˙说明˙版本：1.0

初发论端

Tape 1．Tape 1 问答
Tape 2．Tape 2 问答
Tape 3．Tape 3 问答
Tape 4．Tape 4 问答
Tape 5．Tape 5 问答
Tape 6．Tape 6 问答
Tape 7．Tape 7 问答

卷第一

˙本地分中五识身相应地第一

Tape 8．Tape 8 问答
Tape 9．Tape 9 问答
Tape 10
Tape 11
Tape 12a

˙本地分中意地第二之一

Tape 12b
Tape 13
Tape 14
Tape 15
Tape 16
Tape 17
Tape 18
Tape 19
Tape 20
Tape 21a

卷第二

˙本地分中意地第二之二

Tape 21b
Tape 22
Tape 23
Tape 24
Tape 25
Tape 26
Tape 27
Tape 28
Tape 29
Tape 30
Tape 31
Tape 32
Tape 33
Tape 34a
卷第三
˙本地分中意地第二之三
Tape 34b
Tape 35
Tape 36
Tape 37
Tape 38
Tape 39
Tape 40
Tape 41
Tape 42
卷第四
˙本地分中有寻有伺等三地之一
Tape 43
Tape 44
Tape 45
Tape 46
Tape 47a
卷第五
˙本地分中有寻有伺等三地之二
Tape 47b
Tape 48
Tape 49
Tape 50
Tape 51
Tape 52

Tape 53
Tape 54
Tape 55
Tape 56
Tape 57

卷第六

˙本地分中有寻有伺等三地之三

Tape 58
Tape 59
Tape 60
Tape 61
Tape 62
Tape 63
Tape 64
Tape 65
Tape 66

卷第七

˙本地分中有寻有伺等三地之四

Tape 67
Tape 68
Tape 69（第二学年度开学典礼．院长致辞）
Tape 70
Tape 71
Tape 72
Tape 73
Tape 74a

卷第八

˙本地分中有寻有伺等三地之五

Tape 74b
Tape 75
Tape 76
Tape 77
Tape 78
Tape 79
Tape 80
Tape 81
Tape 82
Tape 83
Tape 84a

卷第九

Tape 84b
Tape 85
Tape 86
Tape 87
Tape 88
Tape 89
Tape 90
Tape 91
Tape 92
Tape 93
Tape 94
Tape 95
Tape 96
Tape 97
Tape 98
卷第十
˙本地分中有寻有伺等三地之七
Tape 99
Tape 100
Tape 101
Tape 102
Tape 103
Tape 104
Tape 105
Tape 106
Tape 107
Tape 108
Tape 109
Tape 110
Tape 111
Tape 112
卷第十一
˙本地分中三摩呬多地第六之一
Tape 113
Tape 114
Tape 115
Tape 116
Tape 117
Tape 118

Tape 119
Tape 120
Tape 121
Tape 122
Tape 123
Tape 124
Tape 125
Tape 126
Tape 127
Tape 128
Tape 129
卷第十二
˙本地分中三摩呬多地第六之二
Tape 130
Tape 131
Tape 132
Tape 133
Tape 134
Tape 135
Tape 136
Tape 137
Tape 138
Tape 139
Tape 140
Tape 141
Tape 142
Tape 143
Tape 144
Tape 145
Tape 146
Tape 147
卷第十三
˙本地分中三摩呬多地第六之三
Tape 148
Tape 149
Tape 150
Tape 151
Tape 152
Tape 153
Tape 154a

˙本地分中非三摩呬多地第七
Tape 154b
Tape 155a
˙本地分中有心无心二地第八第九
Tape 155b
˙本地分中闻所成地第十之一
Tape 156
Tape 157
Tape 158
Tape 159
Tape 160
Tape 161
Tape 162
Tape 163a
卷第十四
˙本地分中闻所成地第十之二
Tape 163b
Tape 164
Tape 165
Tape 166
Tape 167
Tape 168
Tape 169
Tape 170
Tape 171
Tape 172
Tape 173
Tape 174
Tape 175
Tape 176
Tape 177
Tape 178
Tape 179
Tape 180
Tape 181
Tape 182
Tape 183a
卷第十五
˙本地分中闻所成地第十之三
Tape 183b

Tape 184
Tape 185
Tape 186
Tape 187
Tape 188
Tape 189
Tape 190
Tape 191
Tape 192
Tape 193
Tape 194
卷第十六
˙本地分中思所成地第十一之一
Tape 195
Tape 196
Tape 197
Tape 198
Tape 199
Tape 200
Tape 201
Tape 202
Tape 203
Tape 204
Tape 205
Tape 206
Tape 207a
卷第十七
˙本地分中思所成地第十一之二
Tape 207b
Tape 208
Tape 209
Tape 210
Tape 211
Tape 212
Tape 213
Tape 214
Tape 215
Tape 216
卷第十八
˙本地分中思所成地第十一之三

Tape 217
Tape 218
Tape 219
Tape 220
Tape 221
Tape 222
Tape 223
Tape 224
卷第十九
·本地分中思所成地第十一之四
Tape 225
Tape 226
Tape 227
Tape 228
Tape 229
Tape 230
Tape 231
Tape 232
Tape 233
卷第二十
·本地分中修所成地第十二
Tape 234
Tape 235
Tape 236
Tape 237
Tape 238
Tape 239
Tape 240
Tape 241
Tape 242
Tape 243
Tape 244
Tape 245
卷第二十一
·本地分中声闻地第十三·初瑜伽处·种性地品第一
Tape 246
Tape 247
Tape 248
Tape 249
Tape 250

Tape 251a
˙本地分中声闻地第十三·初瑜伽处·趣入地品第二
Tape 251b
Tape 252
卷第二十二
˙本地分中声闻地第十三·初瑜伽处·出离地品第三之一
Tape 253
Tape 254
Tape 255
Tape 256
卷第二十三
˙本地分中声闻地第十三·初瑜伽处·出离地品第三之二
Tape 257
Tape 258
Tape 259
Tape 260
卷第二十四
˙本地分中声闻地第十三·初瑜伽处·出离地品第三之三
Tape 261
Tape 262
Tape 263
Tape 264
Tape 265a
卷第二十五
˙本地分中声闻地第十三·初瑜伽处·出离地品第三之四
Tape 265b
Tape 266
Tape 267
Tape 268
Tape 269
Tape 270
Tape 271
Tape 272
卷第二十六
˙本地分中声闻地第十三·第二瑜伽处之一
Tape 273
Tape 274
Tape 275
Tape 276
Tape 277

Tape 278
Tape 279
Tape 280
卷第二十七
˙本地分中声闻地第十三·第二瑜伽处之二
Tape 281
Tape 282
Tape 283
Tape 284
Tape 285
Tape 286
Tape 287
Tape 288a
卷第二十八
˙本地分中声闻地第十三·第二瑜伽处之三
Tape 288b
Tape 289
Tape 290
Tape 291
Tape 292
Tape 293
Tape 294
Tape 295a
卷第二十九
˙本地分中声闻地第十三·第二瑜伽处之四
Tape 295b
Tape 296
Tape 297
Tape 298
Tape 299
Tape 300
Tape 301
卷第三十
˙本地分中声闻地第十三·第三瑜伽处之一
Tape 302
Tape 303
Tape 304
Tape 305
Tape 306a
卷第三十一

Tape 306b
Tape 307
Tape 308
Tape 309
Tape 310a
卷第三十二
˙本地分中声闻地第十三·第三瑜伽处之三
Tape 310b
Tape 311
Tape 312
Tape 313
Tape 314a
卷第三十三
˙本地分中声闻地第十三·第四瑜伽处之一
Tape 314b
Tape 315
Tape 316
Tape 317
Tape 318
Tape 319
卷第三十四
˙本地分中声闻地第十三·第四瑜伽处之二
Tape 320
Tape 321
Tape 322
Tape 323
Tape 324
Tape 325
Tape 326a
˙本地分中独觉地第十四
Tape 326b
卷第三十五
˙本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·种性品第一
Tape 327
Tape 328
Tape 329a
˙本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·发心品第二
Tape 329b
Tape 330
Tape 331

Tape 332
Tape 333a
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·自他利品第三之一
Tape 333b
Tape 334
Tape 335a
卷第三十六
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·自他利品第三之二
Tape 335b
Tape 336
Tape 337
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·真实义品第四
Tape 338
Tape 339
Tape 340
Tape 341
Tape 342
Tape 343
Tape 344
Tape 345
Tape 346
Tape 347
Tape 348
Tape 349
Tape 350
Tape 351a
卷第三十七
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·威力品第五
Tape 351b
Tape 352
Tape 353
Tape 354
Tape 355a
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·成熟品第六
Tape 355b
Tape 356
Tape 357a
卷第三十八
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·菩提品第七
Tape 357b

Tape 358
˙本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·力种性品第八
Tape 359
Tape 360
Tape 361
Tape 362
Tape 363
Tape 364
Tape 365
Tape 366
Tape 367a
卷第三十九
˙本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·施品第九
Tape 367b
Tape 368
Tape 369
Tape 370
Tape 371
卷第四十
˙本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·戒品第十之一
Tape 372
Tape 373
Tape 374
Tape 375
Tape 376
Tape 377
Tape 378
Tape 379
Tape 380
Tape 381
Tape 382
Tape 383
Tape 384
Tape 385
Tape 386
Tape 387
Tape 388a
卷第四十一
˙本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·戒品第十之二
Tape 388b

Tape 389
Tape 390
Tape 391
Tape 392
Tape 393
Tape 394
Tape 395
Tape 396
卷第四十二
˙本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽处·戒品第十之三
Tape 397
Tape 398
˙本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽处·忍品第十一
Tape 399
Tape 400
Tape 401
Tape 402a
˙本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽处·精进品第十二
Tape 402b
Tape 403
Tape 404
Tape 405
Tape 406a
卷第四十三
˙本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽处·静虑品第十三
Tape 406b
Tape 407
Tape 408
Tape 409a
˙本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽处·慧品第十四
Tape 409b
Tape 410
Tape 411
Tape 412a
˙本地分中菩薩地第十五·初持瑜伽处·摄事品第十五
Tape 412b
Tape 413
Tape 414
Tape 415
Tape 416

·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·供养亲近无量品第十六
Tape 417
Tape 418
Tape 419
Tape 420
Tape 421a
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·菩提分品第十七之一
Tape 421b
Tape 422
卷第四十五
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·菩提分品第十七之二
Tape 423
Tape 424
Tape 425
Tape 426
Tape 427
Tape 428
卷第四十六
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·菩提分品第十七之三
Tape 429
Tape 430
Tape 431a
·本地分中菩萨地第十五·初持瑜伽处·菩萨功德品第十八
Tape 431b
Tape 432
Tape 433
Tape 434
Tape 435
Tape 436
Tape 437
Tape 438
Tape 439
卷第四十七
·本地分中菩萨地第十五·第二持随法瑜伽处·菩萨相品第一
Tape 440
Tape 441a
·本地分中菩萨地第十五·第二持随法瑜伽处·分品第二
Tape 441b
Tape 442
·本地分中菩萨地第十五·第二持随法瑜伽处·增上意乐品第三

Tape 443
Tape 444a
·本地分中菩萨地第十五·第二持随法瑜伽处·住品第四之一
Tape 444b
Tape 445
Tape 446
Tape 447
Tape 448
Tape 449
卷第四十八
·本地分中菩萨地第十五·第二持随法瑜伽处·住品第四之二
Tape 450
Tape 451
Tape 452
Tape 453
Tape 454
Tape 455
Tape 456
Tape 457
Tape 458
Tape 459
Tape 460
Tape 461a
·本地分中菩萨地第十五·第三持究竟瑜伽处·生品第一
Tape 461b
Tape 462a
·本地分中菩萨地第十五·第三持究竟瑜伽处·摄受品第二
Tape 462b
Tape 463
卷第四十九
·本地分中菩萨地第十五·第三持究竟瑜伽处·地品第三
Tape 464a
·本地分中菩萨地第十五·第三持究竟瑜伽处·行品第四
Tape 464b
Tape 465
·本地分中菩萨地第十五·第三持究竟瑜伽处·建立品第五之一
Tape 466
Tape 467
Tape 468
Tape 469

Tape 470a
卷第五十
·本地分中菩萨地第十五·第三持究竟瑜伽处·建立品第五之二
Tape 470b
Tape 471
Tape 472
Tape 473
Tape 474
Tape 475a
·本地分中菩萨地第十五·第四持次第瑜伽处·发正等菩提心品
Tape 475b
Tape 476a
·本地分中有余依地第十六
Tape 476b
Tape 477
·本地分中无余依地第十七
Tape 478

妙境长老简介

一、入道因缘、生平概述

妙境法师系东北黑龙江省龙江县人。十八岁，礼惺如上人落发出家。先后于吉林观音古刹佛学院（二年），湛山佛学院（一年），香港华南学佛院（四年），七年期间，曾亲近人倓虚、定西、澍培、如莲、乐果、能海、显慈、辅仁、法舫诸善知识，听经闻教，研修佛法，于今半世纪来，身心安住、深入教海、勇猛精勤、昼夜无间、慈悲诚笃，谦光摄人。

二、法雨普施、广结法缘

几十年来，美国、加拿大、台湾、香港、新加坡及马来西亚，各地信众、争相礼聘，或宣讲经论、或主持法会（禅七、佛七），领众共修，以无碍辩，引经据典，广弘如来正法，畅演大乘妙义，能使闻法四众，如沐春风，顿忘尘劳，意解心开，法喜充满。

三、住持道场、弘扬圣教

法师先后主持，香港东林念佛堂，美国法王寺及美国法云寺道场，统理大众，弘扬正法，一本朴质风格，解行并重，实事求是。曾讲授：无量寿经、金刚经、弥陀要解、摄大乘论、舍利弗般若、菩提道菩萨戒论及菩提道次第略论奢摩他章等深要经论，宣示戒定慧三无漏学，增上深义，禅七、佛七，领众熏修。能使佛法落实于身心，修行与生活结合一致，四众归依，法喜充满。

四、悲愿利济、办佛学院

法师出家五十年，深入研究大乘经论，二十八岁开始讲经，弘法四十年，禅净双修，归心极乐，法雨普润，广度有情，为人谦和，不作应酬，心行慈悲，平等接物，凡于佛法，有所请教，皆能不厌繁琐，详细解释，极获一般信众爱戴！世界各地、佛教寺院，先后礼请，讲经说法。法师为实现利济宏愿，进一步培养佛教弘法师资，一九九六（民国８５）年二月，于美国法云寺创办佛学院，作有系统讲授大乘经论（毗尼律仪、大般涅盘经、大品般若经、瑜伽师地论、摩诃止观等），藉教悟宗，以解导行，以期培养定慧等学，教眼圆明之杰出僧材，阐扬如来圣教，延续法身慧命。

这样的一位长老
——侧写妙境法师

法云寺禅学院编辑小组

楔子

曾经有人这样请问妙老法师：「《法华经》「信解品」中有财富无量的大长者找寻贫子的譬喻，师父办佛学院是不是也有类似的心情，想要把修学佛法五十年的心得薪传下去呢？」

妙老法师回答：「阿弥陀佛！那是佛的境界，是迦叶尊者所说的譬喻，凡夫怎么能比！我真实的心情只是这样：《大般涅盘经》我曾经读了几遍，对于《摩诃般若波罗蜜经》、《摩诃止观》、《瑜伽师地论》、《摄大乘论》在研读时心里也生欢喜心。我深深感觉到《瑜伽师地论》对于修行的理论说得详细，我还想认真地学习这几部经论，也欢喜愿意学习的人一同来研读。这就是我办佛学院的缘起。」

一位游心法海五十年的长者，对于办佛学院的理念，如此谦虚、平实的陈述，对于法师平时的为人，可以略窥一斑了。

在妙老法师的教学中，所言所述无不遵循佛陀的经教，融通大小乘法门，而汇归于止观的修学，强调伏断烦恼为一切菩萨行的基础。妙老常说：「这个时代的学佛者若能依圣言量认真地修行，会有很多人得圣道，佛法自然会兴盛。」

一、出家及佛学院生涯

妙境法师生于一九三〇年，是东北黑龙江省龙江县人。十八岁即依止上惺下如法师出家，并就读吉林市观音古刹佛学院。次年在长春般若寺受具足戒，礼倓虚老法师为戒和尚。一九四八年转读于青岛湛山寺佛学院亲近倓老。一九四九年间离开青岛，辗转抵达香港华南学佛院，学习佛法四年余，赴芙蓉山东林念佛堂依止定西老人。

出家后就喜欢静坐，一直延续到今日。妙老回忆：「我出家后就欢喜静坐，这当然受了倓老法师的影响。在青岛湛山寺佛学院时，倓老每晚带着大众静坐半小时，对静坐这件事当然还不太明白，一直到后来读了《释禅波罗蜜》才知道怎么用心。」妙老和尚认为静坐可以帮助义理的了解；而义理的通透，又可以增长静坐的功夫。因此，坚持佛学院的同学每天应该有三支香静坐的功课。这也是法云寺佛学院课程上的特点——只安排一部经或论，而以止观课程增长思惟力，以助深入的学习心得。

二、游心法海五十年

离开佛学院后，完全靠自力学习。但是我们从妙老法师的开示或问答中，可以觉察到妙老法师经过五十年深入经藏的功德，不仅通达各宗派义理，可以随时引经论解经论，而且他老的心是这样开阔：既能欣赏南传佛教的解脱意趣，亦赞叹藏传佛教教育的严谨，而毫无妨碍他对于弘扬全面大乘佛法的心念。这完全得力于欢喜求法、勉力求真，而炼就了一双择法之眼。

1、清苦的求知期

离开佛学院，虽然不再是佛学院的环境，但是，妙老学习佛法的意乐非常强烈，不能停止下来。大约在五三至五五这几年，阅读许多藕益大师的著作。妙老说：「离开佛学院以后，我的读书范围是无限制的。当时看到藕益大师赞叹清凉国师的《华严疏钞》道理讲得微细，我心想：我一定要读这部书。可是没有钱，怎么办呢？就去跟

倓老法师借钱向上海佛学书局请了一部。跑到大屿山住茅篷，大约一两年才阅读完毕。」

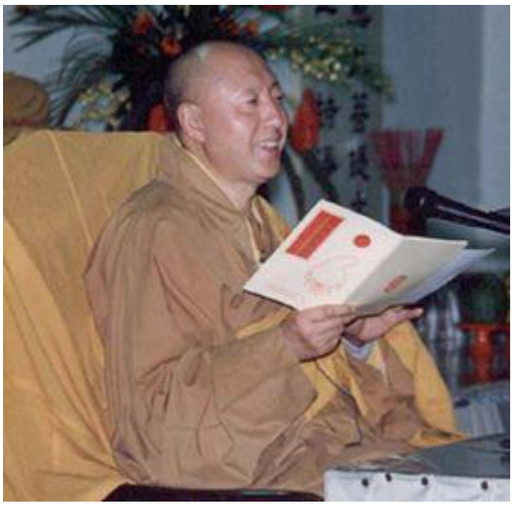
还有一次，是接触到印老法师的著作《摄大乘论讲记》，生大欢喜，也是没有钱买，向元果法师借来阅读。后来在集古斋旧书铺上看到了一本《摄大乘论讲记》，如获至宝。「这是第一版的《摄大乘论讲记》，印老法师手上也没存书，还透过真华长老，要求影印一份回去。」妙老对此津津乐道。

妙老回忆：「那时候是穷，很穷的，想要一部藏经，但是请不起。后来定老法师在香港法缘兴盛，因而很多人常来打佛七，有人结缘。我那时候有一点收入就买经书，有好多线装书，是那时候买的。」

2、抉择经教义理的思辨期

对于佛法的渴切，不断的收罗阅读，于不同的经论著述，就比较出了疑点。

最初读《楞严经》时，对于一切众生都有「常住真心，性净明体」的说法，妙老说：「哈！臭皮囊里头有个常住真心，性净明体，唉呀，心里是真的有欢喜的感觉。」一直到了研习中观思想，才把这种见地更新了。



后来遇见了印老法师的著作，第一部就是《摄大乘论讲记》，因为欢喜，继续又读了《金刚经讲记》、《大乘起信论讲记》。就是在印老的书里，接触到了「大乘非佛说」的争议，妙老法师说：「当时心里面很不舒服，但是我本身思想也还不成熟，不能正确判辨，只凭着一股欢喜心，还继续在阅读中思惟。」

（1）空义的决择

因感于自己对于一切法空的道理不明白，而读了印顺老法师的《中观论颂讲记》，还是似懂非懂，就去看嘉祥大师的《中观论疏》，有了欢喜心，再回头看《中观论颂讲记》也有了欢喜心，这么来回好几遍，对于诸法空的道理比以前深刻了，然后读《大智度论》。得力于先前对中观的用心，读起来不那么辛苦。并发现了印老法师所阐示的一切法自性空与嘉祥大师的思想相近，而与智者大师的思想有差距。

在《摩诃般若波罗蜜经》〈涅盘如化品〉中说：

「佛告须菩提：『一切法皆是化。』须菩提言：『世尊，何等法非变化？』佛言：『无诳相涅盘，是法非变化。』须菩提言：『有佛无佛诸法性常空，性空即是涅盘，云何言涅盘一法非如化？』佛告须菩提：『如是如是，若新发意菩萨闻是一切法皆毕竟性空，乃至涅盘亦皆如化，心则惊怖，为是新发意菩萨故，分别生灭者如化，不生灭者不如化。』」

为新发意菩萨说生灭法如幻如化，而无生灭法不如幻如化。为深入般若波罗蜜的菩萨则说生灭法、不生灭法皆如幻如化。妙老法师回忆：「以前读《法华玄义》，里面谈到南三、北七各位大德的教判，现在此经中，佛亦有判教深浅之意，简要易解。」

（2）如来藏的抉择

又，在读藕益大师的《楞伽经义疏》中说无我如来藏时，未能理解其意。

后来读到明朝蜀东普真贵法师所述之《楞伽科解》，其中解释无我如来藏时说：「然则藏性真我亦为畏无我者言之（开引执我外道），此亦权说，其实真我无我，故勉菩萨勿同外道着我见计执也。（卷五页四）」一切法空、无相、无我者是佛法的真义，说如来藏是为了摄受计我外道。

妙老说：「真贵法师的见地略同于宗喀巴大师以及印老法师的说法。而这个解释与《摩诃般若波罗蜜经》的意思也是相符合的。」

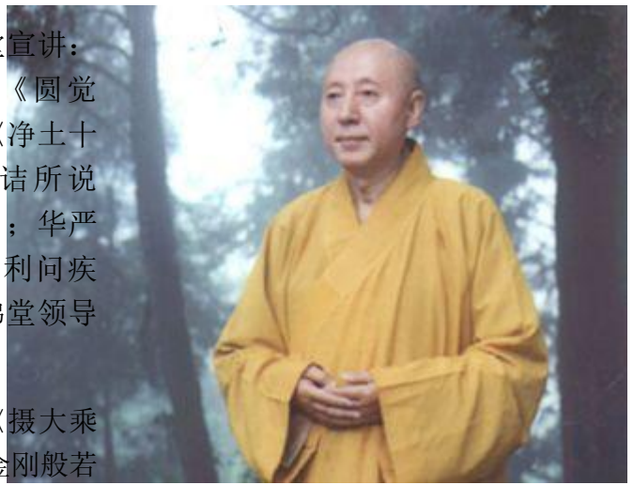
（３）唯识学的探讨

在香港时期，妙老也曾讲述过《摄大乘论》，虽未完成，但是对于唯识学有欣乐意。一九七三年九月三十日，妙老到了美国，来年开始遍阅真谛三藏、玄奘三藏所译的《摄大乘论》世亲释及无性释，也讲了一遍。后来阅读《瑜伽师地论》，配合着唐朝《遁伦记》及民国韩清净的《披寻记》，深感到虽然是同样的道理，但比起其他经论，《瑜伽师地论》说的道理细微，更加圆满。

由于对大乘三系教理的辗转、深入的研读，奠定了妙老法师对大乘佛法不可动摇的信心。

三、四十载讲经说法

追溯记录，妙老二十八岁第一次对外弘法（当时应体静老法师邀请，讲《法华经》），迄今整整四十个年头了。据与妙老共住的达成老法师的记忆：妙老除了为人讲经，平常就是读书、静坐，数十年如一日。



在香港期间，还曾在东林念佛堂宣讲：《法华文句集》、《楞严经》、《圆觉经》；在弘化莲社讲《普门品》、《净土十疑论》；九龙佛海莲社讲《维摩诘所说经》；普慧莲社讲《观无量寿佛经》；华严莲社讲《维摩诘所说经》〈文殊师利问疾品〉。一九六四年开始，于东林念佛堂领导居士研习《大乘起信论》。

七四年抵美以后，虽亦曾开讲《摄大乘论》，并赴加拿大多伦多南山寺讲《金刚般若波罗蜜经》，

多数时间妙老深居简出，用于静坐及阅读，八〇年以后，妙老对外讲经的活动增加。法师印象深刻的是一九八六年应旧金山大觉莲社邀请，先讲授一遍《金刚经》，之后续讲一部《维摩诘经》，历时三年圆满，妙老说：「讲完了这两部经，我的佛法学习进了一大步。」

其他的讲经活动还包括了：

一九八六年冬应金山寺之邀，讲《净土十疑论》。

一九八七、八八两年，在法王寺开讲《菩提道次第略论》〈奢摩他章〉、《心经》、《普门品》。

一九九〇年创办丹维尔（Danville）的法云寺，经常讲经、礼拜大悲忏、静坐等共

修活动，每年并举办一次禅七及佛七。

一九九二年以来，法师又往来于温哥华、香港、马来西亚、新加坡、台湾、新西兰等地讲经弘法，广结胜缘。

一九九六年二月，于各界的支持下，开办了法云寺佛学院。

结语

《易经》说：「积健为雄」，妙老法师是绝不肯这么说自己。但是，从披剃以来，穿越了半个世纪，这一条人生的路迤逦得如此阔渺，而印在上头的，是一个接一个坚实的脚印，没有摇晃、没有犹豫，倘若没有好的脚力，以及坚持力，恐怕是难以达成的。

说　明

˙本档简介

本档案 (.CHM) 系微软公司开发的新一代在线辅助系统格式 (HTMLHelp) ，其浏览组件已内建于 Windows 98 以上的系统。

˙校对＆编排

本档之内容由于只有一校，故仍有许多错误的地方。当您在阅读时，如有发现任何错误，敬请您来信告知〔matireya@seed.net.tw〕。

在编排上，本档来源（Wrod 档）系由许多人共同输入，其中《披寻记》格式没有一致。本版本暂不处理此一问题。

˙缺字处理

关于缺字部份，以 Big-5 字码之替代字为主，如 [者+见] 以睹代替， [彳+扁] 以遍代替，如 Big-5 字码没有该字，则以组合字处理。（本档案无使用 unicode 及汉字库。）

˙档案更新

您可于【玅境长老纪念网】（ http://miuking.sun.net.tw/ ）下载本档之最新版本。

回首页

各位法师、各位居士、各位同学：我们盼望很久的一天到来了！

《瑜伽师地论》

我们从《传记》上看，从玄奘大师的《传记》上看，他到印度去取经，其中主要的就是要请这一部论，要学习这一部论的。

到了印度以后，见到戒贤论师的时候，就是在那烂陀寺，曾经说了一个故事。就是戒贤论师他有风病，这个风病一发作了的时候，痛苦的不得了，可能已经很久了，这位大德也就想要自杀，就想要死掉了。动了这样的念头以后，做了一个梦，梦见文殊菩萨、观世音菩萨、弥勒菩萨来了，那么文殊菩萨说：你以前做国王，你虐待老百姓，所以你现在受这种报。你想要死还是不行的，这个罪业没有结束，你死了，你还是要苦的，所以你不能够死。你要发大心弘扬佛法，你的罪渐渐就灭了，这个问题才能解决。现在从支那国（就是我们中国）来一个出家人，你为他讲《瑜伽师地论》，你要等他来，为他讲《瑜伽师地论》。那么这样子这个梦就醒了、醒了。

他就问这个玄奘大师：你从你的祖国到这里来，前后多少年了？他说：三年了。（从中国到印度那烂陀寺，走了三年才到那里）。这件事可以看出来，这个玄奘大师到印度去学习《瑜伽师地论》，是有文殊菩萨、观世音菩萨、弥勒菩萨的因缘，请戒贤论师不要自杀，要专为玄奘大师讲《瑜伽师地论》，有这样事情。

《瑜伽师地论》可以说是全面的、有次第的介绍佛法。它不是佛法概论，它是一个很详细的、很深刻的开示佛法的。小乘佛法、大乘佛法都在内了。一共是一百卷。一百卷，戒贤论师为玄奘大师一共讲了三遍。玄奘大师跟他学习了三遍，讲了三次。第一次是讲了十五个月，第二次讲了九个月，第三次就没有说时间。

（十五个月，假设我们也姑妄言之，用同样的速度来说的话，我们一个学期才有四个月上课，一个学期有四个月的上课，若四个学期就是十六个月；一年有两个学期，那么两年就是四个学期，四四一十六个月。所以我们预计可能要两年才能讲完，要这么长的时间。）

若是我们能够认识到《瑜伽师地论》的重要，我们就是用三年的时间也是值得的。三年学习一部《瑜伽师地论》也是值得。因为我们能够对于佛法，尤其是对于修行这件事，能够符合佛的本意，符合佛所说的正知正见，我们能够通达了修行的这条道路，的确不是容易。

我们就一般的...我们中国佛教很久以来，大家都是学习这念佛法门。念佛法门也非常殊胜，也的确是很好。能够念阿弥陀佛求生净土，能成功了，也就是全面地成功了，也是好。

但是你若想要学习禅，你也许想要学习禅。我们中国有所谓禅宗，你能明白禅怎么样修、怎么样学，还不是容易。如果是用圣教量当一个尺，去量一量禅宗的禅师的语录的话，那还是有点问题的。有些大禅师是可以，有些人说的法语还是有点问题的。

而这一部论对于禅是全面的、深入的开示了我们，我们若能认真的学习了，就不会再随着别人的舌头转了，你自己就会有主张，「喔！是应该这样学习禅的」，我们就会明白了。

这一部论在我们中国，批注也是很多。玄奘大师回到中国来，翻译《瑜伽师地论》以后，很多人学习这一部论，也有很多著作。

但是现在我们能够看到的，在《藏经》里面完整无缺的就是《瑜伽师地论记》，是唐朝释遁伦他编集的，就是别的人的著作，他把它编集在一块儿，来解释这一部论的。

另外一种就是窥基大师的《瑜伽师地论略纂》，那只是解释到这个＜本地分五十卷＞，其他就没有解释。

另外还有一些人的著作，有的只是一部份还在，都残缺了；另外的完全都不在了，不存在了。

印度当然也有这样的《瑜伽师地论》的批注，有一部叫《瑜伽师地论释》，在《瑜伽师地论记》上也提到，有五百卷这么多，但是玄奘大师只是翻出来一卷，其他的没有翻译。

另外一部批注就是民国以来这个韩清净，在北京有个三时学会，这个韩清净居士有个《瑜伽师地论科句披寻记汇编》这一部书。

这一部书，这个韩清净他是专学唯识的，的确对于唯识是很熟悉。这一部书流传到海外来，可惜其中也不全，也有点缺。就是当初他是打字印出来的，印出来的，校对有问题，其中有多少缺少。

我们现在每一位同学都有这部书，我们慢慢会知道里面也有残缺。我们现在能够找到的参考书就是这两部，一个是《遁伦记》，一个是《披寻记》这两种，这两种也是很好了。

我们一开始，我想用这个《遁伦记》前面的这个概论，发给各位的

《瑜伽论记》卷第一·释遁伦集撰

初发论端，六门分别：

一、叙所为，二、彰所因，三、明宗要，四、显藏摄，五、解题目，六、释本文。

从他的我们来学习大意。

初开始，这个「发」就是开始。初开始，这一部论的起首，这一部论的开始，我们怎么样学习呢？「六门分别」，分六个部分来解释它。

第一个是「叙所为」，叙述所为。看这个文呢？就是说这一部论的目的是什么？

这一部论的作者，我们中国佛教、玄奘大师说是弥勒菩萨说的，就是天上的这个弥勒菩萨说的；但是西藏的佛教呢？说是无着菩萨造的，这个是就是不一样。

那么说这一部论的目的是什么？这叫做「所为」，这个「为」有这样的意思。

「二、彰所因」，第二段呢，显示，「彰」者，显也。显示怎么一个因缘，有这一部论。这个和那个所为不一样。

「三、明宗要」，这一百卷的《瑜伽师地论》，其中重要的宗旨是什么呢？在这一段里面说出来。

第「四显藏摄」，显示大乘的藏和小乘藏，都有经律论的，它是属于那一部分的？叫做「显藏摄」。

第五段解释《瑜伽师地论》的题目。

第六段嘛，解释本文。

第一叙所为者。此论所为有何等耶？如《释论》明，有十番两缘。

现在第一段「叙所为」，叙述这一部论的...会成就什么样的功德？这样意思。

「此论所为有何等耶」，这一部论所希望成就的是什么呢？有什么样的事情是它所成就的呢？「如《释论》明」，就是玄奘大师翻译的《瑜伽师地论释》，只有一卷，薄薄的一本。那一部书上说明。

「有十番两缘」，这个「番」也就是次，十次，一次、两次，一番就是一次。一共有十次两个因缘，说出来是此论「所为」。

一、为法久住及利有情故。

第一个所为，就是为了佛法长久地住世在世间，是为了这件事。「及利有情」，这个以佛法来利益一切有情识的众生。这是《瑜伽师地论》的所为，就为这件事而说这样的佛法的。

这个我们人世间的事情，我们学习佛法的人，当然常常的会感觉到，人生活在世间，就是小时候凭父母的照顾，然后到学校读书，然后在社会上做事。或者是成功了，或者失败了，或者失败了以后又成功了，成功了以后又失败了，不管怎么样，如果寿命长，就是老病死；如果寿命短，还没有老就死了，人的一生就这样就完了。至于这个生命的以前，怎么一回事？生命以后，怎么一回事？都不知道。就是迷迷糊糊的来了，迷迷糊糊的走了。

若是学习了佛法的话呢？就像有开个窗户，开一道门，外面有广大的世界，我们可以不受老病死的苦恼，我们可以做一位清净自在的圣人。这样的事情唯有佛法才能做到。所以我们若想要得到佛法的利益，就是得要学习佛法。学习佛法一定要有佛法住世，佛法若是灭亡了，你到什么地方、你读什么书，才能知道这件事？没有，没有这件事。在学校里面读书，就是学你在社会上生存的本事、本领，至于说是转凡成圣之道是没有的。

所以佛菩萨的慈悲，为了法的久住，能利益众生，而演说这部论的。

二、为圣教已隐没者重开显；隐没者倍兴盛。及有情界中，有种姓者出生死；无种姓者脱恶趣故。

前面是第一番的两缘，现在是第二番。

「为圣教已隐没者」，就是佛所宣说的法语，叫做「圣教」。

「已隐没者」，就是已经失传了、没有了。为什么它会失传呢？会隐没了呢？会

灭掉了呢？就是没有人弘扬了。没人弘扬，这个法门就隐没了。

我们现在还算好，就是把所有的《藏经》，所有的经编集在一起，完全把它印刷出来，储藏起来。你不弘扬，《藏经》里还是有，那还算好。但是不弘扬，虽然有，和没有差不多。不过也还是好，因为总会有人看上去，欢喜了，弘扬那一个法门，那一个法门还是可以流传的。

那么古代的时候，没有印刷，都是听人背诵，同人把这部经背下来，这样子一代一代的传下去的。那么若没有人背诵，也就是没有人弘扬；没有人弘扬，那么这个法门就没有了，是这样子。

所以「圣教已隐没者重开显」，为了这件事，再把它重新的开发出来、显示出来，所以要说这一部论。这可见《瑜伽师地论》里面所包含的佛法非常的广，不是一经、一论的事情。

「未隐没者倍兴盛」，还在流行的佛法，它没有失掉，没有失没，要加倍的兴盛，所以要说这一部论。

从这样说呢？我们每一个人的根性不同，好乐不同，我欢喜这个法门，我就弘扬这个法门，这也是对。那个法门虽然也是好，但是我不欢喜，我就不弘扬，当然是也不能说不对。可是若是从全面的佛法，在全面的一切众生来说呢？每人的根性不同，好乐的佛法不同，就应该有各式各类不同的法师，弘扬各类不同的法门，都应该有，应该是这样子才好。

「及有情界中，有种姓者出生死；无种姓者脱恶趣故」，前面是在法的方面说。有隐没的、有不隐没的。这一节呢？是在人的方面说。

「有种姓者」，这个「种」是什么？就是种子。种子，譬如说谷，或者是麦，或者各式各样的植物，都有种子。由种子发芽，然后根、梗、枝、叶，开花结果。

这里说这个种子呢？就是在人的心里面有这样、有这种功能，有出离生死得涅盘的功能，得圣道的功能，在我们心里面有这种功能，那就叫做「种」。

这种种子在佛法里面说呢？分两类，一类是本有的。就是你不须要去学习，在你的心里面就有这种功能，这是本有的种子。第二种呢？是熏习来的，你若不熏习就没有，你要学习你才有。这是另一种习所成性，修来的一种种子。这个种子分这么两类，分这么两类，在唯识的经论里面这样说，在其他学派也有不这样说的。

像《涅盘经》说：「一切众生皆有佛姓」，那么一切众生都可以成佛。就不说是有人有佛性；有人没有佛性，不是这样。但是唯识上是这样讲，有人有佛性，有人没有佛性。有的人有阿罗汉的种姓，有辟支佛的种姓，有人没有。有人有佛姓，但是没有辟支佛姓和声闻姓；有人有声闻姓和辟支姓，但是没有佛姓；有人三乘种姓都没有，也有这种情形。

现在这里就是这样意思，有种姓的人出生死，没有种姓的脱恶趣。这个「姓」，有的文上，「人之初，性本善」的性，写那个性；这里是姓氏的姓，这意义也是一样。譬如说这个人姓张，他就是姓张；那个人姓李，就是姓李。那么这样说，说这个人有辟支佛姓，他就是辟支佛姓；他没有阿罗汉姓，没有佛姓。这个人有佛姓；没有阿罗汉也没有辟支佛姓，那么他就是……，他只是这个姓，而不是那个姓，也有同样的意思的。

有种姓的人呢？「出生死」，他若学习这个《瑜伽师地论》的话呢？他就能够超出有生、有死的苦恼境界，他能从这个生死的苦恼境界超出去，得解脱。因为有种姓的关系，你若学习《瑜伽师地论》，那个种姓就会发动作用，你就能够继续的学习，继续努力的修行，就成功了。没有种姓的人不行。没有种姓，就像那个你没有种下麦的种，无论如何，你怎么样施肥，怎么样浇水，那它也不会发出来麦的芽的，没有种就不行。所以「没有种姓」，没有三乘道果的种姓的人，那他不能出生死。

没有出生死，就是在三界里面流转生死了。流转生死，但是你若发心学习《瑜伽师地论》呢？「脱恶趣故」，就可以解脱三恶道的苦恼，不会到地狱去，不会到饿鬼道，不会到畜生的世界去。因为你相信了因果、善恶果报，不敢作恶事，那么没有因就没有果了。没有恶因，就没有恶果，所以就可以解脱三恶道的苦恼。你能够学习五戒十善，那么你就在人天里面享福了。

所以学《瑜伽师地论》的人，学习《瑜伽师地论》对于有种姓的人也能得到最好的利益；没有种姓的人也能得到好处。所以为了这件事，弥勒菩萨要说这部论的。

三、为舍无见及有见故。

这又是一番。「舍无见及有见故」，舍掉这个「有见」，弃舍这个「无见」。

这个有见、无见这个「见」，就表示不正确的执着。一种错误的思想，你对于它有深刻的执着，才称之为「见」。如果有…思想是错误，但是还在犹豫之中，那不能称之为「见」。

这个我们先说「有见」，什么叫做「有见」？我们学习了《摄大乘论》，我们应该明白什么叫做「有见」。《摄大乘论》上说是「唯识无义」，一切法都是心的分别影像。离开了心，没有一切法的体性可得的，没有一切法的体性可得。

譬如说我们看见个老虎来了，老虎来了的时候，你若知道这个老虎是心变现的影像。当然老虎也是人，牠的业力使令牠得这样的果报，也就是牠那个业，牠的心受业力的影响，现出来这样的影像。我们是人，我们也是一样，我们也是前生有一点比较好的业力，这个业力推动这个心，现出来这样人的果报的影像，现出个影像来。这个影像就是心，心的分别，心的分别现出来影像，离开了心的分别，这个影像是没有的。它没有自己的体性，没有自己的体性的。

我感觉到这样的理论，你在经行的时候你这样思惟；或者是你在静坐的时候这样思惟。思惟久了，你心里面快乐，心里面会快乐。就是一切、一切都是影像，没有本身的体性的，没有本身的体性。这样说就是一切是心，一切是心的影像，一切都是不真实，「凡所有相，皆是虚妄」，都是不真实的。

我们现在因为没有学习佛法，或者虽然学习了佛法，我们没有深刻的去思惟，对于这样的理论不明白，我们就执着是「不是影像，是真实的」。现在有老虎来，老虎是真的，不是纸老虎，是真的，这就叫做「有见」，这叫做「有见」。

宋朝的朱熹〔口误，应是程颢〕，他说：「云淡风轻近午天，傍花随柳过前川，时人不识余心乐，将谓偷闲学少年」，当然朱子是有学问的人，他也是读佛经，但是不是太信佛。但是这个诗，若用佛法来讲是有点意思。「云淡风轻近午天」，天上这个云很淡淡的，并不是乌云。太阳要到中午的时候，在这个时候我出外面去走一走。「傍花随柳过前川」，在花的旁边、在柳的旁边走过去，从这走走。正在走的时候，别人认为：「你这个人年纪这么大了，和小孩子一样，还出来玩一玩！」来讥笑我。「时人不识余心乐」，你不知道我心里面的快乐。「将谓偷闲学少年」，说我这个人

不用功，懈怠，不好好读书用功，跑到这里学习小孩子玩、跑一跑，其实你不知道我心里面的快乐。

这若用佛法来讲，在经行的时候，你在寂静处经行的时候，看一朵花也好，看见一棵树也好，都是「唯心所现」，都是毕竟空寂的，觅心了不可得，不是与第一义谛相应了吗？这样子就没有这个「有见」了，没有这个有见了。这个我们没能够这样学习佛法的人，就虽然我们还是信佛的人，但是你是在有见里面活动的，你还在有见里面活动，还没能在正知正见里面，还没能做到这一点。

「无见」，无见是什么呢？一切法都是如幻如化的，毕竟寂灭，诸法从本来常是寂灭相的，我们看不到这里，我们就不承认有这件事。说是这个老虎是假的，老虎是真的嘛，老虎扑上来，就把你咬死了，那怎么是假的呢？我们不承认是假的，就是不承认这「依他起相」。不承认有「依他起性」、「圆成实性」，所以叫做「无见」。

这一般的说，我不相信因果，那也是无见，也是无见。执着有一个我，是常住不灭的，那也是有见，也可以包括在内的。

现在我们学习《瑜伽师地论》的话呢？你若认真地学习，就能弃舍这个无见，也能弃舍那个有见，使令你得正知正见。使令你得正知正见，你就会到了佛的境界了，到圣人的境界了，就没有凡夫这个苦恼的事情了，就没有这个事情了。

第一「叙所为」，我学习《瑜伽师地论》干什么？我学习它做什么？学习《瑜伽师地论》能令你舍无见、能令你舍有见，能令你超凡入圣了，有这样事情。

四、为成熟菩萨（种）姓人，唯依大教，遍于诸乘文义行果，生巧便智，断障得果，自他俱利。及二乘无姓，亦依大教，各于自乘文义行果生智断伏，得自乘果，离恶趣故。

这又一个两番。

「四、为成熟菩萨姓人」，这个「菩萨姓人」，这个人是姓菩萨的。他是一方面，他内心里面有佛性；一方面，他发无上菩提心了。

这样的人「唯依大教」，这是他不依小教，不依小乘佛法，那么依这个大乘佛法，这个大乘的佛教。

「遍于诸乘文义行果，生巧便智」，「遍」就是普遍的，不是一部分的。「于诸乘」，小乘、中乘、大乘；就是声闻乘、辟支佛乘、佛乘。这个「乘」字就是车。我们汉人的佛教，对古德翻译经的时候，用这个字。可是现在像法尊法师他们，从藏文的佛法翻成汉文的时候，他直接就写「车」。「大乘」就写个大车，这样我们也可能容易明白一点。这个「乘」就是车，这个车在这里有什么意思呢？车是运...有运转的意思，从甲地运转到乙地去；从一个黑暗的地方，能把你运出来，到光明的地方去；从生死的地方，运你到涅盘的地方去；从苦恼的地方把你运出来，到达安乐的地方去，那叫做「乘」。这个乘有这个意思。

这样的意义，只有声闻乘、辟支佛乘、佛乘才有这种作用。我们若依人、天乘法，不行。人乘、天乘，我们一般的只是学习五戒十善的、一般的善法，没有这个作用。我们学习一般的善法，也可以不到三恶道去，跑到人天的境界来。你不做恶事，我们修学善法，就可以得到人间的富贵，和天上的大福报的境界，可以得到。但是不行！因为你得到了以后，你还会迷惑，你到富贵的境界来了的时候，我们读古书：「天子一怒，流血千里」，还会做恶事，问题在这里。说我没有在三恶道，我在人间

富贵，人间富贵还会做恶事。这个杀盗淫妄的恶事还会做。还会，你还要回到三恶道去。说我到天上去；到天上，天上也是无常的，也要死；死了以后，又可能到三恶道去了。这样说呢，这个「乘」的义，这个车的运转的义不具足，因为你还没能够解脱苦，又回到三恶道去了。所以我们佛教徒，对于善法是应该修，一般的善法都应该做。但是要知道，修学无漏的戒定慧是很重要的，是很重要，因为那才能究竟的解脱苦。

这里面说这个「菩萨姓人，唯依大教，遍于诸乘」，不但是一佛乘，乃至声闻乘、辟支佛乘。

「文义行果，生巧便智」，这个「文」就是教，文就是这个...就是你说话也是文，「声名句文」，这个文字是「文」；你说话，话里面有文，也是文，就是教（佛教那个教）。就是能诠义理的文句，义是所诠显的，能诠的文和所诠的义。或者是属于声闻乘的、辟支佛乘的、一佛乘的文义。「行果」，你学习这个文义，你就会得到一种「闻所成慧」，然后「思所成慧」、「修所成慧」，得到闻、思、修这三种智慧，然后你就开始修行。「文义」属于解。解、行，由解而行，这个「行」呢？就是止观了，修学止观，这时候叫「行」。你若有行，这就是有因，有因就会得「果」，小乘就会得初果须陀洹、二果斯陀含……乃至阿罗汉果；大乘那就是得无生法忍了，十地菩萨到无上菩提，就是得果了；辟支佛道，辟支佛乘的文义，当然也是得辟支佛果。是有行就有果，就现前了，叫做「生」。这个诸乘的文义行果，你能够「遍于诸乘文义行果」的学习，普遍地学习。

「唯依大教」，是在大乘佛法里面学习一切乘的文义行果，结果你就生出来「巧便智」，善巧方便的智，这个是什么呢？就是你得到了通达的智慧了，你通达了三乘文义的这种智慧。这个智慧是很巧妙的、很锐利，得到了这种智慧，「生巧便智」。「断障得果」，你得到这个智慧，这个智慧是有深浅的不同，闻所成慧、思所成慧、修所成慧。修所成慧有有漏的、有无漏的不同。由有漏而无漏，这个时候呢？「断障得果」，就把这个爱烦恼、见烦恼，是障，它障碍我们学习佛法，障碍我们修学圣道。现在你能够逐渐地增长闻思修的智能，不断地修学止观，这个智慧增长力量大了，就能断除去这一切的障。或者是烦恼障、业障、报障，都是障。断除这个障碍了，你就得果了，得到圣道的果位了。

这个这么多的障碍里面，最重的就是烦恼，烦恼障，烦恼障是很厉害的。你若常常的修学闻思修的智慧，常常修止观呢？就能把烦恼调伏下来，能够降伏下来，使令它不发生作用。就算是偶然的失掉了正念，但是正念一起来，烦恼就停下来，那么你就有一点...有断障的希望了，「断障」。

这个另外我们说这个报障，报障就是这个身体，这是报障。譬如说我有了重病，其实也是报障。这个报障，我们凡夫如果没有病痛的时候，这个四大调和的时候还好一点，还是好一点，行住坐卧还都是自由的，自由自在的。若是有了病的时候这个报障就加重了。可是若是你的止观修得好的时候，这个报障也减轻，报障减轻。

尤其是你若得到欲界定的时候，欲界定到最后的时候，这个报障也是减轻，就是这个身体不感觉到有这么一大块，感觉到有若无的样子，这个身体，那这个报障就减轻了。

所以这个烦恼障也可以调伏；这个报障也可以调伏；还有就是业障。业障呢？这个地方呢不那么明显。但是你若常用功修行你会感觉到，你就会感觉到什么事情呢？譬如说是静坐，静坐的时候就是不相应，想要使令心寂静，它就不寂静，它就是东想西想。想要明静而住，哦！不，它要打昏沉，就昏沉。不是昏沉就是散乱；不是散乱就是昏沉，你想要寂静住、止观相应，很难。

但是呢，你多忏悔，你读大乘经论，你多念大悲咒，这个业障若消除的时候，就不是了。你坐的时候，你要「奢摩他」，就奢摩他；你要「毗钵舍那」，就毗钵舍那，它就相应。所以这些、从你日常的修行上，你也会感觉到这个业障消除、没消除，你也会感觉到。

我们说这个...头多少年，很多人打笔仗，为这个是「带业往生」、「消业往生」的事情打笔仗。但是你读这个《十六观经》很明显的，就是「带业往生」，是带业往生。那个《十六观经》的下三品里面，说是这个众生，在娑婆世界的时候破斋犯戒，造了很多的恶。但临命终的时候，遇善知识的教导、帮助、加持，你还能够念佛。你正念一生起来，你念阿弥陀佛，阿弥陀佛放光接引，就往生了。那么你造的罪呢？造的罪就带走了，还是没有消。说是消除了很多；消除了很多，还有很多没有消；没有消就带去了。带去了，但是你在下三品上看，观世音菩萨为你说法，为你说诸法实相，来灭你的罪。这就可以知道是带业往生。所以这个业障是不容易完全消除。不容易完全消除，但是经论上佛菩萨大智慧，他也说出一个分寸来。就是这种罪业它能够使令你到三恶道去受苦，这种罪业没有消除，它就是障。到得无生法忍的时候，得初果的时候，这种罪消除了，就是消业。所以从这样的...这个经论上这样讲，只有圣人才能消业往生；凡夫都是带业，只有圣人才是。但是我们虽然说是带业往生，你的信愿行的资粮也要强一点，不然的话，你不能往生，那个罪业还是发生作用，障碍你的。

所以现在这上面说「断障得果」，就是我们要修这个戒定慧，修这个止观，你要不断的加强，你才能「断障」，才能「得果」。小乘开始，得须陀洹果；大乘开始，得初欢喜地，得无生法忍了，「断障得果」。

「自他俱利」，你若得到圣道以后，你有能力继续修行，来利益自己；也有能力弘扬佛法，广度众生了，所以自己和他人都能得到利益。这句话呢？没得圣道以前，这事靠不住，是不是自利？能利他？都靠不住的。得圣道以后这件事才决定了，决定是能做到这一点，所以「自他俱利」。

这是说这个菩萨种姓人，他在大乘佛法里面，普遍地学习一切佛法，最后他得到巧便智，能断障得果、自他俱利。这件事呢？你学习《瑜伽师地论》可以成就。

「及二乘无姓」，这个二乘就是有声闻种姓、有辟支佛种姓的人，叫二乘。「无姓」，就是没有三乘种姓的人。「亦依大教，各于自乘文义行果生智断伏，得自乘果，离恶趣故」，他若学习《瑜伽师地论》的话呢，他也能够依据这个大乘佛法。「各于自乘」，声闻乘就依据声闻乘去修行；辟支佛乘依辟支佛乘的法门去修行。各于自乘的「文义行果生智」，能「断」障，能「伏」，「断」之前先是伏，能降伏烦恼障、业障、报障；进一步就能断除一切障。「得自乘果」，你得到你本身那一个法门的果，声闻乘得声闻乘果；辟支佛乘得辟支佛乘果。如果无种姓的人呢？他「离恶趣故」，就可以不堕落三恶道了。

五、为执着邪教不信大乘者，及于深经种种意趣，迷乱诽毁者，令生信解故。

这是第五个，这第五番。「为执着邪教」，这个人他不相信佛法，执着其他的宗教。不相信大乘佛法的人，对于大乘佛教他不相信，这样的人，这是一种人。「及于深经种种意趣」，及于这个佛法的经论，除了人天乘的法门之外，属于出世间的三乘的经论都是「深经」。「种种意趣」，各式各样的道理，它里面的意义。「迷乱诽毁者」，他迷惑，不知道怎么回事，而作诽谤，毁破的人。「令生信解故」，他若肯学习这一部《瑜伽师地论》呢？他会相信大乘佛法，改邪归正。他能对于深经种种意趣而不迷乱，也不诽毁了，能生信心，还能够通达里面的道理。

佛法说「生信」，这个信是建立在智慧上面的。由于你通达了佛法，有了智慧，你才相信佛法是怎么回事。不是说：「我的好朋友叫我相信佛法，我就相信」，就算是相信了，不牢固！所以一定要本身生出来智慧以后，你从你自心上生出来智慧，观察世间上一切道理，「哦！佛法是对的，佛法是真理」，你才能有信、有解的。

我现在我感觉到「执着邪教」，不相信佛法的人，这些人都很容易度化，我感觉不是很难。当然，各有因缘。因为什么他容易度化？因为他本身没有智慧，本身没有智慧，他相信的那一点很容易就破除去了，所以应该容易相信佛法，应该是容易，不是难。问题就是有障，这个障，障住他。就是那个窗户（现在这个窗户是玻璃窗），过去时代就是铺上一层纸。这一层纸，就是譬喻那个人不信佛法的障，那层纸很容易就可以捅破了，但是你若不捅，它就不破。所以我感觉到...这个《大般若经》上也说到，一切众生不是太难度，不是太难度，都是容易度化的。不过这个话，就是从某一个立场来说的，不是太难度。

「为执着邪教不信大乘者，及于深经种种意趣迷乱诽毁者，令生信解故」，说这一部《瑜伽师地论》的。

六、为摄益乐略言论，及乐广者故。

这个第六番。第六番「为摄益」，这个「摄」这个字，就是接引的意思，可以这样讲，接引的意思。这个「益」，就是来饶益他，使令他得到真实的好处，叫「益」。

「乐略言论及乐广者故」，这个人的根性是这样，有的人欢喜简略，太广了不欢喜，欢喜简略的言论。「及乐广者」，有的人简略，他不欢喜，欢喜详细一点，广博一点。那么这两种人来学习《瑜伽师地论》也都能合适的。

这个《瑜伽师地论》里面，譬如说这一大段文很广，但是最后会有几句把这一大段文的要义，用几句话说出来，这《瑜伽师地论》有这种事情。所以里面有略，也有广；有广也有略。欢喜略的人也合适；欢喜广的人也合适。

所以对这两种人，这个《瑜伽师地论》也能摄益他，能引导他，使令他进一步的在佛法里面有成就的。

问：「十番两缘」，「十番」是我们平常在讲，１２３４...，讲到十。「两缘」没有看到上面写？

答：你比如说第一番，「一、为法久住」这是一缘。「及利有情故」又是一缘，这是两缘嘛，第一番的两缘。第二番「为圣教已隐没者重开显」，这是一缘；「未隐没者倍兴盛」，那么这也可以说是一缘。但是这个地方呢？又加...这算是一缘。「已隐没」、「未隐没」加起来是一缘。第二缘是「有情界中，有种姓、无种姓」又是一缘。这不是二缘！

第一番都是两缘。

第三番「为舍无见，及有见」，这又是两缘。

「第四、为成熟菩萨（种）姓人，唯依大教，遍于诸乘文义行果，生巧便智，断障得果，自他俱利。」这是一缘。「及二乘无姓，亦依大教，各于自乘文义行果生智断伏，得自乘果，离恶趣故。」这又是一缘。加起来就是两缘。

第一条（番）都是两缘。

问：第二页第一行提到「生巧便智」，我想我们在修行状况之后，必然一定就是先生起智慧才能降伏烦恼...（不清楚）

答：智慧，这个一开始也是有多少智慧，但是智慧薄弱，智慧的力量不大，所以虽然有了智，对于烦恼的调伏还是不足的。还要继续的增长智慧，到了一个程度了，才能调伏烦恼。要继续不断的增长，才能够继续不断的调伏烦恼。有的烦恼容易调伏；有的烦恼不容易。所以智慧若不断增长，力量强大了，才能够显著的知道，「哦，我降伏烦恼了。这也是得到圣人的智慧了，这时候才断烦恼。

问：我们上学期的《摄大乘论》「四寻思」是不是伏烦恼？「四如实智」是不是断烦恼？

答：都是伏烦恼。「四寻思」、「四如实智」都是伏烦恼。因为由「四寻思」进步到「四如实智」；「四如实智」进步到「见道位」，才断烦恼。到「见道位」才断烦恼。

所以那两个位子还是在伏的阶段。

问：这个「无种性」的人，他有没有因为学习《瑜伽师地论》的关系而熏习的关系，因为听闻法界等流熏习的关系，而得到这个成佛的种子？

答：如果是等在「本有」种性来说，这是不能。他原来没有，就怎么也不能熏习。若是站在「新熏」的立场上说呢？那是可以。

所以这个地方，《瑜伽师地论》是「本有」种性的立场，和《摄大乘论》有点差别。《摄大乘论》不说有「本有」种，是「新熏」，是有这一点差别。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show this message.You can buy ChmDecompiler at:

七、为立正论，及破邪故。

我们昨天开始，说到《瑜伽师地论》。学习《瑜伽师地论》会得到什么样的功德？也就是说这个造论的人，他造论的目的是什么？一共有「十翻两缘」，昨天讲过了六翻。现在是第七翻。

「为立正论」，为了建立正确的、没有过失的理论，这个教、行、理的这一切的「论」、议论。

「及破邪故」，破斥一切有过失的议论。

这个「正」、「邪」这里面的意思，应该是说有两种，一种是世间上的愚迷的境界，都算是「邪」，因为它能令人苦恼。这佛法是能令人离苦得乐的，所以叫作「正论」，这是一种「正」、「邪」。

第二种是我们学习佛法的人，学习的不对，搞错了，以邪为正，那叫作「邪」。

现在要建立正论，破斥邪论，多数还是属于后一种，就是在佛法里面搞错了。这件事，如果我们常常的、时时的学习佛法，就会很容易的会认识到这里。如果我们不是...不学习经论的话，我们不知道这件事。我们只是听人说话，你不去看经论，你很难知道这件事，而这件事对人的伤害是特别大的。不管是佛法来到中国，佛法在印度，都有这种问题。

现在这个造论的这个作者是大慈悲心，是看到了这一点，所以「为立正论及破邪故」，而造这一部论的。

八、为显三性有无；及世间、道理、证得、胜义四法门故。

这第八番的两缘，第一缘是「为显三性」的「有无」，「三性」就是三自性，遍计所执性、依他起性、圆成实性这三性。「三性」的「有无」，这个「遍计所执」是毕竟空的，是没有这么回事，所以那是「无」；「依他起」是如幻有；「圆成实」是真实有，那叫作「有」。要显示三性的有无，而造这一部论的，使令人能够觉悟到这里。

这三性的有无，我们在学习《摄大乘论》的时候，这第二章（十大章，十种殊胜殊胜语，就是第二种），就是那第二种殊胜殊胜语「所知相」，倒是说得很清楚了。

「及世间、道理、证得、胜义四法门故」，这是又一种缘。这个「世间」是什么呢？其实就是「遍计所执」，就是社会上这个士、农、工、商的这一切的事情。譬如说是耕田的、务农的、或者是作生意的、或者是做工艺的、或者是读书的、或者是在政府作事的，这都是属于「世间」。

这个「道理」呢？就是超越世间的了。就是释迦牟尼佛出现了世间，为我们开示的佛法，那是有道理的。是说...譬如说五蕴，说十二处、十八界，说这个苦、集、灭、道，这一切的事情。那么这些佛法，这是有道理的。「道理」，这个「道」字就是「道路」，这个道路可以从这里通到另一个地方去，就叫作「道」。如果闭塞了、阻塞了，通不过去了，那就不是道理了。现在这里说「道理」呢？就是按照佛法的戒定慧的道理，能使令你从三界的苦恼的境界得解脱，是能通达无碍，所以叫作「道

理」。

这个「证得」，「证得」就是按照佛说的这个苦、集、灭、道的道理去修学，有成就了，你得须陀洹果了、得斯陀含果、阿那含果、得阿罗汉果了，那么就叫作「证得」。有成就了，那叫作「证得」。

这个「胜义」，就是前面说「证得」还是约人说，这个「胜义」就是所证得的。就是一切阿罗汉、辟支佛、到佛的境界，他们成就的广大无分别的智慧，所证悟的第一义谛，名之为「胜义」，叫作「胜义」了。

「四法门故」，这是四种法门。「世间」的是一些凡夫生活的事情；「道理、证得、胜义」这是出世间的圣人的事情，那么加起来就是「四法门故」。在《瑜伽师地论》里面，在本论里面，会说到这些事情。

九、为开随转、真实二种理门，令知二藏、三藏法教不违；及开因缘、唯识、无相、真如四理门，令修观行有差别故。

现在说到第九。「为开随转、真实」，这个「随转」和「真实」怎么讲呢？就是佛说法…是大略的说呢？就是这两种方法，一个是「随转」，一个是「真实」。这个「随转」是什么意思呢？就是随顺学习佛法的人的根性而转。根性里面有利根、有钝根，那么佛就随着根性的不同，宣说出来各式各样不同的佛法。随顺众生的根性而开示佛法的，这是一部份。「真实」是佛自己的智慧，随顺佛自己的智慧宣扬这样的佛法。这个佛法是没有…不是方便的，是真实的，佛法是这样子的。随顺众生的根性，那个佛法就是里面有一些迁就，有一些方便的地方，是这样意思。

佛这样子为众生说法就是「开」，这个「开」在这里也可以说是建立的意思。建立了这两种佛法，一个是「随转」，一个是「真实」。建立了这两种佛法，这两种都是入理之门，所以叫作「理门」。这按唯识的态度来说，唯识的法门那就是真实了，其他的当然就是方便了。就是这个「随转」，有个「权」的意思；「真实」就是「实」，「权」、「实」两种法门。

「为开随转、真实二种理门」，这两种理门，并没有矛盾。「令知二藏、三藏法教不违」，我们学习了这样的佛法之后，也就是学习这个《瑜伽师地论》。学习这个《瑜伽师地论》呢？你就会知道「二藏、三藏法教不违」，「二藏」就是菩萨藏和声闻藏。或者说菩萨藏就是「真实」；声闻藏就是「随转」了。「三藏」就是经律论。菩萨藏里面也有经律论，声闻藏也有经律论。声闻藏一般说就是小乘佛法了，菩萨藏就是大乘佛法，这两种佛法里面都有经藏、有律藏、有论藏，有这三藏。

「法教不违」，这两种佛法里面的内容并没有矛盾，它们是可以互相贯通的，并没有矛盾。由学习小乘佛法，也可以进一步回小向大来学习大乘佛法。学习大乘佛法的人也应该学习小乘佛法，不应该互相障碍，互相诽毁，不应该是那样子。

「及开因缘、唯识、无相、真如四理门，令修观行有差别故」，这底下呢？又说出来四种法门。「及开因缘、唯识」，这地方，「因缘」是一种、「唯识」是一种、「无相」是一种、「真如」是一种，四种理门。

这个「因缘」呢？就是缘起，佛说世间一切法都是因缘生起的。「此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭」，这就是「因缘」。比如说十二缘起嘛，「无明缘行、行缘识、识缘名色、…，乃至生缘老死」，一共是十二种。「此有故彼有」，因为有这一样事，才有那一样事。那一样事的有，一定先有那一种事，后来才有这种事。不然的话，那件事不能有。这个是有「无明」才能有「行」、有「行」才

能有「识」、有「识」才能有「名色」、…，乃至到有「生」才有「老死」，所以「此有故彼有」。「此无故彼无」，若「无明」灭掉了，「行」也就灭了。「行」若灭了，「识」也就灭了。

这「十二缘起」在《瑜伽师地论》里面说得很详细、很详细的。我们举一个例子，比如说这个…拿这个人来说、拿我们人来说。人死掉了，这个人现在他是个男人，死掉了以后他没到三恶道去、也没到天上去，还作人，但是做了女人了。这个男人死掉了以后，还回到人间作女人了。这个事情，比如说我们这个男人在生存的时候，他的内心自然是知道自己是男人，总是男人的想法去思惟分别一切的色声香味触法的，一定是这样子。可是死掉了以后去做女人的时候，她就不是。她就是用女人的心去分别一切色声香味触法。原来他前一刹那是男人，后一刹那就是女人了，他为什么会这样子呢？这种分别心，「无明缘行、行缘识」，就是这个「识」就是分别心，为什么会这样分别呢？就是「行」，就是这个「行」的关系。「行」就是业力，这个业力使令他这样子。说「此有故彼有」，因为有这样的业力，所以会有那样的识。譬如说在生的时候是女人，死了以后他来生变成男人了，他也是一样，前一刹那是女人，后一刹那就是男人，是男人的想法。为什么会这样呢？就是这个「业力」，业力会使令人这样子，所以「此有故彼有」。「此无故彼无」，佛说…这个、种话就是《阿含经》上说这样的佛法，别的大乘经论也是有。这个道理，我认为非常的坚定，不可破坏的。所以叫作「因缘」，就是说一切法都是因缘有的。

当然这样说「因缘」呢？就是还是大概的这样说。在这里我们不妨…说因缘应该包括一切的佛法都在内的，并不只限于一部分的佛法的。可是在这里说，说是一共分四种，那它就单独说。一切世间，加上小乘佛法这个部分，都叫作「因缘」。

底下「唯识、无相、真如」那这是大乘佛法了。大乘佛法里面，分成两部分，就是一个唯识、一个无相。如果说把「真如」也算是独立起来，那么就是「如来藏」，这么解释也可以。「唯识」是一个法门；「无相」就是般若的法门，就是【中观】这个学派的法门，「真如」就是如来藏的法门。但是在这个地方，我看这个意思不是这样，不是这样意思。

这个「唯识」的法门呢？简要的说，就是《摄大乘论》是最好了，它简要的介绍唯识的法门。就是…它是说把一切法都统摄在心里面，统归于一念心里面，来建立一切法的，唯识是这样子。

这个「无相」呢？就是「一切法自性空」，它不这样说。它不说一切法是唯心所现，它不这么讲。就直接说一切法是因缘有、自性空，是这样讲。发无上菩提心可以得无上菩提，这是「无相」的法门。

这个「真如」是什么呢？真如就是小乘佛教的学者、大乘佛教的学者所证悟的理性是平等的。这是在我们学习《摄大乘论》的时候，曾经讲到这里。这和中国【天台宗】、【华严宗】说得不一样。我们这个…当然这都有圣言量的根据，也并不是自己随便云云。这个这一段文应该这么讲。

「四理门」，这四种理门，就是「因缘、唯识、无相、真如」。

「令修观行有差别故」，叫我们知道修学圣道的观行是不一样的。你比如说是这个小乘学者修习止观是一样；唯识学者修习止观是又一样；这个中观的学者他修这个止观，也是不一样，是有差别的，这个修行的方法是不一样的。那么这在《瑜伽师地论》里面，都有详细的解释。

十、为示境别，令知诸法体、相、位别；及示行别，令知三乘、方便、根本、果差别

故。

现在这是最后一番，也有两缘。「为示境别」，这个「示」就是开示，也就是说明的意思。说明这个种种境界的差别，譬如三恶道的境界、人间的境界、天上的境界；这个散乱心人的境界，和有禅定人心的境界，乃至到圣人的境界；阿罗汉乃至到佛的境界，都是不一样的。我们人啊…人的境界当然是也不同于三恶道、也不同于天、也不同于佛。但是人，有的地方的人有文化，能读书，智慧开发了多少，就会很武断的：「我没有看见的事情都没有！」就是这样子，就是我看得见的境界是真实的。其实不是这样子。所以在佛的智慧能通达无量无边的境界，能通达自己的境界，也通达一切众生的境界，是「为示境别」。

「令知诸法体、相、位别」，「为示境别」这句话是总说的，这底下是别说。叫我们知道一切法的体性、相状。表现于外的是「相」状。它本身的事情叫作「体」。这些体状、体相是不一样的，体状是不相同的。就是刚才说的，由三恶道、乃至到佛都是不一样的。因为人的业力不同，这个分别心也不一样，所以所感到、所得到的境界都是不一样的。

「位别」，这个「位」有深浅的不同。这个地位，在人的境界地位有高低。用这高低来解释这个「位」也算是合适了，就是有差别，是不一样的。你就人间的这个富贵、贫贱也都是不一样。所以是「令知诸法体、相、位别」不一样的。

你就按我们人，这个墙壁，我们不能从这个墙壁过去，能挡住你；但是鬼就不同，鬼他从这里是无障碍的，从墙壁可以过去；从这个地也可以自由的出入，这境界不一样。有的众生在水里面能生活，若是人就不行，所以这个境界是有差别的。

但是这里面主要是说凡、圣的不同。这个凡夫的境界也有种种差别，圣人的境界也有种种差别。但是圣人是大自在、是安乐的；人是很苦恼的。像这个《楞严经》里面说到这些魔鬼的境界。这个魔鬼会有种种神通，自在的，但是他怕刀，就会有些个别的事情。你说他有这种神通，说是我们认为他了不起，不是，他有的时候还是不行。说是我们静坐的时候，若用功修行会有魔鬼来捣乱，但是魔鬼怕什么呢？怕镜子、像我们人用的那个镜子。所以这个修行人，你后面放一个镜子，那个魔鬼他怕你，他怕镜子。若人呢？没有这个问题。所以各式各样的境界都是不一样的。所以「令知诸法体相」，这个高、低，深、浅的不同。

「及示行别，令知三乘方便根本果差别故」。前面这一段说「令知诸法体、相、位别」，是说我们已经遭遇到的境界。「及示行别」，这是你要重新创造。这个「行」是我们重新创造的一种活动。

当然一般人的境界是为了生活、为了享受，作种种事、作种种事情。但是在佛教徒的立场，这个「行」是感觉到我们对于当前的一切事情都不满意，要重新创造一个生命的时候，那叫作「行」。这个「行」也是有差别的，也是不一样的。不一样的，主要是什么呢？这地方说「令知三乘方便根本果差别故」，前一番「为示境别」这句话是总说的；「令知诸法体、相、位别」是别说的；这一句「及示行别」也是总说的；「令知三乘方便根本果差别故」，这是别说的。

这个「行别」是什么呢？主要指三种佛法，三乘，声闻乘、辟支佛乘、佛乘，这三种佛法。三种佛法里面有方便、有根本、有果的不同，每一种佛法都有这三种不同。

这个「根本」是什么呢？「根本」是发心，譬如说是这个声闻乘的佛法，要发出离心，这是「根本」。这个发出离心也就是发愿，你有这样的志愿：「我感觉到生死

是苦，我想要得解脱」，你有这样的坚定的意愿，然后你才能够有戒定慧的修行，所以这个发愿是个根本。

这个「方便」呢？就在凡夫位的时候的修行，叫作「方便」；入了圣位以后叫作「果」。

声闻乘也有这三种，辟支佛乘也是有，乃至一佛乘也是有，有这种差别。

我们学这个...弥勒菩萨造这部论，就是「为示境别」、「为示行别」，是这样意思。「令知诸法体、相、位别」，「令知三乘方便、根本、果差别故」，是这样意思。我们若学习这部论，也就会得到这样的知识，得到了这样的智慧了。

如是等类所为诸缘，处处经论种种异说，当知皆是此论所为。

这一句话总结前面这「十番两缘」。前面这么多的类，也可以说是十类。「所为诸缘」，这就是本论所希望成就的这么多的因缘。「处处经论种种异说」，这是说到其他的经论里面。佛在...我们的佛陀在各地方所演说的经，乃至佛的弟子所造的论，经里面、论里面有种种不同的说法。说到学习佛法得到什么什么好处，这些事情。
「当知皆是此论所为」，我们应该知道都是此《瑜伽师地论》所成就的。

这是这个...这「十番两缘」是《瑜伽师地论释》，那个最胜子菩萨造的，《瑜伽师地论释》是谁作的呢？是印度的最胜子所造的。他说《瑜伽师地论》有「十番两缘」的所为，有这样的不同。

第二、彰所因者。

一共有六大段，现在是第二段。「彰所因」，显示这个《瑜伽师地论》是【唯识学】成立的因缘，为什么这个时候有这样的佛法出现？

按《释论》等云。

这句话是这个遁伦法师说的。这「按」就是根据的意思，根据这个《瑜伽师地论释》，还有其他的参考书上说的。

佛涅盘后，魔事纷起，部执竞兴，多着有见。

这个我们的释迦牟尼佛入涅盘以后，据这个印顺老法师，对《印度佛教史》的研究，这个佛涅盘后，到这个公元（今年是一九九六年），从佛涅盘那一年到一九九六年的第一年，中间有多少年？印顺老法师他的研究，三百九十年。佛涅盘那一年计算，一直到一九九六年的前一年。这三百九十年，再加上一九九六，就是佛灭度以后到今天就这么多年。他说得很清楚。他说这个数，这个数是这个...这个数怎么算法的呢？就是佛灭度以后到阿育王登位这个时候，这是一个数。这个数是在我们汉文的《藏经》里面有十八部论，就是小乘部派佛教有分十八部。这部论上说，是佛灭度以后一百一十六年的时候，阿育王登位，说得很清楚，一百一十六。那么阿育王登位到公元前一年是多少年？再加起来，那就是三百九十年。三百九十年，去了一百一十六，那就是那个数，就是阿育王登位到公元前一年。公元其实就是公元，就是耶稣历，再加上一九九六，就是这么多。所以根据这个...这一百一十六年是我们汉文佛教的文献上说的。若根据缅甸佛教他们的说法就是不同了，那就不一样。不过若根据这个说法，这是两千三百八十六年。一九九六加上三百九，就是这么多年，还没到两千五百年。没到两千五百年，两千三百八十六。这样说呢？孔夫子要比释迦佛先多少年。孔夫子在先，孔夫子好像是两千五百年左右。若释迦佛说是有八十岁的话，再加

上八十岁，二三八六再加上八十岁，那才两千四百多年；孔夫子两千五百多年，所以孔夫子在前，释迦佛稍微晚几年，晚多少年，这个数应该是这样子。

「佛涅盘后」，这个「涅盘」在这里用我们人的语言来说，就是逝世了，就是过世了，应该是这么说。就是佛过世以后，应该是这么说。

「魔事纷起」，就是在佛法里面捣乱的这些事情，「纷纷」，很多很多的事就都起来了，兴起来。

「部执竞兴」，佛法里面的这些学者，这些修学佛法的人，「部执竞兴」，一部分、一个学派、一个学派的，大家的思想不同，互相彼此都有争论，这个「竞」，彼此都有争论。一个学派、一个学派的兴起来，兴起来一个学派以后，这个学派又分裂了，又出来多少个学派。这个在《佛教史》上看是这样子的。在这个玄奘大师翻的《异部宗轮论》是一共有二十个学派，有这么多。

「多着有见」，这么多的学派里面，若是给它一个批评的话，多数都是执着有见，都是执着「有」。这个「见」就是执着。对于「有」的执着很厉害，过去也是有、现在也是有、未来也是有，说【一切有部】就是。其他的学派多数执着「有」，就是少数是不执着「有」的。其中二十个学派里面有个【犊子部】，【犊子部】其实就是锡兰的佛教，这个执着有个不思议的、不可说的「我」，执着有「我」，但是这个「我」是不可说的。当然这里面，也是不是那么一句话就能说明白的。都是执着「有」。这样子呢？对于释迦牟尼佛的佛法就有点偏了，佛法就走偏了。

龙猛菩萨证极喜地，采集大乘无相空教造《中论》等，究畅真要，除彼有见。

这印度的佛教的历史，的确不是容易研究的，而印顺老法师他的看法也未必都能同意，但是他可是研究得很清楚。他说龙树菩萨出现在什么时候呢？出现在公元一百五十年到两百五十年这个时代。一百五十年到两百五十年这个时候，龙树菩萨在这个时候出现的。可是各地方的记载，龙树菩萨寿命很长。寿命很长有多长呢？印顺老法师说一百岁已经很长了，他这么说，所以公元一百五十年到两百五十年这个时候。

这个「龙猛菩萨」也就是我们一般说的这个龙树菩萨，造《中观论》的这位大德。这个《藏经》里面有《龙树菩萨传》，有《提婆菩萨传》，有他的《传记》的。

「证极喜地」，就是他在佛法里面修学，已经达到「极喜地」的这样的程度了。就是菩萨有十地，就是第一地是极喜地。得了圣道以后心里面特别的欢喜，所以叫作「极喜地」。

「采集大乘无相空教造《中论》等」，他「采集」，他在佛陀所宣说的「修多罗」里面，所说的佛法里面「采集」，就是根据佛所说的这部经、那部经，主要是般若经。佛说的「无相」的「空教」，根据佛说的大乘的无相空教，这个「教」指佛说的，佛说的一切法空，无相的道理，来造这个《中论》的这一本书。《中论》、《十二门论》、《大智度论》乃至这个《十地经论》，翻到中国来有《十住毗婆沙论》，也是龙树菩萨造，还有《发菩提心论》也是龙树菩萨造的，这是翻到中国来的。造这部…龙树菩萨根据，「采集」，从这么多的大乘无相空教里面采集来的佛法，也等于是学习，「采集」也等于是学习的意思。学习了大乘无相空教的佛法，他为了弘扬佛法普度众生，他作了一部《中论》，还有其他的一些论的书。

「究畅真要」，他能够究竟的通畅、通达了佛法的「真要」，佛法的真义的纲要，他能达到这个程度。

「除彼有见」，破除去这个【小乘佛教学者】的这个「部执竞兴、多着有见」的这种过失，破除去这些毛病。

这上面是说什么呢？因为着「有见」了，所以龙树菩萨造这个「说一切法空」的这种书、这种论，这是缘起是这样子，所以「此有故彼有」，就是这样意思。

圣提婆等诸大论师造《百论》等，弘阐大义。由是众生复着空见。

这个「圣提婆等」，这个「提婆」，在他的传上看，他是现在的锡兰，斯理兰卡的人，他不是大陆上的人。所以说加个「圣」字，是说这个人不是凡夫，也是圣人。他呢，「提婆等」，不只他一个人。是「诸大论师」，这个「提婆」是龙树菩萨的学生，是他的弟子。龙树菩萨寿命很长，威望很高，当然他的学生也是很多。所以「诸大论师造《百论》等」，这个《百论》，说有一百个颂，所以叫作《百论》，这个也翻成汉文了。玄奘大师又翻造《百论》，这叫《广百论》。「造《百论》等」书，「弘阐大义」，他弘扬阐释佛法的大义。

「由是众生复着空见」，由于龙树菩萨、提婆菩萨等「诸大论师」，弘扬大乘无相空教。众生学习这样的佛法，逐渐的也有出了毛病了，「复着空见」，又执着了「空」，对「空」又执着的很厉害，也又偏了，又走偏了。那么又走偏了，这个话的意思，龙树菩萨、提婆菩萨所说的大乘空教是符合佛意的，是没有偏，是正确的、没有过失的。但是后来学习的人搞错了，所以「复着空见」，这话有这样的味道。

九百年时，有出家士名阿僧佉，唐云无着。应中印度阿瑜陀国（本生处者北印度犍驮罗国是也），其国王城西五百里，营立禅省，领数百人授以禅法。

这下面就说到《瑜伽师地论》的出现的因缘了。

「九百年」的时候，就是佛灭度以后九百年的时候。但是我看印顺老法师的研究呢？他说这个「九百年时」是什么时候呢？说无着菩萨是公元四零五年圆寂的，他活了七十岁，说无着菩萨活了七十岁。那么向上推，四〇五去掉七十，那是多少？三三五？三三六。三三六到四〇五，这个无着菩萨是在这个时代。在这个时代，若是这样说，再加上三百九十年，是多少年？那和这个九百年数是不对的，数就是不一样了。

在这个时候「有出家士」，就是离开了家，这个「家」这个字怎么讲？我姑妄言之，「家」者烦恼也。离开了烦恼的家的人。

所以我也有的时候，有时候听人家彼此谈话的时候，「家师」怎么、怎么的...，这是我们出家人，在家人我们不说。「家师」怎么、怎么的...。再就是我们出家人的戒律上说是「出家非家」，有这种字。所以我们想一想，我称我的师父的时候，「家师」怎么、怎么的...，「家师」。你再想一想，用这个字对不对？再想一想喔！本来这还是...这句话也是很...要读书的人才会说这句话的，但是在佛法上说，再想一想，应该怎么说？

「有出家士名阿僧佉」，「阿僧佉」是印度话、梵语，「唐云无着」，翻个无着，有的地方翻个无障碍，没有执着。

这个无着菩萨这个人，在他的传上看，这个人的性格是很刚烈的，不得了。好像是传上说，他出家以后他很快的就得到四禅，初禅、二禅、三禅、四禅。得了禅定以后修这个空观，修不来，修不来就要自杀，这个人的性格是这样子。后来说是宾头卢尊者在东胜神州（我看那个意思有可能就是在中国。宾头卢尊者可能是在中国），他看见无着菩萨要自杀，他就来了。来了，向他开示小乘佛法的空观，一开示他，他一

修行就成功了。成功了还不满意，不满意乘着神通去见弥勒菩萨，弥勒菩萨为他说大乘空观，他再一修行就成功了，还有这个事情。「唐云无着」。

「应中印度阿瑜陀国」，这里说这个「应」应该当「现」字讲（现在的「现」），就是出现。这个无着菩萨，这位菩萨他出现在中印度阿瑜陀国，出现在这里。这个「阿瑜陀国」，我查那个字典上，它是中印度的边上，靠近北印度，是这样。这个「阿瑜陀国」翻到中国话，翻个「不可战」，你不可以侵略它，就是是这个意思。这个国必是很强大，其实不一定这样讲，反正最初立这个名字。比如说我们叫「中国」、这叫「美国」，最初就是立这个名字就是了。

「本生处者」，这个阿瑜陀国是它的本生处，在「北印度犍驮罗国是也」，这个地方就说是北印度了，这个「犍驮罗国」翻到中国话，翻一个「香风」，也翻一个「善胜」。「香风」就是这个国里面很多的能发出来香的树和花，所以这个国你到处都是有香风、香气。

这个印顺老法师说，这个《大般若经》里面那个〈法涌菩萨品〉，昙无竭菩萨、萨陀波伦菩萨那一品，说那个众香城就是这里。印顺老法师他这么解释，就是这里。

「其国王城西」，这个王城的国都的西边有「五百里」。「营立禅省」，这无着菩萨在那个地方造一个禅寺，就是一个禅堂。这个「省」就是宫殿的意思，宫舍的意思，就是一个建筑物的意思。在那里造一个禅堂，一个禅寺，或者这样说。「领数百人授以禅法」，教授他们修禅的法门。

无着为人位登初地，证法光定得大神通，事大慈尊请说此论等。

「无着为人位登初地」，这个龙树菩萨位登初地，他也是「位登初地」。「证法光定」，他成就了法光定。这个「光」就是智慧；这个「法」就是第一义谛了。觉悟第一义谛的大智慧光明，得到这样的禅定，所以这个「定」，不但是定，而里面有智慧的。

「得大神通」，他具足了前五种神通，漏尽...也应该有一部份的漏尽通。

「事大慈尊」，他承事这个「大慈尊」就是弥勒菩萨，天上的弥勒菩萨。「请说此论等」，这个无着菩萨有神通，能到天上见弥勒菩萨跟他学习，这件事应该是可信的。

我看印顺老法师，看他以前写的书、后来写的书，我前后对照着，印老法师的思想有点变化。他以前写的书上，他说这个「无着菩萨事大慈尊」，这个弥勒菩萨是人间的学者，印顺老法师是这么说。可是后来呢，这个话就有点转变，说无着菩萨到天上去跟弥勒菩萨学法，他就不再说是人间的学者了，这句话不说了。就是他有一点转变，相信这弥勒菩萨是天上的，是这样子。他也举出来一些事实的。在印度的佛教里面，常有些法师学习佛法的时候，这一段佛法不懂。不懂，当时有阿罗汉嘛，就去问这阿罗汉，阿罗汉也不懂。阿罗汉不懂，说：「不要紧！我带你到天上去见弥勒菩萨！」有这种事情。向弥勒菩萨去学习、去问一问。那么在印度的佛教这个种事情是很...不说普遍嘛，这件事也是常常有的。那么无着菩萨既然是得了禅定有神通，这件事也应该是有的。

另外一个想法呢！就算是得了禅定没有发神通，也可以拜见弥勒菩萨的，怎么呢？一入了定的时候，你心里面想弥勒菩萨，也就和弥勒菩萨能见面，在禅定里面可以见面。若是得了神通，那就又不同，可以乘身...这个身体可以到天上去见弥勒菩萨，可以达到这个程度。所以「事大慈尊，请说此论」，请求弥勒菩萨为我们开示

「此论」，此《瑜伽师地论》等，这样子。

在这个《婆薮盘豆菩萨传》，就是《世亲菩萨传》上，有提到无着菩萨这件事。说无着菩萨，他到天上去向弥勒菩萨学习佛法，然后回到人间就向我们人间的人去宣说，人间的人不相信，不相信这件事。不相信这件事嘛，这无着菩萨就请求弥勒菩萨来到人间来，那上面是这样说这件。「请说此论等」。

慈氏菩萨随无着机，恒于夜分从知足天降于禅省。

这就说到了。这个慈氏菩萨随顺无着菩萨的「机」，随顺他的诚心的请求，「恒于夜分」，常是在夜间的时候，不是白天。「从知足天降于禅省」，兜率天，「兜率」翻到中国话翻个「知足」，就降到人间这个阿瑜陀国。阿瑜陀国，无着菩萨的这个地方，这个禅寺在这里。

为说五论之颂。一、瑜伽论。二、分别观行名分别瑜伽论。三、大庄严论。四、辨中边。五、金刚般若。

「为说五论之颂」，为无着菩萨、为一切人宣说五种论的颂。那五种论的颂？就是一、「瑜伽论」颂，《瑜伽师地论》里面也有很多颂。

二、是「分别观行名分别瑜伽论」这个颂，这个没有翻译过来，但是《解深密经》里面有个〈分别瑜伽品〉，应该和〈分别瑜伽品〉，应该有…有可以相通的地方。

「三、大庄严论」，《大庄严论》也翻译成汉文了，我们《藏经》里面有这部书。

「四、辨中边」，这个《辨中边论颂》也是弥勒菩萨说的。

「五、金刚般若」，《金刚般若论》的颂也是弥勒菩萨说的，这一共是五种。

五种就是缺少了一种，没有翻成汉文。

于时门人，或见光明，不见相好，不闻教授；或见相好，不闻教法；或见闻者。

说在当时弥勒菩萨慈悲来到人间说法的时候，当时在禅堂里的人，当然不只无着菩萨一个人，还有很多人。很多人、大家的境界不一样，有人看见弥勒菩萨放光明。「不见相好」，没有看见弥勒菩萨的相好，相好没有看见、只是看见光明。「不闻教授」，听不到弥勒菩萨说法，不知道、听不到，但看见光明。

「或见相好，不闻教法」，或者这个人也看见光明了，也看见弥勒菩萨的相好，但是听不到他说法，这个人的境界不一样。「或见闻者」，或者又看见了、又听到了。

我现在再多说几句，我说我个人的事情。我初出家时，我在家的时候，我叔叔先出家了，请一位法师，就是我出家的师父，到我们家去讲经。我叔叔就把我们…我们是在农村里住，就是通知那个村庄里的人，大家都很熟，就是来听我师父讲经，讲《佛说阿弥陀经》，讲这部经。我也在那里听，但是心里面都是打妄想，不能专注、一心不乱的听法，我只能听到不超过十句。我师父在那儿讲经，大概也是可以讲到一个钟头吧，我顶多有听到十句，其他都不知道说什么。是这么个境界。等我出家到了寺院去，就是佛学院了，去听经的时候，不打妄想，一个妄想也没有。法师讲课，我

一句一句完全能听到的。那个时候，我的记忆力比现在好，我不像你们还有拿笔记，我没有笔记。我没有笔记，当时有一个法师叫通如法师，他是日本早稻田大学毕业的，在满州国的时候作过邮政局长，作官的，他出家了。日本垮台了，他马上出家。出家了，我们同时在那里听课，他年纪大了，他有的时候必是打妄想，这一段没听到，他就叫我重讲，我就立刻，不需要温习，我立刻就是从头讲一遍给他，那等于是回讲了。我那个时候有这种境界。

可是学习了多少年的时候，我看至少有三年到四年以后，我的思想有点变化，有什么变化呢？我心里面要要求，我要明白什么是佛法？我心里有这么一个心情。一开始听法师讲经，你讲我听就是了。我还没有说「我发出一个心愿来，我要明白什么是佛法？」没有这个心情。

我发出来这个愿的时候，「我要明白什么是佛法？」以后呢，因为和同学有点烦恼，就不高兴在佛学院了，就离开了佛学院。离开了佛学院，但是我自己有这个愿，这个愿没有退，我继续读书，继续的阅读佛书、阅读经论，继续的阅读，不停下来。

我到了台湾去打禅七，有人小参的时候，有一个年纪很大的居士：「你十年寒窗苦啊！」，他说我这么一句话。我自己算的确也是十年。从开始读书，开始到佛学院，读了十年以后，开始有人请我讲经，的确也有十年。

我说这话什么意思呢？《瑜伽师地论》一百卷，不算短了。在我们的程度来说，这一百卷是很长了。很长、不是短时间，我们昨天说，大概要两年才能学完，要有点耐心。有的地方，我们可能有欢喜心，有的地方不见得。有的地方就感觉到：「说这个有什么用呢？」可能会有点厌烦心。但是若是你本身；「我要学习佛法，我要明白什么是佛法」，你若有这个愿呢！你的恒心就有了，就会有恒心，就能把这一部论，从头到底的学习完了。

当然，「我不要听你妙境在那里胡说，我自己也可以读」，那也可以，自己读也是可以，也不是说不可以。有参考书也好嘛！也是可以读。自己读也要有恒心的，你没有恒心也是不行。但是我在想，你拿出点精神，你在这里听讲也可以，你自己读也可以。你能完全的用点心把它完全的读完了，你会生大欢喜心，你会生欢喜心。

然后你再去听别人讲经，你的感觉不同。听别人讲经，感觉不同了。所以我们有的时候说；某一个人赞叹一个人，说他讲得「不好」。有人说那人讲得「好」。我们听见这句话，怎么讲？心情怎么想法？

我有的时候就会想：「你的程度怎么样呢？」你批评别人，你的程度怎么样？你的程度够，你批评人可能有一点…有一点多少真实性。如果你程度不够，你批评未必是对的，你未必是对的。但是要有这个程度，你非要广学佛法不可，不然你不知道，你不知道究竟是怎么回事啊？不知道的。所以「观于海者难为水，游于圣人之门者难与言」，这话说得是对的。

我希望各位能够发出来一种学习佛法的愿，我不是劝你们要出家，不是这个意思。就是发出这个愿；「我要明白什么是佛法？究竟是怎么回事情？」印度的佛教或者我们不说，就是佛教来到中国，有这么多的大智能人来到佛教里面来。

头几年我看见一本书，是中国大陆出版吧？不是很久，就是共产党执政以后，可能是文化大革命以后出版的书，就是印这个古书、中国的古书。那个前面有个序，好像一个姓张的这个人，他可能是个大学教授。他说：大概是南北朝以后，周、秦、汉，汉末三国以后就是南北朝，还是南北朝以后，中国的文化的这些学者里面，再没有有份量的哲学的书出来，再没有。因为什么呢？那个作者说了，他说：「这些大智

慧的人都跑到佛教里面去了。」哎呀！这个人敢说这种话。在共产党里敢说这种话。

所以我们现在学习佛法，你想一想喔！这么多的大智能人跑到佛教里面来，因为什么？佛教有什么力量能够摄受这么多有智慧的人？我们从这里想一想，我们学习佛法的愿可能会强一点，强一点就会有恒心了，有恒心你就会有成就。我就说到这里。

问：刚才您讲到无着宾头卢尊者为他讲小乘佛法的空观。又听，弥勒菩萨为他说大乘空观。这个小乘佛法的空观和大乘的空观有什么比较大的差别？

答：小乘的空观就是我空，观我空，观察色受想行识都是无常，我不可得。常恒住、不变易的我、实体性的我没有。这是小乘的空观。或者说修小乘的...修这无常观，色受想行识都是无常，刹那、刹那生灭变化的。比如说「无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭」，所以是无常，从这里能入到毕竟空里面去。这空观。

若大乘空观，比如若是说这个...就《摄大乘论》说的「唯识无义」，这是空观。那就和小乘空观有点不同，是不一样的。

问：二乘、无性？

答：就是声闻和辟支佛。辟支佛是印度话，缘觉是中国话，它们是一回事。不过也点地方说个独觉（辟支佛翻成中国话叫做「独觉」），就是不须要老师的教导，他自己就可以觉悟，叫做独觉。

问：今天讲到那个「开因缘、唯识、无相、真如四理门」，这个真如门的话，不太清楚？师父讲的和「如来藏」有关系？

答：如果这么讲，如果是按大乘佛法里面有三个学派，那么唯识是一个学派、中观是个学派、那真如就是「如来藏」，可以这样解释。

但是看这个文上，不感觉有这样的意思。那么这个真如是怎么呢？真如就是「因缘、唯识」、中观所悟入的理性，那叫做「真如」。

问：请问在《瑜伽师地论》里面是不是包括佛法的三大系都有在里面，是不是？

答：也有，也是有。也有，但是它还是唯识学者的立场

问：所以它偏重在唯识的立场。

答：对，你比如说这个般若是观一切法空，但是它用唯识的立场来解释这个空，那就和中观学者所解释的不一样，是这样。

我刚才说那个中国大陆出版的那个书，前面那个序的文。你们这里也有在大陆读书，你们看见这个序没有？

这个书我现在在图书室里有，是一个姓张写的，我认为这个人是有一点智慧。

问：昨天的「有见、无见」和「六十二见」是怎么样的关系呢？

是从「有见、无见」开出来「六十二」呢？还是「有见、无见」合在一起，详细分可以开「六十二」见？

答：「六十二见」说法很多。「六十二见」说法很多、很多的，不是一种。一种多数

都是可以说是「有见」，都是执着色受想行识是我、我所，那么这多属于「有见」。另外有一种说法那是很多、很多的说法。

不过通常说执着有我是常住不变，那么就是「常见」，拨无因果就是「断见」，就是「无见」了，这样解释。

但是在唯识上，又多出来一个说法，就是你不见「如幻有」的，拨无「依他起」、「圆成实」，那就是「无见」了；执着我们所见闻觉知的一切法，是离开了心，有它独立的体性的，那么就是「有见」了。就是「遍计执」了。「遍计执」就是「有见」。但是「遍计执」又不限于「有见」。「遍计执」在凡夫的时候也可能会有「断见」，「断见」也是属于「遍计执」。

问：请问「无见」，拨无「依他起」是不是也就是「拨无因果」呢？

答：也就是拨无因果。但是拨无因果是「无见」，若执着有因果，那么就是「有见」，那究竟怎么样才是对？怎么样才是正见呢？（叫人答）

人答：（因果确实是「有见」，可是它是没有自性的，所以还是算是不着「有、无」，虽然一切法是自性空，因缘所生，但是它的因果是景然分明，它毕竟不违反这个因果。所以不在有边、不在无边，但是在现象来讲、在因果还是如幻如化，但是当体是「唯心所现」。

答：你解释还很好。

因为若说是没有因果，说空了就是没有因果，那么不是「无见」了吗？

你什么解释，假设我这样问，因也是无自性，在无自性上看就是没有因了，我也是无自性，那么无自性不是果也就是空了，没有因果了，那么是不是「无见」呢？我这样问你，你怎么解释？人答：对于这个因果的这个幻象还是有它的作用，可以影响从有到无之间的修行。...）

答：可以，讲的还可以。

这意思说因果是空也是对；因果不空也是对，但是这个道理要解释一下。解释一下，刚才你说是对，因和果都是因缘生法。因缘生法就是无自性。在无自性那一方面看呢？就是没有的。因也不可得、果也不可得；众生也不可得，乃至佛都是不可得。但是无自性空同时因缘还是宛然有的。这个如幻如化的因缘生法还是有，只是因缘生法里面没有自性就是了，因缘生法还是有的，所以还是有因有果。

说这个光明是自性空，你说自性空的时候，这光明还是有的。并没有说是什么都是没有。但是说没有，是在自性空那的面说是没有。

比如说现在有声音，声音在自性空那一方面说，声音是没有的。

问：可以用「缘起性空」式来解释。

答：是的。所以说因果是空，而同时因果是有，应该是这样意思。如果说因果决定是不空，那就是「有见了」。

就是这个中观上所说的空、所说的有，和我们一般人说的空又不一样，是不共的。

在唯识上说呢？唯心所现的因果还是有，离开了心，另外因果是没有的。那么也是有「空」、有「有」的意思。和中观论说法是不一样。

然世代玄远，名既湮灭，唯有无着，天人共知，感慈氏化，[冰-水+食]（餐）受诸教。

这是第二大段「彰所因」。这一大段似乎是从【佛教历史】、从【印度佛教史】，来说明《瑜伽师地论》的发起，说明造《瑜伽师地论》的因缘。和前面「叙所为」有一点不同。

「然世代玄远」，这里是说无着菩萨请弥勒菩萨来到人间说法这件事，不只是无着菩萨一个人听法，同时也有很多人的。那些人多是谁呢？「然世代玄远」，然而因为这个时代过去了，到了后来，已经很久远了。「名既湮灭」，多是谁，没有纪录下来，所以那些名字也都不见了。

「唯有无着，天人共知」，唯独无着菩萨，人间的人知道，天上的人也知道。他是请弥勒菩萨来人间说法。「感慈氏化」，就是他的程度高，特别的身清净、口清净、心清净，有特别的诚心，所以感动了弥勒菩萨来到人间教化，说这一部《瑜伽师地论》的。

「餐受诸教」，这无着菩萨他是跟弥勒菩萨学习这么多的佛法。这个「餐」是吃饭，这个学习佛法就像吃饭似的，放在口里面要嚼，然后到胃里面消化，然后到肠里面，十二指肠、小肠，这样的消化，得到了营养，把这些营养普遍到全身，然后这个人才得到它的好处。那么学习佛法也应该是这样子，从闻思修得无生法忍的。这个「诸教」就是前面《瑜伽论》、「分别观行」名《分别瑜伽论》、《大庄严论》、《辨中边》、《金刚般若》，指这么多说的。

今此论中，理无不穷、事无不尽、文无不释、义无不诠、疑无不遣、执无不破、行无不备、果无不证。

「今此论中，理无不穷」，这底下呢，这以下单独说《瑜伽师地论》。「今此」，《瑜伽师地论》中。

「理无不穷」，佛所说的真理，在这一部论里面没有不说明的。「穷」就是没有余剩的，没有剩余的，只讲了一部分，还有一部分没有说，那就是「不穷」了。现在全部的都说明了。佛说的真理，全部的都有说明，所以叫做「穷」。

「事无不尽」，这个「事」，这个因缘生法的事。六道众生是染污的缘起的事；四种圣人是清净的缘起，也是「事」，这些因果都是事。这些事，在这一部论里面也完全的为我们说明了，没有遗余的了，所以叫做「尽」。

「文无不释、义无不诠」，前面「理、事」是一双，这下面是说「文、义」又是一双。

这个「文」是能诠显的，就是能表达的；「义」是所表达的。能表达的「文」，这个「无不释」就是…这一部论的文，对于若理、若事没有不解释的。

「义无不诠」，这个「义」就包括理、也包括事，也没有不诠显出来的。

「疑无不遣、执无不破」。有「理、事」，有「文、义」，这样子说明了有什么好处呢？「疑无不遣」，你是信佛的，你是不信佛的，你对于佛法所有的疑问，如果你学习这部论的话，都能够排遣出去，叫你没有疑，叫你对于佛法能生起坚定的信

心。

「执无不破」，有信是有信，但是这个执着心还是在的，那就要加一番修行才可以。所以这个我执、法执没有不破除去的，那么你就转凡成圣了。你相信佛法，想要得无上菩提的愿力，就成功了，「执无不破」。

「行无不备、果无不证」，前面这个「疑」和「执」是破恶；这底下「行」和「果」是生善，破恶生善，这又是一双。

「行无不备」，就是要破疑、破执，不是空口说话就可以成功的，是须要修行的，你要修这个四寻思、四如实智，这样用功修行。这种修行的法门呢？在《瑜伽师地论》里面，完全的都具足了，没有缺少，没有说还有一样修行法门没有讲，不是的，「行无不备」。

「果无不证」，不管是【小乘佛法】里面的四果、四向；是【大乘佛法】的十地，那么多的圣道的果、所得到的果，也都能证得的。你若是按照《瑜伽师地论》去修行去，都能成就的，「果无不证」。

这可见这一部论非常的圆满，也就是非常的重要了。

自非玄鉴高士，孰能唱和于此者哉？

「自非玄鉴高士，孰能唱和于此者哉？」说是这一部论…若想要学习这一部论，这里面说是包括…这句话是赞叹。赞叹说论的人、赞叹学习论的人，这个「唱和」，「唱」就是造论的这个人，就是指弥勒菩萨说的；「和」就是学习这部论的人，一唱一和。这部论这么样圆满、高深，如果不是「玄鉴高士」，谁能够及格呢？「谁能唱和于此者哉」呢？这个「玄鉴」，这是要圣人的智慧叫做「玄鉴」，有微妙的智慧。这个「鉴」就是无漏的智慧的照见，「照见五蕴皆空」这个「照」就是叫做「鉴」，就是微妙的智慧。若没有、若不是具足微妙的智慧，那么高尚的人士啊，这一定…这是的确也是不简单。「孰能唱和于此者哉？」那个人能对此论能唱、能和呢？那个人能「唱和」于此论呢？就是你想学习也不容易，何况造论的人啊！是这样意思。

奘法师以超世之量，悼还源之梗流，故能出玉门而遐征，戾金沙而殉道。乃到中印度·摩揭陀国·那烂陀寺。

那么这底下呢，前面这个「自非玄鉴高士，孰能唱和于此者哉？」是结束前面这一段文，同时也发起下面一段文了。前面是赞叹弥勒菩萨、赞叹无着菩萨，但是这里面也有赞叹下面玄奘法师的意味在里面喔。

「奘法师」，玄奘法师。「以超世之量」，这个玄奘法师，他是超越世间的那种大智慧的心量，大慈悲心的心量。看看《玄奘法师传》，的确不是平常人，不得了，这个人！

「悼还源之梗流」，这个「悼」有个悲恸的意思，悲伤的意思。那么悲伤，什么事情令他悲伤了呢？「还源之梗流」，「还源」（这个「源」，就是第一义谛了），就是由凡夫在虚妄分别中受诸苦恼的这种境界，回到第一义谛去。「之梗流」，中间有障碍。中间什么障碍呢？这就是…这里面是说印度的佛教经过梵僧，加上中国人本身各位大德的努力，传到中国来翻成汉文，就是这些佛法。这些佛法是「还源」的法门，但是「梗」，梗是阻碍的意思，有阻碍。譬如说这个流，这个坐船在水里面走，走到中间有阻碍。这个法流，初果须陀洹叫做预流，预流也就是预圣流，也就是法流。圣流，现在说佛说的这一切法，都是流入圣道的一种法门。现在在这里面有阻

碍，有「梗」，有阻碍。那么是有什么阻碍呢？

我从《玄奘法师传》上引来这么三页。这三页，你们拿这三页来看。这三页，其实引这个三页似乎是说得太多了，但是我的想法是：一方面明白这句话，「悼还源之梗流，故能出玉门而遐征」，为了解释这句话，要引；另外我们要知道，究竟玄奘大师为什么要到印度去？到印度去干什么？我们一般说他到那儿去取经去，但是从《玄奘法师传》上，说的就明白了。

《大唐慈恩寺三藏法师传》卷一第八页：

法师既遍谒众师，备餐其说。详考其义，各擅宗涂。验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。乃誓游西方，以问所惑。并取《十七地论》以释众疑。即今之《瑜伽师地论》也。又言昔法显、智严，亦一时之士，皆能求法导利群生。岂使高迹无追、清风绝后？大丈夫会当继之！

这个第一页，「法师既遍谒众师，备餐其说。详考其义，各擅宗涂。验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。乃誓游西方。」这一段是在《大唐慈恩寺三藏法师传》的＜卷一·第八页＞上说的。

「法师既遍谒众师」，就是玄奘法师，他「遍谒众师」，普遍的去拜见很多的大德。「备餐其说」，就是全面的、普遍的、具足的学习了他们的智慧，学习了他们所说的佛法。

从《玄奘法师传》上看，他一开始听人讲经是学的（《涅盘经》）《大般涅盘经》，学习《涅盘经》的。又学习了《摄大乘论》、《俱舍论》、《成实论》，又学习这么多的佛法。可是看那个文上，似乎是没有和【天台宗】的人接触，没有，没有和【天台宗】的人接触，我只有这个感觉喔！当然那个传也未必说的那么详细。

「详考其义」，这个「备餐其说」，这是听闻当时的学习；「详考其义」是后来的思惟，思惟各位大德的法门，各位大德所宣扬的佛法。

「各擅宗涂」，每一位大德都有他的专长。他所宗的法门、他所学习的法门，他对于那一个法门有深刻的学习、研究，他在这一方面他是有心得的。

「验之圣典，亦隐显有异」，但是他们说的法门，在经论上去考查一下，他们说的对不对呢？「亦隐显有异」，就是说的…这个「显」就是明显的；这个「隐」就是不明显。他说得对，或者他说得不对，都有这两面，有这两面的事情。这表面上是对，但是又好像有一点不大对，这个「隐」，这样子。或者是明显的是不对了，但是又不能完全说，又好像有一点是对的。

「莫知适从」，那么各位大德说的佛法是这样的情形，究竟说得是对、是不对呢？不能决定，我不知道谁是对的。适当的就是对的，对的我可以随顺，我不知道随顺那一个人说的才是对，我不能决定，就是有疑问了。

「乃誓游西方以问所惑」。这才决定，「誓」是决定的意思，决定要到印度去，「以问所惑」，向印度的大德请问我所疑惑的、所不明白的佛法。

「并取《十七地论》以释众疑」，我「问所惑」，「问所惑」这是一个目的；「取《十七地论》」，去请这一部论，「以释众疑」，来解释我心里面的众多的疑问、疑惑。这个《十七地论》是什么呢，「即今之《瑜伽师地论》也」。那么从这句话来说呢？到印度去请《瑜伽师地论》是他一个重要的目的。他为什么到印度去？这

目的是在这里。

「又言昔法显、智严，亦一时之士」，这个玄奘大师他又说，这个传是别的人写的，是他的学生叫慧立法师写的。又说「昔法显、智严」，这个法显法师，他这是名称普闻，大家都知道，另外同时还有个智严法师。这个智严法师和法显法师似乎是同一个时代的人。

这个智严法师也和玄奘大师去印度这条路是一样，从新疆然后转到印度，也是这一条路去的。去到了罽宾国，就是北印度，到了罽宾国，到那边去。那个传上说这个人静坐特别有成就。他在那里遇见了这个佛驮跋陀罗。佛驮跋陀罗就是翻译六十卷《华严经》那一位（晋译《华严》六十卷），就是那位佛驮跋陀罗，他遇见他。这个佛驮跋陀罗想要到中国来，那么就是劝这个智严法师为伴，所以智严法师就回来了，就同他一同就回到...就是到了长安。那个时候呢？鸠摩罗什法师正在长安，是同一时代的人。到了长安的时候，佛驮跋陀罗和这个鸠摩罗什法师的弟子之间，我们看传上，大家有点事情，大家有点不和。不和，就有人在大众僧里宣布他不对劲，宣布这个佛驮跋陀罗有犯戒的事情，怎么、怎么地...，当然不是严重的戒喔。那么呢，这样一不和了的时候，佛驮跋陀罗就离开了长安，到卢山去了；可是智严法师没有随他去，还是在长安一个地方住下来用功修行的。从这一段记载，就知道智严法师和这个鸠摩罗什法师、佛驮跋陀罗在同一个时代，知道这件事。

但是这个智严法师后来又有事情，又有什么事情呢？他在没有出家的时候受过五戒，他犯了戒，这犯那一条戒？怎么情形？没有详细说，就说犯了戒。犯了戒然后若是再去出家受比丘戒，是不是得戒了呢？心里面疑惑。心里疑惑，也必是也可能会请问大德，但是疑问还没有决断。没有决断，他又去印度。那时候去是从水路去的，坐船，坐船去了印度。到了印度各地方去拜谒，遇见了一个阿罗汉。遇见阿罗汉，向阿罗汉说这件事，阿罗汉说，「我不知道。我不知道你究竟得戒、没得戒？但是我可以到弥勒菩萨那里去给你问一问」。所以这阿罗汉就入定，一入定在禅定中就到弥勒菩萨那儿去了，就请问弥勒菩萨。弥勒菩萨说是得戒了。这一下子这个智严法师大生欢喜，生大欢喜。然后他又到罽宾国去，又到了罽宾国。到了罽宾国，他就在那里圆寂了。

圆寂的时候还有点事情，就是那个地方这个比丘过世了的时候，如果是凡夫，在一个地方火化；如果是圣人，在另外一个地方火化。那么就把他送到凡夫那里火化，这个你抬不动他的身体，就是动不了；说是把他送到圣人那儿，一抬就去了。那么这位智严法师有弟子陪他的，那么又回到中国来，传说这件事。那么就知道这智严法师是圣人了，得了圣道了。这是智严法师的事情。

法显法师他是从水路去的，到印度。那上面说的也很殊胜，他看...拜这个...到灵鹫山去，看见一个九十多岁的老翁。后来，当时也感觉这个老翁不是平常人，可是没有特别的请问什么。等到老翁不见了，离开了的时候，问另外一个少年，少年说这是大迦叶尊者！哎呀，他就后悔没有多多请问他，也有这种事。法显法师后来回来也是很难的，回到好像是山东半岛，可能从青岛这个地方过来，到牢山这个地方。后来回到建业（建业就是现在的南京），就是遇见这个佛驮跋陀罗。

那么这可见这个法显法师和智严法师、佛驮跋陀罗、鸠摩罗什法师都是那个同一个时代的。不过这个时候已经是东晋的末年了。

「亦一时之士」，这个法显法师、智严法师也是那一个时期的一个豪杰之士，不是平常人。

「皆能求法导利群生」，他们都能够到印度去求取佛法，来利益、来教导一切众

生的。这是赞叹他们两个人。

「岂使高迹无追、清风绝后，大丈夫会当继之」。这个有文学的人说这个话来就是好听，这个话说得好。「岂使高迹无追」，所以像法显法师、智严法师这种高尚的事迹，「无追」，这后来的人都没能够向他学习，「岂使高迹无追」。岂使「清风绝后」呢？这种清高的风范，后来就没有了呢！「岂使高迹无追」，「岂使清风绝后」呢？说是「大丈夫会当继之」，这个玄奘法师这个时候，这个心情很激动！是「大丈夫」，这个有作为的人。因缘，这个「会」就是因缘具足的时候，一定也要这样做，我要继续这种高风，继续这个「清风」、「高迹」的！

这是在这个…看上面那个小字，「贞观元年法师二十六岁，誓游西方取《十七地论》」。这个《玄奘法师传》，金陵刻经处是欧阳竟无、这个吕秋逸他们刻的。而他说「贞观元年法师二十六岁」这句话，这和这个印顺老法师的考证是一致的，印顺老法师也同意这个说法。同意这个说法，但是后面就有点不同。

那么这一段文是玄奘大师临去印度之前，他内心里面的一个愿望、一个动机，为什么要去印度？是这样意思。

去印度啊，这个印顺老法师的考证，他就是贞观元年的八月间去印度的，而不是贞观三年（很多的地方都是说贞观三年）。因为梁启超他考证了一下，不是贞观三年，是贞观元年。所以这件事的确是要多读书，才能知道这件事，不多读书是不行的。

说是这个，从什么地方知道呢？是因为叶护可汗。这个叶护可汗这个人，玄奘法师若是贞观三年去的话，是见到了叶护可汗的，但是贞观三年叶护可汗已经死了，所以若是贞观三年去，到那里见叶护可汗这件事，是不可能的。若是贞观元年去，那就见到叶护可汗了。所以从这个地方看，贞观元年是对的。不过这件事你要读《唐书》、多读中国的历史，你才能知道；只是读佛书还是不行。

那么这一段文说明他到印度去，是要去求、请这个《瑜伽师地论》而去印度的。这是一段喔。

我们…这一段「悼还源之梗流」，我们若学习佛法的时候，你对于佛法有疑问，这个事是不行的，你要修行的时候修行不来。你心里面有疑问，你的止观是修不成的。你念佛，你对净土法门有疑问，你念佛也念不来。不管修行什么法门，都是要有信心才可以。所以是「梗流」，就是「悼还源之梗流」。这是这一段。

《大唐慈恩寺三藏法师传》卷一第十三页：

法师对曰：奘桑梓洛阳，少而慕道。两京知法之匠、吴蜀一艺之僧，无不负笈从之，穷其所解。对扬谈说，亦忝为时宗。欲养已修名，岂劣檀越敦煌耶？然恨佛化经有不周、义有所阙。故无贪性命，不惮艰危，誓往西方，遵求遗法。

底下，「法师对曰：奘桑梓洛阳，少而慕道。两京知法之匠，吴蜀一艺之僧，无不负笈从之，穷其所解」。这一段，是在《玄奘法师传》的＜卷一·第十三页＞上说的。＜第十三页＞这个地方啊，是怎么回事情呢？他已经过了玉门关（玉门关在敦煌的西面），过了玉门关以外，有五个峰，五个峰每一峰，一峰、一峰的距离都是一百里那么远。这是在第一峰的时候，玄奘法师到了第一峰的时候，第一峰那个地方的首将王祥，就是唐朝的政府派在那里的一个将军，叫王祥。这个王祥这个人似乎是信佛的。他遇见了玄奘法师，他就劝他不要去印度：「那个这个道路非常的艰难，你很难到印度去，不如回到敦煌去，敦煌那里有个法师是很有道德的，你到那里，一定他会

欢迎你的」。王祥这样劝他。这样劝他的时候，「法师对曰」，玄奘法师就回答他说。「奘」，是玄奘。「桑梓洛阳」，我的家乡就是在洛阳，在洛阳那里。「少而慕道」，我年纪很小的时候，我就仰慕佛法，就出家了。这个印顺老法师的考证，他是十一岁出家，他那么年小，那么年轻，十一岁就出家了。出家以后，十三、四岁以后，逐渐地就是学习佛法。他哥哥先出家喔，这样子。

「两京知法之匠」，「两京」就是皇帝的住所在地，国家的首都。有两个首都：一个就是长安、一个就是洛阳。「知法之将」，对于佛法有研究的这些大德，在这两个地方的这些佛法中的大德。「吴蜀一艺之僧」，「吴蜀」，蜀就是四川、成都、重庆这一带的地方；「吴」呢？就是金陵、建业、荆州这些地方；或者这个汉阳、武汉这些地方。「一艺之僧」，不要说是通达很多的经论，他就通达一经一论也好。

「无不负笈从之」，我没有一位法师，我不去背着这个书袋子、书包、书箱子，我就随着他去学习佛法。

「穷其所解」，他所解悟的佛法，我完全要学习。的确也是不容易，的确是不容易。这可见这好乐佛法的心特别的诚恳、勇猛，所以他才能够这样子。

「对扬谈说」，他学习了这个…跟随这么多的大德学习佛法，所以他也是有了成就的。「对扬」，就是有人问，问我佛法、请我讲法，我宣扬佛法、谈说佛法的时候。「亦忝为时宗」，也能为当时人所尊重的。这个「忝」是一个谦虚的意思，谦虚的，就好像我是不及格，是这么意思。

「欲养己修名，岂劣檀越敦煌耶？」我学习了佛法也是有多少成就的，但是我不满意，所以我要到印度去。如果说是我不想到印度，为了「养己」，我就在一个地方，吃点有营养的东西、穿得暖暖的、住得舒舒服服的，享受、享受，我如果愿意这样子。或者说「修名」，我再做一点沽名钓誉的事情，这样子，那当然是可以的，那我就可以。「岂劣檀越敦煌耶」，那我还会轻视你吗？如果你王祥给我做檀越，我一定是很欢喜啊！说是你劝我到敦煌去，到那儿亲近有张皎法师，到那儿去，当然也是可以。我没有什么远大的志愿，我就是不要那么辛苦嘛，何必那么远去求法呢？我就舒舒服服住下去，过这一生就好了嘛！当然是可以这样子的。然而我的心不是在这里，我不想这样。

「然恨佛化经有不周、义有所阙，故无贪性命，不惮艰危，誓往西方，遵求遗法」。然而我最遗憾的事情，就是佛陀教化众生所说的经典，在我们汉地来说还「不周」，不是完全的，不具足的。「义有所阙」，这个「经」指文说，文不足，所诠的义也就不足了。

「故无贪性命」，所以我不爱我的生命，「不惮艰危」，你说到印度去这条路太难走了，我不怕，我不怕艰危！「誓往西方，遵求遗法」，我决定要到印度去，「遵求遗法」，随顺我的本愿，我一定要去求法，求佛陀所遗的教法。我不欢喜「我要享受享受就好了」，我不，我不这样子。

那么这上面看出来，就是「恨佛化经有不周、义有所阙」，这样的原因要到印度。这个就是有点…这个宽了一点喔。

《大唐慈恩寺三藏法师传》卷一第十九页：

去圣时遥，义类差舛。遂使双林一味之旨，分成当现二常。大乘不二之宗，析为南北两道。纷纭诤论凡数百年，率土怀疑，莫有匠决。玄奘宿因有庆早预缁门，负笈从师年将二纪。名贤胜友备悉咨询，大小乘宗略得披览。未尝不执卷踌躇捧经侘傺，望给

园而翘足，想鹫岭而载怀，愿一拜临启申宿惑。

「去圣时遥，义类差舛，遂使双林一味之旨，分成当现二常。大乘不二之宗，析为南北两道。纷纭诤论凡数百年，率土怀疑，莫有匠决」。这是在＜第一卷·第十九页＞上说的。这一段文是怎么意思呢？就是他到了高昌这个地方，这个时候已经是…这后面这个地方，「悼还源之梗流，故能出玉门而遐征，戾金沙而殉道」，已经过了这地方了。到了这个高昌王曲文泰，曲文泰这个人和玄奘大师特别的有缘，就是要不准他到印度去，一定要留在他那里住。后来玄奘大师就绝食，我不吃饭了。后来曲文泰才改变了意旨，就又请他住了两个月吧，在那儿讲经，非常的恭敬尊重。然后给他准备了很多的到印度去，在路途上所须要的这些资粮，送了多少黄金白银，又是给他收了四个徒弟，四个沙弥，送了很多的马。就是帮助他，很多、很多、很优厚的这些事情。于是玄奘大师很感动，就是写一封谢信，所以叫做「表」，表谢高昌王，就是写一封感谢他的信。

在这一封信上这么说：「去圣时遥」，就是那个时候是距离佛在世的时代，已经很久了，很遥远了。玄奘大师是在公元的第七世纪，六百年左右。（那时候还不到一千年，不满一千年*那个时候已超过一千年了（注一：*此依师父指示修改过。注二：印老考：佛灭度于公元前 390 年；玄奘法师生于公元~600 年。而玄奘大师 26 岁西行，故说此文时应已距佛在世过千年了）。

「义类差舛」，佛所说的法，一个法门、一个法门的，流传了这么久的时候，就有些走样了，就有些偏失了，这句话是总说。这底下说有什么地方令你发…引起了问题呢？

「遂使双林一味之旨，分成当、现二常」，因为流传的时间久了，就使「双林一味之旨」，佛在双树林那里入涅盘，这句话表示佛在说《涅盘经》，佛说的《涅盘经》。涅盘是「一味」，就是一个滋味，不是有差别的。但是流传到现在呢？「分成当、现二常」，在《涅盘经》说到「当、现二常」。这个「常」是指什么说？就是佛性。「一切众生皆有佛性」，佛性是常住的，但是分成两个常，一个「当常」、一个「现常」。

这个「现常」怎么讲呢？就在凡夫的时候，是现在，「现」在我们是凡夫，我们的心里面就有常住的佛性，现在就有，这叫做「现常」。这个讲法呢？我们通常在佛学院里头，佛学院里学法的人，多数能听见这句话：「一切众生皆有佛性」。一般讲经也容易提到这里，「一切众生皆有佛性」。

这个「当常」是什么呢？一切众生没有佛性。你现在没有佛性，将来你才有佛性，将来才能得阿耨多罗三藐三菩提，这「当常」。这样说，你现在没有佛性，将来才有佛性，叫「当常」。

那么究竟是「当常」？究竟是「现常」呢？就这个就是个疑问，这也是个疑问。这个《涅盘经》上说一个譬喻，说是这个人家里面有乳、有酪，那么人家就问：「你有酥否？有没有酥？」他的家里是没有酥，只有乳和酪，但是他回答说：「我有酥。」因为…没有酥，为什么说有酥呢？「定当得故」，因为你有奶酪，决定可以制造出来酥的，所以我就说有酥。那么这个意思就是说…《涅盘经》下面说「一切众生都有心，凡有心者皆当作佛」。这个「心」就是譬喻是「奶酪」；「皆当作佛」譬喻是「酥」。你有心就能成佛，你就能成佛。那么你现在是没有阿耨多罗三藐三菩提的，现在是没有佛性的，可是将来你一定决定成佛，所以就说「一切众生皆有佛性」。这是「分成当现二常」，这就是在这个地方就有疑问，就是有点疑问的，这么一个。

「大乘不二之宗，析为南北两道」，这个是什么呢？就是这个菩提流支，菩提流支在南北朝的时候在北魏。北魏的时候，这个北魏的皇帝皇后，这些人信佛信得很诚恳，造了一个永明寺，你看那个《高僧传》有提到这个永明寺，不得了！那真是，那里面七宝庄严，非常的高大。后来被火烧了，你看这个可惜、不可惜！。这个菩提流支就在那里住，翻译经典，和勒那摩提都是印度来的梵僧。这两个梵僧，把这个《十地经论》翻译好了以后，大家都是讲这《十地经论》，弘扬佛法。而这个菩提流支是属于北道，这个勒那摩提是南道，（道德的道），南北两道。这两道是指地点说的，但是他们宣扬的佛法也不一样。

宣扬的佛法是说这个，勒那摩提是南道，他主张一切染净诸法以「法性」为依持，染污的缘起和清净的缘起以「法性」为依持。而菩提流支说呢？以「阿赖耶识」为依持。那么就像这个《摄大乘论》说，以阿赖耶识为依持。阿赖耶识是在《摄大乘论》上，在所知依这一章看，阿赖耶识是个杂染的、是生灭变化的。若是「法性」为依止，「法性」是常住不变的、无生灭的。那么这就是不一样了。

【天台】智者大师在《摩诃止观》上就引来这一段文。引来这一段文，这个我又看了慧远大师，慧远大师是【地论宗】的一位大德，他有《十地经论》的批注的。不过慧远大师这个人是非常的「博」，博学的人，他也提到这两件事。那么智者大师是说：「以「法性」为依持，就是以「心」为依持；以「阿赖耶识」为依持，就是以「无明」为依持」（无明烦恼的无明，以无明为依持）。那么这个说法就不一样了。

不一样了，所以这个时候玄奘大师就说，「大乘不二之宗」，大乘佛法是「不二」的，没有差别相。但是「析为南北两道」，就是分开成为两个部分，大家说法的不一样。不一样，我挑你的毛病，你挑我的毛病，都互相有诤论。「纷纭诤论」，这个「纷纭」就是很多的，很杂乱的。

「凡数百年」，从这个北魏·菩提流支、勒那摩提有了南北二道以后，一直到了唐朝贞观十九年。玄奘大师贞观十九年、二十六岁，就是去印度，就是到这个时候他才走。那么就是有多少百年了，这个诤论。

「率土怀疑，莫有匠决」，说这个《涅盘经》上说这个「当、现二常」，和这个《十地经论》的这些学者，分为南北两道，究竟是怎么回事情呢？全面的中国的佛教徒都在怀疑。「莫有匠决」，也没有一个大善知识能决断这个疑问的，没有。

「玄奘宿因有庆，早预缁门」，我过去栽培过多少善根，就是特别的吉祥，所以很早我就来到佛教、来到寺院里出家了。「负笈从师，年将二纪」，背着书包，我到处去参学，到现在差不多有「二纪」，有二十年了。十一岁出家，到二十六岁、二十七岁这一年，到这个时候，有十七年之久。始、末算算，有十七年之久。那么就是「年将二纪」，还没有到，可也差不多少了。

「名贤胜友，备悉咨询」，这个有名望的这些贤者，和有殊胜功德的好友、善知识。「备悉咨询」，我完全都到那儿去请教，请教我的疑问。

「大小乘宗略得披览」，我都学习过、都读过。这个「略」就是也是谦虚的意思，我没能详细的去研究。

「未尝不执卷踌躇，捧经侘傺」，我未尝「不执卷」，一拿到…手里捧这个经卷的时候，心里面就犹豫，究竟是「现常」呢？是「当常」？究竟是「法性」为依持？是「阿赖耶识」为依持呢？就是犹豫。捧着经书的时候「侘傺」，「侘傺」是失志貌，失掉了意志的相貌；失志貌，也就是心情不快乐。

「望给园而翘足，想鹫岭而载怀」，我就是盼望、我要远远的去看那个祇树给孤独园，我看不见。看不见，我「翘足」，把足翘起来看，看那里的大德能不能给我解释、解释，这个意思哦，这表示他的诚心。「想鹫岭而载怀」，我心里想，灵鹫山那里一定有大德啊！那里有大德的，「而载怀」，这个「载」者，满也，能满我所愿啊，能给我除疑啊。

「愿一拜临，启申宿惑」，我希望我一下子能到那里去，去拜见他们。「启申宿惑」，这个「启」，就是说出来我的疑惑。说出我的疑惑，请他们能给我解释。能够陈述我的疑惑，让他们来解释。请他们来解释，我在汉地、在中国学习佛法的疑惑，能解、能断除我的疑问。

这一段文，说得比前面具体了一点，你究竟你对佛法有什么疑惑呢？就是这两点。一个是《涅盘经》上「当、现二常」；一个是《十地经论》这两位这个…分个两学派「南北两道」，究竟怎么回事情？不大明白，就因此而到印度去的。

（现在几点了？还有一点时间，我们下面再把它念完好不好。）

《大唐慈恩寺三藏法师传》卷二第二页：

明日，王请过宫备陈供养。而食有三净，法师不受，王深怪之。法师报此惭教所开，而玄奘所学者，大乘不尔也，受余别食。食讫，过城西北阿奢理儿寺（唐言奇特也）。是木叉鞠多所住寺也。鞠多理识闲敏，彼所宗归。游学印度二十余载，虽涉众
经而声明最善。王及国人咸所尊重，号称独步。见法师至徒以客礼待之，未以知法为许。谓法师曰：此土《杂心》、《俱舍》、《毘婆沙》等一切皆有，学之足得，不烦西涉受艰辛也。法师报曰：此有《瑜伽论》不？鞠多曰：何用问是邪见书乎？真佛弟子者不学是也！法师初深敬之，及闻此言，视之犹土。报曰：婆沙、俱舍本国已有。恨其理[疏-（梳-木）+束]（疏）言浅非究竟说。所以故来欲学大乘《瑜伽论》耳。又《瑜伽》者，是后身菩萨弥勒所说。今谓邪书，岂不惧无底枉坑乎！

「明日，王请过宫」，这一段是＜第二卷·第二页＞。第二页，是他到了龟兹国，鸠摩罗什法师是龟兹国的人，从龟兹国到我们汉地来的。到那里去，鸠摩罗什法师到了那里去，遇见了一位木叉鞠多法师。和他的对话，这一段文表示这个意思喔。那么玄奘法师到那里第二天，「明日」，第二天。这个龟兹国王「请过宫备陈供养」。请他，他是在庙里面住，请他到皇宫里面去，要供养他。

「而食有三净」，就是三净肉，不见杀、不闻杀、不为我杀。「法师不受」，玄奘法师不接受。「王深怪之」，那个龟兹国王有点…就是很怪，怎么会不受呢？「法师报此渐教所开」，这就是小乘教，小乘佛法是准许的、所开许的，可以吃三净肉。「而玄奘所学者」是大乘佛法，是「不尔也」。「受余别食」，就是受这个素食了。

「食讫」，「过城」的「西北」，在这个王城的西北，有「阿奢理儿寺（唐言奇特也）」，奇特寺。「是木叉鞠多所住寺也。鞠多理识闲敏，彼所宗归」。这个有学问的人会赞叹人，就是说这么四个字，「理识闲敏」，哎呀这四个字我至少费了五分钟思惟它的意思。

「理识」应该说这样说，可以有几个意思。就是他修学止观、修学四念处，「理」者，治也（治理国家的治），就是来调整他的心，来清净其心。修学四念处清净其心，叫「理识」。或者就说他学习佛法的真理，来熏习他自己的识，这样讲是「解」。修学四念处就是「行」了。

「闲敏」，这个人表示于外的态度，很闲静，很安闲自在的，但是内心是非常灵

敏、敏捷的，这样赞叹他。

「彼所宗归」，说这个人，这个木叉鞠多法师，是那个地区的佛教徒所尊重的、所皈仰的、所皈依的。他为什么会有这个成就呢？「游学印度二十余载」，这么多年。

「虽涉众经，而声明最善」，虽然他也学习了很多的经论，但是属于「声明」这一方面，是他最擅长的。「声明」，就是文学特别好；或者音韵的这些，会唱念这些事情。

「王及国人咸所尊重，号称独步」，很多人都尊重他，在那个地区他是最殊胜的了，没有人能赶得上他的，「称独步」。

「见法师至」，他看见玄奘法师到来了。「徒以客礼待之」，他是客人，自然应该是礼敬他的。「未以知法为许」，他还不同意你就是明白佛法的。

「谓法师曰」，就对这个玄奘法师说。「此土《杂心》、《俱舍》、《毘婆沙》等，一切皆有，学之足得」，说我们这个地方（就是龟兹国），这个《杂心论》、《俱舍论》、《毘婆沙论》等，这一切的论都有。「学之足得」，都可以好了，可以成就了。

「不烦西涉受艰辛也。法师报曰：此有《瑜伽论》不？」玄奘法师对他说，说是你说有《杂心》、《俱舍》、《毘婆沙》等，你这里有没有《瑜伽师地论》呢？

「鞠多曰：『何用问是邪见书乎？真佛弟子者不学是也！』」啊，你看这个，这个木叉鞠多是这么一个人。

「法师初深敬之」，玄奘法师初开始见面对他很恭敬。「及闻此言，视之犹土」，这可见大家的思想相差太多了。

「报曰」，玄奘法师就回答他说：「《婆沙》、《俱舍》，本国已有」，我们汉地也是有的。「恨其理疏言浅」，那个里面的道理，说得都是很...说的粗疏；那个语言也是很浅薄的。「非究竟说」，非究竟的佛法。

「所以故来欲学大乘《瑜伽论》耳」，我所以向西来求法，就是要学习大乘《瑜伽师地论》的。

「又瑜伽者，是后身菩萨弥勒所说。今谓邪书，岂不惧无底枉坑乎」你谤毁【大乘佛法】，你不害怕到无间地狱去啊？这个「枉」，就是困在那里，你不可以跑出来的，这个意思。

这可见鸠摩罗什法师他在龟兹国的时候也学习【大乘佛法】，可是到了这个时候，似乎就是【小乘佛法】了，【大乘佛法】不在了。这【小乘佛法】的力量很大，使令【大乘佛法】不在了。这锡兰的地方也有【大乘佛教】，但是【大乘佛教】不在了，只是【小乘】。

从《玄奘法师传》上看呢？玄奘法师到印度去的目的何在？去看就比较清楚了。也会明白这句话，「悼还源之梗流」，这句话也明白了，明白这句话的意思。好，就讲到这里。

问：这里有一个人提出一个疑问，提出一个问题。这个问题提得很好，我也是看过《瑜伽师地论》的论释，我也看见这段文，也看见了喔。在《瑜伽师地论释》中有一段文如下：「复有二缘，故说此论：一、为显了遍计所执情有理无，依他起性、圆成实性理有情无，令舍增益损减执故；二、为显了世间道理，证得胜义法门差别」，你在这里划个圈不对，不要在那儿划圈。「令修二谛无倒解故」。这是《瑜伽师地论释》上的文，这底下提出问题。请问：「情有理无」、「理有情无」如何解释？

答：这个「情有」这句话，就是我们的执着心上是有这件事，这遍计所执是我们的执着，我们有这种事的；「理无」，但是在道理上，就是没有我们所执着的，没有所执着的这件事。就是在佛菩萨的清净智慧上，是没有遍计所执这件事的。譬如说，一切法是唯心所现的影像，离开了我们的心，这个影像是没有自体的。在我们心的虚妄分别现出来影像的时候，影像本身还是空无所有的，这是在「理无」上说。但是在我们凡夫，就不同意这个说法，明明这里有个房子嘛，明明这里有老虎嘛，怎么能说没有呢？所以「情有」，但是在理性上是没有的。就是蛇、绳子的那个譬喻，光线不好的时候，那里有一个绳子在那里盘着，我们看是条蛇。这个蛇是没有的，绳子是有，就是「情有理无」。遍计所执，这个蛇是「情有理无」的，是这样意思。

「理有情无」，就是依他起和圆成实，那是佛菩萨的大智慧上才有这件事。一切法是如幻如化的、是毕竟空寂的，能够理会到这件事，能契证这件事，能证悟一切法是如幻如化的、如梦中境、如水中月的、是毕竟空寂的。但是我们凡夫不行，凡夫不知道一切法是如幻如化，更不知道第一义谛，所以是「理有情无」。

问：请问：「二谛无倒解」，指的是那二谛？

答：那还是简简单单地说好一点，就是一般说的世俗谛和第一义谛，就这么简单说好了。如果说四重二谛，慢慢地再说，就这样好了。而这件事，这个《遁伦记》上，他也没有说，他没有讲那个。没有讲那个，但是这里面也有这个义，也是有的，也还是有这个义的，义并没有失掉，还是具足的。那么可以知道它是在那里吧？是不是，「三、为舍无见及有见故」，这就可以包括那件事，包括了那个在内的。「第八、为显三性有无，及世间道理证得胜义四法门故」，其实这也就是你说的那段文，它比较略了一点。「为显三性有无」，就是「情有理无」、「情无理有」，就是这个意思，也就包括在内了。

你们还有什么疑问，还有什么问题？

问：这里有一个人提出一个疑问，提出一个问题，这个问题提的很好。我也是看过《瑜伽师地论》这个《论释》，我也看见这段文，也看见了喔。在《瑜伽师地论释》中有一段文如下：

「复有二缘，故说此论：一、为显了遍计所执情有理无；依他起性、圆成实性理有情无，令舍增益损减执故。二、为显了世间、道理、证得、胜义法门差别」。（你在这里划个圈不对，不要在那儿划圈。）「令修二谛无倒解故」。

这是《瑜伽师地论释》上的文，这底下提出问题。

请问：「情有理无」、「理有情无」如何解释？

答：这个「情有」这句话，就是我们的执着心上是有这件事。这「遍计所执」是我们的执着，是我们有这件事的。

「理无」，但是在道理上，就是没有我们所执着的，没有所执着的这件事。就是在佛菩萨的清净智慧上是没有「遍计所执」这件事的。

比如说，一切法是唯心所现的影像，离开了我们的心，这个影像没有自体的。在我们心的虚妄分别现出来影像的时候，影像本身还是空无所有的，这是在「理无」上说。但是在我们凡夫呢？就不同意这个说法。明明这里有个房子嘛，明明这里有老虎嘛，怎么能说没有呢？所以「情有」。但是在「理」性上是没有的。

就是《摄大乘论》那个譬喻，这光线不好的时候，那里有一个绳子在那里盘着，我们看见是条蛇。这个蛇是没有的，绳子是有，就是「情有理无」。这个「遍计所执」，这个蛇是「情有理无」的，是这样意思。

「理有情无」，就是「依他起」和「圆成实」呢？那是佛菩萨的大智慧上才有这件事。一切法是如幻如化的、是毕竟空寂的，是与这样的事情，能够理会到这件事，能契证这件事。能证悟一切法是如幻如化的、如梦中境、如水中月的、是毕竟空寂的。但是我们凡夫不行，凡夫不知道。不知道一切法是如幻如化，更不知道第一义谛的，所以是「理有情无」，这么意思。

问：请问：「二谛无倒解」，指的是那「二谛」？

答：那还是简简单单的说好一点。就是一般说的这个「世俗谛」和「第一义谛」，就这么简单说好了。如果说四种二谛，慢慢的再说，就这样好了。

而这件事，这个《遁伦记》上它也是「十番两缘」，它也没有说，他没有讲那个。没有讲那个，但是这里面也有这个义，也是有的，也还是有这个义的，义并没有失掉，还是具足的。

你们可以知道它是在那里吧？是不是，「三、为舍无见及有见故」，这就可以包括那件事，包括了那个在内的。「「第八、为显三性有无，及世间道理证得胜义四法门故」，其实这也就是，这就是你说的那段文，它比较略了一点。「为显三性有无」，就是「情有理无」、「理有情无」，就是这个意思，也就包括在内了。

你们还有什么疑问，还有什么问题？我们刚才讲的这一大段，就是从《玄奘法师

传》引来的这个，可以写一篇文章。你可以写出个科目来，将来我们有杂志出版，你就可以写一篇文章。就是他为什么到印度去？

问：有一个小小的疑惑在第三页「慈氏菩萨随无着机，恒于夜分从知足天」来说法，他为什么弥勒菩萨他会选择在晚上来到世间为大众说法。

答：大概白天大家去这工作忙，一般都是这样子嘛。有可能是这样子。晚间有时间。（有人说：印度的天气也比较热，晚上比较凉快）也是的，可能是。

问：请问昨天您讲那个「因缘空」或者「不空」的问题，如果用因缘法来说，因缘法的话，师父您说「此灭故彼灭」。那如果就因缘上来说，如果这个心清净的话，那我们常听说「心灭罪亦亡」，是不是这样说，就是你的心的话，那这个等于在因上就…因缘上说就灭了。那这个用唯识来说，遍计执是毕竟空寂，依他起是如幻有。因为是如幻有，所以这个心清净的话，就不起这个遍计执。因为不起遍计执，就把这个杂染的阿赖耶识统统都改成清净的，都是变成圆成实了。但是有个问题就是圆成实的自性也是空。那这样就可以把这三个套在一块来说了，就是因缘自性空和唯识依他起、圆成实这三性加在一块说，可以吗？

答：可以。也可以。

这个「罪从生起将心，心若灭时罪亦亡」，这句话的确是很好，但是你若是去讲的话，你还是要想、思惟一下。怎么叫做「心若灭时罪亦亡」？你们谁愿意解释这句话？

有人答：是不是把所有阿赖耶识种子从杂染现起清净，那时候就是，一切法不受。

答：那么也是的，是的。但是明白点说呢？就是执着心灭了。心还是在，心不能够…。比如说佛…有个离垢识，他还是有识，心还是没有灭。阿罗汉他也有分别心，他这个明了心的识还是在。那么怎么叫做「心若灭」了呢？就是应该是执着心灭了。执着心若灭，「心若灭时罪亦亡」。

所以「心若灭时罪亦亡」，应该分两个意思说。第一个意思呢？我们一切法是如幻如化、如幻有不真实，是毕竟空。你若证悟了这样的真理的时候，你就和真理统一了，能和真理统一。不是用嘴子说、嘴巴说的「这是我所说的真理」。我的心能说出这句话，表达这个真理，不是这个意思。这样子是不能灭罪的。是说你和那个真理统一了，就是变成一体的了，不是彼此对立的了。你若没有执着心，就是要有无分别智现前。无分别智成就了，这个执着心没有了。执着心没有了，我刚才说老虎来了，老虎来了，你不认为有个真实的老虎，是如幻如化的，是毕竟空的。你就不执着了。是来一个人也是，这一个人也是如幻如化，如镜中像、如水中月，有而不真实，是毕竟空的。你能契会了这个真理的时候，这个执着心就没有了。执着心没有了的时候，就「罪亦亡」，罪就没有了。

罪没有了这个话是…用凡夫心的分别是没有罪了，把罪灭了，当然这样讲也是可以，但是这个地方也可以不这么讲。就是有罪的时候就是没有罪，叫做「罪亦亡」。比如说这个人有罪，这个人是…假设的这个得了严重的痛苦的病痛，受这个罪的果报。但是这个人若是圣人的话，他没有执着心的时候，有病就是没有病，叫「罪亦亡」，也可以、可以这样解释。有病、有苦就是没有苦。因为他同第一义谛相应的时候，就和没有苦一样，无差别相。圣人这个忍力大，原来就是这么回事。我们凡夫这个执着心，就把自己留在那个苦恼里面，被苦恼所困，你要受这个果报。若是你得无生法忍了的时候，与第一义谛相应的时候，虽然那个苦恼还在，但是他没有苦。这叫做「罪亦亡」，这第一个解释。

第二个解释呢？就是我们刚才而的，没有了。你能常修如是观，就是「唯识无义」，唯识是无义，「无义」也就没有识了，也没有分别心了、也没有执着心了。这个时候你常作如是观，你的罪业就刹那、刹那的消灭，就灭了。在阿赖耶识里面的这些罪垢，它逐渐的、逐渐的就消灭了，消灭，就灭了，说「罪亦亡」。

所以得到圣道的人，三恶道的罪决定是消灭，不会到三恶道受苦了。就是他修这个四念处的力量，把那个罪都消灭了。

我们没有得无生法忍，你这种止观不相应的人，你修不来，这样的止观你修不来。唯识是无义；无义是唯识，这四寻思观、四如实智修不来。我修不来，我不修。我就光是念念经，我就是这样子。这好，只好这样子嘛！只好一天读经，我一天拜佛嗑头，也能灭罪，也可以灭罪。说初开始忏悔要多磕头，我拜梁皇忏也好，拜大悲忏也好，千佛忏、万佛忏也好，多磕头。多磕头，你诚心，你也以灭罪。因为你长期的拜，长期的礼拜，你这个清净心的时间长，清净的力量也逐渐的增长，这个染污逐渐的减少、逐渐的减少。说是这样子你也能灭罪。当然还是修止观灭罪的力量大。等你常常磕头，磕到十万大头以后，你要修止观容易相应，容易相应了，应该是这样做。

奘法师以超世之量，悼还源之梗流，故能出玉门而遐征，戾金沙而殉道。

这个「悼还源之梗流」，这句话呢？昨天解释过了。

「故能出玉门而遐征，戾金沙而殉道」，这是玄奘法师在我们中国的汉地学习佛法有疑问。有疑问，而对于学习佛法的诚心，是因为特别的强，所以有疑问决定要除疑，「故能出玉门而遐征」，所以不怕辛苦，这么遥远的地方，他也不怕，他是到了敦煌。这个「玉门关」在敦煌的西面。出了玉门关之外，又到了远远的地方去，目的当然是到印度。出了玉门关之外，有五个峰。五个峰之外，有八百里的沙漠。这个「戾金沙而殉道」，这个「金沙」是指那个沙漠，那个八百里的沙漠那个地方说的，也叫做沙河。但是这里用一个「金」字、「金沙」。「戾金沙」，「戾」也是所到的地方，就是所经过的地方，有八百里那么长远，那么长、那么远的地方，难走，经过的地方，他也是…也过去了。

在《玄奘法师传》上看，走到那里是特别辛苦了。就是他带的水，一下子一失手就都流走了。走了多少天？走了五天？多少天？一点水没有饮下去。所以实在是不能走路了，就是卧在那个沙地里面。那个马也不能走了，他人也没有精神了。躺在那个沙地里面，经了五天、过了五天以后，他一方面躺着卧在那里，也就念观世音菩萨。过了五天之后，夜间的时候，忽然间有凉风吹来，身体感觉到舒服有精神了，马也精神了，这才是…才可以走。但好像还是不想走。不想走这时候…这个凉风一吹来，精神好一点才能睡觉，睡了一会儿觉。睡了一会儿觉，还是不…就作个梦，梦见一个很高大的一个人，叫：「还不起来！还不起来走！」喔，他就醒了，这时候骑着马才走。走到一个地方，忽然间这个马不听招呼，就是到另一个地方去，走了不远，那个地方有青草、也有水，这样子他才解决了这个困难。

「戾金沙而殉道」，这个「殉」是顺的意思，随顺的意思（注：似应为：为求法而不惜身命之意，如下句说），就是重道轻生，重视佛法的戒定慧的圣道，而轻视生命上的辛苦。这个生命上受到什么辛苦，不介意。我一定要到印度去求道、去求法，所以叫做「殉道」。

这个义净三藏，唐朝那个义净三藏。义净三藏是玄奘法师已经回来了以后，他才去印度去。他有一个叫「取经诗」，取经的诗。

「晋宋齐梁唐代间，高僧求法离长安。去人成百归无十，后者焉知前者难。

远路碧天唯冷结，沙河遮日力疲殚，后学如未谙斯旨，往往将经容易看」

「晋宋齐梁唐代间，高僧求法离长安」，这个容易知道喔。「晋宋齐梁唐代间，高僧求法离长安」

「去人成百归无十」，到印度求法的人有一百个人，回来的人可能连十个人都没有。这个为什么那么少呢？就在中途的时候，那种苦受不了就死掉了的有；也有少数的呢？到了印度就留下来了，不回来了，所以「去人成百归无十」。

「后者焉知前者难」，后来的人，你知道古代的人求法的困难！你不知道啊，「后者焉知前者难」

「远路碧天唯冷结」，那个路途的长远，特别的地远，那个时候没有飞机、也没

有汽车，顶多是骑马，或者是徒步走，很辛苦啊。「碧天」，看这天是蓝色的，可是非常的冷，过这个雪山的时候那个冷风啊，就是...就在那里就冻死了，不得了啊！「远路碧天唯冷结」，就是冷啊。「结」是结果的结，「远路碧天唯冷结」，这个「结」在这里或者是个障碍的意思也可以。这个冷不得了，障碍你，可能把人冻死了，「远路碧天唯冷结」。

「沙河遮日力疲殚」，这个沙，这个沙漠之地就像河似的。最初我看见这里怎么讲法呢？沙怎么能是河呢？看到那个《玄奘法师传》上讲，你从那里走的时候，这个大风一来，这个沙，沙是很微细那个沙子，吹得满天都是沙，像云雾似的。是把天都遮起来了，这种境界。「沙河遮日力疲殚」，没有力量就死掉了，你受不了你就死掉了，「沙河遮日力疲殚」。（「殚」是一个好歹的「歹」，加个单双的「单」）「沙河遮日」，把太阳都遮住了，满天都是沙。「力疲殚」，没力量了，就死掉了，「力疲殚」。

「后学如未谙斯旨，往往将经容易看」，后来的人学习佛法，我在读一部经的时候，「如未谙斯旨」，如果你还不知道这件事的话。「往往将经容易看」，常常经请来我就看一看嘛，不感觉到有什么事情，其实那里面有多少辛苦，已经有多少人的命都死掉了。「后学如未谙斯旨，往往将经容易看」。这里这几句话有这个意思，「戾金沙而殉道」，是不容易啊！

乃到中印度摩揭陀国那烂陀寺，遇大三藏尸罗跋陀罗。始闻此论，文义领会，意若泻瓶。虽复所径诸国备通群章之妙，而研究法相特思于兹文。既而旋轫上京，奉诏于弘福寺，以贞观二十一年五月十五日肇译此论，至二十二年五月十五日绝笔解座。此论梵本有四万颂，颂三十二言，译为一百卷。

「乃到中印度摩揭陀国那烂陀寺」，经过这么多的辛苦，才到了中印度的摩揭陀国。「摩揭陀」翻个「持甘露」（受持的持，甘露）。这个「印度」也不是中国话，翻成中国话翻个「月」（月亮的月，太阳月亮，翻个月）。这在《大唐西域记》上给他一个批注，说是印度这个地方，常常有圣人、有佛出现世间。这些佛菩萨来教导众生，就像有月亮照明似的，能破除黑暗，能令你清凉、没有热恼，所以叫做「印度」，其实这是佛教徒给它的一个解释了。

「摩揭陀」翻个持甘露，也翻个「无恼害」，没有恼害。

「那烂陀寺」，那烂陀就是菩提道场那个地方的一个庙的名字，翻到中国话翻个「施无厌」，说是那个大庙的旁面有一个水池，池里面有个龙，龙的名字叫做「施无厌」，所以这个庙也就用这个名字做名字。也有说是释迦佛往昔的时候，行菩萨道的时候的名字叫做「施无厌」。

「遇大三藏尸罗跋陀罗」，遇一位很有道德的三藏法师，叫尸罗跋陀罗，就是戒贤论师。

在这个印顺老法师的《佛教史》的上看见一件事，说是那个恶国王毁灭佛教的这些事情，戒贤论师被恶国王埋在土里头了，然后有佛教徒的在家居士又把他给救出来，他受过这种苦的，「戒贤论师」。

「始闻此论」，这个时候才开始听戒贤论师讲这一部论。

「文义领会，意若泻瓶」，戒贤论师为玄奘法师讲这部论，同时有几千人听这部论，有那么多人听。

在那烂陀寺有几万人的出家人，法师在那里住，若是几千人听这当然也是可能的。但那是候没有扩音机，有几千人...那也可能听到喔。

「文义领会，意若泻瓶」，这是说玄奘法师对于戒贤论师讲的文、讲的义的领会。「意若泻瓶」，就像一个瓶子里面装的水，把它泻到另一个器里面的时候那样子，就是他能够全面的领会了。不像我们打妄想，就听不到了，「意若泻瓶」。

「虽复所径诸国备通群章之妙」，玄奘法师到印度去，也是亲近过很多的善知识的。虽然是又在很多的地方，经过了很多的地区、国家，亲近了很多的善知识。「备通群章之妙」，就是通达了、学习了很多的经论的微妙。

「而研究法相特思于兹文」，但是玄奘法师他内心里面学习佛法，「法相」就是学习佛法的性相的道理。其中的真义，要以「兹文」，以「兹」就指《瑜伽师地论》，依《瑜伽师地论》为一个重要的观察的根据，叫做特「思」、叫「思」。这个「思」就是思惟。说这个地方、那个地方有不同的讲法，究竟以谁讲的为准呢？「特思于兹文」，特别的要以《瑜伽师地论》的讲法为准，是这样意思。这个话的意思就是对于《瑜伽师地论》特别的尊重的意思。

「既而旋轫上京，奉诏于弘福寺，以贞观二十一年五月十五日肇译此论」，在印度一共十七年。十七年，那个时候玄奘法师心里面想要回来了，在那个传上看啊，还有文殊菩萨的警觉，告诉他「你应该回去了，应该回到中国去了」。但是他还找一个尼干子去算一算。算一算是在这里好、还是回到中国去好。那尼干子说你回去也是好、在这里也是好。那么这时候，结果他是回来了。「旋轫」，这个「轫」就是车轮。这个车是按照这个方向走，但是旋转一下，改变方向，那么就是回到中国来，就是表示这个意思。回到中国来，这个「上京」就是指中国说，或者是指长安说（当时中国的首都是在长安）。「既而旋轫上京」，就是过了一个时期，就回到中国来了，那个时候正赶上...贞观元年去印度，贞观十九年回到中国来，正赶上唐太宗到辽东去伐这个高丽，就是那个时候。就在那个时候，这个唐太宗在洛阳，他叫房玄龄在长安，正在掉动军队的时候，那正是紧张的时候。但是玄奘法师同他见面的时候，唐太宗把所有的事情都停下来，就是和他谈话，一谈，谈到太阳落了还没谈完。所以人若是有缘，那个事情就是妙。

「奉诏于弘福寺」，唐太宗曾经劝...见面的时候，就劝这个玄奘法师还俗，在政府里作官帮助他治理国家。依前后看那传，前后劝他两次，他都没同意。没同意，玄奘法师他说出个理由来，这个理由我认为说得好。玄奘法师说，譬如鱼是在水里生活的，你让牠到陆地来生活，不可以啊。我从小就出家学的佛法，我学了佛法，我就在佛教里面生活，我到印度取经、回来翻译经，我能做这件事；世间上的这些政治的事情、军事的事情，我没有学过，你叫我做这个事情，我做不来啊！他这个理由说得好，所以唐太宗也不再勉强他。但是又劝他随着他到辽东去，还这样子。玄奘法师说我不能去，有这个事情。然后唐太宗下一个诏告诉房玄龄，安排他翻译经的事情。那么玄奘法师就由洛阳就回到长安，由房玄龄的安排，好像召集了全国的有名望的大德，来帮着他翻译，「奉诏于弘福寺」。

「以贞观二十一年」，一开始翻译不是翻译《瑜伽师地论》，翻译了其他的经。到二十一年的「五月十五」这一天，「肇译此论」，开始翻译这一部论。「至二十二年五月十五日绝笔」，二十一年五月十五到二十二年五月十五正好是一年，「绝笔」，就把笔停下来。「解座」，当时的这个法座，大家都坐在那里翻译，这时候「解座」了，可能是休息几天，也可能是，这样子。

看这个翻译《瑜伽师地论》的情形，其他的事情不看见有详细的所...纪录，其中有一件事，我们看出来，就是要有人执笔。玄奘法师翻译，把梵文翻成汉文让人写，

给这些法师写了五、六卷以后，就要换人。写了五、六卷以后就换人。其中有一位法师特别的，就是辨机法师。辨机法师写了三十几卷才换，就是有这样事情。

这可见辨机法师这个人有点特别，但是你们知道辨机法师后来怎么情形，你们知道？我们先不要讲喔。

「此论梵本有四万颂」，不过也有…这个他们研究《瑜伽师地论》的人说，这个前后同一个名词、同一样…含义一样的这句话，用的名词不同，用的名词不一样。这也可能是执笔的人有关系，也可能是玄奘法师有意这样子。同一样的意义，用不同的名字来表达，也可能是有意这样子的。「此论梵本有四万颂」，有这多。 「颂三十二言」，颂有三十二个字，有四万个三十二个字。「译为一百卷」，翻成这么多。

自佛法东流，年载修远。虽闻《十七地论》之名，而不知十七者何也。《地持》、《善戒》但是菩萨一地。《决定藏论》是决择分初。自余汉土皆未之有（善戒经是求那跋摩译，地持论是昙无谶译。传闻梁武帝时，真谛太清四年岁次庚午十月，往富春令陆元哲宅，为择琼等二十名德翻十七地论，始得五卷）。今始部分具足，文义圆明。荡荡乎明大明于重冥、锽锽焉声希声于宇内，斯可谓整蹄驾于玄途、辟幽关乎虚室者也。

「自佛法东流，年载修远」，这前面把《瑜伽师地论》出现的因缘说过了。这又说到《瑜伽师地论》能来到中国来，这个因缘也说过了。来到中国来，的确是不容易。「年载修远」，佛法传到中国来，这个年代很久了，到玄奘大师那个时候，可能还不够一千年。

「虽闻《十七地论》之名」，在玄奘大师离开中国去印度这个时候，这个时候…当然玄奘大师他听过这个《十七地论》的名字了。这个《十七地论》我们知道就是《瑜伽师地论》。《瑜伽师地论》没有到中国来，可是中国的佛教界就听到这个名字了，那这是谁说的呢？就是来到中国来，弘扬【唯识学】的这些人。在中国的北方的，就是菩提流支这些人，菩提流支是弘扬【唯识】的人，有《法华经论》、《金刚波若论》都是菩提流支翻译的。再就是真谛三藏这些人，翻译《摄大乘论》这些人。这都是弘扬【唯识】的这些梵僧他们讲的。所以我们中国佛教界，虽也闻到《十七地论》的名字了，虽然是听到了，「而不知十七者何也」，这「十七地」究竟是什么？什么叫做十七地？不知道。

「《地持》、《善戒》但是菩萨一地」，这个《地持经》，也有的地方说《地持经》，也有说《地持论》，是昙无谶翻译的。这个《善戒经》是求那跋摩翻译的。这两部书就是《瑜伽师地论》里面的书、里面的一部分。是《瑜伽师地论》的那一部分呢？是＜菩萨地＞。这个《瑜伽师地论》里面有个＜菩萨地＞，十七地里面有个就是＜菩萨地＞。这个《地持论》和《善戒经》就是《瑜伽师地论》里面的那个〈菩萨地〉，只是〈菩萨地〉一地，一共十七地，里面的一地。

「《决定藏论》是＜决择分＞初」，这个《决定藏论》是真谛三藏翻译的，它也是《瑜伽师地论》里面的一部分，是那一部分呢？是＜决择分＞里面最初的那一部分。

「自余汉土皆未之有」，除了这几种之外，剩下的那《瑜伽师地论》，我们汉土都没有，都没有翻译过来。

这底下这个小字：「《善戒经》是求那跋摩译；《地持论》是昙无谶译」，昙无谶就是翻译《涅盘经》那一位。昙无谶比鸠摩罗什法师稍晚几年来到中国来。

「传闻梁武帝时，真谛」三藏在「太清四年」的时候，「岁次庚午十月」，他「往富春令」，就是到了富春令，大概是个县官，在「陆元哲宅」，在他的家里面，「为择琼等二十名德，翻《十七地论》，始得五卷」，这是传说的话。

「今始部分具足」，现在这个《瑜伽师地论》一部分、一部分的十七地，一共是五分。这个「部」字我疑惑是个「五」（一二三四五的五）。《瑜伽师地论》一共是五分，是具足了，完全都有了。

「文义圆明」，文也圆满了、义也圆明了。

「荡荡乎，明大明于重冥」，这个「荡荡」是广大深远的意思。这个广大深远的《瑜伽师地论》来到我们中国了，我们中国才有光明啊，是这个意思。「明」就是光明。而这个光明不是小，是大光明。「于重冥」，在我们这个黑暗的地方放大光明了。这个「重冥」，冥而又冥，「重冥」。或者说是见烦恼是个「冥」，是黑暗；爱烦恼又是一个「冥」，所以叫做「重冥」。

「锽锽焉，声希声于宇内」，这个「锽锽」，「锽锽」是怎么呢？是钟的声音，来形容钟的声音，叫「锽锽焉」。「声希声于宇内」，这个「声」就是法音，表达佛法的音声，叫「声」。「希声」呢？就是希有的声音，少有的声音。这是出于《老子》。《老子》上面说：「听而不闻」，叫做希声。听则听，但是没听到，叫做「希声」。在佛法讲呢？就是「其说法者无说无示」，那叫做「希声」。

嘉祥大师解释：「言满大千实无所说」，佛说法的法音遍满了三千大千世界，但是佛没有说话，那叫做「希声」。这就是一个微妙的法音，就是这样子。「于宇内」，于这个世界之内，于这个三界之内。

这句话是说声音，就是能诠的法音是这样子。那个「明大明于重冥」，那应该是什么呢？应该是这个法音所诠表的道理。能诠的名句文和所诠的义理，能诠的音声就是教，所诠的义理就是义，教义。「明大明」，佛法的这个法的真义是大光明境界，所以「明大明于重冥，锽锽焉，声希声于宇内」。

「斯可谓整蹄驾于玄途、辟幽关乎虚室者也」，这可以说是「整蹄驾于玄途」。

这个「整」就是调理、调整的意思。说这个道路不平坦，把它修一修，叫它平坦容易走，叫做「整」。

「蹄」这个字是兽的足，或者马、或者牛的足叫「蹄」。

这个「驾」就应该说是所驾的车。

「蹄驾」，就是兽拉车，或者是这样意思。但是我认为啊，可能这个「蹄」也是个错字，可能是个错字喔。

在这个《十二门论》，这个三论的《十二门论》里面，有僧叡法师作的序：「整归驾于道场，毕趣心于佛地」。「整归驾于道场」，那么这是「整归驾」，它那是「整归驾」，这个「蹄」我看不如是用「归」字比较好，所以有可能就是个「归」，后来的人把它展转的写差了。

「整归驾」就是坐这个车回去，回家去，叫「归驾」（归去来的归），「整归驾」。那么这里是什么意思呢？就是到涅盘那里去，叫做「归驾」。到涅盘那里去，就是修行的意思，你修行六波罗密，你修止观，叫「归驾」。

「于玄途」，「于玄途」那就是...在这个《摄大乘论》上也提到，在《佛地经论》也有提到，这个佛的受用土「以大止妙观为游路」，「为游路」就是「玄途」了。就是微妙的圣道，名之为「玄途」。就是你修学这个妙止、妙观，回到无上菩提那里，回到涅盘，到涅盘那里去。

但是这条道路，在我们中国的时候，当然这就是玄奘大师的意思，有很多的地方令你有疑问而不得解决，就是这条路不顺，现在把《瑜伽师地论》翻译成功了以后，这条路顺了，所以叫做「整归驾于玄途」，就是这样意思，「可谓整蹄驾于玄途」。

「辟幽关乎虚室者也」，这个「辟」是开，把它开。「关」就是门。这个门关起来了，现在「辟」，把它开、把这个门开开。但是这个门是不容易开的，因为是「幽」，非常的深远，不可思议。但是难开的门现在开了。

这个「幽关」是什么呢？假设用前面的...，譬如说是...若是在我们凡夫的境界来说呢？佛法的真义，不能无所凭借的就表达出来，不能。譬如说是「鸟鸣花笑」，这个鸟叫了一声，看那花开了的时候，喔，你就开悟了。这个「鸟鸣花笑」就是你的门，入理之门，就是你的门。你观察万物无常，从这里得了圣道了，那么这就是门。说从文字上去表达佛法的真义，文字就是门。我们从经论上学习佛法，开悟了，这个经论的文字就是你的门。说文字上的佛法，我学习了以后，还没有开悟。我常常修止观，忽然有一天，那个鸟在树上叫一声，喔，开悟了，那鸟的叫，「鸟鸣」就是门，那就叫做「辟幽关」。

但是现在这里说呢？前面「锽锽焉，声希声于宇内」，这是指「教」说的。所以这个「辟幽关」不应该再说教了，那这个地方就应该指「烦恼」说的，指烦恼。

我们在修止观的时候，把这个烦恼破除去了，这第一义谛的真理显现出来了，就是「虚室」。

「虚室」是什么呢？我以前说过，就是拜大悲忏，《大悲心陀罗尼经》说：「愿我速会无为舍」，那就是「虚室」，无为舍就是「虚室」。《维摩诘经》说：「毕竟空寂舍」，维摩诘居士他也在房子里面住，他也有一个家，住在一个房子里头。那么我们平常的凡夫住在一个四面有墙有窗户，住在这个房子里头；但是圣人不是，圣人住的房子是毕竟空寂舍，住在毕竟空寂里面，当然那是成功了的人的境界。

所以这个地方，这个「虚室」就指无上菩提说的了，就是涅盘说的了。

「整归驾于玄途」是因，「辟幽关乎虚室」是果，由因而得果。就是你这样修行以后，你就破除了烦恼的关，就证悟了第一义谛了，这么意思。

所以，「明大明于重冥」是义，「锽锽焉，声希声于宇内」是教，这个教义是一双。「斯可谓整归驾于玄途，辟幽关乎虚室」，是因果一双。一个教、义；一个因、果一双。这是赞叹《瑜伽师地论》来到中国来的这个话。来到中国来，中国人可以有这个希望了，这样意思。所以这个人有文学同时他还是有智慧，用这么四句话来赞叹一下。

前面这说过了两大段，就是第一是「叙所为」，第二是「彰所因」，这两段说完了。

第三、明宗要者。《释论》下云：又十七地具摄一切，文义略尽。后之四分，皆为解释十七地中诸要文义。故亦不离瑜伽师地，由是此论用十七地以为宗要。

「第三、明宗要者」，就是说明一百卷的《瑜伽师地论》它里面究竟是说的什么道理呢？解释「宗要」，它的宗旨，它的精要的地方是什么？

「《释论》下云」，这个《瑜伽师地论释》在下面的文上说。

「又十七地具摄一切，文义略尽」，这个十七地只是《瑜伽师地论》里面的一分，就是＜本地分＞。这个＜本地分＞十七地已经具足的收摄了、包括了一切文义。「略尽」，一切文义的要义尽了，就是全部的重要的义都包括在这里面了。

「后之四分，皆为解释十七地中诸要文义」，后面还有四分，就是＜摄决择分＞、＜摄释分＞、＜摄异门分＞、＜摄事分＞，这四分。这四分里面说的什么事情呢？「皆为解释十七地中诸要文义」，都是解释前面这个＜本地分＞十七地中的「诸要文义」，特别重要的地方，再加以解释的。

「故亦不离瑜伽师地」，所以那个后面那四分，也没有离开那十七地的，有它特别的意义，也不是单独有什么意义的。也都...它里面说的义，也都包括在＜本地分＞了。

「由是此论用十七地以为宗要」，就是因为这样的理由，所以此《瑜伽师地论》就用十七地以为「宗要」，是它这个重要的道理，就在这里。这个「宗要」这个地方就这样解释了。

当然这个「十七地」，一共有十七个地，它每一地有名字，从名字上就知道它在说什么。我们在这里也不要再重复了。

第四、显藏摄者。《释论》下云：虽复通明诸乘境等，然说者问答决择诸法性相，意为菩萨令一切皆得善巧，修成佛果，利乐无穷。是故此论属菩萨藏阿毘达磨，欲令菩萨得胜智故。

「第四显藏摄者」，这个第四条，显示这个《瑜伽师地论》它在这个经律论三藏里面，【小乘】的三藏，就是声闻藏；【大乘】的三藏，叫做菩萨藏，当然这是菩萨藏。菩萨藏里面它是属于那一部分呢？

「《释论下》云：虽复通明诸乘境等，然说者问答决择诸法性相，意为菩萨令一切皆得善巧，修成佛果，利乐无穷。」说是这个《瑜伽师地论》虽然是「虽复通明」，一卷、又一卷、一分、又一分、一地、又一地，这叫做「复」。

「通明」不是只说明一部分，是通于很多的「诸乘」，通于诸乘。「通明」就是普遍的说明「诸乘」，当然也包括人天、和出世间的三乘，里面的境行果，这些事情。

「然说者问答决择」，然里面这个说者，或者「说者」其实就是弥勒菩萨（《瑜伽师地论》是弥勒菩萨说的），里面的「问答决择诸法性相」，决断、简择诸法的体性，诸法的表现于外的相用。

这样的开示，「意为菩萨」，它的用意，它内心的目的、意趣，目的是为了菩萨、为了饶益发无上菩提心的菩萨。

「令一切皆得善巧」，使令这一切的菩萨，都能够得到善巧的智慧。

「修成佛果」，通达了境行果的道理，然后去修行去。修行的时候，将来能得到

无上菩提。

「利乐无穷」，不管是自己也好，普度一切众生也好，都能得到无穷无尽的利乐。

「是故此论属菩萨藏阿毘达磨」，所以可以知道这一部论是属于菩萨藏，而不是属于声闻藏的。但是这个菩萨藏也包括了声闻藏在内的，所以在十七地里面有个声闻地。说是【小乘】里面，不是明显地包括【大乘】三藏，但是【大乘】里面包括了【小乘】三藏的。「是故此论」是属于菩萨藏。「菩萨藏」里面有经律论，它是属于那一部分呢？属于「阿毘达磨论」，就是属于论，就是叫做对法论。「阿毘达磨」是翻个对法。

这个大体上说，这个经、律都是佛说的，是佛说的法。「阿毘达磨」是佛弟子，或者是阿罗汉说、或者是菩萨说。解释佛的经、律的，是这样意思。

这个对法是什么意思呢？（这个「对」就是对答的对，彼此相对的对；佛法的法，法律的法，对法。）这个「对」在这里有两个意思，一个是面向的意思、趣向的意思。所以对向涅盘。对者，向也。就是向涅盘那里去，叫做「对」；那个「法」就指涅盘说了。这样说呢？是指学习佛法的人的愿望说的，你学习这样的佛法以后，你会发愿到涅盘那里去，这是第一个意思。说是这部论，它里面的意愿，就是要到涅盘那里去；不是在人天里面流转生死的。它能令你得大涅盘的，是这样意思，所以叫做「对法」。

第二个意思，「对」者，观也（观察的观）。就是你的智慧，去观察苦集灭道、或者观察「唯识无义」、观察第一义谛、观察三自性，那么这个「法」就指「三自性」说，「对法」。这样子，这样呢？就是行。前面说对向涅盘是愿；这里说呢？是对观就是因；对向涅盘，若是已经到涅盘那就是果了。

所以这里面也应该包括教行理果，都应该包括在内，是名为「阿毘达磨」也。

这个经里面道理的情况呢？多数是随顺众生的根性，而有它的次第。经里面道理的次第，是随顺众生的根性，来排那个次第的，「随机」论次第。这个论呢？多数是随义论次第，随这个道理，随道理来论次第。大概的这么说，是有这样的差别。

那个经是随机散说，随听法的人，听法的人是各式各样的人都有。那么佛会随着不同的根性，说出来各式各样的佛法，这一会的说法就是这样情形，这是随机的。而这个论是「随义」的，就是有次第的由浅而深、或者是由略而广，把这个…随作者的意愿，他把佛法这样的表达出来。当然这是论与论也各式各样的论，也是不完全一样的，「是故此论属菩萨藏」的论藏。

「欲令菩萨得胜智故」，它目的是什么呢？就是希望学习佛法的菩萨，他能成就殊胜的智慧。这殊胜的智慧当然包括闻思修，乃至于得无生法忍的这些智慧。这样子你才能在佛法里面起作用。单单有闻慧是不行的，这一段是「显藏摄」。

问：讲一讲辩机法师的故事。

答：辩机法师的故事也是可以说的。辩机法师当时好像在大总持寺的住持，那里的上座。但是你看那《大唐西域记》，当然是玄奘法师口述，是辩机法师写出来的，看他那文学不得了、这个人。他有什么事情呢？这件事我认为唐太宗不公平。什么事情啊？就是唐太宗有一个女儿，是嫁给了房玄龄的第二个儿子，但是不知道什么原因，他这个…唐太宗的女儿，就见到了这个辩机法师，见到他呢？可能他们就在一起了。一起了，这个你们看见这个谁？北京师范大学的校长叫陈元，他有出了一本书。出了一本书，他说：（这个公主叫什么名字？不叫太平公主，不是）她是同她先生说好了，另外找两个女孩子给他先生，她就和辩机法师在一起，就是有这种事情。这个陈元（他是信基督教的），他说：可能在一起有十几年这么久，这么久后来这个道教的道师的什么人知道了。知道了就是…就揭发这件事。好像皇宫里面有一样什么叫做玉枕，当然这种东西可能不是一般人有的，就是在大总持寺这里面拿到。拿到了，就是假借这件事是报告了政府，政府当然是调查这件事，就把这件事就揭发出来。揭发出来，唐太宗下令就是把辩机法师腰斩东市，是这样，就把他杀了。但是他的女儿呢？对他女儿就是怒目而视就完了。就是有这么一件事。

若我看我批评这件事，我认为…啊，这回还有下面一句，等到唐太宗死的时候，他这个女儿哭而不哀，有这种、特别的形容了一句，有这话。

我在想，这个时候，我也没有时间去特别去查。不知道这个时候房玄龄在不在。因为房玄龄和唐太宗的关系太深了，太深，如果房玄龄在，可能是唐太宗受了房玄龄的…房玄龄也可能不支声，揭发了以后，房玄龄也可能不说什么。唐太宗可能会愤怒，可能会受房玄龄的影响，就这样处理。如果是房玄龄若是已经死掉了，唐太宗不应该这样处理。因为这件事我在想，因为她的女儿若是…一定是她女儿主动嘛，因为这是皇帝的女儿，那是谁敢轻视她啊！那么这样子做的话，唐太宗也应该明白这件事。那么辩机法师就是倒霉了，什么都不对，我在想这件事。如果你不顺着她，也是要死掉；你顺着她，这件事也就是这样结果了。但是在这个《玄奘法师传》上，一个字不提它这件事，但是这历史上有。而这个欧阳修有这个《新唐史》、《旧唐史》，这一段我记不清楚，欧阳修关系这个历史这个地方，他把很多佛教里面光彩的事情删掉了很多，但是这件事不删掉，这件事写得清清楚楚，「腰斩东市」，这个欧阳修这个人。有这件事。

可是在《大唐西域记》上还是写《辩机法师传》。这个陈元这位老先生，他也提到道宣律师，因为道宣律师，当时翻译的时候，道宣律师也在场，所以这些位大德知道这件事的。可是道宣律师在《高僧传》里面没有提他，没有给他立传。可是在其他的地方，似乎是有提到他的名字。这个陈元就是推测道宣律师那个意思，道宣律师也很同情他，但是重视律的人，也是同情辩机法师。

问：请问「叙所为」里面十番的第二番的第二缘「有情界中，有种姓者出生死；无种姓者脱恶趣故」和第四番一个是「菩萨（种）姓人」跟「及二乘无姓」，这两个有什么不同？因为看起来是有一点重复，还是它一个略、一个是广说。

答：那个第四番「及二乘无姓，亦依大教，各于自乘文义行果生智断伏，得自乘果，离恶趣故。」是说得详细一点。前面的说的略。有广略的不同。

说是这个我们学习佛法，学习了十几年，然后对人家说：「佛法和其他的宗教是一样，都是劝人为善」这个说话。我们从这里可以会出来，学习佛法可以出生死，一

般的做善事只是脱恶趣而已，出离生死还是不能。所以佛教和其他的宗教是不一样。

问：里面都讲「三乘」，有菩萨乘，为什么没有特别提「佛乘」？

答：这个「菩萨乘」就是「佛乘」，菩萨是因、佛是果。所以说或者「菩萨乘」，或者说「佛乘」，是一样的。

这个我们在《玄奘法师传》上，看出来《瑜伽师地论》的确是很重要，但是它来到中国来，只是当时或者唐朝有很多人学习。我看到宋朝以后、元明清以后，越来没有人学习，学习的人越来越少。到元明清以后，越来大家就欢喜研究这个《起信论》和《楞严经》。

《起信论》和《楞严经》也是好，但是对于【法相】、【大、小乘】、这个修行的法门来说，还是要《大智度论》和《瑜伽师地论》才好。

我感觉这个《楞严经》的「耳根圆通」、「二十五圆通」选「圆通」选个「耳根圆通」，选「耳根圆通」，「耳根圆通」说那个道理还就是「止」的成分多，「观」不明显。而事实上呢，谁修「耳根圆通」了？「耳根圆通」是第一，结果是「念佛」法门、大势至菩萨「念佛」法门反倒是第一，应该是第一才对。念佛法门很多人欢喜念佛，「耳根圆通」反倒是没有人。文殊菩萨选了「耳根圆通」第一，它是第一吗？结果是念佛法门是第一，事实上是这样子嘛！

但是若真是修止观呢？那我看还是要《瑜伽师地论》和《大智度论》好。可是从佛法的历史上看，尤其是从【禅宗】的历史上看，都是逐渐地、逐渐地转到后来，都是「止」而没有「观」，没有「观」。

这个事…一方面是因为人懒，不愿意修「观」，就是第六意根懒、第六意识懒。第二个就是不欢喜读经论，所以这「观」修不来，只好去修「止」。修「止」呢？是钝根；修「观」是利根人。

《瑜伽师地论》，我们在开讲的时候，分六大段。第一是「叙所为，第二、彰所因，第三、明宗要，第四、显藏摄」，这四大段都讲过了。现在是第五段「解题目」。

韩清净＜分别瑜伽品＞

梵音瑜伽，此云相应。然此瑜伽依瑜伽释，两释不同。一云：通说三乘境行果等所有诸法，皆名瑜伽。一切并有方便善巧相应义故。

这《瑜伽师地论》是这一部的总名。「梵音瑜伽，此云相应」，这个《瑜伽师地论记》里面有解题目的，但是那个文太广、太多了。

现在这里面是这个...现在我们影印这一部分是韩清净〈分别瑜伽品〉里面解释的，他解释的比《瑜伽师地论记》少一点。

这个「瑜伽」这个词不是中国话，是印度的梵文，翻成中国话嘛叫做「相应」。这「相应」怎么样解释呢？「然此瑜伽，依《瑜伽释》，两释不同」，这个「相应」这句话，也就是这个「瑜伽」，若根据《瑜伽师地论释》有两种解释，不一样。

第一种呢？「通说三乘境行果等所有诸法，皆名瑜伽」，这是第一个解释；第二个解释是「正取三乘观行，说明瑜伽」，这二种解释。第二个解释是别；第一个解释是通。就是通于三乘（声闻乘、辟支佛乘、一佛乘），都有瑜伽的道理。这个三种佛法里面都有境、行、果、理这么多的事情，都是有的。这个「境行果理」，或者「境理行果等所有诸法」，皆可以名之为瑜伽的。什么原因呢？

「一切并有方便善巧相应义故」，因为「境理行果等」，它们都具有方便善巧的道理。都有这种道理与之相应的，所以都可以名之为瑜伽。

这个「方便」这个字，就是智慧，「方便」就是「善巧」。「善巧」是赞叹智慧的一个词。方便就是善巧，善巧就是智慧。一切法它相应、不相应就是智慧的问题，有智慧就是相应，你没有智慧就是不相应。就是我们遇见一切境界的时候，你有智慧的时候，一切境界都是佛法，都是清净无染的；没有智慧的时候，就不是佛法了。这个大意就是这样子。

这下面就是解释「并有方便善巧相应义」，解释这个道理。

境瑜伽者：谓一切境，无颠倒性、不相违性、相随顺性、趣究竟性，与正理教行果相应，故云瑜伽。

「境瑜伽者：谓一切境，无颠倒性」，说是境行果等都有相应义，那么境怎么叫做相应、怎么叫做瑜伽呢？「谓一切境」，这是说这个「境瑜伽」这个「境」，就是所有的一切的境界，一切的色声香味触法、眼耳鼻舌身意、眼识乃至意识，这十八界，不管是佛的境界，乃至到地狱里的一切的境界，都没有颠倒性，这就叫做「相应」。

这个「没有颠倒性」怎么讲呢？就是我们没有得圣道的人，我们的这个识，就这一念灵明的心，接触一切境界的时候，都是颠倒的，就是贪瞋痴。这个识和一切境界接触的时候，自然的这个贪瞋痴就出来活动，所以都是颠倒的境界。现在在佛教徒

呢？这个识若与一切境界接触的时候，没有这一切的颠倒，就是他能通达一切境界都是虚妄的、都是不真实的。它本身没有真实的体性，它是内心分别所现的一切的影像而已。如果内心里无分别的时候，一切境界都是没有的，这虚妄境界也不现了，这心也不可得了。你能这样子通达呢？叫做「境瑜伽」，就是「相应」了。「谓一切境无颠倒性」，没有颠倒的性。

所以若是我们学习佛法，这经律论在我们的内心里面来说，也是一种境界，我们经本子一打开，里面有字，白纸黑字，这是一种境界。若是我们在这里不能够「无颠倒性」，那也就不是瑜伽了。不要说一般的尘劳境界，就是经律论也是这样子。说是「谓一切境无颠倒性」。

所以这个天台智者大师解释这个「经」这个字的时候，《妙法莲华经》这个「经」这个字的时候，不是说是白纸黑字的这个《妙法莲华经》是经，所有的一切色声香味触法都是经，那就是因为「无颠倒性」的关系。你能通达这个无颠倒性，一切都是经、都是正法。

「不相违性」，前面是说这个境，它也有方便善巧义，这可见这个境也称之为瑜伽，就是因为有方便善巧的智慧，「向道上会」。向道上会，向道上去理会，所以叫做「境瑜伽」。

这个「不相违性」怎么讲呢？这个不相违性指「教」说的。就是佛说出来的随顺众生的根性，所宣扬出来的正法，语言文字的佛法。这语言文字的佛法，在佛说的时候就是个声音，是个语言、声音，把它纪录出来就是文字了。这样的文字的教法「不相违性」，与那个「一切境无颠倒性」，其实就是真理，与真理不相违背，是符合诸法的真理的。佛说的那个教与真理是相随顺的、是相契合的、没有矛盾的，它恰到好处的形容诸法的真实相，所以是不相违、没有冲突的。所以也是相应、也是瑜伽，教也是瑜伽。

「相随顺性」，这个「相随顺性」是什么意思呢？佛说与理相应的这个教，你能够这样去学习、去修行的时候，它就与第一义谛相随顺，而不是相冲突的。说我坐船想要到彼岸去，这个船是在水上走，这里不是彼岸。船也不是彼岸、水也不彼岸，但是是向彼岸去了。如果你这个方向不对了呢？与彼岸就是愈来愈远了，愈走愈远了，那就不是相随顺。说我们发心修行的时候，我们一开始是要凭借佛说的语言文字的佛法，是凭借这个。凭籍这个，它不是那个第一义谛，但是与第一义谛相随顺，它相随顺的，它不冲突，所以也是「相应」，所以也是「瑜伽」，就是「不相违性，相随顺性」。

「趣究竟性」，这个是果。佛说的这个教，我们随顺佛的教去修行，能向...这个「趣」就是进趣，向前进，到无上菩提那里去了、到大般涅盘那里去了、到第一义谛那里去了，所以与果也是相应的、与果也是没有冲突的。也有这个方便善巧相应之义，所以也叫做「瑜伽」，果也叫做瑜伽。

这样说呢，一个是境，「一切境无颠倒性」，一个是境。这里面有理，还有教、有行、有果。

「与正理教行果相应」，这是结束前面这几句话。这样说呢，这个「境」，它与正理、与佛的教法、与佛教徒的修行、所希望成就的果，都是相应的、都是相合的。「相应」也就是相合的意思。

「故云瑜伽」，所以境、理、教、行、果都名之为「瑜伽」。

此境瑜伽，虽通一切，然诸经论，就相随机，种种异说。或说观待等四种道理，如是乃至说蕴界处缘起谛等，皆名瑜伽。总具四性，顺四法故。

「此境瑜伽」，前面说这个境瑜伽，「虽通一切」，按照道理来说，是通于一切的境界的，没有不包括在内的。

「然诸经论」，可是在很多的修多罗里面，在很多的阿毘达磨论里面，它也会很明白的说出来，什么叫做「境」？什么叫做「境瑜伽」？它也会说出来的。

「就相随机」，这个「就相」，「相」就是法相。这个法相是什么呢？就是佛为我们说的这些语言文字的一切的佛法，叫做「法相」。因为文字一说出来的时候，在我们的心里面去思惟的时候，这都是「相」了。我们…其实一切法都是相，我们这些染污的事情也都是相。我们心里面有了贪心了，那贪也是相；起了瞋心，瞋心也是相；愚痴也是相，一切一切皆是相。现在说佛说的一切的正法，在我们心里，我们听见了、我们阅读了以后，在心里面也是相。那么这就是…就法来说，叫做「相」。

「随机」，这个「机」是众生的程度，众生的程度叫做「机」。这个「机」这个字是怎么讲呢？好像是在《易经》上说：「动之微，吉之先现」，叫做「机」，动摇，这个动力，一开始的时候是小小的动，叫做「微」，微小的动叫做「机」。「吉之先现」，就是一切如意的事情，最初开始的那个动力，就叫做「机」。

现在这里是说什么呢？就是我们众生开始发心的时候，这个内心的那一点诚意叫做「机」。最初学习佛法的时候，那一点点的诚心，叫做「机」。或者我们受苦了，哎呀，很苦啊，佛慈悲啊，消除我的苦恼。你这一念向佛有所求的那一点诚心，就叫做「机」。这「机」有利、有钝的不同，就是各式各样的差别。

那么就「相」来说，就是按照佛法来说，应该什么是「境瑜伽」？若按照众生的「机」来说，什么是「境瑜伽」？这句话是这样意思喔。

所以「种种异说」，若按照佛法来说，这个境瑜伽应该是什么、什么…；若按照众生的根性来说，是什么、什么、什么…，种种的不同的说法。这底下就指出来，究竟什么说法呢？

「或说观待等四种道理」，有观待的道理、作用道理、证成道理、法尔道理这四种道理。这四种道理就是境瑜伽。

这个四种道理，是在《瑜伽师地论》的＜第二十五卷·第九页＞。我把它影印出来。我们也在这里就…我们把它念一遍喔。这四种道理就是境瑜伽，这样讲。

《瑜伽师地论》第二十五卷·第九页：

云何以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教？谓依四道理无倒观察。何等为四？一、观待道理；二、作用道理；三、证成道理；四、法尔道理。

「云何以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教？」这是先问，先问一句，怎么叫做「以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教」呢？

其实这个「称量行相」就是权衡轻重叫做「称量」，其实也就是思惟的意思。对于这件事究竟是什么一种情形呢？心里面想一想，认识它，究竟是怎么回事？那就叫做「称量」。

这个「行相」，这个「行」是什么呢？「行」就是我们内心的活动，叫做「行」。心里面在活动，叫做「行」。也就是「称量」，「称量」就是内心在活动嘛。这样的相貌叫做「称量行相」。

怎么叫做「称量行相」？「依正道理」，就根据佛所说的道理，叫「依正道理」。去思惟观察色受想行识诸蕴，思惟这个诸蕴是怎么一回事。

「相应言教」，与诸蕴相应的言教。就是佛说这个色蕴、受想行识蕴是无常的、是苦的、是空的、是无我的，这样的佛说的正法，叫做「言教」。「诸蕴相应言教」，就是佛说的诸蕴相应言教。我现在听到了、我从经本上看见了，我就去思惟去，叫做「思惟诸蕴相应言教」。或者是思惟色声香味触法相应言教、思惟眼耳鼻舌身意相应言教、思惟十八界，各式各样的相应言教。现在这里说，「云何以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教」。

「谓依四道理无倒观察」，这回答这个问题，就是依据这四种道理，没有错误的观察，那就叫做「以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教」。

「何等为四？一、观待道理；二、作用道理；三、证成道理；四、法尔道理」，就是这四种道理。

云何名为观待道理？谓略说有二种观待：一、生起观待；二、施设观待。生起观待者：谓由诸因诸缘势力生起诸蕴。此蕴生起要当观待诸因诸缘。施设观待者：谓由名身句身文身施设诸蕴。此蕴施设要当观待名句文身。是名于蕴生起观待、施设观待。即此生起观待、施设观待，生起诸蕴、施设诸蕴，说名道理瑜伽方便。是故说为观待道理。

「云何名为观待道理？」怎么叫做「观待道理」？这「观待道理」怎么解释呢？「谓略说有二种观待」。简略的说有两种观待，那两种？

「一、生起观待」，第一个是生起观待。就是一切法都是因缘所生，此一法生起的时候，就有观待的道理。

这个「观」，是相对的意思。就是这个「相对」...这里是因果相对，因与果是相对的。或者是心与境相对，我们的心与境界相对。相对的时候，就是心去观察的意思。我们内心在观察这件事的时候，就是心与所观境相对、相面对的时候，去观察。当然你不观察，也不知道这件事，这叫做观。

这个「待」是凭借的意思，就是假藉的意思。你若没有这个因缘，这件事不成功。你一定要依赖它，那就叫做「待」，这个待有这样意思。

「二、施设观待」，头一个是「生起观待」，第二是「施设观待」。这个「生起观待」怎么讲呢？「生起观待者：谓由诸因诸缘势力生起诸蕴。此蕴生起要当观待诸因诸缘」。「谓由诸因诸缘」，这个蕴的生起，它一定要假藉诸因，很多的因、很多的缘的势力。或者是因的力量，叫「势」；缘的力量，叫「力」。或者也不必这样分别，就是诸因诸缘的势力。这个因和缘啊，主要的力量是因，次要的力量是缘，或者这样分别。

譬如说是我们种的这个谷，这个谷的种子种在地下了。这个种子是因，其它的土、水、或者是肥料、或者是阳光、或者也有风，这些都是缘，就这样说喔。

现在这里是说「诸蕴」，就是我们的这个生命体的果报。这个果报的因缘呢？种

子，也是种子是因，业力是缘。业力帮助这个名言种子成熟了，因缘和合了，这个色受想行识现起了，一刹那间色受想行识现起来，这叫「诸因诸缘」的「势力生起诸蕴」，生起了色受想行识的蕴。

「此蕴生起要当观待诸因诸缘」，这个色受想行识的蕴，它能够现起来，它一定要凭借诸因诸缘才可以。没有因缘的时候，色受想行识它不能现起。

譬如说是我们人，一刹那间我们投胎了。投胎了，这个色受想行识现出来了。为什么没有现出来天的色受想行识呢？没有因缘。没有那个因缘，所以不现起。也没有三恶道的色受想行识现起，就是没有那个因缘。也就是...或者你已经有，但是不发生作用。为什么人的因缘、这个蕴现起了？因为人的这个因缘发生作用了，所以叫做「要当观待诸因诸缘」。这个蕴的现起，这个蕴一定要观待诸因诸缘才能现起，这就叫做「生起观待」，不然它不能现出来。

从这里看出来呢？诸因诸缘是自性空，它本身没有体性。要现起，要凭借因缘才可以，凭借因缘才能现起。所以这样...你这样一观察呢？很多的佛法的智慧，从这里出来了。

这个怎么叫做「以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教」？就是这样思惟，第一个要思惟这个观待的道理，一切法都是具有观待的道理的。

说我们这个臂，这个臂为什么能屈伸呢？因为这里有个节。有个节，所以可以、能屈伸。所以屈伸要观待这个节。说我们为什么会走路？因为你有足；若没有足这件事不可以，你不能走路。所以一切法都是要观待因缘的。

「施设观待者」，这个生起的观待这样讲，这个施设的观待怎么讲呢？「谓由名身、句身、文身施设诸蕴」。

「施设」实在就是安立的意思。没有这件事，我们把它安立出来。这里没有房子，没有房子把这个房子造出来，那么这叫做「施设」、叫做「安立」。说我们没有这个书桌，没有书桌我们摆上一个书桌子，这叫「施设」。那这指什么说的呢？

「谓由名身、句身、文身施设诸蕴」，这个诸蕴有生起观待，也须要有施设观待，就要有名、要有名句文身才可以。

这个「文身」啊，「身」就是体的意思。这个「文」是什么？文就是字，一个字、一个字，我们汉文这个一块、一块这个字。这个文就是字。

这个「名」是什么呢？就是这个字，用多少个字组织起来成为名。说「房」，这就是一个字，也就是一个名，也就是各式各样...或者「灯」、「光」，就是这些名。因字而有名，因名而有句，多少个名组织起来，称之为一句。多少句呢？就是成为一段了。很多、很多的段落，就是一篇文章了，或者一部书了。这叫做「施设」。

现在这个生起观待，生起了一件事，这件事叫什么名字呢？叫做「蕴」，名之为蕴。就是施设，用这个蕴来表示这件事。如果没有这个蕴的施设，你没有办法观。没有这个施设的观待，你没有办法去观察，你心不能动。因为没有名字的时候心不能动，心不能动就不能观察。所以有生起观待，还要有施设观待。所以这个观待有两种，生起观待、施设观待。

此蕴的施设，此蕴的安立，蕴的这个名字的安立，「要当观待名句文身」，要凭借名句文身。「是名于蕴生起观待、施设观待」，这是把前面这一段总结起来。

「即此生起观待、施设观待，生起诸蕴、施设诸蕴，说名道理」，这个生起观待、施设观待也就是表达了生起诸蕴、施设诸蕴的事情，这就叫做道理，就叫做观待道理。

这个【唯识】这个法门，不管是《摄大乘论》也好、《瑜伽师地论》也好、《成唯识论》、《显扬圣教论》、《辩中边论》这些论，它说的法门，你若和其他的法门对比起来，它说得微细，它说得很微细的。你心一动就开始了，就从那里给你...就观察了、就开始了，和别的法门不同。加上玄奘法师是汉人，他的汉文好，他再懂得梵文，由梵文翻成汉文，我们和其他的这些翻译的法师对比起来，都感觉到玄奘法师翻得微细；稍微有一点曲折的地方，他能翻出来。你别的法师，你对照起来，就没有，看不见了。就是他一个有的时候有意的把它略去了，有的时候也因为对汉文的学习要再努力，这地方有点关系的。所以我认为玄奘法师他翻的这些经论，不管你是那一个学派，你不要有门户之见，你就是学习、学习，你会增长很多智能。

「说名道理瑜伽方便，是故说为观待道理」，这是结束这段文。这个说明这个观待的道理，这是修瑜伽的方便。你想要修止观，你想要修行，这个「生起观待」是你修行的一个方便。你知道这件事了，你修行的时候会很顺的就相应了，你若明白这件事的话，「是故说为观待道理」。这观待道理这么样解释，但在《瑜伽师地论》里面另一个地方，还有很多解释的。

云何名为作用道理？谓诸蕴生已，由自缘故，有自作用，各各差别。谓眼能见色、耳能闻声、鼻能嗅香、舌能尝味、身能觉触、意能了法。色为眼境、为眼所行，乃至法为意境、为意所行。或复所余如是等类，于彼彼法别别作用，当知亦尔。即此诸法各别作用，所有道理瑜伽方便，皆说名为作用道理。

「云何名为作用道理？谓诸蕴生已，由自缘故，有自作用，各各差别。」这底下解释什么叫做作用道理呢？

「谓诸蕴生已」，谓我们这个色受想行识这个蕴，它已经因缘和合现起来了，由无而有了。

「由自缘故，有自作用」，由它本身的因缘。比如说色有色的因缘，受想行识有受想行识的因缘。这个色呢？包括眼耳鼻舌身，前五根都是色、都是色蕴。那么眼有眼的因缘，耳有耳的因缘，乃至身有身的因缘，都有它本身的作用。

「各各差别」，互相是不一样的，各有各的因缘是不一样的。这底下就详细说出来。

「谓眼能见色、耳能闻声」，这眼它的作用，它能见色。这个地方呢？见闻包括根和识，这个眼根它能够见这个色，见这一切青黄赤白、长短方圆的这些形相，它的功能能把这个形相现出来，当然还要假藉光明现出来。但是能了别，了别这个色相，那是识的作用。但是若没有眼根，眼识也不行，所以这个眼能见色，有根、有识的合在一起的，都包括在内了。「耳能闻声」，这个耳有这样的作用，有闻声的作用。

「鼻能嗅香、舌能尝味、身能觉触、意能了法」，鼻有能够嗅这个香味的作用，或者是好香、或者是恶香。舌能够尝味。身能够感觉到触，或者是涩滑、或者是冷热。意能够了法，能了别各式各样的事情。

这个色声香味触也是法，是法里面的一部分。「意能了法」这个「法」字，包括了色声香味触，还有它没有包括的其他的一切法，所以这个法是通名，这范围很广大了，「意能了法」。这就是六根、六识有取境的作用。

「色为眼境、为眼所行」，那么色声香味触法有什么作用呢？色为眼的所缘境，那么这也是它的作用之一。「为眼所行」，为眼根所活动的境界。若没有色了，这个眼根所活动的地方没有了，「为眼所行」。

「乃至法为意境、为意所行」，有了声、声音是耳所活动的地方，乃至到第六这个法，过去、现在、未来；世间法、出世间法，这是意的所缘境，是「意所行」，所活动的地方，那么这也就是它的作用。

「或复所余如是等类，于彼彼法别别作用」，这个「所余」，所剩余的。前面这是说十二处，内六根、外六境，十二处。如果把六识也放在内，就是十八界了。那么十二处、十八界，或者是把第七识、第八识也加在内，各有各的境界，各有各的作用，所以叫做「所余」，所剩余的。

「如是等类」，就是一类一类的，眼识一类、耳识一类。眼只能在色的境界上活动，而不能在声音那上活动。耳识、耳根只能在声音那里活动，而不能在色上活动，所以是一类、一类的，一个范围、一个范围的。

「于彼彼法别别作用」，于这一法、这一法都是各别、各别的发生作用。所以眼有眼的作用、耳有耳的作用，乃至身有身的作用、意有意的作用。「当知亦尔」，你要知道也是这样子，每一法都有它的作用。

「即此诸法各别作用，所有道理瑜伽方便，皆说名为作用道理」，就是前面说这一切法，十二处、十八界这一切法，都有各别的作用，这样的道理也是你修瑜伽的方便，你也须要明白这件事的，皆说名为作用道理，这样意思。

云何名为证成道理？谓一切蕴皆是无常，众缘所生，苦空无我。由三量故如实观察，谓由至教量故、由现量故、由比量故，由此三量证验道理。

「云何名为证成道理？谓一切蕴皆是无常，众缘所生，苦空无我。由三量故如实观察：谓由至教量故、由现量故、由比量故，由此三量证验道理」。这底下说这个「证成道理」，证明这件事成立了，是的，是有这样道理，那叫「证成道理」。

「谓一切蕴皆是无常」，什么道理须要证成呢？「谓一切蕴皆是无常」，色受想行识都是有变化的，它不是不变的。不变名之为常，有变就是无常了。

因为什么它会变呢？「众缘所生」，因为它是很多的因缘才成就这件事。成就这件事，它本身就不真实了，所以它会变。这个众缘所生，这个缘本身也要变，所以众缘所生也非变不可。一变了的时候就苦了，人就会感觉到痛苦。

比如说这个快乐的事情，人不感觉苦。但是快乐的事情要变，若变的时候就苦了，所以称之为坏苦。这个原来是没有苦的，但是这个因缘一变就有苦了，所以一变就是无常，无常就是苦。因为苦的关系，就可以知道是空的，不是真实的，它不是真实的。原因啊，我们人的…就是因为执着有我，我要这样子就这样子，我要那样子就那样子。你说有苦，我可以把它消灭了它，叫它不要有。当然我欢喜这件事，我可以把它拿过来；不欢喜的，把它消灭了它。所以这个人有我的时候，会这样子安排这件事。但事实上做不到。做不到，就可以知道是没有我的，所以叫做空。

这个「执着我」有两种，就是「即蕴是我」、一个「离蕴」有一个我。即色受想行识是我，这是「即我」；第二个是离开了色受想行识，另外有一个我，这个执着有我，分这么两类。

这个空呢？「即蕴无我」，叫做「空」；「离蕴无我」叫做「无我」，是这样意思喔。离蕴无我，那叫做「我空」；即蕴无我，叫做「法空」，因为观察色受想行识都是因缘有的、都是毕竟空的。色受想行识自性空，也是无我；「离开了色受想行识另外有我」这个我也没有，叫做无我。这样…可以这样分别。

这是说，为什么一切蕴是无常的呢？因为是众缘所生，所以是无常。无常的时候我们就会感觉到苦。因为苦，所以感觉到作不得主。苦若来的时候你不受还不行，此是苦逼迫性，你不能排斥的，你排不出去的，那么就可以知道是无我。无我就是空无我，就是空。

这样的事情，在我们不相信佛教的人来说，也能知道世间上是无常。无常的道理能明白多少，但是对于苦的道理不太明白，对于苦的事情不是太明白。世间上为什么苦？我们一般人不知道，有智慧的人都未必知道，也未必知道是苦。

譬如说是我们举出一个道理，在《阿含经》里面说出个道理来。这《阿含经》应该学。我们学这个大乘经应该学，《阿含经》也应该学。《阿含经》说出个什么道理呢？佛有一天问诸比丘，说是远远的那个树林子里面，这个木生所出来那个枝叶，这个叶落下来了，有外边的人来了把这树叶子偷走了，把这树叶子偷走了，你心里面感觉什么？问诸比丘，你心里头感觉怎么样儿？说，我没有什么感觉。它偷走就偷走嘛，与我有什么关系，我好像照常的，一点影响也没有。佛说，是。如果你的衣服，你的衣、你的钵，或者你住的房子被人家破坏了，你的房子、玻璃窗户被人破坏了，把你的衣、钵都偷走了，你心里头…说这时候不舒服，我心里面会不舒服。说为什么呢？为什么你的衣钵、你的衣食住被人偷、被人盗取了、破坏了，你就会感觉到不舒服。那个树叶子被偷走了，你为什么就不感觉什么呢？说：这个我不懂，我不知道。佛说：就是因为你对树叶子，遥远的那些事情，你没有执着，你不执着，不执着是我我所，所以他偷走了我无所谓。你自己的生命有关系的事情，你执着是我、是我所了，所以他若把你的衣偷走了，你就不行。执我、我所换一句话就叫做爱，说我也是有爱，我所也是有爱，就是有爱的关系。所以这样说，这个不舒服的感觉就是苦的感觉，这痛苦的感觉从那儿来呢？从爱来的。这个佛…你看佛就是…说世间是苦，无常是苦，从你本身的生活上来开示这件事。

这件事在《阿含经》你看到这里，你想一想的确是这么回事。我的哥哥、我的弟弟若死了，我心里会痛。我的姊姊、我的妹妹死了，也心里会痛。别人的哥哥、别人的弟弟死了，我心里不感觉什么。因为什么呢？没有我、我所，你对他没有爱的关系。自己的哥哥、弟弟、姊姊、妹妹死了，有爱。有爱就有苦。没有爱就没有苦。

所以是无常啊，我们人世间的人，思想稍微细腻一点的人，也能知道无常的道理，知道多少。但是这苦不一定知道，不一定明白。

原来是在佛的开示里面知道，因为什么是苦？也就是因为是爱。爱为什么是苦？爱无常了，所以是苦。但是我们人呢，还非要爱不可，所以就是非苦不可了。所以是苦。「众缘所生，苦、空、无我」。这件事啊，因为无常知道多少啊，可是从无常若变了的时候会生苦，我们还不大明白。所以严格的说，无常也不明白，也不明白什么叫做无常，也还是不明白。

我现在心里头想到梁武帝，梁武帝的确我也认为很了不起，很了不起，能讲《大般涅盘经》、能讲《摩诃般若波罗密经》，有著作，你看有这么大的智慧，在佛法里面，他也是用过功了的人。但是若是作了一个梦，我好像说过，有人把这个土送给他，作梦醒了。醒了向他的大臣讲，大臣说：这表示你能统一中国。因为他还是半壁天下，只在金陵做皇帝，北魏这一大片土地还不属于他，这表示你要统一中国。啊，他的贪心就来了，派他的大儿子萧明（注：昭明太子萧统？）要统一中国。大儿子领

了四十万军，一下子变成俘虏了，都叫北魏俘虏了，还有这种事情。你看学习佛法学到这么程度，结果是还有这一念贪心。这一念贪心，他从此就开始倒霉了，就是还是不知道苦啊！对这个「苦」字还是不太明白。这个我，要扩大我所，我、我所还要扩大这件事。

这个佛法的道理不是容易明白，所以要「证成」。为什么是无常、是苦、是空、是无我呢？要证成，要假藉因缘来证成一下，喔，是苦、是无常。问题在这里喔。

「由三量故，如实观察」，这个证成，怎么样证成法呢？有三种量，如实的观察，这就叫做「证成道理」。

这个「三量」，怎么叫做「三量」呢？「谓由至教量故、由现量故、由比量故」，这个「至教量」怎么讲呢？「至」就是极，至者，极也。到了极点了，不能够再向前进了，到了极点了，叫做「至」。指什么说的呢？就是这个教法，所说的道理。这个「教」，表示一种道理，达到极圆满的程度了，叫做「至教」。这个「量」字怎么讲呢？量是「正知」的意思（中正的正，知识的知），正确的知识，可以以之为准的。你合乎它，那就是正确的；你与它不合，不合，那就是不正确的。正确的知识，叫做「量」。这个至教量，当然我们佛教徒，我们尊敬佛，以佛说的教法，名之为「至教量」。佛是极圆满了的人，大圣人，我们对他是有信心的，可以相信的，他说的道理我们相信，所以叫做「至教量」。那么这个至教量，佛说了，「一切蕴皆是无常，众缘所生，苦空无我」，所以我相信。符合至教量，所以这就叫做证量道理（注：应是证成道理。）。由佛说了，所以可以证明这件事，别人说的，别人说的那不一定，佛说的可以，我们可以信赖。所以「由至教量故」，所以相信这个道理，那么这就叫做「至教量」。

我们通常说这个「三法印」，就是佛说的这些经，修多罗，佛在世的时候佛说法，佛的弟子都听到，亲在佛前听佛说法，那么这些人又是成为圣人了，或者得无生法忍的这些大菩萨，得了阿罗汉的这些圣人，他们本身证悟了真理，又是听佛说法，所以他会知道这部经是「佛说」的、是「不是佛说」的，他知道。佛灭度以后的佛弟子，我们也没有看见佛，也没有听佛说法，我们怎么知道这一部经是佛说的、不是佛说的？我们凭什么可以知道？佛告诉我们，要符合三法印、符合一实相印，那么就可以相信，这么样讲。这也就是有至教量，所以我们可以相信，是这样意思。佛不是说一定像我们一般的，说那一年、那一月、那一天，有什么东西证明说这一部是佛说的经，是佛说的，佛不这么说。佛说那一部书里面和佛说的道理是相契合的，那就是佛说的。佛这么讲，佛这样讲。所以这叫做「至教量」，这样意思。

「由现量故、由比量故」，这个就是另一个说法了，这个「现量」怎么讲呢？这个「现」就是现前、出现，出现在眼前，出现在我们心识之前。如果说是，我们现在这个窗户是玻璃窗，如果是用纸糊的或是一道墙隔住了，墙外面有什么事情，不现前，我没看见，就是不现前。那么中间有障碍，那就是不现前。那不现前的事情，不叫做「现量」。要现前，出现在我们的眼耳鼻舌身意之前、眼耳鼻舌身前五根之前，我们能得到正确的知识，我们从这里得到正确的知识，那就叫做「现量」。这「现量」的意思就是你没有…中间当然没有障碍，你没有迷乱，没有分别。

这个「迷乱」怎么讲呢？这个《因明入正理论》上讲，它说出个例子来，譬如在夜间，夜间的时候，有人把像我们在佛前烧的那个香，那香点着了，你在那拿着它，在那儿转一下，我们旁边看的人就是有一圈，一圈明，一圈的光明，叫做香…叫做「火轮」，一圈。其实只是一点点的火嘛，并不是一圈，这叫做「迷乱」。我们这个肉眼迟钝，所以就是看见是一圈。你若认为是一圈，那就是错了，所以叫做「迷乱」，要把这件不算数，这是一个简别。

第二件事呢？要无分别。就是你譬如说我们的眼识看见光的时候，看见光的时候，我们是心里面说「喔，这是光」，已经不是眼识了。这「光」就是有名字了，这是第六意识才有名字，眼识没有名字。眼识看见光，只是一个明…眼识在那里明了一下，但是它没有说话，眼识是不会说话的。它没有名字，所以不会说话，这个时候眼识所见的这个光是对的；若第六意识说出来的话，也可能是对、也可能错，就靠不住了，所以那就不叫做现量。所以「现量」的条件，就是不要分别，不要加以分别，而也没有一切迷乱的境界，它能够得到正确的知识，这时候叫做「现量」。

这个《因明》上说这个「现量」这个事情，用这个「现量」、「比量」，「宗因喻」，用这个同人辩论，辩论道理，也是一种方法。大家讨论道理的一个规则，不可以犯错误，也是可以喔。但是若是从佛法的观点来看，那我认为还不能说那就是正确的知识，还不能那么说。

我说出个道理你听喔，刚才说这个「观待道理」，一切法是因缘所生，都是虚妄不真实。你这种…知道一切法是因缘所生，不真实的这种智慧，要听佛说法，还要经过一番修行，你才能成就这种智慧。

譬如说我们这个眼识或者乃至到第六意识，不加分别的时候，你能看见诸法实相吗？我认为不能！因为你没成就佛这种无分别智、后得智，你都没有成就，你那里面还隐藏着执着的。虽然它没有说话，没有分别，没有分别也不行，那个执着心还在那里。

说那个小孩子天真无邪，啊，说他「哎呀，这个天真无邪很清净」，其实很多的垃圾都隐藏在那里。小孩子天真可爱，其实不是、不能那么解释。他的那一分…那个清净心里面很多的污浊都在那里头。等他的眼耳鼻舌…，成熟了，很多的东西都出来了，那怎么能算清净呢？他的知识是正确的？不能这么说！

所以这个《因明》上说这个道理，就是姑妄言之，我认为是姑妄言之。当然这个陈那菩萨也是大智慧人，他对这件事很有研究。当然那个时代，佛法在印度，这个外道很兴盛，常是同佛教徒辩论，所以须要立出个规则来，这也是对，也不能说不对。

问：师父刚刚您最后一段话，我有？了几个问题，就是你从那个「现量」里面，那个「现」现前，也这个同样是「无分别」，你说我们「触」的时候要没有名字，如果一有了想的作用就已经是分别，那么由这个呢，会产生为第一个问题，如果有了名字、有想就没有分别，那么它是不是有「作意」的作用、有「触」的作用、有「受」的作用呢？那这第一个问题就有第二个问题，你讲到说在《因明》还是世间法，那么如果说这还是世间法，那么「作意」「触」和「受」还是世间法。那必须要从智慧相应的「明触」，才是真的是无分别。

答：对，我的意思是这样子，一定有「明」相应触，就是有无分别的般若的智慧，这个时候与识相应的时候，才得到正知、正见、正确的知识。若没有般若的智慧，说我无分别，你「无分别」也没有得到正知。我的意思是…

问：那第二问题，那如果正知，和智慧相应的时候，如果有名字，应该也是「现量」？

答：有名字的时候叫做「比量」。

问：我的意思说如果与智慧相应以后，再有「想」的作用，应该也可以算是「现量」。

答：说是「现量」，它可以那样，因为它在那个《因明》的书上说呢？「无分别」，「现量」是无分别，「比量」是有分别。由「有分别」而得到的正知，叫做「比量」；由「无分别」而得到正知，叫做「现量」。若是我们说是圣人得到「无分别智」，得「无分别智」，那么从《因明》上的规则上看，那应该是「现量」，可以用「现量」。若…

问：如果我们不依照这个《因明》来讲，我们说佛他是从他的正知里面流出来的教量，那是从他的「现量」里面出来的「教量」，那其实他的「教量」也是和他「现量」是应该相应的？也可以说是「现量」。

答：是、是。它这个…所以这个《因明论》上，就把这个「至教量」取消了，就只是一个「现量」和「比量」。那么他就把「至教量」、这个「圣言量」放在「比量」里头，它这样放。

当然是你说也是对的。因为到佛的境界，「有分别」、「无分别」是统一了的。我们平常的人、或者没有到佛境界的人、或者是到「第五现前地」之前（初地、二地、三地、四地），「无分别智」现前的时候，这个「有分别的智慧」就不现前，就是「后得智」不现前；「后得智」现前的时候，「无分别智」就不现前，就是不可以同时的，是这样解释。

但是宗喀巴大师他在这个《入中论善显密意疏》上，他解释又不同。他的意思到佛…唯有到佛的时候才能这样子，其余的人不能。

问：那接着就第四个问题，也是接着就是您最后那个「结语」那里，因为当初有这么多的那个哲学思想，所以他为了辩论要有《因明》，那么这句话就引出我的问题，就是如果我是为了「自修」，而且为了适应现代的那个社会的话，我们未必一定要学的这么「细微」，对不对？而且现在的细微应该是适应现代社会的细微了。

答：这个事是那样哦，如果你想行「菩萨道」，你想要行菩萨道。一般的社会上的人呢？我看也不须要「宗因喻」、这个什么「至教量」、什么「现量、比量、非量」，也不须要这样。但是有些社会上，有些学问的人，特别有学问的人，或者他也是懂得《因明》的人，他可能会按照这个这种规则、这个辩论的规则同你讲话，也可能这样子。那你要行菩萨道的人，也应该具足这种知识，也是应该、也是应该的。

不过这种人，我看还是少数，若是我们在…没有到第八地的菩萨，就算我们是菩萨了，或者是没有到第八地，我们还是选择我们自己重要的事情来做。这个事我们不用学也是可以，就不学这个《因明》也是可以。

如果你是…不过通常说，这个「资粮位」的菩萨，把资粮准备了非常的圆满的大菩萨，他的眼耳鼻舌身意和一般人不一样，这个能力特别强。你就是我们讲这个玄奘大师，到印度很多人…连那个法显法师哦，很多人到了雪山，过那个山的时候都冻死了，但是他们不…他们还是照样过去了，他那个身体和别人不同。他这个生理和别人不同，那个心理都是特别的，那样的人学《因明》这件事，不算一回事，他是很容易就懂了，也不算一回事情。记忆力也特别强，而那个智慧也特别高，他就是一看就会懂了，也不算难。那个大福德人就是不同了。

问：请问那个好像在《法华经》，还是里面有说：「眼根有八百功德，耳根一千二百功德」，这是相当于这个「证成道理」呢？还是作用道理？还是观待道理？

答：这个都有，它都具足这个道理。具足这个「证成道理」、具足这个「观待道理」、「作用道理」，它都具足的，「法尔道理」也是具足的。

我们的这个眼睛，你就是…你若不摇头的时候，后面你就是看不见，所以它不具足一千二百功德。这个耳不是，你前后左右所有的声音都能听见。耳听声音的功能，周围都是无障碍，眼就不行。所以这耳的功德是一千二百，眼的功德只是八百，它缺了四百，这是「现量」上就是这样子。

云何名为证成道理？谓一切蕴皆是无常，众缘所生，苦空无我。由三量故如实观察：谓由至教量故、由现量故、由比量故，由此三量证验道理。

我们昨天讲过四种道理，其中的「观待道理」是排在第一项，第二项是「作用道理」。

这个「观待道理」也就是我们平常…我们常常所说的因缘生法。这个你若在静坐的时候…这个「瑜伽」其实就是静坐。在静坐的时候，你在思惟观待道理的时候，你会想到这一切观待的事情都是无常的、是空的、是假的，会想到这里。

但是想到第二条道理的时候，「作用道理」，那么是假的、是空的，但是有作用。这个微妙就是在这里，它有作用，但是是假的、是空的。你可以来回的观察，是这样意思。

这第三项是「证成道理」，这个思惟「观待道理」的时候，知道是无常的，因缘生法是无常的，无常所以是苦、是空、是无我的。可是没有经过思惟、观察的人，他还是不同意这样的结论，不同意无常是苦、因缘生法是空的、是无我的。你要为他去说明的、去解释的，所以又说到这个「证成道理」。就是用至教量、用现量、比量来证明这件事，是苦的、是空的、是无我的，这样这个道理才能够成立，这样意思。

这个昨天讲过了这个「现量」，也讲到「比量」。这个「比量」是推、推论，经过推论而得知的，其中也一定有多少「现量」。不然的话，这个「比量」还是不能成立的。

在《因明入正理论》的书上，举一个例子，举个例子说我看远远的地方看到冒烟，看到冒烟就知道那个地方起火了。我看见墙那边露出个角来，那么可能那下面有牛。就是这个烟，你看见烟、看见角，这是「现量」。由「现量」而推论，才知道是有火、才知道是有牛，是这样子。知道是无常的，这个原因就是你以前，由你的现量上得知道。这个起火的地方，这火有烟，火和烟是不分离的，你以前的现量的经验得知道这件事；后来看见烟，喔有烟就是有火。所以这个「比量」由推比而得之，是因为有现量的关系，不过不是全部的，是一部分，是这样意思。

「由比量故」，由于推比得到的正确的知识，这也可以证验这件事是对的，这是一个得到正确知识的一个方法。

「谓由至教量故、由现量故、由比量故，由此三量证验道理」，证实你所经验的这个道理是对的。这个「验」是自己接触到的事情，我不是听人说，自己接触到的事情，是对的，得到的结论是对的，「证验道理」。

诸有智者，心正执受，安置成立，谓一切蕴皆无常性、众缘生性、苦性、空性，及无我性，如是等名证成道理。

这个「执受」、「诸有智者，心正执受」，这个有智慧的人，他听你所说的至教量、所说的现量、比量，从这三条道路得到的知识是对的，个智慧的人就会明白了这件事。「心正执受」，他内心里面就是得到智慧了，生起了一种智慧，就是信受了…坚定的信受了这样的道理。坚定的信受了这样的道理，而不会动摇的。就是有反对者说出来种种的不同意的意见，你不动摇，所以叫「执受」。

「安置成立」，这个「安置成立」呢？或者就说是把这种道理，安置于心，「成立」，建立起来了，或者是这样说。或者说呢？你成就了正知正见了，你能够在内心里面栽培善根，按照这样的道理去栽培善根去，叫做「安置成立」，或者这样说也是可以。

「谓一切蕴皆无常性」，这底下就是说，「心正执受，安置成立」什么呢？「谓一切蕴皆无常性」，就是我们这个生命…我们的生命体，我们的色受想行识，这个「蕴」，蕴者，聚也，积聚的聚。色是一大聚、受也是一聚，想、行、识都是一聚，就是一大堆。这一切的色受想行识的蕴「皆无常性」，它们都没有不变的体性，都是有变化的，随着因缘变化的。这个「众缘生性」，它是众多的因缘生起的体性，它的体性是众缘所生。是「苦性」、是「空性」、是「无我性」，这个我们昨天讲过了。

「如是等名证成道理」。这个说到「无常」，我们最低限度可以有两个想法。一个是我们现在的生命体，非老病死不可，这是一个想法；第二个呢？第二个想法，我看每一个人都是对于自己的生命不满意，每一个人都会这样，都感觉到还是不是那么好。不那么好，说它是无常呢？很好！它结束了，我重新创造一个嘛，我重新创造一个生命，不是很好吗？如果这个生命是固定的了，你不可以变动，不满意只好忍受着。

所以说「无常」，这里面啊，这佛法说什么都是无常的，好像是很消极，其实这话说得不对，无常里面有积极性。所以佛教里面说「无常」，所以佛法里面重视你自己要常常思惟观察，不要只是用耳朵听、用眼睛看，不可以。你还要用心多思惟，你才能够有很多的妙出来。

「如是等名证成道理」，其实就是证成这个「观待道理」、证成这个「作用道理」。

云何名为法尔道理？谓何因缘故，即彼诸蕴，如是种类？诸器世间，如是安布？

我们若不相信佛法的话，也有可能有这种思想，就是无论什么事情都是自然的，自然是这样子，那个法就是那样子叫做「法尔」。不认为有什么因缘造成的，不那么想，就是自然是这样子，叫做「法尔」。若是我们常常思惟，用第六意识多思惟这种种的因缘，这个「观待道理、作用道理、证成道理」，常常思惟，思惟就从…就会思惟出来种种的事情出来。知道这是因缘有的，各式各样的事情都思惟出来。但是有的时候，思惟久了也会另外会出来问题，另外还会引出来问题的。引出来问题，这个佛菩萨的智慧说出来「法尔道理」，来解决你因思惟而引起的这些问题。看这底下解释。

「谓何因缘故，即彼诸蕴」，什么理由，即彼色受想行识诸蕴「如是种类」？而是这样的种类？这是人的一类，人里面又有很多的类；天这一类，天也有很多的类别；乃至地狱饿鬼畜生，都有各式各样的色受想行识的蕴。说是…像人…我们的色受想行识这个身体是这样子，那个蛇是又一样，蛇又是一样；海里的鱼又是一样。人是在陆地上生活，鱼在水里面生活，这个色受想行识这个蕴各式各样的差别。人是一类，类，这个大类里面又有很多种类，各式各样的情形。什么因缘，即彼诸蕴如是种类呢？为什么这样子呢？你会这样想，会思惟。

「诸器世间，如是安布」，这个「器」，譬如说有这个苹果、橙子，放在一个器里面盛载着；我们人在这个世界上生存，也是器，这个世界是我们生存的一个器。当然我们人在这个器里面生存，我们对这个器的彼此间的关系还是很密切的，很密切的。我们说靠天吃饭，其实也靠这个大地…也很厉害的，关系很重要的。那么这个器，这个器世间，它这样安布，是这样子现出来各式各样的形相，有高山、有平地、

还有大海，还有太阳、还有月亮，有白天、有黑天，有的地方物产丰富、有的地方很贫瘠的，各式各样的情形。何因缘故「诸器世间，如是安布」呢？这样的陈列呢？

何因缘故，地坚为相、水湿为相、火暖为相、风用轻动以为其相？

「何因缘故」，地是「坚为相」，地是坚固的。「水湿为相」、火是「暖为相」，为它的体相。「风用轻动以为其相」，为它的体、为它的相状，什么原因是这样子呢？你也会想，会思惟这件事。

何因缘故，诸蕴无常、诸法无我、涅盘寂静？

这是圣人的境界了。一切法是无我，什么因缘是无我的呢？什么因缘啊，佛菩萨得的涅盘里面的境界是寂静的？一切有为法都是生灭变化、是无常的，无常即是动，是动的意思。生灭变化，也可以名之为动。这个无为法、涅盘的境界是无为的，就是没有这个因缘生法那个动相了，所以对动而说静，说涅盘是寂静。

这个圣人他见到第一义谛以后，他的色受想行识还是在的，这个生命体还是在，但是他这个无分别智出现的时候，和第一义谛相应的时候，就是入于无为的境界去了，那个时候呢？是寂静的，就没有这个有为法这个动荡的这些事情，所以涅盘是寂静。

可是我们若常常思惟就会想，为什么涅盘是寂静的？又会这么样想。由有我而无我，到了无我的时候又会想，为什么是无我？又会这样想。

我们观察一切有为法是因缘所生，所以会变化，不是常，而是无常。可是承认了无常以后又会想，为什么是无常呢？它是常不可以吗？就会各式各样的想法。

何因缘故，色变坏相、受领纳相、想等了相、行造作相、识了别相？

「何因缘故，色变坏相」，我们年轻人的时候，假设没有相信佛法、没有学习佛法，这个壮年人，社会上这个活动力在强的时候，好像前面有很多、很多的如意的事情等着我，那个冲劲很强的时候，从来不想世间上都是变化无常的，不想这件事，不想。但是若是学习了佛法以后呢？那就，喔，是无常的，又会…就是改变了这种想法。可是承认了无常以后，又会想为什么它会变坏呢？不变坏不可以吗？也会这样想啊，「何因缘故，色」是「变坏相」。

「受领纳相」，受是领纳相。这个心、我们这个分别心与一切境界接触的时候，心里面就会接受，是一种感觉，去接受它。我们平常的人，我们的日常生活里面，我们如意的事情我们接受，满我意的事情我接受；不满意的事情，我拒绝，不接受。我们平常是…我们的心情是这样的态度，但事实上，我们不是这样。就是如意的接受，不如意的也是接受的，也是接受。怎么知道不如意的事情你也接受呢？你常想一想就会知道。

譬如说是我们不高兴的事情，或者是自己的行为、思想引发出来的；或者是自己还不知道，由第三者、或者第四者展转的传过来，啊，有什么、什么事情，某某人怎么、怎么打主意，怎么、怎么的、怎么对你有伤害呢，你一听见了的时候，你就忿怒了。啊，你就想出来怎么、怎么样报复，于是乎很多的苦恼的事情都出现了。从这一段经验上看，人就是不如意的事情也接受，也是接受。

那么呢，我也不愿意接受这个事情，怎么能说我接受了呢？我们平常的人可能心粗一点，我不知道这件事我就接受了；但是有些人思想是很细、很周密的，他会想很

久、很久，事情怎么、怎么安排，但是这种人他也一样是接受这种事情。因为你接受了一次可能自己还不觉悟，接受了两次或者还不觉悟，接受第三次应该觉悟了，但是人还是不觉悟。怎么知道呢？你接受了这种事情的时候，就会出现很多很多的苦恼的事情。假设你若说是不接受的时候，我知道是很苦恼，但是我不知道怎么样不接受！怎么样才能不接受呢？我们学习了《摄大乘论》以后，就应该知道这件事，就是不分别就不接受。你不要分别这个事情，就没有事。

这是很明显的一件事，譬如说现在这屋子里面有大的白莲花，或者红莲花，或者青黄赤白各式各样的莲花；或者是一个高山，高山、流水、大莲花，很多的各式各样的好看的花。你遇见这种境界的时候，你心里面平静、欢喜、喜悦，自然是这样子。若是遇见那个毒蛇、恶兽、老虎这些东西，你心里面是什么样子？心里不平静。但是若是没有...这个老虎已经过去了，这些不如意的境界过去了，你心里面不分别的时候，心里就平静。从这样的经验上看，所有的不如意的事情，你发觉了，你赶快停下来不要想，不要分别。啊，我对这个人非常的好，但是他一点良心没有，对我种种的伤害，你愈想就愈苦恼，那就叫做接受。不如意的事情你也接受；你若不想，不想，什么事情没有，没有这个苦恼。

所以这个受是领纳相，如意的事情你接受，苦恼的事情你也是接受，你不能够「一切法不受，得阿罗汉」，你不能。但是我们不是阿罗汉，没有那样道力，你也可以调一调，调转一下，不分别这件事。不分别这件事就没有事，所以也可以不受。

但是另外有一个原因，你不受你也得受，什么？是自己的业力，你前生造了罪，造了罪，你现在要得果报，得果报，就叫做「受」。这果报来了，你不受也得受，你不能不受。说是别人传来的话，说怎么、怎么的...，我可以不想，但是你身体上有病了，你不受，你不受也得受。

可是若是修学圣道成功了的人，也能不受。我这身体里有病，他也能不受，因为什么呢？因为他时常修止观，观一切法空，观一切法是无常、是无我的，观一切法空，那个心住在毕竟空那里了。这个色受想行识上的问题，他就不感觉，不感觉这件事，他就不苦，就没有苦受，就能不受。所以修学圣道的人，能有这样的好处。就是没有入无余涅盘之前，你得到涅盘了，就是有这种好处，就能不受。但是表面上你得那个病还是在的，那个老、病还是在的。但是在他内心里面的修行，他是不受这件事的苦恼的，他能不受。可是你没有这个修行，那不行，你不受也得受。

所以，色是变坏相，受是领纳相。「何因缘故」，色是变坏相、受是领纳相？我们有的时候你多思惟有好处，但是有的时候也会出现一个问题，就是从无始以来，人就是这样，为什么不从无始以来人不这样子呢？就会要这样想，这样想你没有办法回答，你怎么回答这个问题？所以这个地方给你回答了。

「想等了相」，这个色、受、想，这个「想」这个蕴，是「等了相」，这个「等」是普遍的意思，普遍的去明了、去思惟观察，所以就叫做「想」是「等了相」。普遍的去观察、去认识它是怎么一回事，是什么道理，叫做「等了相」。

「行造作相」，这个色受想行这个「行」，是造作的意思，就是有了行动。这个「造作相」，当然我们会想到身体表现出来的行动、或者口发出来语言，这就叫做「行」。但是主要是心行，是内心里面的动，叫做「行」。

这个我们发出来语言、发出来行动，是心发出来的，不然的话身不会动、口也不会说话的，是由心发出来的，所以这个行是你的心的，你内心的动。「不是风动、不是旛动，仁者心动」，这句话是对的，是「仁者心动」。这个心动，在这里说这个「行」是造作相的意思，是有目的的发出来的动，那叫做「行」。

人好像是习惯了，不是有固定的目的也会动，也会动，那个不是属于行蕴的，不属于行蕴喔。可以包括在行蕴里面，但是那个义不够…不具足。

「识了别相」，这个「识」，眼识乃至意识，他是「了别相」，就是对于一切法有个明了性，叫「了别相」。

而其实这个受、想、行都是由心发出来的作用，由心发出来作用，不是离开了心有受想行的。心接触一切法的时候，有受的作用、有想的作用、有行的作用，是这样意思，是这样分别。它是王，那个受、想、行是臣，王和臣的不同，就是这样说喔。

由彼诸法本性应尔、自性应尔、法性应尔，即此法尔说名道理，瑜伽方便。

「由彼诸法本性应尔、自性应尔、法性应尔」，前面都是问。「何因缘故，地水火风是坚湿暖动？何因缘故，诸蕴是无常、诸法无我、涅盘寂静？何因缘故，色是变坏相、受是领纳相、想是等了相、行是造作相、识是了别相？」这是问，这底下回答了。「由彼诸法本性应尔」，就是由于这一切法，它本性就是这样子，它本来就是这样子，从无始以来就是这样子。这个「本」就是根本，根本就是过去。过去，就是从无始以来就是这样子。就是地是坚相、水是湿相、火是暖相、风是动相，从本以来就是这样子。这「本性」是说过去；「自性应尔」是说现在，从本以来就是这样子，现在它的体性还是这样子。「法性应尔」，就是未来的，将来的地水火风也还是这样子，也还是这样子啊。将来也还是诸蕴无常、诸法无我、涅盘寂静，将来也还是色变坏相、受领纳相、乃至识是了别相，「法性」就是这样子。

「即此法尔说名道理」，这就是道理，就是这样子喔。

「瑜伽方便」，也是你学习瑜伽的一个方便，也就是这样意思。

或即如是、或异如是、或非如是，一切皆以法尔为依，一切皆归法尔道理，令心安住、令心晓了。如是名为法尔道理。

「或即如是、或异如是、或非如是，一切皆以法尔为依」。「或即如是」，就是前面，前面说的这些事情，是这样子，或者是不同意，另外有个样子，叫「异如是」，另外的样子。「或非如是」，「即如是」、「异如是」都没有，或者是这样子。「一切皆以法尔为依」，就是这样子，都是以法尔为依止的，就是都是法尔。

这里面啊，譬如说我们人，头上没有角，但是有的地方有的人头上有个角，就是和我们不同，「或即如是、或异如是」，是这种情形，不同的，各式各样的，各式各样的情形。

现在今天的世界，看那个蛇是这样子，看那个鸟是这样子，看那个人是这样子，但是若是另外的不同的世界，又有不同的情形，所以「或即如是、或异如是、或非如是」，是这样子。

譬如说我们这个世界上的人，在太阳下有影；但是阿弥陀佛国的人不是，你在光明下没有影，就是各式各样的差别境界，不是一样的。

说是我们人在地面上走，徒步走，人的生活是这样子；那天上的人，和我们不同，天上的人他会天空里走，有各式各样的情形。「或即如是、或异如是、或非如是」，总而言之，「一切皆以法尔为依」，自然是这样子。

这个经论上、佛经上常说，这个诸天来见佛，听佛说法。听佛说法，这个法会一

结束了，诸天就走了，但是走不远，忽然间就不见了，那是什么原因呢？走得太快，他那种速度特别的快，所以就是我们的肉眼迟钝，一下子不见了；若是天眼那还是不同了。所以各式各样不同的情形，这「一切皆以法尔为依」。「一切皆归法尔道理」，这些事情就是自然是这样子。

「令心安住、令心晓了，如是名为法尔道理」。所以我们佛法里面，是重视闻思修，重视这个思惟，重视思惟，但是到有些地方，你不可以思惟的。你就到此为止，你不能思惟的，你就这样安住下来好了。因为你思惟、思惟啊，到思惟不过去，可能令你发狂了，都可能的，所以「令心安住、令心晓了」，佛菩萨开示我们这个法尔道理，教你明白这件事，你就是不要再思惟这件事，「如是名为法尔道理」。「法尔」再换一句话就是「自然」的意思，自然是这样子。

如是名为依四道理，观察诸蕴相应言教。

这是前面这一大段，这个是…这个修瑜伽的人、修止观的人，你要根据这四种道理去观察色受想行识诸蕴，相应的言教，就是佛说的观察诸蕴的相应的言教，你要这样子去思惟去。

（这个小一点字的这上面，我们从第四行开始）

此境瑜伽，虽通一切，然诸经论就相随机，种种异说，或说观待等四种道理，

这叫做「境瑜伽」。「境瑜伽」就是…这看出来呢，主要还是以色受想行识为所缘境去观察。所以初开始修止观的人，你要尊重佛的智慧，佛怎么说你就怎么观察，你不要自己另外想出个方法来，你不要这样。你成功了以后，你可以无穷无尽的变化，但是它能够…还是能符合佛的本意的。我们若初开始，你不尊重佛的这个相应言教，你自己去独出心裁，那这是不对的。所以「或说观待等四种道理」，为境瑜伽，叫做「境瑜伽」。

如是乃至说蕴界处缘起谛等，皆名瑜伽。总具四性，顺四法故。

「如是乃至说蕴界处缘起谛等，皆名瑜伽」，像这种四种道理，「如是」就指四种道理，如是四种道理可以作为「境瑜伽」，乃至到说这个「蕴界处」，乃至又说到五蕴、说到十八界、说十二处、说十二缘起、说这个四谛（苦集灭道四谛）、乃至六波罗密、乃至一切法。「皆名瑜伽」，都可以称之为这个瑜伽的、称之为相应的。因为你用佛法的智慧去观察的时候，它都是相应的，没有冲突矛盾的。这个「相应」的意思，就是不冲突，能够随顺，没有矛盾，叫做「相应」。

「总具四性，顺四法故」，因为这一切法都具足这四种体性，都具足这四种道理，也都是随顺这四种法。谓一切境无颠倒性，无颠倒性是一法、不相违性、相随顺性、趣究竟性，都具足这四法，所以都是「相应」的。

这前面主要就是说这个境瑜伽，这底下说「行瑜伽者」

行瑜伽者：谓一切行，更相顺故、称正理故、顺正教故、趣正果故，说名瑜伽。

「谓一切行，更相顺故」，这个「行」就是走路，一步一步的向前走，叫做「行」。我们佛教徒在佛法里面，随顺佛的教导去修行去，也就像走路一样，一步一步的向无上菩提那里去，向大般涅盘那里去，所以叫做「行」。若是你不修行了，就停下来了，就不向前进了。这个行啊，「谓一切行，更相顺故」，念更ㄍㄥ，「更相顺故、称正理故、顺正教故、趣正果故，说名瑜伽」，现在是说这个行叫做瑜伽，行

怎么叫做瑜伽呢？

「谓一切行」，佛法里面所说的一切的修行法门，都包括在内，「更相顺故」，此法门、彼法门、彼彼法门，互相都是随顺的。

譬如我们坐禅，坐禅和念佛法门，是互相随顺的，没有冲突。因为你常常静坐，你心就是寂静，不颠倒。不颠倒啊，一个寂静就不颠倒，一个修止观，修观啊，令你有智慧，也是不颠倒。那么心不颠倒，你临命终的时候，就是信、愿、行现起，你念阿弥陀佛，那么阿弥陀佛放光接引，就是往生阿弥陀国了嘛！所以坐禅，禅和净土法门不相违背，不相违背的，也是互相随顺的。说我读经、我去拜佛，我没有静坐，但是读经、拜佛，与静坐、与念佛法门，一切都是随顺的，没有冲突。

一切的法门都是「更相顺故」，我也随顺你，你也随顺我，没有冲突的。说我不念佛，我念咒，念咒与念佛也是一致的、与坐禅也是一致的，也没有冲突，也是一样的。所以一切的法门，「更相顺故」，所以叫做「瑜伽」。

「称正理故」，所有的修行的法门，都和那个第一义谛是相称的，没有冲突。因为佛说这么多的法门，目的就是念佛法门也好，你是禅也好、你念佛名也好，你念经也好、拜佛也好，佛说这么多法门，都是向于第一义谛，不是停留在惑业苦那里。这个和凡夫境界不同，凡夫境界互相障碍，这些种种的事情，也可能有不障碍的，但是啊总是有问题；佛说的法门不是，这是无障碍境界，「更相顺故、称正理故」。

「顺正教故」，你种种的修行都是随顺佛教，都是佛所教导的，所以与佛的教也是相随顺而没有冲突的。

「趣正果故」，所有的修行都是向无上菩提那里、向大般涅盘那里进趣，进趣到大般涅盘那里去，叫做「趣正果故」，与果也是相应的。那么，所以行就是瑜伽，行是相应的，「说明瑜伽」。

此行瑜伽，虽通诸行，然诸经论就相随机，种种异说，或说正修诸行，说名瑜伽；或说三十七菩提分法，说名瑜伽；或说奢摩他、毗钵舍那平等运道，说名瑜伽。

这底下再指出来究竟这「行瑜伽」指什么说的呢？这底下说「此行瑜伽」虽然是通于一切的修行法门，可是在一切的经论里面，或者佛说的经、或者佛弟子造的论。「就相随机」，这个经里面、论里面，就法、就法相来说、就众生的根性来说，所以会说出来种种不同的修行法门，「种种异说」。其中说得什么呢？「或说正修诸行」就叫做「瑜伽」，这还是通说。

底下，「或说三十七菩提分法，说名瑜伽」，四念处、四正勤、四如意足（三、四，一十二）、五根、五力、七觉支、八正道，合起来三十七菩提分法。这个「分」者，因也，「菩提」是果，这三十七种法门是三乘菩提的因。这个「菩提」通于声闻乘、辟支佛乘、一佛乘，都叫做「菩提」。说三十七菩提分法，说明叫做瑜伽。三十七菩提分法，或者简单说就是四念处。修这四念处，就叫做行瑜伽。

「或说奢摩他、毗钵舍那平等运道，说名瑜伽」，「奢摩他」翻个止，「毗钵舍那」翻个观。这个止观「平等运道」。

「平等运道」呢，这可要有修行的人才能平等运道。我们初开始学习的人不能「平等」。就是我们修止的时候，就不能修观。止有的时候修得好、有的时候修得不好，就是不稳定；修观也是，有的时候观得也是很好，有时候不能观，总是不合适。等到止修成功了，观还没成功；或者观修得不错，这止还没好，修得不好。

譬如说这个初果圣人、这个二果圣人，他们已经不是凡夫了，是圣人了，已经断惑证真了，但是这止还没成功，止还没修成功。他就是得到了欲界定、未到地定，还没有得到禅，色界四禅还没成就；或者是已经得到未到地定了；或者未到地定没得到，只得到了欲界定。所以他的止还没有成功，还不圆满。所以这个初一段的修行人，只是观修得还不错，止还没成功。有的人止成功了，他虽然是凡夫，得到四禅八定了，那他止修得不错，但是没有观，没有修四念处观，就是不平等。

现在说是要「平等运道」，止也修成功了、观也修成功了，就是止里面也有观、观里面也有止，因为止而得到轻安乐、因观而得到轻安乐，这时候止观双运，止观能够双运，这个时候叫做「平等运道」。就是他在修观的时候，他还是止，心里面还有止的功夫，那么就是止观双运。我们止观没成就的人，你修止假设能相应一点，等到修观的时候这个止的功夫就退，退下来，就不行；若止成功的人不是，他不退。

这个地方有什么分别呢？譬如说你得到欲界定、得到未到地定，本来也是不错了，但是你的耳识还在动，有什么声音会听见，你还在动。但是他有了定的时候，听见是听见了，他还是在未到地定里面。

若是得了初禅（应该是二禅）以后不是了，你有声音他听不见，听不见，你拿引磬去开静，不可以，就无效了，你拿引磬不可以开…令他出定的，他若自己要出定，可以出定；他若不出定，你就打雷他也不出定，这是不可以的。

所以那个时候，得到禅以后，在禅里面修观呢？这时候这个禅不失掉，你心里面去思惟一切法毕竟空、唯心所现，这个禅还在，所以止观双运。若是这个未到地定以下的定，你若思惟诸法皆空，思惟…不管是【唯识观】、是【性空观】、是【一心三观】，是怎么观…，你心一动，这个定就退失，不能说止观双运。所以现在这里面说「奢摩他毗钵舍那平等运道」，叫做「瑜伽」，这境界就高了，这程度很高了。

如是乃至复说菩萨所有殊胜慧悲，平等双转，名为瑜伽。具上所说四种义故。

「如是乃至复说菩萨所有殊胜慧悲，平等双转，名为瑜伽」，前面说三十七菩提分法叫做瑜伽、止观双运叫做瑜伽。乃至到菩萨所有的殊胜的智慧、殊胜的慈悲心，那叫做平等运道，那个时候就是要到第八地菩萨，第八地菩萨。

不过若照这个我们汉文的佛教来说，要到第五地，不一定到第八地，第五地。第五地是难胜地，初欢喜地、二离垢地、三发光地、四焰慧地、五难胜地。到难胜地以后，那个殊胜慧悲才能够平等双运。就是他那无漏的无分别的智慧和大悲心。这个大悲心去广度众生，是后得智；那个殊胜的智慧是无分别智。无分别智和有分别智平等双运，要到第五难胜地以上才能做到。

不过我那一天说过，若宗喀巴大师的意思，要佛才可以，其他的人还做不到，这是说法有点不同喔。「说明瑜伽」…「平等双运，名为瑜伽」。

这样说法呢，以三十七菩提分法说明瑜伽，这应该是初发心的时候。初发心的时候，以四念处为瑜伽，修学止观。到止观双运那就是进了一大步了，程度很高了的境界。那么，到最后，菩萨的殊胜慧悲，平等双运，是更高一层的境界。

「具上所说四种义故」，因为什么三十七道品和止观双运、菩萨的殊胜慧悲，名之为「瑜伽」呢？因为具足前面说的那四种义故，都是…彼此都是相应的，「谓一切行，更相顺故、称正理故、顺正教故、趣正果故」，，所以名之为瑜伽，这样意思。

果瑜伽者：谓一切果更相顺故、合正理故、顺正教故、称正因故，说名瑜伽。

「果瑜伽者」，前面说这个「境瑜伽」，说这个行瑜伽，现在说这个果瑜伽。「谓一切果更相顺故、合正理故、顺正教故、称正因故，说名瑜伽」，这个「果瑜伽」，就是修学圣道的人有成就了，得到了果，得到了一个结果了，那叫做「果瑜伽」。【小乘】当然就是初果、二果、三果、四果，或者三明六通的这些事情。【大乘】佛法就是十地菩萨他所得的圣道，乃至到佛的境界，十力、四无所畏、十八不共，无量无边的这些功德，都名之为果。

这些果法呢，「更相顺故」，彼此也都是相随顺的，而不是相冲突的。说是我念阿弥陀佛求生阿弥陀佛国去，但是我念阿弥陀佛念得不相应，我念药师佛。你若念药师佛，《药师经》上说，你念药师佛的时候，你愿生阿弥陀佛国也是可以，临命终的时候，药师佛派八大菩萨送你到阿弥陀佛国去。这可见这果是相应，也是彼此相应，没有矛盾的，是这样子。所以叫做，果彼此是相应的，「更相顺故」。果当然是合正理，你得到无分别智，和第一义谛是相应的。也是随顺佛的正教的。

「称正因故」，你得到的果，和你当初修的因也是相应的，也是相合的。如果不相合，这个因不能得果了，不能得果，那是白辛苦了嘛，「说明瑜伽」。

此果瑜伽，虽通诸果，然诸经论就相随机，种种异说：或有处说力无畏等不共佛法，说名瑜伽。

佛的智力，这个「力」是佛的智慧力量，一共有十种，有十种智力。这个「无畏」有四种，四种无所畏。「等」，还有「不共佛法」，有十八种不共佛法，不共于声闻、缘觉二乘人的佛法，也是佛的功德。这是佛的果，佛所成就的果。这些果也名之为瑜伽。

如是乃至或说有为、无为功德，皆名瑜伽。具上义故。

前面说佛的力无畏等十八不共法，这都是属于有为，乃至到或说有为的功德，和无为的功德。「无为的功德」，你断诸烦恼的戏论，与第一义谛相应，那叫做无为的功德，都叫做瑜伽。因为都具足前面的四种义，所以名之为「瑜伽」了。

问：昨天的谈到，这个你提到「即蕴无我」，是「空」；「离蕴无我」是「无我」，是一个（人空）「我空」、一个「法空」，还有它的原因何在，请师父详细的再阐释一下。

答：「离蕴无我」，是「人空」；「即蕴无我」，是「法空」。

这个「离蕴无我」这是约对治方面说的，在所对治那方面就是我们的...执着心认为色受想行识这五个法、五个蕴之外，另外有一个...有一种「理性」，是常恒住不变易、有主宰的、有主宰性，这个是「我」。就是...所以这个五蕴这边加上一个，就是「色受想行识、我」是六个。我们如果这样执着的话呢？就是在蕴以外有一个我的体性。「色」是这样的体性、「受」是这样的体性、「想、行、识」是这样的体性，另外一个还有一个有体性的我，还有一个我。这样子就是呢，蕴以外有一个我，我们若这样执着的话呢？佛就说蕴以外没有我。如果有一个我呢？佛就说「色受想行识、我」，应该这样说才符合事实。佛没有这样说，就是表示蕴外没有我。这个蕴外这个我啊，这个我在什么地方？也还是在这蕴这里，在这蕴内的。

所以这个如果说是你执着这个「我」若是大，这个蕴就在我的体性里面。若执着这个蕴是很大，「我」是很小，这个我是在蕴里面，但是它自己在它自己的体性的。不管说是蕴大或者是我大，都是蕴以外另外有一个我。那么修「无我观」的时候，就是观察只是色受想行识，另外没有我，另外没有我的。

这个《瑜伽师地论》后面有讲、《大智度论》里面也有讲。如果这个「我」是在身体里面，「我」是常恒住不变易，有主宰性的，那这样子讲呢？这个「我」在身体里面的话，这个身体苦恼的时候，这个「我」苦不苦？「我」苦不苦？说「我」也苦，苦就是变了。你若感觉苦，这个「我」就是受变化了。「我」原来是不苦的，现在有苦恼的事情来了，「我」苦了，「我」就受到...就是有变化。那就和原来的常恒住不变易有冲突，那个「我」就是无常的了。若说是这个「我」在身体里面住，「我」是不受影响的，这个身体苦了，「我」是不苦，那你感觉一下，你苦不苦。所以这样子呢？就是表示这个「我」是不存在的，「我」是不存在的。

这说这个「离蕴无我」，其实这两种空观、两种「无我观」都应该修。说另外没有「我」，只是这个身体就是「我」，色受想行识就是我。

不过执着色是我，这种执着的人，可能是一般的粗心。因为这个身体有时候胖、有时候瘦了，但是在「我」上呢？好像没有这种感觉。这个我胖了，没有这种感觉。所以说色受想行识，多数执着这个「识」是「我」，「色受想行」是「我」的住所。这个色是「我」的住所，而不是「我」，像这个房子是我的住处，房子并不是我。

说这个色、这个身体是「我」的住处，是这样执着。这个「受」呢？是我和一切法的时候接触的感觉，这样子。这个「想」呢？就是我接触一切法的时候，我要认识一切法、认识一切法是怎么回事情？我可以说话，这都属于想。我采取了行动，是这样子，它们是我发起的...色受想行识发起的作用。另外有一个我的体性，是识，这么执着。

这么执着呢？但是观察没有「我」，只是识而已啊，这个识又名之为「我」而已。而不是离开了识，有「我」的体性，应该是这样子，那就是无我了，只是色受想行识，另外没有我。所有的作用，就是色受想行识，另外没有我。这是破离开了色受想行识，另外有我的执着。

如果说，好！「我」另外没有「我」，只是色受想行识就是「我」，识就是「我」。识就是我，是观察色受想行识五蕴都是因缘有的，都是毕竟空的，毕竟空那有我可得，色受想行识都不可得了，所以我也不可得。

说「即蕴无我」是「法空」；「离蕴无我」是「我空」。「离蕴无我」，就是「人无我」；「即蕴无我」就是「法无我」。

问：这个「离蕴是我」和我们佛教里头的【真常唯心派】他们的（师父笑…）等于是印度教是我们佛教给他们…

答：这个这样子，若是用这样子，这个刚才说这个「无我」，这是在【般若】、【中观】这一部分的说法，是这样讲。若说是【真常唯心论】，那就是不同了。这【真常唯心论】修无我观是很困难的、是很困难，是不容易，不能那么修。只是修空观可以，修无我观是很困难的。因为这样子，修【真常唯心论】呢？一切色受想行识的有为法都是空的，空而不空是【真常】、【真常唯心】。所以这个…【真常唯心】因为色受想行识这个识，在有为法里面如果空了，那么这个人是木头了。所以《起信论》上非要加上一句，就是这个【真常唯心】这个「真如上有大智慧光明义」。在这个真如的体性上，有大智慧光明。所以把这有为法空了的时候，那个真常的真如上，有寂而常照的大智慧，这样子就是圆满了。但是和这【中观】、【般若】这个体系就是不合，就不一样了。但是我们中国传统的佛教呢？是这样子的思想，是【真常唯心】，是这样子。所以修无我观很困难，修空观可以。

问：这个假设【真常】有「我」，似乎是唱高调（？），因为不能够拒绝这是经论的时候，大家是没有资格去谈这个…

答：阿弥陀佛，这话是那样，佛教传到中国来呢，最盛的时候是南北朝，那个时候《楞伽经》…《般若经》鸠摩罗什法师翻译的，还是很盛行，《楞伽经》以后是宋，《般若经》是晋朝的时候就来了、晋前就来，汉朝的时候好像就来了。【净土法门】和在中国佛教史是最早，等到这【真常唯心】，它是后来，后来来到中国来，来到中国来。《楞伽经》是更晚，《楞伽经》是唐中宗，神宗元年来，就是这样记载了，这时候来。《起信论》稍早一点，说是真谛三藏翻译，也有人说是不是的，中国人造的哦。在南北朝的时代呢？【般若】法门很盛行、《般若》、《中观》很盛行。这时候还没有《楞严经》，但是《起信论》来了，来了似乎是学习《起信论》的人也是有，就是【地论宗】的人，也是有。

等到了唐朝、隋…晋宋齐梁、陈隋之间，这时候【天台宗】起来了，【天台宗】智者大师我看也是【真常唯心论】，也是这样子。就是这么多的法门里面，天台智者大师是选了这个法门了，因为智者大师对《涅盘经》特别的有心得，有心得的。那么中国佛教，智者大师出现以前呢？中国佛教似乎这个思想还不稳定，一会那样子，一会子那样子。智者大师判教以后，中国佛教就是稳下来，思想就是这样子。

【华严宗】起来呢？在我来看，其根本的思想还是和【天台宗】一样，小小的有一点分别，实在也没有大的分别。

到了唐朝以后，唐朝初年，这个《中观》、《般若》的，还是有力量的，还是有。等到后来唐玄奘三藏回来，【唯识宗】起来，其它的学派都是…【天台宗】也好、这个【三论宗】也好，都是低下了一点。【天台宗】就是局限在江浙一带，那其他的地方都是【唯识宗】的天下和【华严宗】的天下。【禅宗】，后来的人说【禅宗】是兴盛，若我来看，都是因为教兴盛，所以禅兴盛；教若是衰微了，禅就完了，我的看法是这样子。

那么后，就是这样子，一直是【真常唯心论】是中国佛教的主要的…主流，所谓叫做主流。就是近代、民国初年，杨仁山居士从日本取回来《中观论疏》、取回来《成唯识论述记》这些参考，那么这个【中观学派】、【唯识学派】，又逐渐、逐渐的起来。等到近二、三十年来，印顺老法师真是中国佛教，真是一个大的…就是平流中忽然间有大浪起来了，就是提倡《中观》，提倡《阿含经》。我认为还要继续的兴盛起来。其他的【真常唯心论】受到了印顺老法师这个思想的冲击，会渐渐的会低下来，你从现在看啊，是凡老一派这个【真常唯心论】这一派思想的人，我认为…已经出现的、没出现不知道，已经出现的这些人，没有发言权，我们用现在的话来说，没有发言权，没有。属于这一派思想的人，小小的有一点思想，你不敢同印顺老法师比，你不敢、不敢，是这样子。所以这样子下去，刚才也可能有大福德、大智慧人出来，那就不知道。

但是我看将来中国的佛教，锡兰的佛教，我们中国派到锡兰去学习佛法的人、派到日本学习佛法的人，加上【南传佛教】到了台湾，把【南传】的藏经翻成汉文。这样子蕴酿起来的时候，我看【南传佛教】到中国来的人，也对中国的【真常唯心论】有威胁，也有威胁。这个印顺老法师【中观】的思想也直接的在冲击，所以【真常唯心】能起来，在今天来看还没有看见有一个人有这种大智慧，还没看到。这是佛教的这个…从佛教史和现在佛教的情况来说这件事。

另外一个想法呢？【真常唯心论】也有些功德的地方，有它的优点，有些功德地方，但是也有一点…我等于说它不对，它有些…它有一些不足的地方，什么不足的地方？我们若是学习「无我观」的话，你学习《中观》的思想、学习《阿含经》、学习…我们还是说这两部分的佛法，学习《阿含经》的佛法、学习《中观》这一部分的佛法，你若这样能修「无我观」，人与人之间容易合，不嫉妒障碍。你有大成就，我发欢喜心，随喜功德，不嫉妒障碍。因为他修「无我观」的时候，他的心一切的事情没有冲突，没有我可得。每一个都是无我，彼此之间都是和合无我的，彼此都是合的，没有冲突。如果你修【真常唯心论】，修「无我观」修不来。

你说是没有资格谈这个【真常】是无我的，没有这个资格，但是事实上你在…你用功修行的时候，【真常】修…这个【真常唯心论】的学者只好念佛，只好念阿弥陀佛求生净土，修无我观修不来，因为思想上有冲突。有、没有资格去谈论这个问题？我们先放在那里，就从事实上修行上看，只好我念一念《金刚经》、我念一念《法华经》，然后我念阿弥陀佛求生净土，这就是修行了，修「无我观」修不来。修「无我观」修不来呢，结果呢？这个我执还在那里，我执、法执都在那里，不能破，降伏都不…都有困难。你我执在那里的时候，人与人之间的关系会怎么样？

人与人之间的关系，如果是地位高了的人，不过这是按今天来说，我看修养都不是太好，随时就会说出一句话攻击别人，会攻击别人。用贪瞋痴攻击别人。那么人就会不合。人不合，佛法就衰微了、就衰微。你若修这个「无我观」能成功的话，他不会，他这个嫉妒障碍这个的心就会停下来，随喜别人的功德，那么佛法就是容易兴盛。

不要说大的佛教、大的佛殿（？），就是一个寺院里面，一个师父收几个徒弟，假设你不修无我观，一样的嫉妒障碍。一样的，没有什么分别，他就不合。一个老法师在的时候，有可能还算是大家在一起，有可能都不一定。等到老法师死了，就是四分五裂，就是不能合，就是各自发展了，不能合，都是这样子，就是因为这个我执还在，我执还在。假设你能无我的话，不要紧，我的师弟有道德，有种种优越的条件，他可以担当重任，好，我支持我的师弟，我不是打倒你，敲你的墙脚，破坏你，不、不…，不做这种事，他自然是合的，自然是这样子，这是不同。

就是你，你们初来佛教的人当然可能还不知道这件事，但是你若是学习佛法久

了，不用说，自然会知道，知道这件事，这样子。在家的在社会上，社会上的人做生意，好像「商场如战场」，我倒是没有这种经验。但是你告诉我「商场」，「商场如战场」，我就明白了。什么原因呢？就是我执，就是这样子。

你看中国历史，什么叫做父母兄弟？没有这回事情，那有谁是我父亲，没有这回事情。我若有机会，打倒一切人我做皇帝。我父亲一样的，也是把他搞死他，不要说哥哥、弟弟。你看那个隋炀帝、看看历史上，就是这样子。佛教呢？学习了佛法，能够用功修行，能够把这些粗烦恼降伏一下，稍好一点。如果不能修无我观，就完全都暴露出来，若我看，从事实上看就知道。

所以说这个【真常唯心论】有它的优点，是有优点，有什么优点呢？就是没有、不容易有【断灭论】。就是把五蕴，「照见五蕴皆空」，还有一个【真常唯心】存在，没有【断灭】，这是它的优点，就是这么回事。

问：它是用佛的常乐我净的说明比较好吗？佛的常乐我净理论比较容易接引来说明好呢？

答：也可以这么说，但是其他的学派的佛法也一样可以说「佛常乐我净」，也可以。你就说我们生死凡夫嘛，譬如身体变动一些，天的身体死掉了，换成人的身体，一直的相续下去啊。这个有漏的惑业苦，虽然苦恼的境界，它也不断的，一直的相续下去。那你修无漏的大悲心、那个无漏的六波罗蜜的功德，当然也可以常乐我净，但是那大自在的境界。一样可以说明的，也是没有困难。

不过这个事还是这样子说好了，就是每一个人随自己的欢喜。你欢喜就【真常】，欢喜【唯识】、欢喜【三论】、你欢喜《阿含》，随你自己的欢喜好了。这天台智者大师这个意思。

但是在最...我们刚才说这一段佛法，说了【瑜伽】，一切佛法都是互相随顺相应不违的，不冲突。冲突的是人的分别心，不是法，法本身没有冲突，人的分别心有问题。人的分别心有问题呢？也还是在凡夫，圣人还没有这个问题。所以这个我们说到了这学期写出来一个佛学院，我们发表了一个简介，教义里面我原来都没有这种想法，等到写这个东西的时候，当然我以前也看见过，等到写这个东西的时候呢？就把以前的想法也加进去，发觉一件事，什么事情呢？小乘佛教徒攻击大乘佛教，说「大乘非佛说」，原来是凡夫的小乘佛教徒。凡夫的小乘佛教徒会说出这种话，若是入圣位的人，他是相信大乘的，从经论上有这样的说法。《法华经》也有这个说法，《般若经》也有这种说法。已经入圣位的这个小乘佛教学者是相信大乘的，他不会去破坏大乘。

破坏大乘的是凡夫里面的小乘佛学的一部分，也不是全面的。但是这句话说得是很厉害，说「大乘非佛说」。「非佛说」那是谁说的？那么就是魔说的，所以这句话是很厉害。这句话是很厉害，而我们中国的【真常唯心论】的学者没有话好说，就是闭口，你不能解释这句话是错的。但是你说出来那几句话没有力量，那么谁能说出、能解释这句话说的不对呢？只有印顺老法师。他有著作，他能解释这句话，把这句话反驳，他保护了大乘佛教。

当然我们中国传统的佛教学者，对印老是不满意，对他是不满意的。不过现在到今天来看，这些老法师还走了，还有谁在啊？我看【华严宗】的老法师也不在了，【天台宗】的老法师也不在，中国大陆听说这个四川．重庆，啊，不是，成都的文殊院的这个老法师，就这些人，我八九年去的时候想要看看他，他说有病，我也没打扰他。另外【天台宗】那里还有谁？【天台宗】的老法师也不在，【华严宗】的老法师也不在，【禅宗】的老法师我看也都走了，都走了。传统佛教的人先走了，那些老法

师的弟子有多少？

所以这个【真常唯心论】，我的想法呢？除非有大福德、大智慧人出来领导还有可以。所以谁也不要说这个佛法好、那个佛法不好，谁也不能说这种话。无论那一个学派的佛法，若有一个大人出来弘扬，那就是最好的佛法，人都是这样子，人都是这样子。你的智慧不够，那你就不要谈，这个事情不要谈。你说什么都没有用，人家不听你的。如果大福德、大智慧你说错了也是好，这是事实是这样子，人是这样子。初发心的人自己没有眼睛，都是看着，就是这样子。等到你本身修学地位高了，你才自己才有眼睛，但是谁能到那个程度？那个程度的人很少，很少的。

所以这个学派之间，每一个人都可以站在自己的立场去分析，去发挥，去说明这个，所以这个机会是平等的。但是人家接受、不接受又一回事情。又是一回事情。

如是圣教，亦名瑜伽，称正理故、顺正行故、引正果故。

这是解释《瑜伽师地论》这个题目。在题目里面先解释「瑜伽」。「瑜伽」里面，分「境瑜伽」、「教瑜伽」、「行瑜伽」、「果瑜伽」。这个「境」就包括了「理」在里面。这三种境、行、果，都已经讲过了。这以下解释这个「教瑜伽」。

「如是圣教，亦名瑜伽」，这样的圣教，就是佛所开示的一切的法门，这语言文字的佛法，它也可以名之为「瑜伽」的。

这个「瑜伽」前面讲过是，中国话是相应的意思。这个「教」称之为相应，怎么样解释呢？「称正理故」，它和佛所说的这个第一义谛的真理是相称合的，是相称的、是相合的。

就是「法界等流」，我们学习《摄大乘论》的时候，佛说的这个教是「法界等流」，就是佛觉悟了这个法性的真理，由于大悲心的推动，就是流出来这个清净的、显示真理的语言。这个语言表达佛所觉悟的真理是正合适，恰到好处，所以叫做「等」，「等流」，就是「等」，和那个真理是相合的。所以这上面以这个「称正理故」就是那个「等流」的意思。如果是它和这个佛所觉悟的真理、佛所证语的真理，佛在菩提树下所觉悟的这个缘起、法性的真理，若是不相合的话，那我们学习佛法就是白学了，就是没有用了，那你不能因此而证悟真理的。现在佛告诉我们是「等流」，是「称正理故」，所以我们可以放心了。

「顺正行故」，它能随顺我们的修行。我们依据佛的教法去修行去，它也是相合的，它也相合喔。这个相合这个意思呢？就是契机，有契机的意思。「称正理」是契理；「顺正行」是有契机的意思。说是它是「称正理」，但是与我们的根性、程度不合，这也是会有困难，也会有困难。它能契机，这个契机这句话呢？那我们从经论上的学习，可以知道这个修行的事情就是止观，也就是所谓禅。禅是什么？就是四念处。修四念处啊，其中这个修止的这件事，有多少和人的这个分别心有一点距离。因为我们的分别心，习惯了散乱的境界，东想西想这样子，自由的活动。这个止不是，叫它不要动，这是有一点不合。但这个观是合的，观怎么是合的呢？观就是思想，就是按照佛的教去思惟去。这和打妄想是一样的，只是内容不同。和打妄想一样，所以就是能契机了。这个语言文字啊，佛说法的时候，就用我们习惯使用的这种语言文字。所以我们就是按原来的情况嘛，原来的这种语言文字，来表达真理，所以我们心里面去思惟去，也是合适的。所以叫做「称正理故、顺正行故」，是随顺的，并不是有什么困难的。

「引正果故」，这个教，这个「教瑜伽」，你依这个教去这样修行，就能使令你引发出来圣道，能引发出来圣道，就是证果。这是一种没有过失，而有广大的利益的一种成就，所以叫做证果，所以这个「教」也叫做「瑜伽」。如果这种教不符合真理、也不顺于正行、也不能引正果，那就不是佛教了，那就有问题了。

若是我们学习佛法啊...我们从印度佛教史来看、从中国佛教史来看，的确是有问题。就是你不常学习、你不常读诵经论，你的修行的法门逐渐的就会偏了，就会有偏差，就会有这个问题。所以用功修行的人，你不能够只是坐在那里修止观，一定你还要读经，你一定还是要这样子，它才能够使令你心安。就是有的时候读经，有的时候你都会想，我这样修对不对呢？都会有这种想法，所以一定要读经的啊！若是把这个经论啊，不立文字，把这个经放在藏经楼上去喂虫子、给虫子咬，说我这样子可以开悟了，从《佛教史》上看，是不可能的事情，是不可能的。就是你读经，说是我有一

点境界是不是和经论相合，都可能还是不一定的，都还不一定，何况你再不读经呢！所以这个地方呢？是这个「教瑜伽」可见也非常重要，非常的重要的。

这样说就是，境瑜伽、行瑜伽、果瑜伽、教瑜伽合起来名之为「瑜伽」。这前面是「通说三乘境、行、果等所有诸法，皆名瑜伽，一切并有方便善巧相应义故」。

一云：正取三乘观行，说名瑜伽。数数进修、合理、顺行、得胜果故。

这是第二个解释，就在《瑜伽师地论释》这部书上有两种解释，现在是第二个。

第二个说法呢，是「正取三乘」，就是主要的，这个「正」在这里应该说是主要的。前面说通于三乘境、行、果等，现在不那样说。主要的是取这个三种佛法里面，声闻乘、辟支弗乘、佛乘，这三种乘里面都有境、教、行、果（教、理、行、果）。

现在单独的取这个观行来说，就是修行的这一方面来说，就是修止观。修止观里面呢？本来是有止、也有观，但是这个止字、止略去了，就单独说观，这可见观的特别重要。因为你单修止而不修观，就是成功了，当然也是不错，可是还是凡夫啊，一定要用观才能得圣道的。

「说明瑜伽」，就是这个止观、三乘学者所修的止观，叫做「瑜伽」。因为什么呢？「数数进修」，这个「数数」就是一次、又一次、不间断的，不断的重复就是了。修止也是、修观也是，不断的重复这么进修。这个「进」就是向前进，不停下来。你能够这样去不怕辛苦，也不怕腿疼，去修止观。这样子去用功修行，它是要「合理」，要符合佛说的教理，就是「境瑜伽」。

「顺行」，也是随顺佛所说的这个法门而修行。「得胜果故」，这样子你就会得到一个殊胜的圣道，叫做「得胜果」。

这个以止观的修行为瑜伽，这是符合正义。这个瑜伽师，就是修…就是在我们中国佛教习惯的说法，就是禅师。瑜伽师就是禅师，就是这个意思。

这个说「合理、顺行、得胜果故」，这个合理，也就表示你修止观的时候，常常要读经，也有这个意思。

境、果、圣教，瑜伽境故、瑜伽果故、诠瑜伽故，亦名瑜伽，非正瑜伽。

这前面说行是瑜伽，止观的修行是瑜伽，其他的这几个不是瑜伽吗？可也不离开瑜伽的。这个境、和果、和圣教这三个，是瑜伽的所缘境。这个禅师啊、这个修止观的人是…这个境、果、和圣教这三个，是所缘境，这个禅师所学习的境界。你不能够单独修止观的，你还要读这个圣教，圣教里面也说到圣道所成就的果、所缘的境界，也包括这几个的，是瑜伽的境。

这个「瑜伽果故」，境是这个瑜伽师、这个禅师的所缘境；果，是修瑜伽的人所成就的果；这个教是「诠瑜伽故」，是显示这个瑜伽应该怎么修行的、应该怎么样修行。你时常要阅读它的，你才能够保证你修行得没有错误。不只是坐在那里修止观，你还要读这个圣教，里面也包含这个圣果和一切的所缘境都包括在内、在里面的，所以它们也是瑜伽。

「非正瑜伽」，但是不是主要的，主要是说修行这方面说、修止观这方面说的。这（讲义）底下这「今」字不要喔。

这样子，就是，前面一个解释是通说的，这第二个解释是别说的。一个通、一个别，但是主要是别，别也没有弃舍通。这个瑜伽的解释就是这样子。

这个题目的「瑜伽」这个词解释完了，现在就解释这个「师」。

梵言阿遮罗，此云师。有调化之功，匠物适机，群徒所放之美称也。

「梵言阿遮罗，此云师」，这个梵文是这个「师」这个字叫做「阿遮罗」，我们汉人、中国人叫做「师」。

「有调化之功，匠物适机，群徒所放之美称也」，「有调化之功」，这个「师」是指这个人说的，指教导我们的人说的。他有一个调转、调和、调理、转化我们的这个功能。我们这个身口意，不符合圣道，与圣道有点距离，他能调、渐渐地调和、转化，他就与道相应了，就可以得圣道了，「有调化之功」。「化」是变化，变化气质，有人说是变化气质，实在主要就是这一念心。调身口意其实就是调这一念心。我们这一念心若是调伏了，身口自然也调伏。这个心它有烦恼推动它，叫它去种种的活动，都是染污的。现在调伏它，用智慧、用佛法里面的般若的智慧、随顺般若的智慧去行动、去说话、去思惟，叫它与圣道相合，这叫「调化」。

「匠物适机」，这个「匠」，就是巧妙的意思，木匠、铁匠、泥水匠，他有这巧便的智慧，能够…也还是「调化」，这就是教导…这「物」就是众生，教导众生。「适机」，他教化的，能适合那个人的根性、能契合那个人的根机。其实「机」是什么？「机」就是心，就是我们这一念心。这一念心它是一切法的开始，一切法都是因…由心而有的。你若没有分别心的时候，一切法都没有了。所以这个「适机」就是契合众生的心而已。就是调伏这一念心这件事，他调和得很适当，没有过犹不及的这些事情。

「群徒所放之美称也」，在这应该念仿ㄈㄤˇ喔。就是众多的学者，众多的弟子所仿效的一个「美称」，向他学习而一定有成效的一个美好的称呼，就叫做「师」。这个「师」这个字这样解释。

释论解云：三乘行者由闻思等次第习行，如是瑜伽随分满足，展转调化诸有情故，名瑜伽师。

「释论解云：三乘行者由闻思等次第习行，如是瑜伽随分满足」，这个又引…这是遁伦法师…这是《瑜伽师地论记》，这是唐朝的遁伦法师他编辑的，前面那几句话是遁伦法师讲的，这底下他引《瑜伽师地论释》上的解释。说三乘的修行人，他由「闻思」修等的次第的「习行」，不断的学习。「行」ㄒㄧㄥˊ这个字这个字当动词讲，就是向前进，一步、一步走向前进。如果当名词讲，就念行ㄏㄤˋ。「行」ㄏㄤˋ就是你修行的成就、德行。修行有了成绩了，叫行ㄏㄤˋ；你在修行的时候应该念行ㄒㄧㄥˊ。我查了字典，查了多少次，当然多少次，人、很多人都念行ㄏㄤˋ，大行ㄏㄤˋ普贤菩萨，这念行ㄏㄤˋ是对，他是有德行的人，有成就了的人。「次第习行」，按照闻思修的次第，不断的这样子修行的人。

「如是瑜伽随分满足」，这时候应该念行ㄏㄤˋ了。你从闻思修上的次第的学习，时间久了你就会有成就，什么成就呢？「如是瑜伽随分满足」，随着你的修行，一分一分的成就。你这时候闻所成慧你这时候有点成就，进一步又成就了思所成慧，进一步有修所成慧，修所成慧也通于有漏、也通于无漏。随着你自己的精进或者懈怠，或者不完全懈怠，也还是用功，那么你就会有成就。或者到了六十分，或者七十分，或者是一百分，或者两百分，逐渐的这么成就，就是叫做「满足」，一部分、一部分的满足。

「展转调化诸有情故」，如是「由闻思等次第习行，如是瑜伽随分满足」，是这个人自己用功的事情。「展转调化」，是这个人他本身有一点成就了，他就去展转的去饶益同梵行者，所以叫做「展转调化」。你给我做老师来教化我、教导我。教导我，我若继续用功修行，我有点成就了，我也可以去教化别人，所以展转的调化诸有情故，这样子，这就叫做「瑜伽师」，这瑜伽师就是这么回事。

或诸如来证瑜伽满，随其所应，持此瑜伽，调化一切圣弟子等，令其次第修正行，故名瑜伽师。

「或诸如来证瑜伽满，随其所应，持此瑜伽，调化一切圣弟子等」，前面这个解释通于一般的加行地。这个我们按照法的规定来说，这个做瑜伽师最低限度要到加行地的程度。在资粮位、在外凡位给人家做老师，是勉强了一点。到暖顶忍世第一的时候、到暖顶忍的时候，你为人做老师，还好一点；说没有到暖顶忍就给人做老师是勉强一点的。但是这里来说也应该通于圣位，到初果、二果、三果、四果，乃至得无生法忍，初地、二地、三地、四地，乃至到第八地，都包括在内了，「或诸如来」这是最后了，这个瑜伽师到最后圆满就是佛的境界。

「证瑜伽满」，一切功德究竟圆满了。「随其所应，持此瑜伽」，随他所适合的，「应以佛身得度者，即现佛身而为说法」、「应以何身得度者，即现何身而为说法」，就是随其所应，这个境界是不可思议了。

「持此瑜伽，调化一切圣弟子等」，他的内心里面有无量无边的法门，所以叫「持」。他用这样的瑜伽来调化一切圣弟子等，那佛的究竟的境界，那是非常广大的，教化一切圣弟子等，凡夫的弟子乃至圣位的弟子，都包括在内的。

「令其次第修正行，故名」叫做「瑜伽师」，「令其次第修正行」，这个「次第修正行」真是不容易。

这个在...你若看这个天台智者大师的摩诃止观，他说得很微细的，这个次第还真是不是容易。若读《优波鞠多尊者传》也会明白这件事，那真是圣人啊。若遇见佛、遇见大菩萨，拜他做师父，那真是...真得要有善根啊！他能够随时随地有次第的、恰到好处的教化你，「故名瑜伽师」，这叫瑜伽师。

梵云步弥，此云地者，生成住持义也。始自五识终暨无余，凡圣因果统无不备，皆具能生成住持，有类于地，故云也。

「梵云步弥，此云地者」，前面这「瑜伽师」讲完了，这底下讲这个「地」字。

「生成住持义也」，这个「地」是什么意思？就是大地，这个大地它能生长万物。这个「成」，就是生长到最后圆满了，叫做「成」。成了以后还能「住持」，不失掉，这个大地能够这样子。现在这里是说，不是说大地，是说我们修行人的这个地。看底下解释喔。

「始自五识终暨无余，凡圣因果统无不备，皆具能生成住持，有类于地，故云也」，这是正面的解释这个「地」。

「始自五识」，就是《瑜伽师地论》从开始，开始从这个＜五识相应地＞就是＜本地分＞，五识相应地、意地、有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地，乃至三摩呬多地、非三摩呬多地、有心地、无心地、还有闻所成地、思所成地、修所成地，乃至声闻地、独觉地、菩萨地、有余依地、无余依地，一共有十七地。「终暨无余」，到最后到这个「无余依地」，一共十七地。

「凡圣因果统无不备」，这十七地里面，凡夫的因果、圣人的因果。凡夫的因果，当然说到造恶就要到三恶道去，修善就到三善道。其中说到修禅定，说得非常的详细，就是从欲界定、未到地定，乃至初禅、二禅、三禅、四禅，乃至到无色界的四空定、灭尽定，很多、很多的事情。这样子...若是灭尽定那就是圣人的境界，如果只是说到四禅八定是通于凡夫的。圣人的因果，修这个四念处、三十七道品，乃至到得初果、二果、三果、四果，乃至得十地菩萨，这一切因果，「统无不备」，完全都包括在内，没有不具足的了。

「皆具能生成住持」，这个一共十七地，我们若是学习它的时候，它有这种功能，能令你裁培善根，使令善根得生长、得成就，成就了以后而不失掉，能够住持不失坏。这个不失坏这个住持的意思，安住而不失坏，只有圣道才可以。你修学出世间的法门，你若有成就了，就是永久的成就而不失坏。世间的这个善恶因果都是不能住持的，都是有时间性的，到时候就没有了。你就是这个人造恶，造了很重的恶，到地狱去，到地狱还是有时间的；就是不管是多长，只要有时间，总是一天一天到时候没有了，就结束了，不是永久在地狱里头、永久在三恶道里，不是。你修的善法，你到了非非想定，八万大劫，到时候这个定也就完了，也结束了，都是失坏的，能生成而不能住持。但是若是佛教的功德、出世间的圣道可不是，「生成住持」，常乐我净，而不失坏的。

这样子说呢，这个＜本地分＞十七地，「有类于地」，就像这个大地似的，能生成住持万物似的，「有类于地」。「故云也」，所以叫做「地」，它是瑜伽师的地。这十七地，这十七个部分的佛法能为瑜伽师的地，能令你「生成住持」三乘的圣道，所以叫做「地」，这样的意思。这个地就是这样的解释，这叫做地，这底下又再解释。

释论解云：地谓境界，所依、所行、或所摄义，是瑜伽师所行境界，故名为地。

这底下说哦，这个《瑜伽师地论释》上解释的就更详细了，前面说个大意，前面是总说，这里等于是别说。这个「地」这个字是境界的意思。怎么叫做境界呢？「所依、所行、或所摄义，是瑜伽师所行境界，故名为地」。

这个「所依」，是我们学习佛法的一个对象、的依止处。这个依止处实在就是你居住的地方。说你现在在什么地方住？我在旧金山住，就是旧金山是你的依止处。说你在什么地方住？我在法云寺佛学院住，就是那个地方就是你的依止处，这个「依」是这样意思。

「所行」，就是你活动的地方。也就是你学习佛法...就是这一念心。我们佛教说的...很多的地方...这个经律论里面说到这个「行」、说这个「依」。这个能依和能行是谁？就是一念心，就是我们的分别心。我们的心在这里住、在这里活动，这样意思。这个「依」是所住之处，这个「行」就是所活动的地方，其实就是一个地方。一个地方啊，可是有点分别，这个「依」和「行」有点分别。

比如说我们现在学习这个《瑜伽师地论》，这个《瑜伽师地论》是我们的心、我们的思想的依止处。这个「行」呢，还是这里，但是和这可有点不同了，就是更详细的在这里活动，叫做「行」。这个「依」就是你开始限制自己的心的范围，我这个心就不超越这个范围，就在这里。那么在这里面不断的行，就是不断的学习、不断的闻思修。这个「行」和「依」是同一个地方，但是有一点不同。所依之处、所行之处是一样的，但是依和行有一点差别。差别呢？就是「依」指范围说；「行」是说在这个范围内的更不断的深入的学习，叫做行。这么讲。

「或所摄义」，或者是说，是凡你所学习的、所接触的、所包含的一切的境界，

都可以名之为境界，都可以名之为境界的。「是瑜伽师所行境界，故名为地」，是这样讲。

如龙马地，唯此中行，不出外故。

这底下说出个譬喻，譬如龙马的地方，这个「龙马地」这句话，在《阿含经》里面说，这个龙的形相，就有马的形相，这个龙有马的形相，所以叫「龙马」，也可以这样讲。龙，有蛇相的龙，像一条蛇似的，有的像一条鱼似的、像虾蟆似的，龙有四种形相的（注：《大方等大集经》卷 58：此处多有象龙马龙蛇龙鱼龙虾蟆龙）。那么这个说龙里面有的像马的形相的是叫「龙马」，或者这个马是另一种动物，不是龙，也可以。「如龙马地」，这「龙马地」怎么讲呢？就是龙马所行之地。

「唯此中行不出外故」，他们只是、唯独是在这个范围内活动，不超过这个范围之外的。说我们这个瑜伽师地这个地，也有这样意思，就是在这个范围内，不超越这个范围，在这里活动。它是我们的所依、所行，所以叫做瑜伽师地，这样解释喔。

或瑜伽师依此处所，增长自法，故名为地，如稼穑地。

「或瑜伽师依此处所增长白法」，我们的心就依止在这个地方，就是依止这个四念处，心依止这个四念处住，在四念处这个范围内，一直的观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，你在这个处所上依止、在这个处所上修行，「增长自法」。这个「自」这个字，我疑惑是「白」。增长「白」法，就是增长清净的功德。增长「自」法，也可以，就是一切功德法是自法；一切罪过的法是他。我们增长自法，不要增长他法，那么讲也可以。「依此处所增长自法，故名为地」，这就有生长的意思、有生成住持的意思了。这个「地」这么讲，「依此处所增长自法，故名为地」。

「如稼穑地」，「稼穑地」，就是种田。这个「稼」就是种田，这个种子种下去，要耕耘它、要除草、要施肥，做这些事。等到成熟了，「穑」就是收回来，叫「穑」。那么这个土地里面种上了种子，你不断的做这件事呢，最后有了成就了。现在我们这《瑜伽师地论》也是，你不断的学习、闻思修，也可以有成就的。所以「依此处所增长自法，故名为地」，这是这样子解释。

或瑜伽师地所摄智，依此现行、依此增长，故名为地，如珍宝地。

这底下又再有一个解释。「或瑜伽师地所摄智」，或者是这个禅师他不断的修行，他想要摄取一种清净的智慧，就是圣道了。前面的那个「稼穑地」似乎是在圣道之前，在资粮位、加行位的时候如稼穑地；现在「如珍宝地」，这就是得无生法忍以后了。你从这一念心里面成就圣道了，所以「所摄智」。

「依此现行、依此增长」，你要依据此《瑜伽师地论》这十七地，你不断的这样用功修行，也可以说现行；或者是不断的修行，就有清净的智慧现行了，得到无漏的圣道了。太阳出来没有？太阳出来了，叫「依此现行」。

「依此增长」，而这个智能，不能一下子就得无上菩提了，你还要继续努力修行，使令这个清净无漏的智能增长、无漏的戒定慧继续的增长。「故名为地」，所以这十七地、这十七个部分的佛法，就名之为地。像「珍宝地」，那块地里面有珍宝，不是一般的五谷，这是特别殊胜的境界了，这样子解释啊，譬如说我们不断的修四念处：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这个身、受、心、法就是地。我们不断的这样观察呢？就出来智慧了，就出来圣道了。

但是你在初开始用功的时候，也是身、受、心、法，等到有成就了以后，还是

身、受、心、法，和以前有点不同了，有一点不同了，所以叫做「珍宝地」。以前的「稼穡」的时候是大…是土地，是地水火风一般的土地，现在变成珍宝地了，不同了。

或瑜伽师行在此中，受用自法，故名为地，如牛王地。

「或瑜伽师行在此中」，就是他的这个清净的戒定慧、清净的智慧，在这个境界里面活动，活动有了成就以后，「受用自法」，你有了受用了。不像你像得了欲界定的时候，虽然是定，但是没有轻安乐，可也有一点舒服了，也是很轻快，但是啊，若和这个未到地定、和这个四禅来说，是微不足道了。现在若得了禅了的时候，有殊胜的轻安乐，有这样的享受了，所以叫做「受用」。现在说你在凡夫的时候用功修行，也是很难得了，但是还没有什么成就啊。

所以修行这件事，在凡夫开始修行的时候，只是努力的辛苦地修行，没有什么成就，心里面不快乐。等到得了圣道以后，得到大自在的境界了，心里面叫做欢喜，叫做欢喜地，有了受用了。所以这个啊，我们出家人…我们佛教徒这么说喔，我们佛教徒修学佛法，把世间的五欲弃舍了，在佛法里面还没有成就，这个时候是很难的，是很难。

所以现在得了圣道的时候，「瑜伽师行在此中，受用自法」，你对于你所成就的圣道，有了享受了，你也会有作用了。不像凡夫的时候，人家看，哎呀，你很有修行，你给我加持」加持吧。其实那能加持呢，没有什么作用啊。但是得了圣道可是不同了，「行在此中，受用自法，故名为地」。

「如牛王地」，这又说个譬喻，「如牛王地」，就是牛群里面有个王，这个牛王在牛群里面很自在的，很大自在的境界。这个牛王能保护牛群，这个众多的牛也是拥护牠，牠有威力能保护这个牛。就像佛是一切众生的大导师，他能保护一切众生的，所以一切众生向他学习，得大自在的境界。就是修行人有了成就的时候，心情自在了，心安了一点。不是凡夫啊，有一点风吹草动，心就不安。若是得了圣道，心就安了。所以这个「王」是自在的意思，就是心安了。

或诸如来名瑜伽师，平等智等行在一切无戏论界、无住涅盘瑜伽中故，是彼所摄，故名为地。

这最后，前面「如珍宝地」、「如牛王地」，这是譬喻得无生法忍以后的这些圣人，称之为瑜伽师地；最后「或诸如来名瑜伽师」，那又更高了、更圆满了。

「平等智等」，他成就了这个平等的智慧。如理智就是「平等智」、如量智就是差别智；或者说是妙观察智、平等性智、大圆镜智、成所作智。这些大智慧，当然「行在一切无戏论界」，就是第一义谛。

这「戏论」是什么呢？一切的语言、名字都是戏论。你说「如来有所说法不？不也，世尊，如来无所说」，就是佛的境界是无戏论的境界，但是凡夫很难契合到这里，所以非要戏论不可，非要立出个种种的名字去分别观察，这样这个凡夫才能从凡夫的地逐渐的进步。可是到成功了以后，就是无分别的境界，离一切名言相了，所以叫「一切无戏论界」。那么这种无戏论界，你要成就平等的智慧，就是无分别的智慧。成就了无分别的智慧，你才能「行在一切无戏论界」，也就是不行，也就是于一切法不行一切法，就能行在一切无戏论界的，那「一切无戏论界」是什么呢？就是「无住涅盘」。虽然得了涅盘，而于涅盘无所住，也不住生死、也不住涅盘。

「瑜伽中故」，这样的瑜伽就是果瑜伽了。佛的境界呢？成就了那么多的无量的

功德，但是其中最主要的就是智慧，所以别的功德没有提。这个智慧在大般涅盘、无住的果瑜伽中，「是彼所摄，故名为地」，这样的无戏论界，是那个无分别智所相应的地方，所以那个地方叫做地，「瑜伽师地」，这样讲呢？这是第一义谛名为瑜伽师地了。

前面这么几种的解释，实在是有深浅的意味在里面的。

或十七地摄属一切瑜伽师故，如国王地。是故说名瑜伽师地。

「或十七地摄属一切瑜伽师故，如国王地」，这个或这十七地，前面一从一开始的＜五识相应地＞到最后的＜无余依地＞，这十七地，「摄属一切瑜伽师故」，它是摄属这一切的瑜伽师。「瑜伽师」就是从凡位开始，一直到佛的境界，都包括在内了，都包括在这十七地里面。它是属于一切，能够一切瑜伽师地都包括在十七地里面了，所以这十七地是一切的瑜伽师的地。也可以十七地是属于一切瑜伽师，一切瑜伽师也属于十七地，可以这么解释。就是随你这一位瑜伽师的修行的深浅，这十七地就不同，就是不一样的，所以可以互相摄属。

「如国王地」，像国王的地方，「国王地」就是属于国王的。在这一切、在这他所…他的权力所属的境界，都是自在的，如国王地，「是故说明瑜伽师地」，这个瑜伽师地这个「地」字这么讲。

解云：其境及所摄，各唯一解；依行二种，各有二解，合六番释也。

这是把前面这一大段总起来结束。这个「解云」这句话，应该就是这个遁伦法师说这句话了。他说「其境及所摄，各唯一解」，第一个解释，「释论解云：地谓境界，所依、所行、或所摄义，是瑜伽师所行境界，故名为地」这叫做「境」，「其境」指这个说的。

「及所摄」就是最后这个，是「或十七地摄属一切瑜伽师故」，这是摄属。

这是两个解释，境，一个解释；所摄，一个解释，这是两个解释。

「依行二种，各有二解」，那就是这个有第二个，「唯此中行，不出外故，或瑜伽师依此处所，增长自法，故名为地，如稼穑地」，这个这就是…这个「如龙马地」是往前上段的话，这底下「或瑜伽师依此处所，增长自法」，从这里开始，这是「依」。这个依叫「如稼穑地」。「或瑜伽师地所摄智，依此现行」这个行。一个「依」、一个「行」。这是「依」一个解、「行」一个解。

这底下，「如珍宝地」或…是前面一段「或瑜伽师行在此中，受用自法，故名为地，如牛王地」，这个「行」又有一个解，这个「行」就是两个解释了。「如珍宝地」、「如牛王地」这都是「行」。

「或诸如来名瑜伽师，平等智等行在一切无戏论界、无住涅盘」，这个也可以说是「依」，可以说是「依」啊。就是前面啊…「或瑜伽师依此处所，增长白法」，这又是一个依。说两个「依」、两个「行」。「或瑜伽师依此处所，增长白法」，这是个依；「或诸如来名瑜伽师，平等智等行在一切无戏论界、无住涅盘瑜伽中故，是彼所摄，故名为地」，这个也是「行」、这也是「行」。

*这是把前面这一大段总起来结束。这个「解云」这句话，应该就是遁伦法师说这句话了。他说，「其境及所摄，各唯一解」：这个，「释论解云：地谓境界，所依、所行、或所摄义，是瑜伽师所行境界，故名为地」，「如龙马地，唯此中行，不出外

故。这第一个解释，叫做「境」，境是指这个说的。「及所摄」就是最后这个，「或十七地摄属一切瑜伽师故，如国王地」，这是摄属。这是两个解释：境，一个解释；所摄，一个解释，这是两个解释。

*「依行二种，各有二解」：那就是这个第二个，「或瑜伽师依此处所，增长自法，故名为地，如稼穑地」，这是「依」。「或瑜伽师地所摄智，依此现行、依此增长，故名为地，如珍宝地」，这又是一个「依」。这个依就是两个解释了，「如稼穑地」、「如珍宝地」，这都是依。这底下，「或瑜伽师行在此中，受用自法，故名为地，如牛王地」，这个是「行」。「或诸如来名瑜伽师，平等智等行在一切无戏论界无住涅盘瑜伽中故，是彼所摄，故名为地」，这又是一个「行」。这个行也是两个解释了。所以两个依、两个行。（注：以*标出这上两大段，已依 师父指示修改过。）

这前后两个是境，一个所摄。最后一个解释是「摄」、最初一个是「境」，中间四个是两个依、两个行，依、行两种各有两个解释，合起来就是「六番解释」，这样意思。

梵云舍萨怛罗，此云论。释论云：问答决择诸法性相，故名为论。《俱舍论》云：教诫学徒，故称为论。然则师有瑜伽，瑜伽之师，依主释也。瑜伽师之地，亦依主释。瑜伽即地，二体无别；地是所诠，能诠即论，瑜伽师地之论，亦依主释。合为瑜伽师地论。有三释。

「梵云舍萨怛罗，此云论」，中国话叫做论。「释论云：问答决择诸法性相，故名为论」：这个《释论》上的解释，有人有问、有回答，用问答的形式来决择诸法性相。这个「决择」，「决」是决定，「择」是简择，就是观察分别，这个是坏的、这个是好的；就是这样分别，这个是正确的、这是错误的，那么，这样去观察分别，而有一个决定的结论，这叫做决择。对诸法的性相，这样子问答决择的学习，这叫做「论」。「《俱舍论》云：教诫学徒，故称为论」，这么讲，教诫他的学生，那就叫做论。这是两个解释。

「然则师有瑜伽，瑜伽之师，依主释也」。这个「论」解释完了，这底下统起来说。「然则师有瑜伽」：现在统起来解释这个题目，「师有瑜伽」，这是什么意思呢？就是，这个师啊，他有瑜伽的功德。「瑜伽之师」：是有瑜伽的一位师长。是「依主释也」：这样子呢，师是主，瑜伽是属于师的功德，所以叫做「依主释」。在唯识的经论里面，有六离合释，这是用那六离合释来分别这件事。

「瑜伽师之地，亦依主释」，这个，瑜伽和师这样子解，或者是师有瑜伽、瑜伽之师，这么解释。这个「地」，是瑜伽师的地，瑜伽师所闻思修的地，「亦依主释」，这样这个地是属于瑜伽师的。

「瑜伽即地，二体无别；地是所诠，能诠即论」：瑜伽即地，这个相应，譬如说境瑜伽、教瑜伽、行瑜伽、果瑜伽，那么瑜伽就是地，这都是相应，瑜伽就是地。瑜伽和地，他们两个法的体性是无差别的，那么叫做瑜伽即地，那这等于是持业释，这样解释。「地是所诠，能诠即论」：这个论和地要怎么样解释呢？这个地是所显示的，能显示的就是论，就是用语言文字来显示这个十七地的义，他们的关系是这样子。那么若总起来说，「瑜伽师地之论，亦依主释」，瑜伽师地的论，瑜伽师地是主，那个论是属于它的。

「合为瑜伽师地论」：合起来叫做瑜伽师地论。「有三释」：这前面一共有三个解释。「师有瑜伽，瑜伽之师，依主释也」，这是一个解释。「瑜伽师之地，亦依主释」，「瑜伽即地，二体无别；地是所诠，能诠即论，瑜伽师地之论，亦依主释」，这又一个解释。合起来叫做瑜伽师地论，这一共有三个解释。

这是把题目解释完了，我们下一次就入到正文了。我心里面倒很着急啊，题目不要说太多，解释正文要紧，到现在就算是解释完了。

问：请问院长，玄奘法师后来如何决断「当常」、「现常」这个问题？

答：我也在想。你最初有这个疑问所以到印度去，但是你学了，完了以后怎么解释这个问题呢？但是没有看到有交代，没有看见。

佛法学多了，以前的疑问，在他心里面不那么明显了。就算是没有说，但是不明显。因为初开始学习佛法的时候，遇见这个问题不懂，心里面认为这件事很重要。等到去天天的学习、天天的思惟，学多了，对于一个...站在【唯识】的立场去通达全面的佛法以后，以前的疑问，在他心里面不介意了，再不说什么了。不说什么，但是这个问题是这样子。

如果是...从...现在我开始说的话，是我妙境心里面的分别，是无稽之谈，或者说有根据也可以。

这个【唯识宗】的经论里面，它说一切众生有的有「佛性」、有的没有「佛性」，不是都有「佛性」的。所以不是一切众生都能成佛的，有人成佛、有的人不能，有的人能得阿罗汉，有的人不能，他永久的都是个生死凡夫，【唯识】的经论有这种味道，有这种意思。这种意思，我们现在把这个声闻、缘觉这件事放在那里不说，单独说「佛性」。

这个窥基大师他就...也是大智慧人，所以他就解释这个《涅盘经》上说，《涅盘经》说「一切众生皆有佛性，凡有心者皆得做佛」，这个《涅盘经》上有这种话。《涅盘经》有这个话。

《涅盘经》前十卷「一切众生皆有佛性」，那意思是「现常」，你现在的虚妄的分别心里面就有「佛性」，是这样子。等到后来、后一大段的《涅盘经》里面说的是「当常」，就是说你现在没有「佛性」，你现在你没有「阿耨多罗三藐三菩提」，你没有。但是你现在心里面有虚妄分别心呢？你这分别心遇见佛法了，由闻思修这么修行，逐渐地、逐渐地就得「阿耨多罗三藐三菩提」了。是「将来」你会有一个常住的佛，是「当常」，是这么讲。这么讲那么统合起来说呢？佛说「一切众生皆有佛性」，这样解释。

这样解释，这个谁？我们的印顺老法师，也是大智慧人（我现在想起来什么说什么哦），他说这个《涅盘经》上说「一切众生皆有佛性」，就有一点共于【外道】的理论，有这种情形。有这种...或者说的谦让一点来说，有这种倾向啊。

那么【三论】的学者把他重新加一个新的解释，新的解释怎么意思呢？「一切众生皆有佛性」，他将...他现在有虚妄分别心去起惑造业、流转生死，也就是这一念心，遇见佛法之后呢？从闻思修逐渐、逐渐，将才就成佛了，这就叫做「佛性」、这就叫做「一切众生皆有佛性」。就是调和一下，调和一下，使令他附和佛法的真义，不共于外道。我看印老法师好像有这个味道，有这样解释。

那么这个窥基大师怎么解释呢？窥基大师他不这么解释。他说「一切众生皆有佛性」，是在你现在的色受想行识里面有这个「诸法如义」。「如来者，诸法如义」，都是「诸法寂灭相」，都是「空」的、都是「毕竟空寂」的、离一切相的「圆成实性」，一切众生都是有的，这叫「理性佛性」。说是「当常」就是我们遇见了佛法的时候，发无上菩提心了。感觉到众生是苦，佛法是宝，能够是众生的这个常夜的明灯，是非常的重要，我应该发心把这个灯来破一切众生的无明的黑暗啊，我要做大菩

萨。你发了无上菩提心，你修行六波罗蜜，就在你的阿赖耶识里面就栽培了无漏的善根了，这个是「佛性」，这个就是「佛性」。这个「佛性」逐渐的增长、逐渐的成就，就得无上菩提了，就成佛了。这样说呢？「一切众生皆有佛性」，有那个「诸法如」的「佛性」，那并不保证你就能成佛的。你若有这个发无上菩提心、修六波罗蜜，这样的「佛性」，这叫做「行性佛性」，是有为，你有这个「佛性」你才能成佛的。

所以这个【唯识】的经论上说啊，是有的人有「佛性」、有的人没有「佛性」，约「行性」说的，约「行性」的「佛性」说的。这个《成佛之道》论也提到，这是窥基大师这么样来...用《涅盘经》上的「当常」和「现常」，把它名之为「理性佛性」、「行性佛性」，来融通解释「一切众生皆有佛性」这个道理，使令它没有矛盾，这样解释。这样说这个「当常、现常」就是这样解释了。那么也是「当常」、也是「现常」，是无障碍的、是无障碍。

说是一切众生皆有诸法如的「佛性」，这个不管是【三论宗】也好、【法相宗】也好、【天台宗】也好，乃至【华严宗】、【禅宗】，一切佛法都是统一承认的，都是承认这一点。那么这个「行性佛性」这样解释，谁能反对呢？我看也要承认，也要承认这一点。那么这样解释，就应该是把这个「当常」、「现常」的问题，究竟是「当常」？是「现常」？这问题应该是解答了。解答的结论呢？就是也是「当常」、也是「现常」，而没有矛盾。应该是这样说。

我以前也说过一个问题，就是【禅宗】里面有一位禅师，两位禅师在一起走路的时候，一位禅师说是「人若是没有...心里面若没有佛，就不能流转生死」，说这个问题。有一位禅师说「若有佛的话，就不迷于生死」，不迷于生死应该没有生死。这两个禅师互相争论，后来去见那个法常禅师（法常禅师是马祖的弟子），马祖印证什么、什么子熟也？印证他就是开悟了，就是这样意思，那么印证的时候。那么法常禅师说「你们...」好像那有一位禅师说（是夹山禅师），一个定山禅师、夹山禅师。夹山禅师问他，两个人提出这问题了，说是我们这两个人的看法，谁亲？谁疏？用这亲、疏两个字来形容这两个问题。一个是亲，亲者近也；疏者远也。我们两个问题谁是能接近真理？一个谁是能与真理相远？用亲、疏两个字来形容。那么法常禅师说「且去，明天再来」。那么明天来了，那么就是夹山禅师他去问的，那么法常禅师说「亲者不问，问者不亲」。这样子就等于是否认了夹山禅师这个问题，等于是这样子。

但是我看这个解释还是不能够令人心服，心还是不服。不过我另外有一个在《高僧传》上看出来一件事。好像一个人在禅定里面就看见佛了，看见佛。佛开示他的道理，他就从中提出来一个问题，说是一切法究竟是有为呢？是无为呢？这样问佛。佛说「都是戏论」，这句话说得好，这句话说得好。说是「有佛...心里面是有佛？是没有佛？」「都是戏论」，应该这么解释也是对的。

我们没有成佛的人，就是佛菩萨开导我们的时候，一定要把这个「缘起」的道理要说清楚，我们才能够心里面没有疑问，才能心能安下来，去修「四念处」，不然的话心里老是不安。所以就会说「是有佛呢？」、「是无佛？」因为这都是经论上的话。

《楞伽经》上说「如来藏」，「如来藏」是「涅盘因」、也是生死之因。因为有「如来藏」你才能流转生死、你才能得涅盘。「如来藏」是什么？「如来藏」就是「诸法如」、就是「佛性」。就是「佛性」，有「佛性」才能流转生死、有「佛性」才能得涅盘。

但是夹山禅师说「若有佛性，就不应该迷于生死」，也有道理。尤其是这个《大

乘起信论》上说是「如来藏有大...」「真如有大智慧光明义」，有「大智慧光明」，为什么流转生死呢？你解释、解释我听听。我看很难解释这个问题，很难解释。

但是这个...这个【三论宗】也承认「诸法如」是「佛性」，一切众生都是「诸法如」，都有「佛性」，但是没有说「如上有大智慧光明义」，没有说这句话。没有说这句话呢？就没有这个问题。

若是照《阿含经》上这么解释呢？不说这件事。就是一切众生迷惑颠倒，起惑造业流转生死。你现在修四念处，破除颠倒就得涅盘。你没有借口生出种种疑惑，没有这个借口。

但是人呢？你常常用功修行就会发现一件事，你就按照《阿含经》这个四念处修行，也会发现到「诸法如义」，也会发现这件事。你不能说是「大乘非佛说」，这句话不能说，你真实用功修行。你只是在文字上这样分别，有的时候有这样想法，有那样想法，但是你自己修止观的时候，你就会蹤到这个「诸法如」。你蹤到的时候，啊！这句话不可以这么说。你自己会蹤到！

《瑜伽师地论》卷第一

弥勒菩萨说　唐三藏沙门玄奘奉诏译

本地分

云何瑜伽师地？谓十七地。何等十七？嗢柁南曰：五识相应意，有寻伺等三；三摩地俱非，有心无心地。闻思修所立，如是具三乘；有依及无依，是名十七地。

《瑜伽师地论》一共是分五分，一共有五分。第一分就是〈本地分〉，第二分〈摄决择分〉、〈摄释分〉、〈摄异门分〉、〈摄事分〉。一共是这五分。

第一分叫做〈本地分〉，就是根本的瑜伽师地，所以叫〈本地分〉。其余的四分都是属于〈本地分〉，是解释〈本地分〉。以这第一分为根本，所以称之为〈本地分〉。而《瑜伽师地》，也以〈本地分〉来立名，是这样意思。〈本地分〉，它是根本的瑜伽师地，这里面说了十七地，都是属于瑜伽师地的，瑜伽师的境界。

第二分叫〈摄决择分〉，是解释瑜伽师地的深隐要义。你们有带这个〈披寻记〉，这个〈披寻记〉上都是根据《瑜伽师地论释》，这样解释的。第二分叫〈摄决择分〉，就是解释〈本地分〉，不容易明白的精要之义，那么这是第二分大意。

第三分叫做〈摄释分〉，是解释的释。〈摄释分〉是说什么？是说《阿含经》里面的内容。《阿含经》，《四阿含经》里面究竟说的什么呢？它把它分成多少类，统一起来，叫做〈摄释分〉。解释《阿含经》的内容，通说一切《阿含经》的内容，那叫做〈摄释分〉。这是第三分〈摄释分〉。

第四分，就是〈摄异门分〉。〈摄异门分〉是什么意思呢？就是《阿含经》里面用不同的名，表达相同的内容的解说，那叫做〈摄异门分〉。最后一分叫做〈摄事分〉，事物的事，〈摄事分〉。〈摄事分〉里面说的什么呢？就是解释《杂阿含经》，解释《杂阿含经》的修多罗。这一部份印顺老法师把它和这个《瑜伽师地论》的文，和《杂阿含经》的文会合起来了，所以叫做《杂阿含经会编》。这一本书是支那内学院的吕征他也做过。这个书我是看过，但是没有详细去阅读。印顺老法师他说：「听说有这本书，但是没有看过」。那印老就是把它会合了，这件事不是容易做的。

这个〈摄事分〉，其中一大部分是这样的，就是解释《杂阿含经》的；一少部分，是说这个律，毗奈耶的事情，一少部分说到律。那么这里面也有论的意思；所以这个〈摄事分〉，这个《瑜伽师地论》实上说，是解释三藏的要义，说到三藏包括这个论典在内。这个〈本地分〉，一共是五十卷；〈摄决择分〉三十卷，这是八十卷。这个〈摄释分〉才二卷；〈摄异门分〉也是二卷，这是四卷。到最后一分是十六卷，那么加起来就是一百卷。〈本地分〉是最多，五十卷。

甲一、本地分（分二科）　乙一、略辨地名（分二科）　丙一、征

云何瑜伽师地？

这底下就是解释这个〈本地分〉。这个《瑜伽师地论·遁伦记》，他也有科，他也分科了。我们现在每人都有的这个《披寻记》也有科，他的科微细了一点，比《遁

伦记》的科微细一点，我们就用这个《披寻记》的科好了。

这个〈本地分〉，这一分里面分二科。第一科是「略辨地名」，就是简略的说明这十七地的名称。第二科是「别广地摄」。现在是「略辨地名」这一科。这一科里面又分成两科。第一科，就是「征」。「征」，就是问的意思。

「云何瑜伽师地」，这句话就是问，就是征。怎样叫做「瑜伽师地」呢？问这个话的意思，假设是学者，学习的人向弥勒菩萨问，他可能在别的经论上看见过这个「瑜伽师地」这个名字，现在提出来请问。或者说是作者自己，自己假设这么一个问，提出这个问题。

丙二、辨（分三科）　丁一、标

谓十七地。

这底下第二科就是「辨」。「辨」，就是说明的意思，也就是回答的意思。回答这底下分成三科。第一是「标」，就是「谓十七地」。怎么叫做「瑜伽师地」？就是十七个地，就是瑜伽师地。就是这样回答！这是「标」。

丁二、征

何等十七？

这是第二科，又是问，又是「征」。那一些叫做十七地呢？这又是问。

丁三、列（分二科）　戊一、嗢柁南

嗢柁南曰：五识相应地，有寻伺等三；三摩地俱非，有心无心地；闻思修所立，如是具三乘；有依及无依，是名十七地。

「嗢柁南曰」：这个「嗢柁南」，这底下就是列，把这十七地给列出来。这一科又分成二科。第一科，是「嗢柁南」。这个〈披寻记〉里面有解释，《遁伦记》也有解释。都是相同的，这解释的很好。我们在学习《摄大乘论》的时候，也有提到这个。他说是：「以少略言集合多法，施诸学者，令易受持，就叫做集施」，利用很少的几个字，能够表达出来很多的佛法，用这样的句子布施给学习的人，使令他容易受持、容易记得住，那么就是叫做「嗢柁南」。这分二科，第一科是「嗢柁南」。第二科，就是「长行」。这个「嗢柁南」这个颂里面，一共是二个颂，颂这个十七地的名字。

「五识相应地，有寻伺等三，三摩地俱非，有心无心地，闻思修所立，如是具三乘，有依及无依，是名十七地」：这就叫做「十七地」。这个第一个地，就是「五识相应地」。第二地，就是「意地」。「有寻伺等三」呢？这里面有三个地：「有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地」这三个。

「三摩地俱非」，这个地方有点事情，后面的长行不叫「三摩地」，不叫这个。叫做「三摩呬多地、非三摩呬多地」。而这个颂上说，这个「嗢柁南」上说是「三摩地俱非」，这地方有点事情。这个「三摩地」的这句话，翻到中国话是等持，这个等持也是讲过的。就是等，是平等；持，是摄持，它有力量能把它把握得住，叫做持。这个平等怎么讲法，你们谁愿意讲一讲，这个等字。等，就指我们心说的，我们的心，不是散乱、就是惛沈；不是惛沈、就是散乱，所以叫做不平等。现在学习奢摩他的止，使令我们的心也不惛沉、也不散乱；也不散乱、也不惛沉，这叫做等，是这样

意思。

说是我们怎么能够不惛沈、也不散乱呢？持，因为你常常修，就能创造出来一个力量，能把你这个心，摄持住，就能不散乱、也不惛沈，明静而住，所以叫做等持。这个等持这个名词，这个名，它所包含的义，很广。譬如说我们修这个欲界定，也可以名之为等持。欲界定，就是九心住，九心住最后一住，就叫做等持。所以这个是通于欲界定的。那么未到地定，到了初禅、二禅、三禅、四禅以上，都可以名之为「三摩地」。

可是这个得「三摩地」这句话，在《瑜伽师地论》里面，有详细的解释。所以我愿意学习《瑜伽师地论》，就是他每一样法门，他说的很详细、很微细，他不是说一个大概，说一个大概就完了，他不是。他说的很清楚的。他这个分三个部份，「得三摩地」是一个意思。第二意思是「三摩地圆满」。第三是「三摩地自在」，分三个部份说。「得三摩地」怎么讲呢？譬如说是我们由欲界定再进一步到了未至定，就是未到地，这个时候就名之为「得三摩地」了，就是得到了。

「三摩地圆满」怎么讲呢？就是由未至定，也叫近分定。由未至定再进一大步，得了初禅、二禅、三禅、四禅了，这叫「三摩地圆满」。这「三摩地圆满」和得三摩地不同，这三摩地的境界圆满了。

「三摩地自在」怎么讲呢？看这说的也好。得三摩地的这种人，三摩地圆满了的人，他还有烦恼。他还有什么烦恼呢？他有高慢心。有高慢的心，我得三摩地了，你们都不如我。这个愈有成就的人，他当然还没到最高的成度的时候，这个高慢心是更高，比我们一般人的高慢心还要高。我们一般人没有什么成就，还有高慢心；若是有了成就，那是高慢心还小，这是人都是这样子，有高慢心这是第一。

第二有爱心，有爱着心。就是他所成就的境界他爱着，爱着自己所成就的境界。就得了禅定了，初禅、二禅、三禅有三昧乐，他爱着这个乐，爱着。到第四禅，更不得了，那境界是更高了，那是爱着心更厉害了，有慢、有爱、还有见。见，就是我见。还有这爱、见、慢、也有疑，疑惑心还是有；有这些烦恼的人，虽然是三摩地园满了，他这个入定出定的事情还是不自在的，还是不自在的，还不能称之为「三摩地自在」，没有达到这个境界。所以还需要学习佛法，观察所得的这个禅是无常、苦、空、无我，还是这样观，要这样观察，破除去这爱着心，破除爱、慢、见、疑，破除这些烦恼，使令这些烦恼不活动了；但是种子还没有破，可是心是清净了。现行的心，清净、显白，离诸暇秽，没有这些烦恼的活动，这叫做「三摩地自在」。

现在说这个「三摩地」呢？「俱」，就是这些功德都成就了，都有了。这样子就和这个「三摩呬多」，「三摩呬多」（念ㄒㄧ），我查了字典，这个字念ㄒㄧ。其实我多少年来，常常查这个字，这一响应该是记清楚了，念ㄒㄧ。这个「三摩呬多地」翻个等引，它是不通于欲界定、未到地定的。一定初禅以上，才可以名之为等引。这个等，就是平等，刚才说由以平等才引导你达到那个定的境界，所以叫做等引；或者是你用功，你不断的用功修行，不怕辛苦，就能够引导你到定的境界，到等的境界，所以叫做等引。等引这个名字，比三摩地高一点，三摩地是通于欲界定；这是不通于欲界定的。但是若要加一个「俱」字呢？「三摩地俱」，就和等引，和「三摩呬多」是平等了，就是它的含义就一样了，就是这样意思，这个地方有这么多差别。

「三摩地俱非」，就是非三摩地俱，那就是散乱的境界了。「有心无心地；闻思修所立，如是具三乘」：这个地方「闻所成地、思所成地、修所成地」。「所立」，所成立的，所建立的这些功德，殊胜的功德，是以「闻思修」为方便才能成就的，才能够成就，所以叫做「闻思修所立」。这个〈披寻记〉的解释呢？说所成立的胜解相，这个声闻乘、辟支佛乘、一佛乘，都是以「闻思修」为方便，为正方便，才能成

立它所应得的义，所应得的功德，就这么解释，「如是具三乘」，这样子具足这三种佛法。

我们说这个「闻思修」，不知道说多少遍了，说了很多遍，我也是讲过《楞严经》的，《楞严经》：『从闻思修入三摩地』就那么说。但我现在不这么说，闻思修得无生法忍，这么说。因为这个修，就是三摩地，就是三摩地，它通于有漏的、通于无漏的。通常有人问，提出个问题来问我们：「说我相信佛法，我也欢喜佛法，但是我不知道学习佛法的次第，应该怎么学」？就是闻思修，就是修学佛法的次第。我们若常常读经，就很容易知道这个问题，就是从闻思修是一个学习佛法的次第，就是这样学。但是你若不多读经论就不知道，不知道怎么讲。我们可能说，会说一些其他的事情来。

「有依及无依，是名十七地」：这个颂，这个「嗢柁南」，就是把这个名字标出来，其中多少有些是需要解释，其他的不要解释。底下这个是第二科是长行，这个行是长一点，比那个颂长，颂是短的。

戊一、长行

一者、五识身相应地。二者、意地。三者、有寻有伺地。四者、无寻唯伺地。五者、无寻无伺地。六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、无心地。十者、闻所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、声闻地。十四者、独觉地。十五者、菩萨地。十六者、有余依地。十七者、无余地。如是略说十七，名为瑜伽师地。

「一者、五识身相应地。二者、意地。三者、有寻有伺地。四者、无寻唯伺地。五者、无寻无伺地。六者、三摩呬多地」：这个「有寻有伺地」，这个「寻伺」，「有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻唯伺地」，这个「寻伺」，「有寻伺、无寻伺」，我们在《摄大乘论》上也有讲过，我不知道你们有没有这种感觉，我感觉这个「有寻伺、无寻伺」这个地方，是要用心才能明白的，是要一点用心的，不然你很难讲明白它。

「六者、三摩呬多地。七者、非三摩呬多地。八者、有心地。九者、无心地。十者、闻所成地。十一者、思所成地。十二者、修所成地。十三者、声闻地。十四者、独觉地。十五者、菩萨地。十六者、有余依地。十七者、无余地。如是略说十七，名为瑜伽师地」：这个地，这「十七地」，我们也可以这样说，就是从凡夫一直到佛的境界，完全说到了。这个天台宗常好说十法界，这就是把十法界的事情统统都说了。这个说的非常的微细，非常的微细的。

那么这是「略辨地名」这一科到此为止。这现在第二科叫「别广地摄」。而《瑜伽师地论》〈遁伦记〉上的名字叫「随别解释」。你们若是带着那个〈披寻记〉，你们的眼睛好，能把那个字给看的很清楚，「别广地摄」。要有没有带，这个「别广地摄」应该在黑板上应该写出来。这个〈遁伦记〉的科的名字叫「随别解释」，就是随顺一地一地的去解释，这样子这个科名我们容易明白。但是这个〈披寻记〉叫做「别广地摄」。「别广地摄」就比那个「随别解释」难解一点；或者这样解释，「别」，就是一地一地的叫做「别」，广博的详细的去解释每一地里所含摄的大意，或者这么解释，叫做「别广地摄」。这一大科里面分成十四科，本来「十七地」应该是十七科。但是它分成十四科，其中有合在一起的。第一科就是「五识身相应地」，「本地分中五识身相应地第一」指第一科。

本地分中五识身相应地第一

乙二、别广地摄（分十四科）　丙一、五识身相应地（分二科）　丁一、征

云何五识身相应地。

这个「五识身相应地」，其实这里面下面有解释，什么叫做「五识身」、怎么叫做「相应」都有解释。第一，这个「十七地」里面它列在最前面，所以是第一。这一科里面分两科。第一科是「征」。「云何五识身相应地」，怎么叫做「五识身相应地」呢？这是问。

丁二、释（分二科）　戊一、略辨（分二科）　己一、名相应地

谓五识身自性、彼所依、彼所缘、彼助伴、彼作业，如是总名五识身相应地。

这底下就是解释，解释的时候又分两科。第一科是「略辨」，就是简略的说一说。这个《瑜伽师地论》，我们从这里面，从这个文相上看，这个文相分科了的时候，我们就容易明白它的相貌，都是先略说，而后广说。若是我们写文章也可以这样子，先略说而后广说，也是可以这样写。那么这个先「略辨」，「略辨」又分成两科。第一科叫做「名相应地」。第二科「名五识身」。「五识身相应地」，分成两段来说明，第一段先说明什么叫做「相应地」？第二段再说「五识身」。这是第一段叫做「相应地」。

「谓五识身自性、彼所依、彼所缘、彼助伴、彼作业，如是总名五识身相应地」：这个地方是解释「相应地」。「五识身自性」，就是这「五识身」它本身的体性，叫做「自性」。和别的法不同的，所以叫做「自性」它自己的体性，叫「五识身自性」。这「五识身」的「自性」是什么？下面有解释。

「彼所依」又是什么？「五识身」的「所依」是什么？「彼所缘」的是什么？「彼助伴」是什么？「彼作业」是什么？这一共是分五段，「自性、所依、所缘、助伴、作业」分五个。这五项，五种事情彼此之间不冲突，他们互相和合、互相随顺，互相和合没有冲突，在一起工作，大家做这一件事，和合起来做这一件事叫做「相应」，这「相应」就是这么讲。「如是总名五识身相应地」。我随顺你，你也随顺我，我也不向你捣乱，你也不向我捣乱，大家和合起来做，这叫做「相应」。那么有多少样事情互相的和合呢？就是这五样事，就是一个「自性、所依、所缘、助伴、作业」这五法。「如是总名五识身相应地」这是第一段。

己二、名五识身

何等名为五识耶？所谓眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。

第二「何等名为五识身耶？所谓眼识、耳识、鼻识、舌识、身识」，就这五识。每一个识都是有它的体相的，所以叫做「身」，这个「身」是一个体的意思。但是别的地方也有说是有阻碍，有碍，有障碍的那个碍，有碍的意思，所以叫做「身」还有这么解释的。但这个「识」是心法，它为什么有什么碍呢？因为它所依，它所依的根是有碍的是色法，所以它叫做「身」有这么解释的。但这样的解释只限于此法这样解释。

也有说六识身，六识身那么第六意识，它所依的根不是色法了，所以这个解释是一种特别的意思。这是「略辨」，「略辨五识身相应地」简单地说。下边就是「广显」，第二科是「广显」，就是详细的显示出来「五识身相应地」的相貌，这一段里面分两科。第一科是「别辨五相」，第一科是「别辨五相」。「别辨五相」是辨什么呢？辨这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识五识的相貌。「别辨五相」里面分五科。

第一科就是「眼识摄」，属于眼识这一方面这是第一科。这一科又分成五段，第一科是说「自性」。

戊二、广显（分二科）　己一、别辨五相（分五科）　庚一、眼识摄（分五科）　辛一、自性

云何眼识自性？谓依眼了别色。

「云何眼识自性」，先问怎么叫做「眼识」的体性呢？「眼识」的体性是什么样子呢？这个「自性」这个「自」，实在也是别的意思，总别的别，别的意思，单独它是这样子，所以叫做「自」，所以也就是别。若是通就不是了，就是大家共同的都是这样子，那叫共相。现在是别。

「谓依眼了别色」，那么这就是「眼识」的「自性」。这个眼识的相貌，眼识的体性是很难说的，难说也要说！那怎么说法呢？就说这个「依眼」，这个眼识它是以眼为所依，这个眼就是眼根，以眼根为所依，所以它叫做「眼识」。「了别色」，以「色」为它了别的境界，所以叫做「识」。那么就是这个明了性叫做「眼识」的「自性」这样解释，这个解释也是很好，这是「眼识」的「自性」。

辛二、所依（分二科）　壬一、别举三依（分三科）　癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，谓眼。

「彼所依者」，现在就是把这个眼识的自性，就这样解释完了。当然这里面还有其他的意思，你慢慢的不要着急，一样一样说。第二段是「所依」，眼识的「所依」。

「彼所依者：俱有依，谓眼」：前面说「谓依眼」，这里又要解释这个眼。「彼所依者」， 就是这个眼识它不能够独自的存在，它不能够独自的存在发生作用的。它要有一个凭借，它要有一个住处，或者是怎么讲也可以，它要有个住处。它的住处是谁呢？这个地方说是「俱有依」。「俱有依」这是怎么讲法呢？就和它同时的存在活动，同时的活动，同时的存在，叫做「俱有依」。它活动的时候一定它所依靠的这个东西和它同时存在的，不然的话它不能活动。这个眼识有的时候生起作用，有的时候它不起作用；但是眼根是常在的，眼根是一直相续不断地存在的。

这个「俱有依」是指什么说的呢？「谓眼」，就是我们这个眼根，这是它的「俱所依」。下面还有在解释这个眼根的事情。

癸二、等无间依

等无间依，谓意。

「等无间依」，不只这一个依，这个一共有三个依。第一个是「俱有依」，「俱有依」是叫做增上缘。在四缘里面是增上缘，一个有强大力量的，就是眼根，眼根对它是帮助的力量很大；如果眼根若坏了，眼识就没有办法生起了，所以这个眼根是太重要了。还有个「等无间依」这是第二个依，「等无间依」怎么讲法呢？这个我们在学习《摄大乘论》的时候也提到，这个「等无间依」，就是眼识的前一刹那灭了，后一刹那的眼识才能生起。前一刹那、后一刹那中间没有间隔，这个没有间隔这句话怎么讲呢？譬如说是你前一刹那眼识灭了，但是后一刹那眼识没生起。

假设你入定了，你入定了，你入定七天，入定七天眼识是不动的，不生了的，中间有七天，七昼夜的距离，但是没有第三者在中间阻碍，没有，还是无间的，还是没

有间隔的；时间上可能是有间隔，但是没有第三者在中间的阻碍。那过了七天以后，一刹那一出定了，那么眼识才生起。那么虽然有七天的间隔，但是没有第三者在里边，所以还是无间。那么前一刹那的眼识灭了，后一刹那的眼识才能生起，如果他不灭，后一刹那眼识不能生起，所以后一刹那的眼识的生起，依前一刹那的眼识的灭做依止，这个依也是很重要，没有这个依也不行。这唯有心法才有这一回事，这叫「等无间依」。这样说这耳识是耳识的「等无间依」，眼、耳、鼻、舌、身各有各的「等无间依」，也是不混乱，这是「等无间依」。

这个「等无间依」名字叫做意。这个意，不是第六意识的意，不是。这个意是什么意思呢？当依止讲，意是依止的意思。前一刹那的识灭了，做后一刹那识的生起的依止，这就叫做意，意是依止的意思。意有二个解释：一个是依止义，一个是思量义。现在是指依止义，叫做意。

这个「俱有依」，其实不只是眼根，「俱有依」是同时的；「等无间依」是前后的。「等无间依」不可以是同时的，说它是无间的，它又不是同时的，所以叫做「等无间依」。这个眼根对眼识来说是同时的，但是这个「俱有依」不只是眼根，譬如说这个第六识、第七识、第八识也是它的「俱有依」。第六识就是分别依，如果第六识不在的话，它特别注意一件事的时候，眼识也没有办法生起，眼识也是不能生起，就是『心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味』所以这个孔夫子也知道这件事，他也知道这件事。这个第六识是分别依，第七识是染净依，第八识是根本依，但这里边没有提，不提了。

癸三、种子依

种子依：谓即此一切种子，执受所依，异熟所摄阿赖耶识。

这个眼识的生起，要有「俱有依」，要有「等无间依」，还要有「种子依」。这个等无间缘，「俱有依」是增上缘，增上缘、等无间缘，「种子依」就是因缘。这个「种子」也是眼识生起的一个重要的一个条件，就是眼识的生起要有眼识的「种子」现行，眼识才能活动。那么眼识的生起要有「种子」来现行，「种子」是刹那刹那的，所以眼识也是刹那刹那的，那么眼、耳、鼻、舌、身、意、识都是这样的，都是刹那刹那的。那么从这里头，我们读这个永嘉大师的〈证道歌〉，好像这么说的『分别名相不知休，入海算沙徒自困』。这个不学教的人，就会拿这句话来喝斥这个学教的人；或者是一般没有学教的人，喝斥人，实在是不及格，他不应该喝斥我们，我们是学教的人。他们没有学教，不愿到佛学院去，他来喝斥我们他不应该。

但是这禅师他要喝斥我们，就是说『分别名相不知休，入海算沙徒自困』这个喝斥对不对呢？也有一点道理。我今天因为第一段文，很琐碎，有的时候那一个字要查字典，要把它念准了。还有这个名相呢？有的时候要查查大辞典，查了好多的大辞典。然后今天早上本来是要静坐的，静坐的时间都被占去了，只坐了一刻钟，坐了 20 分钟，我心里就想起来这句话，这〈证道歌〉这句话，这个『分别名相不知休，入海算沙徒自困』。但是我又想出一个自圆其说的道理来，就是这句话「种子依，谓即此一切种子，执受所依，异熟所摄阿赖耶识」就这句话。若是不学习经论的话，尤其是你若不学习唯识的话，你很容易一静坐的时候，我欢喜坐禅，禅是最重要的，学教、分别名相那是自找苦恼。但是你很容易走差路，很容易走差路，什么呢？坐那里因为没有得定的人，当然是心里妄想很多；得了定以后，明静而住、念念相续、无散乱转，这个明静而住，一坐坐七天，或者坐一百天，坐这八万大劫，那很容易你就意会到这一念心就是常住真心、性静明体，没有生灭的，这就是佛性，我就是佛！很容易就会想到这里。

但你若是想学习过唯识的话，「种子依」这个识是由「种子」现行生出来的，而

「种子」是一刹那一刹那的，识也是刹那刹那的，都是无常的。那里是常住真心？这就是一个问题，这是个问题，你又不知道；你若不学习，很难知道这件事情。他说的不对，那么你敢说是《瑜伽师地论》是弥勒菩萨说的，弥勒菩萨是未来佛，其实现在就是佛，你说他说错了吗？你敢说这句话吗？你『不惧无底深坑苦，视之如粪土』。不过这件事，所以我们学习佛法，说是玄奘大师那时学习了多少佛法，学习了《涅盘经》，我们看《玄奘法师传》，他第一，最初开始学习的佛法就是《涅盘经》，学习了《涅盘经》，他学习了《摄大乘论》、《俱舍论》是后来。他那个时候才有这个疑问，说是究竟是南道对？是北道对？当场是现场有疑问。我们现在学习也是一样，因为你不可能一下子把所有的经论，一下子就毕业了，就是你学过有时候还是弄不清楚。

所以这个地方，有的时候说是常住真心，有的时候说刹那生灭，你怎么决定？你心里面怎么样，有什么感觉？这是个问题。所以「种子依：谓即此一切种子，执受所依，异熟所摄阿赖耶识」。这个眼识的生起要依赖眼识的种子，种子一刹那现，就是一刹那的眼识；这一刹就那就灭了，所以眼识也灭了，要一刹那、一刹那的这样生起。那么从这里说『分别名相不知休』，「分别名相」里面也有好处，也是有好处的。另外我想到一件事，这个船子和尚，这个船子禅师，他是摆船的，他对他的同参说：「我的贪心不大，你去对那个学教的，学习佛法的、讲经的法师，你注意，找那个伶俐的一个叫他来，我收他做徒弟」。 这个《禅师语录》有这件事。

那么这个禅师他就叫做夹山禅师，就是他。这个人的确是很利，他这个后来那位叫什么名号，叫道果禅师，他就去听听，各处去听经，听一个法师讲经「法身是无相的」他这么一讲，他感觉那位法师有点智慧，当然还是不同意他的说法，那么他就介绍这个法师去亲近那个船子和尚，他的问答，那当然也是有智慧的人，这位法师就变成禅师了，就是开悟了。那么从这件事上看，看出什么消息，很多的大禅师是学教的，然后经过那个开悟的禅师指点指点就进了一大步，就是这么一回事，这样子比较合乎道理。说是完全也没有读过书，就是认识几个字，也没有学过教，说是给你一拳就开悟了，我很难相信这件事，我不相信这件事。

你学过教，学过佛说的圣言量，他懂得多少佛法，然后这个祖师开悟了的大智慧，再去警策他一下，这是有可能的，这是合道理的，合乎道理。这样说『分别名相不知休，入海算沙徒自困』这句话不对，还是应该学习佛法的，还是应该学习佛法的。我以前也说过，这个临济禅师，我看他的语禄，这个人非常的利，但是看他自己说的法，我就不满意了，我就不感觉满意。但是看他的传上，我到日本去，那是一个寺庙上，不是大宗祠寺，一个庙上，给我一本《临济禅师语录》，它那上面说，临济禅师是学过教的，他在一个大法师那里听过经的，这句话很宝贵。在我们汉文佛教的这个《禅师语禄》，你看《临济禅师语录》好像很难找到这句话，很难找到说临济禅师是学过教的，很难找到这句话，也可能有我没看见；但是不容易看见，就算有也容易看见，为什么会这样子？

所以我认为这个执笔的人要忠实才对，要诚实，他是怎么的就怎么写才是对的，有些地方隐藏起来不说，不说，那意思就是不重视文字的，你学教这件事不需要，不需要这件事，就表示这个意思，我认为这件事是不对，是不合道理的。你能说是你这样讲释迦牟佛出世是错了，不应该说话，这完全是搞错了。所以还是要学习，但是最遗憾的事情，就是现在没有佛。我们说谁是菩萨再来，这个话，说一说也是好听啦。所以说没有佛，也没有菩萨，也没有阿罗汉，没有过来人，我们不能拜他做师父，就得靠什么呢？就得靠经论了，要依法，这是问题就在这里。这要依法，就得要多学，你才能通达无碍，多学就是个问题，多学就是个问题。

「谓即此一切种子，执受所依」：「即此一切种子」，这个「种子依」，以种子为所依，这个种子是什么呢？「谓即此一切种子，执受所依」。「一切种子」，我们

内心里面有各式各样的分别，都是由种子变现的，都是因为种子变现的，若是没有种子了，你不会有那样的心理作用。譬如说阿罗汉，他把爱烦恼、见烦恼除掉了、灭掉了。这阿罗汉他心里清净，他就不会再有这个欲的，欲的这种分别心，他没有。贪、瞋、痴无余断，贪无余断、瞋无余断、愚痴无余断，没有剩余的，完全的消灭了。这个消灭不是指现行说的，是指种子说的。所以没有那个种子了，他就没有这个贪、瞋、痴的烦恼不现行，不能活动了。我们有这样的烦恼现行，就是因为有种子，内心里面有这样的种子，所以种子是无量无边的，所以「一切种子」。

「执受所依」，这个「执受所依」，我们学《摄大乘论》上面解释过，就是阿赖耶识「执受所依」，这个「所依」，就是身体，这个眼、耳、鼻、舌、身是为阿赖耶识所执受，所以他是一个活活的生命体，他若不执受就变成死尸了。他执受他，所以他能够有觉受，这个「受」，就是有感觉，就是因为阿赖耶识执受的关系。这个「执」呢？就是阿赖耶识与这个身体同在，有执持他的力量。

「执受所依」，这个「执受所依」是谁呢？就是「异熟所摄」的「阿赖耶识」。「异熟」，我们《摄大乘论》应该没有白学，就是变异而熟。这个阿赖耶识的现起，是由这个善、恶的业力，在我们凡夫来说就有善业、有恶业，你就是一个蚂蚁它也有「阿赖耶识」，一个老虎也有「阿赖耶识」，乃至天他也有「阿赖耶识」。但是这个「阿赖耶识」的现起，有善业现起的、有恶业现起的；善业、恶业是因，阿赖耶识是果。在因是善、恶；在果上是无记，所以叫做「异」，执持不同，不同的。因中有善、恶，到结果的时候只是无记，所以叫做「异」这是一个意思。

第二个是异时而熟，这个善、恶是在前一生，现在这一生，不是在和前一生的以后，所以是异时而熟，不同的时间才成熟的，叫异时而熟，也是变异而熟，逐渐的变异才成熟的。这样成熟了的「所摄」，属于这样一类的意义是谁呢？就是「阿赖耶识」，这个「阿赖耶识」就是「一切种子」识，这「一切种子」在那里呢？就在「阿赖耶识」里面，这「阿赖耶识」里面有无量无边的种子，其中这个眼识的种子，生起现行的时候，就是眼识，是这样子。这里边是说这个眼识，它是要以种子为依，它才能现行的，才能活动，这也是一个条件。

问：如何区别自然外道与佛法中，所谓的法尔如是之间的不同。

答：我看到这里的时候，我也有这种想法，外道有所谓的自然外道，佛法也说法尔，法尔也是自然的意思，那有什么不同呢？佛法说法尔如是，但是先要学习观待道理。先要学习观待道理、作用道理、证成道理。观待道理就是诸法因缘生的意思。先这样观察，先在观察的时候，诸法因缘生，所以是无常、苦、空、无我这样观察。我不知道你们会怎样，你要常常的，这个闻、思、修，这个思惟，常常思惟，就会出来一个问题，就是什么问题呢？因缘所生是无常的，因缘所生是常的不可以吗？就会出来，你初开始分别思惟，依据圣言量的思惟，他就是这样的，但是久了，就会出来一个反动的力量，会有这种事情。为什么他是白的，很多什么事情都是一样！为什么水是这样？火是那样子？这个最后说这个法尔，就是这样子。这样说呢？和外道就不同了，和外道是不一样了。

外道他也不明白，或者说是不承认，不承认是因缘有，说自然有，这就是没有办法能改造自己，能改善自己；反正自然是这样子，你无可奈何。说这个人他是很穷苦的，是自然这样子，那你没办法改变。那么说是上帝造的，那么你也没有办法改变，因为这权力在上帝那里。若是说因缘有，因缘有，那么这个因缘是这样子，那么我现在我不做这个因缘，那么就会改变了。不是这个因缘，就没有这个因缘所生法，你有不同的因缘，有不同的因缘所生法，我可以从中选择，我就能改变自己。所以佛法说到法尔，还是和外道不一样。

问：佛法说空、无常、无我，又说法尔如是，这该如何解释？

答：你还是照正常的思惟因缘有的，是空、无常、无我这么说，等到内心里边有反动的分别的时候，你再用法尔道理来对治，我认为是因缘生的。这样子去应用，这样子。

问：真常论者只能修空观，修的是什么空观？

答：当然也一样，也可以修唯心（识）观的空观，修自性空的空观。他的空观就可以把一切有为法都可以空掉，一切烦恼空掉。但是那个真常的理性是不可以空的；可以修这个空观。假设这样思想的人，去学习了《瑜伽师地论》，《瑜伽师地论》里边破这个我，还一大段的，破我执还一大段。或者《瑜伽师地论》也是，破我的地方也是，也说的很扎实的，说了多少段，不只一段的。那么他会怎么想呢？为什么，这个我和真常的理性有什么分别？就会要想这个问题。如果读这个《楞伽经》的话，也会想到这个问题，问题是在什么地方呢？

欢喜坐禅的人，他懒得看经，不大愿意看经。看经费眼力，坐那里多舒服呢！这是很正常的事情。你若读了《楞伽经》，然后再去读这个《起信论》的话；或者先读《起信论》，再读《楞伽经》的话，思想上就会有问题，会有冲突的。你读了《楞伽经》，把这个《楞伽经》藏经里面有三种翻译，都可以读。然后读《楞伽经》，读《起信论》，读读《涅盘经》，再读《大智度论》，再读《瑜伽师地论》，我认为这个人，他的思想自己在作战。他一定是这样子。

所以这个修空观，修的是什么空观？什么空观都可以修，但是这个我，这个真常不可以空，它就是会有这个问题。会有这个问题，如果他也容易就会知道这个是我。很容易执着这个我见。这样说，这个我，最后的这个我不能断，最后的我若不能断，这个人是什么样的人呢？我以前说过，天台智者大师的《释禅波罗密》，你们各位有

没有读过？他解释非非想定的时候，这个非想非非想究竟是什么东西呢？智者大师说，就是那个修行的人，是『真神不灭』。『真神不灭』的这个「神」是什么？

「神」在《智度论》上常就指我说的，就是神我，神即是我也，『真神不灭』，是真我不灭是这么意思。这个我是不灭，其余的一切法都空了，我是不空的，是这样意思。那么这个非非想定，连初果都不如，连初果都不如，还是个凡夫。

若读这个《中观论》的这个〈观法品〉，〈观法品〉那上面说修止观，先要修我空观。那龙树菩萨的想法是这样，先要修我空观。修了《阿含经》也是这意思，你修了法空观而不修我空观，不可以，一定要修我空观。你修我空观不修法空观也是可以；你修法空观，不修我空观，不可以。这《阿含经》有这意思。那么《中观论》〈观法品〉就是要修我空观，要这样修。这样子从《阿含经》上看，从《瑜伽师地论》上看，从《大智度论》上看，你我空，就是圣人。要用这样的圣言量来比量一下，这真常论者，他若不修我空观，那他是怎什么样？

所以印顺老法师、我又提到印顺老法师，在这个《中观论颂讲记》说，『识是不能了生死的』！阿弥陀佛！其实这句话，这个嘉祥大师也是这样讲，你看他的《中观论疏》也是这样说。不过是这个印顺老法师说这句的话的时候，就好像这个刺激性大一点。『唯识是不能了生死的』！那么用这句话说真常论者只能修空观，修的是什么空观？

若以真常唯心的观念与方法，能修空观不必修无我，可以达到何种程度？你想一想。当然这个真常论者本身来说，那他就是佛，我就是佛，自然是这样子，自然就想到这里。那你说他是和初果也不如，这是不可以的，不能这么说。所以这样子说法，我们学习佛法的，怎么样来决定这件事。

问：既然是一切法门更相随顺，那么要依真常的方式修行，而停留在真常、真心常住的阶段，此时再学般若破除它，是否可能更上层楼？

答：这在般若的立场来说，当然是更上一层楼，可以更上。这种人如果他的禅定工夫够，他若修般若空观，一下子得无生法忍，他会比一般人快。所以佛在世的时候有些外道，佛最后临入涅盘的时候，度的那个须跋陀罗，他一下子就得阿罗汉，那么这是特别的，可以更上一层楼；但是真常论者，他就不这么想。这还是思想的问题，每一个人都是站在自己的立场来说话的。你说你的，我说我的，不必说是，你不能勉强的把它统一起来，这事是办不到。

问：《十二门论疏》卷上，叡师序云：『整归驾于道场毕趣心于佛地』。

答：当然我是读过《十二门论疏》的序，但是我若向各位说，我又去查了一遍。我又去重新读一遍，这样子。你们应该比我勤快一点，也去查一查，这个是在藏经上有，所以一查就知道了嘛。「毕趣心于佛地」，那个僧叡的僧是佛法僧的僧。这位僧叡法师在我们中国佛教史上是很有名的大法师，鸠摩罗什法师翻译的一个很好的助手。是僧肇法师他们都是同学，僧叡法师比僧肇法师年岁大，他寿命长一点。僧肇法师三十几岁就过世了。「请院长开示是僧叡法师作的序」。这是当然你们可是出家的时间没有我这么多，你还是读的少啊。

问：辩机法师。

答：辩机法师、这辩不是这个辩，辩字是辩论的辩，这个辩。机是机感的机。你也可以查一，我说这个《大唐西域记》是他写的。玄奘说，他把它写成文字，一查就知道了。

问：静坐的时候，突然有一股莫名的瞋心生起。并不是粗猛的，只是微微的对某事、某件事务的不满，当瞋心在抖动时，很清楚的看到它。无形无相。

答：说无形无相这句话，不是不太合适。当然地、水、火、风，有青、黄、赤、白，长、短、方、圆的形相，这个心法没有这色法的形相，但是他有瞋就是个相，瞋就是个相，愤怒。那么贪和瞋是不同的，就是有不同的相，还是有相，不应该说是无形无相。但是看出这个，我不知道这是那位同学，这位同学的文章还是不错的，把这个字用的很好，这句子很柔软。

问：也找不到他的源头。

答：也找不到它的源头，这句话也说错了，你对某事的不满，这就是个源头吗！这就是源头，但是它就是在那儿抖动。再多的观照，瞋心就消失无影无踪了，这个也是事实如此。

问：请问这无由来的瞋心，就是业力吗？以前造的业在静坐浮现出来，在静坐中浮现出来。

答：这个业，业者动也。不过我们通常在佛法里面用业的时候，就是比较粗重的叫做业。譬如前生造了什么业，今生现出来。譬如说这个人，他也没有佛法学习很多，也不明白什么是佛法，佛法僧出家，但是就欢喜出家，这就是所谓业。他前生在佛法里熏习过，作过出家人，今生他遇见了出家的这些这个大环境，他就欢喜，这属于业，这是业的事情，可以这样解释。

至于说是心这个瞋心动了、瞋心动了，对某一件事情的不满，把你静坐的时候，有一个不如理作意，把那个瞋心引出来了，就是这么回事，这是很微细的事情。我们这不如理作意，自己不大感觉，等到这个心所出现了，现形了才知道，你才感觉，现在动了慎心了，是这么回事。

问：现在静坐中观照它，它自然消失了，这是否表示以前所造这个的业已消除了？观罪性本空是否如此的观法？

答：不是的，这个瞋心动了，譬如刚才静坐之前和某一个人，和某一件事心里不满意，静坐的时候就出现了；或者我是静坐之前一个小时、二个小时，和谁说什么话、说什么话，静坐的时候，这话又现出来，自己又说一遍，这时时有的事情。不一定说是和前生的业力有关系，不必这么解释。

但是你就这样观照它，仳这一个瞋心就消失了，这可见很好。你没有随着瞋心去虚妄分别，只是观照，它就慢慢消失了，这也是个方法，但这不是观罪性空，观罪性空是观察这个瞋心是因缘有的，因缘有的，他自性空，这样子叫做观罪性本空。观罪性本空这样观要深刻一点，比你这样观照，更深刻一点，可以能得圣道。若只是这样像你这样观照的话，逐渐消失能得定，得圣道还有一段距离，还有点距离。

辛二、所依（分二科） 壬一、别举三依（分三科） 癸一、俱有依

彼所依者：俱有依；谓眼。

癸二、等无间依

等无间依；谓意。

癸三、种子依

种子依；谓即此一切种子，执受所依，异熟摄阿赖耶识。

「云何眼识自性？谓依眼了别色。彼所依者：俱有依；谓眼。等无间依；谓意。种子依；谓即此一切种子，执受所依，异熟所摄阿赖耶识」：这是十七地里面第一地「五识身相应地」。「五识身相应地」里面分两大段：第一段是「略辨」，这一段讲过了。现在是第二段「广显」。「广显」里边又分成两科。第一科是「别辨相」，就是说明眼识、耳识、鼻识、舌识、身识说明这五个识的相貌，那么又分成五科。一科说「眼识」，「眼识」里面又分五科。第一科说「自性」，这一科也说过去了。第二科说「所依」，就是眼识的生起，它不能自己独自的生起，它要依靠另外的力量，就叫做「所依」，这里面分成两科。第一科「别举三依」，就是眼识的生起要依靠这三种力量，第一个就是「俱有依」，第二个是「等无间依」，第三个是「种子依」，这三依就解释完了，上一次讲完了。

壬二、略释二依（分二科） 癸一、标列

如是略说二种所依。谓色、非色。

癸二、随释（分二科） 子一、辨类

眼是色、余非色。

这以下「略释二依」。前面举出了这个三依，这以下再解释这个三依，解释三依的一开始，把三依合成二依，三个依合成二个依。这一科里面又分成两段：第一段是「略列」，把这两个依把它标出来，「如是略说二种所依」。这以下就是简略说明两种所依，这个所依有二种，是什么呢？「谓色、非色」，一个是色，一个不是色。这个「色」，就是物质，但是这个「色」是说有组织的，有组织的色。一个没有色，这是标出来。以下「眼是色、余非色」，这是解释、「随释」这两种色，解释这两种依。

第一个是「色」，这个「色」是什么呢？「眼是色」，这个「俱有依」里面指什么说的呢？就是眼识所依止的眼根。眼根，我们彼此见面的时候，我看见你的眼，你也会看见我的眼，但是这个不是，这个是叫做扶根尘，它是保护眼根的物质，它不真实是能发眼识的根，下面有解释。现在说「眼是色」，就是能发眼识的那个根，是属于色的，是色法组成的。「余非色」，等无间依和种子依，这两种依不是色，它不是物质组成的，它不是色，这是这样的解释，「余非色」。

子二、出体（分三科） 丑一、眼

眼：谓四大种所造，眼识所依净色；无见有对。

这以下是「出体」，说出来什么叫做「眼」，什么叫做「眼」，怎么它是色，说明这个道理，也说明叫「余非色」，那个依和种子依这两种也加以解释的。先解释这个「眼是色」。「眼：谓四大种所造眼识」，这个眼识所依止的眼根，它是怎么成就的呢？「谓四大种所造」，这个「四大种」怎么讲呢？这个就是地、水、火、风叫做「四大种」。这个「大」，是广大的意思，就是它是非常广大的，它的作用非常广大。譬如说我们所看见的大山、大地、大海，都是「四大种」所创造的，所以可以称之为是「大」。这些大山、大海、大地，由「四大种」才能够增长、才能够成就，所以称之为「种」。「种」，是因的意思，因果的因的意思。它又是「种」、它又是「大」，故名为「大种」是这样意思。

现在也不说是大山、也不说大海、大地，是说我们的眼根，这个眼根是「四大种所造」，一切的色法都是「四大种所造」。我们的眼根也是地、水、火、风所创造的，不过这个地、水、火、风，它精微了一点，不是一般粗劣的地、水、火、风。「眼识所依净色」这样的「四大种所造」的眼根，是我们眼识的依止处，是眼的依止。不是一般的地、水、火、风，眼识不能够依止，那要适合它才可以，这样的地、水、火、风的色法，是「净色」，是特别的清净，特别微妙的一种物质，精微清净的一种物质组织成的。

「无见有对」，这样的我们这个眼根的地、水、火、风，我们见不到，我们不能见到它的，我们现在这个眼根，我看见你的眼，这个眼不是那个眼、不是那个眼根的眼，我们也不能见，不是我们眼根、眼识的境界，我们见不到。譬如我们平常说有鬼，有鬼，但是我们多数人看不见，不是眼识的境界，不是我们眼根的境界；要天眼的人可以看见鬼，有的人的眼根也是特别一点，也能看见鬼。那么但是有是有，鬼是有，但是我们不可以见。现在我们的眼根也是，是有眼根，但是我们不可以见。「有对」，「有对」这个地方有点意思的，这个「对」，这个字是个碍的意思，这个「有对」这个「对」这个字，当碍字讲，就是障碍的碍。在这里有三种碍，就是障碍的有对、境界有对、所缘有对，有这三种不同。障凝有对怎么讲呢？障凝有对，我们很容易明白的。譬如说是这里有一道墙，我们的身体，这道墙也是地、水、火、风，我们的身体也是地、水、火、风，我们想从这里过去，不可以，它有障碍。这个石头，这个大石头和大石头也是障碍的，那么这叫做障碍有对。这是一般性的都有这种情形，同在一时、同在一处都是有障碍的，这个障碍有对。

第二个是境界有对，这境界有对怎么讲呢？譬如我们的眼根，我们眼根，这个对声音来说，不管是人发出来的声音，或者是风、或者是火、或者是水，各种情况发出来的声音，我们的眼睛对它来说不行，我们这个眼睛对声音来说，是不可以发生作用的；要用耳才可以，耳才能听见声音，这个声音是耳的境界，是耳的境界。这个眼就不可以，眼就是不可以在那上面发生作用，眼只能在色，在这个青、黄、赤、白，长、短、方、圆，这些色的相貌上才是眼的境界，在这个境界上，眼在那上面活动，能发生作用，那么叫做境界有对。它们是合适的，这个地方这样讲，境界有对是这样讲。这样讲这个对是什么意思？要有障碍就叫做有对。这个有对，就是眼识在那个地方能够拘碍，拘束的拘。这个眼睛在那里，这是青色、这是黄色、这是白色，或这是光明、这是黑暗，眼识在那上面能拘碍你。如果这个耳在形色上，在这些一切色法上，就没有这种作用，就不能拘碍这个耳。我们的耳遇见一切形色的时候，就过去了，就不能在这上面，不能拘碍。

这经论上这样解释，这拘碍这样讲，这叫做境界有对。本来在我们一般的常识上，分别心上来解释，应该说我们的眼睛在声音上有障碍，我们不懂，我们的眼不能听声音，这声音有障碍；耳对于色，不能发生作用，有障碍；眼对色是无障碍，耳对声音无障碍，但现在不这样讲，眼对于色是有障碍的。这个障碍，就是拘碍，拘束的

拘，拘碍，这样解释。它的理由就是说，因为若是眼睛离开了色，在声、香、味、触上，就不能发生作用，所以叫做拘碍，这样讲，这样解释。如果我们用容易明白的话来说，眼对色来说，色是眼的境界，声音对耳来说，声音是耳的境界，这叫做境界有对，这么解释。

第三个是所缘有对，这个所缘，就是对这个心法来说的，就是眼识在色的境界上，它能够缘虑。我们的眼对一切的形色，也能够发生作用，但是不能缘，因为这个眼根是物质，不是心法，它不能缘虑，它不可以缘虑的。能缘虑的是心法，眼识也是心，眼识对色法它有缘的作用，所以叫做所缘有对。若是声音，眼识就不可以，眼识不能去缘声音，那就不是所缘，不是它的所缘有对，这样解释。合起来说叫做无见有对。这里说有对，前面说「四大种所造，眼识所依净色」，那就是五个净色根，是无见有对。那么这里面，就包括了障碍有对、境界有对。因为这个「四大种所造」的净色，它也是色法，它也是物质，所以它也是有障碍，所以包括了障碍有对，而又是境界有对，但不是心法，所以不是所缘有对。所以是「无见有对」。

丑二、意

意：谓眼识无间过去识。

前面解释这个眼根的体相。这以下解释这个「意」的，就是等无间的相貌。这里说「意」，我们上一次说过，是以依止为意。这「意」，是依止的意思，叫做「意」，是依止的意思叫做意。「谓眼识无间过去识」，就是我们这依眼了别色的这个眼，这个眼识。「无间过去识」，就是前一刹那、后一刹那，中间是没有第三者来间隔它的，那么它过去了，就是灭了，灭了以后，后一刹那的眼识才能生起。如果前一刹那的眼识不灭，后一刹那的眼识不能生起。所以前一刹那的眼识的灭，是后一刹那生起的条件，所以叫做「等无间依」这个意思。乃至到意识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识乃至到阿赖耶识，也是这样子，也是刹那刹那生灭生灭的这样子。所以从这上看，我们的识，是有生有灭，而不是常住。和《楞严经》说的不同了，这不是常住真心的，不能那么说了。这是有生灭变化的，不是常住的。说「谓眼识无间过去识」，这叫做「意」这样讲，当然这个「意」，也是心法，不是色法。

丑三、一切种子识

一切种子识：谓无始时来乐着戏论熏习为因，所生一切种子异熟识。

这个眼根和意，这二个依解释完了。现在是第三段解释这「一切种子识」的依。「一切种子识」，它也是眼识的依止，因为我们眼识的生起，它要靠种子才能够生起，靠种子才能生起。若没有种子，这个眼识不能生起，所以它也是眼识生起的重要的一个条件。这个「一切种子识」，就是所有的眼识、耳识、鼻识乃至意识，都是要有种子才能生起的，所以是很多很多的，刹那刹那的要依靠种子，是无量无边的。这种「种子识」从那里来的？怎么会有这么多的种子呢？「谓无始时来乐者戏论熏习」，这是说从无始以来，就是你找不到开始的那一天，你向前追，总是前面还有，前面还有。这是佛法里面讲的道理，和这个神教说的不一样，神教总是说：『万物是上帝造的，是神造的』。现在佛教里说：『一切是自己造的』。自己什么时候造的呢？「无始」，没有开头那一天。所以是「谓无始时」以来，来，一直来到现在。在这么长的时间内，「乐着戏论」，我们心里面就是欢喜戏论，爱乐味着。这个爱乐，就是指我们心说的，我们就是欢喜这样。这个着，就是黏上上去了，也就是系住了，把你困住了。如果我们自己心细致一点，静下来，细致点去观察的话，我们也会觉悟到我们爱什么，就被什么绑住了；你若不爱这件事，那件事对你不发生作用，你就是解脱了。

你爱什么就被什么绑住了，你不可以和它分开的，你分开心就不舒服。那么这个着，就是绑住了的意思。为什么绑住了呢？因为你爱乐它的关系。那么我们现在「无始时来」，我们爱乐什么事情呢？「戏论」，爱乐欢喜戏论，这个「戏论」是什么呢？这个就是我们现在学习这个《瑜伽师地论》后文都有解释，这些问、征都有解释。但是我们后文都有解释，但是我们现在就是念一遍，那也不感觉到有什么意味，也不好，还是要解释解释。后面文解释这个「戏论」解释什么呢？这个在我们日常生活，一切的事情，我们所做的事情。我们心里面所思惟分别的事情，我们语言上所分别，语言上所表达的这一切的事情，这个身、口、意这一切的事情，我们做的事情，『不能引义，能引无义』。『能引无义，不能引义』这就叫做「戏论」。

这个『义』是什么呢？这个『无义』是什么呢？这个「义」，就是我们的理智所希求的事情，所希求的事情。若用我们的语文来说，就是幸福的事情，这个幸福，和我们心里面所想的幸福又不一样，这个幸福的事情，没有罪过的事情，有功德的事情，这叫做「义」。这个「无义」，就是和这件事相反的，能令你使令你有罪，能令你苦恼的事情，它能引出这种事情。就是我们身、口、意所做的事情啊，『不能引义，能引无义』这些都是叫做「戏论」。那么究竟是什么东西呢？究竟是指什么说呢？就是大概的分类，就是一个我执、一个法执，就是这两类。就是执着有一个我，在这个色、受、想、行、识里边，在这生灭变化的色、受、想、行、识上面，执着有一个没有生灭变化的我，执着有我。用我为基础，去说话，去做事，这都『能引无义，不能引义』所以这就是一个「戏论」。

第二个「戏论」，执着一切都是真实的，眼、耳、鼻、舌、身、意也好，色、声、香、味、触、法也好，眼识、耳识乃至一切识，这些十八界，一切的境界，凡我们的一念分别心所面对的一切境界，我们都认为是真实的，都认为是真实的，认为是很美的，我们就是就起了贪、瞋、痴的烦恼在这上面活动。

我在家的时候，读书很少；出了家以后，也欢喜读历史。我感觉历史上的书就是三个字：『贪、瞋、痴』。国王，那些不管是好的国王，不好的国王，我看都还是这样子。不过是有点理智的国王，稍好一点。然而还是贪、瞋、痴。用贪心作这件事，用瞋心做这件事，总而言之，愚痴做这件事。多少有点好心肠，老百姓生活好一点；或者是虐待老百姓，不管老百姓死活。我要这样子，就这样子，都是贪、瞋、痴的活动。我们一般人也是贪、瞋、痴，比那有权势的人轻一点，轻一点。只是管自己；或者对别人，也是有点关系，但是那不能和国王比。那么这样子，在这句话来说，这就叫做「戏论」。

「乐着戏论」，这「乐着戏论」的结果呢？就叫做「熏习」。这个「熏习」我们学习《摄大乘论》的时候，曾经讲过的。什么叫做「熏习」。怎么叫做「熏习」呢？『谓与彼法俱生俱灭，此中有能生彼因性』那就叫「熏习」。这个「熏习」，这个「彼和此」，此中有能这个「此」，和『谓于彼法』的「彼」，就是此法与彼法。这个「此」是指什么说的呢？就是指阿赖耶识说。这个「彼」呢？就是转识，指转识说的。这个「此」阿赖耶识与「彼」转识这一切法在一起，不是分离的，是在一起的。『俱生俱灭』，同时的刹那生，同时的刹那灭。他这意思说，若是不生灭的话，就不能熏习了。若没有生灭，就没有变化，没有变化是不能熏习的。所以唯识宗的道理，就不承认《起信论》这真如受熏的。就是唯识经论上的道理是这样，它是有生灭变化的，所以阿赖耶识能受转识的影响，受他的熏习。转识，就是前七识，前七识都有所缘境，在所缘境上贪、瞋、痴的活动，就熏习了阿赖耶识，熏习了阿赖耶识。

就像箱子里面，这个木头箱子里面放了香，这香有什么变化？这个木头箱子有什么变化？那么那个香放出的香，木头箱子就受它熏习了，所以也有了香气。这个『此中有能生彼因性』，受了前七转识的熏习，阿赖耶识里面就有了一种种子，一种功能。种子就是功能，有了功能。这个功能又能生出来前七转识。『此中有能生彼因

性』，此阿赖耶识里边有一种功能，所以这功能是生彼前七转识的因；前七转识就是所生的果了。这叫做「熏习」。『近朱者赤，近墨者黑』其实也是熏习。你同好人作朋友，你就受他的影响，你也变成好人了，这就叫做「熏习」。现在这里说「无始时来乐着戏论熏习为因」，就是说我们无始劫以来，就欢喜这个爱烦恼、见烦恼；或者我执、法执的熏习，这些戏论的熏习。熏习没有白熏习，就是在我们的阿赖耶识里面有了因，有了一种功能。由这功能它是能生的，能生的法生出来「所生」的「一切种子异熟识」，就生出来无量无边的种子，在阿赖耶识里边生出来种子，就是这样意思。

所以这「一切种子」是从那里来的？就是我们日常生活中来的，就是自己创造的，自己创造什么就是什么。欢喜作医生，他就是过去生有熏习，今生还欢喜作医生；我前生出过家，我拜佛、念经、学习佛法、欢喜打坐，他欢喜就是前生也这样熏习过，前生熏习过有那个种子，现在遇见因缘了，这种子就发生作用了，在心理上就是欢喜，是这么意思。人与人看见了欢喜，人与人看见了不高兴，就是前生有熏习，前生有过熏习。所以「谓无始来乐着戏论熏习为因，所生一切种子异熟识」。这个「异熟」我们上次讲过了，这个种子，就是储藏在「异熟识」里边。那么现在我们眼识，它要生起，要依靠以前熏习在阿赖耶识里面的眼识种子。要靠那个种子，那种子才能生起，不然不行的。

所以有的人，这眼识、眼根特别的威猛。看上去有威，有的人看上去好像刚睡醒，很没有精神，这是以前熏习的不同。说是在黑暗的地方，人在那走路不安全，你能发心在那里放一个光明，你若做了这件事，将来你的眼睛就特别。人家在那里放一个光明，你去破坏了，将来你眼睛也会有问题，你就有问题。这是熏习，如是因，如是果，都是自己创造的，我们佛法的理论是这样子，你自己创造的，是这样子。这个我看耶稣教的《圣经》上说，有人问耶稣：『说那人为什么眼睛盲了』？他说这是要显示上帝的大恩。我们的印顺老法师说，耶稣先生没能回答这个问题。佛法的道理是自己创造的，不是上帝，是自己创造的。这是一切种子识，这一切种子识是眼识生起的依，叫种子依。这是前面这一大段解释眼识的所依。这以下第三段是「所缘」，这眼识生起了，它要缘所缘境，缘这个所缘境。

辛三、所缘（分二科）　壬一、出体

彼所缘者：谓色，有见有对。

这个「缘」，是缘虑，去观察、思惟，叫做「缘」。这里又分成两段，第一段是「出体」，第二段是「辨类」。现在说「出体」。这个「所缘」，什么是眼识的所缘呢？「谓色」，就是这一些形色，眼色，这些色法。「有见有对」，这个「有见」，它是眼根，眼识的境界，所以就是「有见」。这些「显色、形色、表色」，这些色法是眼识的境界，所以这个见就发出了作用，发出了见的作用。若是声音，你发不出来眼识的作用。因为什么呢？它不是眼识的境界，发不出作用来。现在这个色，和眼识是相和的，所以是「有见」，「有见」的作用。也就是「有对」，这就是所缘「有对」，它是眼识所缘虑的。这是说出来这个所缘的色法的体相，但是这还只是简单的说。

壬二、辨类（分二科）　癸一、标多种

此复多种。

下面第二段是「辨类」。这个所缘也是有多少种类，又分成两科。第一科标释多种。「此复多种」，这个「有见有对」的色，还是有很多种类的，不就是一种。

癸二、略摄三（分二科）　子一、显形等三（分二科）　丑一、标列

略说有三：谓显色、形色、表色。

「略说有三」，这底下说这个色法是无量无边的，但是简略的就是把它归成类，一类一类的，这样说就是有三种色法。「谓显色、形色、表色」，分这么三种。这底下就解释这三种色。

丑二、体释（分二科）　寅一、别辨相（分三科）　卯一、第一义（分三科）　辰一、显色

显色者：谓青、黄、赤、白、光、影、明、闇、云、烟、尘、雾、及空一显色。

第一个是「显色者：谓青、黄、赤、白」。「显色」是什么呢？就是「青、黄、赤、白」，是青色的、是黄色的，赤是红色的，或是白色的。「光、影、明、闇」，这又是也是色，这个「光」和「明」，「光」也是色，「明」也是色，「影」是色，「暗」也是色。这「光」和「明」有什么不同呢？这个太阳发出来的叫做「光」。或者月亮、星辰，或者是灯，或者是其他的什么宝珠，发出来的叫做「明」。这样分别，这个色就是不一样。

这个「影」和「闇」有什么不同呢？就是太阳的光照在树上面，或者是照在一道墙上面，就现出了一个影，现出来个影，其实「影」也有多少「闇」。可是其他的色法在「影」里面还能显现出来，那就叫做「影」。若是光被遮住了以后，现出来的这个「影」，其他的色法在「影」里面看不见了，那就叫做「闇」。这个「影」和「闇」也就是程度的不同，淡一点的就叫做「影」。重了一点，就是叫做「闇」了。

「云、烟、尘、雾」，天空的「云」、还有「烟」、还有「尘」、还有「雾」。「云」，若在地面上，那就是「雾」；飘到高空，那就叫做「云」了。或者是下过雨了，太阳出来一照的时候，这个水蒸气多了，那就是「雾」。「及空一显色」，这又是一种色。这个「空一显色」是什么呢？就是我们太阳出来了，我们向高空上看，在高空上看，有那样的颜色，或者说是碧绿、碧色、或者说是青色，那就叫做「空一显色」。其他的《杂集论》上，还有其他的论上面，还有一个叫做迥色。这个迥色，也就是「空一显色」。但是有点分别，高空的叫做「空一显色」；不是高空的，我们这个眼睛平平的看去，远远的看去，那就叫做迥色。迥者，远也。远远看去，就叫做迥色。这「空一显色」。这一共列出来十三个色，「青、黄、赤、白、光、影、明、闇、云、烟、尘、雾，及空一显色」。这一共是列出了十三个色。

辰二、形色

形色者：谓长、短、方、圆、麤、细、正、不正、高、下色。

「形色者」，这个「形色」是什么呢？「谓长、短、方、圆」，就是「青、黄、赤、白」上看得出来，有「长」的、有「短」的、有「方」的、有「圆」的、有「麤、细」的。这个就是大，「麤」者，大也。「细」，就是小一点的。这个「正、不正」：「正」，就是整齐的。不整齐就叫「不正」。「高、下色」，看着高山，高起来，「高」；或者低下来，这个空谷低下来。

辰三、表色

表色者：谓取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧，如是等色。

「表色者」，这个「形色、显色」，「显」，是显著，很明显的、很显著的显现

出来。现在说这个「表色」怎么讲呢？「谓取、舍、屈、伸、行、住、坐、卧，如是等色」那么叫做「表色」。这个《大乘成业论》，《藏经》上有这部书，它那上面解释「表色」有四句话，就是那个《大乘成业论》有这么四句话：『由外发身语，表内心所思，譬彼潜渊鱼，鼓波而自表』。由于『外发身语』，你发动了你的身语在外面，发表在外边，你身体的行动和语言，那表示了你内心的思想，你内心这样思想表现在行动上、表现在语言上，那么就是由外发的身语，就知道你内心所思惟的了。『譬彼潜渊鱼，鼓波而自表』，说个譬喻潜藏深渊里面的鱼，它在水里面动，那个水在外面就有波浪，就表示那个地方有鱼，那么鱼在里面动，表示你心动。那么水有了波浪，就表现心发出来的身语的行动，所以叫做「表色」，「表色」是这样的意思。

现在这里说的「谓取、舍、屈、伸」，说我们手去拿东西叫「取」；或者放弃了；或者「屈、伸」，或者是身体的「屈、伸」，或者是背的「屈、伸」；或者你身体在「行」；或者是「住」；或者是「坐」；或者是「卧」，这样一切的表现于外的一种色，就是你内心的境界。因为外面的这个身语，他自己是不能动，一定是心先动，才表现在身语上，所以这叫做「表色」。这「表」这个字就是这样意思。表示你内心的活动，内心的活动表现在外面，这叫做「表色」。这是这一个的解释。

下面解释这三种，也是这个「显色、形色、表色」分三段。第一段的解释，这是解释了「显色」，也解释了「形色」，也解释了「表色」，这是按照它的体相来解释的。

卯二、第二义（分三科）　辰一、显色

又显色者：谓若色显了，眼识所行。

这以下是第二段解释，是约什么解释呢？这是约它得名的所以来解释。前面是约它的体相来解释；这是约得名所以来解释，这是第二段。为什么叫「显色」呢？这个安立这个名字什么原因呢？「谓若色显了，眼识所行」，所以叫做「显色」。就是这颜色非常的显著，非常的明显，譬如这个高大的山，一看上去，能令你很明了的显现出来；或者是夜间放出光明，这光明也是很显著的，所以这叫做「显色」。「谓若色显了」，很显著，很明了的，是「眼识所行」的境界，眼识所活动的地方，所以叫做「显色」。那个「青、黄、赤、白、光、影、明、闇、云、烟、尘、雾，及空一显色」都是，都是非常显著的，所以叫做「显色」。

问：即色离色的识是怎么运作的，也就是前五识、六识、七识、八识是怎么样的程序？

答：识的运作次序，这下面倒是有解释。如果由前五识，其实下面一段就在解释了，这个识的运作程序，先是由作意心所开始。这个在唯识的经论上说呢？这个第七识它是内缘，它是缘阿赖耶识；只有六识是外向攀缘，所以六识当然也要依止阿赖耶识和末那识，它发觉有境界的时候，就是作意心所。作意心所的时候，它先开始来警觉自己，我有事情了，警觉应该生起的心去接触外面的境界，先有这个作意心所，它来警觉一下，就像是看门口有个人，现在有人来找你了，他通知你一下，就是等于是这样子。

这样子这个作意，所以也提到有如理作意、或者不如理作意，那么它引来的心理作用，就受到了决定了。那么这个一警觉了以后，这个眼识就先发动，先去。如果是属于色，就是眼识；属于声音，那么就是耳识，这个就是—这个警觉，警觉是耳识要去，或者是眼识、鼻识、舌识、身识，这样子。这个前五识和外面境界一接触，一刹那，这个第六意识就开始了，就开始活动了，那么第六识开始活动的时候就会去，或者是熟悉的境界，或者是生疏的境界，这还不一样。这个若是熟悉的境界，一下子就决定了，是怎么回事情，就处理了。若是生疏，第六识就要经过寻求的阶段，寻求一下。寻求，就是观察、思惟一下，是怎么一回事情，寻求，先要考虑一下，所以第一个活动叫做率尔。

这个率尔，就是一下子就和境界接触了，这就是那个作意心所，他引导应该生起的心理，接触那个生疏的境界的时候，叫做率尔。不是有预谋的、不是有预谋的，叫做率尔。这个若是发觉这个事情是熟悉的，那么就不经过寻求就决定了。说我一看这是我父亲，心情立刻就决定了。这一看这人不认识，他姓什么？他怎么回事情？那么就是要经过寻求了。寻求以后，就决定了，决定这件事是怎么回事。决定以后，就开始行动了；或者是合乎如理作意，就是净、清净的。不如理作意，就是染污的了。这是有善恶的分别了。我们一般的人，不是没有宗教信仰的，不是佛教徒，或者没有宗教信仰的人，就只是去分别是利害的关系，对我有利，或对我有害，然后再决定怎么处理。若是有宗教信仰的人，先要分别是道德的、不道德的、是善的、是恶的，我要做善，不可以作恶。所以有染净，是染污的，是清净的，是决定的时候有这样的分别。有宗教信仰、没有宗教信仰，在这个地方有分别，染净。

染净以后，一刹那间这样做了以后，就等流，就相续下去，就叫做等流。这个等，就是前后一样的叫做等。流，是相续下去，等流。在这里边由第六意识来决定，前五识同他配合。这寻求也好，决定也好，染净也好，等流也好，就是六个识互相合作的，有各式各样的行动。这个寻求这个地方，也可能要经过很长的时间。也有可能的，经过很长的时间；也可能时间不长，这是不一定的，是这样子。这个识的运作程序，就是这样子。

无始以来的乐着戏论，就是这样子，乐着戏论，熏习了阿赖耶识的种子，由种子再发出来果报，得了果报，还是这样子率尔、寻求、决定、染净，等流，还是这样子，就是无穷无尽的延续下去。除非你遇见佛、法、僧了，遇见三宝了，改变自己的思想了，那就起变化了。但你还是你没成功以前，你还是率尔、寻求、决定、染净、等流，你还不能超过这范围的。

问：那个见道的圣人，他那个程序怎么样？

答：见道的圣人，他是有明，他在率尔、寻求、决定的时候，有明相应触。就是有般若的智慧，有般若的智慧，那和我们一般的道德、不道德善、恶的境界又不同，就是超越了一般的道德、不道德善、恶的境界。他有这样的想法，他有了大悲心、慈悲心，智慧的作用，那又和凡夫的境界不同了。这个我们凡夫有宗教信仰，有佛法的信仰，但是还是凡夫的时候，一方面要考虑利害关系，同时也考虑善、恶的关系，考虑道德、不道德的关系；然后斟酌处理，尽量减少过失，积集功德，尽量的做。但是其中还是不免有贪、瞋、痴的作用的，可能轻微一点，已经就是不错了。要是圣人的明相应触，是没有贪、瞋、痴的活动，没有这件事。

因为圣人，当然他也不做无义苦行。除了无义苦行之外，他是不怕死的，圣人是这样子，实在他不在乎，他不介意这件事，所以他能够保持住，对于他人一点不伤害，他不伤害别人。宁可自己死掉了，也不伤害任何人，也就是初果圣人都能做到这一点，宁可我死了，也不做恶事，这是严重的。初果圣人，轻微的会喝斥人的事情，也可能会有，但是严重杀、盗、淫的事不做，严重的事情不做。

卯二、第二义（分三科） 辰一、显色

又显色者：谓若色显了，眼识所行。

现在的文是说眼识所缘虑的境界。这眼识所缘这个地方是「别辨相」，就是一条一条的，一样一样的说明它的相貌，这里分三科。第一科是「第一义」。第二科是「第二义」。现在这个第二义里面是说什么呢？就是说这个所缘的色法，得名的所以。昨天说过，在黑板上写过，得名的原因。为什么叫做「显」？为什么叫做「形」？为什么叫做「表」？「显、形、表」这三个名称的原因，安立这样名称的理由，这样意思。现在先说这个「显色」的理由。

这意思是说这色法显了，就是它很明显的，很显著的能令你明了，很显著的，不是很隐晦。这个他的颜色很明显的显现出来，使令你注目，能引起你的注意，这样多的颜色，很多，但是光明的颜色他很显著，那么在这一方面立名字为之「显」是这样意思。

「眼识所行」，它是眼识所活动的境界，别的不行，耳识、鼻识、舌识、身识都不行，都不能在这上面活动，只有眼识可以在这个色上活动，这就是「眼识所行」。这就是「显色」立名的一个所以，立名的原因。

辰二、形色

形色者：谓若色积集长短等分别相。

这以下解释「形色」立名的原因。「谓若色积集」，这意思是说若是这个「色」法的「积集」，就是组识成就了，它也是众缘所生，所以叫做「积集」。「长短等分别相」，这个色法因缘成就的时候，成就的是「长」的形相、成就的是「短」的形相，而这「长短」形相，长短方圆等形相。这些形相，当然形相本身并没有说话，说它：「我是长、我是短」没有说这话。是由人的分别，说这是长、这是短，这是不决定的。对短就说长，对长就说短；对这短就说它是长，对另外更长，就说它是短了。所以这是一个「分别相」。这是形相，这底下是说「表色」。

辰三、表色

表色者：谓即此积集色，生灭相续，由变异因，于先生处，不复重生。转于异处，或无间、或有间、或近、或远差别生。或即于此处异生，是名表色。

「表色」，由内心的活动表现在外边的相貌，叫做「表色」。「谓即此积集色」，也就是这因缘「积集」的「色」法。「生灭相续」，它是那刹那生灭而不中断的，是相续地生灭的。「由变异因，于先生处，不复重生」：这个「生灭相续」这句话是什么意思呢？如果不相续，就没有这件事了，就没有「由变异因，于先生处，不复重生，转于异处」这话，没这件事了，因为是刹那刹那相续的关系。「由变异因」，就这个色法的变化，有种种不同的变化的原因，原因主要的就是我们的心，我们的心是一切色法变化的原因。一切色法的变化，虽然也有其它的原因，但是主要是我们的心，主要是心，心在变化，这色就在变化。

这个心，譬如说我们这个手要动，手本身是不会动的，因为心有所求，去指挥这个手去动，所以手才会动。所以心动是变异的因，变异的一个原因。「于先生处，不

复重生」，就是这个「表色」，说这个「表色」的相貌。原来这个心的意思是在这里，在这里这个手要这样动，或者头这样动，或者脚这样动；可是心又变了，心又改变主意了，又改变主意了，心一改变计划了，就原来的那个心所指挥的出来的那个形相就停下来了，「不复重生」，不继续重复的显现出来了。「转于异处」，就转到另外一个地方去了。我现在在这里，心里面又有另一个想法，要到别的地方去了。所以外面的这个色法里面，也就随着心的变异就变异了。

「或无间、或有间」：「或无间」，就是没有间断，譬如说我做这件事，就相续的把它做完了。虽然表现于外的这个色有变化，忽然间手动、忽然间头动、忽然间脚动，忽然间这样、忽然间那样，但是没有间断的把这件事做完了，那么这就叫做「无间」。「或有间」呢？，就是中间停下来了，不做这件事了。但是这件事，还是由心的命令，过了一段时间才继续的把这件事做完，那么叫做「有间」。「或近、或远差别生」，这件事或者在距离近地方，或者远的地方，有种种不同的这个「表色」现出来。「或即于此处变异生」，前面说是「转于异处」，或者是没有转于异处，就在原来的地方有变化，「是名表色」，这叫做「表色」。

卯三、第三义（分三科）　辰一、显色

又显色者：谓光明等差别。

这是「第三义」，「第三义」，显示色法的差别，每一个、每一种的、每一类的色法都是差别的。「又显色者：谓光明等差别」，有光影、明闇，各式各样的差别，这是「显色」的差别。

辰二、形色

形色者：谓长短等积集差别。

长、短、方、圆这也是有差别。

辰三、表色

表色者：谓业用为依，转动差别。

这个「表色」的差别指什么说的呢？就是「业用」，就是你内心是业，内心动了就是叫做「业」。「业」者，动也。就是心动了，心发生作用了。以此为依，以心动为依，你的身相有转动的差别；或者是行、住、坐、卧，各式各样的差别；或者是取、舍、屈、伸等等差别。

寅二、释异名

如是一切显、形、表色，是眼所行、眼境界、眼识所行、眼识境界、眼识所缘；意识所行、意识境界、意识所缘，名之差别。

「如是一切显、形、表色，是眼所行、眼境界」，这底下是解释异名，解释它的不同名称，不同的名字。「如是」，像前面的这一大段文是说到「显色」，一切的「显色」、一切的「形色」、一切的「表色」，这么多的色法是「眼所行、眼境界」，这两句话指眼根说的。就是眼根能在这里旅行，在这里游历，这个眼根在这里游历；耳根不可以在这里游历，不可以。它是眼的境界，眼能够领取这个境界，它能，这是眼根说。

「眼识所行、眼识境界」，这是说这个识，依根了境。这个识，要依根为所依，以境为所缘。现在这么多的色法，「显色、形色、表色」，是「眼识所行」的「境界」，所旅行的境界，是眼所旅行的范围，是眼识所领取的境界。「眼识所缘」，是眼识在这里才能有缘虑的作用。「意识所行、意识境界、意识所缘，名之差别」，这以前面说「眼根」和「眼识」，这又提到这个「意识」。就是这个「显色、形色、表色」，不但是眼根、眼识，同时也是「意识」所行的地方，意识相应的境界。这个「所行」和「境界」，也有一点不同。这个「行」，不去分别谁行、谁不行，不去分别这件事，就是直接地就说这意识在这里活动，就这样。说到「境界」呢？就是不行，它在这个境界可以，在那个境界就不可以，就是有这个分别了。这在前面的眼根、眼识，很明显的有这件事，它在色上可以相应，但在声上就不可以。

现在这里说到「意识」，「意识」它的「所行」、它的「境界」，要比前五识宽，比前五识广。前五识各别、各别的境界；但是「意识」就是完全都可以，完全都是可以。「意识所行、意识境界」，当然这是指人的，按照人的境界来说。如果天上的人的境界，那人就不如他们了。色界天的人，我们人间的人更是不可以，那就更不同了。这们肉眼的境界，对天眼的境界，就不是肉眼的境界了，这就是种种的不同了。现在是约人的境界说，说「意识境界，意识所缘，名之差别」。所缘的有「显色」的名的差别，有「形色」的名，有「表色」的名的不同，是这样意思。

子二、好恶等三

又即此色，复有三种：谓若好显色、若恶显色、若俱异显色；似色显现。

前面是解释「形色、显色、表色」这三个、三类。现在说「好、恶等三类」。「又即此」显、形、表这种色法，「复有三种」不同。「谓若」要「好」的「显色、若恶」的「显色」，不好的，令人不高兴的，恶的显色，丑陋的显色。「若俱异显色」，也不同意好，也不是好、也不是恶。这一切的色法，「似色显现」。这些色法都是约第六意识来说的，分别它是好、不好，这第六意识才会分别，眼、眼识是不会分别这件事的，眼识不能这样分别，所以这是指第六识说的。

「似色显现」，这「似色显现」呢？这一切的色法都是阿赖耶识的变现。我们的眼识和意识去缘虑的这个色法，和阿赖耶识所显现的色法是相似的。相似而不说就是，只是相似而已。意思是说阿赖耶识所变现的一切法，都是如化如幻的，就是依他起，都是如幻如化不真实的。但是我们的意识要去缘虑，就变成遍计执了，都认为都是真实的了，这个真实是个错误，但是和阿赖耶识所变现的有点相似，那么「似色显现」这样的意思。这个也可以说，阿赖耶识所变的如幻如化的一切的色法是不真实的，也可以说是毕竟空的，因为这一切色法，一切色法本身是没有的。说我这现在我就看见这屋子里有一条龙在这里飞，这条龙是没有的，是我眼睛有问题。所以从这条龙的本身上看，是没有这件事情，是毕竟空的。但我们就看见有一条龙，就是像真是有一条龙似的，所以叫做「似色显现」这样解释，也可以这样解释，「似色显现」。

说这样解释，这就有唯识观的意味了，就是由凡夫的境界向圣人的境界去了，向圣人的境界去了，不同于凡夫了。凡夫就是这样，这是好的、这是美的、这是丑陋的，这也不美、也不丑陋，认为都是真实的。若是圣人呢？都是假的，都是空的，没有这回事情，所以是「似色显现」。

辛四、助伴 （分三科） 壬一、出体

彼助伴者：谓彼俱有相应诸心所有法。谓作意、触、受、想、思，及余眼识俱有相应诸心所有法。

这是第四科「助伴」。第一科是眼识的「自性」。第二科是眼识的「所依」：有「俱有依、等无间依、种子依」，眼识的自性，眼识的所依。第三科，是眼识的「所缘」。前面说的「显、形、表、好、恶、俱异」，这都是要「所缘」说的。我们的心，我们的识「所缘」的色法。现在第四段，说是眼识的「助伴」。「彼助伴者」，彼眼识的活动的时候，也不是孤独地活动的，还有帮助它活动的事情。「伴」，也就是它的伴侣，也就是帮助它活动的。谁是它的助伴呢？「谓彼俱有相应诸心所有法」，就是说彼眼识，与彼眼识同时地，同时存在的叫「俱有」。不是前后的、不是前后的，是同时地。和它「相应」，就是和它合作的，不是向它捣乱的，随顺它而同它合作，做随顺它，帮助它做事情，所以这叫做「相应」。

「诸心所有法」，这些助伴，它的名字叫做「心所」，说全了就是心所有法。这个心才有这种事情，这个色法没有这种事，色法是没有的，只有心才有这种事情，叫做「心所有法」。它是这种助伴的心所有法，恒依心起，与心相应，系属于心，所以叫「心所有法」。『恒依心起』，它一切时，一切处，这个心所有法，它一定依心而起，以心为依才能生起来，如果这个心，这个眼识如果是没有的话，它不能独自起来，它起不来的，要有眼识，然后眼识的心所有法才能生起的。第二个意思，『与心相应』，它生起来以后，它随顺眼识的活动，随顺它，与它是和合的，所以叫做「相应」。第三个意思，是『系属于心』的，归它统领的，它不是独自活动的，所以叫做「心所有法」。

「谓彼俱有相应诸心所有法」究竟指什么说的呢？「所谓作意」，这个「作意」的心所有法。这个「作意」，昨天我们讲过。这个「作意」，就是警觉的意思，它在那儿睡觉，现在有事情要做，去警觉它，你不要睡了，现在有事要做，叫它去做事情，那么警觉的意思。但是心很多很多的，很多很多的事情，现在警觉应起的心法。指现在有声音出现，那么警觉耳识；若有色法的出现，它就警觉眼识了，就各式各样的差别，所以警觉应起的心法，到境界那里去注意，这样的作用叫做「作意」。这样说这个「作意」是在眼识活动的前一刹那，它应该先是发生作用，这个是「作意」心所。

这个「触」，作意警觉它了，它不能继续睡觉了，它就起来了，去注意，就和那个境界接触了，那么叫做「触」。「受」，就是有感觉，有各式各样的感觉。
「想」，就是去取得所缘境的相貌。这境界是怎么回事情，先查一查，先调查一下，不能够凭主观上的妄想，我认为你是这样子，不是的。要看一看，那境界是什么样子，这叫想认识，要认识外面的境界。「思」，就是有了动作了，认识了以后，本身有了行动，有意志的行动叫做「思」。

这个「作意、触、受、想、思」，这五叫做遍行心所。遍，就是普遍的，所有的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，乃至第八阿赖耶识都有这种心所法，心所有法，都有这个「作意、触、受、想、思」都是有的，所以叫做遍行。不局限于某一部分，是遍行的。

「及余眼识俱有相应诸心所有法」，这不止这五个，眼识还有其他的「俱有」，也是同时有，而是「相应」的「诸心所有法」，他也有贪、瞋、痴，这个眼识也有贪、瞋、痴，各式各样的事情也是很多的。这在《成唯识论》里面说的很详细的。那么这么多的心所有法，为眼识的助伴，在所缘境上活动，这是这个意思。

壬二、辨相

又彼诸法，同一所缘、非一行相，俱有相应，一一而转。

前面是说这个彼「助伴」，是说这个心所有法的体相，心所有法的体，就是「作

意、触、受、想、思」等，说出来这个心所有法的名体。这底下「又彼诸法，同一所缘」，就说出来这么多的助伴心所有法，和眼识在一起活动的相貌，是这样意思。「又彼诸法，同一所缘」，彼助伴的这么多的心所有法，和这个眼识在一起「同一所缘」，他们所缘的境界是无差别的，大家都是缘虑阿赖耶识所变的显、形、表，都是缘这个为色法，「同一所缘」。

「非一行相」，可是缘虑的时候，这个心所各式各样的心所的相貌还是不一样的。作意是一个相貌，触又是个相貌，受、想、思又是个相貌，说这贪、瞋、痴又一个相貌，所缘的境界是一样的；但这个心所在活动的时候，每一个心所的能缘的行相是不同的，能缘的相貌是不一样了。这个「行」，就指能缘虑的心行。在所缘境上，那个能缘虑的那个作用叫做「行」。因为能虑的心各式各样的，那就变成所缘虑的相也不同了，这个行相也可以说是「行」就是「相」，也可以说「行」不是「相」。「相」，是所缘虑的；「行」，是能缘虑的；那么本来是阿赖耶识所变的，是同一所缘，可是经过缘了以后就不同了，是「同一所缘，非一行相」。

「俱有相应，一一而转」，虽然不是同一行相，可是大家是和合的，互相随顺的，「一一而转」，一个一个的在这活动，是这样子的，这个合作的相貌是这样子。

壬三、释因

又彼一切各各从自种子而生。

这是第三个，第三科。第一科是「出体」。第二科是「辨相」。现在第三个是「释因」。「又彼一切各各从自种子而生」，彼这个心所有法，眼识是心王，这些助伴是心所，这王和所，这么多的心法，每一个每一个，各各的从他自己的过去熏习的种子生起的。你一活动，就熏习成种子了，那个贪心一动，在阿赖耶识里面就熏成种子了；你瞋心一动在阿赖耶里面就熏成种子了。这个种子就是给你再生起的一个力量，为什么还能生起？因为你以前你积蓄了力量，那力量使令你再生起，所以叫做「从自种子而生」。不是从别的种子生的，从你自己的种子出来的。所以人各有各的优点，不能说所有的事情都是你特别优秀，不是的。某一部分，某一部分事情你很擅长，就是你那一分的种子熏习得多，你的知识比别人强，就是因为你就是有那个种子；其他的事情你没有熏习过，或者熏习得浅，那就不是你擅长的，所以「各从自种子而生」是这样子。

辛五、作业 （分二科） 壬一、略标

彼作业者：当知有六种。

「彼作业者」，现在是第五段。前面这个「助伴」是第四段。现在是第五段，是「作业」。这个眼识一共分五科，「自性、所依、所缘、助伴、作业」这也是一共分五科，现在最后一科是「作业」，就是它做什么事情，它做什么工作，是这样的意思。「当知有六种」，这底下回答说是有六种事情。

壬二、别列（分二科） 癸一、初四了别业摄 （分二科） 子一、初业

谓唯了别自境所缘，是名初业。

这个眼识它第一件事，他就是唯独是其他的事情它不能做，它就是「了别自境所缘」，就是明了一样一样的，都是属于它自己这一部分的境界，是他所缘虑的，这就是第一件事。它能有这种能力，有这个本事做这件事。这个意思，譬如说这个第六意识，第六意识就不是「了别自境所缘」。就是眼识所缘的它也能缘，耳识的境界意识

也能缘，眼、耳、鼻、舌、身所缘的境界，它都能缘。所以这个意识就特别宽广，所缘的境界宽广。但是眼识不能这么宽广「唯了别自境所缘」，它自己的境界它可以，那么耳识所缘的境界，他不可以了，所以「了别自境所缘，是名初业」。

子二、余业

唯了别自相、唯了别现在、唯一刹那了别。

这个眼识它所了别自己所缘的境界，它也不是都能缘的，它只能缘「自相」。「自相」是对共相说的，譬如说是缘这个灯的光，光是白的，白色的光，他就这么一了别就完了，那么这就叫「自相」。这个事情是很微细的，这是现量境界。那么共相是什么呢？说这个光是刹那刹那灭，是无常的，这无常就是和其他的，和这个墙壁、声音一切都是共有的，都有无常相，那么这就叫共相。这一切法都是无我的，这无我也是共相。那么那个「自相」，这个是白的，它是那个眼识，它只是一个明了而已，明了一个白，它明了那个白的「自相」了，这是不同于共相，这就是「唯了别自相」这又是一个业，第二个业。

「唯了别现在」，「了别自相」还是有点分别的，就是「了别现在」的一刹那，过去的现在的它不行，它不能了别。「唯一刹那」，现在它只是一刹那它就停下来，这眼识就停下来了，「唯一刹那」，「唯一刹那了别」。第二刹那不可以，为什么不可以呢？因为第六识活动了，第六识一活动了，眼识就停下来。当然第六识又指挥它，它可能又发生作用了，所以「唯一刹那了别」。这个第六识也可能「一刹那了别」就停下来了，但是也可能相续，相续一刹那、一刹那相续下去，这也是不决定。可是眼识、耳识、前五识都是一刹那，这那么这是几业？「唯了别自境所缘、为了别自相、唯了别现在、唯一刹那了别」，这是四个业，这个眼识有四个，四件事，它能有这四种功能。

癸二、后二随转等业摄 （分二科） 子一、标

复有二业。

还有二种功能。

子二、列 （分二科） 丑一、随转业

谓随意识转、随善染转、随发业转。

二种功能，「谓随意识转」，这是「随转业」。第二个业呢？就是「复能取爱非爱果」，这又是一业，加起来两个业，加前面那四业，就是第六业，一共是六种业。这个「随识转」这个业呢？这句话是总说的，底下是别说。「随善染转、随发业转」这「随转业」里面有开出来两种，开出两种业。这个「随善染转」这个意思是说，说这个眼识的活动，它不能够自主的活动，它不能。它是随意识的命令去活动的，所以叫做「随意识转」，随这个第六意识的活动，才能活动的。

那么怎么叫做「随意识转」呢？「随善染转」，就是这个意识，是有善、有染污的。，第六意识有的时候，它也是有好心肠的，无条件的帮助别人做事情，那么就是善。染污那就不是了，那它另外有事情了，有贪、瞋、痴的事情，那么就是染污转。这个第六意识，它有时候善，有时候染的活动，而眼识就随顺意识去活动，去随顺意识去活动，所以它也有善、有染了，是这样意思。但是在初一刹那的时候，还不能说善、染的。昨天我们说那个率尔，这个率尔那就不能说它有善、也不能说染，这还不能，这下面有解释。

「随发业转」，这个「随意识转」分两种。第一个，是「随善染转」。第二个，是「随发业转」。因为第六意识能发动出来行动，有目地的行动叫做业。它有的时候发出来善业，有时候发出来恶业。那么这个眼识，它也随着意识的意思去活动，所以叫做「随发业转」。

丑二、取果业

又复能取爱非爱果、是第六业。

「又复能取爱非爱果，是第六业」，这个意识有善、染，如果明白一点说就是烦恼，就是烦恼。发业，是烦恼的活动，这惑、业、苦，「随发业转」，是业。底下「取爱非爱果」，就是苦，惑业苦。「又复能取爱非爱果」，因为第六识发业的时候，这个眼识也随着发业，也随顺着去行动。所以它也等到受果报的时候，它也有它一份。「又复能取爱非爱果」说这眼识它也拿到、能取得、能得到「爱果」，得到可爱的果报，得到不可爱的果报。如果是染污的造了种种的恶，罪恶的事情，跑到三恶道去了，那就取得一个不可爱的眼睛，取得一个不可爱的异熟生眼，果报的眼睛。如果是随顺第六意识去做善业，那么到取果的时候，就取得一个在人天的世界，取得一个可爱的眼睛，就得那可爱的眼睛。这是第六业，是眼识的第六个业。

所以这个事情，第六意识是主，第六识是主，作善、作恶是它是主，而这个眼识是随从的，但它不是主。造业的那个时候你随顺，到果的时候你也是一样，也有你一份，也是这样子「是第六业」。这是把这个眼识，一共是分五科，到此结束了。

庚二、耳识摄（分四科）　辛一、自性

云何耳识自性？谓依耳了别声。

一共是分五科。眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。「五识相应地」分这五科。眼识这一科是完了。现在是第二科说到这个「耳识」，「耳识摄」。这一大段文都是属于「耳识」这一部分的。它这一段分成四科。眼识是分成五科，但是这个耳识这里分成四科。第一科也是说它的「自性」。「云何耳识」的「自性」呢？「谓依耳了别声」，也不说耳，也不说声，直接的去说明耳识很难，很不容易。所以就是说「依耳去了别声」，这就是耳识的「自性」这么样解释。反正耳识要依耳根为依止处，所以去了别声音，这个「了别」的，就是耳识。因为它依止根的关系，根要特别强，这个耳识就特别强。你的眼根特别强，眼识也就特别强。根明利故，识也就明利；如果根不明利，识也就不明利，是这样的解释。现在说「依耳了别声」，这是耳识的「自性」，这是一段。那么第二段呢？就是又说「所依」，耳识的「所依」。

辛二、所依 （分二科）　壬一、举依（分三科）　癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，谓耳。

耳根是耳识的「俱有依」，一定同时有的。耳根若坏了，耳识就不行了，也就坏了。不能没有耳识了，第二个是「等无间依」。

癸二、等无间依

等无间依：谓意。

这和前面解释是一样的。第三个是「种子依」。

癸三、种子依

种子依：谓一切种子阿赖耶识。

这个「种子依」和前面眼识也是一样的。「谓一切种子阿赖耶识」，这是「种子依」。

壬二、出体（分二科） 癸一、耳

耳谓四大种所造，耳识所依净色，无见有对。

这个前面是举出来这三种依：「俱有依、等无间依、种子依」。现在第二段「出体」，就说来这三种依的体相。这分二段。第一段是说「耳」。这个耳根俱有依的，耳识的俱有依就是耳根，耳根是什么东西呢？为「四大种所造」的，是「耳识所依」止的「净色」，是「无见」的，是「有对」的。因为这个耳根，它没有见的作用。耳根有闻的作用，而没有见的作用，所以是「无见」。它也是「有对」的，它是障碍有对的、境界有对，耳根就是这两个「有对」，没有这个所缘。而耳识呢？就加上一个所缘有对。这是说这个耳根。什么是耳根？它是「四大种所造」，它是「耳识所依」的「净色」。这个「净色」，是「四大种所造」的，是耳识所依止的，是「无见有对」这是第一节。第二节呢？

癸二、意等

意及种子，如前分别。

这个耳根说完了。这个「等无间依」和「种子依」这两种，像前面的眼识的分别，和那一样，和那是一样的。这个我若在这里说，这个「意」是什么呢？就是耳识的无间过去识，耳识无间灭的那个过去识，就是耳识的等无间依。那个种子依和前面也是一样，『一切种子识为无始时来，乐着戏论熏习为因，所生一切种子异熟识』像前面一样，但是属于耳识这一部份的。

辛三、所缘 （分二科） 壬一、出体性

彼所缘者：谓声；无见有对。

这是第三段。「自性」和「所依」解释完了。现在解释耳识「所缘」。「所缘」的是什么呢？「谓声」，「声」是它的所缘，这是出这个所缘的体性，是「声」。「无见有对」，这个声音，你这个眼不能在这里活动，所以叫「无见」。「有对」，声音也是有障碍的。因为你小的声音，就被大的声音障碍住了，这也是有障碍的。譬如太远了，太远了这个声音就不行，也有问题。

壬二、辨种类（分二科） 癸一、出多种

此复多种：如螺贝声、大小鼓声、舞声、歌声、诸音乐声、俳戏叫声、女声、男声、风林等声，明了声、不明了声，有义声、无义声，下中上声，江河等声，斗诤喧杂声，受持演说声，论议抉择声，如是等类，有众多闻。

这底下就继续说到这个所缘的声音的种类。「种类」第一个「出多种」。「多种」是多少种呢？「谓螺贝声」，那个螺的贝，它也能够发出声音来，你一吹，声音还是很大的。「大小鼓」的声音。和「舞」的声音，人会「舞」，「舞」的声音。和「歌」的声音，还有「诸音乐」的声音。「俳戏叫声」，「俳」，就是戏，做种种的

戏，或是种种的声音。还有「女声」，女人的声音。「男声」。还有「风林」的声音，等等的声音。

是「明了声、不明了声」：这个「明了声」，就是它所诠的意，它能够明了的表示出来这个声音上，这个声音上能表达一种道理，叫「明了声」。「不明了声」，没有意义表示出来的。那个风在那吹的这个声音，那不表示什么；像人说话的声音，能够明了表示一种义。这是不按照深一层意思去解说，就是一般的这样解释，就「明了声、不明了声」，就是能了达意义的声音，不能明了意义的声音。这「有义声、无义声」，这是约凡、圣说，圣人会说出来甚深的道理，那是「有义声」。凡夫不懂的甚深的道理，所说的都是戏论，「无义声」。

这个在佛法的经论上看，佛法的态度是这样子。所以我们出家人不学习佛法，到社会上学校去读书，应应再想一想哦！当然这是思想的问题，你求什么呢？你何所求？要这样做呢？这有点关系。「下中上声」：「下声」，就是三恶道的众生发出来的声音。「中」，就是人，人发出来声音。天上的人发出来的声音，叫做「上声」。因为这个果报有关系，天上人的果报太妙了，他发出声音是太美了，这三恶道就是差一点。 「江河等声」，这个世界上地面上，有「江」、有「河」、有鸟兽所发出的声音。「斗诤喧杂声」，鸟兽也有斗诤的，人也有斗诤的。就是「斗诤」的「諠杂」的声音。「受持演说声」，佛教徒受持经、律、论，为人讲说的声音。「论议抉择声」，大家讨论佛法的时候，深一层的认识法相，那又「抉择」的这种声音。「如是等类，有众多声」，这个声音是很多的。

癸二、略三种（分二科） 子一、初三种（分二科） 丑一、标列

此略有三种：谓因执受大种声、因不执受大种声、因执受不执受大种声。

现在是「五识相应地」里边的「耳识」，说明「耳识」的五种事情。「耳识」的五科：第一科「自性」。第二科「所依」。第三科「所缘」。现在就是第三科，第三科里边说到耳识的「所缘」，耳识的「所缘」就是声音，声音里边是分多种的声音。这个「出体性」里边先说出来声音是「无见有对」，这是「出体性」。第二科就是「辨种类」，这声音有多少种类。

「此复多种：谓如螺贝声，大小鼓声」，一直到「男声、女声、风林声、明了声，乃至到斗诤喧杂声、受持演说声、论义抉择声」，这是说出来种类有多种。「此略有三种」，这是第二科「略三种」，就是把前面说的那么多的声音，把它归纳成三种，这是「略三种」。「略」者，要也，就是归纳成重要的几类，这样意思。这三种，那三种呢？

「谓因执受大种声」，「因执受大种」而发出来的声音。「因」者，依也。缘，因缘所生法；因和缘都当个依讲，就是依赖「执受大种」而发出来的声音，所以叫做「执受大种声」。这个「执受」什么意思呢？我们在《摄大乘论》里面也学习过了，就是阿赖耶识执受，执着它，阿赖耶识这个识有这种力量，执持它，它就会生出来觉受，就是生出来感觉。若没有阿赖耶识的执，那就是无情物，就没有感觉了。「受」者，这个「受」字，是感觉的意思。这个阿赖耶识执受的大种，这个地、水、火、风是阿赖耶识执受了，这样的大种发出来的声音，就叫做「因执受大种声」。这个就是有情，有情发出来的声音。

「因不执受大种声」，就是阿赖耶识没有执受它，那就是外面的无情的山河大地，它发出来的声音，就是「不执受大种」发出来的声音。「因执受不执受大种声」这是第三种。也是「执受」、也是「不执受」，这样的地、水、火、风发出来的声音，那么这合起来就是三种，这是标出来这三种声音。底下第二科，叫做「料简」。

丑二、料简

初唯内缘声、次唯外缘声、后内外缘声。

这个「料简」，古代的大德分科，常好用这个字。用这个法，「料简」。这个「料」，就是思量的意思、估计的意思。「简」，就是简别，用我们这个白话来说就是挑一挑，这个是黑的放在一类，这是白的就放在一类；或者是大的一类，小的一类，简别一下，就是「料简」。合起来说，就是再观察想一想，它是怎么回事情，也就等于是解释，把前面标列出来的三种声音，再加以解释，是这个意思。

「初唯内缘声」，「初」，是第一个「因执受大种声」是什么声音呢？「唯内缘声」，唯独是内声。「内」，指身体说，我们身体里面的因缘发出来的声音。「次唯外缘声」，第二个「因不执受大种声」，唯独是指身外之物里边的因缘，它们种种的关系发出来的声音，像风声、水声、火声、树林子里面发出的声音。

「后内外缘声」，就是最后一个「因执受不执受大种声」，这是什么意思呢？就是内身和外物合起来发出来的声音。譬如这个人奏乐、弹琴，这个琴是个无情物，但是人来弹、来奏，就发出声音，那么就叫做「内外缘声」。这是「初三种」，略三种

里边，有个「初三种」。

子二、后三种

此复三种：谓可意声、不可意声、俱相违声。

现在下面以后，「此复三种」，就是后三种。「此复三种：谓可意声、不可意声、俱相违声」，前面所发声的因缘不同，是分成三种。现在这个「后三种」呢？「谓可意声」，单独在有情这一方面的分别心上，来说明声音的不同。就是有的「可意」，令人欢喜的声音、有「不可意」的声音。「俱相违声」，也不是「可意」、也不是「不可意」这三种。

壬三、释异名 （分二科） 癸一、约彼相辨

又复声者：谓鸣、音、词、吼、表彰语等差别之名。

这是第三段解「释」这个「异名」，解释不同的名字而已。这里边又分成二段：第一段，是「约彼相辨」，就是按声音的相貌来说明。「又复声者」，这个声音指什么说的呢？「鸣、音、词、吼」：这个「鸣」，就是鸟鸣花笑，那个鸟发出来的声音叫做「鸣」。「吼」，或者是兽发出来声音叫做「吼」；或者人愤怒了大叫，叫做「吼」。这个「音」呢？或者音乐的声音，叫做「音」；或者说众多的声音同时的发作，那叫做「音」。单发出来的声音，叫做「声」；是一个人所发出来的声音，那么叫做「声」。众多人说话，和合起来那么多声音在一起，叫做「音」；或者一种音乐的声音，那么叫做「声」。众多的音乐声音和合起来，那么叫做「音」。各式各样的解释。

「词」，这个「词」呢？或者说是人说话的声音，言词的声音，言词声音里边有义的，内里面有意，假藉音声表达出来，那么叫做「词」，或者这样解释。这个「吼」，我刚才解释了。「表彰语等」，或者是人说话表达出来的一种，表达他内心里面的事情，那么叫做「语」。这个「语」这个字，他自己自言自语叫做「语」。若和别人共同谈话，那就叫做「言」。这就是随人分别了，各式各样的说法；或者是自己说话叫做「言」。和别人共同说话叫做「语」，各式各样解释了。

「差别之名」，总而言之，这个耳识所缘的声音，就是可以有各别的，不同的这种名词，不同名字，来表示这个声音的不同，表示声音的相貌。

癸二、约根识辨

是耳所行、耳境界。耳识所行、耳识境界、耳识所缘；意识所行、意识境界、意识所缘。

这是第二科「约根识辨」。前面约声音相貌来说，这是「约根识辨」。这个「根」，就是耳根、耳识；或者意识，这是约这个来说。「是耳所行」，不管是什么声音，它只要是声音，它就是耳根的活动的范围，耳根能在那上活动。「耳境界」，为什么是「耳所行」呢？因为耳和它相契合的，是相应的境界。它不是眼识的相应境界，唯独是耳。「耳识所行」，这是约根说。底下约识，「耳识所行」，耳根里面有个「耳识」，这个「耳识」以耳根为所依止，那么去了别这个声音，在声音上活动。它能知道声音里面的差别，知道这个事情就是在声音上它有很多符号，它知道这是什么声音，那个是什么声音。我们一般人的人对于这个声音，尤其是音乐没有学习过，没有这知识，也就是没有符号，听出来种种的声音，不知道事情的。

我们看那个佛图澄，那位大和尚，是石勒、石虎那个时候，佛图澄他对声音他知道很多事情。他一摇铃子，那个风吹那个铃子发出声音，哦！就知道，你这回出去作战是胜、是败，他能知道这件事。我们一般人没有那个符号就不行，就不知道，所以这是一种境界。是「耳识所行、耳识」的「境界」，这样说同样是耳识境界，里面也有很多的差别，像那样的事情，就不是我们的境界，我们的耳识还是不懂那个事情。

「耳识所缘」，这个耳识的了别性，在声音上能够缘虑，那么有这个缘虑的作用，这是「耳根」和「耳识」。底下说「意识所行、意识境界、意识所缘」，这个「意识」只说「意识」而没说意根，这个地方就是有事情的。这个声音是耳根、耳识的「所行境界」、「耳识」的「所缘」，同时也是「意识」所活动的地方，「意识」也是与它相应的，也能去了别。「意识所缘」，前面说「意识境界」，和「意识所缘」。那个「意识境界」，只是了别而已，只是明了一下；等到知道这个声音的内容是怎么一回事，就变成「意识所缘」了。也可以说「意识境界」，是无分别的；「意识所缘」，是有分别的。

譬如「耳识境界、耳识所缘」，都是无分别的。但是「意识所缘」，就有分别了。那么这是说的第三科就是「所缘」。

辛四、助伴及业

助伴及业，如眼识应知。

这是第四科了，耳识的第四科。说到耳识在活动的时候，不是它单独的活动，它有帮助他，和为他作伴的那一些心所有法，和它活动的，这是「助伴」。「及业」，还有一个「业」，就是他们一同在一起所做的事情，有几种「业」。这「助伴」和「业」究竟指什么说的呢？「如眼识应知」，和眼识是一样，眼识那个这里，只是把那眼识，换成耳识就好了，其他的都是相同的。这个「助伴」里边，是《遁伦记》上说有三十六个心所有法，和它在一起活动，这是指有漏的。若是得成圣道，到佛的境界，只有遍行、别境、善十一，就是二十一个心所有法，同它在一起活动了，这样子。到了佛的境界是六根互用的，那又是更不可思议，那个「业」也是不可思议的了。

庚三、鼻识摄（分四科）　辛一、自性

云何鼻识自性？谓依鼻了别香。

这个眼识、耳识这两科说完了。现在第三科，说鼻识的这个范围，「鼻识摄」。「鼻识摄」里面也是有这么五科：「自性、所依、所缘、助伴」及「业」，也是分这么五科。但「助伴」和「业」合起来，就变成四个了。现在说第一科是「自性」。
「云何鼻识自性」，这是问。「谓依鼻了别香」，这就是鼻识的「自性」。

辛二、所依（分二科）　壬一、举依（分三科）　癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，谓鼻。

第二科说到它所依赖的「俱有依」，「俱有依」里面分成三科。第一科「举依」。第二科是「出体」。第一科「举依」里面分三科。第一个是「俱有依」。「彼所依者：俱有依」，最重要的就是「俱有依」，和它同时存在的，是它所依赖的，也就是它的住处。「谓鼻」，就是鼻根，这鼻根是鼻识的所依。

癸二、等无间依

等无间依：谓意。

第二个，是「等无间依」是什么呢？「谓意」，「意」是它的「等无间依」。

癸三、种子依

种子依：谓一切种子阿赖耶识。

第三个是「种子依」。这个「种子依」是什么呢？「谓一切种子阿赖耶识」，这是它的「种子依」。这是「举依」，举出来这三种依。以下是「出体」，这个「出体」等于说是在解释。

壬二、出体 （分二科） 癸一、鼻

鼻：谓四大种所造，鼻识所依净色，无见有对。

这是解释这个「俱有依」这个「鼻」。「鼻」是指什么说的呢？就是地、水、火、风「四大种」所创造的，它是鼻识的依止处。这个鼻识所依止的「四大种所造」的这个东西，是清净的地、水、火、风，不是一般的、粗劣的，是精微的色法，它是「无见」而是「有对」。这是解释这个「鼻」的「俱有依」。

癸二、意等

意及种子，如前分别。

这是等无间灭意，这个意和这个种子依，像前面的眼识、耳识是同样的说明的，是一样的没有差别。

辛三、所缘（分三科） 壬一、出体性

彼所缘者：谓香，无见有对。

这是第三科是「所缘」。自性、所依这两科说完了。现在说第三科是「所缘」。这个鼻识所缘的是什么呢？就是「香」。这个「香」，就是「无见有对」，你不能用眼识去见识，不可以的。而它也是有质碍的，是障碍有对。

壬二、辨种类（分三科） 癸一、标

此复多种。

这个所缘也是很多种的，那几种呢？

癸二、列

谓好香、恶香、平等香，鼻所嗅知，根、茎、华、叶、果实之香。

「谓好香、恶香」，这是按人的意识来分别了，意识分别有的是好、有的不好。有的是「平等香」，也不是好、也不是不好。「鼻所嗅知，根、茎、华、叶、果实之香」，总而言之，就是这个鼻根所嗅到的，鼻识所知道的，就是这些物质的「根」、物的「茎」、物的「华、叶、果实」的香就是了。

癸三、结

如是等类，有众多香。

这个根、茎、华、叶、果实之香，是有很多种类，「有众多香」的。

壬三、释异名（分二科）　癸一、约彼相辨

又香者：谓鼻所闻、鼻所取、鼻所嗅等，差别之名。

这底下解「释异名」。「香者」，就是「鼻」根「所闻」的香。「鼻所取」，这个就等于是那个境界。这个鼻组织它有这种功能，能取那个香去，能去取那个香。「鼻所嗅」，

鼻根能去嗅这个香，它是好香、是坏香等等。「差别」的「名」字，不同的名字就是了。

癸二、约根识辨

是鼻所行、鼻境界，鼻识所行、鼻识境界、鼻识所缘。意识所行、意识境界、意识所缘。

辛四、助伴及业

助伴及业，如前应知。

前面是约香的名字，约不同名字来说是鼻所闻、鼻所取、鼻根所嗅等。这底下「约根识辨」，「约根识」来「辨」。前面约相貌，约香的相貌说，这里「约根识辨」。「是鼻所行」的境，所行的范围、鼻所嗅的「境界」，「鼻识所行」的范围，「鼻识所行」的「境界」、「鼻识所缘」，所明了的境界。这是「约根」，一个鼻根、一个鼻识，这底下意识。

「意识所行、意识境界、意识所缘。助伴及业，如前应知」，这个鼻根也说完了，鼻识说完了。

庚四、舌识摄（分四科）　辛一、自性

云何舌识自性？谓依舌了别味。

这底下第四科「舌识摄」，那么也是分成四科。第一科是「自性」。怎么叫做「舌识自性」呢？「谓依舌了别味」，这是舌识的「自性」。

辛二、所依（分二科）　壬一、举依（分三科）　癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，谓舌。

癸二、等无间依

等无间依：谓意。

癸三、种子依

种子依：谓一切种子阿赖耶识。

这是举这个舌识的三依。这以下是「出体」，也就是再解释一下，舌是什么呢？

壬二、出体（分二科）　癸一、舌

舌：谓四大种所造，舌识所依净色，无见有对。

「舌」根「谓四大种所造」的，它是「舌识所依」的「净色」，也是「无见有对」的。

癸二、意等

意及种子，如前分别。

舌识的等无间灭的意，就是意和那个种子阿赖耶识的一切种子，如前面所分别的。

辛三、所缘（分三科）　壬一、出体性

彼所缘者：谓味，无见有对。

这是第三科，又说到鼻识「所缘」。鼻识「所缘」，第一科是「出体性」。「谓味」，这个舌识所缘的就是「味」，这个「味」也是「无见有对」。

壬二、辨种类（分二科）　癸一、标

此复多种。

癸二、列

谓苦、酢、辛、甘、咸、淡，可意、不可意，若舍处所，舌所尝。

它是这么多的种类，这是「标」出来这个名字。「若舍处所，舌所尝」，这个「舍」，前面是「可意、不可意」。这个「舍」呢？就是也不是「可意」、也不是「不可意」，这就叫做「舍」。

这个「处所」呢？就是这个境界，也就是这个「味」。「味」就是个处所。在处所上，弃舍了「可意、不可意」的，没有这种分别，那叫做「舍」。这个是约「味」来说「舍」。在心里上，在「味」上的感觉，不感觉到「可意」、也不感觉到「不可意」，叫做「舍」。不是有修行人的那个「舍」。总而言之，是「舌所尝」的。

壬三、释异名（分二科）　癸一、约彼相辨

又味者：谓应尝、应吞、应噉、应饮、应舐、应吮、应受用，如是等差别之名。

这底下是「释异名」，解释味的不同名字，又分成两科。第一科「约彼相辨」。「又味者：谓应尝」，就是尝一尝它是什么味道，那叫做「尝」。「应吞」，「吞」就是一下子不用嚼，一下子就咽下去了，叫做「吞」。「应噉」，「噉」，就不能一下子咽下去，要细细的嚼一嚼，叫做「噉」。「应饮」，就像饮水那么饮。「应舐」，就是用舌头舔一下子，舔叫「应舐」。「应吮」，这个「应舐」，我查了字

典，这个字念ㄕㄨㄋˇ（三声）。这个「吮」，是用口来吸，像喝这个汽水的时候用吸，叫做「吮」。「应受用」，总而言之说，不管你「尝」也好、「吞」也好，总而言之是你领受了，你领受以后在你身体里面会发生作用，对你身体有益，有利益的；如果有损的，就不应该「尝」，也不应该「吞」了。「如是等差别」的「名」字。

癸二、约根识辨

是舌所行、舌境界，舌识所行、舌识境界、舌识所缘，意识所行、意识境界、意识所缘。

「是舌所行，舌境界」，这底下「约根识辨」。是舌根所行的范围，它是「舌」的「境界」，是「舌识所行、舌识境界、舌识所缘，意识所行、意识境界、意识所缘」。

辛四、助伴及业

助伴及业，如前应知。

「助伴及业，如前应知」，这五个识都是一样。

庚五、身识摄（分四科）　辛一、自性

云何身识自性？谓依身了别触。

这是第五段「身识」。眼、耳、鼻、舌这四段解释完了。现在说是「身识」这一部分，也是分四科。第一科是「自性」。「自性」是什么呢？「谓依身了别触」，这就是「身识」的「自性」。

辛二、所依（分二科）　壬一、举依（分三科）　癸一、俱有依

彼所依者：俱有依，谓身等。

「彼所依者」，这个「自性」说完了，现在说是身识的「所依」，也是分二科。第一是「举」这个「依」，「举依」。第二科「出体」。「举依」是什么呢？「彼所依者」，也是「俱有依，谓身」，身识的「俱有依」，就是「身」，身根。

癸二、等无间依

等无间依：谓意。

「等无间依」是什么呢？「谓意」。

癸三、种子依

种子依：谓一切种子阿赖耶识。

这是「举依」。底下是「出体」，就是解释这以下「身」是什么呢？

壬二、出体（分二科）　癸一、身

身：谓四大种所造，身识所依的净色，无见有对。

这个「身」根：「谓四大种所造」，是「身识所依的净色」，这叫做「身」根，也就是「俱有依」，它是「无见有对」的。

癸二、意等

意及种子，如前分别。

这是和前面眼、耳、鼻、舌说的一样。

辛三、所缘（分三科） 壬一、出体性

彼所缘者：谓触，无见有对。

「彼所缘者」是什么呢？现在这个「自性」和「所依」解释完了。现在解释这个身识的「所缘」。身识都以什么为「所缘」呢？「谓触」，这个「触」，是「无见有对」的。这是「出体性」。底下是「辨种类」。

壬二、辨种类（分二科） 癸一、多种

此复多种：谓地、水、火、风、轻性、重性、滑性、涩性、冷、饥、渴、饱、力、劣、缓、急、病、老、死、痒、闷、黏、疲、息、软、怯、勇，如是等类，有众多触。

这个「触」，「无见有对」的这个「触」也有很多种不同。「谓地、水、火、风」，这不是眼见的，眼见的是色了。这是身识的触，「地」，坚、湿、软、动，这是身根、身识所触对的境界。还有「轻性」，有轻的、有「重」的，也是身识所触对的境界对相。还有「滑」、还有「涩」，「滑、涩」是相对的。还有「冷」，这个「冷」也是触尘。还有「饥」也是触。「渴」、「饱」都是触。这个「力」， 有力量这个力。「劣」，就是没有力量。或者「缓」、或者「急」这也是触所知道的。这个「急」，就是紧；「缓」，就是不紧。譬如说那条绳子拉的很紧，叫「紧」。若是拉的不那么紧，就是「缓」了。或者「病」也是触所知道的。或者「老」也是触所知道的。「死 」也是。还有「痒」。或者「闷」，感觉到闷，在一个房子里边也不开窗户，也不开门，人就感觉到闷，有这个事情。但是不一定，有人不感觉到闷，有人感觉闷，不一样的。

还有「粘」，「粘」也是触。还有「疲」，疲倦，也是触。还有「息 」，这个「息」，我没有看见，都没有看见批注怎么解释。这个「息」，可能也就是我们的出、入息，出、入息也是触，你能感觉到有出、入息，我感觉到怎么的。或者是「软」的，这个是「软」。或者是「怯」，就是害怕。「勇」猛，就是不害怕，这些也都是触所知道的事情。「如是等类，有众多触」尘的境界，我们一般说到触，或者冷热是触，这里说到很多触的境界。

癸二、三种

此复三种：谓好触、恶触、舍处所触、身所触。

「此复三种」这底下又把它归纳一下，有「三种：谓好触、恶触、舍处所触」：这个「舍处」和前面意思一样，「舍处所」那个意思一样。总而言之是「身所触」。

壬三、释异名（分二科） 癸一、约彼相辨

又触者：谓所摩所触、若硬、若软、若动、若暖，如是等差别之名。

这是第三科「释异名」，「释异名」分二科。第一科是「约彼相辨」。「所摩所触」：「触」，只是触对了一下，碰一下。这个「摩」，大概是移动，移动叫做「摩」。「若硬、若软」，这个触的时候，有「硬」，或者是「软」。或者是「动」，也是感觉到动，或者是「暖」。「如是等差别」的「名」字，都叫做是「触」。

癸二、约根识辨

是身所行、身境界，身识所行、身识境界、身识所缘，意识所行、意识境界、意识所缘。

辛四、助伴及业

助伴及业如前应知。

己二、总显相应（分二科） 庚一、料简识生（分二科） 辛一、生因缘（分二科） 壬一、举眼识（分二科） 癸一、简不生

复次，虽眼不坏，色现在前，能生作意。若不正起，所生眼识，必不得生。

这底下是第二科「总显相应」。前边是第一科「辨五相」，辨别眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，它们每一个识都是五相。每一个识都有五相，自性、所依、所缘、助伴、及业。辨这个五识的五相，这一大科前面说完了。这第二科「总显相应」，「五识身相应地」，把这「相应」这个字怎么讲法呢？这底下是说这个「相应」。

「复次，虽眼不坏」，这个前边把五识的五相说完了，但是意犹未尽，还有应该说的。所以叫「复次」。虽然这个人的眼根是正常活动，没有坏。「色现在前」，这眼所缘的色也出现在面前。「能生作意，若不正起，所生眼识，必不得生」还有这么一回事情。这是这个「总显相应」里边分成两科。第一科，是「料简识生」又分成两科。第一科，是「生」的「因缘」。「生」的「因缘」里面又分成两科。第一科，是「举眼识」，举这个眼识的前面说这一个「复次，虽眼不坏，色现在前」这一段是说眼识的事情。眼识分两科。第一科是「简不生」，就是单独说这个「不生」，眼识「不生」的这件事。怎么会「不生」呢？我眼睛也没有坏，色也现在前，我眼识怎么会「不生」呢？说出个道理来。

「能生作意」，眼识要生，虽然眼根不坏，所依的眼根也不坏，所缘的色也现在前，但是能生眼识的是作意心所。这个作意心所去警觉它一下，现在有事情了，你不要睡觉了，你去看一看，这个作意心所就去警觉这个眼识。它不活动的时候，就叫做眠，就是在种子的时代，在种子就等于是眠。现在一警觉了它，醒了，它就去活动去，去与所缘境去认识，这个能生作意睡觉了，它没有起来活动，它不去通知它。说我打电话找某某人，这个接线，接电话的人就是不找，你就不能同他接触，就是这个意思一样。

「若不正起，所生眼识，必不得生」，这个作意心所若不动，那个眼识它就不能生起。说是我有贪心很大，但是作意不作，不作意，不去通知这个贪心，贪心就不动。所以这个作意这个地方是一个关口，是一个关，你要通过这个关才行，不通过这个关这件事就不成。所以「所生眼识，必不得生」，这是指出来，说这么多的名相，原来就是这里面有一个关，把这个关告诉我们，这个作意若不生起来，这个识，心就不动，这里面有这么一个特别的地方，「所生一眼识，必不得生」。所以我感觉到，

我们是凡夫，我们能够成为圣人，这个可能性就在这里，就是在这个地方。所以你若是能够如理作意，你就可以成为圣人。

说我能成佛吗？你能成佛！就是你要如理作意。说我不能成佛，就是因为你有这个不如理作意长时活动，就不行，原因就在这里。说我能出家吗？能！我能出家吗？做出家人！我能！就是你要如理作意就可以，就这一点你能办到就行。说我这烦恼很重，我怎么能够断烦恼。能！就是要如理作意。当然佛也是说了，你还是应该远离，远离一切烦恼的处所。烦恼的处所最明白的一句话，就是家，家就是烦恼的处所，所以要远离这个家，其实广一点说，就所有的尘劳的境界远离一点。你远离了，你再加上一个如理作意就成功了。说是你在烦恼里边，你说你如理作意，困难！是难的。

所以中台禅寺出家的事，有人在报纸上发表议论：『在家也能修行，何必要出家呢』！完全说的不对。在家也能修行，那就是都不需这些，佛又何必施设一个比丘、比丘尼呢？就完全是优婆塞、优婆夷好了嘛。「所生眼识，必不得生」。

癸二、显得生

要眼不坏，色现在前；能生作意，正复现起；所生眼识，方乃得生。

这是第二段「显得生」，表示出来这个识要这样子才能够出现的。眼识的活动，第一个条件，「要眼不坏」，这是第一个条件。第二个条件「色现在前」，你所缘的这个色现在前。说我们一般的肉眼，你一百由旬之外不行。转轮圣王可以，转轮圣王在夜间，他的眼能看一百由旬内的物质，像看手掌似的，这可见转轮圣王这种果报的殊胜不得了。我们这个近视眼，就是面前还看不清楚。所以我们惭愧以前的栽培不够，我就是这个眼睛不好。

「色现在前；能生作意，正复现起」，这个「能生」的「作意」，这个「作意」心所又活动起来了。当然我们这个眼睛还要有明，有光明才可以，没有光明不行。大概一九七八、一九七九年，我在报纸上看见，是中国的四川有个大竹县，有个小孩子，他用手摸，就知道里边什么东西，就知道。譬如这张纸里面写个字，把它包起来你眼睛看不见，他不用眼，他用手摸。或者就是知道，就看见里面是什么。这个腰包里面是什么，他用手一摸，就里面是什么，知道。我心里面说我们用这个眼睛看要有明，你这个手去摸是不是也要有明，要有光明才知道呢？但是他没说。但是我心里面有这个疑惑，后来我一有这个消息，报纸有一天我就去看，后来忽然间有消息了，他那个人这小孩子用手摸的时候，他心里想的时候，忽然间他感觉这个，就有这个光明，就看见了，还是要有明。这个眼睛还是要有明，还是有这个事情。这就不说了。

譬如说我们有的人，我们白天这眼睛看有明，我看什么看得清楚；有的众生夜间看得清楚，那是怎么回事呢？他这在这个《瑜伽师地论》的《遁伦记》上说，他还是要有明。说他在眼框那个地方有明，就是能看见物，还有这么解释。当然这是众生的业力不同，果报不同，各式各样的不同的情形，所以这个地方就不说了。

说「眼」根「不坏」，「色现在前；能生作意」，也是「正复现起」了，「所生」之「眼识，方乃得生」，才能够生起的，这是因缘具足就生起了。前面这是说眼识。

壬二、例余识

如眼识生，乃至身识，应知亦尔。

像前面说这个眼识的生起，是这样子。那么耳识、鼻识、舌识、身识，它们情形

怎么样呢？「应知亦尔」，应知道也是这样子，和眼识一样，也需要有作意的心所。根不坏，所缘的境界现前了，那么你就可以，这个识就现起了，「应知亦尔」。这是约这个「生因缘」。第一科「料简识生」，去思惟观察这个识的生起，怎么样才能生起，这一大科。第一科是「生」的「因缘」，有这么多的因缘才能生。现在底下第二科「生随转」，因缘所生，但是因缘有各式各样的不同，他也随之有转变，随顺因缘而生起，那么叫「生随转」。这里分两科，第一科是「举眼识」。「举眼识」里边又分两科。第一科是「初三心」。

辛二、生随转（分二科）　壬一、举眼识（分二科）　癸一、初三心（分三科）　子一、标

复次，由眼识生，三心可得。

这个「由眼识生」，我们去观察眼识的生起，从眼识的生起去观察，知道有「三」个「心」出现，可以知道，可以认识到有「三」种「心」生起。这是标出来这句话。底下那「三心」呢？就把它例出来。

子二、列

如其次第，谓率尔心、寻求心、决定心。

「如其次第，谓率尔心、寻求心、决定心」这「三心可得」。这个「率尔」，就是突然间接触一种境界，不是预谋的，不是先有意的，那么这是「率尔心」。第二个是「寻求」，「寻求」，接触了这个境界的时候，你这个「率尔心」接触了这个境界的时候，对这个境界不大明了，就去「寻求」去，去思惟、观察是怎么一回事情，那么叫做「寻求」。第三个是「决定心」，「决定心」，经过了「寻求」的认识，最后明白了，是这样子。这是一条蛇，原来不是绳子，是一条蛇；或者是说一枝花，或者一棵树，什么什么的，「决定」了，这是「列」出来，标出来这「三心」。这以下，就是解释这个「三心」。

子三、释

初是眼识。二、在意识。

这「三心」里面，这个「率尔心」是什么呢？它是「眼识」。「眼识」接触到那个境界，这是「眼识」。「二、在意识」，那个「寻求心」和「决定心」，就是第六意识了。不是眼识，眼识不能「寻求、决定」的，他不能。这个「意识」他才能够「寻求」，然后才能有「决定」。

癸二、后二心（分二科）　子一、染净心

决定心后，方有染净。

前面的「三心」说完了，「初三心」说完了。一共有五心，这「三心」说完了。这是第二科，说「后二心」。后边还有两种心，后面二种心。第一种心，就是「染净心」。「决定心后，方有染净」，就是第六意识它「决定」了，这件事是可意的、这件事是不可意的，「决定」了。「决定」了以后，「方有染净」，这时候或者有「染」污心生起、或者有清「净」心生起。「决定」以后才有。那样知道「率尔、寻求、决定」都还是无记的。等到「染净」这时候，就是在烦恼了，或者是贪烦恼、或者是瞋烦恼，各式各样的烦恼活动了。这是说这个「染净」。「后二心」先是说到「染净心」，然后就说这个「等流心」。

此后乃有等流眼识，善不善转。而彼不由自分别力，乃至此意不趣余境。经尔所时，眼、意二识，或善、或染，相续而转。

「此后乃有等流眼识，善不善转」，从「染净心」以后，才有「等流」的眼识。「等流」，就是约前后说。后与前是相等的、是一样的叫做「等」。「流」，是相续的意思。前一刹那是染污的，后一刹那也是染污的，刹那刹那都是染污的，那么这叫做「等流心」。前一刹那是清净心，后一刹那也是清净心，再后一刹那也是清净心，那么这也叫做「等流心」。这个染净以后，「乃有等流转眼识，善不善转」，或者是善、是清净，或者染污的眼识活动。这个「转」，就是活动，不断的生起活动，这是第二个「等流心」。

「而彼不由自分别力，乃至此意不趣余境。经尔所时，眼、意二识，或善、或染，相续而转」：「而彼不由自分别力」，这个眼识，这个在第六意识的染净以后，眼识才有「善不善转」，眼识也会有「善不善转」。眼识有「善」的眼识、有「不善」的眼识的生起，这个善、不善不是由「而彼」，「彼」，就是眼识。「而彼」（眼识），「不由自分别力」，不是由于他自己有这样的分别心，是善、是不善的，它本身不能；它是受到意识的的影响。意识，这个第六意识，决定染净以后有这个等流的善、或者不善。那么前面这个眼识，也就随着意识的善、不善，也就善、不善了，它是不能自主的，他是随意识转。意识怎么的，它就随着怎么转；所以你若愤怒的时候，是第六意识，但是看那个眼睛就很凶；若是意识欢喜了，去看他的眼睛，就是笑了。就是这个眼根，眼识随着意识转，所以说「而彼不由自分别力」，因为这个眼识自己不能分别它他自己不能，没这个能力。

「乃至此意不趣余境。经尔所时，眼、意二识，或善、或染，相续而转」：这个「乃至」，就是这中间还有其他的事情，还有事情，就是这个意识，它决定染净以后，它在这个境界里的时候，或者时间是长、是短都不一定。那么假设它第六意识「不趣余境」，没有去趣向别的境界，没有到。或者「趣」者，至也，不到别的境界上，不转移到别的境界上去分别。

「经尔所时」，经过那么多的时间，或长、或短不一定，经过那么长的时间，一直是在同一个境界上染净、等流这样的话，那么多的时间内，这个眼识和意识这两个识，或者是「善」相续而转、或者是「染」污相续而转的，那么这就叫做「等流心」，叫做「等流」。这样说就是这五心：「率尔、寻求、决定、染净、等流」这里面有的是眼识，有的是意识，有的是眼识随着意识相续而转的「等流心」。那么这是说到这个识，遇见所缘境的时候，活动的次第，活动的一个程序，表示这件事，这么样讲的。

壬二、例余识

如眼识生，乃至身识；应知亦尔。

这是「料简识生」这一科。前面这一大段是「别辨五相」，就是别别的说明这个五识相貌。眼识、耳识、鼻识，舌识、身识这五个识，每一个识都有五个事情，五件事。自性、所依、所缘、助伴、业用这一大段说完了。第二段「总显相应」，就是把这五个识的五个相，在一起说明他们合作的情况，那么就是率尔、寻求、决定、染净、等流用这五心，说明这五识和合相应的相貌，叫做「总显相应」。「总显相应」里边又分成两科。第一科「料简识生」，就是观察这个识的生起的相貌。第二科是「喻所依等」，「喻所依」还没有讲。这「料简识生」分两科。第一科是「生因缘」，就这个识的生起，当然要有因缘，没有因缘是不能生起的，这一科也讲完了。

第二科是「生随转」，这个生起的随转，随相续不断的有点变化，就是刚才说的率尔，又是寻求了，寻求以后又是决定了，决定了以后又有染净、有等流了，这叫做「随转」。这一科里边，先说眼识的初三心，后来就说是后二心，这一科也是讲完了。现在这里说「如眼识生，乃至身识；应知亦尔」是第二科「例余识」，就是用眼识的情况，来譬喻其余的事，也是这样子，这样意思。

「如眼识」，它的这个生起的情况，由率尔乃至到等流是那样子。那么耳识、鼻识、舌识、身识，「应知亦尔」，也是和眼识一样，也是这样子。也是率尔，就是耳识、鼻识、舌识、身识也是有这个率尔的情形；率尔以后就有寻求、决定、染净。寻求、决定就是意识了，第六意识。决定了以后就有染净；那么意识一这样子，那么耳识、鼻识、舌识、身识也随着就有染净了，也就相续的有染净，那就变成等流了。所以眼识是这样子，「乃至」到「身识」也是这样子，这是「生随转」这一科是这样子。这个「生随转」，随着因缘相续的变化，其中主要一点就是前五识，要随着第六意识转变，它不能自主的，有这个意思。

庚二、喻所依等（分二科）　辛一、如行旅喻

复次应观五识所依，如往余方者所乘。所缘，如所为事。助伴，如同侣。业，如自功能。

「复次应观五识所依，如往余方者所乘」，这以下「喻所依等」。前边是「料简识生」。这底下「喻所依等」，观察这个前五识的生起的情况，这是第一科。现在举二个譬喻，这是举一个譬喻，譬喻这个五个识的所依、所缘、它们的助伴、作业这个情况，使令我们容易明白一点，这样意思。分两科，第一科是「如行旅喻」。「行旅」，就是走路的客人，旅客离开了家，到外面去。用这件事来譬喻这个「所依、所缘」等的事情。

「复次应该观五识所依，如往余方者所乘」，这个前面把这个识的生起等说完了，但是还有应该说明的事情，所以叫做「复次」。我们「应该观」察这个前「五识」的「所依」，前「五识」的「所依」是什么？有俱有依、等无间依、种子依。这个「所依」，这个识的生起，它要有一个依止处，说一个譬喻就像「如往余方者」，就像一个人到另外的地方去，到别的地方去有事情，他去的时候，他不是一个人徒步走，他要坐车的「所乘」，他所坐的车。这个识的「所依」，就像走路的人他要坐车似的，他坐车走。这个识，眼识也要有一个车，就是眼根是他坐的车，那么这是很明显的事情，坐的车。那么等无间依、种子依也是必须要有的。是「如往余方者所

乘」，「所乘」的车，或者所骑的马也可以；或者就说是车吧！

「所缘，如所为事」，这个识的「所缘」，就是色、声、香、味、触，它所缘虑的境界。「如所为事」，就像这个旅客，他到另一个地方去做所做的事，那个事是他所做，那么就像眼识、耳识、鼻识、舌识、身识「所缘」的境界，这是「所为事」。

「助伴，如同侣」，这个前五识去缘所缘境的时候，不是孤独的，还有一个「助伴」，还有多少「助伴」，还有三十几个「助伴」，那么这些心所有法帮助它去缘虑所缘境。「如同侣」，就像往余方去做事那个人，他也有伴侣，不只他一个人的，有「同侣」这样譬喻。「业，如自功能」，这个「业」，就是前五识在所缘境上所作的「业」，就是了别业，或者一刹那的了别，能了别自相的，就这些了别的功能。了别业「如自功能」，就像往余方者，他做事在他所做的事情上，他发出种种的能力，去做那件事。这个眼识在所缘境上发出来了别的功能，就是这样和这很相似的，这样意思。

这个「所缘，如所为事。业，如自功能」，一个人做那件事应该处理，怎么处理呢？就是他要发出来种种的能力去做那件事。所以前五识缘所缘境的时候，要发出来了别的功能；「业」，也就是能力的意思，这样子来做譬喻。这个没有譬喻这个自性，自性这个地方没有提。「应观五识所依，如往余方者所乘」，那样这个「五识」的自性就用那个人做譬喻，「往余方者」那个人譬喻这个「五」个「识」的自性，这个就补上了。

辛二、如居家喻

复有差别，应观五识所依，如居家者家。所缘，如所受用。助伴，如仆使等。业，如作用。

这底下第二段「如居家喻」。前边说是离开了自己的家，到别的地方去，现在说这个人没有走，就在自己的家。「复有差别」，还有不同的譬喻，怎么样譬喻，「应观五识所依」，我们应观察这「五」个「识」的依止处。「如居家者家」，就像这个「居家」的人，他所住的家。这个根，就是识所居住的地方，就是这样意思。

「居家者家」，那么这样说就是这个「居家者家」，表示不是出家人，就是在家的人，在家的人才有一个家。这个五个识的依止处呢？就譬喻是那个家，这可见这个根对识的重要，到了这么个程度。「所缘，如所受用」，

这个五识的所缘境，就像那个居家的人「所受用」的境界。那个所受的还没有受用，但是是他「所受用」的境界，这个所缘境是五识的所缘。

「助伴，如仆使等」，这个五个识都有心所有法，这个「助伴」就像那个居家的人，他做事的时候还有「仆使」，还有仆人，他所使用的人，帮助他做事情。「业，如作用」，这个五个识发出来的这个「业」，就像那个主人和仆使做事情的时候发出来的作用，这样意思。这个「所受用」，就像我们若是八月中秋节要吃月饼，这月饼是你所受的，但是还没有吃，你还没吃，但还是你所吃的，叫做「所缘」，叫「所受用」。「业，如作用」，就是正在吃这个月饼的时候。

那么这个五个识，色、声、香、味、触这五个境界，是你的是五个识的所缘境。「所缘，如所受用」的时候，这个时候还没受用，不过是你的受用的境界。这个「业，如作用」，就是正在受用的时候，正在受用的时候，叫做「业，如作用」。这个有这么一个不同的地方。这是用二个譬喻：一个「行旅喻」，一个「居家喻」，来譬喻这个五个识的自性、所依、所缘、助伴、业用的相貌，譬喻这个相貌，应该这样

的去理解它。

这样说这个「所依」，「五」个「识」的「所依」，用「所乘」的马，或者「所乘」的车做譬喻；用「居家者家」做譬喻，的确是帮助我们对于这个根的了解，识与根的情况是这样子密切的。这个眼根发眼识，原来眼根就是眼识的住处。所依止处，就是住处的意思，在这里看。但是这个若是等无间依、和种子依，和这个家的意思，不是太密切，不那么密切。以上这个「五识身相应地」到此告一段落，解释完了。这「五识身相应地」，是十七地的第一地，和其它的十六地来对比起来，「五识身相应地」比较简单，不是很难，不是很复杂，不是那么难懂。可是下边这个「意地」以后，就是复杂了一点，事情多了一点，多了一点，还是很明白的，不是很难，不像那个四种道理那样不大好懂。

本地分中意地第二之一

这底下是第二段，这个十七地，分了十四科，现在是第二科「意地」。「意地」，在十七地里边是第二。这个「之一」，因为这一卷在这个《瑜伽师地论》这个第一卷里边，为了调这个页数，所以就把这个「意地」分一部分在第一卷里面。又有一部分跑到第二卷去了。第二卷就是第二部分，所以叫做「意地第二之二」了。现在第一卷里边的「意地」就「第二之一」是这样意思。

丙二、意地（分二科） 丁一、结前生后

已说五识身相应地。

这个「意地」分二科。第一科是「结前生后」，就是「已说五识身相应地」，就是把前面的「五识身相应地」结束，生起后面的「意地」这样意思。就是「五识身相应地」已经说明了，已经讲过，它里面的情况已经说明白了。现在就开始要说这个「意地」，所以第二科叫「正广分别」，就是正式的、详细的来分别这个「意地」的事情。

「意地」的事情又分成二科。第一科是「正明意相」，正式的说明这个「意地」的相貌。第二科是「总显相摄」，这个「总显相摄」在这三卷，第三卷一开始就是「总显相摄」。这个《遁伦记》的分科，它不叫「总显相摄」。它叫「十门分别」，分出了十个部份，来解释这个「意地」的道理。现在是第一科是「正明意相」。这个这二大科「正明意相」是第一科；第二科「总显相摄」。这个「正明意相」，也是用五门，也是自性、所依、所缘、助伴、业用。就是用这五个部份说明这个「意地」的相貌。这个到了第三卷那里，这个「总显相摄」是「十门分别」，就是一个五门分别、一个十门分别。那么这样子，用这二大科来解释这个「意地」的相貌，「意地」的道理，这样意思。

丁二、正广分别（分二科） 戊一、正明意相（分二科） 己一、标列

云何意地？此亦五相应知：谓自性故、彼所依故、彼所缘故、彼助伴故、彼作业故。

「云何意地」，这个「正明意相」这一科又分成二科。第一科是「标列」。第一科是「云何意地」？「此亦五相应知：谓自性故、彼所依故、彼所缘故、彼助伴故、彼作业故」，也是这样把五相标出来。「云何意地」，怎么样叫做「意地」呢？这个前面是说的五识，这以下就是说「意识」。可是这个地的名字叫做「意地」；不叫做意识地。看这文里面呢？什么叫做「意地」呢？「意地」的自性是什么？是心、意、识。就是包括了意识、末那识、阿赖耶识都在内了，就都在内了。说云何怎么叫做「意地」，说这里面就是把这个这么多的识都包括在内，其实里面也说到前五识，这样子就是这个「意地」，包括了一切的识都在里边，非常的广了。

用这个「意地」代表一切识，这个《遁伦记》上的解释，如果说是心地，不要说「意地」，说心地，可不可以呢？说心地，也是可以。可以中又有一点差别。就是心、意、识，这个心是多数是表示阿赖耶识的，多数是表示这个意思。阿赖耶识，它是集起一切法的种子，现起一切法的现行，这是阿赖耶识的一个特别的相貌。就是表示对于其它的识，不那么的明显，不那么明显的。所以这个末那识，末那识是意。这个第六意识的这个识，心、意、识，第六意识的这个识，它是对于色、声、香、味、触、法的外境的了别性的作用特别强。那么要它也包括了末那识、阿赖耶识，这就是

疏远了一点。

现在用「意」来说，它又为这个末那的意；末那的意又为前六识生起的所依。这个意它又为前六识的所依，譬如说（前五根）前五识要依止前五根；那么第六识要依末那为根，所以说到这个「意」根，也就包括了识。所以意为识的依止处，这是一个和前六识相关涉的地方。第二个意思，它又去缘阿赖耶识的，这个「意」就是缘阿赖耶识的。而这个它又是缘阿赖耶识为所依的，这个末那识以谁为所依呢？以阿赖耶识为所依。这样子说「意」，就包括了前六识，又包括了阿赖耶识，所以就用「意」做这个地的名字，就比较圆满一点。这是这个《瑜伽师地论》《遁伦记》上这样解释。

「云何意地」，这个「意地」的内容究竟是什么呢？「此亦五相应知」，这个「意地」也是有五个相貌的，应该知道。那五个相貌呢？「谓自性故、彼所依故、彼所缘故、彼助伴故、彼作业故」，也要有这五个相貌，这是把这个列出来。第二科就是「随释」。第一科「标列」，第二科「随释」。

己二、随释（分五科）　庚一、自性（分三科）　辛一、征

云何意自性？

这以下就是随顺前面所标列的五种，一样一样的解释。解释分五科。第一科就是解释这个「自性」，「自性」里面分三科。第一科是「征」。「征」，就是问。「云何意自性」，这个「意」的「自性」是怎么个情形呢？你说说，我听听，这是问。

辛二、列

谓心、意、识。

「谓心、意、识」，这是第二就是回答。就是先把内容标出来，就是「心、意、识」。刚才说「心」，是集起的意思。「心」，是集，集会的集。这个集起的这个集，就是有个取的意思，集有个取意思。就是用手把它拿过来，这叫做取，这个集有取的意思。就是前七转识，与境界接触的时候，这一切的活动的相貌，这个第八阿赖耶识都把它取过来，收藏起来，所以叫做集。这个集诸法的种子，就是积聚前七转识活动的情况，就成了种子了。这个种子在里面收藏干什么呢？起诸法的现行，它再现起一切法的形相。一切法里面，我们从《摄大乘论》上的开示上知道，『一切法者，心也』，就是心。一切法就是心；心就是一切法；一切法就是心。

这个《摩诃止观》，这个智者大师的《摩诃止观》，这不思议境里面提到这么一句话。不思议境，『观不思议境』就有这么一句话。『一切法就心，心就是一切法』。我看读这个《摩诃止观》读到这里，我就没有办法懂，什么叫做一切法就是心？心就是一切法，不明白。等到看到读《摄大乘论》才有那么一点消息，『一切法就是心，心就是一切法』原来是这么样，这样意思。我们心一动，这法就出来了。一切法是怎么来的呢？就是你心一动，这一切法就出来了。但是这个心为什么会这样动呢？就是你以前这样动过，在这阿赖耶识里面熏习这个种子了，你心动即是种子动；种子一动就是心；心一动就是一切法。

所以这个「心」，集起。阿赖耶识这个心，在佛法里面的讲法，是集起义，这是佛菩萨的大智慧『以义定名，以名思义』。这个依这个种种的名字，去解释种种的道理，这是一个方法。第二个方法『以义思名』，根据这个道理是这样子，去解释那个名字，这又是一个态度了。现在这里佛法中讲「心」，是集起的意思，叫做「心」。所以「心」，是种种的意思，就是把种种的活动的相貌都能够收集起来，收集起来以后就会发生作用，又发出来一切法，就是又能够现起种种的分别，那么这样的义，正

好是阿赖耶识的义。

这个第二个是「意」。这个「意」，叫做思量的意思，恒审思量这个我，就是我执、我见、我慢、我爱这四种烦恼，恒审思量这四种烦恼。它不是有间断的，所以恒，叫做恒。这个思惟还是很深刻的，所以叫做审。不是我们有的时候，这个第六意识有时候也能够思量，深入的思惟；但是有时候很轻浮的，有时候有间断的它不恒；但是第七识不是的。不过这里也包括那个依止义。这个「意」有两个解释：一个是依止义，前一刹那识灭掉了，为后一刹那的识生起的依止处，所以「意」当依止讲。第二个解释思量义，恒审思量这个我，那就叫做「意」。所以这个「意」有二个解释：一个是依止义，一个思量义。

这个「识」，就是了别的意思。它对色、声、香、味、触、法有所了别，了别这个 色、声、香、味、触、法，又引起了种种的分别心。现在这个「意」的「自性」是什么呢？就是「心、意、识」是这个「意」地的「自性」。这和前五识不同了，前五识依根了境，那叫做是它前五识的自性，现在不那么说，不是那么说法。如果单说第六意识也有这种意思。单说第六意识，它也是以末那识为根，为所依根，以六尘为所了别的境界，也可以这样说的，我下面会详细的解释。这是第二科列出来这个「心、意、识」。这第一句话「云何意自性」，是问。第二科是「谓心、意、识」，是列出来。第三科是解释，这个解释里面先解释「心」。

辛三、释（分三科） 壬一、心

心谓一切种子所随依止性，所随依附依止性；体能执受，异熟所摄阿赖耶识。

「心谓一切种子所随依止性，所随依附依止性」，这个地方解释这个「心」，说到「一切种子」和前面有不同了，有一点差别。「谓一切种子所随」，就是无量无边的种子，就是无量无边的分别心，熏习这个阿赖耶识；阿赖耶识受它的熏习的时候，就把它所熏习的情况取过来，储藏起来。这个储藏这些「种子」，「种子」者，功能也。能现起诸法的功能，叫做「种子」。现在说这个「心」是什么东西？是无量无边的功能「所随」逐的，它就是「所随」逐它。这个随逐，就是不舍，不相舍离、不相分离，常随逐它。这个「种子」和这个心不相舍离，常随逐它。这「依止性」，就是它的住处，现在可以明白的说，「依止」，就是住处。

这无量无边的功能，无量无边的能量。现在的人讲能量，但是我们还是用佛法的语言来讲；偶然的去比对也是可以，因为在人讲的这个能量，是不是和佛说的这个「种子」是一致的，还不能说决定，所以不必说就是能量，不必那么讲。所以有人讲『佛者，是无量的能量的统一者』，当然这是一个现时代的人，用现在的语言去解释。但是凡夫的能量是贪、瞋、痴而已，佛能那么说吗？这就先不必讲他那个事情。

是「谓一切种子所随」逐的，所居住的地方，就叫做「心」。这个「一切种子」下面又是说，「所随依附依止性」，那么也是「一切种子所随」依附「依止性」。那么这个前面说过了，这底下又说是做什么呢？所以这里面又有不同的意思。就是「一切种子所随依止性」，这指有漏种子说的。有漏的种子，就是我们生死凡夫，从无始劫来这个虚妄分别心，所造成的这些杂染的种子的住处。阿赖耶识者，杂染种子的住处，这样意思。底下呢？「所随依附性」，那就是无漏的种子。

在《瑜伽师地论》上，是主张有本俱的无漏种子。不是由你自己努力修行来的，本来就是有的，有本俱的无漏种子。这个无漏种子，在《瑜伽师地论》里面所说的情形，又不是一切众生都有的；有的众生有，有的众生又是没有，有这种分别。现在是说有的，这个有的这个无漏种子，也是随逐这个心，以心为所随顺者，所随逐者。

「依附」，这个无漏种子，在《摄大乘论》上会很明白的说出来，它是对治阿赖耶识的，它能消灭这个阿赖耶识。是这么一种的，和阿赖耶识不是同一种性，不是同一个性格的。所以它是暂时的依附在阿赖耶识里面，依附在这个心里面，是这样意思。暂时在这里住一住，暂时依附在那里；「依止性」，还是居住的意思。这个「依附」，就表示它不是在这里常住的，表示这个意思。就是好像是客人，临时住几天，没有地方住，暂时住几天这个意思。无漏种子一定是将来要依止无垢识的，依止无垢识。

『如来无垢识，是净无漏界，解脱一切障，圆镜智相应』：那么『如来无垢识，是净无漏界』，佛的那个清净心，是一切无漏的种子的居住处，那样意思。『是净无漏界』，是无漏的这一个种子的一个地方，居住的世界。但是现在我们众生还没有成佛，我们没有清净心，没有无垢识，我们心还是杂染的，所以这个只好在这住了。是另外没有住处了，所以只好在这里住。所以叫做这个无漏种子的随，所随逐的地方，「所依附」的地方，「所依止」的地方，就是它居住的地方。那么也「依止性」，这个「依止」的心「性」。

「体能执受，异熟所摄阿赖耶识」，这又继续解释这个心的功能。这个心有这样功能，它是有漏种子、无漏种子的居住处这是一个，它的第一个含义。第二个「体能执受」，这个心的「体」，它另外有个功能，「能」够「执受」。这在那个《摄大乘论》上说了，这《解深密经》也提到，它「能执受」这个根，「执受」我们这个眼、耳、鼻、舌、身这个前五根，使令它变成一个活泼的生命体，所以叫「能执受」。它这个广大的、这个现量的无分别的这个明了性，能够执持这个地、水、火、风，使令它成为眼、耳、鼻、舌、身，能组成这个五净色根，使令它有感觉，它「能执受」，它有这个作用。如果阿赖耶识不来执受，那这地、水、火、风，还不是有情物了，就是无情的东西了。这个无情的地、水、火、风，能转变成有情的组织，这是阿赖耶识的执受的功能，执受的作用，这是一个意思。

「异熟所摄」，这又进一步又有一个意思。它是怎么来的呢？「异熟所摄」，就是这个在凡夫的时候，就是这个有漏的恶业、或是善业，由这业力把它现出来的。这个阿赖耶识是个现行，像这个现行的识；若在种子就是没有现行。种子成为现行的时候要有因缘，阿赖耶识它是怎么成为这样的一个果报的主体；在我们的这个生命体里面，阿赖耶识是个主人翁。它能在这里做主人，得到了这个地位，是因为业力的支持，善业、或者是人间。若是人天就是善业；三恶道就是恶业。这是在因地的时候，是善、恶业，善、恶业支持它得到了果报，便是个无记的，不是善、也不是恶。因为阿赖耶识的这个明了性，它也不会做恶事、也不会做善事。做善事、做恶事，是第六识做的。所以这个它叫做「异熟」，变异而熟。在因地的善、恶业，是有善、恶的分别；得了果报的时候，是没有善、恶，不善、不恶的明了性，所以是「异」。

这个「熟」呢？是变异而熟、异时而熟。说是前一生，或者前多生的善、恶业，当时不能够得到这个果报主的阿赖耶识的出现，要后来；或者是前一生的善、恶业，得了现在这一生的阿赖耶识的现行，所以叫做异时而熟。时间的时，异时而熟。「所摄」，是属于这个。现在这里说这个「一切种子所随依止性，所随依附依止性；体能执受」的这个心性，它是「异熟所摄」的「阿赖耶识」，就是已经成就了的果报，得了果报的阿赖耶识。若是在因地名为「一切种子识」。在果的时候，叫做「异熟识」，那么就是这个「阿赖耶识」。「阿赖耶」，翻个藏，就库藏的藏，收藏的藏。这个「识」，这就是「心」，这个「心、意、识」的「心」是指什么说的呢？它的含意是什么呢？「谓一切种子所随依止性，所随依附依止性；体能执受，异熟所摄阿赖耶识」，这就叫做「心」，这「心」是这样讲。

壬二、意

意谓恒行意、及六识身，无间灭意。

就是把这两个「意」说出来了。这个「意」，心、意、识的「意」，现在解释第二，解释这个「意」。「谓恒行意」，就是它没有间断的，它的活动，是一直的是这样的活动，它不休息的，所以「恒行」，一直的活动，这个「意」，那就是第七末那意。

末那意，前面说「体能执受」，是阿陀那识。这个真谛三藏说『阿陀那识就是末那识』这么讲。那么我们印顺老法师很欢喜这个解释，欢喜真谛三藏这个解释，就说这个「恒行意」，就是阿陀那识。阿陀那识原来就是阿赖耶识。不过是印顺老法师研究唯识的心得，阿陀那识是阿赖耶识的现行识，现行识。那么现行识的阿赖耶识对谁来说？对一切种子识说的。一切种子就是在因上说的，在因上说的。他这个印顺老法师怎么研究这个，我想这样的解释，在这个教义的这个大概的纲要上看，的确是好，我也欢喜，感觉很整齐，很整齐，就是这样说。

就是前五识所依的根，都是有色根，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。那么第六意识所依的根，就是阿赖耶识，原来就可以这么讲了，阿赖耶识就是阿陀那识，就是怎么讲。这不是很清楚吗？如果又有个末那，另外有个阿赖、又有一个阿赖耶，也是好，也是可以，就是这么讲。但是其中有一个差别的地方是什么呢？前五识所依的根，是不共有的。这个眼根，就是眼识所依，你耳识不能依，不能依眼根为所依；耳识不能依眼根为依止处，眼识也不能依耳根为所依止处。所以这个每一个识，前五识每一个识所依的根是不共的，和其它的是不共，就是单独的，它自己的住处，这是我的家，你们不可以来住。

但是第六意识所依的根，不是！不是它自己单独的家，而是前五识也是它，也可以依止的，前五识也要依止第八阿赖耶识为依止；因为前五识的活动要第八识的种子来供应它，它才能活动。所以种子依，就是阿赖耶识，所以这样说，第六意识没有不共的依，没有不共的依。它依阿赖耶识为依是共有的依，大家都是以阿赖耶识为依的，这个地方也是有点不同。说六识都有所依的根，但是有一个共、不共的不同，有这样意思。

「意谓恒行意、及六识身，无间灭意」，这又有一个「意」。这个「意」，当依止讲了；就是「六识」的体性，叫做「身」。六识体这个「无间灭」的这个「意」，就是前一念识灭了，为后一念识生起的依止处，这个叫做「无间灭意」。这个「无间灭意」，是过去的时候就叫做「意」；在现在的时候就叫做「识」了。这个「识」，就是「意」；「意」，就是「识」。只是在时间上有分别，那过去就名之为「意」了。

那个《俱舍论》上说那个「意」，就是指这个意思说的了。它没有提到有同时意。现在这里说这个阿赖耶识、阿陀那识，或者说是前面说那个「恒行意」，那和第六识来对比对的话，是同时意，同时存在的。若是「无间灭意」，就不同时存在了，这已经灭了，已经灭的为依，这是一个在时间上一个不同的意思。

壬三、识

识谓现前了别所缘境界。

这是解释这个「心、意」二个解释完了。现在解释「识」，「识」是什么呢？「谓现前了别」，就是已经出现了，出现了在前，它「了别所缘境界」。「了别所缘境界」，如果是这个现前，如果已经现前已经灭了，那就变成「意」了，而不是「识」了。现在在「了别」的这个是第六意识；如果一刹那间灭了，那么那就变成

「意」了，「无间灭意」了。如果说是它还没有现起，那是未来的、未来的那不能称之为「意、识」，不能称之为「识」。那称之为什么？就是「心」。「心」能集起，心能集起，就是它能起，能起就是已起、还有未起都在内的。那就是未来的名「心」；现在的名「识」；过去的名「意」。这个《大毘婆沙论》上有这么解释，但
是现左才明白，哦！是这样解释。过去是「意」，是「无间灭意」；现在是「识」；未来是「心」，这道理是这样意思的。

「谓现前了别所缘境界」，这是指「识」，「识」的意思是这样意思，这是现在说的。这「了别所缘境界」，这里面还有点事情，就是有的境界能生起你这个识，你这个识才能在那个境界上「了别」。有这件事但是它不能生起你的识，你的识不能在那上活动。譬如说眼识就不能在声音上活动，就是这个声音不能引起你的眼识，那就不是你的「所缘境」了，就不是「所缘境」了。所以你这地方，你互相对照起来，有这么一件事。能生起识的境界，才是识的「所缘境界」，所以也叫做「境界」，这是识的境界，原来识的境界有这个意思在内的。

所以「识谓现前了别所缘境界」这叫做「识」。「现前了别所缘境界」，也就叫做「识」。这样说就是这个「心、意、识」，在心的体性上说、在心的作用上说，已经完全的圆满了，全部的体、用都包括在内了。

庚二、所依（分二科） 辛一、等无间依

彼所依者：等无间依，谓意。

辛二、种子依

种子依，谓如前说一切种子阿赖耶识。

这是十七地里面的第二地，「意地」。「意地」里面也是分五科。第一是「自性」这一科解释完了。现在是第二科「所依」。「彼所依者：等无间依，谓意」，这里说到的「所依」，和「五识相应地」一样，也是有三个依：「等无间依，谓意。种子依，谓如前说一切种子阿赖耶识」，它也有俱有依，俱有依就是末那识，但这里面没有标出来。

「彼所依者：等无间依」，这里说的这个「意地」，前面说到的自性，说到心、意、识，就是第六识、末那识、阿赖耶识，都包括在内了。这里说到「所依」，「等无间依」也应该是第六识、第七识、第八识都有「等无间依」的，就是自己这个识的前一刹那识过去了，那个就是「等无间依」，所以叫做「意」。前面解释过「意」，当依止讲。若是指第六识来说，单说第六识，那就是它的前一刹那识灭去了，就是它的依，就叫做「意」。

「种子依」，这个「等无间依」说过了。这底下说第二种是「种子依」，就是它的生起要有种子才可以的，那指什么说的呢？「谓如前说」，就像前面「五识相应地」说的「一切种子阿赖耶识」，那么就是它的「种子依」。这是和前面都说过多次了。若是末那识，当然也有它的「种子依」，它也是由种子才能现前的，才能出现刹那刹那的末那识。那么阿赖耶识，在《摄大乘论》上解释，就是前七转识，从无始劫来这样的熏习它，阿赖耶识就是这样子有了。那《摄大乘论》这样解释，那也就等于是种子了。

庚三、所缘（分二科） 辛一、通缘一切

彼所缘者：谓一切法，如其所应。

这底下是第三科「所缘」，「所缘」分两科。第一科「通缘一切」。第二科是「别缘不共」。这个「缘」者，虑也。缘虑，就是思惟观察的意思。说到这个心、意、识的「所缘」是指什么说的呢？「谓一切法」，「一切法」都是心、意、识的「所缘」。这个「五识相应地」说到前五识，它的所缘不是一切法，只是一部份，眼识有一部份，就是色，一部份的色、声、香、味、触是它的所缘，不是通于一切法的。但是现在说到第六识、第七识、第八识，它所缘虑的境界是非常广大的，所以说是「一切法」，没有一法不是所缘。但是三个识也有差别。

所以「如其所应」，如其心、意、识所适合的，就是它所缘的。那么如果第六识说呢？当然前五识所缘的，第六识也能缘；前五识所不能缘的，它也能缘。所以乃至到第八识所变现的一切，它都能缘，所以是非常广大的。当然所变的根身、器界它是能缘。是「谓一切法，如其所应」。

若是第七识末那识所缘，在《成唯识论》上说，护法菩萨的意思，它只是缘第八识的见分，就是阿赖耶识的明了性，那个无分别的明了性，它就缘虑那个境界执之为

我，它是这样缘的；其它的就不缘了，那么这样说就是很狭。

可是印顺老法师，根据《摄大乘论》上的说法，就不只于此了。在《摄大乘论》上，这个「所知依」这一章里面，有个「缘相差别」在那里面，就「所知依」里面的「缘相差别」，还有一个「入所知相」那一章里面，也有一些根据。印老法师认为：「第七识不但缘阿赖耶识的见分，同时也缘阿赖耶识的种子相」，阿赖耶识里面种子，它也是缘的。这是印老法师这样解释。那么这是第七识。

若阿赖耶识，它就是遍缘一切根身、器界、种子。我们这个身体的这个根，眼、耳、鼻、舌、身这个根、山河大地，乃至它本身里面所受熏一切种子，它都是能缘虑的。但是阿赖耶识不缘心，不缘心法，它不缘心。这是所谓「一切法」就是这样意思。「彼所缘者：谓一切法，如其所应」，第六识、第七识、第八识「如其所应」的缘「一切法」。

辛二、别缘不共

若不共者：所缘即受、想、行蕴，无为、无为、无见无对色，六内处，及一切种子。

「若不共者：所缘」。这个「谓一切法」，这是不共前五识的。把前五识所缘也包括在内了，叫做「谓一切法，如其所应」。「若不共者所缘」，就是不共于前五识的，前五识不能缘这个心法的；但是心、意、识也是能缘的。这个所缘的是什么呢？所缘虑的境界是什么呢？「即受、想、行蕴」，这个色蕴，包括声、香、味、触都在色蕴里面，这是共于前五识。这个「受、想、行蕴，无为，无见，无对色，六内处，及一切种子」，前五识所不缘，所不能缘的。所以这是心、意、识所缘的境界。

在「受」的时候，我们的心接触到一切境界，心里面有感觉，或者感觉到苦，或者感觉到快乐，或者是不苦不乐。或者是「想」，这个「想」，就是内心里面去认识一切法的相貌的时候，叫做「想」；取相叫「想」。「行蕴」，就是有目地的行为，就是「行蕴」。这样的差别相，第六识是能缘的。在「受」的时候也有第六识，「想、行」的时候也有第六识，第六识是能缘；前五识是不能缘的。

「无为」，「无为」法，一切因缘生法有生灭的变化的，都属于有为。现在单说「无为」，没有生灭变化的。在后面的文，现在是《瑜伽师地论》第一卷一开始的这一部份，后面的文有很详细的解释这个「无为」，有好多种「无为」法。那么这也是第六识所缘的。「无见无对色」，这个「无见无对色」，就是我们的眼所不能见的，我们虽然有眼，但是这种色是不能见。「无对」，就是没有障碍的色法。这个我们眼识，眼、耳、鼻、舌、身这五识所见闻的一切色法，分两种：一个是有见有对；一个是无见有对。现在又是「无见」、又是「无对」。这个「无见无对」呢？就是指意根所缘的色法。一个是这个定自在所生色，大威德三摩地所变现的一切的色法。大威德三摩地，就是这些佛菩萨他在三昧里面所变现出来的一切境界，这一切色法也都属于「无见无对色」的。

我们没有修行的人，我们第六识，心里面思惟、思想所见过的一切的色法，这种色法眼识也不能见，也还是无障碍的。譬如说昨天我吃饺子，你心里面就想这饺子生什么样，但这个是已经过去了，眼识所不能见；但是心可以想，那就是「无见」也是「无对」。若是这眼识所见的饺子，就是有见有对。你心里面想象的那个影像，是无障碍的，所以是「无对」；也不能用眼睛可以看见，因为已经没有了。眼识所见是一定有那一件事，但是第六识是通于有那件事，也通于没有那件事，但是它能想，也可以名之为「无见无对」，但这是平常的境界。

这里说「无见无对色」，主要是指这些有神通的圣人，他所变现的一切境界，所

变现的境界，那叫做「无见无对色」。这个「无见无对色」，我们一般人不容易，很难看见，特别有善根的人也可以看见。譬如说现在阿弥陀佛放光，阿弥陀佛的光明遍照娑婆世界一切众生，但是我们看不见，我们不行。譬如说是这个观世音菩萨度化众生，现出个大高山来，度化应该度化的事情，但是我们看不见，亦不得见。有的有修行的人，有修行的人，他在修止观，他在修观，修这个火三昧，也等于放大光明，但是我们一般人不得见，除非你也有修行，你也或者能看得见，不然这个是不能见的。所以这个「无见无对色」，主要是指这个有神通的圣人的境界，那是叫做「无见无对色」。这个「无见无对色」在后文有详细解释，在这里我们不多说了。

「六内处，及一切种子」。这个「受、想、行蕴」是一；「无为」是第二；「无见无对色」第三；「六内处」是第四；「及一切种子」是五，这五种。「六内处」，对六外处说的，外处就是色、声、香、味、触、法。「内处」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意「六内处」。这个「六内处」，这个不是扶根尘，而是那个净色根，那么这个也是心、意、识所见的境界。这样说我们一般人，我们的意识对于我们自己的净色根，我们也是不能见，这就是第八识才可以见。而前面说「受、想、行蕴」，因为色蕴在前面，那五识相应地说了。那么我们这里说「受、想、行蕴」没有说识蕴。五蕴：色、受、行、想、识，没有识蕴，没说。就在这里「六内处」。「六内处」，眼、鼻、舌、身、意就在这里头，含摄在这里，这是「六内处」。

「及一切种子」，及阿赖耶识里边无量无边的种子，这都是「所缘」，就是心、意、识所缘。照理说我们一般人第六识，我们不能缘一切种子；那是第八识才能缘。根据《摄大乘论》的意思说，第七识也能缘，是这样。第六识不能缘，在这个《披寻记》上他说第六识也能缘，那么我们再思惟一下第六识能不能缘？这是说这个「所缘」。

庚四、助伴（分三科）　辛一、出体性

彼助伴者：谓作意、触、受、想、思，欲、胜解、念、三摩地、慧，信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害，贪、恚、无明、慢、见、疑、忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害、无惭、无愧、昏沈、掉举、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪胜解、忘念、散乱、不正知，恶作、睡眠、寻、伺，如是等辈，俱有相应心心所有法；是名助伴。

「彼助伴者：谓作意、触、受、想、思，欲、胜解、念、三摩地、慧」，前边这个五识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识也是有助伴。现在说心、意、识就是它也是有助伴的。帮助它一起活动的心所有法。都是什么呢？「谓作意、触、受、想、思」，这是遍行心所。这个遍行心所，只要有心就一定有这样的心所有法，所以叫遍行，普遍一切心行，都有这种心所有法，这个我们也讲过了，不再说了。

「欲、胜解、念、定、慧」，这叫做别境心所，特别的别，境界的境，别境心所。就是特别的境界才有这样的心理作用。一般的境界，这个它不是普遍的，所以叫做别境心所。这个「欲、胜解、念、三摩地、慧」这个是五个。这个「欲」是什么意思？就是自己欢喜的事情，我就希望能够成就，我希望成就我所欢喜的事情，所以这是希望的意思。就是有欢喜的事情才有这种「欲」；那不欢喜事就没有了，所以它不是普遍的。因为自己欢喜，所以就希望成就，就采取行动，就去做那件事，所以叫做「欲」。说我想要，我对于这个《法华经》特别欢喜，我想要背，总之就是自己就读起来了，一直把它背起。说我欢喜得到禅定就欢喜静坐；你想要得神通，于似乎就欢喜静坐。这就是出世间功德也好，世间一切法也好，「欲」是很重要。你没这样的「欲」，就不可能有这件事。但这里是指欢喜的事情，所以是这个特别的。

「胜解」，「胜解」的心所是什么意思？就是你对于某一种事情、某一种学问、

某一种道理，有强有力的认识，有深刻的认识，不是泛泛的，不是一知半解的，有深刻的认识。你对你所认识、你的见解，你是很坚持，很坚持，坚持我的主张是这样子。别的人有不同的看法，同你辩论，你是不受影响，不可移转，你的见解是不可以改变的，所以这叫做「胜解」。这个是什么呢？这是要你对某一种真理有深刻的认识的时候，才能有这种心理作用。说我是作医生的，我对心脏病有特别的研究，那就是这样，你就有胜解心说了。说我对于《维摩经》有特别深入的研究，那你就是有胜解心出来。其实都平平这个样子，那你就没有，所以它也不是普遍；普遍的一部份有这种心所的作用。

「念」，这个「念」心所什么意思呢？就是你自己曾经经过的事情，那么你对那一件事，你能够很分明的记忆不忘。你一定是这样，我从来没有经验过的事情，当然是不知道；我经验过，我很熟悉这件事，我心里一想，就想出来，忆念的很分明。那么这叫做「念」。这一定是经过的事，没有经过的事就没有。所以也不是普遍的，它是特别的。而这个「念」这件事，对于自己所经过的事情忆念的很分明不忘，对于修禅定，对于静坐是非常重要。你的念力特别强，你就容易得禅定，于所缘境数数的忆念，你就容易得禅定。所以在佛法里说「念」倒是很重要的；若失掉了「念」就不行了。可是从佛法的理论上说，什么事情都是创造的，就是说我的念力不这么强，记忆力不太好，但是你有毅力的话，你不断地去学习，不断地学习，慢慢的也会增长，这是「念」的心所。

「三摩地」，「三摩地」翻到中国话，就是定，就是等持我们也是讲过。定的心所，也是一个特别的，也不是普遍的。这就是对于所观察的境界，心里面能够专注而不散乱，安住在所缘境界上不散乱，专注，那么这就叫做「三摩地」。这个「三摩地」，它能够使令你容易成就智慧。《遗教经》上说：『心在定故，能知世间生灭法相』，那么智者大师又加上一点『心在定故，能知世间生灭、不生灭法相』，就是有了「定」，就容易有智慧。不是说有「定」就有智慧，你还要再努力。不过「定」能帮助你得智慧这样意思。这样说这样的心所有法也不是普遍的。

「慧」，这个「慧」是什么呢？就是是对于所观察的境界，能够很正确的、很深入的抉择，观察它是怎么回事。决断而没有疑问，那叫做「慧」。于所观境，简择为性，能断疑为业，能断除去一切的疑问，那叫做「慧」。而这个「慧」的心所，和「三摩地」的定，定和「慧」，都是在所观察的境界上说。前边那个「胜解」，通于定、也不通于定，通于散、也通于定。这底下定「三摩地」和慧，这是「定、慧」有进一步了，和那个「胜解」有点不同。

这些「欲、胜解、念、定、慧」，这个别境的心所，它是特别的境界才有这样的心所法的作用；不是像「作意、触、受、想、思」，是普遍的，和那个不一样。那么这是说阿赖耶识是无分别的境界，但是它有「作意、触、受、想、思」，这可见是非常微细。但「欲、胜解、念、定、慧」，阿赖耶识就没有了。阿赖耶识我们说它是现量境界，无分别的。说它没有这个「欲、胜解、念、定、慧」，没有。

从这些心所法有法上的安排来看，无分别是无分别，慧是慧；不是无分别就是慧，不是这样讲法的，不是的。所以说我们修行得到无分别慧，那和阿赖耶识不同；阿赖耶识是无分别而没有慧。至于是你修止观成功了，得到无分别慧，又是无分别而又是慧，这是有点事情的。修行的时候，譬如经论上说，说是凡夫有我执、还有法执，怎样才能没有我执、没有法执呢？要修我空观、修法空观，来破这我执、破这法执，你就是圣人了。但是我们修行的方法里边，没有破我执的我空观，也没有破法执的法空观，你怎么能成为圣人呢？你说你开悟了，可以吗？可以那么说？所以这个是从修行上，从修行的法门上，从这些「作意、触、受、想、思，欲、胜解、念、定、慧、信、惭愧、无贪、无瞋、无痴」，这些心所法上看，可以知道修行这件事，你怎么可以不听佛菩萨的话！自己我就闭上眼睛，这就是最上法门，怎么可以这样子。

「信、惭愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害」，这是十一个，是善心所。我们一般说是，『诸恶莫作、众善奉行』这是善，究竟什么是「善」呢？这个地方说出来，你要有「信」心。「惭愧」、还要不「贪」、不「瞋」、不「痴」、还有「精进」、还有「轻安」、还有「不放逸」、还要「舍」、还要「不害」，这叫做「善」。说出了这么多的，一个字一个字，一法、一样一样地说出来它里面的内容，叫做「善」，善心所。

底下这个「贪、恚、无明」：「无明」，就是「痴」，「贪、恚、痴、慢、见、疑、忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害、无惭、无愧、昏沈、掉举、不信、懈怠、放逸、邪欲、邪胜解、忘念、散乱、不正知」。这个「邪欲、邪胜解」，在《成唯识论》里边没有，这里边这个《瑜伽师论》多这两个。这是染污的心所，这个「贪、恚、痴」，就是「无明、慢、见、疑」，这六个是根本烦恼。底下「忿、恨、覆、恼、嫉、悭」，这里底下一共有十个心所，加「无惭、无愧」，十八加二是二十，加个「邪欲、邪胜解」是二十二个，二十二个染污的心所，这是染污心所。

那么底下这个「恶作」，「恶作、睡眠、寻、伺」，是不定心所，这是不定。「恶作」，别的文上不用这个名字。悔，后悔的悔。「睡眠」，就是眠。「悔、眠、寻、伺」，这四个是不定心所，这个不定的意思呢？就是不一定是善、也不一定是恶。这个「恶作」，不念ㄜ作，念ㄜ作，那就是定了，就是一定是坏事了。现在恶（ㄨ）作呢？「恶」，是嫌恶的，我做这样的事情不高兴，我后悔了，我做这个我不应该做，有人做恶事后悔了，我不应该做；也有人做善事后悔了，所以这个「恶作」，是通于善、恶的，决定是善、决定是恶。「睡眠」，也不是决定是善的、是恶；你睡的太多了，那就是不对了。还是要睡，但是不要太多，那就是属于是善。「寻、伺」，就是思惟，对于这个一切境界上很匆急的，匆急的就是忙的意思，心没有沈静下来，心没有沈静下来去思惟这件事。这就是思惟的时候就是概略的思惟一下，就叫做「寻」。微细的思惟，叫做「伺」。是这样子分别。

这样子这个唯识的经论上把这个心所有法这样分类的时候，就发觉有一件事，就是这心识是无记的，心识是无记，也不是善、也不是恶。就把这个善独立立出来名字，恶也立出来独立的名字，剩下来就是识了，所以识是无记的，也不是善，也不是恶。那么它与善心所在一起活动，它就是善，所以叫做相应善。这个「信、惭愧、无贪、无瞋」这些善心所，叫做自性善，它本身就是好东西。这个「贪、恚、痴、慢、见、疑」，这些本身就是坏东西，自性是恶，我们的心王要和恶心所在一起，那么心王就是恶；与善心所在一起就是善。它本身是无记的，是这么它一分别是这样子，它这样子说。我看这个心所在《成唯识论》上倒是解释的很详细，我们就这样好了，不要一个一个再解释了。

「如是等辈，俱有相应心所有法，是名助伴」，这是结束这一段。是前面这么多类的善心所、遍行心所、别境心所、善心所，和这个染污的心所、不定的心所这些类「俱有相应心所有法」，「俱有」，就和这个识在一起，同时的在一起。「相应」，实在是简单的解释，就是和合的意思。同时的在一起合作心所有法，就是有这么多的差别。本来说有五十一个心所有法，现在加一个「邪欲、邪胜解」那么就是五十三个。「是名助伴」，这就是「助伴」的心所。「助伴」，我们说过阿赖耶识，只有五个心所，就是遍行心所，就是五个。

这个第六识是具足一切的心所，一切心所它都有的。那么前五识才有三十六个心所；第七识也具足「触、作意、受、想、思」，但是别境心所只有一个「慧」，其它的没有。它也有一些，它有这个四个烦恼的心所：我执、我见、我爱、我慢这四个心所，还有「昏沈、掉举、不信、懈怠、放逸」这些心所，它一共有十几个心所。等到是成佛了以后呢？就有变化了。每一个识都是二十一个心所。每一个识，眼识乃至到阿赖耶识，乃至到无垢识，都是二十一个心所，就是「触、作意、受、想、思，欲、

胜解、念、定、慧」，这是十个；再加上十一个善心所，就是二十一个心所，其它的都没有了。这个我们一般人就是说一个大概，成佛了以后大慈大悲，内心是无别，是种种的名相。但是唯识上是说这个多的事情，有二十一个心所法与它相应的。

辛二、释俱有

同一所缘，不同一行相，一时俱有，一一而转，各自种子所生。

这是解「释俱有」，解「释俱有」的意思，「如是等辈，俱有相应心所有法」。「俱有」怎么讲呢？「同一所缘」的境界，这么多的心所有法和心王在一起，都是缘一个境界。譬如说是第六识和前五识，缘同一个境界；第六识和眼识同缘这个光明，或者第六识和这个耳识缘声音，声音是所缘境，是相同的。但是这么多的心所呢？

「不同一行相」，同一就有差别了。受心所是一个样子，想、行又是一个样子，乃至欲胜解又是一个样子，信、惭愧、无贪、无痴每一个心所都有不同的相貌。可是所缘的境界是一个，但是能缘的相貌，就不同了，不同的行相。

「一时俱有，一一而转」，同在一个时间内，大家都在活动，一个一个的在活动，可是不同形相，前面我们也讲过了。「各自种子所生」，每一个都从它自己的「种子」，从阿赖耶识的「种子」生起。譬如或者说是五十个人，其中有一个领导者，和这五十个人在一起办一件事，每一个人做的不一样，但是所做的事是一件事。那么正好和这个意思一样，大家在造房子，说是五十个人听这个领头的，大家都做这个造房子，但是每人做的不同，所以「同一所缘，不同一行相，一时俱有，一一而转」就是这个意思。

辛三、释相应

更互相应，有行相，有所缘，有所依。

这是解「释相应」；前面解「释俱有」。这是解「释相应」，「更互相应」，这个心所和心王，每一个心所和心王，彼此都我同你相应，你同我相应，我同你合，你也同我合。「有行相」，就是有能缘虑的行相，每一个心所都是都有分别的，有能缘的「行相」。也有「所缘」的境界，每一个都是「有所缘，有行相」的。「有所依」，也是有依，有等无间依、还有种子依、有俱有依有这些的。

庚五、作业（分二科）　辛一、约通相辨（分四科）　壬一、能了别（分二科）　癸一、初业

彼作业者：谓能了别自境所缘，是名初业。

前面这个「助伴」是第四科。现在第五科是「作业」，就是说到第六识它们做的什么事情。这一科里面分两科。第一科「约通相辨」。第二科「约最胜辨」，殊胜的地方来说。「约通相辨」呢？不是「约胜」，是约一般性的。这一科里面分四科。第一科是「能了别」，能明了。明了里边又分二科。第一科是「初业」，第一个作用，这第一个作用是什么意思呢？「谓能了别自境所缘」，就是这个识，它能了别它自家的境界，做它的所缘。前面说一切法，一切法是第六识的所缘境界，这里边当然也有分别，可是现在我们是凡夫，那么就是这个境界是「所缘」；圣人的境界就不能缘，你缘不来。除非你继续用功，你进步了，你这个所缘的境界就不同了。所以还是虽然遍一切法，还是有分际的，「是名初业」这是第一个活动。

癸二、余业

复能了别自相、共相。复能了别去来、今世。复刹那了别，或相续了别。

「复能了别自相、共相」，这是第二，就是其余的业。它不但是能了别自境所缘，就是「复能了别自相、共相」。实在来说这个「自相、共相」，应该包括在「自境所缘」里面，包括在这里面，能「了别」这个「自相」和「共相」。这个我们也讲过，怎么叫做「自相」？怎么叫做「共相」？眼识缘着光明，它没有去分别什么，它只是这么明了一下，那么就可以说这是「自相」也可以这样讲。但是这个光是色，这个色和声音，色、声、香、味、触、法，它们是各式各样的有共通的相貌，这眼识就不能缘。譬如说都是无常的，眼识就不知道，是缘不到这里。

又譬如说真如这么样的道理，它离一切相的相，无相之相是真如理，真如的相貌，这就是它的「自相」。但是一切法都是有这样的相，就变成「共相」了。说是「自相」，而实在又是「共相」就是有这些分别。但是在下文这个「自相、共相」有很详细的解释，这里我看就不要说了。

「复能了别自相、共相。复能了别去、来、今世」，这个意识能了别过去世、未来世、和现在世，它也能了别，能了别这件事。这个了别未来的事情，按凡夫来说没有神通的人能了别未来的事情吗？只是当然可以预先计划，那么也可以算是未来的事情；说有神通的人是能了别一番事情，这是它有这个作用。

「复刹那了别，或相续了别」，这个作用就是有这么多。「复刹那了别」，现在不是说前五识；是说第六意识，或者是说第七识、第八识，但是主要还是说第六意识。「刹那了别」，这个「刹那了别」是什么呢？譬如说是这个眼识是率尔，这个眼识忽然间同所缘境接触了，接触了一刹那就过去了；过去了就是寻求了，寻求就是第六意识，第六意识寻求的时候，也是一刹那就过去了。刹那过去这里面有点分别，它在眼识过去以后，第六识在活动的时候，它要寻求，想一想是怎么回事，一刹那也就过去了。那么过去了有两个情形：一个是没有兴趣，就是一寻求就不寻求了；它一不寻求了，当然就没有决定，决定、寻求都不起了，那就是别的心所起来了；或者耳识出来了，或者是鼻识、舌识、身识出来了，所以这叫做「刹那了别」，这个第六意识的「刹那了别」。

「或相续了别」，就是一刹那、一刹那的相续下来了，那就是表示这个第六意识它有点兴趣。它心里面没有散乱，它这一寻求有了兴趣了，就继续地寻求、决定、染净这样子就一刹那、一刹那相续下来了，是「相续了别」。「相续」的去明「了」分「别」所缘境界，所以这个「了别」有这样的差别，有「刹那」的「了别」、有「相续」的「了别」。

壬二、能发业

复为转、随转，发净、不净一切法业。

「复为转、随转」：这个「转」，就是活动，刹那的变动，一刹那间就变了，就是「转」。这个刹那间的变动，明白点说就是心在一切境界上活动的相貌。这种活动的情形，这第六意识活动力非常的强，非常的强的；前五识是不可以，没这么强大。它要怎么活动就怎么活动，这个第六识，所以叫做「转」。那么这个「随转」呢？当然也通于第六识，第六识可以继续，继续的去活动，这是一个。

第二，它也可以带领前面的前五识，前五识随着它活动。你不可以背叛第六识去活动，这个不行，没有这个力量，所以它有「随转」，那么这可以这样解释。前五识它也可以一刹那间的活动，这个率尔一刹那间活动，它就是第六识活动了，第六识开始活动，第六识开始活动的时候，前五识随着它活动，所以也可以是「转、随转」。所以这个「转、随转」，通于前五识，也是第六识。六识也是「转」、又是「随转」就是这样子。

譬如说是这个寻求、决定、染净、就等流了。那么第六识在对所缘境能够决定了以后，它就有染净了；决定以前的时候，它还是属于无记的，不是善、也不是恶；到染净的时候，不是善、就是恶了，不是染污的、就是清净的了。这个时候也会相续下去，相续下去，那么也是「随转」的。或者说是前五识在活动了以后，一刹那间的活动以后，第六识就随着就寻求、决定、染净、等流，也可以叫「随转」。这样就分开了，前五识叫「转」；第六识叫「随转」也这么解释也可以。或者说是第六识是「转」；前五识是「随转」也是可以，也是可以这么说。

「发净、不净一切法业」，这是「能发业」。那么在「随转」的时候，它能发出来「净」的「一切法业」、「不净」的「一切法业」能发出来活动，通过身、口，不但是内心了，表现于外的行为了，有了表于外的行为了；或者是清净的就是指一切善法，不清净的一切染污法的活动。这个「业」，就是活动了。

壬三、能取果

复能取爱、非爱果

这是第三段「能取果」。这个第六识它能取得可爱的果报、或者不可爱的果报。它在因地的时候，它能发出来清净的业；那么在果的时候，就能取得可爱的果报。如果是在因地的时候有不净的业力；那么在果的时候，就有非爱的果报取得了。而在取果的时候也是第六识，当然前五识也随着的，造业的时候是它、受果报也是它，所以「复能取爱、非爱果」。

壬四、能引发一切识（分二科）　癸一、余识

复能引余识身。

这是第四科「能引发一切识」。说这个第六识，乃至到第八识。「能引余识身」，因为这个第六识它是个总经理，它能够作主去活动；所以别的识，就是前五识，由它的引发才能够有行动。那等于说由第六识的作意心所，来警觉前五识去活动，等于说是这样意思。「能引余识身」。这个和前面那个「转、随转」也有相同的意思。

癸二、等流识

又能为因，发起等流识身。

这个第六识「能为因」。譬如说是这个寻求、决定、染净，那么它就能发出来最后第五个那个「等流识身」，就是前五识也随着它相似、相续的，或者是染污，或者是清净的，是这样子的。

辛二、约最胜辨（分二科） 壬一、标列

又诸意识望余识身有胜作业，谓分别所缘，审虑所缘，若醉、若狂、若梦、若觉、若闷、若醒，若能发起身业、语业，若能离欲、若离欲退、若断善根、若续善根、若死、若生等。

「又诸意识望余识身有胜作业，谓分别所缘，审虑所缘」，这是「意地」的第五科「作业」。「作业」里边分二科。第一科「约通相辨」，就是按一般的情况说明这个意识的作用。现在是第二科「约最胜辨」，就是「意」它最有力量的作用，从这方面来说意识的作业，它是不同于前五识的。

「又诸意识望余识身」，「又」和前面不同的意思，所以叫做「又」。「诸意识」，就是意识也是很多的，这个有善、有恶、有无记，也还有各式各样的意识，也还是从它的相貌上说，叫做「诸」；体性还是一个的。「望余识身」，对比前五识的体性，「身」，是体性的意思。

「有胜作业」，这个意识有殊胜的作用，什么是它的殊胜的作用呢？「谓分别所缘，缘审所缘，若醉、若狂、若梦、若觉、若闷、若醒，若能发起身业、语业，若能离欲、若离欲退、若断善根、若续善根、若死、若生等」，这都是意识殊胜的作用，不是前五识所能办的。这是把这个它殊胜的地方「标列」出来。

壬二、随释（分十五科） 癸一、分别所缘（分三科） 子一、征

云何分别所缘？

子二、释（分二科） 丑一、标列

由七种分别。谓有相分别、无相分别、任运分别、寻求分别，伺察分别、染污分别、不染污分别。

这以下是「随释」，随前面所目标一样、一样的解释。先解释这个「分别所缘」。这个「分别所缘」，是意的殊胜作用。什么叫做「分别所缘」呢？这底下又分成三科。第一科「征」。「云何分别所缘」，这是问，这句话。第二科解「释」，解「释」又分成二科。第一科是「标列」。「由七种分别」，这个「分别所缘」里边有「七种分别」，都属于「分别所缘」，这个题下的，其中「所缘」是什么呢？「谓有相分别、无相分别、任运分别、寻求分别，伺察分别、染污分别、不染污分别」：这七种，这「七种分别」，现在解释第一种「有相分别者」。

丑二、随释（分七科） 寅一、有相分别

有相分别者。谓于先所受义，诸根成熟善名言者，所起分别。

「有相分别者」怎么讲呢？什么叫做「有相分别」呢？「谓于先所受义，诸根成熟；善名言者，所起分别」：这里有二个意思：「谓于先所受义，所起分别」，这是第一个意思。第二个「诸根成熟；善名言者，所起分别」就是这二个意思。或者说「谓于先所受义善名言者，所起分别」这是一个意思。第二个「诸根成熟善名言者，所起分别」就是这二个。那么用这二个意来解释这个「有相分别」。

先说第一个「谓于先所受义」，这个「有相分别」，就是说「先」前「所」领「受」的「义」相。这个「先」怎么讲呢？就是前五识是「先」，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识。前五识和色、声、香、味、触的境界先接触，那么叫做「先所受义」。「先所受」了「义」的时候，第二刹那，就是寻求，第六意识就开始活动了。第二刹那就是寻求、决定、染净，这个第六意识就开始活动了。那么这「先所受义」，那么当然它也是「善名言者」才能生起分别，就是它要明白很多的「名」；「言」，就是「名」。这个「名」，就是一个字、一个字，一切法的名字，你要通达很多、很多事物的名字。那么这个「先所受义」这是一个条件。第二个条件，你要「善名言」，然后你才能够生起心里的活动，就会有种种分别。寻求也是分别、决定也是分别、染净也是分别，这样子叫做「有相分别」这是第一个解释。

第二个「诸根成熟善名言者，所起分别」：这个「诸根成熟」，就是眼、耳、鼻、舌 、身、意六根，六根成熟了。譬如说是小孩子，他的眼、耳、鼻、舌、身、意，就是没有成熟，没有成熟，他就不能够像成熟的人，生起那样的分别，不行！这小孩子，不要说一般的小孩子，你就是这个人年纪很大了，他一点书都没有读过；假使城市里还比较好，乡村里面，完全没有读过书的人，他对名言也是会说几句话，也是会说话，但是很多话不会说。你像就是我们中国人没有学过英文的，你用英文的名言去思惟种种的知识，那是不可能的。

所以这个「善名言」这句话也是很重要。所以是「诸根成熟」了，它要「善名言」。它要善于这个「善」这个字是有二个意思：一个是「善」者，能也，他能够说话。实在来说也包含读书的意思，也包含你读了很多书的意思。再这个「善」字，有巧妙的意思，就是一般说，你擅长于这件事，你对于这件事你擅长，你这个人有口才善于说话，那么叫做「善名言」。这个「诸根」是「成熟」了，好像是《大智度论》上说：『佛的最后身菩萨，他一降生就诸根就成熟了』，就是成年人一样，就是我们一般人，不可以。一般人要等待一个时期。所以「先所受义善名言者，所起分别」就是这个意思。第二就是，「诸根成熟善名言者，所起分别」，这叫做「有相分别」。这个「有相分别」里面还有一个特别的意义，先不要讲。

寅二、无相分别

无相分别者：谓随先所引，及婴儿等，不善名言者，所起分别。

第二个「无相分别」，这个「无相分别」怎么讲呢？「谓随先所引，所有分别」：这个「随先所引」怎么讲呢？譬如说是寻求、决定、染净以后，就有等流。我们的分别心，寻求、决定、染净以后，有等流的分别。现在这里说是「随先所引」，就是这个等流的分别，这个随顺前多少刹那、寻求、决定、染净，随这些的分别引来的、引发出来的等流分别，这些分别叫做「无相分别」。

「及婴儿等，不善名言者，所有分别」：「婴儿」，就是初降生的小孩子。「等」，等于童子位，就是他已经可以自己知道怎么游戏了，就是这样的小孩子，那么就是叫做童子位。这些小孩子是「不善名言者」，他们的名言知道的很少，虽然他们的内心也有分别，但是那个分别叫做「无相分别」。这里边的意思从前面的「有相分别」，和第二个「无相分别」对比起来，什么叫做「有相」？什么叫做「无相」？就是我们的内心要能特别的用心的去观察思惟这件事，叫做「有相」。「无相」，就是他不能特别的用心去思惟什么事情，叫做「无相」。虽然也是思惟分别的，但是不能特别的用心去思惟分别，这叫做「无相」。看这个文里面有这样的意义的。

「先所受义，善名言者，所起分别；诸根成熟，善名言者，所起分别」：这个他就是有这个能力，就是有什么事情，他就可以深入的思惟观察、去了解这件事，然后怎么处理，这有这个能力叫做「有相分别」。「无相分别」，不是，他不特别用心

的，心里面也是分别；但是不能特别用心的去认识，所以叫做「无相分别」。

寅三、任运分别

任运分别者：谓于现前境界，随境势力，任运而转，所有分别。

这个第三个，解释第三个事情，第三个分别的名字叫「任运分别」。「任运分别」是什么意思呢？「谓于现前境界」，就是说这一个人他遇到出现在眼前的境界，这种事情出现在眼前的时候，它能引起你特别注意，这个境界它有这种力量；其实随时随地都是有境界现前的，但是一般性的事情，引不起来人的注意，那不算数。现在这里说的「现前境界」，就是特别引起你的注意，或者境界特别大，或者是有什么特别的境界、情况。

「随境势力，任运而转」，那么这一个当事人，他的内心就是随顺现前的境界的力量，那么你任运而转。这里边也包含一个意思，就是你也应该是熟悉它的内涵，熟悉它的意义的。那么就这么一看，你内心里面也就能理解，也就能明白是怎么回事；所以随着那个境界的转变的情况，你也不需要特别的用心，任运的就这样起分别，这样的分别叫做「任运分别」。

这个「任」字，当个「因」字讲，因果的「因」，或当「就」，就是什么的那个「就」，成就的「就」。这个因所现前的境界的力量，就这样子随顺的去起分别，不需要加上一番心力去思惟的，不需要加上心力去观察、思惟。就是很容易的，好像是很自然似的就明瞭了，明瞭是怎么回事，那么这叫做「任运分别」。「任运而转」：这个「转」，就是动，内心的动作不是特别刻意的，不需要特别加上心力的，任运的就这样动了，就明白了，这样的分别，叫「任运分别」。

寅四、寻求分别

寻求分别者：谓于诸法，观察寻求，所起分别。

这个就把有相分别的意思更具体的说明了一下。「寻求分别者」：这个「寻求」，就是你要加上心力，你要进一步，不能表面上看上去，还不是太明白，不明白，你要进一步去求，去寻求去。「寻」，也就是观察的意思。「谓于诸法，观察寻求，所起分别」，就是对于世间上一切的事情，一切的因缘生法，要观察、要深入的去观察，去思惟去，这样子的情形所生起的分别，叫做「寻求分别」。

前面说是这个任运分别里边，「随境势力，任运分别」这个还是一般性的事情，这要用佛法比较现成的，能明白这件事。这们一般说是看见了一枝草，或者是一朵花，就看看就算了，心里面不再去思惟什么；但是若是在佛法里面，佛教徒的学习，学习佛法的人，修观行的人，就不是了。他就是听听鸟叫一声，看那个树摆动了一下，或看到一朵花落了一下，就是平常的事情，他是和一般人看法不一样，他要寻求一下，他要寻求一下。「谓于诸法」，要观察它，观察它是怎么回事？这时候生起的分别。或者特别在社会上也有这种情形。特别做医生的人，或者做科学家的人，那他就会从表面上去深入到里面去观察、研究，那么都有这种「寻求分别」都有这种。

寅五、伺察分别

伺察分别者：谓于已所寻求，已所观察，伺察安立，所起分别。

这「伺察分别」是什么意思呢？「伺」，也就是观察的意思。「谓于已所寻求」，这是说对于你在某一事情，已经寻求过了，你已经观察过了的事情，你再深入

的去观察它去，你发现了更深一层的不同的事情，你能够取到它的相貌，你能拿到它的意义，你能够安立名言把它表达出来，这样所起的分别，叫做「伺察分别」。这是社会上的学者也有这种的情形；但是在佛教徒是特别的需要这样的事，佛教徒特别需要，不管你是修缘起观、修无我观、修无常观，修这个出世间的一切法门，都需要这两种：一个「寻求分别」、一个「伺察分别」。就是观察这个就是我们一般人谁不知道老、病、死的事情呢？老是很现前的事情，随时都会看见这个老，随时也会知道病、死的事情，但是印象不够深刻，不知道。谁不知道春、夏、秋、冬呢？谁不知道这个花开了、花落了，这个事情谁不知道呢？但是那只是表面上而已。若是佛教徒你修止观呢？就是不可以只是表面上，要深入的观察。所以就需要「寻求分别」、又需要「伺察分别」，这样子你才能见到真理，你才能有希望转凡成圣的。

所以说这个《解深密经》〈分别瑜伽品〉说到这里，尤其是现在我们学习《瑜伽师地论》这里，那么我们读这个《大般若经》，就是《大智度论》也会感觉到有这种事情，我们佛教徒修学圣道的时候，就是不断的深入观察、思惟，是这样子，才能得圣道。我们一般说这个世俗谛、第一义谛。这个世俗这两个字里边有一个什么的特别意思呢？就是能覆障这个第一义谛，能覆障第一义谛，就把那个第一义谛的，我们 禅师就这么说，把第一义谛的相貌遮盖住了，你看不见，让你看不见。

譬如说这个花开、花落，这是个世俗谛的境界，但是那里就有第一义谛，我们被这个花开、花落；本来也可以从这个一生、一灭，一开、一落上，这可以到第一义谛那去，但是你不经过寻求、伺察的分别就不行。你就被这个花的开、落遮住了，把第一义谛相貌遮住了。那个世俗这个字也就是覆障的意思，怎么能够把这个覆障揭开呢？就需要寻求分别，还需要伺察分别才可以的，是这样的意思。所以你从这个修四寻思智、四如实智，《摄大乘论》上讲过，四寻思、四如实智，从那上也看出这件事，要这样子你才能得无生法忍。说我根本不观察，只是心里面寂静，那怎么能得无生法忍呢？你只是修止，怎么得无生法忍呢？这不可能的啊！所以我们中国的禅宗，后来的人就是偏了，走偏了。但是你若不学习经论，就不知道那件事，不知道它偏了，不知道。寻求分别、伺察分别要这样子去分别。

寅六、染污分别（分二科）　卯一、约贪烦恼辨

染污分别者：谓于过去，顾恋俱行；于未来，希乐俱行；于现在，耽着俱行，所有分别。

「染污分别者：谓于过去，顾恋俱行」，这以下是第六，一共七个分别。现在是第六个分别。这个「染污分别」指什么说的呢？「谓于过去，顾恋俱行；于未来，希乐俱行；于现在，耽着俱行」：这个「执」这个字，金陵刻经处印的这个《瑜伽师地论》正文，是个「执着」；但是这个《披寻记》的这个本子呢？是「耽着」，是个「耽」，和这个有点不同。我们说「耽」比较合适，说有分别。什么叫做「染污分别」呢？就是有垢秽的分别。「谓于过去，顾恋俱行」，世间上尘劳的事情是一切凡夫所爱着，所染着的事情，虽然这件事已经过去了，不是现前的，已经过去了，没有了；但是内心里边还在「顾恋」，还在染着这件事情。「俱行」，我们前面说到心所，这个心王本身是无记性的，它不是善、也不是恶，无记性的。现在说「顾恋俱行」，就是那个染着，那个贪着心，贪着心和这个心王在一起活动，叫做「俱行」。

所以我们若是遇见这些触恼的境界的时候，它在唯识修观法、修观行的时候，会有一个分别；这个人的本心还是清净的，说这个人现在毁辱我，或怎么的，修观行者应该怎么观察呢？观察这个人的心还是清净的，并没有染污，没有烦恼，因为心本身是无记性的，也不是善、也不是恶，为什么他现在他在欺负我，毁辱我不讲道理呢？因为他的清净心被烦恼染污了，那个烦恼在迷惑他、影响他；就像一个好人受到坏人的威胁来做坏事，他本心是不做坏事的，他本身是无记的嘛！是被染污的心所，染污

他了，是这样子。所以这个修观行的人说这个人的本心是好的，是另外的烦恼影响他，从这里减少自己的瞋心，减少自己的愤怒，也可以这样观察。现在说呢？这个心是无记的，为什么会「顾恋」呢？因为贪心和他在一起，他不能排斥那个贪心在一起；所以事情虽然过去了，心中还在留恋，顾恋染着那件事情。

「于未来，希乐」，将来的事情，也不是现在；可是因为染着的关系，对于还没有成为事实的事情，心里面也希望这件事情能出现，希望能够属于我，这叫「俱行」。「于现在，执着俱行」，「眈着」这个「眈」这个字，这个字还有点不同。这个「眈」放个眼目的目，这地方比较合适。这个「眈」，音都念ㄉㄢ，但义不同。这个目字边这个「眈」在这里比较合适，就是爱着的这个意思。耳字边的「耽」没有这个意思，没有爱着的这个意思；所以这里应是目字边的「耽」。

「于现在，眈着俱行」，这个尘劳所爱的这些境界，是现在，就是现在前的时候，那么心里边去爱着这个尘劳的事情，那么这叫做「于现在，眈着俱行；所有的染污分别」。这是用时间来观察这件事，过去的、未来的、现在的，心里面爱着，种种的爱着分别，这叫做「染污」的「分别」是这样意思。这一段文是约过去、未来、现在，也是单独的约贪烦恼，约贪欲的烦恼来辨别，来说明「染污分别」的。

卯二、约一切烦恼辨

若欲分别、若恚分别、若害分别，或随与一烦恼、随烦恼相应，所起分别。

这是第二段「约一切烦恼辨」。不只是贪烦恼，包括所有的烦恼，都可以名之为「染污分别」的。「若欲分别」，也就是前面分成三世的过去、现在、未来，这都叫做「欲分别」。这个「欲」，当然主要还是指男、女的欲。「若恚分别」：这个「恚」，就是愤怒，遇见不如意的事情心里面愤怒。「若害分别」：「害」，也是愤怒；前面的「恚分别」和「害分别」有什么差别呢？这后文这个《瑜伽师地论》后边的文有解释。

这个「恚分别」，就是不饶益对方，表现这个态度不满意，我对他没有饶益的心情，不想要对他有什么好处，不高兴他、憎恶这个人，不想对他有什么好处，这叫做「恚分别」。「害分别」，就是要伤害他；「恚分别」虽然是不高兴，还没有想要伤害。这个「害分别」，就是想要伤害他了，那么这叫做「害分别」。那就是害是重一点。但是《大毗婆沙论》的解释是相反的，这个「恚分别」，就是想要断他的命，叫做「恚分别」。「害分别」，只是要打一打他就好了，那么有这么一点不同。

「或随与一烦恼、随烦恼相应，所起分别」：前面说是「欲分别」，是贪。「恚分别、害分别」，是瞋。还有很多的烦恼，或者是「随与」某「一」个「烦恼」相应所起的分别，其他的高慢心、疑惑心，各式各样的烦恼，指根本烦恼说。「随烦恼」呢？就是由根本烦恼等流出来的烦恼，或者昏沈、或者是掉举、或者散乱、不正知这一些的「烦恼相应」，和这些「烦恼相应」所生起的分别，这都叫做「染污分别」。这个佛法虽然说了很高深的道理，但是也有初开始应该注意的事情，就是先要知道什么是坏的？什么是好的？然后要注意好的可以发动起来，坏的东西要把它灭掉，减少它。『诸恶莫作，众善奉行』，什么叫做恶？什么叫做善？在经论上，尤其是《瑜伽师地论》它一样一样说得清清楚楚的告诉你，什么叫做恶？什么叫做善？所以我们虽然说我们是佛教徒，你若是不多多的学习佛法，什么叫做恶？未必清楚，未必明白，这叫做「染污分别」。

寅七、不染污分别（分二科）　卯一、标列

不染污分别者：若善、若无记。

这叫做「不染污分别」。这个「不染污分别」是什么呢？叫「善」。「善」的事情；或者是属于「无记」的事情，也不是善、也不是恶，不能说它是善，也不能说它是恶，那叫「无记」。这个「善」，是对于现在你要做这种事，对于你现在是有利，将来也会得到好处，二世，现在世、未来世，这两世都能得到利益，那叫做「善」。指现在是善，以后不是善，那不能叫做「善」。譬如人吸毒，抽大烟的时候，现在感觉到很好，但是以后就不对了，所以那只是现在好，佛法不称之为善；将来也要好，那才算是善。说我现在用功修行很辛苦，其实这是善法，将来还有很大的功德；所以现在也好、将来也好，这是「善」。所以二世顺意，才名之为「善」。

「若善、若无记」，那这叫做「不染污分别」。什么叫做「若善、若无记」呢？「谓出离分别、无恚分别、无害分别」。这底下解释什么叫做「善」。

卯二、随释（分二科）　辰一、善分别

谓出离分别、无恚分别、无害分别，或随与一信等善法相应。

「谓出离分别」，就是「出离」那个欲的「分别」。就像修不净观，修那不净观就能从欲得解脱，离欲得解脱叫，「出离分别」。「无恚分别、无害分别」，那两种分别没有了，没有「恚」的「分别」、没有「害」的「分别」。这是没有欲的分别、也没有「恚」的「分别」、也没有「害」的「分别」这真是不容易，真是强人所难，真是不容易。可是这个在我们学习佛法来说，说到很广大的事情，譬如说有人间、还有天，有欲界天、还有色界天、无色界天，人以下还有地狱、恶鬼、畜生，还有他方佛世界的事情，还有圣人的境界事情，说的很广大，那么都说出它是因缘生法，那么样的殊胜如意的境界是怎么成就的？是什么因缘成就的？

这样情形，这样的讲说佛法有什么好处呢？能使令我们的心情开朗，能使令我们容易放下理想的事情，去得到一个更美好的事情，使令我们能有这种心情；如果是不去这么说，不说这些事情，叫你「出离」欲的「分别」、出离「恚、害」的「分别」，这是太难了。我们人的心情总是我弃舍这个可以，但是另外我要拿到一个，这样子我才能满意。我只是把这个弃舍了，另外我没有得到什么，这我不同意！人就是这样的，所以这个地方，这个「出离分别、无恚分别、无害分别」，我们感觉到很难，但是你若常常的练习，常常的学习，难就不难了，就可以办到了，还是能办到的。

「或随与一信等善法相应」，从我们的心，能「出离分别」相应，「无恚、无害分别」相应，这固然是善法。第二又一种，「随与一信等」，这个善心所，第一个心所是「信」；第二个是「惭愧」，无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、行舍、不害等，一共有十一个善心所法。这十一个善心所法，随那一个你能够成就，与自己的心相应，这都是属于「善」的，所以叫做「善」，叫做善心所，这叫做「不染污分别」是属于「善」的这一面的善心所。

辰二、无记分别

或威仪路、工巧处、及诸变化，所有分别。

子三、结

如是等类，名分别所缘。

这底下是解释这个「无记」的「分别」。前面是说「善」的「分别」；这里说「无记」。这个「无记」的「分别」，什么叫做「无记」的「分别」呢？就是「威仪

路」：「路」，就是道路。说是我们在这个路上走，我们或者是走，在这儿走路；「威仪」，就是行、住、坐、卧，就叫做「威仪」。一般说，就是四种威仪：行、住、坐、卧。那么这个「路」，就是行、住、坐、卧的处所。这个「威仪路」，这是「威仪路」，也通于善、也通于恶的、也是无记，通于这三性。但是现在只说这个「无记」这一方面。也不说善、也不说恶，这是叫做「无记」。

「工巧处」，「工巧处」这是什么呢？譬如说这一切的，这个造一个桌子。譬如说造一个桌子，或者造一个桌子，或者用铁造一个桌子，或者画一张画，或者写个字什么的，这一切都叫做「工巧处」。还有很多的工巧，那么下面有解释，一共有十二种工巧。这一些事情也是通于善、恶的，通于善、恶，但是现在只是说属于「无记」这一方面的。

「及诸变化」：「变化」，它是不同于染污的。或者是善、或者是无记，而不同于染污。这个原因在什么地方呢？这个「变化」，就是神通变化，一定是得了禅定的人。得了禅定的人，得了四禅八定的人，当然主要是得了四禅才能有神通。这种人他没有欲了，没有欲界的欲了，所以这个人他不做恶事的；他若现神通变化，只有两种性质：一个是善，一个是无记；他没有恶心，所以不同于染污。而现在也只说在无记这一方面来说。就神通是用无记的心情来做的。所以「所有分别」。「威仪路」，无记的心情发动出来的威仪；由无记的心情做出种种「工巧」的事业；以无记的心情现出来种种的神通「变化」，「所有」的「分别」，这叫做「无记分别」。那么这「无记」的「分别」，和「善」的「分别」，总起来名之为「不染污分别」。

说「如是等类，名分别所缘」：这「分别所缘」这一科，就是这个一共有十五科。第一科是「分别所缘」。「如是等类，名分别所缘」，就是总结这一段。

癸二、审虑所缘（分四科）　子一、征

云何审虑所缘？

这是第二科，叫「审虑所缘」。「审虑所缘」分成四科。第一科是「征」，就是问。「云何审虑所缘」，怎么叫做「审虑所缘」呢？就是这个「审虑」，就是认真的，很认真的去深入的去思虑，去观察所缘虑的境界，不是浮泛的分别。很深刻的，「审虑所缘」。

子二、列

谓如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引。

第二科是「列」出来，「谓如理所引、不如理所引、非如理非不如理所引」，这叫做「审虑所缘」，列出来。第三科是解「释」，「如理所引」者，这底下解释。那么先解释这个「如理所引」。这个「释」，解释中分两科。第一科「依离诸见释」，根据能够远离一切邪知邪见，来辨别这个「如理所引」，这是第一个。这里面又分成两科。第一个是「不增益」。

子三、释（分三科）　丑一、如理所引（分二科）　寅一、释（分二科）　卯一、依离诸见辨（分二科）　辰一、不增益

如理所引者：谓不增益非真实有，如四颠到。谓于无常常倒、于苦乐倒、于不净净倒、于无我我倒。

「如理所引者」：这个「如」字，就当做随顺讲。随顺真理所引起的分别所缘，

就是「如理所引」。这个「如」，或者是契合的意思，契合了真理的境界，所引起的观察智慧。「谓不增益、非真实有，如四颠倒」：这个「如理所引」，就是「不增益非真有」。这句话把那个「不」字不提的话，就是「增益非其实有」，就是「增益有」；这件事没有，但是我的心就认为是有，那么这个叫「增益有」。就是那是在那里有一条绳子，在那里盘在那里，我看着就是一条蛇。那么这个蛇，就是我内心思想上「增益」，增加上去的。那里没有蛇，所以这个有是不真实的。说是「增益非真实有」，那就不是如理所引了；要「不增益非真实有」。「增益有」是假的，那有一条蛇这是不对的，是错误了，「不增益非真实有」。这底下举了个例子，什么叫做「增益非真实有」？怎么叫做「不增益非真实有」呢？「如四颠倒」，就像我们佛教徒学习佛法里面，常常讲的四种错误，「四种颠倒」。

「谓于无常常倒」：这个「无常」，是因缘生法的真实相。但是我们认为是常，那么这个常，就是我们增加上去的，这是个错误，不对的。那么「无常常倒」，譬如说是我们人的生命，譬如说这个人有病了，有病了，根本就要死不可的，顶多再活几天，或者活几年，一定还是要死；但是有病那个人，我还不会死的，我还会继续活下去，那么这就是自己「无常常倒」。很多的事情都是这样子，「无常」。那个事情已经不可能了嘛！还偏要去，要去再做一番，说「谓于无常常倒」。

「于苦乐倒」，人生一切都是苦，但是我们心情认为是乐，这个就是增益上去的，这个「常」、这个「乐」，都是我们增加上去的，那件事本身是没有的。「于不净净倒」，世间上事情，欲界、色界、无色界都是烦恼所创造的。因是不净、果也是不净，但是我们总认为是很美的、很清净的，这也是一种增加上去的一种颠倒。这个「于无我我倒」：人无我、法无我，都是无我。但是我们又认为是有我，这个都是颠倒。这个这「四颠倒」在后文有详细的解释，解释的很清楚，在这里就不必要多说了，那么这是举一个例子。

这个「常、乐、我、净」，在「无常」上、在「苦」上、在「不净」上、在「无我」上增加上去「常、乐、我'净」，这是不真实有，不真实有。增益的「常、乐、我、净」，不是真实有的；现在因为学习了佛法，深入的去观察的时候，就「不增益非真实有」了。「无常」，就观察它是「无常」；「苦」，就观察它是「苦」；「不净」，就观察它是「不净」；「无我」，就观察是「无我」，而不是增加「常、乐、我、净」了，那就叫做「不增益非真实有」。这就叫做「如理所引」，这就叫做「审虑所缘」这样的意思。

辰二、不损减

亦不损减诸真实有，如诸见。谓无施与等，诸邪见行。

第二科「不损减」。前面是「不增益」。现在是「不损减」，就是它原来是「诸真实有」，原来真实是有这一件事，我就承认是有，我不要否认，就叫「亦不损减非真实有」。这里也举个例子「如诸邪见」，像那些外道，他们有一种颠倒的看法。他们什么真倒的看法呢？

「谓无施与等，诸邪见行」，这个有禅定，我们没有禅定的人，我们希望得到禅定；得到禅定的时候，有很多好处。但是得了禅定的人，因为也有很多过失，说这个「谓无施与等」是怎么回事？下面有解释，就是外道得到禅定以后，他这个眼的功能与我们一般人不同了。他就看见人死了以后的事情，他就看见；这个人在生前的时候「施与」，对父母、兄弟、姐妹、乃至到社会上一般的人，他心情发欢喜心、发同情心、发恭敬心来「施与」。「施与」他得到很多安慰的事情；这个人死掉了以后，他这个入定一看，他一入禅定里面一看，这个人又来到人间变成一个贫穷的人；虽然说「施与」，应该得富、得大富，怎么得到贫穷？反倒是贫穷了。所以他就对人讲「无

施与」，说是施与会得大富，没有这件事。「无施与等」没有这件事，就这样子，还有很多，底下说了很多事情，我们现在不多说。

「谓无施与等，诸邪见行」，本来是有善、恶果报的。他现在看错了，看错了，就否认这件事，否认这件事，叫做损减。有这件事，他说没有这件事，损减了；那么这就是邪知邪见。现在我们「审虑所缘」的时候的，「不损减诸真实有」，承认有善、恶果报的，承认这件事。所以我们从经论上学习的佛法，佛教说有善因就有善果、有恶因就有恶果，我们是这么学习的。但是你若得到禅定的时候，你在事实上看，就可能会看不是这样子；有人做了很大的恶事，很多恶事，死了以后升天了。唉呀！这和佛法说的不对啊！你会有这个很多的事情，很多的问题。

所以这里的因果，是你需要加一层智慧才可以。所以我们说神通，说天眼通，但是阿罗汉有说三明六通，就说天眼明。还有天眼通、还有天眼明。天眼通就是这样子，这个人死了生天了，还不知道；但是因果的道理，还搞不清楚。这天眼明就不是，天眼明就是知道这个因果，知道这个人做恶事；但是他升天了，这天眼明知道，你做恶事那个恶因没有发生作用，还是在那里，为什么升上天上去呢？因为临命终遇见善知识了。遇见善知识说你念佛、你发好心，这一来那个罪业就伏藏在那里，不发生作用。因为念佛的关系，发好心升到天上去了。说这个人做了很多的功德，布施、持戒、忍辱，做了很多的功德，临终的时候遇见恶知识了，他贪心来了、瞋心来了，那么善业伏藏在那里；这个恶业发生作用跑到地狱去，跑到三恶道去。即使再来人间也并不是大富大贵，这个事情就是要天眼明才能知道；只是天眼通还不行。所以有神通，我们也欢喜，连我也是，我也欢喜有神通。但是有神通还有这个问题。有神通也好、你有禅定也好，你继续的要闻、思、修。我已经是不得了的人，我不用再去看佛经，再读书了。连弥勒菩萨还要听法，还要听佛说法啊！

卯二、依得二智辨（分二科） 辰一、法住智

或法住智，如实了知诸所知事。

这个「意地」里面也是分五科。自性、所依、所缘、助伴、作业。现在的文是最后一科「作业」。作业分二科，第一科「约通相辨」，其实也就是总说的，说它有了知，说他能发业，说他能取善、恶果。第二科是「约最胜辨」，就是「意地」里边它最殊胜的功能，从这一方面来说明它，是不同于前五识的。「约最胜辨」里边，第一科是「标列」；第二科是「随释」，解释这一科一共有十五科，分十五段。第一段是「分别所缘」这一科讲完了。现在是「审虑所缘」，这一科里面分四科。第一科是「征」。第二科是「列」。第三是「释」。这个第三「释」里边，第一科是解释「如理所引」，一共是分三科。第一科「如理所引」，「如理所引」里面又分成二科。第一科「依离诸见辨」，这是上次讲完了。现在是第二科「依得二智辨」，就是「法住智；善清净出世间智」，根据这二种智慧来说明这个「意地」的作用，也就是修行的事情，是第六识的作用，当然同阿赖耶识也欢喜。

「或法住智，如实了知诸所知事」，前面是远离一切见，从这方面来说明「意地」的作用；或者从另一方面来说，为什么他能够不增益、不损减，得到佛法的正知正见呢？他就是因为学习佛法了。这个「法住智」，就是学习了佛法，而成就了一种智慧；从经、律、论的学习上你得到了智慧，而这个智慧是很坚定的，不是轻易的会动摇，所以叫做「住」，「法住智」。而这「法住智」呢？也就是通达一切法的缘起的道理的智慧，这样的智慧叫「法住智」。这底下有解释，什么叫做「法住智」呢？

「如实了知诸所知事」，如一切法的真实相而了知它，了知到所知道的事情。这里说「如实了知」这句话，不是指圣人的智慧说的；下面「善清净出世间智」，那是圣人的智慧。这里说「法住智」，还是在凡夫的时候，是世。在凡夫的时候这智慧还是世间智；但是他是从佛法中的经、律、论得到的智慧，也就是佛、菩萨、阿罗汉，随顺我们的程度，随顺佛法的真理而施设出来的名言，施设出来种种的名，由这种种名句文所表达的佛法，你按照这样名句文所诠的义，去正确的了知，叫「如实了知」，这叫做「如实了知」。他的范围是这样子的。

「如实了知诸所知事」，所知道的事情。「诸所知事」，当然就是一切的染缘起、一切清净的缘起、及一切的事情。但是在本论里边下文，也有指出来都是什么事，就是我们一般平常所学习的这个五停心观：『多贪众生，不净观；多瞋众生，慈悲观；愚痴众生，因缘观』，就是这些『散乱众生，数息观』。另外『我慢众生，界分别观』；或者说是『多障众生，念佛观』，那么这就是「所知事」。或者是蕴、界、处，五蕴、十八界、十二处、乃至苦、集、灭、道的四谛、十二因缘、十二缘起，这一切的一切的事，那么这都叫做「所知事」。这也是包括了一切的染缘起、净缘起，乃至到修行的这个法门都在内了，那么这样的「如实了知诸所知事」的「法住智」，这也是「意地」才能成就的，这个意才能成就的。

辰二、出世智

或善清净出世间智，如实觉知所知诸法。

前面说这个「法住智」，是要依据名句文表达的佛法，从这方面去学习而成就的智慧。这个「善清出世间智」，就是以「法住智」为基础，进一步的去修行了，修行有成就了，这时候得到「善清净出世间智」。这个《披寻记》解释的很好，就是初得

圣道的时候，得初果、得二果、得三果，是清净的「出世间智」；若得阿罗汉果，是「善清净出世间智」。就加个「善」。若是初得无生法忍呢？那也叫做「清净出世间智」；等到向上进步，乃至到第十地，那是「善清净出世间智」，当然佛是最圆满的。你成就了「出世间智」，超越世间名言戏论的智慧；他能够「如实觉知所知诸法」，就是能够证悟清净法性的境界，达到这个程度，「如实觉知」；和前面那个「如实了知」还不同。那个「如实了知」要依据名句文；这里这个「如实觉知」得无分别智了，圣人的智慧了，能如实觉知诸法，这叫做「善清净出世间智」。

这个「出」，是超越的意思。「世间」呢？就是一切虚伪、一切虚妄、一切不真实、一切戏论的，无常可破坏的，这都是「世间」。现在超越了这些世间的戏论，达到无分别圣人，圆满的圣境，这样的智慧，叫做「如实觉知所知诸法」。成就这样的智能，这也是「意地」的功能，所以叫做「约最胜辨」，它有这种殊胜的功能。

寅二、结

如是名为如理所引。

这一个是第二科是「结」，结束，结束这一段。这个「如理所引」，先解释怎么叫做「如理所引」，现在这里把它结束了一下。

丑二、不如理所引

与此相违，当知不如理所引。

这个这一段「约最胜辨」，解释这个「如理」、「审虑所缘」，这一科一共是分三段。「如理所引」是第一段。现在是第二段「与此相违」，与上面相违的，上面解释「如理所引」。与「如理所引」相违反的，「当知不如理所引」，那就是不如于理的分别心，所引出来的问题，那就是叫做「不如理所引」。那么这个「如理所引」呢？就是不增益、也不损减，而能成就「法住智；清净」的「出世间智」，这叫做「如理所引」。与如理所引相违反，就是它增益了，增益、损减而不成就「法住智；清净」的「出世间智」，那么就叫做「不如理所引」。不如于佛说的正法，那么所引起一切虚妄分别，这些事情也是第六意识的，也是第六意识的事情，也是它的功能，这是第二段。

丑三、非如理非不如理所引

非如理非不如理所引者：谓依无记慧，审察诸法。

这是第三段，这个「审虑所缘」就是这么三科。这第三个「非如理」所引、「非不如理所引」的是什么呢？「谓依无记慧，审察诸法」；前面是有记；「非如理所引」，就是染污。前面「如理所引」，就是属于善清净的。这里也不是清净、也不是染污的，是「无记慧」，不能说它是善、是染污的，属于这一方面的智慧。前面说到这个威仪路、还有工巧处、还有这个变化的事情，那就是属于无记的，属于无记。由于无记的心理发动出来的活动，发动出来的活动；但是它也有所觉知，它也是有所觉知的，也是一种智慧。譬如说工巧明，工巧的智慧，也不简单的事情。所以以这样的智慧去审察一切法，而有所作为、有所成就的，这一方面就叫做「非如理非不如理所引」，这属于这一部分的。

子四、结

如是名为审虑所缘。

这「审虑所缘」一共是分四科。第一科是「问」，第二科是「列」，第三科是「释」。现在是第四科「如是名为审虑所缘」，就是结束了这一段，这一段的文。这个「审虑所缘」这一科解释完了。

癸三、醉

云何醉？谓由依止性羸劣故、 或不习饮故、或极数饮故、或过量饮故、便致醉乱。

这是第三科。一个「分别所缘、审虑所缘」前面二科解释完了；现在第三科，一共十五科。现在第三科是「醉」。这个「醉」，是我们习惯上的用法就是饮酒，你喝醉酒了，也是「醉」。这个「醉」是什么原因呢？「谓由依性羸劣故」，就是我们所依止的，依止的是什么呢？就是这个身体，身体当然有生理的组织、也有精神性的组织，那么这个依止性的东西「羸劣」了，羸弱了，没有力量了。「羸」，是力量少了。就是这个「羸劣」，在我们中医来，中医我们叫汉医来说，就是气、血两个虚，虚的太过头了，叫「羸劣」。但是这个《披寻记》上的解释呢？是指意根说的，是意根羸劣了。这个话是《披寻记》这么解释，实在是《瑜伽师地论》本身有这种解释，有这种解释。但是这件事说意根是羸劣了，这件事需要再深入去思惟、思惟的。

但是我在想这件事，也应该包括生理上的羸劣在内的。这个南传佛教翻译这个意根，是翻个什么呢？就是翻个「脑」。我们看那个《阿毗达磨摄义论》，也叫《摄阿毗达磨义论》这个书上。这是南传的，现在的南传佛教的书翻成了汉文。但我在这个法舫法师的文章上看见一篇，他有说法。我们读这个《成唯识论》的时候，说上座部说这个意根，就是胸中物。胸中物，就是心脏，翻译翻成为心脏，这我们一般说肉团心，这叫意根，说上座部这样。而这个法舫法师说：这古人翻的不对，翻个胸中物，翻个心脏不对，应该翻作「脑」。所以现在这个近代的，像《清净道论》的翻译者就是叶均这位居士，他原来是个法师，是太虚大师派他到锡兰去留学的一位法师，他也是翻个「脑」。说上座部佛教，就是现在的南传的小乘佛教，翻这个意根就是「脑」。

这样子我们说读这个《俱舍论》。《俱舍论》是说一切有部，说一切有部，它是南传佛教说是上座部是根本说，实在是铜鍱部；北传的说一切有部这个《俱舍论》，这个世亲菩萨的《俱舍论》，他说这个意根就是等无间灭意根。前一念意识灭了叫做意，后一刹那的识才能生起；所以前一刹那识灭去了，叫做意，这么解释。那么这样说，就是没有同时的意根，如果翻个「脑」的话呢？那就是同时的意根，就是和第六意识同时的。

譬如说眼根同眼识是同时的，所以叫俱有依。若说第六意识的，第六意识的根，以「脑」为它的根，那也是同时的，也可以名之为俱有依了，就不是前后的。刹那间灭掉了的识，便叫做意，那就是前后的了；若说「脑」是意根，就是同时的了。

那么在小乘经论上也常提到一句话，叫『识缘名色，名色缘识』，也就是佛说的，佛在《阿含经》那样说。这样说『识缘名色』：这个『识』是心法；『名』也是心法。『名』是什么呢？就是五蕴里面的受、想、行、识，叫做『名』；但是另外又有一个『识』，还有一个『色』。『识缘名色，名色缘识』，这可见佛法的确还是说到这个『色』。人的这个生命体的组成，不就是心，还要有色。

那么《俱舍论》上也提到『根明利故，识亦明利』；而《瑜伽师地论》也说到这里。这可见这个『根』，那么这个说，和这个『识缘名色，名色缘识』配合起来说，那么这个『根』就有「脑」的意思在里边，应该是这样的意思。而在这个《法华经》的〈譬喻品〉说到这个殿堂，这个〈譬喻品〉这个火宅，说这个大房子里面的这个殿堂，这个堂，就譬喻人的头，就譬喻人的头，这里面有什么意思呢？就有「脑」的意

思啊！

我们事实上在日常生活里边，你也常常静坐你就会想到这里，这个明了性主要的部份在那里？是在头，而不是在觉。虽然是这个觉，这个觉知性是遍于全身的，但是你自己想想，你的明了心在那里呢？是在头部。所以说「脑」，是意根。这个南传上座部，铜鍱部说脑是意根，不能说完全是不对。

但是现在我们学习这个《瑜伽师地论》，当然它也是非常圆满，它也是包括脑在内。可是在下文，下边的文上，的确是说似乎是包括了，主要是说心法。「由依止性羸劣故」，只是心法说的。至于心法说，而这个前面说「异熟识」这句话，我们说这句话，这个「异熟识」，唯识的经论常是有这句话「异熟识」，而这个识，旧的翻译，异熟就是果报，就是果报。新的翻译，翻个异熟。这个识，是果报识，是果报。这样说它也有因，果前面有因，由因而得果，就是这个识，就是由因而得到的识。由因得到的识，那和下面的文的道理可也是相合的。我们等到「狂」那个地方再说，再解释。

说「由依止性羸劣故」，就是所依止的，这个意识所依止那一部份「羸劣」了、不强壮，特别的虚，所以就容易「醉」。而这个「依止性羸劣」了，那么这个人你想要读书，你想要做事，你想要发生什么作为，都有困难，都是有困难的。那这样说是人的脑有问题，那当然也是做事情也有困难，你读书也是不行，就是修行也是有困难，也是能说得过去。「或不习饮故」，或者说是这个人说是喝酒醉了，他不习惯饮酒，他若一饮酒，他就受不了，他就这样。

「或极数饮故」，或者他「极数饮故」，就是数数的饮，不断的饮酒，这个饮酒这件事，连续的饮，饮到最高了。「极」，就是你要连续饮它三杯、四杯，或者他就是无穷尽的饮下去了，那当然是醉了。「或过量饮故」，这个是说你本来是喝五杯就可以了，你喝六杯「过量」了，「过量」也就是醉了。「便致醉乱」，那么这个人就失掉了正常了，他就会乱了，就是不知道好坏了，那么这就叫做「醉」。这件事也指第六识说，而不指前五识说的。

癸四、狂

云何狂？谓由先业所引，或由诸界错乱，或由惊怖失志，或由打触末摩，或由鬼魅所著，而发癫狂。

那么这是第四科。怎么叫做「狂」呢？这个「狂」是什么意思呢？这个「狂」，就当乱字讲，就是乱了，没有秩序了，他失掉了念，失掉了念力了，明记不忘的念没有了。若说一般说就是神经病，这里就指这个神经病说。但是说是乱了，就是没有正念了，那也包括一般说失忆症，也应该包括在内了。说是人得了神经病，神经错乱了，什么原因会这样子呢？「谓由先业所引」，是因为过去生中，过去生中你造了一些罪业，由那个业力引发出来这种问题，引发出来这样的问题的。这个「业」，在《俱舍论》上，《俱舍论》第十五卷上有较详细的解释，和这里小小有点不同，大多数是一样的。它说是「由先业所引」，其中包括什么事情呢？就包括譬如说你这个人，你劝人饮酒，你做酒的生意，你卖酒给人家喝，将来这个人就容易得神经病。你卖酒这件事，这个《梵网经菩萨戒》上说到这件事，说到以酒给人这不得了，卖酒是不得了，所以菩萨不可以做这种职业。

第二件事呢？你给毒药给人家吃，你有意的谋害别人，这也是问题。或者是你故意的恐吓别人，你藏在一个地方，别人从那儿过，你突然间出来恐吓人，将来你也容易得神经病。所以人不应常好取笑于人，不应该做这件事，不应该取笑这件事。尤其是人家静坐的时候，你忽然间大吼，也对别人不好，对静坐的人不好；静坐的人，小

小有点声音，他还没得定，但是也有一点功夫了，你若是发出大的声音对他有伤害。因为有时候开门、关门声音太大了，这对静坐的人不好，所以应该爱护静坐的人，你尽量的不要出声音。

另外一件事呢？就是放火烧这个山林。烧这山林使令山这个草里面的、树林子里面的禽兽不得了，伤害了很多，那么这个人，将来他就容易得神经病。所以「谓由先业所引」。「或由诸界错乱」，这个在明朝的历史上刘伯温，刘伯温是这个明太祖的一个最不得了的参谋长，后来不对劲了，他就是下毒药给刘伯温吃，刘伯温因此而就死掉了，有这个事情。所以这个人，这个明太祖是出过家的，做过出家人，当然我看他是没有学过佛法啊！也就是只知道现在，不管将来，不管后果怎么样，就这样子。就是这个你也就是给毒药给人家吃了，做这种事情。

「或由诸界错乱」：这个「界」，就是地、水、火、风。这个生理的组织，这个地、水、火、风各部份「错乱」了，它们不合和了、不平衡了。火大多了、地大多了、水大多了，地、水、火、风不平衡了，互相冲突起来；就是火克水，水克火这些事，木克土、金克木。这个中国汉医也是有道理，那就是克的太厉害了，那么「诸界错乱」了，人也就这个脑受不了，就得神经病了。这个「诸界错乱」，在《俱舍论》上有个解释：『由先业所引』，过去做了罪过的业力，而现在得到这样的诸界，得到这样的生理的组织；那么这样的生理组织，他们互相不平衡，于似乎得神经错乱，是这样子的说法。

「或由惊怖失志」，或有什么恐怖的事情，失掉了正念了，就是失掉了正常的心理，就是得了神精病了。这个「惊怖失志」，这个本论的下文也有解释，或者是鬼神它现出了一种恐怖的形像，我们看见了就惊恐，就得了神精错乱了，也有这么解释。「或由打触末摩」：这个「末摩」，这个就是我们身体里面的肢节，叫做「末摩」。这个《瑜伽师地论》〈遁伦记〉上的翻译，翻个死穴。死亡的死，穴道的穴；或者翻做死节。节：竹节，一节一节的节，死的节。就是这一节，你若是打掉了、碰到，若是打他的话，触到了这一节的话不得了，这个人受不了就会死掉。说我们全身有是有六十四个节，有六十四处，这个节有六十四处；还说有一百二十处的，那这个地力是不可以碰的。若是「打触」了的时候，就会痛得特别厉害，这个人就会神经错乱，有这个说法。

「或由鬼魅所著」，或者是恶的鬼神。这个「魅」，也是鬼神一类；或者是狐狸，或者是树里面年代久了有这些「魅」，也就是鬼神一类的东西。牠来捣乱你，捣乱你，也就你就神经错乱。「而发癫狂」：「癫」，就是「狂」，就是一种特别的一种病。这个鬼神「鬼魅」所著这件事，或有几种原因，或者是因为自己做了错误的事情，做了严重的错误的事情，而这些鬼神怒了，牠来搞你，叫「鬼魅所著」。或者我们做些罪过的事情，或者我们做的事情触恼了鬼，触恼了这个鬼，鬼就来报复，所以就有这个事情。

或者是「打触末摩」，也可能是鬼神搞的；「惊怖失志」，也可能是鬼神来搞你。或者你和鬼神，原来宿世多生以来有过仇恨，有过仇恨，现在来搞你。所以人与人，还是佛大智慧尽量的忍一点，尽量的忍一点；用智慧来处理这个问题，不要用瞋心解决问题，就好一点，所以「或由鬼魅所著，而发癫狂」。有的鬼神，他也是逐渐的来触恼你，不是一下子就令你得神经病，倒不是。是慢慢的搞，这是说「狂」的原因。

这里说一共是有五样。有「先业所引」是一；「诸界错乱」是二；「惊怖失志」是三；「打触末摩」是四；「鬼魅所著」是第五个。而这件事这个「狂」，也是第六识，而不是前五识，前五识是没有这回事情的。

癸五、梦

云何梦？谓由依止性羸劣，或由疲倦过失，或由食所沉重，或由闇相作意思惟，或由休息一切事业，或由串习睡眠，或由他所引发，如由摇扇、或由明咒、或由于药、或由威神，而发昏梦。

这个由「先业所引」这句话，和前「由依止性羸劣故」，连在一起讲也是可以。这个果报识、异熟识，异熟识由「先业所引」那么这句也可以，是意根错乱了，这话也可以说的过去。「云何梦」，这是第五科。怎么叫做「梦」？

「谓由依止性羸劣」，也是「由依止性羸劣」所以会作梦。这个「依止性羸劣」作梦，这也应该包括生理的、心理的两部分「羸劣」，所以会有梦。「或由疲倦过失」，「由依止性羸劣」，这是这个「依止性羸劣」，也可能是由业所引「依止羸劣」。或者是你现在这个生活思想行为上，使令「依止性羸劣了」，这是有过去的、有现在的不同的原因，这底下举出了几样。「或由疲倦过失」，就是你动脑用脑用的太过了，或者身体的劳动用力的太过了，使令「疲倦」，而有了梦的事情，睡得不安稳。

「或由食所沉重」，或者是这是第三样。「食所沉重」，就是你饮食吃太多了，这个胃的容纳太多、太重了，那么也会在生理上起了这样的变化，也会有梦。当然这里边只是简单的这么说，年纪轻、或者是壮年人、或者老年人，也是各式各样的不同；有的人他的脾、胃的消化特别的强，吃多少他都能消化，那可能也不同。但是终究有一个量，过量了也是不行。

「或由闇相作意思惟」，这个第四个原因会有梦。这个「闇相作意思惟」，这里说梦包括睡觉在内的。这个「闇相作意」，就是不思惟明相，思惟「闇」，闇的形像。其实在「闇相」，就是想要睡，就是这样的意思了。想要睡心就昏昧了，你欢喜这样子，你思惟就是想要这样子，想要睡，那当然也就睡了，也就睡觉了，也做梦了。但是有的人有病想睡还很难的，不容易能睡得着的；那么这里是说这个人有这么多的原因会睡觉。

「或由休息一切事业」，就是在他的心理上，所有的事情都停下来了，一点也不去思惟什么事情，还没有做！应该怎么安排？完全不想了。那么当然他就睡着了，这是一般人的事情。若是说修行呢？说「休息一切事业」，那他的心，心里头没有一切事，正好明境而住了，这定了，入定了。但这里不是，这是说一般人的境界。

「或由串习睡眠」：这个「串习」，就是连续不断的睡，那么他成了习惯了，那他就是一直的睡，这也不容易，这还是不容易。我们睡不着的人，唉呀！能睡着觉很欢喜；但是真是睡呢？睡太多也有问题。所以「由串习睡眠」故，所以也有梦。这个睡觉睡得太多了，生理上不需要，不需要，但是习惯了，他也能睡，能睡那么就做梦了，梦很多很多的梦。

「或由他所引发」，或者由另外的力量，引发你去睡觉，另外的力量。另外的力量是什么呢？或「如由摇扇」，或者别人摇这个扇子，来扇一扇你，你就睡着了，那这也是一种。或者人在你脚上按摩按摩，就睡着了，这是外力。

「或由明咒」：这个「咒」，这个念咒能令你睡着觉，这是外面的力量。这个「咒」加个「明」是什么意思呢？是这个佛菩萨说咒，就是先放大光明，在光明中演说神咒，所以叫做「明咒」。或者这个佛菩萨的咒，能令你灭除业障、开大智慧，所以叫做「明」。

「或由于药」，或者是睡不着觉，我想要睡嘛，就吃安眠药也可以睡，或者是其他的药，帮助你睡。「或由威神，而发昏梦」，或者是有威力的神通力；你睡不着觉，另外有威神的人来能令你睡着觉。那么这个是迦旃延尊者，佛在世的时候，这个摩诃迦旃延尊者，他有国王拜他作师父，出家了，出家了发生了一件事，发生了一件苦恼的事。这苦恼的事情受不了，他要还俗去报仇，要去报仇。那么摩诃迦旃延尊者说是怎么劝他也不可以。说这样子，你暂时在这里住一宿，明天再回去，总算同意了。你看这种人，受了，就是受了另外一个国王打他，遍身出血；这个比丘新出家，年纪也不是很大，一个壮年人，他新出家，没有得阿罗汉，那就是愤怒的不得了。那么由于摩诃迦旃延尊叫他住一宿，就是用威神的力量让他睡着觉，就做梦了。我们把这个故事说完它，完全说出来，不要偷工减料。

他是摩诃迦旃延尊者，这个国王的相貌很庄严，他就问他的大臣，就是『还有比我更庄严的人吗』？大臣里面说，『这佛弟子里面有摩诃迦旃延尊者，他的相貌比你还要好，比你还要美』。唉呀！他听见这句话，他就特别去请这个摩诃迦旃延尊者来，那么摩诃迦旃延尊者就来了，他一看果然是，这个大罗汉，非常的庄严。看上去就是高贵，就生欢喜心了，欢喜心，就问他，说是『为什么大德你这么庄严』？他说：『我前生做出家人，做出家人的时候，在寺院里面做清洁工作，扫地，各地方，清理厨房、清理这庭院、清理佛殿，做清洁工作。所以我今生的相貌特别庄严』。说是你为什么也庄严呢？『前生你是一个小孩子，好像乞丐，还是干什么？我把这些清理完了的垃圾堆在那里，我叫你把它清出去，放在桶里把它拿掉，弃到远远的地方去，你做了这个功德，所以你相貌也是庄严，但是你不如我庄严』。他一听这个还是很欢喜，好！不做国王了，拜摩诃迦延尊者出家，做比丘。出了家以后，当然也是随迦旃延尊者受了戒。

我们中国佛教现在的情形，剃度的师父是一样，然后戒和尚又是一位，是这样子。印度的原来的佛教，你看律上不是这样，剃度那个人他就是负责给你受沙弥戒、给他受比丘戒，也就是戒和尚。那么这个迦旃延尊者给他受了戒，当然他也给他说这个四念处，他就是用功修行。用功就是在山里面树下坐，修这四念处；修修的，这时候国王来了，来了带了很多的女人，就是各处跑，看这个树上的花也好，这里跑，走走的，看好了。这国王疲倦了，就在那里休息睡着觉了，他这些女人不睡觉，也是各处跑，各处跑，就看见这个比丘，看这年轻的比丘坐在那里静坐，就围着一边请他说法。那么在说法的时候，忽然这国王睡觉醒了，就过来了，一看这比丘很庄严，又是年轻人，这国王也是学过佛法，就问他：『你得阿罗汉果没有』？没有！『你得三果没有』？二果没有？初果没有？没有！『你得四禅八定没有』？没有！你这个凡夫，怎么可以看女人。就是拿这个剑，拿着棒打这个打得遍身出血；而这些女人说他现在没有什么不对嘛！他就是为我们说说佛法，没有什么不对，不要打嘛！这一说他更不高兴，还是更打，打完了这国王就走了。

他遍身出血回来，就和他的这些同学，和这个师父告假要还俗，他原来是国王嘛，就要发兵要去和这个国王来报仇了。那同学也劝、师父也劝，怎么也不行，最后就是留一宿，留一宿同意了。那么这个时候，这就是摩诃迦旃延尊者的神通力叫他睡着觉，就做梦了。做梦，是做什么梦呢？就回去了，他回到自己的国土里面，就把权力拿过来了调动军队到了敌国去，和这国王作战，作战就打败战了。被国王抓起来了，抓起来，就是放在一个高杆上要射箭，要杀他的时候，他这个时候，正在这时候，受苦恼的时候，摩诃迦旃延尊者从旁边走过去。哎呀！师父啊！救命！是这样子。这个时候，这个摩诃迦旃延尊者，从手指头放光，放光，他就醒了。其实他也根本没有睡觉，他还是照旧叫救命，这时候迦旃延尊者又是用神力警觉他，他算是醒过来了，是明白了。是作梦，并没有回到家去，回到国家去伐兵作战，没有。但是这个心的恨，还是不能完，那么这时候，迦旃延尊者就开示他，人生如梦，不是真的。但是你做这个梦是真实的，你若回去就是这样子，所以不要回去了。这么一讲，总算是停下来了。

所以这上面说「或由威神」能使你做梦。尤其是我们出家人，连在家居士也在内，你若用功修行，常常有佛菩萨的威神而有梦，常常这样子。佛菩萨威神在做梦里面常会为你说法，说法当然有的时候，也可能像经论上这样说法；有时候不是的，不是这样，不是这样说法的，那就会有。我给你说个我的梦。唉呀！这个梦我感觉很有意思。就是我有一次出去看房子要买地，看房子。很对不住！我们应该说正法，说我的梦？（但是这个梦有点意思。）看房子！看了房子，我感觉满意就想买，想买。然后就到时候就休息了，休息了就做个梦，做梦就看见我欢喜要买那个地方，出现一件事，出现什么事呢？就像报纸上就是投这个原子弹，发出那个菌状的云，就出现这个境界，做这个梦。做梦我就醒了，哦！这梦的意思里头说不可以买。

然后我又睡了，睡了又做个梦。做梦说是夜间，没有月光；我这个门没有关，门没有关，我就醒了。我感觉这个梦非常好。这个夜间，就是无明长夜，名之为夜间。不是说是白天、黑天的夜间，不是的。就是我们在凡夫没有断烦恼的时候，就是无明大夜。不关门是什么意思？夜间是贼活动的时候，你要关门，要关上门才可以；但是你不关门，就容易有贼来了。若在无明长夜的时候，我们的眼、耳、鼻、舌、身、意就是个门，你不关这个门，这个贼容易来，贼容易来，所以要关门；所以这等于是在说法，佛菩萨在为我说法啊！第二，这表示你妙境在无明长夜里生活，没有太阳的光明，你不知道那里是好？那里是坏？所以你要出去买地方，可要小心一点，我做这个梦。所以这我就发觉这是佛菩萨的威神，佛菩萨的慈悲也就是给我一个梦。所以「或由威神，而发昏梦」，所以我说这个梦是这样意思。那各位用功修行的时候，你要注意你的梦，注意你的梦的，你的梦会告诉你消息，告诉你这个修行有功德了，他可能在梦里面赞叹你；但是那个赞叹不是一般的，这个很明显的这个赞叹，就是你要去思惟一下的；也可能呵斥你，你有犯什么错误了，他在那个梦那个地方，来呵斥你一下，呵斥你几句。或者你什么不对，告诉你怎么样，各式各样的情形的，就是你自己才知道，别人不知道的。

所以「或由威神，而发昏梦」是这样子。当然也有的人并不是什么修行人，但是也会有一些这个好的梦，那也是威神所致。威神所致呢？就是你的好朋友，或者是做了天了，或者是做了神了，你这个好朋友和你有感情，他还是关心你，到时候看见你有事情的时候给你个梦，这是真实是这样子，人是这样子。你像这个，你和那一个鬼神有仇恨，他也关心你，一看你要走运气，他就不高兴了，他就来搞你一下；和你有感情的也是一样，众生世界是这样子。所以我们做梦，由自己的生理上有问题会作梦，有的是你的善知识，或者你的恶知识使令你有梦，是这么回事。

癸六、觉

云何觉？谓睡增者，不胜疲极；有所作者，要期睡故；或他所引，从梦而觉。

这是约第六识，特别殊胜的作业来说明，一共有十四科。现在是第六「觉」。这个「觉」这个字是什么意思呢？就是睡眠醒过来了，叫做「觉」。「谓睡增者，不胜疲极故」：这个「睡增者」，就睡眠睡的很多，睡的太多了，感觉到辛苦，感觉到辛苦，他就会醒了，这个意思。「不胜疲极故」：这个「不胜」，就是不能制服，不能制服它；或者受不了了，叫做「不胜」的意思。就是因睡眠睡太多了，感觉到疲极，受不了了，所以醒过来了，所以叫做「觉」。「有所作者，要期睡故」：第二个原因会「觉」呢？就是他有事情要做，到那个时候这件事要做，不能睡过头，所以「要期睡故」。自己要求到那个时候叫做「期」，就只能睡到那个时候不能过，过了就耽误自己的工作了，所以也到那个时候就醒了。这个古代的时候没有钟表，那「要期睡」到时候也会醒，这也是有道理；不过是习惯那个时候醒，到时候也就会醒的。「或他所引，从梦而觉」，或者另外有一个力量来引发你，那你就从睡梦中就醒过来了。这是说这个「觉」，这也是第六意识的作用，不是前五识。

癸七、闷

云何闷？谓由风热乱故；或由捶打故；或由泻故，如过量转痢、及出血；或由极勤劳，而致闷绝。

这个「闷」是怎么回事？这个闷绝就是，也应该说就是有病了，有病就是闷绝了。闷绝了的时候，就是第六意识休息了。睡觉的时候不做梦，第六意识也休息了；现在闷绝也是，也是第六意识休息了，为什么会闷绝呢？「谓由风热乱故」，就是身体里面，这个「风」和「热」，有一定的限度，你超过了限度。这「风」太多了，或太少了；这「热」太多了，或者太少了，里边就不平衡了，就混乱了的时候，这时候这第六意识就不能活动了，就是「闷」，就是闷绝了。

「或由捶打故」，或者是种种的因缘，被打了，打了也还是四大里面有冲突了，第六识不能安住，也就闷绝了。「或由泻故」：这个「泻」，就是排泻，排泻的太过头。「如过量转痢」，这里举了例子。这个「泻」指什么说的呢？是「过量转痢」：「痢」，有赤、白两种「痢」，那也是一种病，那就是泻的太厉害；或者「出血」出的太厉害。「或由极勤劳，而致闷绝」，勤劳的太过头了，那么也会闷绝的。

癸八、醒

云何醒？谓于闷已，而复出离。

这个「醒」，就是从闷绝里面醒过来。从闷绝里面出离，出来了，离开了那个闷绝了，那叫做「醒」。从睡眠里面醒过来吗？那叫做「觉」。从闷绝里面出来吗？叫做「醒」。这是第六意识的作用。

癸九、发起身业语业

云何发起身业、语业？谓由发身语业智前行故；次欲生故；次功用起故；次随顺功用为先，身、语业风转故，从此发起身业、语业。

这是第九科「发起身业语业」。那么身体上发出来的行动，语言上的行动，是身体本身是不能动的，这个语言本身也不会说话的；是另外有一个「发起身业」、「发起语业」的，动身发语，那个也就是第六意识，这个次第是怎么样的情形呢？「谓由发身语业智前行故」：这个「前行」这句话，就是这件事没有动作之前，它先有行动，它先有行动，叫做「前行」。那么这个「谓由发身语业」，这个发动身业、发动语业，动身发语的是谁呢？是那个「智」。「智」，就是第六意识，第六意识相应的智。

这个「智」是谁呢？就是审虑思。这个在《披寻记》上这一段文解释的很清楚，就是这个意业有身业、语业，是我们感觉到很明显的，这是身业、这是语业。但是这个意业是指的什么说的呢？意业是指思说的，思心所这个「思」。不是我们意业说是贪、瞋、痴，不是贪、瞋、痴，是与贪、瞋、痴共同活动的那个思心所。就是它是总司令，它来发动这件事。或者是与贪的相貌出来，或者是和瞋的相貌出来，而是有目地的，有目地的一种行为的指挥者，这个领导者。这个领导者，最初这个「前行」者，是「审虑思」；第二是「决定思」；第三是「动发思」三个思，三个思心所。

这个思心所有三个次第：一开始的时候是「审虑思」，所以是前行，就出现了一种情况，它是被动的，需要决定这件事，它就需要审虑；或者自己主动的，要发动一件事，先考虑，那也说是「审虑思」。就是深刻的去观察这件事，应该怎么样处理？应该怎么样做？那么叫做「审虑思」。这个「审虑思」，这个事情还没有做，那件事情还没有出现，要预先考虑它怎么怎么回事，那就叫做「智」。叫智慧，由智慧来决定，由这个智慧是动身发语之前的一种活动，也叫做「智」，也叫做「审虑思」，这就是第六意识的一种作用。

「次欲生故」：「次欲生故」，就是你考虑，经过了审虑，而后决定了。我这样做就想要「欲生」，想要动身发语了，这时候就叫做「欲生」。还没生，这个身语的行动还没有生，但是这个时候想要生了，想要采取行动了，这时候就是已经决定了。「次功用起故」，这个决定了以后，经过审虑而决定了以后；第三个次第就是动发思，动身发语，就是行动出来了，叫做「功用」。这个行动的力量是很大的，所以叫做「功用起故」。这个「功」，就是力量，这个力量现出来了，这个时候就是发起身语业了，发起身业、语业了。那么这是指第六意识，它动身发语的次第，先审虑而后决定；先决定而后动发，动发思。

「次随顺功用为先，身语业风转故，从此发起身业、语业」：这个动发思，动身发语这件事，还不是那么简单的，还要有另外一种现象，什么呢？就是在动身发语的同时，「随顺功用为先」，就是这个生理上，这身体上「随顺」这个身发语的「功用为先」。心先动了，心一动，「身语业有风转」，这个「身业语业」有个「风」，它也是随着动，这个时候才能够发起身业、语业的。

「身语业风」是什么呢？也就是我们这个入、出息，这个入、出息这个风，这个「风」在身体里面，是周遍全身都有息的，就是周遍全身都有这个风的，这个风一动的时候，才能够从此发起了身业。这个身体才能有动作，这个语言才能动作，才能发出来，不然的话这个声音发不出来的。那么这是发起身业、语业，从开始到最后的一个次第，有这么多事情的。可见这个第六识，当然这是有智慧的人，思想成熟了的人，当然自然是这样子，要审虑、而后决定、而后动身发语的，自然是这样子的。那么这件事呢？也是第六意识的一种作用，特别的殊胜的一种作用。

癸十、离欲

云何离欲？谓随顺离欲根成熟故；从他获得随顺教诲故；远离彼障故；方便正修无倒思惟故，方能离欲。

这底下是第十科。第十科说到「离欲」的事情。「谓随顺离欲根成熟故」：这个欲界的人，都是有欲。色界天、无色界天也是有欲，但是现在这里说「离欲」呢？应该是指欲界的欲，指欲界的欲说的。这个欲界这个欲，当然是有五欲：色、声、香、味、触五种欲，五种欲里边有特别重的欲、也有轻的欲，这个「离欲」这件事呢？若在佛教徒来说呢？应该属于有两种不同：一种是修学圣道，要离欲；一种是修学禅定，要离欲。还是不一样。修学禅定的人，他不一定是属于圣道。他为了要得定，他一定也要放弃这个欲，所以要「离欲」。那么放弃了欲，你才能有时间去修学禅定，禅定也可能会成功了，但是还不一定，他还不是圣道。若是佛教徒为了要「离欲」而修学圣道，成功了那是没有欲，那是永久的解脱生死苦了，也是要「离欲」。

因为这个欲，它能障道，障碍你得禅定，也障碍你得圣道。它是欲和禅定是不能并存的，不能同时存在的。你若有欲，你想要得禅定不行。若有禅定能破坏欲；欲也能破坏禅定的，所以现在想要得禅定是世间，想要得圣道是出世间的，都是要「离欲」。这个「云何离欲」，怎么叫做「离欲」呢？怎么样才能「离欲」呢？「欲」是不容易放弃的呀！怎么样才能「离欲」呢？

「谓随顺离欲根成熟故」，这个离欲的善根「成熟」了，「随顺离欲根成熟」了；他能「随顺离欲」，这样的「善根成熟」了，你才能够离欲的。当然这就是自己的理智，自己的理智约束自己，才能办到这一点，不然是不能的。其中有一个例外呢？就是从色界天上来的人，从色界天来到人间的人，他自然这个欲是轻的。也是有欲，但是轻；若是一点欲也没有，就不能在欲界受生的，在欲界受生他就是有欲。但是从色界天上来的人他轻，因为他是色界天上的人，天上的人本来是没有欲的，但是从色界天上退了的时候，他的欲又起来了。因为在阿赖耶识里面，还有欲的种子，那么来到欲界的时候，这个欲的种子又会动，所以又是有欲，但是轻。不像欲界的人，原来是欲界的人，欲重；从三恶道来的人，欲也是重，从欲界天上来的人，也是重。「谓随顺离欲根成熟故」。

有特别爱好清洁的人，这个欲也会轻一点，也有这种事情。特别欢喜清净的人，有洁僻的人。因为在历史上，以前在清朝的时候，有一个学者，就是特别有洁僻，所以他并不是真实要学习圣道，但是也出家了。也是很有名的一个学者，和莲池大师是明朝，是明朝不是清朝那时候的一个人。那么他有种种的因缘「随顺离欲」，对于这个离欲这件事情很顺。有的人想要出家，你不要出家，障碍你离欲。现在不是，随顺你出家好，对你出家，随顺离欲。这样的善根成熟了的人，那么他就能够离欲的，他是离欲的。当然这是若从学习了佛法，从佛菩萨的开示里边，得到了一种智慧，那么就会「随顺离欲根成熟故」，也还是要这样，但是这是理智上要求自己，事实上也没能离欲的。

「从他获得随顺教诲故」，就是从这个善知识那里得到了「随顺教诲故」，「随顺」离欲的法语，「随顺」离欲的「教诲」。你若得到了这样的教诲，那样子那个时候，你才能够离欲的，不然的话还是不能的。这些事这底下这几条，在后边的文解释的很详细，在本论后边的文，在那个《披寻记》上也有引来，也说了很多。「从他获得随顺教诲」：「随顺教诲」，这件就是也是增长了自己的智慧，增长了智能。这个理智强的人，这个欲是一种感情，现在用智慧来调伏这个感情，那么就成功了。「远离彼障故」，还能够「远离彼」很多的「障」碍，「远离彼」很多的「障」碍才可以。说是我得到了，我自己的理智也是要求自己；善知识的教导也能随顺离欲，但是有很多障碍也不行，也有困难。譬如说是我父母就是不准我出家，那也是不行，也是困难。还有很多的障碍，也是。在没有事实上，在没有离欲的时候，虽然自己要求离欲，但是另外有强大的力量压迫你，你有这样障碍的时候，你也很难做到这一点，也是不容易。

说是这个谁呀？我在报纸上看这个张大千，张大千生来是不能吃肉的，是还出了

家了。因为受戒的时候不能烧香疤，就说我要还俗了。但是不能吃肉，不能吃肉，就去请教医生，医生说把肉烧成灰，吃这个灰，那么就可以吃肉了。就是有办法，会有这个办法把他放变过来。所以这个有很多的障碍，这还是一种思想上有问题。说我若是出了家，为了圣道，烧香疤不算一回事。那个地方痛了一会儿，就不痛了嘛！这么一点不如意事，不仅忍不住，就说我不取圣道也不求了，还是还俗，这是理智上有问题。

说有一个法师要出家，到一个老法师那里要求要出家。要出家，那么老法师见到他有些，大家在拿一本书，拿一本经在那儿，坐在那里，把经就放在大腿上，这个老法师立刻就喝斥他。还是个有学问的人，这个要出家的人，立刻就喝斥他，喝斥他就把他驱逐了。驱逐了，那么和别的法师见面了，就是说「说这事怎么办？我要求出家，说是这个老法师说我这点事我不懂呀！老法师喝斥我了，怎么办呢？有的法师说你再缓一缓，你缓一缓再去要求老法师出家。别的法师说啊！你缓一缓，你就不能出家了。这个法师说「缓一缓，我还是出家，决定要出家」。那个意思说，你这个道心不容易发，遇见了一点不同的因缘，道心就退了，就不出家了。而这个要出家这个居士说：「不」！我一家要出家！老法师喝斥我，我心里欢喜。他能够能超过这个境界，你喝斥我，很有道理，我接受这件事，就是「远离彼障故」。

这就和张大千不同，烧香疤，就不肯受戒。后来我听说好像是在观宗寺受戒，谛闲老法师那里。张大千如果出家做一个大善知识是不错的，很有才华的人，结果就因为香疤把他障住了，不能「远离彼障」。刚才说的那个法师是谁呀？就是妙因老法师。你们知道谁是妙因老法师？去年不在了。他是拜慈舟老法师做师父的，所以他就是有这个智慧，不因为你喝斥我，我就不出家，我偏要出家，就是能「远离彼障」，你看这个障呢？其实不是什么大不了的事，但是有的人就是不能过，过不去。说在家居士做居士的时候，也还知道这个法师有修行，那个法师没有修行，还挑这个、挑那个。等要出家的时候，那个老法师很严格，不拜他作师父；找一个宽容一点的法师做师父，这还是好，总是还是出家了。说「远离彼障故」这句话还是不容易。当然这个障，主要这个障，照理说这个大智慧人还是有的智慧高一点的人，多数还是能超越过去。另外有一种障，就是自已做了严重的罪过的事情，这个障是不容易的。譬如有五逆，或者五逆罪的人，严重罪过的事情，那就是有障。你想要离欲会有困难，有特别的困难。「远离彼障故」，那才能够离欲。

「方便正修无倒思惟故」：这个「方便正修无倒思惟」，那就是前面你自已「从他获得随顺教诲」，这只是在理智上信受这件事要离欲，事实上欲还是没有离呀。要怎么样才能离欲呢？「方便正修无倒思惟故，方能离欲」，你要修不净观、修缘起观、修数息观、五停心观，乃至修唯识观，修这一切法我空观、法空观，要修这些观行才可以，所以「方便正修无倒思惟故」。这个「方便」善巧的，就是智慧，你要有理智加强自已的理智，而正式的随顺善知识的教导，也就是佛菩萨的开示，你去修行，修行的时候要不颠倒的思惟，就是止观了，修学止观。这时候才能远离一切欲，不然的话，这欲是不容易离的呀！这些事情都是由第六意识来做的，第六意识和这个染污心所在一起，就是造生死业流转生死，第六意识和这个善心所，也就是要学习佛法，你才能发动善心所，善心所才能发动出来。无贪、无瞋、无痴、惭愧、信、精进，一共有十一个善心所，那么这样子「方能离欲」。不然的话，这个欲是不能离的呀！

癸十一、离欲退

云何离欲退？谓性软根故。新修善品者，数数思惟彼行状相故；受行顺退法故；烦恼所障故；恶友所摄故，从离欲退。

「云何离欲退？谓性软根故」，这是十一科「离欲退」。离了欲，又不离欲了，

从离欲的境界退回来，又有欲了，这叫「离欲退」。「谓性软根故」，谓这个人的根性，是钝根人。他是钝根人，就是没有大智，没有远大的志愿，没有。我不想要得圣道，不想做圣人；那么做个凡夫也不错，所以这样的人就不行。虽然也知道做圣人好，但是自已是不是，又不想做，这是钝根人，就是「软根」。有一点风就受不了，就是「软根」。

「新修善品者，数数思惟彼行状相故」，这个《披寻记》上的解释，当然是很好。这个「新修善品」，就是才开始修学圣道的人，这个意思。说这种话什么意思呢？就是那个道力很软弱，才开始修行你那道力很不坚固，道力不坚固，就是这「新修善品者」。或者根本没有开始修圣道，那就更不要说。所以我们初来到佛法里面的人，就是有对佛法有一点信心，有点信心，有点惭愧心，信和惭愧，再加上有烦恼轻一点，这世间的五欲轻一点，就这样来维持自已的威仪，其实里边是很脆弱的，所以叫做「新修善品者」。这是加上了，说我听闻了佛法、我修四念，你修的不久，这个道力不强的人，这样的人「数数思惟彼行状相故」，如果一次又一次的去思惟，彼欲的「行状相」果。「彼欲」，世间五欲的行状、相貌，那就是要退了，那就是要退，就「离欲退」。若按《披寻记》的解释呢？那就是按照〈声闻地〉的那个说法解释，那就按照真实的修行；或者按天台宗说的二十五方便修学这个禅定，得了初禅、二禅、三禅、四禅，乃至得无色界的四空定都成功了。但是你没有修佛法的四念处，那么寿命到了，又从色界天、从无色界天又退了，又退到欲界来了，那叫「离欲退」。那当然也是「离欲退」，但是那样子修成功了得了四禅八定了，这时候还是没有欲，但是他一定还是要退的，那是指那个意思说的。

「受行顺退法故」，「受行」说这个人啊！他接受他心里面能够忍受有这个「顺退法」在心里边活动，他能够忍受的了。那么在《披寻记》解释，譬如说你得到了初禅、二禅、三禅、四禅的人啊！这个初禅、二禅、三禅有喜、乐。对这个喜、乐的境界，你受不了，受不了那么就从初禅、二禅、三禅退下来，退下来，那当然还是欲界的境界，那就是叫做「离欲退」。若是说没有得到四禅八定，没有得到那么高的境界，而虽然是修学圣道，但是内心里面能接受；能容忍，就是「受」。能容忍「行」这个「顺退法故」，常常的浮动，这心里不能努力的去止观，常常在一个尘劳的境界上活动，常常和欲的境界亲近，常接近这个欲的境界，你心里面也常常做是思惟，叫「受行顺退法故」，这样子你就不容易离欲。就算是有多少离欲，也会退下来的，所以这是一个原因。

一个是「性软根故」，就是你离欲也容易退。一个「新修善品者：数数思惟彼行状相故」也是会退。「受行顺退法故」，这个优婆鼷多尊者有一个弟子，他是得了四禅，得了四禅，当然是离欲了。离欲了也有神通，神通，这个优婆鼷多尊者说：你还要继续修四念处不要放逸。他不，他乘着神通回到他的祖国去了，国王看到了，非常的欢喜、恭敬、尊重、供养。没有多久，神通也没有了、禅定也没有了，就是和一般人一样，就是有欲的事情。（但是国王啊！）就是在皇宫里面，和皇宫的女人有了事情，国王还可原谅他，把他驱逐就算了。后来就去做贼去，维持生活；后来眼睛都盲了，做一个盲的乞丐在那里。那么优婆鼷多尊者，有一天就对他的弟子说：我们今天到另外一个地方，去看某某人好吧？

那些人说：那个人得了四禅八定，有大神通，好！好！我们去看他去。于是就随着优婆鼷多尊者就到那个国家去，就是到了一个地方，一个盲人拿着一个碗，在那里。然后优婆鼷多尊者，就去招呼他的名字。招呼他的名字，他呀！哎呀！哎呀！师父来了。那么这些同学一看，说是这个就是原来那位得四禅八定的，得了四禅有神通的那个人。所以得了四禅、有了神通靠不住啊！所以「受行顺退法故」，都不行。得了四禅，你说他这个人我认为就是「性软根故」。说是我得神通了这事不得了，回到自已的国家去炫耀一下，其实目的就是这样意思，看那传上看那样子。但是你「受行顺退法故」呀！没有了。没有值得炫耀的功德了。所以人啊！『人无远虑，必有近

忧』，这句话孔夫子也说的道理，非要有大的志愿才行，就因为了希图一点小小的境界，反倒对自已不利。虽然好像有一点好处，说是有神通国王恭敬、供养，好像得一点名闻利养，其实这小意思，可是伤害你的太大了。所以「受行顺退法故」啊！以前受了多少的辛苦啊！能得到四禅，结果因为自已的这个名闻利养的心，反倒把自已破坏了。

「烦恼所障故」其实还是这个意思。总而言之，自已还是有贪、瞋、痴的烦恼，那么就是障碍自已不能得涅盘。常常有烦恼的障，不能得涅盘，就是「离欲退」了。「恶友所摄故」，就是和恶知识做朋友，同他常常的来往。这个「恶友」，这个本论上也有提到，《披寻记》上也有提到，没有羞耻的人、有邪知见的人、有懈怠的人、有邪行不道德的行为的人、性怯劣的人。那么由这样的恶知识，恶知识和他做朋友呢？就会使令你多诸过失，没有功德，当然就从「离欲退」。本来是离欲了，而后又退，又退回来了。这些事情是谁做的呢？也是第六识，第六识做这件事。使令自已，真是可惜。这个「离欲退」这个地方，表示这个人已经发心，或者是已经出家了，已经开始修行了，然后又退下来，又还俗了，这是很可惜的。

癸十二、断善根（分二科）　子一、征

云何断善根？

子二、释（分二科）　丑一、辨由

谓利根者：成就上品诸恶意乐，现行法故；得随顺彼恶友故；彼邪见缠，极重圆满到究竟故；彼于一切恶现行中，得无谓故；无哀愍故，能断善根。

「谓利根者：成就上品诸恶意乐，现行法故」：前面这个「离欲退」，还不至于「断善根」，这里更严重的是「断」了「善根」。这个「断善根」这句话怎么讲呢？怎么叫「断善根」呢？「谓利根者」。前面那个「离欲退」，是「性软根」，是钝根人。现在这个不是，这是利根人。这个利根人，是「成就上品诸恶意乐，现行法故」：这个利根人，就是根性特别的利，那个智慧特别的大；但是偏了一点就不得了，就是不得了。这个利根人，根性特别利，他的眼、耳、鼻、舌、身、意，都是特别利的，和一般人不同。可是这个六根里面主要还是意根，意根是太重要了。不过意根特别利的人，他这个前五根也不同，和一般人也是不一样的。但是利根人应该有好的成就嘛！怎么会「断善根」呢？

「成就上品诸恶意乐，现行法故」，他成就，他成就了什么呢？「上品」的，他这个行相特别猛利的「诸恶意乐」，特别「恶」的「意乐」。欢喜「意乐」，也就是欢喜。欢喜做种种的恶事，他心里面有这样的意乐。这个「意乐」，不是潜藏在那里，是现行法，活动。像一个人在那里睡觉，就是不活动了。睡觉醒了出来工作，这就叫做活动。表现在行动上，表现在行为上。现在是说他「恶」的「意乐」，其实一切众生都有烦恼的种子，都有「恶」的「意乐」，但是它不现行就没有事。现在「恶」的「意乐」，活动出来了，而且是「上品」的，他成就这样的意乐了，这就是「断善根」的一个条件。他本身有这种「恶意乐」，就是欢喜做恶事。欢喜做恶事，而且这个心情特别的强。

我们在这个历史上看，有很多的大将军，杀人不当一回事。杀死一个人，他好像算是好像很平常的一件事，拿人不当人，这种人。他就是随这个好皇帝，反正也可以打天下就是了。若是随着一个贼，他也就是可以做恶的，就是这么一个人。「成就上品诸恶意乐，现行法故」，这是他本身主动的欢喜做恶事。

「得随顺彼恶友故」，他又有一个条件呢？就是「随顺彼」，「随顺彼」恶意乐

的恶朋友，有恶知识和他合作，共同的做恶事，这又是一个条件。这个朋友也是这个三业都是不清净的，身做恶事，嘴会说恶话，心里面也想一些恶事。恶事所思，恶说所说，恶作所作，这个三业都是恶的人。和利根的「成就上品诸恶意乐，现行法」这个人，帮助他，大家合作的做恶事。这就是更厉害了。

「彼邪见缠，极重圆满到究竟故」，这是说前面他有这个欢喜做恶的意乐，又有恶知识和他合作做恶，这是第二。第三条件呢？「彼」有「邪」知「见」的烦恼。这个「缠」，指烦恼的现行，叫「缠」。不现行的时候，叫「使」。使命的使，使者的使。这个现行，叫做「缠」，就像一个毒蛇把你缠住了，缠在你的身上。我看这《观世音菩萨灵感记》上，是有一件事。说有一个女人从她的住处出去离开了，到另外一个地方去做事。说是这个走这个道路，在中途看见有一蛇盘在那个道路那里，这个女人也是很勇猛，说是退后多少步跑，一下子跳过去，从这个蛇跳过去。跳过去，而这个蛇不是小小的蛇，是大蛇，就追她，追那女人，追就把那女人追住，就把那女人缠，缠起来，就把那女人缠到了，缠到了。这个时候我看见这里，我心里面很不舒服，很不舒服。这时候来了一个人，他一看，这个大蛇就把那女人缠住了，就念观世音菩萨，一念念，那个毒蛇就把那女人松开了，就跑了。

现在说这个「缠」，也等于就是，等于说是人若有邪知、邪见；贪，就是大蛇。贪、瞋、痴这一切烦恼都是大蛇，这邪知、邪见是大蛇，缠在这个人的心上面。所以这个古来的大师，这个大善知识翻译的时候，用这个字来形容这件事，是「缠」。这个邪知、邪见主要就是不相信因果，不相信有善恶果报。所以有的人向我说：我相信佛法很多年了，但是忽然间想，我究竟相信佛法，相信什么？自己不知道。我说啊！你若问我这句话，我告诉你：就是相信善恶果报，相信做恶有恶报、做善有善报。说是我们先不要说第一义谛，就是先说这一件事，做善有善报、做恶有恶报，你先要有这样的信心，你就可以称之为佛教徒，就可以这么说。

现在是「邪见缠」，就是不相信有善恶果报、不相信有阿罗汉、不相信有流转生死的事情。但是一般的邪见，人云亦云的这样说，那还可能还不及格。若说称为「见」，那就是厉害了。我们说这胜解，对于佛法的缘起的道理，有胜解，那也可以称之为「见」，正见。现在对于恶法有胜解，就是「邪见」。这个「邪见」到了什么程度呢？「极重圆满到究竟故」：「极重圆满」，他那个邪知见到了「极重」，极严重的程度，非常的「圆满」，到了「究竟」的程度了。用这么多的字来形容这个「邪见缠」。那他就是不感觉到做恶事是不对的，他做恶事做得很快乐，他想这些恶事都能做成功，做完了心理很快乐，还要继续的要做，那就是这样子的意思。若是相信佛法的人，固然也可能会做错事，但心里害怕，心里有恐怖，不敢做恶事。做了一点恶事，哎呀！心里害怕，这可见这个人没有「断善根」还有害怕。

这个人呢？这个有「利根」的人，「成就上品诸恶意乐，现行法」的人，他一点恐怕的心没有，恐惧的心没有，不相信有善恶果报，所以做恶事将来没有问题，没有后患的。这个偶然的也会看见别人做善事，他认为那个人是愚蠢胡涂了，有便宜他不占，真是胡涂，他是这样想法。那么这是这个「邪见缠，极重圆满到究竟故」到了这个程度了。

「彼于一切恶现行中，得无畏故」就加上这么一句。说是这个人，他在「一切」，就是身所表现出来的恶行；语，口业表现出来的语言，这个暴恶的语言，不合道理的语言。这个「现行」，不是隐藏在里面，他这个表现在行为上了。对于这件事「得无畏故」，他一点也不恐怖，做了恶事的时候，他不怕受恶报，他没有这个恐怖心，没有这件事情。这又是一个条件。

「无哀愍故」，对于一切众生这有情的动物，或是人类，一点哀愍心没有。他认为杀死一个人不算什么，没有哀愍心。那么这几个条件：一个是「利根」；一个「成

就上品诸恶意乐，现行法故」；一个是「随顺彼恶友故」；「彼邪见缠，极重圆满到究竟故」；「彼于一切恶现行中，得无畏故」；「无哀愍心故」，对于一切众生没有哀愍心，做恶没有恐怖，对于一切人没有哀愍心，这种人。「能断善根」，他能够把这个善根是断灭了，没有善根了。

这个「断善根」是要这样的人才行。若是一般的不是利根的人，他也可能做恶事，但是心里面还在犹豫不决，是做恶没有恶报吗？心里面没有什么。做善有善报吗？心里面都是疑疑惑惑的。随时也可能做恶事，随时也可能做善事，这样人还不是利根人。这个利根人！利根人多数是怎么样呢？特别的敏感。你有一点事情，你经过他的眼、耳、鼻、舌、身、意的时候，他就深入的去注意一下，考虑一下的，不是马马虎虎的人。但是他因为有邪知邪见，「极重圆到究竟故」，总是理会到那个最恶的那个地方去，是这种人。

丑二、料简（分二科） 寅一、举一切

此中种子，亦名善根；无贪瞋等，亦名善根。

这底下是解释究竟什么叫做「善根」？什么叫做「断善根」？这个解释这个道理。前面是说「断善根」这个人的条件，是这样子。辨别他的一个缘由，这底下再重新解释。「此中种子，亦名善根；无贪瞋等，亦名善根」，在这里面说「断善根」，这个「善根」究竟是什么叫做「善根」？就是这里面「种子，亦名善根」，就是你前一生，你前一生做过好事，你有一点同情心，或者同情心很重，或者同情心很轻微，做一点利益人的事情。做一点利益人的事情，那么就有了「种子」了，那个「种子」，也叫做「善根」。

因为你若是前生做了小小的善法，有了那样的善根以后，你今生就有可能再做善事，你再做善事，就是前一生那个「善根」，能帮助你现在去做善事，所以做「善根」。这个「根」有两个意思：就是「根」，以能生为因。前生做一点善事，今生就可能做更大一点的善事，就是能生，由小而大，就是能生义。第二个是增上的意思，就是能帮助你去做好事。前一生有善根，今生就会那个「善根」，能帮助你去做好事情，所以叫做「善根」这是一种解释。这个「善根」。

第二个解释「无贪瞋等，亦名善根」：「无贪瞋等」，就是没贪心、也没瞋心、也没有愚痴心，那么这也叫做「善根」。这个「善根」，是发动一切善法的那个最清净的那个动力。因为自己本身没有贪心，你才能够去帮助别人做善事，去教导别人去；没有瞋心，你才能发出慈悲心去做一些善事；你没有愚痴，你才能有智慧去帮助别人，去教导别人，帮助别人做种种善事的。这无贪、无瞋、无痴，这是「善根」，一切善法的根本，这也叫做「善根」。这个「善根」，是指你现在，你现在的心里面无贪、无瞋、无痴，这是现行的，在心里面活动的一种好心肠。前面以「此中种子，亦名善根」，那是潜藏在心里面的，以前做的善法的「种子」，是由这个「无贪瞋等」发动出来的善法的种子。这「无贪瞋」也有程度的不同。那么这是通说这两种叫做「善根」。现在这里说「断善根」，是指什么说的呢？

寅二、简所取

但由安立现行善根相违相续，名断善根；非由永拔彼种子故。

是这样意思。这「断善根」是这样的意思。这只是这里说「断善根」。这个「善根」，「但由」，只是因为你「安立现行善根相违相续」。「现行」的「善根」，这个「善根」呢？有生得善、有加行善。这个生得善怎么讲呢？就是生来的，这个人不需要师长的教导，他生来就有一点好心，愿意帮助人做好事，别人有困难就有同情心

帮助人解决困难的，这是生得善。

加行善呢？那就不同了。那就是从师长那里，或从这一切这个善书，好的书，去读好的书，增长了一点理智，从理；或者遇见善知识的开导，增长了自己的智慧，去有意地去利益一切众生，那叫做加行善。譬如说我们闻、思、修是属于加行善了。这叫做「现行善根」，这样的善根，这是是非常好的一种善法。

现在是「相违」，「相违」的一种力量，与「现行善根相违」的一种力量。就是不相信因果，我不要做善事，做恶事好，那么使令这个「现行善根」不能「相续」了。那么就是「安立」，「安立」，就是施设，也可当做施设讲。施设现行善根，那么就是名言，施设出来的名言，叫做「现行善根」。那么若是由于自己的不如理作意，由于恶知识的彼此相得，而有些邪知邪见，当然这也是安立。由于这一些安立的关系，「于现行善根相违相续」这叫做「断善根」。不是以「非由永拔彼种子故」，不是说把这个你这个无贪、无瞋的善根的种子，做种种功德的种子，永久的消灭了，叫做「断善根」不是的。只是说「现行善根相违相续」，就是在他现在的内心上，一点好心没有了，不要说是去做功德了。这个加行善没有了，生得善也没有了，在心里面完全是恶法了，那么这就叫做「断善根」。可是有这样的思想的人，他内心里面的善根也受影响，也受影响，就是不容易现行。就是以前做的功德，现在不容易，这种功德不容易现行，因为被他现在的这种邪知见降伏了，所以叫做「断善根」。

现在这里说出来一个分际，断善根者：断善根的现行；而不是断种子。而这个断善根的力量，就是他是利根人，他有上品诸恶意乐现行法故；有恶知识彼此与彼相得；还有邪见缠，极重圆满到究竟故；彼于一切恶现行中得无畏故；无哀愍故，有这样的邪知邪见，所以他「断善根」了。这也是第六意识所做的事情。

这个《大般涅盘经》上说有一阐提，一阐提呢？就是断善根的意思。这个我们现在当然我们是不能不承认，我们栽培不够，所以我们没见到佛，生在现在这个时代。但是《涅盘经》上说一件事，说那善行比丘，善行比丘是为佛作侍者，这侍者的规矩，为佛做侍者，佛若没有去休息，他不能去休息，所以他要侍奉佛。但是他着急了要去休息，他就夜间的时候，佛在那经行，他在旁边扮这个鬼来叫，来恐吓佛，让佛害怕了去睡觉，去休息，他好去休息，有这种事。我看这若是我们，虽然是栽培不够，大家不敢这样做，他敢这样做。这时候这个释提桓因来了，来了就知道这件事，就问佛：说是佛法里面有这样的人啊！这个佛说：佛门广大，什么人都有。所以这个善行比丘，就名之为一阐提。他对于佛，可见恭敬心是没有，对于佛敢这样子戏弄佛。昨天谁问我轻触故问，轻触，我的意思就是戏弄。其实戏弄这句话怎么讲？戏弄话，我再说一句，再解释。我问你！就是我明知道你不能回答，我就偏要问你！问你，就要给你一个好看，就是这个意思。叫你答不上来，令你难堪，是名为轻触故问，就是戏弄。现在善行比丘扮鬼叫，来戏弄佛，来恐惧佛，也是有这种味道。所以这个就看出来，这个邪知见的人，「极重圆满到究竟故」，就会做出什么事情，就可想而知了。

你们不出声。你们没有问题问，我再说几句话。这个「云何离欲？云何离欲退」？我们在印老法师的文章上，著作里面看见有一句话。也好像说，哎呀！你出家多少年了，你还有烦恼啊！那么这个印老法师说：那么容易断烦恼吗？说这么一句。那么这底下「云何离欲退」？里面说的事，我们可以好好读一读。从这里也应当得到一个启示，就是因为没有能够离欲，那就是有欲。有欲，有时候难免会有些不对的念头，但是我们怎么办呢？立刻的停下来，不要有这个不如理作意，立刻停下来。停下来啊！转变成清净心。

这个圣人呢？圣人他的心，能够不与万法为伴侣，它能湛然独立。但我们凡夫不能，我们就得有伴侣。有伴侣，这个经、律、论就是我们的伴侣，经、律、论是我们

的朋友，以法为友。我们把经背下来，不能背一部，背一段总是也可以嘛。我们也会念咒，也会念佛。立刻，或者是念经的文，或者是念咒，或者是念佛。这个心，我们无记的心，和这样的法为伴侣的时候，心就清净了，立刻就清净了。若是常常静坐，修奢摩他、毗铃奢那的人是更容易。你若不静坐，不修奢摩他、毗钵奢那，没有这样训练的人，你去念佛、念法、念僧、念戒也是可以；可是常有止观的训练，也是更强，而警觉性也特别强。这个正知、正念就是特别强有力量；你若不修止观的人，他就钝了一点。心有不如理作意的时候，自己还不知道。你若有正知、正念强了呢？很快就觉悟了。自己把自己的心要调一调，立刻的把他调的清净它。

说是有问题，这有问题用清净心来去观察思惟，用清净心来处理。不用贪心、不用瞋心、不用骄慢心处理事情，而这个事情也容易处理。用贪心、用瞋心去说话，去处理事情，这事情不容易处理的好。这样你常常这样做，你心情快乐，心情快乐一点。如果你不能这样子，你老是有的时候这个不如理作意出来了，就随着去了，多诸苦恼。

这个波斯匿王，是波斯匿王，还有那个优填王。优填王好像对这个宾头胪尊者也说了一段话。还有这个波斯匿王，就是波斯匿王临死的时候之前，他儿子造反，琉璃大王造反之前，时间很近了，去见佛。见佛就赞叹随佛出家的佛教的这些年轻的比丘。这些年轻比丘都是在壮年的时候，这个欲都是很盛的；但是出了家以后，看上去气色也很正常，也心情很快乐，没有欲的困扰。就疑惑，就去问佛。优填王去问这个宾头胪尊者，也是同样的问题。这个宾头胪尊者就开示他：说是在家的人，年轻人，不管是男、女出家了，修学四处有正念，所以就没有这个欲的困扰。和那外道不同，外道修种种苦行，他的欲也没有办法调伏。因为他没有调伏欲的法门，他为欲所苦。但是佛教徒，修这不净观，修四念处，他能够调伏这个欲，把那欲就清除了，清除了心里面就很自在。常常的这样做，他的气色也应该正常，气色正常；他不为欲所苦，心里面没有欲，就是偶然有一点很快就没有了。

这个我们修行没成功的人，要注意这件事。就是有一点不对，立刻停下来，转移阵地把这个心转到念佛、念法、念僧、念戒、念天、念舍、念死，都很好。这个欲自然是没有了，要注意这件事。这句话就是「受行顺退法故」。不受，不「受行顺退法故」，它就没有事。我们讲这个学习《摄大乘论》的时候，我看和自己要用功修行也是相合的。心里面感觉到苦恼，你思惟苦恼的事情，你心就苦恼。你若思惟这个人对不起我，他怎么、怎么，你心里就苦恼。就是我们对一个人，你思惟这个人的缺点，你的个高慢心就来了，你对他就轻慢。这个人有什么优点，这个人有什么什么优点，你对这个人的恭敬心就来了，你自己的高慢也就轻了。所以由自己的思惟的经验，可以知道，烦恼是由分别来的。这个清净心也是由分别心来的，恭敬心也是。

这个心里面不安，又想这个，又想那个，想不到心里面就苦恼，这就是这苦恼就是这样思惟而来的，你不要这样想就没有事。所以有时间尽量的栽培善根，尽量把经论的妙法装在自己的心里面，随时可以用，你随时你可以用。你不装这个，你去老思惟这些烦恼的事，这是一个太笨了，不要思惟烦恼的事情。

癸十三、续善根

云何续善根？谓由性利根故；见亲朋友修福业故；诣善丈夫闻正法故；因生犹豫，证决定故；还续善根。

前面的文说这个意，有特别殊胜的作用，一共分十四科。现在是第十三「续善根」。前面说「断善根」。现在说「续善根」。「断善根」，是意识的作用。现在说善根又继续的出现了，又继续的栽培善根了，这也是意识的作用。为什么断了善根，后来又能够恢复过来，继续栽培善根呢？「谓由性利根故」，就是因为这个人的心性，是属于「利根」人。「利根」人，就是特别认真的人、智慧高的人，他能有这种果断的力量，能重新的改善自己，重新创造自己，这是「利根」人的一种相貌。

「见亲朋友修福业故」：根本上的原因就是「利根」，就是智慧大、果断。第二个原因，他看见他亲爱的人，和他有感情的朋友，「修福业故」，他们能够修行很多利益人的事情，对于他人有什么困难，他能够有同情心去做这一些利益人的事情。看见他心爱的人，有感情的人，做这些好事，他就受到感动，受到了感动，这是第二个原因。

「诣善丈夫闻正法故」：第三个原因，他能到这个善知识那里去，听闻「正法」，听闻佛法的道理。这个佛法的道理上，从根本上说明有善恶果报，诸法是缘起的，那么善有善报、恶有恶报，这个善恶果报是真实不虚的。这个道理他生起了，就动摇了他原来不相信因果的这种想法。所以「因生犹豫，证决定故」，因为他看见「亲朋」好「友修福业」，到善知识那里听「闻正法」，所以因此他心里就「犹豫」，就疑惑了以前的思想是有问题！我不相信善有善报、恶有恶报，可能是不大对的呀！这是属于这个在五心里面这是寻求，是寻求的意思，率尔、寻求、决定、染净、等流。这个「犹豫」，就是属于寻求的这一部分，这一阶段的情形。后来经过自己去思惟观察，后来决定了，喔！还是有善恶果报的，我不应该生这种邪知邪见。他就从他这个听「闻正法」，看见别的人「修福业」，加上他自己的深入的观察，他这回他证实了是有善恶果报，所以他就决定了「续善根」，所以「还续善根」。又继续的栽培善根了，那么这就是第六意识，是第六意识特别的作用。

癸十四、死生（分二科） 子一、别辨死生（分二科） 丑一、死（分二科） 寅一、征

云何死？

「续善根」是第十三科。现在这以下第十四科，说到众生的死亡，或者是生命的开始。这样说到「死生」，虽然通于一切众生，但是还是人的情况，多数指人来说的，说这一科。这个「死生」，这一科里面分两科。第一科是「别辨死生」，说明怎么会死，怎么会生。这一科又分两科。第一科先说「死」，也分两科。第一科是「征」，就是问。

「云何死」，说众生这个「死」是怎么一回事情呢？问。这个孔夫的弟子，子路问死，孔夫子答复得很简单。现在看佛法里面怎么回答这个问题。这是第一，是问。第二，是「释」，是解释。解释里面分两科。第一科，是「死类」的「差别」，这个死是有各各样的类别的，这是有不同情形的死亡的差别。这里又分两科。第一科是「略」，略说。略说又分成两科。第一科是「致死」的「因缘」，为什么会死？死的这个因缘，死的条件，死的原因。这里又分两科。第一科是「总标举」，把这个原因总的说出来。

寅二、释（分二科） 卯一、死类差别（分二科） 辰一、略（分二科） 巳一、致死因缘（分二科）午一、总标举

谓由寿量极故，而便致死。

你问我：什么原因会死亡？人都是愿意永久的长存，无量寿，但是非死不可啊！究竟是什么原因呢？「谓由寿量极故」，是因为那个人、那个众生，他的「寿量」尽了。这个寿命是有时间性，这时间到了，「而便致死」，他就死亡了，就是这么一个原因，总而言之就是这么一个原因。

午二、别分别（分二科） 未一、列三种

此复三种：谓寿尽故、福尽故、不避不平等故。

「此复三种」，「由寿量极故，而便致死」，这是总说大意。这底下就是「别分别」，就是详细的再说明一下。也分成两科。第一科是「列」出来「三种」。「此复三种」，这「寿量极故，而便致死」有三种不同。

「谓寿尽故、福尽故、不避不平等故」，这个三个原因，人会死亡的。第一个原因，就是「寿」量「尽」了，寿量到时候了。第二个原因是「福尽」了，就是赖于生存的这些条件，没有这生存的条件了，那么就是「福尽」了。「不避不平等故」呢？就是「寿」也没有「尽」、「福」也没有「尽」，还能继续生存的。但是这个人胡涂啊！他不能够躲避这些不合道理的事情，这些不合道理的行为，他不能。他去做一些胡涂事，就把自己的色身，这个身体破坏了，所以就死掉了。这是三个原因。

未二、摄二种

当知亦是时、非时死。

这是第二科，把这个三个原因归纳成两种。是「当知」，应该知道，三种原因会死，其实也就是两种，那两种呢？一个「时」、一个「非时」，「时」死、「非时死」。就是死的时候到了，就死了。「非时」，就是死的时候没有到，但是他死掉了，这是分成两种。

巳二、将命终心

或由善心、或不善心、或无记心。

这底下前面说「致死」的「因缘」。现在这个「致死」的「因缘」这一科说完了。现在说第二科「将命终心」，就是将要死亡还没死，这个时候的内心的情况是怎么回事？是怎么样，说这件事。这个「将命终心」说这个。

「或由善心」，说死亡的时候，或者他是「善心」，他的心里面思惟善法，然后死亡的。或者是思惟这个「不善」法的「心」，就这样就死掉了。或者是也不是善、也不是恶心，就这样死掉了。说临命终的时候，那个众生的内心的世界，有这三种不同。

辰二、广（分二科） 巳一、死因缘摄（分二科） 午一、时死

云何寿尽故死？犹如有一随感寿量满尽故死，此名时死。

前面是略说，略说这个死亡的情况，死亡的类别。现在这底下详细说，就是「广」说。「广」说又分成两科。第一科是「死因缘摄」，就是死的原因，及死的原因所关涉的事情，都包括在这里面。这个「死因缘摄」这一科里面又分两科。第一科是「时死」，就是死的时候到了，就是寿命尽了就死了。是「云何寿尽故死」，因为什么他的寿命尽了会死亡呢？这需要再加以解释的。

「犹如有一随感寿量满尽故死，此名时死」：是「犹如」一个人，他随他的业力所感得的，随他的业力所得到的「寿量」，那么「满尽」了，他生存的时间尽了，他原来的业力所招感的那个寿量满了，那么他就死亡了。这个人慈悲心多一点，慈悲心多一点，人的寿命就会长一点；由慈悲心的业力，慈悲心所造的业力，得到的寿命，就应该是长一点，好心肠，好心肠，他就会长一点。

这个没有慈悲心，拿别的众生不当一回事，随便的杀害，那么这个寿命就是应该短了一点，寿命就会短。但是这个所得到的这个寿命是前一生的业力，和现在这个生命的寿量，今生的思想行为，对于现在的生命有影响，但是主要是来生，指来生的寿命是这样子。所以看到有的人，他很恶啊！他的寿命还是很长，能活到九十多岁，活到一百多岁都可能的；但是他前生有这个好的业力，今生再没有慈悲心，他的寿命可能会延长多少，会延长多少。

所以这里说「犹如有一随感寿量」，随你前一生所造的业力，这个「感」，就在这里当得字讲好了，随你前一生的业力所得的寿命，有那么长的寿命；而你现在生存的也正好满了那个数量了，这时候才死亡，这就叫做「寿尽故死」，「寿尽故死」。「此名时死」，这就叫做「时死」。这个时间是应该死了，那么这个人的死亡，就是这一回事。

午二、别分别（分二科）　未一、别辨二种（分二科）　申一、福尽死

云何福尽故死？犹如有一资具阙故死。

「云何福尽故死」这是现在第二科，说「非时死」分成二科。第一科是「别辨二种」。又分成二科。第一科是「福尽死」。第二科是「不避不平等死」。现在解释「福尽死」。「云何福尽故死？犹如有一资具阙故死」：犹如一个人，他的生活的「资具」，生活所需的「资具」，这个衣、食、住，衣、食阙少了，没衣服穿了，没有饭吃了，那么这个人就得要死，不死不行，那么这就叫做「福尽故死」。

申二、不避不平等死（分二科）　酉一、征

云何不避不平等故死？

这是第二科解释这个「不平等」的事，分二科。第一科是「征」，是问。怎么叫做「不避不平等故死」呢？底下回答。这个回答里边又分成二科。第一科是「举说」。

酉二、释（分二科）　戌一、举说

如世尊说：九因九缘，未尽寿量而死。

这是举出来佛说的这个理由，所以死掉了。这个「如世尊说」，就是像佛说的，说是「九因九缘」，有「九」个「因缘」，使令这个人的寿命还没有尽，他就死掉，就是死了。这个「因缘」通常说，主要的原因是「因」；次要的原因是就是「缘」有这样解释。但是「因缘」这二字，都是依赖的意思。都是一个因此而有彼，都是这样

的意思。现在这里也就是包含了种种的这些原因都在内，用「因缘」二个字来表达这复杂情形。

戊二、辨类

何等为九？谓食无度量、食所不宜、不消复食、生而不吐、熟而持之、不近医药、不知于己若损若抑益、非时、非量行非梵行。

「何等为九？」前边这是举出来佛说的「九缘」；然后就是辨别这九个类别。「何等九」，那九个呢？「何等为九？谓食无度量」，这是一个原因。吃了这个饮食，吃东西，是你要有一个「度量」，有个限度，有一定的量数，你不能过量。如果你过量吃，对于身体不好，所以这是「食无度量」这一个原因，因寿命没有到就会死掉。

「谓食所不宜」，你吃的东西对你不合适，吃些东西有营养，使令你的生命能够旺盛的生存下去。吃的都是毒，那就当然人就会死亡，「食所不宜」那么这是一个原因，「食所不宜」。这个在经论上说这个食呢？有段食、触食、思食、识食，这四个食。「食所不宜」人就会死亡，但是佛法里面说食有这四种不同。

第一个是段食：段食，就是我们日常生活的这种饮食。一段一段的，那么吃下去他有营养，没有毒，那么他就会生存下去，这是这就叫做段食。

第二个是触食：触食，这个触这个字，前面应该加个悦意，悦意触食。就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，接触到可意的境界，心里面感觉到快乐，这也是一种饮食，也是一种饮食。就是常常的接触一种不可意的事情，心里面感觉到苦恼，感觉到悲痛，这也对自已的寿命有影响的。所以人与人之间说话，说的合乎道理，尽量的温和一点，也有好处；如果是常常说话像刀似的，使令人家心痛，对那个人寿命有影响。除非那个人有修养不介意，他不在意这件事，那可以；但大多数人的不是的，多数不如意的事情，心里难过，那么就会寿命薄，所以说话温和一点比较好。不然的话，也有杀人的意味在里边，这个说话，所以这个触食这里面也很有东西。

第三个是思食：思食是什么呢？在这里就是希望的意思，有希望。譬如说是我做生意我还没赚钱，但是感觉到有希望，这个有希望这个心里作用，对他的生命的延长很有帮助，有希望。现在这生活很苦，但是他感觉会转变，将来生活会快乐，他这一念心，对于他本身生命有帮助，生命的延续下去有帮助。如果说是我的段食也很好，什么境界都很如意，但是没有希望，前途没有希望了，这个人的生存有问题，就是不容易生存下去，不容易生存下去。所以这个思食也是很重要，也是很重要的。

第四个是识食：这个识食，就是阿赖耶识，阿赖耶识在生命体里边也是很重要。它能执持这个生理的组织，使令它成为一个活泼生命；若是没有阿赖耶识同它在一起，那就是死尸了，就死掉了。说这个人闷绝了，但是阿赖耶识还在，它说还是一个生命；若是阿赖耶识不在，就没有辨法苏醒过来了，就是死亡。所以阿赖耶识识食，也是很重要的。现在这里边「食所不宜」，也是包括了很多的事情，包括很多事情。

「不消复食」，这又是一个原因。「不消复食」，就是吃下的东西没有消化，你还要继续吃，继续吃就糟糕，继续吃就是糟糕了，这个那也是对身体不好。「生而不吐」，就是吃下去的东西不消化，而对于身体会有种种的严重的问题，应该想办法把它吐出来，吐弃，吐出来。但是「不吐」，这句话可以包括很多意思，这个身体里面新陈代谢，应该把排出去，这些废物应该排出去；但是不能排，不能排，不能把它排泄出去，还在身体里边瘀积，就生了毒了，那这也是不行。这也是对生命也是危险，「生而不吐」。

「熟而持之」：这个「熟而持之」这句话怎么讲呢？就是前边说是「食无度量」，你吃的太少，也可能也是不对劲。「食所不宜」也不行，「不消复食、生而不吐」这些事情，凡是在身体里边，瘀积在里边，生了变化了，就是「熟」。变化出来这些都变成毒了，这个时候也还是不能够把它吃。这个「生而不吐」，这个「生」和「熟」：「生」，是瘀积在里边的开始的时候。这个「熟」，是时间多了起了变化，变成了毒了，而还是不能排泄的话，也是不行，也是危险，这个生命有危险。

「不近医药」，他不相信医生的治疗，他不去亲近医生，那你不能自己本身又没有能力把它排泄出来，又不去亲近医生，当然这是糟糕，就是要死了。「不知于己若损若益」，这是又一个原因。这种东西，这种食品，对于自己是有利益的，这样的食品对于自己是有损害的，而这个人不知道，不知道。不知道这个事，就随便吃，随便吃东西，这也是一个危险。

「非时、非量、行非梵行」：「非梵行」，「梵」，是印度话，中国话就是清净的净。就是非清净行，非净行，非清净行，就是男女这个欲。「非时」，不是行这种非梵行时间。而不知道量，不应该过量，那也是对寿命也是不行的，此名「非时」。这个后边的文，本论后边的文有提到，别的经典上也有提到，也说到出一个数来，是人这个男女的欲啊！不可以超过五、六次，这一生之中不可以超过五次、六次这个样，是这样子，说这个事情。

未二、总结得名

此名非时死。

前面这九种原因，就是「非时」而「死」。寿命还没有尽，福也没有尽，寿也没有尽，因为你做了这九种事，你就会就死掉了。或者九种中，九种之中的一种，就死掉了，你就会死掉了。

巳二、命终心摄（分三科） 午一、略显三心（分二科） 未一、善不善心死（分三科） 申一、约善恶法辨（分二科） 酉一、善心死（分二科） 戌一、征

云何善心死？

「云何善心死？」前面是「死」的「因缘」，「死」的「因缘摄」，属于死的因缘这一部份的。现在第二科，是「命终心摄」，就是临命终的时候心理的情况，和与此有关联的事情都包括在内，是「命终心摄」分三科。第一科是「略显三心」，就是不是广说，简要的说出来临终的时候，有三种心境，三种心情。又分二科。第一科约「善不善心死」。又分成三科。第一科「约善恶法辨」，这善心和恶心，是因为你思惟善就是善心，思惟恶法，就是恶心，是这么意思。是约善法、约恶法，来说「善不善心」。又分成二科。第一科是「善心死」。这个「善心死」又分成二科。第一科是「征」。「云何善心死」，说是这一个众生，他临命终的时候，怎么叫做「善心」而「死」呢？这是问。

戌二、释（三科） 亥一、举因缘

犹如有一将命终时，自忆先时所习善法，或复由他令彼忆念。

这是第二科是解「释」分三科。第一科是「举因缘」。「犹如」：「犹如」，举一个例子，说有一个人，有一个众生，他「将」要「命终」的时候，还没有命终，「将」要「命终」，接近命终的时候。「自忆先时所习善法」，他自己就有这种能力，他能够回想他以前他所创造的，自己所做的一切的「善法」。或者是在社会上做

一些什么利益众生的事情，在佛法里边我打过禅七、打过佛七；我是举办过什么样的法会，帮助什么样的人修行，或者种种功德；或者我打过般舟七，或是我把《法华经》背下来了，或者是自己有什么什么样殊胜的功德，「自忆先时所习善法」。

「或复由他令彼忆念」，或者他自己不能忆念，是由别的人，别的善知识，能够令他提醒他，要他忆念他自己的功德的善法。所以这个自己从这些，从这一段文来看，自己做点什么功德，自己应该有个纪录，把它一条一条尽量的写清楚一点，不要太简略，写的清楚一点，纪录保存在那里；到临命终的时候，病重的时候，你这个纪录给你的好朋友给你念，念给你听，一样一样念给你听，这件事不是小事情，这件事是很重要的事情。「或复由他令彼忆念。」

亥二、明随转

由此因缘，尔时信等善法，现行于心，乃至麤想现行。

「由此因缘，尔时信等善法，现行于心」，这个是第二科「明随转」。前边是举出来这个善法的因缘，就是你做过什么样的善法。这底下说「明随转」是什么意思呢？就是你的内心，受到忆念善法的关系，你的心就变成善了。心本是无记的，你与善法在一起，你的心就是善。所以心受到善法的影响，心就变成善了，变成一个好的境界，究竟什么是善呢？「由此因缘」，由于你自己忆念所习善法，或者你的好朋友令你忆念善法，「由此因缘」。

「尔时信等善法」，这个时候你内心里面，就有「信等善」根出现了。信、惭愧，这些信、进、念、定慧，这个信、惭、愧、舍、精进，这些「善法」。这些「善法」，在你心里面就出现了，你心里面出现了的时候，就在心里面活动，心里面思惟我那个时候怎么样精进的用功，我怎么样静坐、修禅定，我怎么样慢慢学习佛法，这一切的这些好事，你心面在思惟，在思想。

「乃至麤想现行」，这个时候的情况，在时间上有不同的情况。就是「麤想现行」，这个「麤」，就是很明了的，很明显地，在你心里边活动。这些戒、定、慧的事情，你在佛法里边做种种功德，就是一样一样，明明了了的在心里面显现出来，这叫做「麤想现行」。从一开始忆念，一直是很分明的思惟这些善法，叫做「乃至麤想现行」。在时间上有一段时间的叫做「乃至」。

亥三、辨舍位（分三科）　天一、标

若细想行时，善心即舍，唯住无记心。

这是第三段「辨舍位」。因为这时候身体逐渐逐渐要死了，心里面，心里的活动也逐渐的起变化。「辨舍位」，就是把这个善舍，不能有善的现行了，这里要弃舍。这里分三科。第一科，是「标」。

「若细想行时」，前面是「麤想」，就是所想的事情很明了的。若是到了「细想现行」，内心的思惟的力量薄弱了，就是微细了。微细的时候，这个时候是什情形呢？「善心即舍」，想这个善的这种情形，就是弃「舍」了，没有能力去思惟了。

「唯住无记心」，这个时候内心里面是个「无记」，也不是善、也不是恶，就转变这样的心情了。这个时候为什么会转变成这样，就是心里边没有力量去思惟过去所造的善法，没这个力量了，就变成「无记」了。

天二、征

所以者何？

天三、释

彼于尔时，于曾习善，亦不能忆，他亦不能令彼忆。

这底下呢？是第三科。解「释」这个原因。为什么变成「无记」了呢？「善心即舍」呢？解「释」这个原因。「彼于尔时」，那个人，那个人善人在那个时候。「于曾习善」，于他过去曾经创造过的善法，彼「不能忆」了，没这个能力了，也不能够回想了。「他亦不能令彼忆念」，别的人也「不能令彼忆念」也不行了。就是给你念，你也听不到了，耳朵、耳识、可能也不在了，眼识也可能不在了，但是这个心力软弱，没这个力量能忆念了。

酉二、不善心死（二科）　戌一、征

云何不善心死？

前面是说这个「善心」死亡的情况。现在这底下说到「不善心死」。「不善心死」分两科，第一科是「征」。就是「云何」叫做「不善心死」呢？

戌二、释（三科）　亥一、举因缘

犹如有一命将欲终，自忆先时串习恶法，或复由他令彼忆念。

「犹如有一命将欲终」，这是底下解「释」。解「释」分三科。第一科是「举因缘」。说「犹如有一」个众生，他「命将欲终」的时候，「自忆先时串习恶法」。这个「串习」，就是做恶事不止做一次，连续的做了很次恶事。「或复由他令彼忆念」，前面说「自忆先时串习恶法」，这是因为心力强，或者所造的恶事印象非常的深刻，他很容易的就想起来。说或者是不能，「或复由他」，由别的人令彼忆念，别的人有恶知识，提醒他，怎么怎么的。是多数是邪知邪见的人，忆恶事，做了很多恶事，以此为荣，以此为光荣，所以到那时候还讲一讲，提出来说一遍。说你以前做过什么什么光荣的事情，杀死了什么多少人，害死了谁谁，说这些事情，叫他心里面快乐。「或复由他令彼忆念」这种情形，当然这社会上的确也有这种事情的。

亥二、明随转

彼于尔时，贪瞋等俱诸不善法，现行于心。

这是第二科「明随转」，明他的内心，随他所造的恶事，他的心就转变成恶了；就不是清净心，不是善心了。「彼于尔时」，这个时候这个「贪」心、这个「瞋」心、高慢心，各式各样的烦恼，「俱不善法」。「贪瞋等俱诸不善法，现行于心」总而言之，都是恶事，都是恶事，都是染污的事，这些于人无益，于有伤害的事。「现行于心」，显现在他的心里面活动，在他的心里面活动。

亥三、辨舍等

乃至麤细等想现行，如前善说。

这是第三科「辨舍位」，就是他自己思惟以前做这个种种的恶事，心里明明了了的思惟，那叫做「麤想现行」。过了一个时候，就是「细想」了，「细想现行」的时候，就变成无记心了，就是没有能力，不能够回想了。这样的情形，「如前善说」，

像前面善心死亡的那个情况，一样的也有麤细的分别。

申二、约苦乐受辨（二科）　酉一、善心死

又善心死时，安乐而死。将欲终时，无极苦受逼迫于身。

「又善心死时，安乐而死」：前边是「约善恶法辨」，由善法、恶法来说明死亡的时候是善心、不善心等事。这是第二段「约苦乐受」，说这个临命终是苦恼的，或者是安乐的，这样也是不同的，分两段。第一段，说「善心死」。「又善心死」的时候，「安乐而死」，这个「善心死」亡的时候，他思惟他在生存的时候做了种种好事，我办过医院，我做过怎么样怎样利益人的事情，这就是「善心死」。这个时候是「安乐而死」，心情快乐，为善最乐，到那时候心情快乐而死。

「将欲终时，无极苦受逼迫于身」：将要命终的时候，还没命终。「无极」，不是有很大的「苦受」，「逼迫」他的身体的，没有那么多苦受；也是有苦受，但是不是很强，这是说「善心死」。

酉二、不善心死

恶心死时，苦恼而死。将命终时，极重苦受逼迫于身。

第二段「恶心死时」。「苦恼而死」，这个死的时候很「苦恼」，并不是快乐。「将命终」的时候，「极重的苦受逼迫于身」。这个做了很多坏事的人，临命终的时候，多数是杀了很多的众生，这个众生来了要命，有这些事情。害死了很多的人，那么那个被害的人，到了这个时候就现出了影像，这些影像向他报复，现出这些事情来，所以他心里很苦恼。所以叫做「极重苦受，逼迫于身」。这是一样。

申三、约受果前相辨（二科）　酉一、善心死

又善心死者，见不乱色相；

这底下是第三段，「约受果前相辨」。第一段「约善不善法辨」。第二段「约苦乐受辨」。现在第三段「约受果前相辨」，就是约他领受果报之前，还没有受果报，可是接近要受果报的时候。这个时候有一种形相现出来，来辨别「善心死、恶心死」的不同。分二科。第一科是「善心死」。

「又善心死者」，这个做善的人，他死亡的时候。「见不乱色相」，见到「不」是很「乱」的「色相」，也就是可忆的色相，可忆的形相现出来，这后边有解释。

酉二、不善心死

不善心死者，见乱色相。

第二段若是作恶事的人啊！他这个临命终的时候，「见乱色相」，杂乱的一种形相，或者人同他要命，或者现出种种恐怖的形相。

未二、无记心死（分二科）　申一、征

云何无记心死？

前面是「善不善心死」。现在说这个「无记心死」。这个「无记心死」怎么讲

呢？

申二、释

谓行善、不善者，或不行者，将命终时，自不能忆，无他令忆。尔时非善心非不善心死；既非安乐死，亦非苦恼死。

「谓行善、不善者」，讲这个就是他也是做善事，也做不善事。「或不行者」，或者也不行善，也不行恶这种人。「将命终」的「时」候，「自不能忆，无他令忆」，自己也不能想，我在生存时候做过甚么好事？做过甚么恶事？「自」己「不能忆念」。「无他令忆」，也没有别的人能叫他去忆念。

「尔时非善心非不善心死」，这个「无记心死」是这样意思。就是他不能忆念，他在生存的时候是做善、做恶，善、恶都不能忆念，那叫「无记心死」。就是他不能忆念他在生存的时候，是做善、做恶，善和恶都不能忆，那叫做「无记心死」是这样意思。前面说那个「善心、不善心死」，也都有无记，那是通过了麤想、细想现行；和这个说无记不同。这是他不能够忆念生存的时候，善、不善的事情；或者是因为根本也没有做善，也没有做恶，所以不能忆念；或者是做了善，也做了恶而不能忆念，那这样死亡的人，就叫做非「善心」、非「不善心死」。

「既非安乐死，亦非苦恼死」，前面是说「约善恶法辨」，也不是善法，也不是恶法。这底下「既非安乐死，亦苦恼死」，「约苦乐受」来说的。那么他死亡是中容性的，也不感觉特别的苦恼，可也不是什么安乐，这样死亡的。

午二、广善不善（分二科）　未一、忆念差别（分二科）　申一、随强忆念

又行善不善补特伽罗，将命终时，或自然忆先所习善及与不善，或他令忆。彼于尔时，于多曾习力最强者，其心偏记，余悉皆忘。

这是第二科，是「广善不善」。前面那个「善不善说」，现在再广博的再多说一点，多解释一点，「广善不善」。前面是「略简三心」，简略的说「善心、不善心、非善心、非不善心」，这一科解释完了。现在第二科「广善不善」分两科。第一科是「忆念」的「差别」。第二科是「见相」的「差别」。这个「忆念」的「差别」分两科。第一科是「随强忆念」，第二科「随初忆念」。

「又善不善补特伽罗」：这个「补特伽罗」，就是众生，翻作数取趣。这是「随强忆念」。这个善，或者是不善的众生，「将命终」的「时」候。「或自然忆先所习善及与不善」，就是他自己很容易的就能想起来，他以前做的善事，或者做的恶事。「或他令忆」，或者是别的人令忆念。

「彼于尔时于多曾习力最强者，其心偏记，余悉皆忘」：这个前面是说自己忆念，或者别人帮助他忆念。这底下说，单说这个「强」的这一方面。「彼于尔时」，那一个众生在那个时候。「于多曾习力最强者」，就是他，这一样事做的最多，所以这个业力，这个力量也是最强大的。「其心偏记」，他的内心遍能够把它记忆出来，在心里面现出来。「余悉皆忘」，其它的不是力量最大的，就都忘记了，不忆念了；就是忆念这个最强的，「余悉皆忘」。这是「随强忆念」。

申二、随初忆念

若俱平等曾串习者，彼于尔时，随初自忆，或他令忆，唯此不舍，不起余心。

「若俱平等」，若是这个人他所做的善事，或者恶事，没有什么强弱的不同，是「平等」的，一样做善、做恶，或者各式各样的善，或者各式各样的恶，这个力量都差不多，这样子。那么「曾串习者」，不断的去做这种事，「曾串习者」。「彼于尔时，随初自忆」：这个那个人，这样的情形，临命终的时候，会出现什么情形呢？
「彼于尔时，随初自忆」，随他自己，初开始所想起来的那件事。一开始先想起这件事，是他自己想起来的。

「或他令忆」，或者是别的人帮助他想来的，那么他就想。「唯此不舍」，他唯独这一样事，他「不舍」掉，心里面老是想念这个事。「不起余心」，其它的做的善事，或者恶事，它都不起，不生起了。这可见那个《成佛之道》那个随强、或复随忆念，随强、随习、随忆念，正好是这里的意思。一个强、一个习、一个忆念，分成这三段。

未二、见相差别（二科）　申一、随强忆念

彼于尔时，由二种因增上力故，而便命终。谓乐着戏论因增上力，及净不净业因增上力。

这底下说就是「见相」的「差别」。前面是说「忆念」的「差别」，或者自己忆念，就是特别强力的业力，或者善、或者是恶。或者随初忆念，随你初开始忆念的那一个，就是那一个了，或者忆善、或者是恶，这是说「忆念」的「差别」。现在说「见相」的「差别」，看见什么事情了呢？底下是分成两科。第一科「标由二因」，有两个原因。

「彼于尔时，由二种因增上力故，而便命终」：这个「彼」那个众生在那个时候。「由二种」原「因」的力量，这个力量是很强大的力量，所以叫「增上」。「增上」，是强大的意思，由两种强大的力量的原因。「而便命终」，这个众生就死掉了，他就死了。

「谓乐着戏论因增上力，及净不净业因增上力」：那「两种因增上力」呢？第一个，就是「乐着戏论因增上力」。这个「乐着戏论」，我们曾经讲过，讲过了。就是执着这种「戏论」，一切法都是假的，都是空无所有的，我们认为是真实的，所以在这里虚妄分别。这个虚妄分别，和那个诸法实相是不相应的，是与所分别的法的实相是相违反的，所以这个「戏论」是没有意义，所以叫做「戏论」。也就是我们一般说是名言种子，名言种子做种种的假名，因种种的名字，而有种种的分别；因种种的分别，而有种种的烦恼，这些都是「乐着戏论因增上力」。而这样这个「乐戏论因」非常的广，所有的净不净业因都在内，包括了所有的惑业苦，一切的事情都在内。

「及净不净业因增力」，在名言种子里面特别的把这「净不净业」提出来，单独的算一种，这是什么呢？有的只是内心里虚妄分别；但是有的事情，你是经过了不断的重复的创造，所以这个力量你就强大了一点，和其他的又有不同了。「净不净业」，就是这个善业和恶，或者是佛教徒，佛教徒做善事，做一般社会上的善事，又能够创造佛法里面特别的有功德的事情，不同于社会一般的善事的。就是佛法里面的戒、定、慧，你能创造这样的功德，当然就是「净业」。可是没有成功以前，那么都还在生死里流转，它也发生作用，所以「净不净业因增上力」这是两种力量。前面「乐着戏论因的增上力，及净不净业因」的「增上力」这两种力量，这两种力量也就是影响你临命终的时候的心境，影响你将来去得果报，都受这两种业力的影响的。

申二、辨所见相（分二科） 酉一、辨不善善（分二科） 戌一、不善（分二科） 亥一、标相

受尽先业所引果已；若行不善业者，当于尔时，受先所作诸不善业，所得不爱果之前相；犹如梦中，见无量种变怪色相。

前面一大科里面「命终心摄」，在这一科里面分三科。第一科「略显三心」，就是善心、恶心、无记心，这一大科讲完了。现在是第二大科「广善不善」。第三科是显我爱的别，「显我爱」的「差别」。第二科「广善不善」里面分二科。第一科是「忆念」的「差别」，临命终的时候忆念有强、有弱的不同。第二科是「见相」的「差别」，临命终的时候会现出来各式各样的情况，是不一样的。这个这一科里面，第一科是「标由二因」，因为什么临命终的时候会现出来种种的相呢？就是有二种原因。就是「彼于尔时，由二种因增上力故，而便命终」。那二种因呢？「谓乐着戏论因增上力、及净不净业因增上力」。由这个原因会现出来种种相，而后就死掉了，这个二因昨天讲过。现在是第二科「辨所见相」，所看见的事情。这里又分二科。第一科是「辨不善善」，这又分二科。第一科是先辨这个「不善」的事情，又分二科。第一科先「标相」，标出来所见的相貌。

「受尽先业所引果已」，说这个众生啊！他生存的时候，他享「受尽」了以前的业力，所引得的果报，以前的业力所得的果报，现在是尽了。这个受果报，以前的业力得到的果报，我们现在在享受它，也就是感觉的意思。在时间上刹那刹那的过去，到这个时候尽了，结束了，就是死亡了，临近死亡的时候。「若行不善业者」，他在生存的时候，他造了很多的恶业的话。「当于尔时，受先所作诸不善业，所得不爱果之前相」：「当于尔时」，当这个众生，在临命终的时候，接近死亡的时候，还没有死这个时候，这个时候就有一种现象，是什么呢？

「受先所作诸不善业」：这个「先」，就是他临命终之前，或者是几十年，或者是几百年，他造的这些不善的恶业。不善的恶业，主要就是十不善业，十恶业。身的杀、盗、淫，口中的四种过失，妄语、绮语、恶口、两舌，那么意业的贪、瞋、痴，主要的就是这十种不善业。在生存的时候造的这个不善业，由这个不善业所得的不爱果，不可爱的果报。这个恶业，当然是得恶果报，这个果报还没来的时候，要来之前的时候先有一个前兆，有一个现相，也就是「前相」，在果报之前出现一种情况、你先要去接触它。这个「受先」，就先接触那个恶业的果报的「前相」，先同它接触，这是也有这种事情。这果报还没正式来，但是先有一个相貌给你，给你看看，这个意思。

「犹如梦中，见无量种变怪色相」，这个不可爱果的前相，究竟是什么呢？这底下，譬如「犹如梦」，就是像人做梦似的。在梦里边看见很多种、很多种「变怪」的「色相」，变化出来各式各样的，不如意的境界，昨天也简单的说过，下面还有说。看见这些形相，总是不如意的境界。

亥二、教证（分二科） 天一、引教

依此相故，薄伽梵说：若有先作恶不善业及增长已；彼于尔时，如日后分、或山、山峰影等，悬覆、遍覆、极覆。

这个前面只是简单说，先要接受、先要看到，果报的前相，这件事这是这么说。这底下「教证」，就是引佛说的教，来证明有这件事，那又分二科。第一科是「引教」。

「依此相故，薄伽梵说」，根据人在死亡的时候，作恶业的人会有这个前相，「依」据「此相」的缘故。「薄伽梵」，就是指佛陀说，旧的翻译翻作「世尊」。这个是我们讲《摄大乘论》的时候曾经提过。「若有先作恶不善业及增长已」，佛是这样说，若有众生他在死亡之前这一生，或者更前的一生，他造作了很多的罪过的事情。「及增长已」：这个「增长已」，是怎么讲呢？这个「增长已」，是分几个意思，可以分二个意思说：一个意思是说，你造了以后，你又继续的造、继续的造恶业，继续的造恶业，就使令你以前第一次造的恶业，所熏成的种子，这个业种子增长了；你继续造，原来那个业力的种子就强大起来，所以叫做「增长」。这个这些「增长」，表示什么意思呢？表示它的力量够了，可以去得果报了，若是你是造业了，造业这个力量不够，不能得果报，那就不能说是「增长」，这是一个意思。

其次就是这个若是佛教徒呢？他有惭愧心他会忏悔，这一忏悔，就把那个业的力量减少了、减弱了，减弱了就不一定得果报，也可能得、也可能不得。那不能算是「增长」，不能算是「增长」的，这是一个意思。其次，就是要是这个人没有忏悔，没有忏悔那个力量就是大了，那么就是所谓的「增长」了。

若是临命终的时候，这个我爱的烦恼的滋润，我爱烦恼这后文有说到这件事。使令这个业力容易去得果报，是个爱。这个爱烦恼，因为这个先忆，我们没有修行的人，这个凡夫，遇见什么境界，心里面就虚妄分别。如意的境界就染着，不如意的境界就愤怒，就是这个烦恼能帮助你的罪业去得果报的，这叫做「润」，滋润的润。这个爱烦恼，就是滋润你原来的罪业，去得果报去，就是帮助它的意思。所以若是圣人没有烦恼了，阿罗汉断除一切这些爱烦恼，他虽然还有一种有漏业，但是不能得果报，这个地方有差别。现在这是说「若有先作恶不善业及增长已」，那他这个力量罪业也是很大，力量很大。所以就在他临命终的时候就出现了事情。

「如彼尔时，如日后分」，这个佛就是这么说，说那个众生啊！在那个时候，就是临命终的时候。他感觉的事情「如日后分」，就像太阳已经过了中午，就是太阳要落了，那个落了的时候。它就会阳光照着大山、这个山就现出了影像来，现出一个黑影、一个阴影。或是现「山」的影像，或者「山、山峰」的「影」像。那个「山峰」的「影」像，这个太阳一照，这个「山峰」的「影」像，在平地上现出一个影像来。现这影像里边，也有三种差别。

「悬覆、遍覆、极覆」：这个 「悬」，就是远的意思。「悬」远，从远远地，这个山的影就过来了，山的影就过来。这个是初开始的一种情形，就是不全。这时候这个临死的人感觉这个世界上不是光明，就是暗了，这个光，这个光明的度数暗下来了。这个「遍覆」，就是普遍的被阴影遮覆住了。那么就是太阳可能还没有完全落下去，也差不多了，但是你在这个大山的对面，就是完全看不到光明，就是完全是阴影，但是还不是十分黑。「极覆」，这个时候完全是黑暗了，完全是黑暗的了，这是说这个临死的这个人，若是恶业发生作用去得果报的时候，就又显现出这种形相来，就是黑暗了。

天二、释义

当知如是补特伽罗，从明趣闇。

这是第二段解释前面这一段的意思。「如是补特伽罗」，说这个众生，这个有情，他是从光明的境界，趣向黑暗的地方去，到三恶道去了，去受苦去了，就表示这个意思。这个佛是这么样的说这件事。

戊二、善（分二科） 亥一、例相违

若先受尽不善业果而修善者，与上相违。当知如是补特伽罗，从闇趣明。

「若先受尽不善业果而修善者」，前面是说这个「不善业」现出来的事情，现出来的相貌。这底下是说这个「善业」，这个众生不是做恶的。「若先受尽不善业果而修善者」，若是这个众生，他不是在人间、天上，他在三恶道里面「受尽」了「不善业」的「果」报，不善的果报结束了，结束了，也就是死亡的时候。「而修善者」，但是他以前有善业。这个在不善业果报之前，他造过善法，他创造过很多功德，这个功德现在要发生作用了的时候，临死的时候现出来的相貌。「与上相违」，和前面那个「不善业」不同，是「相违」反的，不一样的，那就是看不见阴影。

「当知如是补特伽罗，从闇趣明」，是这个众生他就从黑暗的三恶道里面，向人天的世界去了，向光明的地方去了，这是表示这个意思。

亥二、显差别

此中差别者，将命终时，犹如梦中，见无量种非变怪色可意相生。

说是这个众生，他这个做善业，善业果报成熟了，和前面的恶业不同的地方是什么呢？就是「将」要「命终」的「时」候，「犹如」做「梦」似的，在梦里面看见很多种「非变怪」的「色」。「非变怪色」是什么「色」呢？是「可意相生」，就是令你满意、令你欢喜的地方，看见一个大花园，那里有很多的树，有很多的花，有很多可爱的境界，有很多的楼阁，有很多美妙的音声，是些可爱的境界，那和前面完全不同了。这是说这个善。说不善、说善，临命终的时候，现出来相貌的差别。

酉二、广不善品（分二科）　戌一、上品摄

若作上品不善业者，彼由见斯变怪相故，流汗毛竖，手足纷乱，遂失便秽，扪摸虚空，翻睛咀沫；彼于尔时，有如是等变怪相生。

「若作上品不善业者，彼由见斯变怪相故，流汗毛竖」，前面说这个不善、说善，临命终时的情况。这个不善和善说完了。这底下特别的说这个「不善」的境界，「广不善品」。就是详细的说一说，做恶业的临命终时候的情况，这个分成两科。第一科是「上品摄」，做这个罪业做的非常的严重的，是「上品」一类的。

「若作上品不善业者」，若是这个众生，他创造了「上品」的「不善业」，最严重的恶事。最严重的恶事，就是做这恶业伤害了很多的人，这也是严重。或者是对父母、师长有严重的过失、罪过，那也是「上品」。「彼由见斯变怪相故」，他死了的时候，就是临命终要死的时候，他看见这样的「变怪」的「相」貌「故」，就是不如意，和恐怖的境界出现了。「流汗毛竖」，这个众生「流汗」，就流出来很多的汗，这个全身的寒毛都竖起来，这是恐怖的相貌。「手足纷乱」，说这个临命终还没有死，就要死的众生，这个「手」和「足」，就忽然间这样子，忽然间那样子掉动。这上说临命终这样子的时候，这是一种要受恶报的相貌。

「遂失便秽」，这个众生这个「便秽」，说这个「便秽」。「扪摸虚空」，这个手在「虚空」里摸，摸来摸去的。「翻睛咀沫」，这个眼睛向上翻，或者嘴里面嚼，有口水，或者是什么的这样子。彼于尔时，有如是等变怪相生」，「彼」那个临命终的有情，在临终的时候，有这些「变怪」的「相」貌出现。

戌二、中品摄

若造中品不善业者，彼于尔时变怪之相，或有、或无，设有不具。

前面是说造「上品」的恶法的人；这个若造「中品」的呢？那么「不善业」的，譬喻那个时候的「变怪之相」，「或」者「有」、或者没有。就是有，也不具足，就是不是那么多，这情形就不同了。

午三、显我爱差别（分三科）　未一、诸众生（分二科）　申一、举爱因

又诸众生将命终时，乃至未到惛昧想位，长时所习我爱现行。

这是第三科「显我爱差别」，「显」这个「我」的「差别」。这个「命终心摄」这一科里分三科。第一科「略显三心」。第二科「广善不善」。第三科「显我爱」的「差别」，分三科。第一科是「诸众生」。第二科就是说圣人。说众生的情形呢？先第一科「举爱因」。

「又诸众生」，又是很多的这些凡夫的有情，将要命终的时候。「乃至未到惛昧想位」，前面解释过，就是临命终的时候啊！他能够忆念他生平的时候造的善业、或者造的恶业，这个时候是麤想现行的时候，就是明明了了的，忆念他已前的经过，这样子想。这样子明明了了的，在思想以前的事情，刹那刹那的过去，「乃至未到惛昧想位」，可是还没有到「惛昧」的时候。「惛昧想」，就是想不明了了，到那阶段，还没到那个阶段，没到那个阶段，还是明了的，还是明了的时候。

「长时所习我爱现行」，就是他忆念平生所造的善业、或者恶业，忆念过去以后，忽然间内心里面有变化。什么呢？「长时所习我爱现行」，久远以来，无始劫以来，「长时」期习惯了的这个「我爱」，这时候「现行」了，在心里面显现出来。这个「行」这个字，也可以指心来说「心行」，就是这个我爱的这种分别心，显现出来了，显现在心里面。这个「我爱」，就是爱着这个我，爱着这个我，这是我们凡夫很严重的一种烦恼，这个「我爱」。

申二、明中有

由此力故，谓我当无，便爱自身；由此建立中有生报。

「由此力故，谓我当无」，因为有我爱的烦恼，由于我爱烦恼的力量。「谓我当无」，自己心里想，唉呀！我要死了，我要没有了。那么它这个意思呢？就是执这个色、受、想、行、识的身体是我。现在这个身体要坏了、要死了，这我要没有了，就是这种分别心。「便爱自身」，因为我没有了，这心情一生起来了，对这个生命体的爱着心更强了一点，更加强了一些，「便爱自身」。这样子爱着自己的这个身体，结果会怎么样呢？

「由此建立中有生报」，就由于你有这样的我爱，这个烦恼的关系，你就会「建立」，就是创造出来「中有」。这个「中有」我们平常说，就是中阴身。这个中阴身就是因为这样就出来了。前一刹那，这一个刹那间，这个色、受、想、行、识死了，这「中有」就出来了，中阴身就出来了。这个中阴身也因为这个「由此力故，谓我当无，便爱自身；由此建立中有生报」。所以若是考试的时候问你：「中有是怎么建立的」？那么这个地方，正好是这个意思。临命终时，这个我爱现行，所以就有了中阴身，是这么回事。

「生报」，这个「生报」，就是中阴身结束了以后，所得的果报，叫做「生报」。譬如说他应该做人，人一刹那间投胎了，那么就得到人身了，那个人身，就叫做「生报」。这个「生」，果报由业力发生出来的，所以叫做「生」。这个「生报」，为什么叫做「报」呢？就是酬谢的意思。「报」，是酬谢的意思。酬谢什么呢？你在生的时候，你做了很多的善事，或者做了很多的恶事，不能白做的，应该酬

劳你，给你一个果报；酬劳你以前辛辛苦苦做的事情，或者给你一个安乐的果报，给你一个苦恼的果报来酬谢你，所以叫「报」。「报」这个字，原来是这样的意思，酬谢的意思。

而这个「报」，当然是由业力创造的，可是要假藉这个我爱，假藉我爱的帮助，才能出现的。所以「由此建立中有」、「由此建立生报」这么回事。「由此」这个「此」，就是我爱，由此我爱的力量建立「中有」；由此我爱的力量，建立「生报」。这个「润生」的烦恼，滋润的润，生长的生。有发业的烦恼、有润生的烦恼，现在这里说，正好就是润生的烦恼。发业的烦恼是在生平的时候，你或者做善业、或者是做恶业；那个做善业、做恶业的时候那个的发动者，那是发业的烦恼。现在这是润生的烦恼，帮助那个业力去得果报，叫润生。

未二、预流等（分二科）　申一、标差别

若预流果及一来果，尔时我爱亦复现行。然此预流及一来果，于此我爱，由智慧力数数推求，制而不着。

前面说是「诸众生」，这一切普通的人，没有修行的人。这以下是说圣人，你没得阿罗汉果，你不能入无余涅盘，你还是要在这个，当然不到三恶道去，就在人天里流转生死。那么这个圣人它是怎么情形呢？它临命时是怎么情形呢？这个说一说，「若预流果」：「预」，是参预的意思。「流」者，类也，就是这里有凡夫是一类，圣人又是一类；现在是参预圣人的这一类。他开始是圣人了，所以叫做「预流」，他最先成就圣道的，那就是初果圣人。

「及一来果」，就是二果。二果圣人，他还要再来人间一趟，他现在是二果了，他要再来人间一趟，才能得阿罗汉果，所以叫做「一来果」，来一次就好了。若是三果就是不来了，不来这人世间了。那么现在是说这个「初果」和「二果」，这个「若预流果及一来果」，这个两个圣人。「尔时我爱亦复现行」，临命终的时候他的我爱的烦恼，也是出现在心里面的，也有这个。唉啊！「谓我当无，便爱自身」也会有这种想法。

「然此预流及一来果，于此我爱」，然而他究竟是圣人，不是凡夫，所以他们「于此我爱」，有智慧的，他会知道的，立刻会反省，唉呀！不对！爱着这个我是不对的呀！「由智慧力」，这个无我的「智慧力」，「数数」的去「推求」，不只一次的，一次又一次的观察这色、受、想、行、识是没有我的，我是不可得的，色也是无常的，受、想、行、识都是无常的。这里面没有我可得，没有常恒不变异的我，他这样观察。

「制而不着」，他能制服住他，不执着有我，用智慧制服住它，没有我的。这样就和凡夫不一样了，凡夫是不能这样观察的，这个时候这个圣人，他临命终的时候，他能这样观察无我。

申二、喻道理

犹壮丈夫与羸劣者共相角力，能制伏之。当知此中道理亦尔。

第二科用一个譬喻说明这件事。说圣人能修无我观，能制服这个我爱的烦恼，这就说一个譬喻。就像一个很强壮的大丈夫，有力量。「与羸劣者」，与那个羸弱没有力量的人。「共相角力」，两个在那里摔角，争一争谁的力量大，「互相角力」。

「能制伏之」，那个「壮丈夫」能把那个「羸劣者」制伏住，能打倒了。那么这样说，这个初果、二果的圣人的无我的智慧，能把他这个这爱的烦恼制伏住，使令他不

现行。「当知此中道理亦尔」，也是一样。这个初果、二果圣人，能降伏这个我爱的烦恼。

未三、不还果

若不还果，尔时我爱不复现行。

前面说初果、二果。这里说「不还果」，就是三果，他不还来欲界了，因为欲界的烦恼完全断掉了，所以没有力量再推动他来到欲界，所以他是不回来欲界了，他就到色界天、无色界天，或者是到无余涅盘那里去了。「若不还果，尔时我爱不复现行」，因为这个时候他道力更高了，所以「我爱烦恼」是不活动了。不活动，但是他又没得无余涅盘，那么他还是要受生的，他用什么来受生呢？就是用烦恼的种子。这个我爱烦恼的种子还在，就是初果圣人、二果圣人也是，他若是用这无我观，能降伏我爱的烦恼，使令我爱烦恼不现行了，那么就等于是没有润生烦恼了。还不是，他的烦恼种子还在，就是用烦恼的种子来润生，还是要得生死的果报的，还是要的。

如果这个初果圣人、二果圣人，他临命终的时候，「由智慧力数数推求，制而不着」，但是还是会有我爱的烦恼，那还是有我爱烦恼滋润他来到人间，或天上受生什么的，还是有一点。可是和凡夫不同了，可也不同于不还果，它就有个差别。「不还果」这个爱烦恼，不需要修无我观，这个我爱烦恼也就不动了，也是不动，不会现行。

卯二、死相差别（分四科）　辰一、解支节差别（分二科）　巳一、标简

又解肢节，除天那落迦，所余生处一切皆有。

这个三果圣人，他因为道力高了，所以他能够这个我爱烦恼不现行。但是这圣人常常是修无我观的、也常常的修不净观的，所以他的我爱是不可能现行的，所以他只有用烦恼的种子来取世，得生死果报的。

「又解肢节」，这底下就是说这个「死相」的「差别」，「死相」的「差别」。这个前面是说「死」的「类」的「差别」，或者是凡夫、或者是圣人、或者是善心死、不善心死、无记心死等类差别。这底下说「死」的「相」貌的「差别」，分四科。第一科是「解支节」的「差别」，分两科。第一科「标简」。

「又解肢节，除天那落迦，所余生处一切皆有」，又是临命终的时候，有这个「解肢节」的事情。这个「肢节」，就是身体里边的一部份、一部份的组织，这个「肢节」我们头几天是讲过的。这个「肢节」，这个临命终的时候，这个水大、火大、风大起了一个重的变化，变化的时候，或者是水大、或者是风大、或者是火大，就去会碰到这个「肢节」，它里面会碰到这个生理上的一部份，重要的地方会碰到；一碰到他是痛的不得了，也就死亡了，这个时候就死了，这就是「解肢节」的问题，下文还有解释的。

「除天那落迦」，这件事在众生里面还有差别。就是「天」的众生，和「那落迦」，就是地狱的众生，这两类众生除外。「所余生处一切皆有」，「所余」的一切众生的地方，都是有这个「解肢节」的痛。「天」和「那落迦」，天和地狱为什么没有呢？因为天是化生的，地狱也是化生。这个化生临死的时候是顿死，一下子就死了，所以没有这个「解肢节」的事情。但是地狱在生存的时候，受这个猛火各式各样的苦恼的境界的折磨，也是会碰到这个「解肢节」的，碰到「解肢节」也是痛，痛苦的不得了，所以地狱的众生很苦。现在这里说临命终的时候，「天」的有情、「那落迦」的有情，是没有这个「解肢节」的痛苦的。就是其余的，除了「天」、除了「那

落迦」，剩余的众生的地方，「一切皆有」，就是人、畜生、恶鬼、阿修罗，乃至一切鬼神，都有这种事情，「一切皆有」解肢解的痛苦的。

巳二、辨众（分二科） 午一、列

此复二种：一重二轻。

「此复二种」，这里面又有两种差别。一是「重」，二是「轻」。

午二、释

重谓作恶业者。轻谓作善业者。北拘卢洲一切皆轻。

「重谓作恶业者」，临命终的时候，这个解肢节的痛有两种：一种是特别严重的，就是造恶业到三恶道去受果报的这些人。「轻谓作善业者」，这解肢节的痛，有轻微的，那就是因为是做善业的众生。做善业的众生，或者来到人间，或者到天上去受果报的人，那么他没有这个解肢节的痛。「北拘卢洲一切皆轻」：这个「北拘卢洲」，是四大部洲的北，「北拘卢洲」，它是一个特别殊胜的地方。和东胜身洲、南瞻部洲、西牛货洲，比这个三洲特别殊胜，那里人的寿命也长、福报也特别大。他们临死的时候，这个解肢节痛是属于「轻」微的一类的；而不像恶道，三恶道的人，你若是堕落三恶道的时候，那个解肢节的痛是很厉害的。

辰二、根具不具差别

又色界没时，皆具诸根。欲界没时，随所有根，或具不具。

「又色界没时，皆具诸根」，这底以下是说明他果报，分两科。一是「标列」。二是「随释」。「随释」里面「一重二轻。重谓作恶业者。轻谓作善业者。北拘卢洲一切皆轻」。「又色界没时，皆具诸根」，这是第二科「根具不具」。前面是说「解肢节」的「差别」，这个肢节的痛，是有轻、重的差别。这里说「根」有「具不具」足的「差别」。「又色界没时」，「色界天」的众生临死的时候。「皆具诸根」，他们眼、耳、鼻、舌、身、意，六根都是具足的。「欲界没时，随所有根或具不具」，我们「欲界」的众生呢？要临死的时候，随他原来所有的业力所得的「根」，或者「具」足，或者「不具」足。因为「欲界」的众生特别的凶狠，常常人与人之间斗诤，人与兽也会有斗诤，人与人之间也会斗诤，有互相杀害的事情，所以这个六根可能「不具」足，是这样的；或者是「具」足，或者是「不具」足。色界天他们不互相杀害，他们一直是很和平的，所以没有这个诸根缺的问题。

辰三、调善不调善差别

又清净解脱死者，名调善死。不清净不解脱死者，名不调善死。

这又说到「调善、不调善」的「差别」。前面说「根具不具」的「差别」。现在「调善不调善」的「差别」，这是指心说的。他的心「调善、不调善」。这个「不调善」，就指烦恼说的，我们有爱烦恼、有见烦恼，烦恼还有种子，把烦恼和烦恼的种子消除了，这个爱烦恼见烦恼消除了。如果从教相上说，就是第七识，末那识所相应的烦恼，我见、我爱、我慢、无明，这种恒行不间断的染污的烦恼消灭了，这就表示一切的爱、见烦恼都消灭了。这样的人，叫做「清净死」，叫做「清净死」，清净解脱死。因为这个烦恼，本身是一回事，有了烦恼，烦恼对这个身体会有爱着，爱着这个眼、耳、鼻、舌、身、意，爱着这色、受、想、行、识。这样的爱着的人，临死的时候都是苦恼，就有苦恼。

现在说阿罗汉，他断除去爱烦恼、见烦恼，所以没有爱着这件事。或者说入无余涅盘了，「清净解脱死」。这个「解脱」，就是没有眼、耳、鼻、舌、身、意，这个苦恼的果报了；没有爱、见的烦恼，也没爱、见的烦恼所招感死的果报，这个色、受、想、行、识，是个果报；眼、耳、鼻、舌、身、意，也是个果报，那么他就解脱了。没有这个苦恼果报的束缚，「清净解脱死者，名调善死」。他心里面非常的调和，非常的和平，非常的良好的，没有爱烦恼、也没有见烦恼的扰乱，这叫「调善死」。这就是说是阿罗汉入无余涅盘，这是「调善」的境界。

「不清净，不解脱死者」，前面是说这个「调善、不调善」的「差别」。这「不清净，不解脱死者」，这个爱、见的烦恼没有断除去的，就是「不清净」。他这个苦恼的色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、识还在，就在苦恼他，他就是「不解脱」。这种人，「不清净」，「不解脱」的人，要是死掉了，那就不对了，就是「不调善死」；他死的不能说是「调善」。那么临死的时候不是爱，就是恨，各式各样的烦恼在活动，所以不能是「调善死」。

辰四、识舍所依差别（分二科）　巳一、渐次舍（分二科）　午一、从上分舍

又将终时，作恶业者，识于所依，从上分舍。即从上分冷触随起，如此渐舍，乃至心处。

「又将终时，作恶业者，识于所依，从上分舍」，这是第四科「识舍所依差别」。我们这个阿赖耶识，弃舍这个身体的时候，身体叫做「所依」。弃舍这个「所依」的时候，也是人与人也不一样，也是都有差别的。分成两科。第一科是「渐次舍」。第二科是「最后舍」。这个说到「渐次舍」。「渐次舍」，逐渐的弃舍这个身体，分两科。第一科「从上分舍」。

「又将终」了的时候，「作恶」的人，「识于所依，从上分舍」，他这个阿赖耶识，对他「所依」止的这个身体。「从上分舍」，从最高的地方，一点一点的弃舍。「即从上分冷触随起」，阿赖耶识弃舍的那个地方，那个地方就「冷触」出现了，就是冷的。阿赖耶识在的时候，执持这个身体的时候，这个身是暖的；它不执持了，这个身体就变成冷的了，就变成死尸了。「即从上分冷触随起」：「从上分」，指头，从头部向下，「即从上分，冷触随起」来。「如此渐舍，乃至心处」，「作恶业」的人，「识于所依，从上分舍。即从上分冷触随起，如此渐舍乃至心处」，到心脏这个位置，到这里就停下来了。

午二、从下分舍

造善业者，识于所依，从下分舍。即从下分冷触随起，如此渐舍乃至心处。

「造善业者，识于所依，从下分舍」，那个前面说是造恶业的人，从上面开始冷。若是做「善业」的呢？「识于所依」的身体，「从下分舍」，从脚向上，一点一点的弃舍了。「即从下分冷触随起」，这个识弃舍的那个地方，那个地方就感觉冷了，就现出冷，冷触的意思。「如此渐舍乃至心处」，就是这样子，一点一点的弃舍，最后达到心的境界，「乃至心处」。

巳二、最后舍

当知后识，唯心处舍，从此冷触遍满所依。

前面是「渐次舍」。这是「最后舍」。「当知后识，唯心处舍」，我们知道，这个最后这个识从什么地方弃舍呢？「唯心处舍」，就是心脏那个地方，从那里弃舍

了。因为最初投胎的时候，这个阿赖耶识所相应的，就是心；然后逐渐的其它的部份也都圆满了。「当知后识」，当知最后这个识，所弃舍的地方是那里？「唯心处舍」，就是指心脏那个部位，从那里弃舍。「从此冷触遍满所依」，从这地方开始，
这冷触就开始了，「遍满」这个「所依」的身体 ，都是冷的。不是有的地方热，有的地方冷，不是的。这是辨这个「识舍所依」的「差别」。

丑二、生（分二科） 寅一、征

云何生？

寅二、释（分二科） 卯一、略（分二科） 辰一、标所由

由我爱无间已生故。无始乐着戏论因已熏习故，净不净业因已熏习故。

前面说到死，有「渐次」的「死」，有一下子就死了，顿死和渐死的不同；有善心死、恶心死、无记心死，就是各式各样的不同。我们一般说是流行一句话叫做『顶圣眼生天，人心饿鬼腹，畜牲膝盖离，地狱脚板出』还有这么一句话。「顶圣眼生天」，这上面说这个作恶业的人，「识于所依，从上分舍。即从上分舍冷触随起」。这个阿赖耶识是逐渐的离开你这个身体，离开这个身体的时候是一阵一阵的，逐渐的舍，随舍的那个地方，这个冷触就现出来了。「如此渐舍乃至心处」，到心脏。这个造善业的呢？「识从所依，从下面舍」，从脚那个地方开始舍。那么最后呢？就是也是到心处，到这里。「当知后识唯心处舍，从此冷触遍满所依」，这个全身体都是冷的，就是死尸了，就不是有情了。

那么我们中国佛教，这个汉地的佛教，流行的一句话就是这样：「顶圣眼生天」，最后这个识从头顶离开了身体，最后是在头顶，那表示什么呢？表示这个人是圣人。「眼生天」，最后那个识是从眼睛走，那表示升天上去了。是「人心饿鬼腹」，若是他生到人间来，那他那个识就是在心脏这地方走的；这个识，阿赖耶识最后从心脏那个地方离开的，那就是人。若是这个人死掉了，会生到饿鬼道，就从肚子这里走的，阿赖耶识从肚子走。「畜牲膝盖离」，若是到畜牲的世界去呢？那它就是阿赖耶识，从膝盖那个地方离开的。「地狱脚板出」，若是到地狱去呢？那阿赖耶识最后从脚板那里出去的，从那里弃舍这个身体的。

我们汉文的佛教流行的这么四句话。但是现在这们读这个《瑜伽师地论》不是这样说的，不是这样说。不是这样说，那这句话从那里来的呢？就是从那里来的呢？就是这《摄大乘论》上也大概提了一点，就是真谛三藏的《摄大乘论》上提到，就是也和这意思，和这相同的意思。就是作恶的，造恶的，先从上面凉，这个识弃舍的地方从这上面开始凉，一直凉到脚；若是作善业的从脚凉上来，一直凉到头。那么就会出来这件事，就出来这个分别。

这里边就在《大毗婆沙论》上也有一点事情。《大毗婆沙论》说：是到恶道去，到三恶道去呢？是从脚。这个识，阿赖耶识从脚灭了。最后热的地方是脚，等到阿赖耶识从那走了，脚也凉了；最后热的地方就是脚。可是那个文上，只是三恶道都是脚，并没有分别是膝盖，这些事情没有这话。说是若是升天的话呢？它可说了，升天的话呢？是头。最后头是热的，是升天，这样讲。若是再来人间呢？是在心脏。在心脏这里最后离开的，阿赖耶识最后离开，是在心脏。若是阿罗汉，他入无余涅盘的时候，他的最后出去也是心脏。这是这个《大毗婆沙论》有这样说法。但是其余的说法呢？这个膝盖的这句话就没有根据。就看不出来是根据什么说的。

那么这个《遁伦记》上就说是人的分别，是人分别的话；若是从本论上看，只是简单的这样解释。不管是升到天上去也好，到饿鬼道也好，你入无余涅盘也好，最后

从心脏这个地方弃舍的，就是这样分别，是这样的意思。

这个里边，后边的文有说，人在投胎的时候，这个阿赖耶识，最初寄托的地方是那里呢？就是心脏。所以最后离开的呢？还是心脏，是心脏离开。但是这里面还有个问题呢？这心脏呀，翻译个心脏，这心脏是那一个，最后有这个问题，头几次我们有说过。是人的脑是心脏呢？是这个胸下面左边这个心脏呢？这也是个问题。我们对死亡的事情，如果没有学过佛法，当然不知道怎么回事。现在这一大段把死亡的事情说的很清楚，说善心死、恶心死、顿死、渐死，逐渐的死，说了这么多，所以应该是清楚了。下面一大段是说「生」。「生」又是怎么回事，这里边有解释。

丑二、生（分二科） 寅一、征

云何生？

这是第二科「生」。「意地」里面分五科。自性、所依、所缘、助伴、作业，第五科作业里面，分二科。第一科「约通相辨」。第二科「约最胜辨」，这个「最胜辨」里面分十五科。第一科是「分别所缘」。到第十四科，是「死生」。「死」，前面讲完了，究竟「死」是怎么情形，说完了。现在是第二科，说到「生」，一个生命的开始，是怎么一种情形？分二科。第一科是问，「征」。「云何生」，前面一大段说死明白了，「生」又是怎么个情形呢？下面解「释」，解「释」里面分二科。第一个是「略」。第二科是「广」。略说「生」的道理，分二科。第一个「标所由」，「标」出来「生」的原因，为什么会「生」呢？

寅二、释（分二科） 卯一、略（分二科） 辰一、标所由

由我爱无间已生故。无始乐着戏论因已熏习故，净不净业因已熏习故。

「由我爱无间已生故」，这「生」的原因，最根本的就是「我爱」。执着有我，爱着我的自体，是「我爱」。这个就是末那识，第六识当然也是有「我爱」，通于六识的；从无始劫来就有这种「我爱」，从来就是不间断的现起这样的「我爱」，这是第七末那识，这样子。「已生故」，久远以来就是这样子，这就是生死的一个原因。生命开始的一个原因，这是第一个原因。

「无始乐着戏论因，已熏习故」，这是第二个原因。就是从无始劫以来，久远以来，「乐着戏论」：「乐着」，也就是爱着、也就是染着、也就是执着，执着这个「戏论」。「戏论」，就是一切因缘生法，都是空无所有的，都是虚妄不真实的；但是我执着它是真实的，这就是「戏论」。在执着的一切法相上，安立种种的名句文。依名句文而有种种的语言分别，从语言分别上，又引起种种的执着烦恼，不断的这样虚妄分别，这都叫做「戏论」，都是不真实的，这样子「乐着戏论」。你不断的这样「乐着戏论」，就在阿赖耶识里面，熏习了名言种子。使名言种子，亲生一切法的力量，它是亲生一切法的力量，那么就叫就「因」。这种「戏论」是一切法生起的原因。

这种「因已熏习故」，就是在得果报之前，久远以来不断熏习，已经熏习成就了，这「因」已经成就了。这是第二个原因。第三个「净不净业因已熏习故」，或者是染污的、或者是不染污的，这样的业就是内心里面有目的，而表现在身、口上的行为，这叫做「净不净业」。这样的「净不净业」，它也是受生死的一个原因，也是「已熏习故」。实在这就是《摄大乘论》里面的那个三种熏习。

这个「净不净业」，就是那个有支种子。「无始乐着戏论因已熏习故」，名言种子。「由我爱无间已生故」，就是我执种子。就是《摄大乘论》的三种熏习，一样的。「无始戏论因」，这是因缘；「净不净因已熏习故」，是增上缘；那么「由我爱无间已生故」，它也是增上缘。这是「标所由」，就是立出来生死的原由，就是因为这三种熏习，才有生命的开始。

辰二、释得生

彼所依体，由二种因增上力故，从自种子即于是处，中有异熟无间得生。

这是解「释得生」的情况。有了因就有果，果就是所生，因是能生，这个「释得生」。「彼所依体」：这个「彼」是什么呢？就是这个我爱。就是我、我执，它所依之体就是五蕴，就是色、受、想、行、识。因为色、受、想、行、识是所爱的，这个「我爱」，是能爱的。这所爱的体，这我爱的所爱的体性，就是这个果报，就是色、受、想、行、识的果报。

这个「生」，「云何生」：这个「生」，就是指生命体的出现，叫做「生」。就这个色、受、想、行、识，由无而有了，就叫做「生」。这所依体的这个色、受、想、行、识，怎么出现的呢？「由二种因增上力故」，就是由前面的名言种子、这个有支种子，这个「净不净业」，这两种因的力量；这个「增上」，表示这个力量很强大的。前面列出来三种，而这底下只说二种，而实在这个「我爱」是通于下面名言种子，也通于「净不净业」的。因为你名言戏论的时候也以「我」为基础的；造作净不净业的时候，也是以「我」为基础的。

如果若「无我」的时候，就是圣人的境界了。圣人的境界那是第一义谛的境界，就不会有名言的戏论，也不会去造作「净不净业」的这种事情的。所以「我爱」，是名言戏论、「净不净业」的基础，是这样意思。所以说到这两种也就包括了「我爱」了，包括「我爱」在里面了，由这两种的力量，也就是这三种力量。「 从自种子」，这彼所依体，这个五蕴，这个果报身体，就从它自己的种子那里就出现了，这个就是「无始乐着戏论因」，是这个五蕴的种子。「净不净业」，是帮助这个种子，帮助这名言种子去得果报，力量也是非常强大的。从自家的种子，就出现了它的果报了，但这里边是怎么回事呢？

「即于是处，中有异熟无间得生」：这个「是处」，就是这里，就是这个地方。这个地方，是什么地方呢？你若是造了净业，那就是在人天这个地方；你若造不净业，那就是在三恶道那个地方。所以「是处」，就是六道的地方了。在这个地方，「中有无间得生」、「异熟无间得生」。这个「中有」，就是中阴身，中阴身就出现了，「无间得生」。那个「死有」就结束了，有生有、本有、死有、中有，四个有。这中有，我们前面解释过，死有和生有之间那个生命叫做「中有」。这个「异熟」，就是果报，就是生有和本有，叫做果报。那么这个死有的一刹那灭掉了，「中有」就「无间得生」；中有死掉了，这「异熟无间得生」。这里说是同时的。「中有无间得生」，从自种子「无间」而生中有，「无间得生」异熟的果报，是这样意思。

这个怎么生呢？就是这么生的，就是你有「我爱」、我执的熏习，有「乐着戏论」的熏习，有「净不净业」的熏习的因，所以就生出来果报了，这是「略」解释，简略解释。这以下第二科是「广」解释。

卯二、广（分二科） 辰一、总明五趣（分二科） 巳一、中有生（分二科） 午一、有色界有（分七科） 未一、彼生时

死生时如称两头，低昂时等。

这以下是第二科「广」解释，「广」解释又分两科。第一科「总明五趣」，那么没有列出阿修罗的名字，所以就是五道，先「总明五趣」。这分两科。第一科说「中有生」。第二科说「异熟生」。现在说「中有」。「中有生」分两科。第一科是「午一、有色界有」，那么无色界就是没有了，先说「有色界有」。这一大科里分七科。第一科是「彼生时」，彼中有生起的时间。「死生」同「时如称两头，低昂时等」。「云何生？」那么中有生了，异熟也生了，这个生和死是对论的；而死和生是同时的，一刹那间死了，就那一刹那就是生了，是这样意思，死、生是同时的。说一个譬喻：「如称二头，低昂时等」，像我们人用它来量物的轻重的时候，轻重的时候是用这个「称」。那个「称」是「两头」的，一头「低」、一头「昂」，一头高、 一头

低，这高和低是同时的。现在这里我们原来这个生命体，在死亡的那一刹那，同时就是生的一刹那，也是这样死生是同时的，这么讲法。

未二、彼根形（分二科）　申一、根

而此中有、必具诸根。

第一科是「彼生时」。第二科是「彼根形」。说到这个中有的「根」、中有的「形」相，说到这两件事。这两件事第一科，先说「根」。「而此中有，必具诸根」，先说这个中有，异熟现在不说。中有生的时候呢？「必具诸根」，一定是具足六根，六根都是具足。这个中有是化生，胎、卵、湿、化四生。这四生之中它是属于化生，化生是无而忽有，就是原来没有忽然间就有了，和胎生、卵生、湿生，不一样。它无而忽有，这业的力量，由净不净业的力量，无而忽有，身分顿起，这身体忽然间就出现了；所以决定是具足六根的，是眼、耳、鼻、舌、身、意都是具足的，这是说到「根」。

申二、形（分二科）　酉一、别辨相（分二科）　戌一、造恶业者

造恶业者，所得中有，如黑羯光、或阴闇夜。

这底下是第二科是「形」，就是中有的「形」相，中有是什么样子呢？这是说一说，分两科。第一科「别辨相」分两科。第一科「造恶业者」，或者是造善业。这个「造恶业」的中有是什么样子呢？这「造恶业」的人，他所得到的中有的生命，「如黑羯光」，就像黑色的羊的光那样子。这个「羯」，我查字典是胡羊，胡不是汉人，就是蒙古人。匈奴，古代是匈奴，后来说是蒙古。蒙古他们的那个黑色的羊，黑色的羊，那黑色的光。这个中有就是黑色的羊。「或阴闇夜」，或他那黑的颜色，就像黑闇的夜间，是没有月光、也没有星光，黑闇的境界的样子，这个中有的样子，就是那样了，是黑色的。

戌二、作善业者

作善业者，所得中有，如白衣光、或晴明夜。

「作善业者，所得中有，如白衣光」，说这个人，他不做十恶业，不做五逆十恶，受持五戒十善，修学善法；那他所得到的中有，「如白衣光」，像这个白色衣服那样的光，像那样子，是个白色的。在四川有一个姓朱的是个大学教授，他曾经有一本书，也流行一个时期，好像这个人是抗战时期还在。说他死的时候，白光冲天，那可见这个人是很有一点修行。「如白衣光」。「或晴明夜」，没有云，而有月光，那样的夜间的一个形相。这个中有的相貌是那样。

酉二、明为境

又此中有，是极清净天眼所行。

前面说是辨中有的形相，这一科完了。现在第二科「明为境」，说他是「天眼」所见境界。「又此中有」，说人死了，是有「中有」。我们不要误会，中有不是鬼；中有是通于地狱、饿鬼、畜牲、人、天的，没有正式得果报之前，先是中有的身体，是这样子。那么你说有「中有」谁看见了？「是极清净天眼所行」，这是「极清净」的「天眼」通所见的境界，你没得「天眼」通的人不得见，是不得见。

这个「极清净」的「天眼所行」，是得到四禅的人，得到初禅、二禅、三禅、四

禅；四个禅里面，你得到一个禅，你再修天眼通成功了，你就有天眼通了。这个「极清净天眼所行」这个意思，就是你得的这个禅要特别清净。这个意思这个禅，有味禅、有净禅、有无漏禅。这个味禅就是得了禅的时候，爱着禅的味，爱着禅这个轻安乐的味道，那就不是极清净的禅。若净禅就是不爱味、不爱着也不生高慢心，这样子的禅，叫极清净的禅。由这样的禅去修天眼通成功了，有天眼通了，那叫「极清净天眼」。就是这样意思，「即清净天眼」。

这样的禅，多数那是要佛教徒才行，佛教徒得到四禅的时候，在四禅里面修四念处，就能够把爱着禅的这个爱着心取消了，清除了，那么这个禅就是净禅。但是这个时候还没能得圣道，得圣道就是无漏的。所以这是「极清净天眼所行」的境界。这个中有是这样的天眼才能见到的，一般人不得见，见不到。

未三、彼爱欲（分二科）　申一、离先我爱

彼于尔时，先我爱类不复现行，识已住（往）故。

这个木版本的《瑜伽师地论》，是「住」，「识已住故」。这个《披寻记》上面是个「往」。「识已往故」是「往」。「彼于尔时，先我爱类不复现行」，说到中有的时候，就是已经死亡了。前面假设他是人的话，这个人已经死了，死了以后才出现中有的，所以说到中有，已经弃舍了原来的果报了。这样子这个时候说「彼于尔时」，「彼」那个有情的众生在那个时候，就在中有出现的时候，在中有出现以后。「先我爱类不复现行」，在中有之前叫做「先」，就是临死还没死的时候。这个「我爱」，长时所习的「我爱」就活动起来，我要死了！没有了！这样一想，反倒爱着这个臭皮囊，叫「爱」，那叫「先我爱」。

这个「类」，「先我爱类」，这个「类」，是类似。这个类似怎么讲，这个「我爱」，第七识有「我爱」；而这个第六识也有我爱，它们是一类的。第六识的我爱，和第七识的我爱相类似，是相类似，所以叫做「类」。但是第七识的我爱，是俱生的；第六识的我爱，是分别的，也有俱生的我爱。第六识的我爱分两种：有俱生的我爱、有分别的我爱，分别所生的我爱。第七识没有分别，它是俱生的我爱，但是都是我爱，都是一类，彼此相类似，相类似还是不一样的。

「尔时，先我爱类不复现行」，不再活动了。因为那个已经离开了，把那个身体已经弃舍了，现在有新的生命，就是五蕴，有这个中有的这个生命出现了。所以那时候那个我，「我爱类不复现行」，不再现起了。这个话是那样说，在那个前一个生命要死，还没有死的时候，出现的那个我爱，当然也通于第六识，通于第六识的。那么那是好像猛烈了一点，那个我爱猛烈了一点，比平时的我爱强了一点，但是很快的，就入于无记。因为那个我爱的分别心出现了的时候，心里还是明了，这个明了心一过去，就变成无记了；变成无记，这时候开始死了，开始死亡了。那样的我爱不再现行了，这个「不」再「现行」也有什么意思呢？其实这个我爱没有不现行的时候，一直是我爱；一直是爱，但是有一点差别，就是有强弱的不同。这个中阴就是中有，这个时候也是有色、受、想、行、识，还是有我爱，但是这个时候，和前那个临死时候那个我爱，不那么强，有强弱的不同，应该是这么说。

这个这里我通常说守尸鬼，那就是得了果报以后，对前一个果报还有一点维护的意思，这样情形也是有，但是这个都不同了，和临死的时候，这个我爱类还是不一样，所以是「先我爱不复现行」。「识已住故」，这个「住」啊！我看那说「往」也是可以，比较好。这个《披寻记》上的解释是用「往」字来解释，而不是用「住」字。就是「识已往故」，就是他这个中阴身，中有啊！已经到受生的地方去了，不在那个死尸那里了，不在原来的生命那里，所以「先我类不复现行」这么样讲。就说这样说呢？这个「住」，应该是「往」字比较好，「识已往故」。这是第三科，一共七

科。「有色界有」，一共是七科。现在是第三科，「彼爱欲」，说这个中阴身还是有「爱欲」。有「爱欲」分两科。第一科是「离先我爱」，原来那个我爱没有了。

申二、起现境爱

然于境界起戏论爱，随所当生，即彼形类中有而生。

这是第二科「起现境爱」，是对现在所接触的境界有爱着心。说他没有我爱，并不是说他没有爱，这是境界变了，他心情上也是变了，只此而已，还是有爱，有境界爱。是「然于境界起戏论爱」，这个中阴，这个中有这个时候，他还是有爱的，先我爱虽然不活动，还是有爱。有什么爱呢？就是他接触的境界，他还是生起了「戏论爱」。即使没有好爱的，但是他还是爱，所以叫做「起戏论爱」。这个「戏论爱」的情形下面说的清楚，说的很明白，这个就是简单的这样说。

「随所当生，即彼形类中有而生」这句话很重要。「随所当生」，这个中阴身，前边说出他的颜色，这个黑色的；若是恶业就是黑色的，像阴暗夜；若是善业，就是白色的、白光，但是究竟是什么样子？还没说得清楚，这句话说出来了。随这个中阴身，这个中有，随他的业力所应该投生的地方，投生的果报。或者是人间，或者天上，或者三恶道。「即彼形类中有而生」，他那个中有的样子，就是他当生在什么地方、什么果报，就是那一个形相，那一类中的形相的中有而生。

譬如说他是做老鼠的话，那个中有就是老鼠的样子。若是做牛的话呢？那个中有就像牛的样子。若做一条蛇就是蛇的样子。若做人，那中有就像人的样子。若做天，就是天的样子，就是这么意思。就是那样的中有就生出来了，这样说，我们对中有的面貌，就更清楚了一点，更清楚一点。「随所当生」的果报处，「即彼」果报的「形类」就出来了，出来了中有了，就是那样的中有。这是说这个中有的烦恼，中有的爱欲的烦恼，这是第三科。底下是第四科「彼眼摄」。

未四、彼眼摄（分三科）　申一、见趣无碍

又中有眼，犹如天眼，无有障碍，唯至生处。所趣无碍，如得神通，亦唯至生处。

「又中有眼，犹如天眼，无有障碍」，这里又说到中有，这个中有的五蕴身上面的眼根，他有点特别。「犹如天眼」，他并没有说是，他有禅定得了「天眼」，不是。但是他的眼睛像「天眼」似的。「无有障碍」，在眼所见境就，就是色；在色的境界上，他是无障碍的，有特别光明的颜色，或者是有变化的颜色，微细的颜色，种种的颜色，他都是能见，而没有能障碍他的。天眼无障碍，他那中有的那个眼，也是无障碍的。但是也有个限度，「唯至生处」，这个他这个中有的眼睛的力量，只是能到达那个他所投生的地方，能看见到那里，看见那个生处无障碍，不可能障碍，使令他见不到，不可能的。这不是普遍一切无障碍，不是的。这是「唯至生处」他能无障碍。这是他说他的眼。

「所趣无碍，如得神通」，这是第二个特别的地方。这个就是他走路，他在行走的这种力量，他要什么地方去，「所趣」，就是他所到的地方，他想要到什么地方去，「无碍」，无障碍。「如得神通」，就像得神足通的那个人的境界似的，没有障碍。是「亦唯至生处」，他也不是普遍的，他只是到他投生的地方去，是无障碍。无论高山、大海都是无障碍，几千里、几万里他一下子就到了，也是无障碍的。那么这是「彼眼摄」，说他的眼睛的特别，和与眼有关涉的事情都在内，这分成三科。第一科是「见趣无碍」，见到他往生的果报的地方是无障碍，这是这个。第二科是「见自境界」。

申二、见自境界

又由此眼，见己同类中有有情，及见自身当所生处。

他这个眼睛，「又由此眼」，又由于他有这样的好的眼睛，能看见他自己的「同类」。中有与中有是「同类」，「同类」的中有的有情，他都能看见，这里并没有加以拣别，是天的，如果他是天的中有，那么他能看见人的中有，乃至三恶道的中有，他都能看见，都能看见。这若从这件事上去分别，这个世界上这个中有太多了。众生很多很多人随时会死掉，很多人在死，乃至一个蚂蚁死了，乃至一个狗死了、一个小鸟死了，都是有中有身的，这个中有太多了，那么中有能见中有，能看见。「及见自身当所生处」，他应生的之处，他也能看见他生到什么地方去，他能看见。

申三、视往诸趣

又造恶业者，眼视下净，伏面而行。往天趣者上，往人趣者傍。

「又造恶业者，眼视下净」，这里第三科「视往诸趣」。这是看他所到的地方去，也有一点特别，怎么样情形呢？是「又造恶业」罪业的人，他这个中有呢？是「眼视下净」，他这个眼睛，是向下看，向下看，感觉下看的地方，就看到三恶道的地方，看见那个地方美妙，生欢喜心，所「眼视下净」。「伏面而行」，他这个面是向下的，所以眼视下，就是「伏面而行」的关系。「伏面而行」看那个畜牲，他都是「伏面而行」。面向下，叫「伏面」。那么所以我们人睡觉的时候，你不要伏面而睡，不要那样睡。所以佛告诉我们吉祥卧有这个习惯。所以「伏面而行」，这个「造恶业」的人的中阴身，是「伏面而行」的。

「若天趣者上」，若生到天上去的人呢？他是面向上的，面向上走路。「往人趣者」呢？是「傍」。这个「傍」，实在来说就是前，就是向前走，向前走。那么若往「天趣者」，就是向上走。三恶道，就是向下面，向下。向下这里面就是「伏面而行」，就是向下，这样意思。那么这是「彼眼摄」，这是第四科「彼眼摄」。

未五、彼寿量（分三科）　申一、初七日

又此中有，若未得生缘，极七日住。有得生缘，即不决定。

这第五科「彼寿量」，「彼」中有的「寿量」。就是继续生存叫做「寿」；但是是有「量」的，有时间可量，可以量一量，有数量的。那么他的「寿量」是多少呢？分三科。第一科是「初七」。「初七日」，第一个七天。「又此中有，若未得生缘」，若是他没能得到成就生命的因缘，没能成就有生命的因缘。「极七日住」，最长，极长的时间就是生七天，他能生七天，到了七天结束就死掉了。说是「若未得生缘」，假设他若是做人，或者这个众生是狗，狗死了，这个中有他要去做人，做人当然就是要有父亲和母亲。但是他父亲在一个地方，母亲在另外一个地方，那他就得等，他要等，等他父母到一起，那么这就是要有时间的。不过现在坐飞机是快一点，会快一点；但是又不一定，你办手续有时候办不下来。「极七日住」，就是能够等到七天，他的寿命只有七天。「有得生缘，即不决定」，那就不一定。或者等一天，或者等两天，不能超过七天他就死掉了。

申二、次七日

若极七日未得生缘，死而复生，极七日住。

「若极七日未得生缘」，若是他的寿命只能七天，可是七天内没能遇见，这个因

缘还不具足。这个凡夫境界很难说不具足的，但是现在这个世界上，这个文明的国家，进步的国家又有一点不同。譬如现在人有避孕，假设做人的话，若避孕他就困难，就不能去投胎，就不能去投胎。好像头多少年有个居士向我讲，有个龙王，有龙王向他申请，要到他这里来投胎，向他申请，后来他同意了。同意了，就是生了一个男孩，这男孩有什么不同呢？脾气很大。有这个事情。

那么另外一个原因呢？假设这个人受戒了，这个人受八关斋戒，说是他是在家居士夫妻，受八关斋戒，有两种情形：一个是由于这个中有的力量，使令他破戒了。他就是不能守，这个戒律不能守，这是一个。所以一切众生，这个佛教徒，有的人能持戒、有的人不能持戒，总总因缘，也是你的烦恼的轻重有关系，也有另外有力量有种种关系。那么假设若是坚持，他受了戒这个坚持的要不犯戒；或这个人出家了，他坚持的守戒清净，那么或者他找不到这个母亲，他一定是这个人是他母亲；但这个母亲他出家了，他持戒清净，那没有辨法，他想要做人就困难。这个业力有的时候他父亲是决定的，母亲不决定；也有母亲是决定，父亲不决定。若一般的人来说，那就是越轨了。他的母亲和别的人有关系了，因为他父亲不能来，那么就和别的人有关系了；若是决定是这个男人是父亲，那他母亲不能来，那他父亲和别的女人有关系了。如果是都不可以，那就是他做人做不成了，就有困难了。所以这就是非要等，要等到因缘。「极七日未得生缘，死而复生」，是第二个七，就是「极七日未得生缘，死而复生，极七日住」，还是七天，最长是七天。

申三、余七日

如是辗转未得生缘，乃至七七日住。自此已后，决得生缘。

「如是辗转未得生缘」，这是第三科「余七日」。「如是辗转」没得「生缘」。「乃至七七日住」，七个七天，可以七天一死，死了以后，又化生还是中有。又七天，就再「辗转」最长，就是七个七天。「自此已后，决得生缘」，那从这以后，他是决定得到了生命成就的因缘了。这在《大毗婆沙论》上是有这个说法，和这个说一样。说是最长，就是七个七天；但是也有说没有限度，没有限度。没有限度但是有个问题，就是现在我们这个世界上，有的佛教徒，因为听闻了佛法以后，生大欢喜心，做善得善报，他就是诚心的做善法，去利益人，尽己之所能，利益一切人；只要对于人有好处，他努力去做这件事。那么这个好心肠而能做好事，真实的利益了很多人的话，功德无量无边。

功德无量无边，我看那《造像量度经》上说，这个频婆娑罗王为什么能做国王？原来是造佛相，造过菩萨相，就是这个功德使令他做国王，他造佛相功德这么大。其实若是人在二十岁开始信佛，这个人若有多少福报的话，有多少智慧的话，那他若是活到一百岁，有八十年去做功德，你看该做多少功德。那么《大毗婆沙论》就是提出了一个难题。你说是中阴身一定是七七四十九天，不能过。那么这个众生若是做了功德，来生他应该做转轮圣王、做金轮王，不是一般的铁轮王。做金轮王，那么这个时候，我们现在这世界上人寿才最多一百岁，或者一百二十岁也不算多。不是金轮王出世的时代，那么他的中阴身只能四十九天？那他做转轮王吗？提出这个问题。那么他回答，他说他到别的世界去。他不能在我们这个世界做金轮王。那么这样解释这个问题。

那么这是主张中有只能够最长，就是七个七天。我初出家的时候，来到寺院里面做出家人，在家居士做佛事要七七四十九天，就是不明白？后来才知道就是这么回事。就是中阴身，只能七七四十九天。四十九，就是在每一个七的最后一天，做超荐的佛事。这个说法，也不是太合道理。这里面说了，他若是一下子，他的父母一下子就因缘具足了，不需要七七四十九天，他就是得果报了。所以若是做超渡的佛事，也的确有功德，你早一点做，不要等这七天一做、七天一做，你愿意做七次，不如连续

做七天。这样好过七天一次、七天一次，好过那样子。所以「乃至七七日住，自此以后，决得生缘」，「决」定「得生缘」。

我们初出家，或者出家多少年，我听这老法师讲经说法，说是这个事、说是那个事。我们从那来的这么多事情？你若学一学《瑜伽师地论》很事情都在这里来的，很多事情都从这里来的。我们看这个《成佛之道》印顺老法师说：把这些佛教的法门，把它登记一下，一样一样的把它们登记一下，这是什么意思，这个话？因为我们佛法里面，当然这也是情有可原的事，出了家以后，少少的学了一点佛法，就不学了，做什么？修庙。各处去讲经说法，只学了那么一点，其他的佛法没有学过，不知道。不知道！现在印顺老法师慈悲，你不知道，我给你登记一下，从三皈依，从听闻佛法开始，一直到最后成佛，什么法门？什么法门？一条条登记出来。那从什么地方来的呢？就是《瑜伽师地论》。就是从这里来的。

这个我们人，佛教徒，现在的佛教徒稍好一点。以前的佛教徒，都有门户之见，我是禅宗，我一定守住我们老祖师的家风，就是这样子。我是天台宗、我是华严宗、我是什么就是这样子，这样办法。结果呢？自己把自己限制了，其他都不知道；如果你不要这样子，那就是你的智慧会多一点。你从我是天台宗，我把唯识宗的书多学一点也是好，你会知道的多一点，很多的事情都会知道。我们从印顺老法师的著作就看出来，阿弥陀佛！他在《中观论颂讲记》上说，『唯识是不能了生死的』！他说过这话，但是他讲的东西，多数是《瑜伽师地论》的，都是从这里来的。所以应该，当然是各有各的因缘，尽可能多学习，博学多闻；如果年纪大了那也不必，年纪轻你尽量多习。人就是『书到用时，方恨少』，你用的时候，你嫌少。在学的时候呢？我学很多了，我不用学了。这是个矛盾的地方。

「如是辗转未得生缘，乃至七七日，自此以后，决得生缘」，主张这样子、主张那样子都有困难，有困难就有问题，有问题你能解释。我们看《大毗婆沙论》你看它，就是有智慧，说是阿罗汉做的，五百阿罗汉做的。也可能是阿罗汉，但是不管是不是阿罗汉，总是它也是无障无碍的，这是说一切有部的论师的主张，说是无障碍的。当然别的学派的论师也是有大智慧，但是我们没有看见他们那么大的著作，说一切有部的论师《大毗婆沙论》两百卷；《瑜伽师地论》是一百卷。它是两百卷。现在这《清净道论》我们这叶均居士，原来是了参法师，他翻出来的，南传佛教赞叹《清净道论》真是不得了的好；但是和《大毗婆沙论》比，我看还是差很远。你若读读《大毗婆沙论》你看它味道，当然《大毗婆沙论》是更广了一点。当然我们这样说《清净道论》，我们由苦、集、灭、道这样子去，发扬佛法的道理，我们还是赞叹好，还是好好多学习也好。

未六、彼当生（分二科）　申一、无转变

又此中有，七日死已，或即于此类生。

这底下是第六科。一共是七科，这是第六科「彼当生」，「彼」要得果报，说这个事情，分两段。第一个是「无转变」。「又此中有，七日死已」，说这个「中有」，他就能活七天，就死了，不能超过七个七天。「或即于此类生」这句话怎么讲呢？这个前一个生命一刹那间死了，一刹那就是中有就出来了；而这个中有刚才说了「即彼形类，中有而生」，就是下一个果报的开始，这个中有。说是那个众生他是应该是做牛的，那么这个中有就是牛的形相，那就是这个牛的果报开始了，但是不是正式的，还要到牛的世界去投胎的。所以这个「即于此类生」。「又此中有，七日死已，或即于此类生」：「或」者，「或」，有个不定的意思。「即于此类」，这一类的众生的世界，他就得果报了。

申二、有转变

若由余业可转中有种子转者，便于余类中生。

前面这一句话是不转变。这是第二段「有转变」。「有转变」是什么意思呢？「若由余业可转」，若是有其他的业力，其他业力能转变。「可」者，能也，能转变。中有种子，是所转变，这个能转变有其他的业力，能转变中有的种子，使令中有的这个种子转变了。「便于余类中生」，就跑到别的众生类去得果报了，就转变了。譬如说是现在说人，他的这个业力是在人间受生，在人间受生，刚才说过一定是这个父亲、这个母亲，但是父母都出家了，他没有辨法就去投胎；别的人很多的男女，但是没有缘不行，没有缘就是不可以。如果有缘也是可以，如果没有缘，他的人的果报不能得了。不能得，那么人的业力，得不到因缘这个业力就潜伏下来了；潜伏起来那么就是这个别的业力出现，别的业力出现，就跑到别的众生那里去受果报了。说是「若由余业可转中有种子转者，便于余类中生」，这是「可转变」的。

但是《大毗婆沙论》的主张是不可以转变的。中有的业力是不可以转变的，他主张这样子。不可以转变，那么别的部派，说是可以转变。有什么道理，有什么事实可以证明呢？举出这个频婆娑罗王，他的儿子阿阇世王，阿阇世王造反了，阿阇世王造反的时候把他父亲频婆娑罗王羁起来了，失掉自由了，不给他饭吃，当然这种事情也是很平常，世界上就是这样子。这个名利、这个权位这种事情出现的时候，没有父子、兄弟、朋友，没有这件事。那么他的父亲做皇帝，要打倒他父亲，自己要做皇帝，是这样的情形。那么在这个《观无量寿佛经》上说，这个韦提希夫人还偷偷的给频婆娑罗王送饭吃去，后来阿阇世王发觉了，又把他母亲也羁能来，不准她去送饮食。但是在《大毗婆沙论》上说，佛是派这个目犍连尊者，到这个频婆娑罗王那里去，告诉他，佛说：我对你所帮助的，我能帮助你的事情，我已经都做到了；就是你现在这个事情，我没有辨法帮助你，你应该受这种若，你忍耐一点吧。佛去和他说这句话，佛没有说我的神通很大！不要紧！我也可以帮助你。佛不说这句话，佛说：我能做到的我都已经做了，我对你的帮助，能做到我都做了。

你看这个《阿含经》，和看这个《大毗婆沙论》这些经论，佛说话很真实的，很有分寸的，这是实实在在的这样子。结果是阿阇世王，受了八关斋戒是怎么的，这个频婆娑罗王，就这样死了，明白点说就是饿死了。频婆娑罗王是初果圣人，但是在《观无量寿佛经》上说好像是三果。这和《大毗婆沙论》是不同一点。我这故讲完，那么就饿死了，而这个频婆娑罗王在生存的时候，他是愿意死了以后，到这个兜率天去，愿意往生到兜率天去的，而现在呢？他死了以后，他这个中有，从人间到天上去，经过毘沙门天王这里，正赶上那毘沙门天做饭。这个饭香出来了，他正在饿的时候，他就是在毘沙门天这里化生了，就是毘沙门天王的儿子，变成他的儿子了。那么这个好像是那一个学派，根据这件事，这个中阴可以转变，这个中有是可以转变。他原来是生到兜率天的中有，不是四王天的中有，但是到了四王天，到了毘沙门天呢？就转变了，变成四王天的中有了。这是可以转变，那么用这一件事，来否定说一切有部的意见，你说不可以转变，不对！

那么这时候，说一切有部说：不是！在本有的时候有这种事情，而不是中有，他这么讲，来疏通这个困难。但现在这个《瑜伽师地论》的意见，这个作者的意见，就是可以转变。「若由余业可转中有种子转者，便于余类中生」，就是可以转变，不是不可以转变的。这个我们看送往生这件事，有的念佛的人，这个净土业没成功，临命终时也会颠倒。但是若助念的时候，可能就会好转。那么这件事也可以证明，那么是可以转变的。可以转变，不过这个地方说转变，从助念往生的事情上看，这不是中有，是本有。这是在本有的时候，还没完全死亡，没有完全死。从前面那个讲死，到现在讲生，中间这一段时间内，就是到还没有到惛昧想位，心里面还有明了性的时候，这时候是可以转的。这个还不能用这一个助念得往生的事情，来否认说一切有部的主张，还不能。不过现在这《瑜伽师地论》意见说是可以转变的。

我的意思，这一些文快一点讲，结果讲的还不够快。

未七、彼异名（分二科） 申一、略标

又此中有，有种种名。

这是说中有。中有在有色界里面才有，一共是分七段，现在是第七段。「未七、彼异名」，「彼」中有的不同名称，分两科。第一科，「申一、略标」。「又此中有」，又这里边说的中有，有各式各样的名称的，什么名称呢？这底下列出来。

申二、列释（分四科） 酉一、中有

或名中有，在死生二有中间生故。

「或名」字叫做「中有」，为什么立这样的名称呢？「在死生二有中间生故」，因为他在死有和生有，这两个有的中间出现的，所以名之为「中有」。这个死有，就是本有的最后一刹那，这个生命结束的时候，名之为死有。这个生有，就是生命开始的那一刹，名之为生有。在这两个有的中间，也有生命存在的，那么就叫做「中有」。这个名称就是这样的原因安立的。

酉二、健达缚

或名健达缚，寻香行故，香所资故。

这第二个名称叫做「健达缚」。「健达缚」翻到中国话，「寻香行」，他就是这个名字。就是他也要吃饭，他也要饮食，维持他的生命的，但是他和我们的饮食不一样，就是「寻」找「香」的味，或者是好香，或者是恶香；福报大就是好香，福报差一点就恶香了，他就是「行」，就是去各处走走，去「寻香」，为了寻找这个食品的香，以香为食，所以去寻，「寻行」，所以叫做「寻香行」。「香所资故」，他的生命要香的气味来滋养的，所以叫做「寻香行」。

酉三、意行（分二科） 戌一、标释

或名意行，以意为依，往生处故。

「或名意行」，这是第三个名字，就是先「标释」。他这个「中有」的名字，也名为「意行」。因为什么叫做「意行」呢？「以意为依，往生处故」，因为中有，他是以「意」为依止处的，以「意」去往生投胎的那个地方去，到受生的那个地方去，那么所以叫做「意行」。

戌二、料简

此说身往，非心缘往。

这底下第二段就是「料简」，再重新简别一下。这个「意行」这句话会有问题，有什么问题呢？「意」，就是心。我心到那个地方去了，那么叫做「意行」。但是这里又不是这样意思，是「身往」。他到那个受生的地方去，是他全部的色、受、想、行、识的五蕴身都去了，不只是心。

「非心缘往」，不是心里面打妄想，想到那里去，不是这个意思；是全部的身体

都去了，所以叫做「身往」。「身往」可是「以意为依」；这个「意」，就是内心的思想为主要的力量，他心里一想就全部的身体都到了。不只是心，像我们这个人坐在那里打妄想，心里到另外一个地方去了，我们人是有这种境界，但是身体没到，只是心到而已；但是意生，这个中有不是这样，中有他心里想到，就是全部的身体都到了，所以这个这要加以简别，名字叫做「意行」，但实在是身行，实在是「身往」。

酉四、趣生

或名趣生，对生有起故。

这是第四个名称，叫做「趣生」。这「趣生」是什么意思呢？「趣」者，求也。这个「趣」是求。中有这个时候，他就是急急的希求到一个地方去受生去，所以叫做「趣生」。或者这个「趣」字，当「往」字讲，就是往，到那个受生的地方去，所以叫做「趣生」。

这个「趣生」他有一个意义的，就是「对生有起故」，就是对那个生有，中有的下一个情况，就是生有，就是下一个生命开始了，而那一个生命的开始呢？就是由中有到那去，他才能开始的。所以这个中有，他是对「生有」而成立的，而建立的，所以叫做「对生有」而现起的，或者这么说。所以叫做「趣生」，就是趣求这个生有的现起，他希望这个生命能够成就，新的生命能够正式的现起来，所以叫做「对生有起故」，安立名字叫做「趣生」。还是当求字讲好，「趣」者，求也。求得生有的现起，就是求得新生命的成就，所以叫做「趣生」。新生命就是生有；这样说这个生有就是所求的，中有就是能求的。中有是个求者，他求什么呢？要求得这个生有的现起，就是对这个生有安立，叫做「趣生」。

午二、无色界无

当知中有，除无色界，一切生处。

这是第二段。前边第一段是「有色界有」，欲界是有色界，色界也是有色界，这两个世界的众生死亡的时候，都有中有。那么「无色界」天呢？是没有的。所以叫做「无色界无」。这「无色界无」，是「当知中有，除无色界，一切生处」：这个「中有」这个生命是要减除去「无色界」的「一切生处」，是没有生命的，没有这个中有的。「无色界」的「一切生处」，就是四空天：空无边处天、识无边处天、无所有处天、非非想处天，这四个生处，就叫做「一切生处」，是「无色界」天的「一切生处」；包括了所有的「无色界」的「一切生处」了，这「一切」的「生处」，是没有这个中有的。因为「无色界」天，他只有受、想、行、识，四个蕴，没有色蕴。中有里面是有色的，所以「无色界」的众生是没有这个中有。

这在《大毘婆沙论》上说的很清楚，因为无色界天的众生，假设在人间修四禅八定，得到色界四禅，进一步就在色界的第四禅里面修四空定，在色界的第四禅里边修这空无边处定成功了，就识无边处定，再进一步修无所有处定，再进一步修非想非非想处定，这四个空定你修成功了，死亡的时候就在那里，就是无色界天；并不是到另外一个地方去。若是欲界和色界呢？那是有变动的，有变化的。这个《大毘婆沙论》说到举一个例子。

譬如说一个人，或者是男人、或者是女人死掉了，他就变成虫，变成一个虫子。变成一个虫子，而它就在它这个死尸的身体里面，身体上面，那么虫子是属于三恶道，那么它死亡的时候是从足，这个最后业。这个识，阿赖耶识从足，从脚那里最后面，那么这个虫子就从足那里开始，它的生命在那里开始，有中有。中有就从足那里爬到头上那个鼻子来，爬到鼻子来，那么这个从足到鼻子中间的，中间这个生命就是

中有。由中有，由足到鼻，这一段是中有；到了鼻以后，正式得到虫的生命体，就是生有了。就是这么远，这一个人的身体从足到鼻，要由中有到那里去，不能够只是识，从足到鼻的，所以它一定有中有。

但是无色界天的众生，这种有高深禅定的人，他若是在那个地方死了，那里就是无界天，不需要移动，不需要移转到另一个地方去的。他也是不需要有中有，一方面也是没有色的关系；一方面也不需要假藉中有去移转，所以他是没有中有的。有这种修行的人，多数不是在聚落，不是和人同住的；这个有色界定，得到初禅的人，或者是再进步二禅、三禅、四禅，乃至到四空定的这种人，无形中这种人就孤独。他和别人不能够共处，这个不是他心里孤独，因为他的生活情况自然是孤独，他一坐，一入定最少七天，那么谁和他来往呢？你打电话是不能连络他的，他也不和你连络，他没有时间，他也无所求于你，因为他那个生活太快乐了，他孤独。

所以这样子的人，自然也就不在聚落里住，他也厌恶人的这种尘劳的这种境界，他也不欢喜，所以他自名之为净。色界天以上都称为梵，梵者，净也。这个里面味道，就是高慢的意思，就是你们都不净的，他是净的。除非是佛教徒观察无我，是没有我慢；不然的话他和人不同住，自然是在深山里面，在深山里面那就是无色界天，原来这无色界天是这样子。所以是「当知中有，除无色界，一切生处」。

巳二、异熟生（分二科） 午一、那落迦及鬼趣一分（分二科） 未一、举那落迦（分二科） 申一、标业类

又造恶业者：谓屠羊、鸡、猪等，随其一类，由住不律仪众同分故，作感那落迦恶不善业，及增长已。

「又造恶业者；谓屠羊、鸡、猪等」，这底下是「已二、异熟生」。前面是「中有生」。这是「异熟生」。前面是说中有是一大段。现在这里说这个正式得果报了，「异熟」，就是果报，得到果报了，分成两科。第一科是「午一、那落迦及鬼趣一分」，这一科说这一件事，说他的果报，分两科。第一科「未一、举那落迦」，又分两科。第一科是「申一、标业类」，说出来他业的类别。「业」，是各式各样的「业」，现在说他是什么「业」呢？

「又造恶业者」，这个众生在世间，他就是造这个罪过的事情，什么事情呢？「谓屠羊、鸡、猪等」，就「屠羊、屠鸡、屠猪等」，以此为生活，以此为职业，做这种事情，以杀生为职业的。「随其一类，由住不律仪众同分故」，随这个人，他在做这「一类」的，或是屠羊、或者是屠鸡、或者是屠猪；或者又屠羊、屠鸡、屠猪等等，这一类。「由住不律仪众同分故」：这个「众同分」，就是这么多的人，彼此有相似性，彼此有相通的地方，就叫做「众同分」。譬如说是老鼠和老鼠，就是「同分」。譬如说老虎和老虎，牠们是「同分」；人和人是「同分」，而人里面又是各式各样的情形，譬如说是读书的人，在教育界里面做事的人，在科学界，或者是做律师的，做画宅师的，就是一类一类的，那么彼此相通的，那叫「同分」。

现在这里说这个「众同分」，是「不律仪众分」，「不律仪众分」。这个「律」这个字是什么呢？制恶之法名之为律。制恶、制止，停止一切有罪过的事情，不许做恶，这样的法，就是也这样的戒，这叫做「律」。制恶之法说名为「律」。这个「仪」是什么意思呢？行于律戒，我们的身行、语行、意行，这三业要随顺于律，能这样随顺了呢？就叫做「律仪」。这个「律」，是指法上说的，这个法在人的身、口、意上实行了，那就叫做「仪」，叫做「仪」。那么这是一个解释。

或者说是内调三业。内外的内，调伏的调，内调身、口、意三业；或者是内净三业，内里边我清净我的身、口、意三业，这叫做「律」。外应真则，名之为「仪」。

外应真则，外呢？就是应，是符合的，符合佛所说的，佛所闻导的那个真实法则，真实的法则，符合佛说的戒法，符合佛说的戒法。

是内净三业，外应真则，这叫做「律仪」，这叫做「律仪」。这是在《大乘义章》上解释，《大乘义章》，就是慧远法师，慧远法师就是净影寺那个慧远，〈地论宗〉那个慧远法师，他是有智慧，「律仪」解释的非常好。这个灵芝律师解释，他是说是通禁制止，通别的通，通达的通，这里通禁制止，这个通，应该是普遍的意思，普遍的制止我们的罪过，禁止我们的罪过，不可以做，通禁制止名之为「律」。造作有相名之为「仪」，造作有相名之为「仪」，这样讲。通禁制止说明为「律」。造作有相，也还是在身、口、意上奉行佛的戒法，这是有一个清净的相貌的，这就叫做「仪」。总而言之，『诸恶莫作，众善奉行』，守护佛的戒法，叫做「律仪」。

现在这一类的人，「屠羊、鸡、猪等」的人，他是不律仪，不律仪、不守佛的戒法，他那就要做恶事了，屠猪、羊、鸡、狗，那就是做恶事了，叫「不律仪」。这个「住」这个字呢？《披寻记》上解释的好，《披寻记》解释「住」呢？他心甘情愿，他欢喜他自己愿意，好！我就终生的以此为职业，做这个「屠」，杀鸡、杀羊、杀猪，做这种事业。心里面很欢喜的做这种事，从这个时候开始就是「不律仪众同分」了。他一直的不弃舍这种事，不弃、不舍，这叫做「住」。不弃舍，那么这叫做「住不律仪，众同分故」，就是这一类的人，这一群人都是有这种「众同分」的，做这种恶事。

「作感那落迦恶不善业」，这「住」这个字，「住不律仪，众同分故」，后边说是「作」，有一点分别。就是他从他开始入这一行，开始入这一行里面，愿意很欢喜做这种恶事，这个时候就有不律仪的无表色了，这也就是有了戒体，有了那个体，这是不律仪的体。那么这就等于发心了，发心做这件事，做以后呢？他就「作」这种事，做这个屠羊及猪这种事，做了这种业。这个业力就「感那落迦恶不善业」，他这个「恶不善业」就是有罪过，没有功德，这种业力能够招感「那落迦」的苦恼。「那落迦」，就是地狱，这个有罪恶的人到那个地方去，所以叫做「那落迦」。

「及增长已」，他一直的做，这个罪过一直在长。这是举这个「业类」，他这个罪业，是属于这种有罪过的这一类的，杀业特别重。

申二、明趣生（分二科）　酉一、由眼见（分二科）　戌一、喻见相

彼于尔时，犹如梦中，自于彼业所得生处，还见如是种类有情，及屠羊等。

「彼于尔时，犹如梦中」：这是第二「明趣生」，就是到那个受果报了，这里面分两科。第一科「由眼见」，「由眼见」这种事情分两科。第一科是「喻见相」，这是说这个「见相」。

「彼于尔时，犹如梦中」，说这个人到临死的时候，就像在做梦里边的境界。「自于彼业所得生处」，他自己对于他所造的那个恶不善业，所得受生的地方，就是地狱了，那么在那个地方。「还见如是种类有情」，他自己像是做梦似的，本来那是地狱，但是他没看见地狱，他看见什么呢？看见「如是种类有情」，就是看见有很多鸡、很多猪、很多羊，也有很多杀猪、杀羊的人在那里。「及屠羊等事」，再看到那个地方，有人在那里屠羊、杀鸡、杀猪看这些事情，这就是眼见的事情；其实这眼见的都是虚妄的，真是唯心所现，那里有这个事情，就是这个现象。

戌二、显受生（分二科）　亥一、略标所由

由先所习喜乐驰趣，即于生处境色所碍，中有遂灭，生有续起。

「由先所习喜乐驰趣，即于生处境色所碍」：这是第二段是「显受生」。他还没有受生，先看见那个相。这底下正是他要受果报了，分二段。第一是「略标所由」，简略的说出来，为什么会到那边去。

「由先所习喜乐驰趣」，就是由于他在生前的时候，他是做这种事情的，现在一看见这种事情，心里面很欢喜，就是「驰趣」，还不能慢慢的去，很快的跑到那里去。「即于生处境色所碍」，就在受生的那个地方，那个境界那个地方，那个境界当然是有色相，就障碍住了，就不能到别的地方，就在这留下来了。这可见做了罪业的人下地狱的时候，自己是很欢喜的去的，这表示这个意思很欢喜的，哎呀！这个众生的世界是这样的。「喜乐驰趣，即于生处境色所碍」。「中有遂灭」，这个时候一欢喜，「中有」就闷绝了。他这个「中有」有是色、受、想、行、识，也是有眼、耳、鼻、舌、身、意的，他一欢喜那个境界，「中有」就闷绝了，就死了，「中有」就死了。「生有续起」，那么地狱的那个生命，一刹那的，无间的就相续的现起了，就得了果报了。这是「略标所由」。底下是第二科「别释二相」，别别的解释这个中有的一个「相」，生有的一个「相」。现在这第一科解释这个中有的这一部分的事情，「中有摄」。

亥二、别释二相（分二科）　天一、中有摄

彼将没时，如先死有，见纷乱色。如是乃至生灭道理，如前应知。

「彼将没时」，这底下再详细说，前面说个大概，这底下详细说。「彼将没时」：「彼」那个造那落迦业，感那落迦恶不善业的那个众生，「将」要死「没」的「时」候，「将」要死「没」的「时」候，那个中有还没出现。「如先死有」，就像前面说这个中有的时候，「死有」那个时候。「见纷乱色」，见到一种不正常，变怪的一些杂乱的境界。

「如是乃至生灭道理」，见到那个就是一种苦恼的境界出现，苦恼而死，就是那个境界。「乃至生灭道理」，前面说「死生同时，如称两头低昂」等等，那么就是「生灭道理」。前面又说「由二种因增上力故，从自种子即于是处，无间得生」就是这个意思，这个道理。就是他有这个名言种子的熏习，加业种子的熏习，这两种力量使令他去得果报了。「如前应知」。

天二、生有摄

又彼生时，唯是化生，六处具足。

这是这个「如是乃至生灭道理」，这个「灭」，就是中有灭了；生有现前，名之为「生」。这个第二段就是「生有」，属于「生有」这一部分的。「又彼生时，唯是化生，六处具足」：这个「生时」，就是指生有生的时候，生有现起的时候。「唯是化生」，这到地狱去，地狱里面没有胎生、卵生、湿生，「唯是化生」，就是无而忽有。无而忽有，就是那个业的增上力，诸根顿起，他的眼、耳、鼻、舌、身、意，这个身根一下子就现起了，就出现了，这「六处」都是「具足」的。而人那个胎生，就是慢，他要逐渐的一点点、渐渐的成熟。而地狱的「化生」，不是。一下子就出现了。

酉二、由心倒（分二科）　戌一、正显（分二科）　亥一、趣欲

复起是心，而往趣之。谓我与彼嬉戏受乐、习诸技艺。

前面是「由眼见」，是「由眼见」的境界。这以下说「由心倒」，是由于他内心

里面的颠倒。其实「眼见」和「心倒」是一回事，那么这里分两科。第一科是「正显」，正显此事。分两科，第一科是「趣欲」，第二科是「妄见」。

「复起是心，而往趣之」，就是在中有的时候，他眼见了，他看见了那个境界了，他心里面就是妄想，就是颠倒妄想。他就生起了这样的心情，就跑那去了，向那去了。「谓我与彼嬉戏受乐」，他心里想，那里那些人在那杀猪、杀羊，他正合我意，他也就到那，我和他们在一起，去「嬉戏」，会得到快乐的。「习诸技艺」，可以习学很多的技能，那一行都有那一行的技艺了，这样子。这是这个「趣欲」，就是到那去的欢喜心，愿意到那边去。

亥二、妄见

彼于尔时颠倒，谓造种种事业，及触冷热。

这是第二科「妄见」。第二科是虚妄的执着。那个有情在那个时候，他是胡涂了、颠倒。什么胡涂呢？「谓造种种事业」，他心里想在这里杀猪、杀羊，做这种「种种事业」。「及触」到，接触到「冷」的事情，或者是「热」的事情，其实这是苦。这个「冷」，「触冷」，他接受「冷」，他就希望「热」。若接触「热」呢？就希望「冷」。希望「冷」，就下寒冰地狱了；若希望「热」，就是猛火地狱了。这是苦恼的境界。

戌二、反成

若离妄见如是相貌，尚无趣欲，何况往彼，若不往彼，便不应生。

「若离妄见如是相貌，尚无趣欲，何况往彼」，这是第二科「反成」。前面是「正显」，「正显」他的颠倒妄见。这底下从反面来成立这件事。「若离妄见」，若是没有这个错误的看法执着的话。「如是相貌，尚无趣欲」，那是个地狱的境界，是个猛火的境界，是寒冰的境界，很多很多苦恼的事情，那怎么会欢喜去呢？「尚」且没有「趣」的「欲」，尚且没有求的欲，何况还是到那边去呢？没有这件事了。从反面说。

「若不往彼，便不应生」，若不去，不去，就不会下地狱。说是「若离妄见」，就不会下地狱。这个因为有「妄见」，所以下地狱了。说我们这个修止观的人，常常静坐的人，从这个地方要警觉自己，遇见不管如意的事情有好，不如意的事情，都是「妄见」，这都是「妄见」。一定用止观把它破掉它，破掉它，『凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相』那就是圣人的境界了。这个修行你要从这么多的法相看，这个修行的时候，说是『转凡成圣』这句话是非常对了。就是我们日常生活一切的境界，都是凡夫境界，都是妄念颠倒的境界；但是用止观来做的时候，时时的要不颠倒。用止观来破的时候，不颠倒了。我们执着常、乐、我、净，随这个肉眼所见的境界，都是颠倒境界；用这个佛这个般若，来破这个颠倒的境界，这是圣人的境界了，就是这么回事。所以到这下地狱这个众生，有是先是颠倒妄念，他心里面生欢喜心，就糟糕了。

未二、例余鬼趣一分

如于那落迦如是；于余似那落迦鬼趣中生，当知亦尔，如筘鬼等。

「如于那落迦如是；于余似那落迦鬼趣中生，当知亦尔」，前面是举出来这个那落迦，第一科。这个「午一、那落迦及鬼趣一分」这个分两科。第一科是「举那落迦」，讲完了。这底下第二科「例余鬼趣一分」。

「如于那落迦如是」：「如」，这个就是像，像这个堕落那落迦的有情，这个经过的情形是这样子。对「于余」，对于其余的「似那落迦鬼趣中生」，这个「鬼趣」，它不是地狱，但是它像地狱，「似那落迦」，与地狱的苦恼相似的那种「鬼趣中生」。如果另一类的众生，他不是下地狱，他是到「鬼趣」里面，但是和地狱的事情相似，「于余似那落迦鬼趣中」得到生命了。「当知亦尔」，和这里一样，也就是这么个次第。

「如筘鬼等」，这里举出来一个事实，就是这个「筘鬼」，就是这个鬼的脖子那里，有一个大包，可能还不只一个，这种痛苦使令他不能吃饭，不能有饮食。这种鬼的世界和地狱一样，相似，是相似的，也是这样子。

午二、鬼趣一分及余一切（分二科）　未一、显趣欲

又于余鬼旁生人等、及欲色界天众同分中，将受生时，于当生处，见己同类可意有情，由此于彼起其欣欲，即往生处，便被拘碍。

「又于余鬼旁生人等、及欲色界天众同分中」，这底下是第二科「鬼趣一分及余一切」。前面是说「那落迦及鬼趣一分」这是一科。现在第二科。「又于」其「余」的这个鬼趣的众生。「旁生」，就是畜生。或者是「人」，到人间来。「及欲色界天众同分中」，「欲界天、色界天」，这个「众同分」里面，在这里得果报的情形，怎么样呢？「将受生时」，他们当然有都有个自的名言的熏习、净不净业的熏习，将到这种惑业的成熟了，将要受果报的时候。「于当生处，见己同类可意有情」，也都是看见他自己一类的有情。「由此于彼起其欣欲」，那么看见这种境界「起其欣欲」，由此境界，对于那个投生的人来说，「起其欣」，就发起了他的欢喜心，他愿意到那边去。「即往生」，你愿意去，当然就去了。「即往生处」，就到那个地方去了。
「便被拘碍」，到那里就出不来了，就被困住了，出不来了。

未二、例受生

死生道理，如前应知。

这里也是「死生」同时，如称两头低昂等等，也就是名言的熏习，乃至净不净业的熏习这个道理，如前面讲的应该知道。这是这一大段说完了。

辰二、别广胎生（分二科）　巳一、中有摄（分二科）　午一、入因缘（分二科）　未一、由三现前

又由三处现前，得入母胎。一、其母调适，而复值时；二、父母和合，俱起染爱；三、健达缚正现在前。

「又由三处现前，得入母胎」，前面这一大段是「总名五趣」。这第十四科，说这个「死生」，说「死生」，「死」说了，说「生」。「生」里面就是「总名五趣」，这一科「生」说了。这底下第二科「别广胎生」，特别的详细的说一说这个「胎生」。「胎生」，人是「胎生」，还有其他有些众生也是「胎生」，把「胎生」这件事详细的说一说。所以说分两科，第一科是「中有摄」。第二科也是「异熟摄」。「中有摄」分两科。第一科是「入因缘」，这个入胎的因缘，说这件事。「因缘」分两科。第一科是「由三现前」。

就是「又由三处现前」，又这个胎生这件事，那又和前面的地狱、饿鬼、畜生又有不同，他是要「三处现前」才可以。三个地方要「现前」，不「现前」不可以，不「现前」是不成就。那三个地方，「由三处现前，得入母胎」，有三个地方现前，你才能够「入母胎」。「入母胎」谁入「母胎」？是阿赖耶识。阿赖耶识「入母胎」。

这个「三处现前」这句话怎么讲呢？

「一、其母调适，而复值时」，就是他的母亲，他这个胎生也要有父母。这个化生，像地狱是不需要有父母，无而忽有，化生。现在这个胎生是要有父母，父母，他的母亲四大要调和，没有病，要「调适」。「而复值时」，又要遇见正要受孕的那个时候，不是时时都受孕的，要遇见这个时候才可以。这是一个现前，这是一个地方现前，这叫做「现前」。

第二「父母和合，俱起爱染」，这又是要这样，父母不和合，没起爱染，那也不行，也是不可以。「三、健达缚正现在前」，说是母亲没有病，「父母和合，俱起爱染」了，还要这个中有，这个寻香行，这个中有也是要现前。这样子「三处现前，得入母胎」才可以。

未二、无三障碍（分二科）　申一、略标列

复无三种障碍。谓产处过患所作，种子过患所作，宿业过患所作。

「复无三种障碍」，这是第二科。前面是第一科「由三现前」，第二科是「无三障碍」。「无三障碍」又分两科。第一科「略标列」，有三种没有障碍，没有三种障碍，那三种呢？「谓产处过患所作」的这个障碍，第二种是「种子过患所作」，第三种是「宿业过患所作」，这三种障碍没有，那才能入母胎的。这是「标列」出来障碍的名称。底下再解释，解释分三科。第一科解释「产处」的「过患」，分三科。

申二、随别释（分三科）　酉一、产处过患（分三科）　戌一、征

云何产处过患？

这句话是问。

戌二、释

谓若产处为风、热、荫之所逼迫，或于其中有麻、麦、果，或复其门如车螺形，有形、有曲、有秽、有浊。

「谓若产处为风、热、荫之所逼迫」，这是第二科解「释」。「谓若」生「产」之处「为风」的病、「热」的病、「荫」的病「所逼迫」，假如有这样的病痛。「或于其中有麻、麦、果」：或者有「麻」，或者有「麦」，「麻」的「果」就是那个「麻」有多大呢？那个「麦」有多大就是那个。「或复其门如车螺形」这样子，「有形、有曲、有秽、有浊」。

戌三、结

如是等类，产处过患应知。

那这样子「如是等类」，这是「产处」的「过患应知」，有这样的病，那也不能够入胎的。

酉二、种子过患（分三科）　戌一、征

云何种子过患？

这是第二，说这个「种子过患」。什么是「种子」呢？什么是「种子过患」呢？

戊二、释

谓父出不净非母，或母非父，或俱不出，或父精朽烂，或母，或俱。

「谓父出不净非母」，是他父亲出不净，母亲没有出不净，这样也不行。「或母非父」，或者母亲出不净，而不是父亲。「或俱不出」，或者父母两个都没有出不净，这也不行。「或父精朽烂」了，「或母」也是朽烂了，或者都是朽烂了「或俱」。

戊三、结

如是等类，种子过患应知。

「如是等类」叫做「种子过患应知」，这叫「种子过患」。这个「种子」，原来就是父母的所遗出来的不净，叫做「种子」。这个《披寻记》上解释，这不是「种子」，这是假说假名为「种子」而已。实在的「种子」，是这一个众生他本身的名言熏习，才是「种子」，他的名言熏习才是「种子」；就是阿赖耶识里面的「种子」，才是「种子」。这离开了他的名言熏习、业熏习之外，另外没有「种子」，而这些都是增上缘就是了。这是「种子过患」也是不能入胎的。

酉三、宿业过患（分三科）　戊一、征

云何宿业过患？

这是第三个，先是问。什么叫做「宿业」的「过患」呢？就是过去你造的业，这里边有问题，有障碍，不能够入母胎。

戊二、释（分三科）　亥一、无相感业（分二科）　天一、无感子业

谓或父、或母不作、不增长感子之业，或复俱无。

「谓或父、或母不作、不增长感子之业」：「或」者是「父」亲，「或」者是「母」亲，他那个时期，他没有造作，或造而「不增长」，所以就「不作」；就是造了而「不增长」，或者是「不作」；或者作了，而没增长，什么呢？「感子之业」，能感得一个儿子的业力，他没造这个业，没造这个业，那就不行。或者父亲没有作，或者母亲没有作。「或复俱无」，或者父亲、母亲都没有造这种业。

我在一本经上看见，父亲是造，造了这种感子，能感得儿女的业，就这种业。但是母亲没有，母亲若没有，就是没有。父亲有这个儿女也是没有。这个有一本经上说这么一件事。「或复俱无」。

天二、无感父母业

或彼有情不作、不增长感父母业。

前面是说父母没有这个业，没有这个业，那当然是不行。或者这第二段是「或彼有情」，就是那个中有那个人，他没有造作，或者造了而没有增长。造而「不增长」，就是没有力量，有了这个业，这个业力量不够，那也不能够感父母业。这个意思就是针对某一个人来说，我和这个人结的缘，结了缘，这个缘结的不够，那就不能

以他为父亲、为母亲，应该是这么说。说「或父、或母不作、不增长感子之业」，就是这个父母对于某一个有情，没有造，结成这个儿女的因缘，结缘结的不够。那么或者这个众生，就是两方面的事情，或者那一方面作的不够，作的不够就影响了对方，这样的情形也不能够入胎的。

亥二、有感余业（分二科）　天一、感余子业

或彼父母，作及增长感余子业。

不是这个人，是另外的人，那么这个有情就不能入母胎。

天二、感余父母业

或彼有情，作及增长感余父母业。

和别的父母业，那也是不行。那也不能在这个父母这里投胎，就不可以。所以这个众生结缘，这个人与人结了缘的时候，你不想给他做儿、做女还不行，不行的。结了缘的时候，他就是要给你做父母，你要给他做儿女的，就是这个意思。没有结缘勉强也是不行的，是这个意思。

亥三、感异宗叶业

或感大宗叶业，或感非大宗叶业。

这是又一种差别的情形。或者是这个所造的这种业是「感大宗叶业」。这个「大宗业」是什么呢？譬如说是皇帝，皇帝这富贵的人家，富贵的人家在我们中国的这种风俗，大儿子是最有权利，最有威势的，那么他这一部份，那就叫做「大宗业」，「大宗」。这个「宗」者，族也。在一个族姓里边，他最权威，最有权威的，一代一代的传下来，就像一叶一叶的那样子，像那个树的叶，那个枝叶，就是那个躯干生出一个大枝躯干，一叶一叶的。就是一事一事的，这个「叶」是个事，事业的事，当做事业讲，一事一事的那么传下来。或者是你造了这种业，这种业能感得「大宗业」的，是感得「大宗叶」的「业」，这不是一般的这个人家，这是富贵的人家。

「或感」得的「非大宗叶业」；你若是造的是「感大宗叶业」，那就得要到那个「大宗叶」那里去投胎。这个不是「大宗业」，你就不能去投胎。或者是你感得的，是你造的业是能「感」得「非大宗叶」的「业」，那你就不能到「大宗叶」那去投胎，这是有这样关系。这是种种的差别，你若没有造那个因缘，你去不成，你不能入胎，就是这个意思。

戊三、结

如是等类，宿业过患应知。

这些差别的情形叫做「宿业过患应知」。这个「过患」，就是彼此的因缘不够，叫做「过患」。不是像前面的两种「过患」，不同。彼此的因缘不对劲，不够，那就是不可以做儿女，也不可以做父母。其实世界上人很多，但是你不能去投胎，这就是有这个问题。

午二、入相状（分二科）　未一、牒具缘

若无如是三种过患，三处现前，得入母胎。

这底下是「入相状」。前面说入胎的因缘，这以下是入胎的时候的情况，分两科。第一科是「牒具缘」。前面已经说这个具缘了，现在重说一遍叫做「牒」，重新再说一遍。「若无如是三种过患」，也「三处现前」了，那么阿赖耶识就「入母胎」，这个识就成功了，是这样子。这可见这世界上人口这么多，可见这因缘还是容易具足的，不是那么难；但是若是佛教徒，有的出家人愿意做国王，我出家还有一些老法师，他感觉到弘扬佛法困难，就是发愿要做国王，要这样子，那就是投胎的时候就有分别了，可是有分别的。

未二、别辨相（分五科）　申一、起趣欲

彼即于中有处，自见与己同分类有情为嬉戏等；于所生处，起希趣欲。

这第二科「别辨相」，一样一样的说出来它的相貌，这里分五科。第一科「起趣欲」，发起来到那里去的欢喜心，我愿意去。「彼即于中有处」，是那个有情他就在「中有」活动的地方，这时候已经不是死有了，还不是生有，是在「中有」的这个境界里头。「自见与己同类的有情」，也是「中有」；或者是他以前生活时候的那个情况。「同类有情为嬉戏等」，大家很快乐的人，那说是在世间上做功德的人，但是不是生天的，天也是化生，人间的人是胎生，共同做功德的人，到「中有」的那个时候，看见了以前共同合作做功德的人，心里也是欢喜。所以「于所生处，起希趣欲」，中有的眼睛好像天眼似的，远远的就看见了，在「所生处」，就「起希趣」的一种「欲」，愿意到那个地方去，我希望我能到那里去，他有这样的欢喜心。

申二、起颠倒（分二科）　酉一、标

彼于尔时，见其父母，共行邪行，所出精血，而起颠倒。

「彼于尔时，见其父母，共行邪行」，这底下第二科是「起颠倒」，这是「颠倒」的一种胡涂错误的想法，分两科。第一科是「标」。第二科是「释」。那么远远的看见「嬉戏等」愿意去，到那里去了，又不是了，又看「见父母，共行邪行，所出精血，而起颠倒」，就起了「颠倒」的错误的想法，这是「标」出来，底下解「释」。

酉二、释

起颠倒者：谓见父母起邪行时，不谓父母行此邪行，乃起倒觉，见己自行。

「起颠倒」怎么讲呢？「谓见父母起邪行时，不谓父母行此邪行」。「乃起倒觉」，错误的想法。「见己自行」这样。

申三、起贪爱（分二科）　酉一、标

见自行已，便起贪爱。

「见自行已，便起贪爱」，这第三科「起贪爱」心。「起贪爱」心，怎么「起贪爱」呢？

酉二、辨（分二科）　戌一、起贪

若当欲为女，彼即于父便起会贪。若当欲为男，彼即于母起贪亦尔。

「若当欲为女」，是这个众生他的业力，要使令他做女人，「彼即于父便起会

贪」，和父亲合会的贪心。「若当欲为男」，他的业力使令他要做男人的，做男性的，「彼即于母起贪亦尔」，这样子。这是起这种颠倒的想法。

戊二、生欲

乃往近趣，若女于母，欲其远去。若男于父，心亦复尔。

「乃往逼趣」，他先有这样的贪欲。而后他就像在「逼」者，近也，到那去，到那近趣去了。「若女于母，欲其远去」，愿意他母，远远的离开。「若男于父，心亦复尔」，愿意他父亲，躲开。

申四、被拘碍

生此欲已，或唯见男，或唯见女。如如渐近彼之处所，如是如是渐渐不见父母余分，唯见男女根门；即于此处，便被拘碍。死生道理，如是应知。

「生此欲已」，这底下是第四科「被拘碍」，他生了这样的心情以后。「或唯见男」，或唯独看见女，而不看见男；唯独看见男，而不看见女。「如如」的「渐近彼之处所」的时候，「如是如是渐渐不见父母」的「余分」，「唯见男女根门；即于此处，便被拘碍」，就把他困住了，困住了，这个在《大毘婆沙论》上说的意思，就是闷绝了。他就是闷绝了，明白点说就是死了，中有就死了，中有就没有了。这个「死生」的「道理，如是应知」，就是这样子的。

申五、妄见闻（分二科） 酉一、薄福者

若薄福者，当生下贱家。彼于死时及入胎时，便闻种种纷乱之声；及自妄见入于丛林、竹、苇、芦、荻等中。

现在的文是说「别广胎生」，各别的详细的说胎生的情况，这一科里面先说中有，中有里面先说这个入胎的因缘，这一科讲完了。第二科「入相状」，入胎的情况，这一科里面分成五科。第一科是「起趣欲」。第二科「起颠倒」。第三科「起贪爱」。第四科「被拘碍」。这四科也都讲完了。现在是第五科「妄闻见」，就是入胎的这个人，他虚妄的有所闻、有所见，这一段。这里面分两段，第一段就是「薄福者」，就是少福的人，福德少的人。「若薄福者」，就是入胎那位补特伽罗这个众生，假设他是少福德的人。他是「当生下贱家」，他不能生到富贵家里面，他要生到那个贫苦的人家里头。

「彼于死时及入胎时」，那么他在死亡的时候，乃至到「入胎」的时候，在这一段时期内，「便闻种种纷乱之声」，他就会听到很多的杂乱的声音，不可爱的声音。「及自妄见入于丛林」，「及」他自己虚妄的看见，就是错误的看见，他「入」在「丛林」里面，很多的草或者很多的树在那里面；或者是「竹、苇」里面，或者是「芦、荻等中」，他不知道是入胎，他不知道，他就感觉到到这些地方去了。

酉二、多福者

若多福者，当生尊贵家。彼于尔时，便自闻有寂静、美妙可意音声；及自妄见升宫殿等，可意相现。

「若多福者」，这是第二段「多福德」的人。「当生尊贵家。彼于尔时，便自闻有寂静、美妙可意」的「音声」，他听见了这样的音声。「及自妄见升宫殿等，可意相现」，前面是听声音；这底下看见的境界，他自己错误的、虚妄的看见了，他「升」，就是这个「宫殿」是很高的地方，那么他「升」到「宫殿」里面去，在「宫殿」里面，他不知道是入胎，他认为是到「宫殿」里面去了。这个「宫殿」里面的境界是很「可意」的，令人很满意的境界，有这样的「相」貌显「现」出来。

这是一个两种大概的说，这么两种的有情，都是虚妄见。但是这个有福德的人的虚妄见，是满意的；这个无福德的人的妄见，就是很一般性的，在「丛林」里面「竹、苇、芦、荻等中」，这是有这样的差别。不知道是入胎，他不知道这回事。

巳二、异熟摄（分二科） 午一、约自体辨（分四科） 未一、入胎位（分二科） 申一、总标

尔时父母贪爱俱极，最后决定，各出一滴浓厚精血。二滴和合，住母胎中合为一段；犹如熟乳凝结之时。当于此处，一切种子异熟所摄执受所依阿赖耶识，和合依托。

「尔时父母贪爱俱极，最后决定，各出一滴浓厚精血」，这底下是「异熟摄」。前面是「中有摄」，是属于「中有」的这个阶段的。可是「妄闻见」这里面，也就接触到这个「异熟」了。「异熟」，就是果报，就是中有灭了，中有死掉了，这个生有开始了，就是果报的，果报的境界了，所以叫做「异熟摄」。这一科里面是分两段。第一段「约自体辨」，约他本身的情况来说明。第二段是「他缘辨」，这个众生和别的众生彼此间的关系。现在第一段「约自体辨」分四科。第一科是「入胎位」，「入胎」，他这个时候已经「入胎」了，这个时候的境界。先「总标」而后「别释」。

「尔时父母」，这个时候这个中阴身要入胎的时候，「父」亲、「母」亲「贪爱俱极，最后决定，各出一滴浓厚」的「精血」。「二滴和合，住母胎中合为一段」，这个「二滴和合」的情形，「犹如熟乳」及「凝结之时」的相状。「当于此处，一切种子异熟所摄执受所依阿赖耶识，和合依托」：这个「熟乳凝结」的这一段，「阿赖耶识」就是寄托在这里，这就是入胎了。这个「阿赖耶识」在这里有三个相貌：第一个是「一切种子」的相貌，「阿赖耶识」里面有「一切种子」，储藏了「一切种子」。「阿赖耶识」是「异熟所摄」，这个时候是属于果报的。「一切种子」是因；「异熟所摄」就是果，果报。这个「阿赖耶识」是通于因、果的，「一切种子」阿赖耶识，「异熟所摄」阿赖耶识。这「执受所依」，就是这个「阿赖耶识」这个「识」，和这个「熟乳凝结」的这一段的物质，和合起来叫做「执」。因为「执」，所以也就有「受」，也就有感觉，就是有情了，那么这叫做「执受所依」。

这个「所依」，就是那个「熟乳凝结」的那一段，是生命的所依体。他要「阿赖耶识执受」才可以，不「执受」就是不能受孕的，意思是这样子，这一句话主要就是说「阿赖耶识」。「阿赖耶识，和合依托」，「阿赖耶识」同那个「熟乳凝结」的一段和合，和合了，就是「依」他为「依托」之处，「阿赖耶识」以「凝结」的「熟乳」为所依止处，就寄托在那里。但是反过来说「熟乳凝结」，也以「阿赖耶识」为依托，也互相依托的，这样意思。所以识缘名色，名色缘识，就是这个意思。

这一段是「总标」，「总标」这个入胎的相貌。下面「别释」，「别释」分两段。第一段叫「和合依托」，「和合依托」又分两段。第一段是「总征」。

申二、别释（分二科） 酉一、和合依托（分二科） 戌一、总征

云何和合依托？

怎么叫做「和合依托」呢？这是问。下面就解释。解释先解释「和合」，然后再解释「依托」。「和合」里面又先解释「已生相」，这个生有已经出现了，本有、死有、中有、生有，这生有已经出现了。出现里面又先说这个「识生」，先说这个「识生」的相貌，「识生」里面分两科，也是先「标」出这个「相」貌。

戌二、别释（分二科） 亥一、和合（分二科） 天一、已生相（分二科） 地一、识生（分二科）玄一、标相

谓此所出浓厚精血，合成一段，与颠倒缘中有俱灭。与灭同时，即由一切种子识功能力故，有余微细根及大种和合而生，及余有根同分精血和合抟生。于此时中，说识已住结生相续。

这是第一科「标相」。前面是问，怎么叫做「和合依托」？怎么叫做「和合」呢？就是「谓此所出」，就是父母「所出浓厚精血，合成一段」。这个时候「与颠倒缘中有俱灭」，这个「浓厚」的「精血」，也是刹那刹那生灭变化的；而「中有」也是刹那刹那生灭变化的，所以说「与颠倒缘中有俱灭」，都是刹那灭的。刹那灭，但是这个时候这个「精血」是刹那灭、也刹那生；这个「颠倒缘」的「中有」他刹那灭，灭了就是灭而不生了，灭了就不生了，就是结束了，「中有」结束了，这生有现起了。

或者说这父母的颠倒，父母的贪爱心，和这个「颠倒缘」的「中有」同时都过去了，「中有」也灭了，因为生有一现前，「中有」就灭了。这个「中有」他是个颠倒的因缘，他看见这些虚妄的闻见，生贪爱心，那都是颠倒，都是颠倒的因缘，「俱灭」。

「与灭同时，即由一切种子识功能力故」，和这个中有灭的「同时」，这个生有就现前了，这个生有现前是怎么个情形呢？「即由一切种子识功能力故」。这个「一切种子识」，就是阿赖耶识里面的种子，这个种子当然如果是来到人间投胎，那么这个就是他以前做的善业的种子的功能；如果是到了胎生的鬼的世界、或者畜生的世界，那就不是善业了。所以「即由一切种子识」里面的「功能力故，有余微细根及大种和合而生」，这个由于阿赖耶识里面的种子的能力，由那个种子发生作用了，就在这个胎里面「有余」，有另外一种「微细」的「根」，就不是明显的净色根，五净色根，眼、耳、鼻、舌、身五净色根。「及大种和合而生」，以及这个地、水、火、风的「大种」，和这个净色根「和合」而出现了。这个「及大种和合而生」这个「及」字，或者是那个「即」，『色即是空』那个「即」，或者是那个「即」也是可以。

「有余微细根」，而那个「根」，是由阿赖耶识的种子的能力出现的；那个净色根就是地、水、火、风大种，地、水、火、风的大种，互相的和合出现了，那么这就叫做生有。这么说这个在道理上也是合的，也是相合的。「及余有根同分精血和合抟生」，除了净色根之外，另外还有「余」，「余」的，另外的，另外的是什么呢？
「有根同分」，这个「有根同分」应该这样说，就是有净色根，就是净色根的「同分」，净色根的「同分」是什么呢？就是浮根尘，就是浮根尘，就是我们肉眼所见的眼、耳、鼻、舌、身。这个「同分」，这个浮根尘和净色根是「同分」，彼此有点相似。而这个「同分」究竟是什么呢？就是「精血和合」，就是「精血」。这么看出来净色根，完全是阿赖耶识里面的种子所变现的；而这个浮根尘是「精血和合」，有这样的味道，有这样的意思。但是这个浮根尘也是阿赖耶识所变的，心外那有法可得呢？都是识所变的，但是这是先变的，可以说是他前一刹那以前变的；而净色根是一入胎的一刹那才变的，这有时间上，应该说有前后。

「和合抟生」：这个「抟生」，也就是积聚在一起出现了，这样解释。「于此时中，说识已住结生相续」，就在这个时候，就是净色根和浮根尘都已经和合而生了，在这个时候。「说识已住」，就是说这个「识」，阿赖耶识就是住在这里边，住在这个合成一段的这一段里面。「结生相续」了，这个「结生」，这个「结」，也就是和合的意思，和合的而生，这个生命就相续下去了。由本有的生命死掉了，那么中有相续下来；中有死掉了，这个生有又相续下来，就是这个生命是有变化的，但是是相续不断的，这样意思，「结生相续」。

这个《披寻记》上解释，这个「结」字，能和合苦，所以叫做「结」。能和合苦，能令你苦和合，所以叫做「结」，这当然也是对。这能和合苦，故名为「结」，是本论本身的解释，在下文有这样的解释。就是这个「结生相续」，这就是苦的开始，所以也是可以这么解释。

玄二、辨位

即此名为羯罗蓝位。

前面是「标相」，「标」出来入胎的「相」貌，入胎的时候这个阿赖耶识，同他和合而生的相貌。这件事只是前一刹那，这个生有的前一刹那，是阿赖耶识的境界，那一刹那因为是『去后来先作主翁』这《八识规矩颂》上的话，就是『来先』，入胎最先，入胎那一刹那，就是阿赖耶识，由那个时候中有闷绝了，这在《大毘婆沙论》上有这个话，中有闷绝了，这一刹那入胎了，这一刹那是阿赖耶识；第二刹那以后，其他的识也都活动了，就是六识也活动了，是这样意思。

这个时候「即此名为羯罗蓝位」，这是第二科。这就是「羯罗蓝」的这一个阶段。这个入胎以后一共有八个次第，有八个次第，现在就是第一个次第，这个名字就叫做「羯罗蓝」。「羯罗蓝」翻到中国话，翻个杂秽，也翻个凝滑。「即此名为羯罗

蓝位」。

地二、名色生

此羯罗蓝中，有诸根大种，唯与身根及根所依处，大种俱生。

这是第二段「名色身」。前面说「识生」，那么前面「识生」，就是那一刹那，最初生有的一刹那，是阿赖耶识从这个精血和合这一刹那，这叫「识生」。这个十二因缘，无明缘行，行缘识、识缘名色，就是这第三个，无明、行、识，这第三个识。第四个就是「名色生」。

「此羯罗蓝中，有诸根大种」，这个凝滑、杂秽的这个这一段物质里面，「有诸根」的「大种」，有净色根的「大种」。「唯与身根及根所依处，大种俱生」，而这个「诸根大种，唯与身根」，这个「诸根」里面通常是说眼、耳、鼻、舌、身五根，这样说底下「唯与身根」这样说，那个「诸根」就是把身根除外了，眼根、耳根、鼻根、舌根四根，这个四根的大种「唯与身根，大种俱生」，在一起生。「及根所依处」呢？那就是（浮尘根），浮根尘了，就是「身根」的「所依处」，「身根」的「所依处」也就是浮根尘，「身根」的浮根尘。

这里把这个「身根」明显的标出来，其余的四个根只说有大种，这个意思就是它特别微细，表面上的相貌还没有，还没有明显的相貌，还没有明显的眼根、耳根、鼻根、舌根的，只有身根，这样意思。

天二、当生相（分二科） 地一、明次第（分二科） 玄一、眼等生

即由此身根俱生诸根大种力故，眼等诸根，次第当生。

前边说这个「生相」，「识」和「名色生」的相貌，这个「名色生」。前面说「识生」，只是阿赖耶识；现在说「名色生」，就包括了受、想、行、识，受、想、行、识这四个加上色，就是五蕴，另外这个受、想、行、识叫做「名」。另外还有一个识，那是阿赖耶识；阿赖耶识另外有个受、想、行、识，那个识就是前六识。所以在《阿含经》里面有这样的话『识缘名色，名色缘识』。所以这个阿赖耶识实在是佛说的，不应该说阿赖耶识是别人说的，不应该说它是非佛说，应该这是佛说的，因为《阿含经》里面有这个话的，所以「名色生」。这个里面包括了这个「羯罗蓝中，有诸根大种，唯与身根及根所依处，大种俱生」，这里面包括着受、想、行、识在内的，不但是阿赖耶识了。那么这里面怎么知道有受、想、行、识呢？前面那个「妄闻见」，那一科说「薄福德」的人他认为入到丛林里面去了；「有福德」的人他说是他自己感觉到，他自己看见了升到宫殿里面去，实在这就是入胎以后的境界，入胎以后有福报的人，他认为是在宫殿里面住，很舒服的、很自在的，也不冷、也不热，那里比在庐、苇的时候还是不同了，而这就是受、想、行、识的境界。

所以这是「即由此身根俱生诸根大种力故」，这底下说「当生相」，当要生起的相貌。前面已经生就是这样子，像前面说的，现在是「当生」。「当生」是什么呢？「即由此身根俱生」的，和「身根」同时生的「诸根大种力故」，就是眼、耳、鼻、舌「诸根」的「大种」的力量故。「眼等诸根，次第当生」，这就是要一段时间了，「眼根」那四根，「次第」也要出现了，所以说是「当生相」。「当生相」里面先说「次第」，「次第」里面先说「眼等生」，「眼等诸根，次第当生」。第二段是「依处生」。

玄二、依处生

又由此身根俱生根所依处大种力故，诸根依处，次第当生。

「又由此身根俱生」的「根所依处大种力故」，「又由此身根」在一起，同「身根」在一起又出现的这个「根所依处大种力故」，这样说这个「根所依处」，有不全是「身根」的浮根尘，应该包括是眼、耳、鼻、舌的浮根尘。那个大种，那个浮根尘的「大种力故」，「诸根依处，次第当生」，那么眼的浮根尘，乃至到舌根的浮根尘，也是「次第」的将会出现了。可见这个净色根有净色根的大种，浮根尘有浮根尘的大种，都是依据大种而出现的。而大种从那里来呢？是一切种子识功能力故。可见这个次第是这样子，是这样子次第的。

地二、显圆满

由彼诸根及所依处具足生故，名得圆满依止成就。

这是第二段「显圆满」。前面那一段是「明次第」，能生起的次第。这底下说是「圆满」了。是「由彼诸根及所依处」，「由彼」净色根的「诸根」，及净色根的依止处，就是浮根尘，这两种「具足生故」，全部的都出现了。「名得圆满依止成就」，这个时候就叫做「圆满」了。是「依止成就」，这个「依止」，就是为心心所法的依止处。这个净色根，净色根要有浮根尘做依止，心心所法要以诸净色根为依止，这可是有这样的次第的，为「依止」，这「依止」圆满了。「成就」呢？是时时的现前，时时现前，这个净色根、浮根尘时时的现前，那么这叫「圆满依止成就」了。

亥二、依托（分二科）　天一、释得名（分二科）　地一、标义

又此羯罗蓝色，与心心法安危共同，故名依托。

这以下，前面是说和合，前面是说和合，这个根圆满的成就了，那么这个识就同它和合了，有了依止处了，心心法的依止处。这以下说「依托」，什么叫做「依托」呢？解释这个「依托」，「依托」分两科。第一科解释「释得名」。「地一」先「标义」。

「又此羯罗蓝色」，又这个杂秽的色。「与心心法安危共同」，与这个「心心」所法，它们要「安」有是「共同」的，若是「危」也是「共同」的。有什么伤害不安乐的事情，是「共同」的，就是「安」乐的时候也是「共同」的，「故名依托」，所以叫做「依托」。这个「依托」，是「安危共同」的意思。这底下就解释这个道理，怎么叫做「安危共同」呢？这底下解释。

地二、随释

由心心法依托力故，色不烂坏。色损益故，彼亦损益，是故说彼安危共同。

「由心心法依托力故，色不烂坏」，由于这个「心」和「心」所法，依那个羯罗蓝色为「依托」处，所以依这个羯罗蓝色它不坏，依止的很健全，很健康，那么这是「安」乐是「共同」的。「色损益故，彼亦损亦」，如果羯罗蓝色本身，有了什么原因被伤害了，就是「损」。那么「心心」所法也是受到伤害；如果羯罗蓝色是没有受到伤害，而且滋养的很好，很健康，很正常，那么彼「心心」所法也是很正常，也是很明利的，所以叫做「色损益故，彼亦损益」。「彼」心心所法有是受到「损益」，或者「损」，或者「益」。「是故说彼安危共同」，所以说这个「心心」所法，和那个羯罗蓝色，他们是「共同」的，这就叫做「依托」，「依托」是这样意思。

又此羯罗蓝识，最初托处，即名肉心。如是识于此处最初托，即从此处最后舍。

「又此羯罗蓝识，最初托处，即名肉心」，这是第二段显托处。这第一段「释得名」，为什么叫做「依托」，「释得名」。这底下说这个托的地点。「又此羯罗蓝」，这个「羯罗蓝」色，是阿赖耶识「最初托处」，是阿赖耶识最先寄托之处。这上面说阿赖耶识以「羯罗蓝」色为寄托处。「即名肉心」，寄托在那里就叫做「肉心」。这个地方有的说是心脏，叫做「肉心」；又说是脑，叫做「肉心」。古代的旧的翻译就是心脏的心；但是近代的人，从南传的上座部，现在南传上座部就是铜牒部，他们的说法就是意识所依止的意根，是脑。就是近代的翻译应该说是脑，翻成脑，我认为翻成脑是有道理。当然这个脑也不能离开心脏，你没有血还是不行，所以「即名肉心」。

「如是识于此处最初托」，从这一段的说明可以知道，阿赖耶识在这个地方是最初寄托的，最初寄托在这个地方。「即从此处最后舍」，要死亡的时候也是从这里「最后舍」，最后离开了。那么这是解释这一段，解释这个「依托」同「和合」，解释完了。

《瑜伽师地论》卷第二

本地分中意地第二之二

酉二、一切种子识（分三科） 戌一、种类分别（分五科） 亥一、明具阙（分二科） 天一、具一切种

复次，此一切种子识，若般涅盘法者，一切种子皆悉具足。

前边是解释「和合」、「依托」，解释这个「和合」、「依托」。这个解释，就是解「识缘名色、名色缘识」这两句话；前面这一段。

这以下是第二科，解释「一切种子识」。识里边的种子究竟是怎么回事？解释这个道理。这里分三科：第一科，是「种类分别」。种子识——这识里边的一切种子也是有类别的，并不就是这么一句话就能明白了，要详细的说一说，这一科里边分成五段。第一段，是「明俱阙」。

「复次此一切种子识」，每一个众生都有这一切种子识的，很多无量无边的种子依止在识里边，以识为一切种子的依止处，一切众生都有这一种识；但是还是有差别，什么差别呢？

「若般涅盘法者」，这个「般」当个「入」字讲，中国话是个入，要能入涅盘。若这一个众生他有能力能够入于第一义谛的涅盘，他有这种功能的。「一切种子皆悉具足」，那么这个人他是有漏的种子具足、无漏的种子也具足。有漏的种子也随逐这个识、依止这个识；无漏的种子也依附这个识里面，一切种子都具足的。这样子，这个众生他才有希望能灭除去一切烦恼、灭除一切的苦恼，一切的烦恼能消除，也能灭除一切的痛苦得大安乐的。就是『诸行无常是寂灭法，彼寂灭故寂静为乐』，通常的旧的翻译是『诸行无常是生灭法，生灭灭已寂灭为乐』，寂灭为乐。那么这个众生是「一切种子皆悉具足」的。

天二、阙菩提种

不般涅盘法者，便阙三种菩提种子。

「不般涅盘法者」，有的众生他也有一切种子识，但是不能够入于涅盘，他没有入涅盘的法，就是没有这种功德，没有这个种子。「便阙三种菩提种子」，他就缺少了三种菩提种子：声闻菩提、缘觉菩提、佛菩提就是大菩提，这三种菩提的种子，他没有，就是阙。前面是「若般涅盘法者，一切种子皆悉具足」，是「具」；这一句话是「阙」，「具阙」，所以这一段是「明具阙」。「便阙三种菩提种子」，要是缺少了的话那就不行了，他就是不能够；就是永久的在生死里流转了。

那这句话来说，我看是凡是信佛的人都是具足菩提种子的；不信佛的众生，有可能是，有可能也有，也有没有的了；信佛的人都是有的，所以我们信佛的人可以放心这件事。

亥二、明随逐（分二科） 天一、略标

随所生处自体之中，余体种子皆悉随逐。

前边是说「具阙」，这是第一科，是「俱阙」。第二科，「明随逐」，这说具足了一切种子，那么在生死里面流转的时候，这个情况是什么样子的呢？说这个意思，叫「随逐」。第一科，是「略标」。

「随所生处自体之中」，随这一个有情，他的业力使令他到一个地方去得果报，「随所生处」。「自体之中」，他得到的那个生命体，也就是异熟所摄的阿赖耶识。「余体种子皆悉随逐」，其余的这个生命体的种子也都是随着来了，这就是所谓的带业了，带种子，这种子总是带来带去的，不会与识分离的，这样意思。这是「略标」，底下「别显」。

天二、别显（分三科）　地一、于欲界

是故欲界自体中，亦有色、无色界一切种子。

这底下「别显」，各别的显示，分三科。第一科，是「于欲界」。

所以欲界的众生的色、受、想、行、识，这五个自体中，「亦有色、无色界一切」的「种子」。所以欲界的众生如果是人，他可能会修四禅、修四空定会成功了，那么他就死亡以后，就会生到色界天、生到无色界天去。当然这种种子，譬如说欲界人天的种子、三恶道的这种种子、或者是欲界天的种子，这是散乱的事情，那无始劫来多数是很多还没有受果报的这些事情，那么这个是众生日常生活里边常常经验的事情。但是若色界天、无色界天的禅定的功德，在他的阿赖耶识里面是有，可是你要使令它能够现行，还要再努力，你要再修行，加强你原来具足的种子的力量，你成功了，你才能够升到色界天、升到无色界天去；这个和散乱心所栽培、所创造的罪业、福业有多少不同的。有的人修学禅定容易一点，有人修难一点；难，也并不表示他不成功，不是，你努力，也还是可以成功的。这里这个用意，只是说具足这种种子的这个意思。具足这种子，所以你若修行就能成功。所以欲界自体中，亦有色、无色界一切的种子。

地二、于色界

如是色界自体中，亦有欲、无色界一切种子。

这个「色界」。这样子欲界是这样子，色界也是，所以叫「如是」。「色界」天的众生，他的这个阿赖耶识里面，「自体中」。「亦有欲」界、「无色界」的「一切种子」，所以色界天的众生死掉了，有可能又是来到欲界来了；也有的跑到无色界天上去了；所以这个但是也要修行。色界天的人，他要再修四空定，他若是色界天的果报死了，才能生到无色界天去。若是来到人间呢？色界天的众生死掉了，寿命尽了，又跑到人间来、跑到三恶道去，那是他过去生中造的业力，不是在色界天的时候他会作五逆十恶，不会的，没有这种事情；所以还是有点差别，这是说色界。

地三、于无色界

无色界自体中，亦有欲、色界一切种子。

这个「无色界」天的众生，他的阿赖耶识里面也有欲界的种子，也有色界天的一切种子。所以无色界天的人死掉了，他也可能来到欲界，也可能是到了色界，是这样子。这表示这个种子一直是在阿赖耶识里面都是具足的，这个意思。

亥三、明和合（分二科）　天一、出增长

又羯罗蓝渐增长时，名之与色，平等增长，俱渐广大。如是增长乃至依止圆满。

这底下是第三「明和合」。前面第一段「明俱阙」，第二段「明随逐」，现在第三段「明和合」。「和合」，第一段叫「出增长」。

「又羯罗蓝渐增长时」，这个羯罗蓝、这个杂秽的这一段东西，他在母胎中逐渐地增长的时候。增长的时候这个情形，「名之与色，平等增长」。这个「名」，就是受、想、行、识，和那个「色」：杂秽的物质。「平等增长」，一样的，彼此是一样的在增长，这个色渐渐的增长。「俱渐广大」，都是俱渐、渐渐的广大起来。这里面这个色增长，这是很明显的事情；但是「名」怎么增长呢？这受、想、行、识怎么增长呢？我这么想，就是在母胎中的时候，那个有情他也不知道是住母胎，他在他的住处：或者是在芦苇中、丛林中、或者在宫殿中，他的心也不闲着的，也是一直的妄想，所以那也就是增长的意思，可以这么说，所以「俱渐广大」。

「如是增长乃至依止圆满」，就是这样子去增长，就是不断的增长，乃至到最后依止圆满，圆满的诸根，净色根与扶根尘都圆满了，一直到这个程度，这叫做增长。这叫做标示出来、是表示出来他的增长的情况。这个是说个大概，下面有详细的，还有一段一段的说明了。

天二、辨所由

应知此中由地界故，依止造色渐渐增广。由水界故，摄持不散。由火界故，成熟坚硬。由无润故、由风界故，分别肢节各安其所。

这底下第二段是「辨所由」，说明增长的缘由，为什么他能增长呢？增长是怎么情形呢？说出来。

应该知道此中增长是这样的：「由地界故，依止造色渐渐增广」。这个「地界」就是地的大种；这个「造色」，是地、水、火、风。地、水、火、风这个造色，是因为地界的力量，使令这个造色渐渐的增广，渐渐的就是广大了，由微小而逐渐地广大，这是这样意思。「由地界故，依止造色渐渐广大」。这个造色，在这儿看：这个地界依止造色，而造色又是由地界成就的，由地界故而造色渐渐增广；这是一个增长的相貌。

「由水界故，摄持不散」，因为有水界的关系，这个地、水、火、风就是彼此能摄持而不分散，能联合在一起而不分散，水有这种联合的力量，把它和合起来；若分散，这个眼、耳、鼻、舌、身就不能成就了，就是因为有水的关系，它能够组合起来。

「由火界故，成熟坚硬」，由于有火大种，所以地、水、火、风的成熟，它是坚硬的，它就不会流散了；若完全是水这不行了。

「由无润故，由风界故，分别肢节各安其所」。「由无润故」，就是这个水大，它也是适可而止，也可以这么说，就是这么多就是好了，不能够太多。他能摄持不散，也是一部分的摄持不散，并不是完全摄持不散。譬如说两个手指头可以分开；你两条腿，这个腿也可以分开活动；若完全是联合在一起，这就不行了，这身体就是不对了。所以「由无润故，由风界故」，由这个动力的关系，「分别肢节各安其所」，所以这个肢节可以分别开，各式各样的肢节分开。「各安其所」，每一部分的肢节都能安在他那个适当的地方。所以这是「由无润故，由风界故」，就会增长成这样子。所谓「增长广大」就是这样意思，这是解释这个道理。

又一切种子识，于生自体虽有净不净业因，然唯乐着戏论为最胜因。

这是第四段，「明习气」。这个第一段是「明具阙」，第二段「明随逐」，第三段「明和合」。现在第四段「明习气」：一切种子识习这个气的相貌。就是在这个自体中、在这个生命体里面的三种习气的相貌。

「又一切种子识，于生自体」，这个一切种子识，它对于所得到的果报体里面，他们的关系是什么样子的呢？这里分三类。第一个说这个「名言习气」。

「虽有净不净业因」，我们这个生命体，这个生命体的出现，当然要有净不净业的力量，要有业力的力量。业，就是有支种子，那个《摄大乘论》里面说的有支种子就是业力。或者是净业、或者是不净业，它能够引你、牵引你到人间来；或者牵引你到天上去；或者牵引你到地狱去，它有这个力量的。所以，我们这个果报体，虽然是有净不净业的力量使令你去得果报才能得果报；「然唯乐着戏论为最胜因」，可是这个乐着戏论的名言种子，他才是最强大的力量得这个果报的；亲生，它亲能够生此果报的。你譬如说是我们在田里面种麦，麦的种子放在土里面，当然有这个种子，还要有土、还要有水、要有阳光、也要有风，这样子这个麦的种就生芽，慢慢就是茎、梗、枝、叶……就出来果了。除了种子以外，其余的水、土、阳光、或者是风，他们对于种的生芽，都有强大的、帮助的力量的，都是有；但是如果没有种子是不行的，芽对种子来说，这个种子他的关系太密切了。所以说这个业——净不净业，能使令众生得果报；但是得果报的力量最大的是名言种子，因为名言种子它亲能生出来果报的。譬如说是我们这个识，这个眼识，是由什么东西生出来的？由眼识的种子——就是名言种子，名言种子生出眼识来；可是没有眼根是不行，没有眼根，眼识也不行；但是你若是观察它的力量来说，眼识的种子生出眼识，他们的关系是很强大的，所以就说是名言种子对于得果报体是为最胜因，是这样意思。譬如说这个眼根很正常、很健康；但是若是没有种子，眼识没有办法生起，不行的。但是没有眼根，眼识也是不行，也是不可以生起。可是说起来他们不同类，眼识和眼根还是不同类。眼根是物质的东西，若是眼识和眼识种子，那他们的关系很密切的，所以说名言种子是为最胜因，是这样意思。

天二、业习气

于生族姓色力寿量资具等果，即净不净业为最胜因。

现在这里的文字，第四科「明习气」。这个「习气」，在这里的翻译就是种子的异名，就是种子不同的名称，就是习气。「习」，就是熏习。熏习这句话，就是我们内心在一切的境界上的虚妄分别，你时时的这样分别、思惟、妄想，对我们的阿赖耶识就熏习了一种气氛。大概的分类，这里分成三种、分成三类。第一类，是名言习气：「名」，就是名字。「言」，就是语言，就是说话。这个说话，在内心里面一定是先有思想而后才能说话。思想的时候，一定是先有名字，心才能够思想，有名字才能说话。所以名字、思想、语言是不可分离的。那么这样的心里面思想，就在阿赖耶识里面熏习了它的气氛，你说什么语言、做什么事，你内心里面怎么样分别，就怎么样的熏习了它的气氛，就是一点也没有过、也没有不及的问题。那么在阿赖耶识熏成的这种气氛，就叫做种子。这个种子，就是为后来（熏习是现在），为以后的分别、思惟、说话、做事的一种功能，再现起这种活动的功能，这个种子是这样意思。

现在第一段是「名言习气」，这一段昨天已经讲过了。就是「又一切种子识，于生自体虽有净不净业因，然唯乐着戏论为最胜因」，这就是指名言种子说的。

第二段就是「业习气」，业习气就是加强了它的熏习力，也还是内心的分别、思惟，或者是表现在语言上、表现在行动上，就加强了它的力量。或者是善业、或者是恶业、或者是无记业，这样熏习的种子就叫做「业习气」。这个业习气它是有什么样的作用呢？「于生、族姓、色力、寿量」乃至「净不净业最胜因」，这是它的作用。

这个「生族姓」，就是这个有情，在中阴身过去了，就是投胎到六道里面，投胎到一个道里面去，假设是在人间的话，如果他做人的话，那么他生在这个族姓。这个「族姓」，就是彼此有血统的关系的亲属，统起了叫做「族」。我的祖父、祖父母。我祖父有大祖父，二祖父，有多少祖父；那么我的父亲又有我的伯父、又有我的叔叔；那么自己兄弟姊姊有儿女……以下辗转的也是很多的，同是一个族，那么叫做族、叫做族姓。

这族姓，当然在事实上就是有豪贵的人家，那么这是一种族姓；或者是一般的贫贱之家，那么这是有分别了，这是族姓。「色」，就是这个人的身体。他身体表现于外的形相：面貌端严、或者是丑陋，那么这就叫做色。这个「力」：或是身体健康、或者多疾病；或者这个人有智慧力、智慧很强，或者是没有智慧；或者是做事有能力、或者是没有能力，这个「力」是这样意思。「寿量」，就是这个人他的寿量很长，比一般都很长，或者是很短。「资具」，他做人的时候，他生活的资具很丰富；或者是缺少。「等果」，这都是所得的果报。

「即净不净业为最胜因」，这些事情的差别相是什么原因呢？就是净业、不净业为他最殊胜的一个原因。你做净业，就是做一些的善业，那么你生的族姓，或者色力寿量资具等都是如意的；如果做不净业，那么你的族姓色力寿量资具等就是不如意的。这个净不净业的作用就是在这里，这和前面那个名言习气不一样。名言习气和净不净业对比起来，我们知道一件事，这个名言习气在这里来说，就叫做引业，引导的引；这个净不净业这个地方叫做满业，圆满的满；引业、满业。

引业是什么意思呢？就是它的力量能引导你到某一道来，到某一道来，这个力量是很大的，这个力量是非常大的。名言种子有这个力量，但是也要净不净业——有支

种子帮助它，它单独也不行，要它帮助。这个满业，就是他到六道的某一道里，或是到人间来，那么他的族姓色力寿命资具等，就是把它圆满了一下，是它的力量能引你到人间来，或者引你到天上去，这个是一个力量。第二力量，你来了以后，各式各样的差别的果报，就是由净不净业为最胜因了，所以叫做满业，就是圆满了一下，把它圆满一下。像画画的人，画一个大概的情形，那就譬喻是引业；然后添上各式各样的彩色，那就譬喻是满业。那么这是「业习气」是这样的情形。

天三、我执习气（分二科）　地一、举凡夫

又诸凡夫，于自体上，计我、我所，及起我慢。

这是第三类的习气，叫「我执习气」。这个我执习气对前面两种习气来说，实在还是根本的，还是个根本。这个我执习气怎么叫做「我执习气」呢？这里分两段：第一段「举凡夫」。

「又诸凡夫，于自体上」，这个平凡的人，就是没得圣道的人、没有是见到法性理的这种人，不管你是一般人、你是国王也好、你是天上的人也好，你是色界天、无色界天上的人也好，没有见到法性理，都是凡夫。这样的凡夫的众生，「于自体上」，就在自己的色、受、想、行、识的生命体上面。「计我我所」，「计」，就是执着，也有一个衡量、思惟、观察的意思。

我们一般人就去追求五欲，贪着享受，至于什么是我、我所，虽然也有这种执着，但是并没有特别的去研究这件事，没有特别研究。但是印度的外道那可不是，他是研究这件事了，他就在自体上执着有我、有我所。我们这生命体，这个色、受、想、行、识，他只是因缘所生法，刹那刹那变化的，这里面没有所执着的、常恒住不变异的我，没有这个我的；但是就执着有我，有我所有的一切法。那么福报大的人，这个我所有也是大一点；福报少的人，我所就是小一点。

「及起我慢」，执着有我、我所了，也会生起我慢，就是高慢：我比你强，就是这个意思。那么有了我的时候，就爱着这个我；因为爱着这个我，就生出了贪、瞋、痴的一切烦恼，这样子这个名言习气、净不净业的业习气都来了，就都生起了，那么这是凡夫就是这样子。

地二、简圣者

一切圣者，观唯是苦。

这第二段，圣人和凡夫不同了。一切的圣人，不要说是佛，就是初果圣人，初得无生法忍的人，他也是观察自体，观察这色、受、想、行、识的自体只是苦恼而已，那有我、我所可得呢？没有我、我所可得。

在我们一般人日常生活上面的感觉上日常生活之中的感觉上，不全是苦，不能说都是苦。佛也是说了，说是：有苦受、也有乐受、也有不苦不乐受，佛也是说了；佛没说是完全都是苦；也说有苦受、也有乐受、有不苦不乐受。这个苦受扩大了，把它广博的说，就是我们通常说的八苦之中的七苦，生、老、病、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，这七种苦谁都知道。不要说佛教徒，社会上所有人都知道苦都知道这是苦。但是这个行苦，这就是不苦不乐的这种感觉也是苦，就是一般人是不知道的。譬如说是得到色界定、得到无色界定的那种高深、高尚的人格的人；色界天的人；无色界天的人，在佛法的态度来看，那也是行苦。但是外道就认为那是涅盘了。这可见佛法的正见和邪见的距离有多远了。那么这种苦唯有圣人才能知道，「观唯是苦」，才能观察到那是苦；凡夫不知道的。《俱舍论》上引其他的经上有一个颂：

『如以一睫毛，置掌人不觉，若置眼睛上，为损及不安，愚夫如手掌，不觉行苦睫，智者如眼睛，缘极生厌怖。』有这么一个颂。

「如以一睫毛」：这个睫毛，就是这个眼皮的边上的毛，「一睫毛」。「置掌人不觉」，放在手掌上不感觉有睫毛在那里，不感觉。「若置眼睛上，为损及不安」，若把这睫毛放在眼睛里头那可不行，那就是对眼睛会有伤害，心里面就是不安了，就会痛了。

「愚夫如手掌，不觉行苦睫」。前面是个譬喻，说我们一般的凡夫，若是一般的情形，蚊子咬一下，或者是针刺一下也不感觉到苦了；但是除了苦受、乐受之外的那个不苦不乐的这种境界不知道是苦，这个不苦不乐受叫做行苦。这个行，就是一切有为法的变动的境界、生灭变化的境界叫「行」。这种境界也是苦，但是我们不知道，觉察不到的，「不觉行苦睫」。

「智者如眼睛，缘极生厌怖」。这个智者，就是圣人。圣人他见到法性理之后，他得到两种智慧：一个是根本无分别智，一个是后得智。这个根本无分别智与法性相应的时候无分别，在这个时候也不得、也不觉知有行苦这件事，也不觉知的。只有后得智，这个后得智他才知道这个「行苦睫」，知道这世间上的有漏的一切法都是苦、都是苦恼境界，「智者如眼睛」。

「缘极生厌怖」，他观察——这个「缘」，在这里是观察的意思。观察这个不苦不乐的色、受、想、行、识，乃至到非非想天的境界，都是苦恼的境界，是特别的厌离、特别的恐怖，生恐怖心，不感觉到：「哎呀！没有什么事嘛，何必一定要修行呢？」不是这样子，这个圣人才能觉知到。其实这件事，常常静坐的人你有多少相应，不要说得禅定，就是没得禅定，你常常静坐有点相应的时候，你就会感觉到这个身体是苦，不是说有病才是苦，就是健康的身体、正常的身体，你天天静坐感觉到很轻松、很自在；你懈怠了一天、二天这身体立刻就不对，你就立刻有不同的感觉，感觉这个身体麤重，不那么轻松自在。若是得了圣道的人，那是更明显的知道这个色、受、想、行、识是一个苦恼，不是个安乐的地方，所以「一切圣者，观唯是苦」，他不会执着这个是我、是我所，不会有这种虚妄分别的。这个道理在后文还有解释，解释这个「一切圣者，观唯是苦」。圣者观唯是苦，他能观察它是无常的、是无我的，他能够与第一义谛相应了，那么这些名言种子也好、业习气也好、我执习气就都寂灭了，就没有这些事情了，就是离苦得乐了。这是第四科「明习气」。

亥五、明领受（分二科）　天一、唯异熟受

又，处胎分中有自性受，不苦不乐，依识增长，唯此性受，异熟所摄。

这底下是第五科「明领受」。这个是说我们的觉受、觉悟，感觉到这些苦受、乐受、不苦不乐受，在这一方面说。前面说「习气」，「习气」是诸法生起的原因；这个「领受」就是得到了果报以后，内心的觉受。

「又处胎分中」，就是说这个中有死掉了；这生有、本有这个时候现前的时候还没有出胎，就在胎里面的时候，在这个「分」，分者：位也，就在这个阶段的时候。「有自性受」，有一个自性受。这个自性受是什么呢？就是不是外缘的冲击，外边的因缘没有来干扰你，你本身有一种感觉，这叫做自性受，这样意思。这个自性受是什么受呢？是不苦不乐的，也不感觉到苦、也不感觉到乐。「依识增长」，他这个受就是以阿赖耶识为依止处，就是不断的延续、生长下去，这个自性受。「唯此性受，异熟所摄」，就是唯此自性受是异熟所摄。「异熟所摄」是什么意思？就是果报；异熟者，就是果报；是「所摄」，就是属于果报本身的一种觉受，属于本身的一种觉受。

这个在《披寻记》里面有解释，那也是还是本论〈摄抉择分〉里面的解释，他说的很好。譬如说一个人有长了疮，长了这个痈疮。长了痈疮的时候，是很苦恼的事情；但是你用凉——或者是凉的水，或者凉的风接触他的时候，你就感觉舒服一点。若是用热的灰、东西碰到它，就苦、痛的不得了。那么这两种受是由外边因缘引发的，如果也没有凉风来接触它、也没有热灰来接触它，这个时候就是痈疮本身的一种觉受，这样意思。那么在热灰接触的时候、在凉风接触的时候，也有痈疮本身的觉受的，但是不明显，你感觉不到。

所以我们人日常生活里面也有苦受、乐受、有不苦不乐受，现在说这个「自性受」，苦受、乐受里面也有这个「自性受」；但是苦受的时候，我们心面很烦，感觉到很忿怒、不高兴；乐受来了的时候，欢喜心、贪着心来了，就是贪、瞋二种心理来扰乱我们的心情，我们就感觉不到这个自性受，感觉不到。若没有苦受的时候、也没有乐受的时候，这个时候这个不苦不乐受的苦恼的境界才现出来，才能感觉到。就像那个痈疮本身的自性受，要不苦不乐的时候才能知道。那么现在这里正好就是这个意思，说这个自性受是不苦不乐，它是「依识增长，唯此性受，异熟所摄」，不是外缘引发的，它其实就是阿赖耶识的受，不苦不乐受、无记受。

天二、余一切受（分二科）　地一、三受摄

余一切受，或异熟所生、或境界缘生。

前面说「异熟受」，这个自性受。这里说其他的「一切受」，分两科。第一科，就是「三受摄」，属于苦受、乐受、不苦不乐受的。

除了这个自性受，「余一切受」，其余的一切的觉受，那个觉受是怎么来的呢？

「或异熟所生」，就由果报生出来的。实在明白点说，也就是业力所生。过去的善业，从异熟识里面发生作用的时候，引来一些如意的事情，你就有乐受了；如果有罪业，从异熟识里面发出来作用的时候，引来一些苦恼的事情，那么你就有苦受了；「异熟所生」。

「或境界缘生」，或者这种苦受、乐受，是外面的境界来冲击你的因缘关系，所以你就生起了这个苦受、乐受、或者不苦不乐受，这是这样分别。

地二、苦乐摄

又苦受、乐受，或于一时从缘现起，或时不起。

「又苦受、乐受，或于一时从缘现起，或时不起」，这又简别它的这种受的差别。又我们日常生活的这个苦受和乐受，有的时候「从缘现起」，从外面的因缘冲击我们就现出来了，显现出来；或者有的时候没有因缘冲击我们，我们也不苦、也不乐，就不现起这苦、乐受，那么这是无常变化的。那个自性受没有这种分别，一切时都是有的；但是有时觉知、有时不觉知。

戊二、受果分别（分三科）　亥一、明相续（分二科）　天一、辨相

又种子体，无始时来相续不绝。性虽无始有之，然由净不净业差别熏发，望数数取异熟果，说彼为新。若果已生，说此种子为已受果。

这是第二科，「受果分别」。

第一段「一切种子识」分三科，第一科是「种类分别」，前面一段是「种类分别」，已经讲完了。「种类分别」，就是有名言种子、有业种子、有我执种子，有这么多的分别，也有凡夫和圣人的不同，也有领受的不同。

现在说「受果分别」。这个一切种子现行了以后，得到了果报，这果报在种子上还是有分别、还是不一样的。在这里面先说种子的相续；种子相续里面先辨别它的相貌。

「又种子体，无始时来相续不绝」，阿赖耶识里面的一切种子，从久远以来他是相续不断的。因为我们不断的相续分别、虚妄分别，所以种子也就是相续不断的。就是你熏成了种子以后，这个种子在没有得果报的时候，他一直的在阿赖耶识里面相续不断。

「性虽无始有之」，这种种子的体性无始劫来就是有。虽然从无始以来就有，但是也有分别，什么呢？「然由净不净业差别熏发」，就是：前面那个「无始有之」就是名言种子，名言种子它虽然也是有力量，但是他不能自己去得果报，他要由净不净业的差别的熏发，或者我们做净业、做善业，或者做罪业，不同的去滋润、滋长它，去滋益它，它的力量就逐渐地就强大了，他的力量受了熏习的时候，力量就强大了。强大了，他就和这个业种子和合起来去得果报了。

「望数数取异熟果」，这个种子去对他自己一次又一次的去得果报、去得这个「异熟果」。「说彼为新」，这「无始有之」就是旧的意思；但是与数数的去得果报相比对的来说，就说它是新了。因为要净不净业的新熏它才能得果报，就是有业种子的帮助它才能得果报，所以就说它为新；但它本身实在是无始就有。「无始有之」是旧的，旧而说新，因为要假藉新的净不净业的种子支持它，新熏的净不净业的种子熏习它，它才能去得果报；当然这个得果报也是有限度的。得了果做了一种清净的业，得人天的果报三万六千年。假设一万六千年结束了，结束就没有了，还要继续的去造净不净业，达到了一定的程度再去得果报，所以叫做「数数取异熟果」。

「若果已生，说此种子为已受果」，若是它这个果报已经现前了，那么「说此种子为已受果」，就是已经得了果报了。这个「得果报」这句话，明白点说就是受，就是你有一点感觉，你有感觉。你感觉到苦，就是得果报了；感觉到乐，也是得果报了。说是这个人得圣道了：但是他以前有决定要受果报的业，也会有些不如意的事情出现，也是出现了。但是在圣人他与法性相应的时候，他没有觉受，他不感觉到苦。他不如意的事情出现了，头一刹那如果没入定，他没有入定他一刹那也感觉到苦，但是第二刹可以入定了，就入于第一义谛里面去了，他不感觉到苦。所以这个因果是有；但是圣人有好像没有。所以，造了善恶业就是要受果报；但是你若修学圣道成功了，这个圣道还是不受妨碍的。得了圣道，的确是，严格的说，就是把一切苦恼的果报都消灭了，可以这么说。这个消灭就是：他没有受，他不受一切法，不受的；但事实上还是有果报，这件事是不相妨碍的，有就是没有，这里面有这个意思。所以，从凡夫的肉眼来看，那是一回事；但是从圣人内心的世界来看，圣道是最殊胜了，是能解决问题了。所以「若果已生，说此种子为已受果」。

天二、结成

由此道理，生死流转，相续不绝，乃至未般涅盘。

前面是「辨相」；现在是「结成」，把这一段文结束。

由这样的道理，「生死流转，相续不绝」。这个种子在阿赖耶识里面，它无始劫来就是一受熏了就要得果报，使令众生生了又死，死了又生，相续的这么活动不断

绝，一直的相续下去。所以从佛法的理论看，还是这一句话：『自作自受』，自己作、自己去受；你若不作就不受，别人作是别人受，我作就是我受。不能说：「你那样子，所以我也那样子。」这话是没有用的。

「由此道理，生死流转，相续不绝，乃至未般涅盘」，到什么时候才停下来呢？就是要得涅盘。得了涅盘以后，你一切法不受了，就不熏习了；不熏习，就是不造业了；不造业，当然就没有生死果报可受了。若是没有般涅盘，没有入涅盘，这种事情一直的要相续下去，没有完的。

亥二、显差别（分二科）　天一、定受摄（分二科）　地一、标决定

又诸种子未与果者，或顺生受、或顺后受。虽经百千劫，从自种子一切自体，复圆满生。

这是第二科「显差别」。头一科「明相续」，明这种子是相续不绝的。现在又显示它的不同的地方。

「又诸种子」不同的地方分两科：第一科，是「定受摄」，就是决定要受果报，属于这一类的；第二类就是不决定受果报。定受果报这一类，分两科。第一科是标出来这个决定要受果报。

「又诸种子未与果者」，我们内心的虚妄分别，在阿赖耶识里面熏成了种子了，不断的熏习；但是很多的种子还没有酬谢你一个果报，还没有，还在那里面。在里面它不得果报吗？不是；一定是要得果报的。「或顺生受、或顺后受」就是有这么两种。这里面其实是三种，第一种就是顺现受，你造了这种业，现在就得果报。

在《大毗婆沙论》上说一件事。说是有人赶了一群牛，赶了这个牛是雄性的牛，到那边去要把这个雄性把它割掉，他去做这件事；另外一个人是黄门，这个人他特别敏感这件事，他就发了一点同情的心，就用钱把这个牛买下来，不去做这种事——他做了这么一件事。这件事他做完了以后，他本人就恢复正常了，就不是黄门了。这就是顺现受。

又举出一个例子，一个人在大众僧里做女人声，他这个男人他做女人声，他这样做了以后，他的身体就变成女人了，这也是一个现受，顺现受，这是一种。这个顺现受这个地方，这只是刚才说的满业，或者说是别业，而不是引业。因为你现在是譬如还拿人做本位来说：人，这是一个引业，阿赖耶识是得了这样的果报，阿赖耶识它就执持不变。这个引业，假设寿命是二百年的话，这两百年内，不管你是做什么业，你现在一定是人，还是人的果报不变。所以，你再做什么功德的业、罪过的业，假设受现报，只是在现在人的果报上加上一些事情就是了，人还是不变的。所以这个总业就是总报不变，还是不变；虽然得现报，只是在别业上有变化，而不能够在总业上有变化的。这是顺生受。

顺后受可不同，那就是有引业和满业的不同了。你做一些功德的事情，这里面也有名言种子、也有业种子，那么他将来就是得生天了，他的总报是天，那就和顺现受不同。

说是这个阿赖耶识里面有很多的种子，还没有给果报，没有给你果报。没有给果报，不是不给果报，决定会给你果报的，不过不是现报。「或顺生受」，就是第二生。这一生是第一生，现在是第一生。第一生以后的一生就是第二生。第二生给你果报，你就受果报了。

「顺」这个字，在《俱舍论》上有解释。《俱舍论》的解释，是利益的意思。就是因能利益果，那就叫做「顺」。譬如做善业，善业能利益你的果报，使令你得一个可爱的果报，这个因能利益果。我发了好心做了一些功德，将来对于我有很大的利益，使令我得到一个可爱的果报，因能益果；当然是做了罪业，罪业也是给你一个苦恼的果。这个因能去利益这个果，当利益讲，这个《俱舍论》上这么说。还有他说这个「顺」字，当「受」字讲，领受的受，就是：你做这样的因叫你受那么一个果，就叫做「顺」。做善得乐果，就是叫做「顺」；若做善得恶果，这是不顺的，这是不对的，不是。它这样讲。

「或顺生受」，这个「顺」，或者当「通」字讲，这句话是我分别了，《俱舍论》上没有这个字，不是这个字。因能通到果：就说你做这样的功德，你在阿赖耶识里面熏成那个种子。「顺生受」，就是通到第二生，这个因能通到第二生去得果报，叫做「顺生受」。

「或顺后受」，「后受」就是第三生以后才能得果报。这个得果报有时间上有不同，得果是决定了；但是时间不一样。这样说，「虽经百千劫，从自种子一切自体，复圆满生」，这个「后受」的时间是特别长了，虽然经过百千劫那么长远的时间，这个种子在阿赖耶识里面不坏、不失坏。到了那么久以后，还是从你原来百千劫前栽培的种子，现在，也就是百千劫后，你一切的自体，复圆满生。你天上的自体、或者是人间的自体、或者三恶道的自体——我昨天说的飞狸，他生到非非想天八万大劫，不止百千了。八万大劫以后，以前造的那个恶业成熟了，他还是去得果报。这就是得到的那个自体的果报，那个自体的果报，还是很圆满的出现了，而不会因为时间久不圆满了，不是的。它还是很圆满的会生起来。这是说『定受业』。

这个『定受业』，我们也常常讲。怎么样叫『定受业』呢？就是故思造业，故意的。你生出来这种动机：我为了达成某一种愿望，我心里面考虑、计划好了，然后采取行动，把这件事做圆满了，凡是属于这样的都叫做『定业』。心里明明白白的：
「我愿意这样做。」这样做做成功了、做完了，心里面很快乐，那么这就是定业。

假设是：我做完了，我后悔了、我又后悔，那就不一定了，这业力得不得果报？不一定。结果做了这一种业，做了以后还要再做、还要再做，这就是决定得果报的，就是它的力量强大，这叫定业。若是做的定业，就是要重、有力量。如果，做是你自己主动要做；但是这个做的是轻业——譬如说蚊子：蚊子来咬你一下，你没把打他，把他哄走了，这也是一个功德，也是一点慈悲心；但是，若有一个人掉了水，要自杀、要死，你能够发慈悲心解决他的困难，使令他没有死，这不能和打死一个蚊子相比，不能相比的，不一样。这业力是有轻、有重的不同。你杀死一个蚂蚁，和杀死一条牛是不同的，都是杀，但是业力有轻重。有轻重，这可以看出来，就是你用的心力有轻重。要杀死一个人，更是厉害呀！你若救一个人的功德是更大了。所以我们有的人，放生的时候买鸟放生，能令人寿命长：「哎呀！好，好！我就是去放生。」这人有困难的时候，我不管，这是不对的。你对人有救护，功德是大过救护畜生的，是不同的，完全不同。

所以业有定受业、有不定受业，而有轻、有重的不同。如果是重业，是决定是要受果报的，不过时间是不一定，时间有顺生受、有顺后受。顺后受的「虽经百千劫，从自种子一切自体」，一切的众生的他那个自体，就是他那五蕴身，还是会圆满的生起；绝不会说是这种子有一部分有一点失效了，他生出来果也不圆满了，不是；还是一样的，一点也没有差别。

地二、释别名（分二科）　玄一、已受果

虽余果生，要由自种。若至寿量尽边，尔时此种名已受果。

这是第二段「释别名」，解释这个定受业的别名，分二段。第一段是「已受果」；第二段「未受果」。

救人的功德大，救畜生也有功德，不过没有救人的功德那么大，但是救畜生也是应该救护、也是应该放生；但是做功德这件事，也应该学习一下，不是说放生好，就去放生。你对那件事不是太熟悉，你做出来放生那件事和杀生差不多，所以什么事都是一样，你要学习才可以。

亥二、显差别（分二科） 天一、定受摄（分二科） 地一、标决定

又诸种子未与果者，或顺生受、或顺后受，虽经百千劫，从自种子一切自体复圆满生。

这一段上一次讲过；但是还想要再讲一遍。

从第二卷开始是「一切种子识」，这一科里面分三大段。

第一段是「种类分别」。「种类分别」，就是有的人具足了无漏的种子、有的人不具足，有这样的差别。

第二个是「受果差别」。受果的差别里面分三科。第一科是「名相续」，第二科是「显差别」。一切种子，种子生现行就是受果了；受果，可是有相续不断的流转生死，是第一段。第二段显示他的差别，就是这些种子：有定受果、不定受果的差别；有定受报的、有不决定受报的，有这样差别。「定受」这里边，第一个是「标决定」；第二个，是「释别名」。现在是这个「标决定」。

「标决定」是：「诸种子未与果者」，就是没有给你果报，没有给果报，不是不给果报，就是时间早晚的问题。有的是顺现法受，就是现在的五蕴中得果报，得了现在得果报了，在现在的五蕴法里面得果报，这是有这样的顺的意思，是第一种。这第一种因为已经成为事实了，就不提了。

现在没有成为事实的是：「未与果者、或顺生受、或顺后受」，分这么二种。这个「顺后受，虽经百千劫，从自种子一切自体，复圆满生」，这比较容易明白。顺后受就是第三生；现在是第一生；就是第三生以后得果报；或者是经百千劫才得果报，这都是顺后受。顺后受，这么长久的时间，他还一样的会令你得果报。「复圆满生」，不会因为久了，那个种子或者全部的腐烂了，或者一部分不对了，不是的。还是圆满的得果报，这是「顺后受」。

「顺生受」也有这样情形，也是要经百千劫，也有可能会这样子。为什么呢？因为顺生受是第二生得果报的。但是第二生得果报了，假设一个人，他以前做了功德— —我们从经论上看到一些因缘。譬如他供佛、他供养辟支佛、供养大阿罗汉，他很诚恳、很恭敬的，他这样功德得果报。譬如说第二生他得果报了，得果报时候，第二生在人间、或在天上得了果报，这叫做「顺生受」。但是第二生假设做人就是做了一百岁、或者是二百岁就死了；死了，又来做人享福，或者升天享福；但是若做人享福的时候，有时候有问题，什么问题？就造罪了。福报大的人他造罪也造得很大。那么第三生、第四生，因为罪大，这个业力很厉害，到地狱去了。可是人的果报还没有完，他那个功德还没有结束，那就得要从地狱出来以后再去做人、再去享福了。

这样说他那个业力本来是顺生受，那么也有可能经百千劫，所以这句话应该是接连上面二句话：「或顺生受，虽经百千劫，从自种子一切自体，复圆满生；或顺后受，虽经百千劫，从自种子一切自体，复圆满生」，这个地方有这样的意思。

地二、释别名（分二科） 玄一、已受果

虽余果生，要由自种。若至寿量尽边，尔时此种名已受果。

这是「释别名」，解释这个受果报的别名。什么别名呢？就是不同的名字，就是「已受果」和「未受果」的不同，有这样的不同。

「虽余果生」，这是我们从无始劫以来，熏习的很多的很多的种子，很多的名言种子、很多的业种子，很多很多。有一个种子它是顺现受、顺生受、顺后受，或者其中一个种子他得果报了，而其余的也会有果报出现的，也会得果报。得果报当然是「要由自种」，它决定是要由它自己本身的种子为因缘，才能得果报的。可是他不可以——因为这个异熟果不是当生的，一定是顺生、顺后的，所以「若至寿量尽边」，他要等到现在这个果报的寿量结束的那个时候。「尔时此种」，那个时候，那个成熟的种子才可以起现行得果报，得异熟果的。这个异熟果，一定是前一个果报结束了，后一个果报才能出现；说是他能得果报，但是不可以随时得果报的，不可以那样子。这样子，那个果报出现了，经过多少时间，得那么多的果报，这就叫做「尔时此种名已受果」，已经给你一个果报，给你享受享受，或者是乐的果报、或者是苦的果报。

玄二、未受果

所余自体种子未与果故，不名已受果。

已受果其余的、剩余的，已受果那个拣除去。所剩余的这个自体种子——这个自体，就是果报，得果报自体的种子——没有给果报的，所以不名为已受果。就分这么二种差别。

天二、不定受摄（分三科）　地一、举种类

又诸种子，即于此身中应受异熟，缘差不受。

「又诸种子，即于此身中应受异熟，缘差不受，顺不定受摄故；然此种子，亦唯住此位」，这是第二段「不定受摄」。前面是说定受，决定要受果报的，属于那一类的。现在是不决定得果报所摄的一类。这一科里面先举出来这个种的类别。

「又诸种子」，又一切种子识里面的种子，很多的种子。这个种子他得果报的时间，是「即于此身中应受异熟」，就是现在的五蕴身里面——这应该是顺现受，不是顺生受、顺后受，所以即于此现在的生命体里面，就应该得果报的，那么这当然就是属于别报。「缘差不受」，但是他的因缘有一点不足、不圆满，就不能受果报。他是应该现在受果报的，但是不受、不能受。什么原因呢？

地二、明所摄

顺不定受摄故。

因为他是属于不决定这一类的，所以就不一定得果报。这个原因在那里呢？就是最初你创造这样的业力的时候，你内心的问题、或者外境的问题，就是你所造的业力是属于轻的业力，不是重业。譬如说是你都是好心肠去做一个功德，譬如说一个平常不认识的人，你对他去有一点帮忙；但是你若对你父母去恭敬供养，这个功德不同，功德就大，孝顺父母的功德、这个业力是很大的。

譬如说阿罗汉——得灭尽定的阿罗汉，你若供养他，和对没得灭尽定的阿罗汉，这个业力不同，是不一样的；这是在境界上说。在内心上说，你的动机这方面，或者是特别的尊重，或者是平平淡淡、平平常常的这样子，那也不同。或者是你有般若波罗蜜的智慧，能够回向实际，不住色布施、不住声、香、味、触、法布施，那又不同。你有所住的布施、无所住的布施那也不同，各式各样的情形。现在这里说「缘差

不受」，就是你做的这个业力不是那么样的强大，不是强有力的，微弱了一点；但是他是属于顺现受的，但是力量不够，就「顺不定受摄」。

假设你做这种功德，做的不是那么样的有力量；但是第二次又重做，不断的重复做，喔！改变过来了，变成一个强力的、有大力的一种功德，那就是决定定受的业力了，而不是不定受了。现在这是说「不定受」，那么就不一定受果报，就不能受。譬如说是应该是发大财的，但是没发财，它就是不够；应该是得阿罗汉果的，但是没得。就是有不同。

地三、简受果

然此种子，亦唯住此位。

就是没有受果报，那么这种子又怎么情形？这种子坏掉了吗？不是！此种子他也是一样的安住在原来状态，它不变；它并没有说是没有受果报，它的力量就损减了，没有。它还是原来的样子，它不坏的。这是说不定受。

亥三、结染净

是故一一自体中，皆有一切自体种子。若于一处有染欲，即说一切处有染欲。若于一处得离欲，即说于一切处得离欲。

这是第三段「结染净」。这个受果的分别，一切种子识里面的种子，得果报是有这样分别的，得果分别有「相续」和「显差别」。这第三段，是「结染净」，有染、有净的不同。「是故——自体中」就是前面相续不断的流转生死而有定受果报、不定受果报的不同。

「是故——自体中，皆有一切自体种子」，所以每一个众生他的果报体里面，就是五蕴身里面、或者是阿赖耶识里面。「皆有一切自体种子」，普遍的都是有一切的自体种子，一切果报的自体种子，这前面讲过了。

「若于一处有染欲，即说一切处有染欲」，「一一自体中，皆有一切自体种子」，就是普遍三界以内：欲界的六道众生、色界天、无色界；色界十八天，无色界有四空处，有这么多类众生的自体种子都是具足的；但是有染净之别。「若于一处有染欲」，若是这一个众生——不管你是在天上、或者是在人间，在那一处，有染污的欲的话，这个染污欲，在《披寻记》上讲就是我爱。这个我爱是通于俱生的我爱、通于分别所生的我爱。那么第七识爱着自我，这个第六识也一样是爱着自我。这其中差别，第六识的爱着自我是自己觉知到的，自己知道；第七识太微细了，我们不知道。有这个的染污的爱，其实当然爱着自体，也是爱着一切境的——境界爱。当然一般的凡夫什么爱都是有的。你有了这个染欲，「即说一切处有染欲」，那就是说，你可以决定你在一切处都是有染欲的。只要你内心里面有这个我爱，你到地狱去也是有我爱，到饿鬼、畜生，来到人间、天上，乃至到非非想天也还是有欲，到任何地方都是有欲的。

这个地方有个问题，譬如说是到地狱去也是有我爱，这在《摄大乘论》上有说，因为爱着这个自我，这个第七识的我爱，它不是向外攀缘的，爱着自己的明了性，执之为我。那么第六识对地狱是不爱。那么若来到饿鬼界、畜生的世界，也有大福德的境界，那人间、天上那更不要说了，当然是有爱。这样说，若第七识的我爱，是普遍一切处。第六识的我爱，不是普遍的。但是你根本的第七识的爱若在的话；第六识的我爱，虽然有时候不出现，但还是有的。譬如说到了非非想天，它把欲界的爱也消除了，色界天的爱也消除了，但是并不表示你决定就是清净；因为你从无色界天的寿命

尽了，你还有可能会回到色界天，有可能回到欲界来，那么你那所有的爱又重新都出来了。所以从根本上说，「即说一切处有染欲」，一切处都是有的。

「若于一处得离欲，即说于一切处得离欲」，这就是佛教徒了。若是你是佛教徒，你能修四念处，对一切境界也不爱、对于自我也不爱，你这件事做成功了，你在人间是没有这种染欲，那你到天上也是没有欲，到非非想天也是没有欲，那这和外道不一样了。所以若于一处得离欲了，即说于一切处得离欲，这可见佛教徒修四念处的厉害，究竟圆满；外道可能也可以修不净观，他也可以得四禅八定；但是因为没有修无我观，他的那个我爱还是在，所以就是到了非非想天还是不成功，他还是有我爱的。所以从这些事情看，这个无我观在佛法里面是太重要了。我不修无我观，我只是令一念心叫它不动。不行！你不修无我观，这个我执还在，我执、我爱、我慢都在；在，你就不能解脱生死。所以从教义上的学习，才知道修行方法的对不对、正确不正确。我不看经，我就是这样子。就这样子吧！那好！你就那样子。

戊三、所依分别（分二科） 亥一、染依摄（分二科） 天一、释麤重（分二科） 地一、辨品摄（分三科） 玄一、烦恼品

又于诸自体中，所有种子，若烦恼品所摄，名为麤重，亦名随眠。

这是第三段「所依分别」。这「一切种子识」这一大科里面，第一科是「种类分别」；第二科是受果的分别，得果的分别；现在是第三科，所依的分别。这个所依，就是有染依、有净依这样不同；也就是分两类说：一个从凡夫说，一个从圣人来说，这样意思。

「又于诸自体中，所有种子」：「又于」，又在这个很多很多的果报中，所有的种子，就是阿赖耶识里面很多很多的种子；这个种子是有类别的，有一类一类的。现在先说这个染依，就是有漏的阿赖耶识，从这个染污的依上来说。现在说这个属于麤重的这一类的种子，麤重的种子里面又辨别它的品类。这品类里面，一共说出三类：第一个是「烦恼品」，第二个是「异熟等品」，第三个是「善法品」。现在说这个「烦恼品」。

「又于诸自体中」，在很多的众生的阿赖耶识里面，每一个众生的阿赖耶识里面有很多的种子。很多的种子里面，现在先说「烦恼品」。「若烦恼品所摄，名为麤重」，若是烦恼这一类；品者，类也；属于烦恼这一类所摄，所属。若是这个种子是属于烦恼这一类的种子，那么它可以给它个名字叫做麤重，给它安立个名字叫做麤重。「亦名随眠」，也可以给它个名字叫做随眠，可以给它这样的名字。

这个「麤重」什么意思呢？这个「麤重」就是无堪能的意思。「无堪能」，下面有这个字。堪能，就是有能力叫做堪能；没有能力叫做无堪能。什么能力？当然就是有修集功德的能力。譬如说我们静坐时候，用这些方法来调心，调的很好。我要奢摩就能奢摩他；要毗钵舍那就毗钵舍那；我要修无我观就能修；要修不净观、要修数息观都可以。那就表示你有这个堪能。但是，我一静坐的时候，数息数不来；修不净观也修不来；修无我观也修不来；但打妄想可以，有这个堪能。那么这个事情就看出来：这叫做麤重，就是无堪能。这个种子不行，它没这个能力，「名为麤重」，属于烦恼品的它就是叫做麤重。有了贪心来了，瞋心来了，疑惑心来了，什么都修不来，所有这个善法的功德修不来，就是名为麤重。

「亦名随眠」，也名字叫做「随眠」，还可以给这个名字。「随眠」，这句话是什么意思？随眠这句话，在小乘佛法里面说，就是烦恼的名字，它就是指烦恼说。这个「随」，就是随逐，常随着你，你到那儿去，它随着你到那儿去。像那个太阳光的影，有了影，这影老随着你，如影随形，它不和你分离，随逐不舍。这个「眠」是什

么意思呢？令你胡涂，令你迷迷糊糊的，就是这个明了性的智慧不具足。这个烦恼一来了，那有智慧呢？你告诉他，他还是不觉悟的呀！这个「眠」也叫做「随增」，本来你的心是明明了了的，而这时候就胡涂，贪心来了就胡涂了。我又想起来梁武帝。梁武帝信佛那么诚恳，佛法的智慧也很高，想要发兵去打仗，要统一中国，这个贪心就来了，结果引来很多的不如意。所以这叫做「随眠」，就是烦恼。它给你引来很多的苦恼，能令你增长一些烦恼，增长一些苦恼，所以叫「随眠」。

现在约大乘佛法来说，也具足小乘佛法的这个义；但是另外有一个不同的义。「随」，就是随逐阿赖耶识，就是储藏在阿赖耶识里面，随逐不舍。「眠」伏藏识：就潜伏在阿赖耶识里面，就好像人在那儿睡觉了，在那儿休息了；他若一醒觉，就去做事了。就是在种子位的时候，在那里不动；等到有因缘的时候，它不睡觉了，就是发现行了，就发生作用了，是这样子。

说我们通常说业障，业障这句话应该怎么说呢？譬如说是我们劝他去参加念佛七、劝他去打禅七、劝他听经、学习佛法；「我没有时间！」但是去看电影去了、去游山玩水了，那件事那就是业障——他去办那件事，而就障碍了去学习佛法，这就是障。说是我做了很多罪过的事情，就是造成了种子了，这个种子就是在阿赖耶识里面，隐藏在那里；但是它若不发生作用，你还能修行的，它还不障碍。虽然是造了罪，但是这个罪若是没有发生作用，它没有障碍作用，还有这件事。另外说是造了五逆十恶严重的罪过的时候，那又不同，心不安。如果造了一种罪，老是心里不安，你想修行困难，那也叫做业障的。我们通常说有病，我们这身体有了病苦的时候，不能修行，这叫做报障；这在人来说。不过，人有盲、聋、喑、哑，眼睛没有用了，耳朵也不行了，那么想要修行，恐怕有困难。我眼睛也没有病，耳朵没有病，身体也健康；但是不能够修行，一用功的时候就不对。我若是去用用功，把经书本打开看看，阅读经书，头疼，这就是报障，这个果报不容许你做功德；但是若其他的事情可以。所以这就很明显的是自己有罪在障碍自己。在三恶道的果报，修行也困难，它也是报障。

现在这里说「烦恼品所摄，名为麤重」，就是属于「烦恼品」的种子，它一动了的时候，你不能修行，无堪能。「亦名随眠」，就是它在阿赖耶识里面隐藏着，所以叫做「随眠」。

玄二、异熟等品

若异熟品所摄，及余无记品所摄，唯名麤重，不名随眠。

这是第二段「异熟品」。「异熟品」就是：这种种子是得果报的这一种种子，属于这一类的种子。

「及余无记品」，前面说过「异熟品」就是：譬如说是阿赖耶识是无记品，是个果报。那么「余无记」，就是其他的前六识。前六识也不全是善、也不全是恶、也有无记的——「及余品」。这样的属于无记性的：「唯名麤重，不名随眠」，它就只能叫做麤重，就是无堪能性，也不能够修学善法，他不能够名之为随眠，因为这种无记性他不是烦恼，他不令你生烦恼，所以不名随眠。

玄三、善法品（分三科）　黄一、标

若信等善法品所摄种子，不名麤重，亦非随眠。

说是异熟品、烦恼品的种子没有能力修集功德；那么异熟品也不能；那么谁能呢？就是「信等善法」，你有「信」这种种子，无贪、无瞋、无痴、惭、愧这些善法

的种子，他能做善法。能修学善法是这些力量，而不是无记，无记是没这个能力的。所以唯识的经论它说出来的这些事情说的微细，说得明明白白的，不是说：「啊，不可思议！」不是那么说话，他都给你说的清清楚楚、说的有道理。

「若信等善法品所摄」的这些「种子，不名麤重」，你不能说它是麤重，它是有堪能性的，所以不名麤重。「亦非随眠」，它是能对治烦恼的，它不是生烦恼、它不是令你苦恼的；它是令你安乐自在的，有这种能力的，所以「非随眠」。

黄二、征

何以故？

这底下就加以解释。是什么原因「信等善法品，所摄种子，不名麤重，亦非随眠」呢？

黄三、释

由此法生时，所依自体，唯有堪能，非不堪能。

由于这个信等善法的种子，他若发生作用的时候，你的这个自体——你的色、受、想、行、识这个生命体，它有能力、有堪能性。「非不堪能」，不是没有能力。而这个种子生起的时候，就是最好这个时候修行、学习佛法；它若不生起，你修行是困难的，发心是难，发心就不容易。

地二、结行苦

是故一切所依自体麤重所随故、麤重所生故、麤重自性故，诸佛如来安立为苦，所谓由行苦故。

这是第二科「结行苦」。前边是「辨品」，辨别这个品类：这么多的种子里面有烦恼品、有异熟等品、有善法品的品类。现在以行苦来结束这一段文。

「是故一切所依自体」，所依的自体，这个一切是很广了。一切种子所依的自体，说是阿赖耶识、或者说是五蕴身，自体。「麤重所随故」，这个自体就是令人不满意，他是一切麤重的这个烦恼品、或者是无记品的种子所随，常随逐它，依附在那里面，使令它不清净。「麤重所生故」，而这个自体也是这些麤重的力量所引生的，这些烦恼品、无记品的种子所引生的。「麤重自性故」，而它的体性还是个麤重，就是这是属于无记性的，像阿赖耶识是个无记性的、无记性的种子，它有这么多的问题附在那上面，随时都会出来问题。「诸佛如来安立为苦」，不是一般人安立的，是佛所安立的，佛就为它安立一个名字，叫做苦，称之为苦。怎么叫苦呢？「所谓由行苦故」，就是我们平常所讲的『行苦故苦』。有的是『苦苦故苦』、有的是『坏苦故苦』；而现在这里说的「所依自体」，是指行苦，就是也不苦、也不乐的这种境界，我们通常说这个叫『五取蕴苦』。这个『五取蕴苦』我上一次是讲过了。圣人才知道『五取蕴苦』是苦；凡夫自己不知道。凡夫如果是也不苦、也不乐的时候，感觉这个身体还蛮好，还很自在，没有什么事情啊！但是乃至到色界天上的果报，非非想天的那个果报体都在这里面，都是行苦。因为他有什么问题呢？他里边还有「麤重所随」、它是「麤重所生」、有「麤重自性」，随时有因缘的时候，会生很多的烦恼、会生出来很多的苦恼，所以这才叫做行苦。所以前面说是「观唯是苦」，唯独圣人观察这个五蕴，它唯独是苦而不是乐。当然这是深一层的说法，不但是从表面上看问题的。所以「所谓由行苦故」。

天二、广种名（分三科）　地一、标

又诸种子，乃有多种差别之名。

前边这个是解释麤重。这底下第二段「广总名」，广说这个种子的名称。第一科，是「标」。「又诸种子，乃有」很「多种」的「差别」的「名」称的。这是标，底下是列出来。

地二、列

所谓名界、名种姓、名自性、名因、名萨迦耶、名戏论、名阿赖耶，名取、名苦、名萨迦耶见所依止处、名我慢所依止处。

这种子有不同的名称。第一个名称就是「所谓名界」，叫做「界」。我们通常说十八界：六根界、六识界、六尘界，十八界。在唯识上说十八界这个界，界者，就是当种子讲。十八界各有各的种子，它引起现行，就名为十八界，这么讲。这和五蕴、十二处是不同的，解释法不一样。那么这里说「界」，就是当作种子讲，也就是种子的意思，一类一类的种子。

「名种姓」：这个「姓」，他姓王、他姓张、他姓李，就是各别的种类叫种子。但是在《成唯说论》上有提出到、很多地方有提到、在本论上也有提到，就是：『本性住种姓』、『习所成种姓』。这个『本性住种姓』，就是不是由熏习而有的，不是由自己努力创造而有的，你的本性本来就有这种种姓的，这是当然就是无漏的种子。『习所成种姓』，就是后来遇见好因缘了，我能够努力的创造，我能修学戒、定、慧，修学六波罗蜜广度众生，栽培了很多很多的良好的功能，那就叫做『习所成种姓』，当然这是指清净的善法说。但是这个『本性住种姓』，如果在时间上来说，由这一刹那以前，由现前的一刹那以前，以前已经有的，叫『本性住种姓』；这一刹那以后重新创造的，那就叫做『习所成种姓』，也可以这样说。或者说是我前一生，从前一生以前所创造的，都叫做『本性住种姓』，就是本性里面已经有了，你以前创造的，在你本性里已经有了；从现在、从今生以后重新努力栽培的，那叫做『习所成种姓』。那你等到第二生后，你现在的『习所成种姓』又变成『本性住种姓』了，又再重新创造。这样讲，也应该讲的得过去；但是和唯识的经论上的含义可是不同了，就不一样。所以这个种姓，前面说「所谓名界」，还是通于清净的、染污的。若说「种姓」，那就是属于清净的了。三乘的种姓；无种姓的，那就是一般的人天、一般的众生了。

「名自性」：这「自性」是体的意思，每一法的自体叫做自性。色法、量无边的色法，无量无边的心法、心所法，每一法有它的自体，而这一切的自体，都有是由种子来的，那么就是以种子为一切法的自性，那么种子也名为自性。

「名因」，种子也叫做「因」。「因」是对「果」说的，这个因就是什么呢？窥基大师解释：『建立果义』。它能够建立种种的果。这是谁？就是因，能建立种种的果，所以叫做因。也就是它能给你果报，有这种功能的，名之为因，这样说。

「名萨迦耶」：这个「萨迦耶」，就是我见，萨迦耶见就是我见。前边都说的各式各样的种子，现在这是我执种子，就是或者是俱生的，或者是分别起的，这个执着有我：『我执、我见、我爱、我慢』。『我执』，不知道是没有我，叫『我执』。
『我见』，就是执着有我。『我爱』，爱着这个自我。『我慢』，自己高慢起来了。这四种烦恼就是俱生的四种烦恼、或者分别起的四种烦恼，这就叫做萨迦耶。这是指我执的这种种子。

「名戏论」：这个种子又名之为「戏论」，这就是名言种子。虽然这个名言种子是见烦恼、爱烦恼，这一切都叫做戏论；但是主要还是指分别说的，分别言说，种种的分别言说、言论，那叫做戏论。因为用这个无明相应的、执着心相应的分别，都是戏论，都是与诸法实相不相应的，那么这就是指名言种子说。萨迦耶，这是我执的种子。

「名阿赖耶」：「阿赖耶」是「爱着处」，爱着处叫做阿赖耶，所爱着的意思叫做阿赖耶。这个「所爱着」这句话，有我们自己明了的、有自己不明了的，分这么两部分，其实这也是种子。你心里面爱着，就熏成了种子；这个种子一现行又是爱着。我们贪心是爱着、瞋心也是爱着、也是着；你一着，因为有爱着，就出了个不爱，那么就是爱也好、不爱也好，都是执着。

「名取」：这个种子也叫做「取」。这个「取」其实也是执着。这个「取」，《披寻记》上解释，已经滋润了的种子，由烦恼滋润了的种子叫做取。爱缘取，你先是爱，而后更数数的爱，爱执着的重了，就叫爱名为取了，是这个意思。

「名苦」：「苦」，是逼迫的意思。这个种子它生现行给你苦了，给你苦恼的时候，这时候转名为「苦」。

「名萨迦耶见所依止处，名我慢所依止处」：这个萨迦耶见他以什么为依止处？就是种子，这阿赖耶识与一切法所熏习的种子不一不异——这个《摄大乘论》上说了——和阿赖耶识融合为一了，执着阿赖耶识是我，所以叫做「萨迦见所依上处」。执着阿赖耶识，阿赖耶识就是种子，执着阿赖耶识有我、也就有我慢，所以它也是「我慢所依止处」。

从这个话来说，印顺老法师不同意护法菩萨的解释。护法菩萨说是：这个『末那识执着有我，是执着阿赖识的见分为我』。那么这样看，阿赖耶识缘一切法，就是缘种子、根身、器界，这是阿赖耶识的所缘境。这样说，这个阿赖耶识的种子是统一的，执着阿赖耶识的见分，也就是执着种子了，这也是也有道理。

但是你若去观察『种子如瀑流』，不可能执之为我的，若是种子与阿赖耶识融合为一了，那就等于是和见分统一了，也就执着这个常恒住不变异的我，不变异的这个明了性为我，所以护法菩萨说『执着见分为我』也不能说不对。

但是这句话，若是印顺老法师看见这句话，那就更明显，这就是个根据，所以护法菩萨说的不圆满，也可以这样说。

「名萨迦耶见所依止处，名我慢所依止处」，这个种子，种子是萨迦耶见的依止处，种子是我慢的依止处，它的依止处就是种子，而这个种子是与阿赖耶识融合为一的，所以执之为我。

这是解释这个种子的名称，有这么多的名称。

地三、结

如是等类差别应知。

「如是等类差别应知」，有这么多的不同，你应该知道这都是种子的异名。

亥二、净依摄

又般涅盘时，已得转依诸净行者，转舍一切染污法种子所依。于一切善、无记法种子，转令缘阙，转得内缘自在。

「又般涅盘时，已得转依诸净行者，转舍一切染污法种子所依」。前面说这个「染依摄」，就是没有来到佛法里面修行的人，他还是贪、瞋、痴在活动的时候，这种境界，属于这一类的叫做「染依摄」。

现在这以下是「净依摄」，单指佛教徒说的。「单指佛教徒」，这话也是很难分别。说是这个憍梵婆提尊者前生是个牛；还有纯陀比丘，就是舍利弗尊者那个徒弟：纯陀比丘，七岁家得阿罗汉果，前生是个狗。所以我们说佛教徒是净依摄，这事情也是很难从表面上说的。一切众生，在佛法里面有栽培的，都是佛教徒，可以这么说。

又，般涅盘的时候，「已得转依诸净行者」，这是佛教徒努力的修行，他般涅盘时，入涅盘的时候。《俱舍论》上说出一句话来，说：入了灭尽定，然后从灭尽定里出来，这就等于是从涅盘里面出来。有这个话，这样讲。不过，这句话说得我认为很有意思。不过本论——我们现在学习这个《瑜伽师地论》说是：定性声闻，他入了涅盘以后再不出来了，就是真如的境界：不生不灭了。可是这个《俱舍论》上、说一切有部、就是《大毗婆沙论》，都是一个部派，就好像是从涅盘里面出来。这话的意思：入了涅盘以后还能出来，还有这种可能，有这种可能，那当然，这也可以说这是不定性的种姓的这些阿罗汉、辟支佛，所以他们入涅盘以后还能发心。

在《大智度论》上，龙树菩萨说：已经入了涅盘，他还能发心，这件事不可思议。若是从我们一般——如果你不学习唯识，不学习唯识的经论，也就是那么一句话就过去了，说是：「入了无余涅盘，将来还能发阿耨多罗三藐三菩提心」，这句话就是这么一说就过去了。但是从唯识的经纶上说：有种姓，是因为有无漏种子，然后修行入涅盘，入涅盘以后，这里面下文有说到：『入于不生不灭，离一切有为相』，就是完全是真如的境界，从这个境界里面还能生出分别心来，这是不能思议，你就会想到不可思议。

所以，支那内学院的这些学者对于《起信论》没有信心，这是有原因的。支那内学院的人对《楞严经》、《起信论》都没有信心，打笔仗。法尊法师有一篇文章反驳欧阳竟无，这篇文章现在还在，我们能看见这篇文章。但是和《楞严经》打笔仗的文章，我现在看见的少，就是头多少年在香港的时候，有个伙头僧，他对于《楞严经》没有信心，说出一些贬斥《楞严经》的话，这《楞严经》的学者就反对他，这个文章现在能看见；但是在抗战以前，仁山老法师、守培老法师，他们维护《楞严经》写出来的文章和支那内学院的打笔仗，这个文章现在看不见。你们谁能看见啦？是看不见。不过，我说这话的意思就是说，学习唯识的人，他的理论说得微细，就是像那个木匠做桌子，就是分毫不差的这样子做。就会有这个问题。

所以「般涅盘时，已得转依诸净行者」，「已得转依诸净行者」，这当然就是出在佛世的，就是一个声闻行者、一个大菩提心的行者，这些人用功修行成功了，都是「转依诸净行者」。转变了这个依止，就是转变了阿赖耶识，把阿赖耶识转变了，阿赖耶识原来就是很多的有漏的种子在里边，现在经过戒、定、慧的熏习，把里面转变了。这些清净行者，有德行的人，有无漏的功德庄严的人，「转舍一切染污法种子所依」。

亥二、净依摄

又般涅盘时，已得转依诸净行者，转舍一切染污法种子所依。于一切善、无记法种子，转令缘阙，转得内缘自在。

「所依分别」里面分两科：第一科是「染依摄」，这个昨天说过了。现在是「净依摄」，是属于清净缘起这一面的事情。

「又般涅盘时」，前面说到一切种子识在凡夫的时候是属于染污的；现在是到圣人的时候，是属于清净的。「般涅盘时」，就是圣人修行到最后圆满的时候，他有堪能性，入涅盘了。这个入涅盘，就是入于不生不灭的真如的理性，入在那里。其实得圣道的时候就是入涅盘；但是说「涅盘」的时候，是说入无余涅盘的时候。

「已得转依诸净行者」，就是已经成就转依了，就是把阿赖耶识里面的杂染种子弃舍了。这样子的清净行者，三业清净，内心也是清净。昨天说过，一个是声闻行者，一个是大菩提心的行者，就是大菩萨。现在说大菩提心行者究竟圆满，那是佛的境界；那么现在当然也包括大菩萨在内。这两种有修行的人「转舍一切染污法种子」，他经过长时期的修行，他已经辗转的、也就是逐渐的弃舍了阿赖耶识里面一切的染污法的种子，都弃舍了。

弃舍染污法种子这件事，不止是禅定才可以的，一定要有般若的深观、诸法实相的力量才能够消灭染污法的种子；没有这样的我空观、法空观，是不会有这样的能力的。「转舍一切染污法种子所依」：「染污法种子」，种子是一切法的所依，那么染污种子是染污法的所依，他已经弃舍了，就是他这个时候这个阿赖耶识是清净的了。

「于一切善、无记法种子，转令缘阙」，你深观诸法实相能弃舍染污法种子，能够消除它；那么善法、无记法的种子它还存在，它没有被消灭；那么它在，但是他现在也是被伤害了。「转令缘阙」，因为在前面也曾经说过，阿赖耶识的现起一定要有有漏法的业力，就是由名言种子是它的亲因缘，但是要由有支种子：就是善、恶业的种子帮助名言种子，才能够现起阿赖耶识的，阿赖耶识才能现起的。现在把染污法的种子都弃舍了。弃舍了的时候，那么阿赖耶识现起的因缘不够、不具足了，像阿罗汉这个圣人，他是把见烦恼、爱烦恼完全的消除了，那么他就是无始劫来的名言种子还是有的话，但是他临命终了以后，阿赖耶识不能现起了。阿赖耶识不能现起了，这个一切善法种子，一切善法、无记法的种子，在阿赖耶识的现起的因缘不具足了，就是「转令缘阙」。

这个地方，如果是明白的再解释「染污法种子」，这下面有个「善、无记法」。通常说染污，是指恶法的种子，那么有善法种子、无记法种子，是三性。但是我们有我、有我爱的人，他去做一切功德的时候，这个功德也是染污法，也是染污的、不清净；这里也应该包括这样的含意的。就是染污法这个地方，包括善法种子在内。那么，下面「一切善」应该是一切功德、无漏功德的种子，那么加上无记法的种子。这样解释这个一切染污法，是阿赖耶识现起的一个条件；现在它被消灭了，阿赖耶识缘阙，不能现起了；阿赖耶识不现起，一切功德法的种子、无记法种子没有依止处了，所以也被伤害了，这要是「般涅盘」的时候。般涅盘的时候，阿罗汉的阿赖耶识也是不存在了；所以「转令缘阙」，它存在的因缘不具足了；不具足了，这个时候就完全消失了。消失了这个时候是什么境界？就是真如的境界，就是不生不灭、离一切相、不可思议的真如的境界。阿罗汉入无余涅盘的时候就是这样子事情。

「转得内缘自在」，《披寻记》上解释这一句话，就指那个菩提心的行者。譬如说八地菩萨：从《华严经》的〈十地品〉上看，第八地菩萨他能入无余涅盘了，他可以入无余涅盘的；但是这些大菩萨大悲心的关系，有十方诸佛的劝请，那么不入无余涅盘；不入无余涅盘，那么这样的菩萨是什么人？「转得内缘自在」，他没有染污法的种子了，他的一切功德法的种子还是存在的。这个时候，他内心的世界是大自在的境界，不像前面说「麤重所依、麤重所随、麤重自性」，不是这样的；就是无量功德庄严的境界，所以他能够现起应化身去广度一切众生、去利益一切众生去，那个大自在的境界出现了，所以叫「得内缘自在」。这「内缘自在」，「内」就是指心说，就是心自在；心自在，心、一切法也自在；当然，到佛的时候才能够圆满自在的。

前面是「染依摄」，这阿赖耶识里面的一切种子，凡夫境界就是相续的流转生死，造种种业，没有一个完的时候。若是「净依摄」呢？那就是入无余涅盘的大阿罗汉、和「内缘自在」的大菩萨，是这么一个清净自在的境界。

未一、住胎位（分五科）　申一、时分差别（分三科）　酉一、极圆满（分三科）　戌一、标时量

又于胎中，经三十八七日，此之胎藏，一切支分皆悉具足。从此以后，复经四日，方乃出生。如薄伽梵于入胎经广说。

这是第二段：「住胎位」。

前面是「入胎位」，这阿赖耶识入胎的那个阶段的情况，说了这么多的事情，说到「中有位」，说到「异熟位」，又到「染依」和「净依」，说了很大、很长一大段。

现在是说「住胎位」。「住胎位」里面分成五科。第一科，是「时分差别」，住胎的时间的不同。这里边又分成三科。第一科是「极圆满者」，「极圆满者」是怎么个情形呢？这底下说。

「又于胎中」，又阿赖耶识入了胎以后，他有多少时间在胎里边呢？经三十八个七天，这么多天。「此之胎藏，一切支分皆悉具足」，在胎藏的时候，他的手、足、眼、耳各部分，内脏、或者外形，一切的部分都是具足的，没有缺少。「从此以后，复经四日」，从三十八个七日以后，还要经过四天。三十八个七日再加四天，就是两百七十天。两百七十天是九个月，一个月三十天，三九二十七，九个月。「方乃出生」，这时候才能够出胎了。

戌二、指经说

如薄伽梵于《入胎经》广说。

这里边的情形在这个《入胎经》说得很详细的。这在《大宝积经》有这么一分说这个事。

戌三、释彼类

此说极满足者，或经九月、或复过此。

「此说极满足者」，这是说住胎的时间完全满足了，极满足的，是这么多。「或经九月、或复过此」，或者是经过九个月出胎；或者超过九个月，那么就是十个月，住胎十月。

酉二、圆满者

若唯经八月，此名圆满；非极圆满。

这是第二科：「圆满者」。前面是说「极圆满者」；这是说「圆满者」。若是这个补特伽罗住胎只经过八个月就出胎了，这也可以名之为圆满，但是不是极圆满。

酉三、缺减者

若经七月、六月，不名圆满，或复缺减。

「若经七月、六月，不名圆满」，这是第三科「不名圆满」，就是「缺减者」。「或复缺减」，或者是还不足六个月，那么就是时间短了、少了。

申二、资长差别（分二科）　酉一、于六处位

又此胎藏六处位中，由母所食生麤津味，而得滋长。

前面是时分的差别，就是住母胎中时间有这么多的不同。现在是第二段：资长的差别，先说「六处位」。

「又此胎藏六处位中」，六处就是六根，六根这个阶段里面，「由母所食，生麤津味」，由他母亲所饮食的、由那个饮食生出来那个麤的津味——母亲所食生出那个麤津味，一部份给他了。这个「津味」，就是津液滋味（注：或作「津液之味」），就是营养了，而这个营养是属于麤的；看下文还有个细的。「而得滋长」，他到六处位的时候，是由麤津味得滋长、滋养、来长养他。

酉二、于羯罗蓝等位

于羯罗蓝等微细位中，由微细津味滋长应知。

「于羯罗蓝等微细位中」，这胎藏之中，这个六处位就是很明显地要出胎了那个时候；这羯罗蓝这个时候，眼、耳、鼻、舌都还不明显，这个阶段还属于「微细位」。

「由微细津味滋长应知」，微细的。这个时期，那样说，从十二因缘来看，六处之前就是名色，识缘名色、名色缘六处，名色和六处之间（注：口误），这个识和六处之间是名色。识缘名色、名色缘六处。就在名色的这个时候，是微细的那些营养来滋养他，「应知」。在名色的时候、和六处的时候，它们需要的营养还有一点不一样，当然都是由母亲供给的。

申三、住位差别（分四科）　酉一、标

复次，此之胎藏八位差别。

这是第三科「住位差别」。

前面第一科「时分差别」；第二科是「资长差别」；现在第三科是「住位差别」：住在母胎里面是一个阶段、一个阶段，一个时段、一个时段的，是不一样。第一科，是「标」。

「复次」，前面几段说完了，还有其他的意义，还要再说。「此之胎藏」总计起来有八个阶段的不同。这是「标」。

酉二、征

何等为八？

这是「征」，是问。

酉三、列

谓羯罗蓝位、遏部昙位、闭尸位、键南位、钵罗赊魅位、发毛爪位、根位、形位。

「谓羯罗蓝位」，这是第三科「列」出来。

「羯罗蓝位」，前面我们讲过，就是叫做杂秽，这是第一个阶段叫做这个。

第二个阶段叫做「遏部昙位」，「遏部昙」翻到中国话，翻作「泡」。前面是羯罗蓝那个时候，犹如薄酪。这个「遏部昙位」犹如稠酪。这个乳、酪、生酥、熟酥，这就是一个薄、一个稠的不同。

「闭尸位」，这第三个阶段就是翻译个凝结。凝结，这是第三个位。

「键南位」，「键南」翻个坚厚。这个时候就是一个肉抟了。

第五个是「钵罗赊魅位」，「钵罗赊魅」翻个支分的意思。这个时候支相现出来了，现出头来，二足、二臂现出来了。

「发毛爪」齿「位」，这是第六个。「羯罗蓝位、遏部昙位、闭尸位、键南位」。「钵罗赊魅位」，这是第五。发毛爪齿位：这时候发、毛、爪都现出来了，这是第六。

「根位」，第七。「形位」是第八。这个「根位」，就是五净色根现出来了，「根位」。「形位」，就是扶根尘也现出来了。一共是有这么八个阶段。

酉四、释（分八科） 戌一、羯罗蓝

若已结凝，箭内仍稀，名羯罗蓝。

「若已结凝，箭内仍稀」，这是解释前面列出来的这八个位次。「若已结凝」，先解释第一个「羯罗蓝」。若是结凝，「结」者、合也，结是和合的意思。就是父亲、母亲的遗体组合起来了，而是一个凝、凝结在一起的。这个时候的境界「箭内仍稀」，这个「稀」，就是不稠的意思，是一种流质的相貌。这个「箭」字怎么讲呢？这个入胎的这一段的不净，现在给它个名字叫做「箭」。佛菩萨说法，佛菩萨有名言的善巧，给它一个名字叫做「箭」；这个在本论有现成解释，这个「箭」有随逐不舍的意思。这个箭在后面射你，从旁边来射你，它就是去伤害你，就是不舍、不离开你的意思。这是说生命的开始这个时候，这时候这个生命体就是大苦恼聚，使令你受很多的苦。你对这个身体怎能么好，它都有不感谢你，随时叫你头疼、叫你肚子疼、叫你腰疼，叫你生出来种种的病、叫你苦恼，伤害你很多很多的。而现在是开始，现在是这个伤害你、这个身体来伤害你是开始的时候，所以名之为「箭」：有很多的苦向你来了，这样意思。给这么个名字，叫做「箭」。《俱舍论》翻个「刺」，不是箭，

这个刺和箭差不多。

「箭内仍稀」，表面上看是凝结的；但是里面还是不凝结，还是很稀的、稀薄的，这个时候叫做羯罗蓝、杂秽。这个杂秽，用个秽字来形容它，就是可厌恶的意思，不是可爱的。

戊二、遏部昙

若表里如酪，未至肉位，名遏部昙。

这是第二个位次。第二个位次叫「表里如酪」，表面上是如酪，里边也是如酪；可是还没有到肉的那个阶段，这个时候名之为「遏部昙」。那么这是第二个位次。

戊三、闭尸

若已成肉，仍极柔软，名闭尸。

「若已成肉，仍极柔软」，名字叫做「闭尸」，这就是成为酥了。前面是酪，这儿是酥。

戊四、键南

若已坚厚，稍堪摩触，名为键南。

「若已坚厚，稍堪摩触」，这是第四个位子，它比较坚强了一点、厚实了一点，可以堪摩触了，名之为「键南」，就是一个肉抟了。

戊五、罗赊魅

即此肉抟增长，支分相现，名钵罗赊魅。

「即此肉抟增长，支分相现，名钵罗魅」，这是第五个位子，增长到这个时候，支分的形相现出来了。在这个肉抟的上面现出一个泡来，中间又变出二个泡，下面又生出两个泡，就是有四肢了，这就名「钵罗赊魅」，就是有手足了。

戊六、发毛爪位

从此以后，发毛爪现，即名此位。

从此以后，发毛爪也现出来了。「即名此位」，就是这个位也就名之为「发毛爪位」，这是第六。

戊七、根位

从此以后，眼等根生，名为根位。

「从此以后，眼等根生」，名之为根位。眼、耳、鼻、舌、身本来就是有；意根本来是有的，就是阿赖耶识最初所寄托的那个地方，那就是意根。

戊八、形位

从此以后，彼所依处，分明显现，名为形位。

「从此以后，彼所依处，分明显现」，彼根所依处，就是扶根尘。扶根尘这个时候的眼、耳、鼻、舌、身看上去就不同了，很分明地显现出来，名之为形位。

申四、变异差别（分二科） 酉一、标

又于胎藏中，或由先业力、或由其母不避不平等力所生随顺风故，令此胎藏或发、或色、或皮、及余支分，变异而生。

这是第四科「变异差别」。前面是有「时分差别、资长差别、住位差别」。

现在第四科是「变异差别」：初开始投胎的时候都是具足的、都是正常的，后来就有变化了，「变异差别」。

这个「变异差别」：「又于胎藏中，或由先业力」，为什么会有变化呢？就是或者由于过去世你的业力使令它有变化。「或由其母」，他的母亲不知好歹，「不避不平等力」，这个力量使令它有变化；但是，这个变化怎能么变化法呢？

「所生随顺风故」，或由先业力所生随顺风、或者他母亲不避不平等力所生的随顺风。这个「随顺风」怎么讲呢？就是这个果是随顺因的，果由因生，现在这个先世的业力和不平等力是因。这个果，结果是什么样子，它自己不能决定，要随顺这个因，因叫他是什么样子，他就什么样子，果是不能自主，所以他要随顺，随顺因的。这个因现在就是这两种：风，业力所产生的风、或者不平等力所产生的风故。「令此胎藏，或发、或色、或皮、及余支分，变异而生」，就有了变化了。

这是标；这底下解释。

酉二、释（分四科） 戌一、发变异生

发变异生者：谓由先世所作能感此恶不善业，及由其母多习灰盐等味，若饮、若食，令此胎藏发毛稀丽。

「发变异生者」，这个附在胎藏里的众生，他的头发有变化，出现了。「谓由先世所作，能感此恶不善业」，先世所作的业力，做的什么业力呢？就是能得此发变异生的恶不善业。说是母亲不避不平等，也还是业力的关系，也还是自己的罪业使令他母亲不避不平等，就有这个事情。可见这个果报的出现有这么多的事情。

「及由其母多习灰盐等味」，他母亲多数是习惯于灰盐等味，「灰」，就是碎，就是杂碎的、碎了、破碎了的意思，不是一大块。这个所食的盐就是碎的，或者是粉、或者是什么，欢喜吃这个咸味、盐等味。「若饮、若食」，若饮中、若食品中有这种味。「令此胎藏发毛稀丽」，就使令胎藏里面的这个众生他的发毛稀丽，特别的稀少。

戌二、色变异生（分三科） 亥一、黑黯色生

色变异生者：谓由先业因，如前说；及由其母习近暖、热，现在缘故，令彼胎藏黑黯色生。

「色变异生者」。第二科是「色变异生」。「谓由先业因，如前说」，像前面说能感此恶不善业。「及由其母习近暖、热」，数数的欢喜暖、欢喜热——这是现在

缘；业力是过去的缘。「令彼胎藏黑黯色生」，令那胎藏是黑色，「色生」。

亥二、极白色生

又母习近极寒室等，令彼胎藏极白色生。

「又母习近极寒室等」。这第二科「极白色生」。他母亲常常的接近这个极寒冷的房子，欢喜寒冷。「令彼胎藏极白色生」出来。

亥三、极赤色生

又由其母多噉热食，令彼藏极赤色生。

「又由其母多噉热食」。这是第三科「极赤色生」。他母亲多数是欢喜噉这个热的食品，很热的食品。「令彼胎藏极赤色」生出来。

戊三、皮变异生

皮变异生者：谓由宿业因，如前说。及由其母多习淫欲；现在缘故，令彼胎藏或癣、疥、癞等恶皮而生。

「皮变异生者」。这底下第三科「皮变异生」。「皮变异生」怎么样呢？谓由宿业为因，像前面说的。「及由其母多习淫欲」，这是现在缘；业因是先世缘，这两个因缘加起来，「令彼胎藏，或癣、疥、癞等恶皮而生」，因缘是这样的。

戊四、支分变异生

支分变异生者：谓由先业因，如前说。及由其母多习驰、走、跳、踯威仪，及不避不平等，现在缘故，令彼胎藏诸根支分缺减而生。

「支分变异生者」；第四科；「谓由先业因，如前说。及由其母多习驰、走、跳、踯威仪」，他母亲欢喜运动、欢喜跑；欢喜跑，不但是走得快，而且还欢喜跳。这个踯是立在那里不动，立在那里不动然后这样跳，欢喜这个威仪。「及不避不平等」这些事情。「现在缘故」，现在的缘是这样子；有过去的缘、现在。「令彼胎藏诸根支分缺减而生」，缺减，缺了一样。

我看《高僧传》上有一个高僧，他生来就是盲，这是生盲，这个事情真是遗憾得很；但是他母亲带领他——他母亲必是信佛——带领他参加大的法会、讲经的法会，他去听去。这个小孩子听完了，说：「唉呀！我也可以讲经！」他就这么说。好！他母亲天天带他来听经，后来就是能讲经说法了，讲得还非常的好，很多人欢喜听他讲。这就是在南北朝这个魏，就是那些大法师、十地论师，他们讲《十地论》的、讲《涅盘经》的、讲《摄大乘论》的那些大法师，那时候还是佛法正兴盛的时候，他没有眼睛可以读书，但是就这么听以后，他就辩才无碍，他能讲经，这不得了！

头几天，我看一本书上这个唐仲容，这个人可能现在还在，他是王恩洋的学生；但是学没多少天，年纪可能还没到二十岁，眼睛就盲了。盲了以后，他父亲是个读书人，他的兄弟里面也有读书人，这时候就欢喜学习佛法，就是读这个《成唯识论》，一句一句的读，他就这么听，就记住了。但是他父亲、哥哥、弟弟有事情走了、不能给他读了，他去求别人给他读。求别人读，就是和他家有一段路，就是找他的周围的人带他去，带几天就不带了；然后就找一条狗，用这条狗来带，过了几天狗也不想带了。这怎么的呢？狗一下子就跑了。哎呀！我看这个事情，真是！然后，他就自己

去，走惯了就自己去。他到一个地方去，别人他带着读，他就听。他还是跌到壕沟里，还有这种事情。就是这样把《成唯识论》背下来。十卷哪！《成唯识论》不算少啊！十卷能背下来。后来，他现在不用手，他就是闭上眼睛能写文章，我读过他几篇文章的。后来写了一篇文章给王恩洋寄去看，王恩洋赞叹：「哎呀！这文章写得好。」给他发表。这可见他求法的心有那么样的恳切！那有多困难；但是，还继续的学习，这件事不可思议！

现在这里说，在母胎的时候有这些问题，「诸根支分缺减而生」，真是太遗憾了！六根不具足。

申五、倚向差别（分二科）　酉一、女

又彼胎藏，若当为女；于母左胁，倚脊向腹而住。

这底下第五科，最后一科：「倚向差别」，有倚、有向的不同。我们六根都是具足的，我们也欢喜学习佛法。我感觉你们各位学习佛法的心比我诚，比我诚恳。我初初学习佛法没有像你们怎么难，千里，还要坐飞机去，这可是不容易。

「又彼胎藏，若当为女」，这业力使令她要做女人，那么她在胎藏里面是怎么个情形呢？「于母左胁」，在左边。「倚脊向腹而住」，她就是向前，她的背靠着她母亲的脊，她的面向于母亲的腹，就是向前。腹和背，这是一前一后，她的背背着脊、面向着腹「而住」。在胎的时候是这么一个方向。

酉二、男

若当为男，于母右胁，倚腹向脊而住。

「若当为男」，这底下说男。这个业力要使令他做男人，他就「于母右胁」，在右胁。「倚腹向脊而住」。这样子，这个倚和向，男女有别。

未三、出胎位（分二科）　申一、由极成满

又此胎藏极成满时，其母不堪持此重胎。内风便发，生大苦恼。

「又此胎藏极成满时」。前面是住胎，住在胎里。现在这第三科，是出胎了。看出胎怎么说的？

「又此胎藏极成满时」，就是逐渐的增长到极圆满的时候。「其母不堪『特』此重胎」，这个「特」，你们是《披寻记》的本子，我这个是木版本的《瑜伽师地论》的正文，应该是「持」才对。他母亲不能够再持此重胎了，长得太大了、太重了。
「内风便发」，不是外边的风，里面就有风出来。「生大苦恼」了。这个生大苦恼，是谁生大苦恼？可能是母亲苦恼；是这个胎儿的苦恼。

申二、由业风发（分二科）　酉一、趣出

又此胎藏，业报所发，生分风起，令头向下，足便向上，胎衣缠裹，而趣产门。

「又此胎藏，业报所发，生分风起，令头向下，足便向上」。这是这个「出胎位」：「由极成满」、「由业风发」，发了，会出现什么事情呢？一个是「趣出」，就是要出胎了。

此胎藏的业报所发的「生分风起」，其实也就是他的业力。这个报是由业力得的，根本上说是业；但是业已经得果报了，所以说是由报所发。所发来的的这种风，这个风能令他出胎所以叫做「生」。这个风起来了，就使令这个胎儿「头向下，足便向上」。这样的动，可能母亲辛苦一点。那么「胎衣缠裹，而趣产门」。

酉二、正生

其正出时，胎衣遂裂，分之两腋。出产门时，名正生位。

「其正出时，胎衣遂裂」，现在是「正生」；前面是「趣出」。正出时，那个胎衣就分裂了。分之为两腋，分成两旁、分成两边。「出产门时，名正生位」。

未四、增长位（分七科）　申一、触生分触

生后渐次触生分触，所谓眼触乃至意触。

「生后渐次触生分触」，这是第四科「增长位」。前面是第三科「出胎位」。入胎位、住胎位、出胎位，现在第四是「增长位」。这个「增长位」分七科。第一科是「触生分触」。

「生后渐次触生分触」，从母胎里面生出来以后，渐次的、逐渐的就接触到不同的触，不同的感觉。因为在胎的时候，逐渐的形成，还都有是有感觉，有阿赖耶识和这个羯罗蓝和合就有觉受的，阿赖耶识入母胎以后，一结胎就有觉受，一直是有觉受，这都可以名之为身受。眼、耳、鼻、舌、身根，这个身根的觉受。现在渐次生出来以后，就又接触到各式各样的所接触的境界了。究竟是什么触呢？

「所谓眼触乃至意触」，这里面也是把身触含在内。眼所生触，眼遇见色的时候，也会有触；耳、鼻、舌、身、意都有触，有这六触，这是一个境界。这样子就是六处缘触——识缘名色、名色缘六处、六处缘触。这样说，出胎以后就是叫做触。那十二因缘从阶段来说，这个「触」是出胎以后名之为「触」。

申二、堕施设事

次复随堕施设事中，所谓随学世事言说。

这底下就是触缘受、受缘爱这些事情了。这第二科：「堕施设事」。

「次复随堕」，以后又随顺因缘堕在施设事中。「堕」者、入也，出入的入。就是他入于这个施设的事情上面了。什么事是施设事呢？

「所谓随学世事言说」，就是随着他母亲学习世间的事，学说话、或者学世间的事情。这就是包括读书了，这些事情。随学世事的言说，「言说」，是依见闻觉知才能有言说；不然说什么呢？没什么好说。「随学世事」，世间的事情，这里当然是看见父母、人来人往、各式各样的事情，他也在旁边看着，也就是学了。

人走路也不一样、说话也不一样。这父母是读书人，说话总是文明得多，那小孩子就是自然的说话也就会好一点；我是乡村的孩子，就是差一点。那么看父母说话、那个性格，他都会学习。所以小孩子的性格，固然他自己的业力；但是也受到父母的影响，「随学世事言说」。

申三、耽着家室

次复耽着家室，谓长大种类故，诸根成熟故。

「次复耽着家室」，就耽着、爱着这个家。「谓长大种类故，诸根成熟故」。「随学世事言说，耽着家室」，这是怎么回事情呢？就是他在婴儿出胎以后，这婴儿渐渐长大了，入于另一类里边了：入于童子位，又入于少年位、入于壮年了，逐渐的这个种类不同了。他的诸根逐渐的成熟，到最后是成熟了，那么他就是能学世间的事业，他也能言说，包括读书；也耽着家室，爱着自己的的家。

申四、造作诸业

次造诸业，谓起世间工巧业处。

这是第四科：「造作诸业」。造什么业呢？就是有了种种的行动了。「谓起世间工巧业处」，他能发起世间上的工巧。这个农、商、工，各式各样的，乃至在政府里做官，这都是工巧，都是要有点特别的智能的，要有知识、要有智能的学习这些事情。

申五、受用境界

次复受用境界，所谓色等，若可爱、不可爱。

「次复受用境界，所谓色等」，这是第五科「受用境界」。「受用境界」，能领受而又能有作用，就是这些事情。「所谓色等」，色、声、香、味、触的这些事情，他的眼、耳、鼻、舌、意受用这些色、声、香、味、触。这个境界里边有什么不同呢？若是受用可爱的境界、若受用不可爱的境界，我看这两种都会有的。不管你是富贵、是贫贱，都有的可爱、有的不可爱，你不受也得受，是这个意思。

申六、受用苦乐

受此苦乐，谓由先业因，或由现在缘。

第六、「受用苦乐」。「受此苦乐」，他要接受这个苦恼的境界，苦恼的境界谁愿意接受？不接受也要接受。受此苦；还受此乐。

所以这佛法是不可思议！由学习了佛法以后，你能自己主宰：我要接受就接受；我可以不接受，我不高兴的事情可以不受。这事情真是妙！但是，不学佛法的人不能，没这个能力，你都得接受；把大粪放在你头上，你得接受，不接受也得接受。但是佛法不是，佛法，你能不受，不受一切法得阿罗汉。所以从经论上看，当然，我个人很久很久才知道这件事：能够不受。除了学习佛法，「不受」这两个字是认识，怎么叫不受？始终是不懂。这是长爪梵志和佛辩论：「我不受一切法为宗」，我看了多少遍，也不懂这个不受，不知什么意思。这里面说受此苦乐，什么原因受此苦乐呢？

「谓由先业因，或由现在缘」，由过去世的业力为因缘造成了这种境界出现了，出现了，你就得受，不受也得受。这个圣人得了圣道以后，他过去的业力——就是到三恶道的业力是没有作用了，圣人决定不到三恶道去；但是过去有的业力在人间、天上，你还是要受，还是要受。「受」，就是这种由业的力量使令这果报出现了，与他的眼、耳、鼻、舌、身、意接触了，那么这件事就好了，就是办完了；但是圣人本身能够不受，还是能不受。这样说，业力还是有因果；可是圣人，有等于零，有即是无，有即是空，那也就是没有受。

说是那个叫野狐禅，『大修行人还落因果也无？』。用个『落』字，那个笔者用

个『落』字。那个百丈禅师那段因缘，『还落因果也无？』其实明白一点说，就是受的意思：还受因果的报应吗？大修行人还受因果的报应吗？这个野狐，他说是迦叶那个时候的比丘，他的徒弟、他的学生问他：『大修行人还落因果也无？』那么他自己回答说：「不落因果！」。大修人做了错误的事情没有果报、不受果报。因为他说错了这一句话，所以，以后就堕了狐狸了。现在问百丈禅师，百丈禅师讲《金刚经》的时候，牠天天来听经，有白须的老翁天天来听，最后讲完了，别的人都有散会了，他不走。他就问这个百丈禅师，百丈禅回答说：「不昧因果！」。这个「不昧」，就是不胡涂，就是明白因果。明白因果，明白是善得善报，恶得恶报。但是究竟是还落因果、不落因果呢？这个回答没回答。只是说：我不胡涂，我知道。所以明白点说，还是有因果。所以，有修行的人也是有因果；不过是不到三恶道去，只是在人间、天上也还是受报。受报，受即是不受。你看这个《阿含经》会看到一些事情，大乘经里面不大容易看到，那些大阿罗汉：像那个阿曲楼陀，就是阿那律尊者是大阿罗汉，他不是一般的慧解脱阿罗汉；是俱解脱阿罗汉，他病痛，痛得非常的厉害呀！这么形容。别的阿罗汉比丘来问他的病，问：「你这个病，是不是很痛？」他说：「很痛、很痛。」我们说：「你给我加持、加持啊。」唉呀！这是密宗的这些修行人用这个词句，也是有这件事；但是真实的果报，阿罗汉都不能免哪！何况我们这个凡夫！但是，和凡夫不同，圣人受果报的时候和凡夫不同，就是他的心还是没受。因为他的心能入于第一义谛，所以，这个世俗谛的境界，在他来说就是等于零了，就不能影响他。若是你没入圣位的人，那不行，那是不可以！你没那个境界，就是这个箭射来了，你躲避不了，非要受不可！

所以说：谓由此业因，「或由现在缘」。那个野狐这话，还没说完。我认为他也是有修行的人；但是没有入圣位，而且是有错误的事情。有错误的事情，他的弟子就问他：『大修行人还落因果也无？』这样问他。他说：「不落因果！」所以他就是堕落野狐。所以，他那个业力——那个错误的业力，使令堕野狐了；但是，这个修行的力量使令他有点神通，堕落狐狸能变成人身来听法，这还是有点神通的，和一般的狐狸不同，还是不同的。

我看那个清乾隆，清朝乾隆，他那个宰相是纪晓岚？是谁？叫什么名字？他那个笔记本上也说一些狐狸的故事。那狐狸牠在闹事情的时候，非常的有学问的呀！说话就不是一般人能说上来的呀！那就是你前生是一个读书人，也可能是做过事情的人，做错误事情了，他的权利大，做错误事情 ，谁也不敢碰他，但是因果还是不饶恕你的，那么他就是堕落狐狸了。堕落狐狸，前生读书，这个书还没有忘，他还是能讲、会讲话，会有这些事情。所以这个事情，你若是在家、一般没有学过佛法的人，很难解释。这个狐狸怎么这么有学问呢？他有神通，你很难解释；你若是依佛法看，这事情没有什么难解。

说「受此苦乐，谓由先业因，或由现在缘」。这底下事情还好多，就讲到这里。

申五、受用境界

次复受用境界，所谓色等，若可爱、若不可爱。

这是第四科「增长位」。在「异熟摄」这一科里面分两科：第一科「约自体辨」；第二科「约他缘辨」。「约自体辨」，就是按照自己来说；「约他缘辨」，就是出胎以后和父母的关系，「约他缘辨」是这样意思。

现在这个「约自体辨」里面分四科。第一科是「入胎位」；第二科「住胎」；第三科「出胎」。现在是「增长位」。「增长」，就是出胎以后逐渐的长大了，说这一段的经过。这一段经过分成七科：第一科是「触生分触」；第二科「堕施设事」；第三科「耽着家室」；第四科「造作诸业」；第五科是「受用境界」。「受用境界」，就是渐渐的长大了，他的眼、耳、鼻、舌、身、意成熟了，也在社会上能做事情了，那么他在色、声、香、味、触、法上要受用。「若可爱、不可爱」，或者可爱的境界、或者不可爱的境界，他心里面有所受。

申六、受用苦乐

受此苦乐，谓由先业因，或由现在缘。

「受此苦乐」，他所享受的如意的境界、或者是苦恼的事情，不是无因缘的。「谓由先业因」，或者是由过去世所造的善恶业，使令他受苦、或者受乐的。「或由现在缘」，或者是因为他现在的分别心——或者是一时的胡涂、或者是一时的聪明，他在所受用的境界上，或者是苦、或者是乐，就是有这样的差别的。有这样的差别，这可以看出来不全是过去世的业力，也有你现在的思想上的调伏、调转、转变的。

申七、随缘转变

随缘所牵，或往五趣，或向涅盘。

最后一科「随缘转变」。「随缘转变」这一科，就是站在佛法的态度上说明这件事。前面说是他诸根成熟以后，他能够做种种的事情、做种种的事业。或者是受苦、或者是受乐；但是从重要的部分来讲，就是「随缘所牵」，随顺因缘牵引他到那去，他就到那去了。是什么因缘来牵引他呢？是两条道路：「或往五趣，或向涅盘」。

如果他是不相信因果，只要有利可图这件事就要做，那么他可能要到三恶道去了。如果有好心肠，做一些利益人的事情，那么他可能是到人间天上去，走这条路。如果是遇见佛法了，那么「或向涅盘」，他若遇见善知识了，相信了佛法，修学戒定慧，那么他就到安隐自在的地方去了，到了佛、菩萨的圣人的世界去了，这是「或向涅盘」。

这是总说众生在流转生死里面的方向，就是这样子。

午二、约他缘辨（分二科） 未一、显缘相（分三科） 申一、标

又诸有情，随于如是有情类中，自体生时；彼有情类，于此有情，作四种缘。

前边那一大段是「约自体辨」，约他自己这一方面来说。现在是「约他缘辨」，

就是约他的父母来说。这里边分成两科。第一科是「显缘相」：他缘的相貌。先「标」出来。

「又诸有情」，前边站在自己的立场来说，现在又有不同的说法。一切的众生，「随于如是有情类中」，随顺他自己业力，他来到这样的有情类中，有情类当然是很多种类别的；但是，这里边是约人来说，还是约人类来说。约人类来说：或者是他是生到贫贱的家庭里头、或者是富贵的家庭里、或者是有学问的、或者是没有学问的，各式各样的情况。

「自体生时」，他这个果报出现了以后。「彼有情类，于此有情，作四种缘」：「彼有情类」，就是他的父母、或者是他的祖父母。「于此有情」，于此新来的这个儿女。「作四种缘」，给他作四种帮助，作四种辅导——或者用现代人说话是这个意思。四种事情，这四种先列出来。

申二、列

谓种子所引故；食所资养故；随逐守护故；随学造作身、语、业故。

就是这四种。这是「列」出来，这底下解「释」。

申三、释（分四科）　酉一、种子所引

初谓父母精血所引。

第一种这「种子所引」怎么讲呢？「初谓父母精血所引」，一开始就是他的父母的精血为他做因缘，使令他可以得到这个果报。

酉二、食所资养

次彼生已，知其所欲，方求饮食而用资长。

第二个是「食所资养」。第二个因缘就是彼有情出胎以后，他的父母知道他的所欲，依他所适合的、适合于他的。「方求饮食」，求他所适合的饮食。「而用资长」，用这个相适的、相应的饮食来资长他的生命。

酉三、随逐守护

次常随逐，专志守护，不令起作非时之行、及不平等行。

这是第三个「随逐守护」。第三个，他的父母常随逐他，专心的来守护他。「不令起作」，不使令他造作不是时——不是那个时候的行为，这件事做是合道理的，但是现在不能做，那叫「非时之行」。「及不平等行」，就是不合道理的事情；像前面所说的，这样子来守护他。

酉四、随学造业

次令习学世俗言说等事。

渐渐长大了，渐渐的可以读书了，那么就叫他学习世间上「言说等事」——学习语言，也就是读书、学习世间的事情。世间上的事情，一般的说，就是指在社会上生存的能力，人与人之间的关系，这几样事情。若学习孔孟之道也好一点，学习佛法是

更好了。

未二、明展转

由长大种类故、诸根成熟故；此复于余，此复于余。

第二科「明展转」。前面显出来这四种因缘的相貌，这底下说展转的因缘。怎么叫做展转因缘呢？

「由长大种类故、诸根成熟故」。这个「长大种类」，就是他逐渐的长大了，他的身心都成熟了。身心成熟了也是「诸根成熟」了，所以，他有这个能力可以去读书、可以在社会上做事了。那么他得到了父母的这四种因缘、四种的帮助，所以他能够可以逐渐的这样子生活下去了，可以独自的生活下去了。

这件事是「此复于余，此复于余」，他本人得到父母的四种因缘的资助；那以后他又有儿女了，他也一样的给他儿女四种因缘，帮助他儿女，所以叫「此复于余，此复于余」，是这样意思。说是他得到他父母的这四种因缘；他父母也一样，也得到他的祖父母的这四种资助。这是向上推，向上去推求，每一个众生都是得到他父母的这种照顾；向下推，每一个父母也都给他儿女的照顾，所以叫「此复于余，此复于余」。

子二、总显流转（分二科）　丑一、由阙胜缘

如是展转，诸有情类；无始时来，受苦受乐；未曾获得出苦乐法；乃至诸佛未证菩提。若从他闻音，及内正思惟，由如是故，方得漏尽。

这是第二科「总显流转」。前边一大科是「别辨死生」：这个第六意识有殊胜的功能；一共是十五科，那个第十四科是「辨死生」。「辨死生」里面分二科：第一科是「别辨死生」，先说死，而后又说生，这一科说完了。现在第二科是「总显流转」，总起来把这个死和生合起来，说这一切众生在生死里流转，不断的这样死了又生、生了又死。

前面「此复于余，此复于余」这两句话，就是向上推：父母亲的父母亲也是对他这样照顾；向下推：父母对儿女也是这样照顾；所以说两句。

「如是展转，诸有情类」，这个就是这样子：祖父母对于父母、父母又对儿女、儿女又对儿女，这样展转的流转生死，无穷无尽的下去，这件事要去观察一下。「诸有情类；无始时来」在生死里边，有的时候受苦、有的时候受乐。到天上去乐多；人间有苦、也有乐；三恶道里边苦多而乐少，而这件事都是不决定的。到天上去，也不是永久在天上；到地狱去也不是永久的，总是这样子流转变化。

「未曾获得出苦乐法」，从无始以来到现在，没能够得到超出这种苦乐的法门，没有。没有得到这种事情，一直的在生死里流转，没有办法得解脱，为什么会这样子呢？「乃至诸佛未证菩提」，这件事可以看看佛菩萨的经验，就可以知道了。「乃至诸佛」，这话的意思就是声闻、缘觉。声闻、缘觉原来他们也是生死凡夫；「乃至诸佛」菩萨原来也是生死凡夫，他们没有证悟无上菩提的时候，也是一样的生死流转的。

「若从他闻音，及内正思惟」，后来为什么他们到涅盘的世界去了呢？或者是从善知识边听闻了佛法的法音。「及内正思惟」，他内心里边闻法以后，他能够审谛的去思惟佛法的道理。「由如是故，方得漏尽」，就是因为他有这两个力量：一个「从

他闻音」、一个「内正思惟」。「方得漏尽」，他才能够断除烦恼、得成圣道的。那么「诸有情类，无始时来，受苦受乐，未曾获得出苦乐法」，原因也就在这里，就是没能够遇见佛菩萨，没能够听闻佛法、内正思惟，所以一直的流转生死，没有遇见这样的因缘，「由阙胜缘」，所以流转生死。

丑二、由义难悟

如是句义，甚为难悟。谓我无有若分、若谁、若事，我亦都非若分、若谁、若事。

第一个原因：一切众生一直的在生死流转而不得解脱——第一个原因，没有遇见善知识，没有遇见佛见佛法。第一个原因。

第二个原因：「由义难悟」，就是佛法不容易明白，佛法这个道理不容易明白，这是第二原因。「如是句义，甚为难悟」，说是「从他闻音」，就是所听闻的佛法。这个「句」就是文句，语言文字叫做「句」，它是能显示的；「义」，是所显示的。这样的「句义」、这样的佛法，有能诠的文、有所诠的义。这样的义「甚为难悟」，就是他听见了佛菩萨说法了；但是不容易明白，也不能够得解脱，也有困难。这个「句义」是什么样的呢？

「谓我无有若分、若谁、若事」，就是这个句子、这样的句义不太容易懂。这里是两句话：第一句是「谓我无有若分、若谁、若事」；第二句是「我亦都非若分、若谁、若事」这两句话。这两句话，第一句话可以说是观察自已。第二句话，是观察他人，可以这样说。

「谓我无有若分、若谁、若事」，这个「分」是什么呢？就是时间，时分：过去世、现在世、未来世，这是「分」。这个「谁」是约人说的，约人说，一切众生只是两类：一个是圣人、一个是凡夫。「若事」，「事」，就是五蕴，色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，十二处、十八界这些事情。

「谓我无有若分、若谁、若事」：这「如是句义，甚为难悟」，什么样的「句义」呢？「谓我」，就是我不可得；一切众生流转生死的原因，就是因为执着有我，而实在这个我也是没有的。「若分」，若过去世、若现在、若未来都是没有我的，我是不可得的。「若谁」，约人来说，凡夫是无我，圣人也是无我的。「若事」，若在色、受、想、行、识上，在眼、鼻、舌、身、意上，在色、声、香、味、触、法上，乃至十八界、一切法上，也都是无我，我是没有的，在这三个地方看不见有我。你若能观察无我，就了脱生死了；但是这种话不容易明白。所以「我无有若分、若谁、若事」。

「我亦都非若分、若谁、若事」，前面是观察自已，这一句话是观察他人，观察其余的一切众生也是没有我的，也是「若分、若谁、若事」、也是没有我可得的；只是在一切有为法上有生灭相，就说有过去、有现在、有未来而已，并不是有我可得。一切众生里面有觉悟的，就修学圣道；有迷惑的，就是惑业苦流转，所以就有凡夫、有圣人了，而实在还是没有我可得的。

这个「若事」，就是果报。你有这个乐着戏论名言的熏习，加上善业、恶业——善恶业的熏习，所以你就有果报了，只此而已，这个没有我可得；但是这种道理不容易明白。不明白，你不能觉悟也就不能修学圣道，那你就是在生死里流转，受苦受乐而不能得解脱。

癸十五、坏成（分二科）　子一、结前生后

如是略说内分死生已。云何外分若坏、若成？

前面这一大段，就把那个意识的殊胜的作业——第十四科说这个「内分死生」说完了。

「云何外分若坏、若成」，这是第十五科，意识最后的一科。意识的作业，最后一科是「坏成」。就是「内分」——就是人的正报，我们的生命体，这个生命体有死、也有生，究竟怎么叫做死？怎么叫做生？是说完了，完全说明白了。

「云何外分若坏、若成」，「外分」，就是我们生命体所生存的这个地点、这个世界。世界是我们有情的一切动物所居住的地方，「外分」。「外分」也不是永久常住的，这个世界也会坏，坏了也还会成就，成就了也会坏。我们人有死、有生，这个世界也是有坏、有成，也是有变化的，「云何外分若坏若成」。

「如是略说内分死生已」，是把前面一大段文结束了。「云何外分若坏、若成」，是生起下一段文——生起这段文是「结前生后」，这一段，这是第一科。

子二、标释一切（分二科） 丑一、广辨世间（分二科） 寅一、总标

谓由诸有情所作，能感成坏业故。

这是「标释一切」，把外分——器世间这个成坏的大意标出来。这里面分两科，第一科是「广辨世间」。先「总标」，就是刚才说的这个。

「谓诸有情所作能感成坏业故」，说我们居住的这个世界，它也会坏、它也会成，什么原因呢？因为在这个世界上居住的有情，他所造作的业力，这个业力是「能感成坏业故」。「能感」，能感得。「感」者，得也，能得到「成坏业故」，能成立这个世界，也能破坏这个世界。你造了这样的业了，这个业若发生作用的时候，这个世界就有成坏，大意就是这样子。

寅二、别释（分二科） 卯一、世间坏（分二科） 辰一、略辨（分三科） 巳一、业感差别（分二科） 午一、标简

若有能感坏业现前，尔时便有外坏缘起，由彼外分皆悉散坏；非如内分，由寿量尽。

「若有能感坏业现前，尔时便有外坏缘起」，前面是「标」，这里面是解释了。解释，先解释世间的坏；也是先「略辨」。「略辨」里面分三科：第一科是「业感差别」，能感得世界坏的这个业力还是有差别的。先「标简」，先简别一下。

「若有能感坏业现前」，假设这个众生，他所造作的能感得世界坏、能破坏世界的这个业力出现了。

「尔时便有外坏缘起」，这底下就说这件事。便有外坏的缘起，就是这个世界破坏的因缘就出现了。「由彼外分皆悉散坏，非如内分由寿量尽」，外边世界的破坏和我们人的生命体的破坏不太一样，不是那么一样的。因为这个业力出现了，所以外边的这个世界就被破坏；破坏这种境界出现的时候，看出来和我们人的生命在死亡的时候不一样。怎么不一样呢？「由彼外分皆悉散坏」，就是我们居住的这个世界全部的被破坏了，下文有详细解释，就是大火——有三种力量来破坏这个世界，一个是大火、一个是大水、一个是大风，这种力量就把这个世界就破坏了。「由彼外分皆悉散坏」，由于彼外边的器世界，全部的被破坏了。所以「非如内分由寿量尽」，不像我们内里面这个生命体，只是寿量尽了就死亡了，比较简单。

外边的世界，它结束的时候是很麻烦的；这个大火，下面有说要出来七个太阳，那么这个世界就起火了，起火了在燃烧，这个世界破坏了，这样子这种事情。像我们人——当然，我们也可以说这个人有病了，所以他就会死亡了，其实这个事情从道理上说，有病也可能会死、也可能不死，人的死亡，究他的原因是寿量尽了、或者是福尽了死，而不是决定是有病而死。有的人大病、很苦；但是没死，病好了，等到临死的时候，很安闲的、很自在的就死了，并没有什么严重的病痛。所以，前面说到生死的时候，说到死的时候，就是寿尽死了、福尽死了、或者非时而死；这个和我们居住的世界结束的时候完全不一样，所以：「非如内分，由寿量尽」。

午二、释由（分二科）　未一、由恒相续

何以故？由一切外分所有麤色，四大所成，恒相续住，非如内分。

「何以故」？这底下就来解释这个原因。

「由一切外分所有麤色，四大所成，恒相续住，非如内分。又感成器世间业，此业决定，能引劫住，不增不减」，这底下解释它的原因。原因里面分二个，第一个「由恒相续」。

「由一切外分所有麤色」，因为外边的这个器世间，「所有麤色」，它是很粗显的。这个色法就是地、水、火、风所造成的、所成就的。「恒相续住」，这个四大，它是常相续存在的，外边器世间的地、水、火、风是四大，虽然它也有变化，但是「常相续住」。「非如内分」，不像我们这身体，身体里面的四大不是那么样的恒相续住，和那个不同。人的身体也是有变化，但是不是恒相续住，和外边的世界的恒相续住不一样，不是一样的。那么这是外边的四大所成的，「恒相续住」，常时相续的存在；就是比人、比众生的身体这个四大坚固了一点，有点不同。

未二、由住决定（分二科）　申一、显器世间

又感成器世间业，此业决定，能引劫住，不增不减。

第一个原因是「恒相续住」。

第二个原因，又感成器世间业，我们能够得到成就器世间的这个业力。「此业决定，能引劫住」，这个业力它是决定的。「能引劫住」，能引、能牵引这个世界、能安住一个大劫，能住一个劫，有这种力量。「不增不减」，不超过一劫，也不减少一劫，也不超过、也不减少，「决定能引劫住」，它这个有这样的不同。

器世间这个「器」，就像譬如说是我们人的生活的习惯，用一个器去盛载什么样的东西。譬如说有苹果、有橙子，放在一个器里面盛载，装在那个器里面。我们人在这个世界上生存，这世界就是一个器。而这个世界对人的生存，我感觉这个关系还非常的密切。人说要「靠天吃饭」，这个世界上生产了很多的生存所需这些物质，然后我们才能够生存。所以这个器世间对于生命的存在，中间的关系还不止是像苹果放在一个碗里面、放在一个袋子里面那么的关系，不过可以这样子譬喻。

感成器世间的业，「此业决定，能引劫住」，这个「业」当然不是一个人的业，是所有的众生在这个世界上生存的、共同的业力所造成的这个世界。我们的身体也是业力所成；但，是你个人的业力造成的。你个人的业力造成你这个生命体；但是也有一点分别，就是属于共业。譬如说父母、兄弟、姐妹、夫妻有共业，有共业，那么这个身体也有共业，这个身体也互相有共业。所以，当然说我们人与人之间有爱，父母、儿女、夫妻都有爱，而他的生命体也是共业，也有共业的关系；但是，只是这少

数几个人，和世界当然还是不同。世界的确是很广大的、很多的众生的业力所成。那么大体上说，还是指这样说：我们的生命体是别业——你个别业力所成就；这个世界是共业所成。共业所成这个业力「决定能引劫住」，能够引、能够扩大这个世界存在的时间到一个劫，也不超过一个劫、也不减少一点，就是「不增不减」，这个业力有这样的力量。

申二、简有情数（分三科）　酉一、标

若有情数，时无决定。

这是说我们这个正报的身体的情况，和这个世界不一样。若我们有情识的——「情」就是识——有了别性的这个范围内的众生，他的命运「时无决定」，那个时间是不决定的。这是「标」出来，底下「问」。

酉二、征

所以者何？

那个所以的原因是什么呢？

酉三、释

由彼造作种种业故，或过一劫、或复减少，乃至一岁。

「由彼造作种种业故」，由于那个众生他所造作的业力，各式各样的情形，不一样的。他所造的业，或者是造罪业、或者是造善业、或者是造不动业；不动业也各式各样的、善业也是各式各样的、罪业也是各式各样的。

「或过一劫、或复减少，乃至一岁」，这个业不同，由这个业力所引的寿命，或者能够超过一个劫。譬如说是毁谤佛法、毁谤般若波罗蜜的人的罪过，他若在地狱里受苦就不止一个劫；这个世界坏了，他到他方世界去，还是要受苦，那超过一劫。乃至到天上的人，也是超过一劫，在天上享福，寿命特别长。「或复减少」，不过、不足一劫，乃至到一岁，乃至到他的寿命不能超过十二个月，或者寿命只是一个月，或者寿命只是一天，都包括在这个一岁里。这个寿命各式各样的长短的不同，有的众生还没出胎就死了，这是各式各样的情形。所以和外面的器世间不一样，不是一样的。

巳二、坏缘差别（分二科）　午一、出三灾（分三科）　未一、略标

又彼坏劫，由三种灾。

前边说这个世界的成坏，由业感的差别。这底下说坏缘的差别，破坏这个世界的因缘，也是各式各样，也是不同的。分二科，第一科「出三灾」，三灾底下「略标」。

「又彼坏劫」，又彼器世间在破坏的时候。这个「劫」，就是时间的意思——破坏的时候；下面还有各别的意思。「由三种灾」，由三种灾难来破坏这个世界的。是什么呢？

未二、列释（分三科）　申一、火灾

一者火灾，能坏世间；从无间狱，乃至梵世。

「一者火灾」，火的灾。「能坏世间」，它能破坏这个世间。「从无间狱，乃至梵世」，都被火所烧了。大火燃烧起来就不得了，乃至到梵天都被烧了。

申二、水灾

二者水灾，能坏一切，乃至第二静虑。

「二者水灾」，第二个是水灾，「能坏一切，乃至第二静虑」。前面说梵世，就是初禅天。初禅天有梵众天、梵辅天、大梵天，有三种天。这是火灾能从无间地狱乃至烧到初禅，都烧坏了、都破坏了、都变成灰尘了，灰飞烟灭。

第二个灾难就是大水，「能坏一切，乃至第二静虑」。它能够破坏这一切世间，不但是把从地狱乃至到欲界天、到梵天、到「第二静虑」天——第二静虑天就是：少光天、无量光天、光音天，这三种天也都被破坏了。

申三、风灾

三者风灾，能坏一切，乃至第三静虑。

「三者风灾」，第三个灾就是大风。这个风灾「能坏一切，乃至第三静虑」——少净天、无量净天、遍净天也都被大水破坏了。

未三、简非

第四静虑，无灾能坏。由彼诸天，身与宫殿，俱生俱没故；更无能坏因缘法故。

「第四静虑无灾能坏」，色界天一共是四层，这个第四层：「第四静虑」。「第四静虑」一共是九层天，是「无灾能坏」，没有灾能破坏它。

「由彼诸天，身与宫殿，俱生俱没故；更无能坏因缘法故」，这个第四静虑没有灾难能破坏它，什么原因呢？「由彼诸天」的身体和所住的宫殿是「俱生俱没」，这个诸天的身体生的时候，宫殿也就出现了；等到死亡的时候，这身体没有了，宫殿也就没有了，这是「俱生俱没」。这样子来说，他们在这个灾难来了的时候是没有可破坏的。这三灾，这是大三灾：火灾、水灾、风灾，只是破坏这个世界，而不是破坏众生，不是破坏有情的。因为灾难来之前，这有情走了，这个世界上没有众生了，地狱的众生也走了。地狱、恶鬼、畜生、乃至人天，这个火灾来了的时候，由地狱到初禅天里面所有的众生都不在了，都已经走了。说是「地狱不空，誓不成佛」，地狱的确是可以空的，是空了。这个时候，人都是好人，都是不恶人。说是欲界天的人和人间的人都不做恶事了；不做恶事嘛，他不到三恶道去了，这三恶道没有了；人又修学禅定，离开了欲界到初禅天上去；初禅天的人又修行到二禅天以上，都走了。所以，由地狱乃至到初禅，没有有情在这儿里居住了，这时候这个火灾才起来，把这个世界都破坏了。乃至到初禅、二禅、三禅都是这样子。到四禅那里，四禅那里根本没有灾难，也没有火灾、也没有水灾、也没有风灾，没有灾难。

这个小三灾，下面有说小三灾。小三灾是破坏人的，破坏众生的；有情有了灾难，很多人都死亡了，有这件事。

这个灾难的来，在《大毗婆沙论》上有解释。这个欲界火灾出现的时候，就是像这里说，由从地狱乃至到初禅天，原因当然是这个世界上的人的众生有烦恼，就是有谄诳心。谄媚的「谄」，欺诳的「诳」。有谄诳心、心里面有寻伺。寻伺有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，这是这个范围内的众生有欲，有欲心，所以就外面有火灾，有火的

灾难来。可是这个事情说起来，初禅是没有欲了；但是初禅天为了对治这个欲，也要修这个寻伺，修出离的寻伺，就这样子，所以也就是被火烧了，那个地方也就破坏了。

二禅天是被水灾破坏，就是因为他有欢喜心，二禅天有欢喜心。这个喜：欢喜的喜。内里面是喜，外面感来的灾难就是水；喜和水有关系，这件事是这样。

三禅天是被风灾所破坏了。当然，这个水不是单独破坏三禅天，也就是破坏了从地狱乃至到三禅。《大毗婆沙论》说这个原因是什么呢？三禅天，他内心里面有乐：快乐的乐，他还有呼吸——出入息，出入息是风。他内身里边有两件事：一个是乐、一个是气息的呼吸，所以外边有风的灾难。这个乐与风有关系，所以有这些灾难，有灾难的破坏。

到第四禅天没有这些事情了，它也没有寻伺、也没有谄诳、也没有喜、也没有乐、也没有气息这个息，没有呼吸了；第四禅天没有呼吸、第四禅天以上的人都没有呼吸。所以「无灾能坏」，内里面没有灾，外边也就没有灾了，「无灾能坏」。

「由彼诸天，身与宫殿，俱生俱没故；更无能坏因缘法故」，没有能破坏他的因缘法。外边没有能破坏的，他自己破坏，它还是要死的，第四禅天以上的人也是要死。

午二、明彼顶

复有三灾之顶，谓：第二静虑、第三静虑、第四静虑。

前边说出了三种灾；这一段说「三灾之顶」。

「三灾之顶」就是：火灾的上面就是二禅天，火灾一直的烧到初禅，初禅上面就是二禅天。这在《大毗婆沙论》也有讲，初禅天和欲界一样大小，在横方面来说，初禅天和欲界是一样大小。一千个初禅天的大小等于一个二禅天，这个二禅天这么大，等于一千个初禅天。一千个二禅天等于一个三禅天，这个三禅天是更大了。一千个三禅天等于一个四禅天大，它的空间就这么大。那么这就是这个「三灾之顶」：第二禅天是火灾之顶，就是火灾烧不到二禅天，只烧到初禅就停下来，烧不到二禅天。《大毗婆沙论》说到一件事，这火烧到初禅的时候，这个大火是不得了！那二禅天的人看见了，初来到二禅天的人，看见了大火心里头有恐怖；但是，以前早来的二禅天的人就告诉初来的这个天人说：「不要怕！以前有过这种事情，它没有烧到这里它就停下来了。」有这种事，这是这个火灾之顶，就是第二静虑。这个水灾，它能够破坏二禅天，不能破坏第三禅，这第三静虑是水灾之顶。那么第四静虑，就是风灾之顶。这个风灾只能破坏三禅天以下，不能破坏第四禅，所以第四禅是风灾之顶。

巳三、劫量施设（分二科）　午一、此世间

又此世间：二十中劫坏；二十中劫坏已空；二十中劫成；二十中劫成已住。如是八十中劫，假立为一大劫数。

这底下说到「劫量」的「施设」，就是安立这个劫的数量。第一个说「此世间」。

「又此世间」，就是我们居住的这个地球、这地面上。「二十中劫坏」，前面说是三灾能破坏这个世间，破坏要经过多少时间呢？要经过二十个中劫，经过这么长的时间才是完全破坏了。「二十中劫坏已空」，若空的时候，没有这个世界了，这个时

候是空的、是个虚空。这时候，虚空是多少时间？也是二十中劫。

「二十中劫成」，过了二十个中劫的空，以后这个世界又成立了。成立的时候，要经过多少时间呢？二十中劫。「二十中劫成已住」，成立了以后，可以在上面居住了，居住的时间有多久？也是二十个中劫。但是，《大毗婆娑论》上说「二十中劫成已住」，这二十中劫怎么计算的呢？就是一增、一减为一个中劫；一增、一减为一个中劫；一增、一减为一个中劫；下面有解释。这是这世界上有人居住了，这时候，寿命和其他的享受的物质逐渐地减少，一直从八万岁、或者无量寿，一直减到人寿命十岁；由十岁再增、增、增到无量寿、到八万劫——就是一增一减、一增一减，一共二十个增减就叫二十个中劫。这个计算法：一增、一减算一个中劫，二十个增减，就是二十个中劫。这在「住」的时候，有增、减的差别，就可以计算出来数目，是：二十个增减就是二十个中劫。其他的时候，譬如说是「成」的时候、「空」的时候、「坏」的时候，比照住劫的二十个劫也说为二十中劫，是这么回事、是这样子成就的。「如是八十中劫」，现在，这四个二十就是八十个中劫；假立为一个大劫数，就是一个大劫，这样子计算。

午二、梵世间（分二科）　未一、总摄

又梵世间寿量一劫，此最后坏，亦最初成；当知此劫异相建立。

前面是说我们欲界有成、住、坏、空，一共是八十劫算一大劫。「梵世间」就是色界天，色界初禅他们称之为「梵世间」，他们认为他们是清净的，这叫「梵」；说我们欲界不清净，对着我们欲界不清净，他称之为「梵」，这样意思。他们的寿命，梵世间的人的寿命是一劫。这个一劫怎么计算法呢？下面说。

「此最后坏，亦最初成」，最后破坏它，但是也最初成。这个话怎么讲呢？譬如这个大火生起来，我们人世间这个地方先破坏，大火从这里面起。这个大火一直延烧、延烧，烧得厉害了，烧到初禅，初禅是最后被烧坏了的，是「最后坏」。「最初成」，等到世界成立的时候，初禅天先成立了。成立了，那么二禅天、三禅天的人死了、四禅天的人死了，就生到初禅去，这样子。初禅成立以后，这欲界天辗转的、由高向下，这样逐渐成立，成立到这个须弥山成立了，然后四大洲就都成立。

其中有一件事也是很有趣的事情，就说到须弥山这个事情。须弥山成立了以后，最初有众生在那儿居住，是谁呢？是阿修罗，阿修罗在那儿住的，在须弥山上住的。他住了以后，释提桓因的这些天人才来。来到了须弥山的时候，到这儿来的时候，天上的天人对阿修罗说：「此非我类！此非我类！」这不是我们同类的。那么这阿修罗就烦了；烦了，就撤退了，就走了！就跑到大海边上、海里面住。这阿修罗就是不高兴：「我们住的地方，怎么你可以霸占去！」就是要有战争，但是释提桓因这天人说：「我们和平解决，不要战争！」这件事啊！我认为、感觉到：你把人家的地方占领了以后说：「我们和平，不要打仗！」这件事真是也是很妙，也是很妙！当然，经论上的说法总是赞叹天上的人和平、友善，而阿修罗是好斗的；可是从这件事的经过来说，阿修罗还是有道理的。这个地方是我先来住的嘛！你占领了以后，说：「我们不要战争。」这件事情有这么一段经过的。

这个世界的成立：从梵世；然后欲界天；然后又到人间；然后人间的人做恶事，才有三恶道的世界，这是这样的次第的。

这上面说：「梵世间寿量一劫，此最后坏，亦最初成」，在火灾来说，这初禅天是最后坏，而是最先成立的。「当知此劫异相建立」，他说他的寿量一劫，这和我们这个世界的劫不一样，当知此梵世间的寿量异劫，不同于我们这个世界的劫的建立，是另有一个因缘来说它的劫的。

午二、梵世间（分二科） 未一、总摄

又梵世间寿量一劫，此最后坏，亦最初成；当知此劫异相建立。

现在是十七地里边的「意地」。「意地」第五科就是意的「作业」。「作业」里边约它最殊胜的、不共于前五识的作业，一共有十五科。现在是第十五科，就是外分世界、就是器世界的若坏若成，这个世界是有坏、有成的不同。先说这个世界的坏，这世界怎么破坏了？先「略辨」，先简略的说明它的情况，这里面分三科。第一科，是「业感」的「差别」，就是这个世界的成坏是由业力造成的。世界的成就是业力造成的，一切众生共同的业力造成这个世界，这个世界的破坏也是业力造成的。 但是这里边，我们人的生命体也是业力造成的，但是彼此之间有不一样的情形。这是第一段说的是这样子。

第二段，是「坏缘」的「差别」。「坏缘」的「差别」，就是有水灾、有火灾、有风灾来破坏这个世界。

第三段是「劫量」的「施设」，这个世界它是时间性上有差别。前面说是「二十中劫坏，二十中劫坏已空。二十中劫成，二十中劫成已住」，这么就是四十个中劫（注：口误），加起来这是八十个中劫。「如是八十中劫，假立为一大劫数」，「一大劫数」。

「又梵世间寿量一劫」，梵世间就指超过了欲界，超过欲界，色界天的初禅。色界有四禅，这个是指初禅说，初禅名之为「梵世间」。他们那个世界的寿量是一劫。这个「一劫」这句话怎么讲呢？

「此最后坏，亦最初成」，因为初禅天它在坏的时候，是大火所燃烧破坏的。就是欲界是大火燃烧，一直烧到初禅天。所以，先是欲界大火燃烧，最后才烧到初禅，所以初禅是最后破坏的。「亦最初成」，等到这个世界成就的时候，它先成就，然后欲界的第六天才成就。第六天、第五天向下乃至到地居天，乃至到下面的地狱，是由高而下。这个成就的时候，先从高的地方，最高的地方成就，然后到最下。

「当知此劫，异相建立」，这样子，这个梵世间的寿量是一劫，这个一劫和前面欲界——我们欲界有二十中劫成、住、坏、空，那算是八十个劫。而在梵世间这里成这个劫，就不是那么说法了，就是和那个说法有点不同，不同于那个。怎么说法的呢？

未二、别辨（分三科） 申一、梵众天

谓梵众天，二十中劫合为一劫，即依此劫，施设寿量。

「谓梵众天，二十中劫合为一劫」。初禅天有三个类别：一个梵众天、梵前益天和大梵天，这三天。「梵众天」，也类似像人民那样的意思。它是二十个中劫合为一个劫，说它是一劫寿就是一个中劫（注：口误），就是二十个中劫算是一劫。「即依此劫，施设寿量」，即依此二十个中劫为一劫，来安立这一天的寿命、寿量，他的寿量就是二十个中劫；但是名之为一劫。

申二、梵前益天

梵前益天，四十中劫，合为一劫；即依此劫，施设寿量。

「梵前益天」，在别的经论上说，叫做「梵辅天」。辅助的「辅」，就是帮助大梵天王做事情的人，帮助他做事情。现在「前益天」，也还是辅助的意思，在大梵天王前面帮助他做事业，叫做「益」，他是这个意思的。他的寿命和前面梵众天不一样了，它是四十个中劫合为一劫，他也是一劫的寿命；但此一劫和梵众天的一劫可就不同了。「即依此劫，施设」他这个世界的「寿量」，也名之为一劫。

申三、大梵天

若大梵天，六十中劫，合为一劫；即依此劫，施设寿量。

「若大梵天，六十中劫合为一劫」，都叫做「一劫」；但是增加了好多。「即依此劫，施设」他的「寿量」，这样的说法。

这是前面分这么三科；这是「略辨」。这底下第二科「广显」。

辰二、广显（分三科） 巳一、火灾（分二科） 午一、征

云何火灾能坏世间？

这个大火把世界都烧成灰了，那么这个火灾能烧坏世间的情形是怎样子的呢？这是问，底下就回答。

午二、释（分二科） 未一、住劫摄（分二科） 申一、举一中劫（分二科） 酉一、略标（分二科）戌一、别辨减增（分二科） 亥一、减

谓有如是时，世间有情，寿量无限；从此渐减，乃至寿量经八万岁，彼复受行不善法故。寿量转减，乃至十岁。

劫有减、有增的不同。有减少，逐渐的减少、人的寿命逐渐的减少，人的寿命逐渐加多；福报逐渐的减少、逐渐的加多，都有增减的不同。现在这里先说「减」，先说减少，逐渐的减少。

「谓有如是时」，怎么叫做火灾能坏世间？这底下回答这个问题。回答这个问题，先说世间的情况，然后再说坏世间，这样意思。「谓有如是时」，就是说，我们这个世界上有这样的时代。「世间有情，寿量无限」，这个世界上居住的众生，他的寿量是没有限度的。不是说一定一千岁、一万岁、有八万岁，不是。很多个万岁，很多个八万岁，很多很多的。

很多究竟是多少呢？这个前面已经说了。这个世界、我们居住这个世界的情形是：成、住、坏、空四个劫；成劫、住劫、坏劫、空劫，加起来就是八十个中劫，就是这么多时间。而在住劫的时候，有众生居住；坏劫、空劫的时候是没有的，没有。那么在成劫的时候，不是二十个中劫吗？头一个中劫，这个世界成就了，完全都造好了，等到第二个中劫，第二个劫，二十个中劫，第一个中劫这个世界成就了。从第二个中劫才开始，到第十九，中间这应该是十八个劫。这十八个劫的时候，第二劫就开始有众生来到这个世界居住，来到这个世界居住，从下面说的情形看，就是从他方世界来的人到这个世界来住。按现在的话，就所谓移民了，从他方世界来的。从他方世界来的，而是从天上来的。比如说这火灾烧到初禅，就是把初禅以下统统破坏了；破坏以后，经过二十个空劫，以后又成劫开始了，就是从初禅一直到下都成就了；成就以后，就从二禅天里面的人死了，他死了，他生到初禅，死了生到初禅，那么然后就

生到这欲界来，是这样来的，是这么来的。

初开始来的人，在这个世界上居住的，初禅天我们不算，就是来到人间的，这个寿命是无量寿的：「世间有情，寿量无限」。「无限」，但是不能超过——这个《大毗婆沙论》上说，说是我们欲界的人，散乱心所造的业力，你造的这个善业，所招感的寿命，不可能会超过一个劫的，超过一个就是超过二十个中劫，不可能这么长，不可能的。所以这上面说「无量寿」就是在这范围以下，在这范围以下的，不能够太多。

「从此渐减」，到无量寿的时候，终究有一天这个人放逸了，人就开始有过失，开始做恶事。一开始做恶事，人的寿命就开始减了，从这无量寿就开始减。这个时候就是第二十劫了，那个成劫的第二十劫开始了，成劫的最后一劫开始了。开始了，但是减是减，还没到八万岁，还超过八万岁。这一直都是……成劫的最后一劫，第二十劫，等到减到八万岁的时候，减到八万岁，「从此渐减，乃至寿量经八万岁」的时候，就这个人的寿命能活这么长，能经过八万岁，活到八万岁这么长。这个时候住劫开始了，成、住、坏、空——住劫开始了。

「乃至寿量经八万岁，彼复受行不善法故」，人的寿命不像古代的时候无量寿了，已经是八万岁，只能活这么久。这个时候「复受行」，他们这些人还继续的接受不合乎因果的这种思想、不相信有因果的这种思想，他就去造不善法，对人不利益的事情，就是所谓十恶业了。十恶业：说谎话，乃至到杀、盗、淫、妄这些事情，贪瞋痴这些事情。当然，初开始都还是轻微的，不那么严重。

「寿量转减」，这个时候因为做不善法故，他的寿命就辗转的减少，从八万岁往下减，辗转的减少。「乃至十岁」，乃至到最后人的寿命最长不超过十岁，不超过十年；十岁就是最高的寿命了，是这样。这是说到「减」。

亥二、增

彼复获得厌离之心，受行善法。由此因缘，寿量渐增，乃至八万。

「彼复获得厌离之心，受行善法」，到人寿最高到十岁左右的时候，那个时候的人，是非常的恶，暴恶。因为暴恶，所以彼此间都很苦恼，并不是安乐的。这个苦恼，人是有分别心的，所以就感觉到不对，太恶不好，就觉悟了这件事，就「获得厌离之心」，心里面厌恶：做恶事是不对的，他有这样的正知见了。就「受行善法」，接受有因有果的思想，而去做十善法了。「由此因缘，寿量渐增」，这寿命逐渐逐渐又增加了。「乃至八万」，一直到八万岁。

戌二、结成中劫

如是寿量一减、一增，合成一中劫。

「如是寿量一减、一增，合成一中劫」，一中劫这样讲。这个旧的翻译不这么说，是一增一减是一小劫；那二十个增减是一中劫；四个中劫是一大劫。现在《瑜伽师地论》不这么说，一增一减是一中劫；但是这个地方，还是有一点事情。就是这个世界成就的时候，人的寿命一开始是无量寿，就是由无量寿往下减。第一劫，住劫第一劫人的寿命，是由多向下减，而没有增的。不都是有一增一减吗？但是那个第一劫——住劫的第一劫，它只是向下减，没有增。

因为，人一开始从二禅天上面来的，那个时候二禅天上的人、三禅天上的人特别多。昨天说过，因为在坏劫之初，就是住劫的最后，成、住、坏、空，在住劫的最后

的时候，人都善良，人都是善良的。就是增劫，由少而多，向上增的时候，那时候人都是善良的人。善良的人就是修禅定，统统都到二禅天以上去的，到二禅、三禅、四禅去了。那么这个欲界、和初禅天、和下面所有的人都没有了；等到世界成了，他们又回来了，逐渐又回来了，是这么回事。所以，「由此因缘，寿量渐增，乃至八万。如是寿量一减一增，合成一中劫」，是这样说法。这是「结成中劫」。

酉二、广释（分二科） 戌一、略标列

又此中劫，复有三种小灾出现。谓俭、病、刀。

下面是「广释」。前面说了一增一减，说到中劫——这个有住劫，说到住劫，住劫里面先说一中劫，中劫里面先略说。这底下说「广释」，广释这个一中劫。

「又此中劫，复有三种小灾出现」，就这里面的劫，它「有三种小灾出现」，这个「三种小灾出现」就是在这个——不是有一增一减吗？就是在减的时候，人的寿命到减的时候。减的时候，这下面有说出来「有三种小灾」。前面说火、水、风是大灾，破坏这个世界的。三个小灾出现的时候，是破坏众生的，破坏这有情的众生的。那三种小灾呢？「谓俭、病、刀」这三种灾。第一个我们先说「俭灾」。怎么叫做「俭灾」呢？下面有解释。

戌二、随别释（分三科） 亥一、俭灾（分四科） 天一、明建立

俭灾者；所谓人寿三十岁时，开始建立。

「所谓人寿三十岁时」，就是人从八万岁向下减，减到这个时候，人的寿命最高就是生活到三十岁左右。到这里，「方始建立」，才出现「俭」的灾难，这个灾难才出现的，出现是什么样子呢？

天二、明灾相（分三科） 地一、初位

当尔之时，精妙饮食，不可复得。唯煎煮朽骨，共为燕会。若遇得一粒稻、麦、粟、稗等子，重若末尼。藏置箱箧而守护之。

「当尔之时，精妙饮食，不可复得」，当那个时候，特别好的饮食不能再得到了，没有好的饮食了。那么什么饮食呢？「唯煎煮朽骨，共为燕会」，唯独是那个腐朽的骨头，煎一煎，用火烧、用水放在锅里面煮一煮，这就是最好的饮食了，大家在那儿宴会，做宴会，聚会来吃这个朽骨的水。

「若遇得一粒稻、麦、粟、稗等子，重若未尼」，那个时代，若是遇到了一粒稻、一粒麦、一粒粟、一粒稗等种子，那个「子」。「重若末尼」，那个尊重宝贝到什么程度？就像如意珠似的。「藏之箱箧」，把它收藏在箱子里头、盒子里头、筐里头，保藏起来，「而守护之」。那个时代，人是这个样子的。

地二、中位

彼诸有情多无气势，蹎僵在地，不复能起。

「彼诸有情多无气势」，那时候那个众生多数是没有气力，都是很软弱的，因为这个营养是太差了。「蹎僵在地，不复能起」，就是倒在地下了、倒在地下起不来了，就是这样子。

地三、后位

由此饥俭，有情之类亡没殆尽。

因为大家没有饭吃，少少有一点东西吃就是了，那么这个有情之类死的很多，差不多都死光了，就是这样子。

天三、明边际

此之俭灾，经七年七月七日七夜，方乃得过。

这个饥馑没有粮食，大家生活困难，要经过多久呢？要经过七年又七个月又七天又七夜，这个饥馑的灾难才过去，这么长的时间，「亡没殆尽」。

天四、明厌离

彼诸有情，复共聚集，起下厌离。由此因缘，寿不退减，俭灾遂息。

到那个时候那种苦难，把这个人苦恼得啊！有一点好消息。「彼诸有情」又共同的集会在一起开会，究竟怎么回事情？这么多的灾难？「起下厌离」，大家一讨论，还是自己思想行为的问题。不是上天怎么的，不是天老爷叫你这样子，还是自己的思想行为造成的。所以就「起下厌离」，就发动了下品的厌离心，不是特别地、那么样的诚恳，不是。少少有一点回心转意，就是这样意思，就是不敢做恶事。

「由此因缘，寿不退减」，由于他有点厌离心不敢太做恶、不敢太放逸了，这个寿命三十岁还保持住了。这个「俭灾遂息」，这个饥馑的灾难就停下来了。这样子说，什么叫做减——增减的「减」，什么叫做「减」呢？就是人开始做恶，这个恶越来做得愈厉害，人的福报寿命逐渐逐渐减少。所以所有的遭遇，与自己的思想行为有关系，不是另外有什么事情。

亥二、病灾（分四科）　天一、明建立

又若人寿二十时，本起厌患，今乃退舍。

前面说这个「俭灾」，就是饥馑，生活困难。现在这是第二段，说这个病，疾病灾难。「又若人寿二十」岁的时候，就是从三十岁减到二十岁的时候。「本起厌患，今乃退舍」，以前说是：「人不要做恶事，做恶事有问题。」这种知见，现在弃舍了。

天二、明灾相

尔时多有疫气瘴疠，灾横热恼，相续而生。彼诸有情，遇此诸病，多悉陨没。

「尔时多有疫气瘴疠」，这里就说，那个时候很多的人，就有很多的地方、很多的人「疫气」流行病，实在这个「气」，就是毒气了，那么所障碍。这个「疠」就是恶病，很多的恶病出现了。「灾横热恼」，各式各样的疾病、各式各样的恶病，忽然间普遍到很多地方都有了，使令众生很苦恼。「相续而生」，他还不是一两天就结束了，继续的有恶病。「彼诸有情，遇此诸病，多悉陨没」，那个时候、那个时代、那么多的人，遇见了这种病的时候，多数都是死掉，很难还能生存下去。

天三、明边际

如是病灾，经七月七日七夜，方乃得过。

比那个「俭灾」少了很多。「方乃得过」。

天四、明厌离

彼诸有情，复共聚集，起中厌离，由此因缘，寿量无减，病灾乃息。

「彼诸有情，复共聚集，起中厌离」，中的，比前面那个厌离不同，那是下；这个是中、中等的厌离。「由此因缘，寿量无减，病灾乃息」，大家回心转意，不敢做恶了，这个病痛就停下来了。

亥三、刀灾（分四科） 天一、明建立

又人寿十岁时，本起厌患，今还退舍。

这是第三段，说这个「刀灾」，刀兵灾就是战争。这时候人的寿命，最高就是十岁左右，这么大的年岁。「本起厌患」，原来在很多很多年代以前，大家会议的时候：不要做恶，要厌烦这些恶的思想、恶的行为。「今还退舍」，现在是都不管了，不管那些事情，又是无恶不做了。

天二、明灾相（分二科） 地一、更相残害（分二科） 玄一、显增上

尔时有情展转相见，各起猛利杀害之心。由此因缘，随执草木及以瓦石，皆成最极锐利刀剑，更相残害，死丧略尽。

「尔时有情辗转相见」的时候。「各起猛利杀害之心」，相见到了就有「猛利杀害之心」；这个事情真是怪。「由此因缘，随执草木及以瓦石」，由于内心里面有猛利的杀害心，所以随他们抓到什么草、什么木及以瓦石。「皆成最极锐利刀剑」，这个事情总下的来说，就是恶心能把草木瓦石变成猛利的刀剑，也或者那个时候科学的发达比现在还厉害，比现在还是厉害，所以，能够随时拿到草木就变成锐利的刀剑，那种本事。那么「更相残害」，互相杀害。「死丧略尽」，这个死的；「丧」也是死；「略」是个杀，「略」者杀也。我特别去查字典，把人都杀光了。

玄二、明边际

如是刀灾，即经七日，方乃得过。

「如是刀灾，极经七日」，就是最长经过七天。「方乃得过」，这个刀兵灾，这个战争才停下来。这个时候的战争，只有七天就结束了，可见那个时候的战争是很厉害的。这是这三个灾的情形。

地二、最极衰损（分二科） 玄一、标列

尔时有情，复有三种最极衰损。谓：寿量衰损、依止衰损、资具衰损。

前边说三灾。这底下总起来说三灾的那个时代，有三种衰损、有三种不如意的事情、三种倒霉的事情、三种不好的事情。「谓寿量、依止」，和「资具」这三种，这三种令人苦恼的事情。

玄二、显释（分三科） 黄一、寿量衰损

寿量衰损者：所谓寿量即至十岁。

「寿量衰损」是什么呢？「所谓寿量极至十岁」，最高的寿量就是到十岁，活到这么久，这是一种衰损，一种减少。

黄二、依止衰损

依止衰损者：谓其身量极至一缾、或复一握。

「依止」是什么？指人的身体叫做依止。无论什么都是靠这个身体才能做出来的，这身体是个「依止」。这依止的衰损是什么呢？「谓其身量」最高的是「一缾」。「一缾」就是大指，或者食指，或者中指，就是那么大，那个手有大小，也不会差太多，人就这么高，乃至「一缾」。「或复一握」，「一握」，就是「一缾」的一半差不多，「或复一握」。人的身体就是那么小，但是本事很大。

黄三、资具衰损（分二科） 宇一、下劣有

资具衰损者：尔时有情，唯以粟稗为食中第一。以发氆为衣中第一，以铁为庄严中第一。

「资具衰损者：尔时有情，唯以粟稗为食中第一」。这个粟，五谷，念做「ㄙㄨˋ」。「稗」，是一种草，类似谷，也有种可以吃的；这是饮食中最好的了，这样子的。「以发、氆为衣中第一」，这个发和氆，「氆」，我查字典是鸡一类的名字。
鸡，鸡狗，猫鸡，那个鸡，也可能是鸡的毛、或是什么毛做的衣服，那就是最好的衣服了。

以铁为庄严中的第一种庄严，不像现在还有黄金，那时候还是不行的。

宇二、胜妙无

五种上味，悉皆隐没。所谓：酥、蜜、油、盐等味，及甘蔗变味。

「五种上味，悉皆隐没」，这底下好东西都没有了。「五种上味」，就是酸、甜、苦、辣、咸，完全都隐没了、没有了。所谓这五种上味是什么呢？「谓酥、蜜、油、盐等味，及甘蔗变味」，「甘蔗变」，就是从甘蔗制造成糖了，「甘蔗变味」就是糖了，就是甜了；那么这就是「五种上味」。这些酥和蜜、油、盐等味、甘蔗等味都没有了，那个时候也没有这种美味了。这是三种衰损。

天三、明厌离

尔时有情，展转聚集，起上厌离，不复退减。

这底下说到苦恼到极点的时候，人才能够觉悟，人才能觉悟的，所以展转的集会，聚会到一起去互相的开导。「起上厌离」，这时候发起了上品的厌离心：是肯定的，做恶事是不好的，是决定的；前面这两品还是不决定。「不复退减」，因为心里面这个正知见，力量逐渐的强大起来，那么他的功德、他的如意的事情就不退减，不退减了。

天四、明受行

又能弃舍损减寿量恶不善法，受行增长寿量善法。由此因缘，寿量、色力，富乐自

在，皆渐增长；乃至寿量经八万岁。

这个「起上厌离；不复退减」，这是他的见地，得到正知见了。这底下是他的行持，这思想上好转了，行为上怎么样情形呢？「又能」够「弃舍损减寿量」，损减他寿量的恶不善，就是杀、盗、淫、妄这些事情，他就弃舍了这些恶事。弃舍了损减他寿命的恶不善法，「受行增长寿量善法」，他能够去接受、他肯去做增长寿量的善法，不杀害人，而还能救护人。

「由此因缘，寿量、色力，富乐自在，皆渐增长」，就得到好的果报了。「寿量」也逐渐的增长了。这个「色」，这个身体的颜色、身体的力量和他的财富、快乐自在，皆逐渐的增长广大了。「乃至寿量经八万岁」，这时候寿增长到八万岁这么久。

有的地方说减劫的时候，一百年减一岁、一百年减一岁，这样减。也有地方说一百年减十岁、一百年减十岁。那么往上增的时候，说一百年增一岁、一百年增一岁；也可能一百年增十岁；也可能一百年增多少岁，那么也不同。不同，其中的这个不同的情形是什么呢？就是修学善法的问题。

有的地方说，说是现在是减劫，是的。但是这个时候佛法兴盛，很多人相信佛法的时候，人的寿命不减；应该是减，但是不减，还有地方说这件事。大家能够修学善法也可能不减而增，还会增。是减劫，但是也有这情形。等到这个信佛的人少了，大家都不相信佛法了，又恢复过来，还是减。所以，这个各地方经论说的不同，有道理，不是决定的。是减劫，但是那个人寿命长，他也是有道理。

「乃至寿量经八万岁」，这个时候是向上增，大家很多人很多人都修学善法，这个大环境、或者说大潮流都是向上、向上去。

申二、例满住劫

如是二十减、二十增，合四十增减，便出住劫。

这是像前面说是一增一减是一中劫，那么增了还又减、减了还又增、增了又减、减了又增。这就是从这个事实上看，人修学善法，福报大了，达到了一个程度的时候，人就又开始放逸了。开始放逸，那么这个福报、福德、寿命也往下减。减到极点了、苦恼到极点了，心又觉悟了，又修学善法；修学善法，又是增。就是这样子一减一增、一增一减，一共是经过二十次。

这里说二十减、二十增，我们刚才算这个数，这个住劫二十个中劫，一减一增是一个中劫。但是，第一个——住劫的第一劫，第一个增减，只是减而没有增；等到最后的这个住劫，最后的这个只是增而不减，因为那时候的人都善良了，在增劫的时候人都善良，达到八万岁以上，人都是很善良的，他才能修禅定，寿命又长，所以大家都成功了，没有恶人了，所以都跑到二禅天以上去。

这样说，减不足二十个，只是有十九个。只有十九个减，因为第一劫是一个减，第二劫、第三劫都有减，到最后这个第二十劫的时候，只有增没有减，缺少一个减。那么也缺少一个增，因为第一劫没有增，第一劫只有减，第一劫只是减，最后一个劫只是增，所以缺了一个增，缺了一个减。说大数就是二十个减、二十个增，就这样说了。合起来就是四十个增减。二十减、二十增，合起来就是四十减增；也还就是二十个中劫。「便出住劫」，这个时候，这个住劫过去了，就是坏劫开始了。

未二、坏劫摄（分二科）　申一、有情世界坏（分二科）　酉一、恶趣坏（分二科）　戌一、举那落迦

于最后增已，尔时那落迦有情，唯没不生。如是渐渐乃至没尽，当知说名那落迦世间坏。

「于最后增已，尔时那落迦有情，唯没不生」，这底下说这个坏，现在才开始说坏劫。前面说住劫；现在说「坏劫摄」。「坏劫摄」先说「有情世界坏」。「有情世界坏」里面，先说「恶趣坏」，三恶道先坏。三恶道里面先说「那落迦」，就是地狱。

「尔时那落迦」地狱的「有情」，「唯没不生」，唯独是死了以后，再没有有情堕落地狱了。他死了以后，那么地狱里面的众生就减少一个，没有人再堕入地狱了，「唯没不生」。因为什么？因为那时候人不造恶了，所以不来到地狱。

「如是渐渐」的「乃至没尽」，地狱里面一个众生也没有了，地狱是空了。「当知说名那落迦世间坏」，这就叫做地狱的世界坏了，没有有情了，没有了。

戊二、例傍生等

如那落迦坏，傍生、饿鬼坏亦如是。

「如那落迦坏，傍生、饿鬼坏亦如是」，也是这样子，就是没有这种罪业的人了。所以傍生的世界也没有了、也没有饿鬼的世界了，那么这个恶趣都坏了。

酉二、善趣众（分二科）　戊一、举人趣

尔时人中随一有情，自然法尔所得第二静虑；其余有情展转随学，亦复如是，皆此没已，生极净光天众同分中。当知尔时，说名人世间坏。

「尔时人中随一有情，自然法尔所得第二静虑；其余有情展转随学，亦复如是」，前面说这个「恶趣坏」；现在说「善趣坏」，就是人间、天上善趣坏。这个时候的这个人间，「尔时人中」。「随一有情」，随那一个人，有情。「自然法尔所得第二静虑」，好像没有怎么样特别的去努力，就是很容易就得到第二禅了。当然，也应该是由欲界定、未到地定、色界初禅、色界二禅，应该还是这样子，就得到第二禅了。从这个——我们不要说是古代；就是现在大家在一起静坐，人多了就会发现不同的情况。有的人他一坐下来心就定。实在来说，你去去问问他，他坐禅的方法还不大懂；但是坐在那里他心就定，就有这种人。

所以这上面说：「随一有情，自然法尔所得第二静虑」，他就是有这种事情。这个原因就是他过去世，他对于这个定有修行过，但是没成功；没成功，他死了再来人间，他就容易成就，就是这么回事。没有一件事没有因缘的，还是有点因缘。别的经论上也说到一件事，就说净居天的人，就是色界第四禅，五净居天都是三果圣人，三果以上的圣人，他们来到这个世界上来，他宏扬这个禅定的法门，劝大家坐禅，那么这样子就是跟他学习了。

「其余有情展转随学」，那个人得到禅定了，有殊胜的境界、或者有神通；其余的有情看见得禅定很好，那么就是展转地随顺学习。你成就了，我随你学习；我成就了以后，别人又随我学习，那么我就教导别人，「展转随学」。「亦复如是」，也是一样的就是得到二禅了。

「皆此没已，生极净光天众同分中」，这些人得到了二禅以后，他的寿命到了，就死掉了。死掉了，从此没已就生到极净光天，就生到二禅天去了。二禅天里边有三类天：少光天；无量光天，旧的翻译叫光音天，但是这里翻个极净光天，就是生到二

禅天上去了。「众同分中」，大家都是得同样的禅定、同样的身体，都是有光明的，「众同分中」。那么就生到那里去。

「当知尔时，说名人世间坏」，那个时候就是我们的人世间也坏了，这个世间上没有人了。没有人了，这是人到天上去了，是这样意思。

戊二、例天趣

如人趣既尔，天趣亦然。

这欲界的六天也是这样子，乃至到初禅天的人，他们也走了。初禅天的人也走了，不过他们走的晚。我们人间起了大火了，初禅天的这些梵众天、梵辅天他们看见了，他们也是明白了，就是修这二禅，也就生到二禅天去了、也走了，「天趣亦尔」。这个时候，从初禅天以下的只是有一个世界而已，有情没有的，没有众生了。

申二、器世间坏（分二科）　酉一、正坏（分二科）　戌一、明渐次

当于此时，五趣世间居住之处，无一有情可得。所有资具，亦不可得。非唯资具不可复得，尔时天雨亦不可得。

「当于此时，五趣世间居住之处，无一有情可得」，当这个时候，这个五趣：三恶道加人、天。这个世界上居住的地方，没有一个有情可得，都走了、都不在这里了。「所有资具，亦不可得」，这个生存的资具也没有了。生存的资具是：人在的时候人的业力会出现这件事、会造作这件事；人不在了，当然这些东西都没有了。「非唯资具不可复得，尔时天雨亦不可得」，这个时候天也不下雨了。

戊二、释所由（分二科）　亥一、别辨相（分二科）　天一、由无雨

由无雨故，大地所有药草丛林，皆悉枯槁。

因为天不下雨的关系，这个大地上所有的药草、所有的丛林，就是很多的树木这些事情，都枯槁了、都不滋润了、都枯萎了。

天二、由热增（分二科）　地一、此日轮

复由无雨之所摄故，令此日轮热势增大。

前面说没有雨；这底下说：这时候这个世界的热特别的厉害。「复由」，又由于没有雨的关系的影响。「令此日轮热势增大」，使令太阳他的热力就是加大了、扩大了，热增长了。

地二、余日轮（分三科）　玄一、标

又诸有情，能感坏劫业增上力故，及依六种所烧事故，复有六日轮渐次而现。彼诸日轮，望旧日轮，所有热势，踰前四倍。既成七已，热遂增七。

「又诸有情，能感坏劫业增上力故，及依六种所烧事故，复有六日轮渐次而现」，这个事情，一个太阳已经够受的了，现在又加上六个。「又诸有情」，能招感坏劫的业力，由这个业力的力量故。这个「增上力」，就是业的增上力，业的这个强大的力量。「及依六种所烧事故」，有六种事都是被这个热所烧了。「复有六日轮渐次而现」，就是这个坏劫的「业增上力故」，有六个太阳渐次的出现。不是一下子就

出来六个；逐渐的出来六个太阳，这六个太阳出来了，就能烧这六种事；「渐次而现」。

「彼诸日轮，望旧日轮，所有热势，踰前四倍」，彼那个逐渐出现的太阳，「望旧日轮」，对比以前出现的太阳所有的热力，超过以前的四倍。第二个太阳的热力要超过第一个太阳的四倍；第三个又超过第二个四倍，增加那么厉害；第四个超过第三的四倍；这第五、第六；到第七，超过第六个太阳的四倍。「既成七已」，既然出现了七个太阳，它那个热力增加了七番。

玄二、征

云何名为六所烧事？

这经论上说世界的成坏是这样子，这样子成坏。最初的时候，我最初学习这个样的佛法的时候，听说这个大三灾只是破坏世界，而不破坏有情。我听了这里心里又舒服了一点。唉呀！这真是不得了！这个大火的燃烧可是不得了！

玄二、征

云何名为六所烧事？

「一、小大沟坑，由第二日轮之所枯竭。二、小河大河，由第三日轮之所枯竭」，前面是说：出来六个太阳，加原来的一个就是七个太阳。这个世界上「热遂增七」，这样这个热增加到这个程度的时候，会出现什么事情呢？就是有六种事被燃烧了。「云何名为六所烧事」呢？

玄三、释（分二科） 黄一、诸水枯竭

一、小大沟坑，由第二日轮之所枯竭。二、小河大河，由第三日轮之所枯竭。三、无热大池，由第四日轮之所枯竭。四者、大海，由第五日轮及第六一分之所枯竭。

「一、小大沟坑」，小的沟坑、大的沟坑里面的水。「由第二日轮之所枯竭」了，热力太高了，这个水都被蒸发了，没有了，这是第一样事。

第二样事，小的河流、大的河流，「由第三」个「日轮之所枯竭」。

第三件事：「无热大池，由第四日轮之所枯竭」。这个「无热大池」是在雪山之北、香醉山的南面，就是雪山和香醉山之间有一个大水池，这个水池的名字叫做「无热大池」。这个池子里面有一个龙，龙的名字也叫做「无热」，有的地方也叫做「无热恼」。为什么叫这名字呢？因为，很多的龙有三样的苦恼事情。第一样，就是热风、热沙，很炎热的风沙去吹这个龙，这个热烧这个龙的皮肉骨髓，他感觉到很苦恼，龙有这种苦恼。第二样苦恼是什么呢？有恶风暴起，很暴恶的风吹起来，吹到他的宫殿，使令他里面的宝、各种庄严具都失掉了，这个龙身自现，龙的身形就现出来，龙以为很苦恼，这是第二样苦恼。第三样，龙在娱乐的时候，金翅鸟到牠的宫殿里面，把他的龙子、龙女都吃掉了，这些龙非常的恐怖，这是一种苦恼。有这三样的苦恼。

但是，无热大池里面这个龙没有这种苦恼，所以立名为无热龙、无热恼龙。这个池也叫这名字，叫无热恼大池。这个池里面的水是大、很广大的，「由第四日轮之所枯竭」。

「四者、大海，由第五日轮及第六一分之所枯竭」，大海里面的水被第五个太阳和第六个太阳的一分的力量所枯竭了。

黄二、大地燃烧（分二科） 宇一、出所烧

五、苏迷卢山，及以大地体坚实故，由第六一分及第七日轮之所烧然。

五，第五样事：「苏迷卢山」。苏迷卢山，就是须弥山，称为妙高山。妙高山「及以大地」，妙高山是第五，大地就是第六。所以，古代的学习《瑜伽师地论》说，这五下面应该有六字，「五、六，苏迷卢山及以大地」，应该这样子，这样就足这个数了，一共是七样事。

妙高山和「大地，体坚实故」，他们的体性是特别坚固实在，是不容易被燃烧的；但是，现在热的力量太大了，就由第六个太阳的一分的力量、「及第七日轮之所

烧然」，就燃烧了。

宇二、明边际

即此火焰，为风所鼓，展转炽盛，极至梵世。

前边是大地有这么六样事被燃烧了。这底下说到燃烧的边际，烧到什么地方为止呢？说：「即此火焰」，就是这么多的大地、山河、须弥山所燃烧的火焰，「为风所鼓」动，展转地炽盛，火愈来愈猛、愈来愈猛。「极至梵世」，烧到最后的地方，就是烧到梵天去了。梵众天、梵辅天、乃至大梵天都被烧掉了，这是烧到这个边际。

亥二、略摄事（分二科） 天一、总标

又如是等，略为三事：

前边说所燃烧的一共是有六样事，这六样事把它归纳成三种事。

天二、列释

一、水所生事，谓药草等，由初所槁。二、即水事，由五所涸。三、恒相续住体坚实事，由二所烧。

「一、水所生事，谓药草等」，这药草、树木都是要有水才可以生出来。「由初所槁」，由第一个太阳，它就枯槁了，把它破坏了、烧掉了。

第二样事，即是水事，就是：小大沟、小河、大河，乃至无热大池、大海。「由五所涸」，由那五个太阳——一共有七个太阳，后来又出来六个太阳的前五个，把它枯竭了。

第三样事，「恒相续住体坚实事」，那就是苏迷卢山及大地这二样，它们是「恒相续住体坚实事」。「由二所烧」，由那个第六个太阳的一分，和第七个太阳燃烧了，烧毁了。

酉二、已坏（分二科） 戌一、证坏劫

如是世界皆悉烧已，乃至灰烬及与余影皆不可得，广说如经。从此名为器世间已坏。满足二十中劫。

「如是世界皆悉烧已，乃至灰烬及与余影皆不可得」，这是烧的情况，烧到这个程度。「如是」，像前面说的这个世界。「皆悉烧已」，全部都被烧坏了，烧毁了。乃至到灰烬，烧成灰了。「烬」，是烧剩下来的东西，也就是灰。「及与余影」，以「及余影」也皆不可得；若有纸就会有影，既然纸都被烧成灰了，灰飞烟灭了，所以影也不可得了。「广说如经」，详细的说这件事，像《阿含经》里面有讲。

「从此名为器世间已坏」，从上面说的这些情形就可以明白了，我们居住的器世界，虽然是很广大、很坚实，也是要无常的了。

满二十劫，这个坏，这个火灾的燃烧，从开始烧到最后要经过多长久呢？满足二十劫、二十中劫。这不得了，要这么长的时间，不得了！

戌二、显空劫

如是坏已，复二十中劫住。

「如是坏已，复二十中劫住」，这是讲「空劫」。前面是说住劫，这儿说空劫。空劫：烧完了以后，就是没有这世界，这个地方就是虚空了。这个虚空，破坏了以后，这个空的境界有多少时间呢？「复」，又是二十中劫住，要经过这么长的时间。

巳二、水灾（分二科） 午一、征

云何水灾？

前面这个火灾说完了。这底下说「水灾」，这个水灾是怎么一个情形呢？是问。

午二、释（分二科） 未一、坏劫摄

谓过七火灾已，于第二静虑中，有俱生水界起。坏器世间，如水消盐。此之水界，与器世间一时俱没。

「谓过七火灾已」，这是说过了七次大火以后。「于第二静虑中，有俱生水界起」，经过七次的火灾以后，在第二禅天里面有俱生的水界生起来。「坏器世间」，这个水来破坏这个世间。

「过七火灾」，我们算这个数：一次火灾就是一个大劫了；就是八十个中劫一个大劫，成、住、坏、空；那么成、住、坏、空，各二十中劫，成就了以后就是住；住，然后就破坏，这个坏的时候就是一次火灾；火灾完了，就是空劫；这就是一次火灾。再一次灾就是又一个大劫；再一次火灾又一个大劫。「过七火灾已」，就是过了七个大劫。

第二禅天里面——第一禅是梵众天、梵辅天、大梵天；第二禅是少光天、无量光天、极光净天，有俱生的水界生起来。这个俱生的水界怎么讲呢？这俱生的水，或者说是这样的灾难来了的时候，那个世界上的人已经都没有了，就是第二禅天里面的人他们也是到三禅天以上去了，也是空了。

现在这「俱生」，就是与它同时生起的水界。那么这个同时，与谁同时呢？窥基大师他讲，说是与那个众生同时生，就是那个修行人、那个得禅定的人，他生到二禅天的时候同时也有水，在那个世界上，这是一个说法。第二个说法，是说与业力同生，窥基大师那么讲。或者说是这个水界与那个世界同时生的，就是第二禅天的宫殿，他们的宫殿非常的广大，同时也就有水生出来的。可是现在在有水灾的时候，那个俱生的水界就是特别的广大了，所以叫做「器」。

这个水特别广大以后，「坏器世间」，就把这个世界破坏了。但那种情形，大水来了的时候，也不但是把二禅天坏了，也同时把初禅以下的这些世界通通都破坏了。「如水消盐」，那个破坏的情形就像盐被水溶化了那样；这世界被水溶化、消融了— —那样的破坏。

「此之水界，与器世间一时俱没」，这个水能破坏这个世界，世界破坏了以后，这个水那去了？水同时也没有了，「一时俱没」。

未二、空劫摄

如是没已，复二十中劫住。

「如是没已，复二十中劫住」，又是空了，这个世界又是空了。

巳三、风灾（分二科）　午一、征

云何风灾？

前面说过，过七火灾已，然后才有这个水灾出现；这个七火灾就是七个大劫。七个大劫以后，又经过了一个劫，这个世界空了，又出现成、住、坏，这样子又经过了一个大劫，那么加起来就是八个劫。七火灾是一个劫（注：口误），是七个大劫；然后才有水灾，这个水界生起，这又是一个劫。这样表示什么意思呢？第二禅天：少光天、无量光天、极光净天。少光天的寿命是二劫，是两个大劫；无量光天是四个大劫；极光净天是八劫，寿命是八劫。

这样说，七火灾就是七个劫，这只是梵天以下，第二禅天没有事。再过了一个劫，这个时候实在就是成、住——成、住时候，然后这个坏才来，那就是第八劫的时候。那么这个第二禅天的最高一层天，他的寿命就是八劫，所以，到这个时候这个世界坏了，他的寿命也到了，是这么回事。这数目和这个灾的劫数是相合的，是这样意思。

午二、释（分二科）　未一、坏劫摄（分二科）　申一、彼相

谓七水灾过已，复七火灾。从此无间，于第三静虑中，有俱生风界起，坏器世间。如风干支节；复能消尽，此之风界与器世间，一时俱没。

现在说风灾的情形。

「谓七水灾过已」，这个七水灾这件事，有了一次水灾以后，又要有七次的火灾；那么火灾以后，再有一次水灾。那么这个七水灾，就是要经过七个七火灾，「七火灾过已」。「复七火灾」，又有，这就是八次火灾。八次火灾有七次水灾，这是多少个七了。

「从此无间」，又经过了一个劫。「于第三静虑中，有俱生风界起」，这个风界和前面解释一样。坏这个器世间，把第三禅天就破坏了。第三禅天是少净天、无量净天、极光净天；前面是极净光天，应该是那样讲。

这个少净天，他的寿命是十六大劫。那么第二层的无量净天，就是三十二个大劫。等到最高的一层天就是六十四个大劫——他的寿命。六十四个大劫，前边是多少个火灾？多少个水灾？七、八五十六；一共是六十三个劫；那最后一个风灾的确是六十四，就是六十四个大劫。这个数也是相合的。

「如风干支节；复能消尽」，这底下举个例子。这个支节，「如风干支节，复能消尽」，这个风一吹起来的时候，譬如这个树的支节，风吹得厉害了，能把树的支节吹干了，就不滋润了，也能够消尽这个支节。「此之风界」，现在说的这个风灾的这个风界，「与器世间」也是一样，也是能破坏的。「一时俱没」，这个风一动起来把世界破坏了，世界破坏了、风也没有了，是「一时俱没」。

申二、显所以

所以者何？现见有一由风界发，乃令其骨皆悉消尽。

「所以者何」？这是说明理由、说明它的原因。

「现见有一由风界发，乃令其骨皆悉消尽」，说这个人，说这个众生、有情了。前面说这个世界破坏，是无情；现在以有情为例。「现见」，现在可以看见的一件事，是「有一」有情「由风界发」动了，使令他的骨都消尽了。

我听见一个人说出一件事，就是在袁世凯做皇帝的时候，他有一个大臣叫倪世聪，就是安徽的督军。这个人正常的时候、没有病痛的时候，他身体也很正常，有五、六尺高以上；但是后来有病了以后，他的身体就是只有三尺，有三尺这么长，就转变成这样子。我怎么知道这个事情呢？是他的秘书说的。他的秘书向我说这个事，他当时说是：那不知道是什么业力，会这样子？

这里说是「由风界发，乃令其骨皆悉消尽」，这表示说这个风的厉害，能破坏这个世界。

未二、空劫摄

从此坏已，复二十中劫住。

前面是住劫；这一破坏了，是坏劫；坏完了是空劫，有二十劫是空的。

卯二、世间成（分二科）　辰一、结前生后

如是略说世间已坏。云何世间成？

「如是略说世间已坏」，前面是说坏劫。「云何世间成」，前面说坏，这底下说世间的成立。

辰二、广辨一切（分二科）　巳一、总标

谓过如是二十中劫已，一切有情业增上力故，世间复成。

这是总说的。谓前边世界被火、水、风破坏了以后，就有二十劫的空。过了这二十劫的空以后，「一切有情业增上力」，这个世界上一切的众生，他们所造的业的殊胜的力量的缘故，这个世界又成立了；所以总的说，是业的力量。业，使令世界成立的。这底下再详细说。

巳二、别显（分二科）　午一、下三静虑摄（分二科）　未一、器世间（分二科）　申一、举第三静虑

尔时最初于虚空中，第三静虑器世间成。

这先说「下三静虑」。第三、第二、第一，而不提第四静虑。什么原因呢？第四静虑，他们的世界——那个大宫殿与正报，与那修行人的生命俱生俱灭，所以不须要有水、火、风去破坏，所以那就不提了。现在下边的第三、第二、第一这些禅天，他们的世界不和那个人的生命体俱生俱灭的，所以单独提到。

「尔时，最初，于虚空中第三静虑器世间成」，由这个有情的业增上力——当然这是不动业，由他的不动业所成就的。但是《立世阿毗昙》也有一个说法。

申二、例余静虑

如第三静虑，第二及初，亦复如是。

也都是由业增上力成就的。

未二、有情世间（分三科）　申一、第三静虑（分二科）　酉一、举上品生

尔时第三灾顶，有诸有情，由寿尽故、业尽故、福尽故；从彼没已；生第三静虑。

「尔时，第三灾顶」，世界成就了以后，有情世间就出现了。「第三灾顶」，就是风灾之顶，就是第四禅。「有诸有情，由寿尽故、业尽故、福尽故，从彼没已，生第三静虑」。

从这一段文上看出来一件事、看出一个消息来：世界是由有情的业力成就的，那么若有世界，就是要有有情的。在成的时候、初开始成的时候没有有情，成了以后就有有情了。若有那个世界，一定是有众生在那住的；不然的话，没有那个世界的，佛法的理论是这样意思。不是有个世界没有人，没有那回事儿；不过就是在破坏的时候是没有人、没有众生的。

「尔时第三灾顶，有诸有情，由寿尽故」，他的寿命尽了。或者「业尽故」、或者「福尽故」，从彼就死没了，就生到第三静虑来。

寿尽和业尽有什么不同？这里有点事情的。譬如拿人来说，我们供养辟支佛；供养阿罗汉；或者供佛，请佛吃一餐饭；或者怎么的，做功德。那你或者在人间享受富贵，死了以后又到天上去，天上又到人间，这福德无穷无尽，很久很久你这种业都不结束。不结束；但是寿尽了，这个时候人类你只能够活一千岁，那么到一千岁左右就得死了，这是寿尽了。但是福——你这个业没尽，业没尽又来享福来了，一直的是这样的下去。所以这个「寿尽」和「业尽」有点不同。其实寿也是业；但是，你不能够说是这个时候大多数人就是活两百岁，你不能这时候活一万岁，这不行的，你一定是差不多了也要死；死了再重换一个身体才来，这是这么意思。所以寿尽和业尽不一样。

「福尽故」，我们人间、天上也有相似的地方。你的业功德很多，你的寿命也很长；但是你享福享得太过了，也使令你早死。在人间的人是这样子，天上的人也是。就是到初禅、二禅、三禅、四禅的人，就是他们特别的爱着禅味，也使令他寿命减少，有这种事情。所以「福尽故」，也就得要死。

「从彼没已」，从第三灾顶，就是第四禅天，生到第三静虑去。当然，生存的时候，第四禅天的人他若有事情，他也可以到第三禅来。我们从经论上看，释提桓因是欲界的第二层天；但是他可以到大梵天去，同梵天王见见面、谈谈话，有这种事情。但这个不是死了，他没死，他那个身体乘着神通去了。那么初禅天的人、二禅天的人，也可以乘着神通到释提桓因、到六欲天来走一走，也可能到这个地球来走一走，也是可能；但这不是死，并没有死。

现在是说死了，这有点不同。「从彼没已；生第三静虑」，这在劫初，是住劫之初、或者成劫的第二中劫以后，天上的人：或是欲界天的人、或者色界天上的人，也到我们这个世界来走一走，他们有神通、有光明，他能来。现在是说死亡了，换一个果报，生到第三静虑。

酉二、例余品生

余一切处，渐次亦尔。

「余一切处，渐次亦尔」，这个「余一切处」，《披寻记》上各处都没有什么解

释，不知怎么讲？那么后来我想了一想：这个三禅天，当然那是一个很殊胜的地方，那么从第四禅天的人死了来到这个世界；但是，另外三禅天也有属于三禅天，还有其它的地方也属于第三静虑的，所以叫「余一切处」，这么讲好了。譬如说是这一个大的一个岛，这海里面有个岛、很大的一个洲；但是这个大洲的周围还有一些小岛，还有小岛也是属于这个岛，也是属于这个大的洲的，这可以这么解释；这个三禅天也有这个情形，是「余一切处」。「渐次亦尔」，他们也是由四禅天里面的人死掉，也到这里来了，到这来住，「余一切处」。「渐次亦尔」，逐渐的都来了，也是这样子。这个「渐次」，是他那寿命到了、死了，他才能来的，所以也是有前后的次第的。

申二、第二静虑（分二科）　酉一、举上品生

复从第二灾顶，生第二静虑。

「第二灾顶」，就是三禅天，他们的人死了，就是生到第二静虑。第二静虑也有其他的地方，叫做「余一切处，应知亦尔」，是这样子。

申二、例余品生

余一切处，应知亦尔。

这个《披寻记》的科上的意思是：生到第三静虑、第二静虑那是上品生。「余一切处」，就是「余品」，那可能就不是上品了，这样意思。

申三、初静虑（分二科）　酉一、大梵生

复从第一灾顶，有一有情，由寿等尽故，从彼没已，生初静虑梵世界中，为最大梵。由独一故，而怀不悦，便有希望：今当云何令余有情，亦来生此。

「复从第一灾顶，有一有情，由寿等尽故，从彼没已，生初静虑梵世界中」，这里说到第一静虑。第一静虑的人是从那里来的呢？是「从第一灾顶」，「第一灾」，就是火灾。火灾之顶，就是二禅天，所以从第一灾就是从二禅天。有一个有情、有一个众生，当然这个有情他是要有一点特别的。

「由寿等尽故」，由寿尽、业尽、福尽故。「从彼没已」，生到初静虑的梵世界中。「初静虑」，他称为梵天。「为最大梵」，初来的这一位叫做大梵天。「由独一故」，只他一个人。「而怀不悦」，心里不欢喜。「便有希望」，希望心，有什么希望呢？「今当云何令余有情，亦来生此」，其他的人；我一个人在这里不是太好，怎么办法令其他的有情，也能来到这里来给我做伴呢？

酉二、余梵生

当发心时，诸余有情，由寿等尽故，从第二静虑没已，生初静虑彼同分中。

「当发心时，诸余有情，由寿等尽故，从第二静虑没已，生初静虑彼同分中」，就来了，他就生到这儿了。那么初禅的这个大梵天王，他认为那些人来了，是由他的心念而来的，所以认为这是他的儿子，他们也同意他是他们的父亲。是这么回事儿。

午二、欲界诸趣摄（分二科）　未一、空居四天（分二科）　申一、器世间

如是下三静虑，器及有情世间成已。于虚空中，欲界四天宫殿渐成。当知彼诸虚空宫殿，皆如化出。

「如是下三静虑」，像前面说的；这一共是四个静虑，现在下三静虑。「器及有情世间成已」，这个器世间和有情世间都成立了。「于虚空中，欲界四天宫殿渐成」，前面是说色界天；这底下说欲界天，欲界天「四天宫殿渐成」。欲界天一共有六层天：有四王天、忉利天、地居天是在地面上居住的，其余的六层天是虚空里面。所以说：于虚空中欲界的四天宫殿也逐渐的成就了。

「当知彼诸虚空宫殿，皆如化出」，那怎么样成就的呢？就是「化」，就是无而忽有，就有情的业增上力，忽然间就有了，这样子。

申二、有情世间

又诸有情，从极净光天众同分没，而来生此诸宫殿中。余如前说。

这是第二科。又欲界虚空的四层天居住的地方成就了，那么有谁到这来住呢？「从极净光天众同分没」，极净光天，那这就是二禅天。经论上说二禅天的人来到这个欲界，因为这个初禅他和欲界是同时被火烧了，烧了以后经过空，然后再成立，同时成立的，所以不说是从梵天来到人间、来到欲界天，不这么说；说他从二禅天来的。我以前还没想：为什么不说初禅天的人死了，来到我们欲界来呢？当时不太明白，现在知道这个事情。

「当知彼诸虚空宫殿皆如化出。又诸有情，从极净光天众同分没，而来生此诸宫殿中。余如前说」，就是每一层天之外，还有其他所属的地方，也都是从第二禅天的人往生来的、生来的。

未二、地居诸趣（分二科） 申一、一切器世间（分二科） 酉一、约居处辨（分二科） 戌一、成渐次（分三科） 亥一、风轮（分二科） 天一、标依持

自此以后，有大风轮，量等三千大千世界，从下而起，与彼世界作所依持，为欲安立无有宫殿诸有情类。

这底下是地居的众生的情况。先说这个器世间，先约居住的地方说。

「自此以后」，就是欲界天虚空诸天成就了以后。「有大风轮」，有很广大的风轮。这个「轮」，有圆的意思，这个大风轮是个圆的。「量等三千大千世界」这么大。「从下而起」，是先从下面活动，这个大风轮。

「与彼世界作所依持」，做这个事情做什么呢？就是为这个世界作个依持处，依大风轮为一个依止处。就是风轮的依持的力量，这个世界才能够存在，是这样意思。那么这个和现在，我们不详细的去看，和现在的大气层有点相似。「为欲安立无有宫殿诸有情类」，这就是在这个地球上居住的人，他们不是有现成的宫殿的。这些没有宫殿的有情类要有个处所安立、有个居住的地方，就是：先有个大风轮做依止处，这样意思。

天二、释彼相

此大风轮有二种相。谓仰周布，及傍侧布，由此持水令不散坠。

「此大风轮有二种相」，这就是风轮的相貌。「谓仰周布，及傍侧布，由此持水令不散坠」：「谓仰周布」，这个「仰」，是向上，由下向上，遍布到像三千大千世界这么大。「及傍侧布」，及周围、旁边，周围也有风轮。说这个风轮的相貌是这样子。

「由此持水令不散坠」，因为有了风以后，这个风能摄持这个水令它不散、也不坠，就是留在这里，这应意思。这底下说详细的相貌。

亥二、水轮

次由彼业增上力故，于虚空界，金藏云兴。从此降雨，注风轮上。

「次由彼业增上力故，于虚空界，金藏云兴」，前面这个风轮也是众生业增上力成就的；然后还是「由彼业增上力故，于虚空中」有「金藏云兴」。「金藏云兴」这个话怎么讲呢？就是云里面含藏着金属的东西，所以叫做「金藏云」。这个云兴起来以后，「从此降雨，注风轮上」，这大雨——这个云就降雨流注在风轮上面。

亥三、地轮

次复起风，鼓水令坚，此即名为金性地轮。上堪水雨之所激注。下为风飙之所冲薄。

「次复起风，鼓水令坚」，降了大雨以后，又生起来一种风，这个风鼓动水，使令它变成一个坚固的实体。水是流动的、不坚固，现在让它变成坚固的实体。「此即名为金性地轮」，这个水被风的鼓动，它逐渐地就变了，逐渐地变成「金性地轮」。这个事情有人说笑话说：『鸡蛋里挑骨头』，是有骨头嘛！是有骨头，这话没什么不对嘛！现在这个水好像是个流动的；但它会变成大地、变成七宝，都是由水变成的，「此即名为金性地轮」。就是这个金属的东西，就是这个大地，大地就是这么样成就的：先有水，然后风来鼓动它，就变成一个地轮。地也是轮，也是圆的，这有点意思。

「上堪水雨之所激注，下为风飙之所冲薄」，这个地轮是坚固的，这上面可以有大雨，这个水、降大雨的时候，在大地上流注。「激注」，也有冲击、也是流注的意思。下边，这个金轮的下边还有大风，「风飙」，「飙」，也就是暴风，来「冲薄」，也就是来冲击他，也是这样的意思；但是也没有什么事。

戌二、成差别（分二科） 亥一、出诸处（分二科） 天一、苏迷卢及七金山（分二科） 地一、辨体性（分二科） 玄一、苏迷卢（分二科） 黄一、举因

此地成已，即由比业增上力故，空中复起诸界藏云。又从彼云降种种雨；然其雨水，乃依金性地轮而住。次复风起，鼓水令坚。

「此地成已」，当然，这个动——看这个文、前后文这么看，这个世界的破坏是水火风，世界的成立还是水火风；他也能成立，他也能破坏；成立也是它，破坏也是它；破坏也是它，成立也是它；但是，总而言之是众生的业力，是这样意思。

「此地成已」，这个大地的地轮成就了以后。「即由彼业增上力故」，还是由业力。「空中复起诸界藏云」，虚空里面又生起了「诸界藏云」。「诸界」是什么？就是地、水、火、风。这个云里面藏着地、水、火、风的性质的东西，所以叫做「诸界藏云」。这个「诸界藏云」在虚空里生起了。「又从彼云降种种雨」，从那个「彼云」里又是降落下来很多的、各式各样的雨，它就是作用不同就是了，所以叫「种种雨」。「然其雨水，乃依金性地轮而住」，依这个大地而住，这个水流在这里。「次复风起，鼓水令坚」，又是这样子。

黄二、显性

即由此风力所引故，诸有清净第一最胜精妙性者，成苏迷卢山。此山成已，四宝为

体。所谓金、银、颇胝、玻璃。

「即由此风力所引故，诸有清净第一最胜精妙性者，成苏迷卢山」，原来这目的是这样子。「即由此风力」，这个风、兴起来这个风的力量的引发，所以「诸有」的「清净、第一」、最殊胜的了；又是清净的、又是最殊胜的，「精妙」体性的性，这种东西，那么就是四宝。「成苏迷卢山」，造成了一个须弥山，这样造成了。「此山成已，四宝为体」，这个须弥山是四种宝为它的体性。那四种宝呢？「所谓金、银、颇胝、玻璃」这四种宝。

玄二、七金山（分三科）　黄一、标性

若中性品者，成七金山。

「七金山」的宝就不如须弥山了。成七个金山，看以后下面会说的清楚。

黄二、列名

谓持双山。毗那鞞迦山、马耳山、善见山、竭达洛迦山、持轴山、尼民达罗山。

「持双山」——七个金山；第一个金山名字叫做「持双山」。「持双山」是中国话，梵语叫做踰健驮罗，中国话叫做「持双」。这个「持双」是什么意思呢？说是那个山顶上有两个——横看成岭竖成峰；就是有两个岭，看这个山上有两个山岭，这叫「持双山」，这第一个金山。第二个叫「毗那鞞迦山」，中国话翻作「障碍」。窥基法师他解释：山上有个神，那个神障碍人修善法；这是约这个神来立名字，叫做障碍山。「马耳山」是中国话，印度话叫做遏尸缚羯拿，中国话叫做「马耳山」，就是那个山的形相像马耳朵。「善见山」，印度话叫苏达梨舍那，翻中国话叫做「善见山」，人看见了这个山能生善念，所以叫做「善见山」。「竭达洛迦山」，这翻到中国话叫做担木山。扁担的担，担责任的担，担木山。「持轴山」，印度话叫做伊沙驮罗，翻到中国话叫做「持轴」。这个「轴」，就是车轴，类似车轴似的这个山。「尼民达罗山」，海里面的鱼的名字叫做「尼民达罗」，这个没有办法翻，就是纯原来的音。

黄三、释相

如是诸山，其峰布列，各由形状差别为名；绕苏迷卢次第而住。

「如是诸山，其峰布列，各由形状差别为名」，这么多的山叫做七金山。它们的峰，每一个山当然都是有山峰的，一个一个地陈列在那里、分布在那里。各由他们的形状的不同而立出来不同的名字；但是，其中第二个山是以神的名字立名的。「绕苏迷卢次第而住」，这七金山在什么地方呢？就是围绕这个须弥山而住。在须弥山的外边，一个山、一个山围绕着——「而住」。

地二、显彼量（分二科）　玄一、苏迷卢

苏迷卢量，高八万踰缮那；广亦如之。下入水际，量亦复尔。

「苏迷卢量，高八万踰缮那；广亦如之」，从这个文句上的表示，须弥山是我们这个世界的中央；那么七金山是围绕着这个须弥山的外边。苏迷卢它的量——它有几高呢？有几大呢？这个量，高有八万「踰缮那」，旧的翻译就是「由旬」，八万由旬这么高。「广亦如是」，它的高是这样子；那么广是多少？也是有八万由旬，这样子。「下入水际，量亦复尔」，这个须弥山入到水里面的量，也是八万由旬。出水八

万由旬，入水八万由旬。这是说这个须弥山的量。

玄二、七金山（分二科）　黄一、持双山

又持双山，等彼之半。

这底下说七金山的量是多大呢？这个「持双山，等彼之半」。「等」，与须弥山的一半是相等的。那么就是、应该是入水也是八万踰缮那，也是八万由旬；出水就是四万由旬，就是须弥山的一半，是这样意思。

黄二、余六山

从此次第，余六金山，其量渐减，各等其半。

从这个持双山来论次第，剩余的六个金山，他们的量逐渐的减少。「各等其半」，那第二个金山就是第一个金山之半，那么就是两万由旬了。那么第三个、第四个、第五个、第六个、第七个都是这样意思。第七个金山，就等于第六个金山的一半，就逐渐的低下来了。

天二、四大洲等（分五科）　地一、四大洲八中洲并轮围山（分二科）　玄一、略标列

若下品性者，于苏迷卢四边七金山外，成四大洲、及八中洲，并轮围山。此山轮围四洲而住，量等尼民达罗之半。

「若下品性者，于苏迷卢四边七金山外，成四大洲、及八中洲」，前边说是妙高山是第一最胜精妙性的；那中品性成七金山；现在是下品性的。这个金属的东西有分三品，下品体性的这种金属，就是「于苏迷卢四边七金山」以「外，成四大洲」，在大海里面有四大洲。

东胜身洲，东西南北的东；胜，殊胜的胜。有的地方写东胜神洲，神通的神，是不对的；应该是身，身体的身，东胜身洲。东胜身洲什么意思呢？就是东胜身洲那个地方的人，他的身相很殊胜、他的身形比别的地方的人好，叫东胜身洲。

南赡部洲，是赡；而不是瞻。瞻望的瞻、是个看。南赡——赡，是贝，宝贝的贝，那个贝字边；翻到中国话叫做胜金洲。这个赡部是树；树那个地方有河，河里面有黄金，那个黄金是最殊胜的。所以河的名字叫做赡部；旁边、那个河边上的树也叫赡部；而这个地区也叫这个名字，叫赡部。这个是在须弥山的南面，也在七金山之外，咸水海里面，那么它叫南赡部洲，就是叫做胜金洲。

西牛货洲，下面有解释。西牛货洲，牛货，以牛来贸易，以牛羊作贸易：我的牛羊卖给你、你的牛羊卖给我；就是这样作交易的，叫西牛货洲。

北拘卢洲，拘卢翻个胜处。四大部洲，北拘卢洲是最殊胜的，那地方的人都是有德行的人，都是修这五戒、十善的，是修十善法的，不像其他的世界的人不一定。

那么「成四大洲」、及八个中等的洲。「并轮围山」，令外还有一个轮围山。轮围山什么意思呢？「此山轮围四洲而住」，这个轮围山就是在四大部洲的周围而住，就是在那个地方，在四大部洲的周围住。「量等尼民达罗之半」，「尼民达罗」，是七金山最后一个山，是它的一半，出水那么高。

地二、非天宫殿

复成非天宫殿。此宫在苏迷卢下，依水而居。

前边是说这么多的住处，诸天的住处；或是人的住处——四大部洲就是人的住处了；须弥山上面是天的住处，还有空居天；现在说非天。「非天」，是什么？就是阿修罗了。说到阿修罗，他有天福，而没有天的道德，所以是非天。他的住处在那里呢？此宫在苏迷卢的下边，依水而住，依这个大海水里面，在大海水里面住。

地三、大雪山无热池

复成大雪山、及无热池周围崖岸。

这个须弥山、四大部洲、乃至这非天的宫殿。又成了大雪山——就是我们南赡部洲这个地方还有大雪山、还有无热池周围的崖岸都成就了。

地四、一切落迦

次成最下八大那落迦处。诸大那落迦、及独一那落迦、寒那落迦、近边那落迦。

次成最下的八个大的那落迦处，地狱处，有八个大地狱。「诸大那落迦」、及独一的那落迦。有独一的那落迦，这又是不同的。有寒的那落迦，寒冰的地狱，还有近边的地狱。

地五、一分鬼傍生处

复成一分鬼、傍生处。

这都由水、由风的鼓动，成就了这么多的地方。「复成一分鬼」，这个鬼在人间也是有，各地方都有，现在是说到有一部分鬼的地方；有傍生的地方，就是畜生的地方。

亥二、广四洲（分三科）　天一、列名

四大洲者：谓南赡部洲、东毗提诃洲、西瞿陀尼洲、北拘卢洲。

「四大洲者」，四大洲是那四大洲呢？「谓南赡部洲、东毗提诃洲」，我刚才说了，「东毗提诃洲」，东胜身洲。「西瞿陀尼洲」，翻个牛货洲。「北拘卢洲」，就是胜处洲。

天二、辨相

其赡部洲，形如车箱；毗提诃洲，形如半月；瞿陀尼洲，其形圆满；北拘卢洲，其形四方。

前面说到须弥山、七金山、轮围山、四大洲，乃至到非天的宫殿、无热池，乃至地狱、饿鬼、畜生。这以下就说四大部洲的事情，前面也提到；但是这里面又详细的说了一点。

第一科，是「列名」，昨天也讲过了。现在第二科是「辨相」。

「其赡部洲」，在咸水海里面的四大部洲，在南面的南赡部洲它的形相像车箱似的。窥基大师的解释说是：西域——印度那边车箱的下边窄、上面宽，就像南赡部洲是北边宽、南面窄，类似这样的形象。

「毗提诃洲，形如半月」，「毗提诃洲」就是东胜身洲，它那个世界的形象像个半月的样子。「瞿陀尼洲」，是西牛货洲，「其形圆满」。「北拘卢洲，其形」是「四方」的。这是它的相貌。底下说它的量，究竟有多大呢？

天三、显量

赡部洲量，六千五百踰缮那。毗提诃洲量，七千踰缮那。瞿陀尼洲量，七千五百踰缮那。拘卢洲量，八千踰缮那。

「赡部洲量，六千五百踰缮那」，有这么大。「六千五百踰缮那」，窥基大师解释说是：它的东边、西边、北边都是两千踰缮那，南边是五百踰缮那，加起来是「六千五百踰缮那」，这是它的周围的数量。

「踰缮那」，旧的翻译就是「由旬」，新翻译叫「踰缮那」。踰缮那，按中国的道路的计算是十六华哩。「踰缮那」本来的、旧的翻译是四十哩；有的说五十哩、六十哩，有说八十哩的。但是，新的翻译说是十六哩，那么六千五百个十六华哩，这么大的量。

毗提诃洲的量是七千踰缮那；瞿陀尼洲的量是七千五百踰缮那；「拘卢洲量」是「八千踰缮那」。最大的是北拘卢洲，最小的是南赡部洲。

酉二、约有情辨（分九科） 戌一、八大龙王所住（分二科） 亥一、内海（分二科） 天一、标具德

又七金山，其间有水。具八支德，名为内海。

前面约居处、约居住的地方来说。这底下约居住的有情来说，分九科，第一科是「八大龙王所住」处。

又这个七金山——就在须弥山的周围七个金山。「其间有水」，这山与山之间并不是连接的，中间隔了一道水，也就是海了，这个水是有八种功德的。八种功德：第一个是甘，就是味道甜。甘、冷，水是凉的。第三个，是软。第四个，是轻，轻重的轻。第五个是清清净的清，清净不混浊。第六个，是不臭。第七个，是饮的时候不损喉，不损害、不伤害喉咙。第八，饮完了以后，在肠胃、在肚子里边也不会有什么伤

害的。但是，在别的经论上说是能滋养四大种的，这是根据《俱舍论》说的，不一样。

这个七金山和须弥山之间的水，叫做内海。有内海、有外海。外海就是四大部洲所占的地方的水，就是外海了，就是咸水海。

天二、举龙众（分三科） 地一、标列名

复成诸龙宫。有八大龙，并经劫住。谓持地龙王、欢喜近喜龙王、马骡龙王、目支邻陀龙王、意猛龙王、持国龙王、大黑龙王、憍罗叶龙王。

「复成诸龙宫」，这个七个水（注：口误），八支德水、八功德水，就成了龙的住处了。第二「举龙众」，前面说这个内海具八种功德，这底下举居住在海里面的龙。第一段是「标名」。

「复成诸龙宫」，就是水里面是龙宫的所在地。「有八大龙，并经劫住」，他们的寿命都是一劫，那么就是一中劫了，「并经劫住」。「谓持地龙王」，这是列出龙王的名字，有「欢喜近喜龙王」、还有「马骡龙王」、「目支邻陀龙王、意猛龙王、持国龙王、大黑龙王」、还有「憍罗叶龙王」。

「憍罗」翻到中国话是香，香叶龙王。这在我们的戒律这个律藏里面有提到这个龙王。他原来是一个比丘，他认为一种树叶把它摘下来，这个不应该是犯戒嘛！佛说你是要下地狱了，他犯了这一条戒，他还偏要不相信这个道理，他要摘这个叶，后来他就变成龙王了。

地二、出作业

是诸龙王，由帝释力，数与非天共相战诤。

这是第二科，说到龙王他都是干什么事情的、他有什么事情特别的。由于帝释的威力，他们常常的、数数的和非天作战，和阿修罗作战。龙是帮助天的，站在天这一面和阿修罗对立起来。诸天的朋友多，阿修罗比较少了一点；共相战斗，「共相战诤」。

地三、辨种类（分二科） 玄一、正辨自类

其诸龙众，类有四种。谓卵生、胎生、湿生、化生。

「其诸龙众，类有四种」，这底下标种类，「正辨自类」。龙众有四个种类，「谓卵生、胎生、湿生、化生」这四类。这底下兼说「鸟类」。

玄二、兼说鸟类

妙翅鸟中四类亦尔。

「妙翅鸟中四类亦尔」，这是第二科，这个就是我们旧的翻译叫做金翅鸟，新的翻译叫「妙翅鸟」。「四类亦尔」，也是卵生、胎生、湿生、化生，也是这么四类。

经论上说，这个妙翅鸟是太厉害了，牠们是能吃龙。龙本来是很大的很威德的；但是他若看见了金翅鸟就不得了！他就害怕！这个卵生的金翅鸟就吃卵生的龙。妙翅鸟的膀子，飞到大海里面，鸟的膀子一扇，这个大海水就是两百由旬的水就分开了，

这么大的威力啊！这真是不得了！那么水一分开，龙就现出来，牠就要吃这个龙。有这么大的威力！

胎生的金翅鸟，牠若是膀子一扇动，能把四百由旬的海水分开了。哎呀！真是厉害！湿生的金翅鸟能够扇动八百由旬的海水，加两倍。这个化生的金翅鸟能扇动一千六百由旬的海水。这么厉害啊！牠们一个比一个厉害。卵生的金翅鸟，牠只能吃卵生的龙；若是胎生的金翅鸟，能吃胎生和卵生的龙；湿生的能吃三种龙，卵生、胎生、湿生的龙；化生的能吃四种龙，牠都能吃。

我看是《贤愚经》？是那里？佛有一天就到须弥山下，到那里坐、结跏趺坐。结跏趺坐的时候，正好有一只金翅鸟在海里里面捉了一条龙，在金山上面吃这一条龙。这金翅鸟吃龙是从尾巴吃、从尾巴向上吞。所以，这条龙远远的看见佛在那里坐着，就发了欢喜心。发了欢喜心，那么这条龙被吃掉、就死掉了、就投胎做人了。那么这一生做了人以后就出家了，名之为须菩提。须菩提就不知拜谁做师父，就证了阿罗汉果；但是还有这种脾气、有点脾气大。证阿罗汉当然是没有脾气了。

从这一段事情上看，按我们的心情来说：「哎呀！这个金翅鸟吃这一条龙，佛应该救这一条龙。」佛没有！佛只是坐在那里，令牠生欢喜心。那么牠舍掉了畜生身转成人身，能得成圣道。你看，佛是这样来救护众生的，和我们人的心情不一样。

玄二、外海

复有余水，在内海外，故名外海。

在第七个金山之外、在轮围山之间的还有一个海，这是内海以外的，就叫做「外海」，这叫咸水海，也就是四大部洲所在的地方。

戊二、坚手神等所住（分二科）　亥一、出四级

又依苏迷卢根，有四重级。从苏迷卢初级，傍出一万六千踰缮那量。即从此量，半半渐减。如其次第，余级应知。

「又依苏迷卢根，有四重级」，这是第二科，「坚手神等所住」。前面是「举龙众」，兼说到鸟。这底下是第二科，说到「坚手神等所住」处，他们在什么地方住呢？说到须弥山，这个须弥山的根，从那个地方开始「有四重级」，它有四个阶级，怎么计算法呢？

「从苏迷卢初级，傍出一万六千踰缮那量」，这么大的地方！看我们南阎浮提才六千五百由旬，它是加了多少倍！「一万六千踰缮那量」，那么大的地方。「即从此量，半半渐减」，一万六千，那再向上就是八千踰缮那，八千、四千、二千踰缮那，这样半半地、逐渐地减少。「如其次第，余级应知」，如这个半半的、一半一半的减少，其余的三个级也就可以知道它的量了。这个地方是谁在那里住呢？

亥二、明彼住

有坚手神，住最初级。血手神，住第二级。常醉神，住第三级。持鬘神，住第四级。

「有坚手神」，这个神的名字叫这名字，坚手神，住到最初的一万六千踰缮那的这一级。「血手神」住在第二级，就是八千踰缮那了。「常醉神」住在第三级，那就是四千踰缮那。「持鬘神」住第四级，那就是二千踰缮那了。那么这个神在这个地方住。

戊三、药叉所住

苏迷卢顶，四隅之上，有四大峰，各高五百踰缮那量。有诸药叉，谓金刚手，止住其中。

「苏迷卢顶，四隅之上，有四大峰，各高五百踰缮那量」，现在说到「药叉所住」，药叉神所居住的地方。这个地方在那里呢？是在苏迷山的顶上面、最高的地方。最高的地方是在「四隅之上」。「四隅」就是东南、西南、东北、西北，在那个地方有四个大峰、高起来。四个大峰「各高五百踰缮那量」，这么高，五百由旬。

「有诸药叉，谓金刚手」药叉，我看《大毗卢遮那神变加持经》，是《大日经》，说是也是有金刚手药叉；但是那上面密宗又说那是普贤菩萨。「止住其中」，在那里住。

戊四、四天王等所住（分二科）　亥一、四天王

又持双山，于其四面，有四王都。东南西北，随其次第，谓持国、增长、丑目、多闻，四大天王之所居止。

「又持双山，于其四面，有四王都」，这底下解释第四科，说「四天王等所住处」，第一段列出四天王的名字。四天王住在什么地方呢？住在「持双山」，在七金山的第一个金山，它也就是在——须弥山是出水八万由旬，就在四万由旬这个地方。「于其四面」，在持双山的四面，东、西、南、北四面，有四大王众天所居住的地方。「都」，就是居住的地方。

「东、南、西、北」这四面，「随其次第」有「谓持国」天王，就是东。「增长」天王，是南。「丑目」天王，是西。「多闻」天王，是北。「四大天王之所居止」，在这地方居住。当然，每一个天王都是率领一些鬼神、管理这些鬼神。

亥二、彼部落

诸余金山，是彼四王村邑部落。

前面是说在持双山、在须弥山腰这里，这儿有他的都、国都，是他主要的住处。但是其余的金山，就是持双山之余，其余的六金山，「是彼四王」的「村邑部落」，还有不同的住处，他有很多的眷属。

戊五、善住龙王所住（分三科）　亥一、出住处

又近雪山，有大金崖，名非天胁，其量纵广五十踰缮那。善住龙王常所居镇；又天帝释时来游幸。

「又近雪山，有大金崖」，这底下第五段「善住龙王所住处」，先说牠的住处。

「又近雪山」，靠近雪山这个地方，这是南赡部洲了、南阎浮提了。靠近雪山这个地方有一个「大金崖」，名字叫做「非天胁」。「非天」，是阿修罗，阿修罗的胁和那个大金崖的相貌相似，所以就以它为名，叫非天胁。「非天胁」这个地方有多大呢？「其量纵广」有「五十踰缮那」，也是很大了。「善住龙王常所居镇」，这个善住龙王他常在那里居住、在那里守护着。这个「镇」，有一个「有大威力」的意思，没有人敢在那里造反，有这个味道。而这个善住龙王有什么特别呢？他是释提桓因所骑的一条龙，原来是这么回事。「又天帝释时来游幸」，就是释提桓因——忉利天

王，他常常的到这儿来旅游、到这来走一走、来游乐，在这个地方。

亥二、释得名

此中有树，名曰善住。多罗树行，七重围绕。

「此中有树，名曰善住」，这是第二科「释得名」。这个地方有一棵树，名字叫做「善住」。这棵树「多罗树行，七重围绕」，有多罗树，多罗树不是杂乱的，它是一行一行、有七层的围绕那个善住树；这个善住树是这么名贵的。

亥三、显受用（分二科）　天一、漫陀吉尼池

复有大池，名漫陀吉尼。五百小池，以为眷属。善住大龙，与五百牝象，前后围绕，游戏其池。随欲变现，便入此池。采莲华根，以供所食。

「复有大池」，这个地区还有大池；这底下第三科「显受用」；是这些龙在这里面有受用。还有一个大池是什么名字呢？叫「漫陀吉尼」，不知道翻个什么。有五百个小池「以为眷属」，为大池的眷属，都是属于这个大池的。「善住大龙，与五百牝象，前后围绕，游戏其池」，在这个池里游戏的。「随欲变现，便入此池」，这些龙、这些象都不是平常的、都是有神通的，随其所欲而能够变化的。在什么经上讲？海里面的龙多数是佛弟子破戒了、变成龙了。佛教徒比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷破戒了，就变成龙，所以在海里面，龙是多的不得了、多得很多，有这种事情、有这种说法。「随欲变现，便入此池」，就入到这个漫陀吉尼池里边，采莲华的根，这个池里面很多莲花，「采莲华根」。「以供所食」，来做他的饮食。

天二、无热大池（分二科）　地一、显具德

即于此侧，有无热大池。其量深广，各五十踰缮那。微细金沙，遍布其底。八支德水，弥满其中。形色殊妙，端严喜见。

「即于此侧，有无热大池」，前面是「漫陀吉尼池」，现在第二个叫「无热大池」。无热大池正好也就是在这个雪山和香醉山之间的，离这个池不太远，也先说它的功德。「即于此侧」，在这个池的旁边「有无热大池」。「其量深广，各五十踰缮那」：广五十踰缮那、深也是五十踰缮那。「微细金沙，遍布其底」，这个池是这样的好，是金沙布底。有「八支德水，弥满其中」，形色都是殊妙的，形相、颜色都是妙好的。端严可喜，端正庄严。「喜见」，令人见了生欢喜心。

地二、出派流

从此派流，为四大河。一、名殑伽，二、名信度，三、名私多，四、名缚刍。

「从此派流，为四大河」，我看这个大辞典、《丁福保大辞典》上说，有个瑞典人到西藏去，到山上去看见这个无热大池，他看见了；但是不看见有出口，这流出来四大河的，看不见。但是，也可能从地底下流过去的，也是可能的。

那么四大河，一个名字叫「殑伽河」，殑伽河就是恒河。这个「殑伽」和「恒」——恒不是中国话，是印度话，这「殑伽」和「恒」的音有一点相近。这个「殑伽」是新的翻译；「恒」是旧的翻译；翻到中国话是「天堂来」。天堂来，其实意思就是从高的地方流下来的，就从雪山流下来的。

第二名叫信度河；第三名私多河；第四名缚刍河，这四大河。

戊六、帝释等所住（分二科）　亥一、出住处（分二科）　天一、帝释

复次，于苏迷卢顶处中，建立帝释天宫，纵广十千踰缮那量。

这底下第六科：「帝释等所住」处。先出住处。

「于苏迷卢顶处」的中间、最中央，就是须弥山顶的中央这个地方，那个地方当然也是八万由旬。在中央这个地方建立帝释的天宫，帝释的天宫在那个地方。「纵广十千踰缮那」，这个帝释的天宫有多大呢？有一万踰缮那那这么大，十千就是一万了。

天二、诸天

所余之处，是彼诸天村邑聚落。

他是在中央。那么周围还有些很大的地方，那就是三十二天——三十三天也算帝释天在内；其余的三十二天所居住的村邑聚落了，在那里住。

亥二、明住相（分二科）　天一、标

其山四面，对四大洲，四宝所成。

这个须弥山的四面的方向，是面对四大洲的。这个山是「四宝所成」，是四种宝所成，这底下说出来这一件事。

天二、释

谓对赡部洲，琉璃为面。对毗提诃洲，白银为面。对瞿陀尼，黄金为面。对拘卢洲，颇胝为面。

「谓对赡部洲，琉璃为面」，这个须弥山的四面，它的南面就是面对南赡部洲。须弥山这一面是什么成就的呢？是琉璃宝为面。「对毗提诃，白银为面」，毗提诃就是东胜身洲，是「白银为面」。「对瞿陀尼，黄金为面」，这是西牛货洲。「对拘卢洲，颇胝为面」，颇胝迦宝为面。

戊七、轮王所行（分三科）　亥一、出彼路

又赡部洲，循其边际，有轮王路，真金所成。

「又赡部洲，循其边际，有轮王路，真金所成」，这底下第七科，是「轮王所行」之路，先说他的道路。「又赡部洲」，南「赡部洲，循其边际」，顺着南赡部洲的边际，不是中间在边际上，在边缘上面，有转轮胜王的道路，这个道路是「真金所成」就的，不是一般的土路，是「真金所成」。当然，转轮圣王他不会只在阎浮提的边上走，别地方也应该有他的道路。

亥二、明出现

如四大天王有情膝量，没住大海；若轮王出世，如彼膝量，海水减焉。

「如四大天王有情膝量，没住大海；若轮王出世，如彼膝量，海水减焉」，说是南赡部洲的边缘上面有真金的道路，我们怎么看不见呢？这底下解释了。是「如四大

王天」的有情的膝量，就是从他的足到他的膝盖，那么大、那么高。「没住大海」，这个真金的轮王路，是隐没在大海里头了。隐没大海有多深呢？就是如四大王天的有情的膝量那么深。「若轮王出世」的时候，「如彼膝量」的「海水减焉」，就退下去了，那个路就出现了。这里还有么一回事。

亥三、释洲名

又无热池南，有一大树，名为赡部。是故此洲从彼得名。

这是第三科，解释南赡部洲的名称。这个无热池——这个阿耨婆达多龙王居住的这个池；这个池的南边，有一个很大的树，名字叫做「赡部」。「是故此洲从彼得名」，所以，我们这个地区就立这个名字叫南赡部洲。

这样说就是以树得名，而这个树又是从黄金得名。

戌八、妙翅诸鸟所住

次于此北，有设拉末黎大树丛林。四生种类，妙翅诸鸟，栖集其中。

「次于此北，有设拉末梨大树丛林」，这是第八科「妙翅诸鸟所住」，在这个地区的北边——赡部树这个大树的无热池南大树之北。「有设拉末梨大树丛林」，这个大树不是一棵，丛林，很多丛林了，大树。

「四生种类，妙翅诸鸟，栖集其中」，居住在那里。这个妙翅鸟的住处在这里、在这个树上住。妙翅鸟很大了，可见这个树要更大了。

戌九、罗刹所住

此四大洲，各二中洲，以为眷属。复有一洲，罗刹所住。

「此四大洲，各二中洲，以为眷属」，我在一个什么地方说？说这个妙翅鸟怎么不到南阎浮提、到我们人间来，我们也看一看、开开眼界？牠不来。说是牠若来可不得了！牠那个鸟的膀子若给那么一扇，这个毒气传布出来，我们人的眼睛都会盲了，所以不能到我们这来，这样说我们是不愿意他来了呀！不过这个《庄子》上说是有大鹏鸟，扶摇而上是九万里。是他自己那么妄想的说的呢？是看见了？这事也是不可思议！当然，世界上事情无奇不有。

「此四大洲，各二中洲，以为眷属」，这个四大部洲，每一个洲还有两个中等的洲为这个洲的眷属。另外，还有一个洲是罗刹鬼所居住的地方。「各二中洲」，也都有名称。我看我们不要讲了。

申二、一分有情世间（分二科） 酉一、人趣摄（分二科） 戌一、出现渐次（分二科） 亥一、劫初有情（分三科） 天一、略明生相（分二科） 地一、依处摄（分二科） 玄一、标感业

如是器世间成已，有诸有情，从极净光天众同分没，来生此中。余如前说。此皆由彼，感劫初业。

「如是器世间成已。有诸有情，从极净光天众同分没」，前边是说世间、说器世间，我们欲界地面上的这些住处、各式各样的住处，说完了。现在说在这个住处居住的有情世间，先说人趣。

「如是器世间成已」，都已经成就了。「有诸有情，从极净光天众同分没」，有很多的众生，从二禅天的极净光天，从那里众同分就死了，他的寿命到了。「来生此中」，来到这个地面上的这些各地方的住处，来到这里。「余如前说」，还有其他的话，就像前面说的：当然，他那边就是寿尽了、命尽了、业尽了，那么他就来到里面受生；这个是从二禅天来。我昨天说过，这个初禅天的人，他们也是初开始到那边住，他们的寿命还很长、还没有死，所以他不能到我们这儿来、不能到这个地面上的天上来。

「此皆由彼，感劫初业」，这个地方说出个原因来，为什么他会到我们地面上这个地方来呢？是由于他有——他前那一生里面创造了「感劫初」的福「业」。劫初开始的时候，这时候这个世界是大福德境界；你没有那个福德，你来不了的、你不能到这来住的。所以皆由彼感——彼有感得劫之初的那种福德业，他才能够来这个世界上来住的。

玄二、释增上

此业第一最胜微妙。欲界所摄。唯于此时，此业感果，非于余时。

「此业第一最胜微妙」，这是说这个业力怎么怎么好。有什么好？说这个业力，这个功德业是最殊胜了。「第一」，就是最胜、最好的一种业力；但是好到什么程度呢？它是「欲界所摄」的、属于欲界的福业，而不是色界天、无色界天的不动业；这还是散乱心，但是还有他们诚恳所造的功德。

「唯于此时，此业感果」，这个业唯独在这个时候——就是劫初世界成立的时候，这个业力才能发生作用、得果报。「非于余时」，不能在别的时候发生果报，因为别的时候不合适。

地二、自体摄

尔时有情，名劫初者。又彼有色，从意所生。

前面说住处的殊胜、感得住处的业力的殊胜。这底下第二科，说他的「自体」，说他的生命体。

「尔时」，那个时候，来到这个地面上居住的有情，名字叫做「劫初者」；特别的给他个名字叫做「劫初者」——劫初来到这居住的人。

「又彼有色，从意所生」，他那个有情，他是有形色的身相的、有身体的。形相是「从意所生」，从他的心意就生出来了，而不是卵生，也不是胎生、湿生；就是化生。化生就是由意所生，由他的意——也就是由他的那种殊胜的业力，他就无而忽有，就成就了。而那个时候也不可能是胎生，因为没有父母，那个时候这个世界上刚开始有人，你请谁作父母？不可能的嘛！所以只好是化生了；但是他那福德业也特别的强。

天二、广指经说

如是一切，如经广说。

这种从意化生的人，「如是一切，如经广说」，这个《起世经》、《立世阿毗昙论》、《长阿含经》都有提到这件事情。所以，这些经论要读，若把这些经论读一读也是很好。那上面说：这个化生的人身体有光明，不像我们现在这身体没有光明，他

是有光明的，而且特别的庄严，而是能够在虚空里面飞来飞去的，能有这种能力。他的内心里面常是快乐的，因为那时候、那个人都是非常有道德，谁也不触恼谁。而且，有道德的人也就是有智慧的人，有智慧的人他说话也是智能的语言。所以人与人之间见面了，都是快乐的；就是不见面也是快乐的，那个时候的人就是这样的人，的确是令人羡慕。我们现在的世间是处处都是障碍，你要到另一个国家去，要签证，这就是个困难；现在那个不是，自由的飞来飞去，你看，天上人间都可以。那个时候，地面上的人随时可以到四王天去、到忉利天去，乃至到空居天都可以走一走。

你读《法华经》的〈化城喻品〉，那个大梵天王到五百万亿的他方世界去走，乘着宫殿。这个大福德人，真是！色界天上这些天王不得了！他随时可以到佛世界去走一走；不过，我想五百万亿，我们从娑婆世界到阿弥陀佛国是十万亿，那五百万亿超过这个数量了，他可以到阿弥陀佛国，可以去呀！有那种能力。就是我们地面上——那个时候地面上的人，能在虚空里飞来飞去的；现在的人是不行了，但是也有本事，很大！能坐飞机；坐飞机也不是十分安全，也是有问题。

所以「又彼有色，从意所生」，「从意所生」这里面，我认为有很多的微妙。我们现在这个人的身体也是「从意所生」，这是意造了这种业，由这个业得到这种果报。他「从意所生」也是造了业，由业得果报；但是他不；可是另外有意思。我看见这个舍脂夫人，你们知道舍脂夫人是谁？舍脂夫人是帝释天、帝释的第一夫人，就是阿修罗王的女儿，就是为帝释的第一夫人。我好像讲过这故事吧？讲过的。那么我要提这件事，什么意思呢？她能隐身，能够把这个身体的形象隐藏起来，你看不见——就在你身边，你看不见，有这种自在力，有这个自在力；我想诸天也是有这种力量。这个「从意所生」，我看见就包括了很多的意思。他要大就可以大、要小也就可以小，要可以隐形也就能隐形，就是很多的自在的事情，所以「从意所生」。那么我们现在就是不可以，你要大不可以、要小也不可以，就是那样子就是那样子了。「如是一切」，也是「如经广说」。

天三、显无摄受

彼于尔时，未有家宅，及诸聚落。一切大地，面皆平正。

「彼于尔时，未有家宅，及诸聚落」，这底下是「显无摄受」，这个科的名字：「显无摄受」。「显无摄受」，这个话什么意思？「摄受」者，我也，那时候、那个人没有什么私心，没有我、我所的这种分别；这属于第六识了，不是第七识；没有这种摄受的意思。「摄受」，也可以名之为「积聚」的意思，积聚我可意的东西，多多的储藏起来，那叫做摄受、叫积聚。

「彼于尔时」，彼那个众生、在那个时代。「未有家宅」，不是有一个家的、有眷属这些事情，没有。「及诸聚落」，也没有聚落的。「一切大地，面皆平正」，所有的大地都是平正的，没有这些危险的地方。这话是：没有家宅、没有聚落，那个人在那儿住呢？到处都可以住，都是安乐的地方。是那么一种境界，和现在完全不同的。

亥二、此后有情（分二科）　天一、无摄受位

自此以后，由诸有情福业力故，有地味生，如是渐次，地饼林藤，不种斋稻，自然出现。无糠无联。次有斋稻，有联有糠。

「自此以后，由诸有情，福业力故，有地味生」，前面是说劫初的时候的有情。现在这以下是劫初以后的有情、以后的众生。劫初以后的有情，这个分二科。第一科是「无摄受位」，这一类的众生他还是无摄受。无摄受；但是有一个限度，说出个限

度来，过了这个限度就不是了。

自此以后，由诸有情，福业的力量故，「有地味生」。这个「地味」是个名字、这是个食品的名字。色界天、无色界天上的人，他们是禅悦为食，没有段食，没有这个段食。但是欲界天的人，天上人也好、地面上的众生也好，要有饮食。要有饮食，那么劫初的众生、劫初以后的有情，那个时候的人他们是怎么样的饮食呢？是「有地味生，如是渐次，地饼林藤」，地味的这种食品就出现了，由有情福德的力量就会出现，不是人工制造的，就是福德的感应自然出现这种东西。如是渐次，先有地味生而后就有「地饼」，从这个地就出来一个饼。这福德大就是不可思议，有饼出来；我们必须还要弄一个厨房才有饼出来。还有「林藤」，这个「林藤」，我查字典，有「甘藤」，有这种名字。甘藤，甘蔗的甘，藤的藤。这个甘藤就是像鸡蛋那么大，这种东西里面的汁像蜜似的、像蜂蜜似的。甘藤，这是在《本草纲木》上有这味药。但是那个时候，现在也用这个字，是用「林藤」，那应该是属于木、树这一类的东西，有这些美饮食。

「不种斋稻」，他们不须要去种田、种稻。这个「斋」，就是晚熟——成熟得晚了一点的稻，不须要人工去耕种、去栽培，自然的就出现了这种的斋稻。「无糠无联」，这种稻没有糠这件事，就是全部的都可以食用，不须要去处理它；这个「联」是特别的坚硬，你很难把它弄熟了的；没有这件事。「次有斋稻，有联有糠」了，以后有转变了，这可能福德也有问题。福德有问题，所享用的东西就变了。

天二、有摄受位（分二科）　地一、摄此后有情（分二科）　玄一、受

次复处处斋稻丛生，于是有情方现摄受。

「次复处处斋稻丛生」，以后处处都有这种斋稻丛生，生了很多。「于是有情方现摄受」，而这个时候的众生就有悭贪心了、有贪心了。贪心了，就「方现摄受」，就出现了摄受的事情，就是要积聚了。我把斋稻多割了一点、多收藏一点，积聚起来，有这种事情。

玄二、广受用（分二科）　黄一、受用饮食（分二科）　宇一、明通息（分三科）　宙一、光明灭

次由受用味等资缘，有情之类，恶色便起，光明遂灭。

「次由受用味等资缘，有情之类，恶色便起」，这就辗转的的退化了。这是说他的受用的事情。受用的事情，先说受用饮食，说明它的过患。第一段说光明灭了。

其次，由于那个时代的众生，他受用这么多美味来滋养他的生命的关系。「有情之类，恶色便起」，这一切有情之类，各式各样的人，「恶色」就现起了，就是令人不满意的形象、颜色出现了。出现了嘛，「光明随灭」，他身体的光明就没有了，没有光明了。这是一个过失，吃这些东西，有了贪心以后，再吃这种美饮食的时候，有这样的过患了，光明没有了。

宙二、身沉重

其多食者，恶色逾增，身极沉重。

「其多食者，恶色逾增」，如果那个贪心大，他要吃的多，他若多吃的话，那个恶的形色就更厉害了。「身极沉重」，那个身体感觉到重，于是飞不起来了，也没有神通了，有这种过患。

宙三、地味没

此诸有情，互相轻毁，恶法现行。由此因缘，所有味等，渐没于地。

「此诸有情，互相轻毁，恶法现行」，这个时候，这些又辗转的退化了，彼此之间不那么和气了，互相轻视毁谤，我说你不对，你说我不对，罪过的事情就出现了。「由此因缘，所有味等，渐没于地」，由于品德退化了，造作恶事，所有那些美味的饮食，逐渐地都隐没于地底、地下去了，不出现了。

宇二、指经说

如经广说。

「如经广说」这件事。

黄二、受用淫欲（分三科）　宇一、起爱染

复从此缘，诸有情类，更相顾眄，便起爱染。

「复从此缘，诸有情类，更相顾眄」，前面说是「受用饮食」。这底下说「受用淫欲」的事情，分三科。第一科，是「起爱染」。

「复从此缘」，又这一类众生因为这样的退化的关系，又没能停留在这里，又进一步的退化了。「诸有情类，更相顾眄」，彼此互相的注意顾视，顾者，视也。顾眄，「眄」是什么？就是邪视，不是正视。「便起爱染」之心了。

宇二、起二根

次由能感男女业故，一分有情，男根生起；一分有情，女根生起。

「次由能感男女业故」，前面是「起爱染」；这底下「起二根」：能感男的业力、能感女的业力。「一分有情，男根生起；一分有情，女根生起」了。

感男的业力、感女的业力这个话，我以前也说过，香港有个楞严王，这称他为楞严王、别人给他个号叫楞严王，叫海仁老法师，这老法师的确是很慈悲。我有几次由美国回去，去看他，和他说话心里欢喜，他原来似乎读书也不多；但是他能发心到江浙一带去学习佛法，这个人就是不简单了。后来回到香港在大屿山他就讲《楞严经》，很多的出家比丘、比丘尼、在家居士跟他学《楞严经》，他《楞严经》很熟了，大概《楞严经》可能会背下来了，差不多吧。他就是提倡、所有跟他学习佛法的人提倡：女的都变成男的，都弃舍、女身转成男身；但是遇见了一个女居士不同意，「不行！我做女人也很好嘛！为什么做男人？」有这个事情。但是我看这上感男、女业，根本就在这里，我认为就是在这里。你对于女身没有厌离心，那你就是要做女人，你想转，非要有厌离心才可以；不然不能转。说我们想要修行圣道、修学圣道，想要做圣人，也要对凡夫的事情、这身口意要有厌离心；不然也是不能转凡成圣的。所以做个男、女业，我认为主要就是在这里。

宇三、自隐蔽

递相陵犯，起诸邪行；遂为他人之所诃訾；方造室宅，以自隐蔽。

「递相陵犯」，这是底下第三科、第三件事情是「自隐蔽」。

「递相陵犯」，就是互相的侵犯，我侵犯你，你侵犯我。这样子就「起诸邪行；遂为他人之所诃訾」，所诃责，别人就诃斥：「你怎么可以这样子！」那么怎么办呢？「方造室宅」，造一个房子，「以自隐蔽」。

地二、摄受其地（分二科）　玄一、举摄受因

复由摄受斋稻因故，遂于其地，复起摄受。

这底下又有第二样事情。这个《披寻记》的科叫做「摄受其他」，也许我看错了，是「其地」，「摄受其地」。

「复由摄受斋稻因故」，又由于他要积聚这个米、积聚饮食的粮米的原因，他就要怎么办呢？「遂于其地，复起摄受」，对于那块土地，生产斋稻的、生产粮食的土地，他也要摄受：「这块地是我的！」是这个意思，这个愈来贪心愈大，「复起摄受」。

玄二、显彼增上（分三科）　黄一、生不与取

由此缘已，更相争夺。不与取法，从此而生。

「由此缘已，更相争夺」，这是第二段「生不与取」，这个不与取的事情就来了。由于这个贪心愈来愈大的关系。「更相争夺」，这块地好的话，你也想要、我也想要，大家就争夺。「不与取法，从此而生」，若是人家已经占有了，你又要去争夺去，那就是不与而取了，这不合道理了。不给你、你又要夺，这不就是盗了吗？盗这件事「从此而生」，这个盗就生出来。

黄二、立司契者

即由此缘，立司契者。彼最初王名大等意。

「即由此缘，立司契者」，这样子说，人与人之间的纠纷就很多了。纠纷很多，那怎么办呢？大家可能是要开会了，开会立出一个办法。就由于这个因缘，那么就「立司契者」，就是推选出一个有道德的人来评断这件事，等于就是推他为长官、为一个地方的一个领导者，由他来公平的处理这件事，叫「司契者」。这个「司」，就是主管，管理这件事、处理这件事的人。这个「契者」，这个「契」，我认为这句话的意思就是立法，大家立出来一条一条的法律，大家要遵守，遵守这条法律，他就根据这个契约来管理这件事。

「彼最初王，名大等意」，这个「立司契者」，这个管理员其实就是皇帝、就是王。那么最初的开始选出来这个人，就叫做「大等意」，就是大众的事情他能够公平的处理，有这样坚定意愿的人，这个人叫这个名字，叫「大等意」。

黄三、四姓出现（分二科）　宇一、标

如是便有刹帝力众、婆罗门众、吠舍众、戍陀罗众，出现世间。

「如是便有刹帝力众、婆罗门众、吠舍众、戍陀罗众，出现世间」，这底下是「四姓出现」。于是这样的关系，便有了「刹帝力众」，就是国王出现了。这个「刹帝力」翻个田主，田就是土地。这个大地区里面的一个主权的人，他当然也有儿女，渐渐就成为族姓了，就是王族这个意思。

「婆罗门众」，另外也有这个婆罗门众。「婆罗门」翻个净行，就是他愿意想要离欲，想要在山里面修行的人。对于看这人与人之间的纠纷这么多，他心里面厌烦，他就到山里面修行去。当然这个应该是一个很有学问、有道德的人，另外有高尚的意志，他不符合、不适合潮流，大家是在这里闹很多的纠纷，其实就是过些欲的生活，而他厌烦这个事情，有特别的意愿，这叫做净行。

「吠舍众」，《俱舍论》翻译的话叫「坐收种」，就坐在那里就得到发财了，这一类的人其实就是做生意的人，行商做贾，坐在那儿就是贾，做生意的人。「戍陀罗」，是耕田的人，中国话是种田的人，这一类的人逐渐的就出现。也出现了「刹帝力众、婆罗门众，吠舍众、戍陀罗众」，这是四姓就出现了、出现世间。

宇二、指

渐次因缘，如经广说。

这里边这四种姓的出现的次第，在《增一阿含经》里面有说其相，广说其相。

戊二、光明依持（分二科） 亥一、标种类

又彼依止光明既灭，世间便有大黑闇生。日月星宿，渐渐而起。

这里的科是说到「有情世间」。「有情世间」，天的世间说过了，现在是说人间的有情，人间的有情分两科。第一科是出现的渐次，出现的次第：劫初的有情、劫初以后的有情，这一段也说完了。现在是第二科「光明依持」。这个光明是我们地面上居住的人所依持的，没有光明有很多的问题。在这一科里面，第一科是「标种类」。

「又彼依止光明既灭」，前面文说到这地面上的众生，逐渐地、逐渐地有问题了。「依止」，就是他的身体，彼有情身体的光明就息灭了。既然息灭了以后，「世间便有大黑闇生」起了，原来是没有日月星宿的，因为每一个有情本身有光明的。现在这个光明没有了，所以就黑闇了。黑暗了以后，「日月星宿」，「宿」也就是星，星宿渐渐的就生起了。

亥二、辨体相（分二科） 天一、约最胜辨（分三科） 地一、量差别

其日轮量，五十一踰缮那。当知月轮其量减一。

这是说它的「体相」，「体相」里分两科。第一科「约最胜辨」，约这个最殊胜的，就是日月，先说它量的差别。这个日轮，它这个体积的数量有五十一个踰缮那这么大。「当知月轮」它这个体积减少一个踰缮那，就是五十个踰缮那。

地二、体差别

日轮以火颇胝所成。月轮以水颇胝所成。

这是第二科说它的体的差别、它的性质的差别。

「日轮以火颇胝所成」就的。这个「颇胝」是什么呢？就是类似我们中国的水晶似的，可比水晶还要微妙一点，用这种东西成就的。「月轮是水颇胝所成」，和日轮不同，一个水、一个火，一个阴、一个阳。

地三、行差别（分二科） 玄一、月轮

此二轮中，月轮行速，及与不定。

这是第三科「行差别」，就是日轮和月轮在虚空中的动是有差别的，第一个先说「月轮」。

此两个轮之中，月轮它走得快一点。「及与不定」，还是不决定。这个快，是怎么意思呢？是说日、月在天空中有两条道路：一个是南道、一个是北道。一年十二个月，分两个部分：一个是六个月、两个六个月。一个六个月，就是由南向北、由南向北移；另一个六个月，是由北向南移，向南移动。这样的移动，这个日轮它一天移动是六个拘卢舍，拘卢舍翻中国的哩数是两华哩，六个拘卢舍就是十二华哩了。一天移动十二个华哩，要移动六个月，到六个月以后就开始转变。

而月亮的速度，十五天就把这个距离走完了；太阳是走了六个月，月亮十五天就

走完了。所以月亮是比太阳走得快，就是由南向北移、由北向南移，这一部分是月亮的速度快。「及与不定」，就是也有慢的地方，经论上是说它是日月绕须弥、围绕着这个须弥山转。这样子说，这一部分太阳快，月亮慢，所以叫做「不定」。

玄二、日轮（分二科）　黄一、标

又彼日轮，恒于二洲俱时作明。复于二洲俱时作闇。

「又彼日轮，恒于二洲俱时作明」，这是第二科说这个太阳。太阳，第一科是「标」。又彼这个「日轮，恒于二洲俱时作明」，同时作光明。「复于二洲俱时作闇」，同时作黑闇。有四个洲：东、西、南、北四个洲，那么同时作闇两个洲，同时作明两个洲。

黄二、释

谓于一日中，于一日出；于一夜半，于一日没。

这是解释前面作闇、作明。这四个洲怎么作明、作闇呢？「谓于一日中」，在一个洲这个时候是中午。譬如说是在南赡部洲，在我们住的这个地方，太阳是中午，是中午的时候。那么「于一日出」，就是西牛货洲就看见太阳出来而已，是早晨。南阎浮提是日中，西牛货洲看起来它就是日出。这两洲就是明，就光明。

「于一夜半」，就是北拘卢洲是夜半。「于一日没」，于一个洲就是东胜身洲，就是看见太阳落了，是这样子。其他的洲可以对比，都是这样情形。所以两个洲作明、两个洲作闇。

天二、约一切辨（分二科）　地一、标历行

又一切所有日月星宿，历苏迷卢处半而行，与持双山，高下量等。

「又一切所有日月星宿，历苏迷卢处半而行」，前面是约日月这个殊胜的光明来说明。这底下是约一切光明体来说明的。

又一切所有的日月星宿，是「历苏迷卢处半而行」，它是经过；从这个须弥山的半。须弥山是八万由旬高，就这四万由旬这个地方，四万由旬是须弥山的一半。日月星宿在须弥山腰，在半那个地方围绕着活动。经论上是这么讲的。

「与持双山，高下量等」，七金山第一个是持双山。持双山它就是四万由旬高，和它是高下那个量是相等的。

地二、显差别（分三科）　玄一、日（分二科）　黄一、寒热

又复日行时有远近。若远苏迷卢，立为寒分。若近苏迷卢，立为热分。

这底下是显它的差别，就说到寒热的问题。先说太阳——日轮。又「日行时有远近」，日轮在天空里活动是有远近的不同。「若远苏迷卢」，它的道路若是距离须弥山远的时候，那就是「立为寒分」。那是在我们的感觉，它就是寒冷的这个时期，就是寒冷的时期，就是到冬天了，由秋天到冬天了。

「若近苏迷卢，立为热分」，那么就是由南向北移，它靠近须弥山的时候，这个时候是热分，就是春、夏了，这是热的时候。

黄二、迟速

即由此故，没有迟速。

就是由于有寒热，也就是道路的不同，所以这个「没」是「有迟速」的，就是太阳落的时候，感觉有快、有慢，也就是有白天长、是夜间短；是白天短、夜间长的问题了。就是这样的意思。

玄二、月（分二科） 黄一、明出现

又此月轮，于上稍欹，便见半月。由彼余分障其近分，遂令不见。

「又此月轮，于上稍欹，便见半月」，前面说「日轮」；这里说「月轮」，第一个是说「出现」。

「此月轮，于上稍欹」，它在虚空之上稍为的偏侧一点，就是歪一点。「便见半月」，我们人间地面上的人看见它，就不能看一个全部的月，只看见一部分了。

「由彼余分障其近分，遂令不见」，就是「由彼」——为什么看见半月，而没能看见全部的月亮呢、全体的月亮？「由彼余分障其近分」，「障其近分」，那「余分」应该是远分，远分障碍了这个近分，所以近分就不见了，近分被障碍住就不见了，所以「遂令不见」。

从这件事看出来，月亮并不是每一个角度看上去都是圆的，它不是那么圆，只是一大部分——我们看见了一大部分的时候，就看见是圆的。因为它不是圆，它一偏的时候，我们只能看见，就看见不圆了，应该是这么个意思，是这样意思。「遂令不见」。

黄二、明满亏

如如渐侧，如是如是渐现圆满。若于黑分如如渐低，如是如是渐现亏减。

「如如渐侧；如是如是渐现圆满」，这是第二科「明满亏」。前面说出现，实在应该是总说；这底下还是说这个问题，那就是别说了。

「如如渐侧」，「如如」，就是如是如是逐渐的歪了。它在虚空里动的时候，在人间向上看的时候，不是正面的，渐渐歪、渐渐歪。「如是如是渐现圆满」，逐渐逐渐地歪、歪，后来又完全看见它、又完全看见了，那么就是一个圆月，那就不是半月了。

「若于黑分如如渐低，如是如是渐现亏减」，那么若是从我们中国的历法，从初一到十五，那么就是「渐现圆满」。若是从十五到三十，那就如是如是渐渐的低了，就是这个月光光明渐渐减少了，「如是如是渐现亏减」了，就不是满月了、亏减了。

黄三、明黑相

由大海中有鱼鳖等影现月轮，故于其内有黑相现。

这是第三科「明黑相」。看见月轮里面有黑影，那是什么原因呢？由大海里面有大鱼、有大鳖，它们的影显现在月轮上。「故于其内有黑相现」，有这样说法；还有其他的说法。

玄三、星宿

诸星宿中：其量大者，十八拘卢舍量。中者，十拘卢舍量。最小者，四拘卢舍量。

「诸星宿中：其量大者，十八拘卢舍量」，前面说日月，现在说星宿。这个星宿里面，它的体积最大的有「十八拘卢舍量」。「中者，十拘卢舍量。最小者，四拘卢舍量」。

经论上说的宇宙里面须弥山、四大部洲、和诸天的这个事情，和现在的科学——这天文学说的好像不符合，不符合这件事。但是印顺老法师解释，佛只是说转凡成圣这件事，对于宇宙间的事，佛是明白；但是很少提、说这件事情，印顺老法师这么解释；但是经论上说的这些事情，是按照印度世俗的说法说的，这么讲。我感觉：佛在世时我们或者不提，就是佛灭度后，还是有很多有神通的人、大阿罗汉这些圣人。这些圣人是真实有神通的，不是自说有神通的，那不算数。他们时常的到人间的圣人时常到天上去，他时常到弥勒菩萨那儿去。那么照理说这四大部洲的事情，也应该是很容易知道的事情，不是一个太难的事情。或者说是：这个说有天眼通、那个说有天眼通，若有天眼通，这件事也是很明白的事情。有天眼通的人——我们地面上的人天眼通，不容易看见色界天，色界天的境界不行；色界天以上的人天眼通，当然所有的境界、宇宙间的事都能看见。但地面上的人若是天眼通，范围就小一点。范围小一点，应该是地狱里面的境界，饿鬼、畜生世界，乃至到欲界六天，都是应该看见的。那么须弥山、四大部洲也都是应该看得见。如果你看不见，那就是你还没有天眼通，应该是这么说。

酉二、恶趣摄（分二科）　戌一、出造业

复次，于世间四姓生已，方乃发起顺爱、不爱五趣受业。

前面是说人间的境界，人趣的这一部份。这以下说「恶趣摄」，属于恶趣、三恶道这一部分的。先「出造业」。

「复次，于世间」，在我们这个世间。「四姓生已」，婆罗门、刹帝力，这四姓出现了以后。「方乃发起顺爱、不爱，五趣受业」，四姓生已后，人的分别心，这个贪、瞋、痴出来了，就有十恶业出现了。所以从这么以后，才发起、才出现顺爱的受业、顺不爱的受业。顺爱的受业，在五趣中就是人天；不爱的受业就是三恶道了，三恶道的苦报、果报是不可爱的。人天的果报比较好一点，所以人天的果报是「顺爱受业」，随顺可爱的果报，你这种业力能得那可爱的果报，所以叫做受业。做十不善业的时候，那就属于不爱的果报受业、受不爱的果报那种业，这种业就出现了，这个事情。

戌二、辨感生（分二科）　亥一、静息王生

从此以后，随一有情，由感染果增上业故，生那落迦中，作静息王。

「从此以后，随一有情，由感染果增上业故，生那落迦中」，从这样道理说，世界上出现的事情都是由自己的心创造的，你做善，就有善的事情出现；做恶，就有恶的果报出现，都是由自己创造的。佛法的理论是在这里，凡夫这样子、圣人也是这样子。

所以「从此以后」，这是辨别感生——所得的果报，先说「静息王生」。「从此以后」——这四姓生已，人就会造恶业，当然也会造善业；从这么以后，「随一有情」，随那一个众生。「由感杂染增上业故」，因为它创造了招「感杂染增上业

故」，他造了染污的、强有力的一种业力原故。就感「生那落迦中，作静息王」，做这个事情。

杂染，就是染污的意思。这个业力、这个罪业，业杂染——有三个杂染：一个烦恼杂染、业杂染、生杂染。造这个杂染的业力，当然是由烦恼造的。烦恼是染污的，自性垢秽，所以是杂染。造这种业力的时候，做杀、盗、淫、妄的这些恶业，伤害了别人、也伤害了自己，所以也是杂染。得了果报的时候更是不得了！得了三恶道的果报是苦恼的不得了，所以也是杂染；但是在得果报的业是特别强大的，叫「增上业」。这个众生，我们地面上的众生做恶业的时候，用的心力非常的勇猛，做恶事的时候多数这个心特别强；若做善业的时候，力量就低一点，我们地面上的人，这是大多数说都是这样子。若天上的人也不同一点，所以叫做「增上业」。

「生那落迦中」，那落迦就是地狱，不可爱乐的地方、受苦的地方，「生那落迦中」。「作静息王」，我们一般俗语常说的一句话，就是阎罗王；翻到中国话就是「静息王」，就是他叫你不要做恶，就是这么一个有情，他本身也是做了恶业了；做恶业，他也是到地狱去；到地狱去的时候，他是静息王，就是做阎罗王。但是，王— —它的意思：所有受罪的人到那个地方的时候，他叫他们：「你们不要再做恶业了啊！」他能够做这件事，所以称之为静息王。

亥二、狱卒等起

从此无间，有那落迦卒，犹如化生；及种种苦具，谓铜铁等；那落迦火起。

这也是初禅天，大梵天王先来；地狱里面也是阎罗王先到。

「从此无间」，这是第二科「狱卒等起」。就是有了阎罗王以后，也没有多大的距离、时间上也是很靠近的，就有那落迦的卒，这个地狱卒。地狱卒「犹如化生」，就像化现而有，化生。不是胎生、卵生、湿生；化生。及种种受苦的器具，受苦的器具「谓铜铁等」，也都出现了。那落迦的火也出现了，就是由众生的业力，就是前面那一句话：「由感杂染增上业故」。这个狱卒应该说是鬼了；但是，前面这儿说落迦，那么应该是属于地狱的。地狱里有鬼，鬼道中也有鬼。这是说一开始都是化生，「犹如化生」。

戊三、明受果

然后随业有情，于此受生。及生余趣。

这个地狱里面有了阎罗王、也有了狱卒了。所以以后「随业有情」，随那一个造这种罪业的有情。「于此受生」，就也跑到地狱去受生去了。跑到地狱受生去；但，业力不全是造罪业，也有人造其他的业，那么就生到别的地方去，「及生余趣」，这样意思。

丑二、安立世界（分二科）　寅一、约依卢辨（分二科）　卯一、世界差别（分二科）　辰一、总标

如是百拘胝四大洲、百拘胝苏迷卢、百拘胝六欲天、百拘胝梵世间，三大千世界俱成、俱坏。

前边是「广辨世间」，说明这个器世间和有情世间，分别的这样解释。这底下说第二科「安立世界」，「安立世界」其实就是总说的意思。分两部分，第一个是「约依处辨」，从居住的地点来说。居住地点又分两科：第一科约世界的差别，先总说。

「如是百拘胝四大洲」，这个「拘胝」，翻中国话是百亿，一百个亿；这个一百个亿这句话又有分别。印度那地方对数目的计算有：十万为亿、百万为亿、千万为亿、万万为亿，有四种亿。四种亿，这里是那一个亿呢？窥基大师说：这里是百万为亿。窥基大师他说：《大智度论》里面说的亿，是十万为亿；《华严经》是千万为亿。窥基大师他是有这个研究，他有这个分别。这里说是百万为亿。

「百拘胝四大洲」，就是一百个百万，那么多的四大洲。「百拘胝苏迷卢」，苏迷卢山有这么多。「百拘胝六欲天、百拘胝梵世间」，这么多！这个三千大千世界里面有这么多的四大洲、须弥山、六欲天的。这个「三千大千世界」是「俱成俱坏」，同时成就、同时破坏，是这样子。

辰二、别辨（分二科）　巳一、辨差别（分三科）　午一、标三种

即此世界，有其三种。

「即此世界，有其三种」，前面是「总标」；这底下「别辨」，先辨它的差别，先标出来有三种不同。即此三千大千世界里面，「有其三种」，俱成俱坏的三千大千世界有三种，那三种呢？

午二、随列释（分三科）　未一、小千界

一、小千界，谓：千日月乃至梵世，总摄为一。

一是「小千界」，小千世界。「谓千日月，乃至梵世，总摄为一」，有一千个日月，乃至到有一千个梵世间，就是初禅天。这么多的「日月乃至梵世，总摄为一」，把它划归在一起，名之为小千世界。

未二、中千界

二、中千界，谓：千小千。

「二、中千界」，这第二种叫做中千的世界。中千世界是怎么呢？「谓：千小千」，一千个小千世界，就叫做中千界。

未三、大千界

三、大千界，谓：千中千。

「三、大千界」，大千界是什么呢？「谓：千中千」，一千个中千世界，叫做大千世界。

午三、结缚名

合此名为三千大千世界。

一个小千、一个中千、一个大千，所以叫做「三千大千世界」。实在就是一个大千世界，是这么意思。

巳二、辨成坏（分二科）　午一、举法

如是四方上下，无边无际，三千世界，正坏、正成。

前边是「辨差别」。现在是辨别它的成坏，世界是成立、是破坏。先正式地说它的成坏。

「如是四方上下」，像这样的三千大千世界。「四方」，东、西、南、北，或者是上方世界、下方世界；是「无边无际」的三千大千世界；东、西、南、北、上、下都有三千大千世界。这个三千大千世界的四方、上、下，还有三千大千世界，还是有。

「正坏、正成」，这个三千大千世界太多了，这个大千世界在坏，而那个大千世界在那里成；那个三千大千世界在坏，这个大千世界在成，就是这样子。

午二、喻合

犹如天雨，注如车轴，无间无断，其水连注，堕诸方分。如是世界，遍诸方分，无边无际，正坏正成。

这底下说个譬喻。譬喻像天空里面下雨，雨的流注，像车轴似的。我们看见这个雨是一滴一滴的，现在说那个一滴一滴往下降雨，不是一滴一滴；像车轴似的那么粗，那个水的流注那么大。

这个车轴什么意思呢？「无间无断」，它不间隔。譬如说，这一滴一滴的，前一滴、后一滴中间有点间隔；现在不是，没有间、也不断，一直地这样子下雨。「其水」的「连注，堕诸方分」，就是落到很多的地方，下雨。

这是一个譬喻，譬喻什么呢？「如是世界，遍诸方分，无边无际，正坏正成」，这样的三千大千世界，普遍到十方都是有的。所以三千大千世界是没有边际的，这虚空是无边的、世界也是无际的，没有边、没有际。「正坏正成」，这个世界正坏，那个世界正成；那个世界坏，这个世界成，是成、住、坏、空，一直地、连续地不间断，是这样意思。

卯二、佛土建立

即此三千大千世界，名一佛土。如来于中，现成正觉。于无边世界，施作佛事。

「即此三千大千世界，名一佛土」，现在是第二科「佛土建立」。前面是「世界差别」；现在是佛土的建立。

「即此三千大千世界」，统一名之为一个佛世界。「如来于中，现成正觉」，佛的大慈悲，应以佛身得度者，佛就在这里现佛身，得无上菩提了，这是佛的应化身。

「于无边世界，施作佛事」，佛在这个三千大千世界里面度化众生，那么其他的世界呢？其他世界佛也是做佛事的，在别的世界也是做佛事。譬如：释迦牟尼佛在这个世界——在娑婆世界，在这里成等正觉、度化众生；但阿弥陀佛也可能到这儿来。我们看《般若经》、看《维摩经》：阿閦佛也来了，到我们这世界来了。那么就是说释迦牟尼佛也是一样，也可以到他方世界去，有因缘的时候也会去的。所以「于无边世界，施作佛事」，施设很多教导众生成佛的事情，是这样子。而在这一个世界，虽然都有很多佛都可以来，但是这个世界只有一位佛在这里常住、度化众生的。而其他的佛不在这个世界、在这个时间、在这儿成佛，因为这一位佛就可以做好这件事了，所以别的佛不用在这里成佛了。

这个「施作佛事」，佛可以普遍无量无边的三千大千世界，但是要示现成佛，就

是一个世界只有一位佛，这段文是这样意思。

寅二、约有情辨（分二科）　卯一、标差别

如是安立世界成已，于中五趣可得，谓那落迦、傍生、饿鬼、人、天；及四生可得，谓：卵生、胎生、湿生、化生。复有六种依持；复有十种时分，谓：时、年、月、半月、日、夜、剎那、怛剎那、腊缚、目呼剌多。复有七摄受事；复有十种身资具；复有十种受欲者，此如中阿笈摩说。复有八数随行；复有八世法，谓：得、不得、若誉、若毁、称、讥、苦、乐。复有三品，谓：怨、亲、中。复有三种世事；复有三种语言；复有二十二种发愤；复有六十二种有情之类；又有八位；复有四种入胎；复有四种威仪；复有六种活命；复有六种守护；复有七种苦；复有七种慢；复有七种憍；复有四种言说；复有众多言说句。

「如是安立世界成已，于中五趣可得」，前面是约所居住的处所来说明，这以下约这个世界上的人——「约有情辨」——来说明。先是「标差别」。

「如是安立世界成已」，像前边：由于众生的业力所安立的世界成就了。成就了以后，「于中五趣可得」，在这里边有五类众生可得。这个「趣」字，有向前进的意思，就是并不是永久的停留在那里，他还是要变化的，有这个意思。譬如人趣——或者天的众生、或者三恶道众生来到人间受果报；但是这个果报有时间性，这个时间过去了，又跑了，又跑到别的地方去了；别的地方也是一样，那个地方住了一个时期，受完了果报，又跑了、又走了；就是老是轮回、流转不停的，所以叫做「趣」。

这个趣里边有「五趣可得」，那五趣呢？「谓那落迦、傍生、饿鬼、人天」这五趣。「那落迦」，翻作苦器，翻作恶者，就是造罪的人，到那个地方受苦的是叫那落迦。

「傍生」，我们旧的翻译，翻作畜生；新的翻译，玄奘大师翻作「傍生」。「傍生」这个意思在《大毗婆沙论》上的解释，说牠那个身形是傍，不像人顶天立地的这种形相；当然，畜生里面也有会立起来的，也是有。牠那个身形是傍，所以他走路也是傍；他走路是傍，所以身形也是傍，所以名之为傍生，这是一个解释。第二个解释，这个「傍生」，遍于五趣众生：三恶道、地狱里头也是有；饿鬼的世界也是有；傍生世界也是有，那就人间、天上都是有畜生的，普遍到五趣，所以也叫做「傍」。这个「傍」，是流布、周遍的意思，这是第二个解释。第三个解释，立这个名字，是随人所想的去建立这个名字，你怎么想就怎么立这个名字，不必如意，你不必说一定是把它解释怎么样特别恰当，也不必那么执着，所以叫做「傍生」。这个「傍生」，另外有个意思，就是特别愚痴的意思。在五趣众生里面，他们是最闇钝、最迟钝而没有智慧，在五趣里面，这畜生趣是最没有智慧的、最愚痴的了，所以也叫「傍生」。

「饿鬼」，这个饿鬼趣是什么意思呢？这个不是善恶的恶，是饥饿的饿。这个饥饿的意思，就是饮食有障碍，不能吃东西，不能吃，也是有障碍，你想要吃不可以。譬如说是这个饿鬼他没有饭吃、也没有水喝，他看见大江河里面有水，要去饮水，到那儿去就会有障碍。如果是有大力的鬼神，把他赶跑了，不准他来饮，这是个障碍。第二、看见是变成猛火了：看见是水，结果你去饮，它变成猛火了，就是有障碍、不能饮，这是由外面的障碍使令他饥饿。第二个原因是内里边有障碍，他的身体有障碍。他的这个嘴、口——要从口饮食，嘴像一根针似的，就是很细很细的，他不能吃东西，这东西没有辨法饮、没有办法吃，所以就是内里边有障碍，所以不能饮。第三个，没有障碍；但是也是很苦啊！他若一吃什么东西，一吃下去，就是身体变成火了、就燃烧，身体就变成火，这口喷猛火，从这嘴喷出猛火来，这是受这种苦。或者就是食人间的粪秽、这些不净的东西，吃这些东西，有的时候也是有障碍，还是吃不下，所以叫做「饿鬼」，这种若。本来若是我们人间的人，若多少天不吃饭、不饮水

就死掉了；但是饿鬼不死，吃不到东西还不死，就是这个业力还是在维持下去，所以叫做「饿鬼」。

「人天」，人是怎么意思呢？人，在《大毗婆沙论》上解释，在五趣众生里边说，人是最能够长于思惟观察的，他要做什么事情之先，先筹划、先思惟、称量、观察，准备好了再开始行动，人是这样的，所以称之为「人」。这《大毗婆沙论》说是，就是劫初的时候有转轮圣王，他教导人这样子，所以名之为「人」，所以善于思惟观察的，这叫做「人」。另外一个意思：人在五趣众生里面，最高慢的就是人。人这个骄慢心是高过其他的众生，人是高慢心特别强大的，所以叫做人。第三个原因：人能够寂静其心，能把心的妄想都停下来、能改造自己。人有这种本事，能改造自己，这也是和其他的世界不同、其他的众生不同的地方。天上的人，你让他改变他的思想行为可是不容易；若色界天、无色界天的人，他就是得涅盘了，我还改什么呢？还改造什么呢？所以，你想改变他也是很难。欲界六天天上的人，欲界天的人欲乐太强，所以想要改变自己也很难；三恶道的众生太苦了，也没有办法改变。只有人，人能改变自己，只要有什么一个理智若强了，认为不满意现在的生活，他忽然能得到一个好消息，另外有一个好的境界，他就能改变自己去求，有这种本事。

在《阿含经》、或者《大毗婆沙论》也常提到的意思，这《成佛之道》也说到：『三事胜诸天』。有三样事：第一个就是勇猛，人是勇猛的。勇猛怎么讲呢？『未见果，而能修因』，这是勇猛。人家说：「做恶事要到三恶道去，做善能够到天堂里受福。」其实他也没有看见天堂、也没看见地狱，哎！他就能做，这是叫做勇猛的意思，人有这种本事。第二个是忆念，人就是有记忆力好，过去久远所做、久远所说，他能够很分明地记得住。记得住这件事很重要，这就是经验。过去的经验你能知道，你就会思惟观察，就增长智慧了，智慧是从这地方来的；如果经验是经验了，自己不会去观察思惟，就是白经验了，你就没有能得到教训。这第二个是忆念，忆念等于是一种智慧。第一个是勇猛，就是能力很强；第二个、忆念，就是智慧强。第三个、能修梵行，这也就在前勇猛里面含摄到这一个意思；但是，又为什么特别提出来呢？这是说他能相信佛法、修学圣道，他能栽培无漏的戒、定、慧的善根，人能做到这一点。说是『三事胜诸天』，所以名之为「人」，人能寂静其意，有这样的功德、有这样的优点，所以名之为「人」。

这个「天」，是光明的意思。他们身体能发出光明来，我们人间的人初劫初的时候，身体也是有光明；但是人堕落了，这光明没有了。诸天是身体有光明，所以名之为「天」。在五道众生里面，这个福报大，特别的殊胜，生活快乐，那么天是最好的、最强的。但是要论能够改造自己，能使令自己有进步，那人间还是好过天上的。因为天就是享受，想要进步还是不容易的，除非是在人间，已经信佛、修学佛法，善根栽培得很好，他若到天上去，还是有可能会用功修行，还是有可能。

所以叫做这个这世界成立了以后，「于中五趣可得，谓：那落迦、旁生、饿鬼、人、天、及四生可得」，还有这四种生命不同的、四种不同的生命可得。「谓卵生、胎生、湿生、化生」。这是「标差别」，是有五趣的差别、有四生的差别。这个「卵生、胎生、湿生、化生」下面有解释。

「复有六种依持」，下面也有解释。

「复有十种时分」，时间有十种不同。「谓：时、年、月、半月、日、夜、剎那、怛剎那、腊缚、目呼剌多」，这一共是十种，有这十种不同。十种不同，在时间上最少的、最短促的，名之为「剎那」。极少，时间的极少的单位名之为「剎那」。「怛剎那」怎么讲呢？就是一百二十个剎那叫做「怛剎那」，这是《俱舍论》上这么解释。「腊缚」是什么意思呢？就是六十个怛剎那名为一「腊缚」。三十个腊缚叫做「目呼剌多」。三十个目呼剌多呢？就是一昼夜。

那个「目呼刺多」，翻译个「须臾」，翻中国话是须臾。其他的「腊缚、怛刹那」不看见有翻译，我没看见。那么三十个须臾就是一昼夜，这就可以算出来这个时间了。二十四小时一昼夜，那么一个须臾是多少时间可以算出来了。这个一昼夜，夜就是十五个须臾，日也是十五个须臾，加起来，一昼夜就是三十个须臾。可是，有的时候昼长夜短；有的时候夜长昼短。但是，在《俱舍论》上、《大毗婆沙论》上说，最长——白天长也好、夜晚间长也好，最长不能超过十八个须臾；那么短就是十二个须臾。最长十八个须臾，最短十二个须臾。如果昼夜相等呢？就是十五个须臾。是这样，这是日。三十个须臾为一昼夜，就是一日；三十天是一个月；十五天就是半个月；十二个月就是一年。而前面第一个「时」是总说的，这都叫做「时」，这个「时」有这么多的分别。因为这十个时在后面没有解释，所以在这里说一说。

「复有七摄受事」，后面有解释。「有十种身资具」，也有解释。「复有十种受欲者」，这个「十种受欲者，此如《中阿笈摩》说」，「十种受欲」这一个名字，就是在《中阿含经》上面有解释。《中阿含经》上有解释，解释的那一段经说的很多，而这《披寻记》他给节略了，有说，你们有《披寻记》可以看。这个很有道理，我们要看一看，把它读一下。

《披寻记》六九页：

复有十种受欲者等者：《中阿笈摩·行欲经》说：给孤独居士白佛言：世尊！世中为有几人行欲？世尊告曰：居士！世中凡有十人行欲。乃至广说。今约其义，以列十种。一、非法求财已。不自受用，不供养他，亦不施与作福业。二、非法求财已，唯自受用，不供养他，亦不施与作福业事。三、非法求财已，能自受用，能供养他，亦能施与作福业事。四、法非法求财已，不自受用，不供养他，亦不施与作福业事。五、法非法求财已，能自受用，不供养他，亦不施与作福业事。六、法非法求财已，能自受用，能供养他，亦能施与作福业事。七、如法求财已，不自受用，不供养他，亦不施与作福业事。八、如法求财已，能自受用，不供养他，亦不施与作福业事。九、如法求财已，能自受用，能供养他亦能施与作福业事；然不了知出离而为受用。十、如法求财已，能自受用，能供养他，亦能施与作福业事；及能了知出离而为受用。是名十种受欲差别。

「给孤独居士」，这个「给孤独」，就是须达多长者。他「白佛言：世尊！世中为有几人行欲」？这个行欲的人有多少个人？就是类别，约类别说有多少个人。「世尊告曰：居士！」先招呼给孤独，说：「世中凡有十人行欲」，这个世界上行欲的有十类，乃至到广说，也就是包括了一切人。「今约其义，以列十种」，这个话就是韩清净说了，把它节要，就是列出来十种。

「一、非法求财已，不自受用，不供养他，亦不施与作福业事」，这是一类行欲的人。他是「非法求财」，就是不合法的求财，只要有利可图，就是要做这件事，不管道德、不道德这件事。他求到了财、拿到了财以后，他「不自受用」，他自己也不享受，还是很俭省、很节省的。也「不供养他」，你看《中阿含经》会知道：不供养父母、妻子、儿女、奴仆、给他工作的人，他不去帮助他们，叫「不供养他」。「亦不施与作福业事」，也不会在社会上做一点利益人的事情，他不，他也不做这个事，这真是所谓守财奴了。

「二、非法求财已」，第二种行欲的人，他是不讲道德，「非法求财已」。「唯自受用，不供养他」，就是自己受用，他也不供养父母、妻子都不管；他们苦恼，他不管。「亦不施与作福业事」，也不做。这一段和《中阿含经》说的有点不同，你们可以读这个《中阿含经》，《中阿含经》叫《行欲经》，这个经的名字叫《行欲经》。那一段文上是说：他唯自受用；但是也供养父母、妻子、儿女、这些给他工作的人，他也都照顾。但是「不施与作福业事」，这件事不做；在《中阿含经》是这么

说的。而这上，大概是这个韩清净——我看他是有意的这样改变过的，不会说看不懂《中阿含经》，不是。他就是说：「非法求财已，唯自受用，不供养他，亦不施与作福业事」，也可能有这种人。

「三、非法求财已，能自受用」，也能供养父母、妻子、儿女这些，「亦能施与作福业事」，这是第三种。这个非法求财，有这么三种的情况不同。

「四、法非法求财已」，第四种：这个人他求财的时候，有时候合法的方法发财了；有的时候不合法的，反正这两种的行为他都有。「不自受用，不供养他，亦不施与作福业事」，这是第一种。

「五、法非法求财已，能自受用，不供养他，亦不施与作福业事」，这是第二种。

「六、法非法求财已，能自受用，能供养他，亦能施与作福业事」，这第三种。前边那个「非法求财已」也三种；这个「法非法求财」又这么三种。

「七、如法求财已」，这是第七个，也就是第三类，他是讲道德的、如法的发财；不合法的事情，虽然能发财，不做，我不做！「如法求财已，不自受用，不供养他，亦不施与作福业事」，这是一种。

「八、如法求财已，能自受用，不供养他，亦不施与作福业事」，第二种。

「九、如法求财已，能自受用，能供养他，亦能施与作福业事」，这是第三种，这个是最好的。「然不了知出离而为受用」，这个人虽然是比前面几个都高明，好啊！但是他还有一样遗憾，他不知道出离生死，不知「为成道业应受此食」，他不知道这件事。我吃了这个是要修学戒、定、慧，出离生死，这件事他不懂，他还是继续的迷迷糊糊的，还是贪、瞋、痴，「然不了知出离而为受用」。

「十、如法求财已，能自受用」，也「能供养他，亦能施与作福业事，及能了知出离而为受用」，这个是最第一的了、最高明的了。「是名十种受欲差别」。

寅二、约有情辨（分二科） 卯一、标差别

如是安立世界成已，于中五趣可得，谓那落迦、傍生、饿鬼、人、天；及四生可得，谓：卵生、胎生、湿生、化生。复有六种依持；复有十种时分，谓：时、年、月、半月、日、夜、剎那、怛剎那、腊缚、目呼剌多。复有七摄受事；复有十种身资具；复有十种受欲者，此如中阿笈摩说。复有八数随行；复有八世法，谓：得、不得、若誉、若毁、称、讥、苦、乐。复有三品，谓：怨、亲、中。复有三种世事；复有三种语言；复有二十二种发愤；复有六十二种有情之类；又有八位；复有四种入胎；复有四种威仪；复有六种活命；复有六种守护；复有七种苦；复有七种慢；复有七种憍；复有四种言说；复有众多言说句。

「复有十种身资具；复有十种受欲者，此如《中阿笈摩》说」，这一段昨天讲过了。「复有八种随行」，这下面有解释。「复有八世法」，就是世间有这八种事情。「谓得、不得、若誉、若毁、称、讥、苦、乐」，这八种法。「得」，就是得到财富了。「不得」，就是没有得到财富。「若誉、若毁」，这是人与人之间的关系，就是不当你面赞叹你，在背后赞叹你，叫做「誉」；在背后诽毁你、谤毁你，那叫做「毁」。「称、讥」，就是当面赞叹你，叫做「称」；当面指责你叫做「讥」。这个称扬、赞叹就是说：你在佛法里面有很多的成就，有戒、定、慧的成就；这个「讥」呢？就是你在佛法里没有这么多的功德，都是罪过。「苦、乐」，前面是从表面上说，这两个字是在内心里面说的。你内心里面感觉到痛，感觉到愉快，所以叫做「苦、乐」，一共有这八样事。八风不动，这就是八风。

「复有三品，谓怨、亲、中」，人与人之间的关系有这三样不同，或者是怨恨的，或者是亲爱的，或者也不恨、也不爱的，是中间性的。

这个十种时间、十受欲、八世法、三品，这后面没有解释。「复有三种语言」，后面有解释。「有二十二种发愤」，也有解释。「复有六十二种有情之类」，也有解释。「又有八位，复有四种入胎，复有四种威仪」。「四种威仪」，后面没有解释，就是行、住、坐、卧，这样的叫做「四种威仪」。就是很尊贵的、很尊重的仪表，所以叫做「威仪」。

「复有六种活命，复有六种守护，复有七种苦，复有七种慢，复有七种憍，复有四种言说，复有众多言说句」，这一共是二十四科。二十四科里面有五科，下边没有解释，就剩了十九段。这十九段有解释，所以这下面「随应释」有十九科，第一科是「五趣」。

卯二、随应释（分十九科） 辰一、五趣（分二科） 巳一、举那落迦

云何那落迦趣？谓种果所摄那落迦诸蕴、及顺那落迦受业。

「云何那落迦趣」？我们昨天解释过了。「谓种果所摄那落迦诸蕴」。

这个「种」就是因，就是种子。就是能招感果报的功能，就是种子。在种子的时候是不容易认识的，等到种子发生作用了，就是得果报了，那个时候才明白是怎么回事情。现在这里是说地狱的因果，属于因、属于果的，属于地狱因果的「诸蕴」，就是它的色、受、想、行、识。怎么叫做地狱呢？就是有它的因、有它的果；总而言之是指色、受、想、行、识。

「及顺那落迦受业」，这上面，随顺招感那落迦果报的、所受的苦恼果报的业力。这个「业」和前面那个「种」，应该是一回事；但是特别地把它说出来，就有一点不同了，有点不同。这个「业」，就是有支种子；前边那个「种」，就是名言种子了。名言种子和有支种子，其实在来说，也不能严格的分开的。就是内心里面造这种极恶的罪业的时候，内心的思惟分别，那就是名言种子。你做这件事表现出来那种行动，那就是它的罪业。其实不是很难把它分割开来的。

巳二、例傍生等

如那落迦趣如是，傍生、饿鬼、人、天，如其所应，尽当知。

前边是有支种子和名言种子，当然也包括我、我所的种子——造了罪业，受了地狱的果报，那就叫做「那落迦趣」。「如那落迦趣如是」，是这样子。「傍生、饿鬼、人、天，如其所应，尽当知」，也完全可以明白了，也由它的名言种子和有支种子所得的果报。这是解释五趣。

辰二、四生（分四科）　巳一、卵生（分二科）　午一、辨相

云何卵生？谓诸有情破辗而出。

这底下说「四生」，「四生」里面先说「卵生」。卵生是什么样子呢？「云何卵生」。「谓诸有情破辗而出」，就是它生命开始的时候有差别。这一类的众生是有卵的，在这里边，然后从这壳里面破开，它这生命就成就了，那么这就叫做「卵生」。

午二、举类

彼复云何？如鹅、雁、孔雀、鹦鹉、舍利鸟等。

「彼复云何」？彼又是那一类众生是这样子呢？「如鹅」也是卵生；「雁、孔雀、鹦鹉、舍利鸟」，那些都是属于「卵生」。

巳二、胎生（分二科）　午一、辨相

云何胎生？谓诸有情胎所缠裹，剖胎而出。

云何叫做胎生呢？「谓诸有情胎所缠裹」，在胎里面缠裹着。「剖胎而出」，就是解开这个胎衣而出。

午二、举类

彼复云何？如象、马、牛、驴等。

这些都是「胎生」。

巳三、湿生（分二科）　午一、辨相

云何湿生？谓诸有情随因一种湿气而生。

「云何湿生」呢？「谓诸有情随因一种湿气而生」出来的。

午二、举类

彼复云何？如虫、蝎、飞蛾等。

这都是「湿生」。

巳四、化生（分二科）　午一、辨相

云何化生？谓诸有情业增上故，具足六处而生，或复不具。

这是说：有情里面，他得果报的业力力量非常大，不需要那么多的助缘，他就能够「具足六处而生」，这个眼、耳、鼻、舌、身、意六处，就完全具足的无而忽有，就出现了。「或复不具」，或者是不具足六处，这个不具足六处，那就指无色界天的人。欲界天、色界天，化生都是六处具足的。无色界天的人，他没有眼、耳、鼻、舌、身，没有这个；只有受、想、行、识，所以他是不具足。按我们欲界天、色界天的人对比来说，他是不具足六根的；但是，他若是神通变化，那他还是可以像一个人似的，也能变现出来的。

午二、举类

彼复云何？如天、那落迦全，及人、鬼、傍生一分。

「彼复云何？如天」，像天上的人，欲界天、色界天和无色界天也都是化生。「那落迦」，这地狱也都是化生。「全」，是全部都是化生的，不是一部份。「及人、鬼、傍生一分」，人间的众生，「鬼、傍生」世间的众生，一部份是化生，不是全部的。有的是化生、有的不是。若约人来说，就劫初的时候人都是化生；但是以后就是变成胎生了。

「鬼、傍生」里边，到现在也还是，也是有一部份是化生，一部份不是。这个龙也有是化生、金翅鸟也有化生的，各式各样的情形。鬼也有化生的；但是不全是。

辰三、六种依持（分二科）　巳一、征

云何六种依持？

四生解释完了；现在第三段，解释「六种依持」。怎么叫做「六种依持」呢？

巳二、释（分六科）　午一、建立依持（分二科）　未一、出体

一、建立依持：谓最下风轮、及水轮、地轮。

这是举体，这是「建立依持」。这个世界的最下边就是有风轮；这个风轮之上还有水轮，有大水。水上面有大地；或者这个地轮就包括金轮在里面。为什么它名之为「建立依持」呢？

未二、释名

令诸有情不坠下故起，是名依持。

「令诸有情不坠下故起」，因为在这个世界上居住的众生，他可以不坠落到下面去，就是被这个风轮、水轮、地轮摄持住了，所以他就不坠下，因此而有风轮、水轮、地轮的建立。它是这个世界的众生的依止处，它有力量能摄持住，使令你不坠下，「是名依止」。这个「依」，是居住、是所住的地方、所依止的地方。它为什么

众生可以在上面依止？它有这种摄持的力量。其实，也还是众生的业力。

午二、藏覆依持（分二科）　未一、略

二、藏覆依持：谓屋宇等，为诸有情离流漏等所损故起，是名依持。

第一个是「建立依持」；现在第二个是「藏覆依持」。这个「藏覆依持」是什么呢？「谓屋宇等」，营造的房子，这个屋宇。「宇」，也是房子。「为诸有情离流漏等所损」，为什么要有房子这一类的东西呢？「为诸有情」，为了这些诸有情的众生可以在里面居住。居住的情形就会「离」——远离了「流」和「漏」的损害。

这个「流」，是动，就是如果你没有一个居处，当然这个人就是等于没有房子，那么就是一个大地了，没有一定的住所，那么就是各处流动了。所以有了房子，就是在那里安居下来了，所以就没有「流」的过失。

这个「漏」就是：你有什么财物可以藏在里边就不会失掉、不容易失掉，所以叫做离漏，离开了、远离漏的这个损害。这是能够藏在里面，它能够覆盖、能够保护你的安全，所以就有屋宇的依持，「是名依持」。

未二、广

彼屋宇等略有三种：或由造作、或不由造作、或宫殿化起。

这个屋宇有三种的不同，或者是你自己设计造作的、你自己建筑的。「或不由造作」，不是造作的，那么原来就有的，那么这也是一种情形。「或宫殿化起」，或者是你居住的那个更好的地方，是凭你的福业就自然的现出来了，不需要自己造。那么其他的或者在山洞里面，那可能也不是造的，也是自然有的。

午三、丰稔依持

三、丰稔依持，为诸有情段食故起，是名依持。

「丰稔依持」，就是有丰富的粮食。这五谷也是人所必需的一种生命存在的条件了。这「丰稔依持」是什么呢？「为诸有情段食故起」，我们欲界的众生还是有饮食，这个一段一段的吞食这种食品；那这也是必需的，所以有这个丰稔的依持。「是名依持」。

午四、安隐依持

四、安隐依持：为诸有情离刀杖等所害故起，是名依持。

「安稳依持：为诸有情离刀杖等所害故起」，这个「安稳依持」是什么呢？这个也就是保护安全的。「为诸有情」要远离这个刀杖的伤害，这件事固然自己要想办法保护自己的安全，如果从大多数来说，应该是有政府了，人类在这个世界上生存，慢慢的才会演变成有这种事情，有保护老百姓的安全，就叫「安稳依持」。「是名依持」。

午五、日月依持

五、日月依持：为诸有情见色故起，是名依持。

「五、日月依持」，太阳和月亮，这也是众生生存的依持。「为诸有情见色故起」，没有明、没有光明，就不能见色了；为了见色，所以要有日月的依持。「是名依持」。

午六、食依持

六、食依持，谓四食：一段食，二触食，三意思食，四识食，为诸有情任持身故起，是名依持。

「六、食依持」，饮食的依持。「谓四食」，四种饮食能够滋养生命体里面的四大种，因为四大种本身有生减变化、消耗，你一定要补充它。补充它，有四种。

第一个就是「段食」，就是香、味、触；本来色、香、味、触，这个色不说了，只是香、味、触。它经过了消化，就能够滋养这个身体。

二是「触食」，就是六识依止六根接触六境，这个接触的时候能摄取到喜乐，内心里面能感觉到欢喜、快乐，这也是一种营养，叫做「触食」。这个我们也是讲过了，人不但是有饭吃就可以维持生命，也还要心情快乐，这个人才能活下去，所以「段食」之外，还要有「触食」。

三、「意思食」。第三个，是「意思食」，我们也讲过，就是他的内心、他的思想，他有希望。譬如说我们佛教徒：我从经论上从佛菩萨的法语，我知道还有圣人，可以得无生法忍，我自己感觉到有希望，那你就能继续不断的走这条路，那他就能生存。从这上面说这个意思，「段食、触食」，不是只是说有了财富就可以的，人还是要有自由，思想要快乐，所以一定要有个「触食」，只是有饭吃还是不够的。这佛菩萨大智慧，看得很全面，看到这个问题。所以说，不给人家自由，不合乎生存之道，当然不合道理也是不行，当然还要有法。三是「意思食」，这就表示人都有欲望，他欢喜做医生、他欢喜做工程师、他欢喜出家当和尚，各有各的希望，你也要给他希望的自由，这也是一种。他所希望的事情被断绝了，他的生存就会因难，也是个问题。

第四个是「识食」，这是阿赖耶识。若前边有段食、有触食、有意思食，还要有阿赖耶识的支持。没有它，你还是不能生存的。

有四种饮食，「为诸有情任持身故起」，因为，这一切的有情要能摄持他的生命安乐的生存，一定要具足四种食；不具足就有问题。「是名依持」。

辰四、七摄受事（分二科）　巳一、征

云何七种摄受事？

这第四科，「七种摄受事」。这个摄受，在这里边说出来七种、说出来七种意思。

巳二、列

一、自父母事。二、妻子事。三、奴婢仆使事。四、朋友官僚兄弟眷属事。五、田宅邸肆事。六、福业事及方便作业事。七、库藏事。

第一种是「自父母事」，你自家的父母。自家的父母能摄受你，你也摄受父母。这个摄受，依我看是有三个意思，有三个含意。第一个意思是爱的意思，父母爱儿女就叫做摄受；儿女爱父母也是摄爱，是亲爱的意思，有这个意思。第二个、有积聚的

意思：积聚财富、积聚智慧、积聚资粮、积聚知识。譬如说是我天天静坐，就是你要摄受禅定，摄受奢摩他、毗铃舍那的定、慧，天天用功修行，使令这个戒、定、慧增长叫做摄受，那就是积聚的意思；逐渐地增长，逐渐经过你如法的努力，逐渐的使令它成就，也叫做摄受，这个摄受有这个意思，我看是有这个意思。第三个意思，有个维持的意思，使令它已经成就的情况之下继续的维持，也有个摄受的意思。现在「自父母事」，最明显就是爱，父母爱儿女、儿女爱父母，这个意思。

「妻子事」，也是爱的意思，当然由爱而会有一些种种互相照顾的事情。

「三、奴婢仆使事」，这就是帮助你做种种事情的人，这和爱也有关系，和积聚也有关系，和维持也有关系。

第四个，是「朋友」，父母、妻子、奴婢仆使之外，还要有朋友。朋友当然也是要有点缘的，没有缘这朋友也做不来；当然这也是一种智慧，人与人能做朋友，这也是一种智慧的。

「官僚」，「僚」，就是官；或者是大家一同做官，这叫做「僚」。

还有「兄弟」、姊妹，这都是属于「眷属」的事情。那么这就是更复杂的关系了，除了「父母、妻子、奴婢仆使」之外，在社会上生活有更多更复杂的事情，你也要摄受的，也是要摄受。当然生活愈简单，那么这些事情就愈少；人的欲望愈大了，这关系就是愈多。

「五、田宅邸肆事」，这就是财富了。当然你要有个地方住，就是要有「田」、有田地。「宅」，是住的地方。「邸」，也是房子、住的地方；或者是你有房子而又能出租，或者是那叫做「邸」。这个「肆」，应该是店，做生意的这些房子、这些地方。那么这里面就是有生财之道在里边、这些事情。

「福业事」，就在你正当的职业之外，你又能去做一些福业的事情，那么就是要有爱心、要有慈悲心、有公益心，为大众谋一点福利，有公益的事情，做一些利益大众的事情，那就是「福业事」。当然，若说是出世间在宗教里面，或者是了生死、得涅盘的事情也可以包括在里头。「及方便作业事」，那就是或者是你求财富，也要有一些前方便的事情；或者福业事，也要有些前方便的事情。

「七、库藏事」，这个「库藏」是什么呢？就是你若求得了财富，财富若是多了的时候，财富贮藏的地方还是一件事。现在这个社会上，有人的智慧会有些银行的这些事情。古代怎么样呢？它也有它的办法，也会有个办法的，那就叫做库藏的事情。

辰五、十种资具（分二科）　巳一、征

云何十种身资具？

这是第五段「十种身资具」，这还是要生存，其实人类有种种的活动，其中最重要的目的就是要生存、维持生存；身体生存的条件就是「资具」。

巳二、列

一、食。二、饮。三、乘。四、衣。五、庄严具。六、歌笑舞乐。七、香鬘涂末。八、什物之具。九、照明。十、男女受行。

第一个，就是「食」。第二个，就是「饮」，饮，应该指流质的说；食就是其他

的一部份。第三，是「乘」，就是车。第四，是「衣」。第五，是「庄严具」，有了衣服、有了车、有了饮食之外，还要有「庄严具」，为了美还要有庄严具。六、是「歌笑舞乐」，还有这种事，要知道歌笑的事，还要舞。乐，是音乐的乐，音乐的事情。七、是「香鬘涂末」，香，各式各样的香。鬘，就是各式各样的花把它结成鬘。「涂末」，这个香里边有可以涂的一种香。「末」，是粉末。这个「涂」也可以或者说是脂一类的香、香水也可以涂，当然也可以洒，各式各样的。

八、「什物之具」，就是前边的七种之外，还有其他很多种资具，生存所需的一些东西，很多很多杂的东西。这个「什」，就是各式各样的意思，不是七、八、九、十，那个十，不当那个意思讲。九、是「照明」，照明也是生命所需的资具。第十、是「男女受行」。

辰六、八数随行（分三科）　巳一、征

云何八数随行？

这是第六科，「八数随行」。这个「八数随行」怎么讲呢？

巳二、标

谓诸世间数数随所行事。

有八种事情，这八种事情是「数数随所行事」，不是一次就过去、就没有事，不是的；要数数的这样做，常常的要随你、随时需要就要做这种事，有八样。所以叫做「八数随行」。这个「数」不应该念ㄕㄨˋ，应该念ㄕㄨㄛˋ，数数的随行，随时就要做的事情。

巳三、列

一、蔽覆事。二、莹饰身事。三、威仪易夺事。四、饮食事。五、睡眠事。六、交会事。七、属彼勤劬事。八、属彼言说事。

一、是「蔽覆事」，二、「是莹饰身事」。看这样的意思，这个「蔽覆事」是什么？就是穿的衣服，衣服能遮蔽身体叫「蔽覆事」，应该是这样解释。

第二是「莹饰身事」。这个「莹」应该是沐浴的意思，常常要沐浴。而《清净道论》上特别提到，在阿兰若处住的修行人，也提到：常常要沐浴。你的衣服，你的床铺的东西都常常要洗的，它那说得很详细，说得很微细的。这个「饰」，当然也是装饰，各式各样的装饰，这些事情。

三、是「威仪易夺事」，就是行、住、坐、卧，你要知道变易、变化。这个「易夺」就是变化的意思。你坐久了一定要动一动，要走一走；行、住、坐、卧要变易，这时候应该卧、这时候应该坐、应该是行、应该是立，你不能就是一个威仪，一个威仪这个身体不合适，这个身体是不合适的。这个没有禅定的人……。色界天、无色界天的人，没有这个问题；欲界里面的众生都有这个问题，你一定这四种威仪要变化，不然的话你受不了。

第四，是饮食的事情。饮食的事情，按现在来说，的确是有问题。人自己的知识不够，自己会吃毒，所吃的东西里面有毒自己不知道，这是一个事情。有营养、没有营养的问题。

第五，是睡眠的事情，这也是一个事情，也是要有这种知识。（第六，是「交会事」。）若是从修行人的经验上看，大阿罗汉——有神通的阿罗汉他也是要睡觉；假设你是人间的人，不是色界天上的人，色界天上的人是不睡觉的。欲界天和人、阿修罗，乃至鬼、畜生都有睡觉；不过，地狱里面受苦太厉害的，那是没有时间睡觉了。睡觉这件事，从修行人的境界上看，我刚才说是有神通的阿罗汉，在生理上他还是要睡觉的。就是从这《遗教经论》上说，只要你吃饭，你就是要睡觉。说是完全不睡觉，在生理上是不合适的。可是有神通的圣人，他如果特别不要睡觉也可以，那就是要用其他的功德来代替，那就是要入定才可以。所以没有定的人，不睡觉是不可以的；但是也不需要睡太多。好像头多少年，有人说一天要睡十二个钟头觉，这是太多了，睡太多。睡眠事。

「六、交会事」，「交会事」，就是人与人之间的来往、集会的事情。

第七、「属彼勤劬事」，就是或者属于这个交会——人与人之间的来往，这里边有很多事。第一个是「勤劬事」，就是要用身体要去做的一种辛苦的事情。

八、「属彼言说事」，属于交会，还要有语言，需要发表什么样的议论，彼此间要协商什么事情。这一共是「八数随行」。

辰七、三种世事（分二科）　巳一、征

云何三种世事？

「三种世事」，三种世间的事。那三种呢？

巳二、列

一、语言谈论，更相庆慰事。二、嫁娶宾主更相饮噉事。三、于起作种种事中，更相营助事。

「一、语言谈论、更相庆慰」的「事」情，人与人之间一定是要说话的。说话；但是现在说什么话呢？是庆慰的事情，那个人有什么吉祥的事情，你去祝贺他，有这种事情。这也是人之常情，庆慰事。二、是「嫁娶宾主，更相饮噉」的「事」情。嫁娶的时候，有宾也有主，互相的要吃饭，我请你吃饭、你请我吃饭，这些事情，这又是一件事。「三、于起作种种事中，更相营助事」，第三，对于彼此间都要做种种事，做种种事的时候，要互相帮助：我帮助你、或者是你帮助我，这些事情。这是世间有这三种事，这当然都是人情，人情是这样的。

而菩萨呢？佛法中说的菩萨，的确是——尤其是最后一种，「于起作种种事中，更相营助事」，帮助一切众生，作种种合道理的事情，因此而能结到缘，因为结缘了，就可以受教化了；不结缘的时候是不行的。那么这是世间上事有这三种。

辰八、三种语言（分三科）　巳一、征

云何三种语言？

语言也分三种。那三种呢？

巳二、列

谓有法语言、无法语言、及余语言。

「谓有法语言、无法语言、及余语言」，这三种。这三种就是站在佛法的立场而分类的。前边那「三种世事」也是通于佛法；但是又不是决定的。

怎么叫做「有法语言」呢？

巳三、释（分三科）　午一、有法语言

有法语言者：谓宣说厌舍，离诸缠盖，趣可爱乐等，广说如经。

「有法语言者，谓宣说厌舍，离诸缠盖，趣可爱乐等，广说如经」，这叫做「有法语言」。这个「法」在这里的意思，应该是指真理叫做「法」，就是这种语言里面是有道理的。当然，社会上一般的人是没有宗教信仰的人，他说话当然也是可以有道理；但是，现在这是指佛法的道理说的。「谓宣说厌舍，离诸缠盖」，这样的语言。就是「宣说」——就是表达出来这件事的真义的语言，你说出这种语言来。是什么呢？是「厌舍」，就是对于世间上都是苦的事情，世间上都是苦、都是假的、都是令人苦恼的事情，你应该要厌离、要弃舍；你不应该一直地这样相续下去，那是没有什么意义的。就像昨天说到那十种受欲，众生就是这样子：去积聚财富，就这样享受了，或者供养父母、不供养父母，或者怎么的。如果你没有依佛法，不是为成道业而受此食，那就是这样流转生死，那就是无尽期的苦恼下去了。如果你若能够感觉到人生是苦，六道轮回就是苦，这个佛法里面说四谛：苦、集、灭、道四谛；世间上就是两件事：一个苦，一个集。所有的受，我们说是有苦受、有乐受、有不苦不乐受，但是深一层的说，就是苦：人间是苦，地狱、三恶道是苦，天上也是苦。所以，如果你不觉悟，就是一直的苦下去。所以应该要厌舍，要弃舍这种事情。

我说一句闲话，以前我和达成法师在一起住，都是达成法师做饭、做菜。他把这个油烧得很热、很热的。我原来也不懂，我看见报纸上说，油烧得太热了就有毒了，所以不要烧得太热。我就和达成法师这么说，达成法师说：「几千年以来，一直都是这样做，不能改。」是这样意思。所以，我们从久远以来就是这样子生活下去——无明缘行、行缘识、识缘名色、……六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死——就是这样惑业苦流转。而这种苦恼的事情，我们自己不知道；虽然是受苦，但是不明白，所以需要有人讲。所以「谓宣说厌舍」，要宣说：这是苦啊！不是快乐呀！要弃舍！就是这样意思，这就是叫做「法语」，叫做「法语言」。

「离诸缠盖」，「缠」，就是烦恼，就是各式各样的烦恼。所有的烦恼都叫做「缠」，就像一个大毒蛇把人缠住了似的。很多的烦恼，就是很多的毒蛇，把人缠住了。要离诸缠，要弃舍一切烦恼。我们通常说烦恼，说人有了瞋心叫烦恼；有了爱不知道这是烦恼。但是在佛法来说，爱也是烦恼、瞋也是烦恼，疑惑心、高慢心、各式各样的这些分别心，都是烦恼。要离，要远离这一切的烦恼。

这个「盖」，我们通常说有五盖。就是贪欲盖、瞋恚盖、掉悔盖、疑盖、睡眠还是盖，一共有五盖，要远离这些盖。远离这些盖，是怎么样才能远离呢？你要知道它是有过患的，那个贪欲、瞋恚是有过患，你就会有厌离心。你若知道远离了盖以后是有功德的，你就欢喜离盖了，远离一切烦恼。人若是常常——这当然也是一种智慧，知道有了烦恼是苦，就要不要起烦恼，就会远离烦恼。常常有烦恼，受到烦恼的伤害，而还不知道弃舍烦恼，就是我们凡夫是这样子啊！常常起烦恼，受烦恼的苦恼；但是还不知道弃舍，这真是个问题！

现在说要有人告诉我们，「宣说厌舍」，宣说「离诸缠盖」的功德，不离缠盖的过患，有人这这么讲，要有人说这种话，那么就叫做「法语言」。

「趣可爱乐等」，「趣」，就是向前进，向前进一步。我们从久远以来，就困在

这些苦恼的境界里面不能出来。现在佛菩萨的法语告诉我们：涅盘是乐。第一步，从世间上的情况说：欲是苦；离欲到色界天是乐，就是得禅定是乐。但是禅定还没能断除我、我所，还是有无明烦恼。能解脱一切我、我所，得到涅盘了，那才是乐。佛菩萨对我们说这样的话。那么我们能够有了信心，我们「趣可爱乐等」，就向那个可爱乐的涅盘那里进、向前进趣，「趣可爱乐等」。

经论上说：释迦牟尼佛有一天出去，带着阿难尊者出去，出去走的时候，遇见一个年纪老的女人，看上去也是很贫苦，看见佛就要抱，抱佛。阿难尊者就阻止他，不准她抱。佛说：你不要推她，叫她抱。这是为什么呢？佛说：过去生五百世给我做过母亲，所以今天见面了若不抱不可以，不抱就会吐血而死。说：为什么她这么贫苦呢？是因为我常常要出家，她就是障碍我，不准我出家。所以这还是苦。

所以，这上面「趣可爱乐」，就是劝人修学圣道，要从这个境界解脱出去。但是不明白佛法的人就是障碍：「不可以出家！」

我在很多年前，在律上看见有四句话，这四句话是什么意思呢？就是佛若到一个地方去的时候，那个地方预先知道，知道瞿昙要来了，有的人就对大众说，说是：「瞿昙要来了，你要把你的丈夫保护住，把你的儿女保护住。瞿昙来了，你不保护，他就带跑了，就出家了。」这个事情，佛在世就有这种事情，不要说现在，就有这种事。到了那个地方，当然佛就是在树林里面、或者那个有寺院、有相信佛法的大居士，就是安排一个地方住下来。住下来，这个比丘出去乞食，乞食的时候就得到消息了，就是都是害怕他的儿女，他的什么什么的，就是怕他出家，就是这些事情，就对这些比丘说；比丘回来就报告佛。报告佛，佛说：「你若再听见这个人说这种话，你对他答复他。」怎么答复？有四句话。我看完了感觉很有意思；有意思是有意思，这四句话不会讲，不是太明白。不太明白；但是，心里常常想：要再去查，再去查，再去查就查不到。可是有一天我下了决心，非找到不可！就是一页一页翻，就是最后找到了。找到了，我现在能解释这四句话。

这四句话，是第一句：『如来有大力』，『如来有大力……』，现在记不清楚了。但是义我能记住，义说是：佛有大智慧力量，能引导你到安乐的地方去，你的儿、你的女、你的先生、或者是你的父亲，若是出了家的时候，接受佛的教导，能引导他到一个高尚安乐的地方去，你怕什么呢？你害怕什么呢？这不是一个好的事情吗？为什么怕呢？为什么要藏起来，不要见到佛呢？这样意思。

所以，人也应该——就算是不信佛，当然，不信佛、没有接触佛教那也很难。要想一想：我的儿、我的女，在家就是一般的这样子：学校读书，到社会上做事；或者是成功，或者失败，失败又成功，或者……然后就是老、病、死。就这样子嘛！那么如果是出家，在佛法里面去学习佛法、修行，他将来的前途是怎能么样？你要想一想，是不是比在家好？是不如在家？你想一想，然后你可以决定这一件事：是赞成他出家？是反对他出家？如果没有接触佛教，也不大明白，就是舍不得。

他记住了，我与他讲过。对！『如来有大力，以法而将去，以法将去者，汝等何忧怖！』就是这样意思。

不过，我有一回问一个女居士。我说是，譬如说出家，我这话是说了一些……，这话也有意思。譬如说是：你的儿、你的女出家了，离开了你，你心里面有点痛苦，你就反对：「不可以去出家！」假设是你的女，她读完书，年纪到了，要嫁出去。嫁出去，也可能你在美国，她到台湾做事，嫁到台湾去了，或者嫁到菲律宾去了，也是要离开你，你也反对吗？她说是：「不能反对；但是，心里面也不舒服、心里面也不欢喜，但是不能反对。」唉呀！我一想：原来道理就是这么回事，就是对儿女的爱，总是在旁边，我天天看见，心里欢喜；离开了，心里面痛！原来这个反对主要是在这

里，就是这么回事。

所以「如来有大力」，有大智慧力。「以法而将去」，他带你的儿女，是用什么力量、用什么方法带他去呢？是以真理，法是真理。「以法而将去」，用真理带他去，就说带他到真理那里去。「以法将去者，汝等何忧怖」，若是带他到真理那里去，这是最高尚的事情了、最安乐的事情了，你害怕什么呢？你顾虑什么呢？佛告诉诸比丘，用这四句话来回答他这个事情。

所以这里面「趣可爱乐等」，世间上事情都是不可爱乐的，只有佛法说的真理：戒、定、慧、八正道，乃至大般涅盘——这是可爱乐的地方，若到那里去，是「趣可爱乐」，要到那里去。那么这叫做「法语」，这是法的语言。「广说如经」，这经里面说太多了。

午二、无法语言

无法语言者：谓染污心说饮食等。

这是第二个语言，没有真理的语言。没有真理的语言，是什么语言呢？「谓染污心说饮食等」，用染污心，就是用贪、瞋、痴——增长贪、瞋、痴的一种心情，去说饮食是有营养的，说这些话。在下边，这个《瑜伽师地论》下边还有很多，说些国家的事情，说军论、政治、经济，还有说男论、女论、贼论、王论，各式各样的事情，这些话。这些事情用佛法的道理来讲，当然这是都是戏论。人自己感觉到这是非常重要的事情，是非要学习研究不可的事情；但是按佛法来说，这都是苦恼事情，是不值得学习。所以这叫做「无法语言」，没有真理的语言，没有道理。这是第二种。

辰八、三种语言（分三科） 巳一、征

云何三种语言？

这里是说三种语言。

巳二、列

谓有法语言、无法语言、及余语言。

巳三、释（分三科） 午一、有法语言

有法语言者：谓宣说厌舍，离诸缠盖，趣可爱乐等，广说如经。

第一种是法语。

午二、无法语言

无法语言者：谓染污心说饮食等。

第二种是无法的语言，「谓染污心说饮食等」。

午三、余语言

余语言者：谓无记心所起言说。

第三种是「余语言者」，就是除掉了前两种，剩余的语言。这样的语言是什么意思呢？「谓无记心」，它也不是善、也不是恶，这样的心情所说出来的语言，那么就叫做无记心。这可见前面这个「法语」和「无法语」，都是有记心。他宣扬佛法的语言，他对于佛法有恭敬心、有尊重的心情的。如果没有这种心情的话，也没有轻视、不信的心，那也应该是无记的语言了。有染污心，当然这是属于恶的一面的。如果是用无记的心情说这些语言，也是属于第三种了。

这是把语言分成了三类，这在我们佛教徒来说，也是的确是应该明白这件事的。

辰九、二十二种发愤（分二科） 巳一、征

云何二十二种发愤？

前面是第八科，「三种语言」。这以下是第九科，「二十二种发愤」。这个「愤」，看下文里面的意思，有愤恨的意思，就是心里面不高兴了，是这样意思。和发愤图强的「愤」，也含有那样的意思，但是主要还是有一点愤怒。这里分两科：第一科，是「征」。

「云何二十二种发愤」？这二十二种因缘使令一个人心里面愤怒，这二十二种心是什么呢？这是问。底下列出来。

巳二、列

一、伪斗。二、伪称。三、伪函。四、邪业方便。五、拒枓。六、轻调。七、违反。八、诤讼。九、骂詈。十、忿怒。十一、诃责。十二、迫懵。十三、捶打。十四、杀害。十五、系缚。十六、禁闭。十七、割截。十八、驱摈。十九、谄曲。二十、矫诳。二十一、陷逗。二十二、妄语。

第一个，是「伪斗」，这个「斗」，是以前在乡村里有这种器，量五谷是多少。十斗是一石，十升是一斗；现在可能还人有用这种东西吧？

「伪斗」，这个斗里面有虚伪。如果他向外出售，这个斗可能小一点，他若往里面入，买，它可能会大一点，这样子他占便宜，使令对方吃亏了，这还是有着欺骗的意思。你被人欺骗了，当然心里面就是有点不平了，所以是「愤」。

第二是「伪称」。「称」，现在是看见、常常有用，称量、测量物体的轻重。这个「称」它也是有虚伪，总是自己想占对方的便宜，使令自己多一点，对方吃亏一点。那么这也是一种令人心里不平的。

第三是「伪函」。「函」，就是信；「伪」，就是这里面也有些心机来欺骗人的意思。你受了他的欺骗了，当然心里面也是不平，所以叫做「伪函」。而这件事，也是要智慧才能够明白；不然的话，你不知那里面有虚伪，就上当了。我昨天说过，为这个两个字，我去看《三国志演义》，我小小说一段。

曹操到西凉去，这个西凉与马超……，马超和韩遂这两人背叛了曹操，曹操去打他们去。打他们的时候很辛苦，还吃了很多的亏。曹操是有智慧的人，很善于用心的人，他想了一想、想了一想，想出个主意来。这一天就是同韩遂大家见面，一点没有作战的意思，在那里说闲话，说些闲话，以前经过的事情，就像老朋友见面那样说话，说话就完了，大家就撤退了。但是，马超这一天他没有到前线来，但是也有他的人就报告他这件事，曹操（注：贯穿前后文，疑应为马超）就疑惑，来问韩遂，韩遂说没有什么，就是这么说话，不知道什么意思。等到再后来，曹操又写一封信来，特意的用很多人送这封信给韩遂，这个意思就是叫马超知道。马超知道有信来，他也要去看，韩遂就把信给他看。他一看，前面几句话看没有，后面几句话涂了，涂抹了；再看几句话，那后面又涂了。马超就疑惑：「你这个事情怕我知道，把它涂抹了。」说：「不是！原来就是这样子。」但是马超不相信，他们两个就打起来了。当然马超是年轻，韩遂可能年纪大一点，就把韩遂的一个手斩断了。后来两个人冲突了，很严重，韩遂就向曹操投降了。那马超是剩了一个人，只有他，孤独了，他也不能和曹操作战了，也跑了。所以这叫做「伪函」。

看《三国志演义》，当然那是小说，并不是真实的事情。有些事情是真实，有些事情不见得真实。但是，看出来这个有智慧的人和没智慧的人完全是不一样。所以人与人之间的关系能够维持正常，能够能经过什么样的变动，他能够有智慧能认识这件事，而不会受欺骗，这还是不是容易的事情，还不是容易。像「伪斗、伪称、伪函」这些事情，社会上的人，如果是不相信佛法的人、不相信因果的人，是时时有的事，随便说谎话骗人。所以我们的确是应该用功修行了。

四、「邪业方便」，窥基大师解释就是：邪的身、语、意的方便。就是恶的身、语、意业的方便。这个「方便」，在经论上的使用法，大概是有两种不同，一个就是采取行动了，就叫做「方便」。你正式做这件事了，那叫做「方便」。第二个意思，是正式的行动之前有准备的工作，先要准备一下，那叫做「方便」，这是一种。现在这里是邪业的方便，应该包括这两个意思。邪业的行动、不合道理的事情、做罪过的事情，应该是包括这两个意思。

第五是「拒枓」。这个「拒」，是抗拒，就是防御对方的侵略，叫做「拒」。这

个「枓」，就是彼此斗争。这个「枓」，查那个字典上的意思，似乎是诤论也叫做「枓」。

第六，是「轻调」，这个「轻调」，就是他不尊重你、轻视你、来戏弄你，这也是令人不欢喜的事情。

七、是「违反」，「违反」，就是他就是和你作对，你说东、他就说西，不管你合不合道理，他总是反对你，那么这是叫做「违反」。

第八、是「诤讼」，这个「诤讼」，就是大家有了利害的冲突，到了法庭上去辩论，那么就叫做「诤讼」。

第九、是「骂詈」，「骂」就是「詈」，种种的言词来毁辱这个人，是「骂詈」。

第十、是「忿怒」。前边这个「伪斗、伪称、伪函」，这些事情是引起你内心忿怒的外缘。这底下说忿怒，这是说内心的事情，内心里面忿怒、忿恨、恼怒了。

十一、是「诃责」，他或者是有道理的、或者是无道理的来诃斥你、指责你的不对。

十二、是「迫懔」，就是恐吓你，你若不随顺我的意思，我会怎么怎么样来对付你。恐吓你，叫「迫懔」。

第十三、是「捶打」你。第十四、是「杀害」你。第十五、是「系缚」，绑起来。十六、是「禁闭」，就把你关闭在一个地方，失掉自由了，叫「禁闭」。十七、是「割截」，割截你的身体的一部份。十八、是「驱摈」，不准你在这里，把你驱逐了，不睬你了。十九、是「谄曲」，就是很卑鄙的，有非份的要求，这种谄媚的行为，不是那么直爽的。

二十、是「矫诳」，「矫」者诈也，就是欺诳的意思。或者是语言、或者什么事情，就是弄一个虚伪的相貌，当作真实的情况，就是受欺骗了，「矫诳」。

二十一、是「陷逗」，这「陷逗」是什么意思呢？就是：最初是用一个理由同你说这件事，把你引到里边去，就是陷到里边去了；然后再用不同的态度来对付你。譬如说是你有什么财物，最初是把这财物借去了；后来你再同他要，他说：「我没有借！」不还你了，那么叫做「陷逗」，就是这一类的事情。先把你的利益拿到了，拿到了以后……最初用一个你容易相信的理由，把你的利益拿到了；拿到以后，就是另一个面目了，那叫做「陷逗」。二十二、是「妄语」，就是说谎话骗人。

这是二十二种令人心里面愤怒的事情。

辰十、六十二种有情（分三科）　巳一、征

云何六十二种有情之类？

现在第十科，有「六十二种有情」，六十二种众生、六十二种人。

巳二、列

一、那落迦。二、傍生。三、鬼。四、天。五、人。六、剎帝力。七、婆罗门。八、

吠舍。九、戍陀罗。十、女。十一、男。十二、非男非女。十三、劣。十四、中。十五、妙。十六、在家。十七、出家。十八、苦行。十九、非苦行。二十、律仪。二十一、不律仪。二十二、非律仪非不律仪。二十三、离欲。二十四、未离欲。二十五、邪性聚定。二十六、正性聚定。二十七、不定聚定。二十八、苾刍。二十九、苾刍尼。三十、正学。三十一、勤策男。三十二、勤策女。三十三、近事男。三十四、近事女。三十五、习断者。三十六、习诵者。三十七、净施人。三十八、宿长。三十九、中年。四十、少年。四十一、轨范师。四十二、亲教师。四十三、共住弟子及近住弟子。四十四、宾客。四十五、营僧事者。四十六、贪利养恭敬者。四十七、厌舍者。四十八、多闻者。四十九、大福智者。五十、法随法行者。五十一、持经者。五十二、持律者。五十三、持论者。五十四、异生。五十五、见谛。五十六、有学。五十七、无学。五十八、声闻。五十九、独觉。六十、菩萨。六十一、如来。六十二、转轮王。

第一，是「那落迦」，「那落迦」也是人；「傍生」也是人；「鬼」也是人；「天」也是人，只是做了恶事就变成地狱、傍生、饿鬼了；做善事就变成天、变成人了。这是我们前面讲过了。这五是「人」。

六、是「刹帝力」，七、「婆罗门」，八、是「吠舍」，九、是「戍陀罗」。这个我们前面也已经讲过了。

十、是「女」人，十一、是「男」人，第十二、「非男非女」的人，这就是生理的组织不正常，他也不是男人、又不是女人。

十三、是「劣」，十四、是「中」，十五、是「妙」，或者是论福德有劣、中、妙的不同；或者是论智慧有劣、中、妙的不同，总之有这三种差别。

十六、「在家」，十七、是「出家」，这个若在印度来说，有很多的宗教；在佛教里面说有在家、出家；其他宗教也有这个分别，在家、出家。

十八、是「苦行」，十九、是「非苦行」，这是说人的行为。有的人能吃苦，他欢喜做这种事情；有的人不事苦行，他不愿做种苦恼的事情。在佛法的态度：目的是得圣道。如果是正常的说，就是修学八正道、三十七道品可以得圣道。至于是苦、是乐呢？佛的意思就是中庸，中庸之道。若特别情形，你非要环境特别好一点，衣、食、住要特别好一点才能得道，佛也是同意。若是这个人特别的要修苦而能得道；不修苦就不能得道，你若特别丰富了，他就放逸了，那只好苦一点，那佛也是同意。如果这件事不能得圣道，苦也好、不苦也好，那都不是佛的意思。所以在佛法里面说：『无益苦行当远离』。是「苦行」和「非苦行」。

二十、是「律仪」，二十一、是「不律仪」。这是在佛法的态度上，我们应该学习律仪，不应该去学习不律仪，这个我们在前文也有解释过了。二十二、是「非律仪非不律仪」，这是分这么三种，前面解释过。

二十三、是「离欲」，二十四、是「未离欲」，这前面我们也是讲过了。这个离欲应该分两种：一个是其他的宗教徒，他修学世间的禅定，也能远离欲界的欲，他成功了可以生到色界天、无色界天去，这是一种离欲。第二种佛法里面所赞叹的离欲，就是修学八正道，那能够究竟的解脱生死苦的。外道所说的离欲实在是暂时的，等到他的色界定、无色界定破坏了以后、无常了以后，他又回到欲界来，还是有欲的，所以那个离欲不是真实的。二十四、是不离欲，为欲所迷而不能觉悟，「未离欲」。

二十五、「邪性聚定」，二十六、「正性聚定」，二十七、「不定聚定」，这个是按照佛法的态度做一个分类，做「正性、不定性、邪性」的分类。按《俱舍论》上

的意思，就是要得初果以上才是「正性定聚」，因为他决定是不退转了，所以他就是死掉了以后——这个初果死掉了以后，到第二生他还是不会失掉、圣道也不失掉、也不会退转的。所以他是属于正性的这一类有情里面的，是决定了，不会失掉！

这个「邪性聚定」是什么呢？就是三恶道的众生：地狱、饿鬼、畜生，他们那种做恶业的性格，你是很难改变他的。若是造了无间业，是决定要到无间地狱去的，所以叫做「定」；做恶事名之为「邪」；他是这一类的人，所以叫做「聚」，属于这一类的人。

「不定聚定」，「不定聚」属于这一类的。就是除掉了「邪性定聚」、「正性定聚」之外的人，都是属于「不定聚」。这个「聚」，就是类的意思。因为这一种人遇见坏因缘，就会转变成「邪性聚定」；遇见佛法好的因缘他就会转变成「正性聚定」，他本身不决定，所以叫做「不定聚定」。他这个性格决定是这样了，所以也名之为「定」。

可是在初果之前有个四善根位，就是加行位。加行位有四个位次：暖、顶、忍，世第一。这个「暖、顶」两个位次，当然是有修行的人，也还是向上进的人，但是还没能决定，还有可能遇见恶因缘，也可能会退。若到了忍位以上是决定不退了，到忍位决定是不退了。所以忍位以上的人，他还没能到初果，但是他已经可以不退了。说是得初果的人决定不堕落三恶道；这忍位也是一样，也可以不堕落三恶道了，所以，也可以把忍位加进去的，所以也可以说他是「正性定聚」。这「暖、顶」也是有修行的人，但是还有一点靠不住的可能，所以不说他是「正性定聚」。

二十八、是「苾刍」，二十九、是「苾刍尼」，这是佛教徒出家的人，这是约受戒来说，他受了比丘戒了。旧的翻译就是叫做「比丘」，我们通常用的那两个字；这新翻译——玄奘大师翻的，翻个「苾刍」。这个「苾刍」有解释是一种草，这个草是非常香的，香味很浓。譬喻这个修行人，这个比丘有戒、定、慧的香，戒香、定香、慧香，有这香，所以叫这个名字。但是，这里主要是说戒，他出了家、受了比丘戒了，就名之为「苾刍」。

但是在《大智度论》上解释，就是他能够「破恶」，破身、口、意里面的四种恶法，能破恶；能够杀烦恼贼，正在做这件事，叫做破恶。另外有「乞士」的意思，自己不生产，向在家的信徒去乞求生活所需，所以叫乞士。第三个能够持清净戒，这也是比丘里面含义之一。第四个能够「怖魔」，能令魔王恐怖了，你能够解脱了他的势力范围，他不能再控制你了，那么叫做怖魔；有这四个意思。所以这「苾刍、苾刍尼」都是一样。比丘尼，就是出家的女众，受了比丘尼戒了。

三十、是「正学」，这个「正学」，就是在比丘尼和沙弥尼之间的一种人，这个律上有，就是年轻的女人出家了，要给他在十八岁到二十岁这两年之内受这个「正学」、学六法；过了二十岁以后再受戒，受比丘尼戒；就是试验他是有孕、没有孕。那么最初在这件事之前就是有这种事情，最初怀孕不知道，受了比丘尼戒以后，就发生生小孩的问题，所以佛就制这个正学女，这个缓冲的办法，那么叫「正学」。

第三十一、「勤策男」，第三十二、「勤策女」，这就是沙弥、沙弥尼，这个翻到中国话翻做「勤策」。「勤策」，就是沙弥、或者沙弥尼为大僧所勤加策励，来警策他，叫他好好学习佛法、好好用功修行，就是受了十戒的沙弥、沙弥尼叫「勤策男、勤策女」。

三十三、「近事男」，三十四、「近事女」，这是在家佛教徒。他受了三皈了、受了五戒了，就名之为近事男、近事女。这个「近事」，就是亲近三宝，为三宝做事情，所以叫做「近事」。那么这是近事男、近事女。

受八关斋戒的人，当然是已经受三皈、五戒了，那不名为近事男、近事女；叫做「近住男、近住女」，那和这个名字不同。这个「近住」在《大毗婆沙论》上解释：他亲近阿罗汉住故。因为你能够受八关斋戒，或者受一昼夜，你能够修四念处，念佛、念法、念僧、念戒、念舍、念天、念死。看看经上说，受八关斋戒的人，还是应该在庙上住。在庙上住这一天，要停止在家的事情，修梵行，等于说就是修四念处，修这一天的梵行。如果受了八关斋戒，虽然说持戒、没有犯戒；但是没有修四念住，还就是到 office 去做事情，不是太合乎原意，不符合原意的。「近阿罗汉住」这样解释，说是你学习了八关斋戒，你就是与阿罗汉渐渐的相近了，将来你可以得阿罗汉了，这有这样意思。或者说这个「近住」，是你受的戒不是尽形寿，是「近时而住」，只有那么短的时间，过了那么多的时间以后就失效了，这个戒就没有了，是近时而住。

三十五、「习断者」，三十六、「习诵者」。第三十五、是「习断」。「习断」，就是他数数的——这个「习」，是数数的意思，一次又一次的修学佛法，学习佛法，修学止观，断烦恼的人，应该是这么说。第三十六、是「习诵者」，就是诵经，诵这个律，或者是某一部论。「习诵」这个「习」，也是一次又一次的诵；如果你不诵、不诵就忘掉了，忘掉就不能诵了，所以要「习」才可以。

三十七、「净施人」。这个「净施人」可以按两个意思来解释：第一个意思是什么呢？就是出家的人，你受了这个戒，有不捉持金银宝的这种戒；但是，没有金银宝又不可以，那么这怎么办呢？要请一个净施人，就是另外请一个，譬如说是比丘尼，要请一位女居士；如果说是比丘，就请一位男居士。你要同他说，说：「我得到的这个财，别人同我结缘的财，我的心里面想：『都是你的，暂时放在我这里用。』」若这样讲就清净了。我推想这件事为什么这样做呢？就是不要执着这个钱是我的，不要有我、我所的执着。所以，有了红封、接到红封钱的时候，你心里面观想；预先同那个人联络好了；你就观想：「这个钱是他的，暂时放在我这里用。」

前面说那个邪业的方便；现在这是正业的方便，使令你学习无我、学习无我观，不执着这个身体是我、不执着这个财富是我的。你一得到财富的时候，心里想：「这个财富是他的，不是我的。」不要执着是我。我在想这件事，不要说是我们能这样做，就是能听见这句话，我看还不容易，还不容易。这是要学习戒的时候才知道这件事，你若听见了这句话、又能这么做，我感觉到我们会减少很多的烦恼，而不会因为这件事引起了很多的过失，不会！所以那个人——你请的那个就叫做「净施人」，这是第一个解释。

第二个解释，就是施的时候，他肯布施的时候，他能够无我、无我所的观察，不取，就是三轮体空的意思了。施者、受者、财物，都能观察是无我、无我所的，都是毕竟空的，他不执着我、我所：「我是怎么怎么的」——不执着，那么那叫做「净施」，这是一个清净的布施的一个人，能远离过失。你这样布施，你所得到的功德能够帮助你去得圣道；如果有执着我、我所的话，这个功德帮助你在人间、天上享受富贵，享受这个可爱的五欲，还是令你迷惑，所以在这里头加一个叫做「净施人」，这也是很有意思的事情。

三十八、「宿长」。这个「宿长」是什么？就是年纪大的人，或者是有道德的人、有学问的人。宿长，年纪大的人，是这么说；老年人，这么说好了。三十九、「中年」，这个人年纪还没老，不是宿长，他是中年人。第四十、是「少年人」。下面有解释什么叫做少年、中年、老年。

四十一、「轨范师」，就是翻译叫做阿阇黎。阿阇黎是「轨范师」，他是能为我们做轨范的人。他能教授我们佛法的人、教授我们的威仪、教我们怎么样学习戒、定、慧的人，就是「轨范师」。羯磨阿阇黎、教授阿阇黎，都叫做「轨范师」。

看《阿含经》上，这些像舍利弗尊者、目犍连尊者，这些阿罗汉去乞食的时候，这些在家的居士见到他的时候，称他为阿阇黎，我认为这个称呼也是很好，称为阿阇黎。

四十二、「亲教师」，「亲教师」，就是和尚。和尚就是邬波陀耶，梵语叫做邬波陀耶。邬波陀耶这个话传到西域，由印度传到西域的时候，就变成和尚了；和尚是个土语，不是雅语。这个「亲教师」其实他的作用也是和「轨范师」一样，也是教导我们学习佛法的，我们要同他亲近、接受他的教导；也翻一个「依学」，依止的依，学习的学，依止他学习出世间的圣道，所以就叫做依学。也翻个亲教；也翻个依学。

四十三、「共住弟子及近住弟子」。「轨范师」和「亲教师」这都是师长，受戒的时候有「亲教师」、有「轨范师」；这底下说弟子。弟子这里边分成两类：一类是共住弟子，和你在一起住。第二种不在一起住，但是离你不远，随时来亲近你、请教你，所以那叫做「近住弟子」。「共住弟子」也好、「近住弟子」也好，都是以师长为依止的，都是依止于师长的人。看这个律上，佛说的这种法语，初出家的时候，不能离开师长，因为你要向师长来学习佛法的，有这样的意味。如果出了家以后，就离开了师长，那等于说就是没有学习佛法，就是没有学习佛法的条件了、没有学习佛法的因缘了。这若是出家了以后不学习佛法，这是佛法的衰相。如果你不学习佛法，你只是一个人自己在那里，不学习佛法干什么呢？那么他做什么？那么这是一个衰相。如果他若是有所作为，更是衰相。因为你不知道什么是佛法、非佛法，更是衰相。所以收了徒弟，而不教导徒弟，这是个佛法的衰相。不听师长的教导，那位师长也可能无可奈何，这是一件事情。

四十四、「宾客」。「宾客」是什么意思呢？就是离开了原来居住的地方，旅游到外边去作客，那么叫做「宾客」，这种人。

四十五、「营僧事者」，就是管理大众僧事情的人。

第四十六、「贪利养恭敬者」，就是爱着利养恭敬的人，对于人家的利养、对于人家对他的恭敬，他很注意这件事，那么就是爱着利养恭敬者。当然这也还是与我、我所有关系。

四十七、「厌舍者」，就是他厌离这个利养恭敬，或者是厌离这个色、受、想、行、识，厌离尘劳，他是一直的注意修学戒、定、慧的人，这是「厌舍者」。

四十八、「多闻者」。第四十九、「大福智者」。这底下，一直的说的是完全在佛法里边的、佛教里边的事情了。「多闻者」，博学多闻，他对于佛法能博学多闻的、而对于第一义谛有所觉悟的人，那叫做「多闻者」。

四十九、「大福智者」，就是在佛法里边的人，这个人的福德很大、智慧很高这种人。看见律上说：这个大众僧里有大福智的比丘，要特别的优待他。这个掌值僧事的人、营僧事的人，对这样的比丘要优待他。因为什么呢？大家都借他的光。的确是！大家都借他的光。借他的光，大家修学圣道的时候方便一点，衣、食、住不困难，你可以安心学习圣道。若没有这个大福德智慧的人，就差了，就差一点。这可见佛——我看这个律上，我们感觉到制这个戒律那么多的不方便，总感觉到不舒服；但是你看看律，佛很懂得人情，很多的地方很迁就我们的凡夫的心情的，很迁就的。

五十、「法随法行者」，这文上：「法、随法、行者」，这么念。这个「法」，就指涅盘说，就是佛、法、僧那个「法」，就是指大般涅盘叫做「法」，这是大安乐处，这叫做「法」。这个「随法」，就是八正道，或者六波罗蜜——三十七道品、六波罗蜜，这些修行的法门，它不是大般涅盘、它不是涅盘；但是它顺于涅盘。「随」

者，「顺」也。你能按照这个法门去修行，就到涅盘那儿去了，所以它称为「随法」。所以，「法随法行者」这个话怎讲呢？就是涅盘的「随法」，你能够依教奉行的人、你能够修学圣道的人、向于涅盘的人，那叫做「法随法行者」。我们说：『近善知识，听闻正法，如理作意，法随法行』，是第四句。那么『近善知识，听闻正法，如理作意』，这是闻慧和思慧；『法随法行』就是修慧了。所以，这个「法随法行者」他已经修学禅定、而在禅定里面修学四念处的大修行人了，这不是平常人了。

五十一、「持经者」，五十二、「持律者」，五十三、「持论者」：这也是我们佛徒徒里面各随自己的意乐而学习的不同。「持经者」，他能够受持修多罗，就是能够读诵，应该能诵了，叫做「持经者」。他能够背诵《阿含经》、或者是背诵《华严经》、《般若经》、《大般若经》、《法华经》、《涅盘经》。我们在《高僧传》上看，古德真是不得了！他能持经。

五十二、「持律者」，他能够把律背下来，他能诵戒本，乃至能诵广律，他能持戒清净，这是一种修行人。

五十三、「持论者」，对某一种论，像《瑜伽师地论》、《大智度论》、《显扬圣教论》，很多的这些论，他能够受持、读诵，真是不可思议！这正好是三藏。

说「持经者、持律者、持论者」，这个「持」，似乎是多偏重于文句的受持；但是文句的受持是属于闻慧，闻慧是为思慧、修慧做基础的。所以，前面说「法随法行」是修慧，这里就是闻、思慧了。而闻、思慧有的人，也一定应该有修慧；有修慧的人也一定应该有闻慧，你有所缺就不对了。说「法随法行」这是修慧，你没有闻、思慧，你这修慧也不圆满。所以闻、思、修都是应该具足的。

五十四、是「异生」。这个「异生」怎么讲呢？在《大毗婆沙论》上的解释是：一切的圣人，佛法里面说的圣人；其他的地方说圣人不算数；都叫做同生，不是异生，是同生。那么一切的生死凡夫是不同于同生，所以叫做异生。那么圣人也是不同于凡夫，也应该叫异生吧？这不应该这样说。圣人，一切的圣人：由初果乃至到佛，是同见真理了。这个在《法华经》的〈譬喻品〉初，说完了〈方便品〉以后，舍利弗尊者领解了，这个〈譬喻品〉初有一句话叫做：『我等同入法性』。『我等同入法性，云何如来以小乘法而见济度』。我读这一篇文，读到这个地方，我特别的注意了，佛对于这句话没有加以简别，佛没有说。所以，印顺老法师也引这一句话来证明「三乘同一无言说道，体假入真」，就是阿罗汉、辟支佛和佛所见的法性是一样的，是这个味道，这么讲。而在华严经的〈十地品〉，第八地那上也有个文，就是：『法性真常离心念，二乘于此亦能得』，这句话也有这个味道，这个真常的法性『二乘于此亦能得』，声闻、缘觉也觉悟了真常法性了。这和《法华经》的『我等同入法性』，这和《般若经》也是同入法性，都是这么讲。

但是我们天台智者大师认为不是，是因为声闻、缘觉所见的是偏真的；佛、菩萨圣人，那是圆融的法性，是不同，这是《涅盘经》上有这个意思，智者大师也不是说自己要这么说，是从《涅盘经》上看出来。你若读《维摩经》的时候，就感觉到阿罗汉和菩萨有距离，就好像不是同入法性。那《华严经》，我看那清凉国师——清凉澄观国师，他解释这一段文的时候，是『二乘于此亦能得』，这句话他说：这是贬斥第八地菩萨的意思。意思就是说：二乘人所觉悟的法性，和佛菩萨所觉悟的法性是不一样的。那为什么这么说呢？意思是在贬斥这个八地菩萨，就是说：「你还不圆满，你不能入无余涅盘，你还要发心学习佛法、广度众生的。」他这么解释。

所以我们中国佛教，因为读了——当然祖师没有什么不对，都是有根据的，都有圣言量根据；但是按《大毗婆沙论》说，那就是不一致了；《大毗婆沙论》说一切圣人都是同生、同见第一义谛，这和《般若经》的味是一样，《般若经》也是这么说。

我们读这个《摩诃般若波罗蜜经》也是这样意思，就是：声闻、缘觉和佛——佛是果，菩萨是因，都是同入第一义谛，是无差别的。但是这里面就可能会有疑问了，那么究竟是同？是不同？就会有这个问题。现在我们这个问题先放那里，我们讲这个「异生」。

这个「异生」就是和圣人不同，他有各式各样的不同的见。不同的见：有我见、我所见，有常见、断见、有见、无见，各式各样的见，六十二见；有不同的各式各样的烦恼，这个就是凡夫。他也会造作各式各样不同的业力，得各式各样不同的果报，所以称之为「异生」。圣人都不是这样子，圣人同入法性，都是不可思议境界，离一切相的不可思议境界，所以称之为「异生」。

五十五、「见谛」。「见谛」，就是初果圣人以上都叫做「见谛」，就是他经过长时期的修学戒、定、慧，他见到苦、集、灭、道四谛了，主要是见到灭谛。因为是由修学圣道而得灭谛了，得到色、受、想、行、识的寂灭性，『照见五蕴皆空，度一切苦厄。……是诸法空相不生、不灭、不垢、不净、不增、不减』，离一切言说相、离一切分别相了，那么叫做「见谛」。你见了灭谛了，才知道色、受、想、行、识是苦，才能知道是苦谛；烦恼是集谛，才知道。我们没有见谛的人不感觉到苦，这色、受、想、行、识有什么不对呢？我感觉也没什么不对嘛！就不知道色、受、想、行、识是苦。所以，虽然是苦，而不知道这是苦，所以我们不能说「见谛」。虽然我们也是在苦、集之中；但是，不知道苦是苦谛、也不知道烦恼是集谛，还不知道。而这位圣人——见谛以后的圣人知道、见到苦谛、集谛、灭谛、道谛了，就是初果圣人以上，他是有这种功德了。所以「见谛」者，他所以叫做「见谛」，他得到无我、无我所、毕竟空的智慧了。

五十六、「有学」。这个「有学」，就是三果和四向：初果向、二果向、三果向、四果向——四向；和初果、二果、三果，加起来是七个人。这七个人都名之为「有学」，就是他对于戒、定、慧他还欢喜学，还没能满足，还「有学」，这都是圣人，而不是说凡夫。

或是初果圣人之前——初果圣人之前，没有入圣位的人——没有入圣位的人应该说是「有学」？但是，佛不说他是「有学」，因为他们有可能不学了。他今天是学、明天学；可能有一天又不学了。的确是这样子，不学了。说：「我来学，不是我师父叫我来学，我自己要学。」但是有一天不学习了，「我不学了，我走了」，这也是可能的呀！

说是有的人自己不想学，师长逼迫他到佛学院去学；但是学了以后，很有兴趣，继续学、不断的学；但是，也可能有一天又不学了。什么时候这个学的心能坚定下来？要到初果。要到初果以后能不退了；或者说要忍位的时候，他这个学的心是决定下去而不会失掉的，不会失掉的。当然，人与人是不一样，如果感觉到生死是苦，唯有佛法能解脱苦，你若真能够认识到这里，这学的心是不能停下来的；这是一。

第二样，在佛法上的学习上是有欢喜心，所谓有法喜。他也能继续不断的学；如果学的时候没有滋味、不生法喜，也不感觉到生死是苦，那他学也很难，也不容易学。或者说是——我看《涅盘经》的翻译者昙无谶尊者，他小的时候，六、七岁的时候，他母亲也可能是信佛，到寺院里面来往，就看见那个大德，这个境界呀！受到很多人的恭敬、尊重、供养。那她就想：「我叫我儿出家、做师父，将来他也成为大德。」原来这样子他母亲叫昙无谶出家的。那么这个动机不是太纯正；但是昙无谶是成功了。

所以我想，我们在寺院里面，寺院里面我多少也是经验过——因为什么要做住持？其实就是两个原因。就是一个：你贪求名闻利养——贪利养恭敬者，所以我要做

住持。第二个，就是要有大悲心，如果没有大悲心，那他为什么要做住持？为什么要做住持？有了大悲心做住持，应该是最合适的，应该最合适。如果没有大悲心而贪利养恭敬去做住持，烦恼多得很！烦恼很多很多的，很多的问题。学习佛法也是一样，你为什么要学习佛法？因为贪求利养恭敬学习佛法，那也是一样，烦恼多得很！很多很多的烦恼来苦恼你。现在这里说「有学」，他已经是圣人了，不是凡夫，当然他的动机是很纯净的，是「有学」。

五十七、是「无学」。「无学」，就是对于戒、定、慧已经学到究竟圆满了，所以是「无学」了。当然，到究竟圆满应该是佛，其他的人都还是有所不足，不能说「无学」。

辰十六、六十二种有情（分二科） 巳一、征

云何六十二种有情之类？

巳二、列

一、那落迦。二、傍生。三、鬼。四、天。五、人。六、刹帝力。七、婆罗门。八、吠舍。九、戍陀罗。十、女。十一、男。十二、非男非女。十三、劣。十四、中。十五、妙。十六、在家。十七、出家。十八、苦行。十九、非苦行。二十、律仪。二十一、不律仪。二十二、非律仪非不律仪。二十三、离欲。二十四、未离欲。二十五、邪性聚定。二十六、正性聚定。二十七、不定聚定。二十八、苾刍。二十九、苾刍尼。三十、正学。三十一、勤策男。三十二、勤策女。三十三、近事男。三十四、近事女。三十五、习断者。三十六、习诵者。三十七、净施人。三十八、宿长。三十九、中年。四十、少年。四十一、轨范师。四十二、亲教师。四十三、共住弟子及近住弟子。四十四、宾客。四十五、营僧事者。四十六、贪利养恭敬者。四十七、厌舍者。四十八、多闻者。四十九、大福智者。五十、法随法行者。五十一、持经者。五十二、持律者。五十三、持论者。五十四、异生。五十五、见谛。五十六、有学。五十七、无学。五十八、声闻。五十九、独觉。六十、菩萨。六十一、如来。六十二、转轮王。

这一大科是有「六十二种有情」，现在说到五十八、是「声闻」。前面说到「见谛、有学、无学」，通常说，这就是指声闻说的，可是里面的义也是通于独觉、菩萨的。第五十八种说到「声闻」。「声闻」，就是发出离心听佛说法，他能够殷勤精进，欲速出三界，希望能够得涅盘，这样的根性的人就叫做「声闻」。

第五十九、是「独觉」。「独觉」，他也是要听佛说法、栽培善根的；他也一样要有出离心，感觉到生死是苦，希望涅盘，乐独善寂。他要栽培更殊胜的善根，超过了声闻的，这利根的要四生，钝根的要百劫，栽培善根殊胜了，他出在无佛法的世间，他无师悟道，无师自悟得「独觉」了，得到圣道了。

在《俱舍论》上说，这样的圣人当然他也有三明六通，这种神通是高过阿罗汉的。其中有一项特别的事情就是：他不说法，这个独觉他不说法。他不说法是什么原因呢？他能说法，不是不能。其中有一样很明显的事情：他有广大的宿命通、天眼通，也有宿命通，他能够回想以前亲近佛的经过，听佛说法的事，他自己都知道。所以，他应该是有能力说法的；但是他不愿意说法。不愿意说法，一方面就是，总是不是菩萨，这大悲心也是有，可是没有菩萨那么殊胜。第二种就是：这种根性就是不愿意动，就像我们明知道运动对身体健康有帮助，就是不愿意动，这是有点关系。第三个原因：众生久远以来在生死里边迷惑颠倒，都顺这个生死流的，现在忽然间劝他逆生死流，是很难很难的事情。所以他感觉到难以教化，他不说法。

昨天我去翻《俱舍论》，我以前认为辟支佛他不能说法，昨天读《俱舍论》才知道他有能力说法。我认为这个说法是有道理，因为他能够——就是刚才我说这个理由，他能够回忆以前听佛说法的事情。这个说法的不容易，就是假名的施设不是容易的。我们从经论上看，佛为我们说法：这是色、受、想、行、识，这是眼、耳、鼻、舌、身、意，这是色、声、香、味、触、法，这是四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，这是六波罗蜜——这种种的法相不是容易建立的，这个假名施设是佛菩萨大智慧的境界，这个法相的名言的安立不是容易。

阿罗汉和辟支佛、有神通的人，虽然不如佛菩萨那么广大，但是他对于众生的根性也知道多少的。知道这个人有没有善根、知道这个人没有业障，他现在是什么样的烦恼多、什么烦恼少，他应该从什么地方悟道——这些有神通的阿罗汉、辟支佛都是应该知道，一看就会知道；当然没有佛菩萨那么圆满。所以经论上说，他不说法，就是现神通，有因缘的时候他会现神通，就这样教化众生，他不大说法。有的地方，就是特别高的大辟支佛也是说法，不过就是很少有这种情形。

六十、是「菩萨」，这是要发无上菩提心的人，也是要从佛闻法，栽培善根，有大悲心要宏扬佛法，安乐一切众生，要这样子。这三乘圣人，前两种都是要发出离心；第三种要发无上菩提心，也就是发愿。

发愿，我说我妙境自己，初开始出家以后，不知道这件事。当然也会随着大众，以前上殿、念佛七，初开始还没有打过禅七；初出家的时候，也随着放蒙山，也会念『众生无边誓愿度』，也是这么念。但是心里面没有发、没有从心里面：『我要度众生』，没有这种心情；也没有说：「我要了生死，我要得涅盘」，没有这种心情。这是逐渐的学习佛法，应该是我妙境到了香港以后，这个心才发，读经的时候有欢喜心。我现在，我愿意你们各位——不是我问你们，你们自己问自己：有没有发出离心？有没有发无上菩提心？自己问自己：有没有发？

发菩提心，就是本论——《瑜伽师地论》里面后边有讲。但是《菩提道次第广论》上也是说得很亲切、说得很恳切：要发出离心，要发无上菩提心。发无上菩提心的人一定是具足出离心的；不然的话，无上菩提心是很难发的，也是很难发的。

所以，一个人，我这么想，我的虚妄分别：受戒、传戒的道场，传沙弥戒，然后传比丘戒，然后传菩萨戒，大家也都是『你是菩萨否』？『是菩萨』，『发无上菩提心未』？『发无上菩提心』。但是我感觉发无上菩提心不多，真实发了无上菩提心的人不是很多。这个不是很多——但是，众生无定性，犹如水上波；水上那个波，是有风的时候起浪，它本身不决定的。这自己，我们本身有一个……，众生都是有爱，有爱心。第一个爱，就是爱自己的母亲、也爱父亲；但是我认为爱母亲的心是强一点。发菩提心从这里开始，所以发无上菩提心是能发的，若能发无上菩提心，常思惟生死是苦，这个地方很重要；然后由爱父母的心，把这一念心扩大了，就发无上菩提心了，发了无上菩提以后学习佛法不同的，用功修行的时候是两种境界，发心与没有发心是完全是不同的，完全是不一样的。

所以这里面是：第五十八是「声闻」，第五十九是「独觉」，第六十是「菩萨」。那么这三种圣人不同的地方就是发心不同，发心是不一样的。

我们中国佛教，当然是大乘佛法在流行；这个《阿含经》、这小乘佛法不是那么样的流行。但是近来、这多少年来，小乘佛教开始有大德的提倡，逐渐的显示出来他的重要性，也有人发心学习，那么这发出离心的因缘就比以前多了一点。

发出离心和发无上菩提心，本来这众生的问题的确也是很复杂的，本来都是发道心——发出离心是道心、发无上菩提心也是道心，本来是融合而没有冲突的；但是又会有冲突，凡夫的境界是这样子，是这样子。所以现在，我的心情，我个人的意见，我们欢迎《阿含经》翻译成汉文，欢迎它在中国兴盛起来，不排斥这件事；但是小乘佛教学者，他有一点排斥大乘。我和各位说过，我去年还是前年？九四年到新加坡去，我就和锡兰的比丘同他谈，他那说话就是排斥大乘佛法。那么现在我们华人的比丘里面，欢喜学习小乘佛法的也是有，也逐渐的他表示出来的意见，也是有一点排斥大乘，也有这种事情。

我又发觉到第二件事，就是影响了很多的人，影响了很多的人对大乘佛法的信心

动摇，不只是一个人。有的人无所谓，什么大乘？小乘？无所谓。我认为这个人就是没发心的关系。有的人认真一点：「『小乘是佛说，大乘非佛说』，那我相信小乘。」这样也是好，相信小乘也好，也能了生死、得涅盘，也是好；但是，一排斥大乘，使大乘佛法会受到影响，不是好，不吉祥，就不吉祥！

这件事，我认为在我们中国佛教已经开始了；不但是在台湾开始了，我相信在中国大陆也开始了，也是开始。但是中国大陆，希望佛教再进步一点，再进步。这我看难免是会逐渐地会激烈起来。激烈起来，我们若是——我的想法：欢喜小乘佛法，你就努力的学习小乘佛法，也是好；欢喜大乘佛法，你努力的学习大乘佛法。你对小乘佛法若能深入的学习了以后，再去读大乘经论，也会发欢喜心，也会的。你读了大乘经轮，你深入的去学习，你去读《阿含经》，也会发欢喜心。因为这都是圣人境界，不是凡夫境界。你读《阿含经》，无我、无我所；无我是圣人的境界，这样和大乘经论并没有冲突。

有些地方是有点问题，有点问题，但是这事情是老问题，不是今天的问题，而经论上已经解决了，这些问题似乎都解决了；但是，你不读经论，你就不知道。所以根本上说，小乘、大乘是没有问题的；有问题，就是我们本身不足，本身不够充实，佛法学得不够；不够的时候，但是我们还是愚而好自用，就是按照自己的看法：「好！就这样子。」

明白一点说，我在埔里正觉精舍讲《法华经》的时候，有一个人就写了字条，就是提出问题，写个字条给我，劝我：「你不要去贬斥小乘，说一些故事，说一些故事都是说谎话。」我一听这话，「好！你叫我不要贬斥小乘；但是你这话就是贬斥大乘。」《法华经》里面就是说一些故事，像〈譬喻品〉，说一些火宅的故事；〈信解品〉，说穷子的故事；说了很多故事，他不相信这个故事。你这个不相信的话，就是在贬斥大乘，你叫我不要贬斥小乘，而你也贬斥大乘，这事儿对不对？这就是个问题。但是现在我们学习《瑜伽师地论》，这个《庄严大乘经论》、《成唯识论》，都有提到这些严重的问题，这个大、小乘的冲突的问题，都有提到；《大智度论》也有提到，也提到这小乘、大乘的问题。

所以，不要说我们今天听见了一个人对于大乘的不信心的说话，心情就动摇了！你不要着急，你稳、你静下来，静下来，你自然会知道这件事，你慢慢学习佛法，自然会知道这件事。这文上说：「声闻、独觉、菩萨」，实在这里面没有冲突。但是小乘和大乘，以大乘佛法的态度来说，声闻、独觉是大乘的一个阶梯、一个前方便；但是小乘佛法是不同意这个话，尽管不同意，事实上是这样子，是这样子。

六十一、是「如来」。这个「如来」怎么讲呢？就是我们现在学习这个《瑜伽师地论》后面有解释『言无虚妄，名为如来』。唉呀！我看见这句话真是，就是不说谎话，这就是佛。我们通常说：一个好人、一个诚实的人不说谎话，这是人的境界就不说谎话。现在用这句话来解释佛的境界，佛是不说谎话的。可是这『言无虚妄』若加以解释，就是不简单。就是佛从成道那一天，在菩提树下得阿耨多罗三藐三菩提那一天，一直到最后入涅盘，在中间这四十几年为众生说法，每一句、每一句都是真实不虚的，『言无虚妄』，那叫做「如来」。

我初开始到佛学院来，我还不知道有这句话，是后来读这个……后来才知道。不过这个话天台智者大师在解释《法华文句》也提到，但是他不是这一句话，意思是一样；意思是一样，但是自己看不懂。后来看到《瑜伽师地论》这『言无虚妄，名为如来』，这才「啊！这么意思。」

六十二、「转轮王」，这是后一种有情，是「转轮王」。

巳三、广（分二科）　午一、标列

此转轮王，复有四种：或王一洲，或二、三、四。

这底下就加以解释，解释这个「转轮王」。解释转轮王有四种：「或王一洲，或二、三、四」。或者这个王他统治这一个洲，有四大部洲，他统治一个洲；或者是二个洲；或者三个洲；或者四个洲。

午二、随释

王一洲者：有铁轮应。王二洲者：有铜轮应。王三洲者：有银轮应。王四洲者：有金轮应。

「王一洲者」，他能够主宰、他能够统治、教化这一个洲，这样的转轮王。「有铁轮应」，一个铁制的轮、一个圆的轮，好像车轮以的，是铁做的。这个「应」，就是自然的出现，不是自己造的，自然的就出现了一个轮、一个铁轮，那么就称他为铁轮王。

「王二洲者，有铜轮应」，那么「王一洲者，有铁轮应」，那就是一个南赡部洲。若「王二洲者」，就是东胜身洲和南赡部洲，他会有一个铜的体质的轮出现，那就表示他是铜轮王。

「王三洲者」，有一个银轮出现，那么就加上一个西牛货洲。

「王四洲者，有金轮应」，有黄金性质的轮自然的出现了，所以就叫做转轮王。金轮王到什么地方去，这个金轮在前面走，转轮王想要到什么地方去，金轮就随你的意，就到那个地方去，就是在前面为前导。这种事情真是大福德的境界，会有这种现象。

这个轮王有一个特殊的，和经论说另外叫做粟散王，就是小国王，他不是全部的洲，就是洲里面的一部分，某一个地区做王，那么他就叫做粟散王，就是小国王了；那么轮王就是大国王。这个大国王（注：疑为小国王）和轮王有什么不同的地方呢？他一定以十善教化他的人民。说是做这个王，不是以十善教化人民，那就是有问题，你不容易统治。人能够修学十善，自然是和平的，容易和平；说是不用十善教化，那这地方烦恼、冲突、纠纷是多得很，很多很多的问题。这是第六十二、转轮王。

辰十一、八位（分三科）　巳一、征

云何八位？

前面是「六十二种有情」。现在是第十一科，是有八个位。八个位是什么呢？

巳二、列

谓处胎位、出生位、婴孩位、童子位、少年位、中年位、老年位、耄熟位。

有这么八个位。这底下解释：第一个叫「处胎位」。「处胎位」怎么讲呢？

巳三、释（分三科）　午一、处胎位

处胎位者：谓羯罗蓝等。

这我们前面讲过了，那就是处在母胎里面那个时候的境界，那叫做「处胎位」。

午二、出生位

出生位者：谓从此以后，乃至耄熟。

「出生位」怎么讲呢？「谓从此后乃至耄熟」，就是从母胎里面出来以后，「乃至」到「耄熟」，这都叫做「出生位」。

这个「耄熟」怎么讲呢？「耄」，就是七十岁、八十岁、九十岁以上就叫做「耄」，就是老了的意思。这个「熟」字怎么讲呢？我费了很多的时间查字典，查这个「熟」字在这里怎么讲才对。通常说我们烧饭有生、熟；在这个地方怎么讲法呢？费了很多时间、精神、最后我知道这个字。「熟」者，甚也，就是老得很厉害了，叫做「耄熟」。七、八十岁了的人，八、九十岁的人，是老得很厉害了，叫「耄熟」。

最初我想讲：这个「熟」，就是知识丰富的人，他寿命长，他世间上的事情经验太多了，有学问，很多的事情都知道，所以这个「熟」应该是知识丰富的意思；但是这里边似乎又不一定是这样，所以，可以包括这两个意思。一个是「耄熟」，年纪虽然很大了，知识特别丰富，所以他是有智慧的人，所以叫做「耄熟」。第二个意思是老，很老很老了，所以叫做「耄熟」，这么讲。

午三、婴孩位

婴孩位者：谓乃至未能游行嬉戏。

婴孩是出胎以后，他逐渐的生长；但他还没有能够自己去玩、去游戏，还没到那个程度，这时候叫做「婴孩」。

午四、童子位

童子位者：谓能为彼事。

「童子位者」是什么意思呢？「谓能为彼事」，就是说他能够自己出去跑、出去玩了，那么这叫做「童子位」。

午五、少年位

少年位者：谓能受用欲尘乃至三十。

「少年位者，谓能受用欲尘」，他知道去享受色、声、香、味、触了。乃至到三十岁，这时候都叫做「少年位」，这说得很清楚，一点不含糊。

午六、中年位

中年位者：谓从此位乃至五十。

从三十岁到五十岁，二十年的中年，中年是二十年。「从此位乃至五十」，这是「中年位」。

午七、老年位

老年位者：谓从此位乃至七十。

又是二十年。老是二十年。

午八、耄熟位

从此以上，名耄熟位。

七十岁以上，就是叫做「耄熟位」。

这是人的一生从处胎开始，一共分出八个阶段，八个位次。

我是感觉到《瑜伽师地论》，它说到什么事情都是很详细的，说得很微细，明明白白的说的。但是，有的地方在前文他说个题目，里面内容还没有说，你不要着急，下面有解释，这是这样的。

辰十二、四种入胎（分三科）　巳一、征

云何四种入胎？

巳二、列

一、正知而入，不正知住出。二、正知入住，不正知而出。三、俱能正知。四、俱不正知。

这又说到——这是第十二科，「四种入胎」。前面说是中有入胎，那一段经过也说得很详细了；但是，还有没说的地方，在这里补上了。这个入胎有四种情形。

「一、正知而入」，就知道这个是父亲、这个是母亲，那么他入胎了。若知道是父亲、知道是母亲的时候，对父母都有爱心，止此而已；那就和前面这不知道父母的颠倒想有点不同了。

「不正知住出」，入胎的时候知道；但是，住胎的时候、住在母胎里面的时候、从母胎出来的时候，这两段时间内不知道了。他不知道是住母胎、也不知道是出母胎，也不知道；这是一种入胎。

第二种「正知入、住，不正知而出」，就是知道入胎，也知道是住胎；但是出胎的时候心里面就颠倒迷惑了，不知道是出胎。

「三、俱能正知」，第三种不同就是：入胎、住胎、出胎，都是明明了了，知道是怎么回事情的，而不是迷惑颠倒的，这是一种。

第四种是「俱不正知」，入、住、出都不知道，都是迷迷糊糊的，颠倒迷惑、种种的妄想，这样子。

这四种入胎，谁是第一种、第二、三、四种呢？

巳三、释

初谓轮王。二谓独觉。三谓菩萨。四谓所余有情。

「初谓轮王」，第一种是「正知而入，不正知住出」，这是「转轮王」。「转轮王」这窥基大师说是金轮王，金轮王有有这种能力，「正知而入，不正知住出」。第二个解释：其他的三种轮王也能这样子，也应该能这样子，也有这么说。

但是，在《大毗婆沙论》里面说，初果、二果也能这样子，也是「正知而入，不正知住出」。但是这个话是那么回事儿，我们不要误会，多数是误会了。应该不误会，是怎么回事儿？这是在中有的时候，不是你已经得了初果、二果。你这时候你这一生是得初果、得二果，那么你这时候来入母胎的时候，这时候还是凡夫，还没有得初果；但是你的善根是很有力量了，这时候是「正知而入，不正知住出」。这是《大毗婆沙论》多出来一个解释，就是：是轮王、同时也是初果、二果圣人，他在中有的时候也有这种境界。

第二是「独觉」，就是「正知入住，不正知出」，就是在中有的时候，他这一生得独觉；但是他这时候还是凡夫，在中有的时候还是凡夫，他能够入、住是正知，出是不正知的。

第三个，是「菩萨」，菩萨就是说这第三阿僧祇劫圆满了的时候——这个说法也不一样，我们以后再说。菩萨这四种时候（注：口误。应为三种时候）都是正知的，在入、住、出这三个时候，他都是明明了了的。

「四、谓所余有情」，第四个入胎就是「俱不正知」，入、住、出都不能正知，那就是其余的众生，其余的众生都是不知道的。

那么这就是——因为什么能正知？因为什么不能正知呢？《大毗婆沙论》上解释、在《俱舍论》上也有解释。就是两个原因，一个是福德大，福德特别大；第二个，就是佛法中栽培的善根，这个念、慧的力量特别强。戒、定、慧，你所修的念和慧，力量非常大，这个净业你积聚的力量大，你就能正知。

我这么想：这个福德大了，就是他的眼、耳、鼻、舌、身、意六根力量大、力量强。力量强的时候，他不容易动，他稳，他不是容易散乱，他就有事情的时候，他这个识面对境界的时候，他稳重，所以他能正知；但是，他在佛法的念、慧不够，也止此而已，就是能正知，而不能够……住、出就不正知了。但是初果圣人的念、慧——福德不见得有转轮王那么大；但是他念、慧的力量强，他也能够正知，但是住、出就不能。

这个独觉念、慧的力量就更强了；乃到到菩萨就是更强了，所以他能够入、住、出都能正知。这样说是什么呢？这表示说：初果他没得初果的时候，在凡夫的时候，要得初果，还没得初果这个时候——去投胎能正知，这是入；住、出就迷惑了。若是已经得初果，就没这问题了。已经得初果，他三时都是正知的。所以，下面说是入、住、出都是正知的这个菩萨，就是十地菩萨，都是入圣位了，都是正知的。就是圣人，已经得圣道的人是没有隔阴之迷的。说「初果还有隔阴之迷」，这句话有点问题。已经得初果了，他没这种事情。你看《俱舍论》、你看《大毗婆沙论》，他说得很明白的。所以，这个念、慧的力量，就是能保持正念，遇见什么境界的时候，心里面不颠倒，那么就不会有这个问题。

印光老法师的文钞上常提到有四料简，就是这个永明延寿禅师说的四料简：『阴境若现前，瞥尔随他去』。「阴境」是什么？「阴境」就是中有，这个中有去投胎的境界。这境界一现前了的时候，「瞥尔随他去」，一下子就胡涂了，就投胎了。胡涂什么？就是颠倒了、迷惑了。所以自己用功修行，你常常要修不净观、修数息观、修四念处，破自己内心的迷惑颠倒，内心就是正念强起来了。强起来不迷惑颠倒，这就没有这个问题，自然是没有这个问题了。所以你不修四念处，不修四念处不行，不修

四念处你就容易迷惑颠倒，不行的，你站不住，这风一来你就倒了，所以这个修行一定是常常这样子用止观常常来调伏自己才行的。

辰十三、六种活命（分二科）　巳一、征

云何六种活命？

这是第十三科，有「六种活命」。我们在这世间上生存有六种形式。

巳二、列

一、营农。二、商贾。三、牧牛。四、事王。五、习学书算计数及印。六、习学所余工巧业处。

第一个是什么呢？「营农」，就是种田去维持生活，这也是很好的。

二、是「商贾」，行商作贾，也就是这么分别吧！作生意这件事。

第三是「牧牛」，牧牛也能发大财的，这件事这也维持生活。

第四是「事王」。「事王」，现在的话就是在政府里做事情，公务员。

第五是「习学书算计数及印」，这就是学习各种学问。你欢喜做律师、做工程师、做会计师，做这些事情。「及印」，这个「印」应该是刻图章、或者这一类的事情，这些工艺的事情。

六、「习学所余工巧业处」，可以学习前面已经说的「书、算、计数、及印」，还有其余的，现在这个世界是更多了，工巧的事业，那么也可以维持生命。这是六种活命。

辰十四、六种守护（分二科）　巳一、征

云何六种守护？

巳二、列

谓象军、马军、车军、步军、藏力、友力。

「守护」有这六种。前四种：「象军、马军、车军、步军」，这是古代的，现代是更多种军了。现在应该还有个炮军、还有空军哪！很多了，这个保护自己的力量是比以前大了；但是并不见得安全。这是保护的力量。

这第五个保护的力量是「藏力」。这个「藏」什么呢？就是阿赖耶识这个「藏」，就是我爱，就是这个「藏」。执着有我、执着有我所，那么就是「藏」护。保护我所有的，就是保护我所；保护自己，那么执我。这个「藏」有这个意思。

「友力」，就是自己有亲厚关系的人，也关心你、也是能保护你。那么这是有「六种守护」。

辰十五、七种苦（分二科）　巳一、征

云何七种苦？

这是第十五科，「七种苦」。那七种呢？

巳二、列

谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦。

「谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦」，这「七种苦」。

「生苦」，每一个人自己都经过了；但是不大知道，迷迷糊糊、不大知道。这个「老苦」，年轻人也不知道，到老的时候才知道。这「病苦」，可能谁都会有病，会知道。「死苦」，只是推想死会苦；但是，还没有经验的时候还不知道。

但是「怨憎会苦、爱别离苦」，可能会知道，也可能还不知道。所以这件事，我们刚才说，明知道运动可以减少病痛；但是，还是不愿意动，那么这是一件事。这个「怨憎会苦」和「爱别离苦」，这个事情，我认为这里边与智慧有关系。如果你的智慧高一点，就没有怨憎的问题。和任何人的关系保持正常，自己说话要谨慎，就是偶然的有错误了，你立刻向人道歉，就把这件事情疏解了，你不要叫它因小而大，逐渐地严重起来，那就变成「怨憎会苦」了。所以，这个与自己的行为有关系，这个「怨憎会苦」。

「爱别离苦」也是一样，人与人保持正常就好了，不要太过；太过了就有问题，他就不正常了。

「求不得苦」，就是把这六种苦之外，其他剩余的，你有所求而不能成就，那就是苦，也是苦。或者说，这是求财富而不能得，「求不得苦」。

我们通常说是八苦，另外还有一个五取蕴苦，这五取蕴苦这里就没有说，没有说五取蕴苦。《披寻记》上说，因为这七种苦，任何人——不必一定是佛教徒，非佛教徒也一样会感觉到苦，这是容易明白的事情，就说。五取蕴苦不容易明白的，它的境界比较微细，不容易觉知，所以就没有说这件事。但是，苦这件事，明白一点说，究竟是怎第一回事？就是内心的执着，所以有苦；如果你不执着，没有苦。你若不执着，当然这种人也可能会有病，有病就是苦；但是你不执着，苦即非苦。

譬如说色界天上的人，他那种人、那个身体也是四大；但是和人间四大不一样。色界天上的四大：地、水、火、风，和人间不一样。其中的微妙我举一个例子。譬如说天眼通，我们现在就说是肉眼，也是地、水、火、风组织成的眼；但是这种力量，也就是像我们现在的这种境界，能看这么远，这个视力就是这么大的功能。但是你若修了禅定，得到了天眼通的时候，就是你的眼睛上有了色界天的四大了，色界天上的四大，在你眼睛的周围。这个时候，你的眼睛的观察的力量就不得了，能看见很远很远的地方而无障碍，天黑了也不能障碍，远不能障碍，高山、大海都不能障碍，就直接可以看过去。你看！这色界天上四大的力量就这么厉害，就是那么厉害！

所以色界天上的人，那有这些苦呢？没有「生苦、老苦、病苦」，都没有；但是也要死，我看，死他可能还是苦，色界天上的人，因为他也知道：若弃舍了他这样的自在的境界，就是要堕落下来。他就是能够修行，比如初禅，在初禅天的人，他若继续修行可以得二禅，那么从初禅天死了，可以到二禅去，二禅继续修行可以到三禅、四禅，乃至到非非想天也可以的；但是到了非非想天，终究也要死，死了就不能再向上了，就到此为止，只有向下来。因为什么呢？因为他不知道学习佛法的无我观。我

们如果若是特别的去注意一下，这个非非想天是怎么回事，就会影响你学习佛法的修行，应该怎么修行才是对的，都会知道的。

非非想天，看那种情形，天台智者大师——我以前也说过，这《释禅波罗密》也说过，非非想天的境界是什么呢？就是非想、非非想，那东西究竟指什么说的？就是那一念心而已，那一念灵明的心。一切法都是空了，唯有这一念灵明的心常住不灭，他的想法就是这样子。而这个智者大师说什么呢？用一句话：『真神不灭』。真假的真；神，就是鬼神的神，神通的神，『真神不灭』。「真神」是什么？就是我。也就是谁是我？就是那一念心，他执着那一念灵明的心：「这是我！我是常住不灭的，其余的一切法都是空的。」他能够寂而常照、照而常寂，这样子常住不灭。非非想天就是这么回事。

那么这样，你要自己想一想你的修行，你怎么修行的？说我就是一天的静坐，静坐使令这一心明静而住，那么达到最高的就是这样子。很容易的你会理解到：不修无我观，不能得圣道，你最多到非非想天；你连初果都不能得。所以我们要学习佛法；学习这个非非想天不是佛法，但是你对比起来，你才知道：佛在《阿含经》里面、在《瑜伽师地论》里面，在《大智度论》里面，重视无我观的原因，就知道了，为什么要重视无我观？因为你若不修无我观，你不能了脱生死。说二乘人不修法空观，他还能了生死，因为他修无我观；你若修法空观，而不修无我观，你不能了生死。所以《阿含经》上提到这件事，你修法空，观一切法，这个也空了。譬如说这个色界定，把欲空了，欲界的欲空了；那么二禅，就把初禅的觉观也空了；三禅，把二禅的喜也空了；到四禅，把三禅的乐也空了；那么到了空无边处定，把色空了；空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，把以前的这一切统统都空掉了，最后就是「唯我不灭」，不就是这个意思嘛！

所以，从这里发觉了一件事：不修无我观不行！你若读《阿含经》很明白的知道不修无我观不行。佛就说：色无我、无我所；受、想、行、识、无我、无我所；眼无我、无我所；耳、鼻、舌、身、意也是无我、无我所；一切法无我。所以，小乘人他对这种事情……，这么修行的确是可以得圣道。但是他若读《金刚经》，自然也是相应的。《金刚经》也一直是说无我；但是，《金刚经》是大乘发无上菩提心的人。所以那小乘学者若读《金刚经》，大乘佛法和小乘根本上无差别，怎么能会不相信大乘呢？不可能的嘛！所以你若是读了《金刚经》、读了《摩诃般若波罗密经》也都是相通的，也没有矛盾，只是一个大悲心不同了，不入无余涅盘。

你不入无余涅盘这件事，小乘佛法的学者应该恭敬尊重这件事的。因为不忘一切众生苦，不能入无余涅盘，这是对的。这样说，小乘佛教学者也一定会发无上菩提心，那么就是小乘、大乘就是统一了，是没有障碍的。

我这是越说越远了。我说这个「七种苦」，其中主要的原因就是执着。执着，其中一个主要的就是执着我。你不知道一切法都是因缘所生，色、受、想、行、识——色，是因缘所生；受、想、行、识也是因缘所生；乃至非非想定也是因缘所生，因缘所生就是无我了。你能知道观察一切法因缘所生、是毕意空的，就没有苦了，就能解脱苦。不执着，明白点说就是要修无我观。

现在发觉：我们说我执、法执，说无我，色、受、想、行、识里面没有这个常恒住不变异的我，《阿含经》这么讲，乃至《瑜伽师地论》，乃至到《大智度论》也都这么讲。但是，这个法执，在《大智度论》一个讲法，到《瑜伽师地论》讲的就不一样了，讲的不一样。我执是大家都一样，法执是不一样，讲的不同了。我们学了这个《摄大乘论》，从《摄大乘论》上也应该发觉这件事。但是我们若不特别的提出来说，还不见得明白。

就说到这里吧！

辰十六、七种慢（分二科） 巳一、征 云何七种慢？

巳二、列

谓慢、过慢、慢过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。

这是第六意识它的作用。一共是分成十五科；前面说到「广辨世间」；这第二科「安立世界」。「安立世界」里边，第一科「约依处辨」，就是所居住的地方来说。现在是第二科「约有情辨」，约有情里面说分两科。第二科是「随应释」。「随应释」里面分十九科，现在是第十六科，是「七种慢」。这是第六意识它有高慢心。当然，我们头几天说到人所以名之为人，因为高慢心太大。在这里把它分成「七种慢」。

「七种慢」，第一种叫做「慢」。「慢」这个字，在这里就是心举为相。我们的内心就自动的会高起来，感觉到自己很强，那就叫做「慢」，这是个通相；这七种慢说它的别相，第一个「慢」，《披寻记》里面说的很清楚。你们都有《披寻记》。

《披寻记》七五页：

谓慢过慢等者：于劣计己胜，于似计己似，是名为慢。于似计己胜，于胜计己似，是名过慢。于胜计己胜，名慢过慢。于五取蕴观我我所，是名我慢。未得计得，名增上慢。于多分胜计己少劣，是名卑慢。于实无德计己有德，是名邪慢。如是一切心举为性，故名为慢。（如《集论》四卷十页说）。

第一个是「于劣计己胜，于似计己似」，这叫做「慢」。就是对于不如我的人— —这个人不管是那一方面，他都不如我，我超过他，那么叫做「计己胜」。他是超过他，他也就执着我比他强，这是第一个。

第二，「于似计己似」，就是彼此相似，彼此的程度是相等的，我也就认为是相等的，我不是不如你，那么这里面还是有高举的味道的，所以叫做「慢」。这是第一个慢，叫做「慢」。

第二个慢是「于似计己胜，于胜计己似」，对于彼此的程度是相等的，但是认为自己超过他。「于胜计己似」，事实上那个人的程度是高过我的；但是我感觉我和他是平等的，一样，这叫做「过慢」，就是超过了。头一个慢是相等的意思，在相等上执着是相等的；现在是不如人家，他认为和人家一样，这就是过了，这是「过慢」。

「于胜计己胜」，事实那个人的程度是超过我的；但是我认为我超过他，这叫做「慢过慢」，这是太过了，这种高慢。

「于五取蕴观我我所，是名我慢」。这个慢，这倒是一个根本的，在色、受、想、行、识的五蕴里面，经过观察的，不是一般的分别心，经过了观察，感觉到五蕴里面有一个我可得，有一个我，有个常恒住不变异的我。有了实体的我了，这个心就自然的会高起来，那么这叫做「我慢」。

「未得计得，名增上慢」，我没有成就这样的功德，我没得初果，我认为我得初果了；我没有得初禅、二禅、三禅、四禅，我认为我得到了，这叫做「增上慢」。这个「增上慢」，是一个修行人，不是一般的人，他真实是用功有多少成就的；但是错

认了消息，对于这个法相认识得不够清楚，认识不够清楚，自己所认为的境界超过了事实的境界，叫做「未得计得」，这叫做「增上慢」。

「于多分胜计己少劣，是名卑慢」，就是那个人超过我很多很多；而我认为，我只是小小的不如他而已，那么这叫做「卑慢」。

「于实无德计己有德，是名邪慢」，自己实在是一点功德没有、一点优点也没有；但是自己感觉自己有功德，那么叫做「邪慢」。「如是一切心举为性」，这一共是七种慢，总而言之，就是心里面高，就有这个味道，所以叫做「慢」。

佛菩萨的智慧的确是广大，对于烦恼的相貌说得非常的微细、说得非常的清楚，若不这么说，我们自己还不大清楚；小小的可能会明白。这是第十六科：「七种慢」。

辰十七、七种憍（分二科）　巳一、征

云何七种憍？

这是「七种憍」，怎么叫做「七种憍」呢？

巳二、列

谓无病憍、少年憍、长寿憍、族姓憍、色力憍、富贵憍、多闻憍。

第一个是「无病憍」，我没有病、我身体健康；我没有病，看别的人总是常常有病，于是乎自己也会憍慢。这个憍慢——这个「憍」傲和前面那个「慢」有什么不同呢？这个「憍」，就是对于自己所有的如意的事情、自己所有的荣耀的事情，深深的爱着而憍傲了，这叫做「憍」。和前面「慢」的不同，前面的「慢」，是在我上的有执着；这个「憍」，是在我所上的执着，我所，我所有的。我没有病，那么也就是这个憍傲心也会生起来。

第二个是「少年憍」，他年轻，看别人都老了，他年轻，他也会生起憍慢心，看你们都老了，渐渐可能都走了，这都是我的天下了，那么心里面也生了欢喜心，也就憍傲起来。

「长寿憍」，寿命长，年高，也会憍，也会有这种憍慢心。

「族姓憍」，他这个族姓比别的族姓高贵，他父亲是皇帝、他祖父也是皇帝，他若做皇帝更不得了；就是不做皇帝他也感觉不得了！族姓高贵的时候也生憍。

「色力憍」，这个「色」，就是这个身体——或者是相貌庄严、或者是身体健康、或者各式各样的色。这个「力」，他的体力、或者是智慧力、或者什么，这一方面有特别的优点的时候也会憍。

富贵也会憍。这个「富贵憍」和「族姓憍」有相通；或者他虽然不富贵，但是他是富贵的族姓，属于这个族姓的。现在说富贵是他本身已经富贵了。

「多闻憍」，这个人有学问，博学多闻，那么他也会憍慢，各式各样的这些烦恼。从经论上看，当然我们凡夫心粗，烦恼重，会有骄慢，圣人也有憍慢。当然，没到圣位的时候，得到禅定的人高慢心是更厉害；入了圣位以后也是有憍慢心。从《大品般若经》上看，要得到阿罗汉以上才没有憍慢心。所以这个憍慢心，的确是，这个

烦恼连圣人都有。到第七地，若论菩萨说，到第七地还有多少憍、还有多少慢的，还都是有。

不过论习气，约习气来说，那阿罗汉可能也还是有一点。可见这个事情真是遗憾，很不容易除掉这种烦恼。这要深深的修无我观才能够去掉这种个高慢心，不然的话还是不容易；但是圣人他的觉悟心很强，他这种心一有，他立刻会知道；知道，他立刻的他能够把它停下来，和凡夫不同。凡夫有了憍慢心，一直的不能停。

辰十八、四种言说（分三科）　巳一、征

云何四种言说？

这是第十八科「四种言说」。

巳二、标

谓依见、闻、觉、知，所有言说。

这是「标」出来。「云何四种言说」是问。这第二科是标：「谓依见、闻、觉、知」而发起「所有」的这些「言说」，这底下解释。

巳三、释（分四科）　午一、依见言说

依见言说者？谓依眼故，现见外色，由此因缘，为他宣说，是名依见言说。

解释分四科，第一是「依见言说」。

「依见言说者，谓依眼故，现见外色，由此因缘，为他宣说，是名依见言说」。这个「依见」，根据自己所见到的事情而发为语言的。「谓依眼故」，就是根据自己的眼，这眼最好是正常。「现见外色」，就是现在看见外边的一切的青、黄、赤、白，长、短、方、圆，各式各种境界。「由此因缘，为他宣说」，由于「现见外色」的因缘，所以为别人宣说所见的事情，那么会有很多的话说出来。「是名依见言说」。

这个「见」是得到言说的消息，实在来说，是第六意识才会说话，这个眼识还不会说话的。

午二、依闻言说

依闻言说者：谓从他闻，由此因缘，为他宣说，是名依闻言说。

这是第二科「依闻言说」。「谓从他闻」，谓从别的人听到一些消息，「由此因缘为他宣说，是名依闻言说」。

午三、依觉言说

依觉言说者：谓不见不闻，但自思惟，称量观察，由此因缘，为他宣说，是名依觉言说。

这是第三科「依觉言说」。这个「依觉言说」怎么讲法呢？

「谓不见、不闻，但自思惟，称量观察，由此因缘，为他宣说」，那么这叫做「依觉言说」。这是指第六意识，第六意识的一种智慧境界。这个第六意识也就是第六意根特别强的人，他不全是凭借见、闻得到的消息，他内心思惟会出来很多事情，这是有智慧的人，所以「依觉言说」。「但自思惟，称量」那件事、「观察」那件事，「由此因缘，为他宣说，是名依觉言说」。

午四、依知言说

依知言说者：谓各别于内所受、所证、所触、所得，由此因缘，为他宣说，是名依知言说。

「依知言说者」，这是第四科，从这个「知」上面得到消息而发为语言的。

「谓各别于内所受、所证、所触、所得」，「各别于内」，就是一样一样的。「内」，就是心、就是识。前面那个「依见」，是依眼识，眼根发眼识；「依闻」，是依耳根发耳识，得到了数据，这个第六意识才会说话。这个「依觉」，是指第六识说。现在这个「各别于内」，就剩下来这几个：一个是「所受」，应该指鼻识说；「所证」，应该指舌识说；「所触」，指身识所说；「所得」，就是指五俱意识，这个前五识和外境接触的时候，同时有第六识和它在一起得到外面的消息，这一刹那前五识停下来，而第六意识就会说话。那么这就指那个五俱意识，就是第六意识和前五识同时活动的那个第六意识，叫做「所得」。

「由此因缘，为他宣说，是名依知言说」。这样的解释和我们通常的解释有点不一样。

这是说「四种言说」。「四种言说」，就是我们人会说话，这个众生会说话是有这么多的差别。这么多的差别，在我们佛教徒来说、佛弟子来说，这里边可是有点问题。其中有一样事我想要特别说的，就是关于用功修行这件事。用功修行，若是有多少相应的人，你修定、或者修慧，修这个戒、定、慧有多少相应的人，就是心安下来了。你静坐的时候修止有多少相应、修观也多少相应，他就能调伏烦恼。这种人有一种相貌：不愿意说闲话。他因为有多少相应了，他就愿意去修行，愿意修止观、修行。

至于说是我们佛教徒，就说我们出家人，虽然是出了家，但是于法还没有相应。当然初开始来到佛法里面来，这也是情有可原的事情，他没能够与止观相应。没有与止观相应的时候，他也有一种相貌，表现于外的相貌，什么相貌呢？心若不安以后，就要找人说话，不说话心里面受不了，就是烦躁、心里不安；若找人说说话就好一点。因为人就只知道自己而不知道别人，他就要敲人家的门、要串寮，到别人寮房；如果有人在屋子里、在静坐的时候，敲他的门，敲他的门就和人说话。而那个人性格如果是柔和一点，他当然也随顺你，你要说，他就和你说说话。如果是性格不是那么随顺的，他立刻的拒绝你，没有时间同你说话，他不怕得罪你，他心就是在用功上面。所以有些老修行有怪脾气，其实怪脾气，有的人生来有怪脾气，这也是有；有的人是因为道心发出来的怪脾气，这是一个值得尊重的地方，不是一般的境界。

现在是说修行的境界，生来就有怪脾气，那个我不管，我们不要说。就说是修行的人怪脾气，反倒是很好，他立刻拒绝你，不同你说闲话。但是另外的人的性情多少的——也不要说哀愍，多少同情你，愿意说话随顺你说话，结果你打他闲岔了，他现在一下子最少可以坐两个钟头；若和你说闲话，可能说到两个钟头、三个钟头说不完。其实修行人他那个心情，你说这句话一毫钱也不值，一毫钱都不值，不值得说这些事情；但是那个与法不相应的人，他感觉到很有意思，说出来心里痛快，他不知道打别人闲岔了，不知道这是不对的事情，这是一个很不合道理的事情。

而那个用功修行的人，如果你常常这样子去，他就会有变化。什么变化？那修行人要走了，他告假，他到别的地方去了，不在这儿住。若是那个修行人脾气怪一点，一下子拒绝你，再也不要同我说话了，那么他就继续用功，他可能还不走。但自己与法不相应自己不知道，自己不知道，自己感觉到：我的一肚子委屈，自己也好像很有理由的要诉苦、要说出来；但是那个修行人，这实在是不值得，什么事情值得这样子？

所以这个事情，在我们在家居士或者还是可以宽一点、放宽一点；我们出了家的人要觉悟这一点，自己与法不相应、自己的烦恼、自己的业障，自己的善根还没有成熟，自己懈怠，自己不能调伏自己，反而还障碍别人。不是你有意障碍，是愚痴；并不是有意障碍。就是无意中障碍了别人，这是不对的，这应该要注意这件事。

辰十九、众多言说句（分二科）　巳一、征

云何众多言说句？

这是第十九科，「众多言说句」。前面只是说「四种言说」，现在这里是广说了，各式各样的言说。分二科，第一科是「征」，就是问。

「云何众多言说句」，就是很多很多的语言，究竟是怎么回事情呢？那叫做「言说句」。这个「言说」，就是我们说这个语言叫言说。「句」，是文句。言说里面都是文、都是文句；一个字一个字连接起来就有「句」；那么就会表达你内心思想，这叫「言说句」。第一科是「征」。第二科是解释，解释里边分两科，第一科是「标类」。「标类」里面有两种，第一个是「出多种」。

巳二、释（分二科）　午一、标类（分二科）　未一、出多种

谓即此亦名释词句、亦名戏论句、亦名摄义句，如是等类，众多差别。

「谓即此亦名释词句」，有众多、有多种类，第一个「即此」，就是这个言说里边也名为叫做「释词句」，就是解释一切法的这种言句；和下面有「戏论句、摄义句」。那么这个「释词句」，照理说，一般说是解释一切法的言词，这里应该说就是读书人，就是书，各式世间上的书、和佛法中的书都包括在内，就是书上的言句你能够去阅读、去解释、去言说，那么这是「释词句」。

「亦名戏论句」，这个「戏论句」是什么呢？窥基大师的解释就是「颂」，也就是像我们说个白话就是唱歌、各式各样的歌曲，现在说这是个「戏论句」。这一切的言词都没有真实义，没有真实义，所以叫做「戏论」。没有真实的意义的，那么叫做「戏论句」。这个没有真实意义，当然这是站在佛法的立场来批评这件事；若是站在世间的人的立场来说，那又不同了，世间人认为唱这个歌是非常快乐的事情、是有意义的，这是立场的问题、思想上的问题。

「亦名摄义句」。这个众多的言说句就分这么三类：这个「释词句」，这是读书，读书的事情；「戏论句」是唱歌的事情；至于「摄义句」，就是其余的一切的言论，就是内心里面有什么样的思想，把它表达出来，那么都叫做「摄义句」，应该是这样意思。

「如是等类众多差别」，有「释词句」、有「戏论句」、有「摄义句」，有这么多的类别，很多很多的差别，它包括了很多的差别在里边。

未二、摄诸字

诸字母能摄诸义，当知亦名众多言说句。

这个科的名字叫做「摄诸字」；但是文里面的话是「能摄诸义」，应该是一样的。

又「诸字母」，这个文字，古代的人发明文字的智能，像英文有二十六个字母；那么或者梵文；或者我们中文，中文这个字母是太多了，我看。由这么多的字里边，根本的这个字母能生来很多很多的变化、能生出来很多很多的语言、生出来很多文章、能变出来很多的书，所以叫做「母」，是这个意思。

「能摄诸义」，这个字母它能够含摄很多很多的道理。这个「摄」也可以当个「引发」讲，能引发出来很多的道理，无穷无尽的，就看你的智慧了。「当知亦名众多言说句」，这个字母有这样的作用，所以，我们也可以知道也可以名之为叫「众多言说句」，这样意思。

午二、列句

彼复云何？所谓地、根、境、法、补特伽罗、自性、差别、作用、自、他、有、无、问、答、取、与、正性、邪性句。又有听、制、功德、过失、得、不得、毁、誉、苦、乐、称、讥、坚、妙、智退、沈量、助伴、示现、教导、赞励、庆慰句。又有七言论句，此即七例句。谓补卢沙、补卢衫、补卢崽琦、补卢沙耶、补卢沙掜、补卢杀裟、补卢铩，如是等。又有施设、教敕、标相、静息、表了、轨则、安立、积集、决定、配属、惊骇、初、中、后句。族姓想、立宗言说、成办、受用、寻求、守护、羞耻、怜愍、堪忍、怖畏、拣择句。又有父、母、妻、子等，一切所摄资具，应当广说。及生、老等，乃至所求不得、愁叹、少年、无病、长寿、爱会、怨离、所欲随应、若不随应、往来、顾视、若屈若伸、行住坐卧、警悟、语默、解睡、解劳句。又有饮噉、咀味、串习、不串习、放逸、不放逸、广略、增减、寻伺、烦恼、随烦恼、戏论、离戏论、力劣、所成、能成、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合、相似、不相似句。又有杂揉、共有、现见、不现见、隐显句。又有能作、所作、法律、世事、资产、真妄、利益、非利益、骨体、疑虑、惊怪句。又有怯弱、无畏、显了、不显了、杀害、系缚、禁闭、割截、驱摈句。又有骂詈、忿怒、捶打、迫懔、诃责、烧烂、燥暑、摧伏、浑浊、圣教随逐比度句。

「彼复云何」；前面是「标类」，这底下「列」出来这个言说「句」。众多的言说句，究竟是什么呢？这底下说出来。

「彼复云何」？彼众多的言说句究竟是什么呢？「所谓地、根、境、法、补特伽罗、自性、差别、作用、自、他、有、无……」。这以下，窥基大师把它分成十科，分成十段，这第一段是「人法所依门」。「人法所依门」，这个「地、根、境」就是法；「补特伽罗」就是人了。有人就有法，有法也就有人。

「地」这个字怎么讲呢？当个「依止」讲。这个依止，若在经论上看，这个依止怎么讲？我们学习《摄大乘论》的时候，他有说出这件事。譬如说，要说这一大段文的时候，第一句是总、是个总句，以下的句是别句。这个总句是别句的所依，依这个总而说出来别；依这个别，去解释总句的意义，所以叫做「依止」。那么这也可以说，像写文章的方法也就是这样子，先把大纲——你这篇文章的大纲有几条，列出来，然后一一的解释，文章也是这样子。现在说这个总句是所依止的，叫做「地」，那这是一个言说句，也是言说的方法、言说的次第，这是一类。

「根」，就是人的六根：眼、耳、鼻、舌、身、意六根。「境」，就是色、声、香、味、触、法六种境界，这也是个言说的地方。「法」，色、受、想、行、识都是

法，也是包括一切法。「补特伽罗」，在前边「地、根、境、法」，是法；「补特加罗」就是众生、就是人了。那么有这样的法，是谁有这样的法？就是这个人。这个人做种种的活动，发出来种种的言说，就是「人」。

「自性、差别、作用、自他」，这底下又说到这个法——每一法都有他本身的体性。譬如地、水、火、风：地是坚性；水是湿性；火是暖；风是动。这色法以变碍为性；受、想、行、识，乃至识以了别为自性，每一法都有他本身的体相，那就叫做「自性」，这也就是言说。

「差别」，它自性上还是有差别的。譬如色法以变碍为性；但是有青、黄、赤、白，长、短、方、圆，地、水、火、风各式各样的色法。心法是了别为性；但是有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，乃至阿赖耶识，乃至常、无常的各式各样的差别。

「作用」，每一法都有它的作用，这个桌子有桌子的作用，灯有灯的作用。「自、他」，「自」，另外还有相对的「他」，彼此也是不同的。

「有、无」，就是一切事情是因缘生法，有的时候有、有的时候没有。「问、答」，在语言上的时候，有的时候有问、有时候有答。有「取」、也有「与」，取之为己所有；与，是赠送给他人、借给他人。这一切法里面有「正性」的、也有「邪性」的不同，那么这都是语言的言句。

「又有听制、功德、过失、得、不得、毁、誉、苦、乐、称、讥」等，这是第二种，「得失随生句」。有得、有失，种种的变化。「又有听制」，这个「听制」怎么讲呢？若在我们佛法里面来说，这个「制」，就是戒律，就是佛告诉我们这个事情不可以做，不可以杀生，不可以偷盗，这些事情。这个「听」，就是你受了戒，你要顺从，随顺所受的戒，「听」戒。

「功德、过失」，你受了戒，你随顺这个戒去做去，就有「功德」；你犯了戒就有「过失」。或者世间上事情有法律，你随顺这个法律去做，那么也是有意义的；你犯了法，犯了法就有过失，要制裁你，这也是一样。「得、不得」，得到你如意的事情了，或是没有得到。或者「毁、誉、苦、乐、称、讥」，我们上一科也讲过了。

「坚、妙、智退、沈量、助伴、示现、教导、赞励、庆慰句」。这个「坚、妙、智退」这是什么意思呢？如果你能够精进地修学，那么你的妙智慧，就坚强起来了，就有坚强的妙智慧了。如果你放逸懈怠，你的妙智慧就会退下来，这也是一种情形，也是一种语言。

「沈量」，「沈」在这里可以念ㄔㄣˊ。这个「沈」是什么呢？就是昏沈。坐在那里想要用功就打瞌，就是「沈」。「量」，就是心里面分别思惟，就是掉举、就是散乱。「助伴」，就是前边我们讲这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，同时有心所法帮助他活动，那么就叫做「助伴」。

「示现、教导、赞励、庆慰句」，若在佛法上说，这个「示现」怎么讲呢？就是佛法里面所讲的道理有苦、空、无常、无我、第一义谛、真如无为这个道理，在我们凡夫的境界来看，都隐藏在里边，由佛菩萨的开导把它现出来，把这种道理显现出来，那叫做「示现」。明白点说就是说法，为我们讲说佛法，那么叫做「示现」。

「教导」，法说完了，佛就叫你不可以做恶事，你要修学善法，你要坐禅，你要念佛，你要放下，那么就叫「教导」。

「赞励」，你肯这样做了，你肯去坐禅，你肯去念佛，你肯能够灭恶生善，佛菩

萨就赞叹你、鼓励你、勉励你：「很好！你肯这样做」。「庆慰」，你这样用功修行有成就了，佛菩萨也来庆贺你、来赞叹你，那么叫做「庆慰」，所以叫做「示现、教导、赞励、庆慰」，那么这也是一种言句。

「又有七言论句，此即七例句」，这是第三科，就是七言论句，七种言论的言句，是什么呢？「此即七例句」，也叫做「七例」。这个「七例句」是什么意思呢？这底下列出来。「谓补卢沙，补卢衫，补卢崽琦，补卢沙耶，补卢沙揽（注：师云：《披寻记》的本子是「补卢沙头」；木板本的是「补卢沙揽」，是多+页），补卢沙裟、补卢铩，如是等」。七种言句，这是印度梵文文法上的变化，每一句的句尾上面有这么多的变化，一共有八种，八种最后一种叫做「希补卢沙」。「希补卢沙」没有特别的意义，所以这里没有讲；只讲这七种。

七种，第一种「谓补卢沙」，就是中国话是体的意思，身体的体，体质的意思，这是一个变化。「补卢衫」，是业，业就是作用的意思，由这样的体发出这样的作用。「补卢崽琦」，是具，器具的具，具足的具。「补卢沙耶」，是为，有为，有作为的为，为的意思。「补卢沙揽」，这是从的意思，你从什么地方来这个从。「补卢沙娑」，这是属，眷属的属，它系属于谁，属。「补卢铩」，是依的意思，依止的意思，住处的那个依止，那个依。

「如是」，就这样有这么多的变化，在文法上有这么多的变化。这个在玄奘法师传，大唐三藏法师传上面有讲这件事，《南海寄归传》义净三藏也有提到，现在这个《佛教百科全书》上也有解释这个，有七转声，就是七种变化。

「又有施设、教敕、标相、静息、表了、轨则、安立」，这是第四。第四是约我们出家人受戒、修学佛法的次第来说。这个「施设」怎能么讲呢？就是要受戒的时候，要安排一个坛场。譬如说是要受戒，要安排一个戒坛，这个戒坛要安排一下的，就叫做「施设」。「教敕」，就是和尚、阿阇黎来教导、来开导这个受戒的人，这叫教敕。这个「标相」就是结界，这个戒场是到东边到什么地方为止；南、西、北，这个四方面的界限的相貌要划出来，有大界、还有小界。这个大界，就是出家人所居住的地方；小界，就是去受戒的地方。在大界里面还要结一个小界，就是在这小界里面做羯磨来传戒。受戒的人在小界里，在这里受戒，受戒先要标出界的相貌。

这个「静息」是什么呢？「静」，实在就是止静；「息」，就是不要说话，没有事情不要讲话，这是静息。「表了」是什么？就是做羯磨的时候，就是叫做白众。就是向大众报告，现在有什么事情，向大众报告叫「表了」。「轨则」，就是所做的事情，佛在戒律上、就是广戒上，都告诉了出家人什么事情怎么做、什么事情怎么做。比如说：安居，安居怎么怎么做；受戒，受戒怎么做；说忏悔，怎么怎么做；都是有一定的规则，就是按照那规则来做这件事。

「安立」，做羯磨的时候，出来受戒的人要把他安排在另一个地方，眼见、耳不闻的地方。眼睛可以看见大众僧在那里坐；但是他们说话，他听不见，叫做「安立」。眼见、耳不闻的地方，在那里。「积集」，就是你结了界了以后，就是三师七证、就是十师，若加上引礼师就是更多了，这些人要集在戒场那里集会。「决定」，是什么意思？就是问遮难，先要问你有没有做什么严重的错误，这些事情，这时候叫做「决定」。「配属」，就是你回答，问你的时候，你要回答，一条一条的，你是怎么回事情。

「惊骇」，问遮难的时候，这是令你心里面惊骇的、令你心里生恐怖。那么三师七证开导你的时候，令你发上品心、发诚恳心来受戒，这都属于「惊骇」之类的。「初、中、后句」，初句、中句、后句，就是三白羯磨，就是做白四羯磨，一白三羯磨，叫做「初、中、后句」。

「族姓想」，就是指这个受戒的人，他是那一个族姓的，叫什么名字。这个「想」，就指名字说。「立宗言说」，前边是受完了戒，以后还做什么呢？「立宗」，就是你重要的事情要建立起来，是什么呢？就是修四念处了。受完戒就要去修四念处，叫作「立宗」。「言说」，同时也去教导他人、宣扬佛法，叫做「言说」。「成办」，你受了戒以后，你精进不懈怠的学习四念处有成就了，因为你持戒、修学四念处，你得初果了；或者先得到初禅、二禅、三禅、四禅了；得了初果、二果、三果、阿罗汉了，这都叫做「成办」，有了成就了。

「受用」，你有这样的受了戒，变成一个比丘、或者是个比丘尼了，天天的用功修行，那么你在大众僧里面可以受用财、法二施——法的布施、或者财的布施，你可以接受了。「寻求、守护」：「寻求」，但你虽功德圆满了，还有功德没有成就的，你应该寻求、去学习去。「守护」，你已经成就的功德，你要守护，不要失掉了它，「守护」。「羞耻」，就是我受了戒，那一条戒我犯了戒了，我要知道羞耻；不用等人家讲，自己要有惭愧心，要忏悔还净，又恢复清净，叫「羞耻」。

「怜愍」，说是那个人受了戒、犯戒了，那么你要对这个人发怜愍心，叫他发露忏悔，这叫做「怜愍」。「堪忍」，「堪忍」是什么呢？譬如我是受了戒，在大众僧里用功修行，你还要堪忍大众僧有些事情、勤苦的事情，你要能受得了，为大众僧做事，这叫「堪忍」。「怖畏」，说是我若是犯了错误的时候，有因果的关系，我要生恐怖心，不要说这件事无所谓，没有关系，不是。小小的过失要生恐怖心，叫「怖畏」。。

「拣择句」，前面每一句都有这个「句」，「立宗」也是句、「言说」也是句、「成办」也是句、「受用」也是句，乃至到「堪忍、怖畏」都是句。这个「拣择」，总而言之是弃舍一切恶法来建立一切善法，那叫做「拣择」。好的要收过来，不好的不要，弃舍，叫做「拣择」。就是弃恶生善，『诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教』，这就叫做「拣择」。

「又有父、母、妻子等，一切所摄资具」，这是第五门，世事——世间上事情的差别。世间上事情——人就是每个人都有父母、有妻子等。「一切所摄资具」，在这个世界要生存所需要的资具，这些事情。「应当广说」，各式各样的需要，衣、食、住、行都需要。

「及生老等」，以及这个人生存在这个地方，一定是要生、老、病、死的，这些怨憎会离、爱别离这些苦恼的事情。「乃至所求不得」，这个生、老、病、死苦，乃至到所求不得，这些事情。「愁叹」，求不得就忧愁了，忧愁是在心上说。「叹」，是发之于口，自己在悲叹、在诉苦。「少年、无病」，或者这个人是在少年的时候；或者是这时候健康、没有病。或者「长寿」；或者是「爱会」，相爱的人能在一起，叫做爱会；这个「怨」家的人能够远「离」了。

「所欲随应」，自己所欢喜的事情，自己都能够成就，叫「随应」，这是这样。「若不随应、往来、顾视」，若是「不随应」，有病，或者寿不长，这个爱别离，怨憎会了，没能满自己意，这是属于叫「不随应」。「往来、顾视」，心就不安了，就是各处走动，各处去看消息，看看有没有什么机会，叫「顾视」。

「若屈若伸」，或者这时候身体上有「屈、伸」；或者说意志上不得伸展叫做「屈」、或者是得意了叫「伸」。或者「行住坐卧」的威仪。「警悟」，自己有了经验了，或者失意的经验、或者是得意的经验，自己能够觉悟，那叫做「警悟」。

「语默」，或者说话、或者是默然。「解睡」，就是睡醒了，不要睡太多，叫「解睡」。「解劳」，就是休息，就是睡觉。睡觉这也算休息类的，那这是世界上的

这些一般的事情。

「又有饮噉」，这是第六科。这个饮食不当，放逸的事情、或者不放逸。又有饮、或者噉，或者「咀味」，很有滋味，多嚼几口。「串习、不串习」，下面有个「放逸、不放逸」，这个「串习」，或者指善法说，我常常的做善法，修学善法，那么叫做「串习」。「不串习」，偶然的做一点善事，不是常常连贯的做。「放逸」，就是做恶事了。或者是「不放逸」。「广略、增减」，或者是读书读得很多、或者读得很少，或者做事情很多、或者做得很少的，就是「广略」。「增减」，或者是做善法，继续的「增」，不断的做善法，是「增」；这时候不愿做，就少做了，就是「减」。或者做恶事，天天做恶事叫做「增」；或者做得少一点就减，又减少了。

「寻伺」，这是内心的分别。这个「寻伺」，就是粗动的分别，叫做「寻」。微细的分别心，叫做「伺」。这里边也有善、也有恶的不同，这是欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，欲、恚、害，这是属于恶的、烦恼的寻伺。那么出离的寻伺、无恚、无害的寻伺，那么就是善法的寻伺。是用这个善的寻伺来破除恶的寻伺，那么这应该是佛教徒是这样子。

「烦恼」，这主要是贪、瞋、痴、慢、疑，这些我见、身见、萨迦耶见，各式各样的烦恼。「随烦恼」，就是前面那个烦恼的等流性。譬如说没有惭愧心，实在来说就是贪、瞋、痴的烦恼。譬如说昏沈，静坐的时候就昏沈，昏沈就是愚痴的等流了。那么掉举，心里面去思惟一些可爱的事情，那就是贪烦恼的等流。各式各样的等流性，那叫「随烦恼」。就是这个烦恼遇见种种的境界，反应出来的烦恼有轻、有重，各式各样不同的情况，都叫做「随烦恼」。

「戏论」，就是语言、各式各样的戏论。或者是「离戏论」，这个人不多说话。「力劣」，他的力量薄弱，不强。「所成、能成」，「所成」就，就是成就，或者成就了四禅八定，或者成就了富贵荣华，成就了很多的苦恼。这个成就，有「所成」、有「能成」，你有大智慧、有勇猛精进，那么你就成就了如意的事情；或者是胡涂、智慧不够，造作了很多的恶事，成就了，也是成，「所成、能成」。

「流转」，就是因果相续的叫做「流转」。因果相续不断的下去，有因、就有果；有果又有因，有因又有果，就是从无始劫来一直相续不断的，这叫做「流转」。这个「流」，是相续的意思，因果相续不断的流。但是，其中也有转变，相续中有转变。他前生在三恶道，今生忽然间做人了，有变化；或者说到天上去了，虽然是相续，但是有转变，那么叫做「流转」。这就是指凡夫的境界说；若是圣人就不流转了。说圣人他也流转，他也是流，他所成就的无穷无尽的功德，也是相续下去的，不也是流转？但是流而不转。他总是圣人，他不会再像凡夫，忽然间是人、天，忽然间要到三恶道去了，圣人没有这回事情，所以圣人可以说是流而不转，这是「流转」。

「定异」，就决定是不一样的。譬如说是这个因果里面，你做微妙功德的因，就会得到可爱的果报；你若做恶事情、做恶业，那么就得到三恶道的果报。这个善恶是不一样的，所以是「定异」；虽然是相续不断，其中有「定异」。「相应」，就是善因得善果是相应的，恶因就得恶果也是相应的。不可能善因得恶报，恶因得善报，这是不相应了。说是因果是相称的，因果相续而其中是不混乱的；如果善恶果报混乱了，那不叫相应，也没有这种道理。所以这个「相应」，就是因果相称，因果相称我们已经讲过多少次了。有异熟的因果、有等流的因果。这个等流的因果：我发慈悲心救护一切众生，就得长寿的果报，这个因和果是相称的。你常常没有慈悲心、常常杀生，你叫别人的寿命短了，你把别人的寿命中断了，将来自己也是得这种果报，所以这因果叫做相称，这叫做等流果；你布施得大富，那么是等流果。你愿意别人富贵，那么将来你也富贵，这叫做等流的因果。异熟因果就不是，异熟因果：因有善、恶之别，得到的果报就是无记的，这是异熟因果，他也是相称的。因为，善恶的业力帮助

你那个名言种子去得果报，它有这个力量，也是相称的，所以叫做「相应」。

「势速」，「势速」是什么意思？就是这个因果的力量是很大，但是很迅速的就结束了！我看起来有八万大劫的寿命这么长；但是他那个修行人，他也不感觉到很长，八万劫结束了，都是无常的。这表示因果是相续的、因果是无常的，这样意思。我们从历史上看，很多的大人物，这一生之中做了很多的功业，大家都很赞叹，他感觉到光荣，结果很快的就结束了，这个叫做「势速」。

「次第」，这个「次第」是结束了、没有中断，还是继续下去的。继续下去，就是又重新开始了。富贵的境界可能多数的凡夫都守不住，受不住这个富贵的迷惑，造很多的罪业，就放逸。造了很多的罪业——『天子一怒，流血千里』，那还了得！造了很多的罪。那种大自在的境界，完全不管别人的死活，自己想怎么的，就怎么的，可能自己认为这样是光荣的，结果这个罪是造成了，杀、盗、淫、妄，完全不讲道德。所以你在富贵的时候，这就「势速」，无常了、结束了，结束了没有完哪！还有恶的果报在后面等着你，那叫做「次第」。

从这些事情看，只有学习佛法这条路是安全的；不学习佛法，社会上做一般的善法，如果不用慈悲心去做，不是吉祥的事情，不吉祥。社会上一般的善法不吉祥，怎么不吉祥？由于别人的提倡，大家这个好心肠都发出来了，说是这事有功德，怎么怎么的，大家做这件事。你用取着心，贪、瞋、痴的心，贪心去做这种功德、做这事，做了，做得很好，当然将来就是富贵了，自然是这样子。富贵了，你将来就是仗势欺人，就会做恶事。做恶事完了；第一生你做功德，做善事情；第二生是享受；第三生就跑到三恶道去了。说我富贵的时候，我不做恶事，这不是平常人能做到的，平常人做不到。这种善事要用慈悲心，用般若波罗蜜的智慧、用慈悲心做这些善事，这是最吉祥。用贪、瞋、痴做善事，不是很吉祥，不是吉祥事。

所以「势速、次第」这里边有很多文章。不过，看事实上看，做社会上一般的善事，很多人欢喜、很多人认同，因为容易明白。做个医院很好，做很多善事能解除人的苦难，很好。的确是好事，不是坏事；但是，你有所得的分别心去做的时候，将来你危险，将来你很危险。所以，我说这话意思不是说善事不做；若用慈悲心，若用般若波罗蜜来做这个善事，那就没有问题。所以要学习佛法去做善事，这将来是吉祥的。所以我们佛教里常说回向，这个事情也是很妙，你做了功德的时候，你用般若波罗蜜去回向、用大悲心去回向的时候，你那个功德有般若波罗蜜的力量的熏习了、加持了，有大悲心的加持了，你将来得富贵的时候，你可能不容易迷惑，有善知识来引导你的时候，你能容易觉悟。你若没有般若波罗蜜的智慧的加持，没有大悲心的加持，那个富贵的境界来了、果报来了的时候，你就被那果报迷惑了、困住了，你很难觉悟的，你也不容易遇见善知识。他没有时间，他那种富贵的境界那有时间同你见面呢？

所以我想，这个孔明如果遇见佛法能得圣道的，这个人他是『淡泊以明志，宁静以致远』，这个人贪欲心不是很大。这刘备三顾茅芦把他感动了，他出来；实在若他本人，他不出来做事，他已经看明白了：没有什么意思。我为你服务、帮助你打天下，有一点不对就要杀头，这事情不是一个好事。我们从历史上看就是这样子嘛！那一个皇帝不是这样子？这个唐太宗，他到时候他不愿意杀头，功臣要给他安乐；但是他有的时候也发劳骚，就是同情汉高祖杀功臣，忽然间有这种感叹。所以从这些事情看，庄子也有道理，我宁可在山林里面跑，在这里清闲自在，我不要到庙堂上去，也有他的道理。但是在佛法上说，一定把自己的贪、瞋、痴去掉，有大智能、有神通道力了，再去行菩萨道，就不怕这件事，我不怕你杀头。没有这种境界的时候，都是苦恼境界；没有这个圣道的时候，都是苦恼的事情。

午二、列句

彼复云何？所谓地、根、境、法、补特伽罗、自性、差别、作用、自、他、有、无、问、答、取、与、正性、邪性句。又有听、制、功德、过失、得、不得、毁、誉、苦、乐、称、讥、坚、妙、智退、沈量、助伴、示现、教导、赞励、庆慰句。又有七言论句，此即七例句。谓补卢沙、补卢衫、补卢崽琼、补卢沙耶、补卢沙揽、补卢杀裟、补卢铩，如是等。又有施设、教敕、标相、静息、表了、轨则、安立、积集、决定、配属、惊骇、初、中、后句。族姓想、立宗言说、成办、受用、寻求、守护、羞耻、怜愍、堪忍、怖畏、拣择句。又有父、母、妻、子等，一切所摄资具，应当广说。及生、老等，乃至所求不得、愁叹、少年、无病、长寿、爱会、怨离、所欲随应、若不随应、往来、顾视、若屈若伸、行住坐卧、警悟、语默、解睡、解劳句。又有饮噉、咀味、串习、不串习、放逸、不放逸、广略、增减、寻伺、烦恼、随烦恼、戏论、离戏论、力劣、所成、能成、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合、相似、不相似句。又有杂糅、共有、现见、不现见、隐显句。又有能作、所作、法律、世事、资产、真妄、利益、非利益、骨体、疑虑、惊怪句。又有怯弱、无畏、显了、不显了、杀害、系缚、禁闭、割截、驱摈句。又有骂詈、忿怒、捶打、迫懔、诃责、烧烂、燥暑、摧伏、浑浊、圣教随逐比度句。

「定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合、相似、不相似句」，这是「众多言说句」。昨天讲到「次第」。

「时、方、数、和合、不和合」，这个「时」，就是一切因缘果报，这一切有为法里面有生灭的变化，因此而安立时间的。这是因缘生法已经生起而灭掉了，就是过去的；已经生起而没有灭，就是现在；还没有生灭的时候，就是未来。所以，在因缘生法的生灭相上安立时间；若是离开了这一切法，这时间是没有自性的、没有自体性的。所以，时间也是假的，不是真实的。但是这个假的时间里面，也很复杂。譬如说是在昨天来说，今天是未来；在今天来说，昨天就是过去了。这过去里面也有过去、现在、未来；现在也有现在的过去、未来；未来也有未来的过去、未来、现在的。这样说，每一个时间都是过去、现在、未来，有这种情形，这是说时间。

「方」，就是东、西、南、北，上、下、四维，就是十方。十方，也是按照因缘生法而安立的。我们在这里就可以安立东、西、南、北，但是随任何的地方都可以安立东、西、南、北的。那一个地方，你站在那里，都有东、西、南、北。所以从这样情形看：东，也是东、西、南、北——四方、上下的；西，也是东、西、南、北——四维、上、下的，是每一个地方都有十方。这样说这个「方」，一切因缘生法所陈列的地方、所在的地方，也有这么多的复杂性，它也是假安立的；离开了因缘生法，这个「方」也是不可得的。

「数」，也就是在因缘生法上，一一法各有不同的性格，也就安立了一、二、三、四、五、六、七、八、九、十的数目了。这数目也不是真实的，离开了因缘生法，数目也是不可得。

「和合」，就是一切因缘生法，它所具足的因缘都具足了，就是「和合」了。如果有所缺，那就是不合，不合就是没有因缘，所生法就不可得了。

「相似」，就是彼此相等的、相同的，那叫做相似。这就是那个等流果，等流的的因果就是相似；异熟的因果就是不相似，它是不一样的。或者人与人有相同的地方，这叫相似；人与畜生就不相似。所以彼此相对，有很多很多种的「相似、不相

似」。「句」，这都是言说，这么多的言说句。

「又有杂糅、共有、现见、不现见、隐显句」，这是第七门是「杂糅」。这个「杂糅」是什么意思呢？就是糅合在一起。譬如说这个灯光，这个灯的光和那个灯的光和合在一起，那么叫做「杂糅」。或者人与人合作，也叫做「杂糅」。或者说这个世界是共业所成，共业所成，就是彼此的业力也是「杂糅」。但是你用力最多的地方，虽然是「杂糅」，你的业力多一点，譬如你拿钱买这个房地产了，虽然这个房地产也有其他人的业力，但是你的业力强一点，但是又不是固定的，你可能出售，又变成别的人了，所以里面的变化也是很大，叫「杂糅」。

「共有」，也是、也有「杂糅」的意思，是共同拥有的事情，那么叫做「杂糅」，也叫做「共有」。「现见、不现见」，「现见」，是现在的事情大家「现见」；过去的事情、未来的事情是「不现见」。「隐显句」，就是现见的事情里面边，它也有隐显的不同，它里面的形相有很显著的容易知道、还有很隐微的不容易明白。像我们的心思，这第六意识你就容易明白一点；倒是第七识、第八识就是隐微，不容易明白的。那么一切法都有这种情形，这些也都是些语言。

「又有能作、所作、法律、世事、资产」，这是第八门「众事不同」。「又有能作」，「能作」就是因缘，「所作」就是果报了；或者是人是「能作」，一切事是「所作」，各式各样的情形。还有「法律」，世间上也是有法律，共同规定出来的、共同遵守的一种规律，「法律」。

「世事」，世界上所有的这些私人的事、大众的事，各式各样的事情。「资产」，他的财富，或者世间上也有诚恳的、真实的；也有虚伪的、虚妄的。「利益、非利益」，世间上大家欢喜做这种事情，但是这种事情有对人有利益的；也有对人不利益的、有伤害的事情。「骨体」，或者就是这个众生身体里面的骨，以骨为体，叫「骨体」。或者是「疑虑」，对于这些事情心里面不决定，就是「疑虑」。「惊怪」，特别的事情，心里面感觉到惊、感觉到奇怪，这也都是一些众多的言说句。

「又有怯弱、无畏、显了」，这底下是第九：「劣弱衰丧门」。就是「怯弱」，就是恐怖了。「无畏」，是不恐怖。「显了」，或者是读书说什么样的道理；或者所读的书有的「显了」，有的「不显了」。一样道理，你说得很明白、或者没有说明白，或者那个道理不容易明白，叫「不显了」。还有人与人之间、众生与众生之间的「杀害、系缚、禁闭、割截、驱摈」这些事情。

「又有骂詈」，这底下第十门「骂詈」。「詈」，就是骂，人与人之间的这些互相骂辱的事情；或者是「忿怒」；或者是「捶打」；或者是「迫憎」、「诃责」；或者「烧烂」；或者是「燥暑」。「燥暑」，也就是热。「摧伏」，把它降伏了，把它破坏了。或者「浑浊」，不清净，污浊。「圣教」，这是说圣人所说的妙法，来教化众生的这些事情。

「随逐比度句」，这个「圣教」是要我们随顺的去实行的，所以叫做「随逐」。那么初开始是「比度」，由『比而知之』，由内心的去推度、思惟、观察，慢慢的才能够明白，那么叫做比度。这以上是说众多的言说句，很多很多的言说，那么由这些言说里边，来表达众生的思想。

这是前边这一大科是「正明意相」。这个意地，意地里面这第一科是「正明意相」。这「意相」里面分五科。「自性、所依、所缘、助伴、作业」，这五科讲完了。这底下是第二科「总显相应」。

《瑜伽师地论》卷第三

本地分中意地第二之三

戊二、总显相摄（分二科） 己一、长行（分三科） 庚一、三处所摄（分二科） 辛一、别辨相（分二科） 壬一、略摄（分三科） 癸一、标

复次即前所说自性，乃至业等五事，当知皆由三处所摄。

这以下「总显相摄」。前面是一段一段的说，说它的「自性、所依、所缘，乃至作业」；这以下就是把这五种放在一起讲，那叫做总显它们相应的事情。这底下分两科。第一科是「长行」，第二科是「颂」。「长行」分三科，第一科是「三处所摄」。「三处所摄」，这底下有列出来。「三处所摄」里面分两科，第一科「别辨相」。「别」就是别别的，一样一样的说明这个三处的相貌。这分两科，第一科是「略摄」，就是简略的、简要的摄取其要义说一说。第一科是「标」。

「复次即前所说自性，乃至业等五事，当知皆由三处所摄」，这就是「标」。前面这五科一样一样的说完了，现在再把它变化了一个形式，再加以说明。这个说明也还是前面所说的那五科，自性、所依、所缘，乃至作业等五事。这个「等」字里面表示什么呢？现在是十七地里面的意地，就是意地的五事。这个「等」，表示包括五识相应地的事情也在内。五识相应地也是有自性、所依、所缘、助伴、作业，在这里边也会谈到的。这五种事，「当知皆由三处所摄」，这五种事完全的可以归纳成三种事情，归纳成三样事情，都属于这三样事情里面。

这是「标」。底下就「列」出来，那三样事情呢？

癸二、列

谓由色聚故，心心所品故，及无为故。

「谓由色聚故，心心所品故，及无为故」，就是归纳成这三种。第一个就是「色聚」，就是物质，地、水、火、风，这一聚，一大堆。第二个叫做「心心所品故」，第二就是这一类，归「心心所」这一类。「及无为故」，这个「色」和「心心所法」，这是一色、一心；第二种就是无为法了。色、心是有为，第二种就是无为法。

一切法在唯识里边，综合起来是五种法：色法、心法、心所法、不相应法、无为法，一共这五种；一切法不出这五类。现在这里边呢，色法在里边，心、心所，这三个；加个不相应行，还有一个无为。

癸三、简

除余假有法。

这个不相应法，「除余假有法」，就把那个不相应法除掉，这里不说，所以叫做「除」，把它减除去，不算它。前面这个色法、心心所法和无为，它们都是有体性的，假有法是没有自体的，所以不算它，把它减除去不算。这个假有法就像刚才讲的「十方、流转、时、数」这些事情，这都是「假有法」。一共有二十四个不相应，都是假有法。「除余假有法」这一句话是「简」，就把这个不说的把它简别出去。

壬二、广释（分三科） 癸一、辨品类（分二科） 子一、色聚（分三科） 丑一、标说

今当先说色聚诸法。

前边是「略摄」。现在第二科「广释」，就是详细地解释「三处所摄」的事情。，这「三处所摄」分三科，第一科「辨」它的「品类」，就是一个色聚、心心法、无为，这就是类。先说这个「色聚」，「色聚」里面先「标说」。

「今当先说色聚诸法」，现在先说明色聚诸法的事情。这个「聚」，可以当个积聚讲；也可以当个类讲，这一类的，属于这一类，不是那一类。现在先说「色聚」的一切法，属于地、水、火、风的一切法。那么，这是「标说」。底下「别辨」，「别辨」里面先说这个「大种摄」，大种所摄的一切法。这里边先说明这个大种有五种功能，就是「明作五业」。第一句是先「问」。

丑二、别辨（分二科） 寅一、大种摄（分三科） 卯一、明作五业（分二科） 辰一、问

问：一切法生，皆从自种而起。云何说诸大种能生所造色耶？云何造色依彼？彼所建立、彼所任持、彼所长养耶？

「问：一切法生，皆从自种而起。云何说诸大种能生所造色耶？」的确是有这种疑惑！这是「问」。「一切法」，世间上一切有为法，无为法没有种的，只是一切有为法。它们的现起，都是「从自种而起」，从它自己本身的种子生起的。譬如说贪心，贪心有它的种子，瞋心有瞋心的种子，所以就是从它自己的种子生起的。眼识有眼识的种子，耳识有耳识的种子，每一法都是从它自己的种子现起的。「云何说诸大种能生所造色耶」，现在我们佛教里面，怎么会说是诸大种它能生起所造色呢？所造色应该从它自己的种子现起，怎么说是由地、水、火、风现起，能生起它呢？这个道理不是违背了「诸法唯心所现」的道理了吗？提出这个问题。这是能生的疑问。

「云何造色依彼」，这个所造的物质，唯依四大种为依止处，四大种是造色的依止处；这个造色要依赖「彼」大种才存在的。为什么要这样子呢？「云何造色依彼？」这是第二问。「彼所建立」，这是第三个问。「彼」造色是大种所建立，「云何」是这样呢？为什么要这样子呢？这是第三个问。「彼所任持」，这是第四个问。「彼所长养」，这是第五个问。这个造色是彼四大种所任持，由它来摄持它才能够存在。为什么会这样子呢？「彼所长养耶」，这个造色是四大种来长养它，来增长、来滋养它，它才能够存在，继续地存在，为什么会这样子呢？这是问。这一共有五个问。

辰二、答（分二科） 巳一、释（分五科） 午一、生因（分二科） 未一、辨相（分二科） 申一、种子

答：由一切内外大种，及所造色种子，皆悉依附内相续心。乃至诸大种子未生诸大以来，造色种子终不能生造色。

「答：由一切内外大种，及所造色种子，皆悉依附内相续心」，这底下回答这五个问题。回答分两科，第一科是解「释」，就是正式回答。解「释」……，有五个问，就是分五段。第一是「生因」，解释「云何说诸大种能生所造色耶？」回答这个问题，就是「生因」。「生因」里面分两科，第一科是「辨相」。「辨相」里面，第一科是「种子」，辨别这个生的形相。第一科说「种子」。

「由一切内外大种」，这个大种有内外的不同：就是我们身体，这个生命体里面的大种，是内；器世间，我们居住的这个世界是器世间，是外。这个大种有内、外之

别。「及所造色」，这个大种所造的这一切的地、水、火、风，它们的种子，所造色的种子。这个「所造色」，当然也有是内外之别的。内外的大种和内外大种所造的色，都是有自己的种子的。这个种子「皆悉依附内相续心」，完全依附在阿赖耶识里边。是由阿赖耶识的种子变现一切大种及大种所造色的，是这样子的，是唯心所现的；这个宗旨是不变，没有违背唯识所现的这个宗旨，是的。但是还有其他的问题。

这个「依附内相续心」这句话，也还有点事情。这个「附」，依附在那里。譬如说我们的这个生命体里面，生命体……这个头发，这个头发我们可以用剪子把它剪掉，可以留着长短，随时也可以剪掉，但是剪的时候你不痛。指甲，长长了你也可以剪，你也不痛。我们在身体还有其他的部分也是类似这样子。这些东西也是属于我们生命体里面，但是它不是阿赖耶识所执受的，不是。譬如墙壁，你用什么重的力量撞击它，把它破坏了，我们不会有痛的感觉。那么，为什么是有这个分别呢？都是唯心所现嘛，但是因为有执受、不执受的关系。那么执受的这些东西，它的种子和它种子的现行，和不执受的，这里面有分别，有点分别的。虽然都是阿赖耶识所现，但是有执受、不执受的不同。那么现在说，我们这个身体里面有感觉的部分，它是阿赖耶识所执受；其他不执受的，也依附在阿赖耶识里边，是依附，依附而已。当然这里边，外器世间的也是依附，内身的也是依附，就是还有种种的这些不同的事情。

「内相续心」，就是指阿赖耶识说。阿赖耶识是相续不断地，它从第一刹那，从投胎；约人来说，约胎生的众生来说，第一刹那乃至最后一刹那，一直是相续不断。就是最后一刹那死了，一刹那灭了，一刹那又生了，他是一直地相续不断的。其他的识，前六识不是的，前六识不是常相续的。

「乃至诸大种子未生诸大以来」，这底下再解释是四大种能生所造色的理由。「乃至诸大种子未生诸大以来」，这个诸大的种子，就是地、水、火、风，「诸大种子」。它「未生诸大以来」，它没有生出来地、水、火、风的这个现行以来。「诸大种子」，是种子；「未生诸大」，这个「诸大」是现行。这个地、水、火、风的四大的种子，它没有生出来地、水、火、风以来，这个时候。「造色种子终不能生造色」，这个地方又有问题了。就是这个造色种子，另外一种物质，它的种子也在阿赖耶识里面，可是它「不能生造色」，它这种子不能现行去生造色，不可以。就是诸大种子没有生现行，造色种子不可以生现行，它不可以生。那怎么样才能生呢？

申二、现行

要由彼生，造色方从自种子生；是故说彼能生造色。要由彼生，为前导故。

「要由彼生，造色方从自种子生」，要由四大的种子生出来现行以后，造色的种子，造色的一切法，才从自种子生出现行来。就在这个地方，这个地方就是有关系了。「是故说彼能生造色」，所以说彼四大种能生所造的地、水、火、风，能生所造色，就是这么一回事。「要由彼生，为前导故」，要由彼四大种生起，先生起，它在前面做导引，那么所造色才能现起。

未二、结说

由此道理，说诸大种为彼生因。

「由此道理，说诸大种为彼生因」，就是这么一回事。「由此道理，说诸大种」，为彼造色的生因。实在……或者在四缘里面，应该就是增上缘。还不能算是那个因缘，因缘还是阿赖耶识的种子。原来这个生因就是这么一回事，这样意思。要由四大种做前导，而后造色才能现起，就是这么一个原因，所以叫做「生因」。四大种为造色做生因，就是说四大种所造色。

午二、依因

云何造色依于彼耶？由造色生已，不离大种处而转故。

「云何造色依于彼耶？」前面是生因，四大种为造色的「生因」。现在说四大种为造色的「依因」，依止的这个因；它有这种能力，能为造色的依止处。

「云何造色依于彼耶？」为什么它要依靠它呢？「由造色生已，不离大种处而转故」，是因为这个所造的这一切物质，它现起来以后，它不可以离开四大种的地方而活动，它还要在四大种那个地方才能存在、才能活动，离开四大种就不可以。这样说呢，就是四大种的种子先现起，占据了一个地方，然后这个造色才现起，也就在四大种这个地方，在这里存在，遍满四大种，和它和合在一起。所以，四大种是它的依止处；它不可以离开四大种，单独的存在。所以四大种是造色的依因，这是它生存的第二个理由，叫「依因」。

午三、建立因

云何彼所建立？由大种损益，彼同安危故。

「云何彼所建立？」这是第三个，叫做「建立因」，它存在的一个原因。这是先是问。「云何彼所建立？由大种损益，彼同安危故」，由于四大种，它若遇见了破坏的因缘，四大种受到了伤害，叫「损」。这个「益」，它遇见了相应的、支持它的因缘，它就得到好处了，这个四大种。四大种这个「损益」呢，「彼同安危故」，彼造色也一样的受到了损益，就是因此而名为建立因。这个建立因原来是这样，「彼同」，共同的「安危」，但是以大种为主，是这样子。

午四、任持因

云何彼所任持？由随大种等量不坏故。

这是第四科，答复第四问题。怎么叫做这个造色若是彼大种所摄持？「所任持」，也就是所摄持，也就是所护持；它要由大种来保护它，这就叫「任持」，是这样意思。怎么回事情叫做「彼所任持」呢？「由随大种等量不坏故」，因为这个造色它本身力量不够，它要随顺大种的力量，由大种的力量来保护它，才能使令它的量不受到破坏。由大种的保护，它就不受到破坏，它的那个量不损灭，它是多少就是多少，而不会减少的，所以这叫做「任持」，是它任持的一个因。这个「等量」，就是量不减少，它原来是多少就是多少，叫做「等量」。那么这叫做「不坏」。

午五、长养因

云何彼所长养？由因饮食、睡眠、修习梵行、三摩地等。依彼造色，倍复增广，故说大种为彼养因。

「云何彼所长养」，说是造色要由四大种来长养，这是什么道理呢？「由因饮食、睡眠、修习梵行、三摩地等。依彼造色，倍复增广」，这个四大种怎么能够得到增益呢？「由因饮食」，由于我们……这是约有情的众生说，由于你有饮食。后面有个「三摩地」，三摩地就是禅，禅悦为食。所以这个饮食本身应该说有四种饮食，可是特别有三摩地，这个地方主要是说段食，就是段食，其次就是四种食。再加上「睡眠」，要睡眠。「修习梵行」，你修习梵行，或者是你得到「三摩地」，你这个四大种就得到增益了。得到增益了，「依彼造色，倍复增广」，这个造色是以四大种为依止的，所以造色也就借光了，它也加倍的就广大起来、殊胜起来了，就是茂盛起来

了。

这个地方有一点小小事情。这个睡眠能使令大种增益。我听医生说出一件事来，说是我们人不睡眠的时候，我们一天工作；工作的时候，就使令你这个身体受到了消耗，这个精神、体力受到消耗，哪个地方也可能有点问题，发生问题。但是你睡着觉了，你本身的力量就去……，在你睡觉的时候，你本身有种力量，哪个地方有点不对了，去修理修理、补充补充。那么睡觉睡好了，身体又恢复正常了，这么讲。现在这地方说是「饮食」和「睡眠」，能让你的大种得到增益，这个事情好像这个道理是一样的。如果若是失眠了，就糟糕了，你消耗的就得不到恢复，只能从饮食里面得到一点，那么得不到睡眠这个休息的补充，这一部分的补充失掉了。但是另外还有第三种，「修习梵行」也能补充，你能入定也能补充，也能补充这个四大种。这可见失眠的人，我们若常常静坐的人，失眠的时候你静坐，静坐也可以代替了睡眠，还是不错。

「依彼造色，倍复增广」，四大种得到补充，所以造色也得到补充了。那么这叫做「长养」，长养其实就是资养，使令它增长。「故说大种为彼养因」，所以说大种是彼生因、是彼依因、是彼建立因、是彼任持因、是彼长养因。

巳二、结

如是诸大种，望所造色，有五种作用应知。

「如是诸大种」，这底下结束了。「诸大种，望所造色，有五种作用应知」，就是生、依、立、持、养这五种因，就是原来是这么回事。这个身体里面，看这样说呢，同是地水火风，但是其中有一个是主要的一部分，就是四大种；次要的一部分，就是四大种所造色，有这两部分。两部分，以四大种为主要的。而四大种所造，是随顺着四大种，它不能够做主要的部分。

卯二、辨说极微（分二科）　辰一、简实有

复次，于色聚中，曾无极微生。若从自种生时，唯聚集生；或细、或中、或大。

这底下是「辨说极微」，卯二。前面是「明作五业」，说这个「大种摄」，「明作五业」，四大种能为造色，发生五种功能；这是第一科。现在是第二科「辨说极微」，「极微」分两科，第一科是「简实有」，简别这个实有的事情。

「复次，于色聚中」，前面说五种业，另外还有道理要说明，所以叫「复次」。在这个地水火风的色聚中，这个「聚」就是一大堆，这么多的物质。里面「曾无极微生」，并没有生出来一个「极微」的这件事，没有这件事。那是怎么回事情呢？「若从自种生时，唯聚集生」，说是物质，这个地水火风由无而有的时候，原来没有，然后有的时候，它是从它自己的种子现起的，就是从阿赖耶识里面的种子现起。现起的时候，怎么样现起法呢？「唯聚集生」，就是一下子就现出这么多。「或细、或中、或大」，或者是一少部分，或者是中等的，或者是一大部分的，就是这样现出来。并不是现出个极微，由极微再渐渐增多，不是这样子。是顿生，而不是渐次的生起的；一下子就是这么多，这叫顿生。所以不是先生一个极微，再生第二个极微，不是这样生法；是一下子就现出来这么多的色法，所以不是有极微的。

那么这可以知道这个极微就不是真实有，它不是真实有这个极微的。在我们的分别心认为，这么多的地水火风，我们从地大上说，我们可以把这一大块的土，把它分开多少，逐渐地减少，减到最后名之为极微。这有极微嘛，怎么说没有？但这地方说不是那么意思。是一下子就现出这么多的色法，所以不是先生出个极微，逐渐地才有

这么多的色法的。

辰二、明假说（分二科）　巳一、标

又非极微集成色聚。但由觉慧、分析诸色极量边际。分别假立，以为极微。

「又非极微集成色聚」，这是第二段「明假说」，就是极微是假说的，不是真的。先「标」出来。

「又非极微集成色聚」，这一切物质的集聚，不是由极微集成的，不是由极微少的物质逐渐地集成一大堆的物质，不是这么样，不是这样有的。那么我们为什么常常说到极微呢？「但由觉慧、分析诸色极量边际。分别假立，以为极微」，极微这件事是这样有的。「但由觉慧」，这只是由于这个人，他的觉知性的智慧，去分析这一切的诸色，很多的色法。分析，由多分去一半，再分去一半，再分去，一直分到最后，「极量」的「边极」，分到最后不能再分析了，这个时候剩余的极少的一部分，「分别假立，以为极微」，由我们的分别心，给它假立一个名字，称之为「极微」的；这个极微是这么样有的。是由我们的分别心这样子造成的，并不是由阿赖耶识的种子先变出个极微来，再变第二个极微，再现出第三个极微，不是这样意思。这样说呢，这个极微是假立的名字，不是真实的。这是「标」。这底下是「辨」。

巳二、辨（分二科）　午一、有方分（分二科）　未一、标二种

又色聚亦有方分；极微亦有方分。

这底下再辨别极微的这件事。第一科是「有方分」，说这有方分的道理。第二科「名不相离」。这个「有方分」这一科先「标」出来「两种」。

「又色聚亦有方分」，就是这物质的聚集，它也是有方分的。这个「方」，就是方所，这个地方；这个地方就是有这么多的色法。这个「分」，就是微细的一部分。「方所」就是很粗大的、很广大的一部分。这个色的聚集是很明显的有方所……，有存在的地方，当然它也有很多的分，很多的微细的色法，这样子。「极微亦有方分」，说是我们心里面「分析诸色，极量边际」的时候名之为极微，极微也是有方分的，这怎么讲呢？它也一定占据一个地方的，这个极微；只是大小不同，多少不同，它也是占据一个空间的，也是有方所示现，就是出现在一个地方的，所以也可以说有方分。

未二、简差别（分三科）　申一、标

然色聚有分非极微。

前面标出来两种，就是：「色聚亦有方分；极微亦有方分」。这底下简别，第二是「简差别」。分三科，先「标」出来。

「然色聚有分非极微」，这个色，一大堆的、很广大的这个地球，这么大的世界，它是一大聚，一大块。是「有分」，就是很多很多的部分；这是高山，这是大海，这是大河，或者这是房子，很多很多的分，一部分一部分的。这样说呢，这些「分」不是极微，那不是极微小的，它还是可以再分析一层，才可以称之为极微的。

这是「标」。这底下「征」。

申二、征

何以故？

什么原因呢？底下解释。

申三、释

由极微即是分，此是聚色所有，非极微复有余极微，是故极微非有分。

「由极微即是分，此是聚色所有」，这底下说出个理由来。由于这个极微它就是最微细的一部分了，极微是最微细的一部分，所以「极微即是分」。

「此是聚色所有」，这个分是一大块，一大块的土地是有很多的极微，是这样子，「聚色所有」。所以「非极微复有余极微」，不是这个极微还可以再破坏成多少极微，不是的。因为它已经分析到最后的边际了，不能再分析了；它是最小的一部分了，不能再分析了，所以它「即是分」。这和那个聚色不一样。「是故极微非有分」，所以极微它不能再分析成为更多的极微了，所以它没有分，极微是没有分。那么前面说有方分，是说它一定出现在一个地方，所以叫做方分。现在说「非有分」，就是它不能再分析成为更多的极微，所以叫做「非有分」，这样意思。

这样说呢，极微是非有分，聚色是有方、有分的，有方分的。

午二、不相离（分二科）　未一、略标

又不相离有二种：

「又不相离有二种：一、同处不相离，谓大种极微，与色、香、味、触等。于无根处，有离根者；于有根处，有有根者，是名同处不相离。」

前面说「有方分」，这底下说「不相离」，彼此在一起而不分离。第一科先「略标」。「又不相离有二种」，极微它们是在一起而不分离的，是有两种不同。这是「略标」。底下「列释」，第一先列出来「同处不相离」。有两种「不相离」，什么呢？

未二、列释（分二科）　申一、同处不相离

一、同处不相离，谓大种极微，与色、香、味、触等。于无根处，有离根者；于有根处，有有根者，是名同处不相离。

「一、同处不相离」，大家在一起住而不分离。「谓大种极微，与色、香、味、触等」，这是说四大种的极微，四大种这个种子现行了以后，是一大块，那么它也是有极微，一部分一部分的极微。「与色、香、味、触等」的这些极微，它们和合在一起住。

「于无根处，有离根者」，这个「于无根处」是什么呢？「根」，就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，这是根；它能发出识来，这叫根。「无根处」呢？就是器世间，我们居住的地方。居住的器世间，它没有眼耳鼻舌身意的，它没有，它所以叫「无根处」。无根处，这些「大种极微」，「色、香、味、触」，这是离根的极微大种。

「于有根处，有有根者」，就是我们人的生命体，是有眼耳鼻舌身意的。若从极微上说，从物质上说，指前五根；因为第六意根是无色的，没有物质的。所以这个

「有根处」，就是我们的生命体。生命体上的这个大种极微是有根的，这里面「有有根者」，也不全是根者，一部分是有根的。

「是名同处不相离」，这个有根上面的大种极微，是「同处不相离」；那个「无根处，有离根者」，它也是这个大种极微「同处不相离」，同在一起不相离的，也是这样子。

申二、和杂不相离（分二科）　酉一、标相

二、和杂不相离，谓即此大种极微与余聚集，能造所造色处俱故，是名和杂不相离。

「二、和杂不相离」，第二科是「和杂不相离」，第一科「标相」。

「和杂不相离」，怎么讲呢？「谓即此大种极微与余聚集，能造所造色处俱故。」「即此大种极微」，比如说我们说这个地大，地大的大种极微。「与余」，和其他的水、火、风大种极微。而这些都是有「能造」、有「所造」，「能造」就是大种；「所造」就是造色。「俱故」，同在一起的。是名「和杂不相离」。这个「和杂不相离」怎么讲？这底下第二科是「喻简」。

酉二、喻简

又此遍满聚色，应知如种种物，石磨为末，以水和合，互不相离。非如胡麻、绿豆、粟稗等聚。

这底下形容这个「和杂不相离」的相貌。

「又此遍满聚色」，四大种这个色法，他先出现占据这个地方，然后造色的地水火风，这个物质，遍满在四大种的物质这个地方。这样的「和合不相离」，怎么个情形呢？「应知如种种物，石磨为末」，就像种种的东西，或者苹果、橙子、香蕉，它用这个石磨磨成末。「以水和合」，加在里头。「互不相离」，这个四大种和四大种所造，这一些极微和合在一起的情形就是这样子，互不相离，就类似这样情形。

「非如胡麻」，这个胡麻，或是「绿豆」，或者「栗」，或者「稗等俱」，和合在一起，那是不同的，那个和合是很容易分离了。你若是用机器把这么多的物质弄成末，用水和合在一起，不容易分离，很难分离的。所以这里说「和杂不相离」，是这样的不相离，用这件事来譬喻它。

这个经论上，多数是在心法上，在修行上，在这个世俗谛、第一义谛，各式各样的法门上去宣扬；但是《瑜伽师地论》把这个地水火风也说的很多，下文还有很多地方说地水火风的，也说明这些事情。

卯三、释大种名（分二科） 辰一、标义

又一切所造色，皆即依止大种处。不过大种处量、乃至大种所据处所，诸所造色还即据此。由此因缘，说所造色依于大种。

「又一切所造色，皆即依止大种处。不过大种处量」，这一段是解释大种的名称，「释大种名」。这一科是……，在这第三卷一开始的时候，把那五法归纳成三处，就是色法、心心所法、无为法。这三处有「略摄」，有「广释」。「广释」里面第一科是「辨品类」，先解释色法这一类。色法这里面分三科，第一科「标说」，第二科「别辨」，第三科是「略简」。「别辨」里面，第一科就是「大种摄」，先解释这个大种的事情。这一科里面分成三科，第一科「明作五业」，第二科「辨说极微」，这二科都讲完了。现在是第三科「释大种名」。「释大种名」，先说它的义，「标义」。

「又一切所造色」，就是一切大种所造的物质。「皆即依止大种处」，它所造的色完全是依止大种所在之处；它所造的这些物质还在大种这里。「不过大种处量」，它不能越过、不能超过四大种那个存在的处所的数量，不能超过这个范围。这个数量呢，轻重也是量，长短也是量；或者它所容受的量，应该是都包括在内了。就是它所造的物质，不能超越大种的范围，它不能和它相离，不能相离的。那么这就叫做「标义」，标它这个大种和大种所造色的义，彼此相依而不相离，是这样意思。

「不过大种处量、乃至大种所据处所，诸所造色还即据此。」「乃至大种所据处所」，这个「乃至」，就是中间还经过了一个阶段的。那么中间那一段，前面我们也说过，就是在造色也没有生起的时候，先是大种的种子它生起现行；生起了现行的时后，先占据一个地方，先在那里占据。占据了的时候，就是「大种所据处所」，然后「诸所造色」才能出现的；出现了的时候，它并不是到别的地方去，「还即据此」，它还是住在大种的这个地方，和它不相离。

「由此因缘，说所造色依于大种」，就是由这样的原因，说这个所造的物质是以大种为依止处的。这叫做「标义」，标它不相离的意思，相依而有，就是标出来这样的义。

辰二、释名

即以此义，说诸大种名为大种。由此大种，其性大故，为种生故。

「即以此义，说诸大种名为大种」，这底下正式说出来大种的名字。就是根据这样的道理，就说诸大种名为大种的名字。

「由此大种，其性大故，为种生故」，那么这个「大」字，「由此大种」，它的体性很广大。一般的说，不管是我们生命体上的物质，乃至所居住的世界的物质，都是大种所造，所以叫做「大」。但是在这里面看出来这个「造」，原来不是像一般说的那个「造」。就是一切所造的物质都是以四大种为依止处，这叫做「大」；这个「大」字是这样解释。就像前面说的，一切的造色都是以大种为依止处，这叫做「造」，这也就叫做「大」。「为种生故」这个意思呢，就是大种生了以后，造色才能生起，这叫做「种」；「种」是这样意思。这是大种的名称的解释。

寅二、色事摄（分二科） 卯一、略标列

复次于诸色聚中，略有十四种事：谓地、水、火、风、色、声、香、味、触，及眼等五根。

「复次于诸色聚中，略有十四种事」，这是第二科「色事摄」。前面是「大种摄」，解释「大种摄」。现在第二科，就是「色事摄」。这个「大种」，是说地、水、火、风各别的，一类一类。说「色」，就是总说一切大种了。这有总、别之义。这里分两科，第一科是「略标列」。

「复次于诸色聚中」，在一切的物质里边都是一聚一聚的，就是一堆一堆的，或者说是一块一块的。在这里边「略有十四种事」，这个「略」就是精要，它的要义的意思。从它的要义上来说，就是有十四种事情。那十四种呢？「谓地、水、火、风」，这是四种。「色、声、香、味、触」，这是五种。「及眼等五根」，这又是五种。眼、耳、鼻、舌、身，这五根。加起来就是十四种。这是标出来色的十四种成份，十四种因素。一切的色聚都有这十四种因素的，这是大略地这么说。底下又加以简别，「简差别」。简别中分二科，第一科「约内外辨」。「内」，就是内色。

卯二、简差别（分二科）　辰一、约内外辨（分二科）　巳一、内色（分二科）　午一、举根所摄聚

除唯意所行色，一切色聚有色诸根所摄者；有一切如所说事界。

「除唯意所行色」，这十四种事是大略地这样说，但是有内、外之别。在内色上看，内色里边有「意所行色」，就是第六意识它所活动的所缘境，也有色法。这个「意所行色」，譬如说眼所行色，耳、鼻、舌、身所行色，这个是在这里要说明的。这里面不说的事情，是「意所行色」要除掉。

「意所行色」是什么呢？就是法触所摄的律仪色、不律仪色、及定果色，这三种色。这个律仪色，就是他欢喜学习十善法，学习善法。或者在佛教徒里面他受了三皈五戒，或者是八戒，或者是沙弥戒、沙弥尼戒，乃至比丘、比丘尼戒，那么这就叫做律仪色。律仪色，实在明白一点说，就是他内心里面有坚定的愿意：「我要持戒，我要受持这样的戒」，因为有这样的意愿了，他的身、口、意的活动的时候，他就受到约束了，就是这个地方叫做律仪色。

非律仪色，就是不律仪色，就是世间上做恶事的人，做恶事的人他以杀、盗、淫、妄各式各样的事情为他的职业，他的性格也养成了，那么他什么事情都是这样做，那就叫做不律仪色了。

这个定果色，也名为定自在所行色。这个定自在是什么呢？就是得到色界四禅了，初禅、二禅、三禅、四禅。得到四禅，从本论上看，后面有解释，也说得非常详细。得四禅与得四禅也不是完全一样的，有的人是得到初禅，但是初禅没有圆满，那个不算数。得了二禅、三禅、四禅了，得的不圆满。有所谓这个边际定，这个边际就是圆满的意思，到了最后边了，那叫做定自在。这个后面有所谓这个味禅、净禅、无漏禅，这里面说若是定自在所行色，这里边就是要在净禅之上才能称为定自在，而不是味禅。味禅也是得到四禅了，但是因为味着的关系，使令他所成就的禅不圆满，就算是有神通，神通也并不是很高。那么现在这里说，就是约净禅以上，成就净禅以上的四禅，这样的大威德定叫做定自在。由这样的定自在，他心里面所变现出来的一切的色法，那叫做定自在所行色。这个色法，也是意识所缘的色法，也就是意所行色，这是专指这一部分的「意所行色」。现在这里说的十四种事，是「除唯意所行色」，把这个所行色拣出去，不算在内，这里不说，不说这件事。

「一切色聚有色诸根所摄者」，一切的色聚里边「有色诸根所摄者」，那就是有情了，这有情的众生他有眼、耳、鼻、舌、身、意诸根，而现在说「有色诸根」，就

是前五根。因为第六意根它不是色法，所以用有色来拣别那个意根。「意根所摄者」，它里面所摄取的那些色法。「有一切如所说事界」，这个意根所摄的色聚，它里面都有什么样的色呢？有一切如前所说的那十四种事。这个「界」，在这里就是因的意思。用这十四种因组成了有色的诸根，是这样意思。这是解释「根所摄聚」，这是属于「内色」，就是有情的，叫「内色」。

午二、例根所依大种所摄聚

如有色诸根所摄聚如是，有色诸根所依大种所摄聚亦尔。

「如有色诸根所摄聚如是」，这底下第二科「例根所依大种所摄聚」。这有色诸根所摄的聚，这个色聚里面有这么多的色，是这样的，「如是」。「有色诸根所依大种所摄聚亦尔」，这个「有色诸根」，就是五净色根；他所依止的大种，就是扶根尘。这个扶根尘里面……，它也是有大种，也就是所造，也包括所造色在内。它里面所摄这个摄聚，里面的成份「亦尔」，也是这样子，也有这十四种事。

巳二、外色

所余色聚，除有色诸根，唯有余界。

前面是说「内色」，现在是说「外色」。就是内色所剩余的「色聚」，就是我们居住的这个器世间了。「除有色诸根」，外边的器世界要拣出去「有色诸根」的这种色，就是去掉了眼、耳、鼻、舌、身这五根。「唯有余界」，只有剩余的那九种事。一共十四种事，去掉了五，就剩九，九种事。「唯有余界」。

辰二、约诸摄辨（分三科）　巳一、相摄

又约相摄有十四事，即由相摄施设事极微。

「又约相摄有十四事」，前面是约内外辨。现在第二科「约诸摄辨」，有各种摄，用这个来辨别这件事。分三科，第一科是「相摄」。

「又约相摄有十四事，即由相摄施设事极微」，这是第一段。「又约相摄」，这个「相摄」，窥基大师解释它，就是每一种法、每一种色都是依它本身的体性来相摄；它有这样的体，所以就有这件事。不是说我摄受你，你摄受我，不是这个意思；不是很多的法互相摄受，不是这个意思。就是每一法它本身有它的体性，就说有这种事情了，这叫做「相摄」。这样子说呢，就是只要它有体性，那么这当然说就是把遍计执不算，从依他起法上看，它有它的因缘所生法，这样子说呢，那就是有十四种事，有这十四种事。「即由相摄施设事极微」，就是由于每一法有它的自相，每一法有它本身的体相，那么就根据这里假立名字为「事极微」。那么这个「事」在这里，我看这文的意思，就是众多的意思，有这么多的极微，就是这样的意思。那么这是约「相摄」来说。

巳二、界摄

若约界摄，随于此聚有尔所界。即说此聚，尔所事摄。

巳三、不相离摄（分三科）　午一、标

若约不相离摄，或内、或外所有诸聚。随于此聚中，乃至有尔所法相可得，即说此聚尔所事摄应知。

「若约界摄，随于此聚有尔所界。即说此聚，尔所事摄。若约不相离摄，或内、或外所有的诸聚」，这么解释。

在窥基大师的略纂上，他先解释「不相离摄」，然后再解释「界摄」。这里一共有三种摄，第一个摄就是刚才讲过的「相摄」；第二个是「界摄」；第三个「不离摄」。那么窥基大师他先讲「不相离摄」，我们也按照他的次第说。

「若约不相离摄」，「不相离」，这就是彼此不相离，地、水、火、风，色、声、香、味、触，这些事情彼此不相离。不相离别，大家在一起；在一起，若按照这个立场来解释呢，「或内、或外所有诸聚。随于此聚中，乃至有尔所法相可得，即说此聚尔所事摄」，不相离摄呢，就是「或内、或外」，这就是内、外二种摄都在这个范围内要说明；所有的这些色聚。「随于此聚中，乃至有尔所法相可得」，有那么多的法的自相可得。「即说此聚尔所事摄」，有那么多的事极微在里边。这里边怎么个意思呢？就是说譬如举个例子，譬如说我们的眼、耳、鼻、舌、身这五根。譬如说眼，眼这个色聚里面「有尔所法相可得」，眼本身有一个极微，里边也有身的极微，眼、身，还有地，地水火风这个地的极微；另外要有这个色、香、味、触，有这么多，不相离。那么这就是七法，这个眼一共有七法不相离。「随于此聚中，乃至有尔所法相可得」，有那么多的法相可得，就是有七法，有七法可得。「即说此聚尔所事摄」，有那么众多的事极微，就是这么意思。这是约「不相离摄」。

「若约界摄」，这个「界」，在这里似乎也是可以说当因字讲，因果的因；就是组成每一色聚的因素来说。「随于此聚中，有尔所界」，有那么多的因素。这样子说呢，我刚才说这个七法之中，没有说水、火、风。那么若约界摄，这当然包括水、火、风在内。包括水、火、风的时候，那七法再加上三个，就是十个了。「随于此聚有尔所界。即说此聚，尔所事摄」，有那么多的事极微。这样眼有七个，加上三个，有十个。眼、耳、鼻、舌，也都是有十个了。但是这个身不同！眼、耳、鼻、舌，要说七个都是七个，要说十个都是十个，但是这个身不一样，因为什么呢？身，它可以没有眼、耳、鼻、舌，也是可以；它这个身还可以存在。但是眼、耳、鼻、舌没有身可不行！没有身的时候，这个眼、耳、鼻、舌你附在什么事情上呢？这样说呢，这个身可以说有九个，它只有九法；它有地、水、火、风这是四个，有色、声、香、味、触，就是有这九法，所以和前四根就是不一样了，是这样意思。

那么这一段文，这是分三科，「约诸摄辨」。第一段是约「相摄」；第二段是约「界摄」；第三段约「不相离摄」，这么样的解释。这个第三段约「不相离摄」，「乃至有尔所法相可得，即说此聚尔所事摄应知」，这是标出来。这底下又问。

午二、征

所以者何？

为什么会有这么多的不一样呢？这是问。

午三、释（分二科）　未一、辨可得（分四科）　申一、唯一大种可得

或有聚中，唯一大种可得。如石末尼、真珠、琉璃、珂贝、璧玉、珊瑚等中。或池、沼、沟、渠、江、河等中。惑火焰、灯烛等中。或四方风轮有尘、无尘风等中。

「或有聚中」，这底下解释，解释分两科。第一科是「辨可得」，他这一聚里边可以得到这么多，但是每一聚都不一样，所以是有多少的不同的。现在第一科「唯一大种可得」，举这一个例子。

「或有聚中」，或者有这样的色聚里边。「唯一大种可得」，只有一个大种。譬如说「如石末尼」，这样的东西；或者说「真珠、琉璃、珂贝、璧玉、珊瑚等中」，这些物质里边那只有一个大种，那么就是地，地大种。「或池、沼、沟、渠、江、河等中」，这也是有一个大种，只是一个大种，就是水大了。「或火焰、灯烛等中」，那只有火大种。「或四方」的「风轮」，是「有尘、无尘风等中」，那只有风大种。风大种，意思只是指无尘风说的；若是有尘的风，那可能不是一个大种，那就可能有其他的大种了。这一段是说，就是有这样的色聚只有一个大种，一类的大种。

申二、有二大种可得

或有聚中，二大种可得，如雪、湿、树、叶、华、果、等中、或热末尼等中。

「或有聚中」，这第二段「有二大种可得」，是什么呢？「或有聚中，二大种可得，如雪、湿、树、叶、华、果等中」，那么这有二大种可得；这应该是一个水大种，加一个地大种来说。「或热末尼等中」，这样的物质里边，那就是有地大种，还有火大种了，这是二大种。这是第二科。第三科「有三大种可得」。

申三、有三大种可得

或有聚中，三大种可得，如即热树等中、或动摇中。

「或有聚中，三大种可得，如即热树等中」，这个树木本身有地、有湿，又有个热，就是三个大种。「或动摇中」，那就是有地、有水、有风了。

申四、有四大种可得（分二科）　酉一、标聚

或有聚中，四大种可得。

这是第四科，先标出来。

酉二、引证

谓于内色聚中，如薄伽梵说。于各别内身，若发、毛等，乃至粪秽；是内地界。若小便等，是内水界。若于身中，所有暖等，是内火界。若上行等风，是内风界。

「谓于内色聚中」，就是我们的生命体是「内色」，在这个物质聚里面。这是标出来，底下「引证」。「如薄伽梵说」，佛陀这么说。「于各别内身，若发、毛等，乃至粪秽；是内地界」，这是有四个大种，那么现在说我们这个「内色」，说人的生命里面。佛说这个生命体里面有各别的内身，内身里面不只是一种大种，有各别不同的大种在身里面。这底下举出来，若像人的身体里面这个「发」，或者「毛」，「乃至粪秽」等，这是属于「内地界」。「若小便等，是内」身的「水界」，水的大种。「若于身中所有暖等，是内火界。若上行等风，是内风界」，我们身体里面这个风，有下行风、也有上行风、也有旁行风，现在就是加个等字，「上行等风」，总而言之里面有这个气的流动，那么这是属于「内风界」。这样说呢，就是有四大种了。我们这个人的身体，这个色聚里面是具足四大的。前边是「辨可得」，这底下第二科「结有无」。

未二、结有无

如是若于此聚，彼相可得，说彼相为有。若不可得，说彼相为无。

「如是若于此聚，彼相可得，说彼相为有」，说是像上面举这个例子这样子，若于此色聚里边，有彼四大种的相可得，就「说彼相为有」，就是有这么多的大种。「若不可得，说彼相为无」，它或者是只有一种，或者是有二种，或者有三种，或者有四种，是这样意思。结束这一段。

丑三、料简（分三科）　寅一、约声等辨（分三科）　卯一、声（分二科）　辰一、标不定

复次，声于一切色聚中，界故说有，相即不定。

这是第三科「料简」。前边是「大种摄」和「色事摄」，这是「别辨」这一科讲完了。现在是第三科「料简」，就是把前面说过的事情，再重新的观察思惟，想一想它里边的情形，就这么意思。「料简」这一科分三科，第一科「约声等辨」，有声、有风、有名色、闇色这些事情。第一科是「声」，先标出来它是不决定的。

「复次，声于一切色聚中」，这个声音在一切色聚里面。「界故说有，相即不定」，这个声音这件事，它是四大的振动才有声音，才发出声音来。发出声音这件事，当然在我们一般的人，我们一般没有神通的人做标准来说；若有神通的人，那可能还是不一样的。在一切色聚中，「界故说有」，这个「界」在这里就是当因字讲好了，因果的因；就是发出声音的因。约因来说呢，一切四大里面都有声音的，都有因，都说有。「相即不定」，由因而发出来的声音的相状，发出来声音的体相的时候，那就不决定。这是「标」，先「标不定」，这底下说出个理由来。

辰二、随难释

由现在方便生故。

由于这个声音虽然是有发出声音的因缘，但是它若没和合的时候，那它就没有声音。它若是现在因缘和合了，「方便生故」，才能够随顺这个情况生出来声音的。这样说呢，那么有因缘就有声音，没有因缘声音就不现了，所以它不决定。这是说这个声音。

卯二、风（分二科）　辰一、标列

风有二种：谓恒相续、及不恒相续。

「风有二种」，这底下第二科。前面第一科是说「声」音，现在第二科说「风」。先「标列」。「风有二种：谓恒相续，及不恒相续」，有这两种不同。这底下解释，先解释「恒相续」。

辰二、随释（分二科）　巳一、恒相续

恒相续者：谓于彼彼聚有恒旋转风。

这个「恒相续」的风。「谓于」各式各样的色聚里面，「谓于彼彼聚有恒旋转风」，有常、不间断地旋转的风。那么在我们人来说，最明显的就是这个气息，这个气息那是不可以没有的，若断了就不能生存了。所以，「有恒旋转风」。

巳二、不恒相续

不恒相续者：谓旋风及空行风。

不恒相续的就是这个「旋风」，旋转的风，这是我们也可以看见的。这个风，左右，或者是右左来旋转，一方面旋转，一方面向前进；在美国这个地方是叫做龙卷风，不过那是更厉害的，一般性的旋转风也是可以看见的。「及空行风」，就在虚空里里面走动的风，这也事实有的这种风。最厉害的就是台风，或者说飓风，这种风。那么，这个是不常相续的。

卯三、闇明色（分三科）　辰一、出体

又闇色、明色，说名空界及孔隙。

「又闇色、明色」，这是说第三科。「声」是第一科，「风」是第二科，现在是第三科。「又闇、明色」，有闇色、有明色。「说名空界及孔隙」，这个「闇」和「明」都是颜色，也都属于显色。这两种色究竟是说的什么呢？就是说的「空界」，这个虚空界不是明、就是闇，是这样意思。而这里边，「空界」呢，是广大的空界；还有一些狭小的空界，叫做「孔隙」。这个地里面……什么地方，这个色法里面边也有孔，这个小小的洞。这个都是……或者说闇色，或者说明色；孔隙多数都是闇色。这一科是「出体」。下面就是别别的解释，先解释这个「闇色」。

辰二、释别（分二科）　巳一、闇色

又诸闇色恒相续者：谓世界中间。不恒相续者：谓于余处。

「又诸闇色恒相续者」，也有这种事情。「谓世界中间」，那样的闇色是恒相续的。

这个世界中间这个地方，有两种解释：第一种是什么？我们就是前面讲过了的，这个世界的成、住、坏、空。这个成了以后就坏，坏完了以后就是空了。在世界没有的成就的时候，中间那个空的时候，是没有光明的。等世界成就了以后，这个众生本身身体上的光明也没有了，就出来日月了，那这个时候就是没有闇。若是世界没成就的时候，没有众生来的时候，这个时候还没有光明，只是一个虚空，虚空原来是黑暗的，那叫做「闇色」。这个闇色，可是啊……，成、住、坏、空，坏只是二十劫，空只是二十劫，二十劫以后又成了，那么这个闇色又没有了。所以那个世界中间的闇色是无常的。那么，这是一种世界中间的一种解释。

第二个解释，我们读《法华经》上曾提到，就是此三千大千世界，彼三千大千世界之间，日月微光所照不到的地方，那也是黑闇的，也是闇。这个黑闇是常相续的、恒相续的，应该指这个说法。指这个世界中间的这个闇是恒相续的。可见这个太阳的光明虽然是很大，但是还有照不到的地方。

「不恒相续者：谓于余处」，虽然有黑闇，这个黑暗不是常相续的，有断的时候，那就是「余处」，就是其余的地方。前面「世界中间」，那个地方不是有情居住的地方，有情天不居住的地方。现在「谓余处」，就是有情居住的地方了，有情居住的地方也有黑闇，但那黑闇有的时候又没有了，就是「不恒相续」的。这是一种。

巳二、明色

如是明色恒相续者：谓于自然光明天中。不恒相续者：谓于余处。

这是第二科。前面说「闇色」，这底下说「明色」。说「明色」，是什么呢？「如是明色恒相续者」，前面说闇色有恒相续、不恒相续的；那么明色也是。「明色恒相续者：谓于自然光明天中」，就是它不是人工创造的，就是果报自然有光明的

天。这个欲界天的身体也发出光明来，色界天也是，身体也有光明，那个光明是常相续。当然这个事情呢，他们也会死亡，死亡也就不相续了，但是存在的时候总是常相续。这是一种。

「不恒相续者：谓于余处」，其他的地方，其他就像我们人间的人，那这个光明是不恒相续的。

辰三、明摄

又明闇色：谓于显色增聚应知。

这底下是第三科「明摄」。前面是说「明色」，现在是说「明摄」。看这个「摄」怎么讲。「又明闇色：谓于显色增聚应知」，这个明色和闇色，这两种色是指什么说的呢？「谓于显色增聚应知」，就是青、黄、赤、白这些显色；显色的增聚，在这上来说这个明色，又说闇色，是这样意思。「显色增聚应知」，这个青、黄、赤、白这样的色，这样的物质，它这种物质显现出来了，在我们的分别心里面显现出来了，这时候就叫做「明色」；如果不显现了，这就叫「闇色」，是这样意思。所以，这个明色和闇色原来就是这么样假立的。

这个「增聚」，「增」这个字，在这里看呢，我看那个文义就是出现的意思，出现。这个色出现了，就是这个名色的时候；光明来了的时候，这些青、黄、赤、白在我们的分别心上出现了，这叫做「显色增聚」。这个「聚」就是出现了。那么若是不出现的时候，那么就叫做「闇色」，就是这么意思。这个「增」应该就是……我看就是这样意思好了，在参考书上也没有明显的说出来怎么解释。应该知道是这样意思。

寅二、约诸种辨（分二科）　卯一、色聚种（分二科）　辰一、明差别

又由依止色聚种子功能故；若遇相似缘时，或小聚无间大聚生，或大聚无间小聚生。

前边是第一科「约声等辨」，约声、约风，约闇色、明色来辨。现在第二科「约诸种辨」，各式各样的种子来说明这件事的变化。这里边分两科，第一科说「色聚」的「种」子。

「又由依止色聚种子功能故；若遇相似缘时，或小聚无间大聚生」，这底下说这个种子的事情。又由于依止色聚种子的功能，这一切的色法都是由种子的功能出现的，才有这个色法的出现。这个功能出现是出现，由种子功能出现，那么「若遇相似」的「缘」的时候。这个「相似缘」怎么讲？怎么叫做「相似」呢？我这么推测，就是和他是同一类的，和他是同一类的叫做相似；不同一类的，那就是不相似，不是相似的。最明显的这个「相似缘」来讲，譬如说是我们凡夫这有漏的境界，有漏与有漏就是相似的；若与无漏就不相似了。说是我们受持三归五戒、修学十善法，那么用这有所得的心受持三归五戒、修学十善法，如果你有般若波罗蜜的无漏的智慧来的时候，这有漏的就不行了，有漏的东西就退减了。或者说是我们做恶事，五逆十恶、修学十恶法，我们就做这十恶事，忽然间遇见三宝的因缘，修学十善法了，那么把十恶就是消灭了，就减少了。所以这里面：「遇相似缘时」，和你遇同一类的；我修学这个十善法，又有更多、更好的同一类十善的因缘来鼓励你，那么你的十善法就增强了，就加强了，是这个意思。

「或小聚无间大聚生」，原来这个色聚是小小的，现在遇见同一类的增上缘，你这个小的色聚就变成「大聚」了，变成大的色聚了。譬如说这个小孩子，他的身体就是那么大， 同一类的、相随顺的、好的因缘来滋长这个小孩子，这小孩子就变成个大人了，所以说「或小聚无间大聚生」，就是这样子。或者是我们看经论上说，是迦叶

佛的时候，这个灵鹫山，你可能要一天一夜才能到山顶上，从山下到山顶上。到释迦牟尼佛的时候，好像一会儿就到山顶上了，就是这个山减小了。减小了的时候，就是我们这个世界上的人的业力，迦叶佛的时候人寿是两万岁；到释迦牟尼佛的时候，人寿是一百岁，就是渐渐的退减，这就是不是相似的因缘。就是人的道德降低了，降低了，这恶法逐渐地加多了，就是不相似的因缘，它就退灭。

若增劫的时候，人这个道德逐渐地高了，人的寿命也增长，我们居住的世界也是广大了，也就不同了。所以遇见相似的因缘的时候……，这样看呢，这个「相似」就是随顺他、能增长他的因缘，那就是小聚无不间断地就变成大聚了，大聚就出现了，「大聚生」。「或大聚无间小聚生」，就是这样子，不相似的因缘出现；或是也是相似的因缘出现，也会「大聚无间小聚生」。譬如说人壮年，身体各方面都是很如意的，但是到老年的时候就退化了，那也可以说是「大聚无间小聚生」。

辰二、结增减

由此因缘，施设诸聚有增有减。

这是结束这一段，「结增减」；前面说差别不同。「由此因缘，施设诸聚有增有减」，这个「施设」就是说话，就是安立一个名字，给他施设一个名称，说是这一切的色聚由于相似的因缘的关系，他有时候增，有时候减，有变化的，都不是决定的。

卯二、四大种（分二科）　辰一、释经言（分二科）　巳一、举说

如经言：若坚、坚摄、近摄、非近摄、执受，乃至广说。

「如经言。」前面是第一科「色聚种」，色聚的种子。这个一切的色法，是由色法的种子出现的，但是是有变化。现在这底下第二科又说「四大种」，说这个四大种的情形。四大种的情形分二科，第一科是解释经上说的话。那么先举出来经怎么说的。

「如经言」，就像经上说：「若坚、坚摄、近摄、非近摄、执受，乃至广说」，这是说经上说的话。前边是「举说」，是举出来。那么第二科就解释，叫「释名」。这个「名」就是言，解释经上的这个句子。分两科，第一科是「举地大」，用地大里面来解释。

巳二、释名（分二科）　午一、举地大（分二科）　未一、坚及坚摄（分二科）　申一、约现行种子辨

坚云何？谓地。坚摄云何？谓彼种子。

「坚云何？」经上说：「坚、坚摄」，那是什么意思呢？「谓地」，「坚」是谓……，地水火风，是指「地」大说的，地大。「坚摄云何？」这个「坚摄」怎么讲呢？「谓彼种子」，是地大的种子；它是属于地大的种子的，所以叫「坚摄」，这样子解释。

申二、约能造所造辨

又坚者：即彼界。坚摄者：谓发毛等、或土块等。

「又坚者：即彼界。坚摄者：谓发毛等」，这是第二科。前边是「约现行」和「种子」来说明，现在是第二科「约能所造」来解释。

「又坚者：即彼界」，就是四大种，四大种是能造的。「坚摄者：谓发毛等」，这就是四大种所造，所造的色法。那么这样子，「坚」和「坚摄」有这么两种解释。或「发毛、或土块等」，「发毛」是指我们的正报，「土块等」是依报，器世间的事情。

未二、近非近摄等（分三科）　申一、约内外辨（分二科）　酉一、近摄等

近摄云何？谓有执受。执受云何？谓内所摄。

「近摄云何？」前面是解释这个「坚」及「坚摄」，这是第二科解释这个「近」和「非近摄」是什么意思。

「近摄云何？谓有执受」，这个「近摄」这句话是「有执受」的意思。这样说这个「近」就是心法，就是阿赖耶识和前六识。色聚这个法，这个地大，色法，它和心相亲近，在一起，那么叫做「执受」。和前面我们也讲过了，原来这个心法寄托在色法上，就叫做「执受」，是这个意思。

「执受云何？」这个「近摄」当「执受」来讲，那么「执受」又是什么意思呢？「谓内所摄」，「内」者心也，就是心。就是心的……，属于心里边的事情，也就是内色。「内」，说是心也可以，说色也是可以，就是我们有情的正报的身体；这个身体是和心在一起的，属于这一部分的就叫做「执受」，也叫做「近摄」。这是解释这个「近摄」，底下解释这个「非近摄」。

酉二、非近摄等

非近摄云何？谓无执受。无执受云何？谓外所摄。

「非近摄云何？谓无执受」，没有执受。这「无执受」怎么讲呢？「无执受云何？谓外所摄」，就是我们的生命体以外的世界，属于这一部分的色法，那就叫做「外所摄」，这样意思。

申二、约执不执辨

又心、心所，所执种子名近摄、名执受。与此相违，名非近摄、名非执受。

「又心、心所，所执种子名近摄」，前边约内外来解释这个「近非近摄」，现在第二科「约执不执辨」。

「又心、心所，所执种子名近摄、名执受。与此相违，名非近摄、名非执受。」「又心、心所法」，我们这个明了性的心，和心的不同的作用叫「心所法」。这个「心、心所法，所执」的「种子」叫做「近摄」。那么就是心、心所法所寄托之处，所寄托的地方，这个地方指种子说，那当然指阿赖耶识才有这种能力，那叫做「近摄」，也叫做「执受」。「与此相违，名非近摄、名非执受」，那就是不与心、心所法在一起的，那一切的色法，就是「非近摄、非执受」。

申三、约不共共辨

又随逐自身故，名近摄执受，如前说。

这底下又这么样解释，约这个「不共共辨」。

「随逐自身」，那么这就叫做「不共」。「随逐自身」，我们的心常与它不相离，叫「随逐」。和这个身体常不相离，那么里面的地水火风，这个地不在内，所以说地，那就叫做「近摄」，也叫做「执受」。像前边说的这个「执受」这些意思。

午二、例水等

如是水等界，如理应知。

前边是约地大来解释，「地大」这样解释，那个水、火、风呢？「如理应知」，如前面说这个道理也是这样子。或者约种子现行来解释，或者能造所造来解释，约执不执来解释，约共不共来解释，道理是一样，可以这样子注意。「应知」有个注意的意思。

辰二、明具有（分二科） 巳一、标

又于一切色聚中，一切时具有一切大种界。

这一科是「明具有」。在「约诸种辨」里面分二科，第一科说「色聚种」，第二科明「四大种」。「四大种」这一科里面，先引经上佛说的话加以解释。现在第二科，说在一切色聚中都具有四大种，这一段文的大意是这样。

「又于一切色聚中」，前面解释佛说的话，这底下又正式说明这件事。「又于一切」的物质「聚」里面，「一切时」都是「具有一切大种」的，地、水、火、风都是具足的。这是先标出来，下面加以解释。分两科，第一科「举现见」的「事」情，眼前看见的事情。先说「火大」。

巳二、释（分二科） 午一、举现见事（分二科） 未一、火大生

如：世间现见干薪等物；钻即火生，击石等亦尔。

如世间上现在就看得见的事情，像「干」的「薪」，这一类的东西。「钻即火生」，用一种器去钻它的时候，它就会生出火来。「击石等亦尔」，干薪是这样子，若是用一种器来击这个石也会这样子，也会冒火。这就可以证明它有火大种。

未二、水大生

又铜、铁、金、银等，极火所烧，即销为水。从月爱珠，水便流出。

「又铜、铁、金、银等，极火所烧」，极高的温度，高温，若是燃烧的时候「即销为水」，这个铜、铁、金、银就变成水了。所以是有火，也有水。

「从月爱珠，水便流出」，这是一种……或者说是宝物。这个月爱珠对着月亮的时候，它水就会流出来，那么逐渐这个月爱珠里头也是有水。

午二、举神变事

又得神通者，由心胜解力，变大地等成金银等。

这是第二科。前面是第一科「举现见事」，这第二科「举神变事」，神通变化的事情。修学禅定得到四禅了，再修神通，他也就成就了神通的人。「由心胜解力」，他入定了以后，在禅定里边的这个心；有了神通以后，现神通要入定。入定的时候，他内心有强力的观想的力量，强大的观想的力量；其实他也就是心这样观想，但是力量非常大。有几大呢？「变大地等成金银等」，就把大地是个土，就能变成金、变成银，乃至变成大河，就可以随他的观想的力量而转变。

这也就可以证明，这个一切色聚中都有四大种，都是有四大的。那么这是一件事。

寅三、约色聚辨（分二科） 卯一、流转（分二科） 辰一、标列

又色聚有三种流转：一者长养，二者等流，三者异熟生。

这是第三科「约色聚辨」。前面是「约诸种辨」，现在是「约色聚辨」。分成二科，第一科是「流转」，第二科是「依处」。这个「流转」这句话的意思，就是相续地现起，相续不断地现起，就叫做「流转」。这个「转」，当然也可以是转变，也是活动的意思。它前一刹那、后一刹那，刹那刹那地相续，不是静止的，而是变动的，所以叫做「转」。而这个「转」又是相续地转，所以叫做「流转」，这样意思。我们古代的大德翻译经论的时候，用这个字用的都是很妙！

这一科分两科，第一科是「标列」。这个「色聚」中「有三种流转」的相貌：第一个是「长养」，长养的流转；第二个是「等流」的流转；第三个是「异熟生」的流转，有这三种相貌。这是标出来。

这底下一样一样的解释，广解。分三科，第一科先解释「长养」。

辰二、别广（分三科）　巳一、长养

长养有二种：一、处遍满长养。二、相增盛长养。

「长养有二种」，有两种长养。这个「长养」，就是增长广大的意思。一切因缘生法，这个有漏法……有为的有漏法，它有兴盛的时候，也有衰朽的时候，继续流转啊，当然前后不一定是一样。那么现在说「长养」，就是兴盛的时候，增长广大。

可是「长养」有两种不同：「一、处遍满长养」，这个「处」就是它所在有的境界里面，能够遍满的长养，不是缩小了。当然它也有一个限度，就像人的寿命，你顶多活两百岁，不能超过这个限度；或者活到一百八十岁就死了，最多活到两百岁，有一定的限度。说是这个一切的色法它会增盛，很茂盛的长养，但是也有一个限度，所以叫做「处」。这个「处」就是那个范围，是能遍满了的长养，那就是到了极点了。

「二、相增盛长养」，就是它那个表现于外的相貌，看上去很殊胜、很荣华、很滋润、很光泽，不是衰朽的样子，那么叫做「长养」。「处遍满」是约体积说，「相」是约它表现于外的相貌来说。

这个「处遍满长养」，若约人来说呢，譬如说这个人很瘦，现在很胖，很肥胖，那么就是养瘦令肥，他吸收的滋养的确是发生效力了，这是「处遍满长养」。「相增盛长养」，若说是这个庞然大物，倒是「遍满」，看上去不精神，那就没有相增盛的长养。这的确是有差别！

巳二、等流

等流有四种：一、长养等流。二、异熟等流。三、变异等流。四、自性等流。

「等流有四种」，现在解释第二种，「等流」。这个「等流」是什么意思呢？是平等地相续下去，叫做「等流」。但是它里面也有差别，这里面有四种不同。

「一、长养等流」，它继续地增长广大，平等地相续下去。这个能够平等地相续下去还不是容易，就是继续地得到滋养，它才能够平等地相续下去；你若差一点，差一点它就衰朽了。所以，「长养等流」。

「二、异熟等流」，这个「异熟」是果报，就是前一生的业力得到现在的果报，这个果报的力量能使令它前后相续下去，叫「等流」。这样说这个「长养」就是现在，「异熟」是过去；过去的业力加上现在的长养，是这样意思。所以有了业力，这个业力能使令你继续地生存下去，但是还要长养，你现在不长养也不行。你现在也要

心情要快乐，还要有衣、食、住，要有饭吃，加上过去的业力，这才能够等流。

「三、变异等流」，这个地方就是有点特别了！「等流」是平等地相续下去，但是这个「变异」就是不平等、不一样了，前后不一样；那么或者是长，或者是短，或者是大，或者是小，有长、短、大、小；或者是原来是黄的，现在变成为绿的，变成白的，就是有变化，那么这就是「变异」。这个「变异」就是不等了，不平等了，不相等了，而也可以说相等。前面是那样变异，后面也是继续变异，那么也可说是相等，「变异等流」。

「四、自性等流」，这个「自性等流」，就是那件事的本身。譬如说长养等流，这是人为的，加工了，它有这样的等流。现在不要说人为的，不要说后来你怎么样的维护，就说那件事的本身，那一棵树，或者是那一朵花，它本身就能这样相续等流的，这是一类。这可见，这个「等流」是各式各样的等流，有「长养等流」、有「异熟等流」、有「变异等流」、有「自性等流」。但是最重要的就是两种：一个「长养」，一个「异熟」。

巳三、异熟生

异熟生有二种：一、异熟体生，名异熟生。二、从异熟生，名异熟生。

「异熟生」有二种不同，这是第三科。那两种呢？

「一、异熟体生，名异熟生」，这个「异熟体」就是果报；果报的自体，因业力而出现，那就叫做「异熟生」。譬如说这个阿赖耶识，现在是人的阿赖耶识，譬如说人道的阿赖耶识，那你由以前的善业，你有五戒十善的业力帮助这个异熟的种子，就是名言种子，得到人间的阿赖耶识，得到人类的阿赖耶识。那若是过去的五逆十恶，修了十恶法，来熏发名言种子，就得到了畜生的阿赖耶识了，那么这就叫做「异熟体生，名异熟生」，这样子。就是由前生的业力，这个业力有引业、满业，这是指引业说，就是最有大力量的这个业力，它能够引导你到人间来，引导你到天上去，这个业力要大力量的。

「二、从异熟生，名异熟生」，就是从阿赖耶识生出来的。譬如说我们这个前六识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这要在阿赖耶识里面的六识的种子才能生出来，那么这叫做「异熟生」，也叫做「异熟生」。但是同是这三个字，同样的次第，但是含意可不同了，这也叫做「异熟生」。

卯二、依处（分二科）　辰一、标

又诸色聚，略说依六处转；

前边是约「流转」说。「约色聚辨」分两科，第一科是「流转」。「流转」，就是讲一个「长养」、一个「等流」、一个「异熟生」。现在第二科约「依处」，要依处来说明这件事。

「又诸色聚」，又这一切的色聚。当然这个「色聚」，看这上的意思，主要还是说我们的生命体的这个「色聚」，眼、耳、鼻、舌、身，这个生命体，主要是这一点、这一方面。「略说」它要以六个地方做它的依止处，它要依靠这六个地方。「依六处」才能「转」，才能够继续地活动。

辰二、列

谓建立处、覆藏处、资具处、根所依处、根处、三摩地所行处。

「谓建立处」，这是第一处，第一处叫做「建立处」。这个「建立处」在前面我们也有讲过了，就是这个世界，指这个世界说。这个世界先有风轮，然后有水轮，然后有金轮，就是这个大地，地轮。这是我们一切色聚所依止的依止处，一切色聚以这个世界做依止处；这个「建立」就是安住在这里。

第二个是「覆藏处」，「覆藏处」是什么呢？「覆藏处」就是我们所居住的房舍，用这个也是一个保护，覆藏处，保护他。

第三个是「资具处」，就是生活所需，这个衣、食等物，乃至一切的欲乐的事情。

「根所依处」，我们这个色聚就是「根」，这个「根」还要有一个所依处，就是浮根尘了，浮根尘也是他的依止处。

「根处」，是指什么说的呢？是说净色根里面主要的这个地大，主要这个地大。不是四大种有地、水、火、风，地、水、火、风，这个地大倒是很重要；这个水大种、火大种、风大种要以地大来做依止才可以的。这个风不可以，风的流动性太大，它不稳重；这个水也是流动，水、火它都要依地大为依止才能发生作用。所以，这个「根处」指这个地大说的。

「三摩地所行处」，这个「三摩地所行处」就是有点特别了。但是在这个……似乎《大般涅盘经》上有提到，我们说某一个人有修行，得到四禅八定了，那么他有「三摩地所行处」，这是一个特别的境界。但是一般没有得四禅八定的人，他也多少有一点三摩地的；他如果没有三摩地的话，他站不住，他坐不住、立不住，立不起来，所以那个也有一点三摩地。所以，三摩地是通于散位，通于定、也通于散的；可是这里面还是指得到了四禅八定的人。有这个三摩地，这也是一切色聚的依止处，也是很微妙的；你得了三摩地，这也是特别好的一个事情。

这个「三摩地所行处」，就是法处所摄色。眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处，这个六根。六内处、六外处，六内处以六外处为所缘境。现在说「三摩地所行处」，就是指意根所缘，意识所缘的法处所行色。这个法处里边有这个色，就是这个「三摩地所行处」，法处所摄色。

这上面看这个情形呢，这个「建立处、覆藏处、资具处」，这是身外的，这个生命体以外的色法。这个「根所依知、根处」，这是这个生命体本身的色法。这个「三摩地所行处」，这是法处所摄色。那么这是一共三种摄。色为色做依止处。

有了三摩地……，前面曾经讲过这个「长养」，我们能睡眠也能长养这个身体，饮食也能长养这个身体，修梵行也能长养，三摩地还能长养。那么现在这个三摩地，它是六种依止处，那么这是「三摩地所行处」，这也是一种依止处。

我有时候有妄想，就是说我们身体有点不舒服，这里不舒服，那里不舒服，看医生，医生说：「你不可以静坐，你若静坐就不对！」我心里想：医生也可能说的对，也可能说错了！所以，若是已经有多少相应的人，那就不应该完全按照医生的话来决定。你有多少有一点戒定慧，你的生理上的变化，医生不完全说的对；一般性的是可以。

子二、心心所品（分三科）　丑一、标法数

复次于心、心所品中有心可得，及五十三心所可得。谓作意等，乃至寻、伺为后边，如前说。

「复次于心、心所品中有心可得，及五十三心所可得。」这是从「五识身相应地」，第二地就是「意地」，在「意地」的那一段，一开始那一段文。开始……一共把五法归纳成三处，就是一个「色聚」、一个「心心所品」、一个「无为法」，这三处。现在这「色聚」这一大段解释完了。现在第二段就是「心心所品」这一类，解释心法。心法里边分成三科，第一科「标法数」，标这个心法的数目。这件事不容易！把这个心的了别性，把它一类一类的立出名字来，还有数的，一二三四五的数目，这不是平常人能够说上来的。

「复次于心、心所」这一品类法中，「有心可得」，你去观察的时候，你可以得到……，可以肯定的说：这是有这么多的心的差别相，可以得到，这个了别性。所以只说物质，而把心放在次要的地位，这是一个问题。「及五十三心所可得」，「有心可得」，就是有眼识，乃至阿赖耶识可得。而心接触到一切境界的时候，又是各式各样的差别相貌的作用。那有多少数呢？有五十三个心所法可得，可以认识到有这么多的差别相。

「谓作意等，乃至寻、伺为后边，如前说」，五十三个，是那五十三个呢？就是一开始那一个就是「作意」的心所，作意、触、受、想、思，乃至最后也就是「寻、伺」，最后边的那个心所的名字叫做寻、伺。这五十三个心所这里不要多说了，「如前」面已经「说」过了。前面说那个助伴……，这个「意地」，有自性、所依、所缘、助伴，在助伴那个地方已经说过了。这是标数。现在底下是「辨彼生」。

丑二、辨彼生（分四科）　寅一、相应差别（分五科）　卯一、遍行位（分二科）　辰一、问

问：如是诸心所，几依一切处心生、一切地、一切时、一切耶？

这底下说明这个心所活动的相貌，这个生起的相貌。分四科，第一科是「相应」的「差别」，要相应了才能活动，不相应是不能动的。一共是分成五科，第一科是「遍行位」，就是这个心所是「遍行」的，普遍都能活动，不管什么时候、什么地方，它都是能活动的，属于这一类的心所叫「遍行」心所。先「问」。

「如是诸心所」，这么多的心里活动的差别相，有五十三个。本来五十一个心所，《成唯识论》说五十一个心所，但是这里面多出两个，上回我们说过了。「几依一切处心生」，有几个心所它是「依一切处」，它都能够生起活动？这个「一切处」，《披寻记》说的很清楚，就是善、染污、无记这三个地方，属于善的，属于良善的，属于不良善的、染污的地方，属于无记的，这就叫「一切处」。这「一切处」它都能活动，有几个心所能有这个能力呢？

「一切地」，有几个心所在一切地它都能活动呢？这个「地」，他也说的很清楚，就是有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地。有寻有伺地，就是我们欲界，加初禅。一个中间禅，就是初禅和二禅之间那个禅，那就是无寻有伺地。等到二禅以上，就是无寻无伺地。那么，就分这么三地。分这么三地，叫做「一切地」。这「一切地」它都能活动、都能生起，那么有几个心所能有这种能力呢？那么这是「一切地」。

这个「一切时」，几个心所一切时都能活动呢？「一切时」，就是过去、未来、现在相续地流转，那叫做「一切时」。那么几个心所能这样子呢？

「一切耶」，就是一切都是相应的，只要这个心所一动就能动起来，都能相应，

那么叫做「一切耶」。

这样子，遍「一切处」、遍「一切地」、遍「一切时」，普遍一切的都相应、能够活动，这叫做「遍行」。有几个心所能够遍行呢？无论什么地方它都能够吃得开，没有障碍。这是这样子「问」。底下回「答」。

辰二、答

答：五，谓作意等；思为后边。

「答：五」，有五个心所有这种作用。那五个呢？「谓作意等；思为后边」，在前面列出来：第一个是「作意」心所，第二个……，乃至最后是「思」心所，作意、触、受、想、思；这五个心所是有这种能力，是「遍行」，遍「一切处」、遍「一切时」、遍「一切地」都能活动，都是相应的。这是五个「遍行」。

卯二、别境位（分二科）　辰一、问

几依一切处心生，一切地、非一切时、非一切耶？

这是第二段问「别境」心所。别境心所，欲、胜解、念、定、慧，这五别境心所。说有几个心所「依一切处」它「心生」，就是前面这个善、恶、无记，「一切处心生」。「一切地」也可以活动，而不是「一切时」，也不是一动一切动，也不是；一生一切生，一相应一切相应，也不是那样子。几个心所是这样的呢？

辰二、答

答：亦五，谓欲等；慧为后边。

「答：亦五」，也是有五个。「谓欲等；慧为后边」，欲、胜解、念、定、慧，这五个有这个作用。

卯三、善心位（分二科）　辰一、问

几唯依善非一切处心生，然一切地、非一切时、非一切耶？

「几唯依善非一切处心生」，这是第三科，善心所。这个善心所，它和前面又不同了。这底下先是「问」。几个心所唯独是依于良善的境界才能活动？不是一切处都可以活动，在恶的地方它就不能活动了，无记也不活动，只有善才能活动，那就不是一切处了。「几唯依善非一切处心生，然一切地」，这三个地：有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地，「一切地」。这一切地里边，这个欲界的有寻有伺地也是有恶，有染污，不全是善。「非一切时」，也不是过去、未来一切时的，也不是；它是受到了限制。所以，人这个无记的心所就比较什么地方都可以过去；你若有恶，善的地方就不能活动；你若是善，恶就不能活动，所以它就有的地方通，有的地方不通，是「非一切」的。有多少心所是属于这一类性质的呢？

辰二、答

答：谓信等；不害为后边。

就是这个信、惭、愧，这一切的……，最后的心所是不害。这是善心所是这样子。

卯四、不善心位（分二科）　辰一、问

几唯依染污非一切处心生，非一切地、非一切时、非一切耶？

这是第四段，说这个「不善」的心所。这地方用染污来说，它是不清净的，恶法。几个心所唯独是在染污的境界上可以活动，而不是「一切处心生」的、也不是「一切地」的、也不是「一切时」、也不是「一切」都是相应的？

辰二、答

答：谓贪等；不正知为后边。

「答：谓贪等」，贪、瞋、痴、慢、疑这一些的……；「不正知」，最后是不正知。这几个心所是这样的。

卯五、不定位（分二科）　辰一、问

几依一切处心生，非一切地、非一切时、非一切耶？

「几依一切处心生，非一切地、非一切时、非一切耶」呢？

辰二、答

答：谓恶作等；伺为后边。

这四个心所是属于这一类的。

寅二、生缘差别（分二科）　卯一、标

复次，根不坏，境界现前，能生作意正起。尔时，从彼识乃得生。

「复次，根不坏，境界现前，能生作意正起。」下边都有解释，这是五十三个心所。这底下是「生缘差别」，第二科。第一科是「相应差别」，这一段解释完了。现在是第二科「生缘差别」，它现起的时候，它所需要的因缘也还是不一样的，有差别。「生缘差别」是第二科。这一科里边分两科，第一科是「标」，第二科是解「释」。这第一科是「标」。

「复次根不坏」，这么多的心所法，它若活动的时候，它第一个条件：它的根要不坏。它所依赖的就是六根，这个心王、心所要依根为它的依止处，就是前五根和第六意根，要不坏才可以。「境界现前」，它活动的时候，一定有个所活动的境界，这个境界要现前它才能活动；要有个依止处，又要有个所缘境，都要现前。这是第二条件。第三个条件：「能生作意正起」，就是心法要生起的时候，一定要先有这个「作意」来警觉它，那么这个心所法才能够生起。这样说呢，这也是心法生起的一个条件。这三个条件都具足了，根也不坏、境界也现前，所缘境出现了、加上个作意。「尔时，从彼识乃得生」，那个时候这个「识」才能够现起，才能活动的；不然是不能活动。这是「标」。底下解「释」，先解释「根不坏」。先「问」。

卯二、释（分三科）　辰一、根不坏（分三科）　巳一、征

云何根不坏？

怎么叫做「根不坏」呢？就是一个前五根，和第六意根。

巳二、标

谓有二种因：

巳三、列

一、不灭坏故；二、不羸劣故。

「谓有二种因：一、不灭坏故；二、不羸劣故」，这就是「根不坏」。有两种原因，有两种情况，叫做根不坏。一个是「不灭坏」，就是完全坏了，就是灭坏了。譬如说我们的眼睛坏了，失明了，这是灭坏。那么前五根有这种可能，前五根，是眼根、耳根、鼻根或者是坏了，或者舌根完全坏了也有可能，这个身根不可以完全坏；身根完全坏，这个人就不能存在了。那么，意根也不可能完全坏。「二、不羸劣故」，这个「羸劣」就是不强壮，没有力量了，没有完全灭坏。没有完全灭坏，也通于前五根；眼根不那么健全，耳根、鼻根、舌根、身根，乃至意根也有问题，这是「不羸劣」。这个在五十四卷上有解释这件事。

这件事……，我的心情曾经在这里心里面打了妄想：这个意根怎么会坏？或者说不羸劣，会坏？这个事情，窥基大师他的略纂上说，只是说第六意，不是说七、八，七、八是不坏，这样讲。但是我们学习《摄大乘论》上说，第六识的第六意根，一个等无间灭意，加上个染污意。这个等无间灭意，其实就是意识本身；你过去的就名为意，现在的名为识。现在说这个意根，应该指同时的意根说的。等无间灭意和识是不同时的；识是现在，根是过去，是不同时的。但是这个染污意，就是这个意根，是同时的，和意识是同时的。若说第六意根，若说染污意坏，染污意怎么坏？阿赖耶识……，它不执着阿赖耶识为我了？这地方有一点问题。而这个窥基大师就说是，不是指七、八识说的。那么第六意根是指谁说的？他也没有明白的说。所以我这么想，若从《阿含经》来解释呢，那个情形就不同。我们《摄大乘论》上也说到、也提到引《阿含经》那段文，也引来了。它能够统摄前五根、前五识所得到的消息，它不但能够把第六意识的活动，它能统摄；前五根、前五识的活动它也能统摄，这个第六意根。这样讲呢，这个第六意根就不但指缘阿赖耶识为我而已了，不是的。

这样子这个意根……，当然南传佛教，我们上一次讲过，是指脑说的。这样与事实似乎是比较容易……我们容易理解一点，说脑有病了，那么就是第六意识有问题。第六意根……，说神经衰弱，我认为就是第六意识有问题，也就是第六意根有问题。这样与现在的生理学也比较相合。而在上座部，也是古老的佛教，不是新兴的宗教，是古老的佛法；那么他是指脑说的。那么在这一段文上就有意思了，「不灭坏」，「不羸劣」，就可以比较合一点。但是这件事可以再研究！从《阿含经》上去学习，从《阿毗昙论》上看，看看《大智度论》，《大智度论》也有提到第六意根的事情，那么这个文就容易明白一点。如果单独说是这个染污意，像《摄大乘论》说的染污意，缘第八识为我，那它怎么坏法呢？这个事情就是很难解。

辰二、境界现前（分二科）　巳一、征

云何境界现前？

前面把「根不坏」解释完了，现在解释第二个「境界现前」。

「云何境界现前」，怎么叫做境界现前？就是眼所见的色，这个色现前了，就是境界现前；耳所听的声音，声音现前了。说我愿意听某甲说话，但是某乙、某丙、某

丁很多人在说话，把某甲的声音隐没了，那么这个就是不现前；所要听的话，这个话被隐没了，不现前。所以这个现前、不现前也有这样的意思的。当然这里面也很微细。我想要知道那个高山的那一边是怎么回事，但是被高山遮住了，就是不现前。所以这个「现前」这句话有点意思的。云何叫做境界现前呢？

巳二、释（分二科）　午一、辨境界

谓：或由所依处故、或由自性故、或由方故、或由时故、或由显了不显了故、或由全分及一分故。

「谓：或由所依处故、或由自性故」，这底下回答这个问题。前面是「云何境界现前」，是问。这底下是解「释」，解释分两科，第一科是「辨境界」，第二段才说「现前」。就是：什么是所缘境？所缘的境界是什么？这样意思。

「或由所依处故」，或者是从所依处上得到所缘境，我们的依止处；依止处就是我们现前生活的这一切境界。这些境界里面，应该是两个意思：一个是有情的世间，一个是无情的器世间。这个器世间也是我们的依止处，有情的世间也是我们的依止处，因为人不能够孤立的生存，一切的人对我都有帮助，所以也都是我的依止处，从这里得到所缘境。

「或由自性故」，「或由自性」，这个地方有点问题：这个「自性」是什么呢？看后面有解释，五十四卷那里有解释；那就是遍计所执性、依他起性、圆成实性，三种自性；三种自性也是所缘境。我们凡夫平常人都是执着，这是遍计所执性，为所缘境了；用执着心、有所得的心去缘这一切境界，都变成遍计所执性了。譬如说色法，也是通于三性的，遍计所执色、依他起的色，乃至圆成实性的色。圆成实性，那是圣人的境界了。我们凡夫就是在依他起上、遍计执这地方活动。所以，这是一种境界。

「或由方故」，就是处所，东、西、南、北、四维上下这个地方。东方的境界、西方的境界、南方、北方的高山、大海，或者花草、树木，这是所缘境。

「或由时故」，就是春、夏，春天的时候，春观百花开，有青枝绿叶，万物都荣华了，看着这个境界为所缘境。到秋天、冬天就生了枯枝了，一种衰朽的境界了、凋零的境界了，看着一片都是白，大雪的境界。那么，这又是一种所缘境。所以在时间上，时间和方还是不能分离的。

「或由显了不显了故」，这又是所缘境。这个所缘境有显了的所缘境、有不显了的所缘境。这个显了的所缘境，应该说是依他起的境界；这个不显了，这个遍计所执的境界，是由内心的执着，就是对于所缘境有一点变化。譬如说那是一条绳子，看成是条蛇了，就是和这个所缘境不符合了。说是人家眼睛没有毛病，看见绳，而不看见蛇，这个蛇就是不显了，也可以这样说。或者有的境界很粗显，那就是「显了」；有的境界很隐微，那就是「不显了」。各式各样的境界，这个所缘境有这么多的差别。

「或由全分及一分故」，从这里得到所缘境界。那一件事的全部，叫做「全分」；或者你只取得其中的一少分，那么就叫做「一分」，不是全分的。这个所缘境，这个地方倒有意思；你看见的那个情况，你只知道其中的一少分，就认为是全部的了，这就是有问题。若是……，我们那回说到目犍连尊者这个神通的事情，人家问他的事情，他就这么答复了，等到事实到来的时候，不是那么回事；所以就是知道那一件事的一少分，不是全部的。这是个问题！所以，「或由全分及一分故」。

午二、明现前（分三科）　未一、标二义

若四种障所不障碍，亦非极远；

这底下是第二科「明现前」。前面说是所缘境有这么多的差别，这个所缘境的确是有凡夫的境界、也有圣人的境界，有凡、圣的不同。现在说「现前」，境界出现了，出现于面前。分三科，第一科是「标二义」，有两种义。

「若四种障所不障碍」，这是一个义。第二义：「亦非极远」，也不是很远的，太遥远了你看不清楚，那么这就叫做「现前」。若有障碍，就是没现前；说是没有障碍，但是太远也不能现前，也不行。现在标出来没有障碍，又非极远，那么境界就是现前了。

未二、列四障

谓：覆蔽障、隐没障、涩夺障、幻惑障。

这四种障碍，指什么说的呢？这底下标出来。「谓覆蔽障」，就是盖住了，那就境界不现前。什么盖住了呢？譬如说是太阳没出来，月亮也没有，都是黑的，把所有的境界都隐没了，你就看不见，这黑暗能覆蔽。或者是在一个仓库里面，你在外面，他也是看不见里面是什么，所以这叫做「覆蔽障」。那若是在佛法上深一层来说，我们有无明，我们心里面有无明烦恼，那就不见诸法实相了，也叫「覆蔽障」。

第二叫做「隐没障」，隐没了，不是覆蔽，不是说是有一个高山挡住了，不是有房子挡住了，「隐没障」。「隐没障」是什么呢？譬如说是吃药，有一种药有这种作用。这种药这种力量，就把那件事看不清楚了，就是「隐没障」。或者是持一种咒，用一种咒就把那件事也能隐没，你就看不见，你看不清楚。你看《龙树菩萨传》也有这种事情，「隐没障」。

「涩夺障」，在这个字面上说，这个「涩」是光明照耀、夺目，就是这么意思。就是强大的力量把弱小的力量掩蔽住了，这就叫做「涩夺障」。譬如说是夜间的时候，我们看见有月亮，看见有星辰。其实星辰白天也是有，但是怎么看不见呢？给太阳光夺去了，它的光辉被掩没了，这就是「涩夺障」，有这种事情。那么有这样的障，这是同类的情形，其他的情形也有类似这种情形。

「幻惑障」，幻术能迷惑你，使令那件事不明白，你看不见那件事的真相，那么叫做「幻惑障」。幻术把这个稻草搞一搞，就变成个兔子，变成个大象，你看不见稻草了，就是这些事情；很多的这些事情，使令你看不见那件事。

「覆蔽障、隐没障、涩夺障、幻惑障」，这四种障所不障碍；没有这四种障的时候，那么这境界现前，境界就现前了。说是「幻惑障」，没有幻惑，那么就不障碍。说「涩夺障」，没有涩夺，那也不障碍。没有「隐没」，没有「覆蔽」，这个境界就现前了。

未三、广极远

极远有二种：谓：处所极远、损减极远。

「极远有二种」，这是那个第一义解释完，现在解释第二义。这个「极远」，有两种「极远」。「谓：处所极远、损减极远」，这个「处所极远」，就是你想要看的那个境界很遥远，我们的眼、耳、鼻、舌、身、意的力量不够，就是不能够缘到那个境界，境界就是不现前了；这是「处所极远」。或者说是时间极远，说是这个处所不是今天，是在秦汉的时代，和现在很远，那件事我们现在不知道，没有办法看见，这

是时间极远。或者时间是未来，多少大劫以后的事情，那你也是没有办法，也是不现前了。

「损减极远」是什么呢？譬如说是这一个色聚，这个四大，一大堆，色聚。你在心里面去觉慧的分析，逐渐地逐渐地把它分析成为极微了，叫「损减」。这个极微不是我们肉眼所见的，肉眼所不能见。这后面也有解释，要圣人的慧眼、法眼、佛眼才能见到，我们这个肉眼是不行的。

所以这个「极远」有这两种意思：一个「处所极远」，一个「损减极远」。没有这「四种障所不障碍，亦非极远」，那么境界现前，这样意思。

辰三、作意正起（分二科）　巳一、征

云何能生作意正起？

「云何能生作意正起？由四因故；一、由欲力，二、由念力，三、由境界力，四、数习力。」现在这是第三科，「作意正起」。第一科是「生缘差别」，现在是第三科「作意正起」；第二科是「境界现前」。现在是「作意正起」，讲这一段。第一科是「问」，第二科是「释」。「释」里面分三科，第一科是「标列」。

「云何能生作意正起？」这是问。怎么叫做能生的作意现起来，我们的心才能够活动呢？

巳二、释（分三科）　午一、标列

由四因故；一、由欲力，二、由念力，三、由境界力，四、由数习力。

「由四因故」，要由四个情况，四个原因，我们的心才能生起活动。第一个是「由欲力」，第二个「由念力」，第三「由境界力」，第四「由数习力」。这是「标」出来。底下就解释这四种，第一科是问。

午二、随释（分四科）　未一、由欲力（分二科）　申一、征

云何由欲力？

怎么叫欲力呢？这里这个「欲」就是希望的意思，我希望那样子。你内心发出这个力量的时候，这是心里的活动的一个条件，先要有这个「欲」，就是所谓作意了。

申二、释

谓：若于是处心有爱着，心则于彼多作意生。

「谓：若于是处心有爱着」，这是说我们的心若在这个地方有爱着的意，我对这个地方心里有爱着心，有染着心。「心则于彼多作意生」，那么我们的心就是一次又一次，很多的，在那个地方会起心动念；对所爱的境界，常常的会想念这件事。「若于是处心有爱着，心则于彼多作意生」，这叫做「欲力」。这个「欲力」，是心生起活动的一个条件，这个「欲力」。当然这个「欲力」呢，就是你以前，你已经对那个境界有爱着心，而后心才常常的去忆念，常常生心。这是一种。

未二、由念力（分二科）　申一、征

云何由念力？

第二种，「云何由念力？」这个作意心所，第一个是「由欲力」，这是个作意心所；等二个是「由念力」，「念力」什么意思呢？

申二、释

谓：若于彼，已善取其相、已极作想，心则于彼多作意生。

「谓：若于彼，已善取其相」，若是这个人对于那件事，他已经「善取其相」。这个「善取」就是能取，他已经经过长时期的锻炼，他能取得那件事的相貌。譬如说我观佛像，我们常常天天拜佛，看见佛的像，但是你要取佛像不一定能取到，不一定。若是你锻炼过，你常常的心里面去取佛像，今天取、明天取、每一天多少个小时来训练这件事，你长时期这样做，成功了，你随时可以取得佛的相貌，这里就是这个意思。「已善取其相」，你已经能取得那件事的相貌。

「已极作想」，你已经用了很大的力量、很多的时间、很多的心力，去取那个相貌的。「想」者取像，叫想。「心则于彼多作意生」，你的心也能对于那个境界常常的会现前，常常的作意生。因为你熏习的力量太强了，印象太深刻了，所以也会多作意生；这是因为由自己的锻炼，才出现这件事。但是前边说这个欲，「若于是处心有爱着，心则于彼多作意生」，其实根本上说也是一样的，也是一样。不过单从现在来说呢，是有差别：就是有的就是有爱着心，容易忆念，这是一个；有的并不是有爱着心，那就不容易有这样的作意。但是你长时期的锻炼，也可以有作意，是这样意思。从这上面来看，没有决定性！没有作意的，你常常训练，也可以有作意，就是这样意思。那么有作意的，你常常的把它隐没了，那也就可以转变成没有作意了。所以是不决定的。

刚才说「生缘差别」里面，第一个标，第二个解释，解释里面分三科。第一科是「根不坏」，第二科「境界现前」，第三科是「作意正起」。科是这样，我刚才说得不对。

未三、有境界力（分二科） 申一、征

云何由境界力？

「云何由境界力？谓：若彼境界；或极广大、或极可意，正现在前，心则于彼多作意生。」

我们中间因为打禅七，停课二个多星期，这文的脉络可能记不清楚了。这个十七地里边，第一地是「五识身相应地」，现在还是第二「意地」。「意地」里边就是二大科，第一科「明意相」，第二科是「总显相应」。第一科「明意相」，就是约五相解释「意地」，自性、所依、所缘、助伴、业用。第二科「总显相应」，就是把这五科合在一起说，不分开说，这样意思。

「总显相应」里边有长行、有偈颂，现在是长行。长行里面，第一科是「三处所摄」。「三处所摄」是什么呢？就是把前面的这五相，连「五识相应地」也都放在一起了，分成三类：一个是色法、一个是心心所法、一个无为法；色法、心法就是有为法，就是说这有为法、无为法这两类。有为法分成两类，加无为法是三。但是无为法这里没有解释，只解释色法和心心所法。色法一大段说到四大种，这已经讲完了那一大科。现在是第二大科，「心心所品」这一科，第一科「标法数」，第二科「辨彼生」，第三科是「随应广」。这个「辨法数」这一科也是都说过了。第二科「辨彼生」，现在是属于这一科；辨别，也就是说明这心心法是怎么生起的，这样意思。这里边分四科，第一科是「相应差别」，第二科是「生缘差别」。「相应差别」已经讲完了，这一大科讲完了；现在是「生缘差别」里边，属于这一科的。

「生缘差别」里边，这里边一共是分成几种。「生缘差别」里边，分成根不坏、境界现前、作意正起，分这么三科。这个根不坏、境界现前也说完了，现在这里正式说「作意正起」，说这一科。这个「作意正起」这一科里头是有「征」、有「释」。「释」里边是「标列」，就是：「一、由欲力。二、由念力。三、由境界力。四、由数习力」，这是「标列」。底下解释：「云何由欲力？谓：若于是处心有爱着，心则于彼多作意生」，这是一条；第二，「云何由念力？谓若于彼已善取其相、已极作想，心则于彼多作意生」，那么这是第二。现在就是「云何由境界力」，从这里开讲。这一科里面分二科，第一科是「征」。

「云何由境界力」，说是我们内心的生起，是由作意生起的。这个作意又分成这么多的差别，有欲力、念力、境界力；是由境界的力量，这个作意生起。先是问：怎么叫做境界力有作意心所生起呢？底下第二，就是解「释」。

申二、释

谓：若彼境界；或极广大、或极可意，正现在前，心则于彼多作意生。

「谓：若彼境界；或极广大、或极可意」，「谓：若彼境界」，这里的意思就是说彼那个所缘的境界，或者是非常的广大，而不是微小；很微细，引不起你的注意，那就没有这个作用。它是非常广大的，很容易你就注意到了，这是一个原因。第二，「或极可意」，或者非常的令你满意，这个境界，所以你也就容易去注意了。「正现在前」，这个广大的，或者是极可意的，它正显现在前；如果是已经过去了，或者未来，那就没有作用。这样的情形，「心则于彼多作意生」，我们的心就容易去想到它。「则于彼多作意生」，心就容易动。这是「由境界力」，这一科说完了。

未四、由数习力（分二科）　申一、征

云何由数习力？

这是第四科。「由数习力」，就是数数的，一次又一次的你学习过这件事，一次又一次的熏习过，即是经验很多了。这是这句话：「云何由数习力」，是问。

申二、释

若于彼境界；已极串习、已极谙悉，心即于彼多作意生。

这底下解释，也等于是回答。

「若于彼境界」，若是我们的内心对于那一种境界，已经极多的、极善巧的「串习」，「串习」就是连续不断地学习了这件事，连续不断地做这件事。「已极谙悉」，对于那件事的内容，你特别地熟悉、明了。「心即于彼多作意生」，也会这样子，也引起你心常常作意。窥基大师解释这个文，他说是：「由欲力」是指未来说的，「念力」是指过去说的，「由境界力」是现在的情形，「由数习力」是通于三世的。若通于三世，未来这有点困难；过去的我学习过，或者现在的我也数习，未来这就有点困难。

午三、简难

若异此者；应于一所缘境，唯一作意、一切时生。

「若异此者」，这是午三。「作意正起」这一科分成二科，第一「征」，第二「释」。「释」里边分三科，第一科「标列」，第二科「随释」，「随释」把这四科说完了。现在第三科「简难」，简别其中不容易明白的事情，来难问你，需要解释一下。

「若异此者」，若是不同于前面这四种作意正起，不是这种，不是四种。「应于一所缘境，唯一作意、一切时生」，那你就会在一个所缘境上只有一个作意；只有一个作意，无论什么都是这个作意，那就不能改变了。譬如我现在想吃饭的事情，就是一个作意：吃饭，那么别的事情就没有作意了，怎么能生起那个分别心呢？这是不合道理。所以「应于一所缘境；唯一作意、一切时生」，这样子我们心里的活动就受到限制了，就不符合事实。事实是我们的心是无限制的、自由的活动的，所以随时有不同的作意，引起不同的心理活动的，所以不应该异于此。

寅三、相续差别（分二科）　卯一、简五识

又非五识身；有二刹那，相随俱生。亦无展转无间，更互而生。

前边是「生缘差别」，这一科讲完了。现在第三科是「相续差别」，就是心里的活动生起来以后，刹那刹那相续，还是有不同的情况的，是这样意思。这一科分二科，第一科「简五识」，第二科「显意识」。这个「简五识」，简别五识和意识不一样的。怎么说的呢？这里面看它怎么说。

「又非五识身；有二刹那，相随俱生」，前边说是「生缘差别」，有了作意心所，心才能生起活动，那么生起来以后还是不一样的。现在先说「五识身」。又不是「五识身；有二刹那，相随俱生」，就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五个识的体性，「非」，这个「非」字就念在这里也可以。非「有二刹那，相随俱生」，它只

有一刹那。这五个识这一刹那以后就变了，不能相续下去，不可能有二刹那连续起来同时的生起活动，它不可以，它没有这个力量，它没有这种能力相续地随转。这个前五识只有一刹那，第二刹那就变了。

「亦无展转无间，更互而生」，譬如眼识只有一刹那就过去了，第二刹那就不是眼识了，耳识、鼻识、舌识、身识都是这样子。但是，是不是眼识生起以后就应该是耳识？或者是鼻识、舌识、身识？不是的！「亦无展转无间，更互而生」，也不能够展转地，不能；不间断，眼识就一定和耳识不间断地就生起？也不是的。这因为各有各的自性、所依、所缘、助伴、作业，它不是有决定的连贯性，所以就没有一定的次第的；「亦无展转无间，更互而生」。

卯二、显意识（分三科） 辰一、辨次第（分二科） 巳一、寻求心及决定心（分二科） 午一、别释其相（分二科） 未一、寻求心

又一刹那，五识身生已；从此无间，必意识生。

这是先简别五识；这个「相续差别」，在五识来说就是不能相续。那么现在主要就是意识，意识它是能相续的。「意识」分三科，第一科「辨次第」，辨它生起的次第。次第分两科，第一科是说这个「寻求心及决定心」。这又分两科，第一科「别释其相」，别释这个寻求心和决定心的相貌。现在先说这个「寻求心」。

「又一刹那，五识身生已」，就是接触外面的境界，当然是前五识；前五识和外面的境界一刹那间就生起来了。生起来的时候，「从此无间，必意识生」，从这一刹那不间断地，没有间隔，决定是第六意识生起了。这样一刹那的五识就是率尔心，它就是率尔心了。「无间，必意识生」，这个就是第六意识第二刹那生起，意识生。当然，有一个同时意识那也过去了。

未二、决定心（分二科） 申一、简散乱

从此无间，或时散乱；或耳识生、或五识身中随一识生。

「从此无间，或时散乱；或耳识生」。

「从此无间，必意识生」，这就是寻求心。这个意识因为有个同时意识，知道眼识……前五识的情况。第二刹那这个第六意识就在寻求所缘境的情况，就要认识它。

「从此无间，或时散乱」，这是第二科就是「决定心」了，说「决定心」。「决定心」分两科，第一科「简散乱」。

「从此无间」，这个第二刹那以后。「无间，或时散乱」，就是在第三刹那的时候，或者这时候就散乱了。这是因为寻求的时候，这个第六意识寻求外面的境界没有兴趣，就是不专注，不注意这个事情，那么这个心就变了，就去缘别的事情去了，所以就是散乱了；心不专注，就是不注意那个所缘境的事情。「或耳识生」，这个时候就没有一定的次第，或者是耳识现起了，耳识生起了，那么有声音来，「耳识生起」。「或五识身中随一识生」，也不是决定耳识，或者就是五识身里面，那一个有因缘和合了，那么就出现了一个识。那么，这是散乱的境界。下面第二科。

申二、成决定

若不散乱；必定意识中，第二决定心生。

这是第二决定心，「成决定」。

若是这个第六意识生起了以后，它没有散乱，它对于前五识的所缘境，它这时候能专注，来寻求。「必定意识中，第二决定心生」，这个「意识中，第二」，这个寻求也是第六意识，所以决定也是第六意识，所以决定是「第二」，是第二个意识，就是意识的第二个阶段。第二个阶段，这时候「决定心生」，就明白了这是怎么回事情。

午二、结成分别

由此寻求、决定，二意识故，分别境界。

前边是「别释其相」，各别的解释寻求心的相貌、决定心的相貌，解释完了。现在结束这一段，「结成分别」。

「由此寻求、决定，二」个「意识」的相貌的关系，就是由这二个心情去「分别」所缘「境界」；寻求是分别，决定也是分别。

巳二、染净心（分二科）　午一、标列二因

又由二种因故。或染污、或善法生；谓分别故、及先所引故。

「又由二种因故。染污、或善法生」，这是第二科「染净心」。前面是寻求心、决定心，这一科解释完了。现在第二科解释「染净心」。「染净心」分两段，第一科是「标列二因」。

「又由二种因故。或染污、或善法生」，又这个第六意识，它是有二个原因，或者是染污，或者是不染污这个善法生起来；这个「染污」就是烦恼心所。有二种原因生出来不同的心所法，那两种呢？「谓分别故、及先所引故」，这个「分别故」，就是对那个情况不太明白，他要去观察、去想一想，那就叫做「分别」。「及先所引」，就是前一刹那的心已经明白了那个情形，第二刹那、第三刹那就随着第一刹那的情况相续下来，那么叫做「先所引」，那就是等流了。「及先所引」，有等流的意思，也有染净的意思。前面是染，它随着也是染污；前边是清净，也随着清净。这是标出来这两个原因。

下面第二科「辨转随转」。

午二、辨转随转（分二科）　未一、具二种

意识中所有，由二种因。

这个是说第六意识的活动，它所有的活动都是由这两种原因，具足这两种原因的。

未二、唯随转（分二科）　申一、释（分二科）　酉一、唯由先引（分三科）　戌一、标

在五识者；唯由先所引故。

这个第二科就是「唯随转」，唯独是随转这一种。一共分两科，第一科是「释」。「释」里面分两科，「酉一、唯由先引」。分三科，第一科是「标」。

「在五识者」，这两种原因在第六意识是完全具足的，若在五识呢？「唯由先所引故」，它是由前一刹那的导引，它才能够这样子去认识的；它不具足那个分别，它不具足。

戊二、征

所以者何？

前面是「标」，这底下问。为什么原因呢？所以然是什么呢？

戊三、释

由染污、及善意识力所引故。从此无间于眼等识中、染污及善法生。

「由染污、及善意识力所引故。」这底下就是第三，解「释」。

「由染污、及善意识力所引故」，五识的这个了别性，它是由染污的意识、由不染污的善意识的力量所导引故，它才能继续地了别这个境界的。「从此无间于眼等识中、染污及善法生」，「从此无间」，就是从前一刹那那个意识的导引，那么它中间没有间隔，就是「于眼等识」，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识前五识，或者是染污生起，或者是善法生起；或者善心所生起，或者烦恼心所生起。这个前五识是这样的情形，唯由心所引。

酉二、不由分别

不由分别，彼无分别故。

「不由分别」，前五识的活动，不是由于它自己有能力分别，不是。「彼无分别故」，彼前五识没有这个独立的能力，我去判断什么、去观察什么的。

申二、结

由此道理；说眼等识，随意识转。

就这个道理，所以说眼等五识它只能随顺第六意识活动，它不能独自地活动，它不能，它没这个能力。这是把这一段文结束了。

辰二、释妨难（分二科）　巳一、举经难

如经言：起一心、若众多心，云何安立此一心耶？

「如经言：起一心、若众多心，云何安立此一心耶？谓世俗言说：一心刹那，非生起刹那。」这底下是第二科，「辰二、释妨难」。第一科是「辨次第」，率尔、寻求、决定、染净、等流，这五心的次第说完了。现是第二科解释妨难，这里面还有一些需要再加解释才可以明白的事情，那么这是这一科。这一科分两科，第一科「举经难」，第二科「依义释」。先举经。

「如经言」，像经上说的。「起一心、若众多心」，这个《披寻记》上有引；说生起来一刹那心。「若众多心」，或者是生起来很多的分别心。那就是或者众生来见佛，对佛生恭敬心，种种的这些事情。「云何安立此一心耶」，这引经上的话：「起一心、若众多心」，那么怎么样来安立此一刹那心的意义呢？起一刹心、起众多刹那

心，若说一刹那心，这句话怎么解释呢？用什么道理来安立这一刹那心的含义呢？这样意思。

巳二、依义释（分二科）　午一、标简

谓世俗言说：一心刹那，非生起刹那。

这底下第二科「依义释」，根据道理来解释这句话的含义。第一科「标简」，第二科「随释」。先「标简」，就是有所简别。

「谓世俗言说」，这是「标」；就是按照一般世俗的情况来说，不是约特别殊胜的道理说，不是。按照一般的这种情况来说：「一心刹那，非生起刹那」，这个「一心刹那」这句话的含义，不只是生起的这一刹那说的，不是约生起的这一刹那讲的。这生起只是一刹那就生起了嘛！现在说「一心刹那」这句话，不是约这个意思说的。这是「标简」，简别这个「一心刹那」不是约生起刹那说的。那约什么说的呢？

午二、随释（分二科）　未一、第一义

云何世俗言说一心刹那？谓一处为依止；于一境界事，有尔所了别生。总尔所时，名一心刹那。

「云何世俗言说一心刹那？」这底下是解释，又分二个意思来解释，现在约第一个意思。「云何世俗言说一心刹那？谓一处为依止；于一境界事，有尔所了别生。总尔所时，名一心刹那」，这个「一心刹那」是这么讲法。

「谓一处为依止」，「一处」，就是我们一共有六处：眼、耳、鼻、舌、身、意六处，就是内六根，内眼等六根，六处。六处，「为依止」，为六识做依止；你是那一处，是这样子。「于一境界事，有尔所了别生」，「于一境界事」，就是境界……外境就是有六种：色、身、香、味、触、法六种，其中某一个境界的事情。这个「事」，境界的情况它是唯识所缘的。「处」是唯识的依止处，识的依止处；「境界」是识的所缘。或者某一处、某一境界。「有尔所了别生」，这随各别的情况，有那么多的识生起来；这眼识、耳识、鼻识……这六个识在活动的时候。「总尔所时名一刹那」，就是加起来，总起来，那么多的时间就叫做「一心刹那」。所以这个「非生起刹那」，若生起是一刹那就生起了嘛！现在是说生起了以后，假设拜佛的时候，那么见到佛生恭敬心，就是你那个诚意的时间的生起，不管是眼识乃至意识，那么多的时间就叫做「一心刹那」。这个「一心刹那」是这么讲的，这是一个解释法。所以这个讲法呢，实在这里面可能有很多刹那，是这个意思。

未二、第二义

又相似相续，亦说名一；与第二念，极相似故。

「又相似相续，亦说名一」，这是第二个意思。「又相似相续」，指前一刹那的心境，和后一刹那的心境，是「相似」的，彼此是没有差别，彼此相似。这一念的诚心，经过多少刹那，一直地很诚恳，那就叫做「一」，说名为一。「相似相续，亦说名一」，也叫做「一心刹那」，这么讲。

「与第二念，极相似故」，为什么叫做相似相续呢？就是前一刹那的念，和后一刹那的念「极相似故」，没有差别，相似到极点了，所以叫做「一」，叫「一心刹那」。

辰三、辨缘境（分二科）　巳一、唯缘过去

又意识任运散乱缘不串习境时，无欲等生。尔时意识，名率尔堕心，唯缘过去境。

这是第三科「辰三、辨缘境」。「辰一、辨次第」，「辰二、释妨难」，现在是第三科辨所缘境。辨所缘境里边分两科，第一科「唯缘过去」的境界，第二科「唯缘现在」的境界。现在说这个「唯缘过去」境。

「又意识任运散乱缘不串习境时」，又在所缘境上看，这个第六意识情况不决定，有的时候任运地散乱缘。「任运」，就是不是主动要缘什么境界，那么就是听任因缘的凑合就去缘；而不是自己「我一定要缘什么」，不是，所以叫「任运」。而这样的缘，当然是散乱缘，散乱的攀缘。「不串习境时」，这个任运的散乱缘，缘什么境界呢？境界有串习的境、有不串习的境。就是你以前没有什么印象，没有连续地去观察过这种境界；虽然以前也可能经验过，但是没有什么印象，所以「不串习」，不连续不断地学习那件事。那么这个时候要去缘那种境界的时候，没有「欲等生」，没有欲力、念力这种心理的活动，没有这种作意力。若是你以前……，说我想要吃饺子，那他就有欲，他就有欲去缘，那就是串习境。我以前吃过饺子欢喜，心里面就主动地去想这件事，那就是串习境了。现在「不串习境」，对那个情况就不是特别有什么心情，所以「无欲等生」，没有欲念的这种作意生起。

「尔时意识，名率尔堕心」，那个时候意识缘那个境界的时候，叫做「率尔堕心」。这个「率尔堕心」，「率尔」是什么意思呢？就是忽然间就遇见了这个境界，就是叫做「率尔」。这个「堕」，就是接触的意思，接触那个境界。就是不是有意的……这句话就这么讲好了，「率尔堕心」，不是有意的去接触这个境界，而接触了，这时候就叫做「率尔堕心」。

「唯缘过去境」，这句话有点问题。这个时候应该是现在的境界，「率尔堕心」，这个意思是缘现在的境界，他若有意的过去的境界，我以前缘念过，我心里想，我也还想过去的事情，那就不是率尔堕心了，就是寻求了，不是「率尔堕心」。而这里面说是「率尔堕心，唯缘过去境」，这是一个问题。先放着这里，我们再讲下边。这是「唯缘过去」境，第二是「唯缘现在」。

巳二、唯缘现在

五识无间所生意识；或寻求、或决定。唯应说缘现在境，若此即缘彼境生。

「五识无间」，前五识无间，前五识缘了境界，攀缘境界，一刹那就过去了，不间断地就生起了意识。意识去寻求五识所缘境，寻求了，或者是又决定了，又一刹那决定了。「唯应说缘现在境」，这应该是说现在境，随缘的五识的现在境。

这个事情呢，这就是个问题。那么前一刹那五识已经过去了，这个第二刹那意识再去寻求，或者决定，已经第二刹那、第三刹那了，应该是缘过去境嘛！但是，说是「缘现在境」。「唯应说缘现在」的所缘「境」，这是一个问题。前边是应该是说过去境，应该说现在境，而说过去境；现在应该说过去境，而说现在境，这是两个完全相反。

这里我们再讲这句话：「若此即缘彼境生」，这个地方若是这样说，若是说是前五识缘的境界一刹那过去了，第六识生起去寻求、去决定，你若一定在这里去注意呢，那应该是说缘过去境界说的，「若此即缘彼」过去的境，应该说过去境，而不应该说现在。而现在不说是过去，说现在的道理在那里呢？这个道理就是约本质境和影像境来分别。前面这个是：「意识任运散乱缘不串习境时，无欲等生。尔时意识，名

率尔堕心，唯缘过去境」，就是这个意识，这是指意识；意识它是缘那个五识的本质境，而那个本质境当然不是现在。前五识这个现量境界缘的那个境界，是指本质境说的；这个第六意识去缘那个「率尔堕心」，去缘那个境界，那就是唯缘过去境。若说是下边这一段：「唯应说缘现在境」，指影像境说的。影像境，就是依赖那个本质境，你缘了以后，同时意识也缘了以后，就是相似相续地到现在。第六意识缘这个影像境，这个影像境是现在，而不是那个本质境了；本质境已经过去了，一刹那间就过去了。若这样讲，本质境就是缘过去；约影像境，就是约现在，「唯应说缘现在境」。这里面有这样差别。

寅四、了相差别（分二科）　卯一、了总相

又识能了别事之总相；

「又识能了别事之总相；即此所未了别，所了境相；能了别者，说名作意。」「又识能了别事之总相」，这底下是第四科「了相差别」。这里第四科，了相的差别。这个「心心所品」，这个「辨彼生」这一科一共有四科；就是第四科，是「了相差别」。前边「相续差别」讲完了，这底下说这个了相的不同。这个六个识对于所了的境界相，还是有差别的。差别分两科，第一科是「了总相」。

「又识能了别事之总相」，就是说心王；心王它在了别境界的时候，每一种境界有总相、有别相。「总相」，这个「了总相」这件事，我们如果是容易明白的话，最好是说眼识，眼识它缘这个光，它一缘，这就是缘的总相。它没能分别这是灯光、这是日月光，是青、黄、赤、白，通通都没有分别，那应该说是个总相。譬如说缘这个房子，它这个一缘的时候，一点也没有分别，只了别了，明了一下。说是这个房子是圆的，这个房子是长的，是高、低的，是什么什么的，各别的形相，那就是别相了。识能了别一切事物的总相，概略的体相。这底下说「别相」。

卯二、了别相（分二科）　辰一、举五法（分五科）　巳一、作意

即此所未了别，所了境相；能了别者，说名作意。

这是第二科「卯二、了别相」。前面「了总相」，这是「了别相」。分两科，第一科是「举五法」。五法里边，第一个是「作意」。作意、触、受、想、思这五法，先说这个「作意」，作意心所的了别相。

「即此所未了别，所了境相」，即是这个识，这个心王，他所没能了别的，没能够认识的，就是别相，就是事物的差别相；这个差别相也是所应该了别的相。「能了别者」，能了别这个别相的，「说名作意」。这个作意心所，就是有这种功能。有这种功能这个地方呢，这个文是含蓄了一点，但是你多读几遍，也就读出来它的意思了。下边触、受、想、思这四个心所，所了别的别相，作意心所都能了别，这里面有这个意思，有这个意思在内的。所以这句话：「即此所未了别」，即此心王所未了的这个别相，也是所应了的境相。这些别相，「能了别者」就是作意，这个作意心所有这么大的功能。

这个也有道理！作意心所的意思，是引导、去警觉这个识去接触境界，警觉这么多的心所，警觉心心所法去缘境界去，那么作意当然也一同去了，所以所有的境界它都知道，就是这个意思。这是说这个作意心所，说到这里。这个第二科就是「触」。

巳二、触

即此可意、不可意、俱相违相；由触了别。

这个所缘境上，即此所缘境的差别相，什么差别相呢？所缘境有可意的、有不合你的意的。或者是「俱相违」，也没有可意、也没有不可意。这三种相，由谁来了别呢？「由触了别」，由触心所去了别这个相，触心所能了别这三种相。这也是这个所缘境的别相。

巳三、受

即此摄受、损害，俱相违相；由受了别。

「即此摄受」，这是第三科，就是「受」心所。「即此摄受」，就是前面这个可意的、令你满意的这种触，就是对你有所摄受，就是能饶益你，对你能有一些滋益，滋养你，对你有所利益的；若是不可意的，对你就有「损害」。这种差别相。「俱相违相」，没有摄受，也没有损害，这是「俱相违相」。「由受了别」，由受去了别的。

巳四、想

即此言说因相，由想了别。

即此心心所法所了别的这些境界，这些各式各样的分际，这个可意的分际、不可意的分际、俱相违的分际，乃至摄受的分际、损害的分际、俱相违相的分际，这些各式各样的分际，都是「言说因相」。就是这些材料、这些因素可以供给你说话；你说话说什么？就是说这些事情。若没有这些事情，有什么好说呢？所以这是「言说因」，说话以此为因。这些不同的相貌，「由想了别」，由想心所去了别的，这个想心所是负责这一部份的差别相。

巳五、思

即此邪、正俱相违行因相；由思了别。

「即此邪、正」，就是前面这么多的识，就是心王，作意、触、受、想；这里边这么多的分际相里面，有的是「邪」，不合道理的；有的是合道理的，是「正」；或者是「俱相违」；各式各样的形相，各式各样的差别相是「行」之「因相」。这个「行」之「因」，这个「行」是什么呢？就是身、口、意的活动。当然，都是身、口、意的活动，而这里面是「由思了别」，由这个思心所去了别这件事，去负责、去了别这件事。就是把这方面的作用划归了思心所的作用范围内，就是他因此而去采取行动。那么这是思所了别的。

辰二、结遍行

是故说彼作意等，思为后边；名心所有法。遍一切处、一切地、一切时、一切生。

这是结束。前面这是「举五法」，举这五个心所，说完了。这底下结束，结束的时候说这是「遍行」心所的意思。

「是故说彼作意等，思为后边」，因为前面这样的情形，所以「说彼作意等」，「作意等」，是最初；「思」，是最后。作意、触、受、想、思。那这些的心所有法是「遍一切处」的。我们曾经讲过，怎么叫「遍一切处」？遍一切善、染、无记，这叫「遍一切处」。还「遍一切地」，有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地。「遍一切时」，就是过去、现在、未来。「一切生」，这五个心所有一个生，其余的就都生起了，都会活动的。所以叫做遍行心所，就是这样意思。

丑三、随应广（分二科）　寅一、约行相辨（分十科）　卯一、作意

作意云何？谓心回转。

「作意云何？谓心回转。触云何？谓三和合。」这是第三科「随应广」，前边是「标法数」。「心心所品」分三科，第一科是「标法数」，第二科是「辨彼生」：「相应差别、生缘差别、相续差别、了相差别」，这四科都讲完了。第三科是「随应广」，就是随其所应再解释他的差别相，还有很多的解释。这一科又分成两科，第一科「约行相辨」，第二科「约作业辨」。「作意云何？」这是先「约行相辨」，分十科，第一科说「作意」的行相。

「作意云何？」作意心所的活动的相貌，是怎么个情形呢？「谓心回转」，这个作意心所，就是你心的回转都是由作意心所领导的。就是忽然间心里面是贪心，贪心是由作意心所引导生起的；忽然间又瞋心来了，也是由作意心所来回转它。忽然间疑惑心来了，忽然间又是发出恭敬了，都是由作意心所导引的，来回转它。所以用这么一个字来表达这个作意心所的作用，就是心的动作，这个作意心所这么大的范围，都是属于它。引心取境，忽然间这样子，忽然间那样子，都是由这个作意心所来回转的。

卯二、触

触云何？谓三和合。

「触云何？」这个触心所是什么意思呢？「谓三和合」，「三」就是根、境、识，六根、六境、六识，这三个它能和合，这个就是触的作用。要三和合才名为触，因为触而三和合；所以可以这么讲，也可以那么讲。

这个「三和合」，照理说也是很有趣的事情。譬如说这个眼识和耳根，和香境、香味，那它就不合；眼识和耳根、和香味，它就不合。这个眼识、眼根和色境，它是合的。所以每一类每一类有个别的和合；如果是不合，不合就没有触。譬如说光明，我们这个眼识可以相触，耳就不行，耳朵不知道这是光明、是不光明，所以这个「和合」里面有这样的差别。「触」，怎么叫做触呢？「谓三和合」才可以算是触，才算是触。

卯三、受

受云何？谓领纳。

「受云何？谓领纳」，领纳所缘境。你这时候心里面有所觉受，这时候才算是「受」。如果境界现前了你不觉受，就是不受。这是不容易！我们凡夫是非受不可。乐受是欢喜受，苦受不欢喜受，不欢喜受也是要受；圣人就不是，圣人说我不受就不受。所以这还是圣人是好一点。所谓领纳相，「谓领纳」。

卯四、想

想云何？谓了像。

「想云何？谓了像」，了别所缘境的相貌。去取那个相貌，它是什么相貌，那是「想」的作用。

卯五、思

思云何？谓心造作。

前边这个识，作意、触、受、想得到了很多的消息；得到很多消息，这个思心所就是开始行动了，怎么样对我有利，对我有害不可以，我要采取行动，那么这就是思心所的造作、作用。

卯六、欲

欲云何？谓于可乐事，随彼彼行，欲有所作性。

「欲云何？」前边是遍行心所，作意、触、受、想、思；这底下是别境心所了。

「欲行何？谓于可乐事，随彼彼行，欲有所作性」，「欲」是什么意思呢？它的行相是什么样子呢？「谓于可爱乐」的事情，自己欢喜的事情。这欢喜的事情也是各式各样的，所以「随彼彼行」，这个欢喜的……，这个心，心是能行的，这个可乐的事情是所行的。心在所欢喜的事情上活动，叫做「行」；所以有能行、有所行。这个所行的可乐的事情，也有很多很多的差别相，所以叫「彼彼行」。随你可乐的彼彼行，「欲有所作性」，心里面欢喜要去动作；实在还是没有做，还没有采取行动，但是心里想要去活动，那么那叫做「欲」心所。

卯七、胜解

胜解云何？谓于决定事，随彼彼行，印可随顺性。

「胜解云何？」这是第七个。「胜解」是什么意思呢？「谓于决定事，随彼彼行，印可随顺性」，「谓于决定事」，不应该是突然间的事情，应该是经过一个过程的，你对于这件事你心里面是有决定，就是不犹豫，决定是这样的；这件事是怎么怎么情形，你很清楚了。任何人说不同的意见你不接受，我说的是对的，叫做「决定」。「谓于决定事」。「随彼彼行」，那里面也有很多差别相。「印可随顺性」，这个「印」就是决定的意思。随顺你自己的主张，就是决定是这样子，不可以动摇的，别人不可以改变你的主张的，那就叫做「决定事」。那么这个「胜解」是这样意思，就是你有一个很深刻的认识，这个认识……你的力量很强，别人不能够移转，不可以移转你的认识的，那叫「胜解」。

卯八、念

念云何？谓于串习事，随彼彼行，明了记忆性。

这是第三科「随应广」，「随应广」里面分二科，第一科「约行相辨」，第二科「约作业辨」。现在是「约行相辨」，就是解释这个心所法它的活动的相貌。

「念云何」，这个念心所它的行相是什么样子呢？「谓于串习事」，连贯地学习的事情，不只一次的学习过的事情。「随彼彼行，明了记忆性」，随彼学习的事情，那个行相，活动的相貌。「明了记忆性」，明明了了的，一点不模糊的，能够记忆的住，能够明了现前于心，在心里面明了的现前，想要忆念就能现前，那叫做「念」。

卯九、三摩地

三摩地云何？谓于所观察事，随彼彼行，审虑所依，心一境性。

这是第九。一共是十科，这是第九科，说这个「三摩地」。

「三摩地」，就是等持，也就是定。这个定心所是怎么情形呢？「谓于所观察事」，这个事情，有的事情是有功德的，有的事情是有罪过的，或者是没有功德也没有罪过，这是要经过观察才知道的；然后你能够从中去修这个定。「随彼彼行」，随你彼彼修这个定，成就定，那里面的相状。「审虑所依，心一境性」，这个「审虑」，就是很认真地、很深刻地去缘虑它，这是属于……是一种智慧。这个智慧不是没有依止处的，就是要有一个依止处。以谁为依止处呢？「心一境性」，就是心安住一境而不散乱，明静而住的体性，那就叫做「三摩地」。这看出来，三摩地的定，三摩地是心一境性；「心一境性」是干什么的呢？是「审虑所依」，是这么回事。

卯十、慧

慧云何？谓即于所观察事，随彼彼行，简择诸法性。或由如理所引，或由不如理所引，或由非如理、非不如理所引。

「慧云何？」慧这个心所法，它又是什么相貌呢？「谓即于所观察事，随彼彼行，简择诸法性」，谓即于彼所观察的事物，和前面那个三摩地谓于所观察是一样。随彼彼观察的情况，「简择诸法性」，那就叫做「慧」。这个「简择」怎么讲呢？「简择」就是选择，就是挑一挑，那个是坏的东西不要，好的保留；「简择」就是这样意思。但是若是用智慧来简择，若是在佛法里面来讲呢，那就是断除去一切的烦恼，断除去一切的执着、虚妄分别，那叫做「简择」。但是这里分成三类：「或由如理所引」的智慧，那就是佛法的，合乎真理的这种智慧；合乎真理的这种思惟，引出来的智慧。「或由不如理所引」，那就是佛法以外的了。「或由非如理、非不如理所引」，这是属于无记性的了。那么，把这个慧分成这三类。那可见这个「慧」，在这个名词里面，是通于善、恶、无记的，并不全是属于佛法。

寅二、约作业辨（分十科）　卯一、作意

又作意作何业？谓引心为业。

「又作意作何业？」这底下「约作业辨」，约这个心所法它发生出来的作用来

说，它办什么事情，这样意思。也是分出来十科，第一科是「作意」。

又作意是做什么事情呢？「谓引心为业」，就是导引这个心、心所法到所缘境那里去。前面是「心回转」，「心回转」其实和这个「引心」意思是一样，就是把这个心叫它到所缘境那里去活动。我想了一想，这个作意心所很忙的，它做的事情太多了，随时地它会出来事情的。

卯二、触

触作何业？谓受、想、思、所依为业。

这个「触」，昨天讲：三和合为「触」。它做什么事情呢？它做的事情是静的，不是动；动而又能静，是这么一个作用。「谓受、想、思」这三个心所，以触为所依，这个「触」就是这个作用。以触为所依才能有受，以触为所依才有想、才会有思的，原来是这么回事，这就是「触」的作用。它接触了所缘境之后，才有受、才有想、才有思；受、想、思从这里来的。

卯三、受

受作何业？谓爱生所依为业。

这个「受」做什么事呢？就是「爱」，爱着心的生起，要以受为所依才能够生起的；这个「受」做的事情就是这个。「受」的时候有苦受、有乐受、有不苦不乐受，所以它会生起来这个爱，有别离爱、有和合爱、有俱相违的爱。这是说到这个心里的差别相，是很微细的了。

卯四、想

想作何业？谓于所缘，令心发起种种言说为业。

在所缘境上去观察它各式各样的差别相，然后安立种种名字；利用种种名字，就发出来种种的言说，这都是「想」所做的事情。人能够说话，是想心所的作用。

卯五、思

思作何业？谓发起寻、伺身语业等为业。

思心所它做的事情，就是它能发动寻、伺心所的活动，就是粗动的分别、微细的分别；粗动的就是「寻」，微细的就是「伺」。各式各样清净的寻、伺，或是染污的寻、伺，各式各样。由思心所发动呢，就是有目的的寻、伺，它发动这个身语业。

「寻、伺」，当然是第六意识才能寻、伺；前五识受到意识的影响，也说有寻、伺。这个身业和语业也是由思心所发动的，它能发动很多的业，能发动这个贪爱心、瞋恚心，或者是染污心、清净心，各式各样的都是，这个思心所会发动很多事情，那么为它的业。

卯六、欲

欲作何业？谓发勤为业。

这个欲心所，欲、胜解、念、定、慧，这是别境心所。这个欲心所做什么事情呢？「谓发勤为业」，这个「欲」就是有希望，我希望要发财，于是乎就采取行动，

勤力的去做那件事。这样的行动是由欲发动出来的，由希望心发动出来的，它是做这件事。

卯七、胜解

胜解作何业？谓于所缘、任持功德、过失为业。

「胜解」做什么事情呢？「谓于所缘、任持功德、过失为业」，就是对于我们思想所缘虑的，是功德呢？是有过失呢？它经过了观察以后，它就能任持、决定这件事情是有功德的，这件事是有过失的。它这样的看法决定了以后，就能任持住、能保持住，别人说什么他不变，所以叫做「任持」。这就是「胜解」所做的事情。

卯八、念

念作何业？谓于久远，所思、所作、所说，忆念为业。

「念作何业？谓于久远、所思」，就是意业，很久以前内心里面思惟过的事情。「所作」，就是身业；「所说」，是语业。久远所做的身、口、意三业。「忆念为业」，现在能够忆念，能够分明的忆念出来，那就是念心所的作业。念力强的人，容易得定。

卯九、三摩地

三摩地作何业？谓智所依为业。

这个定，它做什么事情呢？这在佛法的态度，原来这个定就是做这件事的；为什么我们佛教徒要修定呢？就是「谓智所依」，谓观察诸法实相的智慧要有个依止处，以定为所依时候，这个智慧有力量，能断惑证真。若是没有智做所依的时候，没有定做所依的时候，这个智慧不能断烦恼，不能见到真理，所以要有定；这个定原来目的是做这件事的。所以修止观，这个止还是非修不可的；你不修止没有定，智慧就没有作用。

卯十、慧

慧作何业？谓于戏论所行，染污、清净，随顺推求为业。

这个智慧心所，这个慧心所做什么事情呢？「戏论所行」的「染污」、「戏论所行」的「清净」，「戏论」就是言说。语言所活动的境界，大概地分类就是两种：一个是染污，一个是清净。其实，或者这个「所行」就是所说。言语所说的染污事，言语所说的清净事。「随顺推求为业」，随顺真理去观察思惟，这就叫做智慧，是这么意思。

「随顺推求」，「随顺」这个意思，是随顺正理，或者随顺正教；随顺佛陀所说的言教，然后去观察、去推求，那么这样解释。这里面的意思，如果没有可随顺的，我自己愿意怎么想怎么想，那就不要这个随顺，就是推求好了。但这地方加个「随顺」，这个意思也很重要；还要学习佛的圣言量，你自己还是要观察。你自己要观察，你还要顺从佛的圣言量，这个时候这个智慧就可以保证你达到一个安乐的地方去。所以这个事情呢，从这个佛菩萨说话里面看出来，修行不能够没有一个轨则，一定要有所随顺。

癸二、明建立（分三科）　子一、三世（分二科）　丑一、征

云何建立三世？

「云何建立三世？谓诸种子，不离法故；如法建立。」这是第二科「明建立」，这一科从那来的呢？就是第三卷一开始的时候，从那里来的。就是意地的「广分别」，分成两科，一个「正明意相」，一个「总显相应」。「总显相应」里面这个「长行」，「长行」里面第一科「三处所摄」，就是把那五相：自性、所依、所缘、助伴、作业，总起来；就是前六识的五相总起来，分成三类：一个是色法、一个心所法、一个无为，就是分这么三类。这三类解释完了，到这以前已经解释完了。那个无为没有解释，只是解释了「色聚」和「心心所品」。现在第二科就是「明建立」，第三科「显差别」，一共是三科。现在第二科「明建立」，看它建立什么？这个「明建立」一共是分三科，一个「三世」，一个「四相」，一个「四缘」，就是建立这三科。

「云何建立三世？」怎么样建立这个过去世、现在世、未来世？根据什么来说这三个事情？「三世」，过去、现在、未来是时间，是指时间说的。这个「建立三世」，先是问，「云何建立三世」是问。底下第二科是解「释」，解释里面分两科，第一科「约种子辨」。种子又分两科，第一科「如法建立」，现在就是这个。

丑二、释（分二科）　寅一、约种子辨（分二科）　卯一、如法建立

谓诸种子，不离法故；如法建立。

这个时间也是不能离开法，而单独成立的；时间是没有自体的，是要依据法的分位差别，才能建立时间的。譬如说昼夜，就是按照地球的活动，地球、月亮、太阳的活动，而说明什么是昼？什么是夜？一昼夜是一天，那么三十昼夜一个月，就是这样成立这个时间。而现在佛法里面说这个「建立三世」，怎么样建立法呢？「谓诸种子，不离法」，「诸种子」就是一切法的种子。这一切现行的诸法，在心上就是前七识是现行诸法。一活动的时候，在阿赖耶识里面就熏成了种子，所以这个种子是不能够离一切法的，不能离一切现行诸法。现行诸法就是色法和心法，不能离开这一切法。是由一切法的熏习才能有种子，那么依据这种子……「如法」，这个「如」在这里说就是随顺的意思，随顺一切现行的法来建立三世，是这样意思。就随顺诸种子，不离一切法，而建立过去世、现在世、未来世，是这样意思。

怎么样建立法呢？《披寻记》解释的很清楚，它说这个种子是隐微的，种子的形相是不容易看出来，那么一定要观察现行诸法的变化才可以建立时间的。那么这样说，怎么样建立法呢？就是种子已经生出现行来了，已经生现行了，那么就是过去；若没有生现行的时候，那就是未来；正生现行的时候，就是现在。约种子能生一切法的这个差别上来建立三世，是这么样建立三世的。种子已经生现行了，是过去；没有生现行，是未来；正在生现行，正在活动的时候，叫做现在。

卯二、自相建立

又由与果、未与果故。

「又由与果、未与果故」，这样子来分别。这是第二科「自相建立」。「自相建立」是什么意思？什么叫「自相」呢？又由种子已经与果了，已经给你果报了，那么就叫做过去。「未与果」就是未来，现在「与果」就是现在，这样说。

这个说法，约「自相建立」。头个是「约种子辨」，「约种子辨」分二科，一个「如法建立」，一个「自相建立」，这二种。这底下第二科「约果法辨」。

寅二、约果法辨

若诸果法，若已灭相，是过去。有因未生相，是未来。已生未灭相，是现在。

前面这个：「谓诸种子，不离法故，如法建立」，和这个「与果」差别不是很大。种子与果，不就是现行了吗？差别不是很大。

「若诸果法，若已灭相」，前面约种子与果、不与果来分别三世，这底下果现行之后，「若已灭相」，这个果已经消灭了的情况，那就叫做「过去」。「有因未生相，是未来」，「有因」，还就是种子。「未生」，果还没生，那就是「未来」。将来总是有因缘它还是要生，指「未来」。「已生」还没有消灭，那样的情况就叫做「现在」。这个时间，过去、现在、未来本身没有体性，要按照一切法的因果的情况来建立三世，是这样的意思。

子二、四相（分三科）　丑一、征

云何建立生、老、住、无常？

前面是「建立三世」，现在是建立「四相」。分三科，第一科是「征」，第二科是解「释」。现在第一科。「云何建立生、老、住、无常？」这四相：生、老、住、无常，这四个相怎么样建立法呢？

丑二、释（分二科）　寅一、总标

谓于一切处，识相续中；一切种子相续，俱行建立。

这是总说出来建立「生、老、住、无常」的道理。

「谓于一切处」，「一切处」是什么呢？就是欲界、色界、无色界，这一切处。「识相续中」，一切处的众生，他的阿赖耶识从无始劫来一直是相续不断地，前一个生命结束，阿赖耶识又给你一个生命，生命结束了又给你一个生命，就是结生相续，「相续中」。

「一切种子相续」，总而言之，就是自己熏习的种子，它一直地相续不断；因为熏习的种子太多了。「俱行建立」，「俱行」是什么呢？就是种子和阿赖耶识是同时的存在，同时的活动。这种子为阿赖耶识所执持，一直地在活动。这个阿赖耶识和种子的活动，相续不断地活动，它就能现出一切法来，就在这上来建立「生、老、住、无常」。

前面这个「三世」也是这样，道理也是从这里建立的；现在「生、老、住、无常」也还是从这里建立。这一句话是「总说」，这以下面再各别的说明，分四科，第一科是「生有为相」，先说这个生。

寅二、别辨（分四科）　卯一、生有为相

由有缘力故，先未相续生法，今最初生；是名生有为相。

「由有缘力故」，这个「缘」应该包括一切，包括四缘都在内：因缘、所缘缘、次第缘、增上缘。因为有因缘的力量……，这个其中主要的当然是因缘，就是种子；当然也需要有增上缘……这些缘的力量。「先未相续生法」，过去这某一法结束了，结束了就结束了，没有立刻地相续下来。或者是结束了，需要相续还没有相续。这个

时候这个因缘成熟了，那没相续的法现在相续了，又出现了，是这样意思。

这个「未相续」这一句话怎么讲法呢？这里面有个意思。就是譬如拿人来说，人这个业力到此为止了，人的生命就结束了，他不能再相续下去存在了，所以叫做「未相续」。但是在阿赖耶识里另外有其它的业力又活动了，又相续下来。这就是又从新开始，叫做「先未相续生法」，现在「最初生」，这样意思。

若是种子，也是一类一类的种子，一得果报了，完了的时候就结束了。得了果报以后又结束了，但是另一个果报又相续下来，就是按照这个意思来解释这句话。「由有缘力故，先未相续生法，今最初生」，最初开始，这一个果报最先开始了，「是名生有为相」。不管是色法，或是心法，或者又有色法、又有心法，都是一样，「是名生有为相」。

卯二、老有为相（分二科）　辰一、标相

即此变异性，名老有为相。

这个「老」在这里的意思，就是「变异」的意思，就是有变化。「即此变异性」，这是第二科「老有为相」，又分两科，第一科是「标相」。

「即此变异性，名老有为相」，这个「即此」是什么呢？就是前面那个生；那个生有为相变异了，变化了，不是原来那个样，那就叫做「老有为相」。

辰二、辨类（分二科）　巳一、标列

此复二种：一、异性变异性。二、变性变异性。

「此复二种」，这又是辨别它的类别的不同。第一科是「标列」。

此复有二类：「一、异性变异性，二、变性变异性」，这个老的变异有这么样的不同，一个是「异性变异性」，二是「变性变异性」，有这两种不同。这是先解释这两种，分两科，第一科「异性变异性」。

巳二、随释（分二科）　午一、异性变异性

由有相似生故；立异性变异性。

这两科，这两个名词，这两句话《披寻记》上没解释。《披寻记》没解释，其他的地方，窥基大师有一点解释。解释，我想了老半天，我也不同意这个解释（我说这句话不合理），窥基大师的解释我不满意。我现在有个妄想，提供做个参考：

「由有相似生故；立异性变异性」，这个「有相似生」，现在是说老，这个老……，生有为相以后，这一件事继续地相续下去。继续相续下去有两种情况：一个是相似，前后是相似的；一个情况是前后不相似的。前后相似这个地方呢，譬如说是我昨天看见你，我今天看见你是相似的，你昨天的相貌和今天相貌是差不多，看不出来有什么显著的不同，这是一种情形。一种是不相似了，就是这个人忽然间有了大病了，就是不同了，就是不相似。就是有的时候有不相似，有的时候是相似，就是所有的都是一样，这个动物、植物、山河大地都是一样，有这两种情形。那么这个相似……。人的思想也是一样，他今天相信基督教，他很欢喜，忽然间明天变成佛教徒了，这个思想上也是有这两种：有「相似」生、有「不相似」生，有这种情形。

「由有相似生故；立异性变异性。」这个相似生的时候，他本来是相似的；相似生这时候，他也是有变异，就是刹那刹那的变异，他还并不是那么稳定，也还是刹那刹那相似的。相似的，善法，属于善类的，也还是刹那刹那的变异地相续下去；属于恶的，也是刹那刹那的相似地相续下去。所以就是不同的性别的东西，刹那刹那的变异下去；虽然是相似，它还是有变化。这个「异性」，就是善性是善性，恶性是恶性，无记是无记，这叫做异性。「异性」，每一种异性，它都是刹那……，虽然是相似，而还是刹那刹那的变异的，这是一种。

午二、变性变异性

由有不相似生故；立变性变异性。

这个是什么呢？譬如说这个原来是善，忽然间变成恶了，这叫「变性」。譬如这个人很恶的，忽然间变成善了，这是「变性」。或者这个人是在家人，忽然间变成出家人了；还是那个众生，但是变了。这个变性这么讲，这个性变了。前面「异性」，没有变，是个别的，那个「异」字当个别讲；个别的体性的事物，它前后相似，但是还是刹那刹那变异的。「由有不相似生故；立变性变异性」，原来很健康，昨天也健康，今天也健康，健康很多年了，突然间不健康了，是「不相似生」。所以由有健康变成不健康了，或者不健康变成健康了，这叫做「变性」，或者这么讲。「立变性变异性」。那么这个老，就是「即此变异性」叫做「老有为相」。「老有为相」里边有这二种不同，就是变化。

卯三、住有为相

即已生时，唯生刹那随转，故名住有为相。

这个「生有为相」说完了，就应该说住；但是不说住，说老。这也是警觉我们的意思！这个生是靠不住的，所以是老。现在才说住，这个住是什么意思呢？「即已生时」，一个刹那间已经生出来了。「唯生刹那随转」，这个生，这一刹那生出来了，还随顺相续下去活动，那么就叫做「住有为相」。这个「住有为相」和那个「异性变异性」有点相似，因为都是刹那刹那变化的。「故名住有为相」。

卯四、无常有为相

生刹那后，刹那不住，故名无常有为相。

「生刹那后，刹那不住」，这是第四「无常有为相」，就是灭了。这个「生刹那后，刹那不住」，一刹那就是灭了，然后再一刹那生、刹那灭，刹那生、刹那灭，那么它是不能够相续两刹那的，所以叫做「生刹那后，刹那不住，故名无常有为相」。

这样说这无常啊，我们通常说这一件事建立出来以后，最后完全破坏了，这叫「无常」，这是一种无常。但是这上面说：「生刹那后，刹那不住」，是念念无常，包括念念无常在内了。若是从唯识的观点，观一切法是唯心变现，是阿赖耶识所变现的影相，阿赖耶识这个种子刹那刹那的变，在这里看呢，这个无常倒是非常的深奥了，是很深奥的。「故名无常有为相」。

丑三、结

如是即约诸法分位差别，建立四相。

这是结束这一段，这是第三科「结」。这四相分三科，第一科「征」，第二科

「释」，现在第三科「结束」。

「如是」，像前面所说的，就是「约诸法」的「分位」，刹那刹那的分位上的不同，来「建立四相」的差别。

子三、四缘（分三科）　丑一、标列

又有四缘：一、因缘。二、等无间缘。三、所缘缘。四、增上缘。

这是第三科。第一科是「三世」，第二科是「四相」，现在第三科是「四缘」。这四缘分三科，第一科是「标列」，就是刚才念的。

又这一切法里面有四种因缘：第一个就是「因缘」，第二个是「等无间缘」，第三是「所缘缘」，第四是「增上缘」。这是「标列」，下面第二科是「随释」。「随释」里面分两科，第一科是「约体性辨」，约他……「体性」，就是他自体性上的情况来说明这四缘的差别。分四科，第一科是「因缘」。

丑二、随释（分二科）　寅一、约体性辨（分四科）　卯一、因缘

因缘者：谓种子。

什么叫做因缘呢？因缘的体性是什么呢？「谓种子」，就是前七识的活动在阿赖耶识里面就造成了种子。这个「种子」是亲生一切法的力量，亲生一切法的能力，亲生一切法的功能，这就叫做「因缘」，是一切法的因缘。

但是我们学《摄大乘论》的时候，我们应该还知道一件事：就是阿赖耶识的种子是一切法的因缘，一切法又是阿赖耶识的因缘。所谓一切法是什么？就是前七识。前七识也是阿赖耶识的因缘，阿赖耶识又是一切法的因缘，互为因缘的，就是互为种子了，这样意思。

卯二、等无间缘

等无间缘者：谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘。

「等无间缘者」，这个「等无间缘」是第二。「等无间缘者：谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘」，这个「等无间缘」，我们在《摄大乘论》上也曾经解释过。「此识无间」，就是这一个识，或者是眼识，或者是耳识，乃至意识，乃至到第八识，它一刹那间就灭了；灭了的时候，没有第三者的间隔。「诸识决定生」，就是次一个识就决定会生。这里面说「诸识」说的含蓄，就是眼识……，前一念的眼识灭了，后一念眼识决定生；不是眼识灭了，决定耳识生，不是的，那是没有这个决定性。

意识……，这在《成唯识论》上说的、辨别了好多；就是自己的识为自己识做「等无间缘」。就是前一念眼识灭了，为次一念眼识做「等无间缘」。前一念意识为次一念意识做「等无间缘」，是这样子。唯独入涅盘的阿罗汉，前一念识灭了，后来识不起了，识不生了，那没有等无间缘，所以这是这样意思。但是这个识包括了心所在内，有心就有心所。所以前一句的心王、心所灭了，为后一句的心王、心所做「等无间缘」，是这样的意思。

而这「等无间缘」，看《披寻记》上在这里解释的很多，说得更清楚。这个「等无间」，就是前一念是善，后一念可以是恶的，善、恶互相也可以做等无间缘的；前

一念是恶，后一念也可以是善。像初果圣人、二果圣人，前一念是无漏，后一念是有漏；前一念是有漏，后一念还是无漏，都可以做等无间缘。「等」，「等」有皆的意思，都可以做等无间缘。「此是彼等无间缘」。

卯三、所缘缘

所缘缘者：谓诸心、心所所缘境界。

这是「所缘缘」。「所缘缘谓：诸心、心所」，很多的心王和心所，他的所缘的境界，就是他的所缘缘。本来我们若是学过《百法明门论》，或者是《八识规矩颂》、《三十规矩颂》、《二十规矩颂》，先学这些唯识的书，然后再学《瑜伽师地论》，这就是一念就可以了，不需要讲。但是，我们事实上又不是那么回事。

「谓诸心、心所所缘境界」，这里面「所缘」，又有一个「缘」，「所缘」之「缘」。第二个「缘」是什么意思呢？就是心、心所生起的缘，因为这个缘它才能生起。就像老年人立不起来，他自己站不起来，要拄个杖，身体就能立起来。所以第二个缘就依赖它，这个心、心所才能生起，所以叫做「缘」。生起了以后，又依他做所缘虑的境界。这是两个缘：一个所缘的境界，一个生起的条件，这是两个缘。这两个缘当然有亲、疏的不同，有亲所缘缘，有疏所缘缘。譬如说你阿赖耶识……，你的心所变的境界，我的识和你接触，那就是疏所缘缘；是可以分离的。我自己内心所变的境界，我在做所缘缘，那就是亲所缘缘了。所以，有亲、有疏的不同。「谓诸心、心所所缘境界」，这叫做所缘缘。

卯四、增上缘（分二科） 辰一、释（分二科） 巳一、约生识辨（分二科） 午一、举眼识

增上缘者：谓除种子，余所依：如眼及助伴法，望眼识。

「增上缘者」，这是第四科。「增上缘」怎么讲呢？「谓除种子，余所依」，就是前面那个种子，那是属于因缘，把它除掉，简除去不要；剩下来的所缘缘也好，等无间缘也好，都可以名之为「增上缘」。「增上缘」的含义是很广的。这底下举出一个例子：「如眼及助伴法，望眼识」，这个眼识，用眼根对眼识来说，眼根就是眼识的增上缘。这个「助伴」就是心所，各式各样的心所法，那也是眼识的增上缘。这里没有说种子，种子那是他的因缘了。

午二、例余识

所余识亦尔。

耳识、鼻识、舌识、身识、意识也是这样子，也都有增上缘，也有他的增上缘。

巳二、约取果辨

又善不善性，能取爱非爱果。

前边是「约生识辨」，识生起的情况来辨别这个增上缘。这底下第二科「约取果辨」。

「又善不善性，能取爱非爱果」，那么这也是叫做增上缘。这我们学《摄大乘论》的时候有提到这件事。就是爱果、不爱果，它本身有名言种子是它的亲因缘。但是也需要假藉善业、不善业的帮助，这个爱、非爱果才能出现。所以这个善业、不善业对爱、非爱果来说，善不善性是增上缘。「善」为可爱果增上缘，「不善业」为非

爱果做增上缘；它有善业和不善业的体性，有能力取得可爱的果报、取得不可爱的果报。但是十二因缘，我们说到十二因缘的时候，「无明缘行、行缘识」，多数是从增上缘说的。

辰二、结

如是等类，名增上缘。

「如是等类，名增上缘」，这个增上缘就是这么样讲法。

寅二、约安立辨（分四科）　卯一、因缘

又由种子故，建立因缘。

这是第二科「寅二、约安立辨」，约安立来辨别这四缘。前面是「约体性辨」，约四缘本身的情况来说明四缘的差别。现在是「约安立辨」，安立就是约名字，名字是安立的；一切法本来没有名字，现在给他取一个名字，从这一方面来说。这底下分四科。

「又由种子故，建立因缘」，「建立因缘」就是给它安立个因缘的名字。

卯二、等无间缘

由自性故，立等无间缘。

这是第二科「等无间缘」的建立。

「由自性故，立等无间缘」，这个「自性」就是识的本体，识的本性，眼识有眼识的自性。眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识乃至阿赖耶识，每一个识都有他的体性的。由他的体性的生、灭，一刹那生、一刹灭；前一刹那灭就为后一刹那做等无间缘。如果他不灭，后一刹那识不能生起。一定他要躲避开，让出位子来，后来的一刹它才能生起。

所以从唯识上说明「等无间缘」，这里面有一件事……，当然和《楞严经》有些事情。识是无常的，识是刹那刹那生灭变化的，不是常住的。《楞严经》说是观河，我小时候看见这个河，我到今天还是看见那个河，从这表示心是常住的。当然还可以有别的方法来躲避这个问题，现在不要说那么多了。「由自性故，立等无间缘」，从唯识上看，它不承认有常住真心，没有这句话，不承认这件事；因为心是刹那刹那生灭变化的。就连阿赖耶识是现量境界，他也是刹那刹那生灭变化；在识的自性上建立等无间缘，表示识是有生灭的，应该说就是这样意思。

我们学习佛法，还是认真一点好！譬如说我欢喜这个，这地方有问题的时候，把它藏起来，不要讲。我看，就先不要这样！有问题的地方把它记录下来，继续研究，应该这样子的态度。我有毛病，你不要讲，隐藏起来；但这问题还是摆在那里，终究是个问题啊！「由自性故，立等无间缘」。

卯三、所缘缘

由所缘境故，立所缘缘。

「由所缘境故，立所缘缘」，立这个所缘缘的名字。

卯四、增上缘

由所依及助伴等故，立增上缘。

这个「增上缘」，你所依的……，眼识以眼根为所依，耳识依耳根为所依，这个识都有所依。「及助伴」，这些心所帮助它活动，就是这些事情。那么，这是「增上缘」。

这样说呢，四个缘他们的安立也不同、体性也不同；体性也不同，所以安立也不同。

丑三、引证（分二科）　寅一、标

如经言：诸因、诸缘，能生识者，彼即此四。

这底下第三科是「引证」。四缘分三科，「引证」。第一是「标」，第二是「辨」。

如经上说：「诸因、诸缘，能生识者」，很多的因、很多的缘都具足了，这个识才能生起；你若有因缘，这个识能生起。但是没有增上缘也不行，没有所缘缘也不行，没有等无间缘也不可以，所以诸因、诸缘具足了才能生识。经上说的话，「彼即此四」，彼经上说的「诸因、诸缘，能生识」，就是这四缘；经上有这么一句话。

寅二、辨

因缘一种，亦因、亦缘；余唯是缘。

虽然都是缘，但是还是有差别。这个第一，因缘这一种呢，也是因、也是缘。这样子说，「因」和「缘」的义不一样了。就是主要的力量，识生起的主要力量，叫做「因」。它是站在帮助的立场，帮助他生起的立场，那叫做「缘」；那就是次要的。所以「亦因、亦缘」，因缘一种，也是因、也是缘；其他的三种只是缘，而不是因，有这样的不同。这是这一科解释完了。

我们也没有学《中观论》，这个系统的经论没有学，我们也没有学习唯识的经论的系统，一开始就听讲《起信论》、讲《法华经》、讲《楞严经》，心里面很平静，很快乐。但是听人说，支那内学院王恩洋、吕澄这些人和传统佛教的老法师打笔仗，说：「《楞严经》不对！」吕澄写出来一本书叫《楞严百伪》，就是有一百条，举出一百个理由说出《楞严经》是假的。哎呀！这个心里面很不舒服，感觉到为什么这样？你若学过了唯识的经论，你才知道有问题，才知道这件事。我们没有学的时候，这常住真心很好嘛！当然，佛法里面本身有不同的想法、有不同的思想，思相上就是有点冲突。冲突，就提出辩论；辩论也没什么不好，明辩也是很好。

所以晋朝的道安法师他读《般若经》，他讲《放光般若》，还有讲什么？有时候，那句话不知道怎么讲？没有办法！那么就想要去见弥勒菩萨来抉疑，这个道安法师；这是很久，中国古代的大德。后来到了隋唐之间，我们的玄奘大师也是，学习《摄大乘论》，又学习《成唯识论》、《俱舍论》、学习《大般涅盘经》、《地论》，也是有疑惑；疑惑，就想要到印度去。有疑惑呢，他就说不能容忍这件事，就要到印度去取经，到印度去拜见那些大德来请问。我认为这个认真的态度是对的！感觉有冲突的时候，按住它，不要讲，就算了。别人讲的时候，「你不要讲！大家都不要讲！」不是太好，还是讨论一下好。讨论一下，如果你读经论读得更多了一点，就明白了，这个问题就明白，这个疑问还是能明白的。

我想我们……，这个佛教是发扬在印度，印度有这么多的大德，佛说的这么多的经论，我们到中国来以后，我们中国人发觉这地方有问题，印度人不知道啊？佛不知道啊？所以经论里面都解答了这些问题。但是你只读这一部经论啊？就不行！你就不知道。你要多读才可以。除非你要这样子：「我就念阿弥陀佛，我不要读书了，我就求生阿弥陀佛国」，那也是可以。但是佛法要住持下去，问题是要解决的，不然怎么住持下去呢？你本身就有问题嘛！你就疑惑了。所以若想要做大法师，你就是要广学；你若做小法师，那不要紧。

癸三、显差别（分二科） 子一、性类差别（分二科） 丑一、征

又如经言：善、不善、无记者，彼差别云何？

这是在第三卷一开始的时候，从那里分来的。由「三处所摄」那个地方：辨色聚、心心法品，加上无为法，分成三句。三句里有「广释」，「广释」里面第一科「辨品类」，第二科是「明建立」，现在是第三科「显差别」。「显差别」里面，第一科是「性类差别」，第二科是「根境差别」。现在是「性类差别」。「性类差别」里面分两科，第一科是「征」。

「又如经言」，又譬如经上——修多罗里面说，一切法的体性、一切法的类别，有善、不善的差别，这个「性类差别」就是这样的意思。这一句话就是问，「彼差别云何」？这就是问。

底下就等于是回答，也就是解「释」。解释分三科，第一科是「善法」。善、恶、无记，分成三科；现在这里先解释什么叫做善法。「善法」里面又分成两科，第一科是「别辨增一」；第二科是「略说善义」：善的含义是什么？

这个「别辨增一」，就是一样一样的说明善法的差别。这个「增一」就是数目，一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，向上增，是从数目来说善法的差别。这一科里面，第一科是「辨」，也就是说明；第二科是「结」束。现在「辨」这一科是分十科，第一科是「一种」：这个善法只有一种，是这个意思。

丑二、释（分三科） 寅一、善法（分二科） 卯一、别辨增一（分二科） 辰一、辨（分十科） 巳一、一种

谓诸善法；或立一种：由无罪义故。

「谓诸善法，或立一种」，佛法里面所重视的就是要修学善法，究竟怎么叫做善法？在这一大段文里面有比较详细的说明。这个善法有很多的种类，或者说只说出来一种善法。这个「立」，就是安立，也就是说明的意思。或者只说出来一种善法，是什么呢？

「由无罪义故」，就是你若有这样的思想、行为的话，你就是没有罪过；你这样做、你这样讲，你没有什么过失的，这就是善法。这个善法可以说成两个意思：一个是有功德；一个没有过失，所以叫做「善」。现在只从这一方面说，就是没有过失、没有罪过。就是你做这样的事情，你心里面有这样的思想的时候，你不会受到苦恼，不会有苦恼。你若做恶事，做恶事，你现在就会有罪过，或者受人家的讥嫌；或者受到法律上的责罚；或者将来会有一种苦恼的果报；或者是只是现在有点罪过，将来没有什么罪过；或者现在也没有什么过失、没有什么苦恼，将来不得了；或者现在、将来都是很苦恼，那就是做恶事的一种情形。现在是做了善法，是「无罪」，没有罪的那一方面的事情，使令你清净自在。

巳二、二种

或立二种：谓生得善、及方便善。

「或立二种」，就是加上一个，在数目上加上一个，「或立二种」。「谓生得

善、及方便善」。这个「生得善」怎么讲呢？就是生来就成就了，你生来就成就了，没有经过学习、也没有经过谁来教导你，你自然就欢喜这样。这是因为你前一生、或者前多生，你对于这样的善事，你有深刻的熏习过，你印象特别的深刻、特别的成熟、有力量，所以带到今生来，不需要观察、思惟，自然就欢喜这样子，那么那叫做「生得善」。

「及方便善」，这么两种的。这个「方便善」是什么意思呢？这就是后来——后来经过自己的学习，或者父母、师长的教导，有这样的智慧。这个「方便」，在这里有个智慧的意思，也包括了行动。而能够亲近好朋友，『近善知识，听闻正法，如理作意，法随法行』，能够有这样的行动而做种种的善事去利益他人，当然也利益了自己，这叫做「方便善」。

这样的意思就是：「生得善」，生来就是这样子，没有学习过；这个「方便善」是学习来的，是经过自己内心的观察、简别而有这样的好的思想和行为，这叫做「方便善」。

巳三、三种

或立三种：谓自性善、相应善、等起善。

「或立三种」， 或者是说有三种善。三种善，那三种呢？「谓自性善、相应善、等起善」这三种。

这个「自性善」是什么呢？就是它本身就是好的，而不是污染的、不是坏的，本身就是好的。那么这指什么说呢？就是十一种善法，是十一个善心所。

『信』，相信佛法，这个信心所，这个信心所是个善。『惭、愧』，有惭愧心，自己有了错误的时候，感觉到惭愧，这个心所是个善心所；若无惭、无愧呢？那就是恶法了。『信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴』这也是善，也是善法。

再就是『正精进』，不懈怠，我不做恶事，我精进做善事，精进也是善事。『精进、轻安、行舍、不害、不放逸』这一共是十一个善心所，这是善法。这个善法里面那个『舍』是很微妙的事情，以后有讲到这地方。这是「自性善」。

「相应善」，「相应善」就是它本身也不是善、也不是恶。它若与善合在一起，它就是善了。那么这指谁说的呢？就指我们现前的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这六个识。这六个识它本身不是善也不是恶；但是它若与善心所在一起了、相应了，它就是善了。

就像这个人也不是好人，也不是坏人；但是他若同好人在一起就做好事，所以这叫「相应善」。若是与坏人在一起，那就做恶事了。现在这里是说「相应善」。

「等起善」。这个「等起善」是什么呢？就是从这个「自性善、相应善」发动出来的善法发动出来的。譬如说我们这个第六意识，它同「自性善」在一起，就是变成「相应善」了。「相应善」，这个第六意识变成善了以后，它又发出来语言、发出来行动，那么这个语言上的善、行为上的善，就叫做「等起善」。

为什么叫做「等」呢？就是能起的，能发起的和所起的是一样的、是相等的。能起也是善，所发起的也是善，叫做「等起善」。这是指语业的善、身业的善，那叫做「等起善」。那么分成这三种善：「自性善、相应善、等起善」这是分这三种。

巳四、四种

或立四种：谓顺福分善、顺解脱分善、顺决择分善、及无漏善。

「或立四种」，或者是立成四种善，这四种善是那四种呢？「谓顺福分善、顺解脱分善、顺决择分善、及无漏善」，这里善的范围扩大了，说得更清楚了。

「顺福分善」，就是你的思想，你的身、口的行动，他能随顺生起可爱的果报，它是可爱果报的因，所以叫做「福」、叫做「分」。这个福，就是指果报说，得到的果报令你心情快乐、令你满意，所以叫做福。「分」，是因的意思。那么「顺福分善」，这就是指人间、天上的这些可爱的果报说的，「顺福分善」。

「顺解脱分善」，这以下就是出世间的善法了。「顺福分善」是有漏的善法，这底下是无漏的善法。这个「解脱」是什么呢？解脱是涅盘，解脱是三乘圣人所得的涅盘，没有污染、没有烦恼的系缚，大自在的境界就叫做解脱。「顺解脱分善」，就是你有这样的身、口、意的活动，能够顺于发起涅盘的这种果报，得到这种结果的善法，那就是修学佛法了，这个也是通于声闻乘、缘觉乘、一佛乘。但是这个地方，下面有个「顺决择分」，这又把这个范围划得更清楚了，就是在外凡位的时候。外凡位的时候，初来到佛法里面来的时候，修学佛法，那么你栽培的善根将来能令你得涅盘，得到圣人的这种成就。能成就圣人的大解脱的境界，这就叫做「顺解脱分善」，其实还是戒、定、慧 。

「顺决择分善」，这就是内凡位的栽培的善法。这个「决择」是什么呢？「决择」，就是般若的智慧，般若的智慧叫做「决择」。「决」，是决断、不犹豫、没有疑问。这个「择」，就是观察，不好的把它不要，好的保留。那么这是表示你用般若的智慧观察诸法实相的时候，远离一切戏论、远离一切执着、远离一切烦恼，主要是远离一切执着。那么这样的般若的智慧，虽然一直到佛才圆满；但是这里主要指初得无生法忍的时候，「决择」。

现在这里说「顺决择分」，你现在这样学习佛法，不要说很远大的无上菩提，不是；就是能令你得无生法忍，就是你现在你可以得到初果，小乘是初果；大乘是初得无生法忍。那么这就是特别精进的修学戒、定、慧的暖、顶、忍、世第一了。这是内凡的位子、内凡的这个时候的功德，所以叫「顺决择分善」。

这两种善法，「顺解脱分善、顺决择分善」这两种善法，这个人虽然他是向于圣境、向于清净的菩提；但是他现在还是凡夫，他现在还只可以说是贤人。贤人；圣人。这是贤善的一种人，还不能说他就是无漏，还不能说。

「及无漏善」，这就是已经得到决择的智慧了，已经成为圣人以后了。成为圣人以后他所修学的善法，他这无漏的戒、定、慧出现了，那是特别清净的，不是有漏的。这是入了圣位以后所修学的善法。那么这加起来，后三种善：「顺解脱分、顺决择分、无漏善」，这是佛法里面所栽培的清净的善法；那个「顺福分善」是世间的有漏善，加起来这是四种善法。

巳五、五种

或立五种：谓施性善、戒性善、修性善、爱果善、离系果善。

「或立五种」，或者是安立五种善法。那五种呢？「施性善、戒性善、修性善、爱果善、离系果善」这五种。

这个「施、戒、修」这是一般性的，佛法里边为在家的佛教徒、为在家人所开示的应该学习的事情。第一个就是「施性」，属于施，属于布施这一个性质的善法，就是自己的智慧、自己的财富，用利益别人的心情、用同情别人的心情布施给需要的人，应该做这件事。当然这里边主要还是指财富说的，应该破除自己的悭吝心去解决别人的困难，这是「施性善」。

第二是「戒性善」，就是五戒了。五戒是自己不要做恶事，杀、盗、淫、妄这恶事不要做，这个也是非常重要的一种善法，「戒性善」。

这个「修性善」分两个意思，就是前面「施、戒」所余的、所剩余的一切善法应该去做，是凡利益人的事情应该做；第一。第二个解释就是要静坐，要静坐，就像佛在世的时候在家居士也有得圣道的，那么就应该包括在内，也是修四念处了，修四念处就是「修性善」。所以他能够得初果、得二果，属于这一类的善法。

这样说「施性善、戒性善」是散乱的善法；「修性善」，是寂静、是禅定的善法，修学这两种善法，能使令自己将来能够得到更高尚的果报。那么这是「施性善、戒性善、修性善」。这个可以看出来展转的不容易修，施性也不是容易修，比较起来还算容易；持戒是难；修就是更难了。所以应该先从容易的开始——施、戒、修，按照这个次第去修。

「爱果善」，其实这个就是包括了前面三个，这是约果报来说。「施、戒、修」是约因说；这「爱果善」约果说，就是将来能得到可爱的果报，属于这一类的善法；那么如果做恶事所得果报就是不可爱了。

「离系果善」，前面虽然是善，还没能够远离系缚，还是有贪、瞋、痴的烦恼系缚着。现在是修出世间的善法的时候，能远离内心的烦恼的系缚，就得大自在了。那么这加起来是五种善。

巳六、六种

或立六种：谓善色、受、想、行、识及择灭。

色、受、想、行、识是五个；善的色、受、想、行、识，加上择灭是六个。这个色、受、想、行、识本身通于善、恶、无记；现在是简别了不是恶、也不是无记，而是属于善良的。那么那就是应该说，由于识，识里面有智慧的心所，它能够发动自己的色、受、想、行、识去做一切善法，这个时候的色、受、想、行、识就都是善。那么这个色、受、想、行、识是一切善法、一切恶法、一切出世间法的依止处，都是依靠色、受、想、行、识发动出来，创造出的，所以倒是非常重要的一点，这是五个善。

再加上择灭善。「择灭」就是涅盘，由灭得到涅盘的善法。这个「择」是什么呢？「择」就是智慧，就是佛法中所说的这种智慧，你学习这样的智慧，不断的去努力增长，就可以灭除一切烦恼得涅盘了。

这个《俱舍论》上说：『若离择法定无余，能灭诸惑胜方便』。我们中国的汉文的佛教这一切的《阿毗达磨论》，在小乘佛法里边，说一切有部的《阿毗达磨论》倒是很多。我们如果欢喜学习的话，就会发觉到有这样事情：「若离择法定无余」。这个「择」，就是你主动的从佛法学习来的智慧，去观察这个色、受、想、行、识，观察这一念心，观察这一念心、观察这一切法，去见诸法的实相，这件事。这件事从小乘《阿毗达磨论》、从汉文的《阿含经》里边，乃至从《大智度论》、从《般若经》里边，从现在我们学习的《瑜伽师地论》里边都是强调这一件事，强调这一件事的。

所以若没有这个「择法」，那就没有别的办法「能灭诸惑胜方便」，没有别的方便能烦恼的。汉文的佛教，小乘也好、大乘也好，都很重视这一点，这里面由「择法」而能够得到灭；灭，就是果了，就是涅盘。那么加起来这是六种善。

巳七、七种

或立七种：谓念住所摄善、正勤所摄善、神足所摄善、根所摄善、力所摄善、觉支所摄善、道支所摄善。

「或立七种」，或者是成立七种善法。「谓念住所摄善、正勤所摄善、神足所摄善、根所摄善、力所摄善、觉支所摄善、道支所摄善」，这是七个，这七科就是三十七道品。三十七道品，第一个就是四念住所摄善；第二就是正勤；第三就是四神足— —欲、念、进、慧；第四个是「根所摄善」，就是五根；第六个就是「力所摄善」，五力；七觉支，「觉支所摄善」是七觉支；第八就是八正道，八圣道是所摄善。那么这样子来说，三十七道品是出世间的三乘圣法，这三种学人、学者都应该学习的；这是纯是说出世间的善法了。这三十七道品，在下文说得很清楚、说得很详细的。

巳八、八种

或立八种：谓起迎合掌问讯礼敬业所摄善，赞彼妙说称扬实德所摄善，供承病者所摄善，敬事师长所摄善，随喜所摄善，劝请所摄善，回向所摄善，修无量所摄善。

「或立八种」，或是成立八种善法。「谓起迎、合掌、问讯、礼敬业所摄善」，这是第一种。第二种是「赞彼妙说，称扬实德所摄善」；而不是虚伪的、不是真实善，那当然是不要称扬赞叹这个善。「供承病者所摄善」，这是非常难得的。是供事、供给病者所需。这个「承」字是什么意思呢？你要明白病者的心意，你承受他的心意，为他做事，当然这里面也包括智慧，包括着智慧才可以。「供承病者」，就是侍奉病人、照顾病人，这是非常重要的一件事，这应该是发慈悲心的人。

「敬事师长所摄善」，这是又一种善法。「随喜所摄善」，就是别人做了善事，别人做世间善、做出世间的善法，你要发欢喜心，随顺他的意思，自己的内心发欢喜，这叫做「随喜所摄善」。因为，凡夫有的时候这个我我所就是常能为障碍，容易嫉妒，所以现在佛菩萨开导我们不要嫉妒，赞叹别人的善法，心里面欢喜，欢喜别人做善事，随顺这个善事而不要违逆、不要障碍。是「劝请所摄善」，劝请别人共同的去做善事，或者是劝请转法轮，组织一个法会，宣扬佛法，去做这一件事情，「劝请所摄善」。

「回向所摄善」，回向，做一切功德的时候，心里面不要随顺自己的贪、瞋、痴去回向，应该随顺佛所开导的方向这样去回向，就是说要回向无上菩提了、回向利益一切众生、乃至回向真如，应该这么样回向；或者回向净土。是「修无量所摄善」，「修无量所摄善」就是慈、悲、喜、舍四无量，修学这样的善法。这个《阿含经》里面是没有像大乘经典，是「宏扬佛法、发无上菩提心、广度众生」这个话，没有这个话；但是有些地方倒是赞叹修学四无量心，倒是有这个。这个四无量心，初开始修，当然这是一般性的；高深了一点就是在四禅八定里边修四无量心的，那也是特别殊胜的境界。这一共这是八种善法。

巳九、九种

或立九种。谓方便、无碍、解脱、胜进道所摄善，及软、中、上、世、出世道所摄善。

「或立九种。谓方便、无碍、解脱、胜进道所摄善，及软、中、上、世、出世道所摄善」，这一共是九种。九种，是那九种呢？第一种是「方便」道所摄善，第二是「无碍道」，第三是「解脱」道，第四是「胜进道所摄善」这四种善。四种善，我们通常在经论里面所看见的这种安立，这个「方便」是在见道之前，这是加行善，那就是暖、顶、忍、世第一了。但是这里说这个方便道，不是见道之前的那个暖、顶、忍、世第一，而是见道之后修道的境界，这个有点有不同。那么他究竟指什么说的呢？这个方便就是得了圣道之后，或者你是初果、或者是二果，或者是你得初地、二地、三地、四地……得无生法忍之后。得无生法忍之后，因为功德没圆满，他要继续修行。继续修行，还是继续修四念住、继续修止观，这个四念处、或者是止观这就是方便，用这个发起这样的行动，继续修行去断烦恼，所以那叫做「方便道所摄善」。这个方便他也是能断烦恼的，也有这种力量。

这个无碍道所摄善，这个「无碍道」是什么呢？就是这个方便——你修四念住、修止观的时候；你把这一品的烦恼——佛是把这个所断的烦恼安立出来一品一品的，这一品烦恼、一品烦恼。譬如说是在这个初果、二果、三果圣人断欲界的九品烦恼。欲界的烦恼主要就是爱烦恼，分成九品。分成九品，譬如说是这个第二果就是断除六品，六品烦恼；那么三果断九品的后三品的烦恼，就得三果了。就是一品一品的。那么现在你修学止观、修学四念处，你断除去一品烦恼了，那么这一品烦恼就不障碍你了，那么就叫做无碍道。这个「解脱道」，就是没有烦恼的障碍了，你就得了一分的大自在的解脱的境界，那么这就叫做解脱道。

这个「胜进道」是什么意思呢？你这烦恼还有很多品，你只断掉一品，还要继续的发出力量来，还是要这个方便，还继续要修止观、修四念处去断烦恼，那么就叫做「胜进道」。「胜进道」也就是「方便道、无碍道，解脱道」。就是你这一品烦恼，断这一品烦恼的「方便道、无碍道、解脱道」成就了，就继续的向前进，继续修行，那就叫做「胜进道」。那么就是得了初果以后，你能够又发动「方便、无碍、解脱道」，那么你得二果了；得二果还又继续的「方便、无碍、解脱道」，又是得三果，这是按果位说；若要按烦恼，是一品一品烦恼的，就是这样意思。乃至到你若是大乘的无上菩提心，也还是由初地、二地、三地、四地，也是继续向前进，那么也就有这方便道、无碍道、解脱道、胜进道的不同，这样意思：乃至到最后功德圆满就是成佛了。这是四种道，都是属于修道范围内的。

「及软、中、上、世、出世道所摄善」，这个「软、中、上」，也还是属于修道的。已经见道以后的修道里面。修道里边它把这个能断烦恼的道分成三类：一个是软品的、一个中品的、一个上品的，那这样就是约力量的强弱有软、有中、有上的分别。

那么因为能断烦恼的道有软、中、上的分别，所断的烦恼也是软、中、上的分别，也是有这样差别。但是，所断的烦恼和能断的道倒是有一个相反的情况，就是软品的道——当然这也是修道的境界，就是见道以后才是修道，修道的时候，这个软品的道，也是无漏的智慧境界，不是在贤位的境界。它软品的道所断的烦恼反而是上品的烦恼、强有力量的烦恼。这个上品的道，它所断的烦恼反倒是软品的烦恼，反倒是微弱、力量很轻微的烦恼。 这样说那个上品的烦恼就是特别地显著，它发出来的作用，伤害众生的力量是很大的，谁都知道这是错误的、罪过是很大的，断这种烦恼的道是软品的，是软品的道。那么到最后所断的烦恼是特别微细，就是不明显的，这都是指圣人说的。这是圣人他心里面微细的烦恼，那微细的烦恼，断那个烦恼的道是要特别强有力的圣道才可以。所以这三个有这样的差别。那么中品的道所断的烦恼也是中品的。

「世、出世道」，这个世间道和出世间道，前面说的都是出世间道。现在这里又加上一个世间的道，世间道是指什么说的呢？就指四禅八定说的，或者是——无色界

的四空或者不在内，就是单独指色界的四禅。这个色界（注：口误）无色界的四空定也可以做圣道的依止，你在空无边处定里面修四念住，也可以；空无边处定、识无边处定、无所有处定里头也可以；但是非想非非处定不可以，不可以在最高的那个非非想定里面修出世间的四念处的，不可以。就是因为他那个定里面，这个明了性太微细了、太微小了、太微弱了，所以在那里面修四念处不合适。所以这个四禅、四空一共是八样，非非想定不算在内，只有七样，所以叫做七依止，依止这七个定去修出世间的圣法，那么这七依止就叫做世间道。

这个出世间的圣道就是四念处了。也是前面说这几种都是属于出世间的道，那么这一共是九个道。「所摄善」，属于这一类的善法。

巳十、十种（分五科）　午一、约方便辨

或立十种：谓有依善、无依善、闻所生善、思所生善、律仪所摄善、非律仪非不律仪所摄善、根本眷属所摄善、声闻乘所摄善、独觉乘所摄善、大乘所摄善。

「或立十种」，或者是安立十种善法。十种是那十种呢？「谓有依善、无依善、闻所生善、思所生善、律仪所摄善、非律仪非不律仪所摄善、根本眷属所摄善、声闻乘所摄善、独觉乘所摄善、大乘所摄善」，立这么十种。立十种，这头两种实在是等于是总说的。

「谓有依善」，这个「有依善」就是有所求，就是求欲界、色界、无色界的可爱的果报的善法。我希望将来得大财富，我做这种善；或者我想要得禅定是怎么的；我想要得名闻利养，我要做这种善；我做这种善，目的是得名闻利养的。这样子有所求都叫做「有依善」。「无依善」呢？就是和它是相反的，不求世间的果报、不求名闻利养的、也不求人家是感谢我的。这个也就是像《金刚经》上面说的『于法应无所住行于布施』，用无所得的智慧修六波罗蜜，那么这一切的善法就是「无依善」。

这个窥基大师又有解释：这个「有依善」，是指一个人实质上做一些善法的事情，譬如说是布施，做布施这个功德就叫「有依善」。「无依善」，就是这个人没有拿钱去做布施；但是随喜别人的布施，那么叫「无依善」，这也有道理。

「闻所生善、思所生善」，这是三慧里面的两种，修慧没有提。由学习——这个「闻」，实在就是学习佛法，从文字上学习佛法，学习到纯熟的、善巧通达的境界，那就叫做「闻所生善」。「思所生善」，在闲静的地方专精思惟佛法的真义，是「思所生善」。那么这修慧，三慧里面修慧没有讲，没有讲就是在属于其他的善法里面，所以这里不说了。

「律仪所摄善」，当然就是自己经过一个时期的学习，知道恶事是不可以做的，自己发愿，在佛前发愿：我要修习十善法，或者说我要受菩萨戒、受八关斋戒。或者受比丘、比丘尼戒，发了坚定的意愿：「我要这样做！」那么这就是「律仪所摄善」，这是善法。

「非律仪非不律仪所摄善」，这个人的行为，他没有去做恶事；「非『律仪』」这个『律仪』指前边那个「律仪所摄善」；不是修那个善法的善，或者说是不持戒，没有发愿去持戒，这是「非律仪」；「非不律仪」，也没有去发愿做种种恶事，发愿以杀生为职业、以妄语做职业的、或者做种种恶事，没有发愿做那种事，那叫做「非律仪非不律仪所摄善」。

这个律仪善；不律仪的恶法，这是在我们欲界的欲界人，我们欲界人有这种事情。当然在欲界的人也有这种人：也不是一定做善、也不是一定做恶，也有这种人。

但是这里面不但于此，不止于此，也包括了色界、无色界以上的人，那他们那是更殊胜的境界。譬如说我们欲界的人有苦受、有乐受——苦、乐、忧，喜、舍这五种受，我们都有。但是，色界天上的人：初禅、二禅；二禅就是离了忧，忧受——苦受、忧受都没有；有喜受、有乐受、有舍受。但是若到了第四禅以上，只有舍受了，苦、乐受、喜都没有，只有舍受，乃至到无色界的四空定也都是舍受。到了灭受想定，那无受，舍受也没有了，是不受一切法，那是圣人的境界。

所以从这些境界上看，同样一句话，经过了欲界、色界、无色界天到了圣人的时候，意义就不同了。不过这里面我们就这样讲好了，这是「律仪所摄善」，这是善法。「非律仪非不律仪」也是善——所摄善，这样子。

「根本眷属所摄善」，《披寻记》上解释也很好，就是从十善法就叫做「根本善」。你发动十善法的前方便，就叫做「眷属所摄善」，合起来就是「根本、眷属所摄善」；但是窥基大师解释是说「修所生善」。前面是闻慧、思慧，那是那二慧；第三种智慧是修所生慧，你就是得了四禅八定了，那叫做根本所摄善。那么在四禅八定所相应的色、受、想、行、识就是「眷属所摄善」。这样说也就是「修所生善」名为「根本眷属所生善」。

「声闻乘所摄善」，就是学习了苦、集、灭道的法门，他发了出离的誓愿，感觉到生死是苦，想要做圣人，出离生死，有这样的意愿，修学苦、集、灭、道的法门，修学戒、定、慧，修学三十七道品，那么这是「声闻乘所摄善」。

「独觉乘所摄善」和「声闻乘所摄善」，一大部分都是相同的，就是愿有一点不同，就是他愿意生在无佛世的时候，他能无师自悟，觉悟圣道，得到缘觉道——所摄善。

「大乘所摄善」，就是发无上菩提心的人愿意广度众生，这样的大人，他所做的六波罗密、一切善法是「大乘所摄善」。这是十种，一共是十种善。

午二、约系不系辨

又立十种：谓欲界系善，初、二、三、四静虑系善，空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处系善，无漏所摄善。

这底下「又立十种」，又立出来十种善法。「谓欲界系善」，就是散乱心的修学十种善法，散乱心修学十种善法。这个修学十种善法，都是修学善法，但是也还是不一样，同样做一件善事，大家都做一样善事，这个人将来是在人间得果报，那个人将来生到天上去得果报，这还是有点不同。所以「欲界系善」，系属于欲界的，你不能够超越欲界，这个「系」是这样意思。

「初、二、三、四静虑系善」，你能够放下了欲，而能够过离欲的生活去修学禅定，你得到初禅了、得到二禅、得到三禅、得到四禅了，属于这个范围的善法，就是有「空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处系善」。这个是色界四禅和无色界的四空，这是禅定的定善。欲界是散善；上二界是定善。

「无漏所摄善」，前面都是有漏，这底下是「无漏所摄善」。「声闻乘所摄善、独觉乘所摄善、大乘所摄善」是「无漏所摄善」。

午三、约业道辨

又有十种：谓十善业道。

这里指身三，不杀生、不偷盗、不邪淫；不妄语、不两舌、不恶口、不绮语这是口四；不贪、瞋、痴，不邪知邪见，那么这是十种善业道。而这个十种善是通于世间的、也通于出世间的。世间的善法，修学善法，就是修学这十种善。修这十种善，我刚才说可以在人间得果报，或者到欲界天上得果报，你要在人间做转轮圣王，你修学十善法将来你在人间做转轮圣王，这个善是有不可思议的。所以 s 有的地方说，劝我们要感谢善法恩，要念这个善法的恩德。我今天能做人，好过三恶道，这要感谢谁呢？感谢你修学过十善，感谢这个十善法、十善道。

午四、约无学辨

又有十种：谓无学、正见、乃至正解脱、正智。

这是十种善法。这个十种善是指阿罗汉。「无学」，就是指小乘佛法里面修行到了无学的程度了。「无学」一共有十种善，其实在《阿毗达磨论》上是十种智慧。第一个就是正见——正见、正思惟、正语、正业、正命、正念、正精进、正定，这是八个，就是八正道，第九个就是正解脱，第十个是正智。

从本论上，从《瑜伽师地论》上的解释，八正道是什么呢？是得了初果以后就修学这八正道，所以这八正道是通于初果，二果、三果、四果。现在简别说「无学」，初果、二果、三果是有学，有学不在内；这是要到四果阿罗汉的时候，他的正见、正思惟。这个正见这个地方指什么说的呢？也包括两个意思。一个就是根本智，就是他修这四念处，得到我空的道理。得到我空，有根本的无分别智，就是与第一义谛相应的智慧，叫做「正见」，这是圣人的境界。现在指四果，就是超越了初果、二果、三果的境界，阿罗汉他那个无分别的清净心，证悟了第一义谛的，那叫做正见，这是无分别智；也包括后得的有分别智在内，就是从无分别智出来到后得智的时候，他也会思惟——后得智是有分别的，思惟这个第一义谛，要用语言文字去安立它，怎么样说，这就是后得智了，也包括在正见之内的。但是这里面——八正道里面又说到正思惟，那正思惟就是属于后得智了。

午四、约无学辨

又有十种：谓无学正见、乃至正解脱、正智。

这里是说建立差别「显差别」。差别里面，第一科是「性类差别」。「性类差别」就是善法、恶法、无记法；现在是说善法的差别。善法差别里面第一科「别辨增一」，分十科。分十科，第一科是一种善法；第二科，二种；第三科，三种；第四科是四种；第五科是五种；第六科就是六种；七种、八种、九种；这个第十科是十种善法，数目增加到十种。十种，第一科是「约方便辨」，约方便来辨别善法的差别。看这个文里面，闻、思、修三种智慧有提到闻所生慧的善法、思所生善，没有提到修慧；又说「有依善、无依善」，这些的确是有方便的意思，善法的前方便的意思。

第二科约「系不系辨」，这是欲界系、初、二、三、四静虑系善，空无边处善，乃至非想非非想处系善；「无漏所摄善」，那就是不系了。那么又有十种，「谓十善业道」，这是「约业道辨」，就是内心有意愿的行动表现在三业上，那就是「十善业道」，这是「约业道辨」。

这个第四科「约无学辨」，这是约圣人说了。又有十种，这十种就专指无学位的阿罗汉以上的圣人说的。这十种善法里边，第一个是「无学、正见」，那么正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，都指无学的圣人说的。那么这是八正道，再加上「正解脱」。「正解脱」，就是阿罗汉他能胜解苦、集、灭、道四种谛理，就叫做「正解脱」。「正智」，就是阿罗汉所得尽智和无生智这二种智慧，叫做「正智」。这是无学位以上的圣人的十种善法。

午五、约感生辨

又有十种：谓能感八福生，及转轮王善，及趣不动善。

这是第五科「约感生辨」，就是能感得八种福报的生命。这八种生是指什么说的呢？就指欲界，在我们人间做小国王，这算一个；再就是国王的臣，辅佐国王做事的臣，这是二个；再加上六欲天，就是八个；八个再加上「转轮王善」，能在人间做转轮王的这样的善法，就是九个了。这个是八个加「转轮王」是九个。再「趣不动善」这就是十个，十种善法。

这个「趣不动善」，前面都是欲界，欲界六天加上人间的小国王，加上臣，那么就是八个，这都是人间，欲界的。

「趣不动善」那就是色界天、无色界天上的善法，这是定善了。那么或者是再包括到无漏的善法，那就是更殊胜了。现在是这十种善法，是「能感八福生」的、「及转轮王善，及趣不动善」，一共是十种善法。

辰二、结

如是等类，诸善差别。

这是结束前面这一大段文：「别辨增一」这一段，这是第一科；第二科是结束，像前面说的这么多种类的善法的差别，有这么多。

「略说善有二种义」，这以下略说善的含义、善的道理。

「别辨增一」是第一科，那么这第一科里辨出来有十科，加结束，就是这个结束。

卯二、略说善义

略说善有二种义：谓取爱果义、善了知事及彼果义。

现在是第二科，这个善法一共分二科，第一科「别辨增一」；第二科是「略说善义」，就是简要的说明善法的含义。善法有什么意义呢？「有二种义：谓取爱果义、善了知事及彼果义」，就是有这二种义。

第一个道理，「谓取爱果义」，就是你做这样的善法的时候，你将来能得可爱的果报，那么这个可爱的果报，在里边的情况——你造这样的业，在苦、集、灭、道、四谛的道理上说就是集，苦集的集；可爱的果就是这个苦，苦、集。「善了知事及彼果义」，这就是灭、道。就是苦、集、灭、道四谛；前面取可爱果义是世间的善法，「善了知事及彼果义」就是出世间善法了。

这个「善了知事」，就是你能够明了这件事情的真相，那就是佛法里面的智慧。佛法里面的智慧就是道谛，道谛的般若的智慧——戒、定、慧，包括戒、定在内的智慧，能通达世间都是苦、空、无常、无我的。「及彼果义」，及彼圣道——三乘圣道的果就是涅盘果。这样就是出世间的道谛和灭谛，加前面的苦谛和集谛，就是四谛。那么苦集是在这里不包括恶法，只属于二种善法：一个散乱的善法，一个禅定的善法。做这样的善法就是在欲界得可爱的果；在色界、无色界得可爱果。加起来就是世间善法和出世间的善法，有这二种义，「略说善有二种义」，就是这二种道理。

寅二、不善法（分二科）　卯一、标

不善法者：谓与善法相违，及能为障碍。

这个「不善法」。前面把「善法」这一科解释完了，现在说「不善法」的差别。先「标」出来，然后解释。

「谓与善法相违，及能为障碍」，就是说做这种恶事的时候，是和善法相违背的，善法的功能能令你得到可爱的果报；现在做恶事与善法相违，就是做这种事得到苦恼的果报、不可爱的果报。

这件事情从自己的经验上应该感觉到，就是你造因的时候，是你自己心里欢喜这样做就这样做，你不欢喜做就不做，就是有你的自由。若是得果报的时候，得可爱的果报也很自由、也很自在；得不可爱的果报就是不自由的，你欢喜也要受，不欢喜也要受、也要接受，所以这个不可爱的果报的确是苦恼了。所以「与善法相违，及能为障碍」，这恶的果报来了的时候，它「能为障碍」，令你想要做些如意的事情，不行！有障碍。所以恶果报来了，你想要修学出世间的善法，不行，做不来，就是不可以，就是有障碍。不但是出世间善法，世间善法也有障碍，它也是不令你自由的。

卯二、释

由能取不爱果故、及不正了知事故。

「由能取不爱果故」，这是第二科：解释。「及不正了知事故」，这是解释恶也

有这二种义，它能取得不可爱的果报，令你苦恼。「及不正了知事故」，你做这种恶事的人，在恶的时候，在做恶事的时候、得恶果报的时候，你都是「不正了知事故」，不能够正确的通达一切事的真实相。不通达这个五蕴：色、受、想、行、识；眼、耳、鼻、舌、身、意一切法，都是苦、空、无常、无我，你不知道，不知道这件事的。这个智能也不够了，所以就没有这种功能，这是说恶法是这样。

寅三、无记法（分二科）　卯一、标列

无记法者，略有四种：谓异熟生、及一分威仪路、工巧处、及变化。

这是第三科，说这个「无记法」。无记法分两科，第一科是「标列」。「无记」，就是不能说是善、也不能说是恶。它没有善、恶的那样的意义的。

什么是无记法呢？「略有四种：谓异熟生、及一分威仪路、工巧处、及变化」这一共是四种。这个「异熟生」，就是前生造的业力，或者是善业、或者是恶业所招感的果报，就叫做异熟生。这个异熟生应该是分两类：一种就是阿赖耶识，阿赖耶识是善恶业所得的果报，是果报的主要的一部分，它是果报主。它本身也不是善、也不是恶。是这样：它若是善，它会拒绝恶；它若是恶就拒绝善。而阿赖耶识什么都有接受，你前六识做善，它也接受；做恶，它也接受，它是不拒绝；接受。所以它本身是无记性的，这是一种。第二种就是由阿赖耶识引出来的前六识，也有属于无记性的，不全是属于善，也不全是属于恶的，也有无记性。那么这里边都应该包括在内的，这两种都应该包括在内；这里只说无记。

「及一分仪路」，我们以前也讲过。就是我们在一个道路上、在一个处所里边有行、住、坐、卧的威仪，那么是叫做威仪路。威仪路是表现在身体上的一种表色，这个表色，它是由内心发动出来的一种行动，当然也通于善、也通于恶；但是现在这里是说无记性的，不说善、恶那一种。

「工巧处」，这个工巧处在本论后文也有更详细的解释，其实包括的范围很广。这个工巧处，乃至做一切的工商业、做农夫耕田的事情、乃至一切现在所谓的工厂制造什么产品，都包括在内，很多很多的事情；乃至到书法，书画、雕刻，乃至现在这个数学、印刷，这一切一切很多很多事情都包括在内。工巧处这样情形也是通于三性的，但是这里面单说是属于无记性的。

「及变化」，这个「变化」也应该说它有两种。一种就是术，艺术的术，你有一种术就会变化；另外就是有神通。你有禅定的工夫，那么你就有了神通；有了神通就会变化。神通里面包括一部分的、小小的、生得的、报得的神通。报得的神通并不是有禅定，果报有小小有能相似的神通，小小一点儿，也不是决定靠得住；但是也小小有一点变化。这里就是说这么多的无记。但是这里说的变化，看下文的解释，只属于善和无记，那就不包括报得的神通在内，我们下文再解释。这是前面列出来这四种无记，这底下又加以「料简」，就是不全面的解释，也一部分的简别简别。

卯二、料简（分二科）　辰一、诸工巧处及威仪路（分二科）　巳一、举工巧处

若诸工巧，但为戏乐，不为活命，非习业想，非为简择，此工巧处业是染污；余是无记。

「若诸工巧，但为戏乐，不为活命，非习业想，非为简择，此工巧处业是染污；余是无记」，若是我们所做的事业，在各式各样的工巧里边，工巧业里边。「但为戏乐」，只是一种游戏、娱乐的性质，不是为了活命，不是为了生活事情。「非习业想」，不是为了活命学习那件事，不是的，只为戏乐。「非为简择」，这个「非为简

择」，也有非为习业想，有习业的意思。「简择」，就是在里面学习，学习这个工巧在里面各式各样的观察、思惟、练习，那叫做简择；或者是学习那件事的前方便，做种种方便，也叫做「简择」。现在都不是属于这一方面的，不是为活命，不是为了活命，学习那件工巧业，也不是做那事的前方便，只是为了戏乐。

「此工巧处业是染污」，这样的工巧业是属于染污的，不是清净的。这若按照本论下文的解释，这工巧业属于染污性质的很多很多了，只是一少部分不为活命但为戏乐，一少部分是无记，大部分都是染污，「此工巧处业是染污」。「余是无记」，剩余的为戏乐的事情，那是属于无记，可以这么简别。

巳二、例威仪路

如工巧处，威仪路亦尔。

「如工巧处」这样子分析：一少部分是无记，多数都是污染。那么「威仪路」呢？也是一样。就是一大部分都是放逸、都是污染。当然也可能有一部分属于善性的，一少部分也是无记。

辰二、诸变化心

变化有二种：谓善、及无记。

这最后一种无记法是「变化」，是有两类，就是善和无记，而没有染污的一部分，这就是单指有禅定、有神通的人的变化。因为，有了禅定、有神通的人他没有欲了，他没有欲界的人这种欲。没有这个欲的时候，他心清净，他表现出来的事情最多是无记；另外他就是属于善，属于良善、予人有利益的事情。若是有欲的，那就不一定。有欲的时候，他里面他可能有欺诳性，那就是有恶、有染污了。那么这是说无记这一类的法。

子二、根境差别（分二科） 丑一、法差别（分二科） 寅一、别辨增一（分二科） 卯一、内六处（分二科） 辰一、五根（分二科） 巳一、举眼（分十一科） 午一、一种

复次，眼有一种；谓能见色。

在前面就是把「性类差别」这一段、这一大科解释完了。「性类差别」里面就是善、不善法、无记法。

现在这第二段「根境差别」，说到根境的差别。这个前边是性类的差别；现在这底下说是「根境差别」，就是我们的六根：眼、耳、鼻、舌、身、意六根；色、声、香、味、触、法六境，在这上面也有各式各样的差别的。分两科，第一科是「法差别」，第二科是「名差别」。能诠显的名、所诠显的法，这个法也还是六根、六境，这都是法。这底下分两科，第一科是「别辨增一」，这个根境别辨用数目来表示它的差别。分两科：第一科是「内六处」，第二科就是「外六境」了。「内六处」里面先说前五根，然后说第六意根。前五根里面先说眼根，有十一科，第一科是「一种」。

「复次，眼有一种」，眼只有一种眼。「谓能见色」，就是它有能力、有这种功能，能照见青、黄、赤、白，长、短、方、圆各式各样的色法，它有这种功能，这就叫做「眼」，眼就是这样意思。

午二、二种

或立二种：谓长养眼、异熟生眼。

「或立二种」，或者是两种。「谓长养眼、异熟生眼」。「长养眼」，就是我们吃饭，吃饭这个营养使令眼的能力、能加强了它的能力，这是长养眼；或是睡眠也能长养眼；或者修梵行、得三摩地都能长养眼。

异熟眼，「异熟生眼」就是果报了，前生的业力得到的眼。而异熟生的眼也须要长养，不长养这个眼也是很难维持的，也是要长养的。不过读书人用眼用得厉害，也有人用眼用得轻。

午三、三种

或立三种：谓肉眼、天眼、慧眼。

「或立三种：谓肉眼、天眼、慧眼」，有这三种。「肉眼」，就是我们所得的这种眼睛，就是这一切在光明中显现出来的色法，没有障碍，这一切色我们可以见，这是肉眼。「天眼」，那功能就是厉害了，它是显露、不显露的色法，有障碍、无障碍的色法，它都是可以看见的，这天眼是厉害的。这两种眼都是物质组成的，由精微的物质组成的眼睛。

「慧眼」，这个慧眼它是属于心法，不是物质，它也有能照见一切法的能力，那它照见的力量当然是高过了肉眼和天眼，这是圣人所得到的眼睛。

我们通常说是五眼：肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。还有三种眼，这上面没有提，只提了还有两种眼：一个法眼、一个佛眼。这里说的慧眼包括法眼在内，法眼也是智慧，所以也包括在里面。通常说慧眼观一切法的真实相、观一切法的真如理，那叫做慧眼。通达一切法的缘起，那就是法眼。但是也有调转过来说的，法眼是观第一义谛的；慧眼是观一切法是缘起，调过来。那么佛眼的意思，若按照《智度论》上的解释，就是肉眼、天眼、慧眼、法眼，到成佛的时候统名为佛眼，有这么意思。这样说，佛眼也包括了肉眼、天眼，也包括了慧眼、法眼；但是，佛眼是超过了一切人的肉眼、天眼、慧眼、法眼的功能的，是更殊胜的一种眼，也就是一种智慧。所以这里面说三种眼，也就等于是说五种眼了。

午四、四种（分二科）　未一、总标列

或立四种：谓有瞬眼、无瞬眼，恒相续眼、不恒相续眼。

这个第四种。第四种，这又分两科，第一是「总标列」，第二科「随难释」。现在说是「总标列」。

「谓有瞬眼」，这个「瞬」就是动，这个眼睛和眼皮有开、有合的动，就是有瞬眼。「无瞬眼」，这个眼睛它不瞬、不动。我们人间一般人的眼睛都是要瞬，不瞬是不行；诸天的眼睛是不瞬。「恒相续眼」，这个眼一直的相续下去。还有「不恒相续眼」，这底下解释。

未二、随难释

恒相续者，谓色界眼。

「恒相续者，谓色界眼」，色界天上的眼。这里面的原因：色界天上的人都是有禅定的人，没有欲、没有烦恼，是和平的世界，所以那个眼睛一直能保持，他的能力

特别强，因为有禅定的功夫，所以那个眼力不会中间眼睛盲了，不会的。我们人间的眼睛不行，人间眼有的时候会破坏、会被破坏，因为人与人烦恼很多，烦恼破坏了自己的眼睛，或者自己用自己的眼睛用的不合适，那也会有问题。所以这个眼「有恒相续」、有「不恒相续」的不同。

午五、五种

或立五种，谓五趣所摄眼。

这个地狱、恶鬼、畜生、人、天「五趣所摄眼」，这又不同。

午六、六种

或立六种，谓自相续眼、他相续眼，端严眼、丑陋眼，有垢眼、无垢眼。

「或立六种：谓自相续眼、他相续眼」，自己的眼。这个「相续」就是身体，这个身体是叫做相续。就是自身的这个相续眼、他身的眼睛。还有端严的眼、还有丑陋的眼。还有是有垢眼、还有无垢眼，这可以做两种解释，就是有的人的眼睛黑白分明，就可名之为无垢眼；有的人的眼睛里边有些毛病，就是有病的眼睛，就是有垢眼。或者说凡夫的眼叫有垢眼，圣人的眼叫无垢眼。

午七、七种

或立七种，谓有识眼、无识眼，疆眼、弱眼，善识所依眼、不善识所依眼，无记识所依眼。

「或立七种」，七种眼睛。「谓有识眼、无识眼」，我们的眼识其实如果一直的读书，眼识是一直要动；如果不多读书的时候，眼识不动的时候还是很多的，多数是第六识活动，而第六识这一注意活动的时候，这个眼识是不活动了，所以就是这个眼识有的时候有识，那么就是「有识眼」；「无识眼」，有的时候这个识不发生作用，叫做「无识眼」。

「疆眼、弱眼」，这个能力有强有弱，这也是各式各样的。「善识所依眼、不善识所依眼」，这个眼识受意识的牵引，就有善、不善的不同了，眼识本身也不能善、也不能够不善的，就是受到意识的牵累，所以有「善识所依眼、不善识所依眼」。

「无记识所依眼」，这时候也没有善、也没有恶，无记识所依眼。

午八、八种

或立八种，谓依处眼、变化眼、善业异熟生眼、不善业异熟生眼、食所长养眼、睡眠长养眼、梵行长养眼、定所长养眼。

「或立八种：谓依处眼、变化眼、善业异熟生眼、不善业异熟生眼、食所长养眼」，这底下或立八种，八种眼睛。

第一个是「依处眼」，这个依处眼有几种解释，就是我们这个肉眼就叫做依处眼。这个依处眼就是为变化眼所依止的地点，所以叫依处眼；或者说是扶根尘是净色根的依止处，所以叫做依处眼，那么这个依处眼就指扶根尘这个眼睛叫做「依处眼」。

「变化眼」，应该说是净色根的眼，净色根的眼睛它有种种作用。这个变化就是指它有种种作用说的，它能见一切色法、也能读书，这里面有很多的转变、有很多的作用，这是特别重要，这表示它的重要了。

「善业异熟生眼」，这个善业异熟眼：由善业得的果报的眼睛，叫善业异熟眼。「不善业异熟生眼」，那个眼睛的功能有问题了。由善业得到的果报，那个眼是特别强了。好像是《大智度论》、是那上说？本论上也有提到说：转轮圣王的眼睛，在黑天的时候，天黑没有日月，夜间黑暗的时候，他的眼睛能看一百由旬，在一百由旬内的事物就看自己的掌纹似的，看得那么清楚；像我们小小的地方都看不清楚了，所以这「善业异熟眼」是不得了，那么强！「不善业异熟生眼」，那就多数是到三恶道的眼睛了。

「食所长养眼」，用饮食的营养来滋养这个眼睛。还有睡眠也能长养眼。还有梵行也是长养眼，你修梵行能长养这个眼睛。「定所长养眼」，那就是得了禅定了，得了禅定了也能长养这个眼睛。那么眼睛有这么多的差别，这是说是八种。

午九、九种

或立九种，谓已得眼、未得眼、曾得眼、未曾得眼、得已失眼、应断眼、不应断眼、已断眼、非已断眼。

「或立九种」眼睛，九种。「谓已得眼」，这是指过去说的。「未得眼」，是未来的。「曾得眼」，是我现在得到了，我以前也得过的，所以叫做曾得眼。「未曾得眼」，就指在现在得到这样的眼睛，以前没得过，是未曾得眼。「得已失眼」，得是得了，又失掉了。总而言之，这个眼睛还是无常的、是靠不住的。「应断眼、不应断眼」，这个「应断眼」，就是有过失的眼睛，像我们这个眼睛不理想，是应该把它调整，就叫做应断眼。「不应断眼」就是圣人的慧眼、法眼、佛眼，这个我们应该学习、能够修行、能够证得才好。「已断眼」，已经断了的眼睛；或者是「非已断眼」，没有断的眼。这是九种。

午十、十种无

或立十种者，无。

这上面说没有十种眼，十种是没有。

午十一、十一种

或立十一种，谓过去眼、未来眼、现在眼、内眼、外眼、麤眼、细眼、劣眼、妙眼、远眼、近眼。

「或立十一种」，十一种眼睛。谓过去的眼、未来的眼、「现在眼，内眼、外眼」。这个「内眼」就是自家的眼睛；「外眼」就是他人的眼睛，或者这么说。「麤眼、细眼」：「麤眼」，或者说我们欲界众生的眼睛，麤眼；「细眼」，就是色界天的眼睛。「劣眼」，就是应该是不善业所得到的眼。「妙眼」，那就是善业所得到的眼睛。还有是「远眼、近眼」。「远眼」，或者说是过去、未来的眼睛是远眼；「近眼」就是现在得到的眼睛。

这里边说「过去眼」、说「未来眼」、说「现在眼」，这里面倒是有意思。就是我们以前的栽培不够，得到的眼睛我们不满意；但是这终究是要过去的，我们可以栽培，将来得个好眼睛，所以还有「未来眼」。如果是决定就是这样子，那就不行了，

不可以改变的了；现在还是可以改变的。

巳二、例耳等（分二科）　午一、例同

如眼如是，耳等亦尔。

前面说眼，这么底下说「耳等」。「耳等」，第一科是「例同」；第二科是「显别」。如眼睛是这样子，「耳等」也是这样子，和前面一样，意思是一样。

午二、显别（分二科）　未一、标

是中差别者，谓增三、增四。

「是中差别者」，这底下「显别」。第一科是「标」，这里面也有不同的地方，「谓增三、增四」。

未二、释（分三科）　申一、耳（分二科）　酉一、三种

三种耳者，谓肉所缠耳、天耳、审谛耳。

「三种耳者：谓肉所缠耳」，这底下说不同的地方，可以增到三、增到四，这个耳。

这个增三，三种耳是什么呢？「谓肉所缠耳」，就是我们看见的这个耳，肉所缠耳，这应该说是扶根尘。扶根尘是保护这个净色根的耳，那么就是正好是「肉所缠耳」。「天耳」，这是天上的人他们的耳，或者是得了色界四禅的人，入定的时候，他有天耳通的那种耳，叫天耳。「审谛耳」，这个审谛耳怎么解释呢？就像经上佛说法的时候告诉听众：『谛听！谛听！善思念之』，那么这叫做「谛听耳」。就是你注意的听闻佛法，那叫做审谛耳。从这方面讲，耳朵的重要能够——是学习佛法的一个重要的条件。

酉二、四种

四种耳者，谓恒相续耳、不恒相续耳、高听耳、非高听耳。

「四种耳」。前面说是三种耳，这底下说四种耳。「谓恒相续耳、不恒相续耳」，这是和前面应该是一样。「高听耳、非高听耳」，这是约它的作用说，就是学习佛法，听闻善法，听闻佛法能逐渐的使令你转凡成圣，那么就是高听耳。「非高听耳」，不学习佛法，一般世界上的事情不是「高听耳」。

申二、鼻舌（分二科）　酉一、三种

三种鼻舌者，谓光净、不光净及被损。

「三种鼻舌者」，前边是耳说完了，这底下说「鼻舌」。鼻舌分两科，第一科「三种」。「三种鼻舌者：谓光净，不光净及被损」，这鼻舌说有三种，一种是「光净」的，就是很清净的，没有毛病。说是「不光净」的，有毛病、不光净。「及被损」，被破坏了。三种。

酉二、四种

四种鼻舌者，谓恒相续、不恒相续、有识、无识。

「四种鼻舌者，谓恒相续、不恒相续」，或者是「有识」、或者是「无识」，有这个分别，这四种。

申三、身（分二科） 酉一、三种

三种身者，谓滓秽处，非滓秽处，及一切遍诸根所随逐故。

这底下第三个说到「身」。这身的差别是什么呢？「谓滓秽处、非滓秽处，及一切遍诸根所随逐故」，有这三种的不同。第一种，就是我们这个身体有污秽的地方，那就是我们人间的人。人间的人要排泄这些问题，就是不清净了、污秽的这样的身体。「非滓秽处」就是色界天以上，色界天的人清净，欲界天也是不排泄，也比较清净。欲界天的人他不排泄、也没有病。所以可以说是「非滓秽」。若是色界天上的人的身体是大光明的境界，那是特别殊胜了，和我们欲界真是不能比了。所以，从经论上告诉我们的事情，人真是应该放下。

「及一切遍诸根所随逐故」，这是第三种身。「一切遍诸根所随逐故」，我们这个身体里面，这个身根，我们通常说这个意根是很重要；但是身根也是非常重要的。这个身根，它是普遍到全体，是眼根、耳根、鼻根、舌根所随逐的，你若没有身根，那四个根放在什么地方？所以有这么一个情形：「一切遍诸根所随逐故」的身体。

酉二、四种

四种身者，谓恒相续、不恒相续、有自然光、无自然光。

那就是这个「恒相续、不恒相续」，就是在你的寿命这么长之间，都是恒相续的，如果中间是断了，就是「不恒相续」了。「有自然光」，那就是欲界天和色界天他们身体能发出来光明，自然的发出光明来。那么我们的身体不能，我们人间的人不能发出自然的光明；或者人造的光明，可以。这是把眼、耳、鼻、舌、身这五根都说完了。

辰二、意根（分十二科） 巳一、一种

或立一种意。谓由识法义故。

这里第二科；把前五根说完，现在说第六意根。「意根」分十二科，第一科是「一种」，也是数目增加，计算它的差别。「一种意」是什么呢？「谓由识法义故」，就是说，这个意它能够认识法、认识义。「法」，就指能诠显意义的这一切的名句文，是法；「义」，就是名句文所诠显的道理，它里面有什么什么义。这个能诠、所诠，这都是意识所认识的，有这样功能的名之为「意」，就这一种意。实在这「一种意」倒是说的很简要。

巳二、二种（分二科） 午一、标列

或立二种：谓堕施设意、不堕施设意。

这底下说二种，分两科，第一科标列。「谓堕施设意，不堕施设意」，这是标出来，这底下解释。

午二、随释（分二科） 未一、第一义

初谓了别名言者意，后谓婴儿意。

这底下解释，先解释第一种解释。「初」，头一个这个「堕施设义」怎么讲呢？就是你这个意，能了别名言的意，了别种种的名字。名字就是言。因为你若没有名就不能说话，一个名字、一个名字连接起来就是语言，所以名就是言。而这个「堕」字怎么讲？堕者，落也，降落的落。就是这个「施设」，「施设」是什么呢？就是名、就是字、就是名句文，就是「施设」。这个名句文从那里来的呢？就是有智慧的人安立出来的，他心里面这样分别、这样思想；画一画，怎么样画各式各样的符号，施设出来的，所以这个「堕施设意」。就是施设种种的名言，落在你的心里面，你的心能接受。能接受，那就是了别名言的意；如果这个名言不能落在你的身上、你的心里面，落不上去，那就是不了名言。

这样说，这个「堕」字，「堕」有一个动词的意思，这里面也有一个学习的味道，你学习这个名言，在你内心里面有了念心所；这念心所的力量，就是你积聚了很多的名言，这叫做「堕施设意」。如果你不接受、你没有学过，你心里面没有积集这么多的名言，那就不行了，那就是不堕施设意。

头一个是「了别名言者意」。后一个：「谓婴儿意」，婴儿的时候，他还不明白名言，不了，他还没有开始学习名言。这样说，如果是学习了一种文字，对另外一种文字没有学过，那也可以说「不堕施设意」。不过，终究他心里面有一种施设的，不是说完全没有。这是第一个解释。

未二、第二义

又初谓世间意，后谓出世间意。

这是佛法的态度了。头一个「堕施设意」是世间人，世间上的人他们的心意。或者说「堕施设意」是有学问的人；「不堕施设意」就是没有学问的人，也可以这么说。「后谓出世间意」，这是圣人了；「世间意」是凡夫。出世间的圣人，他心里面也是有施设意的；但是，他在与第一义谛相应的时候，离一切名言相，离一切名言相的时候，就「不堕施设意」了，那就是超越了世间，不是凡夫境界了。

我们种种的分别心、种种的烦恼，都是在分别那个地方，都在名言那个地方，不是在第一义谛那个地方。这个圣人就是从名言这个地方超越了，超越了名言达到无名言的地方，所以没有烦恼了，没有分别，没有这些烦恼。我们不能超越名言，我们就是为名言所困、为烦恼所缚，所以是苦恼的。

巳三、三种

或立三种，谓心、意、识。

前边是说两种。这个也很有意思，「一种意，（谓）由识法义故」，有二种意，「堕施设意、不堕落施设意」。佛菩萨的智慧会这样安立，也是有意思。

「或立三种，谓心、意、识」，由心、意、识来表示我们内心的差别，表示内心的差别。经过了人家有智慧人的解释，我们才能够有一点分别，什么叫做「心、意、识」，你看这《俱舍论》才能看出来；你若不解释，你就读那文，读不出来什么事情。他解释这个「心、意、识」怎么解释呢？似乎是这个识，这个识是面向外的，识色、声、香、味、触、法，这是「识」的意思。

这个「意」是干什么的呢？意是为识做依止处的，他去认识外边的、去收集外边

的消息的时候，他要有个依止，以这个意做依止处，他才有力量去采访各式各样的消息，这叫做以意为依止，去了别色、声、香、味、触、法，这叫做「识」，也叫做「意」。了别了以后，他得到了很多很多的名言、很多很多的消息，把它收集起来，是名为「心」。

这里面综合起来说就是：以「意」为依止，向外，叫做「识」；「识」认识了很多的资料又收回来、又回来、又流回来，那叫做「心」。流出去叫「识」，流回来叫「心」，而以「意」为依止的，以「意」为依止的。这个《大毗婆沙论》上有好多种解释，不止这一种。

以「意」为依止，向外去了别叫做「识」。这里边我看又有两个意思。一个是认识外边的境界，得到新的消息，这是一个意思。第二个意思，你以前收集的，你在心里面得到的知识，也可以以「意」为依止流通出去；流通出去这就是由心。这样说这个「意」，也是意、也就是心。说为「识」做依止的时候，就叫做「意」，作依止的时候就叫做意。把外边得到来的新的知识，收集起来，收集回来叫做「心」。但是以「意」为依止的时候，也有「心」的意思，也有这个「心」的意思，心里有很多很多的智慧，这个智慧，在这个「识」向外活动的时候，有智慧的基础，所以他内外并不是分开的，还是连贯在一起的，还是连贯的。

巳四、四种

或立四种，谓善、不善、有覆无记、无覆无记。

这是第二科「意根」。前边是说五根，说完了；现在是说第二：「意根」。「意根」里面分十二科，前三科都说完了。前三科这个分法也是很有意思。第一种是「一种意，谓由识法义故」名之为意。「或立二种，谓堕施设意、不堕施设意。初谓了别名言者意，后谓婴儿意。又初谓世间意，后谓出世间意。或立三种，谓心、意、识」，这样子说明意根的类别。

现在这以下是第四科，是立四种意，那四种呢？「谓善、不善」，这从前边的文可以看出来、可以明白这个分类法，意它与善心所相应，那么就叫做善意；与染污心所相应，就是不善。有覆无记也是染污心所，就是末那识的四种烦恼，它也是不善；但是特别的微细的关系，不善的行相不明显，所以叫做「有覆无记」。「覆」者，障也，障碍的障；也有覆藏的意思，就是隐藏在那里，表面上看还是无记的。「无覆无记」就是亦如是（注：语音模糊）了。所以，这个意有这样的差别。因为阿赖耶识是没有烦恼相应的，所以要是「无覆」；可是它也不是善、也不是恶，所以叫「无记」。

巳五、五种

或立五种，谓五位差别。一、因位。二、果位。三、乐位。四、苦位。五、不苦不乐位。

「或立五种」，这是第五科。「谓五位」的「差别」，五个阶段。第一个是「因位。二、果位。三、乐位。四、苦位。五、不苦不乐位」。这个「位」，也可以说就是时间：这个时候它是处于因的位，这个时候是处在果的时候。这样说，在种子的时候名之为因，现行的时候名之为果，可以这样解释。

三是「乐位」，就是它与境界接触的时候有乐的感觉，名为乐位；有苦的感觉；有不苦不乐的感觉，从这样立为五位。

巳六、六种

或立六种，谓六识身。

就是眼识乃至意识。

巳七、七种

或立七种，谓依七识住。

「或立七种，谓依七识住」，那么「七识住」正好是七个，所以是七种意。这里说的这个意根，就是把所有的心法都包括在内了，这个范围是很广的。

这个七识住是什么呢？在《俱舍论》上有解释。第一个是「有色有情身」，身体的身；「身异、想异」：就是这个广大的地区里面的众生，彼此之间相对的看，他们的身体是不一样的，各式各样的差别，不一样，这叫「身异」。「想异」，他的内心

的思想也是有差别，这就叫「想异」。这指什说的呢？就指我们人类说的——人和一分的天：欲界六天也包括在内、也包括初禅天在内。这个地区的众生，三恶道不在内，当然身体是不一样的，内心的感受也是不一样，苦、乐、不苦乐的感觉不一样，这是叫做一种，第一种识住。

第二种是「有色有情，身异想一」，就是这一个地区的众生他们的身体不一样的，还是不一样；但是内心的思想是一致的，这一类。这一类是指什么说的呢？就指初禅天。初禅天；从二禅天的人，我们在前面文读过了；死掉了，二禅天的人死掉了生到初禅来就是大梵天王。大梵天王这个人，他心里面感觉只有他一个人，他还想要再多多少人来这边，共同的在这里生存。他这样想，就真是有人来了。有人来了，也就是从二禅天、或者是三禅天的人到这里来。若是在劫初的时候，不可能是由欲界的人到初禅天这儿来，不可能是这样子，只有从上面降下来。这个人来了，就是梵众天了。这个梵众天一看见大梵天王的大威德的境界。大梵天王的身体和梵天的身体不一样，所以「身异」，就是特别高大、威德特别的大，梵众天是不如大梵天的，所以「身异」；但是这想是统一的。因为他感觉：我们是大梵天王生我们的；大梵天王也认为你们是我生的，就是由心念而生，和我们欲界的人不一样。那么这两方面的想法是一致的，所以叫做「想一」，统一的一；但身相不同，所以叫做「身异想一」，这是第二。

第三、「有色有情身一想异」，这就是二禅天的人。二禅天的人他们的身体是一样的，彼此都是那样的；但是内心的想有变化。内心的想法有两种说法。一种说法是说：这个初来——从三禅天生到二禅天的人，初来到二禅天的人，他来的时候正赶上大梵天以下火灾起的时候，大火燃烧的时候不得了！这初来到二禅天的人感觉到：这个火这么厉害，是不是会烧到我们这里来？心里面有恐怖。以前就旧来的，就是先来的，就是很久、已经在这里生存了很久的二禅天的人经过这种事情，就对初来的天人说：「不要紧！不要紧！没有事，它们不会烧到这里来。」他不怕。所以是有怖、有不怖的不同，这叫做「想异」；这是一种解释。

第二种解释，就是他本身的想法有不同，譬如说天人彼此间相对说不同，说他一个天人本身的内心有不同的想法。这个不同的想法是什么呢？他入了二禅的时候，这个喜、乐的境界，这个喜的境界，当然他欢喜；但是久了就厌、厌烦，就从那个禅里面出来；出来，就到近分定。譬如说初禅的近分，我们通常说就是未到地定，就是二禅前、入二禅三昧之前也有近分定，那么他就是从二禅的根本禅出来，到近分定去。到近分定，这什么不同呢？近分定里面没有喜乐。没有喜，他感觉很快乐，他也欢喜这个舍的境界。舍的境界久了，又不欢喜了，还是欢喜喜乐，又入到二禅的根本禅里面，这个心情有这样的变化，所以叫做「想异」。二禅天的人，身相是一样的，都是那样子，都是那么庄严；但是心里面有这样的变化，所以叫做「身一想异」。这是第三识住。

第四个识住：身一、想也是一，是三禅天，三禅。三禅天的人都是那么样的光明、庄严；内心里面的乐也是都是那样无差别，这「身一想一」。这一共是四个。初禅、二禅、三禅，加上欲界人和一分天、初禅也在内，那就是：身也是异、想也是异，这一共是四个识住。等到五、六、七这三个识住，就是无色界天的下边的三个：空无边处定、识无边处定、无所有处定，这三个。加起来就是七识住。这个「识住」意思是什么意思呢？就是欢喜，这个识欢喜在这里住——我欢喜到那去，到那去以后也不想离开，所以叫做「识住」。七识住，这个色界天的第四禅不在内；无色界天的第四空定：非非想处定也不在内；三恶道也不在内，这是什么原因呢？三恶道这个地方太苦了，识不愿意住在那里。说是我业力所逼迫，不住也要住；但是他心里不欢喜住，所以不立为识住，这是一种，这是三恶道不立为识住。

色界天的第四禅天为什么不立为识住呢？因为里面有一个无想天，第四禅天有一

个无想天，无想天里面把识灭掉了：本来是前五识是不动的，那么第六意识也灭掉了，所以识不住在那里，不立为识住。无色界天的非非想定里面有灭尽定，所以也不立为识住。所以，这是立为「七识住」，是这样意思。就是欢喜住的地方立为「识住」，不欢喜的地方不立为「识住」，所以只是有「七识住」。七识住，那么这就是七种识。

巳八、八种

或立八种，谓增语触相应、有对触相应、依耽嗜、依出离、有爱味、无爱味、世间、出世间。

这一共是八种。第一个是「增语触」。「增语触」和「有对触」，在《俱舍论》上有解释这两个名字。

「增语触」，前五识是相对触，就是有对触，是不会说话的；第六意识才会说话。所以，第六意识和前五识对比的时候，就发觉第六意识多出来一件事，就是「增语触」，它能够会说话，它增生出来一件事，它就是有学问，这个第六意识是个读书人，它知道很多的名、很多的名句文，有很多的知识，所以它会说话，它有这样的触，所以叫做「增语触」，有「增语触」与它相应。

这个「有对触相应」就是前五识。前五识是有前五根——依五根去触前五境，所以它们是有障碍的，前五根是物质，是有质碍法，是有对触。那么这是两种了：增语触相应、有对触相应，这都是识，这样子就都叫做意，这可是和《摄大乘论》的一意识师有点相合了。

「依耽嗜」，这个「耽」我们前面讲过；那个「眈」应该是目；这上是个耳。「依耽嗜」是什么？就是欲，就是我们欲界的人，这个欲是很厉害的，这个染着心非常的重。就像人——这个食欲特别强的人，若看见饭是不能不吃的；看见糖了，是非吃不可的，这个欲就是这样子。在《阿含经》里面，佛说一个譬喻也就是这个意思，说人的欲心重，看见了欲就是非要吃不可，「依耽嗜」。

「依出离」，这就指色界天、无色界天的人，他们没有欲界的欲，从欲出来了，叫做「依出离」——就是这样的识，这个识是离欲了；那个识还没离欲，这有这么样分别。这个出离也包括着无漏识在内，有漏识、无漏识在内，包括无漏识在内叫出离。

「有爱味」，这是指有漏的识。欲界的识也好，色界、无色界人的识也好，都是有爱味的、都是有执着的；不过所爱的虽然不同，终究还是爱。「无爱味」，这是无漏的，无漏的识是圣人了，他没有这种染污心了。

「世间、出世间」，这是这两种。这个世间识，就是所有的有分别的都叫做世间识。「出世间」是无分别的，超出世间了。若这样讲，这个「无爱味」是无漏的识，但是无漏的识也可以分两种：一个是有分别，一个是无分别。圣人的、阿罗汉的心，他若不入定，出定的时候，他也知道这是色、声、香、味、触、法，他也有这个分别；但是心清净。这个出世间的、他的心不受一切法的时候，就是超越世间一切分别境界，那就是出世间的识了，入于第一义谛了。那么这总加起来，这叫做八种，立出八种识。不过这个范围是广了，把出世间的识加在里边了。

巳九、九种

或立九种：谓依九有情居。

「或立九种」，这或者是安立九种识，九种意：「谓依九有情居」。「九有情居」，前边那个七识住，那就是七有情居。这个九识住，再加上两个。加上两个，就是加上色界的第四禅、无色界天的第四：非想非非想定，加上这两个，就是九有情居。就还是没把三恶道放在内，就是三恶道不是个可以安居的地方，所以不放在内。这是九个，九有情居。

巳十、十种无

或立十种者，无。

没有十种义，这个是无。

巳十一、十一种

或立十一种，如前说。

「或立十一种」，或立十一种意。十一种意，如前面说的，像前面讲的，讲过有十一种意。你们看见前面那一个地方讲十一种意了？所以我查了，看了一看，读了一读，就是十一个善心所，算是十一，就是这样说吧！十一个善心所。这十一个善心所——五十一个心所；这里说五十三个心所，都应该背下来，那十一个善心所更应该背下来。

巳十二、十二种（分二科）　午一、标

或立十二种，即十二心。

「或立十二种」，十二种。「即十二心」，十二种心。十二种心，那十二种呢？

午二、释（分二科）　未一、世间（分二科）　申一、欲界心

谓欲界善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心。

「谓欲界」的「善心、不善心、有覆无记心、无覆无记心」，欲界的众生有这么四种心。

申二、色无色界心

色界有三心，除不善。无色界亦尔。

色界天的呢？有三种心。谓「除不善」，这个四种心里面，把那不善没有；色界天的人都是好心，没有不善心。「无色界天亦尔」，也是。那么就是色界、无色界六，加上欲界的四，就是十个。

未二、出世间

出世间心有二种：谓学、及无学。

另外再加上两个，就是「出世间心有二种：谓学及无学」。「学」，就是由初果开始算，初果、二果、三果都是有学，都是学；第四果算是「无学」。他们，当然第四果在阿罗汉——小乘佛法说，心是清净的，前三果还多少有的时候有乌云出来，三果也好得多了。那么加起来就是十二种心，就是十二种意。

卯二、外六处（分六科）　辰一、色（分十科）　巳一、一种

或立一种色：谓由眼所行义故。

前边是「内六处」；这底下说「外六处」。说外六处，这个根、境差别中，这就是境——外六境，六种，分六科。第一科是「色」，这个色也有增数的不同。

「或立一种色」，什么呢？「谓由眼所行义故」，就是眼根、眼识它能在这上面活动。所以，「所行」——这个「行」字也很有意思，眼所行的境界，耳就不可以行，耳根、耳识不可以在色的境界上活动，所以这个「行」这里面也有事情的。这是一种色。

巳二、二种

或立二种：谓内色、外色。

「或立二种，谓内色、外色」，内里边的眼耳……，内身。「外」，就是外境，也都是色。

巳三、三种

或立三种：谓显色、形色、表色。

这我们前面也讲过了，什么叫做「显色、形色、表色」。

巳四、四种

或立四种：谓有依光明色、无依光明色、正不正光明色、积集住色。

这个「有依光明色」是指什么色说的呢？就是这个光明它有所依。譬如说灯本身是光明的，那一部分光明就可以称之为「有依色」。其他的地方也是光明，就叫做「无依色」，或者这么说也可以。其实，这当然根本上说，其他的空间的光明也是有依，没有依从那儿来呢？这光明；不过可以这样分别：「有依光明色、无依光明色」。或者说「有依光明色」，它没有离开它的那个本体，发光那个体没有分离；「无依光明」就是分开了，它占有的位子离开了那个本体了，那么就可以说「无依光明色」。

「正不正光明色」，就是日月盈亏的时候。太阳、月亮有的时候有盈满，有的时候有亏的时候，就叫做「正不正光明色」。

「积集住色」，就是一切山河大地所有的色都是和合色，这是四种色。

巳五、五种

或立五种：谓由五趣差别故。

这五趣的色，各式各样不同。

巳六、六种

或立六种：谓建立所摄色、覆藏所摄色、境界所摄色、有情数色、非有情数色、有见

有对色。

这个「建立所摄色」，我们前面也已经讲过了。譬如说这个世界、这个虚空里面，先是有风轮、然后有水轮、有地轮，那么这就是「建立」，彼此建立，有情才可以在上面居住的，这是「建立所摄色」。从前面文上看，色界天，一切的空居天不在内，他们不用这些做依止，他们不是这样；只是我们地面上居住的人是要依靠这个的，这叫「建立所摄色」。

「覆藏所摄色」，就是我们居住的这个房屋，我们可以覆藏，在里面覆藏。「境界所摄色」，这个境界是对识说的，识以它为所缘境，那么叫做境界所摄色。「有情数色」，里面——地、水、火、风的组织里面有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这样范围的色。「非有情数色」。「有见有对色」，这就是眼所见的色，叫做有见有对色；其余的五根就不是了。这是建立六种色。

巳七、七种

或立七种：谓由七种摄受事差别故。

由七种摄受事的差别，也就可以名之为七种色了。这个「七种摄受事」在《披寻记》第二卷七十二页第三行那已经说过了，你看一看就好了。

巳八、八种

或立八种：谓依八世杂说。一、地分杂色。二、山杂色、三、园林池沼等杂色。四、宫室杂色。五、业处杂色。六、彩画杂色。七、锻业杂色。八、资具杂色。

「或立八种」，或者立八种色，「谓依八世杂说」。这个八种色是什么呢？这八种色是依据八种世间所说的色，加起来成八，叫做八种色。那么，这个话的意思似乎是佛教本身不常这么说的。

一是「地分杂色」，这个大地它的很多很多的不同的颜色，杂色。二是「山杂色」，高山上的杂色。三是「园林池沼等杂色」，这又是不同。第四是「宫室杂色」，这建筑，「宫室杂色」。五、「业处杂色」，这「业处杂色」怎么讲？我想了老半天，我心里面有个分别，就是建筑宫室的时候，各式各样的形象、颜色，这叫做「业处杂色」，我这么讲；你们看可不可以这么讲？

六是「彩画杂色」，艺术家他能够彩画出来种种的图样，彩画。七是「锻业杂色」，这个「锻业杂色」，就是炼金，炼金业这一方面的事情，把金属的东西放在火里面烧炼、打，造成各种器物，这叫锻业的杂色，也是各式各样的杂色。八、「资具杂色」，人生存所需各式各样的资具也有不同的颜色。

巳九、九种

或立九种：谓若过去、若未来、若现在、若麤、若细、若劣、若妙、若远、若近。

「或立九种」，九种颜色。「谓若过去、若未来、若现在、若麤、若细、若劣、若妙、若远、若近」九种，这是《阿含经》常有这个话。若过去的色、若未来的色、若现在的色。「若麤、若细」就是大小，麤大的，细小的。「若劣、若妙」，这个色里面有劣下的，有特别殊胜微妙的，或者是远的，或者是近的。但是《阿含经》上还有个内、外，这里就不说了。若说内、外就是十一个了；所以，把那个不说就是九个。可是内、外也可以包括在这个「若过去、若未来、若现在、若麤、若细、若劣、

若妙、若远、若近」，也可以包括在里面，所以也可以说没有略去。

巳十、十种

或立十种：谓十种资具。

「十种资具」也是——我们看那《披寻记》第二卷七十二页上也说了。那么这个色的类别有这么多，这是「外六处」，「外六处」里面的这个色处说完了。现在是第二：「声」，声音。声音也是分十科，第一科是一种。

辰二、声（分十科） 巳一、一种

或立一种声：谓由耳所行义故。

我们的耳根、耳识能在那上面活动，那个就叫做「声」，就是安立为声，假名字为声。

巳二、二种

或立二种：谓了义声、不了义声。

这个声音能了义，那个声音不了义，就是一个直声。这样说，人能发出来的声音是能够了义，其他的就不一定了义；或者他是也能了义，但是我们不懂，那也可以说是不了义。或者是佛法的声音是了义，其他的声音是不了义。

巳三、三种。

或立三种：谓因受大种声、因不受大种声、因俱大种声。

这个「因受大种声」，就是以能觉受的大种为因发出来的声音，是「因受大种声」；「因不受大种」发出来的声音。那么这样说就是：有情发出来的声音就是「因受大种声」；非情，就是「因不受大种声」了。「因俱大种声」，就是包括这两种大种发出来的声音，就是人做音乐、或者人拍桌子发出声音，这也是「因俱大种声」。

巳四、四种

或立四种：谓善、不善、有覆无记、无覆无记。

「或立四种」，或者立四种声。「谓善、不善、有覆无记、无覆无记」，这声音也这样分类。那么声音也会有善、有不善、有覆无记、无覆无记的不同。如果若再加以解释的话，就是声音在有情物发出来的声音，都是由你的心发出来的声音，你心有善、有不善、有覆无记、无覆无记，所以发出声音也是有这样的类别了，也可以这样解释。

巳五、五种

或立五种：谓由五趣差别故。

所以叫做五种声。

巳六、六种

或立六种：一、受持读诵声。二、请问声。三、说法声。四、论议决择声。五、展转言教若犯、若出声。六、喧杂声。

「或立六种」声音。一是「受持读诵」的声音。这个读诵倒是容易明白，「受持」怎么讲呢？「受持」看这个《辨中边论》上的意思，是温习的意思，你常常读、常常诵，但是不断的温习，就叫做「受持」，有这个味道。

二、「请问声」：我不明白，请问你，请问的声音。三、说法声。四是论议决择的声音，这就是不同了。五是「展转言教若犯、若出声」，「转展言教」：你教导我，我教导他。「若犯、若出声」：这个「犯」，就是犯戒了，违犯了佛制的戒。「出声」就是忏悔。我犯了戒，我忏悔，那么就还净，又恢复了清净，从这个染污里面出来了，就恢复清净了，所以叫「出」。这等于就是忏悔的声音、教导的声音，阿阇黎、或者和尚、或者阿阇梨教导我们忏罪的声音，或者我们诚恳的忏罪的声音。六、喧杂的声音，这个人在吵。

巳七、七种

或立七种：谓男声、女声，下声、中声、上声，鸟兽等声，风林丛声。

「或立七种：谓男声、女声」，这是发声音的人不同。「下声、中声、上声」，这声音也是有下、中、上的不同。鸟兽的声音。是「风林丛声」，风一吹起来、飘动起来，这个树林子里边就发出声音来。这个「丛」就是很多的树、很多的草，在一起声，叫丛声。

巳八、八种（分二科）　午一、约四言说辨（分二科）　未一、标列

或立八种：谓四圣言声、四非圣言声。

这是「标」，这底下解「释」。

未二、随释（分二科）　申一、四非圣言

四非圣言者：一、不见言见，见言不见，非圣言。二、不闻言闻，闻言不闻，非圣言。三、不觉言觉，觉言不觉，非圣言。四、不知言知，知言不知，非圣言。

「四非圣言者：谓不见言见」，不是圣人的话，有四个。一是「不见言见」，我没有看见，问：「你看见没看见？」「我看见了。」这是说谎话，你不见言见。「见言不见，非圣言」，这圣人不是这样子。第二种：「不闻言闻，闻言不闻，非圣言」。第三种：「不觉言觉，觉言不觉」也不是圣言；这就是包括鼻、舌、身这三种叫做「觉」。第「四、不知言知，知言不知，非圣言」，这是属于第六识。总而言之，说谎话这不是圣言。

申二、四圣言

四圣言者：一、见言见，不见言不见，圣言。二、闻言闻，不闻言不闻，圣言。三、觉言觉，不觉言不觉，圣言。四、知言知，不知言不知，圣言。

「四圣言」。前面是非圣言，这是「四圣言」。第一个是见言见，不见就说不见，圣言。第二、「闻言闻，不闻言不闻，圣言」。三是「觉言觉，不觉言不觉，圣言」。第四、「知言知，不知言不知」，这是「圣言」。

我看《阿含经》、看这个《杂阿含经》上也很明显的说，有这些阿罗汉，阿罗汉是圣人。说别的比丘、或者别的阿罗汉，大家见面谈话的时候说：「大德！我有问题请问你」。那个阿罗汉说：「知者当答」，我若知道，我就会回答你。你看，这圣人是这样说话！「知者当答」，不知道的就说不知道。好像佛灭度后，在《杂阿含经》上看见，佛灭度以后，是有个优婆夷、有个佛教徒，他到寺庙里面就是请问一位阿罗汉一个问题，这阿罗汉不能回答，说是「知者当答」，结果一问他，他不能回答。这个优婆塞说：「还是佛去世了，所以这个问题没有办法解答了。哎呀！要发无上菩提心成佛才好。」有这么一段文。那么这可见：三乘圣道，佛才是圆满；阿罗汉是不能名之为佛的，不能称之为佛。这是四种圣言。

『言无虚妄，名为如来』，佛有十种名号，第一个是「如来」。这个「如来」什么意思呢？就是我们现在学的《瑜伽师地论》的下文，就是：言无虚妄，他说话不虚妄，都是真实的，这就叫做佛。哎呀，真是这话说得太妙了。言无虚妄！所以，圣言就是：真实不虚就是圣言，这样意思。所以圣人的话是可信的；凡夫就不一定可信。

午二、约四语业辨

又有八种：谓四善语业道、四不善语业道。

「又有八种」。前边是约四种言说来辨，这是第一种。这底下第二科「约四语业辨」。

「又有八种」，前面说了八种了，这「又有八种」。「谓四善语业道、四不善语业道」，这加起来也是八种。这个「四善语业道」是什么呢？就是：不妄言——就是不妄语、不两舌、不恶口、不绮语，这是「四善语业道」。「不善语业道」，就是把那个「不」字不要了，是妄言、绮语、恶口、两舌了，加起来是八种语言。

这个「业道」这两个字还是有意思的，在《俱舍论》上也说得很清楚。「道」，是道路；这个「业」就是思心所。这个思在这个道路上走——思所游，思心所所旅游的地方，叫做「道」。思心所在那上游呢？就在身、口、意上游，身、口、意上，所以叫做「业道」，业所游道。我们就说到这里好了。

巳九、九种

或立九种：谓过去、未来、现在，乃至若远、若近。

「或立九种」，或者立九种声音。九种声音：「谓过去、未来、现在，乃至若远、若近」，就和前边那儿说的一样了。叫做「若麤、若细、若远、若近、若劣、若妙」，加起来一共是九个了。

巳十、十种（分三科）　午一、标

或立十种：谓五乐所摄声。

「或立十种」，有十种不同。第十种分成三科，第一科是「标」，就是「谓五乐所摄声」，五种音乐所摄声，五种乐所摄声。

午二、征

此复云何？

怎么叫做「五乐所摄声」呢？

午三、列

一、舞俱行声。二、歌俱行声。三、弦管俱行声。四、女俱行声。五、男俱行声。六、螺俱行声。七、腰等鼓俱行声。八、冈等鼓俱行声。九、都昙等鼓俱行声。十、俳叫声。

一是「舞俱行声」，就是人在跳舞、跳动，跳动的同时有声音，同时的活动的声音叫「舞俱声」，这是一种。第二是「歌俱行声」，这个声音里面，这个声音是通于一切的；但是，现在这个声音里面有歌，所以，这个歌和声音同时的、同时的在行动，所以叫「歌俱行声」。第三、「弦管俱行声」，「歌俱行声」是人在唱歌，可以这么解释。这个「弦管」，就是音乐器了，音乐器也是「俱行声」。四是「女俱行声」。五是「男俱行声」，这样子。六是「螺俱行声」，「螺」，也是可以当做乐器，若经过吹就能发出声音来。七是「腰等鼓俱行声」，这个「腰鼓」，这是说鼓的形相，像腰似的，这是说是一种小的腰鼓，这么说。八是「冈等鼓俱行声」，有「冈鼓」，「冈鼓」的解释，说是这个军队里面骑着马，在里边上骑着马跑打的一种鼓；这和前面腰鼓又不同。九是「都昙等鼓俱行声」，这是细小的腰鼓，更细小的腰鼓。十是「俳叫声」，「俳」，就是演戏剧的人，他们的叫的声音。

那么这是「五乐所摄声」。十种，是两种五乐所摄声，二五一十，就是十种声。

辰三、香（分十科）　巳一、一种

或立一种香：谓由鼻所行义故。

「或立一种香」，这是第三科，是「香」，也分十科。第一是「一种」：「谓由鼻所行义」，就叫做名之为香。

巳二、二种

或立二种：谓内、及外。

「或立二种：谓内及外」：或者内香、或者外香。或者人体所发的香叫做内香，外物发的香就叫做外。

巳三、三种

或立三种：谓可意、不可意、及处中香。

「或立三种：谓可意」，或者「不可意、及处中」的「香」。

巳四、四种

或立四种：谓四大香。一、沈香。二、窣堵鲁迦香。三、龙脑香。四、麝香。

「或立四种：谓四大香」，四种大香。一是「沈香」。二、「窣堵鲁迦香」，这是一种香。三、「龙脑香」。第四是「麝香」，这是四大香。

巳五、五种

或立五种：谓根香、茎香、叶香、华香、果香。

或立五种香，谓根香。茎（巛厶˘）香，也念ㄐㄧㄥˋ（注：查读音为ㄐㄧㄥ；若读作ㄧㄥ，则为草名），茎香。叶香、华香、果香。

巳六、六种

或立六种：谓食香、饮香、衣香、庄严具香、乘香、宫室香。

「或立六种：谓食香、饮香」；衣的香；庄严具的香；乘香，这个车；宫室香，这样子。

巳七、七种

或立七种：谓皮香、叶香、素泣谜罗香、栴檀香、三辛香、熏香、末香。

「或立七种：谓皮香、叶香、素泣谜罗香、栴檀香、三辛香、熏香、末香」。这个「末」就是变成了末，碎末的末香。

巳八、八种

或立八种：谓俱生香、非俱生香、恒续香、非恒续香、杂香、纯香、猛香、非猛香。

「或立八种；谓俱生香」，就是生来的，那个物一有的时候就有这种香。二、「非俱生香」，是后来才有的香。三是「恒续香」，这个香是相续不断的。「非恒续香」，它有的时候间断的。「杂香」，就是各式各样的东西合在一起发出来的香。「纯香」，就不是杂香了。「猛香」，这个香味很猛烈的。「非猛香」。

巳九、九种

或立九种：谓过去、未来、现在等，如前说。

「或立九种：谓过去、未来、现在等」，和前面说的是一样：「若过去、若现在、若未来、若麤、若细、若劣、若妙、若远、若近」这九种，九种香，如前面说的。

巳十、十种

或立十种：谓女香、男香、一指香、二指香、唾香、洟香、脂髓脓血香、肉香、杂糅香、淤泥香。

「或立十种：谓女香、男香、一指香、二指香」。这个「指香」，就是形容这个香的形相，如指。还有「唾香」，「唾」还是香。我看香有恶香、也有妙香是这样子了。「涕香」，这个鼻涕也是香。「脂髓脓血」的香味。还是「肉香」。还有「杂糅香」。还有这「淤泥香」。就是这么多的香，各式各样的香。

辰四、味（分二科）　巳一、一种

或立一种味：谓由舌所行义故。

第四科是「味」，也分十科。或者一种味，「谓由舌所行义故」。

巳二、二种

或立二种：谓内、及外。

也是分有内的味、有外的味。

巳三、三种

或立三种：谓可意等，如前说。

「或立三种：谓可意等」：可意、不可意、处中。「如前说」。

巳四、四种

或立四种：谓大麦味，斋稻味、小麦味、余下谷味。

「或立四种：谓大麦味」；或者「斋稻味」；小麦的味；余下谷的味，其他的下谷味，或者是它的程度不如这个麦、稻的味，是下谷味。

巳五、五种

或立五种：谓酒饮味、非酒饮味、蔬菜味、林果味、所食味。

「或立五种：谓酒饮」的「味」，饮这个酒的味；或者「非酒饮」的「味」；或者「蔬菜」的「味」；或者「林果味」；还有「所食味」。

巳六、六种

或立六种：谓甘、苦等。

就是酸、甜、苦、辣、咸、淡，这是六味吧。

巳七、七种

或立七种：谓酥味、油味、蜜味、甘蔗变味、奶酪味、盐味、肉味。

「或立七种：谓酥味、油味、蜜味」；「甘蔗变」的「味」；还有「奶酪味」；「盐味、肉味」，这是七种。

巳八、八种

或立八种，如香说。

像前面那香所说的。

巳九、九种

或立九种，亦如香说。

巳十、十种（分二科）　午一、总标列

或立十种：谓可嚼味、可噉味、可尝味、可饮味、可吮味、可爆干味、充足味、休愈味、荡涤味、常习味。

「或立十种：谓可嚼」的「味」；「可噉味」。这个嚼和噉，可能是嚼是细嚼；噉，就嚼得很少就吞下去了。或「可尝」的「味」，尝一尝；「可饮」的「味」；「可吮味」，这个是用口来吸，叫「吮」；「可爆干」的「味」；是「充足」的「味」；是「休愈味、荡涤味、常习味」。

午二、随难释

后五谓诸药味。

「后五谓诸药味」，治病的药味。这个「充足味」，那么你体虚了，它能补充补充你。「休愈味」就是这个病好了。「荡涤」，要把它清出去。「常习味」，常常、常常的这样子习，也可以是什么。「后五」是「谓诸药味」。

辰五、触（分十科）　巳一、一种

或立一种触：谓由身所行义故。

这是第五科，这「触」有十种。第一是「一种」。「谓由身所行义故」，叫做「触」。

巳二、二种

或立二种，如香说。

「或立二种」，如「香」所说的，是内、外。

巳三、三种

或立三种：谓可意等。

巳四、四种

或立四种：谓摩触、搦触、打触、揉触。

「或立四种：谓摩触」，一般的手的摩触。「搦触」，搦触是握，用手去握住他，叫搦触。三是「打触」。这个是「揉触」，按摩。这个「揉触」和「摩触」有相似，但是「摩」可能是一般的摩；这个「揉触」，似乎是有知识、或者能治病按摩的这种触，叫做「揉触」。这是四种。

巳五、五种（分二科）　午一、第一义

或立五种：谓五趣差别。

「或立五种」，谓五趣的差别，这一类的触。

午二、第二义

又有五种：谓蚊、刖、蚤、虱、蛇、蝎等触。

「又有五种：谓蚊、虻」，咬你的时候的触，这是一种。还有「蚤」；还有「虱」，这个「蚤、虱」这个「虱」，常常洗澡的人没有这种事。这个蛇、蝎来咬你的这个触，这是很厉害。

巳六、六种

或立六种：谓苦、乐、不苦不乐、俱生、所治摄、能治摄。

「或立六种：谓苦」触；「乐」触；「不苦不乐」触；还有「俱生」触。这个俱生触，或者是我们自己，尤其是静坐的时候，先检查自己，你也会感觉到身体里面也有触、也有感觉，这个触当然是与生俱来的，那么叫「俱生触」。或者「所治摄、能治摄」的触。「所治摄」，或者是有病，有病那是所治；能治，就是吃药了，这是这种触。或者是所治是身体有垢；能治，要用水来洗一洗，要常沐浴；或者这么讲。

巳七、七种（分二科） 午一、总标列

或立七种：谓坚鞭触、流湿触、暖触、动触、跳堕触、摩按触、身变异触。

「或立七种」，七种触。「谓坚硬」的触；或「流湿」的触。流，也是水。「暖」的触；「动」也是触；「跳堕触」，你跳是高起来，高不能够永久的高，一定要落下来，叫「跳堕触」。「摩按触」，前面这个摩，「摩按触」。「身」的「变异触」，身体有变化也有触，也有感触。

午二、随难释

谓湿、滑等。

这里解释那个「流湿触」，是湿。「摩按触」，那可能就有滑了，这样意思。

巳八、八种

或立八种：谓手触触、块触触、杖触触、刀触触、冷触触、暖触触、饥触触、渴触触。

「或立八种」。「谓手」，用手「触触」，这是有能触、所触，故名为两种触，「手触触」。或者是不但是用手而是用「块」、其他的东西来「触触」。或者是用「杖触触」；或是用「刀触触」；或者「冷触触、暖触触、饥触触、渴触触」。饥、渴也是一种触。

巳九、九种

或立九种，如香说。

「或立九种」，或立九种触。「如香说」，像前面香所说的。

巳十、十种

或立十种：谓食触、饮触、乘触、衣触、庄严具触、床座触、机橙台枕及方座触、女触、男触、彼二相事受用触。

「或立十种触：谓食触、饮触、乘触、衣触、庄严具触、床座触」。「机橙」

触：「机」是小的凳子吧。「台」，「台」的「触」。或者「枕」的「触」；或者「方座触」；或者「女触、男触、彼二相事受用触」，有这么多触。

辰六、法（分二科） 巳一、出体性（分三科） 午一、标

略说法界：若假若实，有八十七法。

这是外六处最后一个法处，也就是我们常说的法尘。前面的色、声、香、味、触都说过了，这是最后一个是法界。

「略说法界：若假若实，有八十七法」。色、声、香、味、触是以别名表示的，每一法有个别的名称；而第六意识，第六意根所面对的，他是以通名表示的，所以名之为「法」，它包括了前五尘、前五界、前五境。又包摄了前五境所不包摄的也都在内了，因为第六意识所缘境界是非常广大的。这个「法界」里面，「若假、若实」，有的只有名字而没有体性，所以那就是「假法」了；「实」，是有体性的法。若用三自性来说，遍计执是但有名字而没有体，那就是有名无体的假法；依他起性和圆成实性都是有体；但是圆成实性是真实；依他起是有而不实。所以依他起也可以说是假；又可以说是实的。

或者是假、或者是实，总起来有八十七种法，八十七样。这一科是「出体性」里面的第一科是「标」。

午二、征

彼复云何？

这是一个问，这八十七法是怎么回事？这底下第二科是「辨」。午一、标；午二、征；午三、辨，第三科是辨，分四科。

午三、辨（分四科） 未一、心所有法摄

谓心所有法，有五十三。始从作意，乃至寻伺为后边。

这底下分四科。第一科是「心所有法摄」，乃至到第四科是「无为摄」，这四科加起来是八十七法。

第一科是「心所有法」，这一共是有五十三个。这五十三法，第一个是从作意心所开始，最后是寻伺，寻伺是最后边，总起来名之为五十三法。这前面在意根的助伴里边都列出来名字了。这是第一科，是「心所有法摄」。

未二、法处色摄

法处所摄色有二种：谓律仪、不律仪所摄色；三摩地所行色。

第二科是「法处所摄」。这眼所见的是色；现在是意根这个「法处」里边也有色，属于这一部份的有两种。前面曾经提过「法处所摄色」是有五种，这里就是简单说，就说两种：「谓律仪不律仪所摄色、三摩地所行色」。

这个「律仪不律仪色」，就是受所引色，在五种色里面是受所引色；「三摩地所行色」是定自在所生色。另外有极略色，就是极微色；极迥色，就是极远的地方，在虚空里面看上去，远远地看那个颜色就是蓝色，那叫做「极迥色」；再就是受所引

色，就是「律仪色不律仪色」；那么还有个遍计所执色，是影相色。

现在这只是说两种色：就是「律仪不律仪所摄色」，我们前面也讲过多少遍了，律仪不律仪所摄色。「三摩地所行色」，这是禅定里面——得到四禅以上的禅定的人，他心里面所缘的境界、或者所变现的境界，那叫做「三摩地所行色」。那么这是两个。

前面是五十三个，加这两个，就是五十五个了。

未三、不相应行摄

不相应行有二十四种：谓得、无想定、灭尽定、无想异熟、命根、众同分、异生性、生、老、住、无常、名身、句身、文身、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合。

「不相应行，有二十四种」，这是第三科「不相应行」。不和心相应的行。行有相应行、有不相应行，这些有为法叫做「行」。现在说这个「不相应行，有二十四种」。

「相应行」，就是很多的烦恼心所，或是善心所、烦恼心所，那都是相应行，这个五遍行、五别境、是善心所、那些染污的心所，那都是相应行。

现在这个「不相应行，有二十四种：谓得、无想定、灭尽定、无想异熟、命根、众同分、异生性、生、老、住、无常、名身、句身、文身、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合、不和合」，这一共有二十四种。这二十四种在本论的五十二卷九页有解释，我们现在就不要解释了。这是二十四加上前面的五十五个，就是七十九。下边的这「无为法」里有八，正好八十七个。

未四、无为摄（分二科）　申一、标列

无为有八事：谓虚空、非择灭、择灭、善、不善、无记法、真如、不动、想受灭。

「无为有八事」，这是第四科，第四科是属于无为的，分两段。第一个是「标列」。

无为有八种事，谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为、善、不善、无记法、真如无为、不动无为、想受灭无为。这一共是多少个？是八个。这是标列出来，这底下解释。

申二、释说

如是无为，广八略六。若六、若八，平等平等。

这列出来这是八个，也可以说是六个。就是把善法真如、不善法真如、无记法真如，这三个真如变成一个，那么就是总起来就是六个了。如果这一个真如说成为三个：善、不善、无记法真如，那就是八个。所以「若六、若八」是「平等平等」的。

这个八个真如就是八个无为法，在《显扬圣教论》的第一卷第十五页；这都按金陵刻经处的本子说的页数，在藏经里面还是照样地你可以查到，第一卷有解释；那么现在也不要再解释了，下边也还有解释的地方。

这前面一共有八十七法。八十七法里边，这个「心所有法，若假若实」，乃至到这八个无为里面也都有假实。这八无为的假实，只有这个善法、不善法、无记法真如是实体，其他都是假立的，不是有实体。而这个择灭和非择灭有很有意思。「择灭」，是经过你的般若的智慧的观察思惟，是把烦恼法灭了，一切有为法灭了，那么就假名为真如。「非择灭」是不经过智慧止观的修行，它灭了，它自然的是灭了。是灭；但是还没得解脱。譬如说我们这个生命体死掉了，死掉是灭了；但是没得解脱。若是择灭，那就是解脱了，就成功、得圣道了。所以「非择」而「灭」。譬如说发出个声音来，这声音那么一生、一刹那就灭了，灭是灭了，但是我们还是生死凡夫，还是不得解脱；但是在那一件法本身上来说，它是入涅盘了，这声音入涅盘了。世间上一切有为法都有灭，都是入涅盘了；但是灭而复生，又生了；又生，它后一刹那不是前一刹那了。但是若经过修学圣道而得灭，那是得解脱、是得圣道了，是永久不复生了。

这个虚空无为、非择灭无为、择灭无为，乃至不动无为、想受灭无为，这都是假安立的。唯有善、不善、无记法真如才是实体的，这在经论上这么解释。这二十四个不相应完全都是假的，都不是有实法。

这律仪不律仪色也是假法，只有三摩地所行色才是实的，才有实体。其他的五十三个心所，或者说五十一个心所：五别境、五遍行是有实体的；这个善——十一个善心所里边的「不放逸、舍、不害」，这三个是假的；其余的八个是有实体。这十个烦恼：「身见、戒禁取见、见取见」、还有「邪见」，还有什么见？一共五个见，都是假的。贪、瞋、痴、慢、疑是有实的，是实法。这么多法里面，有的是有实法、有的是假法，不全是一样的。

巳二、辨种类（分十科）　午一、一种

复次法界，或立一种，谓由意所行义。

「复次法界，或立一种」，前边是举出来这个法界的体性，把无量无边的法总起来，归纳为八十七类，也可以这样讲，这是这么意思。这底下——前面说它的体性，是归纳成这么多。这底下辨别它的差别。

「复次法界，或立一种」，就是一种。是那一种呢？「谓由意所行义」故，是意它所相应的、所活动的境界，所通达的地方、所了知的境界，「由意所行」故。当然，这里边假设若是通达真如，那当然是圣境，那就是不堕施设的意了，那又不同。

午二、二种

或立二种，谓假所摄法、非假所摄法。

「或立二种」，或者立两种。「谓假所摄法、非假所摄法」，就是把这么多的法界分成假、实两类。属于假法的，就是有名——但是这样安立，而它没有真实的体性的，是假法。「非假所摄法」，就是它有体性的。

当然我们刚才说过，这个唯识的经论上所说的『有体性』，和中观学派所说的『有自性』不完全相同，不能误会的。

午三、三种

或立三种，谓有色、无色、及有为无为。

「或立三种」，或者立三种法，「谓有色、无色及有为无为」。

「有色」这个地方，在《披寻记》的本子是「谓有色、无色、及无为」，没有那个「有为」两个字。但是我们看窥基大师的批注上是有这个「有为」的，这两个字是有；在《遁伦记》上也是有这个字的。

这个「有色」，就是这一切地、水、火、风，这一切组成的这些法；第二种就是「无色」，无色里面，看下文，里面包括的事情也很多；「及无为」，那么这是三种法。这有色和无色，就是有为，可以这么说。或者说：有色是有色，这有色是一种。无色里面分成两类：一个是有为，一个是无为。这么说也可以，反正这里面就是分成三种。

午四、四种

或立四种，谓有色假所摄法、无色心所有所摄法、无色不相应假所摄法、无色无为假非假所摄法。

「或立四种」法，「谓有色假所摄法、无色心所有所摄法」，这底下第四种。四种，说这个色法里边，只说到假所摄法，而没有说实。三摩地所行色，那么就是实色，这里就不提了，只说假色。

第二种法是「无色」，就是属于无色的无色法。无色法里面有很多种类，第一种是「心所有所摄法」，就是心所法，这一类。这一类，那前面是说了多少个，说了五十三个。无色里边还有一个不相应的假所摄法，就是二十四个不相应假所摄法。无色里面还有一个「无为假非假所摄法」。「无为」（注：口误）这个无色里面开出来三个，加上一个「有色假所摄法」，一共是四个。

这「无为法」里面那个八无为，只有「善、不善、无记」，那是非假；其他的五个都是假、假安立的。这样合起来，这是四种法。

午五、五种

或立五种，谓色、心所有法、心不相应行、善无记、无为。

「或立五种，谓色、心所有法、心不相应行、善无记、无为」，这么五种。第一个是「色」法，这就是没有说是假、非假，那就是包括了假、非假了。再就是「心所有法」是第二。第三是「心不相应行」。第四是「善无记」，这个善无记，三性里面只说善无记，恶法没提；没提，就包括在心所有法里面了。还有一个「无为法」，在无为法里面，这个择灭无为是善法；虚空无为就是无记了，这也是有这样的分别。

午六、六种

或立六种，谓受、想、相应行、不相应行、色、无为。

「或立六种，谓受、想」，这是二个；还「相应行」是一个；「不相应行」这是一个；「色」是一个；「无为」是一个，这一共是六个，这样子分别。

午七、七种

或立七种，谓受、想、思、染污、不染污、色、无为。

「或立七种」，立出七种法。这七种法怎么分别呢？「受、想、思」，这五蕴里面这三个：受、想、思。另外是「染污法」，染污法就是恶法了。还是「不染污法」，不染污法就是善法和无记法是不染污法。那么有覆无记也是染污法，也包括在染污里面。另外有个色法、无为法。这样子成立为七种法。

午八、八种

或立八种，谓善、不善、无记、受、想、行、色、无为。

「或立八种，谓善、不善」，这个不善，就是前面说的那个染污了。还有：无记法、受、想、行、色、无为，这是八种法。

午九、九种

或立九种；谓由过去、未来等差别。

前面说过了：「若过去、若未来、若现在、若麤、若细」、若好、若丑、若胜、若劣，这是九种法。（注：原文「谓若过去、若未来、若现在、若麤、若细、若劣、若妙、若远、若近」。）

午十、十种

或立十种，谓由十种义。一、随逐生义。二、领所缘义。三、取所缘相义。四、于所缘造作义。五、即彼诸法分位差别义。六、无障碍义。七、常离系义。八、常非离系义。九、常无颠倒义。十、苦乐离系义、非受离系义、及受离系义。

「或立十种」，十种法：「谓由十种义」，就是十种法。那十种义呢？「一、随逐生义」，随逐而生。这里边窥基大师的解释：除掉了受、想、思，其余的心所有法都是随心而生起的，所以叫做「随逐生义」；或者解释它是作意心所「随逐生义」，说作意是『引心趣境』，是遍一切心动的时候，都有这个作意心所生起，那叫做「随逐」，这么讲法。

「领所缘义」，就是受心所。领受所缘的境界的感觉，就是受心所。「三、取所缘相义」，那就是想心所。「所缘相」，是境界；「取所缘相」，就是想心所，想以取相为义，这是指想心所说的。「四、于所缘造作义」，这是思心所。思心所是采取行动的指挥官，它是司令官、它是个领导者。

「五、即彼诸法分位差别义」，就是前边这一切法的分位差别义。「分位差别」，就是譬如说这个法是在凡夫的境界，凡夫有触、作意、受、想、思，欲、胜解、念、定、慧；圣人也有，但可是不同了，这个分位就不同了。譬如说是我们这一念分别心，遇见境界，有苦受、有乐受、不苦不乐受这个分位——同是一个法，但是遇见不同的境界，就有不同的情况了，这叫「分位」，一分一分的、一个境界一个境界的。或者在时间上说，这个法在生、老、病、死，在时间上说，有春、夏、秋、冬，那么它就有分别。这样说，这是一个变化的一种意思，也可以解释那个二十四个不相应的意思。

「六、无障碍义」，这个「无障碍」就是虚空，或者虚空无为的意思。「七、常离系义」，远离了系缚，得大自在了；不是暂时的；永久的大解脱自在，叫「常离系」。譬如说得到了色界定、无色界定的人，他们离开了欲界烦恼的系缚；但是不是永久的，他八万大劫死掉了，他又是要有系缚，那所以还是不是永久的。那么这里说是永久的，那就是择灭无为了，就是佛教徒修学戒、定、慧，有般若智慧，灭除一切

烦恼，使令一切有为法灭而不生了，那么叫做「常离系」。当然，在阿罗汉入无余涅盘是永久、是不生；但有大悲心的佛菩萨，还可以于生得自在。

「八、常非离系义」，「常」，是常；但是不是「离系」，那么就是非择灭。非择灭，是灭了，灭了以后就永远也不生了。刚才说过，譬如说声音它灭了，灭了以后永久也就不会再生了；说是还有声音，还有声音不是那个声音。那个也是灭，灭也是常，但是可不是得解脱，所以是非择灭的意思。这样解释。这是第八。

第九，第九是「常无颠倒义」，永久的不颠倒。永久的不颠倒就是真如的境界，你证悟了真如理的时候，永久也不会颠倒，「常无颠倒义」。

我们愿意发心修行的人，就是使令这一念心常常不颠倒，常不颠倒啊！所以记住这几个字：「常不颠倒」，无论什么时候心不颠倒。说有人打我一香板，我这时候心若忿怒的时候，就是颠倒；说你轻视我，那么这个忿怒来了，就是颠倒。如果说是：他不是轻视我，给我一个机会叫我不颠倒，叫我心里面不分别，叫我心里面得到一个磨练的机会，使令我有忍力、成就忍力，成就了容忍；如果不训练，不给你机会，你怎应知道你有忍力呢？所以常不颠倒。所以这个事情，无论什么事情都有两方面；其实不只两方面，还多方面的，就在你怎么样去理会，在怎么样理会。你向道上会就生欢喜心；你不向道上会，你就生烦恼。那么，所以无论什么事情都在乎自己，在乎自己。但是应该向道上会好，不要向烦恼上会，应该这样。这样子就使令自己会有进步了，在平常的境界上有不平常的圣人的气氛，那叫做「常无颠倒」，真实的呀！真实要注意这个事情！

「十、苦乐离系义、非受离系义、及受离系义」：第十是「苦乐离系义」，这个是什么意思呢？这个为苦所困扰，苦恼。苦恼来了的时候，这个心不能够解脱这个是苦，心为苦所困，不能解脱；这个乐来了的时候，为乐所困而不能解脱，那就是没能够远离苦乐的系缚，苦乐能系缚你。现在这里说：苦来了的时候，你不苦；乐来了的时候，你也不随之颠倒，能离开了苦乐的系缚，这叫「苦乐离系」。谁有这种境界呢？这个就是色界第四禅，第四禅的人有这种境界，「苦乐离系」。

这个第四禅，佛称之为『不动三昧』，不动，叫『不动无为』。无为里面有个『不动无为』，前面这个八无为里面有个『不动无为』。这不动无为就是指色界第四禅，色界第四禅叫做『不动』。这个『不动』就是对动说的。前边的欲界、初禅、二禅 、三禅都是动，到第四禅是『不动』。从约什么说的呢？这个动一共有八种动：寻伺觉观，心在寻伺是动，寻伺；还有苦、乐、忧、喜这四种受，苦、乐、忧、喜。苦、乐、忧、喜四个，加上寻伺是六个；另外还有一个入息、出息，入、出息，就是八个。这八个都是动，也称为八种灾难。这个第四禅的不动地，远离了这八种灾难，所以称之为『不动』，称之为『不动无为』。那么这个「苦乐离系」就正好表示这个意思，苦、乐、忧、喜，它都不能影响他了；他还没有入出息，第四禅以后就没有入出息了；前三禅都还有入息、出息的，所以叫做『不动无为』，指不动无为说的。前面「常无颠倒」是真如无为。

第十这一法里边，不但是「苦乐离系义」，还有一个「非受离系义」、及「受离系义」；这个「非受」是什么？就是想——『想受离系』，就是灭受想定，加起来就是灭受想定，灭受想定也是无为，这样意思。那么这是把这个法分成十种法、就是十种义，有这么多的差别。

寅二、总结法数

如是若内、若外，六处所摄法；差别分别，有六百六十。

这是「总结法数」，总结前面这个法的数。这个「若内、若外六处」，内六处、外六处所摄法，有这么多的差别的分别。前面色、声、香、味、触、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，就是若一、若二、若三、若四……，乃至到十二，有时候增到十二法。这上面说是总计起来叫做六百六十，有这么多。如果说是十个数：一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，这十个数加起来是多少？是五十五，加起来是五十五。十个——内六处、外六处，十个五十五是多少？但是，把这个数算起来是六百六十；但是前面你看有的没有十，第十没有，所以里面的数还不全是六百六十，就是六百六十是大概的数，就是这样算好了。

丑二、名差别（分二科）　寅一、释（分二科）　卯一、内六处（分六科）　辰一、眼

复次，屡观众色；观而复舍，故名为眼。

这是第二科「名差别」。前边是「法差别」，「法差别」里边有内六根、有外六境，有这么多的事。这底下说这个名的差别，为什么叫做色，叫做声、香、味、触、法；眼、耳、鼻、舌、身、意；这个名字，什么原因？怎么安立的呢？有什么理由安立这名字呢？这是这个「名差别」。

「屡观众色，观而复舍，故名为眼」：屡屡的，就是一次一又一次的、无穷无尽的，总是要攀缘这个色，去观；观看了以后又不观了、又舍掉了，「故名为眼」。这个眼指眼根，眼识不在内；说眼识在内也可以。

在窥基大师的《纂要》上解释，这个「眼」的梵语叫「斫刍」，翻到中国话叫「行尽」。窥基大师解释，说这个眼它能在一切境界上活动，「尽行尽见」，无论在所有在这些境界上，只要属于这个范围内它都能活动，它都能够去见，所以叫做眼，这是按照「行尽」的意思来解释。

这上面解释「屡观众色；观而复舍」；「观而复舍，故名为眼」。「复舍」，这个意思表示一刹那就过去了，它不能够相续下去，这是眼识的意思。那么「复舍」还有一个意思，就是不分别，所以「复舍」。

辰二、耳

数数于此声至能闻，故名为耳。

「数数于此声至能闻」，这个声音到来了，他能够多听闻，数数的能闻，不是一次的，所以叫做「耳」，这个的「耳」的名字的安立的原因是这样的。「数数于此声至能闻」；有声而不至，还是不能闻的，要至才能闻。这个声音是至，这个声也有波动能至；但是也是耳根的能力也有关系，远了还是听不到。

辰三、鼻

数由此故，能熅诸香，故名为鼻。

这是安立「鼻」的名称的原因、理由。「数由此故」，这个「数」也是数数的意思，一次又一次地。「由此故能熅诸香，故名为鼻」；若没有鼻就不能嗅了，不能嗅这个香味，不能嗅恶香、或者是妙香。

辰四、舌

能除饥羸，数发言论，表彰呼召，故名为舌。

这个舌它能食饮，所以「能除饥羸」。这个「羸」者，弱也；「羸」者瘦也，你有营养他就会强壮起来。「数发言论」，还会说话。「表彰呼召」，能够有所表示，你内心里面的思相能表彰出来。你也能够召呼，向他人有所召呼，这就是舌的作用，舌有这种作用。

这个「表彰」是由内而外；「呼召」是由外而内，或者是这样解释。「数发言论」有这样的分别。

辰五、身

诸根所随，周遍积聚，故名为身。

「诸根所随」，眼根、耳根、鼻舌、舌根，乃至意根都可以在内，都要随逐它，那就是身根。「周遍积聚」，它这个全体的都是积聚而成，所以叫做身，这个身根这样解释。「周遍积聚」名之为身，是其他诸根所随逐的。

辰六、意（分二科） 巳一、显义（分二科） 午一、约俱生我辨

愚夫长夜，莹饰藏护，执为己有，计为我所，我及我所。

「我及我所」这个「所」字，有的本子还是个「我」：「我及我我」，有的本子这样子说。

这底下是第六显这个「意」：眼、耳、鼻、舌、身、意，这个意根。意根分两科。第一科是「显义」，又分两科：第一科「约俱生我辨」，第二科约「分别我辨」。现在是「约俱生我辨」。

「愚夫长夜」，我们没得圣道的人、没有无漏智慧的人，就叫做「愚夫」。「长夜」就是无明。虽然是无量劫了，太阳也出来了，日月这么样莹载的境界；但是都是夜，就是我们内心有无明。在无明里生活的愚夫，「莹饰藏护」，要庄严。这个「莹」，有一个光明的意思，还有一个清洁的意思。就是总而言之是爱着这个境界，要庄严他、要装饰他、要保护他，这是约俱生我执。在《显扬圣教论》上说，你只要是执着有我，没有不生爱取的，一定爱着这个我，自然是个样子。

「执为己有」，这是我的，这个意是我的，可以这样讲。这样讲就是这个意之外有个我，而这个意是属于我的，所以叫做「执为己有」。「执为己有」，所以叫做「我所」——「计为我所」。「我及我我」，或者是这个「我及我我」这第一个「我」就是执这个意就是我，那就不是我所了。若「我我」那就不同了，是我家的我；或者是：前一念的意是后一念的我，所以叫做「我我」；那样若说「我所」也可以，它的含义不差别。这是「约俱生我辨」，与生俱来的这种自然是这样子，不管他是学习、相信宗教，不相信宗教，都是有这种分别、有这种爱的。

底下「又诸世间，依此假立」，这是第二科约「分别我辨」。「分别我辨」就是经过了观察、思惟、学习，或者读过书的人、相信宗教的人，那他就不同了，他就会说出一大套理论来。

午二、分别我辨

又诸世间，依此假立种种名想；谓之有情、人、与命者、生者、意生、及儒童等。

「又诸世间」，就是这一切有情的世间，读书的人。「依此假立」，就是依此俱

生我，就会安立出来种种的名堂。种种的名想，依此假立种种的名字。这个「想」就是能安立的，你要有想你才能安立，不想是不能安立的，所以叫「名想」。怎么安立呢？「谓之有情」，就是你这个人有眼、耳、鼻、舌、身、意，有色、声、香、味、触、法，有眼识、耳识、乃至意识，他是有情的，有情识。这里这个「情」就是识也，有识。本论后边的文有解释这句话，这若是按照佛法来说，就是一切贤圣人——佛法中所说的贤圣人，只有这么多，只是有个眼、耳、鼻、舌、身、意，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，就是这么多，另外没有「我」的，所以叫「有情」，这是佛教徒是这么解释。那非佛教徒：当然这有情指我嘛！这个生命体里面有一个常恒住不变异的我，他是一切情的根本、是一切法的根本，那么叫做「有情」。

所以「人」，在《大毗婆沙论》上说，人是多思虑的人叫做人；能寂静其心的人叫做人；或者说，约凡夫说，那就还是我：我现在在六道里面是人，而不是其他五道、其他四道。

「与命者」：「命者」就是色心——生理的组织和心理的组织没有分离，还在生活着，还在活泼的生存，所以叫做「命者」。「命者」还是指着这个我说的。「生者」，本论上说他『具足生等法故』，他能够惑业苦、能起烦恼、他会活动、他会受苦，他有这些事情、能生这些事情，叫「生者」；也是指我说的。「意生」也是指「我」说，就是说意的同类，意的同类，这么解释，在本论上这么解释。或者说「意生」就是：这个我是一切法的根本，一切法都由这里开始，叫「意生」；或者说就是有我，我是宇宙的根本，「意生」，还是指我说。

「及儒童等」，或者说这是一个很纯洁的读书人，叫「儒童」。但是我看这个大辞典上，就是在《大毗卢遮那成佛神变加持经》上，这一行禅师那个批注上面——《大日经》的批注上说，说玄奘法师翻译错了，他说这个「儒童」他翻译错了，不应该翻译「儒童」，就是翻译「我」好了。应该翻译「我」，在梵语上那个音是相近的，不应该翻成「儒童」，应该翻成是「我」：就是在生命体里面有一个神我，是这样意思。这是约「分别我执」来说，约分别我执来说就会立出来种种的名，由内心的想安立出来种种的名，名之为我。安立种种名字，总而言之都是我，不过名字不同就是了。

巳二、结名

故名为意。

这个意是这样意思，是这样叫做「意」。

卯二、外六处（分六科）　辰一、色

数可示现，在其方所，质量可增，故名为色。

前面是「内六处」，是卯一；现在是卯二、是外六尘。外六尘分六科，第一科是「色」。

「数可示现」，他是刹那刹那的出现，他把他的体相、相貌都显现出来。「在其方所」，在他安住的那个地方、在他居住的那个地方。「质量可增」，他那个质的量——他那个质、或者他的量是可以增减，可以增也可以减，若可增当然是也可以减，就是有变化，那叫做「色」。这个色有一个『示现』的意思，在一个地方示现出来它的相貌，他还是有变化的，所以叫做『变碍名之为色』，故名为色。

辰二、声

数宣数谢，随增异论，故名为声。

这个声音「数宣数谢」，数数的会宣发出来、发出来，然后数数的又灭了。谢者，灭也。「随增异论」，这个有情的众生会假藉这样的东西，会表达出来不同的异论、不同的言论，假藉它会表达出来不同的言论，那就叫做声，这叫做声音。这个声音这么样讲法，这个名字是这么安立的。

辰三、香

离质潜形，屡随风转，故名为香。

这个「香」怎么讲法？这名字怎么安立的呢？这个香它是有体质的，由质发出来这个香，而这个香它不局限在那个质那里，还能离开那个质。离开质的时候就「潜形」，它的形不明显，潜藏起来。「屡随风转」，他常是随着空气飘动，可以到另一个地方去，所以叫做香，这么样讲。

辰四、味

可以舌尝，屡招疾苦，故名为味。

这个「味」怎么讲法呢？可以用舌根去品尝：是酸、甜、苦、辣。「屡招疾苦」，因为这个味使令我们受了很多的病苦，其实就是有很多的毒，味里面有毒，所以叫做「味」。这可见若得了禅定生到色界天以上，就没有这一回事了；得到禅定以后，得了禅定的果报，就没有这味的苦恼；若得了圣道，不与万法为伴侣，当然也不需要味，也没有这个事，「屡招疾苦」。

辰五、触

数可为身之所证得，故名为触。

「数可为身之所证得」，数数的可以为身所觉知的，「故名为触」。

辰六、法

遍能任持唯意境性，故名为法。

「遍能任持」，这是第六，说这个法尘。

「遍能任持」，「法」这个字当「任持」讲：它本身的相貌——色有色的相貌，声、香、味、触、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，眼识乃至意识，这个是凡夫众生，那个是圣人，这是初果，那是三果、四果，他都每一法有每一法的义相、体相的，他能摄持住他那个相貌，而是唯独是「意」所缘境的体性，意才有这种功能遍缘一切法，「故名为法」。

寅二、结

如是等类，诸法差别应知。

这是结束这一大段。

辛二、重说义（分二科）　壬一、嗢柁南

此中重说嗢柁南曰：自性及所依，所缘助伴业；由此五种门，诸心差别转。

「此中重说嗢柁南曰」，这是第二科「重说意」，这个是辛二，辛二这一科。辛二是很远了，是在「意地」初开始「三处所摄」那里，第一科是心意识「别辨相」，第二科就是「重说义」就是到这里。第一科「别辨相」到这说完了，现在是重说前面的大义，而不是用长行说的，是用这个颂。

「自性及所依，所缘助伴业，由此五种门，诸心差别转」。这个《瑜伽师地论》能广、能略，说了很多，然后用要义，把它要义说出几条来，能广、能略，能略、能广；或者先略而后广，或者先广而后略，这个大自在的境界是这样的。

这个意，它有自性及所依、还有所缘、有助伴、有业用，这是五种门。因此而「诸心差别转」，不同不同的活动。这把前面的一大段说完了。这是嗢柁南；嗢柁南底下又有长行。

壬二、长行

此中显由五法，六识身差别转。谓自性故、所依故、所缘故、助伴故、业故。

「此中显由五法」，这个颂里面表示什么呢？「显由五法，六识身差别转」。那五法呢？「谓自性故、所依故、所缘故，助伴故、业故」，这一段解释完了。

庚二、六善巧摄

又复应知蕴善巧摄、界善巧摄、处善巧摄、缘起善巧摄、处非处善巧摄、根善巧摄。

这是第二科「六善巧摄」。这是第三卷，还是刚才第三卷一开始的时候，一开始的时候那个庚一、「三处所摄」。那个意相广辨的长行里面分三科。第一科「三处所摄」，现在第二科是「善巧所摄」，第三科是「九事所摄」，这样。

这个六个善巧所摄，六善巧是什么呢？这个话应该这样说，前面这个意地说出来五门，就是：「自性、所依、所缘、助伴，业用」这五门。那五门的时候，等到「总显相应」的时候，就把它分成三类：第一个是「三处所摄」，就是把它统合起来，成为色聚、心心所品、无为法，合成这么三聚，这三聚前面这一大段说完了。现在是第二科「六善巧摄」，就是把那个五门——意地的五门，又把它归纳为六种善巧所摄，这样意思。后面那第三科：庚三，是「九事所摄」，就这样子，是这样意思。

看《披寻记》。

《披寻记》一〇六页：

又复应知蕴善巧摄者：六种善巧建立差别，〈决择分〉中广释其义。（陵本五十三卷十五页）。

「又复应知：蕴善巧摄、界善巧摄、处善巧摄、缘起善巧摄、处非处善摄根善巧摄」，这六种善巧建立的差别，在〈决择分〉中广释其义，这是五十三卷十五页里面说这六种善巧；在《显扬圣教论》上也有解释。这个「善巧」是什么呢？是智慧，就是你有这样的智慧，通达什么叫做「蕴」、什么叫做「界、处、缘起、处非处、根」；你从这六法上去学习，你就有了智能，有了智慧就通达这六种事，可以两方面这么解释。这是「六善巧摄」。

庚三、九事所摄（分四科）　辛一、标

又复应知：诸佛语言，九事所摄。

这是第三科「九事所摄」。这个《瑜伽师地论》说是弥勒菩萨造，这的确是这句话不简单！你敢这么说话？你敢说诸佛语言就是这九种？佛为众生说无量无边的法门，就属于这九类，另外没有第十。我们下面——你看读《瑜伽师地论》下面的文，他那话说得都是很厉害的呀！「就是这么多，不增不减了」，就说这种话，你在别的经论上很少看见这种话。

所以是「九事所摄」。诸佛的法语虽然是无量无边，他的范围就是这九类。那九类呢？

辛二、征

云何九事？

辛三、列

一、有情事。二、受用事。三、生起事。四、安住事。五、染净事。六、差别事。七、说者事。八、所说事。九、众会事。

「一、有情事。二、受用事。三、生起事。四、安住事。五、染净事。六、差别事。七、说者事。八、所说事。九、众会事」，就是这九种事，另外没有了。这是「标」出来，底下解「释」。

辛四、释（分九科）　壬一、有情事

有情事者：谓五取蕴。

有情事是什么呢？「谓五取蕴」，就是色、受、想、行、识——五取蕴。

壬二、受用事

受用事者：谓十二处。

受用事是什么？「谓十二处」，就是内六处、外六处。

壬三、生起事

生起事者：谓十二分缘起、及缘生。

生起事是什么呢？「谓十二分缘起」，就是我们通常说十二因缘。「缘起及缘生」，「缘起」是因，「缘生」是果；果是缘所生，因为缘能起果，所以「缘起」。你若说是无明缘行、行缘识，无明为缘而有行，行为缘而有识，就是这样子，一个是「缘起」、一个「缘生」辗转的这样子。

壬四、安住事

安住事者：谓四食。

安住事是什么呢？「谓四食」，四种食：段食、触食、思食、识食，四种饮食。

壬五、染净事

染净事者：谓四圣谛。

染净事是什么呢？「谓四圣谛」。苦、集是染；灭、道是净。

壬六、差别事

差别事者：谓无量界。

差别事呢？就是「谓无量界」。无量界有五种无量：一个世界无量、有情界无量、法界无量、所调伏界无量、调伏方便界无量，一共有五种无量。这后面也都有解释。这是「差别事」。

壬七、说者事

说者事者：谓佛及彼弟子。

「说者事者」，说者事是什么？「谓佛及弟子」——能演说佛法的只有佛和佛的弟子。

壬八、所说事

所说事者：谓四念住等菩提分法。

所说事是说的什么呢？「谓四念住等菩提分法」，就是三十七道品。

壬九、众会事

众会事者：所谓八众。一、刹帝力众。二、婆罗门众。三、长者众。四、沙门众。五、四大天王众。六、三十三天众。七、焰摩天众。八、梵天众。

「众会事者」是什么？「所谓八众。一、刹帝力众。二、婆罗门众。三、长者众。四、沙门众」，这都是属于人间的。「五、四大天王众。六、三十三天众。七、焰摩天众。八、梵天众」，这是天。天，「四大天王众、三十三天众、焰摩天众」，这是欲界天，说出来三个；那三个（注：指鼸史多天、化乐天、他化自在天）也应该包括在内的，这是欲界天。「八、梵天众」，包括色界天，或者是无色界天也包括在内，这是「众会事」。

这是前面「九事所摄」，第三科，也是讲完了。

己二、嗢柁南

又嗢柁南曰：色聚相应品，世相及与缘，善等差别门，巧便事为后。

「总显相应」那里，就是第三卷初「总显相应」那里，有「长行」、有「嗢柁南」。长行完了，现在是「颂」。颂，就是用这一个颂包括前面所说的事。

色聚，就是那个三聚——合成三聚：第一个是色聚，第二个就是心心所品聚，第

三个是无为法；但是这里边后面才说到无为。

「世相及与缘」，这是「建立差别」。「世」，是指三世。「相」，是四相，生、老、住、无常。「及与缘」，就是四缘，这是有根境的差别。

这底下「善等差别门」，「善等」是性类差别。底下这个差别，就是根境差别门。「巧便」，就前面六种善巧。这个「事」，就是九事，九事为最后。就是把前面所说的，又用这四句话把他重颂一遍，颂它的大要、大义。

这是把「意地」解释完了。十七地：五识身相应地、意地，这两个地我们学习到这里，下面是有寻有伺等三地。

《瑜伽师地论》卷第四

本地分中有寻有伺等三地之一

本论一共有十七地，前两地解释、讲过去了。前两地——五识相应地、意地。在十七地里边，前九地是属于境，其次的六地是属于行，后两地是属于果。「境、行、果」，唯识的经论里边，多数是用这三个字来分科的。

这个「境」，实在就是说这一切的缘起法，能使令我们这迷惑颠倒的人有所觉悟；「行」就是修行，能够改善自己的思想、行为；「果」就是最后的成就，分这么三大科。十七地分这三大科，这个前两地——五识相应地和意地，刚才说前九地是属于境，那么这里面就是说境的体；境，这一切缘起法的体性。五识相应地、意地就是说的识，心、意、识——说的识，他就是说一切法以心为体性，正好是唯心论的意思。

这以下：有寻有伺地，无寻唯伺地，无寻无伺地，一共有三地。这几地是说境的相貌，这一切缘起法的相貌是有麤有细、有下有上，有很多的差别相貌，所以是属于相的。

寻伺是属于心理上的活动的相貌，这个相貌倒是很分明地说明心理活动的差别。这是属于什么呢？是说我们的心理在一切境界上活动的时候，有麤、有细的分别。这心在境界上「趁务行境」，就是不是那么安静，就是很匆忙地在所缘境上活动，大概地、概略地推求所缘境的相貌，就叫作寻，寻是推求的意思。

这个伺，是在所缘境上不是太匆忙，「徐历行境」，就是慢慢地、仔细地在境界上推求、观察、思惟，那就叫作伺。

这个寻和伺是这样分别，有麤细的不同。心在境界上思惟观察的时候，有麤略的、微细的活动，就叫作寻伺。这个寻伺，在《摄大乘论》上也提到这两个字，但是这两个字形容心理的活动，不是那么容易分别的，其中有些困难，这在下文有解释，在这里不多说了。

丙三、有寻有伺等三地（分二科） 丁一、结前生后

已说意地。云何有寻有伺地？云何无寻唯伺地？云何无寻无伺地？

前边五识相应地是第一科；第二科就是意地；现在是第三科有寻有伺等三地。这一地里面分两大科，第一科是结前生后，刚才念的这一段，就是结前生后，结束前面的一段文，生起后面的一段文。

「已说意地」，就是结束前面这一段文。「云何有寻有伺地？」怎么叫作有寻有伺地？怎么叫作无寻唯伺地？怎么叫作无寻无伺地？这是一个问，提出来这个问题，那么这就是「生后」，引起后面一段文，这是一段。

丁二、总别标释（分二科） 戊一、总标列（分二科） 己一、嗢柁南

总嗢柁南曰：界、相、如理、不如理，杂染等起最为后。

第二科，总别标释，这就是等于回答这个问题。总别：总，是大概的；别，是详细的把它提出来加以解释。这一大科分两段，第一段是总标列。总标列又分两科，第一科是嗢柁南，第二科是长行。先是嗢柁南：「界、相、如理、不如理，杂染等起最为后」，这是嗢柁南。这底下用长行来解释这个颂、这两句话。

己二、长行

如是三地，略以五门施设建立。一、界施设建立。二、相施设建立。三、如理作意施设建立。四、不如理作意施设建立。五、杂染等起施设建立。

「如是三地，略以五门施设建立」，前面说的这个有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地这三地，略以五门施设建立，就是概略地用五个部分来施设建立、来安立这三地的相貌。「一、界施设建立。二、相施设建立。三、如理作意施设建立。四、不如理作意施设建立。五、杂染等起施设建立。」这是这五门，那么这就是长行，这也就是总标列，标出来下面的文，就是解释这五大科。

戊二、广分别（分五科）　己一、界施设建立（分二科）　庚一、征

云何界施设建立？

这底下（第二段）第二科广分别。前面总标列，这是广分别，详细地解释这五科。这一科里边分五科，第一科是界施设建立，就是前面标出这五门，第一门就是界施设建立。这一科里面先问。「云何界施设建立？」怎么叫作界施设建立呢？这底下就解释。解释又是先总标列，又是嗢柁南和长行。

庚二、释（分二科）　辛一、总标列（分二科）　壬一、嗢柁南

别嗢柁南曰：数、处、量、寿、受用、生，自体、因缘果、分别。

这是嗢柁南。这底下是长行解释这个颂。

壬二、长行

当知界建立由八相。一、数建立，二、处建立，三、有情量建立，四、有情寿建立，五、有情受用建立，六、生建立，七、自体建立，八、因缘果建立。

「当知界建立由八相」，这个界施设建立，有八个部分的相貌。「一、数建立，二、处建立，三有情量建立，四、有情寿建立，五、有情受用建立，六、生建立，七、自体建立，八、因缘果建立。」这是分这么八个部分来解释这个界施设建立。这是总标列。

辛二、依次释（分八科）　壬一、数建立（分二科）　癸一、征

云何数建立？

这底下「依次释」，随顺这个次第加以解释。分成八科，第一科就是数建立，先问。「云何数建立？」怎么叫作数的建立？就是安立这个数目。

癸二、释（分三科）　子一、标列界

略有三界。谓欲界、色界、无色界。

这底下就解释，分成三科，第一科标列界。「略有三界」，界施设建立在数目上来说，就是三，就是三种世界，就是这么样意思。「谓欲界、色界、无色界」，这就是佛法里面说，一切众生流转生死的范围，不出这三个世界。一个是欲的世界，一个是色界，一个是无色界，分这三个部分，这是标列出来这三个世界的数目。

第二段就是辨别它的类别，「辨摄别」就是它的类别。分两科，第一科是堕，第二科是非堕。

子二、辨摄别（分二科）　丑一、堕

如是三种，名堕摄界。

这是先说这个「堕摄界」，先说这个堕。如是三种，这三种世界是属于那种界呢？是属于堕摄界这个范围内的。「堕」这个字，就是向下落，落下来，那么就叫作堕，加起来是堕落。像这个飞鸟在天空飞，落下来了，那么就叫作堕。或者这堕字当「在」字讲，你在什么地方，是堕摄界。这三种世界，它是落在这摄的世界里边。或者是摄这个字，当作「属」字讲，亲属的属，它属于这有生死流转的世界，属于这一方面的，叫作堕摄界。或者这个摄字，当作「系缚」讲，就是它是属于系缚的范围内的这样的世界。这三种世界是属于系缚范围内的，系缚就是把它绑起来，它是不自由、不自在的这么一个世界，一个苦恼的世界，叫作堕摄界。

丑二、非堕

非堕摄界者：谓方便，并萨迦耶灭，及无戏论无漏界。

「非堕摄界者」，这是第二科非堕。「非堕摄界者，谓方便，并萨迦耶灭，及无戏论无漏界。」总起来说，这是圣人的世界，圣人的世界就是没有系缚，是一个自由自在的这么一个世界，所以叫不堕摄界，不属于、不落在系缚的范围内的，是一个大解脱的境界。这个大解脱的世界是什么呢？谓方便。这个方便是什么意思呢？就是你进入这个大自由的世界的方便，进入这个自由的世界的方法，你由这样的方法能达到那个地方去，那叫作方便，是这样的意思。在苦集灭道四谛里面来说，这个方便就是道谛。

「并萨迦耶灭」，这个萨迦耶是印度话，是梵语，翻到中国话是什么呢？翻一个「伪身」，虚伪的伪，身体的身。不过有的地方是翻一个「坏聚见」：破坏的坏，积聚的聚，坏聚见，见就是见闻觉知的见，翻个「坏聚见」。但是这里就是说伪身。虚伪的身体，就是虚假的、不真实的这个身体，那么叫作「萨迦耶」。这个身体灭了，就是它结束了，而不再生起了，那么叫作「萨迦耶灭」。

我们这个伪身，也就是现在我们的这个生命体，它不是一个很好的东西，是令我们苦恼的一种东西，当然这身体时常的老病死，身体会老，会有病，它还会死亡，令我们受了很多的苦，所以它不是一个真实的安乐屋，所以叫做伪身。这个伪身，在众生这一方面来说，或者我们就说人好了，在我们人，我们每个人都有这么一个身体，你想要这个身体灭了，还是不行的，还是灭不来的。就是无始劫来，久远以来，这个生命体死了又生，生了又死，死了又生，生了又死，一直的不间断地相续下来，你想叫它死了不生，还是不行的。所以现在这说灭，就是究竟地把这苦恼的身体息灭了，而不再有苦恼的身体了，那就叫作灭。这也就是说彻底的消灭了一切的苦恼，那就叫做灭。所以这个在四谛里面说，就是灭谛。方便是道谛，萨迦耶灭就是灭谛。那么在四谛里面，就是一个道谛，一个灭谛，这两句话。

「及无戏论无漏界」，这就是涅盘的境界。涅盘是无漏，无漏就是没有烦恼；漏

是烦恼的意思。就是成就涅盘的圣人，他是没有烦恼的。我们凡夫是有各式各样的贪、瞋、痴的烦恼，圣人涅盘的世界是没有烦恼。那么「无戏论」是什么意思呢？这个「论」就是言论，戏论就是你的言论都是不合道理，所以叫作戏论。现成的话来说，就是一切圣人入了涅盘的世界之后，究竟是有？是没有？是亦有亦无？是非有非无？这涅盘的世界和这一切有为法，是统一的呢？是不统一的？这各式各样的分别都叫作戏论。就是涅盘的世界是没有一切戏论的，那么这就叫作「无戏论无漏界」。

这个「方便，并萨迦耶灭，及无戏论无漏界」，就是叫作「非堕摄界」，就是它是不属于苦恼的世界，是一个大安乐的世界。这是分这么二科，一个堕界，一个非堕。

子三、配属地（分二科）　丑一、堕摄（分二科）　寅一、别辨相（分三科）　卯一、有寻有伺地

此中欲界及色界初静虑，除静虑中间若定、若生，名有寻有伺地。

这个解释里边，先是标列这个世界有这三种，然后辨别它是属于堕界呢？是属于非堕？这三种世界是属于苦恼的世界，这是第二科。下面是第三科，配属地。这里分二科，第一科是堕摄；又分二科，第一科是别辨相，别辨相里分三科，就是有寻有伺地这三科。

「此中欲界及色界初静虑」，前边就是说一个大概的要义，这底下再详细地解释。这里边说出来欲界、色界、无色界；可是这一品是说的有寻有伺等三地，这三地在这三种世界彼此的关系配属一下。

「此中欲界及色界初静虑」，这里边说的这个欲的世界，这个世界里边的人，都是有欲的。这个欲界的全部，及色界的初静虑，色界里边一共有四种静虑，现在只说初静虑，第一个静虑。

「除静虑中间若定、若生」，这个「静虑中间」这句话是什么意思？就是初静虑和第二静虑之间，叫作中间。这个有寻有伺地，就是要简除去「静虑中间」，这个三昧不算在内，只是欲界和色界的初禅，这是属于有寻有伺地的，这样意思。

这个「若定、若生」这句话是什么意思呢？就是这个人是人间的人，他不是天上的人。在人间的人，他肯放下欲，他能够修学禅定成功了，得到色界初禅了，这叫「若定」。「若生」是什么意思呢？就是得到初禅以后，他的寿命或长、或短，死掉了。死掉了以后，他就往生到色界初禅天去了，那就是天上的人了，不是人间人了。那么这二件事：或者是定、或者是生，「名有寻有伺地」，他的内心的思想还是有寻、还是有伺的，他的心里面有这个活动。那么这就是二个部份。一个是欲界，我们这个世界上，或者人：不管是中国人、是外国人，所有的人内心都是有寻伺这种心理活动的。这个寻伺的活动这件事，在我们人的世界，这个心理的活动，这个寻伺应该说是最明显的有三种寻伺，一个就是欲寻伺，一个是恚寻伺，一个害寻伺，我们一般人就是这三种寻伺。

这个欲寻伺，就是总想要得到、总想要获得自己所欢喜的事情，就是色、声、香、味、触，这五种，心里面老是想这件事，这叫作欲寻伺。第二个就是恚寻伺，我不高兴的事情，它若加在我身上，不可以，我会排斥，那么叫作恚寻伺。恚就是瞋恚，就是愤怒了。可是后边还有一个害寻伺，恚寻伺和害寻伺有什么不同呢？恚寻伺比害寻伺厉害一点，就是想要把对方消灭了、把他杀死，就是这样的恚寻伺。害寻伺呢，不想杀死他，但是要伤害他，那么叫作害寻伺。也有不同的解释。我们社会上的人，我看多数就是这样子，一个恚寻伺、害寻伺、加个欲寻伺，就是这样嘛！

另外还有三种寻伺，就是出离的寻伺，出离欲的寻伺，这是一种；再就是也没有恚寻伺、也没有害寻伺。出离欲，就是我不高兴这个色、声、香、味、触，我想要我的心超越了色、声、香、味、触的欲，在清净的境界里边湛然不动、明静而住，那么就是禅定的境界了，出离欲的一种寻伺。这个出离欲的境界，当然也要经过寻伺才能成就。

再就是恚寻伺、害寻伺，原来这个人是有这二种思想的；现在没有了，不如意的事情加在他身上的时候，他是不恚、也不害，他心里能不动，那么这就是不容易，这是善良的寻伺。出离的寻伺，无恚寻伺，无害寻伺。

若是生到色界初禅天的人，或者得到色界初禅的人，他是有这三种寻伺，出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，有这三种寻伺。我们没有得到禅的人，当然我们就是欲寻伺、恚寻伺、害寻伺。如果是有过孔孟之道的训练的人，学习过孔孟之道的人，或者相信佛教的人，或者有宗教信仰的人，有修养的人，他可能在这二个三种寻伺之间来来去去的，他内心的世界应该是这样子，就是也有染污的寻伺，也有清净的寻伺，总而言之是有寻伺的，所以名为有寻有伺地。这是第一科「有寻有伺地」。

卯二、无寻唯伺地

即静虑中间若定、若生，名无寻唯伺地。随一有情，由修此故，得为大梵。

「即静虑中间」，就是初禅和二禅之间的三昧，这个定的境界，就是叫作无寻唯伺地。因为他的定力，更进了一大步，使令麤动的寻的心理活动不显现了，停下来了，只有微细的推求的心理，所以叫唯伺，唯有这个伺。所以这中间的这个中间禅— —初禅二禅之间的中间禅是这样的境界，没有寻而有伺。这个境界也一样，也是有定、有生的不同，那么这个定成功了的人，就是作大梵天王的。这是一种。

「随一有情，由修此故得为大梵」，随那一个有情识的人，「由修此故」，由于你肯努力，放下欲，修学这样的禅定的话，你将来就可以作大梵天王。这样说就是大梵天王他是有中间禅的功夫的，是这样意思。没有到这个境界，只得到初禅，那就是初禅天里面的梵众天、梵辅天了。

卯三、无寻无伺地

从第二静虑，余有色界及无色界，全名无寻无伺地。

这是第三段，从第二静虑开始，「余有色界」，和剩余的有色界：二禅、三禅、四禅，这是余有色界。「及无色界」，就是无色界的四空天：空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天，这是无色界。

欲界和色界天，欲界也是有色，也是有地水火风的生理组织，色界天的人也有地水火风的组织，但是色界天的人没有欲了，不像我们欲界的人还有各式各样的欲烦恼。色界天的人有色而无欲；欲界的人有色而又有欲，所以名之为欲，不过后边还有解释。

色界天的人有色而无欲，所以名之为「有色界」。「及无色界」，无色界天没有欲，也没有色，没有地水火风这种物质组成的生理的机构，没有这样有色的身体，只有精神性的活动，那就叫做无色界。就是从第二静虑开始乃至到无色界，「全名无寻无伺地」，完全名之为无寻无伺地。这样把三界分配属于三个地：有寻有伺地，无寻唯伺地，无寻无伺地。

寅二、随难释（分二科）　卯一、标简

此中由离寻伺欲道理故，说名无寻无伺地，不由不现行故。

这底下，第二科，随难释。前边第一科是别辨相，各别地说明这三地配属三界的相貌。这第二科，随难释，随里边有不容易明白的地方加以解释，叫作随难释。分二科，第一科是标简，把这个道理标出来，加以简别。

「此中由离寻伺欲道理故，说名无寻无伺地，不由不现行故。」这个「不由不现行」这句话就是「简」，这个简就是把它挑出去叫简。说这里边它名为无寻无伺地的道理是什么呢？是由离寻伺欲，所以叫作无寻无伺地。这个离、远离，也就是没有了，没有这个寻伺的欲；就是心里面欢喜去推求思惟，那就叫寻伺欲，有寻伺的贪欲。

在我们人间的人，就是为了达成自己的愿望，心里面不断的想办法，那就叫做贪，就叫做寻伺贪、寻伺欲，当然这是属于染污性的。若是已经成就初禅的人，他也是有寻伺，但是属于清净的，就是刚才说的出离的寻伺，出离欲的，从欲的境界里边跳出来，他有这样的寻伺，那是属于清净的，没有恚的寻伺，也没有害的寻伺，心里面比较良善、慈悲，那也是一种寻伺。

其次，就是在本论，《瑜伽师地论》后边的文，也说出一件事来，就是修行人他虽然有高尚的理想，但是他还是有欲寻伺，有恚寻伺，有害寻伺的。他有这个寻伺，因为他想要跳出去，他就要从佛法里边摄取一种清净的寻伺来破除染污的寻伺，那也叫做寻伺，可是他还没成功，还没得到禅的寻伺，这个也是属于寻伺。

现在这里说「由离寻伺欲」的「道理故，说名无寻无伺地」，就是没有这样的寻伺欲，就叫做无寻无伺地。这个再明显的说，也就是没有欲界的这种欲，它就叫作寻无伺地，这么意思。

「不由不现行故」，不是因为他心里面没有寻伺就叫做无寻无伺地，不是。就是成就了色界天的初禅的人，他心里面也是有寻伺的，有这样心理活动，但是属于清净的。二禅以上的人，他是没有这种寻伺欲了，没有了，所以叫做无寻无伺地。中间禅，无寻唯伺，就是没有寻，但是还有伺，就是没有寻的欲，还有伺的欲。现在这里加以简别，怎么叫做无寻无伺地呢？就是没有欲了，所以就叫无寻无伺地。「不由不现行故」，不是因为他没有寻伺的心理活动，叫作无寻无伺地；因为还是有寻伺的。就是没有欲的人——初禅、二禅、三禅、四禅，也都是有寻伺的这种活动；但是他没有欲，所以叫作「无寻无伺地」，是这么意思。

「不由不现行故」这句话是标简，底下就解释它的理由。分二科，第一科是「由一类无」。

卯二、释因（分二科）　辰一、由一类无

所以者何？未离欲界欲者，由教导作意差别故，于一时间亦有无寻无伺意现行。

「所以者何」？没有寻伺欲所以叫作无寻无伺地，不由不现行，它的所以然是什么呢？「未离欲界欲者，由教导作意差别故，于一时间亦有无寻无伺意现行」，这是说出个理由来。

「未离欲界欲者」，没能够远离欲界的欲的人。欲界的欲分二种，一种是烦恼欲，一种是事欲，这个《披寻记》上有解释。烦恼欲，只是心里边有这种欲而已，没

有表现在行动上，那叫作烦恼欲。这个事欲，不但是内心里边有烦恼，而也有这种行动了，有这个欲的境界出现，那叫作事欲。现在说是「离欲界欲」，就是这两种欲都没有了、都消除了，那就是离欲界欲；而说「未离欲界欲」，那就是这两种欲都是有的。

「未离欲界欲者，由教导作意差别故」，说这种没有离欲的人，那当然他是有欲、是有寻有伺的；但是也有时候不是的。什么呢？「由教导作意差别故」，由禅师——明白通达学习禅的人——来教导他：你要怎么怎么样的作意。各式各样的这种修禅的方法教导你，你能随顺学习。

「于一时间，亦有无寻无伺意现行」，在你相应的时候，在某一个时间，也就会有无寻无伺意出现。教你学习观一切法空，照见五蕴皆空，于这个空的境界里面，照见五蕴皆空，无色、无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，这样的离一切相的境界，你能够相应的时候，那就没有寻伺的活动了；但是只是说相应而已，还并没有成功，所以你还是有欲。但是你若能够随顺善知识的教导，也会有无寻无伺的心理出现。这样讲，我们有欲，也会有无寻无伺，那么这究竟是有寻有伺地、是无寻无伺地呢？怎么样讲法呢？现在这就说：因为有欲的关系，还名为有寻有伺地。你虽然一时之间能够无寻无伺，但是你有欲的关系，还名为有寻有伺地，是这样意思。

辰二、由一类有

已离寻伺欲者，亦有寻伺现行。如出彼定，及生彼者。

前面这一段是一类无，在有欲的人、有一类的人还没有寻伺。这底下说「一类有」。

「已离寻伺欲者，亦有寻伺现行」，已离寻伺欲者，那就指二禅，中间禅也算在内，主要指二禅、三禅、四禅以上的人，这以上的人，是没有寻伺欲了，事欲没有、烦恼欲也没有。这种人，他内心的世界也是有寻伺的活动的，他也会推求道理，去观察一种道理，也会有这种思想活动。怎么知道呢？

「如出彼定及生彼者」。「如出彼定」，这就分两种情形。就是在人间的人，他得到色界二禅、三禅、四禅了，得到这种禅了，在禅定里边是没有寻伺的。这个初禅的人还是有寻伺的。现在二禅以上的人，在禅定里边是没有寻伺；但是他会出定，他不是永久在禅定里边，顶多他入定七天、或者是更多天，但若出定了以后，他心里面还是有寻伺的。那么他是二禅以上的功夫，他还是会有寻伺，那么在禅定的时候是无寻无伺，出了禅定的时候是有寻有伺，那么这个人究竟是有寻有伺地、是无寻无伺地呢？这个人还是无寻无伺地，因为他没有欲了。所以用有欲、无欲作有寻有伺地、无寻无伺地的界限，这么样来决定，是「如出彼定」。

「及生彼者」，就是人间得到二禅以上功夫的人，生到二禅天以上去了，当然也是在禅定的时候，是无寻无伺；从禅定里边出来的时候，也还是有寻有伺。所以，这个地方就是「不由不现行故」名之为无寻无伺地，而是由于他没有欲，是这样意思。

若是他有欲，这种人就是无寻无伺也还是有寻有伺地，这么解释；不是由于不现行，也不是由于现行。不是由于有寻有伺就名为「有寻有伺地」，不是由于无寻无伺，名为「无寻无伺地」；而是由于没有欲、由于有欲来说它的名字的。

前边这一大段文是「堕摄」，还是属于凡夫禅，属于凡夫得到禅定的人，这样解释。这底下「非堕摄」，第二科，就指圣人说的。

丑二、非堕摄（分二科）　寅一、明有寻伺（分二科）　卯一、标

若无漏界有为定所摄初静虑，亦名有寻有伺地。

卯二、释

依寻伺处法、缘真如为境、入此定故；不由分别现行故。

前面指凡夫得到禅定的人这样分别；这底下「若无漏界」是指圣人说的。

「若无漏界有为定」，这个无漏界也分两部分说，就是他是把欲界的烦恼断了：凡夫得禅，欲界的烦恼也是没有了；圣人得到禅，欲界的烦恼也是没有了，但是有点分别。凡夫得到色界的禅定，欲界的烦恼只是心理上没有欲的活动，生起欲烦恼的种子还在，只是不活动。若是圣人得到初禅的时候，他欲的烦恼种子也没有了，还是有点分别的。

这个「无漏界」在这里说，譬如说是：得到初禅、或者得到二禅的，这是三果圣人了。三果圣人他断了欲的烦恼，色界的烦恼断除一少分，还有很多都没有断，可是他因为断除去多少烦恼了，也就名之为「无漏界」。这样说，圣人断烦恼这件事，有的断除少分烦恼，还有很多烦恼没有断；有的是完全断了烦恼了，就是全面的净清了，这都是属于无漏界的。

「若无漏界有为定」，就是这个无漏的世界的圣人，他现在入于这个有为的定，不是无为的定。无为定入了涅盘，那是无为的境界；没有入涅盘，他还有心、意、识的活动的，都算是有为。这样的圣人「所摄初静虑」，属于他的初静虑，就是色界初禅，也就是这个三果圣人，他入这个初静虑的时候，亦名有寻有伺地，也叫作「有寻有伺地」。这一段就是标，这底下解释。

「依寻伺处法，缘真如为境，入此定故」，这个圣人，他若是入初禅、入这个三昧的时候，怎么还是名为有寻有伺地呢？这底下说出个理由来。「依寻伺处法，缘真如为境」，因为他这个地方是这样，就是：他由散乱心入于不散乱的初禅，入了初禅之后，「缘真如为境」，这样意思。这是一个解释。

第二个解释就是：不是说是由散乱先入初禅，由初禅再缘真如境，不是；一开始，就入缘真如为境，入于初禅三昧，这是有点不同的。那么主要的原因是什么呢？「依寻伺处法」，就是：这个圣人他是依据「寻伺处法」，还是推求观察，照见五蕴皆空，他要推求这个色受想行识是因缘所生的，因缘所生的就是毕竟空的，他这样去观察，然后才入于这个真如的境界，所以叫「缘真如为境」。他不能够离开了有为法，直接的「缘真如为境」，不能这样子，那要到八地菩萨以上才可以这样。由初得无生法忍的菩萨，乃至到……现在这里说是三果圣人，都是要先从有为的因缘生法上去正忆念，才能够进入到真如的境界，所以叫作「依寻伺处法，缘真如为境」。

既然是由「寻伺处法，入此定故」，所以叫作「有寻有伺地」。「不由分别现行故」，不是因为在定中还有寻伺的心所，就名为「有寻有伺地」，不是。是因为入定的时候，他还是要依这寻伺的这种方法，还是要有推求观察的心理作用，依此为方便，缘真如为境的。如果说是他不这样观察，只是内心无分别，那不能说是「缘真如为境」。所以这个无漏的三昧，一定要通过这毗钵舍那的观。像我们没得圣道的人，或者没得禅定的人，你修学禅的时候，一定是有两个相貌，就是一个止、一个观的。如果是不修观，只是修止，那就是一般的世间有漏的学习禅的方法；若加上佛法的观，那才是属于佛法的修学禅的方法。如果没有观，那是共一切外道的修禅的方法；若有佛法的观的时候，那就不共于外道了。

现在这里说，圣人都还是这样。初得圣道的圣人，他若不去缘真如的时候，他心里只是止而已。只是止，那就是入于初禅、一般的这种禅；需要「缘真如为境」才能算是无漏的三昧，还是有这个问题的。这件事，在我们汉文的《阿含经》里面也说得非常的明显。在大乘经论里面更是明显，像《大般若经》、像《金刚经》，也是很明显的提出来这件事。所以，佛教徒修禅的时候应该明白这件事：「缘真如为境，入此定故，不由分别现行故」，不是因为你在禅定里边，还有这个寻伺的现行就名为有寻有伺地，不是！是因为你入此定的时候，是用寻伺的方法。

寅二、指说所余

余如前说。

剩余的；前面这是辨别有寻有伺地，那么剩余的就是那个无寻唯伺地、无寻无伺地，这两个。这两个也是这样子说，就是前边说的这个「方便及萨迦耶灭，及无戏论无漏界」。那么，这里面的意思，《披寻记》里面说的，我认为它说的好，就是这个无漏的三昧，这真如三昧是遍一切地的，当然不遍于非非想地，非非想地不在内。已经成功的人，应该是不同。就是初禅、二禅、三禅、四禅，乃至空无边处定、识无边处定、无所有处定，也都有真如三昧，也都是有这个「方便、萨迦耶灭，乃至无戏论无漏界」，也都有非堕摄的这种无漏的真如三昧的。所以，前面说了，这里就不说了，所以就指到前面去：「余如前说」。

这个「有寻有伺」这个地方，在别的的地方——别的经里边、别的论里边常会提到这件事：欲界是有寻有伺，色界初禅也是有寻有伺；中间禅无寻唯伺；二禅以上，无寻无伺，这样划分它的界限。但是有的地方就说：可是二禅以上的人，乃至非想非非想定的人都有寻伺的心所活动的，那怎么算是无寻无伺呢？你就不大容易明白它的界限。现在这里就是用这个理由来划分，就是有欲、无欲，来分别它的不同。

壬二、处所建立（分三科） 癸一、欲界（分三科） 子一、辨所立（分二科） 丑一、总标

处所建立者，于欲界中，有三十六处。

这里是说有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地，这三地里边「略以五门施设立」，第一个就是「界施设建立」。「界施设建立」里边建立八相。八相里边，第一个是「数建立」，这一科昨天说过了。现在是第二科：处所的建立，就是在这个世界上居住的众生不同，所居住的地点也不一样，所以叫作处所的建立。这一科里边分三科，第一科就先说欲界。欲界这一科里边，又分成三科。第一科是「辨所立」，所立的处所，这里边是先总标，先立出来。

「处所建立」者，就是众生居住的地方，于欲界里边一共有三十六个地方。那三十六个呢？

丑二、别列（分四科） 寅一、那落迦处（分二科） 卯一、辨二种（分二科） 辰一、大那落迦（分二科） 巳一、标列名

谓八大那落迦。何等为八？一、等活，二、黑绳，三、众合，四、号叫，五、大号叫，六、烧热，七、极烧热，八、无间。

「谓八大那落迦」，这是八个。八那落迦这一段分二科，第一个是辨二种那落迦。那二种呢？第一个是「大那落迦」。这里分二科，第一科是列出来这八个大那落迦的名字。「那落迦」是印度话，中国话就是「地狱」。

「何等为八」，怎么叫作八呢？第一、等活地狱，二、黑绳地狱，三、众合地狱，四、号叫地狱，五、大号叫，六、烧热，七、极烧热，八、无间。这八个大地狱里边，最后一个就是「无间地狱」。这是列出来名称，下面就加以解释。解释里边先说它的量，它有多大呢？

巳二、释广量

此诸大那落迦处，广十千踰缮那。

就是一万由旬这么大。一万由旬，在玄奘法师的翻译里边，「一踰缮那」，中国的华里是十六里。十六华里是一踰缮那，那么就是一万个十六里，这是它有这么大。

前面是八种大那落迦，这底下说「寒那落迦」。

辰二、寒那落迦（分三科） 巳一、标

此外，复有八寒那落迦处。

此外，八个大那落迦之外，复有八种寒的那落迦的地方。

巳二、征

何等为八？

巳三、列

一、疱那落迦。二、疱裂那落迦。三、跢嘶詁那落迦。四、郝郝凡那落迦。五、虎虎凡那落迦。六、青莲那落迦。七、红莲那落迦。八、大红莲那落迦。

这些地狱的名称，下面有解释。

卯二、明边际（分二科） 辰一、举大那落迦（分二科） 巳一、等活

从此下三万二千踰缮那，至等活那落迦。

前面说出来二种那落迦；这底下说出那落迦的边际，究竟它在什么地方？

「从此下」，就是从这地面以下，三万二千个踰缮那，那么深，就「至等活那落迦」了，就到那个地狱了。

巳二、所余

从此复隔四千踰缮那，有余那落迦。

八个那落迦，第一个是等活，还有七个呢？就是再从此以下，还要距离四千踰缮那那么远，就有其余的那些那落迦了。

辰二、例寒那落迦（分二科） 巳一、初寒那落迦

如等活大那落迦处，初寒那落迦处亦尔。

前面是举「大那落迦」，这底下「例寒那落迦」，就是照大那落迦为例，说出来寒那落迦的地方。分二科，第一科是「初寒那落迦」。

如等活大那落迦的那个地方，初寒那落迦也是那样子，也就是地面以下三万二千踰缮那，就是到了等活大那落迦了。

巳二、余寒那落迦

从此复隔二千踰缮那，有余那落迦应知。

前面说四千；这里说二千就有余的那落迦，就是「寒那落迦」。这是说二种那落迦的地点的边际。

寅二、饿鬼处

又有饿鬼处所。

前面是说那落迦的处所。这是第二科，说饿鬼的处所。「又有饿鬼」的「处所」。

寅三、非天处

又有非天处所。

「非天」就是阿修罗。

寅四、人天处（分二科）　卯一、摄旁生趣

旁生即与人天同处，故不别建立。

这是第四段，说人天的处所。「人天处所」分二科，第一科是「摄旁生趣」。

「旁生即与人天同处」，我们通常说是畜生，旧的翻译是说「畜生」；玄奘法师翻个「旁生」；旁生和畜生的含义是一样的。「即与人天同处」，旁生、和人、和天同在一处。「故不别建立」，所以不另外建立处所。

卯二、辨人天趣（分二科）　辰一、人（分二科）　巳一、四大洲

复有四大洲，如前说。

「复有四大洲，如前说」，这是说人天的处所，分二科。先说「人」，人里面先说四大洲，在大海里面有四个洲，这像前面已经说过了。

巳二、八中洲

复有八中洲。

第二段说「复有八中洲」，八个中等的洲——海里边的岛子；就是每一个洲的旁边还有两个中等的洲、岛子，所以加起来就是八个。

辰二、天（分二科）　巳一、总标列

又欲界天有六处。一、四大王众天。二、三十三天。三、时分天。四、知足天。五、乐化天。六、他化自在天。

「又欲界天有六处」，前面是人的世界，说完了。这底下说天的地方，天有六个地方。

「一、四大王众天」：就是四个大王众天，就是每一个天的里边也有很多的天，分四个部分，就是四大王众天。第二种是「三十三天」，三十三天前面也说过了，就在须弥山的顶上。第三是「时分天」，这是空居天了，印度话叫「夜摩天」。第四是「知足天」，就是「兜率天」。第五，是「乐化天」。第六，是「他化自在天」。这些天的名称，后面也有解释，这里不说了。

巳二、明所摄

复有摩罗天宫，即他化自在天摄，然处所高胜。

「复有摩罗天宫」，这底下，欲界有三十六处，现在已说完了；但是还有其他的包摄在这三十六处之内的，是那几种呢？第一个是「摩罗天宫」，魔王的天宫。魔王的天宫在什么地方呢？「即他化自在天摄」，就摄属在「他化自在天」里边。但是它也有一点特别的：「然处所高胜」，这摩罗天他居住的地方比天高大殊胜，但是属于他化自在天的，就是不另外计数了。

子二、摄其余（分二科）　丑一、举种类（分二科）　寅一、那落迦摄

复有独一那落迦、近边那落迦，即大那落迦及寒那落迦。以近边故，不别立处。

「复有独一那落迦」，这底下说地狱的事情。这地狱里边有个「独一」的「那落迦」，还有个「近边」的「那落迦」。这二种那落迦「即大那落迦及寒那落迦」，也就是属于八大那落迦及八寒那落迦的。

「以近边故，不别立处」，因为它就是靠近大那落迦的边、靠近寒那落迦的边上，所以也不另外计数了、不另外立处所的名称了，这是一种。

寅二、人中摄

又于人中，亦有一分独一那落迦可得。

这是第二科，在人中也有地狱，也有这种苦恼的众生，有「独一那落迦」可得，怎么知道呢？

丑二、引经说

如尊者取菉豆子说：我见诸有情，烧然极烧然，遍极烧然，总一烧然聚。

「如尊者取菉豆子说」，就是大目犍莲尊者，他的姓叫这个姓。

「我见诸有情，烧然极烧然，遍极烧然，总一烧然聚」，他说这话。他说：我看见有很多众生「烧然」，为火所烧。这个「极烧然」就是烧得很厉害，就是多分被火所烧；前面「烧然」还是少部份。「遍极烧然」，就是全身都被火烧了。「总一烧然聚」，就是为火所烧，看不出来那个人的形容相貌了，就是一团火了，叫「总一烧然聚」。那么这也是一种地狱，这是在人间的。

子三、总结数

如是等三十六处，总名欲界。

这是结束这一段。就是前面「八大地狱」是八个数，「八寒地狱」是八个数，这就是十六个了。再加「饿鬼处」，是十七个。加「非天处」，是十八个；「四大洲」，是四个，就是二十二；「八中洲」，就是三十个了；加「六欲天」正好是三十六个，总名为「欲界」。「欲界」里边就有这么多的众生在这里居住。

癸二、色界（分二科）　子一、总标

复次，色界有十八处。

前面是欲界，第一科；现在是第二科，是色界。色界分两科。

第一科是总标。除了欲界之外，还有色界天的众生居住的地方，一共有十八个地方，这是总标。

底下「别列」，列出来，分四科；第一科，「初静虑摄」。

子二、别列（分四科）　丑一、初静虑摄

谓梵众天、梵前益天、大梵天，此三由软、中、上品熏修初静虑故。

「谓梵众天」，这是高过了欲界，在欲界以上的天，有四种禅，就是四层天。初静虑是初禅天所摄的，有三种天，「谓梵众天、梵前益天」和「大梵天」这三种天。这后边也有解释。

「此三由软、中、上品熏修初静虑故」，这是说三种天的修因。为什么有这三种的不同呢？此三种人是因为他修的禅定的功夫有三种不同。第一个是软品、第二个是中品、第三个是上品，所以得的果报、所居住的地方有这三种不同，是这样意思。

丑二、第二静虑摄

少光天、无量光天、极净光天。此三由软、中、上品，熏修第二静虑故。

「少光天、无量光天、极净光天」，这是第二禅有这三种天。

「此三由软、中、上品，熏修第二静虑故」，所以也有这种不同。后边有解释四禅的地方，解释得很清楚的，那么在这里少说话。

丑三、第三静虑摄

少净天、无量净天、遍净天，此三由软、中、上品，熏修第三静虑故。

「少净天、无量净天、遍净天」，这是第三禅也有三种天。

「此三由软、中、上品，熏修第三静虑故」，是有这三种天的不同。底下说四禅天。

丑四、第四静虑摄（分三科）　寅一、异生（分二科）　卯一、显生处

无云天、福生天、广果天。此三由软、中、上品，熏修第四静虑故。

四禅天里边分三科。第一科就说凡夫天。前边初禅、二禅、三禅也都是凡夫；现在第四禅里面复杂一点。先说有凡夫天，分两科。

第一科显生处，就是「无云天，福生天，广果天」，这是第四禅天（注：口误为第三禅天，今改）有这三种天。「此三由软、中、上品熏修第四静虑故」，所以有这三种不同（注：口误为四种不同，今改）。

卯二、摄无想

无想天，即广果摄，无别处所。

这是第二科，摄无想。「无想天，即广果摄，无别处所」，外道修第四禅的时候，修成功了以后，他感觉到想是不对的，就在第四禅里面灭这个想。灭这个想的时候，成功了，就名之为无想天。无想，是在人间修成功了，死了以后，就生到色界第四禅的无想天那里去，叫无想天。这个无想天，他在什么地方住呢？「即广果摄」，就属于广果天那个地方，属于那里，「无别处所」，不是另外有地方的。

寅二、诸圣（分二科）　卯一、显生处（分二科）　辰一、标

复有诸圣住止不共，五净宫地。

第四静虑有凡夫天，这地方还有圣人。分两科，第一科说他的地点，地点先标出来。

「复有诸圣，住止不共」，在这个第四禅天的三种天之上，还有很多的圣人居住的地方，是不共于凡夫的，不和凡夫在一起住。这里一共有五种清净的宫殿的地方，圣人在这个地方住。那五种呢？

辰二、列

谓无烦、无热、善现、善见，及色究竟。

「谓无烦、无热、善现、善见，及色究竟」，这五种；就在这五净居宫，在这地方住。

卯二、辨修因

由软、中、上、上胜、上极品，杂熏修第四静虑故。

这第二科，说这个五净宫地的圣人，他们修因的差别。到了五净居宫那里是一种果报，这种果报怎么来的呢？「由软、中、上」：软品、中品、上品、上胜品、上极品，这五类的修因的不同，「杂熏修第四静虑故」，所以他在人间死了，就生到五净宫那里去，在那里住。

这个杂熏修怎么讲呢？就是他已经成就了色界的第四禅，他已经修成功了的时候，当然他是把欲界的烦恼断掉了，不起欲界的烦恼了，这个时候，就是用这个无漏的智慧来熏修这个禅。熏修这个禅里面有什么不同呢？凡夫修成功了色界四禅，他对于所成就的禅有爱、有见、有慢，有这种烦恼，就是爱着这个禅。像我们按照自己的计划把这个房子造好了，心里面很欢喜这个房子，类似这样的情形是「爱」。那么「见」是什么意思呢？见就是我见，「我修成功了，你还没有成功」，就是有这么一个我的执着。第三个是「慢」，他就高慢起来了。别人没成功，就轻视别人，这是我慢。

我们一般欲界地面上的人类，也有爱、也有见、也有慢；这个修禅定成功了的人也是一样，也是有爱、有见、有慢，所以名之为凡夫禅。这个修行人、佛教徒——这位得到三果的圣人，他不是，他是用佛法的智慧，观察是无常的、是苦、是空、是无我的，用佛的圣言、用佛的法语这么修行。已经得了三果的圣人，他就用这样的智慧来修这个禅，观察这个所成就的四禅是无常的、是无我的、是空的，这么观。我们姑且这么说，假设修三十分钟无漏的智慧来观这个禅是无常的、是无我的、是空的，来破这个爱见慢。这样观了三十分钟以后，停下来，就住在这个爱见慢的禅里面，也是生这爱见慢的这种心情，就是有漏的心情，有漏的心情也是三十分钟——我们姑且这么说，也是三十分钟。这三十分钟过去以后，再修无漏的智慧，用无漏的智慧来观这个爱见慢的禅，也是三十分钟。这样说，两个三十分钟是无漏的，中间三十分钟是有漏的，就是这个样子来修。那么逐渐地减少，就是原来三十分钟，现在修二十九分钟、乃至到二十分钟、乃至到两分钟、乃至到一刹那，这样修。有漏的和无漏的同时减少，总是用两个部分是无漏，来熏这一部分的有漏，逐渐的这么修，就是这么练。这样子的修行叫「杂熏修第四静虑故」。而这个熏修的程度，有软品、中品、上品、上胜品、上极品的差别，所以他往生到色界第四禅的五净居宫，有这五种的不同，是这样意思。这是在凡夫天之上，在色界第四禅的凡夫的三层天之上，有五层的净居天、净宫地。

寅三、菩萨（分二科）　卯一、显生处

复有超过净宫，大自在住处。

这是第三科「菩萨」。第四禅天有三种，第一个是凡夫，第二个是小乘的圣者：三果圣人，第三个就是菩萨。菩萨也是圣人，但是他是有大悲心了，所以说除了小乘圣者之外，「复有超过净宫，大自在住处」，还有这个发无上菩提心、已经得无生法忍的大菩萨。这个大菩萨，他的道力、功德殊胜，超过小乘圣者的三果圣人的五净居天。那个地方叫什么名字呢？叫「大自在」，是大自在天所居住的地方，在那里。这个菩萨究竟是谁呢？这底下说出来。

卯二、辨修因

有十地菩萨，由极熏修第十地故，得生其中。

这个第八不动地菩萨，他到了这个境界的时候，是生到广果天去，他不到五净居天去。他到广果天去，在那里修行八地、九地、十地这三地菩萨，在那里「极熏修第十地故」，就是极圆满的修行这个第四禅，也就是无漏的。这个第八地以上纯是无漏的境界；若是七地以下呢？还有有漏的事情，他的无明还在活动。第八地以上，无明的烦恼不动了，所以，由八地以上，纯是无漏的境界。

这个凡夫天：初禅、二禅、三禅纯是凡夫天、纯是有漏。三果圣人——这五净居天是三果圣人，他是有漏、又有无漏。阿罗汉也是有有漏、也有无漏。那么到八地菩萨以上，纯是无漏的境界，因为无明烦恼不动了，他是由「极熏修」。其实这一段这么说，若到下文、到〈菩萨地〉说的，由八地到十地要一大阿僧祇劫，要那么长久的时间的修行，纯是无漏的修行，第六识都不动了。那么到「第十地故」，到第十地圆满的时候「得生其中」，才能生到大自在天那个地方去，在那里得无上菩提，在那里成佛。

在这个地方，有小乘佛教徒就常是会否认这件事：在人间成佛；怎么能在天上成佛呢！

在人间成佛，在大乘佛教来说，这是化身。是为了教化众生，所以到人间来成佛；若按照他本身的道力来说，那当然不是在人间，也不是一般的凡夫天，是更高的境界，那么就是「大自在住处」，在那里。我认为这个说法，是合道理的。你有罪的人到地狱去，到饿鬼道、畜牲道。人、天道修行的功夫，初禅天、二禅天、三禅天、四禅天，当然他另外有住处。这个业力不同，所居住的地方就不同。那么那五净居天，他也不和凡夫天在一起了。所以大菩萨的境界有更高的地方，这也是很合道理的，也不能说不对。这样说法，是按照他自己的业力、得到的功德，他应该有个特别的地方是他的住处，这也是对的。「得生其中」。

这样说，色界天有十八个住处，现在这十八个住处是够了，你算这个数是够了。初禅、二禅、三禅各有三天，就是九个。第四禅天有三个凡夫天，又有五个净宫地、净居天，三个加五个是八个。再加个大自在住处，是九个。前面三个禅是九个，后面第四禅又是九个，二九一十八住处，这数是够了。也有的地方说，这第十地菩萨「得生其中」的地方是超过三界的；不过，现在这里把他包括在色界第四禅里面。

癸三、无色界

复次，无色界有四处所、或无处所。

这是第三科。前面是欲界、色界说完了，现在第三科：无色界。

无色界有四个处所，就是有：空无边处天，识无边处天，无所有处天，非想非非想处天，「有四处所」；「或无处所」，或者说没有处所。这就是有一点不决定，又说有、又说没有。因为无色界天它没有形象，没有地、水、火、风的色法的组织，所以说没有处所也是可以，就是没有宫殿的差别，没有宫殿、也没有身体，所以就说没有处所。

若说有处所呢，因为无色界天的人，他当然有高深的禅定，他若想要变现出来处所也是可以，他也可以变现一个身相来，那么就看他：「喔，在这里！」那么就有处所了；也可以变现一个宫殿。所以从它的变现的色相来说，也可以说是有处所；从他的果报来说是无形象的，也可以说无处所。

这在别的地方《俱舍论》、《大毘婆沙论》都有解释。就是在人间修行的人，譬如是：他已经得到初禅、二禅、三禅、四禅的人，他多数不和人在一起住，他都是到深山里面去住，在那里他继续修行无色界的四空定，修成功了的时候，他的人的寿命到了，就结束了，他的无色界天就在那里，不是到另外一个地方去。当然也有已经生到天上去的人，初禅、二禅、三禅、四禅的人，在天上再修无色界的四空定，也有这样情形，他也就是在那里，不在另外一个地方。所以说：三界，有欲界、色界、无色界，但是若从地点说，到大自在天就是到顶了。

壬三、有情量建立（分二科） 癸一、辨有色界（分四科） 子一、人（分二科） 丑一、赡部洲

有情量建立者：谓赡部洲人，身量不定，或时高大，或时卑小，然随自肘三肘半量。

「有情量建立者」，前边是处所建立，这第三科是有情量建立。这个有情量，看下文的意思，就是身体的大小。他这个身体有多大呢？叫「有情量建立」。第一科是辨有色界的量。分四科，先说人。人里分两科，先说赡部州。

「谓赡部洲」，就是我们居住的这个地方。我们居住这个地方的人的身量是不决定的，「或时高大，或时卑小」，有一个时候身体是很大的、有的时候是很小的，或是一握，就这么大。

「然随自肘三肘半量」，说是有时高大、有时卑小，还是有数可计的，就是「随自肘三肘半量」，随你这个肘量。这个肘，在我们读律——出家人的戒律上面说到，二十四指平放，不是竖放，平着放二十四个指是一肘。人的指也有麤细，佛的指是麤一点，我们的指可能细一点，所以二十四肘也还是有大小。所以有的地方说，一尺八寸到一尺四寸为一肘。这样，你的二十四指是一肘，要「三肘半量」，你的身体就是这么高。你身体大，你的手指头就麤；你的身体小，你的手指头细，反正都是三肘半量。《俱舍论》上又加一个三肘半到四肘，又扩大一点，人就是这么高大。

「然随自肘三肘半量」，「或时高大」，就是在劫初的时候人的寿命长，我相信那个时候人不是很多，人可能少，不像现在世界上人多；但是也很难说。「或时高大」，他也是三肘半或者四肘。「或时卑小」，就是人的寿命渐渐减、渐渐减，乃至到人寿十岁的时侯，人的寿命也是小了、人的身体也小，「然随自肘三肘半量」。这是说我们住的这个地方，南赡部洲。

丑二、余三洲（分二科） 寅一、东毘提诃

东毘提诃，身量决定，亦随自肘三肘半量，身又高大。

东毘提诃洲，这个地区的人身量是决定的，也是随自肘三肘半量这么大，他们是高大的，比南赡部洲的人高大，但是究竟多高？这还没说。

寅二、西瞿陀尼等

如东毘提诃如是，西瞿陀尼、北拘卢洲，身量亦尔，转复高大。

「如东毘提诃如是」，是这样；西瞿陀尼这个地区，北拘卢洲那个地区，他们的身量也是这样子，「转复高大」，就是北拘卢洲的人是更高大了。东毘提诃这个地区的人比南赡部洲的人高大，西瞿陀尼又比东毘提诃的人高大，北拘卢洲的人又比西瞿陀尼的人更高大，四大部洲的人是这样子，也都是「随自肘三肘半量」。

子二、天（分二科） 丑一、欲界（分二科） 寅一、举初四天

四大王众天身量，如拘卢舍四分之一。三十三天身量，复增一足。帝释身量，半拘卢舍。时分天身量，亦半拘卢舍。

「四大王众天身量，如拘卢舍四分之一」。前面是说人，这底下说天。天的身量有多大呢？先说四大王众天，这个天的身量如拘卢舍四分之一。

这个「拘卢舍」是印度话，这是路途有多远的一个单位，合中国的有两里路。两里路为一拘卢舍，八拘卢舍就是一踰缮那，就是十六里。这里说「如拘卢舍四分之一」，二里分成四，四分之一就是半里路。四大王众天的身体的高大，有半里路程的那么大、那么高，也是不小了。

三十三天的身量「复增一足」，又增加了一分，就是这样意思。增加了一分，这句话怎么讲呢？这里面有两种解释，就是一拘卢舍分成四分，就是四分之一。这四分之一再分成四分，那四分之一叫作「一足」，这是一个解释。第二个解释：一拘卢舍是二里路，分成四分，四分之一以后再分成二分，二分中的一分叫作「一足」。那么三十三天的身量，要比四大王众天的身量增一足，再增加一分，这就比他高了，是这意思。

帝释天的身量是半拘卢舍，一个拘卢舍是二里路，半拘卢舍就是一里路程，就是一里那么高。三十三天同居在须弥山顶，但是帝释天的身量高，高出几倍。

「时分天身量亦半拘卢舍」，这空居天的夜摩天，他的身量也是这么大，半拘卢舍，和帝释天一样。

寅二、例所余天

此上一切，如欲界天身量，当知渐渐各增一足。

「此上一切，如欲界天身量，当知渐渐各增一足。」各各增一分，就是知足天是半拘卢舍，又加上一分。乐化天有一拘卢舍，又增加两分。他化自在天的身又增加到三分，就是这么高大。

丑二、色界（分三科） 寅一、举初四天

梵众天身量，半踰缮那。梵前益天身量，一踰缮那。大梵天身量，一踰缮那半。少光天身量，二踰缮那。

「梵众天身量，半踰缮那」，这底下说色界天。色界天分三科，第一科，举初四天。梵众天的身量有半踰缮那那么高大。半踰缮那就是八里路，那么高大。梵前益天的身量有一踰缮那那么高，就是十六华里那么高大。大梵天的身量有一踰缮那半，一

踰缮那半就是二十四里，那么高大。少光天的身量有二踰缮那，就是三十二里路那么高了。这一共是四个天了。

寅二、例所余天

此上一切余天身量，各渐倍增。

「此上一切余天身量，各渐倍增」，一倍一倍地向上增。这样说，少光天的身量是二踰缮那，无量光天就是四踰缮那，极光净天就是八踰缮那，少净天就是十六踰缮那，无量净天是三十二踰缮那，遍净天是六十四个踰缮那，这是有这么高大。

寅三、简无云天

除无云天，应知彼天，减三踰缮那。

「除无云天」，到第四禅天的时候，第一层天是无云天，「应知彼天减三踰缮那」，少了三个。若是少了三个，遍净天是六十四，加上一倍，就是一百二十八，减去三踰缮那，就是一百二十五踰缮那，他的身量有这么高。无云天是一百二十五；那么福生天就是二百五十踰缮那；广果天就是五百踰缮那；无想天和广果天在一起住，所以也是五百踰缮那。

那么五净居天呢？无烦天就是一千踰缮那；无热天就是两千；善现天就是四千；善见天就是八千；色究竟天就是一万六千踰缮那，这么高大。

子三、那落迦等（分二科）　丑一、举大那落迦（分二科）　寅一、标

又大那落迦，身量不定。

前边是说人、又说天；这底下说那落迦、说地狱的众生的身量。分两科，第一个举大那落迦，分两科，先标。大那落迦的身量是不决定，什么原因呢？底下解释。

寅二、释

若作及增长极重恶不善业者，彼感身形其量广大，余则不尔。

「若作及增长」，什么意思呢？就是你造作了罪业，你造了一回很大的罪过以后，你又再造，这个业就增长了，这个增长就是这样意思。这样不断的造这种极重大的恶业的时候，「彼感身形其量广大」，它所感得的身相是非常广大的。「余则不尔」，你造罪是造罪了，但是没有再造；可是也没有忏悔，那么它的身量就是不大了。这是这样意思。这是举大那落迦的情形。

这第二科「例寒那落迦等」。

丑二、例寒那落迦等

如大那落迦如是，寒那落迦，独一那落迦，近边那落迦，旁生、饿鬼亦尔。

「如大那落迦如是」，是这样；「寒那落迦、独一那落迦、近边那落迦、旁生、饿鬼亦尔」也是：你若是造了罪，你又继续不断的造，那么你的身体就是广大，受的苦恼也不是得了。

子四、非天

诸非天身量大小，如三十三天。

这底下说阿修罗的身体，他的大小就和三十三天一样。前边说三十三天的身量就是一拘卢舍又一分，这样子。

癸二、简无色界

当知无色界无有色故，无有身量。

「当知无色界，无有色故，无有身量」，因为它的果报是这样，所以，没有身量大小的这件事。前边因为业力的不同，所以所得的果报也就不同。

这底下说寿量的建立。第四科，寿的建立，分两科；第一科是别辨寿量，分三科；第一科是欲界。欲界寿量分六科，第一科说人。人分四科，第一科是南赡部洲的人的寿量。

壬四、寿建立（分二科） 癸一、别辨寿量（分三科） 子一、欲界（分六科） 丑一、人（分四科）寅一、南赡部洲

寿建立者，谓赡部洲人，寿量不定。彼人以三十日夜为一月，十二月为一岁。或于一时寿无量岁，或于一时寿八万岁，或于一时寿量渐减乃至十岁。

谓赡部洲人寿量不决定。「彼人以三十日夜为一月」，人间的寿命，三十个日夜是一个月。十二个月为一岁。

「或于一时寿无量岁」，劫初的时候，世界初成的时候，我们人间的人寿命是无量岁，不可以数目来计算的。

「或于一时寿八万岁」，但是开始人有多少过失的时候，寿命就出来数了，就是活到八万岁左右。

「或于一时寿量渐减乃至十岁」，人的寿命就是活到十岁左右。这是我们南赡部洲的人的寿量。这是第一科。

寅二、东毘提诃

东毘提诃人，寿量决定二百五十岁。

东毘提诃人的寿量决定是二百五十岁的，这和南赡部洲人不同。

寅三、西瞿陀尼

西瞿陀尼人，寿量决定五百岁。

西瞿陀尼人的寿量是决定的，是五百岁。

寅四、北拘卢洲

北拘卢洲人，寿量决定千岁。

北拘卢洲人的寿量决定是一千岁的。

四大部洲的人身量大小不同，寿量也不同。若是从这一方面来看，我们这个地球就是南赡部洲，其他的三个洲应该是另外有一个地球，从这上看应该是这样。因为我们这个世界上的人，现在科学的发明，大家都知道了，这个世界上大多数人寿命差不多；极少数人活到二百岁、五百岁、一千岁的，很少有这种人，可以看出是这么意思。

这是北拘卢洲人，寿量决定是千岁。

丑二、天（分三科）　寅一、四大王众天

又人间五十岁，是四大王众天一日一夜。以此日夜，三十日夜为一月，十二月为一岁。彼诸天众寿量五百岁。

「又人间五十岁」，这底下是天上人的寿命，先说四大王众天的寿命。他的寿命有几长呢？人间五十岁是四大王众天的一日一夜。他的一日一夜，人间已经五十年了。以此日夜，三十日夜为一个月，十二月为一岁，「彼诸天众」，彼四大王众天众寿命是五百岁。四大王众天的寿命，有这么长。

寅二、三十三天

人间百岁，是三十三天一日一夜。以此日夜如前说，彼诸天众，寿量千岁。

人间百岁，是三十三天的一日一夜。「以此日夜如前」面「说」，三十日夜为一个月，十二个月为一年，「彼诸天众，寿命千岁」。不过，这里边，我有一个疑问，我们人间夜间——就是一般的这么说法——夜间休息，或者是七个钟头、八个钟头休息，那么天上的人到夜间他也休息吧？休息那么长吗？这个事是不知道、这个事不明白。

以此日夜，彼诸天众，三十三天寿命，他那里的岁月是一千岁，是活一千年。

寅三、所余诸天

如是所余，乃至他化自在天，日夜及寿量，各增前一倍。

「如是所余，乃至他化自在天，日夜及寿量，各增前一倍。」这样子，这三十三天寿量是一千岁，夜摩天就是二千岁了，人间的两百年为它的一昼夜，三十个昼夜是一个月，十二个月为一年；他的寿命是两千岁。

那么知足天，就是兜率天的人，人间四百年是他的一昼夜，这样子十二个月为一年（注：原文「这样子一个月、十二个月」为口误，今改），他的寿命四千岁，知足天是四千岁；就是弥勒菩萨在兜率天要活四千岁以后来到人间成佛，他那里的岁月是四千岁。但是，你们学数学的可能算出来，这个四千岁合人间多少年，应该可以算出来的。

他化自在天再加一倍，知足天是四千岁，化乐天就是八千岁。那么他化自在天就是一万六千岁，「日夜及寿量，各增前一倍」；这是天。这底下第三科是八大那落迦的寿命，第一个是等活地狱的寿命。

丑三、八大那落迦（分四科）　寅一、等活

又四大王众天满足寿量，是等活大那落迦一日一夜。即以此三十日夜为一月，十二月为一岁。彼大那落迦，寿五百岁。

「又四大王众天满足寿量」，四大王众天满足的寿量就是五百岁。他那里的岁月是五百岁，「是等活大那落迦一日一夜」，他的一日一夜就是四王天的五百岁。「即以此三十日夜为一月，十二月为一岁，彼大那落迦寿五百岁。」

这样子，人间的寿命不如天的寿命长，天的寿命还不如地狱的寿命长。好像我在报纸上看，科学家也说到，人间的时间和别的星球的时间不一样，也计算出来这件事，那样和佛经上说的原则上是应该相似的。这是大那落迦的寿命，彼等活大那落迦的寿命是五百岁。

寅二、黑绳等

如以四大王众天寿量成等活大那落迦寿量，如是以三十三天寿量成黑绳大那落迦寿量；以时分天寿量，成众合大那落迦寿量；以知足天寿量，成号叫大那落迦寿量；以乐化天寿量，成大号叫大那落迦寿量；以他化自在天寿量，成烧热大那落迦寿量，应知亦尔。

如以四大王众天寿量成等活大那落迦的寿量，如是以三十三天的寿量，彼天的岁月是一千岁，成黑绳大那落迦寿量，那也是：黑绳大那落迦的寿一日夜，就是三十三天的那么多年，一千岁是他的一昼夜，这样子他活一千岁。

以时分天的寿量，时分天是两千岁，成众合大那落迦的寿量；以知足天的寿量，成号叫大那落迦的寿量；以乐化天的寿量，成大号叫大那落迦的寿量；以他化自在天的寿量，就成烧热大那落迦的寿量，「应知亦尔」，也是照第一个那么计算。

寅三、极烧热

极烧热大那落迦有情，寿半中劫。

极烧热大那落迦有情的寿量是多少呢？是半中劫。我们前边看出来，这个住劫是二十个中劫。一增一减是一个中劫；二十个增灭是一住劫。所以成劫也是，住劫也是，坏劫也是，空劫也是。现在说是极烧热大那落迦的有情寿命，寿量是半中劫。那就是中劫的一半。

寅四、无间

无间大那落迦有情，寿一中劫。

无间大那落迦的有情的寿量是一中劫，不是半中劫。

丑四、非天等

非天寿量，如三十三天。旁生、饿鬼，寿量不定。

现在的文是有寻有伺等三地，这里面第一科是界施设建立，里边分八科。第一科数建立，第二科处所建立，第三科有情量建立，第四科是寿建立。现在是属于寿建立。寿建立里边说到人、天、地狱，现在是第四科非天等，就是阿修罗。

阿修罗非天的寿量如三十三天的寿量，三十三天的寿量是一千岁。人间一百年，他是一昼夜，三十昼夜一个月，十二个月是一年，他那里的岁月一千岁。旁生、饿鬼的寿量是不决定的，有长也有短。就不说他的数量了。

丑五、八寒那落迦

又寒那落迦于大那落迦，次第相望，寿量近半，应知。

前面这个大那落迦说过了，现在是第五科：八寒那落迦的寿量。他的寿量「于大那落迦」，就是和大那落迦来对比的话，是「次第相望，寿量近半」。大那落迦的次第和寒那落迦的次第，彼此对望来说，寿量是近其一半。这样子，大那落迦的寿命长，寒那落迦是大那落迦的接近一半，就没有把数目说出来，只说出这么一个比例，「应知」。

丑六、近边等那落迦

又近边那落迦，独一那落迦，受生有情，寿量不定。

「又近边那落迦、独一那落迦，受生有情，寿量」是不决定的，也是有长有短。这是第六科；在前面欲界的众生的寿量说完了。

子二、色界（分三科） 丑一、举初四天

梵众天寿二十中劫一劫，梵前益天寿四十中劫一劫，大梵天寿六十中劫一劫，少光天寿八十中劫二劫。

这底下说色界天的众生的寿量，先举出来「初四天」。梵众天就是初禅天的第一天，他的寿命是二十中劫算一劫，就是他有一劫的寿命。二十中劫我前面解释过了，就是二十个增减。他的寿命就这么长。

「梵前益天」的「寿」命是「四十」个「中劫」算「一劫」，他的寿命就是也是说一劫，但是和梵众天的寿量对比，就是加了一倍。

「大梵天寿」是「六十中劫」算「一劫」，他就是这一劫这么长的寿命。

「少光天寿八十中劫二劫」， 这个少光天就是二禅天的第一层天，他的寿命有多长呢？是八十个中劫算一劫，就是成、住、坏、空加起来刚好是八十个中劫，就是一大劫；那么他是二个大劫的寿命，这是少光天。

丑二、例所余天

自此以上，余色界天，寿量相望，各渐倍增。

「自此以上，余色界天」，剩余的色界天的寿命，「寿量相望，各渐倍增」，此天、彼天来对望，每一个天逐渐地加一倍，寿命就是这么长。这样说，少光天是两大劫的寿命；无量光天就是四劫了，加一倍就是四劫；极净光天是八劫；少净天是十六劫；无量净天是三十二劫；遍净天是六十四劫。这是三禅天。

丑三、简无云天

唯除无云，当知彼天寿减三劫。

无云天的寿命减去三劫。无云天是四禅天的第一天，若是加一倍的话，遍净天六十四劫，加一倍就是一百二十八劫；减去三劫，就是一百二十五劫，无云天有一百二十五个大劫的寿命。福生天加一倍就是二百五十劫了；广果天加一倍，就是五百劫。这个无想天就在广果天里面，所以他的寿命是相等的，也是五百大劫。还有五净居天：无烦天加一倍，就是一千个大劫；无热天就是二千大劫；善现天就是四千大劫；善见天就是八千个大劫；色界天到最高的色究竟天，就是一万六千大劫。大自在天这里不说了，那是无量寿，和这个不同了。

底下说无色界天的寿命。

子三、无色界

空无边处，寿二万劫。识无边处，寿四万劫。无所有处，寿六万劫。非想非非想处，寿八万劫。

「空无边处」天的「寿」命是「二万劫」，色究竟天一万六千大劫，他就是多了四千劫，寿二万劫。「识无边处」天的「寿」是「四万劫」；「无所有处」天的「寿」命是「六万劫」；「非想非非想处，寿八万劫」，是这么多。三界里面寿命最长的就是非想非非想处天，八万大劫。

癸二、料简差别（分二科）　子一、有中夭无中夭

除北拘卢洲，余一切处，悉有中夭。

这是第二科，料简差别。前面是别辨寿量，三界里面的众生，每一类的众生，别别地说他的寿量数目。这底下再加以简别，说出来他们的不同；分两科，第一科是「有中夭无中夭」。

「除北拘卢洲」，这四大部洲里边，把北拘卢洲不算在内，「余一切处，悉有中夭」，都有中夭这一件事。寿命没有到，中间就死掉了，中夭。本论下边的文有提到、《大毗婆娑论》也有提，我们人间的人享受太过了，就会中夭。你的福报这么多，你享受太过了，福报还没到时候就穷尽了，就死掉了。

那么色界天上的人，初禅、二禅、三禅、四禅这些人也是这样子。你太爱着禅的三昧乐，也会中夭。你太染着、爱着三昧的乐，寿命就会中夭。我初看见这个文，心里面感觉到很奇怪，天上的人特别的乐，但是享受得太过就会死掉了、早死了，「悉有中夭」。

但是，北拘卢洲的人没有中夭这个事情，他们决定是一千岁。古德的解释，因为北拘卢洲的人，没有我我所，他没有这种执着。当然这不是圣人的无我、无我所。他

们对于财富的事情，都是没有我所的执着，这可见没有「我所」是一种有功德的事情。

子二、有滓身无滓身

又人、鬼、旁生趣，有余滓身；天及那落迦，与识俱没，无余滓身。

这是第二科「有滓身无滓身」。「又人」，我们地面上的人、或者是鬼、或者旁生趣，这三类众生不是化生的；胎卵湿化——不是化生的。「鬼通胎化二」，也有化生的鬼、也有胎生的鬼。人在劫初的时候也都是化生，现在把化生除外，只是胎、卵、湿这三生的人、鬼、旁生趣。「有余滓身」，他死亡的时候，他有剩余的死尸。这种污秽的身体，有剩余的，还得把他埋藏起来、或者火化了。

「天及那落迦，与识俱没」，他们死亡的时候，他的地水火风生理的组织，和那个识是同时的灭了，没有剩余的污秽的身体。生的时候，无而忽有；死掉了的时候，也就是一会儿就没有了，没有剩余的身体。这又是一个不同的地方。

壬五、受用建立（分二科）　癸一、总标列

受用建立者，略有三种。谓受用苦乐，受用饮食，受用淫欲。

「受用建立者」，前面是第四科，寿命的长短；现在是第五科，说众生的受用，他的果报的作用、所享受的境界，从这一方面来加以建立、加以安立、加以说明。分两科，第一科是总标列。

「略有三种」，简要地说有三种受用。谓受用苦、受用乐是一种，受用饮食，受用淫欲，一共有这三种受用。

底下「随别释」，先说受用苦乐，辨别他的苦乐的差别。先说受用苦；先略辨相。

癸二、随别释（分三科）　子一、受用苦乐（分二科）　丑一、辨差别（分二科）　寅一、受用苦（分二科）　卯一、略辨相

受用苦乐者：谓那落迦有情，多分受用极治罚苦。旁生有情，多分受用相食噉苦。饿鬼有情，多分受用极饥渴苦。人趣有情，多分受用匮乏追求种种之苦。天趣有情，多分受用衰恼坠没之苦。

「受用苦乐者，谓那落迦有情，多分受用极治罚苦」，在因地的时候对别人没有同情心，造了很多罪，所以现在到地狱去，就很多的苦来治罚这个人，所以受用极治罚苦。「旁生有情，多分受用相食噉苦」，弱肉强食这种苦。「饿鬼有情，多分受用极饥渴苦」，特别的饥、特别的渴，不是人间这种饥渴，那是特别厉害的。「人趣有情，多分受用」什么苦呢？「匮乏」苦。有所缺乏，那么就「追求」所缺乏的事情。缺乏的总是又缺这个、又缺那个，种种的苦。追求苦、匮乏苦、追求「种种之苦」，用这个字来形容人间的苦。「天趣有情，多分受用衰恼坠没之苦」，天趣也有苦。这是略辨相。

第二科再广分别这几种苦。广分别里边分五科；第一科那落迦有情的苦，分四科；第一科是八大那落迦的苦，分八科；第一科是等活那落迦的苦，先标出来。

卯二、广分别（分五科）　辰一、那落迦有情（分四科）　巳一、八大那落迦（分八科）　午一、等活

那落迦（分三科）　未一、标

又于等活大那落迦中，多受如是极治罚苦。

这是标出来；底下解释，第一科是显苦的因。

未二、释（分三科）　申一、显苦因

谓彼有情，多共聚集业增上生，种种苦具，次第而起，更相残害，闷绝躃地。

「谓彼有情，多共聚集业增上生，种种苦具，次第而起」，谓那个大等活地狱的有情，他在人间的时候，他多数是共同地做太大的罪过，他不可能是一个人，就是很多人一齐地造作，造作集聚了那个罪业是特别强的，所以叫「增上」，所以生到地狱里边去。生到地狱去受苦的时候，「种种苦具，次第而起」，因为你那个强有力的业力，就生出来种种的苦具，各式各样受苦的器具，按照次第，随时的就现起来苦恼的境界，这是显苦因。「多共聚集业增上生」，这是他的苦因。

「更相残害，闷绝躃地」，种种的苦具，次第地现起以后，也就次第地来残害众生，这个苦具现起来，一样一样地、相续不断地来残害这个众生，来伤害他，使令他「闷绝躃地」，苦到那种程度，躃在地面上了。

申二、辨苦缘

次虚空中，有大声发，唱如是言：此诸有情，可还等活！可还等活！次彼有情，欻然复起，复由如前所说苦具，更相残害。

「次虚空中，有大声发」。前面是显苦因，第二科辨苦的缘，苦的缘是什么呢？这地方说，种种苦具现起来了，使那个众生受苦，还不止于此。其次在虚空中，就有大声音发出来，「唱如是言：此诸有情，可还等活！可还等活！」闷绝躃地，也就等于是死了，但是虚空中有这样的声音，你可以再活过来，再等活；有这样的声音。

「等活」，原来是活的，现在再活就是相等。或者这么说，或者「等」是相续的意思，再继续的活过来，如果不活就是断了，就死掉了，活过来就是相续下去了。

「可还等活！可还等活！次彼有情欻然复起」，有这个声音以后，那个地狱的有情忽然间就活起来了。「复由如前所说苦具，更相残害。」

申三、明边际

由此因缘，长时受苦。乃至先世所造一切恶不善业，未尽未出故。

「由此因缘，长时受苦。」这是第三科，明边际。他这样受苦到什么时候是个边际，不受苦了呢？由此因缘，长时的受苦；这个寿命前面说过。「乃至先世所造」的「一切恶不善业，未尽」，没有竭尽的时候，他是不能出离这个地狱的，业力使令他的苦不断的出现；出现了，这个业力就减少了，一直到最后，业力结束了、没有了，他就解脱了。若未尽的时候，他是不能出地狱的。

未三、结

故此那落迦，名为等活。

等活地狱的名字原来是这么回事；这是结束这一段。

午二、黑绳那落迦（分三科）　未一、标

又于黑绳大那落迦中，多受如是治罚重苦。

这是黑绳地狱，这是第二个地狱，分三科，第一科是标，刚才这些话是标出来。底下是解释，分两科，第一科「辨苦缘」；苦因就是他的罪业。

未二、释（分二科）　申一、辨苦缘

谓彼有情，多分为彼所摄狱卒，以黑绳拼之。或为四方、或为八方、或为种种图画文像。彼既拼已，随其处所，若凿、若斲、若斫、若剜。

「谓彼有情，多分为彼所摄狱卒」，就是那个地狱的狱卒，「以黑绳拼之」，用黑色的绳子把他拼起来。我们通常说话：「把他絣紧了。」大概就是用绳子绑起来，绑得很紧叫「拼」。但是拼有点不同，「或为四方」，或是拼的是四方形的，一个方格、一个方格的。「或为八方」形的，「或为种种图画文像」，一个线条、一个线条，种种图画的样子。「彼既拼已，随其处所」，那个文、那个条，就是处所。「若凿、若斲、若斫、若剜」，头一个凿是穿的意思。第二个斲是削，用刀来削。第三个斫是击，斫者击也。剜，就是深深的剜进去。

申二、明边际

由如是等种种因缘，长时受苦，乃至先世所造一切恶不善业，未尽未出。

未三、结

故此那落迦，名为黑绳。

「故此那落迦，名为黑绳」，叫作黑绳地狱。

午三、众合那落迦（分三科）　未一、标

又于众合大那落迦中，多受如是治罚重苦。

这是第三科，众合那落迦，先是标出来，「多受如是治罚重苦」，底下解释，分两科，第一个辨苦缘。

未二、释（分二科）　申一、辨苦缘（分三科）　酉一、两山迫苦（分二科）　戌一、举铁羯头

谓彼有情，或时展转聚集和合。尔时便有彼摄狱卒，驱逼令入两铁羯头大山之间。彼既入已，两山迫之。既被迫已，一切门中血便流注。

「谓彼有情，或时展转聚集和合，尔时便有彼摄狱卒，驱逼令入两铁羯头大山之间」。彼那个众合大地狱的有情，「或时展转」，「或时」是不决定，有的时候这样、有的时候又不这样。「展转聚集和合」，那个众生不在一处，但是忽然这个众生和那个众生跑到一起、又和那个众生又跑到一块去了，「聚集和合」。这个时候便有彼摄的狱卒「驱逼」，驱逐他、逼迫他，叫他进入到两个铁的「羯头」，就是羊头，胡羊，不是汉族的羊。胡人就是或者是蒙古人、或者是什么人。这个羊头的大山之间，那个大山的形象像个羊头似的，羯羊头大山之间。

「彼既入已」，入在两山之间以后，两山就会动，就会迫近、逼迫他、压迫他，「既被迫已，一切门中，血便流注」。「一切门中」，眼、耳、鼻、口都是门，全身毛孔都是门，所以血就被挤出来了，「血便流注」，受如是苦。

戊二、例两铁羝头

如两铁羯头，如是两铁羝头、两铁马头、两铁象头、两铁师子头、两铁虎头，亦尔。

「如两铁羯头如是」，是这样子。「两铁羝头」，这个羝头是雄性的羊头，那就是有角了。「两铁马头」，「两铁」的「象头」，「两铁」的「师子头」的山。「两铁虎头」形象的山，「亦尔」，也是这样子的。

这是前面「举铁羯头」；第二科「例铁羝头等」；这是两山迫苦。

酉二、大槽压苦

复令和合置大铁槽中，便即压之，如压甘蔗。既被压已，血便流注。

「复令和合」，这么多的众生，狱卒驱迫他们到一起，「置大铁槽」里面，「便即压之，如压甘蔗」那样子，「既被压已，血便流注」。

酉三、铁山堕苦

复和合已，有大铁山从上而堕。令彼有情蹙在铁地，若斫若刺或捣或裂。既被斫刺及捣裂已，血便流注。

第三科铁山堕苦。「复和合已，有大铁山，从上而堕」，从上面大铁山堕下来，「令彼有情，蹙在铁地」，他「蹙在铁地」，「蹙」是不能动，就是在那个铁地上不能动。在铁山堕下来的时候，这个铁山对罪人是「若斫、若刺，或捣、或裂」这样子。「既被斫刺，及捣裂已，血便流注。」

申二、明边际

由此因缘，长时受若，乃至先世所作一切恶不善业，未尽未出。

未三、结

故此那落迦，名为众合。

众合是这样意思。这「众合」有两种「合」；看这上文的意思。

午四、号叫那落迦（分三科）　未一、标

又于号叫大那落迦中，多受如是治罚重苦。

这是第四科，号叫那落迦；分三科，先是标。「又于号叫大那落迦中，多受如是治罚」的「重苦」。

未二、释（分二科）　申一、辨苦缘

谓彼有情，寻求舍宅，便入大铁室中。彼纔入已，即便火起。由此烧然，若极烧然，

遍极烧然。既被烧已，苦痛逼切，发声号叫。

这是第二科，解释，先说苦的缘。「谓彼有情，寻求舍宅」，想要找个房子，这个时候走到什么地方去了呢？「便入大铁室中」，这个房子是铁的，住在这里头。「彼纔入已」，彼刚刚入到铁室之中「即便火起」，这个铁室里面就起火了。「由此烧然，若极烧然，遍极烧然」，开始烧的时候是少分，叫烧然；极烧然是多分；遍极烧然就是全体都是火了。「既被烧已，苦痛逼切，发声号叫。」

申二、明边际

由此因缘，长时受苦，乃至先世所造一切恶不善业，未尽未出。

未三、结

故此那落迦，名为号叫。

这是号叫地狱。

午五、大号叫那落迦（分三科）　未一、标差别

又于大号叫大那落迦中，所受苦恼与此差别。

这是第五科，大地狱里面的大号叫大地狱，先「标差别」。「又于大号叫大那落迦中，所受」的「苦恼，与此差别」，与前面那个「号叫」不同，它什么样呢？底下「释彼相」。

未二、释彼相

谓彼室宅，其如胎藏。

那个铁的房子就像胎藏那样子，很狭小的，这是相貌。

未三、结得名

故此那落迦，名大号叫。

号叫得更厉害，苦恼是更重了。

午六、烧热那落迦（分三科）　未一、标

又于烧热大那落迦中，多受如是治罚重苦。 第六科，烧热那落迦，先标出来，后面解释。第一科辨苦缘，先说铁鏊的烧垡苦。

未二、释（分二科）　申一、辨苦缘（分三科）　酉一、铁鏊烧缚苦

谓彼所摄狱卒，以诸有情，置无量踰缮那，热、极热、遍极烧然，大铁鏊上，左右转之，表里烧垡。

铁鏊，「鏊」是平的，不像锅是洼下去的，这是平的，也是烧东西用的。狱卒逼迫诸有情，把这么多的有情放在无量踰缮那个么大的、特别热的大铁鏊上面，还要左右的转动，「左右转之」。「表里烧垡」，不但是表面上，连里面都被烧了啊！烧干

了，都起了火。这是一种苦。

酉二、铁弗贯炙苦

又如炙鱼，以大铁弗，从下贯之，彻顶而出，反复炙之。令彼有情，诸根毛孔，及以口中，悉皆焰起。

第二是「铁弗贯炙苦」。「又如炙鱼」，就像那个鱼在铁鏊上「炙」。炙了以后，又用大铁弗「从下贯之」，从下面把它贯穿起来。「彻顶而出」，铁弗从头顶上穿出来。「反复炙之」，炙了一会儿，再掉过来。「令彼有情，诸根毛孔，及以口中，悉皆焰起」，都起火了，受这种苦。

酉三、铁椎打筑苦

复以有情，置热、极热、遍极烧然，大铁地上。或仰或覆，以热、极热、遍极烧然，大铁椎棒，或打、或筑，遍打遍筑，令如肉抟。

「复以有情，置热、极热、遍极烧然」的「大铁地上」，这是第三科「铁椎打筑苦」。放在大铁地上，不是铁鏊。这是大铁地上，「或仰、或覆」这样子，用「热、极热、遍极烧然」的「大铁椎棒」，它是大铁椎、大铁棒；「椎」和「棒」是不一样的。「或打、或筑，遍打、遍筑」。在禅宗的语录上曾用「筑」这个字，临济禅师到一个禅师那里，他是用手筑，大概是平面的说，用手「杵」一下，这样叫「筑」。这上面说受苦的形象。「令如肉团」，这或者「打」、或者「筑」，「遍打、遍筑」，使令这个受罪的众生的生命体变成肉团的样子。

申二、明边际

由此因缘，长时受苦，乃至先世，所造一切恶不善业，未尽未出。

未三、结

故此那落迦，名为烧热。

午七、极烧热那落迦（分三科）　未一、标差别

又于极烧热大那落迦中，所受苦恼与此差别。

这是第七科。「又于极烧热大那落迦中，所受苦恼，与此」是不同的。

未二、释彼相（分二科）　申一、辨苦缘（分二科）　酉一、举种种（分三科）　戌一、铁弗贯彻苦

谓以三支大热铁弗，从下贯之，彻其两膊，及顶而出。由此因缘，眼耳鼻口及诸毛孔，猛焰流出。

「谓以三支大热铁弗，从下贯之」，前面只说「一支」，这边说「三支」。从他的身体的下面向上面穿。「彻其两膊」，两个肩膊。「及顶而出」，三个铁弗，正好从顶出来一个，两边各出一个，三个。「由此因缘，眼、耳、鼻、口及诸毛孔，猛焰流出」，都是出来猛火。

戌二、大鍱遍裹苦

又以热、极热、遍极烧然，大铜铁鿸，遍裹其身。

这是第二科「大鿸遍裹苦」。「鿸」是什么东西呢？就是把铁或铜打成很薄的，像一叶一叶的。因为叶是特别的「热、极热、遍极烧热」的大铜的鿸、大铁的鿸。「遍裹其身」，包裹其身。这苦也是不得了。

戊三、铁镬煎煮苦

又复倒掷，置热、极热、遍极烧然，弥满灰水，大铁镬中，而煎煮之。其汤涌沸，令此有情随汤飘转，或出或没，令其血肉及以皮脉悉皆销烂，唯骨琐在。寻复漉之，置铁地上，令其皮肉及以血脉复生如故，还置镬中。

「又复倒掷」，第三科「铁镬煎煮苦」，也就是铁锅了。把这个众生又是倒过来丢在那个「热、极热、遍极烧然」，「弥满」了「灰水」的「大铁镬中」，就是铁锅中，「而煎煮之」。「其汤涌沸」，就是滚起来啊！「令此有情，随汤飘转」，汤在滚动、他也在滚动。或者是出、或者是没，或者是没在那个灰水里面、或者是出在面上。「令其血肉，及以皮脉，悉皆销烂，唯骨琐在」，唯这一节一节的骨头连起来，在那里。「寻复漉之」，紧接着又把他从大铁锅里面捞出来。「置铁地上」，放在铁地上面。「令其皮肉及以血脉复生如故」，又恢复过来。恢复过来，完了，「还置镬中」，又放在那个大铁锅里面去了，这样受苦。

酉二、例所余

余如烧热大那落迦说。

还不只是这样苦，还有剩余的苦，像前面那个「烧然大那落迦」里面说的。

申二、明边际

由此因缘，长时受苦，乃至先世所造一切恶不善业，未尽未出。

未三、结得名

故此那落迦，名极烧热。

这是第七个地狱。

午八、无间那落迦（分二科） 未一、举麤显（分三科） 申一、标

又于无间大那落迦中，彼诸有情，恒受如是极治罚苦。

这底下就说「无间那落迦」。无间地狱究竟里边的苦恼是什么样子呢？这底下就说了。分两科，第一科是「举麤显」的相貌，说无间地狱的烦恼。

「又于无间大那落迦中，彼诸有情，恒受如是极治罚苦」，这是「标」。底下就解释，解释里面先「辨苦缘」，「举种种」的苦，分六科。

申二、释（分二科） 酉一、辨苦缘（分二科） 戌一、举种种（分六科） 亥一、火焰和杂苦（分二科） 天一、火猛炽（分二科） 地一、举从东方

谓从东方多百踰缮那，烧热、极烧热、遍极烧然，大铁地上。有猛炽火腾焰而来。刺

彼有情，穿皮入肉，断筋破骨，复彻其髓，烧如脂烛。如是举身皆成猛焰。

第一科是，「火焰和杂苦」；先说「火」的「猛炽」，这里面「举从东方」来的火。

「谓从东方多百踰缮那」，这么广大的「烧热、极烧热、遍极烧然」的「大铁地上」，「有猛炽」的「火，腾焰而来」，那么广大的火就过来了。「刺彼有情」，火来刺无间地狱里面的众生。这个火对那个众生来说「穿皮入肉，断筋破骨，复辙其髓，烧如脂烛」，把他烧得就像蜡烛似的，那样烧。「如是举身，皆成猛焰」了啊！这是从东方。

地二、例所余方

如从东方，南西北方亦复如是。

「如从东方」这样子，「南、西、北方，亦复如是」，也是有这样的火来烧他。

天二、苦无间

由此因缘，彼诸有情与猛焰和杂，唯见火聚从四方来，火焰和杂无有间隙，所受苦痛亦无间隙，唯闻苦逼号叫之声，知有众生。

「由此因缘，彼诸有情与猛焰和杂」，前边是火的猛炽，现在第二科，「苦」是「无间」断的，这个意思。

「与猛焰和杂」，这个众生和那么猛烈的火焰就和在一起了，混合在一起。「唯见火聚从四方来，火焰和杂，无有间隙」，火焰，通通都是火，中间是没有空隙的。「所受苦痛，亦无间隙」，所受的苦痛也是没有间隔的，没有说苦了一会，然后又不苦，然后再苦；不是的！中间没有间隔。「唯闻苦逼号叫之声，知有众生」，知道这火里面有众生受苦。

亥二、铁箕簸揣苦

又以铁箕，盛满烧然、极烧然、遍极烧然，猛焰铁炭，而簸揣之。

「又以铁箕盛满烧然，极烧然、遍极烧然，猛焰铁炭」，这个铁的箕，城市里的人可能没有看见过这个箕，我是乡村的人，我看见过这个箕，这是叫簸箕的这种器。这个箕里边盛着铁炭，这个炭是非常的热——「烧然、极烧然、遍极烧然。」

「而簸揣之」，就是把这个众生放在箕里边，这个箕会动。「揣之」这个「揣」字，查字典念ㄐㄧㄢˇ。「揣」是什么呢？「揣」当「摩」字讲，用手去摩一摩，这个「摩」。就是把他放在极烧然、遍极烧然这个猛焰的铁炭里面，这个簸箕在动，就是把这个众生在这里面受苦。

亥三、铁山上下苦

复置热铁地上，令登大热铁山，上而复下，下而复上。

「复置热铁地上」，这是第三科，又置在热铁地上，铁山上下苦。「令登大热铁山」，叫这个众生上这个大热的铁山上去。「上而复下，下而复上」，就是来来去去的这样子。这又是苦。

亥四、铁钉张舌苦

从其口中，拔出其舌，以百铁钉，钉而张之，令无皱媞，如张牛皮。

「从其口中，拔出其舌」，这是第四「铁钉张舌苦」。这个狱卒从这个众生的嘴里边把他的舌拔出来。「以百铁钉，钉而张之」，把它张大、扩张，用钉子钉起来。「令无皱媞」，皱媞，像穿的衣服有皱纹叫皱媞；媞也就是皱。那么这个舌头「钉而张之」，叫它没有皱媞，「如张牛皮」那样子的把它的四面伸张起来。把这个舌头这样子，让它这样苦。大概是这个人在生存造业的时候，他的舌头造业造得很厉害。他说话的时候像刀剑似的害人，所以现在受苦的时候，把他舌头这样子让它受苦。所以人说话温和一点好，不必说得太厉害。

亥五、铁丸置口苦

复更仰卧热铁地上，以热烧铁钳，钳口令开，以烧然、极烧然、遍极烧然，大热铁丸，置其口中，即烧其口，及以咽喉，彻于腑藏，从下而出。

「复更仰卧热铁地上，以热烧铁钳，钳口令开」，把他嘴钳开。「以烧然、极烧然、遍极烧然大热铁丸，置其口中」，放在他的嘴里头。「即烧其口，及以咽喉，彻于腑藏，从下而出。」这个大铁丸这么厉害。

我在《金刚经灵验记》上看出来一件事情。一个人欢喜打猎，到山里边去打飞禽走兽，感觉到快乐；但是他也有功德，回家去每天念一部《金刚经》，每天念、每天念。后来这个人死掉了，跑到地狱去的时候，就是「啊！你杀害了很多的众生。」就把他的嘴撬开，就用铁丸、药丸——他那不说铁丸；是药丸——放在他嘴里头。因为还有其他的众生啊，阎罗王叫狱卒把这铁丸放到众生嘴里头，一烧就起火，全身都烧了，烧了然后又恢复正常。后来，这一个众生、一个众生……就轮到念《金刚经》的这个人，该他的班了，也把他的嘴撬开，丢这个药丸，丢着不起火，再丢也不起火，连丢了三次也不起火。阎罗王说：「这个人奇怪！为什么你不起火呢？」查一查。

喔！他每天念《金刚经》，念《金刚经》就不起火。所以，你不要小看读《金刚经》，每天读一读，好像也没有什么，何必读这个？没有什么味道，不如去吃一块糖、吃一块饼干舒服。不愿意读《金刚经》，这是不对的呀！要读金刚经啊！（好过……我看，下面这句话不说了，恐怕有过失。）《金刚经》有无量无边的功德呀！明白一点说，《金刚经》是得无生法忍的方法；你知道！无量无边的不可思议功德；读《金刚经》好啊！就算是有一点罪过，到地狱的时候不起火，你看，有多好！所以要读《金刚经》，你不要不读；欢喜坐在那里，不愿意读。你坐也是好；但是，读不是更好吗？

亥六、洋铜灌口苦

又以洋铜而灌其口，烧喉及口，彻于腑藏，从下流出。

这是第六个「洋铜灌口苦」；这无间地狱的苦这么多啊！

「又以洋铜而灌其口」，洋铜就是把那个铜用高温、特别的热的把它熔化了，变成水的样子，那么用这样的洋铜灌在他嘴里头。「烧喉及口，彻于腑藏」，里面的藏腑也都是受着洋铜烧然的苦，那么从下边流出来。

戌二、例所余

所余苦恼，如极热说。

这第二科。还有，不只是这样的苦，还有其他的苦恼，像极热那个地狱说的。这底下说它的边际。

酉二、明边际

由此因缘，长时受苦，乃至先世所造一切恶不善业，未尽未出。

申三、结

故此那落迦，名为无间。多是造作无间之业，来生是中。

「故此那落迦，名为无间」，这无间地狱的无间是这样讲法。「多是造作无间之业，来生是中」，作这个五逆的业：弒父、弒母、弒阿罗汉、破和合僧、出佛身血— —「五逆之业，来生是中」受苦。

未二、明略说

此但略说麤显苦具，非于如是大那落迦中，所余种种众多苦具，而不可得。

「此但略说，麤显苦具」，前面这个无间地狱，目标时候说是麤显的意思，这是要略的说出麤显的苦具的相貌。「非于如是大那落迦中，所余种种众多苦具而不可得」，还有很多其他的苦具的受苦的情形。

巳二、近边那落迦（分二科）　午一、标

又于近边诸那落迦中，有情之类受用如是治罚重苦。

前边说大地狱；这底下说近边的那落迦，这近边那落迦里面的事情还是很多的。分两科，先标。这个近边那落迦里面有情之类，受用如是的治罚重苦。这个「如是治罚重苦」就指下边说的。这底下就解释，分三科，总标四园。

午二、释（分三科）　未一、总标四园

谓彼一切诸大那落迦，皆有四方四岸四门铁墙围绕。从其四方四门出已，其一一门外，有四出园。

「谓彼一切诸大那落迦，皆有四方、四岸、四门」，前面说这个大那落迦、大地狱，都是有四个方面的，有四个岸，就是四边有岸；还有四个门，这可见就是有铁墙的围绕，所以就是有门了，墙这里有门。

「从其四方四门出已」，这个众生从这大那落迦里面的四门出来了。「其一一门外有四出园」，有四个出园，叫这个名字，叫「出园」。这个出园是什么呢？这底下是别显其相。前面是标出来四园，这底下别别的显出四园的相貌；分两科。第一科是辨苦缘。辨苦缘里面先是「焰煨齐膝」，这是一个苦恼的境界。

未二、别显其相（分二科）　申一、辨苦缘（分四科）　酉一、焰煨齐膝

谓焰煨齐膝，彼诸有情，出求舍宅，游行至此，下足之时，皮肉及血，并即销烂，举足还生。

「谓焰煨齐膝」，那就是各式各样的焰煨，就是特别的热。「彼诸有情，出求舍

宅」，从那个大地狱里面四门出来了，出来就想找一个地方休息休息。「游行至此」，他各处走，就走到「煻煨齐膝」这个地方。「下足之时，皮肉及血并即销烂」，他这个足一踩到这个煻煨里面，能齐其膝，与膝盖相齐，那是特别热的地方，他的皮肉及血并皆销烂了。「举足还生」，足抬起来，这个皮肉又恢复过来了。这个业力会这样子变化。

酉二、死尸粪泥（分二科）　戌一、游行陷没苦

次此煻煨无间，即有死尸粪泥。此诸有情为求舍宅，从彼出已，渐渐游行，陷入其中，首足俱没。

「次此煻煨无间，即有死尸粪泥」，这也是一个园，就是死尸粪泥园，游行陷没苦。「此诸有情为求舍宅，从彼出已，渐渐游行，陷入其中，首足俱没」，陷入那个死尸的粪泥里边去；不但是足，连头都没在里边去了；这种苦恼境界。

戌二、诸虫啖食苦

又尸粪泥内，多有诸虫，名娘矩咤，穿皮入肉，断筋破骨，取髓而食。

又尸粪泥内，这是第二个苦，这苦是诸虫啖食苦。「又尸粪泥内」，这个尸粪泥里边，陷没到里边去有什么苦呢？「多有诸虫」，那里面有虫，名字叫做「娘矩咤」，是有个翻译的哦！「穿皮入肉，断筋破骨，取髓而食。」唉呀！这个虫子这么厉害；这是一种。

第三个苦：刀剑刃路等苦。

酉三、刀剑刃路等（分三科）　戌一、刀剑刃路

次尸粪泥无间，有利刀剑，仰刃为路。彼诸有情为求舍宅，从彼出已，游行至此，下足之时，皮肉筋血，悉皆销烂。举足之时，还复如故。

「次尸粪泥无间」，就是没有间隔。就「有利刀剑」，很利的刀剑。「仰刃为路」，这个刀剑的刃是向上的，有这样的道路，道路上就是以刀剑的刃为路。「彼诸有情为求舍宅，从彼出已，游行至此」，到这里「下足之时，皮肉筋血悉皆销烂。」唉呀！都被割坏了。「举足之时，还复如故。」唉！就是这样子。

戌二、刃叶林（分二科）　亥一、刃叶斫截苦

次刀剑刃路无间，有刃叶林。彼诸有情，为求舍宅，从彼出已，往趣彼荫。纔坐其下，微风遂起，刃叶堕落，斫截其身，一切支节，便即蹙地。

这是第二科「刃叶林」。又有这样的园，刃叶林。分两科，刃叶斫截苦。「次刀剑刃路无间，有刃叶林」，那么就是树的叶子都是刃。「彼诸有情为求舍宅，从彼出已，往趣彼荫」，彼那个树的荫凉下。「纔坐其下」，刚刚坐在那个树下面受这个荫凉之乐。「微风遂起」，小小有风出来。「刃叶堕落」，那个刀刃为叶，那种叶就下来了。「斫截其身，一切支节便即蹙地」，斫截他的支节，就是杀害他，那么他就是倒在地下了。

亥二、黑狗噉食苦

有黑厘狗，甖掣脊恰而噉食之。

就是有这样的狗来「噬掣」，就是又是咬、又是拉，可能不只是一个狗，咬他的脊恰，也就是身体的一部分，「而啖食之」。

底下戌三、铁设拉末梨林，又有不同的林。（注：此句原为亥一「刃叶斫截苦」释文中最后一句，为免唐突，今移至此。）

戌三、铁设拉末梨林（分二科）　亥一、刺贯身

从此刃叶林无间，有铁设拉末梨林。彼诸有情，为求舍宅，便来趣之，遂登其上。当登之时，一切刺锋，悉回向下，欲下之时，一切刺锋，复回向上。由此因缘，贯刺其身，遍诸支节。

「从此刃叶林无间」，这是第三科，是刺贯身。「从此刃叶林无间」，刃叶林没有距离，就是紧接着。「有铁设拉末梨林，彼诸有情，为求舍宅，便来趣之。」因为这是一个树林子，很好，就到这来。「遂登其上。当登之时，一切刺锋悉回向下」，那个刺的锋啊，就回向下。「欲下之时，一切刺锋复回向上」，那个东西自己会动，能够向上，他下来时候那个刃就向上来刺他。「由此因缘，贯刺其身，遍诸支节」，受如是苦。

亥二、大乌啄眼

尔时便有铁喙大乌，上彼头上，或上其髆，探啄眼睛而啖食之。

「尔时便有铁嘴大乌」，这个大乌鸟，「上彼头上，或上其髆」，到他肩膀上，「探啄眼睛」，去咬、去逭他的眼睛，「而啖食之」。这个近边地狱还有这么多事情。

酉四、广大灰河（分三科）　戌一、堕入煎煮苦

从铁设拉末梨林无间，有广大河，沸热灰水弥满其中。彼诸有情，寻求舍宅，从彼出已，来堕此中。犹如以豆置之大镬，然猛炽火而煎煮之。随汤腾涌，周旋回复。

「从铁设拉末梨林无间，有广大河」，灰河；这是第四科，广大灰河，有这么个园。「沸热灰水弥满其中」，这个广大河里边有特别滚热的灰水，弥满在里边。「彼诸有情寻求舍宅，从彼出已，来堕此中」，就堕在这里头。「犹如以豆置之大镬，然猛炽火而煎煮之」，在这里煮。「随汤腾涌，周旋回复」，这个众生就在这里边受苦。

这是堕入煎煮苦；第二是狱卒遮障苦。

戌二、狱卒遮障苦

于河两岸，有诸狱卒，手执杖索，及以大网，行列而住，遮彼有情不令得出。或以索统，或以网漉。

「于河两岸，有诸狱卒」，有很多的狱卒。「手执杖索」，手执杖、手执铁索。「及以大网」，还有拿着大网。「行列而住」，一行一行的排在那里。这个狱卒排在那里，「遮彼有情不令得出」，想要从那里出来还不行，他挡住你，不令你得出。

「或以索统，或以网漉」，或者以索统，统就是索。「或以网漉」，或者是用网来漉着他、套着他。阿弥陀佛！地狱的苦这么厉害！

戊二、狱卒遮障苦

于河两岸，有诸狱卒，手执杖索，及以大网，行列而住，遮彼有情不令得出。或以索统，或以网漉。

这是第四科「广大灰河」。这一段分三科，第一科「堕入煎煮苦」，第二科是「狱卒遮障苦」。于灰河的两岸，有很多的狱卒，手执杖索、手执大网，「行列而住」，一行一行的排列在那里，遮彼受罪的有情不可从灰河里面出来。「或以索统，或以网漉」，就是狱卒或者是拿骚——索就是统，用这个索、或者是网，就把灰河里面的罪人把他漉出来、把他捞出来。

戊三、饥渴所须苦（分二科） 亥一、问欲所须

复置广大热铁地上，仰彼有情，而问之言，汝等今者，欲何所须？

「复置广大热铁地上」，这是第三科「饥渴所须苦」，分二科，第一科「问欲所须」。复置广大的热铁地上。「仰彼有情」，把那受罪的有情面向上。「而问之言，汝等今者，欲何所须？」你想要什么呢？这是问欲所须。

亥二、随答治罚（分二科） 天一、铁丸置口

如是答言：我等今者，竟无觉知，然为种种饥苦所逼。时彼狱卒，即以铁钳，钳口令开，便以极热烧然铁丸，置其口中，余如前说

这是第二科「随答治罚」，随其回答的来治罚这个罪人。分两科。第一科「铁丸置口」。

「如是答言」，那个罪人就回答说，「我等今者，竟无觉知」，不知道什么事情。「然为种种饥苦所逼，时彼狱卒，即以铁钳，钳口令开，便以极热烧然铁丸，置其口中，」放在他的嘴里边。「余如前说」，前面说，极热的、极烧然的铁丸放在他的口里面，就烧他的口、烧他的喉咙，「彻于腑藏，从下流出」，是这样意思。第二科「洋铜灌口」。

天二、洋铜灌口

若彼答言，我今唯为渴苦所逼。尔时狱卒，便即洋铜，以灌其口。

这底下第二科「洋铜灌口」。「我今唯为渴苦所逼。尔时狱卒即便洋铜以灌其口」。

这底下是第二科「明边际」。

申二、明边际

由是因缘，长时受苦，乃至先世所造一切能感那落迦恶不善业，未尽未出。

这是受罪的时间的边际。

未三、结成四数

此中若刀剑刃路，若刃叶林，若铁设拉末梨林，总之为一，故有四园。

这底下是结成四个数目，就是四个园。这里面说的这么多的苦，举出了刀剑刃路：刀的刃路、剑的刃路，刀刃为路、剑刃为路。「若刃叶林、若铁设拉末梨林」，这些的苦具，总而言之，就是一个近边地狱，近边地狱是这么多的苦。

「故有四园」，像前面说的有四个园，就是有四大科。第一科「熾焰齐膝」，这是一个园；「死尸粪泥」是一个园；「刀剑刃路」是一个园；「广大灰河」是一个园，就是这四个园。这里面提出来「刀剑刃路，若刃叶林，若铁设拉末梨林」，这就是刀剑刃路这一个园里边的事情。

这个「熾焰齐膝」，是很热的灰火，叫「熾焰」，就是灰，而这个灰就是特别热的火。「齐膝」，有多高呢？有多深呢？有到膝盖那么深。这也是一种地狱里边的苦具，是故有四园。

巳三、八寒那洛迦（分二科）　午一、标

又于寒那落迦受生有情，多受如是极重寒苦。

前边说这个近边地狱，是说八个大地狱的附近都有这些近边地狱，从四方、四岸、四门里面出来的时候，就到这近边地狱去受苦。

这以下是第三科「八寒那洛迦」领受的苦，第一科「八大地狱」，第二科「近边地狱」，现在第三科「八寒地狱」。先是标出来。又于寒那洛迦受生的有情，多受如是极重的寒冷的苦恼。这是标出来，这底下就解释，分六科，八寒地狱分六科。

午二、释（分六科）　未一、疱那洛迦（分二科）　申一、辨相

谓疱那落迦中受生有情，即为彼地极重广大寒触所触。一切身分，悉皆卷缩，犹如疮疱。

第一科是疱那落迦，先辨其相。「谓疱那落迦中受生有情」，化生到这个地狱的有情。「即为彼地极重广大寒触所触」，极重的寒触、极广大的寒触。「寒触」的触是个名词，底下「所触」就是动词，为寒冷所触，就是这个意思。

「一切身分，悉皆卷缩」，受寒触所触的相貌是什么样子呢？就是他所有的身体各部分都是卷缩在一起了。像什么样子呢？就像人生疮的时候，疮里面起个疱，是圆的，变成圆形的东西。

申二、结名

故此那洛迦，名疱那落迦。

这是结成名字，这个地狱的名字就叫这个名字。

未二、疱裂那洛迦（分三科）　申一、标差别

疱裂那洛迦，与此差别。

这是第二个地狱，这个地狱分三科，「标差别」。「与此差别」，与前面那个疱不一样。怎么不一样呢？底下解释它的相貌。

申二、释彼相

犹如疱溃，脓血流出，其疮卷皱。

「犹如疱溃」，像人长疮生了疱，那个疱溃烂了、破了，脓血就流出来了，疮就卷皱了，就不是圆的了，就收缩了。

申三、结得名

故此那落迦，名为疱裂。

「故此那落迦，名为疱裂」，就是疱裂开来，疱裂。这是结得名。

未三、跢哳詁等三那落迦

又跢哳詁、郝郝凡、虎虎凡，此三那落迦，由彼有情苦音差别，以立其名。

「又跢哳詁」，这是第三个地狱的名字；「郝郝凡」第四；「虎虎凡」是第五。「此三那落迦」，为什么叫这样名字呢？「由彼有情，苦音差别」，受苦的时候，发出来的音声不一样，就是这样的声音「以立其名」，成立、安立它的名称。

未四、青莲那落迦（分二科）　申一、辨相

青莲那落迦中，由彼地极重广大寒触所触，一切身分，皆悉青瘀，皮肤破裂，或五或六。

「青莲那落迦中，由彼地极重广大寒触所触，一切身分，皆悉青瘀」，为寒冷冻成青瘀的颜色了；第四个这是青莲那落迦。皮肤破裂了，破成「或五、或六」，破成五个部分，或者是六个部分。

申二、结名

故此那落迦，名曰青莲。

「故此那落迦，名曰青莲」，它叫青莲，取这个名字，这个名字是不错的。

未五、红莲那落迦（分三科）　申一、标差别

红莲那落迦，与此差别。

「红莲那落迦」与此是不同的。第五科「红莲那落迦」，分三科，第一科「标差别」。

申二、释彼相

谓过此青已，色变红赤，皮肤分裂，或十或多。

「谓过此青已」，这个寒冷的度数，要比前边青莲还要高，所以超过了青莲地狱

的寒冷，所以那个颜色就变成红赤的了。「皮肤分裂，或十或多」，或十个部份、或更多的部份。

申三、结得名

故此那落迦，名曰红莲。

未六、大红莲那落迦（分三科）　申一、标差别

大红莲那落迦，与此差别。

「大红莲那落迦，与此差别」，这是第六科。第一科「标差别」。

申二、释彼相

谓彼身分，极大红赤，皮肤分裂，或百或多。

第二科「释彼相」。「谓彼身分，极大红赤」，他那个身体是极大的红赤，皮肤的分裂，或者分成一百分，或者更多分。

申三、结得名

故此那落迦，名大红莲。

这是第六科，八寒那落迦说完了。这底下说第四科「独一那落迦」。分三科，第一科标因（注：原文「标相」，口误，今改）。

巳四、独一那落迦（分三科）　午一、标因

又独一那落迦中受生有情，各于自身自业所感，多受如是种种大苦。

独一那落迦的受生有情，这个没有看见解释，大概这个地狱里面只有一个众生，所以叫作「独一那落迦」，应该是这么意思。可是独一那落迦也是不祇就一个地狱，也是有很多地狱。每一个众生，「各于自身，自业所感」，他自身所造的业，由他自己造的业所招感的地狱。「多受如是种种大苦」。这是标出来，底下是第二科「指说」。

午二、指说

如《吉祥问采菉豆子经》中广说。

前面是「标因」，这底下是「指」说。「如《吉祥问采菉豆子经》中广说」，这本经我没有读过，那部经说到这件事。

午三、结名

故此那落迦，名为独一。

独一那落迦，前面也曾经说过一点，就看见很多的火烧，烧的很厉害。

前面是说地狱的有情，下面说旁生有情。

辰二、旁生有情（分二科）　巳一、相残害苦

又旁生趣，更相残害，如羸弱者，为诸强力之所杀害，由此因缘，受种种苦。

「又旁生趣，更相残害」，旁生与旁生互相杀害。「如羸弱者，为诸强力之所杀害」，力量软弱者为诸强大力量的兽所擒、所杀害，就是弱肉强食，像猫捉老鼠，虎能够杀鹿，各式各样的事情。「由此因缘，受种种苦」，这是相残害苦。

巳二、不自在苦

以不自在，他所驱逐，多被鞭挞。与彼人天为资生具。由此因缘，具受种种极重苦恼。

「以不自在，他所驱逐，多被鞭挞」，因为牠本身没有力量，牠不能自在的生存，为那个强有力的所驱驰，驱迫牠，牠各处跑，多数是被鞭挞，受这种苦，这是说大概的相貌。这底下又说出事实的情况。「与彼人天为资生具」，这畜生为人、为天作资生之具，为人天服务、做事情，受这个苦；或者是为人天所食，天可能不食，人有时候以畜生为食。「由此因缘，具受种种极重苦恼」，旁生苦就有这两种：相残害苦、不自在苦。

辰三、饿鬼有情（分三科）　巳一、标

又饿鬼趣，略有三种。

这标出来。

巳二、列

一者由外障碍饮食，二者由内障碍饮食，三者饮食无有障碍。

很多很多的饿鬼，分成这三类。这是列出来，底下解释这三种。

巳三、释（分三科）　午一、由外障碍饮食（分三科）　未一、征

云何由外障碍饮食？

这是问，底下解释。

未二、释（分三科）　申一、出业因

谓彼有情，由习上品悭故，生鬼趣中，常与饥渴相应。

「谓彼有情，由习上品悭故」，由于他学习上品的悭吝，就是特别的悭吝，自己有条件解决他人的苦难，但是自己的条件不肯布施出来，不肯解决，看着别人受苦，自己不同情。「生鬼趣中」，前边地狱的众生和旁生的众生，贪瞋痴的烦恼都是很重的，但是瞋心特别重的，可能是到旁生的世界，受大蟒蛇这些特别有毒的众生。但是由瞋而杀害众生，特别厉害，多数还是到地狱去受苦了。当然受各式各样的苦，就是罪过造得太多了。饿鬼特别的地方就是悭吝。「常与饥渴相应」，这饿鬼的苦就是这样「与饥渴相应」，又饥、又渴。这是「出业因」。现在第二科「显彼相」。

申二、显彼相

皮肉血脉，皆悉枯槁，犹如火炭。头发鬖乱，其面黯黑，唇口干焦，常以其舌舐略口面。

「皮肉血脉，皆悉枯槁」，一点也不荣润。「犹如火炭。」，火烧的炭都黑了。「头发鬖乱」，鬖就是乱，头发混乱，一点也不整齐。「其面黯黑」，黯就是黑，黑色的。「唇口干焦」，一点都不滋润，「常以其舌舐略口面」，他的舌头常伸出来在他的口唇、或者面上来舐略，总是想要吃东西，可是吃不着什么。

申三、辨苦缘（分二科）　酉一、憧惶驰走苦

饥渴憧惶，处处驰走。

这是第三科辨苦的缘，又分二科，第一科是「憧惶驰走苦」。憧惶就是恐怖，很饥渴啊，而又很恐怖，处处的跑。

酉二、不得泉池苦（分二科）　戌一、由他障

所到泉池，为余有情，手执刀杖，及以统索，行列守护，令不得趣。

第二科是「不得泉池苦」，分二科，第一科「由他障」，由另外的有力量的鬼神的障碍。他饥渴啊！所以想要到泉池的地方去饮水啊！但是到了泉池的地方呢？为其余的有情——就是大力的鬼神，手执刀、手执杖、手执统索啊，行列守护，守护这个泉池「令不得趣」。你不可以接近这里。

戌二、由自障

或强趣之，便见其泉，变成脓血，自不欲饮。

「或强趣之」，这是第二个「由自障」，自己障碍自己。如果勉强地、强力地，一定要接近这个泉池，便见其泉变成脓血了呀！自己又不想饮了；这是自己障碍。

未三、结

如是等鬼，是名由外障碍饮食。

这是结束这一段。

午二、由内障碍饮食（分三科）　未一、征

云何由内障碍饮食？

云何由内障碍饮食呢？这先是问，底下解释。

未二、释

谓彼有情，口或如针，口或如炬，或复颈瘿，其腹宽大。由此因缘，纵得饮食无他障碍，自然不能若啜若饮。

「谓彼有情，口或如针」，这先是问，底下解释」。谓彼有情的口，他的嘴像针那样子的，特别细小，当然也不能进饮食了。「口或如炬」，或者是像那猛火炬，口喷猛火，当然也是不能进饮食。「或复颈瘿，其腹宽大」，或者他的颈——他的脖子

里边有大的肉瘤，这个肉瘤就把这喉咙挤住了、阻塞了，那么也不能进饮食，受这个苦。而这个鬼的肚子还非常的大，这也是个苦恼，太大了，可能很多的不方便；就或者是吃到一点，和没有吃差不多，因为肚子太大了，所以也还是苦。「由此因缘，纵得饮食无他障碍，自然不能若噉、若饮」，纵然遇见了饮食，没有别的鬼神的障碍，他也自然是不能噉、也不能饮、也不能吃到饭、也不能喝着水，要受这种苦。

未三、结

如是等鬼，是名由内障碍饮食。

「由内障碍饮食」，这一段也说完了。这底下第三科。

午三、饮食无有障碍（分三科）　未一、征

云何饮食无有障碍？

这是第三类的鬼，怎么没有障碍呢？前面都是有障碍，这里是无障碍。

未二、释（分三科）　申一、饮噉烧然苦

谓有饿鬼，名猛焰鬘，随所饮噉，皆被烧然。由此因缘，饥渴大苦，未尝暂息。

「云何饮食无有障碍」呢？这是问。这底下解释，分三科，第一科「饮噉烧然苦」。

「谓有饿鬼」，这饿鬼叫什么名字呢？叫猛焰鬘。就是或者从他的身体上、或者是从口上，他有猛焰，以猛焰为鬘；本来是把这花编织起来名之为鬘，花鬘；现在这个鬼以猛焰为鬘。怎么叫作猛焰鬘呢？「随所饮噉，皆被烧然」，他饮食无有障碍，所以能够饮噉，但是饮噉的时候，就变成猛火了，就是口发出来猛火，所以叫作猛焰鬘。「由此因缘饥渴大苦，未尝暂息」，所以无障碍结果还是有障碍，所以饥渴大苦未尝暂息，一直的受苦。

申二、唯食粪秽苦

复有饿鬼，名食粪秽。或有一分，食粪饮溺。或有一分，唯能饮噉极可厌恶生熟臭秽，纵得香美而不能食。

「复有饿鬼，名食粪秽」，这是「唯食粪秽苦」。

「或有一分食粪饮溺」，「溺」，这个字念「ㄋㄧˋ」、也念「ㄋㄧㄠˋ」，在这里应该是念「ㄋㄧㄠˋ」，食这个大小便。

「或有一分唯能饮噉极可厌恶生熟臭秽」，昨天谁提出这个问题？土匪抢来的东西布施给三宝、布施给出家人，接受或不接受？这个问题。食粪饮溺这是食不净物；这个土匪若去抢劫别人的财物，将来就是这样子了，要食粪饮溺，所以这个不净财是有问题，不合法来的东西是有问题的。或有一分唯能够饮噉极可厌恶的生臭秽，或者熟的臭秽。他是能饮噉，饮噉都是臭秽的。「纵得香美而不能食」，得香美就不能吃。

申三、唯噉自肉苦

或有一分，自割身肉而噉食之。纵得余食，竟不能噉。

「或有一分，自割身肉而噉食之」，这是第三个「唯噉自肉苦」。自割身肉而噉食之，这也是无障碍，你可以这样做，但是这是很苦。「纵得余食，竟不能噉」，纵然得到其他的饮食，我们说噉自己的肉、割下来吃，很苦；那么得到其他的食，又是不能吃。

未三、结

如是等鬼，是名饮食无有障碍。

这是结束这一段。

辰四、人趣有情（分二科） 巳一、标

又人趣中受生有情，多受如是匮乏之苦。

这是第四科，前面三恶道说完了，现在说人趣的有情的苦，先标出来。人趣有情受什么苦呢？匮乏之苦，就是有所缺乏，所需要的而没有，这就是苦。这句话是标出来，底下「列」，分成二段，第一是「匮乏苦」。

巳二、列（分二科） 午一、匮乏苦

所谓俱生饥渴匮乏苦。所欲不果匮乏苦。麤疏饮食匮乏苦。逼切追求摄受等匮乏苦。时节变异，若寒若热匮乏苦。无有舍宅覆障，所作淋漏匮乏苦。黑闇等障，所作事业，皆悉休废匮乏苦。

「所谓俱生饥渴匮乏苦」，就是生来的就是饥渴匮乏，没有饮食、饮食不足，生来就是特别贫苦的人家，吃不饱，这是一种苦。「所欲不果匮乏苦」，他所欢喜的事情，就是不能成就，这个缺乏苦，这个求不得苦呀！这个是太多了！很多很多的事情，想要买好的汽车不行，想要住好的房子也不行，很多很多的色声香味触都是不行。「麤疏饮食匮乏苦」，或者我不会饥渴，但吃的是麤疏的饮食，这是第三种，想要吃好的东西不行，还是匮乏苦。「逼切追求摄受等匮乏苦」，这是第四种苦，「逼切」就是受人家的逼迫打骂的这种事情。「追求」，有所不足，就是要去追求，追求也是很苦。追求到了呢，又要保护啊！那就叫作「摄受」，有爱着，保护也很辛苦，这都叫作匮乏苦。这样子叫「匮乏苦」。

「时节变异，若寒、若热匮乏苦」，这是第五。春夏秋冬，这个时节的变化不同。大寒的时候，我想要暖一点不行，总是有问题，或者衣服不够，或者是其他的事情。若特别热的时候，希望清凉一点也不可以，匮乏苦！所以这福报大的人……，所以可见不可以不修福啊！要多修福；而修福就是不容易，修福很难；难也要修，不然是匮乏苦，也是不得了！

「无有舍宅覆障」，这是第六种苦，没有房子的覆障，住在房子里面有着保护的意思，现在没有。「所作淋漏匮乏苦」，这个「作」这个字，我疑惑是「住」，所居住的地方，前面说没有舍宅的覆障，没有房子住，在露天住，现在有房子住，这个房子漏水，为水所浇，就是淋，淋漏匮乏苦。

「黑闇等障所作事业皆悉休废匮乏苦」，这是第七种苦。黑闇就是障，还有其他的障碍。你所做的事情就不能做了，「皆悉休发匮乏苦」，不能做，不能做就有问题，所以这是匮乏苦，这是第七种。

午二、老病死苦（分二科）　未一、显自趣有

又受变坏老病死苦。

前面都是匮乏苦，这第二个是老病死的苦。这苦分二科，第一个「显自趣有」。

这个在人间受的苦，前面是说到匮乏苦，还不止是匮乏苦，还要受「受变坏」的「老病死苦」，这个身体老了是变坏、有病是变坏、死也是变坏，要受这种苦，这是做人的时候有这种苦。

未二、简那落迦

由那落迦中，谓死为乐，故于彼趣不立为苦。

「简那落迦」，把这那落迦挑出去，不算数。由于那落迦地狱里边的人，他们若是死了，他们心情是快乐的，所以死不算是苦。「故于彼趣不立为苦」，所以在地狱，是不立死为苦的；其余的人天，死是苦了。不过这个死啊，在人间特别苦的人呢——也可能有这种人——要自杀，那么那就是不以死为苦；但是多数人还是不愿意死，不愿死而要死，这就是苦了。这是说人间的苦，人间有这么多的苦。

辰五、天趣有情（分二科）　巳一、欲界诸天（分二科）　午一、释（分三科）　未一、死堕苦（分三科）　申一、标简

又天趣中，无解支节苦，而有死堕苦。

这底下第五科，说到天趣有情的苦；分二科，第一科是「欲界诸天」。

「又天趣中无解支节苦，而有死堕苦」，这是解释天趣的苦。第一种苦就是死堕苦；先标出来。这个「解支节苦」，在《俱舍论》上说得详细一点；《瑜伽师地论》前面也有说。这个「支节」就是我们身体里边有一部分，那一部分名之为「支节」，这个支节不可以碰，你一碰到它，不得了！能生大苦；生了大苦，不久就死掉了。这身体里面有那一部分，这叫支节。「解支节苦」，这个支节被解散了、被破坏了，就不得了！天趣中的众生没有这种苦。「而有死堕苦」，但是他死的时候，他也很苦。这个「堕」，在这里说，就是破坏的意思，就是把他这一切快乐的事情都破坏了，那他也是就死亡了，叫「死堕苦」。这底下解释这个死堕苦。怎么叫做死堕苦呢？

申二、引说

如经中说：有诸天子，将欲没时，五相先现。一、衣无垢染，有垢染现。二、鬘旧不萎，今乃萎蜜。三、两腋汗流。四、身便臭秽。五、天及天子不乐本座。

「如经中说」，这个科叫「标简」。天趣中是有苦；但是没有支节苦，所以就把这个苦简出去，没有支节苦；就是人是要有这种苦的。《大毘婆沙论》上说，就是我们是人，是人，你得到圣道了，还有这个解支节苦。

「如经中说，有诸天子」，这是解释这个死堕苦。「将欲没时」，将要死掉的时候。「五相先现」，有五种相先现出来。

「一、衣无垢染，有垢染现」，原来是很清洁的，但是现在突然这衣服不清净了。「二、鬘旧不萎，今乃委悴」，他戴的花鬘「旧不萎」，就是原来、就是以前，以前戴的花鬘都是很新鲜的、很滋润的，现在忽然间枯萎了，原来是不萎，而现在枯

萎憔悴了，这是一个相。第三个相：「两腋汗流」，两腋下有汗，以前是没有的。第四是「身便臭秽」，原来身体是不臭秽，现在身体臭秽了。「五、天及天子，不乐本座」，这个要死的天——这个天、或者是天子，他不欢喜他原来的这个地方，不欢喜了，这心情上有变化。这是说这个「五相先现。」

申三、释相

时彼天子偃卧林间，所有婇女与余天子共为游戏。彼既见已，由此因缘，生大忧苦。

「时彼天子偃卧林间，所有婇女与余天子共为游戏」，哎呀！这又是一个苦。前面是引经上说出来这个死堕苦，这时候说出五相先现这个事；这底下解释那个形相。

「时彼天子偃卧林间」，就是躺在、卧在那个林树间里面，所有的婇女——原来和他在一起娱乐的婇女，离开了他，和别的天子「共为游戏」。「彼既见已」，这个五相先现的天子看见了以后，「由此因缘生大忧苦」，所以他的身体臭秽了，其余的天女不随着他了，有这种苦。

未二、陵懱苦（分三科）　申一、标

复受陵懱悚栗之苦。

这是第二「陵懱苦」。前面是「死堕苦」，这底下又有一种苦是陵懱苦。「陵懱」就是被人家瞧不起、被人家欺毁、被人家欺负，叫陵懱苦；这是先「标」。

「复受」，前面这个死堕苦是临死的时候有这种苦恼境界；现在说没有死，还生存的时候，他还有一种陵懱悚栗——悚栗就是恐怖——的这种苦。

申二、征

所以者何？

这就是问；底下解释。

申三、释

由有广大福聚成就，及广大五欲天子生时，所余薄福诸旧天子，见已惶怖。由此因缘，受大忧苦。

「由有广大福聚成就」，什么原因有这种苦呢？因为有成就了广大福聚的天子；「及广大五欲」，有广大的五欲的天子，他忽然间生到天上的时候。「所余薄福诸旧天子」，其余的福德少、原来的天子「见已恐怖」，看见了这种广大福聚、广大五欲的天来生的时候就害怕。「由此因缘，受大忧苦」。这可见要多多的栽培、要多多的修福。不过，如果修福是修福，修得不多，中间遇见困难：「我不修了！我要回去了！」走了。那你的福报修得不多，你在人间有匮乏苦，生到天上去有恐怖苦、受人家欺陵的苦。哎呀！若没有了脱生死，真是不得了！

未三、斫截等苦（分三科）　申一、标

又受斫截破坏，驱摈残害之苦。

底下第三种苦，「斫截等苦」。分三科，这是「标」。前面受死堕苦、受陵懱

苦；现在还有第三种苦，是斫截等苦。斫截，还有破坏、驱摈、残害等苦；这是「标」。底下「问」。

申二、征

所以者何？ 生到天上去，为什么还会有这种事呢？

申三、释（分二科） 酉一、斫截破坏苦（分二科） 戌一、辨相

由天与非天共战诤时，天与非天互相违拒，即执四杖。所谓金银、颇胝、艅璃，共相战斗。尔时诸天及与非天，或断支节，或破其身，或复致死。若伤身断节，续还如故。若断其首，即便殒殁。

「由天与非天共战诤时」；这底下解释。解释分两科，第一科「斫截破坏苦」；先辨其相。因为天和非天共战诤的时候；这个「诤」和「争」是相通。天和阿修罗共战的时候，「天与非天互相违拒」，互相对抗。「即执四杖」，他们作战的时候是怎么样呢？就是拿着四种杖，「所谓金」杖、「银」杖、「颇胝」杖、「艅璃」杖，「共相战斗」。「尔时诸天及与非天，或断支节」，身体那一部分被打断了；或破坏他的身体；或复死亡了、打死了。「若伤身断节」，假设是身体受伤、断了支节。「续还如故」，续者补也，还能补上。比如胳膊断掉了，一下又生出来了；断掉了腿，忽然间又生出来了，又能如故；天上的人有这种本事。「若断其首，即便殒殁」，就是不能恢复了。

戌二、料简（分二科） 亥一、天与非天差别（分二科） 天一、总明彼苦

天与非天，互有他胜，然天多胜，力势强故。然其彼二，若为他胜，即退入自宫。己之同类，竟不慰问。由此因缘，便怀忧戚。

「天与非天互有他胜」；前面是说斫截破坏苦的相貌。第二科是「料简」，这里边还有些差别的地方。这是第一个天与非天的差别，现在「总明彼苦」，总明这些苦。

「天与非天，互有他胜」，都有被别人战胜、自己失败了的事情，输了。「然天多胜」，天多数是打胜仗了。因为什么呢？因为天的力势是强大的，比阿修罗的力量大。「然其彼二，若为他胜，即退入自宫」，他们双方面若是为另一方面战胜了，自己败了。「即退入自宫」，就回到自己的宫殿去了。「己之同类，竟不慰问」，自己同类的天、或阿修罗，并不来慰问你、安慰你，不睬你、不管你的事。「由此因缘，便怀忧戚」，心里面郁郁不乐，这是一种苦。

天二、别显所为

若天得胜，便入非天宫中，为悦其女，起此违诤。若非天得胜，即入天宫，为求四种酥陀味故，共相战诤。

「若天得胜」；现在说天。这底下分别说：「别显所为」。若是天战胜了的时候，便入非天的、阿修罗的宫中，「为悦其女，起此违诤」，天和阿修罗作战的目的，就是「为悦其女」。阿修罗的女比天女还要殊胜，其实也有些地方不如天女，就是她的相貌比天女美，但是她的内心不如天女，天女不嫉妒，阿修罗女是嫉妒的；「起此违诤」。「若非天得胜」的时候，「即入天宫」。到天的宫里干什么呢？「为求四种酥陀味故，共相战诤」，原来就是想要吃他们的好东西：四种酥陀味。酥陀味是什么呢？酥陀，天厨妙供。酥陀，翻中国话是甘露、是甘露味。是各有所求，是这

样。

亥二、非天亦天趣摄（分二科）　天一、标

又诸非天，当知天趣所摄。

这是第二科，说非天也是天趣所摄的。第一个是「标」：「非天，当知天趣所摄」。底下是解释，第一个是「趣摄」，二是「得名」。

天二、释（分二科）　地一、趣摄

然由意志多怀诈幻，谄诳多故，不如诸天为净法器。由此因缘，有时经中说为别趣，实是天类。

地二、得名

由不受行诸天法故说为非天。

「然由意志多怀诈幻」；这里有个问题：是天趣所摄，和天是同类的，那就是名为天，为什么名为非天呢？由于他的意志，他的内心里面的事情，多怀诈幻，就是不诚实、虚伪。「谄诳多故」，他表现于外的态度，和内心里面的事情，都是不一致的，虚伪、欺诳，这种心理特别多。「不如诸天为净法器」，诸天还能接受佛的教诲，是清净法的器，能接受教导。欲界天——还是有可能是由人间信佛的人生到天上去，多数能接受佛的教导，得成圣道的。多数是这样子，所以是净法的器，就是载道之器了，能得圣道了。「由此因缘，有时经中说为别趣」，这个阿修罗不如诸天为净法器，他特别虚伪，所以有些经中说他是另外一道的众生，而不说是天，就说是非天了。「实是天类」，实在和诸天是一类的。这地方这样解释。前边是说斫截破坏苦，就是这一段。现在说第二科是驱摈苦。

酉二、驱摈苦

复有强力天子，纔一发愤，诸劣天子便被驱摈，出其自宫。

还有这个强力的天子，也就是福报特别大，他还是有贪、瞋、痴的，当然比人间的人好一点，但是也有这种问题。就是这个「强力天子纔一发愤」，刚一发怒，发愤就是发怒，他心里一怒，「诸劣天子便被驱摈」，这些羸弱、福德少的天子，就被疆力的天子驱逐了。「出其自宫」，从自宫里出去了，这是一个苦恼。

午二、结

是故诸天受三种苦。谓死堕苦、陵懱苦、斫截破坏残害驱摈苦。

「是故诸天受三种苦」，底下结束这一段文。所以诸天虽然比人间乐，但是他有三种苦恼，「谓死堕苦、陵懱苦、斫截破坏残害驱摈苦」，有这种苦恼。诸天有这种苦：死堕苦、陵懱苦、斫截破坏残害驱摈苦，有这种苦。

佛菩萨告诉我们这么多的事情，我们虽然是出了家，做了出家人，但是我们有多大的福，多大的智慧呢？所以的确应该是要努力。别人修福的时候我们应该随喜，我们不要障碍他。他修福的时候，我们有时候有些事情触恼他，使令他修福退心，不修福了，我们也有过失的，要想一想的。所以，阿弥陀佛！这是佛菩萨慈悲，告诉我们这么多的消息。这是欲界天的众生受的苦，这底下说这色、无色界天的众生的苦。

巳二、色无色天（分二科）　午一、简他苦

又色、无色界有情，无有如是等苦，由彼有情非苦受器故。

「又色、无色界有情，无有如是等苦」，色界天的有情、无色界天的有情，没有欲界天那么多的苦，没有这些苦。「由彼有情非苦受器故」，因为色界天上、无色界天，他们的果报不是容受苦的器。这里边的问题是什么呢？就是修了禅定的人，禅定是不扰乱人的；不修禅定的人，心里面散乱，这个贪、瞋、痴的烦恼，欲界的烦恼，你不能伏。修了禅定的人能伏欲的烦恼，没有欲也就没有瞋，欲界的贪瞋痴都伏住了，所以没有苦。他那个器就是清净，不容受苦的生起，所以没有欲界的这种苦。这是「简他苦」。二是「显自苦」，没有欲界的苦那种苦，但是他本身还是有苦，什么呢？

午二、显自苦

然由麤重苦故，说彼有苦。有烦恼故，有障碍故，于死及住不自在故。

「然由麤重苦故，说彼有苦」。「麤重」，上面我们解释过，什么叫麤重？就是烦恼的种子，当然还有其他很多的麤重。我们若是常常静坐，感觉这个身体就是麤重，很多很多的事情都麤重，但主要就是烦恼种子是麤重、就是苦，你有这件事就是苦。所以色、无色界天的众生，还是有苦。「说彼有苦」：说彼色、无色界天的有情还是有苦的。

底下又进一步说：「有烦恼故，有障碍故，于死及住不自在故」。有麤重这是主要的；底下是表现于外的，就是有烦恼。他在天上，受色、无色界天禅定的乐，但是心里面还有爱见慢的这种事情。「有障碍故」，就是想要修学佛法，还是有障碍的，就是他所成就的禅定障碍他，他认为：「这就好了，还要去学习什么佛法呢？」所以就容易有障碍。

「于死及住，不自在故」，他们色、无色界天上的人，临死的时候也是不自在、也是有苦。「及住」，就是要安住在佛法上也是不自在；想要进一步修学佛法叫作「住」，也是很困难，有障碍。想要学习佛法有障碍，临死的时候也有苦恼，所以他还是有苦。

卯三、简无漏

又无漏界中，一切麤重诸苦永断。是故唯此是胜义乐，当知所余一切是苦。

这是第三科，「简无漏」。前边说三界都是有漏的、都是有苦；那么无漏——出离三界了，是无漏的世界，就是圣人的世界了。圣人的世界里面「一切麤重诸苦永断」，这一定要得到阿罗汉果以上纔超出三界了。这样的的圣人，一切的麤重——不管是在种子上的麤重、烦恼种子的麤重，或者在现行上、果报上的麤重，这是一切的麤重。「诸苦永断」，不管是三恶道的苦、人天的苦，都完全熄灭了、都灭除掉了、都断灭了。「是故唯此是胜义乐」，所以唯独是超出三界之后，得到清净无漏的智慧，与第一义相应了的人，纔是快乐的、纔是永久的安乐了；不然的话，就是生到欲界天，生到色界天、无色界天，还是有苦；总而言之，最后还有一个无常的苦，又还是在生死里轮回。「当知所余一切是苦」，所以应该注意，除了圣人的无漏界之外，其余的欲界、色界、无色界，完全都是苦恼。所以若想到这里，要精进地用功了，爱惜光阴，要精进地用功，不然的话，几时纔能够安乐自在呢？

寅二、受用乐（分二科）　卯一、简那落迦等（分二科）　辰一、举四种那落迦

又于四种那落加中，无有乐受。

前面说是受用苦，三界的众生，他们受了很多的苦；这底下就说受乐。受乐分两科，第一科是「简那落迦等」，先「举四种那落迦」。

「又于四种那落迦中」，四种那落迦就是：八大那落迦、八寒那落迦、近边那落迦、独一那落迦，这四种那落迦，包括了一切的地狱了。他们这些众生里面是没有乐受的，都是受苦，造了很多的罪，受如是果报；这是第一。第二是「例三种饿鬼」。

辰二、例三种饿鬼

如那落迦中，三种饿鬼中亦尔。

「如那落迦中」是没有乐受的；三种饿鬼中也是没有乐受。三种饿鬼就是前面说的：由外障碍饮食、由内障碍饮食、还有饮食无有障碍，这三种饿鬼。《瑜伽师地论》微妙的地方，就是全面的情形都包括在内了，没有遗余地说出来了。「三种饿鬼中亦尔」，也是没有乐受，都是太苦了，受饥渴之苦。

卯二、显余趣（分二科）　辰一、有苦杂

诸大力鬼旁生人中，有外门所生资具乐可得。然为众苦之所相杂。

「诸大力鬼、旁生、人中，有外门所生资具乐可得」，这是「显余趣」。前边是「简别那落迦」，现在说显其他道的众生，第一科是「有苦杂」：是有一点乐，但乐里边有苦的夹杂。是谁呢？就是大力的鬼、大力的旁生，或者是加上人，这三类。大力的鬼里面就是有财鬼这一类的，和旁生：像龙、金翅鸟这些其他的众生，或者人中。

「有外门所生资具乐可得」，因为内心里面没有禅定乐可说，所以只有在外门，在眼、耳、鼻、舌、身等前五根所接触的色、声、香、味、触，从色、声、香、味、触上得到一些如意的乐。如意的色声香味触能令你感觉到乐，这就是「所生资具乐」。

在《入中论》说到十地菩萨，初欢喜地是修施波罗蜜的，就是布施波罗蜜。那里说个颂，我以前也讲：「知诸众生皆求乐，若无资具乐非有」，原来这个颂的意思是出在这里、从这里出来的。「知诸众生皆求乐」，佛知道一切众生都是欢喜乐的；但是没有禅定，那有乐呢？也有乐。「若无资具乐非有」，你若没有如意的资具，乐是没有的。「知受用具从施出，故佛先说布施乐」，知道这个如意的受用具是从布施波罗蜜生出来的，所以佛可怜这些无乐的众生，告诉你修习布施波罗蜜。修习布施波罗蜜，你就有如意的资具了。如意的资具成就了，那么你就有乐了。来了乐，这时候有堪能性，就应该修禅定，修戒、定、慧，就出离苦了。

「有外门所生资具乐可得，然为众苦之所相杂」，然而，这个大力的鬼神、旁生或者人中，虽然是有外门的资具乐，但是还有很多的苦恼夹杂在乐里面，不纯是乐，有苦恼覆在上面随着来的，就在你乐的上面就有问题。坐飞机不错，飞机不安全，也就有问题。所以佛菩萨不提倡科学，提倡你修戒、定、慧、得神通，这个是最安全的。所以还是佛菩萨大智慧。

佛自己也说，我知道的事情如大地土，我说出来的只有如爪上土——如指甲上面的土。他知道的事情很多，但是那件事于众生未必有利，所以他就不说了。这样说，大力鬼、旁生虽然也有乐，不像地狱、饿鬼那么苦；但是也不是美满的。

我昨天说到那个「刃叶斫截苦」、「黑狗噉食苦」，这里说到「有黑厘狗甖掣脊恰而噉食之」。这个「厘」怎么讲呢？我查了字典，「厘」当作「贪」字讲。这样子，黑厘狗就叫作黑贪狗，是这么解释吧！

「甖掣脊恰」，这狗就是咬这个罪人在那拉扯，这样意思。脊、还有恰，恰也就是脊；「脊恰而噉食之」，这个意思！

「设拉末梨」没能正式地翻成中国话，就是这个树有很多的刺，像我们中国的皂荚树的形相，很多的刺，是这样子。

辰二、无苦杂（分二科） 巳一、人趣轮王（分二科） 午一、总显彼乐（分四科） 未一、标

又人趣中，转轮王乐，最胜微妙。由彼轮王出现世时，有成就七宝自然出现，故说彼王具足七宝。

现在的文，大科是「受用乐」；前面的一大段文是「受用苦」，这底下说我们众生也有快乐的事情。在这一段里面，现在读的这个文是人趣的轮王，说到他的快乐。在受乐之中有两种享受安乐的情形，一种是有苦恼夹杂在快乐里边，「有苦杂」；第二种是「无苦杂」，只是受乐，乐里边没有痛苦。现在这以下的文，说到受乐就是无苦恼夹杂在里边的快乐，先说人趣的转轮王，这个转轮王是我们人间的人。在这一段里面先「总显彼乐」，总显转轮王的快乐，先「标」出来。

「又人趣中」，在我们人的世界里边，大家都有快乐的，但是转轮王的快乐是最殊胜、最微妙的，他的乐是最强的，什么原因呢？由彼轮王出现世间的时候，有七种宝成就，这七种宝是自然出现的，不是我们人为的，自然的就出现这七种宝，所以说彼王具足七种宝，这是标出来。

未二、征

何等为七？

这句话是问。

未三、列

所谓轮宝、象宝、马宝、末尼珠宝、女宝、主藏臣宝、主兵臣宝。

这底下就列出来这七种宝。第一个就是轮宝，现在说金轮王，这个轮就是黄金成就的一个轮，像一个车轮似的，但是这个东西是宝成就的。他这个东西，它自然的能在天空里面飞，就是转轮王到什么地方去，它能随顺转轮王的意，为前导，在最前面向前走，有这种作用，「轮宝」。

「象宝」，这个象宝就是象。前边说到阿耨达池那段文里边，有一个阿修罗臂，阿修罗的胁，那个墙、那个山像阿修罗王的胁似的，那个地方有善住龙王，善住龙王有五百个儿子，其实善住龙王就是象，象也称为龙，牠有五百子。现在这个象宝，就是其中的一个。

第三个就是「马宝」，这个马也是宝。牠和象一样，能在天空里飞，转轮王可以乘着牠到什么地方去，是这样子。这个轮宝，窥基大师讲，它是释提桓因的一种宝贝，金轮王出世的时候，说是自然出现的，原来就是释提桓因送给他的，这个马也是释提桓因送给他的。

「末尼珠宝」，这个末尼珠也是释提桓因送给他，就是如意珠。如意珠能放大光明，你有所求——你若求财，或者求什么一切的食品、衣服，一切所需的东西，都可以向这个如意珠求，它就能够送给你这种宝。

「女宝」，就是转轮王的夫人，那也是特别珍贵的人，其实也是释提桓因的女人。

「主藏臣宝」，就是为转轮王管理财政的这个人，这个人能知道这个大地里边那个地方有伏藏，有什么宝在那里藏，主藏臣这个人他知道，转轮王若需要的时候，他随时可以拿到。

「主兵臣宝」，就是为转轮圣王管理军事的这个人，他能战无不胜、所向无敌的这么一个人。

加起来是七种宝。七种宝，这个轮宝和末尼珠宝是无情物，其他的五个都是有情物。有情物，这个主藏臣、主兵臣也是释提桓因的臣——为释提桓因做事的人，现在给金轮王做事；金轮王如果死掉了，他们还是回到天上去了。

未四、指

尔时轮宝等现，其相云何？七宝现相，如经广说。

「尔时轮宝等现，其相云何？」这是第四段，指出来这件事。说是转轮王——这个金轮王，金轮王出现这个金轮，轮是金，所以称为金轮王。现在说「转轮王乐最为胜妙」，就指金轮王说的。金轮王出现世间的时候，这七种宝也就出现了，那样的情形是怎么样的呢？「七宝现相，如经广说」，像《华严经》、《大宝积经》里面说的很清楚。

午二、释彼种类（分四科）　未一、王四洲者

若彼轮王王四洲者，一切小王，望风顺化，各自白言：某城邑聚落，天之所有，唯愿大王垂恩教敕，我等皆当为天仆隶。尔时轮王便即敕令，汝等诸王，各于自境，以理奖化，当以如法，勿以非法！又复汝等于国、于家，勿行非法行，勿行不平等行！

「若彼轮王王四洲者，一切小王，望风顺化。」前边是「总显彼乐」，就是大概的说出来转轮王的快乐，这底下说出来它们的类别，就是转轮王并不就是一种，这里说有四种转轮王。

第一种王是王四洲，就是能统治四大洲的金轮王。我们居住的这个地球是南赡部洲，另外还有三个大洲，东西南北。这样的转轮王，「一切小王，望风顺化」，其他的比转轮王小——威德、福德、智慧、所统治的国土都比转轮王小，这些王。「望风顺化」，远远的看见、听说转轮王的道德，他心就臣服了，就能随顺转轮王的教化。风这个字是飘动的意思，就是有香气随风飘动，由近及远，从近的地方飘到很远的地方去；人的影响力也是由近而远，所以叫作风。「望风顺化」，远远的听说你的道德，就随顺你的教化了，就是王四洲的金轮王出现世间的时候，这个世界上四大部洲的这些小王望风顺化，这威德力有这么大。

「各自白言」，每一个小王都到转轮王这里来，对转轮王说：「某城邑聚落，天之所有」，称转轮王为天，是你所有的。「唯愿大王垂恩教敕」，希望大王您慈悲，您爱护我、您教导我。「我等皆当为天仆隶」，我们都是为天做事情的。

「尔时轮王便即敕令」，这时候这个金轮王就下命令，警告他：「汝等诸王，各于自境，以理奖化」，合道理地劝化老百姓。「当以如法，勿以非法」，那就是以十善法来教化，不可以推行十种恶法。

「又复汝等于国、于家，勿行非法行，勿行不平等行」，你们对于国，就是对于一切人民的事情，「于家」，于你自己家里面的事情，你不可以做些非法的事情，「非法行」，不可以做一些不平等的事情；虽然这件事是合法，但是不平等还是有问

题。就是转轮王是以德化的政治来统治人民的，不是以诈术来压迫老百姓的，这是说这个金轮王的情形。

未二、王三洲者

若彼轮王王三洲者，先遣使往，然后从化。

「若彼轮王王三洲」的这样的转轮王。「先遣使往，然后从化」，这个三洲就是除掉了北俱卢洲，北俱卢洲不算在内，其余三洲。那么他这个转轮王，他要派遣一个使臣到那个地方去，那个地方然后纔能够顺从他的教化的，这也是很不容易。

未三、王二洲者

若彼轮王王二洲者，兴师现威，后乃从化。

「若彼轮王王二洲者」，就是王南赡部洲、或者东胜身洲；西牛货洲、北俱卢洲这两洲不在内。「兴师现威」，他要去统治这两洲的时候，他要发动军队，显现出来他的威力，然后纔能够臣服于他的。

未四、王一洲者

若彼轮王王一洲者，便自往彼，奋戈挥刃，然后从化。

「若彼轮王，王一洲者」，一洲的转轮王就是铁轮王。「便自往彼，奋戈挥刃，然后从化」，他要亲自率领军队到那地方去，要动刀、动枪，就是要作战了，那么他是胜利了纔能够从化，这是服从他的教化。这是说到转轮王的类别有这四种。四种，只有金轮王纔有七宝，其他的轮王只有一个轮，就是金、银、铜、铁，用东西做的轮还不一样，其他的轮有这么多的不同。

巳二、三界诸天（分三科） 午一、欲界（分二科） 未一、显受乐（分二科） 申一、列种种（分二科） 酉一、正说诸天（分二科） 戌一、总说（分二科） 亥一、标

复次诸天，受其广大天之富乐。

这个人间的乐，其他的人都是苦乐相间，虽然有乐也有苦、有苦也有乐，或者是苦多乐少，或者乐多苦少；只有人间的转轮王——金轮王是乐。这是欲界人天的乐，欲界人的乐说完了。这底下第二科说「三界诸天」的快乐，第一段说「欲界」，「显受乐」，先后列出来种种受乐的情况。这一段「正说诸天」，正说诸天的快乐中先「总说」，先「标」出来。

复次诸天超过了人的境界，他们所受的快乐是非常的广大，天之富乐是非常广大的，人间的乐是太渺小了。

亥二、释（分二科） 天一、乐住本座

形色殊妙，多诸适悦，于自宫中而得久住。

「形色殊妙，多诸适悦」，这底下解释广大的天之富乐，解释中先说第一种乐是「乐住本座」，他欢喜在他自己家里面。形色殊妙，他的身形、他的颜色，都是特别微妙的，人间身形所不能及的。有很多很多如意的事情、喜悦的事情。

「于自宫中而得久住」，他能在他自己的家里面，能长期的安住在那里，安乐的生活，这是「乐住本座」。现在底下是第二段，说他的身体特别的清洁。

天二、其身清洁（分二科）　地一、显自地

其身内外皆悉清洁，无有臭秽。

天上的人，他的身体里边内部和表面上就是外部，都是清洁的，没有臭秽这件事，这就不是人间的人所能及了，人间就不同了。

地二、简他

又人身内多有不净。所谓尘垢筋骨脾肾心肝。彼皆无有。

「又人身内多有不净」，这底下拿人的境界来显示天的内身清净。人身的体内很多的臭秽的、不净的东西。「所谓尘垢」的、污秽的「筋骨脾肾心肝」，这内脏的脏腑里边都是臭秽的。「彼皆无有」，天上的人没有；这个地方——也可能天上的人也有筋骨脾肾心肝，但是是清净的，不臭秽，或者是这样解释。或者是他们的生理组织和人不同，没有人的这种筋骨脾肾心肝，或者这么说。所以是「外洁不臭，内无腑脏」。或者这么说。

戊二、别辨（分二科）　亥一、依持相

又彼诸天，有四种宫殿，所谓金、银、颇胝、艅璃所成，种种文彩绮饰庄严，种种台阁、种种楼观、种种层级、种种窗牖、种种罗网，皆可爱乐。种种末尼以为绮钿，周匝放光，共相照曜。

「又彼诸天，有四种宫殿」；前边是「总说」，这底下「别辨」，一样一样的说，分二段，第一段是「依持相」，就是他居住的情况。

「又彼诸天，有四种宫殿，所谓金、银、颇胝、艅璃所成」，用这四种宝所成就的房子。这个房子是「种种的文采绮饰庄严」，就是很多美妙的庄严，是这样子的。它有「种种台阁」，种种的台、种种的阁。还有「种种楼观」，楼即是观，因为这楼高，能望到远处，所以叫作「观」。「种种层级」，一层一层的、一级一级的。「种种的窗牖」，牖也就是窗。还有「种种罗网，皆可爱乐」。另外，还有种种的末尼珠、如意宝珠「以为绮钿」，作庄严的、像花似的庄严，附在那上面。「周匝放光，共相照耀」，这些宫殿周围都是放大光明，共相照耀的；不像人间的东西没有光明。这是说他居住的舍宅，种种的微妙。

亥二、资具相（分二科）　天一、举种类（分九科）　地一、食树

复有食树，从其树里，出四食味，名曰酥陀，所谓青黄赤白。

这底下第二段「资具相」，就是他的生活所需，所说的衣食这一类的东西、这些微妙的地方。举出来各式各样的种类的差别有九种，第一段说是「食树」。

「复有食树」，这树叫作食树，怎么叫作食树呢？「从其树里，出四食味」，能够流出来、发出来四种美味的饮食，食树、食品。「名曰酥陀，所谓青黄赤白」这四种。这是食树，从树里边生出来的这个事情，不像我们在厨房里做，不是。

地二、饮树

复有饮树，从此流出甘美之饮。

「复有饮树」，这是饮品，从树里面流出甘美的饮品。

地三、乘树

复有乘树，从此出生种种妙乘，所谓车辂辇舆等。

「复有乘树，从此出生种种妙乘」，微妙的车。「所谓车、辂、辇、舆等」各式各样的车。

地四、衣树

复有衣树，从此出生种种妙衣，其衣细软，妙色鲜洁，杂彩间饰。

「复有衣树，从此出生种种妙衣」，树里面能出来衣服。「其衣细软，妙色鲜洁，杂彩间饰」，种种的庄严。这若按我们现在人间的人发明各种机器，也可以这么讲，就是他们天上的人寿命长，他发明出来这种机器，就自然的出饮食、自然的出衣服、自然的可以出来车，我看人间渐渐也可能做到这里吧？也可以这么说。但是，我们解释：或是他的福德力，自然的有这种事情出现，不须要制造。

地五、庄严具树

复有庄严具树，从此出生种种微妙庄严之具，所谓末尼臂印耳珰环钏，及以手足绮饰之具。如是等类诸庄严具，皆以种种妙末尼宝而间饰之。

「复有庄严具树，从此出生种种微妙庄严之具」，什么庄严具呢？「所谓末尼、臂印、耳珰、环钏，及以手足绮饰之具」，这些也是庄严品，也是从树里边出来。「如是等类诸庄严具，皆以种种妙末尼宝而间饰之」。

地六、熏香鬘树

复有熏香鬘树，从此出生种种涂香，种种熏香，种种花鬘。

「复有熏香鬘树」，底下说第六种，这个香鬘树，有这样的树。「从此出生种种涂香」，涂在身上的这种香；还有种种的熏香，他发出的香气能熏；「种种」的「花鬘」，以花为鬘，也是有香，这叫作「香鬘树」。

地七、大集会树

复有大集会树，最胜微妙。其根深固五十踰缮那，其身高挺百踰缮那，枝条及叶，遍覆八十踰缮那，杂华开发，其香顺风熏百踰缮那，逆风熏五十踰缮那。于此树下，三十三天雨四月中，以天妙五欲，共相娱乐。

「复有大集会树，最胜微妙。其根深固五十踰缮那」那么深。「其身高挺百踰缮那」，这个树这么高，有一百由旬。「枝条及叶遍覆八十踰缮那」，能覆荫、能覆盖这么广大的地方。「杂华开发」，各式各样的花能开发出来。这个花的香呢？其香顺风能熏一百踰缮那，逆风能熏五十踰缮那。

「于此树下，三十三天雨四月中」，在雨季的四月。「以天妙五欲共相娱乐」，这个三十三天人，就在这个树下有五欲共相娱乐。

地八、歌笑舞乐之树

复有歌笑舞乐之树，从此出生歌笑舞等种种乐器。

「复有歌笑舞乐之树」，天上还有这种树：唱歌、嬉笑、跳舞、音乐的树。「从此出生歌笑舞等种种」的「乐器」，这乐器从这里出来。

地九、资具树

又有资具之树，从此出生种种资具，所谓食饮之具，坐卧之具，如是等类种种资具。

「又有资具之树」；这是第九科；「从此出生种种资具，所谓食饮之具」，食所用的具，饮所用的具、坐卧所用的具，「如是等类种种资具」也都是从树里面出来。

天二、明受用

又彼诸天欲受用时，随欲随业，应其所须，来现手中。

上边说有这么多种类的快乐的事情，这底下说他来受用这些事情，享受，有这么多可用的东西来享受这件事。又彼诸天欲受用这些乐具的时候，「随欲、随业」，随他心里边的欢喜，可也不是无限度的；「随业」，随他的业力，你的业力特别的怎么怎么样地美好，那么你就现出来了所须的这些受用具。「应其所须」，就是满其所愿。「来现」在「手中」，倒不须要特别地去取，是这样子。

酉二、兼显非天等（分二科）　戌一、非天

又诸非天，随其所应，受用种种宫殿富乐应知。

这底下「兼显非天等」。前面是天人的快乐；这底下兼显阿修罗的快乐。先第一段「非天」，第二段就是「北拘卢洲」。

这个非天——这些阿修罗，「随其所应」，也是随其所欲、随其所须，随他的业力，受用种种的宫殿、种种的富乐的境界，和天是一样的，所以在这里说了，说这件事。这是说阿修罗的享受和诸天一样。

戌二、北洲（分二科）　亥一、有胜受用（分二科）　天一、资具

又北拘卢洲，有如是相树，名曰如意。彼诸人众所欲资具，从树而取。不由思惟，随其所须，自然在手。复有斋稻，不种而获。无有我所。

「又北拘卢洲，有如是相树，名曰如意」。这又提到第二段，是人间的人，就是北拘卢洲，北拘卢洲也有殊胜的作用。第一段说「资具」。

北拘卢洲有如是相貌的树，名字曰如意。「彼诸人众所欲资具，从树而取」。彼北拘卢洲的人福报也是和天相似，他所欢喜的用具也是从树里边取，树里面有。「不由思惟」，不须要动脑去制造，你若须要的话，这个树就出来了。「随其所须，自然在手。」

「复有斋稻，不种而获」。这个北拘卢洲还有一样如意的事情，就是这个斋稻、这些米，不须要耕种，自然地就得到了。这是南赡部洲所不能及，是最不如他们事情；有了这个问题，简直一切的困难的问题都解决了。

「无有我所」，这个北拘卢洲的人，还有一个特别的事情：没有我所。就是这个地区是我的所有权；没有这件事。说：这个树是我的、这块地是我的、这个财富是我的，没有这件事。没有这件事也就是不积聚，可是这个物质特别的丰富，都是自然有的。所以那个地方的人不须要找工作，人与之间也没有纠纷，所以我们说是无政府主义。这个北拘卢洲是个没有政府的地方，不须要有人管，不须要谁来统治谁，没这种事情。

亥二、无系属等

又彼有情，竟无系属，决定胜进。

「又彼有情，竟无系属」，这个地方还是特别的。彼北拘卢洲的人，没有系属。没有系属，这话——也就是没有政府的意思。还有一个意思，就是人与人之间——前边我们已经讲过七种摄受，摄受就是系属，就是父母爱儿女，儿女爱父母，这是互相系属。这妻子、兄弟姐妹、朋友都是互相系属。我关心你，你关心我，这都是系属。或者我有什么财产，这个是系属于我，我要关心这件事。比如：我有多少牛、我有多少马'、我有多少公司，这就是系属，你要关心他。现在北拘卢洲的人完全没这件事，没有谁去爱谁，谁去系属于谁，没有这件事。这也是很特别的事情。

其中说到在这北拘卢洲的人也是胎生，和我们南赡部洲的人也是胎生，当然也是有欲了。有欲，这个欲过去了就没有事了，你走你的、我走我的，你看这北拘卢洲是这样子。但是如果一个男的遇见一个女的，或者一个女的遇见男的，这个欲若来的时候，到一个树的地方去，这个树就表示了一个态度：如果这个男的是你的父亲、或这个女的是你的母亲——或者有这样关系的话，这个树就表示不同意；若没有这种关系，那么可以为夫妻的，那就是暂时的夫妻。北拘卢洲的这种人与人之间关系是这样。那个树为之覆荫，这个树就是给他覆荫，那么他们就是作一时的夫妻，是这样子。若是怀孕了的话，女人怀了孕的时候，只是七天、八天就生产了。生产了，就是放在路边，就算了，就走了。别人来了，就把手指头给他，就出来很多乳，小孩子很快，七八天就长成大人，这个北拘卢洲的人是这样的情形，「竟无系属」。这样的世界省了很多麻烦，的确是好。

「决定胜进」，这个决定胜进有两个意思。「竟无系属，决定胜进」，「无系属」这个「无」字贯下来：「竟无决定胜进」，这样念，那这个「决定胜进」是一个意思。就是他们这些人满足于现有的生活情况，更不求进步了，所以那个地方没有佛法，一切圣人都不到那儿去，所以他们不能得圣道。如果说是「竟无系属」，就停止在这儿，这个「无」字就是到此为止，「决定胜进」。因为北拘卢洲的人无我所（注：原文：「北拘卢洲的人无我我所」，口误，今改。），他没有私心；没有私心，人都是自然修十善法，他没有需要去说谎话，什么东西、生活所需都是很满足的，也不需要杀盗淫妄，这些事情都没有，所以他来生决定是生到天上的，所以是「决定胜进」。但是这个「进」字，有的本子叫做「道」，有的本子是「进」，从这个参考书上看，古代的本子就是这样子，「决定胜进」也可以这样说。

申二、显殊胜（分三科）　酉一、依持相摄（分七科）　戌一、宫殿殊胜

又天帝释有普胜殿，于诸殿中最为殊胜。仍于其处有百楼观，一一楼观有百台阁，一一台阁有七房室，一一房室有七天女，一一天女有七侍女。

「又天帝释有普胜殿」；前边说到诸天的乐，这底下第二科又显出来这个帝释天的殊胜。诸天之乐，但是帝释天是特别殊胜的。先说他的「依持相摄」，「依持」就是他居住的宫殿，是他所依止处、居住的地方，宫殿的殊胜。

「又天帝释有普胜殿，于诸殿中最为殊胜」，他有很多宫殿，而这个殿是普胜，所以是最为殊胜的。「仍于其处」，在这个地方「有百楼观」，有一百栋的楼。「一一楼观有百台阁，一一台阁有七房室」，有七个寮房。「一一房室有七」个「天女」。「一一天女有七」个「侍女」。帝释天有这么多女人，这个数目可以算出来了。

戊二、地界殊胜（分二科）　亥一、平正安乐

又彼诸天所有地界，平正如掌。竟无高下，履触之时，便生安乐，下足之时，陷便至膝，举足之时，随足还起。

「又彼诸天所有地界，平正如掌」。这底下第二段说他的「地界殊胜」，他所居住的那个大地特别殊胜。第一个殊胜就是「平正安乐」。

诸天的地界是平、正——像手掌那么平。「竟无高下」，没有高下的差别。「履触之时」，在路上走的时候，这个足踏下去的时候、接触地面的时候。「便生安乐」，就有安乐的感觉。「下足之时，陷便至膝」，这个足就是陷在下面，能到膝盖那里；诸天的身相特别高，和我们人间的人不同。举足的时候，随足又起，这个地又升起来，有这种事情。

亥二、新花遍布

于一切时，自然而有曼陀罗华，遍布其上，时有微风吹去萎华，复引新者。

「于一切时，自然而有曼陀罗华」，这诸天的第二殊胜：「新花遍布」，新鲜的花，普遍的都有；在一切时。不是像我们人间人，只是一个时间内有这样的花；他是一切时自然而有，也不是人为的，这个曼陀罗华遍布他那个地方——「遍布其上」。「时有微风吹去萎华」，花也是会枯萎的，但是有微风把萎花吹走，不须要人去打理。「复引新者」，又引来新鲜的花，天上的人是这样子。这是第二科。

戊三、街衢殊胜

又彼天宫四面，各有大街，其形殊妙，轨式可观，清净端严，度量齐整。

现在说第三科「街衢殊胜」。「又彼天宫四面，各有大街，其形」也是「殊妙」的。「轨式可观」，那个街道的设计安排也是很美的。「清净端严，度量齐整」，特别的、不是杂乱的。

戊四、宫门殊胜

复于四面有四大门，规模宏壮，色相希奇，观之无厌，实为殊绝，多有异类妙色药叉常所守护。

「复于四面，有四大门」，他那个居处有四大门，这个是宫门殊胜。「规模」也是「宏壮，色相」是「希奇」的。「观之无厌」，无厌是不厌足的。「实为殊绝」，实是微妙。「多有异类」的「妙色」的「药叉」鬼，这药叉鬼常为守护，有这个事情。

戊五、园苑殊胜（分二科）　亥一、标列四园

复于四面，有四园苑，一名缋车，二名麤涩，三名和杂，四名喜林。

「复于四面，有四园苑」，这是第五科「园苑殊胜」；他还有花园。四园苑，第一个是「缋车」，就是他那个花园有很多车，这个车有种种的庄严，所以叫缋车。「二名麤涩」，「麤涩」就是阿修罗若来同他作战的时候，他们就入这个花园里面，取到很多的武器，所以这地方就叫做麤涩；就是作战的时候所需要的这些战争的用具。「三名和杂」，「和杂」这个花园苑，就是受很多很多的欲乐之处。「四名喜林」，是游戏的地方。

亥二、环四胜地

其四园外，有四胜地，色相殊妙，形状可观，端严无比。

「其四园外」；第二科。前边是列出四园，这底下是「环四胜地」。这个「其四园外，有四」种殊「胜」的「地」方，「色相殊妙，形状可观，端严无比」。这是第二科，这是园苑殊胜。这底下第六科「会处殊胜」。

戊六、会处殊胜

其宫东北隅，有天会处，名曰善法。诸天入中，思惟称量，观察妙义。

「其宫东北隅有天会处」，这个天宫的东北隅有天聚会的地方，名之为善法堂。这个释提桓因还有这么一样功德，就是这个善法堂。「诸天入中」，入在善法堂这个大建筑物里面的时候，能「思惟称量，观察妙义」，还有这么一个地方，不但是享受，也有多少文化教育的地方。

戊七、石相殊胜

近此园侧，有如意石，其色黄白，形质殊妙，其相可观，严丽无比。

「近此园侧，有如意石」；这第七科「石相殊胜」。近此园的旁边有一个石头叫作如意石，如意石就是能称可诸天的心意，这个石头「其色」是「黄白」之间的，「形质」是「殊妙」的，「其相可观，严丽无比」。

酉二、身相摄

又彼天身自然光曜，闇相若现，乃知昼去，夜分方来，便于天妙五欲游戏之中，懒惰睡眠。异类之鸟，不复和鸣，由此等相以表昼夜。

「又彼天身自然光曜」；前边说它的依持相——所居住的地方各式各样的殊胜，现在说他的身体上面的事情。又彼天的身体，自然是有光明照耀；和人不同，人的身体发不出来光。「闇相若现，乃知昼去」，若是忽然间这个身体现出闇相的时候，这就知道白天去了。「夜分方来」，夜间来了。诸天也有昼夜的分别。「便于天妙五欲游戏之中，懒惰睡眠」，就是懒惰了，就睡眠了。这个时候，异类的鸟——不同种类的鸟，「不复和鸣」了，鸟与鸟是和鸣的，现在诸天懒惰睡眠了，就是夜间到来了，这鸟也不鸣了。「由此等相以表昼夜」，这是几种相表示有白天、黑天；并不是黑天像我们人间这样黑，不是那么意思。

酉三、资具相摄（分二科）　戌一、标

又彼诸天众妙五欲，甚可爱乐，唯发喜乐，彼诸天众，恒为放逸之所持行。

「又彼诸天众妙五欲，甚可爱乐」；这个是第三科，是「资具相摄」，他们诸天

所用的资具。又彼诸天众妙的五欲是甚可爱乐的。「唯发喜乐」，唯独是能发出来喜乐之心。「彼诸天众，恒为放逸之所持行」，诸天众就在五欲乐里面放逸，就是在这个范围内随意的活动。

戊二、列

常闻种种歌舞音乐鼓噪之声，调戏言笑谈谑等声。常见种种可意之色。常嗅种种微妙之香。恒尝种种美好之味。恒触种种天诸婇女最胜之触。恒为是乐牵引其意以度其时。

「常闻种种歌舞音乐鼓噪之声」，诸天常常能够听到各式各样的歌舞音乐、或是鼓噪的音声；音乐击奏的音声叫作鼓噪之音。「调戏言笑谈谑等声」，「谑」这个字念ㄋㄩㄝˋ，「谈谑」，也就是戏笑的声音，这是从有情发出来的声音。常见种种可意的颜色；常嗅种种微妙的香；恒尝种种美妙的味；「恒触种种天诸婇女最胜之触；恒为是乐牵引其意以度其时」，他的时间就是这样度过的。

未二、简无苦

又彼诸天，多受如是众妙欲乐。常无疾病亦无衰老。无饮食等匮乏所作俱生之苦。无如前说于人趣中有余匮乏之苦。

「又彼诸天多受如是众妙欲乐」；前边就是说诸天的乐，这底下简别他们还是没有苦。诸天多受如是众妙的欲乐，「常无疾病」，诸天这样放逸，但是身体没有病，也不衰老。

「无饮食等匮乏所作俱生之苦」，没有说是生活所需的有所不足、还要去求，没有这种痛苦、没有这种事情；而我们人间的人有这个问题，不是缺这个、就是缺那个，心情上就不快乐。

「无如前说于人趣中有余匮乏之苦」，诸天没有像人间、像前边说过了的人趣有匮乏之苦，诸天是没有的。这是这一段，第四卷讲完了。

藏经里面有一本《正法念处经》，也说到六欲天的快乐，说的很多很多事情，那比这个还要广。这个文若对《正法念处经》，那《正法念处经》还有很多这里没说的，还有很多。这若是我们看这个文，人间照天上比是差得太多了、差得太多！若是这样想，人与人有什么值得争的呢？赶快的多修学善法生到天上去，不是很好吗？当然天上还有无常之苦，还不如到佛的世界比较好。

《瑜伽师地论》卷五

本地分中有寻有伺等三地之二

午二、色界

复次于色界中，初静虑地，受生诸天，即受彼地，离生喜乐。

这个不同类的众生，就有不同类的情况；前面是说欲界诸天的乐，这底下又说到色界天上、无色界天上的乐，他们的乐是什么样子呢？这里边说一说，所以叫「复次」；不只前边的欲界天，还有更殊胜的境界，所以叫「复次」。这个「色界」天里面有四禅，现在先说初禅。

「初静虑地」：这个「初」，就是在四禅里面，它是最初的；或者说这个由散乱的修行，进步到禅定的境界，这是最开始的禅定的境界，所以叫做「初」。这个「静虑」：这个「静」，就是我们这个散乱的心是不寂静的，但是经过长时期的由这个禅定的方法训练它，它能在一个所缘境上寂静住，而不散乱，叫「静」。「虑」，还能够观察思惟，所以叫「静」而又「虑」；「虑」而又「静」是这样意思。

那么所以佛法会能够全面的照顾，也能够全面的表达它的情况，而不会顾此失彼，不会有所遗漏，它那重要的部份都能够表达出来。所以佛法里面的修行，也不偏于止，也不偏于观，又要有止，又要有观；如果偏于止呢？那就不是全面的了，你的成就也就有局限而不圆满。所以这上面说的，还是属于有漏的境界，还不是正面的佛法的修行。可是世间的禅定，色界的四禅，它也不全是静，它其中也有虑，也有审虑的观察的。这「初静虑地」这个境界。

「受生诸天」，就是在人间修行禅定成功了的人，其中有三品的差别，软品、中品、上品。那么在人间死了，他就生到初禅天去，就是梵众天、梵前益天、大梵天，在那里「受生」的「诸天」。这个生到天上去「即受彼地，离生喜乐」，他就能享受「彼」初静虑地的「离生」的「喜乐」。这个修这种禅定成功了的人，他还在人间没有死亡的时候，他也是能受到「离生喜乐」的；当然不如天上，生到天上好。因为在人间修行成功了的人，你内心的世界，有禅定的庄严，但是你这个身体，还是属于欲界，而不是天上，不是天上人的身体；所以人间的身体你也还是要有老病。所以这个地方说是天上，色界天上的乐，就是要「受生诸天」，就是要生到天上去，所受的「离生喜乐」，那就没有老病的问题。

这个「离生喜乐」：这个「离」，就是远离，就是排遣出去了，没有了，没有了什么呢？就是我们欲界的人，我们心里面都有欲。刚才说系属，我系属你、你系属于我，色、声、香、味、触的这种欲，有这样的欲，就会有恚，有欲寻伺，就会有恚寻伺，就有愤怒、瞋恨，这是没有办法的事情，无可奈何的事情，就是会有恨。那么当然有恚寻伺，有欲寻伺，有恚寻伺，有害寻伺，有各式各样的烦恼。这样子你有这样的烦恼，你这个烦恼就把你困在欲界，困在这个地方，你想生天是不可以的，你想到色界天是不行。

那么但是现在有些人觉悟了，这是苦恼，所以就修学这个禅定的方法，就把这些东西排遣出去，把这个欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，各式各样的东西，都把它清洗出去，从心里面清洗出去，不要有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺这样子，那么这也就是修止观，或者是修不净观这类，或者是世间上人的修禅定，修数息观。数息观佛法里面提

倡这件事，修数息观，或者修不净观，那么世间上修禅定的人，多数是修数息观。

那么你这样成功了，就把这个欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，还有这些烦恼远离了，就没有了，所以叫做「离」。叫做「离」，就是离恶不善法，这些贪欲、瞋恚这些烦恼，由烦恼发动出来的恶不善业，也都远离了，就不会一种伤害他人的行动，就没有了，也不会说一些，出言如刀剑，说话像刀剑似的害人，也没有这些事情了。身无三种罪过、口离四过，心里面也没有这些三毒，这就是叫做「离」，叫「离」恶不善法。这个「生」。「离」了以后呢？这个境界就变了，就「生」出来「喜乐」了，所以叫做「生」。这个「离」，是能生；「喜乐」，是所生的，所生出来的「喜乐」。这个「喜乐」是什么呢？就是你离开了五盖这个烦恼，离开了欲界这一切五盖的烦恼，你就得禅定了。

这个禅定，修行人千辛万苦的，减少睡眠，放下一些世间上难放下的事情，受了很多的苦，一下子得了禅定了，你欢喜不欢喜？就是心里面生大欢喜，就像一个贫穷的人，得了宝藏似的那么欢喜；就像一个饥饿的人，得到了美饮食的时候心里欢喜，还没吃心里就欢喜，所以叫做「喜」。这个「喜」就是这样意思，勇跃无量，勇跃欢喜，就非常的兴奋，叫「喜」。

这个「乐」呢？就是得到广大的轻安乐，得到广大的轻安乐。因为我们这个身体，有欲寻伺、有恚寻伺、有害寻伺，有各式各样的烦恼的时候，在我们的色、受、想、行、识里面，就造成了很多很多的麤重的事情，麤重。麤重就是什么东西？就是很多的，很多殊胜的事情都没有能力做，不堪，没有堪能性，不能做这些殊胜的功德事，都不能。做不来！譬如说我坐在这里，静坐吧，顶多坐个三十分钟、一个钟头、两个钟头、三个钟头，不是腿疼，就是腰疼，就是坐不来。说是有特别广大重要的事情也做不来，就是能力不够。现在若得了禅定，就不是。这个能力都有了，没有麤重，就是有堪能性，有殊胜的能力。

这个时候，有广大的轻安乐，广大的轻安乐出现了，这个「乐」和「喜」不同，这个广大的轻安乐，这个天台智者大师解释就是色界天的地、水、火、风，来到我们欲界的这个身体里面的地、水、火、风和合起来。这个色界天的地、水、火、风，和我们欲界的地、水、火、风一接触的时候，这是生理上的事情，但是心里上就感觉到快乐，这是一种「乐」。

不过这个我们人间的人抽大烟、吸鸦片，我是没有吸过鸦片，但是闻过这个味道，别人吸鸦片我从那过闻到这个味道，闻到以后感觉到舒服，大概吸鸦片的人，吸完鸦片以后，感觉到精神也感觉快乐。但是那是毒品，那种成分的物质，到了这个体内的时候有快乐的感觉，这是一个人能够经验过的事情。

现在这里说，由于你修禅定，得到色界定了，这个生理上也就转变了，就有色界天上的地、水、火、风到体内来了，所以有「乐」，有「乐」这种解释。若是说是这个人间的人，得到初禅的人死掉了，生到色界天上去，得到天上的地、水、火、风组织的身体，自然是乐的，也是乐。像我们人间的人生疮了，生疮了就是那个地方的地、水、火、风是有毒，自然是痛，令你苦。现在说是全面的生理的组织，不是欲界的四大，是色界天上的四大，自然是快乐的，有广大的轻安乐。那么是得了色界定的时候，生到色界天的时候，有这么多的「喜」，有这么多的「乐」，「即受彼地，离生喜乐」。

这上面有什么不同呢？我们欲界的人若生到「喜乐」，要有资具。譬如说渴了喝水，渴的时候不舒服，喝了水以后感觉到舒服，这也算是乐。或者眼所见、耳所闻，要另外身外之物，有如意的身外之物，满我们的意的时候，就才有乐。若是没有这些资具，只是我们这个身体，那有什么乐呢？只是一个身体不苦不乐也就不错了。

所以这个色界天上的人，不是！他不需要外边的资具，只是内心里面有定，这个定，这个初禅，「初静虑」现前时候就有「乐」，不需要凭借外缘，他就有「乐」。这和欲乐有这样的差别，和欲乐不同。所以是「初静虑地，受生诸天，即受彼地，离生喜乐」。

午二、色界

第二静虑地诸天，受定生喜乐。第三静虑地诸天，受离喜妙乐。第四静虑地诸天，受舍念清净寂静无动之乐。

前面说色界的初禅天，他所受的轻安乐，广大的轻安乐。昨天说过欲界以下的诸天和人，他所受的快乐都是凭借外面的资具，如意的资具才能够有乐；如果没有资具的话，本身是没有什么快乐可说的。但是色界天以上的这些众生，他们所受的乐是在本身上就有乐，而不须要凭借什么，这是很不同于欲界众生的乐的地方。你凭借外缘而有乐就会有很多麻烦，有很多问题；你本身就有乐那就减少很多麻烦，减少很多的问题，所以它会更殊胜，这是一个很大的不同的地方，这个初禅天是「离生喜乐」。

现在说到「第二静虑」，第二禅天「受定生喜乐」，他所享受的快乐是因「定」而生出来的「喜乐」，和初禅就是不同了。初禅原来就是在未到地定再进一步到初禅，但是未到地定现在这里似乎是不承认它是定，所以只是说到「离生喜乐」，就是散乱心里面远离了五盖，成就了初禅，这时候生出来的轻安乐。现在「第二静虑地诸天」，又进了一大步，他所受的「喜乐」是在初禅，初禅天的定的基础上，进一步远离了寻伺，初禅天的寻伺的这种内心的浮动，得到了二禅所生的「喜乐」，那么「乐」还是轻安乐，当然这是定也深了、智慧也深了，是初禅所不能及的。

「第三静虑地诸天，受离喜妙乐」，这个二禅天的人，他得到的这种「定生喜乐」，初得到的时候，他也感觉到很满意，但是久了就有问题了，就是对于这个「喜」不欢喜。就是成就了这种初禅，心里面很欢喜，久了的时候，就感觉这种喜有扰乱定，不高兴这种事情，它这个喜有踊跃性，就像人得到如意的事情会跳，手舞足蹈叫做踊跃。这个在内心里面，虽然不是手舞足蹈，可是也有浮动，不是那么样的寂静，所以对这个喜，不欢喜了。不欢喜，他就在定里面来呵斥这个喜，这一呵斥，逐渐这个喜就逐渐的不现前了，逐渐的就没有了，没有了就是「离喜」，就是远离了这个喜只有乐，所以叫「受离喜妙乐」。而这时候这个「乐」，又比初禅、二禅天的乐更进了一大步，就是最殊胜的乐了。这个经论里面说三禅的乐，在三界里面是最殊胜的，没有再比它更高的乐了。这个圣人得到这种「离喜妙乐」还是容易弃舍，就是佛教徒还是容易不执着；但是若是非佛教徒得到这种乐，是很难弃舍的，凡夫舍为难。

「第四静虑地诸天，受舍念清净寂静无动之乐」，这个第三禅天他成就了「离喜」的「妙乐」之后，他也感觉到非常的满意，但久了也有问题，也又不高兴这个乐。不高兴这个乐他就呵斥，用这种呵斥的方法，在禅定里边呵斥这个乐，一呵斥，逐渐的久了，乐就不现了，就不现前了，那就是成就第四禅天的境界了。这个第四禅天的境界就是「舍清净、念清净」，「舍念清净」的「寂静无动之乐」是这样的乐。

这个「舍清净」，这个字，这个词也是很妙，就是在三十七道品，七觉支里面有这个「舍」。这个「舍」字是什么意思呢？这个「舍」，是心平等、心正直、无动转而安住性，名之为「舍」。我们也是讲过，心平等，心平等就是心里面也就是定，也不散乱、也不昏沈，明静而住的时候，叫做平等，叫心平等。

心正直，这个正直是什么意思呢？就是这个平等的境界，并不是一刹那、二刹那，而是相续不断的平等下去，叫做正直。心平等、心正直、心无动转而安住性，这时候心里面没有一切扰动，没有一切动乱，而心里面很明了的安住下去，这就叫做「舍」。这个心平等、心正直、心无动转而安住性，这个无动转，这个地方有事情。不过我们欲界的人，没有禅定是根本不算数，不要提。就说已经得了禅的人，初禅他

心里面有寻伺，有寻伺；第二禅心里面的喜；第三禅里面的乐；在第四禅天的人来说，这都是动乱，都是内心里面的动乱。现在到了第四禅的时候，把这些动乱都打倒了，排除去了，都息灭了，没有这个动乱了，没有动乱。

这个没有这个动乱之后，他还有一件事，这个我们欲界的人也是不要提，就是初禅、二禅、三禅天的人，虽然有那么高深的禅定，他还是有出、入息的，这口气有出息、有入息。但是第四禅天的人没有出、入息，也不出息、也不入息有这件事。这个出、入息，也是个动乱的事情。这不要说是色界天上的人，就说平常我们这些没有得禅定的人，常常静坐的人，都会感觉到这个出、入息是个问题，都不高兴这件事，都是感觉如果没有出、入息是更好，坐在那里会好得多，会有这个问题。现在但是你想灭掉它可是不可以；到了第四禅天的时候没有这件事了，他一入定的时候，出、入息没有了，没有出、入息。那么这是内心里面没有寻、伺、喜、乐、入息、出息，另外也没有水、火、风的，外没有水、火、风的灾难，他内心里面没有寻、伺、喜、乐这种灾难，外边也没有水、火、风的灾难，所以他是「寂静无动之乐」就是这样意思。

现在说这个「念清净」。这是说这个「舍」，这个「舍清净」。这个「念清净」怎么讲呢？这个「念」，是明记不忘的意思，明明了了的记忆这件事，没有忘失，明明了了的把所记忆的事情，显现在心里面，这叫做「念」。譬如说念佛，明明了了的念这个佛的名号、佛的功德，那么这叫做「念」。 现在这里指什么说呢？就是第四禅天的这个「舍」的境界。这个「舍」，他超越了，也就是解脱了寻、伺、喜、乐，没有出、入息的这个动乱的这种境界，他能够明了而不忘失，心明了而不忘失，是名为「念清净」，心明了而不忘失。就是我们现在学习静坐的时候，学习静坐假设以出、入息为所缘境的话，出息、入息，知出、知入，知息出、知息入，知息长、知息短，把这个境界明了的显现在前，显现在心里面，这就名为「念」，这就是叫做「念」。你这个念能明了的现前，能这样训练自己，天天这样训练，成功了，就是定，就叫做定。那么定的境界常常现前，那也就是定，也就是「念」。这个「念」是一个习定的方法，一个重要的力量，修定的方法里面，一个重要的一个因素。你不能够把定的境界明了现前，那就是散乱的境界，就是没有正念了。

现在是说成就了「舍」的「清净」，就是把前边的第三禅天的乐，把它排除去了，那么简单的说就是「舍」。然后这个「念」，就是这个「舍」的境界，一直的明了的现前而不忘失；如果忘失了，三禅的乐又出现了，那就不对了，所以这里面说「舍清净、念清净」。这个时候的「寂静无动之乐」：这个「寂静」，就是前面把这个「舍」和「念」这二个，这二种境界叫做「寂静」。正面说就叫做「寂静」，反面说就是「无动」；没有这个寻、伺、喜、乐、入、出息的动乱，这个时候就叫做「乐」，不是前面说的轻安乐，不是那个。因为那一个乐已经排除去了，所以「无动之乐」应该这么说。

午三、无色界

无色界诸天，受极寂静解脱之乐。

前面说是「色界天」的乐。我们欲界的人是有很多问题，如果说是我欢喜修习禅定，我坐在那里寂静，寂静不动还不行，你要吃饭来解决这个问题。但是色界天上的人没有个问题不需要吃饭，他就是这样子就好了，这就是饭，这个定的境界禅悦为食，这就是饮食。所以不需要另外去解决吃饭的问题，所以他们居住的问题自然就是有了，这是我们欲界的确是赶不上他们。

那么到了色界、「无色界」天是什么样子呢？「无色界诸天，受极寂静解脱之乐」：他们「无色界」天，有空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天，这四天那他们的禅定是在色界定的基础上，又进一步更高深的定成就了，所以是

「极寂静」，特别的寂静。「解脱之乐」，解脱了色的系缚。「色界天」它还是有色，有这个身体，有这个四大的组织有这种色。这个「无色界」天的人，把这色的这件事也去掉了，远离了这个对于色的贪爱。有色也就是因为对于色还有爱着，所以色界天的人还有色；「无色界」天的人，他把这个色破掉，破掉它，他就是在第四禅定里边。

这个凡夫禅有二条道路，得到了这个色界四禅之后，有二条道路。一条道路是修无想定，他不灭色而灭心，把这个意识灭掉了，成功了就是无想定，他们认为这时候是涅盘了，这是一条路。第二条路就是修四空定，在第四禅定里边修四空定，破这个色他不破识，厌恶这个色，这个色是一个麻烦，好像这一个雀在笼子里面，这个小鸟在笼子里面，它感觉是拘束牠，不得自由，愿意到天空里可以无障、无碍的，远远的高飞，自由自在。所以我们这一念明了性的心，为这个身体所困，不自在，并且有这个身体的存在，你怕刀、怕毒、怕很多很多的恐怖的问题。破了这个色，只有无形、无相的心法，就是大自在、大解脱的境界，没有恐怖。所以破坏了这个色的时候，那么就思惟空的境界，成功了就是空无边处定。

所以这个从修学禅定上看，的确是唯心造，都是心自己创造的，你愿意创造什么就有什么。那么能把这个有形相的身体，把它不要了，只有受、想、行、识的思想活动，那就是空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非非想处天了，他们内心里面特别寂静，而又解脱了色的束缚，就是成就了这样的快乐。这下边有详细的解释，解释什么叫初禅、二禅、三禅、四禅，乃至四空定。这是说到「色界」天、「无色界」天，他们的乐是这样子的。

丑二、总料简（分三科）　寅一、苦乐殊胜差别（分二科）　卯一、标列

又由六种殊胜故，苦乐殊胜应知。一、形量殊胜。二、柔软殊胜。三、缘殊胜。四、时殊胜。五、心殊胜。六、所依殊胜。

「又由六种殊胜故，苦乐殊胜应知」，这是第二段「总料简」。就是前边说受苦、说受乐，由三恶道的苦到人天的苦；又说到受乐，由欲界，人、天，乃至到色、无色界天的乐，这二大科说完了。现在再加以「总料简」，总起来再重新的简别简别、观察观察、思惟思惟。这个「料」，思惟的意思。「简」，是简别，再把里边不同的境界再想一想，再观察一下，分三科。第一科「苦乐殊胜」的「差别」，「苦」的「殊胜」、「乐」的「殊胜」，究竟的不同的地方在那里，先把它「标」出来。

「又由六种殊胜故，苦乐殊胜应知」，有「六种」特别的地方，是「苦」的一个原因，是「乐」的「殊胜」的原因。「苦」的「殊胜」、「乐」的「殊胜」，就从这里面可以知道，这是「标」出来。这底下是「列」。这底下就把这个「六种殊胜」列出来。

一是「形量殊胜」。这个「形量殊胜」下面有解释，我们就念一念好了。一是「形量殊胜」。第二个是「柔软殊胜」。第三个是「缘殊胜」。第四是「时殊胜」。第五「心殊胜」。第六「所依殊胜」。这是有「六种殊胜」的名字标出来，列出来了，底下就问。

卯二、释因（分二科）　辰一、举苦殊胜（分二科）　巳一、征

何以故？

这「六种殊胜」什么原因这样子呢？这底下就解释。

巳二、释（分二科） 午一、身量渐增广大苦转殊胜

如如身量，渐增广大，如是如是苦转殊胜。如如依止，渐更柔软，如是如是苦转殊胜。如如苦缘渐更猛盛，众多差别，如是如是苦转殊胜。如如时分渐远无间，如是如是苦转殊胜。如如内心无简择力，渐渐增广，如是如是苦转殊胜。如如所依苦器渐增，如是如是苦转殊胜。

「如如身量，渐增广大，如是如是苦转殊胜」，解释第一个，第一个殊胜就是「形量」的「殊胜」。这「如如身量，渐增广大」，譬如说是那个地狱的众生，这个八大地狱，等活地狱以下，黑绳地狱逐渐到无间地狱。「如如」，就是「如」是「如」是，就是这样子、那样子那个众生的「身量」渐渐的「增」长「广大」，愈往后这个「身量」越大。「如是如是苦转殊胜」，那他们的痛苦也就是随着身量的广大，这个痛苦也就特别的厉害。一直到无间地狱身体是最大的，他也是最苦恼。说是这个是「形量殊胜」这是一个原因，他的身形的大小之量殊胜。

「如如依止，渐更柔软，如是如是苦转殊胜」，这是第二个殊胜是「柔软殊胜」。「如」是「如」是，这个从地狱说，如是这个地狱、那个地狱他们的身体，这个「依止」，就是身体，身体是一切事物的依止处，没有这个身体什么事情也没有了。说是如是如是的地狱众生的身形「渐更柔软」，这个由等活地狱开始，八大地狱都是逐渐的「更柔软」，「更柔软」。「如是如是苦转殊胜」，愈柔软痛苦愈厉害。

「如如苦缘渐更猛盛，众多差别，如是如是苦转殊胜」，这是第三个「缘殊胜」。这个「缘殊胜」，「缘」是对因说的。因是内心，内心里面所造的罪业是受苦的重要的因素。「缘」，就是受苦的外缘的境界，是这地狱里边有很多的猛火，还有很多受苦的具，资具这些都是叫做「缘」。「如」是「如」是受「苦」的外「缘」，「渐更猛盛，众多差别」，就是八大地狱前后的次第的差别，在前面说的那些形相，「如是如是苦转殊胜」也是厉害；最后到了无间地狱是最厉害了。·

「如如时分渐远无间，如是如是苦转殊胜」，这是第四个时间。就是这个地狱里边，愈往后他们的时间愈长，时间渐渐的要长远、无间，无间隔，这么长的时间内一直的相续的受苦，「如是如是苦转殊胜」。

「如如内心无简择力，渐渐增广，如是如是苦转殊胜」，这是第五个「心殊胜」。这是「如」是「如」是，这个受苦的众生，他内心里面没有智慧，没有智慧。这个从受苦的时候的众生心情上说，那就是那个狱卒来愚弄他，叫他受苦，是拿着叉子，把这人叉起来放在火里头烧，那么这个受罪的人，认为这个狱卒太坏了，使令我这么苦。实在这种说法，实在是错了，实在是自己的罪业使令自己受苦，而不是狱卒使令你受苦。可是他自己是不知道的，所以他就怨恨这个狱卒，这个「无简择力」，他内心没有「简择力」，「渐渐增广，如是如是苦转殊胜」。这是在受果报的时候，在因地的时候造罪的时候，内心里面没有智慧，不相信有善、恶果报，只要我自己能占便宜那就好了，管别人死活。没有这种善、恶因果的智慧，没有慈悲心，这种心愈严重造的罪也是愈大，所以受苦的时候也是最严重。所以是「内心无简择力，渐渐增广，如是如是苦转殊胜」，这是第五个。现在说到第六个。

「如如所依苦器渐增，如是如是苦转殊胜」，从这个字面上说，这个「苦器」，前边那个缘，「如如苦缘渐更猛盛，众多差别」那就是重复了。所以现在这个解释「苦器」，什应叫做「苦器」呢？就是我们造罪时候所造的业力，就是这一切的「苦器」，地狱里面的所有的这些「苦器」，都由我们自己造的罪业来的，所以那个是「苦器」的根本，就叫做「苦器」。「如如所依」，这一切「苦器」所依止的那个业力，你造的愈重，「如是如是苦转殊胜」是这样意思。前面「如如内心」，是说内心没有智慧、愚痴。这个「所依苦器」，是那个愚痴的心，所造的罪，造的很厉害，所

以苦也是厉害。

午二、例乐殊胜

如苦殊胜如是；乐殊胜义，随其所应，广说应知。

这个苦的殊胜，分这么六段是这样子。那么诸天乐的殊胜也是这样子。这个身量也是逐渐的广大，这个身量愈高大的，他的乐也是愈殊胜。人、天，这个欲界顶天，一万六千由旬这么的高，乃至到色界顶天是更高大了，寿命也更长了，所以他们的乐也最殊胜，这是第一个身量的广大。「如如依止，渐更柔软」，如是如是乐转殊胜，诸天也是身体逐渐的柔软。如如他们乐的助缘「渐更猛盛」这么多的差别，如是如是乐转殊胜。「如如时分渐远」，如是如是乐转殊胜。愈往后来寿命愈长，所以这个乐转殊胜。

如是如是，「内心无简择力」；「乐」，就是有简择力，有简择力，「渐渐增广」，如是如是乐转殊胜。有简择力，就是这种乐多数是在欲界，欲界的人，还不是欲界天，而是欲界的人。欲界的人，苦也不像三恶道那么厉害，乐也没像诸天那么厉害，因为有苦，所以使令我们人有厌离心，感觉到人很苦，我们要想办法不要这么苦，会有这种可能性。第三个乐也不殊胜，想要得到乐，那么就这个世间上有宗教，有佛教，于是乎他就多学习，多闻学习就有了智能了，有简择力，「如如内心有简择力」，相信善、恶果报，相信善、恶果报，我不做恶我能修善，修欲界的散乱的善法，修色、无色界天的定善。这个善、恶果报都是人自己造的，那么我自己重新创造，那么这样子有这种智慧的力量，当然也要有信心，有信、进、念、定、慧。于是乎他就自己创造，于智慧愈高，创造的成果是愈广大，所以「如是如是乐转殊胜」，这是按照智慧说。

「如如所依」的「乐器渐增」，「如是如是乐转殊胜」。因为你内心的智慧高，你创造的功德，定的力量也更高深，所以「如是如是乐转殊胜」。所以「乐殊胜义，随其所应，广说应知」，这是约这个「总料简」，是约这六个方面来辨别他们的不同的地方。

寅二、受用乐受差别（分二科）　卯一、辨生缘（分二科）　辰一、出种类（分二科）　巳一、标列

又乐有二种：一、非圣财所生乐。二、圣财所生乐。

这个「总料简」里面分三科。第一科，是「苦乐殊胜」的「差别」这一科讲完了。现在说到第二科「受用乐受」的「差别」。前面又有乐、又有苦，现在单独说「受用乐受」的不同，第三科。「受用乐受」的「差别」分二段。第一是「辨生缘」，乐受生起的因缘，生起的因缘里边，这个先辨别他的「种类」，这个乐的「种类」的不同，有不同的「种类」，先「标列」出来。「又乐有两种」，就是种类，说出他的种类。「一、非圣财所生乐。二、圣财所生乐」：这个这么两种不同，简单的说「圣财所生乐」，就是依据佛法的修行、学习，而生出来的乐，就是「圣财所生乐」。「非圣财所生乐」，就不是佛法，就是一般我们世间上的人的智慧，世间的智者，所想出来的各式各样的辨法，所生出来的快乐，就是这种。世间上的乐就是五欲乐了，分这么两种。这个我所以要欢喜学习《瑜伽师地论》的原因多得很，这里也是一个原因，他说的非常的、很全面的，不只这一条，还有很多地方都是我们所想不到的，这是「标列」。这底下是解释。

巳二、随释（分二科）　午一、非圣财所生（分二科）　未一、标列

非圣财所生乐者：谓四种资具为缘得生。一、适悦资具；二、滋长资具；三、清净资

具；四、任持资具。

「非圣财所生乐」是什么呢？这底下解释，也是先「标列」出来。「谓四种资具为缘得生」，世间的智者所得到的快乐，要靠外缘，要靠外缘才能成就，外缘是什么？就是有四种，「四种资具」。这个「资具」：这个「资」，当做帮助讲，帮助你得到快乐的条件，帮助你得到快乐的东西。「具」，就是一种物、一种器物、一种东西，这是有四种，它做外缘、做因缘你就能得到快乐，一共有四种。

一是「适悦资具」；二是「滋长资具」；三是「清净资具」；第四是「任持资具」。我这个本子是「住持资具」；《披寻记》那个是「任持资具」都可以，都可以说过去。这是「列」出来名字，底下第二科解释，解释里面先解释「适悦资具」。

未二、随释（分四科）　申一、适悦资具

适悦资具者：谓车乘衣服、诸庄严具、歌笑舞乐、涂香华鬘、种种上妙珍玩乐具、光明照曜、男女侍卫、种种库藏。

「适悦资具者」：这个「适」者，依也，就是和你的内心所喜欢的事情很合适，你就喜悦了，就是满我所意，满我的意愿，能满足我的希望那叫做「适」。我的希望当然是喜悦，令我的心快乐，「适悦资具」什么呢？就是「车乘衣服」，我要有好的「车」为我所乘，我坐这个满意的车，心情会快乐；穿上一个满意的衣服也是会快乐了。或者还有另外「诸庄严具」，我满意的「庄严具」也是快乐了，如果是没有满意的「车」、没有满意的「衣服」、没有满意的「诸庄严具」那有快乐呢？

「歌笑舞乐」，我欢喜唱歌，心里面大家在一起谈笑，一方面「歌」、一方面「笑」。这个「笑」，也是在这里也有喜悦的表示。「舞」，能够有节奏的跳舞，还有音乐这满意的这些事。还能够有「涂香」、还有「华鬘」、「种种上妙」的「珍玩乐具」，这都是「适悦资具」。另外还有「光明照曜」着，也会增加了喜悦的气氛。还要有「男女的侍卫」，这也是一种「适悦资具」。还有种种的「库藏」，就是财富，很多的财富，这就是我们人「非圣财所生乐」的「适悦资具」，若有这些资具才会快乐，没有资具有什么快乐呢？

申二、滋长资具

滋长资具者：谓无寻伺轮石搥打，筑蹋、按摩等事。

「滋长资具者」：第二种「滋长资具」，这个「滋长资具」看看这个解释。「谓无寻伺轮石搥打、筑蹋、按摩等事」这叫做「滋长资具」。「滋长资具」看这样的意思，就是一种运动、「按摩」。用这个「轮」，「无寻伺轮」。这个「轮」，它是一个无情物当然是没有寻伺。这个用人，有寻伺的人，用这个「无寻伺」的「轮」，这个「轮」，或者用木头做的，或者是用什么东西做的，或者有什么石头，用这些「轮」或者「石」头来「搥打」和「筑蹋」。这个「筑」，也是打的意思，触动的意思；或者用足来「蹋」。总而言之，是「按摩」的意思，「按摩」由足至头，由头至足的这么「按摩」，这些事情使令我们的身体，就解除劳倦，气血的流通无障无碍，身体健康了，那么这就叫做「滋长资具」。这个年轻的时候好像不感觉到有这些事情，年纪渐渐大了，还须要有这些事情。

申三、清净资具

清净资具者：谓吉祥草、频螺果、螺贝、满瓮等事。

「清净资具者」：「清净资具」是什么呢？看这解释「谓吉祥草，频螺果、螺贝、满瓮等事」。这是说窥基大师解释是印度的一种民俗，也就是婆罗门的人，婆罗门教的修行人，也就是当时那人的分别。「谓吉祥草」，说这个婆罗门的道人，他要从他的住处走出去看见「吉祥草」了，这就是表示好，那就是吉祥，表示会有如意的事情。「频螺果」，就是频婆果，一种果，这也是吉祥果。或是「螺贝」，或者就是海里面一种东西；或者「螺」，就是贝；或者「螺」是「螺」；或者「贝」是「贝」。「满瓮等事」，用这个瓶子装满了什么东西，送给你「吉祥草」，或者是你看见「吉祥草」；或者送给你「频螺果」，或者你看见「频螺果」；或者看见「螺贝」，或者送给你「螺贝」；或者一个「瓮」里，有一「瓮」里边装满了吉祥的东西送给你，这就表示吉祥的意思。这是人的分别心的执着，或者用现代人说的话这都是迷信，认为这是吉祥，这就叫做「清净」。「清净」原来是这个意思。

申四、住持资具

住持资具者：谓饮及食。

「住持资具者」这底下倒是很重要，「谓饮及食」。这个「任持资具者」是第四个，就是要有「饮」、要有「食」。当然不能够饮食毒，不能食毒，这样子能使令身体健康得到快乐。世间上一般的「非圣财所生乐」就是这样子，就是这样子得到快乐，就是凭借这些东西会得到快乐，不然的话那有什么乐可说呢？没有乐可说了。其实就是有了这些资具真是得到乐，实质上来看有什么乐？还是平平常常。这底下就说到「圣财所生乐」。第二种「圣财所生」的「乐」，先是「标」。

午二、圣财所生（分三科）　未一、标

圣财所生乐者：谓七圣财为缘得生。

「圣财所生乐者：谓七圣财为缘得生」，而生出来快乐的。

未二、征

何等为七？

那七种呢？

未三、列

一、信。二、戒。三、惭。四、愧。五、闻。六、舍。七、慧。

这「七圣财」。这个修行人有一种共同的事情，就是自己不生产，他不生产，他就是穷，贫穷的人。但是他有不同的财富，什么呢？就是有「信、戒、惭、愧、闻、舍、慧」，这个是他的财富。如果这个修行人自己本身没有「信、戒、惭、愧、闻、舍、慧」，这就是罪过了。你不生产，没有世间的财这倒是你的本份；你的本份应该有「信、戒、惭、愧、闻、舍、慧」有这七种财。这七种财如果不成就，那就是名之为世间大贼也，就是贼了，不是修行人了。不过这个「七圣财」通于在家的佛教徒，也通于出家的法师，也是有的。

那么第一个，就是「信」。这些文呢，下边也会有解释，现在我们简单说一下。这个「信」，这个《成唯识论》上说的非常好。你怎么样的情形我才能相信呢？就是这件事是真实不虚的才可以相信；如果是虚伪的，就不可以相信。但是真实不虚，其中还是要有道德，才可以相信。就是真实有这么一件事，也不一定要相信，要有道

德。当然这个道德，不只是一般的道德，还有出世间的道德，佛菩萨那有殊胜的道德。

第三个条件，还是要有我也要能成就，我也能有希望可以成就这样的道德，于是乎这件事我可以相信。我成就了这个信心，这个佛弟子、圣弟子成就了这样的信心以后，一切世间沙门、婆罗门所有的思想，不能够动摇我的信心的，那就叫做「信」，这「信」是这样子的。其他的宗教是不能动摇佛教徒的信心。这件事，我来到美国以后，我倒是感觉到这里，佛教徒对于佛法的信心，其他的宗教不能动摇的，确实有这种感觉。

第二，是「戒」。「戒」，就是有所不为，错误的事情我不做。那么简单的说就是不做十种恶业，身三、口四、意三，就是不杀生、不偷盗、乃至不邪知、邪见，这就是「戒」，要有这样的「戒」。有了信心的时候心情快乐，心情快乐，对于佛法有了信心的时候，心情快乐。有什么快乐？我有一条光明的大道，我要走这条路。那么对佛法有了信心以后，对世间上的人走的道路不感觉兴趣；当然也要生存不能够不顾虑事实，但是不认为那是一个安全的道路，所以它从佛法里面建立一条安全的道路，虽然这一条道路我还没有走到最后，但是心情快乐了，这是「信」所生乐。

这个「戒」所生乐，你如果自己修这个十善法的时候，心情快乐。因为相信因果，我从这一天开始，我一直的不再造罪过的事情，我心里快乐，自然是这样子。相信善、恶果报的人，如果自己做了恶事心里不快乐，心里不快乐的。他能做这修学十善法的时候心情快乐。从久远以来，我都不知道这件事，现在知道了我不做，我不再做了，心情快乐，这是一种快乐。

三、是「惭愧」。这个「惭」是什么意思呢？就是一个人的自尊心，要有自尊心，我不可以做恶事，我不可以！我一定要有种种功德庄严，那么就叫做「惭」。我不可以做恶事，我一定要有功德庄严。「愧」呢？我不要做恶事，我若做恶事人家会批评我、讥嫌我、呵斥我。说人不知道，人是肉眼看不清楚，诸天善神有神通，佛菩萨有神通会知道。你怎么怎么的做了什么罪过，真是这样子感觉到「惭愧」了，所以我怕佛菩萨呵斥我，我不可以做恶事，所以叫做「愧」。有这样的「惭愧」心，不敢做恶事，就会清净了。那么有了「惭愧」心，那么心里也快乐，因为我没有做恶事，那么心里快乐。这两个心所法倒是非常重要，如果没有这两个心所法，这是非常危险的事情。

第五是「闻」。这个「信、戒、惭、愧」，都要有「闻」的功德做基础，就是要多闻佛法、多读经论。多读经论，从经论里面得到一些智慧才知道什么是是？什么是非？什么是善？什么是恶？什么事情是功德？什么是罪过？才知道。如果不去多读经论，不知道，不知道什么是恶，不知道。所以说「闻」，听闻，多闻佛法，一次一次的闻，而能够积集不忘，在自己的身口意上发生作用，这是一个快乐，是个快乐。

我在没有出家的时候听说一件事，这个做土匪的被政府的军队抓住了，抓住了，就是要杀。决定了要杀，就是跪在那里要杀的时候，要杀的时候，他的母亲来了，母亲看儿子被杀，就是端一碗饭、菜，好的菜给他儿子，儿子一看见他的母亲就不高兴了，说是你都光是爱护我，不告诉我说做土匪是错误的，我不知道，说了这么一句话。原来就是不知道，他并不是愿意做恶事，不知道是恶事，所以才做。但是他怨谁呢？怨他母亲，说他母亲没有告诉他，所以这是一个问题，应该要多闻。所以我们佛教徒，有佛菩萨的经论，我们应该注意学习，这样子才能够有智慧，才能够有「信」、有「戒」、有「惭愧」的。

第六，是「舍」。这个「舍」呢？是一种慈悲的行动，慈悲心的行动。就是我们生存在这个世界上很多人都很苦，很多人。若是站在佛法的态度来看，世界上的人都

是很可怜的，用佛法的态度的确是。在那里钻牛角尖很苦，很苦、很可怜。我们佛教徒要有要有慈悲心，「舍」，就是舍掉，布施自己的智慧，布施自己的其他的一切能解决他人的困难的力量，解决他人的问题，要有这种心，要有这种行为。不能说是就是我自己独善其身就好了，佛教徒不应该这样子；应该对他人的困难有同情心，这叫做「舍」。你自己有了这样的行为的时候，也快乐，心情快乐。假设我们能用财，用钱财来解决别人的困难的时候，前面我们已经学过一部佛法，就是将来你会得到财富无匮乏的苦，对于财富没有匮乏的苦。所以这个「舍」也是快乐，也会令人得快乐。

第七，是「慧」，就是智慧。这里说智慧，那是比「闻」又进了一大步了。就是有思慧、又有修慧、又有无漏的智慧，能见第一义谛，得大解脱的这种境界，这是真实的智慧，这是我们一切佛教徒所追求的地方。那么这是「七圣财」是从开始说，一直从开始到最后得到智慧，一切的佛教徒从不断的学习佛法中，成就这七种财富，这叫做「圣财」，「七种圣财」。这个非佛教徒，那当然和这个是相反，也是相反的就是不同了。不过孔孟之道多少还有一点，也有一点相似的圣财，但是没有佛法圆满。

辰二、辨胜劣（分三科）　巳一、标

复次，由十五种相，圣非圣财所生乐差别。

这底下是第二科「辨胜劣」。这个前面是说这个财的种类，有「非圣财所生乐」、有「圣财所生乐」。这底下第二科说出来这两种乐的「胜劣」，谁是最殊胜的，谁是不殊胜的，辨别这个。第一个先是「标」。说是「复次」是「由十五种相貌」，可以表示出来「圣财所生乐」、「非圣财所生乐」的「差别」不同的地方。

巳二、征

何等十五？

这是问。那「十五」种差别相貌呢？这底下就解释出来这个「十五」种。

巳三、辨（分十一科）　午一、起行差别

谓非圣财所生乐，能起恶行。圣财所生乐，能起妙行。

第三科，是「辨」。「辨」里面分成十一科。十一科第一科，是「起行」的「差别」。「谓非圣财所生乐，能起恶行。圣财所生乐，能起妙行」：这是第一个差别。就是不学习佛法的人，他们有种种的智能、种种的知识，也会想出来种种的快乐的事情。但是那个地方，他们「非圣财所生乐」的缺点在那里呢？「能起恶行」。为了追求财、追求那个乐，可能会伤害了别人，会伤害到别人，那么就是造罪了。造了这个罪有什么不好呢？就是到三恶道去受苦了。所以那就是不圆满，有过失的地方。

「圣财所生乐」有什么好处呢？「能起妙行」。他能够发动特别有意义的事情，不伤害任何人，而对人还有利益，对自己、对他人都有真实的好处，真实的好处。说我做这件事是好，我卖毒品，卖毒品我能赚很多钱，很多人他要吸毒，他吸毒我满足他也是好，而我又赚到钱也很好。当然是不相信有善、恶果报的人，当然这个事情有利可图就可以。但是这种事是罪恶的事情，这是犯法的事情；犯法，我有办法愚弄警察，我还可以不犯法，警察和我同伙，那么就是大家合作，就是什么事没有，还是安乐自在的，但是这是一种恶行。

佛教徒，我们在家佛教徒也应该有职业，不可以卖酒，佛教徒不可以卖酒。就是饮了酒，人就放逸，就造种种罪。所以我们佛教徒有同情心、有慈悲心不应该做这种

事，当然也不应该贩毒。就是所有这个对别人有伤害的事情，都不应该做，不应该做的。「非圣财所生乐，能起恶行。圣财所生乐，能起妙行」。所以「圣财所生乐」是最尊贵的。

辰二、辨胜劣（分三科） 巳一、标

复次，由十五种相，圣非圣财所生乐差别。

巳二、征

何等十五？

巳三、辨（分十一科） 午一、起行差别

谓非圣财所生乐，能起恶行。圣财所生乐，能起妙行。

午二、喜乐相应差别

又非圣财所生乐，有罪喜乐相应。圣财所生乐，无罪喜乐相应。

这是第二科「辨胜劣」。从「总料简」这一大科里边分下来的，这个「总料简」就是前边有情受用建立这一大科，说到受用苦乐的事情；受用苦、受用乐这二大科说完了，就是「总料简」。

「总料简」里边分三科。第一科「苦乐殊胜差别」；第二科「受用苦乐差别」。现在这个「辨胜劣」就从这里来的，从这「受用苦乐差别」里边来。这一科先说「辨生缘」，辨别受用乐受差别，受用乐受这个科里面，辨别乐受生起的因缘。怎么会有乐受、有苦受，那么又分两科。第一科，是「出种类」，「非圣财所生乐，圣财所生乐」说出这么两类。说完了以后，现在第二科，就辨别这两种受的「胜劣」这样意思。「辨胜劣」这一科分三科。第一科，是「标」。第二科，是「征」。第三科，是「辨」。

「何等十五」，这就是「征」。「谓非圣财所生乐，能起恶行」，这以下是第三科就是「辨」，就是解释它的「胜劣」的情况。这一科分十一科。第一科，是「起行差别」，「非圣财所生乐，能起恶行。圣财所生乐，能起妙行」这是上一次讲到这里。现在讲第二科就是「喜乐相应差别」，说这一科。

「又非圣财所生乐，有罪喜乐相应」：「非圣财所生乐」，就是不是佛法的，世间上的这种财。世间的财富，所引起的安乐，所引起的乐受是「有罪喜乐相应」，就是有烦恼「相应」，烦恼「相应」生出来的罪过，就是做种种恶事，那将来要受恶报，是这样意思。这个「有罪喜乐相应」这件事，因为世间的财富，你去追求的时候有可能会不全是合法的，就是有非法的事情；因为你一追求别人也追求，彼此间会有冲突就会做恶事，做恶事就是「有罪喜乐相应」了，而受用的时候当然也是烦恼的境界。所以那个乐，他虽然是成功了，得到财富了，所以心里面感觉到喜乐；第六识是喜，前五识是乐，得到了这种财富感觉到喜乐，但是不清净，有罪过和他在一起。造了罪了，造了罪和他在一起，就不清净，将来有后患的，有这种事情。

「圣财所生乐，无罪喜乐相应」，若是修学佛法的信、戒、惭、愧、闻、舍、慧，学习这个四谛法门，修学戒、定、慧，修学止观的时侯所得乐，是没有罪的「喜乐」。这个「喜乐」之中，你所得到的「喜乐」之中，没有罪和他在一起活动，所以圣财是殊胜的，将来没有后患；所以这个是可以放心的去追求这个「圣财所生乐」，和世间的「非圣财」是完全不同的。所以是这个辨差别，「辨胜劣」这一科倒是很重

要，「无罪喜乐相应」。

午三、适悦所依差别

又非圣财所生乐，微小不遍所依。圣财所生乐，广大遍满所依。

这是第三科「适悦所依差别」。「适悦」这「所依」，就是身体，在身体上感觉的「适悦」，这两种财对比起来是不一样的。又「非圣财所生」的喜乐很渺小，它不能普遍所依的身体，只是一部分，一部分感觉到乐。「圣财所生乐，广大遍满所依」那不同，能遍满你所依的身体，那么这是有不同。这个「圣财所生乐」，最明显的就是得到色界的禅定的时候，这个轻安乐是普遍全身的；若是得了圣道，得了圣道那更是不可思议了。

午四、时分差别

又非圣财所生乐，非一切时有，以依外缘故。圣财所生乐，一切时有，以依内缘故。

这是第四科「时分」的「差别」，成就了这样的乐，这个乐存在的时间还是不同的。这个「非圣财所生乐」，就是世间的五欲之乐，它不是一切时都有的，因为什么呢？「以依外缘故」，因为它要依靠外边的助缘，才能够成就。外边的助缘会有变化，这个乐就不是时时有了，所以不是时时有的。这个资具，依靠外缘的资具，来生起这个乐，生起喜乐，那当然是无常的，有的时候你靠不住。所以这个外缘，它就不是一切时有。

「圣财所生乐，一切时有」因为什么呢？「以依内缘故」，因为靠你内在的因缘，就是你自己本身，只要是心这个正念一生起来，这个乐就生起了。你时时的保持正念，就时时有这样的喜乐的，所以它是「一切时有」。

这个我以前也讲过，就是供千僧斋这件事，就是有人那么说供千僧斋的时候，只要你心诚恳就会有圣僧来应供，但谁是圣僧？不知道！所以就试验一下，想个辦法试验一下，就是用这个花，撒在这个座位上面，那么等到应供完了人都走了，就去看这花。如果是凡夫僧就把花坐扁了；若是圣人花没有变动，还是原来的那样子很精神、很正常的，这件事就是不可思议。圣人这个身体他有道法相应，他就是有若无的样子，所以他也是坐在那里，但是他并没有这个压力，所以那个花还是正常的。

所以这个「非圣财所生乐」，这件事真是不可思议，他那个身体和凡夫不一样，和凡夫是不一样的。和凡夫不一样这件事，这里边还是有分别，就是法性身，他把这个有漏的色、受、想、行、识灭了，得一个无漏的色、受、想、行、识法性身。这个法性身不可思议，不应该说是有漏的色、受、想、行、识这个不在内。因为我们看这个律上，你们谁看过这个律？这个迦留陀夷尊者到他施主家去，把一个小孩子压死了。一坐在那里，他一到他家去，他就坐在那个座位，他每一次他也就不分别，他是阿罗汉了，就坐在那个座位。可是这一次一坐，那家里的人说：不！不要坐！他已经坐下去了，就把那小孩子压死了，然后这个迦留陀夷尊者说：他有短寿的罪，所以他死了，还有这么一回事情。

这个「圣财所生乐，一切时有，以依内缘故」，现在如果单独指内心来说，成就圣道的人，一切时心情都是安乐自在的，所以「一切时有」这句话还是能成立的，这样子。

午五、界地差别

又非圣财所生乐，非一切地有；唯欲界故。圣财所生乐，一切地有；通三界系及不系故。

「又非圣财所生乐，非一切地有；唯欲界故」，这底下是第五科「界地」的「差别」。这个「非圣财所生乐」，这个五欲乐不是三界九地都有的，「唯欲界」才有这种欲乐，那么这就是狭小了。「圣财所生乐，一切地有」，三界九地都是有，「通」于「三界」之「系」，及出离三界的「不系」，就是纯无漏的圣人的世界，就是「不系」了。那么这个圣财乐，他的范围特别广大，所以也是殊胜的。

午六、引发差别

又非圣财所生乐，不能引发后世圣非圣财。圣财所生乐，能引发后世圣非圣财。

这是第六科「引发」的「差别」。这个世间上的五欲乐，你享受五欲，你只是享受完了就完了，它不能再引发出来后一世的「圣财」和「非圣财」，没有这种能力，没有这种功能，没有。「圣财所生乐，能引发后世圣非圣财」。你学习、修行圣道的时候，你能够引发将来世，在这一生的以后，能引发后一生的圣财，也能引发出来后一生的非圣财，也能得到五欲乐的。所以这个圣财的功能非常大，和非圣财是不同的，非圣财所不能及。

这在《摄大乘论》上曾经提过，《摄大乘论》上说：这个业种子得了果报以后，这果报到此为止，它不能再去得果报；一定是由业力在得果报，而不能因果报再得果报，《摄大乘论》提到这件事。这里也有这件事，这五欲乐是你的果报，你这果报你享受、不享受，反正它结果了就到此为止；它不能够再发生作用，延续到后一世，它不能。但圣财不同，所以得了圣道，在佛法里面栽培善根以后，它能够引生到后一世后一世，展转增胜一直到成佛，所以这个力量是非常广大的。

我们这个世界上，恶势力是胜过道德的势力，我们这个世界上因为恶人多，所以恶的势力大，善人少，所以善的势力小。但是从佛法上佛菩萨的智慧观察下，善的力量是非常大的，强过恶的势力。恶的怎么样，恶势力不论怎么样大，终究有一天它失败了，而善的势力是胜利的，会最后得到胜利。所以若是得了圣道以后，就是不退转了。

所以这上面说「圣财所生乐，能引发后世圣非圣财」，不但能引发「后世」的「圣财」，还能「引发非圣财」，也能得到五欲乐。所以我们若是修六波罗蜜加以回向的时候，我们回向得无上菩提，并不是贪着转轮圣王乐，但是也会得到转轮圣王乐，这就表示这个意思。

午七、尽无尽差别

又非圣财所生乐，若受用时，有尽有边。圣财所生乐，若受用时，转更充盛，增长广大。

「又非圣财所生乐，若受用时，有尽有边」，这是第七科「尽无尽差别」。「非圣财」所生的快乐，你若受用的时候，你享受它的时候，它就会穷尽了，就达到最后的边际了，就结束了。「圣财所生乐，若受用时，转更充盛」，展转的更强大起来，所以会「增长广大」，特别的殊胜，这个不一样，这个是不同的。

午八、夺无夺差别

又非圣财所生乐，为他劫夺；若王、若贼、怨、及水、火。圣财所生乐，无能侵夺。

这个第八科「夺不夺」的「差别」。这个世间上的五欲乐「为他劫夺」，为别的力量能够「劫夺」去，给你抢去了，你失掉了。「若王」，若是谁抢去，谁抢你的财富呢？或者是国「王」，或者是「贼」，土匪抢你，或者是「怨」家，和你有仇恨的人来破坏，或者是「水」，或者是「火」，也能够破坏；现在还有个地震，也可以破坏你的财富。平常一般有的时侯说还有个逆子，也能破坏财富的。

这个在晋朝的时候，晋朝那个石崇他有一个爱妾，美妾叫绿珠，绿珠大概是特别的美，所以政府里面的高官，是谁？孙秀—赵王。他孙秀这种人，有这样的人公开的就向他要，要。他不给，不给，于是乎孙秀他当时是相或是什么，就把这个石崇逮捕了，逮捕了就杀死了，全家都杀死了，绿珠是跳楼死的。

所以世间上的财富，说是安乐的因缘，也同时也是苦恼的因缘，是「为他劫夺」。不过这个人，我看这种事情不但是古代有，现在也是有，也一样有。这「非圣财所生乐，为他劫夺；若王、若贼、怨、及水、火」。「圣财所生乐，无能侵夺」，谁也不能够抢过去。所以这又是一个特别不同的地方，所以应该学习圣财乐。

午九、转受余生差别

又非圣财所生乐，不可从今世持往后世。圣财所生乐，可从今世持往后世。

「又非圣财所生乐，不可从今世持往后世」：「非圣财所生乐」，不可以从现在世拿到，带到后世去。说是我看经论上说个故事，有个国王千方百计的去弄钱，后来他把他女儿放在一个地方，去弄老百姓的钱，一直的这样做。后来是发觉一件事，有一个人也去同他女儿亲近了，大概钱是不够，不够就把他逮捕了，逮捕了问说；为什么？他说我只有这么多钱，我没有那么多，怎么证明？他就说这个钱是他的什么人，是他的父亲、母亲的死了以后，放在嘴里面一个钱，我只是把这钱拿过来做这件事。去查一查，一到了那个坟墓，破开了以后一看，果然是有这痕迹，在他的父亲嘴里面是有一个钱。这个国王觉悟了，说是他的意思是把钱带走，结果没带走，还在嘴里头，从那以后再也不弄钱了，就把钱拿去救护帮助老百姓。

所以这是「非圣财所生乐」，「不可」以「从今世持往后世。圣财所生乐，可从今世持往后世」。这个是人造的业力，是从今世到后世，所谓带业。那么「圣财」，是属于业，它也同时是果，同时也是业，所以它能够带往后世。我们修学这个信、惭、愧，这是心里上的功德庄严；舍、慧，这也是一种心里上的功德庄严，所以它能带往后世。信、进、念、定、慧，七圣财所有这些功德，它能带往后世，原来原因是在这里。

午十、无喜足等差别

又非圣财所生乐，受用之时，不可充足。圣财所生乐，受用之时，究竟充满。

「又非圣财所生乐，受用之时，不可充足」，这个世间上的五欲受用的时候，是「不可」以「充足」的。这个《大般涅盘经》上说一个譬喻，这个享受世间上的欲乐像什么事情？像人渴了，喝盐水，盐放在水里面的话，喝这水愈喝愈渴，总是不足。所以享受世间的欲乐，没有知足的时候，总是感觉到不足，是这种境界，所以反倒是不舒服。「圣财所生乐，受用」的「时」候，「究竟充满」，能达到阿罗汉、辟支佛、乃至到佛的境界「究竟充满」，心情自在，不像世界上五欲乐，和那不同。

午十一、有怖畏等差别（分二科）　未一、举非圣财所生乐（分二科）　申一、标

又非圣财所生乐，有怖畏、有怨对、有灾横、有烧恼、不能断后世大苦。

那么这是第十一科。「无喜足等分别」这是第十科。现在是第十一科，十一科「有怖畏等」的不同。一共是十五项，这里面的第十一科这里面就包括五项，所以这一大科到此就圆满了。「又非圣财所生乐」，有恐怖、有畏惧的问题，还「有怨对、有灾横」的问题、「有烧恼」的问题、「不能断后世大苦」的问题，有这五种过失。那么这是先「标」出来，底下解「释」。解「释」分五科。第一科，是「有怖畏」，怎么叫做「有怖畏」呢？

申二、释（分五科） 酉一、有怖畏

有怖畏者：谓惧当生苦，所依处故。

这世间上的安乐，世间上的五欲乐，你能得，你能追求五欲成功了，你一定结了很多的怨，一定是结了很多的怨的，得罪人；或者是犯了法；或者非法得到的乐。反正总而言之，有很多的问题，很多问题就这件事就是将来要受苦的。将来要受苦，就是依你这种五欲乐，就是「当生苦」的「所依处」，因此而有「当生苦」，有这个问题，你心里就不安，就是恐怖。

所以唐太宗最初他并不信佛，他不信佛，但是他也造庙，造了很多庙；说武则天她也是对佛教，的确她也是栽培了有善根，做了很多庙、供养了很多大德。为什么她会做这种事？她心不安啊！她心里不安啊！她造了很多罪，杀了很多人，将来是要有果报，我也做点功德吧。所以恶人也会做善，善人也可能还是要做恶的，这就是「有怖畏」。这探求它的原因在那里？就是贪。贪求安乐时候，不管别人死活，这个原因就在这里，所以造了罪。所以这种安乐，世间的五欲乐，是「当生苦」的「所依处」。所以说『知足者常乐』这句话有道理，你不知足，不知足就有问题。

这是世间上的五欲乐有恐怖心，这个恐怖不只是说是将来受恶报，他就现在这一生他心里也恐怖；穷人反倒没有那个恐怖，有财富的人有恐怖，就怕别人来抢他的财富，所以他还是老是有怖畏。

酉二、有怨对

有怨对者：谓斗讼、违诤所依处故。

这个「有怨对」：这「对」，者敌也，就是有怨恨有敌人，就是怨敌。为了这个安乐，他得罪过人他就怨恨。怨恨就有「斗讼」，大家就是诤讼、斗争，互相的对抗，我同你过不去，要找你的麻烦，就是这些事情，就是这个「所依处故」。

酉三、有灾横

有灾横者：谓老、病、死所依处故。

这有财富的人，请了很多法律顾问来保护自己，那还算不错，还要是讲道理的地方，法律顾问可能有效。这「有灾横者」怎么讲呢？「谓老、病、死所依处故」，说是我愿意追求世间的安乐，头发都白了，可能是追求到了，头发都白了，因此而有很多的病痛，最后是死亡了，「所依处故」。追求五欲乐令人「老、病、死」，你享受五欲乐，你也会「老、病、死」。总而言之，有这种「灾横」，有这种障碍，有这种灾难。

酉四、有烧恼 有烧恼者：谓由此乐，性不真实；如疥癞病，虚妄颠倒，所依处故。愁叹忧苦，种种热恼，所依处故。

这是第四科「有烧恼」。「有烧恼者」，世间上的五欲乐怎么会「有烧恼」呢？「谓由此乐，性不真实」，这个「乐」不是真实的乐，是虚妄的「不真实」，所以因此而「有烧恼」，底下解释。「如疥癞病，虚妄颠倒，所依处故」，像人得了这个疥病，皮肤病痒得很厉害，就是一定要用手去抓，一抓就感觉到乐，其实这个乐是真实的乐吗？这个乐实在是很可怜的乐。所以这是虚妄的乐，不真实；但是你有乐的感觉就是颠倒，是「颠倒，所依处」。

这个「癞病」，这个「疥」这个皮肤病，「癞病」是很厉害的，我查那字典是大痲疯病，这种病也是不得了。在窥基大师的批注上说，这「癞病」里边有虫子钻来钻去在身体里面，钻来钻去这个虫子一动，他感觉到有点舒服，他感觉舒服实在是一种病相，不是一个快乐，但是妄生乐想，感觉到乐。如「癞病」，「疥癞病」是「虚妄颠倒，所依处故」。说我们世间上的人，享受五欲乐的时候，感觉乐，就和那个「疥癞病」一样，是「虚妄颠倒，所依处故」，说感觉到乐，实在这那是乐呢？实在就是贪、瞋、痴重了，非要这样子才感觉到好，实在这是苦恼的境界。

这个我们就说我们人间吃饭的这件事，我们去读书得到知识，知道怎样来争取营养，怎么样吃感觉好。但是天上的人来看，他感觉到很可怜，地上这种饮食里面有毒，我们自己还不知道，另外还要排泄，有这个问题。天上的人他们是有饮食，欲界天有饮食，或者色界天他们根本不需要这东西，他们若看人间那就是「虚妄颠倒，所依处故」，是不是有这种想法？若是圣人来看，凡夫的境界有什么值得爱着的呢？也就是譬如说财富特别大的人，看穷苦的人也有点如意的事，财富大的人可是看不上眼了；对于贫苦的人感觉到满意的地方，他看不上眼的。所以若是这样对比起来，就可以名为「虚妄颠倒，所依处故」，就是迷惑颠倒，不是乐而认为是乐。

这个「颠倒」，就是自己的错误的思想，搞错了，不是乐而认为是乐，就是颠倒。这种心情是虚妄的，所执着的境界也不是乐，是虚妄的。这种「虚妄颠倒」的分别心，以此为依止的，所以是「虚妄颠倒，所依处故」。

「愁叹忧苦，种种热恼，所依处故」。前面「虚妄颠倒，所依处故」，就是感觉五欲乐是很美的，这叫做「虚妄颠倒，所依处故」。这底下「愁叹忧苦，种种热恼，所依处故」，就是因五欲乐而引起种种的麻烦、种种的痛苦，引起了痛苦的时候，「忧愁」、悲叹、「忧苦」，种种的痛苦，各式各样的烦恼，就是因五欲乐而生起，所以叫做「种种热恼，所依处故」。这个人如果是不重视道德，唯利是图的这种人，他一定是这样子的，一定是「虚妄颠倒，所依处故。愁叹忧苦，种种热恼，所依处故」一定是这样子。若是虽然也求多少，也是爱着五欲乐，但是他若重视道德，从道德这一方面提升自己，彼此都能这样做的话，这个「愁叹忧苦，种种热恼」就会减轻一点，会减轻一点，就不同一点。所以道德，当然我们说道德是指佛法里面所说的道德，和世间上也不是一样的。

酉五、不能断后世大苦

不能断后世大苦者：谓贪、瞋等，本随二惑，所依处故。

「不能断后世大苦者」这是第五。前面说是第四「有烧恼」。「不能断后世大苦」，「不能断后世大苦者：谓贪、瞋等，本随二惑，所依处故」：这个世间上的五欲乐，他没有能力断灭将来世的大苦，生死大苦，将来世，或者是在人，或者是在三恶道去，或者是在人天里面，还有继续的苦恼不断，这个世间的五欲乐没有这种能力，因为什么呢？「谓贪、瞋等，本随二惑，所依处故」，因为这个「贪、瞋」、痴各式各样的烦恼「所依处」。因为你用什么心理来享受五欲乐呢？就是「贪、瞋」、痴，用这样的心情去追求，追求成功了也用这样的心情去爱着、去染着。而这五欲乐会生起你的「贪」烦恼、生起你的「瞋」烦恼、愚痴烦恼，各式各样的烦恼它会生起

来，这样子会来制造你将来的大苦，那里能够断「后世」的「大苦」呢？所以这个忧患，这个大患的过失，是无穷无尽的延续下去了，世间上的五欲乐原来就是这么回事。这个「贪、瞋等，本随二惑」，这个「贪、瞋」、痴烦恼，有根本的、有等流的不同，我们这个已经讲过多少遍了。所以他是生起烦恼的地方，是制造苦恼的地方，不能断苦。

未二、例圣财所生乐

圣财所生乐，无怖畏、无怨对、无灾横、无烧恼、能断后世大苦。随其所应，与上相违，广说应知。

「圣财所生乐，无怖畏」，这底是第二科「例圣财所生乐」。就是依「非圣财所生乐」的过失，来比例「圣财所生乐」的功德，是这样意思。「圣财所生乐」是「无怖畏」，没有恐怖，没这恐怖心，现在他这样子他心里不恐怖，将来他也不恐怖，「无怖畏」。也没有「怨对」，你用功修行也不会制造敌人，也不会的。「无灾横」，也没有老、病、死，能断灭老、病、死的。也「无烧恼」，也没有这种「虚妄颠倒，所依处」，也不是「愁叹忧苦，种种热恼，所依处」，这种苦就像火似的，来燃烧你，所以叫做「烧恼」这样意思。而「圣财所生乐」，「能断后世大苦」，能断除去爱烦恼、能断除去见烦恼。所以以后没有大苦了，这个分段生死苦，乃至到变易生死苦都息灭了，这个「圣财所生乐」是这样子的。

所以「随其所应，与上相违」，随这每一条相应的，是与前面的「非圣财所生乐」是相违反的。「广说」，它们的不同就从略，应该是知道了。这个「圣财所生乐、非圣财所生乐」，在这一大科里面说到这么多的事情，到现在我们可能会明白了多少。最初在「五识身相应地」、「意地」说了这么多事情，这对于修行有什么关系呢？说了这么多事情，『分别名相不知休，入海算沙徙自困』，但是我现在应该明白，让我们对于生死生厌离心，对于圣道生欢喜心，是这么回事。

说到这个识，其实现在若是如果只是学《瑜伽师地论》，别的佛法都不学，也可能就是这样了。若是你普遍的去学，「五识身相应地」和「意地」，有很大的重要的地方，它说五识是因缘所生法，六识、七识、八识都是因缘所生法，我已经说过多少遍，其中一个等无间缘，这是非常特别的地方。你若这样子你再学其他的佛法的时候，你心里面就有一个事情，就出来一个事情的，不然的话你不知道。而在第六识里面，说到它特别的作用，怎么叫做死？怎么叫做生？说了很多事，说到中阴身的事情，说到这里。那么到了这个「有寻有伺地」这三地，这里面又开始说到苦乐，六道生死里面受到什么苦？怎么受乐？然后又说到圣财所生乐、非圣财所生乐，这才显示出来佛法的重要。

卯二、明受用（分四科）　辰一、标

又外有欲者：受用欲尘。圣慧命者：受用正法。由五种相，故有差别。由此因缘，说圣慧命者，以无上慧命清净自活。

「又外有欲者：受用欲尘。圣慧命者：受用正法」，这是第二科「明受用」，这个「明受用」。这个「受用乐受差别」这一科里面这个「辨生缘」，「辨生缘」里面分二科，「出种类」和「辨胜劣」这二科说完了。现在就是这个「受用乐差别」里的第二科「明受用」。到这里又说到「受用」，你看又有什么事情讲呢？这个「明受用」分四科。第一科是「标」，「标」出来。「又外有欲者：受用欲尘」：这个「外有欲者」，就是外边的五欲，色、声、香、味、触，这个外边的五欲。「有欲」，你对于五欲，你「有欲」，对于这个五欲乐，你心里面有欲、有爱着心，这样的人。这样的人是「受用欲尘」的，他是爱着「欲尘」、染着「欲尘」、追求「欲尘」，染着

「欲尘」，没有停止的追求，就是因此而流转生死，无穷无尽。

「圣慧命者：受用正法」，若是在佛法里面，佛教徒修学的人，他不是，他对五欲的欲放弃了，他是追求佛法中的智慧的。这个「慧命」我们以前的解释以「慧」为「命」，说他慧命须菩提「慧命」。我现在的想法不这么讲，这个「命」是什么意思？「命」者，命令也，下命令的意思，就是你三业的活动以智慧来领导，以智慧来下命令，这样做，不可以这样做，谁发这个命令？是你的智慧。

以智慧为领导者的人，就是圣人，圣人一切时、一切处，都是由智慧来决定他的行为的，决定他的思想，决定他的行为。以智慧为命；而不是以情感为命的，不是以情感。这个情，按我们平常凡夫的境界，情没什么不好嘛，情是对的；但是情里面固然也是对，我爱我的父母、我爱我的兄弟、姐妹，也是对的，也没有什么不对，但是里面有烦恼相应，就不对了。而现在这里面看出来「有欲」的人，其实就是有情；「圣慧命」，就是没有情，圣人是没有情的，凡夫是没有智慧的。所以很明显的知道，圣人是不讲人情的了，完全是讲智慧。我应该孝顺父母，我应该爱护我的兄弟、姐妹，我爱护一切众生，这也是爱，但是这是智慧的行为，那和情可是不同了，可是完全不同了。

我们若是初开始没有信仰佛法的时候，初开始学习佛法，说佛法是不讲人情的，我们还能信佛吗？我们还能不能欢喜佛法？的确是有问题。但是佛法可的确是这么回事，完全不讲情，讲智慧。讲智慧，而佛法也是讲爱，就是用慈悲讲，慈悲也是爱，但是和情可是不同了，可完全是不一样。所以若这样，那我们凡夫的心情上，还能得到一点安慰，佛法还是讲爱的，不是不爱，还好一点。

可是我们在这个地方又得到一个消息，佛法以智能为最尊贵，那么我们学习佛法的人，也就应从这里学习，就用智慧来改正自己，不用情、不用贪、瞋、痴，但是我做不到，做不到你要知道，我现在做不到，我很惭愧，要知道。说是我们出家用功修行，我又念佛、我又念经、我又静坐参禅，你有什么成就，你自己知道不呢？从什么地方知道自己有成就呢？从什么地方知道自己没有成就呢？就是烦恼。我烦恼轻一点，应该发欢喜心，我没有白辛苦，我的烦恼轻了。如果说我遇见一些不如意的事情，我的贪心、瞋心还照样的活动，我再说一句话，你不要动心，打你香板的时侯你不高兴，你要发惭愧心，唉呀！我没有修行，应该这样想。你若能发惭愧心，还是有点修行，还是好的。

所以说这「慧命」这句话有这个意思，常能够以智慧来决定自己的思想、行为，不用情感、不用烦恼，从这里来反省自己，就知道自己的分量有几重？是轻？是重了？是有修行？是没有修行了？所以我们不要生高慢心。

「圣慧命者：受用正法」，「有欲」的人，于外边的色、声、香，味、触，「有欲」的人，他就只知道「受用欲尘」而已。「圣慧命」的人他「受用」什么呢？「受用正法」。这个「正法」，若是说我们初开始学习佛法的人，那就是十二部经，《披寻记》上讲的十二部经、十二分教。从文字的佛法上开始学习，其实再进一步就是戒、定、慧了，受用这个戒、定、慧；再进一步就是第一义谛，就是离文字相、离语言相，离文字相、离一切相的第一义谛是正法，「受用正法」那就是圣人了。你「受用正法」的时候，你当然是得大清净无漏的智慧成就了，当然是和「受用欲尘」完全不同的，「受用欲尘」能增长你的贪、瞋、痴。

这个玄奘法师他翻译这个《俱舍论》也好，其他的《瑜伽师地论》也好，其中有一个字用的非常妙，就是『随增』。贪随增、瞋随增、痴随增，这个字就是妙的很，有什么妙呢？譬如说有如意的事情，我生了贪心了，不只是生了贪心而已，还随增，还把你的贪心给增长了，叫你的烦恼更大。你贪一回，你的烦恼就大一回；若瞋，我

就不高兴也不算什么，使令你瞋心增长了。『现行熏种子，种子生现行』，这一下子把你的烦恼的种子，这瞋的烦恼种子增长了一下，是随增，各式各样的烦恼都是随增，有这个问题。不是说生了一个烦恼，过一会儿就没事了，没有事了，后患无穷，有这个问题，随增。现在是你「受用欲尘」的人是这样子；若是「受用正法」，不是，正法不是生贪、瞋、痴的地方，这个「正法」。教、行、理三经，是消灭贪、瞋、痴的地方，不是增长贪、瞋、痴的地方。所以这个就是「慧命」，能增长智慧的，智能随增的，逐渐的增长智慧了，所以他「受用正法」。

「由五种相，故有差别」，这个「受用正法」，它和「受用欲尘」，彼此间「由五种相」来观察它的「差别」。有「五种相」，有五个相貌是不一样的。「由此因缘，说圣慧命者，以无上慧命清净自活」：由于「五种相」的不同，「由此因缘」，所以我们赞叹「圣慧命」的人，是「以无上」的「慧命清净自活」，节身时食「清净自活」。这个圣人以智慧清净的生活，他在人世间「清净自活」，他到了佛世界更是「清净自活」，从佛世界大悲心又来到了凡夫的世界，还是「清净自活」。世间的这些有漏的境界不能染污他，他能「清净自活」。就是在生活中他的身、口、意还是清净的，为什么清净呢？因为他有智慧命，所以他是清净的，这一段文是「标」。

辰二、征

何等为五？

这是「征」，是问。由五种相它们有差别，那五种呢？这底下是第三是「列」出来五种相。

辰三、列

一、受用正法者，不染污故。二、受用正法者，极毕竟故。三、受用正法者，一向定故。四、受用正法者，与余慧命者，不共故。五、受用正法者，有真实乐故，摧伏魔怨故。

这弥勒菩萨大智慧，前边说那十五种相，那是站在五欲乐的立场，说出来种种过失，然后用这个「圣财所生乐」对比。现在这「五种相」，是站在「圣慧命」所生乐的立场，来说他的功德；反显受五欲乐那就是有过失了，能说这么多的妙法。前边这是「列」，「列」出来，这底下第四科解「释」。解「释」分五科。第一科，是「不染污」。

辰四、标（五科）　巳一、不染污（二科）　午一、举他

此中诸受欲者：所有欲乐，是随顺喜处，贪爱所随故。是随顺忧处，瞋恚所随故。是随顺舍处，无拣择舍之所随故。

「此中诸受欲者：所有欲乐」，这底下解释那第一项「受用正法者，不染污故」，解释这个理由。「诸受欲者」，享受五欲的人，他「所有」的「欲乐」，在五欲上得到如意，得到多少如意，他就有乐受。这个乐受「是随顺喜处」，这个乐受是随顺众生的喜爱的境界，欢喜这个乐的觉受，这是在境界上说。

「贪爱所随故」，是在心理上说，心理上说这乐受是「贪爱」心「所随」逐的，贪爱心就欢喜这个乐受，就随逐这个乐受，而不舍离。在境界上说是「随顺喜处」，在心理上说是「贪爱」心，「贪爱所随故」，这是乐受现前的时候，这个乐受是「随顺喜处」是「贪爱所随」。

「是随顺忧处，瞋恚所随故」，世间上的五欲乐并不全是令你乐的，也令你苦恼的。「是随顺忧处」，令你忧愁，你就担心就恐怕失掉了，这若失掉了，就更不得了，是「瞋恚所随故」，瞋恨心就「所随故」，随着它不得了，愤怒、忧苦。我的心里面又有一个小小的故事，这个故事不要讲好了。

「是随顺舍处，无拣择舍之所随故」，这个世间上的五欲乐，令你乐、也令你苦，还能够令你「随顺舍处，无拣择舍之所随故」还能这样子。这就是这个三种受，有乐受、苦受、还有舍受。「随顺舍处」，就是你能够弃舍它，因为它这个乐受，这乐受有的时候它让你舍，你对它不感觉兴趣了，「随顺舍处」。这个「舍」，是由凡夫来说，我们欲界也有「舍」，色界天、无色界天都有「舍」，到第四禅以上都有「舍」；但那种「舍」，和我们欲界的「舍」也不同，若是到了灭受想定以上，「舍」也没有了，无受。看从凡夫的思想由欲界、色界、无色界，一直到灭受想定，灭受想定是圣人的境界，原来圣人是不受，没有受。凡夫是有苦、乐、舍受，到圣人的境界是没有受的。

「无拣择舍之所随故」，这句话是解释前面的「舍处」。这个「舍」在这里说是两种：就是「拣择舍」、还有「无拣择舍」分这么两种。「拣择」是什么？是智慧的观察，用智慧来观察不好的不要，好的保留下来，这就叫做「拣择」。「拣择舍」，这是佛教徒听闻佛法得到智慧，会观察这件事。这个「无拣择舍」，就是他不知道「拣择」，或者说是听闻了佛法以后，到时候忘了，还是一般的凡夫的心情，「无拣择」不加观察就把这件事弃舍了，就丢掉了。

现在这是「随顺舍处」，就是「无拣择舍」。若佛法一定是观察因缘所生法是毕竟空寂的，那么你就同第一义谛相应，那么也叫「舍」，那就是由「舍」到无受的境界了。现在这个凡夫那有这种心情呢？「无拣择舍之所随逐」，就是只是我若不高兴就弃舍就是了，别的道德、不道德都不管了，这是「无拣择舍之所随故」。所以凡夫在欲乐上，不是乐受、就是苦受、就是舍受，在苦、乐、舍上生贪心、生瞋心、生愚痴心。「无拣择舍」，就是愚痴，在贪、瞋、痴在欲乐上活动，所以是染污的，是染污法。

午二、简自

圣慧命者：受用正法，则不如是。

没有贪、瞋、痴的活动，所以是清净，不染污的。

巳二、极毕竟（分二科） 午一、举他

又诸有欲者：受用欲尘，从不可知本际以来，以无常故；舍余欲尘，得余欲尘。或于一时，都无所得。

这里的大科是「明受用」，是从「受用乐受差别」这一大科来的，这一大科分两科。第一科「辨生缘」，就是乐受生起的因缘，这一科解释完了。现在第二科，是「明受用」。这「明受用」里边分四科。第一科「标」，第二科是「征」，第三科是「列」，第四科是解「释」。解「释」里边分五科。第一科，是「不染污」昨天讲过了，就是「受用欲尘」的人，就是染着世间五欲乐的人，世间上五欲乐是引发贪、瞋、痴的境界，增长贪、瞋、痴的境界，所以是「染污」的。「圣慧命」的人，「受用正法，则不如是」，就是不是引起贪、瞋、痴的，这里不是贪、瞋、痴生起的境界，他是息灭贪、瞋、痴的，所以是「不染污」，所以是清净的。

「又诸有欲者」，这以下是第二科是「极毕竟」分两科。第一科「举他」，第二科「简自」。「又诸有欲者」，又这一切染着欲乐的人。「受用欲尘」，当然他是染着是色、声、香、味、触的这种欲乐。「从不可知本际以来」：「本际」，就是最初的边际，从什么时候开始的？那么在佛法来说这个「本际」，是不可知的，所以说是无始以来，就是这么一句话，不可知道的那个初开始的端际以来，一直到现在所受用的欲尘都是「无常」的，它们不是常恒住的，都是有生灭变化的。

那么「受用欲尘」的情况，在「无常」的变动之中，「舍余欲尘，得余欲尘」，就是那个欲乐的境界「无常」了，所以当然就是弃舍了，弃舍了，但是那个众生他又能去做世间的善法，所以又得到众多的「欲尘」。这个「余」，在这里是众多的意思，众多的欲尘，那么这是好一点的。「或于一时，都无所得」，或者在「从不可知本际以来」，有的时候一「无所得」，没有得到欲乐，那么到三恶道去就不行了。这样子说受用的欲尘，有时候得不到，有的时候得到了又失掉了，会有这样的无常的境界。

午二、简自

圣慧命者：受用正法，则不如是。

不是这样的，没有这种无常的境界。你若成就了「正法」的这种「受用」，就是永久也不会再失坏的了，而且展转增长广大，乃至究竟圆满，所以这是叫做「极毕竟」。这个「受用正法」，是最究竟圆满的，而不会令你失望了，得到了又失掉了，那么你就是失望了，现在「受用正法」不是的，不是这样。

巳三、一向定（分二科） 午一、举他

又受欲者：受用欲时，即于此事，一起喜爱、一起忧恚。复即于彼，或时生喜、或时生忧。

这是第三科「一向定」，受用正法是「一向定」的。怎么叫做「一向定」呢？又受用欲尘的人，他受用欲尘的时候，「即于此事」，就在这个所受用欲尘的境界上，「一起忧、喜」，一时生起了喜爱的心情，一时还在这个境界上，就起了「忧恚」，就心里面愤怒，就忧愁了，不快乐了，没有笑容了，「一起喜爱」没有了。

「复即于彼，或时生喜、或时生忧」：「复即于彼」，那还是在所受用的欲尘上，生了欢「喜」，或是生了「忧」苦。这个前边「喜爱、忧恚」，和下边的「生喜、生忧」是什么呢？就是前一个「喜爱」和「忧恚」，就是所受用的欲尘有变化。譬如说是你有很多财富，这个土匪来打劫，那么你因此财富而起「忧恚」，土匪没来打劫你生「喜爱」，但是打劫抢跑了，你就「忧恚」、愤怒，但是无可奈何。下边这个是说没有事，你的财富，你所喜爱的五欲乐，都是很正常，你心里面很欢喜，但是你有时候就「忧」，就有顾虑，顾虑怕失掉了，就有这顾虑这件事。那么虽然还是很正常的享受，心里面不快乐了，这是有这个不同。这是世间上，因为在这个凡夫的世界就是这样子，你总是怕失掉。

午二、简自

圣慧命者：受用正法，则不如是。

这个「圣慧命」，这个学习佛法，有成就慧命的人，他「受用正法」的时候，就不是这样子，所以叫做「一向定」。决定是喜乐，而没有其他的这些顾虑的事情，没有，他本身不会变动。所以这个《大智度论》龙树菩萨常常的、不断的重复说一句话，『诸法实相是不欺诳人』的，它不欺诳的，其余世间上的事情都有欺诳性。说富贵荣华是很快乐的，但是实在是有欺诳性，他令你苦恼，所以说「圣慧命者：受用正法」就不是这样了，是肯定的是令你得安乐的。

巳四、不共余（分二科）　午一、举他

又诸离欲，外慧命者：于种种见趣，自分别所起邪胜解处；其心猛利，种种取着，恒为欲染之所随逐。虽已离欲，复还退起。

这是第四段。第四段，是「不共余」是分二科。第一科是「举他」，第二是「简自」一样。「又诸离欲，外慧命者」：「又」，除了前面的不同的情况之外，还有不同的地方，是什么呢？就是那一切外道，其他的宗教的修行者，他们用功修行也成功了，能远离欲界的欲，远离了，得到四禅八定了。他们得到了四禅八定了，当然他们心里面也很欢喜，但是他们不是佛教徒，是佛教以外的慧命者，当然外道也有外道的智慧。

「于种种见趣，自分别所起邪胜解处；其心猛利，种种取着」：这个「外慧命者」，他们远离了令人苦恼的欲之后，他们在禅定里边还有问题，什么问题？「于种种见趣」，就是最根本的，就是执着我见，执着在这臭皮囊里边有一个常恒住不变异的我。因此我见又展转的生起很多很多的邪知、邪见，就是所谓六十二见，所以叫做「见趣」，「种种见趣」。这些「见趣」，是「自分别所起邪胜解处」，是他自己在禅定里边的虚妄「分别」，并不真实有那么一回事情的，虚妄「分别」。这个由虚妄「分别」所生起的「邪胜解处」是不正确、不合道理的，但是对于那件事，他有很强力的认识，很有力量的认识，是不容易移转的，这叫做「胜解处」。

是「其心猛利」，他对那个「邪胜解处」，他的心用的很有力量，「其心猛利」。这个没有禅定的人，第六意识特别强的人，特别强的人，那他若有所见的时候，你都是不容易移转他的，这是没有禅定的人。有禅定的人，那他若有所见的时候，是更厉害、更有力量，完全是不一样的。那么起种种的执着，执着是很多，譬如说是『如去、不如去，已如去、已不如去，非如去、非不如去，有边、无边，非有边、非无边』，很多很多事，『常、无常，非常、非无常，亦常、亦无常』，这些六十二见很多很多的执着。

其中我也提过是最冤枉的事情是什么呢？得到禅定的外道，看见这个狗死了升天

了，看见牛死了升天了，那么他就认为牛能升天，那么就是向牛学习，将来就会升天了，向狗学习也就会升天了。因为他有这个神通，他感觉你们没有神通不知道这件事，所以他叫他的徒弟学牛、学狗、学鸡，持牛、狗戒这些事情。别人说什么，那他是不听，你懂得什么呢？我在禅定里边明明白白的看见了，所以种种的取着「恒为欲染之所随逐」，他这种心情都是为了升天，做什么呢？就是还是欲染，执着欲乐，或者执着三昧乐，执着欲乐，「恒为欲染之所随逐」。

「虽已离欲，复还退起」。「恒为欲染之所随逐」这句话有点矛盾，他已经前面说「离欲」了，「诸离欲，外慧命者」怎么能说「恒为欲染之所随逐」呢？这底下解释。「虽已离欲」，虽然这个外道，得到了四禅八定，他没有欲界的欲了。「复还退起」，他那个禅定是靠不住的，他没有修四念处，那个禅定靠不住还会退下来的，那禅定失掉了，失掉了，他以前远离的欲，现在又发动起来，又是有欲了。

当然这里面根本就是这个四念处里面『观法无我、观心无常』，这个念处没有修，他内心里面的我见、我爱、我慢、我痴还在那里，所以他会再生起来种种的见烦恼、爱烦恼，还是要这样子流转生死的。「复还退起」，所以他们是「离欲」了这个外道的「外慧命者」，就还有这种问题。

午二、简自

圣慧命者：受用正法，则不如是。

这个「圣慧命」的人，他「受用正法」就不会这样。那他在那个禅定里边，在那个无分别的，离一切相的，无为的境界，在第一义谛的境界里面，在这个真如三昧里面，没有这些事情，不会有「种种见趣」，虚妄分别的，没有这些事情。前面说的那几样，说是「不染污、极毕竟、一向定」，这都是对照那个没有离欲的人，染着五欲的境界。现在是对外道「离欲，外慧命」的人的过失，显示「圣慧命者」的功法庄严，所以「受用正法，则不如是」。「不共余」，就是「不共余外慧命者」，「不共余」外道，「受用正法」的人，他有这样殊胜功德的。

巳五、有真实乐摧伏魔怨（分二科）　午一、举他（分二科）　未一、辨（分二科）　申一、乐非真实

又受欲者，及诸世间已离欲者：所有欲乐，及离欲乐，皆非真实，皆为魔怨之所随逐。如影、如幻、如响、如影、如焰，如梦所见，犹如幻作诸庄严具。

「又受欲者，及诸世间已离欲者：所有欲乐，及离欲乐，皆非真实」，这是第五科。第五科说这个圣慧命者，「有真实」的「乐能摧伏魔怨」，有这样的功德。这还是第一个「举他」，「举他」分二科。第一科是「辨」，就是说明，说明里面分两段。第一段，是「乐非真实」。「又受欲」的人，「及诸世间已离欲者」，这等于是把前面的总合起来，综合起来说了。前边是前三个是散乱心受欲的人；第四「不共余」是已得禅定的外道，现在把这二类人加起来，是「受欲者」，那么就是就是没得禅定的人。「及诸世间已离欲者」，就是已经得禅定「离欲」的人。

「所有欲乐，及离欲乐」：受欲者的「欲乐，及离欲」者的「离欲乐」，这二种乐「皆非真实」，都不是真实的乐，都是虚妄的分别的境界，「皆非真实」。「皆为魔怨之所随逐」，他都是为这个「魔怨」随逐的，这个「魔怨」可以根本的说，不是外边有魔怨，就是自心里面种种烦恼，就是烦恼魔。烦恼魔、五蕴魔、死魔、天魔。这个我们一说到魔，就容易意识到是外面有鬼神、有天魔他们来捣乱，其实主要还是内心里边的烦恼魔，烦恼魔是最厉害的。这里面应该是包括这两种，但是主要还是内心里的这些烦恼，贪、瞋、痴、慢、疑，各式各样的这些事情；掉举、散乱、不正知这些恶心所。那么离欲的外道得了禅定的人，他内心里面也有很多的魔；没离欲的凡

夫想执、染着欲乐的人，内心里面的魔鬼更是很多，这些魔鬼常是随逐他，而不远离开他的。

「如幻、如响、如影、如焰，如梦所见，犹如幻作诸庄严具」，这是说这两种乐，散乱心的人染着的欲乐；得禅定的人染着的离欲乐，就是天上的三昧乐，四禅八定的三昧乐。这些乐「如幻、如响」，就像「幻」术所变现的境界，是假的。「如响」，空谷传声，「响」也是假的。「如影」，遮住光就发出「影」来，「影」也不是真实的。「如」阳「焰」，如阳焰水也是假的。「如梦所见」的境界也是假的，不真实。「犹如幻」术所「作」的一切「庄严具」都是假的。

这里面有应该包括两个意思：一个就是他有而不实，这个乐有而不实；第二个是无常的意思，像「如梦所见」是虚妄不实，醒了梦就没有了，就是无常的意思。其他的也都一样，「如幻、如响、如影、如焰，犹如幻作诸庄严具」，都是无常的都又不真实的，虽然还存在也不真实，而且又是无常的，终归无常、终归于空，都是不真实的。这个当然是这样子，『凡所有相皆是虚妄』，那么染着欲乐的人，没有禅定的人染着的欲乐，当然是要无常，转眼就无常了。那么有禅定的人得到的三昧乐，也是无常的，也是不真实的，这是说他不真实，这是第一科「乐非真实」。

申二、未制魔事

又着乐愚夫诸受欲者，及诸世间已离欲者：凡所受用，犹如癫狂、如醉乱等。未制魔军，而有受用。

「又着乐愚夫诸受欲者，及诸世间已离欲者：凡所受用，犹如癫狂、如醉乱等」，这是第二科「未制魔事」。这个没得禅定的人，染着五欲乐的这种愚痴无闻的凡夫，就是没有听闻佛法的这些人，这一切的「受欲者」；「及诸世间已离欲」的人，有禅定的人这二种人。「凡所受用」，总起来来说他们所受用的境界，说一个譬喻来说「犹如癫狂，如醉乱等」。这是在圣人的慧眼、法眼、佛眼来观察世间受欲的人，这二种人受欲的情况，就像什么似的呢？就像世间上一个正常的人，看那个神经病似的一样。「癫」者，「狂」也。「癫」，就是神经病，神经不正常了。那么这就是世间上受欲的人、散乱心受欲的人、有禅定的受欲的人，在佛菩萨来看这都是神经病，都是这种境界，这是「犹如癫狂」。

「如醉乱等」，就像人喝醉酒了，神经也是不正常了。「乱」，就是不正常了，就胡涂了，颠倒迷惑了，就像没有喝酒的人看见喝醉酒的人，那种错乱的境界似的。世间上受欲的人，享受欲乐的时候的境界，佛菩萨看这都是神经病，都是喝醉酒了，颠倒迷惑，是这样的意思，这样子批评世间上的事情。

「未制魔军，而有受用」，因为这些人这个欲界的人，色、无色界天的这个成就禅定的人，总而言之他们没能够「制」伏「魔军」。这四种魔都没能降伏，五蕴魔、烦恼魔、死魔、天魔都没能够制伏，随时的这个魔王就出现，就要搞事情，随时这个烦恼贼就出来活动，而这样子有受用的人，就是这样子，「犹如癫狂、如醉乱等」。

未二、结

是故彼乐，为非真实，亦不能制所有魔事。

「是故彼乐，为非真实」，所以他们所享受的乐都不是真实乐，也「不能」够「制所有」的「魔事」都不能，不能制伏它，那么是这样子。

午二、简自

圣慧命者：受用正法，则不如是。

就不是这样。所以这句话『除诸法实相，余皆魔事』，这句话是这么个意思了。所以若是能够学习无为法，『此是选佛场，心空即谛位』。你若修这四念处，修四念处是证悟了无为的境界，『一切贤圣皆以无为法，而有差别』，证悟无为的时候，这时候是能制伏所有的魔事，而没有这个「犹如癫狂，如醉乱等」的过失了，这才是真实的乐，这才是真实乐。所以这一科是有真实乐能摧伏魔军。「圣慧命者：受用正法，则不如是」就不是这样子的。那么这一科里面是说「明受用」，「明受用」说到圣慧命的受用正法的相貌，说到世间的受欲者的相貌，用这五种相表示它的胜劣，实在还是表示胜劣，这样子可以对已经学习圣法的人，心情上应该是安定的多了。没有学习圣法，准备学习圣法的人，也增长一些欢喜心，还在犹豫不决的人，你可以决定了吧！

寅三、正观三受差别（分二科） 卯一、明正观（分二科） 辰一、受所依（分二科） 巳一、征

复次，三界有情，所依之身，当云何观？

这是第三科「正观三受差别」，「正观三受差别」。这个是前面说「受用苦乐」，又说「受用乐殊胜差别」这二科说完了。现在是第三科，第三科「正观三受差别」。这个《瑜伽师地论》的作者的大智慧的境界，若是我们去讲解这个道理，顶多讲一段、一小段，一、二段讲完没话好说了。再看这个佛菩萨这个智慧，还有很多事情要开示我们。

「复次，三界有情，所依之身，当云何观」，我们修四念处，这身念处应该怎么观呢？这里告诉我们了。这里面分二科。第一科「明正观」，分二科。第一科明「受所依」。「受所依」，先「问」。「复次」，前面的一段妙法说完了，还有继续有妙法要讲的，什么呢？是「三界有情，所依之身」，是欲界的、色界、无色界的有情，那么他们「所依之身」，由过去的，或者是罪业、或者福业、或者不动业，所得到的身体，所得到的「依」止「之身」。这个身体是一切作用的依止处，你没有这个身体什么事都没有了，所以它是「所依」，它是个依止处。这个身体当然是我们的一个果报，也是非常重要的地方。

这个从这地方也看出一件事，宇宙万物，万事万物怎么怎么的，但是修行人常常的要观察自己的色、受、想、行、识，因为一切的问题都在这里，不是在那天上的，也不是在地下，也不是在那个高山大海那里，是在自己的身体这里，在自己的色、受、想、行、识这里，在这个地方才有问题，这是一切万事万物的根本之处。这个身体「当云何观」，我们应该怎么样观察它，怎样观察自己的这个生命，怎么样观察呢？那么这是问，底下第二，就解「释」。

巳二、释

谓如毒热痈，麤重所随故。

这个身体观察它是什么呢？先说一个譬喻，譬如说这个人这个身体，皮肤上面是肿了。「痈」，实在就是皮肤肿起来，里面有毒、又很热，这个身体就是「毒热痈」，又毒、又热的一个「痈」，这么一个说是疮好了，说是这么一个痈疮。这个身体是什么？就是「痈」，就是观之如痈这样子。

为什么观察我们的身体是这样子呢？「麤重所随故」。这个「麤重」，一个是我们前面也解释过了，就这么讲也就可以。这个一个是烦恼的种子，就是叫做「麤重」，烦恼的种子的业力，所得的果报，也是「麤重」这一大块，这就是个「麤

重」。那么当然总而言之，「麤重」的根本是烦恼，烦恼是一切苦恼的根本，很多的这个无量无边的毒，就是三毒，综合起来就是贪、瞋、痴，这个贪、瞋、痴就是随逐在这个身体里面。

那么就这个「毒热痈」，这个「痈」里面有很多毒、很多的脓，很多的这些东西。我们这个生命体里边，就是有这么多的毒，那「如毒热痈」，不是最恰当了，这个譬喻，说「麤重所随故」这样子观察这个身体。这是说「受所依」，我们或者有感觉到苦、感觉到乐、或者不苦不乐，凭什么有这样感觉？就凭有这个身体，凭它而有这些感觉的。所以「受所依」，就这个身体，这个身体就是「毒热痈」是这么一个东西。这底下第二科是「受差别」。是所依的身；现在说能依的受，是有各式各样的受，分三段。第一个，就是「乐受」。「乐受」分二段。第一个是问。

辰二、受差别（分三科）　巳一、乐受（分二科）　午一、征

即于此身，乐受生时，当云何观？

就在这个身体上面，这个如毒热痈的这个身体上面，有的时候会有快乐的感觉生起，这个时候生起的时候，我们发心修行的人来说，应该怎么样观察这个「乐受」呢？这「乐受生」起这个情形，怎么观察呢？

午二、释

谓如毒热痈，暂遇冷触。

这底下解「释」。解释「谓如」，就像我们身体有了「毒热」的「痈」了，有了痈疮的时候，暂时的遇见一些「冷触」有点凉，凉风吹上去接触到冷的时候，就有一点舒服的感觉，这个所谓「乐受」如此而已，就是这么一回事。那么这个乐受，这个乐还是个苦恼境界，不是真实乐。

巳二、苦受（分二科）　午一、征

即于此身，苦受生时，当云何观？

前面说到「乐受」应该作如是观，现在「苦受」应该怎么观察呢？这也是先问。「即于此」如毒热痈的「身」体，「苦受生」的「时」候怎么观察呢？

午二、释

谓如毒热痈，为热灰所触。

这解「释」。一个人他身体上长了痈疮了，这时候忽然有特别炎热的那个「灰」碰上了，碰到这个痈疮上面，这时候不得了，就很痛，痛得很厉害，所谓这个「苦受」如此就是这样子，苦上加苦是这个意思。

巳三、不苦不乐受（分二科）　午一、征

即于此身，不苦不乐受生时，当云何观？

第三段「不苦不乐受」这观察，先问。那么「不苦不乐受」的时候，应该怎么观察呢？这底下解「释」。

午二、释

谓如毒热痈，离冷热等触。自性毒热，而本住故。

这个「不苦不乐受」的生时，那就像这个「毒热痈」疮的人，他这个时候也没有「冷触」、也没有「热触」，没有这些等等的触。那么就是这个痈疮，自己的体性的境界，那个毒热痈本身的情况。「而本住故」，就是本来存在的相貌，那就是「不苦不乐受」，应作如是观，就是这样子。这也不是个好境界，「不苦不乐受」还是痈疮，这个身体色、受、想、行、识是个痈疮，还不是个好受的境界，「而本住故」。那么观这个三受，四念处这个身受应作如是观，这样观察这个身体，应作如是观。真要是作如是观，而有相应的时候，还会有爱吗？谓「如毒热痈」有什么好爱呢？这是「而本住故」。

卯二、举经说（分二科）　辰一、受所摄（分二科）　巳一、依三苦辨

薄伽梵说：当知乐受，坏苦故苦；苦受，苦苦故苦；不苦不乐受，行苦故苦。

这底下是「举经说」。前面是「明正观」，卯一、「明正观」。这是卯二、「举经说」，看佛怎么说的。这里面分两科。第一「受所摄」。第二「非受摄」，境界又扩大了。这个先说「受所摄」那么分两科。第一科，是「依三苦辨」。

「薄伽梵说：当知乐受，坏苦故苦」：这个「乐受」，我们有的时候得到了一种乐的感觉。「坏苦故苦」，「乐受」是乐，为什么说它是苦的呢？「坏苦故苦」。因为乐，它不会常乐，它会破坏，不知道什么因缘来破坏，或是外来的力量破坏，或是自己搞错了，破坏了，那么就把乐破坏了，心里面痛苦，所以也叫做「苦」，「乐受」也是「苦」。就像痈疮，暂遇冷触似的，所以「乐受」也是「苦」。这个从无常上来观察「乐受」是「苦」，这是一个观察。

「苦受，苦苦故苦」：前面身念处，这就是受念处，观受是苦。『观身不净』，身是个毒热痈，当然是不净。这是『观受是苦』，「苦受」怎什么是「苦」呢？「苦苦故苦」。本来就是苦了，又加上苦，你看不苦吗？这一个解释。在《俱舍论》上解释，这个苦生起是苦，继续存在的时候还是苦，等到破坏的时候就不苦了，就是生、住、灭，无论什么事情，分这三个时期，生、住、灭。这个乐受，生时乐；住的时候也是乐；破坏了就不乐了，所以叫做「坏苦」。「苦受」呢？生时苦；住时也是苦，所以是两个苦，「苦苦故苦」。「不苦不乐受，行苦故苦」：这是三受，就是三苦。三受有个「不苦受」，也「不」是「乐受」，这个是怎么叫做「苦」呢？是「行苦故苦」。这个「行苦故苦」，什么叫做「行」呢？这个「行」，迁流变化的，有漏法的迁流变化，不停止的在变化，不停止的在流动，叫做「行」。这个有漏法，诸行无常就是这个「行」。这个「行」，它就是苦，它是苦的原因，就是前面这句话，谓「如毒热痈，麤重所随故」，里面有很多的烦恼种子。这个烦恼种子各式各样，烦恼也是各式各样的很多很多，它随时它会出来「坏苦」，在「行苦」上会随时出来「坏苦」，随时也可能会出来「苦苦」，所以「行」也是「苦」。就是没有出来「坏苦」，也没有出来「苦苦」，他本身如毒热痈，里面蕴藏很多苦恼的动力，你说它这东西是好东西吗？所以它是「苦」，「行苦」。

这个印顺老法师在《成佛之道》上说了一个譬喻。说一个人坐了一条大船在海里头走，人在船里面睡觉，但是这个船就向那个礁，海里面那个石头山岸礁上撞上去，在还没撞上以前，你说这个里面的人苦不苦？是不是苦恼呢？虽然苦恼没有现前，也是还是很苦恼，也是很愚蠢，所以这「行苦」里面包括愚痴在里面。

这个「乐受」，「坏苦」能令人生贪心。这个就是「乐受」令人生贪心、迷惑

人，令人生贪心、生爱心。「苦受」，能令你生出来瞋心、愤怒、不平，我怎么这么倒霉呢？他们多快乐，我倒霉，感觉到不公平。这个「不苦不乐受」，令人愚痴，他还不知道这里面还是有问题的。但是「不苦不乐受」这个「行苦」，在「乐受」的时候也有「行苦」；在「苦受」的时候也是有「行苦」。但是「乐受」的时候，有贪心；「苦受」的时候，会有瞋心。这个贪心、瞋心所扰乱，你不觉知有「行苦」的相貌；若没有乐受也没有苦受的时候，这个「不苦不乐受」的时候，这个「行苦」的相貌才现出来，所以佛在这个时候称之为「行苦」。实在的情形来说，「行苦」是通于「乐受」、通于「苦受」的，但是那个时候不明显，是这样子的。这是约佛说「举经说」，这个「受所摄」，是「依三苦辨」。「依三苦辨」这一段说完了。这底下第二段「依喜等辨」。第一科是「列」。

巳二、依喜等辨（分三科）　午一、列

复说有有爱味喜、有离爱味喜、有胜离爱味喜。

「复说有有爱味喜、有离爱味喜、有胜离爱味喜。如是等类；如经广说」：这都是薄伽梵说的。「复说」，佛前面说过那个三受是三苦，佛又说有三种，是什么呢？「有有爱味喜」，这个乐受，这个喜受，这个喜乐的喜受。这个喜受有各式各样的差别。第一种是「有爱味」的「喜」，就是这个可喜的境界出现的时候，当然心里欢喜，欢喜里面有染着的爱，有味道，有乐的味道，这样的喜。这样的喜，当然就是我们欲界的人，我们欲界的人有这个欲烦恼，那么有满意的境界，欲心就是感觉到满意，那是「有爱味喜」。

「有离爱味喜」，「离爱味喜」，那就是色界了，色界天。色界天这个我们看这个初禅、二禅、三禅、四禅来看。离喜妙乐地，三禅没有喜，所以「有离爱味喜」，就是初禅、和二禅。初禅、和二禅的人依世间道，依世间的修行方法，『厌下苦麤障、欣上净妙离』用这世间的方法，离了欲，得到了初禅、得到了二禅，他们都是没有欲爱的，他们得到了三昧的时候，心里欢喜，这是「喜」。这个「有胜离爱味喜」，还有一种喜，就超过了这个「离爱味喜」，就是「胜」，超过这个「离爱味喜」这个是什么呢？譬如说你得到初禅、你也得二禅，你有这个离欲的喜。「离爱味喜」，也就是离欲喜，但是你是佛教徒，你能修四念处，观察初禅、观察二禅都是苦、空、无常、无我的，你这一观察就对这个禅里面的三昧乐，不执着了，所以又超过了那个「离爱味」的「喜」，就超过了，所以叫做「胜离爱味喜」。那这是佛教徒，应该是指三果圣人了。当然这个三果圣人还是在初禅、二禅的时候，若是到三禅就没有喜了，那就不能这么说，就不符合了。

午二、指

如是等类，如经广说。

「如是等类」，这是午二，这是「指」。前面是「列」，「列」出来这个「喜」。这底下「如是等类，如经广说」，像经上里面说得很多。第三科，是「摄」。

午三、摄

应知堕二界摄。

应知前面这个三种喜，是属于「二界」，两个世界所摄的，不是一个世界。一个世界怎么说法呢？这个「有爱味喜」，第一个「有爱味喜」，当然这是我们欲界。「离爱味喜」，若说是色界天，欲界、和色界那么这就是「二界」。欲界、色界是属

于「二界」。「有胜离爱味喜」，这个人还是色界天，因为他在那个禅定里面，修四念住，就是「胜离爱味喜」还是色界，这样说就是欲界、和色界这「二界」，这是一个解释法。

另外一个说法，「有爱味喜」，和「有离爱味喜」都是色界。因为欲界也有色，欲界也是有色，那么这个「胜离爱味喜」，那是圣人的世界叫做断界，就是无漏的世界。「堕二界摄」，就是色界、和断界这两个世界所摄，也可以这么说，还有好多说法，我们不要说了那么多了。那么这是两个，巳一、「依三苦辨」。巳二、「依喜等辨」这两科说完了。

辰二、非受摄（分二科） 巳一、想受灭乐（分二科） 午一、标

又薄伽梵，建立想、受、灭乐，为乐中第一。

这底下是第二科「非受摄」。前面是「受所摄」。这个「举经说」这里面分两科。一个是「受所摄」，一个是「非受所摄」。「受所摄」里面这一科已经讲完了。这底下说「非受摄」。「非受摄」，这可见这个里面就是复杂了一点。譬如说是我们欲界的人，各式各样的受都有，苦、乐、忧、喜、舍这五种受都有。初禅天的人，那就没有忧受，有喜受，有喜受有乐受；二禅天，没有苦受，把这个苦受放到二禅那里去，没有苦受，二禅才离苦受，没有忧受也没有苦受，就是有喜受有乐受，也是应该也有舍受；那么到三禅天，苦、忧、喜都没有了，剩乐受和舍受；到四禅就是只有舍受，都还是受。

但是现在说，若是在禅定里面修四念处得圣道了的人，他还是有受，说他是「胜离爱味喜」，还是有喜受的。这个说法，如果他入定的时候，这个初果就见到无为法了，他是见谛了。见谛，就是见到四谛，苦、集、灭、道四谛，但是最重要的是见到灭谛，才能得圣道，那么灭谛是无受的。但是你到阿罗汉果才圆满，到三果灭尽定才能没有受，以前还是有受。就说是有无受，总而言之还没有圆满，所以这个地方还有这个问题。

「又薄伽梵，建立想、受、灭乐」：这是「非受摄」分两科。第一科「想受灭」的快「乐」，就是灭尽定的快乐。第一个，是「标」。是佛「建立」，佛在无名字，离一切名相中，安立一个名相，叫做「想、受、灭乐」，这是在一切乐中最殊胜的，叫做第一乐，第一义谛的乐。我们这是「想、受、灭」，就是没有受的乐。有受的乐这是在三界内的；没有受的乐，那就是要灭尽定以上。当然这是得了三果以上的圣人他才能够，还是要俱解脱的人，三果以上俱解脱的人，他已经成就了非非想定，非想非非想处定，成就了这个定，成就了定他想要休息，就把这个识灭掉它，和无想定不同。无想定，是有邪知邪见，这个不是有邪知邪见，那么他想休息休息就把这个识灭掉他，在定里面把这个识灭掉。

这个识有所缘境的时候，就有识现行，有所缘境的时候，有种种的境界就有种种的心，有种种心就有种种境界。如果是不缘一切相，不缘一切境的时候，那么心就不动了，心心所法就停下来了，所以这个时候就入了灭尽定了。

午二、简

此依住乐，非谓受乐。

这是「简」别，「简」别这个时候，「想、受、灭」的「乐」是什么乐呢？是「住乐」。就是他把心灭了，极寂静的境界安住不动，身体也不动，这个时候没有一切苦，离一切苦，那么就叫做「乐」。「非谓受乐」，不是你有心识的时候，有感

觉，感觉到乐，不是那样，和那受乐是不同的，是这样的意思。就是那个灭尽定现前的时候，安住在极寂静的境界里面。

这个时候在《入中论》的颂，《入中论善显密意疏》宗喀巴大师有解释，实在入灭尽定，就是真如三昧，他这样讲，这样讲也应该是合乎道理的。当然这个就是和这个小乘佛法的解释不一样，这个说法不同，若十地菩萨要第六地，才能开始入灭尽定。所以「非谓受乐」，这是第一种乐，「想、受、灭乐」。「想、受、灭乐」是「非受摄」，这个「非受摄」的乐里面，还有第二「离贪等乐」。

巳二、离贪等乐（分二科）　午一、标列

又说有三种乐：谓离贪、离瞋、离痴等欲。

「又说有三种乐」，这就是这个了「离贪」等乐。「又说有三种」的「乐」，「谓离贪、离瞋、离痴」等乐。就是修行人要到阿罗汉的时候，他才能够究竟的远离了「贪」、远「离」了「瞋」、远「离」了「痴等」的「欲」。这个烦恼欲，它就到时候就要贪，不贪不行；到时候就要瞋，不瞋也不行。各式各样的烦恼出现的时候，就是都要出现，这叫做烦恼欲。现在没有这个欲了，不起贪、也不起瞋、也不起痴。

午二、明摄

此三种乐，唯无漏界中可得，是故叫此乐，名为常乐，无漏界摄。

「此三种乐，唯无漏界中可得」，这是说明他属于是谁？谁能够「离贪、离瞋、离痴等欲」呢？就是这「三种乐，唯无漏界中」，那就是要阿罗汉以上，才能有这种乐。那么这当然要有无分别的智慧，要有根本智与第一义谛相应了，才能够有这种乐。

而这种乐里面没有贼了，这个得了四禅八定的人，不是佛教徒得了四禅八定的人，他那个心里面还有贼，还有神经病在里面。说现在不是了，「是故叫此乐，名为常乐」，没有贼的扰乱，所以那个乐是永久的，是不可破坏的，是无为的境界，所以「名为常乐」。「无漏界摄」，这是清净圣人的世界所属，属于这个世界，而不是凡夫的境界。

子二、受用饮食（分二科） 丑一、总标

复次，饮食受用者：谓三界将生、已生有情，寿命安住。

「复次饮食受用者：谓三界将生、已生有情，寿命安住。此中当知触、意思、识，三种食故。一切三界有情，寿命安住」：这是第二科「受用饮食」。前面「受用苦乐」一大科讲完了。「复次，饮食受用者」，这个「饮食」的「受用」也有很多的差别。「谓三界将生、已生有情」，这是说欲界、色界、无色界里面的有情，大概的说有两种：一种是「将生」的有情，一种是「已生」的有情。「将生」的有情，就是中有，我们平常说叫做中阴，中阴身。第二种是「已生有情」，就是六道众生了。这两种有情都要依靠饮食，他的「寿命」才能得「安住」的，若没有饮食是不行的。这是「标」。「标」出来受用饮食的大概的情况，下边就是一样一样的解释，先解释「触食、意思食、识食」这三种食。

丑二、别辨（分二科） 寅一、触意思识食

此中当知触、意思、识，三种食故。一切三界有情，寿命安住。

「此中当知」，在饮食的受用里边，我们应该注意的就是「触」食，悦意触食。第二种是「意思」食，第三种是「识」食，这三种饮食，就是寿命得安住的一个原因了。由这三种饮食故，「一切三界有情，寿命得安住」，我们以前也讲过这个道理。

寅二、段食（分二科） 卯一、标唯欲界

段食一种；唯令欲界有情，寿命安住。

这个四种饮食，前三种是通于三界一切有情的。唯独「段食」这一种，不是通于三界的，它「唯令欲界的有情，寿命安住」有这种功能。这个欲界的有情是有睡眠的，上二界的有情没有睡眠这回事，也就是因为有这个「段食」的关系，所以这个「段食」它能令人睡眠。

卯二、别辨诸趣（分三科） 辰一、那落迦有情

复于那落迦受生有情，有微细段食。谓腑脏中，有微动风；由此因缘，彼得久住。

「复于那落迦受生有情，有微细段食」，前面说出来是唯独欲界才有这个「段食」。这底下「别辨诸趣」，先说这「那落迦」的「有情」。这个「那落迦的受生」的众生，他们也有段食，「有微细」的「段食」。「段食」有粗、细的不同，这里说他们是「有微细」的「段食」，像我们现在的饮食，就是粗的，粗的里边也包括微细。这个地狱的有情，「有微细」的「段食」指什么说的呢？「谓腑脏中，有微动风」，他的「腑脏」里边有微细的，有小小的那个动那个风，那个风对他有一点营养，维持生命安住的作用。「由此因缘，彼得久住」，彼地狱的众生得以不死，可以常住。这是说到「那落迦」地狱的「有情」。这底下第二科，说到「饿鬼旁生人有情」。

辰二、饿鬼旁生人有情

饿鬼、旁生、人中，有麤段食；谓作分段而噉食之。

这「饿鬼」的众生、「旁生」的众生、和「人」的众生，在这三类众生里边，「有麤」的「段食」，和地狱不同了，「谓作分段而噉食之」。这个什么叫做「麤段食」呢？就是一段落、一段落的这种食品，这样的食品我们可以「噉食」，可以吃它。

辰三、欲界天等有情

复有微细食，谓住羯罗蓝等位有情，及欲界诸天。由彼食已，所有段食，流入一切身分支节；寻即销化，无有便秽。

「复有微细食」这是第三科，还「有微细」的一种段「食」。「谓住羯罗蓝等位」的「有情，及欲界诸天」的有情，「由彼食已，所有段食，流入一切身分支节；寻即销化，无有便秽」，这是说这个微细的这种饮食，和段食是有这样的不同，它能容易消化，而没有便秽，又不需要排泄。这微细的饮食这样，诸天他不排泄；我们人间的人就是要排泄了。这是说到饮食，「受用饮食」。

子三、受用淫欲（分三科）　丑一、淫欲差别（分二科）　寅一、简那落迦有情（分三科）　卯一、标

复次淫欲受用者：诸那落迦中，所有有情，皆无淫事。

这个「受用建立」这一大科，就是分三科。第一科「受用苦乐」，第二科「受用饮食」，现在第三科「受用淫欲」。「受用淫欲」这件事，「诸那落迦中，所有」的「有情」，都没有这种淫欲的事情。

卯二、征

所以者何？

什么原因呢？底下解「释」它的理由。

卯三、释

由彼有情，长时无间，多受种种极猛利苦。由此因缘，彼诸有情，若男于女，不起女欲。若女于男，不起男欲。何况展转，二二交会。

所以他们没有这个淫欲的事情，就没有这个引发淫欲的分别。这个苦把他们困扰的到这么个程度，他们还当然也有欲心，但是不动了。

寅二、辨余趣有情（分二科）　卯一、鬼旁生人

若鬼、旁生、人中，所有依身，苦乐相杂，故有淫欲。男女展转，二二交会，不净流出。

「若鬼旁生人中，所有依身，苦乐相杂，故有淫欲」：这个「那落迦有情」把他挑出去，他不在内。现在第二科「辨余有情」。「余有情」分两科。第一科说是「鬼」、和「旁生」、和「人」。这个地狱的世界因为太苦了，他们没有这种事；若是「鬼」的世界、和「旁生」的世界、和「人」的世界里边，他们所有的这个依止的身体，他们的身体「苦乐相离」，有苦也有乐，有乐也有苦，苦乐是相间杂的，所以他们「有淫欲」的事情。「男女展转，二二交会，不净流出」是这样子。

卯二、欲界诸天（分二科）　辰一、总标

欲界诸天，虽行淫欲，无此不净。然于根门，有风气出，烦恼便息。

「欲界诸天，虽行淫欲」，这底下特别的说到「欲界诸天」的事情。「欲界诸天」就从四王天以上，也是大概的说。「欲界诸天」，他们也是和人一样，也是「行淫欲」的，有这种贪欲。但是然「无此不净」，没有「不净」流出的事情。「然于根门，有风气出，烦恼便息」，他这个欲，欲的烦恼就停下来了，这个地方和人不一样。

辰二、别辨（分二科）　巳一、地居天（分二科）　午一、举四大王众天

四大王众天，二二交会，热恼方息。

这第二科。前面是「总标」。这底下「别辨」。先说「地居天」，这个「举四大王众天」的情形，「四大王众天」是「二二交会，热恼方息」。

午二、例三十三天

如四大王众天，三十三天亦尔。

「如四大王众天」是这样子，「三十三天亦尔」。就是忉利天是「三十三」个「天」，因为四方须弥山顶，东、西、南、北四方各有八天，各有八天不是就是一个、两个这样子说，他就是那一个族就算一天，那么四、八就三十二天，中间就是释提桓因。释提桓因他也是很多人，他有儿、也有女，有很多女人的，所以加起来就是「三十三天」。

巳二、空居天（分四科）　午一、时分天

时分天，唯互相抱，热恼便息。

三十三天，这底下第二科，是「空居天」。前面是「地居天」。「空居天」里面先说「时分天」，就是夜摩天。夜摩天是有时间性的，这个时间做这个事，那个时间做那个事，所以叫做「时分」。「唯互相抱，热恼便息」是这样的。

午二、知足天

知足天，唯相执手，热恼便息。

「知足天」，就是兜率天。兜率天他能「知足」不过分。可能是那个天上有菩萨在那里常说法，那么人的烦恼轻一点，所以「知足」。他们那个欲相，是「唯相执手，热恼便息」了，这是「知足天」。

午三、乐化天

乐化天，相顾而笑，热恼便息。

「乐化天，相顾而笑」就「热恼便息」。

午四、他化自在天

他化自在天，眼相顾视，热恼便息。

「他化自在天」，就是欲界顶天了。是「眼相顾视，热恼便息」，不笑。那么展转的不同了。

丑二、有无摄受差别（分二科）　寅一、举四大洲（分二科）　卯一、有摄受等

又三洲人，摄受妻妾，施设嫁娶。

这底下又回来，又说到地面上的事情。这个「有无摄」，「有无摄受的差别」。这是通于四大部洲加上六欲天，这个先「举四大部洲」。这里面先说「有摄受等」。这「又三洲人」，就是除掉了北拘卢洲，四大洲北拘卢洲不在内，这三洲人是「摄受妻妾，施设嫁娶」的，就是要「摄受」这个「妻妾」，也安排嫁、出嫁和娶女，男方来说是娶，女方说是嫁，也有这种安排。那么这个「摄受妻妾」，就是彼此有举行结婚的仪式，有一定的名份。

卯二、无摄受等

北拘卢洲，无我所故、无摄受故；一切有情，无摄受妻妾、亦无嫁娶。

「北拘卢洲，无我所故，无摄受故」，那么三洲的人有这种规定，那「北拘卢洲」呢？「无我所故」，他没有我所的，不是这是我的什么什么，他没有这种事情，所以就不摄受了，不去结婚的这件事，没有这件事。「一切有情，无摄受妻妾，亦无嫁娶」，所以「北拘卢洲」一切的有情，不摄受妻妾、没有嫁娶的事情。可是在《阿含经》里边，类似《阿毘昙》这些《阿毘达磨论》上说，北拘卢洲的人他的欲心，也轻。不像南赡部洲，不像我们这个世界上的人欲心重，他们欲心轻。从这几句话虽然很简单，也应该知道很多事，「北拘卢洲」是「无我所」，减去了很多很多的麻烦，可见「北拘卢洲」的人没有法庭、没有律师没有这种事情。就是那个地方那些人没有我所了，就是明白一点说，就是大家也没有争、没有纠纷，没有这种事情。

这个罪过，功德也是种种情形，若是我们这个世界上没有我所的时候，人与人之间没有一定的秩序，就是有罪过了。若「北拘卢洲无我所、无摄受」呢？佛说他们那个世界的人，都是修十善的，那就是没有罪过，没有罪过的这件事。不过其中这个儿女和父母，是不可以有这些事情，不可以有这个淫欲的事情。那么怎么知道呢？就是他们到树下去，这个男女见面就想要做这种事，就到树下；如果他们是父母的关系，母女和父母的关系，那这个树就表示反对，树可以知道，会知道这件事。若没有父母的关系，这个树就自动的给他覆障，树会为他做这件事，那么就是这样子。

寅二、例大力鬼等（分二科）　卯一、例

如三洲人如是；大力鬼及欲界诸天亦尔。

这个「三洲人」，就不包括北拘卢洲。「三洲」的「人」是这样有摄受妻妾、施设嫁娶的事情。那么「大力鬼及欲界诸天」也是这样子，也有施设嫁娶事情，「诸天」也是这样子的，摄受妻妾、施设嫁娶的事情，「大力鬼及欲界诸天亦尔」。这鬼里面说有「大力鬼」，那么没有大力的鬼，恐怕就是不行了，不能摄受妻妾，就没这个事。

卯二、简

唯除乐化天、及他化自在天。

这个欲界诸天就是最高的二层天，是例外的，他们不摄受妻妾、施设嫁娶，没有

这个事。大概这个也可能就是欲心轻的关系，也可能是这样的。

丑三、欲天出生差别（分二科）　寅一、简依处

又一切欲界天众，无有处女胎藏。

第三科，是「欲天出生」的「差别」。第一个「简依处」。这个于「一切欲界天众」没有「处女」的「胎藏」，没有这件事。所以他们天上的女人不怀孕，没有这件事。

寅二、明差别

然四大王众天，于父、母肩上，或于怀中，如五岁小儿，欻然化出。三十三天，如六岁。时分天，如七岁。知足天，如八岁。乐化天，如九岁。他化自在天，如十岁。

「然四大王众天，于父、母肩上，或于怀中」，这第二科说这个「明差别」。这胎藏是个依处，这底下说出生的差别，那么没有胎藏，他们小孩怎么样的出世间呢？就是「于父母」的「肩上，或」者在「怀中」。「如五岁小儿，欻然化出」，忽然间就出来个「小儿」有「五岁」那么大，这是「四大王众天」的情形。

「三十三天」，也是于父母肩上，或于怀中，「如六岁」的小儿忽然，「欻然化出」。「时分天，如七岁。知足天，如八岁。乐化天，如九岁。他化自在天，如十岁」这样子，这个化生的情形简单。所以大家都是人，但是由于这因的不同，果也是不一样，天上的人善法比人间是强一点。

壬六、生建立（分二科）　癸一、辨差别（分二科）　子一、三种欲生（分二科）　丑一、标

复次，生建立者：谓三种欲生。

这是由第四卷出来的这一科，那么这是第六科「生建立」是这样。「谓三种欲生」，这个「生」的「建立」，先「辨」他的「差别」，然后就结束了。有「三种欲生」、「三种乐生」的差别。现在先说「三种欲生」。

丑二、释（分三科）　寅一、第一欲生（分二科）　卯一、释（分二科）　辰一、别辨相

或有众生，现住欲尘，由此现住欲尘故，富贵自在。

这个「生建立」，究竟是说的什么呢？这底下要详细的说出来。「或」者「有」的「众生」，他们是所享受的境界是「现住欲尘」，就是现在已经存在的，这种享受五欲的境界，已经有了，什么样样都是现成的。「由此现住欲尘故，富贵自在」，他们在这个现有的「欲尘」上面「富贵自在」，特别的丰富，也特别的尊贵，或者是贵重的意思。贵重，当然你若爱他，就是贵重他；你若不爱他，就不见得了。那么有自在安乐的享受，这是一种欲生，这是现受欲尘生的众生。

辰二、出种类

彼复云何？谓一切人，及四大王众天，乃至知足天。

这底下说明谁是现受欲尘的众生呢？「彼复云何」，「彼」这个这样的众生，是怎么回事情呢？「谓一切人」间的人，「及四大王众天，乃至知足天」。

卯二、结

是名第一欲生。

就是到了兜率天，就是「第一欲生」，就是现受欲尘生。这个人间的事情，似乎由于这个工业的，科学的发展，也有多少的变化，也不是全是现成的，也有多少变化。

寅二、第二欲生（分二科） 卯一、释（分三科） 辰一、别辨相

或有众生变化欲尘，由此变化欲尘故，富贵自在。

这是「第二」种「欲生」。「第二欲生」是怎么样呢？「变化欲尘」，就是把这个「欲尘」变化一下，随他自己的意愿「变化」出来种种的「欲尘」。这个「变化欲尘」怎么讲法呢？这个「变」，就是已经有的「欲尘」的境界，再随意的变现，随意的转变，已经有的「欲尘」把它变化、变化，变一变。「化」，是原来没有的，忽然间有了，化现出来，这个「变化」有这样不同的意思。总而言之，他不愿意享受现有的欲尘，要变化他这样子，那么有「富贵自在」的境界，这样子的众生。

辰二、出种类

彼复云何？谓乐化天。

「彼复云何？谓乐化天」，这一种众生是谁呢？就是「乐化天」，这一天的众生是这样子的。

辰三、释所由

由彼诸天，为自己故，化为欲尘；非为他故，唯自变化诸欲尘故，富贵自在。

「由彼诸天，为自己故，化为欲尘；非为他故」， 这底下解释出来，他为了「自己」的享受，所以变化出来很多的「欲尘」，不是为他人变化的。「唯自变化诸欲尘故，富贵自在」，所以叫做「自变欲尘」的众生，这样子。

卯二、结

是名第二欲生。

是结束这一段。

寅三、第三欲生（分二科） 卯一、释（分三科） 辰一、别辨相

或有众生，他化欲尘，他所化诸欲尘故，富贵自在。

这是「第三」种「欲生」，就是「他化欲尘」的众生。这一类众生是怎么回事呢？「他化欲尘」。由他人，由「他」，这个「他」这个字看下边还有一个特别的意思。「由他所化的欲尘故，富贵自在」，得大安乐、得大快乐。

辰二、出种类

彼复云何？谓他化自在天。

「彼复云何」呢？这底下又解释。「谓他化自在天」，「他化自在天」是有这样的享受。

辰三、释所由

由彼诸天，为自因缘，亦能变化。为他因缘，亦能变化。故于自化，非为希奇。用他所化欲尘，为富贵自在，故说此天，为他化自在。非彼诸天，唯受用他所化欲尘；亦有受用，自所化欲尘者。

这是辰三，第三科解「释」他的原由。「为自因缘，亦能变化」，这一类的众生「他化自在天」，他为了自己的享受的原因，他也能变化。「为他因缘」，也「能变化」，这个是和前面乐化天不同。「故于自化，非为希奇」，为自己变化那不算希奇的事情。「用他所化欲尘，为富贵自在，故说此天，为他化自在。非彼诸天，唯受用他所化的欲尘；亦有受用，自所化欲尘」的是这样子。那么这上面说他所，「为他」所「化」，结果也还是自己享受，还是自己享受，这是动机不同。

卯二、结

是名第三欲生。

这个「三种欲」，这「欲」，就是色、声、香、味、触这五欲，在五欲上有享受，有如意的享受，这是「三种欲生」，三种欲乐的众生，这是指欲界天，人间也在内，人间的人及四大王众天，乃至他化自在天，这都是欲生。这一科说完了。现在第二科「三种乐生」。

子二、三种乐生（分二科）　丑一、标

复有三种乐生。

「复有三种乐」的众「生」，这一科先是「标」。底下解「释」，先解「释」第一乐生。

丑二、释（分三科）　寅一、第一种乐生

或有众生，用离生喜乐，灌洒其身，谓初静虑地诸天，是名第一乐生。

「或」者「有」的「众生」，他是这个「第一乐生」的众生是什么乐呢？不是欲界的欲乐，是色界天上的三昧乐。这三昧乐，三昧里面有喜乐，这个是属于「离生喜乐」的，离开了欲界的欲，升到色界初禅得到的喜乐，这个喜乐就像是在水里面，这个水「灌洒其身」那样全身得到水的滋润，那么样的普遍的快乐。「谓初静虑地」的「诸天」，那三层天都是这样子，「是名第一乐生」。

寅二、第二乐生

或有众生，由定生喜乐，灌洒其身，谓第二静虑地诸天，是名第二乐生。

「或有众生，由定生喜乐，灌洒其身，谓第二静虑地诸天」：少光天、无量光天、极净光天。极净光天旧的翻译叫光音天，旧的翻译叫光音天，这句话也是很妙。光音天这个「光」，应该是放出光明来，在光明里面有声音就说话了，有这样事情。但是我们现在人的世界，也有一种事情，就在光明里面有字，有文字也等于是说话了，也可以说是光音，但那样我们还是自己从身体里面发出声音说话，这是「是名第

二乐生」。

寅三、第三乐生

或有众生，以离喜乐，谓第三静虑地诸天，是名第三乐生。

「或有众生，以离喜乐」。「第二乐生」，「用定生」的「喜乐」就是高过了「第一乐生」。现在说「或有众生，以离喜乐，灌洒其身」，「离」开了「喜」而有乐，就是离喜妙乐地，这样的乐在三界里面是最殊胜，「灌溉其身」这是「第三静虑地」的「诸天」，「是名第三乐生」。这可见欲界诸天和色界诸天的乐，果报若和人间比，人间的就是差很多。人间辛辛苦苦的享受欲乐，诸天是自然的果报，这是太微妙了。所以人的确是应该要努力，我们人为改善自己的生活要再努力，再努力升到欲界天、升到色界天上好的多。人间这个身体容易有老、有病，这一下子所有的事情都打折扣了，天上的没有老、病，但是有死亡的事情，「是名第三乐生」。

癸二、明建立（分二科）　子一、问

问：何故建立三种欲生、三种乐生耶？

这底下前边是辨「三种欲生、三种乐生」的差别。现在第二科「明」这样的「建立」的原因。先「问」。是什么原因要「建立三种欲生、三种乐生」呢？而这个三恶道就不在内，三恶道因为太苦了，所以不建立，这是乐的这个差别。为什么要这样安立呢？

子二、答（分二科）　丑一、标列三求

答：由三种求故。一、欲求，二、有求。三、梵行求。

「答：由三种求故」，这个原因在这里说出来。这个「三种求」底下就回答，分二科。第一科「标列三求」。因为有「三种」的希「求」，所以有这样的安立，有这样的差别。那三种求呢？一、是「欲求」，就是欢喜色、声、香、味、触的五欲，就是希求有欲乐的享受，有「欲」乐享受的希「求」，这是一类的众生是这样子。

二、是「有求」，就是要求禅定。禅定有胜妙，超过了欲，更胜妙的禅定乐、三昧乐这样，希求这件事。第三种求呢？是「梵行求」，超过了前边的欲乐、三昧乐，更有殊胜的就是涅盘。「梵」者，涅盘也。这个「梵行求」，这个涅盘不是自然来的，不是从天上掉下来的，也不是地上生出来，是要你要修梵行，修这个八正道才能得到涅盘的。这种人他不希求欲，也不希求三味，希求涅盘，希望成就涅盘的乐。

这个一切众生都是有所求的，没有一个人是无所求，那么这么多的人，这么多的众生有所求，一共就是有这么三类。一个是希求欲，一个是希求三昧，一个是希求涅盘，有这三种求。这三种求里面能得到欲乐，也是乐，能在人间、天上享受欲乐、三味乐；最可怜的就是三恶道了，三恶道是不在这三求之内的，那三恶道的人勉强的说就是属于「欲求」。「欲求」不讲道理就跑到三恶道里去了。讲道理的希求欲乐是能成功的，不要伤害别人，那么我再去受持三皈、五戒、修学十善，就能得到人间的乐和天上的乐；若不讲道理去希求欲乐就糟糕了，就跑到三恶道去了。那么这是佛菩萨的大智慧，观察一切众生的求，有这三类的差别。这是「标」。底下「配释」他们的不同，先配属「三种欲生」。

丑二、配释差别（分二科）　寅一、正配属（分二科）　卯一、三种欲生

谓若诸沙门，或婆罗门，堕欲求者；一切皆为三种欲生，更无增过。

「谓若诸沙门，或婆罗门，堕欲求者」：说是若是在人间有出家的「沙门」，就是外道里面有出家的称为「沙门」；在家的称「婆罗门」。「堕欲求者」，他们内心的思想，是属于「欲求」这一类的。「一切皆为三种欲生」，那么所有的这些人，都是为了「三种欲生」，那就是前面第一种「三种欲生」。「更无增过」，更没有超过这三种的，没有了，想要希求欲乐的就是包括在三种之内，「三种欲生」。

卯二、三种乐生

谓若诸沙门，或婆罗门，堕有求者；多分求乐，由贪乐故，一切皆为三种乐生。

就是初禅、二禅、三禅，就是这么多，求三昧乐的就到此为止了。

寅二、简建立（分二科）　卯一、明寂静处

由诸世间，为不苦不乐，寂静生处；起追求者，极为珪少。故此以上，不立为生。

「由诸世间，为不苦不乐，寂静生处；起追求者，极为甚少」，那么超过了三禅之上，到第四禅以上的时候，就是他们不高兴这个乐，他们欢喜那个「不苦不乐」的「寂静」的境界。也没有苦、也没有乐，而内心里面没有欲，还没有寻、伺、喜、乐的这些扰乱、动乱的境界，所以叫做「寂静」，「寂静生处」。「起追求者」，欢喜「追求」这样寂静乐的人。「极为珪少」，特别的少，特别少。若这样说是第四禅以上，那天人就少了，应该是少数的。「故此以上，不立为生」，所以从第四禅以上，就不建立为乐生了。那么「三种欲生、三种乐生」都在这以下，就是这样子安立。

卯二、辨梵行求（分二科）　辰一、正梵行求

若诸沙门、或婆罗门，堕梵行求者；一切皆为求无漏界。

「若诸沙门、或婆罗门，堕梵行求者」，这个前面「欲求、有求」解释完了。这底下解释第三种「梵行求」。这个第三种的「梵行求」是什么意思呢？这底下解释，「辨梵行求」分两科。一、「正梵行求」，二、「邪梵行求」。先说这个「正梵行求」。「若诸沙门、或婆罗门，堕梵行求者」，属于「梵行求」的人，就是他们感觉到「欲求」也并不理想，也是多诸苦恼。「有求」虽然这个三昧乐也是不错，但是有无常的问题，到时候又结束了，又回到轮回里面受苦，所以也是不圆满，不圆满所以发心希求涅盘，所以叫做「堕梵行求」。「一切皆为求无漏界」，这一类的众生，他们所希求的一切一切都是「为」了求「无漏界」，就是没有烦恼，没有烦恼的清净世界。当然主要是无我，能够有无我的智慧，达到了无漏的世界，这就是一切圣人的世界，这一切「无漏界」包括声闻、缘觉、菩萨、佛都在这里，这样子，那么这一部分那就是佛法了。

辰二、邪梵行求（分二科）　巳一、显有上

或复有一堕邪梵行求者：为求不动空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处；起邪分别，谓为解脱。当知此是，有上梵行求。

「或复有一堕邪梵行求者」，这是第二科。前面是「正梵行求」就是佛法。可是还有一个「堕邪梵行求」，就是不是正梵行求，是错误了。「为求不动空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处；起邪分别，谓为解脱」：这是说这个「邪梵行求」。「或复有一堕邪梵行求」的人，那么这样的人他们也是不高兴这个欲，也不高

兴三昧乐。不高兴欲乐、也不高兴三昧乐，那么就「求」这个「不动」。

「求」这「不动」这个《披寻记》的解释，把这个「不动」，是解释「空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处」，名之为「不动」。要那样解释就把第四禅丢弃、丢掉了；前边三禅以下那是乐生，那么第四禅天是属于就不在内了，就没有了，所以把这个「不动」这个字，就是指这第四禅说。

若是对这欲界，欲界因为向外攀缘都是动乱的境界，这样说初禅、二禅、三禅也可以说是「不动」。但是要对第四禅说，前三禅也是动，有寻、伺、喜、乐的扰乱，所以也是动；唯独第四禅来没有寻、伺、喜、乐的扰乱了，所以也可以名之为「不动」。那么这个无色界的四空天，空无边处天、识无边处天、无所有处天、非非想处天，那也是「不动」，也没有寻、伺、喜、乐的扰乱，也是「不动」。那么这个「堕邪梵行求」的人，他们就是求什么呢？求这个第四禅的寂静，「空无边处、识无边处、无所有处、非非想处的寂静」，他们为什么这个样子求呢？他们「起」了「邪分别」，不正确的想法。「谓为解脱」，认为这就是涅盘了，这个沙门、婆罗门有这样的错误的想法，那么那是「邪梵行求」。「当知此是，有上梵行求」。

巳二、指无上

无上梵行求者：谓求无漏界。

这底下加以简别。说知道他们对「邪梵行求」的人，他就是成功了，他那个梵行求不究竟，在他们以上，还有更高的、更美满的涅盘的境界，这是「邪梵行求」。「无上梵行求者：谓求无漏界」，那就是大涅盘的境界，可以说是「无上」，这是最殊胜、最圆满的，是「无上」。所以菩萨发了无上菩提心度化众生，『我皆以无余涅盘而灭度之』，因为这是最圆满的。前面的「欲求、有求」都是不满，所以菩萨不愿意给你一个不圆满的乐，给你一个圆满的乐，皆以无余涅盘而灭度。这是发无上菩提心的人是有这样的简别。如果说这个佛教里发无上菩提心的人，他自己「求无漏界」，「无上梵行求」，给别人，给你一个欲界的乐，给你一个色、无色界天上的乐，这个「无上梵行、无漏界」不给，这个菩萨这个菩提心是这样子吗？

壬七、自体建立（分二科）　癸一、总标

复次，自体建立者：谓于三界中，所有众生，有四种得自体差别。

这是第七科。第七科「自体建立」。这个「自体建立」这一科，这里面分二科。第一科，是「总标」。第二科，是「别释」。这个前边第四卷初，有个「界建立」，「界建立」里面第一科是「数建立」。第二科「处建立」。第三，是「有情量建立」。第四，是「有情寿建立」。第五「有情受用建立」。第六，是「生建立」。现在是第七科「自体建立」。这个还有个第八「因缘果建立」，这是下边。现在是自体建立。

「自体建立」是什么呢？下边解释「谓于三界中，所有的众生，有四种得自体的差别」：这个「自体」，就是身体，你自己生命的果报，这个生命体「有四种」差别，这是「标」出来。底下「别释」分四科。第一科「唯由自害」，先「标」出「来」它的「差别」。

癸二、别释（分四科）　子一、唯由自害（分二科）　丑一、标差别

或有所得自体，由自所害，不由他害。

「或有所得自体，由自所害」，或者有的众生，他所得的生命体，这个生命体「由自所害，不由他害」。这个生命体都是有寿命的，这个寿命或者活几百岁、几千岁、几万岁，或者怎么样，但是也有会中夭的，寿命没到就死掉了，而这个死掉是怎么死的呢？「由自所害」，由于他自己没有智慧，愚痴害死了自己。「不由他害」，并不是别的人伤害他，这是「标」出来。底下就解释，「列出种类」。

丑二、列种类（分二科）　寅一、戏忘天

谓有欲界天，名游戏忘念。彼诸天众，或时耽着种种戏乐，久相续住、由久住故，忘失忆念。由失念故，从彼处没。

「谓有欲界天」，这是欲界天。「名游戏忘念」，这个叫做这个「戏忘天」，他「游戏忘念」，这个天的名字叫做「游戏忘念」。他怎么叫做「游戏忘念」呢？「彼诸天众，或时耽着种种戏乐」，他们就是染着种种的游戏、种种的娱乐。「久相续住」，他不知道休息，一直的耽着这个戏乐的事情，一直相续的在戏乐里面耽着。「由久住故，忘失忆念」，使令他的身体的功能被伤害了，就是失念，失掉了忆念了。「由失念故，从彼处没」，就死掉了。这「忆念」，是第六意识的功能，那么若我们人间的人的语言，就是脑。这个脑你常常的染着戏乐，这个脑的功能受伤害了，就失掉了忆念，那么就「从彼处没」，就死掉了，所以叫做「游戏忘念」，或者就叫做「戏忘天」。这个「戏忘天」就这样自害，这叫做「由自所害，不由他害」，他的死亡是这样子，这个中夭的原因是这样子。

寅二、意愤天

或复有天，名曰意愤。彼诸天众，有时展转，掬眼相视。由相视故，意愤转增，意愤增故；从彼处没。

「或复有天，名曰意愤」，叫做「意愤天」。这个名字叫「愤」，这个「愤」，就是「愤」者，怒也；愤怒的愤叫「意愤天」。「彼诸天众，有时展转，掬眼相视，由相视故，意愤转增，意愤增故；从彼处没」原来也是这样的。「或有天」的名字叫做「意愤」。「彼诸天众」，有的时候「展转」，就是彼此「展转」，我是瞪你一眼、你瞪我一眼，或者就是这样意思。这么样「由相视故」，这个「相视」，是不正常的「相视」，所以是互相瞪、瞪眼睛。

这个「意愤转增」，他内心里边的这个相瞪就有点儿不友好，那么「相视」这样一「相视」，使令内心的愤怒就展转的增长了。「意愤增故」呢？「从彼处没」，就是从那里就死掉了。所以这叫做「唯由自害」，唯独由自己伤害了自己。这两层天有的地方把它排在四王天以下，就须弥山下面，由下面有四层极，我们以前讲过，其中就是有这个名字。但是在其它的《阿毘达磨论》上面，就是排到这个夜摩天、兜率天也是也有这种天，也有这种「戏忘天、意愤天」的事情。

那么我们唐朝的像窥基大师那个同一时代大德的解释，就说这个「意愤天」和「戏忘天」，如果是「自害」这里面有点问题。有什么问题呢？这个欲界天，这个地居天，若是把它排在四天王天以下，那么说他「自害」，「唯由自害」这个话不合道理。因为他们若和阿修罗作战，有可能被阿修罗杀死了，那么不能说「唯由自害」，也应该有他害在内的。而现在这里说「唯由自害」呢？就是通于空居天了。通于空居天，因为空居天不和阿修罗作战的，所以没有他杀的问题。这样说所以是通于就是通于欲界六天，通于欲界六天。但是在四王天以下的「戏忘天，意愤天」，应该是俱害，也是自害、也是他害，应该是俱害。若是空居天唯有自害，应该是有这样分别。这是说「唯由自害」的这一类，这底下「唯由他害」。

子二、唯由他害（分二科）　丑一、标差别

或有所得自体，由他所害，不由自害。

他自己不伤害自己，不伤害自己，「唯由他害」。这是「标差别」。底下第二科「列」出来「种类」。

丑二、列种类

谓：处羯罗蓝、遏部昙、闭尸、键南位，及在母腹中，所有众生。

「谓：处羯罗蓝、遏部昙、闭尸，键南位」，这一类的众生，这在母腹里面。「及在母腹中，所有」的「众生」，这一类的众生他们不自害。「不是自害，唯由他害」，那么就是所谓堕胎，就是把他害了；或者是有人、有别的人来使令他堕胎，怎么怎么的这些事情，是「不由自害」，「唯由他」所「害」这一类众生。。

子三、由自他害（分二科）　丑一、标差别

或有所得自体；亦由自体，亦由他害。

这是第三种。

丑二、列种类

谓即彼众生，处已生位。诸根圆满、诸根成熟。

这第三种，「谓即彼众生，处已生位」，不是在胎里面，已经出生了，在这个阶段里面。「诸根圆满」了，他的眼、耳、鼻、舌、身、意六根都「成熟」了。「诸根成熟」了，有知识了，知识成熟了这样的人，这样的众生可能他自己要自杀、要自害，也可能为他人所杀害，所以这是属于第三句，「由自他害」。下面是第四句，「非自他害」。

子四、非自他害（分二科）　丑一、标差别

或有所得自体，亦非自害、亦非他害。

这样的众生，这是谁呢？

丑二、列种类

谓色、无色界诸天，一切那落迦，似那落迦鬼，如来使者；住最后身。慈定、灭定、若无诤定、若处中有，如是等类。

「谓色、无色界的诸天」，「诸天」是没有这种事情，也不自害、也不他害。「一切那落迦」的众生，和「似那落迦」的「鬼」众生，还有「如来」的「使者」。「如来」的「使者」，没有人能杀害他了，他也不自害，没有人能杀害他。

这个地方有一个故事，这个故事讲一讲也好，讲一讲这故事。这个故事在《大毘婆沙论》上也有，《大般涅盘经》上也是有，有这个故事。就是有一个大富长者，佛在世的时候大富长者，大富长者当然他的太太没生孩子，没生孩子一直的希望有孩子，可是一直是没有。没有，那么就到这个外道那里去问，问这个大老师我会不会有

儿子？我的太太能不能怀孕？能不能生孩子？外道说给他算一算没有，你是没有儿子、也没有女儿。没有，就回到家里去，心里很不高兴，但是他太太和比丘尼有点来往。有一天这比丘尼来了，正看见他的先生在那里愁眉苦脸的，不高兴。那么就问他太太说：你先生为什么这样子？如此如此一说。这不应该这样子，外道懂得什么呢！去问佛嘛，佛是一切智人，你去问佛。他太太说：好！就告诉他先生说去，他先生说：好！好！好！就说看看有没有希望，那么就是到佛那儿问。佛说：你有儿子！有儿子的。他心里很欢喜，那么就回到家里。

隔了多久，他太太真是怀孕，怀孕了心里又有顾虑，是男孩子？是女孩呢？希望是男孩子，不要是女孩子，人心里是这样的，重男轻女有这种想法。那么又到外道那里去问，说是我太太怀孕了，是男孩子？是女孩子？一算是女孩子，不是男孩子。那么他心里还是不高兴，那么但是这一回，自动会有这种分别心，去问佛去。佛说：你是男孩，不是女孩，而且你这个儿子非常的有福报，福报非常的大。他心里面非常欢喜，请佛吃饭。这一天吃饭，请佛吃完饭了，就佛和大众僧就离开了。那么外道就听说了，说瞿昙说他是男孩，得大欢喜，这一下子他去信佛了，不相信我们了，那么心里面说怎么办呢？就打主意。

这一天，这个长者就遇见外道，你说错了，瞿昙佛是说我的太太怀的是男孩，将来还有大福报；你们说是女孩，不对！那么这外道也是很有名气的，尼犍子外道会算的。我们看这个三藏唐玄藏《三藏法师传》，到了印度好多年以后，也是到了尼犍子，算一算，看《玄藏法师传》有这一段。那么尼犍子说：我算的很灵的。我算一算你瞿昙说是男孩，这男孩不吉祥，将来会败你的家产的，你不要那么得意。这一说他就又是愁眉苦脸的不高兴；说是你不要愁眉苦脸，我有办法，给你吃药会好转。可见这个长者是没有头脑，这个人智慧差，他就给她吃这堕胎的药，这长者也就相信他的话，就给他太太吃，一下子把他的太太毒死了，还没有降生就死了。

这个长者苦恼的很，就办后事，把她抬到郊外去用火烧。当然这件事很快的佛就知道了，大众僧知道了，佛就告诉阿难通知，准备我要去，要到这个火葬这个地方去。有些相信佛的这些在家居士，就对佛说：已经死了，佛不要去了，何必还去参加这件事。佛说：『我自知时，如来者：言无虚妄是谓如来』，我说他会得儿子，就是会得儿子的，我说的话是真实不虚，你顾虑什么呢？这时候就去了。

到那儿去了，那么这个长者就看佛来了，就是不高兴。你说我太太会生个男孩，还生什么男孩都死掉了，还生男孩，生个儿子，还有福报的。佛说：『我是如来，言无虚妄，名为如来』，我说你能得儿子，就是能得儿子。那么这时候这个火已经燃烧起来了，火烧得很猛，就看着这个他的太太腹部裂开了，就出来了一个男孩，坐在火里面，就像一个鹦鹉鸟坐在莲花上似的。那么一看见了，心里欢喜，欢喜啊！但是在猛火里面，谁敢动？这时候佛就叫这个耆婆，耆婆是个医生，佛在世的时候是个大医生，说：你去！你去把这个把这个小孩把他捧出来。这个耆婆当然是信佛的人，佛说去，他也就完全做。外道说：你不可以去，这火烧死你。耆婆说：我信佛，佛叫我去没有事。那么他就到那去，像入清凉池似的，到猛火里面像清凉池，然后把这小孩就捧出来了。

捧出来了，那么这底下的说法又不一样，我们就说这一种。这个长者很欢喜，真是能得到儿，欢喜就问佛，请佛给取个名字吧。佛说：他在猛火里面生，就名为苏提，苏提，中国话就是火，苏提。

这里面说「如来使者」，这个耆婆是「如来使者」，如来派他去做这件事，就是佛的使者，所以不会死的，所以也不是「自害」，也不「他害」，这「如来使者」。这「住最后身」的菩萨也不会「自害、他害」，也没这件事。「慈定」，入了慈三昧的时候，四无量心，慈、悲、喜、舍这三昧。三昧是在初禅、二禅、三禅、四禅，乃

至空无边处定、识无边处定、无所有处定里面，修这个慈三昧，修慈三昧的人也是不「自害」、不「他害」，有大功德。「灭尽定」的人，入了「灭尽定」也是不可以，也没有受害的这种事情。这个「若无诤定」，「无诤三昧」，须菩提尊者「无诤」三昧的意思。「若处中有」的时候，「如是等类」都是，你不可以，不可以害。

这是说得初果的人，得初果的人，他在中有的时候，处胎的时候到住中有的时候，都是不可以害的，也没有「自害、他害」这些事情，「如是等类」。这是说这众生有这么多的类别，有「自害」、有「他害」，或者也「自害」、也「他害」，「非自害」、「非他害」，有这种四类众生的差别，这个四种的「自体建立」的差别。下面就是第八科「因缘果建立」。

壬八、因缘果建立（分二科） 癸一、征

复次，云何因缘果建立？

这是前面「界建立」。这一大科里边一共分八科，这是最后这一科「因缘果建立」。先是问。「复次，云何因缘果建立」，前边的「数」、「处」、「有情量」、「有情寿」、「有情受用」、「生」、「自体」，这个七大科的道理之外。「复次」，还有「因缘果」的建立，就是「因」的建立、「缘」的建立、和「果」的建立，这三种道理是什么意思？这是问。底下就解「释」。解「释」先列出来，有四种。分四个方面，来解释这个道理。

癸二、释（分二科） 子一、标列

谓略说有四种：一、由相故。二、由依处故。三、由差别故。四、由建立故。

「谓略说」：「略」者，要也。就是按照要义来说，要点，从它的重点上来说，「有四种」。一、是「相」，从「相」方面来说，从它的「依止处」来说，从它的「差别」来说，从它的「建立」，来说这个「因缘果」的建立。这列出来这四种，底下就解释。先从「相」上解释。先标出来。

子二、随释（分四科） 丑一、由相（分二科） 寅一、总标相

因等相者：谓若由此为先，此为建立。此和合故，彼法生，或得、或成、或办、或用；说此为彼因。

「因等相者」，是「因」的「相」、「缘」的「相」、「果」的「相」。「谓若由此为先，此为建立，此和合故，彼法生，或得、或成、或办、或用；说此为彼因」，这底下就解释。先「标」出来它的「相」，怎么说的呢？「谓若由此为先」，谓这世间上一切的有为法，有为法中，当然是心为主。「谓若由此为先」，这个法的生起，它要有一个先决的条件，先有这件事才可以。那么这个「由此为先」这个「此」是什么呢？这是它的「因」，「因果」的「因」，后边还有解释。

「此为建立」，就是「缘」，有了「因」以后，还需要有「缘」的帮助，这样「法」才能建立起来。「此和合故」，这个「因」和「缘」他们和合了，他们具足了。「彼法生」，那一件事就出现了，就是这样意思。「或得、或成」，彼法的生起，也就是「成」就的意思。这个「成」就，也就是「得」的意思，「得」到了，「得」就是「成」就，才是「得」，没「成」就是不能「得」；或者说是「得」；或者说是「成」；或者说是「办」，就是这件事「办」好了。「办」，也就是「得」，也就是「成」。或者说这个「得」、「成」、「办」，就是「用」。就是因缘和合发出来的作用，这几个字是通的，「生」、「得」、「成」、「办」、「用」是一回事，但是用不同的字来形容这件事。就是「因等相」，「因相、缘相、果相」，就是其中最先的，就是「因」，其次是「缘」，然后才有「果」。

「说此为彼因」：就是那一样法，要依此因缘为「因」，那一件事才出现的，是这样意思。这一段是「标」。底下采取问答的方式说明它，分成五科。第一科，是「彼法生」。先是问。

寅二、问答辨（分五科） 卯一、彼法生（分二科） 辰一、问

问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法生耶？

前面说一个大概，这底下详细的说明这件事。就是由此为先，「以谁为先」呢？谁是最初就需要具足的呢？「谁为建立」，此「为建立」，是指谁说的呢？「谁和合故」，此「和合故」，究竟是谁和谁「和合」呢？「何法生耶」，「彼法生；或得、或成、或办、或用」，这是那一样事情出现了呢？前面说过的要再加以解释。先问，这底下就回答。

辰二、答

答：自种子为先。除种子依、所余若有色、若无色依，及业为建立。助辨、所缘，为和合故。随其所应，欲系、色系、无色系、及不系、诸法生。

「自种子为先」，这里说得更明白了，这一切有为法，它要出现的时候，最先须要具足的，就是它的「种子」。眼识有眼识的种子，耳识有耳识的种子，乃至意识要有意识的种子，一切有为法都要有它的「种子」，就是先要有这件事。

「除种子依，所余若有色、若无色依，及业为建立」：第二个问题是「谁为建立」。这个「谁为建立」，就指「缘」说的。这个「缘」，种子就是因缘，那么这个「缘」就是「增上缘」，其余的缘都包括在内。「除」了「种子」，这个因缘是它重要的一个力量之外，现行的一切法，以「种子」为「依」才能出现，所以叫做「种子依」。

那么什么是「所余」？除种子「所余」的，剩余的所谓「建立」。「谁为建立」这句话，就是种子不算数，不算在内，除掉了种子所剩余的「若有色、若无色依，及业」这三样，是「建立」者，就是它的缘。「若有色」指什么说的呢？就是前五根，眼、耳、鼻、舌、身，这都是地、水、火、风组成的东西，所以是「色」。这个「识」若生起，一定有这个俱有依。我们前面讲过，眼识的生起，一定要要有眼根，不然这个眼识不能生起，乃至身识生起，要有身根，那么这就是俱有依。俱有依是什么缘？是增上缘。

「若有色、若无色依」：「无色依」是什么呢？前面说过就是「等无间依」。「等无间灭依」，前一念的眼识灭了，后一念的眼识才能生起。这个「识」，不是地、水、火、风的物质，所以是「无色」的。依这个「等无间灭依」，也是它生起的一个缘，如果它不灭，你后一念的「识」不能生起，所以「若无色依」，「若有色，若无色依」，要有这个依。前面因缘已经说过不在内，这底下就是说这个一个俱有依、一个等无间灭依。

「及业」，这个「业」就是它活动，它的活动，它们众多的因缘正在有这种活动的作用，叫做「业」，有这活动的作用，就是「业」。那么这个时候这个「眼识」这个所生法，就建立了。有了「种子」、有了无间灭依、有了俱有依，当然底下还有其他的。

「助伴，所缘，为和合故」，还要有「助伴」。「助伴」，也就是很多的心所，心所法。眼识也有它的心所法，耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都有它的心所法，「助伴」。那么有了「助伴」还是不行的，还要有个「所缘」境，「眼识」以「色」为「所缘」境，乃至意识，以一切法为「所缘」境。这样子四缘都具足了，因缘、增上缘、次第缘就是等无间灭依，还有所缘缘，都具足了。这四缘都具足了，就是「为和合故」。什么叫做「和合」？众多须要的因缘都具备了，都凑合在一起，那个时候就是「此和合故」。

说是「彼法生」，「彼法生」是什么呢？「随其所应，欲系、色系、无色系，及不系，诸法生」。「随其所应」，随那个众生所适合的，就是这样子。这个众生他现在只是希求五欲，希求欲乐，而不希求禅，三昧乐，也不想要得涅盘乐，那么它就是属于欲界的了，这是「欲界系」。「欲界系」，这个「系」，是系缚、也是系属的意思，就是属于欲的范围内的法就出现了。

「色系」，那个众生他希求三昧乐，他不欢喜欲，他对欲，受到欲的苦恼。欲原来想法是乐，结果是很苦，所以就不希求欲了，就希求色界的三昧乐，那么他也自然是要这几种，要「种子」，「由此为先、此为建立、此和合故」，也是要具备这些事情。那么「色系」，色界系法就生出来了。「无色系」，他这个众生也不欢喜欲，也不欢喜色界的三昧乐，欢喜无色界天的三昧。那么也是要「种子为先，除种子依。所余若有色、若无色依，及业为建立。助伴、所缘，为和合故」，这无色界系法，才能出现的。

「及不系诸法生」，这个众生他也不欢喜欲，也不欢喜色、无色界的三昧乐，他欢喜涅盘，得大解脱，就希求出世间的圣道，没有系缚的，大自在的境界。那他也是要「自种子为先，除种子依。所余若有色、若无色依，及业为建立。助伴、所缘，为和合故」也是要这样子的，当然性质不同。这样子众缘具足了，「不系诸法生」。

卯二、彼法得（分二科）　辰一、问

问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？得何法耶？

前面这一段由「问答」的方式解释完了，这是第一段。一共是分五科，这是「彼法生」这一科解释完。现在是第二段「彼法得」。这个「彼法得」看这个前后文意思，前面这个「彼法生」，是全面的，完全的包括在内了。欲界系、色界系、无色界系，在出世间的圣道，全面的包括在内，这叫做「彼法生」这一科。现在第二科「彼法得」看他怎么讲。

「问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？得何法耶？答：声闻独觉如来种性为先。内分力为建立。外分力为和合故。烦恼离系、证得涅盘」：这可见这一段单独说不系诸法生，出世间的圣道，单独说这一段。特别的说到出世间的圣道，这和前面的那一段，也包括在前面那一段里面，但是这里特别的说到它，单独的说它的事情。这也是先「问」。

说是「谁」以那一种法「为先」有的？那一种法「谁为建立」？「谁和合故」？「得何法」呢？能成就到什么样的事情，这样子。这「答」，这底下回「答」。就先「标」。

辰二、答（分二科）　巳一、标

答：声闻、独觉、如来种性为先。内分力为建立，外分力为和合故，烦恼离系，证得涅盘。

「声闻，独觉，如来种性为先」，就是这个「声闻」人，和「独觉」，就是有感觉到生死苦，要解脱生死苦，从生死里出来，解脱出来，有这样的坚定意愿的人，就是「声闻、独觉」的人，属于「声闻、独觉」这两种圣人的开始。「声闻」，出生在有佛处，有佛法在世间成就的。「独觉」，就是没有佛法在世间，而他能够觉悟了的这种人。「如来种性」，「声闻」种性、「独觉」种性、「如来」种性。「如来种性」，就要有大悲心，在出离心上又建立了大悲心的人，愿意普渡一切众生，皆得三乘圣道，有这样高尚的意愿的人，就是有这样「种性」的人。

这个「种性」这句话，这个「种」，就是种子。这个草木，这一些的植物，它能生起，都是要有种子。现在出世间的圣道呢？他也是要有他的种子，要有种子。这个「性」，也就是种，「性」也当个「种子」讲，有这种功能性。有「声闻」的功能性，能成就「声闻」圣道的功能性，成就「独觉」、成就「如来」的这种功能性。如果是在本论上说，就是本具的，天台宗的话，本具的。本来就是有的，不是由修来的，就是从无始劫来，不用修，本来就有这种种性，有的众生没有。这个《瑜伽师地论》上有这种主张，有的众生没有这种种性，有的有，有的没有。现在说这个人能做「声闻」，能成为「独觉」，能成佛，是他本来有这样的种性。如果没有，那就不行了，这实在是无可奈何的事情，若是这样讲。

「种性为先，内分力为建立」，光是「种性」还不行，还要有「内分力」，才能把这个「种性」建立起来。还要「外分力为」之「和合故」，「和合」来帮助他才行。这样子说是「谁为先」？「种性为先」。「谁为建立」？「内分力为建立」。「谁和合故」呢？就是「外分力为和合故」。「得何法」，得到什么成就了呢？「烦恼离系，证得涅盘」，有这样的成就。「烦恼」是系缚人的，使令你不得自在。现在由于修学圣道，远离了烦恼的系缚了，那么然后他证悟了一切法不生不灭，离一切相的胜义谛了，那么叫做「证得涅盘」；就是「得何法」，就是得到这样的法。从这句话看出来什么事情呢？就是修行人，这上面说「声闻、独觉、如来」这都是修行人，不是世间流转生死的人，可是原来他是流转生死的，在流转生死的时候，他修学圣道的时候，就是修这个四念处，『观身不净、观受是苦、观心无常』，这是助道。『观法无我』呢？就是涅盘了。见一切因缘生法，就是寂灭性，诸法寂灭相。念念这样观察，观察这因缘生法是寂灭性，那么叫做「证得涅盘」。

如果说是你不观寂灭性，那是不行的，不能得圣道，不能得圣道。这个所以我们佛教徒修行的法门，从这些重要的经论上看，很容易辨别你的法门对不对。你修行的法门修行的是对了？是不对了？很容易就知道了。说是我修行只是令心里面寂静一点而已，没能见诸法寂灭性，那就不能得解脱，很明白的就可以知道这件事。这是回「答」了前面的「问」。以「谁为先」？以「种性为先」。「谁为建立」？「内分力为建立」。「谁为和合故」？「外分力为和合故」。「得何法」呢？得到「烦恼离系，证得涅盘」，就是还是无所得的境界。

已经把那个问，回答了。回答了，但是还有问题。什么叫做「内分力为建立，外分力为和合」呢？这话怎么讲呢？底下解「释」。解「释」先解「释」这个「内分力」。

巳二、释（分二科）　午一、内分力

内分力者：谓如理作意、少欲知足等，内分善法，及得人身、生在圣处、诸根无缺、无事业障，于其善处深生净信，如是等法，名内分力。

现在这个解释叫「内分力」。这个「内分」，这个「内」字，看那文上的解释，「内分」是对外分说的，对外分说「内分」，那就是你本身要具备的条件，就叫做「内分」。你自己要具备的条件，叫做「内分」。「外分」呢？就不是你，不是你自己能成办的，那就是另外别的因缘成就的。所以叫做「内」，就是你自己这一方面成就的力量，自己要成就什么力量呢？「谓如理作意」，这个声闻、独觉、如来在因地的时候，发心的时候，你要能够「如理作意」，随顺真理来动作你的心，你这个的动，心的动作要合理，这样的意思。

我们说是我们修行的时候，要心寂静，修奢摩他止，要心寂静，而这地方说作意是动。作者，动也。要把你这个心动起来，当然是如理的，这可见我们没有修行的时候，心也是动，但是是不合道理的，不如理。现在要合理的动作，这合理的动作看出

来，止也是合理的动作，观也是合理的动作。若是止和观对论呢？那就应该是观，是如理作意，是合理的作意。就是要远离一切的邪知邪见，远离这个凡夫的颠倒迷惑，要远离外道的邪理，邪知邪见，要有佛法的正知正见，用正知正见来指挥你的心，叫他这样动，那么叫做「如理作意」，应该是这样的意思。

「少欲知足」，还有一个条件，要「少欲」。这个「欲」要「少」，就是你生活上所须的要少，不能够贪求很多很多，不可以。但是在本论，下文有解释。就是《瑜伽师地论》下文有解释，下文解释什么呢？我有功德，我不欲人知，这叫做「少欲」。我有功德，我不愿意别人知道我有功德，这叫做「少欲」。

「知足」，「知足」当然你现在没到法性生身的时候，没得法身，还是肉身，还是要生存所需的条件，衣、食、住还是需要的，因为得到这么多就足了，就满足了，不多贪求；就是得到的东西，不管是好、是坏，心里面不染着，得到的不是特别精妙的衣、食、住也好，也知足；得到好的，也知足，不染着，不染着这些事情，那么叫做「知足」。「少欲知足等」，就是下面的解释，加上一个易满易养的意思，就是很容易满足。在家居士护持这些修行人的时候，感觉到这个修行人很容易侍奉他，不感觉到这个简直贪多，没有厌足，忽然间要这个，忽然间要那个，没有「知足」的时候，那就不是易满易养。这是说容易满足，给他一点，他就「知足」了，那叫做「等」，「少欲、知足等」。

「内分善法」，这是你本身具足的功德，要有这种。要「如理作意」，要「少欲、知足等」这些善法。「及得人身」，还有一样事情，你要得到人的果报，人的身体，因为三恶道不可以。三恶道是个恐怖的世界，苦恼的世界，不能修行；因为苦恼这时候心里面乱，很难是如理作意的，所以三恶道不可以修行。你生到天上去太乐了，为乐所迷，也不能发心修行；只有在人间，没有三恶道的苦恼，也没有诸天那么乐，这个时候可以，要「得人身」。「得人身」有个好处，人间也有苦，人间有苦，令你生厌离心，人间也有不是特别殊胜的乐，你心情自在一点，心情自在就能够用功修行。所以要「得人身」，才能够修行，这可见「人身」很宝贵的，「人身」宝贵，就是他能栽培善根，能修学圣道，在这里说的宝贵，「及得人身」。

「生在圣处」，还要有一个条件，你得「人身」的时候，这个时候世间上有佛法流行，这个地区有佛法在那里流通，有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，在这里来来往往的，就这个地方就有佛法了。如果没有比丘、没有比丘尼、也没有优婆塞、没有优婆夷，这地方是没有佛法的，所以「生在圣处」，就是有佛法流行，这句话我们做这句话，好像也明白了，实在是因为这个地方，有佛教徒，才有佛法的。

我们来到美国这就很明白这件事，如果没有佛教徒，那有佛法呢？「生在圣处」，什么地方有佛法，什么地方就是「圣处」。你若生在这个地方，说是这个世界上有佛法，但是你生在那个地方没有佛法，那么不行，不可以，「生在圣处」。

「诸根无缺」，这时候「及得人身」这地方，还要再说明一点。是「得人身」了，你若是盲聋、音哑也不可以。盲聋、音哑也是很困难，学习佛法也很困难，说也不盲，也不聋，也不音哑，还有问题，这第六意根非常重要，第六意根。有的人，你看上去，他也很正常都很好，但是他那个第六意根不好用，就是不行。他稍微用点心去学习佛法，就有问题，就是不是烦燥，就是受不了，的确是有这种人，就是不能学习佛法。所以这上面是六根具足，「诸根无缺」有这么多的意思。有的人你怎么样用心，就三天不吃饭，他没有什么事情，他的身体还是正常，所以我感觉到，说是我有时候说一句话，第六意根特别强的人，他修学佛法容易一点，特别强的人。怎么叫做第六意根特别强呢？这事情很容易明白，譬如说是这个大公司里面，工作特别繁重的人，做总经理、做董事长的人，很多很多的繁重的事情，他能够精神很镇定的处理这些事情，几个钟头处理这些，他心情不乱，没有事情。说是工作八个小时，工作十六

个小时他也不在乎。这就是这种心力特别强的人，修学佛法是最容易、最好。心力软弱，没有坐一两个钟头，心里烦的，要出去跑一跑，才可以，就差一点。

所以这个「诸根不缺」里面，你若不盲聋、音哑，六根都具足，而第六意根要特别强，就比较容易。是「无事业障」，还要没有事业的，没有「业障」。譬如说是好好学习佛法，不！他心里面有很多妄想，发动这个事情，发动那个事情，做很多事，废修善品，妨害你修学圣道。那个事情也不是说不对，但是不能修学圣道，不能修学圣道。不能修学圣道，那你怎么能得圣道呢？那事情也是好事情，不是说不好，但是差一点，不是现在这个时候应该做的，所以那就是「业障」。因为办那件事，把你修学圣道的事情耽误了，这个自己正知正见还没有成就，就想要做大菩萨，你看做这个事情对不对呢？就是问题，实在明白一点说，就是这么一回事。刚刚的接触佛法，就要做大菩萨去，做个事，做那个事，等到你做了很多事，头发都白了，什么是佛法还不大懂，还没有正知正见。那能行吗？说这「无事业障」就是这么回事。

我们有一年有一次我在旧金山，就是在法会上，有人问我，说圣人有没有语言的问题？圣人有没有语言的问题？我们凡夫有语言的问题，圣人有没有，圣人在十地菩萨上讲，到第九地菩萨善慧地，得四无碍辨。得四无碍辨，其中有一个词无碍辨，词无碍辨成功了，就是没有语言的问题了，能通达一切众生的语言。所以他能够为一切众生说法，用无量无边的语言，同时为一切众生说法，到那个时候有这件事，有词无碍辨。若是我们在凡夫的时候，就要做这件事，那好你去做吧！就是有这个问题。
「无事业障」，这个窥基大师他解释，就是刚才我说这一段话，不要有其他的相似的佛法的事情，障碍你修学圣道，那么叫「无事业障」。

但是在一般的我们读的经论，《阿毗达磨论》上，说「无事业障」，就是没有业障，有业障，就是没有五逆十恶的这种事情。弑父、弑母、弑阿罗汉、破和合僧、出佛身血这些事情，没有这些业障，没有这些严重的罪过的事情；若有那严重事情，那修学佛法有困难，修不来。「于其善处深生净信」，这还有最后一个条件，最后一个条件，就是「于其善处」，就是不是生在圣处吗？这个遇见佛法了，你能接触到佛法了，你对于佛法，佛法说的这个道理，深深的生起清净的信心，清「净信」心怎么讲呢？佛法是令你了脱生死，得成圣道的，或是度化一切众生皆成圣道的这种事情，你也就这样相信，这叫「净信」。

佛法这样，利用佛法，利用佛法满足他的贪、瞋、痴，但是这种人都是聪明人，那就不是净信了。所以现在说「深生净信」，深深的非常坚定的，而能够明白佛意的，那叫「深生净信」。佛法是我们在佛法里面学习，得成圣道，但是心里面是一直的欢喜世间上的富贵荣华，利用佛法去成就世间的富贵荣华，那就不是「深生净信」。所以是「诸根不缺、无事业障，于其善处深生净信」这样子。

但是这个和发菩萨心、发菩提心、发无上菩提心，那是不同的，那还是不同。那也是「深生净信」，比声闻、缘觉，更高的境界，那和凡夫的事情，不能同字而语。「如是等法，名内分力」，这叫做「内分力」，这是「内分力为建立」，所以叫做「内分力」。那么「内分力」这一共有几种功德？「如理作意、少欲知足、得人身、生在圣处、诸根无缺、无事业障，于其善处深生净信」，这一共七样，有七种功德。

午二、外分力

外分力者：谓诸佛兴世、宣说妙法、教法犹存。住正法者：随顺而转、具悲信者以为施主，如是等法，名外分力。

「外分力者」，这「外分力」怎么讲呢？「外分力」，就是「谓诸佛兴世、宣说妙法」，这个不是我们的力量，我们只能够「内分力」这边，你自己负责要成就这个

功德。这「外分力」是什么呢？是「诸佛兴世」，无量无边的佛，他也是凡夫，后来成就无上菩提了，有大悲心来到世间教化众生，那么叫「诸佛兴世」，出现在世间上。「宣说正法」，他为众生随顺众生的根性，宣说了很多很多的苦、集、灭、道、十二因缘、六波罗蜜，无量无边的佛法，这样子，这是一种。「教法犹存」，佛出现世间，是佛的化身，不可能久住世间，他要入涅盘了。入涅盘了以后「教法犹存」，他宣说的这个语言文字的佛法，还在世间上流传。「教法」，他教化众生的语言，这些法语，就是经论，还存在的在世间，「教法犹存」。

「住正法者随顺而转」，这个「住正法者」是什么呢？佛入涅盘了，还有的佛的弟子，佛的弟子有很多得成圣道了，得成圣道。他不是佛，但是他在住持正法，他能宣扬正法，他也是证悟了第一义谛了，这些叫「住正法者」。佛入涅盘了，教法存在，教法存在，这时候要有人宏扬，就是「住正法者」，就是佛的弟子。「随顺而转」，这个「随顺而转」，就是这个「住正法者」，他「随顺」佛的教法，也「随顺」佛的证法，有教证两种，佛法有教证两种差别，证悟的证。语言文字的佛法，和离一切语言文字，离文字的佛法，都是正法，这个是正邪的正，教、行、理都是正法，都是正邪的正，都是正法。可是教证的证，是证悟的证，一个教法；一个证法。

这个「随顺而转」，这个「住正法者」这个人他能「随顺」教法、也能「随顺」证法，这就是来表示这是「住正法者」。有的人「随顺」教法，而不能「随顺」证法，那是凡夫僧，那么这还算好的，还是「随顺」教法。其次呢？他也不「随顺」教法，当然谈不到证法了，证悟的证。不能「随顺」证法，教法也不能「随顺」，建立一些相似的佛法，那就不是佛法了，那就不是「住正法者」。是「随顺而转」，这个「住正法者」，他能「随顺」佛的教法，也「随顺」佛的证法「而转」，有这样的，这当然是最好的，最理想的高僧，这可称之为圣僧。

佛虽然不在了，而有圣僧住世，那就是菩萨了，得圣道的菩萨，「随顺而转」有这样的人，你看这多好呢？我们可以拜这个人做师父有多好，这是好的，这是「外分」的「力」，「外分力」。「具悲信者以为施主」还有一个事情，「具悲信者以为施主」，就是那个在家居士，在家居士，这不必说在家、出家，就说这个人有慈悲心，对于佛法也有信心，这个一个生死凡夫，爱烦恼、见烦恼，无量无边的烦恼都具足，忽然间发心修学圣道，这个人是很可恭敬的、很可赞叹的，但是也是很可怜的，这生死流转都是很可怜的。而这个人发慈悲心，发「悲」心、又发「信」心来，这个人给为他做「施主」，好！我支持你！你要修学圣道，我支持你，这是「具悲信者」这也是不容易，不是容易的。

这个这里面看出来什么事情呢？这个当然出家人、在家居士都是一样，这需要学习过佛法的人，学习过佛法的人，他对修行人才能发出来「悲信」。发了「信」心，就是你若能在佛法里边修学圣道，终究有一天成功了，成佛了，因为一种了善根，将来这个善根一动，就是得了无生法忍了。你在学习佛法的时候，你会有这样的「信」心，那么你有这个「信」心，来成就这件事。「悲」这句话怎么讲呢？这个人是个生死凡夫，他修学发了道心是对的，但是还是生死凡夫，那能都是圆满的呢？一定还有些缺点，还有些过失。过失不计较，不计较这件事。凡夫是这样子的，他现在还没得圣道，就是得了圣道，初得无生法忍的人，也不都是完全理想的，就是你要求他的过失，连阿罗汉也有过失，何况凡夫呢？所以这时候就叫「悲心」。这表示你若想要支持这个人修学圣道，你不要介意这一点，所以这叫做「悲」，叫做「悲」心。说我不识佛法，我欢喜这个人，我就支持他，那就是不合乎这个「悲信」两个字，不符合这「悲信」两个字的，所以这个「悲信」这两个字很有意思。

这「具悲信者以为施主」，这样的人做「施主」，来支持你的生活所需，帮助你用功修行，这个「具悲信者以为施主」。这个佛菩萨说的话就是说的好，说的妙。「具悲信者以为施主，如是等法，名外分力」，这叫做「外分力」，外边的助缘。你

看这助缘上面有几个条件，「诸佛兴世、宣说妙法」这一个条件。「教法犹存」还有「住正法者随顺而转、具悲信者以为施主」。或者「诸佛兴世」算一；「宣说妙法」是二；「教法犹存」是三；「住正法者，随顺而转」是四；「具悲信者」又是五个。那么就这五个功德，这叫做「外分力」。现在就是加在一起，这「声闻、缘觉、如来种姓为先，内分力为建立，外分力为和合故，烦恼离系，证得涅盘」就成功了，这件事成功了。所以这个「问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？得何法耶」，原来就是这么回事，这就和前面那一段，也包括在前面那一段里面，但这是单独说圣道的。

卯三、彼法成（分二科）　辰一、问

问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法成耶？

「问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法成耶？答：所知胜解爱乐为先。宗、因、譬喻为建立。不相违众，善抗论者，为和合故，所立义成」这一段，和前面两段不一样。不一样，这是什么意思？这是要宏扬佛法的意思。「问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法成耶」，这就提出来，这又是三个问题。等于是几个？「以谁为先」是一个，「谁为建立」是一个，「谁和合故」是一个，「何法成耶」四个问题。这底下回答。

辰二、答

答：所知胜解爱乐为先。宗、因、譬喻为建立。不相唯众，善抗论者，为和合故，所立义成。

「所知胜解爱乐为先」，就是你要宏扬佛法，你要想要宏扬佛法，「所知胜解爱乐为先」，你先要做好这件工作，这件事你要做好。是什么呢？「所知胜解」，对你所学习的佛法，就是你所知的、所认识的，所通达的这一些佛法，要达到「胜解」的程度，达到「胜解」的程度，就是这样的佛法，你能够就是有大力量，有那么大的智慧，通达了佛法，不可动摇，别的人不能动摇你的见地，你的做法别人不能动摇的，叫做「胜解」，就是有大力量的，有强力的解悟，解悟的智慧。

而你对于所「胜解」的佛法，也有爱乐心、有欢喜心，这就不是当学问来学习的，不是说有这种知识，我有这知识而已，那不是。这就是你本身是有信心，有信愿的关系，有信、愿、行的关系，所以有爱乐、有欢喜心，佛法是最尊贵的。其余的有漏，世间的一切有漏法，所不能及。这就对于佛法爱乐心、有欢喜心，所谓法喜充满了，有这样的意味在里边。

所以这个地方，而这个殊胜的佛法，你对它有爱乐心，就表示你有一点修行了，你有多少修行了。如果是这个妄想浮动，又不知道爱惜光阴，这种人能够对于佛法生欢喜心吗？不可能的。这个说生欢喜心，是由他自己常常修四念处，修止观，才发出来这种爱乐心。你常常静坐的人，常常静坐的人，他多少有一点知道动乱的境界，不值得赞叹的，自然会有这种感觉，这个动乱的境界不值得赞叹。你心里面常有止观来调伏心，就能够从文字的佛法，向于无文字的境界去，当然我是说这要修四念处，只是修奢摩他，而不修毗婆奢那，那是不行，你自然生欢喜心。把这经论一打开就生欢喜心，不会生厌烦心；我看了就脑袋疼，不做了，不会有这种事，生欢喜心。爱乐这个字，就表示你有多少修行了，这样说，你对佛法的通达，达到一个高水平的境界，而且自己有止观的修行，这就叫做「胜解爱乐为先」你要有这个条件。当然这个地方，并没有说是一定是得圣道，但是这个地方，最低限度也应该由外凡而内凡了，应该达到这个程度。

「宗、因、譬喻为建立」，你若想要为人宣说你所「胜解」的、你所「爱乐」的

殊胜的佛法，你要为人家讲解的时候，你要有这样的方法，要用「宗、因、譬喻」。这就所谓因明了，要把你这一段讲解佛法的宗旨要提出来，你的要义是什么？要提出来。然后要把它为什么要这样子，说出来理由，就是「因」。然后还要有「譬喻」，来显示分明，分明的把你的宗旨说出来，这时候人家容易听明白，而还要容易生起信心，才可以。这里边的下文有详细解释，不多说。

「不相违众，善抗论者，为和合故」，这个由「宗、因、譬喻为建立」，就建立你的「胜解爱乐」的佛法，在这个苦恼的世界，邪知邪见的地方，要建立了光明的佛法出来。要有「宗、因、譬喻」的条件。「不相违众，善抗论者」：「不相违众」，就是这个听众，你的听众，不违抗你。因为被你的胜解，智慧辨才，「宗、因、譬喻」折服了，他不能够违抗你，「不相违众」，不违抗你。当然这是各式各样的差别，也不是那么简单的事情。「善抗论者」，就是善于对抗的那个敌对者，敌对者，就是他原来对于佛法没有信心的，但是他也不是无知无识的人，而是有学问的人，有智慧的人。他也是善于辨论的人，这种人。「为和合故」，被你折服了，那么同意你的说法，那么你成功了，是这样的人意思。那么他没有邪知邪见，或者他有邪知邪见，被你解除了，消除了，消解、化解了。那么他没有特别的执着，那么就是站在你同一个立场，所以叫「为和合故」，这就是这个众生被你教化好了。

「所立义成」，那么你所住持的佛法就成功了，你所宣扬的佛法，就成立了。那么这一段是说这个参考书都没有多说什么，这是我的分别，就是你在佛法里面用功修行，想要宏扬佛法，你要达到这个程度，你要有这个程度才可以，你才能够做这件事。

卯四、彼法办（分二科）　辰一、问

问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法办耶？

这就是第四段「彼法办」。这还是提出这四个问题，底下回「答」。

辰二、答（分二科）　巳一、工巧业处办

答：工巧智为先，随彼勤劬为建立。工巧业处，众具为和合故，工巧业处办。

这是说行菩萨道的人，我这么想。前面一段是宣扬佛法，你要达到这个程度。这一段是说你要宏扬佛法，也应该有一点事业，做一点事业，这个菩萨道，或者是出家的菩萨，也可以说是在家的菩萨；或者这个地方指在家菩萨说。在家菩萨你若是宏扬佛法，你要有一个事业，事业是什么呢？是「以谁为先？以谁为建立？谁和合故？何法办耶」？是「工巧智为先」。就是「工巧智」，就包括了世间上一切工、商业，农业、工、商。你是做律师也好，你做会计师也好，你是做大资本家也好，做个农业，做个种田也好，乃至你牧牛也好；或者是你做个大学校长也好，凡是包括了非常的广，这个「工巧智」。就是有世间上各式各种知识，成熟的一种知识，你要有这种知识为先，没有这种知识，你不要做这个事。说我要办一个医院，我要办一个学校，或者是办这个工厂，或者是做种种的事情，你一定要有那种的知识，所以「为先」。

「随彼勤劬为建立」，然后随顺那件事，你要不怕辛苦，「勤劬为建立」。你要有这种精进勇猛的心力、体力，那你这个「工巧智」的计划，才能建立起来，才能建立起来的。说「工巧业处，众具为和合故」：这个「工巧业处」，你这个计划是内心里的一个纸上谈兵的事情，现在要事实上要做这件事，你要有「工巧业处」的「众具」，众多的因缘资具，众多的资具，就是要有很多的这个财力、物力、人力，不是一个人所成的，那就是「工巧业处」，众多的资具，都要具足了，才可以。「工巧业处办」，这个时候各式各样的，你所计划的事情才成功了，就办好了。

巳二、有情安住辨

复爱为先，由食住者，依止为建立。四食为和合故，受生有情安住充办。

这是「界建立」的第八科「因缘果建立」。「因缘果建立」里边一共有四科。第一「由相」，第二「由依处」，第三「由差别」，第四「由建立」。现在是「由相」。「由相」中有两科。第一科「总标相」，第二科「问答辨」。这「问答辨」里边是分成五科。现在是第四科「彼法办」。本来「彼法生、彼法得、彼法成、彼法办、彼法用」，这个「生、得、成、办、用」，都是约「果」说的，都是约结果说的。但是「果」与「果」还是有差别，所以前面也说过了。现在是第四科「彼法办」。

「彼法办」里边，第一个是「问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法办耶」？底下是回「答」，回「答」里边分两科。第一科，是「工巧业处办」。「工巧智为先，随彼勤劬为建立，工巧业处，众具为和合故，工巧业处办」这一科完了。底下是第二科「有情安住办」。前面这个「工巧业处」，是有情所办的事情，当然这里边，按前后文的意思看，应该是发菩提心的菩萨，他在社会上做种种的事业来饶益有情的。现是第二段「有情安住办」，「有情」怎么样才能「安住」呢？也是要有「因缘果」的。

「复爱为先」，这有情能得安住，当然先要有一个生命体，有他的身体，这个五蕴身。五蕴身的成就一开始先是要有「爱」，有「爱」才可以，就是这个识，色、受、想、行、识的识，这个识为「爱」所润，为「爱」的滋润，像这个谷的种子，为水所润，这样子力量这个就强大了。所以这个业种子，以前造了业，或者是善业、或者是恶业、或者是连不动业也是在内，它要发生作用，得果的时候，先要有「爱」来滋润它。造某一种业的开始，也都是要有「爱」，它要有一个希图，那个希图就是「爱」，去发动这个业。也就是与思心所相应的「爱」，所以「爱」是在「先」，然后才能得到这个生命体的。

「由食住者，依止为建立」：这个「由食住为建立」、「由依止为建立」应该是这样意思。这个「爱为先」得到这个果报，他要有「食」，这个果报才能够住持下来，才能得建立起来，没有「食」这个身体还是不行的。

「依止为建立」，这「依止」是什么呢？这个「依止」，譬如说是眼识，以眼根为「依止」，耳识以耳根为「依止」，那么这个识都要有一个「依止」，就是增上缘。增上缘为他的「依止」，而这个识才能建立，识才能建立。识能建立，也就是这个生命体得建立了，因为这个生命体是以识为主的。这样说「由食住依止为建立」，「由依止为建立」；或者这两个意思合在一起，「由食住，依止得建立」，这样子这个「依止」，就是生命体，这个身体以识得住，以识为「依止」才能够成就；不然的话，这个身体是不能成立的。这是「以爱为先」，是「因」；「食住依止」，为「缘」。

「四食为和合故」：这个「四食」就是前面说过的段食、悦意触食、意思识、识食。这个生命体从母体分离了以后，逐渐的这个「四食」才具足。最初开始的时候，还不具足「四食」，若是以人的胎生来说，那时候开始有段食、有识食，但是意思食、悦意触食还不具足，所以这个「四食为和合」，和前面的「爱为先，食住依止为建立」，还是不一样的。

「四食为和合故，受生有情安住充办」，那么得到生命体的这个有情，他才能「安住」，他才能够「充办」。这个《披寻记》上分两个意思解释：就是「识执持名色，名名为安住」，就是已生的有情「识执持名色」，就是阿赖耶识执持这个生命体，那个生命体得安住。若是将生的有情，就是「爱为先」，「四食为和合」那么就得「充办」，就成功。这个「办」，是成办，就是成功了，圆满了。这个「充」者，「足」也，就是圆满了，成办了。「充足」，就是圆满了，因缘和合，就是充足，成功了，那么叫做「充办」。

这样说这个生命体，总而言之，还就是这样意思，「爱为先」、「食住依止为建立」、「四食和合」，然后这个生命体才圆满的成就，继续的生存的，这样意思。

卯五、彼法用（分二科）　辰一、问

问：以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法用耶？

这是第五科，卯五、「彼法」的「用」，发出来的作用。这上面说「以谁为先？谁为建立？谁和合故？何法用耶」？这也是四个问题，这底下回「答」。

辰二、答（分二科）　巳一、标

答：即自种子为先，如此生为建立。即此生缘为和合故，自业诸法作用可知。

这底下是「彼法用」。「彼法」，「彼」因缘和合所生「法」，所发出来的作用。先是「问」。底下回「答」，回「答」时，先「标」。

「即自种子为先」，「标」而「释」，「征、办」。「即自种子为先」，就是这一法它本身的种子是最重要的，这个「种子」是名言「种子」。「为先」，当然是名言「种子为先」，而后才有业种子，「为先」，这就是「因」。

「如此生为建立」，若说名言种子为先，这底下「如此生为建立」：这个「此」，就指名言种子说。若是这样说应该包括这个「业种子」，「有支种子」也应该包括在内。那么有支种子、业种子，增上这个名言种子，然后才能够生起的。「如此」，就「此」种子，这个「此」，就指那个「种子」说，此种子生出来果报，就只此而已，这就是「建立」。不是离开了种子，另外有一个什么力量能建立，这话就有这个意味，「如此生为建立」。

「即此生缘为和合故」，就是前面那个「生」，就是业种子帮助名言种子，造成了果报的时候，这个果报出现的时候，就是「即此生」。当时还有种种的因缘，还要种种的因缘；若由胎生说，还要父母的因缘，那么还要其他种种的因缘，「和合」，这就叫做「和合」。

「自业诸法作用可知」，这样子「种子先」、「生为建立」、「生缘和合」，这些这三样具足了。这个「自业」，他本身发出来的「作用」的「诸法」就可以知道了，那么这就是「果」，就发出来作用了。这看底下它举个例子。

这底下是解「释」分二。第一个，是「征」。第二个，是「辨」。这个「辨」里边是分两科，「内分自业差别」。前面都是「标」，这个「征」以下才是解「释」。

巳二、释（分二科）　午一、征

何等名为自业作用？

午二、辨（分二科）　未一、内分自业差别

谓眼以见为业？如是余根各自业用应知。

「何等名为自业作用？谓眼以见为业」，这底下举个例子。譬如说我们的眼睛，它是「见」，就是它的「业」用，就是它的作用。

「如是余根各自业用应知」，像眼根是这样子，那么耳根、鼻根、舌根、身根、意根，「各自业用」也就可以知道了，那么这就是它的「果」。这眼、耳、鼻、舌、身、意六根，也就是人的生命体了，这生命体就是这样子出现。那么这个生命体的出现，有多少种的解释，前面说「爱为先」，其实也是生命体；这里面说「自种子」，也还是这个生命体。但里面用的词句是不一样了，「如是余根各自业用应知」。

未二、外分自业差别

又地能持、水能烂、火能烧、风能燥，如是等类；当知外分自业差别。

「又地能持」，这是第二段「外分自业差别」。「外分」，就是生命体为内，生命体以外的器世间，为「外」。外面指什么说呢？就是「地、水、火、风」。
「地」，是「能持」的，它能够摄持。譬如说大地里有万物在上面生长，那么就是「地」它能摄持这么多的事情。「水」的它的业用，就是「能烂」。「火」呢？是「能烧」。「风」，能够干「燥」。「如是等类；当知外分自业差别」，这是它的不同。

这个前面说是「爱为先」、「食住、依止建立」、「四食为和合」，这样的话说得非常明显。底下这里边说是，「谁为先？谁为建立？谁和合？何法用？即自种子为先，如此生为建立，即此生缘为和合故，自业诸法作用」，这就是通于一切的。说「爱」当然也是种子，但是这个地方「如此生为建立」，似乎不像前面说「四食」，这话范围就缩小了。可是底下接着「生缘和合故」又广了，这里面还要众多的因缘。这是「问、答、辨」这一共五科，说完了。也就是「由相」这一科，说完了。

丑二、由依处（分二科）　寅一、标

因等依处者：谓十五种。

寅二、列

一、语。二、领受。三、习气。四、有润种子。五、无间灭。六、境界。七、根。八、作用。九、士用。十、真实见。十一、随顺。十二、差别功能。十三、和合。十四、障碍。十五、无障碍。

这是「因等依处」，也就是第二科「由依处」。这一大科的总的名字叫做「因缘果报建立」，「因」的建立、「缘」的建立、「果」的建立，这一大段文的要义，就是这三件事。一个「因」、一个「缘」、一个「果」，它们是怎么「建立」的，说这件事。前面说这个「相」，实在来说，还是总说的。那「彼法生」、「彼法得」、「彼法成」、「彼法办」、「彼法用」，是总说。「由依处」，就是别说了，就说出来很多事情。那么「因等依处者」，这句话怎么讲呢？就是「因、缘、果」，只标出「因」；「缘」和「果」没有提，就用这个「等」字代替了。这个「因」的「建立」、「缘」的「建立」、「果」的「建立」，要有一个依止处，要有一个凭借，它才能建立的。那么这个它是它的「依」止「处」是谁呢？「谓十五种」，「谓有十五种」依止处，「十五种」。这「依」止「处」：第一个，是「标」。这底下「标」，

然后就是「列」。「谓」有「十五种」，这是「标」，底下就「列」出来。一、「语」。二、「领受」。三、是「习气」。四、「有润种子」，乃至到第十五是「无障碍」，这是「列」出来。「列」出来，这底下没解释，不要解释，下面就会有解释了。这是这个「由依处」，这是第二科。

丑三、由差别（分二科） 寅一、标

因等差别者：谓十因、四缘、五果。

第三科「由差别」。是「因等差别者」，就是「因、缘、果」，都是有「差别」的。「因」有差别、「缘」也有差别、「果」也有差别，现在先说这个「因」。这是先「标」而「列」，「列」出来就是这三个。先说这个「十因」。第二科，说「四缘」。第三科，说「五果」，这三种各有差别，先说「十因」的差别。「十因」差别是什么呢？「谓十因」，「因」有十种差别；「缘」，有四种差别；「果」，有五种差别，这是「标」。底下「列」出来。「十因」是什么呢？

寅二、列（分三科） 卯一、十因

十因者：一、随说因。二、观待因。三、牵引因。四、生起因。五、摄受因。六、引发因。七、定异因。八、同事因。九、相违因。十、不相违因。

这是「十」个「因」的差别的名字，「列」出来。底下「四缘」有什么差别呢？

卯二、四缘

四缘者：一、因缘。二、等无间缘。三、所缘缘。四、增上缘。

这是「四缘」的差别。「果」有几种差别呢？有五种。

卯三、五果

五果者：一、异熟果。二、等流果。三、离系果。四、士用果。五、增上果。

这是「由差别」，都「列」出来，下边才解「释」。就是「由建立」，这「建立因等」的「建立」的差别。「十」种「因」的建立、「四」种「缘」的建立、「五果」的建立。下面就解释这三种建立。

丑四、由建立（分二科） 寅一、明所依（分三科） 卯一、十因（分十科） 辰一、随说因（分四科） 巳一、标

因等建立者：谓依语因依处，施设随说因。

丑四、「由建立」。 寅一、「明所依」：「明所依」，就是以前面的「十五种」为所依，而建立「因、缘、果」是这样意思。这个「明所依」中分三段。第一段，就是说「十因」。「十因」，是「能依止」的；「十五种」，是「所依止」的。那么这个「十因」分十科。第一科，是「随说因」。这个「随说因」怎么样建立的呢？底下分四科。第一科，是「标」。

「因等建立者」，先说这个「随说因」。「随说因」：「谓依语因依处，施设随说因」，这是「标」。这个「随说因」，它要依止前面说的那个「语因」。「语因依处」：「语因」做「随说因」的依处，就是依止「语因」施设「随说因」的，「安

立」。「施设」者，安立也。安立这个「随说因」，这是「标」。下面解「释」，第二科。

巳二、征

所以者何？

是问。底下就是解「释」，等于是回答。

巳三、释

由于欲界系法、色无色界系法、及不系法，施设名为先故想转；想为先故语转；由语故，随见、闻、觉、知，起诸言说。

这底下解「释」。「由于」，就是因为。因为这个「欲界系法」，就是属于「欲界」的一切法，属于「欲界」的，系属于「欲界」的一切法，也就是色、受、想、行、识，「欲界」的。

「色界无色界系」的「法」，及「不系法」：不属于三界，得大解脱的圣人的法，叫「不系法」。这样说「欲界、色无色界」，这三界是有漏法；「不系法」，就是无漏法。那么有漏法、无漏法，加起来通通都是有为法。那么也包括无为法在内。

「施设名为先故想转」：「施设名为先」，这些有为法、无为法，有漏法、无漏法，法本身是没有名字的，但是佛陀的慈悲，为了觉悟我们颠倒的众生，就要安立名字，「施设名为先」。就是先安立「欲界系法」这都是名字，「欲界」这么多一切法，都有名字，一样每一法都安立一个名字。那么这个「色界」的、「无色界」的，乃至「不系法」，这一切法，每一法每一法都要安立名字，就是先「施设名为先」，就是先为它安立名字。然后呢？「故想转」。我们这个「想」，这个内心的思想分别，才能活动。「转」者，「活动」也。这个「名为先」这句话，每一法安立个名字，就是用名有能诠的作用。名字，每一个名字，有能诠显、所诠显的义的作用。每一法本身，它是有义的，用名字来诠显这个义，就是有能诠显的名、也就有所诠显的义。有了名，有了义的时候呢？就「想转」。我们内心的分别思惟，就可以活动了，就是这样。『非离彼能诠，智于所诠转』，还是这样意思。有了能诠、所诠，我们的分别，才能起作用，是这么句话。「名为先故想转」，这个意思若没有能诠、所诠的时候，我们内心的「想」，是不能活动的。有了能诠、所诠，我们心才能活动，才能去思惟。

「想为先故语转」，这内心里面你会思想，你的名言多，你的分别心就多；你的名言少，你的分别心就少。那么当然多少和智慧还有关系，有的人智慧不够，读了很多书，他还是不会想；有的人智慧很大，他读书不多，他就分别心很多，他会分别出来很多很多的事。当然这个人读书多更厉害，分别心是更多。不过一般性的说，读书人分别心多；我们读书少的人，分别心少。

所以「想为先故语转」，你内心里面会思想，然后才会说话；如果心里面不会思想，当然说话就受到限制，这三件事「名」、「想」、「语」。这个「想」以「名」为依处；「语」以「想」为依处，是名为「语依处」，就叫做「语依处」。或者前面说「谓依语因依处」，这个「依处」，这也是个「依处」。

「语依处」：「语」的「依处」，就是「名想」，当然执着也在内。「由语故，随见、闻、觉、知，起诸言说」，看这个文的样子，好像由于「语因故」，由于你会说话，由于你会说话故，两个原因的缘故。是「随见、闻、觉、知，起诸言说」，这

里面有个意思，由于你会说话，所以我就会说话了，我听你说话，我也就会说话，就是辗转，也有这种意思；但是又不决定这样讲。「由」于这个「语」的缘「故」，「语」的缘故是怎么回事情呢？就是随你的「见」、随你的「闻」、随你的「觉、知」，你就会发起种种的语言，这是「语」的「因」；前边「名想」是「语」的「依处」。这是说「语」的「因」，你会说话的原因，当然是因为有「见、闻、觉、知」。由「见、闻、觉、知」得到了很多的数据，然后就会发出来种种的语言；因为「见、闻、觉、知」，你就得到了很多的名想。这个「想」，就是「名」，能诠；还有义，为所诠。还是要有你的「想」去取这个「名」，去取这个义，还有这件事。

去取这个「名」，去取这个义，因为「见、闻、觉、知」得到了很多的「名」、很多的义，然后你内心里面去取，然后才发出来种种的语言。发出来种种的语言，这个语言就是说话，这个说话，说什么呢？还是说那个「名」、说那个义，说那个能诠的「名」，说那个所诠的义，就是这么回事。那么这个我们的目的，是要明白那个义，是要明白这个诸法的义，明白那「欲界系法」的义、「色界无色界系法」的义、「不系法」的义，明白那个义呢？一定要有「名」，一定要「想」，所以我们明白那个义，是你的目的，是你希望成就的事情。但是这个希望要靠什么才能成就呢？要靠「语」。「语」是什么？就是「名」，就是那个「名」和义，加上「语」，要靠这个才能够表达出来，诠显出来。因此「是故依语依处，施设随说因」。

要依止那个「语依处」，就是「名想」，来「施设随说因」，安立这个「随见、闻、觉、知，起诸言说」，表达种种义，这叫做「随说因」。「随说」，即是「因」，名为「随说因」是这样意思。那么这件事，好像任何人都离不开这件事，任何人都不能离开的，你只要说话，你心里面就是要有一个目的，有目的一定要假藉「语、名、想」，才能够表达这件事，所以这个是「施设随说因」。

辰二、观待因（分四科）　巳一、标

依领受因依处，施设观待因。

「依领受因依处，施设观待因」，这是第二个。前边是一、「语」。二、「领受」。现在说这个「领受」。「依领受因依处」：这「领受」，就是我们这个心，和一切法接触，这灵明的心，一接触一切法时就有感觉；或者感觉苦、或者感觉乐、或感觉不苦不乐，这就是「领受」。因为一「领受」就出问题了，问题就来了，我欢喜乐受，我不欢喜苦受。当然欢喜苦受的人，也是有，这就是一个智慧的问题。那么「依领受因为依处」，就「施设」这个「观待因」。这「观待因」，这个「十因」里面的第二因，叫做「观待因」。这「观待因」，是「依领受因」建立的，「依领受因，施设观待因」，为什么？

巳二、征

所以者何？

这是第二科是问。为什么「依领受因」来建立这个「观待因」呢？「所以者何」。这底下解「释」。解「释」，第一、「欲求乐者」，先说「欲系乐」。

巳三、释（分二科）　午一、欲求乐者（分三科）　未一、欲系乐

由诸有情，诸有欲求欲系乐者：彼观待此，于诸欲具、或为求得，或为积集、或为受用。

「由诸有情，诸有欲求欲系乐者」，由于很多的众生，在很多的众生里面「有欲

求欲系乐」的。有的众生，他欢喜求得「欲系」的快「乐」，属于欲界的就是五欲，属于五欲的快乐。我欢喜成就这样的乐，这是一个目的，也就是个果，想要得到这种的果。「彼观待此。于诸欲具、或为求得、或为积集、或为受用」，这解释「观待因」。这个「求乐」，那就是因为有「领受因」，你领受了乐，就知道乐很美、很好，于是乎就要求，求怎么求法呢？「彼观待此」，「彼」那求欲乐的人，他就去「观」察、去思惟，思惟这乐「待此」，要凭借这个条件，才有乐。

这个「观」，是观察、思惟的意思。经过观察，知道这个乐是「待此」，就是要靠这条件，才能有乐，那么就去求这个条件，什么是欲乐的条件呢？就是「欲具」。「『彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有』，这个欲乐的资具，你若是得到了，你才能够有欲乐。譬如说我欢喜坐车，坐车是个乐；那没车，这乐是没有的，就去求这个车，是这么回事。说我饿了是个苦，我吃饭的时候感觉解除饥渴就是乐；那这个乐，要靠什么呢？就是要靠吃饭，那么就去求这个饭去。那车也好、饭也好，这都是财。车也是财、饭也是财，乃至衣、食、住，一切一切都是财。

「于诸欲具，或为求得」，因为你一观察就知道，是凭借这些资具，你才能有乐。所以叫「观待因」，这「观待因」是从这么来的。那么我没有，我不具足这个欲的资具，那我就是要努力去求去。我没有，没有我要求，为求得这个「欲具」，就是要去努力去发财，求「欲具」。「或为积集」：「积集」是什么？已经求得了，还不足，还要再多一点，所以叫做「积集」。

「或为受用」：「求得」了以后、「积集」了以后。假设是「求得」了，成功了，那么就染着于这个「欲具」所成就的乐，染着这个乐，那么这就叫做「观待因」。「依领受因依处，施设观待因」，这个「观待因」是由「领受因」来的，不然怎么会去求去呢？这是说第一科，是「欲系乐」。现在第二科「色无色系乐」。

未二、色无色系乐

诸有欲求色无色系乐者：彼观待此，于彼诸缘，或为求得、或为受用。

这是因为这个人，他享受欲乐的时候，为欲乐所苦恼，他觉悟了，欲乐是苦恼的，放弃了，求这个「色无色界」的三昧「乐」，那么他就去希求。他观察「彼观待此」，「彼」那个人一观察，这三昧乐不是凭借外边的资具，是内心不乱，修禅定，才能得到三昧乐。禅定得三昧了，于是乎「于彼诸缘」，「于彼」得三昧乐的这些条件。「或为求得、或为受用」就这样子。那么这是不凭借外缘，才能得到三昧乐，是从内心里面的寂静，所成就的乐。

未三、不系乐

诸有欲求不系乐者：彼观待此，于彼诸缘，或为求得、或为受用。

「诸有欲求不系乐者」；这是第三种「不系乐」。就是得到了这个三昧乐的人，三昧乐还是无常的，终究有一天又结束了，又回到轮回里面受生死苦，那这件事还不圆满。所以他就要求这更高的、更圆满的「不系乐」。这个「不系乐」怎么样求到呢？

「彼观待此」，「彼」那个人有智慧，他一观察这个「不系乐」要所凭借的条件，是出世间的戒、定、慧，是佛法，佛法中才能求得的。「于彼诸缘，或为求得、或为受用」，那么这个人，他就放下了欲，他就去求、学佛法。他去努力的去求得，然后成功了，就「为受用」。那么这叫做「依领受因，施设观待因」。前面这三科就是「欲求乐者」。现在底下是第二科，是「不欲苦者」。

午二、不欲苦者

诸有不欲苦者：彼观待此，于彼生缘、于彼断缘，或为远离、或为求得、或为受用。

「诸有不欲苦者」，还有的众生，他不欢喜，他不想要受苦，不想受苦，他怎么办呢？「彼观待此，于彼生缘、于彼断缘，或为远离、或为求得、或为受用」这样子。「诸有不欲苦者」，是凡相信有善、恶果报，做这种事会到三恶道受苦，我不愿意去，不愿意去，那怎么办呢？「彼观待此」，「彼」观察，若不想到三恶道受苦，得凭借什么条件呢？是这样的条件。那么他就是「于彼生缘、于彼断缘」：「于彼」苦「生」起的因「缘」，「于彼」苦「断」灭的因「缘」，就注意这件事了。「或为远离」，「或」者「为远离」彼生苦的因缘；「或为求得」彼断苦的因缘，这时候才能不受苦。这是三恶道的苦，乃至诸天的苦，亦复如是，是「于彼生缘」要「远离」，「于彼断缘」要「求得」，这件事成功了，你就会受用这个不苦，不苦就是乐。这里也通于三恶道，乃至人间、天上、色无色界，最后成功，还是得解脱生死苦。

巳四、结

是故依领受依处，施设观待因。

「是故依领受依处，施设观待因」，这是第四科。这个「观待因」这一科的第四科，是「结」。第一科「标」，第二科「征」，第三科「释」，第四科是「结」。所以「依彼」，所以佛菩萨慈悲开示我们，「依领受依处」安立这个「观待因」，「观待因」是这样。就是说的非常清楚，告诉我们你若想要这样子，就是这样子；你想那样子就是那样子，随你、看你愿意怎么办，这是第二个。底下第三科，是「牵引因」。

辰三、牵引因（分四科）　巳一、标

依习气因依处，施设牵引因。

「依习气因依处、施设牵引因。所以者何？由净不净业，熏习三界诸行；于爱不爱趣中，牵引爱不爱自体」：这个「依习气因」，这个在十五种里边，第三是「习气」，「习气因」。「十因」里边这个第三个，是「牵引因」。「依」这个「习气因」，这个「习气」是依处，「习气因」是「依处」，依此为「依处」，「施设牵引」的「因」。这个「习气因」，这个「习」，就是我们身、口、意三业，数数的这样活动，就造成了一种气氛，你怎么样活动，就造成怎么样的气氛。你多贪，你常常用贪心活动，就造成贪的气氛；你常常瞋，就造成瞋的气氛；你常常的疑惑、常常的高慢、常常执着我见，各式各样的烦恼，那么就造成那样的气氛，所以叫做「习气」。

这个「施设牵引因」：这「牵引」，就是由这样的习气，就会「牵引」出来果报。那果报本来是没有的，由于这个习气把果报牵出来了，把它引出来了。本来没有地狱、饿鬼、畜生的果报的，就是你的习气，把它牵来了，这是「标」。底下解「释」。

巳二、征

所以者何？

巳三、释（分二科）　午一、内身

由净不净业，熏习三界诸行；于爱不爱趣中，牵引爱不爱自体。

「由净不净业，熏习三界诸行」，由于我们这个凡夫，这个心是不能停下来的，它一定要活动。活动大略的来说分成两类：一个是「净」、一个是「不净」。这里这个「净」，不是指无漏业说。譬如说你修禅定，那么就算是「净」。修这个欲界的一切的善、恶业，都是属于「不净」，那都是欲，就是「不净」。修禅定离欲，就是名为「净」；或者说是三恶道的恶业，算是「不净」。人天善业，都算是「净」，都指有漏业说的。由于我们内心的身、口、意三业，造作了「净不净业」，这个造作了「净不净业」的时候，就「熏习三界诸行」，就是在我们的阿赖耶识里边，就「熏习」成了「三界诸行」，欲界的、色界的、无色界的，这些有为法、这些有漏法，有为、有漏，叫「诸行」。这个「行」是迁流造作的意思，就是一切有漏法。

「于爱不爱趣中，牵引爱不爱自体」：说是这个「熏习三界诸行」，这就是习气。这个习气，它「牵引」什么呢？「于爱不爱趣中」，这三恶道是不可爱的，人、天以上是可爱的。或者欲界的三恶道的，加上人、天，都不可爱；唯独色界、无色界的三昧乐，是可爱的，这两个解释，我认为都可以。「于爱不爱趣中，牵引爱不爱自体」，由于你那个习气，就这个「可爱」的、「不可爱」的「自体」就牵来了，就出现了，所以叫「牵引」。「依习气因依处，施设牵引因」。

午二、外器

复即由此增上力故，外物盛衰。

「复即由此增上力故，外物盛衰」，这还有第二个意思；前面是「内身」，这是「外器」，外居住的世界。由此的牵引因，由此的习气因的强大的力量，「外物盛衰」，你所招感的「外器」世间的一切万物，也有「盛衰」的差别。有的兴盛荣茂，也有的衰竭枯萎的不同，也有这样意思。这样说，外边的器世间，也是我们的习气因所招感的。我们的这个正报，眼、耳、鼻、舌、身、意的正报，是我们的业力招感的。我们这个正报所依止的器世间，也是我们的这个习气因所招感的，所以「外法」以「内法」为因缘。

巳四、结

是故依诸行净不净业习气依处，施设牵引因。

因此「依诸行」的「净不净业习气」，这是熏习的。「施设」，就是「安立」这个「牵引」的「因」，它能牵引，就是以种子来「牵引」果报，这是「牵引因」。

辰四、生起因（分四科）　巳一、标

依有润种子因依处，施设生起因。

「依有润种子因依处，施设生起因」，这是第四个「生起因」。这个「生起因」，是「依」那个「有润」的「种子」，十五种里面有个「有润种子」。这个「有润种子」，就是有爱来滋润的种子，就像那个谷的种子，或者麦的种子，种到田里边，有水的滋润。那么我们内心里面造了很多的名言种子，也有很多业种子，然后由爱来滋润它，这个话有什么意思呢？就是有滋润了的种子，就是距离果报近了，与果报相近，很快的就得果报了。若是没有润的种子呢？也是能牵引果报，但是远。是远一点，是和前面有差别。这个「依有润种子因依处，施设」这个「生起因」。

巳二、征

所以者何？

是问。

巳三、释（分二科）　午一、标生相

由欲色无色界系法，各从自种子生。

「由欲色无色界系法」，由于「欲」界「系法」、「色界无色界系法」。「各从自种子生」，每一类都从他自己，那一类的种子，才能生起的。不能够修欲界的善法，会得到色无色界善的果报，这是没有这种事，都是每一类都是有一个系统的。

午二、释爱因

爱名能润，种是所润。由此所润诸种子故，先所牵引，各别自体当得生起。如经言：业为感生因，爱为生起因。

「爱名能润，种是所润」，这第二科是解「释」这个「爱因」。前面「标」这个「生相」。这个「所以者何」，是第二是「征」。第三科「由欲色无色界系法，各从自种子生」，这是「生相」，果是由「自种子生」起。但是第二科呢？是「爱为因」，爱来滋润它，它才能生起。「爱」，是能滋润的，「爱」是能滋润；「种」，是所润。前面那个业种子是所滋润的，是所滋资润。

「由此所润诸种子故，先所牵引，各别自体当得生起」，开始的时候，所造的净不净业，能牵引各别的果报，那个果报受爱的润的时候，「当得生起」，才能够生起，这个力量就是加强了。各别的善业，譬如说人，有人的业；这个诸天，有诸天的业，这个业是各别的；这爱倒不是，是通于一切的。不管你是那一种业，他要去得果报的时候，都是要用爱来帮助他的，所以爱是通，爱是共通的，通于一切的；业反倒是各别的。这有有通、有别的不同。

是「如经言」，这是引经上说的话。「业为感生因，爱为生起因」，这个业应该包括名言种子和业种子，他是能招感果报的「生因」，「感生因」，也就是「牵引因」。「爱为生起因」，有了爱了以后，那个业种子才能生起。所以若是你造了业，前生造了很多的业，或者今生也造了业，但是忽然间你出家，修学戒、定、慧，断了爱的时候，那个业就不动了。虽然有业也不动了，不能令你生起果报，生起生死的果报，所以他入涅盘的时候，这一切业力不能动，不能，他不能发生作用，就是因为没有爱的关系，所以这个爱力量还是很大。爱的力量大，也就表示圣道的力量大，所以能令他不动，可见圣道的力量是更大了，「爱为生起因」。

巳四、结

是故依有润种子依处，施设生起因。

所以前面「牵引因」，是一个因；「生起因」，又是一个因，还是和前面不一样的。

辰五、摄受因（分四科）　巳一、标

依无间灭因依处，及依境界、根、作用、士用、真实见因依处、施设摄受因。

现在是第五科「摄受因」。这个「摄受因」，除掉了前面的这个「牵引因、生起

因」之外。这个「牵引因、生起因」综合起来，都可以说是因缘，叫做「因缘」。就是剩余的一切的力量，帮助他生起的力量，就叫做「摄受因」，就是帮助他去得果报，还是要有其他的种子，很多的因缘的。这上面说「依无间灭因」，前面十五种里面，有个「无间灭因」，「无间灭因依处」，我们以前讲过。也就是每一类的识，前一念灭了，为后一念生起的因缘，那么就叫做「等无间灭因」，这是一个「依」止「处」。

但是《成唯识论疏记》上解释，前一念灭了，后一念才生起，所以前一念灭的识，是后一念识生起的一个条件。但是这种话是这么说的，但是不是说这一念识已经灭了，才为后一念识的生起的条件，这话又不是这样说。这地方有点问题，有点曲折。就是已经灭了，就是没有了，没有了他不能作生起的条件的；是他在的时候，就是现在这一念心还没灭，就说。说他若灭了，为后一念识生起的因，话是这么说的。这样说，这个后一念就指未来说。现在这一念心若灭了，能引发后一念生起。因为现在这一件事在，他才有作用；但是在灭的时候，才显现出来，所以叫做「等无间灭」。这个地方有这么一个曲折，有这么一个曲折的。那么是他在的时候，说他若灭了，能引起后一念识的生起。但是不是说，他灭了以后有这种作用；灭了是无法，无法是没有作用的。那么是有法，他在的时候有这个作用，为什么说灭呢？灭的时候才显示出来，他这个作用才显示出来。《成唯识论疏记》上，窥基大师有这样解释。这个地方可以再注意、再思惟一下。

所以「依无间灭因依处」，及「依境界」，不只是如此，不只是「等无间灭因依处」，还要以「境界」为依处，这个「境界」因，那个十五种里面有个「境界」的。这个「境界」，就是所缘缘了。要有所缘缘，还要「根」。「根」，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，这种各式各样的「根」。「根」呢？就是增上缘了。「作用」，除掉了「等无间灭」这个缘，还要所缘缘，「根」是增上缘，另外还有个「作用」。「作用」呢？就是其他的这一些增上缘，还有其他的事情。譬如说是这个人他在造业的时候，他还要穿衣服，衣、食、住，乃至坐车、走路种种的这些因缘。譬如说他要做工的时候，可能是拿一个刀，或拿一个斧子，或者是拿什么器具，这些都是有它的「作用」，都可以是叫「作用」。

「士用」，这个「士用」是什么呢？就是这个人，这个人他有这种精进的力量，肯努力去做这件事，有这么多的条件，若没有「士用」那还是不行。「士」，就是这个人，这个众生，这个众生本身要肯努力，不管是做善、是做恶，乃至修学圣道，都是要努力，这还是一个因缘，一个条件。

「真实见因依处」：这个「真实见」，这是无漏的，就是得成圣道，已经得到了无漏的智慧了，观一切法空无我、无我所的智慧，那是「真实见因依处」。这也是前面那十五因里面有「真实见因依处」。

「施设摄受因」，安立这个「摄受因」，这个「摄受因」包括这么多的因，包括这个这个「无间灭」、还有「境界、根、作用、士用、真实见」，这一共是六个，来「施设」这个「摄受因」。就是除了前面的那么多的因之外，还要加上这么多的因，这个法才能成就，这个所生这个果，才能出现的。

巳二、征

所以者何？

是问。

巳三、释（分二科）　午一、有系法（分二科）　未一、举欲系法

由欲系诸法无间灭摄受故、境界摄受故、根摄受故、士用摄受故，彼诸行转。

「由欲系诸法无间灭摄受故」，这底下说出来，这底下是「有系法」。「有系法」先说这个「举欲系法」。这个欲界的众生，他这个所系，有系缚的这一切法，「欲系法」中的「无间灭」，这当然指心说。心法、心心所法，才有「无间灭」这件事，色法不论这件事。由「无间灭」的力量，他也有招感果的力量，使令所生法出现。「境界摄受故」，这个所缘境的力量，那么「境界」也是各式各样的境界，也有各式各样不同的作用。「根摄受故」，当然这个心要发生作用，还要有「根」的力量。「作用摄受故」，你使用当时其余的一切的因缘，都包括在内，他也有他的力量。这个最重要的还有一个「士用摄受故」，就是人的力量。「诸行转」，彼「诸行转」。彼心、心所法才能活动的，才能活动；或者说是五蕴。诸「行」，指五蕴说，彼五蕴才能够活动，才能活动的。

未二、例色无色系法

如欲系法如是，色无色系法亦尔。

「如欲系法如是，色无色系法」也是这样子。也是要这么多的「摄受因」的，这是指有漏法说的。底下第二科「不系法」。

午二、不系法

或由真实见摄受故，余不系法转。

这个「真实见」，也就包括前面五个，再加「真实见」就是六个。这无漏法，就是六个；有漏法，这是五个，没有这个「真实见」。现在是「不系法」，指无漏法说，就是有「真实见」。前五法，再加上「真实见」的力量，「余不系法转」，那么其余的这个无漏法，才能够活动。譬如说你这个无漏的智慧成就了，你这个正念一提起，这无漏智慧一动，那么他就能引发更强大的无漏的法出现，展转的。譬如初果他在修正念的时候，就得到二果了，那就是他那个无漏的戒、定、慧，展转殊胜生起了；那么也能证得，能见到真理的无为法，或者同时的这个心、心所法，也都有力量可以活动，所以叫做「余不系法转」。

巳四、结

是故依无间灭、境界、根、作用、士用、真实见依处，施设摄受因。

「是故依无间灭、境界」：「无间灭依处」、「境界依处」、「根依处」、「作用依处」，「士用依处」、「真实见依处，施设摄受因」，安立这个「摄受因」。就是帮助因缘去得果报，去成就所成就的作用，所成就的结果，这是说到「摄受因」的安立。

辰六、引发因（分四科） 巳一、标

依随顺因依处，施设引发因。

这里说十因的建立，一共分十科。这是第六科「引发因」。「依随顺因依处」：这个「随顺」，是十五种里面的一种。这个「引发因」是「依据随顺因依处」安立的，是这样意思。这一段是「标」，这底下第二段，是「征」。

巳二、征

所以者何？

它的所以然，是什么呢？底下就解「释」分三科。先说「善法」。

巳三、释（分三科） 午一、善法（分四科） 未一、欲趣（分二科） 申一、辨相（分二科） 酉一、自增胜

由欲系善法，能引欲系诸胜善法。

「善法」里边，先说「欲」界「系」的「善法」。「辨相」这里边，先说「自增胜」。这个「依」据「随顺因依处，施设引发因」。现在先说欲界的「善法」，由于「欲」界「系」的「善法」，它能够引发「欲」界「系」的「诸胜善法」，所以「依随顺因，施设引发因」。这个「欲」界「系」的「善法」，就是我们有欲的人，我们也会做善事，有善的思想，善的心所法，去做一些利益人的事情，你第一次这样做，可能勉强一点，但是第二次做的时候就容易了。那么这个勉强和不勉强，这个由勉强的善法，能引发出来不勉强的善法，那就有殊胜的意义在里边了。勉强的心里做的善法，后来再做善法的时候，心情就很自在，很容易做。

这在内心的动机上看，就增长了，就是殊胜了，那就叫做「欲系善法，能引欲系诸胜善法」，是这样意思。这样的引发，就是有随顺的意味在里面；前一次的善法，和后一次的善法，是同一类性质，彼此间是互相随顺，而没有冲突的。但是现在这里说随顺，是由劣的随顺「胜」的，由劣弱的善法，能随顺增长殊胜的善法。这样是这个恶、和善它就不随顺，它就有点障碍。如果内心是恶的，你叫它去做善，就会困难；它这时候内心是善，你叫它去做恶，也有困难，它不随顺。现在善和善，它是随顺的，所以「依」这「随顺因，施设引发因」。而这个「随顺」里边的意思，也有个「引发」的意思，就是由以前的善法，就引发出来后来的善法。

就像《法华经》说的：『乃至一低头，皆共成佛道』，那么向佛一低头、一合掌，将来能得无上菩提，它就是「引发」的意思，展转引发，展转殊胜，是最后圆满无上菩提，它是这样意思。那么这若在「四缘」上说，有因缘的意思，有因缘的意味在里边，当然里边主要是因缘，也应该有增上缘在里边的意思。这是说这里边的从主要的力量强大的这方面来说，当然是应该具足「四缘」。

酉二、转胜上

如是欲系善法，能引色、无色系、及不系善法。

前边是「自增胜」。现在是「转胜上」。这个「转胜上」，就是有增上缘的味

道。「如是欲系善法」，就像前边说「欲」界「系」的「善法」，还不只于此，不只是「能引欲系诸胜善法」，它还能够引发出来「色界系善法、无色界系」的「善法」；还不只于此，还能引发出来出世间的「不系善法」，它有这个力量，什么原因呢？

申二、释因

由随顺彼故。

就是它有「随顺」的力量，都是属于善，但是性质上不一样。就是欲界的善法，是散乱的性质；色界天、无色界天的善法，是不散乱，是定善。那么三界的善法，都是有漏；而「不系善法」，是出世间，是无漏的。性质上不同，展转的殊胜，互相有引发的味道，有引发的意义，所以从这个「随顺因」就「施设引发因」。这里边同是善法，展转殊胜的引发，但是也有从恶法里边，引发出来善法的味道。

譬如说是有一个人，是我最瞧不起的人，我瞧不起他，瞧不起人是个高慢心，这个高慢心是个染污法。但是我瞧不起那个人，他现在他出家修学圣道，我是相信圣道的，是赞叹出家的，我瞧不起那个人，他能放下，能出家修学圣道。好！我比他还要好，我也出家，我也修行，我比他还要强，那么这就是由染污法，引发出来善法，从恶法里面，引发出来善法，引发出来殊胜的善法。

这里边也有「随顺」的味道，这就是增上缘的意思。这个同类都是善法，能引发有「因缘」的意思；若是不同类，不同一性质，善、恶是不同一性质，而能引发，那就是增上，有增上缘的味道。这在《维摩经》里有这样的意思，天台智者大师根据这样的意味，就建立『一切恶法，也是佛性』，也有佛性，也是佛性。在这里边我看也有这个味道，「如是欲系善法，能引色、无色系、及不系善法，由随顺彼故」。

这个「随顺彼」这句话，按我们一般的没有般若波罗蜜的人，这一切法有随顺、有不随顺，有这种情形。但是若有般若波罗蜜的时候呢？一切法都是随顺，一切法都是随顺第一义谛，所以这个「随顺」这句话，我认为很妙，很微妙。譬如说是我心里面动了瞋心，我动了瞋心，我就是不高兴他，就是愤怒，你叫我不瞋心，不要愤怒，这是不行的。自己也不想改，想改也不容易，但是你学习般若的时候，就随顺了，就容易了。因为你学习般若的时候，这个障碍的境界没有了，在理性上说，原来的那个别扭的力量、执着的力量，被般若波罗蜜化了，溶解了，所以《金刚般若波罗蜜经》应该学习，应该不断的学习，所以「由随顺彼故」，这一下没问题了。所以这「由随顺彼」这句话很有意思。

未二、色系

如欲系善法如是。色系善法，能引色系诸胜善法、及无色系善法、不系善法。

这是第二科，是「色系」。前边第一科，是「欲」界「系」的「善法」。现在第二科，是说「色」界「系」的「善法」。

「如欲界系」的「善法」，有这样的力量。那么「色」界「系」的「善法」，它也有这种力量，它「能引色系的诸胜善法」。这里面都有同样的性质，由劣而胜，而不是由胜而劣，这有这个差别，由劣而胜。由劣而胜，这句话还有一个消息，就是我们用功修行的时候，总感觉到没有力量。我不静坐，我不行，我坐不来，我不要做这个功德，我就去做别的功德去，做别善根，也是好。但是这里就告诉你：你不要气馁，你还是能成功的！因为它有这种功能性，它会由劣而胜的，它能引。「欲系善法」，是散乱的，能引出色界无色界的善法，这就是从理论上建立了你的信心，你不

要说我不行，我不能静坐，你不要这样说。现在这里说这个「色」界「系」的「善法」，「能引色界系」的「诸胜善法」，你得了初禅，那么你这是「色」界「系」的「善法」。那么到二禅就胜过初禅，所以由二禅的基础上，继续的修行，就可以得三禅，三禅以后就可以得四禅，说是「能引色系」的「诸胜善法」。

「及无色系善法」，及色界和无色界天那个善法，色界的善法和无色界，也不同一性质的，但是现在也能引发出来，「及无色系善法」。还能够引发出来「不系善法」，所以佛告诉我们修定，得到色界定的时候，在色界定里面修出世间的四念处，可以得圣道，它有这种力量，所以能引「不系善法」。前面说欲界系善法，也有这个力量，也能引「不系善法」。

这样看出来《成实论》说是在欲界定里面也可以得初果，也可以得圣道，那和本论的意思，应该是相合的，有相合的味道。「色系善法，能引色系诸胜善法、及无色系善法、及无色系善法、不系善法」。

未三、无色系

如色系善法如是。无色系善法，能引无色系诸胜善法、及不系善法。

这是第三科，「无色系」善法。

未四、不系

如无色系善法如是。不系善法，能引不系诸胜善法、及能引发无为作证。

这是第四科「不系」。「如无色」界的「系」的「善法」是这样子，有这种殊胜的引发性，那么出世间的「不系善法」，也是也有这种功能。「能引不系诸胜善法」，就是由初果能得二果、二果又能得三果、能得四果，乃至阿罗汉能得无上菩提，它就是有这种功能。当然这个在本经上，还是有些差别的说法，所以「不系善法，能引发不系诸胜善法、及能引发无为作证」：这样说「无为作证」，是在理性，无分别智这方面说。那么那个「诸胜善法」，应该在其他种种的功德上说。但是能「引发无为作证」，也就表示你能成就无分别智就是了，无分别智才能证悟无为的理性，无分别智也还是有为法。不过是其他的功德，包括在「诸胜善法」里边，无分别智单独说是「引发无为作证」这样子。

午二、不善法（分二科）　未一、标

又不善法，能引诸胜不善法。

前面第一科「善法」分四科。第二科「不善法」分两科。先是「标」。「又不善法」，它「能引发诸」殊「胜」的「不善法」，小小的的恶，就有可能做大的恶，这也是个问题。

未二、释（分二科）　申一、举欲贪

谓欲贪，能引瞋、痴、慢、见、疑、身恶行、语恶行、意恶行。

「谓欲贪，能引瞋、痴、慢、见、疑」，这底下是解「释」。解「释」，先「举」出来「欲贪」。时常活动的，最严重的烦恼，就是「欲贪」这个烦恼。你有这个烦恼的时候，它就有能力「引」发「瞋」心，这个不欢喜愤怒。能「引」出来愚「痴」，就是使令这个胡涂，不明白道理的事情，愈来愈厉害。这个高「慢」心也会

引发出来。「见」，这个常见、断见、戒禁取见、见取见、邪知邪见，乃至我见。还有「疑」惑，各式各样的烦恼，都能引发出来，这是说内心的烦恼。由这个「欲贪」还能引发出来，「身恶行、语恶行」这些罪过，引出来「意恶行」。你在做「身恶行」的时候，在做「语恶行」的时候，都是由「意恶行」发出来的，所以有「身恶行」、有「语恶行」的时候，就决定是有「意恶行」。那么没有采取恶行的时候，只是内心的烦恼；若采取恶行的时候，内心烦恼就加强了。

申二、例瞋等

如欲贪如是，瞋、痴、慢、见、疑，随其所应尽当知。

这是第二科。前面「举欲贪」。这第二科「例瞋等」。这些烦恼也像「欲贪」一样，这个「瞋」烦恼，它也会引出来「欲贪」，也会引出来「痴、慢、见、疑」，乃至「疑」也会引出来「欲贪、瞋、痴、慢、见」等烦恼。就「随其所应尽当知」，我们应该注意，应该知道的。这可见善法的力量，有展转引发的力量，恶法亦复如是。这可知道善法引发善法是功德，这是可欢喜、可庆祝的事情、可庆幸的事情。但是这小小的烦恼，就引发出来更大的烦恼，这是可恐怖的事情，这是第二科说「不善」。第一科说「善法」，第二科说「不善法」。这底下第三科说「无记法」。

午三、无记法（分二科）　未一、辨相（分二科）　申一、约种识辨

如是无记法，能引善、不善、无记法。如善、不善、无记种子阿赖耶识。

「如是无记法，能引善、不善、无记法」，先「辨相」，辨这个「无记」引发的相貌，先「约种识辨」。第二科「约段食辨」。现在说「约种识辨」，就是「种子」，和「识」。那么就是一切的「善」法种子、「不善法」种子、「无记法」的种子，都是在「阿赖耶识」里面，是由种子生现行，由现行熏成种子，来辨别这个「无记法」的能引发的相貌。这个「如是无记法」，它也有能力，能引发出来「善」法、引发出来「不善」法、引发出来「无记法」。什么道理呢？「如善、不善、无记种子阿赖耶识」，这句话解释了。就是这「无记法」，是指「阿赖耶识」的种子说，因为能熏成种子的时候，是现行，是由现行熏成的种子。而现行是有善、恶、无记的差别，那么种子生出来现行，也有善、恶、无记的差别，但是在种子的时候是无记的。在种子的时候，就是在「阿赖耶识」里面的时候，因为它和「阿赖耶识」同是无记性的，你不能说它有善、恶差别，所以叫「无记法」。

所以「如善、不善、无记」的「种子」，在「阿赖耶识」里面都是「无记法」；但是由「阿赖耶识」的无记种子，能引出来「善」的现行、恶「不善」的现行、能引出来「无记」的现行，所以「无记法，能引善、不善、无记法」，就这样意思，那么这是说「无记法」。就是如果说这个种子，在种子上说无记；如果在现行上说无记的时候，这个无记法它也「能引善、不善、无记法」吗？能不能？应该也是能的。你就是说这个苦苦、坏苦、行苦，这个行怎么是苦呢？说这个坏苦，我们同意，坏是苦，这个乐受坏的时候，是苦，这个我们也同意。这个苦苦，是苦，我也是同意的。这个行苦，也不是坏苦、也不是苦苦，这个时候的色、受、想、行、识，怎么能说是苦呢？其中一个理由，就是这个行的这个有为迁流造作，这个也不苦不乐的迁流性的色、受、想、行、识，它继续向前行动，终究是要遇到苦的。不是坏苦、就是苦苦，所以行也是苦，有一个理由是这样讲。那么这样说这个无记法，就不是在种子的时候的无记，它也是「能引发善、不善」。

总而言之，言而总之，就是一个「心」，说善也好、不善也好、说无记也好，都是指心说的，心里面也有善，也有恶的，所以善里面，也有不善、有无记；不善里面，也有善、也有无记；无记里面也是一样，是有善、有不善的。这就是因为是心的

关系。

申二、约段食辨

又无记法，能引无记胜法。如段食，能引受生有情，令住令安，势力增长。

「又无记法，能引无记胜法」，这是第二科「约无记辨」。前面「约种识辨」，这个种子在阿赖耶识里面，是无记，约这个意思来辨。这里「约段食辨」。这个无记法它也「能引」发出来「无记」的殊「胜」的善「法」，这先标出来。这底下就解释它的原因，「约无记法辨」。。

「如段食，能引受生有情，令住令安、势力增长」，就是这个我们日常生活的饮食，这是属于「段食」。这个「段食」你受用了以后呢？它就「能引受生的有情，令住令安、势力增长」，这就是「无记法能引无记胜法」的意思的相貌。这个「受生」的「有情」，你受用段食的时候，就使令你这个有情的生命体，在生理上说是「令住」，在心里上说是「令安」。总而言之，使令你的生命体得「安住」。这也看出来，就是「无记能引无记胜法」。这样说这个身体「安住」，是「无记」的「胜法」，段食是无记法，由这个无记能令你的生命体，有更好的无记法，这是举这么一个例。

未二、释因

由随顺彼故。

头一个无记法，能引发出来有这么多功能，这先是「辨相」。有二种相；一个是「种识辨」相，一个「约段食辨」相。现在第二科「释因」，解「释」它的原「因」。「由随顺彼故」，还是这个理由，和前面理由一样，它有随顺的力量。「由随顺」故，故能引发，若是有障碍，就不能引发了。

巳四、结

是故依随顺依处，施设引发因。

这是第四段，「结」束这一段。「依」这个「随顺依处」，安立「引发因」的是这样子。

辰七、定异因（分四科）　巳一、标

依差别功能因依处，施设定异因。

前面是第六科讲完了。现在第七科叫「定异因」。这个「定异因」分成四科。第一科，是「标」。

「依差别功能因依处，施设定异因」：这个「差别功能」怎么讲呢？就是这一切有为法，本身都有引发它将来的果的「差别功能」，那么这就是「差别功能」。譬如说是这个色、受、想、行、识，这色、受、想、行、识，当然都要通过心，通过心的分别，就色引发出来一种功能，这个功能将来还是去招感色，去得色。受，你心里面一受，它就引发出来一种功能，这个功能将来还是引出来受，去感得受的果。想、行、识都是这样。其实这些事情就是在你心里一动，这些事就做成了，所以叫「差别功能」，各有各的不同，此功能不同于彼功能，彼功能又不同于彼，彼此都是不一样的，各有本身的「差别功能」，叫自性功能。自性，就是本身，本身的功能，就是此

自性的功能，与彼自性的功能不同，所以叫做「差别功能」，各有各的差别。

这个「差别功能因依处，施设定异因」：「施设定异」，这个「定」就是它自己，它现在自己创造了一个功能，是在「因」，由这个「因」去感「果」，这个因、果是相称的，这叫做「定」，决定是这样子。那么这个「异」是什么呢？就是不共于他法，此法的功能感此法的果，是不同于他法，所以叫做「异」。

由这「差别功能」，这个「差别功能」是前面十五种依处里面一个，由「差别功能因依处，施设定异因」。「定异」，就是决定不混乱的意思，不混乱，此法感此法的功能，彼法感彼法的功能。我造业的时候，我负责，我将来会受果报；你没有造，你将来就不感果报。我做了恶，我将来得恶果报；你没做恶，你将来不得恶果报；不是说你做恶，那么我得果报，那么就乱了，就是没有分际了，就是乱了，那就不能说「定异」了。所以这个按佛法这样理论，这个儒家说这个做善，由他儿子去得果报，『积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃』。当然这也是说到有因果的味道，你做善的时候，不白做，将来还是得好处的，但这不是你本身，由你儿女来承受。这在佛法里面不是这样子的，还是你自己承受，所以这是「定异」。「依差别功能因依处，施设定异因」，这表示有因有果，而不混乱的这样意思。这是「标」。这底下解「释」。

巳二、征

所以者何？

巳三、释（分二科）　午一、举欲系法

由欲系诸法，自性功能，有差别故，能生种种自性功能。

这巳一、「标」。这是巳二、「所以者何」，是「征」。巳三、「释」。第三个解「释」，解「释」先「举」出来「欲系」善「法」。「由欲系诸法」，我们欲界内的这一些众生的烦恼境界，所有的「诸法」，每一法都有「自性功能」，都是「有差别」的，彼此是不一样的。有「生种种自性功能」，它有能力，它能生出来「种种」的「功能」，由这功能去感种种的果。这个「欲系善法」有这种境界，有这样的「差别功能」。

午二、例色系等法

如欲系法如是，色、无色系、及不系法亦尔。

「如欲系」善「法如是」，这是第二科「例色系等法」。「如欲系法如是，色、无色系、及不系法亦尔」也是这样，也是不混乱的。

巳四、结

是故依差别功能依处，施设定异因。

这是结束这一段，这第七科「结」束了。

辰八、同事因（分四科）　巳一、标

依和合因依处，施设同事因。

第八「同事因」，第八科。「依和合因依处，施设同事因」这底下分四科。第一科巳一、先是「标」。「依和合因依处」安立这个「同事因」。这个「和合因」是什么呢？什么叫做「和合因」？这「和合因」意思，就在十因里边，十因第一个是「随说因」不算数，不算在内。「观待因、牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因」这六个，就是在「同事因」之前，这六个因，这六个因和合起来，合在一起去感果，去得果报，和合在一起去感果，和合在一起同做一事。这个「同事」什么叫「同事」？有这么多的「因」和合在一起，同做一事，同成一事，那叫做「同事因」。这样说「依和合因依处，施设同事因」。

这个意思，本来把这六种因建立了，这种「因」的功能，「因」的道理，已经显示出来，为什么还要建立一个「同事因」做什么呢？这个「同事因」，就是总；而那六个因，就是别，有总、别之异。这也表示虽然说出这么多的因，而不是各别的发生作用，实在是合在一起，发生作用，就表示这样的道理。

巳二、征

所以者何？

这底下这是问。

巳三、释（分二科）　午一、举生和合（分二科）　未一、举欲系法

要由获得自生和合故，欲系法生。

「要由获得自生和合故」，这底下解释。解「释」先举出来「举生和合」。这前边那一大段里面，曾经提到有「生」、有「得」、有「成」、有「办」、有「用」，前面一段一共有五种，现在先说那第一种是「生」。就是「何法为先？谁为建立？谁为和合？何法成耶？何法得耶」，就是那一大段，有五段。现在就是先说那一段。第一段，就是「生」。就这个「生」里面的「和合」。

「要由获得自生和合故，欲系法生」，为什么要说这个「和合」呢？「以和合因依处，施设同事因」，为什么要说「和合」做什么？因为这是有道理的「要由获得自生和合」，一定，这个「要」，是「决定」的意思。决定「要由获得自生和合」，你要得到了。「获得」，就是你得到了，得到了这个「生」的「和合」，「自生」的「和合」这一法。此一法，叫做「自」，此一法对彼法来说，此法就是「自」；这一法的「生」的「和合」。这个「生」就是原来是没有，后来有了，由无而有，叫做「生」，那么这个「生」是由「和合」来的，此法「生」的「和合」故，「欲系法生」这个法才出现。所以一定要有「和合」。

谁和合呢？那么现在已经说了，由「观待因」乃至到「定异因」，这么多的因要和合，和合了的时候，这果报才出现，就这件事才出现，所以有这么一件事，「以和合因依处，施设同事因」。这是「举生和合」里面，举「欲系法」这第一科。第二科「例色系等法」。

未二、例色系等法

如欲系法如是，色、无色系、及不系法亦尔。

「如欲系法」是这样子。「色系、无色系、及不系法亦尔」，也是这样。也一定「要由获得自生和合故」，「色」系法生、「无色系」法生、「不系法」生，也都是要因缘和合具足，才可以。

午二、例余和合

如生和合如是，得、成、办、用、和合亦尔。

这是第二科「例余和合」。其余的那四科，也是有每一法都说到「和合」的，这个也「亦尔」。

巳四、结

是故依和合依处，施设同事因。

这是结束这一段。

辰九、相违因（分四科）　巳一、标

依障碍因依处，施设相违因。

这底下是第九科。前面第八科，是「同事因」。现在第九科，是「相违因」。也是有四科。第一科，是「标」。「依障碍因依处」，就是「施设相违」。因为「相违」所以有「障碍」，因为「障碍，施设相违因」，这是「标」。这底下「征」。

巳二、征

所以者何？

巳三、释（分二科）　午一、举生相违（分二科）　未一、举欲系法

由欲系法将得生，若障碍现前便不得生。

「由欲系法将得生」，这底下解「释」。解「释」里边，先说「举生相违」。「举欲系法、色系法」，然后「例余相违」。「举生相违」，这「由欲系法将得生」，我们譬如说是临命终的时候，我在生存的时候我做过功德，散乱心做了很多功德；临命死的时候，应该生天，这个天的果报这个现象，将要现出来的时候，将要生时候。「若障碍现前便不得生」，若忽然间恶念，生起了恶念了，「便不得生」，那个善法的境界，就不能生。譬如说这个人，这一生做了很多的恶事，临命终的时候，三恶道的境界，前相现出来了；忽然间生了善念，忽然有人帮助念佛，有人赞叹你，你以前念过《金刚经》，你发起过一个法会的，你拜过梁皇忏的，他一生欢喜心，三恶道的相不现了，生到佛世界去了，这是个「障碍」。善能障碍恶，恶也能障碍善，就是这么意思。

所以世间上的凡夫，就是这样子，有的时候也会做善，有的时候也会做恶，做恶的人也有做善，善人也会做恶的，是这么回事。互相有障碍，但是又有善、又有恶。所以「施设相违因」。「所以者何」？由「欲系」善「法将得生」的时候，「若障碍现前」的时候，「便不得生」，就不行了，就变了。

未二、例色系等法

如欲系法如是，色、无色系、及不系法亦尔。

也是一样。完全就是一念心，完全在这一念心，只有得了圣道，见了无为法以后，这个心是决定了，不会再变成凡夫了，得不退转了；凡夫的时候都是变动的，不

决定的。说是「色、无色系、及不系法亦尔」。

午二、例余相违

如生如是，得、成、办、用亦尔。

「如生如是」，这是第二科「例余相违」。前面说「生相违」，就是那五科。是「如生如是，得、成、办、用亦尔」，也是一样。不过前面那五科，看上去有总、别之不同，有总、别的不同。

巳四、结

是故依障碍依处，施设相违因。

这可见一切法都不决定，若不同的因缘出现，就会变。这样说，我们修学善法的人，也要谨慎，要谨慎，你才能保得住，你还没得圣道以前，你是要谨慎。修学恶法的人，你也不要气馁，还是有希望，有希望把这个恶，息灭了它，由善去障碍他，你还会到光明的世界去的，在这件事上也看出这件事来。

辰十、不相违因（分四科）　巳一、标

依无障碍因依处，施设不相违因。

这是第十「不相违因」，最后一科，也是分四科。第一科，是「标」。「依无障碍因依处，施设不相违因」，这是「标」。底下是「征」。

巳二、征

所以者何？

巳三、释（分二科）　午一、举生不相违（分二科）　未一、举欲系法

由欲系法将得生，若无障碍现前，尔时便生。

这第三科解「释」。解「释」也是「欲系」善「法」。「欲系」善「法将得生」的时候，「若无障碍现前，尔时便生」，那么就很顺利的，这件事情就成功了。

未二、例色系等法

如欲系法如是，色、无色系、及不系法亦尔。

「如欲系」善「法如是」，这底下未二、「例」这个「色系等法」。「色、无色系、及不系法亦尔」，也是这样子。

午二、例余不相违

如生如是，得成办用亦尔。

这午二、「例余不相违」。「如生」是这样子。「得、成、办、用亦尔」，也是这样子。

巳四、结

是故依无障碍依处，施设不相违因。

卯二、四缘（分四科）　辰一、因缘

复次依种子缘依处，施设因缘。

前面建立这个「十因」，这一大科说完了。这底下先说第二个，「四缘」，「四」种「缘」。第一科，先说「因缘」。这个「因缘」，怎么也是依十五种因里面的力量建立的呢？所以除了这个「十因」之外。「复次」，还有「依种子缘依处，施设因缘」。这个「因缘」你查字典，都是当个「依」字讲，依靠他而有这件事，此事是依彼而有，彼是依此而有，这个叫做「因」，也叫做「缘」。

但是在这里，在「四缘」里面，有偏重于「因」的意思，有偏重于「缘」的意思。这里说「因缘」，就是「缘」也是「因」的意思了，就是『此有故彼有』那几句话：『此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭』是这个意思，这叫做「因缘」。但是「因缘」里面原则上这样说，但是有差别。现在「依」这个「种子」的「缘依处，施设因缘」，安立这个「因缘」的意思，就是「依种子」为因「缘」，每一法熏成了「种子」，依靠这个「种子」去得果报，在「种子」这方面得果报的意思，叫做「因缘」，就是特别强的。而这个「种子依处」，就是十五法里面的一个，其他的十五种里面也是有「种子依」；但是「种子缘」是特别明显了，乃至有润的种子、习气种子，都是种子。

辰二、等无间缘

依无间灭缘依处，施设等无间缘。

这是十五法里面有一个「无间灭」。「无间灭」，是个「缘」，「依」此「缘」为「依处」，去安立「等无间缘」。「等无间缘」，是心法，只要是有说到心法的时候，就一定有「等无间灭缘」，也就是要有「等无间缘」，一定是这样子的。但是最明显的，就是那个十五法里面那个「无间灭缘」，所以把这个提出来

辰三、所缘缘

依境界缘依处，施设所缘缘。

那个十五法里面有一个「境界」。那个「境界缘」，他是「所依处」，去安立「所缘缘」的。我们以前也讲过这个「所缘缘」。这个「所缘缘」是这么样安立的，「依」这个「境界缘」来安立的。

辰四、增上缘

依所余缘依处，施设增上缘。

这第「四」个「缘」。就是「所余缘」，就除掉了「因缘、等无间缘、所缘缘」，其余的一切，那都是属于「增上缘」。就是对于果的现起，有强大的助力，不障碍，那就叫做「增上缘」。所以这个「增上缘」是很广的，范围很广。

卯三、五果（分四科）　辰一、异熟果及等流果

复次依习气随顺因缘依处，施设异熟果、及等流果。

前面是第二科。第一科，是「十因」。第二科，是「四缘」。现在底下第三科，就是「五果」。「十因、四缘、五果」，「因、缘、果」，这个「五果」怎么也是依止十五种法安立的呢？这底下说。「复次依习气随顺因缘」：一个「习气依处」，一个「随顺因缘依处」，这是两个，这两个都是十五法里边的。「施设」这个「异熟果、及等流果」。

这个「习气」，就是由善，恶，无记的现行，熏习阿赖耶识的时候，里面成就了善、恶、无记的种子，而这里边也就是包括了这个名言种子，和有支种子，这两种种子。这两种种子合起来，就感这个「异熟果」，所以这个「习气」去招感这个「异熟果」。「习气」，也是牵引因。牵引因把这「异熟果」牵引出来了，那当然是因中有善恶，果无记，所以叫做「异熟果」。

「及等流果」，这个「习气」里边也是有「等流」。里面有善、恶、无记，善得善报、恶得恶报、无记得无记报，那么不就是「等流」？但是里面这个「随顺因缘」，善能随顺善，恶是随顺恶，无记随顺无记，所以也是有「等流」。但是「习气」，是招感「异熟果」；那么「随顺因缘」，就招感「等流果」。但「随顺因缘」里边有「增上缘」的意味，不全是「因缘」，有「增上缘」的意思。当然「等流果」，虽然是同类「因」得同类「果」，他也要有「增上缘」，他才能得果的，而不就是一个「等流因」所成的。这就是约强的，那个道理比较显著的这一方面来安立，所以「习气因」施设「异熟果」；「随顺因」安立「等流果」，就可以这么说好了。

辰二、离系果

依真实见因缘依处，施设离系果。

前边是「异熟果」和「等流果」这两种，这个「异熟果」我们讲过多少次，「等流果」也是讲过，就是在因的时候是这样子，果的时候也是相似的。譬如说是你杀害生命，杀害生命，令那个众生短命了，自己也得短命的果报，所以是个相等的，是同一类的。你欢喜你的大慈悲心，爱护众生，令他长寿，所以你也得长寿，那么这就是「等流」。你欢喜别人增长智能，于是乎你将来的果报，也是大智慧，这是「等流」。你欢喜别人的愚蠢，愚弄别人，叫别人胡涂，将来你自己也得这种果报，这是「等流」。这个当然是和「异熟果」是不同，但是得「等流果」的时候，同时也有「异熟果」的。

现在「依真实见因缘依处，施设离系果」：「离系果」，就是佛法了。你有出离心，你发大悲心，修学无漏的戒、定、慧，将来就远离了一切烦恼的系缚，得大解脱，得涅盘果了，这叫「离系果」。这个「离系果」，是根据什么安立的呢？「依真实见因缘依处」。就在十五法里面有个「真实见」，就是「真见」。「真见」，就是无漏的，无我、无我所的智慧，毕竟空、无我、无我所的智慧，叫「真实见」，能见诸法真实相的那个智慧。以此为「依处」，来安立这个「离系果」的；不然的话，是不能得这个「离系果」。但是「真实见依处」，实在里边，当然也还是有「等无间缘」、也要有「所缘缘」、也要有「增上缘」，乃至到也要有「因缘」，也是这是这么多的「因缘」都具足的。

辰三、士用果

依士用因缘依处，施设士用果。

这是第三个，说到「士用果」。这个「士用」说得白话，我们容易明白，就是人

为的努力。此法得此果，彼法得彼果，实在是要这个众生自己要努力，你不努力，他能得果吗？不能得果报的。所以这件事，反倒是很重要。

那么「依士用因缘依处，施设士用果」。譬如说是「依真实见因缘」，得「离系果」，你不努力修道你能得「离系果」吗？就是这么回事。乃至到你这个房子，你若不造，它能出个房子来吗？不能。所以这个「士用果」本来很普遍的，我们学习经论，你要自己努力，这就是「士用果」。乃至农夫种田，乃至到一切的工、商业、画宅师、建筑师、乃至律师，一切的一切都是「士用」。「依士用因缘依处，施设士用果」：那么「士用」，就是「因」；后来你得的成效就是「果」，所以这么说「施设士用果」。

辰四、增上果

依所余因缘依处，施设增上果。

前边这些剩余的，除了这个「因缘、增上缘、所缘缘」，乃至把这些都除掉了，剩余的一切「因缘依处」，都是「增上果」。这样说这个「增上果」是非常广，非常广大的。前面的那个「增上缘」是「增上缘」的意思非常广，所以「增上果」也是非常广大的。

寅二、辨义相（分二科）　卯一、释三义

复次顺益义是因义，建立义是缘义，成办义是果义。

前面第一科是「十因、四缘、五果」说完了。说什么是「因」？什么是「缘」？什么是「果」？这三种法，「十因、四缘、五果」都是依那个十五种法安立的，这是一大科，这一大科说完了。现在就解释「辨义相」。「辨」这个因、缘、果的「义」的「相」貌，分两科。第一科先解「释三义」，然后「辨因相」。解释这三法的含义。

「复次顺益义是因义」：这个「因」这个字怎么讲法？「因」的道理。「顺益」，就这个「因」是「顺益」于「果」的，与果是相顺的。能滋益，能帮助这个果成就，使令这个果得成就，那么就叫做「因」义。「因」是「顺益」于「果」的，这是「因义」。

「建立义是缘义」：这个「建立」，它本身有「顺益」的力量，但是还不够，还要另外有力量来建立它，来帮助它。说那个种子能生芽，这是「顺益义」，种子「顺益」于芽。但是若没有水、没有土、没有阳光、没有风的话，这个芽能出来吗？也是不行。所以这个「建立义是缘义」，也是很重要。说是我们修行能得无上菩提，是的！那要很多的缘也是才可以。

「成办义是果义」，这个因和缘合起来，因你不断的增长这个因，不断的来增长这个缘，到最后成功了，最后圆满了，是为「果义」。这个「成办」，是「圆满」的意思，可以这样解释。圆满的成办了，是为「果义」。那么是解「释」这「三」法的「义」。

卯二、辨因相（分二科）　辰一、五种相（分二科）　巳一、约法体辨（分二科）　午一、标列

又建立因有五种相：一、能生因。二、方便因。三、具有因。四、无间灭因。五、久远灭因。

「又建立因有五种相」，这底下「辨」这个「因相」，第二科。「辨因相」分两科。第一科，是「五种相」。这「五种相」分两科。第一科「约法体」来「辨」，约它本身来说。现在是「标」。

「又」这个「建立因」是「有五种相」貌。第一个，是「能生因」。第二，是「方便因」。第三「具有因」。第四「无间灭因」。五是「久远灭因」。这五种因。

卯二、辨因相（分二科） 辰一、五种相（分二科） 巳一、约法体辨（分二科） 午一、标列

又建立因，有五种相：一、能生因。二、方便因。三、俱有因。四、无间灭因。五、久远灭因。

这是前面把「十因、四缘、五果」这三大科说完了。现在这里是说第二科「辨义相」。「辨义相」，就是辨别「因、缘、果」这三种的义相。「辨」别「义相」，前面那一行文把这个因，是「顺益义是因义，建立义是缘义，成辨义是果义」这是解释这三个名的义。这底下第二科是「辨因相」。「辨因相」也还是解释前面「因、缘、果」的意思。前边「十因、四缘、五果」是广说，这里实在就是略说的。这个「辨因相」里边又分两段。第一个说这「五种相」。这「五种相」里边，先「约法体辨」。第一科是「标」。

「又建立因，有五种相」，前边建立这个因、缘、果，这底下还是「建立」这个「因」，包括这个缘和果的意思在内，总起来说是「有五」个「相」貌。第一个就是「能生因」，第二就是「方便因」，第三是「俱有因」，第四「无间灭因」，第五「久远灭因」。这是「标」，把这五个因「列」出来。第二科「随释」，就是解释这五种因。

午二、随释（分五科） 未一、能生因

能生因者：谓生起因。

「能生因者」，先解释这个「能生因」，第一个是「能生因」。「谓生起因」，就是那十因里面的「生起因」说的，「生起因」也名为牵引因。这是一开始造这个净、不净业的时候，所熏习成的种子，就叫做「生起因」。就是它能生起将来的果报，它有这个力量。

未二、方便因

方便因者：谓所余因。

「方便因」怎么讲呢？这是第二个因。「谓所余因」，就是那十个因里边，除掉了「生起因」，剩余的九种因，都名为「方便因」。这个「方便」的意思，窥基大师解释就是帮助它生起，帮助「生起因」，生起果报的力量，就叫做「方便因」。它和这个「能生因」对比起来，稍微的疏远了一点。就像这个种子生芽，这种和芽是最亲近的了，最有直接关系了，那其余的水、土、阳光，那么对芽来说，也有很大的力量生起，也有很大的生起的力量；但是和种和芽来对比，就稍微疏远了一点，所以它叫做「方便因」。

这个「方便」还有个意思，就是对于这件事的成就，有随顺助成的意思，就叫做「方便」。不障碍，没有障碍，而能够有支持你，随顺你生起的力量，就叫做「方便」。不是很麻烦，这件事做起来很顺，就叫做「方便」，这也就是用这个意思。

未三、俱有因（分二科） 申一、明一分

俱有因者：谓摄受因一分。

第三个叫做「俱有因」。这个「俱有因」是什么意思呢？就这个十因里面，有「摄受因」。现在这个「俱有因」就是「摄受因」里面的「一」部「分」，就叫做「俱有因」。这底下举一个例子。

申二、举眼等

如眼于眼识，如是耳等于所余识。

这就叫做「俱有因」。这「俱有」什么意思呢？就是所生起的事情，和能生的力量同时存在，叫「俱有」。你有、我也有，我们两个有是同时的，就是「俱有」；如果前后，就不叫「俱有」了。说是「等无间灭因」，「等无间灭因」就不是「俱有」，它就是前后的了。

这底下举这个例子，说是「如眼于眼识」，像人的眼根对眼识来说，它也是帮助眼识生起，有这个力量。因为眼根壞了，眼识就不能生起了，所以眼根对眼识的生起，虽然不是亲因缘，但是它的力量还是很大的，这就叫做「俱有因」。在四缘里面说，它就是增上缘，眼根对眼识来说，就是增上缘，就是有强大的力量帮助它生起，就叫做增上缘。那么在因上说，叫做「俱有因」，就是这个力量是同时存在的。

譬如所缘缘，所缘缘也是同时的，我们这个心在缘这个境界，这个境界就有帮助心生起的力量，它们两个也是同时的，所以也是「俱有因」。所以增上缘、所缘缘都是「俱有因」。但是现在就把这个所缘缘不提，只是说这个增上缘，就是「摄受因一分」，这叫「如眼于眼识」。

「如是耳等于所余识」，也是叫做「俱有因」。耳根于耳识、鼻根于鼻识、舌根于舌识、身根于身识，那都是叫做「俱有因」，都是这样子。这是说这个「俱有因」就是这样讲。

未四、无间灭因

无间灭因者：谓生起因。

「无间灭因者：谓生起因。久远灭因者：谓牵引因」：这现在说这个「无间灭因」。这个「无间灭因」在这里的意思，和这个「久远灭因」来对论的，所以和那个「等无间灭」的「因」缘不同，那个有一点不一样。这地方他自己的解释，这「无间灭因」是什么因呢？就是「生起因」，就指前面那个「生起因」说的。这个「生起因」，但是和那个「能生因」，又有一点不一样，当然包括这个「生起因」在内。就是「无间灭因」怎么讲法呢？就是所生的果，和这个因是无间隔的，前一念灭，后一念就生起了，那么就叫做「无间灭因」是这样的，包括「等无间灭」的「因」缘在内的。但是它和前面那个「久远灭因」有直接关系。

关系什么意思呢？就是你创造了净业、或者是不净业，善业、或者不善业，这个时候叫做「生起因」，也叫做牵引因；但是它不能立刻得果报，它不能。要经过爱烦恼的滋润，滋润它，这个时候这个净、不净业，这个善业、或者恶业，就有足够的力量可以得果报了，它的力量以经够了，达到那个程度了，能得果报了。能得果报，到了什么程度呢？就是它一刹那间就得果报了，达到了最高的程度了，这个时候就叫做「无间灭因」，这个因和那个果，就是中间是不间隔的，达到那个程度，所以叫做「生起因」。

未五、久远灭因

久远灭因者：谓牵引因。

「久远灭因者」：「久远灭因」是什么呢？就是你创造了这样的业力，虽然有能力得果报，但是还要再加上爱烦恼的滋润才可以；爱烦恼没有滋润它，它还是在那里停留，停留在那里。若对于得果报，中间还有一段距离，对于得果报的时候，还有一段距离，隔一段距离的时候，所以叫做「久远」。这个「灭」这个字怎么讲呢？就是你创造那个业力的时候，这个因缘的变化已经刹那的过去了，但是你熏习成的力量，随顺阿赖耶识继续存在到现在，所以这个「灭」有这样的意味，有这样的意思。

这样说这个「久远灭因」，就是前面说的那个「生起因」。而「无间灭因」，那就是像十二因缘里面说的那个有支，『爱缘取，取缘有』。『取缘有』，就是那个有支的，就是力量是最强大了，有能力得果报了，这样意思。所以「久远灭因」，就是「牵引因」；「无间灭因」，就是「生起因」。这样说，一个是引因，一个是生因，这样意思。这样意思，在十二因缘里面来说，『无明缘行』，这个「行」，就是「引因」；这个『爱缘取，取缘有』，那么就是这个「生起因」了，这样分别。这是把这个解释了「久远灭因」。「能生因，方便因，俱有因，无间灭因，久远灭因」，这五个因都解释完了。

巳二、约业用辨（分二科）　午一、标

又建立因，有五种相。

这底下又「建立五种相」。前面「有五种因」，这里又「建立五种因」，第二个「约业用辨」，「约」这个「业」的作「用」，来说明这个因的相貌。前面是说这是「约法体辨」，就是「体」和「用」这两样不同，「体」和「用」是不同。「体」和「用」有直接关系，但是「体」和「用」还是不一样的，就是发生作用的是「体」，「用」是「体」所发生的作用，有能所的不同。这个「约体用辨」这里分两科。第一个，是「标」。第二个，就是「列」。现在这是说，先把这五种因「列」出来。

午二、列

一、可爱因。二、不可爱因。三、增长因。四、流转因。五、还灭因。

「又建立因有五种相」，第一个就是「可爱因」。二是「不可爱因」。这个「可爱」和「不可爱」，就是这个因得了果报了，得了果，这个果报是「可爱」的，令你心里欢喜，这是「可爱」。这个因得的果报，令你不欢喜，我造因的时候都是我欢喜怎么搞就怎么搞，随自己欢喜；但是得果报的时候不一样，得果报的时候，有的是欢喜有的不欢喜。说做恶事的时候，也是这个人心情我欢喜，我愿意杀、盗、淫、妄什么什么都是自己愿意做；我愿意做五戒十善，做利益人的事情，我不去伤害人，也是自己欢喜。所以因中造因的时候，都是自己欢喜，得果报的时候，就是「用」，因所发出来的作用，有「可爱因、不可爱因」。这样说「可爱因」，就是做的善业；「不可爱因」，就是做恶业了，这样子。

三、「增长因」。这个「增长因」，也就是前面说那个无间灭因，这个因，那个牵引因有力量增长了，就是有爱、取的滋润的时候，他的力量增长了，所以叫做「增长因」。那么也就是那个「可爱因、不可爱因」，被爱取滋润了，就叫做「增长因」。

四、「流转因」。这个「流转因」，就是前面这三个因，前面三个因都是流转生死的，你做恶业也是流转生死，做善业也是流转生死，但有「可爱、不可爱」的分别。譬如人做梦，做个好梦，或做个恶梦，虽然是假的，梦是假的，但是有欢喜、有

不欢喜的不同，还是愿意做好梦，这是「流转因」。

五、「还灭因」。「还灭因」，就是出世间的圣道，就是佛教徒，佛教徒学习佛法，不做梦了，就是要醒觉过来，那么修学戒、定、慧。这个时候，就是把这个流转生死的惑、业、苦把它灭掉，回到第一义谛这个地方来，那么就叫做「还灭因」。

辰二、七种相（分三科）　巳一、标

又建立因有七种相。

「又建立因，有七种相。谓无常法是因，无有常法，能为法因」：这是第二科，是「七种相」。前边第一科，是「五种相」，「五种相」有两个，两个五种相说完了。现在是第二科说是「七种相」。

这「七种相」又分三科。第一个是「标」，标出来。「又建立因，有七种相」，这就是「标」。「标」这个「七种相」，这个数目，这底下解「释」，分七科。

巳二、释（分七科）　午一、要是无常

谓无常法是因，无有常法能为法因。谓或为生因，或为得因，或为成立因，或为成辨因，或为作用因。

第一个「要是无常」，这是第一个因。「谓无常法是因」，这底下就又微细的解释，这个因的相貌。「谓无常法是因」，这个因能招感果报，但是要什么样的因，才能得果报呢？其中一个条件，就是这个「因」是「无常」的。「因」不是常恒住不变异的，它原来没有，后来创造才有，由无而有，由有而无的。这样性质的东西，就是因所具足的一个条件，「无常法是因」。

是「无有常法能为法因」，这底下就是解释这个。就是没有「常法」，才能做果的「因」，若是常就不能作「因」，因为什么呢？「常」是不是由无而有，由有而无的，它就是一直是那样不变化的，这样就不符合这个「因」的定义了。「因」，是由无而有是创造有的；「常」，就不是创造的了，那么所以「常」是不能做「因」的，一定是有刹那灭的，就像《摄大乘论》上，解释那个因，那个种子有六法，种子具足六义，是『刹那灭俱有，恒随转应知』一共有六个。那么第一个定义，就是『刹那灭』，这个种子能生出来果法，种子是刹那、刹那灭的，就是无常的，是有变化的，那么这一句话，和那个种子的定义是一致的。

「谓或为生因，或为得因，或为成立因，或为成辨因，或为作用因」：这五个就是前面有一大段就讲的五法，讲五个行相的，这五个行相都是果法。这个「生、得、成、辨、用」，这个五法，都是指果说的。这五个果都是由因来的，现在这个「无常法」，这个生灭、刹那灭的种子因，或者是「生」果的「因」，或者「得」的「因」，或者是「成立」的「因」，或者是「成辨」的「因」，或者是「作用因」。

午二、要望他性及后自性（分二科）　未一、标二种

又虽无常法为无常法因，然与他性为因，亦与后自性为因。

这底下是第二个因。一共是七个因，把第一个因说完了。现在解释第二个因，「要望他性及后自性」，要具足这样的条件才是因，这么说。

「又虽无常法为无常法因」，又虽然说是因是「无常」的，他得的果也是「无

常」，也是「无常」。所以「无常」的因，「为无常法」的「因」，无常法的果，也是「为无常」的「因」做果的，因和果都是无常的，这是前边的解释，要「无常」才是「因」。

「然与他性为因」，可是只是一个因还不能具足，这个因的条件还不够，还要再具足一个条件，就是「与他性为因」，要这个条件。「与他性为因」这个意思，就是因和果，因为果作因，果和因对望起来，就叫做「他」。「因」为果作因，也就是他为他作因，是这话意思，为什么这样讲呢，这样讲法呢？这个「他」这个字，「因」为果，「因」得了果的时候，果的体性和「因」不同，和「因」是不一样。譬如说是我们这个第六意识，或者这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，识也是由「因」得来的，我们这一念灵明的心，也是由「因」成就的，它并不是自然有的，也是由「因」来的。由「因」来的时候，我们这个识是有明了性，这个识是有明了性的，现在灯开了，光明的，你会知道；或者是识有缘虑性，会思惟、观察有这种能力，但是这个识的种子没有，识的种子没有这种，它没有这个能力，没有能力，没有现出来这种能力，所以这就是「因」和果不一样。

譬如色法的种子，地、水、火、风这个四大，山河大地的地、水、火、风是物质，也是心所变现的，心所变现的，这个风的力量不得了，地，水，火，风力量都是很大的。但是在没有现行的时候，在种子的时候没有这件事情，是不同的；所以「因」和果彼此是不一样，但是他能为果作「因」，能为「因」作果。又在不同这方面，这个体性不同这方面来说，就叫做「他」，为他作因。「与他性为因」，与另外一个体性作因，叫做「他」，是这样的意思。

「亦与后自性为因」：这个「与他性」作「因」，这个就是那个种子具六义里边，其中一个因就是俱有，刹那灭俱有，和那个俱有是相通，就是这个意思。「亦与后自性为因」，就是种子在没有得果报的时候，这个种子它是继续在阿赖耶识里面存在，继续存在的，那什么呢？就是恒随转。『刹那灭俱有，恒随转应知』，「恒随转」，就是你造了这个因的时候，你在活动的时候，你在身、口、意在活动的时候，不管是善业、是恶业，乃至你拜佛也好，你读了一句、思惟一句、修习止观也好，你造成了一个力量的时候，力量就是存在下去了，它是「恒随转」，一直的随着阿赖耶识继续下去活动，不会灭掉的。不灭掉，但是它并不是像真如理性没有生灭变化的那样存在，不是。它是刹那、刹那灭坏的，刹那灭、刹那生，刹那灭、刹那生的，那么就是前一念灭了，后一念又生，生了又灭，灭了又生了，就叫做「与后自性为因」。前一刹那的种子，为后一刹的种子为因，但是那个种子，它又不是常住的，又是灭了又生，生了又灭，灭了又生了，就是前一刹那种子，为后一刹那的种子作因，叫做「与后自性为因」，不是与「他」了，是与「自」。种子与种子，称之为「自」；种子与现行，称之为「他」，那么就表示是「恒随转」的意思，「恒随转」而不是常恒住，而是有刹那灭的，所以叫做「与后自性为因」，这个种子有这种相貌。

未二、随难释

非即此刹那。

这个时候不同。这个「与后自性为因」，是前后的，是前后的，不是同时的，不是同一个刹那，前一个刹那灭了，有后一个刹那又生起，这生起了又灭了，就是前后的性质，所以不「即此刹那」。它这个作因的时候，不是同一刹那的，像前边「与他性为因」的时候，是同一个刹那的。这个种子和果，种子生现行，现行就是果，这个因和果是同时的，是同一刹那。现在这个「与后自性为因」，不是同一刹那，是有前后的不同，说「非即此刹那」，是这样意思，这是第二个种子的相貌。

午三、要已生未灭

又虽与他性为因，及与后自性为因；然已生未灭，方能为因；非未生已灭。

这是第三个，这个因的相貌。「又虽与他性为因，及与后自性为因」，但是他要作因的时候，是「已生未灭」才可以作因的。「已生」，现起了，还没有灭，这时候可以「方能为因」，才能作因，才能有因的作用。「非未生已灭」，不是说没有生，没有生还没有，说「已灭」，「已灭」也没有了，那不行；一定是「已生」而「未灭」。「未生」，是未来；「已灭」，是过去，这样不能作因。一定是「已」经「生」而「未灭」是现在，这个时候才可以作因，那么这是又一个相貌。这也还是恒随转的意思。

午四、要待余缘

又虽已生未灭，然得余缘，方能为因；非不得余缘。

这是第四个，第四个因，也就是因的第四个相貌。第四相貌「要待余缘」，要等待，要等待其他的因缘的帮助，才能发出来作用，这个因才能得果，就是这个意思。那么也就是种子具六义里边其中一种，就是「待众缘」。

这「又虽已生未灭」，他能作因，但是还不可以，要「然得余缘」，可是还是得，要「得」到其他的助「缘」。「方能为因」，才可以作因。「非不得余缘」，「不得余缘」的时候，它不可以发生作用，不可能得果。若是不待余缘，就得果，那就是阿赖耶识里边，有无量无边的因，一下子都得果报，是没有这件事。

譬如说是我们这个人做了转轮圣王的这种福德，但是要待缘，转轮圣王的因，才能得转轮王的果报。说这个人胡涂，造了很大的罪，但是他现在不下地狱，他不到三恶道去，要等待因缘，你现在这个做人的这个因，正发生作用的时候，其他的因都不可以出来活动，他不可以去得果报，它在那等着、等待，所以一定是待缘，这样子就符合了因能得果的这个次第；不然的话，那么就是顿时的，同时得果报了。当然有的因，等到了助缘，有的还没有助缘，没有得到缘，他就不能作用，所以这又是一个相貌，这是第四。底下第五。

午五、要成变异

又虽得余缘，然成变异，方能为因；非未成变异。

这是第五个「要成变异」。又这个因虽然是有了「余缘」，其他的因缘出现了，但他本身也要够程度，这个「然成变异」，他本身也要一定成熟了。这「变异」，就是成熟；如果是生疏的，生的还没成熟没有变化，那到得果的那个力量，那个力量还不够的时候，那还是不行，所以「然成变异，方能为因；非未成变异」，那么没有成熟，就是那个力量还没有变化到成熟的程度，还不能得果报，所以得到因缘，而没有成熟还不能得果报，本身还要成熟，还有这件事，是这意思。就是你在造因的时候，你造的不够，造的力量不够，你非要一万度，假设是得三昧，你要有一万度的这个止观的力量，才能得到初禅；现在只有五千度，这是不行的，这不够。其实他一切的果报都是要达到这个程度，才可以，所以叫做「非未成变异」。

午六、要与功能相应

又虽成变异，必与功能相应，方能为因；非失功能。

这是第六个相貌。第六个相貌，就是「虽成变异」，虽然是成熟了，力量是够了，「必与功能相应」，就是原来你作因的时候，你原来的时候，或者是你是得善的

果报的功能，或者是得恶报的功能，或者得禅定的功能，这「功能」存在。这个因，这个种子，和这个「功能」还是「相应」的，没有失掉，这时候才能为因得果。「非失功能」，不是失掉功能不可以，功能失掉了不行。譬如说是这个谷的种，或者麦的种，他是种，但是你放锅里炒一炒，那就不可以做种子了，就不行了。

譬如说这个人造了很大的罪，将来是要得果报，要到三恶道去，但是他忏悔了，他诚恳的忏悔，或者是修止观，观一切法无常、无我，照见五蕴皆空，度一切若厄，你一修止观，在禅定里面修止观的时候，止观的力量，就把罪业那个种子损了，损害了，损害了，那力量不够了，就不能到三恶道去得果报了，就不行了，那这就不可以了。所以一损福了的时候就不行，这个失掉功能了不能得果报，就变化了；所以在没有得果报的时候，你造了什么罪业赶紧忏悔，忏悔还可以，还有希望有可能不得果报，那就是失掉了功能了。所以这是这也是叫做在那个种子的六义里面，就是那个「恒决定」，「决定」。就是他的功能是决定，善得善报，恶得恶报，这是决定的；不会你去做善业，去得恶报去了；做恶的种子，去得善报去了，那就是混乱了，不决定了。现在不是是决定的，决定中还有个不决定，就是不能得果报，这就是佛法的力量，若是没有佛法的力量是不行的。

午七、要相称相顺

又虽与功能相应，然必相称相顺，方能为因；非不相称相顺。

又然是「功能」是「相应」的，「然必相相顺」，然而决定是这个因和果，是相称，就是相合的，相随顺的，无障疑的才可以。这个话的意思，就是长寿的因得长寿的果，智慧的因得智慧的果，愚痴因得愚痴的果，就是无量无边的差别，说这个人寿命很长，智慧很高，但是福报不够，他就是这样子；有的人福报很大，但是智慧不够，就是各式各样的差别，那因和果是「相称相顺」的。所以我做了很多功德，我希望长寿，结果没长寿，不行！我感觉我福德很大，做了很多功德，希望有智慧，可是没得智慧，他们不相称不相顺，那不行！要「相称相顺」，就是智慧的果，要有智慧的因才能得智慧果，福的果要有福的因才能得，各式各样的，长寿有长寿的不同，是无量无边的差别，就是要「相称相顺」才能得果，不然是不能得的。那么这叫做种子具六义里边，最后那个就是「唯能得自果」，就是这个意思，叫「相称相顺」。你种瓜就得瓜，种豆得豆，这就是「相称相顺」的意思。

这个『刹那灭俱有，恒随转应知，决定在众缘，唯能引自果』，那是六种。《摄大乘论》说六个，这个《成唯识论》也说六个，这个地方说七个，这七个和六个是相同意思，意思是相同的。

巳三、结

由如是七种相，随其所应，诸因建立应知。

这是「结」束这一大段，这个「七种相，随其所应，诸因建立」，随他合适的，就是建出来这「七种相」，七种因相，我们应该要注意。

己二、相施设建立（分二科）　庚一、征

复次，云何相失施设建立？

庚二、释（分二科）　辛一、总标列（分二科）　壬一、嗢柁南曰

嗢柁曰：体所缘行相，等起与差别；决择及流转，略辩相应知。

这是前边「有寻有伺地，无寻唯伺地，无寻无伺地」，三地这个初开始的时候分出来五大科。第一科，就是「界施设建立」，在这一科里边到这里结束完了。这个「界施设建立」里边一共分八大科。第一科，是「数建立」。第二科，是「处建立」。第三「有情量建立」。第四「有情寿建立」。五、「有情受用建立」。第六，是「生建立」。第七，是「自体建立」。第八，是「因缘果建立」，一共有八大科，这八大科到此解释完了。这个是「界施设建立」这一大科结束了，这以下是「相施设建立」，说这个「相施设」。

「复次，云何相施设建立」，这个「相施设建立」里边分二科。第一科，是问，就是「征」。前边这个「界施设」，到这里解释完了，但是还有「相建立」是怎么回事情呢？这是问。底下第二科，是解「释」。解「释」里边，先说「总标列」。第一科，是「总标列」。第二科，是「随别释」。「总标列」里边分二科，第一科是「南」。这个「嗢柁南」说「体所缘行相，等起差别；决择及流转，略辨相应知」，这是「嗢柁南」。第二科，是「长行」。「长行」，就是解释这个四偈颂的。

壬二、长行

应知此相略有七种：一、体性。二、所缘。三、行相。四、等起。五、差别。六、决择。七、流转。

「应知此相略有七种」：这个「相施设建立」，就是这个寻伺的相，是「略有七种」。第一个，就是「体性」。第二科，就是寻伺的「所缘」。第三科，是寻伺的「行相」。第四科，是寻伺的「等起」。第五科，是「差别」。第六科，是「决择」。第七科，是「流转」。这样子，合那四个颂，这个就解释完了，那么这是「总标列」，标列出来。标列出来，用这个颂来标列，用「长行」来标列。这底下解「释」，分七科。第一科，就是「体性」。

辛二、随释（分七科）　壬一、体性

寻伺体性者：谓不深推度所缘，思索为体性。若深推度所缘，慧为体性应知。

这是第一科，解释「寻伺」的「体性」。这个「寻伺」，是一种作用，是一种心理作用，他的作用的「体」是什么？「谓不深推度所缘」：这个「推度」，「推」，就是推求测度，也就是观察、思惟的意思，但是这观察、思惟，不是很深刻。「不深推度所缘」，对于「所缘」的文义，「所缘」的境界，去观察、思惟它，但是观察思惟的不深刻，这个时候这样的寻伺，是以谁为体性？「思为体性」，以「思」心所做它的「体性」。这「思心所」，就是造作，采取行动，去造作，去做一件事，那么它不是很深刻的，它也多少有一点忙。就是这个人没有什么事，很闲静的，那是一个相貌；现在是说忙，忙一点，这个人在匆忙的做这件事，这就叫做「不深推度所缘，思为体性」。

「若深推度所缘」，若是深刻的去观察、思惟所缘的境界的时候，这个时候他的心情不是那么匆忙，可也不是很闲静，是这么一个状态。这个时候「推度所缘」的时候，是「慧为体性」，他就能深刻了一点，深入的观察这件事是怎么回事，这样子观察、思惟有深浅的不同，那就叫做「寻伺」。这个「寻伺」的「深推度、不深推度」，就是有了「思为体性、慧为体性」的差别。若是「不深推度」，是「思为体性」；「深推度」，那么就是「慧为体性」，有这个差别。这是说「寻伺」的「体性」，是以「思」、以「慧」为他的「体性」，以「慧、思为体性」。

壬二、所缘

寻伺所缘者：谓依名身、句身、文身，义为所缘。

这是第二科，叫做「所缘」，「寻伺」的「所缘」，这个心理的作用。「寻伺」，是个心理的作用，就是心所法，心所法它一定要有一个「所缘」缘嘛！没有「所缘」缘，是不能的，不能活动！所以这个「所缘」缘，它「所缘」的境界是什么呢？它缘虑什么境界呢？「谓依名身、句身、文身，义所缘」，是这样。「谓依名身」，这个「名、句、文」都有个「身」，「身」，者体也。「名」也有个体相的，「句」也是有体相的，「文」也有体相的。这「文」，就是字，这文字，像我们汉文的字，或者是其他的文，都是有形象的，就是有个体相的。这个「名」，这个「名」是什么呢？就是名字。每一法本身是没有名字的，但是这些有智慧的人，给它安立个名字，每一法上都安立个名字，那么叫做「名身」。

这个在《大般若经》上，有说到这个「增语」。这个《俱舍论》，像本论《瑜伽师地论》后面也都提到「增语」，什么叫做「名」呢？「增语」，为「名」。就是能帮助你说话，这个「名」有什么用，作用，有什么意思呢？就是能帮助你说话，它是这个名是有所诠，有所显示道理，这个所诠的道理，它要假藉这个「名句」，才能显示出来，能显示出来。但是它显示出来，也要有这个心所法，有心。你看那块木头，它不会说话，它也不会知道有什么「名句」的事情，但是要心，要用思想。思想利用这个「名句」去显示这个道理，这样子。这个显示道理的时候，你自己内心思惟，也会把它表达出来，思惟也好，表达也好，一定要有「名」。而这个「名」，就是帮助你说话的。如果没有这个名，你没辨法讲话。

所以「名」，什么叫做「名」？「增语」，者为「名」，就是能增加你的语言，能令你，能增上你的语言，能上你的语言，增上你的语言，就是有力量，帮助你说话，是这么回事，所以叫做「名」。

「句」这个「句」呢？就是一个名、一个名，把它组织起来。那么就叫做「句」。『诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教』，那么就是一个句、一个句的，而一个句、一个句，都是用「名」来组织的。这个「诸」，也是个「名」，表示「多数」，什么呢？是恶，做了很多罪，做了很多的恶事，「诸恶」。「莫作」，你不要去做恶，这个句子的义，就表达出来了。若是说「诸恶」，这个句子就不圆满；若是「莫作」，是这个意思，我听明白了，就是不要做恶事，这句话说得圆满了，所以这就叫做「句」，就叫做「句」。那么很多的句，那么就是一大段的文章了，就是一个完整的思想了，假藉「名句」，假藉很多的「名句」表达出来了，那么所以叫做「句」。

「文」，「文身」。「文」，就是那个「名」和「句」，所依止的字。一个字、一个字的组成「名」，由「名」组成「句」，这样的意思。叫「名、句、文」。

「义」，这个「义」呢？就是由「名、句、文」所诠显的，所显示的「义」。这个「义」，如果没有「名、句、文」，这个「义」没有辨法显示。说要假藉「名、句、文」来显示这个「义」的。那么依「文」显「义」，这个「名、句、文」是能显示的，「义」是所显示的，所显示的。依「义」以立「文」，依据这个道理，就说出来很多的「名、句、文」。「义为所依」，「名、句、文」，就是能依；或者是「名、句、文」是所依；「义」是能依，两方面都可以说。

「为所缘」，这个「寻伺」，我们内心的分别观察，分别什么？观察什么？就是观察这个「名」和「义」，就是「名、句、文」里面的「义」。简单的说，就是「文、义」，能诠的「文」和所诠的「义」，这就是「所缘」。就是「寻伺」的心理「所缘」的「义」，就是这样子。这是说出来这个「所缘」的境界是这样的。

壬三、行相

寻伺行相者：谓即于此所缘，寻求行相，是寻。即于此所缘，伺察行相，是伺。

这是说第三科的「行相」。这个「行相」，这个「行」是什么呢？是走路。我们行、住、坐、卧，走路。人的迈步，向前一步、一步向前的走，这个「行」。现在是说我们内心的分别心，这个分别心指「寻伺」来说。这个「寻伺」，在这个「所缘」的文字、文义上面活动的相貌，叫做「行相」。这个「寻伺」的心所法，在文义上活动的相貌，叫做「行相」。这就是内心的相貌，内心在活动时候的相貌。

那么「谓即于此所缘」，就是说你这个「寻伺」，在这个文义上面，在「所缘」的文义上活动的相貌。这个「寻求行相」，就是「寻」，究是什么道理呢？在想。当然这是不深推度，那么这就是「寻」。「即于此所缘，伺察行相」，就更微细的去观察、思惟是深推度。那么那就是「伺」的行相，这样意思。这样子说呢？这个「行相」，就是「寻伺」在「所缘」境上活动的相貌，叫做「行相」。

壬四、等起

寻伺等起者：谓发起语言。

这是这一段文里的第四科「寻伺」的「等起」。第一科，是「寻伺」的「体性」。第二科，「寻伺所缘」。第三科「寻伺行相」。这三科昨天已讲过。现在是第四科「寻伺等起」。「寻伺等起」怎么讲呢？就是由「寻伺」而「发起语言」，就是我们在说话的时候，一定是先有「寻伺」，然后才能发出来「语言」。这个「等」这个字，就是什么样的「寻伺」，就「发起」什么样的「语言」，它们是相等的，能发起的「寻伺」和所「发起」的「语言」是相等的，所以叫做「等起」。那么这等于说这个「寻伺」它有这样的作用。

壬五、差别（分二科） 癸一、标

寻伺差别者：有七种差别。

是这第五科，是寻伺的类别，这里分二科。第一科，是「标」。「寻伺差别者：有七种差别」，这个「七种差别」，前面在「意地」里解释过了。就是第一，是「有相分别」。第二、「无相分别」。第三、「任运分别」。第四、「寻求分别」。第五、「伺察分别」。第六、「染污分别」。第七、「不染污分别」。

癸二、指

谓有相无相，乃至不染污，如前说。

「谓有相无相，乃至不染污，如前」面说过了。这是列出来。

壬六、决择（分二科） 癸一、征

寻伺决择者：若寻伺即分别耶？设分别即寻伺耶？

这是第六科「决择」，就是再观察、简择，再分析一下，究竟这个「寻伺」里面有什么意义？是这样意思。这是先问！「寻伺决择者」底下才是解释。怎么样的问法呢？「若寻伺即分别耶？设分别即寻伺耶」，这提出二个问题。这里面说的「寻伺」，是不是就是「分别」的意思呢？某一种文义，某一种境界出现的时候，心里面去思惟分别，那么在这里说是「寻伺」，这「寻伺」是不是就是「分别」的意思呢？

「设分别即寻伺耶」，假设说是这个人心里面在分别，是不是那就是「寻伺」呢？提出这么二个问题。底下就是辨明这二个问题，分二科。先「标义答」，先标出这个道理，再回答这个问题。

癸二、辨（分二科） 子一、标义答

谓诸寻伺必是分别；或有分别非寻伺。

这是「标义答」。「谓诸寻伺」，这是我们所有的有情，所有的众生，内心里有很多的「寻伺」，这个「寻伺」决定是「分别」的意思，「寻伺」就是「分别」，这是一个回答。「或有分别非寻伺」，或者有的人他内心在分别的时候，但是不能说那

是「寻伺」，说「寻伺」，是不对的，那么这是两个回答。这两个回答叫「标义答」。这底下解释，第二个这个解释后面这一句，就是「或有分别非寻伺」，解释这一句。

子二、释后句

谓望出世智，所余一切三界心心法，皆是分别，而非寻伺。

「谓望出世智」，就是超越世间的人，他不是一般的生死凡夫，他是圣人。圣人在观察世间一切缘起法的时候，他心里面也是有分别，这是染污、这是清净，这是善、这是恶、这是无记，这是凡夫、这是圣人、这是佛，他在这样分别的时候，不是无分别，是有分别的，就是「出世智」，那么这是一种有分别的智慧。另外一种圣人就是无分别的智慧，他与第一义谛相应的时候，心里面没有分别，这都是属于「出世」间的「智」慧。

「所余一切三界心心所法」，这个剩余的一切生死凡夫，内心里面，是心王也好，心所也好，他在流动，在动作的时候，都是「分别」。这个表示什么呢？这个圣人内心的世界，是大解脱境界，都是与真理相应的；这个凡夫不与第一义谛相应，也不与世俗谛相应，都是虚妄分别，凡夫内心里面的事情，都是虚妄分别。那么圣人的内心与真理相应，是无分别的，都是无分别。所谓无分别，就是无执着的分别，在后得智也还是有分别，但是这里的意思呢？圣人的有分别也属于无分别；凡夫所有的内心都是分别，都是虚妄分别，现在这个文的意思是这样的意思，「皆是分别」。

「而非寻伺」，但是不是「寻伺」。这话的意思，就是有寻伺欲的人，前面一开始在「有寻有伺地」一开始那段文，曾经解释过。是凡「有寻伺欲的人」，那他内心的分别是属于「寻伺」的；「无寻伺欲的人」，他内心里面有分别，但不是「寻伺」，在这里正好是这个意思。那么出世间的圣人，若和三界内都是凡夫对比，圣人都是无分别的，可以这样解释。凡夫都是有分别，有分别这就是分二类：一个是有寻伺欲的分别，叫「寻伺」；无寻伺欲的分别，叫「分别」这样意思。所以这个「寻伺」是「分别」，但是有的人的分别不是「寻伺」，因为他没有寻伺欲，这里就是这样来解释这段文，这是一种解释。

另外一种情形，就是我们读这个《大智度论》的时候，会知道一件事，这个佛菩萨到八地菩萨以上的这一些圣人，他心里面是无分别的，但是他也能说话，他也能够做种种诸法实相的法语，但是内心里无分别。无分别的境界表现于外，又好像有分别，所以那样的事情，那就和这里完全不同了。我们凡夫内心里面要分别的时候，要说话的时候，一定先要寻伺，然后才能够说话，才能做种种分别。那么那样的圣人不是！那样的圣人在无分别的境界中，就好像有分别似的，能发出来一切的语言，这是这样意思。

壬七、流转（分二科）　癸一、征（分二科）　子一、那落迦

寻伺流转者：若那落迦寻伺，何等行？何所触？何所引？何相应？何所求？何业转耶？

这以下是第七科「流转」，说这个「寻伺流转」的情况，就是在生死里流转的众生，各式各样的寻伺不同，这样解释这段。第一，是「征」。这个「征」，就是问，问分二段。先问「那落迦」。后问「旁生等」。这底下先是问。

「若那落迦的寻伺」，这个地狱里面的众生，他内心里面的「寻伺」，「是何等行」，他是在什么境界上活动？它这个寻伺。「何所触」，他的寻伺是「触」什么境

界呢？「何所引」，寻伺了以后会「引」发什么事情？「何相应」，他的寻伺心所和谁「相应」？和谁和合？「何所求」，他内心的寻伺，他希望什么呢？「何业转耶」，什么「业」来「转」动他呢？这样子，提出这么多问题。这是站在问这个地狱的众生的「寻伺」的情况。底下就是畜生等。

子二、旁生等

如那落迦如是。旁生、饿鬼、人、欲界天、初静虑地天，所有寻伺，何等行？何所触？何所引？何相应？何所求？何业转耶？

「如那落迦」的众生这样子。那个「旁生」，和「饿鬼」，和「人」，和「欲界天」，和「初静虑地天，所有寻伺」，他是「何等行？何所触？何所引？何相应？何所求？何业转耶」？这样问。这下边就「辨」，「辨」明这个问题。

癸二、辨（分四科）　子一、那落迦等（分二科）　丑一、举那落迦

谓那落迦寻伺，唯是戚行，触非爱境，引发于苦，与忧相应，常求脱苦，娆心业转。

「谓那落迦寻伺，唯是戚行」，这底下先举这个「那落迦」。这个地狱的众生，他内心里面的「寻伺」，就是忧愁的境界，在忧愁的境界上活动。就是那个「寻伺」的时候，是一种忧愁的境界。那个「戚」，就是忧愁的意思。「触非爱境」，他的寻伺所接「触」的境界呢，就是不可爱的苦恼的境界，或者是猛火，或者是大寒冷的境界，种种的苦恼的境界。

「引发于苦」，他的「寻伺」，「引」出来的是什么呢？就是「苦」恼，另外没有别的。「于忧相应」，前边那个「戚行」也是忧，这里也说「忧」，他的「寻伺」就和「忧」在一起活动，和合「相应」。这个「戚」，是说他活动；这个「相应」，是和合的意思，有点不同。「常求解脱苦」，他的「寻伺」就是一直的想要「解脱」这个「苦」恼的境界，就是这件事。

「何所求」，就是求脱苦。「娆心业转」，这个何「业转」耶？就是「娆心业转」。这个「娆」，就是烦燥心里不安，叫做「娆」。心里面不寂静，那么叫做「娆心业转」。这「娆心业转」这句话，这是没得禅的人，没得初禅，没得色界定的人，除了色界天、无色界天之外，欲界的人都是有这种问题，心里面老是不安。这个不安的原因，在地狱里面的众生，当然这个苦恼，受这么多的苦恼，心里不安。但是另外一个原因，就是因为有欲的关系，有这个欲，心里面老是向外攀缘，不安、不自在，叫做「娆心业转」。

丑二、例饿鬼

如那落迦寻伺，一向受苦；饿鬼寻伺亦尔。

「一向受苦」这一句就包括前面这么多句，总而言之是这样境界。那么「饿鬼」的「寻伺」也是这样，也都是受苦。

子二、旁生等

旁生、人趣、大力饿鬼，所有的寻伺，多份戚行，少分欣行；多分触非爱境，少分触可爱境；多分引苦，少分引乐；多分忧相应，少分喜相应；多分求脱苦，少分求遇乐；娆心业转。

那么「旁生」里面的事情有点差别。「旁生」，和「人趣」，和「大力」的「饿鬼，所有的寻伺，多份戚行」，多数是忧愁，少分是欢喜的。一少分的心情是欢喜的，多分都是忧愁。「多分触非爱境，少分触可爱」的境「界」：「旁生」，和「人」，和「大力」的「饿鬼」都是这样。这个「大力饿鬼」，他是饿鬼的，但是他有大的神力，但是也有一些大力的鬼，还是福德很大，并不恶，不是恶。「多分触非爱境，少分触可爱境；多分引苦，少分引乐；多分忧相应，少分喜相应」；这个「苦、乐」，约前五识说；这「忧、喜」，约第六识说的。这个「触非爱境」，「多分触非爱境，少分触可爱境」：这个「触」，是「触」在外面的境界。「多分求脱苦，少分求遇乐；娆心业转」还是这样子。「旁生」也是这样子，「人」也是这样子，「大力饿鬼」也是这样子。

子三、欲界诸天

欲界诸天所有寻伺，多分欣行，少分戚行；多分触可爱境，少分触非可爱境；多分引乐，少分引苦；多分喜相应，少分忧相应；多分求遇乐，少分求脱苦；娆心业转。

「欲界诸天所有寻伺，多分戚行」，这底下第三科说到「欲界诸天」。「欲界」的「诸天」，他们内心也是「寻伺」，多分是欢喜的，少分是忧愁的。欲界天也有一点忧愁，不全是欢喜的。「多分」是「触可爱境，少分」是「触非可爱境」；「多分」是「引乐，少分」是「引苦」；「多分喜相应，少分忧相应；多分求遇乐，少分求脱苦」，这个因为他的苦恼也少，也还是「娆心业转」，心里老是不寂静，老是要动，老是攀缘，老是希求，老是不安，这样子。

子四、初静虑地天

初静虑地天，所有寻伺，一向欣行，一向触内可爱境界，一向引乐，一向喜相应，唯求不离乐，不娆心业转。

「初静虑地天，所有寻伺」，这底下第四科「初静虑」。第二、第三、第四以上没有讲，因为那方面没有寻思欲了。现在说「初静虑地天」有「寻伺」欲。他「所有」的「寻伺」，「一向欣行」，都是欢喜的，没有不欢喜的事情。「一向触内可爱境界」，就是三昧，就是禅定，而没有不是向外的，所以内里面禅定的境界，都是「可爱」的，没有不可爱的境界。「一向」是「引乐」，「一向」是「喜相应，唯求不离乐」，他也有所求，希望这个乐，与他不分离。「不娆心业转」，他没有这个「娆心」的「业」，他心里面寂静，不攀缘，没有这个不安的烦躁的这个心情。这是第二科解释完了。这个第二科是「随别释」这一科解释完了。

己三、如理作意施设建立（分二科）　庚一、征

复次，云何如理作意施设建立？

这是第三大科「如理作意」。这个「如理作意施设建立」：这个「如理作意」在我们内心上来说是没有这个「如理作意」的；没有「如理作意」，他能够「施设」出来，安排出来，能「建立」出来，所以叫做「如理作意施设建立」。那么这里分两科。第一科，是问。

「复次，云何如理作意施设建立」，就是我们众生多诸苦恼，就是由不如理作意引发出来的。因为这样子就想要离苦，就要排除去这个不如理作意，要「建立」这个「如理」的「作意」，怎么样「建立」法呢？怎么样安排法呢？提出这个问题。这第二个就是解「释」。解「释」里面分两科。第一科，是「总标列」。「总标列」里面，先用这个「嫄薰南」这个方式「标列」。

庚二、释（分二科）　辛一、总标列（分二科）　壬一、嗢柁南

嗢柁南曰：依处及与事，求受用正行；二菩提资粮，到彼岸方便。

这是「嗢柁南」的句子。底下就「长行」来标列。「长行」，也就是解释前面这四句话。

壬二、长行

应知建立略有八相：由依处故、事故、求故、受用故、正行故、声闻乘资粮方便故、独觉乘资粮方便故、波罗蜜多引发方便故。

「应知建立略有八相」，这如理作意有八种方式：第一个，是「谓由依处故」，这个颂的第一句，是「依处及与事」。第二，就是「事故」。第三，就是「求故」。第四，是「受用故」。第五「正行故」。第六「声闻乘资粮方便故」。第七「独觉乘资方便故」。第八「波罗蜜多引发方便故」。这是有这么多的「如理作意」的差别，这是「标列」。底下「随别释」，随标列的次第，一条一条的解释，分两科。第一科，「明八相」，这「八相」里面，先解「释初五相」。「初五相」里面，第一个是「依处」。

辛二、随别释（分二科）　壬一、明八相（分二科）　癸一、释初五相（分五科）　子一、依处

如理作意相应寻伺依处者：谓有六种依处。一、决定时。二、止息时。三、作业时。四、世间离欲时。五、出世离欲时。六、摄益有情时。

「如理作意相应寻伺依处者」，这个不是违背道理，而是随顺道理的作意思惟，与道理相应的思惟，当然这里是说「寻伺」的思惟。这「寻伺」，这个「如理作意」，它是有一个「依处」的，依止处，依止什么去思惟，才算是「如理作意」呢？就是这个问题。这个问题里面，在下面说出来「谓有六种依处」。「六种依处」，就是十一个善心所。十一个善心所是「如理作意」的「寻伺」，是「依止处」，不然那不能算是「如理作意」。

这十一个善心所分成六个，六类。用六个不同的境界，表示出来「如理作意」的「依处」。第一个，是「决定时」，就是你要决定这样做，这个善法的时候，如理作意的时候，你要做一件，内心里面有如理的作意，去做种种的善法。这个一开始的时候先要「决定」，先要「决定」。这个「决定」是什么呢？就是信。信，我相信有善、恶果报，这个信，这个信是什么意思呢？就是「决定」的意思，我不犹豫。我现在感觉到痛苦，是由不如理作意来的，我现在为了灭除去痛苦，远离一切痛苦，求得安乐，我对于这样的事情，我「决定」要这样做，那就是对于这件事有信心关系，才能这样「决定」；不然的话，不能「决定」，是不能「决定」的。

说善有善报、恶有恶报，我修习出世间的善法，能解脱一切苦，我修习世间的善法，也能解脱三恶道的苦，得到人天的安乐，我相信这件事，就「决定」这样做了，这叫做「决定」。就是一开始的时候，先要有信心来「决定」；「决定时」是有「信」相应的。

二、「止息时」，第二个「止息时」，这就是「止息」什么？「止息」一切恶法，不敢做恶事，不敢做恶事的时候，是有惭愧心的关系，有惭愧心。就是这个惭愧心，第一个是自尊心，我希求向贤人、圣人看齐，我不应该有错误的事情，那么这就是惭，就是惭。我如果做错误的事情，这些贤圣善人会呵斥我，诸天善神都会知道的，这样子我太羞耻了，所以叫做愧。这样子，有这样的心情的时候，就把一切恶法

停下来了，不敢做恶，「止息时」。因为什么能「止息」一切恶法呢？是有惭愧心的关系。

三、「作业时」，「作业时」，就是开始行动。我做种种的功德的事情，做种种功德的事情，怎么叫做功德呢？就是没有贪、瞋、痴的烦恼的时候；不是自己贪心、瞋心、邪知邪见，去做种种罪过的事情，所以这时候是善法。这个善法有两个意思：一个是对自己有利益，对他人也有利益，就是我为我自己想，我也为他人想，我为他人想，也为自己想；然后发动出来的行为，就是对他人没有伤害，最低限度不伤害别人。那么对自己有利益，或者对自己也不伤害，就算是没有利益但是也没有伤害，对他人一定有利益。这个内心里面不贪、不瞋、不邪知邪见的时候，发出来的行动，一定是有利益的。这个利益，或者在自己这一边，或者在别的人，对别的人有利益，对自己没有利益，可也没有伤害，这件事情也可以做。对自己有利益，对他人也有利益，这事更是可以做；对他人没有利益，可也没有伤害，对自己有利益，这件事也是可以做，这样都叫做善法。

这个善法，以无贪、无瞋、无痴为原则的，就可以做出这个善法。说「作业」的「时」候，你如理作意而做出来的事情，一定是没有贪、瞋、痴。你能这样做，就是有一种精进的力量，精进的努力。所以这里面有四个无贪、无瞋、无痴，加上勤，就是有四个。

四、「世间离欲时」这底下这「世间离欲时」，假设修禅定，修学禅定的时候，得世间的禅定，得世间的初禅、二禅、三禅、四禅，这个时候就远离了欲界的欲的烦恼，「离」了「欲」的时候呢？身体就有了轻安乐，就会有轻安乐。这个轻安乐这十一个善心所里边的一个，有轻安乐。若是不修学禅定，做其他的善法，那是没有轻安乐的，你身体没有这种感觉，这是修禅定，但是属于世间禅定的轻安乐。

五、「出世离欲时」，说是这个人，他能发心，学习超越世间的三昧，超越世间的戒、定、慧，超越世间的时候呢？那个时候，是不放逸和舍，有不放逸和舍的这种功德。这个不放逸呢？就是里边没有贪、瞋、痴，那就是不放逸。还有舍的一种作用，这个舍就是弃舍的舍，舍离的舍，这个舍这个字在佛法里可是很妙，这个舍若是在心里面的境界说呢？譬如说是我们感觉苦、感觉乐、感觉不苦不乐。不苦不乐也叫做舍，这是感觉上的舍。现在这里说这个「出世离欲时」这个舍，不是感觉的舍。这是你修行用功，成就了一种殊胜的功德境界，是个什么呢？是无执着的境界。无执着的境界叫做舍，这个地方用这个舍字来形容。

譬如说是我们凡夫这个心情，不管遇见什么境界，都是取而不是舍，不管遇见什么境界就是执着，取就是执着，执着就是取的意思。譬如说是人家赞叹我们，心里面执着这件事，就是取，你接受了，你取着这件事。人家是毁谤你、毁辱你，你也是取着，也是取着也是接受。说人家给你一个糖吃你接受，给你大粪你也接受，这个叫做受，就叫做取。这个圣人的境界呢？不取。你赞叹他，他也不取，你毁谤他，他也不取，你给他糖，他也不取，你给他大粪，他也不取，他心里面不着。这个着或是这样说，你手上有胶的时候，你摸什么就和什么黏上了；你手上没有胶，摸什么，虽然也是接触了，但是没有粘。所以圣人这个心，他和一切法，都是舍，都是不着的。

经过这个四念处的修行，能把他的内心训练的程度，达到舍的境界，他不着，那么再明白点说，他就是把这一切的境界，都观成是如幻如化，都是毕竟空的，他心里面就不着了，就是这么回事。我们执着是有，真实是有这么回事，那就是着的意思。所以这个地方是微细了一点，现在这里说这舍是这样意思。这个有现成的文句解释这个舍，也有禅定的味道，有禅定的味道，它是说『心平等、心正直、心无功用住』，这个叫做舍。『其心平等、正直、无功用住』，叫做舍。这个『平等』是什么意思呢？就是心里面也不散乱、也不惛沈，那么这正是明静而住的境界，就有这个禅定的

味道。所有的禅定都是不惛沈、不散乱，心里都是很明的，心里明明了了的，但是又没有分别，所有的禅定都是这样子的，所以叫做『平等』，这样的境界叫做『平等』。

这个『平等』的境界成功了以后的时候，不需要去努力，它自然是这样子，它自然就明静而住，相续不断的下去，相续下去，那叫做『正直』，中正的『正』，曲直的『直』，『正直』。『无功用住』，它不需要努力，自然是能这样的境界，像我们静坐的时候，心里面也可能是明静而住，但心里面顾虑，以后又有分别了，贪心又来了，或者瞋心又来了，或者又惛沈了，或者散乱了，总是顾虑，顾虑我这明静而住的心，不牢固，会失掉了，又有顾虑；成功了的人，没有这件事，没有这个顾虑，它自然是这样子，所以叫做『无功用住』。那么这叫做舍。

但是这个舍，在成功了的世间的禅定，也有这样的舍的相貌。但是现在是说出世间的圣道，圣道在这样的心情里边，是有般若的智慧与之相应的，所以能够舍，能够舍。「出世离欲」的「时」候，它心里面没有贪、瞋、痴，而还有舍的功德庄严，这是一种善法 。

六、「摄益有情时」，第六个它自己成就了功德，这样子「世间离欲」是得到世间禅了；「出世离欲」呢？就是由世间禅做依止，修四念处成功得成圣道了。这个第六就是前边五个是自己成功了，然后来利益众生，这是大悲心的境界，「摄益有情时」。这个「摄」在这里的意思，就是引导的意思，引导一切众生，来修学佛法得大利益，这是大悲心的行动。这个时候，就是十一个善心所里面那个不害，不伤害众生，那么这个不伤害就是悲心的意思，大悲心，而对众生有所利益的。

那么这是有「六种依处」，这个「如理作意」的时候，「如理作意」的「寻伺」，有这么多的善心所与它相应的，这个时候才能名之为「如理作意」的「寻伺」。这样说，看出来一件事，这个「寻思」，是通于圣人的。「摄益有情时」、「出世离欲时」，那「出世离欲」，是圣人；「摄益有情时」，是大菩萨境界，都是有「寻伺」的，你看这上讲。

子二、事

如理作意相应寻伺事者：谓八种事。一、施所成福作用事。二、戒所成福作用事。三、修所成福作用事。四、闻所成事。五、思所成事。六、余修所成事。七、拣择所成事。八，摄益有情所成事。

「如理作意相应寻伺事者」，这底下第二科，说这个「事」。就是「如理作意相应寻伺」，你都做什么事情呢？这里把这事情也说出来。「谓八种事」，有八种事要做，第一个「施所成福作用事」，这就是这么多一切的善法里边，最容易做的就是布「施」。这个布「施」，能「成」就这个「福」的「作用事」，能得一个可爱的果报，这个「施」有这种作用。就是这个「如理作意」的「寻伺」，所要做的事情，第一件事就是「施」，就是用同情心，去解除别人的困难，这样叫做「施」。

二、「戒所成福作用事」，就是「如理作意」的人要受「戒」，不能够杀、盗、淫、妄的事情不能做。

三、「修所成福作用事」，就是修禅定了。在禅定里边，得到禅定时候，又在禅定里边，修学四无量心的这种三昧，慈、悲、喜、舍的三昧，这时候有大福德，能得梵天的福德，能得无上菩提的福德，有这种福，这三种事是属于世俗的善法。

第四、「闻所成事」。五、「思所成事」。六，「余修所成事」，这是出世间的

善法。对于佛法这个第一义谛，你能听闻学习，这是「闻所成事」。还有「闻」了以后还不够，还要「思」惟，专精「思」惟。第六「余修所成事」，前面那个修是世间禅，这底下就是出世间的三昧了，就是有般若彼罗蜜相应的「修所成事」，这个「修所成事」。

七、「拣择所成事」。八、「摄益有情所成事」：「拣择所成事」还是智慧，「有情事」还是大悲；一个般若，一个大悲。前边是你自己努力的修行成功了，然后你有般若、有大悲心，去饶益众生，得无上菩提，是这样意思。

这个「余修所成事」，就是在禅定里边修四念处。这个「拣择所成事」，就是已经断了烦恼，得成圣道了。这个所以比前面高一点。「摄益有情事」，「摄益有情所成事」，就是大悲。这是第二科，这个「事」。「如理作意」的「寻伺」所做的「事」情，就是做这些事情。底下第三科，是「求」。

子三、求

如理作意相应寻伺求者：谓如有一以法及不凶险，追求财物，不以非法及凶险。

「如理作意相应寻伺求者」，「求」什么呢？「谓如有一以法及不凶险，追求财物，不以非法及凶险」，这个「追求财物」。这个「求」，是指「追求财物」。这个「财物」，前面说有七圣财，舍世间财，有出世间财。当然这个地方，可能是偏重于佛教徒的在家佛教徒。「谓如有一」，就是有一位佛教徒，他「求财」，但是和一般人不同，是「以法」，合法的，合法的手段，去「求财」。「及不凶险」，而不会有罪过。「凶险」，就是有罪过的意思，有罪的时候就凶，就不吉祥。说「以法及不凶险」这样的手段去「追求财物」的。

「不以非法及凶险」，「不以」这个「非法」，就是违背了国家的法律，也违背了佛法。佛教徒和非佛教徒有两种不同：佛教徒一方面要遵守国家的法律，一方面要不违犯佛戒，佛所制定的戒。你做的事情，做的什么事情，要不能违犯这两样事，所以「不以非法」。「及凶险」，及有罪过，就是不可以用这样的去求财；可以求财，但是要合法。那么这是这个「求」。

子四、受用

如理作意相应寻伺受用者：谓如即彼追求财已，不染、不住、不眈、不缚、不闷、不着，亦不坚执深见过患，了知出离而受用之。

「如理作意相应寻伺受用者」，佛教徒也是可以求财，但是就是不要有罪过，不要非法，原因呢？因为相信因果。我现在用这样的罪过去得财，将来有后患，暂时可能没有问题，这个法律还不知道，警察不知道，国家政府不知道，我是非法。但是就算是一直的不知道，但是这个因果的道理没有办法逃避。它外边的势力，有可能不接触你，但是你这个罪过的事情在心里面，你是功德也好，你是罪过也好，不是在外边，是在内心里面，这一件事不能逃避的，没有办法逃避。所以这个从因果的道理，佛教徒求财，做一切功德，一定要远离过失，不然的话将来就有问题。

「如理作意相应寻伺受用者」，我求到了财，我还要「受用」的。怎么「受用」呢？「谓如即彼追求财已」，这就是说如那个人，他所「追求」的「财」富成功了，成功了。他享受的时候「不染」，他能够「受用」的时候不太执着，不那么执着，不是很染污的。「不住」，这个「住」这个字，就是《披寻记》解释的很好，就是『得已不舍，名住』，得到以后他不肯舍，那叫做「住」。现在不是那样子，所以是「不住」。这个「不眈」，「不眈」，我们以前讲过，这个「眈」应该是目字边，不是耳

字边。这个「眈」，就是爱味相应，叫做「眈」。就是比前面那个「染」，是更厉宪的爱着；前面是「不染」，这里是「不眈」。

「不缚」，不引起烦恼的系缚。这个「不闷」，这个「闷」，不观得失叫做「闷」。观察得失，观察这个因果的得失。怎么叫做得？怎么叫做失？这个时候就「不闷」了。不观得失糊胡涂涂的去「受用」，就是「闷」；现在「不闷」。那么「不着」，「不着」，就是不染着。这个「着」比前面那个更微细了一点，前面那个「染」也是「着」，「住」也是「着」，「眈」也是「着」，「缚」也是「着」，「闷」其实也是「着」。但是这个地方说「不着」是微细了一点。

「是亦不坚执」，也「不」是很「坚」固的「执」着。因为不知道什么叫做罪过？什么叫做功德？糊胡涂涂的去享受，就是「坚执」了。其实这些事情，都是贪着的意思，都是用这各式各样的字，来形容这件事。「亦不坚执」，这个《披寻记》上解释，『起邪分别见是功德，那就叫做坚执』，那么现在没有这件事。「深见过患，了知出离而受用之」，深深的感觉到这个财，世间的财富是有「过患」的，因为财而令人放逸，是「过患」。或者也有引起其他的问题，都是很多很多的「过患」。你若是能知道了，就「出离」这一切的「过患」，这样子来「受用」这个财富。这个可见这个佛教徒，可以「追求财富」，追求来了以后，「受用」的时候，也要远离过失，这前面的文我们也讲过这个问题。

子五、正行

如理作意相应寻伺正行者：谓如有一了知父母、沙门、婆罗门、及家长等；恭敬供养，利益承事。于今世、后世所作罪中，见大怖畏，行施作福、受斋持戒。

「如理作意相应寻伺正行者」这样子，第五科，「正行」。「谓如有一了知父母、沙门、婆罗门、及家长等；恭敬供养，利益承事」，就是得到了财富以后，前边是远离了过失，这底下是说应该怎么样做，才是有意义的。「谓如有一」个人，他知道「父母」是有恩德的，对我有恩，「沙门、婆罗门及家长等」，这些人都不是平常人，都是很尊圣的人。那么所以「恭敬供养，利益承事」，对于「父母、沙门、婆罗门、及家长等」，要对他们要「恭敬」，那么要「供养」他们，「利益」他们。「承事」，就是要为他们做事。这个「承」，就是禀受他的意旨，去为他做事，叫做「承事」，是这样意思。就是他的意思想怎么样，你就照那个意思去做，那就叫做「承事」。

「于今世后世所作罪中，见大怖畏」，但是你没能，你功德没能圆满，这个圣人的功德还没圆满，总难免还有一些过失，过失这个时候，这个人「于今世后世所作罪中，见大怖畏」，说是所作的罪，我今天作的罪，现在有了过失，这个过失在以后会有果报的，这件事有「怖畏」心，「见大怖畏」。这个心里面感觉到不安，很恐怖，这样有这样心情的人，不敢造罪，就是造了赶快忏悔，所以这也是正行之一。

「行施作福」，所以他能够「行施」，追求如法，追求来的财富，能够把它布「施」，能够布「施」，自己也可以享受，但是也应该布「施」。「作福」，就是「行施」。这个「作福」，「福」是表示这个「施」，将来能够得到可爱的果报，所以是叫做「福」。「受斋」，然后还要受这个八关斋戒，不要对于现在所成就的功德，生知足想，不要生知足想，要继续的栽培善根，修学戒、定、慧。「受斋」，是修学戒、定、慧的意思，就是在家居士，修学出家人的功德，叫做「受斋」。但是这个时间不多，就是二十四小时，你这一天在二十四小时内，你修学出家人的功德，也就是修学戒、定、慧。所以受了八关斋戒的时候，还到办公室去做事，不太合法。受八关齐戒这一天最好是在寺院里边，和出家人一样的，读经、静坐、修止观、拜佛，这二十四小时内，一直栽培功德，那叫做「受斋」。「受斋」那当然是短时间，或者

是一天，或者是两天，或者是五天，或者七天，短时的。

「持戒」，「持戒」就是要或者是受五戒，或者是受出家的戒。这个「持戒」，是长时期的。「受斋」，「斋」里面也是有「戒」，但是短时期的。

癸二、指后三相（分三科）　子一、声闻乘资量方便

声闻乘资量方便者：声闻地中，我当广说。

前面那个「八种相」，前五种说完了。这是「后三」种。「癸二、指后三相」。第一，是「声闻乘资量方便」。这个「声闻乘」的「资量方便者：声闻地中，我当广说」，这里不说了。

子二、独觉乘资量方便

独觉乘资量方便者：独觉地中，我当广说。

子三、波罗蜜多引发方便

波罗蜜多引发方便者：菩萨地中，我当广说。

第三科，「波罗蜜多引发方便者：菩萨地中，我当广说」，所以在这里也不说了。

壬二、随别广（分二科） 癸一、明方便（分二科） 子一、约施戒修辨（分二科） 丑一、辨三相（分三科） 寅一、施主相

复次，施主有四种相：一、有欲乐。二、无偏党。三、除匮乏。四、具正智。

这是第二科「随别广」。前面是「明八相」，第一科说「八相」。「如理作意施设建立」，是「随别释」里面说有「八相」，这一科解释过了。第二科，是「随别广」。「随别广」，就是「八相」里边并没有完全去解释，只是一部分的、一条一条的，把它详细的说明，叫做「随别广」。这一科分二段，分二科。第一科「明方便」。第二科「明依事」。这个「明方便」这句话看这个文义，实在就是由如理作意的寻伺发出来的行动，叫做「方便」。这个第二科，是「明依事」。现在是「明方便」，「明方便」里边分二科。第一科「约施戒修辨」。

「约施戒修」，「施、戒、修」这三样事，就是由如理作意发出来的一种善法。前面解释过，就是属于在家居士，或者是出家人所学习，所造作的一种世俗的功德。约这三样事来说如理作意的行动。分二科。第一科「辨三相」。先辨这个「施戒修」，这「施」的「相」。但是这个「施相」里面，「施」，「施主」的「相」貌，就是发心布施的人，叫做「施主」。是由「四种相」，这个「施主」，发心布施的人，他有「四」个「相」貌。

一、「有欲乐」，就是有这样的欢喜心，他欢喜做这样的功德，这是指他的动机说。第二，是「无偏党」，就是对于所布施的对象，这能布施者他心是平等的，不偏于某一个人。三、「除匮乏」，第三样就是你布施了的结果，是发生这样的作用了，就是除掉了，对方的缺乏的这种困难。四、「具正智」，前面是约施主的内心，和做这件事的结果，「欲乐」和「无偏党」，是施主的内心。「除匮乏」，是对方得到利益了。第四，是「具正智」，就是施主他要有中正的智慧，没有邪智慧，这个地方可深可浅。如果按深的方面来说，应该是无我相、无法相，能够不执着，不执着这件事，那么叫「具正智」。如果浅一点说，是相信有因有果，相信有善恶果报，那么叫「具正智」。如果说是虽然也肯布施，但是不相信因果，那就不是「正智」了。

寅二、具戒相

具尸罗者，亦有四相：一、有欲乐。二、结桥梁。三、不现行。四、具正智。

「具尸罗者」，这第二科「具戒相」。前面「施戒修」，这个「施」者的「相」貌说完了。现在第二科「具戒相」。「亦有四相」，也有四个相貌。

一、是「有欲乐」，就是欢喜持戒，欢喜受戒，欢喜清净，远离这一切的有罪过的事情，他有这种欢喜心，这是第一个相貌。二、「结桥梁」：「结桥梁」，就是他对于这个「戒」有这样的认识。「桥梁」，就是过这个河的时候困难，造一个「桥梁」，从「桥梁」就过去了，这表示说，譬如说这个三恶道是个河，我能持戒就超越了三恶道，就像从「桥梁」上超过这个河了，过河了。那么深一点说过生死河，那就更高层的境界了，这是二「结桥梁」。这里面也有一个「正智」的意思在里面，就是持戒能够得尊贵身，不致于得三恶道丑陋的果报，能有这种作用，所以叫做「结桥梁」。

三、是「不现行」：「不现行」，实在来说也就是不犯戒，受了戒以后不会由烦恼失掉了正念，由烦恼发动出来犯戒的行动，叫做「不现行」。这个窥基大师解释：

是说『持戒，而又不显现他的这种净行的相貌』，自己有这样功德，还是有一点隐藏的意思，叫做「不现行」。四、「具正智」：「具正智」，持戒者不可得，还是无我相、无人相、无众生相、无寿者相，还是离一切相，那就更高深的境界了，所以「具正智」。

寅三、具修相

成就修者，亦有四相：一、欲解清净。二、引摄清净。三、胜解清净。四、清净。

「成就修者」，前面「施、戒」这二种说完了。现在说第三种「具修相」。这个「成就修」是指什么说的呢？就是修禅定。又能布施，又能持戒，而后又能够修禅定，那么这叫做「修」。这个修布施也不容易，但是还是比较容易的，持戒就是比布施难一点，现在修禅定比持戒还是难。因为这个修禅定要把散乱境界要对治出去，什么叫做散乱？就是欲。要破除内心的欲，有欲的人，就是一定是散乱的，要是破除了散乱，那当然就是离欲了，离欲了也就是得定了，这件事要特别努力才能成就，所以叫做「修」，这「修」又是特别努力的行动。怎么叫做「成就修」，成就禅定的人呢？

「亦有四相」，一、「欲解清净」。第一个是他的动机，他欢喜离欲。「欲解」这个「欲」，是欢喜的意思，他欢喜离欲，欲是污秽的，他欢喜远离这种污秽的事情，有这样的欢喜心，就是欢喜远离欲的污秽，得到禅定的清净，他有这样动机，那么叫做「欲解清净」。二、「引摄清净」，有了这个动机以后，就采取行动了，就开始修这个禅定，逐渐的努力的修行，从修行中能「引摄」禅定的「清净」，能够引发出来，能取得禅定的「清净」，这是指修行说。前面是动机也就是好乐，然后采取行动。

三、「胜解定清净。四、智清净」：这二个我认为《披寻句》韩清净居士解释的好。「胜解定清净」：这个「胜解」实在来说，也就是观；「定」，实在就是止，就是修止观。这个观在四禅里面都具足止和观的，但是现在这一段「胜解定清净」，是先说「定」的「清净」，由「胜解」而修定，得到「定」的「清净」。这个「智清净」呢？由「胜解」而修观，得到「智」的「清净」，这是二个「清净」。这个「清净」：第一个约初禅来说，先修初禅的时候，这个定这个止，就是把欲停下来，欲界定和未到地定都还是有欲，现在由于修不净观，一共有七种作意，那么把这欲破除出去了，就得到「定」的「清净」。这个「胜解」，就是有力量的一种智慧、一种思想，知道欲的过患，这就叫做「胜解」。由这个「胜解」知道欲的过患，而修止，把这个欲停下来，在初禅的时候是这样。初禅成功了，就是「定清净」，「胜解定清净」。

由初禅而二禅，二禅的时候还是「胜解定清净」，就是他观察寻伺的过患，他能认识寻伺的过患，要把他破出去，这又是止，那么得到二禅的功德，那就叫做「定清净」。这个时候修三禅的时候，又知道二禅的这个喜也是不对，观察他的过失，知道他的过失，叫做「胜解」。把这过失停下来叫做「止」，叫做「定」。那么就得到三禅「定清净」。得到三禅时候进一步，修四禅的时候胜解这乐也是不对，三禅的乐也有过患，你能认识他的过患，叫做「胜解」。把他破出去，叫做「定」。成就了就是第四禅了，得到四禅清净。破除出去过失，叫做「定」；观察他的过失，叫做「智」，就是观。定就是止，智就是观，由于观察也就是胜解，由于观察的力量，把他破除出去这种欲，寻伺、喜、乐的过失，能破出去的力量是胜解，就是观。破除成功了就是止，那么也就是得到了四禅。这个时候「智清净」、「定清净」，是止清净、观清净。

这个「欲解清净」，是约他最初的动机，他的希望。「引摄清净」，是总说，修

四禅八定的修行。第三和第四，就是分别说，止清净、观清净，那么可以这样分别，那么这是成就世间禅的相貌。无色界的四空定，也是有这样的相貌，但是他的智慧低一点，定特别深，这是「修」。

丑二、辨受施

复受施者有六种：一、受学受施。二、活命受施。三、贫匮受施。四、弃舍受施。五、羁游受施。六、眈着受施。

这是「丑二、辨受施」。这个「约施戒修辨」这一科，分两科。第一科，「辨三相」，「施、戒、修」。第二科，是「辨受施」，就是前边的「施主相」，是能施者。这底下「辨受施」，是接受布施的人，是有「六种」相貌。

一、「受学受施」：「受学受施」，就是他很欢喜的学习戒、定、慧，学习佛法。学习佛法，那叫做「受学」，那么这等于是学习佛法了，因此而「受施」，那么这是说是受法施，接受佛法的布施，那么不是财布施。

二、「活命受施」，为了命的不要死掉了，能继续的生存，而接受财的布施，那么这是两种布施。三、「贫匮受施」，这底下说这个「活命」的「布施」，又有不同的差别。就是因为「贫匮」，贫穷有所不足，生活困难，接受布施。四、「弃舍受施」：这「弃舍受施」，《披寻记》的解释是说施主他能随顺受者的欢喜而布施，那么叫做「弃舍」。而受布施的人，以「弃舍」的心情而欢喜接受，叫「弃舍布施」。在我们出家人的戒律上，譬如说这个粪扫衣，人家就是不要了的这种布，丢到各地方很污秽的，把这个捡起来，把它洗清净，一块一块的烂布，把它连接起来做衣服穿，那真是「弃舍受施」了，那叫做「弃舍受施」。但是在《披寻记》不是这么解释。

五、「羁游受施」：「羁游受施」，离开了原来的住处，到别的地方去了，有困难，这时候接受人家的布施。六，是「眈做布施」，这个人并不是有所缺少，就是因为贪心而接受布施，那么这是不是太合适了。这个「眈着」这个「眈」字也有同样的，以前讲过的问题。

子二、约摄益有情辨（分二科）　丑一、举损恼（分二科）　寅一、八种

复有八种损恼：一、饥损恼。二、渴损恼。三、麤食损恼。四、疲倦损恼。五、寒损恼。六、热损恼。七、无覆障损恼。八、有覆障损恼。

这前边「约施戒修辨」。这底下「约摄益有情辨」。这个「约摄益有情辨」，就是利益这个有情，这个「施戒修」，对于众生有所利益，但是这地方似乎偏重于财，这一方面来说，分两科。第一科，是「举损恼」，就是所利益的有情是有「损恼」的。这里边先说「八种」损恼。

一、「饥损恼」，饥渴。第二，是「渴损恼」：「渴」，是要喝水叫「渴」。那么前边「饥」，就是要吃饭了。这个「饥渴」的两种损恼。三、是「麤食损恼」，不是「饥渴」，但是这个饮食不是那么好，所以叫「麤食损恼」。四、「疲倦」的「损恼」，譬如说做事情，做的太辛苦，这也是一种「损恼」。五、是「寒损恼」。六、是「热损恼」，这也是有困难。七、是「无覆障损恼无覆障」，或者是没有房子住，叫「无覆障损恼」。八、是「有覆障损恼」：「有覆障」，就是有障碍，这个有障碍是什么呢？有两种解释；一种说是有房子住，但是是苦恼的，那么是在牢狱里边，那么是「有覆障损恼」。这个《披寻记》上的解释，似乎是说失掉了光明，失掉了光明，就是人的眼睛有问题了，眼睛有问题了，那么就是黑暗是他的「覆障」，障碍他，这也是一种苦恼。这是八种苦恼。这又说六种。

寅二、六种

复有六种损恼：一、俱生。二、所欲匮乏。三、逼切。四、时变异。五、流漏。六、事业休废。

「复有六种损恼」，因「损」而有「恼」可以这么说。一、「俱生」，第一个是「俱生」的损恼，就是这个「饥、渴」，与生俱来的就有这种苦恼，所以叫做「俱生」。二、「所欲匮乏」，这是指「麤食」的「损恼」。我欢喜吃好一点的有营养的、有味道的，但是办不到就是「匮乏」，这是指「麤食损恼」说。三、「逼切」：这个「逼切」，就解释「疲倦损恼」好了。就是有特别的困难，这样努力的工作很辛苦，逼迫他，像刀来切他似的，「逼切」的苦恼。

四、「时变异」：「时变异」，就是「寒、热」，「时」节的「变异」，大寒、大热也受不了。五、「流漏」：「流漏」呢？就是「无覆障损恼」，没有房子住，没有房子住，这也是个问题，所以有「流漏」的苦恼。六、是「事业休废」，就不能做事情，不能做事情，或者到牢狱也不能做事了；或者说是失掉了光明，眼睛有问题了，也不能做事了，「事业休废」又是个苦恼。这样说「六种」苦恼和「八种」苦恼，没有什么分别，只是数目上有差别。

丑二、明摄益（分二科）　寅一、标列六种

复有六种摄益：一、任持摄益。二、勇健无损摄益。三、覆护摄益。四、涂香摄益。五、衣服摄益。六、共住摄益。

「复有六种摄益」。这个「约摄益有情辨」，先说有苦恼的有情。现在说这个「摄益」，怎么样来让他远离苦恼，他就是得到利益了。第一科，是「标列六种」，先说出来有「六种摄益」。「复有六种摄益」，摄取利益，也就是得到利益了。

第一个，是「任持摄益」：「任持摄益」是指什么说的呢？就是这个「饥渴」的众生，「饥渴」的「损恼」得到了饮食，就使令这个生命体就得到了安乐，得到了安乐住，就没有「饥、渴」的苦恼，就是这个生命可以保持正常的生活，所以叫做「任持摄益」。二、「勇健无损摄益」，就是「麤食」，能够「麤食损恼」的有情，那么他得到美好的饮食了，有了营养，使令他的身体得到勇猛健康，没有这个「麤食」的「损恼」，这也是一种。

三、「覆护摄益」：「覆护摄益」，就是「无覆障」的「损恼」。「无覆障」的「损恼」没有房子住，那么有房子住了，使令他生命得到安全的保护了。四、「涂香摄益」：「涂香摄益」，《披寻记》解释是指离热，是那个「热损恼说」。说太热了，能够「涂香」就可以解除这个「热」的苦恼，是「涂香摄益」。五、「衣服摄益」：「衣服摄益」，就指那个「寒」的「损恼」来说，「寒」的「损恼」有了衣服穿了，那么就是能够保暖，没有「寒」的「苦恼」了。

六、「共住摄益」：这个「共住摄益」，这个《披寻记》解释，就是解除了这个「有覆障」的「损恼」。「有覆障」的「损恼」，若单指眼睛盲了，那固然也是失掉光明的意思。可是这个光明中，有日月灯的光明，另外还有法的光明，有法的光明，譬如说是国家有宪法，有很好的宪法。这个宪法是什么呢？有什么作用呢？有「共住」，和平「共住」，和乐「共住」的作用。那么说是若是有佛法的智慧更是好了，就是人与人之间有佛法的光明的时候，大家是和乐而住。我也得到你的照顾，你的光明；你也得到我的光明，同明相照，所以叫「共住摄益」。韩清净居士解释的这一句话，解释的好，这个「共住摄益」，的确是这么回事。这也可能这个韩居士韩清净居士，从生活中体验到这件事，如果是大家都在这个世界上生活，同一个国家、同一个

地区，乃至到同一个团体，同一个房间住，大家有法的时候，大家都是快乐的。我也不依法，你也不依法，我也触恼你，你也触恼我，这是太苦恼了，那么就是「有覆障」，这是缺少智慧。智慧就是光明，所以「共住摄益」。这个是有「六种摄益」。

寅二、释第六相（分二科）　卯一、举非善友

复有四种非善友相：一、不舍怨心。二、引彼不爱。三、遮彼所爱。四、引非所宜。

「复有四种非善友相」，这是第二科，解「释」这个「第六相」。「第六相」，就是「共住摄益」。第一个「举非善友相」，不是好朋友，有什么相可以知道他不是好朋友呢？「有四种非善友相」。一、「不舍怨心」，这不是「善友相」，大家是好朋友，难免有的时候会碰到了，或者什么事情有什么误会，或说出一句话来，就生了愤怒、瞋恨。因为是好朋友，这样意思一开始有愤怒，这还情有可原；但是第二念就应该把这「怨」弃舍。咱们是好朋友，不要生烦恼，自己主动的就把这个「怨」恨心弃舍，那就是好朋友的相貌了。说「不舍怨心」，继续的恨，就不是好朋友相。

二、「引彼不爱」，第二不爱护自己的朋友，偏要制造麻烦，制造一些对方不欢喜的事情。做这件事就是叫你不高兴，引彼不爱，这就是也不是「善友相」。三、「遮彼所爱」，第三个就是制造一些事情，障碍对方的欢喜，他欢喜的事情障碍他，叫他不要有，「遮彼所爱」。四、「引非所宜」：这「引非所宜」，就是除掉了前面三个以外，还制造一些，反正是叫他不相应的事，不合适的事。这个窥基大师解释『陷于非法』，就是弄一个圈套，叫他上当，『陷于非法』有这个意思。

卯二、翻例善友

与此相违，当知即是四善友相。

这是第二科「翻例善友」，把那恶友相，「不善友相」，翻过来就是「善友相」这样意思。「与此相违，当知即是四善友相」，就是「不舍怨心」里面，能弃舍怨心，自己主动的弃舍怨心，原谅这位好朋友的事情。原谅这个「谅」的字，就是信的意思，推源推求这件事的动机，我相信我的好朋友，动机也是对我好的，这句话虽然我不欢喜，但是动机是对我好的，我相信他是好朋友，这样就把怨恨心弃舍了，那么这是好朋友的现象。但若是佛教徒应该更进一步，不管他是动机也是坏的，他行为若是伤我，动机也是伤害我，我还是弃舍怨心，不生烦恼，那当然是进一步了。现在是说做朋友要弃舍怨心。

第二、要引彼所爱，做一些令对方欢喜的事情。三、「遮彼所爱」，你不要障碍他欢喜的事情，促成他欢喜的事。四、「引非所宜」，翻过来就是做一些适合他的事情，适合他的事情，若按佛法来说，就是要帮助自己和朋友共同的能够进步，共同的在品德方面、在智慧方面，不断的进步，那就叫做「所宜」。所以这个布施、持戒、忍辱，这个忍波罗密，就有这个意思。人与人之间，我感觉你这个人的程度太差了，我不可以同你做朋友，当然这种想法也不能说不对；可是若在佛法的态度来看「引彼所宜」，感觉程度低不要紧，共同引导他；我也帮助你，你也帮助我，大家共同的进步。由这样程度进一步，不断的进步，那就是好了，就满意了；他现在虽然不及格，进步了就及格了，这件事也是很重要。那么若这样情形，我同好人做朋友，同差一点的人也可以做朋友，能引导他进步；如果说差一点的人，我远离他不同他做朋友，那就没这个意思了。所以「与此相违，当知即是四善友相」。

癸二、明依事（分二科）　子一、引摄

复有三种引摄：一、引摄资生具。二、引摄有喜乐。三、引摄离喜乐。

这是癸二、「明依事」。前面是「明方便」，第二个「明依事」。这个也是很好，这一段文也是非常很重要。前面说有这么多的如理作意发出来的行动，这底下还是如理作意发出来的行动，看它怎么讲。

「复有三种引摄：一、引摄资生具」，这个「引」，实在是创造的意思，引发出来没有这件事，想办法创造出来，那叫做「引」。创造出成功了，叫做「摄」，拿到了，叫做「摄」。现在指什么呢？「资生具」。这个没有禅定的人，想要得到安乐的事情，就是靠「资生具」。『彼诸众生皆求乐，若无资具乐非有』，所以就是靠衣、食、住。衣服好一点，吃的好一点，住的好一点，色、声、香、味、触都是如意的，那么这快乐就来了，就是这样「引摄资生具」。这若照欲乐来说就是财富了，有了财富，这个「资生具」就都具足了。这只是在外缘上，从外缘上令你满意，人就快乐了，做这种事情也是须要，凡夫是须要这件事。

二、「引摄有喜乐」，这底下是得三味说的，欲乐终究是不圆满，令人苦恼，所以还要进一步去修禅定。资生具有了以后心安，心安了以后就容易可以修禅定。「引摄有喜乐」：「有喜乐」，这个初禅和二禅，都是有喜的乐。初禅也是有喜的乐，二禅也是有喜的乐。三、「引摄离喜乐」：「离喜乐」，就是三禅都是「离喜」的「乐」，远「离」了「喜」的「乐」。或者说「引摄有喜乐」，初禅、二禅、三禅，都是有喜、有乐，三禅是有乐。初禅、二禅，又有喜，又有乐，这叫「有喜乐」。那么四禅以上，是「离喜乐」。也离了喜、也离了乐，那就是舍受，那个胜妙的舍受的境界，这就是得三昧乐。前面「引摄资生具」，是得到欲乐；这底下得三昧乐。这也是一种利益人，也是如理作意，使令人在苦恼中得到进步。

子二、随转供事（分三科）　丑一、标列种类

复有四种随转供事：一、随转供事非知旧者。二、随转供事诸亲友者。三、随转供事所尊重者。四、随转供事具福慧者。

「复有四种随转供事」。前面是「引摄」，这底下第二是「随转供事」。「随转供事」里边，分三科。第一科，是「标列种类」，就是有少类的「随转供事」。「复有四种随转供事；一、随转供事非知旧者」：这个「随转」这句话，或者是「随」对方的心意，「随」对方的需要，而采取活动，叫做「随转」。「供事」，就是供给他的所需，为他做这件事，那么「随转供事」这就是不容易的事。为别人服务，这是要有菩萨心肠的人。

「非知旧为者」，服务的对像是什么呢？「非知旧者」，我和他不是旧相识，我和他不认识，没有什么亲爱的关系。对这样的人，肯为他服务这真是不容易。二、「随转供事诸亲友者」，就是有亲爱关系的人，父母、兄弟、朋友都为他们服务。三、「随转供事所尊重者」，为「所尊重」的人去服务，或者是对国家有贡献的人，或者一个地区里面有贡献的人，或自己有特别关系的人，所尊重的人，为他们「随转供事」。四、「随转供事具福慧者」，就是有特别大「福」德、大智「慧」的人。这种人他并没有做国家的领导人，也没有做什么，特别有什么地位也没有，但是大「福」大「慧」的人，也为他做事，他也去供给他，那么这是「标列种类」。为这些人做事。

丑二、明彼果利（分二科）　寅一、总标

由此四种随转供事，依止四处，获得五果应知。

这都是说这个如理作意发出来的行动，肯这样做事，肯这样做事，会有什么好处呢？所以这底下第二科，「明彼果利」，结果的时候是有很多的功德。第一科，是

「总标」。「由此四种随转供事，依止四处，获得五果应知」：你这「四种供事」，你做了的话。就是「依止四处」，就是因此，这个「依止」，实在就是因为的意思。因为你在这四个地方，就生出来功德了，可得到「五」种「果」利「应知」。

寅二、别释（分二科）　卯一、依处（分二科）　辰一、征

何等四处？

前面是「标」。这底下「别释」。「别释」，先说「依处」。「依处」先是「征」。「何等四处」呢？那「四」种「处」呢？那四个地方，四个境界。

辰二、列

一、无摄受处。二、无侵恼处。三、应供养处。四、同分随转处。

一、「无摄受处」，那么就指那个「非知旧者」。「非知旧者」，这个「摄受」，实在就是爱的意思。彼此没有感情的人，叫做「无摄受」。就是「非知旧者」，那就是「无摄受处」。二、是「无侵恼处」：「无侵恼处」，就是「有摄受」者，就是大家有感情的人，当然不会我侵犯你，恼乱你，彼此都没有这种事情。

三、是「应供养处」：「应供养处」，就指是你所尊重者。就是一个团体，或者是一个广大的地区，或者是一个国家，或者是全世界上，对人类有贡献的人，那么这种人「应供养处」，应该对他尊重，要供养他。四、「同分随转处」，就是「具福慧」的人，「具」大「福慧」的人。具大福而不具慧，那不见得会有道德；若是具大福，而有特别智慧的人，那是有道德的人。有道德的人，你如果是「随转供事」的话，也就等于是向他学习了，向他学习的时候。这种人，这个窥基大师解释的很好，就是这种人是很多的人，都会来亲近他的，共同的来亲近他，向他学习的。向他学习的结果，你也就会有福、有慧了，就是和他是同了，和他是一样的了，所以叫做「同分随转处」是这样。

卯二、得果（分二科）　辰一、标

依此四处，能感五果。

前面是辰一、是「标」。底下是「列」出来，辰二、是「列」。现在第二科是「得五果」。卯二、「得果」。第一科，是「标」，「能感五」种「果」。

辰二、列

一、感大财富。二、名称普闻。三、离诸烦恼。四、证得涅盘。五、或往善趣。

一、「感大财富」，你能这样子「随转供事」，你将来会得到很「大」的「财富」。这个底下「感五果」，得成就「五」种「果」利，是这种事情总合起来这样做，能得到「果利」，而不是一条对一条，不是那么说。二、「名称普闻」，你能这样做，你的好的名声，能够普遍的也都会知道了。有很多人会赞叹你，所以「普闻」。三、「离诸烦恼」，你这样做，为善最乐，心里面会很快乐，而不有苦恼。这个里边，你能够「随转供事非知旧者，随转供事诸亲友者，随转供事所尊重者，随转供事具福慧者」，这里边同时是自己做了功德，同时自己也增长了智慧；增长了智慧，就「离诸烦恼」。这个有烦恼，就是缺少智慧的关系，当然智慧也有深浅，是「离诸烦恼」。

四、「证得涅盘」，第四个就是能够「得」到「涅盘」，这是最殊胜的「果利」了。五、「或往善趣」，说是我没得涅盘，没得涅盘，那你还是会得到好处，什么呢？能到「善趣」。或者人间，或者到天上，或者到佛世界去了，所在还是有功德，这是「能感五果」。

丑三、释具慧相（分二科）　寅一、依三慧辨

又聪慧者，有三种聪慧相：一、于善受行。二、于善决定。三、于善坚固。

「又聪慧者，有三种聪慧相」，这是丑三。这个「随转供事」一共分三科。第一科，「标列种类」。第二科「明彼果利」。现在第三科，是「释具慧」的「相」貌。这个其实在这个如理作意有这么多的行动，这么多的功德，其中最重要的还是智慧。所以把这个智慧特别的加以解释，分两科。第一科，是「依三慧辨」，「依三」种智「慧」来说。「有三种聪慧」的「相」：这个「聪」，目明，耳朵聪，「聪」指耳朵说。这个耳朵「聪」，其实也包括眼睛明。那么这个耳朵「聪」，有一个学习的味道；若是目明，也有学习的味道，但是自家努力的成份多。这个向别人学习，听别人讲解，那有别人帮助的力量，其实都是差不多，都一样。总而言之是智慧，得到智「慧」的「相」貌。

一、「于善受行」，因为自己做种种功德，接近了很多的大人，你就会听到很多的道理，就是闻所成慧。听闻了正法的时候，你就会知道自己应该走那一条路。那一条路呢？就是「于善受行」，对于有功德的事情，对于他人有利益的事情，对自己也有利益的事情，你就能够信受奉行，能够这样做。如果若是不去这样做，不接近这些有智慧，这些有道德的人，就凭自己，凭自己的这个心去做事情，多数是搞错。因为人与生俱来的就是贪、瞋、痴。用贪、瞋、痴去做事，多数是搞错了，若是肯同这些大人接近，就是「于善受行」是这样。

二、「于善决定」：「于善决定」，就是听闻正法而能够思惟，能思惟这个道理，你就能够没有疑问，我做善事对于这件事就会决定是这样做，我不会疑惑，我做善有好处吗？我是应该这样做吗？还可能会疑惑，现在是内心里面不疑惑了，所以叫做不犹豫，所以叫做「决定」。

三、「于善坚固」：「于善坚固」，这个《披寻记》上说他是修慧。这也是按修慧讲也是好。就是没有得到禅定的人，在欲的范围内去做善事，虽然也是很殊胜，但是不是太坚固，不是很坚固。就是如果是譬如说做善有善报，忽然间我虽然做善事，还倒霉了，心里面就不坚固了。若是得了禅定的功德，那就没有这回事，他还是很坚定的，他还是坚定的做善，所以「于善坚固」。这是一个进一步散乱的善法，还不如这个不乱得禅，定善才更为殊胜；或者是得不退转的出世间的善法，那就决定不退转了，所以「于善坚」定，「于善坚固」。

寅二、依三学辨

复有三相：一、受学增上戒。二、受学增上心。三、受学增上慧。

这个是「依三学辨」。前面是「依三慧辨」。这底下「三学辨」。「三慧辨」单独说「慧」，现在是全面的说戒、定、慧了，所以等于是更进一步，更圆满的说这个如理作意的事情。「复有三」种「相」貌，是最良好的。一、是「受学增上戒」：这个「受学增上戒」，这个「戒」，就是不作恶事，对于恶事不做。但是什么是恶？什么是善？这不是与生俱来就知道的，要学才可以知道，要学的。这个「受学」，就是能接受，能接受的一种觉悟的智慧。这个「学」这个字，有个智慧的意思，就是经过学习而得到的智慧，这叫做「学」。

所以有人学是学，而不受，譬如说有人学习佛法，只是当一种学问，当一种知识，去学习，他内心不接受的；他并不相信善恶果报，也不相信修行可以得圣道，他不接受，有这种人。现在不是，现在是接受的，我相信佛法说的善恶果报，我就不作恶，我修习善法，那就是「受」。那么这个意思，也有一种想法，就是当然最明显的就是我们出家人，出家人学习佛法是学习，但是不修行，只是天天看看经论，这个四无量心这样讲，戒、定、慧是这样讲，六波罗蜜、三十七道品是这样讲，这个真如、如来藏、阿赖耶识是这样讲，然后就给人讲讲就算了。自己不肯修行，那不是受学，这个受字不及格，我只是得到一点佛法的知识，这个是不对的。现在说「受学」，就是你自己能够这样用功修行，那叫做「受学」。「受学」，「受学增上戒」。

还要「受学」这个「增上心」，就是禅定。这个「受学增上」的智「慧」，「增上」的智「慧」，当然这是在世间的智慧基础上，又增长了出世间的智慧，这里面主要是出世间的智慧。这个「增上」这个字，这个名词，这个《瑜伽师地论》里面有两个解释：一个是『所趣义』。一个是『殊胜义』。「所趣义」，就是你从这里再进一步，就叫做「所趣义」。这个「所趣义」是怎么叫做增上呢？就是戒，我持戒，我的目的并不在这里，不在戒这里，是在禅定那里。我因为想要得禅定，所以我要持戒。由戒或而定，就是戒有所趣之义，向前进一步，那叫做「所趣义」。我修学禅定是干什么的呢？还有「所趣义」，就是要得到智慧，目的是要得智慧，所以要修学禅定，所以叫做「增上心」。修学了禅定的时候，还能进一步得到更殊胜的功德，我的目的是在那里，所以叫做「增上心」。

这个「增上慧」：「增上慧」是什么呢？我学习这种智能是干什么？我想要断烦恼。修学出世间苦、集、灭、道的这种佛法的智慧，我想要断烦恼，目的是在那里，目的是断烦恼，才修这种智慧。断了烦恼才解决问题，这个苦恼的，生死的苦恼，这些问题才解决。若不断烦恼，你有了禅定，有了智慧，没断烦恼，苦恼还是在那里的，所以要断烦恼，所以叫做「增上」。就是依此为开始，不断的向前进步，叫做「增上」。这个「增上」是有这样意思。

第二个意思是「殊胜」。这样的戒、定、慧，是佛法中的戒、定、慧，超过一切外道，在外道法中不可得，他是特别殊胜的，超过一切外道，所以叫做「增上」。所以「复有三种相」貌，是什么呢？「受学增上戒，受学增上心，受学增上慧」，这是殊胜的如理作意的寻伺。

这个《披寻记》上把下边〈闻所成地〉里面有三个颂也引来了，那三个颂很好，我念一下。『最先离恶作，最后乐成满，初学是为初，于此学聪叡』，这就是得戒，学习这个「增上戒」，是这样意思。『由此智修净，净生乐成满，诸学是为中，于此学聪叡。从此心解脱，永灭诸戏论，诸学是为尊』，就是一切所应学的事情里面，是最尊胜的，『于此学聪叡』，那么就是戒、定、慧。这是如理作意的寻何到此为止。下面就是「不如理作意施设建立」。

《瑜伽师地论》卷六

本地分中有寻有伺等三地之三

己四、不如理作意施设建立（分二科） 庚一、征

复次云何不如理作意施设建立？

庚二、释（分二科） 辛一、嗢柁南

嗢柁南曰：执因中有果，显了有去来；我常宿作因，自在等害法。边无边矫乱，计无因断空；最胜净吉祥，由十六异论。

在第四卷一开始的时候，〈有寻有伺等三地〉，这里边一共是分了五大科，第一科「界施设建立」，第二科「相施设建立」，第三科「如理作意施设建立」，这三大科讲完了，从这里以下就是第四科「不如理作意施设建立」。这一科里面事情很多，可能要辛苦一点。这一科第一科分两科，第一科是「征」。

「复次云何？」除了前面的道理之外，又有不如理作意施设建立，什么叫做「不如理作意施设建立呢？」这是问，底下就解释。解释里头先说到「嗢柁南」，一共有两个颂，然后就是「长行」，长行里分五科，第一科是「标」。

辛二、长行（分五科） 壬一、标

由十六种异论差别，显不如理作意应知。

什么叫做「不如理作意施设建立？」就是有十六种异论的差别，不同的异论，不同的知见，来显示这个不如理作意，就可以明白了。这是「标」，底下问。

壬二、征

何等十六？

「何等十六？」底下「列」出来这十六。

壬三、列

一、因中有果论，二、从缘显了论，三、去来实有论，四、计我论，五、计常论，六、宿作因论，七、计自在等为作者论，八、害为正法论，九、有边无边论，十、不死矫乱论，十一、无因见论，十二、断见论，十三、空见论，十四、妄计最胜论，十五、妄计清净论，十六、妄计吉祥论。

这一共有十六种论，都是佛法以外的邪知邪见了。这是「列」出来，下面是第四科解释，分成十六科，第一科是「因中有果论」。

壬四、释（分十六科） 癸一、因中有果论（分三科） 子一、标计（分二科） 丑一、所计

因中有果论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见、立如是论：常常时、恒恒

时，于诸因中具有果性。

这「因中有果论」分三段，第一个是「标计」。这个外道把他的这一套思想「标」出来，「计」就是他的执着。分两科，第一科是「所计」，他所执着的这些事情先标出来。

「谓如有一」，就是说有一个，或者是沙门、或者是婆罗门。「沙门」是表示出家了的人，外道里面也有出家的。「若婆罗门」呢？就是在家人。

「起如是见，立如是论」，他内心里面发起，就是有这样的思想，叫做「起如是见」。「见」这个字也有智能的意思，有这样的智能发明了这么一套的理论。但是「见」这个意思，有执着的意思，就是他深深地执以为是，而不容易动摇的，就叫做「见」。那么他内心里面认为这是最正确的，忍可，他忍可，他肯定这样的思想，叫「起如是见」。

「立如是论」，就是「见」是他内心里的事情，现在又发出来，发表出来这样的言论，这包括语言、也包括文字写出来书，来教授其他的人，来同意他的理论，同意他的思想，所以叫做「立如是论」。

究竟是什么样的「见」？什么样的「论」呢？「常常时、恒恒时，于诸因中具有果性」。这个「常常时」怎么讲呢？就是从无始以来，从无始以来一直到现在，常常时是于诸因中具有果性的。「恒恒时」呢？就是从现在到未来，尽未来际也都是于诸因中具（恒）有果性的。那么就是他这样的理论。「因中有果」，下面再讲因中有果。

丑二、能计

谓雨众外道作如是计。

这是第二科「能计」，是能有这样思想的人是谁呢？就是「雨众外道」，这「雨众」这个大导师，我这本子是两众外道，两是不对的，应该是下雨的雨。就是他是下雨的时候生的，所以叫做「雨」。「众」就是很多的徒党，很多向他学习的人，叫做「众」。这是外道里面是一个很有名气的外道数论师，数论外道，这个外道的大导师，梵语叫做劫比罗。

「劫比罗」翻到中国话叫做「黄赤」，黄色的「黄」，赤色的「赤」，又黄又赤，就是他的发、面都是黄赤的颜色，所以就称之为黄赤仙人，当时的人就称他为黄赤仙人，那么就是这个「雨众外道」。这个雨众外道就是他的徒党，叫做「雨众外道」。

「作如是计」他内心里面思惟出来这样一套的理论，叫「作如是计」。「作如是计」就是各位可能学习过，就是所谓二十五谛，这二十五谛就是数论师的一大套理论。

二十五谛：第一个就是「自性」。第二个就是「大」。第三个是慢，这个是「我慢」。第四个是「五唯」，五唯是什么呢？就是色声香味触，这叫做「五唯」。第五个是「五大」，就是地、水、火、风、空。第六类是「五知根」，五知根是什么呢？就是眼耳鼻舌皮，我们佛法里面说眼耳鼻舌身，他是说皮，眼鼻耳舌皮。第七个是「五作业根」，五作业根就是一个语（说话的口、语、舌），语具、手、足、小便处、大便处这是五作业根，这是第七类。第八是「心平等根」，心平等根是什么呢？就是心脏，指肉团心说的，心平等根。第九是「我为知者」就是神我。

这个他这一套，总加起来就是二十五个，这二十五个是怎么回事情呢？就是这个神我，他所执着的这个我感觉到寂寞，寂寞，须要、想要享受享受。这样子「自性」呢？自性也名为「胜性」，旧的翻译也名之为「冥性」，也名为「胜性」。这个自性怎么讲呢？就是他没有变现万法的时候，没有变现那二十三谛的时候，这个自性是一谛，神我是一谛，这是两个；二十五去二个，剩下二十三个，二十三个是由自性变现出来的，他没有变现二十三谛的时候，就是没有变现宇宙间万法的时候，他是处在本来面目时的境界，就叫做「自性」。他变现万法的时候，就叫做「胜性」，因为在万法里面他是最殊胜的，所以叫做「胜性」。这个自性，第一个是「自性」。

第二个是「大」。大是什么意思？大是增长的意思。就是这个自性，他表现于外的相貌扩大了的时候，他就叫做「大」，这个大是这样。第一是「自性」，第二是「大」。

第三是「我慢」，我慢是什么意思呢？就是自性增长了以后他就观察我，观察这个神我，就知道这个神我想要享受，这个时候叫做「我慢」。那么这个时候他就要满足神我的需求，就变现这个「五唯」，变现这个色声香味触，变现地水火风空，五大、五唯。又变出来「五知根」眼耳鼻舌皮，变出「五作业根」这些事情。变出这个来神我就享受这个，享受这色声香味触、地水火风空，还有一个眼耳鼻舌皮了，就享受这色声香味触就是这样子。享受的时候结果又感觉到苦恼。这二十三谛都是无常，无常中就有苦恼了，所以这个神我又不高兴了。那么就修学圣道，修学圣道的时候，这个自性，这「胜性」就感觉到惭愧了。因为他变现出来的万法使令神我苦恼，所以感觉惭愧就不变现了。那么这些万法又回到这自性里面的本体里面去，这个时候就没有使令神我苦恼的事情。这神我它自己湛然独立。那么就是成功了，就是得「涅盘」了。

这外道在〈金七十论〉上，《藏经》上有，在〈金七十论〉上有说这件事，说这件事的时候也问，提出问题：为什么自性能变现万法，变现二十三谛？因为有贪瞋痴，贪瞋痴来迷惑这个自性，贪瞋痴的力量自性变出来万法给神我享受，这样讲。

这「自性」是无为的，又说他是无为的，无为而无不为正好也有这种味道，这在《楞伽经》上也提到这件事，也提到这个自性。这样说数论的思想，这个神我是享受者，是受者；自性是作者，自性能创造万法给神我享受，这是一类的。有的外道神我是受者，我也是作者，还有这样讲，各有各的讲法不一样。

那么现在这个数论师，这个「雨众外道」，就是说变现出来的二十三谛是在自性是万法之因，万法之本，这万法之本里面具足这二十三谛的，就是「因中有果」是这样味道。所以说「雨众外道作如是计」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，彼诸外道起如是见、立如是论，显示因中具有果性？

这底下是「叙因」，叙说因由，先是问。「何因缘故，彼诸外道起如是见，立如是论」这问，「显示因中具有果性」呢？底下回答，回答里面先是「标」出来。

丑二、答（分二科）　寅一、标

答：由教及理故。

由于这位劫比罗这外道的头，他有这样的言论，开示出来这样的道理「因中有果」，这是第一个原因。第二个原因他也讲出来一大套的理论的「由教及理故」，所

以有这种执着。这是「标」，底下解释，解释先说这个教「由教」。

寅二、释（分二科） 卯一、由教

教者：谓彼先师所造教藏，随闻转授，传至于今，显示因中先有果性。

「教」是那个劫比罗外道他所讲的这些语，或者写的书，或者讲的话。「谓彼先师」，最初发明这个理论劫比罗。「所造教藏」，他所造的，也就是他内心思想出来的。「教藏」，语言文字。「藏」里面有很多事情，诠显很多道理的，所以叫做「藏」。

「随闻传授」，随当时的人和后来的人学习，这个「闻」就学习的意思，学习这个劫比罗的这种，他所写的这个书，辗转的授与后来学习的人。「传至于今」，留传到现在。这里面的教藏「显示因中先有果性」。这就是「教」。

卯二、由理（分二科） 辰一、出彼人

理者：谓即如彼沙门若婆罗门，为性寻思，为性观察，住寻伺地，住自办地，住异生地，住随思惟观察行地。

这「理」有什么道理呢？他当然是讲一套道理的。这个道理就是那个沙门或者是婆罗门。

「为性寻思」，就是思惟的思，田心这个思惟的思。「为性寻思」他这个人的个性啊，就是善于寻思，就是匆促的去思惟一个道理。那么就是这个思为体性。

「为性观察」，而他的心性又能进一步以智慧为体性，深入的观察不甚忽务，他心里面有多少静的成分，去观察宇宙间的道理。那么〈有寻有伺地〉头一个寻思是思也就是寻。「为性观察」就是伺。他有这两种功能，也就是说这个人长于内心的思惟。

「住寻伺地」我们前面讲过，寻伺是通于三界九地都有寻伺。但是怎么这个地方叫有寻有伺地、无寻无伺地呢？「住寻伺地」，他安住在有寻伺欲的境界里面，有寻伺欲，所以名为寻伺地。若是没有寻伺欲，那就不是寻伺地，是无寻无伺地了。他是住在这个有寻有伺的欲里面，以此为依止发出来寻伺的这种作用。这是「住寻伺地」。

「住自办地」，这个「自办」怎么讲呢？「办」就把这件事做成功了，叫做「办」。「自办地」，他靠自己的力量，也就是他的寻伺的智慧能够发明这一大套的理论，能自圆其说，所以叫自办地，「住自办地」。

「住异生地」，就是他没有断三界里面的种种见，见烦恼还没有断，所以是凡夫的境界。

「住随思惟观察行地」，也就是没得圣人的智慧，他内心里面随由他所思惟、所观察的，他就执着，他有所执着，不是得解脱的圣人，他是住在这个境界里面的人。

辰二、明彼思（分二科） 巳一、别辨相（分二科） 午一、正辨（分二科） 未一、辨（分四科）申一、依施设辨

彼作是思，若从彼性，此性得生，一切世间共知、共立彼为此因；非余。

这几句话呢，形容这个沙门，婆罗门的性格很不平常，这个人有这种本事。「彼作是思」，前面是「出彼人」，这底下「明彼思」，说他内心的思惟，究竟思惟什么呢？先说别辨他思惟的相貌，这里面先正辨，先辨出、辨别他内心的事情，分四段，第一个「依施设辨」。

「彼作是思」，他心里面这样思惟，「若从彼性，此性得生，一切世间共知、共立彼为此因；非余」，这底下证明因中有果论的根据。

「若从彼性，此性得生」，此一法性从彼法性生出来，彼法就是因，此法就是果，就是这个果是从因的法性里面生出来的。

「一切世间共知」，这件事不但是我这样想，大家都知道。就是种这个麦，麦的种子种在地下就生出麦芽，麦芽从麦种生的；谷芽从谷种生的；这乳中有酪，酪是从乳生的。这件事谁都知道，一切世间共同都知道这件事。

「共立彼为此因；非余」，所以大家都同意，可以安立彼为此因，彼麦种为麦芽的因，麦芽就是麦种的果。「非余」，不是别的，不是谷种为麦芽的因，不是的。麦芽一定是以麦种为因，谷芽以谷种为因。这个酪是从乳来的，以乳为因，一定是这样。泥中有瓶，这个瓶是由泥造的，所以泥是瓶的因，「非余」，不是其他的别的东西可做这瓶的因，这个是谁都知道。「共立彼为此因」。所以这个地方「依施设辨」，施设者，安立也，安立的意思。

我们看出来这道理就安立它是因、它是果。此为此因，彼为彼因，此为此果，彼为彼果，大家都知道，大家都知道这件事，所以就这样的安立了。这是「依施设辨」，第二个是「依求取辨」。

申二、依求取辨

又求果者，唯取此因；非余。

就是求果的人，我想要拿到酪，我想要求得一个酪，那一定是从牛奶那里去求。「唯取此因」，唯取此法；此乳为酪的因。「非余」，不是其他的东西，其他的不能做他的因的，这是第二个道理。

申三、依所作辨

又即于彼，加功营构诸所求事；非余。

第三个道理是「依所作辨」，依据你的努力来辨别这个因中有果的道理。

「又即于彼，加功营构诸所求事」。比如说是我想要有酪，于是乎我就加工营构，预备种种器具，我就在牛乳的那个地方来求取酪，用种种的办法不怕辛苦的去搞一搞做这件事，那么就求出酪来了，一定是这样。说泥中有瓶，说我想要得到个瓶，我去弄泥，从泥中弄出一个瓶来，所以决定是「即于彼因，加功营构诸所求」果的事。「非余」，不是在别的因来求此果的，别的不能，不可以，不合适。这是第三个。

申四、依彼生辨

又若彼果，即从彼生，不从余生。

第三个「依所作辨」，就是人为的努力上看，果是从因生的。

第四个「依彼生辨」。「又若彼果，即从彼生」，酪从牛奶生的；瓶是从泥生的；麦芽从麦种生的，不是从别的地方生的，这是固定了是这样子。

未二、结

是故彼果因中已有。

前面举出四个道理，这底下结束这一段，所以彼那个果，因中是已经有了，所以是这样子，因中若没有，为什么不是从余生？

午二、反成

若不尔者，应立一切是一切因，为求一果应取一切，应于一切加功营构，应从一切一切果生。

这是第二科「反成」，前面是「正辨」，这是反过来，来成立这个因中有果论。从反面说。

「若不尔者」，说若不像前面说，若从彼性，此性得生…，这是四个。若不是那样的话，「应立一切是一切因」，应该立一切都是一切因。比如说乳中…牛奶能生出来酪，说是乳中没有酪而能出来酪，那么其余的一切法里面也没有酪，也应该出来酪，就是这样。所以「应立一切是一切因」，一切法、每一法都是一切法的因，应该是这样。

「为求一果应取一切」。这个「若不尔者，应立一切是一切因」，是根据第一个理论来说出这句话。「为求一果」，是根据第二个「又求果者，唯取此因」。「为求一果应取一切」，若是因中没有果而能生出果来，那么就不须要一定用牛奶来出酪，就是用水也可出来酪吧！用泥土也可以出来酪了！所以为求一个果，应取一切法为酪的因了，应该是这样子吧！从反面上来说，若是因中没有果，结论就应该是这样子，「为求一果应取一切」。

「应于一切加功营构」就是第三个，那么应该在一切法上去努力，就会出来酪，不但是牛奶，我想要一个瓶子，不一定是在泥，不须要用泥，其他的木头，或者是个什么也造出个瓶来、造出个泥瓶来…，或是什么的。

「应从一切一切果生」，这是第四个。「又若彼果，即从彼生，不从余生」。应从一切法能出一切果来，应该是这样子。但是事实上不能这样子，不能这样你还得同意我的说法，是因中有果，才可以制造出来你所求的果。

巳二、结略义

如是由施设故，求取故，所作决定故，生故，彼见因中常有果性。

这是第二科「结略义」。前面把他的思想做个结论。

「如是」，像前面说的，第一个是「由施设故」，就是因中有果。第二个是「求取故」，因中有果。第三个「所作决定故」，就是即于彼加工营构，诸所求事，这个所决定故，因中有果。第四个「生故」，因中有果。

「彼见因中常有果性」，由这四个理由，彼劫比罗这些数论外道，他就执着因中是常有果性的。常常时、恒恒时，是因中有果的。

这前面是叙述他的执着，现在这底下第二、三段「理破」，破他的这种道理。分三段，第一科是「审问所欲」。

子三、理破（分三科）　丑一、审问所欲

应审问彼：汝何所欲？何者因相？何者果相？因果两相，为异不异？

这底下看这个破，破是怎样破法。

「应审问彼」，第一句话是应该认真的来反问他，「汝何所欲」，你心里面究竟想什么呢？你喜欢什么呢？就是问他。

「何者因相？何者果相？」什么叫做因的相貌？什么叫做果的相貌？「因果两相，为异不异？」因的相和果的相，这两个相到底是有差别呢？是无差别呢？这是这样问。

丑二、指逐征诘（分二科）　寅一、无异相难

若无异相，便无因果二种决定，因果二种无差别故，因中有果，不应道理。

这个地方这样破他，这是第二。前面是「审问所欲」，这第二科「推逐征诘」，按他所说的道理去推问他，去推度思惟，追逐他不断的问他。「征诘」，征也是问；诘还是问。那么分二科，先是「无异相难」，因相、果相这两个相无差别，是这样子吗？难问他。

「若无异相，便无因果二种决定」，如果说因的相貌和果的相貌是无差别的，那就没有因果的二种决定了。因是果，因就不决定。果若是因，果也不决定了。那么「因果二种无差别故」，无差别了。因和果无差别，就是因的别相没有了；果和因没有差别，果的别相也没有了。那么两个是一回事了，无差别故。「因中有果不应道理」，若是这样的话，你执着因中有果就不合道理了。

我不知道你们各位看这文，心里头怎么想，这个道理就是已经把这因中有果破了。怎么破法呢？这因和果若是无差别，你若主张是无差别，那么事实上是不是这样呢？比如说因中有果，比如说乳是因、酪是果。因中，乳里面有酪。这样说因和果是有差别？是无差别？就是有差别了，乳和酪是不同的嘛！不同的，你说因果是不异的，就不对了。因果若不异，因果若是不异、是无差别的，因就是果了，你说因中有果，不是自相矛盾了吗？这等于是有差别嘛，因中有果就是有差别。你说因果是无差别，而又说有差别，这是不合道理，是这么意思，这个道理可以说的过去吧！你主张因果是无差别的，若无差别你就不应该说因中有果了。你说因中有果还是有差别，而你又说无差别，不是自相矛盾了，这就不对。

这个地方是这样破他。所以因中有果不应道理。用这样一个「异无异」来问他，这底下这无异不对。

寅二、有异相难（分四科）　卯一、更征

若有异相，汝意云何？因中果性，为未生相？为已生相？

这个无异是你说的，我没有说无异，我是主张有异的因和果是不同的，那么佛法的这方面，「若有异相」，说是你不执着因果有异，认为因果是无异，现在说你否认，你否认因果是无异的，你认为是有异，这样想也是不对的。

「汝意云何」，你心里再想一想怎么回事。「因中果性，为未生相？为已生相？」说是你主张因与果是有差别的，你这样主张说是因中有果，因中有果那果为未生相？为已生相？因中那个果是没有生出来呢？是已经生出来了呢？因中那个果已经有了果的相，生出来果的相呢？还没有生呢？生和未生，用这两个难，来难问他。这底下就又解释。

卯二、诘非（分二科）　辰一、未生相难

若未生相，便于因中果犹未生，而是说有，不应道理。

前面是问，这底下「诘非」。说它为有这个有过失，先说未生相的难。

若说，你说因中有果，而果还没有生，「未生」。「便于因中果犹未生」，果还没有生，没有生而说是有「不应道理」，而你说因中有果是不合道理，还没有生就是没有嘛，没有你说有，这是不对的，这个应该是很容易明白。

辰二、已生相难

若已生相，即果体已生，复从因生，不应道理。

这是第二个难，若是说因中的果，已经有了果的体相了，已生相了，「即果体已生」，那就是那个果的体相已经出现了，已经成就了。已经成就了，「复从因生，不应道理」，已经成就了，就是已经生了，因中有果就是已经成就果了，你还说果从因生就不对了，就不合道理了。因为已经生了，已经生了还要再生，这是不须要的。所以，用这样的道理来破这个因中有果论。这样说「因中有果」，等于说果是在因那个地方，因是果寄存的地方，不是因能生果。因能生果这句话的定义，应该说原来没有而后有，这叫做生，若是已经有就不须要生了。而你说是「复从因生」，是不合道理。这样子难问他。

卯三、显正（分二科）　辰一、要待缘

是故因中非先有果，然要有因，待缘果生。

前面是破他的这种邪知邪见，下面是第三段「显正」，显示出来佛法的正因缘的道理。第一科是「要待缘」。

「是故因中非先有果」，不是原来就有果的，不是原来就有果的体相的。「然要有因，待缘果生」，然而是要有因，因就是能生果的功能性，能生果的功能性，是有这种功能，但是还没有果的体相，还没有。那有了这个功能的时候等待因缘，就是凭借其他的助缘，这果才能生出来，而不是先有果，这样说就是有功能。这就是在唯识上的理论，就是阿赖耶识里面有一切法的功能性，能引生一切法的功能性是有，但是还没有果，这样的意思。

这是第一个「要待缘」。第二科是「辨五相」，辨五相先是「总标」。

辰二、辨五相（分二科）　巳一、总标

又有相法，于有相法中，由五种相，方可了知。

「有相法」，有体相的法。有体相的法，就是果法，就是一切有为法，就是一切现行的有为法，是果法。

「于有相法中」，这个有相法就是因，前一个有相法是果。「于有相法」，也是有为法，但是属于因。这果和因的关系是怎么样，「由五种相方可了知」，就可以明白果和因的关系。

巳二、列释

一、于处所可得，如瓮中水。二、于所依可得，如眼中眼识。三、即由自相可得，如因自体不由比度。四、即由自作业可得。五、由因变异故，果成变异；或由缘变异故，果成变异。

「一、于处所可得，如瓮中水。」这是第一个相貌，就是要有一个处所，要有一个依止的处所可得。这说出一个譬喻「如瓮中水」，就像瓶子里面有水，瓶子里面有水这么多的参考书都没有解释，没有解释那么这个怎么解释呢？也没解释那么还是按照唯识的道理说，就是这个水啊，就比喻一切法的种子，在阿赖耶识里面，是这样子。不是有果，但是有一切法的功能性，功能性在阿赖耶识里面，这是有一个是这样，这是「处所可得」。

「二、于所依可得」，还有一个「所依可得」是什么呢？「如眼中眼识」，眼里面的眼识，眼识眼根，这个眼识以眼根为依止处，眼识。这样前面说，「如瓮中水」，若是譬喻阿赖耶识那么就是因缘，一切法的功能性那就是因缘了。眼中的眼识，眼识以眼为依止处那是增上缘。前面一句是因缘，这是指增上缘说的。眼根为眼识生起的增上缘。「如瓮中水」，说阿赖耶识的种子是眼识生起的因缘，这样说。

「三、即由自相可得，如因自体不由比度」。那么前面说「于处所可得」，这是指在阿赖耶识那方面说，阿赖耶识。这底下「即由自相可得，如因自体不由比度」。这个《披寻记》的本子彼度的「彼」，是彼此的「彼」。我的本子是比较的「比」；对比的「比」；应该是对比的「比」是对的。

「即由自相可得」，就是他本身还是有体相的，叫做「自相可得」。这个意思呢，前面第一个是「于处所可得」，主要是指阿赖耶识说的。这个「由自相可得」，就是指种子了，就是他本身是有一个法的。「如因自体」，就是因的自体就是种子了。「不由比度」，这个有他是一个有体相的，而不是由比度来的、推比而来的。看到那里有烟知道有火，不是这样子知道的，不是！这是说他本身是有体相的，就是有这么一个功能存在的，「自相可得」。那么这是「如因自体，不由比度」。这表示不是推比来的，就是他本身现量可得的。

「四、即由自作业可得」，由你自己本身的行动这件事才出现的。那么若在眼识来说，先要有个作意心所，这个作意心所应该在这里作业的，有作意心所眼识才能生起，意识才能生起，一切的心心所法才能生起。「作业可得」，这也还是增上缘。因缘，增上缘这些事情。

「五、由因变异故，果成变异；或由缘变异故，果成变异」，这是说刹那灭是种子所具足的一个功能。「由因变异故」，这个种子是变异故；果也就是变异的，都是无常相。或由缘是变异的，所以果也是变异的。

比如敲磬这个磬，磬是个因，发出声音是个果，但是你用一个木头的锤敲，或者

用一个铁来敲，都是不一样的，发出声音是不同的。或者这个磬若有一点坏了，发出声音也不同。所以，「由因变异故，果成变异；缘变异故，果成变异」，这有为法是这样子。这样子和数论外道，他说自性是不变异的，自性能生一切法，自性是不变的，所生的一切法是无常的，那么这是不合道理的。

卯四、结斥

是故彼说常常时恒恒时因中有果，不应道理。由此因缘，彼所立论，非如理说。

这是第四科「结斥」，呵斥他！你说错了。所以，彼数论外道说「恒恒时常常时因中有果」是不合道理的，不能成立的。「由此因缘，彼所立论，非如理说」，是不合道理，说法是不对的。

丑三、结显二门

如是不异相故，异相故，未生相故，已生相故，不应道理。

这是第三科「结显二门」。

「如是」，就是把破他的这几个道理，把他明显的标出来。「不异相故」，因果是不异相，这是不对的。「异相」，因果是有差别，你也还是不合道理。

「未生相故」，因中有果是未生，未生也不能成立有果，所以已生还不能成立因中有果，所以你说因中有果是不合道理的，不能成立。

「结显二门」。「异、不异」，这是二门；「未生、已生」，又是二门。「未生已生」是一门，「异不异」又是一门，还是二门，是这样的意思。破这个因中有果论在《中论》、《百论》也有这个破，里面也说一些事情。现在这因中有果论就是这样子破完了，现在第二科「从缘显了论」。

癸二、从缘显了论（分二科）　子一、标计（分二科）　丑一、所计

从缘显了论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见、立如是论：一切诸法，性本是有，从众缘显，不从缘生。

「从缘显了论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论」，这也是先「标计」，先说「所计」，后说能计，先说「所计」。

「一切诸法，性本是有」，他的体性本来是有的，本来是有，为什么我们人还要努力呢？「从众缘显」，要众多的因缘，本有的事情才显示出来，所以叫「从众缘显」了。「不从缘生」，不是从缘生出来的，就是本来就是有，但是你要有众多因缘这件事才显示出来。那么就是泥里面有瓶，但是要众多因缘努力，泥的瓶才出来。乳中是有酪，也是须要努力酪才出来。所以「从众缘显，不从缘生」，不是因缘能生，不是原来没有，现在有了，那叫做「生」，不是这样的意思，原来就是有的。

这是「所计」，底下说「能计」者。

丑二、能计

谓即因中有果论者，及声相论者，作如是计。

「谓即因中有果论者」，这个「从缘显了」这句话，这个思想，也就是前面那个因中有果论者，还是他。「及声相论者」，声相论者也是这样主张的。这声相论者，认为这声音也都是本有的，本来就有这声音，它不是新生的，也是「从缘显了」这个声音就出来了，这样意思。「作如是计」，他们内心里面虚妄分别、创作出来这样的思想。

子二、叙破（分二科）　丑一、举因中有果论者（分三科）　寅一、叙因（分二科）　卯一、问

问：何因缘故，因中有果论者，见诸因中先有果性，从缘显耶？

这底下「叙破」，先举出来因中有果论者，先「叙因」，这是问，什么原因「因中有果论者，见诸因中先有果」的体性呢？然后从缘显了呢？这样问，底下回答。

卯二、答（分二科）　辰一、标

答：由教及理故。

还是这样的意思，第二科是回答，回答里面先是「标」，由教及理有这样的思想。第二科。

辰二、释（分二科）　巳一、指由教

教如前说。

「由教」，像前面说的，前面那个说过了。

巳二、释由理（分三科）　午一、出彼人

理者：谓如有一为性寻思，为性观察，广说如前。

第二段「释由理」，先说「出彼人」。

「谓如有一为性寻思，为性观察，广说如前」。也像前面那一段说的一样，「出彼人」说完了。第二科「明彼思」。

午二、明彼思

彼如是思：果先是有，复从因生，不应道理。然非不用功为成于果，彼复何缘而作功用？岂非唯显了果耶？

「彼如是思」，彼这样的思惟。「果先是有，复从因生，不应道理」，他就想：果原来是有，而说从因生，是不合道理的。不是因生，那么怎么有的呢？「然非不用功为成于果」，他就说可是果是先有，果是原来就有了，不是从因生的，那么怎么样有的呢？不须要用功力，不须要加上功力这果就出来了吗？不是！「然非不用功力」，不是不用功的，要用功，果才能成就。

「彼复何缘而作功用」，果既然有了，为什么还要加上人功呢？「岂非唯为显了果耶？」那不就是为了把果显了出来吗？把果显示出来，所以人功还是没有徒劳的，还是有成就的。果是有，不是由缘生，而是由缘显了。这个显了的意思呢，原来是有，不显了。比如屋子里面一点光也没有的话，所有的人物都被黑暗障住了，开了灯，光明了，里面的人物才显示出来，就是这样的意思。所以因中是有果的，但是要

用缘来显了，不是重新创造出来的东西，不是！是本来都有了。这是他们这个执着的人这样子思惟这个道理，所以是从缘显了而不是缘生。

午三、结所立

彼作如是妄分别已，立显了论。

第三段是「结所立」，把他所成立、所建立的理论做一个结束，这样的虚妄分别以后就建立了从缘显了论，建立了。

寅二、理破（分二科）　卯一、推逐征结（分三科）　辰一、无障缘有障缘难（分二科）　巳一、总征

应当问彼，汝何所欲？为无障缘而有障碍？为有障缘耶？

「应当问彼，汝何所欲？」这是第二科「理破」，破他所思惟的虚妄分别的道理。先是「推逐征结」，推逐征结里面先是「无障缘有障缘难」。这个破又是有一些事。

「应当问彼」，应该提出来难问他，「汝何所欲」，你心里面欢喜什么？「为无障缘而有障碍？为有障缘耶？」提出这两个问题。你说因中有果，本来一切法性本来都有了，有了我怎么看不见呢？是「为无障缘」是说没有障碍，没有障碍就把果障碍了，是这样子吗？「为有障缘」是有障碍的关系而不见呢？

提出两个问题。底下就「别诘」，分开来问他。

巳二、别结（分二科）　午一、无障缘难

若无障缘者，无障碍缘而有障碍，不应道理。

若说是因中的果是我们看不见，但是并没有障碍。没有障碍而有障碍，因为看不见还是有障碍，不合道理。没有障碍怎么能说是看不见呢？没有障碍就是应该看得见了嘛！那么应该自然就出来了，可见说没有障碍是不对的。

午二、有障缘难（分二科）　未一、不障因难（分二科）　申一、斥非

若有障缘者，属果之因，何故不障？同是有故，不应道理。

「若有障缘者，属果之因，何故不障？」说是因中是有果，我们现在不能拿出来受用，是因为有障碍。有障碍就是把果障住了，障碍住了，那么有果的因也应该被障碍嘛！这个果是有，因也是有。那么果的有被障碍了，「属果之因何故不障」呢？也应该障碍他嘛？这真是智慧会提出这个问题。「同是有故」，果也是有，因也是有，为什么一个障，一个不障呢？你说果障而因不障，这不合道理，不合道理。

申二、举喻

譬如黑闇，障瓮中水，亦能障瓮。

这底下第二个说这个譬喻。譬如这个黑暗它能够障碍瓮中的水，瓶子里面的水障碍你看不见，它能障碍。这个黑暗也同时能够障碍这个瓮，瓶子也被障碍也看不见这瓶子。所以瓮是个因，水譬喻是果，果被障碍了，因也是被障碍了，那么你也应该是这样子。

这未二「亦障因难」。

未二、亦障因难

若言障缘亦障因者，亦应显因俱被障故。而言但显因中，先有果性，不显因者，不应道理。

「若言障缘亦障因者」，若是说，如果你说这个障碍的因缘，障碍，缘就是障，名之障缘，「亦障因者」，不但障碍果，也障碍有果的因。「亦应显因俱被障故」，那么你说从缘显了论是显了果，那你说的就是不圆满，应该也是显因。因也显、果也显应该是这样子，「亦应显因」。为什么？「俱被障故」嘛！因也被障果也被障，要显的时候两个都显，所以也应该是显因又显果，应该这样说，才是对的。

「而言但显因中，先有果性，不显因者，不应道理」，可是你只是说显因中先有果性，只是显这个果，而不显因，那就是不合道理了。因中有果论这样破，从缘显了论这样破。

辰二、有性果性难（分二科） 巳一、总征

复应问彼，为有性是障缘？为果性耶？

「复应问彼，为有性是障缘？为果性耶？若有性是障缘者，是即有性常不显了，不应道理」。这是「非如理作意」，这一大科里面一共有十六段，第一段是「因中有果论」，这一科讲完了。第二科是「从缘显了论」，这一科第一个是「标计」，第二个是「叙破」。「叙破」之中，先举出来「因中有果论」。「因中有果论」又分三科，第一科是「叙因」，第二科是「理破」，第三科是「显正」。

现在读的文是「理破」，「理破」里面又分二科，第一科「推逐征诘」，这一科里面分三科，第一科「无障缘有障缘难」，这一科也讲完了，现在是第二科「有性果性难」。这一科「有性和果性」这是二个难，在这一科里面先「总征」，先是合在一起提出来这个问题。

「复应问彼」，还应该难问那个从缘显了论的人，是怎么样问法呢？「为有性是障缘？为果性耶？」提出这二个问题。这个「有性」这句话，也就是「因中有果论、因中有果性」。这是分二个阶段，第一个阶段是「因」，第二个阶段是「果」。在第一个阶段，是因的时候，就已经有果了。但是没有果的行相，有果的生起的可能性，有它的生起的可能性，但是没有相，没有相可得，这叫做「有性」。

这个「果性」呢，就是果的相貌出来了，果的体相出现了，那个时候叫做「果性」。现在这个「从缘显了论」，也就是「因中有果论」。因中有果论这个人是说，在因的时候就有果，那么为什么看不见？「从缘显了」，要有其他助缘的帮助，这果的体相才显现出来。

现在佛法的学者就提出这个问题，「为有性是障缘？」在因的时候就有果性，这是没有相貌的，它是障缘所障碍的，是障缘的所障碍。「为果性耶？」是果的相貌在因地的时候，就有了果的性相、果的相貌，但是为障缘所障呢？这是提出这么两个问题。

巳二、别显（分二科） 午一、有性障缘难

若有性是障缘者，是即有性，常不显了，不应道理。因亦是有，何不为障？

「若有性是障缘者，是即有性，常不显了，不应道理」。前面是合起来提出这个问难，现在是分别的难问他，分二科，第一科「有性障缘难」。

「若有性」，在因中是有果的性而没有果的相，没有果的相貌但是为障缘所障。若是这样讲的话，「是即有性，常不显了」，就是在因中的时候这个「性」，因为它没有相永久也不会显现明了，就是没有障缘也是不行，没有障缘障碍它也是不显了，因为它没有相，没有相就是常不显了。有障碍，它不显了，没有障碍时也不能显了，因为它没有相，你没办法知道。「是即有性常不显了」，若常不显了，这话不合道理，那你怎么知道它因中有果呢？那还用从缘显了干什么，就不须要显了。所以这你显了，它也不显了，所以这件事是不合道理，你这样讲，讲不过去。这个理由的确是说过去了。

「因亦是有，何不为障？」这和前面意思一样，因为因中有果，这果是有；而这

因中有果，这因也是有。那么因中有果，这果为缘所障，所以不显了；那么因也是有，为什么不为缘所障呢？前面举过譬喻，瓶子里面有水，为黑暗所障的时候，看不见水，也看不见瓶子。这瓶中水，水是譬喻「果」，瓶就譬喻「因」，瓶里面有水就譬喻「因中有果」。这个因和果；瓶和水都为黑暗所障，这黑暗不只是障碍水，同时也把瓶子障碍，就是因和果都被障碍了。所以若障碍了果，同时也是障碍因。你现在的意思只是障碍果，那么因是有而不障，那是什么道理？你说给我听听！这是一个问难。

午二、果性障缘难

若言果性是障缘者，是则一法，亦因亦果，如芽是种子果，是茎等因，是即一法亦显不显，不应道理。

「若言果性是障缘者，是则一法，亦因亦果」。这底下第二个难问，「果性障缘难」。若是说，因中有果这个果，本来就是有体性的、有体相的，有体性也有体相。有体相、有相貌为什么看不见？为障缘所障了。若是这样说的话，「若果性是障缘者」，这里面还有困难，是什么呢？

「是则一法亦因亦果」，一件事可以说它是因，也可以说它是果。比如说是芽是种子的果，种子是因，芽是果；由种而有芽，所以芽是种子的果。而这芽是茎等因，因为由芽而生茎，所以说茎就是果，芽又变成因了。所以，这芽同时它是种子的果，同时它又是茎的因。这芽是种子的果，同时又是茎的因。芽这一法，又是因又是果。这样讲，「是即一法亦显不显」。

若说它是因的时候，只是有性；若说是果的时候，它就是有相；若是破出障缘的时候，它就显，有相就能显出来。但是，它又是无相的因，所以又不能显。说因就不显，说果就是显。或者说果的时候，被障的时候不显，破除障的时候就显。现在的意思，还是在因二方面说，不在果上说。所以若是因的时候就是不显，若是果的时候就是显，但是一法又是因又是果、又显又不显，是那样子吗？事实上，不是！所以你说因中有果，还是不合道理。

提出二个问题，来难问这个从缘显了论。这是第二科「有性果性难」，解释完了。

辰三、显异不异难（分二科） 巳一、总征

又今问汝，随汝意答，本法与显，为异不异？

这是第三科「显异不异难」，难问他。这也是二个问题，「异」是个难，「不异」又是个难。先「总征」。

「又今问汝，随汝意」回答我，「本法与显为异不异？」本有的果法，是因中有果。这因中有果这个果是本有的，不是后来有的，原先就是有的。但是后来破除障缘，果才显现、才显了，显现出来。那么过去时候的果和后来显现出来的果，「为异不异？」他们是有差别是无差别呢？

这是「总征」，底下「别诘」，第一科「显不异难」。

巳二、别诘（分二科） 午一、显不异难

若不异者，法应常显，显已复显，不应道理。

「若不异者」，这个本法和显是没有差别相的，没有差别相，「法应常显」，没有差别嘛，显现出来的果和原来的本法，应该都是常是显现的。本来的果法，那个时候就应该是显现的。这样说「显已后显」，你又说从缘显果，就是后来还要加上一些缘，把果法显现出来。那么就是有二个显，这是不合道理，「不应道理」。因为无差别，那就应该本来就是显现的。本来就是显现的，那就应该是常是显现的。常是显现就不须要再显现了，为什么还说从缘显了呢？所以这自相矛盾，不合道理。

午二、显异难（分二科）　未一、更征

若言异者，彼显为无因耶？为有因耶？

「若言异者」，如果说这本法与显现的果法，本来的果法，因中本来的果法和显现的果法是有差别的，「言异者」。

「彼显为无因耶？为有因耶？」这还是问。问「彼显为无因耶？」彼那个显现的果，果在显现的时候是无因而显现呢？还是有因有显现呢？这样问。

未二、双破（分二科）　申一、无因难

若言无因，无因而显，不应道理。

这是第二科「双破」，先破这个「无因难」，先是「无因难」。

「若言无因」，就是不须要有什么条件，这个果就显现出来了，「无因而显」，无因而显这个是不合道理。不须要有什么因缘就显，那么本来就是应该显现，那么何必是从缘显了呢？和前面意思一样。

申二、有因难

若有因者，果性可显，非是因性，以不显因，能显于果，不应道理。

第二科「有因难」。「若是有因」，要有一个条件，这个果性的相貌才可以显现出来，是须要有条件才可以显现出来，若是条件不够，它就是不显的。这样说的话，「非是因性」，是有条件果性可显，而不是因性可显，不是那个因性。因为因是无相的，因无相没办法显。

那么「以不显因，能显于果，不应道理」，你这个显和前面意思应该是一样，就是这个障有障缘，障碍这个因果，障果也应该障因，现在显的时候要有条件，它也应该显因而后显果，因为都是被障碍了。现在你说只是显果而不显因，这是不合道理。

他为什么说不显因呢？因为因是显现的，所以不须要再显现，这是…这个事实上是这样。但是若说是被障缘所障，那就应该都障碍，障碍果也应该障碍因的，那么这样说，显果也应该显因。你说不显因而显果，那么就还是不合道理。这是把他这个问题这样破了。

卯二、结显二门

如是无障缘故，有障缘故，有相故，果相故，显不异故，显异故，不应道理。

这是第二科「结显二门」。前面是卯一「推逐征结」，现在第二科「结显二门」。这个「推逐征结」里面分三科，一个「无障缘有障缘难」，第二个「有性果性

难」，第三个「显异不异难」，这三科都讲过了。「推逐征结」这一科过去了，现在第二科「结显二门」，就是把前面这三科都结束一下。

「如是无障缘故」，前面说的这些无障缘故、有障缘故，都不合道理，这是二门；是有相故、果相故，又是二门；显不异故、显异故，又是二门，这是三个二门。

但是前文是「有性、果性」，这里说是「有相、果相」，这字有点不一样，不一样，但是在佛法这一方面说，难问他的时候，相和性是不一样的。但是，在从缘显了论者来说，它还是无差别，性就是相，相就是性。这是结束前面这一段。

寅三、显正（分二科）　卯一、斥他计

是故汝言：若法性无，是即无相；若法性有，是即有相。性若是无，不可显了；性若是有，方可显了者，不应道理。

「是故汝言：若法性无，是即无相；若法性有，是即有相」。这可以看出来相，这个外道性和相是无差别。这一段文是「显正」，第三科是「显正」。「举因中有果论者」分三科，第一科「叙因」，第二科「理破」，说完了。现在「显正」，显示正义。显正义中，第一科是「斥他计」，诃斥这个从缘显了论者。

「是故汝言」，若法性是没有的，那他就是没有相，这个话还是有问题。若法性有，就是有相。但是在佛法里不是这么说，佛法中，有性还是无相，佛法不承认他这个道理。

「性若是无，不可显了」，这个从缘显了论者他说：性若是没有，就是不可以显了，没有就不能显了。性若是有，才可能够是显了的。那么说是若法性无，就是无相；那么性若是无，不可显了，这个在佛法上说，不是！若是法性实在是有的，在佛法上说，一切法都有一种功能性，每一法它在没生起之前，有生起的功能，就是所谓种子，种子是一切法生起的功能，但是没有相。他说：「法性无，即是无相；法性有，即是有相。性若是无，就不能显了；性若是有，才能显了。」这和佛法是不合，因为佛法中，性和相是不一样，它现在无相，但是有一种生起的功能性，它将来还是能生起的，它还是可以有相，所以性和相不同。而外道的意思，性就是相，相就是性；有性就是有相，无性就是无相。这和佛法不同的，佛法不承认他这种说法。所以，「不应道理」，不合道理。

他这一段文，我个人意思，应该可以合成一起、合在一起来解释。法性无，是即是无相；法性有，是即是有相。所以，「性若是无」这句话，也就是「相若是无」。那么性若是有，也就是相若是有。在外道来说，性和相无差别；在佛法中，性相有差别，所以不同意他的说法。说是相是没有，但是可以有性，有性将来就可以显了，他说是性若是无不可显了，这话是不合道理，所以佛法不同意这个说法。

卯二、明自说（分二科）　辰一、标

我今当说：虽复是有，不可取相。

「我今当说：虽复是有不可取相。谓或有远故，虽有而不可取」。这底下，第二科「明自说」，明佛法中的正见，佛法中的正意是怎么样意思呢？第一个是「标」，先标出来。

「我今当说」，我现在应该告诉你，一切法在没生起的时候，它是有因相、有因性的、有功能性，但是这个时候，有是有啊！但是「不可取相」，不可以去取它的相

貌，你不可以去看见它的相貌，因为它没有出现，还没有生起啊！

那么这是「标」，底下「列」出来。列出来有多少种，是这种情形。

辰二、列

谓或有远故，虽有而不可取。又由四种障因障故，而不可取。复由极微细故，而不可取。或由心散乱故，而不可取。或由根损坏故，而不可取。或由未得彼相应智故，而不可取。

「或有远故，虽有而不可取」，是有这件事，这件事太遥远了。是有，但是你不能看见它的相，因为太远了。因为我们的这个眼耳鼻舌身意这个功能不够，太远了就是取不到它的相貌。那不应该说，取不到相就说没有，这是不合道理。

「又由四种障因障故，而不可取」。又有一种不同的情形，就是有这件事是有体相的，但是有四种的障碍的原因障碍住了，所以你不能够取到它的相貌。这个意思前面也是讲过的。

四种障就是一个是覆蔽障。譬如说黑暗、无明暗、不澄清色，不澄清的色，它的色是不澄清，那么你就看不清楚，这是覆蔽障。

第二种是隐障。隐藏，能有隐藏的力量。譬如说药草的力量，有隐藏的力量；或者咒术、念咒也能够隐藏，虽然有但是不现出来；或者是用神通的力量，虽然是有但是不见，这就是隐藏。

第三个是映障。映夺的力量。譬如少小的东西被很多的东西所障碍了，那么这你也是看不清楚。所以，像这个饮食中的药，有些药放在饮食里面，你不知道有药。或者就像太阳的光明，把月光或者是星晨的光，都映夺掉了。白天你看不见星晨的光，其实星晨它的光被月光夺去了，所以是映障。

第四个是幻惑障。幻惑障是幻化所作的事情，是拿这个稻草变成一个大象，你就看见这个象而不看见草了，这就是幻惑障。所以是「又由四种障因障故，而不可取」，这不应该取不到相就不承认它是有。

「复由极微细故，而不可取」，特别的微细，那你也是取不到它的相。譬如说这个极微，极微是特别微细的，或者风的颜色，或者是中有、中有身。这中有的颜色，我们肉眼也是不得见，这是特别微细而不可取。

「或由心散乱故，而不可取」。要有定，你才能够取到定的相貌，你一心散乱就是没有定，没有定你也取不到定的相貌。定是有的，但是心散乱就不能取到了相貌。这是第四。第五个呢？

「或由根损坏故，而不可取」。或者是依青、黄、赤、白的颜色是有，但是眼睛盲了也就不能取，这是「根损坏故，而不可取」。

「或由未得彼相应智故，而不可取」。譬如说是第一义谛，第一义谛要无分别智现前，才可以取着、可以相应。你没有得到无分别相应智，那就是第一义谛相应你也不能见。所以你不应该说法性无，就是无相；若法性有，是有相；性若是无，不可显了；性若是有，方可显了。这个话说的不合道理。

丑二、例声相论者（分三科）　寅一、例同

如因果显了论，不应道理。当知声相论者，亦不应理。

这是第二科「例声相论者」，是丑二「例声相论者」，丑一是「举因中有果论者」，因中有果论者这一段解释完了。现在是第二科是「例声相论者」，这个声相论者，依因中有果为例，因中有果这不能成立，那么声相论者的说法也是不能成立的。这里面分三科，第一个「例同」。

「如因果显了论」，这种说法是不能成立，因为它不合道理。「当知声相论者」的说法，也是一样的，也不合道理。

寅二、显别

此中差别者，外声论师，起如是见、立如是论：声相常住，无生无灭；然由宣吐，方得显了。

「此中差别者」，这之中还是和前面有一点差别，和那因中有果论还是有一点差别，是什么呢？先是第二科「显别」。

「此中差别」的地方是什么呢？「外声论师」，外道的这个声论师，「他起如是见，立如是论」。「起如是见」，是在心里面说；「立如是论」，是发表出来言论。一个心，一个口。「声相常住，无生无灭」，他的理论认为声的相貌，声的体相，声音的体相是永久存在的，不须要生。「无生」，也不须要生，当然也没有灭。那么为什么我听不见呢？「然由宣吐，方得显了」，是钟的声音是永久、是常住的，但是要去敲它这声音才出来，才显现出来。所以人说话的声音也是常住的，但是要宣吐的时候，这声音才显了。外道还有这种说法哦！这是「宣吐，方得显了」。

寅三、结非

是故此论，如显了论，非应理说。

这是第三科「结非」。这个因中有果论者就是普遍的这样说，普遍的说这一切法是这样子。这个声论师是单说声音这一种，它声音就是果，在发声音的那个因缘就是因，发声音的那些因缘里面就有声音，就是有声音。但是要从缘显了，也就是因中有果论。

「是故此论，如显了论」，和这个从缘显了论、因中有果论是一样的，都是不合道理的说法，「非应理说」。那么这一段从缘显了论，这一段讲完了。

癸三、去来实有论（分三科）　子一、标计

去来实有论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，若在此法者，由不正思惟故，起如是见、立如是论：有过去，有未来，其相成就，犹如现在，实有非假。

「去来实有论者：谓如有一若沙门、若婆罗门」，这是第三科「去来实有论」，一共是十六科。现在第三科「去来实有论」。这一科里面又分三科，第一科是「标计」。

这个「去来」，就是过去和未来。这现在啊，我们是眼见、耳闻，认为是有，过去、未来看不见，但是这位学者、这位哲学家，他认为过去的事情也是有，未来的事情也是有，和现在一样。「谓如有一」，就是他说有一个、有一位，或者是沙门，或者是婆罗门，这是指外道。「若在此法者」，就是佛教徒，若在此佛法中的人，就是

佛教徒也有这种主张，「去来实有论」。这外道和佛法的这两种人合起来，「由不正思惟故，起如是见，立如是论」，立什么「见」？什么「论」呢？「有过去，有未来，其相成就，犹如现在，实有非假」。他的看法，过去了，事情是有的，也有未来的事情，未来是有。这个过去和未来，虽然你看不见，你也听不见，也摸不到，但是它的相是成就的，它的体相是成就，就像现在一样，是「实有非假」，是真实是有那件事，而不是假有。不能说现在是实有，过去、未来是假有，不是，都是真实有的。这是他的理论，他的执着。「标计」，子一「标计」，第二科是「叙因」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，彼起如是见，立如是论？

这个「叙因」，这一科先问，是什么原因？他有这种思想「起如是见」，他成立这样的论说，也去为别人讲说，劝别人也相信他的说法，相信他的思想。

这是问。底下回答。回答先是「总标」。

丑二、答（分二科）　寅一、总标

答：由教及理故。

就是他有这样的言论，还有道理，他也讲出个道理来。这是「总标」。第二科是「别释」，别释先解释。第一科是「由教」，由教中先说外道。

寅二、别释（分二科）　卯一、由教（分二科）　辰一、外道摄

教如前说。

像前面说了，说出这种道理。

辰二、内法摄（分二科）　巳一、标因

又在此法者，于如来经不如理分别故。

「又在此法者」，这是第二科，这是佛法中的人，佛教徒，佛教徒里面，分两科，先「标因」。

「又在此法者」，在此佛法中的学者，他也有这种立如是见，立如是论。「于如来经不如理分别故」，因为他对佛说的圣教，他不能合理的去思惟，所以也会有这种不正确的想法。

这是「标因」，就是「不如理分别故」。第二科是「举教」，举出来他的根据，他有三个根据，第一个是「十二处有教」，先引、引出来这个说法。

巳二、举教（分三科）　午一、十二处有教（分二科）　未一、引说

谓如经言：一切有者，即十二处。

「谓如经言」，你不能说我是不如理分别，我说我的这种思想，这是有根据的。像这个经上说：「一切有者，即十二处」。你看！佛这么说的嘛，过去有十二处，未来也有十二处，和现在有十二处。你看佛这么说嘛，这不是一切有。

未二、叙执

此十二处，实相是有。

前面是引出来这根据，这底下他的执着。说这个眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这十二处，它的真实相是有的，所以佛说它是有。所以你不能说、呵斥我是不如理分别，这不对的。

这是十二处教。这第一科。第二科「有过去业教」。

午二、有过去业教

又薄伽梵说有过去业。

佛也说过，过去造的业一直是有的，佛有这种话。那么你不是过去有，未来也是有，那么加上现在有，这不是三世有吗？

午三、有过去色等教

又说有过去色，有未来色，广说乃至识亦如是。

这是第三个「有过去色等教」，就是色受想行识这五蕴。佛又说「有过去的色」受想行识，「有未来的色」受想行识，那么这不是又是三世有嘛，这是我是有根据的呀！不能说我不对。

这是教。第二段是「由理」。

卯二、由理（分三科）　辰一、出彼人

理者：谓如有一为性寻思，为性观察，广说如前。

这个「理」这一科分三科，第一科是「出彼人」，说出那个人。

「谓如有一」个人，他的心性常于寻思、善于观察。这个「广说」，像前面因中有果论一开始那个地方有这一段，不多说了。

辰二、显彼思

彼如是思：若法自相安住，此法真实是有。此若未来无者，尔时应未受相；此若过去无者，尔时应失自相。若如是者，诸法自相应不成就。由此道理，亦非真实，故不应理。

「彼如是思：若法自相安住，此法真实是有」。第二科「显彼思」，显示他内心的思惟。

「彼如是思」，那个人他心里面这样想，「若法自相安住，此法真实是有」，若是某一法，它本身的相貌是安住的、是不变的。「安住」有个不变的意思，一直地是那样子，那就表示这一法是真实是有。这是他的内心的思惟出来这个道理。

「此若未来无者，尔时应未受相；此若过去无者，尔时应失自相。若如是者，诸法自相应不成就。由此道理，亦非真实，故不应理」。这是他内心的思惟。

「此若未来无者」，这个「若法自相安住，此法真实是有」，这是他的一个道理。若是「此若未来无者」，说是这个自相安住真实有法，说在未来的时候是没有的，没有这个自相安住真实法，没有！若是没有的话，若没有呢，「尔时应未受相」，那么在未来的那个时候，就是他没有成就这个自相安住的相，那就是没有。如果未来是没有的话，为什么到现在就有了呢？他到现在有，就知道他未来也是有。

比如说是，若是原来没有，现在能有，这是龟毛兔角，龟是没有毛的，说是这个兔子是没有角的。没有角可以有角，没有毛可以有毛吗？这不能的。没有就是没有办法有了。若未来是没有的，现在还是没有。若是未来没有现在能有，那么龟应该有毛了；兔子应该有角了。兔子不能有角，就表示没有，未来没有现在也不能有。所以现在有，就表示未来也是有，因为是由未来到现在嘛，所以他这一句话就是成立「未来是有」。

「此若过去无者，尔时应失自相」。如果说是现在的法是有，到了过去就没有了，那就是在过去的时候失掉了它的相貌了，他的相貌不存在了，那这样子也不合道理。比如说是这个业果，我现在造了什么什么的功德的业力、或者是罪过的业力，一刹那就过去了，过去了以后，那么要失掉了自相的话，那就不能得果报了。那可见会得果报，你佛法里承认是会得果报的，那就是「过去也是有」，我过去造了业，以后还是要受报的，所以是由这件事可以证明过去也是有。

这个连起来念：「此若未来无者，尔时应未受相；此若过去无者，尔时应失自相。若如是者」，若是这样说的话，未来也是没有，过去也是没有，「诸法自相应不成就」，那么就是现在的一切法相也不应该成就。未来也是没有，现在也是没有，过去也是没有，就是「诸法自相亦不成就」了。

「由此道理，亦非真实」，若这样讲，这是不合道理，因为是有嘛！因为你现在是有，因为现在是有，就可以知道未来是有，又可以知道过去也是有，你说没有那是不真实的。「故不应理」，你不承认过去是有，不承认未来是有，这是不合道理。

这是他「显彼思」，他这样子思惟，他这样的思惟，真是你想破他，可能也不容易。

辰三、结彼立

由是思惟，起如是见、立如是论：过去、未来，性相实有。

这是第三科「结彼立」，把他所成立的道理做一个结束。

由于那个人有这样的思惟，所以他生起这样的思想，他建立这样的理论向人家宣说。宣说什么呢？宣说：过去也是有，未来也是有，过去、未来、现在一切法的性相都是真实有的，不能说没有。你若说没有，业果的相续就不能成立了。这是他的解释。

这个佛法中，我们学习唯识的时候，成立业果要成立阿赖耶识，由阿赖耶识来成立因果的道理，唯识是这样。而中观学者，就是因缘有，就是这么一句话因缘有，不说是…，也不成立阿赖耶识，也不成立这些事情。但是这唯识…。中观论的学者是，不说三世都是真实有，是说如幻有；过去如幻有，未来是如幻有，现在也如幻有，这么讲。现在这个三世有的论者是三世实有，这是有点差别。这是把他们的执着宣说出来了。

这底下第三科是「理破」，破除他前面这种执着。第一科是「标计」，第二科是

「叙因」，现在这第三科是「理破」。「理破」分成两科，第一科是「破实有体」，第二科「破实有相」。现在是「破实有体性」，分三科，第一科是「显彼过」，显示他的过失，分两科。第一科是「别征诘」，别征诘，一样一样的来难问他，分三科。第一科是「自相」，从自相这一方面来说，自相就是别相，每一法都有他自身的别相，叫做「自相」。分两科，第一科是「总征」。

子三、理破（分二科） 丑一、破实有体（分三科） 寅一、显彼过（分二科） 卯一、别征诘（分三科） 辰一、自相故（分二科） 巳一、总征

应审问彼，汝何所欲？去来二相，与现在相，为一为异？

「应审问彼」，这个三世实有论者说出来他的理论，又引佛说的为根据，这个是看上去是很稳固的样子，这底下说「应审问彼」，应该切实的深刻的问一问他。

「汝何所欲」，你究竟想怎么的呢？「去来二相，与现在相，为一为异？」这个...看这个《中观论》，我们读《中观论》上，龙树菩萨也是，破这个三世实有论也是就是用这个「一异」来破，这里这个弥勒菩萨也是用「一异」来破他。

是「去来二相，与现在相」，过去、未来的实有相，和现在的可以见闻觉知的相，这两个相，是一、是异？是一体的呢？不是一体呢？

这样问，这是「总征」。底下「别诘」，别诘分两科，第一科是「相一难」。

巳二、别诘（分二科） 午一、相一难

若言相一，立三世相，不应道理。

若是说，这个去来的相和现在的相，不是差别的，他们是一体，就是一而已。未来是这样子，到现在还是这样子，过去还是这样子，无差别，是一。

若是一的话，「立三世相，不应道理」，那你安立过去、未来、现在，那就不合道理。因为说过去、说未来、说现在，这表示是有变化的、表示有变化。你若都说是一，就是没有变化了，没有变化就不能安立过去、未来、现在的。所以，你立三世相，就不合道理了。一直是存在的，就是一直是现在了，那有过去、未来呢？没有差别了。

比如说是这件事、这个声音，这个声音正在存在的时候我们听见，但它灭掉了就变成过去了。那就不是现在了，这可见在活动的时候这个相貌，未来的时候不看见有相貌，现在才看见，然后就不见了，就没有了，是有变化的。那么你说一直的存在，这个声音一直是有，一直都有就是现在了，没有未来和过去的不同，这一切的有为法都是有这个变化相的，那么你说是一，这是与事实不符合，所以「不应道理」。

午二、相异难

若相异者，性相实有，不应道理。

若是去来相和现在相是有差别的，不是一。那样子说，你说过去、未来、现在「性相实有」就不对。因为有变化，一变化，这个「异」就是变化了，变化就不真实了，那你说是真实有就不对了，不合道理。那么这倒是很简单的，用这个一异倒是破了。是破他的实有相，是破了。

辰二、共相故（分二科）　巳一、总征

又汝应说自意所欲？堕三世法，为是常相？为无常相？

前面是约「自相」说，这底下约「共相」说，就是共有的相貌，不是各别的相貌，共有的相貌。什么叫做共有的相貌？这底下说了。这个「共相」中分两科，第一科先是问。

「又汝应说自意所欲」，当然这样我起如是见，立如是论，这就是我所欲。现在是你何所欲？那是你所欲吗？不承认的意思。「堕三世法，为是常相？为无常相？」这个「堕」就是属于；堕者，落也。落在过去相，落在未来相，落在现在相。「堕三世法，为是常相？为无常相？」你说一说，堕三世法它那个相，是常住的？是不常住的？你说一说！这是「总征」。底下「别诘」。「别诘」分两科，第一科是「常相难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、常相难

若常相者，堕在三世，不应道理。

「若常相者」，这个堕三世法，而你认为是常住不变的，是这样的，就像无为法那样子，「堕在三世，不应道理」。那它又属于未来，属于现在，属于过去，那就是不合道理了。因为有未来、现在、过去就是无常的意思，而你执着常，那怎么能合道理呢？这是不合道理。这个堕在三世就是有生灭变化的，有生灭变化就不是常住了，你怎么可以说是常呢？

午二、无常相难

若无常相，于三世中，恒是实有，不应道理。

「若无常相」，这是第二科。若是属于「无常相」的话，「于三世中，恒是实有，不应道理」。那么若是无常的，你承认是无常的话，那在未来、现在、过去完全都是真实有的，就是不合道理，那一变化就不真实了，不真实你说是实有，这就是不合道理。这样子用一、异，用常、无常，的确是破，的确是他这个三世实有是不容易安立，是有这个困难的。

辰三、来故等（分二科）　巳一、举未来向现在（分二科）　午一、总征

又今问汝，随汝意答。为计未来法，来至现在世耶？为彼死已，于此生耶？为即住未来为缘，生现在耶？为本无业，今有业耶？为本相不圆满，今相圆满耶？为本异相，今异相耶？为于未来有现在分耶？

「又今问汝，随汝意答」。这是第三科「来故等」。第一个是约「自相」说，第二个是约「共相」说，现在约「来故等」，这个来故这句话，「来故等」这三个字算一句话，这一句话里面分两个意思，一个「来故」，一个「等」。这个「来」就是什么意思，从未来到现在就是「来」。「等」一共有七条，下面有七条，其他的那六项就是属于「等」，用这个「等」字包括了那六项，念下文就懂了。

「又今问汝，随汝意」回答，这底下又分两科，第一科「举未来向现在」，由未来向现在。这第一科「总征」。

「为计未来法，来至现在世耶？」这是「来故」。「为彼死已，于此生耶？」这

底下一共还有六种，就是「等」。「为计未来法」，你的想法，你的内心的思想是不是这样的，就是认为这个未来的事情，它是有实有体性的，由未来来到现在，是这样子，就是这么意思。这个没有出现的事情，忽然间出现了，在我们的意识上的感觉就是从未来来现在。已经出现的事情就好像是从过去到现在，我们想一想，这个时间就是这个样子很难捉摸。比如说这个太阳、月亮、或者高山。有一首诗，我们不要说这一首诗。此月…曾照古人，秦时明月汉时关…」，是什么那一首诗，可以有这个意味、味道。【注：出塞．王昌龄：秦时明月汉时关，万里长征人未还，但使龙城飞将在，不教胡马度阴山。】比如说我们看这个高山，好像是在汉武帝时就有，一直到现在，就好像从过去到现在，看到月亮是从过去到现在，不是从未来到现在。已经有的事情，我们的感觉是从过去到现在；若是没有的事情忽然间出现，我们的感觉是从未来到现在，是相反的，是一种相反的感觉。那么现在这里面说为什么他这样问：「为计未来法来至现在？」而不说过去，而不是那样问。这就是表示从这个时间上，时间的相貌有这两个相貌。现在从这个相貌来讲，「为计未来法来至现在耶？」你的想法、你的思想认为未来的事情有真实的体性的，它体性没变化，跑到现在来，是不是这样意思呢？这是第一个问。

「为彼死已，于此生耶？」第二个问。说是那个未来的法，没有来到现在，它死了，它在未来的时候它死了，死了以后又有因缘在现在出现了，是这样子？那么前面是「为计未来法来至现在世」，那就是没有死，到现在；第二个问，是死掉了，那么又有因缘生了，在现在出现了，是这样子。

这底下一共有七个问题。若是我们不学习的话，这个三世实有，很难破，不容易破，但是看下文这是道理很充足，就把这三世实有是破掉了。

辰三、来故等（分二科） 巳一、举未来向现在（分二科） 午一、总征

又今问汝，随汝意答，为计未来法，来至现在世耶？为彼死已，于此生耶？为即住未来为缘，生现在耶？为本无业，今有业耶？为本相不圆满，今相圆满耶？为本异相，今异相耶？为于未来有现在分耶？

第三科「去来实有论者」，有「标计」、「叙因」，这两科说过了，第三科是「理破」，「理破」，第一科是「破实有体」，破实有体先是「显彼过」，显彼过里面是分两科，第一科是「别征诘」，别征诘里面分三科，第一科是「自相」故。第二科是「共相」故。第三科是「来故等」。现在是第三科「来故等」，这里分两科，第一科是「举未来向现在」，这一科先「总征」。这是「又今问汝，随汝意答」。这是「总征」。现在第二科就是「别诘」。

「为计未来法，来至现在世耶？为彼死已，于此生耶？」这两个难问，昨天讲过，现在从第三个讲，「为即住未来，为缘生现在耶？」是「住未来」，就是他所执着的「从缘显了」，就是还是因中有果。这个果，这未来的果法，它没有来到现在，它是居住在未来它不来现在，但是它能做缘生起现在的果法；现在果法的生起，以未来法为缘而生起，你是这样的想法吗？这是一个问。

「为本无业，今有业耶？」这是第四个问题，第四个问题就是，本来这个未来的法体，它在未来的时候是不发生作用的，「无业」就是没有作用。这个未来的法来到现在的时候才发生作用，发生作用就是得到现在的果了，是这样的吗？这是一个问题。前面说是第一个问题，「未来法来至现在」，就是它来到现在，就好了，就是果了。这个第四个是说，不是！是它来到现在的时候发生作用，才有果，就是有体、有用的分别，它在未来的时候，它还没有发生作用，所以叫「为本无业，今有业耶？」是这样意思。

「为本相不圆满，今相圆满耶？」这是第五个难问他。这个「本相」就是在未来的时候本来的体相，虽然是有而不圆满，就是不具足。「今相圆满耶」，它来到现在的时候，相是圆满了，这个体相也就是果相，果的相貌是圆满，都具足了。是这样子吗？这是问。

「为本异相，今异相耶？」第六个问题就是「为本异相」，就是在未来的时候，它本来的时候，它是那样的相貌，是不同于现在的，我们简单讲可以这么解释。是来到现在的时候，又有不同的相貌，就是和原来不一样，也就和那个业有相同的意思。那个业是总相说的，这个圆满、不圆满就说那发生的作用。本来的时候是不圆满，本来没有业不圆满，等到现在这个业发生作用，相才圆满，这是这样意思。「为本异相，今异相耶？」

这个地方窥基大师的解释是约三世说，过去、未来、现在。就是本来的、在本来就是未来的，未来的时候，是对过去、对现在，而名为未来。这个到现在，就是对过去、对未来，而名为现在。这个相有三种，有过去相、有现在相、有未来相，这三种相是由相对而来的。所以，过去相不同于现在，现在也不同于未来，所以叫做「异」。而这「异」是由相对来的，在它本身的体相是无差别，本身的体相无差别，但是由于相对，这个三世的相对待就有不同的相貌了。窥基大师有这样的解释。

「为于未来有现在分耶？」为于未来有现在分，这个地方这句话是什么呢？是这个所具的从缘显了，这个去来实有论。「去来实有论」过去也是有，现在也是有，未

来也是有。这个「有」，是在过去时候，也有现在与未来的分；在现在，也有过去的分，也有未来的分；在未来的时候，也有过去的分，也有现在的分。这个意思是说，每一世都有三分，每一世都有三分。在未来的时候，也有过去分、有未来分、有现在分。但是未来分当令，有这个味道，有这个意思。这个地方就是简单的说出，这样说出这么一种。在未来的时候，就有现在的分，是这样子吗？是这样的意思吗？这么讲。

那么这是提出来的难问。底下就一样一样的再难问，是分四科，第一科是「来至现在难」。

午二、别诘（分四科）　未一、来至现在难

若即未来法来至现在者，此便有方所，复与现在应无差别，复应是常，不应道理。

「若即未来法来至现在者」，这个去来实有论，说是未来就有，我们现在的法、现在出现的事情，在未来的时候就是有了。在未来的有，就是很完整的，它就来到现在就是了，不须要再变动什么。「即未来法，来到现在」吗？是这样的意思吗？这是提出来，这底下难问。「此便有方所」，若是未来法，法在未来的时候就已经完全具足了，那它应该有一个处所，未来的法在什么地方呢？这个事情就是应该有这么一件事。「此便有方所」，应该有个地方，一个地方。实在这个地方很难找到，很难说它在那里，所以这是有这个困难，你说它在什么地方，这是一个困难。

「复与现在应无差别」，说是在未来的时候，它就有了，不须要变动。那就和现在是一样的，就是和原来是一样，和因中有果论也是相等的意思，就是和现在无差别，是那样子的吗？这话就是很难。比如苹果种子里面有苹果，苹果的种子里面有苹果，如果都是原来样的话，那么种子、那种子很小，那苹果很大，可能一个种子会生出很多的苹果？那怎么样解释呢？它有个处所吗？它和现在是一样的吗？就是有这个困难，所以「复于现在应无差别」。这问题若提出来就很难回答了。

「复应是常」，这是第三个问题。若是未来法来至现在的话，就是一点也不变动，那它应该是常住不变的。常住不变的，怎么能够是有过去、未来的分别呢？这就是不对了，所以不应道理。你若说是未来法来至现在，这是不合道理。

未二、死已现生难

若言未来死已，现在生者，是即未来不生于今，现在世法，本无今生，又未来未生，而言死没，不应道理。

「若言未来死已，现在生者，是即未来不生于今」，这是提到第二个问题。这是第二科「死已现生难」。如果你说这个未来的法是有了，但是它没有来到现在，它死了，「未来死已」，死了以后才到现在来，那就是有变化了。那么真要是这样讲，「未来死已现在方生者」，「是即未来不生于今」，若这样讲那个未来的实有法，它就没有来到现在，没来到现在，你说它来到现在，你不能自圆其说了，你自己违背了自己的主张了。

「现在世法，本无今生」，你说未来死已，现在才生，还有一个过失，什么过失呢？它若是死掉了，而现在这个法生出了。那么出现的现在这个法不是从未来生的，就在未来的时候没有，在未来的时候没有，没有就是「本无今生」，本来是没有而现在才现起，应该是这样子。若是这样的话，你不能说是从未来来至现在，不能这么讲。若这样说，就不能说是过去、未来、现在是三世实有，不能这么说。

「又未来未生，而言死没，不应道理」，这是第三个过失。这个未来法、若说未来，就是，不是现在；若说现在，就是法已经生了；若说未来，法没生。没生，你就说死，这也不合道理。要有生了以后才说死，这个未来法还没有出现，怎么能够说死掉呢？这事也不合道理。

未三、为缘生现难

若言法住未来，以彼为缘，生现在者，彼应是常，又应本无今生，非未来法生，不应道理。

这是第三科。「若言法住未来」，如果你说，这个…在未来的时候，这个法就有了，它是住在未来，住在未来它没有来到现在，但是它能够为现在法生起作缘，「以彼为缘，生现在法」。这样讲也有过失，什么过失？第一个过失「彼应是常」，那个法一直住在那里不变动，那么就是常住。若是常，就没有三世的分别，你说是未来就还是有过失。

「又应本无今生」，那么它没有来到现在，那么现在法生起，在未来就是没有了，所以是「本无今生」。是「非未来法生」，现在法的生起，不是由未来法生起的。那么这样不能说去来实有论，不能这么说。你若说去来实有，就是「不应道理」。

未四、业等成过难（分二科）　申一、举业（分二科）　酉一、本无今有难

若本无业用，今有业用，是则本无今有，便有如前所说过失，不应道理。

这是第四个难问，就是第四科「业等成过难」，先举这个「业」，里面先说到「本无今有」，提出这个问题。

「若本无业用」，在未来的时候，就有那个法的存在，但是那个时候没有发出来作用，等到这未来法来到现在的时候才有作用，我们才看出来有果的形相现出来，这样讲。「是则本无今有」，这样说，这个业用原来是没有，现在才有。这样说，「便有如前所说过失」，就像前面那个「以彼为缘生现在」那个过失，那个过失就是第二过失。

第一个过失「彼应是常」；第二过失就是「又应本无今生，非未来法生」，就应该有这个过失。因为本来没有业用，现在有业用，这个业用原来是没有，那么就是「本无今有」，就是有那个「非未来法生」的这种过失。因为你说是未来法生，现在不是未来法生，那么就是自语相违了，有这种过失。说是「不应道理」，你说未来法生到现在，这是不合道理。

酉二、本法一异难（分二科）　戌一、总征

又汝何所欲？此业用与彼本法，为有异相？为无异相？

「又汝何所欲？」前面是「本无今有难」。这底下是「本法一异难」，先问。

「又汝何所欲？」又你想怎么的呢？「此业用与彼本法，为有异相？为无异相？」这是问。这个「业用与彼本法」就是未来，法在未来的时候就有了，但是那个时候没有发生作用，那么，到现在这个时候，才发生作用。那么这个作用和那个本法、本来就有的那个法，是有差别相？是没有差别相呢？这么说。

这是问。这底下「别诘」，第一个先说「有异相难」。

戊二、别诘（分二科）　亥一、有异相难

若有异相，此业用相，未来无故，不应道理。

「若有异相」，若有差别相。这个原来他的思想、他的执着，这个法是去来实有；过去也是实有、现在也实有、未来也是实有，是实有，都是有。那么这个业用，若是与那个本法有差别就应该是无，就应该是无。「若有异相」，和那个实有，三世都是实有相，业用与它是不一样，那「此业用相」在未来应该是没有。未来的时候应该是没有，没有业用相。若是没有，这是不合道理。你说没有就是不对了，没有的时候，实在是要有，你说是这个由有，这才现出有世间的一切法相。那么说是有体而没有用，这是不合道理，这是不行的。「若有异相，此业用相，未来无故，不应道理」。这个法在未来是有、现在也是有、过去也是有，三世实有。那么这个业作用相和这个法体是不一样的，它若是有，它就应该是无。那你说这个业用相，过去也是没有，现在、未来也是没有，应该是这样说。那若是单只说出了一样，「此业用相，未来无故，不应道理」，未来也是有，他本来……这个地方说，「若本无业用，今有业用」，他说今有业用，那么就是同相了；若说无业用，那就和这个具足的本法，才是有差别。若都是有，就是一样了。所以这个地方他说「今有业用」，今有业用是同相，现在这地方说，「此业用相，未来无故，不应道理」，是不应道理。而实在来说，因为和这不同，现在也应该是无，这才是合道理。

亥二、无异相难

若无异相，本无业用，今有业用，不应道理。

若说是这个业用的相貌，和那个法体的体相，是无差别的。法体是过去也是有、现在是有、未来也是有，那么业用和它是无差别，那它也应该是过去是有、现在是有、未来也是有。但是你现在说「本无业用，今有业用」就不合道理了。本来也是应该有，你说是本来没有，这是不合道理。

这是一个难问，「有异相难」、「无异相难」，一共七个难，七个难，前四个都说完了。现在第二科「例相圆满等」。「例相圆满等」，先「例同」。

申二、例相圆满等（分二科）　酉一、例同

如无业用有此过失，如是相圆满、异相、未来分相，应知亦尔。

这是「例同」。「如无业用」，如前面说，「本无业用，今有业用」，有这样的过失。这个是他有几个过失，一个是「本无今有难」、「本法一异难」、「有异相难」、「无异相难」，一共有这四个难。现在这上面说，「本无业用，今有业用」，有这样的过失。「如是相圆满」一种，「异相」一种，「未来分相」这三种，应知也是这样子。和前面的道理也是一样，也是这样讲，也是和前面一样的讲法。也是「本无今有，本法一异，有异相难、无异相难」，也是照样这样说。

酉二、显别

此中差别者，复有自性杂乱过失故，不应道理。

「此中差别者」，前面是「例同」。这底下「显别」，还有一点特别的意思。

「复有自性杂乱」的「过失故，不应道理」。自性杂乱的过失，就是把这三种，相圆满、异相、未来分相合在一起说，合在一起说。比如说是每一个过去、现在、未来，每一条、就是每一世都具足三世的分，这样说起来，就有自性杂乱的过失。比如说是：在本来的时候、在未来的时候相是不圆满，但现在相圆满，但是你说未来的时候有现在分，未来本来是不圆满，它有现在分又有圆满，那么不是又说圆满，又说不圆满，不是杂乱了，这是简单这么说。而这个异相也是一样，对过去说现在说未来，对未来说现在说过去。但是未来中又有过去、有未来，三世都互相有，那么就是杂乱了，就是杂乱了。说有未来分、未来分也有过去分，那么三世无差别，就显不出来过去、未来、现在的差别，那么就是杂乱了。「此中差别者，复有自性杂乱过失故」，这是前面没说的。这样说呢，你说是「去来实有」，是不应道理。这一科说完了。

巳二、例现在往过去

如未来向现在如是，现在往过去，如其所应过失应知。谓即如前所计诸因缘，及所说破道理。

「如未来向现在如是，现在往过去，如其所应过失应知」。这是第二科「例现在往过去」，前面是「由未来来现在」这一科说完了，现在「例现在往过去」，也和前面「由未来来现在」一样，是这样意思。「如未来向现在」，有这么多的过失。那么「现在往过去，如其所应过失应知」，也就「如未来向现在」应有的过失一样，就可以知道了。「谓即如前所计诸因缘，及所说破道理」，就是像前面「如其所执」着的诸因缘，前面一共说出来七个，那么，然后后来又破它的道理，那么这里也是一样。

卯二、结略义

如是自相故，共相故，来故，死故，为缘生故，业故，相圆满故，相异故，未来有分故，说过去未来体实有论，不应道理。

这一共有九个故字，就是「结略义」，把前面说的在这里做一个结束，就是提要的把它结束了，这是「显彼过失」。

「如是」，像前面说的这个，说他的过失，有自相的过失、三世自相一异的过失，这是前面说第一科是「自相故」；第二科就是「共相故」，三世常无常那个共相故；「来故」，由未来来现在，来故。一共有七个难，第二个难就是「死故」，第三是「为缘生故，业故，相圆满故，相异故，未来有分故」，一共是七个难。加起来就是九个故。「说过去，未来体实有论」，由这几个原因、几个理由，你说过去未来体是实有的，这种知见、这种议论是不合道理。

寅二、释妨难（分二科）　卯一、叙难

如是说已，复有难言：若过去未来是无，云何缘无而有觉转？若言缘无而有觉转者，云何不有违教过失？如说一切有者，谓十二处。

「如是说已，复有难言」，前面第一科是「显彼过」，显彼去来实有论的过失。现在第二科呢，「释妨难」，就是他又有……，对方啊！又提出来难问的问题，加以解释。这里面第一科是叙述他的难问。

「复有难言」，说是你说我有过失，我不能同意，我还有问题问你。「若过去未来是无」，我说过去未来是有，你说过去未来是无，如果你这样讲的话，「云何缘无，而有觉转？」提出这个困难，提出这个问题。那么我们这个心识啊，眼识、耳识乃至意识面对色声香味触法这一切的事情，就会引起分别心。如果没有，过去也是没

有、未来也是没有。我们这个心缘念过去时候、缘念未来的时候，怎么会有分别心的生起呢？他的想法是无，是不能生起分别心的。那么若是有，所缘境是有，分别心才能生起。你说过去未来没有，没有，那我们这个心去缘过去的时候、缘未来的时候，心就不能生起，才是对的。所以你说：「缘无而有觉转」，怎么可能会这样子呢？

「若言缘无，而有觉转者」，若是你一定这样讲的话，「云何不有违教过失？」怎么能够没有违背佛的圣教的过失呢？就有违背圣教的过失。「缘无，而有觉转」，那是违背了佛陀的圣教的。怎么知道呢？「如说一切有者，谓十二处」，就像佛说过，佛说「一切有」，就是过去是有，未来也是有。不但是现在有，过去、未来也是有。什么有？「谓十二处」，过去也有十二处，未来也有十二处，那是有。所以三世都是有，所以我们的心才能动。缘过去的十二处，未来的十二处，才能够活动。那么这是提出来圣教来做证明，你说过去没有，说未来没有，这是违背了圣教。一个是没有，就不能引起心里的活动。不能引起活动，就是你还是得要说「缘无而有觉转」，这是个困难。

所以这是两个问题；一个「缘无而有觉转」是一个问题，一个是「违背圣教」的问题，这两个问题。这两个问题里面，当然通常我们在解释眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，前五识是没有分别，它本身就是有个明了性而已，它不能够有种种的分别。不能有分别，那就是缘过去、缘未来的事情，前五识是没有这种能力的。因为它的缘念只是一个明了性，没有说这是现在、这是未来、这是过去，没有这种分别。所以前五识不能缘过去、缘未来，只能缘现在有法。缘现在有法的时候，它也不能够去分别是现在。但是现在是的确有法，是有法才能够起分别，若过去、未来没有，没有，这个分别心是不能起的。

这个前五识是这样，第六识不是的。第六识是过去的也能缘，未来的也能缘。缘过去法也能起分别心，缘未来法也能起分别心，那就证明过去也是有、未来也是有。这是在理论上说，在圣教里面有证明，就是佛说了。佛说「一切有者，谓十二处」，那么过去有十二处，未来也有十二处，那么三世都是有。我说的「三世实有」，这是对的。你说的过去没有、未来没有，是违背圣教，不合道理。这是...对方这样的难问，就是说一切有部，佛法里、佛教徒说一切有部，小乘的学派。

那么前面是叙述对方的难问，现在第二科是「征破」。

卯二、征破（分二科）　辰一、总征

我今问汝，随汝意答，世间取无之觉，为起耶？为不起耶？

「我今问汝，随汝意答」，这是「总征」。「世间取无之觉，为起耶？为不起耶？」这个也就是本论的作者：弥勒菩萨回答这个问题，回答这个问题，还是过去是没有，未来是没有。没有，这个分别心怎么生起呢？先解决、先解答这个问题。

说「世间取无之觉」，说世间上的人啊！世间上的人，对于去取无的分别心，对于无的分别心。没有这件事而去有所分别，知道是没有，这个分别心，「为起耶？」为是生起来？是不生起？就是生起这种分别心呢？是没有生起这种分别心是呢？

这是「总征」。底下是「别诘」，一样一样的来难问，提出问题，分二科，第一科是「无觉不起难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、无觉不起难（分二科）　午一、世间相违过

若不起者，能取无我、兔角、石女儿等觉，皆应是无，此不应理。

「若不起者」，不起无的分别心。无的分别心不生起；就是这件事没有，这个分别心去分别的时候，不知道是没有，就是这么回事。说若不起的话，「能取无我、兔角、石女儿等觉，皆应是无，此不应理」，说能取无我。比如佛教徒，说一切有部是佛教徒，所以就他提出这个话，「能取无我」，就是佛教徒啊，他能够去观察无我的道理，观察色受想行识里面没有常恒住不变异的我，没有这个我，这样去观察的时候就知道没有我，那么这可见「取无之觉」是生起的，是生起的。这是一个例。

第二个例「兔角」，比如说去看这个兔子啊，牠没有角。比如你看这个牛就是有角，有的鹿也是有角，若看兔子没有角，看兔子没有角的时候就会起这个分别心：兔子没有角，就会这么分别，这样就是「取无之觉」是生起了，足见是可以生起。

「石女儿」，就是石女的儿子，女人不生孩子叫石女。这石女是没有儿，没有儿所以知道这石女是没有儿，这就是「取无之觉」生起了。若是你说不起，「取无之觉」是不起，那样说呢，这个「取无我、取兔角、取石女儿」，这样的「取无之觉」就不应该有，不应该有这分别心，不应该有的。不应该有而有了，「取无之觉」是有了，「取兔角、石女儿」，这分别心有了，若有，那就不合道理。

因为有这种觉是事实是有，那你说没有，就是你不合道理，就是这样意思。不过这个兔角这一方面呢，那个对方还可以这样解释，就是因为你看见角了，又看见没有角了，合起来就会说「兔角」，就会说这句话。也可以说，人也是没有角，但是也可以说，而这句话怎么会生起来呢？就是看见有的有角，有的没有角。有角无角合起来就会说：人有角，也可以说这句话；说是人没有角，也就会说这句话。

比如说做梦，梦见一个人的头有角，人是没有角，怎么会有角呢？怎么会出现这个梦呢？解释就可以说，因为看见牛有角，看见过角，在梦中的时候有错觉看见人头有角。所以这个是可以彼此联合起来，就可以有种种没有那件事的分别心。这样等于辨难「取无之觉」的这句话。而这里面但是还有其他的事情，就是「能取无我、兔角、石女儿等觉，皆应是无」，那么这里面就是不承认「取无之觉」是不生起的。

午二、自教相违过

又薄伽梵说：我诸无谄声闻，如我所说正修行时，若有知有，若无知无，此不应理。

这个是第二科，前面是「世间相违」，这是第二科「不通于世间」，单独是佛教本身的事情，你若说「取无之觉」是不生起的就会违背圣教，是这样意思。

「又薄伽梵」，又我们的世尊说：「我诸无谄声闻」，我的很多的没有谄曲心，心很真实的这些弟子、声闻弟子。「如我所说正修行时」，他能随顺我的教导去努力修行的时候，修行的时候他得到圣人的智慧，开发圣慧了，太阳出来了，有了光明的清净的智慧的时候，「若有就知有，若无就知无」，这是佛说这么一句话。你说「取无之觉」不能生起，那佛说：「若无知无」，这不是「取无之觉」，那佛这句话说的不对了，说的不合道理啊！所以你说的「取无之觉」不能生起，这是不对的。

巳二、缘无觉起难（分二科）　午一、总征

若言起者：汝意云何？此取无觉，为作有行？为作无行？

「若言起者」，前面是说「无觉不起」是不对的。现在说「缘无觉起」，能生起的缘无之觉，这里面还有问题，分两科，先「总征」。

「若言起者」，如果说是「取无之觉」是生起的。「汝意云何？」你心里想一

想，你心里面怎么想呢？「此取无觉，为作有行？为作无行？」这「取无」的分别心，在取无的时候是「作有」的分别呢？是「作无」的分别呢？这个「行」就是心的活动，心在境上活动，叫做「行」。在这里的意思就是有分别，有分别就是心在活动。

「此取无觉，为作有行」，比如说取兔子没有角，取这个境界的时候，兔子无角是作有的分别？是作无的分别？这是「总征」，底下。

午二、别诘（分二科）　未一、作有行难

若作有行，取无之觉，而作有行，不应道理。

「若作有行」，这是「别诘」，分两科，「作有行难」。

「若作有行」作有的分别，「取无之觉，而作有行，不应道理」，「取无之觉」而作有的分别，这是不合道理。没有嘛，怎么能作有的分别呢？应该作无的分别才对，作有的分别是不对的。

未二、作无行难（分二科）　申一、更征

若作无行者，汝何所欲？此无行觉，为缘有事转？为缘无事转？

如果作无的分别，那你想怎么的呢？「此无行觉，为缘有事转？」无分别，作无的分别，不是心里不分别，心里分别，分别是作无的分别，叫「无行觉」。他是「为缘有事转？为缘无事转？」这是有。前面这个有，「作有行、作无行」是单在能分别这一方面说；「为缘有事转、为缘无事转」是在所分别这一方面说。「缘有事」而「转」？「缘无事」而「转」？就是这样。

申二、逐诘（分二科）　酉一、缘有事转难

若缘有事转者，无行之觉，缘有事转，不应道理。

「若缘有事转者」，这第二科，前面是「征问」。这底下是随「逐诘」问，先问「缘有事转难」。「若缘有事转者，无行之觉，缘有事转」，这是不合道理。因为所缘境是没有那回事，你说是有，这是不对的。

酉二、缘无事转难

若缘无事转者，无缘无觉，不应道理。

若是这个分别心的生起，在所缘境上看，是没有这么一件事，做这样分别的话，「无缘无觉，不应道理」。你说缘无的时候就不生分别心，这句话是不对的，就不成立了。

这一大段就是缘过去的十二处，缘未来的十二处，做这样的分别，并不表示过去也是有，未来也是有，不是。未有也是无，过去也是无，而会有分别心，这句话是合道理的，并不违背佛的圣教。不是缘无没有觉还是有分别心的，是这样的意思。

寅三、释密意（分三科）　卯一、释十二处有教（分三科）　辰一、标密说

又虽说一切有者，谓十二处：然于有法密意说有有相，于无法密意说有无相。

「又虽说一切有者，谓十二处；然于有法密意说有有相」。底下解释这个「密意」。我们通常说意在言外，意在言外用这个「外」字，也是用得好。就是表面上是一个意思，但是那个意思不是它主要的，它主要的意思另有所指，醉翁之意不在酒，在乎山水之间也。就是你从表面上看这个醉翁，喝醉酒了叫醉翁，但实在不是这个意思，从表面上看不出来，所以叫做「密意」。现在佛说的这个，这里面也有这个密意的道理，我们看下面讲的。「释密意」分三科，第一科「释十二处有教」，过去也有十二处，未来也有十二处。这里分三科，先「标密说」。

「又虽说一切有者，谓十二处」，佛虽然是说了，过去也有十二处，未来也有十二处，现在当然也有十二处。虽然说是一切有，但是你没有听懂，你没有听明白，这里面什么意思呢？这里面另外有意思。

「然于有法密意说有有相，于无法密意说有无相」，这是「标密说」，有密意的说法，先标出来，然后再解释什么叫「密意」。「然于有法密意，说有有相」，这个佛对于有这件事，佛对我们说：说有有相，有法上是有它的相貌的。有这相貌就是用语言把它安立出来，我们心里面这样取它的有相，然后用语言表达出来，也就是安立，安立出来有眼耳鼻舌身意相、有色声香味触法相，是苦空无常这些相，安立出来，安立出来它的相，安立它的相，这叫做「密意」。

「于无法密意说有无相」，这个…说有法，它是有相的。说它是有相，它本来是有相，而现在用语言说它也是有相。这里面有什么密意呢？窥基大师的解释，是说有法的有相不是真实，也不是真实有相。不是真实的，就那在有相里面隐藏着，这就叫做「密意」。这下面还有意思，再说。

「于无法密意说有无相」，没有这件事，没有这件事佛密意隐藏在里面，表面上说它有无的相貌，用言语把它说出来就是安立出来，安立它的无相。

辰二、释所以

所以者何？若有相法能持有相，若无相法能持无相；是故俱名为法，俱名为有。

「所以者何？」底下就是解释什么叫做「密意」。它有什么道理有密意呢？

「若有相法能持有相，若无相法能持无相；是故俱名为法，俱名为有」，这就是「密意」。是「若有相法」有体相的事情，为什么说它有体相呢？因为它「能持有相」，它能保持它有的相貌，当然原因是各式各样的。为什么它有这种相？原因是各式各样的。这个房子是这个相；那个房子是另外一个相，当然它是有原因的。那个草是这样的相；那个花又另外有个相。都是相，它就要保持它那个相，它能够保持住它那个相貌，「能持有相」。

「若无相法」。它也就是能保持那个无的相，它有保持相的这种能力，「是故俱名为法」。所以有法是法，无法也是法，「法」就当作「持」字讲，这法当作「持」字讲。有法能持有相所以名为法；无法能持无相所以也是法，这样讲「俱名为有」。有相是有；无相也是有，因为它有持无的法，这就是「密意」。

佛法里面的大智慧人，说是给它立个名字是有原因的，说出个理由的，为什么名之为「法」？因为它有持的作用，这若按一般人来说就是「密意」了。有而说有相，也有个密意；无相法，说它是无法，这里面也有个密意。这个密意无法本来是无，变成是个有，有此持无之相，这就是个「密意」。因为有这样的关系，所以能生分别心，虽然是无，能引起心里的活动。过去也是无，未来也是无，所以心能活动，但不是前五识能有这个作用，是第六识才有的。所以你说，佛说是过去有十二处，未来有

十二处，你就以此为证明三世实有，是错了。你没听懂佛的话，你不能如理作意，所以你搞错了。

辰三、诘彼过

若异此者，诸修行者，唯知于有，不知于无；应非无间观所知法，不应道理。

「若异此者」，如果说是，不是这个样子，说这个说法不对，「有相法能持有相；无相法能持无相，俱名为法，俱名为有」。你不同意这个解释，「诸修行者，唯知于有，不知于无」，若是这样的话，这个修行人，一般的人不修行的人，没有智慧的人那就不讲，不足为凭。这修行人有智慧的人，那按照你的说法，他唯能知道有，有法他心才能活动，对于无的境界就不能活动了，他第六意识不能活动了，是不是那样子的，不能活动了。

「应非无间观所知法」，这修行人就不能普遍的观察所知法了，这无法不能观察，只能观察有法。就是无间，「间」就是有所少、有所缺，就是间；或者是隔，有所隔碍。「无间」就是没有隔碍，普遍的都能够分别观察的。就是没有缺少，普遍的能观察一切法。这个修行人，「唯知于有，不知于无，应非无间观所知法」，若这样的话，就不合道理。这个有智慧的人，佛菩萨就是大修行人是有智慧的，他能普遍观一切法，有能知有，无能知无，这才符合事实，才有道理，所以你说的是不合道理。

卯二、释有过去业教（分三科）　辰一、标密说

又虽说言有过去业；由此业故，诸有情受有损害受，受无损害受。此亦依彼习气，密意假说为有。

「又虽说言有过去业；由此业故，诸有情受有损害受」，前面解释「十二处有教」，解释它的「密意」，证明缘无也能生起分别心，心也能活动，这一科说完了。现在第二科，「释有过去业」，过去业也是有。前面去来实有论者就是引这个过去业，证明过去是实有，过去是实有。现在这个论主破它的解释是不对的，你也是解释错了。这里分三科，第一科「标密说」。

「又虽说言，有过去业」，又佛陀虽然对我们说有过去的业，或者过去一生、两生乃至无量劫，造了净不净业，造了业，所以佛对我们说有过去的业。

「由此业故」，由于有这样业力的缘故，诸有情会领受有损害苦恼的觉受，受了很多的苦，造了罪业、受了苦。「受无损害」的受，受乐受，乐受现前的时候，对于自己是有利益的，不是有伤害的；不苦不乐受也是好，也是无损害受。

「以亦依彼习气，密意假说为有」，佛说有过去的业，由过去的业诸有情现在受到果报，这个果报就是受。佛这样的说法，你不要执着过去是有。什么道理呢？「此亦依彼习气」，这是佛依据彼众生造业的时候熏习了种子，熏习了种子了。种子的气氛和业力是相类似的，你造善业就有善业的习气，造恶业有恶业的习气，造无漏业就有无漏的习气种子。这样子，因为造了习气了就是摄受，习气种子就摄受在你现在的阿赖耶识的心里面，就摄在你的心里面。佛就密意假说为有，佛的意没有完全讲说出来，讲出来一部份就说有过去的业，有过去的业就是因为你现在阿赖耶识里面有习气，这习气是过去造的，是这么回事，假设为有。不像你所说的，过去业那个实有的相貌，不是那个意思。

这是「标密说」，底下辰二解释因缘。

辰二、释因缘

谓于诸行中，曾有净不净业若生若灭。由此因缘，彼行胜异相续而转，是名习气。由此相续所摄习气故，爱不爱果生。

「谓于诸行中，曾有净不净业若生若灭」。「谓于诸行中」，这里解释这过去业是怎么回事？「谓于诸行中」，谓于色受想行识里面，刹那刹那生灭变化的里面「诸行中」。「曾有净不净业」，在过去时代曾经造作过是清净的善业，或者不清净的恶业，曾经造作过这个业。「若生若灭」，你造作的时候它就生起了，造作不是永久的造作，造作完了就停下来了，就是叫做灭了。你过去世你的五蕴曾经这样活动造了业，造了业当然刹那刹那的过去了，就是灭了变成过去了。

「由此因缘，彼行胜异相续而转」，由于你造了这个业以后，你又有爱取烦恼的活动，所以「彼行胜异相续而转」。「彼」那个净行、或者是不净行，有爱取的熏习就有力量，变成有力量的一种业力、一种习气，在你的心里面相续而转，一直到现在。它不是留在过去而一直是变成现在的，这样说，就是还是现在而不是过去，「是名习气」，这就叫做习气，也就是那个业。

「由此相续所摄习气故，爱不爱果生」，由于你相续的色受想行识里面，就是相续的阿赖耶识里面所摄持的那个种子，净不净业所造成的种子，就是现在，「爱不爱果生」，才有可爱的果报生起，或者是不可爱的果报生起，是这样子的。这样说，过去就是灭了，就是没有了，那么为什么能生果报、得果报呢？得果报就是因为阿赖耶识能摄持这个习气，还是属于现在，这样讲还是过去是没有。

辰三、结彼过

是故于我无过，而汝不应道理。

所以佛说过去有业，这个业是依那个习气说这句话的。所以在我说过去是没有，未来也是没有，只是现在才是有。我这样解释是没有过失的，「而汝不应道理」，你说过去是真实有，未来也是真实有，这是不合道理的，是违背圣教。

这个十二处、三世实有，去来实有论者就是三世实有论，按前面这样子破了，现在又解释到这个十二处，解释过去的业，这样解释成立过去是没有，现在是有，未来是没有。过去、未来是没有，现在才是有，这么样解释。

这地方是有诤论的，这地方和中论学者是有诤论的。中论学者的意思是过去、现在、未来是三世如幻有，当然和说一切有部的有不一样，可是还是承认过去有、未来也是有、现在也是有，都是如幻如化的。而这个唯识论者：二世无；过去、未来是没有，只是现在。这就是有诤论的。

要把这文再多读几遍，看看它重要的地方在那里，多读几遍，然后你再去读《中观论》再看看《大般若经》，看看鸠摩罗什法师翻的《大智度论》，应该是把中观论者的中心点在那里，唯识学者的中心点在那里，你应该就抓到了。抓到了的时候，你打笔杖，你有话说，但是唯识论者也还是认为依他起还是如幻如化的，当然这是圣人的境界，只有凡夫才执着真实有。

卯三、有过去色等教（分三科） 辰一、标密说

复虽说言有过去色、有未来色、有现在色，如是乃至识亦尔者，此亦依三种行相密意故说。

这是第三大科「去来实有论」。第一科是「因中有果论」。第二科是「从缘显了论」，这二大科说过去了，现在第三科「去来实有论」。「去来实有论」就是过去也是真实有，未来也是真实有，当然现在也是真实有，就是三世有，过去、现在、未来三世都是有的。我们这个……去来实有论不但是指外道的思想，佛法里面也有这样的学派，这个小乘学派里面有一个说一切有部，就是执着三世都是有，这个现在是有。比如说这个灯光开了，我们看见有光，没有开之前也有光，灭了以后还是有光，三世都是有，有这种想法、有这种思想。这一科里面分三科，第一科「标计」，第二科「叙因」，第三科是「理破」。这个本论的作者，就是弥勒菩萨破「去来实有论」，分两大段，第一段是「破实有体」，第二段是「破实有相」。

现在的文是「破实有体」，「破实有体」里面分三科，第一科是「显彼过」，显示他这样的思想是有过失的。第二段是「释妨难」，就是「显彼过」也就是破他，破完了以后，对方又有问难，难问本论的作者加以解释这叫「释妨难」。第三段是「释密意」，第三段是「释密意」，解释这里面有密藏的意义，表面上不明显，他的真义在里面隐藏着，这叫做「密意」。这一科里头也是分三科，第一科是解释「十二处有教」，第二科解释「有过去业教」，「教」就是佛说的。佛说过去、未来都是有十二处，不但是现在有，过去、未来也是有。第二段的解释是佛说有过去的业，所以会有果报。这是佛说的话，引佛说的话证明「去来实有论」是这样的意思。这二大段也说过了。

现在是第三科是「有过去色等教」，过去色等，「等」是什么呢？就是受想行识。色还另外还有受想行识，这四个字没有说，就用这个「等」字来代表了。这也是佛说的话，用佛说的话来证明他的思想是对，这样意思。这一科分三段，第一段是「标密说」。就是「复虽说言有过去色」，「复」者，又也。前面已经有两大段解释密意，现在又有…佛又有一段话说的。佛是这样说，这个「虽」，虽然佛是这么说了，但是那里有密意，还不能证明你是去来实有的，这个「虽」有这个意思。说佛虽然说过，有过去的色，这个色法，譬如说我们的这个生命体是色受想行织组成的，这个色就是我们生理的组织。这生理组织，我们现在有色，过去也是有，也是有这个生命体的，未来还是有，现在也是有，佛这么说。

「如是乃至识亦尔」，说是色过去有、未来有、现在有，乃至到识也是这样。受想行识这四法，也是有过去的受想行识、有未来的受想行识、有现在的受想行识。这可见佛说是三世有嘛，过去有、未来有、现在有。你不能说我说得不对，我说的是对的。这是这个「去来实有论」，引佛说的话来证明。那么本论的作者，虽然佛是这样说了，但是你解释不对，你是没有听懂，你说的不对。那么为什么说三世有呢？「此亦依三种行相密意故说」，说五蕴是三世有，那是佛依据「三种行相密意故说」的，依根据三种行的相貌。这个「行」，一切有为法，都名之为「行」。三种有为法的相貌密意而说，所以作者作如是说，什么叫做三种行相呢？这底下第二科「列」出来。

辰二、列三相

谓因相、自相、果相。

就是依据这三种相，而说五蕴是三世有的。这底下第三科「别配属」，一样一样的配三世；配合过去、未来、现在。

辰三、别配属

依彼因相，密意说有未来；依彼自相，密意说有现在；依彼果相，密意说有过去，是故无过。

「依彼因相，密意说有未来」，「依彼因相」，就根据色受想行识的因相，就说有未来的色受想行识。我们现在的色受想行识，它不老实，它要动，它要活动。一活动就是因、就是业，这是因。现在有了因，将来也会有个结果的，所以一定是有未来。这个业是现在，现在的五蕴色受想行识它要动，或者是做善，或者是做恶，或者是做不动业，或者是做无漏业，它就有因了。

这是我们现在，当前我们思想的活动，这是有因。这个因不是突然的，它将来才有结果，那就表示就是有未来的色受想行识。佛说未来有色受想行识，就是依据现在的因说的。不是说是未来的受想行识，真实的摆在那里，已经有了，不是！是根据现在的因说的。这样讲呢，未来还是没有色受想行识的，为什么说有？是根据现在的色受想行识活动的业力说的，业因说的。当然这可以...或者说是有支、有支的业力，这么说。或者说是指名言种子、名言种子、有支种子说的，所以将来还是有。这样说有，还等于说未来还是没有，所以你根据这句话就说未来有色受想行识，你解释错了，解释的不对。

「依彼自相，密意说有现在」。「依彼自相」，就是依彼色受想行识的本身的行相。色有行相、受有受的相，乃至识有识的相，那就是现在。现在的色受想行识各有各的体相，这是不可否认的事情，而这个就是现在。依此意表示是现在是有，这句话，这个是彼此问答两方面都是能同意的，就是有现在的色受想行识。

「依彼果相，密意说有过去」。我们现在的色受想行识，你有你的色受想行识；我有我的色受想行识；每一个众生都有他现在的色受想行识，但是都不一样，都不一样。为什么你是那样的色受想行识；我是这样的色受想行识？这是果。这是你过去世造的业，你现在得的这个果。所以从这个果相来说，一定过去有因，所以你得这个果。所以从这个果的相貌上来说，这是密意说有过去。那个话里面说果，这句话就表示里面有一个意思表示有过去的因的，不然不会突然间就有果出来的，它是有个原因的，那个原因是在过去的时候创造的，所以有过去。这样说有过去是指现在的果过去有因，那等于说过去已经过去了，还是指现在说的。按现在的果推测以前有因，就是过去。这样说过去还是无，未来也是无，还是指现在是有。

「是故无过」，所以佛说有三世，是这样意思。那么我主张过去也是无，未来也是无，是现在是有；和佛说的三世有是一致的，我的主张是正确的，没有过失，你是说错了，你说三世有是不对的。那么这是解释这个「密意」。

这是第三科「有过去色等教」分这么三段，解释这个密意，成立了过未是无、现在是有，否认了过未是有的。否认过去未来是有，只是现在是有，二世是无。

丑二、破实有相（分三科）　寅一、标破

又不应说过去未来是实有相。

刚才我说过前面是「破实有体」，现在这里第二科「破实有相」。这个「破实有相」和「破实有体」有什么不同呢？「破实有体」是说这个外道，就是对方的执着也

是一条一条的说出来，然后又指责他的不对，两方面的思想都说出来。现在这「破实有相」，这一段，只表示佛法的正义，而没有再去说对方的事情，当然也包括在里面。这就是实有体和实有相的不同，实在是内容应该是一致的。这一科分三科，第一科是「标破」，第二科是「征因」，第三科是「释成」。

「又不应说过去未来是实有相」，这是「标破」，这就是标出来，把这个破斥对方的话标出来，破斥对方的错误这句话标出来。又前面你所执着的实有体是不对的，「又不应该说过去未来是实有相」，这是指责他的话。底下第二科「征因」。

寅二、征因

何以故？

什么原因不应说过去、未来是实有相呢？这是问，问这个原因。

寅三、释成（分三科）　卯一、未来相（分二科）　辰一、标

应知未来有十二种相故。

这底下解释成立，成立这个正义，佛法的正义，分三科，第一科是「未来相」，先「标」出来。「应知未来」，未来法「有十二种相貌」，这是「标」。底下是「列」

辰二、列

一、因所显相，二、体未生相，三、待众缘相，四、已生种类相，五、可生法相，六、不可生法相，七、未生杂染相，八、未生清净相，九、应可求相，十、不应求相，十一、应观察相，十二、不应观察相。

「一、因所显相」，这个未来法有十二种相，未来法有十二种，那十二种呢？第一是「因所显相」，就是现在造的因会显示将来得的果相，将来法是现在的因显示出来的，所以有什么因就得什么果。所以那个果的相貌是因的力量显示出来的，这是第一个相。

第二、「体未生相」，未来的果法，它的体性现在还没有出现。这也是一个相。

「三、待众缘相」，为什么没有出现呢？它要依据、要等待、要凭借众多的因缘具足了，未来法才出现，这是「待众缘相」。这个「因所显相」，但说因，现在这里是「待众缘」，不只是一个因，很多的因缘。

「四、已生种类相」，已生种类相。过去法、现在法是已经生了，它的众因缘、众多的因缘都具足了，它就出现了。未来法还没有出现，没有出现呢，但是可以，可想而知和已生法是同类的，一样也是因缘所生法，所以叫做「已生种类相」。

「五、可生法相」，这个第五个相是「可生法相」，这个可生法相可以作二个解释，只要是它所凭借、所依赖的因缘具足了，它就能生起，因缘不具足当然是不能生，这叫做「可生法相」。第二个解释，只是这一个众生、这个有情，他有爱烦恼存在，他所有这些有漏因缘就会具足，未来法就可以生起来，就可以生起。这是「可生法相」。

「六、不可生法相」，如果这个因缘不具足差一点，差一点就不行，差一点也就

是不行就不能生。第二个解释，是很多业力将来会得果报的，但是这个众生把爱烦恼断掉了，得阿罗汉果，他没有爱了，没有爱了，虽然有很多的业力在那里，但是不可生，他就不能够出现了。所以得到阿罗汉果断了爱以后，他临命终的时候，所有的欲界的、色界的、无色界，所有的未来法都不能出现，也还是因缘不具足。这可见这个爱烦恼的厉害，缺这个条件就不可生，就不行，也就是因缘不具足就不行。

「七、未生杂染相」，现在这个人他很多见烦恼，很多的爱烦恼，有这爱见为缘，造了很多的业，那么就是杂染的业将来会有很多杂染的果报，但现在还没生，「未生杂染相」。

「八、未生清净相」，但是这个众生遇见了佛法，他修学戒定慧，三业清净，逐渐不断地修行，有戒、有定、有慧，但是当然他还没有得阿罗汉果。那么他将来还有很多如意的果报出现，但是现在还没生。那么这个和前面说的也是一件事，这也就是分别它的性质是杂染、是清净，这样意思。前面只是说因缘，没有说明它是杂染、清净，这底下分别它是杂染、清净的不同。

「九、应可求相」，「应可求相」就是这个清净法，比如说是我是希求圣道的，有无漏的四念处修学圣道，那么这是「应可求相」，你应该努力去求、去创造这件事，这是「应可求相」。

「十、不应求相」，「不应求相」就是有漏的欲求、有求、邪梵行求，这是不应该求的，因为这是一个苦恼的事情，浪费你的精神时间的。就是你求得了，也是令你苦恼，所以不应该求，是「不应求相」。

「十一、应观察相」，应该去观察，应观察怎么讲呢？就是你若能够依据佛所说的四念处的法门，七觉支，八正道这样子学习，这样去观察，能令你的贪、瞋、痴渐渐地微薄、渐渐地没有了，能使令你解脱，这样的你应该去观察去。

「十二、不应观察相」，你不依据佛说的法门去修学，那么不能够除灭贪、瞋、痴的烦恼，不能令你解脱一切苦，而还增长苦恼，那就不应该观察，是「不应观察相」。

这是未来法有这十二种相，看这样说也是很重要，未来的事情我们没能够，没有所作已办，没有得阿罗汉果以上的圣位，未来虽然是没有，你还是要注意的，你要注意这件事。

卯二、现在相（分二科）　辰一标

当知现在亦有十二种相。

未来的说完了，现在说现在，也是先「标」。现在也有十二种相貌。

辰二、列

一、果所显相，二、体已生相，三、众缘会相，四、已生种类相，五、一刹那相，六、不复生法相，七、现杂染相，八、现清净相，九、可喜乐相，十、不可喜乐相，十一、应观察相，十二、不应观察相。

「一、果所显相」，这是现在法是过去的因得到的果，这个果已经显现出来了，我们得到这样的果报了，这是现在相。果就是所显相，这是「果所显相」。

「二、体已生相」，现在这一切法这一刹那间出现了，所以叫做「体已生相」。

「三、众缘会相」，现在法也还是众缘会相，众缘会合了显现出来的相貌。

「四、已生种类相」，也是已生，这是「已生种类相」。

「五、一刹那相」，这个现在法、果所显相这个地方，这是佛法的智慧在告诉我们，它是刹那间而已，现在法是一刹那间的相而已，它是现在只有一刹那而已。不像我们肉眼所见，好像它一直在那里，不是！只是一刹那，我们...，比如说是夜间不开灯的时候，我们把那香、香火头，把这个香用火点着了它，你拿这个香转，转圈的时候，我们眼睛看就是有个光圈，有个光圈，那么实在哪有光圈呢？没有，只是一个小小一点光，但是夜间的时候一转就看这光圈，这表示什么？我们眼睛钝看不见是一点点光而已，说是好像一个光圈。

所以世间上所有这有为法，只是一刹那而已，但是我们肉眼看呢，好像几千万年还在那里。说是这个人的身体活了一百二十岁，活了二百岁，好像那么长久，其实只是一刹那，不过它是相续的，刹那刹那相续的。我们感觉它是很久在那里存在，实在是一刹那就灭了，但是又刹那生了。刹那生刹那灭，刹那生刹那灭，我们只是看见生而不看见灭，所以叫做「一刹那相」。

我们说观心无常。观身不净、观受是苦、观心无常。观心无常其实一切法都是无常。这无常观，我们应该修无常观，就是修一切法、观一切法都刹那刹那灭。如果你常常这样观，这个无常观能对治一切烦恼。说是你的无常观你熟了的时候，说是那个人在骂我，你立刻这无常观现前，骂者已经灭了，已经灭了，不在了，灭了。后来的是未来，有现在的一刹那，有过去、有未来，骂者是一刹那就过去了，一刹那就过去了，并不存在这件事。你无常观可以用在一切贪瞋痴的烦恼上面，有对治作用。可是你若不修这个观，就不行，这无常观不现前。无常观不现前就不能对治烦恼，我们就随顺向来的习惯，这么这个人我看见他，我就烦，这个人骂我、骂过我，已经过去几千年了心里还记着这个人骂我，其实早已经过去了。

所以就是佛的大智慧就告诉我们修无常观，我们若是修常，老感觉是常，你很难对治烦恼，你很难对治的。老感觉他在骂我，这个人在骂我，老是执着这件事，你的烦恼不能对治。你若修无常观，他就能对治。那么我们佛教徒谈玄说妙，这个是方便法门，这是真实的法门，我怎么可以学习方便法门，我要修这个第一义谛实相无相这是真传，教外别传最殊胜的法门。你们都是钝根人，我修这个法门，这个法门是不得了。这样说法，也是不能说不对的，但是你若回头想一想，我学习佛法要有真实作用，你才得到佛法好处。只是谈玄说妙，你的烦恼还在那里，你想不想这个问题。

我有时候也会说一些违背传统佛教思想的话，这是我有过失的，但是我说这句话的目的就在这里，要有实际的作用，要看你实际的成绩，有没有这成绩。说我做这个生意怎么怎么的好，但你要赚钱才行。我学习佛法学了很多年了，我一点成绩没有，那怎么行呢？所以我就会说这个法就说是常。十番显见。波斯匿王六十二岁了，看这恒河这个是常，我是见恒河之见还是见，老是显示常。那么与观心无常、观一切法无常，就是有点不同了。

你的无常观能修吗？不能修了，你不能修这无常观了，这件事有没有想这个问题。所以这个你看《大智度论》虽然是观一切法空，但是它也是告诉你修四念处。你像这个《瑜伽师地论》，它也告诉你修四念处，修无常观，这和《阿含经》是相合的，没有冲突。它的问题就是...它就是注意到实际上要断烦恼这个的问题，注意这个问题。

所以「一剎那相」，当然我们佛法是一个智慧的学问，智慧是很微妙的，可能还有更微妙的理由会说出来，那可以再研究。这是「一剎那相」，现在这一切法，它有这个相貌，它有无常相，这一剎那就是无常的意思。

「六、不复生法相」，这个一剎那过去，过去就是过去了，「不复生相」不能再生了。说我们人与人见面谈话分开的时候说再见，是不能再见了。再见了，说我昨天我们再见，今天又见面，今天见的不是昨天那个了，是「不复生相」不再生了。今天再见、见到了，今天是另又有因缘，又有因缘出现的，不可能再见了，说是「不复生法相」。

「七、现杂染相」，这就是分类和前面意思一样，我们现在色受想行识一剎那间，不如理作意就出现了很多的杂染污秽、身污秽、身杂染，说的话是杂染，内心思想也是杂染，三业都是杂染污秽的。「现杂染相」。

「八、现清净相」，而这个众生有智慧能相信佛法，能够有如理作意，他能够清除排遣一切烦恼，能现出来清净梵行相。「现清净相」。

「九、可喜乐相」，有些如意的事情就是可喜爱的事情，是「可喜相」。

「十、不可喜乐相」，不如意的事情是不可爱的。那么这是从苦受、乐受来解释这个可喜相、不可喜相。也可以从智慧上说，这件事虽然不是令你心里面舒服，但这件事是对的，这件事是应该学习、应该努力的，那就是「可喜相」。这件事是令人如意的，但这件事是增长烦恼的，那是「不可喜相」，也可以这样解释。

「十一、应观察相」、「十二、不应观察相」，这和前面那个未来是同样的意思。

卯三、过去相（分二科）　辰一、标

当知过去亦有十二种相。

这是第三过去有。

辰二、列

一、已度因相，二、已度缘相，三、已度果相，四、体已坏相，五、已灭种类相，六、不复生法相，七、静息杂染相，八、静息清净相，九、应顾恋处相，十、不应顾恋处相，十一、应观察相，十二、不因观察相。

「一、已度因相」，就是过去的事情，过去的事情，不是未来，也不是现在，是过去了，一剎那间就过去了。过去了，过去的法它也是因，它也就是因。这个过去是现在的因，过去是现在的因，或者是过去的法也是因所成就的，但是它过去了，说是「已度」，已经过去，这个「度」，已经过去了，这叫做「已度因相」。你已经享受了，其实不管你享受不享受，过去的事情一剎那间就过去了。

「二、已度缘相」，法的生起有因有缘，缘也过去了。

「三、已度果相」，因缘所成就的果，这个果也过去了，也是，它体性也不在了。

「四、体已坏相」，这是总起来说，前面是因、缘、果，这底下总起来说，它的

体性已经坏了，已经不存在了。

「五、已灭种类相」，过去虽然也是无量无边的差别，总而言之是「已灭」的一类的相。

「六、不复生法相」，灭了就是灭了，不能再出现了。

「七、静息杂染相」，这又是分类。不复生法相已经灭了的法相，里面也有是杂染的、也有清净的，杂染也好，它也一刹那间就过去了；清净也好，也是一刹那间就过去了，都是无常相。

「八、静息清净相」，我们修止观，按照佛的四念处这么修行，那么这是清净相，但是它刹那刹那灭去了，是「静息清净相」。

「九、应顾恋处相」，我们过去的时候，或者是几十年来，或者是多少年来，修学圣道这件事是应该顾恋的，应该爱惜以前我是修学圣道，现在也应该努力，是这样的意思。

「十、不应顾恋相」，过去曾经放逸了造作了很多的罪过，那个事情你不要留恋了，不要再去放逸，「不应顾恋」处「相」。

「十一、应观察相」，这过去世我们修学戒徒慧，这件事还是应该观察的。

「十二、不应观察相」，这和前面的意思是一样。

这是「去来实有论」，这一科解释完了。「不如理作意」，一共有十六科，第一科是「因中有果论」，第二科「从缘显了论」，第三科「去来实有论」。现在这以下「计我论者」，这是第四科「执着有我」。

这个执着有我这件事，不但是我们初学佛法的搞不清楚，就是学习佛法几十岁了还搞不清楚，也搞不清楚这个到底是有我、无我这些事情。而现在这个《瑜伽师地论》，弥勒菩萨大慈大悲，他能够详细的把这个「计我论」说出来，然后再破，破这个有我论，详细的破除去。

我希望各位同学这一段要注意。注意的时候，你自己修止观的时候，修这个无我观不会搞错的，究竟什么叫做我，怎么的，他不会搞错。你为人讲解的时候，也会说的会明白一点。当然是一般讲经的地方，听经的人多数都是或者没有信佛，或者就算信佛也是初开始，也不知道怎么回事情，你讲的对他也不知道是对，讲错了他也不知道你是错了，都是这样子。因为那个有点程度的人多数不来听，他不来听你讲的，除非是特别有因缘就来了，他的动机也和你不一样，看你讲的对不对。自然这是人之常情，连我都是这样。我以前当然我是学习的态度，后来我若听人讲经，我就是心里就想：你讲的对不对？这句话讲的对不对？就有点感觉到你不足，你佛法学习的不够，但这个不能说的啊！就是有这种事情，不能说。是不对，他在胡说八道你不能讲，你若讲，你嫉妒障碍！人就是这样子，所以就是只好不说。

但是其他的，你讲不明白，你当然是不应该，但这个有我、无我呢，多数的佛法的佛教徒搞不清楚，多数是搞不清楚。现在这以下的文可是很认真的讨论这件事，认真的讨论。如果我们在这儿我们学习这部经，学习那部论，认真的讨论这件事的，就是《阿含经》、《阿毗达磨论》、《大智度论》和《瑜伽师地论》，认真的讨论，其他的真常唯心论的这些书，他就一下子就过去了，不多说，不多说这件事，就是说的时候他也会另外一个理由，保护这个有我论，还是说有我，这是人的思想是这样。如

果你不认真的话，你自己的讲错了你都不知道，你讲错了你不知道，认为我说的很对，这是我几十年来学习佛法的心得，我就是这样想法，就是这样子，自己不知道啊！现在我们还算是很幸运，弥勒菩萨在这个地方给我们认真的说一说。

癸四、计我论（分四科）　子一、标计（分二科）　丑一、所计

计我论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见、立如是论：有我、萨埵、命者、生者、有养育者、数取趣者，如是等谛实常住。

「谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论」，这「计我论」分成四科，分成四段。分成四科，第一科「标计」，就是把这个执着有我的理论，他的思想把它列出来，把它标出来，这一大段。这一段分两科，第一科是「所计」，所执着的。

「谓如有一」，这是说，譬如有一个人，这个人或者是沙门、出家人，或者是在家的婆罗门，这是有思想的人，一般有思想的人在注意这件事。一般社会上的人，只是为了生活去忙，虽然说到学校读书，多数是在学习怎么样发财的事情，这些这个有理论、这种理论的事情不学这个。这就是我们一般说哲学家，哲学家就是若沙门、或者是婆罗门，就是这样意思。我们佛教上说这是外道，若由现在的话来说就是哲学家，我们若称之为哲学家，好像是很恭敬的一种名字、名称。若按佛法来说就是外道，外道这句话很不简单，只是他不符合佛法而已，佛法以外的道，是这个意思。

「起如是见、立如是论」，立出来这种，有这种见、这种论。什么见、什么论呢？「有我、萨埵、命者、生者、有养育者、数取趣者」，这一共是六个名字，在《大智度论》里面说到十六个，其他的像《金刚经》上说到四个，也有说八个的，各各地方说法这个数目不一样，那么这是「列」出这个名字。我先说个大意，这个有我乃至数取趣者这是六个，这都是假名字。这都是假名字，但是「起如是见、立如是论」的「沙门、婆罗门」，他认为这个不是假名字。

「如是等谛实常住」，这个「谛」是不颠倒的意思，没有错误，是最正确的。「实」是真实不虚的，不是虚妄的，真实的。它的体性上是真实常住，不是刹那生灭的，它是有真实的体性，永久也不可破坏的，就是常住的，就是执着这个有我，这样意思。这个有我，就是在色受想行识上面，我们这个生命体，不是说指那个高山、那棵树，不是，是指我们这个生命体，这个有感觉的这个色受想行识这个生命体，在这上面有我，这个我是谛实常住的，是这么意思。

「谛实常住」，我们通常说我，我们若是举个拳头打他一拳，你为什么打我，就是这个身体是我，这表示这个意思。可是并没有研究这个我怎么回事，究竟什么叫做我？现在这里是，不是马马虎虎的那个意思，就是在色受想行识里面有一个真实常住的我。这样说，就是我们的色受想行识，我们去观察的时候，这身体有的时候，这个有形相的当然是生理的组织是地水大风物质组成的，有物理也有生理。这个身体，有时候胖了、有时候瘦了、有时候有病、有时候健康、有时候不健康，就是有变化，这是很明显的事。但是执着这个我是没有变化的，是「谛实常住」，这「常住」就是没有变化的。

所以这样说，就是在色受想行识里面有一个我，不是色受想行识就是我，这话应该是这么说。这样说呢，很明显的色受想行识不是我，色受想行识有变化，都是无常的嘛！说这个我是常住的，这样明白一点说，就是在色受想行识里面，而又不同于色受想行识的，「谛实常住」的体性，有「谛实常住」体性的这一个东西这个是我，这样意思。这样意思应该是容易明白了，不是色受想行识是我，是色受想行识里面有一个我，那个我在色受想行识之外，但是和它一起住。这样嘛！就应该不是五蕴，应该

是色、受、想、行、识、我应该是六个。《大般涅盘经》上就是说到六，所以这个有我就是有一个第六法，就是我，这个我是「谛实常住」的，就是「起如是见、立如是论」这样意思。

「萨埵」，是中国话，翻作「有情」。这个我，在佛法里面讲是假名字，色受想行识假名为我，这个假名我佛法是承认的，有个假名我，那么不承认有实体性的我。现在「起如是见、立如是论」，他不承认这个假，他所执着这个我是有真实体性，不是假名字，不是指假名我说的。现在「萨埵」是有情，我们这身体是个有情的，眼耳鼻舌身意里面有感觉，叫做情。这个有情的这里面有一个我，是这样的意思，有一个我的，那么就叫做有情。这若是在佛法里面讲，这里面没有我，只是有个眼耳鼻舌身意有感觉，他能够依据六根去取色受想行识，就是这么多事情，另外没有我。但是这个「起如是见、立如是论」的沙门、婆罗门，不是，这个有情的体性是有一个我的体性的，是这么意思。

「命者」，这个「命者」就是色受想行识这里面有一个生理的组织，还有个心理的组织。有物理、生理，还有一个心理，这么多的东西和合起来，即活活的生存下去，这叫做命，就是有命。若死掉了就不行了，就没有命了。就在这个命里面，有一个真实体性的，这个东西，叫做「命者」。这个是我，这是真实体性的，他是谛实常住的，是我。但在佛法来说，没有那个东西，只是一个命而已。

「生者」，就是这个色受想行识，他能够生，能够造作种种事情，能做出来种种事情出来。他也会造房子、会作生意，或者他会走路，或者会分别，就是能发出来种种的事情。在这个体性、这件事里面有一个我，真实体性的我。

「有养育者」，就是讲就是这个生...色受想行识这里面这个我，他并不是静态的，他能动作、能创造未来的业力，那叫做「养育者」。他能种种活动，能创造未来的业力。所以人死掉了以后，会再得一个果报，就是那个业力的关系。而这个业力从那儿来的呢？从我来的，是我创造的，有个真实体性的我，我能创造一切，那么就叫做「养育者」。

「数取趣者」，数数的去得果报，死了以后又得果报，得了果报又死，死了又活了，又生出来果报，不断的去得果报。这个「数」念「ㄕㄨㄛˋ」，「数」是频繁的意思，一次又一次的频繁的去得果报。那么就是这个我是常住的，果报是无常的，就是色想行识是有生灭变化的，但是我是没有生灭变化，永久存在。这色受想行识死掉了，死掉了我还在，我又去得一个色受想行识，数数的去得果报。这个「趣」是从这里到那里，叫做「趣」。得果报不一定在一个地方，有时候在人间得果报，又跑到天上去了，叫做「趣」。到天上得果报，天上的果报也会死掉了，死掉了又跑到地狱去了，总是趣，不断的趣，不断的得果报。在这里得果报跑到那里去得果报，就是叫做「数取趣」。

「如是等谛实常住」，这些都是假名字没有真实体性的，但是那个沙门、婆罗门起如是见、立如是论，认为有真实的我；有情、命者、生者、有养育者、数取趣者，这是谛实常住的有个我，这么执着。

这是「所计」，他所计的我，执着有这样的我。这是第一科，第二科是「能计」。

丑二、能计

谓外道等作如是计。

这样的执着，执着生命体里面有一个我。若是我们，我们佛教徒读《阿含经》、读这《摩诃般若波罗密经》、读《大品般若经》、读这《瑜伽师地论》，有佛的大威德，其实这是弥勒是作者，这个《瑜伽师地论》是弥勒菩萨说的。当然我们弥勒菩萨就是佛，说释迦牟尼佛当然是佛。我们佛教徒对佛有恭敬心，所以佛这么说会这么相信。如果是非佛教徒来说，或者对于佛没有信心的人来说，我们这个臭皮囊里面，这个老病死的臭皮囊里面，有个没有老病死常恒住的我的体性，听见了这个话心里怎么想？可能会欢喜接受，会欢喜接受的。

这《大智度论》上说，说佛为什么要有三十二相，八十种好，有无量的光明威德来教导众生呢？问题就在这里。这宣说佛法，《阿弥陀经》也说，不容易令人相信的呀！佛的那样相好光明大威德的境界，他说话，你还没有听他说话，一看见他，你就相信了，他若说什么你一定是相信的。他若讲你死，就会死，有这种威德。你若没有这样，平平常常的，我一看见你，你还不如我，你说的话能令人相信吗？就是问题就在这里。

所以龙树菩萨就说：你若想要弘扬佛法、教导众生，要因缘具足才可以。所以，要不断的努力栽培自己。所以这个无我论、有我论，若是一般人无我是不可以的，一定要有我才好，人是这样子。但是佛就是强调无我，这是甚难、甚难的事情，是很难、很难接受这无我论的，都是主张是有我的，凡夫是这样子。

所以我也在想，《楞伽经》、《楞伽阿跋多罗宝经》是说无我论，很明白的说无我论。但是佛也说有如来藏，说有如来藏，那就是有我论，和这个和外道的有我论是一样的，佛又说无我论又说有我论。你不是…，大慧菩萨和佛提出这问题，就是很坦白的很真实的就这样问佛，不是和外道是一样了吗？佛说，我接引这个外道，所以说如来藏，为了接引外道所以说这个有我论，外道一听到有我，他就来到佛法来了，就相信佛法了。结果佛法里面原来这个如来藏就是无我，还是无我，这个方便的说法。

这个《楞伽阿跋多罗宝经》是在宋、刘宋的时候，求那跋陀罗翻译过来的。我们中国最早的宗派就是净土宗。净土宗这《无量寿经》很早就来到中国了，我们常读的这《无量寿经》是曹魏、三国，这个汉朝末年的三国，曹魏的时候就来到中国了。有一本是汉朝就来到中国，很早，但是其余的宗派，《般若经》来到中国也来的早，那《放光般若》来的很早。其余的宗派，像天台宗、华严宗都是后来，到南北朝到宋，宋也是南北朝。晋、宋、齐、梁、陈、隋……，陈隋之间智者大师是天台宗。华严宗到贤者杜顺长老，也是很早，大概杜顺长老是唐太宗那个同一个时代，也是晚。禅宗也是，达摩禅师是魏，达摩禅师他是以《楞伽经》印心的，这个时候《楞伽经》已经来到中国了，是主张无我论的，但是中国的这几个大乘的这几个宗派，没有一个主张是无我论，都是主张有如来藏常住真心。如来藏就是常住真心，都是主张这个。而这些祖师那能不去读《楞伽经》的，都是会读的呀！但是没有依据那个《楞伽经》来判教。

你就是《摩诃般若波罗密经》，也有和《楞伽经》相同的味道，也是主张无我论。但是这么多的大德都不去依据那个判教，都依据如来藏来判教。天台宗，华严宗都是这样子。你看这个事情，我也感觉到为什么会是这样子呢？我这么想了老半天，我也是为这个问题去请问过印顺老法师，印顺老法师回答我很简单：「他欢喜嘛！」其实这句话我认为还应该再解释，我认为各宗派的这些大德都不是平常人，都是大菩萨再来，他就是因为这个众生不容易接受无我论，接受无我论是很难的，都是要有我论，所以这些大德就是用它来判教，而不依据无我论。你这样子来判教，他众生来到佛教的人会多一点，会多一点。若是用无我论就不一定，所以这个喜欢，他喜欢嘛！我认为就是众生喜欢这个法门，所以佛菩萨随顺，也就是还是为《楞伽经》的意思，为了接引有我论就说如来藏。我的想法，我是这么解释这句话，是这样意思。

可是若是我们来到佛法里面啊，你去注意的去学习佛法，我们也可以学习《楞严经》、《起信论》。我们中国传统的佛教，《楞严经》来到中国并不是很早，比其他的经论来得晚。出现这部经是晚的，结果呢，他最受中国人欢迎，尤其是明、清。唐朝的时候也有人弘扬，但是还是少，唐、宋、元就开始多了一点，明朝开始更多，清朝时候更多。到了民国以来，全面的中国佛教都是学《楞严经》，不管是天台宗也好，华严宗也好，禅宗也好都是学《楞严经》。听说是虚云老和尚有《楞严经》的批注，《楞严经》批注丢掉了，不知怎么会丢掉了，也有这事情，就是这个法门受人欢迎。

但是最近这二、三十年来，中国汉文佛教的发展啊，可是不同了，发展发展啊，不是，这我认为印老法师有关系，印老法师他不提倡《楞严经》和《起信论》的，他是提倡般若的中观、提倡《阿含经》。这一来，所以呢，人微言轻啊！你若不微呢，说出来话就有份量，所以大家学习《阿含经》，学习《般若经》。

印老虽然是以阿含、中观为主啊，但是他也有《摄大乘论》的批注啊，《摄大乘论》批注是另一个学派了。现在逐渐的也有其他的人，民国以来其他的人弘扬唯识，但弘扬唯识的这些大德都过去了、都过去了。现在后期的也是有，但是似乎还是不明显的有能达到举足轻重的一个身份，还没达到这个境界，将来又是…不知道啊？现在佛教的趋势呢，《阿含经》在中国也是求那跋陀罗…《杂阿含经》也是求那跋陀罗翻译，也是很久了。现在是不是走在盛期，有人欢喜学，中观也有人欢喜学，唯识也是有人学。

佛学院里头多数都是要讲《摄大乘论》，也是有人学。将来我这么想中观有人学，但是也不是容易，不是容易的。佛学院里面讲《摄大乘论》可能还比较多，讲《中观论》还是比较少，还是不多，有也是有，但是少，为什么呢？不容易，不容易讲。《中观论》，也不容易讲，不容易讲也不容易听，听也不容易。其实《摄大乘论》也是，也是不容易讲，也是不容易听。但是《摄大乘论》似乎比《中观论》的吸引力强一点，虽然有些地方还是不大容易懂，但是他对于你有点吸引力，你还是欢喜去学。所以还有人讲得还比较多，但是我认为就讲一次不行，听得人不说，就是讲得的人讲一次也不行，讲二次也不行，讲三次也不行，我认为最少要讲二十遍《摄大乘论》。你有可能才知道什么叫做唯识所现，什么叫做圆成实性、依他起性、遍计执性，你才能够明白。

从这一方面来看，我们尽量减少其他的事情，其他事情减少，把所有的精神时间用在佛法上努力学习，努力的学习，不要得少为足。我也可以讲经说法了，讲经说法有什么了不起，不是，你非要有真实的智慧学习才可以，然后你会说出来一句。不要说是惊天动地的话，不是…，但是你会说出来一句，不容易说出来的一句话，你会说出来，那句话不是容易说的，真实的用功才可以。不要为了暂时的一点事情，我就去那儿结结缘吧！其实结缘我们……你还非得费很大的功夫要预备这套到那里去讲啊！结果他不当一回事，一出门口你讲什么我不知道，也没当一回事，我们要知道这件事情。

只有佛菩萨圣人说法，他是有分寸的，我们看这《阿含经》就可以看出来，佛在这里忽然走了，就是那地方有众生可度，他到那里去说法就有人得圣道，就是那样子就有人得圣道，他到那里不空说话。我们看智者大师传，这才…。智者大师他到了南京有几个人听他说法，一听他说法，那个人就得大利益。以后辗转到几百个人听他说法，得道的人很少了，智者大师就停下来，我不讲了！回到天台山去用功去了。我说了老半天，你们都是…不是当耳边风，结果也没得到什么利益，不讲了！智者大师是那样开悟，不是说要讲（应是：听）的人又多，我就要讲，不是这样子，不是这个意思。所以我们尽量的要自已好好学，我感觉你们都比我智慧高，我是很笨的呀！你们智慧很高，若长时间的努力，一定会有成就，有更好的成就。但是说是我…当然我坐

一会儿，我的文章就来了，讲得会很自在会讲，就出去讲，你不容易有大成就，不容易。

我看那个印顺老法师这个〈福严闻话〉，那一篇文章你看一看，就是这个意思啊！他说我有很多同学，又有福报，又有智慧，学校还没毕业就有人来请做方丈。这个请去了，那个请去做方丈，我呢！也不去做方丈，也不做监院，也不做知客，我就是抱着书本一直的读书，一直的讲学，一直地学，一直讲，一直写，时间久了，游心法海六十年。实在是狮子吼啊！才有这么大的成就。他今天要发表出一篇文章，我看这佛学界所有的法师，都是要读一读这篇文章。为什么？就是他有那种那个深厚的力量在那里。

他有时候说话，我感觉……我在香港的时候，我在没到三十岁，我还没到三十岁时候，我有心去台湾听他讲经，有这个意思，但是始终没有去成。他来香港的时候，香港佛教会请讲开示。他在香港住过，香港住过，我好像都没有看过他，没有看见过他。他若去了台湾，回来……香港。去了台湾又是到了新加坡、菲律宾，又回到香港。香港佛教会请他讲开示，这时候我才有因缘去听他讲开示，连续讲了八天。他说话呢，他也很谨慎，我感觉。但是他的著作里面，他不是，他若想讲就是讲出来了。我们现在学这个「计我论者」这一大段，因明就是要认真一点，你才能知道。讲有我论你也会讲的像一个样，讲无我论当然是很深刻的，也要讲出一个道理来，不是似是而非这样子，不是的。阿弥陀佛！

子二、叙因（分二科） 丑一、问

问：何故彼外道等，起如是见、立如是论？

这是第四科「计我论」。这一科又分四科，第一科是「标计」，有所计和能计。第二科是「叙因」，叙因先是「问」，第二科是「回答」。

「何故彼外道等，起如是见、立如是论？」这是问。这底下第二科「回答」，回答里面先「总标」。

丑二、答（分二科） 寅一、总标

答：由教及理故。

「由教及理」，所以他「有如是见、有如是论」，这是由教。第二科「由理」。

寅二、别释（分二科） 卯一、由教

教如前说。

理者，「教如前说」。

卯二、由理（分二科） 辰一、出彼人

理者：谓如有一为性寻思，为性观察，广说如前。

这是第二科「由理」，里面先「出彼人」，那个人是「为性寻思，为性观察，广说」，像前面说过了。

辰二、显彼思（分二科） 巳一、标列二因

由二种因故，一、先不思觉，率尔而得，有萨埵觉故。二、先已思觉，得有作故。

「由二种因故」，这以下是「显彼思」，显示彼外道内心的思想，内心的思惟。又分二科，第一科是「标列二因」，那二因呢？「一、先不思觉，率尔而得，有萨埵觉故。二、先已思觉，得有作故」，这是二因。

第一因是「先不思觉」。这个外道他举出来二种情形，证明是有我的。第一个，就是一个…一种人，他不是先有思觉的，最初他并没有特别的去思惟、观察，他就有「我」的感觉。不是预先观察、思惟，然后才有我的感觉，不是，他没有去观察，没有去想什么，「率尔而得」，就好像很自然地，就有「我」的感觉，这是一种情形。这个「萨埵」是有情，有情也就是「我」的意思，这是一种情形。

第二种情形，「先已思觉，得有作故」。就是一开始，他心里面要思惟观察是我、有我，然后才能有所作为的，这是一种情形。一共有这么两种情形，这是二因。

巳二、别释其相（分二科） 午一、不觉为先而起我觉（分三科） 未一、标

彼如是思，若无我者，见于五事，不应起于五有我觉。

这是第二科「别释其相」，前面「标列二因」，以下再解释二因的相貌，先解释「不觉为先而起我觉」，先解释第一因。解释第一因，先「标」出来。

「彼如是思」，彼那个外道这样思惟。「若无我者」，若像佛法里面主张没有我，若这样的话呢，「见于五事，不应起于五有我觉」，我们接触五种事情的时候，我们不应该生起五种有我的感觉，不应该这样。事实上，我们有我的感觉，那可见佛法里面说无我是不对的。

这是先「标」出来，底下再把这五种事情「列」出来。第一个先是「于色」，这是五蕴里面的第一个色蕴，从色蕴这上面来说明「有我」。

未二、列（分五科）　申一、于色

一、见色形已，唯应起于色形之觉，不应起于萨埵之觉。

这是我们日常生活之中，我们看见一个人的容色相貌，看见了以后呢，若是没有我的话，「唯应起于色形之觉」，只是看见这人的相貌、气色是这样的，就这么感觉就好了。「不应起于萨埵之觉」，不应该生起来一个有情的感觉；这个人是个有情、是有我的，不应该生起这种感觉。但是事实上我们是生起有情的感觉了，这个人是一个有我的，那足见还是有我才是对的。

申二、于受

二、见顺苦乐行已，唯应起于受觉，不应起于胜劣萨埵之觉。

这是第二个约受蕴，色受想行识五蕴里面的「受蕴」来说明这件事。

「见顺苦乐行已」，就是日常生活里面我们看见一个人，他是遭遇到顺于苦恼的事情，或者是遭遇到顺于快乐的事情。这个「行」就是事情，就是乐受的事情、苦受的事情。看见这样的事情之后呢，「唯应起于受觉了」，若是没有我，就只应该：这个人受苦、受乐就是了。

「不应起于胜劣之觉」，没有我就不应该生起：这个人他能够有本领，能得到很多的富乐，这个人是很殊胜的人；这个人没有本事，他遭遇到很多的苦恼，这个人是劣弱、没有能力的人。就不应该有这种想法，只是受苦、受乐就这样子分别就好了，不应该起胜劣的想法。但是我们人偏偏就是要这样分别，「起胜劣」有情「之觉」。那这也可证明还是有我的。

申三、于想

三、见已立名者，名相应行已，唯应起于想觉，不应起于剎帝力、婆罗门、吠舍、戍陀罗、佛授德友等、萨埵之觉。

第三个约想蕴来说。「见已立名者」，看见了一个人的时候，就是要这个人叫什么名字就会这样想，这个是属于想蕴。

「名相应行已」，「名相应已」怎么讲？这个人是叫某甲，你就说他是某甲，就是相应了。因为他是某甲，你说他是某丙，就是不相应了，那就是不对。譬如这个人是张先生，你说他是赵先生，这是不对了。他是赵先生，你说他是张先生，那就是不

相应了。说是「见已」就要想他叫什么名字，想的很对、很相应，这也就好了。

「唯应起于想觉」，若没有我，就是这样子就对了；就是生起名字的分别心，就是对了。「不应起于刹帝力、婆罗门、吠舍、戍陀罗」，不应该起这种分别心。「刹帝力、婆罗门」就是贵族，「吠舍、戍陀罗」那就不是贵族了。就生这种高下、也是胜劣的这种分别。

或者这个人是「佛授」、是「德友等」。这个「佛授」，就是这个人的名字叫「佛授」、或是「德友」等。或者这里面也有高下的分别，这个人是佛授与的，这个人是他有德行的人作朋友的…怎么怎么地，这就表示有胜劣、有高下的有情的感觉。本来「佛授德友」这是人的名字，这个人叫这个名字「佛授德友」。这个「佛授德友」，他是刹帝力族、或婆罗门族、或者吠舍、戍陀罗族，就是有贵贱了，就生这种分别心，那就证明是有我的关系。

申四、于行

四、见作净不净相应行已，唯应起于行觉，不应起于愚者智者萨埵之觉。

这是第四个「行蕴」，色受想行识「行蕴」。

看见一个人他的品德，他能够做很多良善的、清净的行为，看见一个人做了很多不清净不道德的行为，想的没有错，相应就是对了，想的对了。这样子看见以后，「唯应起于行觉」，也就是这样「净不净相应行」就好了。

「不应起于愚者智者萨埵之觉」，不应该再生起：这个人是有净行的人、有德行的人是「智者」，不道德的人是「愚者」之觉，不应该起这种分别心，起这个分别心就表示有我的意思。

申五、于识

五、见于境界识随转已，唯应起于心觉，不应起于我能见等萨埵之觉。

这是五蕴里面最后一蕴。每一个人也都是这样子，遇见种种境界的时候，这个识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，也就随着所见的境界就活动起来了。眼识活动起来，耳识、鼻识、舌识、身识也都活动了。这个时候「唯应起于心觉」，只是就是发动了内心活动的分别就好了，假设没有我的话就只此而已。

「不应起于我能见等，萨埵之觉」，我能见、我能闻，乃至到我有智慧、我能思惟观察，你们都不如我，就不应该起这种分别心。但是事实上，人就是偏要会起这种分别心。我是第一名，我能见、我能闻，起这个分别心，起这个分别心也还是表示人是有我的，可以证明这件事。

未三、结

由如是先不思觉，于此五事，唯起五种萨埵之觉，非诸行觉。是故先不思觉，见已率尔而起，有萨埵觉故，如是决定知有实我。

这是结束这一段文。先是「标」，后来是「列」。现在第三段结束这段文。

「由如是」，由于像上面说出来的这五种例子。「先不思觉」，原来并没有预先的就是执着有我，有这种分别心，不是，「先不思觉」。而自然的于此五事啊，就

「唯起五种萨埵之觉」，自然的任运的就会有这种分别心。

「非诸行觉」，并不是只是思惟诸行无常这种感觉，不是。这就是若是没有我，只应该思惟这都是色受想行识，都是无常的，这种有为法无常变异的境界，就这样思惟就好了。但是，不是，「故先不思觉，见已率尔」，所以这个人原来并没有想过是有我，没这么想。但是他遇见了这五种事情的时候，「率尔而起」，就是任运的就生起了「有萨埵觉故」，有这个有情的感觉，就是有我的感觉。

「如是决定，知有实我」，从这五种事情的情况，就可以决定，没有犹豫的，知道一切众生都是有实体的我性的，有我是对的。

这是第一段「不觉为先而起我觉」。

午二、思觉为先见有所作（分三科）　未一、标

又彼如是思：若无我者，不应于诸行中，先起思觉，得有所作。

这是第二段。就是那个二因嘛，前面第一因解释过了，现在第二因「思觉为先见有所作」，就是先思惟是有我，而后才能够有种种作为的。前面是「不觉为先而起我觉」。现在是「以觉为先见有所作」，可以证明是有我的。先是「标」。

「又彼如是思惟」，又彼有我论者，内心这样子思惟，若没有我的话，只是色受想行识，另外没有实体的我性，若是这样子的话，「不应于诸行中」，不应该在这个色、受、想、行、识众缘所生，生灭变异的诸行中。「先起思觉」，遇见种种情况的时候，内心里面先生起我的「思觉」，我想要怎么地，然后「得有所作」，然后再做什么什么的事情。这是「标」。底下解释。

这句话怎么讲法呢？什么叫做「若无我者，不应于诸行中，先起思觉得有所作」呢？这句话怎么讲呢？这底下解释一下。解释一下，先「约见色等辨」，先「举眼见」。

未二、释（分二科）　申一、约见色等辨（分二科）　酉一、举眼见

谓我以眼，当见诸色，正见诸色，已见诸色；或复起心，我不当见如是等用，皆由我觉，行为先导。

「谓我以眼，当见」于「诸色」，这时候遇见种种形相的时候，自己内心里面，我用眼睛，「当见诸色」，当要去看见种种的形貌，从这里会得到种种的消息。「当见」，就是将来的意思。「正见诸色」是现在。「已见诸色」，就是已经看完了、过去了，是过去。这是在时间上，有分这么三，过去、未来、现在的不同。这就是事情要发生的时候这个人先要内心里面有个准备，我应该从形相上、从表现于外的相貌上去观察，我应该这样子。

「或复起心，我不当见」。「或复」发动内心这件事我不应该去做这件事，应该做那件事。这件事不要做，我不应该去看它的外相，我不应该观察表现于外的相貌是假的，不应该只是注意外相，我应该注意它内里面的事情，是怎么的。那么事情的发生的时候，这个有的众生他是先有这样的预谋，先是这样。

「如是等用，皆由我觉行为先导」。像前面这样发出来的这种作用，我应该这样子，我不应该那样子，就是这些预谋的事都是内心的作用，实在就是我的作用。

「皆由我觉」，都是由于我的分别。就是因为他有这个「我」，这个我体发出这个作用。他这色受想行识里面有个我，有我发出来这个作用，是那么回事。

「行为先道」，他见于...这样见，我要这样做，我要那样做，这都是「行」。这一切「行」，都以我「为先导」的，为前导，然后才有所作的，都是这样子的。

酉二、例耳等

如于眼见如是，于耳鼻舌身意，应知亦尔。

这底下第二段，例耳鼻舌等，以眼为例。

「如于眼」，像眼发生作用的时候，是以我为先导的。这个，「如是于耳鼻舌身意，应知」亦是这样子，也是以我为先导的；这些诸行也是以我为先导，而后才能发动起来的，是这样子。这是「约见色等辨」。下面是第二科「约作业等辨」。

申二、约作业等辨

又于善业造作，善业止息；不善业造作，不善业止息。如是等事，皆由思觉为先，方得作用，应不可得。

这是第二个例子。又一个人他这个时候他发了善心，做了很多好事利益众生、或者是这个善事做完了，「善业止息」。或者说我不做，我不做这件事，「善业止息」。他由谁来决定是做善、不做善呢？是「不善业」的「造作」，「不善业」的「止息」，由谁来决定呢？来决定这件事呢？

「如是等事，皆由思觉为先，方得作用」。一个人或者是做善或者不做善、或者做恶或者不做恶，都是由于那个人的我的思觉为前导、为决定者，「方得作用」，才能发起这件作用的，发起这件事。作善作恶都是我发起的作用，若是没有我的话呢，「应不可得」，应该没有这件事情。就是「皆由思觉为先，方得作用」这件事情没有了，就没有这件事了，「应不可得」。

未三、结

如是等用，唯于诸行，不应道理。由如是思，故说有我。

「如是等用，唯于诸行，不应道理」。这是第三段结束。第一段是「标」，第二段是「解释」，前面第三段是「结束」。

「如是等用」，像前面说的见色闻声的这些作用，或者是做善或者做恶的这些作用。如果是没有我的话，只是这些色受想行识，因缘和合的变化，只是这样子，这是不合道理的，不合道理的，没有这件事。

「由如是思，故说有我」，由于那个「计我论者」，他这样思惟观察，他就认为是有我的，认为有我是对的，「故说有我」。

子三、理破（分二科） 丑一、别征诘（分二科） 寅一、诘二因（分二科） 卯一、不觉为先而起我觉难（分四科） 辰一、即事异事难（分二科） 巳一、总征

我今问汝，随汝意答。为即于所见事，起萨埵觉？为异于所见事，起萨埵觉耶？

「我今问汝，随汝意答」。这以下是第三段「理破」。前面是「标计」，然后「叙因」，现在是「理破」。这个是「计我论者」分四段，第一段是「标计」，第二段是「叙因」，现在第三段是「理破」。这一共分四段还有一段。这是「理破」。现在就是用佛法的道理来破除，佛法这个「无我论」的道理来破斥这个「有我论」，那么分两段。第一段是丑一「别征诘」，别征诘，就是一条一条的叫做「别」，来问他、来难问他；「诘」，就是难问。这又分两科，第一科是「诘二因」，先问他，前面这是两种因。第一就是「不觉为先而起我觉难」，这是第一因，这里面分四科，第一科是「即事异事难」。先「总征」。

「我今问汝」，你前面提出来了你的理论，你的「有我论」的道理，那我是不同意的。我现在问你「随汝意答」，你有自由、有自由的意志，你想怎么回答，你就怎么回答。我现在问你：「为即于所见事，起萨埵觉？为异于所见事起萨埵觉耶？」这个我前面说过，这和《中观论》是一样，《中观论》也是用这个「一、异」来破对方的。这里也是一样。「为即于所见事」，就是「一」；为「异于所见事」是「异」。用「一、异」这个的方法来破他。

「为即于所见事，起萨埵觉？」你是就在「所见的事物」上面发起「萨埵」的感觉？「为异于所见事？」为不同于所见的事情上，发起「萨埵」的感觉呢？我们众生凡夫不论是有多大的智慧，心都是粗，心不够细致，前面说的举出来的这些「有我论」的理由都是粗，说的不是有道理的。现在这个地方用「一、异」，就把他这个粗略的事情显示出来了。

提出这两个问，这是「总征」，然后「别诘」，然后再一条一条的说。

巳二、别诘（分二科）　午一、即所见事难

若即于所见事，起萨埵觉者，汝不应言，即于色等，计有萨埵、计有我者，是颠倒觉。

「若即于所见事，起萨埵觉者」，说是你认为有我，你认为有我，就在这所见的事情上生起有我的这种分别心。若是这样的话，是「汝不应言，即于色等，计有萨埵、计有我者，是颠倒觉」。这是他自己相违的意思，自相矛盾的意思。你就不应该说：「即于色等，计有萨埵」，就是在色受想行识上，你执着有我；就在色受想行识上就是有我。「计有我者，是颠倒觉」，你自己说在色受想行识上执有我，这是「颠倒觉」，这是错误的，这是不对的。

这是他这个「有我论者」有这样的思想，这件事后面有说。就是你执着的这个我是常恒住不变异的，这色受想行识不是常恒住不变异的，我们的色受想行识是无常、是变异的。你说这无常变异的就是常恒住不变异的我，这不是自己自相矛盾的嘛？所以他也感觉到这个道理了，所以他自己说就在色受想行识上执着是我是不对的，是「颠倒觉」。这是澄清了一件事，色受想行识这自体上不是我。这个是「即于所见事，即所见事难」，这一段这一科难问他，说完了，现在底下。

午二、异所见事难（分二科）　未一、约色蕴辨

若异于所见事，起萨埵觉者，我有形量，不应道理。

「若异于所见事起，萨埵觉者」，第二科「异于所见事」这个难问，分两科。第一科「约色蕴办」。

「若异于所见事」，这个「异」就是不同的，就是离开了它另外有一个我，是这

样意思。「若异于所见事，起萨埵觉者」，就是不在那件事上执着有我，是另外的有个我，这样子。这样说呢，「我有形量，不应道理」。那你若执着这个，你所执着这个我，还是有形相、有大小的量，有大小的数量可说的，有形相可说的，就不合道理了。因为这个大小的形相、数量都是色蕴，它是在色蕴上才有形量可言。你说难开，不是在色法上执着有我，在色法以外有个我，色法以外有个我它所执着这个我，这个我有多大呢，像身体这么大，或者是像手指头那么大，或者是有芥菜仔那么大，它这个我是那么大，这个我这样说就是有形量了。你说不是在色上执着有我的，但是你说那个我还是一个色，那么不是不合道理了。所以是「起萨埵觉者，我有形量，不应道理」。

这是约色蕴来辨。

未二、约余蕴辨

或有胜劣，或刹帝力等，或愚或智，或能取彼色等境界，不应道理。

第二科「约余蕴辨」，约其余的受想行识四蕴来辨别。

说是你「异于所见事」，不是在受想行识上执着有我。离开了受想行识之外，另外有一个我的体性。这个体性是特别殊胜的。

或者是...「或有胜劣」，或者受苦、受乐，就有胜劣的差别，那个是我。「或」者是「刹帝力等，或愚或智等」。「或刹帝力等」，那就是那个想蕴。有胜劣那个是受蕴。「或愚或智」就是那个行蕴，就是刚才讲过那个。「或能取彼色等境界」就是识蕴。你还是取境界那个是我，那还是识蕴。「或愚或智」，净行、不净行，那么那就是行蕴。你还没能离开受想行识的蕴，那你怎么能说：异于色受想行识另外有个我呢？你这是不能成立了。

这是「异所见事」的难问。这第一科说完了。第一科就是「即事异事难」，这一科难问这个有我论者不能成立。

辰二、自体余体难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？为唯由此法自体，起此觉耶？为亦由余体，起此觉耶？

「又汝何所欲？为唯由此法自体，起此觉耶？」这是第二科「自体余体难」，分两科，第一科「总征」。

「又汝何所欲」，又你是主张有我，你想要成立你的有我论，但是你所说的理由又不像，你究竟是想怎么的呢？说「为唯由此法自体，起此觉耶？」你是！「唯」者，是也。你是唯独由此法的自体生起有我的感觉吗？就是譬如说还是在色受想行识说，唯有此色受想行识自体，生起有我的感觉吗？「为亦由余体，起此觉耶？」就是离开了色受想行识在另外的境界上，生起有我的感觉吗？这还是一异，这样说。

这是「总征」。底下「别诘」，「别诘」分两科，「唯由自体难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、唯由自体难

若唯由此法自体起此觉者，即于所见起彼我觉，不应说名为颠倒觉。

「若唯由此法自体起此觉者」，假设你唯独是、单独是由此色受想行识五种事情

的自体，生起我的感觉。色是我、受想行识是我，就是这样子。「即于所见起彼我觉，不应说名为颠倒觉」，这就还是前面那个理由。那就是在所见的色受想行识上起我，那就不应该说它是颠倒觉了。在色受想行识上执着有我是错误的，你就不应该这样子讲了，是不是？你前面原来是这么讲的，你现在又这样执着，那不是错误了吗？这是「唯由自体执着有我」是不对的。

午二、亦由余体难

若亦由余体起此觉者：即一切境界，各是一切境界觉因，故不应理。

这又是说出来这么一个理由来破它，「由余体难」。

「若亦由余体」，若是你的想法不同意，前面「即于所见，起彼我想」，你不同意这个，那你就是另外执着「亦由余体」，就是除掉了色受想行识的体，另外的事情上执着有我「起此觉者」。你若这样讲的话，那也是错误的。

「即一切境界，各是一切境界觉因」了，那就会有这种情形。那么不由自境界的事情，为自境界的觉因。你譬如说是这个善法，对于他人有利益的事情、对自己有利益；现在有利益，将来也有利益，是名为善，就是在这件事的自体上，名之为善。说是不！不在自体上，是另外对人有害的事情，叫做善。如果是这个善不在自体上立名，在另外的恶法上立名为善，若是这样的话，就是可以譬喻这件事。

「若亦由余体，起此觉者，即一切境界，各是一切境界觉因者」。那就是一切境界上，都是一切境界的分别心的因缘了。本来在善法上令人生起善的分别心，恶法上生起恶法的分别心。现在你不这样说，离开了他本身另外可以有别的感觉，在善法上生起恶的分别心，在恶的可以分别善法的生起。说这个人姓张你说这个人姓王都可以，那个人姓赵说他姓李。这就是「即一切境界，各是一切境界觉因」都可以这样讲，那不是混乱了吗？本来说是，在色受想行识上执着有我，是不对。那么离开了色受想行识；也没有色、也没有受、也没有想、也没有行，也没有识，另外一个境界上是有我，在那个地方执着有我，那个地方执着有我，这就是「亦由余体起此觉者」，这样的话，就会有一种混乱的过失。「即一切境界各是一切境界觉因」了，就是有这种毛病、有这种过失。在那个地方也没有色受想行识，你有什么可说呢？怎么能说它是我？你那我是什么样子呢？没有话好说。这就是这样的意思。

所以是不由自境界的事情上，为自境界分别心的因缘。那么就是在别的境界上生起此法的分别心，这样子就有这个混乱的过失。「即一切境界，各是一切境界觉因」。本来又在色法上生起色法的分别心，在心法上生起心法的分别心，这样才是对的。现在你说是，在「色法」上不生色法的分别心，在「心法」上生色法的分别心，这就是不对了。那么在心法上生色法的分别心，在色法上生心法的分别心，那不是混乱了吗？所以这叫做是「由余体起此觉者，即一切境界各是一切境界觉因」，这是这么意思。「故不应理」，你那样子去执着有我，是不合道理。

用这样的理由去破他的我，是这样子说法。不过这还是一个总论，下面还有详细的解释。这是第二科「自体余体难」。现在第三科「情非情数难」。

辰三、情非情数难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？于无情数有情觉，于有情数无情觉，于余有情数余有情觉，为起为不起耶？

这还是随前面这个意思，虽然立名字各不同，但是还是前面那个意思，就是「由

余体起此觉」，这是有问题的。这是先「总征」。

又你是「何所欲？于无情数有情觉」，在有情上起有情觉，在无情那里起无情觉这样才是合道理，你现在说是在余体起此觉；在他法上起此法的感觉，你这样子那就是「于无情数有情觉」。这个「数」在这里，就是执着的意思、分别的意思，当分别讲，当执着讲。在无情的事情上，你执着它是有情，你执着它是有情，你在思惟它是有情，你分别它是有情，这样子是不对的。「于无情数有情觉，于有情数无情觉」，于有情的众生你就分别他、你认为他、你执着他是无情的，这样子，是这样子吗？

「于余有情数余有情觉」，说是余有情，那人是张先生，你认为他是李先生，那可以吗？这「于余有情数余有情觉」，是这样子。「为起为不起耶？」你生起这种感觉可以这样子，你发起这样的感觉吗？是起是不起呢？这样问他。

这是「总征」。底下是「别诘」，分两科。第一科「起异觉难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、起异觉难难

若起者，是即无情应是有情，有情应是无情，是余有情应是余有情，此不应理。

「若起者」，你若是生起这样的分别心的话，「是即无情应是有情」了。在无情上起有情觉；那么无情就是有情，这事不就是颠倒了吗？有情应是无情了。在色法上，这是色法你认为它是心法，这是心法你认为它是色法，这是颠倒。这是无情应是有情；有情应是无情了。是余有情应是余有情。他是张先生你认为他是李先生，说他是李先生你认为他是赵先生，那这都是混乱了。「是余有情」，「此不应理」，这是不合道理的。

午二、不起异觉难

若不起者，则非拨现量，不应道理。

第二科「不起异觉难」。

你这个说法是有道理。「于有情说是无情，无情说是有情」，我没有这种分别心，我没有这个执着。说「若不起者」，你不发起这种颠倒觉的话，「则非拨现量」，那又违反了这个现量的道理，违反了现量还是不合道理。这违反现量怎么讲呢？这窥基大师举个例子，就是我们一般人远远的看那地方有个人，但是你到跟前一看是一棵树被火烧了，没有树枝了，枝干没有了，就是秃秃地一棵树在那里，远远的看是一个人。那么这是我们凡夫现前的很平常的这种境界，平常的这种境界，这就是叫做「现量」，这是现量觉。这种现量是很一般性、时时有的这种事情，那这就是无情当做有情的感觉了。那样子水里面小小地有一点有点东西，看是个小虫呢？是个微尘呢？也是有这种分别心呀！说是「则非拨现量」，若是说是不起这种感觉，那就是违反现量，现量是不可以违反地。说是你这样的心情，你不在色受想行识上执着有我，离开了色受想行识，在那个也没有有色、也没有受、也没有想、也没有行、也没有识上面，在这个境界上执着有个我，这就类似是这种情形。所以这是一种不合道理的。

这是第三科。现在第四科「现量比量难」。

辰四、现量比量难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？此萨埵觉，为取现量义？为取比量义耶？

是这样。这是现量、比量的难，分两科，先是「总征」。

「又汝何所欲？」你执着的这个萨埵的感觉、有情的感觉，这个有情就是有我。这个有我，你是从这个现量、比量上，是用那一个量，来证明是有这个萨埵的感觉呢？就是这么意思，「为取现量义？为取比量义？」

这是「总征」。底下「别诘」，别诘分两科，先是「取现量义难」。

巳二、别诘（分二科） 午一、取现量义难

若取现量义者，唯色等蕴是现量义。我非现量义，故不应理。

「若取现量义者」，这个「现量」怎么讲呢？就是有所缘境，有所缘界，你的眼耳鼻舌身接触这个所缘境，生起了了别，这叫做「现量」。譬如说我现在看见这火在燃烧，那么这就是「现量」的境界。如果说是我看墙那一边看见有烟出来，我没看见火，只看见冒烟。看见冒烟，我就说那一定是有火，那这就是「比量」了。就是你没有看见那件事，你心里面在我以前看见火是冒烟的，现在没有看见火，但是看见烟了，就是推比、比量，由你以前知道的事情做一个对比，「比量」一下，就是有火了。

我以前看见牛有角，我现在只是被墙遮住了，只是看见那个角，下面牛身没看见，那有角一定是那里有牛，这叫做「比量」。就是没有看见事情，心里面来推算，那就是「比量」。有这么一件事，我在看见了，这就是「现量」。现在是说你这个有我，你是用「现量」，还是用「比量」？是这样说。

说是「若取现量义者」，若是你从现量上去证明是有我的话，这样讲「唯色等蕴是现量义」，这样讲，唯有色受想行识这五法是现量义。因为是有色法的存在，有受的存在，有想行识的存在，这是有这么一件事。有这么一件事，所以这是属于「现量」。「我非现量义」，这个「我」不是色受想行识，不是色受想行识，他是什么？那就是非色受想行识。非色受想行识的话，没有这个体相，没有色受想行识的体相，你这个眼耳鼻舌身没有办法接触。没有办法接触感觉到有我的存在，那就不是「现量」了。不是现量，你说是现量，「故不应理」，那就不合道理。所以从现量义来看呢，就不能证明是有我的，只能证明有色受想行识的存在。

午二、取比量义难

若取比量义者，如愚稚等，未能思度，不应率尔起于我觉。

「若取比量义者」，用比量的义来证明有我的话呢，「如愚稚等，未能思度，不应率尔起于我觉」，若从比量的意思才能知道有我。这个我的体性，没有色受想行识的相貌，我没办法感觉到有我，但是他是…我会发出作用来，有作用推知道有体性的我。这样子呢，就是得要用去思惟。要经过思惟观察才知道有我，那就是「比量」的意思。

若这样的话呢，「如愚稚等」，世间上这个特别愚笨的人、或者这个「稚」是个小孩子，这个小孩子。「未能思度」，他们的头脑不成熟，他不知道观察思惟的。那么这个愚笨的人和这个童子，他们「不应率尔起于我觉」，那么他们就不能够任运的就会生起了我的感觉。但是这个愚稚也有我的感觉的，那么你说是由比量可以推知有我呀！这件事还是有困难，还是不能成立的。所以说是，「如愚稚等，未能思度，不应率尔起于我觉」，这是用这个愚稚的不能够思度，就是不能成立你的比量而有我。

卯二、思觉为先得有所作难（分五科）　辰一、觉我为因难（分二科）　巳一、总征

又我今问汝，随汝意答。如世间所作，为以觉为因？为以我为因？

这是前面这一共是四科，就是解释那个第一个因，第一因，解释那第一句话的，就是「不觉为先，而起我觉」解释完了。问他…提出来的问题问完了。现在第二因「思觉为先得有所作难」，这个第二科，这科分成五段，第一科是「觉我为因难」，先「总征」。

「又我今问汝」，我现在问你，随汝意回答我。「如世间所作」，就是一般上世间上的人见闻觉知的事情，或者是做种种的事情，做善事或者是做恶事，这一切「世间所作」，这一切事情是怎么做出来的呢？「为以觉为因？为以我为因？」你说：思觉为先，得有所作，证明有我。那我现在问你：这世间上的人，他要做什么事情的时候，见闻觉知的这些事情，他是以「觉」为因缘，而去见闻觉知？是以「我」为因缘，而去见闻觉知做什么事情呢？是以谁为因呢？这样子。

这是问。「别诘」，先是「以觉为因难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、以觉为因难

若以觉为因者，执我所作，不应道理。

「若以觉为因者，执我所作，不应道理」。若是这个人他见闻觉知也好，做善事做恶也好，先是去观察思惟，然后才去见闻觉知，然后才去做事。是以「觉」为发动的条件，这样子，那就是「觉」所做的事情。「执我所作，不应道理」，你执着是我所做的事情，那就不合道理了。因为是「觉为因」，不是「以我为因」嘛！

午二、以我为因难

若以我为因者，要先思觉，得有所作，不应道理。

说「若以我为因者」，这是第二段「以我为因难」。

「若是以我」的体性为因，然后才能见闻觉知，才能做善或者做恶的话。「要先思觉，得有所作，不应道理」，你说以我为因，但事实上是以思觉为因，先去观察：我应该怎么样见闻觉知，应该怎么样做善事或是怎么样做恶事，是以思觉来做的，「得有所作」。那么你说是以我为因，这是不合道理。这是说出这件事。

前面说到现量、比量。说这个现量、比量的时候，佛教的理论根本没有，执着这个我根本是没有的，所以在现量上看，根本没有我的存在。现量最明显的就是前五识，前五识因为它不会去深一层的去思惟，只要没有这件事它就不能了别。只要没有这件事就没有了别，只要有这件事这个前五识接触了，它才能了别。没有这件事，它就不会分别。第六识可不同！第六识有这件事能分别，没有这件事也能分别，那就是另一回事了。

现在说是我们的心，刚才说，我在思觉：我会做这件事，我会做那件事，认为这是我来决定的。但事实上是分别心，只是分别，这样观察、那样观察，怎么样对我有利，这个是这样分别、用分别心来发动种种的事情，是这么回事。但是若认为是以我为因发动种种事，就与事实不是太符合了。所以「若以我为因者，要先思觉，得有所作」，就不合道理。

辰二、因常无常难（分二科） 巳一、总征

又汝何所欲？所作事因常无常耶？

「又汝何所欲？所作事因常无常耶？若无常者，此所作因，体是变异，执我有作，不应道理。若是常者，即无变异，无变有作，不应道理」。这「计有我论」，大科一共有十六，十六段，「计有我论」是第四段。「计有我论」里面分三科，第一科是「标计」，第二科是「叙因」，第三科是「理破」。现在就是第三科，是本论的作者破这个「有我论」。破有我论第一科是「别征诘」，第二科是「诘略义」。「别征诘」里面先是「诘二因」，第二科是「破所计」。「诘二因」里面第一科是「不觉为先而起我觉难」，这一科讲完了。第二科「思觉为先得有所作难」，这一科里面分五段，第一科是「觉我为因难」，这一科也讲过了，现在是第二科「因常无常难」。

「又汝何所欲？」这是本论作者问这个计我论作者。「所作事因常无常耶？」这是总问。「所作事因」这句话怎么讲呢？就是做事的时候，做种种事的时候，这个眼耳鼻舌身意面对色声香味触法有所行动，做种种事的时候。这做种种事是谁来做这种种事呢？有一个因的，这个因就是能作者，能做种种事的那一个，那个能作者那个因，它是常住的呢？是不常住的呢？这是提出来这个问。也就是说这个我是常住的？是无常住的呢？是无常的呢？这样问。

这是总问，下面是「别诘」，别诘中先「无常难」，先难问他是无常的。

巳二、别诘（分二科） 午一、无常难

若无常者，此所作因，体是变异，执我有作，不应道理。

如果说你同意做事的因，他不是常住的。你若是同意是无常的话，「此所作因，体是变异」，这个做事之因的这个作者，他的体性是有变化的，不是不变化的，他是有变化的。他若是有变化的，你认为所执着的我会做种种事，那就是不合道理。

「是执我有作，不应道理」，你执着这常住的我，没有变化的我，他会做种种事，就不合道理。因为你认为这所作之因是无常的，那就是无常的东西会做种种事，你现在执着我有所作就不对了。因为我是常住的，他不是无常，那么就是有点矛盾。这是自己的想法自相矛盾。这是「无常难」。

午二、常难

若是常者，即无变异，无变有作，不应道理。

「若是常者，即无变异」，如果说你改变了主意，你认为这个做事的那个因者，能做事那个是常恒住不变异的，常恒住的，「即无变异」，那么那个作者他就没有变化了，前后是一致的，前后是一致的，那么他就不应该有所作为。

「无变有作，不应道理」，这个无变异的我，他会有作为，做这个事做那个事，他若做他就是有变化了。你说这我「作者」是没有变异的，没有变异就不应该有作，而你认为这个我有作，这「不应道理」，这是也不合道理。这个难问的事情，就是若是有所作为，他一定是无常的，他是有变化的。他在做种种事的时候，就是要种种分别，应该这样做应该那样做，那么这就是有变化，而你执着我是常住不变化的，不变

化就不能有所作，而你认为我有所作，这不合道理了。

这是这一科「因常无常难」这一科说完了。

辰三、我动无动难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？为有动作之我，能有所作？为无动作之我，有所作耶？

这是第三科「我动无动难」，先「总征」。

「又汝何所欲？为有动作之我」。这个我，他是有动作的，他不是个死的东西，他是一个活动的、活活泼泼的有种种动作的。如果你同意这样说法的话，那么这个有动作的我，他能有所作为，这样没有自语相违的过失。

「为无动作之我，有所作耶？」你的主张是不是无动作的我，这个我是静态的，没有动作。这个我本身是无动作的，但是他能有所作为呢？这是两种见解，你是主张那一种呢？这样问。

这是总问。底下是「别诘」，分二科，先是「有动我难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、有动我难

若有动作之我，能有所作者，是即常作，不应复作。

假设你同意第一个见解，这个我是有动作的，他有所作为。若是这样的话，这样的话你是执着我是常住的了，那么他本身就是动作的，他若做事的时候他应该长时的做种种事情、做种种工作。不应该有时不做，不工作，然后又工作了，「不应复作」不应该这样了。若是这样子，那就和事实不符合了。事实上，我们人做种种事情，都是有的时候做，有的时候不做，不做以后又做，都是「复作」的这种状态，而不是不间断的一直的做，所以你若是这样子主张还是有问题。

午二、无动我难

若无动作之我，有所作者，无动作性，而有所作，不应道理。

「若无动作之我」，若是你执着这个常恒住不变异的我，他本身是静态的、是没有动作的。这个静态的我，他会有所作为的话，「无动作性，而有所作，不应道理」。若这样说，你说这我是无动作的、是静态的，然后又说他去做种种工作，这不是自相矛盾吗？说是「不应道理」不合道理的。有动作我也是不合道理，无动作我也是不合道理。这是这一科也讲完了。

辰四、作因有无难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？为有因故，我有所作？为无因耶？

这是第四科，一共是分五科，现在是第四科「作因有无难」，先是总问「总征」。

「又汝何所欲？为有因故，我有所作？」这个「我」他是有作用的，能做种种事，但是做事的时候要有种种的因缘，这我才能做事。我有种种因，我才能做事呢？「为无因耶？」不假藉种种因缘，我就能做事呢？

这是有因无因，这是总问。底下「别诘」，先说「有因难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、有因难

若有因者，此我应由余因策发，方有所作，不应道理。

「若有因者」，若这个我做事的时候不是单独我能做事，他要凭借种种因缘，是要有因。若这样的话，「此我应由余因策发方有所作」，那这样说这个我，他做事的时候应该假藉「由余」，假藉其他的，在我以外有其他的种种的因缘，来「策发」这个我，来鞭策他、来发动他，然后我才有所作。若这样的话，就不是我有所作，而是种种的因有所作了，而你执着我有所作，「不应道理」，那就不对了，那是不合道理。

午二、无因难

若无因者，应一切时作一切事，不应道理。

如果说这我，如果是有所凭借、有所待、有所依赖，然后又是做，还是有不对。说有我是做，这个理由不充足，那么还是无因，不须要假藉其他的因缘，我就能够有所做。这样说，不待因缘，你这个我就应该一切时做一切事，很容易吗，不须要假藉因缘。比如说我们这个眼睛看见一切物须要有光明的因缘，若没有明的时候眼就不能见，那这个眼要见就不是那么容易，有时能见有时不能见。那么我不用凭借种种因缘就能做一切事，那么所有的事情都很容易做的，那么他就应该一切时来做一切的事情。

「不应道理」，事实是这样子的吗？不是的。不用凭借因缘是不可以，无因缘是不能有所作。所以「若无因者，应一切时作一切事」，那这是更不对，与事实不相符合。那么认为我是常住的，不须要假藉因缘就有所作为，我应该一切时一直一直的有所作为，事实上也不是这样子，这是「有因无因难」。

现在是第五科「作依自他难」。

辰五、作依自他难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？此我为依自故，能有所作？为依他故，能有所作？

这和前面的因有相同意思，但是字样不同。而这理由在本论作者这方面是更充足了，更明显知道「有我论」是错误了。

「又汝何所欲？此我为依自故，能有所作？」这个我有所作为，他只靠自己就能有所作为呢？「为依他故，能有所作？」为是要靠其他的因缘，才能所作呢？

这是总问。底下是别问，先说「依自难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、依自难

若依自者，此我自作老病死苦杂染等事，不应道理。

「若依自者」，若是唯独靠自己，就能有所作为。这样的话，「此我自作老病死苦杂染等事，不应道理」。就靠自己，他自己就能有所作，那我们很明显的，人这一生会做一些有老、有病、有死的苦恼。有老苦、有病苦、有死苦，还有爱别离苦、怨

憎会苦，很多的苦恼的事情，很多污秽的事情。自己给自己做一些受苦的事情，做一些污染、污秽的事情，还有这种事情吗？这是不合道理的，「不应道理」。因为我们是自己都不愿意老，也不愿意病，也不愿意死，也不愿意有些不名誉的事情，那么自己不愿意的事情，自己怎么还会去做呢？自己为自己制造苦恼，这是不合道理。这是「依自难」。

午二、依他难

若依他者，计我所作，不应道理。

「若依他者，计我所作，不应道理」。若是说做事情不是他自己的力量，还要靠其他的因缘，靠其他因缘自己不能作得主的，所以就有老病死，不受也要受。若是这样的话，「若依他者，计我所作，不应道理」。那你不能说这是我所做的，这句话就不合道理了。那么就是他做的，若他做的就不是我做的，你执着有我所做就不合道理。

这一共是这五科。就是「思觉为先得有所作难」，这一科完了。一共是两科「不觉为先而起我觉难」、「思觉为先得有所作难」，这两科解释完了。这是「诘二因」这一科讲完了，底下第二科「破所计」。

寅二、破所计（分八科）　卯一、于诸蕴中假施设故（分二科）　辰一、总征

又我今问汝，随汝意答。为即于蕴施设有我？为于诸蕴中？为蕴外余处？为不属蕴耶？

这是「破所计」分八科，前面是本论论主对「计我论者」提出问题，还没有正式的来破他。这底下正式来破他的有我论。破有我论分八科，第一科「于诸蕴中假施设故」这是第一科，在诸蕴里面就是色受想行识五蕴里面假施设我，用这个道理来破他。第一科是「总征」。

「我今问汝，随汝意答。为即于蕴施设有我？」还是先问他。你说有我，有我这个我是怎么有法呢？「为即蕴」，就是在色受想行识上施设我的名字，名之为有我，是这样子吗？在色受想行识上，这色、受、想、行、识这五法，五法各有各的体相，就在这五蕴的体相上假名为我，这叫做「有我论」，是这样的吗？这是问，这是第一个。

「为于诸蕴中？」那是第一个问，现在第二个问。第二个问是说，我不是，我不是这个色受想行识就是我，不是，不是这个意思。是另外有一个我，离开了色受想行识的体性另外有一个我。另外这个我，这个体性他在什么地方呢？他就在色受想行识里面，他的住处和色受想行识在一起住，这样子，这个我是这样子。

「为蕴外余处？」第三个问，说是色受想行识不是我，另外有一个我。而这个我可不在色想行识里面，是在色受想行识以外在其他的地方住。色受想行识在旧金山，这个我在纽约。是「蕴外余处」是这样子吗？但是虽然不同住，但是有关系，色受想行识是我的，色是我的，受想行识也是我的，是有关系的，是这样子吗？这是第三个问。现在底下是第四个问。

「为不属蕴耶？」你的主意说是色受想行识不是我，另外有一个我。这个我也不在色受想行识里面，在别的地方住。别的地方住和色受想行识不相属，没有关系。他是不属于我，不是说色是我、受想行识是我，不是，和他没有这种关系，是这样子吗？

这一共有四个问。四个问，第一个问「于蕴施设有我」就是「即蕴是我」，底下三个问是「离蕴是我」，离开了五蕴另外有一个我，但是这个我住处有分别。一个在蕴中，一个在蕴外，但是蕴属于我。「为不属蕴」，蕴不属于我。所以合起来是有四个分别。

这是「总征」。底下「别诘」，别诘里面就是分四科，第一科「即蕴难」。

辰二、别诘（分四科）　巳一、即蕴难

若即于蕴施设我者，是我与蕴无有差别，而计有我谛实常住，不应道理。

「若即于蕴施设我者」，假设就在无常变化老病死的色受想行识里面施设有个我，这样的话，「是我与蕴无有差别」。那就说是这个我和五蕴是没有差别的，没有别体了。色受想行识就是我，那么就是没有差别。

「而计有我谛实常住」，若是这样五蕴就是我的话，五蕴是不真实的，不是常住的，他是虚妄的、是有变异的、是有老病死的，就不是常住的。那你执着我是有真实的体性，那是常住不坏的，就不对了，就错误了。

「谛」就是不颠倒的意思，是正确的。有真实体性叫「实」，就是常住不坏的。「常住」是在时间上说；「实」是在空间上说，他的体性是真实的。在时间上看，又是常住的，这样子这个我是最好的，是不颠倒的，这样子执着我的体性与色受想行识的体相是不符合的，那你执着色受想行识是我，是不对的。这是第一个执着是被破掉了，不合道理。这个理由是很充足的，很容易可以认可这个道理。

「若于诸蕴中者」，这底下第二科，于诸蕴中执着有我的难，分两科，第一科「总征」。

巳二、于诸蕴中难（分二科）　午一、总征

若于诸蕴中者，此我为常？为无常耶？

「若于诸蕴中者，此我为常？为无常耶？」这还是前面说的，这个我是常住的呢？是不常住有变化呢？这样问。

底下「别诘」，第一科是「常难」，分三科，第一「难有损益」。

午二、别诘（分二科）　未一、常难（分三科）　申一、难有损益

若是常者，常住之我，为诸苦乐之所损益，不应道理。

若是在五蕴里面的这个我，说他是常住的，「常住之我，为诸苦乐之所损益，不应道理」。用「损益」来难问他，因为色受想行识他会遭遇到苦恼的境界，很多的苦恼像是老、病这种苦恼，爱别离、怨憎会很多这个的苦恼，很多不如意的事情，苦恼，有苦。另外色受想行识也会有些如意的事情，就是乐，如意的事情。这个苦恼来了的时候，就是有所伤害，就是「损」。快乐的事情来了，就有所增「益」，对他有所利益，是人所欢喜的。

若说这个「我」色受想行识不是我，另外有个我，这个我在色受想行识里面住，色受想行识有苦乐的损益的时候，有苦乐的时候，这个我是受苦乐的损益，是不是？若是受苦乐的损益，「我」就有变化了；我受到伤害，或者我受到利益，就是有变化

了，有变化就不是常了！你执着我是常住，不应道理。

这是用「损益」来难问他，这是第一科。第二科「难起法非法」。

申二、难起法非法

若无损益，起法非法，不应道理。

「若无损益」，如果你执着这个我在五蕴里面，这个五蕴有苦有乐的时候，我没受到影响，我没受到伤害，我也没受到什么好处，无损无益。你有这个想法吗？你这样执着吗？若是这样的话，这个我是不受到伤害，也没受到好处。

「起法非法，不应道理」。这个「我」，他会发动有道德的行为、或者是不道德的行为，做些善事或者做恶事，这就不对了，他不应做这种事。事实上，人是这样子，受到苦恼时候，就要想办法排斥这个苦、消灭这个苦。消灭这个苦，就采取道德的行为或不道德的行为，非法的手段来把这苦消除，那么就会采取这种行动。或者说是我感觉到乐非常好，如意的事情对我非常好，但这个如意会有变化，那我不同意，我也采取行动。我采取道德的行为保护我的利益，或者说采取非法的行为保护自己的利益。

是「起法非法」，人是这样子，若是这「起法非法」，就表示这个我受到伤害或者受到利益了。你若说苦来了的时候对我没有影响，乐来了对我也没影响，我是不受的，不受一切法。不受一切法，那为什么起法非法的行动呢？你起法非法的行动了，就是你有损益了，有损益了这个我就是不常住，不常住而说是常，不应道理，就是不合道理。

这是第二难，「难起法非法」是不合道理。

申三、难蕴应不起等

若不生起法及非法，应诸蕴身，毕竟不起；又应不由功用，我常解脱。

「若不生起法及非法，应诸蕴身，毕竟不起」。这是第三个难，「难蕴应不起难」，应该不生起诸蕴。

若是说「若不生起法、非法」，有苦恼来了、有安乐的事来了，对我没影响，我也「不生起法、非法」的行动。若是这样子的话，「应诸蕴身毕竟不起」，那么这就是没有造业，不受法非法的损益，不受苦乐损益，就是没有烦恼。「不起法、非法」就是没有业力，没有烦恼，也没有业力。这蕴身、色受想行识这个果报是由惑业招感来的，现在我是不受一切法，没有业力，没有烦恼，也没有业力，那就没有果报可得了。「应诸蕴身毕竟不起」，那决定不生起色受想行识这个果报了。阿罗汉入无余涅盘的时候，前一念灭后一念不生，就没有色受想行识了，那就是毕竟不起，那是涅盘的境界了，是这样子吗？也不是，无量劫来，死了一个果报，又得一个；死掉了一个果报，又得一个；死掉一个皮袋，又有一个皮袋；死掉一个皮袋，又出来一个皮袋，是无间断的受果报，「应诸蕴身毕竟不起」是与事实不合。

如果说决定是…若照你说「不起法非法」，蕴身也不起，若这样的话，「又应不由功用，我常解脱」，那就不须要修梵行了，不须要费多大的辛苦，父母又不允许，还要出家修梵行了，就不须要这件事，那么我常…我就是常住在解脱的境界，自然得涅盘了，就离开了生死苦了，那不是应该这样子嘛！事实上又不是，事实上一直在生死苦里流转。所以这个事情，你这样说是不对的。

「常难」分这么三个难。若是常住的，有损益，不对。起非法，也不对，起法非法，也不对。蕴应不起，应该是这样，但事实上又不是。所以你执着我是常住的，这不合道理。

这下面第二科是「无常难」。

未二、无常难（分二科）　申一、离蕴不可得

若无常者，离蕴体外，有生有灭，相续流转，法不可得，故不应理。

这底下说这个「无常难」，分两科，第一科是「离蕴不可得」。说是你执着我的体性是常住的，感觉到不合道理有困难，那么我放弃这个常住的执着。我认为「我」还是无常的，是为诸苦乐之所损益的，是为诸苦乐之所损益数起非法的行动的，是无常的，这个「我」是无常。

「若无常者，离蕴体外」，你执着是离开了色受想行识的体性以外有一个我，那么这个我还是无常的，在五蕴里面有个无常的我，有生有灭，生了又灭，灭了又生，相续的流转，这样讲这是不对的。因为这个…所有的生灭之法都在五蕴里面包括了，另外再没有生灭无常的事情，所以离开了五蕴体之外，生灭流转法是不可得的。这就是你若说是有我，若是生灭，那就在五蕴之中，而不是五蕴之外的啊！「故不应理」，所以，你若执着离开了色受想行识，另外有个生灭无常的我，是不对的。

申二、此后不作得

又于此灭坏，后于余处，不作而得，有大过失，故不应理。

这第二科「此后不作得」。若是你原来是执着我是常住的，现在认为我是无常的，这无常我会灭坏了，在五蕴里面灭坏了，就是和五蕴一起的坏了、灭坏了。他若一灭，五蕴也灭了，我也灭了的话，那么我所造的法非法的业力，也随之都灭坏了、都灭了，都灭了以后呢，「后于余处，不作而得」，以后又在另一个地方，在另一个地方就忽然间又出来一个色受想行识、出来一个我。那么那个我是「不作而得」，就是没有因缘，没有因缘就出来一个色受想行识，没有因缘就出来我，这是「有大过失」，这个过失太大了。

那个人不作善（应是：恶），忽然间就跑出了三恶道的果报出来；那个人没有作善，忽然间就有人天的果报出来。也没有作恶就有三恶道的果报出来，那不是有大过失了嘛，这是不对的。所以这样说，执着常也不对，离开了五蕴另外有我，执着是无常也是不对的。这一下子是不可能有我了，这是常无常是不对。这是前二科「即蕴难」这一科讲完了。「于诸蕴中难」这一科也说完了。

现在下面第三是「蕴外余处难」。

巳三、蕴外余处难

若蕴外余处者，汝所计我，应是无为，不应道理。

「若蕴外余处」，若你执着是…执着我还是常住的，但这个常住他在五蕴之中受到五蕴的苦乐的损益，所以这个我的体性不在五蕴里面，「在余处」，在其他的地方，在另外一个地方、另外地方，这五蕴受苦受乐的时候，那不影响我，他这个意思，他有这个意思。不影响我，那么这样说呢，「蕴外余处」的话，「汝所计我，应是无为」了。因为所有五蕴的生灭就包括了一切的有为法都在内了，你说在五蕴之

外，那这个我应该是无为，应该是无为。我若是无为的话，就没有变化，没有老病死的变化，也没有六道轮回的变化，也没有种种的贪瞋痴、善恶业的这些变化了，没有这些事情。没有这个事情，这个无为的境界自然就是涅盘的境界了，那可以那是那样吗？这是也是有问题。

巳四、不属于蕴难

若不属蕴者，我一切时应无染污，又我与身不应相属，此不应理。

「若不属蕴者」，前面是「蕴外余处」，现在第四是「不属于蕴难」。

「若不属蕴者」，说是他在五蕴之外，而于色受想行识不相关联，没有关系。「我一切时应无染污」，那么这个你所执着的这个我，他一切时应该没有染污了。因为这个染污都在色受想行识那里，色受想行识是有烦恼的，所以有污染。那么那个我在五蕴体之外与五蕴没有关系，那么这个我的体性是清净的，那么我自然是解脱的，你感觉解脱了吗？

所以「又我与身，不应相属」，若是我因为和他没有关系、是不相属的，那就不应该说，色是属于我的、受也属于我的、想行识也是属于我的，就不该这样说了。因为这个外道执着有我的时候，是有这种说法。这个色是属于我，受想行识也是属于我的，有这种说法。那么现在你说是在蕴外余处，而又是不相属，那你就不应该说色受想行识属于我了。你说属于我，不就是不对了吗？这是不合道理。「此不应理」，所以你执着蕴外余处，执着色受想行识不属于我，这都是不合道理的。

这是第一科，这个「破所计」的第一科「于诸蕴中假施设故」，这一科解释完了。这里面有些是《大智度论》有这样说法，所以无着菩萨称龙树菩萨为阿阇黎也有道理，但是这个当然就是弥勒菩萨说的，无着菩萨记录，应该是这么说的。

卯二、由于彼相安立为有故（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？所计之我，为即见者等相？为离见者等相？

这一共是八科，现在是第二科「由于彼相安立为有故」，由彼相安立为有我是这样子，提出这个问题。这里分两科，第一科是「总征」。

「又汝何所欲」，你所执着的我的体性，「为即见者等相？为离见者等相？」前面是约诸蕴，约色受想行识诸蕴来破他这个我，这底下「约见闻觉知」，约这个眼耳鼻舌身意，见闻嗅尝觉知色声香味触法，有见者、闻者乃至知者，见者等…这些相貌、这些体相，或者是现在正见、过去已见、将来是当见，「见者等相」。

你执着有个我，你怎么执着法呢？「为即见者等相？为离见者等相」为是即见闻觉知者的体相为我？「为离」，为是离开了见闻觉知的体相有个我呢？还是「即、离」，就是前面五蕴，是即蕴是我、离蕴是我。这里面是即见闻觉知是我呢？是离开了见闻觉知这个是我呢？这样子问。

底下「别诘」，别诘第一科是「即见者等相难」。前面第一科「于诸蕴中假施设故」，现在第二科「由彼相安立为有故」，由彼见闻等相安立为有我，是这样意思。这个是总问。底下「别诘」，分两科、第一科是「即见者等相难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、即见者等相难（分二科）　午一、更征

若即见者等相者，为即于见等，假立见者等相？为离于见等，别立见者等相？

「若即见者等相者」，若即见闻觉知的体相是我，是这样的话。这样的话我们研究、研究这个见闻觉知的相是怎么回事。「为即于见等，假立见者等相」，这个见者等相，我们研究、研究，究竟谁是「见者」？谁是「闻者」？「为即于见等」，就在见色闻声的这件事上，假立一个见者、闻者乃至知者，是这样子？有见者等相。

「为离于见等，别立见者等相？」为是离开了见闻觉知之外，另外立一个见者、闻者乃至知者呢？是这样子呢？还是即离。研究这个见者等相。

这又是问，再问，「更征」是再问。底下「别诘」，第一科是「即于见者假立见者等相难」。

午二、别诘（分二科）　未一、即于见等假立见者等相难

若即于见等，假立见者等相者，则应见等是见者等；而汝立我为见者等，不应道理。以见者等，与见者等相，无差别故。

「若即于见等」，若是你的主张是「即于见等，假立见者等相者」，这个见者等相，就在见闻觉知上假立名字，名之为见者、闻者乃至知者，就是我们眼睛见一切色的时候，就假立名为眼是见者、或者眼识是见者，乃至意识是知者，就是这样子安立的话。「则应见等即是见者等」，那就应该说这个见闻觉知等，就是见者、闻者等，不是，另外没有个见者。

「而汝立我为见者等，不应道理」，那你现在安立我是见者、闻者乃至知者，这不对了。因为见者就是眼见就是见者，你另外说我是见者，这是不对的，就错误了，不应道理。「以见者等，与见等相，无差别故」。他们就是一体，体是一的，而不是别体，你另外执着一个我是见者、闻者等，就有差别了，这是不符合的。

未二、离于见等假立见者等相难（分二科）　申一、更征

若离于见等，别立见者等相者。彼见等法，为是我所成业？为是我所执具？

「若离于见等，别立见者等相者」，这是第二科，前面是「即所见等假立见者等相难」，现在第二科「离于见等假立见者等相难」。

假设你改变了主意，你「离于见等，别立见者等相者」，那我们再研究、研究。「彼见等法，为是我所成业？为是我所执具？」这提出两个问题。离开了见闻觉知，另外有一个见者等相，就是另外有个我是见者等相。那么我们再研究研究，再问问你。

「为见等法」，这个见闻觉知这一切法，他不是我，另外有个我是见者等，你的执着是这样子。「为是我所成业？」这个见闻觉知的这种作用，这眼睛去见、耳去闻，乃至意去知，这样说这个见闻觉知这些法，是你所执着的我的体性所发出来的作用吗？是他所造成的事情、事业，是由我的体性所造成的这个见闻觉知的作用，见闻觉知的事业是这样子，你发出来的作用，有这个意思。

「为是我所执具？」为是这个我的体性所执持的工具，用这个工具去做事情。这是两个问题，这是先这样问。

底下再「别诘」，别问，别问先第一科是「我所成业难」，「我所成业难」里面

分两科，第一科是「喻破」，说个比喻来破斥这个执着。

申二、别诘（分二科）　酉一、我所成业难（分二科）　戌一、喻破（分五科）　亥一、喻如种子

若是我所成业者，若如种子，应是无常，不应道理。

「若是我所成业者」，说这个见闻觉知不是我，但是是我所造成的业用，造成的事业的话。若是这样讲的话，发出来的业用的话，「若如种子，应是无常，不应道理」。

我说个譬喻来给你听听。比如说这个种子能生芽，种子和芽来说，你是我发出来的作用；这个芽是种子…如果种子会说话的话，就会说这个芽不是我，但是是我发出来的作用，我造出来、我发出来的事情。这样的话，见闻觉知不是我，另外有个我，我和见闻觉知什么关系呢？见闻觉知是我发出来的作用，是我的成绩，我能够有这个能力能见闻觉知这样子。

若是这样的话，那比如说这个种子和芽就是这样意思。若是种子和芽的话，种子和芽的关系的话，这个我的体性和见闻觉知的关系，像种子和芽的关系似的，那样说种子是无常的，那么你这个我也应该是无常的了，你执着是常，就不合道理了。

这是一个，用这个比喻「喻如种子」，第二科「喻如陶师等」。

亥二、喻如陶师等

若言如陶师等假立丈夫，此我应是无常、应是假立，而汝言是常是实，不应道理。

「若言如陶师等」，那个制造陶器的那个师傅，那位工程师，他能制作出来种种的盆、碗…种种的瓷器，各式各样的东西。若是这样的话，我的体性能发出来见闻觉知的作用，像陶师能制造种种的陶器，像这样的话，那就不对了，为什么呢？

是「假立丈夫」。这个陶师是一个人，人就是色受想行识，假名为「陶师」，是「假立」的，陶师是假立的名字。那么他若是生一个儿子，就名为父亲了；他若对他的父亲来说，他又是儿子了，这是假立名字，这个陶师也是假立的名字。

「此我应是无常」，说这个陶师也是无常，也要老病死的，那么你说那个我，能发出来见闻觉知的作用，那也就应该是无常的了，不是常住的，也是假立的名字而已，不是真实，因为陶师是假立的名字。

「而汝言是常是实，不应道理」，如种子也是无常不实，如陶师也还是无常不真实，你执着我是常是实不应道理。

亥三、喻如具神通者

若言如具神通假立丈夫，此我亦应无常假立，于诸所作，随意自在，此亦如前，不应道理。

「若言如具神通假立丈夫，此我亦应无常假立」，这是第三个譬喻，「喻如具神通者」。若是说，比如一个有「神通」的人、具足了神通的人，他能够种种的变化，有这种作用，这个我的体性也会能见闻觉知种种的事情，就像有神通的人种种变化似的。这样子也还是虚妄的，因为那个「具神通」那个人也还是「假立丈夫」，也还是有个色受想行识假名为人而已，那么你说这个我若言「如具神通者」，那个我也就应

该是假立的了，也是不长久的，是假的不真实了。

「于诸所作，随意自在」。这个有神通的人，他若发出来神通的时候，对于他所做的事情很自在的会做出来，那么你这个我就好像神通那样子，对于见闻觉知的事情也随意所作，也能随意自在吗？你这个...若眼根坏了，你眼睛，你这个我还能够见闻觉知吗？还能见吗？这就是不能说是那么自在。所以只是说是在因缘之下有这种作用，假名为...都是假名字，见闻觉知也是假名字，说我是假名字而已。

「此亦如前，不应道理」。这个说是具足如神通这个人，和前面一样都是假立名字不真实的，执着我是有常住、是真实的，「不应道理」。

亥四、喻如地大（分二科）　天一、无常难

若言如地，应是无常。

这是第四科，一共是分五科，这个譬喻里面一共有五个譬喻，现在是第四个「喻如地」就像这个大地。这个大地能生出来万物来，这个我能生出来见闻觉知的作用是这样子，像大地似的。那大地也是无常的，大地很明显的高山会变成大海，大海又变成高山了，或者地震的时候，高山就没有了。所以「若言如地应是无常」，也是不对的。

这个「喻如大地」分两科，第一科是「无常难」，应是无常。第二科「无业用难」。

天二、无业用难（分三科）　地一、标

又所计我，无如地大显了作业，故不应理。

又你所执着的我，你说用大地来比喻，大地有很明显的、很明了的作用，你所计我就是没有如大地显了的作业，所以不合道理，你所执着的我，像大地那样子，是不合道理。

这是「标」。底下是「何以故」，这是「征」。

地二、征

何以故？

怎么知道这个我，无如地大显了作业呢？这是「问」。底下「世间地大...」，这底下第三科解释。

地三、释

世间地大所作业用，显了可得，谓持万物令不坠下，我无是业显了可得。

这「世间的地大所作的业用，显了可得，谓持万物令不坠下」，谓他能够生长万物、能摄持这万物，使令他不坠下，他有这个作用。

「我无是业显了可得」。你所执着的我，很明显的没有这个作用，所以是不应道理。这是第四。底下是第五「喻如虚空」。

亥五、喻如虚空（分二科）　天一、非实有难

若如虚空，应非实有，唯于色无，假立空故，不应道理。

「若如虚空，应非实有」，若是如虚空的话，那也不对。这分两科，第一科「非实有难」。

「若如虚空，应非实有」，不是真实有个虚空，怎么知道呢？「唯于色无，假立空故」，就是在没有地水火风的地方，假名为空，对色法假名为空而已。那么这样子，这空是非实有，你执着的我，也就非实有了，「假立空故」，是「不应道理」。

天二、无业用难（分二科）　地一、标非

虚空虽是假有，而有业用分明可得，非所计我，故不应理。

「虚空虽是假有，而有业用」，第二科「无业用难」分两科，第一科是「标非」，标出他的不对。虚空虽然是假有的，但是他有业用，「业」就是用，「业用」，「分明可得」，他的业用很明白的可以知道，「非所计我」，不是你所执着的我有分明的作用，「故不应理」。这是「标非」。

这第二科是「随释」，解释这个道理。

地二、随释

世间虚空所作业用分明可得者，谓由虚空故，得起往来屈伸等业。

因为有虚空所以能容许你，你可以有往有来、有屈有伸的这种作用。因有虚空所以会有这些作用，你这个我有这个作用吗？

戌二、结斥

是故见等是我所成业，不应道理。

就是前面是用「喻破」，这是第一科，现在第二科是「结斥」。

「是故见等是我所成业，是不应道理」。这个前面这五个比喻，可以知道「我」这个是不能成立的。这个「我」，我的体性若像虚空那样子，你有感觉吗？感觉是世间上的万物都在这个我的体上吗？你感觉人物的往来屈伸都在我的体性里面吗？有这种感觉吗？实在是没有这件事的。所以，这个执着有我是不对的。

酉二、我所执具难（分二科）　戌一、喻如鎌破

若是我所执具者，若言如鎌。如离鎌外，余物亦有能断作用；如是离见等外，于余物上，见等业用不可得故，不应道理。

「若是我所执具者」，前面是第一科，酉一「我所成业难」，用五个譬喻来破他。现在第二科「我所执具难」，分两科，第一科是「喻如鎌破」。

「若是我所执具者」。说是见闻觉知，这眼根，六根、六识，这些东西是我的体性所拿的、所执持的一种工具，用他来做事的。若这样的话，说个譬喻「若言如鎌」，就像这个鎌，就是一种弯曲的一种刀用它来割草的，人拿这个刀去割草，那么

就是我所执具，那么言六根、六识乃至六尘都是我所执具，这样像刀似的、像那个鎌刀似的。

「如离鎌外，余物亦有能断作用」，若是这样子做譬喻来形容这件事的话，那么在譬喻上来看，离开了鎌刀之外，其他的东西也有能断的作用。像我们切菜的刀，也有能断的作用；乃至用这个毒去消灭这个草，也有能断的作用，能断的作用。

「如是离见等外，于余物上，见等业用不可得故」。那若是说离开了见闻觉知这事情之外，在其他的事物上，也有见闻觉知的作用吗？这是不可得的。所以你这个譬喻是不合适。「法喻不契」不相称。

这一段「破我」的确是把我破了，执着有我的理由都不存在了，所以应该说是「无我」。底下还有很多的破。

戊二、喻如火破（分三科） 亥一、标

若言如火，则徒计于我，不应道理。

这是「破所计」的第二科。「破所计」一共是八科，现在是第二科「由于彼相安立为有故」，这一科里面有两科，第一科「即见者等相难」讲完了。现在是第二科「离于见等假立见者等相难」。这一科里面在「别诘」里头分两科，第一科是「我所成业难」，这个是讲完了。现在是第二科「我所执具难」，在「我所执具难」里面又分二科，第一科「喻如鎌破」也讲完了。现在是第二科「喻如火破」，用「火」做譬喻，来破这个「有我论」。

「若言如火，则徒计于我」，若是说所执着的我像火那样子为我所使用，我用火来烧东西，若这样子执着的话，「则徒计于我」，则你所执着的我是白费心力了，等于是没有我了。所以执着有「我」是不应道理，这是「标」。

亥二、征

何以故？

再问，为什么你样说呢？第三科「解释」。

亥三、释

如世间火，离能烧者，亦自能烧故。

「如世间火，离能烧者」，就是世间上的火，它离开了能使用火的烧者的人。「亦自能烧故」，这个火也有燃烧的作用，它也能烧各式各样的东西的。那么这样子说呢，譬如说是我，若是如火那样子，那就不须要有我了，这个见闻觉知自然能见闻觉知嘛，不须要由我去使用的，所以你执着的我，若用火做譬喻那就等于否认了你所执着的我了，所以是「徒计于我」，这一科说完了。

巳二、离见者等相难

若言离见者等相别有我者，则所计我相，乖一切量，不应道理。

这是巳二「离见者等相难」，前面是「即见者等相难」，现在是「离见者等相难」这一科。

「若言离见者等相」，如果你转变你的想法，是离开见闻觉知这些等相以外，另外有一个我，「则所计我相，乖一切量」，你所执着的我就违背了一切的量。一切的量就是圣言量、现量、比量就是这些量。这圣言量，圣人都是喝斥有我的，赞叹无我的，你执着有我是不对，也违背了现量。现量是有因缘生法才是现量所执着的，这个我没有体性，没有体性就是没有这件事，所以是违背现量，也违背比量，用智慧去观察也是没有我可得，所以「乖违一切量」，你执着有我是不合道理的。

这是巳二「离见者等相难」。

卯三、建立杂染及清净故（分二科） 辰一、总征

又我今问汝，随汝意答。汝所计我，为与染净相应而有染净？为不与染净相应而有染净耶？

「又我今问汝，随汝意答」。这底下是一共有八科，里面的第三科「建立杂染及清净故」。这是由我来建立杂染及清净故，是不对的。这底下分两科，第一科是「总征」。

「又我今问汝，随汝意答，汝所计我」，你经过了思考，认为是有我的，这个我「为与染净相应而有染净？为不与染净相应而有染净耶？」这样提出这个问题。

这个我是和这个染法，染污法和清净的善法相应在一起；和染污、清净这种法，这种事情在一起相应合作，而后才有染污法，才有清净法的出现呢？是这样子，为不与染污法清净法在一起合作，而有染污清净法的出现呢？

这样问。底下「别诘」分两科，第一科「举染净相应难」，这又分两科，「举外物」。

辰二、别诘（分二科） 巳一、与染净相应难（分二科） 午一、举外物

若与染净相应而有染净者，于诸行中，有疾疫灾横，及彼止息顺益可得。即彼诸行，虽无有我，而说有染净相应。

「若与染净相应而有染净者」，若是这个我与染污法合作，或者和清净善法合作在一起，而后才创造出来染污清净法，若是这样的话。「于诸行中，有疾疫灾横，及彼止息顺益可得，即彼诸行，虽无有我而说有染净相应。如于外物，内身亦尔，虽无有我，染净义成。故汝计我，不应道理」。

「若与染净相应而有染净者」这样的话，「于诸行中」，就是在有漏法里面，有为有漏的这一切法里面，这个「行」就是有漏诸法都是千流变化的行动。这些有漏法里面是「有疾疫灾横」，他们都是有病痛的，有老病死是这种灾难。「横」忽然间就有这件事出现了。「及彼止息顺益」，就是没有这些老病死的灾横，这灾横这件事停下没有了，很健康的、欣欣向荣，这叫做「顺益」。这些有漏法里面都是有这种形相可得。「即彼诸行，虽无有我，而说有染净相应」。这个下面说的「如于外物」，这句话就是「外物」。譬如说这个外面的身边之物，身我们人的生命体是有情，另外无情物，这个其余的植物，譬如说这个树它也有老病死，当然它也有荣茂，春夏的时候开花茂盛，也有这种形相。「于诸行中，有疾疫灾横，及彼止息顺益可得」的，那么这些植物、或者这些矿物…这些身外之物，这些诸行是没有我的。它们没有分别心没有识，它们不执有我，它们也是没有我。

「虽无有我，而说有染净相应」，它们也还是有染净的差别；看上去很好，看上去很坏，或者是有毒的，或者是不毒。像那药草能治病；有的能使人有病，也有的能使人没有病，也有这种染净相应的事情。这是「举外物」，底下「例内身」。

午二、例内身

如于外物，内身亦尔，虽无有我，染净义成。故汝计我，不应道理。

「如于外物，内身亦尔」，像外面的东西它们没有我，也有「染净相应」的相貌。那么我们这个内身，活泼的心、意、识的内身也是一样。「虽无有我，染净义成」，不须要有我，不须要有我来建立染净，染净的意义也能成立的。「故汝计我，不应道理」，所以不须要执着有我的。

巳二、不与染净相应难

若不与染净相应而有染净者，离染净相，我有染净，不应道理。

「若不与染净相应，而有染净者」，这是第二科，「离染净相，我有染净不应道理」。说是这个我不和染净合作，他是离开了染净独自存在的，若是这样的话，「离染净相」了而又说「我有染净」，这不是自相矛盾？所以「不应道理」，实在有我是不对的。

卯四、建立流转及止息故（分二科）　辰一、总征

又我今问汝，随汝意答。汝所计我，为于流转相相应，而有流转？为不与流转相相应，而有流转止息耶？

前面是第三科，一共八科里面的第三科。现在说第四科「建立流转及止息故」。前面说杂染和清净，其实也可以说是「流转及止息」，也可以这么说。或者说杂染是指恶法、清净是指善法说。现在这里「建立流转」就是包括了杂染与清净，「止息」就指涅盘说了。「建立」这个「流转及止息故」，应该有我这个意思。从这一方面来破这个我论。先「总征」。

「又我今问汝，随汝意答，汝所计我」，你执着的我，「为与流转相相应，而有流转？为不与流转相相应，而有流转及止息耶？」及这个流转停下来，也是因我而有的呢？这是「总征」。底下是「别诘」，别诘先「与流转相应难」，先「标列行相」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、与流转相应难（分二科）　午一、标列行相

若与流转相相应而有流转及止息者，于诸行中，有五种流转相可得。一、有因，二、可生，三、可灭，四、展转相续生起，五、有变异。

「若与流转相相应，而有流转...」若是这样的话，「与流转相应而有流转及止息者，于诸行中，有五种流转」。这底下说这流转的相貌，就是相续不断的活动。
「流」是相续的意思，「转」就是活动。有因就有果，有果就有因，因果相续不断的活动，就叫做「流转」。这种流转相灭掉了、清除了，就叫做「止息」。现在说这个流转相，「于诸行中，有五种流转相」，就是「流转」里面「有五种相可得」。

「一、有因」，这个相一定是有因由，才有这个相可得，这是在因说。「二、可生」，这个果有可能生之理，有可生之理。这个因是能生，果就是所生，所生之果这个果是可以生起的。譬如说这个人有爱烦恼，那这个流转生死，这个生死就会现起，它就会生起。「三、可灭」，这个果生了以后，它就是无常的，它还是要灭掉坏的，注定是要灭坏的，因为是因生的，因的力量穷尽了，果就没有了，所以可灭。「四、展转相续生起」，果灭了，不是一灭就永灭，不是，又展转的有因缘会生起了果来。「五、有变异」，生起果不是善果一直的生善果，不是，也会变，变出恶果来，恶因缘，恶果也会变善果，还是有变化的。所以这个诸法不断的流转，有相似相续的流转、有不相似相续的流转，这还是不同的。

譬如这一个人由小孩子一直到老年相似相续的流转，但是若是死掉了以后，第二生也可能再做人，但是和前生不相似。譬如老头子时候死，年纪大了死了的时候，又再做人是个小孩子，小孩子和年老人又不一样了，所以有相似相续、有不相似相续，如果跑到天上更是和人是差很多。总而言之六道时轮回有相似相续，有不相似相续，总而言之是不断的变化，善恶也是变化，那么有变化，这都是流转的相貌，有这五

种。

午二、释无有我

若诸行中，此流转相可得，如于身、芽、河、灯、乘等，流转作用中，虽无有我，即彼诸行，得有流转及与止息，何须计我？

「若诸行中」有「此流转相可得」，有此流转相可得。前面第一科是「标列」流转相，。这第二科是「释无有我」，解释这个「流转相」是没有我的。

「若诸行中，此流转相」，是可以见闻觉知的。可以见闻觉知这个情形呢，「如于身、芽、河、灯、乘等，流转作用中，虽无有我，即彼诸行，得有流转及与止息，何须计我？」这里举个例子，「如于身」，这个「身」看这前后文的意思，不必指人的身体，不必。譬如这个大树，它也是一个身，也是个身，这个…它也有相似、相续的，这个大树它有…是由种生芽；以后长成大树，也是相似相续的活动，活动了多少年，或者几十年、或者几百年；或者说是这个种子生芽，也是相似相续的，或者说不相似流转。或者这个「河」的水，也是不断的流动、也是相续，像这黄河、长江，也是流了几千年了，或者多少年了，当然也会变化。「灯」，灯的光明，你燃…把它光了以后，它相似相续的光，它也是流转下来。「乘」就是车，车，它一直的在走、一直开动，都有相似、相续的流转作用。而这些身外之物，它有这个流转的作用，它是没有我。这些身外之物它是没有我，没有我的体性。「虽无有我，即彼诸行，得有流转及与止息」，也有停下来这些事情。那么我们这个身体、生命也是嘛！也应该是「得有流转及与止息」，而不须要有我，即然这样子「何须计我？」你何必执着有我？那不是没有用了吗？

巳二、不与流转相应难

若不与彼相相应，而有流转及止息者，则所计我，无流转相而有流转止息，不应道理。

前面是「流转相应难」。这第二科是「不与流转相应难」。

若是所计着的我，「不与彼」流转相相应，而就有「流转与止息」的事情出现，你若是这样执着的话，那我们可以讨论一下。「则所计我无流转相」，你不与流转相相应，那么我是一个单独、单独存在的一个东西，它本身是没有流转相，「不与流转相相应」嘛！当然是我是没有流转相。没有流转相而会有流转事情出现，把流转的事情又停下来，那有这种事情，「不应道理」，这是不合道理。

卯五、假立受者、作者解脱者故（分二科）　辰一、总征

又我今问汝，随汝意答。汝所计我，为由境界所生，若苦、若乐，及由思业人由烦恼、随烦恼等之所变异，说为受者、作者及解脱者？为不由彼变异，说为受者等耶？

这底下是第五科了，第四科是「建立流转及止息故」。现在第五科「假立受者、作者、解脱者故」。这个其实还是流转与止息的事情，但是说的详细了一点，「假立受者、作者、解脱者故」。

「又我今问汝，随汝意答」，这是「总征」。「汝所计我，为由境界所生，若苦、若乐，及由思业，人由烦恼，随烦恼等之所变异，说为受者，作者及解脱者？」这是「总征」里面的一段。你所执着的我，「为由境界所生，若苦、若乐」，这个境界，有不如意的境界来了这个我就感觉到苦恼；如意的境界来了就是感觉到快乐，所

以这个我就可以说之为「受者」，其实就是果报。什么叫做果报？就是你感觉到的，就是果报，就是「受」。这个受到苦，受到乐，就是你的果报，这是「受者」。

「及由思业人由烦恼、随烦等，之所变异」。前面是「受者」，就是有苦乐的变异。这个及「作者」呢？就是「由思业」，就是这个人、你这个我要采取了行动，由这个思心所，有目的的采取行动，这叫做「思业」。这个思业里面当然不是一个单独的思心所，它一定还要有烦恼，就和这个烦恼、根本烦恼、或者随烦恼和这个思去合作，合作那么就去...或者做善、或者作恶，这个时候呢？这个我就名为「作者」。这个作者就是造因了；那个「受」就是果。那么这个「造因」，你这个心一动，由采取行动，有烦恼同它合作，你这个我就有变异，或者是善、或者是恶、或者是根本烦恼、或者是随烦恼，就有变异。由苦、乐来影响它，它也有变异，就是果报上有变异，这个「作者」也是有这样的变异，因此就说为「受者」、说为「作者」的。

「及解脱者」，感觉到苦、感觉到乐，实在乐也有苦，那么还有去造作的时候，也还是苦。如果真是感觉到苦的时候，就修梵行，修梵行就解脱了这个惑业苦，解脱了惑业苦。这个「烦恼、随烦恼」是惑；「思业」是业；「受苦受乐」是苦，「惑、业、苦」。就灭除惑业苦，这个我就是独自存在了，单独的存在，湛然独立，那时候就不名为「受者」，也不名所「作者」，而名为「解脱者」了。这句话是这样意思。所以我们念一遍。

「汝所计我，为由境界所生」的，「若苦、若乐」，而名为受者。「及由思业人由烦恼随烦恼等，之所变异」，名为「作者」。灭除惑业苦我就名为「解脱者」，是这样子吗？你所执着的我，是这样子吗？

「为不由彼变异，说为受者等耶？」这是说不须要由苦、乐的变异，或者是作者的变异，或者解脱者的变异，不须要有这些的变异，而就说我是受者、作者、解脱者呢？是这样意思。

辰二、别诘（分二科）　巳一、由彼变异难

若由彼变异者，是即诸行，是受者、作者及解脱者，何须计我？设是我者，我应无常，不应道理。

前面是总问，这底下是「别诘」，就是别问，第一科是「由彼变异难」。

「若由彼变异者」，假设你的想法是属于前一个问题，你的「我」是受到「苦、乐」的变异、受到「作者」的变异、「解脱者」的变异，若是这样的话，你这个我就是属于诸行之内的一法，而不是常恒住不变异的，就是诸行、即是有变化的诸行，是「受者」、是「作者」、是「解脱者」了啊。「何须计我？」那又何必另外离开了诸行，去执着有一个常恒住不变异的我呢？这就不须要了嘛！你所执着的我原来是变异的，变异的就不是不变异的常了，又何必计着有个常我呢？

「设是我者，我应无常，不应道理」。说是...是我，不是变异诸行，实在就假说给它个名字叫做我，而这个我既然是受到苦、乐，作者、解脱者的变异啊，那它就是「无常法」了，你又何必执着有常我呢？执着常我是不应道理。

巳二、不由彼变异难

若不由彼变异者，我无变异而是受者、作者及解脱者，不应道理。

这是第二个问题，说是你改变了主意，是「不由彼变异者」，这个我不受到惑业

苦的影响，「我」是「无变异」。若是我是没有变异的，「而是受者、作者及解脱者」，这是不合道理。因为若是「受者、作者、解脱者」那就是变异。你若说变异，那就是有为法。你说不变异，不变异而还说是受者、作者，还是变异呀！还是变异，那就是不应该执着有个常我。

卯六、施设有作者故（分二科）　辰一、总征

又汝今应说自所欲，为唯于我说为作者？为亦于余法说为作者？

这底下是第六科「施设有作者故」，第六科，第一个是「总征」。

「又汝今应说自所欲」，你要说一说，究竟你想怎么地？「为唯于我说为作者？为亦于余法说为作者？」这是总论。你究竟想怎么地？唯独是在我上说「为它是作者」，只有我是创造一切法的，我是万法之主、宇宙间我是主，是主者、是作者。「为亦于余法？」，为也是在其他法上，「说为作者」呢？这二个问。

这是「总征」。底下「别诘」分二科，「唯于我难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、唯于我难

若唯于我，世间不应说火为烧者，光为照者。

「若唯于我」，若唯独是在我的自体上，若唯独是说我是作者，而不说其他的法是作者。若这样的说、执着的话，「世间不应说火为烧者」，应该说人是烧者，应该是这样子。本来这件事呢？是人用火去烧一切法，烧一切物。烧一切物，人就说：这火很有力量、很有本事，它能烧东西，就不应该说火能烧，说人能烧才对。

「光为照者」，人用灯去照明、去照耀，那也就是说人是照者才对，说光是照者就不对了。但是世间上偏要说火是烧者、光明能照耀，这可见执着有我还是不对的。

巳二、亦于余法难

若亦于余法，即于见等诸根说为作者，徒分别我，不应道理。

前面说「唯于我」称为「作者」，那么用说「火为烧者，光为照者」来破掉了。现在第二科「若亦于余法」，也是在其他的法上，安立为作者的名字的话，那「即于见等诸根说为作者」，那就说是见者、闻者、嗅者、尝者、嚼者、知者，应该就是这些都是作者了，这手会拿东西，脚会走路，心是会思惟的，就是这些都是作者嘛！你另外去分别我，那是徒然的了，那是没有用的事情，所以你执着有我，是不应道理的。

卯七、施设言说故（分二科）　辰一、总征

又汝应说自意所欲，为唯于我建立于我？为亦于余法建立于我？

这是第七科，第七科这是「施设言说故」，证明是有我，是不对的，这是「总征」。

「又汝应说」你「自意所欲」的，「为唯于我建立于我？」前面说是「唯于我说为作者」，现在说是这个名字。唯独在我的体性上，建立我的名字；为唯于余法上建立我的名字呢？是这样子。建立我的名字，就是言说嘛！建立就是言说，唯于我说为

我？为于其他法上也说为我呢？这是「总征」。底下「别诘」。「唯于我难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、唯于我难

若唯于我者，世闻不应于彼假说士夫身，呼为德友、佛授等。

若唯独是在我的体性上，称之为我；不于余法，称之为我，若这样说，世间上很多的人，所有的人，都「不应」该在「彼假说士夫」的身体上，「呼为德友、佛授等」。

这「德友、佛授」，就是人的名字。这个人的名字叫「德友」；那个人的名字叫「佛授」；或者是什么、什么的，各别的名字。而这个名字怎么样称呼呢？按照那个人的身体，「假说」的「士夫」，说这个人安立个名字叫人，就在这人的身体，这个身体有这么大一块，他过来了，就称呼说你是佛友，佛友先生就这么称呼，是这样子。世间上就不应该这么说了。因为你说唯于我称之为我啊！你这个我是常恒住不变异的，就不是色受想行识了，色受想行识是变异的，是另外离开了色受想行识之外，另外有个常恒住的我。唯于我名之为我？就不应该称色受想行识叫某某人，就是另外称之为我。而社会上一般人的称呼不是这样子，而是在全部的五蕴、在五蕴身上，称呼为某某人的呀！你这个离开了五蕴，另外有个我，那么就说这五蕴是我的住处，或者五蕴是我所有的工具，不是我，不是我的本体。我的本体是离开五蕴另外有个本体的，那么这个我叫做德友、叫做佛授，这是计我论者这么说，但是你这么说，那是你的一个怪…一个奇异的想法，不合道理的想法，社会上不是这样的使用的。社会上使用是指五蕴说的，指这五蕴名之为佛授，名之为德友的，那么这个与你说的不合适、是不对的。你这个闭门造车，是不合道理的。

巳二、亦于余法难（分三科）　午一、标

若亦于余法者，是则唯于诸行假说名我，何须更执别有我耶？

「若亦于余法者，是则唯于诸行，假说名我」，若是你的主意有改变了，不只是在我，是在余法，色受想行识也可以名之为我的，这样的话。「是则唯于诸行」，和社会上一般人使用的情况是相合的，就是在这些有漏、有为的色受想行识上，假说名我，是这样说。「何须更执别有我耶？」不须要另外再执着有我的，你另外执着有我是不对的。这底下「亦于余法难」。先「标」。底下「征」。

午二、征

何以故？

午三、释

诸世间人，唯于假设士夫之身，起有情想，立有情名，及说自他有差别故。

这底下解释这个道理。「诸世间人」，不只一个人大多数，所有的人都是这样子。唯独在假设士夫的身体上，「士夫」用白话说就是人，假设的一个称呼，称之为人，在这个人的身体上，「起有情想」，发起这是一个有情，「有情想」，而他安立一个有情的名称，人都是这样子。「及说自他有差别故」，在这上说是自己与他人相对的就是有差别，从这上说它的差别。习惯上都是这样子，你说这个我，实在不是大家都可以遵行的，所以那是你特别的一种谬论。

卯八、施设见故（分三科）　辰一、计我之见善不善难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲？计我之见，为善为不善耶？

这是第八「施设见故」，安立这个见，这里分三科，这一科是「计我之见，善不善难」，先「总征」。

「又汝何所欲，计我之见，为善不善耶？」我执着有我。执着有我的这种想法，这种见解，这个思想是好呢？是不好呢？出来这个问题。底下「别诘」，「是善难」。

巳二、别诘（分二科） 午一、是善难

若是善者，何为极愚痴人，深起我见，不由方便，率尔而起；能令众生布畏解脱；又能增长诸恶过失，不应道理。

「若是善者」，若说执着有我这样的思想，是善良的、是良善的、是好的。「何为极愚痴人，深起我见，不由方便，率尔而起」那为什么那特别愚痴的人，特别愚痴的人不能说是善，这愚痴的人，他深深的生起了我的执着，他的执着，唯上智与下愚不移，这下愚，特别愚痴的人，他是很错误、很错误的事情，你不可以改变他的，他是执着的很厉害。蚂蚁从那里走过去，挡住它，那是不可以的。你用水挡住它，过一会儿，还是从那过去了，不能挡住它的。这是「极愚痴人，深起我见，不由方便率尔而起？」不须要假藉什么理由、说明什么理由的，不须要，他就自然的升起，我、我是对的，执着的很牢固的。

「能令众生，布畏解脱」，执着有我，还有一种过失，不能称之为善，就是「能令众生、布畏解脱」，害怕无我的这种解脱境界，解脱的时候没有我了，这是很恐怖的事情。这个解脱是一切圣人安乐的地方，但是这个执着有我的人就害怕，就害怕这个解脱境界。所以这是一个…这是善吗？实在这是一个黑暗、是一个恶法了。

「又能增长诸恶过失」，执着有我，这私心非常大，这智慧高的人执我，执着的更厉害、更厉害，不管别人死活，这件利益要归于我，执着有我的人会这样子。别人都死掉了，来保护自己。牺牲了多少人的生命，要保护自己的权利，保护自己的权，这个高位要保护，执着有我都是这样的，做种种的恶事，会这样。若是无我的人不会这样子。所以这个执着有我，还有这种过失，「能增长诸恶过失」。

你说这个执着有我是善，不应道理，不合道理。这举出三个理由说，说若执着有我是善，是不对的。第一个理由：「何处极愚痴人深起我见，不由方便，率尔而起」，这是一个恶。第二个：「还能令众生怖畏解脱」。第三个恶：「又能增长诸恶过失」，执着有我有很多的…会做出来很多的罪过。所以你说执着有我是善，不应道理，不合道理。

午二、不善难

若不善者，不应说正，及非颠倒，若是邪倒，所计之我，体是实有，不应道理。

「若不善者」，若说执着有我，不是善，这是第二科「不善难」，执着有我是错误的，不是善的，不是一个良善的事情。「不应说正，及非颠倒」，那你就不应该说执着有我是正，执着有我是非颠倒，就不应该这么说，因为执着有我是不善的。

「若是邪倒，所计之我，体是实有，不应道理」，你若是…你知道执着有我，是不善，就是邪倒，是错误的、颠倒的，如果你承认是这样子，那「所计之我，体是实有」，就不对了，假名我还是可以的，你说有真实体性，有我，那是不合道理，因为

这是错误，是不善。这是破得很好。

辰二、无我之见善不善难（分二科）　巳一、总征

又汝何所欲，无我之见，为善为不善耶？

这是第二科。第一科是「计我之见，善不善难」，现在第二科是「无我之见」是善？是不善呢？用这个来难问。第一科「总征」。

「又汝何所欲，无我之见，为善为不善耶？」也可以这样来论一论。

这是「总征」，后「别诘」，先是「善难」。

巳二、别诘（分二科）　午一、是善难

若言是善，于彼常住实有我上见无有我，而是善性，非颠倒计，不应道理。

「若言是善」，说是我们观察这个缘起的道理，是没有常恒住不变异的我的，这样子顺于真理，所以这无我是善、是对的，这个思想是好的、是良善的。若是这样的话，「于彼常住实有我上见无有我，而是善性」，怎么叫做无我呢？就是在那个我们凡夫，执着有一个常恒住不变异、有实体性的这个我的上面「见无有我」。我们能够很深刻的、很坚定的看见，没有常恒住、真实有体性的我，这叫「无我」，没有这个我。而认为这个无我是善性、是善性的，那么就不会颠倒的执着有我了。而还执着有我，那就是不应道理，不合道理了，就不对了。那么你信解了无我是善，这不是颠倒，不是那个颠倒的我见，和那个是不同，而还执着有我，就不应道理。

午二、不善难

若言不善，而一切智者之所宣说，精勤方便之所生起，令诸众生不布解脱，能速证得白净之果，诸恶过失，如实对治，不应道理。

「若言不善，而一切智者之所宣说」，这是第二科「不善难」，若言不善，若是说信解了无我的真理，这样的思想是不善、是恶，这样说法是不对的，怎么知道呢？这个无我的道理，是「一切智者之所宣说」，是所有的大智慧人，乃至到佛、有一切种智的人，所宣说的真理，都说是无我的，这是一个善。「精勤方便之所生起」，这个「无我」这个真理，不是口说就是能够无我的，要不懈怠、要精进的、长时期的，修闻思修三慧，加上禅定的力量，加上六波罗的功德，要采取这样的方便行动，才能够把这「无我」的智慧现前的，这也是个善。「令诸众生不怖解脱」，你若有了无我的智慧，这个众生不恐怖解脱，对于解脱的境界生欢喜心，而没有恐怖。

「能速证得白净之果」，你若能够成就了无我的智慧，能很迅速的，能够证得白净之果，能成就无量无边清净的，「白」就是清净，这清净的果报，就可成就一切无漏的，「白净」就是无漏的，没有烦恼相应的，三乘圣道都能成就，这是一个善。

「诸恶过失，如实对治」，有执着我的一切过失，一切贪心痴的烦恼，由无我的智慧能对治，能消灭这一切恶的过失，这又是个善法。你若说无我是不善，「而一切智者之宣说无我，精勤方便之所生起，令诸众生不怖解脱，能速证得白净之果，诸恶过失，如实对治」，那就不合道理了。若是不善，这些事情都错了。一切智者宣说是不对的、精勤方便之所生起也不须要、令诸众生不怖解脱也是不对的，能速证得白净之果、诸恶过失如实对治也都是不合道理的，是吗？其实不是的。这是最好，最好的事情，不能说是不善。这两段说出来，若执着有我有这么多的过失；若能信解无我有

这么多的功德。从这个过失、功德上看，无我是对的，有我是错的。执着有我，有种种的过患。这是从这一方面，来证明无我是对的；有我是错误的。

这是第二科「施设见故」，一共分三科，第一科「计我之见，善不善难」。第二科「无我之见善不善难」。现在第三科「我性我见难」。

辰三、我性我见难（分二科） 巳一、总征

又汝意云何？为即我性，自计有我？为由我见耶？

「又汝意云何」，你的意思怎么样？「为即我性，自计有我？为由我见耶？」这个地方来推论，这执着有我，是由谁来执着的？由谁来执着有我的。「为即我性，自计有我？」是这样子？是我的体性它自己执着有我？由我的体性自己来执着有我？
「为由我见耶？」说不是我性自己有我，是另外有一个我的思想，另外有一个我见，来执着有我呢？这提出两个问。

巳二、别诘（分二科） 午一、即我性难

若即我性自计有我者，应一切时无无我觉。

那是没有办法了，一切时都不会有无我的觉悟的，他一直的是执着有我的。若这样话没有希望能够得圣道了。为什么有人成佛、有人得阿罗汉果、得辟支佛道、得无上苦提，都是主张无我嘛！所以「应一切时无无我觉」也是不对的。

午二、申我见难

若由我见者，虽无实我，由我见力故，于诸行中，妄谓有我，是故汝计定实有我，不应道理。

「若由我见者」，若是说不是我的自体上执着有我，是另外有个分别心，这个分别心，这个心就是他去执者有我，那叫做「我见」。「虽无实我，由我见力故，于诸行中，妄谓有我」，这是解释，什么叫做我见呢？本来没有真实的我的体性，但是你有个愚痴的想法，「于诸行中，妄谓有我」，错误的就认为有我。若是这样的话，你若同意这样的看法…。「是故汝计定实有我，不应道理」。所以你若是决定执着实在是有个我的体性，就不合道理了。因为那是个错误的我见所执着的。「于诸行中」没有我，「妄谓有我」，这叫做「我见」，所以这是不合道理。这一科说完了。底下：

丑二、结略义

如是不觉为先，而起彼觉故。思觉为先，见有所作故。于诸蕴中，假施设故。由于彼相安立为有故。建立杂染及清净故。建立流转及止息故。假立受者、作者、解脱者故。施设有作者故。施设言说故。施设见故。计有实我，皆不应理。

「如是不觉为先，而起彼觉故」，这第二科是「结略义」。这个「结略义」是前面这个「破所计」，这八科说完了。「计我论者」一共有四科。第一科是「标计」，第二科是「叙因」，第三科是「理破」，第四科是「显正」。这里面这个「结略义」就是在第三科，「计有我论」的第三科「理破」。「理破」里面第一科是「别征诘」，现在这「别征诘」这一科讲完了，这一大科很长。第二科是「结略义」，就是把这个要义结显出来，最后以要义来结束前面这一大段，这就是略说，前面是广说。

「如是不觉为先」前面这一大段，第一科「不觉为先，而起彼觉故」，这是第一

段，第二科「思觉为先，见有所作故」，这是「诘二因」里面的两科。「于诸蕴中，假施设故」底下就是「破所计」中的八科，八科里面第一科就是「诸蕴中假施设故」，这一科也很重要。「由于彼相安立为有故」，那么这是一科，若加上前面两科就是第四。「建立杂染及清净故」这是第五，「建立流转及止息故」这是第六，「假立受者、作者、解脱者故」这是第七，「施设有作者故」是第八，「施设言说故」是第九，「施设见故」是第十。

可见这韩清净居士，就用这几句话，作科的名字。前面加起来就是十大科，就用它做科的名字。「计有实我，皆不应理」，像前面这么说了这十大段，就可能以知道，你执着有我是不合道理的，是不应该的。

子四、显正（分三科）　丑一、标说

又我今当说第一义我相。

这是第四科「显正」。「计有我论」分四科，最后一科是「显正」，「显正」，分三科，丑一是「标说」。

「又我今」，本论的作者说，我现在「当说第一义我相」，佛法中所说的我的真实相，我究竟怎么回事呢？说一说「标说」，下面...。

丑二、释义（分二科）　寅一、明假有相（分二科）　卯一、遮实

所言我者，唯于诸法假立为有，非实有我。然此假我，不可说言与彼诸法异、不异性。勿谓此我是实有体，或彼诸法即我性相。

「所言我者」是第二科「释义」，解释这个第一义我、我的相貌，分两科，第一科是「明假有相」。「假有相」分两科，第一科「遮实」。

「所言我者」，我们佛法里面也有这样的名称，也称之为「我」，这个我是怎么回事呢？「唯于诸法假立为我」，唯独是在受想行识的法上，假名字称之为我的，假立名字「名之为我」，名之为「有我」，就有个假名字，名之为有我。「非实有」，不是有实在我的体性，没有真实的体性的，只有一个名字叫做「我」这样子。

「然此假我，不可说言与彼诸法异、不异性」，那么这个我呢？是假我，你不可以说这个假我，于彼五蕴诸法、于彼色受想行识的一切法，是异；是不异。不可说异，不可以说不异的。

怎么叫做「异、不异」呢？「勿谓此我是实有体」，你不要说这我是实有体性的。若是实有体性，那就是异，就是离开了色受想行识，有我的体性。色受想行识有色受想行识的体性；我有我的体性，彼此不一样，那叫做异，现在不可以这么说，所以叫「不异」。

「或彼诸法，即我性相」，「即我性相」就是「不异」了，它与五蕴是相即的，即五蕴是我、即五蕴诸法是我的体性相貌，这样讲，就是不异了。现在说「勿谓此我是实有体，勿谓彼诸法即我性相」，所以不可说彼诸法异不异。不可说与彼诸法异不异，若说是异，那就等于说我有实体了；若说是不异，也是不对，困为那个色受想行识是依他起，依他起性，依他起性非实有全无，是有，是有体性的，但是这我是没有体性的，你不能说「即」，就是五蕴诸法，是不对的。这个我但有名字，那五蕴诸法还是有体性的，所以不能相即。可是又是依五蕴假立为我，所以又不能是离的，不能说是别异。也不能说别异，也不能说不别异，是这么一个情形的。这是「遮实」。

卯二、显相（分二科） 辰一、别列

又此假我，是无常相，是非恒相，非安保相，是变坏相，生起法相，老病死相，唯诸法相，唯苦恼相。

「又此假我，是无常相」，这是第二科「显相」，前面是「遮实」，不可以说它是有实体性的。这底下显出来这个假有相，是什么样？第一科「别列」，列出来。

「又此假我，是无常相，是非恒相，非安保相，是变坏相，生起法相，老病死相，唯诸法相，唯苦恼相」，所以「假我」是这么相貌。

这个我是依于五蕴，假立名字，名之为我的。而这个色受想行识的五蕴是无常相，就是刹那刹那变异的，所以是「无常相」。

「是非恒相」，这《披寻记》上还是引这个〈抉择分〉解释，就是「自体系属，有限住寿」，就是五蕴的体性，它是为因缘所系属、所限制，就是这么长的寿命，或者活到两岁多、或者到一百岁、或者一百二十岁，或者…最多活二百岁，总而言之，有一个时间的，到时候就结束了，所以是「非恒相」，不是永久存在的。

「非安保相」呢？这个寿量没有穷尽的时候，还在的时候、还生存的时候，这五蕴生存的时候，容或被意外的因缘所破坏，非时而死，所以叫「非安保相」，不能保证你决定要活那么大的岁数的呀！

「是变坏相」，就算是你能活了很久，活了多少年，但是也不决定都是快乐的，很多的烦恼，来冲击你，使令你不快乐，所以「是变坏相」。

「生起法相」，这五蕴身它是因缘所生起的，本来是没有的，后来有因缘出现，这是「生起法相」。

「老病死相」，生起了以后，他又是…又衰老又来了、或者是病痛又来了、最后还一个死也来了，为老病死所随逐。这个五蕴身是这个样子。

「唯诸法相」，这五蕴身就是色、受、想、行识，辗转的变异、相续的流转，就是只此而已，始终是没有实体我的。

「唯苦恼相」，它就是众多的烦恼，众多的烦恼的业力所得的果报，是个苦恼的果报而已，就是这么个东西。

现在这个我是依五蕴而假立的名字，五蕴既然「是无常相」乃至到「唯苦恼相」。所以我也「是无常相，是非恒相，非安保相。是变坏相生起法相，是老病死相，唯诸法相唯苦恼相」。我就是这样子，这有什么的好爱的呢？

辰二、引证

故薄伽梵说：苾刍当知！于诸法中，假立有我。此我无常无恒，不可安保，是变坏法，如是广说。

「故薄伽梵说」，底下「引证」。所以佛说「苾刍当知！于诸法中，假立有我」而已，「此我无常无恒，不可安保，是变坏法，如是广说」。这么执着有我，作什么呢？这我有什么好执着的呢？

寅二、释假说因（分二科）　卯一、标

由四因故，于诸行中，假设有我。

这是第二科释假说相，前面是明假有相，底下又解释假说相，为什么说有我呢？假立名字名之为我，这叫说，「假说」。「假说」的因由，分二科，先「标」。

「由四因故」，由四个理由，「于诸行中」假设有我，在这个色受想行识、在这一切法上，假立名字，名之为我。这是「标」。底下「列」，那四个呢？

卯二、列

一、为令世间言说易故，二、为欲随顺诸世间故，三、为欲断除谓定无我诸布畏故，四、为宣说自他成就功德，成就过失，令起决定信解心故。

「一、为令世间言说易故」，佛法中本来是没有我，为什么还说个「我」呢？因为我们在世间上生存，佛法在世间上流行，彼此间思想的沟通，若这样有个我，在语言上方便一点，所以还是要有这个名字。

「二、为欲随顺诸世间故」，世间上人说话常是有这个我字。我们佛法也随顺，不必执着我是特别清净的，我不能用你的名字，不是，没有这种意思，「为欲随顺诸世间故」。

「三、为欲断除谓定无我诸布畏故」，决定没有我，这个执着我的人害怕了，所以断除他的怖畏，说有我、说有我的名字，但不是有实体的我。

「四、为宣说自他成就功德，成就过失，令起决定信解心故」，第四个理由呢？是为了宣说自他成就功德，成就过失。或者我自己，或者是他人，成就了无漏的功德了。某某人得阿罗汉果了、某某人得无生法忍了、某某人得到三明、六通、八解脱了，「成就功德」。某某人很多的贪烦恼、很多的瞋烦恼、很多的业障，很多的过失了。若是这样宣说「令起决定信解心故」，使令那个人发起「决定信解」无我，有种种功德，所以安立我的名字，这样意思，还是没有真实我的。

丑三、结非

是故执有我论，非如理说。

「是故执有我论，非如理说」，所以若执着有真实我的体性的这种言论思想，这个是不合道理的，不应该这么说。「计有我论」这一大段就是「无我论」，到这里圆满了。

癸五、计常论（分四科） 子一、标计（分二科） 丑一、所计

计常论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论：我及世间，皆实常住，非作所作，非化所化，不可损害，积聚而住，如伊师迦。

这个「不如理作意」一共有十六段，现在是第五科第五段「计常论」。前面是「计我论」讲过了，现在是第五科「计常论」，这里面分四科第一科是「标计」，就是先提出来这个计常论的内容，究竟是什么叫做「计常论」。这里面分二科，第一科是「所计」，第二科是「能计」，能计是指人说的，这个「所计」就是这个人有常的思想。

「谓如有一若沙门，若婆罗门」就是这个人，他「起如是见，立如是论，我及世间皆实常住」，这个我就是自我，下面也有说，我们前面也讲过很多了。或者是计色受想行识是我，或者是离色受想行识是我。这个世间就是主要色受想行识，这是世间，或者是器世间，色受想行识是有情的世间，器世间就是无情的世间。「我及世间皆实常住」，都是真实有体性的东西，他是永久存在而不可破坏的。

「非作所作，非化所化」，本来是…这个世间是不同思想的人有不同的主张，说这个世间是作所作是化所化。但是现在这个「计常论」者他认为不是作所作，不是作者所造作的，或者说也不是自己作的，也不是他人作的。在后面文有说，这个自己创造的，就是我前生的业力，我前生的业力造成了我现在的生命，那么是自作。说他作，或者是时间创造的，或者是极微创造的，或者是方、时…各式各样的东西所创造的，这在《楞伽经》里面有提到这件事。现在这个「计常论者」，他都不承认，不是作所作，「非化所化」，也不是变化者所变化的，那这是谁呢？就是大自在天或者梵天王等，他们是有这种力量能创造万物、能创造宇宙的万物，他们是化者、是变化者。现在这个人、这个计常论者说，不是他们，也「非化所化」，非是化者所变化的。

「不可损害，积聚而住」，这样说呢，那等于说这个人就是自然有的，自然有的这些我及世间是不可以损害的。他就是永久的积聚而住，他认为是积聚而住，有众多成份的东西积聚在一起而存在下去。

「如伊师迦」，这举一个譬喻。「伊师迦」是什么呢？在王舍城附近有个高山，高山它很牢固的存在那里不可破坏，说一切法也是这样子。或者有的地方说是有一种草，名字叫做伊师迦，那个草也是很牢固的，不可破坏。所以这个譬喻，我及世间都是实有常住的。这是他有这样的思想，有这样的执着。

丑二、能计

谓计前际说一切常者，说一分常者，及计后际，说有想者、说无想者、说非想非非想者，复有计诸极微是常住者，作如是计。

这是所能计的人，能执着的人，但是也没有提出名字来，只是有这个人。「谓计前际说一切常者」，这个前际和后际，后面有一个后际，这是在时间上说的。时间上说是前际，就是过去的、过去了的时间，过去了的事情，说一切法我及世间都是常住的，一切都是常住的，就是不加简别了。

「说一分常者」，这有不同的思想，就是，不是一切都是常，只是一部分是常住

的。这个下面这个文有比这里有详细的解释，这里只是标出就是了。「及计后际，说有想者、说无想者、说非想非非想者」。这个我及世问是常，就这么两类：说前际一切常、说前际一分常，说这么两类的不同。及计后际一切常，这里面说出来三类：说有想者、说无想者、说非想非非想者。那么说无想就是无想天，这个非想非非想就指非非想天，其余的都是属于有想，分成三类，有这三类不同。这是在后际常，分这么三类。

「复有计诸极微是常住者」，前面是说我及世间，我及世间有前际的常、有后际的常，有这样的差别。现在这里说另一种，又有执着诸极微是常住的，这是一种，这就是分两大类，第一类我及世间，第二就是说极微。在《披寻记》上是说就是我，前面指我常，我常有前际、有后际的不同，前际分两种，后际分三种，这是指我。底下这个极微的又是一种，是常住的。「作如是计」，这么多的人，有这样的执着，有这样的思想。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何故彼诸外道，起如是见，立如是论，我及世间是常住耶？

「问：何故彼诸外道，起如是见，立如是论」，这底下第二段「叙因」，前面是「标计」，标出来他们这样的执着，这底下是「叙因」，说一说他的因由，为什么他会这样子？丑一「先问」。

「何故？」什么原因「彼诸外道」，有这样的「见」，有这样的「论」呢！「我及世间是常住耶？」这个见也好、论也好，就是我及世间是常住，什么原因会有这样的思想呢？有这样的言论呢？

这是问，底下就回答，回答第一科是「指广说」。

丑二、答（分二科）　寅一、指广说

答：彼计因缘如经广说，随其所应尽当知。

「彼计因缘如经广说」，彼那外道有这样思想的原因，像经里面说的很详细，就是《梵网六十二见经》里面说了，这在《阿含经》里面有。「随其所应尽当知」，随那部经里说的事情，你应该去读一读，去认识认识。

寅二、叙差别（分二科）　卯一、计前后际常（分二科）　辰一、计前际（分二科）　巳一、约一切常辨（分二科）　午一、依静虑

此中计前际者，谓或依下中上静虑，起宿住随念不善缘起，故于过去诸行，但唯忆念，不如实知，计过去世以为前际，发起常见。

「此中计前际者」，这是第二段「叙差别」，说出来他们的这个思想的不同的相貌。是分二科，第一科是「计前后际常」，计前际常、计后际常，这是第一科，另外还有第二科是「计极微」，就是分这么两科。现在这是第一科，第一科里面又分二科，先说「计前际」，这又分二科，第一科是「约一切常辨」，和前面「标列」的一样。「一切常辨」又分二科，第一科是「依静虑」，第二科是「依天眼」。「此中计前际者，谓或依下中上静虑，起宿住随念不善缘起，故于过去诸行，但唯忆念，不如实知，计过去世以为前际，发起常见」。这可见很不简单，不是我们这散散乱乱的人有这样的思想，是有禅定的人、有神通的人，在禪定里面他有这样…发出来这样的思想的，这件事是这么回事。那么在禪定里面是分两部分，一个是禅定里面起发出来

我们一般说宿命通、一个是起天眼通，从这两种神通发出来这种思想的，这样讲法的。

「此中计前际者」，这里面他执着在过去世，过去世已经过去了的，说一切常、或者说一分常，他们这种人不是随随便便的散乱心里面，有这样的思想的。

「谓或依下中上静虑」，这个「或依」还是有点不定的意思，或者是依静虑而有，或者不是，那么这个下中上静虑，下品、下品清净的静虑、或者是中品、或者是上品的静虑。

「起宿住随念，不善缘起」，因为若不得到禅定，这里面说静虑，当然是色界禅，没有到达色界禅是不能有神通的，所以这里面说呢，就说到色界初禅、二禅、三禅、四禅，但是说下中上，没有明白说，究竟是初禅、是二禅、是三禅、是四禅，没有那么说，没那么说，那么究竟是怎么回事呢？我看这么多的参考书上没有解释，没有解释，我故妄言之就是初禅也好，二禅、三禅、四禅也好，每一禅都有下中上，同样是得到初禅但是有下中上的分别，乃至到第四禅也是，也是一样。

那么在禅定里面「起宿住随念，不善缘起」。他发动了这个「宿住」，就是过去世、过去世你的生命的情况，一切我及世间的情况。「住」，当然是有世间的存在，那么「随念」，随顺他的念力去思惟观察。当然我及世间都是缘起法，那么缘起法当然都是刹那刹那生灭变化的，都是无常的。但是这个有禅定的人、有神通这个人，他并不善知、不善通达缘起的道理，缘起道理是不常不断，是有生灭变化相续不断的；相续故不断有生灭变化故不常，是不常不断的。但是他「不善缘起」，并不懂得。

我们平常的人，若说这个人有神通，那他就是佛了，他说的一定是对的，他就是大菩萨了。但是现在从这段文看，有神通的人靠不住，「不善缘起」，这就是弥勒菩萨说：说这个人是不懂得「缘起法的」。

「故于过去诸行，但唯忆念，不如实知」。因为他不懂得缘起的道理，《阿含经》说缘起甚深、极甚深，的确是要圣人、要佛的智慧才能通达，一般人是不行的。这没有佛法的地方，谁能在那里建立佛法呢？唯有佛。不是阿罗汉，也不是辟支佛，唯有佛才行，佛才能说佛法。

在这个地方也可以知道，大乘的不可思议，小乘阿罗汉还是不能建立佛法的，所以不能够不承认大乘，不能不赞叹大乘的。所以是「故于过去诸行，但唯忆念」，所以这个不善缘起的有禅定有神通的人，他对于过去了的，刹那刹那生灭变化，相续流转的诸行，「但唯忆念」，他只能够知道而已，知道念一念过去世中我姓什么，我叫什么名字，我在那时候生活的的情况怎么样，谁是我父亲，谁是我母亲，这可以忆念就是了。「不如实如」，他不能真实过去诸行的真实相的，他不知道。

「计过去世以为前际，发起常见」，他就执着过去世的事情就是前际，在现在以前的这段时间里头，认为那都是常住的、不可破坏，就是也还是虚妄分别。

这是「约一切常辨」，「依静虑」，依静虑这里是说依静虑起的「宿住随念」，而发起这样的执着的。

午二、依天眼

或依天眼，计现在世以为前际，于诸行刹那生灭流转，不如实知。

这是第二科「依天眼通」。

或者这个依下中下静虑，修天眼通成就了的人。他就根据他的天眼，计现在世以为前际，这个现在世以为前际，叫做前际。这是对后际，名之为前际，现在是在将来的以前，也就算前际，就是同过去际合在一起，都叫做前际。那么「前面下中上静虑」那么这就是…这是三个，加上这个「现在世以为前际」就是四个，这是四个一切常论。

「于诸行刹那生灭流转，不如实知」。他对这个诸有为法，这个色受想行识的有为法，都是刹那生、刹那灭的相续流转，相续不断的流转，他不能够真实的明了。这个人死了的时候，这个五蕴的变化，有善色受想行识、有恶色受想行识，善色、恶色这个因果的变化，他不能真实的知道。

在我以前也说过，说是这个外道为什么学习狗、学习鸡、学习牛，学习牛的行为，为什么这样呢？这是外道得了天眼通，他看牛死了升天上去了，看见这个狗死了升天上去了，他就认为牛的行为是升天之因，认为狗、鸡的行为是升天之因，于是乎他就…他自己和他的徒弟，大家就学习牛、学习狗、学习鸡，所以持牛戒、持鸡戒、持狗戒，这样子将来可以升到天上去，比人间好、比人间快乐。现在这里倒没有说那件事，就是有天眼通他会看见人死了，和我们肉眼不同，看见人没有死他又继续有生命，这些事情生灭流转。但是这件事还是看不明白，不真实知道，所以又执着是常，执着是常。这是加在前面的三种，一共「四一切常论」。

巳二、约一分常辨

又见诸识流转相续，从此世间，至彼世间，无断绝故，发起常见。或见梵王随意成立，或见四大种变异，或见诸识变异。

这是第二科是「约一分常辨」，第一科是「约一切常辨」，现在第二科「一分」，就在我及世间中的一分是常住，其余的还是无常的这样子。

「又见诸识流转」，当然前面说一，这是「四一分常论」，这底下说的应该还是天眼。「又见诸识流转相续」，这个人从久远以来，一直到现在，在世间上的变化主要还是识，主要是人的思想，这个相续不断因果的变化。

「从此世间至彼世间」，从这个世间到另一个世间去，从人的世间到天上的世间、或者是又回到人的世间、或者到三恶道的世间，总而言之都是识，这个识来来去去。

「无断绝故」，一直地没有中断，总是相续的。这是执着这个「识」，眼识、耳识乃至意识，他不明白「识」是刹那生灭变化，种子生现行，由现行熏种子，这样子相续变化的，他看不出来，他认为是常住的，所以就发起常见，就是发动了人这个心是常住，其余的一切法是有变化的，心是常住的，这个或者是可以这样说。或者说这个地方就是指我说的，执着我见，就是以识为我，执着这个识是我，这个我是常住的，其余的都是无常的。这是「我一分常论」这样解释。这是「四一分常」里面的一个，一分常。

「或见梵王随意成立」这又是一种一分常论，一分常辨。「或见梵王随意成立」，因为世界成住坏空，成劫的时候，世界已经成就了的时候，坏了，坏劫了以后是成劫，世界成就了是说这个初禅天以下，都被火烧了，就空了，后来这世界又成就了的时候，由二禅天，光音天二禅天，二禅天的人死了，死了就来到初禅。那么最初来到初禅的这个人就是梵天王，他先来，他先来就他一个人，他感觉到怎么就我一个人呢，他心就动就希望再有人来，他心一想就有人来了，也就是从二禪天或者其它天来到这里来。

来这里，这个梵天王他心里面就误会了，认为那个人是随我心想而生的，所以我是一切众生之父，一切众生都是我的儿子、是我的奴仆，或者怎么的…。后来的人，后来的天，也认为这里原来有一个天，我是随他的，「随意所生」，随这个梵天王的意所成立的。所以他是主，他是我的父，他是常，我是无常，父是常子是无常，那么这样子，就叫做梵天王是常，梵王是常，其余的人都是无常，这又是一分常。

「或见四大种变异」，这是在神通、在禅定里面，在神通中他看见四大种地、水、火、风是有变化的，不是真实的，但是他没有看见心识，心心所法也是有变化的，他没有看到，认为心是常住的。所以就执着，心这一部分的自性是常住的，这是又一分常论。

「或见诸识变异」，或者这一个有禅定的人，在神通中他在观察思惟，「识」是刹那刹那变化的，四大种是不变化的。所以就是四大种是常，识是无常。这样加起来是四个「一分常论」，是这样子。

前面「标」的时候说「一切常者」说，「一分常者」，这底下分别出来这么多。

辰二、计后际（分二科）　巳一、举因缘

计后际者于想及受，虽见差别，然不见自相差别。

「计后际者于想及受，虽见差别，然不见自相差别。是故发起常见，谓我为及世间，皆悉常住」。前面是说「前际」，现在这里说「后际」，后际。

这个「后际者于想及受，虽见差别」，「后际」就是将来，我在将来的时候执着这个我见，我在将来的时候是怎么回事。那么这个人或者是在神通里面、在禅定里面，或者是这个人第六意根很利，他会思惟。

「于想及受」，就是他感觉到这个我这个体性是常住的，常住的但这个我并不是孤独的，他还有想、还有受的不同，还有想和受的不同。那么这个想有各式各样的想，或者就是一种想，想空无边处天、识无边处天就是一种想。那么无所有处天也应该就是一种想，就想无所有。那么其他的这个像欲界的人天、色界的人天，除了无想之外，都是有想、有种种想，都是有种种想的。

「及受」，这受呢，我的这个体性是常住的、真常不坏，但是他会有受。比如说是到这个第四禅天以上，加上无色界天的四空天，这些人都是舍受都是舍受。比如初禅、二禅、三禅都是乐受，纯是乐受而没有苦。那么我们欲界的人、天乃至饿鬼、畜生，有苦、也有乐、也有舍，也有苦乐舍，地狱的众生唯独是苦受。这个我在六道里面、或是有时候天、有时候是人、有时候三恶道有这样变动，都是有想、也有受的不同，但是我是常住不变的。

「虽见差别」，他虽然看见了想和受的不同，这个想也是不一样，受也是不一样，苦、乐、舍的不同。或者想和受也是不一样；想不同于受、受也不同于想；想也有差别，受也有差别。他是感觉到这样了。

「然不见自相差别」，可是他不能看出来这个我、想、受的自相差别，他不能感觉。这在《显扬圣教论》上说，说这个不见差别，就是想：我的本性是空无所有的，没有我这回事，只是有个名字而已。这就是我的自相差别，他不会看见这件事。

巳二、明所立

是故发起常见，谓我及世间，皆悉常住。

他就说我及世间都是常住的。巳一是「举因缘」，「计后际者，于想及受，虽见差别，然不见自相差别」，这是「举因缘」。「是故发起常见，谓我及世间，皆悉常住」，这是「明所立」，他成立了这样的思想了，是这样子。

这是一个「计后际」，前面是这一科「计前际后际」，这一个说完了。现在是第二科「计极微常」，前际后际常说完了。「计极微常」分两科，第一科是「举因缘」，第二科「明所立」，现在「举因缘」。

卯二、计极微常（分二科）　辰一、举因缘

又计极微是常住者，以依世间静虑，起如是见，由不如实知缘起故，而计有为先，有果集起，离散为先，有果坏灭。

这又是…也这样意思。这个人是依据世间的静虑，这个「依」说依据也可以，就是住在、居住的意思。他居住在禅定里面，居住在色界的四禅里面。而这个禅当然不是出世间的禅，是世间的禅，还是有爱见慢的烦恼的人，就在禅定里面有爱、有见、有慢的烦恼的人，那就叫做「世间静虑」了。他住在这个世间的静虑里面，当然是高过了一般散乱的人，他「起如是见」。

「由不如实知缘起故」，他不是…没有圣人的智慧，他不能真实的知道世间缘起法的道理。「而计有为先」，就是他执着有「极微」，世间上一切法先要有「极微」，有极微先，然后才有果的集起。他的意思是说在空劫的时候，成住坏空，空劫的时候，这个极微是散布在虚空里面。等到成劫、住劫的时候，这个极微集合起来，就有一个大的世界出现了。或者有生命出现了「有果集起」。

「离散为先，有果坏灭」，等到因缘坏了，这个人的生命体，或者这个世界的高山大海都离散、分离了、散坏了，这个果就坏灭了。但是这个就变成极微了，极微又是保留在虚空里面，又不散灭。他是这样子想，这样子思惟这件事。

辰二、明所立

由此因缘，彼谓从众微性，麤物果生，渐析麤物，乃至微住，是故麤物无常，极微是常。

第二科是「明所立」。

「由此因缘」，由前面他在静虑中有这样的思想，这样观察思惟以后他就决定了。「由此因缘，彼谓从众」多的微细的体性的东西，就是「极微」。由此极微的集合，才有粗大的东西现前，就是果了，「极微」就是因，「麤物」就是果了。

「渐析麤物，乃至微住」，前面是由因而果，这底下由果而因。若是逐渐的分析破坏，这个粗大的物体逐渐的破坏、逐渐的破坏。到最后呢？唯有极微继续存在而不可破坏了，极微是常住的。由这样子思惟，「是故麤物无常，极微是常」，最后的结论就是这样子。他的思想为什么会这样，有这样思想呢？是这么个因缘有的。

这是前面是叙述这个外道这样的思想的缘由、原因。这底下第三科是「理破」，以佛教的正理，破斥他们的邪见。分三科，第一科是「别征诘」，一样一样的问。第二分两科，第一科「诘前后际常」，这是各别的问前际常、后际常，第一「总指破我」。

子三、理破（分三科） 丑一、别征诘（分二科） 寅一、诘前后际常（分二科） 卯一、总指破我

此中计前际后际常住论者，是我执论差别相所摄故，我论已破，当知我差别相论，亦已破讫。

「此中计前际后际常住论者」，这里面前面有各式各样的，虽然都是常住，但是彼此也不定全一样。他们执着前际常、后际常；前际是常住的、后际也是常住的这些人。

「是我执论差别相所摄故」，就是前面那个「计我论」，就是计我论，但是不一样，执着的行相和前面又不一样，就是转变一个行相而已，内容还是执着有我的这样子。「是我执论的差别相」，不同相貌的我执论，是属于这一类的。

「我论已破，当知我差别相论，亦已破讫」，前面那个计我论已经把那个我论破坏了，破斥了，所以知道「我差别论，亦已破讫」了，也就是同样的也就是破坏了，也是把他破除了，所以这叫「总指破我」，总指前面那个破我论。

卯二、更破执常（分二科） 辰一、正破二计（分二科） 巳一、计前际常（分二科） 午一、约随念难（分二科） 未一、总征

又我今问汝，随汝意答。宿住之念，为取诸蕴？为取我耶？

「又我今问汝，随汝意答」。这底下第二科「更破执常」，再破，前面破过了这里再破，再破这个执常我的这种思想。分两科，第一科「正破二计」，就是前际常后际常。先说这个「计前际常」「约随念难」。

「又我今问汝」，我现在问一问你。「随汝意答」，你有自由，我并不拘束你，你可有自由的回答。

「宿住之念，为取诸蕴？为取我耶？」你说在过去际我是常住的，那么你这个宿命通里面发出来的这个念力，去观察过去世，你观察什么？以什么为所缘境的呢？「为取诸蕴？为取我耶？」你这个念力去念这个色受想行识的「诸蕴」呢？「为取我耶？」是念这个我的体性呢？这样分这么两部分，你是那一个做你的所取的境界？这个「念」是能取，「诸蕴」就是所取，也就是「能念、所念」。

这是「总征」总起来问。下面是「别诘」，一样一样分开来难问他，难问他分两科，第一科「取蕴难」。

未二、别诘（分二科） 申一、取蕴难

若取蕴者，执我及世间是常，不应道理。

假设你的这个宿住随念，随你宿住的念力，这个念是念这个过去世的五蕴的，色受想行识的。那么你就因此而执着我及世间是常住的，是不应道理，不合道理。因为五蕴是无常的，色受想行识都是生灭变化、都是老病死的，身体不是常住，你怎么执着常呢？这是不合道理。

这是第一个是「取五蕴」，第二「取我难」。

申二、取我难

若取我者，忆念过去如是名等诸有情类，我曾于彼如是名如是姓，乃至广说，不应道理。

「若取我者」，若是你说我不是取五蕴，我是取的我，取这个我。这样子应该说就是离蕴是我了。若是取这我的体性是常住的，那么我执着常是对的，你不应该破坏我。但是也不对。

「若取我者，忆念过去如是名等诸有情类，我曾于彼如是名如是姓，乃至广说，不应道理」。若是你取我，你怎么取法呢？你还是忆念、回想以前的过去世我叫什么名字、我是个读书人、我是沙门、或者是婆罗门、或者是男、或者是女，或者是谁…是富贵、是贫贱这样子。「我曾于彼如是名」字「如是姓，乃至到广说」，我的寿命是长、是短怎么怎么的…这样子念，那只是念这名姓一类，这不是我，那怎么能够取我，怎么能说是取我呢？这也是不合道理。

这样子这是约「取五蕴」，取五蕴取我来难问他，你执着我是常是不对，这是约「随念难」。这是第一科「随念难」结束了。

午二、约诸识难（分二科）　未一、总征

又汝意云何？缘彼现前和合色境眼识起时，于余不现不和合境所余诸识，为灭为转？

第二科是「约诸识难」，这个前面是「随念难」，约随念难也提到蕴和我，这底下单独指心心所法来说，单独指这个来说，分两科，第一科是「总征」，第二科「别诘」。

「又汝意云何」，又你的心里面是怎么想的呢？是「缘彼现前和合色境眼识起时」。因为外道执着我，也是各式各样的，说执着色是我，受想行识是我所，或者执着受是我乃至到执着识是我，是各式各样的。那么现在这里就是指，如果是指识是我的话，这「约诸识难」。

「又汝意云何？缘彼现前和合色境眼识起时」，依彼现前和合色境。这个色的境界现前的时候，这个眼识就生起了。这个眼根由作意心所，由意识的力量，这个眼根就去缘现前的色境，一切主由作意心所的力量，眼识就生起了。生起了的时候有什么事情呢？有。

「于余不现不和合境，所余诸识，为灭为转？」这是色境，另外还有声香味触法的境界，声香味触法的境界。其他的境界这个时候不现前，不现前，所以也不和根和合，根和那个境界不和合，那么识还能现起吗？是现起没现起？

「于余不现不和合的境界，所余诸识，为灭为转？」是那个识在灭，就是不动了。「为转」，转就是活动。眼识呀！这个意识支持这个眼识在活动的时候，其余的根境不和合的识，是灭了呢？是没有灭？在那儿活动呢？

这是问。这是「总征」。底下第二科是「别诘」，第一「识灭难」

未二、别诘（分二科）　申一、识灭难

若言灭者，灭坏之识，而计为常，不应道理。

若是你说眼识在活动的时候，其他的耳识、鼻识、舌识是不动的，不动的。不动那么就是灭了，他就是不活动了，不活动有灭那就不是常住，你若执着那个常住的是

我，这是不对了，不合道理啊！

申二、识转难

若言转者，由一境界，依一切时一切识起，不应道理。

若是说没有灭，我眼识在活动时候，其他的识也在活动，也在活动，其他的境界不现前，那么大家都在一个境界上。在这色境上面「依一切时一切识」都在生起，不管什么时候，那么这个一切的了别性识都能活动，不应道理，这是不合道理。所以眼识在动的时候，耳识就不动，或者鼻识、舌识不动。你说是一个识活动，其他识都活动，「由一境界，一切时一切识起，不应道理」，这是不合道理。

当然这个问呢，就是按一般的情形来说，一般的情形，人是这样子。就是我这个眼在注意色的时候，注意读书的时候，别人招呼一声可能还没听到，耳识就不动，也就是有这情形。「心不在焉，视而不见，食而不知其味」，是有这种情形。但是特殊的情形呢？也是有，有的人呢？他这个根利呀！意根特别利，前五识都能动，可以同时活动，也有这种情形。但是现在就不约那个情形说的，若一般情形多数人都是这样子的，只能够照顾一样事，「顾此失彼」，别的识就不动。所以这个地方就可以有这个难问的力量。

说「由一境界，依一切时一切识起，不应道理」。这样说识是有生灭变化的，生灭变化你执着他是常的我，这是不行，这个有矛盾。

这是前面是「前际常」。前面提出来问题的时候，他执着识是常住的，在这里是破了，识是生灭变化的。

巳二、计后际常（分二科）　午一、总征

又汝何所欲？所执之我，由想所作，及受所作，为有变异？为无变异？

前面是「前际常」，这底下是「计后际常」，将来是常住也是不对，现在是「总征」。

「又汝何所欲？所执之我」，你所固执的我的体性，你是固执的有一个我，这里看是离五蕴是我，这里有这个意思。「由想所作，及受所作，为有变异？为无变异？」就是离开了色受想行识另外有一个我，或者说是色是我，想和受不是我。想和受是我所有的工具，不是我。那么这个我的体性啊，「由想所作，及受所作」，这个想心所在活动的时候，这个所作就是想在活动的时候、或者受在活动的时候、你所执着的我受没有受到影响呢？「为有变异？为无变异？」你这个我是有变化？或者是没有变化？究竟怎么回事情，提出这个问题来。

这是「总征」。底下「别诘」，分两科，第一科是「有变异难」。

午二、别诘（分二科）　未一、有变异难

若言有者，计彼世间及我常住，不应道理。

「若言有者」，若是说这个想的活动，或者说空无边处想、识无边处想，或者是初禅、二禅、三禅、四禅约种种想，或者是欲界人天有种种的分别心贪心痴慢疑各式各样的想。

若是有想有变异，变异有者，「计彼世间及我常住，不应道理」。那你就执着世间是常，我的体性也是常住，就不对了！那这个我受到想和受的变化，这个地方单说有变异难、无变异难。先是约诸想变，这个受先不说，有种种想，这个心你这个我的体性受到想的影响有变化，那你还执着世间及我是常住的，不应道理。

这是第一科、第二科「约诸受辨」。

未二、无变异难（分二科）　申一、约诸想辨

若言无者，有一想已，复种种想，复有小想，及无量想，不应道理。

「若言无者」，申二「约诸受辨」。这个申一「约诸想辨」。「若言有者：计彼世间及我常住，不应道理」。这是「有变异难」。第二科「无变异难」，「若言无者」，「约诸想辨」。

「有一想已，复种种想，复有小想，及无量想，不应道理」。说是若说没有变化，想在活动的时候，你这个我的体性没有变化。若是没有变化的话，「有一想已」，有一个思想出现了，然后又有种种想出现，「复有小想，及无量想，不应道理」，那就不合道理理。

这个「小想」指欲界人天的想，欲界人天的想是「小想」。这个色界四禪的想是「无量想」，空无边处天、识无边处天以上的是「广大的想」。总而言之是各式各样的想，小想也，、无量想也好，都是种种想。「不应道理」，那就不合道理了，这个想，想若动的时候，这个我也受到影响了，不能说它没有受影响，若说没有受影响是不合道理的。

那么这是一个难问。「约诸想辨」。第二科「约诸受辨」。

申二、约诸受辨

又纯有乐已，复纯有苦，复有苦有乐，有不苦不乐，不应道理。

这是第二科，「又纯有乐已」，说是这个众生如果生到色界初禅、二禅、三禅的时候，纯是有快乐的。而后从那里生命死掉了，跑到三恶道去、跑到地狱去了，又复纯有苦，有苦的受，有苦受，有苦的感觉。从地狱里面出来又跑到三恶道去，又跑到饿鬼道、畜生道，又跑到人间、天上欲界天，又有苦也有乐。从这样的世界出来了，又跑到了四禅天，从三禅天又跑到四禅天去，跑到第四禅、色界的第四禅是不苦也不乐，跑到无色界天去，也是不苦也不乐。这个有这样的不苦也不乐，这个受有这么多的变化，有这么多的变化，你说我不受影响不应道理，这是不合道理。我是受影响的。

在我们一般人来说，不是意根…不是多深度的思惟的人，不习惯深入思惟的人，说「想」对我体的变化不大明显。但是「受」是明显，受到苦的时候不得了，受到乐的时候也不得了，是受到影响，不能说不受影响。若是「受」苦乐来了的时候，对于我的体性有变化、有影响；「想」也是一样，也是受到影响的。受到影响我就是…不是常住了，我不是常住的，世间也不是常住的，而执着我及世间是常住的，不应道理，这是不合道理。

辰二、别叙余计（分二科） 巳一、计前后际俱行见者（分二科） 午一、计色非色等（分四科） 未一、是色

又若计命即是身者，彼计我是色。

「又若计命即是身者，彼计我是色。若计命异于身者，彼计我非色。若计我俱遍无二无缺者，彼计我亦是色亦非色。若为对治此故，即于此义中，由异句异文而起执着，彼计我非色非非色。」

这是第二科「别叙余计」，第三科是「理破」。第一科是「计常论」第一科是「标计」，第二科「叙因」，第三科是「理破」。「理破」这一科里面分三科，第一科是「别征诘」。「别征诘」里面分二科，第一科「诘前后际常」，第二科「诘极微常」。「诘前后际常」这一科又分二科，第一科「总指破我」，第二科「更破执常」。现在这一科就是从「更破执常」里面分出来的。第一科是「正破二计」，就是破前际常、破后际常，这两科昨天讲过了。现在就是「别叙余计」，就是另外来叙述，在那两个执着之外、其他的执着，「别叙余计」。这在《披寻记汇编》上面是（卷第六．一八七页）倒数第四行。

这个「别叙余计」又分二科，第一科是「计前、后际俱行见者」，是这一科，第二科是「计七种断见论者」。现在是第一科「计前后际俱行见者」，这句话要解释一下，「前后际」，就是前际和后际。就是现在以前叫「前际」；现在以后、就是将来，叫「后际」，这样也就包括了过去际、现在际、未来际，那么叫做「前后际」。这个「前后际」这里面执着什么呢？这上面「俱行见者」，这「俱行」这句话怎么讲呢？这个「行」就是色受想行识、就是有为的有漏法。色受想行识，这个色受想行识叫做「行」，与行在一起的，就是我！所执的这个我和色受想行识在一起，就叫「俱行」，这么意思。就执着有我，而这个我，不是离开了色受想行识，另外有一个住处的，它和色受想行识在一起活动，就叫「俱行」。「见者」是什么呢？就是有这样思想的人。就是在过去际，乃至未来际的色受想行识上有我，有这样思想的人。把这个思想说一说，这叫「别叙余计」。这一科分二科，第一科「计色非色等」，计色非色等是我，这个的意思。分四科，第一科「是色」，色是我，是这么意思。

「又若计命即是身者」，前面有那样的哲学思想的人，都是不合道理的，但是不只于此，又有不同的…离开了佛法以外有不同思想的人，或者是这样子，是「计命即是身者」。这个「身」就是色受想行识，叫做身。现在是说「色」，就指色是身；受想行识不提。「命即是」，这个「命」是什么？其实「身」就是命。现在这里面说呢，就是「我」说，这个「我」是身体的主宰者，是这么意思，就是「命」即是身者。但是这个地方把受想行识除外了，单说这个身体、这个色是我，就这么意思。我，就是现在这个有形相的身体、有形相的身体就是我，这句话就这么讲。什么是我呢？「即是身者」，就是有形相的身体。有这样思想的人，「彼计我是色」，这句话是佛教徒说的。「彼」那个人「计命即是身者」，那个人，他是执着那个，就是色、就是色是我。这个生理的组织，有大小形体的，这个就是我，他是这样执着的。

未二、非色

若计命异于身者，彼计我非色。

「计命异于身者」，这是第二科，他所执着的我，是什么呢？「异于身者」，是不同于那个色的，和那个有体相的、色的身体，是不一样的。那他是指什么是我呢？

「彼计我非色」，他是执着那个我，不是那个色相；是受想行识是我。受想行识是心法，没有青、黄、赤、白、长、短、方、圆的不同，不是色；执受想行识是我，这样执着，这是《大毗婆沙论》这样解释。

未三、亦是色亦非色

若计我俱遍无二无缺者，彼计我亦是色亦非色。

这是第三科。若是那一个聪明人，他所执着的我，和前二个不同，是「俱遍」，是遍于色、遍于非色的。「无二」，不是遍于色的一；也不遍于非色的一，所以叫做「无二」。「无缺者」，就是他这个我，是遍于色不缺非色、遍于非色不缺于色，所以「无缺」，它是无所缺少的，普遍了。「彼计我亦是色、亦非色」，那这样说那个人执着的我，色也是我、非色也是我。受想行识也是我、色也是我，是这样的执着。

未四、非色非非色

若为对治此故，即于此义中，由异句异文而起执着，彼计我非色非非色。

「若为对治此故，即于此义中，由异句异文而起执着」，这是第四种。这第四种这个人的思想表面上来说，他反对那个又是色、又是非色，他是不同于前三种的思想，就对治他们。对治他们，他怎么执着呢？

「即于此义中」，即于这个执着有我的意义里面。「由异句、异文而起执着」，由不同的文句，不同的...「文」即是字，这个「句」是由文组织成的，一个字、一个字的组织成一句。就是由不同的文句，来执着有我，而内容和人家并没有不同。怎么说的呢？

「彼计我非色，非非色」，那他所执着的我，也不是有形相的色，也不是非色，就这么样意思。这样意思和前面，只是文句的不同，内容是没有不同。比如说「非色」，也就是前面那个第三科的非色一样，「非非色」就是色，其实内容是一样，但是文句不同。

所以只是有三种见，这个执着有我就是有三个：第一个「命即是身」，第二个「命异于身」，第三个「计我俱遍、无二、无缺」，就是这三个，主要就是这三个的执着。

这里面只叙述这四种见，没有破。没有破呢，就在前面那个「破所计」那段文里面，已经破了。这是执着有我，即色受想行识是我，是一种执着。一个是色受想行识不是我，另外有一个我，而这个我是在五蕴里面。第三个是不在五蕴里面，但和五蕴有关系。第四个就是离开了五蕴而又与五蕴没有关系，这么一种我，一共有四种。就是在那一大段文里，已经破了；这里只是叙述而不破。

午二、计边无边等（分四科）　未一、有边

又若见少色少非色者，彼计有边。

这是第二段「计边无边等」，有这样的执着。第一个是「计色、非色等」，现在是「计边无边等」，这也是四句，现在说第一句。

「又若见少色、少非色者，彼计有边」，若是有人有这样的思想，他认为这个我，只有少色，不是很多是我。「少非色」这个受想行识是非色，少少的一部份是

我，不是普遍的。这样说呢？「彼计有边」，他所执着的我，是有边际的，这样说。

「少色，少非色」，就是狭小的色，就是执着这个我，像芥菜子那么大，这个是「少色」。或是计着有手指头那么大，或者计着全身是我，还是「少色」。再就是「少非色」也这么执着。这是执着这个我，是有边际的。

未二、无边

若见彼无量者，彼计有无边。

若是他的思想，若认为是「无量」的色、「无量」的非色，那他所执着的我就是「无边」了。我们欲界的人、色界天的人，也还没能够说是我们的识是「无量」、受想行识是「无量」，还没这么讲；但是在空无边处天、识无边处天，识无边处天就观察这个识是无量无边的，那么这就是这个识，他执着识是我，这个我就是「无边」了。他若执着色也是无量无边的；执着非色，也是无量无边的，所以他所执着的我是「无边」际的。

未三、亦有边亦无边

若复遍见，而色分少、非色分无量；或色分无量、非色分少者，彼计亦有边亦无边。

「若复遍见，而色分少、非色分无量」，这是第三句。假设这个人的想法又不同于前两种，他是「遍见」的，但是「色」的这一部分是「少」、不多、「非色」的那一部分是「无量」的，这样的执着这个我。这个我是有色，但是「色」是少，「非色」是无量的，这样子执着的。「或色分」是「无量」无边的、「非色分」是一少分，少少的这样执着，这是第三句。「彼计亦有边亦无边」，那个人执着的我也是有边、也是无边。因为有少分嘛！有少分就是「有边」、无量就是「无边」了。

未四、非有边非无边

若为对治此故，但由文异，不由义异，而起执着，彼计非有边非无边。

第四科。若是一个人，他「为对治」前面、应该就是不同于前三种…他的思想，不同于前三种，但是口头上说是不同，其实只是语言上不同，「但由文异」，只是语言上不一样，内容还是一，没有差别，不是「由义异」有差别，意义是无差别，而「起执着」有我。「彼计非有边非无边」，他执着的我，也不是有边，也不是无边。这和前面亦有边、亦无边是一样的。

巳二、计七种断见论者

或计解脱之我，远离二种。

这是第二科「计七种断见论者」。第一科是「计前后际俱行见者」，这一科分两科，就是「计色非色等」，第二科「计有边无边等」，这两科合起来，是「计前后际俱行见者」。第二科「计七种断见论」。这个七种断见论在这里没有列出来，我们现在所读的是《瑜伽师地论》的（第六卷）。这个七种断见论就在（第七卷）、（第七卷）里面。（第七卷）离这里也不太远，就在那里说了，所以这里就不列出来。

「或计解脱之我，远离二种」，这个「七种断见论者」，那七种呢？欲界人、天，欲界人、欲界天，这是两种；色界诸天为一种，合起来是三种；加上色界天为四种，合起来就是七种。这「七种断见论者」，他们执着是什么呢？「解脱之我，远离

二种」，「解脱之我」，是什么意思呢？就是人死亡了以后就断灭了，什么也没有了，那个时候这个我断灭了，就叫做解脱我，没有我了，叫解脱我。这样子，他是「远离二种」，就是远离前面的那个「色、非色及边、无边」那两种，这又是一种思想。

寅二、诘极微常（分五科）　卯一、由观察不观察故（分二科）　辰一、总征

又计极微常住论者，我今问汝，随汝意答。汝为观察计极微常？为不观察计彼常耶？

「又计极微常住论者」，这里只叙述而没有说破，就是和刚才说过，就是在那个「破所计」，那一段文里面说了，但是在这个「破断见」那个，这里没有提。「又计极微常住论者，我今问汝，随汝意答」。现在这二科「诘极微常」。前面是前后际，「诘前后际常」，这一科是讲完了。现在「诘极微常」这一科，就是难问「极微常住」的这种说法。分五科，第一科「由观察不观察故」来难问他。第一科是「总征」，先问他。

「又计极微常住论」，这种论、有这种言论的人。「我今问汝，随汝意答，汝为观察计极微常？为不观察计彼常耶？」这样问。说是你执着极微是常住不变的，你这种思想是经过观察，经过在内心里面微细的观察，而后才计极微常呢？为是不用观察，就是这样糊胡涂涂的就「计彼常耶」？这是问。底下「别诘」，再一条一条的问，分两科，第一个是「不观察难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、不观察难

若不观察者，离慧观察，而定计常，不应道理。

「若不观察」，你就执着极微是常住的啊。「离慧观察，而定计常，不应道理」，你远离了智慧，不须要去观察那件事的内外、前后、过去现在未来、东西南北，不观察这内外种种的情况，而就决定执着极微是常，那是不合道理。你不用智慧这一件事，人家是不能相信的。

巳二、观察难

若言已观察者，违诸量故，不应道理。

「若言已观察者」，这是第二段「观察难」。「若言」，说是已经观察了。观察，你观察错误了，「违诸量故，不应道理」，你说极微常这句话，就违背了这个标准，违背了大家学习真理的标准，你不符合，你没有符合大家公认的真理的标准，那还是不能成立的，所以「不应道理」。这个就是现量、比量、圣言量。那么这个现量，最好是说前五识。前五识这个麤的色声香味触，是可以明了；「极微」，眼不能见，眼、耳、鼻、舌、身，都是不能知道的，所以违背现量。比量也不是，这是一种，也是不合道理，也没有这种比量可以知道有个极微的。圣言量，佛也没有说极微是常，所以是你说的不合道理。这是总论，这一段应该说是总论。这底下第二科「由共相故」，来破他那个「极微是常」，先总问。

卯二、由共相故（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？诸微尘性，为由细故，计彼是常？为由与麤果物其相异故，计彼常耶？

这还是总问。「诸微尘」的体性，就是「极微」，什么理由说它是常呢？「为由细故」，是因为它特别的微细，不能再分析了。麤大的物体，可以破坏、可以分析，

分析到不能分析的时候，太微小了，那么就执着它是「常」，为这样子？「为由与麤果物，其相异故，计彼常耶？」是因为那个极微的相貌，与麤大的物体。因为这个计极微是常的人，认为极微是因；麤大的物体是「果」。麤大的物体，由极微成就的。所以麤大的麤果是「果」；微细的极微是因，是这样的意思，「为由与麤果物」，它们的相貌不同故，所以执着极微是常吗？

这是「总征」。以下第二科是「别诘」，又分两科，第一科是「由细难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、由细难

若由细者，离散损减，转复羸劣，而言是常，不应道理。

「若由细者」，若是因为极微太微细了，你执着它是常，不合道理。什么呢？「离散损减，转复羸劣，而言是常，不应道理」，若是这种物体大，，凝结在一起是有力量的，如果它一分离了、一分散了、一减少了，「损减」，减少了，力量就是辗转的更羸弱、更低劣了，而说这种极微是常，是不合道理的。用这个理由来破他，这是一个理由。

巳二、由相异难（分二科）　午一、难能生果

若言由相异故者，是则极微，超过地水火风之相，不同种类相故，而言能生彼类果，不应道理。

「若言由相异故者」，如果你说极微的体相，和麤大的物体的相貌，不一样，所以说它是常，这个也不合道理。怎么知道呢？「是则极微」，这样说这「极微」，就超过地水火风的相貌了。那个地水火风的极微，若是由极微…你认为极微组成了大的物体，组成了山河大地，这是个猛火，或者大风，这个我们是可以觉知到、可以觉知到。如果你分析到极微的时候，那个地的极微，地的极微分析到最小、最小、最小的时候，已经没有，超过了地的相貌了，就是没有地大的相貌了。那个水到极小、极小、极小的时候，超过了水的相貌，乃至火、风也都是，超过了，也就是没有了、没有地水火风的相貌了。到极微的时候，没有地水火风的相貌了。要这样的话，那个极微和麤大的物体，对比起来，是「不同种类相」，就是不一样，种类都变了，不一样了。不一样了，「而言能生彼类果，不应道理」，你说由极微生出来地水火风，这就是不合道理。因为不同类嘛！不同一类，你说它能生它，这事说不过去的。所以若「不同种类」，就不应生「彼类果」，而你说能生，这是不合道理。用这个不能生，来破它极微是常。

这是一个破，这是第一科，现在说第二科「难无异相」。

午二、难无异相

又彼极微，更无异相可得，故不中理。

「又彼极微」，就是由麤大的物体，在心里面用智慧去分析，分析到极微的时候，它是就没有地水火风的相，但是另外还有别的相吗？也没有。更无其他的相，也是没有。这样子你说它能生地水火风，「故不中理」，不中于理，不合于理，不合道理的。

卯三、由相自故（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？从诸极微所起麤物，为不异相？为异相耶？

这是第三科，前面是「由共相」、由共相故，这个「常、无常」就是共相。这一切法都是常、或者一切法都是无常，一切法共有的相，叫做「共相」。「由自相」就不是，就是它本身是这样的相，它本身有这样的相貌，就是叫做「自相」。这是约这「自相故」来破它。先是「总征」。

「又汝何所欲？从诸极微所起麤物，为不异相？为异相耶？」说是从这个极微能够生起麤大的物体，极微小的物，能够生起极大的物体，生起了以后...我...前面是我破你，我再重新问你，那个极微的相和麤大的物相，它们是「不异相？」是「为异相？」没有差别，极微的相和它所生起物体的相，没有差别相，是这样子？「为异相？」为是不同呢？极微相是极微，所生的大的物体是另一个相，是有差别的？这是问。底下「别诘」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、不异相难

若言不异相者，由与彼因无差别故，亦应是常，是则应无因果决定，不应道理。

「若言不异相者，由与彼因无差别故，亦应是常」，这是「别诘」，又分两科，第一科是「不异相难」。

假设你说「不异相」，极微、能生麤大物体的极微的相貌，和所生麤大物体的相，「无差别相」，「若言不异相者」。「由与彼因无差别故」，那个所生的果、麤大物体的果相，与彼极微的因相，没有差别，这里有问题，有什么问题，「亦应是常」。因为你执着极微是常、极微所生麤大的物体是无常，原来你的思想是这样子。现在你说无差别，若「无差别」，那么极微是常、极微所生的物体也是常、也应该是常了吧！是不是呢？应该是常，那么这就不对了。事实上，麤大的地水火风都是有变化的，怎么能说是常呢？

「是则应无因果决定」，若是常的话，这个因果的决定，还有问题。因不决定是因、果不能决定是果了，因为这个因和果是一样的，那么因就是果，因就不决定是因了；它若是无差别，果也可以是因了，也不决定是果了。若是这样子的话，不是乱了，没有秩序了，所以不应道理，这是不对的。《披寻记》上解释，因若是常，就不变化；若不变化，因怎么能成为果呢？若不能成为果，没有果就没有因了，那么所以「是则应无因果决定」。这么讲也有道理。

巳二、异相难（分二科）　午一、更征

若异相者，汝意云何？为从离散极微，麤物得生？为从聚集耶？

这是从「异相难」。极微的相，和麤大物体的相，是不一样的，假设你是这样子的。现在是「更征」，再问、再问他。

「若异相者，汝意云何？」你心里面怎么样想呢？「为从离散极微麤物得生？为从聚集耶？」这个地方有意思。这个麤大的物体，是「从离散的极微生起的？」这个极微不用和合，就从极微生出来麤大的物体。「为从聚集耶？」这个麤大的世界、地水火风，是「从聚集」的极微生出来的呢？这样问。提出这两个问题就来难问他。

这是「更征」。底下「别诘」，「别诘」分二科，第一科「从离散难」。

午二、别诘（分二科）　未一、从离散难

若言从离散者：应一切时一切果生，是则应无因果决定，不应道理。

「若言从离散者」，若是说这极微不须要和合，就是极微小的那个极微，它有力量、有能力能生出来广大的世界、地水火风，能生出来。若是这样的话，「应一切时一切果生」，就不应该有定时。

这就是…比如说是世界有成住坏空，这个成劫的时候，这个世界才出现，这个大的地、水、火风才出现；在空劫的时候，没有，空劫的时候什么事也没有。在成劫、住劫的时候，才有这件事。若说你说「从离散极微」，就是…这个极微各自独在一处，不组合在一起，这个时候的极微，它有能力，能生出来麤大的物体，它有这个能力。那么成劫的时候，有这个能力；空劫的时候，也应该有这个能力了呀；空劫的时候，有这个能力；空劫的时候，就应该有…这世界就成就了，不要到成劫的时候，因为它有这个能力嘛！那么「应一切时」，什么时候都能生了，就不必定在什么一个时候。那么这一切的地水火风的果，都应该生起了，应该是这样子，它有这个能力嘛！「是则应无因果决定」，这样说也不是决定在这个时候，因能生果，不是这样了，什么时候都能生，因为什么时候都有能力的嘛！你若这样说呢？事实上也不是这样，所以就是不应道理。

未二、从聚集难（分二科）　申一、更难

若从聚集者，汝意云何？彼麤果物，从极微生时，为不过彼形质之量？为过彼形质量耶？

这是第二科「从聚集难」。「聚集难」呢？不是分散的极微，能生麤大的物体，而是要各别的极微，要聚集在一起，才能生出来广大的物体的，若是你是这样的思想的话，「汝意云何？」你心里再想一想吧！

「彼麤果物，从极微生」起的时候，有两个问题。第一个「为不过彼形质之量」，就是极微的量，和极微所生的这个麤果物体的量，这个麤果物体的量，不超过极微形质之量，是这样子吗？不超过、不超过那个极微的那个体量，是这样子？「形质之量」，这个形相、形相那个体质的量，轻重的量、或大小的量，那么所生麤大的物体，不超过极微的那个量，是这样子？「为过彼形质量耶？」为是所生的麤大的物体，超过了极微的形质量，是那样子？是提出两个问题。

申二、别诘（分二科）　酉一、不过彼量难

若言不过彼形质量者，从形质分物，生形质有分物，不应道理。

「若言不过彼形质量者」，这是第二科「别诘」。「别诘」分两科，第一科是「不过彼量难」，难问他。

若是你的意见、你的思想，认为所生出来的麤大的物体，不超过极微的量，「形质量」，你若是这样主张的话，还有问题。有什么问题呢？「从形质分物，生形质有分物，不应道理」，这是不合道理。怎么知道呢？「从形质分物」，「形质分物」就是那个极微，极微那个形质，分析又分析、分析又分析，极小的、极小的这种极微，是不可捉持的，你不可以捉它的，是这样子。「形质有分物」，就是由极微生出来的广大的物质，是可以捉持的。因为这「有分」，那里面有很多的微小的东西，微小的极微，很多、很多无量的极微，那就是一个大的物体。这个大的物体，是可以捉持的。由不可以捉持的微小的物，生出来很大的可以捉持的物。那就是…那是超过了，就是超过了…你说是不过、不超过，但是这个生出来的，不可以捉持，可以捉持，那就是超过了极微的量了。那和你的主张是矛盾的了，就是可以捉持的广大的物体，不是不可以捉持的极微的量了，就是超过了。你说不能超过，这是不合道理。

酉二、过彼量难（分二科）　戌一、难本计

若言过者，诸极微体，无细分故，不可分析，所生麤物，亦应是常，亦不中理。

「若言过者」，这是第二科「过彼量难」。「过彼量难」分二科，第一科「难本计」。

「若言过者，诸极微体无细分故，不可分析。所生麤物，亦应是常，亦不中理」，这是难它的本计，它原来的主张是这样子。「若言过者」，若你要说超过了极微的量，麤果物超过了极微的量。若是你主张，若是这样主张的话。诸极微的体性是「无细分故」，就是不能再分析了，它微细到不能再分析了，所以不可分析，所以是常。你执着极微是常的理由，就是这么一点。不可以再分析了，所以到了极点了，所以它不再分析，也就是不能再破坏，所以你执着它是常。那么「所生麤物亦应是常」，那么由于极微生出来广大的物体，超过了它原来的这个量，超过原来的这个量，这一部份的麤果物，就应该是常住的。因为你原来执着，由极微生出来麤大的物体是无常，现在超过的一部份，那就是不是极微生的了；不是极微生的，那么该是常了。这个地方有...这个论主抓住这个地方来难问他。因为你有超过的、有不超过的，超过的这一部分应该不是极微生的了，不是极微生的，它应该是常了吧？是这样问他。「亦应是常」。「若是常」，不合道理，因为事实上，都是无常。地、水、火、风、山河大地，不管是大风、大火、大水也好，都是无常的。

戌二、难转计

若复说言，有诸极微，本无今起者，是则计极微常，不应道理。

这是第二科「难转计」，就是转变了它原来的执着，又另生起一想法。

「若复说」，若你再说，这样说，你改变了你原来的想法，你又有一个知见。「有诸极微，本无今起者」，若说是极微生起的麤大的物体那一部分是「本无今有」。「本无今有」的，就是...极微生起，不过极微量的那一部分，它是无常的，那就是极微成就的。那么另外超过的一部份，是「本无今起」的，原来是没有，现在现起的，若是你这样子执着的话呢？

「是则计极微常，不应道理」，那你执着极微是常，就不合道理。因为「本无今起」，就是新有的，原来没有，现在有。「本无今有」，这是无常嘛！原来没有，现在才有，那么它就不是常。「常」就是你追不到头的，追不到前、也追不到后，那才是常。若现在才有、以前没有，那么就是无常。「本无今有」，也就是本有、也会今无，也一定的，所以就是无常了。如果这一部分是无常，那么所有的都应该是无常，「是则极微常，不应道理」。

这是第三科。第三科这样子结束了。这下面是第四科「由起造故」。

卯四、由起造故（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？彼诸极微，起造麤物，为如种子等？为如陶师等耶？

这是「总征」。说是你的意见，这个广大的物体，都是极微创造的。极微怎么创造法呢？说是「彼诸极微起造麤物」的时候，怎么样的生起？怎么样创造的呢？「为如种子等？为如陶师等耶？」它创造物的时候，像种子生芽那样子，那样创造？为如陶师制造陶器的时候，制造锅、碗、瓢、盆的时候，这样造？举这么一个譬喻。

这是「总征」。底下「别诘」，别诘分二科，第一科「喻不相应难」，你这个譬喻和事实上不合。分二科「喻如种子等」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、喻不相应难（分二科）　午一、喻如种子子等

若言如种子等者，应如种子体是无常。

「种子」生芽这样造法，种子是「无常」的，那么极微也就应该是「无常」了。极微去创造麤大的世界，若像「种子」那样，种子是无常，那么极微也应该是无常了。那你执着极微是常，不合道理。

午二、喻如陶师等

若言陶师等者，彼诸极微，应有思虑，如陶师等，不应道理。

「若言如陶等者」，像那个制造陶器的陶的工程师，像他那样子，「彼诸极微，应有思虑」，那个陶师制造陶器的时候，他心里面要想、要思惟的呀！要制造一个圆的、要制造一个方的，时间多了，会辛苦，有时候懈怠了；有的时候很勤劳的…，那这都是思惟、思想上的事情，你那极微也有思虑吗？是「应有思虑，如陶师等」是「不应道理」，极微是物质，是没有思虑的。

这是「喻不相应难」，这个比喻不合道理。这下面第二科「同喻无有难」。

巳二、同喻无有难

若不如种等，及陶师等者，是则同喻不可得故，不应道理。

这样说你找一个和事实相符合的比喻是找不到的，那也就是你说的，不合道理了，「不应道理」。

卯五、根本所用故（分二科）　辰一、总征

又汝意云何？诸外物起，为由有情？为不尔耶？

这是第五科，「根本所用故」。这句话这个地方又有不同的理由。根本上来说，一件事情的出现，就是有那种须要。比如说有个房子出现，这个房子，我们须要这个房子，所以我们造一个房子，就是有这种作用，须要它才出现的。所以极微在造麤大的的体，这件事要符合这个原则，那才是可以成立的。就是约这个理由来破它。第一个是「总征」。

「又汝意云何？诸外物起，为由有情？为不尔也？」「诸外物」生起的时候，这山河大地，地水火风生起的时候，「为由有情？为不尔耶？」是由于有情共同的业力的创造，而生起的？「为不尔耶？」为不是有情的业力创造？不是！不是有情的业力创造，究竟是怎么回事？问他。

辰二、别诘（分二科）　巳一、由有情难

若言由有情者，彼外麤物，由有情生；所依细物，不由有情，不应道理。谁复于彼制其功能？

前面是「总征」，这是「别诘」，「别诘」中第一科「由有情难」。

「由有情者」，如果你同意这些麤大的物体、地水火风，是由有情生，由有情的共业所创造的，你同意这个说法。「所依细物，不由有情」，那么麤物是依止细物而成、微细物而成，这个「极微」，它不是由有情造，这也不合道理。那就都不管是麤大的、是微细的，都是有情的业力所生，这样子比较公平！你说一部份的麤物，是众生的业力所造，极微就不是，这不合道理。

「谁复于彼，制其功能？」你若一定执着极微不是有情造，那我提出个问题，「谁复于彼，制其功能？」因为众生的业力，当然一制造就制造一个全部份的嘛！那么那一部份说是有情业力，不能发生作用、不能制造极微，极微不是有情的业力制造的。那么有情的业力是要制造的，要制造的，谁能制服那个有情的业力，使令它不发生作用？这提出这个问题。「谁复于彼，制其功能？」谁又能够制服住、谁又能于彼极微，制服住有情的业力，不能制造极微呢？这个问题问的也是很好，这样子。这样说就可以知道，极微并不能够制造万物，都是有情的业力所造的，原来是这么回…还是这么说比较圆满。

巳二、不由有情难

若言不由有情者，是则无用，而外物生，不应道理。

这底下是第二科「不由有情难」。「若言不由有情」，若是说不但是极微不由有情的业力创造，就是麤大的物体也不是，就是全部都不是有情的业力所造。「是则无用而外物生」，这个制造、不制造，就看它须要不须要。它若有情业力不制造，不是有情业力制造，就是不须要，不须要「而外物生，不应道理」，就有一个地水火风、广大世界出现了，这是不合道理。

从这个地方看出来一件事，是什么呢？若有世界的话，就有有情。因为那个有情须要，这个世界才出现。如果不须要，不须要就没有那件事。若有那件事，那件事从那来的？从众生心来的，是心造的！所以有一个世界的存在，就有有情的存在，以有情为本，而不是以世界为本的。一切十方的世界，以众生为本；而众生又是以心为本，这是佛教的理论是这样的说法。佛教的理论，还是人的生命论为主，而不是宇宙论。宇宙论是心所变现的，还在心这一方面来立论。

丑二、明略义（分二科）　寅一、破前后际常

如是随念诸蕴有情故，由一境界、一切识流不断绝故，由想及受变不变故，计彼前际及计后际常住论者，不应道理。

前面这一共分五科，破这个「极微是常论」，破完了。现在是第二科就是「明略义」。前面第一科就是「别征诘」，现在第二科「明略义」，就是把前面这五大科的要义提出来。这《瑜伽师地论》这个方法是这样子，先略而后广；广而后又略，这方法是这样了。现在「明略义」分两科。第一科是「破前后际常」这样子。

「如是随念诸蕴有情」，就是前面那个「计常论」、「前、后际计常论」。先是随念…第一科是「随念」，是「取蕴」、是「取我」，那一段。「随念诸蕴」就是「取蕴」那一科，「有情」就是我那一科。

「由一境界一切识流不断绝故」，这是约「诸识难」那一段。约「诸识难」那一段，这个灭、一个转，看这个科也可以看出来，那「灭」那一段，就不提了；就说「转」这一段，这一个…一个「境界，一切识流不断绝故，不合道理」。

「由想及受变不变故」，这是计后际常；前面是计前际常，这是「计后际常」。

这计后际常，由想和受，那么你这个我，是变异？是不变异？就是这一大段。这总起来这两段，就计彼前际及计后际「常住论者，不应道理」。这是这一大科完了。

寅二、破极微常

又由观察不观察故，由共相故，由自相故，由起造故，根本所用故，极微常论，不应道理。

「又由观察、不观察故」，这第二段「破极微常」，就是我们今天刚才讲过这一段。

「又由观察、不观察故，由共相故」，就是常、无常。「由自相故」，就是极微的相，和果的相，是异？是不异？那一段。「由起造故，根本所用故」，这是最后这第五科。一共这是五句。「极微常论，不应道理」。你执着极微是常，也不合道理。

丑三、总斥非

是故计常论者，非如理说。

这是第三科「总斥非」。这个理破。第三科是「理破」，理破分三科，第一科是「别征诘」，第二科是「明略义」，这第三科是「总斥非」。这科分的好得很，很恰当的。「是故计常论者，非如理说」，不是合乎道理的说法。

子四、显正（分二科）　丑一、无变异相（分二科）　寅一、标

我今当说常住之相：

这是第四科。这「计常论」一共分四科，这第四科「显正」。究竟什么叫做「常」？我说一说你听听。「我今当说常住之相」，常住的相貌。

寅二、列

若一切时无变异相，若一切种无变异相，若自然无变异相，若由他无变异相。

「若一切时，无变异相」，是可以名之为常，过去的、现在的、未来的，它是一切时，都常不变化的，这时候可以名之为常。

「若一切种，无变异相」，若是说这个我，一切时无变异，是说我的体性本身无变异，但是不是那么单纯的事情。这个我是在色受想行识里面，和色受想行识有关系。色受想行识有的时候苦、有时候苦恼，有时候安乐，有这种事情；有的时候造善、有的时候造恶，有行动。有的时候有好心肠，有慈悲心、有的时候有恶心；惑业苦，或迷惑的时候，有种种的变动…，发出来行动的时候，也是有种种的变动；得果报的时候，也有种种的变动。你这个「我」在果报里面，你不受变异吗？是不受变异。「若一切种无变异相」，那么就可以称之为「常」。若有变异？就是「无常」了，就是「若一切种无变异相」，那么就是常。

「若自然无变异相」，若是这一法，若是这个「我」，或是这一法，它本身没有生灭变化，那也可以称之为「常」。

「若由他无变异相」，若由别的物，或者拥护他，或者破坏他，他也不变化，那也可能可以称之为「常」。

丑二、无生相

又无生相，当知是常住相。

「又无生相」，若是无生、无灭，像佛圆满的得大解脱了，那也可以说是「常住相」，「当知是常住相」。但是你所说的我及世间常，都不符合这个条件。都不符合，都是有变化。所以你说极微是常、我是常、世间是常，都不能成立。这是「计常」。这第五科。十六大科，第五科「计常论」说完了。下面（第七卷）就是「宿作因论」，第六科开始了。

我感觉第四卷、第五、第六，比以前讲的快一点，我想以后也能快。有的卷数页数少，也会快。有的也是容易讲，也会快，希望未来的两年内，能把《瑜伽师地论》讲完。

瑜伽师地论卷第七

本地分中有寻有伺等三地之四

癸六、宿作因论（分四科） 子一、标计（分二科） 丑一、所计（分二科） 寅一、指广说

宿作因论者：犹如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论，广说如经。

「不如理作意」，这一大科里面一共有十六段，现在是第六段「宿作因论」。这个我们平常也听别人说，自己有的时候也会说「宿命论」，究竟什么叫做「宿命论」，恐怕还是搞不清楚，现在这里玄奘大师把印度的宿命论翻成了汉文，看看他怎么讲。一共分四大段，第一科是「标计」，「标计」里面分二科，第一科是「所计」，「所计」里面先「指广说」。

「宿作因论者」，「宿」，就是以前、过去很久了，所做的业力是现在得果报的因，这样的思想的人。「犹如有一若沙门、若婆罗门」。这个《披寻记》的本子是「谓如有一」，这个木刻本《金陵科经处》这本子是「犹」，「犹如有一」，我看那「谓」字是比较好。这个就是说有一类人，或者是沙门、或者是婆罗门。「若沙门」，这话是意思是出家的一种有哲学思想的人。「婆罗门」，就是在家有哲学思想的人，倒不是一般的人，这二类人，或者说是同一思想就是一类人。「起如是见，立如是论」，有这样的思想，有这样的言论。其中的内容广说像经里面，像《阿含经》里面有说到，就是经里面、《阿含经》里面有说到「宿作因论」的思想，说的很详细的。

这是「指广说」，底下是第二科「释略义」。

寅二、释略义

凡诸世间所有士夫补特伽罗所受者，谓现所受苦。皆由宿作为因者，谓由宿恶为因。由勤精进吐旧业故者，谓由现法极自苦行。现在新业由不作因之所害故者，谓诸不善业。如是于后不复有漏者，谓一向是善性故，说后无漏。由无漏故业尽者，谓诸恶业。由业尽故苦尽者，谓宿因所作，及现法方便，所招苦恼。由苦尽故得证苦边者，谓证余生相续苦尽。

「凡诸世间所有士夫补特伽罗所受者，谓现所受苦」。这一句，第一句是这里把经里面说的话引来了加以解释，是这样意思。「凡诸世间」，所有一切世间上，所有的人，「补特伽罗」就是数取趣者，就是在生死流转的人。「士夫」也就指人说。
「所受的」，这经上有这么一句话，这句话什么意思，这瑜伽师地论主解释，「谓现所受苦」，就是现在他所遭遇到不如意的事情，心里面的痛苦。这就是补特伽罗所受的，这是受苦说。

「皆由宿作为因者」，这也是经上的这句话，这句话是什么意思呢？「谓由宿恶为因」，所受的苦是什么原因有的呢？这就是解释说，由过去的时候所做的恶、造的罪，造了很多的罪恶为原因，为现在受苦的原因；现在受苦就表示你过去造了很多罪，过去造了很多罪，所以现在要受苦。造罪是「因」，现在受苦是「果」，有如是因就有如是果，那么这个「宿作因论者」这么讲。

「由勤精进吐旧业故者」，这句话也是经上介绍「宿作因论」上的说法，由勤精

进吐旧业故者，经上这句话是什么意思呢？「谓由现法极自苦行」，这个话就是「勤精进」，就是现在这个人，他明白信受这样道理的人。「现法」，就是现在的色受想行识，他现在的色受想行识，主要还是他的心。他能够「勤精进」，就是很努力不懈怠的，自己给自己受苦，受了很多的苦，造作很多苦的事情自己来受。或者多少天不吃饭、或者吃的很少、或者是太阳晒、或者是用火来烤、或者是学什么...反正做了很多的苦。或者一个脚站在那里，冬天不穿衣服，或者是...都是不穿衣服，做了很多奇怪的事情给自己苦恼。由这样的现在「勤精进」的去受苦，这样意思，叫做「勤精进」。这个「吐旧业」，就是过去造的罪就排遣出去、就消出去了，消出去了过去的罪。你现在多受苦，过去的罪就消除，你受苦就可以消罪，是这样意思。

「现在新业由不作因之所害故者」，这也是经上的话，「谓诸不善业」。这个旧业是过去时代造的罪，过去时代造的罪，由于现在你的勤精进的修苦行，就消出去了。由现在造的罪，就是现在「新业」，「现在新业由不作因之所害故」，你现在不要做...不要造罪，这样子的行为就把现在的罪业就害了，也就是不起了。现在不造罪当然就没有罪的生起，是这样。说是现在新业，「由不作因之所害故者，谓诸不善业」，这一些不好、对于人有伤害的事情，你不要做，那么就把这个罪业害掉了，也就不起了。

「如是于后不复有漏者，谓一向是善性故，说后无漏」，这句话又是经上说的。「如是于后不复有漏」，就是过去的罪业由现在的勤修苦行，勤精进的修苦行灭掉了，现在的新业也不造，这样子你以后的生命就不再有罪了。过去罪也消灭了，现在也没有罪，这样子就是「一向是善性故，说后无漏」，就是把罪业都消除了，剩下来只是良好的一种功德；所有的毒都消除了，剩下来的都不是毒，这就叫做「后无漏」，以后就没有漏，没有罪过了，没有罪业了。

「由无漏故业尽者」，这还是经上的话，「谓诸恶业」，由无漏故，叫做「业尽」。这句话指什么说的呢？就是一切的罪业，「业尽」就是一切的罪业尽了，一切罪业尽了，也就是「无漏」，这么意思。

「由业尽故苦尽者」，经上这句话什么意思呢？「谓宿因所作，及现法方便，所招苦恼，由苦尽故得证苦边者」。这个经上这句话，「由业尽故苦尽者」这句话是什么意思呢？「谓宿因所作」的罪业所招的苦恼尽了、没有了，及现在法方便所招的苦恼也没有了，这就叫做「业尽故苦尽」。

这看出来现在的生命体上有二种苦恼：一种是「宿因所作的罪业，所招的苦恼」。一个是「现法方便所招的苦恼」，这是二种。在下文破「宿作因论」这个地方要认清楚，不然就胡涂了，不知什么意思。现在的所受的苦恼有二种：一种是「宿因所作」，一种是「现法方便所作」，这二种苦恼。「由业尽故苦尽」，就是这二种苦恼都没有了。

「由苦尽故得证苦边者，谓证余生相续苦尽」。经上这句话「由苦尽故得证苦边」，是什么意思呢？就是得证「余生」。现在的生命要受苦，将来以后的生命就是「余生」，余生的生命体上相续苦尽，一直的是没有苦恼了，那就是得解脱了，那就是「证苦边」。「苦尽故」，就是成就了、达到了苦恼的边际，苦恼到此为止，就是边际；以后没有苦恼了，就是「得证苦边」，是这样意思。

那么这前面是「所计」是他的思想。「释略义」也就是他的执着，他的不正确的想法。那么下面是指「能计」，能有这样思想的人，是谁呢？

丑二、能计

谓无系外道作如是计。

「谓无系外道作如是计」，「无系」是什么意思呢？这个「系」，表面上说就是不穿衣服，衣服是「系」，不穿衣服就是那个裸体外道。这个裸体外道，也就叫「尼干子」，「尼犍陀弗咀罗」梵语是这样意思。因为不穿衣服是裸体，所以也称之为「无惭外道」，没有惭愧心的外道，也就是裸露他的身体修诸苦行，这样的外道。说是外面不穿衣服是「离诸系缚」，表示他内心灭除过去的罪、现在的罪，也是离系缚，有这样的意义的。

这是说「能计、所计」，加起来就是「标计」，标出来这样思想的人。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，彼诸外道，起如是见，立如是论？

前面是「标计」，这底下第二科「叙因」，叙述为什么有这样思想的原因，先是问，什么因缘故，彼诸外道有这样的见，有这样的论呢？这是问。

丑二、答（分二科）　寅一、总标

答：由教及理故。

这底下回答，先「总标」。「由教」，由于他们有这样的言论，所以知道他有「立如是见，立如是论」。第二个原因就是「理」，他讲一套道理出来的。因为内心里面有这样的思想，就是「理」；发出来的言论就是「教」。那么就是劝别人相信他的思想，就是他的宣传就是「教」，他内心的思想就是「理」。

寅二、别释（分二科）　卯一、由教

教如前说。

他是怎么样教呢？前面「因中有果论」那地方说过了。

卯二、由理（分四科）　辰一、出彼人

理者，犹如有一为性寻思，为性观察，广说如前。

「理」是什么呢？「犹如有一为性寻思，为性观察，广说如前」，也像「因中有果论」那个地方说的。就是那个人他那个第六意根有这样的聪明，能够这样思惟观察，观察出来这么一种道理。这是由教、由理。「由理」中分四科，第一科「出彼人」，广说如前。第二科「举彼见」举出来，也就是说出来他内心的思想，分成三科，第一科是「标」。

辰二、举彼见（分三科）　巳一、标

由见现法士夫作用，不决定故。

这一句话是「标」。他为什么有这样的理论呢？就是他看见了「现法士夫」，就是现在的生命体上的人，他们发出来的作用，不是决定的；这里面有个不决定，所以有这样的看法的。什么叫「作用不决定」呢？

巳二、征

所以者何？

这是第二科，这是在「问」。什么叫「作用不决定」呢？问这一句。

巳三、释

彼见世间，虽具正方便，而招于苦；虽具邪方便，而致于乐。

「彼见世间，虽具正方便」，这是第三科「解释」。

「彼见世间，虽具正方便」，那个尼干子外道，也就是他那个大老师，他看见世间上的人。有些人「虽具正方便」，虽然那个人有正当的思想，是有道德的，做了很多的慈善事业。「而招于苦」，应该是受乐，但事实上招引来很多的不如意。做了很多的好事，结果没得好报，受了很多的苦恼，这是一个不决定。他这善业的作用，没能得善报，而却得了苦恼，这是善业得善报不决定。「虽具邪方便，而致于乐」，那人没有道德的思想，没有道德的行为，不道德，做了很多损人不利己的事情，那么应该受恶报嘛！不是，「而致于乐」，他得到了很多满意的事情，很多如意的事情，受了很多乐的果报。就是做恶事不决定得恶报；做善事不决定得善报。所以「见现法士夫」的思想行为是不决定。他看见这件事，看见这件事，他就心里面想了，他就在想。

这是第二科「举彼见」，底下辰三「显彼思」。

辰三、显彼思

彼如是思：若由现法士夫作用，为彼因者，彼应颠倒。由彼所见非颠倒故，是故彼皆以宿作为因。

「彼如是思」，他看见这样不决定、不公平的这种现象，他内心就想了、观察思惟，什么道理呢？「若由现法士夫作用，为彼因者，彼应颠倒」。若是由于现在生命体的人，发出来的作用，为彼受苦、受乐的因，「彼应颠倒」，那么这是一个颠倒混乱的世界，不是，不是一个合道理的世界，都颠倒了。做好事大家都赞叹的，结果受恶报，这不是颠倒吗？做恶事应该受恶报，结果受乐报，这是颠倒，这是一个混乱的世界了。

「由彼所见非颠倒故，是故彼皆以宿作为因」。因此那个尼干子的大老师，他就提出他深一层的见地，「由彼所见」，深一层的见地，他认为他的见地是最正确，不是颠倒的。他是什么见地？他提出的见地…「皆以宿作为因」，就是他现在所受苦乐的果报，不是现在的行为招感的，是过去世、过去世做善、做恶，做了很多罪才受苦的，所以他这样提出来他的正见，是「非颠倒」的，这么样说。

这是「显彼思」，他内心看见那样现象，他提出来这样的见地，这是第三科。

辰四、结彼立

由此理故，彼起如是见，立如是论。

这第四科，所以他结束他所成立的这种理论。「由此理故」，由这样的见地，所以他就发起这样的思想，建立这样的言论，对外宣传。

子三、理破（分三科）　丑一、总征

今应问彼，汝何所欲？现法方便所招之苦，为用宿作为因？为用现法方便为因？

这是第三科是「理破」，第一科是「标计」，第二科是「叙因」，现在第三科就是瑜伽师地论主，这论主由佛法的真理来破斥他的邪知邪见，分三科，第一科「总征」，先问。

「今应问汝」，现在应该同你讨论这件事，提出来问题问问你，你解释、解释。「汝何所欲？」你心里究竟想怎么的呢？「现法方便所招之苦，为用宿作为因？为用现法方便为因？」这个「现法方便」也就是他勤精进由现法极自苦行，就是这件事，就是卧在有刺的草上面，来刺这身体让他受苦，这叫做「现法方便」。他现在的生命体表现出来的一种活动，叫做「现法方便」。在那个有刺的草上面来刺自己的身体，身体跳起来，然后落下去，叫这刺来刺身体，受这个苦。这个苦是「现法方便」所招之苦，如果你不那样做就没有苦嘛！所以这个苦不是「宿作为因」，是你现在自己给自己制造的苦，不能说这个苦是「宿作为因」。

「现法方便」，招引来的苦，你现在这种愚痴的行为招引来的苦，这个苦「为用宿作为因？为用现法方便为因？」这个「宿命论」...，破这个「宿命论」怎么破法？是这样的破法。你这个苦是过去世的罪业为原因？是现法方便为苦之因？两种业只是一种苦。你这个修苦行这个苦，究竟是那一个原因出来的？是「现法方便」招引来的呢？是「宿作」的罪业招引来的呢？提出这两个问题。

丑二、别诘（分二科）　寅一、宿作为因难

若用宿用为因者，汝先所说，由勤精进吐旧业故，现在新业由不作因之所害故，如是于后不复有漏，乃至广说，不应道理。

「若用宿用为因者」，这是第二科，是丑二「别诘」，前面是「总征」。这第二科一条条的问，分两科，是寅一「宿作为因难」。

说是你现在，「现法方便」修苦行受这个苦，是以「宿作」的罪为因由的，你若是认为这样子的话。「汝先所说，由勤精进吐旧业故」，那就不合道理，那就是不合道理了。那么这话怎么说呢？因为你说现在受的苦是宿作为因，但是你现在你修这个苦行这个因，你现在修苦行那个受苦，很明显是你「现法方便」招引来的嘛！如果你不要自己制造苦恼而有苦恼来，那个苦应该是「宿作为因」。现在是你自己在那里是故意的制造苦来受苦，这是现法方便为因嘛，这很明显是这么回事。若是你说宿作为因、宿作为因的话，你就不要修苦行，不要修苦行，不要修苦行你就受了苦，有苦来，有苦来那个苦是宿作为因。「宿作为因」，现在受苦了，过去世的业力、那个罪业就消除了，这样子说还是有道理。

但是你现在不是，现在是你故意制造的苦，这是现法为因，所以说，你说由现法为因所受的苦，受了苦就能够排遣过去的罪业，这话说的不合道理。你现在要排遣，排遣宿世的受苦、排遣宿世的罪业，就是自己不要制造苦恼。因为你这苦是你现在努力造，你自己故意造来的，现法方便为因的嘛，不是以宿作为因的。不是以宿作为因，那么这个苦，不应该能排遣过去的罪业。你若说是由现法方便招引来的苦，那就不能排遣过去的罪业，就不能。因为这个苦和过去的宿作罪业没关系，所以你受苦，你白受苦了，你不能消罪的呀！除非是...你不是自己制造的，它就有苦来，那样子你受苦，那可能是能消除罪业，能消你以前的罪业的。所以你若说是...你现在、现法方便为因的这个苦，你说它是宿作为因，这话是不对的，不合道理，你这句话说的不对。所以「汝先所说，由勤精进」自己去修苦行，能消灭过去的罪业，这不合道理。

按佛法的道理说，你过去的罪业现在发生作用，使令这个人苦了、受苦了，那么这个苦渐渐的消除了，那个罪业、这个作用，也就消除了。这个佛法应该承认这一点，若是你自己故意制造苦行受苦，那个不是过去的业发生的作用，那个业还在那里没有动，那你不能消它，你受了苦就是白受苦了，你不能消过去的业。我们出家人里面也有人提到你多受苦就消罪业，那么在这个地方可以分别出来，你自己故意的受苦不能消罪，你不能消罪的。所以「汝先所说，由勤精进，吐旧业故，是不应道理」。

那「现在新业由不作因之所害故」，这也是不合道理。现在新业由不作因，不作，你嘴说空话，照样还是造业的，所以那句话没有用，当然明知道…，不要说是…这个不相信因果的人，就是相信因果的人，你不修止观，你不去调伏烦恼，明知道是做恶会有恶报，还是做恶的。所以这句话也是…也不合道理，你就是这样说，还是不合道理的。所以「现在新业由不作因之所害故」，只是说空话就是了，还是做不到的。

「如是于后，不复有漏」，所以你说现在去修苦行消过去的罪业，现在不要再造罪，将来就不会有罪了，乃至到像你说的很多很多的话，都是不合道理，那都是邪知邪见了。

这是第一个「宿作为因难」。底下第二科「现法方便为因难」。

寅二、现法方便为因难

若用现法方便为因者，汝先所说，凡诸世间所有士夫补特伽罗所受，皆由宿作为因，不应道理。

若是你改变、改变了主意，说是所有的苦都是由现法方便为因的，现在这个人他的生命体上发出来的思想行为有错误，所以招感了苦恼。若这样讲，若是这样，你改变了这个主意呢，「汝先所说」，你以前所说的那句话，「凡诸世间，所有士夫补特伽罗所受，皆由宿作为因」，就不合理了，不应道理。这是两个难。

丑三、结斥

如是现法方便苦，宿作为因故，现法士夫用为因故，皆不应道理；是故此论非如理说。

「如是现法方便苦，宿作为因故，现法士夫用为因故，皆不应道理」，这是第三科「结斥」。这个「理破」分三科，第一科是「总征」，第二科是「别诘」，现在第三科呵斥他。

「如是」，像前面这一大段说的，你所现法方便招引来的苦，是宿作为因，不合道理，现法士夫用为因故，也不合道理。「是故此论，非如理说」，所以这个宿作因论是不合道理的说法，你要弃舍这种邪知邪见，不要再宣传了。

子四、显正（分二科）　丑一、标说

我今当说如实因相。

现在是第四科「显正」，第一科是「标计」，第二科「叙因」，第三科是「理破」，那么第四科「显正」，显示正义，分两科，先是「标说」。

「我今当说如实因相」，我现在应该开导，开示、开示你佛法的真实的道理，因

果的道理要告诉你。这是标、「标说」，下面「列别」分三科，第一科是「唯用宿作为因」分两科，第一科是「标类」。

丑二、列别（分三科）　寅一、唯用宿作为因（分二科）　卯一、标类

或有诸苦，唯用宿作为因。

佛法里面讲的道理是这样，或者有一种苦恼，它唯独是用过去的罪业为因缘而有的。这是这个类，底下举一个例子。

卯二、举例

犹如有一自业增上力故，生诸恶趣，或贪穷家。

「犹如有一自业增上力故」，就像有一种人，他自己的以前的这业力很强的。「增上力」，就是很强大的罪业。「生诸恶趣」，使令这个人到三恶道去受苦了。或者是没到三恶道，来到人间生到贪穷之家，生活困难受种种苦。

这是「宿作为因」，这是一种，这是第一科「唯用宿作为因」。现在第二科「杂用宿作现业为因」，第二科先「标类」。

寅二、杂用宿作现业为因（分二科）　卯一、标类

或复有苦杂因所生。

或者是有一类的众生所受到的苦是杂因所生，不是唯独宿作的罪，也有现在造了罪，那么和合起来为因缘而生出来苦恼的。这是另一类。那么底下「举例」，举例子头一个「举事王」。

卯二、举例（分二科）　辰一、举事王

谓如有一因邪事王，不获乐果，而反致苦。

「谓如一」个人，他这个人为政府、为国王做事，为王做事不以正道，他是用一种诈术、邪因、不道德的事情，为王做事。为王做事，当然他做事情没做的好啊！所以没有得到如意的果报，受苦了。受苦了，不获乐果，他的意思是希望因此而能够得到乐，结果没得到乐果反而得到苦恼了，那么这是杂因。杂因是什么呢？就是这个人宿世没有做过功德，现在没有这个善业去得福报，所以得到苦果。他得到苦果，一方面是过去没有善业，所以那就是他…可以说「宿作为因」。

但是这个宿作为因，不能单独得到这个果报，要「邪事王」，他一种…不道德的行为做事，所以受到国王的治罚，所以没得到乐而受苦，那么这就是现业。有现业，也有宿业，和合起来而得苦，这是「杂因所生」，是这样意思。那么这样事情，如果……若是反过来说，假设这个人宿世做了很多的功德，做了很多功德，那他现在，因邪事王呢，他就不会得到苦，他就会得到乐，因为过去他有那个福报，他有那种福业，现在他就还是能得到福的、得到安乐果的，那就是不同了。那么现在这是第一科。底下「例余业」。

辰二、例余业

如事于王如是，由诸言说商贾等业、由事农业、由劫盗业、或于他有情作损害事，若

有福者，获得富乐；若无福者，虽设功用而无果遂。

「如事于王如是」，说是...这一段是说为王做事，他得到这样的果报，这是杂因。那么若做别的其他的事情呢？做什么事情呢？「由诸言说」，以说话为职业的，用说话作职业。其实言说也就是文学，语言文字，就是读书人还属于这方面的事情的人，他们写文章的人，这个都是言说为事业的。或者其他...是「商贾等业」，做生意的人；或者是做农业，「由事农业」生产；或者是做工业，制造一个机器，制造飞机、制造汽车的，那么这是「工巧业」。「由劫盗业」，或者是劫盗的人，做事业的人。「或于他有情作损害事」，以杀戮为业的，杀猪宰羊的这些事情，这些事情为什么是杂因所生呢？「若有福者」，就是把那个事王的也在内，若是他宿世做过了很多的有意义的、利益人的事情，那么他现在不管做什么事情啊，他能「获得富乐」，那个富贵的这些安乐。「若无福者虽设功用而无果遂」，也是不行的，也是得不到的。那么就是你若搞错了，搞错了就是你就受苦了，那么这就是这样意思。

寅三、纯由现法功用为因（分二科）　卯一、标类

或复有法，纯由现在功用因得。

这是第三科，「纯由现法功用为因」的，不是由「宿世」。纯由现在这个色声香...不是，这个眼耳鼻舌身意，现在的色受想行识的生命体，发出来的活动的作用，以此为因而有所得。这是「标类」，底下「举例」。

卯二、举例

如新所造引余有业，或听闻正法于法觉察，或复发起威仪业路，或复修学工巧业处，如是等类，唯因现在士夫功用。

「如新所造引余有业」，就是譬如你现在无明缘行，由无明为因缘，你造了...或者是罪业、或者是福业、或者不动业，那么引出来这种...造成这个业将来得果报。将来是得三恶道的果报、或者是人天的果报、或者色界天的果报，那么这就是现在的一种为因，「纯用现在现法为因」，现法的功用为因而得果报的。

「或听闻正法于法觉察」，或者是一类的人，他欢喜学习佛法、听闻佛法，由听闻而专精思惟，而又能够如理作意，修学圣道，修学戒定慧，就是闻思修三慧。「于法觉察」，就是包括了思慧和修慧，听闻正法是闻慧，由闻思修慧的修行而能断惑证真得圣道，那么这就是纯是现在你肯努力而有这样成就的。

「或复发起威仪业路」，或者是这又是一种。你能够由内心的发动，你就会有行住坐卧的威仪，这一方面的，你有行住坐卧的威仪，你心一变，行为上就变，他是以心为本的，这也是你现在的...我现在说心里想要坐下，那就坐下；你想要走，就走；你想要去纽约，就去纽约，那么这就是你现在的现法功用为因，所表示出来的一种境界。

「或复修学工巧业处」，或者这个人欢喜做律师、欢喜做会计师、或欢喜做工程师、或者什么...，他修学世间的各种工巧业，这都是你现在的努力。

「如是等类唯因现在士夫功用」，而成就的。这就是这样的意思，不纯是「宿作为因」，不纯是宿作为因，也有是现在努力的而成就的，也有是过去的业力又加上现在的努力和合而有所成就的。

这是论主破斥「宿因论」，而后又开示出来佛法的正见，这一大段。

癸七、自在等作者论（分三科）　子一、标计（分二科）　丑一、所计

自在等作者论者：犹如有一或沙门、或婆罗门，起如是见，立如是论：凡诸世间所有士夫补特伽罗所受，彼一切，或以自在变化为因，或余丈夫变化为因，诸如是等。

这是第七科，前面是第六，现在第七「自在等作者论」。这个大自在天他能够创造宇宙的万物，这个作者论。还有个「等」，就是还有其他的...或者是说梵天，还有其他的...或者时间能创造一切、或者是方所能创造一切、或者征尘能创造一切，这个种种的论。现在说「自在等作者论」，第一科是「标计」也是先说「所计」，后说「能计」。

「自在等作者论者：犹如有一」位，有一类或者是沙门、或者是婆罗门，「起如是见，立如是论」，什么见？什么论呢？「凡诸世间所有士夫补特伽罗所受」，所受的苦，或者所受的乐。「彼一切」所受的苦乐的果报，以谁为因？「或以自在变化为因」，是大自在天他能变化的，他能变化一切的事情，他变化苦你就得受苦；他变化乐你就是受乐，你只有去受，你不能去创造的。「或余丈夫变化为因」，或者其余的丈夫变化为因。这个窥基大师解释这个文夫是谁呢？就是我，就是执着的那个「实我」，就是那个自我是作者，自我又是受者。但是数论师的意思，那个我、神我只是受者，有自性是作者。那么胜论师就不同了，胜论师说：我也是作者，我也是受者，各式各样的说法不一样。「诸如是等」，这么多的作者论说出不同的说法。这是「所计」。

丑二、能计

谓说自在等不平等因论者，作如是计。

这是说「能计」。这个能有这样思想的人是谁呢？就是「说自在等不平等因论者，作如是计」，这个大自在天他能创造万物，万物是有因的，就是以大自在天为因，是「有因论」。但是自在天以谁为因呢？自在天是无因而有的，他是无因的。这样说就是不平等，有的有因，有的无因，是不平等论，「不平等因论」。而佛法就是平等的，一切法都是因缘所生，未曾有一法不从因缘生。所以这是「说自在等」是「不平等因论者，作如是计」的。说这个我能创造一切，那么我是谁创造的？我是无因而有的，那是不平等，「不平等因」。

这是「标计」，底下就是「叙因」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，起如是见，立如是论？

这是「叙因」，这是「问」，底下就是回答。

丑二、答（分二科）　寅一、总标

由教及理。

这是「总标」，由教及理，起如是见，立如是论的。这个「教」如前面说了，这里不再说了。这底下是「别释」。前面是「总标」，这是「别释」。「别释」第一是「由教」，「由教及理」。

寅二、别释（分二科）　卯一、由教

教如前说。

理者，这第二科说「理」，理分三科，第一科是「出彼人」。

卯二、由理（分三科）　辰一、出彼人

理者，犹如有一为性寻思，为性观察，广说如前。

如前面「因中有果论」那里说。这是「举彼见」，「广说如前」，这是「出彼人」，第二科「举彼见」。

辰二、举彼见（分三科）　巳一、标

彼由现见于因果中，世间有情不随欲转，故作此计。

这是第二科「举彼见」，分三科，第一科是「标」。就是「彼由」于现前发现因果之中，这个世间的「有情不随欲转」，不能随自己的心意而出现的，不能随自己心意而出现。我想要做恶事，我想要做善事，不能随你心，不能满你的心愿的，你不可以作主的。所有的行为，所有的境界，不是随你心愿出现的，这就叫「不随欲转」。「故作此计」，所以他有这样的思想。这是「标」。

巳二、征

所以者何？

「所以者何」是问？为什么是这样子呢？是问。第三科是「解释」，先是说「因不随欲」。

巳三、释（分二科）　午一、因不随欲

现见世间有情，于彼因时，欲修净业，不遂本欲，反更为恶。

「现见世间有情」，世间上有情识的人。「于彼因时，欲修净业，不遂本欲」，有的众生他似乎是相信有善恶果报，所以他要造好因，在因地的时候就想要修这个清净良好的功德的事情，于人有利益的事情，但是做不到，「不遂本欲」，不能满足他的愿望的，他做不到。「反更为恶」，不愿意做恶反而还要自己去做恶，做恶的因缘出现就做恶了。那么这就是不遂…，想要做善不能做，所以「不遂本欲」。这是「因不随欲」。

午二、果不随欲（分二科）　未一、标相

于彼果时，愿生善趣乐世界中，不遂本欲，堕恶趣等。

第二科「果不随欲」，分两科，先「标相」标出来他的相貌。

是于受果报的时候，那个有情是希望能够往生到善趣，人天的善趣，快乐的世界里面去生活。「不遂本欲」，不能够满足他的愿望。「堕恶趣等」，反而堕落到三恶道去了。所以因也不能随意，果也不能随意，他看见了这样的事情。这底下「释义」解释，前面是「标相」，这里解释道理。

未二、释义

意谓受乐，不遂所欲，反受诸苦。

前面那段文的意思，就是那个众生他心里面是不想受苦，想要受乐，但是不能够满足他的愿望，所以他受苦了，这样子。

辰三、显彼思

由见此故，彼作是思：世间诸物，必应别有作者、生者、及变化者，为彼物父，谓自在天，或复其余。

「由见此故，彼作是思」，这是第三科「显彼思」，第一科「出彼人」，第二科「举彼见」，现在「显彼思」。

「由见此故」，由于那个人他发现了这样的事实的原因，所以他内心就去观察思惟怎么回事情呢？「世间诸物，必应别有作者，生者及变化者」，这世间上这一切的事物不能随人，不能随顺他自己的愿，他愿意做善做不成，想要受到好的果报不行，这什么原因呢？一定是，决定是，另外有一个主宰者、主宰者。

这个「作者」，就是主宰者，你想要做好事不行，叫你要做坏事，「作者」。「生者」，给你造作很多的苦恼叫你受。这个「生者」，就是他能够出现这一切的苦乐的事情。「及变化者」，或者变化出来苦乐的事情，就是另外一个主宰者给你做，给你生、给你变化...这些事情。「为彼物父」，为彼一切事物的父亲，他能造作一切的，一切都是他的儿子，那么是这么回事。这个父亲给儿子做了很多的苦，叫他儿子受苦，然后称他为爱，称之为爱。「谓自在天」，或者说这个是父是谁呢？就是大自在天，或者其余的梵天王这些人。那么这是他们这个「自在等作者的论」，他这个论是这样的，有立如是见，「起如是见，立如是论」，这样的说法。

子三、理破（分二科） 丑一、嗢柁南标

今当问彼，汝何所欲？嗢柁南曰：功能无体性，摄不摄相违，有用及无用，为因成过失。

这本是第七科「自在等作者论」是分三科，第一科是「标记」，第二科是「叙因」，第三科是「理破」。现在就是第三科「理破」里面分两科，第一科是嗢柁南的标，把目标大要、要义标出来，这是分四句，其实就是四段了。

「嗢柁南曰：功能无体性，摄不摄相违」。

前面「标记」，「叙因」里面说到大自在天等是作者，就是世间上的祸或者是福，是大自在天创造的，不是人自己做的，他的思想是这样的意思。那么现在这里说「理破」，用佛法的道理来破斥他，怎么说的呢？大意也就是难问他，大自在天有创造世间的功能，这个功能是有因、无因，都是不成就的，所以叫做「功能无体性」。这是第一科。第二科「摄不摄相违」。大自在天，他是属于世间？是不属于世间呢？从道理上去看，都是相违背的，也是不能成立的。第三科「有用及无用」，这是难问大自在天他创造世间，什么原因创造的？他有用吗？是没有用而创造的呢？都是不对的。第四科「为因」，他是以自在天为因、或者是其余的为因，而创造世间，都是有过失的。这是分这么四大科来破他，这是颂的「标」，底下是「长行」的解释。

丑二、长行释（分三科） 寅一、别征诘（分四科） 卯一、由功用难（分二科） 辰一、总征

自在天等变化功能，为用业方便为因？为无因耶？

这个自在天前面还有一个「汝何所欲？自在天等变化功能...」，这个金陵刻经处这个本子，缺少这么一句，「汝何所欲」。

前面是「颂」，这底下「长行」解释分三科，第一科是「别征诘」分四科，第一科是「由功用难」，也就是功能的意思，先是总问。

「自在天」或者是梵天等，「变化功能」，他们有变化世间的功能，所以世间的上的一切事，不是有情自己的业力，是天所赐予的，是天造化的。那么天有这种能力，这个能力「为用业方便为因？为无因耶？」这个能力的发动，它的这个能力「为用业」，这个「业」就是行动，开始行动叫做「业」；「方便」，就是方法。是「用业」为方便，用业方便这两种为因由，而这功能发出来才创造世间的吗？「为无因耶？」为不须要有业、有方便，就能有功能创造世间呢？

这是总问，底下就是第二科「别诘」，「别诘」里面，先是「用业为因难」。

辰二、别诘（分二科） 巳一、用业为因难

若用业方便为因者，唯此功能，用业方便为因，非余世间，不应道理。

若是你的想法认为自在天的功能是用「业」、用「方便」为因由，而创造世间的话，若是你的主张是这样的话。「唯此功能，用业方便为因」，唯独是自在天他的功能，自在天创造世间的功能是用业、用方便为因，这个不公平。世间上的人也可以用功能、业为方便，怎么就单独自在天他用业方便为因，「非余世间」，其余的世间人

就不可以有业功能的方便创造一切，这个不公平，不应、不合道理。是这样意思，不平等因，那么破他。

巳二、无因难

若无因者，唯此功能，无因而有，非世间物，不应道理。

这是第二个难问，「无因难」。如果说自在天创造世间的功能，不须要假藉任何的条件，他就创造了。「唯此功能，无因而有」，唯独是自在天的功能是不须要有因，这个不好，不对。其余世间人也可以「无因而有」，为什么单独你是「无因而有」呢？其余的世间非世间物，世间物不能「无因而有」，就是你的功能是「无因而有」，这个不应道理。难他的不平等。

卯二、摄不摄难（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？此大自在，为堕世间摄？为不摄耶？

前面颂上的第一句「功能无体性」说完了，这底下是第二句，就是第二科卯二「摄不摄难」，分两科，第一科是「总征」总问。

「又汝何所欲？」你想怎么地，你欢喜什么呢？「此大自在，为堕世间摄」，这是不平等因论者就是自在天等作者论，是人间的人。这个人主张是大自在天创造宇宙万物的，所以现在说话讨论的对象还是人间的人。

「又汝何所欲？此大自在，为堕世间？」这个大自在天，他是落于世间法之内，为世间法所摄呢？「为不摄耶？」或者超越世间，不属于世间呢？

说世间人，我们这世间人是这样，他不是世间人，他是超越的，他究竟怎么回事？这是总问。底下「别诘」，第一个是「摄难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、摄难

若言摄者，此大自在，则同世法，而能遍生世间，不应道理。

如果你的思想认为大自在天也是属于世间法的，也都是因缘生法，也都有生有死的这种事情，这样子。若这样的话，这大自在天就同于世间法一样，都是无常变化的。「而能遍生世间，不应道理」，世间上事情，每一样事情的出现都有它各别的因缘的，没有一件事不是一切法生起的因缘，世间上都是这样子。而你现在大自在天既然是同于世间法，「而能遍生世间」是不合道理，这一段完了。

底下「若不摄者…」，这是第二段是「不摄难」。

巳二、不摄难

若不摄者，则是解脱，而言能生世间，不应道理。

「若不摄者，则是解脱」。如果说大自在天他不是凡人，不是世间人，他超越世间的，他是没有生死的，他已经大自在了、得解脱了，就是解脱的人，解脱的人就是圣人了。那么圣人是…，「而言能生世间，不应道理」，而说他能生世间，世间上的有漏的、苦恼的境界，由他创造出来，这是不合道理。他应该创造清净的清净法、安乐法，令一切众生得大解脱才对，怎么变化出来很多的苦恼、很多的陷阱让众生受

苦，这是不对的。所以「能生世间不应道理」，这是第二段完了。

卯三、有用无用难（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？为有用故变生世间？为无用耶？

第三段「有用无用难」，这里分两科，第一科也是「总征」。

「又汝何所欲？为有用故变生世间？」大自在天他创造...世间上的一切是他创造的，世间上的事情通常是这件事有用、有作用，我须要，有这种须要才做这件事。那么大自在天他来创造世界，创造世间上的事情，是不是大自在天有这种须要，他须要这件事才创造。「为有用故变生世间？为无用耶？」是没有用，他就来做这件事，做这个没有用的事吗？

这是总问，这底下「若有用者...」，「别诘」，底下是「有用难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、有用难

若有用者，则于彼用无有自在，而于世间有自在者，不应道理。

如果说大自在天创造这个世间，大自在天有这种须要，他有这个须要，那么他就做这个事。「则于彼用，无有自在」，那他就是对于这个用处的事情；有这个用处、有这个须要这件事，他就没有自在力。他叫做大自在应该是自在，他若是有须要做这件事，那他就是不自在。

人到无求品自高，你若有所求，你就要低头了，那就是不自在了。所以你还要有所求，还有所缺，须要做这件事，那你就是不自在了，「则于彼用无有自在」，你就是不自在了。

一切物都是满足的，更无所求，这人才是自在。你还要有所求、还有缺，还须要造一个东西，做这件事来补足一下，那就是不自在，「则于彼用，无有自在」，那怎么能叫做大自在呢？「而于世间有自在者，不应道理」，你原来是不自在，你说你于世间有自在，这是不应道理。这一段。

巳二、无用难

若无用者，无有所须，而生世间，不应道理。

说是「若是无用」，大自在天什么都是满足的，不须要再做什么事情。「无有所须」，更无所须了，那你无事生非，而无端的造出很多的事情，那这个人是不是神经病了呢？是不是？不应道理。这是变成了有愚痴狂乱的人了，所以是「而生世间，不应道理」。

卯四、为因性难（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？此所出生，为唯大自在为因？为亦取余为因耶？

这是第四科「为因性难」也是分两科，第一科是「总征」。

「又汝何所欲？此所出生，为唯大自在为因？」说你这个大自在他有这种功能，能出生世界上一切的万物，万事万物都是由大自在出生的，那么他怎么样出生法呢？

「为唯大自在为因」，只是唯独是大自在天，他就是出生世间的因呢？「为亦取余为因耶？」为也是大自在天本身还不能，力量还不够，还要取其他的条件做因由，才能出生世间呢？这样问。

这是总问，底下「别诘」，别诘分两科，第一科「唯大自在为因难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、唯大自在为因难

若唯大自在为因者，是则若时有大自在，是时则有出生；若时有出生，是时则有大自在；而言出生用大自在为因者，不应道理。

「若唯大自在为因者」，如果说就唯独大自在本身就是出生世间的因由就够了，不须要另外再假藉其他的什么条件，不须要。若是这样的话，「是则若时有大自在，是时则有出生」，若是这样的话，那就要那个时候，若那个时候有大自在的话，「是时则有」世间「出生」了。因为不须要假藉别的因缘，若假藉别的因缘，那个因缘够，那还好，如果不够就得等待了。现在不须要别的因缘，你这因缘是现成的，只要有你就可以出生世间了。

「若时有出生」，若是这个时候有世间万事万物出现，这个时候就是有大自在，一定是这样子。这样子说，大自在和出生的世间，都是本来有的了，大自在天是本来有的，本来就是常有的，那么世间也应该是常有的。

「而言出生用大自在为因者，不应道理」。而你是说世间的出生要用大自在为因，那可见就和原来这个意思就不符合了。「用大自在为因」，世间上出现的事情，古代的时候没有飞机，现在有飞机了，那么就是…可见是古代时候，你这个自在力不够，是后来出现的，这是不对的。这个万事都有变化、都有生灭变化，有时有、有时无，那么这个和原来这个定义就不对了。若是有大自在，「是时则有出生，若时有出生，是时则有大自在」，那么这个万物应该一齐都有了，而后有说又坏了，坏了又再有，那就和这个意思不对了，「而言出生用大自在为因者，不应道理」。

巳二、亦取余为因难（分二科）　午一、更征

若言亦取余为因者，此唯取乐欲为因？为除乐欲更取余为因？

这是第二个「亦取余为因难」，前面「唯大自在为因难」，这是亦取余为因难，分二科「更征」。

「若言亦取余为因者」，若是你感觉到单独是大自在为因，对于世间万事万物的生灭变化，有时有、有时无，这个有点困难。那么这个你若说「亦取余」，你须要凭借其余的因素才能出生世间，如果你改变主意，是这样意思的话。「此唯取乐欲为因？为除乐欲更取余为因？」那么这样的话，「取余为因」这个「余」究竟是谁呢？或者是这样子，「此唯取乐欲」，就是大自在天他欢喜，我欢喜，我要这样子，就这个心理就是因？「为除乐欲」，更取其他法为因呢？

这是「更征」，底下「别诘」，「唯取大自在为因难」。

午二、别诘（分二科）　未一、唯取乐欲为因难（分二科）　申一、更征

若唯取乐欲为因者，此乐欲为唯取大自在为因？为亦取余为因耶？

「若唯取乐欲为因者」，若是你的想法是这样，唯独乐欲为因。「此乐欲为唯取

大自在为因？为亦取余为因耶？」这底下再问，就是再问他。「若唯取乐欲为因」，这是取乐欲为因，「此乐欲为唯取大自在为因？为亦取余为因耶？」又追问，你这「乐欲」，唯独是以大自在为「乐欲的因」呢？「为亦取余为因？」你还要取余法为乐欲的因呢？这个是追问这个乐欲以何为因？

底下是「别诘」。

申二、别诘（分二科）　酉一、唯取大自在为因难

若唯取大自在为因者，若时有大自在，是时则有乐欲；若时有乐欲是时则有大自在，便应无始常有出生，此亦不应道理。

「若唯取大自在为因者」唯大自在为乐欲之因。「若时有大自在，是时则有乐欲；若时有乐欲，是时则有大自在」，他们二个是分不开的。若是这样的话呢，「便应无始常有出生，此亦不应道理」。这就应该从无始…因为大自在天不是因缘所生法，那么大自在天的乐欲也应该从无始以来就有，这样子就应该从无始以来，世间上一切事情都出现了，不应该现在又出现一件事，这是不对的，所以「此亦不应道理」。这是第一科，底下第二科。

酉二、亦取余为因难

若言亦取余为因者，此因不可得故，不应道理。

「若言亦取余为因者」，不但是大自在天，「亦取余为因」，若是取余为因，不但是大自在天为因，也不但是乐欲为因，还有其他的法为因，才出生一切世间的。若这样的话，你是这样子，世间万物也应该这样子，世间万物每一个众生他也可以取因，他也可以有乐欲，或者他有其他的条件，也可以创造什么事情，那么单独你是这样子，这是不对，不合道理嘛！

「此因不可得故」，这个因不能成立。这个「此因不可得」，或说是不能成立，或者说你在创造万事万物，万事万物才出现。你在创造之前，准备因缘的时候没有万事万物，那么这就是你的一个乐欲，你「取余为因」还有什么呢？另外没有嘛！「此因是不可得」的，不可得的，那么你就不能创造万物了，你说你能创造出生世间是不应道理，或者这么讲。

未二、彼欲无有自在难

又于彼欲无有自在，而言于世间物有自在者，不应道理。

前面是第一科「唯取乐欲为因难」，这是第一段解释完了。现在第二段「彼欲无有自在难」，这一段意思和前面是一样。

「又于彼欲无有自在」，又你说这大自在天有乐欲，他若是有乐欲的话，心里面还有所求。我还欢喜这个、欢喜那个，还有所求，那么就是他不自在，他有所求就是有所少、有所不足，有所不足就是不自在。他若有欲，他就不自在。「而言于世间物有自在者，不应道理」，这就是自相矛盾了，不应道理。

寅二、结略义

如是由功用故，摄不摄故，有用无用故，为因性故，皆不应理。

这是第二科，寅一是「别征诘」，现在是寅二「结略义」，就是把这一段的要义啊，把它提出来做一个结束、做一个结论。

「如是由功用故」第一段那个功能，第二个是「摄不摄故」，第三是「有用无用故」，第四是「为因性故」，皆不应理，都是不合道理的。

寅三、总斥非

是故此论非如理说。

第三科是「总斥非」，你这自在是万物的作者啊，这个说法是不合道理的。

癸八、害为正法论（分四科）　子一、标计

害为正法论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论，若于彼祠中，咒术为先，害诸生命，若能祀者，若所害者，若诸助伴，如是一切皆得生天。

这十六大科里面现在是第八科「害为正法论」，「害」、杀害是一种罪恶的事情，是非法，但是这个邪知邪见的人认为「害」是正法，「害为正法论」。这一科是「标计」。这「害为正法论者」，是怎么回事情呢？

「谓如」，就是说有一类的人，或者是沙门、或者是婆罗门，起如是见，立如是论。「若于彼祠中，咒术为先」，若在那个地方，就是供奉天、祭祀天的地方，祭祀天的地方，怎么祭祀法呢？要杀羊或者是杀牛，印度可能不杀牛，那就是杀生物了，或者是杀猪、或者是杀什么…，做这件恶事的时候，先是念咒，有「咒术为先」，先念这个咒术，用这个咒的方法来做这件事。念了咒以后，然后再害诸生命，各式各样的生命要杀死它，杀死它用这个众生的肉来祭祀天。这样做了以后，「若能祀者」，能祭祀的人，若所杀害的众生，「若诸助伴」，大家合作的帮忙的人，这一切的人。「如是一切皆得生天」，就都生到天上去享福去了。能祭祀的人，他所杀害的众生，杀害的众生也生天了，帮忙的人也生天了，这叫「害为正法论」。

这是「标计」，底下第二科是「叙因」，先是「问」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，彼诸外道起如是见，立如是论？

这是「问」，底下回答。

丑二、答（分二科）　寅一、明所由

答：此违理论，谄诳所起，不由观察道理建立。

「此违理论」，这答里面先「明所由」，这缘由是什么？「此违背」真理的言论，是谄诳所起啊！「谄」就是不正直，他的心里面有弯曲欺诳，心里面有个想法，可是嘴里面用别的理由来掩饰，就是用来欺骗人，是这样的因由而生起这件事的。「谄诳所起」，也就是骗人的事情。「不由观察道理建立」，不是说这人很正直，讲究真理，有大智慧，观察过了，观察一种道理来安立这件事情的，不是这样子，不是一种大智慧的境界，是一种烦恼欺骗人的事情。

寅二、出所为

然于诤竞恶劫起时，诸婆罗门，违越古昔婆罗门法，为欲食肉，妄起此计。

「然于诤竞恶劫起时」，这是第二科「出所为」，他内心是欺骗人，那么究竟他内心是什么意思呢？目的是什么？

「然于诤竞恶劫起时」，就是在恶劫起时，就是这个时代的人，恶人太多了，这个斗诤的事情也是特别多，「诤竞恶劫起时」。

「诸婆罗门，违越古昔婆罗门法」，这恶劫起的时候，这个新的时代就是现在的人认为是进步的时代，古代是落后的，现代是进步的。那么这个时代的婆罗门，他们这些人都不忠厚了，没有道德了，违背了古时代的婆罗门的那种法律，违背了古代的婆罗门的法律，不遵守古代的婆罗门的规定。那么他们怎么办呢？「为欲食肉，妄起此计」，就是想要吃肉，吃这个羊的肉、马的肉、或者是什么的肉，那么虚妄的...就是想出来这么个办法来骗人；可以祭天，杀了众生，可以祭天，就可以生天，这是骗人的话，原来是这么回事。

子三、理破（分三科） 丑一、别征诘（分五科） 寅一、由因难（分二科） 卯一、总征

又应问彼，汝何所欲？此咒术方，为是法自体？为是非法自体？

「又应问彼，汝何所欲」，这第三科是「理破」，「理破」分三科，第一科是「别征诘」分五段，第一段是「由因难」，先「总征」。

「又应问彼，汝何所欲，此咒术方，为是法自体？为是非法自体？」咒术为先，害诸生命，就都生天了，所以主要就是这个咒，提出这个问题。你这个咒术的方法、方式，它本身是合法的体性吗？以合法为这咒术的体性的，也就是说这个咒术是个良善的吗？「为是非法自体？」它是一个不道德的恶法为咒的体性呢？这是一个善、一个恶来问。

卯二、别诘 （分二科） 辰一、是法自体难

若是法自体者，离彼杀生，不能感得自所爱果，而能转彼非法以为正法，不应道理。

「若是法自体」，这底下第二个「别诘」。「若是法自体者」，要是这个咒本身是合法的，是道德的，对人有利益的一种力量。若是这样的话，「离彼杀生，不能感得自所爱果，而能转彼非法以为正法，不应道理」，如果这个咒是个好的咒，它应该不用杀生，不须要杀害生命，就能够使令人得到可爱的果报，就可以生到天上享福；念这个咒不用杀生就能生到天上去。

如果说是「离彼杀生」，没有杀生是「不能感得自所爱果」，这个咒的力量不能够使令人生天，要杀害了生命才能令这个死的众生生到天上去，念这个咒，那你这个咒究竟是好咒、是恶咒、是个善咒？若是好的咒，不用杀生，就叫这个羊生天。说是「离彼杀生」就不能够叫这羊生天的话，「而能转彼非法，以为正法，不应道理」，那你念这个咒的时候能转彼杀生的非法，就能够成为正法，能够招感生天的果报，这是不合道理的，这是不合道理的。你不杀生，你念这个咒使令他生天，这表示你的咒有好的力量，如果你不能，就是没有这个力量。没有这个力量，你能够转杀生的罪变成生天之因，这怎么合道理呢？以恶因去得善果，你这个咒实在是骗人的了，这不合道理。

辰二、是非法自体难

若是非法自体者，自是不爱果法，而能转舍余不爱果法者，不应道理。

这是第二科「是非法自体难」。若是你这个咒不是道德为体性的，是个恶咒，或者就是个骗人的一种词句而已，没有什么力量。「自是不爱果法」，但是你若是杀了众生，杀了众生的话，这是不可爱的，能得不可爱果的一种因。你若杀害众生，这个杀是得不可爱果法的一种力量。而你现在说能转舍，「而能转舍余不爱果法者，不应道理」，因为念了咒就把这个罪过消除了，所以生到天上去，这是骗人的话，那有这么回事，所以不应道理。

这是第一段，一共是分五科，第一科讲完了。

寅二、由譬喻难（分二科）　卯一、举救

如是记已，复有救言，如世间毒，咒术所摄，不能为害，当知此咒术方，亦复如是。

「如是记已，复有救言」，这底下第二科，「由譬喻难」，用比喻来难问他的非法，先是「举救」。

「如是记已」，就是前面这一段的话说完了，「复有救言」，说完了的话，「害为正法论者」感觉到不能自圆其说了，于是乎另外说出一个比喻来，来挽救自己。他就说了，如世间上有毒，这个蛇是有毒的，「咒术所摄，不能为害」，念了制伏毒蛇的咒，毒蛇的毒就不能害你。「当知此咒术方，亦复如是」，现在在这个供天的庙上杀猪宰羊，「亦复如是」，也是这样子，由咒的力量使令转此恶因为生天之因了。这是「举救」，底下「申难」，再提出来一个难问。

卯二、申难（分二科）　辰一、总征

今应问彼，汝何所欲？如咒术方，能息外毒，亦能息内贪瞋痴毒？为不尔耶？

这是增加上这件事，你举这个能制伏毒的咒为例，所以你现在念这个咒，也有这种力量，若是这样的话，「如咒术方，能息外毒」，能息灭身外的毒素，他有没有力量能停止内心里面的贪瞋痴的毒素呢？「为不尔耶？」为是不能息灭呢？只能息外毒而不能息内毒呢？

这是「总征」，底下「别诘」分二科，第一科「能息内毒难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、能息内毒难

若能息者，无处无时，无有一人贪瞋痴等静息可得，故不中理。

「若能息者」，念这个咒不但是息外毒，也能息内毒，能把毒消除出去。「无处无时，无有一人贪瞋痴等静息可得」，你这个话说的是空话，实在遍一切世界、遍一切处，遍去来今的时间，是…一切世间、出世间的众生都是要修学四念处、修学八正道、修学梵行，才能灭除贪瞋痴毒的。没有一个…一切处、一切时，没有一个人念了这个咒，能够把内心的贪瞋痴等静息下来可得，没有这件事。没有这件事，你现在说这种话实在是骗人的话，「故不中理」，是不对的。

巳二、不能息内毒难

若不能息者，汝先所说，如咒术方能息外毒，亦能息除非法业者，不应道理。

「若不能息者」，前面说能息内毒难，这里说不能息内毒难。「若不能息者，汝先所说，如咒术方能息外毒，亦能息除非法业者，不应道理」。不能息内毒，那么你先前所说的，如咒术方能息外毒，亦能息除非法恶业的毒，那么这句话就是不合道理了。这是第二科讲完了，底下第三科。

寅三、由不决定难（分二科）　卯一、总征

又汝何所欲？此咒术方，为遍行耶？不遍行耶？

第三科「由不决定难」，说这个道理还是不决定的，第一科「总征」。

「又汝何所欲？此咒术方」，这个咒术方啊，念了这个咒、杀这个羊的时候能令羊生天，你这个咒术方、这个方法，是不是这个力量能普遍的推行，能普遍的使用呢？为是不普遍的用？比如说是羊，我是不爱的，我不爱那羊的，那么我念这个咒就能令羊生到天上去，这是不可爱的。若是可爱的亲人，你自己可亲爱的亲人，是不是也可以这样做？若是可以做，那就是「遍行」。可爱的、不可爱的对象都能够念咒，然后杀死他，令他生天，那就叫「遍行」。如果「不遍行」，只是不可爱的杀了他就可以生天，若是这样子，「为不遍行耶？」这是这么问。

卯二、别诘（分二科）　辰一、遍行难

若遍行者，自所爱亲，不先用祠，不应道理。

辰二、不遍行难

若不遍者，此咒功能，便非决定，不应道理。

「若不遍者」，若是不能够遍行，「此咒功能，便非决定」，那么你这咒的功能，这个功能就是杀了一个羊，或者杀了一个亲人，不能使令他生天的话，那就是这个咒的功能是不决定的，不决定就是不灵了。「不应道理」，那就是不合道理了。这样子说很明显的就是欺骗人了，这是第三段完了，第四段「由于果无能难」。

寅四、由于果无能难（分二科）　卯一、总征

又汝何所欲？此咒功能，为唯能转因？亦转果耶？

你这个咒有这样的功能，这功能可以分两方面说，一方面是「为唯能转因」，就是假设是杀羊，这是一种罪过，可是念了咒就把这罪过的因，转变成生天之因了，这就是转因。你这个咒「唯能转因？亦转果耶？」能够在果上发生力量，就是这个羊不用杀，一念这个咒就使令羊就变成生天了，是不是这样子呢？有没有这个力量。

卯二、别诘（分二科）　辰一、若唯转因难

若唯转因者，于果无能，不应道理。

「若唯转因者」，只是转因，「于果无能，不应道理」，那就是不合道理了。

辰二、亦转果难

若亦转果者，应如转变，即令羊等成可爱妙色，然舍羊等身已，方取天身，不应道理。

「若亦转果者」，若是说这个咒的力量能够在果上有所转变，「应如转变，即令羊等成可爱妙色」，若是能有转果的力量，那也就像转变因那样子。转果像转因那样子，「即令羊等成可爱妙色」，那就不要杀这个羊，就是一念咒，就把羊的这种果报的身体，就变成可爱天的身体了，牠就变成天了，是不是？这就是转果。「然舍羊等身已，方取天身，不应道理」，然而你现在事实上不是，你是要「舍羊」的，杀死了羊以后，才令牠生到天上去，「方取」，才得到天身，这是不合道理的。这是又一个难。

寅五、由咒术者难（分二科）　卯一、总征

又汝何所欲？造咒术者，为有力能及悲愍不？

「又汝何所欲」，这底下最后一科「由咒术者难」。「又汝何所欲？造咒术者，为有力能及悲愍不？」这第一科是「总征」。

「又汝何所欲，造咒术者」，就是说咒的这个人，他能够造出一个咒来，也就是他能说出一个咒出来。我们现在学习这个《瑜伽师地论》后面有提到这件事，就是最低限度你要得到禅，你才能说咒。你说这个咒，你要赋予它的功能，说是天不下雨，你念这个咒赋予它力量叫它下雨，念这个咒就能下雨。或者说是，人丢东西了，来问你东西在什么地方可以找到，那么你念一个咒，就是赋予咒的力量，你一念这个咒就知道失掉的东西在那里。你说这个咒就赋予这个咒的能力，这个咒才有灵验。

但是得禅定的人有这个力量，但是不决定灵验的。得禅定的人，有时候是有灵验，但是若是圣人有禅定而又得圣道的人，那就灵验得更多了。如果到佛的境界，那都是有灵验。但是我们看经论上的咒，还是有条件的，有条件才能有灵验，不是无条件。

这上面说，就问「汝何所欲？」这个造咒术的这个人，「为有力能及悲愍？」他有这个能力没有？他能使令羊生到天上去，他有这个能力没有？「及悲愍」，有没有慈悲心？有这个「愍」，有这个哀愍心没有？这是问这件事。

卯二、别诘（分二科）　辰一、有力能等难

若言有者，离杀彼命，不能将彼往生天上，不应道理。

「若言有者」，这底下是「别诘」，第一科「有力能等难」。

「若言有者」，若是说有能力，有这种超越一般人的这种能力，也有悲愍心。「离杀彼命，不能将彼往生天上，不应道理」，那么他不要杀死这个羊，他就能使令这个羊升到天上去，这是他有这个能力，还要有悲心，就是他肯做这件事，说是「离杀彼命，而不能将彼往生天上」，那就是不合道理，那就是没有这个能力。

辰二、无力能等难

若言无者，彼所造咒，能有所办，不应道理。

「若言无者」，若是说咒的人没有这个力量。「彼所造咒，能有所办，不应道理」，他造的那个咒能有这种能力，「能有所办」，有所成就。念这个咒能使令死了的羊生到天上去，是不应道理。这可见这个问难，也很有意思。你说你造个咒有力量，你要那个咒有力量，就是你这个人也应该有这个力量。人没有这个力量，你这个咒有力量，没有这回事，这上面有这样的道理。

丑二、结略义

如是由因故，譬喻故，不决定故，于果无能故，咒术者故，不应道理。

这底下「结略义」，这是第二科，前面是「别诘」，这是「结略义」，先「总斥非」，先是「结略义」。

「如是由因故」是第一科，「譬喻故」是第二科，「不决定故」是第三科，「于果平等故」是第四科，「咒术者故」是第五科。从这五方面的讨论，你这个「害为正法论」是不合道理的，实在是欺骗人的事情。

丑三、总斥非

是故此论，非如理说。

所以这个「害为正法论」是不合道理的。

子四、显正（分三科） 丑一、标说

我今当说非法之相。

这是第四科「显正」，显示正义。

「我今当说非法之相」，我现在应该开示你，你说的「害为正法」实在是非法的，不是善法，是恶法的相貌。

丑二、显义

若业，损他而不治现过，是名非法。

这底下是…，前面是「标说」，第二科「显义」，显示这个道理。

「若业」，若是这个行动，你做这件事。「损他」，能损害其他的有情、其他的众生。「而不治现过」，这件事、你这个行为，只有害、只有损害他人，而不能够对治现在发生出来的过失。比如我有贪瞋痴烦恼的过失，我这个行动能把我的贪瞋痴烦恼能够灭除了，这叫做「治现过」，能消灭现在的过失，现法的过失。现在不是，不能对治人的过失，而只有伤害人，「是名非法」，这就不是善法，这就是恶法。

丑三、明体

又若业，诸修道者，共知此业感不爱果。又若业，一切智者，决定说为不善。又若业，自所不欲。又若业，染心所起。又若业，待邪咒术方备功验。又若业，自性无记。诸如是等，皆是非法。

「又若业，诸修道者，共知此业感不爱果」。第三科「明体」，明体性。「又若」你这种行动，「诸修道」的人，修学圣道的人，「共知此业感不爱果」，大家都知道这个行动，只能招感不可爱的果报，令人受苦的果报，那当然这件事就是恶法。

「又若业，一切智者，决定说为不善」，又假设这个行动，这个一切智者，有正知正见，有圣道的这个大智慧人，他们很肯定的说这件事不是善法，是恶法。

「又若业，自所不欲」，又若这种业去伤害别人，可以。若是在伤害自己上，若是用这个业、同样的行为，在自己所亲爱的境界上来用一用就不欢喜了，那足见这个业就不是好事，就是恶事了。

「又若业，染心所起」，又若这种行动是烦恼贪心、瞋心、愚痴心、高慢、疑惑…各式各样的烦恼发动出来的，那也不是个好的，一定是个染污的，不清净的。

「又若业，待邪咒术方备功验」，又若这种业它本身的能力不够，要「待」就是要凭借邪咒，它的能力才能够发出来，才有功验，这个也不是好业，也不是善法。

「又若业，自性无记」，又若发出来行动，它的体性是无记的，也不是善，也不是恶的。那它就不能得可爱的果报。

「诸如是等，皆是非法」，这么多的东西都不是善法，都是恶法。

这是「显正」，前面是「破我、理破」，这科是「显正」，把他们都破掉了。这些「害为正法论」，大自在天是作者论。若是我们去破这种论，我们都不知道怎么去破，你看这上面说的理由是非常充足，令你不得不信服，真是大智慧的人，所以会能说出来智能的语言，所以我们应该好好的学习《瑜伽师地论》，我们在别的地方也很难看见这种佛法，这里是详细的说了。

第二学年度开学典礼．院长致辞

我从路上走过来的时候，心里面有两个妄想，一个妄想是玄奘大师，他到印度去听戒贤论师讲《瑜伽师地论》三遍，跟他学三遍《瑜伽师地论》。我们今天能学习一遍吗？一遍能学习？我看都不容易，学一遍都不容易，我们看玄奘大师，他给唐太宗写的信，看出来他汉文的程度、造诣到什么程度，我们应该有感觉，那样的大智慧人学习三遍瑜伽师地论，若是我们有那么好的学问怎么样？会怎样？这是一个妄想。

第二个是妄想，我们放假一个半月，今天是正式开学了，在这一个半月之内，我们反省自己，我们的身、口、意起心动念的情况如何？怎么样？我们从学习佛法以来到今天为止，我们的内心在接触一切境界的时候，怎么样反应？学习佛法这么多年了，我们内心的反应，还是在凡夫的境界，是不是？如果是起心动念的时候，还是原来样，还是老家风，我们又应该怎么样观察自己，是不是应该生惭愧心呢？

说是我们学习《瑜伽师地论》，学习《维摩诘经》，学习《法华经》，学习金刚般若法门，学习无上的瑜伽、大圆满、大手印，这个…是显、是密、是性、是相，但是反省我的一念心达到什么程度了，如果还是原来样的话，不生惭愧心这个人是不及格了，是不及格的。

我以前常好说我们出家人，我常用这句话来反省自己，我是出家人，我摸摸我的头是剃光头了。我常好用这句话，引起了误会，说是我把出家人和在家居士分开、对立了，其实我不是这个意思。我的意思就是我们学习了佛法，放下了尘劳的事情，并不是说没有饭吃了才出家的，跑到佛教里来混饭吃，不是这种意思，不能说是有三头六臂，但也都是有能力的，放下了尘劳的事情，来到佛法中修行，这一念心是很可尊敬的，很可赞叹的！但是经过了三天，经过了三年，经过了五十年了，这一念心还是原来样，要生惭愧心。别人说什么又是一回事，自己应该认识自己的。

所以我们学习了佛法，释迦牟尼佛在经里面说过，三大阿僧祇劫难行能行、难忍能忍，而后成就了无上菩提，然后大慈大悲的法界等流，为一切众生宣说的这些佛法，只是用它来搏取名闻利养，对不对啊？释迦牟尼佛说那些话，这是对不对？所以我有这么个妄想，我还是用这句话，在家居士总是宽一点，出家人应该对自己严一点，要生惭愧心，要努力的学习佛法，努力的学习佛法是要来改造自己的，当然也应该发慈悲心，为众生开示佛法，也是对的，这是我这个妄想的第一段。

第二段，有人也可能是我们佛学院的学生，也可能不是佛学院的学生，为我们向外介绍，他们佛学院只讲一堂课，这样说法对不对？别的人这样说我们可以原谅，若是我们佛学院的学生说这句话，这是严重的对佛学院的认识不够，认识不够。我们佛学院里面除了讲课之外，也是非常重视静坐的，静坐也是一堂功课，并不是说只是讲一堂，不是这样的说法，这样说法是非常大的错误，我们重视静坐的。

重视静坐这一点就和刚才这个妄想有关系，就是我看我这一念心，从早晨起来，睡觉的时候作梦颠倒梦想或者可以原谅，张开眼睛以后我这一念心是不是颠倒胡涂，这和静坐有直接关系，所以应该对治自己，用佛法来对治自己。所以释迦牟尼佛说，我三大阿僧祇劫所学习的法门，是实际上在众生心里面要发生作用的，要发生转凡成圣的作用的，要发生这个作用的。这个作用是什么作用呢？就是要用静坐的办法，就是修止观，也就是修四念处了，要这样子才合适的。说是我只是学习文字上的讲说，我不愿意静坐，那这个人不是法云寺佛学院的学生，他不是的。因为当初我们在口试的时候，面谈的时候，有提出你是不是欢喜静坐，提过这个问题的。所以若是不欢喜

静坐是不合格的，在这个佛学院里面是不合格的。

欢喜静坐这件事从那里的来呢？就是要改造自己，要改造自己。我说这个话，当然在家居士可以缓和一点，就是我们出家人一定要符合这个规定。我自己...我出家真是惭愧，五十多年了，这五十年的经过，我也会睁开眼睛看别人，也会反观自己。这个所有的不理想的事情，就是佛教的衰微、衰败，加上自己这些放逸，不能与道相应，这原因在那里？就是不能修四念处，原因就是在这里，完全是在这么回事，没有别的原因，不能够静坐修四念处，所以会很多很多的问题都会发生出来。这个在家居士因为对佛法有信心，要爱护佛教，所以看见了佛教这些不光彩的现象会心痛，但是无可奈何，不能说什么，什么话都不能说。

但是我本人不知道那一天，佛菩萨慈悲我，发觉这件事的原因就是在这里，不能够修四念处，就是这样意思，不能修四念处。这个...以前也提过，这个佛灭度的时候，阿难尊者很心痛、很悲痛，心里面什么事情都没有心去想了。阿那律尊者是大阿罗汉，所以他没有爱，阿罗汉没有爱，没有这个亲属爱。其实阿那律和佛是堂兄弟，阿难尊者和佛也是堂兄弟，在家时有亲属的关系，出家以后有师徒的关系，几十年的关系，拿我们凡夫的话有感情，他听见佛入涅盘了，说实在我们凡夫的话说就是死了，心里痛，这是爱的关系。阿那律没有爱了，所以他心里面没有这回事，他有无常的感觉就是了，没有这回事了，所以他的理智，不失掉理智，告诉阿难尊者，你是住持佛法的人，你不应该像一般的凡夫这种...那种心态，现在佛要走了，你光是哭、悲痛，也不去想一想佛法怎么样住持这个问题，所以就提出他有四个问题，要请佛开示的，其中一个问题，就是佛在世的时候我们就是依佛而住，佛走了以后这些比丘怎么办？这样请问佛，佛说依四念处住。

这日常生活不是说吃饭，吃饭这个事情还有什么好说。当然佛教对吃饭还是有点事情的，但是主要就是依四念处住。戒律上说以戒为师这句话说得是对的，但是不圆满，应该是以法为师的，以戒为师同时也是以法为师。光是戒还是不行的，还是不可以的。

以法为师，法是什么？就是四念住，法依止就是以法为依止，是以法为师。以法为师明白一点说就是依四念处住。日常生活不是这个身体在这个地方活动，我在这个地方住，不是，是指内心...你内心在什么地方住，在家一般社会上的人心在什么地方住，就是在五欲里面住，在家人、在家居士就是在欲里面生活，如果他的欲完全失掉了，他就活不下去了，在家人是这样子的。但是出家人弃舍了欲，你的思想在那里住，思想在那里住？是在四念处住，在这个地方。在四念处住，当然我们按照阿含经修四念住，我认为是非常合适的，我们不要像古代的佛教一直要谈玄说妙，我修的是最深、最高、最了不起的法门，你们都不如我，不须要有这种态度。我认为今天的佛教不应该有这个态度，你这样子到最后，你什么都不能修，什么都不能修。

我们以前的古德说：「教演天台，行宗净土」，这话表示什么？就是不能修三止三观了，就表示这个意思呀！三止三观说得太高了，修不来，修不来呀！所以只好念南无阿弥陀佛求生净土，那也很明白的说念佛法门就是钝根人了，很明白就是这么意思。但是若是按照《阿毗达磨论》，像《阿含经》所说的四念住是能修的，就是和打妄想一样的这样子分别思惟，加上奢摩他就是了，这是很容易的，不是难事，和打妄想一样，只是思惟就是了，经行也可以思惟，静坐也可以思惟，就是替代妄想，就是不要打妄想，而思惟观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这就可以了。

若是对《般若经》特别有缘，《金刚般若经》，或者是《大智度论》，也是好，那么就进一步修无相的四念住，观身毕竟空，「可以身相见如来不？不也，世尊！不可以身相得见如来，何以故？如来所说身相即非身相」，就是无相，观身体是无相的，身、受、心法都是无相的，这就是像《维摩诘经》说的，像《般若经》说的道

理，这也是四念住，这个四念住得无生法忍是快一点。因为什么呢？因为这个人的欲心轻，他没有障道的因缘，没有障道的因缘。

什么是障道的因缘？就是欲，欲是障道的因缘。欲有两种，一种是烦恼欲，一种是事欲。事欲就是在五欲里生活的人，他有欲的事情。这个烦恼欲是没有欲的事，但是内心里面有烦恼，有贪瞋痴的烦恼，他只是内心而已，而没有事。那么你心里面有欲，这就障道，你想修行困难，障道！若这样的情形，你就要修不净观，观身不净、观受是苦，就是这样子。若这样不净观修成了的话，不净观修成了，那么就是最后观这身体是骷髅骨一节一节的骨头连接起来，你从这里去修无我观很快的得无生法忍，这是没有疑问的事情，也可以得圣道。我们其他的事情，得了圣道以后，那么你见到诸法无相的道理了，无我无我所的道理，见道说见谛，见到苦谛、集谛、灭谛、道谛。

我以前我还心里想，苦谛和集谛是我们凡夫境界，灭谛、道谛，灭谛是圣人的境界，道谛是由凡夫修学圣道，到灭谛那里、到涅盘那里去，是一条道路。那么我们受了苦恼，怎么我们这苦谛…见到苦谛了，这是圣人；见到集谛、灭谛、道谛，这是圣人。苦谛、集谛是凡夫的境界，凡夫应该知道，其实不知道，凡夫不知道苦，凡夫不知道是苦谛、集谛，不知道，凡夫是不知道的。凡夫也知道一点，知道苦来了，病了也知道苦，老苦、病苦，所以凡夫也知道老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，凡夫也知道这个…，凡夫自己的境界还不知道吗？但是这还不够，这样知道是不够的。

五取蕴苦，这是众苦之本，你能知道五取蕴苦，凡夫是不知道的，要圣人才能知道。我现在身体没有病，也不老，也不病，也没有什么特别的压力，心情很自在，我没有苦啊！我那有什么苦？我想要去到纽约，我买飞机票去。我想要买房子，我立刻就可以买，很自在的，有什么苦呢？没有苦，我们凡夫心就是这样子。其实在圣人来说这就是苦，五蕴炽盛苦，这是不得了的苦，是众苦之本在那个地方。在圣人的境界，不要说欲界的境界，色界天的四禅八定，无色界天的四空定都是苦，在圣人来看都是苦，凡夫不知道认为那是涅盘了，是苦啊！所以凡夫不知道苦，所以凡夫容易放逸，不知道苦。

尤其是《瑜伽师地论》说的非常清楚，你才能知道五取蕴是苦，要真实知道是苦的时候，才能发心修行。哎呀！这是苦啊！他不敢放逸。我们这个明显的事情，这个烦恼容易活动的地方就是我我所，这是我、这是我所。这个房子是我所有的，这个汽车是我所有的，这个权位是我所有的，很多、很多，这是我的徒弟，我我所。碰到我是不可以，碰到我所也不可以，这贪瞋痴就是一直在动，都是这样，这是凡夫境界。你若修无我观这些事没有了，连这个身色受想行识都是无我，无我也就无我所，你心里就平静，什么事都没有。人与人之间的关系都是和平的。就是你不同我合，我心情还是合，因为我没有什么事情，我无所争，我无所求，所以圣人是快乐的，是自在的。但是这是由修四念住才能成就的，你不修四念住没有这回事，你心里还是非动不可的，心里老是不安，老是害怕。越有成就的人越害怕，他的恐怖心非常的多，我们没有什么成就的人恐怖心少。但是我们因为不修四念住一直的扩大这个我，扩大这个我所。我买一个房子还不够，再买一个，买一个不够再买一个，这个我所越来越多，我所有的越来越多，事情越来越多，越来越多呢？而就是苦恼也加多，恐怖心也特别多。

我以前在香港东林念佛堂也做过住持，其实现在回头想没有资格做住持，可是因为这一段的经验知道一件事，我为什么要做住持？别人做住持也可能会提出这个问题。但是自己做住持的时候，就是很敏感，就会知道，为什么要做住持？处理常住大众僧的事情的时候，心里面就会有很多事情，你心差一点就完全变了，表面上看不出来，处理事情的时候你心里一偏，就到地狱去了，你能搏过来，这还是善法，还是清

净的，差一点就不对了。那么从这里知道什么事情呢？就是我我所。为了我我所而做住持，这是一个，那若不是为了这个，那就是大智慧、大慈悲了，用慈悲心来做住持。你用什么心来做住持？

说选举，这个寺庙里面也用这个办法，其实这是做羯摩。佛制定的律就是这个样子，不能私相授受，一定要选举，就是做羯摩。而这个选举，你为什么选他，你为什么投票、投他的票，你自己会知道的，你自己会知道，我为什么要选他，自己会知道，其实也很明白的秘密，一个就是我我所利益关系，一个就是为了佛法，就是只有两个原因。他做住持对我有利，我就选他，对佛法有没有利益我不管，根本没想到这个，什么叫佛法，我不知道，我只知道对我有利，我就做这个事，这是一个原因。第二个原因，这个人是有道心的人，有道德、有道心或者说有修行，他有这种堪能性。

一个寺院的住持，只有两件事。一个是：他要有能力领导大众僧修学佛法，他要有这个能力，你没有这个能力，你怎么可以做住持呢？你不能。第二个是：你要负责这个寺院的经济，不然大家怎么办，没有饭吃了，大家怎么修行呢？你要有能力负责这个经济。第二要领导大众修学佛法。因为这两个能力只有一个，各处想出办法能拿到钱，但是大家不修行，天天领导大众僧做事去赚钱，而没有修学圣道，这是佛教吗？这是佛法吗？这是不是佛法，这是有问题的。

其实是一样，这些事情，你若修学四念处，你常常有惭愧心修学四念处，你才能够知道什么是圣道？什么是非圣道？你才知道。然后你常常修四念住，就算是没得圣道，你对圣道的认识也会加深，然后你在寺院里为大众僧服务，你才知道，为什么要做这件事？为什么要做这件事？我是为了大众僧修学圣道，我为大众僧服务，心情快乐，我心情快乐。说是大众僧天天就是唯利是图，一点没有道心，我为大众僧服务做什么，我不能做这个事情的，这事情是不能做的，那就不同了。

你若完全不修四念住，我心里面还是和在家人一样，只是穿出家人衣服，你能做出来佛教的事情吗？表面上也可以说出来佛法的话，事实上怎么样，这是不对的呀！所以我希望我们在这里共同的学习佛法，不是说我来教授谁，不是！我们大家共同的学习佛法，由注重静坐修学四念住，使令自己的道心逐渐逐渐的增长，使令佛教光明，能放出佛法的光明来，不是表面上的事情，不是这件事，这是一段。这是第二段说完，我再说第三段，还有一段。

人都是要有一个睡觉的房子，睡觉的房子来了毒蛇了，来了毒蛇你在这个房子和毒蛇共住，你心安不安？比如说毒蛇咬你一口，你可以吗？你要赶快把毒蛇请牠走，把毒蛇请走了，才好嘛！不然你心不安。说有了毒蛇的时候，心里面不在乎这件事。来了蚊子赶快要把蚊子赶走，把牠抓住、把牠放出去，来了苍蝇把牠赶走，毒蛇放在那里不动，这件事对不对？所以我们从日常生活中行住坐卧，内心的反应上要知道心里面有毒蛇，心里面有贪瞋痴的毒蛇，我动了贪心了，我动了瞋心了！我说了一句话不诚实，欺骗了人，心里要有惭愧心，赶快的解决这个问题，不能说是没有关系呀！我心里有烦恼这件事没有什么呢？这样是不对的，自己心里面有烦恼，要把这件事看做是非常严重的问题，要这样看这个问题。

你要看到...哎呀！我心里面有毒蛇，这一个是伤害我的法身慧命，我不能得圣道了，要看出他的严重，我要解决这个问题，这样你学习佛法才有味道。这是一个杀烦恼贼的方法，佛法是...这时候感觉到须要，我学习佛法，我心里面感觉到。啊！我以前没有办法，我不知道这是烦恼贼，这是很可爱的东西，不是烦恼贼，今天修学佛法才知道，这是我的颠倒，这是烦恼贼，烦恼贼是可爱的吗？我要赶快的学习佛法拿到智慧剑杀烦恼贼，杀烦恼贼不是这一句话，要天天静坐，要用，天天用、天天用。慢慢、慢慢地你就有成效了，心情快乐自在，不杀烦恼贼心里老是不安的，我心里面想要得到名利，得不到心里就不安，要想办法来得。若是你修四念住，对一般的名利不

看在眼内，不看在眼里。

我从印顺老法师《平凡的一生》看到一件事，就是印顺老法师到台湾去，那个时候他是在善导寺做方丈，也在福严佛学院、福严精舍里面也在那用功修行。想要请一个人做监院，请不到，那么多的法师在一起，大家在那里用功，想要请这个监院，请不到，这是什么意思，就是那些人都愿意学习佛法，拿不出时间来去做杂事，他感觉我要学习经论，这个重要，要去做杂事我不想去，就是很简单，就是这么一回事。这个很简单的意思就是，他注重佛法的学习修行，去做离事舍不得这时间，这时间舍不得，就是这么回事。而做杂事、做监院就是权利，这寺庙里面经济的权利、一切事务的处理，都在这个人手里头，他不看重权利的问题，他看重佛法的学习，很简单就是这么回事。

如果看重佛法这件事我不知道，就是唯利是图，只是想要名利，想要捉出权利这种人，当然你要请我做监院，这非常好，你请我做监院非常好，人的心情不同。但是我在想，大家在一起用功修行，就是非要有事不可，厨房的事情，到街上买菜、买米，房子漏，不能没有人管这个事，一定要有个人做监院，一定还是要有。

所以师父收徒弟的时候要考虑，看你这个人，你是能做禅师？能做法师？能做执僧事？这三样事，你能执僧事，你有这种能力也可以收你做徒弟，你将来也可以做个讲经弘扬佛法的法师也可以，你能做禅师也可以，三样里面你有一样能够做得来，就可以收你为徒弟了，你到佛教里面有用。如果说是学习佛法也学不来，修四念住做禅师也做不来，又不能为大众僧做事，那这个人不能出家的，你出家来做什么呢？没有用了。

所以我想我们...我刚才这个妄想，这几段我是说完了，我的意思我希望我们注意一点，对静坐的事情，一定是要修四念处。我们佛学院已经过去一年了，天天都有静坐。你的程度...我不必每一个人问，你自己问问自己也就好了，我有没有成就？如果是没有成就，毛病在那里自己要知道，常常要检查自己，要想办法解决问题，要希望自己有进步，要这样子检查自己。要注重静坐的事情，其他的杂事尽量的减少，不重要的事情减少。

说是到别的地方去，有别的法师、或者居士、或者是其他的仁彼切、或者什么大德来讲开示，大家愿意去听，我都同意。我都同意去听的，去学习，我都是同意。因为这件事，我以前也是这样，我以前在香港的时候，有外地来华人的法师若是去讲经，我一定去听听，有南传的法师，不管是锡兰的、缅甸、泰国的法师到了香港，他们讲经说法，我也一定去听，我有时候还提出问题问他，感觉！有一回问到一位南传法师，他避免我，我提出一个问题他赶快走了，大家谈话没有完，他就走了，我感觉他的意思，就是不愿意我问他。

这个多方面的学习，我是同意，每人的根性也不同，都由见闻广一点也是好，没有什么不对，这是对的。但是我们现在其中有一样事情，我希望各位同学要有一种认识，就拿我们现在学习的《瑜伽师地论》来说，《瑜伽师地论》是怎么回事？《瑜伽师地论》是弥勒菩萨，是无着菩萨，他全面的介绍佛法，是有次第的，由浅而深全面的介绍佛教，不是一知一解的，不是讲一段开示，不是的，是全面的有次第，有深有浅的，有主旨的介绍佛教。我对这个学了老半天都不是我要的，我没有兴趣，当然你也可以这样想。但是他是一段一段的，一共是五分，前面〈本地分〉、〈抉择分〉这是很重要的部分，你应该照顾全面，不能因为某一段我没有兴趣，我不学了。而他不学，你就不学了，这个不是一个简单的，不是一般的经论，不同，和一般的经论不同。

比如说《阿弥陀经》就是全面佛法的一部分，他这个持名念佛求生净土，是这么

意思。《法华经》也是全面的佛教，也有全面佛教的意思，但是是为阿罗汉授记作佛是他一个重要的一部分，就是开权显示，就是他的重要的意思。乃至每一部经都有他各别的别义，而这个瑜伽师地论是这样子，其中和别的经论对照起来，《瑜伽师地论》里面对奢摩他说得非常的详细的，这也是其他的经论所不及的地方。所以欢喜静坐的人《瑜伽师地论》应该学习的。随着名字，瑜伽师，瑜伽师按我们中国人、我们华人佛教习惯用语就是禅师，瑜伽师就是禅师。禅师所学习的事情，你若想做禅师，《瑜伽师地论》要学习，但这里面是全面的佛法。

我们已经学习过的几段，〈五识相应地〉已过去，〈意地〉里面说到死说到生，〈有寻有伺地〉、〈无寻唯伺地〉、〈无寻无伺地〉，现在我们学习这三地。所以我们现在知道实在就是对世间事要放下，是这么回事。世间上都是苦，我们所欢喜的事情实在就是令我们苦恼，那一大段我们已经学过了，说得很明白的，是苦恼的事情。但是可能我们也可能以为这个什么微妙吗？可能有这种想法。这是学习《瑜伽师地论》，我倒不是我们赞叹我们自己，机会也不是很多，能学习《瑜伽师地论》的机会也不是很多的，所以我们有这个因缘我也愿意学习，也极愿意和愿意学习的人在一起来学习，只此而已。

我这一段话的大意要重视静坐，时间很宝贵，你不注意一下子就过去，一天一天很快的。那么能这样用功修行，久了你才知道。暂时可能还不太明白的。我这一段话就算是开学典礼的致辞。

阿弥陀佛！

癸九、边无边论（分三科）　子一、标计（分二科）　丑一、所计（分二科）　寅一、举差别

边无边论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，依止世间诸静虑故，于彼世间，住有边想、无边想、俱想、不俱想，广说如经。

这是第九科「边无边论」，我们可能放假这么久了，一个半月。对于这段文的次第可能不是很清楚了。〈本地分〉现在是第一地〈五识相应地〉，第二〈意地〉，这两地我们都学习过了，以后就〈有寻有伺地〉、〈无寻唯伺地〉、〈无寻无伺地〉这三地，这三地在科判上放在一起，略以五门来解释这三地。

五门就是，第一是「界施设建立」，第二「相施设建立」，第三「如理作意施设建立」，这三大科都讲完了。现在的文就是第四科「不如理作意施设建立」，现在就是这个。这个「不如理作意施设建立」里面分十六科，由十六种「异论差别」显不如理作意，就是十六种外道。

这个佛法以外的，我们通常就说是外道，他们不同于佛教的理论，站在佛教的立场来批评他们，那都是不合道理的虚妄分别，所以叫「不如理作意」。一共是十六科。第一科「因中有果论」，第二科「从缘显了论」，第三科「去来实有论」，第四科是「计我论」，第五是「计常论」，第六是「宿作因论」，第七「计自在等为作者论」，第八「害为正法论」，现在是第九科。前八科都讲完了，现在是第九科「有边无边论」，这是第九科。「有边无边论」分三科，第一科是「标计」，就是他执着有边无边的内容，这一科分两科，第一科是「所计」，第二科是「能计」，他所执着的边无边怎么回事？分两科。第一科是「举差别」，举出来有边、无边的不同，它的相貌。「边无边论者」，就是把这个不如理作意的这个名称叫「边无边论」。

「谓如有一」，有一位或者是沙门、外道的出家人。「若婆罗门」，在家人，在家的这些外道的学者。「依止世间诸静虑故，于彼世间，住有边想、无边想、俱想、不俱想，广说如经」。

「若沙门、若婆罗门」，就是这样不如理作意的人，这个人怎么样有这样的不如理作意呢？「依止世间诸静虑故」，他是...不是一般的人，他已经成就色界四禅了，色界天的初禅、二禅、三禅、四禅了，而这个色界四禅定是通于世间、出世间的。由佛教徒成就的色界四禅，那就是出世间的。非佛教徒所成就的四禅，就叫做「世间静虑」。世间静虑这个意思就表示他还没能够真实的能解脱、解脱。他还是在六道轮回里面的，没能真实的解脱，所以是「世间诸静虑」。

「依止世间诸静虑故」，这依止是什么呢？也就是他成就了静虑，以静虑为他的思想的住处，为他内心的住处，他心能住在静虑里面，没有得到静虑的人，那当然他就是一般的人。一般的人就在欲里面生活，就是以欲为住处，色、声、香、味、触这五欲是他思想活动的范围，欲是他的住处。

现在这个人他离欲了，他是以色界四禅是他内心的住处，他常常在那里面住，他入了禅定里面就在那里住。像我们有一个家，在家里住，我们现在在屋里，这屋子是我们的住处，这是指我们的身体。现在是心，指他内心说，心在什么地方住呢？身体在这个地方住，那心不一定是在这里。现在心在...心在静虑里面住，他能入在初禅里面，二禅、三禅、四禅。所以这个人沙门也好，或者婆罗门也好，他是依止，「依止」两个字就当「住」字讲。他能够安住在世间诸静虑里面，这个就是有修行的人了，不是我们平常的这些人。「故」因为这样的缘故。

「于彼世间住有边想、无边想、俱想、不俱想」这四个想法。他能够「于彼世间」，于彼人所居住的器世间。那当然也包括了生命体在内。

「住有边想」，就是他执着这个世间是有边际的、或者世间是无边际的。或者是「俱想」，就是亦有边亦无边的想法。或者是「不俱想」，就是非有边非无边的想法。这是四种不同的想法，四种不同的思想。这里面的情形，「广说如经」，详细的去介绍他们的不同，那要像经里面说的，经里面的指《阿含经》里面有介绍。

现在我们又多一种参考书，就是台湾的元亨寺．菩妙法师他主持的译经委员会，把南传的藏经给翻译过来，可能快要完全印出来了。但是阿含已经完全印出来了，我今天早晨又去翻《长阿含经》，《长阿含经》里面有说的，当然我们汉文也是有，但是可以对照了，这比较容易读一点。《长阿含经》里面有说这些事情，但是《瑜伽师地论》后文第八十七卷里面也有说这个事情说得很多。这个「边无边论」，「广说」就像经里面说。

寅二、明所立

由此起如是见，立如是论：世间有边、世间无边、世间亦有边亦无边、世间非有边非无边。当知此中，已说因缘及能计者。

「由此起如是见，立如是论」寅二，这前面是「举差别」，举出来有四种差别，这底下「明所立」，就是他怎么样成立的，就是举前面差别，前面是略说，这比较详细的说了，看它的内容就是这个意思。

「由此起如是见，立如是论」，就是由于他成就了静虑，成就了色界的四静虑，他在禅定里面，他的心也不老实，心里面还想事情。想事情就会「起如是见」，就生起这样的思想，生出来这种思想，就是前面有边想、无边想、俱想、不俱想，他生出来这样的看法。

「立如是论」，他不只于自己有这样的思想。他要发表出来，发表出来这种言论，他要希望别人也随顺他、向他学习，也有这样的思想。「如是见，如是论」是什

么见？什么论呢？「世间有边、世间无边；世间亦有边、亦无边；世间非有边、非无边」，就是这个「如是见、如是论」是这样子。

「当知此中，已说因缘及能计者」，前面是说「所计」，这个「边无边论者」，这个人的执着，他的思想内容是这个样子。现在说「能计」，就是能有这样思想的人说这句话。「当知此中」，这一段文里面已经宣说了因缘，什么因缘有这样的思想呢？就是依止静虑。「依止世间诸静虑故」，所以有这样的思想。「及能计者」，以及能有这样执着的人，那就是「住」，这个若沙门、若婆罗门，他住「有边想、无边想、俱想、不俱想者」，这个人。

这就是「能计」，合起来就是「标计」。底下第二科「叙因」。

子二、叙因（分四科）　丑一、起有边想

是中若依断边际，求世边时，若忆念坏劫，于世间起有边想。

其实在前面这个「标计」，就是略说。这底下就是详细说，叙述他的因缘，究竟他怎么会起有边想呢？说出这个因缘来。

「若依断边际」，就是这件事是成就了，一天一天的过去，到这个时候中断了，不相续了，若站在这样的情况来看这个问题，来「求世边」际，来寻求这个广大世间的边际的时候，那会是怎么样呢？「若忆念坏劫，于世间起有边想」。「若忆念坏劫」，就是这世间有成劫、有住劫、有坏劫、有空劫。在坏的时候，这世间坏的时候，那么就是断边际。这个世间坏了，坏了以后就没有了，那么是断的边际、中断的边际。所以这个人他得到了色界初禅，或者是二禅，或者是三禅，或者是四禅，他在禅定里面忆念坏劫，他看见大火起来了，是一个坏劫。那么这个时候，这个世间就到此为止了，所以于世间起有边想，对这个世间上，这个世间不是永久的，到这个时候就没有了，这个世间的边际，世间存在到此为止，这就是世间的边际，所以叫做「有边想」。原来这个有边想是这么来的呢？就是忆念坏劫的时候，大火，有大风，或者是大水，把世间破坏掉了，这个世间到此为止了，所以叫做「有边想」，这个意思。

丑二、起无边想

若忆念成劫，则于世间起无边想。

假设这个人这个沙门、婆罗门，他在初禅、二禅、三禅、四禅里面，在禅定里面，这可能是…当然这个人是有神通了，他就忆念这世间又成就了。他在禅定里面想：世间坏了以后，经过这么长时间以后，世间又成就了，又开始成就。「则于世间起无边想」，世间没有到此为止，还继续有成就的，那就是没有边际可说了。这样的想法，他「则于世间起无边想」，忆念坏劫的时候起「有边想」，就是忆念坏劫的时候，他还没看见成劫，所以认为「有边」。他忆念世间成就的时候起「无边想」，他没有看见这个世间还要坏的，所以他就会起「无边想」，是这样意思。

丑三、起二俱想

若依方域周广，求世边时，若下过无间，更无所得；上过第四静虑，亦无所得；傍一切处，不得边际。尔时则于上下，起有边想；于傍处所，起无边想。

「若依方域周广，求世边时」，前面这个成劫、坏劫，坏劫、成劫是前后，从前后来看这个世间的，那么「起有边想，起无边想」。「若依方域」，若是从这个地方，这广大的世间。「周广求世边时」，周遍广求世间的边际时，就是四面八方的去

看这个世界的时候，这样子看这个世界的时候那就不同了。

「若下过无间，更无所得」，那么他就从下方看，若是超过了无间地狱以下，就没有世界可得，「更无」，更没有世界可得了，他的能力到此为止。就是越过了无间地狱以下，再看不到有世界了，都是虚空了。那么「更无所得」，更没有世界可得了。

「上过第四静虑」，向上方世界看，过了第四静虑。第四静虑一共是九天，十八天，色界十八天，过了第四静虑以上，也更无世界可得，「亦无所得」。那么这都是有边际的意思了。

「傍一切处，不得边际」，若是周围四面八方，前面是上方下方看，是更无所得，更没有世间可得的，那么世间就到达此为止了。若「傍一切处」，四面八方来看一切处，「不得边际」。一直的向外看、向前看、向前看，一直的有世界可得，可得就是我们说是一千个四大部洲，一千个六欲天，乃至一千个初禅小千世界。一千个小千世界是中千世界，一千个中千世界是三千大千世界。但是这个依世间静虑的人，他们的天眼通、神通不能够超过中千世界，所以他的能力到此为止了，所以「不得边际」，得不到最后的边际，得不到。

「尔时则于上下，起有边想」，这个时候他对这个世间的上，超过了第四静虑以上没有世界可得的，超过了无间地狱以下也没有世界可得的，那么这个世界是有边际的。「于傍处所，起无边想」，四面八方来看，一直找不到最后的边际，所以「起无边际想」。这样加起来，就是亦有边亦无边。

丑四、起不俱想

若为治此执，但依异文，义无差别，则于世间起非有边非无边想。

这是第四「起不俱想」。

「若为治此执」，若是这个沙门、婆罗门在静虑里面，他心里面作念，他心里面想，要对治前面的这个执着，世间是亦有边亦无边，对治亦有边亦无边的执着。「但依异文，义无差别」，可是依不同的文句，不同的语言。语言上是不同，「义无差别」，所诠显的意义是无差别的。「则于世间起非有边非无边想」，也不是有边也不是无边，那么就是你若说有边就是非无边，你若说无边就是非有边；非有边就是无边，非无边就是有边。所以前面亦有边亦无边，来对治亦有边亦无边，就是非有边非无边，这是语言上的不同，意义还是一样的。但是语言上不同，所以加上一句，合起来和前面那三句就是有这四句，就是第二科「叙因」。

第一科是「标计」，第二科是「叙因」，第三科是「理破」。

子三、理破（分三科） 丑一、总征

今应问彼，汝何所欲？从前坏劫以来，为更有世间生起？为无起耶？

这个「不如理作意」的第九科「边无边论」，这一大段里分三科，第一科是「标计」，第二科是「叙因」，现在是第三科「理破」，就是根据佛法的真理破他的「边无边论」。这一科里面分三段，第一科是「总征」。

「今应问彼」，现在这个论主说「今应问彼」边无边论者，「汝何所欲？」你想怎么的，「从前坏劫以来，为更有世间生起？为不起耶？」从前坏劫以来，就是以前这个成劫、住劫、坏劫。从坏劫以后，是不是还有世间的生起呢？「为无起耶？」是没有世间生起呢？

这是「总征」，就是总问。第二科是「别诘」，就是一条条的再问，也分两科，第一科是「世间有难」。

丑二、别诘（分二科） 寅一、世间有难

若言有者，世间有边，不应道理。

「若言有者」，假设你说这个广大的世间都破坏没有了，以后又有世间的出现，又有世间的成就。「世间有边，不应道理」，你执着这个广大的世间是有边际的，到此为止了，没有世间了，那就不合道理了。因为还继续有世间，你说没有是不对的。

寅二、世间无难

若言无者，非世间住，念世间边，不应道理。

「若言无者」，如果说是没有世间的生起，世间破坏了以后，再没有世间生起了。如果你主张这样子的话，「非世间住」，那就没有世间可居住了。那么没有世间可居住了，也就是世间是所居住的，有能居住的众生；没有世间可居住，也就没有居住的众生了。这样说，「念世间边，不应道理」，那么谁来念世间的有边无边呢？也是没有了。那你又执着有边无边就是不应道理，这段文是这样意思。

又一个意思呢，若是有世间的存在，然后去观察此世间的有边或者无边。既然没有世间的存在了，怎么还去观察它是有边无边呢？所以你硬执着有边无边不应道理。

丑三、结斥

如是彼来有故，彼来无故，皆不应理；是故此论非如理说。

「如是彼来有故，彼来无故，皆不应理」，这是第三科「结斥」。第一科「总征」，第二科「别诘」，第三科「结斥」，就是结束这一段文，诃斥他的不对。

「如是」，像前面文所说的，「彼来」就从彼坏劫以来，如果又有世间的出现，说世间有边不合道理。「若从彼来无」，从彼坏劫以来就没有世间出现了，那就「非世间住，念世间边，皆不应理」，也不合道理。「是故此论非如理说」，所以这个「边无边论」不是合道理的说法。这样子把这个「边无边论」破了。

前面是十六科里面的第九科，这以下是第十科「不死矫乱论」。

癸十、不死矫乱论（分四科）　子一、出能计等

不死矫乱论者：谓四种不死矫乱外道，如经广说应知。

这一科分四段，第一段「出能计等」，说出来有这种思想的人，有其他的意思。这个「不死矫乱论」是什么意思呢？就是这个外道他主张、他的思想，认为他们是永久也不死的，一共有四种差别。但是你若问他：为什么不死？你讲给我听听呢！他就是「矫乱」，他不正面的、分明的回答你的问题，他心里面就要欺骗你。

「矫」者，诈也。这个「矫」是指他的内心，他不说老实话，他内心里面就是存心的欺骗你。这个「乱」，就是说出来的话混乱不分明。这「矫」指他内心，「乱」是他的回答你的话，就是诡辩这种人。有四种不死的矫乱的外道的这种人，所以叫做「不死矫乱论者」。

「如经广说」，这四种不矫乱的外道的思想，在《长阿含经》里面有《梵网经》还有《沙门果经》，这两种经汉文的《长阿含经》里面也有，现在有南传翻译过来的，有《南传大藏经》里也是有。我们可随时可以参考，我们这里已经有这种藏经了。像经里面广说四种「不实矫乱」外道的思想，你应该注意可以去看一看。

子二、叙彼问论（分二科）　丑一、略辨相

彼诸外道，若有人来，依最胜生道，问善不善；依决定胜道，问苦集灭道，便自称言不死乱者。随于处所，依不死净天不乱诘问，即于彼所问，以言矫乱，或托余事方便避之，或但随问者言辞而转。

「彼诸外道，若有人来，依最胜生道，问善不善；依决定胜道，问苦集灭道，便自称言不死乱者。」前面是指出来有这样思想的人，这现在是第二段，叙述这个不死矫乱外道的一个里面的情形，叙述他的内容，叫做「问论」。这个问答里面有一些事情的，叫做「问论」，这里分两科「略辨相」，简单的说一说它的情况。

「彼诸外道」，不是一个人，他们很多的有这一思想的外道。「若有人来」，假设有人来到他的面前。「依最胜生道」来问，提出问题「问善不善」。「依决定胜道」，提出问题来问他苦集灭道。这个「最胜生道」和「决定胜道」，这是佛法里面，佛法里面虽然是广大无边的，就是分这个两类，一个是「最胜生道」，一个是「决定胜道」。

「最胜生道」是什么呢？就是修学善法。他能在人间、天上获得最殊胜的生命、最理想的生命。在人间得到一个可爱的果报，在天上去又得到一个可爱的果报，所以叫做「最胜」。在人间也是最胜，到天上也是最胜。这就是要能够精微的学习五戒十善。有些好心肠去救济这个世界上苦难的人，就会得到这样的果报，那叫做「最胜生道」。这个「道」是道路，从这个道路可以到那儿去，你能够诸恶莫作、众善奉行，这就是最胜生的道路。从这条道路，从这一个立场来提…向这个不死矫乱外道提出这个问题，什么叫做善？什么叫做不善？来问他，提出这个问题。

「依决定胜道」，「决定胜道」就是出世间的三乘圣道：声闻、缘觉、菩萨。菩萨是因，佛是果。「决定胜」是什么意思呢？就是「最胜生」还不是「决定胜」。你在人间、天上你修学一些善法，可能有的时候有可能去做恶了，那么又从人间、天上又退到三恶道去了，就不好了。那么若是出世间的善法，那一定不会跌倒的，就是决定胜利了，不会再退到生死凡夫的境界，你胜利是决定胜利了，就不会再失败的了；

那个「最胜生」还是要会失败的。世间的善法也是好，但是不是令人安心的事情，这出世间的善法才是最安稳的，所以叫做「决定胜道」，那就是能令你断除烦恼得涅盘的这一条道路。从这个立场来向他提出问题，问什么呢？什么叫做苦？什么叫做集？什么叫做灭？什么叫做道？这样问他。「苦、集」是世间六道轮回的因果，「灭、道」是出世间圣人的因果。

那么若有人来，这个人应该是佛教徒，佛教徒向这个「不死矫乱外道」提出这两个大问题，提出了问题以后，「便自称言」。那个「不死矫乱外道」，他就这样回答你了，就说不死...「我是不死乱者」。这金陵刻经处的这个《瑜伽师地论》的本子没有「我是」两个字，这个《披寻记》的本子是有的。「我是不死乱者」，你问他的问题，他不正面答复，他说：我是永久也不死，永久也不乱的这么一个人。乱，这个「不」字贯下来，不死不乱，我是这么一个人，我是一个很非常...头脑思想非常清明的人，不混乱的人。

「随于处所，依不死净天，不乱诘问，即于彼所问，以言矫乱」。「随于处所」，随你在什么地方，「依不死净天，不乱诘问」，这个「不死净天」怎么讲呢？这个是指佛教徒，佛教徒得到四禅八定了，得到四禅八定，在四禅八定里面修四念处，修了四念处在四禅里面修四念处，非非想定里面不能修四念处的。那么我们就说是在四禅里面修四念处，他能够调伏这个爱见慢的烦恼了，他真实的得到解脱了，心得解脱，解脱一切烦恼了。那么这个人与这个法性理相应了，与这个诸法实相的我空、或者法空这个真理相应了。一相应了以后，「是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不灭」，这里面没有生死可得，没有生死可得的。

这样的不死清净，得清净解脱的天人，这是就佛法中的圣人。那么这个「不死矫乱」，如果他是得到世俗的四禅八定，不是无漏的四禅八定，他也自称他是「不死净天」，他也是那样子的。那么现在佛法中的「不死净天，不乱诘问」，很分明的提出来一个问题，就是「依最胜生道，问善不善；依决定胜道，问苦集灭道」，这样子提出的问题问他。

「即于彼所问，以言矫乱」，那个虚伪的「不死净天」，就是这个四种「不死矫乱」外道。他呢？「即于彼所问」，即于彼不死净天所问的问题，「以言矫乱」，就是说出来一些话，不分明的答复你，心里面就是来欺诳，这样子。这里面是什么意思呢？就是...你譬如说是得初果的圣人，但是这个得四禅八定的人，他是凡夫，不是佛教徒，佛教徒的圣人，初果圣人、二果圣人还没得四禅八定，但是这个初果、二果的圣人，他若心里面正念一提起来与法性相应的时候，这四禅八定的这些外道没有办法知道是怎么回事，不知道这初果圣人是怎么回事。这个初果圣人也不知道他怎么回事，他一入定了，初果、二果、三果也是不知道，互不相知。但是若是三果得到四禅八定的三果圣人佛教徒、或者四果阿罗汉、或得无生法忍，得四禅八定的这种有神通的圣人，对于这个得四禅八定的外道就知道了。你一入定怎么回事，他就知道你。而外道没办法知道佛教徒这个神通是什么，不知道。所以这种情形他心里面有一点顾虑，这个...这四种不死矫乱外道，就算是他得到四禅了，他一入定的时候，对前面和他谈话的人，他莫测高深，他就有点害怕了。害怕了，他就不敢说真实话，不敢正面答复，所以「以言矫乱」，是这么事情。

「或托余事，方便避之」，或者是假说其他的事情，就是顾左右而言他了，做别的事情，避免这些问题，不答复这些问题。「或但随问者言辞而转」，或者是不说别的话，你问的那个话，就随你问的那句话就应顺，同意你这么说。你怎么说，他就怎么同意，就完了，这是「或但随问者的言辞而转」。你说是黑的，是啊！是黑的。你说是白的，他就是白的。他本身不说什么，不提出他的看法的。

这是这个「不死矫乱论者」大概的意思，这是这个「略辨相」，简略的说出这个

「不死矫乱论者」的这个态度。底下这个是第二科「释差别」，解释它里面的不同的相貌，分两科，第一科是「第一差别」。

丑二、释差别（分二科）　寅一、第一差别

是中，第一、不死乱者，觉未开悟；第二、于所证法，起增上慢；第三、觉已开悟，而未决定；第四、羸劣愚钝。

「是中，第一、不死乱者，觉未开悟」，这里面，前面这个「略辨相」里面，若详细的说，是有四种不死矫乱论者的。

这个四种中的「第一」个是「不死乱者，觉未开悟」，就是对于最胜生道和决定胜道的苦集灭道，这些事情应该是觉悟的，但是未开悟，他都没有明白，他没有明白这个事情，他不明白，所以也不能回答这个问题。

「第二、于所证法，起增上慢」，第二种不死矫乱论外道是什么呢？「于所证法」，对于他自己用功修行所成就的境界，「起增上慢」，他生起了一个错误的想法，就是什么呢？他得到了世俗的四禅，他就认为是得了佛法中的圣道了，就是得涅盘了，其实不是。这样子心里面生出来高慢心，对于这个殊胜的圣人的境界他没有得到，他就认为得到了，因此而生高慢心，那就叫做「增上慢」。这个「上」，上下这个「上」就是殊胜的善法，就是圣人的胜法。那么他没有成就，他得到是世俗的禅定而已，他就认为他成就了，所以是多了，他自己的想法和那个事实对比起来是加多了，所以叫做「增上慢」，生高慢心。这种人他实在是没得解脱，他就认为得解脱了。这样人他对佛教徒真实得到无漏的禅定得大解脱了，对这个人，他也是莫测高深，他还是不能回答他的问题。

「第三、觉已开悟，而未决定」，第三种就是「觉已开悟」，就是对于应该觉悟的这个最胜生道的善不善，果决定胜道的苦集灭道的道理，他有多少明白的，「觉已开悟」。但是不是真实明白，所以「而未决定」，他还不是明白，明白多少而已。这样子还是没得到大解脱。

「第四、羸劣愚钝」，第四种不死矫乱论者，那对于…他是完全都不明白的，对于这个最胜生道、苦集灭道都是不明白，是特别愚钝的。特别愚钝的，就好像比那第一种还严重、比第一种还严重的。

这一段文在八十七卷，在本论八十七卷第三页、第四页那里，有说到、有解释这件事的。那地方提出一个问题，提出一件事，就是那个外道他修这个四禅的时候，多偏于止，多偏止的修行，所以他特别愚钝智慧不够。偏于止的修行智慧钝，偏于观的修行智慧高。修观增长智能，修止增长定。有定而无慧，所以这里面说的这「羸劣愚钝」，他完全不明了。这个四种不死矫乱外道，这是第一种，就是前面说的这四种差别。这底下第二科，又有第二种的差别。

寅二、第二差别（分二科）　卯一、假托余事（分二科）　辰一、别释（分三科）　巳一、觉未开悟

又复第一、怖畏妄语，及怖畏他人知其无智，故不分明答言，我无所知。

这是又比较详细一点解释前面那个第一种差别里面的第一个，就是「第一、不死乱者，觉未开悟」这个。

「又复第一」种，这个「觉未开悟」的这个不死矫乱外道是「怖畏妄语」。他一入禅定了，他就知道向他提出问题这个人，他莫测高深，心里面害怕。心里害怕的时

候，他就不敢正面答复，他一答复就害怕对方会批评他妄语，你是胡说八道，就是有这种事情。是「怖畏妄语」，害怕对方说他妄语，一看见人家对他…他一入定观察对方，不知道这个人是什么境界。我们一般没有禅定的人，人家有禅定一看就知道，他一入定就知道我们怎么回事。但是这个人他入定了观察不知道怎么回事，他心里害怕，不敢回答他的问题。因为什么呢？害怕自己说错话了，对方说他是妄语，「及怖畏他人知其无智」，就害怕那个人知道他，你一说话就知道你没有智慧，你智慧不够。其实那个人，你不说话他也知道的，也还是知道他是没有智慧。但是他现在就认为是这样子，我不说我这个无智、这个愚蠢的境界没有露出来，是这么意思。

「及怖畏他人知其无智，故不分明答言，我无所知」，不分明，不明明了了的说出这句话，「我无所知」，他不敢、他不坦白的说这句话。

巳二、于证起慢

第二、于自所证，未得无畏，惧他诘问，怖畏妄语，怖畏邪见，故不分明说，我有所证。

前面是第一种，现在第二种「于自所证」，对于他自己所成就的是世俗的禅定，世俗的禅定，是「未得无畏惧」，他没能成就无所恐惧的境界。这个佛法里面那完全不同，他能够无我、无我所，就没有恐怖，无我、无我所的人没有恐怖，有我见的人都有恐怖，有我、我所的人都恐怖，这在《大般若经》上说到这件事。这外道得了四禅很高深的禅，结果心里面还是有恐怖，所以「于自所证，未得无畏，惧他诘问」，还怕人家提出问题问他。他有什么害怕的呢？这里面说出了三个害怕

一个，人家一问他，他就是害怕。第二个，害怕人家说他是妄语。第三个，「怖畏邪见」，又害怕对方说他是邪知邪见。因为他自己得了色界四禅，也超过了一般的凡夫境界，四禅是上人法，超过人的境界的，也称为「上人法」，就是在人以上的事情，上人法。他是成就了，成就了，但是他不敢说，他不敢说。这个成就了色界四禅，这也是一种清净的境界、清净法，解脱了欲的烦恼，也是一种清净高尚境界的。但是他不敢分明的解说，他若一说，就怕对方说他是邪知邪见，他有这种顾虑，邪知邪见。「故不分明说，我有所证」，他不明白告诉他，我证到什么境界，他不说。

巳三、觉未决定

第三、怖畏邪见，怖畏妄语，惧他诘问，故不分明说，我不决定。

第三个把前面「总结」起来。第三个是…前面的第三个是「觉已开悟，而未决定」。现在说出第三个，他是怎么个情形呢？这个人又怖畏邪见，又怖畏妄语，又害怕别人提出问题，所以「故不分明说，我不决定」，他「不分明说」这句话，「我不决定」，做这件事我不决定，他也不敢说这句话。

辰二、总结

如是三种，假托余事，以言矫乱。

这是第二科，前面是第一科是「别释」，这个第二「差别」里面分两科，第一科是「假托余事」，第二科是「随言辞转」。现在第一科「假托余事」，不正面答复，你假托别的事情，以言矫乱，这样意思。这分两科，第一科是「别释」，就是这三科说完了。第一科也是「觉未开悟」，第二科「于证其慢」，第三「觉未决定」。

「如是三种」，这是「总结」这一段，如是三种不死矫乱外道，「假托余事，以

言矫乱」，他是假托别的事情，说一些欺骗人的话，不正面、不分明的答复你的问题。

卯二、随言辞转

第四、唯惧他诘，于最胜生道及决定胜道，皆不了达；于世文字，亦不善知，而不分明说言，我是愚钝，都无所了。但反问彼，随彼言辞而转，以矫乱彼。

「第四、唯惧他诘，于最胜生道及决定胜道，皆不了达；于世文字，亦不善知，而不分明说言，我是愚钝，都无所了。」这是第二科「随言辞转」，前面是「假托余事」，现在是「随言辞转」，就是第四个，这个不死矫乱外道。「唯惧他诘」，他就是怕别人提出问题问他，对于「最胜生道」的善不善法，「及决定胜道」的苦集灭道，「皆不了达」都不明白。

「于世」间的「文字」，也不是善知，这可见这个人读书太少了。「而不分明说言，我是愚钝」，他也不明明白白的向对方说，我这个人太笨了、太迟钝了，我什么都不明白，他不说这句话。「但反问彼」，只是反过来，向对方提出问题。「随彼言辞而转」，随对方的话，去答复问题。你说是黑的，他就是黑的；你说白的，就是白的。「以矫乱彼」，就这样子，内心里面还是欺骗的，也不真实是这个意思。

子三、广指经说

此四论发起因缘，及能计者，并破彼执，皆如经说。

这是第三科「广指经说」。是「此四论发起因缘」，这四个不死矫乱论，「发起的因缘」，他为什么有这样的说法？「及能计者」，以及有这种思想的人。「并破彼执」，再加上破除他们的执着。「皆如经说」，都是像《长阿含经》所说。

子四、总结斥非

由彼外道多怖畏故，依此见住。若有人来有所诘问，即以谄曲而行矫乱。当知此见是恶见摄，是故此论非如理说。

「由彼外道多怖畏故，依此见住。若有人来有所诘问」，这是第四科「总结斥非」，一共是分四科。现在是第四科「总诘斥非」。

「由彼外道」，由彼四种外道，他心里面就是多怖畏故，「依此见住」，就是依此见为依止处，像个房子似的在里面住，就是在这样的思想里面居住。「若有人来有所诘问」的话，「即以谄曲而行矫乱」，就是不老实、不诚实，表面上是一个样，内心里面又一样，而来欺骗对方。「当知此见是恶见摄」，所以这样的人他的思想不是个善法，是「恶见」，是一个不好的思想，「是故此论非如理说」。

癸十一、无因见论（分四科）　子一、出二种

无因见论者：谓依止静虑，及依止寻思，应知二种如经广说。

前面是第十科，这底下是第十一「无因见论」。「见」就是他的思想。他的思想认为一切法都是没有因的，这种异论，分四科，第一科「出二种」。

「无因见论者：谓依止静虑，及依止寻思」，这个人也是成就了色界的四静虑，有这样殊胜的一个条件。第二个呢？「依止寻思」，这个人第六意根善于分别思惟，

善于分别思惟。我有时读这个世间上学者写的文章，我有看，我就感觉到，他的第六意根、第六意识利，他会分别出来很多事情。我读过这个唐君毅，唐君毅是香港的中文大学（以前是新亚书院），他是那里的教授。他母亲死了，请在香港的乐果老法师，你们知道？乐果老法师念经超渡，就这件事，他写了一篇文章。哎呀！我说这个人的确是个学者，就是他有一点事想一大套，那就是意根利，分别心很强。所以你说他这个人没有禅定，但是他的意根很利，就这件事特别。就是有这两种条件，你其中有一个，那就这个人就会有特别的见谛，和一般人不一样，这两种情形呢？「如经广说」，也是如《长阿含经》所说「广说」。这是出两种，底下「叙因缘」。

子二、叙因缘（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，彼诸外道，依止寻思，起如是见，立如是论，我及世间，皆无因生？

「问：何因缘故，彼诸外道，依止寻思，起如是见，立如是论」，第二科是「叙因缘」，这是先「问」。什么理由？什么原因？「彼诸外道依止寻思」，依止他内心的寻伺能够生起这样的思想，建立这样的异论呢？「我及世间，皆无因生」，如是见、如是论，什么见？什么论？就是「我及世间皆无因生」。我和一切的世间都是没有理由的就生出来了，不能说出理由的。「无因而有」，说那个地方起火了，没有原因就起火了。「无因而有」，说那个地方为什么有个房子，「无因而有」，这个都是无因的。

什么因缘故，「彼诸外道，依止寻思，起如是见，立如是论，我及世间，皆无因生」？这是问。底下回答，分两科「明彼见」，明彼的思想，第一科先「标」出来个大意。

丑二、答（分二科）　寅一、明彼见（分二科）　卯一、标义

答：略而言之，见不相续以为先故，诸内外事，无量差别，种种生起。或复有时，见诸因缘，空无果报。

「答：略而言之」，你提出个问题现在就是略而、要略的说一说，把这个要义对你说一说。「见不相续以为先故」，就是这个道理，就这一句话。他看见诸法、一切事物的生起，不能相续，就到此为止了。「以为先故」，以为这是...主要就是这个理由，也是最主要的理由，主要的原因。从这个地方他就有这个「皆无因生」的这种看法。「诸内外事，无量差别，种种生起。或复有时，见诸因缘，空无果报」。这底下又把这句话就又多说几句。「见不相续以为先」，这句话的内容再多说几句。「诸内外事」，很多的生命体里面的事情是内，其余的一切事情都是外。这个内事、外事，「无量差别」，其中不同的情况是太多了。「种种生起」，这是人的生命的生起，乃至一枝花、一个鸟、一棵树、一个房子...什么什么的生起，种种情况的生起。

「或复有时，见诸因缘，空无果报」。他就看出...有的时候看见一种事情啊！这个事情是出现了，但是后来没有结果。「空无果报」，没有得到个结果，所以就是「见不相续」，后来应该有个结果而没有，就是这么回事，所以他就主张，「皆无因生」，这样子。这是标出个大意来。

卯二、举事

谓见世间无有因缘，或时管尔大风卒起，于一时间寂然止息；或时忽尔瀑河弥漫，于一时间顿则空竭；或时郁尔果木敷荣，于一时间飒然衰蛋。

「谓见世间无有因缘」，这以下呢？举出一个例子。你有这样的意，究竟有没有

这个事实呢？现在举出来。

「谓见世间」上，「无有因缘，或时管尔大风卒起」。看这世间有什么事情会生出这种「无因生」的这种见解呢？「或时管尔」，也就是忽然间有大风，有大风忽然间就生起来了。「于一时间，寂然止息」，在一个时候忽然间大风又没有了，又停下来了。这件事我们现在的那个大气层、大气哲学、大气科学会说出个理由来，为什么忽然间有风、忽然间风又停了，应该有个理由的。但是这个人他说这就是「无因而生」。「或时忽尔，瀑河弥漫」，你念「ㄅㄠˋ」也是可以，前面是说风，这里说水，或者有的时候，忽然间这个河里的水有波浪。「瀑」，就是有波浪，有起波。「弥漫」，水多起来，流出来了。「于一时间顿则空竭」，又到一个时间，忽然间水又没有了，他这样子，是什么回事呢？这是「无因而有」，他的意思是这样子。

「或时郁尔果木敷荣，于一时间飒然衰蛋」。这底下说这个树木，或时「郁尔」，就是草木茂盛的样子，就是「郁尔」。这个「木」是有果的，开花结果的也是树木。「敷荣」，分布出来都很荣茂、很美丽的这个境界。「于一时间飒然衰蛋」，这个「飒」，也是枯竭的意思，凋敝的意思，就是衰悴了、「衰」枯，「衰」，枯悴了、憔悴了，不是荣茂的了，那么就是这样子。那么这就是前面那一句话「见不相续以为先故」。「或复有时，见诸因缘，空无果报」。举出这个实例来证明他的理论是对的。

寅二、结彼立

由如是故，起无因见，立无因论。

这是第二科「结彼立」，第一科「明彼见」，说明他的见解、他的见地、他的思想，现在把他的见地结束。「由如是故，起无因见，立无因论」。

子三、理破（分二科）　丑一、别征诘（分二科）　寅一、破依止静虑（分二科）　卯一、总征

今应问彼，汝宿住念，为念无体？为念自我？

这底下是「理破」，破除他的思想。一共分四科，第一科「出二种」，第二科「叙因缘」。现在第三科是「理破」，理破分两科，第一科「别征诘」，一样一样的问，分二科，第一科「破依止静虑」，先总问。

「今应问彼」，这是本论的主人、本论的作者，是现在应该提出问题来难问他。「汝宿住念，为念无体？为念自我？」这个「今应问彼，汝宿住念」，这个「宿住念」，就是过去生命的情况，以前久远以前生命的情况，生命存在的情况，他能知道，他能忆念自己的、他人的，过去生命存在的情况。

窥基大师解释这个意思，他说什么呢？说这个人前一生得过无想定，就是在色界四禅天里面，他得到了色界四禅，得到了四禅之后呢？在第四禅里面修无想定成功了，把这个第六意识灭了，就是不动了、不分别了。这时候他的寿命五百大劫就死了，死了以后，经过五百大劫死了以后，又来到人间，来到人间因为以前是得的色界四禅的人，他来到人间的时候，自然是欲特别轻，就像没有欲似的。他呀！他会再修行又得到禅，又得到色界四禅。得到四禅的时候，他就很容易「宿住念」，就会忆念过去生命的情况。过去生命的情况呢，他能够知道，他那一念心从无想定出定的时候，那一念心的分别，他能知道。但是那一念分别心之前的境界，不能忆念，前一念心就不知道了。因为不知道了，那么他说那一念分别心之前不知道，这一念心是怎么生起的呢？「无因而有」，是这么回事。所以他立这个「无因论」，有这样的意思。

「今应问彼，汝宿住念，为念无体？为念自我？」就这样问他，你向前忆念，依现在的一念心的前一刹那、前一刹那，一直向上念，那么前一个生命、前一个生命，念多久。你这样念的时候，你念什么。这里说「为念无体？」我是念无因而有嘛！一切法都是「无因而有」。这个「无因而有」这句话，这个「无因」，比如说一念心，这一刹那间生起了，这一刹那之前是什么也没有的，那个什么也没有，叫做「无体」。

「为念无体？」你在忆念一切法现起的一刹那之前，是什么也没有，你这么念吗？你念这个「无体」。「为念自我？」你是念你内心的我。其实是两个念，是两个念。

这是「总征」。第二科是「别诘」，一样一样问，一样一样问的，分两科，先念这个「无体难」，你若说是念「无体」，这还是有困难的。

卯二、别诘（分二科）　辰一、念无体难

若念无体，无体之法，未曾串习，未曾经识，而能随念，不应道理。

「若念无体」，如果说是一切法「无因而生」，这个「无因」，就是无体的意思。比如这个房子是「无因而有」，无因而有，它还是有时间性的，比如说是 1995 年 7 月 1 号开始造，那么到 96 年 7 月 1 号，刚好经过一年就造好。那么 95 年 7 月 1 号之前，六月三十号，以前这房子是完全没有什么原因的，就有这个房子，那么前一念是完全没有，你念这个无体是这样意思。

若是这样的话，「无体之法，未曾串习」，对于世间上一切的有为法，在没有现起之前的时候都是无。都是无的话，「未曾串习」，你以前没曾经…你没有连续不断的熏习过这件事，你以前没有这么熏习过这件事，你的思想，一切法都是无，你没有这么…「串」是连贯、连续不断的熏习，叫「串习」，你没有这样子熏习过。

「未曾经识」，那么这样讲这个「无」，在你的「识」上，没有经过、没有经验过这件事，你没有这件事。「而能随念，不应道理」，你现在忽然就念，念这个「无」，念一切法是「无」，这是不合道理。这的确是唯识的学者，会提出这样的理由破他，用这样的理由来破他。

说是「未曾串习，未曾经识，而能随念，不应道理」。所以你若是学习了这个阿赖耶识的熏习的道理，能回答很多的问题。说我为什么做这个梦，就是你以前有过这个经验，所以你现在有这个梦。和这个道理是一样的，很多事情都是那样。

后来我听有人说，他们去问这个喇嘛仁波切，提出一些问题。仁波切也是这么回答：人都是不断地重复、不断地重复、不断的重复。说若这样讲呢，哎呀！我今天啊！说是做人，有的时候会做天，那久远以前怎么回事，久远以前亦复如是，还就是六道轮回，就是不断地重复。比如说心里面有贪瞋痴，有的时候贪心做善事，有的时候贪心做恶事。有的瞋心做善事，瞋心做恶事。有时候做善、有时候做恶。反正就是善得善报，恶得恶报，就是不断地重复，这是这么回事。

所以「若念无体，无体之法，未曾串习，未曾经识，而能随念，不应道理。」这是说你念一切法都是「无因而有」，这「无因」就是无，你没有曾经这样串习过，怎么会有这种思想呢？这是不对的。

辰二、念自我难

若念自我，计我先无，后欻然生，不应道理。

「若念自我」，说我不是念无，我现在这个自我。念自我怎么念法呢？「计我先无，后欻然生」，你的心里面在思惟观察执着，在那一刹那之前，这个我是没有的，没有我。一刹那后，忽然间这个我就出来了，「后欻然生」。这样讲会有这个道理吗？是「不应道理」。在佛法上讲就是讲不过去的，不可能是「无因而有」的，那这么破他，「念自我难」。

前面这是说「依止静虑」，说这个人得到了色界的四静虑，他有这样的思想，这样的思想是错误的。我们从这个...从这个弥勒菩萨，这《瑜伽师地论》来说这个事。依止静虑的人，得到色界四静虑的人，他心里面有各式各样的思想，现在佛教说这都是不如理作意，说是不对的。我们从这里面得到了什么消息？如果我们若不看见这样的文章，不看见这《瑜伽师地论》，说是来了一个外道，我们不说他究竟是...。

现在佛教徒杂志上有说：在喜马拉亚山有个大修行的人，他说个什么什么的法语，印出册子来，我们佛教徒就把他印出来，把他宣扬，怎么怎么...讲，怎么修止、怎么怎么不分别，也就这么宣传。那一定是认为这是说的好，不然怎么会去宣传呢？若是我们，若是没有读过《瑜伽师地论》，或者其他的佛法也没学过，当然我说我是佛教徒，说是有一个得了四禅八定的人，有神通、有智慧，或者说出来种种的道理，这说得一定是对的，有这么高深禅定的人，一定是对的，我们可能有这个想法。我们敢反驳他的话吗？敢不敢？你敢不敢？因为我没有得到定，他得定了，我心里面就有一点敬畏他，对他有敬畏的心情，他说出的话我敢反驳吗？现在我们读了这部论，现在是弥勒菩萨告诉我们，得了禅定的人不如理作意，那是不如理作意，是错误的，反驳他，这样的事情。

这是「计我先无，后欻然生，不应道理」，这是不合道理。这件事照理说我们容易明白，这个是《中观论颂讲记》，印顺老法师讲的，「诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故说无生」，也就提到这件事。说街上有一家失火了，这个消防车去救火，说这是「无因而生」，你同意吗？他失火了是「无因而生」，那么那一家没有失火，也是「无因而生」啊！我们这里讲一定那个失火是有原因的，那一家没失火，也是有原因的，不能说是无因。所以说是「计我先无，后欻然生」，这是不合道理，不应该这么解释，这是错误的。

寅二、破依止寻思（分二科）　卯一、总征

又汝何所欲？一切世间，内外诸物，种种生起，或欻然生起，为无因耶？为有因耶？

这是第二科「破依止寻思」，前面是「破依止静虑」，这是破依止寻思，先「总征」。

又你是何所欲？你欢喜什么？你想怎么地？「一切世间内外诸物」，生命体的物、生命体以外的诸物，「种种」情况的「生起」，种种情况的生起，你去注意观察的时候，「或欻然」间就「生起」了，昨天没有这件事，今天忽然间有这件事了，那么你去观察这件事，「为无因耶？为有因耶？」你观察一下。

这是总问。底下「别诘」，别诘下面是「无因难」。

卯二、别诘（分二科）　辰一、无因难

若无因者，种种生起，欻然生起，有时不生，不应道理。

假设说「欻然生起」，是没有因由的，「欻然」的就有了。那么你一观察这个「种种」法的「生起」，「欻然」间「生起」了，这一刹那间忽然生起了，可是这一刹那以前没有生起，还有其他事情也没有生起，「有时不生」，那么这就不同了。你说这个不同，你这个不同的情况你说一说。那个是「欻然生起」，而这个没有生起。这个法没有生起，那个法生起，就是有起、有不起，为什么？为什么有起、有不起？你说我听听。

如果是「无因而生」，那么都应该起，都应该起。为什么有起、有不起呢？有不起、有起呢？就是有的地方失火，也有的地方没有失火呢？为什么那个小孩读书聪明？这个小孩读书就笨呢？那么就是你说这个差别，这生起有差别吗？若说都是「无因」，原因都是一样的，为什么现象不同呢？所以你说「无因而生」，是「不应道理」，是不合道理的。这是「无因难」。

辰二、有因难

若有因者，我及世间无因而生，不应道理。

如果说是世间的现象它就是不一样，就是不一样。这个事情这样子，那个事情是那样子。那人生来年纪大了，他就是愿意出家当和尚，但是他不愿意出家，他愿意当律师，那人愿意做这个会计师，愿意做建筑师，他就是不一样嘛！这个不一样究竟怎么一回事？若是有原因的话，他愿意做出家人他也是有原因，那人愿意做律师也是有原因，这样的话。

「我及世间，无因而生，不应道理」，你执着这个我是「无因而生」，执着一切世间是「无因而生」，就不合道理了，就不对了。那么这个是和他原来的主张相反，前面那个是主张「无因而生」，无因而生结果世间上的现象有差别，原因是一样的都是「无因」，为什么「有生、有不生」？你解释、解释，是「无因」是有因难。这是难问他的思想是不合道理。底下第二科「结略义」，前面是「别征诘」，现在是结略义，就是把他要义显示出来。

丑二、结略义

如是念无体故，念自我故，内外诸物，不由因缘种种异故，由彼因缘种种异故，不应道理。

「如是念无体故」，前面说你这个「念无体」，也不合道理。是「念自我故」，也不合道理。「内外诸物」，是「不由因缘，种种异故」，也是不合道理。要是「无因而有」，就是不由因缘，「种种异」，这是…也是不合道理。「由彼因缘，种种异物」，若是你认为一切法是有因缘现起的，所以因缘不同，因缘所生法也就有差别了。若是这样的话，你执着「我及世间无因而生」，这是「不应道理」。

子四、结斥

是故此论，非如理说。

所以你说的「无因见论」，一切法「无因而有」的这种异论，是邪知邪见，是不合道理的说法。

癸十二、断见论（分四科） 子一、标计（分二科） 丑一、所计（分二科） 寅一、举欲麤色

断见论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论：乃至我有麤色四大所造之身，任持未坏，尔时有病、有痈、有箭。若我死后，断坏无有，尔时我善断灭。

这个「不如理作意」，一共有十六段。现在是第十二段是「断见论」，这个不如理作意。这个「断见论」，就是断灭论。我们口头上也是常常说到的，但是这断见论的思想是什么样子呢？在这里才介绍出来，分四段。这一个是「标计」，第二段是「叙因」。这个「标计」，实在来说就是略说的，简略的介绍「断见论」的思想。这「叙因」，就比较详细一点，实在两科的内容只有详略的不同。「标计」又分两科，第一科是「所计」，第二科是「能计」的人。「所计」又分两科，第一科是「举欲麤色」，就是举出来欲界众生的麤色的境界，来表示这个「断灭论」的内容。

这「断见论」是什么意思呢？「谓如有一」，就是有一个，或者他是出家的沙门、或者是在家的婆罗门。「起如是见，立如是论」，他内心里面建立了这样的思想，那么叫做「起如是见」。「立如是论」，就是用语言文字又宣传出来。

「乃至我有麤色，四大所造之身」，这个「乃至」就是中间还有话，就是略去了没有讲。那么略去的话是什么呢？我也没看见谁解释。我现在就是推测他里面的意思，就是这个「断见论」者他内心里面虚妄分别，或者他有什么特别的灵感。那么他心里面这样想，我现在有麤显的地、水、火、风，这是麤色，这地、水、火、风所造的身体，就是组织成的身体，这眼耳鼻舌身意这个身体。「任持未坏」，还保持住原来样，还没有死掉，还在活泼的生存，叫「任持未坏」。

这里面有两个意思，这一段文有两个意思，第一个是「我」；第二个是「我有」。他有「麤色四大所造之身，任持未坏」，谁有这个「四大所造之身，任持未坏？」是这么意思。这样有我，有这「四大的身」，以「我」为主，这个「四大之身」是他所有的，我我所这么意思。

「尔时有病、有痈、有箭」，这个时候有这个四大身体的时候，他就有三件事：一个是「有病」，就是四大错乱了，四大不调和，那么就有病痛，这是一个现象。第二个是「有痈」，就是有毒，很严重的病痛，那这就是过去的罪业使令这个人有严重的病痛。

「有箭」，前面「病」和「痈」都是在四大上显现出来的事情。「箭」，是在心里上，心里上是什么呢？就和别人有怨恨，人与人之间的关系有问题。和谁有怨恨，他心里感觉某某人是我的冤家，这冤家事实上他会恨，他心里一想这问题就像箭射过来似的，所以有这种苦恼。

「若我死后」，若这个我断灭了，我这生命体结束了，也就是我断灭了。「断坏无有」，这个「病、殊、箭」也没有了，众苦解除。「尔时我善断灭」，这个时候是最好的时候，我是没有了、断灭了。

这个地方看这前后这一大段文，「断见论」这一大段文，这段文要好好思惟一下，不然的话后面很难懂，后面不大容易懂。前面的「我有麤色四大所造之身」，以我为主有这么一个麤劣的、麤蔽的身体，那么我若断灭了，这个麤蔽的身体也就没有了，可以这么讲。或者说，「若我死后，断坏无有」，就是我这个身体、这个麤蔽的身体死了，这四大所造的身体坏了。「尔时我善断灭」，尔时那个「我」也就没有

了，所执的我也就没有了，可以这么解释。说有我，所以要有这个身体，有这身体也就表示有我；若没有身体了，也就表示没有我了，这可以互相来回的讲。有我就有身体；有身体就有我。这段文有这样的意思。这是「举欲麤色」，举出来欲界众生的生命体，这种断灭的情况。由有而无的断灭的情况。

寅二、例欲天等

如是欲界诸天，色界诸天，若无色界，空无边处所摄，乃至非想非非想处所摄，广说如经。

这是第二科「例欲天等」，以欲界天的情况为例，其他的色界、无色界的天的众生也是这样子。这段文是这个意思。

「如是欲界诸天」，像前面欲界诸天是这样子，那么色界诸天，或者是…这个「若」当「既」字讲；或者当「或」字讲。或无色界天，无色界天就是空无边处天所摄的众生，识无边处天所摄，无所有处天所摄的众生，乃至非想非非想处天所摄的众生，也都是这样子。不过他们色界天、无色界天没有病和蛛和箭的问题，但是也要死亡，也是有这问题。「广说如经」像《长阿含经》里所说的。

这一段这是寅二，前面丑一是「所计」。这底下是「能计」。

丑二、能计

谓说七种断见论者，作如是计。

前面是「断见论」的思想是这样。谁有这样的思想呢？是「能计」，能有这样思想的人是谁呢？「谓说七种断见论者，作如是计」，他们作这样的执着，有这样的思想。

这「七种断见论」，是那七种呢？是欲界的人、欲界的天，这是两种；色界诸天算一种，这合起来是三种；无色界天算四种，加起来就是七种。这七种都会断灭的，断了以后就不相续了，所以称之为「断见论」，有这样主张的人，「作如是计」。

这合起来，这是第一科是「标计」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，彼诸外道起如是见，立如是论？

这底下第二「叙因」，就是更进一步详细说一说，分两科，第一科是「问」。

「问：何因缘故」，这是论主《瑜伽师地论》的作者，他提出来的问题，什么理由「彼诸外道起如是见，立如是论」呢？

第二科是「回答」，回答第一科是「总标」。

丑二、答（分二科）　寅一、总标

答：由教及理故。

就是「由教及理故」，他们是有教，也有他们的道理，根据这两个理由「起如是

见，立如是论」的，什么叫做「教」呢？

寅二、别释（分二科）　卯一、由教

教如前说。

「教如前」面说了，前面是那里？各位还记吧！就是第六卷，现在《瑜伽师地论》是第七卷，在第六卷第一页「因中有果论者」那一段。我们已经讲过了，在那里提到就是最初那一个外道他有这样的见以后，他又会宣传出来、写出来有书，就是那样，那就是他的教，所以「教如前说」。

卯二、由理（分三科）　辰一、出彼人

理者，谓如有一，为性寻思，乃至广说，彼如是思，若我死后，复有身者，应不作业而得果异熟。若我体性一切永无，是则应无受业果异熟。

「理者」，第二科是理，分三科，第一科是「出彼人」，他那个教里面是有他们的道理，什么道理？「谓如有一，为性寻思」，有一个人那个人，「性」者，心也。那个人的心善于思惟，「寻思」会去思惟观察。「乃至广说」，他或者有甚深的禅定，或者怎么怎么的…。这是「出彼人」。底下「显彼思」，他内心的思惟，思惟什么呢？这里说出来。

辰二、显彼思

彼如是思：若我死后，复有身者，应不作业而得果异熟。若我体性一切永无，是则应无受业果异熟。

「彼如是思」，他这样心里想。「若我死后，复有身者」，若我死亡了以后，我还有身体的话，这个身体死亡了以后，又有一个生命体出现的话，这样的话。「应不作业，而得果异熟」，那应该是…，这个果报就是「异熟」，「异熟」就是果报，这个果报应该是由业力得来的。但是若是一个人死掉了以后，他要再有生命体的话，那就应该是没有造业就得果报了，应该是这样子。那他这个意思是什么意思呢？就是人死亡了这身体被破坏了，你这一生造的福业也好、罪业也好，也是随你身体的破坏也都破坏了，这业力也都消灭了。身体灭了，所造的业也随着都消灭了，就没有业了。没有业了，而后又得一个身体，那个身体就不是业所得的了。所以「应不作业，而得果异熟」，不作业而得果，这是不合道理。所以身体若坏了以后，不应该再得一个身体，所以应该是断灭才是对的，他的道理是这样意思。

「若我体性一切永无，是则应无受业果异熟」，这前面说是身，若有身体，我现在这个身体死掉了，又有身体，就不作业而得果的过失，这是第一个理由，主张是断灭的。第二个理由，「若我体性，一切永无」，这个身体里面是有个我的，是有个我。如果照佛教来说没有我是不对的，就是人在生存的时候是没有我的呀！一切没有，在一切的生命体里面永久是没有我的体性的，就在生存的时候就是没有的。「是则应无受业果异熟」，那这个就应该是没有能领受果报的那个，没有人领受果报了；没有人领受果报，所领受的果报也不应该有。但是事实上，人是有生命体的果报的，所以应该有我。

这样的讲法，就是他主张人在生存的时候是有我的，是有我的，死亡的时候，我也没有了，身体也没有了，应该是这样。如果你不同意的话，死亡了以后还有身体，有身体就有过失，有什么过失呢？「不作业而得果」，若不断灭的话，就有这个过失，这是一个。第二个过失呢？就是你若主张，像佛法主张无我，无我谁受果报呢？

这也是不对，这一个过失。

这底下…这是「显彼思」，他内心的思惟是这样子。

辰三、结彼立

观此二种，理俱不可，是故起如是见，立如是论：我身死已，断坏无有，犹如瓦石，若一破已，不可还合，彼亦如是，道理应知。

「观此二种，理俱不可，是故起如是见，立如是论：我身死已，断坏无有。」这底下第三科「结彼立」；「由理」，这一科分三科，第一科「出彼人」，第二科「显彼思」，第三科「结彼立」，就是他所建立的思想，到这里给它结束一下，就是明明白白的作个结论。

「观此二种，理俱不可」，这个「断见论者」，他认为、他看出来这两个理由，这两个理由，如果不断灭的话，这是不对的。「理俱不可」在道理上都是不可以的，非断灭才是对的。「是故起如是见，立如是论」，什么见？什么论呢？「我身死已，断坏无有」，就是我和我身体若死亡以后都没有了，我也没有了，身体也没有了。
「犹如瓦石」，像瓦石似的，又变成无情物了。什么叫做「犹如瓦石，若一破已」？“那个瓦或石头一破开了，「不可还合」，不能再合了。你若死亡就没有了，不能再有生命了。「彼亦如是，道理应知」，彼那个「断灭论者」，就是类似这样子，他们的道理就是这样，你应该知道。

子三、理破（分二科）　丑一、别征诘（分二科）　寅一、总标

今应问彼，汝何所欲？为蕴断灭？为我断灭耶？

这是第三科是「理破」，这是根据佛法的道理来破斥他这个断见论，这是第三科，分两科，第一科是「别征诘」，一条一条的问，分两科，第一科「总征」，第二科「别诘」，先总征。

「今应问汝」，现在应该责问你，责问你。「汝何所欲？为蕴断灭？为我断灭？」你想怎么地？你主张是断灭的，由你所表达你的思想的内容里面看出来这两件事，一个是「蕴」，一个是「我」；「蕴」就是身体。你主张断灭，是蕴断灭呢？是我断灭？分这二个问题。

寅二、别诘（分二科）　卯一、蕴断灭难

若言蕴断灭者，蕴体无常，因果展转，生起不绝，而言断灭，不应道理。

「若言蕴断灭者」，这是第二科是「别诘」，前面是「总征」，这「别诘」分两科，「蕴断灭难」。

如果你说是这麤蔽的四大，或者不麤蔽的四大，这个蕴或者说色受想行识，他死亡的时候就断灭了，你若是这样主张的话，叫做「断灭」的话。「蕴体无常」，这个我们佛法里也是主张，这色受想行识这个体性，他没有不变异的体性，他是要变的，变可是变。「因果展转，生起不绝」，它是灭了，灭了他会生起，因为有业力不灭，业是不灭的。身体灭了，你造的业没有灭，所以业又会发生作用，使你再得果报，得了果报又是无常的，到时候又死亡了，死亡了业又会再得果报。这样子「展转生起不绝」的，展转生起、不断绝，他不断的。「而言断灭，不应道理」，你说身体灭了以后，就永久也不相续了，这个不合道理，不是这样子。那么这就是否认了他的「蕴的

断灭」，否认了蕴的断灭。

这是第一科，第二科「我断灭难」。

卯二、我断灭难

若言我断，汝先所说：麤色四大所造之身，有病、有痈、有箭，欲界诸天，色界诸天，若无色界，空无边处所摄，乃至非想非非想处所摄，不应道理。

「若言我断」，如果说是这断灭论是以我为主，我断的。「汝先所说」，你前面说「麤色四大所造之身，有病、有疣、有箭，欲界诸天」是这样子，「色界诸天，若无色界，空无边处所摄，乃至非想非非想处所摄」，他们也有蕴。他们也有蕴，有蕴若是蕴不断灭的，蕴是展转生起不绝的，灭了以后还会生起。若有蕴，谁有蕴？你前面说是我有麤色四大，那么我也还是在，有蕴就有我，有我就有蕴，这样子说呢，你说「乃至非想非非想处所摄」，「不应道理」。你说这个我断灭了，也不合道理，有蕴，那就表示你执着那个我还是在，我也不断灭。若是有我，有我就有蕴，有蕴就有我，你这样说断灭，不合道理。

丑二、略诘义

如是若蕴断灭故，若我断灭故，皆不应理。

这是第二科「结略义」，前面第一科是「别征诘」，就是「蕴断灭」也不可以，「我断灭」你说的也不合道理。这底下第二科「结略义」，就是它的要义把它重新的标出来。

这样子说呢，你说是「蕴断灭」也不可以，「若我断灭故」也是不可以，也不合道理。

子四、诘斥

是故此论，非如理说。

这第四科「结斥」，所以你这「断见论」，不是合道理的说法，是立不住的。

癸十三、空见论（分四科）　子一、标计（分二科）　丑一、外道

空见论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论：无有施与，无有爱养，无有祠祀，广说乃至世间无有真阿罗汉。

这是第十三科「空见论者」，前面是「断见论」，这底下说「空见论」，这断见和空见还不一样，这里也是分四科，第一科是「标计」，标计里面分两科，第一科是「外道」，第二科「大乘恶取空者」，第一科是看这个「外道」。

「谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论」，什么见呢？什么论呢？

「无有施与」，没有布施这件事，没有施与。这个「施于」，就是一般泛泛这么说「无有施与」。

「无有爱养」，就是我所爱的人，我所供养的人，我去布施给他，我对他有所尊重、有所奉献。当然这是有感情的、有重要关系的人，但是没有这件事，「无有爱

养」。

「无有祠祀」，就是所爱养的人不在了、不现前的。不现前的，他已经死掉了，但是我还祭祀他，我还用一些饮食，就是来祭祀他的。这是过去自己所恭敬的人，有恩德的人，或者恩田、悲田、敬田。有恩德的人就是两种人：一个于我有恩的人，我的父母，或者我所恭敬的人，我对他们...虽然已经不现前了，但是我还追念他们，对他们有祭祀的，这也是一种布施。

他这个「空见论者」，对于这个没有「施与」，也没有「爱养」，也没有「祠祀」这件事，还有其他种种事。「广说乃至世间，无有真阿罗汉」，他的主张是这样子。

这前面是标出来外道的思想，下面有解释这几样。第二科

丑二、大乘恶取空者

复起如是见，立如是论：无有一切诸法体相。

这是「大乘恶取空者」，这就是学习中观论者，学习中观论的人学偏了，不符合龙树菩萨的思想了，认为一切法都是空无所有的。那么这是诃斥这种人，这个意思。

复有佛教徒，他们有这样的见，有这样的论。什么见？什么论呢？「无有一切诸法体相」，这一切的眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼识耳识鼻识舌识身识意识一切一切都是没有的，都是空无所有的，这个叫做「空见论」，也是不对的。

这是「标」，标出来。这一个外道、一个佛法内的恶取空者。「恶取空者」，就是对于空的认识不对，有点错误，所以叫做「恶取空」。

这第一科是「标计」，第二科是「叙因」。

子二、叙因（分二科）　丑一、外道（分二科）　寅一、问

问：何因缘故，彼诸外道，起如是见，立如是论？

这个「叙因」分两科，第一科还是指「外道」说，分两科，第一科是问，什么因缘，「彼诸外道」，有这样的见，有这样的论呢？

这底下回答，回答有「总标」。

寅二、答（分二科）　卯一、总标

答：由教及理故。

有如是见，起如是论。

卯二、别释（分二科）　辰一、由教

教如前说。

第二科是「理」，理分二科，第一科「出彼人」。

辰二、由理（分二科）　巳一、出彼人

理者，谓如有一为性寻思，乃至广说。

这是有这样思想的人。第二科「释类别」，这样人也不是一样的，各式各样类别不同的。

巳二、释类别（分六科）　午一、无施与等（分二科）　未一、由彼见

又依世间诸静虑故，见世施主。一期寿命，恒行布施，无有断绝。从此命终，生下贱家，贫穷匮乏。

这个解释它的类别，有这样思想的人，有多少类别的，不同的情况，一共是有六种，第一种就是「无施与等」，无施与分两科，第一科「由彼见」。

这个思想的人呢，「又依世间诸静虑故」，这个人也不是平常人，他已经成就了世俗的色界天的诸静虑初禅、二禅、三禅、四禅，这是世间有漏禅，成就了这个功德。他在禅定里面…他也就是有了天眼通，他就看见了。「见世施主，一期寿命」，看见世间上有些有福德的人，他肯拿出来他的财富布施出去救济贫穷，肯做这件事，肯做这件事。这个「主」，就是做这个事情的主人，当然也有同他合作的人、为他服务的人，那就不叫主了。「一期寿命」，或者是几十年、几百年、几千年、几万年「一期寿命」。「恒行布施」，不是短时间的，长时期的布施，没有断绝这件事。

「从此命终，生下贱家」，他这样的布施，最后一天他死亡了、命终了，命终了他应该是得大富贵，得大财富才是对的。结果不是，他生到人间，在下贱家里面做人，做这个人，所以是贫穷，没有财富。「匮乏」，他想要用什么东西都没有，想要坐车没有车，想要吃饭没有饭吃，总是缺乏，没有钱。他看见这种事情，「由彼见」他看见这种事情，他在静虑中用天眼通看见世间人做布施，最后还是贫穷，他看见这个事。

未二、显彼思

彼作是思：定无施与爱养祠祀。

他看见了这个事了，以后内心里面就想了，他怎么想呢？「定无施与爱养祠祀」，看见这样的事实的时候，他就感觉到，这个用自己财富去布施并没有功德，这叫「无施与」，没有功德的。说是我用财布施给一般的人我没有功德，我是布施给我爱的人，于我有恩德的人，我布施给他，也是没有功德的。

「祠祀」，说是对我…死了以后…我所恭敬的人，于我有恩的人，死了以后，我还能「祠祀」，我立了一庙做纪念，我常常的祠祀他，祠祀他也没有功德，那叫做「无施、无爱养、无祠祀」。总而言之，做的这个功德没有报，没有得到果报，所以这件事做了就和没做一样，所以叫做「无施与、无爱养、无祀祠」，他心里面这样想。

这是第一科「无施与等」，第二科「无妙行等」，也是「由彼见」。

午二、无妙行等（分二科）　未一、由彼见

复见有人，一期寿中，恒行妙行，或行恶行；见彼命终，堕于恶趣，生诸那落迦，或往善趣，生于天上乐世界中。

「复见一人」，他又看见一个人，「一期寿中，恒行妙行，或行恶行」。看见有人在他的这一个时期的寿命中，或者几十年、几百年、几千年、几万年。「恒行妙行」，长时期的去做一些善事、利益人的事情，就是好的事情，好心肠，动机也是好的，对方也得到了他的利益，彼此都是安乐、快乐的妙行。

或者这个人，「一期寿命，恒行恶行」，罪过的事情。「见彼命终」，那么这个人在静虑里面得天眼通，他看见这件事了，「堕于恶趣」，跑到三恶道。这个人「恒行妙行」，他应该生天或者在人间，哦不！堕到三恶道去了。「生诸那落迦」，堕到地狱去了，「或往善趣」，那个人一期寿命他做恶事，做恶事应该到三恶道去，没有，他跑到善趣来了。「生于天上乐世界中」，快乐的世界里面去享福去了。这个因……若说有因果，这是不合道理，这是他看见这个事情。

未二、显彼思

彼作是思：定无妙行及与恶行，亦无妙行恶行二业果异熟，

「彼作是思」，看见了这个事情以后，他心里面就这么想，「定无妙行及与恶行」，是决定没有什么善行和恶行的这种事情，无所谓善恶，没有差别。「亦无妙行恶行二业果异熟」，没有这个善恶的两种业力，所得果报也没有。他是在禅定里面的天眼通看见这件事，不是说是我们没有神通的人坐在那里胡思乱想，不是，他在禅定里面看见的这可见很利害。这可见有神通的人，有的时候还不如没有神通好，没有神通自已谦让一点，哎呀！我没有神通，我也听听佛菩萨的话。他这个人说我自已亲眼看见的，你看这利害，这样。

午三、无此世间等（分二科） 未一、约同欲界生辨（分二科） 申一、由彼见（分二科） 酉一、举刹帝力婆罗门

复见有一刹帝力种，命终之后，生婆罗门、吠舍、戍陀罗诸种姓中，或婆罗门，命终之后，生刹帝力、吠舍、戍陀罗诸种姓中。

「复见有一刹帝力种，命终之后，生婆罗门、吠舍、戍陀罗诸种姓中。」这是第三类，前面是没有妙行、恶行这种果报、因缘果报。第三类「无此世间，无彼世间」这一类。

这个人在禅定里面，在色界的四禅里面，他得天眼通，他看见有一个刹帝力，这是统治阶级国王、大臣，叫「刹帝力种」，命终之后，死了以后生到「婆罗门」的种姓里面去了，婆罗门是读书人，有哲学家，有宗教信仰的，生到这里来，这是一种。还有的「刹帝力种」死掉了以后，生到「吠舍」，吠舍是做什么？做生意的商贾、贩卖、做生意的人。「戍陀罗」，戍陀罗耕田的农夫，或者奴隶。这刹帝力死了，有三种不同，一个是生到婆罗门的种姓去，或者生到吠舍种姓里面去，生到农夫的家里面去，这么多的种姓里面，这是一种情形。

「或婆罗门，命终之后，生到刹帝力种」里面去，生到「吠舍，戍陀罗诸种姓中」那里面去。这是提出来，「刹帝力和婆罗门」，这两种人死以后有这种情形，这是第一科。这个第二科「例吠舍戍陀罗等」。

酉二、例吠舍戍陀罗等

吠舍、戍陀罗等，亦复如是。

他们死掉了以后，生到刹帝力种去了，或者生到婆罗门中去了，这样子。这样子

种姓中，「亦复如是」，和那个刹帝力一样有这种情形，这是他所见、所看见，在禅定里面的天眼通看见这件事。现在第二科「显彼思」。

申二、显彼思

彼作是思：定无此世刹帝力等，从彼世间刹帝力等种姓中来；亦无彼世刹帝力等，从此世间刹帝力等种姓中去。

「彼作是思」，他内心里面就想了，「定无此世刹帝力等，从彼世间刹帝力等种姓中来」，决定没有。什么事情呢？「此世」这一世的刹帝力等，是「从彼世间的刹帝等种姓中来」，不是，不是的。「亦无彼世刹帝力等，从此世间刹帝力等种姓中去」的，没有，就是，不是说刹帝力种永久是刹帝力，没有这回事，婆罗门也不会永久是婆罗门，吠舍、戍陀罗也都是这样，吠舍、戍陀罗也都是这样，不是决定的，决定是吠舍，决定是戍陀罗，决定是刹帝力，决定是婆罗门，都没有决定，这样意思。所以他主张「无此世间等」，主张这样子。这是「约同欲界生辨」，同生在欲界的人来辨别没有决定性的种姓的，这种事情。

未二、约从上生下辨

又复观见诸离欲者，生于下地。

他在禅定里面得到的天眼通，又看见了色界天上的事情。「离欲」，就是没有欲界的欲了。他得到禅定以后没有欲，当然生到色界天、或者无色界天了。那么色界天、无色界天的人死了以后，「生于下地」，又生到欲界来了，也可能生到人间，也可能到三恶道去，都没有决定性，都是不决定的。若是决定的话，他就不应该「生于下地」，没有决定彼此间的界线一定是离欲的天的境界，决定离欲的，若是决定是离欲的，就不应该再来到欲界再有欲，他又来到欲界来，可见不是决定是离欲。就是根据事实上看都是不决定，这个意思。所以他就不承认有这样决定的事情。

午四、无父无母（分二科）　未一、由彼见

又见母命终已，生而为女，女命终已，还作其母；父终为子，子还作父。

「又见母命终已，生而为女」，这底下第四科「无父无母」，没有父亲，也没有母亲。第一科是「由彼见」。

「又见」，又在色界的静虑中，用他的天眼，又看见了一件事，就是那个人的母亲死了以后，第二生就给他儿子作女、作女儿，给他儿子作女儿。「女命终已，还作其母」，说那个人的女儿死了以后，第二生又给他作母亲，也会这样了。「父终为子」，说是那个人的父亲死掉了以后，就给他儿子作儿子，「父终为子，子还作父」，那么儿子死了，儿子死了又给他父亲作父亲，「还作父」，他又作父亲，那就是这样子。

未二、显彼思

彼见父母不决定已，作如是思：世间毕定无父无母。

「彼见父母不决定已」，这是第二科「显彼思」。那个有禅定那个人，他的天眼通看见，看见父亲、母亲不决定作父亲、母亲的。他心里面就这么想「世间毕定无父无母」，世间上的事情，世间的众生，「世间毕定无父无母」，究竟来说没有决定的父亲和决定是母亲的，没有这回事。

午五、无化生有情（分二科）　未一、由彼见

或复见人身坏命终，或生无想，或生无色，或入涅盘，求彼生处不能得见。

或者看见……这是第五科「无化生有情」，没有化生的有情。看这文怎么讲。

「或复」，他看见那个人身体坏了、寿命结束了，结束了或生到无想天去、或生到无色界天去、或者入涅盘了，这三类众生。「求彼生处不能得见」，这个人在禅定里面是有天眼通的，他看见那个人死了到那儿去了呢？「不能得见」，看不见。看不见，人死了以后生无想天，他看不见他生无想天，若生无想天他看不见；若生到无色界天去，也看不见；或者入了涅盘，也看不见。如果他到地狱去知道能看出来、或者生到色界天、生到欲界天他能看见。但是若生到无想天他看不见，生到无想天、生到无色界天、入涅盘，他就看不见。

未二、显彼思

彼作是思：决定无有化生众生，以彼处所不可知故。

「彼作是思」，他内心里面就想了，「决定无有化生众生」。这个化生的众生是没有的，「以彼处所不可知故」，因为他所生的地方没有办法知道，「不可知故」，没有办法知道。那么他就根据自己看不见就否定有那样的众生，他的思想是这样的。这是第五科。就讲到这里。

午五、无化生有情（分二科） 未一、由彼见

或复见人身坏命终，或生无想，或生无色，或入涅盘，求彼生处不能得见。

「或复见人身坏命终，或生无想，或生无色，或入涅盘，求彼生处不能得见。彼作是思：决定无有化生众生，以彼处所不可知故。」这是第十三科「空见论」。空见论里面，第一科是「标计」，第二科是「叙因」，我们曾经解释过。「标计」，是说一个略说；「叙因」，就比较地详细了多少。这个「叙因」中先说外道，第二科说「大乘恶取空者」，说外道里面问答「总标」、「别释」。在「别释」这空见论者，这外道思想的原因有两种：一个是「教」，一个是「理」。在「理」中先说有这样思想的人，第二科就说它这样的空见论的类别。第一段是「无施与等」，第二段「无妙行等」，第三科「无此世间等」，第四科「无父无母」，第五科「无化生有情」，就是现在、刚才读这一段文。这「化生有情」，通常各地方的解释、各种经论上解释是指中有说的，就是中阴身说的。但是这个地方也是包括中有的意思，但是又不全是这样。

「或复见人身坏命终」，前面有那么多的空见论，这又有一种空见论，就是人身体坏了、寿命结束了，结束了，生命还没有结束，又继续的到另一个地方去受果报。假设这个人是生到无想天去，就是这个人在人间修四禅成功了，得到第四禅、色界的第四禅，在第四禅里面修无想定也成功了，成功了这个人还是在人间生活，在人间生活他寿命结束了，他人间的身体就坏了，他就生到色界第四禅去，第四禅天里面有个无想天，就生到那儿去。生到那儿去照理说是有中阴身的，色界天还是有一个有形相的身体，可是不容易看得见。那么这个外道就认为没有了，认为这个人没有了。

「或生无色」，如果这个人得到色界四禅之后，又继续的修行无色界的四空定，也成功了，那么他在人间「身坏命终」之后，他就往生无色界天去了。生到无色界天，因为无色界天没有有形相的身体，没有四大组合的身体，当然更是看不见了。

「或入涅盘」，前面这两个都是有高深的禅定。「入涅盘」，这就是阿罗汉了。阿罗汉没有入涅盘的时候，他也是六根、六处、六识都是有的，他在人间行住坐卧。那么这个有禅定的人，他也能看见，天上的人、人间的人，他看见这个圣人在这里生活。但是若是身坏命终时入涅盘，那就不是了、就不知道他到那去了。这在经上常提到这件事，魔王看到阿罗汉入涅盘的时候到那去了呢？东西南北，四维上下，觅之不可得。

「求彼生处，不能得见」，生无想天也好，生无色界天也好，入涅盘也好，这三类人死亡了以后「求彼生处，不能得见」。见不到，其他的人是能见到，这三类人看不见。

未二、显彼思

彼作是思：决定无有化生众生，以彼处所不可知故。

「彼作是思」，前面是「由彼见」，这是说他内心的思惟。「决定无有化生有情，以彼处所不可知故」。因为他所到达的地方没有办法知道，他到那儿去了，不知道，看不见。看不见，所以就否定有这样的人，否定有这化生的众生。

这个按我们没有禅定的人，我们平常的人，也有一种相同的思想的规则。就是无

论什么事情根据自己的想法来判断，我看很多人都是有这个习惯，少数人可能是例外，很多人都是这样子。我们人间的人是这样子，这个有禅定的人也是这样子。所以「以彼处所，不可知故」，所以是断了、没有了，这是「空见论」。

午六、世间无真阿罗汉（分二科）　未一、由彼见

或于自身，起阿罗汉增上慢已，临命终时，遂见生相。

这是「类别」里面的第六科，最后一科「世间无真阿罗汉」。佛法中说有阿罗汉，那个人他否认，那么这就是「空见论」。这一大科是「叙因」，说出他的理由，为什么有这样的看法，有这样的见地呢？说出个理由来。他什么理由呢？

「或于自身」，或者他于他本身起「阿罗汉增上慢已」，他自己用功修行，不是一个散散乱乱的人，这个人是一个用功修行的人，很精进勇猛的用功，用功他就会有成就，不是白辛苦的。他有成就，他就到一个阶段有成就的时候，他认为是得初果了，再进一步得二果，再进一步得三果，再进一步那么他就认为是得阿罗汉果了。

当然这个《楞严经》上有个无闻比丘，其实这一段因缘，在《大毗婆沙论》有说到。就是那个比丘他在阿兰若处住，他很少去听佛说法的，无闻比丘就是不太听佛说法。当然佛说法他都不听，别人说法他还听吗？他就认为听法都是戏论，我在这里闭上眼睛一念不生，这是最殊胜的，我这是有修行的境界。这样子一来他是得了初禅、得二禅、得三禅、得四禅，就认为是得四果了得阿罗汉果。本来是得四禅，四禅还是凡夫境界不是圣道，但是他就是错认消息了，认为是得阿罗汉果。这样的情形名之为「增上慢」。就是他成就了，「上」，上下的上，他成就了殊胜的一种境界。成就了殊胜的境界也是好，但是他「增」，他的想法和他所成就的不一致，他又加上去了，本来是凡夫的四禅，认为是阿罗汉，那么就是增了，因此而生高慢心，所以叫「增上慢」。就是不是阿罗汉认为是「阿罗汉已」，这样做了以后。

「临命终时，遂见生相」，等到寿命终了的时候，本来他因为阿罗汉前一刹那灭，色受想行识前一刹那灭，后一刹那就不生了。可是他死了的时候，前一刹那的五蕴坏了，后一刹那的五蕴又生了，又有中阴身出现了。「遂见生相」，他又看出来了后一个生命开始的相貌，那当然得了色界四禅就生到色界四禅天了，就有中阴身了，而不是无生，没能入于不生不灭的涅盘的境界，没有。

未二、显彼念

彼作是念：世间必无真阿罗汉，如是广说。

「彼作是念」，那么那个「于自身起阿罗汉增上慢」的人，他心里面就这样想了，「世间必无真阿罗汉」，世间决定没有真实的阿罗汉，若有真阿罗汉我就是嘛，怎么我现在又有色受想行识了呢？这个可见没有真阿罗汉。所以「如是广说」，那就是在《大毗婆沙论》有说。所以说是「无真阿罗汉」，不承认有真实的阿罗汉。这个理由就是这么回事，就是从这里发起来这个「无真阿罗汉」的这种想法。

丑二、大乘恶取空者（分二科）　寅一、问

问：复何因缘，或有起如是见，立如是论，无有一切诸法体相？

这前面这一大段就是一共是六大科，六科是说这个外道他们的「空见论」的理由，「建立空见论」的原因是这样子。现在这下面是第二科了，就是「大乘恶取空者」，他们的空见论的原因。那这是指佛法中说大乘就不是小乘了，是大乘佛法里

面。大乘佛法里面，那就是学习龙树论、学习中观论的人偏了，学习佛法没能得到佛法的正义，走偏了，这个思想有偏差了，所以叫做「恶取空」。不是正取空而是恶取空，不是善取空而是恶取空，就是取的太过头了，不符合佛法的真义。「大乘恶取空者」，这里分两科，第一科是「问」。

「问复何因缘？」又有什么理由，或者有人「起如是见，立如是论」，什么见？什么论呢？「无有一切诸法体相」，没有眼耳鼻舌身意，色声香味触法眼识耳识...乃至意识，一切法体相都是毕竟空的，都是没有的。他什么理由？什么原因他有这种看法呢？这个...一切法都是因缘生，因缘生无自性，所以是毕竟空。在无自性这一方面来看，一切法是毕竟空，可是诸法还是因缘有，所以毕竟空同时一切法还是有；一切法是因缘有，所以是毕竟空，这两件事是不相障碍的，是不相妨碍的。不相妨碍的，但是若是搞错了的话，就不承认一切法是如幻有，根本没有。

犹如空华，说我眼睛看见空中里有花，但是眼睛没有病的人，看见没有花。世间上宇宙间的万事万物，根身器界，当然主要是内身。身：这个色受想行识，是我们眼...心里面的虚妄分别，所以有这些影相。但是没有虚妄分别根本没有这件事，都是「毕竟空的」，没有的。这样的说法对不对？现在这上里面的意思就是这叫「恶取空」，叫做恶取空。

这个佛教的理论，佛法里面说到修行的事情，的确是，不是粗心大意的事情，你要细心的去学习。要细心的去学习、学习了一遍再学一遍；学习一遍再学习一遍。就是从后面的〈声闻地〉，本论后面的〈声闻地〉、〈菩萨地〉很明显的看出来这件事。尤其是在这个《解深密经》〈分别瑜伽品〉，也看出这件事。

你修奢摩他的止也好，你修毗钵舍那的观也好，都是要不断重复，重复又重复、重复又重复，深细的去观察，一次又一次这样的观察。这样子这个奢摩他和毗钵舍有可能逐渐地能趣向...能走入中道而不会偏，不会偏失。不是我们一般人说，我们讲什么叫做四禅八定？我知道了，我知道了，我看过大辞典，我一翻就知道了，我不要去听，不要再去听人讲，我知道了。说什么是三十七道品，我知道了，我看看大辞典我就知道了。不是这个态度，不是这样态度的，学习教义也是，修行也是，不是这样态度的。所以这个地方，也就是中观论的学者和唯识论的学者有诤论的地方，有诤论的地方。当然这个地方我们也不必太...可以暂时不必多说，后面文有说这件事的。说是这个佛教徒乃至大乘的佛教徒，他有这样的空见论，他是什么原因呢？

寅二、答（分二科）　卯一、出彼由

答：以于如来所说甚深经中，相似甚深离言说法，不能如实正觉了故。又于安立法相，不如正理而思惟故，起于空见。

「答：以于如来所说甚深经中，相似甚深离言说法，不能如实正觉了故。」这底下回答，回答分两科，第一科「出彼由」说出来他的原因。

「以于如来，所说甚深经中」，因为那个学者，他对佛陀.本师释迦牟尼佛所宣说的那个甚深的修多罗中，就指《船若经》。「相似甚深，离言说法」，这个地方叫「相似」，「甚深的离言说法」，「相似」的「甚深离言说法」，这是两句话。这个「甚深离言说法」，是一切圣人，是佛陀那无分别智所证悟的第一义谛，那是「甚深离言说法」。那个「甚深」第一义谛是「离言说」相的。现在「相似」的「甚深离言说」法是什么呢？

「相似」的就是佛依据他觉悟的「离言说」法，去安立种种名言宣说出来的，这一部份的佛法，叫做「相似甚深离言说法」。就是语言文字的佛法，但是佛陀所宣说

的语言文字的佛法，这是「教法」。那个离...「甚深离言说」法是证法，证明的证，是「证法」。语言文字所宣扬出来的叫做「教法」，这是两个。现在这个「相似的甚深离言说法」，就指那言教，语言文字的佛法。语言文字的佛法就是所谓...现在说的《大般若经》，或者说是鸠摩罗什法师翻的《摩诃般若波罗蜜经》。对这样的甚深的第一义谛「不能如实正觉了故」。这个佛教徒，他也是用功学习，但是没能够「如实」的，也就是没能真实的，正确没有错误的「觉了」明白。他就是弄错了、学习错了、搞偏了这么意思。

这个「以于如来所说甚深经中，相似甚深离言说法，不能如实正觉了故」。所以就有了无有一切诸法体相的「空见论」，就这么回事，原因就是这样子。这个说「甚深」，按我们没有得无生法忍的人来说，其实得无生法忍的人也在内。「甚深」，就是两个甚深：一个是「法性甚深」，一个是「缘起甚深」；一个是「毕竟空甚深」，一个是「缘起甚深」。而现在这里就是说的法性、真如是「甚深」的第一义谛。这个「甚深」第一义谛，当然是一切法是毕竟空，没有说错。

但是站在唯识的立场，唯识的立场来说，那他有一种观察的方法是...这后面有说，就是这个遍计执法一定要依依他起才有遍计执，不然的话没有遍计执的。我们学习《摄大乘论》也说，能遍计的也是依他起，所遍计的也是依他起。但是能遍计遍计所遍计的时候，就是遍计执了。这个遍计执是毕竟空的，是没有的，依他起还是有，所以你若说连依他起都空了，那么唯识的学者的意见就是这就叫做「恶取空」。就是这么意思，就是这样讲。

这样的讲法，但是中观论的学者。我们自己直接去读中观论，也可能开始读不明白，若去读《大智度论》可能会好一点，若去读嘉祥大师的疏《中观论疏》，或者读印顺老法师的《中观论颂讲记》，那当然不是「恶取空者」，不是恶取空者。因为他是说一切法是毕竟空，一切法还是宛然有的；一切法是宛然有，一切法还是毕竟空的。所以不是偏于空，不是偏于空，没有犯这个过失。可是有的人可能有这种问题，一空了的时候就把宛然有、如幻有的缘起法也空掉了，那就是没有因果了，也可能也是有这种人。这里就是呵斥不承认有如幻有的人说的，是这人说的。说是所以「不能如实觉了故」，所以就有一切诸法体相都是空的，这种说法。

「又于安立法相，不如正理而思惟故，起于空见」，这前面「相似甚深离言说法」，这是从语言文字上去通达一切法空，在这一方面来说。就是一切法毕竟空是「甚深」的。底下的这个就包括了缘起的意思在内了。

「又于安立法相」，这「安立法相」也就是「相似甚深」的「离言说法」。就是用语言文字去表达，「安立」实在就是表示，表示一切法的相状，它的体性、它的相貌，这样子就是「安立法相」。「又于」，当然这个安立法相不是别人，就是佛。就是我们学习佛法的人，对于佛的大智慧所安立的法相。「安立的法相」，那么就是按照唯识宗的立场就是圆成实相、依他起相、遍计所执相，就是这个法相，那么安立这个法相。

「不如正理，而思惟故」，不能够契合佛所觉悟的正理而去分别思惟，所以也就搞错了就「起于空见」，都是空了。遍计执是空的，依他起、圆成实也都是空的，那么就变成「恶取空」了，是这么个意思，变成「恶取空」了。

卯二、显彼念

彼作是念：决定无有诸法体相。

这是「显彼念」，前面是「出彼由」，标出来他的理由。这底下显示他内心的想

法。

「彼」，那个学者内心做事情，「决定无有，诸法体相」，一切法的体相决定是没有的，就是这样的，很肯定的是没有了。所以这就叫做...这是标出来「大乘恶取者」他的见地。

子三、理破（分二科） 丑一、别征诘（分二科） 寅一、诘外道（分四科） 卯一、破无施与等（分二科） 辰一、总征

今应问彼，汝何所欲？为有生所受业，及后所受业，为一切皆是生所受耶？

「今应问彼」，这底下是第三科。第一科是「标计」，第二科是「叙因」，「标计」，里面也说到「外道」，也说到「大乘恶取空者」。「叙因」也说到外道，说大乘恶取空者。现在是第三科是「理破」，就是本论的作者来破斥上面这两种人的过失，分二科，第一科是「别征诘」，一样一样的问，也就是一样一样的破，但是先破外道，先难问外道，外道也分四科，先「破无施与等」，破他无施，他说没有施与。先破这个「外道」。

「今应问彼」，现在应该责问他「汝何所欲？为有生所受业，及后所受业为一切皆是生所受耶？」他说无施与，你布施去...你去供养自己亲爱的人，有恩德的人，或者是记念自己过去的祖先，拿出来很多恭敬心，很多很多的办法去表示自己的诚心，没有功德的，所以「无施与」。现在这地方就责问他？

「今应问彼，汝何所欲？为有生所受业，及后所受业，为一切皆是生所受耶？」前面有提过他这一生布施很多的财富，第二生还生到贫穷家去了，可见布施没有功德嘛！是这样意思，这里破他。「今应问彼，汝何所欲？为有生所受业，及后所受业为一切皆是生所受耶？」这个生受、后受，三受，还有一个现受，「现受、生受、后受」。

「现受」呢？你现在做的功德现在得果报，叫做「现受」。「生受」就是第二生，这一个生命结束了，第二生得果报。「后受」就是第三生以后，你做功德现在没得果报，第二生也没得果报，第三生得果报了，这叫做「后受」。

现在这就问：你说那个人在一生中，他布施了很多很多的财富给他恭敬的人、亲爱的人，或者一般的人，但是第二生没得到财富，还是贫穷的人，你就根据这个理由认为布施是白布施了，「空见论者」。

那我现在问你，「为有生所受业，及后所受业」，说是做了业力，将来得果报。得果报有二种：一个是「生受」，一个是「后受」。那么我现在问你：「为有生所受业？」你造了这种业，或者是罪业、或者是福业，这个业要第二生才能受，才能得果报。有的业力第二生也不得果报，要第三生以后才能得果报。我问你：有没有这种事？是有生受、后受的差别吧？我问你，「为一切皆是生所受耶？」说是你的意见是一切一切都是第二生受果报，没有第三生受果报的，是这样子？你的意思是什么意思？这是问他。

辰二、别诘（分二科） 巳一、生受后受俱有难

若俱有者，汝先所说，无有施与，无有爱养，无有祠祀，无有妙行，无有恶行，无有妙行恶行业果异熟，无此世间，无彼世间，不应道理。

「若俱有者」，前面是「总问」，这底下分别来问，分别来问分二科，第一科

「生受后受俱有难」。

「若俱有者」，假设你的意见认为也有的业力是生受，有的业力是后受，这两种受都是有的。这二种得果报的情况都是有的，你若承认这句话的话，你若承认都是有，「汝先所说」，你以前的主张，「无有施与」，我做了很多的功德，都没有得果报，就是没有施与。

「无有爱养」，对我亲爱的人，我恭敬的人，我供养他们也没有功德。「无有祠祀」，我过去的先人亲爱的人，我还是常常的追悼他们，也没有功德。你以前你说你有这种主张，你这样讲。

「无有妙行，无有恶行」，「妙行」其实也就是好的品德，也就是善行。没有善行没有善报，恶行也就没有恶报，「无有恶行」。

「无有妙行恶行业果异熟」，「妙行恶行」在因上说的。「无有妙行恶行」，「业果异熟」，在果上说的。「妙行」所感得的异熟果，「恶行」所得的异熟果也没有，你前面这么说。

「无此世间，无彼世间，不应道理」，这个人从这个世界到那个世界。从人的世界到天的世界，从天的世界到人的世界，乃至从天的世界到地狱的世界，从地狱的世界到天的世界，这些事都没有。「不应道理」，那就不合道理了。你不能说是第二生没得果报，就表示你那个功德白做了，不能那么说，有可能是第三生受果报，是这么样嘛！

巳二、无有后受难

若言无有后所受者，诸有造作净与不净种种行业。彼命终已，于彼生时，顿受一切净与不净业果异熟，不应道理。

「若言无有后所受者」，这是第二科「无有后受难」，你的主张说：没有「后所受者」，没有第三生去得果报这件事，没有这件事。如果你这样主张的话，「诸有造作净与不净种种行业」，很多的人造了很多的清净的善业，和不清净的罪业，善业也是种种行业，罪业也是种种行业，造了很多的善业、不善业。「彼命终已」，他现在的生命结束了。

「于彼生时」，于第二生时…第二个生命现起的时候，「顿受一切净与不净业果异熟，不应道理」，不能说这善业、不善业。很多的善业、不善业都是在第二生完全一下子去领受那净不净业的果报，这是不可能的事情。不可能是这样子！所以你不承认有施与，没有爱养，没有祠祀是不对的，是错了，你的说法是错了，你的想法是错了。那么这是把这个是破了。第一个「破他的无施与等」，这个破了。

卯二，破无父无母（分三科） 辰一、总征

又汝何所欲？凡从彼胎藏，及从彼种子而生者，彼等于此为是父母？为非父母耶？

这是第二科「破无父无母」，他有天眼通，在禅定里面看见那个众生的父亲死掉以后给他作儿子了，他死了以后又给他作父亲了。那么这个父子、母女都是没有决定的。看这件事那就是没有决定是父亲，也没有决定是母亲这回事了，现在破他这个说法。

先问，「凡从彼胎藏」，从彼母亲的胎藏及从父亲的种子而生的人，「彼等于

此，为是父母？为非父母耶？」「彼」那个有「胎藏」的人，有「种子」的人。「于此」这个人，是不是他的父亲、母亲呢？「为非父母耶？」不是他父亲、母亲吗？

这是「总征」，底下「别诘」分二科，巳一是「父母难」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、是父母难

若言是父母者，汝言无父无母，不应道理。

这是不对的。

巳二、非父母难

若言彼非父母者，从彼胎藏及彼种子所生，而言非父非母，不应道理。

「若言彼非父母者」，这「非父母难」，「从彼胎藏及彼种子所生，而言非父非母」，那也「不应道理」。

那你这样子，从母亲的胎藏生出来，那她就是你的母亲，你父亲的种子，那他就是你的父亲。你怎么能说不承认是父亲是母亲呢？这是不合道理，这事是破了。

辰三、简过

若时为父母，是时非男女，若时为男女，是时非父母；无不定过。

头一科是「总征」，第二科「别诘」，第三科是「简过」。简别这个过失，是没有这个过失。

「若时为父母」，若这个时候他是你的父亲，她是你的母亲。那么这个时候就不是你的儿，也不是你的女。说第二生父亲作了你的儿子，你母亲第二生给你作女，那是第二生的事情。说现在他是你的父亲，她是你的母亲，这个时候他就不是你的男儿，也不是你的女儿。

「若时为男女」，若说是第二生为你作了男孩作了女儿，那个时候不是父亲也不是母亲。「无不定过」，没有一个是不决定的这种过失，没有。所以你不应该这样子执着。

这是简别不定过，没有不决定的过失。

卯三、破无化生有情（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？为有彼处受生众生，天眼不见？为无有耶？

这是第三科「破无化生有情」，他不承认有化生有情，现在这里再破，分成二科，第一科是「总征」。

「又汝何所欲？为有彼处受生众生」，我问你：有没有在那个地方去得生命的人，「天眼不见」，天眼看不见那个人在那里受生，有没有这种人？「为无有耶？」没有这种人吗？

辰二、别诘（分二科）　巳一、若有不见难

若言有者，汝言无有化生众生，不应道理。

「若言有者」，这底下是「别诘」，分二科，第一科「若有不见难」，若是有，你同意这样的众生，他是去受生但是你看不见，有这种众生。「汝言无有化生众生，不应道理」，那你执着没有化生的众生那不对的。

巳二、若不见难

若言无者，是则拨无离想欲者，离色欲者，离三界欲者，不应道理。

如果说是你说没有，我有天眼通，我看不见的就是没有，你若是这么执着的话。「是则拨无离想欲者」，那你就是拨斥了没有这个离想之欲的人，就是无想定。无想定的人他不高兴这个想，因为在禅定里面他厌离这个想，诃斥这个想，他就能把想灭掉，灭掉了就入无想定。是有无想定这个人的，你若不承认，你就是不符合事实。
「是则拨无离想欲者」。

「离色欲者」，无色界天的人没有色的欲，所以他在色界第四禅里面来破斥这个色，成功了就生到无色界天的空无边处定、识无边处定、识无色定，识无色定也是有这种人的。你现在若不承认那就是反对了事实，不承认这件事实是不对的。

「离三界欲者」，这是出世间，这是佛教徒，佛教徒修学圣道能够「离三界欲」：欲界的欲、色界的欲、无色界的欲，都能够破除，破除了，一切法不受就是得涅盘了，就出离三界了，是有这种圣人的。你若不承认，就是不符事实，是「不应道理」，是不合道理的。

卯四、破世间无真阿罗汉（分二科） 辰一、总征

又汝何所欲？为有阿罗汉性，而于彼起增上慢？为无有耶？

这是第四科「破世间无真阿罗汉」，看他怎么破的，第一科是「总征」。

「又汝何所欲？为有阿罗汉性」，他是一个佛教徒，他能放下世间的一切，修学四念住，断除爱烦恼，断除见烦恼，得了阿罗汉的体性，那个清净性，那清净的境界成就了。

问：「又汝何所欲？为有阿罗汉」，这样的圣性。「而于彼起增上慢？为无有耶？」对于那个阿罗汉性起了增上慢，就是还没得阿罗汉，认为得了阿罗汉了。「为无有耶？」为没有阿罗汉性而于彼起增上慢呢？是这样子吗？看这段文有一个意思，就是有阿罗汉性就是有真实的阿罗汉。「而于彼起增上慢」呢？还有一个起增上慢的阿罗汉，是不是有这二种阿罗汉呢？

辰二、别诘（分二科） 巳一、有增上慢难

若言有者，汝言世间必定无有真阿罗汉，不应道理。

「若言有者」，如果你说有...，前面「总征」，底下「别诘」分二科，第一科「有增上慢难」。

「若言有者」，有这样的阿罗汉。「汝言世间必定无有真阿罗汉，不应道理」，那就不合。你有阿罗汉你说没有，这是不符合事实，是不对的。

巳二、无增上慢难

若言无者，若有发起不正思惟，颠倒自谓是阿罗汉，此乃应是真阿罗汉，亦不中理。

这是第二科「无增上慢难」。

「若言无者」，若是说世间上没有真实的阿罗汉，是有一个增上慢的阿罗汉。我先这么讲：「若言无者」，若是说没有阿罗汉的真实性，没有真实的阿罗汉。但是「若有发起不正思惟，颠倒自谓的增上慢的阿罗汉」，有增上慢的阿罗汉，「此乃应是真阿罗汉」，若是有增上慢阿罗汉，那就会有真实的阿罗汉。而你不承认有真实的阿罗汉，「亦不中理」，也是不合道理。这个文我看这么讲也可以。

说是「若言无者，若有发起不正思惟，颠倒自谓是阿罗汉」，这个文是说：若是说没有增上慢的阿罗汉，但事实上有「发起不正思惟，颠倒自谓是阿罗汉」的。那么这个阿罗汉就是真阿罗汉，你若这样说也不合道理，这样讲你们各位想一想，可不可以这样讲？我同意前面这个讲法，就是你若认为有增上慢阿罗汉，那就一定有真实的阿罗汉，那个增上慢阿罗汉从那儿来的？就因为他认为有真实阿罗汉，他也发心修行，修行没成功就认为是阿罗汉了，那逐渐…有假的，就是因为有真的关系，可以这么讲。

寅二、诘大乘恶取空者（分二科）　卯一、总征

又应问彼，汝何所欲？圆成实相法，依他起相法，遍计所执相法，为有为无？

前面是破这个外道的「空无见论者」，这以下是破佛法中的「大乘恶取空者」，破这个，先是「总征」，先问。

「又应问彼」，又应该问那个佛法中的「大乘恶取空者」，问问他：「汝何所欲？」圆成实相法在唯识学者的立场，一切法是分成三类，世间上一切法，虽然是很多，但是可以归纳为三类。

第一类就是「圆成实相法」，圆满成就真实的。这个成就就是本来有的。它不是虚妄的，这样的法就是真如的理性。这个法，按这个唯识的经论来说就是自性有法，这个不是谁造的，本来就是这样子，自性有法。

第二种是「依他起相法」，就是因缘有的，由种子现起的一切法，那么主要就是「识」：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、阿赖耶识，就是这个「识」。「依他起相法」，依于种子而现起的，那么就是主要是「心」。

「遍计所执相法」，遍计所执相法呢？是执着。因为你执着才有这件事，你若不执着就没有这件事，这个执着这个法呢？它是没有体性的了，就是比如说是《圆觉经》有一句话：「云驶月运，舟行岸移」。有人在船上，在河里面坐着船，向前走，感觉船没有动，感觉那个岸在动。河有两岸，看那个岸在向前动，不是向后跑。说这个天空的云在飞，感觉云没有动，这月亮在那里跑。而实在这件事呢？月亮并没有那么动，是云在跑，是云在跑啊！所以我们认为云在跑，这是你的分别，实在没有这件事。这是一类的法。这一类法可以名之为妄执有，你虚妄的执着而有这件事，事实上是没有。这个「依他起法」，是因缘生法，你执着不执着都是有的。这一法它是有，但它不真实就是了。这个「圆成实是实相法」，那是自性有，不是虚妄的。

「依他起」是因缘有法，它是可以还会变，由染污的可以变成清净的，三恶道的法可以变成人间天上的法，人间天上的也可以变成三恶道了。世间的也可以变成出世

间的了。它是有变化的，是有，而有变化，不真实，还是有，和「遍计所执」不同。「遍计所执」，根本没有那么回事，在这里有差别。

所以从唯识学者去观察一切法，归纳成三类：一类是「圆成实相法」。一类是「依他起相法」。一类是「遍计所执相法」。现在这个唯识学者就问这个中观的恶取空的学者说：说「圆成实相法、依他起相法、遍计所执相」这三类法，你认为是有呢？是没有呢？这样子问，这是总问。

底下「别诘」，分二科，「有三相难」。

卯二、别诘（分二科）　辰一、有三相难

若言有者，汝言无有一切诸法体相，不应道理。

「若言有者」，如果说有这三种法。「汝言无有一切诸法体相，不应道理」，都没有，圆成实也没有、依他起也没有、遍计所执相也没有，那就不对，你自己相矛盾了，这不合道理。

辰二、无三相难

若言无者，应无颠倒，亦无染净，不应道理。

「若言无者」，又说没有，没有，「应无颠倒，亦无染净，不应道理」。那就是没有这些颠倒错误的事情。这颠倒就是我们的虚妄分别心，去分别一切法的时候有执着，这就是颠倒。这个执着就是我执或者法执，这样子去虚妄分别去创造，就有了染污法和清净法的不同。

这个「亦无染净」，这个「染」是指依他起说的，「净」是圆成实说的。这个「颠倒」，就是指遍计执所说的。这事实上看那个生死凡夫是迷惑颠倒，不能说没有。那么在生死的流转就是染污，那么觉悟了以后得到涅盘了，得到圆成实性，那么就是清净，不能否认这件事的。所以你若说没有这三种法，亦「不应道理」。这样破了，把这个人的执着是这样子的破除去了。

丑二、结略义

如是若生后所受故，非不决定故，有生处故，有增上慢故，有三种相故，不应道理。

「如是若生后所受故」，这底下「结略义」，前面是「别征诘」，现在是「结略义」，就是把前面这二大段：一个是诃斥外道、一个破除「大乘恶取空」，这二大段，用「略义」把它结束一下。

「如是」，像前面这二大段里面说的，「若生后所受故」，有生受、有后受，所以你说「无施与」是不对的。「非不决定故」，无父无母那一段不决定，不是不决定。「有生处故」，还是有受生的地方的。「有增上慢故」，这阿罗汉这个地方。「有三种相故」，「圆成实相、依他起相、遍计所执相故」，所以你说你执着是「空见论」是不应道理。

子四、结斥

是故此论非如理说。

你这「空是论」，是不合道理的。

癸十四、妄计最胜论（分四科）　子一、标计（分二科）　丑一、所计

妄计最胜论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论：婆罗门是最胜种类，刹帝力等是下劣种类；婆罗门是白净色类，余种是黑秽色类；婆罗门种可得清净，非余种类；诸婆罗门是梵王子，从大梵王口腹所生，从梵所出，梵所变化，梵王的体胤。

「妄计最胜论者」，一共是十六大段，现在是第十四段「妄计最胜论」，虚妄的执着婆罗门是最殊胜的，这种思想，分四科，第一科是「标计」，现在所计和能计，先是「所计」。

「谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论，婆罗门是最胜种类」。这么多的众生一共有分成四类，波罗门是其中最殊胜的一类，他这么论，他有这样的见地。

「刹帝力等是下劣种类」，这个统制阶级，做国王的大臣，做国王的。或者做生意的、或者种田的，这些人都是下劣种类，这个种类不好。

「婆罗门是白净色类」，婆罗门是特别有清净洁白这一类的。「余种是黑秽色类」，又黑又秽。「婆罗门种可得清净」，婆罗门种修学圣道可以得到清净的禅，可以离欲。「非余种类」可以修行成功的。这可见婆罗门教的意思，只有婆罗门才能修行，其他的都不能修行，「非余种类」。

「诸婆罗门是梵王子」，他是梵王的儿子，梵王的儿。

「从大梵王口腹所生」。这《大智度论》上提到：劫初的时候，就是成劫之初的时候，这个大海里面是有个大梵王，梵王这肚脐子这里生个大莲花，由大莲花又生出个婆罗门来。婆罗门的口又生出一个梵天王；就是一个大梵王的这个肚脐子啊！生出一个大莲花，莲花也就生出梵天，梵天的口又生出来婆罗门，是这样意思，这么讲。说是这刹帝力是这个梵天的臂、胳臂又说是膝盖生的。那么臂是首陀罗，吠舍是从脚生的，所以这个生处不同，所以看出来婆罗门是最殊胜的，这样意思。

「婆罗门种可得清净，非余种类」能得清净，「诸婆罗门是梵王」的儿子，「从大梵天王」的「口所生」，「腹」所生就是大莲花说的。「从梵所出」，从梵所生出，是「梵」天王「所变化」的。「梵王的体胤」，是梵王的余体展转相续下来的，所以婆罗门是最殊胜的。这个婆罗门的人自己这么讲，讲出这么理由来表示婆罗门是最尊贵的，其余的种姓都不如他。

丑二、能计

谓斗诤劫诸婆罗门，作如是计，

这是前面说是「所计」，这是说「能计」，谁有这样的见地？谁有这样的思想呢？

「谓斗诤劫」的时候，这个劫不是和平的，「诸婆罗门」有这样的思想，这样的执着。

这是「能计」，前面是「标计」。第二科「叙因」叙因里面先问。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，诸婆罗门起如是见，立如是论？

这是问？底下回答，回答先「总标」。

丑二、答（分二科）　寅一、总标

答：由教及理故。

有这样的见，有这样的论。

寅二、别释（分二科）　卯一、由教

教如前说。

教如前面说了。

卯二、由理（分二科）　辰一、出彼人

理者，谓如有一为性寻思，乃至广说。

那一个人的心性长于「寻思」，他心里面会想事。「乃至广说」，或者有得了四禅八定的人，这样子「广说」。

「问：何因缘故，诸婆罗门起如是见，立如是论？答：由教及理故。教如前说。理者，谓如有一为性寻思，乃至广说。」这是十六科里面的第十四科，「妄计最胜论」，他的思想认为婆罗门在一切种族里面是最殊胜的，最高尚的。其余的刹帝力、吠舍、首陀这些种族都是下劣的，他有这种思想。这一大段分四科，第一科是「标计」，就是把他的思想列出来，第二科是「叙因」，就是刚才念的，「何因缘故，诸婆罗门，起如是见，立如是论？答：由教及理。」所以有这样的思想，「教如前说。理者，谓如有一为性寻思，乃至广说。」这是说出来那个人。现在第二科，辰一「出彼人」。

辰二、明彼立

以见世间真婆罗门，性具戒故，有贪名利及恭敬故，作如是论。

「如有一为性寻思，乃至广说」，是「标」出来有那样思想的人。现在第二科「以见世间真婆罗门」，这是「明彼立」，他建立这样的思想。

「以见世间真婆罗门」，就是那个「为性寻思」，也很有智慧的这个人，他看见世间上的婆罗门也是各式各样的情形。有的就是他是生在族姓里面，就可以名之为婆罗门。第二种是他名之为婆罗门，并不是一定是种姓。现在第三种婆罗门就是现在说的，「以见世间真实的婆罗门」。

「婆罗门」，翻到中国话是「净行」，有清净的德行。有高尚的意愿想要修学禅定能够持戒清净；修学禅定想要得涅盘，有这样高尚的意愿，也肯这样修行的人，这是真婆罗门。

「性具戒故」，因为他的心，「性」者，心也。他的内心是有戒的功德，当然婆罗门也是一个宗教，他有他的戒，他能够受持他们的戒清净，有这样的功德，所以是真婆罗门。

「有贪名利及恭敬故」，另外的婆罗门，他不是具戒高尚的意愿，他心是「贪」求现在世的「名」、现在的「利」，贪求别人的「恭敬」，他的思想就在这上面活动，而不是有高尚的意愿想要得涅盘的，这样的婆罗门不是真实的。这是「明彼立」。这样的人作如是论，说是婆罗门的种姓最高贵的。这是「叙因」，这一科，「标计」一科，「叙因」这两科说完了。下面是「理破」。

子三、理破（分二科） 丑一、别征诘（分二科） 寅一、由产生等难（分二科） 卯一、举产生难（分二科） 辰一、总征

今应问彼，汝何所欲？为唯余种类从父母产生？为婆罗门亦尔耶？

这是本论的作者来破他的这种说法，一共是十六科，现在是第十四科，每一科都有破。若是我们在思惟这件事怎么破，很难，也很难想出来，现在本论的作者每一条都有一个理由来破他。这「理破」分两科，第一科「别征诘」，别征诘就是一条一条的来问他、难问他，就是来破他，这分两科，第一科「由产生等难」。「产生」，就是都是由父母产生的，用这个理由来破他，是这个意思，也是分两科。第一科是「举产生难」，用产生这个理由来难问他，又是分两科，第一科是「总征」。

「今应问彼」，现在我应该难问你，来破你。「汝何所欲」，你想要怎么样呢？

「为唯余种类从父母产生」，这个话就是说「唯」者，是也，是这样？除了婆罗门，婆罗门不在内，其他的种族，其他的种类的人，唯独是其余的种类的人是从父母产生的，你婆罗门不是，你婆罗门是从梵天产生的，是这样子？「为婆罗门亦尔耶？」为是婆罗门也是从父母产生的呢？分这两个部分来难问他，先举出来问他，这是「总征」。

辰二、别诘（分二科）　巳一、唯余种类难

若唯余种类者，世间现见诸婆罗门，从母产生，汝谤现事，不应道理。

「若唯余种类者」，这是第二科「别诘」，分两科，「唯余种类难」。

假设说，「若」就是假设。假设唯独是其他种类的人是父母所生，你主张这样子，你婆罗门不是，其他的人是父母所生的。「世间现见诸婆罗门从母产生」，你的执着、你的思想是你的自由，但是不能违背事实，世间上大家都有眼睛，都可以看见婆罗门也是从父母生的，你说你是梵天生的那是你的说法，但是事实上你是从父母生的，是不是？「汝谤现事，不应道理」，所以你要说你们是从梵天生的，不是从父母生，这是违背事实，这个话是不能成立的，是不合道理的。

巳二、婆罗门亦尔难

若婆罗门亦尔者，汝先所说，诸、婆罗门是最胜种类，刹帝力等是下种类，不应道理。

「若婆罗门亦尔者」，这是第二科，若是说婆罗门也和一般人一样，你认为那些人都是下等人，你们是上等人。但是你婆罗门也是由父母生的，你也是承认这件事。

「汝先所说，诸婆罗门是最胜种类，刹帝力等是下种类，不应道理」，你先说你们是梵天生的，现在你又承认都是父母生的，那就和一般的下种人都是一样，一样你说你们是最殊胜的，别人是下种人，这个也是说不过去，也是不能成立的。

这一段是由产生类父母产生这个理由来难问他，这个理由这一段说完了。现在下面是第二段，「例作业等难」，就是这个人的行为，从这一方面来考察。你说：你婆罗门是最胜、最高尚的种族，也是不成立的。

卯二、例作业等难（分九科）　辰一、作业

如从母产生，如是造不善业，造作善业，造身语意恶行，造身语意妙行，于现法中受爱不爱果，便于后世生诸恶趣，或生善趣。

这底下这一科「例作业等难」。前面是「产生」，现在是「作业」。以产生为例，作业也是一样的，彼此都是一样的。分成九段，第一科是「作业」，就是行为。

「如从母产生」，刚才我们讨论这一段的道理，大家都是父母所生。你说：你高尚，我们都是下劣，这是不能成立的。这件事不能成立，还有理由；你这种理想也是不能成立的，为什么呢？

「如是造不善业，造作善业」，就像你婆罗门也好、非婆罗门也好，这一切的种姓的人，都是造不善，过去世都有造作恶事的事情，造作罪业，杀盗淫妄的事情。

「造作善业」，所有的这一切人，过去世都是造作过利益人的事情；对人有利益

的事情也都造作过。

「造身语意恶行」，现在、过去世造作过善不善业，现在也是「造作身语意恶行」，「造身语意妙行」，「妙行」就是善行。有恶因缘，他就是造罪；有善因缘，他就造善。一般人都是不知足的，遇见什么因缘，近朱者赤，近墨者黑。很少数人不随境界转的；多数人都是这个样子。你婆罗门也是这样子；非婆罗门也是这样子。

「于现法中受爱不爱果，过去世造善不善业」，所以在今生，现在的色受想行识法中就会受爱果、受不爱果。你若造作善业，你就会得可爱的果报；你若造作罪业，就受不可爱的果报，婆罗门这样，非婆罗门也是这样子。

「便于后世生诸恶趣，或生善趣」，若现在造作「身语意的恶行」，「造身语意妙行」，那他将来在后世就是生诸恶趣、或是生诸善趣，婆罗门这样子、非婆罗门也是这样子。你说你们婆罗门是高尚的，别人是下劣的，这个不能成立的，不能成立这件事，大家都一样。

辰二、受生

若三处现前，是彼是此，由彼由此，入于母胎，从之而生。

前面是「作业」，这底下第二「受生」。约「受生」这件事来看，看你婆罗门有什么特别呢？也是一样。

「若三处现前」，就是在受生的时候，就是造善恶业得果报的时候，要有三个条件，这三处、三个地方都要成就，才能得果报，「三处现前」。

「是彼是此」，这是一个条件：那个人是他的父亲，这个人是他的母亲，我们欲界的众生是这样子，有父母，这个父母都起染污心，这是一个条件。

「由彼」，就是由那个众生的母亲，她没有什么病，正是那个时，正值其时；正是那个时候，这是一个条件。

「由此」，就是「中阴」现前，就是受生的这个人他的「中有」，当时也出现了。「入于母胎」，这三处都现前了：父母有染污心、母亲没有病痛、正是其时，当然父亲也不可以有病。那么这个中阴身现前，这时候就「入于母胎」了。「从之而生」，就是从这样的因缘，你就得果报了。这样子呢？婆罗门也是这样受生的，非婆罗门也是这样受生的，你没有什么特别嘛！你怎么能说你是高尚的，别人都是下劣的，你这理由是不对的，不能成立。

辰三、工巧业处

若世间工巧处，若作业处。

「若世间工巧处，若作业处。若善不善，若王若臣，若机捷若增进满足」。这底下是第三科「工巧业处」。

「若世间工巧业处」，若是我受生了，从母胎里出来长大了，到社会上做事，做事凭什么能做事呢？「工巧业处」。这「工巧」，用现代的语言来说就是专业知识，你有专业的知识。「工巧」实在是智慧，就是你有专业的智慧。他就是会做医生，他学过医生，他可以做会计师、建筑师、做律师，他就是各式各样的专业知识。你有这种智慧，你就会做出一番事业来。

「若世间工巧业处」，这是一样，大家都一样，你有这样的知识你就可以做，无论你是不是婆罗门，你有这种智慧就可以做这种事。你是婆罗门你没有这种智慧，你就不能做，这是一样的！你婆罗门有什么特别吗？不是的！「若世间工巧业处」。
「若作业处」这是所余的，他没有什么工巧者，其他的事情，也是你要有这种能力，这是「作业处」。那么这是工巧业处是这样，底下。

辰四、增上

若善不善，若王若臣，若机捷，若增进满足。

「若善不善」，这是第四科「增上」，前面只是说你有这种能力，不管你是不是婆罗门，你有这种能力你就能做这种事，这也没有什么谁是高尚、谁是不高尚的分别。底下「善不善」这个地方，不是说你工巧业处的事，是说你的「动机」，不管你做什么事，你做法官也好，你是做各式各样的行业的，你在做事情的时候你有善的动机，那么你做这业就是善；你有恶心就是不善。那这也不管是不是婆罗门都是一样，你婆罗门也是一样，你要是动机不好就是罪业。不是婆罗门但是有好心肠能利益这个社会，都发展这个社会，能繁荣这个社会，那他就是善。所以你有什么理由你是最高尚，别人不高尚呢？怎么可以这么说呢？

「若王若臣」，或者这个人，他有因缘做了国王了，那也不一定就是刹帝力做国王，不是刹帝力也可以做国王，也有因缘可以把别人打倒了，他就做国王了。「若王若臣」，他和王能够合作，他为他服务「若臣」。

「若机捷」，「机」是什么？「机」者，动之微。这是易经上说机动之微，就是动的时候，最小小的动，然后有大动，就出来事情了。这个事情倒是很妙，看那个机器小轮子在动大轮子，大轮子动那个机器，然后就生产，生产出东西了，但是实在动是什么？是心啊！「机」者，心也。一切法都是心动才出现的，这个「机」就是心。

「捷」就是敏捷，他的心就是智慧，特别的敏捷，有的人迟钝，但是有的人快，这就是智慧，智慧特别强，特别的敏捷，这个人…你不管是不是婆罗门，他不是婆罗门，但是他的智慧高，就是要「机捷」，智慧高就和智慧愚钝的人不同，你不是婆罗门也是一样，他这样的人就是优秀。

「若增进满足」，这个「机捷」说是智慧。「增进满足」是什么？就是财富。这个人他能够增长、增进他的财富，他所欢喜的、所希求的都有办法能够满足，他就有这个办法。那么这也不管你是不是婆罗门，就是你要有这种能力就是可以做到这件事，没有这个能力这件事做不成，你怎么能说你婆罗门是特别优秀的。

辰五、彼所顾录

若为王顾录，以为给侍，若不顾录。

「若为王顾录」，这是第五科「彼所顾录」。

若是这个人，他为国王所「顾录」。「顾」，这个地方就是「满意」的意思。王看见他感觉满意，就用他做事。「录」者用也，「顾」就是满意。国王就是欢喜用他做事，那么就是好了，「以为给侍」，「顾录」他，用他来给他做种种事情，就是「以为给侍」。

「若不顾录」，若是王不顾录他、不用他、不满意他、不用他做事，那么他只好做其他的事情，或者做工商业、或者做农耕田的这些事情。就是各有因缘了，不管你

是不是婆罗门，大家都一样。

辰六、老病死法

若是老病死法，若非老病死法。

也不管你是不是婆罗门，你不能修学佛法，不能修学佛教的戒定慧，你就不能超越「老病死」。你做国王也好、你做大臣也好、你机捷也好、你财富多也好、你财富不多也好。你不能修学佛法，你就是在老病死里面受苦，这是生存以后做种种事，然后头发白了，然后老了、然后有病、然后死掉了，不管你是什么人。

「若非老病死法」，不管你是不是婆罗门，你是笨的也好，你相信佛法能够按照佛教的戒定慧去修行，那你就能超越老病死，就能得阿罗汉道，得无生法忍，得无上菩提，那这个人他就不受老病死的苦恼了。这些事情都是很公平的，你婆罗门也好，不婆罗门也好，都是这样子。

辰七、梵住

若修梵住已，生于梵世，若复不尔。

这是第七科「梵住」。「若修梵住已，生于梵世」。「梵住」，我们原来说有天住、有梵住、有圣住。天住是什么呢？「天住」就是四静虑，初禅、二禅、三禅、四禅。「梵住」，就是慈悲喜舍，这慈悲喜舍是要在梵住里面修的。你得到了初禅、二禅，或者三禅、或者四禅，在禅定里面修慈悲喜舍是这样子，那么修成功了就是梵天王。

所以「若修梵住已」成功了，那么就「生于梵世」，这个是指世间离欲的法门。所以若非老病死法，那是出世间的离欲的法门。后面若修菩提分，也是这样的意思。所以「若修梵住已，生于梵世」，也不管你是不是婆罗门，你能这样子，修学色界的四禅，在四禅里面修慈悲喜舍的三昧，那么你就可以生到梵天，生到梵天去做梵天王了。「若复不尔」，若是你不肯努力，那你就没有这件事。

辰八、修觉分

若修菩提分法，若不修习。

假设这个人他不修世间的离欲法门，修出世间的离欲法门，修菩提分法就是三十七道品，修三十七道品成功了，就超越了老病死了。这个老病死是指在苦恼的境界上来形容、来说明修学圣道，这从厌离方面说的。这个「若修菩提分法」，是从你欢喜的这一方面说的。「若不修习」，若是你不修习，不修习就不能得圣道，不能超越老病死，「若不修习」。

这是第八科「修觉分」。现在第九科「证菩提」。

辰九、证菩提

若悟声闻菩提，独觉菩提，无上菩提，若复不尔。

「若悟声闻菩提，独觉菩提，无上菩提」。「修菩提分」，是在因上说的。「若悟声闻菩提」，这以下是从果上说的。

「声闻菩提」，就是这个人有善根，他能够遇到佛出现世间，遇见佛陀出现世间，听佛陀说法语的声音而修学三十七道品，得须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果，那么这叫做「声闻菩提」，他成功了，也不管你是不是婆罗门，你肯这样做你就可以得圣道。

「独觉菩提」，就是这个人遇佛遇见得特别多，听佛说法修学圣道善根栽培得非常殊胜，那么他这个时候在佛没有出现世间的时候，他就无师自悟，不需要人教导，他就能修学四念处，修学三十七道品，就得阿罗汉果了，这个时候就叫「独觉菩提」。

「无上菩提」，就是发无上菩提心，也是修四念住，能断烦恼障、所知障，一切的染污无知、不染污的无知、一切的烦恼、一切烦恼的习气，究竟清净得一切种智，那么叫做「无上菩提」。

「若复不尔」，或者说这个人没有修学成功，没有得「声闻菩提，独觉菩提，无上菩提」，那么这就是从这上看，大家都是一样，婆罗门、非婆罗门都是一样的，机会都是平等的，只要肯努力都是这样子，有什么高下可论呢？

寅二、由戒闻胜难（分二科）　卯一、总征

又汝何所欲？为从胜种类生，此名为胜？为由戒闻等耶？

这是第二科「由戒闻胜难」，前面第一科是「由产生等难」，父母产生，产生之后，你的行为，从这两方面来论你的高下的不同，现在「由戒闻胜难」，看这文上有说出这道理。第一科先「总征」。

「又汝何所欲」，又你欢喜怎么样？「为从胜种类生，此名为胜？」你欢喜这样子，你愿意这样说这个人他是从高贵的种族这一类的人生的，所以他就是叫做「胜」，他的种族殊胜。「为由戒闻等耶？」你欢喜这样子，你愿意这样子说法，我
不管他是什么种族生的，只论这个人的品德，他如果是持戒的人，有所不为，而且是博闻、广博、博学多闻，又有智慧，又品德好，所以就称他为「殊胜」。这个人是高贵的，这两个标准你欢喜那一个？「又汝何所欲？」你欢喜从那一个道理来说呢？

卯二、别诘（分二科）　辰一、种类胜难

若由从胜种类生者，汝论中说：于祠祀中，若戒闻等胜，取之为量。如此之言，应不中理。

「若由从胜种类生者」，这底下是「别诘」，前面是「总征」，底下是「别诘」，第一个「种类胜难」。

「若」是「由」于…假设你同意这个说法，从圣种类的…，从梵天生的，或者是从贵族生的，他的父母都是皇帝，他说他生的孩子才是高贵。高贵就从这个理由来建立。你若主张这样子，那还有问题，有什么问题？你自于矛盾，你自己和你自己是矛盾的，有什么矛盾呢？

「汝论中说」，你的书上讲：「于祠祀中，若戒闻等胜，取之为量，如此之言，应不中理」。你们的书，经书上说「于祠祀中」，就是在供天的那个庙堂上、庙里面，在祭祀的时候，祭祀的时候也有祭祀的文，也写出来一篇文的，这篇文祭祀的时候要读，要找一个人来读这个文，读这个文请谁来读呢？「若戒闻等胜」，在你婆罗门里面要找一个人品德好，「戒」殊胜、「闻」殊胜。这个人读书多、品德又好，找

这么样子有品德的人，以此为殊胜。而不是说你是婆罗门就是胜，一定要「戒、闻」有这样的功德的人。

「取之为量」，你去选择，选择的时候，以什么标准来选择呢？「以戒闻为量」为标准。谁的品德好、谁有学问就选这个人来读祭祀的文，你的书上有这样的说法，有这样的一段文说这个，那么这样子不以从种类生为尊贵，而以有戒闻等功德为尊贵，你是两个标准，你就自相矛盾了。

说「如此之言，应不中理」，你若从「种类」生为尊贵，那么「戒闻」等生就不尊贵了吗？但是你书上说戒闻等才是殊胜，这是不合道理，你自相矛盾了，你不合道理了。

辰二、戒闻胜难

若由戒闻等者，汝先所说诸婆罗门是最胜类，余是下类，不应道理。

「若由戒闻等者」，这第二科「戒闻胜难」。

「汝先所说诸婆罗门是最胜类，余是下类，不应道理」，如果你又是放弃了你原来的主张，你又主张戒闻等为殊胜为高贵。那你以前所说的诸婆罗门是梵王生的，所以都是胜类，其余的都是下劣，这话就不成立了，这是不应道理。

这一科「由戒闻胜难」说完了，这是第一科「别征诘」，一样一样的来难问他、来破他，这一科说完了。第二科「结略义」

丑二、结略义

如是产生故，作业故，受生故，工巧业处故，增上故，彼所顾录故，梵住故，修觉分故，证菩提故，戒闻胜故，不应道理。

「如是产生故，作业故，受生故」，这底下「结略义」，就是以要略的、精要之义来结束这一段文，这个意思。前面是广说，这里是略说。

「如是产生故」，像前面这一大段文，主要就是这几个意思，一个是产生：父母产生的。一个是作业：你在社会上做事，你做什么事。一个是「受生故」：三处现前。一个「工巧业处故」。一个是「增上故」。一个是善不善业这个地方。「彼所顾录故」，就是王所顾录。还有「梵住故」，就是慈悲喜舍。「修觉分故」，就是修三十七道品。「证菩提故，戒闻胜故」，这一共说出这么多的理由，来破你的「汝是胜」，是「不应道理」。你这个主张是不对的，你这个执着是错误的，这么多的理由反驳你，就可以知道你的主张不合道理。

子四、结斥

是故此论非如理说。

这是第四科「结斥」，所以你这个「妄计最胜论」，执着婆罗门在一切种姓中是最殊胜的，这是你的虚妄分别，是不合道理的，「非如理说」。这是十六大段里面的第十四段完了。

癸十五、妄计清净论（分四科） 子一、标计（分二科） 丑一、所计（分三科） 寅一、计现法涅盘（分二科） 卯一、总标

妄计清净论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论，若我解脱，心得自在，观得自在，名为清净。

「妄计清净论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论」，这底下是「妄计清净论」，这印度的佛教，印度的宗教。印度那个时代有那么多的事情，「妄计清净论」，这个分四科，第一科是「标计」，第一科是「所计」分三科，第一科是「计现法涅盘」分两科，第一科是「总标」。

「谓如有一」个、或者是沙门，或者是「婆罗门，起如是见，立如是论」，什么见？什么论呢？「若我解脱，心得自在，观得自在，名为清净」。

他是「若我解脱」，这个「妄计清净论者」这个人，或者沙门、或者婆罗门，他心里头想：若是我能解脱，自由自在的，任何事情对我没有压力，我想怎么地就怎么地，那么叫做「解脱」。我的「心很自在」，也就是刚才这个意思，解脱所以自在，自在所以是解脱，解脱是对束缚说的。比如说我的生活困难，我想要特别的好一点，不行，做不到，那就是有压力办不到，我想怎么地就能怎么地，就是自在、就是解脱，是这个意思，那么这是一件「心得自在」。

「观得自在」，就是又超过、又进一步，比心得自在还是要更高尚的境界，有更大的智慧、光明，得到更大的自在的境界，那就是我的解脱，那么这就叫做清净，这是「总标」，标出来。底下「谓于诸天」，是「别释」分二科，第一科解释「心得自在」。

卯二、别释（分二科）　辰一、心得自在

谓于诸天微妙五欲，坚着摄受，嬉戏娱乐，随意受用，是则名得现法涅盘，第一清净。

「谓于诸天微妙五欲」，什么叫做心得自在呢？这底下说出来，「心得自在」同样的名字，这个「心得自在」，可以说阿罗汉，说佛都可以用这个名字，但是现在不是那个意思。是说「诸天微妙五欲」，人间不及格，我们人间没有这样事，人间很多的事情都不是令人满意的。

现在说「心得自在」，是说诸天就是欲界诸天，欲界诸天上面的人有微妙的五欲，有特别好的色、声、香、味、触，有这微妙的五欲。色也特别的微妙，声音也特别的微妙，香味，诸天上的天厨妙供，他们鼻所闻的香，舌所尝的味，他们的饮食也是非常的微妙的。「触」，还有种种如意的触，所以「微妙的五欲」。

「坚着摄受」，因为太如意了，令人满意，所以那个执着心是特别强的，很坚固的爱着。「摄受」，说是就是「心」，他那个爱着五欲的心，要「摄受」那个五欲那个力量是非常强的，要取得、要占有，「摄受」。

「嬉戏娱（快）乐」，就在那里有种种的游戏，心里有种种的快乐。天上的人的时间是怎么过的呢？就是享受五欲再没有别的事情，身体不像人，人有时有老有病。欲界天上的人不老不病，永久是健康的，没有什么干扰他的事情，没有人来干扰他，也没有土匪来干扰他，也没有一个恶国王来控制他、影响他，也没有，也没有什么灾难。地居天还有一点问题，空居天没有这些事情，所以「嬉戏娱（快）乐，随意受用」，随他的心意来享受这五欲乐。

《瑜伽师地论》前面提过，有一个《念处经》也提到这个欲界天诸天享受欲乐的境界，也描写得很殊胜，《正法念处经》这部经。是「嬉戏娱（快）乐，随意受

用」，他们的时间寿命又特别长就是玩乐，就是这种境界。

「是则名得现法涅盘，第一清净」，这就是「涅盘」，我们佛教徒佛法里面讲：要修学圣道、要断什么烦恼、然后要达到什么…得涅盘。他这个「妄计清净论者」不是，这就是涅盘，在六欲天里面享受欲乐，「随意自在」，那就是「现法涅盘」。这个「法」就是色受想行识，现在的色受想行识里面有这么多的如意快乐，这就是「涅盘」，这就是最殊胜的清净，里面有这种想法。

辰二、观得自在

又有外道，起如是见，立如是论：若有离欲恶不善法，于初静虑得具足住，乃至得具足住第四静虑，是亦名得现法涅盘，第一清净。

「又有外道，起如是见，立如是论」这是第二科观得清净，现在是「心得自在」这一科，第二科「观得自在」，也是观得清净，是什么呢？

「又有外道，起如是见，立如是论：若有离欲恶不善法，于初静虑得具足住，乃至得具足住第四静虑，是亦名得现法涅盘，第一清净」。这又和前面不同了。「又有」这外道他有这样的见、有这样的论。

假设有人能放下世间的色声香味触的欲，能放下欲，能放下欲就是内心的烦恼。那么恶不善法呢，这个欲是内心里面的欲，这个内心里面的欲表现在身口上面，就叫做恶不善法。这恶不善法的罪业，能令你做恶事，能令你堕三恶道，所以叫恶不善法。若是能放下世间的欲就没有恶不善法了，有这种事。那么专心的去修禅定，禅定通欲界定、未到地定到初禅、二禅、三禅、四禅，就是得到色界的初静虑，就是心里面离欲所缘击念而住，在一个所缘境上寂静而住，而且又能够有智慧去审虑观察，审虑就是智慧了。

「得具足住」，这初禅境界也是有他里面内容的境界，你要努力的修行才能得圆满而住，不然只得其中的一份，也是不同的，这时候得具足住。「乃至得具足住」，第四静虑就是由初静虑进步到第二禅，「禅」是外国话，中国话就是静虑，由二禅进步到三禅，由三禅进步到第四禅，第四禅叫舍念清净住。离生喜乐地是初禅，二禅是定生喜乐地，三禅是离喜妙乐地，第四禅舍念清净地，乃至得具足住第四静虑。

「是亦名得现法涅盘，第一清净」，那么这也叫做得现法涅盘，就是得到色界四禅，这就是得涅盘了，这就是最殊胜的清净处。那么加上前面的得欲界的六欲天，这个五欲的欲乐「随意自在」，就是五现法涅盘，加四禅就是四个，加上欲界的六欲天，就是五现法涅盘论。这「妄计清净论」是这个意思。

这是「标」，标出来他的思想是这样子，「计现法涅盘论」。底下第二科「计沐浴支体」，这又是一种论。

寅二、计沐浴支体（分二科）　卯一、举于孙陀利迦河

又有外道起如是见，立如是论：若有众生，于孙陀利迦河，沐浴支体，所有诸恶，皆悉除灭。

「又有外道起如是见，立如是论」，这个前面是「五现法涅盘」是第一科，现在第二科是「计沐浴支体」，在水里面沐浴，沐浴这个支体，就是沐浴这个身体，第一科是「举于孙陀利迦河」，在这个河。

又有不同思想的外道，「起如是见，立如是论，若有众生，于孙陀利迦河」，印度一个河的名字。「沐浴支体」，在水里面沐浴你的头、手、足，这样沐浴支体，「所有诸恶，皆悉除灭」，你在那河里面沐浴，你所有的罪过就都没有了，水也能把你的罪过洗掉、排掉了，这个外道有这种想法。这是第一科。

卯二、例于婆湖陀河等

如于孙陀利迦河如是，于婆湖陀河、伽耶河、萨伐底河、殑伽河等中，沐浴支体，应知亦尔，第一清净。

「如于孙陀利迦河如是，于婆湖陀河、伽耶河、萨伐底河、殑伽河等」，殑伽河就是我们一般说的恒河，这个字念『ㄍㄧㄥˊ』，不是念『ㄏㄥ』，是念『ㄍㄧㄥˊ』，这不是中国话，恒河的恒也不是中国话，就是「殑伽」不同的翻译，翻做恒。

「殑伽河等中，沐浴支体，应知亦尔」，也是能够把你的罪业消除去，是「第一清净」。这是「沐浴支体」，有这种功能。

这是第二科。第一科是「计现法涅盘」，现在第二科「计沐浴支体」，第三科「计持狗戒等」。

寅三、计持狗戒等

复有外道，计持狗戒，以为清净，或持牛戒，或持油墨戒，或持露形戒，或持灰戒，或持自苦戒，或持粪秽戒等，计为清净。

「复有外道，计持狗戒，以为清净」，一些外道，他执着，他叫他徒弟持狗戒，像狗学习。像狗学习，你能这样子就是清净，这是有意义的。

「或者持牛戒」，像牛学习，那么也是最胜清净。「或持油墨戒」，就是以油墨涂在身上这样做。「或持露形戒」，就是不要穿衣服，露形戒。「或持灰戒」以灰涂在身上。

「或持自苦戒」，自己去受苦、或者有刺的荆棘、或者有树有刺，有刺的那个树，然后把身体卧在那有刺的树上面，用那个刺来刺自己的身体这样受苦、或者上面是太阳，四面八方烧成火在中间，周围都是火这样子受苦，受苦就会得解脱了，罪过就消灭了，「或持自苦戒」。

「或持粪秽戒等」，以粪秽为食、或者以粪秽涂身等，这样子，「计为清净」。这是「计持狗戒等」，这样子。

丑二、能计

谓说现法涅盘外道，及说水等清净外道，作如是计。

前面这一共是三科，这三科谁有这种思想呢？「能计」者。

「谓说现法涅盘」论的「外道，及说水等清净外道」，说计持狗戒这些外道，作如是计。在别的文上看见，就是得了禅定的外道，看见狗死了，看见牛死了，看见那个鸡死了，生到天上去了。看见狗死了生到天上去了，看见牛死了生到天上去了。生到天上去，哦！这个有神通的外道，狗死了会生天就是狗的行为能够生天；牛死了能生天就是牛的行为能生天。所以人想要生天享受五欲乐，要向狗学习、要向牛学习，

别的文上有这样说的。这上面没有提这事，所以就是从这么回事说这些事情。

这是前面「能计」、「所计」的这种思想，有这思想的人，这两部分假合起来叫「标计」。现在第二段「叙因」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：彼何因缘，起如是见，立如是论？

这是问，底下回答分两科先「总标」。

丑二、答（分二科）　寅一、总标

答：由教及理故。

寅二、别释（分二科）　卯一、由教

教如前说。

卯二、由理（分二科）　辰一、计现法涅盘者（分二科）　巳一、出彼人

理者，谓如有一为性寻思，乃至广说。

巳二、显彼见

彼谓得诸纵任自在、欲自在、观行自在，名胜清净。然不如实知纵任自在等相。

这是第二科就是「由理」来破他，破他分二科，辰一「计现法涅盘者」，现在是「叙因」不是破，第一科「出彼人」。出彼人就是「谓如有一为性寻思，乃至广说」，这是出彼人。底下第二科「显彼见」，显示他的思想。

「彼谓得诸纵任自在」。「彼谓」，就是那个外道那个人，他的想法，谓要能得到各式各样的「纵任自在」，放纵自巳的身口意，无论什么地方都是满意的，这样子自在，「纵任自在」。「欲自在」，这里分两种自在，一个「欲自在」，前面讲的一个「观行自在」，就是能得色界四静虑，「名胜清净」，这是最殊胜、最清净的。

「然不如实知，纵任自在等相」，这是佛教徒说的话，是本论作者说的话，他说欲自在、观行自在最胜清净。「然」，就是转变一下，可是他并不真实的认识「纵任自在的相貌」，他不认识，那是什么呢？「欲自在」，实在也不是自在，「观行自在」，也不是自在。但他不觉悟就是了，这样意思。底下有解释。

辰二、计执自苦戒者

又如有一计由自苦身故，自恶解脱，或造过恶，过恶解脱。

「又如有一计由自苦身故，自恶解脱」，这是第二科前面是「计现法涅盘者」，这是第二科「计执自苦戒者」，这是后面那一大段。

「又如有一计由自苦身故」，他的想法是要由于自己去受苦，在我这个色、受、想、行、识身体主动的受苦，造作种种的苦恼因缘去受，这样子，「自恶解脱」，他就能够从以前造的罪恶的境界就得解脱了，就把一切罪解脱了。受苦就把以前的罪消灭了，就会得解脱，这是他有这种说法。这个事情实在是一种错误的说法，是由自己

受苦就把以前所做的罪恶就解脱了，这个是两回事，这个地方要分开说。

比如说我以前造过什么杀盗淫妄的罪过，这个罪过的业力还没有得果报，现在得果报了，假设是得了什么果报呢？严重的病痛，医生治不好。就是病治不好，病一直在身体里面，一直受苦，这样子受苦实时把那个罪消灭了，这个病痛就好了，这样的受苦就是把以前的罪过消灭了。消灭是消灭但是没得解脱，解脱还没有，还没有解脱。这是因为什么呢？因为你不得解脱，根本上说不得解脱的原因是烦恼，不是罪，不是以前造的罪令你不得解脱，是你的烦恼，你有烦恼你就不得解脱。若是说虽然有很多罪，但是他断了烦恼，他就解脱了，解脱了而那些罪来的时候不能障碍他解脱。

比如阿罗汉，我们就说是阿那律尊者，在《阿含经》里面看，得了一个重病，阿那律尊者是天眼通第一，那也是四禅八定什么都具足，灭尽定都具足，得了阿罗汉。有了病的时候也是很苦，大众僧去慰问他，苦啊！很苦也是这样子。但是他要是一入了定的时候，这个苦是不能障碍他，还是没有苦的。

像目犍连尊者被木杖外道把他身体都打扁了，但是他还是...你不能障碍他的解脱的，他还是能发神通的，当时没有发神通，后来他还是能发神通。这个阿阇世王就是召请来很多的医生，对着医生下命令，你七天以内要把目犍连尊者身体的病要治好，若治不好就要杀你。阿阇世王就是下这个命令。这个医生不敢说什么，然后这医生就对目犍连尊者说：你的病我们不能治！你一定想办法不能叫王杀我们。不要紧！不要紧！你们安心没有事，我立刻就好了。约定七天，第七天的时候目犍连尊者就像没有病一样，到街上托钵乞食，就去见阿阇世王去了，阿阇世王一看见他走来了，很正常。哎呀！你好了，这个大阿罗汉神通第一，的确是不简单。

所以这个事情在经上也提到，为什么是目犍连尊者要受这个苦呢？因为以前不孝顺父母，他对父母有造过罪，现在得了阿罗汉果还有这个余报，受这个苦，苦也是受，也不能说没有受，但是他心里还是解脱的，还是不能障碍他的，随时可以入涅盘的。若是说受这罪过是受了，你能这样子吗？你能解脱？还是不能解脱，所以佛教徒应该无益苦行当远离，要努力的想办法，努力的用功修四念处断烦恼，要做这件事，要断烦恼才能得解脱。若主动的去受苦，那你是白吃苦了。

我们无始劫来到地狱里头受过多少次了，还是没有解脱，罪是没有了，但是还有很多业还没有受，还没有受，还是没得解脱，所以应该是我们学习佛法，从佛法上得到一些正知正见能知道不解脱的原因是什么？解脱的原因是什么？然后从这地方开始入门，你才行的。只是受苦有什么用？没有用的。主动的受苦那还是白受苦的，若是你过去的业力，你主动受苦，过去的业力还是在那里，业力它一发动了，你还是要受苦的。

所以这上面说：「计由自苦身」，自己主动的去受苦恼自己的身体，就可以从过去的罪恶得解脱了，「或造过恶，过恶解脱」，或者现在你造什么过恶，造什么罪你再去受苦，这个过恶也就解脱了，这是一种，有这样思想。

子三、体破（分二科） 丑一、别征诘（分三科） 寅一、破计现法涅盘（分二科） 卯一、于欲自在（分二科） 辰一、总征

今应问彼，汝何所欲？若有于妙五欲嬉戏受乐者，为离欲贪？为未离耶？

这是第十五科「妄计清净论」，这一科里面分四科，第一科「标计」，第二科「叙因」，这二科昨天讲过了。现在第三科是「理破」，理破分二科，第一科是「别征诘」，第二科是「结略义」。别征诘分三科，第一科「破计现法涅盘」。这是前面「叙因」里面说的，破这个执着欲界的欲乐和色界四禅，加起来是五现法涅盘，现在佛法认为那不是涅盘，所以要评破它，分两科，第一科是「于欲自在」分两科，第一个「总征」。

「今应问彼，汝何所欲？若有于妙五欲」，假设有一这种人在欲界的天上那样微妙的「五欲嬉戏受乐」的人，我现在问问你？「为离欲贪？为未离耶？」那个受五欲乐的人，他的内心是已经排遣出去，欲贪的染污心了呢？「为未离耶？」为是那个人他没有破除去染污的贪心呢？这是提出来这么两个问题。

辰二、别诘（分二科） 巳一、已离欲难

若已离者，于世五欲嬉戏受乐，不应道理。

「若已离者」，这底下第二是「别诘」，分两科，是「已离欲贪」。

「若已离者」，若是一个人他对于微妙的五欲没有贪爱心，他观察是不净、是苦，他远离了那个染污心，「于世五欲嬉戏受乐，不应道理」。他若没有这个贪的染污心，他还是在对于世间的五欲还是很爱着的，很去享受快乐，这是不合道理的。因为他有厌离心，那么他就不应该还去执着这个乐，那么这也可以看出来那不是清净。

巳二、未离欲难

若未离者，计为解脱清净，不应道理。

这是第二个难问，「未离欲难」。若是那个人他的内心里面，还有染污的贪着心去爱着五欲，那么你执着享受五欲是解脱清净就不合道理，因为那个有染污心，这是很明显的，不应该执着是清净。

卯二、于观自在（分二科） 辰一、总征

又汝何所欲？诸得初静虑，乃至具足住第四静虑者，彼为已离一切贪欲？为未离耶？

「又汝何所欲？」这是第二科「于观自在」，前面是破这个「于欲自在，这里破于观自在。

「又汝何所欲？诸得初静虑，乃至具足住第四静虑者」，有好多的放下了欲界的欲修学禅定，他成功了，他得到色界初禅、二禅、三禅，乃至第四禅。「具足住第四静虑」，就是非常圆满的，成就了第四静虑者。「彼为已离一切贪欲？为未离耶？」那个人成就了色界四禅的人，他是不是也排遣出去对于三昧乐的染着心呢？「已离一切贪欲为未离耶？」为是没有远离爱着三昧乐的染污心呢？我们是没有依据，没有遵

循佛法是无漏的般若法门修学圣道的人，他成就了世间上的欲，或者是色无色界天上的禅定，他都是有执着心的，有欲界的欲心，有染着心，远离了欲成就了色无色定，定里面有三昧乐，还是有染着心，他的心还是不清净的。现在就提出这个问题，他成就了色界的四静虑，他在四静虑里面或在四禅里面，他有没有染污心爱着欲，爱着这个三昧乐的心呢？

辰二、别诘（分二科）　巳一、已离一切欲难

若言一切离者，但具足住，乃至第四静虑，不应道理。

如果你说他们不但是远离了欲界欲的染着心，色界天上的三昧乐，他也没有染着心。「若言一切离者」，这样说，「但具足住乃至第四静虑，不应道理」。他没有染着心，他只是圆满的安住在初静虑乃至第四静虑，这样说是不合道理的，因为若离了欲就不是三界内里的人了。离开了欲界的欲，不染着欲界的欲就不是欲界的人了。若是不染着色界四静虑的人，他就不是色界天上的人了，就超过去了，现在说他离开了染着四静虑的心，他还是住在色界天的四静虑里面，那是不合道理的。

巳二、未离一切欲离

若言未离一切欲者，计为究竟解脱清净，不应道理。

如果这样说，他若离开了染着心，他就不是色界天上的人了。既然他还在色界四禅里面住，那可以知道他没有离开这种染着心。若没有离「未离一切欲者，计为究竟解脱清净，不应道理」，那你执着安住在色界的四静虑里面，那就是究竟圆满的解脱清净了，那不是自相矛盾吗？是不合道理的。

这也可以看出来佛教的理论，若真实能够得到解脱，心里面是不与万法为伴侣，这句话是对了。不与万法为伴侣，他的内心里面是无住，不住色生心，不住声香味触法生心，不住非声香味触法生心，心里面是一切都不住的。湛然独立，的确有这么一句话，的确有这样的意思，湛然独立。

这个我们欲界的人，色界天上的人，乃至无色界天上的人，这个心的内心的活动都是有伴侣的，不是单独心在活动，他是有个伴侣陪着他，陪着这一念心，就是这一念心活动的时候要有所缘境的。心是能缘的，境是所缘的，能缘心缘所缘境都是这样子，有心有境，欲界定这样子，色界天上的人这样子，无色界天上也是这样子，这都是有所住、有所著的。这个解脱了的圣人，他心里面是无着的、无住的，就是没有境界的；这个心没有境界，所以心也就无分别住是这么回事。所以这里面这个现法涅盘论者，因为欲的享受染着嬉戏欲界的五欲，心情快乐自在。这是那是清净，最胜的清净，这是在色界四静虑里面是究竟解脱清净。这在佛法的定义上来看都不是的，你都是有所染着，都还有烦恼存在的，所以那不能执着是究竟解脱清净。

寅二、破计沐浴支体（分二科）　卯一、总征

又汝何欲？为由内清净故，究竟清净？为由外清净故，究竟清净？

这是第二科「破计沐浴支体」，前面是「破计现法涅盘」，第一科破完了，现在是破这个「计沐浴支体」，在水里面沐浴支体就能得到清净解脱。又是分二科，第一科「总征」。

「又汝何所欲？」你欢喜什么？「为由内清净故，究竟清净？为由外清净故，究竟清净？」这两条道你欢喜哪一个？为由内心清净了才算是究竟清净。唯独是外边，

内里边不管它，只是外边清净了，心外，外边就是身体，身体清净了就是究竟清净。这是两个清净，你欢喜那一个？你主张那一个？

卯二、别诘（分二科）　辰一、由内清净难

若由内者，计于河中沐浴而得清净，不应道理。

这是第二科「别诘」，就是「由内清净难」。若是你主张内心清净才是清净，那样说「计于河中沐浴而得清净，不应道理」，那你执着到河里面用水来沐浴、沐浴身体清净，那算什么清净呢？那是不合道理，还是不清净。

辰二、由外清净难

若由外者，内具贪瞋痴等一切垢秽，但除外垢，便计为净，不应道理。

第二科「由外清净难」，假设你说：我只要身体在水里面沐浴得清净，那就是清净，这样说「内具贪瞋痴」，你内心里面有贪心、有瞋心、有愚痴等，邪知邪见的一切「垢秽」。「但除外垢」，只是除掉了外身，身体上的垢，你就执着是清净的，不合道理。这个道理很容易就破掉了。

寅三、破持狗戒等（分二科）　卯一、受净不净难（分二科）　辰一、总征

又汝何欲？为执受净物故而得清净？为执受不净物故得清静耶？

这底下破这个「持狗戒」，牛戒等为清净，分两科，第一科「受净不净难」。先是「总征」。「又汝何所欲？为执受净物故」，这个「执受」，就是一般可以说是执着，就是你接受清净的东西，就是清净的东西就得到清净。「为执受不净物」，你享受或者是领受，享受不清净的东西而使令你得清净呢？这是提出这么两个问题。

辰二、别诘（分二科）　巳一、受净物难

若由执受净物得清净者，世间共见狗等不净，而汝立计执受狗等得清净者，不应道理。

这也很容易破了，只要是你认为，「由于执受净物」，这若是持狗戒的人，持狗戒的人向狗学习，狗是吃粪秽的，还有其他种种的不净。那若是你认为、你的思想认为是接受清净的东西，不是污秽的，才得到身心清净，你若是这样主张的话呢！世间上大家都有眼睛，都是共同的看见了，狗啊！牛啊！牠们都不是清净的。「而汝立计」，而你成立你的思想是「执受狗等」戒，持狗戒、持牛戒这些事情，是得清净，是不应道理。

巳二、受不净物难

若由执受不净物者，自体不净，而令他净，不应道理。

第二科「受不净物难」。若说是你接受这个不清净物，吃这些粪秽，粪秽啊！本身就是不净，你执受这个不净物了，这不净物而能令你清净，那有这回事呢？不是越吃不净物是越污秽吗？那个来的清净呢？你执着清净，这就是太颠倒迷惑了啊！不应道理。

卯二、邪行正行难（分二科）　辰一、总征

又汝何所欲？诸受狗等戒者，为行身等邪恶行故，而得清净？为行身等正妙行故，得清净耶？

这是第二科。前面是「受净不净难」。这底下是「邪行正行难」。先「总征」。「又汝何所欲？」这些「诸受狗等戒者」，好多的，他们禀受他的师父的教导，他的师父教他去向狗学习，就持狗戒，向牛学习，向鸡学习，那就是持狗戒、持牛戒、持鸡戒这些事情。这样子的话，「为行身等邪恶行故，而得清净」，那么你的目的也是希望成就清净，最胜的清净。要怎么样得到这个清净呢？是「为行身等邪恶行」，向狗学习、向牛学习、向鸡学习那就是邪恶行。做这种邪恶的行为而能得清净？「为行身等正妙行故」，或者向人学习、向天学习、向这些圣人、贤圣人学习，这个正妙行而能得清净呢？这是两个，两条道路，你欢喜那一个？你主张那一个？

辰二、别诘（分二科）　巳一、由行邪行难

若由行邪恶行者，行邪恶行而计清净，不应道理。

「若由行邪恶行者，行邪恶行而计清净」，这不合道理。「行邪恶行」，怎么能得清净呢？

巳二、由行正行难

若由正妙行者，持狗等戒，则为唐捐，而计于彼能得清净，不应道理。

「若由正妙行者」，你若主张修学正妙行合乎道理的贤圣善人的德行才能得清净。那这样说，「持狗等戒，则为唐捐」，那就白辛苦了，不能得到清净的。「而计于彼，能得清净」，这「不应道理」。

丑二、结略义

如是离欲不离欲故，内外故，受净不净故，邪行正行故，不应道理。

「如是离欲，不离欲故，内外故」，这底下「结略义」。像前面说的，是离欲或者是不离欲故、或者是内清净外清净故、或者受净物受不净物故，或者邪行正行故。用这样的都是二门：「离欲、不离欲」是个二，「内、外」是个二，「净、不净」是个二，「邪行、正行」是二。用这各式各样的二门去观察，就知道你的思想是荒谬的、是错误的，不合道理的。

子四、结斥

是故此论非如是理说。

「是故此论非如理说」，所以你这个论法是不对的。这是第十五。

癸十六、妄计吉详论（分四科）　子一、标计（分二科）　丑一、所计

妄计吉祥论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论：若世间曰月薄蚀，星宿失度，所欲为事皆不成就。若彼随顺，所欲皆成。为此义故，精勤供养日月星等，祠火诵咒，安置茅草，满瓮频螺果，及饷佉等。

「妄计吉祥论者：谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论」，这底下是十六科的最后一科「妄计吉祥论」。因为一件事出现了是吉祥，或者这件事出现了

是不吉祥，这样执着这也是错误的。分四科，第一科是「标计」，标出来他的思想，分两科，第一科是「所计」，第二科是「能计」，就是约人说的。

「妄计吉祥论者」，他是…他的思想是什么样呢？「谓如有一若沙门、若婆罗门，起如是见，立如是论」，什么见？什么论呢？「若世间日月薄蚀，星宿失度，所欲为事，皆不成就」，若世间上这个太阳月亮薄蚀了，日蚀了，月蚀了，不完全了。或者是「星宿失度」了，失掉了正常运行的经纬度，这个度数。若是有这种事情的时候呢？人世间所想要成就的事情都不能成就了，就是不吉祥了。「若彼随顺，所欲皆成」。若是那个人他能够随顺精勤供养日、月、星宿等，祠火诵咒、安置茅草这些事情。「所欲皆成」，那么他所欢喜的事情，所希望成就的事情就都能够成就。

「为此义故」，人世间的人，因为这样的道理的缘故，就应该精勤的供养日、月、星等。向日、月拿个什么什么…来供养这个太阳、供养月亮、供养星宿星辰。「祠火」，或是在这个庙里面，或是什么地方，来烧这个火，用火来供养。「诵咒」，或者是念什么什么咒。还要「安置茅草」，安置茅草就是一直的燃烧这个火，就是这样子做。「满瓮频螺果」，还要准备这个「频螺果」，「瓮」就是缸，口小腹大的容器，满这个器里面都是频螺果，有的是频婆罗树结的果，就叫做「频螺果」。有的说另外有一种果叫「频螺果」，这个果是红色的，果汁可以饮，果可以供养日、月、星辰。「及饷佉等」，这个「饷佉」是什么呢？就是这个海里面，就是水里面圆的动物，但是有硬壳，有硬壳。那个壳…有的壳可以吹出很妙的声音，所以我们吹大法螺，在《法华经》上吹大法螺，就是那种东西。那么就因为这些东西要去随顺供养日、月，这样子就可以得到吉祥，你若不这样做就不吉祥。

丑二、能计

谓历算者，作如是计。

前面是标出来的「所计」，所执着的这些吉祥的事、不吉祥的事。谁有这种思想呢？「谓历算者」，就是这些星相家，这些卜算的这些人，「作如是计」，他们有这种执着。什么星啊，有什么不对劲了，就表示人家会有什么灾难了，怎么怎么地…「作如是计」。

这前面是「标计」。这底下第二科是「叙因」。「叙因」就是把这个「标计」再进一步的稍详细的说明一下，分两科，第一科是「问」。

子二、叙因（分二科）　丑一、问

问：彼何因缘，起如是见，立如是论？

丑二、答（分二科）　寅一、总标

答：由教及理故。

寅二、别释（分二科）　卯一、由教

教如前说。

卯二、由理（分三科）　辰一、出彼人

理者，谓如有一为性寻思，乃至广说。

这是像前面说过了。这底下是「回答」。回答又分两科，第一科是「总标」，这二科是「别释」，分两科，「由教」。「彼由获得」，由教、由理分二科，由教由理是「别释」，「由理」分三科，第一科是「出彼人」，就是「谓如有一为性寻思，乃至广说」，「出彼人」。这底下第二科「显彼见」。

辰二、显彼见

彼由获得世间静虑，世间皆谓是阿罗汉。若有欲得自身富乐，所祈果遂者，便往请问。然彼不如实知业果相应缘生道理，但见世间，日月薄蚀，星度行时，尔时众生，净不净业，果报成熟，彼则计为日月等作。

「彼由获得世间静虑，世间皆谓是阿罗汉」，就是那个人，有这个思想的人，他也不是平常人，「获得世间」的「静虑」，不是佛法里面的四静虑，是世间人能够离欲可以得到色界四禅的。那么得到世间的静虑这个人，还是个凡夫并不是圣人，但是一般上社会大众认为他是圣人、认为他是阿罗汉，有这样的误会了，也就是越走越远了。

「若有欲得自身富乐，所祈果逐者」，假使有的人，他想要得到自家的富贵荣华，五欲的快乐。向他有所求，一求就成功了，「所求果遂」了。「便往请问」，那就信心更增长了，那么有其他的什么问题，都到他那去请问他。

「然彼不如实知业果相应缘生道理」，这句话是本论的作者，这是佛教徒说的话了。然那个得世间静虑的人，虽然也可能有超过一般凡夫的思想，但是他也不是圣人，他不能真实的明白这个业果相应缘生的道理，这个道理他还是不懂的。「由业力得果报」，世间上的人，你本身的思想和你的行为，思想发动出来的行为来创造你的命运，你的命运由你自己的思想行为创造的，不是「日月蚀，星宿失度」，会令你倒霉，没有这回事，也不是那个地方没有风水就令你倒霉了，都没有这种事情。

所以佛教的思想是自作自受的思想，和业果相应缘生的道理因缘生法，都是你自己的思想行为创造的。那么那个得世间静虑的人，世间上的人认为他就是圣人了，实在那个人并不懂什么，不明白业果相应缘…他不懂，那个得四静虑的人也是不懂，他也不明白，不明白他还装明白，说：「但见世间日月薄蚀，星度行时，尔时众生净不净业，果报成熟，彼则计为日月等作」。就是世间静虑这个人，他就是在骗人了。

他只是看见了，他没有别的智能，他只是看见世间上的太阳和月亮薄蚀，就是日蚀、月蚀了。这个星辰也是不正常了的时候，而正好那个时候，在这世间上的众生，或者是净业、或者是不净业，善业、或者恶业，果报成熟了，果报成熟了，就会这个不净业罪业的果报成熟了，就有些苦恼的事情出现，那么这个世间静虑的那个人就胡说八道了，说你们现在都倒霉了。这就是这个日月星宿，「日月薄蚀，星宿失度」，给你们的不吉祥，是这么回事，就这么解释了。实在不是，这是众生的罪业。你的罪业这个时候成熟了，成熟了现出一些不吉祥的相貌，是本身的罪业为本，外边的太阳月亮这都是枝末上的事情，都是枝末，枝末的根本是在众生自己的心里面，不是在外边。你去供养太阳、供养月亮没有用的，一点用没有。

辰三、明彼立

复为信乐此事者，建立显说。

那个世间静虑的那个人，人家认为他是圣人了，他就是在骗人了，他就说了「为信乐此事」的人。有些人相信他，欢喜他讲法的人，欢喜他主张的人，他就为他说一大套出来。「建立显说」，就是建立出来一大套的道理来，左说右说，前说后说，说

出的一套道理来的。

子三、理破（分二科）　丑一、别征诘（分二科）　寅一、总征

今应问彼，汝何所欲？世间兴衰等事，为是日月薄蚀星度等作？为净不净业所作耶？

「今应问彼」，这底下是本论作者来破他，「今应问彼，汝何所欲？世间兴衰等事，为是日月薄蚀星度等作？为净不净业所作耶？」就是问他，这世间上这一个地区经济繁荣了，大家都富贵了，五欲也很充富的。或者这个地区经济衰退了，很多人倒霉了，很多这些事情。这些兴衰的事情是日月薄蚀星度等创造的吗？是这个创造不吉祥的事情、创造吉祥的事情吗？「为净不净业所作耶？」为是这个地区的人，这个地区的大众，他们的净业所作是不净业所作呢？你自己的行为创造的？是外面的日月薄蚀能创造你的吉祥、创造你的不吉祥吗？分两个问题，提出两个问题。

寅二、别诘（分二科）　卯一、日等所作难

若言日等作者，现见尽寿，随造福非福业，感此兴衰苦乐等果，不应道理。

「若言日等作者」，这是第二科「别诘」，分二科「日等所作难」。如果你说太阳、月亮，日蚀月蚀这些事情创造人间的不吉祥、或者创造人间的什么吉祥，你若这样说的话，还有个矛盾。「现见尽寿，随造福非福业，感此兴衰…」，我们在事实上来看，就是这个地区里面如果大多数人都长尽寿，就是长时期的…长时期的去造福，做很多的福业，很多人怎么受持五戒十善，同情他人的苦难，自己能拿出来力量救护那些人，大家都能发好心，大家都有好心、慈悲心，没有恶心的话，长时期的大众都能这样做，那么这个地方一定就会好的，就会繁荣，大家就会快乐。

其实不管是经济繁荣、不繁荣，如果这个地区的人，他的心都是良善的，立刻就是快乐的。不要说还要做好的什么行为，大家都是仁义礼智信，都是五戒十善，你看这地区一定是和平了。平安就是福，就是和平就会快乐了，就是没有土匪了，就是好了。

所以若是「现见尽寿随造福业」，那么这个地方就是会兴盛起来。若是这个广大的地区很多的人「造非福业」，那么这个地方就是苦恼了。在那里贩毒我拿着枪打你，你拿着枪打我，在那里就立刻互相的纠纷，立刻这个地方就不安住了，就很多的地方有很多衰相就出来了。这地方就痛苦了，这个地方就是不安乐了。「等」，就是还有很多的这些不如意的事情，或者如意的事情。那么这样做，我们「现见尽寿，随造福非福业，感此兴衰，苦乐等果」，那你说是日月等作，这就是不对了。若日月作，那就不是他们这个地区的人福业非福业所作的了，若是福业非福业所作就不合道理了，是不是呢？

「若净不净业所作者」，这第二段。如果说这个地区的兴衰苦乐得失，是由这个地区的人净业不净业来创造的，若是这样说，「计日等作」，那你这个阿罗汉说是太阳月亮能创造的这件事，那就不合道理。若是我们自己的思想行为，创造的繁荣、创造的衰退。那我们在我们的思想行为上，改善我们的思想行为就会与盛起来了。如果说与自己的思想行为没有关系，太阳月亮他有这种能力，那我们没有办法。我们无能为力了，我们只好坐在那等着了，等着太阳月亮给你创吉祥，有这种道理吗？这一段结束了，下面第二段。

丑二、诘略义

如是日等作故，净不净业作故，不应道理。

这「结略义」，这个你说是太阳等作，「由净不净业作」，由这二门的「观察」，就知道你说的不对。

子四、结斥

是故此论非如理说。

丑五、结

如是十六种异论，由二种门，发起观察，由正道理，推逐观察，于一切种，皆不应理。

「不如理作意」这一大科有长行有颂，长行一共是分五科，第一科是「标」，第二科是「征」，第三科是「列」，第四科是「释」，这个第四科解释到这里解释完了，现在第五科就是结束，结束这一大段。

「如是十六种异论」，前面「因中有果论」，最后这「妄计吉祥论」，由二种门：一个教一个理，或者说是汝何所欲？这下面都是分两门，前面每一段「汝何所欲」，以后就分两门了来观察。又两种门，每一种异论里面都是由两种门发起观察，由这个门去观察你，看你合不合道理。「由正道理，推逐观察」，但是最后还是由佛教的道理为标准，「推逐观察」，你的虚妄论，你的妄计论。「于一切种，皆不应理」，这十六种异论都是不合道理，都是邪知邪见的话，那么显示所有佛法才是真实不虚，能令众生离苦得乐，能令众生得大解脱的。这一大科算是讲完了。

《瑜伽师地论》卷八

本地分中有寻有伺等三地之五

己五、杂染施设建立（分二科） 庚一、征

复次云何杂染施设建立？

前面在（第四卷）初就是〈意地〉这一科，第一地〈五识相应地〉，第二就是〈意地〉，这两个地，一共有十七个地，这两地说完了，就说「云何有寻有伺地？」「云何无寻唯伺地？」「云何无寻无伺地？」这三个地是「略以五门施设建立」，就是从五个部分来安立这三地，五个部分是那五个呢？第一个是「界施设建立」，第二「相施设建立」，第三个是「如理作意施设建立」，第四是「不如理作意施设建立」，这四个施设建立都讲完了，现在就是第五个「杂染施设建立」，解释这个建立。

「杂染施设建立」这一科里面分两科，第一科是「征」。「复次云何杂染施设建立」，除掉了前面那四种，又怎么叫做「杂染施设建立？」这是提出这个问题。这个「杂染施设建立」，就是我们众生在生死里面流转全面的情况，是这样意思。这先提出这个问题，然后第二科加以解释。

解释的第一科「显杂染」，分四科，第一是「标」。「谓由三种杂染应知」，这底下先是「标」，然后一共分四科。标完了就是「征」，征完了就是「列」，列完了就解「释」，这是先是「标」。

庚二、释（分二科） 辛一、显杂染（分四科） 壬一、标

谓由三种杂染应知。

「谓由三种杂染应知」，就是由于我们的众生有这三种杂染的事情，所以叫做「杂染施设建立」。这个「杂染」是怎么回事呢？「杂染」就是染污。

我们这个凡夫也有一些人有智能，像孟子道性善，说是人的心是善的；荀子道性恶，还有是谁？墨子是性也不是善、也不是恶，也会说出几句话来表示那件事。

但是在我们的佛法里面，唯识学者的解释要比他们说得更明白。这个唯识学者的说法，他把它一样、一样事都单独的立起来，单独的立出来。说是心我们这个心，还有心所，有心王、有心所。我们一般人是说心王和心所统起来说，说这人很坏，说这人很好，我们就统起来这么说，但是唯识学者不是，他把它分析出来。心本身、这心王本身的体性是无记的，也不是善、也不是恶，但是心所法里面有的是善，有的是恶。

现在说「杂染」就是这个恶心所，贪瞋痴慢疑这都是恶法。这恶法它本身是恶、是染污的，它又能染污心。它自己是染污的，它又能染污这个心，使令心也是污染的，这个就叫做杂染。「杂」者「和」也，同他在一起叫做「杂」。我们无记的心也不是善、也不是恶的这个心，同这个染污的心所在一起呢？所以叫做「杂」，染污心所在一起的时候也染污了，叫做「杂染」，这个杂染有这个味道。或者说杂染就是染污，就是染污本身。杂染，这底下说这种情形不只一种杂染，有三种杂染，三种杂染

是什么呢？

壬二、征

何等为三？

壬三、列

一、烦恼杂染，二、业杂染，三、生杂染。

「一、烦恼杂染，二、业杂染，三、生杂染」，这三种杂染。

这个「烦恼」它本身就是污秽的东西，就是杂染、染污。

这「业杂染」是什么东西呢？「业」呢？有罪业、有福业、不动业，在世间上的业就分这么三种。这个罪业，我们若造了罪业的时候也害了自己，也害了别人。杀盗淫妄也害了自己，也害别人，所以这是染污。说是我没有造罪，我修善法，又去修禅定到色界天、无色界天，得这个禅定，这不是罪业，但是这种业是取相、分别执着，执着心还是在的，还是不清净，还是染污。我们就是造善，作善法，还是执着的，还是不清净，还是不是那么理想，所以也是染污，还是杂染。

这第三个「生杂染」是什么呢？就是由烦恼杂染发动出来的业杂染，由业杂染就招感了很多的果报。「生」，就是果报，或者是人间的果报，天上的果报，三恶道的果报，这都叫做「生杂染」。为什么也是生杂染呢？也是不理想，三恶道的苦恼太苦了，叫做「苦苦」，就是它生出来这种苦恼的境界，一现出来就是苦。现出来以后它没有灭，没有消失，还继续存在，还是令你苦，所以两个苦。

若是我得到人间、天上的果报呢？是快乐嘛，那不苦。不苦，但是坏了的时候就苦了，你若失掉了那种快乐的果报就苦，所以叫「坏苦」。所以还不是圆满，还终究有一天是无常了，无常了的时候令你苦恼。所以诸天死亡的时候都是苦；三恶道的众生，要离开三恶道的时候心情好一点；但是天上的人或是人间富贵的人，死的时候苦，因为同可爱的境界分离了，不得了，所以叫「坏苦」。

另外有一种众生就是「行苦」，就是他也不苦不乐叫「行苦」。行苦也是苦，因为「行」这个字就是向前进，走路叫行，行是一步一步向前走。我们众生说现在也不感觉苦，也不感觉乐，但是时间不是停留在那里，它向前进，向前进终究是遇见苦了，不是坏苦，就是苦苦，所以还是苦。

这个「生」，在三界五趣里面流转生死，也是杂染，也是不理想的东西。所以由烦恼发动出来种种的业，由种种杂染的业又得到种种果报的苦。

「烦恼」也是杂染，「业」也是杂染，「生」还是杂染，所以人在生死里流转就是相续的杂染，只此而已，没有什么好东西，没有这个理想的事情，所以称之为「杂染」。「三种杂染应知，何等为三？一、烦恼杂染，二、业杂染，三、生杂染。」

从这上面看， 这苦集灭道，苦集二谛：苦谛、集谛这二谛，就是三杂染。这几句话就是评定了在三界生死的流转都是可厌离的，不是可爱的地方。这是壬三，这以下是解释。

壬四、释（分三科） 癸一、烦恼杂染（分二科） 子一、征

烦恼杂染云何？

这一科先解释「烦恼杂染」，分二科，第一科是「征」。「烦恼杂染云何？」烦恼是杂染的，内容是怎么个情形呢？这是问。

第二科是解「释」，解释分二科，第一科是「标列」，分二科，第一科是「嗢柁南」。

「嗢柁南」我们在前面有解释过，翻个「集施」，「集所说义，施有情故」，把所要说的意思，用简单的文句把它表达出来，布施给有情，叫他开悟。这嗢柁南怎么说的呢？

子二、释（分二科）　丑一、标列（分二科）　寅一、嗢柁南

嗢柁南曰：自性若分别，因位及与门，上品颠倒摄，差别诸过患。

「自性若分别，因位及与门，上品颠倒摄，差别诸过患」，这四句话就把这烦恼杂染说完了。

底下第二科是「长行」，长行是什么呢？就是「长」比前面那个颂是长，所以叫「长行」，这个就是解释这个颂的。

寅二、长行

当知烦恼杂染，由自性故，分别故，因故，位故，门故，上品故，颠倒摄故，差别故，过患故，解释应知。

「当知烦恼杂染，由自性故」，那「颂」上第一头两个字是「自性」、「分别故」。烦恼的自性是什么？「自性故」。「分别故」，有差别。「因故」，烦恼的因。「位故」，就是前后的次第，深浅的次第。「门」一个门、一个门的。「上品故」这个烦恼是属于上品的？是中品的？软品的？还有属于「颠倒摄故，差别故，过患故」，一共是九段，也就是九个门，分九部分「解释应知」，解释这个烦恼杂染。这烦恼杂染内容是什么呢？就是分这么九个部分来解释它。

看这个《瑜伽师地论》作者的智慧不得了，这么样解释这个烦恼。我们普通说是烦恼贪瞋痴就算了，但是这上面可不是，可是详详细细的解释出来。

丑二、随释（分九科）　寅一、烦恼自性

烦恼自性者，谓若法生时，其相自然不寂静起，由彼起故，不寂静行相续而转，是名略说烦恼自性。

这底下「随解释」。前面是「标」，标出来九个门，九大科，分九科来解释。第一科是解释「烦恼自性」。

「烦恼自性者，谓若法生时，其相自然不寂静起。由彼起故，不寂静行，相续而转，是名略说烦恼自性」。就是「略说」，简略的说烦恼的相貌，是这么意思。

「自性」，就是它本身的情况。说是这个灯的情况，灯的相貌，说那个人的相貌，那朵花的相貌，就是它每一法本身的情况都叫做「自」，它自己本身的情况叫做「自」，不是通于其他法，所以叫做「自」。这个烦恼的相貌和非烦恼相貌就不一

样。人有人的相貌，天有天的相貌，每一法有每一法的相貌，所以叫做「自性」。烦恼的自性是什么样子的呢？

「谓若法生时」，就是说若那个烦恼那一法它现起的时候，「其相自然不寂静起」，它的相貌自然的不须要其他的因缘来帮助他，他就是不寂静，他现出来的就是不寂静的相貌。这个贪心来了，你的心就不寂静；这个瞋心来了，也不寂静；疑惑心来了心里也不寂静；高慢心来了也不寂静，反正是不管是那一个烦恼，它总是有个不寂静的相貌。不寂静是一切烦恼的通相，一切烦恼的相貌都是「不寂静」，就是不安定，不安，是这样子。这一句话就是这样说了。

「由彼起故，不寂静行，相续而转」，由彼不寂静的相貌一生起来以后，生起来以后它并不一下子就能灭了。它「不寂静行，相续而转」，使令你的身体、使令你的心境、使令你的身心也随着烦恼那样子，也是不寂静行相续而转。身也不安，心也不安，相续的在那活动。而「转」就是活动，相续的活动。「是名略说，烦恼自性」，简单的说烦恼的自性是什么样子？就是不寂静。

「由彼起故」，烦恼原来是有种子的，由彼烦恼的种子生出现行来，就是这么意思。生出现行，烦恼本身是不寂静的，但是它不是孤独的，它是和你的思想在一起的。所以在你的身心上，你的身心要受它影响，也是不寂静。自己不寂静，令身心也不寂静，共同的就是不寂静，这就是烦恼的自性。你看这烦恼是什么相貌？不寂静是它的相貌。就是乱，动乱起来了，所以叫做「不寂静」。

寅二、烦恼分别（分二科）　卯一、明种别（分十一科）　辰一、一种

烦恼分别者，或立一种，谓由烦恼杂染义故。

「烦恼分别者」，这是第二科「烦恼分别」，就是烦恼分别出来各式各样的烦恼，有差别。这里分成十一科，由十一个部分来解释烦恼的分别。

「或立一种」，或者说烦恼有多少呢？只有一种烦恼，什么呢？「谓由烦恼杂染义故」，就是这个烦恼它就是污染的，它是一切染污法的根本。因为有烦恼的染污，是凡与烦恼沾上边也都受到它染污了。所以总立为就是这么一种烦恼，就是一种，就是「杂染义」，所以叫做染污的。

那么这样说呢？所以这个我们凡夫有眼耳鼻舌身意、有色受想行识、有各式各样的事情都受到烦恼的污染，都变成不清净了。若是断掉了烦恼的人，就是大菩萨，他在人间度化众生，他也有父亲、也有母亲，他也是有眼耳鼻舌身意，也有色声香味触法，色受想行识，什么都有，但是没有烦恼，他就不染污了，虽然他也和我们凡夫一样，像维摩诘居士，也有妻子、儿女，也有很多的财富，但是没有烦恼，没有烦恼都是清净的，这是和凡夫不同！凡夫呢？「由烦恼杂染义故」，所以就是不管怎么的都是不清净。

辰二、二种

或分二种，谓见道所断，修道所断。

「或分二种」，或者是分成两种，两种烦恼。「谓见道所断，修道所断」，这是两种烦恼。

怎么叫「见道所断」？「见道」是什么？就是你觉悟了诸法实相的智慧，就是般若的光明。由般若的光明见到第一义谛了，这个时候是无障碍的境界，所以叫做

「道」。比如这条道路从这能通过去，如果有障碍，障碍就是不通了，不通了就不是道了。是无障碍的境界，这是圣人的境界。所以这个「见道」明白一点讲，什么是「见道」？就是觉悟了诸法实相的智慧成就了，成就了通达第一义谛的大智慧了，那叫做见道。

见道的时候所断除去的烦恼，这是一类，断除什么烦恼呢？就是由分别引起的烦恼，由分别心引起的烦恼。我感觉色受想行识里面有一个我，有一个常恒住、不变异的我，有我，就有我所有的一切，因此要保护我、我所，于是乎贪瞋痴都来了。就是由分别心引起的一切烦恼，在见道的时候都断掉了，是这样子。这是「见道所断」的一切烦恼。见道的烦恼，断了烦恼，也断了烦恼所引起的业，也断了烦恼业所得的果报，三恶道的果报没有了，见道的人不会再到三恶道去了。

其中还有一样事情，比如说女人，不管你是在家居士也好，你出家的法师也好，你是女的。你若是见道了以后，你这个生命体结束了，再不会再作女人的，这经上有说这个话，再不会再作女人。所以见道所断的烦恼还有这件事，「见道所断」。

「修道所断」，修道还是以般若的智慧，能见诸法实相的智慧，但是智慧没有圆满，还要继续的修，继续的努力的修四念处，乃至到佛才圆满的，还有修道。见道以后，还要修。修道的时候，他也有所断的烦恼，那就不是由分别起的，就是由任运而有的。就是不自觉的烦恼就来了，不是因为分别来的，不自觉的就会有烦恼。说高慢心，圣人有高慢心，他不是要分别才有高慢心的，就任运就出来了，高慢心出来了。还有其他的烦恼也是有，这个时候修道的时候就是数数的观诸法实相，观察色受想行识。这个初得圣道的人也修不净观的，他也是「观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我」，也修这种观。当然也是像《般若经》里面，《法华经》、《华严经》里面，说是诸法实相的观他也是修。这样子不断的修，就把那任运而起的烦恼也逐渐的断了，乃至到佛究竟清净。是「见道所断，修道所断」，从这两个部分来分别烦恼的不同，所以名之为「二」。

辰三、三种

或分三种，谓欲系，色系，无色系。

这个「烦恼杂染」，三杂染里面，第一是「烦恼杂染」。这里是用九门，就是分九科来解释这个「烦恼杂染」。第一科是「烦恼自性」，解释过了。第二科「烦恼分别」，就是烦恼的差别，各式各样的不同。分两科，第一科「明种别」，就是种类的差别。分十一科，第一科是「一种」，烦恼统一起来立一种烦恼，就是「由烦恼杂染义故」，一切烦恼都有共同的杂染的意义，所以就立一种。或分两种谓「见道所断，修道所断」，这是约修行说。

「或分三种」，这底下是第三科，分成三种烦恼。「谓欲系，色系，无色系」，这么三种。

欲系的烦恼，就是欲界的众生所具足的一切贪瞋痴等十种烦恼，简单说就是爱烦恼和见烦恼。见烦恼分五种；爱烦恼也分五种，加起来就是十种烦恼。欲界众生是具足了这十种烦恼，所以叫做「欲系烦恼」。就是有了这样的烦恼，就把你绑在欲界这里，你跳不出去，叫「欲系烦恼」。

「色系，无色系」，就是色界天的众生，或者成就色界定的人，他也有他的烦恼。就是这十种烦恼里面他没有瞋，他没有这个瞋心了，其他的九种，他也是具足的，当然和欲界的烦恼不一样。无色界天也是，这十种烦恼他也没有瞋。因为他们的境界都很顺心，加上因为有禅定，所以他没有瞋烦恼。

这个欲界的烦恼是在欲上引起很多烦恼；色界天、无色界天的众生，是在他所成就的三摩地上引起的烦恼。都是有烦恼的，分这么三种。

辰四、四种

或分四种，谓欲系记，无记，色系无记，无色系无记。

这加起来算四种。这四种里面，欲界分两种烦恼，一个是「记」，一个是「无记」。

这个「记」，就是可以言说、分别的，可以说明的。就是欲界的人，当然有些很多的贪瞋痴，这些恶性的或染污性的这些烦恼，很明显的有染污的相貌，可以记别的，叫「记」。

「无记」，就是没有烦恼，不可以说是烦恼，也不可以说是善，那就是无记性的了。那么前五识、第六识、乃至阿赖耶识都可以这么说，都可以说是「无记」。

「色系无记」，色界天的众生是有烦恼，但是他有高深的禅定，把烦恼调伏了，没有烦恼的相貌，所以不能说是烦恼。是有烦恼，但是相貌不明显，所以叫无记，这么意思。无色界天的烦恼也是这样子，这个禅定的力量影响了他的烦恼，虽然是影响了，还是有烦恼的。

这个欲界的众生，因为是攀缘欲，他没有定，这个烦恼就活动的很自由，所以他的相貌很明显。

辰五、五种

或分五种，谓见苦所断，见集所断，见灭所断，见道所断；修道所断。

「或分五种」，或者是分五种烦恼。「谓见苦所断，见集所断，见灭所断，见道所断，修道所断」，从这上建立五种烦恼。

「修道所断」的烦恼只有一种，就是不须要刻意的去分别，任运地就有烦恼现起，那是修道的时候所断的烦恼。

「见道所断」的烦恼分成四种，一个是「见苦所断」的烦恼，这个见苦谛所断的烦恼是什么呢？就是对苦谛不认识引起的一切烦恼，你见到苦谛的时候，那个原来不明白苦谛，执着苦谛的烦恼就没有了。「见集所断」，也是这样子，执着集谛，不明白集谛的这种烦恼，那么见到集谛的时候，烦恼就没有了。「灭」也是，对灭谛有所迷惑，有所执着引起的烦恼，见到灭谛的时候，也就断掉了。

「见道所断」也是这样子，不明白道谛，而执着道谛的这些烦恼，在见到道谛的时候就断了。这样子说呢？若见谛也就是见道。

「见道所断」的烦恼分为四种；「修道所断」的烦恼合成一种，加起来就是五种。

辰六、六种

或分六种，谓贪、恚、慢、无明、见、疑。

前面「见苦所断，见集所断，见灭所断，见道所断；修道所断」，是说断烦恼的地方。「或分六种」这个地方，直接表示烦恼的相貌，就分成六种，一个是贪，一个是恚，一个是慢，一个是无明，一个是见，一个是疑。贪、恚、慢是三个，无明、见、疑，又是三个，加起来是六个，六个烦恼。这六个烦恼，就是把所有的烦恼都包括在内了，下面有解释，在这里不多说。

辰七、七种

或分七种，谓七种随眠：一、欲贪随眠，二、瞋恚随眠，三、有贪随眠，四、慢随眠、五、无明随眠，六、见随眠，七、疑随眠。

「或分七种」，或者分别有七种烦恼，那七种呢？「谓七种随眠」。这个「随眠」这句话呢？就是这个烦恼它不发生作用，就像睡觉了似的。人睡觉的时候不活动，睡醒了他就做事情了。烦恼也是，烦恼有不活动的时候，就用睡眠来譬喻，他若醒过来就活动了，那就是有烦恼出来。现在说这个「随」，这七种烦恼都名之为「随眠」，就是随逐你的心而不舍离。但是有的时候活动，有的时候不活动，不活动的时候叫「眠」。那七种呢？

「一、欲贪随眠」，这个「贪」是通于色界、无色界的，现在这个不通于色界、无色界，但是欲界众生所具足的贪烦恼，就是还没有离欲的时候的贪烦恼，这个烦恼也有随眠的现象，随眠的相状。

「二、瞋恚随眠」，这个愤怒、恨，心里面有恨，这个烦恼也有随眠的时候，不是常常瞋恨的。

「三、有贪随眠」，这是色界天，无色界天的众生的贪烦恼，和欲界不一样。他就是爱着这个色界的四静虑，无色界的四空定，对于定有所著，有所贪着就是有贪随眠。说是外道众生认为那是涅盘了，其实佛法说不是，他还有贪烦恼的。

「四、慢随眠」，这个「欲贪随眠，瞋恚随眠」，这两种都是指的欲界众生所具足的烦恼；这个「有贪随眠」，是指色界、无色界天的众生的烦恼。第四「慢随眠」，欲界众生也是有，色界天、无色界天众生也是有。就是「慢」，高慢心。高慢心，我们前面讲过了，有七种慢。

「五、无明随眠，六、见随眠，七、疑随眠」，这又是三个。有「无明」就是他不知道前因后果，不知道诸法是缘起的，不知道诸法法性、真如的道理也不明白，不知道这个因果的道理，这个世间的因果、出世间的因果都不明白，那个愚痴性。那个愚痴性，也是有随眠的。

「六、见随眠」，这个见烦恼里面包括多少种的，后面有解释。

「七、疑随眠」，就是对于苦集灭道有疑问，我还不能够相信的，这样意思。

辰八、八种

或分八种，谓贪、恚、慢、无明、疑、见、及二种取。

「或分八种」，或者是分成八种烦恼，那八种呢？「谓贪、恚、慢、无明、疑、见、及二种取」。这个见包括三种；取有两种，一个见取，一个戒禁取，这两种。都是后面有解释，这里不说了。

辰九、九种

或分九种，谓九结：一、爱结，二、恚结，三、慢结，四、无明结，五、见结，六、取结，七、疑结，八、嫉结，九、悭结。

「或分九种」，这是分成九种烦恼。「谓九结」，九种烦恼。这个「结」这个字，和合苦，名之为「结」。能令你与苦和合，就是叫你受苦，所以叫做「结」。这个结有个组合的意思。叫你受苦，你不能与他分离，所以叫做结。那么什么烦恼是这样呢？

就是「爱」烦恼，这就是在家人于可爱的事情有爱烦恼。

「二、恚结」，也指在家人，这个不如意的事情，心里面愤怒。

「三、慢结」，就是高慢心，这前面解释过。

「四、无明结」，不知道诸法是缘起，自性空，是无我的，所以叫做「无明结」。这里面也包括外道邪说法、恶说法，说法说的颠倒，颠倒的法令人不能开智慧得解脱。

「五、见结」，「见」就是包括三种见，身见、边见、邪见，包括这三种见，叫「见结」。

「六、取结」，取结就是戒禁取，见取，这两种，这两种实在是外道所具的。「五、见结」呢？身见，边见，邪见这三种见，这当然也有外道的邪见在里面。

「七、疑结」，就是亲近不善丈夫，听闻佛法的时候不能如理作意，不能正思惟，对佛法还有疑问，叫「疑结」。

「八、嫉结」，这个嫉结，是约出家人智慧贫乏，智慧缺少，就是有嫉妒心，是不耐他荣，别人有荣誉的事情心里面不舒服，叫「嫉结」。

「九、悭结」，前面嫉结是智慧缺乏，智慧贫乏；悭结是财富缺乏，财富缺乏就是悭吝了。

合起来就是九结。

辰十、十种

或分十种。一、萨迦耶见，二、边执见，三、邪见，四、见取，五、戒禁取，六、贪，七、恚，八、慢，九、无明，十、疑。

「或分十种」，这是第十科分十种，「一、萨迦耶见，二、边执见，三、邪见，四、见取，五、戒禁取，六、贪，七、恚，八、慢，九、无明，十、疑」，就是这十种，这是十种结，我们也不要解释，下面有解释。第十个是「疑」，疑惑。「萨迦耶见，边执见，邪见，见取，戒禁取」，这叫五利使。「贪，恚，慢，无明，疑」，是五钝使，它比较钝，前面是利。

辰十一、一百二十八种（分二科）　巳一、标

或分一百二十八烦恼。

这是第十一科，就是把烦恼分成一百二十八种不同。这是「标」，底下解释，分二科，第一科「举迷执」，就是你为什么有烦恼？因为迷执的关系，所以有烦恼。

巳二、释（分二科）　午一、举迷执（分四科）　未一、标

谓即上十烦恼，由迷执十二种谛，建立应知。

「或分一百二十八烦恼，谓即上十烦恼，由迷执十二种谛，建立应知。」这第十一科，一百二十八种烦恼，分「标」，这第一科是标出来有一百二十八烦恼。下面解释，分两科，第一科「举迷执」，就是我们不明白，心里面执着，才有这样的烦恼的。这个迷执怎么回事情呢？也是分四三科，先「标」。

「谓即上十烦恼」，就是说的前面，「上」面就是前面十种烦恼。「由迷执十二种谛，建立应知」，这一百二十八烦恼是怎么来的呢？就是由于我们众生迷惑执着十二种谛，所以有这种一百二十八种随烦恼。这十二种谛是什么呢？就是欲界四谛，色界四谛，无色界四谛，（3x4=12）。这就是从这十二种谛上建立一百二十八烦恼，应该知道，这底下再解释。

未二、征

何等名为十二种谛？

什么叫做十二种谛？

未三、列

谓欲界苦谛、集谛；色界苦谛、集谛；无色苦谛、集谛。欲界增上彼遍智果，彼遍智所显灭谛、道谛；色界增上彼遍智果，彼遍智所显灭谛、道谛；无色界增上彼遍智果，彼遍智所显灭谛、道谛。

「谓欲界苦谛、集谛；色界苦谛、集谛；无色界苦谛、集谛。」这先说到清净的部份，是说这欲界的众生，他有什么烦恼？一个苦谛的烦恼，一个集谛的烦恼。，这两种。「色界苦谛、集谛；无色界苦谛、集谛」，也是有苦谛、集谛。

「欲界增上彼遍智果，彼遍智所显灭谛、道谛」，前面四谛里面只说出来苦谛、集谛，灭谛、道谛没提，这底下就说灭谛、道谛。说欲界的众生，「增上彼遍智果」，这个「增上彼遍智果」这个「增上」怎么讲呢？就是众生若能够厌恶苦、集二谛，不高兴有烦恼的境界，也不高兴烦恼得的果报，色受想行识、就是苦谛，所以叫做「欲界苦谛、集谛」。这个「色界的苦谛、集谛，无色界的苦谛、集谛，欲界增上彼遍智果」，因为你对欲界的苦谛集谛有厌恶的心，你就会努力的去学习修行灭、道二谛。假设对欲界的苦谛、集谛还有欢喜心的话，那不可能去修学圣道，所以叫做「欲界增上」。这欲界的苦谛、集谛，能帮助灭谛、道谛现起来，这就叫做「增上」。或者说是灭谛，道谛是最殊胜的，是超过了欲界的苦谛、集谛的，这么说「增上」也可以。

「欲界增上彼遍智果」，这个「遍智」怎么讲呢？「遍」，就是普遍的意思，不是一部份，他是普遍的观察，就是无漏的智慧，也就是从闻思修的这个有漏智慧，转成无漏智慧。有漏智慧，无漏智慧也应该都包括在内。

「欲界增上」的那个智慧「彼遍智」，「彼」那个四念处的智慧的果。果是什么呢？「彼遍智所显灭谛、道谛」，就是由于你长时期修学止观的智慧，长时期的观，「彼遍智所显灭谛、道谛」它就会显示出来这个灭谛和道谛的要义，它就会显示出来。这不是说语言文字的学习，这是说你修止观，这个修行上的时候会有这样的成就，这样意思。

「彼遍智果」呢？就是由于你修四念处，你的这「遍智」，修四念处，逐渐地有一天你能见到真谛的道理了。「诸法皆空」，「照见五蕴皆空」的这个真谛道理你通达了。

「灭谛、道谛」，「彼遍智果」，「彼遍智所显」，从形相上来说，「遍智」是个明了性的智慧，这智慧当然是无分别的。「彼遍智所显」示出来的这个「灭谛」，这个诸法寂灭相的「灭谛」。「道谛」，这个戒定慧的道谛也显示出来，所以显示灭谛应该说是「彼遍智果」，应该是这么说。

「遍」这个字什么意思呢？这个断烦恼的智慧，和通达一切缘起法的智慧有一点差别，你通达这个法的智慧，通达那个法的智慧。比如说这个人是会计师，他的智慧就是对于会计这件事他很熟悉，但是医生他就不知道；做医生的那种知识、那个智能，做医生可以，你让他做会计师不可以。这表示什么？这个智慧有各别的智慧，有的是通于一切法的智慧。这个断烦恼、见真理的智慧是通智，是遍一切处的智慧，普遍一切法的智慧。观色毕竟空，受想行识毕竟空，眼耳鼻舌身意毕竟空，乃至阿耨多罗三藐三菩提无有少法可得，它是遍一切法的。不是只观这一部分的空无所有，那不能够断烦恼，断烦恼的智慧是遍一切法的，所以叫做「遍智」，就是遍缘一切法，无我，无我所，毕竟空的这个智慧。这个智慧常时期的这么样运作，最后见到真理了，那就叫做「果」。见到灭谛，叫做「果」。所以「彼遍智」所显示的那个诸法寂灭相的「灭谛」，那就叫做「彼遍智果」。而这个「遍智」本身就是道谛，是这样意思。

由于这个「遍智」也就包括了苦智、集智、灭智，道智，它把这个苦谛、集谛都

断掉了；在灭谛，道谛上的一切戏论，也都灭掉了，这个时候就显示出来诸法寂灭相了。能显示的就是「道谛」，所显示的就是「灭谛」。

这一段文是「列」，列出来所迷执的境界，你迷惑什么？你对什么要迷惑了呢？对苦谛、集谛是迷惑了；对灭谛道谛也是迷惑，也是不明白。就把这个列出来，这个意思。

「色界增上彼遍智果，彼遍智所显灭谛、道谛；无色界增上彼遍智果，彼遍智所显灭谛、道谛」，一样，道理是一样。合起来一共是十二谛，欲界四谛，色界四谛，无色界也是四谛，3x4 一十二谛。这个十二谛都是无明烦恼所迷执的，这样意思。

未四、释（分二科） 申一、见断摄（分二科） 酉一、欲界

此中于欲界苦、集谛，及于欲界增上灭、道谛，具有十烦恼迷执。

「此中于欲界苦、集谛，及于欲界增上灭、道谛，具有十烦恼迷执。」这底下就解释怎么成为一百二十八烦恼，这个意思。前面只是列出来三种四谛，这底下才详细解释一百二十八烦恼。

「此中于欲界苦、集谛，及于欲界增上灭、道谛，具有十烦恼迷执。」这是第四科是解释，分两科，第一科是「见断摄」，就是见谛、见道的时候所断的烦恼的一类的，都是属于这一科的。「此中于欲界苦、集谛，及于欲界增上灭、道谛，具有十烦恼迷执」，这个众生在这么多的所知境上有十种烦恼迷惑、染着，不明白，众生是这样子。

酉二、色无色界（分二科） 戌一、举色界

于色界苦、集谛，及于彼增上灭、道谛，除瞋，有余烦恼迷执。

这个地方有再介绍。「于色界」，前面是说欲界。这个于色界天的众生的「苦谛、集谛及于彼增上灭道谛」，这「灭谛」、「道谛」是第一义谛的境界，那是超过苦谛集谛的。

「除瞋，有余烦恼迷执」，这个上二界这个烦恼里面包括了瞋心，那么上二界没有瞋心，就把它排出去不算数。

戌二、例无色

如于色界，于无色界亦尔。

无色界也是这么多。

申二、修断摄（分二科） 酉一、欲界

于欲界对治修中，有六烦恼迷执，谓除邪见，见取，戒禁取，疑。

「于欲界对治修中，有六烦恼迷执。」前面这个数就可以计算的了，就是「欲界增上灭道谛，具有十随烦恼」，欲界苦谛、集谛，也有这十种烦恼。苦谛有十种烦恼，集谛也是有，灭谛也是有，道谛也是有，那么都具足十烦恼，加起来就是四十个烦恼。

「于色界苦集谛，及于彼增上灭道谛，除瞋，有余烦恼迷执」，瞋不计算在内，十个烦恼，去掉瞋，就是九个。苦下有九，苦、集、灭、道也都有九，２ｘ９＝１８；３ｘ９＝２７；４ｘ９＝３６，色界有三十六，无色界也有三十六，加起来就是七十二，再加上欲界的四十个烦恼，有一百一十二烦恼。那么若是一百二十八，还缺十六个，这下面算。

「于欲界对治修中，有六烦恼迷执」，这是申二「修断摄」。前面是见断摄，就是见道所断的烦恼，属于这一部份的；现在是摄属于修道所断的烦恼，分二科，现在说欲界。

「于欲界对治修中」，是见道以后，这位圣人他心里还有任运生起的烦恼，他要继续的修四念处来对治，修八正道来对治他的烦恼。他有什么烦恼呢？他有六种烦恼的迷执，还有迷惑有执着，那六种呢？「谓除邪见，见取，戒禁取，疑」，一共十个烦恼，除去邪见、见取、戒禁取、疑，这四个，去掉这四个，还有六个，六个就是身见，边见，贪，恚，慢，无明，还有这六个。这可见初果、二果的圣人还有这六个烦恼。「身见」就是我见，还有边见，还有贪心，也有恚怒，还有慢，还有无明了，这有六个了。这是「于欲界对治修中，有六烦恼迷执」。

酉二、色无色界（分二科）　戌一、举色界

于色界对治修中，有五烦恼迷执，谓于上六中除瞋。

「于色界对治修中，有五烦恼迷执」，有五个烦恼的迷执。「谓于上六中，除瞋」，六个烦恼里面去掉瞋，还剩五个。

戌二、例无色

如于色界对治修中，于无色对治修中亦尔。

「如于色界对治修中，于无色界对治修中」也是这样子，「亦尔」。那么就是都是五个，加起来就是十个。十个，欲界有六个，十六个；十六个加一百一十二，正好是一百二十八，这是一百二十八烦恼，这样意思。

午二、例障碍

如迷执，障碍亦尔。

前面是说「举迷执」，这底下说到障碍。「障碍」是什么意思呢？烦恼是迷执的，烦恼对于苦集灭道的真理「迷惑执着」，不明白，不明白就是叫迷执。你若「迷执」了，就「障碍」你认识什么是苦集灭道，所以迷执也就是障碍，障碍就是迷执。也就是说「迷执」的作用就是「障碍」。「障碍」和「迷执」这两句话是不同，但实在都是指烦恼说的。有迷执就有障碍，迷执是这样子，障碍也是这样子。

卯二、释体性（分十科）　辰一、萨迦耶见

萨迦耶见者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，等随观执五种取蕴，若分别、不分别染污慧为体。

「萨迦耶见者，谓由亲近不善丈夫」，这底下呢？是「释体性」。前面是「明种别」，一共有这么多的烦恼种别，有这么多烦恼，一共分这么多，一百二十八个烦恼，那是「种别」。这下面是说它的解释，解释它的体性，分十科，第一科是「萨迦

耶见」。

「萨迦耶见者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，等随观执五种取蕴，若分别、不分别染污慧为体」，这叫「萨迦耶见」。第一个萨迦耶见，「萨迦耶见」翻译作中国话翻个「身见」（身体的身）就是对于这个色受想行识的身体，生起的「见」，生起的执着。

这个说是这个「正量部」的学者，他叫做「伪身」，「伪见」，「伪身见」（虚伪的伪），就是在虚伪的身体上有这样的执着。

这个「说一切有部」称为「有身见」，就是在有漏的身体上执着有我、我所，所以叫做「有身见」。「有身见」、「伪身见」或者翻个「身见」。

这个「身见」究竟是什么呢？这底下说...可是这文上，先说起「身见」的生起，怎么会有这种执着呢？

「谓由亲近不善丈夫」，就是由于你常常去接触那个不好的人，那个思想颠倒的人。「不善丈夫」，就是思想颠倒的人，没有正知正见的人。

「闻非正法」，你听到那个不善丈夫宣传的毒素，他说的不符合佛法的缘起法性的道理，那么叫做「非正法」。听闻了这样的非正法之后，「不如理作意故」，你不能够合乎佛法的真理的观察思惟，所以你就有分别我执了。这个萨迦耶见，这个分别的我执，由分别而生起的我见，你若不学习外道的那一套道理，你没这个思想。你跟他学、一分别，哦！这是老病死的，刹那刹那变坏的色受想行识里面有一个不变坏的我，是常住不坏的，我一直是常住的。从天上到人间，由人间到地狱，由地狱又来到人间，我一直的是常住的，有这么一个常住的我，那叫做「萨迦耶见」。这种说法，如果不是佛这样说，我看都愿意接受这样的思想。「我是常住不变的！」谁不愿意这种看法呢？佛说：没有，没有这个我见。

「萨迦耶见者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法」，「非正法」就是不符合缘起的法。「不如理作意故」，就有这分别我执了。

「及由任运失念故」，这就是指圣人说。圣人他是任运的、自然的，就是不是自己故意的，这个正念不存在了，那么这无分别的俱生的我见就出来了。任运地也是执着有我，这是我的衣服，这是我的钵，这是我的徒弟，就是这个样子。

「等随观执五种取蕴，若分别、不分别染污慧为体」，这个「等」是普遍的意思，平等，大家都一样。不管是色也好，受想行识也好，眼耳鼻舌身意也好，在一切法上都是平等的。这个「随」字指所缘境，一切的所缘境，随一切的所缘境。你观色也好，观受想行识也好，观眼也好，耳鼻舌身意也好，观一切法也好，「执五种取蕴」，总起来执着，色受想行识这五种蕴是有我的，是个我。不是那一个是我，其余不是我，不是，统起来都是我。这个「取蕴」，就是五蕴是因取而有，因为取着，因爱取而有五蕴。有了五蕴，又会继续的爱取，所以叫做「五种取蕴」。观察这个色受想行识的五蕴它并不是分别，统一起来观察它呢？这里面有个我。有我就有我所，所以叫做「等随观执五种取蕴」。

这样观察了以后呢？「若分别，不分别染污慧为体」，那么以后就有一个分别我执，或者一个不分别的俱生我执，这两种执着都是染污的，不清净。这个执着心、这个分别心，执着有我的这个心，还是智慧性，属于智慧的，只不过它是染污就是了。「染污」者，就是能引起烦恼。你有这样的分别，就会引起烦恼。所以这个萨迦耶见是以分别、不分别染污慧为他的体性，是这样意思。

在这个《杂集论》、《集论》上面，《阿毗达磨集论》也是无着菩萨造的，《阿毗达磨杂集论》是师子觉。师子觉说是无着菩萨的弟弟，天亲菩萨也是他弟弟。师子觉呢？解释这个《集论》，解释这个《集论》的文和《集论》把它合在一起，那么叫做《杂集论》，不是单独流行的。有解释这个地方，解释什么？说是我们在老病死里面，这个身体有老病死，有变化，有这么多苦恼，在苦恼里面有个常恒住的我，这个「我」他是没有生死的，是常住的这有什么不好吗？什么理由说它不好呢？无着菩萨说有五个理由，有五个理由说它不对，不应该执着有「我」。

第一个是「义相过失」。你着有我，就是即色受想行识是「我」，是这样子吗？这样子讲呢？你执着我是常住，那么色受想行识是无常的，这个彼此的相貌不一样。这个色受想行识有老病死，你这个「我」没有老病死，这相貌不一样，你怎么可以执着色受想行识就是「我「呢？「义相过失」。

第二个过失是「无常的过失」，若是色受想行识就是我，色受想行识是无常的，若死掉了，那么「我」也死掉了？你说「我」不死嘛，所以你也不可以执着色受想行识就是「我」。你若执着就是「我」，有无常的过失。

第三个是「不自在的过失」，说是色受想行识若是就是「我」，这个「我」在色受想行识里面不自在，你不自在。色受想行识有的时候说是非常的痛苦，有的时候也会很快乐。你这个「我」就是苦恼的时候，你说不苦，不可以；在乐的时候说不乐，不可以，你要随着色受想行识，那么你不自在。你就不能独自的自在，你要受他的摆布，受他的控制，受他的苦恼，就是不自在。

如果说是色受想行识不是「我」，另外有一个常恒住、不变异的我，另外有一个「我」。另外有一个我，还有问题，有什么问题？另外有一个我，就是色受想行识是色受想行识，另外有一个我，那么色受想行识的苦也好，乐也好，你都...与你没关系，你就是解脱了吧？你不受它的影响，你就是解脱了呀！解脱本来是要修行才能得解脱，若这个「我」不在色受想行识里面，另外，你不受它的苦恼，那不须要修行，你就解脱了吧，是不是？那么你是不是这样子呢？你不修行你能得解脱吗？又不是。所以你若执着有我，有过失。

执着色受想行识就是我，有过失；离开色受想行识另外有我，还是有过失。所以那怎么办呢？不要执着有我，就没有过失了，所以有这五种过失。

「等随观执五种取蕴」，或者是随其中的一种蕴执着是我：或者色是我，受想行识是我所；或者受是我，其他的色想行识是我所；或者识是我，色受想行是我所。这样子。这样子，一共每一种有四句，色是我；我有诸色；色属于我；我在色中，这有四句。五蕴有五个蕴，就是４ｘ５＝２０句，有二十句我见，是这样意思。

这样子「等随观执五种取蕴，若分别，不分别染污慧为体」，这样的我见有两种，一个是由分别生起的我、我所见；一种是任运的就会现起，不须要分别，那就是俱生我执了。分别我执得初果的时候断掉了，任运的不分别的俱生我执还在，一直到阿罗汉果才断掉。这「若分别，不分别」都是「染污慧为体」，都是不清净。你有这个呢？你就有染污，就不清净，就会有贪瞋痴的烦恼，这是叫做「萨迦耶见」，就是我见。

这个其中一样事，我们在学习《摄大乘论》的时候也有提到，也就是印顺老法师说过，我们修止观的时候是破这个分别我执。静坐的时候修四念处的时候，观察色受想行识不是我，我不可得。色无我、无我所，受想行识无我、无我所，尤其是观这个识是无我、无我所。这是在分别的，观也是在分别，观的时候，这样的如理作意去分别来破那个分别我执。那个无分别的我执怎么办呢？无分别的我执也是这样破，也自

然的就破掉了，也会破掉的。不但是分别我执，无分别我执，这阿罗汉，初果、二果、三果、四果圣人也是这样分别的修止观，就把那个「俱生我执」的无分别也断掉了，也是这样子的就可以断掉。当然他是有奢摩他的依止。

这两种烦恼，两种我执，都是「染污慧」，这慧有清净的慧，有染污慧，这是属于染污的智慧。「为体」，为萨迦耶见的体性。说是我们看这桌子，读书的桌子是木头的体，用木头做的。现在我们执着有我，它以什么为体？「染污慧为体」，为它的体性，是这样意思。

辰二、边执见

边执见者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，执五取蕴为我性已，等随观执为断为常，若分别、不分别染污慧为体。

这个「边执见」怎么讲呢？这是第二科。「谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故」，所以有分别我执。「及由任运失念故」，不须要有什么因缘的激发，他任运的失掉了无我的智慧，无我的正念，就「执五取蕴为我性已」，就执着五蕴是我，这「任运」是这样子。

「等随观执，为断、为常」，执着有个我，来观察这个我，那么就会有不同的执着，什么执着呢？「等随观执，为断，为常」，如果是色受想行识就是我，色受想行识是无常了，我就没有了，那么就是断见。若执着离色受想行识之外，另外有一个我是常恒住、不变异，那么色受想行识老病死了，我还是继续存在的，那么我就是常住的了，他若这样想就是常住的。所以观察「等随观执五取蕴」，就执着断见，或者执着常见。

若是断是一边，常是一边，所以叫做「边执见」。这边执见和前面我见一样，有分别的而有的，或者是不分别而有的，总而言之，是染污慧为体。这样说呢？这个边执见也有一个俱生的边执见。俱生的边执见，这个初果须陀洹的圣人，只断除去分别的边执见，无分别任运起的边执见还在，还是在的，这就这个意思。

辰三、邪见

邪见者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，拨因拨果，或拨作用，坏真实事，唯用分别染污慧为体。

这个地方不同，这个地方第三科是「邪见」。「谓由亲近不善丈夫」，这可见「亲近」在自己没入圣道之前，初开始的时候，这个「人」的因素，这影响力太大了。「亲近不善丈夫」，「听闻」这个「非正法」，而自己没能够如理作意故，就有了分别了。什么分别呢？

「拨因拨果」，不相信有因，不相信有果报。作善行或作恶行，将来不得善恶果报的「拨果」。

或者是拨无作用。这拨因拨果，也就是谤因谤果，是这样意思。这个「作用」呢？最明显的，其实还在因果里面，比如说你作了因，由因的力量发出来作用，就是将来会得果报，果报是因的一种作用，你说没有果，等于是否定了因的作用。

再还有一种意思，由过去世造了罪业，这个罪业的因，能使令你到现在来，来人间受果报，或者是到地狱受果报。这也是由过去世来到今生，这也是一种作用。由今世又到未来世，也是一种作用。拨无过去世、无现在世，拨无现在世、没有未来世，

这也就是「作用」。

另外，比如前面说无父无母，这无父无母，父母有任持种子的作用，任持这个种子，慢慢你的生命体就成就了。或者是这个中阴身，由这个果报灭了，一刹那中阴身出来，又另外去得果报，这中阴身是得作用的开始，作用的开始这也是一种。如果你若不承认有中阴身，也不承认有化生有情，也有一个「拨作用」的意味，不承认有这样的作用。

「坏真实事」，比如说不相信世间上有真实阿罗汉，真实有阿罗汉这是一个事实嘛，你不相信就是「坏真实事」，那么这些事情都叫做邪见。

所以要为人讲，介绍佛法的时候，什么叫做「邪见」？这几句话就好了。就是「拨无因果，拨无作用，坏真实事」，这叫做邪见。

「唯用分别染污慧为体」，这个和前面那几种不一样，前面是分别、不分别染污慧；它「唯用分别染污慧为体」，这是自己的虚妄分别，它没有俱生的，没有俱生的邪见，只有分别的邪见。这个邪见或者是亲近不善丈夫，同他学习来的；或者是不向任何人学习，你自己不如理作意，虚妄分别，也会出来邪知见。所以，邪知见怎么有的，是这么有的，是「唯用分别染污慧为体」。

这个是永嘉大师《证道歌》，我们以前说过「分别名相不知休，入海算沙徒自困」，这话说的也是有道理。

但是什么叫做「萨迦耶见」？你不分别去，这个「我见」怎么断呢？说什么叫做「我执」？什么叫做「法执」？这儿说的清清楚楚。然后你说是再去修这「唯心识观」，「唯识观」或修这个「性空唯名」的观，诸法性空；或者修一心三观；或者修什么观，断掉「我执」，断掉「法执」，才能得无生法忍。如果不用分别，名相不分别，不分别那么你怎么修行呢？怎么修行？

说完全不分别，就是坐在那里，就是「父母未生前的本来面目？」，什么是「父母未生前的本来面目？」你就这样子能断烦恼吗？能不能？这样子呢？所以尤其是...我以前说过这个话，自己常常静坐的时候，如果用这种话头「什么是我父母未生前的本来面目？」，你用这话头常常静坐的时候，静坐久了的时候会怎样呢？就是身体不感觉有身体，就不感觉有这房子，只有灵明一念的心不动，只有这一念灵明的自性在这里，哦！这就是我的本来面目，自然的会就是这样子。但是这若用佛法的什么叫做「我见」？什么叫做「我执，法执？」来说，这不是「我执」吗？色受想行识是有生灭变化的嘛，老病死的。我这一念灵明的清净真心没有老病死，这和「我见」有什么不同？如果你不学你能知道这个事吗？

你若不学《大智度论》，你若不学《瑜伽师地论》，你很难明白的。你若学《大乘起信论》就不是，和《大乘起信论》就合了。啊！有个「本觉」，我今天明白了，这是「始觉」，自然是合了，和《楞严经》也是合的。自然是合了。所以这是一个矛盾。不学嘛？你若不学习这些经论，就会走到一个方向去；学习又有这个困难，人家讥嫌你「分别名相不知休，入海算沙徒自困」，讥嫌你，这是难。

我们以前讲过那个叫做因儒童的故事。因儒童在迦叶佛的时代，修了一万岁的「界分别观」，他就是出了家了做比丘，修了一万年。迦叶佛时代，人寿是两万岁，他修了一万年的界分别观。所以这一生释迦牟尼佛出世的时候，释迦牟尼佛就是告诉他不净观的时候，一下子得三果阿那含。这是什么呢？这修行的事修一万年？叫我修三年，我都没这个耐心烦，要我修一万年？

所以从以前的圣人，由凡而圣的经过来看，由于自己学习佛法，学习佛法的学者，彼此之间的这些冲突的语言，「分别名相不知休」，来呵斥你啊！你心会怎么样？你心动不动？

但是我在看就是...我们不要说印度，就是我们中国，尤其是这个唐高祖，唐太宗这个时代。唐高宗的时候可能也有，但是少了，可能。就是道教和佛教常常在皇宫里面辩论，那些法师几句话就把那个道士辩倒了。但是从《高僧传》上看，那些法师都是学教的。你不学教的人，你没那个辩才，还是学教的人，没有学教就不行，你辩不过他，因为道士也有些有学问的人。

所以我们学习佛法，我想还是一样，要有耐心烦。你学习要有耐心烦，要有恒心，你修行也要有恒心。你不能说是「我几天就毕业了，我不学了，我出去修行去」，你不学，你懂得怎么叫做修行？一般的这样子，或者是你懈怠一点的修行，或者能过得去；你若精进就有问题，你就有问题。一般的我一天念《金刚经》，或者念一卷《法华经》，或者念二卷，我用功一个小时、两个小时，然后就去跑一跑，办点什么事情。晚间我再上个晚殿，或者再念一段经，就这样子，也没有什么事。你若说是你一天念它八个钟头的《法华经》，或者是静坐十个钟头，那就不简单，你可能就有问题！

你若不去尊重古德的经验，智者大师的《摩诃止观》上，有南北朝的那些禅师的经验在里面，就是后来的《释禅波罗密》里也是有。你不重视那古人的经验，你说你要精进用功，精进用功还有问题，你不容易搞得好。而且，你若是不学习经论，你也很难有高层次的修行，也很难。就是一般的这种境界还可以，高层次不容易。

辰四、见取

见取者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，以萨迦耶见、边执见、邪见，及所依所缘所因，俱有相应等法，比方他见，等随观执为最、为上，胜妙第一，唯用分别染污慧为体。

这一大段文是解释「烦恼杂染」，现在这一节呢？是解释十种烦恼，解释到第四「见取」。

什么叫做见取呢？「谓由亲近不善丈夫」，这是说这样的烦恼生起的因缘，其中一个重要的因缘就是亲近不是良好的人。

「闻非正法」，从这个人边，听闻不符合正理的法，没有真理的法，就是不是佛法，不合缘起的道理。

「不如理作意故」，因为听闻了这样的法，就随顺这样的法去虚妄分别，不合乎正理，所以就有了见取的烦恼了。这个见取是这样生起的，但是它的内容究竟是什么呢？

「以萨迦耶见、边执见、邪见」等法为体，就是以「萨迦耶见」就是前面那个伪身见，是观察色受想行识里面，有个常恒住的、不变异的我，认为这样的道理非常的好，非常的殊胜，就是「为最为上，胜妙第一」，这就叫做「见取」。

这个「取」就是爱着的意思，这个「见」就是萨迦耶见，就是他所信仰的，他所爱着的这种思想，这样的理论。对这样的理论，他认为是最殊胜的，就叫做「见取」。是以「萨迦耶见」。「边执见」，这个边执见就是前面讲过，或者是断见，或者是常见，认为这样的思想最好，所以叫做「见取」。或者是「邪见」。拨无因果这些事情，认为这个思想是最殊胜的。

「及所依所缘所因」，不但是如此，还「及所依」，这个「所依」是什么？就是眼耳鼻舌身意六根。「所缘」呢？就是色声香味触法的境界，有「所依」也决定有「所缘」的境界。但是还要有「所因」，就是种子。它从无始劫以来，这个虚妄熏习的种子是无量无边的。不是说现在这个人有这样的见，其实久远也就有，久远以来也有这种见。就是以前有这样熏习过，所以他的识里面，还是有这样的种子的。因为以前有那样的种子，现在遇见「不善丈夫，闻非正法，不如理作意故」，所以就出来了，这样的见取的思想就出来了。

「俱有相应等法」，就是这个「所依所缘」就是俱有，同他这个思想同时的活动，同时的生住灭，就是「俱有」。「相应」，与他的识，他这样的知见和他的心意识也是相合的。「等法」，就是这么多的事情和合起来，那么就叫做「见取」。

「比方他见等」「比方他见」，就是他的思想和别人的思想相对比的时候，对比一下。「等随观执，为最、为上，胜妙第一」，「等随」昨天讲过就是平等的，也就是普遍的随一切境界。他去观察的时候，就执着他自己的这个思想是最、是上，是胜妙第一的。这个「为最」，或者说是这个思想能解脱一切罪垢得清净，能解脱一切烦恼能得涅盘，所以叫做上妙第一。所以他认为他的思想最殊胜，这是他自己用他的思想和别人的思想对比，他自己有这样的结论，是最，是上，是胜妙第一。

这样的思想若佛法来批评它呢？他是「不善丈夫，闻非正法，不如理作意」而有的。

「唯用分别染污慧为体」，只是用他的虚妄分别，不是清净的智慧，是染污的智慧。「染污」是什么意思呢？就是他这样的分别会引起烦恼的，能令他有被烦恼所污染，有就样的智慧，是这个见取的体性就是这样子的。这是「非灭即灭，非道即道」，不是涅盘，不是圣道，但是他就认为这是涅盘，这是圣道，这是最殊胜、最圆满的，所以叫做「见取」。

辰五、戒禁取

戒禁取者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，即于彼见，彼见随行，若戒、若禁，及所依所缘所因，俱有相应等法，等随观执，为清净、为解脱、为出离，唯用分别染污慧为体。

「见取」解释完了，现在解释这个，这是第五科，解释这个「戒禁取」。戒禁取是怎么一回事呢？谓由亲近不善好，不好的人，「闻非正法，不如理作意故」，所以有这样的错误的想法，「戒禁取」。这个戒禁取的内容是什么呢？

「即于彼见」，即于彼前面那个「见取」为先。这个「戒禁取」就是除了佛教，其余的宗教的一切的仪轨，他们所遵守的一切的戒律，都属于戒禁取。而这个戒禁取是一种行动，一种规则。这种行动、规则是以「见取」为首为先。这见取是内心的一种智慧，内心的一种染污慧，这个染污慧是个领导者，所以是彼见为先。

「彼见随行」，也就是彼「见取」见，是戒禁取所随行的。他要以见取为首领，为领导者，这个戒禁取就随着它，随着它去活动，是这么意思，所以叫「彼见随行」。

「若戒、若禁」，或者这个宗教徒这个外道，他或者是有戒，或者是有禁，或者是有戒也有禁。

这个「戒」和「禁」有什么不同呢？就是可以用佛法里面对照着解释，性戒名为「戒」，遮戒名为「禁」，这么说也可以。那这个是《披寻记》上解释，这个外道他所受持的「身护、语护」，保护他的身体、保护他的语言没有违犯，这叫做「戒」。那么他所穿的衣服，所吃的饮食，他各式各样的威仪，各式各样的规定，那一部份叫做「禁」，是这么讲。那么他或者持戒，他所遵守的那个外道的戒，外道的禁。

即「所依」的六根，「所缘」的六境，「所因」的种子。「俱有相应等法」，这都是同时有，同一生住灭的，与他的思想相应的，这个戒禁取等法。

「等随观执，为清净」，观察他所尊重的、所爱着的这个戒禁取是清净，能灭罪。到恒河里面洗洗澡，沐浴一下能灭罪，持牛狗戒能灭罪，能够解脱烦恼，能出离生死等。

「唯用分别染污慧为体」，而这个戒禁取，他也是虚妄分别的染污慧为他的体性。这是属于分别烦恼，前面见取也是分别烦恼。分别烦恼是见道的时候都断掉了，不须要修道，是见道时候就断掉了。

这是「戒禁取、见取」这二取，「身见，边见，邪见」是三见，三见加二取合起来就叫做「五利使」。

辰六、贪

贪者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，于外及内可爱境界，若分别不分别染着为体。

这个是第六个「贪」，贪烦恼，这叫做「五钝使」。「谓由」，也是和前面一样，亲近「不善丈夫，闻非正法，不如理作意故」，就有这个贪的烦恼生起来。

「及由任运失念故」，不须要去虚妄分别，就是任运的失掉了正念，这烦恼就出来了。那么这是俱生。这个贪分两类，一种是由分别起的，一种是「由任运失念」而生起的。

和前面那个戒禁取、见取不同，所以这一个贪，是通于修道。修道也要断，还是有贪，要断这个贪，不只是见道。

但是这个「贪」究竟指什么说的呢？「于外及内，可爱境界」，这个「内」就是自家的五蕴，色受想行识，「外」就是自身之外的其余有情他的色受想行识。不管是内是外，「可爱境界」，能令你生起欢喜心的，顺生乐受，这可爱境界，就叫做贪。

「若分别不分别，染着为体」，而这里面有两种情形，就是由分别生起的贪，第二种是不分别就有这种贪，任运的有这种贪。不管是哪一种，分别也好、不分别也好都是「染着为体」，就是在可爱的境界上有染着心，是名为「贪」。这是贪烦恼。

辰七、恚

恚者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，于外及内，非爱境界，若分别不分别憎恚为体。

这个「恚」也通于见道所断，修道所断的。也是一样「谓由亲近不善丈夫，闻非正法」，不善的人，不善的法，和不如理作意故，所以就有这恚的烦恼出来了。这个烦恼是分别所断。「及由任运失念故」，还另外一种就是修道，修道的时候所断的恚烦恼。就是于外及内，「不如理作意故，及由任运失念故」，任运的失掉了正念的时候，就有这个恚的烦恼生起，这是修道所断的。

「于外及内，非爱境界」，这是说这个恚的烦恼，有这么样的差别。在外面的非爱境界，或者内里面的非爱境界，顺生苦受，这个时候内心里面有恚，有愤怒，就是想要伤害对方。

「若分别不分别憎恚为体」，这个烦恼有两种，一种是分别生起的恚，一个是不分别任运生起的憎恚，就是这个恚烦恼的体性是这样的。

辰八、慢

慢者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，于外及内，高下胜劣，若分别不分别高举为体。

这是第八科解释「慢」。这「慢」字怎么讲呢？「谓由亲近不善的人，闻非正法，有不如理作意故」，所以有憎恚的烦恼的体性。

「及由任运失念故」，他没有去各处跑，他就安心在一处，但是还是失掉了念，失掉了正念。失掉正念的时候，这个恚也会出来。

「于外及内，高下胜劣」，这个外面的事情，他还很…内是自己。「高下」，这《披寻记》解释得很清楚，这个年纪大的人叫「高」，年纪没有那么大，就叫做「下」。「胜劣」是品德，品德特别好的人叫做「胜」，品德马马虎虎的就叫做「劣」。对于这样的高、下、胜、劣，那么就会引起高慢心，引起这个慢心来。

这个慢心也是通于二种，若分别所断的，若不分别心性高举为体，虽然任运的就生起来这样的烦恼，就是「任运失念故」，就有这高慢心出来了。是分别心生的慢，有不分别因缘而起的，其心「高举为体」，为这慢的体性。「高举」，就是感觉自己有很大的能力，别人不如我，就这个意思，就是这样想生了「高慢心」。

辰九、无明者

无明者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，于所知事，若分别不分别染污无知为体。

这「无明」是什么呢？也是一样「由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故」，所以有了无明。

「及由任运失念故」这无明也通于修道所断的烦恼。

「于所知事，若分别不分别染污无知为体」，这个无明就是对所认识的一切的事情，四谛，十二因缘，六波罗蜜，十法界的因果，这就是「所知事」。「若分别不分别染污无知为体」，就是若分别心生起，若者不分别也自然的生起。不分别可是不染污，和这个分别烦恼是染污的，不分别烦恼不是染污的，为他的体性。这是说「无明」，约「亲近不善丈夫…」，这一段这样子说。

这「无明」下面的十二因缘，解释得非常清楚。我们在别的地方还不大容易知道什么叫做「无明」。下面十二因缘说的很清楚。最浅白的说，就是不知道有因果的道理，不相信有因果的道理，那就是「无明」了。过去的业招感现在的果报，现在的业招感未来的果报，包括范围很多，你不知道，不知道那就是叫做「无明」。这个「明」是智慧，现在用无明就是愚痴，这么样是用这个方法来表示。

实在来说呢？「无明」在这里看出来也是有种子的。「亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故」，所以熏成了无明。「及由任运失念故」，有无明。「于所知事」，这是说无明的相貌，「于所知事，若分别不分别染污无知为体」是这样意思。

这个「无明」在经论上看，它也是因缘生法。其中最明显的一样事，就是吝法。人家请你说法，你不说，这个佛法要保密，自己不能讲出去，这就是一个…将来就会特别的无知。

说是这盘特迦、周利盘特迦那位阿罗汉，他过去的时候是个三藏法师，通达经律论的大法师的，但是就是因为吝法，所以后来就是笨得很，什么也学不会，一点记忆力也没有。

另外也有的地方提到一位大比丘，五百位比丘教他一个人学习佛法，都教不会，他就是学不来。学不来他一天、二天也可能没有什么，久了这个自尊心受到伤害，就是没有生存的意志了，活不下去了。国王来请这个五百位比丘吃饭，这五百位比丘说：你不要去，你就在这看门口好了。当然他也不去了，他是年纪又大，又笨，什么也不会，那么只好看门口。看门口这个时候，心里面很懊恼，就拿着绳子到后面花园里面，就是套在树上要自杀，上吊要死。这个时候佛知道了，他就来了，佛说：你干什么？他就很坦白的说：哎呀！我在这里太痛苦了，说他这个笨！五百位法师教我学

习佛法，一点都学不会，种种的所受人家轻视，活不下去了。佛说你知道这五百比丘怎么回事？前生是你徒弟跟你学佛法的，你因为吝法，总是一些佛法是妙法，隐藏起来，保密不说。或者是有什么条件，或者说你若给我红封，我才给你讲，或者就是有种种这些愚蠢的事情。所以你今生得这个果报就是笨，你赶快忏悔！这个时候佛是化现一个比丘来喝斥他，他一生惭愧心，佛就现出来三十二相了，他大惊！向佛忏悔。佛为他说法，立刻得阿罗汉。得了阿罗汉，佛说：（就是有神通！）你现在就去，到那个国王那去应供，在上座坐。那么他就去了。到那去了，在上座坐，这些五百比丘都恨。你什么都不懂，你可以坐上座？一会儿要为国王说法，你都不会说，怎么可以坐上座？但是在国王面前大家都不敢出声，国王给每一位倒水，最后吃斋，然后要达嚫。他就会说法，是「清辞雨下」，这清净微妙的法语像下雨似的，他说法。唉呀！这一下子，这五百比丘大惊，怎么忽然间这样子？所以他领着五百比丘回来，为五百比丘说法，五百比丘都得阿罗汉。

所以这个事情，无明是缘起的，也是有种子。所以我以前也是常说，我感觉我的头脑不错，感觉这个人笨，有的时候就愚弄他，这事办不得，不可以这样子。你愚弄他将来你就愚痴，所以不可以这样子。别人修学佛法开大智慧，尽量的为人家作增上缘，不可以障碍。你障碍人家求智慧，你将来就要愚痴，得愚痴报，所以是不可以做这种事，不可以的。

所以这上面说「无明者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故」，那么就会有这个无明的事情。「及由任运失念故」，也会有无明。我们有所执着，这无明通深、通浅。下面那个解释十二因缘那个无明说的很多，通深通浅。我们若是不明白第一义谛，就叫做「无明」。当然这不明白第一义谛这种无明，到佛的时候才究竟清净。我们一般人还谈不到那么高深的无明。所以「谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，于所知事，若分别不分别染污无知为体」。

「于所知事」，这个于「所知事」是普遍一切法的，我们这个一念心接触一切法，都有无明在里面。日常的生活里面色声香味触法，眼耳鼻舌身意，一切一切都是所知事。「所知事」的时候，你对这件事无知，当然有深、有浅。「缘起」，它是什么缘起？我们不知道。那么它就是甚深的第一义谛，我们也不知道。

所以「于所知事，若分别不分别」，「分别」引起的无明，有「不分别」任运生起的无明，这些无明呢？都是「染污无知为体」，都是染污的。因为因此而就有种种的烦恼生起，这个就叫做「无明」。

我们在《阿含经》里面也看见，《俱舍论》里面也提到，有「染污无知」，有「不染污无知」。这个「不染污无知」是得阿罗汉以后的烦恼，是圣人得阿罗汉以后的烦恼。这个「染污无知」是我们凡夫一直到阿罗汉才清净，到了阿罗汉才清除去染污的烦恼，分这么二个。那个「不染污无知」是到佛的时候才清净，其他的大菩萨都还是有。这个地方只是说这一部分，只是说到分别、不分别都是染污无知，这个无明。那个不染污无知的无明，这里没有提。如果说是通达第一义谛，才破除去那个无明，那就是佛的境界，那是不染污无知了。

辰十、疑

疑者，谓由亲近不善丈夫、闻非正法、不如理作意故，即于所知事，唯用分别异觉为体。

「疑者，谓由亲近不善丈夫、闻非正法、不如理作意故」，这是第十个烦恼「疑」。疑这个烦恼也是「由亲近不善丈夫，听闻非正法，有不如理作意故，即于所知事，唯用分别异觉为体」。

「于所知事唯用分别」，而没有说这个无分别，没有说那个任运生起的疑，没有说。这里说这个疑，似乎只是指是「苦集灭道」，对于苦集灭道，心里面有疑。是吗？这是苦吗？这个烦恼能够集成生死苦吗？修戒定慧能得涅盘吗？这是属于这一类的疑。

「唯用分别心」，是「异觉为体」，就是不一样的理解，不一样的分别，这一样事里面，由这样想想可以这样子吗？可以是那样子吗？不决定。对于这件事的认识不能决定，那么就是犹豫不决，就是疑惑。这个疑惑呢？到初果的时候就断掉了，初果圣人没有这个疑了，这就是唯独是属于分别心的烦恼。

这和前面加起来，就是十种烦恼，也就叫做「十使」，《俱舍论》叫做「十使」，《阿毗达摩论》上也这么说。

寅三、烦恼因（分二科）　卯一、标列

烦恼因者，谓六种因，一、由所依故，二、由所缘故，三、由亲近故，四、由邪教故，五、由数习故，六、由作意故，由此六因，起诸烦恼。

我以前也说过，这《瑜伽师地论》它讲什么事情讲的微细。烦恼是怎么生起的？它说出六个理由来，告诉你烦恼是怎么生起的。其实这烦恼生起这个事情好像也不是什么甚深的道理，但是你去各种经论你去看，这《瑜伽师地论》它说的，它全面地告诉你，和别的地方不同。

这是第三科解释烦恼的因由、烦恼生起的因缘。分两科，第一科「标列」，「烦恼因者，谓六种因」这是「标」。「一、由所依故」，以下这是「列」，有六个原因，生起烦恼。烦恼生起有六个原因的。第一个是「由所依故，二、由所缘故，三、由亲近故，四、由邪教故，五、由数习故，六、由作意故」，这是六个理由，这是「标列」。底下第二科是「随释」，也是分六科，第一科是「由所依」。「由此六因，起诸烦恼」，生出来很多很多的烦恼。

卯二、随释（分六科）　辰一、由所依

所依故者，谓由随眠起诸烦恼。

第一个「所依故者」，怎么讲呢？「谓由随眠起诸烦恼」，就是因为你心里面有随眠，以随眠为依生起烦恼的。这个「随眠」，就是种子、烦恼的种子。「随」这个字，是随逐不舍。这个烦恼的种子在你心里面居住，住在你的心里面，和你的心不舍，不分离的，它一直是在你心里面。但是在你心里面的时候呢？它是「眠」，就是隐藏在那里不动，没有动叫做「眠」。这个醒了呢？烦恼就活动了。或者是「眠」是潜伏在那里不动，不动就是静的意思。醒觉了就是活动了，就像人不睡觉以后起来工作了。所以一个眠，一个觉，烦恼的种子也是两个现象。一个是在那里…静静的在那里不动，不发生作用；第二个现象嘛，它活动出来了，那就不得了，所以用这个「眠」来形容这件事。「由随眠起诸烦恼」，就是由这个烦恼的种子生起来烦恼的活动。你有这个烦恼的种子，你就生起这个烦恼的活动，不然的话它不活动，没有这个烦恼。

这个唯识上这样的理由，在日常生活里面，非常的实用，很实用，很实用的。你在学校里面，你学做医生的，你就把医生这种知识，你在学习的时候，就熏成了种子在你的心里面。你若给人看病的时候，你这个学医的知识就出来活动了，这是什么病，要用什么药、用什么药，就活动。这是你是医生，那么现在造房子叫你画图出来，不行，因为你没有学过，你心里没有这个种子，做不来。这个种子是一类、一

类，烦恼亦复如是，也是一类一类的。

「谓由随眠，起诸烦恼」，这是叫做「所依」。说烦恼以随眠为所依。这个烦恼就是现行的烦恼，活动出来的烦恼，「依」隐覆在里面的种子为依止，所以就生出来烦恼了。如果没有这个随眠的时候，那就不能生烦恼，烦恼没有办法生起，那就是圣人了。

辰二、由所缘

所缘故者，谓顺烦恼境界现前。

「所缘故者」，第二个原因，不但是有随眠就决定会生烦恼，不是，还要有第二个原因「所缘故」。「所缘故」怎么讲呢？「谓顺烦恼境界现前」，顺「生」（生起的生），顺生各式各样的烦恼的境界，出现在前的时候，你烦恼才能生起的。爱烦恼这个境界出现，这个境界它随顺生起爱烦恼，这样的境界现前的时候，我们的心，我们明了性的心和这个境界一接触，这个时候这个爱烦恼才现行。外面有爱的境界来引诱，内里面有烦恼的种子，这时候才会生出烦恼的。如果没有境界现前，烦恼也不动，这是第二个原因。

辰三、由亲近

亲近故者，谓由随学不善丈夫。

就是因为你这个人向那个不好善丈夫、不好的人去学习，你随顺他去学习去，你和他在一起，他就是引导你，告诉你怎么贪，告诉你怎么瞋，告诉你怎么样愚痴，邪知邪见，你这样子你了不起。你跟他学习了这个呢？于是乎你的烦恼就重，各式各样的烦恼很重的。是「谓由随学不善丈夫」，这是第三个。

辰四、由邪教

邪教故着，谓由闻非正法。

第四个「邪教故着，谓由闻非正法」，就是你向那个坏人去听闻他说的道理，不合道理的事情，就是邪教。那么你熏习在这个呢，你的烦恼就特别重。比如说是这个我们不学这个军事，杀人的这些事情我没学过，我们造罪的时候，就不知道那些巧妙的杀人的方法，不知道。不知道，那么我们那样的烦恼、那样的烦恼罪就造不来。我们说是会造，但是是一般的，简单的事情可能都会做，那个复杂的事情，罪过的事情做不来。你不懂，这为什么不懂呢？因为你没学过嘛！是这么回事。

辰五、由数习

数习故者，谓由先植数习力势。

这个「数习」怎么讲呢？「谓由先」，就是说你以前，「植数习力势」。「植」，就是栽培过，你以前栽培过「数习力势」。栽培的时候怎么栽培呢？数数地这样做。这个「习」，就像那个鸟，那个小鸟在练习飞的时候，他数数的用两翅膀子去练习飞，到最后他就会飞了，是这么意思。说我们人你做什么事情，栽培什么事情，也是数数地学习，数数地做，做久了，你这件事你就会做。会做结果呢？你这个力量大，你这个力量就大一点。

比如说是「瞋心」，原来的瞋心并不大，原来的瞋心不大，但是那个老师告诉你

怎么样去害人，怎么样挖别人的墙角，事情很多很多的方法的。是直接去对付他，或从旁面对付他，从后面对付他，明地暗地，各式各样的方法。表面上和你很亲热，背后是给你一刀，各式各样的方法，你学会了，你常常做呢？很熟悉，就做这个事。这个时候，因为你学过嘛，一做就成功了，这样子呢？你的烦恼的力量比别人大。

「由先植数习力势」，那个「力势」，那个力量非常大，你若不数习就没有。就是通常比如说我们这个贪心也是一样，你不控制自己，老是放纵这一念贪心，一次二次久了，这个贪心就力量大，你想控制它都不容易。你若是第一次你就控制它，第二次控制它，第三次控制它，以后渐渐力量就小，渐渐就容易，就不起了，烦恼就不起了。

所以「谓由先植数习力势」，这个烦恼是这样子，戒定慧也是这样子。你数习它的力量就强，那么就成功了，道理是一样。所以从这地方看，任何人都有希望，得圣道这件事任何人都有希望，只要你肯常常栽培。一个小草放在花盆里头，天天给它一点水，你照顾它，慢慢地它就荣茂，就荣润茂盛起来。我们这一念心也是一样，这个戒定慧的事情也是一样，常常栽培它、常常的栽培它，它就会强。

辰六、由作意

作意故者，谓由发起不如理作意故，诸烦恼生。

这是最后第六个，这第六个倒非常重要，非常重要的。这「作意」怎么讲？「谓由发起不如理作意故」，就是你自己遇见一种境界的时候，能够发起一个不合道理的想法，就这个心情呢？就会引起来很多的烦恼生起。这个心所法，这是佛菩萨的大智慧，他会知道…我们说个白话，有个窍门，这就是个窍门。譬喻说是我们佛学院有个客厅，外面有人来要找某一个人。那个客厅有一个人，你找某人？他就来告诉你，说是外面那个人来找你，你去见他。就是这看门口这个人，可以譬喻为作意。不是外面那个人直接来，就来看你的，不是，中间有一个人的，中间有人，由那个人来联络，来联系这件事。这外面的人、里面的人，这两个人才可以见面。如果中间这个联系人说他今天不在，外面那个人来了，不能见他，就有这个问题。

说我们的心所法，心里也是这样子。出现了一件事，那么我们应该用什么样的心理和那个外面的境界接触？要经过这个作意心所的。这个作意心所若用如理的作意，就是一个境界；用不如理的作意，这是又一个境界。这件事，这个心所法里面有这么一件事，有这么一个窍，谁知道这件事？佛菩萨才知道。所以告诉我们这个烦恼的生起是这么回事。这样子这烦恼的生起有转变，也可以不生起，也可以生起。说这烦恼，我们是凡夫是有烦恼的，我的烦恼很重，我的贪心很重，瞋心也很重，我要出家修行可以吗？你自己对自己没有信心，但是这上面告诉你，这个作意，你若有如理作意，烦恼不能动，他不能动。烦恼生起的因缘不具足，不具足就不能生起，那么就没有事了嘛！若是说你若没有这个如理作意，那就不行。什么境界都很清净，但是你用不如理作意，就变成了污染了，清净的境界上变成污染了。你若如理作意，不清净的境界，就变成清净的境界了。

你看这佛菩萨说这个烦恼的生起，这里面有这么多事情。所以使令我们对于修学佛法的信心，就可以建立起来。不要说我不行，你不要这样说。

「由所依故」，因为内心里面有烦恼种子，如果把烦恼的种子完全断掉了，那就是阿罗汉以上的境界。以上的境界，他就在染污的世界也没有办法生烦恼，因为没有种子了嘛！所以不能生烦恼。所以阿罗汉的圣人面对「顺烦恼境界现前」的时候，心里也不会有烦恼。他就和恶人在一起，恶人也不能影响他。但是我们有烦恼随眠的人，那不行。有烦恼随眠的人，你烦恼境界现前，你又亲近不善丈夫，听闻不正法，

你数数的引起烦恼，你又常常的不如理作意，那就没有办法，那就很难，很困难，很困难的。

在这个《阿毗达磨杂集论》上它不说有六个，它就简要的说三个，一个「所依」，一个「所缘」，一个「不如理作意」，就这三个。有烦恼的境界，有所缘境，内心里有烦恼的种子，再加一个作意心所，烦恼生起，说三个而不说这六个。这里就说的详细了，你若有亲近不善丈夫，听闻不正法，有数习，加上这三个，这三个也很有关系。我们若是你常能够亲近善知识，听闻正法，数数的学习，学习戒定慧，那当然你的如理作意就强，你烦恼生起的因缘就减少了，他就容易得圣道，障道的因缘减少了，情形是不一样的。是「谓由发起不如理作意故，诸烦恼生」，这六种因缘，就是这样子，才「诸烦恼生」，很多的烦恼就生起来了。这是第三科是「烦恼因」，底下第四科「烦恼位」。

寅四、烦恼位（分二科）　卯一、总标列

烦恼位者，略有七种，一、随眠位，二、缠位，三、分别起位，四、俱生位，五、软位，六、中位，七、上位。

烦恼的这个位，「位」就是座位，一个座位，一个座位，这个烦恼在这个时候是这样子；到另一个位置是另一个样子；到另一个位置又一样，一样、一样这不同。或者说是烦恼的阶级，烦恼的位次，烦恼随顺各种不同的因缘就有不同的现象，或者这么说，这就是「位」。这是列出来，第一科是「总标列」。「烦恼位者，略有七种」，这是「标」，底下「列」出来：

「一、随眠位」，随眠就是种子时的阶段。

「二、缠位」，这个「缠」就是种子发出来活动了，发出活动的时候，就使令那个人受苦了，所以叫做「缠」，缠缚住他不得自在。

「三、分别起位」，分别起位，还是说这个缠。这个缠的烦恼的生起，有你故意的分别而生起的烦恼，你故意生起不如理作意就生出烦恼来了，由分别而生起，这样子就不同。

「四、俱生位」，也是「缠」，但是不须要怎么分别，它就任运的生起了，与生俱来的就会生起，那么叫俱生位。

「五、软位」，这底下后面三个，说到烦恼的轻重。「软位」，就是特别轻微的烦恼。「六、中位」，就是中等的，中间性质，它也不是太软弱，但也不是很强大，这是中位。「七、上位」，若上位就是特别强，这烦恼厉害，烦恼很重。那么这是把这个烦恼分成七个阶，七个位。

七个位，第一个是「随眠位」，第二个是「缠位」，而实在底下这个「分别位，俱生位，软位，中位，上位」，这五个位都是「缠」，都是现行的。不过现行中有分别现行的；有俱生现行的。现行之后有软、中、上的不同，是这样。这是「总标列」，底下「随难释」，随有特别难的地方加以解释。

卯二、随难释

由二缘故，烦恼随眠之所随眠，一、由种子随逐故，二、由彼增上事故。

这是第二科「随难释」。「由二缘故」，由二个因缘，由二种情况，「烦恼随眠

之所随眠」，这地方怎么讲呢？我就这样讲，看看好不好？烦恼的随眠所以成为随眠，就是这二个理由。我这么讲，你们各位想一想看怎么讲。

烦恼随眠的所以成为随眠的就是二个理由：「一、由种子随逐故」，就是这个种子，随逐你的心，它不舍离，他一直随着你的心不舍难，和你的心在一起。这个心？我们的心是有二种，一种是粗显的，粗显，有粗动分别的这种心；一种是微细不明显的心。现在说是这个「种子随逐」，随逐那个很微细不间断的那个心，一直随逐它，那么那就叫做「随眠」。烦恼若活动了是在明了心上面发生作用的，那就叫做现行。他没有活动随眠的时候，是在那个微细不间断、不明显的在那个地方隐藏着，那么叫「随逐」。

「二、由彼增上事故」，这烦恼随眠能成为随眠，是因为有增上事的关系。由于彼烦恼的种子，有增上事，才有烦恼的随眠的。「增上」是什么？就是眼耳鼻舌身意，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识在色声香味触法上活动的时候，你的内心在一切法的境界上活动的时候，就能增上烦恼的种子，就能造成烦恼的种子。烦恼种子从那儿来的？就是由你的心在一切法上活动，你生出贪心、生瞋心、生各式各样的烦恼，这样才造成烦恼的随眠的，是这样来的。你常常这样做，这烦恼就是特别厉害，烦恼种子特别的有力量，就是这么回事。

造成了以后，它就一直地随逐不舍，随时就去生出来烦恼的活动。一活动呢？又造成了烦恼的种了，又加强了烦恼种子的力量。这个种子随时又活动，活动了又加强了烦恼的种子的力量，所以叫做「由彼增上事故」。

由彼烦恼种子，有种种的根境识的活动，来加强烦恼种子的力量。如果你这个根境识这十八界听闻佛法，修学止观的时候，不去颠倒迷惑的活动，那么原来烦恼的种子就得不到增上事了，就得不到增上事，那么他的力量就衰微，就是枯萎了，那么就慢慢的就烦恼种子没有了。你深入诸法实相的时候，烦恼种子就没有了，因为什么呢？没有增上事了。那就是烦恼就随眠，就不成为烦恼随眠了，就清净了。

寅五、烦恼门（分二科）　卯一、由二门（分二科）　辰一、标列

烦恼门者，略由二门烦恼所恼，谓由缠门及随眠门。

前面第四科是「烦恼位」，烦恼因，烦恼位，这是烦恼门。

寅五、烦恼门（分二科） 卯一、由二门（分二科） 辰一、标列

烦恼门者，略由二门烦恼所恼，谓由缠门及随眠门。

现在是「烦恼杂染」这一科。里面一共是有九科。第一科是「烦恼自性」，第二「烦恼分别」，第三「烦恼因」，第四「烦恼位」，现在是第五科「烦恼门」。

「门」这个字是出入的意思，人从这里出去，也从这里入进来，就是他活动的时候，一定从这里经过的。现在我们内心里面的烦恼，也是有这样的门。有几个门呢？这里先说有两个门「略由二门」，简略的说烦恼有两个门。「烦恼所恼」，由这两个门，我们的内心为烦恼所扰乱。我们的心本来是很寂静，很自在的，很不错的。但是由这两个门我们的心就不寂静了，就不安乐了。那两个门呢？

「谓由缠门及随眠门」，「缠」就是烦恼有了行动，他能够发生「缠」的作用，缠绕着你，使令你不自在。第二个门就是「随眠门」，这个烦恼没有活动，但是与你的心也没有分离，这个门也是很厉害的。这是把这个门「标列」出来，「烦恼门者略有二门」这是「标」。底下「由缠门及随眠门」这是「列」。下面第二科「随释」，先解释「缠门」。

辰二、随释（分二科） 巳一、缠门

缠门有五种，一、由不寂静住故，二、由障碍善故，三、由发起恶趣恶行故，四、由摄受现法鄙贱故，五、由能感生等苦故。

「缠门有五种」，这个烦恼的缠，他有五个相貌的差别。

「一、由不寂静住故」，第一个相貌就是他活动的时候，就是使令你心里面动乱，不寂静，这就是苦恼。

「二、由障碍善故」，烦恼一活动的时候，使令我们的内心颠倒迷惑，颠倒执着。这个烦恼一动，贪心来了，瞋心来了，各式各样烦恼一动起来的时候，我们的理智本来就不强，这回烦恼来的时候，这个智慧非常的薄弱，就是烦恼可以纵横自在的颠倒执着。这个时候我们若想要做善事是不可能的，想要做好事是不可能的，就被烦恼障碍了，因为做善事是要用智慧的。现在烦恼这样强，这个智慧不能活动，所以这个善事做不来了，所以这就是为烦恼所恼，我们就想要做也做不来。

「三、由发起恶趣恶行故」，这个是更厉害了。「发起恶趣恶行」，这个烦恼一动出来，一发动了，就会创造出来堕落恶趣的罪业。「恶行」就是罪业，这个罪业使令我们到三恶道去，那么这个烦恼对我们就是有这种苦恼，令我们受这个苦恼。

「四、由摄受现法鄙贱故」，前面说发起恶趣恶行，是说造了这样的罪以后，将来要到三恶道去，将来要受苦。现在呢？「由摄受现法鄙贱故」，现在因为我们的烦恼一动了，「摄受」，就是积成，积聚成就，就是成就了。「现法」，就是我们的色受想行识是现法。我们的色受想行识为烦恼的逼迫，造成了罪过，造成了罪过的事情，为人所轻贱。就是或者受到法律的制裁，我们杀生偷盗，各式各样的罪过，造成了的时候，法是现在；「发起恶趣恶行」，那是将来的事情，现在受到法律的制裁；或者是我们有什么荣耀的事情也都被取消了；被人家呵斥，社会上的舆论呵斥我们，所以这就叫做「摄受鄙贱故」，也就是我们被我们的烦恼所恼。

「五、由能感生等苦故」，第五个我们烦恼一活动，就使令我们造成了很多的痛苦，生苦、老苦、病苦，爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，各式各样的苦都成就了。

这一共是五个，由「缠门」，烦恼活动出来的时候，我们有这五种的苦恼，被这个烦恼所苦恼，有这五种。

巳二、随眠门

云何随眠门所恼？谓与诸缠作所依故，及能引发生等苦故。

「云何随眠门？」前面「缠门」解释完了，现在解释第二个门「随眠门」。怎么叫做「随眠门所恼」呢？「谓与诸缠作所依故」，随眠就是烦恼的种子，烦恼在种子状态的时候，它没有活动出来，它在休息，烦恼在睡觉，它没有活动，法有活动它有什么事情呢？它对我有什么苦恼呢？有！「谓与诸缠作所依故」，它就会活动出来作依止处。烦恼能活动，就是因为有随眠的关系，有烦恼的种子，所以它是一个根本，烦恼种子反倒是最厉害了。「与诸缠作所依故」，那个种子为烦恼活动作依止处的，若没有烦恼种子，就没有烦恼的活动了。所有的烦恼活动，都是因为有烦恼种子的关系，所以这烦恼种子也是很厉害。

「及能引发生等苦故」，它若是为烦恼缠作依止处，烦恼一动就引发出来种种的苦。种种苦还是烦恼种子的作用。所以随眠门也是要注意的，要解决这个问题的。这是由二门，第五由「烦恼门」，「由二门」说到烦恼的过失，对我们的伤害。这底下第二科「由七门」。

卯二、由七门（分二科）　辰一、标

又由七门，一切烦恼，于见及修，能为障碍应知。

这是第一科是「标」。前面两个门，还可以说有七个门，从七个门来说明它扰乱众生的相貌。「一切烦恼，于见及修」，这底下还是属于「标」，总起来说呢？前面我们说到烦恼的体相，「萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒禁取、贪、瞋、痴、慢、疑」，那段文我们应该熟悉，应该多读多少遍，要熟悉，什么叫做萨迦耶见？什么叫做邪见？什么叫做边执见？要熟悉！这「一切烦恼」就指那一些烦恼。

「于见及修」，对于我们佛教徒若想要见道，我们想要得到慧眼，能见到第一义谛，还想要修学无上的佛道，修道，修学圣道。见道以后要修道。「能为障碍」，这个烦恼它的能力就是障碍我们做这件事，叫我们不要修道。不要见道，也不要修道，永久的被我控制住，在这里迷惑颠倒受苦，这烦恼的本事就是这么大。「应知」，我们学习佛法的人应该知道，这个烦恼是这样子的。

辰二、列

谓邪解了故，不解了故，解了、不解了故，邪解了迷执故，彼因依处故，彼怖所生故，任运现行故。

「谓邪解了故」，这底下是「列」出来这七个门，前面这句话都是「标」，就是标出个大意，底下正式的说出来七个门。那七个门呢？

「谓邪解了故」，就是对于我们所应该知道，所应该认识，所应该通达的事情，不能够正确的明了，它叫我们向错误的方向去了，「邪解了故」。比如这个身见，十个烦恼第一个是身见，在色受想行识里面没有我，他就偏要执着有个我，这就是搞错

了。「解」明白的不对，错了。（边见）边执见，断见常见，其实也不断，也不常见。有这拨无因果这些事情，其实有因也有果，但是就是认为没有因果，那么就变成邪见了。这些事情呢？「谓邪解了故」，就是对一切法的真实相搞错了。这烦恼有这样的本事，叫我们搞错了。

「不解了故」，这是无明，贪瞋痴，愚痴就是无明。叫我们不明白，什么叫做第一义谛？不明白。什么叫做缘起？不明白。什么叫善有善报，恶有恶报？出世间因果的道理？它叫我们不明白，不知道是怎么回事情。

「解了不解了故」，这是疑。疑惑，对于这件事也明白多少，但是又不明白，就是不决定，究竟是怎么回事情，犹豫不决，叫做疑惑。

「邪解了迷执故」，前面就是三个，「邪解了故，不解了故，解了不解了故」，这是三个门，第四个门「邪解了迷执故」。对于所邪解了的事情，还执着得很厉害，自己错了，不认错，还认为是对，特别是对的，就是这样迷惑执着，所以叫邪解了。这个邪解了，就是这十种烦恼，前面说十种烦恼都是这样子。主要是什么呢？就是苦谛集谛，就四谛就是前两种谛，就是苦谛集谛。苦谛是什么？就是我们的生命体、这个色受想行识，这就是苦。所有的苦都在这里，生苦也是它，老苦也是它，病苦也是它，死苦也是它，爱别离，怨憎会，求不得都是在这里。那么在这里，我们对色受想行识不太明白，但是不承认不明白，反倒认为自己很对，这样执着，「邪解了迷执故」。

「彼因依处故」，这是第五句，第五门。「彼因依处故」，这个苦集二谛是烦恼的因，烦恼就从这里来。这个「依处」怎么讲呢？可以来回的讲。这个色受想行识的苦谛，是烦恼的依止处，就是色受想行识里面生出烦恼来；但是色受想行识也是由烦恼来的，所以它又是苦谛的依止处。苦谛以谁为依止处呢？以我们的烦恼为依止处；烦恼依谁为依止处呢？依苦为依止处，依色受想行识为依止处。所以它们的关系是非常的密切的，是「彼因依处故」。这个烦恼十使前面说这个是苦谛集谛的因处、依处。烦恼又是它的因依处，苦谛也是烦恼的因依处，就是这样说。对于苦谛都是迷惑不明了。

「彼怖所生故」，这是说什么呢？这是说灭道两谛。灭谛和道谛是出世间的因果，是圣人的因果。圣人的因果是清净无漏的善法，我们凡夫这个理智、智慧非常的少，而又很软弱，最有力量的就是烦恼。这个烦恼的作用，使令我们爱乐生死的境界，爱乐颠倒迷惑的境界，这个烦恼使令我们不欢喜灭道二谛。若是听闻佛法的时候，对佛说大涅盘，离一切相的境界，生恐怖心，害怕。恐怖，生悬涯想，就像人走到高涯上面去，这个脚膝就酸，腿就酸了，腿就软了。现在说我们的烦恼，身见，执着有我、有我所，有贪瞋痴的烦恼的人，若是听闻大涅盘的境界，生恐怖、害怕，害怕这个境界。就算是有一点信心，有一点欢喜心，但是我能得到吗？我能够成就那样的圣德吗？就生恐怖想，「彼怖所生故」。所以这样子呢？就是对于圣道的认识，也是不正确的，「彼怖所生故」。彼灭道二谛是烦恼生恐怖的地方，从这里生恐怖心。所以也就是我们的烦恼，听佛说到苦谛，说到灭谛，说到道谛，也用烦恼的分别心去攀缘的时候，又引起种种的误会，是这样的意思，说「彼怖所生故」。

「任运现行故」，这是最后一句，最后一门。「任运现行故」前面这一共是七句，前六句是属于见道所断的烦恼，分别烦恼。修道的时候，就是已得圣道以后的圣人，他们所断的烦恼是任运现行的烦恼，就是不须要特别去思惟，这烦恼就出来了。高慢心也是，贪心、瞋心也是这样子。这个时候这个分别的烦恼都已经清净，没有了，就是有俱生的烦恼，任运现行的烦恼还在。这个时候这个断烦恼的力量是有了，是继续向前进，得不退转了。

这是说到七个门，这七个门的说法，包括了前面这两个门，但是又进一步的说到圣道的事情。

寅六、烦恼上品相（分二科） 卯一、征

云何烦恼上品相？

「云何烦恼上品相」，前面是第五科「烦恼门」，这底下是第六科「烦恼上品相」，就是最强烈的烦恼的相貌是什么样子呢？分两科，第一科是「征」，就是问。

「云何烦恼上品相？」前面「烦恼位」那个地方提到上品相，这个地方就加以解释了。怎么叫做烦恼的上品？就是最强烈最厉害的烦恼的相貌呢？

卯二、释（分二科） 辰一、标二相

谓猛利相及尤重相。

就是这个，这底下解释，先标出来这二个相貌。

这两个相貌，第一个「猛利相」是什么意思呢？就是烦恼一动作出来以后，不容易制伏。这贪心来了，你想叫它不贪，不容易。瞋心来了，你叫他不要再瞋，不行，不容易，难可制伏，这叫做「猛利相」。

「尤重相」是什么意思呢？就是也是特别重，小小的一点，引发烦恼的事情就不得了，这个烦恼事情就很厉害。小小一点事情，烦恼动作起来就不得了。有的人性格温和一点，小小的境界，他生的烦恼也可能引起烦恼，也可能不引起烦恼，那就是烦恼轻微。但是有的人不是，小小的就不得了。这是「标」出来两个相貌，就是烦恼上品相，这底下举出六种。

辰二、举六种（分二科） 巳一、标列

此相略有六种，一、由犯故，二、由生故，三、由相续故，四、由事故，五、由起恶业故，六、由究竟故。

「此相略有六种」，就是这个烦恼的上品相，简单说有六个相貌。「一、由犯故，二、由生故，三、由相续故，四、由事故，五、由起恶业故，六、由究竟故」，这是六个相貌。前面是「列」出来，底下解释，先解释「由犯故」。

巳二、随释（分六科） 午一、由犯故

由犯故者，谓由此烦恼缠故，毁犯一切所有学处。

「由犯故」，这句话怎么讲呢？这就是说我们这个智慧没有力量，因为这个烦恼的活动出来了以后，就「毁犯一切」，破坏了我们在佛法僧前面所受的一切戒法。我们受的戒法，这烦恼一动出来，就把戒都犯了，不持戒了，这是一个烦恼重的相貌。能持否？能持。到时候烦恼来了，就不持了。

午二、由生故

由生故者，谓由此故，生于欲界苦恶趣中。

这是第二段，「由生故者：谓由此故，生于欲界苦恶趣中」，烦恼的上品相还有一个相貌，就是「由生故」。

「谓由此故」因为烦恼一动，造了罪了，这个罪会令我们怎么的呢？生于欲界。就是叫我们投生在欲界的「苦恶趣中」，很严重的，痛苦的恶趣里面，就是地狱饿鬼畜生的世界去了。到了地狱饿鬼畜生的世界去，这要重的罪过才能有这种力量的。

午三、由相续故

由相续故者，谓贪等行，诸根成熟，少年盛壮，无涅盘法者。

第三段「由相续故者」，怎么叫相续故者呢？「谓贪等行，诸根成熟，少年盛壮，无涅盘法者」。

「谓贪等行」，贪行、瞋行、愚痴行，这个「行」就是活动，「贪」就是烦恼。这个贪的烦恼活动出来了，这是贪行，但是主要是三种烦恼，贪、瞋、痴。这个说是贪行瞋行愚痴行是什么意思呢？就是这三种烦恼，是特别的强烈。这样的众生，是在什么时候有这样的烦恼的呢？

「诸根成熟」，他的眼耳鼻舌身意这六根都成熟了，不是小孩，小孩还不行，不算数。就是在少年到中年的这个时候。这个时候身体盛壮的时候，身体盛壮的时候，他又是烦恼特别重的时候，这个烦恼是很厉害的。烦恼厉害，为什么叫做「相续」呢？这句话怎么讲呢？

「无涅盘法者」，就是在他的生命体里面没有圣道的善根，没有栽培圣道。在《瑜伽师地论》上的意思，就是有的人是没有出世间的善根的，这个人就是永久也不能够得圣道的，有这种人。这种人他的贪瞋痴的烦恼是没有办法停下来的，就是一直这样相续下去。这是烦恼重的人，就是这种人。

午四、由事故

由事故者，谓缘尊重田，若缘功德田，若缘不应行田而起。

这是第四个，「谓缘尊重田，若缘功德田，若缘不应行田而起」。

「由事故者」，就是由烦恼发动以后，所造作的罪过的这个事情，烦恼所造的这件事，是严重的，那么就叫做烦恼的上品相。什么呢？

「谓缘尊重田」，就是他的心在什么地方造罪呢？在自己所尊重的父母边造罪。父母是属自己所尊重的境界，或者是等同于父母的这种关系的人。你在父母边造罪，或者是你骂、毁辱父母，或者是有其他罪过的行动，那么这就是上品的烦恼了。这个「田」是什么意思呢？田是所种的，农夫能耕田，栽培这个稼穑，秋天的时候可以有所收获，得到谷了、得到粮食，得到了很多的食品。就是在父母边，你能够孝顺恭敬，你就能够得到很多的福德，所以叫做「田」。现在若是在父母边造罪，造罪将来要得到罪过的果报的，也有田的意思。在父母边，这样尊重的身份的人旁边造罪的时候，足见那个烦恼是很重的，叫做上品烦恼。

「若缘功德田」，这「功德田」就是三宝，佛宝、法宝、僧宝。在这样的所缘境上面，这是有大功德的地方，佛也是大功德，法也是大功德，僧也是大功德的境界。我们应该在这里发恭敬心，尊重心，造作种种的善根，栽培种种的善根才对。结果这个人呢？在这里造罪。足见那个人的烦恼是很重的，是上品的。

「若缘不应行田而起」，这就是其余的这些人，其余的这孤苦贫穷的这些人，你在那里造作种种，没有慈悲心，你造作种种罪过，烦恼也是很重的。人家说杀富济贫，反倒到贫穷那里去做种种罪过，一点同情生不起来，足见这烦恼是很重的。

午五、由起恶业故

由起恶业故者，谓由此烦恼缠故，以增上适悦心，起身语业。

这是第五，「由起恶业故者，谓由此烦恼缠故，以增上适悦心，起身语业。」前面是说是造作罪过的境界来说，从造作的境界上表示烦恼重。现在「由起恶业故」，是在你心上说，在造罪的人的心上说。

「谓由此烦恼缠故，以增上适悦心起身语业」，由于你内心的烦恼的活动，烦恼在活动的时候，你去造这个罪的时候，你心里面非常的欢喜，非常的高兴。这个事情计划好了，去造的时候心里欢喜，做成功了，还要庆贺、庆贺的。所以这是「增上」，就是特别强烈的，非常勇猛的，快乐的心情，发动出来的身语的罪业，就是有时候。

这上面，前面说是「由相续故者，谓贪等行，诸根成熟少年盛壮，无涅盘法者」，这是造罪的这个人在什么时代？在小孩造罪呢？是壮年的时候造罪呢？是老年的时候造罪呢？这还有差别。就是壮年的时候造罪，不得了，和老年不同。因为诸根衰退了，这个人年纪很大了，诸根衰退了，他若造罪，同样是罪，但是他的罪轻一点，若是壮年就不得了，这还是不同。小孩子又不同，小孩子造罪，多少还有一点天真的气氛，他和壮年不同。所以壮年造罪是厉害，做福、做功德也是一样。小孩子做功德，老年人做功德，壮年人做功德，壮年人也是厉害，也是不同。同样做功德，这个壮年人造的，他的功德大一点，还有这样的事情，造罪是这样子。

午六、由究竟故者

由究竟故者，谓此自性上品所摄，最初软对治道之所断故。

这是第六句，「谓此自性上品所摄，最初软对治道之所断故」，这是又一回事情了，「由究竟故者」。

「究竟故者，谓此自性上品所摄」，谓此烦恼的体性是说，前面标题是说上品的烦恼，是属于上品的烦恼。这个烦恼在佛教徒来说呢？是「最初软对治道之所断故」，就是你修学戒、定、慧，修学四念住的时候，断这个烦恼的时候，用的是什么样的道行？什么样的道力来断烦恼呢？软品的，不是很高深的道行，就是初初的，有这样的道力就把烦恼断了。

这个事情也是出乎我们意料之外，我们认为烦恼特别强，道力也要特别高才可以，结果不是，结果是那个道力不是太高，就把这个上品的烦恼断掉了。最后的上品烦恼、中品烦恼、软品烦恼，最微细的烦恼要特别高的道力才能断，原来是这样子，这修行的事情还是这样的。这个最微细的烦恼不容易断，是不容易断的。

「谓此自性」，属于上品的烦恼，这修行人最开始成就的软品的对治道，这是最起码的对治道，「所断」。这个对治道，能把烦恼断掉了。这是说到第六。

寅七、烦恼颠倒摄（分二科）　卯一、举颠倒（分二科）　辰一、标列七种

烦恼颠倒摄者，谓七颠倒：一、想倒，二、见倒，三、心倒，四、于无常常倒，五、

于苦乐倒，六、于不净净倒，七、于无我我倒。

这底下第七「烦恼颠倒摄」，就是用颠倒和烦恼来配合一下，解释一下，这样意思。「颠倒」，这个「颠」是高，山的最高处就叫做「颠」。「颠」倒过来了，倒过来就变成下了，其实就是错误的意思。

那么在这里说「颠倒」有七种：第一个是「想倒，二、见倒、三、心倒，四、于无常常倒，五、于苦乐倒，六、于不净净倒，七、于无我我倒」，这是七种倒。

「烦恼颠倒摄」这科的大科的名字是这样。分两科，第一科是举出来这个颠倒。又分两科，第一科「标列七种」，这七种「标列」出来了。第二科「别释」三倒，七倒里面解释这三种倒。三种倒，先解释想倒，怎么叫做「想倒」呢？

辰二、别释三倒（分三科）　巳一、想倒

想倒者，谓于无常、苦、不净、无我中，起常、乐、净、我妄想分别。

就是我们的色受想行识，是刹那刹那的生灭变化，终究是老病死，是一个必朽之物，一定是要败坏的，这个身体。不管是怎么样健康，不管怎么样长寿，终究是要败坏的。这是个无常物，但是我们心里总是常，总是希望他常，希望他永久，总是要万岁。乐与苦，前面于无常起常想。

于苦起乐的想，这个色受想行识是苦恼的，会有很多很多的苦恼。刚才说的，老病死苦，怨憎会苦，爱别离苦，乃至坏苦、苦苦、行苦都是苦，但是我们总感觉到不苦，感觉到快乐。这是因为从久远以来，这个颠倒心的心情，总希望这个乐。虽然感觉到苦，心还是希望那个乐，所以总是执着这个乐。所以于苦不知道是苦，而认为是乐，这样的想法就是「想倒」。

「净」，这个色受想行识是个臭秽的，但是总感觉到不臭秽，很清净，很好。

「于无我我想」，本来这个身体里面没有常恒住不变异的我，但是还是认为是有我，这样的妄想。

所以「于无常，苦，不净，无我中」，起常想妄想分别，起乐的妄想分别，起净的妄想分别，起我的妄想分别，这就叫做「想倒」。怎么叫做「想倒」？就是这就是「想倒」。这样的妄想分别，是我们凡夫日常生活里面的一种思想，习惯了的思想，也就是我们的一个希望，老是希望这样子，尽管很困难，还是希望，还是希望是这样子。那么这就叫做「想倒」，这样说呢？这个想倒是很普遍的。

巳二、见倒

见倒者，谓即于彼妄想所分别中，忍可欲乐，建立执者。

「见倒」怎么讲呢？「谓即于彼」，就是说我们的心情在妄想分别里面，在无常、苦、不净、无我中，起常乐我净的妄想分别的里面，「忍可欲乐」。

「见」这个字里面有智慧的意思，是有一点智慧的意思。有智慧这话怎么讲呢？我们一般的人，也不去讲究什么道理，只是我欢喜就是这样子，我欢喜这样，我就去追求就是了。等到有头脑的人，有思想的人，他要说出个道理来的。说我希望是常，会说出一个道理来的。常、乐、我、净，都说出个道理来的。说出道理说得你还不能不相信。说出来语言，写出来书，告诉你怎么、怎么地，就是这样子，更加强了自己

的执着。自己也相信自己说的理论，也劝别人相信这个理论，大家一直的这样子去「忍可欲乐」，就是非常同意，认同这样子，是的，是常乐我净的，是这个意思。「忍可」，同意这样的说法，「欲乐」，就是特别欢喜，是的，这么做是对的。

这社会上的确是那样子，说是那个有学问的文学家，他会说出很美丽的言句，使令大家还欢喜读，读他的言句。自古...从多少年，几百年，几千年，还有人继续读，继续读这个言句是，「忍可欲乐」，就这样子，那么这就叫做「见倒」。

前面说「想倒」是一般人的境界；「见倒」就不是平常人了。「忍可欲乐，建立执着」，本来虽然有执着，执着也不是那么厉害，这一来可是特别厉害了。

巳三、心倒

心倒者，谓即于彼所执着中，贪等烦恼。

第三个是「心倒」。「谓即于彼所执着中贪等烦恼」。「心倒」是指什么说的呢？就是在彼所执着的常、乐、我、净里面，也就是在无常、苦、不净、无我中，起常乐我净的妄想分别里面，或者在执着里面。

「贪等烦恼」，就是引起这是常乐我净的，这个色受想行识是常乐我净的，于是乎贪的烦恼更起，更厉害，瞋的烦恼也厉害，各式各样的烦恼都是很厉害的，这样意思，这叫做心倒。这个心都颠倒了。

这样说呢？「想倒」，想的颠倒，是普遍都是这样子。这「见倒」，是单独指外道说的，就是有学问的人，这些外道。这个「心倒」，就是一般的凡夫了，或者说在家人，心倒。这加起来是三倒，其实也就是七倒。

「即于彼所执着中，贪等烦恼」，所以修四念住正好来对治这个常乐我净。对治常乐我净，就没有想倒；没有想倒就没有见倒；没有见倒也就没有心倒，那么就得解脱了，是这么意思。

卯二、烦恼摄（分三科）　辰一、标列

当知烦恼略有三种，或有烦恼是倒根本，或有烦恼是颠倒体，或有烦恼是倒等流。

这是第二科「烦恼摄」，这里面分三科，第一科「标列」，第二科「随释」，第三科「别广」。这底下是第一科「标列」。「当知烦恼略有三种」，前面说七种颠倒，约类别来说，就是有三种，那三种呢？「或有烦恼」，是颠「倒的根本」，或者有的烦恼是颠倒的体相，或者有的烦恼是颠倒的等流。这是「标列」出来，底下解释。第二科是「解释，也是分三科，第一科是「倒根本」。

辰二、随释（分三科）　巳一、倒根本

倒根本者，谓无明。

「倒根本者」，我们对于色受想行识生起常、乐、我，净的颠倒，根本的原因是什么呢？为什么会生出颠倒呢？「谓无明」，就是我们没有智慧，不认识这个色受想行识的真实相。这个不认识它的真实相的这个就是「无明」，不明白，这是最根本的烦恼。最根本的烦恼，也就是最微细的烦恼，我们自己不觉知，自己不知道这个烦恼。我们日常生活的事情，我们要特别注意的时候，虽然还不能够认识最微细的烦恼，但是会知道，由烦恼向前推，是感觉到是非常微细的。平常的举心动念，这个心

动念的时候，会知道是非常微细，就会知道这件事。我们若是心里面也没有、不感觉到有什么贪心，有什么愚痴心的时候，我们感觉好像没有什么事，其实那个时候就是无明的境界，就有无明的境界。无明的境界，其中我们感觉…我们是…若是不做什么也不感觉到什么，若做就会知道，感觉一个最严重的、最厉害的这个无明的作用，就是执着什么都是真实的这件事，无论什么都是执着是真实的。佛说一切一切色受想行识，眼耳鼻舌身意，乃至山河大地，地水火风都是假的，有若无的样子，不是真实的。但是我们的心情，执着都是真实的，无论什么事情都是真实的。像那个风一吹，树叶一动，是真的，就执着是真的，小小的那么一飞也是真实的。看见有人瞪你一眼，也是真实的，什么都是真实的，不知道是假的。我们一动念就执着…你看那个怪物，他怎么不一开始就认为是假的呢？不这么分别，认为都是真的。只有什么时候会有一点动摇执着真实的心情呢？我们执着真实的心情被动摇了一下，什么时候呢？是做完梦，醒梦的时候。做特别有意思的梦，印象特别深刻的时候，但是醒了没有，没有这么回事，那么你若在这里想的时候就知道，我在认为是真实的时候，可是一醒的时候，什么也没有，就是那个执着真实的对不对呢？就这个时候会有这么一点，但是很快就忘了，还是认为什么都是真实的。所以这个执着真实这个地方，就是那个无明的一个作用，执着真实。不知道是假的，还是那个无明，不知道。执着真实，这都是这个作用。

「倒根本者，谓无明」，无明是很厉害的。你执着是真实的，然后心就动，然后这个贪来了，瞋来了，各式各样的烦恼会来了。若知道是假的、是空的、无所有的，心就不动。不动，所有的烦恼都不动了。所以「倒根本者：谓无明」。那么我们若修行的时候，修四念住的时候，一定要观察到这里，要观察身、受、心、法、观察色受想行识都是假的，都是空的。

这个看出来这个《金刚经》非要认真的学习，当然《金刚经》是最好。不过《金刚经》还是有问题的，就是你不容易找到最合适的参考书，最好是《大智度论》。《大智度论》告诉我们修四念住的时候，就是要破真实，执着真实的心情。你常常作如是观，常常作如是观。慢慢地、慢慢地，思想上就转变，就起变化。一起了变化，烦恼就开始降低了，逐渐、逐渐就不起了，分别烦恼不起了，就得无生法忍了。所以「倒根本者：谓无明」，要从这个地方开始修行，开始修行。非要常常读经，读经把这个佛的法语要记住。

这个《辩中边论》上有一句话「忘圣言」，这是一个过失。我们修行有什么过失？「忘圣言」，佛的法语忘了，忘了这句话，就不知道怎么修行了，你不要忘了这句话。比如说你学《金刚经》，「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」，你不要忘，你常常的走路也好，坐在那里也好，你心里面把这句法语把它现出来，现出来然后思惟。其实这句话谁都能背得住，那几个字谁都能认识，谁也都能背下来，但是问题是什么？你要用念，用四念住的念，要把它现出来，然后常思惟观察才可以。

这个修行其中还发现一件事，就是佛告诉我们修行这个次第里面，我们发现一件事，发现什么事？告诉我们在心平气和的时候修行，就是也没有人来骂我，也没有人来赞叹我，就是没有人睬我是最好的时候。我心里面什么事也没有，心里面很轻松，没有压力，这时候修这个四念住。这时候把这个心收回来用这个奢摩他，毗钵舍那的方法思惟，「若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨」，这是我空观。

「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来」是法空观。其实就是不须要很多，就这件事就够了。思惟是假的、是空的。色受想行识都是假的、都是空的。「照见五蕴皆空，度一切苦厄」，就这么做就好了，今天也这样做，明天也这样做。

你看这《阿含经》，看我们出家人的戒律上，不是说我们诵的戒本，不是这个，是《广律》。戒本上有这个《广律》，那上面就说到一些事情。或者是在树下，不是在室内，在树下经行，经行一会坐下来，坐它几个钟头要再经行，干什么？就是做这

件事，就思惟我空、法空，也就是来破这个根本无明。这个时候心情没有压力，说是「佛法不离世间觉」，对的，到城市间去修行去，当然你可以，我是不可以，我还是要到山里面寂静的地方比较好。好什么呢？就是没有人睬我，我也不须要去睬别人。别人不睬我，我的心里面就是思惟，破这个根本无明。

不是说是我心里面很浮动起来了，贪心很大起来了，瞋心很大起来了，不是这个意思，固然那样的烦恼来了也要调伏，但是真实用功不是这个时候。是在寂静处，心里面平和的时候，用奢摩他、用毗钵舍那这样用功。当然这样子，偶然的也可能会有些浮动，但是那不是，那是少数。多数用功的时间是心里平静的时候，破这个根本的执着，多数是这样子。你常常这样做，我们在经论上看，有人结夏安居三个月成功了，得无生法忍了，三个月。说我们不...我们的业障重，我们三年也可以吧！他三个月，我们三年怎么样？三年或还没有成，但是已经有好消息了。

说是今天有一个什么大法师来了，很多人要去听讲，心里就动了，要去听讲，去听讲也是好，也是对的，所以这个地方就是有点问题。如果你若把这些经论，像《瑜伽师地论》像《金刚经》、《大品般若经》、《大智度论》、《瑜伽师地论》，《大般涅盘经》、《华严经》、《法华经》这些经，你能够用功的修行，就够了。什么大法师还能超过这个事情！超过这个经论。思想就稳定下来了，什么境界不动。但是你思想没有稳定，还非动不可，那就好了，那也可以动，去听一听也是对。不去还不行，不去心里不舒服，也是可以去，我就是这样子，我以前也是这样子。但是现在我心里面没有这个事情，说这话什么意思呢？你要用功修行，非要心里不要动。忽然间往那里跑跑，忽然间往这里跑跑，不行，你的心不安下来不行。

所以这地方是说烦恼，说烦恼就知道用功也就是...从这地方就得到用功的消息，是这么意思。「倒根本者：谓无明」。

巳二、颠倒体

颠倒体者，谓萨迦耶见，边执见一分，见取，戒禁取，及贪。

「颠倒体者，谓萨迦耶见」，这「颠倒体」是什么呢？「谓萨迦耶见」，就是从无明里面发出来的萨迦耶见。前面怎么讲的，什么叫萨迦耶见？（智禅法师你讲什么叫萨迦耶见？「萨迦耶见者，谓由亲近不善丈夫，闻非正法，不如理作意故，及由任运失念故，等随观执五种取蕴，若分别不分别梁污慧为体。」对，你记住了，看来你是用功了。）

什么叫做「萨迦耶见」？「颠倒的体就是萨迦耶见」，「亲近不善丈夫，听闻非正法」，在色、受、想、行、识里面随一样去观察思惟，认为是我、我所。那么这里有分别我执，有俱生我执的不同。那么这就是颠倒的体，执着有我，就是不对的，这是萨迦耶见。

「边执见」，就是断见是一边，常见是一边，而这里说边执见里面本来是有两分，一个是常见，一个断见，现在说其中的一分，一分是什么呢？就是常见，指常见说的。边执见的常，认为是有个常恒住不变异的我。

「见取、戒禁取」，前面这十种烦恼常常读，常常读，熟悉一点就知道每一个名字是什么意思。

「及贪」，就是贪着心、贪心，那么这就是颠倒的体。

巳三、倒等流

倒等流者，谓邪见，边执见一分，恚，慢，及疑。

这是「烦恼杂染」，里面一共是九科，现在是第七科「烦恼颠倒摄」这一科。这一科第一科是「举颠倒」讲完了，现在第二科是「烦恼摄」。「举颠倒」，就是举出来那七种颠倒，然后又加以解释。第二科「烦恼摄」，就是颠倒和烦恼配合一下彼此的摄属。这里分三科，第一科是「标列」，标列就是前面说的「当知烦恼略有三种，或有烦恼是倒根本，或有烦恼是颠倒体，或有烦恼是倒等流。」倒根本是什么，谓无明。颠倒体者，谓萨迦耶见、边执见一分，见取、戒禁取、及贪。这是四种「颠倒的体性」，四种颠倒的体性，在十种烦恼里面就是萨迦耶见，边执见的一分，见取，戒禁取，加贪。这里一共是五种。剩下来就是第三科「倒等流」。

这十种烦恼配这四种颠倒，只说到五种。刚才说的萨迦耶见，边执见一分，见取，戒禁取及贪，只说到这五个，五个实在只是四个半，其余的没有标，没有说出来，其余的没有说出来，究竟那是怎么回事情？这就属于第三科「倒等流」，就是颠倒法的同一类性质的东西，虽然没有把它放在里面，但是它也是它的同类性质的，就是这样意思。

那几种呢？「谓邪见」，十使里面的那个邪见，还有「边执见」的一分，前面说边执见的一分就是常见，那是颠倒体里面的。那么还剩下来的边执见应该就是断见，断见没有放在里面，它就属于等流了。还有「恚、慢」，恚和慢和疑也没有放在颠倒体里面。那么它这几种属于什么呢？属于是倒的等流。

前面说颠倒的根本就是无明，完全是由无明里面出来的。「无明」，就是不知道一切法都是虚妄的，执着是真实的。从这里面看出来，执着有我见，有常见，有断见，有邪见，有见取，戒禁取，有贪，恚，慢，疑这几种，所以剩下来的就还是这些颠倒的等流，同一类性质的，遭遇到不同的情况，所生起的反应，就叫做「倒等流」。

这个「邪见」，拨无因果，这也是无明，也是这样子。

「边执见」，前面常见之外是断见。断见，不知道因有感果的作用，得到果以后，他又会去生出来种种的烦恼，生出来种种的业力，又去感果报。由因而果，由果而因，就是相续不断的流转下去，不是断了的。但是人有无明的关系，就是智慧不对，就是颠倒执着，执着是断的，所以还是颠倒的等流的。

「恚」，就是瞋心，瞋心就是这里面说是...「贪、恚、慢、及疑」是怎么回事呢？是外道他执着边执见，执着有身见，有各式各样的执着。你赞叹他呢？他还算欢喜，你若回驳他，说他：你说的不对，你是邪知邪见。他就会「恚」，就瞋恨了。这是在他的「见」、在他的思想上引起的愤怒，引起的这个瞋恨心，那叫做「恚」。不是我们一般的贪着五欲，满意了就贪，不满意就会恨，和那个不同。那个是属于爱烦恼，这是见烦恼的。

这个「慢」，就是他有这个思想的时候，有所执着的时候，那么当然他是慢，他就高举，心里面就是轻视别人，认为自己有高尚的理想，所以那就叫做慢。但是究竟怎么回事？他还是有「疑」的，没有见道，只有佛教徒得入圣道的人，没有疑。得入圣道，得初果以后也好；大乘得了无生法忍也好，对人生的真相，诸法的真实相没有

疑问了，决定是这样子。不会你张三、李四说出个什么理论来，他会动摇，没有这回事情，不随别人的舌头转了。但是没有入圣道不行。比如说是外道，他心里面虽然和别人讲，宣扬他的真理，好像他好像真实的，但是他心里还是不决定的，所以他还是有「疑」。还是由那无明里面流露出来这么多的烦恼的，所以这是倒的等流。

辰三、别广

此中萨迦耶见是无我我倒。边执见一分是无常常倒。见取是不净净倒。戒禁取是于苦乐倒。贪通二种，谓不净净倒，及于苦乐倒。

「此中萨迦耶见是无我我倒」，这是第三科「别广」。「烦恼摄」里面分三科，第一科是「标列」，第二科「随释」，现在第三科「别广」，就是详细的把它配一配，和这个颠倒、和烦恼说一下。

「此中萨迦耶见，是无我我倒」，就是在无我法中，色受想行识里面没有我嘛，他偏要执着有一个我，这是一种颠倒。

「边执见一分，是无常常倒」，就是执着有我，执着这个我是常恒住、不变异的。

这件事我们若是修无我观的话，你非要清楚的知道这个常倒不可，就是在有老病死、有生灭变化的色受想行识里面，有个不老病死的「我」，你一定要...没有我，究竟什么是「我」？你要清楚。执着有我...我们再去听现在的大德也好，古代大德也好，有的时候他开示我们，什么叫做「无我」？他只是说没有我，而不说「我」的相貌。我们后来学习的人就迷迷糊糊的，只是说没有我，山河大地没有我，色受想行识没有我，究竟什么是我？我是什么样子？他不说，他不讲。不讲，你就不知道，你的无我观怎么修呢？没有办法修。只是用一般的人情样子去说，那怎么能得...无我是圣人的境界，那样讲无我，怎么能是圣人呢？这是一个问题。

所以《阿含经》你不注意学习，《瑜伽师地论》，《显扬圣教论》，《大智度论》你不注意学习，就有这个问题。对这个我，无我都搞不清楚。但是从来这边讲这个，讲那个呢？结果还是「有我」。还是说有我，不然的话这个理论说不过去，于是乎佛教的真理弄的混乱，思想混乱，就是有这个问题。现在《瑜伽师地论》不是，我刚才说《大智度论》也是，它清清楚楚说出来什么叫做我，就说「无我」。这样子这无我观你才能修嘛！所以在这个身体里面，在这个老病死里面没有这个我，你要清清楚楚的，不是说要疑问，不是那么回事。

「边执见一分」，就是那个常我、常见。边执见一共两个，现在说其中的一分是常见。这个「常」怎么回事？常是无常常倒。在这个色受想行识里面，都没有常恒住的东西，但是就执着有个常恒住的我，所以叫做「常倒」。

「见取，是不净净倒」，这十使里面也有「见取」。这个见取前面也讲过，就是外道他认为他的思想是最殊胜的，最胜，最上，最微妙，最第一的，是最好，你们的思想都不如我，就是这个想法。是「不净净倒」，因为这种思想是错误的，不是一个美妙的思想，他认为是最好的，所以是「不净净倒」，这样意思。

「戒禁取，是于苦乐倒」，外道修这个苦行，就持一种戒，持这个牛戒、狗戒、鸡戒、还有学鹿，鹿戒，学这种戒是一种苦行。或者是太阳，用太阳晒，四面都是火，修这种苦行。这个苦行，实在是苦而认为是乐，认为这样将来可以升天，怎么、怎么的，等这苦恼受完了，将来就升天了。所以他那种就是一种「于苦乐倒」，在苦恼的境界上认为是乐。

「贪通二种」，那个贪的烦恼就是爱着他的思想，那么这个通于二种，「谓不净净倒，及于苦乐倒」，通于这个。现在这一大段文，就把颠倒和十使，十种烦恼，完全配合完了，这样意思。

寅八、烦恼差别（分二科）　卯一、标列

烦恼差别者，多种差别应知，谓结、缚、随眠、随烦恼、缠、暴流、枙、取、系、盖、株杌、垢、常害、箭、所有、根、恶行、漏、匮、烧、恼、有诤、火、炽然、稠林、拘碍、如是等类烦恼差别。

「烦恼差别者」，前面是第七科「烦恼」，颠倒、烦恼的配属。现在是第八科「烦恼的差别」。烦恼的差别和前面烦恼的分别也不一样。分两科，第一科是「标列」。

「烦恼差别者，多种差别应知」，那多种呢？「谓结、缚、随眠、随烦恼、缠、暴流、枙、取、系、盖、株杌、垢，常害、箭、所有、根、恶行、漏、匮、烧、恼、有诤、火、炽然、稠林、拘碍、如是等类烦恼差别」，这是烦恼的不同，就是他有不同的、特别的情况，就是列出来特别的名字，表示这个烦恼的这个相貌。这是「标列」。

底下第二科有解释，「随释」，随释第一科「辰一、释名字」，解释烦恼的名字，一共有二十六个名字，现在第一个是「结」。

卯二、随释（分二科）　辰一、释名字（分二十六科）　巳一、结

当知此中，能和合苦，故名为结。

「当知此中，能和合苦，故名为结」，这里面第一个名字叫做「结」，这烦恼又名为结。「结」是什么意思呢？「能和合苦」，就是它有能力，使令你的心和苦恼在一起，受这个苦恼的折磨，身心有苦，使令你种种的不安，那么这就叫做「结」。这样看呢？这个「结」就是和的意思，和合名之为「结」。但是不是与快乐；而是与苦恼在一起。烦恼有这个力量，能叫你和苦恼在一起。人是不愿意有苦的，但是非苦不可，什么原因呢？就是烦恼的力量。你若不烦恼，就没事了。

比如说这个人为愤怒所折伏，所折磨的时候，发很大的脾气，这个没有烦恼的人在旁边看，他把那个愤怒的瞋心把它转移了，就立刻就没有事了嘛，但是不可以转移，就是继续的愤怒，继续受这个愤怒的折磨。你若不作意呢？你还不知道。你在自己不发脾气的时候，自己没有愤怒的时候，你去看那个愤怒的人，你就会觉悟到，那个人的本心是很温和，是很平静，没有什么事的。但是愤怒若一来了呢？就苦恼了，为愤怒所苦恼，所以这个愤怒和他的心合起来了。但是他若是知道…像佛教徒，你学习了佛法，我的本心也不贪，也不瞋，也不……一切烦恼都没有，本身是一张白纸。忽然现在有愤怒，就是这个瞋心所来了，我若不同瞋心所合起来，我的心就没有什么事嘛，很快会明白到这里。这若是把它去掉，去掉，那你就可以学习圣道，学习戒定慧，才能叫这个愤怒不起，不生起。

那么没有学习圣道怎么办呢？转移目标。你现在念佛，心里不要去思惟那个苦恼的事情，你去念阿弥陀佛也好，念观世音菩萨也好，念经也好，立刻心就太平了。但是我们自己还…不行！他骂我，他挖我的墙角，他破坏我。你用智慧处理这个事情，不要发瞋心，你发瞋心先伤害你自己。心里平静，用智慧解决问题，可以还是一样嘛。你发了瞋心，问题还没解决。所以自己你时常在静坐中，不要打妄想，思惟思惟这件事都有意思，用智慧处理事情。所以，「此中能和合苦，故名为结」。这个烦恼

就是会做这件事，叫你苦。

巳二、缚

令于善行不随所欲，故名为缚。

烦恼又名为「缚」，名字叫做缚。「缚」是什么意思呢？就是「令于善行不随所欲」。这个烦恼它另有一个作用，就是贪瞋痴这个烦恼，叫你在善行上不随所欲。

比如说我现在想要做善，做利益人的事情，或者做种种的…在社会上我要做一些…这广大的社会有很多问题，我要想出来很多的解决问题的办法，使令这个广大的人群，能够解除很多的痛苦，得到很多的幸福。做这件事的时候，哦，你本身的这个私心、这个贪瞋痴来了，就做障碍，使令你这个善行不得随欲，不能随你所欲做成就的，它就能障碍你。贪心来了，就是不可以；瞋心来了，也不可以；各式各样的烦恼来了，障碍你这个善行不得成就，不行！比如说若是自己拿出智慧，来利益社会的时候，哦，不可以，这个人是我的怨家，不可以。或者是这个人，我若是支持他，将来他会伤害我，总是想出个理由，叫你这个善事不得成就。这个烦恼就会障碍，把你困住了，系缚住你，不得有这样的作为，不可以有这样的作为，「善行不随所欲，故名为缚」。

巳三、随眠

一切世间增上种子之所随逐，故名随眠。

这是第三科，这个烦恼的名字又叫做「随眠」。这个烦恼是什么样的呢？「一切世间增上种子之所随逐」，「一切世间」就是所有的有情，不管你是天上的人，人间的人，三恶道的人，乃至你是不是相信宗教，乃至你是佛教徒都是一样，你内心里面都有那个「增上」的种子，就是有力量的种子，就烦恼的功能，而且是「增上」，就是有力量的。有力量的烦恼的功能，在你内心里面「随逐」，不舍，和你不分离的，是这样子。表面上这个人，贪心也没出现，瞋心也没出现，各式各样烦恼都没有活动，这个人看上去很平易近人，很好很好的，看起来很好，但是在佛法来说，他的心里面有很多很多的烦恼种子在那潜藏着，随时会出来，随时都会出来的，那个就叫做「随眠」。它在不活动的时候呢？就叫做随眠，是这样子。

所以用佛菩萨的慧眼来看，是这样子，是这样。我们…当然跟一个人的背景有关系，一个人的背景，他前生或者是学习过佛法，佛法学习了，他死掉了以后来到今生，他还有一点佛法的气分，带到今生来。这个气分呢？对他烦恼种子的随逐有影响，这情形不同。如果完全没有学习过佛法的，那又不同。说从三恶道来的，人间来的；从三恶道的众生来到人间的人；从欲界天的人来到人间的人；从色界天、无色界天来的人；或者从无想天来的人，都是不一样的。他都把前一生的那个气分带来，对这个世间增上种子有所影响，但是，不是决定的，今生又会遇见不同的因缘，又加以又有影响，就是有影响的。你若是遇见一个恶知识，这恶知识和你有深厚的因缘；遇见有一个善知识，这个人是佛教徒，和你也有深厚的因缘；或者是各式各样的情形。彼此没有因缘，不容易受影响，就是有因缘的人，你就要受他影响的，因为中间有感情。这感情是太厉害了，理智也是很厉害，但是也要有因缘。所以一切世间的有情，他的内心里面，有增上种子的随逐，就有这个问题，故名「随眠」。

巳四、随烦恼

倒染心故，名随烦恼。

这个「倒染心」，就是颠倒迷惑，就是贪瞋痴嘛。贪瞋痴它一活动出来，就染污你的心，原来这个心，也无所谓染污，也无所谓清净，是无记性的，这个贪瞋痴一出来，就染污你的心，使令心不清净，使令你的心不能解脱。因为贪瞋痴一出来就使令心不清净了，那么这叫做「随烦恼」，这随烦恼还有这样的意思的。

这些话是描写烦恼的相貌，烦恼的相貌在我们佛教徒，也很有意思，这句话，很有意思的，有什么意思呢？你天天静坐读经，忽然间烦恼来了，你立刻知道，唉哟，我的心不清净了，立刻会知道这件事。若是没有佛法的熏习的时候，你知道这件事吗？唉哟，我现在心不清净了，会知道这件事吗？我看不知道。因为知道了以后，好，我立刻的就把正念要提起来，把这染污心的心把它排解出去，才会有这件事。所以这件事是有意思的，所以佛法不可不学习。名相很多，名相很多，都很有意思，要知道。

巳五、缠

数起现行，故名为缠。

这个「缠」这个字是对前面那个种子说的。种子是没有起现行，现行是由随眠的种子生起来的作用，它还没有生起的时候称之为种子，称之为麤重，称之为随眠。现在这里是「数起现行」，一次又一次的发出来活动。贪心生出来活动，瞋心也生出来活动，各式各样的烦恼生起来活动，这时候就叫做缠。缠这个时候呢，就有什么问题？你要修学善法的时候，他就有困难，你修善法就有困难。说我们要修止观，它就障碍你修止观。你说你要为大众僧做事，不，它就要障碍你，就是自己障碍自己。

「数起现行，故名为缠」，说这个人有很多烦恼，但是不起现行就无障碍。你愿意静坐也可以，愿意拜佛也可以，愿意诵经也可以，不障碍。若是这个烦恼要活动起来，活动起来就不行，有困难。所以我们用功修行的人，佛教徒想要用功修行的时候，你要抓住机会！烦恼不动的时候，你赶快用功，等到烦恼来了，烦恼来了你还能用功？不行！所以佛在世的时候度那个因儒童，今天他要结婚了，因儒童要结婚了，佛就在没有举行结婚典礼之前去度化他，一下子把他度化成了，贪心还没出来去度化他，成功了。若结婚以后，你再去度化他，不行。那个时候，他的烦恼一直的活动，不行，你想要度化他就困难了。有好多这个例子，佛在世的时候这个例子。说是数起现行的时候，这时候你想修行困难了。

巳六、暴流

深难渡故，顺流漂故，名暴流。

这是第六个「暴流」。暴流，就是这个河很深，水很猛，不容易渡过去。多数的一切人都是被水漂流，漂流过去了，都有可能淹没到里面了。烦恼亦复如是，我们这个烦恼深无底，也是不容易过这个烦恼河，它也是漂流一切众生在生死里流转，在生死里流转，所以叫做「暴流」。暴流，当然是形容这个水的流动很有力量，你在里面不容易站的住的。所以人若想修行的时候，你要在你烦恼没动的时候才可以，你等到烦恼动时还修行？

巳七、栀

邪行方便，故名为栀。

这是第七个，第七个叫「栀」。这个「栀」是什么意思呢？这个栀有几个意思，这个木头里有个结，那个地方叫做「栀」。现在这里是说什么呢，「邪行方便，故名

为梡」，就是我们这个烦恼是常常出来活动的，但是这里是指过去世。过去世的烦恼出来了，做了种种的罪过的事情，就是十恶业，这种邪行的行动。邪行的行动呢？就使令我们现在做种种的…过去的罪业在现在得到果报的时候，使令我们想要修学圣道有困难，那就叫做「梡」。过去世的烦恼造作了很多的罪过，这个罪过在现在障碍我们修学圣道，那么所以叫做「梡」。

巳八、取

能取自身相续不绝，故名为取。

这个「能取自身相续不绝」指现在。我们现在这个爱烦恼，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。就是现在我们的爱烦恼，见烦恼，各式各样的烦恼，就是贪瞋痴的烦恼，它也不是老是睡觉的，它不是。它是随眠，但是它有的时候很精神，它不睡觉了，就出来活动。活动又是造了很多的罪，这罪业造成了，在将来世又去得果报，得个生命体了。「相续不绝」，现在生命体死掉了，又得个生命体，是相续的。「不绝」，不会断的。这个身体得到了，得到以后，又是由烦恼去造业，造业又得果报，没个完的。「故名为取」这个取是这样意思。就是这个烦恼，它会不断的叫我们去得苦恼的果报，这叫做「取」。能取自身的相续不绝，相续不绝的去得一个生死果报，那就叫做「取」，这样讲。

巳九、系

难可解脱，故名为系。

第九科「系」。「系」，就是把你绑住了，你想要解脱很难的。解脱很难，贪绑住了你，瞋也绑住了你，邪知邪见也绑住了你，各式各样的烦恼绑住了你，你想要解脱烦恼的系缚是不容易，所以叫做「系」。

巳十、盖

覆真实义，故名为盖。

有贪瞋痴烦恼的时候，就障碍我们对于所应该通达的事情，叫你不能明白，就遮住了，不能明白。这个贪心来了的时候就不知道这是不净，这是个假的，是空的，不知道。瞋心来了也把我们的心遮盖住了，各式各样的烦恼来了，都是把一切法的真实义，在我们的心理上，中间就隔碍住了，盖伏住了，我们不能明白那件事的真义，故名为「盖」，烦恼有这种作用。

巳十一、株杌

坏善稼田，故名株杌。

「坏善稼田」，就是种庄稼的田地，田地里面有是一种沙砾之地，就不是良田了，那么你在那上种东西是不行的。现在说这个株杌，「株」是树的根，树的根露在地的面上叫做「株」，露在里面叫做「根」。这个「杌」，也是树，就被火烧了的那个枝那个树。就是土地里面有这么多的株杌，就使令这块地不能种田了。这是什么意思呢？是说我们这个内心里面有很多的烦恼。有很多的烦恼，常常的烦恼，常常的烦恼，烦恼就重。你常常起烦恼，烦恼就越来越重。越来越重，它相续的活动，就使令我们没有堪能性修学圣道了。就像那块地是有很多株杌，不能种五谷。就是我们的……这块地就是我们自己的心，这个心里面有很多烦恼的时候，你想要去修学圣道就困难。烦恼太多了，常常的活动，使令原来的本心的修学善法的堪能性被破坏了，

所以叫做「坏善稼田，故名株杌」。就是修学圣道的能力被破坏了，那就叫做烦恼。这是第十一。

巳十二、垢

自性染污，故名为垢。

现在第十二是「垢」。就是烦恼的本身是不清净的东西，它能够令我们违犯所受的戒，所受的清净戒法，被这个烦恼给破坏了，故名为「垢」。

巳十三、常害

常能为害故，名为常害。

「常能为害」，就是我们内心里面的贪瞋痴不是暂时的，从无始劫以来一直到现在，一直到未来，你若不修学圣道的话，这个贪瞋痴的烦恼常常出来，来伤害自己。贪心出来伤害了自己，自己也不觉悟，还继续贪。瞋心出来伤害自己，自己还不觉悟，还再起烦恼伤害自己，各式各样的烦恼都是这样子，都是这样子，所以「常能为害故，名为常害」。

巳十四、箭

不静相故，远所随故，名为箭。

这是第十四科，比如说这个箭，人这个射箭，用这个箭来射人，现在佛菩萨智慧，用箭来譬喻烦恼。这个箭一发出去，这弓一拉弓，一松手，箭就在动向前进，是不静，不寂静。那么这个远远的就向那个对象飞去了，这个箭。是二个相貌，一个是不静相，一个是远所随。那么我们内心里面的贪瞋痴的烦恼一动下来，也是不寂静。这个烦恼一动起来，它就要伤害我们，来伤害自己。贪心造了罪，瞋心造了罪，各式各样的烦恼造的罪，这个罪使令我们苦恼。

它是「远所随」，这个「远」实在是有两个意思，别人用箭来射，远远的射，这是远。另外一个远，永远的意思。你若不遇见了佛法的时候，你内心里这个贪瞋痴的箭，永久是来随着你，随时就伤害你的，所以它是一个动，动乱的相貌。一个是它不和你分离，久远以来，永久是一直的要来伤害你，是「远所随故，名为箭」。佛菩萨智慧，用这个「箭」来譬喻我们的烦恼。

巳十五、所有

能摄依事，故名所有。

「能摄依事，故名所有」，这是第十五科。这个「依事」是什么呢？依事就是我们的生命体。我们这个生命体怎么叫做依事呢？就是不管是善事也好，不管是恶事也好，都要靠这个身体，才能成就的。你没有身体，你能做什么？什么也做不来。我们想要静坐也是靠这个身体；你要诵经、拜佛也是这个身体；你想要在社会上做什么事业，也还是要这个身体，没身体做不成的，所以身体是依事，就是一切事业的依止处，叫「依事」。

「能摄依事」，能得到这个身体的是谁？就是我们的贪瞋痴。我们在这个世界上生存的一切众生，身体从那儿来的？就是由于我们的烦恼、这贪瞋痴来的。我们的贪瞋痴能令我们得到这个身体，所以「能摄依事」。贪瞋痴是能摄；依事是所摄，我们

数数的得到这个身体。得到这个身体实在来说，这是个污秽的境界，不是清净的，所以叫做「所有」。「所有」还来说实在就是这个身体，老是在贪瞋痴的控制之下，这个所有权不在智慧那面，是在贪瞋痴那个地方，是贪瞋痴所拥有的。我们做什么事情，我们都是用贪瞋痴来决定事情。只有佛教徒，学习佛法，开始得到佛法的智慧了，慢慢的用佛法做主人翁来决定事情，那就不同了。但是有的时候成功了，有的时候又失败了，慢慢地、慢慢地才成功的。

巳十六、根

不善所依，故名为根。

这第十六科叫做「根」。「不善所依」，贪瞋痴的烦恼，是一切不善的罪业的依止处。一切不善的罪业都是由烦恼来的，这菩萨说的。所以这个贪瞋痴叫做不善根，贪不善根，瞋不善根，愚痴也是不善根。这个「根」以能生为义，在这里有这个意思，是不善，一切不善法的依止。谁是不善法的依止？就是烦恼，所以烦恼又名为「根」。

巳十七、恶行

邪行自性，故名恶行。

这个「邪行」，用这个「邪」就解释这个恶，恶者邪也，不合道理的。我们有的时候用瞋心做出来种种罪过的事情，这就是「邪行自性」；有的时候用爱心做种种罪过的事情，还是邪行；有的时候用种种执着的心，邪知邪见的心，做出种种的罪过的事情，所以这个烦恼是「邪行自性」，叫做邪行自性，它的体性是邪的，故名「恶行」。

巳十八、漏

流动其心，故名为漏。

这第十八，「流动其心」，就是我们的心在种种的所缘境上活动的时候，都是散散乱乱的。心在境界上，它不能寂静住，它就是散乱。因为散乱了，它就会发出来种种的贪瞋痴，贪瞋痴就活动出来了。它一活动出来，造种种的身、口、意的罪业，所以叫做「漏」，「流动其心」。

这个烦恼有两个意思，我们的烦恼不动的时候，我们的心也没有定力，心也是流动。这流动的心在一切境界活动的时候，这个贪瞋痴是自由的出来活动，不能关闭它的。活动了以后，就会造作种种身口意的罪过，就会有这些事情，所以叫做「漏」。由烦恼漏出来种种的罪过，所以叫做「漏」，这也就这个意思。

巳十九、匮

能令受用无有厌足，故名为匮。

这个「匮」就是缺少，不足的、不够的意思，有所缺。怎么叫做烦恼叫做「匮」呢？我们贪瞋痴的烦恼，「能令受用，无有厌足」。我们贪瞋痴的烦恼有时候重，有时候轻，轻微的时候也可能会做种种的良善的事情，做一些利益人的事情。做了利益人的事情，得了人天，在人间、或者天上，这个五欲的富乐。得到了五欲的时候，烦恼还是不会放过了你，烦恼若是一出来，叫你去受用这个五欲乐的时候没有厌足，感觉不满足，就是再希望再多一点，总是感觉到不足。说我人间的五欲我不满意，到天

上去享受五欲，虽然比人间更厉害，但是还是不满足。我们贪瞋痴的烦恼叫我们去享受五欲，但是叫我们老是不知足，总感觉到不够，所以故名为「匮」。这个匮是这么讲，这样的意思，能令受用五欲之乐，老是不感觉足，不满足，所以叫做「匮」。
匮，就是烦恼有这样的一种特性，叫你不满足。

巳二十、烧

能令所欲常有匮乏，故名为烧。

这又和前面不同，这是第二十。能令你「所欲」的，我欢喜这样，我欢喜那样，不行，你所欲的令你不满足。就是我想要多一间房子，就是不行，就是缺少一间房子；我想多买一个车，就是没有。就是所欲的有少，那么就叫做「烧」。因为不足，不足心里面难过，所以叫做「烧」。

这个事情可以这样说，比如说是我做了很多的功德，是得到了欲，得到了人间的欲，或者天上的欲，乃至到你得到色界、无色界天上的欲，得到了。但是这个欲不能永久的存在的，它会变化，尤其是人间的欲会变化，这个时候怨憎会苦也来了，爱别离苦也来了，求不得苦也来了，老病死苦都来了，就是匮乏。在欲上令你苦恼了，就是叫「匮乏」。这和前面的解释就不一样了，故名为烧。这引起来内心的忧苦，就像火似的来燃烧自己，「能令所欲，常有匮乏，故名为烧」。

巳二十一、恼

能引衰损，故名为恼。

这个还是因这个人，由烦恼得到了欲，而得到欲的时候，烦恼还继续来伤害自己，使令自己会引发出来种种倒霉的事情，很多的苦恼的事情。就是自己所欲的事情变化了，这就苦恼了，这个时候叫做「恼」，是这个意思。

巳二十二、有诤

能为斗讼诤兢之因，故名有诤。

这第二十二。「能为斗讼，诤兢之因」，我们内心里面有烦恼，贪瞋痴的烦恼在活动的时候，它会斗讼，会诤兢。和人斗，和人讼，或者到法庭上去，或者大家诤论、兢争的这些各式各样的事情。

这都不出两类，一个是欲，就是色声香味触，因为色声香味触而有斗讼，有诤兢的事情，这是欲。第二个就是「见」，见就是思想，我主张这样子，你主张那样子，思想上不合。而这个不合，还是贪瞋痴的事情，「能为斗讼，诤兢之因」，那就叫做「有诤」。

如果是把爱烦恼断掉了，把见烦恼断掉了，那就是圣人，圣人就没有这个事情，没这斗讼诤兢的事情，法有这个事情。这个「诤」也是一个苦恼的事情。

这是说自己，前面「能令所欲，常有匮乏，故名为烧。能引衰损，故名为恼。」这是在自己这一方面来说。这「能为斗讼，诤兢之因」，是和对方和别人，人与人之间会有种种诤。

巳二十三、火

烧所积集诸善根薪，故名为火。

「烧所积集诸善根薪」，这个「善根」是什么呢？就是无贪心，无瞋心，没有愚痴心，就是善根。由这样的善心积聚种种的功德，叫做「诸善根」。诸善根是用无这个贪瞋痴的心，所做出来的有意义的事情。这个譬喻是「薪」，就像柴，就是「薪」。但是，贪瞋痴若出来呢，就把你集诸善根的薪，用火燃烧了。

这燃烧这件事应该是这么说，一个是说不能相续下去了。比如说我继续做种种功德，但是贪瞋痴一来了，这功德不能做了。所以应该做而没做，不做了，就是被燃烧了。这是一个解释。第二、你已经由无贪瞋痴的心，去做种种功德，但是你猛烈的贪瞋痴若活动的时候，影响你以前做的功德，还是有影响的。就像是我们造了罪，但是我们用无贪瞋痴的心去忏悔，就影响以前的罪，能影响的。现在这里就有这个意思，特别的瞋，「一念瞋心起，百万障门开」，能够烧你的功德林，就是这个意思。「烧所积集诸善根薪，故名为火」，可见这个烦恼是太厉害了。

巳二十四、炽然

如大热病，故名炽然。

「大热病」，说是人得了病，得了大热的病使令身心苦恼。我们内心的贪瞋痴也是一样，也是令我们身心都苦恼，所以「故名炽然」。「炽」就像猛火燃烧这个相状叫「炽然」。这大热病使令人苦恼，就像火烧似的。现在这烦恼大病他若是活动起来，也像猛火燃烧似的，是这样意思。

巳二十五、稠林

种种自身大树聚集，故名稠林。

这个「种种自身」，第二十五段叫做「稠林」。这个「稠林」，就是树林里面很密，一棵树、一棵树很多的树在那里，叫做「稠林」，稠密的林。但这里也是譬喻我们的身体，我们的身体很多。很多、很多是什么？就是三恶道的身体，地狱的身体，饿鬼的身体，畜生的身体，乃至人间的身体，天上的身体，名式各样的身体，就像那个大树聚集很多的身体，当然不是同时的。很多的身体是什么呢？都是由烦恼生出来的苦果。烦恼有力量能令你生出来种种的五蕴身来受苦。在人间、天上的人稍好一点；这三恶道的人太苦了，饿鬼道，畜生的世界，真是太苦了。都是由自己的贪瞋痴所积集的，所以名为「稠林」。

巳二十六、拘碍

能令众生乐着种种妙欲尘故，能障证得出世法故，名为拘碍。

这是第二十六科这「拘碍」。这拘碍是什么意思呢？这个「拘」，其实也是抓住了的意思。说是那个人有罪，政府派什么人把他逮捕了，就是拘，拘就是抓住他。现在这里是什么呢？我们的心里若有烦恼的时候，有贪瞋痴的烦恼，「能令众生乐着种种妙欲尘故」。这众生过去世做了很多的功德，今生有各式各样的微妙的五欲的境界令他享受。但他享受这五欲的心情，就是贪瞋痴，那贪瞋痴叫众生「乐着种种妙欲尘故」，就是执着，爱着不舍。这个境界就等于是被抓住了，被这个烦恼捉住了。说是被色声香味触捉住了，色声香味触实在是不能抓住，是在爱着五欲的那个烦恼，它把你抓住了。

说是有两只牛，一个白牛、黑牛，中间一条绳连接起来，这绳子的那一头绑在黑

牛的角上，那一头绑在白牛的角上，是黑牛绑白牛？是白牛绑黑牛？也不是白牛绑黑牛，也不是黑牛绑白牛，是中间那个绳儿绑住。说我们人爱着五欲，五欲没绑住你，你也不能人去绑住五欲，是中间你的爱，你爱着五欲的爱烦恼绑住你，是那么回事。这上面说欲这个烦恼「能令众生乐着种种妙欲尘故」，这就叫做「拘」，就把你抓住了，你不能解脱的。

「能障证得出世法故」，这「拘碍」的「碍」，就是障碍。你若有了这样的烦恼的话呢，一方面他的作用，你被这尘劳的境界把你绑住了，不得解脱。一方面能障碍你证得出世法故，障碍你成就出世间解脱的圣道。你想成就圣道，不可以，他障碍你，障碍你得出世间的圣道，「故名为拘碍」。所以这烦恼又名为「拘碍」，拘碍是这么意思。

辰二、显差别（分二科）　巳一、标建立

诸如是等烦恼差别，佛薄伽梵，随所增疆，于彼种种烦恼门中，建立差别。

「诸如是等烦恼差别」，这是第二科。前面是解释烦恼的名字，这里显它的差别。分二科，第一科「标建立」。

「诸如」，这么多的烦恼的差别相貌。「佛薄伽梵」，薄伽梵，翻个「世尊」有几种翻译。「随所增疆」，随顺所有的烦恼的特性、那个特征，各别的不同的相貌。于彼种种的烦恼门里面，建立烦恼的差别名字。结束前面这一段。

巳二、别体相（分十四科） 午一、结

结者，九结，谓爱结等，广说如前。

「烦恼杂染」里面一共是九科，现在是第八科「烦恼差别」。「烦恼差别」里面第一科是「标列」，第二科「随释」。「随释」里面第一科是解「释名字」，第二科「显差别」。「显差别」里面第一科是「标建立」，第二科「别体相」，分十四科，第一科是「结」。

「结者，九结」，在烦恼的解释名字里面，第一个名字就是「结」，一共是有九个结。「谓爱结等」，「广说」这九个结，前面说过了。这是用结的名字，表示烦恼的体相，「广说如前」。

午二、缚

缚者，三缚，谓贪、瞋、痴。

这个第二科是「缚」，这个缚在前面解释过，「令于善行，不随所欲，故名为缚」。就是我们内心里面有烦恼的活动，就使令我们做种种的世间善法、出世间善法的修行，就不自在，就不能够满足。三种缚就是「贪、瞋、痴」。

午三、随眠

随眠者，七种随眠，谓欲贪随眠等，广说如前。

第三科，烦恼的体相叫做「随眠」。前面也解释过「一切世间增上种子之所随逐」，就叫做「随眠」。随眠有「七种随眠，谓欲贪随眠等，广说如前」，前面也解释过了。

午四、随烦恼

随烦恼者，三随烦恼，谓贪，瞋，痴。

每一个名字前面都说过，随烦恼也是有三种，「谓贪，瞋，痴」。

午五、缠

缠者，八缠，谓无惭、无愧、惛沈、睡眠、掉举、恶作、嫉妒、悭吝。

这是第五科说到「缠」，这个名字前面也说过，但是这里把这个「缠」说有八种，有八种缠，那八种呢？「谓无惭，无愧，惛沈，睡眠，掉举，恶作，嫉妒，悭吝」这八种。

「无惭、无愧」这样的烦恼是障碍我们佛教徒持戒清净的，因为没有惭愧心的时候，这个戒就破了，这是关于戒。

「惛沈、睡眠」呢？是当我们佛教徒修学奢摩他的时候呢，它就能障碍，你修奢摩，惛沈睡眠来了，不能修奢摩他。

「掉举、恶作」呢？就是修毗钵舍那的时候，你想要如理作意，不行，他偏要掉举不可，再就是「恶作」，后悔了我以前做错了事情，心里面一直的过不去，就是障碍了自己的如理作意。「惛沈、睡眠」障碍奢摩他，「掉举、恶作」呢？障碍毗钵舍那。

「嫉妒、悭吝」，这「嫉妒、悭吝」是什么意思呢？就是彼此都是共同的学习圣道，在学习的时候，我们受用法、受用财，在法的受用上，在财的受用上，就会有这样的心情，一个嫉妒、一个悭吝，会有这种事情。这样子呢，就使令我们的戒定慧不清净，不能成就无漏的戒定慧，所以叫做「缠」，缠是这样意思。

午六、暴流等（分二科）　未一、举暴流

暴流者，四暴流，谓欲暴流，有暴流，见暴流，无明暴流。

第六科是「暴流」。暴流有个等，其实这里面还有其他的事情。分二科，第一科是「举暴流」，把暴流标出来、说出来。这是四暴流，前面解释烦恼的名称，也说过了。「深难度故，顺漂流故」，这个大河里面的水太深了，不容易度过去。没有船过不去，很多人都被这个流水漂没了。现在是说我们内心的烦恼特别重的时候，也有同样的情形，就是不能够超越这个生死的大海，到涅盘彼岸去。

那么第一个暴流是什么？就是「欲暴流」。「欲暴流」，就是我们欲界的众生，欲界的众生心里面有很多的欲，这个欲把这些众生都困住了。

「有暴流」，就是色界、无色界天的这种欲。色界天的众生对色界的四禅有欲，爱着。这下文还有说过，在《大毗婆娑论》里面提到。我们人间的人爱着这个欲，如果你不能节制，能令你的寿命短。这个色界天的色界四禅，这样的修行人，他若特别的爱着这个四禅的话，也有同样的作用，能令他的寿命短，有这种事情。这是「有暴流」。

「见暴流」，这个「欲暴流」，「有暴流」，都是在感情上说的、情感上说的。「见暴流」呢？就是所谓「身见，边见，邪见，戒取见，见取见」这些事情，就是另外有一种思想，还有哲学的思想。那么众生有这些不如理的见，为见所困。

这个一般的在家的，在佛在世的时候，一般在家的人，为欲所漂没；出家的人为见所漂没，就是「见暴流」。总而言之，都是「无明暴流」，就是不知道这都是虚妄分别，都是空无所有的，有这样的无明，所以有这些问题。这是说到暴流，「举暴流」。

未二、例桎

如暴流，桎亦尔。

「如暴流」有四种，有这种过患，那个「桎」也是一样，也是这种这么多的桎。

午七、取

取者，四取，谓欲取，见取，戒禁取，我语取。

这是第七科说到「取」，前面也讲过了，什么叫着取。取有四种，那四种呢？「欲取，见取，戒禁取，我语取」。

「欲取」，也还是就是人间的，或者欲界天上的这些五欲。令人颠倒迷惑的欲，他这个「欲」有多少引诱性，使令你非取着他不可。当然在境界上可以这么说，但实在还是自己内心的问题。内心里面有这样的欲，所以就去取着这个境界，尘劳的境界，所以叫做「欲取」，主要就是色声香味触了。

「见取」，就是刚才说的这个出家人，因为他弃舍了欲，他才出家。出家，他也有内心的思想，他爱着心里面的思想。

「戒禁取」，我们佛教里面有所谓圣道，你这样修行，就可以达到涅盘那里去，那么叫圣道。这个「戒禁取」就是外道的道，外道你能受持守护这样的戒，也就能达到那个目的地那里去，外道他的想法是这样，那就叫做「戒禁取」，他很取着他的这个戒。

「我语取」，在家人是「欲取」；出家人是「见取，戒禁取」，这两种人都有「我语取」，都是执着有我的。这个「我语取」这句话怎么讲呢？这个「语」就是语言，就是在语言上有这样一个字，就是说有「我」，这么说。实在是没有真实体性的，没有我的体性的，所以叫做…但有言说而已，没有真实的体性，所以叫做「我语取」。「我」这句话，只是有这么一句话，没有真实我的体性，所以叫做「我语取」。

这是四取，四种取的体相。

午八、系

系者，四系，谓贪身系，瞋身系，戒禁取身系，此实执取身系。

这个「系」，前面也有讲过了，「难可解脱」叫做「系」。有四种系，有什么系呢？「谓贪身系，瞋身系，戒禁取身系，此实执取身系」。

「身」这个字，四个名词里面都有身，这个「身」是什么呢？是指这个定，禅定的意生身。就是我们人间的人，是由父母所产生，胎生。天上、欲界天上的人是化生，但是都是欲。可是若是色界的四禅若成功了，就是往生到色界天。色界天那个身体叫做「意生身」，当然也可以说是化生，但是他是由意生身。欲界天是化生，但是都是由业力，业力使令他得这个身体。但是天上的人，这个色界天上的人，这个意生身，那要比欲界天的身体就是妙得很，就是随心意。这个心意怎么样就怎么样，心怎么想就怎么现，所以也叫做「意生身」。这个意生身就是想要得到禅定的这件事，你的目的想要得到色界禅，但是因为你有贪，你有贪就把你绑住了，障碍你不得到禅定。

「瞋身系」，就是你想要得到色界天的禅的身，得到禅的境界，也是为瞋所障碍，就把你绑住了，你不能成就。

「戒禁取身系」，这个贪和瞋，主要就是贪，违背了贪他就瞋，也还是指欲界的众生说。这个欲界这个欲烦恼重的人，就障碍他成就，这是「贪身系，瞋身系。」。「戒禁取身系」，这就是指外道，外道有「戒禁取」，也障碍他去得到这个禅定的身体的。

「此实执取身系」，这个就是那个「见取」。前面是戒禁取，这个是见取。这个见取，他取着他内心的思想，认为是最殊胜的，最高尚的，最微妙的。他执着，他就是这样很坚固的执着，他又因为他这个执着，就障碍了他得色界定。

午九、盖

盖者，五盖，谓贪欲盖，瞋恚盖，惛沈、睡眠盖，掉举、恶作盖，疑盖。

这底下说到第九科，盖的烦恼。前面解释「覆真实义」叫做「盖」，在这里说这个盖的烦恼的体相有五种，「谓贪欲盖，瞋恚盖，惛沈、睡眠盖，掉举、恶作盖，疑盖」，这样解释。

这个「贪欲盖」是什么意思呢？就是在家的居士想要出家，就是佛教徒想要出家修行呢，为贪欲所覆障，就是不能出家了，想要出家不行。

这个「瞋恚盖」，说我出了家，出了家难免有地方不能符合圣教，有所违犯。这个同梵行者就来劝导他，向他提出建议，教诫教授这些事情，教诫教授他不接受，心里面愤怒，这叫「瞋恚盖」。

想要出家呢？为贪欲所盖；出了家以后，不能接受别人的教导，这是瞋恚盖。接受教导了，好，我就能够修戒定慧，那么修奢摩他的时候，「惛沈睡眠盖」，惛沈睡眠来了，把这奢摩他盖住了，不能成就。

「掉举恶作盖」，说是我修奢摩他有盖，我不修奢摩他，修毗钵舍那，修毗钵舍那掉举恶作又来了，又把它盖住了，又障碍他。

「疑盖」，说是我去和我的同学师长讨论佛法，什么叫做四念住？什么叫做八正道？什么叫做无我？大家讨论。「疑盖」，这疑惑心来了，是吗？是那样子？是无我吗？于是乎这个圣道的修学都盖住了，不能进步，那么这叫做「五盖」。

午十、株杌等（分二科）　未一、举株杌

株杌者，三株杌，谓贪、瞋、痴。

「株杌者：三株杌；谓贪、瞋、痴」，前面也解释过什么叫做株杌，株杌有三种。那三种「谓贪、瞋、痴」，贪瞋痴就是株杌。贪瞋痴常常的活动，使令我们内心的修学圣道的堪能性都破坏了，不能够修学圣道了，所以叫做「株杌」。

未二、例垢等

如株杌如是，垢，常害，箭，所有，恶行亦尔。

也是一样有同样的作用。

午十一、根

根者，三不善根，谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根。

这底下第十一科，说到根。这个「根」是指什么说的呢？「三不善根」，有三样一切不善法的根本，「谓贪不善根，瞋不善根，痴不善根」，就是这三种。

贪瞋痴这三种染污法，它的力量是什么呢？就是使令我们作恶事，堕落三恶道去，它有这个力量，有这个本事，所以就叫做一切不善法的根本，就是贪、瞋、痴，三不善根。

午十二、漏

漏者，三漏，谓欲漏，有漏，无明漏。

这底下十二科，解释「漏」，有三种漏，「欲漏、有漏、无明漏」，这三种漏。

欲漏前面也说这个欲暴流，这底下是取欲取等。

「欲漏」，就是外门流注（内外的外，窗户门、门窗的门，流水的流，注、注意的注，三点水加个主，外门流注）。这「外门流注」怎么讲呢？就是我们这个眼耳鼻舌身意不能够内敛，就是向外攀缘。向外攀缘，向外看看这个色声香味触很美，这里看不见，我坐车到那里去看看，要去看看，若不去看就不行，心里就不舒服，那么这就是外门流注。这个心的注意力就是向外去攀缘，不能够回来向道上注意，不能，这是叫做「欲漏」。

「有漏」，有漏是内门流注。就是非佛教徒，修学禅定成就了，在他的内心里面他还是爱、见、慢。就是还是有爱着这个禅定的三昧乐，「爱」，他还是有我见。或者常见，断见，有边见，无边见，各式各样的邪知邪见，还是有。是这样子呢，使令他不能与圣道相应。所以叫做「有漏」。

「无明漏」，就是外门流注的欲漏，内门流注的有漏的依止处。就是因为有无明，才有这种欲漏、有漏。就是不明白一切法是缘起的，是毕竟空的，都是假的。无始劫来使令我们的光阴都空过了，人家都成佛了，我们还在流转生死，原因就是这无明的关系。

午十三、匮等（分二科）　未一、举匮

匮者，三匮，谓贪、瞋、痴。

这底下是第十三科「匮」，就是不虞匮乏，其实就是总是缺，总是不够，总是不足。「三匮，谓贪、瞋、痴」，有这样烦恼的时候，总是不足。

未二、例烧等

如匮如是，烧、恼、有诤、火、炽然、稠林亦尔。

也是这样子。

午十四、拘碍

拘碍者，有五拘碍，一、顾恋其身，二、顾恋诸欲，三、乐相杂住，四、阙随顺教，五、得微少善，便生喜足。

「拘碍者」这是第十四科，叫做「拘碍」，前面也讲过。这拘碍有五种拘碍，有五个差别。

「一、顾恋其身」，第一个是顾恋其身，这个「顾恋其身」呢？就是心里面常爱着自己的身体。老是要照顾这个身体，不是这样那样，就是…总是有事情顾恋这个身体。其实就是爱着这个身体，爱着这个身体，不只是爱着，还要想办法来照顾他，当然这是指太过份了的人。

「二、顾恋诸欲」，这第二个拘碍是什么呢？「顾恋诸欲」，他心里面老是想，色上的事情，声音上的事情，色声香味触总是顾恋。

这个优波鞠多尊者的传上也提到一件事，一个人也是到他这来学禅，优波鞠多尊者当时在印度的名望太高了，所有想要修行、得阿罗汉的人，都到这地方来参学。那么这个比丘来了，优波鞠多尊者…当然事情多了就有经验了，就说：你来这干什么？就说：我来跟尊者学习禅。学习禅你可要听我的话我才教你禅，不听话不教。好，听大德的教导。好，到禅堂去。就是挂单，什么事情安排好了。优波鞠多尊者一入定一看，哦，这个人就是顾恋诸欲，所以没得圣道。为了顾恋诸欲其中最重的是吃，欢喜吃，就是欢喜要吃好东西，想办法弄得口味好一点，有营养一点，或者怎么地，这样就因此而不能得圣道。

那么优波鞠多尊者这一天就把他叫过来了。今天早晨大家做的这个粥，粥给他预备，二个人对面坐，他一碗，优波鞠多尊者一碗。优波鞠多尊者就叫人再拿一个碗来，放在旁边。这个时候这个比丘一看，这个粥做得好，味道也好，就是着急要吃。要吃，但是粥热不能吃，就着急了，用口来吹，吹这个粥叫它凉。那么这时候过一会凉了，优波鞠多尊者说：好，你现在吃了，但不可以咽下去，含在嘴里，再吐出来，吐在空碗里。一口一口的吃，他就不听话，最初有约会的嘛，要听话的。这样子，于在嘴里面，然后又吐在空碗里头。然后优波鞠多说：你就吃这一碗，吃这吐出来的粥。这是要听话，最初说好了的，要听话，勉勉强强的这碗粥算吃了，从这个以后，再也不贪着粥了，不贪着饮食了，不顾恋诸欲了。这个心一放下来呢？他就能专注修学四念住，就很快得阿罗汉道。那你看我们这是善根不够，没有遇见这样的师父，所以还是没得圣道。

「三、乐相杂住」，这是个问题，乐相杂住。就是欢喜「杂」，彼此在一起住，这里面有几个意思，就是欢喜，我们出家人愿意和在家人一起住，这是一个不对的事情。这个不对，当然这个地方也没有多说，但是从另一个地方也看出来一些事情，说他不是在家人，他是出家人，我们都是出家人在一起住，在一起住也没有什么，但是就出了问题，出了什么问题呢？一见面就说话，说完了话，应该打板了，应该去坐禅了，不，不去，还再说一会。就是总而言之，就是彼此间有很多事情耽误自己用功。说是要走了有事情，要到他方世界去，到别的国土去，不能去，你过几天再去。总而言之，就在一起住，就不愿意离开，这个也就是所谓攀缘，也就是所谓欲，就使令自己不能够用功修行。因为人都是没得圣道，都是有感情的嘛，你对我很好，我也对你很好，这个路是双程的，于是乎…若是互相老是这样照顾，也倒是好。但是好中也有问题，就是你静坐的时候，忽然间想要这样子，要那样子。忽然间说我不要去，我现在静坐。对方说我待他很好，现在他都不睬我，又是烦恼。

反正，总而言之，就是「乐相杂住」这个地方说了很多事。这《阿毗达摩论》上说了很多事。总而言之就是障道，「乐相杂住」。

我曾经说这些话，我们佛教徒很难能够走到「中道」，也没有过、也没有不及，能够中道，这是不容易。你说我们出家人不互相照顾，谁照顾呢？但是互相照顾过头了，障碍用功修行也是不行，不照顾也是不行，这是难。

我以前也说过一个故事，就是《高僧传》说到慧可大师，禅宗的二祖慧可大师。另外有一个和慧可大师大家一起住修行的人，修行怎么回事情呢？就是不是在聚落房子里住，而是在树林里面住。树林里面住，来了土匪了，就把那位法师的臂砍掉了。砍掉受了伤了，当然就是剩了一个臂了，不知是那一个臂。少一个臂，就是日常生活有很多不方便，慧可大师照顾他。而慧可大师照顾他呢？他就感觉到照顾的不满意，就对慧可大师说：你若不愿意照顾就不要照顾。说些烦恼的话，你看说是照顾我，结果你看还是这样子。慧可大师说：你想一想，我也是一个臂，不是二个臂，做事也不

是方便，什么原因？我也是被土匪把这臂砍掉了，就是这么回事。

所以这个就是这个问题，人家照顾的时候，只想自己的事，要别人完全满我的意，但是没有十分注意别人的事情。他也是一个臂，他不知道，还有这个事情。那么后来的禅宗的笔者，说什么呢？说他是砍了一个臂，供养达磨禅师，供养他，然后说我心不安，然后「将心来与我安」这个故事连接起来。但是你看道宣律师那个《高僧传》上不是，二祖的这个…他也是被上匪砍了。所以这个互相顾是对的，但是呢？也还是能够合乎中道还是不容易。

「四、阙随顺教」。第一个是「顾恋其身」，顾恋其身说是我不顾身，那么我「顾恋诸欲」，说诸欲也不顾，「乐相杂住」；现在乐相杂住也不要，也没有了，是「阙随顺教」，就是没有随顺圣道的法，随顺圣道的法语，没有，也是不能修行，是要具足圣教才可以。这个具足圣教这个地方呢还是有点事情，有什么事情？不要说在家居士，就我们出家人也有这个问题。我不要到佛学院去学，我修行，认为这个是对的。佛学院去学，可能本来我的知见还是好的，这一学反倒成邪知见了，我不要去学。或者说呢？学只是个嘴巴皮嘛，还不如我们作这修行好，这样对不对，这样说对不对？

「阙随顺教」这句话，就是你若想修行的时候，你对佛的法语要能够通达。这个通达什么意思呢？就是知道怎么用功修行，那就叫做有，那就叫做具足了随顺教，具足了随顺教。如果说我只是可以念经，我也念咒，你没有学习义，经里面的义没有学习，你只是这样念、读诵，这样不够的，这样不行。说「阙随顺教」就是对于圣教的学习你没有，你还是不能够修行，这四念住你还修不来。尤其是今天的佛教，你这观心无常你不容易修，不容易修这个观心无常的，就不容易。这无常若不能修，这无我也不能修。你无常、无我不能修，你就不能得圣道。

「五、得微少善、便生喜足」，第五个条件就是得微少喜便生喜足。你静坐的时候修止、修观，小小有一点成就了，有功德，就欢喜了，自己就停在那里，满足了，好了，我成功了。其实不是，小小的境界而已，一有点什么大的变动，一下子就没有了。你不要说大的变动，和人家吵一架，你那个功夫就没有了，这不行的。这样子呢，也使令你不容易得解脱，你不能得解脱的。

所以这样说呢，不要顾恋其身，我们用功修行也很辛苦，哎呀！这样子我受不了，我不能修行，也有关系。「顾恋诸欲，乐相杂住，阙随顺教」都不行，「得微少善便生喜足」，也是不行。这样子就可以知道佛菩萨慈悲，告诉我们的毛病，一开始有什么毛病，最后有什么毛病都说出了，那样呢我们就知道有所选择，有所避免，避免这些过失，我们就会有成就了！

寅九、烦恼过患（分三科）　卯一、标

烦恼过患者，当知诸烦恼有无量过患。

这一共九科，这是最后一科。烦恼有什么过患呢？有什么过失？有什么灾患？有什么苦恼？不对？一定要断掉这个烦恼呢？这一段里面说，分三科，第一科是「标」。

「烦恼过患者，当知诸烦恼有无量过患」，我们若认真的认识一下，这个烦恼的过患是太多了。这是「标」，底下解「释」。

卯二、释

谓烦恼起时，先恼乱其心；次于所缘发起颠倒，令诸随眠皆得坚固，令等流行，相续而转，能引自害，能引他害，能引俱害，生现法罪，生后法罪，生俱法罪。令受彼生身心忧苦，能引生等种种大苦，能令相续远涅盘乐，能令退失诸胜善法，能令资财衰损散失，能令入众不得无畏，悚惧无威。能令鄙恶名称流布十方，常为智者之所诃毁。令临终时生大忧悔，令身坏已堕诸恶趣，生那落迦中，令不证得自胜义利。

「谓烦恼起时，先恼乱其心」，烦恼有什么过患？现在弥勒菩萨慈悲告诉我们，烦恼生起的时候，他先恼乱自己的心。这个烦恼一动就是不寂静。烦恼不寂静，与烦恼在一起的心也就不寂静，也就浮动，心里不安了，什么都不对，「先恼乱其心」。

「次于所缘发起颠倒」，这是进一步是什么样呢？就在一个所缘境上，所缘的色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，一切一切的境界，「发起颠倒」，就会有错误的认识，什么错误的认识呢？这个色受想行识是无常的，但是于「无常常倒」，总是认为我还能活两百年，这样的心理面无常常倒。「于苦乐倒」，这本来是苦，认为是快乐。「无我我倒」，「不净净倒」，就是「发起颠倒」，就是发起了错误的认识，还不能够明白诸法实相，不能明白。虽然是学习了佛法，从经律论上有一点佛法的智慧，但是烦恼来了的时候，那一点智慧一点作用没有，就是完全变成了原来的这个旧家风。

「令诸随眠皆得坚固」，这个烦恼若动了以后，没有白动的。这个烦恼一发生作用的时候，没有白发生，它有什么作用呢？使令你那个烦恼的种子更坚强了一下，比以前的力量大了一回，这烦恼种子会更厉害了一点，「令诸随眠皆得坚固」，一坚固就更麻烦。

「令等流行相续而转」，因为这个烦恼你动过了以后，贪烦恼也是，瞋烦恼也是，疑惑的烦恼，高慢的烦恼，各式各样的烦恼也都一样，你一动了以后，那个烦恼种子力量大。那个种子力量大，由种子生现行，这个现行一动了的时候，「令等流行相续而转」。你头一回动烦恼只有五分钟就过去，现在不可以，现在至少要十分钟。他的力量强了，力量强大，相续的活动。你想要停下来不行的，停不下来，那么这就是烦恼的过患，有这个问题。

「能引自害，能引他害，能引俱害。生现法罪，生后法罪，生俱法罪，令受彼生，身心忧苦」，这个烦恼一动了的时候，还有什么样的问题呢？「能引自害」，他能够引发出来，来伤害自己，这个事情。这个贪心一动起来，瞋心一动起来，对自己就伤害，对自己的身体就不对，受到伤害。「能引他害」，因为有的烦恼是和别人有关系的，就是也使令别人受到伤害，这样子。「能引俱害」，这个时候有的烦恼只是引自害，有的烦恼是他害，有的烦恼是俱害。多数都是彼此都不快乐，「俱害」。

「生现法罪、生后法罪、生俱法罪」，这个烦恼动出来了，只停留在烦恼的境界，还算不错，但是多数办不到，就会有行动。有了行动，就是造了罪业了，这惑业苦，由烦恼而罪业；由罪业而受苦。就是有了行动了，去伤害对方，这样子就有罪业出来了。「生现法罪」，生出来那个罪，就是使令你现在就要受到果报。「生现法罪」，在现在的五蕴，「法」，是指五蕴，在你现在的色受想行识里面你要受苦。「生后法罪」，你造那个罪有可能现在没受苦，将来来生要受苦。「生俱法罪」，现在也受苦，将来还是要受苦的。

「令受彼生，身心忧苦」，这个是生后法罪，使令你...你自己烦恼一动了以后，造了罪的时候，会怎么样呢？就使令你会享受一下，或者是遭遇到那一个生命体里面的身心有忧苦的感觉，感觉到苦。或者是到三恶道去，就是人间也不得了，也是很苦。

那么就是「能引生等种种大苦」，由于自己内心有了烦恼，能引发出来地狱、饿鬼、畜生、人间，发出来生老病死等大苦，种种的大苦，使令我们受苦。

「能令相续远涅盘乐」，我们这个烦恼一动，烦恼就重。重的烦恼若动，非造业不可，造业就受苦。这惑业苦一强起来的时候，「能令相续远涅盘乐」，能令我们的生命体，就是色受想行识，当然主要还是内心，主要这一念灵明的心，「远涅盘乐」，和涅盘乐相距离的越来越远。我们没有贪瞋痴那就是涅盘乐。

这个不修行的人，心里面有了贪瞋痴的时候，他都忘记了，常常在贪瞋痴里面受苦，但是不知道。你若真实常常静坐愿意用功修行，常是注意自己内心清净的人，就知道贪瞋痴苦。贪瞋痴一动就是很苦的，会知道是苦。没有贪瞋痴，贪无余断，瞋无余断，痴无余断，就是涅盘的境界了。所以能令相续远涅盘乐，对那种乐越来越远了。

「能令退失诸胜善法」，这地方又是一个意思了。说是我能放下欲，我能够修学禅定，我能够得到色界四禅了，或者我得到什么神通了，这个殊胜的善法都成就了。但是你若不注意，你还是多少放逸自己，使令贪瞋痴若生起来，那个禅定就会退失，也是靠不住的，没得圣道都是靠不住的，是「能令退失诸胜善法」。这个烦恼的厉害在这里看出来，那是得了禅定的人，它能令你禅定退失，何况没得禅定的人。

「能令资财衰损散失」，说是没得禅定，我们自己能够注意的，谨慎的，善巧的经营，我们得到了很多的财富。得了财富，你这贪瞋痴若是不加以节制，你的财富也会失掉的，会失掉的。不是，你不能永久的掌握到的，不行，那个烦恼来了的时候你作不得主。

「能令入众不得无畏、悚惧无威」，这是能丧失禅定，能丧失财富，还有一样令人心里不舒服的事情，「能令入众不得无畏」，我们烦恼太重了，常会做错误的事情，若是有这样情形的时候，你入了大众之中，你心里面不能无畏，就是有所恐惧，就会这样。「悚惧无畏」，心里面就恐怖，没有威德，就不行，就是有这个问题。

所以孟子有「吾善养吾浩然之气」，孟子也是有一点，的确是有一点。

「能令鄙恶名称流布十方」，能令这个鄙恶的名称，流布到十方去、十方世界去，名誉也不好。贪心造了罪，瞋心造了罪，各式各样的烦恼造了罪的时候，自己还不名誉，这恶名流布十方。

「常为智者之所诃毁」，这样的人呢？常时被那个高明的大智慧人诃斥，你这个不对。如果是愚蠢的人诃斥你，有可能表示你还是很不错的人；若是这个贤圣善人诃斥，那就足见你是错了，「常为智者之所诃毁」。

「令临终时生大忧悔」，这样的人呢？有人常常的不能制伏自己的烦恼，放纵自己的烦恼，使令自己成就什么功德都是流失掉了，那么临命终的时候生大忧悔。临命终烦恼重，这个恶境界就出现了。出现了自己这时候后悔了，后悔也来不及了，这都是烦恼的过失，令临终时生大忧悔。

「令身坏已堕诸恶趣」，我们这个身体本来也还可以多活几天的，但是烦恼太重，这身体容易坏。坏了以后呢？烦恼造的罪不能白造的，它就「堕诸恶趣，生那落迦中」，就堕落到恶趣中去了，三恶道去了。「生那落迦中」，到地狱去了。

「令不证得自胜义利」，这个烦恼使令我们不能够证得，不能够如实的成就，如实的觉悟第一义谛得涅盘。「不证得自胜义利」，「自胜义利」这个「自」是自己，

我自己发了烦恼，就是令我自己不能得涅盘。这个殊胜的「义」，就是涅盘。这个「利」呢？义利，这个「利」就是赞叹这个涅盘里面有大功德，里面没有罪，里面是没有罪过的，有大功德的，就是光明的，远离一切过患灾难的，所以叫做「义」。这些功德殊胜的义利，都被烦恼障碍住不能成就。

卯三、结

如是等过，无量无边。

这是结束这一段文。我们有烦恼有什么过失？有这么多的过失。这个过失无量无边的说不完。所以我们把这段文常常念，就能加强我们对有烦恼的过失的认识，我们就可能会精进一点修四念处了。我不学也可以嘛，我不学四念处也可以，你说的也可以，但是有这些问题在后面。

癸二、业杂染（分二科）　子一、征

云何业杂染？

现在是...前面「烦恼杂染」就说到这里，就是说到这里。这个《胜鬘经》上和这个《楞伽经》，《楞伽经》也说到我们凡夫的烦恼的事情，而《胜鬘经》似乎说的很全面，五住烦恼说了，但是现在这里说这个烦恼，不是那么说法。我这么感觉这个经论里面对照起来，这《胜鬘经》说到五住烦恼，根本无明是...也是说的很好，很圆满。但是这里说的烦恼，就按照凡夫现前的这种境界来说烦恼的相貌。这样说有什么好处呢？就是加强我们对我们自己这个烦恼的认识，加强了一点。加强了一点，我们若真能够能入到心里面去的话，我们就会生厌离心，生厌离心的。说是你不通达第一义谛那叫做「无明」，是的，不通达第一义谛是无明，但是什么叫做「不通达第一义谛」，我看说了很多，「非有非无，亦有亦无，非非有非无...」。说了很多，好像心里面不感觉到痛，也不感觉到痒，好像距离了很远，但那也不是说错，也是对。可是《瑜伽师地论》似乎是...它有一个优点的地方，就是站在凡夫的立场，非常的实际，非常的实际，就是这个优点是在这里。是「如是等过无量无边」。

「云何业杂染」，前面那个烦恼杂染讲完了，现在第二科说这个「业杂染」。再分二科，第一科是「征」。

「云何业杂染？」什么叫做业杂染？这是「问」，底下解「释」，解释先「标列」，分两科，第一科是「嗢柁南」。

子二、释（分二科）　丑一、标列（分二科）　寅一、嗢柁南

嗢柁南曰：自性若分别，因位及与门，增上品颠倒，差别诸过患。

这是颂，底下「长行」加以解释。

寅二、长行

当知业杂染由自性故，分别故，因故、位故、门故、上品故、颠倒故、差别故、过患故、解释应知。

什么叫做「业杂染」？用这九个门，就是用这九条，分成九类来解释这个业杂染。第一个就是「自性」，业的自性是什么？业的分别是什么？业的因，业的位，业的门，业的上品，业的颠倒，业的差别，业的过患，从这九个方面来解释业的杂染，

这样意思，这是「标列」。

丑二、随释（分九科）　寅一、业自性

业自性云何？谓若法生时，造作相起，及由彼生故，身行、语行于彼后时造作而转，是名业自性。

「业自性云何？」这底下...这是「随释」，前面是「标列」，这第二科再解释，分九科。第一科解释什么叫做「业自性」？就是业的体性是什么？比如说是这个桌子，我们读书这个桌子，这个桌子是什么？这是木头做的，就是以木为他的体性。那么业究竟是什么东西？这句话很厉害，究竟它是指怎么说的？

「谓若法生时，造作相起，及由彼生故，身行语行，于彼后时造作而转，是名业自性」，说出这个业自性。这个业就是思业，思语业，那个《中观论》上也是这样说，这里也是这样说。

「若法生时，造作相起」，这就说这个思业。「若法」，假设这一件事生起的时候，它生起的时候是「造作相起」，什么叫做「生起」？就是生起了一个造作的相貌，就是要有所作为，这样意思。这个是什么东西呢？就是这个第六意识，当然诸法是因缘生它不是孤独的。比如说有受，有想，很多的事情。很多的事情，他心里面全面的去观察了以后，他有所决定，我要采取这个行动，这就叫做思业，是这么回事。

就是这件事出现的时候，他内心里面要有所作为，我要采取这个行动，达到这个目的，他有这样的相貌生起，这就叫做「业」。业的条件，第一个条件就是这样意思，是这样子。如果是没有目的，随便的这样子、那样子，那都不具足这个定义，不能算是业。你没有决定的目的，我不是有所希求什么，那个心情就是软弱，没有力量。我心情是势在必得，我一定要把这一件事要做成，我要达到，这可就不得了。这时候他采取行动的时候是有力量的，这时候是才叫做「业」，有这样意味。

那么当然在《成唯识论》上，《成唯识述记》也提到，这个也就是思心所，还是这个思心所。这个思心所呢？先要他有所观察，观察是好的、是坏的，是有利益的事、有损害的；是对我有损害，是对别人有损害？全面的观察了以后，我本身有所求，我本身有一个希望，像这类情形下呢？要满足我的欲望的，我要这样做，开始决定。是有这么一个过程的，不是突然间就会有业来，不是。

就是我们通常所谓的审虑思，审虑思、决定思、动发思这三个思。「审虑」，（用功察官，审核的审，考虑的虑），审虑的思惟，这是一个思。第二个是「决定思」，审虑的时候还没决定，那么审虑思以后心里面决定了，我要这样做，那么这时候，这就是意业。就是有思业，思惟的这个思心所的业。「动发思」，第三个思就是内心里面的决定，通过身业、语业去完成这件事。这就是这个业的定义就出来了，业的自性就是这么样。

「及由彼生故，身行、语行，于彼后时造作而转」。「及由彼生故」，心里面若决定了，若决定有所造作，这是第一个叫做思业。「由彼生故」，因为这个审虑思、决定思这两个思心所，发起了以后。

「身行、语行，于彼后时造作而转」，那么这个「身行」，就是这个身体。身行，就是这个呼吸，一呼一吸是身行。我们能够呼吸，这个身体才能动作，其实也就是这个血管，这个血在正常的流动，这个身体才能动；如果你这个血不动，身体也是不能动了。所以身体能够有所行动，也叫做「身行」。能够呼吸，所以那也叫做「身行」，但是他们是一回事，若不能呼吸的时候，你还能做什么？

「语行」，就是心里面有觉观、有寻伺，也还是观察思惟，这叫做「语行」。由于那个审虑思，决定思，发动出来这个动发思的时候，也就是身行语行。这个身行语行是「于彼后时」，于彼那个审虑思、决定思以后，才能够造作，才能有所行动的。先是思业，而后是思语业，所以「于彼后时造作而转」，这个时候叫做「业自性」，业的自性就是这样子。

「若法」，什么叫做业的自性？就是「若法生时，造作相起」，这是第一个定义。第二个定义，「由彼生故，身行、语行，于彼后时」，于彼造作相起以后，「造作而转」，就是实际上有了行动，这就叫做业自性。「业自性」实在就是简略的说出来业的性质。下面业的分别就详细再说，还是在这个范围内说业的相貌的。

寅二、业分别（分二科） 卯一、征

业分别云何？

卯二、释（分二科） 辰一、略标列（分二科） 巳一、由差别

谓由二种相应知，一、由补特伽罗相差别故，二、由法相差别故。

这「烦恼杂染」过去了，现在是「业杂染」。业杂染里面分九科，第一科是「业自性」，昨天也讲过了。现在是第二科「业分别」，就是业的差别。业有各式各样的业，是怎么样的情形呢？「谓由二种相应知」，这底下就是加以解释。分两科，第一科是「略标列」，把它的大概的差别标出来。这一科分两科，第一科是「由差别」。

「谓由二种相应知」，业的差别从两种差别相可以明了，那两种呢？「一、由补特伽罗相差别故」，就是由造业的人，来看业的差别。「补特伽罗」，翻个数取趣，就是造业的人。造业的人不同，造的业也就不同。但这一科先说造的人，造业人不同。

「二、由法相差别故」，第二个不同的地方呢？就从这业的法的相貌上有差别。

从这两方面，一个人，一个法，从这两方面来看业的差别，这是「由差别」。底下第二科「由性摄」。

巳二、由性摄

此复二种，即善、不善十种业道，所谓杀生，离杀生；不与取，离不与取；欲邪行，离欲邪行；妄语，离妄语；离间语，离离间语；麤恶语，离麤恶语；绮语，离绮语；贪欲，离贪欲；瞋恚，离瞋恚；邪见，离邪见。

「此复二种，即善、不善十种业道」，这里面还是有两种不同。这个「此复二种」这句话，这个「此」可以包括前面人和法两种在内。不管是从人，从法上都有两种差别，是什么呢？「即善、不善十种业道」，就是一个善的十种业道，和不善的十种业道。人也是有善不善的不同，这个业法上也是有善不善的不同，所以是「此复二种，即善、不善十种业道」。这里就是大概分类，下面详细解释的。那么底下就把这善、不善的十种业道标出来。

「所谓杀生，离杀生」，杀生就是不善；离杀生就是善了。这「不与取，离不与取；欲邪行，离欲邪行；妄语，离妄语；离间语，离离间语；麤恶语，离麤恶语；绮语，离绮语；贪欲，离贪欲；瞋恚，离瞋恚；邪见，离邪见」。这是标出来十种善业、十种不善业，标出来。这前面合起来，就叫做「略标列」。

下面第二科就是「随别释」，把前面标出来的，这里面一样一样的加以解释。也是分两科，第一科是「补特伽罗相差别建立」，那么下面就是「法相差别」了。这一科分两科，第一科是「黑品」，就是不善业。分十科，第一科是「杀生」，属于杀生的，杀生这一科里面分四科，第一科是「总举经言」。

辰二、随别释（分二科） 巳一、补特伽罗相差别建立（分二科） 午一、黑品（分十科） 未一、杀生摄（分四科） 申一、总举经言

补特伽罗相差别建立者，谓如经言：诸杀生者，乃至广说。

「补特伽罗相差别建立」，就是不同的人，就会有不同的相貌。在这上面先引经上说的话，「谓如经言」，就是佛说的话。「诸杀生者，乃至广说」，这一切的十不善业道，这是经上说的话。

这是先总举经上的法语，这以下就是「别释经句」，一句一句的解释，解释经里面的句子。先解释这个总句，「总句」是什么呢？

申二、别释经句（分二科） 酉一、总句

杀生者，此是总句。

「杀生者，此是总句」，这一句话是总说的。总里面有各别的意义的，那么再加以解释。

所以第二科就是「别句」，别句里面分三科，第一科「显示加行杀害」。「加行」就是有了行动，由内心的下了命令，由内心的命令，采取了行动，就叫做加行，就是在杀害这一方面的罪业有了行动了。先是「别释」，「别释」里面又分两科，第一科是「辨相」，辨杀害的相貌，分五科，第一科是「最极暴恶」这个相貌。

「杀生者，此是总句」，总句里面包括了好多的别句，那个别句呢？

酉二、别句（分三科） 戌一、显示加行杀害（分二科） 亥一、别释（分二科） 天一、辨相（分五科） 地一、最极暴恶

最极暴恶者，谓杀害心正现前故。

「最极暴恶者」，这也是经上的话，这就是杀生的一个相貌，是「最极暴恶」，这个暴恶达到极点了。这句话是什么意思？「谓杀害心正现前」，这就是说那个众生，那个补特伽罗他杀害众生的这个恶心，正在显现出来。那么这个杀害心就是最极暴恶，是这个意思。但是不止于此，还有第二句，这第一句是「最极暴恶」，第二句「血涂其手」。

地二、血涂其手

血涂其手者，谓为成杀身相变故。

「血涂其手者」，这句话是什么意思呢？「谓为成杀身相变故」，这是说就是那个补特伽罗，他的心里面是为了来成就这个杀害生命的这件事，当时他的相貌就转变成这样子。要「血涂其手」，用血涂手。当然是正在杀害的时候有血流在手上，这可能是这样子叫「血涂其手」，也可能有其他的意思，用血来涂手也可能。应该是包括种种的意思在内的，这是第二个相貌。

地三、害极害执

害极害执者，谓断彼命故，解支节故，计活命故。

这是第三句，「杀生者」是总句，这底下是「别句」。别句现在是第三句，第三句「害极害执者」这句话，这句话什么意思呢？「谓断彼命故」，这叫做「害」，把那个众生的命终断了，不相续去，不能够相续的活下去了，终断了，这叫做「害」。

「解支节故」，这就叫做「极害」，断了命还不算，还要一支一支的，一节一节的把它断开。把那个众生的...按一般情形，一共有六个部份，头是一部份，身是一部份，那么或者两手两足或者是四个足，那么就是六个部份。然后每一部份，再把它一节一节地断开，这就叫做「极害」。

「计活命故」，这个是「执」，执是什么意思呢？就是他的心里面欢喜、愿意用这样的事业来活命，来活他的生命。以杀生为职业，来养他的生命的，那么这叫做「执」。这个「执」，就是他内心欢喜做这件事，别人不可以转变他的，他愿意做这种事业。

地四、无有羞耻

无有羞耻者，谓自罪生故。

「无有羞耻者」，这是第四句，无有羞耻。没有羞耻是什么意思呢？「谓自罪生故」，就是他自己愿意造这种罪，这种罪已经造出来了。有了罪的时候是个丑陋的事情，但是他不以为耻，所以叫做没有羞耻。

地五、无有哀愍

无有哀愍者，谓引彼非爱故。

「无有哀愍者」这是第五句。没有哀愍什么意思呢？「谓引彼非爱故」，这个哀愍是对所伤害的众生说的。在他本人这一方面来说呢？是没有羞耻；若对所伤害的众生说，这个人没有哀愍心，没有慈悲心。这样的没有哀愍心的结果是什么呢？「谓引彼非爱故」，就是说从那个无哀愍心里面，引发出来一个怨家，创造出来一个不可爱的一种事情，就是造成一个怨家了。把那个众生或者是一个人，或者个什么动物杀害了，就是制造出一个不可爱的果报，将来就有问题了！

天二、破执（分二科） 地一、别辨（分二科） 玄一、一切有情所（分二科） 黄一、叙外说

有出家外道，名曰无系，彼作是说：百踰缮那内所有众生，于彼律仪，若不律仪。

「有出家外道，名曰无系，彼作是说：百踰缮那内所有众生」，这是第二科「破执」，前一科是「辨相」，辨别这个杀害生命的相貌，有这五个相貌。

现在是第二科「破执」，破执着。分两科，第一科是「别辨」。「别辨」分两科，第一科是「一切有情所」。

这就说有出了家的一个外道，「名曰」叫做「无系」，就是尼犍子外道。「彼作是说」，这个外道他有这样的学说，这样的邪见。他说：「百踰缮那内所有众生，于彼律仪，若不律仪」，他这样说。在一百由旬内，这么广大的地区之内，所有的有情众生「于彼律仪」，你能对他守清净的律仪，不杀害。在一百由旬内的众生，你在居住的一百由旬内的众生，你能够受持清净的不杀生戒，你就是成就了律仪。若是你不这样做，你杀害这么大的范围内杀害了众生，就没有律仪了，若那样的话，你就没有这个律仪的功德了。那么这是尼犍子的出家外道有这样的说法。

黄二、引经破

为治彼故，说如是言：一切有情所。

「为治彼故，说如是言」，这是第二科「引经破」，就是引佛说的话，来破尼犍子外道这个不合道理的说法，就破他说。「为治彼故，说如是言」，就是佛开导说，「一切有情所」，你是一百由旬内的众生你不要杀，这个话说的不圆满，应该说无限量的一切众生所，都不要杀，这样才圆满，不要说只是一百由旬内，就是佛的大悲心是广大的。这是破他。

玄二、真实众生所（分二科）　黄一、叙外说

即彼外道复作是说：树等外物亦有生命。

前面是第一科，第一科是「一切有情所」。现在第二科呢？叫做「真实众生所」，你看什么叫做真实众生所呢？看他底下讲，分两科，第一科是「叙外说」。

「即彼外道」，即彼尼犍子外道，他又有一个一种邪说，什么呢？「树等外物亦有生命」，说我们这个人会行住坐卧有种种活动的人之外，就是山河大地上面一切的草木，花草树木，这些外物，身外之物，「亦有生命」，它不但也有生命。动物有生命，它们也是有生命的，也要受持律仪，要这样子。这是尼犍子这么讲，这是他的邪说。这底下第二科是「引经破」。

黄二、引经破

为治彼故，说如是言：真实众生所。

这是本论主引佛说的话，也是解释佛说的话，来开导这个尼犍子外道说，「为对治彼故」，也就是开导他说，「说如是言：真实众生所」，这个守护律仪是在真实的有情的众生，你这样守护律仪。这草木这个众生，你对它去说是不杀害草木，这不是真实的众生。草木它没有知觉，它不是真实的众生。真实的众生是有情。对有情来说律仪、不律仪的，应该是这么说。在佛法上说呢？杀害有情的众生，就是性罪；你去破坏草木，这是遮罪，这不同性质，不同的。

地二、总显

此即显示真实福德远离对治；及显示不实福德远离对治。

这是第二科，第二「总显」。前面是「别辨」，第一是「别辨」。这个「破执」里分两科，第一科是「别辨」，现在第二科是「总显」，总显前面这两科的大意，怎么说的呢？

「此即显示真实福德，远离对治」，前面这一切众生说，佛的大悲心说在一切众生所发慈悲心不要杀害，这就表示出来，你这样做的话，你会有真实的福德。你对一切有情众生发慈悲心，你就有了真实的福德了，你就远离了杀害众生的罪过，这就是「对治」，「远离」就是「对治」，就是用慈悲心，对治除去这个杀害的罪过，这是真实福德的成就，远离了杀生的过失，你有了这样对治的功德了。

「及显示不实福德，远离对治」，第二节「真实众生所」就是显示你对于草木、花草这些众生，你对它们，这不是真实的众生，你对它们爱护，虽然也是好，但是那不是真实福德的远离对治，那不是，那是不同的。因为它们没有心识，没有知觉，没有苦乐的这种事情。这是这样子显示前面这一段文的大意。

亥二、结意

如是所说诸句，显示加行杀害。

第二科「结意」，亥二。前面亥一是「别释」，别释这加行杀害。第一科「别释」，现在第二科「结意」。

「如是所说诸句」，前面这一共是七句，第一段有五句，第二段有二句，「一切众生所」、「真实众生所」，是二句，加上前面这五句，就是七句。说「如是所说诸句，显示加行杀害」，这表示这个没有慈悲心的众生，他由他内心的恶心发动出来了这种杀害众生的行动，那是努力，很力励的去做种种杀害众生的事情，这是表示这件事。这是「结意」这一科完了。

戊二、显示无择杀害

乃至极下捃多蚁等诸众生所者，此句显示无择杀害。

这是第二科「显示无择杀害」，第一科是「显示加行杀害」。现在这第二科是「显示无择杀害」，无择的杀害，「无择杀害」这里怎么说的呢？「乃至极下捃多蚁等」，这个动物，或者说人、天、鬼、神乃至或者一个大牛，或者一条蛇，乃至到捃多蚁等。这个「捃多蚁」，「捃多」是梵语，「蚁」是中国话。「捃多蚁」这个「捃多」是什么意思，有二个意思，一个是这个蚂蚁，这个蚂蚁脚坏了，折脚蚁。蚂蚁的脚坏了叫「捃多蚁」。一个是蚂蚁产的卵，蚁的卵，也叫「捃多蚁」。那么这是极微小的一个动物。「等」，或者乃至到其他的蚊虫，或者一些很小、蠕动的东西众生说，在这里。

这句话，在经上有这样的话，「极下」的，就是极微小的动物诸众生的地方。「此句显示无择杀害」，这个暴恶的有情，那个杀心一点慈悲心没有，这个特别看见了蛇，看见了猛虎，看见了人都不当一回事，就杀掉他。「乃至极下捃多蚁等诸众生所者」也是，也是杀害。这表示那个众生「无择杀害」，没有简别的，他要杀...就是遇见他就杀，他都不择这个众生不要杀，他没有这种心情。这「无择杀害」，不简别，不加以简别。他不说这个众生好的不要杀；坏的杀掉。是这个众生有毒，于人有害杀了；于人无毒的不要杀，他没有这些分别。就是无所不杀，这叫「无择杀害」，这样意思。

戊三、显示遇缘容可出离

于杀生事若未远离者，此显遇缘容可出离，谓乃至未远离来名杀生者。

「于杀生事若未远离者，此显遇缘容可出离」，这是第三科「显示遇缘容可出离」。「于杀生事」，是说这个众生他对于杀害众生生命的事情，「若未远离者」，他没有远离杀害众生的事。远离了的事情，什么叫做「远离」呢？就是不做这杀生的事。感觉杀害生命是一个罪过的事情，不愿意做罪过的事情。一切众生都愿意生存，自由的生存在这里，杀害他呢，是违背他的意愿。我「已所不欲勿施于人」，也勿施于一切动物，这样子，有这样子的慈悲心的话，那就是远离了杀生。说「若未远离」，这个意思佛在经上说「于杀生事若未远离者，此显遇缘容可出离」，这表示说那个人多少还有良心，他若遇见了三宝的因缘，遇见比丘、比丘尼、优婆塞，优婆夷讲解正法，佛说赞叹慈悲不要杀生，他就能领悟，他就不会杀生了。他能领解这个道理，他就能接受这个教训，他就可以不做这种事了。就是「遇缘容可出离」，有可能，有这种可能，有这么一个活动的空间，他可能从这杀生的罪业里面跳出来，能遇见因缘可以跳出来，这个人还是不错的！

但是没有遇见因缘呢？那就不行。「谓乃至未远离」，很多的人都是不懂，他不

知道杀生有罪，所以习惯了。我的朋友也是杀生，我的父亲、母亲也都是杀生，我感觉这个人很自然的，不知道杀生是罪过，所以他也是照办，那就「未远离来名杀生者」，他也照办，也就是遇见因缘他就杀。

这是「遇缘容可出离」这又是二句，加前面的七句，一共是九句。这是别句，总句就是杀生，这一个是总句。别句就是这么加上就是九句。

申三、结明略义（分二科）　酉一、第一略义

又此诸句略义者，谓为显示杀生相貌、杀生作用、杀生因缘、及与杀生事用差别。

这是第三科「结明略义」，这「杀生」这一科里面分四科，第一科是「总举经言」，第二科是「别释经句」，现在第三科「结明略义」，就把那个要义把它再重新说一遍，说出来。这分二科「第一略义」，第一段。

「谓为显示杀生相貌」，前面这一共是九句，里面究竟都说的是些什么话呢？就是说的显示众生杀害众生的相貌。杀害众生的相貌是什么呢？就是「最极暴恶血涂其手」这是杀生的相貌，这是前二句，也有说血涂其手是一个相貌。

杀生的作用，就是第三句，就是「害」，把那个众生命杀掉了，然后结解支节。这是这个相貌，那个作用是这样子。

「杀生因缘」，杀生因缘就是第四句和第五句。杀生因缘就是无有羞耻，无有哀愍心。或者把前面那个「最极暴恶」是杀生的因缘，就是由此而杀生，这是杀生的因缘。

「及与杀生事用差别」，那么这是后面的四句，就是「一切有情所」，「真实众生所」，「无择杀害」，「遇缘容可出离」，就是这四句。「及与杀生事用差别」。

「事差别」，「用差别」，「事差别」呢？就是前二句，「一切有情所」「真实众生所」，这是杀生的差别，还有这个不同。这个用呢？「无择杀害」，「遇缘容可出离」，「无择杀害」，这个杀害，这个人的恶心太重；「遇缘容可出离」，是轻微一点，这就是这样子配合。

酉二、第二略义

又略义者，谓为显示杀生，如实杀生差别，杀所杀生、名杀生者。

「又略义者」，又有第二个定义的分别「谓为显示杀生如实，杀生差别，杀所杀生，名杀生者」，这是第二个略义。这上面是什么呢？第一「谓为显示杀生如实」，那么就是指最后这四句来说，单指后面的四句，为显示杀生的真实的情形，那么就是第一句「一切有情所」，一切有情都是所杀害的对象，都是有罪过的，那么这是「杀生如实」。

这个第二句是「杀生的差别」，就是「真实众生所」，草木是无情物，那是有差别不同的。「杀所杀生」，那么这指第三句「无择杀害」。「名杀生者」，就是第四句「遇缘容可出离」可以这样解释。

申四、简非法相

又此诸句，显能杀生补特伽罗相，非显杀生法相。

这是第四科，这一共是有四科，「杀生」这一段里面一共有四科，现在是第四科「简非法相」。「又此诸句」，又前面一共是九句，这九句是显示能杀害众生生命的人的相貌，这人怎么杀生。「非显杀生法相」，不是说杀生那个相貌，那是另一段再讲，这里是讲杀生的人，能杀者的相貌，这个还是不一样的，是这样子「简非法相」。这一科，这「杀生」这一科讲完了。

未二、不与取摄（分三科）　申一、释经句（分二科）　酉一、总句

复次不与取者，此是总句。

「复次不与取者」，这里是「不与取」。这「黑品」分四科，第一科「杀生」讲完了，现在说「不与取」这一科。不与而取，这里属于这一个范围内，分三科，第一科解「释经句」，分二科，第一科是「总句」。「复次不与取者」，偷盗，「不与而取」是偷盗。这里面也有总、别句的不同，说不与取这句话是总句，这一句是总句，就是所有的大意，都属于这一句的。

酉二、别句（分十四科）　戌一、于他所有

于他所有者，谓他所摄财谷等事。

这第二科是「别句」，「别句」一共里面有十四科，就是十四句。第一句是「于他所有者」这句。「于他所有」，这不与而取指什么事情？就是他人所有权的东西，属于他人的所有权的东西，所有权的东西是什么？「谓他所摄财谷等事」，就是别的人「他所摄」，就是他有所有权的，这所有权在他手里，属于他所有的。

「财谷等事」，一个是财，一个是谷。这个「财」就是金银宝物，各式各样珍宝，或者衣服，或者房地产，各式各样的东西，或者是香，或者是花鬘这些东西，就叫做「财」。这只是列出来实际的资产，没有说钞票，钞票也应该包括在内，钞票也应该是包括在内的。

这个「谷」物，就是五谷，这个《披寻记》上说的很详细，这些可以饮，可以食的这些东西，大麦、小麦、稻谷、粟谷、糜黍、胡麻、大豆、小豆等，甘蔗、蒲桃、奶酪等果汁，种种的浆饮。这个话列出来有道理，这些东西都不可以不与而取的，这个意思，不可以不与而取。这个养成一个守法的习惯也是很好。这些东西…这个不与而取第一个条件就是这个物，这个财或者谷，属于他人所有，不是我的，这是一个条件。你若是不与而取，这就是盗。他人，这个地方是人所有，也是他人，团体所有也是他，反正总而不是我所有的，是这样意思。

戌二、若在聚落

若在聚落者：谓即彼事，于聚落中，若积集，若移转。

「若在聚落者」这是第二句，「若在聚落」这是指财谷的处所。「谓即彼事，于聚落中，若积集，若移转」，就是那个「彼事」，彼财，或者谷这些东西。「于聚落中」，就是很多人居住的地方，或者是村落，或者是城邑、城市。

「若积集，若移转」，「积集」就是这个财物财谷等这些事。这个「等」这个字也有意思，财是财产，谷是食品，也包括牛、马、猪、羊，这个「等」也是有牛马猪羊，乃至国城，妻子，奴婢这一些的事情都包括在内。这上面说「若积集」，「若积集」是什么事情呢？就是这些财，或者谷这些东西，你把它集到一起、积集在一起，那么就是积集。「若移转」，这移转或者是指有情物。那边有匹马，他有马，把那马

偷来了，离开了原来的地方了，叫做「移转」。其实这在戒律上看，就是「举离本处」，那就是这个罪过就成立了。若是有盗心，但是没有动，没有动的时候还不成立，这个盗罪还不成立的，这是「若移转」。

戊三、若闲静处

若闲静处者，谓即彼事，于闲静处，若生，若集，或复移转。

「若闲静虑者」这是第三句。「若闲静处」，闲静处就不是很多的人居住的地方，那个地方很闲静，很少人来往。这话什么意思呢？「谓即彼事，于闲静处」，就是你所想要盗取的那个东西，就在闲静处那里。在那里嘛，是「若生、若集、或复移转」，这个「生」或者说是你所栽培，那个人所种的五谷还在那里生，你能偷它。你偷他的大白菜，偷他的苹果，那个还在那里生，那也叫做「生」，这个意思，那么讲也是可以。这是《遁伦记》上的解释，也有道理。「若集」，集就是前面「若积集」，「或复移转」这和前面的意思一样。总而言之，他原来在那个地方，你想办法把它举离本处了，那就是盗罪就成就了。这是第三科。

戊四、即此名为可盗物数

即此名为可盗物数者：谓所不与，不舍，不弃物。

第四「即此名为可盗物数者」，这是经上有这句话，这句话是什么意思呢？就是前面这么多的东西，或者聚落中，或者闲静处，或者是财、或者是谷，或者是牛马这些东西。这些东西，「谓所不与，不舍不弃物」，这些东西，那个物的主人他没有「与」，没有说是给你，也没有生起这个舍，没有发动这个布施的心情。也不是没有弃舍，若弃舍你就没有所有权了，没有所有权。

这个律上，我想起就是说了。律上说这个土匪、贼人抢你的东西抢走了，你心里面：好了，我就送给你了，你就是放弃所有权了，放弃所有权，你不可以再追回来，不可以，你若追回来，就是贼劫贼，你也是贼了。但是那怎么办，你若要，怎么办？你要用钱买了，用钱买回来不算贼。这样说是「不舍」，就是没有放弃所有权，你没有放弃所有权。就是虽然土匪拿走了，你心里面想这还是我的，我有机会还是可以要回来，这样子，有这样的意思。前面是「不与」，我没有给你，有这样心情。「不舍」，是没有放弃所有权，这意思还是有点差别的。「不弃」，我没有丢掉，我不一定是给你，但是我不要了。那你若拿去也可以，也不算犯这盗罪。这个字用的是这样，它有点分寸。

就是这个「即此名为可盗物数者」，可偷盗的这些物质的范围及物，这个范围，这些东西，那个物主没有「不与、不舍、不弃」，你若盗，你就犯罪，这样意思。这是第四句，这底下是第五句。

戊五、若自执受

若自执受者，谓执为己有。

经上说「自执受」，你自己把它拿过来，你或者是用心下命令，叫别人拿，或者是自己拿。拿了以后，你心里面认为这是我的了，于是这个罪过成立了。「谓执为己有」，就是自己固定执着这是我的，这是我的了，「谓执为己有」。这个事情。

这个事情，我这回去台湾听说一件事，也可以讲一讲。大家是好朋友，发生问题的彼此间都是朋友，也是很熟的朋友的。现在是中间是买卖房地产，先给他四十万现

金，就是当面，两个人当面就把四十万现金给了对方。给了对方要对方要写一个文件，就是写个收据。要收据就回去拿这个文件来，回来叫他签字，回来就是大概没有一分钟之间，那个人不承认：你没有给我四十万，没有，我没有，就是有这种事情。那么那个人就是「执为己有」，这四十万是我的，你没有给我，你没有给我四十万。你叫我写收据、签字，我不写，有这种事情。所以这是「执为己有」，是我有的，不是你给我的，有这种事情。这是我第一次听见这个话。

戊六、不与而取

不与而取者，谓彼或时资具阙少，执为己有。

「不与而取」，这是第六句。这个「不与而取」什么意思呢？「谓彼或时资具阙少，执为己有」，或者偷盗那个人，他的生活所须上缺少这个东西，他现在为了满足自己所须要，就把别人东西偷过来，这是我的，就是这样意思。这不与而取，这个比较简单。下面第七句。

戊七、不与而乐

不与而乐者，谓乐受行偷盗事业。

「不与」，而欢喜去，人家不给我也拿过来，欢喜做这件事。这个情形？「谓乐受行偷盗事业」，就是他欢喜接受这种职业，以偷盗为职业，为事业的这种人。偶然地生起贪心，偷人家东西，这是一种不同的情况；一种是做这种职业的人，这彼此还是不同。「谓乐受行偷盗事业」。

戊八、于所不与不舍不弃而生希望（分二科）　亥一、牒经句

于所不与、不舍、不弃，而生希望者，

这是第八科。「于所」，那个物主「不与、不舍、不弃」，而我要，我就生出来希望心，他不与不舍不弃是他的事，我是我的事，我还是可以把它拿过来，有这种要求，这地方就是这样意思。

这一段是分二科，第一科「牒经句」，再一次把经上的句子标出来，所以叫做「于所不与、不舍、不弃而生希望者」。第二「释其义」，下面解释这个经上的句子的意义，分二科，第一科「释希望」。

亥二、释其义（分二科）　天一、释希望

谓劫盗他，欲为己有。

「谓劫盗他，欲为己有」，这个希望就是这个意思，「谓劫盗他」。「劫盗他」这个分二个意思，就是在你不知道的时候偷过来，这一个意思。一个是明，就是明明地抢过来。

好像是我在一本书上看见说：有一个人街上卖着黄金。卖黄金，那个人到那里去就把黄金抢了就走了，主人说是有这么多的人在旁边看着，你怎么敢抢我的黄金？那个人说我没有看见别的人，我只看见黄金了，呀，这又是一种相貌了。我只是看见黄金了，旁边很多人在那儿站着，我没看见，这也是一回事。

你比如说是像我们练习这个讲演，在大众里要把自己的思想把它宣扬出来。我看

这里面有相同的意思，我一心一意的就想我要讲什么，怎么讲，其他有多少人，谁是谁，我没有看见，我不注意这件事，我认为有道理。不要注意这个事情，这也有点关系，但是若是习惯了，注意不注意也是一样的，没有什么不同。

这里这个劫盗就是各式各样的，其实不只是这二种。这偷盗的方式不只这二种，还有很多很多的方式。「谓劫盗他，欲为己有」，这就叫做希望，别的东西就是想抢过来属于我的，这个意思。

天二、释不与等（分三科） 地一、不与

若彼物主，非先所与，如酬债法，是名不与。

那么前面第一科解释这个「希望」，就是解释这个偷盗的心情。这第二科解释这个「不与等」这三句话，什么叫做「不与，不舍，不弃」，解释这个话。现在先解释这个「不与」。

「若彼物主非先所与」，若是那个物的主人，他不是以前答应给你，没有。这话意思好像你以前同他要过，那个盗贼以前同他要求：你这个东西要送给我，那个人没有答应，没答应，「非先所与」，他以前没有答应这个东西给你，那个物主。

「如酬债法」，如酬债法就是解释这个「非先所与」的意思，说是我欠你的钱，我现在答应还给你，那么你来拿，我就给你了，这叫做「酬债法」。现在说「非先所与，如酬债法」，那样子，我以前没答应给你，你就是把它抢过来了，是名「不与」。这个意思是这样意思的。

地二、不舍

若彼物主，于彼取者，而不舍与，是名不舍。

「若彼物主，于彼取者，而不舍」，说是「非先所与」，你同他要，他没有答应你，但是你后来就强力的抢过来了，这是一种盗，现在这叫做「不与」。这「不舍」什么意思呢？「若彼物主」，若彼那个物的主人，「于彼取者」，那个取者把东西抢走了，那个物主他还没有布施的心情，那你还是犯罪的，你也是犯罪。那意思，若是他也同意了，好，你抢走了，好了，我送给你了，那他也不犯罪。同意了嘛，现在说你抢走了，他还是不同意。不同意那你就犯盗，「是名不舍」。

地三、不弃

若彼物主，于诸众生，不随所欲受用而弃，是名不弃。

「若彼物主」，若是那个物的主人，「于诸众生，不随所欲受用」，他有很多的财富，他说他同意，你们随便拿，随便受用，那么你拿去了呢？也不犯盗。现在那个物主呢？没有这个意思，「不随所欲受用而弃」，不是，不是那样，你若拿去了；拿去了，你就犯罪，「是名不弃」。

这个意思似乎是...前面这个「不与，不舍」是个人，盗者和物主相对说的。「弃」这个字，是大众，面向大众，不是对个人，就是对大众说，我这些东西你们谁愿意，随意地拿去受用，他是这样。但是现在这个物主没有说这个话，没有说这个话，不是随所受用而弃的，你拿走了，拿走了那就是不行，那就是犯盗，这好像有这样的差别。这是第八句，这底下是第九句。

戊九、自为而取

自为而取者，谓不与而取故，及不与而乐故。

这是第九句，是「自为而取」。「自为而取，谓不与而取故」，就是人家没有给，你就拿去了，这个也简单。我为了我自己的生活，或者什么原因，你就拿走了。「及不与而乐」，不给，而你欢喜。前面解释这个好像是做贼的一种职业性的土匪，那么这叫做「自为而取」，为自己而取，那么如果是为大众而取呢？这就没提，当然不与而取还是有过失。

戊十、饕餮而取

饕餮而取者，谓所不与、不舍、不弃、而希望故。

这是第十句，「饕餮而取」，「饕」这个字呢，是贪财叫做「饕」，就像财物，不是谷，就是一些财产这些东西。这个「餮」这个字表示什么？是贪食，食品或是乐饮、乐食这一类的东西。可是这个上面，这句话的意思，表示那个贪求心特别强的人，特别强的人，这个时候，这是什么情形呢？「谓所不与、不舍、不弃」，而起了偷盗的心，这个时候拿到人家的东西，叫做「饕餮而取」。

戊十一、不清而取

不清而取者，谓于所兢物，为他所胜，不清雪故。

「不清而取者」，这是第十一，「不清而取」，这底下比较复杂一点。「谓于所兢物，为他所胜，不清雪故」，这个「不清而取」是怎么情形呢？就是你拿到的这个东西不是那么顺利，是大家有诤论，彼此间大家有诤论。「兢」，就是诤，大家诤这个东西。诤的时候呢？大家在辩论的时候，我说是我的，你说是你的，他说是他的，大家在辩论。「为他所胜」，你没有辩论过，你的语言的智能，你输了，但是你的力量大，东西你还是拿走了。还是被你拿走了。拿走了呢？这上面这个意思，「不清雪故」，这个意思…这个不清雪在菩萨戒上也有这句话。「不清雪」意思似乎，还是你有道理，这个物是应该属于你的，只是你的辩才不够，输给人家了。输给人家了，表面上你就是没有道理了！没有道理了，你现在要拿的时候，你还是有过失。你没有智慧，把这个过失取消。你把这个东西拿走了，你还是有过失，叫做「不清而取」。

这个意思似乎是，这个东西是你你应该拿去是对的，但是大家有诤的时候，你说不过人家。说不过人家，你也是拿走了，拿走了这叫做「不清而取」。「不清」，这还是有点过失，可能意思是这样。

戊十二、不净而取

不净而取者，谓虽胜他，而为过失垢所染故。

这个「不净而取」和前面有点相反。「谓虽胜他」，这个东西大家争论，大家争论呢？你胜利了，他们那些人都输给你了。这口头上的辩论都输了，你胜利了，你把东西拿走了。虽然拿走了，「而为过失垢所染故」，你用辩才把别人讲倒了，辩倒了，你还是有过失，这个东西还是有点不清净。你拿去了，还是有点盗的意思，这里有这个意思的。

戊十三、有罪而取

有罪而取者，谓能摄受现法、后法非爱果故。

这是第十三「有罪而取」，有罪而取什么意思呢？「谓能摄受现法、后法非爱果故」。这个地方有个问题。「谓能摄受」，就是你拿了这个东西，会令你成就现法罪，后法罪，会得到苦恼的果报。似乎是是表面上不能说是盗，但是你拿到了这个物以后，你会造罪。你现在会造成罪，或者是造「后法」罪，将来会得恶报，得一种不好的果报，那么这也有问题，这叫做「有罪而取」。

戌十四、于不与取若未远离（分二科）　亥一、准前说

于不与取若未远离者，如前杀生相说应知。

这是第十四科，这一科里「不与取若不远离」分两科。第一科是「准前说」，准前面说的。「于不与取若未远离者，如前杀生相说」，像前面那个杀生相的最后，最后那一段「容可出离」那一段说，「应知」。

就是这个人他似乎就随顺他的这个潮流，或者随顺他自己的那个环境、背景，他的家庭的环境，他也就随顺着这样子，就是顺手牵羊，做这种事。但是这个人的本心呢？不是，这个人本心他如果遇见好因缘，他就会不做这个事，就不偷盗，是这个意思。那么但是他还没有遇见这种好因缘，没有遇见善知识告诉他：偷盗是不好的。没有遇见这善知识，所以他没能远离这种罪过，这种人就是「于不与取若未远离者，如前杀生相说应知」，是这个意思。这个人啦就算是偷了呢，罪轻，因为他的心性不是太欢喜，不是太欢喜，这是第一。

亥二、例所余

所余业道亦尔。

其他的，现在这是说偷盗，那么其他的淫欲的事情，乃至说谎话的事情，就是一些罪恶的事情，也是一样，也有这种情形的。

申二、明略义

此中略义者，谓由盗此故，成不与取。若于是处，如其差别，如实劫盗，由劫盗故，得此过失，是名总义。

「此中略义者，谓由盗此故，成不与取」，这是第二科，前面是第一句是「释经句」，「申一」是「释经句」，现在第二科是「明略义」。

「此中略义者，谓由盗此故」，这一共是十四句，第一句就是「于所有」这一句。「由盗此故，成不与取」，这不与取的罪成立了。

「若于是处，如其差别」，那就是其次的二句。若在聚落，若闲静处，这是两个地方。「如其差别」一个聚落和闲静处有差别，这是第二、第三句。

「如实劫盗」，如实劫盗呢，就是由第四句开始，一共第七句，一共有七句，就是「即此名为可盗物处」以下一共七句，一、二、三、四、五、六、七就是到第十，就是「饕餮而取」就是到这里。那么这是「如实劫盗」。

「由劫盗故，得此过失」，这后面那四句，就是「不清而取」、「不净而取」、「有罪而取」、「于不与取若未远离」这四句。「由劫盗故得此过失，是名总义」，

这几句话就是前面一大段文的要义。

申三、简法相（分二科）　酉一、正明建立

又此中亦显不与取者相，非不与取法相。

这是第三科「简法相」，分二科，第一科「正明建立」，这里面也是显示「不与取」的人的「相」貌，「非不与取」的盗的相貌。那个盗法，偷盗的那个「法」的「相」貌，那要在后面再说的。

酉二、兼例所余

当知余亦尔。

当知其他的业道也是这样子。

未三、欲邪行摄（分二科） 申一、总句

复次欲邪行者，此是总句。

「复次欲邪行者，此是总句。于诸父母等所守护者，犹如父母，于己处女，为适事他故，勤加守护」，这是「业杂染」，三种杂染里面，「烦恼杂染」已经过去了，现在是业杂染。「业杂染」里面说到十不善道。十不善道，杀生、偷盗也说过去了。现在是第三段「欲邪行摄」，属于、摄属于这一范围的。分二科，第一科是「总句」。

「复次欲邪行者」，前面这个杀生、偷盗之外，又有欲邪行的罪过，这一句话是「总句」。佛在经里面，说这句话是那一段文的总句，总括大义的法句。

申二、别句（分二科） 酉一、释经句（分二科） 戌一、初三句（分二科） 亥一、别释相（分三科） 天一、于诸父母等所守护（分五科） 地一、父母守护

于诸父母等所守护者，犹如父母，于己处女，为适事他故，勤加守护，时时观察，不令与余共为鄙秽。

「于诸父母等所守护者」，这以下是「别句」。「别句」里面先解释经句。解释经句里面先解释「初三句」。「初三句」里面先「别释相」。「别释相」里面是先解释第一句。「于诸父母等所守护」，这一句里面有五个意思的，第一个是「父母守护」。

「于诸父母等所守护者」，这一句话是什么意思呢？「犹如父母于己处女」，就举一个例子，就像父亲和母亲对于他自己没有出嫁的女儿。「为适事他故」，这个「适」，就是出嫁，为了出嫁侍奉别的人的缘故。「勤加守护」，他父母特别注意的要守护这个女儿。「时时」的要「观察」她，「不令与余共为鄙秽」的。

地二、至亲守护

若彼没已，复为至亲兄弟姐妹之所守护。

前面这一段是说父母对女儿的守护，底下这一段是「至亲守护」。「若彼没已」，若彼父亲、母亲死没了以后，这个女儿谁来守护呢？「复为至亲」，特别有感情的人，就是亲兄弟姐妹的「所守护」，来保护他这个亲爱的人。

地三、余亲守护

此若无者，复为余亲之所守护。

「此若无者」，这底下第三段「余亲守护」，说是至亲的同一个父母所生的兄弟姐妹守护，那么这些人也没有了呢？「复为余亲之所守护」，还有叔伯－他父亲的哥哥、弟弟的、还有兄弟姐妹，这些人还是会守护的。

地四、自己守护

此若无者，恐损家族，便自守护。

「此若无者」，若是这个也没有了呢？「恐损家族，便自守护」，如果自己不谨慎，有些不名誉，就是家族都受到损害了，所以自己要知道好歹，要自己守护自己，这是第四。

地五、舅姑守护

或彼舅姑，为自儿故，勤加守护。

第五段「或彼舅姑」，或者是舅姑，舅舅就是她母亲的哥哥、弟弟，姐妹的这些人。「为自儿故，勤加守护」，这也等于就是他自己的儿女，所以也是「勤加守护」。这是第一句「于诸父母等所守护」。

天二、有治罚

有治罚者，谓诸国王，若执理者，以治罚法而守护故。

就是「初三句」，先解释了经上的第一句，经上还有第二句，「有治罚者」，这是什么意思呢？「谓诸国王，若执理者，以治罚法而守护故」，就是国家的政府－国王。「若执理者」，就是事法官，就是执行法律的律师、法官这些人。「以治罚的法」，也就是法律，一条条的成文，这个法律来「守护」这个人，违犯这个法律是不容许的。

天三、有障碍

有障碍者，谓守门者所守护故，

这是第三句，「障碍」是什么呢？「谓守门者」，这个地区，这个门有人守护的，你要从这通过，要经过他同意的，这也是有守护的力量，非法的人不可以通过。这一共是三句。

亥二、略显义

此中略显未适他者，三种守护，一、尊重至亲眷属自己之所守护，二、王执理家之所守护，三、诸守门者之所守护。

「此中略显未适他者」，前面是「别释相」，就是三句话、佛说的这三句话，本论的论主解释佛说这三句话的相貌，「别释相」。这以下是第二科「略显义」，把前面这一段文的要义再说一说。

「此中略显未适他者，三种守护」，这一段文里面简要的大义是表示「未适他者」，就是没有出嫁的女孩子，有这三种的守护。

「于诸父母等所守护」；再来就是「法律的守护」；再就是「有障碍的守护」。这三种守护，第「一」种是「尊重至亲眷属，自己之所守护」，就是父母是所尊重的，和至亲的兄弟姐妹、眷属，自己的守护。「二、王执理家之所守护」，国王的执法官，就是法律上的守护。第「三」、是「诸守门者之所守护」。是这样意思。

戊二、后七句（分七科）　亥一、他妻妾

他妻妾者，谓已适他。

这是第二段「后七句」，前面是「初三句」。「初三句」，是未嫁的女人，有这三种守护。「他妻妾」，是「后七句」，后七句里面第一句是「他妻妾」，「谓已适他」，就是说他已经嫁给别的人了。

亥二、他所摄

他所摄者，谓即未适他，为三守护之所守护。

「他所摄者」，第二句「他所摄」，这句话怎么讲呢？「谓即未适他，为三守护之所守护」，就是前面那一段，没有嫁出去的女人、没有嫁人的女人，为三种守护所守护，那么这叫做「他所摄」。这样子，这个「摄」，就是守护的意思。这是第二句「他所摄」，第三句「由凶诈」这一句。

亥三、由凶诈

若由凶诈者，谓矫乱已而行邪行。

这是第三科，这是一个问题了。这个「凶」，就是恶的意思，就是那个人不怀好意，心里面是有坏的主意，但是他是用诈术来欺骗，来完成他的恶意，究竟怎么办法呢？「谓矫乱已而行邪行」，「矫」就是欺诈，他内心里面是要欺骗他，表面上用一些不分明，就好像是爱护似的这种行为来惑乱他。如果你相信是真的了，就中计了。然后就与之「行邪行」，就是受欺骗了，这是一种叫欲邪行，有这么一回事。

亥四、由强力

若由强力者，谓对父母等公然强逼。

「若由强力者」，这是第四「强力者，谓对父母等公然强逼」，谓是那个人不讲道理，就是野蛮的一种态度，对他的父亲、母亲，公然的来强逼做这件事。

亥五、由隐伏

若由隐伏者，谓不对彼，窃相欣欲，

这是第五「由隐伏者，谓不对彼，窃相欣欲」，就是不对他父母有这种强力的行为，但是他们两方面私下的「相欣欲」，互相欢喜，同意了，是这样意思。所以这个隐伏的意思，就是偷偷的，不是公开的。

亥六、行欲行

而行欲行者，谓两两交会。

这是第六句「谓两两交会」，这是第六。

亥七、即于此事，非理欲心而行邪行

即于此事，非理欲心而行邪行者，谓于非道、非处、非时，自妻妾所，而为罪失。

这是第七句，「即于此事」，就是两方面，男、女两方面。即此「非理」的，不合道理的「欲心而行邪行」了，这是什么意思呢？「谓于非道、非处、非时」，他们是夫妻，这是夫妻，但是，不是道、也不是处、也不是时。这在《五戒相经》上也有

提到，乃至《比丘、比丘尼戒》里面有提到这个事情。「自妻妾所，而为罪失」，虽然是合法的夫妻，合法的妾侍，但是「非道、非处、非时」也还是有过失的，也属于欲邪行之类的。

酉二、明略义

此中略义者，谓略显示，若彼所行，若行差别，若欲邪行应知。

这是后七句，底下就「明略义」。前面是「释经句」，就是「初三句」，「后七句」，加起来一共是十句。这十句解释完了，现在就是「明略义」，明大要的大义。

「谓略显示，若彼所行，若行差别，若欲邪行」，这个大义就是「若彼所行」，这一共是十句，前五句叫做「若彼所行」，是这样子。「若行差别」，就是后面的三句，「由隐伏」、「行欲行」、「即于此事非理欲心而行邪行」，这是次三句。

前面的五句，就是「父母守护」乃至到「舅姑守护」，这是前面五句。次三句就是「他妻妾」、「他所摄」、「由凶诈」这三句。

前五句、次三句、后二句，最后的两句就是「行欲行」，「即于此事非理欲心而行邪行」，一共是十句。前五句，次三句，后二句，容易分开。略义就是分这么三类，这样的意思。

前三句是「天一」是第一句，「天二」第二句，「天三」第三句。然后「他妻妾」、「他所摄」，这加起来是五句，应该这么计算。然后次三句，就是「由凶诈」、「由强力」、「由隐伏」这是三句。最后二句，「行欲行」、「即于此事非理欲心而行邪行」，应该这么分。

未四、妄语（分二科）　申一、总句

复次诸妄语者者，此是总句。

前面「欲邪行」讲完了，这底下讲这「妄语」。「妄语」分两科，第一科是「总句」。「复次诸妄语者者」，很多的说谎话，这经上这一句是「总句」，底下就是经上的「别句」。「别句」里面分两科，先解「释经句」，总说有九句，第一个是「于王家」。

申二、别句（分二科）　酉一、释经句（分九科）　戌一、于王家

若王者，谓王家。

「别句」的第一句就是王者，「王者」，过去时代就是国王、「王者」，也包括他们那一个族类的人，「王家」这是第一句。

戌二、于执难家

若彼使者，谓执理家。

这是第二句。这个事法官当然是王所委派的，所以是王的侍者。他来执这个理，来审判怎么叫合法？怎么叫做违法？

戌三、于长者居士

若别者，谓长者、居士。

经上还有第三句，「谓长者、居士」，就是说「别者」，另外的。另外的是什么呢？「谓长者、居士」，这个「长者」，就是有道德的人，他不是「执理家」，但是他是有道德，也是在政府里面做高官的人、「长者」。「居士」，就是财富特别多的人，有地位的人，这两种人，这是第三句。

戊四、于彼聚集

若众者，谓彼聚集。

这个「众」是什么意思呢？就是不是少数人，「谓彼聚集」，也就是说也有「王」，也有「执理家」，也有「长者、居士」，这些人聚集在一处，这样的情况。

戊五、于四方人众聚集处

若大集中者，谓四方人众聚集处。

「若大集中者」，这是第五段，「谓四方人众聚集处」，这就是不但是前面这几类人，就是四面八方的人聚集在一处，很多的人了，一般的人民也都在「聚集处」。这是第五段，底下第六。

戊六、于已知

若已知者，谓随前三所经语言。

「若已知者，谓随前三所经语言。若已见者，谓随曾见所经语言」，这第七句是「见」，第六句是「知」，分一个知，一个见。

我们的六根，合起来是见、闻、觉、知，分成四个。「见」是眼；「闻」是耳；「觉」就是鼻、舌、身，合起来名之为觉；第六意根、意识，叫做「知」。

现在说「若已知者」，就包括把这个「见」除掉，就是闻、觉、知，这三个。「谓随前三所经语言」，就是前面这个王家和使者就是「执理家」，这算一；「长者居士」那么这是一类；「若众者，谓彼聚集」，「若大集中者，谓四方人众聚集处」，合起来。合起来，在这么多的人众里面，你就闻、觉、知，这三个。在前面这么多的人众之中，你所知道的语言，他们怎么说的什么、什么，你知道了，是这么意思。

戊七、于已见

若已见者，谓随曾见所经语言。

「若已见者」，这是第七句，就是「谓随曾见所经语言」，「谓随」你自己在前面这么多的地方，王家、执理家、长者居士、大众聚集、四方人众聚集处，你所见、所经过的这些语言。

戊八、由自因等（分二科）　亥一、略标（分二科）　天一、举由自因

若由自因者，谓或因怖畏，或因味着。

这是第八句，「由自因等」分两科，第一科是「略标」，「略标」里面分二，「举由自因」。

「若由自因者」，这个「若由自因」，就是你见、闻、觉、知，所知道的一切的语言，你要向外讲说的时候，你本身有些原因去说话，你什么原因要这样说话，是这个意思。本身什么原因呢？

「谓或因怖畏」，就是心里面恐怖，心里面有点恐怖。或者说是你听见什么话，你心里面愿意这样讲出去，但是另外有个大的力量恐怖，你怕他，你不能随你自己意说话的，你要随着那个人的意思说话。那个人有力量命令你，你一定要这样讲，你不可讲别的说法。那么你怕他，你就这话说出来的不真实，和原来的话不一样，和真实性有违反，这叫这个「怖畏」。

「或因味着」，或者是你怕他，或者是因为自己「味着」。「味着」，就是爱着，也就是贪着。我自己有所求，不是别人威胁我，是我自己想要这样、想要那样。但是这话要能完成我的目的的时候，这话要转变一下，不能照实说，照实说我就拿不到利益了。这是说谎话，「或因味着」。

天二、侧由余因

如由自因，他因亦尔。

「如由」自己的因是这样子，他人也是这样子，这是「标」出来。

底下解释。

亥二、别释（分二科） 天一、因怖畏

因怖畏者，谓由怖畏杀、缚、治罚、黜责等故。

「因怖畏者」，这底下解释这两个。「谓由怖畏杀、缚、治罚、黜责等故」，就是由于「怖畏」，有恐怖，有什么恐怖呢？你若不听命令，就会杀掉了你，你怕不怕。要系缚你、要治罚你。「黜责」，原来你是有一点地位的，可以一下子可以把你撤职了，赶掉你、责罚你。你若不听话，你立刻受到伤害了，所以你怕受到伤害，你不能说老实话，你要照那个人的意思说话，那么就说谎话了，这个意思就是这样。

天二、因味着

因味著者，谓为财、谷、珍宝等故。

「因味著者」，「味着」是什么意思呢？「谓为财谷、珍宝等故」。「谓为财谷」，或者是「财」富，或者是「谷」，或者什么「珍宝等故」，贪求这个种种财物，这个话要怎么说，不能照实说，就说谎话，这是一种。那么这是自己是这样子，他人也是这样子。他人就是那个人，那个人为了财富，为了财富要怎么、怎么的，要叫你说谎话，是这样意思。按这个的意思，就是这种妄话就是复杂的，复杂了一点，不是你个人的、单纯的事情。

戊九、知而邪妄语

知而说妄语者，谓覆想欲见而说语言。

「知而说妄语者」，这是第九句。「知而说妄语者，谓覆想欲见而说语言」，这底下把这个「妄语」的相貌说出来了，「谓覆想欲见」。

这个「想」是什么呢？就是色受想行识的这个「想」，这个想是取相的意思。就是你的心与那个事实接触的时候，那个事实是这样的，事实是这样，这个「想」。

「欲」，就是自己的心，我欢喜这样讲。我心里面的欢喜，我嘴里愿意像我心里想的这样去讲，这叫「欲」。

这个「见」，就是里面有点智慧的意思。就是对那件事心所想的、所欲的境界，他有一个深刻的看法，深一层的看法，认为这件的事情的真实的情形是怎么、怎么的，有个见。

这前面这个想和欲还不同，这个是「想」、「欲」、「见」，都有真实性的意思，都是对所要说的话的情况，真实性的认识。现在「覆」呢？就是把真实性隐蔽起来，把它隐藏起来。「覆」是隐藏的意思，隐藏起来。说出来与事实不相合的另一种语言，这样的意思。和所想的、所欲、见的不同。

这个想、欲、见，是真实的情况，现在和真实情况是不同的，把真实情况隐藏起来，说出另一种不同于事实的话，自己知道的，自己知道他在说谎话，自己知道，那叫做「覆想欲见，而说语言」。这种语言或者由自己贪心说这种话，或者是由怖畏说这种话，当然也是各式各样的原因的。

酉二、明略义

此中略义者，谓依处故，异说故，因缘故，坏想故，而说妄语应知。

这一段这个「妄语」，这一段前面有这么多的说法，这么多的说法，简要的意思是什么呢？

「谓依处故」，就是前面的五句。前面的五句就是「于王家、于执理家、于长者居士、于彼聚集、于四方人众聚集处」，这是前五句这是依处。

「异说故」，就是这个「知」，已知、已见这两句，「异说故」。

「因缘故」，就是这个自因、他因这两句，这是因缘。

「坏想故」，就是最后一句，「知而说妄语」，这是「覆想欲见，而说语言」。

这里从这个，「妄语」的定义来看呢？你说什么话，我按我心里面想的我这样去说，我心里面所想的、所欲、所见，按真实心没有欺骗人的意思。我就是这样讲了，这就是真实语，不是妄语。什么样情形是「妄语」呢？就是说出来的话和心里面所想的不一致，自己明明白白的知道是不一致，就是这样说，这就叫做「妄语」。

所以目犍连尊者说是人家问：天不下雨，要过...其实是下雨，七天以后下雨。到七天以后没有下雨，大众僧说：他说谎话了，作羯摩处罚他，他不同意。大家就争论了。争论的时候，佛就来了，佛就问：你当时人家问你天旱不下雨，什么时候下雨？说：七天以后。你用什么心说的。说：我用真实心说的，就是我心里这么想，我就这么说。那佛说：这不是「妄语」。就是你后来没有兑现，但这不是「妄语」，你当时没有欺诳人的意思，这不是「妄语」。这是「妄语」的分际，我们时常有的时候会弄得不清楚，我们有时候什么叫「妄语」，会弄不清楚。

现在这上面的意思，就是你说出来的话，和你心里面想的是一致的，就是真实语。你有欺骗人的意思，你说的和你想的不一样，你明明白白的知道怎么样，那就是「妄语」，「而说妄语应知」。

未五、离间语摄（分二科）　申一、总句

复次离间语者，此是总句。

这是第五个罪过的事情，「离间语」。就是某甲和某乙感情很好，感情很好呢？那么我要去破坏他们的感情。破坏感情，就是有了目的。破坏了的时候，对我有利益，他们能够不合，对我有利益，为了我能得利益，我去破坏他们的感情。这是团体的，人与人之间，团体之间，国与国之间都是一样的，就是这「离间语」。

「离间语」又分两段，第一个是「总句」。「离间语者」，这是「总句」。「若为破坏者」，这底下是「别句」，「别句」也分二科，先解释经上的句子，第一句是「若为破坏」。

申二、别句（分二科）　酉一、释经句（分七科）　戌一、若为破坏

若为破坏者者，谓由破坏意乐故。

经上说：「若为破坏者」，这句话是什么意思呢？「谓由破坏意乐故」，就是那个人他心里面有这样的意愿，就是他的动机，他有这样的动机要破坏对方的和合。他们是团结的，现在要想办法把他破坏，叫他们不要合。还没有行动，只是先内心里面有这样的动机，这句话就是表示这个意思。所以「若为破坏者，谓由破坏意乐故」，他内心里面欢喜这样，这个意思。

戌二、闻彼语已向此宣说等

闻彼语已向此宣说，闻此语已向彼宣说者，谓随所闻，顺乖离语。

这个破坏这件事当然情形也是复杂的，也是特别多的。有是自己制造，他们对方都没有什么事，自己制造出来一种事情来破坏他们的感情。有的是去听他们说话，「闻彼语已」，闻某甲的说话，说完了的时候，把某甲的话传给某乙就有这个作用了，就会破坏感情了。所以「向此宣说」，向某乙去宣说。

「闻此语已」，闻某乙的说话，若把这个话传到某甲就会有破坏的作用。于是乎就说，「向彼宣说」，向某甲去说去，这个传弄是非。

当然也可能某甲本身的话，某乙本身的话有这个作用，或者给他加上一点；加上一点就传过去，就有这个作用，就是各式各样的情形。

「谓随所闻，顺乖离语」，这话的意思倒不是说他加上去的，就是想要有破坏动机的这个人「随所闻」，随他自己在某甲那里所听闻的话，在某乙那里所听闻的话，这个话是「顺乖离语」，能随顺「乖离」，能够破坏他们的感情。这个话有这个作用的话，那他就去向某甲去说，向某乙去说。这样的说，就有了行动了，前面说「若为破坏」是动机，这第二句就是有行动了，采取行动了，「乖离」。

戌三、破坏和合

破坏和合者，谓能生起喜别离故。

这是第三句，「破坏和合者，谓能生起喜别离故」。这个某甲和某乙听见了那个人说出来这个话以后，心里面就「喜别离」，就不愿意和那个人合了，就欢喜同那个人分开，同他不做好朋友了，生出这种心情。

戊四、随印别离

随印别离者，谓能乖违，喜更生故。

「随印别离」，是什么意思呢？前面是听见了这种话，某甲、某乙听见了这个话，心里面就想要离开，同他分离，还只是内心而已。这个「随印别离」，就是有事情了，事实上同他「乖违」了，同他不合了，同他不合心里欢喜。这就是「喜更生故」，又生一番欢喜。

这个「印别离」，「印」者信也，这「印」当信字讲。就是相信了那个破坏者的话就采取了行动，某甲和某乙就分裂了，分裂了以后心情快乐，是这样意思。「随印别离者，谓能乖违，喜更生故」，这是第四句。

戊五、喜坏和合

喜坏和合者，谓于已生喜别离中，心染污故。

这是第五科「喜坏和合」，怎么讲呢？怎么叫「喜坏和合」？「谓于已生喜别离中」，就是这个破坏者，他把这种离间语说给某甲、某乙以后，某甲、某乙心情就是要分裂。事实上还没有分裂，但是心里面想要分裂。这个时候这个破坏者，「生喜别离中，心染污故」，他的心生欢喜心了，生欢喜心了，这叫做「染污心」，就是罪过的心。他这件事有一点成功了，还没有完全成功，但是接近成功了。

戊六、乐印别离

乐印别离者，谓于乖违喜更生中，心染污故。

就是某甲、某乙相信他的话，他们分裂了，就「乖违」了，已经乖违了。某甲、某乙心里面很欢喜，「心染污故」，破坏者心也欢喜了，他的目的、破坏人的目的满足了。得随所愿，满足了他心里很欢喜，他这个心里欢喜就是染污了，就是罪过，是一种罪过。

戊七、说能离间语

说能离间语者，谓或不闻，或他方便故。

「说能离间语者」，这是第七个「说能离间语者」。「谓或不闻，或他方便故」，这个「说能离间语者」，这个复杂了一点。你这个人去破坏某甲、某乙的团结，但是某甲、某乙另外又有某丙、某丁知道这件事了，他们又来劝合，你们不要分裂，不要听那个张三、李四的破坏的话。

「谓或不闻」，就是不要听，你不要听他的话，那么这就是这样子。「或他方便」，或者是另外有一个情形，有什么方便呢？把这个道理说开了，就是不分裂。不分裂这个情形就变了。情形变了，那么离间者、说离间语那个人没有成功，事情没有成功的。事情没有成功的情形也是不同了。说了离间语以后，这情形没有成功，但是离间语是说了，对方也懂了，还是有离间语的罪过的，还是有的，这样的意思。当然是这个罪过轻一点。你想要对方破裂，你满愿了，你的罪过大；你没有满愿，罪过是

轻，还是有这种罪过的，是这样意思。

酉二、明略义

此中略义者，谓略显示离间意乐，离间未坏方便，离间已坏方便，离间染污心及他方便应知。

前面是「释经句」酉一，现在第二是「明略义」。「谓略显示离间意乐」，这是第一句，「若为破坏者，谓由破坏意乐故」，这一句，就是「略显示离间意乐」。

「离间未坏方便」，这是第二句，就是「闻彼语已向此宣说，闻此语已向彼宣说者，谓随所闻，顺乖离语」，这是第二句。

「离间未坏方便」，你说了离间语，但是还没有破坏，但是你已经采取行动了叫方便。

「离间语已坏方便」，这是第三句和第四句，你离间语说完了以后，已经发生作用了，这第三句和第四句叫，「离间语已坏方便」，已经破坏了。

「离间染污心」，这是第五句和第六句，这是破坏者本身他满了愿，他心里生欢喜，这叫做「离间染污心」。

「及他方便」是第七句那又有不同的情况，使令这个离间者，他原来的目的没成功，「及他方便应知」，是这个意思。

未六、麤恶语摄（分二科）　申一、总句

复次麤恶语者者，此是总句。

这是第六科「麤恶语」，也分两科，第一科是「总句」。

「复次麤恶语者者，此是总句」。

申一、别句（分二科）　酉一、举相违（分二科）　戌一、释经句（分十二科）　亥一、语无扰动

此中尸罗支所摄故，名语无扰动。

那么「总句」是第一句，第二科以下是「别句」，「别句」分两科，第一科是「举相违」的，和麤恶语相违反的，不是麤恶语，就是那种良善的、很美好的、柔和的，有道理的语言，不是麤恶语，「举相违」。「举相违」分两科，第一科「释经句」，经上有十二句，第一句是「语无扰动」。

「此中尸罗支所摄故」，这是麤恶语的反面的，就是良好的语言，这良好的语言，怎么叫良好呢？「尸罗支所摄故」。就是佛教徒能受持佛的戒律。受持佛的戒法，由戒法的熏习，使令这个佛教徒的心性良善，心性没有烦躁。心烦意乱，他若说出来话，那个话里面就有烦躁的味道。现在因为这个佛教徒，能守护佛的戒法，他心里面与法相应，他说出来的话就没有扰动，就是没有动乱的味道，就有法的味道。没有扰乱、浮动、动荡的这种气氛，所以叫做「语无扰动」。这是「尸罗支所摄故，名语无扰动」。由于持戒的人恐怕犯戒，所以他说话很谨慎，避免有过失，所以说出的话不扰动。不会扰动呢？就是说出来的话叫你心里面不平，会生出来各式各样的烦恼。现在因为持戒的人，不敢这样说话，所以这个话没有这种过失，没有扰动的过

失，这是第一句。

亥二、悦耳

文句美滑，故名悦耳。

他这个修行，这个佛教徒这个「尸罗支所摄」，他是一位有智慧的人、有学问的人，说出来这个话的言句都没有鄙漏，他这个言辞都是很高尚的，所以美，叫做「美」。而说出来的道理非常的流畅，不是很勉强的，所以叫做「滑」。「故名悦耳」，这样的说话使令人听起来欢喜，这叫做「悦耳」，是这个意思。

亥三、称心

增上欲解所发起故，非假伪故，非谄媚故，名为称心。

「增上欲解」，这个《披寻记》上的解释是「增上生道」，按增上生道说出来这样的语言，就是劝人学习善法，「诸恶莫作，众善奉行」，这个属于人天的善法。我们有同情心，作一些利益人的事情，这样的叫做「增上欲解所发起故」。

或者说是「增上」，就是有力量。曾经努力过的、学习过的，有胜解的，对于所说的话的这个道理，你曾经努力学习过，有深刻的认识，叫做「增上欲解」，就是你有特别的欢喜心。

比如说是你是个医生，假设我举个例子说是医生，你对这个药这个病，你有特别的学习过，就是「增上欲解」。特别学习过的，你有这样的专业知识，然后你把他说出来就是「发起」，用这样的「增上欲解」，发出来的这种语言，这种语言就是不是一般人能说出来的。你没有学过，那你说出来的当然是不及格的，这个人有「增上欲」，由增上欲去学过，深刻的明了了，然后他发出来的这一段语言。

「非假伪故」，那是有真实的内涵，还有真实的内容，不是虚伪的，不是一知半解的，不是的。

「非谄媚故」，他也不是有谄谀，特别要取悦于人，不是的。

那么这样子他说出来的道理，他真实有研究、有学习，说出来的是令人心服，令人听起来也很欢喜，所以叫做「称心」，称合他的心意，是这样的意思。

这样解释当然也就通于「增上生道」，就是人天的善法。这个人，或者他在学校里面也学过这种学问，有专业知识，他来办这件慈善的事，他就会说的头头是道，令人心里欢喜，办得很圆满，那么所以叫做「称心」。

亥四、可爱

不增益故，应顺时机，引义利故，名为可爱。

这是第四「不增益故」，就是如量而说，他的量那么多，就说那么多，不增加，不给他增加，这是一个说法。

「应顺时机」，他的智，这就是一种智慧的境界，他能够顺于那个时间，那个时间也合适。「机」，就是那个听众的根机，听众的程度，那么说这个话。不会是不合时机，不会是这样子。而这种语言呢？能引出来益利，能令人得大利益的，能开发你

的智能，能够开发你的专业知识，对你的思想行为有所利益，这样子。不是说了老半天，实在没有什么利益，不是的。「名为可爱」，是这样的理智上的语言，是人所欢喜的，所以叫做「可爱」。

这个《披寻记》上说是「顺往善趣」，你能这样子「诸恶莫作，众善奉行」，当然就会生到人天善趣来。

亥五、先首

趣涅盘宫，故名先首。

这是第五科、第五段「趣涅盘宫」，那这就不是「增上生道」，而是「决定胜道」。「决定胜道」，那就是三乘圣道，三乘圣道是什么意思呢？就是你这样学习了以后，你得了圣道以后永久是不会再失败的了，不会再垮台的。

说是「增上生道」，我能这样在社会上做了很多的功德，但是得了人天的福报以后，又会做恶事了。因为你去做这样的功德是好，但是你内心的贪瞋痴没有改变，将来是得到福报以后，就是享福而已，你还会继续作恶的，作恶就会垮台了，就失败了。这个修学「趣涅盘宫」是出世间的圣道，是要把内心的问题，内心里面的贪瞋痴，要把他取消，要把他清除出去，是做这件事。做这件事你做成功了，就永久也不会再堕落下来了，问题就是在这里。

若是从这上面看，「增上生道」，人天善法呢？就是在原有的基础上，他是...也是恶事也做，善事也做的这么一个人，就在这个基础上，再多做一点善事，就是这个样子，「增上生道」。

这个「决定胜道」这个人，也是包括在家佛教徒，出家佛教徒在内，意思不是去修学人天善法，当然也有五戒十善有戒的基础，主要是要调内心里面贪、瞋、痴的烦恼，主要是做这一件事，把内心的贪、瞋、痴要把它清理一下，要清理！

清理呢？我们从经论上看，就是要修四念住，四念住里面的意思呢？要修我空观和法空观。我们讲这个生死的轮回的时候，就是因为有我执、有法执，所以有烦恼，就有烦恼的业力；有烦恼的业力，就有烦恼的果报，就是这样子。现在要破掉贪、瞋、痴，就是要破掉我执和法执，主要是破这个。那么我们要用功修行的时候，不破我执，不观我空，也不观法空。不观我空，我执还在；你不观法空，法执还在。我执和法执若在，那你还是凡夫嘛。

我看这个什么？古人的、我们出家人做的诗，就是《寒山诗》，有别的大德来合他的诗，说出来这么一句话，「神留摇落后，意在发生前」，这个句子非常好。「神留摇落后」（「神」，就是一个精神的神。「留」，保留的留，「神留摇落后」，「摇」，就是摇动的摇。「落」，就是落叶的落，飞机落下来的落。「摇落后」，前后的后，「神留摇落后」。「意在发生前」，「意」，心意识的意，意「在」，存在的在，「意生发生前」，发生之前）。

这个话，我感觉很多用功的人，多数是这样的意思，不符合佛说的要修我空观，法空观的意思，不符合，是有这个问题，这问题是怎么回事呢？

「神留摇落后」，这句话怎么讲呢？「摇落后」，说是当然文字上也可以这样讲，「摇落后」，比如说这个树，树叶落下来，你摇动它，把这叶子就这样落下来。说我们的心意识，「神」就是心、我们的心，心意识就是「神」。心里面有贪瞋痴，贪瞋痴我们常常的...话是可以这样说，我们修止观，修止观就是「摇落」，修止观叫

做「摇」。这个「摇」的结果呢？就把这贪瞋痴就落下来了。落下来了嘛，最后就是神。「神」还是没有落。神没有落，贪瞋痴去掉了，神还在，就好了、就成功了。

「即心是佛」，就是这么个道理。就是你现在这个心，就是佛，但是要加上把贪瞋痴去掉，那话就可以这么说。「神留摇落后」，还是原来的那个「神」，但是要把贪瞋痴去掉以后才是佛，那时候是离垢清净的佛。「神留摇落后」，原来就是有，原来你那个心就是有，但是有贪瞋痴在那里污染，要把这个贪瞋痴去掉了，到后来的清净心，就是即心是佛。「神留摇落后」，这样子要和静坐的人他不愿意修观，只修止的人常常修止，常常修止。「寂而常照，照而常寂」，修久了，心也就不贪、不瞋、不痴，其实那个愚痴还是在，但是自己可以说，我们不痴了。这时候「寂而常照，照而常寂」，我就是佛，结果就是这样子，就是佛。

「神留摇落后，意在发生前」。那个「神留摇落后」，那个「神」的境界，究竟到成功的时候，是什么样子呢？「意在发生前」，说是我心里面，说那是灯，你一分别呢？这就是后，这就是后了。我听见声音，声音一触动你的心，你心一分别：这是声音，这个「意」就是发生了。在发生之前的时候，这个心是什么样子？是不可思议的。说是我现在看见说：是灯，你在没有知道是灯之前的那个时候，那个心是什么样子？知道是灯的那个分别心，知道是灯的那个分别心，在没有发动之前的时候，那个心是什么样子？我这贪心出来了，贪心以前、没有发贪心之前，那个贪心什么样子？我心里面没有瞋之前，那个心是什么样子？那个瞋是什么样子？「意在发生前」，一切的分别心之前，那个分别心是什么样子？是不可思议的，就是这样的意思。「神留摇落后，意在发生前」，这句子非常好。你这么想一想这句子也是很妙的。

但是我这么推测，在我们一般用功的人来说，容易有这种毛病，有什么毛病呢？我不要看经，麻烦的很，我不如这一念不生就是佛，你看多好。只要是我内心常常静坐的人，如果不在社会上多去流动，你不要和社会尘劳事情相接近，在寂静处或者在寺院里面，不要当执事、或者当执事也不要紧，他常常静坐，他就会有这种境界。自然的心清净，就是这样子，「神留摇落后，意在发生前」，这个境界就出来了，这样子出来的情形。和佛所说...我们读《摩诃般若经》讲我空、法空，这个道理是不合的，这只是修止。你若修观的时候，一定要修我空观，修法空观。四念住是包括我空观、法空观，这样子的意思是什么呢？

观一切法空，这无所得的智慧，不是原来有的，原来我们没有这种智慧，我们没有的，是你要努力的创造的。是你创造的，不是「神留摇落后，意在发生前」，不是这个意思。是你原来根本没有这种智慧，佛菩萨这种清净、无所得的智慧，你没有，你要创造的。你要创造；创造成功了，这时候你才是圣人。

所以这个地方，我们你若不读经论，你只是看祖师的语绿，看这个大德的语绿，你不容易明白、知道这个事情，你不容易知道。

我这是说「应顺时机引义利故，名为可爱。趣涅盘宫，故名先首」，就是你为人说法的时候，这是「决定胜道」。为人说法的时候，这个学习佛法，你学的时候要明明了了的，这是人天善法，这是出世间的圣道，你要明明了了的。这现在是说这个语言、这个法语，要为人讲的时候，你先要决定，你这一段话里面的中心是什么？你是劝人「诸恶莫作，众善奉行」呢？你是劝人家是「自净其意，是诸佛教」呢？你先要确定。或者前一段是「诸恶莫作，众善奉行」；后一段是「自净其意，是诸佛教」，你要确定，分分明明的这样讲。

但是这个里面说是「趣涅盘宫」，「趣」者，近也，就是近趣到涅盘那里去。「涅盘」比喻这个宫殿、大宝楼阁，那是一个安乐的地方。用大宝楼阁比喻佛菩萨所得的「涅盘」。我们是没有房子住，在这个野外里面人跑来跑去的，后来有个小房子

住，有个破房子住。但是没有佛菩萨大宝楼阁那么样的庄严、美妙、安乐。所以大宝楼阁就是譬喻。我们人世间福报的境界、天上的境界，就是一般的破烂房子这样子。若佛菩萨大般涅盘，是大宝楼阁的境界。

那么你要劝导众生厌离生死之苦，要发心进趣佛的涅盘，要这样子。这个文的大意、这一段话的大意，以此为首、为「先首」，以此为宗旨，以此为中心，以此为最重要的，那么这就叫做「先首」。「趣涅盘宫，故名先首」，这是这个意思，这是第五句。就讲到这里。

亥六、美妙

文句可味，故名美妙。

这是第六科「麤恶语摄」，其中有十二句，现在是第六句。

「文句可味，故名美妙」，就是这一位佛教徒，他为人说法的时候，他的言句很高尚、很文雅、其中有意味的，故名叫做「美妙」。

这个《披寻记》的解释呢？「其声清美」，他的声音很好，这个语言的音声很美妙，这么解释。

亥七、分明

善释文句，故名分明。

这个「善释文句」是什么意思呢？就是这一段的法语，这一篇的法语也好，总是有「总句」、有「别句」。这「总句」就把这一段的大意列出来，然后用「别句」加以解释是这样子，总是这样子。所以他能够「善释文句」，他很善巧的、很恰当的，用很多的文句，来解释那个「总句」的意义，令你非常的明了，「故名分明」，就这样讲。

亥八、易可解了

显然有趣故，名易可解了。

这第八句，这个总句也好、别句也好，这个文句里面是有所诠显的道理的。这诠显的道理是在那文句的里面，这个讲者须要把里面隐藏的道理，把他分明的显示出来。隐藏在里面的道理，把它显示出来，显示的非常的圆满，没有缺少，那叫做「显然」，「显」是这样意思。

「有趣」，就是能引发听的人的欢喜，所以叫做「显然有趣故」。「名易可解了」，就是容易明白。这是这么几句。

亥九、可施功劳

摄受正法故，名可施功劳。

「摄受正法」，什么意思呢？这个「正法」，就是已经证悟了胜义谛的圣人，不是凡夫。这个圣人已经证悟了离一切言说相的第一义谛，那叫做「正法」。这个「正法」，我们没有证悟的凡夫，我们只是从语言上听到一个名字，听到一个假名字。听到了假名字，但是我们从语言的佛法上，有了信心、有了欢喜心，想要去证悟。想要证悟，不是想要证悟就证悟的，你要采取行动，那叫做「摄受正法」。就像说这个井里面有水，我感觉渴，我要喝水、要饮这个水；饮这水，水在井里头，你要采取行动，把这个水把它取到，要采取一个办法把井里面的水汲出来，你才可以饮的，这样的行动，叫做「摄受正法」。

那么这里面是说什么意思呢？是「名可施功劳」。「可施功劳」，就是你为他讲

说这样的佛法，你为他讲说这样的正法，那个学习的人就凭借你说的佛法，就可以推行这个止观的这种圣道，指这个意思，那叫「可施功劳」。可以推展你止观的功德，就是你说这一段的佛法，他可以依据你的说法，就可以修行了，就可以修止观了，就可以去「摄受正法」了，这是「摄受正法，故名可施功劳」。

这和前面不一样，前面是文句怎么好，「善释文句」怎么好，「显然有趣」怎么好，这都是在理解上说的话，使令你容易明白，使令你发欢喜心。但是「摄受正法」呢？这是一个实际上的问题，就是可以采取实际的行动来做这件事，叫「摄受正法」。这种事情，当然唯有佛教徒才有这件事。因为唯有佛教徒，说是「一切贤圣，皆以无为法而有差别」，说到「无为法」，你要去学习、去成就。而这无为法你不去摄受，你是得不到的，你不能得到。

所以这个现在这上面的话的意思，为人说法的时候，要具足这样的功能。你为人讲解佛法的时候，要有这样功能，那个学习的人，可以推动他的止观，去「摄受正法」。说我讲的很多，结果是用不上，不得其门而入，那就不具足这个功德了。

亥十、无所依止

离爱味心之所发起故，名无所依止。

这个话是教导、教训这个说法者的意思。这个说法者的为人说法的目的，为求名闻利养，来丰富他的「我、我所」，这样事情，那就是「爱味心之所发起」。他心里面有所著，来发动为人说法这件事，那就是有「所依止」，就是有所执着。

现在「离爱味心之所发起故」，是不可以有所执着的心，应该用无所得的慈悲心，那就是「无所依止」了，应该是这样子为人说法才是清净的，清净的说法。

亥十一、非可厌逆

不过度量故，名非可厌逆。

「不过度量故」呢？「度量」，就是那个「量」，那个时候、那个地方，那一个听众、那个学法者，就是这么多就好了，你不可以过量，不可以过量的。这个当然在语言上，《披寻记》说是不可以重复，「语无重复，知量而说」。这样的说法是「非可厌逆」，就是不可以厌逆的。你生了厌烦心了，那么你没有生起欢喜心了，反倒生起厌烦心了，那当然这是个过失。现在是「不过度量」，所以「非可厌逆」。

亥十二、无边无尽

相续广大故，名无边无尽。

这个「相续广大故，名无边无尽」，这是为人说法的时候，这个法义是无边无尽的，他能够「相续」、不间断的演说这个佛法，所以说是「无尽」，不可以穷尽的。

这里面的意味是「广大」的，不可限量的，所以叫做「无边」。那么这是就是所讲说的佛法里面的意味，是无边无尽的。就是要用语言文字去形容这无边无尽的义，语言文字说出来就是有边有尽，可是这个善巧说法的人，用这个有边有尽的语言文字，去赞叹无边无尽的法语，要有这样的意味，那么这就叫做「无边无尽」，这样意思。

戊二、略明摄（分二科）　亥一、初三种（分二科）　天一、标

又从无扰动语，乃至无边无尽语，应知略摄为三种语。

这是第二科「略明摄」。前面是「释经句」，解释这十二句，一共十二句。现在把这个十二句，用略义把他归类一下，归类分二科，第一科是「初三种」，后面还有「后三种」。这个「初三种」又分二科，第一科是「标」。

就是说「又从无扰动语」，这十二句话里面第一句是「无扰动」，从那里乃至到最后一句叫「无边无尽语」，一共是十二句。

「应知略摄为三种语」，若用要义把他收摄一下可以归成三种语，就是分三类，那么这是「标」。

底下就「列」出来，列出来这三种语，第一科「尸罗律仪所摄语」。

天二、列（分三科）　地一、尸罗律仪所摄语

一、尸罗律仪所摄语，谓一种。

第一个三种语，第一种语就是「尸罗律仪所摄语」，就是说法这个人，为人讲说佛法的时候，这里面有「尸罗律仪」的这种功德，有这样的功德庄严，这就是属于第一种，就是「无扰动语」。这一句话这里面有「尸罗律仪」的功德庄严。

地二、等欢喜语

二、等欢喜语，谓三种。

这个第二句「等欢喜语」，大家都一样的听闻了这样的佛法，发欢喜心，「谓三种」，就是悦耳、称心、可爱，这三种语。

地三、说法语（分二科）　玄一、标摄

三、说法语，谓其所余。

「三说法语」，这个第三语种语，就是所讲说的佛法，这是所说佛法的中心的一部分，这一类的法语指什么说的呢？「谓其所余」，「所余」，那就是从「先首」第五，第五句「先首」以下的，一直到第十二「无边无尽」，那这是法语，「说法语」。

玄二、别广（分二科）　黄一、标

即此最后，又有三种应知。

前面是把这三种语「列」出来了，这是这个说法语这个地方又有事情，又分成二科，第一科是「标」摄，就是「即此最后，又有三种应知」，后面这法语这一句语，他又能分出来三种语，应该知道，这是「标」。底下「别广」，第一科又是「标」。

黄二、列（分二科）　宇一、所趣圆满语

一、所趣圆满语，谓初一。

「一、所趣圆满语」，又三种语是那三种呢？第一种「所趣圆满」，就是这个

「先首」...「趣涅盘宫，故名先首」这一句法语。这一句法语的意义是什么呢？「所趣圆满语」，就是一切佛教徒学习佛法的时候，他内心的意趣、他内心的意愿。「趣」，心有所往，他心里面有个目的，心里面有一个意愿。你心里面学习佛法的意愿在那里呢？是到涅盘那里去，那是大安乐的地方。一切佛菩萨、一切圣人都在那里，我也到那去，所以这是最圆满的。如果说是我想要到天上，享天福去；学习佛法，想要在世间上荣华富贵呢，「诸恶莫作，众善奉行」，虽然也是不错，但是那不是一个圆满的，所以这是「所趣圆满语」。

「谓初一」，就是先首语，趣涅盘宫。

宇二、文词圆满语

二、文词圆满语，谓次二。

这是第二句「谓次二」，「次二」，就是美妙和分明这二句，这个美妙和分明，这是叫做「文词圆满语」。「文句可味」这是文词圆满。文圆满，其实也包括字，但是以文为主。「善释文句」这有点词圆满，其中也就是词无碍的意思。

「谓次二」，就是这两个，一个是美妙，一个是分明。

宇三、方便圆满语

三、方便圆满语，谓其所余。

「方便圆满语」，就是「易可解了」以下，这几种语。几种语，这个「方便」，用这几种语，都属于「方便圆满语」。这「方便」什么意思呢？可以解释为智慧，善巧方便的智慧，这个智慧很圆满。

「谓其所余」，就所余的这几种语，一共是五句。

亥二、后三种（分三科） 天一、无量众生可爱可乐可欣可意语（分二科） 地一、别释（分三科） 玄一、可爱语

又于未来世可爱乐故，名可爱语。

这个易可解了，「显然有趣，故名易可解了」、「摄受正法故，名可施功劳」、「离爱味心之所发举起故，名无所依止」、「不过度量故，名非可厌逆」、「相续广大故，名无边无尽」，的确都是智慧圆满，是这样意思，「方便圆满语，谓其所余」

「又于未来世，可爱乐故，名可爱语」，这是后三种，前面是前三种，前一种分类说完了。这后三种，又一个态度来说。

三种语，那三种呢？第一是「无量众生可爱、可乐、可欣、可意语」，这样子。分两科，第一科是「别释」分三科，第一科是「可爱语」，什么叫做可爱语？「又于未来世可爱乐故，名可爱语」。

玄二、可乐语

于过去世可爱乐故，名可乐语。

这用三世来分别。三世，先说未来世。「又于未来世，可爱乐故」，这种语言在

未来世的时候这样讲说，还是「可爱乐」的。就是现在这种语言你听闻了，你到未来世的时候，还是感觉到可爱，所以叫做「可爱语」。可见这种语言是可以历久不变。不是当时认为好，经过多久了还是感觉到好，这个佛的法语是有这种作用的。

「于过去世可爱乐故，名可乐语」，这样的语言，佛在过去世这样讲的时候，也是令你发欢喜心的，所以叫做「可乐语」。

玄三、可欣语

于现在世事，及领受可爱乐故，名可欣语，及可意语。

「于现在世事」，于现在世所有的事情，你能够或者是领受这件事。佛这样讲解了，你在事实上去经验它，在事实上来体验这句话的意义的时候，就是「领受」，还是感觉到「可爱乐」。

故「名可欣语，及可意语」，这个「可欣」呢？就是令你可以欢喜的意思。「可意」，就是令你满意，叫「可意」。那么这是解释这三种，这几种语，四种语。

地二、结摄

应知即等欢喜语，名无量众生可爱、可乐、可欣、可意语。

这是第二科，第二科是「结摄」，把这三种语把它结束一下。这三种语应该就可以知道，就叫做「等欢喜语」。前面说是「尸罗律仪所摄语」，「等欢喜语」，这几种就是「等欢喜语」。

这个语过去世，现在世，未来世，平等的欢喜，名「无量众生可爱语，可乐语，可欣、可意语」，这个意思。

天二、三摩呬多语

即说法语，名三摩呬多语。

前面是第一句话，现在是第二句，也就是第一类的「法语」。现在说第二类，第二类是「三摩呬多语」。

「即说法语」，就是那个「趣涅盘宫，故名先首」语句，底下这几句话，这是法语。这个「法语」是什么意思呢？「名三摩呬多语」。

「三摩呬多」翻中国话，翻个等引（平等的「等」，引导的「引」）。就是由这样的「法语」，能引导我们一切众生趣证涅盘，能到达涅盘的安乐处去，所以叫做「三摩呬多语」，它有这样的作用。「法语」是这样的意思的。这是第二类。

天三、由无悔等渐次能引三摩地语

即尸罗支所摄语，名由无悔等，渐次能引三摩地语。

这就是那第一句话「尸罗律仪所摄语」。「这个尸罗支所摄语」，戒定慧是三支，三个部分，第一部分就是戒律，叫做「尸罗支」。「尸罗支所摄语」，你能够随顺这样的戒律去修行，你会得到什么功德呢？能得到心里面不会后悔的。你若犯戒就后悔了；你不犯戒，你心里面不悔恨。心里面不悔恨，所以心里面就会喜悦；心里面

感觉到悦意；悦意故心喜。这个悦和喜应该是「始终」的意思（开始的「始」，终了的「终」）。我不犯戒，心里开始的时候，心里面是悦，最后是喜，这是在第六识上说，一个悦、一个喜。心欢喜故，这身体就会得到调适，这个四大就会调适，这是身安。身体的调适，继续的增长，就快乐，这安和乐都指身说的；悦和喜都指心说、第六识。因为第六识一直的喜，身就安乐，是这个意思。

这是由于戒律，「尸罗支所摄语」的作用，会有这样的作用。因为悦、喜、安、乐的关系，心就定了，就能得到三摩地的定。得到三摩地的定，就是由欲界定到未到地定；未到地定就到色界四禅，所以是这样的意思。

「名由无悔等，渐次能引三摩地语」，这中间就是把那个悦、喜、安、乐，这四个意义包含在里面，没有明显的说出来，只说到「无悔」、说到心安，就是三摩地，三摩呬多定。这个「由无悔等」，「等」就是这个等那四个字，是这个意思。

这是后三种语。后三种语，一个前「初三种」、「后三种」，这个合起来，这叫做「略明摄」。「略明摄」，前面是「释经句」，「释经句」这两科加起来是「举相违」。

这个说到「麤恶语」，麤恶语是一种野蛮的语言，不讲道理的语言。而现在说的是「法语」是和麤恶语相反的，是这么意思，先说它相反的语言，这一段解释完了。下面就是第二段，「释麤恶」语，解释什么叫做「麤恶」语。

酉二、释麤恶（分二科）　戌一、举二种（分二科）　亥一、毒螫语

此中毒螫语者，谓毁辱他言，纵瞋毒故。

这个说到「麤恶」语，麤恶语，分两科。第一科「举二种」。举两种，第一种就是「毒螫尸丶语」，也念业亡、也可以念业亡，究竟什么叫做「毒螫语」呢？

「谓毁辱他言」，就是这个人他说出来的话是「毁辱」别的人，毁辱人的。

「纵瞋毒故」，为什么要毁辱人家呢？「纵瞋毒故」，就是放纵他的瞋心，这个瞋心动在语言上动出来，就是毁辱别人，是这样的意思。这个毒，「瞋」就是「毒」，这叫做「纵瞋毒故」，就是形容这个瞋心太恶了的意思，

这就叫做「麤恶」语，麤恶语是这个意思。这个瞋心发动出来的语言，就叫做「麤恶」语。

亥二、麤犷语

麤犷语者，谓恼乱他言，发苦触故。

「麤犷语者」，是两种语，现在第二种「麤犷语」。什么叫做麤犷语呢？「谓恼乱他言，发苦触故」，这是说他内心里面瞋，他说出来这种野蛮的语言，来恼乱别的人，来触恼你。那么使那个人「发苦触故」，那个人心里本来是平静的，听见了你这种「麤犷语」，就发出来苦的感觉，感觉到苦恼，「苦触」，感觉到苦恼，那么这就是「麤犷语」。都是由瞋心发出来的。瞋心发出来，前面那个「毒螫语」，在「纵瞋毒」，是在说麤恶语的人来说，「纵瞋毒」；「麤犷语」呢？是在受毁辱的人，心里面很苦恼，这么讲，这么说。

戌二、例所余

所余麤恶语，翻前白品应知。

这个「麤恶语」是很多，说剩余的麤恶语是什么呢？「翻前白品应知」，就把前面这个「白品」的法语翻过来，那就是「麤恶语」。

前面说是「语无扰动」，那这是法语，掉过来，就是「扰动」的语，不「悦耳」的语，不「称心」的语，不「可爱」的语，不「以涅盘为首」的语，不「美妙」，不「分明」，不「易可解了」，不能够「施功劳」，有「所依止」，可「厌逆」，有「边」有「尽」，那么这就是「麤恶语」了。是这么样解释。

未七、绮语摄（分二科）　申一、总句

复次诸绮语者者，此是总句。

这是第七科，叫「绮语摄」。什么叫做绮语？分两科，第一科是「总句」，第二科是「别句」。什么叫总句呢？就是经上说「绮语者」，那么这一句话就是「总句」，就是把这个义安立在这个「总句」里面诠显。用「绮语」，这个词，来诠显这个义，这是总句。

下面就说「别句」，来解释这个总句的含义的，分两科，第一科也是「释经句」，「释经句」里面，分三科，第一科是「于邪举罪时」。「于邪举罪」的时候，那么就是有了绮语了

申二、别句（分二科）　酉一、释经句（分三科）　戌一、于邪举罪时（分二科）　亥一、总标

于邪举罪时，有五种邪举罪者。

「邪举罪」，这句话是什么意思呢？就是另外一个同梵行的人，他犯罪了，犯了戒了，违犯了戒了，那么这个同梵行的人，要把他的罪要举发出来，要把你的罪揭发出来，揭发出来，忏悔令罪清净，是一种好心肠。这个举罪的时候，不合道理，举的不合道理，这个「邪举罪时」，举罪有五种功德，现在是没有五种功德。有五种邪举罪，有五个过失什么呢？这底下就是第二科...就总标。「言不应时故，名非时语」，有五种邪举罪，这是「总标」。「言不应时故」，底下「列释」分五科，第一科「非时语者」

亥二、列释（分五科）　天一、非时语者

言不应时故，名非时语者。

「言不应时故」，你举罪的这种说话的时间不对，这个时候不应该去举罪。这时间、要找一个适当的时间，去举他的罪，而不是一切时都可以举人家的罪的，这叫做「非时语」，你这个时间不对，叫「非时语」。

天二、非实者

言不实故，名非实语者。

「言不实故」，第二句「非实语」，就是你举罪，举的不真实，他没有犯这个过，你说他犯这个过，你诬赖他了，那么这也不是，那么这也是绮语了，「名非实语者」。

天三、非义语者

言引无义故，名非义语者。

第三科「言引无义故，名非义语者。」这第三科，本来是举发那个同梵行者的罪，那是能引出来义的，他能够承认、能够忏悔，罪就清净了，这是一个很有意义的事情，但是你做的不对，你这样子去举罪的时候，说出来的语言，不但不能令他心服，反倒引出来很多过失，所以「言引无义故，名非义语者」。

天四、非法语者

言麤犷故，名非法语者。

「言麤犷故」第四个，就是你举罪的时候，你说出来的这个语言「粗犷」，就是很野蛮的这种语言。「名非法语者」，这是不符合法语的第一义谛的，那也很难有效。

天五、非静语者

言挟瞋恚故，名非静语者。

「言挟瞋恚故」，经上说、律上说，你举罪的时候，你不是用慈悲心举的，你是用「瞋恚」心，你的语言里面有「瞋恚」的力量在那里，你去举人家的罪，就叫做「非静语者」，这是不是寂静的语言，不能静息他人的烦恼，而能引发别人的烦恼了，所以这是不对的。

所以这个举发同梵行者的过失的时候，要应时语，要真实语，引义语，要是法语，要是静语，这才可以，这才是可以的。

戊二、于邪说法时（分六科）　亥一、不思量语

又于邪说法时，不正思审而宣说故，名不思量语。

「又于邪说法时」，前面是举罪，「于邪举罪时」。现在是第二科，「于邪说法时」。「于邪说法时，不正思审而宣说故」，就是为人说法是对的，但是这个人有过失，所以叫做有过失的为人说法。那么什么过失呢？「不正思审而宣说故」，你为人说法之前，你心里面要静下来，要正确的思惟、审核自己为人说法的内容，然后再为人宣说才可以。你没有正审、思察，就为人说法了，「名不思量语」，就不是那样的语，一定是不圆满，那就变成绮语了，不是说法了。

亥二、不静语

为胜听者而宣说故，名不静语。

这个「为胜听者」，这个就是听…有胜德的听法的人，在听法的人里面有些特别有身份、有道德的人，有这个人，你在说法的时候，你心里面不寂静，心里面有一点浮动，「名不静语」。或者心里面有不安，就会有问题了，那也是不对的。

亥三、杂乱语

非时而说，前后义趣不相属故，名杂乱语。

这是第三非时而语，你这个说法的时候，当然说有初、中、后，这一段的法语有初、中、后的分别。初应该说什么，中间应该说什么，最后应该说什么，他是有一个次第的。但是你说的不对，「非时而说」，初时说的不应该初时说，中时说的没有在中时说，后时说的没有在后时说。

「前后义趣不相属故」，前面的义趣、后面的义趣，不连贯、不相契合，互相有点矛盾，说这一类的话，「名杂乱语」。那就不是法语了，那就是绮语了。

亥四、非有教语

不中理因而宣说故，名非有教语。

这是第四个，「不中理因」，不符合道理的因。这个说这一段话，有一个中心的一个道理，然后再用众多的理由，来解释你这个理，你这个道理，来支持你这个道理的成立，能建立起来。这个能建立的就是因，你这一段法语的中心思想就是理，这个理和因，要相符合，要相符合。这个因要有力量，把你这个理建立起来的。现在说「不中理因」，你这个因和理不符合，不符合这个中心思想的一些原因，这样子为人说法，「名非有教语」。这不是能够劝人相信佛法的语言，是不及格的。

譬如说是这个瓶，这样哦，这因明上说：声音是无常的。发出来声音是无常的，这是这一段话的一个中心思想，声是无常的。这是理，也就是宗旨，你要用什么理由来说明它，说因缘生故、缘生故。用因缘生故，来支持声音是无常的，用这个道理来支持它，那当然是对的。但你说是非因缘生故，就不合道理。非因缘生，怎么说是无常呢？就是不对了。非因缘生的，因缘就不能影响它，它是常住的了，那你这一篇的言论，是说无常的，用常来支持无常，这是不符合的。「非中理因，而宣说故，名非有教语」。

亥五、非有喻语

引不相应为譬况故，名非有喻语。

这是第五句，你这个理和因说过了以后，还要说一个譬喻，用这个譬喻，去表达这个理因的正确。但是这个譬喻，要和它相合、要相应。若不相应呢？「为譬况故，名非有喻语」。那你这个法语是没有譬喻的了，就是不足以教化人了。

这个像刚才说：声是无常的，是缘生故，如瓶（如瓶，这个瓶子、玻璃瓶子）。声音是无常的，是什么原因，是因缘生的，要说个什么譬喻？如瓶子，这瓶子是无常的，瓶子是因缘生的，所以它也是无常的，很容易就坏了。声音是因缘生的，所以也是无常的。这样子譬喻，和你这个理和因是相合的、是相应的，那就是有喻语，有譬喻的语。如果你不相合，就是「非有教语」，「非有喻语」了。

亥六、非有法语

显秽染故，名非有法语。

这是第六个「显秽染故」。你说法的时候，你说的什么法呢？就说的一些污秽的事情，说染污的事情，说这种法语，这种语，「名非有法语」。

那么《披寻记》举这个例子，就是不说佛法，说什么呢？说王论，政府的事情是王论；说贼论，土匪怎么强劫的事情；男论、女论；像饮食论；衣服论；说一些世间上的事情，说这些事情做什么呢？所以「显秽染故，名非有法语」，这是不对。

戊三、于歌笑嬉戏等时等

又于歌笑嬉戏等时，及观舞乐、戏笑、俳说等时，有引无义语。

这是第三段，第一段「于邪举罪时」，第二段「于邪说法时」，现在第三段「于歌笑」。就是社会上的人，大家集会在一起唱歌、笑，又歌，又笑，又嬉戏，有其他的种的这些事情。这个时候还有「观舞乐戏」，有舞可观，有跳舞的事情，还有这个种种的音乐，名式各样的游戏，嬉戏、嬉笑的事情。还有「俳说」，就是那个演戏的人，说种种的笑话，逗人乐，这些事情。这些事情，说这种语言，是有什么好呢？
「有引无义语」，会引起来很多的过失的语言，这些都是能引发人的放逸，能令人放逸的一些事情，那么这也叫做绮语，这也是绮语。

这可见按佛教的层面、态度，这唱戏的这些事情，都叫做绮语，都是属于这一类的事情。

酉二、结略义

此中略义者，谓显如前说三时绮语。

前面这个绮语这里面是分这么几大段，若是用「略义」来说，「谓显如前说三时绮语」，像前面一共有三个时间，这三个时间内的语，都是绮语。

第一个「于邪举罪时」，这是我们佛教徒，虽然是大家同时修学佛法的人，要同明相照，你有什么不对的地方，要帮助你恢复清净；我有什么不对的地方，你也帮助我清净，大家互相谏劝，要这样子，但是要有规则得，这「邪举罪」这是不对的。这个「邪举罪时」一个。这是「邪说法」的时候，这是第二时。第三时「于歌笑嬉戏等事」。那么这就是「如前说三时绮语」，这就是这一段文的「略义」，这样子。

未八、贪欲摄（分二科）　申一、总句

复次诸贪者者，此是总句。

这个十不善业，现在说到第八，说这「贪欲」。这十不善业里面的贪欲怎么讲法呢？这里面的分寸真是…你若不看这个文，很容易就忽略了，不容易说得那么合适。

这一句呢是「总句」，「贪欲者者」是经上的总句。底下用「别句」来解释，「由猛利贪者」，这以下是别句。「别句」也分两科，「释经句」，第一是「由猛利贪」。

申二、别句（分二科）　酉一、释经句（分三科）　戌一、由猛利贪

由猛利贪者，谓于他所有，由贪增上，欲为己有，起决定执故。

「由猛利贪者」，这个贪欲怎么回事呢？「由猛利贪」，经上有这么一句话「由猛利贪」。「谓于他所有，由贪增上，欲为己有，起决定执故」，这叫做「猛利贪」。这猛利贪是什么意思呢？谓于别的人所有的财物，对别人的财物，自己心里面起了贪心，而这贪心不是轻微的，而是特别强烈的，这贪特别强、特别有力量。有力量是什么样子呢？「欲为己有」，他的财物，我起了贪心，想把它归属于我，转变我的所有权。

「起决定执故」，到什么程度呢？就是内心里面说：我决定把他的财物拿过来，

属于我的，你心里要这样子达到这个程度了，是名为「猛利贪」，这就叫做「贪欲」。

那个意思就是若是没有「决定执」，有一点贪心但是没有起决定执，那还不算这个十恶业的数，不属于十恶业的数内。这是「由猛利贪」第一句，第二句「于财或具」。

戊二、于财或具

于财者，谓世俗财类；具者，谓所受用资具。即此二种，总名为物。

「于财者，谓世俗财类」，就是社会上一般的国家所施设的这种…就是流动的，像钞票一类的，这叫做「财」。「具者」，有财、还有具，这「具」是什么东西呢？「谓所受用资具」，是我们日常生活上受用的。你穿的衣服，衣、食、住这是我们所受用的。前面「财」是中间的媒介物，现在这实际上所受用的资具。这个「资」也就是包括一些货品在内，当然这个房地产，不动产，动产，流动的、不动的这些，都应该包括在内，这个「资具」

「即此二种，总名为物」，这个财和具，这两种合起来，就叫做「物」。这个物就是贪增上的所缘缘了，这样意思。

戊三、凡彼所有定当属我

凡彼所有，定当属我者，此显贪欲生起行相。

这是第三句，第三句经上说「凡彼所有」，凡那个人所有的财富，决定要属于我的，别的人不可以拿去。「此显贪欲生起」的「行相」，生起的活动的行相。这个「行」，就是内心，我们的心在动的相貌，就叫「行相」。内心动的什么行相呢？就是「凡彼所有」财具，「定当属我」，就是这么一个分别心，这就是「贪欲」的「行相」。

前面说的这句话，「由猛利贪者，谓于他所有，由贪增上，欲为己有，起决定执故」，这是「猛利贪」，这一共是三节文。酉二，「此中略义者」，前面「释经句」，这底下「明略义」。

酉二、明略义

此中略义者，当知显示贪欲自性，贪欲所缘，贪欲行相。

前面是「猛利贪者，谓于他所有，由贪增上，欲为己有，起决定执故」，这是贪欲的自性，它的性质是这样子。

「贪欲所缘」，就是中间再一句，一个财，一个具。这贪心就是想这些事情，一个财，一个具，想这些事情。「贪欲行相」，是第三句「凡彼所有，定当属我」，这是贪欲的行相。贪欲行相和贪欲的自性差别不大，不感觉有什么不同，那么这叫做「贪欲」。

若为人讲十不善道的时候，这「贪欲」怎么讲呢？是这样意思。「起猛利贪，谓于他所有，由贪增上，欲为己有，起决定执故」，这就是达到了贪欲这个罪过的范围了。

未九、瞋恚心（分二科）　申一、总句

复次瞋恚心者者，此是总句。

「瞋恚心」，这是第九「瞋恚心者，此是总句」。底下「别句」，别句分五，第一科「恶意分别」。

申二、别句（分二科）　酉一、释经句（分五科）　戌一、恶意分别

恶意分别者，谓于他有情所，由瞋恚增上力，欲为损害，起决定执故。

怎么叫做「瞋恚」的这个恶业？十恶业，这「瞋恚」的恶业是什么呢？就是内心里面有「恶意的分别」，就是有恶心。

什么叫做恶心呢？「谓于他有情所」，别的有情的地方，别的众生的地方，「由瞋恚增上力故」，由于我内心里面有强大的瞋恨心，这瞋恨心很勇猛。究竟怎么叫做「瞋恚增上力」呢？是「欲为损害」，想要损害那个人，要伤害那个人。「起决定执故」，这损害的心情是达到什么程度呢？我决定要损害他，达到这样的时候，就叫做「瞋恚」，达到这个程度的时候。决定要损害他，这叫做「瞋恚」，这是「恶意分别」。什么叫「恶意分别」？就是要损害他，起了「决定」的执着，没有犹豫不决。我虽然不高兴，但是还不愿意伤害他，那不叫做这个十恶业之一，不是瞋恚心这个的事情。

戌二、当杀

当杀者，谓欲伤害其身。

这是第二句，前面是「恶意分别」。这是第二句，「当杀者」，经上说「当杀者，谓欲伤害其身」，就是瞋恚的那个人，他心里面他想要伤害那个人的生命，想要伤害他，或者说是要杀害他，这样子重了，第三句。

戌三、当害

当害者，谓欲损恼其身。

他不想杀死他，只是稍微损恼他一下就是了。

这样说这个害是轻一点；杀是重一点。

戌四、当为衰损

当为衰损者，谓欲令彼财物损耗。

这是第四句，「当为衰损」，当为衰损是什么意思呢？就是「谓欲令彼财物损耗」，就是心里面在想怎么办法，令那个人的财物能够损减、耗费了，叫他的财物都损失了，有这样的想法，叫做「衰损」，「当为衰损」。这是恶的咒愿，或者计划想一个方便，叫他要损失财物，这么想。

戌五、彼当自获种种忧恼

彼当自获种种忧恼者，谓欲令彼自失财物。

「彼当自获种种忧恼者」，经上还有这么一句话，这句话什么意思呢？「谓欲令彼自失财物」，这是说想办法，让他自动的失掉了财物，不是由我有采取什么行动，使令他失掉财物。思惟他自动的失掉了财物，这也是咒愿，不好。这是解释「瞋恚」。

酉二、结略义

此中略义，如前应知。

像前面的贪心一样，「贪心」，先说贪的自性；那么瞋的自性就是这样意思。「恶意分别」，就可以说是瞋心的自性，就是「谓于他有情所，由瞋恚增上力，欲为损害，起决定执故」，这瞋的自性。

「当杀者，谓欲伤害其身」，「当害者，谓欲损恼其身」，「当为衰损者，谓欲令自财物损耗」，「彼当自获种种忧恼者，谓欲令彼，自失财物」，这都是瞋心的所缘，瞋心发动时候，就是缘这个事情。

那么瞋的行相呢？应该就是和前面贪的意思说的一样，就是达到决定要损害他的程度了，决定要损害他，那就是「瞋心」的「行相」。

未十、邪见摄（分二科）　申一、总句

复次诸邪见者者，此是总句。

这十恶业道最后一句，就是「邪见摄」。「邪见摄」也分两句，第一是「总句」。

申二、别句（分二科）　酉一、释经句（分九科）　戌一、起如是见

起如是见者，此显自心忍可欲乐当所说义。

前面那个「烦恼杂染」里面说到什么是邪见，说到了，那里有解释。这底下是「别句」，第一句「释经句」。「释经句」分九句，　第一个「起如是见」。就是那个邪见者，他内心里面生起这样的邪知见，什么呢？「此显自心，忍可欲乐，当所说义」。

「起如是见」这句话怎么讲呢？这表示那个人的心里面，他自己的心里面「忍可欲乐」。他对这个邪见他能忍可，他同意了，这个同意里面包含什么意思？就是经过一个时期的学习，经过一个时期的思惟、分别，他同意了这样的邪知见，那叫做「忍可」。就是他能接受，他心里认为这样的思想，认为是对的，这是「忍可」。「欲乐」，就是特别欢喜，欢喜这样的思想、这个邪知见，有「欲乐」。「当所说义」，他「忍可」「当所说义」、「欲乐」「当所说义」，当为演说这个道理。他还没有说，但是心里同意了，在内心里面是这样的意思，叫「起如是见」。

未十、邪见摄（分二科） 申一、总句

复次诸邪见者者，此是总句。

这是业杂染」里面，这个「黑品」。「业杂染」里面随别释，是「补特伽罗相差别建立」、「法相差别建立」。第一科是「补特伽罗相差别建立」，分二科，第一科「黑品」，第二科「白品」。「黑品」里面，现在是第十科「邪见摄」。

「邪见摄」，这句是「总句」。「起如是见」，以下是「别句」。「别句」一共九句，现在第一句。

申二、别句（分二科） 酉一、释经句（分九科） 戌一、起如是见

起如是见者，此显自心忍可欲乐，当所说义。

「起如是见者，此显自心忍可欲乐，当所说义」，这是说有邪见的人，他自己内心里面欢喜他所执着的道理。

戌二、立如是论

立如是论者，此显授他当所说义。

「立如是论」这是第二句，「此显授他，当所说义」，这是显示他要把内心里面的执着，教授给他人，传授给他人，这样意思。

戌三、无有施与等（分二科） 亥一、总标列

无有施与，无有爱养，无有祠祀者，谓由三种意乐，非拨施故。一、财物意乐，二、清净意乐，三、祀天意乐。

「无有施与，无有爱养，无有祠祀者」，这是第三句，「无有施与等」。又分二科，第一科是「总标列」，第二科「随难释」。

「无有施与，无有爱养，无有祠祀者」，这前面是讲过的。这是这个有邪见的人，他有禅定，有天眼通，他看见一个人在一生中常常的怖施，他常能够对一般人有苦难的人，有同情心，他肯布施，能「施与」。对于自己有亲爱关系的人，有恩德的人，就是有爱，有养，他也能够布施，也能够供养。这「祠祀」，就是死去的人，对于他是他所尊重的，或者是亲爱的、有恩德的人，他也常能够追念，也能够供养。这个人有这样子「慎终追远」，有这样的好心肠。但是他死掉了以后，生到贫穷家，没能得到布施所应得的大富。于是乎这个人就执着，布施是没有果报的。无有爱养；施与也没有得果报，没有得到应得的果报；「爱养」也没有得到应得的果报；「祠祀」，也没有得到应得的果报，这叫做「无有施与、无有爱养、无有祠祀」。

「谓由三种意乐，非拨施故」。前面说到「邪见」是这样意思，但是这里呢？又深一层的去解释它的意思。有三种内心里面的看法，他有三种见地，「意乐」，就是内心有这样的忍可的一种看法。「非拨施故」，他「拨」就是不同意「施与」是有果报的，那三种意乐呢？

一是「财物意乐」，这个人他对于财物是特别的爱着，不愿意把它施舍给痛苦须要的人，所以他不愿意布施。这样看出来有二个意思，一个是在天眼通上看不见布施得大富贵的果报，所以不愿布施；第二个原因呢？对于这个财，他特别的爱着、悭吝，所以也不肯布施。

「二、清净意乐」，第二清净意乐呢？就是他所谓的断见，或者各式各样的邪见的意乐，认为这样的思想是最清净的，所以也不肯布施。人死了就完了，布施什么呢？他认为这是清净。但是这个不是《披寻记》上的意思。

「三、祀天意乐」，就是「祀天」，供奉天，祭祀天。供奉天这个意乐，也认为得不到什么好的果报，所以也不愿意布施。

所以驳斥布施有果报的道理。这是「总标列」，以下「随难释」。

亥二、随难释

供养火天，名为祠祀。

第三个意乐，怎么叫「祠祀」呢？「供养火天」，在其他的这个文句上说，这个「火」是什么东西呢？火是天的口，身口意，火是天的口。说你供养它的食品或衣物，用火来烧，天就得到受用了。这个密宗的确有这种说法，就是用火烧，「供养火天」，这叫做「祠祀」，这样意思。在前面是这样「非拨」，这是第三句。

戊四、无有妙行无有恶行

又显非拨戒修所生善能治所治故，及显非拨施所生善能治所治故。说如是言：无有妙行，无有恶行。

经上的句子有九句，现在是第四句，这个「立如是论」，经上解释这「邪见论者」的论。经上「又显」示那个邪见论者，「非拨戒所生善」、「修所生善」，就是人若是不杀生，不偷盗，不邪淫，不妄语，不饮酒，各式各样的戒，你能够持戒，（当然在佛法上讲能得尊贵身，能为圣道的基础），现在这个有邪见的人，「非拨戒所生善」，不同意戒会有功德。

这个「能治、所治」，「能治」就是戒，「所治」就是犯戒，作种种罪过的事。那么没有所对治的过失可说，就是你作了种种杀、盗、淫、妄的罪过的事情，也没有、不会得果报的；那么能治的戒，也是不存在，不存在这件事。所以「能治」的戒，和「所治」的破戒，都是不承认的。

「又显非拨修所生善，能治所治故」。这个「修」，就是修定。这个「戒」是人天善法，「修」呢？是超过了欲界，是对色界、无色界天的人，他们修的禅定，叫做「修」。这个力量，是超过散乱的善法的力量，这个力量很大叫做「修」。这个「修所生的善法」，当然也有「能治」也有「所治」。「能治」，当然就是色界定、无色界定；「所治」那就是欲界的欲被对治了，色界的人没有欲界的欲，无色界天又没有色界的欲，就是散乱的境界被消除。那么这个有邪见的人，认为没有这回事，所以又显「非拨戒、修」，这二种善法所生的善，它所生的善就是「能治，所治」，能够消除去所对治的这些不如意的罪过的因果。

「及显非拨施所生善，能治所治故」，这就包括前面那三种，这一句话。这个他不同意布施能有功德，布施是「能治」，「所治」的悭吝、贫穷，都是布施所治。这个施、戒、修，这三种善法他都不承认，不承认这三种善法的功德。

「说如是言」，他总结这三种善法都是没这么回事，所以他说「无有妙行，无有恶行」。没有「妙行」，就是没有这个施、戒、修；没有「恶行」呢？就没有施、戒、修所对治的这些恶行都没有，他不承认这件事，这是第四句。这个「没有妙行、没有恶行」，这是「谤因」，谤毁因。

戊五、无有妙行恶行二业果及异熟

又显非拨此三种善能治所治所得果故，说如是言：无有妙行、恶行、二业果及异熟。

「又显非拨此三种善能治所治所得果故」，第五句是「谤果」，因没有、不承认，当然「果」也不承认了，所以就谤毁果报的不成立。「说如是言」，他不承认果，他怎么说的呢？「无有妙行、恶行二业果及异熟」，这二种业的果也没有。这个「妙行」所得果、「恶行」所得果，这叫做「果」。这个「异熟」是什么呢？「异熟」是说你最初这个「无明缘行」，你造作这种妙行、恶行，在内心里面熏成了种子，后来又有爱烦恼，取烦恼，各式各样的烦恼来滋润这个妙行、恶行的种子，使令它变异而熟去得到果报，那么就叫做「异熟」，这样子说。

这就是在没有爱、取烦恼来滋润业力得果之前，叫做「果」；滋润了以后，叫「异熟」。就是一个...说一个大概，叫做「果」；说详细，那么就叫「异熟」，这样意思。这是「谤果」。

戊六、无有此世无有他世

又显非拨流转依处缘故。说如是言：无有此世，无有他世。

这是第六句。「又显非拨」，经上又有这样话，显示「非拨流转」的依止处的因「缘故」。「说如是言」，没有「此世」，没有「他世」。

这个「流转依处缘」是什么呢？这个众生在三界、五趣中流转生死，主要是众生自己的业力，主要是指众生自己的业力，但是在欲界的众生又多了一件事，就是「流转依处缘」。欲界的众生，比如说这个众生来做人，他前生不管是畜生，是饿鬼，是天也好，他来做人的时候当然是他的业力，可是他须要「缘」，就是要有父母，就是「流转依处缘」。那么这就是生到欲界天也是有父母，乃至生到饿鬼道也是有父母，生到地狱去地狱那地方也有个地狱，那也是他的缘，就是叫做「流转依处缘」。

「说如是言」，他「非拨流转依处」的「缘」，他怎么说的呢？「无有此世，无有他世」，前面解释那个地方的时候，不是说现在这一世的刹帝力，来生又做刹帝力了，不是的。今生刹帝力，来生可能做个婆罗门，也可能做个乞丐，也可能到饿鬼道去了。说今生他是个乞丐，来生可能做了皇帝，做了刹帝力了。前生没有读过书，后来做个有学问的人。前面的那个文的意思，大意是这样。这里说是就是不是决定的，不是决定刹帝力，永久做刹帝力，是一般的人，永久做一般的人，不是的，都是变化性很大的。前面的文上有这个意思，现在这里给它一句话，叫「流转依处缘」。

「非拨流转依处」的「缘」，那么这若会合在一起说呢？刹帝力不是决定为刹帝力作缘，不是的；婆罗门也不是决定就是婆罗门的缘，也不是，因为它本身都不决定。

「无有此世，无有他世」，就是话应该这么说，此世也不是，此世不管是人、是天、是贫、是富、是贵、是贱，都是不决定；来生也是不决定。过去世不决定，现在世不决定，未来世也是不决定，所以叫做「无有此世，无有他世」。

戊七、无母无父

又显非拨彼所托缘故，及非拨彼种子缘故，说如是言：无母、无父。

这是第七句，经上又显示那个邪见者，他谤毁没有「彼所托缘」。这个众生流转生死的时候，或者在人间；或者到三恶道，像饿鬼；或者是畜生；或者是天人，都有寄托的地方。寄托的地方，若约人来说，是要有个母亲的。不然的话，这个人身怎么能得到呢？

「及非拨彼种子缘故」，那就是不同意有父亲。父亲是「种子缘」，他这样事情他不同意这件事呢？「说如是言；无母、无父」，她不是决定是母亲，因为第二生可能做她的女儿了。不同意他决定是父亲，第二生可能做儿子了，就是互相的变化，是没有决定性，所以说「无母、无父」。这话文句上这么说，按那意思就是不决定的意思，不是不同意有母亲、父亲，是有父亲、有母亲，但是不决定，是这样意思。

戊八、无化生有情

又显非拨流转士夫故，说如是言：无有化生有情。

这是第八句话，「非拨流转士夫故」，「流转士夫」，有两种情形，就是人死了，欲界和色界，这两个世界的众生死亡了以后，是有中有，由这个中有到另一个地方去得果报，这叫「流转士夫」。这个中有是个「流转士夫」，这是一个情形。

第二个情形，这个「流转士夫」有什么情形呢？就是下一生的果报，初起的那个形相。下一个果报初开始有，就叫「生有」。一刹那间是生有；第二刹那以后，就叫做「本有」；等最后死亡的时候，叫「死有」；死有以后，就是「中有」。中有→生有→本有→死有，这四个有。那么「流转士夫」这个地方呢？也包括那个「生有」在内。

比如说是人间得禅定的人，人间得了色界第四禅的无想定的人。他死了以后，当然还是有「中有」，这个中有就跑到色界天、第四禅天的无想天去受生。这里面有二个事情，一个是「中有」、一个「生有」。而这位有神通的外道邪见者，他看不见，他也没看见中有，也没看见生有，所以就「非拨流转士夫」。

说是在人间得了无色界四空定的人，他死了以后，他没有中有，也没有生有，所以他没有办法看见。若是入无余涅盘的圣人、佛教徒入无余涅盘，当然死了以后，也没有中有，也没有生有，他也看不见这些事情。所以「又显非拨流转士夫故，说如是言：无有化生有情」。这个「有情」，这「化生」，无而忽有这个有情是没有的。那么没有这件事，当然这也就是等于说是「断灭论」，这个生死的流转这件事是不成立了，是这样意思。

戊九、世间无有真阿罗汉等（分二科）　亥一、标广说

又显非拨流转对治还灭故，说如是言：世间无有真阿罗汉，乃至广说。

这是第九句。又显示那个邪见者他不同意「流转对治还灭故」，你若能够修学佛法的无漏的戒定慧，就能够对治这个流转生死的贪瞋痴，成功了，就还归于不生不灭的涅盘的境界了，这件事他不承认。他不承认，他怎么说的呢？「说如是言：世间无有真阿罗汉」，没有真实的阿罗汉。

这个「阿罗汉」是对治生死的流转成功了，还灭到诸法寂灭相去了。他说没有

「真阿罗汉」，那就等于说是「非拨流转对治还灭」，他有这样意思。

这是「乃至广说」，前面说了，就是这个人他自己是佛教徒、不是外道。佛教徒，他就是修世间的禅，或者修数息观、或者修不净观，他能够灭了欲，那么他得到色界四禅了。他是个佛教徒，得了色界四禅，得了初禅的时候，认为是初果；二禅是二果、三禅是三果；得到第四禅的时候，认为是阿罗汉果。他这样得了阿罗汉果，心里头他认为是得了阿罗汉果，也是心情很快乐，常常的入定。他不听佛说法，这个人；他若听佛说法，这件事应该是能够调整过来，应该能转变过来的。但是他不，他不听佛说法，所以他一直有这种过失而不能够改变。临命终的时候，他不是阿罗汉、只是世间的禅定，所以死了以后有中有，那么于这个不生不灭的道理不符合了。所以他认为佛是欺骗他，那么他就有谤佛的这种瞋恨心出来，于是乎又有地狱的中有出来了，到地狱去了。所以「乃至广说」，这是第九句。

亥二、别释义（分十科）　天一、正至

已趣各别烦恼寂静故，名正至。

这个第九句，「世间无有真阿罗汉」，这一科分成两科，第一科「标广说」，乃至广说，「标」。底下第二科「别释义」，别释义就是把「广说」里面的意思，就是有真阿罗汉，不是没有。你谤毁没有阿罗汉，那是他个人的邪知邪见，事实上是有阿罗汉。下面这一共是十句，表示有阿罗汉的，有这些圣人的。

这个第一句呢？一共有十句，第一句叫做「正至」，是「已趣各别烦恼寂静故」。说怎么知道有真实阿罗汉呢？「已趣各别烦恼寂静故」，因为是有佛出现世间之后，为一切众生转法轮，所以这些相信佛法的人，他能随顺佛教修这个四念处成功了，成功了的人，就是「已趣」，已经到达了圣人的境界了。

到达圣人境界，是「各别烦恼寂静故」，你修行的时候修四念处，你就把见烦恼灭了，爱烦恼也灭了，另外一个人修行，他也能够把见烦恼，爱烦恼灭了。

比如说初果圣人，把见烦恼、分别我执灭了；二果圣人他又是能够尽断六品爱烦恼；三果圣人又尽断剩余的三品烦恼，「各别烦恼寂静故」，乃至到阿罗汉果呢？就把色界、无色界天的烦恼，也都寂静了。

「烦恼」是动乱的，「各别寂静」了，就是烦恼消除了，修学四念处有这样的力量，是「名正至」，就能达到这涅盘的境界了，所以叫做「正至」。

这是你不听佛说法，错会了色界四禅是四果，所以不是真的阿罗汉；但是有人没有错会，他真实修四念处得阿罗汉了，所以得阿罗汉是世间上的事实，不是虚伪，是有的。

天二、正行

于诸有情远离邪行，行无倒行故，名正行。

这个就是指「戒、定、慧」的道力。「于诸有情」，就是佛法里面对于所有的一切众生，他们若能相信佛法，「远离邪行」，他们能远离这一切的爱烦恼，见烦恼的「邪行」，这错误的、这我、我所这贪瞋痴的烦恼的这些「邪行」。

「行无倒行故」，就修行这个四念处，无漏的、不颠倒的，没有常乐我净的颠倒的这种行，这种圣行。这样圣道建立起来了，无漏的法身成立了，「名正行」。

天三、此世间

因时，名此世间。

这是第三句、第四句，「此世间」、「彼世间」。这个「因时」，就是修行对治道的时候，修学对治道的时候；修学四念处的时候；修学戒定慧的时候；这时候，叫做「因」，就在此世间，在因的时候，在「此世间」。

天四、彼世间

果时，名彼世间。

「果时」呢？「名彼世间」，这时候得到寂灭涅盘了，那么就是「果」，那就是「彼世间」。

那么「因」的时候修对治道，当然还没有灭烦恼，烦恼还在，所以是「此世间」，那么就是系缚的世界。到圣道成就了，「果」世间是大解脱的世间，「名彼世间」。

天五、自然

自士夫力之所作故，名为自然。

这是第五科，「自士夫力之所作故」，说是那个人他能够得初果，得二果，得三果，得四果阿罗汉，为什么能够成就这样的圣道呢？他自己肯努力嘛！「自士夫」，他自己、那个人他自己肯努力、肯创造，所以他就有成就了，这叫做自然。「自然」，这个「自」可以这么讲，他自己努力的成就，凭借自家努力而有这样的成就，这叫做「自然」。「自士夫力之所作故，名为自然」。

这样解释似乎符合这一大段文的文义。这一大段文的文义，你不可以否认世间有真实阿罗汉。世间是有阿罗汉的，这一共这个十句，都是表示这个意思，这么讲也是符合。但《披寻记》上讲，出无佛世，他就能修三十七道品，得辟支佛，那是「自士夫力之所作故」；乃至发无上菩提心的菩萨，他出无佛世，他自然的能够修三十七道品得无上菩提，「自士夫力之所作故」，当然这也是可以这么讲。

天六、通慧

通慧者，谓第六。

「通慧者」是第六句。第六句是特别提到这个六种神通的第六神通，「谓第六」，就是漏尽通。漏尽通，那你要得到这个无我、无我所的智慧、得到苦、空、无常、无我的无漏智慧；能灭除去见烦恼，也能灭除去爱烦恼，成就了这个通达无碍的智慧，那么这才成就漏尽通。这不是外道所能及的，因为前五通，外道也可以得到，但是第六漏尽通，唯有佛教徒才能成就，那这就是阿罗汉的境界。

天七、已证

已证者，谓由见道。

这是第七句，「已证者，谓由见道」，「见道」就是在初开始学习的时候，是听佛说法，经论上这样说，怎么回事情还是不知道。但是经过了努力以后，初开始成就

了「诸行无常」、无我，无我所的智慧的时候，啊，诸法是寂灭相的，见道了，他证实这件事了。「已证者」，他已经证实有这件事，圣道是有的，那就是「见道」，就是初果须陀洹。那就是「现观智」的现观，后面有详细解释的。

天八、具足

具足者，谓由修道。

「具足者：谓由修道」，见道以后，虽然见到圣道，这圣道还没有圆满，他若须要圆满呢？为了圆满圣道，为了圆满所谓成就的无漏功德，继续的要修学四念处，那就是修道了，就是八正道。八正道继续修，最后圆满了，就是「具足」，这个阿罗汉的功德具足了。

天九、显示

显示者，自所知故，为他说故。

第八句是「具足」，第九句是「显示」，显示是什么意思呢？「自所知故，为他说故」。「自所知故」，就是得初果圣人也好、初果、二果、三果、四果也好，他们经过修学四念处，得到圣道的时候，得到圣道就是断惑证真，断烦恼，这个清净无漏的智慧出现了。无漏的智慧出现了呢？能见到诸法的真理，就是诸法寂灭相，也断惑、也证真，这件事他自己知道。自己了了分明，了了分明的，他自己知道得悟圣道了，了了分明这样知道。这可见得悟圣道的人，他自己知道，知道这回事，「自所知故」。

「为他说故」，他还有能力，能够为他人开示他所觉悟的真理，他有这个能力。那个圣道是离言说相的，但是他能够安立名言。在无言说中安立言说，安立种种的名句，为人讲说，他有这个能力的，「为他说故」，那么这是第九句。

天十、我生已尽等

我生已尽等，当知如余处分别。

这第十句「我生已尽等」这一共是四句「我生已尽，梵行已立，不受后有，所作已辨」，一共有四句，在《阿含经》里面常提到这四句。「当知如余处分别」，就这里不讲了，别的地方有讲。

这个你真实说起来，讲起来还就是不是那么容易讲，《披寻记》上说这个《瑜伽师地论》是（八十三卷）那有解释。说「我生已尽」，「我生已尽」怎么讲呢？是指须陀洹果说的。须陀洹果还有七番生死，这个「生」指生死说的。还有七番生死，怎么能说我生已尽呢？这个《瑜伽师地论》作者说，第八番生死是尽了，叫「我生已尽」。第八番生死已尽了，所以叫我生已尽，这么讲。

我看到《瑜伽师地论》上，后面还有很多地方发觉到，这个圣人的智慧不可思议，你看到那个文应该怎么讲，若我们就想不出怎么讲，他会有办法解释。还我读这个《摩诃止观》，看天台智者大师，也是不可思议。那就是经上有些句子，我看上去，真是难讲呀！很不容易解释，他会讲得很妙，令你很欢喜，这智慧是不可思议。

这个「我生已尽」，指须陀恒果说。这个「梵行已立」呢？是得圣道了。圣道，清净的圣德，无漏的戒定慧，这个圣道成就了；成就了以后不退转，不会再失掉。这个就是一切的圣人都是有这种梵行的功德。第三句是「所作已办」，所作已办指什么

呢？就是一切的烦恼都已经结束了。这个一切烦恼都没有了，一切道果也都成就了。这样按这个句子来说呢？「所作已办」，他应该作的事情都已经作好了，叫做「所作已办」。

那什么是我们佛教徒应该作的事情呢？是断烦恼，断烦恼是应该所作的事情。这句话我感觉有点意思，有什么意思呢？我们就是不要说在家佛教徒，就是连我们出家的佛教徒都是，都有这种倾向，哎呀！我看那个人有天眼通；那个人有他心通；或是有什么、什么特异功能，呀！能够发功！就会有什么、什么效果出来；这手一摸，病就好了；或是怎么地，我们心里面就会动，就感觉到这件事很好，要去学一学什么的。

但是现在这...尤其是《阿含经》上，在《大般若经》上也是一样，不是这样想法。这个佛法里面的意思，它是以对治有所得为主要的一件工作，是佛教徒最重要的一件事。对治内心的有所得的执着，要作这件事，这是烦恼的根本。烦恼的根本就是执着、就是有所得。

为什么这件事这么重要呢？比得神通重要呢？因为我们为什么要学习佛法呢？就是心里不安，感觉无论作什么事情，感觉到很苦。这个苦令心里不安，根本上的不安就是有烦恼，这件事使令我们苦恼，所以才来学习佛法的。学习佛法，那你就应该做这件事，就把这件事作好，作好了以后把所有的烦恼都消除了，心就安了，心就平安，遇见什么事情的时候心里不动，要做这件事。如果说你不做这件事，你欢喜特异功能。欢喜特异功能，但是你内心里的不安还在，就算你成功了，有特异功能，你心里面的不安还在的，问题还没解决。

所以这上「所作已办」，是指断烦恼说的，断了烦恼，一切道果就成就了，这么意思。「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」。

「不受后有」，就是那七有，也没有了。初果还有七番生死，那个「有」也没有了，「不受后有」，那这是阿罗汉果了，是这么样解释。

另外一个解释呢？「我生已尽」，这个「生」，有二种生，一个是五蕴身的这个生死的果报；第二个是烦恼生，心里面有烦恼就叫做「生」。这个初果、二果圣人还是有烦恼的，但是烦恼不重、轻微，他虽然有烦恼，但是烦恼不重。这《阿含经》上有譬喻，就像这锅烧热了，烧的红红的，滴上一滴水，很快这滴水就干了。就是这个圣人他偶然的失掉了正念，他也会有贪心、也会有瞋心、高慢心，各式各样的烦恼也是有，但是他一有了烦恼，他的警觉性非常的敏，他立刻的就把烦恼消除了，立刻的就消除了。这表示除了佛以外，其余的圣人是有烦恼，但是很快就消失，所以和凡夫不同，这个烦恼轻微。烦恼轻微，也就名之为「我生已尽」，这么讲。那么这是指「我生已尽」，就是指初果和二果说的。

这个「梵行已立」，就是指三果圣人。三果圣人他对于非梵行的欲没有了，非梵行的欲，就是欲界的欲是没有了，所以「梵行已立」，这是指三果说的。

「所作已办，不受后有」，是指阿罗汉果说的。阿罗汉果当然是，他把见烦恼，爱烦恼都消除了，「不受后有」，得到解脱了。所以这四句话就是四果圣人的境界。

「我生已尽」等，在经上《阿含经》里面有这样的文句，而佛陀的弟子里面成就这样的功德，恒河沙数之多。世界上是有阿罗汉的，你不可以否认世间上没有阿罗汉，是这样意思，「我生已尽」。

「当知如余处分别」，这样的解释这四句话是按照《瑜伽师地论》的解释，我们

中国的古德又有不同，不是这么解释。

酉二、明略义（分二科）　戌一、第一略义（分二科）　亥一、总标列

此中略义者，谓显示谤因，谤果，诽谤功用，谤真实事。

这底下又是「略义」。前面是「广说」，这里面略说，把它的要义标出来。

这前面的「略义」，要义是什么？「谓显示谤因」，没有施与、没有爱养、没有祠祀、没有妙行、没有恶行，那么这就是「谤因」。没有妙行、恶行的果，那么是「谤果」。

「诽谤功用」，诽谤功用呢？那就是「没有此世、没有他世」，没有从此世到彼世的功用，那么这都是诽功用，「没有化生有情」也说是诽功用。

「谤真实事」，就是诽谤没有真实的阿罗汉，「谤真实事」。

这是「第一略义」，略义里面第一科，第一科「总标列」，现在第二「随难释」。

亥一、随难释

功用者，谓植种功用，任持功用，来往功用，感生业功用。

「功用者」，这诽功用这话怎么讲呢？「谓植种功用，任持功用，来往功用，感生业功用」，这里分成了四种功用。

第一个是「植种功用」，那在人间来说，就是父亲是「植种功用」，有种子的这种作用。「任持功用」，就是母亲，母亲他能来长养，逐渐的长养这个身体，有这种功用。「来往功用」，就是从此世到彼世，这是「来往功用」。

这个「感生业功用」，那么就是中有。中有它能够「感」，这个「感」或者当个成就讲。「生」呢？就是那一个生命的另一个的生命。现在这个身体死掉了，下一生的生命，叫做「生」。「感」，就是成就，成就后一生的生命体。那个生命体，就是「业」。由业力成就的。而这个「业」的出现的作用，就是中有。那个中有去得那个果报的。那么他有这样的功用，那么就是「中有」。你要诽谤没有化生有情，就是没有「中有」，是这个意思。

戌二、第二略义（分二科）　亥一、总标列

又有略义差别，谓显示诽谤，若因，若果，若流转缘，若流转士夫，及显诽谤彼对治还灭。

前面是这个「结略义」有两科，前面是第一科，现在是第二科。分两科，第一科「总标列」。

「谓显示诽谤，若因若果」，前面又表示这个有邪见的这个人，他又谤毁因，又谤毁果。那个断灭论者谤毁果，断灭论者在生存的时候，还承认有我，有生命体，对这个生命的存在，生命或若或乐，还是承认的；死掉了以后，我断灭了，所以也没有人去受果报了，果报也没有了。断灭论是谤毁果；现在这个邪见论者，又谤因、又谤果。

「若流转缘」，就是从此世往彼世，五道里都有流转的缘。「若流转士夫」，就是没有化生有情。「及显诽谤彼对治还灭」，这等于否认了佛法的存在，那就是谤没有真实的阿罗汉的意思，这是第一科「总标列」。

这底下「别科简」，「别科简」分两科，第一科「谤流转」。

亥二、别料简（分二科）　天一、谤流转

又诽谤流转者，应知谤因，不谤自相。

「谤」这个没有善、恶行，从此世往彼世，这流转因。「不谤自相」，不诽谤有父母的这一方面，还是承认有父母的，不过不决定就是了，不是有决定的父母。但是不决定，并不否认有父母，是这个意思。

天二、谤还灭

谤还灭者，应知谤彼功德，不谤补特伽罗。

这是第二科，「谤还灭者，应知谤彼功德，不谤补特伽罗」。「谤还灭者」，是谤毁彼成就的功德，那个人没得阿罗汉，那么是这个意思。是没有得到灭谛、道谛的功德，「不谤补特伽罗」，他没有非拨那个修行人，修行人是有，还是有，这又更微细的说到这件事。前面说到这个黑品的十恶业。

午二、白品（分二科）　未一、翻前相

复次白品一切，翻前应知。

这个「业分别」里面「补特伽罗相显差别建立」，有黑品、有白品，「黑品」的十恶业说完了，现在说这个「白品」，就是十善法。这一科分两科，第一科是「翻前相」，就和前面黑品相翻，就是相反的，那么就是白品了。

「复次白品的一切」善法，「翻应前知」，和前面的黑品相反那就是白品了，这是第一科。第二科「释差别」，先「标说」。

未二、释差别（分二科）　申一、标说

所有差别，我今当说。

「所有差别，我今当说」，但是白品的差别相，白品本身有各式各样的行相，还是要再说一说。

申二、释经（分二科）　酉一、翻欲邪行摄（分二科）　戌一、举总句

谓翻欲邪行中，诸梵行者者，此是总句。

这里解释经里面说的十善法，分两科，第一科「翻欲邪行摄」，就是和前面说的欲邪行的相反。相反，怎么说的呢？「诸梵行者者，此是总句」，这一切净行者的功德，这是「总句」，这一句是总启大义说的。

戌二、释差别（分二科）　亥一、标列

当知此由三种清净而得清净，一、时分清净，二、他信清净，三、正行清净。

「当知此由三种清净而得清净」，这底下就是...前面「具足」，这里解释「差别」，解释差别里面，先「标列」。

「当知此」，当知在这么一个梵行，有三种梵行才算是梵行，才是成就了清净的功德，那三种呢？「一、时分清净。二、他信清净。三、正行清净」，三种清净。前面是「标」，这底下是解释。前面是「标列」，第二、文上说是「引释」，我看应该是「别释」才对，「标列」嘛、「别释」。分三科，第一科是「时分清净」。怎么叫做时分清净呢？

亥二、引释（分三科）　天一、时分清净

尽寿行故，久远行故者，此显时分清净。

经上说「尽寿行，久远行」这两句话，就在显示那个「时分清净」的意思。「尽寿行故」，就尽他的寿命存在一天，他都是修梵行的，那么这叫做「尽寿行」。

「久远行故」呢？就是时间很久很久的，一直的修梵行，那就叫做「时分清净」。

《披寻记》上就是这么一解释，但是在这个《遁伦记》上看呢？《遁伦记》也是根据窥基大师的解释，这「尽寿行」是比丘戒，就是是小乘戒。譬如说：五戒、八戒，五戒是「尽寿」，那个比丘、比丘尼戒、沙弥、沙弥尼，都是尽形寿。那么「久远行」是什么？是菩萨戒，菩萨戒是尽未来际。这样讲也有道理。「此显时分清净」，这是从时间上表示你的梵行清净。

天二、他信清净（分二科）　地一、标二种

诤处雪故名清，无违越故名净，此二总显他信清净。

现在解释这个「他信清净」。他信清净怎么讲呢？「诤处雪故」先是「标二种」。「诤处雪故」怎么讲呢？「诤」，就是彼此有诤论，我说我没有破戒，你就说偏要说我破戒。你说我破戒，我说我没有破戒，大家诤。诤的时候我能够有力量，把你加上我的罪名消除。「雪」，就是消灭的意思，清洗的意思，清洗掉了。我没有犯戒，但是你说我犯戒了，我有办法把你说的话消除了，恢复我的清净，「名清」，这叫做「清」。

「无违越故名净」，但是光嘴说不算数，你要真实的没有犯戒，那叫「无违越」，那叫做「净」。这合起来「此二总显他信清净」，这样显示别人对你的信心也清净。说是你持戒清净，但是大家都说你犯戒，很多人就不相信了，你这个人犯戒了，这样也是不圆满。现在是说「他信清净」，要达到这个程度才可以。

地二、辨四句（分二科）　亥一、标

此中或有清而非净，应作四句？。

这是第二科「辨四句」，前面「标二种」，这是「辨四句」。分二科，第一科是「标」。「标」是说这里面这件事「诤处雪故名清，无违越故名净」，这里面的事情应该有四句话才好，这个意思才能圆满的表示出来。

第一句就是「此中或有清而非净」，是清但是不净，所以应该由四句话来说、来形容这事，才是圆满。第一句是什么呢？

玄二、辨（分四科）　黄一、初句

初句者，谓实毁犯，于诤得胜。

说是那个人他真实是犯戒了，但是大家在评论的时候呢？别人说你犯戒了，他自己说没犯戒，大家诤论的时候，那个犯戒者胜利了。他有辩才，那个说他犯戒的那个人，辩才不够，所以犯戒者胜利了。胜利了，就是他说的话有道理、站得住，他没犯戒，所以得胜，这是不合道理的事情。

黄二、第二句

第二句者，谓实不犯，于诤堕负。

就是那个人他真实没犯戒，他很清净，但是「于诤堕负」，大家要作羯磨，要判他罪的时候，说他输了。他持戒清净，但是辩才不够，人家说他犯戒，说出来种种的理由，他不能反驳，大家这个羯磨就是：你犯罪了。这事也不圆满，也不太好。

黄三、第三句

第三句者，谓实不犯，于诤得胜。

这一句是最好了。他真实没有犯戒，那么大家在诤论的时候，他没有输，胜利了，就是那句话「于诤处雪故」，正好是这句话，「于诤得胜」。

黄四、第四句

第四者，谓实毁犯，于诤堕负。

「第四者，谓实毁犯」，他实在是犯戒了、毁犯了戒。「于诤堕负」，他自己不承认，别人说他犯了，大家诤论，诤论的时候，他输了。输了，那么只好承认他犯戒，这个也是真实的，这也是如法的。

有这么四句。说是四句，就把这件事说的圆满了一点，说的圆满了一点，就是这个第三句清而复净，这句话是这里的意思，这是叫做是「他信清净」，是这样意思的。

天三、正行清净（分二科） 地一、释经（分四科） 玄一、远离生臭

不以爱染身触母邑故，名远离生臭；

这一段文一共是说三种清净，第一种「时分清净」，第二种「他信清净」，这两种清净说过了，现在是第三科「正行」的「清净」。分两科，第一科是解「释经」上的法语，分四句，第一是「远离生臭」。

「不以爱染」的身体，也就是不以爱染心。「触母邑故」，这接触「母邑」，这个「邑」在查了字典才知道，这个「邑」就是女人的意思，这《易经》上有这样的解释。就是不以爱染身接触女人，「名远离生臭」，这可见身体就叫这个名字，这是第一句。

玄二、远离淫欲

不行两两交会鄙事故，名远离淫欲；

第二句「不行两两交会」的「鄙事」，所以「名」为「远离淫欲」。

玄三、非鄙爱

不以余手触等方便而出不净故，名非鄙爱；

第三句「不以余手触等方便而出不净故，名非鄙爱」。

玄四、远离猥法

愿受持梵行故，名远离猥法。

第四句「愿受持梵行故，名远离猥法」。

地二、结名

如是名为正行清净具足。

「如是名为正行清净具足」，这是第二科「结名」。第一科是解「释经」上的四句，第二科「结名」字。前面这四句话，统起来名之为「正行清净具足」了。

戊三、指略义

当知略义，即在此中。

这三种清净，前面这一大段文的要义，就在这三句之中，「时分清净，他信清净，正行清净」，这就是这里面的要义。

酉二、翻妄语摄（分二科） 戌一、释经言（分二科） 亥一、可信

又翻妄语中，可信者，谓可委故。

这底下呢？前面是翻欲邪行，这是「翻妄语摄」；「翻欲邪行摄」，「翻妄语摄」。就是于妄语相反的就是不妄语，就是诚实语。这一科里面也分两科，第一科「释经言」，也是有四句，第一句是「可信」。

这经上说「可信」是什么意思？就是「谓可委故」，就是可以信赖的意思，可以信任的意思。就是他是真实的，不是虚伪，我们可以相信，这是第一句。第二句呢？

亥二、可委

可委者，谓可寄托故。

「可委者」，什么意思呢？「谓可寄托故」，就是你有重要的事情可以托他办理，这是不妄语的意思。第三科呢？

亥三、应可建立

应可建立者，谓于彼彼违诤事中，应可建立为正证故。

「应可建立者，谓于彼彼违诤事中」，就是说在各式各样纠纷的事情里面。「应可建立为正证故」，可以举这个人做一个中间人。因为这个人不虚伪，他不会袒护那一边，能说真实语，所以可以算是个「正证」，一个中正不偏袒的一个证人，他可以做这个人。

亥四、无有虚诳

无有虚诳者，于委寄中，不虚诳故，不欺罔故。

这是第四句，「于委寄中，不虚诳故，不欺罔故」，这个「不虚诳」是什么意思呢？就是你委托他办什么事情，他到时候不会说虚诳，不会说谎话的。「不欺罔」，就是不欺瞒你，也还是不欺骗的意思。

譬如说是你寄托他十万美钞，放在他那里，到什么时候这个钱怎么做，他能照实办，不会到时说：没有、你没有放钱在我这里。他不会这样，那么这个人就是可信，这也就是不妄语。

戊二、明略义

此中略义者，谓显三种摄受，一、欲解摄受，二、保任摄受，三、作用摄受。

「此中略义者」，这个「翻妄语摄」，这一段文的略义，「谓显三种摄受」。有三种摄受的力量，就是一种良好的、可以信赖的力量。第一是「欲解摄受」这个摄受，第二「保任摄受」，第三「作用摄受」。

「欲解摄受」，也就是可信、可委那个意思，可信赖的意思。第二个是「保任摄受」，也就是前面可建立那个意思。第三个是「作用摄受」，作用摄受就是最后那个不虚诳的意思，有这三种可以信赖的一种优点，那就叫做不妄语。

巳二、法相差别建立（分三科）　午一、标一切

复次法相差别建立者，谓即杀生、离杀生等。

前面是约补特伽罗说的，约人说的。这底下约法来说，说这善法、不善法的差别相。这个「法相差别」，法相上的不同安立。不同的安立，是什么说的呢？「谓即杀生离杀生等」，「杀生」是黑品，「远离杀生」，就是白品，慈悲心，这是善法。一个是恶法，一个是善法。善法有善法的相貌，恶法有恶法的相貌，这叫做「法相差别建立」。

这第一科是「标」出来的，底下「随别释」，先解释这个「黑品」，分四科，第一科是「杀生」。

午二、随别释（分二科）　未一、黑品（分十科）　申一、杀生

云何杀生？谓于他众生，起杀欲乐，起染污心，若即于彼起杀方便，及即于彼杀究竟中所有身业。

「云何杀生」呢？怎么叫做杀生呢？「谓于他众生起杀欲乐」。这就是「谓于他众生」，这个意思呢？这个「他」简别是：不是自杀，不是自己杀自己；是另一个人去杀害另一个众生。这个「众生」呢？表示是有情的众生，不是无情物，要杀草木那不算是杀生。这个「他」和「众生」有这样的简别。如果是自杀，如果是杀害草木那不在此例。现在是说「于他」此众生，杀害彼有情「众生」，是这样的意思。这是两个缘：一个他，一个众生，两个缘。

「起杀欲乐」，这是第三个缘。第三个缘是什么呢？就是他发起杀害那个众生的想法。「欲乐」，就是内心的想法，内心想他欢喜这样做。他心里面明明了了的现出来这样的想法，那么叫做是起杀想，律上说这「想」的意思。这个「想」，就是杀某某，某某众生；或是杀这个牛，意思是不是杀那个牛，是杀这个牛；是杀某甲而不是杀某乙。就是在所要杀的这个境界上，起杀的想法，这个叫「起杀欲乐」。

「起染污心」，或者是因为贪心而杀，或者是瞋心，或者是邪知邪见，各式各样的烦恼。因为这样的烦恼染污了他的清净心，染污了他的无记的心，那么他去做这个罪过的事情。这又有什么简别呢？譬如说大菩萨他也可能有因缘要杀害众生，但不是染污心，那是大悲心，是离一切相的无分别心，那就不是染污心，那又不同了。

「若即于彼起杀方便，及即于彼杀究竟中，所有身业」，这又是说这件事。假设这个人、这个有情，他发动了杀的想，有杀想，由烦恼来发动这件事。这个时候他都准备好了，他就对彼众生发动，发出来杀的行动，叫做「方便」。这「方便」是行为，行为的意思，以行为为方便，来成就、来满足他的愿望。

「及即于彼杀究竟」，他开始了杀的行动，最后对这个杀的这件事，完全做完了。「究竟」，就是这件事做圆满了。「所有身业」，一开始到最后，他表现在身体上的行动，这就叫做「杀」，这个杀罪成立了。

前面说是「于他众生起杀意乐及染污心」，这都属于心。「若即于彼起杀方便，及即于彼杀究竟中」，这是由内心发动出来了行动，由身口的行动，来进行这件事，最后成功了。彼「众生」因此而死，或者当时没死，过后因此而死，那么这个罪过成立了，这就叫做「杀」。

申二、不与取

云何不与取？谓于他摄物，起盗欲乐，起染污心，若即于彼起盗方便，及即于彼盗究竟中所有身业。

「云何不与取？谓于他摄物，起盗欲乐」，这就是对于他、另外一个有情的他所有权的财物，是起了盗想，「起盗欲乐」，发起这个盗的想。这个是某某人所有的东西，不是我的，我现在要把它抢过来、偷过来，心里面有这样的明明了了的这样的想法，起了染污心。

「若即于彼起盗方便」，就是行动，「及即于彼盗究竟中所有身业」，就是举离本处了，这个财物举离本处。当然也包括到有情物在内，就是那个众生、那个有情里面它有条牛，把它的牛偷过来了，牛是个有情。而现在这世界上也偷人家的小孩子，有这种事情，也可能偷一个大人，也不一定，这是盗业。

申三、欲邪行

云何欲邪行？谓于所不应行，非道，非处，非时，起习近欲乐，起染污心，若即于彼起欲邪行方便，及于欲邪行究竟中所有身业。

「云何欲邪行」呢？这是第三科「欲邪行」。「谓于所不应行，非道，非处，非时，起习近欲乐」，这前面说的很详细。或者这个如果说是女人的话，就是她没有嫁，或者已经嫁了，这两方面两类的人，你都不应该去行「欲邪行」，不应该。

但是你「非道、非处、非时」，你「起习近欲乐」，你数数的和那个人接触，你先有这个动机，也就是有这种想，「欲乐」就是想，「起」了「染污心」。

「若即于彼起欲邪行」的行动「方便」，「及于欲邪行究竟中所有」的「身业」。这是「欲邪行」这样解释。

申四、妄语

云何妄语？谓于他有情，起覆想说欲乐，起染污心，若即于彼起伪证方便，及于伪证究竟中所有语业。

「云何妄语？谓于他有情，起覆想说欲乐」，这个「覆想」，就是你心里面明明白白的，明明白白是这样意思，但是把它隐藏起来。「覆」是隐藏起来。隐藏起来用另一个意思去表达，向他讲，就是说谎话了。你先是有这样明明了了的想法，要欺骗他，心里面这样打主意。起了染污心，这个为什么要同人说谎话，他就是有动机，或者是贪心、或者是瞋心、或者是各式各样的邪知邪见，「起染污心」。

「若即于彼起伪证方便」，这个妄语就是虚伪的一种方便，这个方便是假的，但是用真实的态度做出来的。「若即于彼」，发动了伪证的方便，就说他怎么、怎么的，这样子。

「及于伪证究竟中所有」的「语业」，那么这就是你说出来了，前面那个人听懂了，那么这个妄语的罪过就成就了，不管是成功、没成功，但是只要你有这样的想，你这样子把这话说出去对方听懂了，这罪就成立了。

申五、离间语

云何离间语？谓于他有情，起破坏的欲乐，起染污心，若即于彼起破坏方便，及于破坏究竟中所有语业。

「云何离间语？」怎么叫做「离间语」呢？「谓于他有情，起破坏的欲乐」，你心里面明明了了的，打主意要破坏他们的感情，要破坏。那么为什么要破坏呢？「起

染污心」。

「若即于彼起破坏的方便」，开始进行这件事。「及于破坏究竟中」，这件事有始有终的做完了，那么你所有的语业，你所有的这个「离间语」，这个罪过就成立了。

这里面就是你内心里面明明白白的，你说出来的语言去发动这件事情，去破坏，对方明了，明了你说的话，那么这个罪过也就成立了。若是你说谎话，说虚妄语也好，说离间语也好，你说话没有说明白，对方没有听懂，没有能发生这个妄语、离间语，这不算数。你说话没听懂，那不算数，要对方要明白。

申六、麤恶语

云何麤恶语？谓于他有情，起麤语欲乐，起染污心，若即于彼起麤语方便，及于麤语究竟中所有语业。

「云何麤恶语？谓于他有情，起麤语欲乐」，这是第六科、第六段，怎么叫做「麤恶语」呢？「谓于他有情」，对一个人起这个「麤语」的「欲乐」，也是心里面打这个主意，或者是我要骂他、我要毁辱他、陷害他，怎么、怎么地，起了「染污心」。

「若即于彼起麤语方便」行动，「及于麤语究竟中」，你要计划想要骂他的这个语言都说出来了，「所有」的「语业」，那么这个麤恶语的罪过就成立了。

申七、绮语

云何绮语？谓起绮语欲乐，起染污心，若即于彼起不相应语方便，及于不相应语究竟中所有语业。

「云何绮语？谓起绮语欲乐，起染污心」，这也是这样意思。但是在前面那倒是说的很详细。

「若即于彼起不相应语方便」，前面有「邪举罪」、「邪说法」各有五种。「邪举罪」有五种，你说的都不对，「邪说法」的时候有五种，也都是不相应，都是不对。但是用那样的话去说，那就是「绮语」。所以「即于彼起不相应」的语的方便，也就是把这种语说出来。

「即于不相应语究竟中」，究竟都说出来了，所有的语业那就绮语了。在那个「邪举罪」，邪举罪时、邪说法时，还一个放逸的语言，这都是绮语。

申八、贪欲

云何贪欲？谓于他所有，起己有欲乐，起染污心，若于他所有起己有欲乐决定方便，及于彼究竟中所有意业。

「云何贪欲」，这是第八科，怎么叫做「贪欲」呢？「谓于他所有」，他人所有的财物。「起己有欲乐」，发起这个东西属于我最好，就这样想是属于我的。「起染污心，若于他所有起己有欲乐决定方便」，只是内心还没采取行动，内心决定是这样子要想了，「及于彼究竟中所有意业」，决定希望他人所有的财物属于我，这么计划，那么这就决定了，这叫做「贪欲」。那么若是表现在身、口、去或者是偷盗、那就是不与取了，那又不同了。

申九、瞋恚

云何瞋恚？谓于他，起害欲乐，起染污心，若于他起害欲乐决定方便，及于彼究竟中所有意业。

「云何瞋恚？谓于他起害欲乐」，对于另外一个有情，想要伤害他，有这样的恶心，「起染污心」。

「若于他起欲乐决定方便」，最初发起乃至到「及于彼究竟中」，这种「欲乐」、这种瞋恨心，要伤害他人的心情，也是逐渐、逐渐的成就的，所以最后这个心情决定，计划要杀害他，那么所有的意业，就叫做「瞋恚」。

申十、邪见

云何邪见？谓起诽谤欲乐，起染污心，若于起诽谤欲乐决定方便，及于彼究竟中所有意业。

「云何邪见？」这是第十个。「谓起诽谤欲乐」，这是发起诽谤，拨无因果这些事情。起了染污心，这个人邪知邪见，多数是属于无明，这个「起染污心」。

「若于起诽谤欲乐决定方便」，这个我们一般人多数是犹豫，是没有因果吗？这还不一定。若是特别有异能的人，有特殊能力的人，比如说他有多少定力，或者是修来的定力、或者是果报带来的一种特异功能。他有所见，在某一件事他有所见，他就比一般人肯定了一点，这种人，所以他起了染污心，「若于起诽谤欲乐决定方便，及于彼究竟中所有意业」，这个他决定做「起如是见，立如是论」，这个时候，那么这就是邪见成就了，邪见的恶业成就了，是这样意思。

这前面是黑品法相的差别，这底下是说白品的法相差别，分二科，第一科「举离杀生」。

未二、白品（分二科）　申一、举离杀生

云何离杀生？谓于杀生，起过患欲解，起胜善心，若于彼起静息方便，及于彼静息究竟中所有身业。

「云何离杀生？谓于杀生，起过患欲解」，这第一段是这样意思，什么叫做「杀生」呢？什么叫做「离杀生」，这不杀生呢？「谓于杀生」这件事，「起过患」的想法，这是有罪过的。若杀害生命的话，能自害、能他害，能自他俱害；能生现法罪、能生后法罪、能生现法后法罪，而去…会受到种种的身心的忧苦，这就是「谓于杀生起过患欲解」，这后面有解释。

「起胜善心」，是对于杀生起过患想，那么不杀生呢？就是对于不杀生的事情自己也欢喜，对这件事起殊胜的、最良好的心情，就是无贪，无瞋、无痴，这是一切善法的根本，叫「起胜善心」。

「若于彼起静息方便」，因为若想要杀生他，还是有个原因的，原因不会超过贪、瞋、痴，不是贪心杀生，就是瞋心杀生，再不然就是邪知邪见。现在「起胜善心」，没有贪瞋痴，当然是没有这件事的。「若于彼起静息方便」，这个人他起了胜善心，发动、发起了对于杀生有过患想，那么这个人怎么办呢？他就「于彼起静息」的「方便」，就是停止杀生的活动，这个是什么呢？就是受戒、在三宝所受这个不杀生戒，这是静息杀生的一个最好的行动。

「及于彼静息究竟中所有身业」，比如这个静息方便中，你最初发心受戒，乃至到受戒的仪式完全圆满了，那么你这个不杀生的功德成就了，是这样意思。

这样佛法的意思呢？不杀生是要受戒才算是好，才算是圆满。

申二、例离不与取等（分二科）　酉一、例同

如离杀生如是，离不与取乃至离邪见，应知亦尔。

「如离杀生如是」，这是底下第二科「例离不与取等」，也是一样。

「如远离杀生」是这样子，「离不与取乃至离邪见，应知亦尔」，也是这样子。这一科分二科，第一科是「例同」。这个「离杀生」这样子，其余的九种善业也是这样子，这是第一科，第二科「显别」。

酉二、显别

此中差别者，谓于不与取起过患欲解，乃至于邪见起过患欲解，起胜善心，若于彼起静息方便，及于彼静息究竟中所有意业。

「此中差别者」，这里面说这个「远离杀生」这样子，「不与取乃至邪见」也这样子，但是这里面的差别相是什么样子？还是要说一说好。

「谓于不与取起过患」的「欲解」。「不与取」也是会自害、害他、自他俱害，生现法罪、生后法罪、生现法后法罪，也会受到很多很多的身心忧苦，所以「于不与取起过患欲解」。「乃至邪见」呢？也起这个过患的欲解，「起胜善心」，就是自己要学习无贪、无瞋、无痴，学习这三种善法。

这个不贪、不瞋、不痴，我看世间的善法里面没有办法能发起这三种善根，只有佛法才能。因为佛法能把一切法，看到诸法实相去，所以能够无贪、无瞋、无痴，不然的话恐怕很难。

「若于彼起静息方便，及于彼静息究竟中所有意业」，那么就是受十善法的戒，受十善法的戒，也和受五戒那样，先忏悔发愿，然后受三皈，然后受十善戒这样子，「及于彼静息究竟中所有意业」，那么这时候十善业的功德就是成就了！

午三、结略义

如是十种略为三种，所谓身业、语业、意业，即此三种，广开十种应知。

「如是十种略为三种」，这是第三科「结略义」，这十种略是什么呢？「所谓身业、语业、意业」，就是从这三方面，你能把握住这个善，无贪、无瞋、无痴、十善业就圆满了。

「即此三种，广开十种应知」，从这「身业」的妙行，「语业」的妙行，「意业」妙行；妙的身业、妙语业、妙意业，就「广开」为「十种」善法，就是这样子，「应知」。

寅三、业因（分三科）　卯一、征

业因云何？

这个「业」，第一科是「业自性」，第二科是「业分别」，现在是第三科「业因」，业是由什么样的原因发出来的呢？这是第一科是问，第二科是「标」。

卯二、标

应知有十二种相：

「应知有十二种相」貌，是业的因。「一」，这底下就「列」出来

卯三、列

一、贪，二、瞋，三、痴，四、自，五、他，六、随他转，七、所爱味，八、怖畏，九、为损害，十、戏乐，十一，法想，十二、邪见。

「一、贪，二、瞋，三、痴，」，所有的业，这个恶业也好，善业也好，都是由贪瞋痴发出来的。这是贪瞋痴是通于一切业的原因。不过有的时候是偏于贪心，偏于瞋心，偏于邪知邪见；有的可能又有贪，又有瞋，又有痴，各式各样的情形。

第四是「自」，就是自己要这样做的，就是「自」。第五是「他」，我叫别人去做，我只是下个命令叫别人去做。「六、随他转」，就是随别人的意愿去做这件事，就是别人下命令我去做，我听别人的命令，不是我要做，是别人叫我做，这是「随他转」。

「七、所爱味」，就是自己欢喜这样做。前面比如说是那个偷盗业，偷盗是偷别人的财物，那么但是这里面也可能是自己的东西，自己也有所特别的爱好，因此而造了业，这是一种很复杂的事情。或者是贪财而造这个恶业，或者有的要杀生为了吃肉，这各式各样的原因，但是都是爱味，从爱味中发出来这种罪业的行动。

第八是「怖畏」，是害怕。说那个人他要杀我，那么不妨我杀他。我杀他，就把问题解决了。所以因「怖畏」而去造业，这是各式各样情形。

「九、为损害」，他的存在对我有所损。说是老鼠会咬人的东西或者怎么的，或者看见毒蛇要损害它，那他先去杀它，那也是叫做「损害」。

第十是「戏乐」，就是他做这种恶事的时候，像游戏似的，就是非常的快乐，非常的快乐。我在这个《隋书》，就是唐朝以前这个隋，隋文帝里面他下面有个大将军，我看那个传上有这种意思，他杀一个人的时候心情快乐的很！一点没有说感觉到残忍，没有这种想法，「戏乐」。

十一是「法想」，就是认为是合法的，我做这种事是对的。

第十二是「邪见」，就是拨无因果。杀众生也不会有恶报，不杀也不会得好报，有这种邪知邪见，所以对杀害一个众生也无所谓，这样子杀害的。

这是前面「业的因」，说到十二种相。底下「业位」是第四科。

寅四、业位（分二科）　卯一、征

业位云何？

这个业的位，业的阶级，业由有而无，由无而有，其中的次第，就叫做「位」。

分二科，第一科是问，说是这业的阶级，这次第的相貌，是怎么样呢？是问。底下解释，第一科是「标列」。

卯二、释（分二科）　辰一、标列

应知略说有五种相，谓软位，中位，上位，生位，习气位。

「应知略说有五种相」，业的位，倒是应该要认识的，若是重要的说，就是有五个相貌，那五个呢？「谓软位、中位、上位、生位、习气位」，这五个位子，这是「标列」。

底下「随释」分三科，先解释「软，中、上位」，然后就解释「生位」，然后再解释「习气位」，所以分三科。

现在解释软、中、上位这个相貌分二科，第一科「约受生辨」，众生得到果报，从这一方面来看软、中、上的差别，业力的软，中、上的差别，先说第一科「由软位」。

辰二、随释（分三科）　巳一、软中上位（分二科）　午一、约受生辨（分二科）　未一、不善业摄（分三科）　申一、由软位

由软不善业故，生旁生中。

这个不善业分三品，就是软品、中品，上品。上品的不善业是最严重的，这个「软品」就是下品，下品虽然是罪过，但是不是那么严重，所以叫做「软品」。这是说是业的轻重，由无而有，原来没有这种罪过，现在有了，有了以后这个罪业是轻？是重呢？现在是有三种差别，软、中、上的差别。

若是软品的不善业呢？「生旁生中」，能令你的生命体，能令你在畜生的世界里得到一个生命体，这就是「软不善业」的力量。这个业力的轻重，在后文解释得很清楚，这里就么说一说就好了。

申二、由中位

由中不善业故，生饿鬼中。

中品的、中等的罪业，他创造了中品的不善业的人，他将来会生到饿鬼的世界得到一个生命体。

这个在《华严经》的〈十地品〉上，和这里说的不一样。《华严经》〈十地品〉上说：「饿鬼是软不善业，畜生是中不善业」，这里把它倒过来。倒过来，但是其中也有差别。就是这个畜生也好，饿鬼也好，也都有特别苦的，或者不是太重的差别。如果是不是特别苦的，比如说这个饿鬼，也有福德鬼，也有薄福德鬼。若薄福德鬼那就是中不善业，有福德鬼就是软不善业，这罪过不是那么严重，他也有福报。畜生也是，也有大福德的畜生，也有特别苦恼的畜生。

所以这上面有的地方说「由软不善业故，生旁生中」。有的地方说「由中不善业故，生旁生中」，这饿鬼和畜生有的时候不一样。

申三、由上位

由上不善业故，生那落迦中。

这是最严重的罪业，使令这个众生到地狱去得一个生命体，这是特别苦了。这是这个「不善业」这么说，是由「不善业摄」分为三种。底下是第二科「善业摄」，也分三种。

未二、善业摄（分三科）　申一、由软位

由软善业故，生人中。

就是下品的善法生在人中，在人中得果报，得到富贵的果报。

申二、由中位

由中善业故，生欲界天中。

由中品的善业，生到欲界天中得果报。

申三、由上位

由上善业故，生色、无色界。

生到色界天，无色界天去得果报。这意思在善业这一方面，你做善业的时候，你心情有点勉强的意味，做这个功德，那么你就在人间得果报。如果你很自然的、很欢喜的去做这个善业，这善业做成功了，就生到天上去受果报。

这个「如是因，如是果」，因为你创造善业的时候有一点勉强，所以得果报的时候，你还要去努力，要加上辛苦才能得到富贵，你要辛苦一点。若是完全很自然的去做善业，生到天上去，不须要，果报是自然的就来了，有这种差别。

那么你若是造恶业的时候，也是有这样子，勉勉强强的去做恶业，这恶业轻；若很欢喜的去做恶业，这恶业就重了，那也是有这问题的。

所以「由软善业故，生人中」，「由中」品的「善业」就「生欲界天中」。但是欲界天的空居天，加上一点欲界定才可以。那么若是上品善业生到色界、无色界，那就是有四禅八定才可以了。

午二、约因缘辨（分二科）　未一、举不善业辨（分三科）　申一、软位

何等名为软位不善业耶？谓以软品贪瞋痴为因缘故。

这是第二科「约因缘辨」，前面「约受生辨」，约你去得果报来说，这底下约因缘来辨。这是问，「何等名为软位不善业耶？」这个软位的不善业，「谓以软品贪瞋痴为因缘故」，那么所造的不善业，就名为「软位」。

业力是由烦恼决定的，果报是由业力决定的。现在若是问这个软品的不善业是怎么回事？那么就是烦恼是软品，创造业力的烦恼是软品，就是你的贪瞋痴不是很重，所以所造的业也就不重。

申二、中位

何等名为中位不善业耶？谓以中品贪瞋痴为因缘故。

所以所造的那个业也是中品的不善业。

申三、上位

何等名为上位不善业耶？谓以上品贪瞋痴为因缘故。

那么就是上品的不善业。

说是在《高僧传》上说一件事，说有一个比丘尼他请一个书法家写这个《法华经》。写《法华经》的时候，用香木造的房子，把地的土都换成香土，土都掘出不要，换成香土、用香木造成房子。这个买了好纸，请书法家来写，写的时候用一个桶子把鼻子口围起来，这个气通到外面去，不能用这口里出的气去碰到这个纸墨，这个纸墨都是特别考究的，就这样恭敬的，他特别恭敬那个书法家，把这《法华经》写好了，那这个比丘尼就来受持《法华经》，诵这《法华经》。

后来有一个法师，是个男众，讲《法华经》要借他的本子，借他的本子来讲。借他本子，这比丘尼不愿意借，不愿意也勉强借给他。但是这法师一升座，把这经本子一打开看不见字，里面的「如是我闻一时佛在王舍城……」，这字看不见，没有。这法师生惭愧心了下座瞌头，瞌了头以后再升座，就看见了，就看见字了。

所以这个写经，呀，就是随便就拿纸写，对着经就咳嗽，那这样子怎么能和那个比丘尼请来书法家来写的情形呢？所以同样是善法还是有位，有浅深的不同，同样是善法还是有所不同。

比如说我们拜大悲忏，说是一打了板我就去，但是经上说你要洗澡，穿上清净的衣服，这就不同，就是有点不同了。在那里你能够人家维那说：「一切恭敬」，这四个字一念，不得了！你身口意都能与法相应，就是清净了。然后在那里打妄想，想东想西，那你也是拜大悲忏，那你能和那个「一切恭敬」相比吗？所以这个善法是有位的，是有浅深的不同的，是不一样的。

你看我们学静坐、修禅定，一样是都坐一支香。但是人家坐在那里与法相应，我坐在那里就打妄想」打瞌睡。所以无论是戒也好，戒定慧都是有分别，都是有差别的。

所以我们若用功修行的时候，常常要反省自己…是不足的。我的功德虽然是有一点，太少了！还是要继续努力的。等到圣人的境界，一切是清净的，他能无住生心，一切世法所不能染污，所不能染污，这圣人的境界。

说我们从这个经上看佛菩萨告诉我们，罪过恶业有深浅，善业有深浅。我们学习无漏法还是有深浅。所以这上面说：「何等名为软位（品）不善耶？谓以软品贪瞋痴为因缘故」。「何等名为中位，不善业耶？谓以中品贪瞋痴为因缘故」。「何等名为上位，不善业耶？谓以上品贪瞋痴为因缘故」。所以有这样的差别，这是「举不善业」。这下面是「例诸善业」。

未二、例诸善业

若诸善业，随其所应，以无贪、无瞋、无痴为因缘应知。

这前面是做不善业有软，中、上的差别。若是我们发好心做种种的善法，那也是

有差别。「随其所应」，随那个众生的智慧的深浅，也就有「无贪、无瞋、无痴为因缘故」，造成他善业的差别。无贪、无瞋、无痴也有上、中、下的差别，所以善业也有差别「应知」。这前面是解释这软、中、上位，第一科。

巳二、生位

何等生位业。谓已生未灭现在前业。

「何等生位业」，就是那个第四句，生位的业。怎么叫做「生位业」呢？「谓已生未灭现在前业」。就是你现在...以前我没发心但是现在发心，发心的时候创造了一些功德，创造了或者是罪过。

「谓已生」，就是这个业已经因创造了，但是还没停下来，没有停下来、没有灭。「现在前业」，就是当前在做这种功德的时候，这个业就叫做「已生未灭」。

但是这个「灭」，这个字怎么讲呢？这个「灭」，这个业力创造了的时候，正在创造叫做「生」，创造业的行动没有停下来就叫「未灭」，就这样意思。

巳三、习气位

何等习气位业？谓已生已灭不现前业。

这是第三科「习气位」。由于你的这个前六识的...加上第七识也可以，你去...或者是烦恼、或者是有贪瞋痴、或者无贪瞋痴去发动造业。这个「习」，就是数数的这样做叫「习」。这样做了以后，在你心里面就造成了一种气氛，那就是种子了。

「何等习气位业？谓已生已灭不现前业」，就是业是造成了，但是造业的行动停下来了，这时候这业不现前，不现前并不是没有，就是在你阿赖耶识里面储藏起来了，那个「习气」，就是业种子，那叫做「不现前业」。

「不现前业」，就是「习气位」。现前业就是现行，由现行熏成了种子，由种子再发动就得果报了，这样意思，这是业的位。

《瑜伽师地论》卷九

本地分中有寻有伺等三地之六

寅五、业门（分二科） 卯一、征

复次业门云何？

前面第四科是「业」的「位」，现在这以下是「业」的「门」。这个「门」是什么意思呢？就是从「业」，看这个文的意思，这个「门」当出来讲。我们人在屋子里面，从这门出来，叫做「门」。现在这个业力，就是造好了业以后，这个业变成了习气了，这个习气会发动出来事情，给你一个果报，那就是从那个门出来了。从那个门出来，也就是由习气位发动到现行，发动到心识这里来。这个习气，若站在前六识的立场来说，习气是不相应法，习气和前六识是不相应的，不相应的时候叫「习气位」，相应的时候就是得果报了。所以这个「门」，就正好是我们的前六识。

这寅五是「业门」，分两科，第一科是问，「复次业」的「门」是什么呢？第二科是解「释」，解释里先标列二种。

卯二、释（分二科） 辰一、标列

此略有二种：一、与果门，二、损益门。

「此略有二种」，这个门有两种。「一、与果门」，就是这个习气的业，给你一个果报，你以前或者作善业也好，作恶业也好，很辛苦的，不能够白辛苦，现在酬劳你一个果报。就是你作善业，给你一个酬劳果报，作恶业也酬劳你一个果报，所以叫做「与果」，给你果报，这是由这个门里面出来一个果。「二、损益门」，「损益门」还是与果，与果就是果上再分类，你若是作恶业，给你果报时候就是来伤害你，「损」；如果作善业，给你果报就是利「益」你。这是「损益门」，这是「标列二种」。

底下「随别广释」，分二科，第一科是「与果门」。分二科，第一科是「标列」。

辰二、随别广释（分二科） 巳一、与果门（分二科） 午一、标列

与果门者，有五种应知：一、与异熟果，二、与等流果，三、与增上果，四、与现法果，五、与他增上果。

「与果门者，有五种应知」，有五种果给你，送给你五个果。那五种呢？「一、与异熟果」，也给你一个异熟果，这就是在生死中得的果报，就是变异而成熟的果报。这个在造业的时候，有善、恶、无记的差别，得果报是无记的，所以这叫做「异熟果」。

这个「异熟果」，在我个人来说，最初的时候，我很不懂这个道理，怎么因中作善、作恶，果的时候得的果报，也不是善，也不是恶，是「无记」，始终是不明白，不明白这个道理。现在我是不是明白呢？我讲一讲，你们看看我明白没有。不管是生到天上也好，到地狱去也好，都是得到一个阿赖耶识果，得到阿赖耶识的果报。你生

到天上去，受很多的快乐，不是那个，是得到阿赖耶识果；你来到人间，也是阿赖耶识，这果报主是阿赖耶识，阿赖耶识是无记的。那么我们在人间天上有如意的事情出现，那是「异熟生」，由阿赖耶识里生出来的；说到地狱去，也是得到一个阿赖耶识，也是无记的，那地狱有很多苦，那是由阿赖耶识生出来的。所以由果报主来说，是无记的；若与前六识相应，当然还是有苦乐的分别，它是这样的意思。我这样解释，你们各位再想一想。

所以第一个是与的「异熟果」，果报的成熟，不是一下子就成熟了，它是要变异，逐渐逐渐才成熟的。这个「异」，是因为因有善恶，果由无记，所以是「异」；这个「熟」，是要逐渐逐渐才成熟的。

「二、与等流果，三、与增上果，四、与现法果，五、与他增上果」，有这五个果报，这样子。这是「标列」。

底下第二科才广解释，解释前面这五个果。解释这五个果，分两科，第一科「举不善业」，由不善业得的果。分三科，第一科是「与异熟果」。「与异熟果」里又先解释，解释分两科，第一科「举杀生业道」，由杀生业道得的果。

午二、随释（分三科） 未一、与初三果（分二科） 申一、举不善业（分三科） 酉一、与异熟果（分二科） 戌一、释（分二科） 亥一、举杀生业道

与异熟果者:谓于杀生，亲近修习，多修习故，于那落迦中受异熟果。

这个先说「与异熟果」，怎么与法呢？「谓于杀生」，就是说这个人，假设他是在人间，他欢喜杀害生命，杀害生命。「亲近修习」，他与这杀生的事情去接近，向人家学习，也就自己这样做，做还不是做一次，还「多修习」，常常去杀害生命，做这个事。或以杀生为职业，杀生；或者不是，是业余的，去钓鱼，或者到山上打猎，这些事情。「于那落迦中受异熟果」，将来他受这个，你这样做，将来就给你一个异熟果。给你什么异熟果呢？「那落迦」在地狱里面，来享受这个异熟果。这个「异熟果」就是这么样情形的。

亥二、例余业道

如于杀生如是，于余不善业道亦尔。

这是第二科「例余业道」，就像我们杀害生命是这样子，其余的不善业道也是。其余的不善业道，这个若到地狱去受异熟果，这是上品的不善业，那么上品的不善业是这样子；那么中品的、下品的这个不善业，当然也可能到畜牲世界，到饿鬼的世界受果报，不全是到地狱的。说「杀生」是这样子，「于余不善业道」，偷盗、邪淫、妄语，乃至这些各式各样的，「亦尔」，也是其中也有软品的、下品的、中品的、上品的，也是或者到地狱去，给你一个异熟果；或者是到畜牲、饿鬼世界，给你一个异熟果，也是这样子。

戌二、结

是名与异熟果。

「异熟果」，就是这样子，这样子来的。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

酉二、与等流果

与等流果者：谓若从彼出，来生此间人同分中，寿量短促，资财匮乏，妻不贞良，多遭诽谤，亲友乖离，闻违意声，言不威肃，增猛利贪，增猛利瞋，增猛利痴，是名与等流果。

「业杂染」里面一共分九科，现在是第五科「业门」，「业门」里面分二门：一个「与果门」，一个是「损益门」。「与果门」里面是分两科，第一科是「标列」，第二科「随释」。「随释」里面分三科，第一科「初三果」，举不善业的三果。第一科是「与异熟果」，这一科已经讲完了。现在是「与等流果」，就是创造了这样的业以后，这个业能给你一个酬谢，酬谢你一个果报，什么果报呢？是「等流果」，就是给你的果和你当初造的业相似，所以叫做「等流果」。彼此相似叫做「等」，「流」就是相续下去，所以叫做流。这个「等流果」是怎么给的呢？

「谓若从彼出」，就是说这个有情他造了十不善业，就是到了三恶道去了，给他一个「异熟果」。从三恶道里面出来，「若从彼出，来生此间人同分中」，来到人的世界，此人和其他的人大家都是同类的，叫做「同分」。「寿量短促」，最初造作杀生的罪业的时候，使令所杀害众生的寿命中断了，不相续了，寿命短促了，所以造业者来到人间的时候，也给你相似的果报，你的寿命要短促，寿命无常，所以叫做「寿量短促」。这可见「寿量短促」，是属于杀生的罪业来的「等流果」。

「资财匮乏」，在因地的时候，你造了偷盗的罪业，严重了也是到三恶道去给一个「异熟果」，来到人间再给你一个「等流果」。你偷盗的时候，使令别的被偷盗的人，「资财匮乏」，现在你自己也是，你的资财也是不足，总是有所缺少不够用。
「妻不贞良」，在因地的时候，有一个欲邪行的这种罪过，所以再来到人间，也同样是他的妻子是不贞良。「多遭诽谤」，在因地的时候说谎话，就是欺骗人，使人受到伤害，来到人间的时候，常常的遇见人家毁谤他，我也没有什么罪过，他就说我不对，这个人太冤枉我了，原来是这么回事情。「亲友乖离」，就是在因地的时候，说一些破坏别人感情的事的话，所以现在给一个「等流果」，你的亲友也是同你不合，总是有问题，常常的吵架。

「闻违意声」，在因地的时候，说些粗恶的语言，令人听到了以后像刀剑刺伤似的，所以这回自己来到人间的时候，也会听见一些像刀剑的这种语言刺害他。「言不威肃」，就是绮语，最初好说笑话，说些放逸的话，这回给你一个「等流果」，你来到人间说话的时候，得不到人家的尊重，人家不尊重你，没有那种威势，气势不够。「增猛利贪，增猛利瞋，增猛利痴」，在因地的时候，常常有贪心、有瞋心、有愚痴心，你常常这样熏习，这一生来到人间也是，你的贪瞋痴就是重。常常贪，贪心就重；你常常发脾气，脾气就重；你常常的邪知邪见不讲道理，你的愚痴心就是重。

「是名与等流果」，这叫做等流果，等流果原来是这么一回事，就是原来的造十不善业所引发出来的。

酉三、与增上果

与增上果者：谓由亲近修习多修习诸不善业增上力故，所感外分光泽丽少，果不充实，果多朽败，果多变改，果多零落，果不甘美，果不恒长，果不充足，果不便宜，空无果实。

这个是第三科「与增上果」，这个又给你一个增上果。前面给「异熟果」，给异熟果是力量最大的，你做恶事给你一个异熟果是很厉害的，再给一个「等流果」，现在又给一个「增上果」。这个「等流果」，看前后文的意思，是在本身正报上的感受，正报上说的；现在「增上果」，是在依报上，你所享用的境界上说的。

「谓由亲近修习多修习诸不善业」，为什么会有「增上果」的出来呢？就是因为那个人他常常亲近这不善业，常和恶事在一起，常常做恶事，常和恶事接近，常常来做这个恶事，所以叫做「修习」。做了一次又一次，做了一次又一次，就是「多修习诸不善业」。因此这个不善业是很有力量的，所以叫「增上力」，强大的力量。这个不善业它给你「异熟果」，给你一个「等流果」之外，又会给你一个「增上果」。什么叫做「增上果」呢？

「所感外分光泽丽少」，就是由业力招感来的身外之物，或者你的衣食住，或者是你种的花果，这表面上看「光泽丽少」，光润滋泽的相貌少，总是一种枯萎的样子，不润泽。因为在造杀业的时候，令被杀害的众生心情苦恼不光泽，所以除了再来人间「寿命短促」之外，所遇见的，所遭遇到的境界，是「光泽勘少」。

「果不充实」，就是盗业，你偷盗的时候令对方有所缺少，于是乎这个给你「增上果」的时候，所得的事情也是不充实，就是有所缺少。「果多朽败」，说是得到的果，比如种了橙子，种了苹果，或者种了蔬菜，到结果的时候都是朽败的，能够成实的不多，这就是欲邪行的果，一种「增上果」。「果多变改」，你在因地的时候好说谎话，给你一个「增上果」的时候，「果多变改」，不是像你想象那么好，总是有变化。

「果多零落」，因地的时候说离间语，你常好说离间语，那么你依照再来人间的时候得的「增上果」，就是「果多零落」，还没有成熟就凋零了，都坏了。「果不甘美」，因地的时候说粗恶的语言，所以得到的「增上果」，那个果，吃那个橙子，它就是酸得厉害，不那么美，吃什么东西，吃的饭香味也不是那么好，「果不甘美」。「果不恒常」，说这个绮语，因地的时候你说绮语令人放逸，所以你得到的果很快就结束了，时间不是那么长，就叫你心情不满意。

「果不充足」，在因地的时候贪心很大，结果到人间来的时候，得的「增上果」不充足，就不是那么多。「果不便宜」，因地的时候常好发怒，那么得到「增上果」的时候，果也不便宜，就是不随你的心意的，与你的希望不相应。「空无果实」，或者是因地的时候有邪知邪见，所以再来人间的时候得「增上果」，「空无果实」，这件事是做生意没赚到钱，「空无果实」。

申二、翻例善业

当知善业，与此相违。

前面这个「增上果」是说做恶业，「亲近修习多修习诸不善业增上力故」，有这样的不美满。若是他修十善业，他不做恶业修十善业，「与此相违」，就和那个不善业是相反的了，所感的外分光泽很多，果也是充实的，果也不朽败，果也不变改，果也不零落，果是甘美的，果也是恒常的，果是充足的，果是便宜的，是有结果的，那就不同了。

未二、与现法果（分二科）　申一、略标列

与现法果者：有二因缘，善不善业与现法果，一、由欲解故，二、由事故。

这是前三果，给前面这三果，异熟果、等流果和增上果。底下第二科「与现法果」，「现法果」分二科，第一科是「标列」。「与现法果」，这话什么意思呢？就是你现在造的罪过，现在就得果报，你现在做的功德，你现在就得果报，不用等到来生，这就是「与现法果」，就是在你现在的眼耳鼻舌身意，色受想行识里面就得到果报。分两科，第一科是「略标列」。

「与现法果者：有二因缘，善不善业与现法果」，我们做善业，或者是做恶业，现在就能得到果，是要有两个因缘才能这样子的。「一、由欲解故，二、由事故」，从这两方面得到现法果。怎么叫做「欲解」呢？这个「欲」就是强烈的愿望，我希望成就这件事的这个希望心非常的强，这是一个事；「解」就是对这件事，他有深入的认识，有深刻的认识，这是叫做「欲解」，是这样意思。「二、由事故」，「欲解」是在你的思想上说的，这个「事」就是表现出来的行动，把这件事做成了，从这两方面来决定你得不得现法果，这是「标」。底下是「随别释」，第一科「由欲解」，先「标列」。

申二、随别释（分二科）　酉一、由欲解（分二科）　戌一、标列

应知欲解复有八种：一、有顾欲解，二、无顾欲解，三、损恼欲解，四、慈悲欲解，五、憎害欲解，六、净信欲解，七、弃恩欲解，八、知恩欲解。

「应知欲解复有八种」，欲解又有八种不同，第「一」个「有顾欲解」，第「二」个「无顾欲解」，第「三、损恼欲解，四、慈悲欲解，五、憎害欲解，六、净信欲解，七、弃恩欲解，八、知恩欲解」，这一共是八种，欲解有八种不同，这是标出来。这底下解释，分八科，第一科「有顾欲解」。

戌二、随释（分八科）　亥一、有顾欲解

有顾欲解，造不善业受现法果者：谓如有一由增上欲解，顾恋其身，顾恋财物，顾恋诸有，造不善业。

这个「顾」就是关心的意思，欢喜的事情，他就是关心。我对这件事我很关心，这样的欲解，这样的欲解而造的是不善业，能够受现在的果报。这是怎么情形呢？「谓如有一由增上欲解，顾恋其身，顾恋财物，顾恋诸有，造不善业」这样，就是说有一位，有一个人，由于这个人有「增上欲解」，就是有强烈的希望心，而对这件事是有研究的。「顾恋其身」，就是「有顾欲解」，这个人爱着自己的生命，对自己的生命很爱着、很欢喜，辛苦一点也不行，太阳晒着一点也不可以，风吹着一点也不行，要特别的保护自己。「顾恋财物」，不但对身体这样子，对财物也是这样子。「顾恋诸有」，就是除了生命体和财物之外，其余自己所有的一切，所有其他诸物，他的爱着心也是很强。在这样的爱着心顾恋的心情之下，他造作很多的「不善」的罪「业」，那么这样的罪业也是会得现报，会得现报的。

亥二、无顾欲解

无顾欲解，所造善业受现法果者：谓如有一以增上欲解，不顾其身，不顾财物，不顾诸有，造作善业。

「无顾欲解，所造善业」，这底下相反，这个人对自己的「身」体，他没有那么多的爱着心，对「财物」也是，「诸有」也是，他辛苦一点也不要紧，有点病痛也无所谓，这个心很看得开。这样的人，他造了一个「善业」，做了很多的功德，现在他这个生命体会得到果报。怎么样一个情形呢？「谓如有一以增上欲解，不顾其身，不顾财物，不顾诸有」，造作很多很多有意义的事情，这个人他现在就能得到果报。这

是「有顾欲解」、「无顾欲解」，一个善，一个恶。现在底下第三科「损恼欲解」。

亥三、损恼欲解

损恼欲解，造不善业受现法果者：谓如有一，于他有情补特伽罗，以增上品损恼欲解，造不善业。

这是对另外一个有情的众生，就是「补特伽罗」的，就是众生，在生死里流转的这个人。而这个造业者，「以增上品」的，就是特别强烈的「损恼欲解」，他想要杀害他，想要恼乱他，他对杀害他、恼乱他的这件事，他是有深入的研究，他心情非常强烈的要做这个事，「造不善业」，他造了很多的罪过，那么也会于现法中会受到果报。

亥四、慈悲欲解

慈悲欲解，所造善业受现法果者：谓如有一，于他有情补特伽罗，以增上品慈悲欲解，造作善业。

「慈悲欲解，所造善业受现法果者」，这和前面「损恼欲解」完全相反了，他有慈悲心，众生受苦他心里面不忍，愿意帮众生的忙，希望他们都能够安居乐业。那么这样的心情，他会造作很多的与人有利益的事业，他会受现法果。「谓如有一，于他有情补特伽罗，以增上品慈悲欲解，造作善业」，就能够得现报，能得现报的。这个内心里面有慈悲心，而且还是特别强大的，慈悲心非常的强。这个意思就是任何人不能阻碍的，他要在这地区做了一个利益的、幸福的一个计划，任何人不可以破坏，他是一定要把它做成功的，那就表示有力量。如果人说这件事不值得做，他就退下了，那就是不能说增上品的慈悲欲解，那就没有力量。说这样你内心里面有力量大，你要把这件有意义的做成功了，会得现报，是这个意思。

亥五、增害欲解

憎害欲解，造不善业受现法果者：谓如有一于佛法僧，及随一种尊重处事，以增上品憎害欲解，造不善业。

「憎害欲解，造不善业受现法果者」，「憎」恶，心里面愤怒；「害」，想要伤害对方，有这样的欲解，你内心里面有这样的欲解，你去「造不善业」的时候，是「受现法果」的。「谓如有一于佛法僧，及随一种尊重处事，以增上品憎害欲解，造不善业」，这里说出一个意思，就是有这么一个人，他对于「佛」陀，对于佛教无量无边的微妙「法」门经书之类，「僧」在佛教里面修学圣道的人。「随一种尊重处事」，随或者是佛，如果没有佛在世，或者就是佛像也是一样，或者法，或者僧，都是我们应该尊重的事情。那么在这样的境界里面，「以增上品憎害欲解，造不善业」，这要受现报，受现报的。「谓如有一于佛法僧，及随一种尊重处事，以增上品憎害欲解，造不善业。」

在《华严经持验记》上有一件事，好像是在南北朝的时代，那个时候可能八十卷的华严还没来到中国，就是六十华严是来了，好像是在一个北魏的皇宫里面的一个人，请一部《华严经》到五台山去受持修学，多少年以后，他的身体恢复正常。原来他是个男人在皇宫里作事，就把这个身体似乎是有一点事情，那么现在就完全恢复正常了，有这种事。当然这是他对佛法的恭敬尊重修学，所以得了现法的果报。所以「尊重处事，以增上品憎害欲解，造不善业」，那么得现法的果报。

亥六、净信欲解

净信欲解，所造善业受现法果者：谓如有一于佛法僧等，以增上品净信欲解，造作善业。

这是第六科，对于佛法僧有清「净」的「信」心，有清净的信心，那么有这样欲解的人，他能在佛法僧上面造了很多的「善业」，他能「受现法果」。「谓如有一于佛法僧等，以增上品净信欲解，造作善业。」

说有一个人有病，这《法华经持验记》上，有一个人有病，身体常常有病，常常的要吃药，那么他就把《法华经》背下来了，天天背《法华经》，天天背，天天背；但是身体还是有病，病还没好。没有好怎么办呢？就是听说在四川，有一个山里面有什么药，他就去采药，听人说他就去采药。到了山里面就有一个童子来，说我们家里面有老先生请你去坐一坐，这个法师心想好嘛，去就去了。看见一个老翁在那里，这个老翁对他很恭敬，听说法师你能诵《法华经》，请你诵给我听听，这个法师天天念是很熟的，他立着就合起掌来，南无法华会上佛菩萨，一次的就把《法华经》都背下来。

我们一般的人背《法华经》，不要太快，至少要五个、五个半钟头，从〈序品〉到〈普贤菩萨劝发品〉，他一口气就把《法华经》都背下来。背完了这时候，这个老翁说是你不要走，我今天请你吃饭，这老翁就做饭请他吃，吃完饭又送给他一包东西，吃完饭了，然后他告辞就走了，还是那个童子送他出来。送他出来，走了不太远，这个法师心想这个老翁是谁呢？他请我吃饭，要我诵《法华经》，究竟他是谁？那个童子说他是孙思邈先生。孙思邈先生是在唐朝的时候，和道宣律师同在终南山住的这样一个人，那么这个时候可能是到了唐朝的末年，末年的时候，都是百年了，其实孙思邈已经很久了，真是有这么一个人的。他一说这话，这童子一告诉他，童子也没有了，这个房子也不见了，他从这回去以后，身体好了，再也没有病，没有病痛。

这个《法华经持验记》、《华严经持验记》、《金刚经持验记》，就有这些不可思议的事。所以「净信欲解，所造善业受现法果者：谓如有一于佛法僧等，以增上品净信欲解，造作善业」，就能得现报，现在就能得果报。而这个得果报这件事，现在这个本论的文说得非常清楚，一个是你内心，你内心要有增上的「欲解」，强烈的欲解，你要这样；第二个你要做这件事，「由事故」，这在第二科会说，你这件事就成功了，做善做恶都一样。

亥七、弃恩欲解

弃恩欲解，造不善业受现法果者：谓如有一于父母所，及随一种恩造之处，以增上品背恩欲解、欺诳欲解、酷暴欲解，造不善业。

这是第七「弃恩」，就是不讲究恩，是背恩的人，背弃了恩德的人，他有这种欲解。他「造不善业受现法果者：谓如有一于父母所」，对我们最有恩的就是父母了，在父母那里，「及随一种恩造之处」，或者在父亲那边，或者在母亲那边，随那一种有恩的那个地方。有恩其实就是父母爱，父母对儿女的爱，这也是一种有为法，所以也是「造」。

「以增上品背恩欲解」，强烈的不承认有恩这件事，他有这样的欲解。「欺诳欲解」，他会对父母有欺诳心，欺骗他的父亲母亲。对父母不承认父母有恩，内心里面是什么种境界呢？所以也不拿父母当一回事，是欺骗自己的父母。「酷暴欲解」，就是极残暴的这种行为，极残暴的行为，对父亲、母亲、有恩的人造了不善的业。在这些善恶因果的故事里，对父母说谎话，偷父母的财，罪过都是不得了。所以你要对父母说诚实话，而能供养父母，功德也是不得了。这经上说对父母能够不背恩而能报恩，和供养等觉菩萨相等，和供养等觉菩萨相等，这功德是很大的。这是「弃恩欲

解，造不善业」，也是得现报。

亥八、知恩欲解

知恩欲解，所造善业受现法果者：谓如有一于父母等，以增上品知恩欲解、报恩欲解，所作善业。

「知恩欲解，所造善业受现法果者：谓如有一于父母等，以增上品知恩欲解」，强烈的感觉到父母恩德太大了，那么没有欺诳欲解、酷暴欲解，而有报恩欲解，有这样的思想。然后能够对父母，能做很多很多的功德的事情，那么也是能得现法报，现在就会得果报。

这是前面是说到这「八种欲解」，先是前三果，后来就是「与现法果」，现法果这里面是这样，这底下。

酉二、由事（分二科）　戌一、不善业（分二科）　亥一、标

由事故者：若不善业，于五无间及彼同分中，亦有受现法果者。

前面是说「欲解」，这底下说你要有行动，有了这样的行动。分两科，第一科是说「不善业」，「不善业」里面先标。

「由事故」，造了善不善业会得到现法果，第一个是「欲解」，第二个是「事」。这个「事」指什么说的呢？由什么缘故会有这个作用呢？「若不善业」，这底下这是标，「若不善业」，假设你做恶事，「于五无间及彼同分中，亦有受现法果者」，这是做这个不善业。什么「不善业」呢？这底下说到最严重的，就是五种恶业能堕落到无间地狱受苦的，这无间地狱的这不善业，堕落无间地狱的不善业。「及彼同分」，及于彼无间业同类的一种罪业。「亦有受现法果者」，这无间罪受现法果，及彼同分中也有受现法果的，这是「标」。

亥二、释（分二科）　天一、五无间业

五无间业者：一、害母，二、害父，三、害阿罗汉，四、破僧，五、于如来所恶心出血。

底下解释分二科，先说「五无间业」，这五种堕落无间地狱的业力是什么呢？「一、害母」，杀害自己的母亲；第「二」是「害父」，杀害自己的父亲；第「三、害阿罗汉」，这是圣人。父亲母亲是有恩德的人，杀害了自己的父母，这个罪过太大了，这是堕落无间地狱的；阿罗汉是圣人，这是敬田最值得尊重的圣人，你杀害了他，也是要到无间地狱去的。杀害这三种人，在杀业里面是最重的了，是成就了究竟的杀生罪业。

「四、破僧」，第四个是破和合僧，大众僧在一个寺院里面的出家人，本来都是和合的，但是你从中间说些谎话，说虚妄语，把他们破坏了，不和合了，当然这是凡夫僧说的，圣人是不能破坏的。这个破和合僧里面分两类：一个破羯摩僧，一个是破转法轮僧。破羯摩僧：就是一个寺院里面，因为你说谎话而使令大众僧分裂了，分两处作羯摩了，说戒分两个地方，大家不能共同的作羯摩说戒了。当然最少要到八个人，连这个能破者说谎话的这个人，一共是九个人，那么若是做羯摩的时候，就是四个人出家人一边，五个人一边，那么五个人多数胜过少数，大家就是分裂了，因为意见不合而分裂了，这是一种。

其次破转法轮僧：转法轮僧这不只是戒律上的问题，就是他这个出家人从新建立了一个法，在佛教来说，在释迦牟尼佛法之外另立一种法，你能同意，你能够忍可这件事，释迦牟尼佛的佛法以外有一种正道，你同意，这件事你同意了，这就是破了转法轮僧，这是不对了。而这件事佛在世不可能有这种事，谁能和佛去斗一斗，不可能的，佛在世的时候不可能，佛临灭度的时候也不可能，中间有可能，所以提婆达多是做了这件事，那么这是破转法轮僧，都叫做破和合僧。

这个破和合僧就是说谎话，在说谎话里面最严重的罪过，这种事情一做了以后，大家都不能修学圣道了，不能修学圣道，出家人就不能进步，因为思想混乱了。是你说的对呢？是我说得对？释迦牟尼佛说得对？是你说得对？这个凡夫就是很可怜，自己没有这种鉴别的能力，一有了问题的时候，是佛说的对？是祖师说得对？都是有这个事情。所以主动来破坏者，他的罪过非常大，所以到无间地狱受苦了。

「五、于如来所恶心出血」，在佛这里，恶心的要伤害佛，想要杀佛不可能，这是不可能的。但是会令佛出了一点血，这件事提婆达多是做成功了，这叫恶心出佛身血，这也是逆罪之一，是五逆罪。这五逆罪，通常我们在经论上看到的说法，都是身受，就是这个生命存在的时候没有事，这个生命死掉了以后，堕落到无间地狱去，都是这样子。现在这个文上说，也是已有受现法果，你造了五无间罪还要受现法果，受现法果这里要想一想，也还倒是很合道理。说这个人要是把父母杀了，法律上是允许的吗？可能是要处理，法律上还有问题，然后要处理这个问题，那么就是现法果了，也可能法律上要制裁他的，那么就是受现法果了。实在来说，有现受、有生受、有后受，因为到三恶道受苦，这罪业没有完全清净，还有剩余的力量来到人间，还是要受苦的，还有余报，一定是这样子。

天二、无间业同分（分二科）　地一、列

无间业同分者：谓如有一，于阿罗汉尼及于母所，行秽染行；打最后有菩萨；或于天庙衢路市肆，立杀羊法，流行不绝；或于寄托得极委重亲友，同心耆旧等所，损害欺诳；或于有苦贫穷困乏无依无怙为作归依，施无畏已，后返加害，或复逼恼；或劫夺僧门；或破坏灵庙。

这是第二科，前面说五无间业，这个「五无间业」：杀害父、害母、害阿罗汉是杀罪，破和合僧是虚妄语，于如来所恶心出血，是杀生的加行，而事情没成功，想要杀佛是害不了。提婆达多在我们律上看，提婆达多是想要把佛害死，所以他要做新佛，阿奢世王就做新王，是这样计划的，结果提婆达多是没有成功。这下面是「无间业同分」，同类的，他不是害父、害母、害阿罗汉，但是与那种罪过是相同类的，是指什么说的呢？

「谓如有一，于阿罗汉尼」，阿罗汉尼是什么意思呢？就是这个女人不是一般女人，他是得阿罗汉果了，这个女人是阿罗汉果了；或者说这个人是他的母亲，就是他母亲修学圣道得阿罗汉了，这样说这个人是阿罗汉，是他母亲，于这样的人所，「行秽染行」，这也就是无间业的同分，这个罪过和无间业是相等的。

「打最后有菩萨」，「最后有」，这个菩萨最后有菩萨，那么就是一生补处的菩萨，你想杀害他不可能的，但是你可能会打他，这件事可能会办到。那这样子这也等于是出佛身血、杀阿罗汉相似。

「或于天庙衢路市肆，立杀羊法，流行不绝」，供养天的庙，或者在四通八达的道路的街市店铺里头，「立杀羊法」，你在那里成立一个杀羊的地方，而且还是有条例的，什么什么的，立出一个杀羊法。「流行不绝」，这种杀羊的法流行不断的，是这样子，你这样子去做这种事。

「或于寄托得极委重亲友，同心耆旧等所，损害欺诳」，或者一个人对于「寄托」，彼此间是可信任的，可委托办事情的，重要事情可以委托的，这「寄托」。「得极委重」，「委」者顺也，极能互相随顺的这种人，就是彼此间的感情是非常的好，极难的事情都能互相随顺来做。「极委」，就是能随顺你，而且这感情非常的重，有重大的亲厚关系的这样的亲友，亲厚的人，或者是朋友，彼此是同一个心情。「耆旧等所」，或者年纪很大叫做「耆」，或者关系很久了，不是一天两天、一年两年的关系，很久了。就是你对这样的人，与你有这样亲厚关系的人，与你有这样信心的人，「损害欺诳」，你损害他，你欺骗他，那当然这是罪过很大，这就是和无间业的同分。

「或于有苦贫穷困乏无依无怙为作归依」，或者有一种人是很苦恼的人，这「贫穷困乏」生活困难的人，这个人无依无怙，一点依靠没有，一点依赖没有，没有人能帮助他的人。而你能够「为作归依」，你能够做他的救护者、爱护者照顾他的人，能作归依，他也就死心踏地的和你在一起，他依赖你。「施无畏己」，你为他作归依，解决了他很多的问题之后，你布施他没有恐怖，这个人无依无怙就是有恐怖，你为他做归依者，就使他没有恐怖了。「后返加害」，后来你又来伤害这个人，这也是与无间业是同分的。「后返加害，或复逼恼」，「加害」就是杀害他们，「逼恼」没有杀害，总是对这个人叫他苦恼，逼迫他受到很多的苦恼，那也是一样。

「或劫夺僧门，或破坏灵庙」，或者这个人他劫夺出家人的财物，「劫夺僧门」。窥基大师解释，说是我们出家人戒律上是有这么一条，说是斋主功德主拿来的财富，是布施给大众的，布施给常住的，给大众僧的，自回入己，把它回转到自己的腰包里了，这叫「劫夺僧门」，劫夺僧门是这样意思。

这件事，我以前我在老法师的座下，我初出家的时候在老法师座下，我没有去当僧职事，我是不懂这个事情，一点也不明白，因分别心也少，也没去想这些事。等到自己老法师都不在了，自己去做了僧团的负责人的时候，就知道这件事情，就是一念之差而已，有了事情的时候，就是你自己这一念心，你说这样就这样，你说那样就那样，很容易就犯错做错事。说是我写个收据，这是证明什么的，其实这都不行，都是要你非要谨慎这一点，如果你对善恶果报模糊了一点，就不得了，就是不得了。

所以佛在世的时候，说要得到阿罗汉，你才可以做僧职事，得初果都不可以。阿罗汉才能为大众僧做事，才能为大众僧做事。那么佛灭度以后，当然还有一个时期，很多的阿罗汉圣人，没有圣人的时候怎么样呢？深信因果的人才可以，不敢做错事。「或劫夺僧门」，我们看那寒山诗上面，那些作的那个序文里面说的一些事情，哎呀，真是的，对因果没信心的人，是危险的很。

「或破坏灵庙」，「破坏灵庙」这个也是包括供养佛教寺庙你破坏，或者供养天神的这个庙你破坏，都是不对的，都是不应该，都是不对的，这个罪过都是很大。

地二、结

如是等业，名无间同分。

这是结束这一段，前面说的这些事情，都是和那五无间的罪业是同类的，都是要到无间地狱去受苦了。

戊二、善业（分二科） 亥一、举劝进等（分三科） 天一、劝进母等（分二科） 地一、举母（分二科） 玄一、举于具信

若诸善业，由事重故受现法果者：谓如有一母无正信，劝进开化，安置建立于具信

中。

前面是说「五无间业」和「无间业同分」，这两种会受现法果，现在不要到死后，现在就受果报，这前面是说这个「不善业」，这底下第二段是说「善业」。

「若诸善业，由事重故受现法果者」，善业先「举劝进等」，分三，先「劝进母等」，先说劝母信，「举于具信」。「谓如有一母无正信」，假设举一个例子，说是这个人的母亲，他对于佛法僧没有正信，不相信佛法，不相信佛法那么儿女相信佛法，感觉父母、母亲没有信心，心不安。就是千方百计的「劝进开化」，我劝谏我的母亲，希望他的思想能进一步，常常的来开化他，用佛法来化导他。「安置建立于具信中」，原来没有信心，就是能够把他，能建立他的信心，赞叹佛法的微妙功德，使令他能解脱没有信心，而能够具足信心，从那个没有信心的地方，来到有信心的这个地方来，就是「安置建立于具信中」，能做这件事，这是一科「举于具信」。

玄二、例具戒等

如无正信，于具信中如是；犯戒，于具戒中；悭吝，于具舍中；恶慧，于具慧中亦尔。

这底下不只是关于信心的问题，还有「如无正信」，假设说是母亲没有正信，能劝他发起正信，能这样子。如「犯戒，于具戒中」，说我的母亲常好犯戒，做一些有罪过的事情，那么我做儿女的，现在信佛法了，感觉到这事不妥当，也是劝进开化，叫他不要犯戒，能安住在持戒清净这一面，从犯戒里面解脱出来。

「悭吝，于具舍中」，说是我的母亲很悭吝，自己很多的财富，不肯在三宝里面作功德，很悭吝，也还要劝进开化，使令他从悭吝中解脱出来，能知道布施帮助贫苦的人，在三宝里面做种种功德，「于具舍中」。「恶慧，于具慧中」，说我的母亲有智慧的，头恼非常好，但都是邪知邪见。「恶慧」，非常恶的一种智能，总是会讲出一些邪知邪见的道理来，不相信佛法。但是当子女的，劝进开化自己的母亲能够改变过来，「于具慧中」，安置他在佛法的光明智慧里面。「亦尔」，也像信心那个样子，「如无正信，于具信中」安置建立，也是这样子。

地二、例父

如母，父亦尔。

前面以母为例，能够劝导自己的父亲也是这样子，这个功德非常大，也是一样能得现报的。

天二、供养起慈定等（分二科）　地一、举于起慈定者

或于起慈定者，供养承事。

前面是说劝进母亲、父亲，这个特别有恩德的人。现在第二科「供养起慈定等」，对于这些人能有功德。

「或于起慈定者，供养承事」，这个「起慈定者」怎么讲？「慈定」就是修四无量心的人，修四无量心的人是已经得到四禅八定的，或者只得初禅，在初禅里面修四无量心，或者是得了二禅、三禅、四禅，四禅八定，他修慈悲定，在定里面观想有无量无边受苦的人，愿意他们离苦得乐，得到很多很多的快乐，这样观想发慈悲心，这样的修慈三昧。慈三昧成功了的人，他现在入了慈悲三昧之后，他又出了定了，「起

慈定」，从慈三昧里面出来的这种人。「供养承事」，你现在发恭敬心去供养这个「起慈定者」，你能够供养他生活所需，而又能为他办事，「承事」，这个人就会得现报。「起慈定者」，其他的悲、喜、舍不提，只是说起慈三昧的这个人，你若这样做的话，你能得现报。

地二、例于起无诤定等

如于起慈定者如是，于起无诤定、灭尽定，预流果、阿罗汉果，供养承事亦尔。

「如于起慈定者」，前面说是从慈三昧里面出来的人，是这个样子。如果那个阿罗汉他入于无诤三昧，从无诤三昧里面出来的时候，你不能说离开很久，说是前三年入无诤定，你今天来供养，不是那样子，就是从无诤三昧里面出来，你就「供养承事」，就是这个意思。

这个「无诤三昧」是什么意思呢？就是大阿罗汉，得了灭尽定的大阿罗汉，他本人心里面清净无染，没有爱烦恼，没有见烦恼，没有一切的烦恼清净。而他也和一切人不起烦恼，他日常做一切事情的时候，他都先入定，他入定干什么呢？他看一看我今天要到什么地方做事，经过什么地方，是不是遇见一些人不高兴我，他一入定一看就知道了。如果我从这里走有人不高兴，那我不从这里走，总是避免任何人因为我而起烦恼，他若入了这样的定，能这样做的时候，是没有烦恼的，任何人不会看见他坐那里不高兴，没有这种事，行、住、坐、卧、说话，大家都是欢喜的，而没有烦恼的。入这样「无诤定」的人，他这时候从无诤定里面出来，叫做「起无诤定」。

「灭尽定」，也是三果圣人以上，才能够入这样的定。这个灭尽定，当然这是圣人的定，凡夫不能入，从灭尽定里面出来的，也是这样。「预流果」就是初果，初入圣道的圣人，初入圣道的圣人，你若能「供养承事」他，功德能得现报，有这个事情。这二果、三果不行，因为他不是初入圣道，又不是圣道圆满者。「阿罗汉」是圣道圆满的人，所以你若对这样的人能「供养承事」，「亦尔」，也是能得现报。

天三、供养佛等（分二科） 地一、举于佛所

又亲于佛所，供养承事。

这是「与现法果」，这一大段文里面也是有不善业有善业的不同，现在这里是第三科「供养佛等」，这里分两科，第一科「举于佛所」。「又亲于佛所，供养承事」，这个「与现法果」，就是现在发心做种种的功德，现在就能得到果报，这里面前面已经说过两科了，现在第三科说是「供养佛」。「又亲于佛所」，自己亲自在佛的这个地方，「供养」佛，为佛做事情，也是一样能得现报。这是「于佛所」，第二段是「例于僧所」。

地二、例于僧所

如于佛所如是，于学无学僧所亦尔。

「如于佛所如是」，是这样子。「于学无学僧所亦尔」，就是在佛的弟子里面有二类，就是已经悟入圣位的人有二类：一类是学，一类是无学。「无学」，就指四果阿罗汉以上的圣人说；「学」，就是初果、二果、三果。这大众僧里面，这个「僧」这个字，不是指个别一个人说，就是四个人以上很多很多的出家这些圣人，若是供养佛的时候，当然随佛来的或者五百比丘，或者是一千位比丘，或者还有很多的比丘。那么佛这是单独说一段，这底下说佛的弟子，对于大众僧里面有属于「学」，还在继续修学圣道的，圣道还没有圆满，已经成就圣道，圣道还没有圆满，这时候叫做「学」，已经圆满了叫做「无学」。这样的大众僧「亦尔」，也是一样，也可以能得现法果。

亥二、例损害

若即于此尊重事中，与上相违，由损害因缘起不善业，受现法果。

前面这是指在这么多的良福田做功德，以下是做恶事，所以第二科是翻「例损害」。

「若即于此」，假设一个补特伽罗，一个众生，他在这么多有道德有圣德的佛陀，或者是大弟子，这「尊重事中」，已入圣道的人都是尊重，在这样的境界里面。「与上相违」，和前面说的事情是相违背的，或者是做恶事，或者是毁谤，或者是伤害，或者种种不饶益的事情。「由损害因缘起不善业」，由于他内心里面有损害的动机的因缘，发动出来种种的罪业，那么这样情形会怎么样呢？「受现法果」，他也会遭遇到会得到，现在就会得到很多苦恼的果报，会得到现法果，还有后法果的。

未三、与他增上果（分三科） 申一、标

与他增上果者：谓亦由受现法果业。

前面一段是「与现法果」，这个业力现在能得果报。这是第三科「与他增上果」，分三，第一个是「标」。「与他增上果者：谓亦由受现法果业。犹如如来所住国邑，必无疾疫灾横等起。」这个「与他增上果」分三，第一科是「标」。

「与他增上果者」，这句话怎么讲呢？就是「谓亦由受现法果业」，这也是由于

你自己做了功德，或者是前多少生做的功德，或者现在做的功德，而现在得果报的业力的关系，可是又有其他人的力量，是「与他增上果」。就是另一个人的大的力量啊，他的力量就是影响了很多人，使令很多人受到影响，或者好的，或者是坏的，那叫做「与他增上果」。这样说从「与他增上果」这句话来说，是另外一个人的力量，我们受到了影响，这叫做「与他增上果」，可是这个「增上果」，又不全是这样子。「谓亦由受现法果业」，也由于自己，自己也有这种业力，所以得到了这样的事情，受到了影响。这两句话是标出来，这个「与他增上果」的大意。下面解释，先解释由佛的力量，「举佛世尊」。

申二、释（分二科）　酉一、由佛等力（分二科）　戌一、举佛世尊

犹如如来所住国邑，必无疾疫灾横等起；佛神力故，无量众生无疾无疫，无有灾横，得安乐住。

「犹如如来所住国邑」，我们举一个例子，就说是佛陀他这个时候在这个国度里面，某一个城市在这里住，某一个地方住。「必无疾疫灾横等起」，那么这一个地区决定不会有病，不会使令有流行的病，不会这样，不会有灾有大的灾难的，这种恶的事情的影响，这种事情的威胁，没有这些事情的生起。

「佛神力故，无量众生无疾无疫，无有灾横，得安乐住」，这个地方为什么没有疾疫灾横等起呢？因为有佛的神力的缘故，无量无边的众生没有疾没有疫，没有疾病，没有灾横的生起，大家能够很安乐的居住。那么这件事就是这样意思，就是由佛的力量「与他增上果」，是这样解释。可是这里面「亦由受现法果业」的关系，和自己还是有关系的，这是一样。

戌二、例轮王等

如佛世尊如是，转轮圣王及住慈定菩萨亦尔。

这是第二科「例轮王等」。「如佛世尊」的佛神力，是有这样的「与他增上果」的事情，是这样。「转轮圣王及住慈定菩萨亦尔」，这是转轮圣王和安住在慈三昧的菩萨也有这种威力，能令他居住的那个地方有这样事情。

酉二、由菩萨施

若诸菩萨以大悲心观察一切贫穷困苦，业天所恼众生，施以饮食、财谷、库藏皆令充足，由此因缘，彼诸众生得安乐住。

前面是由佛等的力量，这底下「由菩萨施」的力量，叫「与他增上果」。「若诸菩萨以大悲心」，菩萨的内心有大慈悲的这种心，「观察一切贫穷困苦」，这个大慈悲心观察一切众生的贫穷的困苦，生活困难。「业天所恼众生」，这个贫穷困苦，为什么会贫穷困苦呢？是「业天所恼众生」。这个不相信佛法的人，就是连我们中国人都有，也有这样有同样的思想，认为人世间的灾难是天的意思，天降下来这个灾难给我们受苦，天的意思。按佛法的意思不是天，是自己的业力，是以自己的业力有这样的罪业来扰乱我们，所以我们有贫穷困苦。所以这个一般人内心里面所谓天，实在就是业力，所以叫做「业天」。由业力的罪业的力量，使令我们受苦恼的，这样的人，也就是说若诸菩萨以大悲心观察「业天所恼众生」，就是这样的意思。

「施以饮食、财谷、库藏」，那么菩萨有大福德所以能布施他饮食，布施他的财谷，给他的库藏，「皆令充足」，使令他们的生活美满了。「由此因缘，彼诸众生得安乐住」，这就叫做「与他增上果」，有这样的事情。那么这上面这个意思，本来是

自己自作自受，自己造了这样的罪业，自己去受这个苦；自己造这样的福业，自己会得到安乐住，这是前面的意思。现在「与他增上果」，这一段文又另有一个意思，就是也能得到别的大力量人的影响，也受到他的影响。那么这一方面这是得到好的影响，反过来说也有反面的上的事情，这个大恶人他也能「与他」众生的「增上果」，他能推行一种政策，使令很多人都苦恼，那么当然也是由「受现法果业」的关系，也有这种事情。

申三、结

如是等类，是他增上所生现法受业应知。

这是结束这一段文，就是说「如是等类」，这相同的情形，「是他增上所生」，是另外一个人的强大的力量，所引起的「现法受业」，是这样情形，应该这样知道。

巳二、损益门（分二科）　午一、举损害门（分三科）　未一、标

损益门者：谓于诸有情，依十不善业道，建立八损害门。

前面是「与果门」，「与异熟果」乃至到「与现法果」，说这些果。现在是说「损益门」，这个业的门有这么多的不同，有损也有益，从这业就是门，从业门上就是发出来这个损益的事情。这里边分两科，第一科「举损害门」，先是「标」。

「谓于诸有情」，就是这个于诸有情，这个很多很多的众生，「依十不善业道」，众生他的身口意造作了十种恶业。这个佛菩萨对于众生的十种恶业，在这上面加以分析建立「八」种「损害门」，依这个十不善业道建立八种损害的，对于众生有所损害的门，就是由这个门出来这一些不饶益的事情。

未二、征

何等为八？

这是问，前面是标，这是问。什么叫做「八」呢？

未三、列

一、损害众生，二、损害财物，三、损害妻妾，四、虚伪友证损害，五、损害助伴，六、显说过失损害，七、引发放逸损害，八、引发怖畏损害。

「一、损害众生」，这十不善业一开始就是杀害生命，那么就是「损害众生」。你造了这样的业，也就是有了一个门，从这个门里面就会生出来很多不饶益的事情，「损害众生」。

「二、损害财物」，就是盗、偷盗，你造了偷盗的罪业以后，你也就有一个门，从这个门就是「损害财物」，损害这些事情。就是你造了损害众生财物的这种盗业，于是乎就有一个门，这个门还是损害你的财物的。

「三、损害妻妾」，这是对男人说，这就是淫欲，欲邪行。那么你在因地的时候，你损害了他人的妻妾，你又是有个门，有个门将来你的妻妾就有问题。

「四、虚伪友证损害」，这是妄语是虚伪，就是说些虚伪的话。这个「虚伪友证」，这里面又有一个意思，就是于妄语来损害人，这妄语是虚妄语，但是以真实语的面貌说出来的话，本来是说谎话，但是这个谎话是，不是用妄语的态度，而是用真实语的态度，真的你是怎么怎么地了，所以叫做「证」，有这种味道。这个「虚伪友证损害」，这个「友」字，这个字是不是「反」字？反证，这个道理是一样，总是用真实语的态度，证明说这个人怎么怎么不好，实在目的就是来伤害这个人，这又有一个门。

「五、损害助伴」，这是离间语。你说这个离间语使令人，这个「助伴」就是亲友，就是彼此间有感情的关系，你用离间语加以损害，这又出来一个门。

「六、显说过失损害」，这是粗恶语。粗恶语就是很明显的，一点不含蓄的，就是说些暴恶的语言来毁辱这个人，来损害这个人，这又出来一个门。

「七、引发放逸损害」，这就是绮语。说这个杂秽语引发出，本来人家的心还是很平静没有什么不对，但是听见了你的这样的语言，就引发出来种种放逸的行为，这就是你那个绮语的损害，对他人的损害，这又出来一个门。

这前面就是身三、口四，「损害众生」，「损害财物」，「损害妻妾」，这是杀、盗、淫的身三的三业；底下「虚伪友证损害」，「损害助伴」，「显说过失损害」，「引发放逸损害」，这是口中的四过，语言上的四种过失，加起来就是七个门。

「八、引发怖畏损害」，这就是十不善业道的最后的三个，就是贪、瞋、痴。由于自己的贪瞋痴展转不断在活动，又引发出来很多的罪过，使令人怖畏的损害，就是这样子。那么这加起来一共是八个「损害门」，这八个门对于众生都是有所损害的，原来就是自己创造的也就是。

午二、例利益门

与此相违，依十善业道，建立八利益门应知。

这是第二科，前面是「损害门」，这里「利益门」。

「与此相违」，与前面这个十不善业道是不同的，怎么不同呢？「依十善业道」，不杀生，不偷盗，不欲邪行，不虚伪友证损害，不损害助伴，不显说过失损害，不引发放逸损害，不引发怖畏损害，所以和前面是相反的。「依十善业道，建立八」种，对于一切众生有利益的门应该知道，是这样意思，这是损益门。

这个「业门」，这是第五科这个业门说完了。看前面这个十善业、十不善业，这与异熟果，与等流果，与现法果，与增上果，各式各样的说法。其实都是，完全是在众生本身的思想行为上分别出来的，但是佛若不这么说，我们还是不明白。

寅六、业增上（分三科）　卯一、征

业增上云何？

这是第六科，前面是第五科是「业门」，现在说「业增上」。「业增上」怎么讲？就是业力的重，业力怎么叫做重业，强大的业力，这个业力怎么会强大呢？就说这个道理。分三科，第一科是「征」。「业增上云何？」就是怎么叫做业力会强大呢？这是「征」，底下是「标」。

卯二、标

谓猛利极重业。

这就叫做「业增上」，就是我们创造的这个业力，我们内心是非常的「猛利」，由猛利的心发出来猛利的活动，这样所创造的业就是「极重」的「业」，极重大、极严重的业力。

卯三、释（分二科） 辰一、标列

当知此业由六种相：一、加行故，二、串习故，三、自性故，四、事故，五、所治一类故，六、所治损害故。

这底下是第三科解释，怎么叫做「猛利极重业」，解释。分两科，第一科是「标」，第二科「随释」。

「当知此业由六种相」貌可以明白的，第「一」个就是「加行故」，「二、串习故，三、自性故，四、事故，五、所治一类故，六、所治损害故」，一共是这六项。由六种相可以知道这业力是极严重的，那么这是「标」。底下解释，解释也就是分六科，先解释这个「加行」业。

辰二、随释（分六科） 巳一、加行

加行故者：谓如有一，由极猛利贪瞋痴缠，及极猛利无贪、无瞋、无痴，加行发起诸业。

「加行故者」，由于这个「加行」，就是采取行动。「加」这个字就是用力量的意思，就是勇猛大的，勇猛的力量行动，所以这个业力就重了，这个缘故，底下再加以解释。「谓如有一」，就是说譬如有一个人，「由极猛利贪瞋痴缠」，就是由于这个人他很猛利、很勇猛、很锐利的贪瞋痴的烦恼，现行的烦恼，这个「缠」，活动出来的烦恼。由这样的烦恼，「加行发起诸业」，所以这个业就重了。

「及极猛利无贪、无瞋、无痴，加行发起诸业」，那么这个前面「极猛利贪瞋痴」，是造恶业造罪业，底下「及极猛利无贪、无瞋、无痴」，那这就是善业了，乃至到无漏业了。就是善业也好，就是有漏业也好，无漏业也好，都是由自己的心创造出来的，什么心呢？就是「极猛利贪瞋痴」，「极猛利无贪、无瞋、无痴」，就都是由心创造的，心猛利故，所以造的业也特别的猛利；心若不猛利，那个业力也就不猛利，就是这么回事。

巳二、串习

串习故者：谓如有一于长夜中亲近修习，若多修习不善、善业。

「串习故者」，这第一个是「加行」，加行是指发动业力的那个叫做「加行」，心来加行是这样意思。底下这二科是「串习」，怎么叫做「串习」呢？「谓如有一于长夜中亲近修习，若多修习不善、善业」，这叫做「串习」。就是说有一个人，「于长夜中」，这个「夜」是没有光明黑暗，那就是众生在无明的长夜中，久远以来一直到现在，长时期的。「亲近修习」，「亲近」就是接近，与这个不善业去接近，那也就是令自己欢喜的意思；「修习」，自己参与这个罪业的事情去造作。造作的时候不只造一次，「若多修习」，又造一次，又造一次，不断的造，所以这个业力就重了。

这底下说「善业」，于长夜中亲近修习，若多修习「不善业」，于长夜中亲近修习，若多修习「善业」。我们在生死里面，在无明长夜中亲近了三宝，亲近修习善业，若多修习善业，那这个善业也就会强大，是这样意思。这个是在内心里面，有强烈的无贪瞋痴，有强烈的贪瞋痴，业力会重，去造作这件事的时候，是一次又一次，一次又一次的造，所以这个业力会重。不管是善业、是不善业，都是这样子。

巳三、自性（分二科）　午一、依不善业辨

自性故者：谓于绮语，麤恶语为大重罪；于麤恶语，离间语为大重罪；于离间语，妄语为大重罪。于欲邪行，不与取为大重罪；于不与取，杀生为大重罪。于贪欲，瞋恚为大重罪；于瞋恚，邪见为大重罪。

「自性故者」，这个第三个理由是叫做「自性」，由于自性故而使罪业重。这里分两科，第一科「依不善业」来说。

「谓于绮语，麤恶语为大重罪」，这个「自性」，这里说自性是什么意思呢？就是在你造的业本身来说，业的本身来说轻重，是这个意思。「谓于绮语，麤恶语为大重罪」，譬如说我们说一些放逸的语言，说一些污秽的语言，令人心不清净，引发别人的放逸，这种语言和麤恶语来对比的话，「麤恶语为大重罪」，那种暴恶的语言，罪过就大，大过这个绮语。这个麤恶语和绮语来对比来说，麤恶语的罪过大，「麤恶语为大重罪」。

「于麤恶语，离间语为大重罪」，这个麤恶语和离间语来对比的时候，这个离间语的罪过大，这样说，这样比较。「于离间语，妄语为大重罪」，这个离间语和麤恶语来对比，离间语是罪过大；但是若和妄语来比较，离间语还不算大，是妄语的罪过大。这四种语言里面，妄语的罪过是特别大的，这样说。这是四种语言里面，看出来「绮语」的罪过轻，「妄语」的罪过大。

「于欲邪行，不与取为大重罪」，这底下是身业，身业来说，欲邪行这是个罪过，但是若和不与取来对比的时候，不与取是大重罪，这偷盗的罪业大过欲邪行，大过这件事。「于不与取，杀生为大重罪」，「于不与取」，这偷盗的罪业已是很大，要是和杀生罪来对比的话，杀生罪是最大的，它的罪过重，最严重。那么这身三种业力，这「杀生」罪最大。所以十不善业一开头先说杀，然后说盗、说欲邪行，它是这样讲。口中四过呢？「妄语」也在先，这样的排列次第。

「于贪欲，瞋恚为大重罪」，看这意业的三种，第一种是贪欲罪，第二种是瞋恚，这两种对比起来，「瞋恚为大重罪」。「于瞋恚，邪见为大重罪」，邪见的罪过还要大过瞋恚，比瞋恚大。这可见邪见就是愚痴，什么叫愚痴？就是「邪见」。邪见的罪过太大了，因为这无明黑暗它是罪过的根本，一切的罪过都从这里出来的，所以它的罪过大。这是约十不善业来说罪过的轻重，罪过最大的地方。

午二、依善业辨（分二科）　未一、于三福事

又于施性，戒性无罪为胜；于戒性，修性无罪为胜。

这是第二科「依善业」来「辨」别功德的殊胜。

「又于施性，戒性无罪为胜」，又于这施、戒、修这三种善法，三种善法里面，第一个是布施，这布施在它本身上看，本体上看叫作「性」。布施本身上来看，和戒本身上来对比的话，「无罪为胜」。这个戒，我不杀生、不偷盗、不欲邪行、不妄语、不饮酒，这个戒本身它和布施来对比的时候，戒有什么好处呢？「戒」能不犯

罪，不造罪。施不是，施虽然也是一种善法，但并不表示这个人不杀生、不偷盗、不欲邪行，他可能还是有罪的。有罪的布施功德不是太大，要能够持戒，能够没有罪，不要造罪，这件事才殊胜，是胜过布施的功德的。

在这上很明白的说出这件事，这个也的确是，你若是劝人布施，他有可能还同意布施，你要劝他受戒那不行，我不想受戒，你拘束我的自由那不可以，你妨碍我的自由这是不行。但是这里面说出来，戒的体性没有罪，不造罪，胜过布施的功德。这在果报上看，布施有功德，但是罪过太多了，跑到畜牲的世界去受福，跑到大象，跑到龙的世界、金翅鸟的世界那儿去享福。但是若持戒清净，是人天的世界，人天那要比畜生是高得多了。是「戒性无罪为胜」，若是又能布施、又能持戒不是更好了，所以是「戒性无罪为胜」。

「于戒性，修性无罪为胜」，我们能够持戒不造罪，功德是殊胜了，但是还有比它更殊胜的，就是「修性」，就是修禅定，这若修禪定又高过了持戒的事情。因为你若不修禅定，虽然能够杀、盗、淫、妄的罪过不做，但是你的三业还很难说完全清净，因为你没有定力，他总是还是浮动的，还有问题。所以若是修了禅定，把内心也清净了，心里面也没有这些过失，内心清净这无罪过的境界，又胜过了持戒，又比持戒功德还是更大的。所以若能够有禅定，你若能有戒又有定的话，那是在色、无色界天以上，而不是在欲界。能够持戒，当然你是在欲界里面得一个尊贵身也是好，但是还不如有禅定是更好。这是从施、戒、修三种福事，来对比修禅定的功德大。

未二、于三慧事

于闻性，思性无罪为胜。如是等。

这底下从三种智慧来说，这智慧怎么样才能够成就呢？就是闻、思、修。这智慧从什么地方来呢？第一个地方要多「闻」，就是要阅读好书，亲近善知识，听闻正法，从这里面会有智慧出来，所以这是一个方法。第二个方法要「思」惟，听闻了正法以后，心里面要专精思惟，就会出来智慧。所以若是说我没有智慧，我怎么样才能有智慧呢？这是个得智慧的方法，要听闻正法、专精思惟，会有智慧。

这么多的智能门对比起来，「于闻性，思性无罪为胜」，只是闻还不行，只是闻这个人还会去造罪的，你若能够深入去思惟，这智慧一增长了，你情感就受到影响，这罪过是从情感来的。若能够深入的专精思惟，智慧增长了，能胜过你自己的感情，这智慧能胜过那个感情，那么就会无罪了，罪过就减少减少，能调整自己的思想行为，能够降伏烦恼。这个思惟思所成慧有这样的力量，所以「思性无罪为胜」，他能胜过闻所成慧。

那个「修」前面说了，施、戒、修那个「修」。这修慧又能胜过思慧，因为思慧这时候虽然专精思惟，还没有定，智慧是增长了，但是没有定；若是得了定的时候，那个智慧是更利害，能够强过思慧的。所以佛菩萨大智慧告诉我们，你若想有智慧，就是这样子，闻、思、修会有智慧；说我想要得到福报，就是施、戒、修。施、戒、修得福报，闻、思、修得智慧。「如是等」，就是这一类的。

这是第三科「自性」，从我们的思想行为本身来说，这业力的重，不管是善业、是罪业，这重是在这里，是这样讲。底下「事故」。

巳四、事

事故者：谓如有一于佛法僧，及随一种尊重处事，为损为益，名重事业。

「事故」就是这样意思了，就是有六种相，业的增上有六种相：一、加行故，二、串习故，三、自性故，四、事故。这个串习本来也是「事」，就是你去造作这件事，你发出来这样的行为去造这事，一次又一次的作，这个业就会重。这底下第四段又是「事」，这事和前面有点分别，有点分别怎么说呢？

「谓如有一于佛法僧，及随一种尊重处事」，在佛宝这里，或者法宝，或僧宝这里，「及随一种」，你能在佛法僧三宝里面做功德，或者随一种，只是在佛宝，只是在法宝，只是在僧宝那里，「一种尊重处事」。「为损为益」，你或者是做损害的事情，或者是做饶益的事情，那么你这业力就是重。譬如说在父母那里做功德，这业力也是重，你在父母那里造罪，这罪过也是重，若在一般人那里做功德、做罪业，那不能和父母比。这就是「尊重处」所，所造的业就会重，这是第四。

巳五、所治一类

所治一类故者：谓如有一，一向受行诸不善业，乃至寿尽无一时善。

这是第五科叫「所治一类故者」，这句话怎么讲呢？「谓如有一，一向受行诸不善业」，就说有一个人，头一个「一」是指人说，第二个「一」和「向」放在一起念，连起来「一向」，就是一个方向，他没有转变。这一个方向「受行诸不善业」，他接受这件事，他就去做，做什么事呢？做「诸不善业」。如果今天做不善业，明天又做善业了，后天又去做不善业，也做不恶业，是有变动，那不叫做「一向」，那叫多向了。现在「一向」，只是做「不善业」。

「乃至寿尽无一时善」，乃至到最后临命终的时候，也没有一个时间去做善法，一直做恶业，那么这个人的恶业就会重。「所治一类故者」，这「所治」是什么呢？这恶业是所对治的，我们佛教徒站在佛教的立场，要把恶扫出去，要消灭了它，所以叫「所治」。所治这个恶业，若是我们一直做恶业，这恶业就是重了，是这意思，叫「所治一类」。

巳六、所治损害

所治损害故者：谓如有一，断所对治诸不善业，令诸善业离欲清净。

这是第六科「所治损害」。「所治损害」怎么讲呢？「谓如有一，断所对治诸不善业，令诸善业离欲清净」，这是说譬如有一个人，他是佛教徒，他是一个了不起的佛教徒，不是一般人，他有什么了不起呢？他「断所对治诸不善业」。因为他深深的相信了有漏的罪业是不得了，就连烦恼都在内了，这东西是个大害，是个大患，这烦恼贼是个毒蛇，毒蛇在我卧房里面怎么能睡着觉呢？睡不着的呀，所以他发心要断这「所对治」的「诸不善业」，他心里面能有这样意愿，就了不起啊，心里面能发出这种心愿，我要断我一切的罪业，断出去所对治的诸不善业。那这事要怎么办呢？这一定要修学三十七道品，修四念处了，用四念处来对治这一切的业，这一切的有漏业。

「令诸善业离欲清净」，这样就是我们一般说做十恶业，十恶业当然是罪业，我们不做十种恶业，我们做十种善业。但是我们做善业的时候，我们还是不清净，还是我我所，还是我我所去做善业的，还是不清净。现在若修这四念处无我、无我所，所以使令这一般的十善业，「离欲清净」，没有贪瞋痴的力量，没有欲界欲，没有色界欲，也没有无色界欲；没有这个欲，就是无所得的境界了，使令一切的业都变成清净无漏的业力了，是这样意思，这个业力是最强大的。

前面那个世间上一般有所得的心情，去造罪业造得很大，或者造善业造得很大，那还都不算大。现在修出世间的无漏业，能对治世间的一切这些业力，这个业力是最

大最大的、最殊胜的，是无漏的业力，这样意思。这「业增上」就这么讲。为什么业力会增上强大？这边说出六个原因来，加行故，串习故，自性故，事故，所治一类故，所治损害故，会说出这么多的理由，为什么业力会强大，说出这么多的理由。我们一般的为人，看其他的一些书，或者听别人讲解，说到业力轻重，都是小小的解释解释，那有这样说的这么详细的，没有，很少有这样说的这么详细。

我今天在上课之前心里有妄想，妄想什么呢？我在这里想起来我这个妄想。我们在法云寺这小小的佛学院，来这来学习佛法，一天只听了一课，一个星期加起来才四课，太少了，感觉到不满足，的确是少不算多。但是再想一想，《瑜伽师地论》一百卷，我们每一天，一天是学了这么一点，学了这么一点，感觉到少，是的不多。但是如果是你从小学、中学、大学，你读书读了，假设是读了十二年，不要说十二年，读了二十四年，读了四十八年，读了一百年，你读书读了一百年，然后再回头想，你知道读书是怎么回事啊？读书是怎么回事？

读书这个事情就是智慧，增长智慧这件事，增长智慧这件事，怎么能增长智能啊？我昨天读的，我读了什么我忘了，我忘了，我昨天读什么，我要去看看我才知道，不然我就忘了，昨天读的我今天就忘了，若是去年读的，今天是什么都不知道。读书是应该这样读书吗？应该是这样读书吗？不是的。这样你能增长智能吗？我看不能。所以应该怎么样，不是上课多少的问题，你应该自己不断的温习，把这段文不断的温习，读一遍再读一遍，读一遍再读一遍，你常常的思惟，常常的思惟，你常常多多的思惟，你这一段的文义在你的心里面就深刻一点，你就容易记得住，你记得住就是增长智慧的因缘成就了，就成就了你智慧的因缘，就成就了。说是你不温习就放在那里忘了，忘了不行，这是应该注意的地方。若这样说，一天讲一课也不算少，你要注意，你要注意读，也不算少，这是一个你要注意的地方。

第二、我们从《瑜伽师地论》一开头，说我没听过讲，没有关系，你是大学毕业生，你不是没有读过书的人，你还是可以读，可以从头前面读，说还没讲过的，你也读，你也从这读读，从这读。这个我们并不是封闭的，大家都是开放的，你也是这么多的参考书，我妙境也是这么多的参考书，也没有多一样，你有参考书，你随时你可以读，去看，我读到这个地方，这地方有点问题，我从这去看参考书，如果不懂，不懂记下来，大家可以讨论，大家讨论。如果你这样子，讲课已经讲的多温习，没有讲的也预先也可以去读，这样子一天讲一课，一个星期讲四课不算少，不是很少的。

我再说一句，好像是签支票似的，如果你能够把《瑜伽师地论》，不断的阅读，不要多贪心，你不要是坐在这里去看那里，去看那里，你不要，你就是专一的把这《瑜伽师地论》，三年内你能专心的把他读通了，你将来就不得了。我说一句这个不十分好听的话，如果你把《瑜伽师地论》能这样读，把参考书也是一样的这样读读读，将来你三年以后，你再听任何人讲经的时候，多数你都不感觉到满意，不会满意的，感觉这人讲经不及格，他不及格，他要再学他才能讲经，你就会有这种感觉，感觉他讲经讲得不好不圆满，很容易常常会讲错，就算是对了，就是也不圆满，就是「观于海者难为水，游于圣人之门者难与言」，这句话是经验之谈，的确是这样。

你不要去光看这一段，你不管学那一部经、那一部论都是一样，我每一段都生欢喜心吗？不可能的嘛，不可能是这样。也有的人这不要讲，我们从这个地方讲，从这挑，挑出来这段好，我原来我也想，想从（声闻地），从（声闻地）开始讲，前面的好像先不要讲，我有这个想法。后来我一想这弥勒菩萨他安排的次第，先是（五识相应地），后来（意地），他安排是的，我怎么可以不随顺他的意思，我自己重新安排，他这样安排他一定有个道理的，所以我们从现在开始（有寻有伺地），这三地从这里，现在讲到这里，但一定感觉到前面是对的，从开始学习是对的，不要自作聪明我从这里讲，不必。但是我们人，尤其是聪明人，就是欢喜捡便宜，你们都是太笨了，就是我有智慧，我要单独有个办法，其实就是愚痴，还有什么智慧。当然我说这

话都是不好听的话，你就好好学，当然我说这话刚才说，你学了《瑜伽师地论》以后，你的高慢心非常的高，人家大法师讲经，你听了都不满意，但是自然是这样子。

我们明白点说，有那一个人啊，阿弥陀佛！专心的去学习《瑜伽师地论》的，只是走马看花的翻一翻，还就算不错，多数都是不行的，没有专心，只是某一部分的经论用用功而已。而重要的经论，《大智度论》、《瑜伽师地论》，我认为在佛法里面是最重要的书，但是这两部书特别用功的也不是很多，不是很多。但是你若看印顺老法师，他《大智度论》非常的熟，他《瑜伽师地论》他也熟，他写的书都是用《瑜伽师地论》上的，但他没说，他没说。但是你若读《瑜伽师地论》以后，你再去看他的书你就知道，他的《成佛之道》很多都是在这上地方的。你心里面...。

当然我想，我若不说这个话，你们心情怎么想？心情怎么想？我刚才说，这等于是学了《瑜伽师地论》，学完了增长过失，增长什么？增长高慢心，任何人都瞧不起。不过我是说这种话，是形容《瑜伽师地论》学了以后，你对于佛法的认识很不平常了，很不寻常的。你其他的书就是言之滋味而已，小小的有这么一点而已，但是《瑜伽师地论》完全不是，他是明明白白的很详细的告诉你，你要做大法师，你看你这资料多么丰富，就管一个业字，要讲多久才能讲完，多么丰富。说我不想做大法师，我想修行，你要这更重要，里面说到止观的地方非常的丰富，也是丰富，也是特别丰富的。

另外当然这话我是说过，我们学《中观论》，我想要学禅，《中观论》就是禅，《大智度论》就是禅，但是我感觉到《中观论》的禅还容易，还容易学。《瑜伽师地论》的禅不容易，难，他说的道理和《大智度论》不一样。最容易的是《大乘起信论》，《起信论》的禅是容易学的，但是《中观论》就是难一点，但是《瑜伽师地论》更难。如果你想要做大法师，你不学习《瑜伽师地论》，当然《瑜伽师地论》和《成唯识论》是一回事，你若不学啊，你就会碰壁。你在那讲得很好，但是忽然间遇见一个问题，你有困难，你若不懂这唯识，你讲不通，你就有困难。

这个我们就说《金刚经》上，「法尚应舍，何况非法」，这句话就不是容易讲的，就是不容易讲，这就和唯识有关系。《金刚经》很多地方与唯识有关系，但是你若没学过唯识，你就不知道怎么回事，就别人怎么讲，我参考参考，也就给人讲就算了，不知道啊。所以有人《金刚经》我懂了，你不要再讲了，你懂了？谁敢说这句话啊。《金刚经》也好，《维摩诘经》也好，都不是容易讲的，你非要是通达了中观，还要通达唯识，你《金刚经》才能讲得好一点，你《维摩诘经》才能讲得好一点，不然是不行，你就搞不通，好像是懂了，结果还是不行，你自己都是这样，那么听的人又怎么样呢？所以我想，这个我们只...。

当然多数人认为到佛学院来就是听讲，还不知道应该学习「静坐」这件事，现在我们不说静坐，就光说讲，讲这一堂，你若应该是自己若有时间的时候，你要读这个，你要读，已经讲过的你要温习，没讲过的也若有时间也要读，还是要看参考书的，你慢慢的慢慢的，你才能有法味，才能有法喜，你这三年你就有成就。这个《瑜伽师地论》，你若学习不会辜负你的，你的光阴没有白过，但是你若是不这样做，我讲过去就算了，回讲的时候对不对不就算了，那就不行。我今天看看这本书，明天看那本书，都是一看就完了，结果你的记忆力未必能摄持得住，结果是这三年就是空过了，你不行，非要你要专一要深入，你才能够可以，才可以的。说这些闲话都耽误课了，好了，已经过点了，就讲到这里。

我们一般的在各地方讲经法会，多数都是还有没信佛的，还有初开始信佛的，都是这些人来听经，他也不知道你讲得对不对，你讲对他也迷迷糊糊，讲不对他也迷迷糊糊的，有的时候有些因缘，他忽然间有点灵感，佛法很好有点信心，所以讲经大家都可以讲了。但是你若是深入的学习，那情形不同，情形不一样的。我说这话，不但

说现在的人，你要把《瑜伽师地论》、《大智度论》，这些重要的经论都学通了的话，不要说现在的人讲经去听一听很多的问题，就古代的大德的著作，当然我看是宋朝以前的好一点，宋朝以前的大德是好一点，以后的大德的著作，你看看都有问题，我说这话好像太高慢了，都有问题啊。从那以后，我们中国这个政治不稳定，随时就是有问题，很多的重要的书随时就烧火烧了，他想学没有参考书，但是他若是有智慧的人，他也可以讲，他也可以写，就是有个著作留下来，留下来，你现在看，他就是有所不足。

但今天的佛教似乎有点反常，就是清朝以后，这个重要的经论著作失掉了，又回来了，回来了，好像这个时代的人，也还是佛菩萨慈悲，种种的增上缘酝酿到现在，学习佛法的人才容易，因为参考书多。现在南传佛教的藏经，也翻译成我们汉文了，我们也可以学习，所以这个事情比，我们现在佛教徒学习佛法容易。

也还是最近这二十年，三十年也可以，也可以说四十年，这四十年内出现了一个印顺老法师，这是一个特别的事情。当然是传统佛教的人，都不欢喜这个印顺老法师，不欢喜归不欢喜，传统佛教的老法师，没有一个人敢写文章指责印顺老法师的，没有。你尽管不欢喜，但是你不能指责他，他也时常的说出了话，也著作里面批评了密宗，批评的非常的厉害，很多不好听的话，但是密宗那些有程度的人，没有一个人敢说他不对。为什么？一看他的书，知这个人读书太多了，不敢说他，你不敢说他。他没做什么事，他好像做几年方丈，以后他就不作了，他就是读书讲课再写文章。游心法海六十年，现在不只六十年，我看至少七十年，加上宿世带来的智慧，宿世带来的智慧，和今生的栽培，那就是这样子。当然他的法语完全能令人满意的也是，有些不满意的也是有，但是重要的地方你不能动摇他，任何人不能动摇他。

但是这件事，我刚才说任何人不能拣便宜的，非要自己朝亦是、夕亦是，常常的这样用功去学习，你才能有成就。你说我拣他的便宜，把他的拿来我看一看就好了，不行，还是不行的，只能做个增上缘可以，你非要自己用功不可。佛在世的时候，那就不要说，佛灭度以后，还有很多大阿罗汉都是圣人，大菩萨境界也还是可以，等到渐渐的圣人少了的时候，佛法就思想混乱，思想混乱，这里这么说，那里那么说，究竟谁说得对？谁也不说什么，谁也不说什么，都是糊胡涂涂的。但是若是你自己肯用功肯学习，你的眼睛明亮了，你就知道，你才能知道，你不努力，不努力老是糊胡涂涂的。

寅七、业颠倒（分二科） 卯一、征

业颠倒云何？

「业杂染」这一科是分九大段，第一段是业自性、业分别、业因、业位，乃至到现是第七科「业颠倒」。这个「业」的「颠倒」是怎么一回事呢？这是问。底下解释，解释先「标列」。

卯二、释（分二科） 辰一、标列

此有三种应知：一、作用颠倒，二、执受颠倒，三、喜乐颠倒。

「此有三种应知」，这业有颠倒的这回事，一共有三种颠倒应知：第一个是「作用」上的颠倒，第二是「执受」的颠倒，第三是、「喜乐」的颠倒，分这么三种不同。这以下就解释，分三科，先解释「作用颠倒」，「举杀生业道」，在杀生业道这一方面。分二科，第一科「于误杀」，「标颠倒」。

辰二、随释（分三科） 巳一、作用颠倒（分二科） 午一、举杀生业道（分二科） 未一、于误杀（分二科） 申一、标颠倒

作用颠倒者：谓如有一于余众生思欲杀害，误害余者。

「作用颠倒者」，这个「作用」就是杀生的这种行为，在出现的时候有错误，是什么情形呢？「谓如有一于余众生思欲杀害」，就是说譬如一个人，他对于另外一个有情，假设是某甲，他内心里「思欲杀害」，作了一个计划，想要杀害某甲。「误害余者」，但是在正式进行这个活动的时候，错误的杀害了某乙，没有杀到某甲，杀害了某乙，这就叫做「作用颠倒」。「作用颠倒」是这样意思，就是想要杀害的那个人没杀到，杀到另外一个不想杀的人，那么这件事虽然是杀了，但没有满足他的本意，这个业作的不圆满，这叫做「业颠倒」，这叫做「作用颠倒」。这个「颠倒」这里面，那么这个人没有犯杀罪吗？这也研究这个问题，这第二段「辨相似」。

申二、辨相似

当知此中，虽有杀生无杀生罪，然有杀生种类、杀生相似同分罪生。

我们应该知道这件事里面的情况，虽然这个人他有杀生的行为，他的确是杀害了一个人，但是这个人没有杀生的罪过。因为他的动机没有心杀这个人，对于这个被杀害的人来说，他没有心杀他的，就是没有这个动机，是无心的；所以在犯罪这一方面来说，不够成犯罪的因缘，这因缘不具足，所以说虽然是有杀生的行动了，但是没有杀生罪。没有杀生罪，但事实上是杀生了，他没有杀生罪，这地方要怎样来审判？

「然有杀生种类、杀生相似同分罪生」，虽然说他没有杀生的罪过，可是他有于「杀生种类」，杀生是一件事，他现在这个行为，于这个种类是相似的，「杀生相似」，于杀生种类相同的这种行动。「同分罪生」，相同的罪过生起来，还是有罪，还是有罪的。但他又没有心杀这个人，就是误杀，那么将来会怎样呢？在《披寻记》上说的这个意思，这个人是不下地狱的，这个人不下地狱，他只是将来再到人间的时候，得到寿命短促的等流果而已，只此而已，因为他没有心，没有心这个事情。

这件事若按阿赖耶识的熏习来说，这道理也可以讲出来几句话的，就是他的目的想要杀某甲，就把某甲杀了，满他的愿望了。那么满他的愿望，而又有这样的行动，满他的愿望，这样子在他的阿赖耶识里面，如实的熏习了种子了，那么这当然是够成了杀生的罪，那么是要到三恶道去走一走。若是没有杀到他想杀的人，他杀的时候可能认为是想杀的人，可是杀完了的时候，不是，那么这可见在阿赖耶识就没有熏成这种罪过，没有熏。但是可有这么一件事，这个业力没有圆满，这个罪过没有圆满的造作，没有作成圆满的罪过，那么阿赖耶识里面的熏习也就是不圆满，不圆满所以不到三恶道受根本的业果。但是有这么一件事，将来在人间受寿命短促的等流果，只受到这么一点过失就算了，这么样来决定这件事。

未二、于非情（分二科）　申一、标颠倒

若不误杀其余众生，然于非情加刀杖已，谓我杀生。

前面是「于误杀」，就是在有情这一方面有了杀生的行动，但是「误杀」。这一段是「于非情」无情物，就是想要杀某甲，杀了一块木头，杀了一棵植物，或者是一个什么东西。那么也可能会那个被杀的人，有善知识告诉他，他躲开了，放了一个假的东西，放一个木头，用一个东西把它履盖住，就是相似的好像有一个人在那里。那么他去把它杀了，杀了结果是一个木头，或者是一捆草，那这样说是「于非情加刀杖」，不是有情。

前面「误杀」还是杀有情，现在说这个「若不误杀其余众生」，那么是误杀什么？误杀一捆草，或者是一个木头。若是这样的话，「若不误杀其余众生」，没有误杀有情众生，误杀了一个「非情」，「然于非情加刀杖」以后，「谓我杀生」，他认为我把这个人杀死了，结果那个人没有杀到，这还是一个误杀，不过就是所杀的是「非情」而已。那么这样的「业颠倒」，罪过是怎么情形呢？

申二、辨相似

当知此中，无有杀生，无杀生罪，然有杀生种类、杀生相似同分罪生。

「当知此中，无有杀生，无杀生罪」，前面是有杀生，这个是没有杀生，因为没有杀害一个有情，所以也是没有杀生的罪过。「然有杀生种类、杀生相似同分罪生」，可是于「杀生种类」，有相似的杀生活动，所以也还是有那个「同分」一样的「罪」过生起来。生起来因为他没有构成杀生罪，他将来的罪过是什么呢？在他的增上果，《披寻记》那里，增上果得到没有光泽的果报，没有光泽的增上果。他假设是种个苹果、种个橙子的话，就是不是那么光泽，就是不是那么好。那么这是一种「颠倒」。

午二、例不与取等

如杀生业道如是，不与取等一切业道，随其所应，作用颠倒应知。

这是第二科「例不与取等」，前面是「举杀生业道」来说，这底下这个不与取等的罪过和杀生是相类似的，也是搞错了。

「如杀生业道」是搞错了，是这样子，那么「不与取等一切业道，随其所应，作用颠倒应知」，也是，想要偷某甲，偷到某乙的东西，或者想要怎么怎么的，总是不是原来所计划的那件事，搞错了，那这样子也不构成罪过的，这是一种。

巳二、执受颠倒（分二科）　午一、执无罪福（分二科）　未一、标彼立

执受颠倒者：谓如有一，起如是见，立如是论，无施无受，乃至广说一切邪见。

前边这个「作用颠倒」是这么一回事，现在这底下第二段是「执受颠倒」，「执受颠倒」是什么意思呢？解释一下。分两科，第一科「执无罪福」，这是思想上的问题。分两科，第一科「标彼立」。

「执受颠倒者」，这个「执受」是他内心的思想，他这个思想很坚定的，他很坚定的有这样思想，那么这是一个严重的错误。由这样错误的思想所造的罪，这和一般人也不一样。这底下举一个例子，「谓如有一，如起是见，立如是论」，这个人有这样的见，有这样的论，什么见？什么论呢？「无施无受，乃至广说一切邪见」，前面讲过了，这个人的思想「执受颠倒」，他的执受是什么执受呢？认为这个「施」是没有什么意义，没有什么功德，说是我们施能得大富，没有这回事，没有施，当然也就是没有「受」。「乃至广说一切邪见」，无因果的这种邪知邪见，他们有这样的「执受」。

未二、显彼执

彼作是执，毕竟无有能杀、所杀，若不与取乃至绮语，亦无施与、受斋、修福、受学尸罗；由此因缘，无罪无福。

前面是「标彼立」，他立如是论，他有这样的见解，「立如是论」。这底下就详细显示出来，他的思想究竟怎么一回事，详细的说出来。

「彼作是执」，那个人他内心的固执是这样子，「毕竟无有能杀、所杀」，「毕竟」就是究竟的意思，没有能杀的，也没有所杀，没有这回事情，都是没有因果的这件事，这个「杀」是这样子。「若不与取乃至绮语」，也是没有这回事情，与取、不与取，也没有功德，也没有罪过，「乃至绮语」也是这样子；「亦无施与、受斋、修福、受学尸罗」，也没有说是「施与」的功德，「受斋」的功德，「修福」的功德，「受学尸罗」的功德，都没有这回事情，他有这样子无因果的知见。

「由此因缘，无罪无福」，由于他有这样的思想，所以他认为你造的恶业也没有罪，你做善业也没有福，没有这回事情，他有这样的执受，他接受了这样的思想，他还坚定的认为是这样子。这是第一个第一段是「执无罪福」，无罪无福。这底下是第二段「执福无罪」，有福而无罪，这和前面不同。

午二、执福无罪（分二科）　未一、于杀生

又如有一，起如是见，立如是论：若有众生憎梵、憎天、憎婆罗门，若彼憎恶，唯应杀害；杀彼因缘，唯福无罪。

他这个「见」和「论」是什么样呢？假设有一个有情，他对于这个大「梵」天的这种事情他憎恨，他有这样的想法；还憎恶这个「天」，对于天他也是不高兴，憎恨天；还憎恨「婆罗门」，有这种人，是这样子。「若彼憎恶，唯应杀害」，那个憎恶那个人，对于梵、对于天、对于婆罗门有憎恨的人，你对这个人就应该杀掉这个人，「唯应杀害」。「杀彼因缘，唯福无罪」，杀害了那个憎恨的那个人，虽然是有这么一件事情，但是你会有福，会得到好的果报，而没有罪过的，对这样的人若杀害他，是有福而无罪，这个人有这样的执受。

未二、于不与取等

又于彼所起不与取，乃至绮语，唯获福德，无有非福。

前面是说「杀生」，这底下说「不与取等」。前面说是被他杀害的这个人，是有功德，而没有罪过。「又于彼所」，又于彼人的地方，发动这个「不与取」的事情，乃至欲邪行的事情，乃至妄语、「绮语」的事情，对于那个人这样子对待他的话。
「唯获福德，无有非福」的事情，能得到可爱的果报，而没有罪过。那么这种人他们有这样的思想去杀，去做种种罪过的时候，这又是一种叫做「执受颠倒」，这是执受的颠倒。

巳三、喜乐颠倒

喜乐颠倒者：谓如有一，不善业道现前行时，如游戏法，极为喜乐。

这个第三个颠倒，就是「喜乐颠倒」。怎么叫做「喜乐颠倒」呢？「谓如有一」个人，「不善业道现前行时」，「不善」就是恶，现前去发动去造作这个罪过事情的时候，「如游戏法」，就像人心里面很快乐在游玩似那样子，「极为喜乐」，特别的喜乐。造了罪过将来要受三恶道的果报，这是恐怖的事情，应该要有恐怖的心，有忧愁的想法，而他不是，他有快乐的想法，这叫做「颠倒」。这种「颠倒」，照样一样是将来要受果报的。「执受颠倒」，也是一样要受果报，并不因为执受而将来不受果报，没有这回事情，这是叫做「业颠倒」。

寅八、业差别（分三科）　卯一、征

业差别云何？

前面是第七科「业颠倒」，现在是第八段业的种种不同，分三科，第一科是「征」。「业差别云何？」前面说各式各样的业，有轻、有重、有门、有种种的事情，但是究竟都是什么叫做「业」呢？这是问，底下列出来。

卯二、列（分二科）　辰一、体性差别

谓有作业，有不作业；有增长业，有不增长业；有故思业，有不故思业。

这是第二科「列」，「列」分二科，第一科是「体性差别」，业的体性，业本身的差别是什么？第一个是「体性差别」。

「谓有作业」，这个业是有作而成，「有不作」业而成。「有增长业，有不增长业；有故思业，有不故思业」，这是这个「体性差别」。底下「如是定异熟业」，底下第二科是「种类」的不同，有一类一类的不一样。「体性」不同，是业的体性上不一样，这个桌子它是木头成的，这个桌就以木为它的体性，这个桌是以铁造的，以铁为它的体性。现在这个业的「体性」是什么？这上面就说是作业、不作业、增长业、不增长业、故思业、不故思业，这是业的体性，在体性上说的。

辰二、种类差别

如是定异熟业，不定异熟业；异熟已熟业，异熟未熟业；善业，不善业，无记业；律仪所摄业，不律仪所摄业，非律仪非不律仪所摄业；施性业，戒性业，修性业；福业，非福业，不动业；顺乐受业，顺苦受业，顺不苦不乐受业；顺现法受业，顺生受业，顺后受业；过去业，未来业，现在业；欲系业，色系业，无色系业；学业，无学业，非学非无学业；见所断业，修所断业，无断业；黑黑异熟业，白白异熟业，黑白黑白异熟业，非黑非白无异熟业能尽诸业；曲业，秽业，浊业，清净业，寂静业。

「如是定异熟业」，这以下在「种类」说的，不是一类的，也是各式各样的。有

「定异熟业，不定异熟业；异熟已熟业，异熟未熟业；善业，不善业，无记业」。定异熟业，不定异熟业，这是二个；异熟已熟业，异熟未熟业，也是二；底下善业，不善业，无记业，这是三了。「律仪所摄业，不律仪所摄业，非律仪非不律仪所摄业」，这是三。「施性业，戒性业，修性业」，这又是三个。「福业，非福业，不动业」，又是三。「顺乐受业，顺苦受业，顺不苦不乐受业」，也是三。

「顺现法受业，顺生受业，顺后受业」，这也是三；「过去业，未来业，现在业」，又是三；「欲系业，色系业，无色系业」，也是三；「学业，无学业，非学非无学业」是三；「见所断业，修所断业，无断业」，这又是三；「黑黑异熟业，白白异熟业，黑白黑白异熟业，非黑非白无异熟业」四个，「能尽诸业」，这个「非黑非白无异熟业能尽诸业」；「曲业，秽业，浊业，清净业，寂静业」，这又是一种。

这是列出来各式各样的业，这底下再解释，第三科是解「释」，解释分二科，先解释这个「体性」，属于体性这一类的。分三，第一科是「作不作业」。分二科，先解释「作」业。

卯三、释（分二科）　辰一、体性摄（分三科）　巳一、作不作业（分二科）　午一、作

作业者：谓若思业，若思已所起身业语业。

解释什么叫做「作业」。这个「作业」，这业是由造作而成的，你若不造当然没有这件事。但是谁造业呢？「若思业，若思已所起身业语业」，就是我们的心造作的，那么就是以心为体，为它的体性。这个「思业」是什么呢？现成的话就是审虑思、决定思，审虑思、决定思这个话，就是在想要造这件事的时候，先要做一个计划，做一个全面的，一个详细的计划，计划好了这叫做「审虑」，计划好了以后叫做「决定」，好了就这样做。这计划的时候也好，最后决定的时候也好，都是自己的心，都是造业者内心的事情，由心来做的。所以「若思」，有审虑思、决定思来创造这件事，那么所以叫做「作业」。

「若思已所起身业语业」，这个「思已所起」，就是你决定了以后，叫做「思已」；决定了以后，由你决定的内心发动出来的身业、语业，这就叫做「作业」。由「作」而成的业，就是由你心里面这样动作，最初是计划决定了，做的时候还是由内心的指挥，如是如是做，所以这业的体性是什么？就是人的心，还是这么回事。

午二、不作

不作业者：谓若不思业，若不思已不起身业语业。

「不作业」是什么呢？什么叫做不作业呢？「谓若不思业」，因思而成业，因思而成业，这个业造好以后就不思了，而这个时候这个业就潜伏在那里，就是业种子了。业种子造好了以后，这个业就在那阿赖耶识那里，潜伏在那里，所以这时候这个业是不动作的，不动作了，是「不思已」。「若不思已不起身业语业」，造作的时候，是要起做身业、语业，身业、语业发动了，把这件事造完了，当然是不起身业，不起语业，那么业力已经成就了，它就是不作，就叫做「不作业」。前面这个「作业」，是约正在造作的时候，名之为作业；这个「不作业」，是造好了以后，这个业种子潜伏在那里，这叫做不作业，原来是这么意思，这是一种。

巳二、增长不增长业（分二科）　午一、增长（分四科）　未一、标简

增长业者：谓除十种业。

前面是作、不作业，解释完了。这底下是第二科解释「增长不增长业」，先解释「增长业」，分四科，第一科「标简」，「标简」，这个「增长业」的事情，里边很复杂，须要简别一下，就这个意思叫做标简。怎么标简呢？「谓除十种业」，什么叫做「增长业」呢？就是那十种业挑出去不算数，剩余的就是增长业，这样意思。

未二、征起

何等为十？

这个「除十种业」，「何等为十」？第二个问，把那十种业不算数，那十种业是什么呢？这是问，底下就是列出来。

未三、别列

一、梦所作业，二、无知所作业，三、无故思所作业，四、不利不数所作业，五、狂乱所作业，六、失念所作业，七、非乐欲所作业，八、自性无记业，九、悔所损业，十、对治所损业。

「一、梦所作业」，这是梦所作业，这个做梦的时候，在造一种罪业，或者是造一种功德业。有的时候，在静坐的时候打瞌睡，打瞌睡里面做梦，还是静坐，有这种事情；本来是静坐，但打瞌睡，瞌睡轻微的还不要紧，重的就是在做梦了，梦中还是在静坐，还在摄心不乱修止观，还这个事情，的确是有这种事情。

现在是这样情形，这种业怎么一种情形呢？这种业是不增长业，这种业软弱力量不大。力量不大的原因呢？做梦的时候在拜佛，做梦的时候在那里拜佛，或者是静坐，或者是读经，也是修行的事情，但是和醒觉的时候拜佛、念经、静坐，有什么不同呢？力量弱，力量不强。就是做梦的时候，也是内心的分别，不做梦也是内心的分别，同是心的分别，但是你做梦的时候，你这心被那昏睡的境界冲击了，力量软弱，力量不大，力量不强大，造的罪业不一定会得果报，不一定，这个是「梦所作业」，这是一种。

第「二」种是「无知所作业」，这无知所作业怎么讲呢？就是对于所做的这件事不太明白，不是太明白，究竟这件事是有功德呢？有罪过呢？都不太明白，这个里面的情形，怎么情形都不太明白，但是他也就好了，就是做了，糊胡涂涂的就把这业作了。也有可能是说了一句话，别人去把这业造了，但是是由于他这句话，才去做这件事，这样情形就是「无知所作业」。这个无知所作业，也是不是有力量，力量也不大，你做功德也是，做罪过也都是一样。

「三、无故思所作业」，这个「故思」就是有意的，有意的来发动这件事，来造这件事，这是「故思所作业」。现在是「无故思所作业」，不是故意的，不是有意的，不是有意的要做这件事，他没这种意思去做，但是这个事情也是做了，那么也是有这种情形，「无故思所作业」。这里面事情也是很多，譬如说另外有一个有权力的人，下命令叫你去做这件事，但是你自己不愿意做，但是这命令来了不得不做，那么就是「无故思所作业」，你自己不想做，这叫做「无故思所作业」。这样的业力也是软弱，不是很强，有可能得果报，也可能不得果报。但是若是你自己做，做得很欢喜，做功德也好，造罪过也好，那又情形不同，情形不同。

「四、不利不数所作业」，这个「不利」，这句话应该这么说，「不利所作业」，「不数所作业」，这应该分两句话。「不利所作业」怎么讲？就是没有猛利的贪瞋痴来发动，去造这件事，造这个或者罪过，或者是功德。这个心情虽然也是有意做，但是做的不是那么踊跃，这个「利」就是猛利，这个地方可以这么讲，锐利，就

是这个动机很强大的叫做利；现在是「不利」，就是没有一个有力量的锐利的动机，那这个业力造的，也是可能是做成了，做成了不一定得果报，也可能得果报，不一定。「不数所作业」，就是这件事是做了，但是又不愿意做；这「数所作业」，做了一次又做，做了一次又做，叫做「数所作业」，数数的做叫「数」。现在「不数」，做了一次不愿意做了，那这叫「不数所作业」，这情形也不同。

「五、狂乱所作业」，这个「狂」就是「乱」，这个「狂乱所作业」是什么呢？明白点说就是神经不正常，神经有点不正常。神经不正常这种人，他所作业不决定，不一定得果报，因为他那个，主要是第六意根不是前五根，主要是第六意根，第六意根里面有问题，这个心乱，心没有一个明确的思想，他就是糊胡涂涂的，但是他的神经有点错乱，这种人就是「狂乱所作业」，这不一定得果报。

「六、失念所作业」，失念所作业是什么呢？这个人精神是正常的，没有神经病，精神正常，他是明白的，做善得善报，做恶得恶报，他是知道。但是这时候失掉了正念，也就会去做罪，做这个恶事，做恶事，但是他心里面也知道，做恶事是得罪过的，要得罪过的。这样的情形，他虽然是造了罪，但是受到了因，他知道将来要得果报，所以造的时候，心里面也不是太自在，所以叫「失念所作业」。他是有念的、有正念的，这个人不是一个太坏的人，是有正知正见的人，但是他做错事情了。这种人和一般无正知见的人所造的业不一样，所以这个业也不一定得果报，就是他造的时候心里也不欢喜，明白点说就是这么意思，「失念所作业」。

「七、非乐欲所作业」，「非乐欲所作业」就是自己也不欢喜做这件事，那么这种情形是什么呢？就是有别人推动他做这件事，会赚钱的，会得到什么什么好处的，他自己不是太愿意做，别的人来推动他，他也就好好去做了。这个前面说那个「无故思所作业」，当然和这个有一点相通，相通但是也有点不同。譬如是假如说一个人下命令，不做也得做，这是一种情形；现在不是下命令，他的好朋友劝他做这种事，那么这和下命令不同，所以叫「非乐欲所作业」，不是自己欢喜做这件事，但是也做了，做的时候还不是太欢喜，这样子。

「八、自性无记业」，这个所作的业本身，这业的本身是无记的，也不是善，他的动机也不是善，动机也不是恶，由这样的动机造出来了一种业，那么这是「无记业」，不能说是善，也不能说是恶。那么它也就力量薄弱，也不容易得果报的，所以叫「自性无记业」。

「九、悔所损业」，就是业是造了，造了以后又会后悔了，会后悔这个地方是表示忏悔，是佛教徒或者遇见善知识告诉他，积极忏悔能够把所造的业受到忏悔的影响，把这忏悔的力量伤害了这个业力，这个业力就不强了，就「悔所损业」。

「十、对治所损业」，前面是说忏悔，这地方说「对治」。说对治主要是佛教徒，佛教徒你修四念处、修无我观，无常无我这么观，那就把所造的业力伤害了，那就不一定会得果报。这事是那样，这个所造的这个业力，没有得果报的时候，就在种子的状态，种子状态，你这时候若是修禅定，或者修四念处观，能伤害这业力，能使令这个业力它这种子薄弱了，或者是把这种子消灭了，那么叫做「对治所损业」。所以若有三恶道的业力，得初果以后就不会再堕入三恶道了，这是「对治所损业」。

这个在《十六观经》上提到，那个下品往生阿弥陀佛国的人，到了阿弥陀佛国以后，花开以后，听观世音菩萨说诸法实相的道理，他就修这无相的般若，就能灭他在娑婆世界所造的罪业，能灭这个业力，那里提到这件事，「对治所损业」。

未四、结名

除此十种，所余诸业，名为增长。

这是第四段结名字、「结名」，这叫做「增长业」。「增长业」就是除掉上面说的这「十种」业，剩余的这一切业叫「增长业」，是这样，这个增长是这样意思。前面这十种是业，是什么业呢？看这地方解释。

午二、不增长

不增长业者：谓即所说十种业。

前面说的那十种就是「不增长业」。看这个文，什么叫增长？什么叫做不增长？譬如说是我造了业，或者造罪业，或者做功德，做完了以后心里欢喜，若有机会还是造，那么那个业就是在「增长」，那个业力它的力量就会增长；若是说我忏悔了，哎呀不得了，有罪过，再也不可以造，他心里面或者修观一切法空、无常、无我，这样子这业力不能长，你这样的心情就使令这个罪业能消损它，它「不增长」，它的力量不能再大起来，只有逐渐的萎缩了，所以「不增长业」，这是一种解释，还有不同解释。所以叫做「不增长业者：谓即所说十种业」。

巳三、故思不故思业（分二科）　午一、故思

故思业者：谓故思已，若作业若增长业。

前面解释了两种，一个作业、不作业，增长业、不增长业。现在第三科解释「故思不故思业」，分两科，先解释「故思」业。

「故思业者：谓故思已，若作业若增长业」，就是自己有意的去要造某一种业，那么在造的时候，先要经过自己的计划，「故思已」，然后再造这个业。这样子你所作的这个业，「若作业若增长业」，这个业力可能是增长业，因为你不是一时的冲动，你是经过了一个时期的考虑观察决定，而后造这个业，这个业多数你不后悔的，多数是不后悔。不后悔那么这个业就继续增长，由是你内心的同意，内心的欢喜，使令这力量就会逐渐的强大。所以「谓故思已，若作业」，「故思已」，你可能这个事情做成功了，就是「作业」；「若增长业」，因为你不后悔，所以你这个业是增长。

午二、不故思

不故思业者：谓非故思所作业。

不是有意的，一时的胡涂做的业，是怎么怎么样，那么这个是叫做「不故思业」。那么这个业那就不一定了，不一定是做的圆满，也不一定是增长。

辰二、种类摄（分十五科）　巳一、定不定受业（分二科）　午一、顺定受

顺定受业者：谓故思已，若作若增长业。

这底下是第二科「种类摄」，前面是「体性」，现在是「种类」，分十五科，第一科是「定不定受业」。分两科，「顺定受」是第一科。

「顺定受业者」，造了这个业，这个业就是随顺的过去了，一定要受果报，就是「顺定受业」。「谓故思已，若作若增长业」，那么这个业是重业，这个是重业就是一定要受果报，「若作若增长业」。

午二、顺不定受

顺不定受业者：谓故思已，作而不增长业。

也可能是自己经过计划而做，但是这个业是轻业，轻业这业力做的轻，它力量不够，它不能增长，那么就不一定受果报，所以叫做「不定受业」。这个「不定受业」，你最初造的时候造的轻，「不定受业」，但是以后有因缘又继续造，那就变了，变成定受业了，又不同，造罪业也是，做功德也是一样，也是这样子。

若是这个「不定受业」是罪过，可是经过了什么因缘，有的时候是烦恼来了又继续造，使令变成「增长业」了；但是又后悔了，又忏悔了，那又变成「不定受业」了，会有变化。等到忽然间有一个因缘，这个业力得果报了，得果报的时候很苦，念观世音菩萨，求观世音菩萨救我，叫我这个病赶快好，这里面就是有问题，有可能很快的就容易把这业给转了，念这观世音菩萨灵了；有的时候不容易转，哎呀观世音菩萨不慈悲我，就是他不知道本身作业，其中复杂的情形有关系，有关系的，是这么回事情。这是顺定受、顺不定受业，底下第二科「已熟未熟业」。

巳二、已熟未熟业（分二科）　午一、异熟已业

异熟已熟业者：谓已与果业。

这个「异熟」就是果报，果报已经成熟了的业，那就是果报就来了，就出现了。那么这是什么呢？「谓已与果业」，就是你过去造的业，或者是今生造的业，这个业现在发生作用，给你一个果报这种业。这种业如果说是现在，那就是正在得果报的时候，那就叫做「异熟业」。

午二、异熟未熟

异熟未熟业者：谓未与果业。

就是这个业是造了，但是这个业还没有发生作用，没给你果报，那就是在未来了；或者是你现在造业，也可能是过去造的业，也可能是现在造的业，但是它现在没有发生作用，那就得要等到将来，现在没有给你果报，「未与果业」。

巳三、善等性业（分三科）　午一、善

善业者：谓无贪、无瞋、无痴为因缘业。

这底下第三科「善等性业」，就是三性。先说善，这个什么叫做「善业」呢？「谓无贪、无瞋、无痴为因缘业」，就是你在创造业力的时候，你不是用贪心、用瞋心、用愚痴心为因缘发动的业，没有贪、瞋、痴，没有这个三不善根的力量，是用三善根的力量发动出来这件事，去创造这件事的时候，那么这件事就是「善业」，就是清净的一种功德。

说是我们若是用这样子去观察去，一个人做的是不是善业，这件事做的是善业吗？你就是要做「无贪、无瞋、无痴为因缘」，那么就是善业。如果自己有贪心、有瞋心在里面，那不是善业。所以社会上有些聪明人有智慧的人，他善于蒙蔽，心里面会这样子、那样子很多事，表面上他会蒙蔽；但是若用佛法来看，你蒙蔽谁呢？不能蒙蔽的，你自己很清楚的这是一种善业，这是不善业。你蒙蔽谁？

午二、不善

不善业者：谓贪、瞋、痴为因缘业。

你的动机里面有贪、有瞋、有邪知邪见为因缘，来创造这件事，那就是「不善业」，蒙蔽不了的，还是不善，这样子。

午三、无记

无记业者：谓非无贪、无瞋、无痴为因缘，亦非贪、瞋、痴为因缘业。

这是第三「无记业者：谓非无贪、无瞋、无痴为因缘，亦非贪、瞋、痴为因缘业」，这样子造的业，那就是属于「无记」。这个做这件事的动机里面，没有「贪、瞋、痴为因缘」，也没有「无贪、无瞋、无痴为因缘」，所以这就是无记的心情，那么这个业就是叫做「无记」了，这样子。这样的多数是不容易得果报，因为你的心好像做也可以，不做也可以。若有贪、瞋、痴的心，非要做好不可，做成不可；若无贪、无瞋、无痴这种智慧的境界，他也是一定要把这个有意义的事情把它做成，你用的心力特别强，所以它一定会得果报，是这样意思。

巳四、律仪等摄业（分三科） 午一、律仪所摄

律仪所摄业者：谓或别解脱律仪所摄业，或静虑等至果断律仪所摄业，或无漏律仪所摄业。

「律仪所摄业者」，这是第四科，第四段「律仪等摄业」，这一共有三种。「律仪所摄业者：谓或别解脱律仪所摄业」，「或」是不决定，「别解脱」就是一样一样的解脱，就是这个佛教徒七众弟子所受的戒，那就叫做「别解脱律仪所摄戒」。七众里面比丘戒，比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼，还有一个学法女，这是五，这都是出家人。出家人的这个「别解脱律仪」，是尽形寿的不作恶，也尽形寿的没有欲，离欲。若是优婆塞、优婆夷受的戒，只是尽形寿不作恶，但是不能离欲，不能离欲。这个八关斋戒叫做近住，近住似乎是和这个优婆塞、优婆夷不同，但是时间短，也不是尽形寿，短时间的也不作恶，也没有欲，但是不是尽形寿，所以和比丘出家的戒不同，和在家戒也不同。一共有这三类的不同，是「别解脱律仪所摄业」，当然这个是有出离心的动机，出离心那又比一般的又不同，这是属于圣道了。

「或静虑等至果断律仪所摄业」，那么这个「静虑」，那么这就是定共业。「静虑」就是你成就了色界的四禅，那么就是「静虑律仪所摄业」，你成就了色界四禅的人，自然是清净的，三业清净，也是有「律仪所摄业」。这个「等至」就是四空定，是无色界的四空定，你成就了色界的空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，叫做「等至」。这个「等至」也可以说「至等」，「等」就是定，你达到了定的境界，那么就是叫做「等至」；或者你成就了定才达到那个地方，那叫「等至」。这样子，「静虑」是色界的四禅，「等至」就是无色界的四空定，四空定你成就了，这个人当然一定要成就色界的四静虑，然后才能进一步成就无色界的四空定，这个人当然是有定共业，自然是三业清净。「果断律仪所摄业」，「果断」也还是「静虑」和「等至」，你成就了色界四静虑，你成就了无色界四空定的果，你自然是能够断欲界的一切过失，欲界的过失已经断了，而且也能够预防使令它不生起，所以叫做「果断律仪所摄业」，这是指定共业说的。

「或无漏律仪所摄业」，「无漏」就是指佛教徒的圣人，得初果以上，他能见道以后断除去分别烦恼，继续修道又能断除去俱生的烦恼，这个时候你能够使令三恶道的业力种子消灭了，不再会到三恶道去了，决定不到三恶道去了，所以叫「无漏律仪所摄业」。这样子，一个是别解脱律仪，一个定共戒，一个道共戒，这三种。

午二、不律仪所摄（分三科）　未一、标

不律仪所摄业者：谓十二种不律仪类所摄诸业。

这是第二科，前面是「律仪」，这里是「不律仪」。这指什么说的呢？分三科，第一科是「标」，底下是「征」。「不律仪所摄业者：谓十二种不律仪类所摄诸业」。

未二、征

何等十二不律仪类？

这底下这句话是「征」，底下是「列」出来。

未三、列

一、屠羊，二、贩鸡，三、贩猪，四、捕鸟，五、置兔，六、盗贼，七、魁脍，八、守狱，九、谗刺，十、断狱，十一、缚象，十二、咒龙。

「一、屠羊」，做这种罪过的事情，这是不律仪。第二是「贩鸡」，也是不律仪。第三是「贩猪」，养肥了就卖，卖出去赚钱这些事情。第四个是「捕鸟」。第五个是「置兔」，就是网那个兔子，做这种事情。第六个是「盗贼」，这样职业的人。第七是「魁脍」，魁脍就是以前有叫脍子手，这应该表示这犯罪的人由这个人去杀掉，叫做「魁脍」。八是「守狱」的人，就是牢狱有犯人在那里，这人在守狱，这里面有很多罪过的事情。九是「谗刺」，谗刺就是那种人，专能够挑别人毛病残害人，说坏话这种人。有些人很有学问，很善于写文章，善于说别人的坏话，这种人也是罪过的很。第十是「断狱」，是做什么的，是不是法官？我不懂这事情，「断狱」。十一是「缚象」，能够捉这个大象的，捉这个象的。十二还能「咒龙」，大概印度有这种事情，用咒来咒这个龙。这一共是十二种，这十二种是「不律仪所摄」，都是属于恶业。这底下是第三科。

午三、非律仪非不律仪所摄

非律仪非不律仪所摄业者：谓除三种律仪，及不律仪类业，所余一切善不善无记业。

「非律仪非不律仪所摄业者：谓除三种律仪」业，前面别解脱律仪，静虑等至果断律仪所摄业，无漏律仪所摄业，除掉这三种，「及不律仪类业」也除掉，「所余一切善不善无记业」，就叫做「非律仪非不律仪所摄业」这样子。

巳五、施等性业（分二科） 午一、约法相辨（分二科） 未一、举施性（分二科） 申一、标列

施性业者：谓若因缘、若等起、若依处、若自性。

这一大段是一共十四科，现在是第五科「施等性业」，有各式各样的类别，这一类是属于「布施」，施、戒、修等。「性」，以施为性的一种业力，由布施所造成的一种业力，这个「性」或者说是体性，或者这个「性」就是心说的，由布施的心所造成的业力，那就叫做「施性业」。这个「施性业」里面的含义是什么呢？一共是这里面分两段，第一段是「约法相辨」，第二段「约补特伽罗相辨」。这是约法来说，分两科，第一科「举施性」，先「标列」。

这个「施性业者：谓若因缘」，什么因缘有这个施？「若等起、若依处、若自性」，一共分这么四个门，来解释这个「施性业」的意义，第一科说这「因缘」。

申二、随释（分四科） 酉一、因缘

彼因缘者：谓以无贪、无瞋、无痴为因缘。

诸法因缘生，这个「施」也是由因缘有的。什么因缘呢？「谓以无贪、无瞋、无痴」，这个善根的因缘发起的，也就是动机是非常的清净，他的动机是非常清净的，是利益一切人的。这个「无痴」就是智慧，「无贪、无瞋」是没有染污，没有染污而有智慧的一种行动，一种清净有意义的动机，发动出来这种布施的业力，所以是「以无贪、无瞋、无痴为因缘」而有的。

酉二、等起

彼等起者：谓无贪、无瞋、无痴俱行，能舍所施物，能起身语业思。

这个「等起」怎么讲呢？你原来的动机是无贪、无瞋、无痴，由这个动机发出来的行动，也一样是无贪、无瞋、无痴，所以叫做「等起」。这个能起者是无贪瞋痴的，发动出来以后的行动，也还是无贪、无瞋、无痴，所以叫做「等起」。就是你在有这样的动机，你采取了行动的时候，同样还是清净的，所以叫做「俱行」，就是与这样的活动同时的那个内心的境界，也是清净的，所以叫做「俱行」。这表示有的人动机是很清净，但是在实际上有了行动的时候，就不清净了，那么那就不是等起；或者是最初的动机是有问题，是不清净，但是做的时候又清净了，那也不叫做等起。现在这里不是，这里是最初发动的时候，动机是清净的，实际上有了活动的时候，也还是清净的，这叫「等起」。

「能舍所施物，能起身语业思」，就是由这个无贪瞋痴，实在这里面无贪瞋痴是通于一切善法，在这里特别的一个行相是「施」，就采取布施行动的这一个是思心所，这个行动，这个总司令在活动的时候，你内心里面指导这样做，这样做的那个心里作用就是思心所。这个思心所是无贪、无瞋、无痴的，它「能舍所施物」，能把自己的这个所有权的财物，或者是有情，或者是无情，能把它布施出去，去利益对方，对对方有所利益的活动。

「能起身语业思」，在这地方说的很明白，这个「等起」是谁呢？就是那个「思」，能发动「身」业，能发动「语」业的那个思心所。而那个思心所是和无贪、无瞋、无痴同时活动的，所以这个思心所也通于染污，也通于清净的，现在是属于清

净的，所以这叫做「等起」。就是与无贪、无瞋、无痴俱行的思心所，能施所施物，能起身业、语业，那个叫做「等起」。

这样这个「等起」有几个意思，与前这个无贪瞋痴的动机是一样的，而正式采取行动的那个指挥者，他是实际上负责来发动事情的，发动这个活动的，那个叫做「等起」。这个可以分成就是两部分了，是最初计划的时候动机是清净的，采取行动的时候也是清净的，所以叫做「等起」，这是一个意思。第二个意思，就是采取行动的时候，那个指挥者他来发动你的身业，发动你的语业，而这个思，思心所也还是与无贪、无瞋、无痴俱行的，同时活动的。这样看出来也很明白了，就是这个「施」，这个布施这个功德，若是这样子才成就的。

酉三、依处

彼依处者：谓以所施物及受者为依处。

那么这是第三个叫做「依处」。怎么叫做「依处」呢？「谓以所施物」，就是用你所布施的物，这是一个依处；「及受者」，及接受你布施的那一方面也是依处。依此而成就这个施的功德业力，这个功德的成就，要依此而成就，因为没有这个「施物」，这个布施不能成就，所以这是个「依处」。

酉四、自性

彼自性者：谓思所起能舍所施物身业语业。

「彼自性」，彼这个施功德业力的体性，本身的性质是什么呢？「彼自性者：谓思所起」，就是那个思心所所发动的，所做的这件事。什么事呢？「能舍所施物」二业，那个「思」就是意业，由意业做指导者，指导这个身业、语业去做这件事，这就是这个施，施性业的体性，施性业体性就是以此为体性。

未二、例戒性等（分二科）　申一、标随应

如施性业如是，戒性业、修性业，随其所应应知。

前面是说这个「施等性业」，举这施性，第一科是「举施性」。现在第二科「例戒性等」，就是戒的功德，修的功德，与施是有相同的性质，这样意思。分两科，第一科是「标随应」。

「如施性业如是」，像上一段说这个施性业，它是这样的因缘，这样的等起，这样的依处，这样的自性，是这样的。「戒性业、修性业，随其所应」，也是应该知道，也是这样子。以「施性」为例，戒性、修性亦复如是，是这样意思。

申二、释差别（分二科）　酉一、戒性（分二科）　戌一、指同

此中戒性业因缘等起如前。

这第二科「释差别」，例同，这里解释它还是有点不同，其中分两科，第一先说「戒性」，先「指同」。

「此中戒性」的因缘，「戒性业」的发动的「因缘」和「等起如前」，如前施性说的。那么剩下来这个自性是怎么样呢？解释这个自性，这底下显示它的不同，先说「自性」。

戊二、显别（分二科）　亥一、自性

自性者：谓律仪所摄身语业等。

这个「施」性，布施的功德是约思所起，能舍所施物的身业、语业。这个「戒」呢？能够受持清净戒法，它以什么为「自性」呢？「谓律仪所摄」的「身」业「语业等」，在这里不杀生、不偷盗、不欲邪行、不妄语等，这就是身清净、语清净。那么这是这个律仪的自性，这个戒法的「自性」。

亥二、依处

依处者：谓有情非有情数物。

「依处者」，第二段，「谓有情非有情数物」。这个「依处」是指什么说的呢？就是你持戒的时候，这个戒法的受持，是在什么地方来受持这个戒？就在有情和无情物上说的，在一切有情的境界，和一切无情物的境界上，你能够不杀生、不偷盗、不欲邪行、不妄语，那么这就是「依处」。依「有情」和「非有情」的依处，而成就了戒法的清净，这就是戒的「依处」，是这样意思。

酉二、修性（分四科）　戌一、因缘

修性因缘者：谓三摩地因缘，即无贪、无瞋、无痴。

这个施和戒说完了，这底下说这「修」，施、戒、修三种功德三种福德，「修」是指修禅定说的。这底下分四科，第一科是「因缘」。

「修性因缘者：谓三摩地因缘」，就是你学习三摩地的因缘，你什么因缘要修三摩地，这就是三摩地的因缘。「三摩地因缘，即无贪、无瞋、无痴」，也还是要这三种善法，无贪、无瞋、无痴这是三善根，要具足无贪瞋痴，你才能够成就这个「三摩地」。我们一般说是我要身体健康，去修这个三摩地，这不是无贪、无瞋、无痴，不是，不是的。所以这个修「三摩地」是圣道的因缘，为成就圣道而修三摩地，所以是无贪、无瞋、无痴做因缘，才能成就三摩地的，是这样意思。

戌二、等起

等起者：谓彼俱行引发定思。

第二个「等起者：谓彼俱行引发定思」，就是你在学习禅定，同时的那个主要的活动者，就是引发禅定的那个思心所，它在指挥自己引出来自己各式各样的行动，我要经行，我要静坐，我要修奢摩他，我要修毗钵舍那，就是那个指挥者，指挥者那就是「思」，它是「等起者」，由它来发动出来这个活动的。

戌三、自性

自性者：谓三摩地。

「自性者」，这是第三段，「谓三摩地」。「自性」，当然就是明静而住的禅定，明静有乐，这是「三摩地」的事情。

戌四、依处

依处者：谓十方无苦无乐等有情界。

这个「依处」指什么说的呢？当然是三摩地的依处，但是这个书上「十方无苦无乐等有情界」，这就是指四无量心说的，慈悲喜舍四无量心。在初禅三昧里头修四无量心三昧，四无量心里面，是以十方世界无苦无乐的有情、有苦的有情、有乐的有情，就在无量无边的众生里面分成三类，一类是众生也没苦恼，也没有快乐这样的众生，这个修禅定者在禅定里面，要布施他种种的快乐，叫慈三昧。

若是缘十方世界有苦恼的有情，这是悲三昧，悲能拔苦，这有苦的众生对他发悲心，就是除掉他的痛苦，解除他的一切痛苦，那就是悲，这是有苦。第三种有情就是有乐，这个众生他有种种的快乐，他有种种的快乐，这个修三昧的人就发随喜的心情，随顺他的快乐而生欢喜心不嫉妒。这慈、悲、喜是这样，对这三类众生，一种是无苦无乐的有情，一种是有苦的有情，一种是有乐的有情，对这三类众生发出来慈、悲、喜的这种行动。

第四个就是舍，这个舍是什么意思？就是修三昧的这个人在禅定里面，在四无量三昧里面，教导无苦无乐的有情要去掉愚痴心，去掉胡涂心，不知道这个无苦无乐，也是因缘生法是毕竟空的，不要执着这无苦无乐。这个第二类的众生是有苦，有很多痛苦的众生，他内心里面有着愤怒，老天爷不公平，就是叫我受了很多的苦，他们在那里受乐，心里不平。现在菩萨在三摩地里面教导他们，你不要瞋怒，要弃舍你的愤怒，当然这里面开导他们因果的道理，要弃舍愤怒，弃舍瞋心。第三种众生是有种种快乐的，他心里面很欢喜，那么菩萨开导这个众生，你不要生贪心，这个种种的乐事都是无常的，随时都会变动的，不要生贪心。所以这三种众生，劝导他们弃舍贪瞋痴的烦恼，就是普遍一切众生，教导他们弃舍一切恶法，这叫做「舍三昧」。慈、悲、喜、舍，「谓十方无苦无乐等有情界」，就是依这样的众生，来成就慈悲喜舍的三昧，所以这叫做「依处」。

午二、约补特伽罗相辨

又具施戒修者，所有相貌应知一切如余处说。

前面是「约法相辨」，约慈悲喜舍，约因缘、等起、自性、依处，来说明这个慈悲喜舍三昧的相貌。这第二科「约补特伽罗相」，约人来说他的相貌。约人来说，也就是前面施戒修的修行者，修行施戒修功德的这个人，约这个人来说。

这一科是「又具施戒修者」，具足施戒修功德的那个人，他的相貌，他所有的相貌，他能够做施的功德，能受持清净戒的功德，他能够修四无量心三昧的功德，这个相貌。「应知一切如余处说」，你应该知道这一切慈悲喜舍相貌的人，具足那个功德的人，「如余处说」，像别的经上有说，这里就不说了，这样意思。

巳六、福等业（分三科）　午一、福

福业者：谓感善趣异熟，及顺五趣受善业。

这底下福业，前面是施、戒、修，这底下说这福业、非福业、不动业，说这三种业的相貌，先说「福业」。

「福业者：为感善趣异熟」，什么叫做「福业」呢？就是你若有福业的话，你这个福的业力有能力，使令你感得，能获得人趣和天趣的果报，人趣天趣的果报要比三恶道好的多了，能有一些如意的事情，所以叫做「感善趣异熟」，这个力量就叫做「福业」。

「及顺五趣受善业」，不但是这样子「感善趣异熟」，这详细一点说，就叫做引业，也叫做总业，就是一个人前一个果报结束了，后一个果报还没有，还没有这一刹那间，一刹那间这个时候，他要有一个业力，一个强大的业力引导他到另一个果报那里，另一个世界去，这一个力量是要非常强大的，不然的话你去不了，所以这叫做引业，引导此人到另一个世界去，这个力量要是非常大才可以，这叫做引业。已经成就了那个世界的果报体，就是引业的力量，成就了以后，在引业的这个果报体上，再圆满一下，使令那个寿命长一点，智慧大一点，他的相貌端正一点，各式各样的事情，都令他满意一点，这个力量叫做满业，也叫做别业。这个是引、满，一个引业，一个满业，这两种。而现在这里说，「福业者：为感善趣异熟」，主要是指引业说，也包括这满业。

「及顺五趣受善业」，还有「感善趣」，这是一种引业，主要是引业。另外还有随顺在五趣里面，由善业的力量，使令你得到一些满意的事情，那个也是「福业」。譬如说是到恶鬼的世界，恶鬼的世界是恶趣，但是恶鬼的世界也有大福德的境界，那也是属于福业的；或者在畜牲的世界，畜牲的世界是三恶道，也是恶趣，但是又有一些可爱满意的事情，那么就是「顺五趣受善业」。

这个「五趣」里面当然是包括人趣、天趣，另外就是这个恶鬼、畜牲，这里若是加上地狱在内，那是「五趣」。那地狱完全是苦恼的世界，怎么能说也有「福业」呢？有的经上说，到那个特别很多很多的猛火在燃烧，在烧这个有情，忽然间有一阵凉风来了，那么这就是福业，这就是福业的力量，也有这种事情。另外一个说法，地狱不在内，这五趣是没有地狱在内的，只有人、天加上阿修罗、饿鬼、畜牲五趣。

这个阿修罗有的时候属于三善道，有的时候也属在恶趣里面，就是和饿鬼、畜牲。他们这三个世界里边，也有些可爱的事情，所以那也是「福业」，那就是别业了，那也就是满业了，是这样意思。不是指引业说的，因为若是引导这个补特伽罗到恶鬼的世界去，这个引业一定是恶业，引导这个人到畜牲的世界去，那也是恶业而不是善业。但是那个地方他有别业，使令他有一些满意的事情，那个大福德的龙也是不得了，那个享受的境界也是人所不能及，但是他有他的苦恼。所以这「及顺五趣受善业」，在五趣里面受到可爱的境界，那也是「福业」，就是不包括地狱在内。

午二、非福

非福业者：谓感恶趣异熟，及顺五趣受不善业。

「非福业者：谓感恶趣异熟」，地狱、恶鬼、畜牲恶趣的果报；「及顺五趣受不善业」，及随顺在五趣里面受到恶的不善，受到不如意的苦恼的那种果报的业力，就是在人间有很多苦恼的果报，也有这种事情。我们前面过去了，说天上的人地居天，也有很多苦恼的事情，那也叫做「非福业」，不过这个就是别业，而不是那个引业，不是那个总业。所以「及顺五趣受不善业」，这也是属于「非福业」。

午三、不动

不动业者：谓感色无色界异熟，及顺色无色界受善业。

「不动业者」，这第三科说这「不动业」，「不动业」是什么呢？就是禅定，四禅八定。「谓感色无色界」的果报「异熟」，你修四静虑修成了，你就生到色界天去了，修四空定成功了，你就跑到无色界天去了，那么这都是「不动业」。「及顺色无色界受善业」，这是顺色界和无色界的受善业，那么这有一点别业，感色界、无色界天的「异熟」是总业，也是引业；还顺色无色界天的「受善业」，那就是满业，也是各有不同。虽然都是得到四禅，但是还有不同，虽然得到四空定，但是还各有不同，

那也都是属于「不动业」，就是禅定。

巳七、顺乐受等业（分三科）　午一、顺乐受

顺乐受业者：谓福业及顺三静虑受不动业。

前面是第六科「福等业」，现在这底下第七科是「乐受等业」。「顺乐受业者：谓福业及顺三静虑受不动业」，现在说「顺乐受业者」。「顺乐受等业」分三科，先说「顺乐受」。

「顺乐受业者」，就是你创造了这样的业，它能够随顺快乐的享受的事情，使令你得到如意的享受这种业力。这种业力是什么呢？「谓福业」，你造了很强大的这种可爱的善法；「及顺三静虑受不动业」，这个顺乐受业，顺这个三静虑，初禅、二禅、三禅，这里面都有殊胜的乐受，这个乐受也就是「不动业」。「顺乐受业者：谓福业及顺三静虑受不动业」，那个「福业」当然是指人天里面，你成就了一些如意的果报；同时也包含了色界四禅的「前三静虑受不动业」，也是属于「顺乐受」，当然天那种乐受，人间的乐受所不能及的。

午二、顺苦受

顺苦受业者：谓非福业。

「顺苦受业者」，你造了这个业，你会有苦恼的感受，那称之为「非福业」。那就是到三恶道去了，也包括了人天，人间天上也有些苦受。

午三、顺不苦不乐受

顺不苦不乐受业者：谓能感一切处阿赖耶识异熟业，及第四静虑以上不动业。

这个「顺不苦不乐受业」，这个地方有点事情，这个是我们平常讲解佛法的时候，很少提到的事情。「谓能感一切处阿赖耶识异熟业」，就是我们众生造了善业，或者造了恶业，那么能够使令你到人天去受乐，使令你到三恶道去受苦，不管是受乐、受苦，只要你在三界内得了果报，你就是能感得在「一切处」，就是三界五趣六趣的一切处，那个「阿赖耶识」的「异熟业」，阿赖耶识的果报。那个阿赖耶识的那个果报，就是「不苦不乐受」，造恶业也能得到这个不苦不乐受，造善业也会得到这个不苦不乐受，但是这个不苦不乐受只限于「阿赖耶识」，这是一种业。那么这一种业同时也包括了六识，六识里面也有这个不苦不乐受，也是有包括这个。

但是我们一般人心情上，虽然时时有不苦不乐受，但是没有引起你很大的注意力，注意在什么地方？注意在乐受那里上。当然我不欢喜苦受，苦受常来干扰你，你也会很明白有苦受，所以乐受、苦受，我们的心情是很敏感，很容易明了，但是不苦不乐受不是，不苦不乐受不是太明白。这是说这个「不苦不乐受」的业，这是通于一切善业，一切恶业的。

「及第四静虑以上不动业」，第四静虑以上的定不动业是什么？就是「不苦不乐受」。这个不苦不乐受，是非常高深的禅定境界，这个禅定的不苦不乐受的业，主要是指第六识说的。当然包括第四禅它也有阿赖耶识，阿赖耶识也是不苦不乐受，但是这里不是指阿赖耶识说，是指第六识说。第六识它有很高深寂静的境界，不苦不乐的受，而这个业力唯独第四禅以上，有那样禅定的人才得到这种受，得到这样的不苦不乐受。这个已经说到不只多少遍了，不思善、不思恶，那个是上座本来面目，当然这说法是祖师说的，不能说错。但是从法相去分析，就是有这件事情，若是色界第四禅

以上，他有不苦不乐受，他也不思善，也不思恶，那个是上座本来面目吗？恐怕不是，就是有这件事。所以「及第四静虑以上不动业」，这主要是指第六识，而这个寂静业是高深的禅定境界，三禅以下是没有的，三禅以下是没有这种业。

巳八、顺现法受等业（分三科）　午一、顺现受

顺现法受业者：谓能感现法果业。

这底下第八科是「顺现法受等业」，分三科，先「顺现受」。就是你造了这样的业力，你现在的五蕴身法，「现法」就是你现在的五蕴里边就能够感受到那个果报，这样的业力是「顺现法受业」。这前面我们讲过了，你有增上的意乐意愿，你又能够有强大的那种行动，去作这个功德去，你能又遇见那个良福田，特别殊胜的福田，或者是自己父母是良福田，或者是对佛法僧，遇见了佛，或者遇见殊胜的佛法里面作功德，或者是遇见了大菩萨，说是你供千僧斋，观世音菩萨来应供，这是不得了，或者遇见个大阿罗汉，这都是不得了，就是能使令你得到现报，「顺现法受业」。

在这个《阿含经》上，《阿毗达磨论》常说到，得到灭尽定以上的阿罗汉，都能够令你得现报，你若供养他，请他吃一餐饭就行了，何况是供佛的，是有这个力量。不过其中也有一件事，别人若是去作布施的功德，想要作布施功德，你从中破坏那就不行，你就供养一个大阿罗汉也不得现报，也还是这个问题。说「顺现法受业者：谓能感现法果业」。

午二、顺生受

顺生受业者：谓能感无间生果业。

就是第二生，「无间」就是现在这一生命结束了，没有间隔，第二个生命现起了，就能得到果报，能招「感无间」的「生果业」，这是随「顺生受业」。

午三、顺后受

顺后受业者：谓能感彼后生果业。

就是第三生以后，才能得果报的一种业力。

巳九、过去等业（分三科）　午一、过去

过去业者：谓住习气位，或已与果，或未与果业。

这底下第九科是「过去等业」。我们从这个佛在世的时候这些阿罗汉，像这个牛猜尊者，牛猜尊者，或者说是舍利弗尊者的徒弟，舍利弗尊者有个徒弟叫纯陀，还有一些阿罗汉，还有一个须菩提尊者前身是个龙，今生就作了阿罗汉。就是从这些阿罗汉的故事上看，他们是栽培了很多很好的解脱分善根，就是可以得涅盘的善根，但是同时也有些过失的事情，而这个过失的事情，多数是生报，多数是生，能感无间生果业；那么这个涅盘的善根反倒是后，顺后受业，涅盘的善根是后受业。从这些圣人，佛在世的这些阿罗汉的这些故事上，看出来这样事情。所以在时间上有现法受、有生受、有后受，但是所受的业力本身来看，并不表示后受业是轻微的事情，不表示这件事，也还是很重大的，还有这种事情。

「过去业者」，这是第九科「过去等业」，先说过去。什么叫做「过去业」？「谓住习气位，或已与果，或未与果业」。「住习气位」，过去业就是在过去的时

候，你已创造了这种业力，但是这业力在现在来看，它在属于习气的状态，就在种子的状态，你熏习了这样的气氛之后，它在那里不动，这叫「习气位」。「习气位」的时候有二个现相，「或已与果，或未与果业」，或者那个习气已经给你一个果报了，它已经有作用，给你果报了，给你果报以后，那么就停在那里；或者是没有给你果报，还要待缘，将来才能给果报，而给果报这件事，也有差别。

譬如说是给你做人，做人应该是作五万年的做人，但是做人若按现在来说，只能够一百岁，那你有五万年的人的果报，你要做多少回人才能做完，就是这样子。做完但是本来这业力是继续发生作用的，但是人本身的思想不决定，忽然间有其他的事情就变了，改变了。譬如这个人他发生车祸了，或者是叫什么事，交通失事，或者自己有时候走路不谨瞋，怎么怎么的，忽然间这生命结束了。结束是结束了，那个人的业力还在那里，剩余的业力还是在那里，并没有消失，没有消失，有可能又去转到别的道去了，所以那个「已与果业」，并不是表示完全都给了，都给你果报了，还有剩余的。这个事情很难，很难不是那么简单的事，或者完全还没有给你果报，还是原来样，那么这是过去的业，「住习气位」的事情。

午二、未来

未来业者：谓未生未灭业。

「未来业」就是现在没有创造，将来才能创造。在今天来看，是没有这个业力，所以叫「未生」，这个业力还没有出现，还没有创造，没有造创，当然也是没有灭，这叫作「未来业」。

午三、现在

现在业者：谓已造已思未谢灭业。

就是你现在创造的业，现在创造业，我现在可能有一百年的时间，你已经造了，已经造了这个业力。那么「已思」，就是谁创造的？就是你的思心所，你已经经过了详细的计划，然后采取行动，把这件事圆满的做成功了，这个意思。而这个业做好以后，还没有落谢，没有谢灭，还没有坏，这个业是不可以坏的，它没有给果，没有给你果报，它一直存在的，「未谢灭」。

巳十、欲业等业（分三科） 午一、欲系

欲系业者：谓能感欲界异熟，堕欲界业。

「欲系业者」，这第十科，分三科，第一科是：「欲系业者：谓能感欲界异熟」，就是这个业力，能使令你成就欲界的果报，当然这个是很广了，欲界里面有六道，就是这样，「欲界业」。虽然是有六道的差别，都是有欲，所以都是属于「欲界业」。「堕欲界业」，「堕」者落也，这个业它有能力使令你落在欲界里面，你不能够跑到别的地方去，这是「堕欲界业」。

午二、色系

色系业者：谓能感色界异熟，堕色界业。

「色系业者：谓能感色界异熟」，使令你得了色界的四静虑了，它能使令你得到色界的果报。「堕色界业」，这个业的力量，使令你不会跑到欲界去，也不会跑到无色界去，就使令你落在色界里，在色界里去得果报。所以人头一个果报结束了，后一

个果报没出现的时候，由业力来决定你到什么地方去。

午三、无色系

无色系业者：谓能感无色界异熟，堕无色界业。

「无色系业者：谓能感无色界」的果报「异熟」，能够是「堕无色界」的「业」力，就是这样。

巳十一、学等业（分三科） 午一、学

学业者：谓若异生，若非异生，学相续中所有善业。

这是第十一科「学等业」，分三科，先说「学」。

这个「学业」这句话，这里面分两个意思：第一个意思就是「异生」，第二个意思是「非异生」。在异生这方面，「谓若异生」，就是指在凡夫的这个时候，凡夫的时候，我遇见了三宝，有善知识的引导，我发了无上菩提心，或者是发出离心，发了这样的心愿以后，在三宝里面积集资粮，我的目的愿求大般涅盘，愿求涅盘，为此而布施、持戒、忍辱、精通、禅定、智慧，做种种利益人的功德，在佛法里面栽培，这样子目的是求解脱，而创造出来的一切业力，这都叫做「学业」。虽然你现在还是「异生」，还是凡夫，你创造了以后，就在你的色受想行里面，就有这样的业了，以解脱为目的的功德，以无上菩提为目的功德，那都叫做善业，就是异生「相续中所有善业」，那就叫做「学业」，「若异生」是这样。

「若非异生」，就不是凡夫，是圣人了。圣人在这地方是属于「学业」，就是初果、二果、三果，或者是得无生法忍的菩萨，都是「学」。那么他们由出离心，由无我、无我所，由般若无相毕竟空的智慧，所引导而创造种种的善法，那么这些善法，「学相续中所有善业」，在那个有初果、二果、三果，一切得无生法忍的菩萨的色受想行识里面，「相续」就是那个色受想行识里面，所有这一切栽培的善法，那都叫做「学业」，因为这时候还要有所学的，而不是无学。

午二、无学

无学业者：谓无学相续中所有善业。

「无学业者：谓无学相续中」，这个「无学」，当然是指四果阿罗汉以上说的，在他的身体里面所有的「善业」，那么叫做「无学」。

午三、非学非无学

非学非无学业者：谓除前二余相续中，所有善、不善、无记业。

「非学非无学业者」，这是第三科。学和无学都是圣人，那「异生」是凡夫，那凡夫当然指佛法里边的凡夫，学习佛法而还没有得圣道的人，都名之为凡夫，不指外道说，不指一般的凡夫说，唯独指学习佛法的人说的。那么这样子，这个「异生」和「学」和「无学」，就是由最初发心学习佛法栽培善根，到无学栽培的善根包括在这里面。所以第三科「非学非无学」，就不是佛教徒，他不是佛教徒。「谓除前二」，就把前面那两种除外，那就不是佛教徒了。「余相续中」，其余的凡夫人，他的生命体里面，他所栽培的「善」法、「不善」法，和「无记」的「业」力，那就叫做「非学非无学业」。这样子这三种，就包括了一切的人都在内了。

巳十二、见断等业（分三科）　午一、见所断

见所断业者：谓受恶趣不善等业。

这是第十二科「见所断业」，分三科，第一科「见所断」。「谓受恶趣不善等业」，这个「见所断业」，就是你修学四念处，这一天成功了，你得到离一切相，无我、无我所的无分别智慧了，能见到真理了，这个时候你断的是什么业？什么业被你断掉了呢？「谓受恶趣不善等业」，这就是要到三恶道去受苦的那个不善等业断灭了，消除了。所以入了圣道以后，不再会因业力而到三恶道这件事没有了，没有这件事了，「受恶趣不善等业」。

在你们看那个《遁伦记》上还说出一句话，就在《俱舍论》上有提到，还灭除去什么样的业？女人的业，得了初果以后，他若死了以后，他不会再做女人，就是把女人的业灭了，只能做男人，还有其它的一些不圆满的业，都是消灭了。这是「谓受恶趣不善等业」，是断掉了。

午二、修所断

修所断业者：谓受善趣善、不善、无记业。

因为「修所断业」，就是初果以后，得了初果以后的这些圣人，这些圣人他再不会到三恶道去了，所以他一定是「受善趣」，一定是在人天里面，他还不能入无余涅盘，因为他还有烦恼有业障，他不能入无余涅盘，所以他还是在三界里面活动，在三界里面而是在善趣里面，所以是受善趣的。「受善趣」，其中他有「善」业，也还有「不善」业，还有「无记业」的，还有这个业力，所以圣人有的时候，也有苦恼的，老病死种种的病痛，一些不如意的事情，也还是有的。

午三、非所断

无断业者：谓世出世诸无漏业。

「无断业者」，这个业力是不能断的。什么呢？「谓世出世诸无漏业」，世间的业力，出世间的无漏业。这个不可断这个话有点问题，这上面有世间无漏业，这话怎么讲呢？就是得了阿罗汉以后，他所有的烦恼都灭了，他这个心里面也有世间的善业，有出世间的无漏业，但是都是无漏了，因为他没有烦恼了，所以他所有的事情都是无漏了，所以叫做「无断业者：谓世出世诸无漏业」，这无漏业这是不能断的，不须要断，可以不须要断出去。

这个在三界里面，有问题的业力就是恶业，恶业是和烦恼是须要断，所以那是可以断掉的，可以消除的业力；善业是令人满意的事情，所以不须要断，所以叫做「无断」。但是你没得圣道，那还是靠不住，现在是得了圣道以后，世出世间所有的善法都是无漏业了，这「无漏业」是不可断的。

巳十三、黑黑异熟等业（分四科）　午一、黑黑异熟

黑黑异熟业者：谓非福业。

这是第十三段「黑黑异熟等业」，分四科，第一科是「黑黑异熟」。

「黑黑异熟业者：谓非福业」，就是不是善业，不是可爱的，不能得可爱果报的一种罪业。为什么有一个黑就够了，为什么要说两个黑呢？就是因也是黑，果报也是

黑；在因地时是染污的贪瞋痴，得的果报也是不可爱乐的，所以也是黑，这样意思。

午二、白白异熟

白白异熟业者：谓不动业。

这个「白白」意思，就是色、无色界天的那个不动业，「不动业」，「白白」。因地修的时候是无贪瞋痴，它是清净的，果报也是可爱的，所以是白而又白，「不动业」。

午三、黑白黑白异熟（分二科） 未一、标所摄

黑白黑白异熟业者：谓福业。

就是欲界里面那个散乱的「福业」，这种福业为什就叫做「黑白黑白异熟业」呢？一个黑白就好了，要两个黑白干什么呢？说这是有道理的。前面是「标所摄」，就是「福业」是属于这一类的业力，第二科「释所以」，为什么叫做「黑白黑白异熟业」？

未二、释所以

有不善业为怨对故，由约未断非福业时，所有福业而建立故。

「有不善业为怨对故」，因为你在欲界里面，你就会有罪恶的业力，同你那个福业的这个善业做怨家、做对头，就是和你搞你，就是令你不对劲，令你不快乐。「由约未断非福业时，所有福业而建立故」，由于这个业力，为什么要立这个名字呢？就是按照那个众生，他还没能断除去「非福业」，就是还有罪业，罪业没有断除去，没有断除去同时有「福业」，这样的情形就名之为「黑白黑白异熟业」，「而建立故」。就是作因，你有善业的因，同时也有罪业的因，得果报的时候，有可爱的果报，也有一个不可爱的果报，使令你苦恼，这也是在欲界的人天，就是这么回事。不能像极乐世界但受诸乐，在我们人间没有这种事，就是很多苦恼的事情特别多，善如意的事情也有多少，所以因是黑而又白，果报的时候也是黑而又白，名字是这样原因而建立的。所以「有不善业为怨对故，由约未断非福业时，所有福业」，所以叫做「黑白黑白异熟业」。

午四、非黑非白无异熟等

非黑非白无异熟业能尽诸业者：谓出世间诸无漏业，是前三业断所对治故。

第四科「非黑非白无异熟业能尽诸业者」，这指什么说的呢？「谓出世间诸无漏业」，这是修学佛法的佛教徒，他为了得涅盘而栽培的善根成熟了，他能得到见道、修道、无学道的圣道，这个就是出世间的无漏业，无漏的戒定慧是出世间无漏业，能超越世间得大自在的一种功德，那么就叫「非黑非白」。

「非黑」不染污，你修三十七道品、六波罗密是没有贪瞋痴的染污的，这是「非黑」。「非白」，又不是世间有漏的善业，是「无异熟业」，你成就了这样的圣道，你是得涅盘的，不会得世间的生死果报，所以「无异熟业」。「是前三业断所对治故」，前面那三种业，是断除前面那三种业的对治法门，这个业、这个无漏的戒定慧能断除去有漏的一切的惑业苦，「是前三业断所对治故」。「前三业」就是福业、非福业、不动业，能断这个。

巳十四、曲等业（分二科）　午一、第一义（分三科）　未一、曲

曲业者：谓诸外道善不善业。

这底下第十四科「曲等」善「业」，这曲等善业这个地方，分两科，是第一义。这个曲等善业有两重解释：有第一义的解释，还有第二义的解释。现在说「第一义」的解释，分三科，先说「曲业」。

什么叫做「曲业」呢？「谓诸外道善不善业」，就是佛法以外的那些聪明人，他们所做的善业，所做的不善业，就叫做「曲业」。「曲业」是什么呢？因为他们有邪知邪见，由邪知见所造的善业，所造的不善业，都名之为「曲业」，都是邪曲而不是一种正当的业力，这表面上都是做功德，但是动机不纯正，还是有问题，动机不纯正，这个不能和佛法比，不能说大家都是劝人为善的，不是这么回事，是不同的。所以外道他所做的不善业是曲业，做的善业也是曲业，就是因为他有邪知邪见，所以他这个善业也不是那么圆满，也不是好事，这是由他的邪知邪见，来批判他的善不善业。

未二、秽（分二科）　申一、外道摄

秽业者：谓即曲业，亦名秽业。

「秽业者」第二科，什么叫做「秽业」？分二科，先「外道摄」。

「谓即曲业」，也就是前面那个「曲业」，名之为「秽业」的。这下面有解释，下面论文本身有解释，什么叫做「曲业」？什么叫做「秽业」？

未二、秽（分二科） 申一、外道摄

秽业者：谓即曲业，亦名秽业。

「杂染施设建立」，杂染有烦恼杂染、业杂染、生杂染，现在是「业杂染」的这一大科。「业杂染」里面有九大科，第一科是「自性」，「业自性」、「业分别」...，乃至第八科是「业差别」。「业差别」里面分两大科，一个「体性差别」，一个「种类差别」。现在是「种类差别」里面有十五科，现在是第十四科「曲等业」，这里面是说三种业，曲业、秽业、浊业，这个曲业上一次讲过了，现在是这个解释「秽业」。

就是前面说的「曲业」，就叫做「秽业」，但是他也有特别意义的，在下文有解释。

申二、此法异生摄

又有秽业，谓此法异生，于圣教中颠倒见者，住自见取者，邪决定者，犹预觉者，所有善不善业。

「又有秽业，谓此法异生」，这个前面说秽业，也就是曲业叫「秽业」，这是单独指非佛教徒，其他的外道说的，是指这样人说的。这样人怎么叫做「秽业」呢？「于圣教中颠倒见者」，就是在佛法里面「颠倒见者」，他虽然也学习佛法，但是他没有得到佛法的正见，他还是有邪见的，有错误的想法。譬如说：佛法说无我，他说佛法是有我的，这个有我论是佛法，他有这种颠倒见。那么这样的颠倒见，他发出来的善业，或者不善业，就名之为「秽业」，污秽了佛法，混乱了佛法。

「住自见取者」，另外也是佛法里面的人，他「住自见取」，这个「取」就是执着的意思；「自见取」，是自己的看法是对的，我爱着我自己的看法，他就安住在这里，就是他对于自己的看法，认为是非常好的，不接受别人的教授，这是「住自见取者」，这样的异生。「异生」在佛法里面，他是属于凡夫的身份，他是应该接受教导、教授、教戒的，但是不接受，他安住在自己的这个框框里面，不接受佛菩萨的教训，叫做「住自取者」。

「邪决定者」，「邪决定者」就是他的决定是错误的，所以叫做「邪决定」。「邪决定」是指什么说的呢？就是他对于一切法相本来都是缘起的，但是他认为一切法都是空了，不符合缘起的定义，违背了缘起的定义，认为一切法都是空了，不能安立因果，他这样的决定叫做「邪决定」。

「犹预觉者」，这个人没有决定，佛法究竟是有我、是无我，是空、是不空，他是犹豫不决这种人。「所有善不善业」，前面说这几种人，颠倒见者、住自见取者、邪决定者、犹预觉者这四种人，他们也会有善业和不善业的行为的，这善业不善业就都名之为「秽业」，不善业是秽，善业也是秽了。

未三、浊（分二科） 申一、外道摄

浊业者：谓即曲业、秽业，亦名浊业。

前两种业说完了，这以下说这个「浊业」，浊业也就是「曲业」，也就是「秽

业」，「名」为「浊业」的，这么样讲，当然这也是指外道的人说的。

申二、此法异生摄

又有浊业，谓此法异生，于圣教中不决定者，犹预觉者，所有善不善业。

第二个解释，这个「浊业」另有一个意思。「谓此」佛「法」中，他还在凡夫的阶段，这个人在「圣教中不决定」，虽然学习了佛法，对于佛法没有能够胜解，他不能够决定。「犹预觉者」，他心里面还在疑惑是怎么回事情，不决定，这样的人他做善的时候，善会有善报吗？做不善业会有不善报吗？都还在犹豫，所以他做的「善不善业」，就名为「浊业」。

午二、第二义（分二科）　未一、标唯外道

又有差别，唯于外道法中，有此三业。

前面解释这三种业是第一种解释，这是第二种解释这三种业。「又有差别」，这三种业又有不同的解释，「唯于外道法中有此」三种业，不只佛法里面，这是第一解。第二个意思是「释曲等名」。

未二、释曲等名

由邪解行义故，名曲；由此为依能障所起诸功德义故，名秽；能障通达真如义故，名浊应知。

「由邪解行义故，名曲」，外道为什么他做的善不善业是曲业呢？「由邪解行义故」，因为他有一种邪知见的思想，他的思想是邪知邪见的，不正确。或者是断见，断灭见，不相信有因果，或者说一切一切的遭遇都是神的力量，那么在这样的思想推动下，他做的善业，他做的恶业，都和正常的情形不同了。所以由这种「邪解」，发出来的行为，这种行为就叫做「曲业」，不正确。

「由此为依能障所起诸功德义故，名秽」，由此邪解为行为的依止处，那么他做出来的这种善不善业有一种力量，能障碍所生起的「诸功德义」，就是对于社会有真实良好的贡献，但是由于邪解的障碍，使令他不能得到一个很好的果报，都有障碍，所以叫做「秽」。

「能障通达真如义故」，前面「能障所起诸功德」，是有为的功德，这「通达真如义」是无为的功德，所以这个邪解行，还能障碍他「通达真如义」，故「名浊」，所以叫做浊。「应知」，应该这样子注意。

巳十五、清净业等（分二科）　午一、清净

清净业者：谓此法异生，于圣教中正决定者、不犹预觉者，所有善业。

这是第十五科了，什么叫做「清净业」呢？「谓此法异生」，谓此佛法中的凡夫，「于圣教中正决定者」，虽然是凡夫，但是他进步了，他学习佛法的时候，他能够有一个符合佛意的决定信心，不犹豫的信心，他所理解的佛法能符合佛意，他能这样的决定下来，那么这就是不同了。「不犹预觉者」，他不是说是究竟是有我是无我呢？是有因果是无因果呢？没有这个疑惑。「所有善业」，他由这样决定的清净信心，发出来的行为，那都是善业，会得到很好的，很令人满意的一种果报。

午二、寂静

寂静业者：谓住此法非异生者，一切圣者所有学无学业。

这是第二科，前面是说「清净业」，这底下说「寂静业」。「谓住此法非异生者」，谓安住在佛法里面，已经成就圣道了，不是凡夫了。「一切圣者」，这是已经断惑证真了，见到真理了的人，在佛法里面他能够成就两种功德，一个是能断烦恼，一个是能见到真理，断惑证真，那么这个人就是圣人了。如果没有断烦恼，他就不能见真理，不能见真理，那他就是凡夫；现在不是，这个佛教徒已经是圣人了。

「所有学无学业」，这个圣人分两类：一个是学，一个是无学。就是虽然是断惑证真，但是功德还没有圆满，还要继续不断的努力修学佛法，那就叫做「学」；已经达到一个高层次，分断生死已经完全灭除了，到了无学的境界了，那就是「无学」业。这个「有学」，那么在小乘佛法来说，就是初果，由初果开始是「有学」，到阿罗汉以上就是「无学」；在大乘佛法来说，初得无生法忍的初欢喜地，那叫做「有学」，到佛的时候叫做「无学」。

这个「有学」，初入圣道的人，他有一个什么事情我们应该要注意的？他有一个什么事情，有个特别的事情，我们应该注意的。什么事情呢？我们凡夫的这种内心活动的相貌，我们是凡夫应该很明白，很明白我们凡夫心里的活动，凡夫的心里活动，贪心随时会动，瞋心随时也会活动，境界出现的时候，有的时候令人满意，有的时候令人不满意，那么心也就随着浮动，我们凡夫是这个样子。但虽然是凡夫，若学了佛法以后，就和没有学习佛法的时候不一样，不一样的地方是什么呢？就是什么时候开始名之为佛教徒，就是对于佛法有信心了，「正决定者」。

对佛说的真理，我内心里面忍可了，肯定了，是这样子，这是真理。有了这样信心的时候，又有一个什么相貌呢？就是自己有一点希望，我也愿意做圣人，这个信为欲依，信为欲依。我相信做生意会发财，如果你有这样心情，你也就可能有一点意思要做生意，是这个意思。我相信佛法说得是对，有凡夫、有圣人，有圣道是大安乐处，我有这样的信心，这也就等于说不相信佛法的时候，一切一切都是自己给自己做障碍的事情，都是苦恼的境界。所以我有点厌弃凡夫的事情，对圣人的境界有仰慕之心，有希求的愿望，这就叫做有信心，这时候可以名之为佛教徒了。

说是佛法好像也好，但是你还没有说，我也想要成佛，我也想要得圣道，你没有这种希求心，你的信心还没具足，你的信心还没具足。而最明显的一点，就是出家人，肯把世间上的五欲放弃了，那就很明白的说，你是对于圣道有极切的希求，要成就这个愿望的，不然为什么要出家呢？要放弃世间五欲呢？这就是很明显的表示有这样的愿望。有这愿望的时候，其中有一件事是什么呢？当然主要就是人与物的关系，人与人之间的关系，人与物的关系，人与人之间的关系。人与物和人与人，虽然是物和人是不一样，但是有共通的地方，有什么共通的地方呢？就是心随时会贪，随时会愤怒，随时会这样子。

可是若学习圣道的时候，这个圣道是做什么用的？佛法里面说的苦、集、灭、道，就是这个道，就是要学习这个圣道。学习圣道，是在什么的地方要用这个圣道呢？要用这个圣道，就是在你心那个地方，你心一动，就在那个地方要用圣道，要用圣道的，要用，要用最明显的一件事，就是我对这个人说的话，我生欢喜心了，这时候你要用圣道，使令这欢喜心达到一个标准的地方，不要和不相信佛法以前是一样的。我没有相信佛法，我非佛教徒的时候，我对这个人欢喜，我对这个人不欢喜，出了家学习圣道的时候，要和在家的时候不同，要和非佛教徒不一样。怎么样才能不一样呢？就是要用佛法在这个地方发生作用，最明显的一件事，你说的话来诃斥我，侮辱我的时候，我心不要动，我心里不要动，我不要因为说一句话不顺意，我就和他是

仇人了，不应该是这样子；也不要因为他说一句好话，我就要特别和他好，也不是的，也要用圣道来清净，来清净这一念的欢喜心；这一念的愤怒来了，也用圣道来清净这个不欢喜，这个愤怒的心，用圣道来清净一下，来清净一下。

我这个人和一个人建立的关系，人与人的人际关系建立，要符合道的要求，圣道的要求，我不要像以前不相信佛法那个时候那样子，不应该那样子。说我还没有办到，但你应该这样学习，应该这样学习。说是我穿上出家人的衣服了，佛法是学习了，但是我不用，佛法我一点也不要用，人与人之间的关系，人与物中间的关系，就和非佛徒一样，这是不对的，这是不对的。如果说我还没有做到，我用佛法来反省自己，来清净自己没有做到，但是你是这样做了，你还是可以还算好，说根本就没有做，这是不对的，根本就没做是不对的。我是做了但没有做到，没有做，但你常常做，常常做，就一定能做到，一定能做到的。要是根本不做，你永久也做不到，你永久就是在那个凡夫的位子上面，你很难符合「正决定者」这个话，你很难的，你很难成就的，不容易成就的。要是那样的话，这个「清净业」你很难成就，下面说是「寂静业」，更难做到了，更难做到。

说出了家以后，不听师父的话，说是有了什么问题的时候，要听师父的话。你为什么要拜师父？我说我出家要仪式上需要，那是欺骗人的事情，那是表面上，不是真实师徒的关系，不是。真实的师徒关系，就是你修学圣道的时候，日常生活的爱恶欲，这些日常圣道的应用上面，这个地方，一个是自己要用经律论的法来对付自己，一个是自己经律论上的佛法我用不来，那就得要听师父的话，说我不听，我自己要怎么地就怎么地，那你没有拜师父，你出了家还没拜师父，还没有拜师父。说我的师父不及格，我不必听那是可以，我不用听，他也不懂怎么回事，那不用听师父的话也可以；那你就得要以法为师，以法为师，就是经律论这是我的师父，说《瑜伽师地论》是我的师父，《金刚般若波罗密经》是我的师父，《法华经》、《大般若经》，就是这些法是我师父。

如果我也不能以法为师，人也不能为师，你就是没有师父了，你就是没有师父。没有师父的时候，这个时候是怎么的一种境界？是怎么一种境界？这事要想一想。我是说了，出了家的时候，我拜了师父，然后我不听师父的话，那你究竟是拜他做师父，没拜他师父呢？说拜了，为什么不听师父的话呢？说我不听，那么你拜师父就是假的了，是假的了。佛在世的时候，当然佛是圣人，我们从心里面会发出恭敬心，那么又听他的教导，我们能够诚意的去学习修行，很容易得圣道，这是无可否认的事情。说是若到未法时代，谁是我师父？当然这里面是有问题，是有问题，能不能得圣道，也都在这里面会知道，这就是种种因缘的问题了。但是最初可能都还是发好心，不见得就是有意的是一种轻浮的行动，不见得。既然是这样子，就在这个地方要从新想一想，要想一想。

当然在我们中国的佛教和印度的佛教，当然和佛在世的佛教，正法住世的佛教，当然是有差别，当然是不同。不同归不同，但是我们若是发心到了佛学院来，到了佛学院是有学习经论，是佛菩萨的法语，虽然我不是拜观世音菩萨剃度的，我也不是拜弥勒菩萨剃度的，但是我听见了观世音菩萨，听见了弥勒菩萨、文殊害萨、普贤菩萨，我心里还是恭敬，当然还是有恭敬心的。那就有弥勒菩萨是我师父的意思，乃至普贤菩萨、文殊菩萨、观世音菩萨，都是一样。那么我们学习《瑜伽地论》，当然以弥勒菩萨为主，弥勒菩萨就是我的师父，那还是有师父的意思，你还是要听师父的教导。

若学习了《瑜伽师地论》，我头些日子也说过，已经学过的要好好读，没有学过的也要读，虽然不能完全明白，也知道多少，后面还有很殊胜的佛法都要学习；已经学习了的地方，也有些很甚深的地方，我都要多温习、多思惟。这样子你内心里面对于法，有一个好乐心，对于法的好乐心继续继续的增长，你对佛法的学习也就不同一

点，他也不容易懈怠，精神也能集中一点。但是我们还是没有到圣位的时候，人与人之间的关系，还容易有问题的时候。所以我今天特别说这句话的意思就是这样子，你若用圣道来调心，人际的关系它就会好一点，好一点；说我不用，我还是用无始劫以来的旧家风，你说我不好，我就和你是仇人，那样是不对的，那样是不对。这个初开始，人际的关系有点问题，都还是轻微的，你还容易回转，如果你始终是这样执着，越来越厉害，都是自己的障碍变成的，变成了障碍。

所以这里面说到「清净业」，这清净业不是经本上说清净业，你自己要创造这个清净业，要这样子才行的。这个「寂静业」，就是已经成功了的人，成功了的人，这个寂静的对面就是动乱，动乱就是烦恼的意思，现在寂静就是没有动乱，就是没有烦恼了，没有烦恼了，这心里面就寂静。这个有生有灭，就是流动的境界；无生无灭，就是第一义谛的境界。这个第一义谛，你若能证悟了第一义谛，那心里面就是寂静的，他这个烦恼不动了。所以这「寂静业者：谓住此法非异生者，一切圣者」，一切圣者有共同的相貌，就是寂静，心里面不动，就是他住在他自己的境界，他寂静；他来到凡夫的世界，凡夫的这一切有为法，也不能影响他，他还是寂静的，所以来到世间来，世间法所不能污，不能染污他。「所有学无学业」，这都是「寂静业」，这是我们要努力学习的地方。

这是种类里面第十五种业，从这个定不定业，熟已熟未熟业，善恶无记的业，律仪不律仪，非律仪非不律仪业，这个施业，施戒修，还有福业、非福业、不动业，分了这么多的类别，顺乐受的业，顺苦受、不苦不乐受，顺现法等业，过去等业，欲系等业，学等业，见断等业，黑黑异熟等业，曲等业，现在是清净等业，一共分这么十五科，这里是讲完了。

寅九、业过患（分二科）　卯一、征

业过患云何？

这是第九科是「业」的「过患」，这是业的过患，前面是第八科「业」的「差别」。造了这种业会有什么过患呢？这是说这个问题。先问「业过患云何」？是怎么情形呢？这是问。底下解释，举出七种过患来，先「标列」，标出来。

卯二、释（分二科）　辰一、学七种（分二科）　巳一、标列

当知略说有七过患：谓杀生者，杀生为因，能为自害，能为他害，能为俱害；生现法罪，生后法罪，生现法后法罪，受彼所生身心忧苦。

「当知略说有七过患」，我们做了错误的事情，我们应该注意它是有过患的，什么过患呢？「略说」，要略的说一说，简略的说一说，有七种过患。「谓杀生者」，我们举出做了什么错误的事情呢？假设说这人是杀害生命，他若做了这种事情。「杀生为因」，他就会有七种过患，他杀害了一个生命，他有七种过患。那七种呢？「能为自害，能为他害，能为俱害；生现法罪，生后法罪，生现法后法罪，受彼所生身心忧苦」，有这七种过患，这七种过患把它列出来了。

巳二、随释（分七科）　午一、能为自害

云何能为自害？谓为害生发起方便，由此因缘便自被害，若被系缚，若遭退失，若被诃毁，然彼不能损害于他。

底下叫「随释」，把所列出来的东西加以解释，先解释这个「能为自害」。

「云何能为自害」呢？说我若杀害了一个生命，这件事对我自己有害，有什么害呢？「谓为害生发起方便」，就是说这个人他有预谋，我要去杀害这个人，做这个计划，做好了计划，我就开始行动了，就是「发起方便」，就是行动，发起去杀害那个众生的行动。「由此因缘便自被害」，由于你去要杀害对方的时候，结果你被对方害了，「便自被害」，结果你被对方杀害了，就是自己计划了，有预谋的作了计划，结果你一采取行动的时候，对方把你害了；有人去打老虎，结果被老虎咬了，自己并没有打到老虎，所以你要去杀害那个人，结果你被那个人杀害了，「便自被害」。

「若被系缚」，或者自己被人绑起来了。「若遭退失」，或者自己有什么特别功德的地方，就失掉了；说我有什么财富，我失掉了；或者我有什么地位，因为我去杀人去了，结果人还没有杀到，我的地位没有了，「若遭退失」。「若被诃毁」，你做了恶事，社会上的舆论就指责你，「若被诃毁」。「然彼不能损害于他」，他是想要害对方去，结果被对方害了，自己得了这么多的过犯，而自己又没能损害对方，想要是伤害对方，结果没能，做不到，这就叫做自害，「能为自害」。

午二、能为他害

云何能为他害？谓即由此所起方便，能损害他；由此因缘，不自被害乃至诃毁。

这是解释第二种「谓即由此所起方便，能损害他」，也就是说这个人有预谋，然后按照自己的计划，就开始行动了。「能损害他」，他计划得很周密，采取行动很厉害，对方措手不及，就把对方害了，「能损害他」，把对方害了。「由此因缘，不自被害乃至诃毁」，这样子他自己没有什么害，没有受到对方的伤害，也没有什么系缚、退失、诃毁的，这些事情没有，他做得很成功，就是对方受他害了，这是一种害。

午三、能为俱害

云何能为俱害？谓即由此所起方便，能损害他；由此因缘，复被他害，若被系缚乃至诃毁。

怎么叫做「俱害」呢？「谓即由此所起方便，能损害他」，把对方伤害了。「由此因缘，复被他害」，你伤害了对方，同时对方也伤害了你，所以叫做「俱害」。「谓即由此所起方便，能损害他；由此因缘，复被他害」，就是「若被系缚乃至诃毁」，自己也伤害了对方，而自己也受到了伤害，这样意思。

午四、生现法罪

云何生现法罪？谓如能为自害。

这是第四个过患，怎么叫做「生现法罪」呢？「谓如能为自害」，像前面说的那个自害，你去害他，结果被他害了，这个等于就是有罪，就是现在有这种苦恼。

午五、生后法罪

云何生后法罪？谓如能为他害。

就像前面第二条，你把对方害了，还有后遗症等着你，将来也是没有完，还有后患，「后法罪」，将来一生，这笔帐还要再算一算的，那就是「后法罪」。不只是今生，不是人的生命，不是中断了的，还有后生，后生一直延续下去的，你杀害他，将来他有因缘还来伤害你的，这是「后法罪」。

午六、生现法后法罪

云何生现法后法罪？谓如能为俱害。

这是第六条「谓如能为俱害」，互相的伤害，互相都受到害。那么这件事，现在有苦恼，将来也还是没有完的，人与人之间的恩怨，一直相续下去没有完的，这个恩爱也没有完的，这个怨也没有完的，就是一直相续下去。只有遇见佛法以后，我们修学戒定慧，断除自己心里的贪瞋痴，这时候和任何人的恩爱，任何的怨，都可以停下来，不然的话，没有停止那一天的。

午七、受彼所生身心忧苦

云何受彼所生身心忧苦？谓为害生发起方便，而不能成六种过失，又不能办随欲杀事，彼由所欲不会因缘，便受所生身心忧苦。

「云何受彼所生身心忧苦」呢？这是最后一个，这个「忧苦」，身是苦心是忧，当然有忧就是有苦，有苦也就有忧，就是这样子。「谓为害生发起方便，而不能成六种过失」，这就是说那个人，他为了要去伤害对方的生命，他发出来行动，但是没有成功，「而不能成」。你想…，他还被对方害了，你说这个人他心里不忧苦吗？这个第一条「能为自害」，这是忧苦。「能为他害」这件事，你若真的杀了人，被杀的人虽然就算是当时死掉了，他不能来报复，你心里安吗？心里也是不安的，这还是有问题的。这前面一共有六条，都有过失，不管你是那一条，你都是有过患的，身心都会有忧苦的。

「又不能办随欲杀事」，这就指那第一条，你没能够成办，你心里面想要杀害的事情，那个事情没有做成，没有做成心里面也是忧苦。「彼由所欲不会因缘，便受所生身心忧苦」，这个人由于他所要成就的事情因缘不具足，因缘不具足没成功，心里失败了，所以「便受所生身心忧苦」。

辰二、指广说（分二科）　巳一、约犯尸罗辨

又有十种过患，依犯尸罗，如经广说应知。

前面是指出来七种，说七种过患，这底下说出来十种过患，所以这是广说。这个「十种过患」，《披寻记》上说到，这个本论二十二卷八页，金陵刻经处的本子，那地方的确是，我是翻来看了一下，的确有十种过患。「依犯尸罗，如经广说应知」，这底下加以解释，「约犯尸罗辨」。

巳二、约犯五事辨

又有四种不善业道，及饮诸酒以为第五，依犯事善男学处，佛薄伽梵说多过患应知，广说如阐地迦经。

「又有四种不善业道」，那么就是杀生、偷盗，乃至欲邪行，乃至说谎话这些事；「及饮诸酒」这就是第五，那么就是五业，「以为第五」，这就是五种不善业道，但是饮酒是属于遮戒。「依犯事善男学处，佛薄伽梵说多过患」，就是依据我们犯了这五种罪过的事情。「善男学处」，这个善男子、善女人应该学的这五戒，你若是毁犯了，「佛薄伽梵」会说你有很多很多的「过患应知」，是这样子，这就是指广。

「广说如阐地迦经」，这「阐地迦」是一个净事男的名字，在这部经里面说到受

持五戒，你若毁犯了有很多的过患，这个意思。这是业、烦恼杂染，「业杂染」这一科讲完了，「烦恼杂染」也讲完了，「业杂染」也讲完了。

癸三、生杂染（分二科）　子一、征

云何生杂染？

这是第三科说到「生杂染」，这个「生」就是生命，由业、烦恼两种杂染为因，所得的果报色受想行识；业、烦恼是染污的，所以染污的因，得到的色受想行识的果报，也是染污的，也是苦恼的，所以叫做「生杂染」。这个「生杂染」这一科里，分两科，第一科是「征」。

「云何」叫做「生杂染」呢？我们从〈五识相应地〉开始，一直到现在这里，都还是说一些令我们背尘合觉的事情，劝我们不要迷惑颠倒，能够觉悟世间之苦，能够发道心，这一类性质的佛法。现在到「生杂染」，也是这样意思，也还是叫我们觉悟的意思，但是在这里可是开始有深义了，有佛法的深义在这里边了，和前面可是有点不同了。这底下就解释，分两科，第一科「总标列」。

子二、释（分二科）　丑一、总标列

谓由四种相应知：一、由差别故，二、由艰辛故，三、由不定故，四、由流转故。

怎么叫「生杂染」？就是由四个相貌来解释生杂染，「应知」，就是应该要注意，应该要通达的。那「四种相」貌呢？「一、由差别故，二、由艰辛故，三、由不定故，四、由流转故」，由这四个相貌，就可以认识这个生的杂染了，这是「标」出来。

底下解释，就先解释这个「生差别」，第一个「由差别」，解释这个「生」，生命的不同，分二科，第一科是「标列」。

丑二、随别释（分四科）　寅一、生差别（分二科）　卯一、标列

生差别者，当知复有五种：一、界差别，二、趣差别，三、处所差别，四、胜生差别，五、自身世间差别。

「当知复有五种」，这个「生差别」还有五种，一个是「界差别」，第二个是「趣差别」，第三是「处所差别」，第四是「胜生差别」，第五是「自身世间差别」，这一共是有五种，五种这又是「标列」出来。底下是随释，先解释「界差别」。

卯二、随释（分五科）　辰一、界差别

界差别者：谓欲界及色无色界生差别。

这个「界差别」是指什么说的呢？「谓欲界」、「色」界、「无色界」。这个众生，生死凡夫的众生，在生死里流转，就是这三个世界，一个是欲的世界，一个是色的世界，一个是无色的世界，就是有这样的差别，这是不同的。凡是在欲界里边流转生死的，虽然众生也很多的种类，但是都是有欲的；色界天是没有欲了，虽然是也有很多种差别，但是都没有欲了，色界天有甚深禅定的人；无色界天也是没有欲，但是连色也没有了，只是精神的活动，这是很概要的加以分类。这个众生的「生差别」，就有这三种不同，欲界、色界、无色界的差别。

辰二、趣差别

趣差别者：谓于五趣四生差别。

「趣差别者」，这是第二科「趣」的「差别」，这个「趣」，我们以前是讲过，就是你不能在这里住，你暂时在这里，你一定还要到另一地方去，接着去。说是我们在人间，我们在天上，感觉天上很好，但是你不能在这里久住的，你要离开这里到另一个地方去，说那个地方你欢喜你去，不欢喜你也得去，这叫做「趣」。但这里面主要的是指这个生命的生命体，这个果报体说的，主要的这个正报，这个色受想行识的这个正报说的。「谓于五趣四生差别」，就是这五趣，那么这样说，就把阿修罗道或者放在鬼道里头，或者是放在天道里面。「五趣四生」，胎、卵、湿、化四生的差别，这是「趣差别」。

辰三、处所差别

处所差别者：谓于欲界中有三十六处生差别，色界中有十八处生差别，无色界中有四处生差别，如是总有五十八生。

第三个是「处所」的不同，处所的不同，前面这个欲界、色界、无色界，也有处所的意思，但是这个地方说处所就更详细了。「谓于欲界中有三十六处」的「生差别」，欲界有这么多，这在前面的第四卷，本论的第四卷里面有说过了，欲界有三十六处的生差别；「色界中有十八处」的「生差别」；「无色界中有四处」的「生差别」，前面那个第四卷也说过了。「如是总有五十八生」差别，这三界这数加起来是五十八生。

辰四、胜生差别（分二科）　巳一、于人中（分二科）　午一、总标

胜生差别者：谓欲界人中有三胜生。

这底下说到第四科「胜生差别」，第一个是「界差别」，第二「趣差别」，第三「处所差别」，现在第四「胜生差别」。「胜生差别」是什么意思呢？「谓欲界人中有三」种「胜生」，有三种胜生，那三种呢？第一个是「黑胜生生」。

午二、列释（分三科）　未一、黑胜生生

一、黑胜生生。谓如有一生旃荼罗家，若卜羯娑家，若造车家，若竹作家，若生所余下贱贫穷，乏少财物饮食等家，如是名为人中薄福德者。

这叫做「黑胜生生」。这个「黑」，或者说他前生造过恶业，所以叫「黑」；但还是在人间受果报，所以还是「胜」，他得到这种「胜生」。现在这个人，就生到「黑胜生」的一类里面去，所以叫做「黑胜生生」。

「谓如有一」种人，他生到「旃荼罗」的家里面去了，「旃荼罗」是干什么的呢？中国话叫屠儿，就是以杀生为职业的人，这样子。「若卜羯娑家」，中国话是除粪秽家，做清洁工作的。「若造车」的「家」，「若竹作家」，作这个竹，以作这个竹为职业的人。「若生所余」的「下贱贫穷，乏少财物饮食」的「家」，财物不足，饮食也不够，生活困难。「如是名为人中薄福德者」，少福德的人。

未二、白胜生生

二、白胜生生。谓如有一生刹帝力大富贵家，若婆罗门大富贵家，若诸长者大富贵家，若生所余豪贵大富，多诸财谷库藏等家，如是名为人中胜福德者。

「二、白胜生生。谓如有一」，这个「白」就是善法，由善法为因来到人间受果报叫做「胜」，这样的生命叫「白胜生」，那么这个人他生到白胜生的族类里面。「谓如有一生刹帝力」，就是国家的领导人，统治阶级，当然这种人是「大富贵家」。「若婆罗门大富贵家」，婆罗门是读书人，有高尚的思想，「婆罗门大富贵家」。「若诸长者大富贵家」，这指什么说的呢？窥基大师解释说这种人有特别的机能，按现在的话来说，就是有特别的专业知识，有特别的能力，或者是他为国王能够服务，那么得到大富贵这种人。「若生所余豪贵大富」，没有在政府里做高官，但是他也有能力能至富，大富贵家；「多诸财谷库藏等家」，这些人财富特别多，有很多的粮，谷粮，很多的库藏里面都是很丰富的，这种人家。「如是名为人中胜福德者」，这人中特别有福德的人。

未三、非黑非白胜生生

三、非黑非白胜生生。谓如有一非前二种生处中家者。

这「非黑非白」就是这种人，原来也没有大的恶事，也没有大的善法这种人，这个就是指作生意的，印度作生意的人，吠舍这一类的人。「谓如有一非前二种生处中家者」，不是前面的黑胜生，也不是白胜生，不是那两种家者，就是处中的，这加起来这是欲界，在人间中有这三种「胜生差别」。底下第二科「于天中」，天上。

巳二、于天中（分三科） 午一、欲界天

又欲界天中亦有三种胜生：一、非天生，二、依地分生，三、依虚空宫殿生。

「又欲界天」里面「亦有三种胜生」，一是「非天生」，那就是婆罗门了，婆罗门有天福。「二、依地分生」，这是地居天，在地面上居住的天，就是四大王众天和忉利天。「三、依虚空宫殿生」，这是个空居天，那么就是夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天，这些「虚空宫殿生」，在虚空里面有宫殿，那特别有富乐的境界，这是欲界。

午二、色界天

又色界中有三种胜生：一者、异生无想天生，二者、有想天生，三者、净居天生。

「又色界中有三种胜生」，那三种呢？「一者、异生无想天生」，他还是凡夫，但他有无想天的那种禅定，这都是指外道的境界。「二者、有想天生」，就是其余的，由初禅乃至到第四禅，这是凡夫天，也通于圣人。「三者、净居天生」，就是五净居天，纯粹是圣人了，不是凡夫了。

午三、无色界天

又无色界中有三胜生：一、无量想天生，二、无所有想天生，三、非想非非想天生。

「又无色界中有三胜生」，也有三种胜生，「一」是「无量想天生」，就是空无边处天、识无边处天，这两种是无量想天生。「二者、无所有想天生」，就是第三无所有处天，这一类的天叫无所有想天生。第「三、非想非非想天生」，就是无色界天最高的一层天，说「非想」就是没有粗显的想，但是有微细的微微想，所以还不是无想，这样的天，这是一种。

辰五、自身世间差别

自身世间差别者：谓于十方无量世界中，有无量有情无量生差别应知。

「自身世间差别者」，这是第五段。「自身世间差别者」指什么说的呢？「谓于十方无量世界中」，前面这是说我们娑婆世界，大概的情形是这样子，除了娑婆世界之外，还有十方虚空里面，还有无量无边的世界中，有无量的有情。「有无量有情」，所以也有「无量生差别应知」。这一共是五种，这五种就叫做「生差别」。

寅二、生艰辛（分二科） 卯一、引经说（分二科） 辰一、举二量（分二科） 巳一、血量（分三科） 午一、标

生艰辛者：如薄伽梵说，汝等长时驰骋生死，身血流注过四大海。

这个「生杂染」，三杂染里面最后一个是生杂染，一共是分成四科，第一科「生差别」讲完了。现在是第二科「生艰辛」，就是在三界五趣里面，流转生死是很艰难，是很辛苦地，这一段文就是说的这个意思。分两科，第一科是「引经说」，「引经说」里面先「举二量」，二量第一个就是「血量」，流血的数量。第一段是先「标」。

什么叫做「生艰辛」呢？「如薄伽梵说」，像世尊所说的，是「汝等长时驰骋生死」，就是你们这一切众生，从无始劫以来长时期的「驰骋生死」，从生到死，从死到生，光阴非常的迅速，像是「驰骋」似的跑来跑去。「身血流注，过四大海」，这身体里面的血流注出来的，如果把它积聚在一起，能超过四大海的海水那么多，可见生死有多多，生死太多了。这是「标」出来，底下第二科是「征」。

午二、征

所以者何？

午三、释（分二科） 未一、举生象马等中

汝等长夜，或生象、马、驼、驴、牛、羊、鸡、鹿等众同分中；汝等于彼，多被斫截身诸支分，令汝身血极多流注。

这底下是解释。佛说「汝等」众生在长夜，「长夜」就是生死的流转中时间太长了，但是都没有光明，没有智慧的光明。在这样的生死境界里面做什么呢？或者是生在大「象」里面，或者生在「马」，或者是骆「驼」，或者是「驴」，或者是「牛」，或者是「羊」，或者是「鸡」，或者是「鹿」等等的这些众生里面，也可能是做蛇，也可能做老鼠。「众同分中」，各式各样同类的身体，老鼠与老鼠是同分的，人与人是同分的，大象与大象是相同的生命体，但是各有各的分，各有一分。

「汝等于彼，多被斫截身诸支分」，若在象、马、驼、驴、牛、羊、鸡、鹿等中呢？那个身体多数是被斫，被截断了，这个身体分成一分一分。「令汝身血极多」的「流注」出来，这种事情，这是这个「血量」。

未二、例生人中

如于象等众同分中，人中亦尔。

这第二段「例生人中」。前面说我们若生在大象，生在马、驼、驴等畜牲世界这样子，「众同分中」。「人中亦尔」，我们生到人的世界来，也是一样，也是这个「身血极多流注」，也是这样。

巳二、泪量

又复汝等，于长夜中，丧失无量父母、兄弟、姐妹亲属，又复丧失种种财宝，诸资生具，令汝洟泪极多流注，如前血量。

这是第二科是「泪量」，前面是血的数量，现在说流泪哭了。

「又复汝等」，在「长夜」之中是丧失掉了，失掉了无量无边的父亲，无量无边的母亲、哥哥、弟弟、姐妹亲属，一些亲爱的人，这是失掉了这么多亲爱的人，就是要流泪了。「又复丧失种种财宝」，很多的「资生」资「具」，心里面也是在痛。

「令汝洟泪极多流注」，是亲爱的人死掉了，或者贵重的财富也失掉了，就使令我们鼻涕眼泪极多的流注，就像前面那个流血那么多。这以下第二科「例乳量」。

辰二、例乳量

如血洟泪如是，当知所饮母乳，其量亦尔。

「如血洟泪如是」这么多，「当知所饮母乳，其量」也是这么多，超过四大海水那么多。这底下第二科「结应知」。

卯二、结应知

如是等类，生艰辛苦，无量差别应知。

我们应该知道，应该这么想，这个生是苦，流血是痛，流泪也是痛，就是饮乳的时候，母亲也是爱，儿女也是爱，因爱而有痛，因爱而有苦，所以「应知」。

寅三、生不定（分二科） 卯一、显不定（分四科） 辰一、于父母（分二科） 巳一、明算计

生不定者：如薄伽梵说，假使取于大地所有一切草、木、根、茎、枝、叶等，截为细筹，如四指量，计算汝等长夜展转所经父母。如是众生曾为我母，我亦长夜曾为彼母；如是众生曾为我父，我亦长夜曾为彼父。

「生不定者」，这是第三科「生不定」，这「生不定」分两科，第一科「显不定」，先说这个「于父母」，这一方面先计算一下。

「如薄伽梵说，假使取于大地所有的一切草、木、根、茎、枝、叶等，截为细筹」，把它割成小小的筹。这个「筹」就是计算数目的一种用具，或者是有四寸长，或者是多少长。「如四指量」，像四个指头横着立起来这么的尺寸。「计算汝等长夜展转所经」过的「父母」，这一生谁是我父亲，谁是我母亲，我死了以后又到一个地方去，又会有父亲、有母亲。「如是众生曾为我」做「母」，做母亲，「我亦长夜曾为彼母」，她给我做母亲，我也可能长夜为她做母亲，谁做谁的母亲不是决定的，所以说「生不定」。我给他做父亲，他也可能给我做父亲，就是这个人他是我的儿，但是来生可能是我的父亲，就是不定，不决定的。「我亦长夜曾为彼母」，说是这个人不是我父亲，也不是我母亲，是我的怨家，他那怨家就可能是你的儿，也可能是你的女，也可能是你的父亲，也可能是你的母亲，因为你若相距几千万里不会做怨家的，就是因为亲爱就有恨，恨从爱来的，那也是彼此有亲厚关系的，所以真实说起来，不应该有恨，也不应该有爱，所以这是彼此亦不决定。

巳二、释无尽

如是计算，四指量筹速可穷尽，而我不说汝等长夜所经父母其量边际。

「如是计算，四指量筹速可穷尽」，这是第二科是名「释无尽」。这个大地所有的草木、根梗、枝叶把它截断了做成筹，这么多的筹来计算的话，「速可穷尽」，很快的筹就没有了，就不够用了。「而我不说汝等长夜所经父母其量边际」，这样说那

么，那个筹不够用，还有很多不能计算的，所以我不说你们长夜生死里边所经过，为你做父亲的，为你做母亲的，那个数量的边际是不能说的，这个边际是不可以说的，太多了，这是彼此自他的更互不定。底下「苦乐」不定。

辰二、于苦乐（分二科） 巳一、举苦

又复说言：汝等有情自所观察，长夜展转成就第一极重忧苦，今得究竟；汝等当知，我亦曾受如是大苦。

「又复说言」，佛又这么说，「汝等有情自所观察，长夜展转，成就第一极重忧苦」，这个苦从那来的？从执着来的，不要执着苦恼就轻，你老是执着，苦恼就多不可，就很多很多的苦恼。「汝等有情自所观察，长夜展转成就第一极重忧苦」，这个「汝等有情」自己观察自己的情况，不要说佛说，就是自己观察一下。「长夜展转」，在无明黑暗的生死里面，展转的流转生死，由前边就可以看出来，成就了最强的极重大的忧苦，受过了很多的苦，受到了很多的苦。「今得究竟」，这句话是佛说的，说现在遇见了佛法了的时候，有希望这个苦是停下来，到此为止了，遇见佛法以后就究竟了，这个苦到这里可以没有了，有希望停下来了。那就是因为学习佛法的关系，你要学习佛法才可以，也就是心里不执着才可以。

「汝等当知，我亦曾受如是大苦」，你们知道，这是佛这么说，你们知道我现在成佛了，但是你们知道我以前没成佛的时候，也和你们众生一样的，也曾经受过这么大的苦，这么多的苦啊，极重的苦也是受过的。受过的，可是遇见善知识了，知道修行，所以成佛了。这是说这个苦是这么样的情形。

巳二、例乐

如苦，乐亦尔。

这是例这个「乐」，前面说举「苦」，这是举「乐」。说我在生死里受苦很多，一点没有乐吗？也不是，也有乐也是有，但是不决定。忽然间苦了，忽然间乐了，忽然间乐了，忽然间又苦了，老是靠不住的，所以这是苦乐不定。这「生不定」是苦乐不定。

辰三、于处所

又复说言：我观大地，无少处所可得，汝等长夜于此处所，未曾经受无量生死。

这是第三段「于处所」，前面第一段「于父母」，第二段「于苦乐」，现在是「于处所」。佛又这么说，我观察这么大的土地，这广大的世界，没有小小的地方可以得到，「汝等长夜于此处所，未曾经受无量生死」的，说那个地方你没有在这里受过生死，你想找这个地方很少的，广大的土地之中，遍一切处啊，就在那里生过，也在那里死过的。「无少处所可得汝等长夜于此处所，未曾经受」过生，受过死的。这可以知道受的生死太多了，不过太多了都忘掉了，记不住。

辰四、于眷属

又复说言：我观世间有情不易可得，长夜流转不为汝等，若母、若父、兄弟、姐妹，若轨范师，若亲教师，若余尊重，若等尊重。

前面说这一生在这一个范围内，另一生又在另一个地方，这「处所不定」。总而言之，遍一切处受生死。这底下「于眷属」。佛又告诉我们说，「我观」察「世间」

的「有情不易可得」，就是很难得到一个人，「长夜流转不为汝等」，做「父」亲，或者做「母」亲，或者是「兄弟、姐妹」的；很难可得一个人，没给你做过阿阇黎的，没给你做和尚的，「轨范师」就是阿阇黎，「亲教师」，就是和尚；「若余尊重，若等尊重」，「若余尊重」其余的，若和尚、阿阇黎，这个和尚的同学，阿阇黎的同学，那也都是叫做「余尊重」。「若等尊重」，也不是和尚的同学，也不是阿阇黎的同学，但是他同样是有道德的人，所以也是可尊重的，都是有过这样关系的。这么多的有情里面，说是要找到一个人，没给你做父母、兄弟、姐妹的，不容易，没给你做过轨范师、亲教师、若余尊重、若等尊重，也是不容易，就是可见人与人之间，都是有过深厚友谊，深厚的友谊关系的，所以小小的不如意，应该把它放下，不要执着。

卯二、显生量

又如说言：若一补特伽罗，于一劫中所受身骨，假使有人为其积集不烂坏者，其聚量高王舍城侧广博胁山。

这底下「显生量」，显生的数量。「又如说言」，又如佛这么说，「若一」个「补特伽罗，于一劫中所受身骨」，不要说无量劫，就说一劫，一劫中或者一个中劫，或者是二十个中劫，二十个中劫算是一个大劫。「所受身骨」，所受生命的那个骨，「假使有人为」，假使有这么一个人好管闲事，把这个骨头堆积起来，「为其积集」，而没有烂坏的话。「其聚量高王舍城侧广博胁山」，那个积集起来那个骨身的那个量，那个数量，那个体积，能比王舍城旁边的广博胁山还要高，堆积起来。这个「广博协山」，旧的翻译叫做富罗山，现在这个《瑜伽师地论》上，玄奘法师翻个广博胁山。「胁」什么意思呢？就是阿修罗的胁，那个山的形式像阿修罗的胸部的那个胁似的，就是很陡，大概是那个意思。这是这个苦恼的境界是这样子，这是第三科「生不定」。底下是第四科「生流转」

寅四、生流转（分二科）　卯一、征

云何生流转？

这个众生在生死里流转的情况，又是怎么样的？这一科比较麻烦一点，复杂一点，分二科，第一科是「征」，第二科解「释」。先是「征」，「云何生流转」？底下解释。

卯二、释（分二科）　辰一、约自身辨（分三科）　巳一、标

谓自身所有缘起，当知此即说为流转。

这个解释里面，先约自己的生命体来说，先是「标」。「谓自身所有缘起」，这个「生流转」，就是自家的这个生命体，他的「缘起」，这就叫做生流转；「生流转」不是自然的，是由因缘生起的。「当知此即说为流转」，这就叫做生流转，这个生命体有因缘故，现出生命来又结束了，又现出生命来又结束了，这样子。这是「标」，解释里面先是标，底下又问。

巳二、征

云何缘起？

这个生命的「缘起」，又是怎么一回事呢？这是问。底下又解释，分两科，先是「嗢柁南」，把他列出来。

巳三、释 （分二科） 午一、嗢柁南列

嗢柁南曰：体门义差别　次第难释词　缘性分别缘　摄诸经为后

这就是这么多，这是「嗢柁南」。底下就是「长行」解「释」，长行解释在这个窥基大师的略纂上，这是分十科，但是现在这里的《披寻记》是分九科。这个「体」是一科，「门」是一科，「义」是一科，「差别」是一科，「次第」是一科，「难」是一科，「释」是一科，或者难释词是一科，「缘性」是一科，「分别缘」是一科，摄诸经为后又是一科，这有分九科的，有分十科的，那么到下面看吧，看他们究竟怎么说。这底下长行的解释，分九科，第一科是「缘起体」，第一科是「征」。

午二、长行释（分九科） 未一、缘起体（分三科） 申一、征

云何缘起体？

生命是由缘起来的，缘起的体性又是怎么一回事呢？这是问，底下就解释，解释先略说，先是「标」。

申二、释（分二科） 酉一、略说（分二科） 戌一、标

若略说，由三种相建立缘起。

这是「标」说，先是这个标，底下是解释。「若」是简「略」的解释缘起的体性，很简单就是三种相，「由三种相建立」这个「缘起」的道理，很简单。这是一个「标」，底下解释，看怎么解释的。

戌二、释

谓从前际，中际生；从中际，后际生；中际生已，若趣流转，若趣清净究竟。

「谓从前际，中际生」，这是一个相，第一相；「从中际，后际生」，又是一个相；「中际生已，若趣流转，若趣清净究竟」，又是一个相，这是三相，就是这样子三种相。三种相前两种相，「谓从前际，中际生」，「从中际，后际生」，这两种相是生死的流转相。这个「中际生已，若趣流转，若趣清净究竟」，这是还灭，就是入涅盘了，就是这样子。

「从前际，中际生」，「从前际」就是过去，从过去的时代，现在我们生命体的缘起叫做「中际」，我们的中际是从那来的？从过去际来的，从过去际来的。这个「从中际，后际生」，我们现在这个生命体的情况，这在时间上说刹那刹那的也会过去了，那么将来，将来还有生命，那个「后际」就是未来，未来的生命也不是自然有的，是从「中际」来的，就是从现在的生命体创造而来的。「从中际，后际生」，那么这是过去、现在、未来，这个生命体分这么三个阶段展转的生起，是这样子。

这样子说其中的事情，在这里简单说一下，也有这个需要。「从前际生」，这里面就是说十二因缘，十二缘起。十二缘起「从前际生」是什么呢？就是无明缘行，行缘识，这是「前际」；那么识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，这是「现在际」；受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生缘老死，那么这就是「后际」，分这三个阶段。这是「谓从前际，中际生；从中际，后际生」，是这样子。

「中际生已」，现在说，过去的先不说了，就说现在那个「中际」，中际这个生命现起来以后，以后这个时候有二种情形：一个是「趣流转」，一个是「趣清净究

竟」。这个「趣流转」，就是我们对于生死的情况，感觉到满意，虽然是流了很多的血很痛，流了很多的泪又是很痛，但是还是感觉满意，那你就继续的流转生死，这是很难停下来的，是「若趣流转」。「若趣清净究竟」，如果你对于这个生死的苦，生的艰辛，艰难困苦啊，流了很多的血，流了很多的泪，感觉到没有意味，生了厌离心了，那就转过来了，就能到涅盘那里去了。「若趣清净」，「趣」者向也，就是向涅盘，清净的涅盘那边去了，那就是究竟的解脱了惑业苦，究竟的解脱了烦恼杂染、业杂染、生杂染，都停下来了，就是得大自在了，就是成了圣道了，成了圣人了，所以「若趣清净究竟」。

这一段文就是「略说」，简略的说缘起的体性，就是这样子。下边就是广说，「广显」，第二科是广显，前面是略说，这就说广显。「广显」分两科，第一科是「从前际中际生中际生已复趣流转」，说这个意思。那么这一科里面分两科，先「征」。

酉二、广显（分二科） 戌一、从前际中际生中际生已复趣流转（分二科） 亥一、征

云何从前际中际生，中际生已复趣流转？

这句话是什么意义呢？你讲讲我听听，你解释解释我听听，这是问。底下就解释，解释分两科，先「辨相」。「辨相」里面先是「辨」，「辨」里面先说这个「受生义」，先说这个受生的意思。「受生义」，也先说「前际摄」，「前际摄」里面先说「无明缘行」。

亥二、释（分二科） 天一、辨相（分二科） 地一、辨（分二科） 玄一、受生义（分二科） 黄一、前际摄（分二科） 宇一、无明缘行

谓如有一，不了前际，无明所摄，无明为缘，于福非福及与不动身语意业，若作若增长。

这底下解释。这个十二缘起，很多的地方都有，很多的地方都有解释，但是我感觉《瑜伽师地论》解释的很广很广的，解释的很详细很详细的，和别的地方讲的，应该要注意，要解释。因为这个无明缘行，行缘识，光解释那一句话的意，也不能说不懂，也应该懂，但是里面复杂的关系，这《瑜伽师地论》里面，可是发挥的很多很多，希望你们各位也注意。

「谓如有一，不了前际」，这是解释我们在生死里面，怎么会得到一个生命，一个生命体。这先从「前际」开始说，再解释「无明缘行」，就是说有这么一个人，「不了前际，无明所摄」，就是在过去的时候，就是不明白，不明白什么？就是这个色受想行识，我们这个生命体，我们不知道这是个臭皮囊，这个身体是个幻化的，是无我、无我所的，我们不知道，我们不知道，「不了」。过去，「前际」就是过去，在现在以前久远久远了，那个时候在生死流转，就是色受想行识在变动，变动我不知道，我不知道怎么叫做因果，什么叫做业，什么叫做异熟，什么叫做我我所。总是虽然在业、业果里边流转，但是不知道怎么叫做业，也不知道怎么叫做异熟果，不知道什么叫做因，什么叫做果，不知道怎么叫做善因得善果，恶因得恶果，不明白，不知道这个色受想行识无我无我所的，不知道，执着有我有我所。

尽管有的众生不是分明，不是分明的怎么叫做我，怎么叫我所，不分明，但是还是执着的，这就叫做「不了」，这就叫做「无明」，都是在这么长的时间内生死里流转，很多很多的事情不明白，那么这么多的无知，都在「无明」的「所摄」，属于无明这一个范围内的东西，我们简单的做一个分类来说。譬如说在世界上大概的可以分两类人，或者说分三类人也可以，一种人不相信善有善报，恶有恶报，所以他就做恶

事，做很多的恶事来占这个便宜，反正人死了就完了，说我若是不占这个便宜，你不占便宜，你白不占便宜，不吃白不吃，所以就是这随意的做种种恶事。这种人他就是不相信有善恶果，就无知，就无明，在这个我们现在学的是《瑜伽师地论》，还有其他的《阿毗达摩论》、《杂集论》，叫做「异熟果愚」，就是不知道有善恶果报，异熟果愚，那么这种执着心就是重一点，执着心重一点。

第二种人就是叫做「真实义愚」。「真实义愚」，真实义是什么？就是涅盘第一义谛。我不明白第一义谛的道理，那么这种人可能相信因果，也可能不是相信因果，但是他不做恶，他做什么呢？做善事。就是在或者相信佛的佛教徒，知道做善有善报，但是他还不是明白真实义的，所以去在这社会上，做这些执着心啊，我相、法相，就是我执、法执的心去做一些善事，在这广大的地区能够有很大很多好的计划，做得非常圆满，很多的人得到幸福，做这些事情。做这些事情，当然这是在佛法来说，这是好事，社会的福利，做官也好，做个好的官；做生意也好，也做得非常合道理；我卖这个药的时候，为人治病的药，要质量的管制，这药一定是没有毒素；或者是做所有事业行业的时候，总是做得很如法，很好。将来当然不是在人间得富贵荣华，就是到天上享天福，但是你不能到色界天、无色界天去，不能，这是一种人，这种人就是做善而不做恶。

再另外一种人，是做了很多的福业，散散乱乱的做了福业，感觉还是不行，不如不动业好，修禅定，禅定一入定几千年几百年，身心自在安乐，没有这个爱别离苦、怨憎会苦的这些事情，社会上的问题。社会上虽然是做了很多的善事，你还不能离开爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，这些社会的问题，你还是在那里困惑。所谓对社会上有贡献，有什么贡献？就是穿的衣服好一点，住的房子住得好一点，有电灯，冷的时候有暖气，热的时候有冷气，只是这些享受好一点而已，内心的世界，你不能逃出去爱别离苦、怨憎会苦，你逃不出去。

我以前我还不大懂，后来明白，在公司里做事，人事的冲突，普遍的都是苦恼，但是还不能不做，你不能不去，你不去不行，我要吃饭，我希望我的分期付款，到时候能交到，那非要做工不可。少数人他没有这件事，但还有其他的问题，也是有。总而言之，这苦是不能离的，我不高兴这个，我静坐弃舍了这一切的爱别离、怨憎会，到深山去修行，那么得禅定成功了，生到色界天、无色界天去了，这是不动业。这种人是不做恶，不动业，但是你还是不能逃离生死之苦的，你还不明白第一义谛的，还是不行。

所以这个，「不了前际，无明所摄」，就是包括这么多的因，有的做恶的因，有不做恶的因。不做恶的因大概说分两类：就是学习这个散乱的善法，得到社会上人的赞叹尊重，但是都还是苦恼的人；另外一部份人，我不稀罕这件事，我要多修禅定，生到色界天、无色界天去了，造这个「不动业」。你若说「无明为缘，于福非福及与不动」，就是一个「真实义愚」，他还不明白第一义谛，不能修四念处的圣道，这也是无明。他这「无明为缘」，就能发出来「不动业」；他欢喜做一些散乱的善法，利益了广大的社会的这些贫苦的人，他能够创造出来「福」业，这两种人都算是真实义语。其次有一种人，就是不相信善恶果报这种人，随时可以开枪杀人，他就造这「非福」业，就是造罪业了。

所以「不了前际」，就是明白点说，也就是不明白第一义谛，不明白第一义谛，说有「异熟果愚」，有「真实义愚」，有这样的「无明为缘」，所以是有造「福」业的，有造「非福」业的，有造「不动」业的，就是这样子。「身语意业，若作若增长」，不管是做罪，或者是做福，或者不动业，都是要由身语意来创造的，离开了身语意还有什么事情呢？说「若作」，说做这个业，做了业若忏悔了，那这个业就不增长了；那没有忏悔，我做得很好，那你有这个心情，你的业就逐渐的「增长」，或者做一次不够，做第二次，一次一次再做，这业就增长。那么这就叫做「无明缘行」，

就叫做「无明缘行」，我不相信有善恶果报这些事情，那么就叫做「无明」。

宇二、行缘识

由此随业识，乃至命终流转不绝，能为后有相续识因。

这底下第二科「行缘识」。这个「行缘识」怎么讲呢？

「由此随业识」，这个「无明缘行」的时候，「无明」是自己的胡涂造了业，就是「行」。「行」有福行、非福行、不动业，你这样子造了业的时候，这个业就熏习在阿赖耶识里面，熏习在阿赖耶识里面，而阿赖耶识受了这个业力熏习以后，这个业熏，并不是单独业能熏习阿赖耶识，你在动作的时候，你在有行动的时候，谁来推动这个行？当然是烦恼，就是贪瞋痴，你动机是贪心，动机是瞋心，这个各式各样的烦恼，所以烦恼也在动。这个业动的时候，烦恼一定也是动的，不会是没有烦恼，而业单独的会动，不会的。所以它熏这个识，熏阿赖耶识受熏的时候，是有烦恼也在熏习它，业也在熏习它，熏习完了，所熏习的这个种子就随着这个识，就相续下来了，相续下来了。

所以人的一生内心的动作，包括了一切的烦恼，包括一切的活动，一切一切的事情都没有遗漏的，一点也没有遗漏，都在阿赖耶识给你保存下来了，给你保存下来了，而这些东西一直随着在阿赖耶识，随着阿赖耶识就相续下来了。这个「随业识」，可以做两个解释：一个是熏习这些东西，这些种子它随逐这个识，随逐这个识相续下来，有业随逐的识不断的相续下来，这是这样一个解释。第二个解释，这个业熏习了识，这个识就随着业向前进，随着业向前进，随着你的业向前进，总而言之，他是不相舍离的，不相舍离，「随业识」。这里面当然还有其他的事情，我们后面再说。

「乃至命终流转不绝」，这个「随业」，我们人在一生之中，也是不管是做善，或者做恶，或者做什么，我们思想的活动，就是一直的在动，当然有的时候懈怠，有的时候精进，就是各式各样情形，一直到「命终流转不绝」，像这情形是不断的，「流转」就是相续，这变化的情况，一直的相续下来，是不绝断的，这样意思。

「能为后有相续识因」，这样情形的，这叫做「行缘识」。这第二科是「行缘识」，怎么叫做「行缘识」？就是这么回事，行为识做因缘，行是福行、非福行、不动业，它能为识做因缘。这个阿赖耶识里面，它会变现出来根身、器界，变现出来人的生命，人的世界，有时候变天的世界，变畜生的世界，变这老鼠的世界，变毒蛇的世界，变老虎的世界，变成地狱的世界。它为什么会变？由「行」为缘，是你自己造了福业、非福业、不动业为因缘，所以阿赖耶识有这种功能，这就叫做行为缘。现在这样说，这是「乃至命终流转不绝」，流转不绝又怎么的呢？

「能为后有相续识因」，现在说「由此随业识，乃至命终流转不绝」，是现在这个生命，是这个时候是这样，这个生命存在的时候是这样子。这个生命一定不管寿命有多长，终究有一天中断了，它不能相续下去了，不能相续以后，这个生命以后又有一个生命，又有一个生命。那个生命怎么来的呢？「能为后有相续识因」，现在的这个「随业识」，能为将来那个生命的「相续识」的因，将来那个生命就是从现在这个「随业识」来的，是这么事，是相续下去了，所以叫做「相续识因」。

相续识因，这个「相续识」怎么讲？譬如说我们现在这个生命，还活活的存在，但是到了时候，老病死的时候，一刹那就灭了，不管是苦是乐，反正一刹那是灭了，灭了以后有可能多数是有中有，中有也是有色受想行识，他也是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、阿赖耶识，也是这样子。中有他也不是永久的，他也是会要死掉

的，经上就说是七天，中有的寿命就是七天，七天到最后的时候，一刹那就灭了，如果没得果报，第二个刹那又是个中有，他还是七天。那么或者有一个七天之内，这个得果报的因缘出现了，一下子得果报了，得果报时候的情形，还是中有前一刹那灭了，后一刹那这阿赖耶识出现了，那一刹那的阿赖耶识出现了，叫做「相续识」，就是没有中断。

前面的这个，我们现在这个生命体，这个生命体结束了，有中有的五蕴相续下来，中有一刹那灭了，就正式得了果报了，那第一刹那，那个果报的开始的第一刹那，叫做「相续识」，那就叫做，就是阿赖耶识，相续识。我们现在的这个「随业识」，把他一生的，你这一生之中这个生命体，你活了五十年，活了一百年，你活了一千年，这一生的这个熏习的种子，能为后来生命「相续识」的因，就这样子。由此因有彼果，又接续下去，是这么回事，「能为后有相续识因」。

当然第一刹那识又是闷绝，前六识都不活动，所以只是一刹那的阿赖耶识，但是不知道经过几刹那，这个是各有各的差别，前六识又恢复过来了，恢复过来。但是假设做人的话，在父母的胎里面，身体，你前五根没长成，眼耳鼻舌身，前五根没长成，没长成前五识不能动，只有意识，意根的意识。意识它还，意识它也是能够见闻觉知的，他自己不知道，我们一般人在母胎里面受了果报的时候，自己不知道身体还没长成，不知道。他只是意识在那里胡思乱想，但是他自己认为我还是正常的一个人，这样子。那么可是事实上，只是一个第六识，意识和阿赖耶识，只是这样子，这么情形。所以这个时候，就是「能为后有相续识因」，那么这是「行缘识」，无明缘行，行缘识，是这样意思。这是这一段文是「前际摄」，这一段文是说前际，底下。

黄二、中际摄（分二科）　宇一、释生长（分二科）　宙一、生起位（分二科）　洪一、识缘名色

此识将生果时，由内外贪爱，正现在前，以为助伴；从彼前际，即舍命已，于现在世，自体得生。

这底下是「中际摄」，就是识缘名色，名色缘识了，那个时候是「中际摄」，属于这个范围内。分两段，第一个是「释生长」，解释生长。那么识缘名色，名色缘六处，这底下就是这个果报开始生长了，开始生长。分两科，第一个是「生起位」，开始生起的这个阶段。这里分两科，第一科是「识缘名色」。

「此识将生果时，由内外贪爱，正现在前，以为助伴」，这个随业识，随业识为相续识因，相续识就是果，就是阿赖耶识，那个随业识还是阿赖耶识。那么「此」，这个前际生命体的随业识，是后一生命的阿赖耶识的因，是这么回事。这底下又详细的解释，「此识将生果时」，这个随业识，就是接近要感得果报的时候，感得要成就这相续识的时候，那怎么才能够成就呢？那个果就是那个相续识，怎么才能生起呢？「由内外贪爱，正现在前」，要有这件事，由内外的贪爱，内外贪，一个内贪爱，一个外贪爱。这两种贪爱心现前的时候，「以为助伴」，它有力量帮助这个随业识去得果报，要这样子才行的。这个内贪爱、外贪爱是什么呢？

「内贪」，就是我爱，就是我爱，爱着自己，爱着我自己，爱着自己。譬如人在生存的时候，也是爱着自己，这个我爱还是很强烈的，时时的有我爱，不是暂时的；临命终的时候，唉呀，我要死了，如果他还有一点分明的话，知道我要死了，他心里面很痛苦，我要死了。他这样等到真实是死了以后，因为我爱就出来了中有，到中有的时候，还是有我爱，爱着这个自己，这是我爱，我爱就是内，「内贪爱」。

「外贪爱」，就是这个，外贪爱实在也是实有，生存的时候，爱着自己所有的一切，也爱别人所有的一切，就要打主意了，总是有境界爱，等到临命终的时候，还是有境界爱，只是爱到、爱不到，是又一回事。是愿意有我，这个「内爱」就是我爱，

这个「外贪爱」就是我所爱。到了中阴身，中有的时候，就是爱着，他要找一个可爱的境界去，找一个可爱的境界要做人，那么就看见父母的颠倒，他也就是那虚妄的境界，他不知道是虚妄，贪烦恼就出来，瞋烦恼就出来，就有这个爱，这个就叫做「外贪爱」。「外贪爱」，说是这个到了猛火地狱，这个众生要临死的时候，要到地狱去，到这个八热地狱，不是八寒地狱，到这大热的地狱里面去的时候，他怎么情形呢？他本身很冷，这时候感觉冷的很厉害，就希望有热的地方去到那里，于是乎热的地方就出现了，他心里很欢喜就去了，到那去是地狱，就受果报了，所以那个看见那猛火热就欢喜了，那就是「外贪爱」。

「由内」爱着自体，爱着自体的内爱；若「外」，由爱着外面的境界爱。这两种爱正现前的时候，前面那个「相续识」，那个「随业识」里面那个业的种子，你以前造的业力，就得到现在这两种爱的帮助，一下子得果报了。或者得人的果报，或者天的果报，或者是得老鼠的果报，或者得毒蛇的果报，或者是到三恶道，反正总而言之，这么多以为「助伴」，这个生死就是这么回事。其实这在前面已经讲过了，那个〈意地〉的时候讲过了。「以为助伴」，这个助伴，「伴」就是助的意思，就是帮助他，虽然我们若是遇见了佛法，修行了的人，你修行之前，你也一样是要贪爱的。那么现在忽然间转变不贪爱，修这四念处，修行的时候，你以前的爱，以前的爱的烦恼、爱的业力还在，似乎还是要，也是要流转生死呢？由随业识为相续识因呢？不是了。

因为什么呢？因为这个得圣道了，你若修四念处得了圣道的时候，没有内外的贪爱了，要到阿罗汉的程度。初果、二果、三果还不行，到了阿罗汉的程度，他没有内的我爱，修无我观，他感觉没有我可爱，也观察一切境界也没有爱，对一切境界也不爱。「应无所住而生其心」，圣人是这样子，一切境界心不动，心不动摇，所以他这样没有事了，心里面那是一个无为的不可思议境界。除非他有大悲心，我想要做天王，他就到天上去做天王；我想要做人，愿意做国王，那就是做国王。是由他大悲心般若的智慧，愿意做什么，就做什么，我不做，就什么也不做。我们凡夫不可以，凡夫说是我想要做国王，不一定，这个如意的事情，你想做不一定，除非你的业力够；不如意的事情，我若是有了罪的时候，你这不如意事不做，不做也得做，因为你的业力逼迫你，不做也得做。

所以说凡夫是个不自在的境界，就是受很多的苦，圣人没有这回事了。从这地方看出来，「此识将生果时，由内外贪爱，正现在前，以为助伴」，所以你若，佛说这个四念处是对了，修无我观能破除内自贪爱，一切法也都是空无相的，所以灭除了这个外贪爱，这个时候所有的尘劳境界，不能影响你，你不会再流转生死了，你不会。你若不修无我观，不修无我观这内自爱贪还是在的，你得了非非想定，你还是有我爱，有我爱的，所以都还是凡夫境界。

「从彼前际，既舍命已，于现在世，自体得生」，「从彼前际，既舍命已」，就是这个人，就是随业识能为后有相续识因，一下子内外贪爱正现前的时候，就得果报了。那么这样子时候，就是刹那间，「从彼前际」，就是过去一刹那前那个时候，或者是死有的境界，或者是中阴身在死有的境界，一刹那间就灭了，就是舍命，果报结束了。「于现在世，自体得生」，现在世他的自体，就是他的这个生命体出现了，一刹那间出现了，就是在母体里面，那个胎藏里面，新的生命开始了，一刹那间就开始了，就是这么回事。

「既舍命已，于现在世，自体得生」，那么这是生起位，识缘名色，这就是识缘名色。识缘名色，就是刚才说，这个名色，这个色就是父亲、母亲的遗体，这是色。这个名，就是那个，这个时候就是受想行识，受想行还有一个识，识里面只是第六识，前五识不动，前五识没办法动，只是第六识。那个「识缘名色」，那个「识」就是阿赖耶识，那个「名」里面包括了受想行识，「色」就是父母的遗体，这么和合起

来，合起来就是「自体得生」，你这个生命体，你自己的生命体出现了，就是这么回事。

洪二、名色缘六处等

在母腹中，以因识为缘，相续果识，前后次第而生，乃至羯罗蓝等位差别而转。

这是三杂染里面的最后一个，「生杂染」。「生」就是由烦恼杂染和业杂染，所得的果报。可是在这里面说到果报时候，也同时说到烦恼和业，所以他也不是一个单独性质的。在这一大科的解释里面，分成四科，一个「生差别、生艰辛、生不定」，第四科是「生流转」。「生流转」里面，在长行里面分九科，第一科就是「缘起」的「体」，就是十二缘起。

这个「生杂染」，这一大段文里面，即以「十二缘起」为主加以解释，就是解释十二因缘的事。第一科是「缘起的体性」，这一科的解释里面有略说、有广显。「略说」已说过去了，第二科「广显」就是详细的解释。详细的解释里面分二大科，第一科是「从前际中际生，中际生已复趣流转？」这是第一科。第二科是「从中际后际生及彼不生趣清净究竟」，这第二科还没到，现在还是第一科， 第一科里面的解释先「辨相」，而后「料简」。辨这个流转生死的相貌，由「前际、中际、后际」这流转的相貌，然后再结束了它。这个「辨相」里面分二科，第一科是「受生义」，第二科是「流转义」。

这「受生」，就是由烦恼和业得到了果报，叫做受生。「受生」分二科，第一科是「前际摄」，第二科是「中际摄」。现在是前际，前际讲完了，这个前际就在十二缘起里面就是「无明缘行、行缘识」这个是前际，前际说完了就是说到中际。

「中际」，就是「识缘名色」以下，那么这叫做中际，就是一直到「触缘受」。这中际里面分二科，「中际」分二科，第一科解释「生长」，第二科解释「辨业果」。现在是解释生长，「生长」分二科，第一科是「生起位」，第二科是「增长位」。现在是生起位，「生起位」分二科，第一科是「识缘名色」，识缘名色这一科已经讲完了。现在是第二科「名色缘六处等」，现在解释「名色缘六处」这以下。

前面说「于现在世，自体得生」，就是「识缘名色」的意思。「在母腹中」，就是「名色缘六处」了，当然这是约人类胎生的情况加以解释。所以「在母腹中，以因识为缘，相续果识，前后次第而生」。这个「在母腹中」，在前面的那个〈意地〉，〈五识相应地〉是第一，第二是〈意地〉。〈意地〉也有提过这件事，那么就是阿赖耶识和父母的遗体和合在一起，那么这就是「识缘名色」。以后的情形就是「名色缘六处等」等，名色缘六处等等的情形里面真实的情况是怎么样呢？是以「以因识为缘」，「因识」就是阿赖耶识，阿赖耶识里面有一切种子，这一切种子为「名色缘六处」的因缘；就是「名色缘六处」要以一切种子为因缘，这一切种子就叫做「因识」，它是果报的因，这有为法的因缘，就是一切种子为因缘的。这「因识」就表示它不是果，它这个时候还在因的时候，在因的时候它有引发将来果的力量，所以叫做「因识」。

「以因识为缘，相续果识，前后次第而生」，这个相续的现起果，现起果现出来什么呢？就是现出来「六处」，现出来，在母腹中就现出眼根、耳根、鼻根、舌根、身根这个前五根，意根这时候也长成了，前五根也成长了。但是「识缘名色」，「名色」也是由一切种子识现出来的。这个「名」就是受、想、行、识；「色」就是父母的遗体。可是阿赖耶识同它和合在一起，也还是由自己的阿赖耶识种子现起的，所以是「以因识为缘，相续果识，前后次第而生」。先是识→名色→六处→触→受，前后次第的现起。在种子的时候大家都是同时存在，可是这个种子发生现行的时候，就是

得果的时候，还是有前后次第。不能说是「名色」还没有出现就出现「六处」了，不可能是这样子；说「六处」还没有，就有「触」了也不可能是这样子，一定还是要有「前后次第而生」。

「乃至羯罗蓝等位，差别而转」，就是从「识缘名色」，这个时候就有了「羯罗蓝」了。这在前面的〈意地〉也有提到，有羯罗蓝、遏部昙、闭尸、键南、钵罗赊佉、发毛爪齿、根、形，一共有八个位次。「差别而转」，就是一个期、一个期不同的形相显现出来，所以叫做「差别而转」。

宙二、增长位

于母胎中，相续果识与名色俱，乃至衰老渐渐增长。

这第二科是「增长位」。前面是第一科「生起位」，第二科是「增长位」，「识缘名色、名色缘六处」这是「生起位」。这「增长位」，这里面说到「于母胎中，相续果识与名色俱」，这一生这个生有，或者说是有本有。本有、死有、生有，这里面是从生有开始算，这就是果了。生有之前是死有；死有之前是本有。

现在这里说是「相续果识与名色俱」，称之为果了的时候，就是那个生有。一刹那间投胎了，那一刹那间就是阿赖耶识，阿赖耶识就名之为「相续果识」。他这个「果识」和前面那个中有是相续的，中有之前和死有；死有之前就是本有，都是相续的。但是一般的情形，我们在本有到死有以后，人的肉眼不知道了。现在佛法来说还有中有，过来是生有，这个生命是相续下去的，这当然是阿赖耶识的力量，所以名为「相续果识」。「与名色俱」，与受、想、行、识，还有一些地、水、火、风，大家在一起和合叫「名色俱」。

「乃至衰老，渐渐增长」，那么在母胎中是处胎位，然后就出胎，出胎以后有婴孩、童子位、少年位、中年位、老年位，所以「乃至衰退老」。「渐渐增长」，那么这个「名色」，也就是色、受、想、行、识五蕴，都逐渐的新陈代谢的增长，逐渐的变化是这样意思，这是说的「增长位」。生起位、增长位说完了，生起位和增长位，这是合起来就叫做「生长」。

宇二、辨业果

尔时感生受业名色与异熟果。

这以下是第二科「辨业果」。前面是「辨生长」，这底下是「辨业果」。这个「辨业果」是说什么呢？「尔时感生受业，与异熟果」。这「名色」这两个字，「尔时感生受业名色」，在金陵刻经处的本子有「名色」两个二字，但是在《披寻记》的本子没有「名色」，在《披寻记》的本子上没有这「名色」这两个字。但是从这文义来看呢，没有这两个字还好讲一点，但是看参考书上，窥基大师的《略纂》上是有「名色」两个字的。现在这个《披寻记》它是依义定文，依文释义；依义释文，没有「名色」两字是容易讲，就是「尔时感生受业与异熟果」，你看很顺。

这个时候这个「感生受业」，这个有生受，「有现受业、有生受业、有后受业」，是分这么三种。这个现受业不提，这个后受业也不提，现在只说一种的「生受业」，就是第二生。这个招感第二生果报的那个业力，令你得到这个「受」，就是你得到。「受」就是得到这句话也很有意思，这佛法它用这字用的也是很妙！怎么叫做得到了？你得到了那个果报了，就是你感觉到就是你得到了。这个「受」是感觉的意思，你感觉到了，是苦、是乐、是不苦不乐，你有感觉了就是你得到果报了，当然这感觉是你自己才知道的，别人不知道。所以「尔时感生」，招感生报的业力。「与异

熟果」给你一个果报，你以前费了多少时间精神，你造了什么什么的业力，现在不令你白造业，给你一个果报，酬劳你一下，「与异熟果」，那么就是这样意思。

前面说是「释生长」，这一科里面有「生起位」，有「增长位」，加起来就是你的「异熟果」。你这果报从那来的呢，「感生受业」给的，你自己的生业，所以这是「辨业果」。

玄二、流转义（分二科） 黄一、别释其相（分二科） 宇一、名色缘识（分二科） 宙一、标义

又此异熟识即依名色而转，由必依托六依转故，是故经言名色缘识。

这是第二科「流转义」。前面是「受生义」，受生义里面有「前际摄」、有「中际摄」，这两科都讲完了。现在说「流转义」，说流转的道理，这个我们的生命体继续的惑业苦的流转，说这件事。说这件事分二科，第一科「别释其相」，第二科「结显互缘」，这个各别的解释它的相貌，相貌是解释什么呢？就是第一科先解释「名色缘识」，第二科解释「识缘名色」，就是这个生命体，它能相续不断的原因在那里，那么在这里说就是「名色缘识，识缘名色」，所以人能够流转生死，能流转下去。先解释「名色缘识」的相貌，分二科。先「标义」，标示出来「名色缘识」的义理。

「又此异熟识，即依名色而转」，「又此异熟识」，也就是这果报体，我们这色、受、想、行、识的果报，那个主体就是阿赖耶识。阿赖耶识是同因果的，现在是说果识，果上的。这个阿赖耶识，这果识它怎么样能够存在呢？「即依名色而转」，它也要有所依止，它才能继续的活动。它依止什么呢？依止名，依止色，它才能活动。

「由必依托，六依转故」，这底下说出个理由来，「即依名色而转，由必依托」，由于这个「识」，它决定要依托「六依」才能活动的。「六依」在这里看是什么呢？就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根就是六根，六根是六识所依托的，眼识要依眼根，乃至意识要依意根，是这样意思。这样说那么这个「异熟识」，就应该是指六识说的。所以「又此异熟识：由必依托，六依转故」，所以就包括六识在里面了，不单独指阿赖耶识，也指六识说了。这底下就是，不是单独指阿赖耶识说，这「异熟识」也包括前六识在内，所以要「依托六依转故」。

「六依转」实在来说呢，在后面也有解释。前五根是「色法」，就是色法，前五根是色法；那么第六意根，第六意根是识，是「心法」。那么也还是，识就在「名」里面，地、水、火、风的组织那就是「色」。所以「即依名色而转」，也就是等于说依六根而转，意思也是相通。可是若说「由必依托，六依转」，这话那就是指「前六识」说的，那么这用「异熟识」和「前六识」，统一起来有这样的味道。

「是故经言：名色缘识」，这就引经上的话，所以经上说，这是在小乘《阿含经》里面也有，在大乘经论也是有这个话。「名色缘识」，名色为识作缘，为识作缘。这个为识作缘这句话有两个意思：为识作所观察的境界也叫做「名色缘识」；为识作依托的境界，也叫缘。就是你要依赖它，你才能生起活动；你活动起来呢，还要来缘虑它，所以叫做「名色缘识」。那么用这句话来证实前面这个说法是对的，这样意思。

这底下就加以解释，就是第二科是「释依」，前面是「标义」，这底下解释「名色缘识」，的这个理由。

宙二、释依

俱有依根曰色，等无间灭依根曰名，随其所应为六识所依。依止彼故，乃至命终，诸识流转。

「俱有依根曰色」，俱有依根呢，那个「根」是「识」之所依，识以根为所依。眼识以眼根为所依，耳识以耳根为所依，乃至身根，身识以身根为所依。这个能依的「识」，和所依的「根」，是同时有的所以叫「俱有」。这个「根」是同时的，彼此同时存在，但是此依于彼；彼为此所依，那么叫做「俱有依根」，那么这就是「色法」。这样「色法」当然就指这前五根说的。

「等无间灭意根曰名」，「等无间灭意」不是同时的，是前后的，而这前后是指「心法」说。「俱有依根」是指「色法」说，所以叫「俱有依根曰色」。「等无间灭意根」是指前一刹那识灭了，为后一刹那识生起的缘，那么就叫做「等无间灭意」，那么这也是根，那这就是第六意根了，这第六意根是「心法」说的，所以叫作「名」，是这样子。这叫做一个「名」，譬如说：「名色缘识」，什么叫做「名」？什么叫做「色」？现在这里解释「俱有依根曰色，等无间灭意根曰名」，这样解释了。

「随其所应，为六识所依」，这是一个俱有依根、等无间灭意根，「随其所应」为六个识的依止处。这样说呢，前五识所依止的根就是「俱有依根」；那么这个第六识就依「等无间灭依根」。但是前五识也同样有「等无间灭意根」，也是有的。

「依止彼故，乃至命终，诸识流转」，这个「识」若依「名色」为依，有了所依，依彼为依止故，「乃至到命终」，这一期生命到最后结束，这一切识才能相续的活动，就是这样意思。这样看出来这个「流转」，就是需要有「俱有依根」，同时还要有「等无间灭意根」这样子。这上面没有提「染污意」，没提，只提「等无间灭意根」和「俱有依根」，只提这二个根。

宇二、识缘名色（分二科）　宙一、释色等名

又五色根，若根所依大种、若根处所、若彼能生大种，曰色。所余，曰名。

这第二科「识缘名色」，前面是「名色缘识」。名色为识作缘，现在说识又为名色作缘，调过来说，你为我作缘，同时我也为你作缘，是这样的意思。先「释色等名」，分两科，「释色等名」。

「又五色根」，前面「俱有依根」，其实就是「五色根」，五净色根，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这五色根。「若根所依大种」，这物质成就的这个根，也就是所依的那个，坚、湿、暖、动的四大种，这四大种它就是所依的根。那么前面说「五色根」也是，还是前五识所依的，物质成就的五根。「根所依大种」，也还是这五根，不过说明了这「五根」是什么东西成就的？是「四大种」成就的，是这样意思。

「若根处所，若彼能生大种」，「若根处所」，根所在的地方，当然是「大种」已经成就所造的，这个造设大种。照理说这「根处所」，就应该是扶根尘，根所在的处所，那当然就是扶根尘，来保护这个净色根，应该这么说。「若彼能生大种」，就是「若彼」，它能生出来造色的「大种」，大种是能造；地、水、火、风是所造。若论色法本身呢，就是一个四大种，一个四大种所造。若为眼所依止，就是一个「净五色根」，一个「五根处所」；那就是一个净色根，加一个扶根尘，应该就是这么多。这么多合起来曰「色」，这就叫做色。「识缘名色」这个色，这个「色」是什么东西呢？就是这个。

「所余曰名」，所剩余的，前面是「色法」，剩余的就是受、想、行、识了；受、想、行、识名之为「名」这样子。另外还有一个「识」，受、想、行、识里面也有个「识」，受、想、行、识的「识」是在「名」里面，另外的识是「由识执受」。另外的识就是，这个不是受、想、行、识的那个识，这是另外的阿赖耶识。前面这个名和色，它们怎么能够存在呢？「由识执受」，要由阿赖耶识来执持它、来持守它、来领取。「受」者取也，由阿赖耶识取，把它们拿过来加以组合，那么这时候在执受呢，就是由阿赖耶识来执受。

这第二科「显识执受」。前面是解释什么叫做「名」？什么叫做「色」？这底下就说明，它所以能够「流转」的道理，这是因为有「识」的执受。

宙二、显识执受

由识执受诸根，堕相续法，方得流转。故此二种，依止于识相续不断。

「由识执受诸根，堕相续法，方得流转」，如果没有阿赖耶识执受，只是「名色」是不能流转生死的，那就不能存在了，所以由阿赖耶识的「执受诸根」，执受这个「五净色根」，乃至「所依大种，若根处所」，都是要由阿赖耶识执受。若阿赖耶识执受时候，「堕相续法」，「堕」者属也，就属于因果相续不断的事情了。「堕相续法」，或者这么样说，这相续是什么？就是色、受、想、行、识生命体，由阿赖耶识执受它，它就属于有情了，若没有阿赖耶识执受，这件事是不成就的。所以叫做「由识执受诸根，堕相续法」。

这个前五根、五净色根，由阿赖耶识执受它就不坏，它能活泼的相续存在下去。这个色法，若是「等无间灭意根」色法是不能执受的，色法是不能执受。但这里面也有这个意思，「由识执受诸根」，一个「等无间灭意根」也执受了，加上「俱有依根」也执受。这里面有什么意思呢？你这个「识」，若有阿赖耶识的种子它才能现起，所以也有由阿赖耶识控制的味道，所以才能够属于生命体的这一法。这个生命体受到阿赖耶识的执受「方得流转」。它这个因果，果又有因；因又有果，这样相续流转下去，「方得流转」。

「故此二种，依止于识，相续不断」，所以这两种：一个「名」、一个「色」它要依「识」为依止处，它才能够相续不断下去，是这样意思。所以「显识执受」，是这个的意思。

黄二、结显互缘

由此道理，于现在世，识缘名色、名色缘识，犹如束芦，乃至命终，相依而转。

这是第二科「结显互缘」，前面是「别释其相」，各别的解释「识缘名色、名色缘识」的相貌。这底下结束，结束的时候表示它们互相缘虑的。

「由此道理」，由前面说的阿赖耶识执受的道理，于现在世的时候，「识缘名色，名色缘识」，就是现在，这个生命体里面是有这样的事情。识为名色作缘；名色也为识作缘，互相为因缘，互相支持。

「犹如束芦，乃至命终，相依而转」，就像「束芦」，这芦草把它绑成一大捆就可以立在那里，你若一支芦草把它立在那里立不住的，若是多的草捆在一起，就可以立得起来。「阿赖耶识」和「名色」也是这样子，阿赖耶识以名色为缘；名色以阿赖耶识为缘，所以「识缘名色，名色缘识」，就可以成立，就成立一个活泼的生命体。「乃至命终相依而转」，一从开始受生乃至到生命的结束，都是「识缘名色、名色缘

识」，互相的依赖才能相续的活动下去，所以「乃至命终，相依而转」，这样意思。

地二、结

如是名为从前际，中际诸行缘起生，中际生已流转不绝。

这是第二科「结」，前面是「辨相」，前面是辨，这时候把这段文结束它。这个「从前际中际中生，中际生已复趣流转」，这一段文先是「辨相」，现在辨完了，第二科是结束这段文。

「如是名为」，前面这一大段文就是说众生在生死里，「从前际、中际诸行缘起生」，从「无明缘行、行缘识」是「前际」；然后「识缘名色、名色缘识」，是「中际」才生起。「中际生已，流转不绝」，继续的流转生死而不断绝。这是结束这段文。

天二、料简（分二科）　地一、四生差别（分三科）　玄一、指依胎生

当知此中依胎生者，说流转次第。

这第二科是「料简」，再重新的观察、简别，再解释、解释。解释里面分二科，第一科是「四生差别」，第二科是「三业差别」。这第一科「四生差别」，胎卵湿化、胎卵湿化是四生，分三科，第一科「指依胎生」。

「当知此中依胎生者说」，前面这一大段文是指在母胎，处胎而生的众生说的，说出来流转相续不断的次第，是约这个说的。

玄二、简卵湿生

若卵生、湿生者，除处母胎，余如前说。

这是第二科「简卵湿生」，把这个卵生、湿生挑出去不算在内。若是众生是卵，因卵而生、因湿而生的这二类众生呢，「除处母胎」，就是除掉他在母胎的这个情形下，其余的情形如前面说，像前面以一切种子识为因，相续果识才生起的，这是卵生也是有，湿生也是有，胎卵湿化四生都是有的。但是在母胎中卵生和胎生、湿生不一样，卵生、湿生的胎生，在母胎中和我们人的胎生是不一样，情形不同。

玄三、别辨化生（分二科）　黄一、欲色界

若于有色有情聚中，谓欲、色界受化生者，诸根决定圆满而生，与前差别。

这是第三科「别辨化生」，前面说是卵生、湿生，一部份是同于胎生，一部份不同。现在特别的说一说化生的情形，先说欲界、色界。

「若于有色有情聚中」，假设这个众生是在有色界，欲界也是有色界；色界天也是有色界，在有色的世界的众生里面。「有情聚」，就是很多很多的众生里面。「谓欲、色界受化生者」，这「有色有情聚中」，那就是说欲界、色界他们是得化生果报的人，这个就和卵生、湿生不同。什么不同呢？

「诸根决定圆满而生」，这一类的众生，他们的眼、耳、鼻、舌、身、意六根，决定是很圆满没有缺少的就现前了，不像我们欲界这个胎生的众生不决定，有时会缺一部份。「与前差别」，这个欲界、色界这二个世界里面这化生的众生，那和卵生、

湿生是有差别的。这个「化生」的众生有什么不同呢？「诸根决定圆满而生」，他的眼、耳、鼻、舌、身、意六根决定是圆满的，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都是具足的，都是圆满的。欲界是除了化生以外，这个胎生，卵生、湿生那不一定，那是不一定的，不一定就是圆满的，而这个生多数是渐次而生的。「化生」是一下子就诸根具足地现前，所以和胎生不同。

黄二、无色界

若于无色界，以名为依，及色种子为依，识得生起；以识为依，名及色种子转；从此种子色虽断绝，后更得生，与前差别。

这是第二科「无色界」，前面说这个「欲色界」，这底下说「无色界」。

若这个有情他投生到无色界天去的话，他的情形是怎么样呢？那和前面不同，「以名为依，及色种子为依」，那么他的阿赖耶识就「以名为依」。就是以名为依，那个受想行识就是「名」，以受想行识为「依」。「及色种子为依」，色的种子，这话什么意思呢？欲界、色界天，欲界的众生，色界天的众生，他们身体的果报是有现行的色法，有现行的地、水、火、风组织的这个五根，是这样子的，他有现行的色法。「若于无色界」就没有，无色界里没有现行的色法，这是不同的。

所以「若于无色界」的众生「以名为依」，不过这个不是名色吗？前面以名色为依，现在没有色，只「以名为依」，就是以受想行识为依，阿赖耶识要以受、想、行、识为依止。「及色种子为依」，他不能够用色法现行，作阿赖耶识的依止处，不能，他没有现行的色法。但是有色法的种子存在，阿赖耶识里面有色法的种子，及色法的种子为依止处。「识得生起」，这阿赖耶识可以现起来，那么阿赖耶识就是「以名为依，以色种子为依」，阿赖耶识能现起来。

「以识为依，名及色种子转」，前面是说阿赖耶识「以名为依，以色种子为依」止处。这底下掉过来，是「以识为依」，阿赖耶识是依，谁是能依止的呢？受、想、行、识的「名及色种子」，这二种法以阿赖耶识为依，它才能够继续地存在的，这是掉过来的意思，互相依止。

「从此种子色虽断绝，后更得生，与前差别」，「从此种子色虽断绝」，这个生到无色界天以后是没有色了，色断了。断了，那么以后，怎么又能再生起来呢？譬如说：他生到色界天，假设他得到非想非非想定八万大劫，八万大劫到圆满的时候，他就离开无色界了，那么他就要到有色的世界来。到有色的世界来，他这个色法怎么办法呢？他没有色法，这地方说「从此种子」，就从彼阿赖耶识的种子。色虽然断绝了，「后更得生」，因为阿赖耶识里有种子，还可以从种子里生出色法来的。「色虽断绝，后更得生，与前差别」，前面阿赖耶识是以现行的「色法」为依，这里以「色种子」为依，所以还是不同，不一样的。「后更得生」，但是与前面不一样。

地二、三业差别

又由福业，生欲界人天；由非福业，生诸恶趣；由不动业，生色无色界。云何不生？由不生故，趣清净究竟。

第二科「三业差别」。三种业，那三种业呢？一个「福业、非福业，不动业」，这三业。三业不同，它属的果报也不同，这底下。

又「由福业，生欲界人天」，在欲的世界，或者是人、或者是天上，都是由福业才能得到的果报。「由非福业」，这种业不是可爱的，它是能害人的一种罪业。若是

这样的业力得果，若是发生作用的时候，那么有这个业的这个人就「生诸恶趣」，生到地狱、饿鬼、畜生的恶世界去了。「由不动业」，这是色界天的业，无色界天的不动业，由这个业发生作用的时候，「生色、无色界」去了，到那个世界去了。

「云何不生？」前面你有福业你也要有生，有非福业也要生、不动业也要生，那么怎么样才能不生呢？「由不生故，趣清净究竟」，那么你不要造那个福业，也不造非福业，也不造不动业，那么你就可以到涅盘那去了，是这样意思。

前面也提到过，后面也是有。这个「非福业」是由异熟果愚发动的，这个异熟果愚就是不相信有因果的道理，不相信因果他就造恶事，造恶事所以就是「非福业生诸恶趣」。若是「由真实义愚」，不明白真实义，那他就会发动这个「福业和不动业」，得人天的果报和得不动业的果报。若是到三恶道的「非福业」由异熟果愚，就是不相信善恶果报。若是发动福业和这不动业的，能修福业和修不动业的人，这个人有真实义愚。就是你修了福业在人间、天上得了果报，这件事也不是高明的事情。你原来可能还没有这种生死，现在制造了福业，这福业来支持你到生死里去流转去，那么叫做「福业」，当然这是单独指欲界的人天说的。

那么「造不动业」，他认为得色界四禅、无色界四空定那是最微妙，最殊胜的地方了。但是在佛法来呢，是真实义愚，你不明白第一义谛，所以你会造那个业，去受那个果报。那么这三种业去得三种果报：由「福业」生欲界的人间受福；由「非福业」就生诸恶趣去受苦；由「不动业」生色界、无色界天去得禅定的快乐。这三种业有三种生处，各有各的不同的世界。

「云何不生？」怎么样才能够不生呢？造「非福业」生到三恶道去，这是很苦恼。由「福业、不动业」生到欲界人天，生到色界、无色界天去享福，享那禅定三昧之乐，其实那个乐也还是生死境界，不是一个真实的乐。那就得要不生才可以，怎么样才不生呢？「由不生故，趣清净究竟」。如果你能修四念处，以观一切法无我，于一切法不取相故，那一切法就究竟清净，不流转生死了，就到达究竟的清净涅盘去了，就没有这苦恼的事情了。

戊二、从中际后际生及彼不生趣清净究竟（分二科）　亥一、总征

云何从中际、后际诸行缘起生？

前面是第一科，第一科就是刚才念过，「从前际中际生，中际生已趣复流转」，这一科讲完了。现在第二科「从中际、后际生」，「中际」就是现在，「后际」就是未来。将来的生命怎么会现起呢，就是你现在造业了，现在造的业能使令你的生命相续下去，「从中际、后际生」。「及彼不生」，及彼后际不现起，就是得涅盘了，「趣清净究竟」的境界。那么「从中际、后际生」就是流转生死的境界。「及彼不生趣清净究竟」，这就是还灭涅盘的境界了，就是二条道路，二条不同的道路。

现在分二科，第一科是「总征」，第二科「别释」，别释里面先解释「从中际后际生」这一段，先是「别辨」，先是「中际摄」，然后先说明这两个果。

「云何从中际、后际诸行缘起生？」从现在，「中际」是现在，由现在的或者是「异熟果愚」，或者「真实义愚」的发业，或者发「福业、非福业、不动业」，那么「后际诸行缘起生」，就是将来你的色、受、想、行、识，就有因缘现起了。这件事情是怎么回事情呢？这是问。当然这里面是说从「中际摄」，「从中际、后际诸行缘起生」，是属于中际的，先说明两种果。

亥二、别释（分二科）　天一、从中际后际生（分二科）　地一、别辨（分二科）　玄一、中际摄（分

二科） 黄一、明二果

谓中际已生补特伽罗，受二种先业果：谓受内异熟果，及境界所生受增上果。

「中际」，就是识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，就是这是「中际」的生死现起。「谓中际」已经现起了他的生命的这个人，「补特伽罗」就这个人。这是「明二果」，说那二果呢，「受二种先业果」，他会感受到二种果报，这二种果报是先业所引的果报，过去造的业，给你一个果报，那二种果呢？

第一、「谓受内异熟果」，就是这个生命体，生命体这个阿赖耶识，它是你得到的，你成就的果报，这是内里面的。你感受到内异熟果报的这个味道，你自己感觉怎么样那就是你的「内异熟果」。「及境界所生受增上果」，是二种果：就是内异熟果，外增上果这两种果。这增上果是什么呢？「及境界所生受」，就是我们的识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，对外面的境界所生起的感受，那就叫做增上果，「所生受增上果」。就是同一个业力，你造这个业力，他能招感你的「内异熟果」，他又能招感你的「境界所生受增上果」，你能得到这个果报，先说这两种果。

黄二、辨二因（分二科） 宇一、引因（分二科） 宙一、辨相（分二科） 洪一、能引（分二科）荒一、明缘起（分二科） 日一、别显二支（分二科） 月一、无明缘行

此补特伽罗或闻非正法故，或先串习故，于二果愚。由愚内异熟果故，于后有生苦不如实知。由迷后有后际无明增上力故，如前于诸行若作若增长。

这第二科「辨二因」，前面说是明两种果，这两种果从那来的呢？说出这两个果的因。两个果的因分二科，第一科是「引因」，那么当然第二科就是「所引」。这个先「辨相」，辨这个能引之相，又分二科，第一科是「能引」，先「明缘起」，先明是因缘所起， 就是十二因缘。先「别显二支」，明缘起中先说「无明缘行，行缘识」这二支，无明、 行这二支。

由「此补特伽罗或闻非正法故」，说这个人，这个人或者是他听闻到非正法，不是佛法，但是也能说出来很多的道理来，说出道理来，不符合佛法的正知正见的，那么你听闻了这样非正法，你按着这样事情去做去呢，那也是「无明缘行」了，是这个意思。「或闻非正法」，是指你现在这样子。

「或先串习故」，就是过去，过去你时常的这样做这种事，或做十善法，或者是受八关齐戒，或五百生出家做比丘过了，五百生做过比丘尼了，就是以前修行过，长时的修行过。或者修行的有出家人去做社会的福利事业也是好，你做这种事。「或闻非正法故，于二果愚；或先串习故，于二果愚」，就是对「内异熟果、外增上果」不明白道理，不明白它的真实相，不明白这是因缘所生。认为这是上帝造的，或无因而有的，就是各式各样的邪知邪见，或者执着有我，是我所创造的什么什么地。「于二果愚」，不明白这二果是业力所造，唯心所现，不明白这个道理。

「由愚内异熟果故，于后有生苦不如实知」，这是说你对这果不明白、胡涂，这个胡涂它不能停留在那里，它一定要向前冲，所以就是「无明缘行」了。「于二果愚」就是无明。「由愚内异熟果故」，由于你胡涂，这「内异熟果」的道理不明白，不明白内异熟果是怎么因缘成就的，不明白。「于后有生苦不如实知」，你现在不知道，你不知道你现在的异熟果，所以你将来的异熟果你也不明白。从这句话说，孔夫子说：「未知生焉知死」，和这句话有点相合，有这个意思。「于后有苦」，现在这个异熟果你都不知道这个异熟果是苦恼境界，不知道它是苦，那么将来后有的异熟果，那个苦恼你也是不知道，还是不明白，不明白它是苦恼境界。

「由迷后有后际无明增上力故，如前于诸行若作若增长」，由于我们不明白将来的生命，就这个生命结束以后那个生命叫「后有」，对那个生命的情况我们不明白就是叫做「无明」。「由迷后有后际无明」，对于后际的生命体怎么回事情也是不明白，不明白道理，不明白这个「无明」还是有力量的，有强大的力量故。「如前于诸行若作若增长」，就像过去世的事，「于诸行」不明白所以又造了种种的业，而这个业没有忏悔过，没有修学对治，所以这个业力是增长的，是这样子。

这以下的文说得到很详细，说得很详细。不明白「内异熟果」，不明白现在的内异熟果，对将来的生命也是一样，还是不明白。「由迷后有后际无明增上力故，如前于诸行若作若增长」，和前面，是过去际，对于或者福行、或者非福行、或者不动行，就去创造、增长。那么现在也是一样不明白道理，还是要「于诸行若作若增长」。

月二、行缘识

由此新所作业故，说此识名随业识。

「由此新所作业故，说此识名随业识。即于现法中，说无明为缘故行生，行为缘故识生。」前面一段说到两个果：「内异熟果」和「增上果」。后面这一段就是辨两种因：一个「引因」，一个「生因」。先辨那个「引因」，引因里面先辨引因的相貌。「引因」的相貌就是两种：一个是「能引」，一个是「所引」。现在这里先说「能引」，能引里面先说「缘起」，后来再解释「识」的名字。「缘起」里面就说这两个字，「无明缘行」和「行缘识」。这个「无明缘行」，这一段昨天说过了，现在是第二节「行缘识」。

「由此新所作业故，说此识名随业识」，这个「新所作业」，也就是现在所造的身口意的三业，或者善业、福业、不动业和罪业。这个前面是「无明缘行」，这个行，就是「新所作业」。由于内心里面有无明，不知道无常、苦、空、无我的道理，所以内心有冲动，就是造了很多的生死业。造了这个业以后呢？这个情形就是，这个业就熏习在阿赖耶识里面了，所以就说此阿赖耶识，名为「随业识」，这就叫做「行缘识」。

这个阿赖耶识里面它能受熏，它能储藏很多的业的种子，在我们创造的时候就在同时，刹那刹那的熏在阿赖耶识里面。所以熏在阿赖耶识里面那些业种子，那么就叫做「行缘识」。「以行为缘」，而造成了阿赖耶识里面的种子，而这个种子就是「业」，这个「识」就随这个业就去了，叫「随业识」。就是随顺你造什么业，它就熏成什么业种子，它是如实的，一点没有过也没有不及，所以叫做「随业识」。这个「行缘识」，在无明的时候也有识，在行的时候也是有识，「无明缘行」的时候在识里面熏成种子，这个种子名之为「识」，有这样的意味。

日二、结说现法

即于现法中，说无明为缘故行生，行为缘故识生。

这就是「行缘识」，指这个说。「即于现法中」，这一段是「结说现法」，就是把前面这个「无明缘行、行缘识」这两个意思再做一个结束，总结起来说。

「即于现法中说」，前面这个「无明缘行，行缘识」，它的要义也就是在你现在的色、受、想行识里面。这个「现法」，就是现在的五蕴法里面说，法里面说就是「无明为缘故行生，行为缘故识生」，就是这一句话。前面是解释它的内容，这一段就把它会合在十二缘起，这两个支里面，就是这样意思。

荒二、释识名（分二科） 日一、名因识

此识于现法中名为因识，能摄受后生果识故。

这是解释「识」的名称。前面是「明缘起」，明「无明缘行，行缘识」的这个缘起。这底下是解释「识」的名称，识的名称。第一个是「名因识」，第二个「名六识身」，现在是「名因识」。

「此识于现法中名为因识」，说现在这个「随业识」，这个识，就是在现在的五

蕴身里面，它不是果识它是「因识」，它现在还没得果，但是已经造成了得果的因了，所以叫做「因识」。就是你现在的身、口、意三业的行动，在识里面造成了一种种子了，这个种子将来能得果，所以这个时候叫做「因识」，这样意思。

这个「因识」，为什么叫做因识？「能摄受后生果识故」，这个「摄受」，就是引发的意思。你心里面造了福业、或者是非福业、或者不动业，这个业有能力引发后来的生命体，它有这个力量，所以叫做「因识」。「后生果识故」，就是将来的生命，将来的生命。现在我们的生命，现在生命是过去的「因识」引来的。我们现在在造业，又去引未来的生命，这生命是这么来的，由业力引发出来的。引发出来的说那个生命体叫做「果」，现在的业叫做「因」，而那个「果」，主要就是以阿赖耶识为主的，所以叫做「果识」。那个阿赖耶识是由现在的「因识」引发的，所以就是「能摄受后生果识故」。「摄受」，当引发讲，或者当成就讲也是可以。

日二、名六识身

又总依一切识，说名六识身。

前面解释「因识」这个名字，这底下叫做「名六识身」等。这个「身」就是体性，六识的体性。

「又总依一切识，说明六识身」，前面说是叫做「果识」，叫做「因识」。这个「因识」它能摄受后生的「果识」，这样说这个因识，只是单独的指一切种子识说的。可是在事实上的活动的时候，那当然不只是阿赖耶识的一切种子识。

所以「又总依一切识」，又全面的来看一看，那应该是一切识都包括在内，那就指「六识身」说了。因为你活动的时候，实在是前六识活动，也就是主要是第六识活动，不是单独有阿赖耶识的。所以若「总依一切识」来说明的话，那应该名为「六识身」，六识的体性都包括在内的。那么「六识身」是活动者，这个在活动的时候是指「六识身」说的。受熏，阿赖耶识受熏，把活动的成果储藏起来，能够摄受，能够保持不坏，当然是阿赖耶识的力量，所以那就叫做「因识」。

洪二、所引

又即此识是后有名色种子之所随逐，此名色种子是后有六处种子之所随逐，此六处种子是后有触种子之所随逐，此触种子是后有受种子之所随逐。

这底下第二科是「所引」，前面是指「能引」说的。这个引因的相貌，先解释什么叫做「能引」，后来才解释什么叫做「所引」。那么现在知道这个「能引」是这样了，就是「无明缘行，行缘识」，这就是「能引」。现在这底下解释什么叫做「所引」。

「又即此识是后有名色种子之所随逐」，「又」就是这个「此识」，此识当然指这个「因识」，就在因的时候这个识。这个「识」是「后有名色种子所随逐」的地方。「后有」，我们现在这个身体这也是有，这是现有；这个现有结束以后还有新的生命，就名之为「后有」。那个「后有」的生命是由谁来成就的呢？由名色、六入、触、受所成就的。所以属于「后有的名色种子之随逐」，这个「名」的种子，「色」的种子是随逐就个识，随逐这个「因识」。若指将来能受果的力量来说，就名之为「因识」；若是已经受果了，那么就叫「果识」，其实只是一个识，看它对望那一部份，就立出不同的名字。将来能摄受后生果识，就名为「因识」；若是它已经现行了，那么就叫做「果识」。

所以「又即此识是后有名色种子」的随逐处，是所随逐的。就是这个「识」是所随逐的；「名色种子」是能随逐的。这个「名色种子」，就是我们这个前六根、六识在活动，活动的时候不单是识也有根；不单是根也有识，也有六根、六境、六识，实在是十八界。十八界全面的活动造成的业力，熏习在阿赖耶识里面，这里面也有「名」的种子、也有「色」的种子，不单是一种。因为你缺了一样就不能活动，没有所缘的色、声、香、味、触、法也不能活动；没有能做依止的眼、耳、鼻、舌、身、意也不能活动；没有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识也是不能活动。他们这根、境、识，合作起来才能动，动，阿赖耶识才能受熏。所以熏的时候在受、想、行、识那一方面就叫做「名」，其余的就是「色」，就是色了。

所以我们譬如说：是在一个黑暗的地方，就是众多的人必须要从这里经过，但是这个地方很暗，那么你在那里放一个光明灯，你在那里放一个光明灯。你做这件事的时候，也是你的六根、六识，六境合作，才能做这件事，那么将来你的眼睛就是特别，就是这样子。那么这眼睛也是包括根、境、识的，是包括的。所以就是，有名也有色；有色也有名，而不是单独一件事的，所以「又即此识是后有名色种子之所随逐」。

「此名色种子是后有六处种子之所随逐」，这是前面说是，这个「识」是「名色种子的随逐处」，这在十二缘起来说就是「识缘名色」，就是这句话。这底下说是「此名色种子是后有六处种子之所随逐」，就是「名色缘六处」，在十二缘起里面就是这句话。「此名色种子」，它是所依止，是所依的，是后来、将来那个生命的六根种子的随逐处，就是「名色缘六处」，因为有了「名色」，它能为将来的「六处」作缘，是这样子。在我们这一念心一动的时候，这里面很复杂，也是无明缘行；同时也是行缘识；同时也是识缘名色；名色也是缘六处，这就有很多事情，「是后有六处种子之所随逐」的。

「此六处种子是后有触种子之所随逐」，这六处的种子为依，眼、耳、鼻、舌、身、意这六处，六处不是现行，是六处的种子。这个种子它又是后有生命体「触种子」的随逐处。因为你没有眼、耳、鼻、舌、身、意，不能与色、声、香、味、能、法相接触。所以这个「触」，是一定要有「六处」才能够有触，而那个触也是有种子的，也是有种子。你若是说是，譬如说：是成立一个佛学院，我给他买一个好的椅子，给他坐那里舒舒服服的学习佛法，这就是个触，这个以触为主要的。将来你那个触就是也会很好，假设人家买一个好椅子，你都把它破坏了，将来你那个触有问题，就是各式各样的情形。「六处种子是后有触种子的随逐」就是「六处缘触」。

「此种子触是后有受种子之所随逐」，这个「此种子触」，不是现行的触，是种子的触，它又是什么呢？又是后有生命体里面那个「受种子」的随逐处。那个「受」由这个「触」做依止才能够出现的，不是没有这个触，那个受是不能有的，没有那个受的。有好的触就有好的受；有坏的触就有坏的受。这就是福业和非福业的不同了。这样子加起来总起来说呢，就是「识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受」，这一共从识到受，一共是五个，这五法，这五法是「所引」的，这五法是所引的。就是前面「无明缘行，行缘识」是「能引」的，这五法是所引的，再明白一点说，无明缘行，行缘识是能造者；这识、名色、六处、触、受是所创造的种子，熏习在阿赖耶识里面，是这么回事。无明缘行、行缘识是「能引」；识、名色、六处、触、受是「所引」是那样子，所引生出来的种子。

寅二、结名

如是总名，于中际中后有引因应知，由此能引识乃至受一期身故。

这是「结名」，结束这一段。前面说什么叫做「引因」，先是「辨相」。「能

引」和「所引」这两个的相貌，现在这个相貌说完了，就说它的名字。

前面这一段，总起来是说什么东西呢？就说的「中际中的后有引因应知」，中际中的后有引因应知道。无明缘行，行缘识是「前际」；识、名色，六入，触、受是「中际」。现在说的呢，就是「中际」里面「后有的引因」，它那将来的生命以「此」，以这五法种子为「引因」，它能引发出来后有的果报，是这样意思。

「由此能引识乃至受一期身故」，为什么它是「后有引因」呢？「由此能引」，因为由这个识、名色、六处、触、受的种子，就能引出来后一个生命的「识」的「一期身故」。那一个「一期」，或者一百年为一期，那个生命能活到，能存在一百年，或者存在一万年，那么那一个时期里面的果报，能引出来那个果报的，所以就叫做「引因」，这样意思。

宇二、生因（分二科）　宙一、辨（分三科）　洪一、受缘爱

由先异熟果愚引后有已，又由第二境界所生受果愚故，起缘境界受爱。

这底下是「生因」，前面是说「引因」，这底下说「生因」。这个唯识的经论里面，解释十二因缘是这样解释的，前面一段是「引因」，后面一段是「生因」。

无明缘行、行缘识，这是「能引」；识、名色、六处、触、受，是「所引」。这「生因」，也有能、所，就是爱、取、有，是能生；生、老、死是所生。而这个「生因」和前面那个「引因」，有直接关系。

看它的解释：「由先异熟果愚」，这是先辨别「生因」的受缘爱，「由先异熟果愚引后有已」。「由先异熟果愚」，就是无明缘行，行缘识是这么个意思；那个无明缘行，行缘识也就是「异熟果愚」，就是不知道这个「异熟果」，它是无我、无我所的，它是能造成很多的苦恼的，不是一个令人满意的东西，但是我不知道「异熟果愚」。由这个因得这个果，它是一个令人苦恼的事情但是我不知道，我认为很好，所以就是这个认为好的，这个无明，就是「异熟果愚」。由这「异熟果愚」，发出来的活动就是「行」，无明缘行，有了行就缘，识、名色、六处、触、受。识、名色、六处、触、受是「后有」。无明缘行，行缘识是「能引后有」的，这个能引的是什么呢？就是「异熟果愚」，就是无明，它不知道是苦、空、无常、无我，所以就去，还是创造一个力量把那个苦恼的境界引发出来，这样意思。

「引后有已，又由第二境界所生受果愚故，起缘境界受爱」，这无明的冲动就有了行，行就有了识，这样子造作了就引发出来这个识、名色、六处、触、受，这五法的种子，但是这件事没有到此为止，还有第二件事。「又由第二境界所生受果愚」，这「境界」就是增上果，就是境界增上果，就是前一个生命他所创造的业力，所得的增上果。这个增上果得到以后，这内心里面又缘这个境界，这个增上果，这个时候内心里面有反应，缘这个增上果，不是生贪心就生瞋心，贪、瞋、痴、慢各式各样的烦恼。但是主要是爱烦恼说的。

所以「又由第二境界所受果愚故，起缘境界受爱」，这「境界」就是个所缘缘。你这个心有因缘、次第缘、增上缘，就缘这个所缘缘的时候，心里面有受，有受就有爱这么回事。前面「异熟果愚」，这是内异熟果；这「境界」，是外面的增上果。这个内异熟果，不知道那里面是无我、无我所的，是苦、空、无常、无我的不知道。对于境界，对于增上果也是一样是胡涂，不知道这里面也都是苦、空、无常、无我的也不知道，所以叫作「愚」。「境界所生受」就是果，对这个果是「愚」，不明白它的缘起的道理，是苦、空、无常，无我的不知道。不知道呢，「起缘境界受爱」，这个境界好啊！能令我满意啊！或者说是，虽然不能够令我满意，但是对于我有满意的情

况有助力，我也是欢喜，那么这就是「境界受爱」。在境界上有了受，或者是乐受、或者苦受、不苦不乐受，那么有了受就有爱，这个爱当然也有欲爱、色爱、无色爱，各式各样不同的爱。

前面「异熟果愚」是自体爱，这后面「境界受果愚故，起缘境界受爱」，这个是在增上果，在增上果这里面做种种的希求，种种的希求。

洪二、爱缘取

由此爱故，或发欲求，或发有求，或执欲取，或执见戒及我语取。

「由此爱故，或发欲求，或发有求，或执欲取，或执见戒及我语取。由此爱取和合资润，令前引因转名为有」，是这样。前面这一段是辨别这个「生因」，这个生因就是这么回事，就是由「先异熟果愚」加上「第二境界所生受果愚」，这两个愚合起来在活动，在活动就是「引后有」。

「由此爱故，或发欲求」，这是第二科「爱缘取」，起了爱的时候，当然也有欲爱、色爱、无色爱。「由此爱故，或发欲求」，由欲爱就发出欲求；由色爱、无色爱就发出来有求，是这样的意思。这个「欲求、有求」这是属于染污的，染污的的境界。「或发有求」，也还是染污的。我想要得色界定、得无色界四空，这个希望心里面也是染污，也并不是清净的，都是有所得、有所执着的，所以都是染污的。

「或执欲取，或执见戒及我语取」，前面他因为有「异熟果愚」，有「境界受果愚」，一个增上果愚、一个是异熟果愚，这二个愚。这二个愚，第一个不相信善恶果报，这是一个愚，造种种的罪业。若是没有这个异熟果愚，他有胜义愚、真实义愚，他会能发出来福业，能发出来不动业的，那么这也还是愚。

「由此爱故，或发欲求，或发有求」，前面说是「境界受爱」，前面「异熟果愚」是自我爱，这是一个境界爱，应该这两个爱都合在内。「由此爱故，或发欲求」，在欲界，有人间的欲，或者欲界六天的欲，我希望，我希望能得到那样的欲。「或发有求」，他对欲界的欲，虽然也是有多少迷恋，但是愿意得色界四禅，愿意得四空定，这心情不一样。那也叫做「求」，「或发有求」。

现在这里说：「或执欲取，或执见戒及我语取」，这是「爱缘取」，就是「爱」增长了，这时候叫做「取」。前面有爱但是不一定有活动，这个「取」，就是爱增长了以后，有了活动的时候那个爱，那叫作「取」。这个「取」也是不一样的，一般的人就是「欲取」，他就知道色、声、味、触是最好的，就是无限量的去增求，这是「欲取」。

「或执见戒及我语取」，这是稍微聪明一点的凡夫，就是在家人，在家人他这个心情，他不欢喜欲了，他欢喜得禅定，或者欢喜要得涅盘，这样的意思。那么这个人他怎么样个办法呢？「或执欲取，或执见戒」，人或者是，他还要欢喜人间这种五欲乐，但是更殊胜一点，这叫做「执欲取」。「或执见戒及我语取」，或者这个众生他帮助、成就，见取、戒禁取及我语取，欢喜这件事。这个见取，「或执见取」，这个不包括「我语取」在内。「我语取」是我见、身见的种子。「或执见取」，这明白点说就是指外道说的，他有见取、有戒禁取，这是不一样的，他执着他的这个邪知邪见，这是一个错误。「及我语取」，我语取就是执着我，执着我；有欲取的，也有「我语取」；执见取的也是「我语取」。这个执著者，也可能会转成佛教徒，但是在凡位的时候不一定，他原来那个邪知邪见，未必完全能放下。但是肯来到佛教对佛教还是有点信心，有信心但是还有点累赘，就是这么回事。

所以「或执欲取，或执见戒及我语取」，「及我语取」就是我执我见；执欲取的人也有「我语取」；执见取，戒禁取的人也是有「我语取」，这两种人。一般的「执欲取」的，就是没有什么特别的高深的思想，就是在社会上生存目的，就是尽量的争取色、声、香、味、触的美，叫做「欲取」。「或执见戒，及我语取」，就是外道，简单说就是「见取」。那么这里面，这个邪见应该要也包括在内，这戒禁取也是包括在内。或者是「执见取」，就是把那个身见不在内，身见不在内，那么执着见取，或者他执着断见，或者执着常见，或者执着空论。那么对这样的思想他很欢喜，他全面的接受了，所以叫「执见取」。「执见戒，及我语取」，他也执着这「我」，在这个色、受、想、行识里面有一个「我」，这样执着。

洪三、取缘有

由此爱取和合资润，令前引因转名为有。

这是第三段「取缘有」，前面是「爱缘取」。

「由此爱取和合」，由前面说，就是第二，「又由第二境界所生受果愚故，起缘境界受爱」。「由此爱取」，那个「起缘境界受爱」这个爱，「由此爱故，或发欲求，或发有求，或执欲取」。「由此爱」，再由取，就是下面那个「或执欲取，或执见戒，及我语取」执着这个，就是爱的烦恼重了，就有了取的烦恼。「由此爱取和合资润」，爱烦恼和取也是烦恼联合起来、和合起来，是「资润令前引因转名为有」，来资助，「资」者助也；「润」，资润。资润前面那个二果「生因」，资润那件事。

「令前引因转名为有」，他这样做的时候有可能不如他意，他的理想是那样子，事实上办不到，那么就打折扣了。打了折扣，那么他现在所造的这个因，是不是白做了呢？不是的，他没有白做。是「令前引因转名为有」，就使令前面那个能引，所引的这个力量转变成为后有的生因了，转变成后有的生因了，「转名为有」。

寅二、结

即是后有生因所摄。

也就是将来那个生命，生起的一个条件，属于这一类的。这样子也就是触缘受，受缘爱、爱缘取、取缘有，这是三个阶段。

玄二、后际摄（分二科）　黄一、约引因辨

从此无间命既终已，随先引因所引识等受最为后，此诸行生或渐或顿。

「从此无间」，这是「后际摄」。前面是中际摄、前际摄，这是「后际摄」。这个「后际摄」分二科，第一科「约引因辨」。

「从此无间命既终已」，那么他从这个中际，他是这个业力不管是多长，寿命多长，但是终究有一天结束了，从此不间断的，他的生命结束了。「随先引因所引识等受最为后」，那么会出现什么事情？「随先引因所引」，所引发的识、名色、六入、触、受的种子。「受最为后」，那个最后那个受，是在那个九心住的后面、最后。或者说是「受最为后」，最初是识而后是名色、六处，触、受，在五支种子里面最后一个，「受最为后」。

「此无间命既终已，随先引因所引识等」，这个识、名色、六处、触、受，这五法的种子，由前面引因所引成的。「此诸行生或渐或顿」，这些识、名色、六处、

触，受这个叫「诸行」，他们若是，这个种子若现起的话，就是得到一个新的生命了。得到一个生命的时候有「渐、顿」的不同，有的是渐，有的是顿。拿人来说，这个出胎以后，处在胎位的时候，到时候又出胎，出胎以后是个婴孩，后来是少年位、中年位、老年位这样子。那么这个身体降生了以后，他没有立刻就成人，就能够达到一个标准的能力，不能。要逐渐地、逐渐地，才能成为一个大人，他能够办什么、什么事的，「或渐」。「或顿」，或者有的众生，他的生命出现的时候，不是渐、是顿，一下子就成功了，这身体什么，那一部分都已具足了，所以叫做「顿」。

黄二、约生因辨

如是于现法中，无明触所生受为缘故爱，爱为缘故取，取为缘故有，有为缘故生，生为缘故老病死等诸苦差别，或于生处次第现前，或复种子随逐应知。

这是第二科「约生因辨」，前面是「约引因辨」，这底下「生因」。

「如是于现法中，无明触所生受为缘故爱」，「无明触」，就是我们眼、耳、鼻、舌、身、意和色、声、香、味、触、法接触的时候，没有这个清净的智慧与他相应，所以叫「无明触」，没有清净的智慧与它在一起活动。像我们日常生活，如果你常修止观，你可能就这样子了。你这个心若是注意这个境界的情况，注意这色、声、香、味、触、法的情况，眼、耳、鼻、舌、身、意的情况，乃至眼识，乃至意识的情况，使令它保持清净不乱，那么这个情形就不同了。那么你有这个智慧的力量，有佛法的智慧的力量，在日常生活里面虽然是刹那、刹那的动，你有智慧照顾，智慧照顾它，使令它这个烦恼渐渐减少，智慧逐渐地增加，这样意思。

「如是于现法中，无明触所生受为缘故爱」。「无明触」就是胡涂了，不知道所触的一切境界都是假的、都是空的、都是无常无我的，不知这个事，所以那叫做「无明触所生受」。「以此无明触所生受为缘故爱」，那么就是心里爱烦恼也来了，是这样意思。「无明触所生受为缘故爱」，这个眼、耳、鼻、舌、身、意接触色、声、香、味、触、法的时候，没有智慧在里面观察，所以那么就是贪、瞋、痴在活动了。贪、瞋痴也是一样「无明触所生受为缘故爱」。

「爱为缘故取」，有了爱他就要取，取为已有。「取为缘故有，有为缘故生」，说是若进一步的有，进一步的有，这个「有」就是前面那个「由此爱取和合资润，令前引因转名为有」，就是这个字。这个取为缘故有，「爱为缘故取，取为缘故有」，就成有了有生命的这个力量了，能有将来的生命的力量了。

「有为缘故生」，那个将来后有生命能现起的关系，是因为这个「无明」，无明的关系，「爱为缘故取，取为缘故有」的关系。「有为缘故生」，就是那个力量，那个业力特别强大的时候，所以这个新的生命就出来了，「有缘故生」。「生为缘故老病死等诸苦差别」，这个「生」，也就是识缘名色的那个「识」，识缘名色的识，当然这里面也包括识，名色，六处、触、受、爱、取。那么「爱取有」，这个被这个业所资助的熏习的时候，达到了「有」的程度的时候，这个「有」，这个业力一发动「故生」，识、名色、六处、触、受、爱、取都出来了。

「生为缘故老病死等诸苦差别」，这个你的识、名色、六处、触、受，从由无而有，以此为缘，为因缘故「老病死等诸苦差别」，也就是内身的变化，那么就会这个生命体出现的时候，或者是老了、或者有病、或者死等。「诸苦差别」，随各式各样的苦，是有各式各样的不一样。

「或于生处次第现前，或复种子随逐应知」，这个生老病死，依诸苦差别现前了的时候，是什么情形呢？如「或于生处次第现前」，或者这个修行人，在他受生的地

方，或者是在天上、或者是在人间，「次第现前」，那也一定生老死现前了，是这样生老死会现前。那么这个生老死现前，那就是指这个身体说的，这个内身有这样变化。「诸苦差别」，那就是愁叹苦忧恼指那几句说的，有这么多的不一样的苦出现。「或于生处次第现前，或复种子随逐应知」，或者你「爱取为缘」，所和合资润的这些业种子，这些业力，这业力使令你成就了一个老病死的生命体。「诸苦差别」，老也是苦、病也是苦、死也是苦，一共有二十多的个苦、或者是三十多个苦，不一样的。

「或于生处次第现前」，或者是你在生处，就是前面说是，譬如说是在人间，这有色处，人间、或者是地狱、恶鬼、畜生，或者人间，那么就很多的老病死的苦恼，很多的苦恼都现前，生理上的苦恼，或者心理上的苦恼都现前。若是欲界天呢，空居天好一点，但是也有一些不如意。若色界天，色界天也有苦恼，但是和欲界不同。或者说是没有苦，他们没有「老病死等诸苦差别」，但是那件事也还是有，就是那个种子「随逐应知」，隐藏在阿赖耶识里面，就是随逐他也不分离的，所以叫做「应知」。

地二、总结

如是于中际中，无明缘行等、受缘爱等为因缘故，后际诸行生。

这是「总结」，这个第一段，第二段从中际、后际生，这是天一。第一段是「别辨」，解释完了，现在是第二段「总结」。

「如是于中际中，无明缘行等」，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱，这种种的因缘故。「后际诸行生」，将来的生命又出现了，就是每一阶段的生命，都是由前一个生命创造的业力成就的，或者更前一个生命创造的。「后际诸行生」，就是生缘老死忧悲苦恼，就是这样子，这样子十二因缘分三际，这样解释。

天二、后际不生趣清净究竟（分三科）　地一、趣清净

复有先集资粮，于现法中从他闻音，及于二果诸行，若于彼因、彼灭、彼趣灭行如理作意。由此如理作意为缘正见得生，从此次第得学、无学清净智见。

这是第二科「后际不生趣清净究竟」，说这一段。前面是「流转生死」，这里是还灭了，这个情形不同，分三科，第一科是「趣清净」。

「复有先集资量」，还有一类众生，他前一生就积集了圣道的资粮了，所以情形不同。「于现法中从他闻音」，前一生积集资量，为这一生修行做准备，当然这样计划是很好，可是几个人计划兑现了呢？还不一定。那么「复有先集资粮，于现法中从他闻音」，你前一生有很好的栽培「先集资粮」，在现在这一生中呢，「从他闻音」，从另外一个人听闻佛法的法音。「及于二果」，以及有二个果的事情。这个「从他闻音」呢，当然最好是从佛，再其次就指这些大弟子，听闻了苦、集、灭、道的法音这样子。「及于二果」，还能听闻，佛菩萨开导他二个果报的事情，前面有说到就是「内异熟果」和「增上果」。

「及于二果诸行，若于彼因」，从别人听闻了法音，他就会观察他的异熟果，增上果的诸行是不是满意的。「若于彼因」，彼二个苦果，内异熟果也就是这个生死的苦果。「若于彼因、彼灭」，假设这个人能观察彼异熟果的因，异熟果的灭，他用什么因能灭这个异熟果，什么原因能令异熟果继续的存在呢？这样子。所以「若于彼因」，就是集谛；「彼灭」就是灭谛，那个异熟果是要完全灭掉的，那是要因灭才果

灭的。所以「若于彼因、彼灭、彼趣灭行」，「彼趣灭行」，这个就是道谛，苦集灭道的道谛。

「彼趣」的意思是什么呢？就是彼向另一个如意的地方去了，叫「彼趣」。那么向什么地方去了呢？去那个寂灭相，诸法寂灭相，不可意言，向那里去了，就是涅盘了，向那里去。也就是那个「趣灭行」的那个道谛；「彼灭」就是灭谛；「彼因」就是集谛。「及于二果」，这二果就是苦谛，这样子四谛就具足了，「二果」是苦谛。「若于彼因」；就是集谛；「彼灭」是灭谛；「彼趣灭行」就是道谛，能灭除去诸行的惑业苦。

「如理作意」，他听闻了佛法中的苦、集、灭、道这四种作意，听闻了以后他能够作意，能够思惟、观察。「由此如理作意为缘正见得生」，由此如理作意，听闻了佛说的法音，「从他闻音」，就是听了苦、集、灭、道的法音。这里面呢，前面「先集资粮」，就是或者自己有什么样的善知识，在佛法里面少少的栽培了一点。那么后来呢，就是听闻殊胜的佛法了，苦集灭道这样的佛法，语言文字的佛法。听闻了这个佛法以后呢，能够如理作意，这个人的善根很不错了。听闻了苦集灭道以后，他能如理作意的去思惟，这是很不容易了。就是前面思惟这个「二果」的苦谛；「彼因」的集谛；「彼灭」的灭谛；「彼趣灭行」的道谛，这样的思惟。

「由此如理作意为缘正见得生」，就是得到「正见」，得到什么样的正见呢？就是苦真是苦；集真是集；灭真是灭；道真是道，在他内心里面决定无疑了，他能得到这样的正见，「正见得生」。这样说正见得生，八正道里面的正见那是入了圣位了，在这里看似乎还没入圣位，应该属于加行位。

「从此次第得学无学清净智见」，他若得到正见以后，当然他会继续努力地修止观，继续努力地修止观，暖顶忍世第一，再一刹那就初果了，就是见道了，从此次第就得了，成就了学和无学的清净智。「学」就是初果、二果、三果，这是「学清净智见」；「无学」呢？就是四果，四果的「清净智见」，清净智、清净见，就是灭除去了见烦恼和爱烦恼，他得到了无漏的清净的智慧了，所以叫「清净智」。这个智和见呢，是一回事但是有点差别，「智」是决断的意思，这件事决定是这样子，没有疑问了；这个「见」是推度的意思，就是要观察是不是这么回事，我看一看、我想一想，我再深入地观察一下是不是这么回事。是空的吗？观，要观察、要推度。那么到这里说，清净智、清净见是无漏的境界，圣人清净的不是有漏的事情。

地二、明永断（分二科）　玄一、辨断相（分二科）　黄一、标渐次

由此智见，无明及爱，永断无余。

这个前面是说「趣清净」，「从他闻音如理作意」，他向于圣道那里去，向于「学无学清净智见」那里去。这底下第二科「明永断」，「明永断」分二科，第一科是「辨断相」，第二科是「成经说」。「辨断相」里面第一科是「标渐次」，标出来他的次第。辨断相，第一科是「标渐次」。

「无明及爱，永断无余」。「由此智见」，由于这个「从他闻音，如理作意」就得到了正见。由正见开始，就修这个四念处，就是修习现观。「由此智见，无明及爱永断无余」，那么到初果的时候呢，就灭除去我执、我我所见灭除这个，那么得了初果以后继续地向前进，「无明及爱永断无余」，到阿罗汉果，无明也断了；爱也断了，没有剩余的，那么这就到无学的境界了。「无明及爱永断无余」，这个「无明」呢，也就是执着有我，那就是无明，在色受想行识里面，执着有个我；或者是明明白白地认为这个常恒住不变异是我；或者是虽然执着我，自己还糊胡涂涂，什么事我也不懂，可是事实上是执着有我的。这个我见，由初果圣人把它消灭了，消灭了这个我

见，就是分别我执消灭了。那么继续修四念处就是，由二果、三果、四果断了爱烦恼，这无明的烦恼和爱烦恼「永断无余」，没有剩余地完全都清除了。

黄二、辨差别（分二科）　宇一、证慧解脱

由此断故，于彼所缘不如实知，无明触所生受，亦复永断。

这是第二科「标差别」，标差别里面先说，「证慧解脱」。

「由此断故」，由于「无明及爱，永断无余」故。前面说是「境界爱」，还有一个「内异熟果爱」，那么内异熟果爱也就是我爱，爱着有个我；这个境界爱，就是我所爱了。这个「无明及爱永断无余，由此断故，于彼所缘不如实知，无明触所生受，亦复永断」，因为你已得圣道了，那么成就了初果的时候，于彼所缘的境界，自己观察自己过去的时候，在所缘的境界「不如实知」，不知道是苦、空、无常、无我，不知道。那个时候没有无漏的智慧明，是「无明」，这个眼、耳、鼻、舌、身、意接触色、声、香、味、触、法的时候就「生受」，生出来执着心，有受就有爱，就是这还子。现在你因为断除去「无明及爱」的关系，「于彼」以前，你以前「所缘不如实知，无明触所生受，亦复永断」，没有这件事了，就是没有这个无明触了，「无明触所生受」也没有了。

我们没得圣道，我们也没有，也不是暖顶忍世第一，当然我们是外凡的境界。我们外凡的境界，若特别注意，这个正念也会出来，若不特别注意的时候，这「无明触所生受」，我们还不懂。我们不管是遇见什么境界，都有无明与此相应，与我们的心相应，不知道是无我的，不知道一切法是苦、空、无常、无我，不分别这个事，没有这种正忆念。现在因为得了圣道了呢，不同了，就是「无明触所生受，亦复永断」，也没有了。就是遇见什么境界的时候，他能保持正念，知道是苦、空、无常、无我，所以「无明触所生受，亦复永断」。

「由此断故，永离无明」，因为把这个我、分别我执断了，就是永久他不会再，不可能再有了，「由此断故，永离无明」。「于现法中，证慧解脱」，就在现前的眼、耳、鼻、舌、身、意同色、声、香、味、触、法的这些幻化境界中，成就了无漏智慧的解脱，不迷惑了，所以叫做「于现法中，证慧解脱」。

宇二、证心解脱

若于无明触所生受，相应心中，所有贪爱，即于此心得离系故，贪爱永灭。于现法中证心解脱。

这底下第二科，「若于无明触所生受」，这是说我们，我们没有成就圣道的人，我们这个内心和一切境界接触的时候都是「无明触」。无明触有「无明触所生的受」，所有的这个感受，与受相应的心里面，是有贪烦恼、有爱烦恼、也会有瞋烦恼，各式各样的烦恼都是有的。「于无明触所生受相应心中，所有的贪爱，即于此心得离系故，贪爱永灭」，因为现在得了圣道了，他这个内心有光明的智慧与他同时活动，他虽然也见色闻声，但是心里面没有系缚；没有贪烦恼的系缚；也没有瞋烦恼的系缚，在心里不能系缚他。「故贪爱永灭」，所以这时候，他内心的贪爱的烦恼永久的灭除了。

「于现法中证心解脱」，就在现在的色受想行识里面，他成就了心解脱。他心里面没有爱烦恼，没有见烦恼了，这些烦恼不能够覆障他了，所以「证心解脱」。前面是「证慧解脱」，这是说「心解脱」，心解脱有个什么意味呢？有禅定的功夫，有禅定的功夫，有禅定的功夫使令心里解脱了，也就是没有这个贪爱，没有贪爱的烦恼，

没有「无明触所生受」的烦恼，就是得到「心解脱」。

玄二、成经说（分二科）　黄一、由无明灭得无生法

设彼无明不永断者，依于识等受最为后，所有诸行后际应生，由无明灭故，更不复起，得无生法。是故说言：无明灭故行灭，次第乃至异熟生触灭故，异熟生受灭。

这是第二科「成经说」。前面是「辨断相」，这底下「成经说」。这个听闻了苦集灭道的正法，内心里面能够如理作意。

「由此如理作意为缘正见得生」，这应该在加行位来说，由加行位得了正见以后，继续努力地精进修行，那么就得初果。由初果、二果、三果、四果，那么就是得了阿罗汉果，这个阶段当然这是要长时期地努力。长时期地努力呢？已经得阿罗汉果的人他的眼、耳、鼻、舌、身、意和色、声、香、味、触、法接触的时候自然是清净的。但是在没得阿罗汉果之前的，初果、二果、三果圣人，他要时时地用正念保护自己心的清净。若是没得初果的这个四加行的人，他若是在阿兰若处住，他常有正念保护自己，也是清净，若是到尘劳的世界呢？就不一定，有的时候清净，有的时候不清净。说我们若是初开始常常修四念处的话呢，亦复如是。你提起了正念的时候常常的观，观身不净；观受是苦；观心无常；观法无我，他的心也清净。你把正念停下来，正念停下来就不行了，他心里面这无明、贪爱，就发生作用，就不清净，自然是这样子。这里是说呢？由开始得正见、到最后、到阿罗汉次第是这样子的。

戊二、从中际后际生及彼不生趣清净究竟（分二科） 亥一、总征

云何从中际、后际诸行缘起生？

这是第二大科「从中际后际生及彼不生趣清净究竟」，从这一科开始讲，这是已经讲过了。讲过了，我上一次我讲课的时候，我本人有一点问题，就是一边讲课的时候一边打瞌睡，我讲了一段忽然间我都不知道讲那儿去了，我有这个事情，所以讲得对不住，讲得不清楚，所以我现在重新再顺一顺这个文。先「总征」先问。

怎么叫做从「中际、后际诸行缘起生？」这个分三个时间，就是过去、现在、未来，分这么三段。「前际」就是过去，「中际」就是现在，「后际」就是未来。这个「前际」在十二缘起上说就是无明缘行，行缘识，这是「前际」。识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，受缘取，取缘有，这是「中际」。生缘老死，这就是「后际」。前际那一段解释完了，现在这是第二大段，「从中际后际生及彼不生趣清净究竟」，这一段很重要，先问。

「云何从中际、后际诸行缘起生」，「从中际」就从中间这一段，中间这一段这个「后际诸行缘起生」，是未来的诸行缘起，在这个时候现起来。这个话怎么解释呢？怎么叫做「从中际、后际诸行缘起生」，这句话是什么意思？就是先提出这个问题这样问。下面就回答这个问题加以解释，解释分两段，第一段是「从中际后际生」，这个后际是从中际生起来的，就是将来的因缘果报，将来的果报是从现在的思想行动生起的，就是这么一句话。这一科里面先是「别辨」，别辨里面分别的说明，先解释什么叫做「中际摄」。「中际摄」先说有两种果报，两种果。

亥二、别释（分二科） 天一、从中际后际生（分二科） 地一、别辨（分二科） 玄一、中际摄（分二科） 黄一、明二果

谓中际已生补特伽罗，受二种先业果：谓受内异熟果，及境界所生受增上果。

这是先说什么叫做「中际」？「中际」也就是现在，现在这个阶段。现在这个阶段是什么情形呢？就是由过去的业力，现在的生命现起来了，这么一句话，就是这样意思，「中际已生」。这个生命现起来，当然是有一个众生的，就是「补特伽罗」。「补特伽罗」是新的翻译，它还保留原来的梵文，没有直接翻成汉文，所以叫「补特伽罗」，中国话叫做「数趣取」。

「受二种现业果」，这个众生、这个有情他领受了，也就是成就了两种果报，这个两种果从那儿来的呢？「先业」，就是过去世的业力造成的果报，现在的果报不是现在造成的，是过去的业力创造的，是这样的意思。那「二种果」呢？「谓受内异熟果，及境界所生受增上果」这二种果：一个是「内异熟果」，一个是「增上果」，就是这二种果，这二种果。「内异熟果」，就是这个生命体叫做内，我们这个生命、这个身体，这个果报就是色、受、想、行、识这五法组成的这个果报，这是先业所造的果报，我们现在得到了。要拿人来说就是我们现在这个身体，就是先业所造成的果报，叫做「内异熟果」，这是一种。

第二种果报呢，「及境界所生受增上果」，「境界」就是我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，所觉受的境界。你所遭遇到的色、声、香、味、触、法，色声香味触，所遭受的，这是我们内心所攀缘的境界，在这个境界上我们心里面有感觉、有觉受。我有好的车、我有好的房子、我有好的衣服、我有好的父母、兄弟姐

妹，都是你所觉受的。「及境界所生受」，那么这叫做「增上果」，这增上果是什么意思呢？你所遭遇到的，是你的业力的力量。「增上」是强大的力量，强大的力量是什么呢？就是你过去的业力力量很大，在得到「内异熟果」的同时，也又得到一个「境界」的果报，赖以生存的果报。我们这个身体虽然是非常的重要，但是它要生存，它要依赖很多的因缘，依赖色、声、香、味、触的。我们要是依赖的色、声、香、味、触，很明显的我们要吃饭，这个饭就是我们外面的一种果，这也叫做「增上果」；也就是香、味、触，这是我们的饮食，乃至到我们住的房子、穿的衣服，所有的这些生活的环境，这个环境是我们所以能生存的力量，就是果报，这个果报叫做「增上果」。我们得到了先业，得到这两种果报。什么叫做「中际」？就是现在。我们得到这两种果报，这是叫做「中际」。

黄二、辨二因（分二科） 宇一、引因（分二科） 宙一、辨相（分二科） 洪一、能引（分二科）荒一、明缘起（分二科） 日一、别显二支（分二科） 月一、无明缘行

此补特伽罗或闻非正法故，或先串习故，于二果愚；由愚内异熟果故，于后有生苦不如实知；由迷后有后际无明增上力故，如前于诸行若作若增长。

这地方也还是说，过去的先业在现在发生作用，得到这样的果报，得到这样的果报我们又怎么样呢？又怎么情形呢？

「此补特伽罗」，说这个人，就这么讲好了。「或闻非正法」，假设这个有情他所听到的、他所学习的，或者他父母教授他的，或者到学校里面学习的，或者在社会上所学习的，都不是正法，就是不是佛法。这个佛法与非佛法，有什么不同呢？社会上的，不管是小学、中学、大学，总而言之都是迷惑颠倒，随顺你的贪、随顺你的瞋、随顺你的愚痴去活动的，知识、条件种种的情况，通通都是这件事。社会上就是大学最高的学府，还是这么回事，也是告诉你增长贪心的事情，增长瞋心的事情，长痴愚的事情，增长你邪知邪见的事情。但是社会上的人，这事非常重要的，我不读书怎么能生存呢，要读书才能生存，但是在佛法上来看，就是这么回事。说是使令我们的生活环境好一点，穿的衣服好一点，饮食好一点，我们的房子造得好一点，这个光线也好一点，坐的车好一点，坐的飞机好一点，就是这个嘛！或者我们这个地区的资源不够，我们向其他的地方抢过来，要有种种的方法，就是这样嘛！就是这么回事。就是「闻非正法故」，就是这样子。

「或先串习故」，或者是我也没有去和向谁学，但是我也知道怎么生存、也知道生存之道，也知道有发财之道，也知道与生俱来的就知道去抢，去杀、盗、淫、妄的事情都会做。因为什么呢？过去世他就「串习」、习惯，常常这样做这件事，习惯了，今生不需要人教就会，所以「或先串习故」。

「于二果愚」，这样的这种情形，过去的业力，得到现在的两种果；而现在又没能听闻佛法，没遇见善知识，去学世间上的，到世间学校去读书。去读书结果对「内异熟果」和「增上果」还是胡涂的。不知道人这个生命体，苦、空、无常、无我；不知道所赖以生存的「增上果」，也是苦、空、无常、无我；说是我是一般的老百姓，苦、空、无常、无我；又是你最高的，最高的身份的皇帝，也还是苦、空、无常、无我，都是糊胡涂涂的，都是顺生死流，随顺这苦恼的境界去。

从佛法上看，地狱是没有的，也没有地狱，也没有饿鬼，也没有畜生。为什么有了？是你自己创造的。谁要你创造的，就是你自己的心加上你的好朋友；你和你的好朋友共同创造，就胡涂啊！是「于二果愚」，对这两种果不明白，不明白都是虚妄的，都是如幻如化的、如梦幻泡影、如露亦如电不真实，这有欺诳性，我看上去很好，令人羡慕。这个谁？好像是汉高祖刘邦，好像有一次到了长安去，看见皇帝出来了，真是威严啊！我有一天也能这样吗？汉高祖有时候羡慕这件事，当然他后来他也

成功了，所以说不知道，这是一种情形。

「由愚内异熟果故，于后有生苦不如实知」，这个前面说两种「异熟果」，「此补特伽罗，或闻非正法」，这以下呢，「辨二因」。就是这「异熟果」从那儿来的，从因来的，由两种因：一个是「引因」，一个是「生因」，这两种因。先解释这个「引因」的相貌，引因的相貌就是两种：一个是「能引」，一个是「所引」，就是这两个相貌。

「能引」的呢，先说这个缘起，后来说出它的名字。这个缘起里面，当然就是无明缘行，行缘识。这就是先说这个「无明缘行」，就是「此补特伽罗或闻非正法故，或先串习故，于二果愚」，这就是「无明」，不明白这个道理。这个「二果愚」这是「标」出来，怎么叫做愚呢？「由愚内异熟果故，于后有生苦不如实知」，这就是解释这个「内异熟果愚」。

由于我们没有听闻佛法，没有听闻佛法，就是大家都这样子，大家都这样子。小孩子，就是婴儿赖着父母生存，照顾到大了到社会上读书，然后到社会做事，大家都是这样子，也不感觉到有什么不对。那么有什么不对呢？在佛法的态度来说，「由愚内异熟果故」，不知道这个身体是老、病、死的，这个身体老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得，各式各样的苦。这个身体就是这么多的，很多很多的苦，说不完的苦、求不得苦，我总感觉不足，要继续的去追求，就是苦啊！很多很多的苦。现在这个生命体苦，我不懂我不知道，实在是自己常常的遭遇到这种苦，但是自己还不明白，还要追求将来，也是还要继续追求这个苦，是「于后有生苦不如实知」。说现在这个生命体的苦你不知道，当然将来这个生命以后的那个生命体，也一样嘛！还是苦，也不知道，这个不知道就叫做「愚」，不知道。我现在这个身体很苦，我不知道，但是我继续创造这个业力，去拿到将来的生命还是这样的苦，就是这么意思。

「由愚内异熟果故，于后有生苦不如实知」，你若不遇见佛法，永久是迷惑的，永久是无明，没有光明。由现在的生命体我不明白，这个生命体以后的生命体就是「后有」。这个「后有」，就是这个生命体以后的那个生命体，它那个生命体也是苦，当然也是不知道，不知道它是苦，那么这就叫做「愚」。这的确是，如果是我们若不读经，那儿知道这回事呢？如果你若读这句话，这段文你不细心读，也还不太明白，不太明白。

「由迷后有后际无明增上力故，如前于诸行若作若增长」，这是行，前面是无明，这是行，「无明缘行」。「由迷后有后际无明增上力故」，「后有」，就是这个生命以后的那个生命叫做「后有」。「后际」，就是过去际、现在际、未来际，就是将来、将来的。这个「无明」就是对于「后有后际」的生命体不明白，这个胡涂就是，我自己在过去的时候我也不明白，在现在也不明白，将来的事情我还是不明白，这个「无明」在时间上讲就指将来，将来的事。「增上力故」，这个不明白的这个胡涂啊！不是轻微的，是非常有力量的，力量很强大的，你怎么讲他都不开窍，他不明白，我还是要继续这样做，就是这个意思，「增上力故」。

「如前于诸行，若作若增长」，过去世的无明没有智慧不明白道理，然后就做出来种种的活动，创造出来种种的活动。那么未来，「后际的无明增上力故」也是「如前」和以前一样，也是发出来，创造出来很多的活动、行动。这个「若作」，第一次做这件事，做完了还是不能停下来，继续做，那么那个业力就「增长」了。你第二次再做，就比第一次做，这个业的力量就增长了，你第三次做、第四次，无穷无尽的做，这个业力一直「增长」，就是这么意思，所以叫做「无明缘行」；什么叫「无明缘行」就是这么回事。而这个无明缘行，这个「行」，就是获得后来生命的因缘，成就后来生命的因缘，创造后来生命的一个力量，这样子，这是「无明缘行」。

月二、行缘识

由此新所作业故，说此识名随业识。

这是第二科「行缘识」。「由此新所作业故」，我们因为无明、胡涂，不明白这个道理，我们又新，就是新旧这个「新」，是开始。现在开始，又去创造了杀、盗、淫、妄；或者是不杀、不盗、不淫、不妄，修习十善法，当然还是，还是有无明的，还是用无明来推动做种种善法，还不是无漏业。你要做杀、盗、淫、妄就跑到三恶道去了；要不杀、不盗、不邪淫、不妄语，做十善法那么就在人天，这都是迷迷糊糊的境界。

「由此新所作业」，你现在才开始，你造的这一切活动。这个动，造这个「业」呢，就熏习在阿赖耶识里面，在阿赖耶识里面，就把你创造的业力积聚在那里了。「故说此识名随业识」，所以这时候，你就有一个「随业的识」了。这个「随业识」这句话呢，这个「识」它不作主的，它不作主。这个「业」是善，上人天、到人间，或者到天上去享福，这个「识」就随着去了，就随这个业就去了；如果造的是恶业，跑到三恶道去受苦，跑到地狱、饿鬼、畜生去受苦，你这个识也就随着去了。这个识他不作主的，但是没有它还不行，没有识还不可以。

所以这个「无明缘行，行缘识」，这个「行缘识」就是这样意思。你这个「行」，就是你活动，你活动有所创造，就在那个「识」里面，成就了一种力量，这个力量就是将来去得果报，而这个识就随着去了，所以叫做「随业识」，这是显出来「无明缘行，行缘识」。

日二、结说现法

即于现法中说：无明为缘故行生，行为缘故识生。

「结说现法」，这第二科。前面说是「云何从中际、后际诸行缘起生」，这段文正是说这个意思，就是「从中际后际生」，说这个意思。那么这一段的话，用十二因缘里面的话来说呢？「即于现法中说」，也就是你现在这个生命体，现在这个生命体的时候，你具足了这两件事：一个是「无明为缘故行生」，一件事是「行为缘故识生」，这两件事你造成了，你造好了，做好了。

荒二、释识名（分二科）　日一、名因识

此识于现法中名为因识，能摄受后生果识故。

前面是说「无明缘行，行缘识」的缘起，这以下解释这个名字，解释名字。

「此识于现法中名为因识」，这个「随业识」这个识，不是说将来，就是现在，你现在这个生命体里面，它叫做「因识」。因为什么叫做「因识」呢？「能摄受后生果识故」，他能引发出来后一个生命的果故，什么叫做「果」，就是「识」。现在这个识是因，由这个「因」的力量，成就将来生命体的「果识」，那个果，那个生命果，究竟谁是生命的主体呢？就是「识」，就是你那个生命的，那一念明了性的心，它是生命体的主要的一部份，是这样子。因为它能引发、能取得，「摄受」当个取得也可以，叫做拿到，拿到将来生命的果，它有这个作用，所以叫做「因识」。现在叫做「因识」，将来就叫「果识」，这样意思，这是「名因识」。

日二、名六识身

又总依一切识说名六识身。

前面说这个「识」，就是阿赖耶识，阿赖耶识在识里面的识种子依，这是一个立场。这底下又一个立场来说呢，「又总依一切识」，人的生命体的活动，不只是阿赖耶识，还有眼识、耳识、舌识、身识、意识的。所以要是把所有的识都把它说出来，应该说是「六识身」；不但是阿赖耶识，前六识也应该包括在内。因为你要有所创造的时候，你内心里面有一种思想，有一个构想。我们常常说有一种构想、有一个计划，你要推行你的计划呢，一定要通过前六识，所以不是单独阿赖耶识的，所以应该包括前六识在内的。

洪二、所引

又即此识是后有名色种子之所随逐，此名色种子是后有六处种子之所随逐，此六处种子是后有触种子之所随逐，此触种子是后有受种子之所随逐。

前面是说「能引」。这个因的相貌：有「能引」的相貌，有「所引」的相貌。能引发出来这件事，能引的这个力量是「无明缘行」，无明、行。这底下是「所引」，能引、所引的境界，能引出来所引的事情。这个「所引」它自己不会出来的，要有能引的力量来引发它，它才能出来，所以这是第二、说到「所引」。这个「所引」，要引什么呢？前面「无明缘行」是「引」，它引什么呢？它创造出来什么事情来了呢？

「又即此识是后有名色种子之所随逐」，前面不是「随业识」吗？这个「随业识」是总说的，这里面都有什么东西呢？「是后有名色种子之所随逐」。这个「后有」，就是现在这个生命体是现有，这个生命以后的那个生命体叫「后有」。那个「后有」是一种果报，那果报是由现在的种子造成的；现在的种子就是我们的业力造成的，由业力造成了种子，由种子去造成将来的果报，是这样的意思。那么那个「后有的名色种子」，这个名色是后有的种子，是这么意思。这个现在这个「识」，「是后有名色种子的随逐」，它一直地在随逐这个「识」，在识里面储藏，潜藏在那里面。

这个「识」到那儿去，这个「名色种子」，就随着到那儿去的。也说是带业住生就是带来带去，说是这个人造了三恶道的业力了，但是临命死的时候有正念，跑到天上去了，但是你地狱的「名色种子」随着也去了。说造了很多的好事，临命终的时候胡涂，很多的恶念，譬如说跑到三恶道去了，但是你人天的那个善业的「名色种子」也随着去了，还没有消失。做善，善也不会消失，做恶，恶也不会自动的消失的，它总是和你在一起，随着你的，是这个意思。所以「又即此识是后有名色种子的随逐」，随逐你不舍，不会同你分离的。这个「名色种子」，我们已经讲过了，这里不再说了。

「此名色种子是后有六处种子之所随逐」，「后有六处」，就是将来生命的时候，那个生命体上有眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处，有「六处」，就是六根。这「六根」，将来的生命体上的六根也有种子。而那个种子呢，它也是要「随逐」，随逐谁呢？随逐这「名色种子」，就是由「名色种子」开为「六处种子」，开展为六处种子的。这个「六处种子」，六处：眼、耳、鼻、舌、身，这五种是物质，由精微的物质组成的，就是我们的眼、耳、鼻、舌、身，这五根都是物质组成的，所以是那个名色里面的「色」；那个「色」，它逐渐逐渐的增长，就变成前五根了。但是现在是说「种子」还没有说现行。那个意处，就是第六意根是那个意识。意识呢，意根就是在「名」里面，在名里面的，属于名里面。所以「名色种子」是「六处种子」的随逐处。

「此六处种子是后有触种子之所随逐」，这个眼、耳、鼻、舌、身、意这六根，

六根的种子「是后有触种子」，就是将来这个生命体的眼、耳、鼻、舌、身、意，去接触色、声、香、味、触、法的时候那个「触」，也是由种子成就的，那个种子要「随逐」这「六处种子」，随逐他与他也是不相离的，不相离。

这个我们造的一种，譬如说是你供佛，供佛一个大椅子，假设的话供佛一个大椅子，那么佛坐这个椅子，这是一个「触」。譬如黑暗的地方你放一个灯，给很多人的方便，需要光明的时候，你给他光明的时候他就方便；乃至到你常赞叹别人的功德，赞叹别人功德是声；一个色、香、味的饭来供养佛，这里面有色。或者是色、声、香、味、触，就是属于这个范围的作意，很多的功德。于是乎你现在，你所遭遇到的你这个六处，你前五处所遭遇到的色、声、香、味、触，就都是如意的，就是如意的，这就是有这样的意思。所以「后有六处种子之所随逐」，这个六处是有触，这个触种子随顺六处，触里面就包括了六处所接触的色、声、香、味、触，包括这个。

「此种子触是后有受种子之所随逐」，这个触的种子，是将来生命体的那个六根，在六种境界上得到的享受，那个「受」也是种子，那个种子就是随逐在这个「触种子」，和那个「触种子」是不舍离、不分离的，也就是触缘受。名色缘六处，六处缘触，触缘受是这样子。但是这里面都是说的是说的「种子」，不是说「现行」。

寅二、结名

如是总名，于中际中后有引因应知，由此能引识乃至受一期身故。

那么这是结束这一段文说，这个「引因的相貌」，就是把它说出来。在「中际中」的时候不是后际，在中际的时候就造成了「后有引因」；将来的生命的成就，是由现在的「引因」成就的，这个「引因」是「现在际」，是现在造的所以应该知道

「由此能引识，乃至受一期身故」，这句话是总说的。这个「能引」因里面有识、名色、六处、触、受这种子，就得到将来的生命体，那一期生命身体的果报。这个生命以后的那个生命体，就由刚才说的这个识、名色、六处、触、受的种子创造的，由它引发出来的，这样意思。引发出来你就受，「受一期身故」，你就去取着，这个「受」也有取着的意思，也有成就的意思。

宇二、生因（分二科）　宙一、辨（分三科）　洪一、受缘爱

由先异熟果愚引后有已，又由第二境界所生受果愚故，起缘境界受爱。

这底下说「生因」，前面说「引因」，这底下说生因。先辨别这个「生因」，里面先说到「受缘爱」。

「由先异熟果愚引后有已」，「异熟果」我们不明白，就是现在这个果报，不明白是苦、空、无常、无我，不知道。那么我们就创造了一些生死的业力，由这个业力去引发、取得后来的生命，这叫做「引后有」。「由先异熟果」的无明发动出来，创造出来一些业力，由这个业力去「引后有」，是这样的意思。「已」，已经作过了，无明缘行已经成就了。

「又由第二境界所生受果愚故，起缘境界受爱」，「又由第二境界所生受」，就是增上果，在所缘的境界上自己有所觉受、或者是苦受、或者是乐受、不苦不乐受，我们也还是不明白它是苦恼的境界，不明白。不明白这个苦、空、无常、无我，不知道是如幻如化、如梦中境、如水中月，像那个草叶上的露水似的、像空中云似的、像电似的，都是靠不住，一下子就灭了，即生即灭、即生即灭，都是靠不住的事情，但是我不懂。所以第「二境界所生受果愚」，我不明白。

「故起缘境界受爱」，所以对那个不是真实的，有欺诳性的色、声、香、味、触的境界，就会生爱；就「起缘境界的受」，由受而爱，总感觉到这个是可爱的，那么这样的去执着。

洪二、爱缘取

由此爱故，或发欲求，或发有求，或执欲取，或执见戒及我语取。

这是底下第二科「爱缘取」，前面是「受缘爱」，这底下是爱缘取。因为有这爱的关系就发出「欲求」来、或发出「有求」来。「有求」呢，去求色界、无色界天的果报。「欲求」，就是欲界人天富贵的果报。不明白这都是苦恼的事情，所以还是去希求，要创造那个苦果，自己去创造苦果给自己吃，是这么的意思。

「或执欲取，或执见戒及我语取」，「执欲取」，就是我们欲界的人，感觉欲是最乐的，就是要去希求，由「欲求」而欲取。「或发有求」，「有求」就是去修色界四禅，无色界的四空定、四无量心，有求。「或执见戒」，或执欲取，是一般的凡夫；或执见戒，就是聪明的凡夫就是外道，外道他有一个错误的思想，他很执着，我这思想最高明，所以「执见」。「戒」，就是外道宗教的仪轨，他们所受持的戒法，以为这个戒法是非常美满的，「执见、执戒」。

「及我语取」，不管是一般的「欲取者」、或者是「执见戒者」，这些外道都相同的有「我语取」，就是执着有我，我将来到天上去，我要去享福，这就是我。这个「语」呢，表示什么呢？在佛法的态度说，只有那么一句话而已，实在是没有我的，这样的意思。

洪三、取缘有

由此爱取和合资润，令前引因转名为有。

前面先说这个愚，「由先异熟果愚引后有已，又由第二境界所生受果愚故，起缘境界受爱」，就是一个「愚」、一个「爱」这两个，「由此爱取和合资润」，及境界受的这个爱，再加上四个取。「由此爱取和合」起来「资润」，和合起来资润你以前所创造的，那个随业识里面的识、名色、六入、触、受，就这样意思。资润前面那个引因，「转名为有」，你继续这样的爱取，就增长了、扩大了以前所造的那个「引因」的力量，那么力量一大了就不叫引因了，「转名为有」，就是他有力量可以得到果报了。得到果报那个业力要达到一个程度才可以，没有到程度他没有力量去得果报的，现在是「转名为有」，就是有力量了。

以前创造的业力有引发的功能，但还不一定成功，而现在「由境界受爱，由此爱故发欲求，发有求，或执欲取、 见取、戒禁取及我语取」，这力量就够了。「由此爱取和合」起来，「资润令前引因转名为有」，改变了名字了，所以由这个力量会有一个新的生命，这样的意思。

宙二、结

即是后有生因所摄。

明白一点的说，就是将来的那个生命，生起的一个原因，属于那个范围内的「生因」。

玄二、后际摄（分二科） 黄一、约引因辨

从此无间命既终已，随先引因所引识等受最为后，此诸行生或渐或顿。

这底下第二科「后际摄」，前面是「中际摄」，这属于后际一类的，这一科「约引因辨」。

「从此无间」，就是从这中际和后际，中间没有其他事情的间隔。「命既终已」，这个中际的生命结束了。「随先引因所引识等」，那么你以前造的那个「引因」，所引的那个识、名色、六入、触、受这些。「受最为后」，这个「识等」，识为先，受为最后，识、名色、六入、触、受，一共是五个，「受」是最后。

「此诸行生或渐成顿」，那么这个「诸行」，就是识、名色、六处、触、受，它将来会得一个生命，或者得人的生命，或者得天上，或者得三恶道，这个生命体出现的时候，「或渐或顿」，或者逐渐的成就了，或者顿然间这个生命体就成就了，很快地。

看这《瑜伽师地论》的下文，胎、卵、湿、化是四生。这湿生和化生，这两类众生是「顿」，顿然间这个生命体就出现了；不像人，人的生命体的成就是「渐」，就是逐渐次的一部份、一部份慢慢的大起来的；诸天上的人的果报不是这样，他是「顿」，一下子就长大了，很快就长大了，所以「或渐或顿」，有这样的不同。

黄二、约生因辨

如是于现法中，无明触所生受为缘故爱，爱为缘故取，取为缘故有，有为缘故生，生为缘故老病死等诸苦差别，或于生处次第现前，或复种子随逐应知。

这底下第二科「约生因辨」，前面是「约引因」，这里是「约生因」说。

「如是于现法中，无明触所生受」，我们没有得到圣人的智慧，所以我们的无明就是做了主了，无明是个贼，这贼就做主了。这个「无明触」，由无明的贼人来做主，叫我们的眼、耳、鼻、舌、身、意六处，去触这个色、声、香、味、触、法去，这是「无明触所生受」，是这么意思。

由这个「无明触所生的受为缘故爱」，「所生受」，所生起的感受，这心里面就有爱着心，对某一种境界有欢喜心，我要爱着。这可见这个爱离不开无明的，要由「无明」来推动，才能有这个心所，所以说就是「于现法中，无明触所生受为缘故爱，爱为缘故取」，由爱为因缘故所以又有取的烦恼，这个取就是比爱的力量又强大了，是这样意思。

「爱为缘故取，取为缘故有」，因为那个「爱取」执著作因缘，所以以后的生命就有了，有了后面的生命了。「有为缘故生，生为缘故老病死等诸苦差别」，「有为缘故」，就是由爱取的帮助，「有为缘故」。这个「有」由爱取去熏习原来的那个业力，达到了有的程度了，就是非常、力量很大了，那个业力达到有的程度的时候，「爱为缘故取，取为缘故有，有为缘故生」，就是将来后有的生命现出来了。若用现在的生命来说，就是拿人来说，就是初开始投胎的时候，那就是生命体出现了，是这个意思。

「生为缘故老病死等」，因为有生，这个生当然在胎里面生，逐渐的眼、耳、鼻、舌、身、意六根具足了，然后他就要出胎了，他出胎以后，当然是由婴孩、由童子、少年、中年、老年。「生为缘故」，因为你有了生，所以他就为众多苦恼做因缘，你要不生没有因缘。说我们有一个身体，所以他拿棒子可以打到你；根本没有身体，那个棒子打谁呢？没有办法打的，就是这样意思，所以「生为缘故老病死等诸苦

差别」，都出现了。

「或于生处次第现前，或复种子随逐应知」，「或于生处次第现前」，或者在得果报的那个地方，「次第现前」，识、名色、六处、触，触缘受，受缘爱，爱缘生，生老病死，次第的这些境界都出来了。「或复种子随逐应知」，或者有的众生没有，他没有这个触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生老死的这些事情，他没有。但是有种子随逐他，随逐他的阿赖耶识，他有种子随逐的；那么随逐就是这个识、名色、六处、触、受，在他的识里面不相分离的。是「有为缘故生，生为缘故老病死等诸苦差别」都出现了。只要将来那个生命又生起来，生起来他就是要老、要病、要死、众多的苦恼的差别都出现了。

「或于生处次第现前，或复种子随逐应知」，在「生处次第现前」，像我们人间的人，就是「次第现前」；就是六欲天的人，他们也是「次第现前」；色、无色界的人，也都是「次第现前」。「或复种子随逐应知」就是什么呢？他没有那个有形像的色身，没有，只是这个人还有种子，随逐他修行的情况，他是现前的，或者是先现本有，然后现出来死有；本有→死有→中有→生有「次第现前」，「或于生处次第现前，或复种子随逐应知」。

地二、总结

如是于中际中，无明缘行等，受缘爱等为因缘故，后际诸行生。

这是第二科「总结」，前面是辨缘起；前面是「明缘起」，这里是「总结」。

「或于生处次第现前，或复种子随逐应知」，「如是于中际中无明缘行等」，以上说的是在「中际」。在中际里面这个无明缘行，「无明缘行等，受缘爱等为因缘故，后际诸行生」，在中际的时候也还是有无明，无明的胡涂作因缘就会有行动，有了行动这个业力，当然你将来去得果报。

「如是于中际中无明缘行等，受缘爱等为因缘故」，这个受去攀缘这个爱，也就是「受缘爱」，以此为因缘故「后际诸行生」，就是将来的那个生命体也出现了。现在的生命体，是依赖过去生中的业力出现；将来的生命，就是以现在的业力出现。他们是有生灭，但是不是常住；虽然不常住，但是也是相续不断，是这样的意思，是「后际诸行生」。

天二、后际不生趣清净究竟（分三科）　地一、趣清净

复有先集资粮，于现法中从他闻音，及于二果诸行，若于彼因、彼灭、彼趣灭行如理作意。由此如理作意为缘正见得生，从此次第得学、无学清净智见。

这是「后际不生趣清净究竟」，这一科很重要。这里面分三科，第一科是「趣清净」，第二科「明永断」，第三科是「辨涅盘」。现在说「辨断相」里面分二科，第一科是「标渐次」。

「复有先集资粮」，除了上面说的情形以外还有，还有人「集资粮」，他在佛法里面不够精进，但是他还是肯去集聚一些因缘。集聚一些因缘干什么呢？「于现法中从他闻音」，这些出家人，他们都是初出家的，他们初出家的时候，他在「现法中」，现在的色、受、想、行、识里面。「从他闻音」，从别的人闻到佛法的法音。

「及于二果」，这二果就是前面说的，「内异熟果、境界增上果」。「及于二果诸行」，这些二果都是行，都是有为法。「若于彼因」，就是苦了，也就是集谛。

「彼灭、彼趣灭行」，说是那个果，是苦恼的果；因是烦恼因，这两个都不清净，不清净怎么办呢？「若于彼因」就是集谛，苦集灭道那个集谛，世间的因。「彼灭」，就是那个修行的人，所得到的果。「若于彼因、彼灭、彼趣灭行」，就是那修行人向前进，进到一切法寂灭相的那个修行。

这样说「于二果」就是苦，苦谛；「彼因」就是集谛；「彼灭」就是「灭谛」；「彼趣灭行」，就是学习圣道那个人，他心里面就向于寂灭那里去，向于寂灭。我们在外凡的人还不明了，自己还不知道，是要向于寂灭才是对的，我们总感觉到，在有形相的境界上去分别，这是有点分别的。

所以是「如理作意，由此如理作意为缘正见得生」，「如理作意」，由缘起去作意观察缘起道理，这叫做「如理作意」。「由此如理作意为缘正见得生」，为缘的时候，你的正知正见就现起来了，「从此次第得学、无学清净智见」。这个「由此如理作意为缘正见得生」，这个「正见」，这个《披寻记》上说就是暖、顶、忍、世第一，暖、顶、忍的时候，他对一切法的思惟观察，要强过闻思慧了，这里就是指它说的。

「从此次第得学、无学清净智见」，那么由暖、顶、忍、世第一，继续努力的修行就得初果，由初果得二果，由二果得三果，由三果得四果，就是这样的次第向前进。「得学、无学清净智见」，他由这个正见的努力，他就能够得到，成就了「学清净智见，无学清净智见」，是这样的意思。这个「学」，就是没有成就四阿罗汉果的学人；「无学清净智见」，是已得阿罗汉果了，是「从此次第得学、无学清净智见」。

地二、明永断（分二科）　玄一、辨断相（分二科）　黄一、标渐次

由此智见，无明及爱永断无余。

这底下第二科「明永断」，前面说「趣清净」，他能够向清净那里去取，去执着去。「从此次第得学、无学清净」的智慧，清净是见地，这样意思。这个「学」，就是由初果、二果、三果就是学；三果向到四果、四果向，这都是「无学」。「从此次第得学、无学清净智见」。

「由此智见，无明及爱永断无余」，这个「清净智见」，这个「见」，因为修四念处，断了见烦恼。见烦恼主要是我见，主要是观察色、受、想、行、识里面没有我，断除去这个我见，这时候得到无漏的无我的智慧，那么叫「清净智见」。这个「智」是决断的意思，没有疑问；「见」有推度的意思，就是去观察、思惟，而后决定是这样。但是现在这里是说，都是清净的，「见」也是清净的，「智」也是清净的。那么初果、二果、三果都是「有学」，四果向也是「有学」，到四果的时候就是「无学」了。无学也一样，也有这样的「清净智、清净见」，由这样的清净的智、清净的见，「无明及爱永断无余」，无明和爱就没有了。

「无明」是什么东西呢？「无明」，就是执着是我、我所、我慢、我爱，这些都在内。我爱这句话呢，就是爱这个我，爱自己，爱着自己的我的体性，这叫做「我爱」。这个境界爱呢，是在我爱之外的，所攀缘的色、声、香、味、触，这上有爱，叫境界爱。现在这里说这个「无明」，就是包括自体爱，包括我爱在内；「及爱」的爱是境界爱，所遇见的所接触到的色、声、香、味、触，这个爱「永断无余」，无明也断了，爱也没有了。「无明」是智慧上面的烦恼；这个「爱」是感情上面的烦恼，都是要「清净的智见」来消灭它，是这样的意思，「永断无余」。

天二、后际不生趣清净究竟（分三科） 地一、趣清净

复有先资粮，于现法中从他闻音，及于二果诸行若于彼因、彼灭、彼趣灭行如理作意。由此如理作意为缘正见得生，从此次第得学无学清净智见。

地二、明永断（分二科） 玄一辨断相（分二科） 黄一、标渐次

由此智见，无明及爱永断无余。

这昨天讲到这里，这以下是第二科「辨差别」，这一大科来说，这是「后际不生趣清净究竟」，是这样意思。

这是在生死流转的有情，他遇见了佛法，觉悟了生死是苦。觉悟了苦集灭道的道理，然后他能够如理作意，听佛法如理作意，他就在佛法里面得到了正见。这个得正见，不是八正道理面那个正见；八正道理面那个正见，是无漏的般若智慧。现在这里的正见呢？应该是得无生法忍以前，在加行位的正见，就是与般若相似的智慧，也就是奢摩他里面的毗钵舍那了。那么由奢摩他、毗钵舍那的不断的修行，然后才能够得到无漏的正见，那么从这样的次第就成就了，「学清净智见、无学清净智见」。

在小乘佛法里面说从初果、二果、三果、四果向都算是「学」；到四果的时候呢，就是「无学」了。不管是学是无学，他们都是具足了清净的智见，这清净的智见都是有，无我、无我所毕竟空的智慧了，那么那就叫做「清净的智见」。可是在小乘佛法说呢？阿罗汉是「无学」了，也就是所成就的「清净智见」，要比前三果圣人圆满了，得到了这样的清净智见了以后，又有什么事情呢？

是「由此智见，无明及爱永断无余」，由于有无漏的毕竟空无我、无我所的智慧，所以他能够断除去无明、断除去爱，这个「无明和爱永断无余」，就是没有残余，全部的息灭了、消除了。这个「无明」，这句话我上二次曾经说过，只是说无明，当然我们常常学习经论的人，应该知道他的含义是什么，但是重复一下也有好处，究竟什么叫做「无明」呢？我们就是说是不明白第一义谛叫做「无明」，这样说也是非常好，这是经论上现成的话。但是若是从我们现前的，这一念灵敏的分别心，面对种种的境界的时候，我们应该怎么样去理解这个无明呢？怎么样明白无明呢？就是我们遇见色声香味触法，眼耳鼻舌身意，这些因缘生法的时候，我们总感觉到这都是真实的。就是我们举心动念所面对的一切境界，我们心里面总认为都是真实的。

我这次看见有一位法师来了，看见他从汽车里下来了，说你有没有看见有一朵花，看起来很美，就是无论什么事情都是执着是真实的，远远的要买飞机票要到那里去看一看，不然的话心里不舒服。这种我们自己若是感觉到，这样的分别心这还是粗的；这个执着真实的这一念心是非常微细的，非常微细。你静坐的时候你也可以去思惟，什么叫做无明？就是拿着一般的事情，我们就可以知道多少消息，就日常生活的小小的事情，可以知道这个无明的，这个执着真实的这一念心，一少分的情况、一少分的相貌。这什么呢？

譬如说：我欢喜吃饺子，人家一说饺子我就流口水，就拿这件事作比量，自己反省我还没有说，真的是口很馋想吃饺子，但是就是流口水了。那么这就看出来，这个爱吃饺子这一念心，你说念头，这一念心的开始我们自己还不太明白，但是应该知道我们流口水，为什么会流口水呢？就是那一念微细的爱着心，就从那里在生理上有这个反应。这个爱着心，这个执着真实的这个心，还在那爱心之前，然后才能有这个

爱。所以这个这样说爱，说这个无明，这还是很浅薄的，就是只是对于尘劳的境界执着真实。刚才说是不通达第一义谛，那个无明要比这还是微细的，微细、微细、微细，更是深奥了。可是在我们现在的这个程度，在我们当前的这个分别心，就被这个烦恼像风似的，来飘动我们这一念分别心的时候，这样的执着真实的心，在我们来说是我们一切过患的根源，过患的根源，那么所以有种种的问题发生出来。

现在这上面说，「由此智见，无明及爱永断无余」，观一切法空，无我、无我所，就能把那个微细的，执着真实的心情消灭了，消灭了。主要这消灭还是我们现在说，这应该是一种，我们常常的去讲解这件事，常常的讲解这件事，就是在静坐的时候一定要观心无常、观法无我，你一定要作如是观，你才能慢慢的调转这一念的无明，这一念无明。印顺老法师说：「蒙昧的分别心」，当然这个字样是形容的是合适的，蒙昧的分别心。那么就调转这个，把这一念心息灭了，这是一个根本上断除无明的这一个地方，是用这个四念处，观心无常、观法无我，加上止的力量，才能把它消除了。常常这样做、常常这样做，慢慢它就消除了。

我们若是只是念经，只是念阿弥陀佛，南无观世音菩萨。只是这样念经，只是这样念咒，只是念什么…，你没能够用思惟，奢摩他、毗钵舍那深入的观察，他不发生这个作用，他不发生这个作用。我们见到境界的时候，还是执着是真实的，我们听说饺子好吃，还是要流口水，你改不过来的，因为不是，他不是那件事。所以你若常常这样做呢，不但是微细的地方能够调转，粗显的地方也能调转，人与人之间他就合一点，他就彼此之间他就能合，就是有什么问题他心里面没有问题，有问题不需要讲话，自然的就没有问题，他自然的就溶解了、就舒解了。像是这个地方不是零下三十度啊！所以天气一下雪的时候，一下来就化了，它一下它就化了，他不会冻到几个月还没化，不会那样子。说不要这样做，不要这样，你永久就停留在那个程度那里，你不能进步，我不要那样做，那就不行。所以这里面说呢？「由此智见、无明及爱永断无余」，这上面意思，你先要断这个无明，无明在你心里没有了，然后遇见一切境界的时候，这爱也就没有了。

如果是只是修禅定的话不修毗钵舍那，也能断爱，但是那不是真实的断，只是遮断。（遮戒、性戒，遮戒那个遮，遮断。）只是降伏一下，用禅定的力量使那个爱不动，只是降伏，那么爱的那个种子还在那里潜伏。所以说是，若除掉了爱而得心解脱，是要以先断无明而后说爱不生起，这是真实的，是心解脱。如果无明没有断，没有得到般若波罗密的智慧，那个爱还是在那里的，如果你有禅定呢，他只是不动而已。所以这里面说呢？这慧解脱「由此智见，无明永断无余」，是慧解脱是真实解脱。那么有了慧解脱，那爱也就解脱了，所以是「无明及爱永断无余」，这是我们上几次，上二次也说过。

黄二、辨差别（分二科）　字一、证慧解脱

由此断故，于彼所缘不如实知，无明触所生受，亦复永断。

前面是说这件事的次第，就是我们佛教徒，在佛法里面听闻正法如理作意，得了正见，有了正见继续努力修行，才能够断除无明及爱，说这件事的次第。里面详细的情形就是第二科「辨差别」。

「由此断故，于彼所缘不如实知，无明触所生受，亦复永断」，「辨差别」里面有二科：第一科是「证慧解脱」，第二科「证心解脱」，就是用这二个解脱，来分别这个次第。「由此断故」，当然初得无生法忍的时候开始，从那个地方开始，就是断了「无明」，断了「爱」这二种烦恼。若是通常说，若是按天台宗的道理来说，那正好就是见思惑；爱烦恼就是思惑，见就是见惑；一个见烦恼，一个爱烦恼。

我们读这个《瑜伽师地论》，这个无着菩萨他只是在〈菩萨地〉，《瑜伽师地论》全部是分成五分，〈本地分〉是第一分，第一分有十七地。十七地其中有个〈菩萨地〉。〈菩萨地〉的时候说得是高深的境界，其他的〈声闻地〉那当然是有系统的介绍小乘佛法的，可是从全面的《瑜伽师地论》上看，除了高深的那一部分以外，说到断惑证真多数是这样讲。就是说我们当前的，这一切凡夫内心活动的现象，至于已经得圣道以后，圣人的烦恼，说阿罗汉还有不染污无知，还有根本无明，还有尘沙惑这件事。他在这些地方不说，就是到了〈菩萨地〉的时候他才说，其他的地方他不说。

从这样的态度上看，感觉这弥勒菩萨，《瑜伽师地论》是弥勒菩萨说，是无着菩萨发扬出来、弘扬出来，和我们中国佛教似乎有多少不同，和我中国佛教多少有点不同。我们中国佛教，现在的中国佛教又不同了，古代的佛教那都大菩萨境界，当然所说的佛法都是到，一定是说到究竟圆满的地方，要说的说到那里。但是现在看这印度的佛教，看《瑜伽师地论》上不是那样态度，态度有点不同，有不同。若按我们今天现实的佛教情况来看，我认为这个态度还是合适的，是合适，因为我们需要这样子，需要这样子，的确是需要。

「由此断故」，这是第一段「证慧解脱」。「于彼所缘不如实知」，「于彼所缘」，于那个众生、那个补特伽罗，他的眼、耳、鼻、舌、身、意，所缘的色、声、香、味、触、法「不如实知」，他不能够真实的明白，那个所缘境的情况，他不知道。那个「不如实知」是怎么回事？就是「无明」，就执着它是真实的。不知道，简要的说就是二谛，不知道一切法都是如幻如化的，不知道一切法都是毕竟空寂，他不知道。这个不知道的是谁？就是「无明」。

「触所生受」，这个「触」呢，这个「无明」就是我们这一念心，这一念心他没有明；他这个执着一切法是真实的，不知道是如幻如化的，不知道是毕竟空的。这样的心里与一切法接触的时候，他一接触的时候心里面就有觉受，就有感觉，或者是感觉到苦恼，或者是感觉到快乐，或者是不苦不乐，或者是忧愁，或者是什么、什么的。

「亦复永断」，这个「无明触所生受」也没有了，也没有这种受了。因为他「由此断故」，他断了无明的关系，他这个心与一切法一相接触的时候，他心无受，于一切法不受，他能这样的境界。你不管是顺心的，不顺心的一切境界，在他的般若的、毕竟空、无我、无我所的智慧，一接触的时候，我们中国的大德「无一法当清」，就是没有一件事在他的心里面，是有这么一件事的；他的无分别的智慧一现前，无有少法可得，于一切法不取相故，所以没有受可得；苦受也好、乐受也好、不苦不乐受也好，没有这件事，他就能够与第一义相应了，他是这样子。所以我们原来的这种「无明不如实知触所生受」，到了断了「无明」的时候，这个「受亦复永断」，也没有了，他没有事情，他「亦复永断」。

「由此断故，永离无明」，由于他长时期的修四念处，就是得了阿罗汉以上，还是修四念处，他就把这个无明的烦恼永久的消灭了。所以「永离无明」，所有的这种执着，有所得的执着，都消灭了。消灭了以后呢，「于现法中证慧解脱」，就是在他现在的色、受、想、行、识这里面，他就成就了，清净光明的般若智慧了，就解脱了「无明」的系缚了，就成就了。当然这种成就，是从初得无生法忍就开始，初地、二地、三地、四地，乃至到第十地，乃至到佛是究竟圆满。那么小乘就是初果乃至到阿罗汉果，那么得到「慧解脱」，这是圣人的境界，是一切圣者所共有的一种圣德，当然是到最高的境界才圆满，这是「慧解脱」。

「慧解脱」，若是从初果圣人，初果、二果，他也得到这种慧解脱，但是他有的时候也会失掉正念，失掉了正念，这个烦恼又会出来，但是时间很短就会停下来；到

了三果圣人会更好一点；到四果是最好，他出定了也好，入定也好，心总是清净的，不会有乌云出现的。若是大乘的菩萨呢，若从初得无生法忍乃至到第七地菩萨，第七地菩萨，我们从《摩诃般若波罗蜜经》上看呢，七地菩萨有的时候还有慢，还有高慢心。那么到第八地是完全清净了，完全清净，那么一直到佛地，都是无功用行究竟圆满，那是圆满的「慧解脱」。

宇二、证心解脱

若于无明触所生受，相应心中所有贪爱，即于此心得离系故，贪爱永灭。于现法中证心解脱。

这是第二科说是「证心解脱」。是「若于无明触所受生，相应心中所有贪爱」，这是我们没有得道的人，我们是这样子。这个无明和一切法接触的时候心里面就有受，这个「受」当然是「相应心」，与心是相应的。那么有了受呢，他也不会停留在那里，一定又会出来「贪爱」心，感觉到满意的就生贪爱心，当然这「贪爱」有欲爱、色受、无色爱，有种种差别。可是你断了无明了的人，有了般若智慧的人，「即于此心得离系故」，就是对于这个贪爱心就把他消灭了；「贪爱」心就离开了，从你的清净心上远离了，不系缚你的心了，所以他那个贪爱心永久的息灭了。

从这个文上的次第，就是先得「慧解脱」，得了慧解脱以后的这个人，他面对一切色、声、香、味、触的时候没有贪爱心，贪爱心不现前。「于现法中证心解脱」，就是在现前的色受想行识也好，眼耳鼻舌身意，色声香味触法也好，这些因缘生法，如幻如化的境界里面，他的心不会再像以前那样为爱所系缚，他心里解脱了。所以这个地方看出来一件事，如果是先得「慧解脱」，后得「心解脱」，心解脱是究竟的，是真实的。若是先得定，没得无漏的圣道，他定若成就了，得了初禅、二禅、三禅、四禅八定的人，欲界的色声香味不能迷惑他，他也是心解脱，但是这个是假的，不是真实的，就是因为这爱的种子还在。若是先得「慧解脱」呢，那就是真实的「心解脱」。

这个有的人他静坐的时候，这个奢摩容易相应，那么这样的人呢，他也修奢摩他，他也可能修毗钵舍那，也可能不修。那么他的奢摩他就很容易进步，很快的由欲界定、未到地定到初禅，那么就得心解脱了，当然我这是指我们佛教徒。那么若在家人、若是非佛教徒的人，他修禅定，当然他也可以得心解脱，但是不牢固，不如佛教徒好一点。佛教徒得了心解脱，虽然不如慧解脱，但是还好过外道，还是好过外道的。因为佛教徒，只要你是一个正常的佛教环境里面修学圣道，多少都会有一点不净观，所以若是得了心解脱也比较牢固。若是非佛教徒修禅定，我不想修不净观，你们修不净观，我不修，我感觉那个人我不高兴，好，你不高兴，你得了禅定以后不牢固，容易退，容易失掉。若是先得心解脱，这是伏住爱的烦恼；若是先得慧解脱而后得心解脱，就是真实的、究竟的解脱了，这里面是有这么一回事，有这么一点差别。是「于现法中证心解脱」。

玄二、成经说（分二科）　黄一、由无明灭得无生法

设彼无明不永断故，依于识等受最为后，所有诸行后际应生，由无明灭故，更不复起得无生法。是故说言；无明灭故行灭，次第乃至异熟生触灭故，异熟生受灭。

前面是「明断相」，是说明这个佛教徒，修学圣道断除去「无明」的相貌，断除「爱」的相貌，明断的相貌。这以下是「成经说」，就是成立经上说的说法，就是你这样说，说的对不对呢？说现在是对的，因为和经上说的是相合的，是这么意思。也等于是引经作证，有这个意思，这里面说这个意思，你看这弥勒菩萨说法啊！他没说：「我就是佛，我说得就对了，不需要再去引释迦牟尼佛的话。」他不是这个态

度，他还是尊重释迦牟尼佛，释迦牟尼佛是这样说，所以我说的和佛说合。你看这个是，这弥勒菩萨还是这么样谦让、谦让，还有这种态度。

我们从这个态度上看呢？我们去阅读祖师的语录、祖师的法语我们也应该注意这一点，应该注意这一点。这地方有什么好呢？一切的佛教徒学习佛法，你不要忘了释迦牟尼佛怎么说的，不要忘了这句话，就是弥勒菩萨《瑜伽师地论》，也引导我们向这一方面注意。完全不管，佛怎么说我不管，我就要这样说，这就是对的，这种态度还是有点问题，还有点问题，还是有问题。这里面这段文是，说是弥勒菩萨也是这样子，他先说出来，这个「断相」这一段法语，然后「引经作证」，有这个意思。

「设彼无明不永断者」，这一段还是，也是分两段，由「无明灭故，得无生法」这一科。「设彼无明不永断者」，假设那个佛教徒，他的无明，因为他能够修学无相的般若法门、修这四念处，他没成功。没成功他那无明，他能降伏而已，并不是永久的断了，实际上严格来说「无明」还没有断，他心里面还是有执着的，要是这样的话呢，会有什么问题呢？「依于识等受最为后，所有诸行后际应生」。「依于识等受最为后」，这话什么意思呢？就是十二缘起里面：识、名色、六入、触、受，这五法里面「受」是最后，「识」是最初。对于这识、名色、六入、触、受这五法，是「依于识等」五法「所有诸行」，这识等五法都是有为法。

这句话怎么讲呢，就在「无明缘行」的时候呢，就是在这「识」里面熏习了种子。前面的文叫「随业识」。熏习了这么多的种子，熏习了这么多的种子，也就是将来得果报的种子，也就是名言种子。熏习了这个种子，这些种子就叫做「诸行」，他都是有为法，都是生灭变化的有为法。因为你内心里面有了识、名色、六处、触、受的种子，你的「无明」要没有断的话呢？你就会继续的来滋长这个识、名色、六处的这种种子，也就是业。这个名言种子里面也就包括业种子，也继续的来滋润它，继续的增长它的力量，继续不断的增长它的力量，所以到后际的时候，「后际」是什么呢？就是未来，就是现在这个生命结束以后，结束以后的时候，这个识、名色、六入、触、受这个种子，「应生」，它就要得果报了，去得果报了。得果报，在十二缘起里面就是生缘老死，是生缘老死了。你这「无明」没有断，你就会有爱，触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有，你就会去用这爱取，爱取就是「无明」，去滋长、加强，识、名色、六入、触、受的力量，到后一个生命开始的时候就得果报了，「应生」，就应生。

「设彼无明不永断」的话呢，你这个识、名色、六入、触、受的诸行，到后际的时候就要得果报，「应生」。那「应生」也就是一刹那间，假设做人的话，一刹那间投胎了，就是识、名色、六处、触、受，那么就是现行了，以前那个种子，现在现行了，就是这样子「应生」。

如果你的四念处，你的般若毕竟空的无相法门，修学的很成功你不懈怠、你不懈怠，你能够放得下不怕苦，常常的修止观。「由无明灭故，更不复起得无生法」，你就不会说是不断，就能把无明给断了，就能把无明断了。我是很平常的人，当然打妄想是正常的事情，这妄想，我的贪心为什么会重？就因为常常贪，常常地可意的境界就贪，不可意的境界就瞋，我常常这样子；所以我的贪心就会重，瞋心也会重。那么这就知道我贪心重、瞋心重，就是因为我数数熏习的关系，数数熏习。说我现在我的戒定慧，也不能说一点儿没有，但是又好像没有似的，为什么这样呢？没有熏习。你没有熏习就和贪瞋痴道理一样嘛！要是我能放得下，放得下，我就常常地用这般若，用这个无我、无我所、无我相、无人相、无众生相、无寿者相，离一切诸相即名诸佛，你用这个若见诸相非相，这种般若无相法，用这四念处，你常常用止观这么熏习呢，道理是一样嘛！

弘一律师说：他到什么地方去「小草出墙腰，亦复饶佳致，我为勤灌溉，欣欣有

生意」。你常常用四念处去灌溉，我原来的戒定慧、这般若智慧没有什么，但是常常的灌溉，它就出来了，它就出来，它就起来，它渐渐地这无我、无我所的智慧就强一点。我们若不修无我、无我所的观，你说修无我观，修无我观有什么好处？就不太明白，你要常常修，你要常常看这些阿罗汉，看《大毗婆娑论》，看那些大阿罗汉修行的经过，你就知道修无我观力量非常大，力量非常大。所以我相信，我虽然做不到我相信，你现在发心修四念处，你今生有希望得无生法忍，这是很明白的事情，就从自己现前的日常生活里面，可以推知此事，推知这件事。

我们要是读《维摩诘所说经》的时候，阿罗汉都是焦芽败种，这是小乘，我们可以弹偏斥小，叹大褒圆，当然这是佛菩萨境界，他们要勉励阿罗汉回小向大，当然这是对的，没什么不对。但是我们现在不是阿罗汉，我们连初果都不是，我们要是按照经论上说的位次：外凡、内凡、见道、修道、无学道，按这位次来说，我们现在是什么位置？自己想一想，我们现在是什么位置？我看外凡都勉强，要我看外凡位都勉强。

如果是用现在《瑜伽师地论》上的话来说资粮位，我说我们现在是资粮位，也可以这么说，可以沾到点边，可以说是资粮位了。但是我们要说是资粮位，从真实来说，我们说是发无上菩提心，我们念念，我以无上菩提作为我的目标，我对向那里去，因此我集聚六波罗蜜的资粮。我修学圣道来集聚资粮，那就不可思议，这就是发无上菩提心了啊！他心里面不是以一般的荣华富贵，这名利的境界作他的目标，他不希求这件事，他希求的是无上菩提的，这个人不得了啊！这个人是非常值得恭敬尊重的，那这是资粮位。

若是我们忘掉了无上菩提心，我们如果有了事情的时候，这件事对我有利，我就这样做，这件事和我是冤家有害，我就这样做，你忘掉了菩提心了，那你又说你是资粮位吗？所以我们若是想一想，我们读经说：弹偏斥小，叹大褒圆，说这个话。用这个话，如果自己再比量比量，我实在来说要忘失了菩提心，你在佛法以外，明白点说你还在佛法的门外，还是门外汉，还没入到门内里面来。要是发了无上菩提心的资粮位，是佛法里面的人了，你看《华严经疏钞》、《华严经》上，弥勒菩萨那里五十三参，到那个弥勒菩萨那里赞叹菩提心的境界，那不可思议境界，真是无量无边的功德，真是无量无边的功德。

如果是真实，我们一方面学习佛法，结果只是说说而已，自己完全不能用，我感觉是惭愧，我感觉惭愧，我感觉很惭愧啊！我有的时候看见别人，看见别人怎么怎么地，然后我就和别人一定要说说话，说着说着可能会说出名字来，但是也会诃斥，这怎么怎么不对，但是要反省自己是怎么回事？我反省我自己怎么样？所以从这些事情分别，我是主张，念阿弥陀佛我完全赞成，我也念阿弥陀佛，我也求生阿弥佛国，但是修行四念处是对的，因为立刻地使令我们佛教徒心清净。这四念处你若修，立刻心清净，心清净是不是很好呢？是不是很重要？不是表面上的事情啊！心清净，立刻地心清净。你若常常修不净观你会知道，我的欲心起了，不要说不净观，我就把不净观的文一念，还没有观呢，就清净了，应该有这个经验，立刻地心就清净，就清净了。清净了多好呢，清净了不是很好？所以我从这些，我就打了一些妄想，我感觉到说是：「设彼无明不永断者，依于识等受最为后，所有诸行后际应生」，我们不修四念处，就是这样子。

「由无明灭故，更不复起，得无生法」，我感觉有信心，你真能够修四念处，你今生就能得无生法忍。当然问题是在那里呢？你要把修四念处的资粮准备好，如果没准备好那就不行，不知道怎么修，不知怎么修四念处。当然这话我也常说：我们今天中国佛教最有问题的思想混乱，所以不知道怎么做才对？不知道怎么做才对？所以只好念阿弥陀佛好了，没有争论。那究竟是这么对呢？是那么对？不要管他，我就念阿弥陀佛求生阿弥陀佛国去，见到阿弥陀佛再说，所以净土法门兴盛也是对的，也是对

的。如果你自己不能把思想稳定下来，不修四念处，那只好念阿弥陀佛也是对的，也不是说错，是好，只好这样子。可是若是这样子的话呢，我认为我们中国佛教很难兴盛，很难兴盛的；只是念阿弥陀佛，我们中国佛教很难兴盛。不要说其他的事，就是我们从经论上的学习，我们会看见佛教不是兴盛。

另外一件事呢，这件事还是好事，南传佛教来了，他们说了一些坐禅的方法，我们中国佛教的人呢，也就这么接受了，也这么修行，还是我也同意，还是好的。但是南传佛教会怎么想，南传佛教学者会怎么想，你们中国佛教自称是大乘，结果我们用小乘佛法来向你们教导，来教训你的时候，你完全是没有大乘佛教的精神，就这样接受了，他会这么想。不过，我还同意，很好，这样修行还是很好，为什么？可以得圣道这事好嘛！如果没有呢，我们怎么样情形？我们今天中国佛教还有个问题，他完全不懂得什么是佛法，但是也会用佛法的招牌出来的时候，我们也会接受。我们已经佛学院学了，学了多少年了，我们还去向他学习，还有这种事情，还有这种事情。这事是怎么回事？为什么会有这种现相？为什么会有这种现相？这儿事是怎么回事？说不清楚，你说不清楚。

我在香港的时候，有位体净老法师，是老法师，不是旧金山的那位体净，那是比丘尼。体净老法师是跟慈舟老法师学的，跟慈舟老法师，算是他的学生吧！他年纪也是很大了，在天童寺做过维那的，在宁波天童寺做维那的。他也是也能讲戒的，也能讲经的一位老法师，我随着他到一个地方见一个人，见到一个在家人，年纪也不小了，至少有六十岁吧！大家一谈话的时候，这个在家人气色也好，这个颜色非常的明净、润泽，说话就是出言成章，非常的锐利，他说出的话。体净老法师也是老法师，当然是和他辩论，我看那就是一个平手，我看也就是一个平手。我那时候是从佛学院出来不是太久，当然他说的话我也听懂，但是我不同意他说的话，说的话都是邪知邪见，但是你不能够降伏他，就是有这种境界。明知道他说的不对，但是你不能压住他，压不住，那个口才利得很、敏捷的很，会有这种境界。

那如果我们佛教，佛教是怎么情形？所以我认为我们若是不管了，我不管了。不管了，我们佛教在中国会怎么样兴、衰，我都不管了，我就到阿弥陀佛国去，到阿弥陀佛国回来再说，我也同意，我也同意。但是，当然我说，我也常提说印顺老法师，但是他的思想也不是大家都能够同意，也有人同意、也有人不同意。但是他的态度我同意，「游心法海六十年」，这个态度我同意，这是我们佛教徒应该走的一条道路。你这样子你对于佛法的认识，那就不是「游心法海二十年」所能比。他某一种思想：如来藏的思想，阿赖耶识的思想，他认识各种经论里面怎么说，他是清清楚楚的，有一个正确而明白的认识，而不是一知半解的。这若是有一个人他不是佛法，但是他用打佛教旗号的时候，你到印顺老法师门前，你可以开口吗？这是不能了，你不能开口的。但是我们没到那程度的时候，我们就糊胡涂涂的，我要去拜他做师父，我还敢同他辩论，是不是？所以我想，我们要发心，要真实的发心，你有这个条件呢，你愿意念阿弥陀佛，诚心念佛求生净土。好！到阿弥陀佛那里要学习佛法得无生法忍了，再到娑婆世界来弘扬佛法，好，也好。

这个我这话越说越多，那天是星期六，星期六来位喇嘛，来位喇嘛到南院，大家谈话，我同他不是辩论，但是也说明了一件事，说明什么一件事呢？有人同我介绍说：这位喇嘛他今年才三十岁，他是多少世、多少世，转世的活佛。哎呀！我一听见这个话，我心里生了很多的恭敬心，因为他现在三十岁，你不可以说他就是三十岁，他可能已经五百岁了，他前生多少生修行了，现在又转世来才三十岁，有十七个大庙由他来做大善知识，做导师，他才三十岁。所以我们不要疑惑，说他这是假的，不要，就相信是真的，他真是多少世的转世，现在又来到这世间作善知识来弘扬佛法，完全相信这件事。那么我就和他说一番，把我的想法和他说，我们现在，好就讲到这里，我把这件事我说出来。

假设第一生、第一世是才开始，或者是前多少生也是栽培，那都不算数。这一生二十岁出家了，出家了活了八十岁，就有六十年的佛法的熏习。死掉了他说：我还要再来，那么第二生来，可能是七岁就出家了，活了一百岁，那么就是九十三年的佛法的熏习，加上六十年是一百五十三岁。不断地这样子，一世一世一直来，他活多少岁数？有多少年的修行？有五百年的修行，有一千年的修行了，那这个人修行，当然是很高深，是不是？有这样的善知识，有一个、两个、三个、四个、五个、七个、八个、一百个在这个地区里弘扬佛法，这个地区的佛法不兴盛吗？

你拜一个这样的人做师父，你感觉如何？当然感觉到好嘛！一定是好的嘛。他有这么多年的用功修行，而不是说是离开了，完全不学习经论那种法师，不是那种情形，不同的。所以转世的这个法门也有他的长处，我当时就是这么和他说这个事。同时再回过来看看我们汉人的佛教，我们汉人佛教不提倡这件事。少数人，我不到阿弥陀佛国也不到弥勒菩萨那儿去，我还来到人间弘扬佛法，这样的法师也少；有，最近也有听说这种事情，但是少，多数是愿生他方佛世界去，多数是这样子。

那么这样的情形和他们转世来对比的话，这情形是怎么样呢？我因为以前想过这个问题，所以当时我就和这位喇嘛说，我说这个办法，我们汉人佛教不提倡转世，不提倡转世。他这一生，他也可能前生，他还是在这里用功修行的，今生可能会十五岁、十六岁、十三岁、十岁就出家，也可能是二十五岁出家，也不要紧，他前生有三十年、四十年的熏习，今生又继续的学习。假设也遇见善知识了，也能继续地用功修行，修行到一百二十岁死掉了。但是他修行得很好很成功，他不想再来这人间，要到阿弥陀佛国，我成功了到阿弥陀佛国的世界去了。我相信这个人，如果他对于我们中国汉文的佛教，像《法华经》、《摩诃般若波罗蜜经》、《大智度论》和这《瑜伽师地论》，或者是《楞伽经》、《解深密经》他不要说一百年，有八十年的用功；不要说八十年，有六十年的用功。这人就算没得无生法忍，他也接近了，接近无生法忍了，接近。接近了，他要到阿弥陀佛国去，可能不须要经过莲花，就直接见佛闻法得无生法忍，就很快地得无生法忍。

我们在净土圣贤录里有看到一些事情，到那时候他就能回来，有这种人。何况这个人有么多年的修行，他要到阿弥陀佛国他就能回来，他得了无生法忍的时候，当然这种人，我相信这个人一定有无上菩提心的。他不会忘掉了娑婆世界还有他的父亲、母亲，还有很多的好朋友，他一定会回来，回来到这儿来弘扬佛法。你也这样子，我也这样子，他也这样子，我看不会次于转世这件事，我看更好！因为你去见阿弥陀佛，听阿弥陀佛说法，你可以百分之百的放心，完全是正确的，一点没有偏差的。听观世音菩萨说法，你还会有疑问吗？完全没有这件事，所以求生阿弥陀佛国这样子呢，也会合适，不次于转世的境界。

但是我们今天看我们中国佛教，汉文的佛教和藏文佛教也算在内，这佛教现在在流行世间的情况如何，是很与盛吗？我问这喇嘛，请你表示你的意见，他不出声、他不说，我请他几次，他不说话、他不说。那么从这事我看呢，发心归发心，而菩萨行菩萨道还是要靠因缘，没有因缘的时候还是不能勉强的，不能勉强。所以说是，他回来要来弘扬佛法，但是众生未必是能接受真实的佛法的。众生欢喜什么？讲风水，富贵荣华，你能令我发财我供养你十块钱，你能叫我得一百块钱，我这十块钱可以舍的，这样的事我去听一听，讲风水、讲运、讲气，这事能契机，能契机。

所以真是要你受三的五戒，你受八关齐戒，你受比丘戒，不行，我不可以。叫你离欲，叫你真实的修学戒定慧可以吗？那还是少数人啊！不是多数人啊！就是我们出家了以后，我们能不失掉正念，我们能够修学圣道，不能够以名闻利养为目标，但嘴头可能不这么说，我是弘扬佛法，但是心里面说什么自己知道，究竟么么样，情形是怎么样？所以佛教是衰了啊！佛教衰微，佛教衰微的原因主要还是我们出家人，在家居士也有责任但是轻一点，还是我们出家人责任重啊！责任重一点。所以我认为，我

们既然是学习佛法，从经论上得到一些消息，自己要把自己计划决定下来，我决定是走那一条路，要决定一下，不要空过光阴，不要空过光阴，光阴很宝贵，你一马虎就过去了，就过去了。但是而实在来说呢，年纪轻的时候这个时间是最宝贵，是最宝贵的。我很抱歉说些闲话，我本来意思要快点讲，结果还是讲慢了。阿弥陀佛！

玄二、成经说（分二科） 黄一、由无明灭得无生法

设彼无明不永断者，依于识等受最为后；所有诸行后际应生，由无明灭故，更不复起，得无生法。是故说言：无明灭故行灭，次第乃至异熟生触灭故，异熟生受灭。

这是第二科「成经说」，前面第一科是「辨断相」。「成经说」：成立经上的法语，也就是由前面那一段文的解释，可以成立经上这一段的话；也可以说由经上的这一段话，成立了前面这一段的法语。分两科，第一科是「由无明灭故得无生法」。

「设彼无明不永断者」，假设那个修行人，他的「无明」没能够真实的消除，他这个执着没能够真实的消除。「依于识等受最为后」，识、名色、六入、触、受，一共是五法，这五法「受」是最后。

「所有诸行」，「行」是由无明发动的。无明发动了「行」，或者福行、罪行、不动行；或者善、恶、不动，有这样的行发动以后，就在阿赖耶识里面熏成了识、名色、六入、触、受，熏成了这样的名言种子和有支种子，也包括我爱的种子。因为这样的关系呢，「后际应生」。「后际」，就是在这生命体以后，在十二因缘里面就是后面那个生老死，就是「后际」。那么在「后际」的时候，这识、名色、六入、触、受就出现了，就是投胎得果报了，那么这一个生命死了，下一个生命就出现了。

「由无明灭故，更不复起」，前面是因为「无明」没有灭，我们的内心，举心动念都是执着，都是执着有我、执着有法，不知道是如幻如化、是毕竟空的，不与空相应。若这样的话呢，那么生死是没有办法解脱的，这个生命解脱了，后一个生命又出现了，这个苦还是要再来的。

「由无明灭故」，因为这个修行人，他常常修四念处的关系，他没有我的执着，也没有法的执着，不管接触到什么境界，他常能与第一义相应，这叫做「无明灭」；常能与第一义相应叫做「无明灭」。我们举心动念时总是执着，我们执着习惯了，也不感觉有什么不对。但是你若读这个《金刚经》、或者读《阿含经》也是一样，你才发觉我们念念的都是错误，才发觉这件事。现在是说这修行人他成功了，他进入到圣境，他能够「无明灭」，不管遇见什么境界与道相应。

「更不复起」，不再生起这种执着心，不再生起无明的烦恼。这样子一来「更不复起」，「依于识等受最为后所有诸行，更不复起」。我们现在心里面能够在一切境上不取相；不取色、声、香、味、触、法；不取眼、耳、鼻、舌、身、意；也不取色、受、想、行、识，于一切法都不取相的时候，那么将来在「后际」的时候，识、名色、六入、触、受，就不生起了。那么这个人死亡了的时候，他不会像一般的凡夫去投胎了，去得果报了，没有这个事。所以那个识、名色、六入、触、受就不生了，不生也就不灭，所以叫做「更不复起得无生法」；成就了识、名色、六入、触、受的不生，不生它就不灭，这叫做得「无生法」。那么这个由「无明灭」，也就是他清净的智慧成就了。

「是故说言」，所以佛陀在经上说：「无明灭故行灭，次第乃至异熟生触灭故，异熟生受灭」。所以经上说：这个执着心灭了的时候，由执着心发动出来的业也就没有了，也就不发业了，不再去造作生死业了。这个「无明」灭，所以由「无明」所发动的「行」也就灭了；行灭再识灭，识灭再名色灭，名色灭再六处灭，六处灭再触灭，触灭再受灭，就是这样子。而这个「灭」就是不熏，不在你的阿赖耶识里面熏习这种种子了。所以行灭则识灭，不会像前面有个「随业识」，就不会有这个事情；识

灭则名色灭，也不熏习名色的种子；名色灭则六处灭，也不熏习六处的种子了；六处灭则触灭，乃至「异熟生触灭」。

这个地方有两个意思：一、「异熟生触灭」，这里说「异熟生」，就是从异熟生出来的。这个「异熟」就是阿赖耶识，叫果报识，从果报识生出来转识；阿赖耶识是根本识，由根本识生出转识。这个转识呢，阿赖耶识有相识、见识，阿赖耶识先现出根身器界，这是相识；然后现出转识就是见识。这个见识和相识相接触，阿赖耶识现出来根身器界我们是不知道，觉悟不到这里，因为它是非常微细的；等到现出这个转识，转识与相识接触时候我们知道，因为这是粗显的境界，我们这个识与相一接触，这叫做「异熟生触」。

这「异熟生触」在无明没有灭的人，叫「无明触」，就是执着心，看见什么都执着是真实的，不与道相应，叫「异熟生触」。现在因为「无明灭则行灭」的关系，所以这个「异熟生触」也就灭了，就是「无明触」就没有了，不再执着了，不在执着是真实的了。若是在修习四念处时候，在静坐的时候这样思惟，经行的时候也这样思惟，遇见什么境界总是用般若的智慧，用这无我观的智慧，观察它是假的、是空的、是毕竟空的、无我、无我所这么观察，长时期的这样观察。有的时候也用奢摩他，这是明静而住，不用奢摩他的时候，就用毗钵舍那来观，观察因缘所生是毕竟空寂的。那么你就于这个境界，就在学习这个「异熟生触灭」的这种法门，在学习。如果你不学习那么心里干什么呢？不学习这个明相应触，那么当然就是无明相应触了。说我出家一百年了，你一直的这样，你一直是无明相应触，那就是还是个平常人。

所以「次第乃至异熟生触灭故，异熟生受灭」，由「异熟」的种子生出来的「识」、或生出来「受」的种子，那么就是识去接触境界就会有种苦受、乐受、不苦不乐受。生乐受的时候，贪烦恼就来了；生苦受，这个瞋烦恼就来了；这不苦不乐受的时候，那也并不是圣人，还是个愚痴的境界，就是这个凡夫就是这样子。但是这个人他「无明」灭了，他有智慧的时候，这个「异熟生受」不起，为贪、瞋、痴烦恼做因缘的那个「受」不起。那么就变成一个不受，这个苦、乐、舍都是毕竟空的，他的贪、瞋、痴也不起了；那就是无贪、无瞋、无痴的境界现前，就是明相应触的境界出现了。

在经上说的这一段话呢，和前面「证得慧解脱」这一段文是相契合的，是相契合。这是弥勒菩萨自己说前一段文，又引到经上的这一段文；这个对而观之，它是相契合的。当然这也表示我们应该如是学，应当学、应当学；这个突吉罗罪的时候，就是听到应当学、应当学。可以这样试一试，可以这样试一试，行、住、坐、卧的时候这样试一试，试一试应该是很好的一件事。

前面这是由「无明灭」得「无生法」，这个得无生，这个无生是指后际的「无生」；后际的时候，识、名色、六入、触、受、灭这个「无生法」。

黄二、由爱灭故得无生法

于现法中无明灭故，无明触灭；无明触灭故，无明触所生受灭；无明触所生受灭故，爱灭；爱灭故，如前得无生法；由此故说取等恼最为后，诸行永灭。

「于现法中无明灭故，无明触灭」，黄二、这是第二科「由爱灭故得无生法」。但是我前天说过，因为由「无明灭」而后是「爱灭」，这是真实的灭。若未得到「慧解脱」的时候说爱灭，那个爱灭是假的还不是真实的。

「于现法中」，就是于现在的日常生活的境界里面，若是你的修行达到了这个程度，这个「无明灭」了，这个执着心没有了。因为因此之故「无明触灭」，这个执着

心的「触」，也就息灭了。「无明触灭故，无明触所生受」也就灭了。在前面那个「乃至异熟生触灭故，异熟生受灭」，应该和这个是同一个意思，是同一个意思。但是那时候是「异熟生」，因为「异熟生」说和这文字上有点儿不同，那个意义还应该是一致的。所以「异熟生触灭」，包括后际，也通于现法，我刚才说那个地方有两个意思，就是这个意思。但是这里单说现在，「无明触灭，无明触所生受」也就灭了。

「无明触所生受灭故，爱灭」，因为有了「受」，就刚才说过，有如意触就会生出贪爱的心；那么你能有够明触，没有所受的如意的境界。这如意的境界是假的，是水中月、是镜中像，是如幻如化的，是毕竟空的，由假入空，令心无所住而生其心。

这个修行这件事，我们由其是欢喜静坐的人，有的时会走岔路。什么岔路呢？在静坐时候，令这一念明了的心安住不动，这就是了，很容易说这就对了，其实不对。现在明白这儿什么呢？当然这件事要读《般若经》才明白，才容易明白。《般若经》的意思，你要增长般若的智能，不是说我修行的时候，这个念念的明了、不散乱，不昏沈、不散乱有个明了性，这就对了！其实是止，这只是止的境界。这不是修行人最高的那个目标，不是，这个只是一个方便，最高那个地方是在那里呢？是你要通达一切法不可得这个智慧，是造成这个智慧。是要你成就一切法不可得的智慧，是用这个智慧，成就这个智慧这叫做圣道。

如果只是说：「我不住色生心，不住声、香、触、法生心」，这心里明明了瞭，不取色、声、香、味、触、法，其实是取的，只是心里明明了了而住，说这就是对了。其实这个凡夫能做到这件事，得四禅八定的人就是这么回事，只是心里明静而住，就是这样子，但是这还是凡夫。所以现在佛教的意思要「无明灭」，无明灭这个执着心要灭，你只是明静而住，那个执着心还在。没有修我空观，这我执还在；不修法空观，法执还在，你那个明境而住是与我执、与法执相应的境界，那怎么是？是个什么东西？还是个凡夫的境界，无明还在里面，还没有灭。所以现在要告诉你「无明灭」，那执着心要灭才可以。

「无明触所生受灭；无明触所生受灭故，爱灭；爱灭故，如前得无生法」，这是般若的智慧出来了，要出这个智慧的，这通达一切诸法实相的智慧，这智慧成就了才是圣人，那个智慧成就了是圣人。若见诸相非相，那这是智慧啊！我只是明静而住，能八万大劫还是生死凡夫，那怎么是圣道呢？不是的，除非已经有无所得的毕竟空，通达一切诸法真实相的智慧，已经成就了，他明境而住，那是可以。如果你那个智慧没有成就，你还是生死凡夫，还是生死凡夫。可是，当然能明静而住，已经比一般凡夫是好一点，比散散乱乱的好一点，但是还是不行的。这个地方要注意，要注意这件事。

这样子「无明触所生受灭故，是爱灭」，这个爱也就不起了。「爱灭故，如前得无生法」，那么这是现在不是将来。这是「于现法中」，这个般若的光明出现的时候，与诸法实相相应了，所以这个「触灭则受灭；受灭则爱灭」，无明灭、触灭、受灭、爱灭、灭而不生，所以叫做「无生法」，得到这个不生，不生法。当然这个不生法呢，以般若为基础，般若是观一切的根、身、器、界，眼、耳、鼻、舌、身、意，不管是内里面的，外边的一切法都是毕竟空、无我、无我所，以此为基础。这时候无明灭、触灭、受灭、爱灭，这叫做「无生法」。

这段文，这是指现在说，现在就成就了这个，你现在就成就了这个「无生法」。你将来才能够识、名色、六处、触、受也就不生了，这个生命体结束了以后，不再去识、名色、六入、触、受了，不再得果报了。所以「如前得无生法」，就像前文所说的得「无生法」。前面是指「后际」，现在是指现在际，是现在法是「中际」，现在就这样子。而现在这样子，这是由你现在常常修四念处这样修来的，你常常这么锻练，你就能根本的转变了自己，这个凡夫的这种性格，根本的就能转变。你现在静坐

的时候也这样思惟，你经行的时候也这样思惟，这就开始转变了，就不随顺这个「无明触」；就随顺明触，你现在就是样子。

「由此故说取等恼最为后，诸行永灭」，由于这个原因，所以经上佛就说：「取等恼最为后，诸行永灭」，这个「爱灭」所以是「取灭」；爱增长名取，爱的力量增长广大，那就叫做「取」；这个爱的增长广大了，从烦恼这方面叫做「取」。它这样这么大的烦恼，它不会只停留在烦恼的境界，它已经是有行动的，所以取缘有。爱缘取，取缘有，这个业力的力量就大了，你的烦恼力量大，你造的业力也是大了，所以在你阿赖耶识里面熏成的业力，就达到了「有」的程度，就可以有果报了。你若是虽然是也有这样的取着去熏习，但那个时候的力量还不是很大，未必能得果报；现在到「取缘有」的时候是可以有果报了。有果报了，你现在的果报一结束了，那就是瞥尔随它去，就是要得果报了，识、名色、六入、触、受就出来了。

而现在这里说：「由此故说取等恼最为后」，这个「等」呢，就是等于那个「取缘有」。现在说是要「灭」，那么取灭则有灭；有若灭了当然是生又灭；生灭则老死灭；老死灭则忧悲苦恼灭，那么就是这样意思。所以「由此故说取等恼最为后，诸行永灭」。这一切的这些有漏的行为，有漏的这些色、受、想、行、识；有漏的这些生、老、死，也都结束了。这是于「现法中」无明灭则触灭、受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则生灭，生灭则老死灭，「诸行永灭」，这是在现法说。

这是「由爱灭故得无生法」，前后这两段，这两段就是，一个是由「无明灭故得无生法」，就是将来的识、名色不生了；「由爱灭故」呢，就是现在，触缘无明触，触、受、爱、取等也都灭了。就是现在也是清净，未来也是清净，这样意思。而这一科就是来成立前面的「证心解脱」，这两科和前面那两科相对应的，是这样意思。

地三、辨涅盘（分二科）　玄一、有余依（分二科）　黄一、标义

如是于现法中，诸行不转；由不转故，于现法中于有余依界，证得现法涅盘。

这是第三科「辨涅盘」。「后际不生趣清净究竟」，这一科分三科，第一科是「趣清净」，第二科「明永断」，这两科都讲完了。现在第三科「辨涅盘」，就是说明修行人得到涅盘的境界。涅盘分两科：一个是「有余依」，一个是「无余依」。

「有余依」，就是这个人得涅盘了，他的这个无漏清净的无我、无我所毕竟空的这种智慧，与诸法毕竟空不生不灭相应了，与「诸法实相」相应了。但是还有残余的生命体的存在，叫做「有余依」。这个「依」就是身体叫做依。分两科，第一科是「标义」，先标出「有余依」的大意。

「如是于现法中」，像前面说的这样子，在现在色、受、想、行、识的境界里面。「诸行不转」，这无明、触、受、爱、取，这些境界都不动了，这些事情都不动了。就是因为般若出来了，光明的般若慧出现了的时候，这些无明、爱、取、有都不动了。

「由不转故，于现法中于有余依界，证得现法涅盘」，由于这个无明、触、受、爱、取等不活动的关系，与你现在的色、受、想、行、识里面，就不是凡夫的境界了。就在那个「有余依」的境界里面，证得了「现法涅盘」，就是现在就入于不生不灭的世界去了。虽然还是有漏的眼、耳、鼻、舌、身、意；色、受、想、行、识在这里活动，但是他的内心是与「涅盘」相应了，与涅盘相应了。就是你现在修四念处，你现在静坐的时候是念念的趣向涅盘，等成功了，正念一起来就是「涅盘」的境界，就成就了这个涅盘。成就了涅盘这个时候这个境界呢，在后面的《瑜伽师地论》上说了，它有四种寂静、四种功德：

第一个是「苦寂静」：就是将来的生、老、死是没有了，将来。这个生命存在这是现在，生命结束以后第二生的生、老、死的境界，一切的苦恼都没有了，这是一种功德。

第二个是「烦恼寂静」：就是现在，现在他念念与诸法实相相应，所以贪没有了，瞋也没有了，愚痴也没有了，念念是清净的，烦恼不活动了，是烦恼寂静。

第三个是「不损恼有情寂静」：因为他还有这个生命体的存在，他还免不了还有人际关系。人际关系，或者是出家人可能有师徒的关系、师友的关系，还有在家居士的关系，这些关系难免有一些冷热的事情。但是这个人呢，无论其他的人么样触恼他，他不会去损恼任何人；这是圣人，这是指最低程度是阿罗汉。众生怎么样触恼他，他不会去伤害任何人、这个生命，「不损恼有情」。你若众生有种种的毁辱他、伤害他乃至杀害他；他不生瞋心、他不去报复、不伤害任何人，能达到这个境界，能达到这个境界。这个圣人，我们从经论上有的地方讲圣人的故事是这样子，无论怎么样他不会伤害任何人。因为他得有余涅盘之前，他在修行的时候他不管别人的事，他就念念去修这个圣道，常念念趣向第一义谛、念念与圣义谛相应，令他不取着色、声、香、味、触、法，他心不取相，他念念这样修行。这样修行贪烦恼生起的机会没有，没有生烦恼的机会；他时时的增长般若的智能，达到了一个程度时候，他就得了「有余依」的涅盘。

不像我们常看别人，看别人怎么怎么的，看了就是，不是生贪心、就生瞋心、就生愚痴心。这位修行人他不看别人，这个不看别人又和我们一般的用法也不一样，他看一切境界，他也是有眼，不能说不看，但是他总是向道上会。你不管你是怎么样，都是与诸法实相去相理会，他这样子他的心就与诸法实相相应，他就不生烦恼。所以到结果的时候也是这样子，出现什么事情呢，心不动。可爱的也好，不可爱的也好，他总是心是与诸法实相相应，所以能够「不损恼有情寂静」，能达到这个程度。

第四个叫「舍寂静」：这个舍寂静在〈菩萨地〉说的非常的好，我们现在还没到。「舍寂静」是什么呢？他不入定的时候，他没有入什么三昧，没有，他心里面在定之外，我们姑且这么说了。他的眼、耳、鼻、舌、身、意和色、声、香、味、触、法接触的时候，遇见好的境界、遇见坏的境界的时候，他心里面不忧不喜，苦恼的境界来加在他身上，他不忧；安乐的境界加在他的身上，他也不喜，不忧不喜「住最上舍」。

他的心是住在最殊胜无着的境界。舍，相舍离的舍；无着和舍是一样的，相同的意思。所以住最上舍，说这个圣人，我不是圣人，那么我不知道圣人是怎么回事，圣人就是这么儿回事，圣人就是住最上舍。他心不管是遇见什么境界的时候他不着，他不着，只是明了，他也不胡涂，比我们更明白，我们有时候看马虎眼了、搞错了。但是圣人没有搞错的时候，都是很真实的，他的心不动、不执着，「住最上舍」。

这个「有余依涅盘」的时候，这个《成佛之道》也提到这件事，在《阿含经》叫做六恒住：眼、耳、鼻、舌、身、意是六，六根接触六境的时候「住最上舍」，心是这样子的。那么这就是于「有余依」界，于「有余依」的境界里面，证得了「现法涅盘」，不是说是未来就是现在，就是与不生不灭的境界相应了。

黄二、释相（分二科）　宇一、显清净

彼于尔时，唯余清净识缘名色，名色缘识；乃至有识身在，恒受离系受，非有系受。

前面是「标义」，这底下再解释它的相貌，分两科，第一科「显清净」。

「彼于尔时」，那位圣人在那个时候，他的内心的世界「唯于清净识」，就是剩下来清净的「识缘名色，名色缘识」。这个十二因缘，这第三个识有的地方是说「有取识」。有趣识，就是有烦恼的识、就是不清净识。现在这个圣人是清净的识，「识缘名色，清净的「名色缘识」，没有烦恼在里面的。他的内心，若是正念提起来与诸法实相相应的时候，些中无有少法可得。但是还有「识缘名色、名色缘识」，还这残余的境界。

「乃至有识身在」，识缘名色，名色缘识，当然有名色，就有六处，就是有六根；有六根就有六识，就是有「识身」，有六识的六根，就是有识之身还在，有识身还存在。「恒受离系受」，这个时候他长时期的是「受离系的受」，就是没有执着的受；没有执着的受也可以说是「不受」，不受一切法，就是他眼、耳、鼻、舌、身、意接触了色、声、香、味、触、法的时候，他心里遇见一切境界他不执着。那么这就叫做明相应受，就是依般若慧相应的一种觉受。不是我们是无明相应受，他是明相应受，叫做「恒受离系受」，长时期的成就了无着的「受」，没有系缚的「受」。我们贪瞋痴烦恼相应，就是「系缚」了；他没有贪瞋痴相应，远离了贪瞋痴系缚的一种，无执着的受。

「非有系受」，不像我们凡夫是无明相应受，有执着。受的时候，有执着心在里面，那是一种苦恼的「受」了。那就是说他这个，无明相应受已经灭了，所以没有这个「有系受」。

那么这一段是显示他心的清净，「有余依」涅盘的人他心的清净。底下第二段「显无生」。

宇二、显无生

此有识身，乃至先业所引寿量，恒相续住。若寿量尽，便舍识所持身。此命根后所有命根，无余永灭，更不重熟。

「此有识身，乃至先业所引寿量，恒相续住」，这位圣人他这个「有识」之身，有六识的眼、耳、鼻、舌、身、意，六身，「六识身」。它得了涅盘了，这身体怎么么存在呢？

「乃至先业」，因为这个身体，是过去世的一种有漏的福业，所招感来的寿命。这个寿命就是物质组成的生理的组织，和他的心思和合在一起不分离，那就叫做「寿命」。这个寿命的量，应该活五千岁，应该活一百二十岁，应该活二百岁。寿的这个量还在的时候，「恒相续住」，他这「有识身」一直还是存在，一直还是存在的，他不离开。当然他若想走还是能走的，他也有这个力量。但是阿罗汉多数是等到寿命尽了再走，寿命不尽他还是在这里。若是有因缘需要延寿，他也能继续存在；若有因缘提前走，他也能做到，他有这个自在力；若没有什么特别因缘，他不变，他就等到待时至而去，等寿命尽了他就走了。所以「乃至先业所引寿量，恒相续住」。

「若寿量尽」，寿量死了，寿量结束了。「便舍识所持身」，他也就舍掉了这个识，所摄持的身体，当然识也舍掉了，就入无余涅盘了。这个时候「此命根后所有命根，无余永灭，更不重熟」，这个入无余涅盘的时候，就是现在这个「命根」，也就是那个「寿量」结束了。这个命根以后的那个命根，就是来生的后生，后来的那个生命也没有了，「此命根后所有命根，无余永灭」，也是完全的弃舍了。

「更不重熟」，不再去得这种果报了。「熟」，就是成熟的异熟果报。「不更重熟」，既然成熟已不会再重熟，就像谷的芽，生了芽一定那个种不会再生芽的了，就是这样意思。他这个生命结束了，就是以候就不会再有这个生命，因为他没有爱取

了，没有无明爱取的因缘，所以就不再得生命了。那么这时候也就是得这样无生法，这也就是无余涅盘的意思。但是寿命没有尽呢，他这身体还一直存在，还是存在的。

这是说前一段「显清净」，这一段「显示无生」。

玄二、无余依（分二科）　黄一、显证得

又复此识与一切受任运灭故，所余因缘先已灭故，不复相续永灭无余，是名无余依涅盘界，究竟寂静处。

前面是说「有余依」涅盘，这一段是说「无余依」的涅盘。这「依」我讲过，这个身体叫做「依」，是什么原因呢？因为一切的活动，不管是善、是恶、是不动；福业、非福业、不动业，一切一切的事情，都要依靠这个身体才能创造出来的。若没有这个身体还能做什么事呢？什么也不能做，所以它叫做「依止」。

这个得「有余依」涅盘的人呢，还有这这身体的残余，这个身体还存在，这个生死的果报，这个果还在，叫做「有余依」，有剩余的这个身体。「无余依」就是这个身体也没有了，这是「无余依」。「无余依」也是分两科，第一科「显证得」。

「又复此识与一切受任运灭故，所余因缘先已灭故，不复相续永灭无余，是名无余依涅盘」，「又复此识」，前面是这个清净的「识缘名色、名色缘识」。「与一切受任运灭故」，入于无余依涅盘的时候，这个「识」，这个清净识，这个有识身的「识」，「与一切受」，它和很多的觉受，眼、耳、鼻、舌、身、意接触色、声、香、味、触、法就是六受。但是在《解深密经》上讲，《瑜伽师地论》后面也有提到：就是「所依麤重受，彼果境界受」，有这么两种受。

「所依麤重受」，「所依」就是这个身体。所依麤重受，这个身体很粗重的，它有所觉受。有所觉受，在后面它有分说有四种受：「有色所依受、无色所依受」。「有色所依受」，「色」就是地、水、火、风；也就是眼耳鼻舌身是地水火风组成的，那么这是有色。这个有色的前五根，发出五识与境界相接触有受，这是「有色所依受」。

「无色所依受」，就是第六意根，第六意根是「无色」的。第六意根它也与一切法相连系，所以也是有受；就是前五根是一个受，第六意识又是个受，这两个受。另外还有两种受就是「果已成满粗重受、果未成满粗重受」。

「果已成满」，就是前世，前一生所造的业的种子，招感现在的果报。这个果报，已经给我们了，所以「果已成满」；这个果，已经成就了已经圆满了，在这果上有所受，这是现在受。「果未成满粗重受」，是将来的，现在造了业但是还没给果报，那么是将来的受。

那么这是「所依粗重受」，分这么四种受。这四种受，当然在「有余依涅盘」的时候，「果未成满粗重受」是没有了，将来的生命不起了，不生起。还是有现在的，还是有受，这个「有色所依受、无色所依受」，也就是「果已成满粗重受」，这个受在，在「有余依涅盘」的时候还是在；入「无余依涅盘」这个受是没有了。

至于「彼果境界受」，就是约外器世间说的，心与外器接触的时候会有受。与外器世间所有受，这个受分成四种。一个是「依持受」，第二个是「资具受」，第三个是「受用受」，第四个是「顾恋受」。

这个「依持受」，「持」，就是受持的持，依止的依持受。「依持受」，在前面

我们已经学习过了，那上面讲就是我们居住的这个世界，居住的这个世界。这个世界先有风、虚空轮，世界的虚空、空轮；空轮也有风轮，风轮也有水轮，水轮有地轮。就是这个大水是依风轮为依止。大水上面有地轮，或者说是金轮，或者说是地轮；地轮上面才是有我们，这些有情在这上面居住，那么这是「依持受」，这叫做依持受。

第二个叫做「资具受」：我们简单说呢，资具受我们有个房子，这房子是我们的「资具」；我们还要吃饭这都是「资具受」，这些事情。

这三个是「受用受」：就是我们或者受苦、或者受乐这些「受」。

第四个就是「顾恋受」：顾恋是什么呢？是贪相应受。我们有贪心，总想要贪求可爱的，要有所享受，贪相应受。

这个自依持受、资具受、受用受，「有余依涅盘」的人还是有；但是这顾恋受、贪相应受，「有余依涅盘」的人没有了，因为他不贪了。可是这么多的受，「有余依涅盘」的人，还有这么多的受，都是明相应受，总括起来是明相应受。到了入「无余依涅盘」的时候，「又复此时，余一切受任运灭故」，因为他入灭尽定的时候就把前面转识都灭了，然后就把阿赖耶识也灭了。

在《成唯识论》里面说的非常清楚，我们凡夫当然很难明白这件事，就把阿赖耶识也灭了，阿赖耶识也灭了，就完全都灭了。这个时候就是入于不生不灭的真如的境界去了，就是这样说。因为他有般若的智慧，不缘一切法不取相故，任运就能灭，凡夫不行，凡夫不能够灭，也灭不掉。

「所余因缘先已灭故，不复相续」。「所余因缘」，就是前面就是命根，就是后来的「后际」，后际的识、名色、六入、触、受，都已经灭了。「先已灭故」，在「有余依涅盘」的时候就已经灭了。所以这个生命体，这个色、受、想、行、识；这个眼、耳、鼻、舌、身、意这个六根若灭了以后呢，「不复相续」，就不会再相续下去了，后一个生命不生起了，前一刹那灭、后一刹那不生。「永灭无余」，这个时候永久是寂灭的，一点剩余的东西也没有了，是名「无余依涅盘界」，这叫「无余依涅盘界」。

这个《大智度论》里面提到这件事，《大智度论》说到《法华经》，入「无余依涅盘」的阿罗汉，还能发阿耨多罗三藐三菩提心。你看这一段文，入「无余依涅盘」的阿罗汉，阿赖耶识都没有了，就是八个识通通没有了。眼、耳、鼻、舌、身、意通通无余灭了，那么在这里面还能发无上菩提心？这件事怎么讲呢？龙树菩萨说：「你这个论师，你要愿意论，请你论别的事情，这件事不要论」。龙树菩萨这样讲，不可思议！也是这样讲。

我们若是只是去读《智度论》那一段文，我们还不太明白，要看《瑜伽师地论》这段文才知道，《智度论》那段文说的话，说的话的深度。为什么这个时候入「无余涅盘」的人还能发无上菩提心，有什么难呢？我们可能会这么想吧！但是看这一段文才知道，阿赖耶识都没有了，怎么还能够动出来，还能发心呢？还能发出来无上菩提心呢？这件事是不可思议！才明白这件事。我是没有智慧的人，很笨的人，非要人家说到了，哎呀！我才知道，所以最初的时候我先读《大智度论》，后来才读《瑜伽师地论》。喔！原来《智度论》那段话的意思，在这里面得到一点儿消息，这件事真是不可思议！所以是名「无余依涅盘界，究竟寂静处」，这是究竟的寂静了，这个地方没有动乱相；有生也有灭，有灭也有生，这是不寂静。现在这个地方没有心、意、识了，是究竟寂静了，究竟寂静的地方。

这一科叫「显证得」，证得了「无余依涅盘」。第二科「显能趣」。

亦名趣求涅盘者，于世尊所梵行已立，究竟涅盘。

前面这个证得有「无余依涅盘」，也可以这样说。「趣求涅盘者」，说这个补特伽罗，他就是发了出离心，放弃了世间上的欲，他专心一心一意去希求「涅盘」。

这地方是说他的愿，说他的志愿，但是也表示这个修行人的相貌。修行人的相貌他念念的修四念处、念念的希求「涅盘」，念念与不生不灭相应。他观察生灭、流动的色受想行识，眼耳鼻舌身意，观察它是不净、观它是苦、观察是无常、观察是无我。无我里面没有人无我，也没有法无我，诸法都是寂灭相，那么就是到「涅盘」那里去了。所以修四念处，这是「涅盘」的道路，是「趣求涅盘者」，就是这个修行人。

「于世尊所」，于释迦牟尼的佛法里面。「梵行已立」，他八正道的梵行已经成就了；得了「无余涅盘」，就是「梵行已立」。他这个八正道成功了，无漏的戒、定、慧圆满了。「究竟涅盘」，就是所作已办，前面「梵行已立」，这就是所作已办，不受后有。就是究竟的到达了，不生不灭的地方去了，再也没有生灭流转的生死苦了。这是说「无余依」。一个「有余依」，一个「无余依」，加起来就是「辨涅盘」。这是还灭涅盘的圣人在十二缘起里面，他能够还灭，得到「究竟涅盘」了。

这件事我们初学佛法的人，在这个，或者我们是说在社会上活动，或者我们不说社会，就说我们这寺庙上那个境界，在寺庙上活动，或者是没有遇到横逆的因缘，大家都是尊重你、赞叹你，你的心情也可能感觉到满意。如果是这样的情况的说，你会感觉到这涅盘是好吗？你这样的心情，你会感觉到这个不生不灭是好的事情吗？你有这感觉吗？你有这个需要吗？我看没有，我看不会有。

但是你在一个修行的环境里面天天静坐，那就不同。天天静坐，如果静坐不相应，那是又一回事；静坐有一点儿相应的时候，明静而住，也不昏沈、也不散乱。因为你，假设能有坐一个钟头，有半小时的明静而住，你这身体的觉受就不同了。如果有一个钟头、有两个钟头、三个钟头、四个钟头、五个钟头、八个钟头、十二个钟头，这明静而住，这个身体的觉受就更明显，就完全不同。不同了的时候，人家打板了，你一定要放腿出来，出来时候呢，你这时候的想法不同，就知道这个寂静住、明静而住，是我需要的。

这个时候才知道，社会上这流动的这种境界，这个五欲的，欲的境界，念念的去希求欲，这个地方说是「趣求涅盘」，这社会上的趣求欲。不管是你是做律师的、你做建筑师的，我看没有一个人不求欲的。是求到欲、或者是没有求到欲；或者求到欲，又被欲伤害了，这种种的变化。但是这个人，他当然他不觉悟，他这个不如意的事情，他可能采取法律的行动，把它弃舍了，去再找一个如意的，就是不断的这样子，奋斗或者是怎么地。他若是如意的成功了，他可能感觉到满意。

但是静坐的人，假设就是这个人以前他是做过律师、或者他是建筑师，或者他是一个做总统的。他现在若做了佛教徒，静坐达到八小时、或五个钟头的寂静住，他回头想的时候都是苦恼，没有一件事是快乐的，他会有这个感觉，他会有这个感觉。若是对寂静住没有成就的话，这有什么意思，没有意思嘛！到寺庙上去，就是吃那个淡而无味的菜饭，谁和谁也不相照顾。他若是用功，他不管你老苦生死，不管你苦了、不苦了，他自己能静坐也不照顾我，有什么意思？还不如回到家去，我的哥哥照顾我、我的姐姐也照顾我、我的父母也照顾我；我也照顾我哥哥、照顾我的老婆，大家都是爱，这才有意思。这有什么意思？自然是心就是这样子的。

但是你若是常常静坐就不同，你就会觉悟和以前不同，这个时候才有厌离心，厌离心才有。当然是被毒蛇咬了以后，那我再换一个毒蛇，他还是不感觉苦，那这个人心力强也是这样子，心力强的人他是这样的。但是若是尝到了，这个三昧乐的受的时候，这就不同。以前那个毒蛇咬也好、不咬也好，都是苦恼的事情，现在这三昧乐是我需要的。由三昧乐继续的希求、继续的寻求、继续寻求，你才能够有涅盘的寻求，才知道涅盘乐，才知道的。不然也不知道，只是说修行好，人家说修行好，我也说修行好。看见佛，佛是大圣人，有一点恭敬心；说佛法好，去读这《金刚经》也生欢喜心，但是若真实来说还是没有明白。真实明白，那个不生不灭你欢喜？你发欢喜心？我不相信这句话：「你对涅盘有欢喜心」，我感觉我看不会。

所以从这件事来说，求生阿弥陀佛国，这个法门的确是重要。虽然说是黄金是粪土，但是黄金为地，心里还是感觉很舒服，那样子无量无边的功德庄严，比这世界好，还是愿意去。所以这个无相的般若法门，是佛法的究竟圆满的所在；但是有相的法门也还很重要，也还是很重要的。不然的话，佛法不能度尽一切众生的，一定是，也要有有相的法门，也要无相的法门，都是需要的。所以也要有般若法门，也要有陀罗尼法门，也可以有天台宗，也有华严宗，也有禅宗，就是有法相宗，也有三论宗，这法门是越多越好，才能够度化众生，不可以一条道路，不行的。

「十二因缘」这一段文，我感觉不是难讲，但是我感觉还是要用一点心，用一点心读，才能知道他说什么，你若大意疏忽，那还是不容意的。

申三、结

如是已说由三种相建立缘起，谓从前际中际生，从中际后际生，又于中际若流转、若清净，是名缘起体性。

在大科上说三种杂染，「烦恼杂染」，「业杂染」，二科已经过过去了。现在是第三科「生杂染」，生杂染这一科，这一科里面一共有四大科：第一科「生差别」，第二科「生艰辛」，第三科「生不定」，第四科「生流转」。现在是属于「生流转」这一科，生流转这里面有「征」有「释」，在释中第一科是分成三科：第一科是「标」，第二科是「征」，现在就是第三科是「结」。

这个「缘起体」，在这里面「约自身辨」里面一共是分九大科：第一科是「缘起体」，第二科「缘起门」，第三科「缘起义」，以下一共有九科。现在是第一科「缘起体」，缘起体里面，第一科是「征」，第二科是「释」，现在是第三科是「结」。

「如是已说」，就是前面这一大段已经讲说了，有三种相貌建立缘起的体性。就是用三种相貌，解释缘起的体性。那三种呢？谓「从前际中际生」这是第一个相，「从中际后际生」这是第二相，「又于中际若流转、若清净」这是第三相，一共是用这样的三科，来解释十二缘起的体相，「是名缘起体性」。前面把这三大科都解释过了，我不知道各位还能记得吧！

未二、缘起门（分二科）　申一、征

缘起门云何？

申二、释（分二科）　酉一、标

谓依八门缘起流转：

一共是分九科「缘起体」，就是解释十二缘起的大义。这以下是第二科，说这个「缘起门」，缘起门实在来说呢，就是一切的缘起法分成九类，就是这样的意思。分成九类，现在这是第二科「缘起门」。

「谓依八门缘起流转」，就是分成八类，不是分成九类，分成八类。就是八个门户，说一个大房子有八个门；就是一个缘起法从八方面去解释，是这样意思。是依八门，这是「缘起门云何？」是问。第二科是解释，解释先是「标」。

「谓依八门缘起流转」，这是依据，也可以说是从，从八个方面来解释「缘起流转」的相貌。众生从无始劫以来，相续不断的在生死里面「流转」；这个流动，相续不断的流动，就是叫做「流转」。这些流转的情况都是因缘生起的，没有一样事自然而有的。那么那八门呢？

酉二、列

一、内识生门，二、外稼成熟门，三、有情世间死生门，四、器世间成坏门，五、食任持门，六、自所作业，增上势力，受用随业所得爱非爱果门，七、威势门，八、清净门。

「一、内识生门」，「内」就是有情，一切有情生命体里面的识，这个地水火风是没有识的；只是有情，一切有情生命体里面才有识，所以叫做「内识」。这个「识」是怎么样生起的呢？它也是因缘有的。譬如说：有眼根、有色境，然后才有眼识。耳、声，鼻、香，舌、味，身、触，意、法；而有耳识、鼻识、舌识、身识、意识。就是这一切「识」，要依据内根缘外境而有识，「识」就是这样生起的。

「二、外稼成熟门」，就是身外的，就是我们生命赖以生存的食品，就是农作物、庄稼、稼穑这一切的五谷。当然要有田地、要有种子、还要有水、有肥料、有阳光，然后才能有五谷的成熟，这也是缘起的。

「三、有情世间死生门」，第三个门就是这些有情，有心、意、识的有情。有心、意、识的世间就是色受想行识，这五蕴的世间，它有死也有生，有生也有死这一部份。这就是无明缘行，行缘识，识缘名色，乃至生缘老死，那么这就是十二缘起，就是「有情世间生死门」。

「四、器世间成坏门」，有情他一定有一个处所，是他居住的地方，那就是这个「器世间」。这个「器」，就是一个器具，譬如一个生果放在一个器里面，不然的话这个生果怎么拿呢？那么说有器世间。有一个世界，这个众生在这里生存，当然这个「器世间」，包括了稼穑也是在内，这就是全面的。众生所以能生存，也就是因为有了「器世间」，这器世间也是很重要。这器世间也有成坏的事情，就是一切众生共业所造成的器世间；这个众生若离开了这个地方，这个地方就坏了。

譬如说：众生在欲界这里生存，这个欲界就不会坏；若是众生都修禅定，跑到色界天去了，不在这个世界居住了，这个世界就坏了。若是众生要来，那么这个世界就是成就，成就好了众生就来了。所以从这样的说明看出来，若有一个世界，就是一定有有情的；若有世界的存在就是有有情，不能说是只有世界没有众生，不应该是这样。因为世界是以有情为根本的，所以有世界就会有有情；有有情也就一定有世界，世界的成坏以有情的来去来决定。有情若来世界就成就；这个有情走了，走了这个世界就没有了。当然不是一个人的事情，是全部的、所有的这个世界的众生都走了，这个世界就不存在了。

「五、食任持门」，这个有情世间，他在这个世界上生存，一定要有饮食，不吃饭是不能生存的。那么这是什么呢？就是四种饮食：段食、悦意触食、意思食、识食。这四种食能「任持」他，能保持他的生命，正常的生长、正常的生活，能保持住他的正常生活，所以不能够说没有食。当然我们欲界的众生，这个段食也是很重要，可是也要有悦意触食，也要有意思食，也一定要有这阿赖耶识这个识食。没有识，没有其余的三种食，只是段食也还是不能生存的。若是不是佛法谁能知道这件事，若不是佛说谁能知道这件事？

「六、自所作业，增上势力，受用随业所得爱非爱果门」，这是第六个缘起门。第六个缘起门呢，实在也就是有情世间死生门，更详细的说明了一下。这个众生他有果报，或者是善报、或者是恶报、或者是超越了善恶到了色无色界的禅定，这个色无色界的禅定我们先不说。为什么有这样的果报呢？「自所作业」，是他自己所创造的业力所成就的。这个业力「增上势力」，有强大的力量，他造的这个业力有强大的力量，随这个力量就得到了，他就「受用随业所得爱非受果」，就是他受用、他享受，就是那个果报发出来的作用为他享受；为他享受那个果报呢，是随业所得爱果、随业所得非爱果；随他所造的福业，他就得到一个可爱的果报；随他所做的罪业，他就得到一个不可爱的果。这个爱非爱果呢，是他自己的罪业、福业所得，为他所享受的。这就看出来「缘起的相貌」是这样子。是「自所作业」所成就的，不是别的人给他一个爱果，给他一个非爱果，不是，是你自己创造的。

「七、威势门」，这第七个呢，就是另外有一种人不欢喜欲，不欢喜这个欲。他欢喜离欲，他就修禅定得到了四禅八定，主要是四禅。他就会成就广大的神通，这个禅定和神通有大威德、有大力量。那么使令他，远离了欲界到了色界、无色界天去了，这是另一种缘起，也是缘起。

「八、清净门」，这个清净门，前面那都是在三界里面，流转生死相貌的缘起。另外有一种众生就是观察三界都是苦，能够断惑证真，得到般若波罗蜜的智慧。能够听到佛说法的音声，听闻正法能够如理作意，能够得到正知正见而灭除无明。无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六处灭，六处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死忧悲苦恼灭。所以这是「清净门」，这是清净。

那么前面那七种就是「流转门」，这清净就是「还灭门」。这个生死流转也好，涅盘还灭也好都是缘起，加起来就是有八种，有八个相貌、八个部分来解释「缘起」的。

未二、缘起义（分二科）　申一、征

缘起义云何？

申二、释（分二科）　酉一、显甚深

谓离有情义，是缘起义；于离有情复无常义，是缘起义；于无常复暂住义，是缘起义；于暂住复依他义，是缘起义；于依他离作用义，是缘起义；于离作用复因果相续不断义，是缘起义；于因果相续不断，复因果相似转义，是缘起义；于因果相似转复自业所义，是缘起义。

前面是一共九科，前面的「缘起体」、「缘起门」都说完了，现在说缘起的义、缘起的道理。缘起的道理分两科，第一科是「征」，就是问。「缘起义云何？」

「缘起门」你说完了我也听到了，这个缘起的道理是怎么回事情？你说出来我听听，这是问。底下解释，解释分两科，第一科「显甚深」，第二科「明建立」，这个显缘起是很深奥的，不是肤浅的事情，这一共是八句。那么「缘起义云何？」这是问，底下：

「谓离有情，是缘起义」，这是第二科是解释，解释先解释这个甚深义。「谓离有情义，是缘起义」，这个「有情」，就是有情识的这句话，「有情识」。这个「有情识」，梵语就是萨埵，不是菩提萨埵，那个菩提，那是圣人。现在不是说圣人，一般的人就是萨埵，翻到中国话就是翻个「有情」。这个旧的翻译翻个「众生」；新的翻译翻个「有情」。这个「众生」这句话呢，我相、人相、众生相、寿者相，其实众生相就是我的意思。

我怎么叫做「众生」？就是从无始劫以来数数的受生死，很多的生，受了很多的生、很多的死，所以叫做众生，这么样叫这么名字就这么意思，这是旧的翻译，旧的翻译这样子讲，也正好是「补特伽罗」的那个意思，「数取趣」的意思。可是新的翻译翻个「有情」，翻个有情，那么就是在字面上说「有情识」。

但是若从我所执着的我，叫做众生的话，这个「有情」应该还有个解释才对。还有个解释说什么呢？我们在色受想行识里面执着有个我，多数的人来说，执着谁是我？就执着「识」是我。色、受、想、行、识，执着这个「识」是我，应该是这个样子比较合道理。譬如说：这个身体瘦了，身体是地水火风，这生理的组织有时候瘦

了、有时候胖了。但是这个我是没有变化，这个「识」还是没有变化的。

「识」有受想行，这个色是我的住处。这个识、这个想，这个地水火风的生理的组识是我的住处。我的住处，它和一切境界接触的时候，他有受的事情，有所觉受；那么它也有想的事情，有思想，取着一切境界的分际，能够安立种种的名言，那么这是想。它也会有种种的行动，有目地的、或者是作善、或者是作恶、或者是作不动、修禅定、或者出世间无漏的功德。

那么就是这个「识」，色为他的住处，另外它有受想行的事情，所以「识」是主体；识是生命的主体。说若执着我，识是我，这样说有情呢，就是我的本身是有觉知性的，我的本身是有情识的。这样讲「有情」者即是我也，就是所执着的我。所执着的我，通常的这个有我论者：「我是常恒住不变易的」，因缘生法都是无常的，我是常恒住不变易，是非因缘生；所以是常恒住的非因缘生，那就是「有情」的意思。

现在说是佛法中，认为一切都是「缘起法」，未曾有一法不从因缘生，都是缘起。所以就是在一切法里面，没有这个非缘起的我可得，所以「离有情义」，那就是「缘起义」。若承认有我，那是违背缘起的，不合缘起的道理；一切缘起法里面没有我可得叫「离有情义」，这叫做缘起，是「缘起义」，就是没有我可得。那么，这个可以这么解释，「离有情义是缘起义」。如果若是执着有我，而认为真实是有我，那就不符合缘起的道理了。所以这第一句是「离有情义是缘起义」。

「于离有情复无常义」，这「缘起」里面还有一个道理，就是「离有情」以后，「复无常义」。一切法通常说，有我执，还有法执。没有我了以后，还有一切法，一切法又是怎么一回事呢？一切法还是无常，「无常义」。没有常恒住的我，没有这个非缘起法，其余的一切法呢？「复无常」，又是刹那刹那生灭变化的，它也不是常恒住、不变异的，「是缘起义」，这就是缘起的道理，就是有生灭的，刹那刹那变化的，这是「缘起义」。

「于无常复暂住义」，这个无常，不是永久存在的这一切色法、一切心法，这一切有为法都是无常的。无常之中「复暂住义」，还有一个暂时存在的意思，就是刹那间的存在，它生起了，有刹那的存在，刹那随转，还有这样意思。不是说一点也不存在，一点也不存在这个有情的世间也好，无情的世间也好，很难有东西存在了，那也很难成立了。所以「于无常复暂住义是缘起义」。

「于暂住复依他义」，这个暂时存在的，刹那间存在的一切法。得无生法忍的人，能看见一切法有刹那相、有刹那相。那么这个刹那相是「于暂住复依他义」。这个刹那相是怎么有的呢？「复依他义」，它又是依赖众多的因缘才现起的，所以叫做「缘起义」。这样表示呢，都没有自然而有的事情，都是因缘，每一法有每一法的因缘，这样才能现起刹那相，不是自然而有的。

「于依他离作用义，是缘起义；于离作用复因果相续不断义，是缘起义」，这二句话和中观论的说法，和天台智者大师的说法，有相类的地方。我读《阿毗达磨杂集论》也有这句话，现在读到这个。我最初读《杂集论》的时候，看到这句话很久不明白，不明白「于依他离作用义」，这句话很不好懂，很不懂。现在呢，我这几天常想这句话怎么讲？现在有一个解释，我解释给你们听听。

这个「一切」，唯识上也是说，一切法都有它的种子。种子就是因缘、因缘的种子，还有其他众多的因缘，那么就是他。一个自、一个他；种子是自，还有种子的因缘就是他。这个种子它自己能生出来吗？自己不能，自己不能生，自不生；说是他，还有其他的因缘能生出来一切法吗？也不行。

譬如说：眼识由它自己的种子生眼识，但是若有眼根，没有所缘境的话，也没有光明的话，没有作意心所的话，没有众多的因缘。就光凭种子能生吗？种子不能生，所以自也不能生。但是种子不生，那么其他的因缘能生吗？没有种子是不是能生呢？所以其他众多的因缘也不生，自也不生，他也不生；自也不生，他也不生，共起来也是不能生，共起来也不生。说是没有这些因缘也是不能生，所以一切法是无作用的，没有生起的作用，没有这件事。所以一切法没有生起的作用，那么这个和智者大师说的有点相似。

智者大师说：「诸法不自生、亦不从他生，不共不无因，是故说无生」，一切法都不生。一切法都不生，怎么生呢？就是这么生的。那么这样说就是下文那样说：「于离作用复因果相续」，没有作用。但是眼识就是这么多的因缘就生了，还是这些因缘，一个自，一个他，还一个共，还是这么生了。就是同时这个自、他、共，又说不生，又说生。

在不生这方面就说：「于依他离作用义，是缘起义」。在其他的经论上说有一个譬喻，《涅盘经》上也在这里面说了好多话的，说个譬喻什么呢？譬如说是一个砂子做不出来油，这个砂，土石这个砂，二个砂子，一堆砂子也造不出来油。自不生、他不生，共起来也是不生，这么样作譬喻。那么不生，一切法是不生，怎么生了呢？不可思议，就是这么生的。但是《中观论》上就是诸法因缘生。诸法因缘生，那么怎么说是一法不生呢？就是一切法无自性；无自性、也无他性、也无共性，也无无因性，是因缘生的。那就是又是一个说法，那个解释法不同，和这个解释不一样。

「于依他离作用义，是缘起义」，就是众多因缘生法，你去观察它的时候，在所依的众多的，「他」就是因缘，众多的因缘里面每一法，每一种因缘，都是不生的。以叫做「离作用」，没有生起果法的作用，这是一个意思，这是「缘起义」。

「于离作用复因果相续不断义」，在那个每一法都没有生果的作用之中，而还是有因果相续不断的意思。这么多的因缘和合起来还是有法生，眼识也生了、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，一切法都还是各有因缘都还生起了。有因就有果，因果相续，还是不断的，那不可以说有因而无果，那就断灭没有这种事，所以叫做「因果相续不断义」。所以叫做「甚深」，这个「甚深」，无我而有法可得，法又是刹那灭的，又是暂住的，又是缘起的；缘起中又无作用，无作用而又有功能能生一切法。「因果相续不断义，是缘起义」，缘起的道理是这样子。

「于因果相续不断，复因果相似转义」，有因就有果；果又作因，又有果，这样子从无始劫来，一直相续不断的这样演变下去。演变下去，这里面还有些事情的。什么呢？「复因果相似转义」，因和果是相似的、相续下去，而不是不相似。譬如说：做善就得善报，那么就是相似；做恶得恶报是相似。如果做恶得善，做恶因得善果，就是不相似了。前面不如理作意那里说：杀羊，杀了羊供奉天神就可以生天，杀羊是恶，生天是善，以恶因得善果这是不相似，就是不相似。不相似，这件事是不对的。所以这里说「因果相似转义，是缘起义」，一定是这样子才是对的，合道理。

「于因果相似转，复自业所作义，是缘起义」，是因果，因与果是相似才能相续不断，但是这里面还是有一个事情，是什么呢？是「自业所作义」，你所受的果是你自己的业力所创造的，你若没有造这个业，是不得果报的。别人造业，别人得果报；我造业我得果报。所以我不必说：他犯了规矩，那我也可以不守规矩，不能这么说。你这样说，他犯了规矩他有过失，你若犯规矩你也是有过失。你若不犯规矩你没有过失，这个道理也是一样的。所以是「自业所作义，是缘起义」。他不努力他不得果报，我努力我可以得果报。就是你自己不会白辛苦的，总有一个果来酬劳你的，「自业所作义，是缘起义」，那么这一共是八句。

酉二、明建立（分二科） 戌一、问

问：为显何义建立缘起耶？

前面「显甚深义」，这底下「显建立义」，一问、一答。问：为什么要显示，为什么道理？「为显何」种道理而「建立缘起」的理论呢？为什么要说这件事呢？

戌二、答

答：为显因缘所摄染污清净义故。

就是为了显示各种不同因缘所系属的，虽然是很多很多，但是其中有「染污、清净」的不同的意义，不同的差别，就这个意思。那么「染污」，就是无明缘行，行缘识，识缘名色，乃至生缘老死；「清净」，就是无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至生灭则老死灭。那么这样子显示这个道理，显示这道理有什么意思？

那么有智者自当知之，你就在这里可以选择了，染污是苦恼的，清净是安乐的嘛！那我就可以重新创造清净的缘起，我不要再生死流转了。这就是能开发、能摄受清净的缘起；能开发出来一个菩提道，开发出来成佛之道，所以这是「为显何义建立缘起」的理由，就是这样意思。

未四、缘起差别（分三科） 申一、征

缘起差别云何？

「缘起差别云何？谓于前际无知等，如经广说」。这底下是第四科，一共九科，现在第四科，「缘起的差别」，各式各样的差别相，分三科。第一科是问，是「缘起的差别」，也就是十二缘起的差别是怎么情形呢？「谓于前际无知等」。

这底下，第二个解释，解释分二科，第一科「指经广说」。

申二、释（分二科） 酉一、指经广说

谓于前际无知等，如经广说。

这个无明缘行，行缘识，识缘名色，乃至到生缘老死。第一个就是无明，这个无明是什么意思？就是「前际无知」，前际、中际、后际无知。这样「无知等」的意思、的意义。像经中很广博的、很详细的解说过的。这《缘起经》里面，有一部经《缘起经》那部经，那里面有说。

酉二、别释句义（十二科） 戌一、无明差别（分二科） 亥一、约所知事辨（分三科） 天一、十九种无知（分二科） 地一、释（分十五科） 玄一、于前际无知

于前际无知云何？谓于过去诸行，起不如理分别，谓我于过去为曾有耶，为曾无耶，曾何体性，曾何种类，所有无知。

这底下「别释句义」，这个十二缘起一句一句的解释，解释它的道理，分成十二科。第一科是「无明差别」，解释这个十二缘起，第一个就是「无明」。无明的差别相是怎么样的呢？这里解释分二科，第一科、「约所知的事」来说明，无知、「所知事辨」，这分三科，第一科「十九种无知」，分二科。

那么下面第一科是解释十五种、十五科。那么十五科解释这十九种无知，十五科里面，第一科是「于前际无知」，先解释这个。

「于前际无知云何？」前际就是过去了，这过去了的无知。「无知」也就是无明的意思；有明，有灵明的心你就会有所知，有灵明的智慧你就会有所知。「无知」就是没有智慧，没有智慧也就是无明对于所了知境界不明白，被这无明所覆蔽了，不知道是怎么回事，所以叫做「无知」，是这样意思。这个是分成「十九种无知」，现在第一种叫做「前际无知」，这个「前际无知」的意思是说什么？

「谓于过去诸行，起不如理分别」，「谓于过去诸行」，就是一刹那间已经过去了的，从无量劫来已经过去了很多很多事情，主要就是色受想行识，色受想行识是「诸行」，都是有为法，所以叫做「行」。但是这个「行」是通于三世的，现在只说过去，「过去诸行，起不如理分别」，在我们这个内心里面，生起了一个不合道理的分别，这就叫做「前际无知」。

怎么叫做「起不如理分别？」这底下解释：「谓我于过去为曾有耶，为曾无耶，曾何体性，曾何种类，所有无知」。这里面依我见，来形容、来表示、来说明这个无明，这句话的意义。「谓我于过去为曾有耶？」就是这个有情，这个计我论者，他内心里面这样想：这个「我」的体性，这个色受想行识里面有一个「我」，这是常恒住不变异的。这个「我」，这么直接这么想，在过去世的时候是曾经有过吗？以前就是有的吗？如果是有，从无始劫来一直到现在这个「我」就是常住的了，若是这样的话...。

我们这个身体，一部分当然是生理的组识，一部分是精神性的，了别性的东西，那么加起来是我们这生命体。总起来说，是生理组织也好，精神性的分别心也好，都是刹那刹那生灭变化的。那么在这里面，如果执着有一个「我」是常住的，就是在这五蕴里面有一个我，有一个常恒住的我。有一个常恒住的「我」，当然这个是有我论者，他研究过这道理，他心里面这样子不如理作意分别。他就会执着，他有这种执着，执着在生灭变化里面有一个不生灭变化的；在生老死里面有个不生老死的，有一个我的体性。这个「我」的体性，在过去世就是有的吗？「我于过去为曾有耶？」过去世就是有吗？如果是有，这个「我」，就从无始劫来，一直到现在就是常住的了。

「为曾无耶？」说过去没有吗？过去世没有一个常恒住不变异的我，那么现在忽然间就有了吗？如果这样的话，这个我不是常住的，它迟早会断的。以前没有，将来也可能没有，那么就是断的了，这是成断见的。若是无始劫来就有，过去世有、未来也是有，那么这个「我」就是应该是常住的。就是自己这么分别，这样想：「谓我于过去为曾有耶？为曾无耶？」。

「曾何体性，曾何种类，所有无知」。「曾何体性」，说是若是过去世就有这个我的「体性」的话，就有「我」，那么那个我「体性」是什么样子？是善的、是恶、是不善不恶的？也就可这么想；或者是清净的、是染污的，自己这么想？「曾何体性」，是这样的。那么《披寻记》它另外有个解释。

「曾何种类？」我的过去是有，就有我的「体性」。那么这个我，它是那一类的呢？是天、是鬼、是胎卵湿化？各式各样是什么种类？他这么想。

「所有无知」，那么过去是有，也不决定，怎么会知道，也不知道；过去是无，也不知道。「曾何体性，曾何种类」也不知道，不决定，那么这叫做「无明」。这执着有我，或者是常，这是无明；你执着有我是断，也是无明；说它是那种「种类」，那也是无明，其实呢，没有我可得。执着有「我」当然就是「无明」，这里面有个意思，什么叫做无明？执着有我就是无明；执着是断也是无明，因为一切法生灭相就是

不断的，这样意思。

这个我们如果是，不读这个《阿毗达磨杂记论》，不读《瑜伽师地论》，不读这些经论的时候，说「我」。什么叫做我？执着有我，他怎么执着的？怎么叫做无我？多数说不清楚，你说不清楚什么叫做我。《金刚经》上：「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，也不容易说的清楚。《金刚经》注解多的很，但是你还说不清楚。其中有一样要注意的，无我是圣人，有我就是凡夫。在这个《瑜伽师地论》上也好，在《大智度论》上也好，《般若经》上有这个意思。你讲《金刚经》，《金刚经》是般若的这个系统的经典。你讲这个「我」，能不能符合这个定义，与这个定义相合不相合、相合不相合，所以这个地方还是有事情的。

我们若初步没有学过这些经论的时候，别人怎么讲，也不知道是对、是不对，不知道。你不知道，不知道他讲的是对不对，不知道。所以这里面这一段文，就表示执着有「我」，是常是断都是「无明」。

玄二、于后际无知

于后际无知云何？谓于未来诸行，起不如理分别，谓我于未来为当有耶，为当无耶，当何体性，当何种类，所有无知。

这是「于后际」，后际就是将来，不是现在，也不是过去。「于后际的无知」，这也是无明，这无明是怎么情形？这是问，底下回答。

「谓于未来诸行，起不如理分别」，「谓于」将来的色受想行识，也会生起来不合道理的虚妄分别。怎么样的分别？「谓我于未来为当有耶」，心里在那里妄想，我现在的我，受色想行识这个我，或者是即蕴是我，或者离蕴是我。这个「我」在将来的时候是「有」呢？「为当无耶？」为是应该没有呢？是这样。若是「当有」，过去是有，现在、未来有，能够常恒住不变异；若是未来没有，没有，中断了，这就是断见了，自己这么犹豫不决。

「当何体性」，我将来若是有，那个我的「体性」是什么样子？是清净的，是染污的？「当何种类」，是那一类？在胎卵湿化里是那一类？在五趣里面是那一趣？对于这些事情所有的「无知」，那就叫做无明。什么叫做无明？这就叫做无明。

玄三、于前后际无知

于前后际无知云何？谓于内起不如理犹预，谓何等是我，我为何等，今此有情从何所来，于此没已当往何所，所有无知。

那么这是「于前后际无知」，这个「于前后际」，这句话在《披寻记》里面解释的很好。「于前后际」，这就是指现在说的，现在若是对未来说就是「前际」；若对过去说就是「后际」。所以合起来有这样的差别就叫「现在际」。

对现在这个事情，过去的事情，未来的事情我不明白，这还是情有可原。对现在的事情明明白白地眼睛看见了，眼耳鼻舌意可以觉知道的，我们还是不明白，那么这叫做无明，这个无明是怎么情形？

「谓于内起不如理犹预」，就是指内身说的，我们这个身体。这个身体起不如理的犹豫，不决定，这样子？那样子？不决定。怎么样不决定法呢？「谓何等是我，我为何等」。「何等是我」，《披寻记》解释说是这个我，从过去际来到现在，究竟是什么是我？在过去来到现在，这我是什么样子？「我为何等」，说这个我，在现在死

掉了以后又到未来去了，那么这个我又是什么，什么是我？我是什么？我不明白，不明白这叫「无知」，这么意思这样子。

「今此有情从何所来，于此没已当往何所，所有无知」，这个《披寻记》解释很详细，在五蕴里面说：色是我，受想行识是我，乃至是识是我。那么何等是我，我又何等，我是色、我是受、我是想、我是行、我是识，这里犹豫不决、不知道，这样子解释。

「今此有情从何所来，于此没已当往何所」，说这个有情他过去世，从什么地方来，从天上来了、从人间来的、从三恶道来的，是以处所为主的。「于此没已」，是现在死掉了。「当往何所」，他到什么地方去，说到天上去、说到地狱去，这些事情都是不明白，「所有无知」，那么这叫作「无明」。这是于过去际」于未来际、于现在际不明白，不明白究竟这个「我」是怎么回事；执着有「我」而这个我又不太明白，还是犹豫不决的，那么这叫做「无明」。

玄四、于内无知

于内无知云何？谓于各别诸行，起不如理作意谓之为我，所有无知。

这是第四科「于内无知」，「于内无知」，就是指这个身体里面的事情不明白，那么就叫做「无明」。「谓于各别诸行」，就是一样一样的有为法。譬如说是，这个前五色根：眼、耳、鼻、舌、身，这是有五净色根，那么生于五识去缘五种境，这是一种，「名别诸行」这是一种「行」。另外五净色根的依止处，那么就是扶根尘。有这么多的根，当然又有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的这些事情，那么这也是「诸行」。

「谓于各别诸行，起不如作意谓之为我」，在各别的这些有为法，有生灭变化的这些五净色根也好，扶根尘也好，心识也好，这些诸行上发起不如理的想法，是什么呢？「谓之为我」，说是色是我、或者说受是我、想是我、行是我、识是我；或者眼是我、耳是我、乃至鼻舌身意是我，就是执着这些事情是我，「谓于各别诸行，起不如理作意谓之为我，所有无知」。「谓之为我」，这实在是「无知」，这都是不是我，那有我可得？而妄想颠倒执之为我，这就是「无知」，就是无明。

玄五、于外无知

于外无知云何？谓于外非有情数诸行，起不如理作意，谓为我所，所有无知。

就是身外之物，自己还是不知道的，那也就是无明。怎么不知道呢？「谓于外非有情数诸行」，不是「有情」之类，色、声、香、味、触，这一切的大地、山河、鸟语、花香这一切事情，这个外边的「非有情数」，不是有情的这个范围内，所有的有为法，也会发起不如理的这种作意想法。

「谓为我所」，这是我所有，这块土地是我的，这车子是我的，这房子是我的，种种的这些我所法。「起不如作意，谓为我所」，实在没有我，那有「我所」呢？我尚不可得，那有「我所」可得呢？所以是无知，这就是「无明」，也是无明。

这一切众生福报有大小，智慧也有大小。在这个世界上居住，居住的时候有逐渐的演变，他就这个私心生起来，就有「我、我所」的这些事情，有这个事情。若北俱卢洲没有这件事，他不积聚，但实在他还是有「我、我所」的。现在我们这个世界的情形，就是有「我、我所」的事情，在有情的色、受、想、行、识，他会执着我、我所；在无情物上不执着我，而执着是我所有，执着这件事。

所以「于外非有情数诸行，起不如理作意，谓为我所」，实在这些事情都是无明，实在没有我，真实在一切有为法上，没有常恒住不变异的我。当然没有我也就没有「我所」；而执着有我、我所那是无明，所以叫做「无知」。

玄六、于内外无知

于内外无知云何？谓于他相续诸行，起不如理分别，谓怨亲中所有无知。

这是第六科，「于内外无知云何？谓于他相续诸行，起不如理分别，谓怨亲中所有无知」。

这「内外无知」，是怎么回事情呢？这《披寻记》解释得也是很好。这个「谓于他相续诸行」，另外一个有情的生命体上，所有的色受想行识，「诸行」。「他」有情也是属于有情，所以也可以说是「内」；但是他不是我的生命，所以又说是「外」。

如果简单习惯的用法，当然就是「他相续」。另一个众生的生命体，「诸行」。「起不如理作意分别」，什么不如理作意分别呢？「谓怨亲中」，这个人是我的怨家，这个人是我亲爱的人，这个人也不亲、也不怨，是个中等、中间性的人，那么这也是「无知」。

玄七、于业无知

于业无知云何？谓于诸业，起不如理分别，谓有作者所有无知。

「于业无知云何？」前面是「于内无知」，「于外无知」，「于内外无知」，现在是「于业无知」，是第七科「于业无知」。

「于业无知云何？谓于诸业起不如理分别，谓有作者所有无知」。谓就是各式各样的「业」：或者是福业、或者是非福业、或者是不动业、或者是十善业、十恶业，五逆十恶的业。

「谓于诸业，起不如理分别」，什么呢？「谓有作者」，因为这个「业」，不会自己就会有业，而是要个「作者」去创造，才会出来有「业」；那么因「业」而执着有我，这个「作者」就是我了。实在就是「无知」，就是无明，那有我可得呢？所以叫做「所有无知」。

玄八、于异熟无知

于异熟无知云何？谓于异熟果所摄诸行，起不如理分别，谓有受者所有无知。

于异熟无知云何？前面是「业」，是说因；这底下「异熟」，是属果，这是「异熟无知」，

「于异熟无知云何？」对于果报这件事不大明白，是怎么个情形呢？「谓于异熟果所摄诸行，起不如理分别」，属于果报这一方面的一切有为法，这些有为法，「起不如理作意分别」，你生起不合道理的分别，什么呢？「谓有受者」，就是这样的有为法现起的时候，有一个我去接受它，这我为「受者」，而实在我是不可得的，可是不知道，所以「所有无知」，所有的无明。

玄九、于业异熟无知

于业异熟无知云何？谓于业及果，起不如理分别所有无知。

「于业异熟无知」，前面是一个「业」是因，「异熟」是果，现在「业异熟」联合起来说。

「于业异熟无知」，是怎么样呢？「谓于业及果，起不如理分别」，就是对于「业」因，及业因所得「果」，生起不合道理的分别心，所有的无知，那就叫做「于业异熟无知云何？」。

但是《披寻记》解释呢，说这个无明，也不承认有「业」，也不承认有「果」，业与果都是没有的。那么这也可以说是断见外道，或者说是邪见外道，不承认有因果。那么这样的「不如理分别所有的无知」，就叫做无明。

玄十、于佛无知

于佛无知云何？谓于佛菩提，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毁谤，所有无知。

现在的文是解释十二缘起的，每一个缘起的名字。第一段先解释无明的差别，在无明差别里面一共有十九个解释，分十九个「无知」。但是是用十五科来解释的，现在是第十科「于佛无知」。这底下是说佛、法、僧，对佛法僧有所不知，那也叫做「无明」，那么这就加以解释。

「于佛无知云何？」对于世间上这尘劳的事情，有所不知叫做「无明」；对清净的佛、法、僧，也是有所不知，也是名为「无明」的。什么道理呢？怎么样的一个情形呢？「谓于佛菩提，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毁谤所有无知」，这就是「于佛无知」，无明的相貌。

「谓于佛菩提」，「菩提」是佛所成就的，大圆满的智慧。「佛」是能成就者，就是约人说的，「菩提」是约法说的，这位圣人他所觉悟的菩提，也就是阿耨多罗三藐三菩提。这个「菩提」，简单的说：就是如理智、如量智，能觉悟诸法实相的智慧，叫做如理智；通达一切缘起法，就是如量智。如来的如，真理的理，叫如理的智慧。如量，也是如来的如，数量的量、衡量的量，如量智。也就是一个权智，一个实智；或者是根本智，后得智，名字不同含义是一样的。这两种智慧统起来，名为「佛的菩提」，这个佛的菩提就是断除去烦恼障，断除去所知障。

我们众生内心里面的污染，虽然是很多很多的，但是就是把它分成两类，一个是烦恼障，一个是所知障，这两种烦恼。烦恼障的烦恼，就是我们凡夫举心动念所有的烦恼，都名为烦恼障。若是我们修学佛法得到阿罗汉以后，还是有烦恼，那个烦恼就是所知障了。那个所知障阿罗汉所不能断，唯有大菩萨才可以，那个烦恼叫做所知障。这两种烦恼究竟清净，就名为「菩提」了，就是佛的一切种智圆满成就了，现在说「于佛无知」，就是指这件事说的。

对于佛的无上菩提的境界，「或不思惟」，说这个有无明的这个众生，对于佛的菩提他不明白，他不能去思惟、观察的。他不能去思惟什么叫做「菩提」，这件事情想不来，那么他本身也有成见，那叫做「不思惟」；因为不明白，也就没有辨法去「思惟」。

「或邪思惟」，邪思惟，就是他也会有一些名句、名言，各式各样的名言，去思惟「佛菩提」。但是因为他有邪知邪见的关系思惟的不对，所以就叫做「无明」，是这样的意思。

「或由放逸」，或者这个人贪着世间的五欲，他对「佛菩提」的事情敬而远之，不去参与这件事就「放逸」，这种人。当然这种境界也是「无明」。「或由疑惑」，或者这个人，他也愿意来参与这件事，去学习学习，但是他没有甚深的理解，不能建立清净的信心，所以心里面「疑惑」，是那样吗？人能够得到那样高的智慧吗？人能够没有烦恼吗？人能够大慈大悲的广度众生吗？就是对于佛的功德心里面有「疑惑」。这个疑惑也就是「无明」。

「或由毁谤」，这个疑惑多少还情有可原，「毁谤」就太差了，就是心里面有成见，有意的去毁谤佛的功德智慧，那么也是无明。「所有无知」，或不思惟的无知，

或邪思惟的无知，或由放逸的无知，或由疑惑的无知，或由毁谤的无知，这都叫做「无明」。

这个「不思惟」第一种无明，这是连佛教徒都是有的。佛的高深的境界，我们这个虚妄分别心，当然是不及格，这个是通于佛教徒。「邪思惟」也有可能佛教徒会有，但是教徒不断的学习，不断的修正，所以「邪思惟」应该不在内。底下「放逸、疑惑、毁谤」，这是属于非佛教徒了，这些都是「无明」的相貌。

玄十一、于法无知

于法无知云何？谓于正法善说性，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毁谤，所有无知。

前面是指已经成就了大圆满觉的佛。现在说「法」呢，就是佛的大智慧所证悟的胜义谛。对于胜义的妙法我们不明白，这也叫做无明，但是这无明究竟怎么相貌呢？「于法无知云何？」

「谓于正法善说性，或不思惟、或邪思惟、或由故逸、或由疑惑、或由毁谤，所有无知」。「谓于正法」，正法是什么呢？就是佛所觉悟的大涅盘的境界，佛所证悟的大涅盘，这是「正法」。佛为一切众生宣说的，无量无边的法门，无量无边的修多罗，我们通常说是教、行、理。教就是无量无边的法门，法门里面说到行，说到理，说到佛的果德，那么这统起来都名之为「正法」。

「善说性」，佛有大智慧善巧的宣说这个正法，来开导这迷惑颠倒的众生，就是这些。那么开导众生初亦于善、中亦于善、后亦于善，初中后所说的妙法，都是非常有益的，能令众生得大利益，那么叫做「正说善法性」。

「或不思惟」，说是众生的智慧不够，没有办法去思惟、观察如来的正法，当然这是无明。「或邪思惟」，有成见的人，他就去种种的邪思惟，思惟不合乎佛法的正义。「或由放逸、或由疑惑、或由毁谤」，这和前面一样「所有无知」，这就叫做无明。对于佛无所知，对于法无所知，这是无明。

玄十二、于僧无知

于僧无知云何？谓于僧正行，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毁谤，所有无知。

这是第十二个无明。「僧」，就是随佛出家修学圣道有了成就的人，没有成就的应该不在内，这样的「僧」你不明白。「谓于僧正行」，就是这样随佛出家的这些人，他们减少睡眠，减少杂事，专精的修学四念住，那么就是「正行」。这是一个非常合理的一种行为，一种道德的行为，一种高尚的道德行为，那么这是「僧的正行」。「或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毁谤，所有无知」，这也叫做无明。

这三节文就是对于三宝，佛、法、僧三宝无所知，那么就叫做「无明」。

玄十三、于苦等无知（分二科）　黄一、举于苦谛

于苦无知云何？谓于苦是苦性，或不思惟、或邪思惟、或由放逸、或由疑惑、或由毁谤，所有无知。

这底下第十三科「于苦等无知」，就是苦集灭道。「于苦无知」，这个苦谛、集谛、灭谛、道谛，在学习佛法之后，而能够进入到闻所成慧、思所成慧、修所成慧的时候，他会觉知到苦真是苦，苦真是苦和一般的凡夫不同。

凡夫不是真实能够知道苦的。当然生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，众生也知道。求不得心里不舒服，总是有所不足，继续的追求也很苦。或者是老了也不能说不苦，有病了也不能说不苦，怨憎会、爱别离都是苦，这个「苦」，众生是能知道的。

但是五取蕴苦，众生是不知道的；像坏苦、苦苦，众生也能知道；但是行苦就不明白，那怎么是苦呢？不太明白。而现在这里说呢，「于苦无知」。佛说苦集灭道，说是这种道理都是真实不虚的，一点也不颠倒，你如果这样学习呢，真实能令你得入圣道的，这样的事情。是不颠倒、不错误的，能令众生得大利益的，所以叫苦谛、集谛、灭谛、道谛。但是我们众生对于苦、集、灭、道不明白，怎么样叫做不明白呢？

「谓于苦是苦性」，这个「苦」，就是色受想行识说的；我们的色受想行识是「苦性」，他是很苦恼的，或者是坏苦，或者是苦苦，或者是行苦。在这色受想行识里面，有的人也会有一些如意的事情，但是如意的事情忽然间失掉了，那么这就是「坏苦」。

苦苦，哎呀！很多令他不如意的事情，你想排出去还不行，不能排遣，只有受，只有享受，那么这种苦就是苦。或者是说也没有苦，也没有乐；没有苦也没有乐，也是苦。因为那件事不可能永久的，停留在不苦不乐的境界，在时间上刹那刹那的向前进，一定你不遇见坏苦，就会遇见苦苦，所以行苦也是苦。而且行苦里面有无量无边的业障，不知道什么时候某一种业障业爆发了，使令他受苦。

这个凡夫是很难觉悟是苦的，唯有圣人「于苦是苦性」，对于色受想行识，他是「苦」，认识得非常清楚的，圣人才能知道。所以苦集灭道这个谛，苦谛、集谛、灭谛、道谛，这是指圣人说的，圣人才知道苦是苦；凡夫不知道，凡夫始终是会不明白苦。「谓于苦是苦」，但是我们凡夫不行。「或不思惟」，佛说：三界无安犹如火宅，众苦充满甚可怖畏。」凡夫看了老半天也不明白，那么所以不能思惟。「或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毁谤，所有无知」，这就是无明，无明是这样的意思。

这个无明，里面一共十九个「无知」，前三个无知：就是「前际无知、后际无知、前际后际无知」。原来这上面解释是说：「我于过去为曾有耶？」就是这样想，我在过去世有吗？我在未来世还有吗？这样思惟，那么这件事执着我是有，那正好是无明。现在这里说，「于苦是苦性」的道理，这个众生他不能信受，所以就放弃了也不思惟，不思惟怎么叫做苦。

「或邪思惟」，思惟的不对，虽然思惟，思惟错了，「或由放逸、或由疑惑、或由毁谤、所有无知」，所以叫做无明。

黄二、例于集等

如于苦，当知于集灭道无知亦尔。

对「于苦」不了知，当知道不但是苦，于苦无知，于集、灭、道也是不懂，也不知道都是苦。所以这个苦谛，苦谛是由集谛来的，集是因、苦是果；这个灭，是灭除去苦，当然就不苦了。但是怎么样才能灭呢？要修道，修戒、定、慧的圣道，才能灭除去第一义谛上面的惑业苦，灭出去就成佛了。

玄十四、于因等无知（分二科）　黄一、辨因果（分二科）　宇一、举于因

于因无知云何？谓起不如理分别，或计无因，或计自在世性士夫中间等不平等因，所有无知。

这是第十四、「因等无知」。「于因无知云何？」这个「因无知」怎么讲呢？对因无所知，这上面说，经上说的意思是说，这个众生在三界里面生存，有的人不怕苦，他也不怕人来折磨他，他不介意。但是有的人不是，有的人也是有善根，但是性格稍微软弱一点，如果有困难他就向后退，就不向前进了。所以他对苦的因，就是无明缘行，行缘识，识缘名色，那么这就是生死因，对生死因他不懂，不懂的原因就是他向后撤退，他不愿意接触无明的道理，所以也叫做「无知」了。什么原因不接触呢？

「谓起不如理分别」，他对无明这件事，无明是生死的根源，他有他自己的见解，他会思惟观察。

于因无知，于苦集灭道亦尔，那么对于苦集灭道不明白。不明白这个「于苦无知」，「苦」是我们当前日常生活所经历的境界，就是我们的眼耳鼻舌身意，就是色受想行识，就是这个。但是我们不感觉到苦，不感觉到苦，唯有圣人才知道这是苦。那么「集谛」，集谛这件事就是苦的原因，为什么有色受想行识呢？由集而来，由于你有烦恼、有业，就集成了色受想行识的果报，在这件事上也是我们所经历的，但是我们不太明白，不是太明白这件事。当然这个集，就比苦微细了一点，至于说灭谛、道谛，这纯是圣人的境界，我们更难以想象了。我们对这样的圣谛不太明白，当然这是无明。

「于因无知云何？」这是第十四科，「于因无知」。这个《披寻记》有个「等」字，那个科上是，「于因等无知」，这个「因等无知」，我们不明白，这个「因」，就是我们生命体的生起，是生命体的缘起，也就是一切法的缘起。我们生命体这个色受想行识的缘起，也就是眼鼻舌身意的缘起，当然也包括了色声香味触法，包括了宇宙间一切的事物都在内了。那么这一切事情的因，究竟是怎么回事情，我们不明白，这也是无明。但是这底下加以解释。

「谓起不如理分别」，我们不知道就承认不知道，也还好一点。但是自己还不承认，自己会想出来种种的，不合道理的一种观察、一种想法。怎么样叫做「不如理分别」呢？「或计无因、或计自在世性士夫中间等，不平等因，所有无知」。「或计无因」，或者这个人「起不如理分别」的时候，认为世间上一切众生的生命体，是没有因缘的就有了。有因而有果，他认为没有因就有了，不需要有个因由，世界上就有一切法了。那么这是「不如理分别」，这也叫做无明。

「或计自在」，这以下是有因，有的众生认为世间上的生命，众生的生命体也好，所居住的世界的情况也好，是有因缘而有的。什么因呢？「计自在」，他心里面左想右想，这些世界上的事情是自在天创造的，是大自在天有这个能力，我这个生命是大自在天创造给我的。高山大海从那儿来的，大自在天创造的，那么他这样想，这叫做有因，认为是这样子。

「世性」，这个世性也叫做冥性，怎么叫做「世性」呢？不承认是大自天，大自天是有意志的一种神，有大神通、有大力量的神。现在说「世性」不是，不承认有神，只是承认有一种，有一个真实体性的东西，他是宇宙万物的根本。「世」，就是世间一切法；世间的一切法是依他为根源而有的。他是谁呢？就名之为「世性」，也叫做冥性。「冥性」是什么呢？就是外道，他一入定能观过去八万劫的事情，在八万劫以前就看不明白。那么看不明白，他在定里面看不明白，他在心里想，八万劫之前

我看不明白的地方就叫做冥。幽冥的冥，看不明白那个地方就叫做冥。那个地方有不可思议的体性，生出来世间一切法的，这叫做「冥性」，也名为「自性」，也叫做自性。

这个自性，它没有创造万法的时候，叫做「自性」；创造万法的时候叫做「世性」，不管是创造、不创造，我看不懂那回事情，我看不明白就叫「冥性」。「自在」是约有意识的神说的；「冥性」是约一种理性说的。世间上宇宙万有，是从那个不可知的理性发出来的，这样讲法。

「士夫」，士夫是什么呢？「士夫」就是我。也不是自在天创造的，也不是冥性创造的，是我创造的。这个我，就是执着色受想行识里面有一个我，我创造世间一切，就是神我，指神我说的。这个有我论者，他认为我是万能，能创造世间的一切万事万物。

「中间」，这个中间是什么呢？就是梵天王。梵天王是初禅和二禅之间，有一个禅叫「中间禅」。他超过了初禅，但是还没有达到二禅；在初禅、二禅之间的中间三昧，也就是无寻唯伺三昧。他是成就了这个三昧，他有能力创造世间的万物，世间上的万事万物是他创造的，就是梵天王创造的，他这样子执着。

「等」，就是这以上。这以上这么多的看法是「不平等因」，前面这都是不平等的。怎么叫做不平等呢？譬如说：大自在天创造宇宙间的万事万物，万事万物是有因的，是以大自在天为因。那么大自在天是谁创造的，没有人创造他，他是自然而有的。那么万事万物是有因，而自在天是无因，这是不平等。如果说是万事万物是有因，自在天也有因，那么就平等了；你也有因，我也有因，就是平等了。他说自在天是无因的，宇宙间的万事万物是有因的，谁为万事万物的因？自在天，是这样解释。这样解释呢，一个是有因，很多很多都是有因，只有一个是无因，所以彼此不平等。

说是自在、或者说世性、或者说士夫、说中间禅、说大梵天王是一切众生之父，都是一样、都是不平等因、不合道理。一切法是他创造的，一切法是有因，他是无因的，没有人创造他，这是「不平等因」。

「所有无知」，计无因也是胡涂，也是「无知」。计自在天、计世性、计士夫、计中间禅等、计这些不平等因，都是「无知」，都是无明，是这样的意思。

字二、例于从因所生诸行

如于因无知，于从因所生诸行亦尔。

就是前面宇宙万事万物，按佛法来说：没有一法是无因的，都是有因缘而后才有一切法的，而后有一切法。佛法的理论，一切法都是由因缘有。由因缘有，因缘里面心是最重要的因缘，这一念分别心，是最重要的意思，它是有力量的。「诸法意先导，意主意造作」，心是在一切因缘中它是力量很大，当然并不否认其他的因缘，这每一法有每一法的因缘，但是心的因缘是太厉害了。我们中国哲学，金木水火土也是因缘，因缘创造世间的万事万物。

我在香港的时候，遇见一个老先生他是中医，可以开方子治病，治病也治得不错的。他懂得易经，我那时候忙，我也想学易经，但是我没能做这个事。他曾经提过这件事，金、木、水、火、土可以演生出来宇宙间的万事万物。这个干、兑、离、震、巽、坎、艮、坤，他用这件事来算，也会算出一些事情来，也能够有的事情算得很灵。这件事情我们通常的话叫做术，有这种术就会知道很多事情。譬如说是：我们人，人的生辰八字，生辰八字是个时，时间的时。这个人一降生的时候，时间就是固

定是那样子，由时就会算出来很多事情，由时会算出来很多很多事情。金木水火土，这个时是从那来的，就是金木水火土，就是子丑寅卯，甲乙丙丁，就是这些。而这些事情都不能离开时，时也不能离开这一切法。

若从佛法来说，这一切法都是心，每一法都不能离开心，要这样解释也就有道理了，也有一点道理。那么这是这些印度的哲学家，或说无因自然而有、或说自在天、或说世性、士夫、中间禅，都是不平等因。和中国哲学对比起来，中国哲学似乎也有一点道理。当然不如佛法说得好，佛法是说一切法因缘生，你自己可以操纵，可以决定。这件事错了是因为这样子，那么我在乎不要犯错，那么就改善了，就可以继续进步。若是不是由自己创造，由上帝创造、由自在天、由世性、由士夫、由梵天王，我们无可奈何的。说好说坏你只有受，你不能去操纵，要从这方面来说呢，那唯有佛法是最好的。现在这里面佛法是说，这些不同的学说，这都是无明。

「如于因无知，于从因所生诸行亦尔」，前面是「举因」，这底下「例于从因所生诸行」的无知也是这样子。「如于因」，就像前面说：我们对于宇宙间的万事万物的因，我们不知道怎么回事？这是「无明」。「于从因所生诸行亦尔」，从那个因所生出来的万事万物，我们也不知道是怎么回事，我们也不明白，因不明白，果也是不明白。「因所生诸行」，就是果了，对于果的事情也不明白，不明白所以那也是无明，这就是这样子。在因上无知，在果上也是无知，分这么两部份。

黄二、广染净

又彼无罪故名善，有罪故名不善，有利益故名应修习，无利益故名不应修习，黑故名有罪，白故名无罪，杂故名有分。

前面是「辨因果」，于因无知、于果无知，「辨因果」，这以下「广染净」，就是把因果的这件事解释、解释。这个因果，有善的、有福业的因果；有非福，罪业的因果，就是「染净」了。清净的属善，染污的属恶。对于什么叫做染净，把它解释、解释，这样的意思。

「又彼无罪故名善」，又一切法的因，因有两种：一个是没有罪过的，对于他人，对于自己都是不伤害。你内心里面有慈悲心，不伤害，那么你做出来的事情就是善。「有罪故名不善」，你不存好心，伤害别人也就伤害自己，那就是有罪过的，那件事不善。

「有利益故名应修习，无利益故名不应修习」，所做的事情是有利益的，对于自己有利益，对于他人也有利益，那么这样的事情，你就应该去做。说是在文字上的宣传，假借一个人的声望，由文字上的宣传，说做这件事有功德，其实是一点功德也没有，还有这种事的。若是从符合因果的道理，你能够不做恶事而做善法，「诸恶莫作，众善奉行」，那么就会有真实的利益。有真实的利益，你应该去做，无利益的事情是不应该做。但是这件事非常遗憾，你不深入的学习佛法，你没有这个眼睛，什么叫「有利益」？什么叫「无利益」？你不能辨别这件事，所以这是个很遗憾的事情。

「黑故名有罪」，前面是说这个「有利益」，有利益就应修习，无利益不应修习。怎么叫做「有罪」呢？「黑故」，做那件事没有光明令你苦恼，那么就是「有罪」。「白故名无罪」，你做那件事令你心清净，得的果报也是特别的满意，所以是「无罪」的。

「杂故名有分」，有的时候做那件事又不纯是有罪，也不纯是福，有福也有罪。所以得果报的时候也是，也有福、可爱的一面，也有受苦的一面，那就是「杂」，混杂。所以「有分」，就是有黑白分，就是有苦、也有乐。

玄十五、于六触处如实通达无知

于六触处如实通达无知云何？谓增上慢者，于所证中颠倒思惟，所有无知。

这是第十五科，第十五科是「于六触处如实通达无知」。「六触处」，这十二缘起开始是无明，最后是老死。而现在不从无明开始说话，不从无明那里讲，也不从老死那里讲。从中间这个「触」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，去接触色、声、香、味、触的境界，从这里开始说。从这里开始说，这什么意思呢？就是我们容易把握，容易做得到的一个地方。我们发心用功，感觉到人生是苦，我们想要成为圣人的事，我们从什么地方开始用功修行呢？从「触」这个地方，就是眼睛见色这是触，耳闻声是个触，鼻嗅香，舌尝味，乃至身觉触，乃至内心来分别。就在这个地方，在这个地方你开始用功修行，所以叫做触，「于六触处」。

「如实通达」，如实通达，那就是要有佛法的般若的智慧。你有般若的智慧，你的眼耳鼻舌身意，眼识乃至意识，同色声香味触法一接触的时候，你要应用你的般若的智能的。说是修行怎么修行？就是你的六根与六境，与色声香味触接触的时候，运用你的智慧，调伏内心的动作，修行从这里开始的，从这地方开始。从这里开始，当然是观察色声香味触法，都是无常的、是无我的；观察眼耳鼻舌身意也是无常、是无我的，观察一切法空的，令心无所住，就是这样子。

这观，是思惟的意思，观察思惟，是观察思惟的意思。说是我不观察，你只是内里面寂静住，这个不行，这样子你不能得解脱，不可以的。这个修行的事情也是遗憾，多数是怎么回事呢？多数这个第六意识懒，不愿意观察，愿意寂静住。我们也不到城市里面去，我在禅堂里面、在深山里面，我心里面寂静住。心里面寂静住，的确是有点享受的，越享受越多，越愿意寂静住；越愿意寂静住，这个轻安乐是越厉害，于是乎！就陶醉在那里面不出来了。结果呢？顶多就是非非想定而已。所以还是到了时候，八万大劫以后又恢复了，又堕落在轮回里面，以前修行的成就都空无所有、一无所有，又变了生死凡夫。

现在佛法是说你不可以那样子，你要如实通达，要真实地如诸法真实相去通达，去明了、去观察的。这样子才算是修行，才能改造自己，你才能达到圣人的境界，不会再堕落在轮回里面。所以「于六识处如实通达」，如诸法的真实相去观察、去思惟、去明了，这是智慧，这是智慧境界；只是明静而住那是定，不是智慧。所以我们说寂而常照就是智慧，照而常寂就是定；这样子寂而常照，照而常寂，定慧都具足了，圆满了就是佛。我认为这种话，对初开始修行的人伤害太大了！伤害太大了！

当然这件事，你若不读《瑜伽师地论》，你若不读《大智度论》，你知道这回事吗？你不知道这回事情，你不知道的。所以「如实通达」，说我若只是寂静住，你就不符合这句话，你就不符合这个寂静住的这句话。说我看话头，看话头，我看虚云老和尚告诉那位居士话是说，假设是这样，念佛是谁！初开始提话头的时候是四个字：「念佛是谁」四个字，再继续提这个话头的时候，念佛是，这三个字不要了，就是谁！谁！如果你没有学习经论的话，这个谁！谁！最后谁也没有了。谁没有了时候是什么境界呢？如果弄得相应的话就是明静而住，明静而住就这样子。一开始念佛是谁！最后就是谁！在以后谁也没有了，就是明静而住，就是这样子。

那么你这个「如实通达」你出来了吗？你如实通达了吗？你如实通达眼耳鼻舌身意，是怎么回事了吗？通达色受想行识，是怎么回事了吗？没有啊！只是明静而住嘛！所以这个修行人，你不要只是静坐，一定要读经，一定要读经论的。你读经还是要静坐的，读经是属于闻慧，静坐是思慧和修慧，一定三慧要具足。闻、思、修三种智慧要具足，你才能够合乎中道，才能由凡而圣，一定是这样子。

「如实通达」，当然这个如实通达是从闻思修来的，那么这样子做你就能得到沙门果，得到初果、得到二果、得到三果、得到四果、得到十地、得到无上菩提，就得成圣道了，就是可以变成圣人了。但是现在很遗憾的，没有如实通达；但是不如实通达，他不承认他没有如实通达。因为他一坐可以坐七天，明静而住可以坐七天，烧饭都忘记了，那个土豆都熟了，熟了还继续烧，过了多少天都不知道了，还静坐。我有这么大的定力，你怎么说我没有如实通达呢？你说我没有得圣道，你敢说吗？所以他认为他得圣道了，但是现在告诉他，你对「于六触处如实通达」是「无知」的，你没有，你没有得到圣人的智慧，所以叫做无明。

我们一般人，我也没有什么修行，你说我有无明，我当然承认。我若一坐，坐七天，你说我是无明，你能同意吗？谁敢说他是无明？或者他说我已经在山里面修行三十年了，我一静坐就知道，三百年后有什么事情。你说我是无明？所以这就是一个问题。现在这说是，所以要读经，你也要细心读才可以，要细心的读。「应无所住而生其心」，这「无住」怎么讲？「若见诸非相」，其实这《金刚经》上，的确是能令人得圣道的一部经典，的确是这真是法宝啊！所以这上面说：「于六触处如实通达」，而实在没有如实通达，就认为自己是如实通达了，这是「无知」，这地方是这么的意思。

就是你有般若波罗密，那当然是如实通达，但是修行错误了没有如实通达，认为是如实通达了，这是「无知」、这是无明。这个地方还要加以解释，前面这一句话是问？「于六触处如实通达无知」，这叫无明。怎么叫「无明」呢？

「谓增上慢者，于所证中颠倒思惟，所有无知」，就是这位「增上慢」的人，这位增上慢的人就是不欢喜阅经论，他不欢喜阅读经论。要常常多读经论，经论就是个明镜。我们面上有污点，这里有一个黑点，这里有一个黑点，我一照镜子，哎呀！好像有黑点，这儿有黑点，喔！不对，你要把它洗一洗。我们要是多读经论，经论就是个明镜，经论上会说出来什么叫做烦恼，什么叫做阿僧多罗三藐三菩提，什么叫做凡夫，什么圣人，它会说出…。这样子呢，自己反观，唉呀！我不是圣人，我不是圣人。这时候他就能修正自己，按照经论上，按照佛说的法门他会修正自己，那么就会逐渐地、逐渐地，就真实地得成圣道了。

但是你要有「增上慢」，不欢喜阅读经论，我就是佛，我还去听谁讲经呢？我和释迦牟尼佛一样，他说的话我不必再去听、再学习了，我说的就是和释迦牟尼佛一样。所以说一切众生就是佛，一切众生皆有佛性，这句话是对的。但是也会引起误会，也会引起误会。

所以「增上慢者」，增上慢这句话，还有一个什么意思呢？不是说谎话，他不是说谎话，他是诚心；他心里这样想，嘴就是这么说，我就是佛，他是用真实心说的。如果说我是个生死凡夫，但是我现在欺骗他，我就说我是佛，这不是增上慢，这是妄语，这个性质不同。说谎话和增上慢不一样，增上慢他是用真实心说的，就是这个人是有修行的人。这个增上慢，这个人是有点修行的，也可能很大的修行，很高的禅定的功夫，他有境界的，他可能有神通的。那不是一般人的境界，他认为他这个境界就是圣人，他是用真实心这样相应说的。但是说得不对，因为这还是凡夫境界，不是圣人，所以叫做「增上慢者」；就是把自己估计过高了，把自己看得太高了，那叫增上慢者。

这个「增上慢」的这个人，因为不读经论，不知道自己是增上慢。「于所证中颠倒思惟」，就对于他自己所成就的境界，想错了、搞错了，所以「颠倒思惟」。你只是得一点禅定而已，并不是得圣道，但是认为是得圣道，那么这当然就是无知，「所有无知」，这就是无明。这真是也是遗憾，用了很多年的功夫，放下尘劳的事情，吃了很多的苦头，专心修行有了成就，结果不是。你看这事情，遗憾不遗憾！所以叫做

无明。

地二、结

如是略说十九种无知。

前面这十五科，就是「十九种无知」。这十九种无知我们计算一下，十五怎么成十九了呢？这个在第十三科「于苦等无知」，就是前面「前际无知、后际无知、前际后际无知」，从那开始到第十三科，那么是十三种无知。十三种无知再加上集灭道，「于集灭道无知」，那么就是十六种无知。十六种无知再加上一个因的无知，「于因无知」。「例于从因所生诸行」，还有个无知，那就是十八个。那么第十五科的，「于六触处如实通达无知」，那就是十九个无知。这十九处是这么计算的，十九种无知。所以「如是略说十九种无知」，就是十九种无明。

你自己修止观也好，为人讲解十二缘起也好，什么叫做无明？这里面有十九条，说十九条。头一个是「前际无知」，你静坐的时候，什么叫做无明？你心里想我在前世的时候，从无量劫来以前，到底是有我、是没有我呢？你可以这么想。但是由佛的开示呢，可以说前过去多久远来，还是色受想行识。色受想行识里面，色是我、我所；受想行识是我、是我所，这么想。佛说无我，色是无我、无我所；色想行识无我、无我所，无我，这无我观就可以这样想，这也等于是修无我观。

「后际无知」，是将来、未来世，未来世我们要修学佛法没有成功，这个生死是无穷无尽的继续下去的，还是色受想行识，或者是天的色受想行识，或者是人，或者一条蛇的色受想行识，或者是老虎，或者一个蚂蚁，或者到饿鬼的世界，或者到地狱的世界，都是色受想行识。这色受想行识是有我？是无我？你还是色无我、无我所；受想行识无我、无我所，你还是这样思惟。这样思惟这就是无我观，也就是要断无明，明白一点说，你修这样的观就是在断无明。

我们初开始没有修止观的时候，这样讲的时候也不感觉到有意思。我不知道你们心里怎么想？不会感觉有什么意思，这样有什么意思？但是你要这样观呢，就有意思出来了，这个法味就出来了。什么叫法味？你常常修色无我、无我所，受想行识无我、无我所，你常这么修，加上止的力量，止能帮助观；观能帮助止。你常这么观，观久了的时候，久了的时候就有事情，出来事情了。出来什么事情呢？

当然人都有分别心，分别心说是，一下子人死了，过去世的时候我的色受想行识，统统都灭了；未来的色受想行识，也是要灭的。那么剩下来什么？剩下来就是虚空了，虚空也是无我，也不是我。那么这就是即色受想行不是我，离色受想行识也是没有我，是没有我的，你这时候寂静住。初开始用功修行不要要求圆满，不要这样子。要即空、即假、即中；非空、非假、非中，不要这样子。你就是很简单的这样，无我、无我所，无我、无我所，简单的这样思惟。这样思惟、思惟就出来什么事情呢？当然不单是思惟，因为还有寂静住，这样思惟。

这样思惟久了的时候，因为我们日常生活里面有烦恼，日常生活里面有烦恼，说我今天厨房叫我做饭，轮我班我做饭了。有人挑我毛病，你这饭没有做好，可能你一下子你就进了一步，就是这个人挑你的毛病这一句话，一刺激你，你就跳了向前进一步。跳什么一步？谁是我？立刻地，你不会像以前，我已经发心为你们做饭，还挑我毛病，一个瞋心就来了。但是如果你修无我观的话，这立刻就想，谁是我？立刻你就跳向前进一步，就和圣人的境界又进了一步。你可知道，立刻没有烦恼，你可知道挑毛病的那个人是谁？可能是观世音菩萨，并不是凡夫。

因为观世音菩萨这个时候知道你，你修无我观到这个时候，到时候了，他刺激你

一下，不到时候他不说这句话的。刺激你一下，你进了一步。若是我们不到时候，一般人挑你的毛病，或者赞叹你一句，是增进长你的烦恼的。佛菩萨可不是，佛菩萨对你说一句话，能令你断烦恼的，那是不同的。你就知道修无我观的力量是非常大的。但是你最初的时候，你要有这种信心，佛叫我修四念处；当然念阿弥陀佛也是佛教的，你专心念阿弥陀佛也是好，我也同意。但是我现在，我很感觉到我们出家人，在家居士也不在内了。出家了多少年不进步，还是一样，有一点风心就动，这是不对的，不应该这样子，怎么可以这样子。一定要自己进步，不在乎别人赞叹我、贬斥我，我不介意，不介意这件事。

我常常心里面，佛教我修四念处我就注意这件事，其他事都是小事，你要有这个信心你就这样做。今天我静坐的时候，盘腿也是这样思惟；我不盘腿，我在外面经行也是这样做，你慢慢你就有味道，你就有法味，那就不同了，那和这个「如实通达」，这个地方有直接关系。如果你不这样子，光是静坐，我也欢喜静坐，欢喜静坐但是你不修无我观，那不行，是不可以的，你达不到圣人的境界的。当然你要是有恒心，有可能会得禅定，得了禅定就可能会有神通，有了神通也是好，也不是不好，但是容易耽误你，这个神通会耽误你。因为你若一有神通，你又能静坐、又有神通，别人就认为，这个人是阿罗汉吧！你自己也迷迷糊糊的，默默的就承认。其实不是，人就是这样子，人说你很有修行，有实修、有实证，他也就默然了，这都是有问题呀！这有问题。

所以你看《瑜伽师地论》，佛菩萨说话，他和凡夫不同，能说到这里，能告诉你：「于六触处如实通达无知」，原来是个「增上慢」的境界，能说到这里。凡夫怎么能说到这里呢，凡夫不能说到这里，所以「于所证中颠倒思惟，所有无知，如是略说十九种无知」。

这个我们中国佛教，我们现在的人，我看法尊法师，法尊法师也是了不起的，写一篇文章驳天台宗，驳智者大师的一篇文章，他说的有道理，他说有道理。但是我又一想：印度的佛教传到中国来，《阿含经》、《大方广佛华严经》、《大乘妙法莲华经》、《维摩诘所说经》、《大宝积经》、《大般涅盘经》，大家在学习、学习。究竟怎么回事？《阿含经》佛也说教人得阿罗汉，为什么到了《维摩结经》、方等时？弹劾阿罗汉，弹偏斥小，叹大褒圆，这个地方说是赞叹空是第一义谛。譬如是《般若经》，空是最甚深，到了《鸯崛摩罗经》就弹劾，空是不了义，经和经里面这些冲突。大乘和小乘，小、大的问题，空、有的问题，很多很多的问题，大家莫衷一是，不知道究竟怎么办？

而天台智者大师根据《涅盘经》，根据《法华经》，就把这些经论完全有次第的组织起来。约佛的大悲心，约众生的根性，约阿罗汉的回小向大，把它组织起来。这是华严时、阿含时、方等时、般若时、法华涅盘时，这样子使令经论里面这些有冲突的地方，都不冲突了。就把中国佛教当时不稳定的情况稳定下来，当时的环境是这样子。你看佛教史一看就会明白，这样子一稳定下来，就知道《华严经》、《大乘妙法莲华经》，是最高无上的法门。也就判出了藏、通、别、圆，圆教是最殊胜最高尚的，就是这样的情形。

这样子说了以后呢，太虚大师也是这样说，这样一讲呢，大家谁肯认为自己是纯根人？我都是最好、最利根的人，我要修大圆满、《法华经》、一佛乘的法门去修。自己要想那样，结果修不来，修不来呢，而以下的那个法门又不想修，那等于什么都修不来了。不是最微妙的法门也不想修，最微妙的法门我又修不来，那么这个人怎么情形，就是什么也不能修了，只好念阿弥陀佛，就是这样子。所以现在的人就想，古代的人说得不对，不应该这么说，就会这么讲，所以要提倡。譬如说是，修唯识的法门也批评天台宗，修中观的也批评天台宗，可是在今天我的想法，当时古代的大德，他那样判教有他的原因，有他的原因。

可是今天的佛教我倒是同意，法尊法师、印顺老法师的说法，不要那样的态度。我们就是《阿含经》也是好，《涅盘经》也好，《法华经》也是好，都是好，但是我们要承认自己是钝根，不是利根人。我们就是，说修无我观是小乘，不要说这种话，这就是大乘，也是大乘，也是小乘，大乘、小乘是你的动机的问题，法门是平等的，所以不必去计较这件事。这是小乘，我怎么可以修小乘，不要计较，什么事情是最重要？得圣道是最重要。就是小乘也还是好，我能转凡成圣不是很好吗？我能够在一切的色声香味触法上，能够无住生心，一切世间的尘劳不能染污我，这不是很好吗？得了阿罗汉果。后面在〈声闻地〉，在〈菩萨地〉里面，赞叹阿罗汉的地方，那境界是很高的，还是很好嘛！一样可以发无上菩提心，去弘扬佛法广度众生的，不是很好吗？所以不必去计较这件事。

我想我们也不必说古人不对，古人有古人的处境，我们不必说古人不对。所以我想，我们就自己承认自己是纯根，相信佛说的妙法。我们今天就是先转凡成圣再说，其他的事先不要管。说我不愿意修四念处，我念阿弥陀佛！念阿弥陀佛好，我也同意。但是今天的佛教我看，大家都念阿弥陀佛，住生阿弥陀佛国我也同意。但是这个地方的佛法怎么办呢？这个地方的佛法怎么办？所以你要能念阿弥陀佛我也同意，但是我还是主张修四念处，修四念处也不妨碍你求生阿弥陀佛国。但是也要时常的修无我观，能够提高我们佛教徒的程度，尤其是年轻人，有可能会得圣道；修无我观就是圣道，有可能得圣道。得圣道你得初果也好、得二果、得三果、四果都好，就是得无生法忍，就是圣人了，那不是很好吗？所以我说这么多，我的想法就是，也不要说古人不对，自己承认自己是钝根。老老实实的念阿弥陀佛也好，修四念处更好，使令佛教会兴盛一点。大家老老实实的修四念处，能提高我们的品德我认为很重要，提高我们的品德。

如果我们没有观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我的智慧，没有办法提高我们品德，不能。念阿弥陀佛是能往生阿弥陀佛国，但是没有无我的智慧，你不常修无我观，无我智慧不现前，这个贪、瞋、痴还是容易活动。不过得到一心不乱，贪、瞋、痴会轻一点，会轻一点，我也同意念阿弥陀佛是好。可是修四念处的力量是很大的，是不同的，只要你肯努力是能成功的，我的看法是这样子。我们出了家，当然少少的学习佛法，也就会知道有烦恼是不对，但是你如果不用四念处，这个烦恼没有办法调伏，他就是要动，你做不得主的，做不得主。出家不管多久你不用四念处，你的贪、瞋、痴就是活动，你不能调伏。但是你要用四念处，我出家才一年，照样可以调伏烦恼。我初出家我就用四念处，那你就开始就能调伏烦恼，就开始断无明了，就从那个时候就开始就断无明，不是说是等到两年以后，不是的。就开始静坐，你修无我观就开始断无明，使令无明就逐渐地、逐渐地轻微。

天二、七种无知（分二科） 地一、总标

复有七种无知：一、世愚，二、事愚，三、移转愚，四、最胜愚，五、真实愚，六、染净愚，七、增上慢愚。

这十二缘起第一是「无明」，这一科里面分两科，第一科「约所知事辨」，第二科「约能知的智慧」来说明。「所知事」里面分三科，第一科是「十九种无知」已经说过了，现在是第二科「七种无知」，七种无知里面分两科，第一科是「总标列」，就刚才念这一段。除了十九种无知，又有七种的无知，就是七种的无明。那七种呢？第一种是「世愚」、第二种是「事愚」、第三种是「移转愚」。

第一种的「世愚」，就是过去、现在、未来；前际、后际、现在际，在这三世上不明白是无我、无我所，所以叫做「世愚」。第二个叫做「事愚」，是约内外说的，这前面说过。

第三种是「移转愚」，这个「移转」是什么意思呢？就是由未来到现在，由未来移转到现在，由现在移转到过去。这时间的相貌有点迷惑性，我们说是由未来到现在，由现在到过去；也可以说由过去到现在，由现在到未来，也有这种意思。这个「移转」呢，就指前面那个「业无知、异熟无知、业异熟无知」，业能感果报，所以就是移转了。由未来到现在，由现在到过去才能移转。

「四、最胜愚」，就指前面那个「于佛无知、于法无知、于僧无知」，对于三宝有所不知，这个「最胜愚」，三宝是最殊胜的。「五、真实愚」，真实愚是苦、集、灭、道，对于出世间的因果不明白，这叫做「真实愚」。

「六、染净愚」，就是前面「于因无知」，计因所生法无知，就是因果。因果有善、恶，所以称之为「染净」。「七、增上慢愚」，就是最后那个「于六处触如实通达无知」，那么这叫做「增上慢愚」，就是对沙门果有所不知。

地二、别名摄（分二科） 玄一、征

前十九无知，今七无知，相摄云何？

前面是把「七种无知」列出来，这下面「别明摄」，就是于「十九种无知」互相的关连，分二科，第一科是问。前面说的十九种无明，这里又说七种，那彼此的关连，是怎么样呢？

玄二、释

谓初三无知摄初一，次三无知摄第二，次三无知摄第三，次三无知摄第四，次四无知摄第五，次二无知摄第六，后一无知摄第七。

这底下就解释，这个十九种无知里面，初开始的三个无知，可以摄持这里的第一个愚，就是「世愚」。那么正是很恰当的，前际、后际、前后际。

「次三无知摄第二」，十九种无知的第二个，三个无知就是：内无知、外无知、内外无知，那么可以该摄这里的第二个「事愚」。正好是指这个色受想行识的事，都是无我、无我所，但是我们不知道，认为有我、有我所，所以叫做「事愚」，那么和

前文也是正相合的。

「次三无知摄第三」，摄第三就是「移转愚」：业无知、异熟无知、业异熟无知。「次三无知摄第四」，「次三无知摄第四」就是三宝，摄这个「最胜愚」。「次四无知摄第五」，苦、集、灭、道，四个无知，摄这里的第五个「真实愚」。「次二无知摄第六」，就是于因无知、即因所生法无知，摄这里的第六个「染净愚」这样子。

「后一无知摄第七」，就是「于六触如实通达无知」，就是沙门果证的不明白，摄这里的最后一个「增上慢愚」。

天三、五种愚（分二科）　地一、标总列

复有五种愚：一、义愚，二、见愚，三、放逸愚，四、真实义愚，五、增上慢愚。

前面是十九种无知和七种无明。这是第三科，还有五种的无知。

「一、义愚，二、见愚，三、放逸愚，四、真实义愚，五、增上慢愚」，这个「义愚」，就是不明白道理，对于一切所应该通达的事情，都是不明白。那么这就叫做「义愚」。这样的词，这样的名字，它的范围是非常广的，可以包括十九种无明都在内了。

「二、见愚」，这个人「见」，有一点智慧的意思。他有智慧，能有所见，在这广大的、复杂的情况中，他能够看出来一些道理，那么叫做「见」。但是这种见，是愚痴的境界，有无明的，实在是错误了，搞错了，所以叫做「愚」。

第三是「放逸愚」，这个「放逸愚」，这《披寻记》解释的好，想要生到天上去，但是又不想要做善事，那么就叫做「放逸愚」。就是要有好的享受，但是没有好的品德，这是有问题。

四是「真实义愚」，对真实义不明白，那么苦集灭道是「真实义」，不明白就是「愚」了。「五、增上慢愚」，这和前面一样。

地二、明别摄（分二科）　玄一、征

前十九种愚，今五种愚，相摄云何？

这里是问，底下嘛解释。

玄二、释

谓见愚，摄前六及于因所生法无知；放逸愚，摄于业异熟俱无知；真实义愚，摄于佛等乃至道谛无知；增上慢愚，摄最后无知；当知义愚，通摄一切。

「谓见愚，摄前六及于因所生法无知」，这里第二个「见愚」，可以收摄前十九个愚里面的前六个愚。「及于因所生法无知」，及于因无知，从因所生法无知，这两个。那么前六加这两个就是八个，这「见愚」也可以该摄八个无明。

「放逸愚，摄于业异熟俱无知」，就是业无知、异熟无知，业异熟俱无知，这在前面的次第是第七、第八、第九。那么这三种无知都可以放在「放逸愚」里面，生死业都是属于「放逸」的事情。

「真实义愚」，这个「真实义愚」可以「摄于佛等，乃至道谛无知」，佛、法、僧无知，苦、集、灭、道这七个无知。「增上慢愚，摄最后无知」，这个最后这无知，可以包括在这里面了。正好是前面那个「愚」，增上慢愚。「当知义愚通摄一切」，这里面五个愚，后面四个都解释了，这个「义愚」没有说，现在最后解释。它是通摄一切的，十九个无明都可以包括在内了。

这是「约所知事」，所认识的一切缘起的事情，来辨别这个「无明」，这是第一科。现在第二科是「约能知」的智慧来说这个无明分两科，第一科是「异门差别」，分两科，第一科「辨差别」。

亥二、约能知智辨（分二科）　天一、异门差别（分二科）　地一、辨差别

复次无知、无见、无有现观、黑闇、愚痴、及无明闇，如是六种无明差别，随前所说七无知事次第应知。

这个在前面约所生一切缘起法，来辨别无明，现在约能知的智慧。是「无知、无见、无有现观」，这里面有六种无明。「无知」，就是从字面看，就是「知」和「见」，都是智慧，但是在六识上来看呢，第六意识是知，眼识是见，但是这里面的看法，在字面上看应该无差别。可是这个《披寻记》的解释呢，就把它分别了，不现见的事情，你不明白叫做「无知」；现见的事情，当前就可以见闻觉知的事情，你不明白叫做「无见」，这是这么样的分别，「无知、无见」。

「无有现观」，这个「现观」是什么呢？是说修行人，佛教徒修学圣道成功了的人。他这无漏无分别的智慧出现了，修成功了，与真如理相应的时候，这无分别智与真如理相应的时候，叫做「现观」。那么现在说「无有现观」，那就不是圣人了，那么就是凡夫境界，凡夫境界那么就叫做「无知」了。

「黑闇」，黑暗也是「无知」；「愚痴」也是无知；「及无明闇」，还是「无知」。这三个名词，字面上用的字是不一样，但是表达的意思应该是无差别。既然无差别也还同时列出来，还是有差别的。看看他自己这个作者本身怎么解释。

「如是六种无明差别」，这是一共有六种差别。「随前所说七无知事，次第应知」。这是本论作者自己的解释，这六种不同的无明，什么意思呢？是「随前所说」的「七无知事」。前面不是有七种无知：世愚、事愚、移转愚，另外四个，那么这里的六种无明呢，就是随顺前面所说的七无知事的次第，就明白它是什么意思了。

这样解释呢，第一个「无知」，就是那个世愚；第二个「无见」，就是那个第二个事愚的意思。「无有现观」，就是第三个「移转愚」，因为你没有圣道的智慧，就是要流转生死；你若有圣道的智慧，这生死就停下来了，那么是这么样在配合。

「黑闇」就是最胜愚；「愚痴」就是真实义愚，对于苦集灭道的次第的道理不明白，叫做「愚痴」。这个染净愚和增上慢愚，合起来名为「无明闇」，这样解释，这么也就可以明白这个意思了。

地二、显总合

于后二无知事总合为一，起此最后无明黑闇。

这二科「显总合」。「后二无知事」，就是染净愚和增上慢愚。这个「总合为一」，就是这里的「无明闇」，是这样意思。「总合为一，起此最后无明黑闇」，就是这样意思。

天二、所治差别（分二科）　地一、辨（分二科）　玄一、约三慧辨

复有差别：谓闻思修所成三慧所治差别，如其次第说前三种。

前面是「异门差别」，约能知的智慧说无明，有异门的差别，也就是这六种无明。现在第二科，约智慧所对治的不同，来辨别这无明。第一科是「辨」分两科，第一科「约三慧辨」。

「复有差别」，还有不同的含义，什么呢？「谓闻思修所成三慧所治差别，如其次第说前三种」。「谓闻思修所成三慧」，就是我们学习佛法的人，初开始是闻所成慧，再进一步思所成慧，再进一步是修所成慧，这三种智慧。由这三种方法，所成就的三种智慧，这三种智慧成就了以后它是有作用的。有什么作用呢？

「所治差别」，能对治，就是能消除内心的无明。「闻」所成慧所对治的无明，就是「无知」；「思」所成慧所消除出去的无明，就是「无见」；「修」所成慧所对治的无明，就是「无有现观」，「如其次第说前三种」无知。

玄二、约三品辨

即此所治蒙、中、上品差别，说后三种。

这是第二科「约三品辨」，就这里说的「闻思修三慧」所对治的无明，所对治的无明，是有三种不同。第一种是「蒙品」的无明，第二种是「中品」的，第三种是「上品」。这是说这个无明烦恼力量的软、强、弱，分三品，这样子来解释。「说后三种」无明的。

地二、结

如是所治差别故，自性差别故，建立六种差别应知。

这是结束这段文。前面这样解释呢，由闻思修三种智慧，所消除去无明的差别，说前三种无明。

「自性差别故」，在无明本身的体性上看，也是有软、中、上品的不同。所以加起来，「建立六种差别应知」。

本论的作者有大智慧，可以广、也可以略，说十九种，又说七种，又说五种。这个开合自在。

戊二、行差别（分三科）　亥一、身行（分三科）　天一、征

身行云何？

天二、标

谓身业。

天三、辨

若欲界、若色界，在下名福、非福，在上名不动。

前面是说的「无明」，说的无明的道理，这个无明的里面呢？一开始说的是，不知道是无我的道理，执着有我，这过去世是有我、是没有我？未来世是有我、没有我？从这里开始解释无明。一开始就是执着有我是个无明；后面的意思，执着有法也是无明，这个无明的大意解释完了。

现在解释第二「行」，无明缘行这个「行」。行分三科，第一科是「身行」，分三科，第一科是「征」。

「身行云何？」就是我们的眼耳鼻舌身意，这个生命体他不老实，他要活动。什么活动呢？「谓身业」，这个身体的活动所造业力，那就是「身行」。这个「身行」，通常说这个出入息是身行。我们有入出息、有这口气，这身才能动，要没这口气就不能动了，所以他叫做「身行」。又有一种意思呢？就是这个身体会发出来种种的活动，那也叫做「身行」。这里当然是，主要是发出来的活动，或者是罪行，这下面有解释。

「若欲界、若色界」，第一科是「征」，第二科是「标」、谓身业。第三科，解释。

这个「身业」这件事，「若欲界」，或者是欲界的活动；「若色界」，或者是色界天身的活动。这里没有提到无色界，无色界就是没有色法，所以他没有前五根就不说了。

「在下名福、非福，在上名不动」，这个「身业」，究竟是什么呢？「在下」，若在欲界来说呢，就是一个「福业」，一个「非福业」；要在欲界以上的色界天呢？那就是「不动业」，就是定了。这样福业、福行、非福行、不动行，加起来是无明缘行的「行」，是这样意思。

亥二、语行（分三科）　天一、征

语行云何？

这个语言这件事，是怎么回事情呢？

天二、标

谓语业。

这个「语」，当然内心里面要有所寻思，才能够会说话，所以叫做「语行」。当然也包括，或者是说诚实的语言，或者说虚妄的语言；妄言、绮语、恶口、两舌这些事情。那么就叫做「语业」。

天三、辨

余如前应知。

其余的呢？像前面「身行」所说的，就是「若欲界、若色界，在下名福、非福，在上名不动」，和这是一样。

亥三、意行（分三科）　天一 征

意行云何？

这个身行、语行说完了，现在说「意行」。「意行」指什么说的呢？这个第六意识要活动，一定要有受、想的心所，不然第六意识也不能活动。所以受想心所是意，叫做「意行」。

天二、标

谓意业。

意的造作、意的活动。这个身业和语业，单独的列出来了，这个「意业」的范围就缩小了。那么就是思心所，由思为导首，所有的思想活动，那都叫做「意业」。

天三、辨

若在欲界，名福、非福；在上二界，唯名不动。

「若在欲界，名福、非福」，这个「意业」也是一样。若是欲界有情，他的意业活动，或者是福业、或者是非福业。若「在上二界，唯名不动」，不动业，因为他是修禅定的。

戊三、识差别（分二科）　亥一、辨相（分二科）　天一、举眼识（分二科）　地一、征

眼识云何？

这底下十二缘起的第三个支，第三是「识」支。无明缘行，这两科说完了。底下说「识」分两科，第一科是「辨相」、分两科，第一科「举眼识」，先是「征」。

「眼识云何？」这个无明缘行说完了，那么说到第三个「识」支。识支究竟指什么说的呢？就指六识说的，第一个是眼、眼识。眼识是怎么回事情呢？

地二、释

谓于当来，依止眼根了别色境识，所有福、非福、不动行所熏发种子识，及彼种子所生果识。

「谓于当来依止眼根，了别色境识」，这个眼识不是指你现在的眼识说的，「谓于当来」，就是这个生命体结束了，又出现了一个生命体，是那个生命体所说的。所以「谓于当来，依止眼根了别色境识」，就是以眼根为依止处，眼根就是增上缘了。「了别色境识」，依止眼根发出来眼识，这个眼识有明了性，它去明了各式各样的色境，青黄赤白，地水火风，就指这个说的。

「所有福、非福、不动行所熏发种子识，及彼种子所生果识」，这里的意思和前面的意思也是相合的。「谓于当来依止眼根了别色境识」，而这个「识」，当然是由名言种子现起，但是名言种子现起同时也要有，有支种子，就是业，业力的种子。这业种子来支持它，它才能够现行的。

所以这里面说：「所有福非福不动行」，或者是你造的福业，或者造的非福业，造的不动业。由这不动业呢，熏习你以前的眼识的种子。「所有福非福不动行，所熏发种子识」，就是所栽培的、所滋润的，就是那个眼识的种子，叫做「种子识」。种子即是识，名为「种子识」。

「及彼种子所生果识」，那个种子识，它不能永久停留在种子的状态，所以它会

有因缘，它会得果报的时候，这眼识就现行了，就是「果识」，「及彼种子所生果识」。前面是因，这里是果；因也好，果也好都是「识」。

天二、例余识（分二科）　地一、例同

如眼识如是，乃至意识，应知亦尔。

这是第二科，再加以再说，「如眼识如是」。第一科「举眼识」，第二科就是「例余识」，就是眼识之外，耳识、鼻识、舌识、身识、意识，同眼识是一样的，所以「如眼识如是，乃至意识，应知」也是这样子。那么也是当来的「依止余根了别境识，所有福、非福、不动行所熏发种子识，及彼种子所生果识」，就是这个意思。

第一科是「例同」，第二科是「显差别」，不同。

地二、显别

由所依及境界，所起了别、差别应知。

「由所依」，就是由于这个识，它一定要有一个「所依」根，就是眼识依眼根，耳识依耳根，乃至意识依意根，要有「所依」根。

「及境界」，就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识要有一个所缘境。眼识要有色境、识要有声音，没那个所缘境，这个识是不活动，不能生起的。「及境界」，所依之根、所缘之境；个根不同、境不同，所起的「了别、差别」也就不同。就是依眼根、色境发出来眼识；依耳根及所缘的声音，发出来的耳识，乃至意识。所以这由眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的「差别应知」。

亥二、料简

此于欲界具足六种，色界唯四，无色界唯一。

这底下第二科「科简」，再重新的解释解释。是什么呢？「此于欲界」，这个识，若在欲界的众生来看呢，是具足六种识的，眼识、耳识乃至意识。

「色界唯四」，但是色界天的众生，六识不具足，鼻识、舌识没有。因为他们常是入定的，不需要吃人间的欲界的饮食，所以没有鼻识、舌识了，「色界唯四」种识。无色界呢？唯有一种，就是第六意识，前五识都没有。

这样说呢？这个识指六识说，不像前面别的文指阿赖耶识，这里指六识说。

戊四、名色差别（分二科）　亥一、别辨种类（分二科）　天一、名差别（分二科）　地一、辨相（分四科）　玄一、受蕴

受蕴云何？谓一切领纳种类。

「受蕴云何？谓一切领纳种类。想蕴云何？谓一切了像种类。」这是第四科「名色差别」。无明缘行，行缘识，这三个支都解释完了，现在第四科「名色差别」。差别里面「别辨种类」分两科，天一、是「名差别」。

「受蕴云何？谓一切领纳种类」，这个名色这一支，「名」是指什么说的呢？「受想行识」这四个；「色」呢？就是那个物质。现在说这个受想行识，就是

「名」，这个受蕴在先，先解释这个「受」，先问。

「受蕴云何？谓一切领纳种类」，那就是众生在当前的境界上，他不断地「领纳」，也就是领受，领受不同种类的消息，不同种类的事情。苦受、乐受、不苦不乐受，各式各样的情况。这么多的种类积聚起来，名为「受蕴」；这个「蕴」有积聚的意思，蕴是积聚的意思。

这个「种类」呢？所受唯有苦受、唯有乐受、唯有不苦不乐受；有眼触所生受、耳鼻舌身意，意触所生受，这也是有各式各样不同的境界。

玄二、想蕴

想蕴云何？谓一切了像种类。

这个「受蕴」说完了，现在是第二科就是「想蕴」。

「想蕴」是什么呢？「谓一切了像种类」，就是众生生命体存在的时候，他会很多的，会了别、会认识很多不同的事情。很多很多的不同的事情，所以叫做「想蕴云何？谓一切了像种类」，就指这说。

这个「想蕴」呢？范围也是很宽的，当然它能够分析一切法，能够建立很多的名言；用很多的名言表达一切法，不同的意境。所以能诠、所诠，这都是「想蕴」的作用，这个它这么多的事情总合起来，就叫做「蕴」。

玄三、行蕴

行蕴云何？谓一切心，所造作意业种类。

这个「想蕴」解释完了，就解释「行蕴」，行蕴是什么呢？

「谓一切心，所造作意业种类」，「谓一切心」，各式各样的心，有的时候是有道德的，有的时候是无道德的，有的时候贪心、有的时候瞋心，各式各样的心。各式各样的心在创造的时候，就是在阿赖耶识里面熏成了业种子。那个种类，或者是善、或者是恶、或者是无记、或者属于人、或者属于天，这是「种类」不同。

玄四、识蕴

识蕴云何？谓一切了别种类。

这是第四个，「谓一切了别种类」，这又是「识蕴」。这个「识蕴」指什么说的呢？「谓一切了别种类」，属于这一类的。它能「了别」色声香味触法，眼耳鼻舌身意，这个了别的范围也非常的大，色受想行它都能了别。

地二、料简

如是诸蕴，皆通三界。

前面这个受、想、行、识，都是通于欲界、色界、无色界的。

天二、色差别（分二科）　地一、四大种（分二科）　玄一、征

四大种云何？

前面是受想行识，是名色支里面那个「名」，包括这么多的事情。那么后来就是那个色蕴，名色，名解释完了。现在解释这个「色」是什么呢？色是四大种，就是色，「四大种」是什么意思呢？

玄二、释（分二科） 黄一、出体

谓地水火风界。

「地水火风」，这就是四大种。这是玄二是「释」，黄一是「出体」。四大种云何？「谓地水火风」，坚、湿、蒸、动，这四大种。

这个黄二是「料简」，再解释。

黄二、料简

此皆通二界。

这「地水火风」也通于欲界，也通于色界，通二界。

地二、所造色（分二科） 玄一、征

四大种所造色云何？

「四大种所造色」是什么呢？地二「所造色」，玄一是「征」。「四大种所造色」，是指什么说的呢？

玄二、释（分二科） 黄一、出体

谓十色处，及法处所摄色。

这是解释，第一个也是「出体」。「谓十色处」，是四大种所造色；「及法处所摄色」，也是四大种所造色。

这「十色处」，就是眼、耳、鼻、舌、身，这五根，加上色、声、香、味、触，这五种境界，加起来就是「十色处」。

「及法处所摄色」，「法处」，就是第六意根所面对的境界，就是法处；这个色、声、香、味、触，也都是法，也包括在「法处」之内。但是法处，又另外有广大的一切一切的事情，所以叫做「法处所摄色」。法处所摄色后面的文解释，就是一个律仪色、非律仪色，还有一个三摩地所行境色，这都是「法处所摄色」。那么「十色处」加上「法处所摄色」，那么这就是四大种所造色。

黄二、料简

欲界具十，及法处所摄假色；色界有八，及法处所摄色，然非一切。

这底下就是解释，解释「料简」。

「欲界具十」，欲界的众生是具足十种色：眼耳鼻舌身，色声香味触。「及法处

所摄」的假色也具足，「法处」，就指意根，意根所缘的法处。色声香味触是别说的，这个法处是总说的，也包括色、声、香、味、触在内，但是另外还有广大的境界，都是属于法处的。这个「法处所摄假色」指什么呢？指律仪色、不律仪色，三摩地所行境色，这是三种色还有极迥色，好多的还有好多色。这上面说「法处所摄假色」是什么呢？就是律仪色，律仪色就是佛教徒受了戒，防护自己的身口意不要有过失，那么就叫做律仪色。

若是一般社会上，不讲道德的人常常做恶事，他要决定愿意作恶事，那就是不律仪所生色，这个不同。现在这里说的呢，就是四大种所造色是什么呢？「谓十色处，及法处所摄色」。「欲界具十，及法处所摄假色」，这个「假色」指什么说的呢？就是律仪色和非律仪色，是「假色」。若三摩地所行境色呢？就是「实色」。

这个「假色」是怎么讲呢？这个就是受律仪戒的时候，你受戒的时候，受戒的时候你心里面观察、观想戒师为你受戒。你自己虔诚的祈求受的戒，那么戒师作白四羯摩，或者是念戒相的时候，你都能够诚恳的、没有杂念的、很分明的，在心里面接受了。这样子呢，在你内心就造成了一种假色，也就是造成了一种力量，在你内心里面就是所谓戒体了。

但是这个《说一切有部》叫色。现在这里面是《瑜伽师地论》作者也说之为色，但是说是「假色」。就是以你受戒的时候，你那个虔诚的祈求戒法的，那个分别心就成立了。你虔诚的思惟这件事，希望能够得到戒，你就得戒了，你有这么心呢？你就得戒了。就是因为你内心的祈求思惟，而成立这样的色，才显现出来这种色，所以这个叫做「假色」。就是因此假立名为色，并不是啊！并不是你心里面真有个地水火风。但是这里面可是说了，是四大种所造色，这里还是属于「四大种所造色」。

这是「及法处所摄色」，这样子这个是《显扬圣教论》说，这个法处所摄色，这有三种：律仪色、不律仪色这两种，再加上三摩地所行境色，法处就这三个色，但是《杂集论》说得又是多一点。

「然非一切」，这个欲界是具足十种，「及法处所摄假色」也都具足。色界天呢？有八种，实色里面有八种，及法处所摄色里面那三种色，那三种色「非一切」，不是三种色，全部都有。因为色界天的人，不会有这不律仪的事情，所以色界天的人只有三摩地所行境色，加上律仪色这两种；这个非律仪色，色界天的众生没有，所以「然非一切」，并不是所有的色都具足，这样子。

亥二、总释体性

此亦二种：谓识种子所摄受种子名色，及于彼所生果名色。

这个色，还是分两种的，「谓识种子所摄受种子名色，及于彼所生果名色」，就是一个种子，一个现行这两种，这里有两种。两种什么呢？

「谓识种子」，就是识的种子，就是「名色的种子」熏习在阿赖耶识里面叫「识种子」。「所摄受种子名色」，「识种子」是怎么回事呢？就是阿赖耶识能够受熏，能够储藏在那里，它能接受所以叫「摄受种子」，叫做「名色」，不是现行的境界。「及于彼所生的果」，叫做「名色」，这就是种子的名色已经现行了，成为现行的名色，和种子不同了。

戊五、六处差别（分三科）　亥一、辨相（分二科）　天一、举眼处（分二科）　地一、征

眼处云何？谓眼识所依净色，由此于色、已见、现见、当见。

前面是说「名色」，无明缘行、行缘识、识缘名色，现在名色缘六处，现在解释这个「处」。

「眼处云何？」先举出来这个「眼处」，它是怎么回事情，怎么叫做「眼处」？「谓眼识所依净色，由此于色、已见、现见、当见」，这个「眼处」就是眼根，眼根也叫做眼处。这个「处」这个字是什么意思呢？生长门，先生的「生」，长短的「长」，生长「门」，出入门的门。生长门是什么意思呢？就是由于六根、六境合和的时候，能生出来「识」来，是识的生长门，能生出识来，这样的意思。这个「处」字是生长门的意思。

这里说，「谓眼识所依净色」，这眼处、眼根，究竟指什么说的呢？就是眼识所依止的净色，这精微的物质。那么在色界，那是色界天的物质所组成的眼根。「由此于色，已见、现见、当见」，因为眼识因为有眼根的关系，这个眼识就能发生作用了。所以就能对一切的色法「已见」，已能够见到一切色法，也是现在就见，或者当来才见，可以这么分别。

天二、例余处（分二科）　地一、标随应

如眼处如是，乃至意处，随其所应尽当知。

这是第二科「例余处」，如眼处是这样子，那么「乃至意处，随其所应」也是这样子，应该知道。就是耳处所依净色，由此于色‧‧‧‧，耳处所依净色，就是净色根，由此净色根的耳根，所以于声尘「已见、现见、当见」，和那句子是一样。「如眼处如是，乃至意处，随其所应尽当知」，完全应该知道。

地二、例差别

于一切处，应说三时业用差别。

这第二科「例差别」，和前面的差别也是一样的。

「于一切处」，就是六个处。「应说三时业用差别」，就是前面那个说的「已见、现见、当见」这个意思，在一切的境界上看，应该说这眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都有三时的作用差别。有过去、有现在、有未来；或者说已见、现见、当见；已闻、现闻、当闻就是这个意思。

亥二、出体

此亦二种：谓名色种子，所摄受种子六处，及彼所生果六处。

这个叫「出体」，这个也有分两种不同。「谓名色种子，所摄受种子六处」，这里说这眼处，也就是「名色的种子」；名色的种子，就是六处的种子随逐名色种子，这样意思。

「名色种子所摄受种子」，也就是那个识，它能摄受这六处的种子，这是「种子六处」，就是在种子的阶段，还没能够现出来六处的境界。「及彼所生果六处」，这就是现行了

亥三、料简

五在欲色界，第六通三界。

这六处里面，就是眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处。这前「五」处是在欲界、在色界；「第六是通三界」，就是意处是通于三界的。那么无色界是没有的，没有前面五个，只有第六个，第六个通三界。

戊六、触差别（分三科） 亥一、辨相（分二科） 天一、举眼触（分二科） 地一、征

眼触云何？

这底下名色缘六处，六处缘触。触有：眼触、耳触、鼻触、舌触、意触，这个「眼触」的意思，是什么意思呢？「眼触云何？」这是个问。

地二、释

谓三和所生，能取境界净妙等义。

眼触是什么意思呢？谓三种法能和合起来，能团结起来就是根、境、识；根、境、识合起来才名之为「触」。

那么这个「触」呢，「能取境界净妙等义」，它能够摄取一切境界的「净妙」，特别清净微妙的境界；它也能摄取不清净，不微妙的境界，也有这个事情。那么也可能摄取，「能取境界」也取不到；「净妙等义」也取不到，那就是苦恼的人了。

天二、例余触

如是余触，各随别境，说相应知。

像这样，像前面这一段文，所说的「余触」，「各随别境，说相应知」，每一位可以随顺自己所常用的境界，常使用的境界，说出来这三触的相貌。「说相应知」，眼触、耳触、鼻触、舌触、身触、意触、那就是六触了。

亥二、出体

此复二种：谓六处种子所摄受种子触，及彼所生果触。

这是亥二，亥一是「辨相」，亥二是「出体」，亥三是「料简」

「此复二种」，这个触也是分成两种：「谓六处种子所摄受种子触」，这就是种子触；「及彼所生果触」，就是现行了。

亥三、料简

欲界具六，色界四，无色界一。

欲界具六，色界是四；无色界只有一，就是意触，不具有前五触。

戊七、受差别（分三科） 亥一、辨相（分三科） 天一、乐受

乐受云何？谓顺乐诸根境界为缘，所生适悦受，受所摄。

这底下第七科，无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受。现在说到第七，这个「受」的不同，分三科，第一科是「辨相」，辨受的相貌，

说明受的相貌分成三科，第一科是「乐受」。

「乐受云何？」怎么叫做乐受呢？「谓顺乐诸根境界为缘」，谓这个人，他能够有这种自在的力量，随自己的乐受。随顺自己的乐受，「诸根境界为缘」，「随」，随顺乐受、诸根和境界；就是眼耳鼻舌身意六根，和色声香味触法这六境。这「根境」能随顺你的心意，发出来「乐受」；这根境为缘，为因缘令你心里面发出来乐受的感觉，有这样的意思。发出来什么受呢？

「所生适悦受」，所生出来令你喜悦的感觉。「受所摄」，同时与那乐受同时活动的心、心所法，那么就是「受所摄」。

天二、苦受

苦受云何？谓顺苦二，为缘所生，非适悦受，受所摄。

「苦受」是什么呢？「谓顺苦二，为缘所生，非适悦受，受所摄」。

「谓顺苦二」，二什么呢？就是六根、六境，根和境是两个。这个根、境这两个，为「顺苦」所受的生起的因缘，所以就生出来「非适悦」的受，我不欢喜心里面感觉到苦恼，「非适悦受」。「受所摄」，就是同时其他的心、心所法，也都包括在内。

天三、不苦不乐受

不苦不乐受云何？谓顺不苦、不乐，二为缘所生，非适悦、非不适悦受，受所摄。

怎么叫做「不苦不乐受」呢？「谓顺不苦、不乐，二为缘所生，非适悦、非不适悦受」，就是根、境，六根和六境他能随顺，不苦不乐的境界，能随顺这个境界。这个以根、境两个为缘，所生出来的，所发生出来的，「非适悦受、非不适悦受」，还有种种受的所摄。

亥二、料简

欲界三、色界二，第四静虑以上乃至非想非非想处，唯有第三不苦不乐。

「欲界三、色界二」，这里面有乐受、有苦受、有不苦不乐受，「欲界」这三种受都有；「色界」只有两种，没有苦受。初禅、二禅、三禅，这乐受、不苦、不乐受都有。到四禅以上，一直到非想、非非想定，是没有苦受的、也没有乐受，只有不苦不乐的无记受，所以「色界是二」。

「第四静虑以上，乃至非想非非想处，唯有第三不苦、不乐受」，乐受没有了，苦受也没有了，只有不苦不乐的受。

亥三、出体

此亦二种：谓触种子所摄受种子受，及彼所生果受。

这是「出体」，前面这个「受」，这个缘起支也有两种。

「谓触种子所摄受种子」，谓你这六根和六境相触，所生出来的种子，这个种子是「所摄受种子」，就是触所生的种子；为识所摄受的「种子受」，就不是现行，将

来会发出来。下一个生命，你是乐受、你是苦受、你是不苦不乐受，前一生已经栽培了在阿赖耶识里面，那个时候它只是种子叫「种子受」。

「及彼所生果受」，等到下一个生命现前的时候，那「种子受」就变成果受了；变成结果表现于外令你感觉到了，在「种子受」你还不知道。这是无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，到了第六，这是第九卷结束了。

《瑜伽师地论》卷十

本地分中有寻有伺等三地之七

戊八、爱差别（分三科） 亥一、欲爱

欲爱云何？谓欲界诸行为缘所生，于欲界行，染污希求，由此能生欲界苦果。

这十二缘起里面，也就是十二科，前面的无明、行、识、名色、六处、触、受，这七科都讲完了。现在是第八科解释爱的差别，分三科，第一科是「欲爱」。这十二缘起里面这个「爱」这一支是什么意思呢？先解释欲界的爱。

欲界的爱是指什么说的呢？「谓欲界诸行为缘所生」，这是欲界，三界里面，单独说欲界的爱。欲界的爱是怎么生起的呢？「诸行为缘所生」，就是欲界的一切的有为法，欲界的色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这么多的有为、有漏的境界，为因缘所生出来的。当然这个「爱」就是内心在攀缘色声香味触法的时候，心里面有爱现起，就叫做「诸行为缘所生」。当然这种「爱」通常说呢，是随顺心所欲的，那么就会生起爱的这种活动；但是不随顺心所欲的，那么就是苦恼的境界，或者是不苦不乐的境界，心里面也会有爱，就是不欢喜的境界，希望它远离，那么这里面也有爱的意思的。当然主要是指随顺内心的境界，生起爱的心理活动，那么这是一个意思。

「于欲界行，染污希求」，这种生出来这个爱，不是清净的爱。这个清净是解脱的境界；现在是一种系缚的境界，所以叫做「染污」。这种染污系缚的爱的心情生起了以后，它不知足、它不会满足的。「希」，还生起来希求的心情，希求更多、更多、更多的...，还有这样的心理。一方面是染着系缚，一方面不知足。这个贪求，还要更多的贪求，那么这都是有爱的相貌。

「由此能生欲界苦果」，这样的心情生起了以后，会有什么样的结果呢？就是能生欲界的苦果。能生欲界的苦果，这种苦恼的结果应该是有二种，一种是这个染污的希求，用合理的或者是合法的手段、合法的行为，那就是五戒十善这一类的；者是非法的，就做种种恶事了。那么就会生出三恶道的果，或者是人天的果。三恶道是苦果，人天也是苦果，所以「由此能生欲界苦果」，这就叫做「欲爱」。

亥二、色爱

色爱云何？谓色界诸行为缘所生。于色界行，染污希求，由此能生色界苦果。

「色爱云何？」这第二科，就是色界天的爱。色界天的爱是怎么样的呢？「谓色界诸行为缘所生」，就是色界天的他的「诸行」，他的眼耳鼻舌身意、色声香味触法、它的色受想行识。当然是主要就是禅悦的境界，禅定里面的轻安乐，或者是不苦不乐，那么这些的因缘，生出来的爱着心。当然若是佛教徒得到色界禅的话，有四念处在里面活动，那又是不同了，那情形又不同。现在是说非佛教徒，他的色界禅定出现了，他经过长时期的修行，他成就了色界禅，或者死掉了以后生到色界天去，那么在色界禅里面，这都叫做「色爱」。

「于色界行，染污希求」，他有如意的禅悦，他为爱着这个禅悦的境界，为禅悦的境界所系缚，所以也是「染污」。他当然有顺心的境界，他还是继续地希求的，有

这个「希」，又发起来一种染着的愿望，这也是色爱的境界。

「由此能生色界苦果」，因为有这样的情形了，他也就会引出来色界的苦果。色界的苦果，当然是越染着，这个烦恼就是越重，结果呢？禅定也失掉了，那么还是有苦恼的境界出现的，所以由此能生色界的苦果。当然那个苦果和欲界是不一样了，当然是比较轻微。

亥三、无色爱

无色爱云何？谓无色界诸行为缘所生。于无色界行，染污希求，由此能生无色界苦果。

「无色爱云何？」这是第三科，说无色界天的爱。「谓无色界诸行为缘所生」，无色界呢？它没有色，只是受想行识，这个法尘的境界，当然也有禅，空无边处定乃至到非想非非想处定，这些有为的诸法为缘，生出来染着心，也还是爱、见、慢。有爱、也有见、也有慢，有这些烦恼的境界。

「于无色界行染污」的「希求」，这个染污的希求，这个「染污」和「希求」是同时的，不是说是前后。当然也有前后的关系，也有同时的关系。

「由此能生无色界」的「苦果」，这个我们在讲「苦受」的时候，就是生老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、乃至到五取蕴苦，讲到苦的时候也提到这件事。若是非佛教徒得到色界定，生色界天；得无色界定，生无色界天的话，那么他们认为这是最究竟、最圆满的境界了。但是以佛法的态度来看，这还是生死的境界，所以也还是苦。不过能觉受到、能觉悟到是苦，那还是要圣人才知道，凡夫自己很难觉悟到这里。所以「由此能生无色界」的「苦果」。若是他是佛教徒，有四念处，观法无我，心不受一切法的时候，当然是没有苦果的这件事。

戊九、取差别（分二科）　亥一、辨相（分四科）　天一、欲取

欲取云何？谓于诸欲所有欲贪。

这底下是第九科，就是十二缘起里面那个「取」。这个「取」是什么意思呢？它里面也是有差别的，分二科，第一科是「辨相」，辨别这个取的相貌，这个「取」究竟是怎么回事？第二科是「略简」，分四科，第一科是「欲取」。

怎么叫做「欲取」呢？「谓于诸欲所有欲贪」，这个「欲取」就是欲界，欲界的这个五欲，色声香味触，对这个五欲有所贪求、有所贪着、有所贪恋，那么就叫做「欲取」。当然这是一般的凡夫境界。

可是前面是爱，爱也是欲，现在进一步这个取，就是「爱」增长，名「取」。这个爱欲心比以前强烈了，那么就叫做「取」。或者说这个爱只是内心的，内心里面有强烈的爱；这个取的时候这个爱呢？就是一定要把那件事拿到。还是指内心说的，但是可是比以前力量是更大了，所以叫做「欲取」。

「谓于诸欲」，当然是各式各样的欲，色声香味触，各式各样的欲，所有的欲贪。这个欲是所贪，贪是能贪，就是这样意思。

天二、见取

见取云何？谓除萨迦耶见，于所余见所有欲贪。

「见取云何？」这个「欲取」是一般的凡夫境界；这个「见取」不是。「见取」是聪明的凡夫，就是所谓佛教以外、其他的宗教徒，他心里面有一大套的思想，他对于那样的思想，非常的感觉到得意、感觉到满意。自己有一套的思想，他感觉到满意，所以叫做「取」。这个「见」是所取，这个见是他的所取。这底下解释。

「见取云何？谓除萨迦耶见。于所余见，所有欲贪」，这个「萨迦耶见」就是我见、我所见。这个我见、我所见除外，不在内，其余的断见、或者是边见，下面有个戒禁取也不在内。边见、邪见，像前面那个不如理作意，各式各样的邪知邪见。他有那样的「见」的时候，他对于他有那样的看法，非常的欢喜、爱着，所有的欲贪，那就叫做「见取」。爱着他自己的思想，他特别的一种思想，那叫做「见取」。

这个爱着也叫做「欲贪」。前面那个欲取的欲贪，是指色声香味触，散乱的境界，一般的、平常的境界。这个「见取」，这个「见」有一点智慧的性质，有特别的见地。他对他这个见地非常的「欲」，非常的欢喜，那么就叫做「见取」。

天三、戒禁取

戒禁取云何？谓于邪愿所起戒禁所有欲贪。

「戒禁取」，戒禁取是什么呢？这里面底下有解释。「谓于邪愿所起戒禁，所有欲贪」，「谓于邪愿」，就是不正当的希望。譬如说是持牛狗戒，希望生天，这是不合道理，是不合道理的，那么就叫做「邪愿」。修种种的苦行，会能得解脱，这都叫做「邪愿」，不合道理。但是这些人，他的这个「邪愿」，所生起来的「戒禁取」，「邪愿」是他的希望，他要有所行动，才能够满足他的愿，那个行动叫做「戒禁」。就是要这样做，要持这个牛狗戒，守牛戒、守狗戒，或者是为太阳晒，周围点上火，五热炙身，用这种行动，说是能够生天，能得解脱，那么各式各样的一种行动，叫做「戒禁」。就是这个「戒禁」，也可以说有所不为。这件事不可以做，这件事可以做，这叫「戒禁」。

但是后面的解释，也有一个禅定也包括在内的。修学禅定他希望得涅盘，修学禅定能够生天，能够得到色界的四禅、无色界的四空定，都包括在内，也叫做「戒禁」。

他对他这个戒禁，他非常的满意、欢喜，那叫做「欲贪」。这和前面那个...这个「所欲贪」的境界和前面又不同。和那个「见」，和那个「欲取」都不一样了。

天四、我语取

我语取云何？谓于萨迦耶见所有欲贪。

前面那个「见取」里面，除了「萨迦耶见」，为什么要除萨迦耶见？因为单独的列出来了，所以就不包括在见取之内。

「我语取云何？谓于萨迦耶见所有欲贪」，就是那一个有情，他对于所执着的我，非常的欢喜、非常的爱着。在这个色受想行识里面，有一个常恒住、不变异的我，色受想行识有老病死，这个我是没有老病死的，你看这个多好呢？所以爱着这个我，对于所执着的我，有爱着心，那么这就叫「欲贪」，叫做「我语取」。可是这个字，这个名字、这个「语」这个字，这是佛法里面的话，这个「我」只有这么一句话，只有这么一句空话，说是「我」、有我，实在是没有我的，我的体性是没有，这个「语」有这样的含意的。

这个「取」、这四种取，「欲贪、欲取」是一般的人，欲界一般的人都有这种欲取。这个「见取、戒禁取」，这是外道，外道才有这种思想，有这种爱着。「我语取」，是通于一切众生的，不管是不是外道，所有的凡夫都有这种「我语取」。这个「欲取」，只是欲界；这个「见取、戒禁取、我语取」，是通于三界的，有这种事情。

前面的这个「爱」和这里面的「取」的确是不一样了，是不一样。这个「爱」似乎是专指所缘境，就是心所攀缘的一切境界；但是这四个「取」里面，见取、戒禁取不是的，这里面比前面又深刻了一点。这是指这个取，解释这个取的意思。

前面是「辨相」，辨「取」的相貌。这底下「料简」。

亥二、料简

初唯能生欲界苦果，余三通生三界苦果。

「初唯能生欲界苦果」，前面那个「欲取」，我们若是有欲取的话，它只能够使令我们引「生欲界的苦恼」，欲界的、或者人天的苦恼、或是到三恶道的苦恼。「余三通生三界苦果」，其余三个取，能够不只于欲界，还把色界、无色界也包括在内，使令你得到三界的苦恼，都会能引起的。

戌十、有差别（分二科）　亥一、别辨相（分三科）　天一、欲有（分二科）　地一、征

欲有云何？

这是第十科，「有」的「差别」，爱缘取，取缘有，说这个十二缘起这个「有」字怎么讲。也分两科，第一科是「别辨相」，辨这个「有」的相貌。分三科，第一科是「欲有」。「欲有」先是「征」。「欲有」是什么意思呢？

地二、释（分二科）　玄一、辨类

谓欲界本有、业有、死有、中有、生有，及那落迦、傍生、饿鬼、人、天有，总说名欲有。

「谓欲界本有」，就是欲界里面的境界。欲界里面是什么呢？这里面一共是七个「有」，「本有、业有、死有、中有、生有，及那落迦、人、天有」，中阴欲有，这么多有。「欲界本有、业有、死有、中有、生有」，这是几个有？「人有、天有」，那么就算七有。

这个「欲界本有」，「本有」就是原来有的。原来有是什么呢？就在死有之前，死有以前就是「有」，就是有这个色受想行识的果报，也叫做前死有，在死有以前所有的色受想行识，那么这叫做「本有」。

「业有」，业有就是业力，前生所造的业，能使令我们再得果报，再得后一生的果报，那么叫做「业有」。这个本有也就是业有，由业而有。这个「本有」是果有；「业」就是因有。因能有果，在因上说，就是叫做「业有」。

「死有」，就是这个本有最后一刹那结束了，它不能长久的有，要结束，「死有」，一刹那间结束了，死掉了。

「中有」，中有就是「死有」和「生有」中间的这个有，叫做「中有」。那么就

是…实在这个「中有」在阶段上说、在时间上说，叫做「中有」，实在是那个生有的开始就是了。

「生有」，就是那个正式的果报开始的一刹那，那么叫做「生有」。

「及那落迦、傍生、饿鬼、人、天有」，就是「那落迦」是一个地狱，是有；傍生也是有；饿鬼也是有；人有；天有；这是五个有。本有、业有、死有、中有、生有，也是五个有，加起来十个有。这十个有，「总说名」为「欲有」。这是欲界里面有这么多的有。

这么多的有，实在来说，十二缘起里面那个「有」，主要是指「业有」说的。其余的有是因业有而有。能有和所有，合起来名为有，这是广泛的说法，实在单独说十二缘起里面那个有，是指「业有」说的。

这是解释，前面「辨类」，这第一科前面是辨有的类别，第二科「出体」。

玄二、出体

此复由先所作诸行烦恼摄受之所熏发。

这么多的有主要是由「业有」而有，而业有是由「此复由先所作诸行烦恼」，「诸行」，就是各式各样的有为法，各式各样当然指有漏法，有漏法里主要指烦恼说，贪瞋痴的烦恼。

「烦恼」的「摄受之所熏发」，你造了业以后，还要有贪瞋痴烦恼的摄受它。这个「摄受」实在来说，也就是给它力量。你常常的贪、你常常的瞋、你常常的邪知邪见、愚痴，就给那个业加强了力量，给它力量。「熏发」，这个熏发也就是「摄受」的意思。用这个烦恼来熏那个业，使令它的力量强大，于是乎就出来果报了、就出来有了，是这样意思。不然的话，虽然有业力，但是你若修四念处、断了烦恼，那个业力的力量就不够了，想要得果报的力量不够了，那么就不能得果报了。所以加上这一句，「由先所作诸行烦恼摄受之所熏发」，还是要这样子才能有，不然的话那个业它就不能有。这是解释这个「欲有」，这底下第二「色有」。

天二、色有

色有云何？谓除那落迦、傍生、饿鬼、人有，所余是色有，应知。

「色有云何？谓除那落迦、傍生、饿鬼、人有」，把这四个有除掉。「所余是色有」，剩余的，那么就是色界天的有。「应」该「知」道「色有」是这样意思，这是和前面的欲有不同。当然这个色界天也是包括「本有、业有、死有、中有、生有、天有」，也是包括这个，总名为「色有」的，应该是这样说。

天三、无色有

无色有云何？谓复除中有，所余是无色有，应知。

「无色有」又是怎么样的呢？这是第三科。「谓复除中有」，因为「中有」是色法，现在无色界天没有色了，色界天还有中有，现在无色界天没有中有了。剩余的，「所余是无色有，应知」，那么它也是有「本有、业有、死有、生有、天有」，但是没有中有了。

亥二、明建立（分二科） 天一、问

问：依何义故，建立七有，所谓那落迦、傍生、饿鬼、人、天，有、业有、中有？

前面总加起来算是七有，其实总结起来可以算是十有。这个七个有根据什么样的道理安立呢？安立这七个有？「所谓那落迦、傍生、饿鬼、人、天」，这是五有，还有「业有、中有」，那么这是七有。根据什么道理安立的呢？

天二、答（分二科） 地一、略标

答：依三种所作故。

这回答这个问题，就是根据三种力量所作的事情，安立这七种有的。那三种所作呢？

地二、记释

一、能引有，谓一；二、趣有有，谓一；三、受用果有，谓五。

「一、能引有，谓一」，这个「能引有」就是业力，业力能引出来这一切有。这七有里面，一个是业有，其余六个有，就是业所引。业是「能引」的，它能引出来果报，果报叫做有，在七个有里面只有一个，那么就是那个业有。

「二、趣有有」，它是趣有之有，这个「趣」者，向也，能向有那边去了。它本身是有，它能向于有那边去了，那这是一个，在七有里面的一个，就是「中有」。中有本身有色受想行识，他能向于生有那边去了，那就是中有。

「三、受用果有」，受用果，得到了果了，这个果可以给你一点享受，它有这种作用，这个果的作用就是给你一点享受。那么是什么？就是其余的五种有，那落迦、傍生、饿鬼、人、天，这五种有，这五种果报，是给你享受的。

从享受这一方面来说，立五种有；从「能引有」，立一种有；「趣有有」，立一种有，加起来就是七种有，是这样子。「三种所作」，这样子。

这就是本论的作者，就是有这种自在力，能广说、也能略说，由广而略，由略而广，能有这种自在力。

戌十一、生差别（分二科） 亥一、别辨相（分十科） 天一、生

生云何？谓于胎、卵二生，初托生时。

「生云何？」这是十二缘起里面第十一个，叫做生。「生」是什么意思呢？这底下解释，这分两科，第一科是「别辨相」，分十科，第一说是「生」。

「生」是什么意思呢？「谓于胎、卵二生」，四种生，胎、卵、湿、化四种生，现在这只说「胎」生的众生、「卵」生的众生，这两种生。

这两种生「初托生」的「时」候，他的果报开始寄托在母腹里面，初开始寄托在母腹里面受生的时候，就叫做「生」。这个「生」指这样意思讲。这是第一科，第二科叫「等生」。

天二、等生

等生云何？谓即于彼，身分圆满，仍未出时。

「等生」什么意思呢？「等生云何？谓即于彼，身分圆满，仍未出时」，就是在母腹里面的胎藏里面，卵也是要先是入胎的。就是他的身体各部分圆满了，六根，头、手足等，这各部分圆满了，但是还没有出胎，这个时候叫做「等生」。「等」这个字，有个圆满的意思，由不圆满到圆满，这时候叫做「等生」。

天三、趣

趣云何？谓从彼出。

「趣云何？」这还有个「趣」字，趣是什么意思呢？「谓从彼出」，从胎里面出来，这时候叫做「趣」。

天四、起

起云何？谓出已增长。

「起」是什么意思呢？「起云何？谓出已增长」，从胎里面出来以后，他的身分逐渐地增长，长大了，成熟了。

天五、出现

出现云何？谓于湿化二生，身分顿起。

「出现云何？」这「出现」是什么意思呢？「谓于湿化二生，身分顿起」，前面那个生，是胎生、卵生；现在这个「出现」，是指湿生和化生这两种众生说的。这两种众生有什么不同呢？「身分顿起」，他的身体，头、身、手、足「顿起」，忽然间就大了，就成功了，就现前了，「身分顿起」。

那和前面那个生、等生、趣、出，这是渐渐的他的身分才圆满，这个湿、化二生不是，「身分顿起」，这和前面不同。

这个加起来，加起来这叫做生，这个生包括这么多的意思，里面这么多的不同。这么多不同，这里面还有意思的，下面还有。

窥基大师解释这个文，里面还有个不同的意思，是什么呢？这个化生的众生不但是身分顿起，他的根也是顿起，眼、耳、鼻、舌、身、意，诸根顿起，身分也顿起；但是这个湿生不是，湿生他的诸根还是渐渐的生起，可是身分是顿起，这里有这么点差别。

天六、蕴得

蕴得云何？谓即于彼诸生位中，五取蕴转。

「蕴得云何？」这个「生」这个字，包含的意思不只前五种，还有第六「蕴得」，还有蕴得的意思。这个「蕴得」是什么意思呢？「谓即于彼诸生位中，五取蕴转」，前面一共有五个，生、等生、趣、起、出现，这五个。这五个里面「诸生位中」，都是有色受想行识五蕴现起的。这个「得」就是成就的意思，得是成就的意

思。这个「五蕴」，色受想行识，或是由业力种子，现在这个果报现前了，叫做「蕴得」，他得到了蕴了，得到了色受想行识了。前一个五蕴生老病死结束了，中间的中有五蕴也死掉了，现在这个生、等生...一直到出现等，又得个五蕴，所以叫「五蕴得」，又得个色受想行识。

这个「五取蕴」，五蕴就五蕴好了，加个「取」什么意思呢？就是有两个意思，一个是五取蕴是由取而有；一个是有了五蕴以后，它又有了取的烦恼。「取」，可以包括一切烦恼在内的。由烦恼而有五蕴，有了五蕴又会生起很多的烦恼，所以叫做「取」，「五取蕴」。「转」是现前的意思，出现的意思。

天七、界得

界得云何？谓即彼诸蕴，因缘所摄性。

「界得云何？」这个「界」就是十八界。这个十八界也是现前了，是什么意思呢？「谓即彼诸蕴，因缘所摄性」，就是前面的色受想行识，色受想行识开，把它广...多多的把它开，多说出来它的相貌，也就是十八界。

「谓即彼诸蕴，因缘所摄性」，就是彼色受想行识，五取蕴的「因缘所摄性」。「因缘」在四缘里面是什么？是种子的意思。「界」，十八界这个「界」，界这个字就当个种子讲。比如说眼、眼界、色界、眼识界，每一界都是由种子现起的，所以叫做「界」。都是有它的因，由因、由种子而现行，由因而有果；而不是大自在天邪因缘而有的，是由种子而有的，所以叫做「即彼诸蕴，因缘所摄性」，属于种子，在种子这个范围内这个力量，现出来十八界的，是这样意思。「谓即彼诸蕴，因缘所摄性」，属于因缘的功能性，而现起十八界的。

天八、处得

处得云何？谓即彼诸蕴，余缘所摄性。

「处得云何？」「处」，就是十二处，内六处和外六处。这个「得」，也成就了十二处了。

十二处里面是什么意思呢？「谓即彼诸蕴，余缘所摄性」，就是彼色受想行识五蕴，「余缘」，前面说到因缘，这个十八界说到因缘，现在呢？指「余缘」，其余的缘就是什么？增上缘、所缘缘、等无间缘，就是这个。

比如这个诸处、前五根，六根对六识来说，那么就是增上缘；这六种境界就是它的所缘缘；前一刹那的六识，为后一刹那的六识的等无间缘。这「余缘」，其余的缘，属于其余的缘而现起的，就是十二处。

这个「生」，这个十二缘起里面那个「生」包括这个意思，包括有蕴得、有界得、也有处得，有这样的不同。

天九、诸蕴生起

蕴生起云何？谓即彼诸蕴，日日饮食之所资长。

「蕴生起云何？」这是第九科「诸蕴生起」。这个色受想行识它一刹那它现起了，这是什么意思呢？「谓即彼诸蕴，日日饮食之所资长」，当然由它的种子才能现行有诸蕴，而现行呢？不只于此，还要每一天、每一天要有饮食来滋长它，它才能够

继续存在。那就是这欲界嘛，就是具足四种食，段食、悦意触食、意思食、还有识食，当然这些都通于三界的。

这一法的出现要这么多关系，要有种子、有因缘...四种缘，另外还要有食，不然的话，它很难存在的。

天十、命根出现

命根出现云何？谓即彼诸蕴，余寿力故，得相续住。

「命根出现云何？」这是第十科，这个「别辨相」，这个生差别里面的别辨相里面分十科，现在第十科。

这个「生」，里面还包括了命根出现在内的。「谓即彼诸蕴余寿力故，得相续住」，就是彼色受想行识诸蕴。「余寿力故」，这个色受想行识五蕴的存在，能相续的存在，要另外，这个「余」就是另外的，另外要有一个寿命的力量来支持他，这个五蕴才能相续的存在。不只是要有饮食，另外还要有个「命根」。「命根」那么就是另外有一个业力。另外一个业力，就是生理的组织和心理的组织，它们和合在一起、不分离的力量，和合的力量，那么那叫做「寿」。使令他相续的存在，叫做「寿」，寿的力量。那么这么多的事情和合起来，叫做生。

这可见...若是我们讲十二缘起的时候，很简单的就把这个「生」字解释完了，但是它这里说出这么多事情来，有这么多的生。

亥二、结略义

此生支略义者，谓若生自性、若生处位、若所生、若因缘所摄、若任持所引、若俱生依持，是名略义。

「此生支略义者」，前面把「生辨相」，第一科是「别辨相」，辨出有十种相貌，现在把这十种相貌再把它略说出来，由广而略说出它的要义。

「此生支略义者：谓若生自性」，「生自性」是指什么说的呢？就是包括前面那个「生」和「出现」说的。

「若生处位」，这个生的阶段，一个阶段、一个阶段的都有处。在这个地方的、在这个时候，这个地方是这样子；另一个时候，一个地方，又一样，那么这叫做「生处位」。「生处位」呢？包括了「等生」和「趣」、和「起」，这三个。

「若所生」，若所生就包括那个「蕴得」在内，就是五蕴是所生，就是种子所生。

「若因缘所摄」呢？那就是包括那个「界得」和「处得」在内。

「若任持所引」，「任持所引」，为诸蕴的生起这句话。这个诸蕴所引而说是任持所引，当然是由业力的任持，它能够存在，由业力摄持的力量。业力的摄持力量就是「引」，能牵引它生出来。这个蕴的出现，由业力的牵引而出来的。就像一个人在一个隐密的地方住着，你看不见。要另外一个人把他拉出来，这时候我们才看见这个人出来了。这个果报也是不可见的，要由这个「业力」把它拉出来，要这样讲，他用这个字，叫做「引」。这个「任持」，叫它抓住它，往外拉，这样讲，叫「任持所引」。这可见得果报不容易，也不是容易的事情。这个引业的力量很大，满业就比引

业的力量弱一点、薄一点。「若任持所引」，这叫做「诸蕴生起」。

「若俱生依持」，「俱生依持」就是「命根」出现。这个「俱生」，大家同时存在，没有先后的，大家在一起叫做「俱」，大家在一起叫「俱生」。「依持」，这个五蕴以命根为所依，而这个命根能摄持它使令它不坏，活泼的生存下去，那么是命根的力量，所以叫做「依持」。

「是名略义」，这是前面十种生的要义，可以这么解释。

戌十二、老死差别（分二科） 亥一、老差别（分二科） 天一、别辨相（分十七科） 地一、衰

衰云何？谓依止劣故，令彼掉动。

「衰云何？」这底下解释第十二「老病死」，十二缘起的第十二老死的差别，也分二科，第一科是「老差别」，又分二科，第一科「别辨相」，别辨相，辨这个老的相，分十七科，第一科是「衰」。

这个「衰」这个字怎么讲呢？「谓依止劣故，令彼掉动」，「依止」，就是这个色受想行识的身体。我曾经解释过，一切的活动以色受想行识为依止处，你没有色受想行识，你还有什么事情呢？什么事也没有了。所以所有的活动，完全要以色受想行识为依止的。现在这个「衰」是什么意思呢？就是这个身体「劣故」，没有力量了，劣弱了，软弱了。

「令彼掉动」，这个「衰」，就是你这个色受想行识不安稳了，掉动、不安定，所以这就叫做「衰」。

地二、老

老云何？谓发色衰变。

「老云何？」这「老」字怎么讲呢？这第二科「老」。「谓发色衰变」，这个发的颜色也有变化了，老了，白发苍苍而齿牙动摇，这些事情。

地三、摄

摄云何？谓皮肤缓皱。

「摄云何？」这个「摄」是什么意思呢？「谓皮肤缓皱」，这个「皮肤」，这个有情他的「皮肤缓」就是松了，松了、有皱纹了，那就叫做「摄」。

地四、熟

熟云何？谓火力衰减，无复势力受用欲尘。

「熟」是什么意思呢？「谓火力衰减」，这个四大里面的这个火大的力量减少了，吃东西吃不多，吃多了就不消化，身体也怕冷。

「无复势力受用欲尘」。「衰减」，火力衰减了，「无复势力受用欲尘」，他没有力量来享受这个色声香味触了，没有这个力量了。

地五、气力损坏

气力损坏云何？谓性多疾病故，无有势力能作事业。

这个第五科「气力损坏云何？谓性多疾病故」，说是他这个色受想行识里面，就是容易有病要常常看医生了，保险公司都不保险了。你年纪大了，他不保险了，六十五岁以后不保险，是这样子，真是苦啊！真是苦啊！趁着身体还没有老的时候，赶快出家修行，不要再疑惑了、再犹豫了。

「谓性多疾病故，无有势力，能作事业」，没有力量能作事情了。所以要趁着年纪不大的时候要修行，老了不能修行的啊！没有力量啊！

地六、黑黶间身

黑黶间身云何？谓黯黑出现，损其容色。

「黑黶间身」，是什么意思呢？「黑黶间身云何？谓黯黑出现，损其容色」，就是这个身体里面有痣，有黑点出来，损害了他的容貌颜色了，人一看「喔！这个人老了」，这样子。

地七、身脊伛曲喘息奔急

身脊伛曲喘息奔急云何？谓行步威仪身形所显，由此发起极重喘嗽。

这个「身脊」，「脊」是那个后面这个脊梁。「伛曲」，就是弯腰驼背了。「喘息奔急」，有的时候这个气、呼吸不那么稳定，就是气急，喘起来了，这个意思。

「谓行步威仪」，那么行步的威仪，你若一动起来，他就喘息奔急，这个是行步威仪。「身形所显」，这个身的形相显示出来的，那么就是「身脊伛曲」，弯腰驼背是身形所显。「由此发起极重喘嗽」，你一动、身体一动就喘、就咳嗽，那么就是「喘息奔急」，显示出来的相貌。

地八、形貌偻前

形貌偻前云何？谓坐威仪位，身首低曲。

「形貌偻前云何？」这个身形的相貌，「偻」也是驼背，但是头向前，身体不是那么端正。「谓坐威仪位」，坐在那里，他就驼背、头就向前，这是一种相貌。「身首低曲」，这头抬不起来，这样意思。

地九、凭据杖策

凭据杖策云何？谓住威仪位，依杖力而住。

「凭据杖策云何？谓住威仪位」，「住」的时候，那个威仪的相貌。「依杖力而住」，他要拄着杖、凭据这个杖，「策」也是杖，策就是杖，要凭据这个杖的力量才能够立在那里，才能住在那里。若没有杖就站不稳了，是这样意思。

地十、昏昧

昏昧云何？谓卧威仪位，数重睡眠。

「昏昧云何」，「昏昧」是怎么样？「谓卧威仪位」，就是一昏昧了的时候，坐

也坐不住，站也站不住，只好卧下来了。卧下来，「数重睡眠」，就是数数的要睡觉，睡得很重，那么这叫做「昏昧」，就是精神不够了，这是第十科。

地十一、羸劣

羸劣云何？谓即于此位，无力速觉。

就是他这个时候「羸劣」，羸劣就是没有力量，羸瘦没有力量。「无力速觉」，没有力量，就是都迟钝了，不是那么灵敏了，这样子。

地十二、损减

损减云何？谓念慧衰退。

「损减云何？」第十二科。「谓念慧衰退」，这是指心理上说的；前面是也包括着身，说身体的相貌，这里「损减」，是指「念慧衰退」。「念」是记忆力，记忆力不好了。这个智「慧」也退了，以前是有很大、很多很多的智慧，现在这个智慧不够，观察力不够了，衰退。「损减」，是指心理上的事情。

地十三、衰退

衰退云何？谓念慧劣故，至于善法不能现行。

「衰退云何」呢？「谓念慧劣故」，由于这个念的力量和智慧的力量劣弱了。

「至于善法不能现行」，以前有很多的功德的善法，现在不行，作不来了。我能把《法华经》背下来，这时候背不下来，退了，这是有这个事情。

在《大毗婆沙论》上讲，说佛的境界，《大毗婆沙论》上说，佛的这个身理、身体上有衰退、有老、衰退的相貌，衰退的事情；但是佛这个无漏的功德，不衰退，一直地不变。

有人问我，提出个问题问我，说是这个阿罗汉有神通的阿罗汉，没有神通的不说了，临命终的时候，他若是入了初禅，由初禅入二禅，乃至入非非想定，由非非想定又入灭尽定，由灭尽定又出来入非非想定，非非想定又入无所有处定，乃至到入初禅，多少回…，来回多少次，现种种的神通，然后入涅盘，就在这件事上就提出一个问题，你要死了，还现什么神通干什么呢？问我这个问题。问我这个问题，我想了一想，我想出来了一个回答这个问题。他为什么要这样呢？这个阿罗汉，就是根据《大毗婆沙论》这一段文来解释这个问题。

年纪大了，当然和一般的凡夫还不同，阿罗汉他的生理也有衰退，还好过一般的凡夫，可是也有衰退。他的这个眼耳鼻舌身这五根、这生理组织，有衰退。临命终的时候他自己也检查一下，我这个物质的生命体有衰退；我这个修学的圣道有没有衰退呢？考验一下。所以就是入禅定、现神通，结果圣道不衰退，表示这个意思，所以他要现神通。除了辟支佛之外，阿罗汉也可能会有这种心情，一方面自己检查自己的圣道有没有衰退，一方面也是增长众生的善根。圣人虽然也有老病死，但是他的圣道没有老病死。

所以从这里来说，那么这一刹那间，这个寿命结束了，他的无漏的戒定慧就结束了吗？这里也有这个问题，也可提出来这个问题。提出来这个问题，那当然在《杂阿含经》里面也可以回答这个问题。就是舍利弗尊者入涅盘的时候，他的弟子均提沙

弥，均提沙弥是个阿罗汉。就是拿他的舍利、他的衣钵，来见阿难尊者。阿难尊者带他去见佛，阿难尊者很悲痛。佛就说：「舍利弗尊者是入涅盘了，他的戒身、定身、慧身、解脱、解脱知见身入涅盘了吗？」说：「不也，世尊。」这一段文就看出来，阿罗汉的无漏的法身没有灭。他的有漏的身体老病死，有漏的惑业苦结束了，无漏的戒定慧是常住的。在《杂阿含经》里面有这么一段文。

有这一段文的时候，这段文我认为非常重要，对大乘佛法来说非常重要。大乘佛法来说就是这一切大菩萨的境界和佛的境界，就在这里面可以建立信心，信心建立起来，所以你不能否认大乘。说「现在释迦牟尼佛还在灵鹫山」，这句话是对的。舍利弗尊者他的无漏的法身还在；当然释迦牟尼佛也是在；一切的阿罗汉都在；一切的圣人都是在的。所以小乘佛教学者否认大乘的？佛还在世间弘扬佛法，在灵鹫山，《法华经》这么样说，你不可否认，因为在《阿含经》里面有这样的意思。

所以我的想法，我们相信小乘佛法也好，你欢喜大乘佛法也好。小乘、大乘，你若有欢喜心的话，一定要广学，一定要广学。「我就小小学就好了，我就修行就好了」。你自己了脱生死或者可以，但是也是容易有问题。但是要住持佛教呢？一定要广学，你不广学，人家提出问题你不能回答，你不能回答这个问题的。你不能回答是你个人的问题，但是把大乘佛法都受影响。

我在香港的时候，南传有一个...锡兰的一个法师，他和我请我们中国的佛像，我也满他愿。但有一天他到...我在东林念佛堂的时候，他来了，也有一点讥刺、有一点贬斥大乘佛教的意思：「你说你们北传佛教是大乘，你的贪瞋痴怎么样？你的功德修行的怎么样？」有一个居士把他的话翻译给我听，「哎呀！你来我这作客，你和我说话这样说话？」还有这种味道。

若是我们不广学，很多的问题不能回答，然后小乘佛教的学者也就有过失。你若用大乘佛教这些理论，从《阿含经》的理论上连系起来，他没有话好说了，因为这就是佛所说，《阿含经》里面说过这件事了嘛！所以你不能说这是非佛说，是「大乘是佛说」，这句话是可以完全的，非常的理直气壮怎么说的？可以很壮的，很理直气壮，「大乘是佛说」，可以这样说。我就讲到这里。

这个我看印顺老法师的书，就是有别人诽谤他。他初到台湾不久，人家毁谤他很多很多的事情，他自己说呢：「我就是从台北善导寺到新竹，从新竹到善导寺，每一天就是读书、写作、讲课，有无量的法喜，那有那么多的事情呢？没有世间上的有非佛法的行动、有政治上的事情，没有这些事情，就是有无量的法喜」。这句话很有意思，就是学习大乘佛法，他自己说：「我学这一段，我去读这部经有个难题不能解答，我看不懂。但是我继续读，我在另一部经论里面明白了，这句话是这个意思，心里欢喜。读小乘经里面有这一段的意思，很有意思，放在那里，读到大乘经的时候，喔！这一段和小乘经又连系起来，又有一个新的智慧出现，又是法喜」，是真实不虚，真实有这件事。

若是你不学习，你能有法喜吗？所以应该好好学。好好学又感觉到...这庄子说：「我生也有涯」，人能活多大年岁？赶快的要学习嘛！那有时间跟别人诤论是非呢？和别人计较事情？有一点就执着，有一点就执着，那有时间呢？所以从佛法的真理、殊胜的这一方面，来努力学习这一方面来说，没有时间生烦恼，没有时间和你生烦恼、和你计较那些事情，这是一。

第二，我们要用功修行嘛！「一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电」。真的吗？他骂我是真的吗？有什么好执着的呢？他轻视我、毁辱我，是真的吗？都是假的嘛！「无我、无我所」，他轻视谁？毁辱谁？那么静坐的时候，你这么思惟。思惟，这个执着心就轻了嘛！说是色受想行识是如幻如化，无我、无我所，这个我执、我所

执、贪瞋痴这些烦恼它就轻，它无形的就轻微。你静坐的时候这样思惟、思惟，它就有力量，不思惟不行。

佛教里面佛说的这种「苦、空、无常、无我」，这个力量很大、很大的。我以前说过，这外道得到五通他容易退，他的神通容易退；佛教徒得到五通不容易退。什么原因？就是「苦、空、无常、无我」的力量大，这个智慧力量大。这个世界上的有漏的色声香味触没有力量，受不了佛法的这个、苦、空、无常、无我、这种智慧的力量，所以不容易退。你成了道以后是坚固的，不容易退，不是说决定不退，就是不容易退。

所以我们应该少烦恼，说断烦恼，其实断烦恼也应该是能的。我们不要说断烦恼，应该调伏烦恼，应该是能的。调伏烦恼就是也很明显，就是你静坐的时候多正忆念，就能调伏烦恼嘛！我有病，我要吃药，我看医生，只要那个医生他看得对，药下的对，一定是有效。如果医生看错了，当然那是不对。但是释迦牟尼佛看得一定是对的，他告诉你「四念处」这个药是对的，没有错，所以一定是有效。既然有效了，为什么我们这个执着心这么大呢？应该减轻嘛！你时常的...我们讲课讲得不多，剩下还有静坐的时间，你就是坐在那里思惟，它就有效。希望有点成绩表现出来！

地十、昏昧

昏昧云何？谓卧威仪位，数重睡眠。

这是讲十二缘起最后的一个「老死的差别」，讲到这「老」，分十七句。这里说第十句是「昏昧」，昏昧是说他的睡眠，常常的要睡觉，睡的还是很重。

地十一、羸劣

羸劣云何？谓即于此位，无力速觉。

「羸劣云何？谓即于此位」，就是在睡眠的时候。「无力速觉」，没有力量很快的就醒觉。

地十二、损减

损减云何？谓念慧衰退。

「损减」是什么意思呢？「谓念慧衰退」了，记忆力不好。

地十三、衰退

衰退云何？谓念慧劣故，至于善法不能现行。

「衰退」是什么意思呢？「念慧劣故，至于善法不能现行」，原来在壮年的时候所能做到的善法，现在都做不到了；很熟悉的事情也都忘记了，「至于善法不能现行」。

《披寻记》三〇四页：

衰退云何等者：由念慧劣，是故名衰。由信等善法不能现行于前，是故名退。

《披寻记》上解释的这个「衰退」解释得很好，「念慧劣」所以叫做「衰」。「信等善法不能现行于前」，所以叫做「退」，精神恍惚了，所以都是不及格了。

在…我记不住是那部经论上说，说是壮年人他造业的时候，多数是要得果报的；老年人若是造业的时候，不一定得果报，就是诸根衰退了，力量不行。这可以很明显的知道衰老的时候，这个时候不是个好时候，所以若想要做什么事情能够成功，要在壮年以前、青少年的时候开始，到壮年的时候应该成功了。若是壮年这个时候没成功，老了就没有希望了。「四十、五十而无闻言，是以不足畏也矣」，所以是要用功、要多努力，这个光阴在你们各位来说都是好时候，要爱惜光阴，我已经老了是不行了。

地十四、诸根耄熟

诸根耄熟云何？谓身体尪羸。

这个「诸根耄熟」，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都是老了。

「耄」是高年的时候，称之为「耄」；或者是八十岁、九十岁称之为「耄」。「熟」也还是老的意思。「谓身体尪羸」身体多病，而特别的羸弱。

地十五、功用破坏

功用破坏云何？谓彼于境不复明利。

「功用」是什么呢？就是六根的作用，眼根的作用乃至意根的作用，这个「功用破坏」了。「谓于彼境」，谓彼六根在六种境界上，色声香味触的境界上。「不复明利」，不像以前那么样的明，眼睛也不明，耳根也不明，乃至意根也不够明，就是没有那么好用了。

地十六、诸行朽故

诸行朽故云何？谓彼于后将欲终时。

「诸行朽故云何」，就是这个色受想行识、眼耳口鼻舌身意这些诸行，都是「朽故」，朽故了，不是那么强壮了。「谓彼于后将欲终时」，「谓彼」那个老年人就是在这个世间的以后，就是要结束了，命要终了，所以叫做「诸行朽故」。这个「故」，就是陈旧的那个故。

地十七、其形腐败

其形腐败云何？谓寿量将尽，身形临坏，于诸事业无复功能。

「其形腐败云何？谓寿量将尽」了，寿量没有多少了。「身形临坏，于诸事业无复功能」，他这个身体就是临近到破坏的时候，所以对于任何事情，都没有能力去做了，所以叫做「其形腐败」。

天二、结略义

此老略义者，谓依止变坏，须发变坏，充悦变坏，火力变坏，无病变坏，色相变坏，威仪变坏，无色诸根变坏，有色诸根变坏，时分已过，寿量将尽，略义应知。

「此老略义者」，前面这一共是十七句，十七句现在再把它归纳成要义。「谓依止变坏，须发变坏，充悦变坏」。「依止变坏」是第一句，「须发变坏」是第二句。「充悦变坏」，这个充悦，「充」应该说是身体健康的意思，身体健康心情快乐，叫做「充悦」，说变坏了，不那么充实了，不是那么快乐了。

「火力变坏」是第四句，「无病变坏，色相变坏」，「色相变坏」是第六句，「威仪变坏」是第七句，「无色诸根变坏」是第八句。「有色诸根变坏」。

「无色诸根」就是意根，意根里面很多的功德，像念、慧这一类的事情。「有色诸根」就是眼根…前五根。「时分已过，寿量将尽」这就是第十句。

那么前面的十七句归纳成这里的十句，这就是前面十七句的略义。

这个《披寻记》上解释的，把它讲一下：

《披寻记》三〇五页：

此老略义等者：老支差别，前文别释有十七句，今结略义总有十一。依止变坏等别配差别初六句。威仪变坏摄差别中次五句。无色诸根变坏摄差别中第十二、十三两句，有色诸根变坏摄差别中十四、十五两句。时分已过，寿量将尽，别配差别中十六、十七两句，应知」。

「老支的差别」，前文别释有十七句，「今结略义总」有十一，他说十一句，那么「时分已过」算是一句，「寿量将近」算是一句，那么就是十一句。「依止变坏等」就是第一句，「别配差别」中「初六句」，就是这里的前六句，配前面十七句的前六句，就是这么讲好了。「威仪变坏是摄差别中」的「次五句」，其次的五句，就是那个从第七句开始，第七、八、九、十、十一到十一句。

「无色诸根变坏」摄差别中就是第十二、第十三两句，就是那个念慧。「损减云何？ 谓念慧衰退」、「衰退云何？谓念劣故，至于善法不能现行」，就是这两句，这是无色诸根的变坏，摄第十二、第十三两句。

「有色诸根的变坏」呢？摄差别中的第十四、第十五两句。「时分已过，寿量将近」别配差别中第十六句、第十七两句，这样子配合。

亥二、死差别（分二科） 天一、约补特伽罗相辨（分二科） 地一、彼彼有情

彼彼有情云何？谓那落迦等有情。

「彼彼有情云何？」前面是解释老的差别。这个「老」，本论的作者用这么多的名句来形容，我们若为人解释的时候能记住五句...都很多了。

这底下解释这个「死差别」，「死差别」分两科，第一科「约补特伽罗相」来辨别，又分两科，第一科是「彼彼有情」。

「彼彼有情云何？」或者这里面的意思类似可能是在《阿含经》里面有现成的句子，那么等于是解释经上的句子，就是那一个、那一个众生，这话是什么意思呢？「谓那落迦等有情」，就是「那落迦等有情」，地狱、饿鬼、畜生、人天这一切众生。

地二、种类

种类云何？谓即彼一切。

「种类云何？」这是前面第一句「彼彼有情」，这第二句「种类」。「谓即彼一切」，就是那一类有情里面还有很多的差别。比如说是说人间的有情也是很多的人在这儿不同的；说畜生的世界，畜生世界也有很多的不同；地狱里面的众生也是各式各样的，但是这些众生都要死的，所以都是有死的这种事情。

天二、约法相辨（分二科） 地一、别辩相（分九科） 玄一、终

终云何？谓诸有情，离解支节而死。

「终云何？」终云何？这是「约法相辨」，这是第二科；前面「约有情辨」。这底下「约法相辨」，就是解释这个「死」这个字，究竟是什么意思？

前面说有情究竟是谁死、这个「死」是谁呢？就是有情死，所以不可能不说到有情。这上面说到这个「终」，就是约死这一法的相貌来说。第一...分两科，第一科是

「别辨相」分九科，第一科是说「终」。

「终云何？谓诸有情，离解支节而死」，这个「解支节而死」，这个「支节」就是身体里面有某一部份，某一部份在《俱舍论》里面也有提到，本论前面也有提到，那一部位、那个部位不可以碰的，你若碰到它是痛得厉害，这个人就会死亡的。那么我们人死亡的时候，就是一个支节、一个支节的被破坏了，因为死亡的时候这个地水火风，这个水火风不平衡，那么就碰到这个、破坏这个支节，破坏支节就死掉了，人死亡的时候这个苦，就在这里受了很多的苦。现在这里说「终云何？谓诸有情离解支节而死」，就是没有，没有解支节而死这件事，那么这就是「化生的有情」。化生的有情它是一下子就死掉了，它顿死，顿然间就死亡了，而不是逐渐的死。那个逐渐的死才有这件事，才有解支节这件事；顿死就没有这件事了，那么它的苦轻一点。

玄二、尽

尽云何？谓诸有情，由解支节而死。

「尽云何？」这第二句，这个「尽」是什么意思呢？「谓诸有情由解支节而死」，这就是不是化生的有情。他死亡时是逐渐逐渐的死的，所以就有解这个支节，破坏支节的时候的痛，这个苦恼，这样子痛苦而死。所以这个「终」和「尽」有这样的差别。

玄三、坏

坏云何？谓识离身。

就是我们这个明了性的眼识，乃至阿赖耶识，它离开了这个生命体了，离开了这个地水火风组织的这个生命体，同它相分离了，这叫做「坏」。这「坏」字这么讲。

玄四、没

没云何？谓诸色根灭。

「没云何？」前面这个「识离身」这件事呢？在〈意地〉前面有讲过，说是有的做恶业的众生，先从头部，识开始离身，那么到心这里，就完全死亡了；若做善业的众生，那么就从脚开始离身，他若识要离开就凉了，一直到心脏，然后就完全死亡了，这是有这样的差别。

但是在《俱舍论》上，《俱舍论》说的话多数是《大毗婆沙论》上的，它说的和这就不一样，它说呢？三恶道的众生死亡的时候是由脚，这个识最后也可以说从上面、从头部开始凉一直到脚，最后这个识从脚这里分离，那么就死亡了。死亡的时候《俱舍论》上又多说了一句，就是这个身根最后完全坏了，这个识就分离了。这样讲呢？眼识、耳识、鼻识、舌识是先离开，而身识...这个《俱舍论》它不说八识，身识和意识是同时离开的，他这样讲。

但是本论说到八识、说到阿赖耶识，那又不同一点。那么三恶道的众生，这个识最后舍离的地方，是在脚、在脚这里。没有特别的把它分开，地狱也是这样子，饿鬼、畜生都是这样子。若是人死了，要到三恶道去的话，最后这个识离开身体的这个部位，是在脚，这么样讲。那么若是这个人死掉了以后，还是做人的话，在腹部或在脐（肚脐这里）、在肚脐。若是生天，那么是在心脏，这样讲。

若是做阿罗汉，譬如说这个人是阿罗汉了，他不是凡夫，他最后入涅盘的时候，

他的识有两个说法。《俱舍论》说是在心脏离开，最后舍离的部位是在心脏这里。但是《大毗婆沙论》又说呢？在头顶，那么这也是…是这样说法。这是「识离身」的情况。

「没云何？」「没」这个字是什么意思呢？「谓诸色诸根灭」，这个前五根都是物质所成的，就是色根坏了，叫做「没」。

玄五、舍寿

舍寿云何？谓气将尽位。

「舍寿云何？」「舍寿」这句话是什么意思呢？「谓气将尽位」，这是我们的出入息将要尽的这个时候、这个阶段，叫做「舍寿」。

玄六、舍暖

舍暖云何？谓不动位。

「舍暖云何？」这个人身体不能动了，这个时候叫做「舍暖」。

这个「舍寿」和「舍暖」，舍暖是最后，舍寿是比较在先。

玄七、弃舍诸蕴命根谢灭

弃舍诸蕴、命根谢灭云何？谓时死。

这是第七句，第七句叫做「弃舍诸蕴、命根谢灭」，这叫做「谓时死」，就是他的寿命满了，就死掉了。这个时候，这个「命根」就是寿，这个生理的组织和心理连在一起不分离，叫做「命」，他继续的存在叫做「寿」，这其实是一回事。这个「命根谢灭」的时候，就是指「时死」，当然寿命尽了，这叫做「时死」。这个时候「弃舍诸蕴」。这个说到蕴呢？生存的时候是「蕴」，若是死掉的时候就成死尸了，不名之为蕴了。

玄八、死

死云何？谓遇横缘非时而死。

就遇见一些意外的事情，或者是像是发生车祸；或者从悬崖上掉下来，摔死了；或者其他的水火刀兵这些事情；寿命还没有尽就死掉了，这个时候叫做「死」。死的意思是这样的意思，这么讲。

玄九、时运尽（分二科）　黄一、征

时运尽云何？

黄二、释（分二科）　宇一、第一义

谓初死未久位。

初死还没有多久的时候，叫做「时运尽」。

宇二、第二义

又死魔业，名时运尽。

又重新解释这个「时运尽」。这个「魔」，四种魔，「死魔」是四魔之一。这个死魔的业，什么叫做「死魔业」呢？ 就是「时运尽」叫做「死魔业」，把我们宝贵的生命破坏了，所以叫做「死魔业」。

地二、结略义

此死略义者，谓若死，若死法，若死差别，若死后位，是名略义。

「此死略义者」，前面这么多的解释，一共是九句。这个「死」的要义怎么说呢？「若死，若死法，若死差别，若死后位，是名略义」用这四句解释。这底下《披寻记》

《披寻记》三〇六页：

此死略义等者：于中若死摄初二句；若死法摄次二句；若死差别摄次六句；若死后位结后一句，应知。

说是「若死」是摄初二句，「若死法」摄次二句，「若死差别」摄次六句，「若死后位」结后一句，应知。

申三、结

如是名为缘起差别应知。

这就是「缘起差别」，这个十二缘起的差别到这里完全解释完了，所以叫「申三、结」。

未五、缘起次第难（分二科） 申一、别辨（分三科） 酉一、顺次第说（分二科） 戌一、问难

问：何因缘故，无明等诸有支，作如是次第说？

这是第五科「缘起次第难」，前面是第四科「缘起差别」。这个「生流转」那里一共是分九科，现在是第五科「缘起次第难」。这里分二科，第一科是「别辨」分三科，第一科「顺次第说」，后边还有「不顺次第」。这「顺次第」分二科，第一科是「问难」。

这是「问：何因缘故，无明等」，问难这个「难」也还是问的意思，就是提出来一个困难的问题，叫你回答，就是这个意思。什么理由这个「无明等诸有支」，作这样的次第宣说出来？先说「无明」而后说「行」，而后说「识」乃至最后说「生、老死」，这个次第为什么这样排列呢？这样子问。这底下回答。

戌二、答释（分三科） 亥一、第一差别（分二科） 天一、释（分十科） 地一、无明缘行

答：诸愚痴者，要先愚于所应知事，次即于彼发起邪行。

回答里面，「答释」，解释。分三科，第一科是「第一差别」。一共分三段、分三大科，这是第一科回答。回答分两科，第一科是「释」。这个「释」这一科，分十

科，第一科先解释「无明缘行」。

「诸愚痴者」，就是很多的这个凡夫都是愚痴的人。「要先愚于所应知事，次即于彼发起邪行」，为什么要先说无明呢？十二缘起里面，这原因就是，一切凡夫的众生，他一定要先不明白所应该明白的事情。所应该明白的事情他不明白，那么这就是叫做「无明」。「所应知事」是什么呢？就是眼耳鼻舌身意、就是色受想行识，而不是...不必说山河大地，主要是自己的生命体。自己的眼耳鼻舌身意，究竟是怎么一回事情呢？自己不明白，糊胡涂涂的。不明白了，还认为自己明白，所以这个「无明」并不是说这个人是很笨的，像牛那么笨的，不是这么意思。当然笨也包括在内，也包括于世间上特别有知识的人，都在内。都是「于所应知事」而不明白，不明白这个道理。不明白道理，他心里面不认为不明白，他会作种种的妄想、作种种的分别，于是乎就有种种的行动。「次即于彼发起邪行」，他就会发动种种不合道理的行动。

这段文是说得很略，这个众生问题是什么呢？都是不明白道理，但是他心有所求，都是心有所求。通常的道理应该是所求的事情，对自己应该是有利益的，应该是这样子。但是用佛菩萨智慧的观察，我们众生不是！众生所做的事情是对自己有伤害的。为什么会这样呢？就是「无知」，就是「愚痴」。「愚于所应知事」他胡涂啊！对于所应该知道的事情他不明白，所以做一些伤害自己的事情，是这么回事情。所以做胡涂的事情伤害自己，为什么会这样子？就是「无明」，所以这个最先的、一个重要的、一个原因，就是「无明」。

「次即于彼发起邪行」，不合道理的行动。看下文和前面文都说到这件事。发动的事情当然是很多，可是若是归类的话，就是一个福行、非福行、不动行，就这三件事。发出来这么多的活动，这么多活动里面，没有一件事是对自己真实有利益的，都是苦恼的事情，所以叫做「邪行」，不是一个解脱的事情。这是解释这「无明缘行」这二个。

地二、行缘识

由邪行故，令心颠倒。

这是第二科「行缘识」。「由邪行故，令心颠倒」，我们做了这种事情，做了福行、或者做了非福行、或者是不动行。你做了这样事情以后，不是白做的，它会发生作用。这个业力、这个「行」这个业力，就使令我们这个心胡涂了。

原来我有一个想法，什么想法呢？比如这一个人他多少生，假设都是作男人，做了五百世的男人。但是五百零一世的时候就做女人，男人变成做女人了。做女人，我们比如说这个男人他生存的时候，他总是认为自己是男人，没有忽然间认为自己是女人的，没有这回事。但是他若是死掉以后，他若还是做人的话，去做女人的时候，就是从中阴身的时候就开始了，他那个心情他认为自己是女人了！他就不自认为自己是男人。这件事是很...我最初自己想这件事，听这个法师讲课的，讲那个《四教仪集注》就讲到这个地方，我心里很奇怪。后来我就提出这问题，老师说：无明缘行、行缘识，就是这个「由邪行故，令心颠倒」，因为那「业力」使令他心颠倒了，他自己不知道他原来是男人，他不知道了，他认为他是女人了。

比如说这个女人她在生存的时候，她会说我是男人，我看不会这样想。可是造这个业力，就使令他胡涂，「由邪行故，令心颠倒」，就胡涂。

比如说这个我也讲过，这人下地狱的时候，到这个猛火的地狱去，为什么会到猛火的地狱去呢？就是临死的时候他的身体非常的冷，冻得厉害。冻的厉害，他心里面就希望有火，到火那个地方去身体会暖，所以他心里要求有火，忽然间看见火了，心

里很欢喜，就到那里去了，到那里去就是到地狱去了。所以这件事是「由邪行故，令心颠倒」，所以这个业力啊...真是不可以造业啊！造了这种业，这个业就使令你胡涂。

而在《大毗婆沙论》上说到这个初果须陀洹，初果须陀洹到临命终的时候，决定是正念分明的，那是圣人了，不是凡夫了，他心里面明明了了、正念分明，不胡涂！为什么？因为他得到毕竟空，无我、无我所的智慧了。这也是业，但这是「无漏业」。这个「有漏业」是邪行，使令你胡涂；「无漏业」不是，无漏业使令你心里明了、明白、不胡涂，还是有这种事情。「由邪行故，令心颠倒」。

地三、识缘名色

心颠倒故，结生相续。

「由邪行故，令心颠倒」，这是「行缘识」，就是你造了这个业，这个业就令你心里面胡涂。当然这里面初开始造业呢？这个「业」是种子，在阿赖耶识里面是种子，并没有现行去得果报。但是得果报的时候，这个种子就发生作用了，使令你心里胡涂，就会有这种事情。

当然这个「心颠倒」，如果明白一点说，就是「中有」的最后一刹那的心。「中有」投胎的那个时候的一刹那心，心里面胡涂，没有正念，当然也就是有烦恼，有爱烦恼或者瞋烦恼。如果没有烦恼不能投胎的，不能受果报，他不能得果报的，不能去得果报。

就是说是这个初果圣人和二果，因为他还没能够入无余涅盘，他还在人天里面，他去受果报的时候也还是有爱的，因为他这个爱没有断。这个三果圣人呢？三果圣人这个欲界的爱是没有了，但是还是有色爱，不过不是欲界的爱就是了。

所以烦恼没有断，若是有这个有漏业，这是个问题，所以「由邪行故，令心颠倒」。那么这就是「行缘识」，行为识作缘，那这样说呢？若在种子来说，这个「识」当种子讲的话，由于你这「无明」发动出来的「业」，为识种子作因缘，这个「识」的种子从那里来的呢？从你自己的「行」创造出来的。

「心颠倒故，结生相续」，而现在这里是说「现行」。造的那个「业种子」现在发生作用了，叫你去得果报的时候，你心里面胡涂、颠倒。「心颠倒故，结生相续」，心里面不是爱烦恼，就是瞋烦恼，有这样颠倒的烦恼的缘故就「结生相续」了，这个「结」当个和合讲，当和合讲好了。就是这一念明了性的「识」，和父母的遗体相和合了，那么这个生命体就出来了，叫做「生」，「由结而生」。这时候就是前一个生命虽然是灭了，后一个生命相续下来，没有断。虽然有生灭，但是没有断，又相续下去了。一个果报、一个果报的相续下来了，那么这就叫做「识缘名色」，这是第三科「识缘名色」。

这个时候呢？就是有「色受想行识」都具足，当然有阿赖耶识，还有个「识缘名色」。「识缘名色」，这个「识」，阿赖耶识的种子，也就是阿赖耶识为名色作因缘，是这么样意思，所以叫做「结生相续」。

这个地方还应该再说一下呢，在「识名色」这个时候，六根还没有成就。这个时候成就的就是意根和身根有了，眼、耳、鼻、舌还没有。还没有这个时候，这个受胎的、投胎的这个人，他自己不知道。他自己还认为是一个有生命的形体的，有正常的身体的样子，在一个地方住在那里。他心里面也照常的有种种的妄想，所以也是有色、受、想、行、识都具足的。

受想行识就叫做「名」；另外有那个父母的遗体、就是「色」；再加上阿赖耶识，就是这么多东西和合起来，叫做「结生相续」。在十二缘起里面说呢？就是「识缘名色」。

地四、名色缘六处

生相续故，诸根圆满。

这是第四科是「名色缘六处」。这个生命体成就了，这个生命相续下去了，没有中断。那么「识、名色」成就了以后，加上由母亲的滋养，加上自己的业力的关系，他就逐渐的增长，所以叫做「相续」。相续到一个阶段，叫「诸根圆满」，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都圆满了，六根都成就了，这时候就叫做「名色缘六处」。

地五、六处缘触触缘受

根圆满故，二受用境。

这是第五科，就是「六处缘触，触缘受」。这个「根圆满」，当然这时候是约人、约胎生来说呢？当然就是出胎了。

出胎了以后，这个「根圆满故，二受用境」，这个「根」，眼、耳、鼻、舌、身、意六根都圆满了，那么他就会和色、声、香、味、触、法去接触，接触就有识，就会有识。这个「根」和「识」这二个，这「二受用境」，这「二」就是根和识，根和识去「受用」色声香味触法的境界，那么这里面就是有「触」，也就是有受，有触、有受。所以这是第五句「六处缘触，触缘受」。

地六、受缘爱

受用境故，若耽着，若希求。

这是「受用境故」，因为眼耳鼻舌身意这六根和六识，要受用色声香味触法的境界的关系，受用境界的时候，当然境界有满意的、有不满意的。若满意的境界就耽着。这当然指现在，现在接触到满意的境界，就爱着这个满意的境界，这贪心就来了。贪心了，就舍不得和这种爱着的境界分离。就希望…「若希求」，就希求继续有满意的境界，为我享受，那么就是未来的了。「若希求」，指未来的所爱的境界，是这样意思。那么这是第六。第六科「受缘爱」，有受就有爱。

地七、爱缘取

由希求故，于方觅时烦恼滋长。

这是第七科就是「爱缘取」，因为这个贪心是愈来愈大，所希求的也是愈来愈多，老是不感觉到满足，总是感觉不够，有匮乏苦，追求、不断的要追求。追求的时候「于方觅时」，追求的时候，这个「方」和「时」，一个时间、一个处所，就是在随时随地各…周遍一切处去追求。追求的时候，这个时候「烦恼滋长」。原来这个爱烦恼，也包括瞋烦恼，一切的烦恼都在内，继续的增长广大，那么这就是「取」。在内心里面爱烦恼增长，叫做「取」，而实在这里面是有行动的，但是只在烦恼这一方面说就叫做「爱缘取」，这样意思。

地八、取缘有

烦恼滋长故，发起后有爱非爱业。

这是第八科「取缘有」。这个烦恼愈来愈厉害，「滋长」就是生长故。那么同时也就是有行动，就「发起后有爱非爱业」，就会发动出来，招感后来的果报的「爱非爱业」，或者是爱的业、或者是非爱业；也可说是福业、非福业，也可以这么说。当然是由自己的爱来推动，你想做善业也是自己的爱，你想做不动业也是自己的爱，不然的话这件事不能做。你不欢喜这件事，这件事是不能做的。那么由烦恼增长就去造业，造业这个时候就是由前面「无明缘行」那个所造的业，由现在的「烦恼滋长」的这个「爱取」，使令以前造的业的力量大了，可以招感后来的生命果，招感后来的果报，后来的果报不是爱，就是非爱。

地九、有缘生

由所起业滋长力故，于五趣生死中苦果生。

这是第九「有缘生」。由于自己，不是上帝，也不是别的东西，是由自己的身口意，主要是内心所发动出来的这个业。由烦恼的滋长的力量，这个业的力量也大了起来，所以在五趣中、「五趣生死」里边，这个苦果就现出来了。现在的生命一结束，那个苦果就来了，就来了。在「五趣」里面，也就是在「生死」里面，那个苦恼的果报就现出来了，那么这就是「有缘生」。而那个「生」是什么东西呢？也还是「识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受」还是这个。

地十、生缘老死（分二科）　玄一、标说

苦果生已，有老死等苦。

这是第十科「生缘老死」。「生缘老死」分二科，第一科是「标说」，第二科「释苦」。 这是「标说」。

「苦果生已」，这个苦果已现前了，就是「识名色」已现前了，继续的增长，那么就有老死的这么多的苦恼，「有老死等苦恼」。这是「标」出来，下边解释、解释这个「老死等苦」。

玄二、释苦

谓内身变异，所引老死苦；及境界变异，所引忧叹、苦、热恼之苦。

这是第二科，解释这个「老死等苦」，老死等苦是怎么回事情呢？「谓内身变异」，对外境来说，我们的身体叫做「内」，这个内里面的这个身体、就是物质的这个身体，地水火风组成的身体，它有变化，变化的时候，就会有「老死」的痛苦，身体衰老了要死亡，老病死的痛苦，这是「内身」的变化有「老死苦」。

「及境界变异所引忧叹、苦、热恼之苦」，「及境界变异」，就是当然是指所缘的境界。所缘的境界有外边的境界，也有内身的境界。自己老病的时候，自己心里面也会缘虑，心里面也不痛快；若外边所爱的一切的境界也会变化了，那内心里面就会引起「忧叹苦热恼之苦」。这个「忧叹」，忧愁，这个「叹」是什么呢？就是发出来语言，非常地伤心，所爱的境界都变化，变成不可爱了，心里面「忧叹」。「热恼之苦」，就是内心里面烦扰不安，这个「热」也就是烦扰，叫做「热」。扰乱叫「热恼之苦」。

天二、结

是故世尊，如是次第，说十二支。

这底下把前面这一大段结束了。所以世尊把这十二因缘，是这样的次第宣说出来的。这底下那个《披寻记》的文可以看一看，也都好，这些字怎么解释，我念一念也可以。

《披寻记》三〇七页：

境界变异所引忧叹苦热恼者：此所引苦，余处说名愁叹苦忧恼。由可爱事无常转变，悲伤心戚故名愁。由彼发言恣嗟欷歔故名叹。因此拊膺故名苦。内怀冤结故名为忧。因兹迷乱故名为恼。复有余释，如下〈摄事分〉说，（陵本八十八卷三页）今此所说，次第少异，然义无别，故应准释。

「境界变异所引忧叹苦热恼者：此所引苦，余处说名愁（悲）叹苦忧恼」。这「愁（悲）叹苦忧恼」和这里说是「忧叹苦热恼」，应该是没有很多的差别。

由可爱的事情无常了，转变了，悲伤心戚，就叫做「愁」，这个「愁」字这么讲。忧愁，这里说「忧」；别的地方说「愁」。愁，就是忧愁。

「由彼发言恣嗟欷歔故名为叹」，发出来语言，「恣嗟」就是悲痛，发出来声音，叫做「恣嗟」。这个「欷歔」就是哭泣、有哭泣的意思。「故名为叹」，这个「叹」字，忧叹，就是把这个愁叹，忧叹解释完了。

「因此拊膺故名为苦」，「拊膺」就是拍自己胸、打自己的身体，这就叫做「苦」。这个人有的时候会这样做，打自己。打自己，问题解决了吗？就是这样子。这个「拊」就是拍，用手拍自己，也就是打自己，「拊膺故名为苦」。

「内怀冤结故名为忧」，这「忧」字这么讲，心里面恨，故名忧。

「因兹迷乱故名为恼」，迷惑扰乱，叫做「恼」。「复有余释」，还有不同的解释。「如下〈摄事分〉」里面说。

亥二、第二差别（分四科）　天一、标

复有次第差别，谓依二种缘，建立缘起次第。

前面解释这个是第一种次第，无明缘行、行缘识这样子解释，这是第一种次第；这底下又第二种的差别，第二种次第。分四科，第一科是「标」。

「复有次第差别」，说前面有那样的解释，还有不同的次第差别。「谓依二种缘建立缘起次第」，佛说这个十二缘起，是依二种因缘，建立十二缘起的次第。有二个理由，那二个呢？这底下是第二科，就是「列」出来。前面是「标」；这底下是列。

天二、列

一、内身缘，二、受用境界缘。

就是我们里面的这个生命体的因缘，从这里来建立缘起的次第。第二个呢？由我们这个贪瞋的分别心，受用外面境界的，从这个立场来安立次第。这是「列」，底下是「摄」。

天三、摄

内身缘，前六支所摄；受用境界缘，后六支所摄。

第三科是「摄」。「内身缘，前六支所摄」，这个「内身缘」，从内身的这一方面的情况安立缘起，就是十二缘起的「前六支」，无明、行、识、名色、六处、触这六个。这六个是按照「内身」的情况，安立的次第。

「受用境界缘，后六支所摄」，这个是由我们内心享受外境、爱着外境的「受用境界」这一方面来安立，其余的后边那六个支的次第，这样子。其余的就是从「受」开始一直到「生老死」一共六支。这是把这个十二缘起来配这二种缘，这是第三科。下面第四科。

天四、释（分二科） 地一、由内身缘（分二科） 玄一、能引支摄

先于内身起我执等愚，由此不了诸业所引苦果异熟故，发起诸业。既发起已，即随彼业，多起寻思。

「先于内身起我执等愚，由此不了诸业所引苦果异熟故」，这底下解释，解释分二科，第一科「由内身缘」，先分二科，先是「能引支摄」，能引生死苦果的，从这一方面解释。

「先于内身起我执等愚」，这个为什么约「内身缘」安立前六支的次第呢？这是我们众生最初、最开始的一个大毛病，是什么呢？先在对「内身起我执等愚」，发起这个身体是我，会有这样的胡涂。这里面没有我，而偏要执着有我，「先于内身起我执等愚」。这是一个胡涂，不是有我的、不是有我。

我讲...当然这是佛说的话，不是我说的，我不敢说什么话的。佛说要我们修四念处，我有一次向一位大法师讲这件事，那位大法师说：修四念处不容易喔！他对我是这样反应，不容易！但是我的心情不是这样，我认为修四念处很容易，不是难事。就是按照经论上说的这样想，你先修奢摩他。先把心用数息观修奢摩他也可以，或者用其他的方法，就是观这个脐轮这里的起落，像南传的法师这个方法我也赞成，好！这样修止。修止完了，修它一个钟头也可以、修半小时也可以。然后就思惟这色受想行识无我、无我所。这是像打妄想一样嘛，没有什么难事。

就是这样想，「色」是无常败坏法、必朽之物，它是一定变成死尸的，不可能是永久的生存的，这个不是我。你看就这样想就好了，没有什么难事。「受想行识」也不是我，受想行识也是因缘所生嘛，都是由种种的因缘才有这件事。「因缘」是变化的，所以这个「受」也是变化。「想」也是因缘所生的，所以想也是有变化。「行」也有变化、「识」也有变化。一有变化就是无常的，无常就不是我。我是常住的嘛！所以在色想行识里面没有我。就是这么想，不必多想，就是这么简单的心里面想。你想久了就有事情，这微妙就在其中矣！就有事情了。这个大智慧就来了。我不认为很难，不认为是很难的事情。

这上面说是「先于内身起我执等」，当然我们一般的凡夫，我们不是哲学家，哲学家也可能会有一点事情。色是我、受想行识是我，不讲什么理由，反正就是我，就是这样讲。那么现就是这样「于内身起我执等愚」，起我执，现在说这是胡涂，不应该有我执。不应该有我执，而执着有我，这就是胡涂。

「由此不了诸业所引苦果异熟故」，起了我执以后，当然就要保护这个我，而自己就要有所求，要有所求来保护这个我。一个是有所求；一个是保护这个我。有所求

和我也可能有关系，也可能有关系、也可能不一定有关系。总面言之一个是有所求、一个是执着有我，这里面就会发出来很多、很多的问题。

所以于「先于内身起我执等愚，由此不了诸业所引苦果异熟故」，由于有了胡涂、不明了、没有智慧的关系。不但不明白是无我，不但是不明白无我的道理，同时也不明白「诸业所引苦果异熟故」，也不明白。不明白我若是发动出来这样的业、这种活动，或者福业、非福业、不动业，发动这个业，他将来的后果是苦恼，到三恶道是苦，来到人间也是苦，到诸天去得了禅定也还是苦。不是坏苦就是苦苦，再不然就是行苦，就是这么多。还有七苦、八苦、无量苦。不知道这个业力将来有后患，是大苦，不知道。认为是乐的，对我是有利的。所以「由此不了诸业所引苦果异熟故」，这个「苦果」，果就是异熟、异熟就是果，异熟故。「发起诸业」，所以自己毫无疑问的就为了这个目的，而去发动这件事情，就有这种活动了，就创造这个业力，那么这就是「无明缘行」了。

「既发起已，即随彼业多起寻思」，你发动了这个业力以后，还没能停留在这里，而自己还会生起很多很多的分别心，那么这是什么意思呢？就是这个业、发动了很多的业，在造业的时候，也就是内心在活动的时候，就是内心在活动。这「无明」也在活动，无明也在活动、内心也在活动，你才能够造业。这样一造的时候，在阿赖耶识里面熏成了「业的种子」了。所以「既发起已，即随彼业多起寻思」，这个造了业以后，随业又生种种的寻思。种种「寻思」，随顺无明烦恼的寻思，那就是「爱取」，又是润业，无明发动了业，爱取又来滋长这个业，这个也有这种事情，业就会强起来。

玄二、所引支摄（分三科） 黄一、标

由业与识为助伴故，能感当来三种苦果。

「由业与识为助伴故，能感当来三种苦果，谓根初起所摄苦果，根圆满所摄苦果，受用境界所摄苦果，即名色为先，触为最后」。这是「三杂染」里面的最后一个杂染，就是「生杂染」。「生杂染」里面的解释一共是分四科，第一科「生差别」，第二科「生艰辛」，第三科「生不定」，第四科「生流转」。现在就是第四科「生流转」里面的科。这个「生流转」里面「约自身辨」，在这里一共是分九科。分九科里面，现在是第五科「缘起次第难」，就是十二缘起的次第，为什么排成这样的次第？有三种解释，第一种解释过了，现在是「第二差别」，第二差别里面先是「标」，第二科是「列」，第三科是「摄」，第四科是「释」。解释这科里面第二种差别，第二种解释它的次第，是约两个理由来解释的，第一个是「内身缘」，约「内身」，约这个生命体安排它的次第。第二个是「受用境界缘」，就是约我们的这个内心的贪、受缘爱、爱缘取，约这个次第排成这样的次第的。

这个「内身缘」里面是「先于内身起我执等愚，由此不了诸业所引苦果异熟故，发起诸业。既发起已，即随彼业多起寻思」，这就是解释「无明缘行」的意思。无明缘行、行缘识，这两个就是「能引支」。无明缘行、行缘识是能引支，是能引来苦果的力量。

「由业与识为助伴故」，这以下是「所引支」，就是所引来的苦果。这里分三科，第一科是「标」，就是「由业与识为助伴故」。这是「无明缘行」的时候，造了福业，或者是非福业，或者是不动业，这个「业」力与「识」为「助伴」，就是与阿赖耶识作助伴，就是陪伴它、同它合作的意思。和它合作的结果是怎么样呢？「能感当来三种苦果」，就是能招感来将来的生命三种苦恼的果报，是这样的意思。这句话是「标」出来，底下就是把三种苦果「列」出来。

黄二、列

谓根初起所摄苦果，根圆满所摄苦果，受用境界所摄苦果。

「谓根初起所摄苦果」，这三种苦果，是那三种呢？「谓根初起」，就是我们眼耳鼻舌身意有六「根」，六根在初起的时候，只有两种根，一个身根，一个意根；其他的眼、耳、鼻、舌是后起的，所以根初起所摄的苦果。那个时候叫什么名字呢？就是「名色」，就是在十二缘起里面的名色支。名色支这个时候，就是已经有了身根和意根了，这就是我们众生根初起所得的苦果。

「根圆满所摄苦果」，「根圆满」就是六处，「名色缘六处」，这个时候六根都有了，眼、耳、鼻、舌也有了，在这个范围内的苦果。

「受用境界所摄苦果」，这是第三个。「受用境界」，就是要与境界相接触，所以「六处缘触」，接触的时候这也是苦果，是我们得到的苦果。

所以业力与识为伴的时候，得到这三种果，这是「列」出来，底下加以解释。

黄三、释

即名色为先，触为最后。

「即名色为先，触为最后」，这三种苦果在十二缘起里面就是「名色为先」，它在前面，它是最先开始的；然后就是六处；最后就是触。

这就是若约人来说，就是已经出胎以后，同六种境界接触了的时候。

地二、由受用境界缘（分二科） 玄一、能生支摄

又于现法中，依触缘受，发起于爱。由受用境界缘，广起追求，或由事业门，或由利养门，或由戒禁门，或由解脱门。发起欲求、内身求、邪解脱求。如是求时，令先所起烦恼及业，所引五趣生死果生。

「又于现法中，依触缘受，发起于爱」，这底下是「由受用境界缘」。前面是由「内身缘」说前六个次第；现在是第二个原因，由享受境界的苦乐，而排成这样的次第。

这一科分两科，先说「能生支」，前面是引，能引、所引；这底下是能生、所生。用这一个引、一个生，用的字是不一样的。

「又于现法中，依触缘受，发起于爱」，「又于现法中」，就是这个「内身缘」，这个生命体已经完全成就了，成就了以后，又在现实的情况里面 ，「依触缘受」，就是随顺六根去接触六种境界，这个时候内心里面有觉受。有觉受又怎么样呢？「发起于爱」，心里面的爱欲就动起来了。因为「受」有顺乐受，有顺苦受，有顺不苦不乐受的情况。所以顺乐受的时候，这个爱心（贪爱心）就生起来了，所以这个时候有「受缘爱」。

「由受用境界缘，广起追求」，受用了可爱的境界的时候，那个贪心就增长了，广大的去追求所爱的境界，那么就是取，「爱缘取」了。

「或由事业门，或由利养门，或由戒禁门，或由解脱门，发起欲求」，这底下说到取的烦恼的严重性，有这么厉害。

「或由事业门」，这个广大的追求，怎么样广大法呢？ 「或由事业门」，或者这个人他创造出来很多的事业。这个窥基大师解释，这个「事业」，就是侍奉王，或者自己做国王、或者是做国王大臣，在政府里做事的，叫「事业门」。

「或由利养门」，利养门就不是在政府里面做事，就自己做农工商，做农或者做种种生意的这些事情，得到了财富这些事情。

「或由戒禁门」，这个「事业门」、「利养门」这是一般的这种情形，「戒禁门」就是外道了。这个外道他持种种戒，由这一方面去满足他所希求的事情。

「或由解脱门」，「解脱门」，就是他心里面想要得涅盘，当然这就是邪梵行求，要解脱生死，六道轮回的苦恼，希望得到涅盘，这指外道说的，「或由解脱门」。

「发起欲求、内身求、邪解脱求」，前面「事业门」和「利养门」这两种门，「发起欲求」，发起对世间的尘劳，色、声、香、味、触的希求。「内身求」，就是由「戒禁门」，希望将来得到一个快乐的生命，生到天上享天福，有这种求。「邪解脱求」，就是由「解脱门」，由解脱门希望得到色界的四禅，或者无色界的四空，那

认为就是得涅盘了，解脱生死之苦了，这是「邪解脱求」。

「如是求时，令先所起烦恼及业，所引五趣生死果生」，这样去求的时候，在这个「爱缘取」，这是偏重于内心的烦恼那一方面说。其实在的情形，在烦恼活动的时候同时也有造业了，同时也会造业的。所以这个爱取...由前面这个取，这样希求的时候，就是「爱缘取」的时候，「令先所起烦恼」，就是在「内身缘」的时候，那个「无明」所起的烦恼，及无明所造的那个「行」的业力，行的业力就在阿赖耶识里面就引出来，就是这个识、名色、六入、触、受。这是「业」所成就的「种子」，由现在的爱取的烦恼，来加强了那五支的力量，所以就引「所引」，所以就引出来「五趣生死果生」。

这个「五趣」是三恶道加人天，「生死果」出现了，就是十二缘的那个生支，十二缘起爱缘取、取缘有、有缘生那个「生」。

前面呢？这说是「能生支」，就是受缘爱、爱缘取、取缘有，那么这三支是「能生支」。

玄二、所生支摄

既得生已，老死随逐。

这个「五趣生死果生」，这个「生」就是「所生支」，就是前面这个爱缘取、取缘有，能生、所生出来的生。不但是生，「既得生已，老死随逐」，这个老病死、忧悲苦恼也随着来了，这就是「所生支」。

这样子，前面是约「内身缘」和「受用境界缘」，成就这样的十二缘起次第。

亥三、第三差别（分二科）　天一、标列

复有次第差别，谓由三种有情聚，一、乐出世清净。二、乐世间清净。三、乐着境界。

「复有次第差别」，这是第三个理由，解释十二缘起次第的原因，这是第三个不同的理由。第一科是「标列」。

「复有次第差别」，还有不同的理由，说明十二缘起次第的不同，什么呢？

「谓由三种有情聚」。「聚」者，类也，就是无量无边的众生里面可以分成三类，那三类呢？

「一、乐出世清净」，这个众生他欢喜佛法，希望解脱生死苦得到涅盘，超越世间的涅盘是最清净的，这是佛教徒。

「二、乐世间清净」，他欢喜人天的境界，这是最清净的，当然就不欢喜三恶道了，这表示不愿意做恶事，欢喜做善法。但是这个人还是靠不住的，他若烦恼来了，也会做恶事的。

「三、乐着境界」，第三类的众生又和前两类不同，他欢喜，将来的事情我不管，我就现在我要快乐，我欢喜眼前的色声香味触都要满意，这是我所追求的。将来清净、不清净，谁知道那件事？

所以就是分…众生有这么三类，这是「标」出来。底下第二科解释，解释分三科，第一科「由初有情聚」，先解释第一个。

天二、随释（分三科） 地一、由初有情聚

由初聚故，灭诸缘起，增白净品。

「由初聚故」，「乐出世清净」的这个佛教徒，「灭诸缘起，增白净品」，他修学佛法的时候，他是修这个三十七道品，学习四念处，灭除去无明，无明灭故则行灭、行灭则识灭，乃至生灭则老死灭。「增白净品」，逐渐的增长无漏的智能，那么就得涅盘了。这是灭除出去生死的缘起的，这是「乐出世清净」的这一类众生。

地二、由第二有情聚（分二科） 玄一、初三支摄

由第二有情聚故，不如实知诸谛道理。若住正念，或作福业，或作有漏修所引不动业；若不住正念，便发非福业，或起追悔所引，或不追悔欢喜所引，心相续住。

「由第二有情聚故，不如实知诸谛道理」，现在解释这个第「第二有情聚」，分两科，第一科是「初三支摄」，是十二缘起，头个三支。

就是「由第二有情聚故」，他是创造生死的这一类，但是还是不是完全是胡涂的。是「不如实知诸谛道理」，他先决条件还是要有无明，他不能真实的通达苦、集、灭、道四谛的道理。世间，三恶道是苦，人天也是苦，他不知道。他不知道人天也是苦，就不知道苦谛；不知道苦谛是由集谛来的；又不知道出世间的灭谛、道谛他不明白这个道理。但是这种人还是有多少道德的观念，所以他还是有点分寸。

「若住正念」，就是约道德观念的时候，他的心安住在正念，不损害任何人。「或作福业」，他有可能做一些利益别人的事情。也利益自己、也利益他人的这种好的事情。

「或作有漏修所引不动业」，或者呢？他若进一步，他能够去修学梵行，放舍了世间的欲，修学禅定。得色界定、得无色界定，但是是有漏的。因为什么呢？因为没有修四念处，他只是降伏表面上的烦恼，不能断烦恼的种子，烦恼的种子还在，所以是有漏。虽然是有漏，但是是属于禅定的，有大力量，所以叫做「修」。由这样的努力的修行，能引出来这个「不动业」，就是禅定。他心能够明静而住，达到色界定、无色界定的这个高深的禅定的境界，成就了这样的业。

这个「住正念」的这个众生，是「第二个有情聚」，乐世间清净的人能有这么大的成就，但是这是在住正念的时候。「若不住正念，便发非福业」，他有的时候也会胡涂的，那么就不管是道德、不道德这件事，只要对我有利就行了，于是乎「便发非福业」，他就会创造很多的不可爱，很多苦恼的事情，有罪过的事情了，那就要到三恶道去了。

「或起追悔所引，或不追悔欢喜所引，心相续住」，这两句话是结束这一段文。「或起追悔所引」，就是发非福业的时候呢？他就创造了一种追悔。这个「追」，就是我以前造了罪业，现在有点后悔。这个后悔不是造业的时候，是业造完了的时候。造完了，这有两个时候，一个在生存的时候；一个在死亡以后，在中阴身的时候。生存的时候，有时候心不安那么会后悔了；死亡的时候中阴身一出现，这个恶果报出现了，后悔了，后悔来不及了。

这个时候「心相续住」，就是他造了这种业，熏习在他的阿赖那识里面，这个加

起来就是「无明缘行、行缘识」，就是这么回事，这是「追悔所引」的「心相续住」。

「或不追悔欢喜所引」，前面住正念的时候做了福业，做了福业的时候心里欢喜，为善最乐，等到死亡的时候，中阴身现前的时候也快乐，因为有可爱的境界出现了。那么若造不动业，生到色界天、无色界天，那是更是超过了欲界的境界，他也不是追悔、不后悔的，也是心情快乐。那么这种境界也还是「无明缘行、行缘识」。「心相续住」，就是「行缘识」的境界，造了这个业就在阿赖那识里面相续的存在下去，造了业这个业就不失坏了，就相续的安住在阿赖耶识里面。

这是说初三支，无明、行、识，「无明缘行，行缘识」这三支。

玄二、次三支摄

彼又如前，于下中上生处次第，能感当来三种苦果，谓名色为先，触为最后。

这是十二缘起里面「次三支摄」，就是「识缘名色、名色缘六处、六处缘触」。

「彼又如前」，这个众生，这个第二类众生和前面一样，「于下中上生处」，这个「下中上」，就是「下」就是三恶道；「中」就是人天；「上」就是色、无色界的地方，应该这么说。但是《披寻记》的解释不一样。

「下中上生处次第，能感当来三种苦果」，随其次第，能够招感当来的三种苦果，就是「名色为先，触为最后」，中间是六处，就是这样子，有这种苦果。

《披寻记》三〇八页：

彼又如前于下中上生处等者：此中彼言，谓第二有情聚。或求欲生，或求乐生，各有三种生处差别，谓下中上。〈有寻有伺地〉中，已说其相。（陵本五卷六页）于彼彼处，依内身缘，能感当来三种苦果，谓根初起所摄苦果，根圆满所摄苦果，受用境界所摄苦果，此三差别，前文已说，故指如前。

地三、由第三有情聚

由第三有情聚故，依现受用境所生受，于现法中，如前次第起后六支，谓受为先，老死为后。

「由第三有情聚故」，前面的「第二有情聚」解释完了，这底下「第三有情聚」。

「由第三有情聚故，依现受用境所生受」，第三有情聚呢？这一类的人，他就依据、随顺爱着的心情去活动。现在受用的境界「所生受」，在所受用的境界上生出来顺乐受、顺苦受、顺不苦不乐受。

「于现法中如前次第起后六支」，「受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死」这六支就出来了。「谓受为先、老死为后」，就是受这六支就出来了，所以有这样的次第。

酉二、逆次第说（分二科）　戌一、问难

问：何因缘故，逆次第中，老死为先，说诸缘起？

前面这是有三个理由，解释十二因缘的次第。这加起来，总起来，都是随顺的次第来说的，都是由无明缘行，行缘识，乃至生缘老死，都是这么说的，这是顺次第。这底下是「逆次第说」，就是不按前面说了，逆次第，生故有老死，有故有生，就是按照由后面说到前面去。这一段分两科，第一科是「问难」，先提出这个问题来难问你。

「何因缘故」什么理由？「逆次第中，老死为先，说诸缘起」。因为在《阿含经》里面有这种说法，就是不按照顺的次第，逆着次第说，先说老死，然后说生，为什么有老死？ 因为有生。为什么有生？因为有有。为什么有有？因为有爱取。就是一直说到无明，就这样子。为什么要先从老死这地方说十二缘起呢？

戊二、答释

答：依止宣说谛道理故，以生及老死，能显苦谛。

「答：依止宣说谛道理故」，这是根据佛陀宣说苦集灭道四谛的道理的次第，所以就先说老死了，怎么回事情呢？

「以生及老死能显苦谛」，这个生命体，识、名色一开始，苦恼就来了，最后就老死了，这样的讲解，能显示人生是苦，使令我们生厌离心，才能够有解脱出离生死的愿望，这是教导我们发道心的意思，所以先从这里讲，是这么意思。

这是一个问答，逆次第说一个问答。第一科是「顺次第」，现在第二科是「逆次第」，底下是第三科「举异经说」。

酉一、举异经说（分二科） 戌一、引经难

如世尊言：新名色灭为上首法。问：何故不言诸无明灭为上首耶？

这又是一种说法，是「举异经说」，也就是这个《阿含经》里面有不同的说法，和前面的说法不一样，怎么说的呢？先「引经难」。

「如世尊言」，像佛在《阿含经》里面说。「新名色灭为上首法」有这么一句话。这个「新名色灭」，这句话怎么讲呢？这个「新」是对旧说的。有旧的就有新的，有新的就有旧的。这个「新」，就是现在生起的就是新；若是以前，或者多少天、多少月、多少年、或者是几千万年以前就有了，那就是旧的。现在生起，就叫做「新」。这指什么呢？指「名色」说的。新生起的名色，这话什么意思呢？「新名色」，在十二缘起里面来看就是生老死那个「生」支，十二缘起里面生老死那个「生」。那个「生」怎么讲呢？就是「识缘名色」就开始了，我们的生命体就从这里开始。

我们一般说，约人来说，是降生的时候这才开始；但是在十二缘起里面不是这个时候，在「识缘名色」的时候，生命就开始了，怎么回事。生命开始，但是现在说是以前那个识缘名色、名色缘识，那是以前熏习的，现在，这个生命体现在的时候生起了，生老死这个生是「新」的。

这样说呢？就是前面那个无明缘行、行缘识、识缘名色那个「名色」，是指种子说的，是以前的、是旧的；现在这个生老死的这个生呢？是指「现行」说的。种子生现行了，这个生命体开始了。「种子」生了现行，这个时候叫「新名色灭」，这个名色灭了，不生了。「为上首」，为最重要的部分，一开始的部分，从这里开始。

经上有这么一句话，就先把经里的话引出来，底下提出这个问题来。「问：何故不言诸无明灭为上首耶」，经上这句话是什么意思？为什么不讲很多的无明灭了为最上首、为最重要的？先要灭除无明，这问题才能解决。怎么说是新的名色灭为上首呢？为最重要的呢？提出这么一个问题。

我们若是为人讲二十缘起的时候，就是每一个支解释、解释就好了，但是这个文你看出来有很多问题，有很多的事情。提出这个问题，看底下解释很有意思的。

戊二、依义答（分科）　亥二、标施设

答：依心解脱者而施设故。

这句话是根据什么说的呢？「依心解脱者」，心解脱者是谁？是阿罗汉，不是凡夫。都不是说是初果、二果、三果，是阿罗汉说的。阿罗汉他得到了心解脱。我们前面讲过了，无明灭得慧解脱；爱灭得心解脱，是这个意思。那么这个爱灭得「心解脱」的阿罗汉，前面说「新名色灭」，这句话是根据得「心解脱」的阿罗汉「而施设故」，而是这样说的。「施设」就是这样安排、安排这样的言说，根据阿罗汉来说的。这是「标」，标出来这个意思、这个大意。《阿含经》说「新名色灭为上首」，说这句话的用意，是「依心解脱而施设的」，这就把大意说出来了。这理由还没有讲、还要再解释。底下就解释，「释所由」。

亥二、释所由（分二科）　天一、名色不生

由彼于现法中种子苦及当来苦果不生而灭，故说名色为先，受为最后，得究竟灭。

「由彼于现法中种子苦及当来苦果不生而灭，故说名色为先」，说这句话。「由彼于现法中」，这底下解「释所由」，分两科，第一科是「名色不生」，第二科是「爱随眠灭」，这个科分得好。

「由彼于现法中」，就是由于那个阿罗汉那个圣人，他在现在的生命体里面、现在的色受想行识里面，也就是现在的日常的生活的境界里面。「种子苦」，种子苦是什么呢？就是那个阿赖那识里面的那个「识、名色、六入、触、受」指这个，叫「种子苦」。这个种子苦没有力量，阿罗汉他的这个异熟识里面的那个「识、名色、六入、触、受」，也有这种种子，但是没有力量。没有力量又怎么的呢？就是「当来苦果不生」，现法中那个名色的种子没有力量使令将来的苦果生起，没有这个力量，所以将来苦果不生。将来苦果是什么？就是生老死那个「生」。生老死那个「生」不能生，它不能生起。不能生起，所以将来的生老死的那个「生」就灭了，「不生而灭」，都不能生起。

我们这个没有修行的人不行，我们阿赖耶识里面的那个「识、名色、六入、触、受」有力量。这个生命体死掉了，还是有生老死出来的；阿罗汉不是，阿罗汉他不生。就是名色不生，就是「新名色灭」，阿罗汉他是这样子。

因为这样的关系，名色灭故，说「名色为先，受为最后，得究竟灭」，它这个阿罗汉他不会再去投胎了，所以没有生。名色灭则六处灭、六处灭则触灭、触灭则受灭，受是最后灭，阿罗汉是这样子，所以就这么说。

所以《阿含经》上「新名色灭为上首」，就说出这句话来。这个说的还是...这里面的道理还没有明白，下面这一科就明白了，第二科「爱随眠灭」。

天二、爱随眠灭

又于现法中受诸受时，爱及随眠永拔不起，说名为灭。由彼灭故，以彼为先，余支亦灭。

「又于现法中受诸受时，爱及随眠永拔不起，说名为灭」，这个阿罗汉他于现法中，他的异熟识里面那个名色、六处、触、受的种子，不能够再生出来生老死，什么原因呢？这底下说出来了。

「又于现法中」，这个阿罗汉他也不是完全都入定，他也是眼耳鼻舌身意出定了的时候，他也会接触色声香味触法，他也会有受。也一样，有的时候大寒大热，或者是也会有时候阿罗汉也可能会有病，有老病，或是有种种不如意的事情，也是有的。

「受诸受时，爱及随眠永拔不起」，阿罗汉有圣道的力量，他有这个苦、空、无常、无我的智慧，「受诸受」的时候，他有那个无常、无我的般若的智慧，这个爱烦恼不动。没有爱，遇见可爱的境界他不爱，遇见不可爱的境界也不恨。也不爱、也不瞋，也不忧、也不喜，住最上舍，所以爱不起，爱的烦恼也没有了，就是「爱及随眠永拔不起」，圣道的力量把爱和随眠永久的消灭了，永久也不会再生起了，「爱及随眠永拔不起」。这样呢有什么关系呢？就是这个爱取不再来滋润那个「识、名色、六入、触、受」的种子了，不去加强它的力量了，所以「说名为灭」所以说「新名色灭」，新名色没办法生起。

像我们没有得圣道的人，遇见可爱的境界就爱，遇见不可爱的境界就恨，时常的动烦恼。你一动就把内心里面的识、名色、六处种子，就加强力量了。加强力量，那么这个生命体死掉了，又有「识、名色、六入、触、受」又生起了，就生了。原因就在这里，原来是这么回事，所以「爱及随眠永拔不起，说名为灭」。「说名为灭」叫做「新名色灭」。也就是生老死那个「生」不起了，不生则不老死了，也就没有愁、叹、苦、忧、恼也都没有了。

「由彼灭故，以彼为先余支亦灭」，由彼那个生，就是新名色灭，生灭故，老死灭，老死灭故，忧悲苦恼灭，剩余的支也都灭了，是这么回事。

申二、总结

如是等类，宣说缘起次第应知。

前面有顺的次第的解释，分三科；有「逆次第」的解释，还又引《阿含经》的这个「新名色灭」的解释，所以宣说十二缘起的次第是这样子，应该知道。

未六、缘起释词（分二科）　申一、问

问：何故缘起说为缘起？

前面是第五科，是「缘起次第难」，为什么十二缘起是这样的次第。这底下是第六科了，「缘起释词」，「缘起」这句话、这两个字合起来做一个名词，这个名词解释、解释，什么叫做「缘」？什么叫做「起」？分两科，第一科是问。

「何故缘起说为缘起？」有什么理由佛安立了缘起的名字？你讲一讲这「缘起」这名字怎么讲？你讲给我听听。这是「问」。底下回「答」，回答分五科，第一科「依字释名」。

申二、答（分五科）　酉一、依字释名

答：由烦恼系缚，往诸趣中，数数生起故，名为缘起，此依字释名。

「由烦恼系缚」，这先解释这个「缘」字，后来解释这个「起」字。什么是「缘」呢？「由烦恼系缚」，我们有爱，主要是爱烦恼。有爱、有憎，有各式各样的烦恼。烦恼把我们绑住了，这就叫做「缘」。

「往诸趣中」，把我们绑住了，绑到什么地方去了？绑到在天道、人道、三恶道里面去。

「数数生起」，一次、又一次的在五趣里面现出来生命，就叫做「起」。

这样说呢？就好像人犯罪了，把你绑起来送到牢狱里头去，你不去也要去。这是人...人的心是无记的，在唯识上说「心性是无记的」、没有烦恼。没有烦恼，你起了烦恼，烦恼就把你这一念心绑去了，不是在天上，就是人间，再不就是三恶道。

「由烦恼系缚」的缘，「往诸趣中，数数生起故，名为缘起」。「缘起」这么讲法。「此依字释名」，这解释这两个字，这样解释「缘起」的名字。

酉二、依刹那义释

复次，依托众缘，速谢灭已，续和合生，故名缘起，此依刹那义释。

第二科「依刹那义」解释，刹那灭的意思。「依托众缘，速谢灭已」，前面只是提到烦恼，烦恼系缚的缘，其实缘是很多的，不只是烦恼，但是烦恼这个缘是太厉害了。现在这第二科呢？就不单指烦恼。

「依托众缘」，依止很多的因缘。因缘、次第缘、所缘缘、增上缘。

「速谢灭已，续和合生」这个「速」，指刹那刹那的灭。刹那生、刹那灭，刹那灭、刹那生。灭了是没有了，但是又继续的和合生了。和合生，又灭了；灭了，又生了，故名「缘起」，是这样的意思。

「依托众缘」就是属于缘；「缘速谢灭已，续和合生」就是起。

「此依刹那义释」，这是依止这个刹那生灭来说的，来解释的。

酉三、依有作用义释（分三科）　戌一、标义

复次众缘过去而不舍离，依自相续而得生起，故名缘起。

「复次众缘过去而不舍离，依自相续而得生起，故名缘起。如说此有故彼有，此生故彼生，非余。依此义故，释名应知」。这是第三科「依有作用义释」，从这方面解释缘起。

「众缘过去而不舍离」，说依托众缘生起，一刹那间就过去，刹那、刹那的都过去了。这个话的意思包括的范围广一点，如果是明白一点说呢，譬如说是约人的这一生，他造了很多的善业，或者是造了很多的罪业，在时间上刹那、刹那都过去了。虽然造了很多的业，但是过去了，过去是过去了，而没有舍离，你看这话说得妙，还没有舍离。怎么讲呢？

这个唯识经论上说的道理，有些地方说得很复杂，我们很难懂，但是他还是有一

个道理讲出来。就是我们刹那刹那的造了很多的业，过去了，但是同时在我们内心里面熏成了种子，这个种子不舍离，它和你的心在一起住，它不走。

这个造业的这些现行的活动，是刹那刹那的都过去了，没有了。譬如昨天我们吃馒头，或者念佛、或者拜佛、或是拜大悲忏，这个时间已经过去了，现在已经没有了。但是你拜大悲忏的功德在你心里面存在，它没有过去，还是现在，所以叫做「不舍离」。

「众缘过去，而不舍离」，众多现行的事情刹那、刹那的都过去了，但是在创造的时候，刹那、刹那的熏成了种子，还在你心里面相续住，没有分离，没有舍离。没有舍离，「依自相续而得生起」，所以将来的时候，你内心里面那个种子，那个业力，它就发生作用了，又得果报了。所以「依自相续而得生起」，又生起果报了，那就叫做「缘起」，这叫做缘起。

「众缘过去而不舍离，依自相续而得生起」，这个解释倒是很重要，就是让你相信这个因果的道理在这个地方。

戊二、引证

如说：此有故彼有，此生故彼生，非余。

前面是「标义」，这底下是「引证」。这句话也是《阿含经》上说的话「如说：所有故彼有，此生故彼生」这件事情有了，所以就有那件事。在十二因缘上倒是很...无明有故行有、行有故识有、识有故名色有、名色有故六处有，乃至生有故老死有，是这样。「此生故彼生」，无明生故行生、行生故识生、识生故名色生，乃至生生故老死生，就是这样子。那么这就叫做「此有故彼有，此生故彼生」。

但是这个文，在这个《瑜伽师地论》的下文，有自己有解释。自己就解释「此有故彼有，此生故彼生」，那上面的解释呢？现在这里的《披寻记》的解释，也是本论下文的解释。《瑜伽师地论》对这个文有不同的解释。这个《披寻记》这个解释，我们一看就可以知道。

另外一种解释「此有故彼有」，是「无作用缘生义」。「此生故彼生」，是「无常缘生义」，这个解释也很好。

「无作用缘生」是怎么讲呢？就是...不是大自在天生的，也不是梵天，也不是神我生的，像前面说过这话，不是这个生的，叫做「此有故彼有」。就是每一个无量无边的所生法，各有各的因缘，就是这样的因缘而生起一切法的，不是大自在天生的，也不是那个神我生的，不是这些邪因缘生的，是这个意思。

「此生故彼生」是「无常因缘生」，是什么意思呢？这个所生法是无常的，能生的因缘也是无常的。如果说是无为法，不生不灭的无为法，它不能生一切法的。「此生故彼生」，就是否认无为能生一切法，否认这件事。就是所生的是有为，是有生有灭，能生的因缘也是有生有灭的。

这个唯识的经论上它说话，明明白白的告诉你，这样讲，就是这样子。「无为」不能生一切法。能生的、所生的都是有为、都是有生灭的，这样子说。

我们有的时候，你去读别的经论，或者看有的大德，或者写出的对联，写出的文章，他有的时候就有这种事情。你若是看见这个话，再去看那个话，就有分别，就感觉到有问题。所以我们佛教，佛教是思想自由，但是你若不注意看还不知道；你若注

意你就会知道。哦！是有为，所生的是有为、有生灭，能生的也是有生、有灭。无生无灭的法，不能生法，不能做生起的因缘。

「非余」，就是这个意思。就是「此有故彼有，此生故彼生」，是这样子。无作用、无作缘起，无生的缘起，就是作用也不能够…梵天王也不能生一切法，无生灭的无为法也不能生一切法。所以「非余」，不是，不是那个「余」。「余」就指梵天王来说，指无为法来说。那个是不能作生诸法的因缘的，所以「如说：此有故彼有，此生故彼生」。

所以这样说和前面说「众缘过去而不舍离，依自相续而得生起」，这都是有为的境界，都是你自己的分别心，你自己的身口意，眼耳鼻舌身意、色受想行识创造的，这样子生起是诸法的因缘，诸法生起的因缘；不是梵天王，也不是无为法。

《披寻记》三一〇页：

众缘过去而不舍离等者：诸缘生法，依托众缘生现行已，因已受尽，自性已灭，然彼无间熏习，相续有种子生，虽经久劫犹能令彼爱非爱果异熟当熟，是即因性名为缘起。《缘起经》说：此有故彼有，此生故彼生，当知谓此无明随眠不断有故，彼无明缠有；此无明缠生故，彼诸行转。如是诸行种子不断故，诸行得生；诸行生故，得有识转。如是所余诸缘起支流转道理，如其所应当知亦尔。因名缘起，果名缘生，即此差别。如下〈决择分〉说。（陵本五十六卷十五页）

戌三、结名

依此义故，释名应知。

根据「此有故彼有，此生故彼生」，以此道理解释这个缘起的名字，你应该知道。

酉四、依数坏数灭义释

复次数数谢灭，复相续起，故名缘起，此依数坏、数灭义释。

又第四个解释「依数坏、数灭」的义解释。「数数的谢灭」，这个「数数」，指一期生命说的。有刹那生灭，有一期的生灭，还有大期的生灭，有三种生灭。现在指第二个生灭，「一期生灭」。比如说约人来说，我活一百岁，这一百岁叫做生，死掉了以后叫做灭。死亡的时候叫做灭，没有死的时候叫做生，加起来，就叫做一期生灭。这个「生灭」以后，灭了以后又相续的生起了，又有新的生命生起了，那么这就叫做「缘起」。就是「数数谢灭，复相续起」，就是数数的有因缘生起了，而又数数的灭坏了；灭坏了，又有因缘又生起了，就是这样子，所以叫做「缘起」。

「此依数坏数灭义释」，来解释。数数的有破坏的因缘，数数的灭坏了，解释。

酉五、依等觉义释（分二科）　戌一、标义

复次于过去世，觉缘性已，等相续起，故名缘起。

这底下是第五个解释，「依等觉义释」，分两科，第一科是「标义」。

「复次于过去世」，就是以前。说是这个「缘起」的道理是谁讲的？是佛陀说的。其他的人，谁知道这个道理呢？佛在过去世，他成佛的时候，他觉悟了一切众生

在生死里流转，是由因缘有的，觉悟了都是因缘有的。

这个「缘性」是什么意思呢？就是因缘的体性。因缘里面，有的是因缘，有的是等无间缘，有的是增上缘，有的是所缘缘，这个因缘的体性有这么多的差别。

佛成道的时候觉悟了一切缘起的体性，觉悟了。觉悟了以后，「等相续起」，这个「等」字怎么讲呢？就是佛所宣说的「缘起」，和佛所觉悟的缘起，是相等的，这么讲可能好一点。就是这个「等」，就是如实的意思，也不增也不减。按照诸法这个缘起的真实的情况，相续的为我们宣说出来，那么叫做「起」。

「觉缘性」是缘，「等相续起」是起。这「相续起」呢？就是佛慈悲，相续的为我们宣说这样的佛法，这叫做「起」。佛自己觉悟，叫做「缘」；为我们宣说，叫做「起」。佛的大慈悲、大智慧，这个「等」是佛的智慧的意思，他说法说得非常的真实。佛为我们说法也是大慈悲，所以能相续的为一切众生转法轮的意思，故名「缘起」。

戊二、引证

如世尊言：我已觉悟正起宣说，即由此名，展转传说，故名缘起。

「如世尊言」这底下引证，怎么说？「我已觉悟正起宣说」，就是佛自己说：我已经觉悟了缘起的道理。「正起宣说」，这个「正」就是那个「等」的意思，也就是真实不虚的意思。为我们发起这样的言说，发起这样的宣说，来开导我们。「即由此名展转传说」，故名叫做「缘起」。

未七、缘起缘性（分二科） 申一、辨缘性（分二科） 酉一、举无明望行（分二科） 戌一、问

问：无明望行，为几种缘？

「问：无明望行为几种缘？答：望诸色行为增上缘，望无色行为三缘，谓等无间缘、所缘缘、增上缘」。

现在是第七科「缘起缘性」。「缘起」就是十二缘起，无明缘行、行缘识...，这一共是十二支；「缘性」就是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。就是「因缘的体性」，因缘...缘起的差别性，叫「缘性」。这一段里面分成两科，第一科是「辨缘性」，第二科是「释妨难」。现在第一科来说这个因缘的差别性，这么讲好了。分成两科，第一科「举无明望行」。分两科，第一科是「问」，第二科是「答」。现在是问。

「无明望行，为几种缘？」这个十二缘起的第一支是无明。「无明」在前面我们解释过，无明是什么？是心法。有色法，有心法，无明是心里面的昏昧性。「望行」第二支是行。这「无明」和「行」相「望」，就是相对的时候，为几种缘？无明对行来说，无明有几个力量来帮助这个行呢？是这个意思。这个「行」的生起，无明给它多少力量，或者这么讲也可以。就是给它做几种缘。一共就是四种缘，因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，一共四个缘。「无明」对行来说，它能给它做几种缘，做几个力量呢？

戌二、答（分二科） 亥一、辨二种

答：望诸色行为增上缘，望无色行为三缘。

这底下是回答，回答分两科。第一科是「辨二种」，辨别两种情形，那两种呢？色行，无色行。「望诸色行」，这是一种；「望无色行」，这又是一种。

无明缘行这个「行」，分两种行，一个是色行、一个无色行。这个「行」这个字，一共是分三种行，这身行、口行、意行，身、口、意三行。身口意三行里面，这个身行、口行呢呢？是属于「色行」，是有形相的；这个意行呢？是心法，不是地水火风，那么就叫「无色行」，是这样意思。

这两种行，「无明望行」，这个无明若对色行来说它有几种缘？是什么力量呢？「为增上缘」，无明对这个「色行」来说，它在四缘里面是增上缘，就是帮助它起来活动，帮助它生起活动，那么就叫做增上缘。这个身的活动、语言的活动，无明都能有力量帮助它们，就是这么一个缘，帮助它们生起活动。这个无明是心、是心法。这个心帮助身活动，帮助语言的活动，这当然是很顺理成章，这应该是说得过去了。

「望无色行为三缘」，无明若对「无色行」，对这个意行，那么内心的活动，指内心的活动来说，那个「无明」能给它几种力量呢？

亥二、释三缘

谓等无间缘、所缘缘、增上缘。

「谓等无间缘、所缘缘、增上缘」就是三种。三种，第一种是「等无间」，等无

间我们前面讲过好多次了，就是前一刹那心过去了，倒出来一个空位，后一刹那才能生起，这就叫做「等无间缘」。前一刹那灭去了，后一刹那才能生起，有这么一个缘。如果它不灭，后一刹那不能生起，那就没有等无间缘。现在这个无明「望无色行」，就是望心行，对心行来说，第一个缘就是「等无间缘」。

第二个是「所缘缘」，就是次一刹那心要依前一刹那心为缘，才能生起，生起来以后又能去缘前一刹那的心，所以就是「所缘缘」。

还有一个是「增上缘」，增上缘就是帮助它活动，次一念心生起来帮助它活动，做种种的活动，它都能有助力。这样说呢？无明这个心法，对于「无色行的心法」有三种缘；对于「色法」只有一种缘－「增上缘」，有这样的差别。第一科是「辨二种」，第二科是「释三缘」，解释这个三种缘。

酉二、例余支相望（分二科）　戌一、标例

如是余支，为缘多少，应如此知。

「如是余支，为缘多少，应如此知」，这无明望行是这样子，识缘名色、名色缘六入，乃至生缘老死…其余的支，它有多少缘也应该这样子可以知道了，这就是说的这么一个缘。「标例」，这是第二科「例余支相望」，前面说无明望行，那么例余支相望也就应该知道多少了。分两科，第一科是「标例」。第二科「别辨」，别辨里面先「约有色支辨」。

戌二、别辨（分二科）　亥一、约有色支辨

谓有色支望有色支，为一增上缘，望无色支为二缘，谓所缘缘、及增上缘。

「谓有色支望有色支，为一增上缘」，这个有色的支望有色支，什么…那一支是有色支呢？

譬如说这个名色支，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入，这个名色这一支，这个名是心法，色就是色法了。这个有色支望有色支，望六处，名色缘六处。六处里面眼、耳、鼻、舌、身，这五处是「色支」；意处就是心法，就是「无色支」了。所以名色里面的「色」，要对六处来说就是「有色支望有色支」，有色与有色相望。相望，看看他们的关系，在四缘里面是那一种关系呢？「为一增上缘」，只有一个缘，就是增上。前面的四大、名色里面的四大，能逐渐的、逐渐的加强前五处的成就，就是这么的一个缘。

「望无色支为二缘，谓所缘缘及增上缘」，就这有色支若对无色支来说，对无色支来说，那是一个呢？就是有望于生（我们或者说这个望于生），爱缘取、取缘有、有缘生，这个「有」这个字就是无明缘行那个「行」，里面也有心，也有无色支、也有有色支。身口就是「有色支」，意就是「无色支」了。现在说那个「有色支望有色支」，那么就是望生、有缘生。「生」呢？就是识缘名色，就是名色，里面也有色、也有无色。若有色就是拿一部份，就是这两支拿出来一部份，就是有色支对有色支，那就是谓一个缘，就是「增上缘」了。

或者生缘老死，「老死」里面，这老里面也有心，也有无色支，也有有色支。四大衰退了，那就是「有色支」；这个念慧衰退，就是「无色支」。「老」这个字是通于「有色支」，通于「无色支」。念慧衰退是心，是「无色支」；四大衰退，诸根衰退，那就是「有色支」。

那么生缘老死那个「生」，生就是名色支，名色支里面有色，就是有色支对有色支。若是对于「老」里面的无色支，那就是有色对无色。

「谓有色支望无色支为二缘，谓所缘缘及增上缘」，这个「所缘缘」是心法，才有所缘缘。那个念慧它能缘这个生支，也有「增上缘」的力量。

亥二、约无色支辨

若无色支，望有色支，唯为一缘；望无色支为三缘，谓等无间缘、所缘缘、增上缘。

「若无色支，望有色支唯为一缘」，无色支望有色支，刚才也讲过了。这无明缘行，无明望行，那么就是无明是心法，是「无色支」。「望有色支」，就是「行支」里面有一个色支，有个色。「唯为一缘」就是「增上缘」了。

「望无色支为三缘」，这个无色支望无色支，譬如说「爱缘取」，爱是心法，是无色支，取也是无色支。就是无色支望无色支它有三个缘，一个是等无间缘、所缘缘、增上缘，这样子一共是四句，统统讲过了。

申二、释妨难（分二科）　酉一、不说因缘难（分二科）　戌一、问

问：何故诸支相望无因缘耶？

前面是说「辨缘性」，就是在十二缘起里面辨别这个因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，辨别这四个缘。这以下是「释妨难」，解释其中有些不…有些妨碍的地方，分两科，第一科是「不说因缘难」。

在四缘里面，前面讲这一段里面，只说到增上缘、等无间缘、所缘缘，没有说到「因缘」，所以这是个问题，就提出来。

「问：何故诸支相望无因缘耶？」四缘里面没有说「因缘」呢？这是什么道理呢？这是问，底下回答。

戌二、答

答：因缘者，自体种子缘所显故。

这个「因缘」不是说彼此相望，这个支和那一个支相对望，不是这样。「因缘」是自己和自己来相望的。自己和自己相望的。譬如无明，就是无明的种子能生起无明的现行。譬如爱烦恼，生起爱烦恼的现行。六处，六处的种子生六处的现行。它不是和别的支相望，是自己和自己相望，那叫做「自体种子缘所显故」，自家的种子来显示这个因缘的道理。

而现在这个文是诸支相望，无明支对行支、行支对名色支、名色支对六处支、六处缘触、触缘生、生缘老死，都是在现行上的法上相望的，没有谈到「自体种子缘所显」的意思，所以没有提到「因缘」。当然是有因缘的，每一法都有因缘，可是这里就没有提这件事，是这么意思。

酉二、说依因果难（分二科）　戌一、问

问：若诸支相望无因缘者，何故说言：依因果体性，建立缘起耶？

「问：若诸支相望无因缘者」，这底下第二科说「依因缘果难」。你说不依因缘，为什么又说依因缘果呢？这又是一个问题。也是分两科，先「问」然后「答」。「答」中分两科，「总明摄」，总明它们有该摄的道理，也有因缘的道理。

「问：诸支相望无因缘者」，若是说现行的十二缘起，不谈种子，就是活动出来的无明、行、识、名色，六处，触、受、爱、取、有、生老死，彼此相望，就不需要谈到因缘，若这样的话，「何故说言依因果体性，建立缘起耶？」那你又为什么说依这个因果的体性，因的体性、果的体性来建立十二缘起呢？这样说就有「因缘」的意思了，怎么能说没有呢？问，底下就回答。「总明摄」，总明也包括这个意思。

戊二、答（分二科）　亥一、总明摄

答：依增上缘所摄，引发因、牵引因、生起因故，说名为因。

「答：依增上缘所摄，引发因、牵引因、生起因故，说明为因」，前面说「因果体性建立缘起」这个话，还不是依因缘的意思来讲的，是「依增上缘所摄」的，所摄属的「引发因、牵引因、生起因」，这三因都是属于「增上缘」，都属于增上缘。属于增上缘的引发因叫做因，牵引因叫做因，生起因叫做因，所以叫做「因果体性建立缘起」，还不是说决定是指因缘说的，当然这里面是包括着因缘在里面的。

这个牵引因和生起因、这个引发因，这说了三个因。引发因，牵引因，生起因，前面那个十因四缘里面有解释过。这个《披寻记》里面说的也很好：

《披寻记》三一二页：

依增上缘所摄引发因等者：《缘起初胜法门经》说：唯依一增上缘说无明缘行，次第乃至生缘老死。此增上缘复有二种：一远，二近。当知远增上缘，即此所说牵引因；近增上缘，即此所说生起因。前能引后，展转增胜，即此所说引发因。是故经说唯依一增上缘。此中三因，如前〈有寻有伺地〉释。（陵本五卷十页）

「依增上缘所摄引发因等者」，这《缘起初胜法门经》里面说，唯依一个增上缘说无明缘行，次第乃至生缘老死，此增上缘复有二种，一个是「远」的增上缘、第二个是「近」的增上缘。当知「远」的增上缘是什么呢？即此所说的「牵引因」。

这个牵引因是什么呢？就是无明缘行、行缘识是「牵引因」。它引什么呢？引出来识、名色、六处、触、受，这是「牵引因」。

「近」增上缘，即此所说「生起因」。这个「远」的增上缘就是「牵引因」；「近」的增上缘就叫做「生起因」。

生起因是什么呢？（就是触缘受，触缘受不在内），就是受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这样爱取有就是「生起因」。这个爱取有这个生起因这个话，为什么叫做「近」增上缘呢？约它和生老死相近，爱取有就是生老死了，它近。若是前面的无明缘行，无明、行、识、名色、六处、触、受，对生老死来说就是远了一点，所以都是增上缘。但是有远、近之别，有远近之别立的名字就不同，一个是牵引因，一个是生起因，是这样意思。

还有一个因就是...「引发因」怎么讲呢？前能引后展转增胜，前一支引起了后一支，无明引起了行、行引起识、识引起名色、名色引六处、就是生引老死，这叫做「引发因」。

引发因是通于牵引因和生起因的，所以这三个因是不同的，故名为因，就是这么回事。

这样子说牵引因是远一点，生起因是近一点，有远近之别。在这里面譬如说爱缘取，当然也有一个因缘的意思、也有因缘的意思的，也不能说没有。

亥二、别配属（分三科） 天一、引因摄

问：几支是引因所摄？答：从无明乃至受。

这底下「别配属」，前面是「总明摄」。这底下别配属，各别的来配这个两种因。

「几支是因缘引因所摄」，在十二缘起里面那几个支是属于「引因」的呢？「答：从无明乃至受」，这个无明、行，这是「能引支」。识、名色、六处、触、受是「所引支」。这是一个能引，一个所引。

天二、生因摄

问：几支是生因所摄？答：从爱乃至有。

就是爱缘取、取缘有，这就是「生因所摄」。

天三、二果摄

问：几支是生、引二因果所摄耶？答：于现法、后法中，识等乃至受，于生老死位，所摄诸支。

「问：几支是生、引二因果所摄耶」，这个生因所摄，能生因就是爱取有，所生的就是生老死了。这里面又问，又提出一个问题，就是「二果摄」。「几支是生、引二因果所摄耶？」它是「生因」和「引因」所造成的果，这造成的果有几支呢？这是问。

「答：于现法、后法中，识等乃至受，于生老死位，所摄诸支」，那就是「生、引二因果所摄」。「于现法中」，就是现在的生命体里面，有「识、名色、六处、触、受」一共是五支，这五支是「引因」，「于现法中，识乃至受」。「于后法中」呢？后法中就是「生老死」，后法中加上了「爱取有」，加上爱取有去熏习「识、名色、六处、触、受」，这个就变成了「生因」了。就是有爱取的熏习，这个「识、名色、六处、触、受」，就叫做「有」，就叫做「生因」；若没有爱取的熏习，「识、名色、六处、触、受」，就叫做「引因」。有熏习，叫做「生因」；没有熏习的时候，叫做「引因」。生老死呢？就是这个生因的果，生因的果。

所以这样说呢？「生引二因果所摄」是谁呢？就是现法、后法中的识、名色乃至受，它就是「引因」，它也是「生因」。由此引因、生因感得生老死的果。这生老死是果，这就是二因所得果，这就是这一句话，「于生老死位所摄诸支」，那就是「生、引二因」所得果，这样意思。

未八、缘起分别缘（分九科） 申一、十二支次第分别（分二科） 酉一、辨为缘（分十一科） 戌一、无明缘行（分二科） 亥一、望与无明为缘（分二科） 天一、约不如理作意辨（分二科） 地一、问

问：若说无明，以不如理作意为因，何因缘故，于缘起教中不先说耶？

这是第八科。前面是第七科，这第八科缘起的「分别缘」，分别这个它为什么是缘？为什么它是缘？这个无明，为什么它是十二缘起里面的一个缘？这是分别这个缘，分九科。第一科是「十二支次第」的「分别」，分两科，第一科「辨为缘」，辨别为什么它是缘。又分十一科，第一科是「无明缘行」，先解释这一科。这一科又分两科，第一科「望与无明为缘」，又分两科，第一科「约不如理作意」来「辨」别。第一科是「问」。

「若说无明以不如理作意为因」，这在《阿含经》有这个说法，《阿毗达磨论》上也是这样说，说是十二缘起里面第一个是无明，「无明」有没有因缘，有没有因呢？「无明以不如理作意为因」，因为有「不如理作意」，才引起「无明」的。无明是怎么来的呢？由不如理作意来的。你不合道理的分别心，就会引起无明的活动，是这样意思。

若是这样的话「何因缘故于缘起教中，不先说耶？」在这么多...很多的经里面说到「缘起」的时候，没有先说这个不如理作意呢？「无明」是由「不如理作意」生起的，为因生起的，那么只说无明，为什么不说不如理作意呢？提出问题。底下回答，回答分四科，第一科「标」。

地二、答（分四科）　玄一、标

答：彼唯是不断因故，非杂染因故。

这个十二缘起里面没有说不如理作意，不如理作意是无明的因，因不如理作意而有无明的生起，那为什么不说不如理作意呢？这底下回答，「彼唯是不断因故」。彼不如理作意「唯是」，只是不能断无明，不能使令无明中断的一个因由。

「非杂染因故」，它不是无明杂染的原因。无明杂染不是由不如理作意来的，所以就没有说不如理作意。这十二缘起里面没有说不如理作意，不说不如理作意有两个理由，一个是「不断因」、一个「非杂染」。不如理作意不是杂染，一个不是断无明的因，要把无明消除了，不是不如理作意，不是它。这前面是「标」，这后面解释。

玄二、征

所以者何？

为什么这样讲呢？底下又回答。前面先解释，解释分两科，第一科「由非染污」，因为不如理作意不是染污的。

玄三、释（分二科）　黄一、由非染污

非不愚者起此作意，依杂染因，说缘起教。无明自性是染污，不如理作意自性，非染污，故彼不能染污无明，然由无明力所染污。

「非不愚者起此作意」，这个不如理作意，它也是个有为法，谁生起不如理作意呢？「非不愚者」，不是那个没有无明的人。就是有无明的人才会生起不如理作意，就是这样。这样说呢？无明以不如理作意为因，不如理作意还以无明为因，互相为因缘而生起的，这个事情是这样子的。

「依杂染因说缘起教」，这个依杂染因说缘起教，说这个十二缘起的圣教，它里

面有原则的，，什么原则呢？要是染污的，才把它列在十二缘起里面。

「无明自性是染污」，列出无明来了，什么原因呢？无明它的体性是染污的，不是个好的，是有污染，所以把它列在无明里面。

「不如理作意自性非染污」，它不是染污性，就不符合缘起的规则。「故彼不能染污无明」，这个非如理作意，虽然能够为无明作因，但是它不能染污无明，因为它没有染污，不如理作意这个时候还没有染污。「然由无明力所染污」，那么不如理作意，它本身是不染污的，但是由无明的力量把它染污了，把不如理作意染污了。

这样情形呢？不如理作意不是最初的，所以不说它，十二缘起里面不说它了，不说它的名字。不说它的名字，就是它不是杂染法，它也是在无明以后生起的。因无明故所以有不如理作意，所以不把它列在前面，是这样意思。

黄二、由非业因

又生杂染业烦恼力之所熏发，业之初因，谓初缘起。

这是第二科「由非业因」。这个「不如理作意」不是「业杂染」的理由，不是业杂染的原因，所以也就不列在「缘起」里面。这底下说明这个道理，「由非业因」。

「又生杂染业烦恼力之所熏发」，这个「生杂染」，就是色受想行识在五道里面现起来，在五道里面现出来色受想行识了，那都是染污的。这个染污是怎么来的呢？是业「所熏发」，是你造了或者福业、或者是非福业、或者不动业，得到果报了，才有这个「生杂染」的现起，是这样。这个「生杂染」是业所熏发，「业之初因谓初缘起」，所以把它列在无明里面，生杂染是业所熏发，业之初起「谓初缘起」就是「无明」。

「生杂染」呢？是「烦恼力之所熏发」，不但是业，还有烦恼。烦恼的力量来熏发它，它才能够现形，它才能够成为果报，是这样子。所以是…这个生所以是杂染的关系，就是业的杂染的力量，烦恼杂染的力量，没有提到不如理作意，这里面没有不如理作意的事情。

「业之初因，谓初缘起」，业的开始的那个因缘，那就是最初的缘起就是「无明」了。

玄四、结

是故不说不如理作意。

「是故不说不如理作意」，所以就不提这个不如理作意了。因为不如理作意它非染污，它不应该排在十二缘起里面；第二它为无明作因缘，但是无明也为不如理作意为因缘的，所以它不是最开始的一个。所以不能够把它排在十二缘起里面，这是解释这个问难这个事情。

天二、约自体辨（分二科）　地一、问

问：何故不说：自体为自体缘耶？

「问：何故不说自体为自体缘耶？答：由彼自体若不得余缘，于自体杂染不能增长亦不损减，是故不说」。这是第二科「约自体辨」。前面是「约不如理作意辨」，

现在第二科「约自体辨」，约不如理作意辨别无明。现在约无明自体说，它本身来说。分两科，第一科是「问」。

「何故不说：自体为自体缘耶？」什么原因不说「无明」的自体，为「自体作因缘」呢？过去的无明为现在的无明作因缘，可以这样说吗？为什么不这样说，要说不如理作意为无明之因呢？这样说。这底下回答。

地二、答

答：由彼自体，若不得余缘，于自体杂染，不能增长、亦不损减，是故不说。

由彼无明的自体，无明这一法就是我们的心，这一刹那心就是无明，这个无明的自体若不得其他的因缘来影响它的话，无明自体的杂染它不能增长，它也不损减、也不减少。若得到其他的因缘，得到如理作意的因缘，得到其他种种戒定慧的因缘，那无明逐渐逐渐的就损减了，所以不是它本身就能够有这个作用。

「是故不说」。所以没有说无明自体为自体因缘，没说这个话，就是它本身没有这个力量，所以不说了。

亥二、望与行为缘（分三科）　天一、约二愚辨（分二科）　地一、问

问：何因缘故，福行、不动行，由正拣择功力而起，仍说用无明为缘耶？

这是第二科「望与行为缘」，前面说「自体辨」，现在说「望与行为缘」。

「何因缘故福行、不动行，由正拣择功力而起，仍说用无明为缘耶？」这个问题也有意思。是什么理由、什么原因这个「福行、不动行」也是以无明为缘起呢？说这个意思。这个「福行、不动行，由正拣择功力而起」，这是由于那个人是一个有正确的智慧的人，有正确智慧的人的观察，应该做好事，不要做坏事，所以「正拣择」的力量生起这个福行、生起不动行的。这个福行、不动行还是由智慧发动的。比如作三恶道的事情，那当然是由无明发动的，是烦恼发动的。

现在这里说是福行、不动行是由正确的智慧（「拣择」就是智慧），智慧的能力所发起，所创造的，应该说这个「行」，就应该说是由如理作意发动，就是对了，为什么「仍说用无明为缘」，由无明的因缘就会发动出来福行、不动行呢？这个是不合道理嘛！「答」，这底下回答。

地二、答

答：由不了达世俗苦因为缘，起非福行；由不了达胜义苦因为缘，生福及不动行，是故亦说彼以无明为缘。

「由不了达世俗苦因为缘，起非福行」，这里还是说由无明为缘而生起，它还是有道理的，怎么说呢？「由不了达世俗」，由于有无明的关系，不明白「世俗苦因为缘」世俗的苦因为缘是什么呢？就是世俗的人，一般社会上的人，也知道这是苦。比如老病死，人都是感觉到是苦，没有一个人认为这是乐的。说爱别离，我们社会上的人也知道是苦，怨憎会也知道是苦，所以这些苦恼都是世俗的人就知道，但是若是有了无明，他就不知道，他不了达世俗苦因缘故。「起非福行」，就是造作了很多罪过的事情，而这些罪过的事情就使令你去受苦的，到地狱受苦、到畜生、饿鬼道去受苦，或者在人间受苦。你不知道你做了这种事情，将来是要受苦的，那么这个不知道就是无明，所以「仍说用无明为缘」，这样意思，这是一段。

「由不了达胜义苦因为缘，生福及不动行」，不了达世俗苦因为缘就会造恶业，第二个造福业、不动业，那是那一个无明造的呢？由彼「不了达胜义苦因为缘」，由于那个人，就是我们了，不明白，从胜义谛上来看，天上的人还是苦。人间的富贵荣华也好，天上的富贵荣华，乃至到色界天、无色界天的那个最殊胜的禅定，那还是「胜义苦」，在胜义上来说，也都是苦恼的境界，并不是乐，那么这么还是「无明」嘛。「由不了达胜义苦因为缘，生福及不动行」，所以他也就会创造一种...这种福德应该是稍微大一点的福报，就是在广大的地区，为人民、对人民有贡献，有贡献的，或者是在佛法僧里面有大的功德。那么这个事、这种人，他还是有无明的，有执着心的，他做了功德有执着心，那还是「无明」。「不了达胜义苦因为缘」，他不知道这是胜义苦的因缘。你若不做这种功德，你不能生天；你不修这样的禅定，你不能到色界天、无色界去，那么这样呢？而去到人间也好到、到天上也好，虽然也是不错。但是在佛菩的萨来看那里还是苦，并不是乐，所以「由不了达胜义苦因为缘」。

这个「胜义」什么意思呢？这种苦要通达胜义的人才能知道，就是圣人才能知道。圣人才能知道世间富贵荣华是苦，天上的禅定境界也是苦；凡夫不知道，所以叫做「胜义苦」。那个世俗苦，世间人是知道的；胜义苦，世间人不明白。说是我们没有生到天上去，我们在人间。在人间这个时候，他如果这个心情是不感觉苦，也不感觉乐的时候，不苦不乐的境界这还是苦，但是我们凡夫不知道，要圣人才能知道，所以「胜义」。

所以「不了达胜义苦因为缘，生福及不动」，他就能够去创造这五戒十善的功德，就生福了；去努力的去修行，色界四禅、无色界四空定，他成就了这个「不动行」，就是成就了。

「是故亦说彼以无明为缘」，所以也就说福行、不动行是正拣择功力而起，也是说以无明为缘的。后边这个是说「不了达世俗苦因为缘，起非福行，由不了达胜义苦因为缘，生福及不动行」，这也是「以无明为缘」的，他也不知道这是苦、空、无常、无我。

天二、约三业辨（分二科）　地一、问

问：如经中说：诸业以贪瞋痴为缘，何故此中唯说痴为缘耶？

这底下来辨别这个无明，前面是「约二愚辨」，一个「不达世俗愚」、「不达胜义愚」，这一科讲完了。这底下「约三业辨」，约三业来辨别。「天一、约二愚辨」，「天二、约三业辨」，约身口意三业辨、辨别这件事，分两科，第一科「问」。

「问：如经中说诸业以贪瞋痴为缘」，我们作福业也好、作不动业、作罪业，是从什么因缘创造的呢？「以贪瞋痴为缘」，不是贪心，就是瞋心、再不愚痴心，所以才会有种种的业的创造。

「何故此中唯说痴为缘耶？」经里面说以贪瞋痴为缘嘛！你现在为什么只说「愚痴」的无明为缘，而没有说那贪瞋为缘呢？这样问。这是提出问题。第二科就回答。

地二、答

答：此中通说福、非福、不动业缘；贪瞋痴缘，唯生非福业故。

「答：此中通说福、非福、不动业缘」，这里面不是个别的说福业、非福业、不动业，不是个别的，这里面是统一起来。统一起来，这三种业通是以无明为缘的，而

去造福业、非福业、不动业的。

「贪瞋痴缘，唯生非福业故」，若说是贪瞋痴为因缘，说会造业，它只是造非福业说的。若无明为缘，能造福业、还能造不动业，也能造非福业。若无明为缘，它里面的涵义就广大了；若只是说贪瞋痴为缘，那个范围是小的，范围小一点。所以「通说福、非福、不动业」，所以就说无明为缘了。

「贪瞋痴缘，唯生非福业故」，如果是经中说以贪瞋痴为因缘，那只是说创造了一些不可爱的果报，所以叫做「非福业故」，非福业所感的苦恼果报。

这是第二科「约三业辨」，这底下第三科「约缘行辨」，也是分两科，第一个问。

天二、约缘行辨（分二科） 地一、问

问：身业、语业，思所发起，是则行亦缘行，何故但说无明缘行？

这解释这个问题。「身业、语业」，身业的活动、语言的活动是「思所发起」，由你的思心所发动你的身业、语业的。由思心所发动出来这件事的，不然它不会去做这件事。身业、语业是思所发起的。

「是则行亦缘行，何故但说无明缘行」，这样说呢？我们的身业、语业的行，也能发起种种有功德的事情，也能这样子的，也有这个力量，「是则行亦缘行」。这样说，这「无明缘行」不只是无明缘行，行也能缘行的，就是我们的行动上的要求能做出来这种事情，所以「行亦缘行」。

「何故但说无明缘行？」为什么十二缘起里面只说无明缘行呢？这个道理说得不圆满了！这批评这件事。底下回答。

地二、答

答：依发起一切行缘而说故，及依生善染污思缘而说故。

这里有两个理由，一个是「依发起一切行缘」，就是这个无明它能发动一切的「行缘」，一切行的因缘，世间上一切的色受想行识，眼耳鼻舌身意，所发动的一切的事业，就是都是无明发动的。无明「发起一切行缘而说故」，所以说无明缘行，而不去说是身业、语业，思所发起，「行亦缘行」不这么说，身业、语业。

问身业、语业，这「约缘行辨」，前面是「约三业」说。这个身业、语业是思心所发动的，就是有一个目的的，为了完成那个目的，就发动身业、发动语业去创造去，创造这件事，是这样子。

「是则行亦缘行」，这样说呢？「行」也能为行做缘起，「何故但说无明缘行」，为什么只说无明能缘行呢？这是提出一个问题，提出这个问题。这个通常经论里面都说是无明能发动福行、罪行和不动行，现在提出问题，这思心所也能发动出来身业、语业的行，为什么不说思所发起，而单说无明发起呢？提出这问题。

「答：依发起一切行缘而说故」，这是第一个理由。这个无明它能够普遍的发动一切的行，为一切行做因缘。福行、非福行、不动行，无明都能发动出来，所以就说无明缘行。若是思心所也能发动出来行，它只能发出身业、语业的行，那就是不是广，不是普遍的，那个涵义是狭的、狭窄的，所以就不说了。

「及依生善，染污思缘而说故」，还有一个原因呢？这个思心所能推动出来的是身业、语业，但是有的时候它的力量不是很强；若是由无明来发动，就是特别有力量，所以「及依生善染污思缘而说故」。

比如说是由思心所能发动出来善的活动，「生善」生出来善的活动，或者是发动出来染污的活动，由内心的思心所发动出来这两种活动。但是有的时候思心所发动出来是无记，并不是善、也不是恶。若由无明发动，那就比思心所来的力量大，所以依无明来发动「生善、染污」的作缘，所以就说无明，而不说思心所了。而思心所发动出来的因缘，也是由无明发动的，所以无明是最根本的，所以就说无明缘行，而不说思心所了，这样意思。

戌二、行缘识（分二科）　亥一、问

问：识亦以名色为缘，何故此中但说行为缘耶？

前面是「无明缘行」，这底下第二科「行缘识」。这个「识亦以名色为缘」，说我们这明了性的识，它的活动，它「以名色为缘」，它要以名色为它活动的因缘，要有名色这个识才能活动，所以名色是识活动的因缘。说是活动因缘，「何故此中，但说行为缘耶」，这十二缘起里面只说行为缘，说行为识的缘，无明缘行、行缘识，而不说名色为识的缘，不那么说，是什么原因呢？

亥二、答

答：行为识杂染缘，能引、能生后有果故。非如名色，但为所依、所缘生起缘故。

「答：行为识杂染缘，能引、能生后有果故」，这个「行」由无明发动出来的种种的福行、罪行、不动行，这个「行」它能够为识作杂染的因缘，因为有无明的关系，这个行都是杂染的，能令识杂染，能令识不清净。

这样创造了以后呢？「能引、能生后有果故」，它就能引发出来识、名色、六处种子的果。能生出来「后有」的生老死的「果」，能有这样的作用，所以就说行为缘识，而不说以名色为缘，就不那么说了。

「非如名色，但为所依、所缘生起缘故」，这底下是说不以名色为缘的理由。「非如名色」这一支，它但能为识作依止处，为识作所缘境，能令识生起而已，它没有无明的那个力量，能令它「行为识杂染缘，能引、能生后有果」的力量。名色没这个力量，还是由无明这行才有这样的力量。名色没有这个力量，所以说行缘识，而不说名色为识缘、为识的缘。

「为所依」呢？这个名色这个「色」为识的所依，就是前五根。若是第六识，也有第六意根，那就是「名」了，这是「所依」。「所缘」呢？识生起了嘛，又能够缘受想行识。这样说呢？这个名色是识生起的因缘，能生起活动的因缘。但是造种种业那还是「行」的力量，所以说行为缘识，不说名色缘识，不那么说。

这个我们作善业、作福业，当然是要有一些智能，要有一些善心所，才能发动这个福业、发动这个不动业。可是呢？这福业和不动业的最后的结果，也还是在生死里面的事情。在生死里面的事情，还不是解脱的涅盘，所以也还有无明的成份，还有无明的成份来发动这件事。这个若是造罪过的事情，那就是发动福业的智慧是没有，没有发动福业的那个智慧，那就是说造这个罪业的时候，也还是无明为因缘生起的。全是无明的因缘所生起的。

这个或者用近、远两个字分别，作福业的时候，造不动业的时候，于它直接发动的这个力量，是一种良善的心理活动。或者是相信因果的这种信心，智慧发动的。但是远的方面来说呢？也有无明的力量在里面。若是造罪业的时候，不管是近、不管是远都是「无明」了，都是无明创造所有的罪业的。所有的罪业都是无明创造的了。

所以发动非福业的时候，和发动福业、不动业有一点不同。现成的文句上说，就是「异熟果愚，发动非福业」，这个「胜义愚，发动福业、不动业」，现成的话是这样意思说的。

戊三、识缘名色（分二科） 亥一、约大种及触辨（分二科） 天一、问

问：名色亦由大种所造，及由触生，何故但说识为缘耶？

这是第八科「缘起分别缘」，这一科里分九科，第一科十二支「次第分别」，「次第分别」里面分两科，第一科「辨为缘」。「辨为缘」里分十一科，现在是第三科「识缘名色」，说这科。第一科又分两科，第一科「约大种及触辨」，先提出这个问题。

「名色亦由大种所造，及有触生」，在十二缘起里面说是识缘名色，就是识为名色作缘，名色才能够生起。现在提出这个问题「名色亦由大种所造」，这个名色里面这个「色」当然是大种所造。按现行的情况说呢？当然父母的遗体，是大种所造的色。

「及由触生」，就是里面也有受、想、行、识，受想行识和这个「色」和合，它就有触，而生出来受想行识这一切的事情。

这样说呢？就不但是识作缘，生起名色的。「何故但说识为缘耶？」什么理由在十二缘起里面只说「识」是名色的缘，才生起的呢？提出这个问题。

天二、答

答：识能为彼新生因故，彼既生已，或正生时，大种及触，唯能于彼为建立因。

这里提出来一个理由，是「识能为彼新生因故」，名色的出现，「名色」的现起，是要以「识」为它生起的一个增上缘。因为一切众生去得果报的时候，是由「识」作前导，才得果报的。「识」先入母胎，这个时候才有名色现起的，所以「识能为彼新生因故」，为彼名色作开始生起的一个重要的条件。「识」若不来入母胎的话，名色是不能够出现的，所以它太重要了。

「彼既生已」，彼名色既然现起来以后，或者是正生的时候，正生的时候呢？这个时候才谈到大种或触的事情。这个大种和触出现了，就是为名色，「能与彼」名色作「建立」的一个「因」，也是它有重要的关系，但是它是后来的。识的力量是最初开始的，所以就说识缘名色了，这个理由就是这么一回事。「识」是最先的，名色才能建立。

亥二、约六界入胎辨（分二科） 天一、问

问：如经中说：六界为缘，得入母胎，何故此中唯说识界？

「问：如经中说：六界为缘，得入母胎，何故此中唯说识界？答：若有识界，决定于母胎中，精血大种，腹穴无阙故。」这个「识缘名色」这里面分两科，第一科「约大种及触」来说明这件事，来提出这个问题，这一科说完了。底下第二科「约六界入胎辨」，这分两科，第一科是「问」，底下第二科是「答」。

「问：如经中说」，这在《阿含经》与《阿毗达磨论》都有提到，「说：六界为缘，得入母胎」，「六界为缘」就是地、水、火、风、空、识，也就是...其实就是中阴身这个时候，它是六界具足的，就是色受想行识都具足的。「得入母胎」，当然

「识」是不能单独的就会从此至彼的，一定是识和色在一起。

这个「中有」有一个地方，在本论《瑜伽师地论》也提到，在其他的论也提到。这个识去入母胎的时候，不但是「识」，一定是有色法，就是所谓「中有」。为什么识单独不能够去入母胎呢？因为要有色，这个识寄托在色上，才能由此至彼，所以一定要有中有。这是有中有的一个理由，能传识故，这样意思。

这样说在入母胎的时候，它一定是中有去入母胎，当然是一入这个时候，这个中就闷绝了，这个意思。「如经中说：六界为缘，得入母胎」，就是在母胎才能成立。

「何故此中为说识界」，但说一个识，而没有说其他的，就不提了，那么这是不合道理嘛！提出这个问题。

这是「问」，底下是回答。回答这个理由是「由定俱」，其他的一定是同时都在的，但是识为主，所以这样说。

天二、答（分三科）　地一、由定俱

答：若有识界，决定于母胎中，精血、大种、腹穴无阙故。

「若有识界」，假设入母胎的时候有识的话，有识为主要因缘的话，「决定于母胎中」也会具足父母的遗体，那么就是「四大种」，也有「腹穴」，这些事情都是具足的，也一定是有的，所以就只说识入母胎。

这里边说「入母胎」呢？这还是不是说中阴身入母胎。中阴身是灭了，可是「识」一刹那入母胎，那么当然就说「阿赖耶识」。同时就是有「精血」和「大种」，有「腹穴」，这当然这里面就是地、水、火、风、空、识都具足了，不是由外边来的，这样意思。

地二、由最胜

又识界胜故。

第二个理由呢？在这么多的地、水、火、风、空、识里面是六界，在六界里面以「识界」为最殊胜，力量是最强大的，所以就说识，其他的就不说了。不说，并不是没有，还是有，但是以识为主，就说识了，这是用这个理由来说明这件事。

地三、由遍行

又依一切生、一切有生时而说故。

第三「由遍行」，这里回答的时候分三科。第一科「由定俱」，第二科「由最胜」，第三科「由遍行」，看这个遍行什么意思。

「又依一切生、一切有生时而说故」，这上面说「入母胎」的时候只说识，其他的没有说，这个还有第三个理由，第三个理由就是识是遍行的。

「依一切生」，就是依据、根据一切的众生，这里下面也是「一切有生」，「一切生」就是胎、卵、湿、化这个四生，约这个说。底下的「一切有生」就指这个三有：欲有、色有、无色有。

这个一切的胎、卵、湿、化的众生，一切三有的众生受生的时候，都是要有识的，识是遍一切处的，所以就说识。这个理由更充足了，如果没有「识」，这个事情是不成功的。所以这是第三个理由，所以说「由识入母胎」，这样说。

戊四、名色缘六处（分二科）　亥一、问

问：六处亦以饮食为缘，何故此中但说名色为缘耶？

这是第四科这个「名色缘六处」，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处，这是这个第四科，从这个地方又提出问题来，分作两科，第一科是「问」。

「六处亦以饮食为缘」，说是我们的眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处这个六根，六根的成就也是要有饮食作因缘的，作增上缘的才能够成立。

「何故此中但说名色为缘耶？」为什么理由十二缘起里面，只说名色为六处的因缘呢？只说「名色」，这个是什么道理呢？这是「问」，底下回答。

亥二、答

答：此中说名色，是彼生因故，彼既生已，亦以饮食为任持因。

说「以饮食为缘」，对的，是以饮食为缘，但是以名色为缘，是特别重要了。「是彼生因故」，是彼六处生起的一个重要的条件。如果没有名色的话，那六处是不能生起的。「是彼生因」，前面文有「引因」、有「生因」。就是无明缘行的时候有了引因，爱缘取、取缘有的时候「名色」就变成「生因」了，是生起六处重要的条件，所以说「名色缘六处」。

六处以名色为因，生起了以后，「亦以饮食为任持因」，生起了以后还是需要饮食的。在母腹里面也需要母亲的滋养他，出胎以后也需要饮食来任持、来摄持它，使令他安住不坏，继续增长广大。

是「六处以饮食为缘」，这句话是对的，但是以「名色」为缘是特别重要。

戊五、六处缘触（分二科）　亥一、问

问：触以三和为缘，何故此中但说六处为缘？

这是第五科「六处缘触」，也是先问。

「触以三和为缘」，这个「触」就是根、境、识，这三法和合起来叫做「触」，这是很明显的事情。

「何故此中但说六处为缘？」在十二缘起里面只说是六处为触的因缘，那说这话说的不圆满，有过失吧？「答」，回答。

亥二、答（分二科）　天一、由定俱

答：若有六处，定有余二，无阙故。

你说三和为缘才有触，是对的，可是说六处为缘也有道理。只有了六处的时候呢？他一定、他决定有其余的两种，一定有「六识」，还有「六境」，就是六尘。那

两种也不会缺少的，那么不就是有触了，一定是这样嘛！因为这六识是依据六根生起的，六境色、声、香、味、触、法是现成的，自然是有六境可接触作所缘缘的。

这是第一个理由，「由定俱」，第二个理由，「由最胜」。

天二、由最胜

又六处胜故，由六处摄二种故。

「又六处胜故」，又这个六处在三法之中，根、境、识来说，这六根是太重要了，所以从这一方面说。

「由六处摄二种故」，由这六处能够该摄那两种，能把那两种该摄在内。因为你有六根的时候，你有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，这时候才有六识。假设说是没有眼根了，没有眼根这眼识就没有了，没有六根就没有六识了，所以根还是很重要的。所以由「六处胜故，由六处摄二种故」，所以就说「六处」，也就包括了这个道理。

戊六、触缘受（分二科）　亥一、问

问：若自所逼迫，若他所逼迫，若时候变异，若先业所引，皆得生受。何故此中但显触为彼缘？

「问：若自所逼迫，若他所逼迫，若时候变异，若先业所引，皆得生受」，这底下是第六科「触缘受」。这个触缘受这个地方又有问题，分两科，先问。

「问：若自所逼迫」，说是我们这个触缘受，这个「受」这个问题，这个受生起的因缘也是很多的。比如说是「自所逼迫」，说这个人他自己逼迫自己，他要：我一天要拜一千拜佛，我拜五百拜的时候就辛苦了，不！我要继续拜五百拜，我要逼迫我多用功。我静坐一个小时不可以，我要静坐八个钟头，自己逼迫自己要进步，那么这里面就会有受、有不同的受。

「若他所逼迫」，或者别人逼迫你，叫你拜一千拜、叫你坐二十个钟头静坐、叫你把《法华经》背下来，当然这也是有受。

「若时候变异」，这个气节，春、夏、秋、冬，寒热的天气有变化。

「若先业所引」，或者过去有什么特别的业力、或者大功德的业力、或者有什么罪过的业力引起问题，你就会有特别，「皆得生受」，都会生起一种特别的感受。或者是乐受、或者是苦受、或者不苦不乐受。

「何故此中但显触为彼缘？」这里面「触」，这个受既然是有这么多不同的原因，为什么这十二缘起里面但说「触缘受」呢？触是缘的一个条件呢？「答」，第二科回答。

亥二、答

答：触是彼近因故，由触所引故，余缘所生受，亦从触生故，必不离触，是故偏说。

「答：触是彼近因故」，触生受是那个「受」最亲近的一个条件。你自所逼迫也好、他所逼迫也好、时候变异也好、先业所引也好，都是要经过触才能够有受的，所

以说触缘受是对的。

「由触所引故，余缘所生受，亦从触生故」，由于触的作导引它也有受，其他的因缘所生受，也还是…「亦从触生故」，也要通过触才能够生起。

「必不离触」，虽然是生起受的原因很多，总而言之决定不可以离开触而有受的，所以偏说触缘受。

戊七、受缘爱（分二科） 亥一、问

问：经中亦说无明为缘生爱，顺爱境界，亦得为缘，何故此中但说受为缘耶？

这第七科「受缘爱」分两科，先问。「经中」也有这样的说法，就是「无明为缘生爱」，由于这个人的胡涂没有智慧，各式各样的无明的因缘，引起这个人的爱欲心生起，这个「爱」是由无明生起。

「顺爱境界亦得为缘」，随顺爱的这种境界，这个境界出现的时候能令你生起爱心，这个可爱的境界出现的时候，就是你一接触它，它就会有爱出现，所以叫「顺爱境界」，也可以为缘而生爱。

《披寻记》三一六页：

顺爱境界亦得为缘者：若可意事不可意事为所缘时，是名顺爱境界。由可意事顺和合爱，不可意事顺乖离爱，由是故说顺爱境界亦得为缘生爱。

这个《披寻记》解释的很好。《披寻记》解释的意思，「若可意事、不可意事为所缘」的时候，「是名顺爱境界」。「由可意事顺和合爱，不可意事顺乖离爱」，不可意的事，不愿意同它在一起，就愿意乖离，里面也有个爱，就爱它乖离，所以说叫做「顺爱境界亦得为缘生爱」，就这样一个讲法。

这就提出两个理由，一个「无明为缘生爱」，一个「顺爱境界以得为缘生爱」。「何故此中但说受为缘耶？」受为缘而生起爱呢？提出这么一个理由，来难问这件事，底下回答，第一科「显正」。

亥二、答（分二科） 天一、显正

答：以受力故，于相似境，或求和合，或求乖离。

这是「显正」义。「以受力故」，这个爱心的生起，是以受的力量的缘故。就是我们的心与境界接触以后，有顺乐受、顺苦受、顺不苦不乐受，有这个受的力量才生起爱的。

「于相似境」，这个「相似境」怎么讲呢？就是所受的境界和所爱的境界是相似的，但是在心里上是前后的差别。前一刹那是「受」，后一刹那是「爱」，在时间上有刹那、刹那的不同，但是是相似的。

这个受的境界、受的力量与相似的境界，「或求和合」，可意、满意的境界就希望占有了它，去求和合。但是不满意的、不高兴的境界，他就远离，他要离开，那么这就叫做「爱」，就生起了爱。

所以受缘爱是对的，这是「显正义」。因为受缘爱，「受」是爱生起的最近的一

个条件，不是疏远的。底下「简非」。

天二、简非

由愚痴力，但于诸受起尽等相，不如实知，由此不能制御其心。

说是你说「由无明生爱」，由无明生爱这句话也有道理。

「由愚痴力」就是无明，由无明的力量会有什么事情出现呢？「但于诸受起尽等相」，无明的力量，「但于」，只是在「诸受」的境界各式各样的受，或者苦受、或者乐受、不苦不乐受；或者是生起受的因缘；或者受熄灭的因缘；或者苦、集、灭、道，从这地方分别苦、集、灭、道的事情；或者是观察这个受的过失；受的味与受起的味、起爱着的滋味；或者于受观察受的过失、过患；观察受的出离，各式各样的情形。各式各样的情形，就是各式各样的受。「起尽」，就是生起的时候，「尽」就是灭的时候。各式各样的受生起的时候、灭尽的时候，或者是其他的行相。

「不如实知」，无明在这样的法相上，不能够真实的了知，这些都是毕竟空寂的，无常、无我的、无所有的，不知道。不知道就认为是有，有这一回事，而执着…在这里生种种执着。

「由此不能制御其心」，由这个原因，由于不了知，执着它是真实有，那么就不能够来制伏，驾御，就是不能降伏自己的心了，心就是生了爱心了，是这么一回事。

这里面的情形呢？「无明」是普遍的为一切烦恼作生起的因缘的；这个「受」是特别的为爱作生起的因缘，这里面有「通、别」的意思。「无明」是通于一切烦恼；这个「受」它是为爱烦恼作最亲近生起的因缘，有通别的不同，这样的关系。不否认无明为爱作因缘，无明为爱因缘这句话是对的，但是无明是「通」，通于…普遍为一切烦恼做生起的因缘；这个「受」单独只为爱作因缘的，这里面有这么一点差别。

戊八、爱缘取（分二科）　亥一、问

问：由随眠未断，顺彼诸法，取皆得生，何故此中但说爱为取缘？

这是第八科「爱缘取」。这爱缘取这地方也有问题，先提出这个问题。

「问：由随眠未断」，「随眠」就是种子。这个烦恼的种子，当然这里面…前面解释取的时候，有欲取、见取、戒禁取、我语取，有这四个取，这个四个取的随眠没有断。你没有修学圣道，这个种子是不能断的。

不修学圣道，种子是不能断的，这句话很重要！这句话非常重要！我只是在那边静坐，你修奢摩他的止，是不能断烦恼的，这烦恼种子是不能断的。非要有毗钵舍那的般若才行，没有般若不能断烦恼。为什么般若能断烦恼呢？般若能深入法性，所以能断烦恼。所以人家「问：由随眠未断」，为什么随眠没有断？没有圣道的关系。你没有修这个毗钵舍那的观是不能断烦恼的。

这个烦恼的种子没有断，就「顺彼诸法取皆得生」，出现种种的情况的时候，随顺彼法的因缘出现的时候，这个欲取、见取、戒禁取、我语取就会现出来。这个「欲取」就会现出来，这个色、声、香、味、触，你有欲的随眠未断，那么你接触色声香味触的时候，这个欲就出来了。「见取」也是如是、「戒禁取」也是这样、「我语取」也是这样，这四种取都有贪、都有欲贪，「皆得生」。

「何故此中但说爱为取缘」，这样讲「随眠未断」就会生，什么原因这十二缘起里面单说爱缘取呢？爱为取做因缘，而生起取的烦恼呢？为什么这么讲呢？提出这个理由来。

亥二、答

答：由希望生故，于追求时，能发随眠，及能引彼随顺法故。

这是说出这么一个理由，回答这问题。「由希望生故」，由于这个爱烦恼，若是它一现起的时候，这个爱烦恼一生起的时候，他就有一个希望心，他对于所爱的境界生起希望。就是总感觉到不足，要希望得更多、更多、更好的希望心。这个心一生起来的时候，「于追求时」，一希望了又有更多更好的希望时候，就要去求、去追求。

这个时候内心里面有强烈的爱，同时还有了行动的时候，「能发随眠」，就能够增长取的种子，能增长这个欲取、见取、戒禁取、我语取的种子，它就能发动、能增长这个随眠种子的力量。

「及能引彼随顺法故」，这个爱烦恼有强烈的希望，在追求的时候，不但是能够增长随眠的力量，增长取的随眠力量，还能够引出来，制造出来彼取的随顺法，随顺于欲取的、随顺于见取、戒禁取、我语取的事情。有爱的追求，就是创造了取的生起的条件，所以这个爱对于取的生起力量太大了，不只是随眠的力量，所以就说爱缘取了，这么意思，这么讲。

戊九、取缘有（分二科）　亥一、问

问：前已说无明为缘，发起业有，何故今者说取缘有？

这是第九科说这个「取缘有」，取以后就有，这里又提出问题来。「问：前已说无明为缘，发起业有」，这个十二缘起的次第，在取缘有之前，已经说过「无明为缘」，无明缘行，有了这么一句话了。已经说了「无明为缘」，为增上缘会发出来业，就是发出来行，行就是有，发出来这个，已经说了。

「何故今者说取缘有？」现在什么理由又「说取缘有」呢？前面已经说业就是有。业能有果，业是因，由因而有果，所以业就是有，前面已经说业了，这里为什么又说「取缘有」？提出这个问题，这底下回答。

亥二、答

由取力故，即令彼业，于彼彼生处，能引识、名色等果。

这个和十二缘起里面说的理由是相同的。「由取力故」，因为是有广大的追求的关系，爱的力量增长了，广大的去追求所爱的事情的关系，由这个力量的关系。「即令彼业」，即令彼无明发出来的那个业，又力量增长了，那就不同于无明缘行的那个时候的行了。到这个时候受到了取的熏习关系，「于彼彼生处」，「于」或者天的生处、人间的生处、或者三恶道的生处。「能引识、名色等果」，就有力量能引发出来这个生死的果报，就是识、名色等，这个六处等果就生出来了，所以就说取缘有。所以和那个无明发起业有，还是不一样的。

戊十、有缘生（分二科）　亥一、问

问：生亦以精血等为缘，何故此中唯说有缘生耶？

这是第十科「有缘生」。先提出这个问题。「问：生以精血等为缘」。这个是这个十二缘起里面生缘老死这个「生」，生缘老死的这个「生」实在就是识缘名色，就是这个，所以也是以父母的遗体为缘，这时候才叫做「生」。

「何故此中唯说有缘生耶？」只是说那个业力，业力令生命生起的呢？那么这为什么这样讲？底下回答，回答里面第一科是「由定俱」。

亥二、答（分二科）　天一、由定俱

答：由有有故，定有余缘，无阙。

你说「生亦以精血等为缘」，这句话也是对，没有错，可是呢？「有」还是最重要的。由于那个有情他具足了「有」的业力，这业力若是具足了的话，「定有余缘，无阙」，也就决定有其他的那些「缘」，就是血的、父母的遗体的因缘，也一定是有的，乃至中有这些事也都具足了，不会缺少的，所以就这样说了，说是「有缘生」。

天二、由最胜

又有胜故，唯说彼为缘。

这是第二科「由最胜」。虽然有这么多的缘，可是「有」的力量是最强大的，所以就说彼有为缘，「有缘生」。

戌十一、生缘老死（分二科）　亥一、问

问：亦由远行，不避不平等、他所逼迫为缘，老死可得，何故此中但说生缘老死耶？

这是第十一科「生缘老死」，「生缘老死」分两科。第一科是问。

「亦由远行」，这个老死，人的生命衰老了、死亡了这件事，也是由于那个众生他「远行」，走远路，旅途的劳顿，使令他老，使令他死了。

或者是「不避不平等」，你已经吃饱了还吃，或者都是没消化又再吃，当然这可能就会有问题，还有其他的很多事情。你不能够躲避这些不平等的事情，那么也会老、也就会死。还有「他所逼迫」等这些事情为缘，「老死可得，何故此中但说生缘老死耶？」为什么、有什么理由这样说呢？答，这就回答。

亥二、答

答：虽由彼诸缘，必以生为根本故。纵阙彼缘，但生为缘，定有老死故。

所以一个人他老了，他死了，有很多的因缘会造成这件事，但是其中一定是「生」是最根本的。

「纵阙彼缘，但生为缘，定有老死故」，只要是有其他的远行、不避不平等等这些因缘，但是虽然有彼诸缘会有老死，但是以生为根本。一定是识、名色、六处生了以后，才有老死的。「纵阙彼缘」，就算是阙了那个远行、不避不平等、他所逼迫等，但生为缘也决定是要有老死的，所以还是要这么说才圆满的。

酉二、明彼摄（分三科）　戌一、约烦恼等道辨（分二科）　亥一、问

问：此十二支，几是烦恼道？几是业道？几是苦道？

这是第二科「明彼摄」，这「十二支次第分别」分两科，第一科是「辨为缘」，这一科讲完了。十二因缘每一科都有不同的理由提出来，但还是原来的无明缘行这十二个缘起说得比较圆满。现在第二科「明彼摄」，下面是以三道来摄十二因缘，以因果等来摄十二因缘，就是这样意思。

「此十二支，几是烦恼道？」这三道就是烦恼道、业道、苦道；这个「三杂染」里面就是「生杂染」，在这里说是「苦道」。这个「道」就是从这里通过去了，通到另一个地方去，不是停留在这里。由「烦恼」通到「业」，由业又到了果报，由果报又通到烦恼，由烦恼…，就是这样流转生死的，所以叫做「道」。

这个十二支，「无明缘行」一共有十二个部份，若按同这个三种道来说，几个是「烦恼道」？几个是「业道」？几个是「苦道」呢？这是提出这个问题。这个问，底下第二就是回答。

亥二、答

答：三是烦恼道，二是业道，余是苦道。

「三是烦恼道」，就是无明、爱、取。「无明、爱、取」从十二缘起上的解释，「无明」是发业的，能发动出来种种的业。这个「爱、取」呢？是发动了业力以后，有爱取的因缘，又能增长了已经发动的业力的力量，使令它的力量强大起来，能够去招感果报。虽然同是无明，同是烦恼，但是有这样的差别，有这样的差别。但是我们仔细去想这件事的时候，也会发现爱取的时候，也是有无明的；无明的时候也是有爱取的。并不是说有爱取没有无明；有无明没有爱取，不是！只是在已经造成了的业力上，再增加它的力量的时候，叫做「爱」、「取」，是那么回事，在所造的业力上有差别。

在能发动的烦恼，在滋润加强业力的力量的时候那个烦恼，它们并不是有分明的是分开的，一点也不是，不是分开。

所以这个十二支里面有无明、有爱取的烦恼。有无明的烦恼，也有爱取的烦恼，就是分这么两种。这三个烦恼，十二支里面这三个是属于「烦恼道」。

这个从修行人的分别心，从修行已经成功了的阿罗汉来看，也是有分别。就是以前阿罗汉，他没有证阿罗汉果，没有得初果须陀洹之前，当然也是有无明、有爱取，就是造了很多的业。但是等到现在得了阿罗汉果以后，他没有爱取，也没有无明。没有爱取的时候，虽然他心、他没有入定，他也见色闻声的时候，他没有爱取。没有爱取，过去的识、名色的业力，没有得到帮助，那么就是没有力量，将来就不再得果报了，这个时候叫做「心解脱」。断无明的时候叫「慧解脱」，没有爱取的时候叫做「心解脱」。从十二因缘的次第上，立出来不同的名字，一个叫「慧解脱」、一个叫「心解脱」。「此十二支，几是烦恼道？几是业道？几是苦道？答：三是烦恼道」。

「二是业道」其中两个，一个行、无明缘行的「行」，加上有、取缘有这个「有」，这二个是属于「业道」。就是无明在行动的时候，通过身口意行动的时候，有所造作，这个时候就有业的出现，有业力的出现。

这件事呢？在我们中国哲学里面不明白、不明显的说到这件事。《易经》上多少有那么一句话，也有业的意思，但是总是说的不够分明。可是印度的外道也说到这件事，承认凡夫的烦恼一动了，就有业力，由业力招感生死，外道也承认这件事、有的

外道承认这件事，有业。

「二是业道，余是苦道」，三再加二就是五，十二缘起十二支去掉了五，还有七支，那七支是「苦道」。就是「识、名色、六入、触、受」这是五个，再加「生、老死」就是七个，这七个是我们苦恼的境界。这个生老死的这个「生」，其实就是包括「识、名色、六入、触、受」，就是这个，就是这个生。生就有老死，就这么意思，那么这是一个苦恼的境界。不但是三恶道，人天也一样都是苦。

一样都是苦，在解释苦的时候，在唯识上说的微细，就是有世俗的苦、有胜义苦。「世俗苦」是我们能觉知到的，我们知道你骂我，我就心里不高兴，我也知道这是苦。有病了是苦，这谁都知道的。现在有「胜义苦」是自己不知道的，就是五取蕴苦。这都是包括在这，这叫做「苦道」。

这是用三道来摄十二支。

戊二、约因果等辨（分二科）　亥一、问

问：几唯是因？几唯是果？几通因果？

这是第二科，前面第一科「约烦恼道」，由三道来摄。这底下「约因果等辨」，约因果等事情来辨别这个十二缘起。也是分两科，第一科是问。

「几唯是因？几唯是果？」十二支里面，那几个只是因？那几个只是果？又那几个又是因、又是果呢？通于因、也通于果呢？提出三个问题，这底下回答。

亥二、答（分二科）　天一、第一义

答：初一唯因，后一唯果，余通因果。

「初一唯因」，这个「初一」，就指第一个是无明，不是每个月的那个初一。第一个「无明」，「无明」它只是因。它能够创造出来生死的业力，去得果报的，它有这个力量。它是染污污的，别的法不能染污它，它能够有力量染污其他的法的，这是生死的根本，「初一唯因」。

「后一唯果」，最后一个就是老死、忧悲苦恼，那只是果、它只是果。它是受染污的，它不能染污别人。

「余通因果」，其余的那十个也是因、也是果。譬如说是「无明缘行」，这个行若对无明来说，行就是果了；但是行若是对识、行缘识，行又是因了，展转的也都通于因，也都通于果。譬如到「生老死」的时候，这老死和生来说，生也变成因了，是老死的因；但「有缘生」来说，生就变成果了。

所以从十二缘起展转这样说嘛，只有第一个是因；最后一个是果；其余的都是又通于因、又通于果的，这样子。这是第一个理由，第一个解释。底下第二义。

天二、第二义

又即于此问，更作余答：三唯是因，二唯是果，当知所余亦因亦果。

「又即于此问，更作余答」，又即于前面这个问，前面提出的这个问题，「几是因？几是果？几通因果？」更作其他的不同于前面的回答。

「三唯是因，二唯是果，当知所余亦因亦果」，这又是不同的回答了。「三唯是因」，就是「无明、爱、取」这三个它们是因。「二唯是果」，后面的这「生、老死」是果。这个「三唯是因」呢？其余的都是它所创造的果了。

若「二唯是果」呢？前十个都是因，最后的生老死是果，这样的意思。

这个《披寻记》解释很清楚，

《披寻记》三一八页：

三唯是因等者：三谓无明、爱、取，发业润生此为根本，说唯是因。二谓生、老死，乐着戏论及业异熟之所生故，此酬前相，说唯是果。诸所余支，望义说别，亦因亦果。

「三谓无明、爱、取，发业润生此为根本」，「发业」就是无明，「润生」就是爱、取。以「此为根本」才有这么多的麻烦，这么多的苦恼，所以说唯是因。

「二谓生、老死，乐着戏论及业异熟之所生故」，「乐着戏论」就是烦恼。「及业异熟之所生故」，就是有了生老死。「此酬前相，说唯是果」，它来酬谢前面的十种，所以它就是果了。

「诸所余支，望义说别，亦因亦果」，其余的也是因、也是果，这样子说法。这个问题也解答完了。

戊三、约独杂相辨（分二科）　亥一、问

问：几是独相？几是杂相？

这底下说，这是第三科。第一科是「约烦恼三道辨」，第二科「约因果等辨」，第三科「约独杂相辨」，有「独相」，有「杂相」来辨这个十二缘起。第一科是「问」。

「几是独相？几是杂相？」十二支里面，那几个是单独的相貌？它有自己独立的相貌，各别的相貌。几个是混杂、混合的相貌？又是这样子，又是那样的。

亥二、答（分二科）　天一、总标

答：三是独相，行等是杂相。

「答：三是独相，行等是杂相」，这三个是「独相」。三个独相就是那个无明、爱、取。它和其他的支是不相混杂的，所以叫做「独相」。其他的「行等」就是有杂相，就是与其他的支有混合的形相。

这一科是「总标」，这底下「别辨」，来解释前面说的「独相」、「杂相」。分三科，第一科是「说行有」，分两科，第一科「问」。

天二、别辨（分三科）　地一、说行有（分二科）　玄一、问

问：何故行有是杂相？

「何故行有是杂相？」这个前面说无明、爱、取三个是「独相」，行等是「杂

相」，是什么原因行有是「杂相」呢？行有等是杂相呢？

玄二、答

答：由二种说故，谓能引爱非爱果故，及能生趣差别故。

「答：由二种说故，谓能引爱非爱果故，及能生趣差别故」，所以行有是杂相，这个理由在这里。

「由二种说故」，因为它们发生的作用不是一种，有不同的差别。那不同的呢？谓能引发出来可爱的果报和不可爱的果报，行有这个业力发出人天可爱的果报，三恶道不可爱的果报，所以这就叫做「杂相」。

「及能生趣的差别故」，「能生趣」，能生五趣的差别，人、天是二趣，三恶道是三趣，加起来是五趣的差别。它有这种差别，所以叫做「杂相」。

这底下又继续解释，前面说是约「行有」，这是第一科，第二科「说识与名色六处一分」也是杂相。

地二、说识与名色六处一分（分二科）　玄一、问

问：何故识与名色、六处，一分有杂相？

这提出来这个问题，「识和名色和六处一分」，它们怎么也是有「杂相」呢？提出这个问题。

这个名色里面，无明缘行、行缘识、识缘名色，名色支里面有一个「识」。这个名色里面这个「名」，名就是识。这个「名」里面有受想行识，有「识」。六处之中、六处里面呢？这个「识」是叫做意处。六处里面的意处，就是识。这样说呢？这个「识」在名色里面叫「名」；在六处里面叫「意处」，识与名色六处它是其中之一分，所以叫做「杂」，有这样的理由。所以也叫做「六处一分」，这一分有这意思，就是名色里面的一分，六处中的一分。前面是提出问题来，这底下回答。

玄二、答

答：由三种说故，谓依杂染时故，依润时故，依转时故。

「由三种说故」，前面说「二种说」，这底下说三种说，所以它是杂相。

「谓依杂染时故，依润时故，依转时故」，分这三个时期来说它是杂相。看这个《披寻记》里面的解释：

《披寻记》三一八页：

由三种说故等者：依杂染时说名识支，谓由邪行令心颠倒。依彼润时建立名色支，谓识种子爱取润已，能取能满当来名色自体，令住结生相续故。识于其中是其少分，由是说言名色一分。依转时建立六处支限等六处圆满生已，能为眼等六识所依，即于尔时彼眼等识得意处名，识于其中是其少分，由是说言六处一分。

「由三种说故等者：依杂染时说名识支，谓由邪行令心颠倒」，这叫做杂染时。就是比如是…识缘名色的时候，这个中有去…假设按人来说，其实普遍都是颠倒。若

人来说，令心颠倒。

我曾经举一个例子，本来在生存的时候是个男人，但是由于业力的关系，他若变成女人的时候，他心就是个女人了。我认为这是很困难的事情，但是这个业的力量太大了，就使令他的心颠倒了，所以就是「依杂染时」，所以叫做杂相。你生存的时候男人，死掉了，第二生变成女人的时候，他心就颠倒了，这就是「杂相」。

譬如说做人的时候，忽然去变成三恶道，变成畜生了，那是「杂」，变了！所以这个地方叫做杂染时。「依杂染时」，所以叫做「杂相」。

戊三、约独杂相辨（分二科） 亥一、问

问：几是独相，几是杂相？

这个第八科「缘起分别缘」分九科，第一科是「十二支次第分别」这一科又分两科，第一科「辨为缘」。「辨为缘」这一科讲完了，现在是第二科「明彼摄」。「明彼摄」里面分三科，第一科「约烦恼等道辨」，这一科也讲完了，第二科「约因果等辨」，也讲完了，现在第三科「约独杂相辨」。

这个十二缘一共十二支，十二支里面有两种相，一个是「独相」、一个是「杂相」，那么约这两种相，来辨别这十二支，这样意思。

第一科是问「几是独相，几是杂相」，这底下回答。

亥二、答（分二科） 天一、总标

答：三是独相，行等是杂相。

「三是独相，行等是杂相」，「三是独相」，就是无明、爱、取是「独相」，就是它和其他的支不混杂，它能保持它本身的特别的相貌，那么所以叫做「独相」。

「行等是杂相」，就是它和其他的支会合起来，所以叫做「杂相」。

前面是「标」，这底下「辨」，就是说明，分三科，第一科「说行有」这两支的相貌，先「问」后「答」。

天二、别辨（分三科） 地一、说行有（分二科） 玄一、问

问：何故行、有是杂相？

「问：何故行有是杂相？」底下回答。

玄二、答

答：由二种说故，谓能引爱非爱果故，及能生趣差别故。

「由二种说故」，就是从两方面来解释它是杂相，就是有两个理由。

「谓能引爱非爱果故，及能生趣差别故」，这个「行、有」都是业力，但是还是有差别。这个「行」就是这一种业力开始创造好了以后，这个时候叫做「行」。
「有」是什么意思呢？经过后来爱取烦恼的滋润，就是又加强了它的力量了，这时候转名为「有」。这个「行」改个名字叫做「有」，就是可以有果报了，这样意思。说「行、有」都是业力，但是它们是互相混合的，混合的时候有什么不同呢？

「由二种说故」，从两方面可以看出来它的相貌。「谓能引爱非爱果故」，这个「行」这个时期、这个阶段，它有能力引发出来可爱的果报和不可爱的果报，这个时候有这个力量。只是有这个力量去引，事实上还没有出来、还没有出现事实。

「及能生趣差别故」，到了「有」的时候，就是由爱取烦恼的滋润，它就能发生出来五趣果报的差别了。

它们两个是有点混合，这「行」和「有」是混合的，所以是「杂」。「杂」就有引爱非爱果，生趣差别果报的不同，所以叫做「杂相」。就是它们的关系有混杂的这种事情，不是纯的，不是单纯的。

地二、说识与名色六处一分（分二科）　玄一、问

问：何故识与名色六处，一分有杂相？

前面这个「行、有」这两支说完了，这底下第二科「说识与名色六处一分」也有杂相，分两科，先是「问」。说什么原因「识与名色六处一分」它有混合的相貌呢？这个本来这一段文是昨天讲过的，但是昨天讲的还是不够清楚。

这个「识」这个时候其实并不单是识，其实里面还是有色、受、想、行和识在一起的，可是只说「识」，其他的色受想行没有提。所以说这个「识」是五蕴中的一分，只是一分。说到「识」的时候它是名色里面的一分。

我们通常解释「识缘名色」，说到那个「识」指阿赖耶识，但是这里又不是指阿赖耶识说，指「六识」说。

所以这个「识」是名色里面的一分，这个「名」，就是受想行识，这个识就是名里面的一分，还不全是名。它并不包括「名」的全部，只是名里面的一分，所以它是「名色」里面的一小分。

「六处」，六处呢？就是眼耳鼻舌身意六根。这个六根里面有个意处，这个「识」就是那个意处。

这样说呢？这个「识」在五蕴里面是一分；到名色里面又是一分；到六处里面的一分。它这一个支到名色里面也有它，六处里面还有它，所以它和那么多的支合、合起来了，所以它有「杂相」，这个「杂」是这个意思。说是为什么这个「识」它有杂相呢？

玄二、答

答：由三种说故，谓依杂染时故，依润时故，依转时故。

「答由三种说故」，从三方面去说明它，说明它有杂相。「谓依杂染时故，依润时故，依转时故」，依杂染时、依润时、，依转时，从三个时间去说明它有杂的关系，这个理由它有这个事情。

「谓依杂染时故」，这个昨天讲了。就是由于邪行令心颠倒，所以它有杂，「杂染时」。这个识这个时候，也就由邪行故令心颠倒，这个「邪行」当然是一种错误的、一种罪过的活动，罪过的活动其实里面主要还是无明，这无明就令心颠倒了。无明和行令心颠倒，邪行里面包括无明的。

本来这个识是无记的，它也不善、也不恶。它是不善、也不恶，但是现在很恶，就是因为无明和行。无明就是它有所希图，有所希图要采取行动的时候，这个识就胡涂了，不明白道理，所以这是个杂。它不能保持它本来的那个相貌了，它就是加上了别的力量在里面，它胡涂了，所以这是一个杂染的时候，它是杂。

「依润时故」，这是什么意思呢？就是建立这个名色支，就是识种子。这个邪行严重的影响了识，去造业了，造业就是变成了种子了。变成种子，而这时候又有爱取又来了，爱取又来了的时候，滋润它，就使令就是它变成了识名色种子了，有这种情形。这个时候呢？它也是胡涂，这个识也是胡涂的，所以叫做「杂」，杂染。

它被「润」的时候，就是润生。它由爱取烦恼，其实心里面有爱取烦恼的活动，多数不只是爱取，同时有业。爱取只是单在烦恼这方面说，名为爱取而已，但是烦恼动的时候不纯是烦恼，就是还有业，还有行动的。所以使令原来无明行所栽培的那个种子就有了力量了，有力量能够招感未来的果报了。这个时候都有识在里面，所以「依润时」，所以也是杂。

这个六处这个时候，「依转时故」，这个时候、这六处得了果报的时候，得了果报的时候，当然是有眼耳鼻舌身意的六根、六处。六处它里面有六识，当然现在是指识，也是包括前五识，而主要是第六识。第六识依据这个六处去活动，去攀缘色声香味触法的。所以「依转时故」，就是依据六处在色声香味触法上活动，这时候就是识。

这样说呢？在杂染的时候有识；依润生的时候也有识；到六处的时候还有识，所以这个识这一支它不是一个不变的，它能到名色支去，又到六处里面去，所以它是杂，是这么意思。

地三、说识乃至受与生老死（分二科）　玄一、问

问：何故识乃至受，与老死，有杂相？

这一大段文全部都是说十二缘起。这就是智慧境界，就是把十二缘起愈解释愈微细，有这种事情，使令我们认识的更清楚了一点。

这底下是第三科，「说识乃至受与生老死」，也是有杂相。先「问」后「答」。说什么缘故识、名色、六处、触、受这五支和生老死有混合的相貌？他们中间是有和合的相貌，什么相法呢？

玄二、答

答：由二种说故，谓别显苦相故，及显引生差别故。

「由二种说故」，从两方面可以看出来这个杂相。「谓别显苦相故，及显引生差别故」，从这两方面来说它的苦相。

这个「别显苦相故，及显引生差别故」，这个先由苦相满分「别显苦相」有两种，一个是苦的因相，一个是苦的果相。

这个最初无明缘行、行缘识。行缘识的时候，就栽培了这个识、名色、六处、触、受的种子。这个行缘识的时候，就在识里面栽培了这么多的种子，这个是「苦的因相」，特别的显示出来苦恼的因相。

等到这个到了生老死的时候，生老死出现的时候。这个生老死这个「生」是什么呢？就是种子生现行了。种子生现行的时候，约人来说就是得果报了，得果报不是出胎以后、不是单指出胎以后，就是投胎的时候就开始了。识、名色、六处、触、受这时候就开始了，所以这时候已经开始有果，这是显示苦恼的果相。

这个在苦恼的因相、苦恼的果相就看出来，识名色乃至受与生老死是杂，它们是在一起的，由因而有果不就是放在一起了。

「及显引生差别故」，这个「引生差别故」，这个是说什么呢？是说这个…比如由这个…这当然还是前面这个业力，到五趣里面得果报，或者天，或者是人，或者三恶道的差别。这还是识、名色、六处、触、受、生老死，还是这样。

从这两方面看出来它们是有杂相，这样的意思。这个本来我们若解释十二缘起的时候，也是应该这样解释，就是生老死这个「生」是什么？就是识、名色、六处、触、受叫做「生」。这个「老死」是什么？老死还是这个，就是你的色受想行识，就是你这个识、名色、六处、触、受，还是这个。当然这个时候是老死的衰、衰退的相貌。

申二、缘义分别（分二科）　酉一、辨为缘（分四科）　戌一、由生已不住义

复次于缘起中，云何数往义？谓生已不住义。

这前面是解释…是「明彼摄」。「十二支次第分别」第一科「辨为缘」说完了，现在第二科「明彼摄」也讲完了。「复次于缘起中」，这是第八科「缘起分别缘」，第九科里面的第二科。第一科是「十二支次第分别」，现在第二科「缘义分别」，「缘」的道理再解释、解释，这个前面是解释过了的。分两科，酉一是「辨为缘」，分四科，第一科「由生已不住义」，来解释缘的意思。

「于缘起中」，在十二缘起中，这「缘起」的道理怎么讲呢？「云何数往义」，前面解释这个缘起的时候，曾经说「由烦恼系缚数往诸趣中」，曾经说过「数往」。这个「数往」是什么意思呢？什么道理呢？这底下解释。

「谓生已不住义」，就是它在某一道里面得到果报，得到果报以后，他并不是永久在那里存在，他又结束了，又到另一个地方又重新再开始；开始了又结束，又重新开始。就是数数的去，就是「生已不住」的意思。在那里出现了果报，叫做「生」。生了以后又不是在那里常住，又结束了，结束了又生，生了又不住，不住又生…，就是这样子，这就叫做「数往」是这样意思。这就叫做「缘起义」，数数生起，名为缘起。

戌二、由诸缘聚集义

云何和合义？谓诸缘聚集义。

这也是解释前面那个意思，前面说「依托众缘速谢灭已，续和合生」，叫做缘起。现在什么叫做「和合」呢？

「谓诸缘聚集义」，就是各式各样的应该具足的条件，都聚集在一起了，这就叫做「和合」。当然一个是因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘，这四缘具足了，它就叫做「和合」了。

这四个缘叫「缘性」，十二支叫「缘起」，要记住这个解释，因为其他的地方常会提到、提到说缘性，「缘性」是什么？我最初看到这个名字，我就四缘叫缘性，又忘了，忘了其他的地方，又叫做缘，又提到缘性，不知怎么解释，就是有这个意思。

戌三、由诸缘引摄新新生义

云何起义？谓诸缘和合之所引摄新新生义。

「云何起义？」前面只说缘，「诸缘聚集义」只是说缘；这底下「云何起义」，只是说「起义」。

「谓诸缘和合之所引摄新新生义」，就是众多的因缘和合了以后，就是引发出来，就是得到了，这个「摄」就是拿到了，也就是成就了的意思，成就了一个果报，那叫做起。而这个起是「新新生义」，它也不是一个真实的东西，就是刹那、刹那的变化，所得的果报是刹那、刹那的，这个「新新」就是刹那、刹那的意思。如果说是它能经过两个刹那，第二刹那就是旧的，第一刹那是新的，第二刹那是旧的，第三刹那、第四刹那更就是旧的，现在不是！它不能够有那么时间的安住，一刹那就过去了，又一刹那又生起来，所以是「新新生义」。这一切法刹那刹那的生起，所以是「新新生义」。这个「新新生义」就叫做「起」，也就是果报。这果报就是刹那刹那在变动，那么叫做「起」。

戊四、由诸行生起法性及现行义

云何缘起？云何缘生？谓诸行生起法性，是名缘起；即彼生已，说名缘生。

「云何缘起，云何缘生」，前面那个「复次于缘起中，云何数往义？谓生已不住义」。那也是又说缘、又说起，现在最后这个，不但说缘起、又说缘生。怎么叫做「缘起」？怎么叫做「缘生」呢？

「谓诸行生起法性，是名缘起；即彼生已，说名缘生」，这样就是「缘起」是在因上说的，「缘生」是在果上说的，是这样意思。

怎么叫做缘生啊？「谓诸行生起法性」，就是这一切的有为法，这有为法就是已经生起的有为法，是「生起法性」。能生起有为法的那个因缘，叫做「缘起」，「是名缘起」。就是诸行的生起法，「诸行」就是果，这一切诸有为法就是果法，它不是自然有的，它是由因缘，因缘能生起一切有为法。这个能生的因，能生起有为法的因，就是每一法有每一法的因缘，那个因缘法，叫做「生起法性」。它的性质是能为果法作因，能为果法作因，叫做「生起法性」。因能引起果，所以叫做「是名缘起」。

「即彼生已」，就是彼缘起法生出来果法以后，叫做「缘生」。就是这个每一法都有很多的别相，每一个别相给它立个名字，是这么回事，这个名字很多，说明「缘生」。

酉二、明彼摄（分二科）　戌一、苦谛摄（分二科）　亥一、现法为苦

问：几支苦谛摄，及现法为苦？答：二，谓生及老死。

「问：几支苦谛摄，及现法为苦？」这底下是第二科，「明彼摄」。这科的名字和前面一样，前面是「辨为缘」，这个就是解释「缘起」，现在第二科「明彼摄」。这个「明彼摄」是分二科，第一科是「苦谛摄」，就是属于苦谛。第二科是「集谛摄」，就是分这么二科。「苦谛摄」分二科，第一科是「现法为苦」，这是「问」。

「几支苦谛摄」，这个十二缘起里面十二支，那一支是属于苦谛、属于苦谛？苦谛应该是一种果报。「及现法为苦」，这苦有因、有果的不同，就是现在它是苦，它就是苦了。若属于这二个意思，才符合这个道理。

「答：二，谓生及老死」，就是那几支是「苦谛」？就是「生」和「老死」这二支是苦谛。而这两个苦谛呢？「现法为苦」，就是现在的五蕴就是苦、就是苦了，这是符合这个意思。

亥二、当来为苦

问：几支苦谛摄，当来为苦？答：识乃至受种子性。

「问：几支苦谛摄，当来为苦」，现在不是苦，它将来才是苦。

「答：识乃至受」这五支，这五支的种子性，就是那个「生」的种子性，它还在种子的时候。由无明缘行创造了这样的种子，它还不是...没有得果报，没有成为现行，这个时候就是「当来为苦」，它将来那个种子若是生现行的时候就苦了，现在还不苦，就是潜藏在那里。

戊二、集谛摄

问：几支集谛摄？答：所余支。

「问：几支集谛摄？」前面是说这个苦谛摄，苦谛摄加起来是几支？加起来是七支。一共十二支去掉了七支，还有五支，那五支是「几支集谛摄？答：所余支」那五支，那五支就是「集谛」。「集谛」就是烦恼了，无明爱取，还有什么？还有个行有。「无明爱取三烦恼，行有二属业道」，加起来就是集谛，是属于能集成种种的痛苦。这是现法为苦，一个当来为苦。这个第二科是「集谛摄」，几支集谛摄？这一科解释完了。

申三、十二支前后相望分别（分二科） 酉一、辨为缘（分二科） 戌一、前支是后支缘（分二科）亥一、唯望近支（分二科） 天一、明次第（分六科） 地一、无明望行（分二科） 玄一、问

问：无明与行，为作俱有缘？为作无间灭缘？为作久远灭缘？

这底下是第三科。那个「缘起分别缘」分九科，这是第三科。第三科就是「十二支前后相望分别」，这十二支前后互相的相望，我和你的关系怎么样？你和他的关系怎么样？就是这样子去分析观察。这一科里面分二科，第一科「辨为缘」。辨为缘里面又分二科，「前支是后支的缘」这一科。又分二科，「唯望近支」，这里面又分二科，第一科「明它的次第」。分六科，第一科「无明望行」，这一科先是「问」。

「问：无明与行，为作俱有缘」，这个十二缘起里面第一支是无明，第二支就是「行」，无明和行的关系，是什么样的关系呢？这底下说出来三种。

「为作俱有缘，为作无间灭缘，为作久远灭缘」，一共这说出来三种缘、三种关系。这三种关系里面，它是属于那一种呢？无明与行是那一种关系呢？

玄二、答（分二科） 黄一、标

答：当知具作三缘。

这底下回答，就是「具作三缘」，这三种关系都有，无明与行有这三种的关系。这是「标」，第二科是解释，解释里面先解释第一科，是「俱有覆障缘」，有这样关系。

黄二、释（分三科） 宇一、为俱有覆障缘

谓由无知，于随顺诸行法中，为俱有覆障缘，为彼彼事发起诸行。

这样解释。「谓由无知」，「无知」就是那个「无明」。由于这个无明的力量，「于随顺诸行法中」，他不明白，不知道随顺法的情况，不知道诸法它的真实相。

《披寻记》三二〇页：

谓由无知至发起诸行者：此中诸行，通说身语意三，非福与福及不动行。由说无明与行作俱有缘故，色无色行俱有转故。诸有现前爱非爱境，此能随顺造非福行；于死及生起决定信，求可爱生，此能随顺造诸福行；于色无色有过患身起功德想，此能随顺造不动行；如是等类是名随顺行法。于此诸法由无知故令不显了，是故无明与行能作俱有覆障缘。由覆障故，不知过患，不知出离，依三界爱，或无有爱，造作非福福行或不动行，是名为彼彼事发起诸行。

这个「随顺诸行法中」，这个《披寻记》解释的很好，很明白。就是我们当前的这种境界，这个爱非爱的境界出现的时候，我们可能会造罪业。我们这个贪心来了，瞋心来了。这个境界如果是很顺，能顺于自己的贪心、瞋心没有困难，可能不做什么恶事，也可能会做点善事，那么就做福业了。如果贪心、瞋心不能满愿，就是要用非法的手段来完成，那么就可能是造罪了，就是这么回事情。那么这个境界出现的时候，有的时候是顺于做善、做福业的；有的时候是顺于造罪业的。当然这是看各人的烦恼的轻重，理智的深浅多少的关系，那叫做「随顺诸行法中」。

若是同样的情况，出现在一个放得下的人，他就去修学色界定和无色界定去了，他不去造福业、非福业，他不去造。同样的境界他反应不一样，那都可以名之为「顺」。

所以从两方面说，从心里面的顺；从境界上的顺。境界上可能...人的心情不一样，有可能是与你的希望是相违背的，你可能去做恶，也可能去做善，也可能完全放下了去修学禅定去了。这个「随顺」这个字，就是应该是这么活动的这么解释。

「为俱有覆障缘」，这个情况和内心的关系，我们总而言之或者用这个「随顺」这个字来形容，其实呢？在四谛来说都是苦的。不是苦谛就是集谛；不是集谛就是苦谛；或者就是苦谛。佛已经说了，三界以内没有安乐的事情，都是苦恼的事情。但是由无知，我们是无明不知道，认为这样子对我有利，这就叫做「无知」。这个无知的情况不知道这是苦恼，「为俱有覆障缘」，就把这个诸法的真实相遮盖住了，障碍你去知道它的真实相，这个无知有这种作用，这个无明有这种作用。那么我们不知道是苦，这是一个火坑，但是不知道是个火坑，就会跳下去了，就是这么回事情。

「为彼彼事发起诸行」，就是为了彼彼的事情。我想要相信因果的，我想要得人天的福报，生到天上去享天福；或者人间的富贵，我欢喜作国王，就去做善，为了做国王，我相信因果我要多去做很多、很多的福业，回向我将来做王；或者说我都放下来，我想要得禅定，这是「为彼彼」的你所希望的事情，「发起诸行」，发出来种种的行动，这就叫做「为俱有覆障缘」。就是无明与行什么关系？就是这样的关系，「为作俱有缘」。这个「俱有缘」就加上「覆障」二个字，就是「无明」的作用，这就是这么关系。这一个缘还算是容易懂，还算是容易明白。

宇二、为无间灭生起缘

又由恶见放逸俱行无知，为无间灭生起缘，发起诸行。

这是第二个缘，就是「为无间灭」。前面是「俱有」，是同时的活动，无明与行同时活动。无明和行，在行的时候就有无明，无明这时候就有行，它们二个是同时存在合作去发动，去做事情。这底下这一个是「无间生起缘」，不是的，就是有前后了，前后是不同的。

「又由恶见放逸俱行无知」，这个「恶见」？这个就是身见、边见、见取、戒禁取、邪见，这是「恶见」，就是这五见，五种恶见。总而言之是指这个过去、现在、未来，这一切的有为法，一切因缘所生法，不明白诸法真实相，不能够如理的分别，都搞错了，那么叫做「恶见」，就是这样说。这样说这个「恶见」是很广的了，谁没有这种「恶见」呢？所有的凡夫都有这个问题。

「由恶见放逸」，因为恶见嘛，当然不知道如理作意，不知道这是有过患的，就这样做了，放逸自己。「俱行无知」和「恶见放逸」，同时活动的无明，这还在无明的阶段。

「为无间灭生起缘」，这个为无间灭生起缘，就是「无间灭」，就是前一刹那、后一刹那中间没有间隔，前一刹那灭了，就是无明前一刹那灭了，后一刹那这个行就出现了。「发起诸行」，发起来各式各样的活动，那么这就叫做「无间灭生起缘」。

《披寻记》三二〇页：

又由恶见至发起诸行者：此中诸行，唯意所摄，非福与福及不动行，由说无明为无间灭缘故，唯望无色有此缘故。于三世内外诸行，及于因所生法，起不如理分别，是名恶见。于业异熟及俱，不能思择诸行过失，是名放逸。此与无知同行相应，是名俱行。由是无明差别，说有见愚及放逸愚。（陵本九卷十八页）由此无知，前无间灭，后决定生，故说与行为无间灭生起缘，由是发起诸无色行。

这个《披寻记》上说呢？这是说无色行，是无色行的因缘，「无色行」你们想起来无色行怎么讲？这个行，有一「有色行」、一个「无色行」。身行、语行是「色行」；意行就是「无色行」，就是完全是内心里的事情。

但这个话这么讲，这个韩清净居士当然是有道理，但是我在想一切行完全都不能缺少「无色行」的，不能够没有心的。不管你是做怎么样，不能没有心，没有心就没有这件事。这里面就是他单独说是解释这段文，单独指是「无色行」说的，不包括有色行，他是这么样解释。但是窥基大师的意思似乎不是这样。

这就叫做「无间灭生起缘，发起诸行」发起一切的行。那么这样说这「无色行」只是内心里面的活动，而不表现在身语上面，那应该这么讲。那这么讲这是什么行？或者是有表现在身语的色行的，但是那不在内，不在这个名词的包括，不在这个名词之内的，或者这么解释。可是这个文看下边，还有继续有别的解释，能帮助我们这段文的解释，看下文就明白。

实在来说说，一切法都有这种情况的。就是一刹那间，这种无明缘行这种业力出现了，出现了的时候它没有结束。还是刹那刹那的要存在下去，那就叫做「等所间灭缘」，有这种意思，看下文看出来有这种意思。

宇三、为久远灭引发缘

又由无知，为久远灭引发缘故，建立顺彼当生相续。

这是第三科「为久远灭引发缘」。「又由无知」，又由于我们没能够遇见佛法僧

的三宝，没能修学圣道。没有修学圣道当然我们就是无明缘行这样子了，爱取有这样子，所以我们就造了很多的业。造了很多的业呢？就是识、名色、六处、触、受就有了。这个识、名色、六处、触、受他有了以后，他没有立刻得果报，他要经过很久，或者经过到第二生，或者第三生、第四生，或者百千万年以后，那么这就是「久远」，很久远以后，这件事才停下来，才结束。这样什么？叫做「引发缘故」。就是由于无明造了业，这个业久远以后能引发果报出现，到那个时候果报经过多久，才结束了，叫做「久远灭」。

因为这样的关系，「建立顺彼当生相续」，就是建立了，就是成就了随顺彼当来的生命的相续的果报出现了，当来的生命的果报又相续下去了，所以这是「久远灭」的「引发缘」。

这个我们说得果报有现报、有生报、有后报，这里面类似这种情形。比如说「现报」就像前面这个「俱有覆障缘」，类似这个情形。这个「等无间灭缘」不是当时的，以后的，类似那个「生报」。「为久远灭引发缘」就是类似那个「后报」，分这么三个时期。

若是从这个因缘的展转，只要你发动了、建立了一种关系，它很难就结束了，它一定相续，一直的相续下去，展转不间断的引发下去。所以人与人相爱不会完的，虽然是爱变成冤家了，也不会完的，他还是继续下去，不管什么都是。所以我们在佛法里面栽培善根，栽培善根也是一样没有完。你栽培了，哦，第二生遇见因缘了，这个善根又发动就增长了，第三生、第四生继续的增长，也可能中间有几生停在那里没动。但是这个事情没有完了，一定继续发展下去。什么事情都是这样子，所以就是都是有这三个现象，都是这样子的。

地二、行望识等（分二科）　玄一、举行望识（分二科）　黄一、问

问：云何应知诸行望识为三种缘？

前面是说无明与行的关系有这三种缘，有这三种关系。这底下第二科「行望识等」，他们是怎么个关系呢？这底下分两科，第一科「举行望识」，分两科，先问

「问：云何应知诸行望识为三种缘」，说是我们怎么样我们才能知道这个「诸行望识」的三种缘？这行和识这三种缘我们也应该知道，要怎么样才能知道呢？

黄二、答（分三科）　宇一、为俱有缘

答：由能熏发彼种子故，为俱有缘。

这又是这么回事，由于你在行的时候，你创的身行、语行、意行；或者福行、罪行、不动行，不管那种行。这个行在造作，创造的时候，就在识里面熏习了这阿赖耶识。一熏习呢？在阿赖耶识里面就造成了种子了，造成一种力量，一种功能就造成了。

这个种子和这个行，用行来熏种子的时候是同时的。现行熏种子是同时的；种子生现行也是同时的，所以叫做「俱有缘」，是这一个缘，这行和识也有这一个缘。

宇二、为无间灭生起缘

次后由彼势力转故，为无间灭生起缘。

这第二科「为无间灭生起缘」。「次后」，在熏成了种子以后呢？「由彼势力转故」，由彼那个种子的力量，它继续的相续下去的。继续相续下去，并不是凝然不动，那个种子还是在动，还是在刹那刹那生灭的。刹那生、刹那灭，刹那灭、刹那生…，那就是「为无间灭生起缘」。那个种子是「行」创造的，行就为那个种子的无间灭生起的因缘，也是有这种事情。

宇三、为久远灭引发缘

由彼当来果得生故，为久远灭引发缘。

由于那个种子，这是第三科。「彼当来」，这个种子到将来受到爱取的熏习的时候，果就生出来了。就是久远灭的引发缘了，也有这个缘。所以这行缘识、行望识也有这三种缘的。

玄二、例识望名色等

如行望识如是，识望名色，名色望六处，六处望触，触望受，亦尔。

也同样有这三种缘。这里面这个道理可就是要解释一下，这是第二科「例识望名色等」，只是把它说出来，没加以解释，原因是在那里呢？

这是约种子说的。这个种子是同时熏习成就的，所以这个「识望名色，名色望六处，六处望触，触望受」，没有前后的次第，都是同时的。所以就是有那一个因缘了，也就有「俱有缘」；它也一样也是为「无间灭生起缘」；它将来会得果报，所以为「久远灭引发缘」，它也具足了这三种缘的。

若是得果报以后，还是有次第，识、名色就是有先后的次第，名色缘六处、六处缘触、触缘受，就有先后次第了，得果报的时候有先后次第。

地三、受望爱（分二科）　玄一、问

问：云何应知受望爱为三种缘？

这是第三科「受望爱」，这是分两科，第一科是「问」。说怎么样才知道这个受对这个「望」爱，它们两个相对来看一看，我看看你，你看看我，也有这三种关系。

玄二、答（分三科）　黄一、为俱有缘

答：当知由彼起乐着故，为俱有缘。

「由彼起乐着故」，由彼这个爱，受缘爱。这个有了受的时候，就会有爱。「爱」呢？就是乐着这个乐受，「乐着故」。这个受和这个爱就是同时的，所以叫做「俱有缘」，这个还是容易明白。

黄二、为无间灭生起缘

从此无间，由彼势力，起追求等，作用转故，为无间灭生起缘。

这就是无间灭缘，「为无间灭生起缘」。「从此无间」，从这个爱去乐着乐受，乐着乐受当然就不能停下来了。由这个爱的力量就会发动广大的追求，有这种作用的活动。这样活动呢？那么这就是刹那刹那的延续下去了，叫「无间灭生起缘」，有这

个意思。

黄三、为久远灭引发缘

建立当来难可解脱彼相续故，为久远灭引发缘。

一追求的时候，使令这爱的种子更牢固，更有力量了。这样的呢？这个爱的种子，爱与所爱建立了这样的关系，是很难解脱的。是「建立当来难可解脱彼相续故」，「彼相续」，一直的相续下去了。不但是种子是相续的，现行也要相续下去的，这就叫做「为久远灭引发缘」，有这个事情。

当然这是从内心的要求这方面说，只是偏重于爱，其实爱里面就有苦，是有苦的。因为他不是圣人嘛！他一定爱，不可能够完全如意，就是有苦，但是他不会中断，一定还是爱下去的。

地四、爱望取（分二科） 玄一、问

问：云何爱望取为三种缘？

前面是受缘爱，受和爱有这三种缘。这地方说是「为久远灭引发缘」，就好像这件事，世间上的事情就是一直是要流转下去了，是的，一直流转下去。但是若遇见佛法就变了，就会变，它就会变，所以又不相续了。

玄二、答（分三科） 黄一、为俱有缘

答：由欲贪俱行，于随顺取法中，欲乐安立故，为俱有缘。

「云何爱望取为三种缘」呢？「答：由欲贪俱行，于随顺取法中，欲乐安立故，为俱有缘。」这是加以解释。前面是「问」，「云何爱望取为三种缘」？这是「问」，底下回答，回答先解释这个「俱有缘」。

这个「欲贪俱行」，欲贪「俱行」，和这个心同时的活动，就是这个爱的欲贪，这个「欲贪」就是爱，爱和取，有爱的时候就有取，它们是同时活动的。只是这个「取」是...就是严重了一点，「爱增长名取」，严重了一点，所以取里面一定是有爱，所以它们是同时活动的。

「于随顺取法中」，「随顺取法中」，前面解释「取」的时候，解释到四取，「欲取、见取、戒禁取、我语取」，这四种取各有各的因缘，那就是各有各的「随顺取法」。

「欲乐安立故」，就是随顺他自己的希求，去那样去努力去，就是这样子叫「欲乐安立」，随顺自己的爱好去安排那件事，也就是去努力的去创造那件事。这个时候就是爱和取这是同时的，同时的所以叫「俱有缘」。

黄二、为无间灭生起缘

由无间灭势力转故，为生起缘。

「建立当来难可解脱，彼相续故，为久远灭引发缘」这也一样，这是第二科「为无间灭生起缘」。

「由无间灭势力转故」，虽然一切法生起了以后满它不会就灭掉，还继续的相续下去，但是是刹那、刹那生灭的相续下去。所以这个刹那灭、刹那生，刹那生、刹那灭…，这中间是没有间隔的，所以叫「无间灭」。

「无间灭」这个力量继续的活动，就是「生起缘」，「为无间灭的生起缘」。虽然是有灭，但是继续的生起，这个有为法是这样子。有为法继续存在的时候，还是刹那生灭的，刹那生灭而不断，还继续的生灭下去，这里面是有一种力量的，「由无间灭的势力转故，为生起缘」。

这就是第二科「为无间灭生起缘」，这底下第三科「为久远灭引发缘」。

黄三、为久远灭引发缘

建立当来难可解脱，彼相续故，为久远灭引发缘。

「建立当来难可解脱」的「彼相续故，为久远灭」的「引发缘」，这么解释这件事，这是爱缘取。

所以有的人相信了佛教，又不相信佛法了，又去相信其他的宗教去了。当然可能对于佛教没能深入的关系，相信其他的宗教。相信了一个时期，又不相信了，又来相信佛教了。但也有人，他很顽固的继续相信上帝，也是有，就是各式各样的情形。

地五、取望有（分二科）　玄一、问

问：云何取望有为三种缘？

玄二、答（分三科）　黄一、为俱有缘

答：由与彼俱，令业能招诸趣果故，为俱有缘。

这是解释这个，这是第五科这个「取望有」。这个爱望取同是烦恼，取若望有可是不同了，「取」是烦恼，「有」是业力了，这情形是不同一点。

地四、爱望取（分二科） 玄一、问

问：云何爱望取为三种缘？

玄二、答（分三科） 黄一、为俱有缘

答：由欲贪俱行，于随顺取法中，欲乐安立故，为俱有缘。

这是三杂染里面的生杂染：烦恼杂染、业杂染、生杂染。「生杂染」里面一共是分九科，现在是里面的第四科是「爱望取」，就是十二支互相望，分别它有多少缘，这样的意思。前面的三科说完了，现在第四科「爱望取」。

「问：云何爱望取为三种缘？」这是用问答的方式，表示这件事的道理。爱望取，前面说到缘起的体性的时候，解释过十二缘起的事情，现在这里又继续分别它的道理。这个爱的烦恼和取也是烦恼，这两种烦恼相对望的时候，它们彼此间的关系是怎么样的呢？按前面文来说，彼此都是有三种缘，有三种关系就是了，它们的三种关系是怎么样的呢？这底下回答。

「由欲贪俱行，于随顺取法中，欲乐安立故，为俱有缘」。三种缘，第一个缘就是「俱有缘」。俱有缘这句话怎么讲呢？就是同时的在一起活动，不是前后，是同时的，同时在一起做事情，彼此都有相助的力量，我能帮助你，你能帮助我，这就叫做「俱有缘」。

现在这里说「爱望取」来说，取里面第一个取，就是欲贪、就是『欲取』，第二个是『见取』，第三个是『戒禁取』，第四个是『我语取』，而这四个取里面都有欲贪。

第一个取就是贪着色声香味触，爱着欲乐的事情。这个所欲的色声香味触是所欲，心里面的欲贪就是能欲、也就是能取。这个「欲贪俱行」，能欲的取与所欲的境界是同时的，同时活动叫「俱行」。「行」是活动的意思，「俱」就是在一起活动。在一起活动的时候，「于随顺取法中」，这个随顺取法中，譬如说我们欢喜色声香味触，欢喜五种欲，那么可意的五种欲就随顺你的欲贪，对你的欲贪来说，它是相随顺的，所以叫「随顺」。如果是不可意的，不是你所欲的，那就是不随顺，没有随顺这件事。『见取』、『戒禁取』也是，他们所取着的也是随顺他能取着的心情的，乃至到『我语取』也是这样的意思。

「于随顺取法中」，就是随顺能取的心情，所取的境界里面，「欲乐安立故」，你所欢喜的事情就是愿意那样子安排，愿意那样的创造出来，叫做「安立」。我愿意有如意的色声香味触，我就去这样追求这样的色、这样的声、香、味、触，那么就安立出来了、就出现了，那么就是「欲乐安立」。

这个见取，『见取』是思想上的事情。他欢喜断见、欢喜常见，就是所谓边见，或者是邪见，各式各样的思想。当然指佛法以外的，佛法以外的思想他欢喜，这个世间上的事情都是大自在天创造的，他感觉这样的理论心里很满意，感觉到满意他就这样去安立怎么怎么的，这四个取都是随他所愿意的去创造去、去安立去、去追求去。

这样子说所追求的，也就是所欲的和能取的，所取的和能取的心情是同时的，同时存在有所支持的，那就叫做「俱有缘」，是这样的意思叫俱有缘。说我现在我很贫

苦生活很困难，但是我观察我所能活动的条件，能取到富贵，这个富贵还没有拿到，但是认为有希望，就这样这个希望的境界就能支持自己去努力活动，这叫做「俱有缘」。如果完全没有希望了，这是不行，你虽然有贪心没有希望了，那不是俱有缘，这是不行的，这里面有这个味道，这是说「俱有缘」。

这个「爱望取」，第一个缘就是「俱有缘」，就是他取，这个爱对这个取来说，他所取的境界对他来说，在心情上说是同时的，所以有很大的希望，对他有助力，这是第一个缘。

黄二、为无间灭生起缘

由无间灭势力转故，为生起缘。

因为俱有缘的关系，他就能够有毅力发动身口意去创造、去努力做这件事，做这件事做成功了，做成功了以后，当然事情就过去了。「由无间灭势力转故，为生起缘」，这个在佛法里面讲，譬如说是我们做善业或者做恶业，当然不是立刻得果报，但是这种业是造好了、造完了，造的时候就把那个力量、那个种子造成了。做善业我一天拜三千拜佛，我并没有见到佛，但是你拜佛的那个诚心的努力不怕辛苦，这个三千拜拜好了，那个善根栽培下来了，善根栽培下来的那个力量、那个善根的力量，就是「无间灭势力转故」，就是那个力量不间断的相续的下去，那个力量继续的存在下去。

「无间灭势力」那个力量继续的存在下去，存在下去做什么呢？「为生起缘」，为将来得果报的一个因缘。他现在是没有什么事，表面上不看见什么事，但是将来得果报的力量已经成就了，那个力量刹那刹那的相续下去，叫做「无间灭生起缘」，这是这个因缘。

黄三、为久远灭引发缘

建立当来难可解脱彼相续故，为久远灭引发缘。

这是第三个缘。「建立当来」，你现在所造成的染污的、罪过的或者是清净的、安乐的业力，它在你的心里面刹那刹那的相续下去，将来「建立」也就是能创造出来、能出现在将来，不是现在。「难可解脱彼相续」，那个事情若出现了的时候是不容易解脱的。

说是苦恼境界要出现的时候，你说我不要有苦恼，这不可以。说是一个大安乐的境界出现了，也是你说是谁来破坏，不容易破坏的。他的富贵来了任何人不能破坏，就是难可解脱。

就是「为久远灭引发缘」，这里是指来生不是现生，所以叫做「久远」。当然那件事出现的时候也不是永久的，所以也是要无常了，所以叫做「灭」。就是你现在创造的力量能引发将来久远的时候的果报，有这样的缘。这是一种缘。

所以有的人他遇见了佛法，他就是要相信，说不出来理由，有的人遇见了其他的宗教他也就欢喜相信，这是以前有过熏习，他就会出现这件事。这是说「爱望取」是这样的关系。

地五、取望有（分二科）　玄一、问

问：云何取望有为三种缘？

前面是第四科，现在是说第五科「取望有」，这个「取」是属于烦恼，「有」是属于业力。这个烦恼，取烦恼和业力，它们相对起来有什么样的关系呢？怎么样也能成为三种缘呢？

玄二、答（分三科） 黄一、为俱有缘

答：由与彼俱，令业能招诸趣果故，为俱有缘。

这个「取望有」，这是第一种缘，叫做「俱有缘」。「由与彼俱」就是有与彼取，「彼」指取说，这个有和取在一起，这个烦恼在活动的时候就把那个「有」造成了，就是业力。

以前在无明缘行的时候造成了这个业力，现在这个爱取的烦恼一出现的时候，就是把以前的那个业力变成有了，将来能有果报了。而这时候果报还没有出现，没有出现的时候这个业力和取是同时的，所以叫做「与彼俱，令业能招诸趣果故」。

这个「取」和那个「业」在一起，他们有了什么样的事情出现，就是使令那个业加强了力量，它能取得果报。「招诸趣果报」，招就是「取」就是拿到了，拿到诸趣的果报，或者是人趣、或者是天趣、或者三恶道的果报，所以「为俱有缘」，这叫做「俱有」，俱有缘是这样的意思。

黄二、为无间灭生起缘

又由彼力，于此生处能引识等故，为无间灭生起缘。

这是第二个「无间灭生起缘」。「又由彼力」，就是由彼取的力量、由彼取烦恼的力量。「于此生处能引识等故」，「于此生处」或者此生、或者人、或者天、或者三恶道受生之处。「能引识等故」，能引发出来识、名色、六入、触、受的果报。能把这个果报生出来，它有这种力量，那么这个就叫做「为无间灭生起缘」。

这个取缘有，这是取对有来说能有这种力量，为它「无间灭的生起缘」，也是把原先的业力造成了有以后，这个「有」就能够生起将来的果报。现在还没生，那么它现在这个时候刹那刹那的相续下去，就是「无间灭」，也刹那生、刹那灭，刹那灭、刹那生，这样子相续下去将来能生起果报，就是能造成这个力量。

黄三、为久远灭引发缘

又能引发彼界功能故，为久远灭引发缘。

这是第三个「又能引发」。这个取望有，取对有来说能够「引发彼界功能故」，彼那个世间的功能，或者地狱的世界、或者饿鬼的世界、或者人的世界、或者天的世界，能引发那个世界的果报的功能故。「为久远灭引发缘」，这是隔一生所以叫做「久远」，能引发出来那个力量。

我们在社会上的学校读书就是学的这个生存之道，你有这种知识然后在社会上能生存，或者是能发财、或者是能做官、或者是能做律师、或者是能做建筑师，有这种生存之道，生存的知识。现在佛法不是，佛法是说人的生命究竟是怎么回事情？为什么有这样的生命？说这件事，那么说这件事干什么呢？为改变生命做准备，我对这生命我不同意，生命可以改变的，怎么样可以改变呢？就是说这个道理。

因为这个生命是你自己的烦恼业力创造的。我若不满意我就把烦恼和业力改变一

下，那么得的果报就不同了。所以，所学的佛法和社会上的知识不一样，不然的话学这个做什么？学这个做什么？就是让你知道我们人的生命是怎么回事情，生命是怎么来的？就是这么来的。由你的烦恼、由你的烦恼的行动创造出来的生命，是这样的意思 。

这里面说「三种缘」，第一种缘「俱有缘」：是在创造的时候。「无间灭生起缘」：创造了以后这个业力还没有得果报，还继续存在的情况。这个「久远灭引发缘」：那就是他得果报了，到了一个时候他得果报了，是这么意思。

地六、有望生生望老死（分二科） 玄一、正辨二支为缘（分二科） 黄一、举有望生（分二科） 宇一、问

问：云何有望生为三种缘？

这是第六科，这个「有」就是业力。这个业力能令你有果报，或者欲有、色有、或者是无色有，它能令你有果报。这个「生」，就是果报的出现了，叫做生。「有」是出现果报的一个力量。那么这个力量对那个果报来说，相对的也是有三种缘，这三种缘是怎么情形呢？

宇二、答（分三科） 宙一、为俱有缘

答：熏发彼种子故，为俱有缘。

这个「有」，就是我们的身口意，加上贪瞋痴去活动的时候，「熏发彼种子故」，这个熏就去影响它。你身口意的活动就在自己的微细的识，知识的识，微细的识也就是阿赖耶识，能熏它。你身口意的活动能熏它，熏它就在它那里面发出来种子。种子者功能的意思。就是创造了一种功能，这是无明缘行的时候创造这种功能。

但是有望生，这个「有」这个时候又由烦恼的发动，又加强了以前的种子的功能，这是不同一点的。「熏发种子故」，说所熏发的种子，这个种子，它也可以说是「有」，但它也就是「生」。所以这个「有和生」是在一起的，「为俱有缘」，大家在一起，就是现在的「有」，就是未来的「生」，是这样的意思。

宙二、为无间灭生起缘

由彼势力无间随转故，为生起缘。

那个「有」的力量无间断的，随顺你的识不断的活动下去、相续下去，叫做「转」。「为生起缘」，为那个生的起、出现的力量，这是「生起缘」。

宙三、为久远灭引发缘

虽久远灭而果转故，为引发缘。

「久远灭」就是第二生，不是现在生，所以久远是指第二生说。那么第二生不是现在生，时间可能是很久。但是到第二生的时候，那个果是现出来了，这就叫做「引发缘」。这是说有望生，也有这三种力量。

黄二、例生望老死

如有望生，当知生望老死，为缘亦尔。

这是「例生望老死」也有这三种缘，有望生有这三种缘，那么生望老死也有这三种缘，也是一样也有这个「俱有缘」。这个老死就在生上说的，生就是识、名色、六入、触、受，加起来就是一个「生」，就是我们的生命体。

这个老病死在那儿上？也就在眼耳鼻舌身意上面，也就是在色受想行识上说老病死。所以生和老死是俱有、是同时的。那么由生的相续不断，那么就「无间灭」，由它「久远灭的引发缘」，就是老死的出现也是有生的关系。

玄二、兼释有支建立（分二科）　黄一、略标

复次建立有支，有二种。

黄二、列释（分二科）　宇一、胜分建立

一、就胜分建立，谓取所摄受业，如前已说。

这是第二科「兼释有支」。前面第一科是「正辨」，「有望生生望老死」，这一科分两科，第一科是正辨这二支的缘，这一科说完了。现在第二科「兼释有支」，说到生和老死，或者有缘生、生缘老死的事情，但是现在又「兼」，并且又解释有支建立的事情。第一科是「标」，第二科是「列释」。第一科是「胜分建立」。

「复次建立有支，有二种」有支，「一就胜分建立」就是按特别殊胜的、特别有力量的这一方面来说这个有支。「谓取所摄受业」，就是因为爱的烦恼特别强了的时候，叫做「取」。这个时候「所摄受」的业力，就是所支持的业力，就是给与力量的业力。这个取的烦恼给业的力量强大了，加强它的力量了，所以叫「摄受业」，这就叫做胜、「胜分」，如前面十二缘起上说过了。

宇二、全分建立

二、全分建立，谓业及识乃至受所有种子，取所摄受，建立为有，应知。

「二、全分建立，谓业及识乃至受所有种子，取所摄受」，前面约胜这一部份、有大的力量这一部份，来说这个「有支」，现在是约全部份来说。全部份是指什么的呢？「谓业及识，乃至受所有种子」，就是无明所造的那个业，造了业的时候这个业就在识里面有名色、六入、触、受的种子了。这些种子又经过取烦恼的力量，使令它的力量加强了，所以叫「取所摄受」。

「取」就是人的心，就是烦恼心，有烦恼这个心在动作的时候，强大的烦恼的力量来摄受这个业力，使令它的力量加强。「建立为有」，这时候这个业力叫做「有」，以前的时候叫做种子，叫做名色、六入、触、受种子，现在建立为有，就是力量强了可以有果报了，所以叫做「建立为有应知」，应知道全分建立是这样。

这个「全分建立」和「胜分建立」有什么不同呢？「胜分建立」是约取烦恼说；这个「全分建立」是约取烦恼所加强的业力说、加强的业力说。那么说加强的就是种子了，这个种子是全面的，业及识、名色、六入、触，受全面的说。

天二、显业用（分二科）　地一、问

问：是诸有支，唯有次第，与行为缘，乃至老死，更有余业用耶？

前面「显十二支的次第缘」，现在显它们十二支的「作用、业用」，分两科，第

一科是「问」。

「是诸有支，唯有次第与行为缘乃至老死，更有余业用耶？」这么多的有支，无明支、行、识、名色乃至生缘老死，这么多的支。这么多的支都是属于有支，能令我们有生死苦的。它们是「次第与行为缘，乃至老死」，无明为行作缘，行为识、名色作缘，名色为六处作缘，六处为触作缘，触缘受、受缘爱乃至生缘老死，这样的因缘是这样讲的。

「是诸有支，唯有」这样的缘，是「更有余业用耶」，是还有其他的作用呢？这里提出这个问题，这是第一科「问」，底下回答。

地二、答

答：即此业用，及于各别所行境中，如其所应，所有业用，当知是名第二业用。

「即此业用」，就是前面说的无明，它的作用能发动行，行的作用能发动出来名色，名色能发动出来六处，就是这样的「业用」。这个业用「即此业用，及于各别所行境中」，无明所行境、行所行境，识、名色、六入、触各别的境界里面。「如其所应」随它各别的情形所适合的，它们也有作用，也有它们的作用。

那么这样说我们前面曾经讲过，无明它是由无明的种子生出来无明的现行，行也有种子生现行，识、名色、六入、触、受，每一法都有它自己本身的种子，由种子生现行都是这样的，这样说这都是因缘，就是因缘了。

「如其所应所有业用」，那有的时候是增上缘。譬如无明缘行，无明对行来说是增上缘，因为我们发动出来福行、罪行、或者是不动行，那是由无明的力量发动出来的。那无明能帮助你去造罪、造罪行，也能帮助你去做福行，也能帮助你去静坐修禅定的。若是你修四念处、修禅定，那就不是无明缘行了。若是我们不愿意修四念处、不愿意修般若波罗密的话，我们去静坐，那是以无明为缘的，这情形是不一样的。

现在说是「如其所应所有的业用」，就是各别各别的情形，有的是无明缘行，那么这就是增上缘。行缘识也是可以增上缘，但是里面也有可能是因缘的，行缘识有身行、语行，还有个意行。意行和识来对比来说有可能是因缘，也有的是次第缘、也有的是无间灭缘，各式各样的。那么「如其所应」，所有的作用就是不同了。「当知是名第二业用」，第二业用就是增上缘，第一个业用是因缘，每一法都由它自己的种子现出来的，那就是因缘。

第二个就是增上缘，增上缘也非常重要的。譬如说是我们眼根和眼识来说，眼识是由眼识的种子出现的。但是眼根对眼识来说就是增上缘，如果没有眼根，眼识也很难生起，增上缘也是很厉害的，也很重要的。所以就是有因缘、有增上缘、还有无间灭缘、还有一个所缘缘。这一切法虽然是很复杂的，那么不出这四缘。

亥二、亦望余支（分二科）　天一、举无明（分二科）　地一、问

问：无明唯与行为缘，亦与余支为缘耶？

前面是说「显业用」，第一「问」，第二「答」。这是第二科「亦望余支」，就是前面次第，无明缘行、行缘识，就是按照次第论它的缘。现在「亦望余支」就是不按照次第。第一科「举无明」，先「问」。

「无明唯与行为缘，亦与余支为缘耶？」这个无明的烦恼，它是能为行作增上缘

的，因为有无明所以就会发动种种的福行、或者是罪行、或者不动行，所以无明为行作缘的。

「亦与余支为缘耶？」或与其它的支，识、名色、六入、生老死，无明也为它们有助力吗？这样「问」，底下回答。

地二、答（分二科）　玄一、通一切

答：无明乃至亦与老死为缘。

第一科是「通一切」，第二科「会前说」。无明也是为行作缘，但是那是特别亲切有力量的。但是它的关系又不止于此，它又能为识、名色、六入、触、受乃至爱、取、有、生老死，它都能缘的，也是能做因缘的。

「无明乃至亦与老死为缘」，那不但是为行作缘，也能为这么多的缘、也都能有力量，就是无明是普遍的为一切染污法作因缘，都有力量，所以「乃至亦与老死为缘」。

玄二、会前说

前言唯与行为缘者，但说近缘义。

「前言唯与行为缘者」，这是第二科「会前说」，把前面的说法会通一下。前面说「无明唯与行为缘」，只是帮助行生起，无明只是这样子。「但说近缘」，那个说法是说无明与行，它们是很亲切的关系，所以有那样的缘。

天二、例所余

如是所余，尽应当知。

「如是所余，尽应当知」，如是除了行以外，识、名色也与阿赖耶识有关系。「如是所余」，剩余的就是除掉了行以外，剩余的就是识、名色以下。「尽应当知」，完全都有无明的力量，所以你应该知道，不是说没有关系，不是的，都有无明的力量的。

戊二、后支非前支缘（分四科）　亥一、标

复次后支非前支缘。

这是「后支非前支缘」。前面一大段文是说「前支为后支作因缘」，那么后支是不是也为前支作因缘？不是，「后支非前支的缘」。无明为行作缘，而行不可以为无明作缘决不能，这是有差别。

但说「近缘义」前面是说近缘，「如是所余，尽应当知」。「复次后支非前支缘」，这底下第二科「后支非前支缘」，分四科，第一科是「标」，说后支不是前支生起的因缘，不是这样子。

亥二、征

何以故？

这是问，什么理由呢？这十二缘起后面的支不能为前支作因缘。譬如老死不是给生作因缘，生为老死作因缘，取能为有作因缘，有能为生作缘，而生不能为有作缘，后支非前支的缘，不能为前支作缘，何以故？什么理由，底下解释。

亥三、释

如为断后支故，勤作功用断于前支。由前断故，后亦随断。非为断前故，勤作功用断于后支。

「如为断后支故，勤作功用断于前支」。譬如说这个修行人，我不愿意有老病死，老病死是从那儿来的呢？老病死从生来的。你若断掉了生，就没有再死了，若有生就要有老死，不能断。

所以这上面说「如为断后支故，勤作功用断于前支」，这个修行人他为断灭、为消除后面的老死，所以「勤作功用断于前支」，就是消灭前面的生支，不生就没有死了，是这么意思，是「后支非前支的缘」，何以故？这是解释。

「勤作功用断于前支，由前断故，后亦随断」，这是举个例子。「如为断后支故，勤作功用断于前支」，譬如老死从那儿来的呢？从生来的，要灭除老死就得要灭这个生，生灭则老死灭，是这样的意思。所以「为断后支故，勤作功用断于前支」，那么就精进的加功夫，不可以懈怠，就精进的修四念处，修一切法无我无我所。就「断于前支」就把前面的生断了，生断了，老死自然就没有了，是这样的意思。

「由前断故，后亦随断」，由前面那一支断了，后面也就随着也断了。譬如没有生，老死也就没有了。「非为断前故，勤作功用断于后支」，说是这个修行人不是为了断灭生支，生缘老死。我把前面的生支断掉，勤加功用断于后支，「非为断前支故，勤作功用断于后支」的，是不能这样子的。

亥四、结

是故当知唯此为彼缘。

所以可以知道唯此为彼缘，前支为后支的缘，前支是后支的缘，要想断后支就要断前支，是这样的意思，这是结束这一段文。

酉二、释义别（分二科）　戌一、由顺观（分二科）　亥一、释此有故彼有

问：云何说言此有故彼有？答：由未断缘，余得生义故。

这底下是「释义别」，前面「十二支相望论次第」，这个分别它的缘说完了。现在说它的缘起义的差别，分两科，第一科「由顺观」。

「云何说言此有故彼有？」像《阿含经》里面有这样的话，为什么这么说呢？说「此有」，这样事情有了，就会有那一件事。譬如有无明就是要有行，是这样的意思。「云何说言此有故彼有？」这是「问」。

「答：由未断缘，余得生义故」，由于你若没有断除这个缘，那么其余的就会生起，你没有断无明，无明就有行；你没有断行，识、名色就不能断，所以就是这样的意思。「云何说言此有故彼有？」无明有故行有，行有故识有，识有故名色有，就是「此有故彼有」。

「由未断缘，余得生义故」，这句话的意思表示什么呢？表示修行人他还没能断除去烦恼的种子，四念处这个身、受、心、法的种子，我、我所的种子，你还没有断。没有断，有种子，有种子就有生现行。中阴身出来了，眼耳鼻舌身意出来了。「由未断缘，余得生义故」，这个种子若没有断，现行的果报就会生起，所以「由未断缘，余得生义故」。

亥二、释此生故彼生

问：云何此生故彼生？答：由无常缘，余得生义故。

这是第二「释此生故彼生」这一句话。「云何此生故彼生？答：由无常缘，余得生义故」，这个是无常，「由无常缘」就是没有常住，总是有生灭变化的，一切法都是由生灭变化的因缘造成的。所以「由无常缘，余得生义故」，那么其余的法就出现了。

譬如说这个有缘生老死，生老死是所生的，有就是能生的。这个有，它是无常的，那么它生出来的生老死也是无常的，是这个意思。「云何说言此有故彼有？」怎么这么讲法呢？

「答：由未断缘，余得生义故」，由于我们没有修四念处来断爱取烦恼的种子，没有断这个烦恼的种子。没有断的关系就是「余得生义」，那个果就是余，那个果就出现了，你没有断它就有果。譬如你没能断生它就有老死；你没能断有，有缘生，生就会有，所以是「余得生义」。

这是第二科「释此生故彼生」，底下「由逆观」。

戊二、由逆观（分二科）　亥一、释要由生缘而有老死等

问：何故说言有生故有老死，要由生缘而有老死，如是乃至无明望行？

这底下第二科「由逆观」，就是逆观，无明缘行、行缘识这是顺。譬如老死，生缘老死，为什么有老死呢？有生故有老死，那么这就是逆着去观察，不顺前面生起的次第。

「问：何故言有生故有老死」，这底下「逆观」分两科，第一科「释」，要由生缘而有老死。为什么有生所以有老死呢？「要由生缘而有老死」，一定要有生的因缘才能够有老死的。生缘就是识、名色、六入、触、受这五种法果报现前了，然后才能够有老死的，所以要由生缘而有老死。

「如是乃至无明望行」，这个是怎么样会有老死生呢？有生故有老死生。怎么样会有生呢？由有故有生。怎么会有有呢？有爱取故有有。为什么会有爱取呢？就是触缘受，有受故有爱取。为什么会有受呢？就是有触。为什么有触呢？有六处。为什么有六处？有名色。为什么有名色？有识，就是有业力。所以是这样向上推，就是所谓「逆观」。

「要由生缘而有老死，如是乃至无明望行」就这样向前推，推到最初就是由无明而有行，前面说过不知道是无我的，不知道是有因有果的，不知道所熏习的善法只是种子而已，还没有成就。「要由生缘而有老死，如是乃至无明望行」，乃至到最初这一支。

天二、答

答：由此言教道理，显从无实作用缘，余得生义故。

前面解释「要由生缘而有老死」分两科，第一科「问」，现在第二科是「答」。

「答：由此言教道理」，由于前面这个说，此有故彼有，此生故彼生，此灭故彼灭，此无故彼无。由于这样的法语所表示的道理的缘故，而有老死，所以我们有了老死。就是有生缘老死，如是乃至无明望行。因为有无明，所以有行，有行才有识、名色，都是这样相望而有，但是这是由逆次第向上推的。「何故言有生故有老死」，这是「问」，底下回答。

「由此言教道理，显从无实作用缘，余得生义故」，由于这样佛在《阿含经》里面说这样的道理，说「言教道理」，都是假立名字，用名字来表达佛所觉悟的道理，这是「言教道理」。

「显从无实作用缘」，而这样说的道理显示什么事情呢？显示「从无实作用缘，余得生义故」。「显示无实作用缘」，就是所生法不是自然有的，要有因缘才有所生法，那个因缘是无实的，是不真实的。

「由此言教道理显从无实作用」，它没有真实的作用，譬如说种子它不能单独的去得果报，说是要假藉其他的因缘。假藉其他的因缘，若没有识的话，其他的因缘也还是不能得果报。所以都有一个「不生义」，因有不生义，缘也有不生义。

「由此言教道理，显从无实作用缘，余得生义故」。「无实作用缘」，就是一切法是由因缘生，但是看出来生也没有真实的作用，所有的因缘也都没有真实作用，但是一切法由因缘出现了。就是两个意思，一个是余法得生，第二呢因缘是没有真实性，看不出来有得果报的力量。

「无实作用」，没有真实的作用能令你得果报的，但是果报也出现了。「余得生义故」，就是因缘法有一个不生的意思；但是也是由因缘法出现一切有为法的，所以「余得生义故」。

亥二、释非离生缘而有老死等（分二科）　天一、问

问：何故说言有生故有老死，非离生缘而有老死，如是乃至无明望行？

底下第二段「释非离生缘而有老死等」。「何故说言」，经上有什么理由这样说是「有生故有老死」，有生才有老死，何故说这句话呢？「非离生缘而有老死」，离开了生缘，有老死吗？没有，「如是乃至无明望行」。

天二、答

答：由此言教道理，显从自相续缘，即自相续，余得生义故。

由前面这句话：有生故有老死，这句话的道理显示出来什么呢？「从自相续缘」从你自己流转生死相续的因缘，看你的生死轮回不断，这样子。

「即自相续，余得生义故」，而这个「从自相续缘」怎么讲呢？「即自相续，余得生义故」就是自相续，就是你自己得到一个色受想行识，而这个色受想行识又会去创造生死的因，又去得果报。这个果报还是色受想行识，色受想行识又会再创造一个自己的果报。就是你创造的你负责，别人创造的别人负责，所以是这样的意思。

「显从自相续缘，即自相续」，你自己的生命体由自家的力量创造的，也就是你的色受想行识创造的。「余得生义故」，剩余的也就出现了。前面这个「自相续」，由他能生起，那叫做「自相续」，而不是说我作业，你得果报，那就不是这样意思了。「余得生义故」，别的人会得果报，没有这回事。

申四、十二支为缘抉择分别（分二科） 酉一、依四句答（分三科） 戌一、无明与行（分二科） 亥一、问

问：若法无明为缘，彼法是行耶？设是行者，彼无明为缘耶？

前面第三科说完了。底下是第四科，「十二支为缘抉择分别」，说这个道理，分两科，第一科「依四句答」。

「若法无明为缘，彼法是行耶？」若这件事的出现是由无明烦恼作因缘，使令那件事出现的吗？「彼法是行耶」这是十二缘起，第二支是行。

「设是行者，彼无明为缘耶？」说假设是行，是一个人，人的身体的一部份。「彼无明为缘耶」是行的时候，彼无明能为行作缘吗？这是「问」。

亥二、答（分二科） 天一、标

答：应作四句。

应该分成四句来说明这个道理。

天二、辨

或有行，非无明为缘，谓无漏，及无覆无记，身语意行。或无明为缘，而非是行，谓除行所摄有支，所余有支。或有亦无明为缘，亦是行，谓福、非福、不动身语意行，除如相，是第四句。

「或有行，非无明为缘」，或者是有身行、语行、意行，身语意这三行，或者罪行、福行、不动行。答：分作四句，现在说第一句。

「或有行，非无明为缘」是有行，但不是无明为行作缘的，是什么呢？「谓无漏，及无覆无记，身语意行」，无漏就是没有烦恼，没有烦恼就是有般若的智慧。他的三业是般若的智慧来领导活动，这样的无漏的智慧，无明不能为他作因缘，不行。

「及无覆无记，身语意行」，无覆无记，这是我们凡夫，凡夫的阿赖耶识是无覆无记的。就是也没有什么烦恼的覆障，无记也不能说它是贪或是染污、是清净，所以叫做「无记」。

「身语意行」，这无漏的身语意行，无覆无记的身语意行，这样意思就是这个人他修学圣道得到般若的智慧了，那么就是无漏、无漏的身语意行。说那个人没得圣道，但是他也学习圣道，能令烦恼不起，所以他的心的无覆无记身语意现行了，这样子。

申四、十二支为缘抉择分别（分二科） 酉一、依四句答（分三科） 戌一、无明与行（分二科） 亥一、问

问：若法无明为缘，彼法是行耶？设是行者，彼无明为缘耶？

现在这个大科是三杂染的第三科「生杂染」。生杂染里面一共是有四大科，第四科是「生流转」，生流转这一科也是生杂染的最后一科。「生流转」第一科是「约自身辨」，这一科里面一共是分成九科，九科里面的第八科是「缘起分别缘」，这一科非常多，这缘起分别缘里面又分九科，这个九科里面现在是第四科「十二支为缘抉择分别」。

现在是第四科，前三科都已经讲过了。前三科的第一科是「十二支次第分别」这讲过了，第二科是「缘义分别」，第三科是「十二支前后相望的分别」，前后相望的分别这一科也很长。现在是第四科「十二支为缘抉择分别」。看这十二支为缘是什么意思？也还是有一点十二支相望，还是有点意思。这里面分两科，第一科是「依四句答」，分三科，第一科是「无明与行」。先问。

「问：若法无明为缘，彼法是行耶」，假设一件事情它是由无明的力量生起的，由于自己的没有知识、没有智能，有特别错误的见解，因此而发动出来一种活动，那么这个活动就是以无明为缘而生起的。

这个以无明为缘而生起的东西，「彼法是行耶？」那件事是不是十二缘起里面的那个「行」呢？十二缘起里面第二支是「行」。那么这是提出这个问题，这是一个问题。「设是行者，彼无明为缘耶？」假设说那一件事是行，什么是行呢？前面解释过，或者是我们发动出来的行为是对自己、对于他人都是有利益的。对别人有利益、对自己也好，那么这是一种行为。

第二种行为对自己有伤害，对于别人也有伤害，这是一种行为。第三种是超越了这种境界，就是修了色界定，或者是无色界定，这种不动的这种高深的禅定的一种行为。这也是行，就是福行、罪行、不动行这三行。

「设是行者，彼无明为缘耶？」这发动出来的活动是行，那么这种行是以无明的力量发动出来的吗？「彼无明为缘耶？」这个意思，这两句话。

亥二、答（分二科） 天一、标

答：应作四句。

这底下是回答，回答这个问题。你提出这个问题，应该作成四句话来回答这个问题，应该这么讲才比较圆满。这句话是「标」出来四句，第二科是「辨」，说明这四句。

天二、辨

或有行非无明为缘，谓无漏，及无覆无记，身语意行。或无明为缘，而非是行，谓除行所摄有支，所余有支。或有亦无明为缘，亦是行，谓福、非福、不动、身语意行。除如是四相，是第四句。

「或有行，非无明为缘」，有可能有一种行动。但是不是无明的力量发动的，不是，那是什么呢？「谓无漏，及无覆无记，身语意行」，无漏就是佛教徒他放下世间上的尘劳，修学四念处想要得涅盘，想要做这件事。那么修四念处是断烦恼，无漏，「漏」是烦恼的意思，没有烦恼，你这种行动是能灭除烦恼，不滋长烦恼的，所以它是「无漏」。这种无漏的行为不是无明为缘而有的，它也是行，但不是无明的力量发动的。

「及无覆无记身语意行」，这个无覆无记，这个「无记」，就是不能说它是善、也不能说它是恶，所以叫做「无记」。这种无记有两种：一种是里面「有覆」，这个「覆」是隐藏的意思，表面上看不出来什么事情，好像没有什么，但是里面有问题，里面也是有贪瞋痴的烦恼，但表面上没有痕迹，那就是「有覆」。表面上是「无记」，但里面是有烦恼的，叫做「有覆」。

这种情形，譬如说是得到色界定的人、得到无色界定的人，他也是有烦恼的，他也有贪烦恼、各式各样的烦恼也是有，有的时候没有瞋。但是因为有高深的禅定就把那个烦恼折伏了，就是不明显。譬如说这个警察的力量非常的大，这个土匪、是有土匪，但是土匪不敢活动，就表面上没有土匪，就是警察的力量大把土匪镇伏住了，表面上就是没有土匪，那么治安的情况很好。那么这种情形就叫做「覆」，叫做「有覆无记」，不能说有土匪因为土匪没有活动嘛！就是这个意思。

现在是说有禅定的人，有禅定的人他的烦恼被禅定折伏了，就好像没有似的，这是一种情形。第二种情形没有烦恼，是无覆，没有烦恼隐伏在这里，但是你也不能说它是善，也不能说它是恶的。

『不思善、不思恶，正恁么时，那是上座本来面目。』这是《六祖坛经》说的。但是《维摩经》说：『善不善为二，若不起善不善，入无相际而通达者，是为入不二法门。』这和六祖大师说的不一样，这个《维摩经》入不二法门，那个菩萨我认为是高明一点，这样说是对的。只是说『不思善、不思恶，那是上座本来面目』，那是无记嘛！怎么能说是本来面目呢？不过这可以有个圆满一点，再多加上虚云老和尚就是把六祖大师的这句话，把它圆满了一点解释解释。

现在说无记，「无覆无记」就是真实没有善、也没有恶，是这么一种境界。这个没有善、也没有恶的身语意行。或者是我们身体发出来的行动，说出来的话，内心里面的思想，是属于「无覆无记」的，属于这样的情形的。属于这样的情形，那也不是无明为缘，无明是染污的，染污的无明，由它来推动出来的身行、语行、意行，那也是染污的。而不能说是无记的，不能这么说，所以「无漏」是佛教徒修学圣道的境界。

「无覆无记」的身语意行，这个《披寻记》上面说：有覆无记也在内，也在这句话以内。那也不是无明的力量发动的，不过这句话再考虑一下，可以再思惟一下，有覆无记不是无明为缘，这句话再想一想。这样说是「行」，但是，不是无明为缘发动出来的，那就是「无漏」，佛教徒修学圣道的行为，加上「无覆无记」的身语意行，那就不是无明发动的，这是一种情形。

「或无明为缘而非是行，谓除行所摄有支，所余有支」，这个佛法和世间法不是相同。除非是学习法律的，或也就说你这个行为的动机是什么？要考察一下，若是不是属于这一类的范围内的，那不管动机是什么，不管这件事，只要是有利可图这件事就可以做，但不管动机这是一种情形。

但是佛教不是，佛教是你这个行为是由什么动机发动的？由无明发动的，不是无明发动的要注意这件事，要观察这件事，观察自己的心怎么样的动。那么这可见我们

佛教徒举心动念的时候要注意、要注意这件事。所以说是「或有行，非无明为缘，谓无漏，及无覆无记身语意行」，这是一种情形，这是第一句。

第二句「或无明为缘而非是行」，是无明发动的，但是，不是属于行，不是属于行的，那是什么情形呢？「谓除行所摄有支，所余有支」，在十二缘起里面就是把行，无明缘行的这个「行」，属于行的这一部份除掉不在内，那么「所余有支」所剩余的，其余的十个支，就不是属于行了，那也是无明为缘的。

譬如无明为缘，识、名色、六处、触、受出来了，那就不是行支了，或者是底下生老死也不是行支了。这是一句。「或有亦无明为缘亦是行」这是第三句，或者有的情形是无明为缘发动出来的行，什么行呢？谓福行、非福行、不动行。这个福行、非福行、不动行也都是身语意行。福行里面也一定是要通过身语意才能造作出来，非福就是有罪过的事情，也是要通过身语意，不动也是要身语意，是这样意思。这样子这第三句，这是无明为缘而有行，是这样意思。

「除如是相」把前面的这三句除掉，剩余的就是第四句了，譬如说这个名色缘六处、六处缘触，那么就不是前三句，前三句都不包括在内，就是分这么四句。那么这是回答了这个问题。「若法无明为缘，彼法是行耶？设是行者，彼无明为缘耶？」这个问题回答完了，这是用四句回答。

《披寻记》三二六页：

谓无漏及无覆无记身语意行者：此中身语意行，通说无漏及与有覆无记二种应知。

戊二、行与识等（分二科）　亥一、举行与识（分二科）　天一、问

问：若行为缘，彼亦识耶？设是识者，行为缘耶？

这是第二科「行与识等」。先举出来行与识，先问。

「若行为缘，彼亦识耶？」这个由于我们的「行」，就是我们造作出来的行为、造作出来的业力。这个业力的力量使令这个人的心，使令他的思想变成这样子。

譬如我举个例子：头几天我也说过，譬如这个人生存的时候是男人，但死了以后第二生变成女人了，变成女人是什么，就是他的思想是女人的思想。那中阴身他投胎的时候，那中阴身是个女人的思想。他原来生存的时候他是活了一百岁，或者活了几千岁都是男人的思想。但是死了之后变成女人的时候，那个心就是女人的想法不是男人了，为什么会变呢？

「行为缘」这个业力，这个业力使令他就变了，业力使令他变成这样子，所以行为缘。现在说是提出这个问题：「行为缘彼亦识耶？」说这个业力的发动出来的情形，那一定是识吗？一定是识，是这样子吗？「设是识者，行为缘耶？」假设是「识」，是他的思想上的活动；思想上活动一定是识做发动的因缘吗？一定是这样子吗？这是提出这两个问题。

天二、答（分二科）　地一、标

答：应作四句。

是第二回答这个问题，先「标」出来，应该「列」出来「四句」来解答这个问

题。底下是怎么四句呢？

地二、辨

或行为缘非识，谓除识所余有支。或识非行为缘，谓无漏识及无覆无记识，除异熟生。或亦识亦行为缘，谓后有种子识及果识。除如是相，是第四句。

「或行为缘非识，谓除识所余有支」，「或行为缘」说是这个人的业力发动出来事情，但是那还不是识。不是那个识是什么呢？「除识所余的有支」，那么不是那个识，其余的有支：名色、六处它也与无明有关系，也是与行有关系，那个就不是识了。名色、六处、触、受也与无明有关系，也与行有关系的。但是那个不是识，可见这个「行」它发动出来的事情不限于识。

「或识非行为缘，谓无漏识」，或者是识，是思想上的事情，但不是以行为缘的，是什么呢？「谓无漏识」。譬如说佛教徒，这个人他经过长时期的修行，他修四念处、八正道成功了，他是圣人了。圣人的时候他的正念一提起来，他的这个识是无漏、是「无漏识」，就是没有烦恼，只是般若的智慧，光明的智慧和这个识在一起活动。在一起活动的时候没有烦恼，那叫「无漏识」。而这个识，识的活动就不是行为缘，不是我们做世间上的有漏的业力作因缘，这不是的，那是「无漏业」的力量。

「及无覆无记识」，这个「无覆无记识，除异熟生」，这个「无覆无记识」就指阿赖耶识，阿赖耶识的无覆无记识。无记识「除异熟生」，异熟生，「异熟」就是阿赖耶识，由阿赖耶识生出来的「识」，那么就是前六识。前六识不在内，只是阿赖耶识的无覆无记识，阿赖耶识无覆无记识是它自己的种子现起来的，那就不是行为缘，也不是行为缘的。

不过这个地方还是可以再分别，阿赖耶识若约增上缘来说，行也是有力量，这个业力使令你得到一个阿赖耶识，就是在因中的时候，因果的「因」是有善、有恶，到果上的时候是「无记」的。这样说当然是约增上缘来说，就是行为缘。若说是按因缘来说，就不是行为缘了。它本身的种子现出来「无覆无记识」，那就不是行为缘了。在这个无漏识和无覆无记识不算这个异熟生，那就是「识」而不是以行为缘的，这样子讲！

「或亦识亦行为缘」，这是第三句，也是识，也是行为缘的，那正好就是行缘识这句话。「谓后有种子识及果识」，那么后有的种子识，后有是对现有说的，现在的有就是现在的这个生命体、这个身体，后有是这个身体以后的那个生命体，那么叫「后有」。这个后有的、后来有的那个生命体，它是由阿赖耶的种子变现出来的，那么那一个后有的种子识，种子识就是后有。后有从那儿来的？从种子识来的。而那个种子识是由「行」来的，你这样创造就在阿赖耶识这里熏成了种子，那个种子将来得一个后有的果报，这样意思。

「及果识」，那个种子识是在因上说的，若在果的时候就是那个种子变现出来果报了，那个「果识」。那么这个是「亦识」也是行，是行为缘而有识，那个识是由行来的，正好是第三句。「除如是相」，那么就是第四句，其他的那就是第四句了。那么譬如说是生老死那就不是就不一样了，或者是爱缘取，那也不是这一句话了。

亥二、例识与名色等

由此道理，乃至触缘受，随其所应，四句应知。

由前面这个「行与识」，这个情况也是四句。而这个行与识道理是这样子，「乃

至」，就是经过了那个识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受。这几句话也和前面行缘识是一样的。

因为这几句也都是由行的业力，在阿赖耶识里面熏成的种子，这些种子有识、有名色、有六处、有触、有受，都是「行」熏成的种子。那么就是和「识」是一样的，所以也就不必另外说了。

戊三、受与爱（分二科）　亥一、问

问：若受为缘，皆是爱耶？设是爱者，皆受为缘耶？

这是第三科是「受与爱」，受与爱是怎么情形？先问「若受为缘，皆是爱耶？」说是我们现在的内里面这一念灵明的心，我们这一念的灵明的心可以见色、可以闻声、可以分别，知道好、知道坏。这一念分别心和境界一接触的时候就是「受」，和境界、色声香味触法的境界一接触的时候，它就有受，就是有感觉。

这个「受为缘皆是爱耶？」有了受的时候就会再生出来一个爱吗？我们有了受，我们通常说是享受，在受的境界里面，因为自古以来的经验太多了，见一样学一样，我的父母是这样子我也是这样学，我的老师这样子我也是这样学。可是父母和老师也是向前人学习，当然继续的读书，继续的做事，从经验中又会选择出来自己所欢喜的。总而言之，选择自己所欢喜的境界去享受。因为从受里面知道能感觉到有点满意，所以就是受的时候，一定是有可意的事情就是爱，因受而得爱，因受而得到一个满意的、可爱的境界去享受。

若是不受的时候，这个可爱的受、这个爱是没有的，所以叫做「受为缘」，受缘爱。现在这提出这个问题，因受就决定是爱吗？就是这么意思。你所受的一定是可爱的吗？提出这个问题。「设是爱者，皆受为缘耶？」说是我感觉到可爱的事情，一定是受作因缘的吗？这提出这两个问题。

亥二、答（分二科）　天一、标

答：应作四句。

应该还是作四句来回答这个问题。

天二、辨

或有是爱非受为缘，谓希求胜解脱，及依善爱而舍余爱。或受为缘而非是爱，谓除无明触所生受为缘，所余有支法生。或有受为缘亦是爱，谓无明触所生受为缘，染污爱生。除如是相，是第四句。

「或有是爱，非受为缘」，或者是可爱的，我所追求的一定是我所欢喜的，我所爱的事情，我所爱的。是我所爱，我才去追求，我不能自己追求苦恼没这回事情。是爱！但是，不是以「受为缘」的，不是以受为缘的，就不是以日常的经验中的这个受做因缘的，不是。

譬如说是我们生活上的习惯，总是在这个色声香味触这个五欲，五欲里面追求可爱的欲，我们习惯生活上是这样子。但是有的时候不是这么回事，这个可爱的境界不是从受来的，就是从来我没有经验过，由经验中选择自己可爱的事情来追求，现在不是！你没经验过。什么呢？「谓希求胜解脱，及依善爱而舍余爱」。

那就是佛教徒，佛教徒就能够从这个一般的平凡的境界出来，更上一层、更高一层，超越了一般的境界，有不同的追求的事情，是什么呢？「谓希求胜解脱」，就是佛教徒他因为学习了佛法，他对于世间上的欲、这些爱的事情不满意，希求一个更高尚的境界，那就是「胜解脱」，有大的力量、有强大的力量能解脱一切苦。因为世间上的受缘爱，都是令人苦恼的事情，令人苦恼。

追求这个爱就是个苦恼的事情，假设你追求到了，追求到了还是苦恼。苦恼的时候，还非有一天非失掉不可，失掉了以后还是苦恼。所以追求的时候是苦，保护不要失掉，保护就是苦，失掉了还是苦。那么佛教徒因为看到了这一点，我不要了！不再追求这件事。追求更殊胜的境界，那就是涅盘的境界、圣人的境界。追求这个，这件事也是你自己你所爱的，我欢喜这件事，你有这样欢喜才能这样做，一定是有愿有这个愿望，有这个愿望我才肯去采取行动，所以那也是可以说是爱，也可以说是爱。

「及依善爱而舍余爱」这是另一种，另一种是「善爱」，就是好过一般的欲爱，好过一般的欲爱那是什么？那就是禅定：修学色界定、修学无色界定。这个色界定、无色界定是好过欲，所以称之为「善爱」。「而舍余爱」弃舍余爱，剩余的，世界上的荣华富贵、世间上的这个五欲，我不要了、不要这个爱。「及依善爱而舍余爱」这个也是，「是爱非受为缘」并不是受为缘的，就是想要得禅定的人只是从书本上，或者别的人介绍这个是怎么怎么的，他没有经验过。这个「受」是经验的，已经受到了。

我吃这个饺子感觉到好，我受了还要继续吃饺子，那就是已经有了受以后，愿意继续的受来满足自己的爱。现在是这个胜解脱是涅盘的境界，只要是凡夫他都没有经验过，没得禅定的人对禅定究竟怎么的回事也是不知道，只是书本上听人说而已，所以他不是以「受为缘」的，不是你以前经验的作因缘，是另一种智慧加上一个信心、清净的信心，没信心这件事也是不行的。所以「及依善爱而舍余爱」，这也是爱，但不是受为缘的，所以有是爱而非受为缘，这才成就的。

我昨天我看了一本书，我是另外查一个问题，忽然间遇见一段文说出一件事，什么事呢？说一个人丢了一件东西，那件说是铁，金银铜铁的铁，其实就是斧头、斧子。匠人拿着用的斧头，他丢了怎么找也找不到，找不到心里面不舒服。因为常常要用这东西做工，找不到了怎么辨，那么就老是想这件事。忽然间看见邻居，邻居有个青年人出来走路，他就看着，哎呀！是他偷我这个斧头，我这个斧头他偷去了，我看他这个人的眼神像他是偷我斧头了，我看他说话也像是偷我斧头了，他那个说话的表情、那个走路的态度都像是他偷我斧头的，心里面一点也不疑惑，这人是把我斧头偷去了，心里一点也不疑惑。但是不能坐在那儿光疑惑不行，还是要出去做工，来山上去掘地去做工，在这里掘地斧头在这里找到了，找到了！那么回到家里心情好了、舒服了一点。又看见那个青年人出来，看那眼神不像、不像偷我斧头的，那说话也不像、那个表情也不像、走路也不像，这思想完全转变了、完全不同了。

我看见这件事很有道理、很有道理，真是！很有真的道理！我们的日常生活的事情其实一样、一样的。自己遇见了一个事情，感觉为什么会有这件事情呢？就在想是怎么来的，这样子、这样子，就疑惑是这样子、这样子，然后疑惑疑惑的完全没有疑问了，就是决定是这样子。 等到忽然间有其他的因缘的冲击，喔！改变了，不是！那么原来疑惑的对象在心里面完全没有了，完全没这件事。这是我们平常的一点小事情啊！其实也就是大事情。

若是我们在佛法里面修行想要得涅盘，从书本上看见佛、供的佛像，这是得涅盘的人，看见一个同梵行者他在这里走路，这个人他是希求得涅盘的人，同他说话也是得涅盘，自己完全没有疑惑，自己也希求这样子。那么继续这样子行动，那就成功了。完全是凭自空想一点没有根据，就是凭一念信心，没得果而就相信有因，这是一

个很难的事情。

譬如说是我看见天上有人来了，来到我们这儿来了，他告诉我前一生是在这这里做佛教徒的，我因为拜佛所以现在生天了，那你可能相信这件事。根本没有这件事，人家就说你拜佛将来能生天，你能相信这是很不容易、很不容易的。但是从我们日常生活的事情来说也不是太难，你就是丢了一个斧头，我就认为是他偷去的，这完全没有根据就凭空想，道理是一样的。但是我们日常有什么烦恼的事也是一样的，所以从这些事情来看，自己应该疏解自己，不要自己给自己造烦恼，造成了人与人之间的烦恼，不应该这样子做。

这上面说这个「希求胜解脱，及依善爱而舍余爱」这件事，来到佛法里面说一些我完全不知道的事情，真的吗？真实不虚、真实不虚。你若真的相信不疑惑，那真的就可以成功的，你若不相信就没希望的。

「或受为缘而非是爱，谓除无明触所生受为缘，所余有支法生」这是第二句。「或受为缘，而非是爱」是受为缘，但不是爱是什么呢？「谓除无明触所生受为缘」，这个「无明触所生受」，无明触就是我们没有智慧的人，没有学习过佛法，就算是学习过佛法，你没能够修四念处、你不修四念处，我只是在书本上翻一翻、看一看、讲一讲或者写文章这些事情。

但是自己日常生活的时候，举心动念的时候完全不用四念处。那么他的眼耳鼻舌身意活动的时候，就是「无明触所生受」就是没有明、没有这个四念处的光明。他就是原来的生死凡夫的这种习惯。这个时候他的眼耳鼻舌身意，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识去接触色声香味触法的时候，没有四念处的气氛、没有般若的气氛，就是原来的贪瞋痴的习惯，叫做「无明触所生受」。这时候「生受为缘」，那当然这是一般凡夫的境界。

现在是「除无明触所生受为缘」去掉这个、这个不算数。就是修行人他的眼耳鼻舌身意，这个六根、六识和六种境界接触的时候，有「明触所生受」，就是有般若的智慧。这个时候的境界不是爱、不是爱的境界，他见到满意的境界，心里面不是那么爱着，见到不满意的境界也不执着、也不执着，见到非满意、非不满意的境界也不执着。因为他用般若的智慧，『若见诸相非相』超越了相的境界，超越了这些境界。因为这都是如幻如化的，如梦中境、如镜中相的，都是毕竟空寂的。这心无住了，不住色生心、不住声香味触法生心，是这么一种清净超越的境界了，所以不是爱。

虽然也是触，他也是眼耳鼻舌身意和色声香味触法接触了，但是可不是爱，就改变了，所以受为缘而不是爱。他因为也是有触，但是可不是爱了，所以「所余有支生」，就是另外的属于圣道的无漏的行、无漏的一种境界，无漏的功德境界出现了，不是一般的有漏境界，所以说「所余有支法生」。这个「所余有支法生」，那么这就是意生身、法性生身的。你在栽培法性生身的因缘，而不是生死的因缘了；就是这个爱烦恼、见烦恼断尽了以后，入无余涅盘以后，得到的法性生身那种因缘了，这个不是凡夫境界了。

「或有受为缘亦是爱」，这是第三句，也是受为缘也是爱。「谓无明触所生受为缘，染污爱生」，这就是我们一般的这种不修行的人的境界。不修行的境界就是无明触，就是胡涂、就是胡涂的执着心，执着心去与受的境界一接触了的时候，这个染污的爱心就生起了。就是要找一个可爱的境界，不可爱的境界希望它远离，就是这种一个爱、一个憎，就在爱憎里面生活。我们这个不修行的人就是在内心上来说，表面上都是假的，内心里面不是爱就是憎。也会有不爱不憎无记的境界也会有，就是在这爱憎里面生活。那么修行人就是明相应触的时候，超越了爱憎的境界，是无住生心的境界。

所以我们从佛…、从经本子、从语言文字上的佛法上的学习发觉到一件事，常常的用四念处来调心的时候，随时随处就是用四念处来调心，爱的时候不爱，憎的时候也不憎。尤其是你若是天天的读这《阿含经》也好，你读《大般若经》也好，读《金刚经》也是一样，常读这《金刚经》，你把《金刚经》这个文记住，随时这么思惟、随时这样子观察，那么你不静坐的时候，说是和这个色声香味触接触的时候，还是这样子观察。

所缘的境界可以有变化，今天是看这是饺子，明天看的是米、是饭，后天是面条，明天看的是一朵花，后天看的是毒蛇，所缘境可以有差别。但是这个能缘的智慧无差别，都是用诸法实相的智慧观一切法无有差别，他就超越了这个爱憎的境界。所以是「除无明触所生受为缘，所余有支法生」，你天天这样子静坐，天天这样观察，这就完全不同、完全不同了。如果你不这样做，不这样做就是「无明触所生受为缘，染污爱生」，这是一般的境界，这个「染污爱生」就是我们一般的人的生活境界，不修学四念处的人就是这样子「染污爱生」。「除如是相，是第四句」它是第四句。

酉二、依顺后句答（分四科）　戌一、爱与取（分二科）　亥一、问

问：若爱为缘，皆是取耶？设是取者，皆爱为缘耶？

这是第二「依顺后句答」，前面是「依四句」来回答，现在不！现在用两句来回答，两句是顺后句；也是前一句、后一句就是两句，也可以说是用两句来回答，不用四句了，这样意思。「问：若爱为缘，皆是取耶？」提出这个问题。这一科里分四科；第一科是「爱与取」。

「若爱为缘，皆是取耶？设是取者，皆爱为缘耶？」这个我们不修学四念处的人，我们睁开眼睛看别人，或者是自己和自己一样日常生活是一样，就是用自己的这种凡夫的分别心，去看别人也都是这样子。但是若是个修行人，你用凡夫的心来衡量修行人就是搞错了，他就是不一样了，所以那也就是出乎意料之外。

就是说阿育王有个弟弟，阿育王是信佛，阿育王的弟弟还不信佛，他弟弟就向他哥哥阿育王说：你相信佛对出家人那么恭敬，我看不值得恭敬。他说：什么道理呢？说是那个外道修苦行，一天就是不吃饭，吃这个空气或者吃的很少，或者在那个有刺的草上卧在那上面修苦行。来问他：你有没有欲心？他说：还是有欲心。出家人佛教徒住的房子、大庙也很好，穿的衣服也好、一天吃的也很好，看那面色也都很正常、很健康的，他没有欲心吗？若有欲心和一般的人一样，怎么这样恭敬他呢？这不修行的人对于出家人就是这样想的。

阿育王一看…我这个弟弟喔！这样子。这个故事可能常常讲…。就对他的大臣就设了一个计，就是让他弟弟做皇帝，他自己退位让他弟弟做皇帝，这就是做王了啊！让他做王的时候，阿育王自己出去多少天以后回来就说他犯罪了，他在皇宫里怎么样、怎么样有很多非法的事情，就判他死刑。但是现在不执行这个死刑，留着七天给他非常欲乐的五欲境界，非常的美满。

但是天天派一个人就说：你还有七天的寿命，天天告诉他：你有七天寿命，今天过去一天了，还有六天！这样子嚷，这么样的对他讲。到了第七天的时候，阿育王就问他：你心情怎么样呢？你这享受五欲乐的情形怎么样？他说：我没有心享受，我一听这个旃陀罗在那里敲锣唱说我还有七天的寿命，已剩了五天了…剩三天…剩最后一天，我心里就惊啊！没有心享受五欲。

说是你自己知道、你自己思惟就要死了，这个享受五欲乐的心情没有了。说是那些比丘沙门，佛的弟子修学四念处的时候，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无

我，比你还严重、比你还厉害，没有欲心。虽然吃的饭吃得很饱、吃的营养很好，你看的面色很正常，但是心清净，就是因为修四念处的关系。所以也是「若爱为缘，皆是取耶？」若受为缘，一定是爱吗？所以有这个问题。若是我们不修四念处、不修四念处不行！不修四念处是不行的，你没这个境界。

这底下是「依顺后句」回答，「若爱为缘，皆是取耶？设是取者，皆爱为缘耶？」说若爱为缘，皆是取耶？我们平常的凡夫的习惯，这个爱、爱着一个境界的时候继续的爱、继续的要追求这个爱。你不追求这个爱就没有了、就失掉了，你要继续追求它。

我也看见报纸上有人说：世间上爱的事情像浇花似的，养了一盆花你要天天打理它，给它浇水，给它施肥，然后这个花才茂盛，你若不睬他还不行的。所以这个爱，社会上的人的这个「爱」还继续的要有服务的事情，这个爱才能增长，那就叫作「取」，追求这个爱的才有取。

是我们凡夫的境界，从经验上就会知道这「爱和取」的关系。爱增长名「取」，这爱你若是不去保护它，你还虽然是爱但是这会有变化，就不能爱了。所以这爱非要继续的加上一些增上缘去保护它、去滋润它，这个爱就会增长叫「爱缘取」，我们习惯是这样子呀！「设是取者，皆爱为缘耶？」这个烦恼增长了，都是以爱为因缘的吗？这提出两个问题。

亥二、答（分三科）　天一、标

答：当知此中是顺后句。

这个问题是提出来两句，「若爱为缘，皆是取耶？」这是前句。「设是取者，皆爱为缘耶」这是后一句。那么这个地方说「当知此中」，要回答这个问题。「当知此中」是顺后句就是从那第二句，从后面那一句来解释这个问题。应该这样从后面那一句来解答问题，就把前一句也包括在内了，是这么个意思。所以就是前面用四句回答，这里用两句回答。前面是「标」，这底下解释。

天二、释

谓所有取，皆爱为缘，或爱为缘，而非是取。

这里回答「谓所有取皆爱为缘」，这个取，烦恼一天一天的增长、烦恼一天一天的重，这爱心非常重，爱心非常重，那个瞋心也一定随着会重的，道理是一样的。所以那个爱心特别重就是「爱为缘」，就是你不断的爱，这个爱就会严重了，这个道理是一定的，所以「所有取皆爱为缘」是这样。「或爱为缘而非是取」，但是以爱为缘不是取了，爱没增长，是这样子有这种情形。

这是解释，后面是简别一下。第三科是「简别」。

天三、简

谓除取，所余有支，及缘善爱勤精进等，诸善法生。

「谓除取所余有支」，就是「爱为缘」不是取是其他的有支，「取」是个有支，其他的支。譬如生老死，你也会爱这个生，自己的生命体你也会爱它，这个老死也就是生，这生不断的增长就变成老死，自己还是爱的。虽然自己老了也是爱，死的时候也还是爱，也还是放不下还是不想死，这就不是「爱缘取」了。

「及缘善爱勤精进等诸善法生」，这和前面那句是相同的，是爱为缘而不是取，那是什么呢？就是「缘善爱」，就是另外殊胜的善法，那情形不同。譬如说这个人欢喜写字，欢喜画画，那和一般的欲还是不同一点，那也是爱，但是和其他的爱好像不一样。但这里说是「缘善爱」。

譬如说是他要造一个医院，这个地区缺少医院，他有条件能集聚力量造一个医院，为这地区的人服务，或造一个学校、或在这个地方造一个庙，做一个佛教的事业来利益这个地区，那么这叫「善爱」，这是另一种殊胜善法的爱。他这样子爱「勤精进等」，或者是修学圣道，精进的勇猛的修学戒定慧，「诸善法生」，得到四禅八定了，或者得初果、二果、三果、四果了，或者得无生法忍了，或者是把《华严经》背下来了，或者把《法华经》背下来了，那这个人情形就变了。那就是「爱为缘」而不是取，转变了、变化了。

戊二、取与有（分二科） 亥一、问

问：若取为缘，皆是有耶？设是有者，皆取为缘耶？

这是第八科「缘起分别缘」，这一科里面分九科，现在是第四科「十二支为缘抉择分别」，这一科分两科，第一科是「依四句答」这个解释完了。现在是第二科「顺后句答」，顺后句这一科是分四科，现在是第二科「取与有」，分两科，第一科「问」。

「若取为缘，皆是有耶？」在十二支里面是：取缘有、受缘爱、爱缘取，都讲过了。现在讲取缘有，这个「取缘有」这件事，这里面提出个问题：若取作助缘而生起来的，一定是有吗？「皆是有耶？」「有」，就是有强大的力量能招感果报了，那个时候名之为「有」。

那么这个「有」是以取为缘的，以「取」作助缘。现在提出问题，若取作缘的时候，都是有吗？「设是有者，皆取为缘耶？」假设取为缘是有，它是有强大的力量能有果报的。「皆取为缘耶？」都是用取作助缘的吗？提出两个问题，底下回答。

亥二、答（分三科） 天一、标

答：亦应作顺后句。

这个问题也应该是从后面这一句来回答，就是「设是有者，皆取为缘耶？」这句话。前面是「问」，这底下第二科是回答，回答里面第一科是「标」。「亦应作顺后句」是标。第二科是「释」。

天二、释

谓所有有，皆取为缘，或取为缘，而非是有。

「谓所有有，皆取为缘」，这句话说的很肯定。所有的「有」，只要它的力量强大能达到有果报的程度，这样的业力一定是「取」作助缘的，这样回答「皆取为缘」。

「或取为缘而非是有」这就是不决定了，或者是「取」是为它作缘，但是它不是「有」，这是变了。

这是解释。底下第三科是简别。

天三、简

谓除有，所余有支。

「谓除有所余有支」，那就是除掉了这个「有支」，剩下来的其他的有支，就是十二缘起里面别的支，别的支也可以是这样的，取为缘而不是有支，可能是其他的生老死，也可能其他的支会有这样的情形的。这一科说完了，第三科是「有与生」。

戊三、有与生（分二科） 亥一、问

问：若有为缘，皆是生耶？设是生者，皆有为缘耶？

「若有为缘，皆是生耶？」这个强大的业力为助缘，使令它的果报现起了，那么「有」为缘皆是生吗？「设是生者，皆有为缘耶？」提出两个问题，底下回答。

亥二、答（分二科）　天一、释

答：诸所有生，皆有为缘。或有为缘，而非是生。

「诸所有生，皆有为缘。」这回答分两科。第一科是解释，第二科是简。「诸所有」的生，众生的生命现起的时候，都是「有」作缘才能现起的，这是肯定是这样子。「或有为缘而非是生」不是生。那是什么呢？底下说了。

天二、简

谓除生，所余老死最后有支。

「谓除生，所余老死」就是把这个「生」简出去不算数，就是剩下来的老死。老死当然也是有为缘的，不然也没有这件事。这个老死是「最后有支」，在十二缘起里面它是最后的一个支。

戌四、生与老死（分二科）　亥一、问

问：若生为缘，皆老死耶？设是老死，皆生为缘耶？

「问：若生为缘，皆老死耶？」这是第四科「生与老死」分两科，第一科「问」。「若是生为缘」那么就一定是老死吗？「设是老死，皆生为缘耶？」这样问。

亥二、答（分二科）　天一、释

答：所有老死皆生为缘。或生为缘，而非老死。

「答：所有老死皆生为缘」，这句话也是很肯定的说了。只要这个生命体他衰老了，他死亡了，他一定是有一个生命现起做缘的，不然的话谁老、谁死呢？「或生为缘而非老死」，这又是不决定的。是生命体是现前了，但是不是老死，不是给老死作缘。那么是什么呢？第二科「简别」。

天二、简

所谓疾病、怨憎合会、亲爱别离、所求不遂、及彼所起愁叹忧苦，种种热恼。

「所谓疾病」，就是这个生命体现前了，不是老、不是死，而是有病了，当然也是生为缘。或者不是病，而是「怨憎合会」，和憎恶的人、憎恨的人在一起，不可以分离，这也是生为缘。「亲爱别离」和亲爱的人愿意在一起，但非要分开不可，这也是生为缘。「所求不遂」，还有其他种种的希求，希求的事情有障碍不能成就，那也是生为缘。

「及彼所起愁叹忧苦，种种热恼」，那就是前面因为有病而「愁叹忧苦种种热恼」，或者是「怨憎合会」，有怨家不能在一起，偏要在一起，而引起的「愁叹忧苦种种热恼」。还有「亲爱别离，所求不逐」这一切的引起的「愁叹忧苦种种热恼」，

也是以生为缘的。

这个「生」为「老死作缘，为怨憎会、爱别离、所求不逐」这些「愁叹忧苦种种热恼」。当然这是说非佛教徒，若是佛教徒，你若是修行四念处的时候，虽然是，也是生为缘，但是没有怨憎会、也没有爱别离、也没有所求不遂、也没有愁叹忧苦种种热恼。

这是佛法可贵的地方就在这里，能消除去这一切的苦恼，那就是你能够「若见诸相非相」就没有问题了。这个倒是很现成的一件事，说起来就是一转念之间而已，并不是距离一万八千里，就在你现在一念心一转就是了。但是就是不容易转，你向那一方面转什么事也没有，你不转很多的苦恼。这是说难也很难！说容易也很容易！

申五、所障能障分别（分二科） 酉一、所障（分三科） 戌一、障正见等（分二科） 亥一、举于正见（分二科） 天一、问

问：是诸有支，几与道支所摄正见，为胜障碍？

这是第五科，是「缘起分别缘」，一共是九科，前四科讲完了。第四科刚才讲十二支为缘抉择分别，这一科讲完了。现在是第五科「所障能障分别」，有所障碍的、有能障碍的不同。

「是诸有支，几与道支所摄正见，为胜障碍？」有这么多的部分，一共是十二有支，十二支。「几与道支所摄正见为胜障碍」那几个支。这十二支里面那一个支与这个「道支」，「道」就是八正道，八正道里面有：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，一共是八支。

那么这十二缘起支，那几个支给「道」支里面所摄的，「正见为胜障碍」为最强大的障碍？这个「正见」是什么呢？就是得初果以后的圣人，他那一念清净的无分别智慧，观色受想行识是毕竟空寂，无我、无我所的那个无分别的智慧，那个智慧就叫做「正见」。因为他能与诸法实相相应了、与第一义谛相应了，所以叫做「正见」。

这个「障碍」叫你不出现，你想要得正见不行！有障碍，障碍上面加个「胜」那就不同了，就是特别有力量、特别的能障碍你。这十二缘起是生死流转的惑业苦的境界，都是对于正见有障碍的。但是现在不说这个，说「胜障碍」，就是障碍中它的力量最大，它有最大的力量障碍你，叫你不出现，你想要得圣道不可以，障碍你。那一个支是障碍中有最大障碍力量的，这样意思。

天二、答

答：无明及彼所起意行，若有一分，能为胜障。

这是说出来十二缘起里面第一个就是「无明」，无明在前面解释的时候说的非常清楚。主要的就是我我所、我见，执着色受想行识里面有个我，主要是这个力量太大了，这个「我」。

前面说是生缘老死，不是老死，「谓疾病、怨憎合会、亲爱别离、所求不遂」这些为缘，其实你能够与无我、无我所的智慧相应了就没事了，就没有这个问题了。现在又是提出这个问题，就是与「正见为胜障碍」，谁呢？就是「无明」，就是执着有个我就是这个事情，执着有个我，执着人我和法我都应该在内。

那么得圣道第一个就是要「无我」。你有「我」正好是障碍这个无我的智慧。

「及彼所起意行」，这个无明发动出来的无明缘行，无明为行做因缘，使令行生起。「行」就是：身行、语行、意行，这三行。三行里面最重要的是「意行」，心为本，心若动了才发动到身语，所以说到「意行」就是它的力量大，它的力量大，它也能障碍，能障碍你这个「正见」的生起。

「若有一分」，这个「若」字当作「即」字讲，就是即有一分。这个「有」就是有支，爱缘取、取缘有，这个「有支」就是自己造的这个业，造的这个罪业也好，或者造的福业也好，达到有感果报的程度的时候也是很厉害的。

这个「有支」现前的时候也是能障碍你，你想要修行不行、不可以。若到三恶道去，那个「有」若到三恶道去，当然很明显的是不能修行。就在人天的世界也是，这个大福德的境界一来了，你想修行也不行就把你障碍住了，也是有这种事情。

但是这个事情还是力量的问题，就是你这个「正见」就是般若、就是智慧，智慧力量若大那无明和「有」也不能障碍。你这个「正见」的善根力量小，那个「无明和意行」和「有」也是障碍「正见」，就是谁的力量大谁就发生作用。你的力量大就障碍我，我的力量大就障碍你。

但是一般的人来说多数是善根的力量输了、输掉了。无明和意行「有」的力量太大，「有」也是行，「意行」也是行，就是「有」是爱取滋润了以后，「意行」就变成「有」了，那么意思，意行变成「有」了。

若是「有」，这个业力没得果报的时候，在得果报之前这不要紧，在那之前的时候出家还可以。若是虽然有善根，但是你那个时候，尘劳的境界都现前了，不行了！没有办法。

那个儒童，《大毗婆沙论》说那个儒童就是在没有结婚以前佛就去把他度化，给他说了法，得了三果就出家了。如果佛晚两个钟头去就不成了，他结婚了，所以佛对阿难尊者说是早一点去，晚了就不行了。其实佛在世的时候不只这件事，还有好多事都是这样子。

所以这个「有」支就看出来，这个「有」也有障碍的力量，是谁对于正见有胜力的障碍、有大障碍呢？「无明和行」，三行里面是「意行」，再加上「有支的一分」有支的一分，「有支」里面也是有身、语、意也是分三分，其中就说「意」的这一分「能为胜障」，能为一个大力量的障碍。

亥二、例正思惟等

如于正见如是，于正思惟及正精进亦尔。

这是第二科是「正思惟」。亥一「举于正见」，亥二「例正思惟等」。

「如于正见如是」，像前面说的这个「正见」，是无明和意行，和「有」的一分能障碍它。那么对于八正道里面还有那个「正思惟和正精进亦尔」，也是有障碍的、有胜障。「正见」是无分别的智慧，得了圣道的圣人无分别的智慧。

这个「正思惟和正精进」是圣人的有分别的智慧，还是智慧，戒定慧，这属于慧「正思惟」。这个「慧」也是无明和所起意行及有一分能做障碍的，一样。这个障碍当然是在没成就的时候，没得圣道之前才有这个作用，你已经成就了它不能障碍了。已经得圣道的人他的「正见、正思惟、正精进」已经成就无漏的正见、正思惟、正精进已经出现了，「无明」是不能障碍的。

戊二、障正语等

若正语、正业、正命，以身行、语行，及有一分，为胜障碍。

这是戊二第二科。这个所障碍中分三科，第一科「障正见等」，现在是第二科「障正语等」。这个正语、正业、正命是属于「戒」，戒定慧是属于「戒」。这个「正语、正业、正命」这三支，八正道里面的三个支、三个部分。

「以身行、语行」，就是那个无明缘行的那个「行」里面一个身行和语行，当然这里面也应该有无明的力量，不然怎么能有行呢？无明发动出来的身行和语行，「及有一分」就是属于身、属于语那一分，它对于正语、正业、正命有障碍，是这样子。

戊三、障正念等

若正念、正定，以余有支为胜障碍应知。

这是第三科「障正念等」。「正念、正定」就是属于定，前面是一个慧和戒这两个。这底下正念、正定就属于定。戒定慧、八正道就是把它汇成三无漏学。这个正念，由正念而得正定，所以正念也就属于定了。

「以余有支」这十二有支里面，除了前面说的这几支以外，剩余的支「为胜障碍」那是最有力量的障碍，使令你这个正念、正定不能成就，最厉害就是爱取了，这爱取了。你这个爱取在活动的时候，你想要得禅定、你想要得定，这是不可能的事情。所以「若正念、正定，以余有支为胜障碍应知」，这是约所障，八正道里面戒定慧这是所障。

酉二、能障（分二科）　戌一、问

问：是诸有支，几唯杂染品？几通杂染清净品？

这是第二科「能障」，分二科。第一科问「是诸有支，几唯杂染品？」那几支唯独是杂染？唯独是不清净的？「几通杂染清净品？」那几支又是杂染、又不是杂染而是清净的呢？提出这个问题。这十二有支是「能障碍」，现在说这个能障碍提出这个问题。底下回答。回答第一科是「总辨品」。

戌二、答（分三科）　亥一、总辨品

答：四唯杂染品，余通杂染清净品。

这个「总辨品」。「四唯杂染品」十二有支里面四个品是杂染。但是在《披寻记》里面他说这个「四」，他疑惑应该做「三」，应该是三为杂染。他这句话也有根据，三是什么呢？谓无明、爱、取这三个，这三个是杂染。无明也是杂染，爱、取都是杂染。根据什么说那个四应该是「三」呢？

《成唯识论》上说『三唯是染，烦恼性故。』无明、爱、取是属于杂染的烦恼，所有就说是三而不说是四。但是在窥基大师的解释又不同，说「四唯杂染品」，无明、爱、取是三个，另外是谁呢？是老、老死。「老」是什么意思呢？人到老的时候不能修行，他不能用戒定慧来调自己了就是杂染，这是一个解释。另外一个不说是老，说是「识」，无明缘行、行缘识。「识」也是杂染，那是什么呢，是指「中有」的末心，中有投胎的时候最后一刹那，最后一刹那是染污心，所以也是染污，「唯杂染」。这样说无明、爱、取加识，或者是加老，那么就是「杂染品」。

「余通杂染清净品」其余的，这说四个支，剩下就是八个支了。那八支也通于杂染也通于清净的，这样解释。

底下「释妨难」。前面是「总辨」，后面再解释有困难的地方，分两科，第一科「问」，第二科回答。

《披寻记》三二八页：

四唯杂染品等者：此中四言，疑应作三，谓无明爱取。《成唯识》说：三唯是染，烦恼性故。七唯不染，异熟果故。七分位中容起染故，假说通二。余通二种。由是当知此所说义。

亥二、释妨难（分二科）　天一、问

问：云何生支通二品耶？

这个最后的第十一品，生老死的「生支」，生支怎么能说它是通于两方面，又是清净又是不清净呢？

天二、答

答：若生恶趣及有难处，唯是杂染品。若生人天诸无难处，此通染净品。

「答：若生恶趣及有难处，唯是杂染品」，这个众生他生到三恶道去了，生到地狱、饿鬼、畜生世界去了，当然这都是苦恼的境界，这是杂染。「及有难处」及生到有难的地方去。譬如说八难，或是八无暇，三恶道就是八难中的三个，另外你若是生到长寿天，生到色界天、无色界天去了。玄奘法师翻个八无暇，『无暇』就是没有时间。说释迦牟尼佛在人间讲解佛法去听法去，不行！我没有时间，无暇我没有时间。在人也是一样，说是你来打禅七吧！我没有时间，这叫做「难」，就是有困难，让他来学习佛法有困难。譬如去听经去吧！不！不！我没有时间，这叫做「难」。他学习佛法有困难，不能学习佛法，那么就是贪瞋痴在活动了，那么就叫做「染污」。他说这个「生」，他说生就是「染污」。

这个是生在人间，有盲、聋、瘖、哑，也不能学习佛法，那么就只好贪瞋痴活动了。再就是佛前、佛后，世界上没有佛法。还有世智辩聪、邪知邪见，他毁谤佛法不肯学习佛法，那也是邪知邪见。第三是北俱卢洲，到了北俱卢洲的时候也不肯学习佛法，没有这个需要嘛！我生活什么都是自在的、满意的。你要我学习佛法，学习佛法干什么，不需要。

所以我们也不是三恶道，也不是盲、聋、瘖、哑，也不是佛前、佛后，又不是世智辩聪、又不是北俱卢洲、又不是生在长寿天。我们遇见佛法了，我们又能来到一个学习《瑜伽师地论》的一个因缘了，这就是清净了，我们应该说是清净的、这是一个好因缘。

「若生恶趣及有难处」，那么他这个「生」就是「杂染品」。「若生人天诸无难处」若生在人间，或者生在天上也没有「难」，没有这么多的困难，有时间来学习佛法，其实也没有时间，就是把那些事情都放下了，我用这个时间来学习佛法，有没有时间，是你自己决定的。

所以「无难处」，你感觉学习佛法没有困难，那么这就好了，所以这就是清净了，你这样的一个「生」，你这个生命体就是清净的。「此通染净品」，所以这个

「生」也通于染、也通于净，就在乎你自己决定了，来到人间就在乎自己决定了。

亥三、例通应

当知余支，随其所应，皆通二品。

其余的支，无明、行、识都算是「染污」，其余的支就是名色、六处、触、受，爱、取、有。「有」是不清净，生、老死都是通于清净也通于染污。「随其所应皆通二品」通于染、净两品。

申六、不有及灭分别（分二科） 酉一、约烦恼业生杂染品辨（分二科） 戌一、举三道理（分三科）亥一、无明缘行（分二科） 天一、问

问：何等无明不有故，行不有？何等无明灭故，行灭耶？

前面是第五科「所障、能障」的分别；「所障」的就是八正道、「能障」的就是十二缘起了，这是第五科。第六科「不有及灭分别」，申六「不有及灭分别」，从十二缘起上来分辨这件事情，这个里面分两科，第一科「约烦恼业生杂染品辨」，约三杂染来辨别。第一科「举三道理」，举出来三种道理，分三科。第一科是「无明缘行」，这一个道理，分两科，第一科问。

「何等无明不有」，无明也是各式各样的那一种无明没有了。「故行不有」无明缘行，无明也不有，行也就不有了，是这样意思。「何等无明灭故，行灭耶」，那一类的无明灭掉了，那个行就没有了呢？「故行灭耶」，这是提出这个问题。

这个有和灭、不有和灭，这是《阿含经》上说这个话：此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭。一共是四句，这里面引来两句：一个是有无，一个是生灭，拿来两句。这个有无和生灭的差别前后都有解释过。

天二、答

答：有三种。发起、缠、随眠无明。由此无明灭故，彼无明灭，由彼灭故，行亦随灭。

「答：有三种：发起、缠、随眠无明」，这个无明有三种。那三种呢？第一个是「发起」无明、第二个是「缠」无明、第三个是「随眠」的无明，这三种无明。

「发起」无明，就是这无明能发起种种的业，就是发业无明，最初发动要这样做，造这个业力，或者福业、罪业、不动业，发业无明。

「缠」无明，「缠」是什么意思呢？「缠」就是无明活动了、活动出来，活动出来的时候我们的心意识，眼耳鼻舌身意六根不能自主，就是无明来作主，无明叫你怎么的，你就怎么的。自己还有一点智慧感觉这个事不对，不应该这样做，不可以！非这样作不可，就是被它缠住了，所以叫做「缠」，就是不能自主的意思叫「缠」。

「随眠」，就是无明它没有活动出来，在那里睡觉，就是在阿赖耶识里面没有动，这是无明的种子。无明种子发动出来叫「缠」，缠的无明去造种种业，叫「发起」无明。

或者这样分别，「发起无明」就是无明缘行这个无明；「缠」就是爱取有的爱取，叫作「缠」，就是「润生无明」；「随眠无明」就是无明没有动，它没有活动出

来，没有活动出来就是因缘不够，没有所缘缘也不行，没有增上缘也不可以。或者是这个佛教徒他有四念处的修行，无明被障碍了，那它也不动。现在说无明有这三种不同。

「由此无明灭故，彼无明灭」有这样的无明灭了，「由此无明灭故，彼无明灭，由彼灭故，行亦随灭」，这个意思，这个断无明实在来说、根本上来说，这个随眠无明灭了，随眠无明灭了，缠无明也就没有了，缠无明没有了随眠、缠没有了，当然发业无明也没有了。最重要的就是「随眠无明」要灭，要灭除这随眠无明，随眠无明怎么样灭呢？

在《显扬圣教论》上有一句话：『要深入诸法实相，才能断除烦恼的种子』。深入诸法实相是什么呢？就是般若波罗密，观诸法实相，就是毗钵舍那，所以只是修止而不修观，你不修我空观、你不修法空观，你这我执还在，你这法执也是在，你就不能断惑证真，你不能断。

你这个定，你心里面怎么样的明静而住都是不行的，你不能够见法性，不可以！你就不能够断这个无明的随眠，那还就是个生死凡夫，顶多得一点禅定，但是无明还是在的。但是自己认为自己是得圣道了，我开悟了！其实是胡涂，那里开悟了呢？

这个从古代唐朝那时候荆溪尊者，他的著作里面就提到，诃斥这个禅宗的人叫暗证，黑暗的『暗』，信解行证的『证』，叫暗证，就诃斥这件事。所以你若学习了经论，你就会知道什么叫做『证』？什么叫做信、解、行、证？你学习了这样的佛法以后，你就是有了一个『择法眼』了，有择法眼你再看看这个人这样修行，那个人那样修行，喔！你心里面就有数，你修行的不对！自然就会这样说，自然会知道。若是你没有学过这些经论，你不知道这件事，不知道这些事，哎呀！真了不起，只知道这么说一句就算了，你不能够鉴别这件事。

所以我又要提起印顺老法师，我问：佛法来到中国，中国有没有圣人？印顺老法师不出声不回答，不回答这个问题。还是不回答比较好，没有痕迹谁也不能批评。你若是说「发起、缠、随眠无明，由此无明灭故彼无明灭，由彼灭故行亦随灭」。

若是引《显扬圣教论》讲的，『要深入诸法实相』，就是毗钵舍那才能断烦恼，若没有这样的修行，你不能断烦恼的，你还是没有开悟，这就有是非了。啊！你毁谤谁？ 你轻视祖师，就可以说出这句话来了，若不出声就没有可批评的。但是也就表示不同意，不同意这种说法，不同意你说你开悟了。

所以「由此无明灭故彼无明灭」，由随眠无明灭故则缠无明、发起业的无明也都没有了。不是从表面上看，表面上我也没有贪、也没有瞋、没有烦恼了，没有烦恼就是圣人了吗？其实不是，若是烦恼种子灭掉了才是圣人。所以经教上说的是很吻合的、很契合的，道理是很契合的，没有自相矛盾的地方。他说的微细，唯识的经论说出的事情都是很微细，不是粗枝大叶那样讲法，不是的。

「由彼灭故行亦随灭」，由无明灭了，那么行就灭、就不发动行了就没有了。但是有般若波罗密，行六度万行广度众生而无众生可度，这是圣人的境界了。前面说「由彼灭故行亦随灭」，这是有漏的生死凡夫惑业苦的境界，无漏的大菩萨的境界那还是广大无边的，是这样子的。

亥二、行缘识（分二科） 天一、问

问：何等行不有故，识不有？何等行灭故，识灭耶？

「问：何等行不有故识不有？」前面是「不有及灭分别」，分两科，第一科「约烦恼业生杂染品辨」，分两科，第一科「举三道理」，举三道理这里面分三科，第一科就是「无明缘行」这是个道理。现在第二科「行缘识」，第二个道理，分两科，第一科「问」。

「问：何等行不有故，识不有？」这个「行」，也是各式各样的，行不有了，识也不有，因为是行缘识，行若不有了识也就不有了。「何等行不有故，识不有呢？何等行灭故，识灭呢？」提出这问题。

底下回答，答分两科，第一科是「举有」。

天二、答（分二科）　地一、举有

答：诸行于自相续中，已作已灭，及未起对治，又由意行有故，起身语行，由此有故彼有。

是这样子回答这问题。「诸行于自相续中」，就是无明缘行的时候，你这样身行、语行一动作了，就是在你的生命体「相续」，就是你的生命体，生命是相续不断的。这个生命出现了又老死了、又死掉了、死掉了又出现了、出现又死了、死了又出现了，总是相续的、不会断的。

「在相续中已作已灭」，就是你已经做的这个行，当然得了果报了，得果报了又灭了。当然这可能会得了几百年、几千年、几万年的果报。在人间、天上要多少回，然后这一段的业力结束了。但是还继续造，还是有无量无边的业力的，这个业力众生一直是这样的。

这样的诸行是「及未起对治」，这是一样，和前面有点不同了，就是他没有遇见三宝、没有遇见佛法僧、没遇见佛法。没有遇见佛法他不能够修四念处，就是遇见了你没有修四念处来对治，你没有修四念处用般若来对治你的业力，没对治它，没对治它所以这个「行」就行缘识了，有这个行就有这个识，若是没这个行就没这个识，是这样意思。

「又有意行有故，起身语行」，无明缘行这个「行」，主要是「意行」，就是那个第六意识。第六意识你要造福行、罪行、不动行，有了！一造好了，有了！那么意行有了，就发动到身行、语行去，就不限于在心里面。他会发出来语言、发出来动作的，那么就是身、语行。所以「由此有故彼有」，就是意行有故，身语行，就是要「有」，是这样意思。这是「举有」。

地二、例无

彼无故，彼缘识亦无；此若全灭，当知识亦随灭。

「彼无故」，说是没有经过佛法的四念处、三十七道品。你没有修这个止观，奢摩他、毗钵舍那，你没有这样圣道的对治，那么你造了那个行，当然它有行，就行缘识。若是你能对治，一对治那个行就没有了，「行」就没作用了。

对治这里面应该是这么说，就是「行」若发动的时候，得果报要有烦恼的爱取的滋润、支持，爱取烦恼的支持，业力才能得果报。但是你若是修四念处就把爱取消灭了，那么你以前造的业力得不到爱取的资助。爱取不给它力量，那么「行」就不能发生作用，那么就等于是没有了。所以「彼无故，彼缘识亦无」，那个「行」不能发生作用了，不能发生作用，所以「彼为缘而识生起」这件事也没有了，行就不为识做缘

了。

所以过去生中造了很多的业，是在人间、天上，或是到地狱去受果报的，但是你修学佛法，得了初果了，或得了阿罗汉果了，就不行了，就是无明灭则行灭、行灭则识灭了，这件事就结束了，不流转生死了，所以「彼无故，彼缘识亦无」。「此若全灭，当知识亦随灭」，当然彼若全灭，意行所造的灭，身行、语行也都灭了。

若是我们修行只得个初果，三恶道的这一部分是灭了。人、天还没灭，还在人、天还要流转七番生死的，就不是全灭。假使得阿罗汉果以上，就是完全灭了。完全灭了，「当知识亦随灭」，那么这个中有就不颠倒了，『阴境若现前，瞥尔随他去』，就没这件事了，所以「此若全灭，当知识亦随灭」，识也就灭了。

这可见我们若说是从经论上学习知道这件事，知道完就算了，那也都没有什么。如果是自己还有出离生死的愿望，我想要不受生死苦，那么这件事就应该要注意了。唉哟！行缘识的时候，就是『阴境若现前』这个时候，「行」一发生作用的时候就出来中有了，中有就是颠倒迷惑了，就是可能到三恶道去受果报，可能在人、天里受果报，就流转生死了。那么怎么办呢？怎么样才能灭呢？

「何等行不有故识不有？何等行灭故识灭」，这要积极的要修四念处了，自然是这么回事，积极要修四念处，要把它灭了才可以，要把爱取心灭。我怎么知道是灭了呢？就在生存的时候就知道了，生存的时候你常常用四念处修行，你就知道你这时候眼耳鼻舌身意面对色声香味触的时候，你就知道我这爱取灭不灭，是灭了？是没灭？就知道嘛！就知道了。还用别人告诉吗？当然别人也会告诉你，你的善知识会告诉你的，所以「此若全灭，当知识亦随灭」。如果说我只是书本上看看就完了，那就是不在意这件事。将来行缘识的时候，行缘识就行缘识好了，那就是这么回事情了。

亥三、识缘名色六处触受（分二科）　天一、举识缘名色（分二科）　地一、问

问：何等识不有故，名色不有？何等识灭故，名色灭耶？

「问：何等识不有故，名色不有？」这是第三科第三个道理。前面是「行缘识」的道理，现在说是「识缘名色、六处、触、受」的道理，分两科，第一科是「举识缘名色」。「何等识不有故，名色就不有？何等识灭故，名色灭耶呢？」举这个问题。

地二、答

答：种子识不有故，果识不有。此俱灭故，俱名色灭。

「答：种子识不有故，果识不有。」这样回答。「种子识不有故，果识不有」，这个「种子识不有」这句话就是阿赖耶识，在阿赖耶识的时候，就是人在生存的时候，生存的时候，前六识遇见境界的时候，那么就是爱取，就是无明爱取去活动，活动就在识里面熏成种子了，熏成种子的时候这时候就叫「种子识」。

如果你没有熏成种子识，「种子识不有」，因为你修了四念处，四念处力量强大了，虽然眼耳鼻舌身意与色声香味触法接触的时候，『住最上舍』心里不着，不住色生心，不住声香味触法生心，这是阿罗汉以上的境界、大菩萨境界、阿罗汉也有这种境界，他就不熏习了，不去爱也不憎，也不爱也不憎，心里面住最上舍，那不熏成种子。不熏成种子这时候，「种子识不有」已经没有，不有的原故「果识不有」，将来也不会再去得果去。你若有这「种子识」，将来因缘成熟的时候，种子就要去得果报，那就叫做「果识」。

譬如我们现在得人的果报，看上去是有一个色受想行识，有眼耳鼻舌身意在那边活活的在那儿动，实际上就是那个种子在动。那个种子结束了，说它还有很多饭，可以吃饭的没有用，你吃饭也活不下去了，要结束了，果报要结束了，就是种子在那边动，那就叫做「果识」。他们有了种子但还没得果报，那就叫做「种子识」。因识、果识有这样的不同，你没有种子的时候，他就没有去得果报那个时候了，「果识」也就不有。

「此俱灭故，俱名色灭」，没有因识那么也就没有果识，这个因果识都没有，「此俱灭故」这两个识都没有了，「俱名色灭」，和识在一起现出来名色的果报也就没有了、也不出现了，自然是灭了。

你说是了生死，怎么了生死？怎么叫做了生死？这地方说的很清楚，就是这样子了生死，就是要把种子识灭了。怎么样种子识才能灭呢？就是不要有爱取，六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有。

现在说是明相应触，用般若与六根相应，去接触眼耳鼻舌身意的时候，有般若的智慧，有般若智慧的时候他就没有爱取的熏习了，是「种子识不有」。种子识不有，果识也不有；果识也不有，名色也不有，那么就是入于不生不灭的境界了。

不是说死了以后，不是！就是现在他的正念四念处的观，观智相应了就入于诸法实相，与诸法实相统一了，就是现在不是死亡了以后，不是的！就是现在与诸法实相相应了，他就是住最上舍了。他入定的时候住最上舍，出定以后还是住最上舍，他心里面不扰。当然阿罗汉还有一点习气，虽然有习气但是还是清净。「种子识不有故，果识不有，此俱灭故，俱名色灭」。

天二、例缘六处等

如识望名色，道理如是，余支乃至受，随其所应，当知亦尔。

这是第六科「不有及灭分别」，这一科里分二科，第一科「约烦恼业生杂染品辨」。这一科又分二科，第一科「举三道理」，举三道理，第一个道理就是「无明缘行」，第二个就是「行缘识」，行缘识已讲完了；第三个是「识缘名色六处触受」，分二科，第一科是「举识缘名色」，识缘名色里面，第一科是「问」，第二科是「答」也讲完了。现在是第二科「例缘六处等」。

「如识望名色，道理如是」，就是前面这一科「识缘名色等」是这样子，是「种子识不有故，果识不有，此俱灭故，俱名色灭」，这个识缘名色这样情形。「如识望名色」的道理是这样子，「余支乃至受，随其所应，当知亦尔」，「余支」就是名色缘六处、六处缘触、触缘受这几支，随他们所适当的所合适的，也和识望名色一样，就是识灭则名色灭，名色灭则六处灭，六处灭则触灭，触灭则受灭，也是这样子。但是这个事情，是约种子说的；下面生老死，这个生才是识、名色、六处、触、受的现行的，这是这一科说完了。

戊二、例余当知（分三科） 亥一、爱缘取取缘有

如无明缘行道理如是，爱缘取、取缘有道理，当知亦尔。

这是第二科「例余当知」，这个「举三道理」这一科说完了，三道理就是：无明缘行一个道理，行缘识一个道理，识缘名色、六处、触、受一个道理。那么现在是「例余当知」，就是以此为例，其他的也是一样，所以叫「例余当知」。分三科，第一科「爱缘取取缘有」。

「如无明缘行道理」，前面三科这样子，爱缘取、取缘有的道理，也是这样子，总是爱灭则取灭，取灭则有灭，也是这样子的。这里面细的分别，也是有一点需要注意的，这个无明缘行，无明是烦恼，行是业力，这个无明的烦恼为业力生起的因缘，这个业力它自己不会出现的，它要烦恼来发动它，那么这个道理是要这样子。这「爱缘取、取缘有道理，当知亦尔」，但是爱缘取，爱和取都是烦恼，就是爱的烦恼它若是得到了因缘的时候，爱的烦恼会增长，那么就变成取了。这个取缘有和前面无明缘行道理是一样，就是由烦恼而增长了业的力量，所以彼此是相似的，说「当知亦尔」，这是第一科说完了。

亥二、有缘生

如行缘识道理如是，有缘生当知亦尔。

这第二科是「有缘生」。「如行缘识」，就是前面那个第二科，无明缘行的道理是前面三道理的第一个，行缘识是前面三道理的第二个，第二科「行缘识」。这个「行缘识」，就是由业力来发动了以后，就造成了果报，是果报生起的一个力量。但是这果报生起，从这里面看，它分成二个阶段，果报的生起分二个阶段，而不是一下子果报就现起，不是。是先造成种子，先把果报的种子，在四缘里面就是因缘，果报的种子先造好，这是第一个阶段。第二个阶段再由烦恼的资助它这个种子，这个因缘才发动出来，才得果报，果报分这么二个阶段才出现的。

这个爱缘取是同一性质的烦恼，但是也分成二个阶段，取就是重了，比爱那个时候重。这个爱烦恼动的时候和取烦恼的不同在那里呢？这个取就是开始行动了的时候，追求所爱而有了行动，在行动的时候，是单说内心的爱叫做取，所以这个取是有了行动的爱烦恼，所以比爱来得强了，是这样意思。

「如行缘识道理如是，有缘生当知亦尔」，那么这个有缘生的道理，和前面行缘识是一样的，其实道理是一样的。但事实上有点差别，差别就是行缘识那个「行」，是由无明发动出来的业，这个有缘生的「有」，是经过爱取又加强了力量的业力，所以「有」和「行」也有这样的差别。这个「生当知亦尔」，那个识、名色、六处、触、受，是在种子那个时期说的，这个生老死这个生是有现行了，就是得果报的开始了，约人来说就是已经投胎了。那么这是指现行说的，现在是指现行说，但是也是属于果报。

亥三、生缘老死

如识缘名色道理，生缘老死当知亦尔。

这是第三科，第三科是「生缘老死」。

「如识缘名色道理」，前面这个识能为名色作因缘，名色才能现起，前面这个道理这样说，才能现起。而「生缘老死」亦复如是，当知也是这样子。这个「老死」指什么说的呢？就指那个「生」说的，这个识、名色、六处、触、受，这五种种子成为现行的果报的时候，他老了，他死了，离开了识、名色、六处、触、受，另外那有老死可说呢？所以这个「老死」就是指「生」说，和那个「识缘名色」的道理是一致。就是这个识、名色、六处、触、受生了以后，他各部分的机能衰退了，最后死亡了，所以和识名色，由识而有名色，由生而有老死，那个意思有相同的地方，但是也不是说百分之百的一样。

酉二、约受杂染品辨（分二科）　戌一、问

问：何等受不有故爱不有？何等受灭故爱灭耶？

这是第二科「约受杂染品辨」。前一科，这第六科「不有及灭分别」，分二大科，第一科「约烦恼业生杂染品辨」，由三杂染来辨来说明；现在第二科「约受杂染品」来说明。这个里面的情形，还不是完全一样，前面这个三个道理里面，三个道理：第一个是无明缘行，第二个行缘识，第三个识缘名色、六处、触、受。那么底下这个是「例」，也是爱缘取、有缘生、生缘老死、取缘有这么例。但是其中这个「受」这个地方，有特别的意思，所以又特别立一科「约受杂染品」。这个「受」是属于「生杂染」，在三杂染里面属于生杂染，烦恼杂染、业杂染、生杂染，是属于生杂染的。但是在前面「生杂染」已经说了，但这里又重说，单独「约受杂染」来说。

「何等受不有故爱不有？」这个在十二缘起里面，就是这十二支把它会合成三杂染，烦恼杂染、业杂染、生杂染，烦恼杂染以前就是无明以前，怎么回事没说，老死以后怎么也没说，就不说。但是这个地方，这个受与爱来说，这里面就是有问题，这个「受」，前面说识、名色、六处、触、受，就是老病死，是老病死了。这爱缘取，爱取就是无明，是无明的。所以在这个地方，这个烦恼杂染就是无明杂染和生杂染连接起来了，这里有这么一件事。由烦恼杂染而有业杂染，有业杂染而有生杂染，那么生杂染和烦恼杂染都没提，就是这样子。

无明就是开头了，十二缘起一开头是烦恼杂染，后面就是生杂染。生杂染和烦恼杂染的关系怎么样呢？这地方说出来，就是受是生杂染，爱就是烦恼杂染。烦恼杂染

从那里来的？从受杂染来的，受缘爱是这么回事，从受杂染，受缘爱。这个时候「何等受不有故爱不有」？那么这就是修行的问题了，不修行没有这件事。「何等受不有故爱不有？何等受灭故爱灭耶？」就是提出这两个问题：一个是不有，一个是灭。那当然是包括四句，前两句「此有故彼有」，还有一个「此灭故彼灭」，「此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭」，但是那两句不提，现在单说这个不有和灭。

戌二、答

答：如行缘识道理，当知亦尔。

「行缘识道理」，也是一样。这个地方多少有一点费解，这个受缘爱、爱缘取这个地方，在十二缘起里面是能生支，能生与所生，爱、取、有是能生支，生、老死是所生。前面那个「行缘识」的道理是能引支，无明、行是能引，识、名色、六入、触、受是所引。这个能生与所生，能引与所引，这个道理是一样的，所以这地方说「如行缘识」的道理，「当知亦尔」。

「何等受不有故爱不有？何等受灭故爱灭？」就和那个「行缘识」的道理一样，行灭故识灭，就是这样意思，行不有故识不有，道理是一样的。当然这个是在十二缘起来说，无明缘行、行缘识，识缘名色、六处、触、受，是过去了的事情，是过去；那么现在是受缘爱、爱缘取、取缘有，是现在。那么这当然加起来都是属于因，生老死是果，是将来所得到的果。所以现在这个时候，而「何等受不有故爱不有」？当然无明相应受不有，无明相应受不有，就是明相应受出来了，明相应受若出来了，那么这染污的爱就没有了，就是这样了。

「何等受灭故爱灭？」那就是无明相应受，就是无明相应触，就是无明相应受，无明相应受为明所灭，所以染污的爱也就不出现了，是这么回事。「如行缘识道理，当知」也是这样子，行灭则识灭，行不有故识也就不有。那么这样是说过去的行缘识，那么若是你现在能够「受不有故爱不有，受灭故爱灭」，你将来那个行缘识的道理，也就没有了，将来不会有行的业力，有中阴身的颠倒去投胎去了，没有这回事情了，那么这个生死就解脱了。这是「约受杂染品辨」，第一科、第二科说完了。

申七、依缘起门分别（分二科）　酉一、问

问：如前所说八缘起门，几门是十二支缘起所显？几门非耶？

这是第七科，这「缘起分别缘」一共是分九科，现在是第七科「依缘起门分别」。「缘起门」前面我们是说过了，「缘起门」，依那个「缘起门」才有流转生死。第一、内识生门，第二、外缘成熟门，第三、有情世间死生门，第四、器世间成坏门，第五、食任持门，第六、自所作业增上势力受用随业所得爱非爱果门，第七、威势门，第八、清净门。第八当然是还灭了，得涅盘了，一共是八门。

现在这里是问如前所说的「八」个「缘起门」，「几门是十二支缘起所显？」那个八个门里面，有几个门是这里说的十二缘起所显示的道理呢？「几门非耶？」有几门不是十二缘起，他说的道理和十二缘起是不一致的，不是十二缘起，不属于十二缘起的，那么就是提出这个问题，提出这个问题，底下回答。

酉二、答（分二科）　戌一、标

答：三门是彼所显，谓二一分所显，一全分所显，余门非。

「答：三门是彼所显，谓二一分所显，一全分所显」，这就回答。这八个门里面有三个门是彼所显，是彼十二门所显示的道理，那三个门和十二缘起的道理说的是一致的。那么那三个呢？「谓二一分所显」，其中有两个门是十二缘起里面的一分，不是全部的，显示十二缘起里面一分的道理。「一全分所显」，一个门是显示十二缘起全部的道理，不是一分而是全分所显。除了这三门之外，「余门非」，一共八个门除掉了三个，还有五个，那五个都不是，都和这十二缘起都没有关系，没有那么亲密的关系的。

这前面是「标」，底下第二科才是显示出来，才把它解释一下。解释分两科，第一科「二一分所显」。

戊二、释（分二科）　亥一、二一分所显

何等为二一分所显？谓内识生门，自业所作门。

「何等为二一分所显」？「二一分所显」这句话，说得我还不明白，你再解释解释，我听听。「谓内识生门，自业所作门」，就是那八门里面，第一个门就是「内识生门」，内识生门就是识，识就是无明缘行、行缘识，就是这个识。这个识是十二支里面的一支，也就是十二分里面的一分，所以「内识生门」，就是说识支，所以指十二支里面的一分。「自业所作门」，这个「自业所作门」是八门里面的第六门，「自业所作门」就是无明缘行的行，就是行这一门，或者说是那个有也是一门，就是这个样子。

亥二、全分所显

何等为一全分所显？谓有情世间转门。

「何等为一全分所显？」前面标「一全分所显」，「一全分所显」就有一个门可以全部的显示了十二缘起的道理。那是那一门呢？「谓有情世间转门」，「有情世间转门」就是第三门，八门里面的第三门。那么「有情世间转门」，「有情世间」在世间上怎么流转呢？就是无明缘行、行缘识乃至生缘老死，有情世间就是这么回事。那么在世间上这个有情的心情，我若做国王很好，做天王很好，但佛法说就是无明缘行、行缘识，乃至生缘老死而已，是一个苦恼的事情，另外还有什么事情？是这样解释。

申八、缘起过患胜利分别（分二科）　酉一、举过患（分二科）　戌一、问

问：不如实知缘起道理者，有几种过患耶？

这是「缘起分别缘」里面分九科的第八科，第八科「缘起过患胜利分别」。这个佛说十二缘起的道理，是表示我们凡夫在生死里面的过患，有这么多灾难苦恼，还有胜利，有殊胜的利益，能令你就是转变你的生命，消除了一切的过患，得到胜大的功德。佛说这十二缘起，对我们众生来说有这样的启示，告诉我们你会得到这样的好处，或消除什么什么的过患。这里面分成两科，第一科「举过患」，说出来十二缘起这种开示，叫我们知道它是有过患的，生死的大患，是这个意思。第一科是「问」。

「不如实知缘起道理者」，若是我们不能够真实的知道缘起的道理，无明缘行、行缘识的道理，我们不知道。那么我们会有几种的过患呢？为什么会错误呢？但是我们要问一问，什么叫做真实的知道如实知缘起道理？什么叫做不如实知缘起道理？什么叫做真实知道？什么叫做不真实知道？这个问题怎么回答？道理说也很明白。譬如说我饿了，就是想要吃饭，想要吃东西。人家说这个饭做的非常的好，这个面条也做

的好，这个菜也是做的非常的令你满意的，但是你心里面没有食欲生起，说菜怎么好吃，饭怎么好吃，但是我不想吃。譬如说这个菜非常好吃，你立刻就想要吃，这是一个很明白的事情，分别不同。

说这个缘起的道理，生死大苦你有厌离心，想要采取行动，我赶快得要消除这个生老死，这就表示你真实知道缘起的过患。你说生死大苦很坏，在我来说没这个需要，我不需要修行这件事，那就表示你不如实知。我的看法出家不出家亦复如是，你若想真实修行就是出家好，那就自然是要出家。说是这是一个出家人，也会说出这种话，修行不在乎出家，这个人不知道生死苦，不知道生死大苦。出家人若唱这个调，这个出家人有问题，你们同意不同意？我认为是这样子，出家人这样说话是有问题。除非说是那个人他不适合出家，出家虽然好，但是那个人不能出家，他还是在家好，那是个别的情形。

从这个转凡成圣的道理来看，那自然是出家容易修行，你一剃光了头，哎哟我是出家人了，我心里面有这样的念头是不对的，你立刻能警觉啊。如果说你还是个俗人的时候，你心里我是在家人，这是对的啊，我做这种事情，我心里面有这妄想，这是对的嘛。若是出家，那就完全不同，哎呀我不应该这样，自然是在心里上有这样的警觉，自然是这样子，所以还是出家好。你看不要说我们凡夫，你看那个《大般若经》上，说到那个十地菩萨，十地菩萨不是凡夫了，他在家的时候就能用功修行了，他时时的想要出家，他是圣人都想要出家修行，何况是凡夫。所以是「不如实知缘起道理者，有几种过患」呢？有什么样的不对呢？

戊二、答（分二科）　亥一、标

答：有五。

有五种的错误。

亥二、列（分二科）　天一、初四过患（分二科）　地一、举由我见及前际俱行见

谓起我见，及能发起前际俱行见。

第一个错误，不知道缘起的道理，那就会生起我见。这里分二大科，「缘起过患胜利分别」分二大科，第一科是「举过患」。分二科，第一科是「问」，现在这就是问。底下这个「答」，是第二科回答，回答又分二科，第一科是「标」，「答：有五」，这是标出来五种过患。第二科就是「列」，列出来这五种过患，分二科，第一科是「初四过患」，五种过患分二部分来解释，先说前四种过患。又分二科，第一科「举由我见及前际俱行见」，这就是第一个过患。

「谓起我见」，这就是凡夫在色受想行识上面，在眼耳鼻舌身意上面，发起了一个错误的认识，就是有我，发起这个错误。这个你不修无我观，自己也不是太明显，自己也不太注意这件事。我来发心做这个事，我已经做什么什么的事情，事情做好的时候，如果这件事是特别有意义的，事情做成功了，心里也是快乐。但是这时候这个我，和没有做功德的时候的我不同不一样，我没做什么事，也没有做什么罪过的事情，也没有做什么功德的事情，虽然也是有我见，但是都是一般性的。若是做了有意义的事情的时候，这个我就会大一点，无形中这个我就会大一点，这时候就是有一点不同。这里说「起我见」，包括了一切一切的情形，起我见，我、我，实在是无时无处不是有我的，无时无处不是有我的。

这个我今天早晨去翻《成唯识论述记》，这个《披寻记》他有的时候有解释解释，有的时候他也不解释，我想他可能是懒了，告诉我在《成唯识论》，我也去翻一

翻。我发现一件事，发现什么一件事呢？前面说无明缘行，无明缘行这件事，这个行在这里就没有明白的说；但是在《成唯识论》上就说的很明白，这个无明缘行，这个行是指什么说的？是指主要的是说能招感后一生的果报的这个业力就叫做行。这里表示什么意思呢？我们做的业力有时招感现报，这个不是行，不是无明缘行的行，不是这个。这个招感来生的果报的这个业力，是非常强大的一种业力，所以叫做引业，也叫做总报，总报的业力，招感总报的业力。

我们这个果报分二种：一个是总报，一个是别报。招感来生的别报的业力，也不是无明缘行的行。这业力分三种：一是招感现报，这也不是无明缘行的行；一个是它单独的能招感来生的总报，这是一种业力；第三种，它的这个业力能招感来生的总报，同时也能招感来生的别报，这也是一种业力。那么无明缘行这个行，不是现报，也不是别报，就是要招感来生的总报，当然那个又能招感总报又能招感别报也算在内，这样才算是业力，才算是行。

其中有什么问题呢？就是得了初果以后的圣人，他不再造这种业力了，无明缘行，他没有这个行了。没有这个行，为什么呢？他断了真实义愚，这个真实义愚，于真实义不明了的这个愚没有了。真实义的愚是什么？主要的就是我，执着有我。这个初果圣人他不再造这种业力，他是观察色受想行识无我、无我所，修这个空、无相、无愿三三昧，三解脱门。这个圣人这样做，他所有的行动，都不是用我来发动造业的，当然有的时候，他也会有点瞋心，也可能有点贪心，但是那不是有我的关系。所以那个业力，他造了那点过失，不会因此而使令来生他会有生死的，不会。

但是其中有一件遗憾的事情，譬如说是这个内凡，由外凡而内凡，外凡就不提，我们说内凡就是我们在家、出家的佛教徒，修四念处常是观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。这个观很纯熟了，这个心都不动摇，这些烦恼的分别心都不动了，也不执着有我了，但是他了脱生死吗？没有。他死掉了以后，自然还要招感果报，来生果报，那是什么呢？因为就算是你这四念处的观行很强，但是你这我我所的这个随眠还在，随眠的无明还在，还是令你得果报的。三果圣人，不是初果，不是二果，三果了，他死了以后，还是要在三界里面得果报，跑到色界天第四禅天以上得果报。那是用什么来招感果报呢？就是随眠，还有这种事情，这是太厉害了。等到阿罗汉的时候，把这个真实义愚，这个无明的随眠也没有了，再也不受生死果了，说到这一点，那段文我看了两遍。

「起我见」，第一个过患就是起我见，这是个生死的原因，生死的一个根本，执着有我，执着有我做的，是什么时候无论什么都是执有我，有我。所以我们一般的人，一共有七种我，一般的人。我们平平常常的人，总感觉我还不错，若是要做了点什么事，不更是这个我更是大一点，原来这就是个生死大患，「谓起我见」。「及能发起前际俱行见」，这是从无始以来，已过去的事叫做「前际」，因为有我的时候，过去的事是怎么回事。「前际」就是过去的，过去的时间内，久远以来过去时候。因为有我见，会发起我以前，我在过去也是曾有耶？就是前面已经解释那一段，我于过去世曾有耶？我于过去世没有吗？我是什么样子的？什么体性的？什么样子？就会执着。那么这就是或者是常见，者是断见，就是这样子，这是「前际俱行见」。「俱行见」就是和这五蕴是一起的，和这一切有为法在一起，叫「俱行」，它不是单独的。

地二、例后际俱行见等

如前际俱行见如是，后际俱行见，前后际俱行见亦尔。

这是第二科，第一「举由我见及前际俱行见」，第二「例后际俱行见等」。

「如前际俱行见如是」，自己在想：我过去世是曾有，我过去曾有？我是在天

上，是在人间？我那个我又是什么样子？或者是没有我？这个是「前际俱行见如是」。「后际俱行见，前后际俱行见亦尔」，前际俱行见是那样子，后际俱行见，前后际俱行见也是那样。我这个生命死了，我以后还有我吗？有我，那么就变成常见；说没有我，那就变成断见，是这样子。但是如果现在这个人去思惟过去世有没有我，那多数是常见，因为你现在有是从过去来的，多数是常见。若是现在执着有我见、有常见，去思惟将来，那就有可能是有断见，所以是「前后际俱行见亦尔」。「前后际就」是现在，现在是在后际之前，是在前际之后，所以叫做「前后际俱行见」。执着有个我，这个我是常、是不常，这样子「亦尔」，也是这样子。这里面就没有提到这个戒取见。

天二、第五过患

又于彼见，猛利坚执，有取有怖，于现法中不般涅盘，是名第五过患。

「又于彼见，猛利坚执，有取有怖」，那么这就是戒取见；我见是萨迦耶见；那个前际、中际、后际，那么这就是边见。「又于彼见，猛利坚执，有取有怖」，那么这是第二科，第二科是「第五过患」。

「又于彼见，猛利坚执，有取有怖」，这个起我见这是一，然后有前际、后际、前后际又三个，加起来就是四个，那么再第五就是「又于彼见，猛利坚执」。那么这一个有情对于他自己那个「见」解，他那个思想，他那个思想「猛利坚执」，特别有大力量的执着，执着有个我，这个我是常住的，是怎么怎么的。当然我们一般人只是追求欲去生活，别的事不管，有没有我那是一种哲学家的事情，我都不管，反正一天就是要衣食住要好一点，色声香味触要满意一点就知足了，这是一般欲的众生这样子。

而这个人，这个有这种我见、边见，有这种执着的人，是一种有学问的人，有高尚的思想的人，他不去追求欲，也可能是有欲。但是他另外有个见地，他发现要得解脱，或者是怎么怎么地，这个我怎么怎么地，要把这个我在欲里面解脱出来，于似乎他感觉这是最高尚的，骄慢心也是很大的。所以他就是「彼见，猛利坚执」，坚固的执着，若谁说你是邪见，那是不得了，所以「坚执」。「有取有怖」，他若是「有取」，多数是常住，执常见的人，我这个我是常住不坏的，天地那么样长久都会坏，这个我是常住不坏的，这么执着，有取着；「有怖」，如果说是没有我了，哎呀！这是什么境界，可能会很恐怖，又是有这些事情。

「于现法中不般涅盘」，执着这个过患，有这样的执着，对于自己的见地执着的很厉害，有恐有怖这样的人，「于现法中不般涅盘」。于他在现在生命体，就算是他遇见佛法了，他也不能够接受，所以他不可能入涅盘，不能入涅盘。他对于涅盘是害怕，没有我了怎么可以呢？入涅盘要用无我才可才能入涅盘，有我那对涅盘有怖，所以他不能入涅盘。那么有我的人也不接受佛法，当然他也不可能够修学佛法，当然是还是不能够，「于现法中不般涅盘，是名第五过患」。

这个是说过患的根本，过患的根本就是有我，而一般的在欲里面生活的人，他并不是不去追求这件事，但是他还是有我，还是有我的执着。有我的执着，但是不像哲学家那么样的偏重，偏重于思想上的事情，他不重视那件事。但是若真实要想修行的时候，一样还是要修无我观的，你这个欲不重，你这个见特别重，你要修无我观，就是欲重的人，他当然可能加修一个不净观，但还是要修无我观。所以赵州禅师说：吃茶去！你以前来过这里住，来了这儿，吃茶去！新来的，也吃茶去！是什么意思？大家都一样修这个法门无差别，那么意思。「是名第五过患」。

酉二、例胜利（分二科）　戌一、问

问：如实知者有几种胜利耶？

这种过患是从根本上说，过患的根本就是我，有我见，观察色受想行识里面有我，或者是即色受想行识是我，或者是离开色受想行识另外有个我，总而言之是执着有我。这个我是大患之本，一切的贪瞋痴都是从这里来的，所以它是过患。「问：如实知者」，这是第二科「例胜利」，前面是「举过患」，这第二科举这个胜利。

「问：如实知者」，说是假设一个众生他有善根，他有佛法栽培的善根，他遇见了佛法的时候，遇见佛说十二缘起的道理的时候，他能信受，他能如实的知道一切众生都是这样子惑业苦的流转，只是惑业苦的流转而已，不是我在流转。这地方还有这问题，执着有我的人流转生死，就是我在流转，我跑到天上去了，无常了以后，天上的境界过去了，我还是存在的，我又跑到地狱去了，我又从地狱出来了，又来到人间了，这个我在六道里轮回流转，是这么回事。

若如实知缘起的人无我，没有我流转生死，只是惑业苦在流转，那有我可得呢？是这么回事。但是你如实知了以后，这个「如实」这个地方，表示你能信受奉行，能去修四念处，能这样子做，破除自己的颠倒妄想执着，破除这个我见，破除这个五种的邪知见。「有几种胜利耶？」你会得到多少种的利益殊胜的利益？殊胜利益不是世间上的荣华富贵，也不是世间上的禅定乐，不是，这是要得到出世间圣人的空、无相、无愿的三三昧、三解脱，乃至得涅盘的「胜利」。

戊二、答

答：翻前五过，应知胜利亦有五种。

「答：翻前五过」，就是把前面那五种过失翻过来。「应知胜利亦有五种」，那就可以知道五种的遇患翻过来，就是五种胜利，就是「不起我见」是一个大利，大利是大功德的力量；一个是「于前发起前际俱行见」也没有了；「后际俱行见」也没有了；「前后际俱行见」也没有了；「又于彼见，猛利坚执，有取有怖，于现法中不般涅盘」的这种过失也没有了，就是于现法中能般涅盘了，能般涅盘。

如果是你能够常常的修四念处，加上奢摩他的力量，你很快的你就相信你能得圣道，你就会有这信心。你没修的时候，不知道是能不能得，我能得初果吗？自己不知道，也不知道是能得，也不知道是不能得，应该是这么说。若是你常常修四念处，修奢摩他、毗钵舍那的时候，观察无我、无我所，你奢摩他有一点相应了以后，你就知道我能得，能得须陀洹，能得无生法忍。这个信心是从你自己修行来的，不是听别人讲来的，听别人说话，那靠不住，是靠不住的。你若自己努力去做，去静坐，去专精思惟，你的信心才出来了的，才出来的。你若常常静坐，我认为常常静坐，常常思惟，也一定是欢喜出家的，因为我感觉这不同，出家和在家不同，不一样，完全不同。

申九、诸门分别（分十四科）　酉一、实非实有摄

复次是十二支缘起，几支是实有？谓九。几支非实有？谓余。

我应该反省自己，说话不要太啰嗦，一次又一次说，太厌烦了是不是？现在减少一点。「复次是十二支缘起」，这是第九科，这个「缘起分别缘」分九科，现在第九科「诸门分别」，从各种立场来观察这个缘起，不同的立场观察这个十二缘起的事情。

「复次是十二支缘起，几支是实有？谓九。几支非实有？谓余。」用假实，是假

的就是不是真实有，真实有就不是假的。几支是真实有？就是有这么一件事，「谓九」，那么这九支是真实有。几支非真实有呢？「谓余」，就是剩余的三支，剩余那三支不是真实有。那个三支非真实有，是指什么说的？是有和生老死这三支，爱缘取、取缘有，这个取缘有这个「有」，这个「有」不是真实的，是一；那个「生和老死」，也不是真实的，这三支是假的。这么道理是什么？怎么回事情呢？

这个「有」就是前面那个行，前面那个无明缘行的那个行，经过爱取的滋润，经过爱取的支持给与力量，就名为「有」了。所以离开那个行，另外没有「有」可得，所以这个「有」是假的，变成假的了，它本身是离开了行，另外没有「有」可得，所以这个「有」是不实有。这个生和老死，「生」是什么呢？就是那个识、名色，这个行、识、名色、六处、触、受，这个无明发动了行，去造成了识、名色、六处、触、受的种子，这个爱缘取去滋润它，于是乎它就出现了，它的力量够了，这个因缘就变成这个生命就出现了。生命出现了，就是生、老死，所以生、老死本身就是识、名色、六处、触、受，离开了那一个，另外没有生，没有老死可得。所以「生」和「老死」，没有自己的体性，所以是假名有而已，是这么意思。

这个生、老死，也就是一般说是这一切有为法，都有生、异、灭的不同。我们说生、住、异、灭，那个住不提，就是生、异、灭。那么生就是生，异就是老，灭就是死了，所以是假名。生、异、灭是在一切法上，假名说为生、异、灭，离开了因缘所生法以外，另外那有生、异、灭，所以这是假名的。那么说我们看这个书桌，我们看这个书桌，你说这是什么？是桌，是个书桌。这句话是谁说的？是我们的第六识说的，不是眼，眼只能看见是青黄赤白，眼识只能看见青黄赤白的色，但是眼识没有名字，它不能说这是青黄赤白，这话说不上来。说青黄赤白，说这是书桌，这是灯，是第六识了。第六识看这个书桌说出什么，这只是假法，离开了众多的零件和合，另外那有个桌子可得，这桌、树林子，或者房、军队，这都是假名字，它本身没有实体的，是假法，是这么意思。

现在这里说十二有支，这个有、生、老死这三个都是假的，它本身没有，是没有的。那么其余的九个，无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取，都是它本身有体性的，是有一个无明，是有一个行，是有一个识、名色、六处、触、受，是有的，爱、取也是有的，所以它们是有体法，它本身是有体性的。所以是叫做用假实来观察，观察这十二支缘起里面，九个是实有，其他的三个是假有，这样意思。

酉二、一事非一事摄

几一事为自性？谓五。几非一事为自性？谓余。

前面第一科「实非实有摄」，现在第二科「一事非一事摄」。什么叫做「一事」？什么叫做「非一事」？

「几一事为自性」？「几非一事为自性」？这底下提出这个问题，这十二缘起里面，那几个支是一事为自体性的？「谓五」，五个。五个是什么呢？无明、识、触、受、爱，这是一，它本身就是一，是一个。譬如无明缘行这个「行」，就不是一了，无明缘行这个行，有身行、语行、意行是三个，它不是一了，这就不是了。

譬如那个爱取有这个「有」，它不是一，它就是也是有身口意，也是身行、语行、意行，那就不是一。譬如说生老死的这个「生」，生里面很多的事情，里面有识、名色、六处、触、受，这都叫做生，所以不是一。「老死」也不是一，老死里面，我们前面解释老死的时候，属于心法，也属于色法。我们的生理组织衰退了，那么这也是老；但是那个精神性的，那个记忆性衰退了，也是老，所以老死那个地方也是不是一。说这是「几一事为自性？谓五」，这五个。「几非一事为自性？谓余」，

其余的七个都不是一，这么样的观察了一下。

酉三、所知障因摄

几是所知障因？谓一。

这是第八科「缘起分别缘」，一共分九大科，第九科「诸门分别」。「诸门分别」里面分十四科，第一科「实非实有摄」，第二科「一事非一事摄」，第三科「所知障因摄」，就是从各种的立场来观察十二因缘，这样的意思。

这十二缘起里面，那几个缘起支是「所知障因」所摄的？是这样意思。「障」就是障碍，一种是烦恼障，一种是所知障。烦恼障是凡夫的烦恼，所知障是圣人的烦恼，当然我们凡夫也是有这种烦恼，可是到了圣人的时候，还是有这个烦恼的，它是能障碍所知的真理，所以叫做所知障，就是阿罗汉断了烦恼障，他还是有所知障的。这个烦恼是最微细的，它不能够发业，它不能够造生死业，不能令我们得生死果报；虽然有这种烦恼，但是他能得涅盘，能够入涅盘的，不断它，也能入涅盘。但是对于度化众生有妨害，度化众生是需要有大智慧的，这个所知障若存在的话，智慧就有所不足了。在十二缘起支里面，那几个是属于所知障的因呢？「谓一」就是其中一个，就是无明第一支，这个无明就是包括不染污的烦恼在内，就是所知障。

酉四、苦因果摄

几能生苦？谓五。几苦胎藏？谓五。几唯是苦？谓二。

「几能生苦？谓五。」这底下是第四科「苦因果摄」，苦的苦果，还有苦的因，苦的因，苦的果。在十二支里面，那几支是能生出来苦恼的？「谓五」，就在十二支里面，有五个支是属于这一类的。这五个支就是无明、行、爱、取、有，无明和爱、取是属于烦恼，行、有是属于业，加起来这五支能制造痛苦给自己，所以「谓五」。

「几苦胎藏？」几个支是属于在胎藏里受苦的？「谓五」，也是五个。这个五个就是识、名色、六处、触、受这五法，这五法是在母胎里面，这个众生在母胎的时候，由这五法受这「胎藏」的苦。这五法是生、老死的因，由它而有生、老死，所以它也算是在因里，是因苦。「几唯是苦？」那几个唯独是苦的体性？那就是生、老死了，生、老死这两个唯独是苦。这是解答了这个问题。

酉五、因果分等摄（分三科） 戌一、因分

几说为因分？谓前六，无明乃至触，及爱、取、有三，说为因分。

这是第五科「因果分等摄」，属于因属于果，这样用因果来观察它。这十二支里面，那几支是属于「因」的一部分的？「谓前六」，十二支前面六个支是无明、行、识、名色、六处、触这六个，这六支是属于「因」，它不是果，它是能招感果的因。「及爱、取、有」后面的三个支，触和爱之间有个受，受这个地方没有讲，就把它跳过去了，提到爱、取、有三个，这三个加前面六个，九个「说为因分」，来制造痛苦的因。

戌二、果分

几说为果分？谓后二，说为果分。

「几说为果分？」这是第二，那几支是说它是果分？「谓后二」，就是生、老死这两支是果。这可见我们凡夫不管是希求什么，所得到的果就是生、老死，「说为果分」。

戌三、杂因果分（分二科）　亥一、征

几说为杂因果分？

前面是六个加三个就是九个，又加上生、老死就是十一个，这十一个分为因、分为果，还剩下来一支，所以这底下又提出来问题，几支说它是「杂因果分」？又是因又是果呢？这样的意思。

亥二、释（分三科）　天一、标

谓所余支，说为杂分。

「谓所余支」，前面把因也说了，果也说了，剩下那一支就是「受」。

天二、征

所以者何？

什么原因说受是属于因又属于果呢？这是问，底下回答。

天三、释

有二种受名为杂分：一、谓后法，以触为缘因受；二、谓现法，与爱为缘果受，此二杂说为触缘受。

「有二种受名为杂分」，这个「受」这一支，事实上的情形有两种受，就说它是「杂分」，它又属于因又属于果，又属于果又属于因，因果相杂说为杂分。「一、谓后法，以触为缘因受」，这底下说它是因，第二以下说它是果。「谓后法」，果是在因的以后，因是在果之前，现在的这个「受」它是后法的因。怎么作因法呢？「依触为缘因受」，这个受是依触作因缘，才能生起受的。现在是在种子的时期，还没有现行，所以这个受是「因受」，它不是果，将来有了果，那个果是以此为因的，是这样的意思。

「二、谓现法」，第二个「受」就是由因有现行了，显现出来形相形体，显现出来色受想行识的形体了，显现出来眼耳鼻舌身意了。这个时候的这个受，「与爱为缘」，它能够给爱欲做生起的因缘，要有受而后才能生起爱，所以受是爱的生起之缘，这个就是「果」了，而不是因，是由因现出来的果。不管是什么样的果，经过了色受想行识，经过了眼耳鼻舌身意，你内心里面有了感受，那就是果报。这句话说得非常实际，表面上说是怎么样的不如意，怎么的如意，那都是表面上的事；真实的情形，就是你内心的那一念分别，那是果。你内心里面感觉到如意那就是果，感觉到不如意也是果，原来是这么回事。这样说「受」通于因、通于果，所以受是「杂分」，就是因果相杂的。

酉六、能生二果摄

复次几支能生爱非爱境界果？几支能生自体果？谓前六支能生前果，后三支能生后果，一支俱生二果。

「复次几支能生爱非爱境界果？」前面是第五科，现在是第六科「能生二果摄」，两种果。除前面的道理讲出来的事情之外，又有几支，十二支里面几个部分能生出来爱非爱境界果？有爱境界的果，有非爱境界的果，就是顺心的境界就是爱，违背心的境界就不是可爱的了，这两种也都是果。这两种果是几支能生出来的呢？是「几支能生自体果」？这个「自体」就是生命体，我们这个五蕴身，这个眼耳鼻舌身意这个果，这么分别出来两种果，生命体是一种果，爱非爱又是一种果。

「谓前六支能生前果」，这底下回答这个问题，前面无明乃至触这六支，是能生前面的爱非爱境界果。因为有了触才生出来受，于是乎就有爱非爱的境界果出现了。「后三支能生后果」，后面的三支是什么？就是爱、取、有，爱、取、有这三支能生出来自体果，生命体，这个生命体是由爱、取、有生出来的。这样看这种说法，能生自体果的是隔一生，隔一生的力量，前一生的爱取有生现在的生命体，这叫「能生自体果」。这个「能生爱非爱境界果」是现在，当时的境界，是当时的感觉。所以这是「后三支能生后果」，就是生自体果。

「一支俱生二果」，一支是什么？就是「受」，受是通于爱非爱境界果也是受，生自体是果也是受，「受」这一支这么厉害，这么重要。

酉七、受俱不俱摄（分四科）　戌一、乐受俱行

复次几支乐受俱行？谓除二所余支。

这是第七科「受俱不俱摄」，有这种受与你相应，这种受与你不在一起，俱就是在一起，不俱就是不在一起。分四科，第一科是「乐受俱行」。

「复次几支乐受俱行？」这个如意的感觉和你在一起，和你在一起活动。「谓除二所余支」，这个「除二」，就是一共十二支把那个受支除去，还有一个老死，老死也不在内，这两支除掉。十二支除掉了这两支，就还有十支，「所余支」所剩余的这十支，就是有「乐受俱行」。除老死，因为老死这一支多数是苦恼的境界，不是乐受，所以把它除掉。这个受这一支也除掉，也除掉的原因就是它本身就是受了，不能说它还与受支相应，不能这么说。这个地方我是想了一想，怎么回事要除受？想了一想。

譬如说前面这个十支，无明、行、识、名色、六入、触这些，这个无明这一支的时候，当然也具足眼耳鼻舌身意，色受想行识都是具足的。但是这时候说它是无明，这无明它与乐受相应，它这时候有乐受和他在一起，那么无明、行、识、名色都是这样子。等到受支那个地方，受本身就是乐受，现在说几支是乐受？受支那个支里面也有乐受、苦受、不苦不乐受，就是有乐受，有乐受就不能说再有一个乐受同它在一起，那这话就是多余了，不需要那么说。所以就是这等于说几支「乐受俱行」？就是十一个支，十二缘起等于去掉了老死，其他的十一支都是有乐受的，是这么的意思。

我们譬喻说某甲和某乙是朋友，这个某乙现在来到某甲来作客，这就是譬喻这个乐受与无明相应了，与行支相应，与这么多支相应了，这样意思。乐受是某乙，乐受本身这个某乙，本身就是乐受，他本身与他自己作朋友，这话说的不通，不能说某乙到某乙家去作朋友，这话说不通。只有一个某乙，只有一个某乙就是自己和自己作朋友，这话说的不是太合道理，所以他不算数。把老死也不算数，老死是苦，所以也不算数，其余的十支都有乐受与它相应，那么再加上受支，受支也是乐受，所以十二支缘起里面，有十一支都是有乐受的，是这么意思。

戌二、苦受俱行

几支苦受俱行？谓即彼及所除中一。

「几支苦受俱行？」十二支里面那几支是与苦受在一起活动的呢？「谓即彼及」，及彼前面那十支，乐受那个十支，及所除掉的一支，所除掉的一支就是老死。老死也是苦受，前面那十个也是苦受，就是无明它有的时候也与苦受相应的，行、识、名色都是，爱、取也是有与苦受相应的，这样说受支还是苦受，十二支都是苦。几支与苦受相应？十二支都是苦，这是这么意思。

戊三、不苦不乐受俱行

几支不苦不乐受俱行？谓如乐受，道理应知。

「几支不苦不乐受俱行？」这是第三科「俱行」。「谓如乐受，道理应知」，就是前面那个乐受，乐受就是十一支，现在这个不苦不乐受就和乐受也一样，那个老死，老死是苦支，那不能说是不苦不乐，前面的与不苦不乐支相应，所以一共是十一支，是与「不苦不乐」相应的。

戊四、不与受俱行

几支不与受俱行？谓所除中一。

这几个支里面的第四科「不与受俱行」。那么「不与受俱行」的，就是所除掉的那个，就是那个受支。受支就是刚才说的道理，它本身是受了，就不能说再与受相应，这句话就是多余的了，不能这么说，这是这样意思。

酉八、三苦俱行摄（分三科） 戊一、坏苦

复次几支坏苦摄？谓乐受俱行支及非受俱行支一分。

「复次几支坏苦摄？」这是第八科「三苦俱行摄」，分三科，第一科是「坏苦」。几支是坏苦所摄的？属于坏苦，坏苦就是乐受，这个乐的感觉被破坏以后就苦了，所以坏的时候叫做苦。「几支是坏苦摄？谓乐受俱行支」，就是前面的乐受，乐受被破坏了，就是坏苦摄了。

「及非受俱行支一分」，「非受俱行支一分」就是那个受支，这个道理前面说过了，这是坏苦所摄。坏苦所摄，那么和乐受是有十一支，乐受是十一支，坏苦也是十一支了，这样的意思。这里面说到「一分」，这「一分」里面还有点意思，「及非受俱行支一分」，乐受其实也是一分。譬如说无明，无明也有乐受，也有苦受，也有不苦不乐受，所以坏苦受是无明支里面的一分，不是全部的。这样乐受是一分，苦受也是一分，不苦不乐受也是一分，那么坏苦也是一分。这个「非受俱行支」也是「一分」，非受俱行支就是受支，受支里面有乐受、有苦受、有不苦不乐受，现在说坏苦也就是乐受，也是受支的一分，而不是全部的，这样意思。

戊二、苦苦

几支苦苦摄？谓苦受俱行支及非受俱行支一分。

「几支苦苦摄」？「苦苦摄」就是前面那个苦受，苦受叫做苦苦。「苦苦」怎么讲呢？就是这一切有为法一生起的时候有三相，生、异、灭有三相。这个苦一生起来就是苦，苦的境界一现出来，人就感觉到受不了苦。异的时候，或者说是生、住、异、灭，这个异和住在一起住，生、住、灭，这个苦存在的时候，继续是苦，只有苦

灭掉了才不苦，所以这个苦叫做「苦苦」。生时苦，住时苦，灭时就不苦了，所以叫做「苦苦」。这个「坏苦」，乐的境界出现的时候是乐，继续存在的时候也是乐，只有破坏了才是苦，所以叫做坏苦。乐受是坏苦，苦受是「苦苦」，是这样的意思。

现在几支是「苦苦摄」呢？「谓苦受俱行支」，无明、行、识、名色、六处、触、爱、取、有、生、老死，是凡有苦受的俱行支都有「苦苦」，也是其中的一分。「及非受俱行支」，俱行支的一分也是苦。这样说「苦苦摄」的，是十二支都有苦，都是有苦的，这苦是多了。

戊三、行苦（分二科）　亥一、征

几支行苦摄？

「几支行苦摄？」这是第三科「行苦」，就是这一切有为法，都是在生住异灭的变化，在时间上说都是刹那刹那的向前进，那么就叫做行苦。这个「行苦」就是我们也不感觉到苦，也不感觉到乐，这个时候的色受想行识，眼耳鼻舌身意的境界，就叫做行苦。这个「行苦」包括了色界四禅，无色界的四空定都在内，这个范围是很广的。这种「行苦」能感觉到它是苦，圣人才能知道，我们凡夫还是不感觉，我们感觉到没有什么，我身体没有病痛的时候，吃得饱睡得着，我要走路就走路，愿意睡觉就睡觉，感觉到很自在，这是没有苦，但是在圣人来看，这个也是苦。这是「行苦摄」。

亥二、辨（分二科）　天一、总标摄

谓所有坏苦、苦苦支，亦是行苦支；或有行苦所摄，非余二苦。

这底下「行苦」分两科，第一科是「征」，第一科是问；第二科是「辨」，就是说明。说明里分两科，第一科是「总标摄」。

「谓所有坏苦」和「苦苦」这两部分，「亦是行苦支」，也是属于行苦在内的，不过我们不觉知就是了。因为这个坏苦和苦苦，它们特别的显著，引起我们内心的注意，就把「行苦」的现貌覆住了，遮覆住了，心里面不感觉，实在也是有行苦的，所以坏苦、苦苦，也是行苦所摄的。

「或有行苦所摄，非余二苦」，这是又一个解释，这和前面解释不同了。或者这个「行苦所摄」这一部分的苦，「非余二苦」，不是那个坏苦、行苦这两个苦，单独的有行苦。单独的行苦，就是苦苦也没有显现，坏苦也没有显现的时候，这个时候才叫做「行苦」。而这个「行苦」是什么情形呢？

天二、随难释

谓不苦不乐受俱行支及非受俱行支一分。

「谓不苦不乐受俱行支」，就是在十二缘起里面，无明支、行支、识、名色这支里面，这个时候也没有苦，也没有乐，这样的觉受和无明、行、识、名色，在一起活动的时候，那就叫做「行苦」。「及非受俱行支一分」，就是十二缘起支里面那个受支，受支这个时候「俱行支一分」，因为那里面有苦受、有乐受，把苦受、乐受不算，单独指不苦不乐受来说，所以是那一支的「一分」；其他的「不苦不乐受俱行支」，也是「一分」。这样说应该是只是除掉了老死这一支；若是前面说是坏苦、苦苦也是行苦，那十二支通通都是行苦了，这样说。

酉九、定生可得不可得摄（分二科）　戌一、问

问：于一切生处及三摩钵底中，皆有一切支现行可得耶？

前面是第八科，现在是第九科「定生可得不可得摄」，这是说定，得了定的人，得到了禅定的人，或者生到禅定的世界去，他们是不是都有十二支、十二缘起支，这样的意思。「定生可得不可得摄」，分两科，第一科是「问」。

「于一切生处及三摩钵底中」，就是三界，欲界、色界、无色界，一切受生的地点。我们这个凡夫的世界，因为思想也不同，行为也不同，得的果报也不同，但是都是无常的，都是变异的，忽然间在这里，忽然间又在那里，所以这个生处是很多的，「一切生处」。「及三摩钵底」，「三摩钵底」是翻个等至，平等的等，至就是到了地方了，抵达了，你到没到那里，去掉了那个刀，那个至，等至。等至，等就是定，平等就是定，我们心里面也不昏沉也不散乱，就叫做平等，你达到了那个境界，就叫做等至。当然这样的说法就是色界定、无色界定，都叫做「等至」，这样的意思。

「皆有一切支现行可得耶？」前面讲得那么多，多数还是按照我们人的世界观察十二缘起的相貌。现在这就是说色界、无色界天的众生，他们都是得了定的人，他们是不是「皆有一切支现行」？就是十二支都出现了可得呢？可以觉察到呢？这是问。底下回答，回答分两科，「标非一切」。

戌二、答（分二科）　亥一、标非一切

答：不可得。

不是一切都有的，这是标。底下解释它的差别，也分两科，第一科「生无想天等」。

亥二、释其差别（分二科）　天一、生无想天等

谓无想天中，及灭尽定、无想定中，有色支可得，非无色支。

「无想天」是在色界天的第四禅里面，有一层天叫做无想天，那个天的人，他们的十二支和我们人间的人不一样。「及灭尽定」，灭尽定是超过了非非想定以上的佛教徒，佛教徒能入这个灭尽定，把一切的受想心所第六意识，乃至第七识都清净了，入于无分别的境界。「无想定中」，无想天指在天上的人，无想定是在人间的人，人间修学四禅，他得到了无想定，还没生到无想天去，还在人间，这样的人。

「有色支可得」，这三种人：无想天，灭尽定的人，无想定的人。这三种人「有色支可得」，是有眼耳鼻舌身，这个四大地水火风，这个生理的组织，这样的「色支」是有的。「非无色支」，无色支没有，他们没有爱取，爱取的烦恼没有。这「无想天」，他在入了无想定的时候，他心里面没有爱取；「灭尽定」的人，也没有爱取支；入「无想定」的人，也是没有，这些染污心所还是没有，没有的，这十二支都不具足了。但是这是按照方便的说法，指六识说的，阿赖耶识不在内；若是把阿赖耶识在内，那还是有支的，还是有无色支的。

天二、生无色界

若生无色界，无色支可得，非有色支。

这是第二科「生无色界」。前面是无想天、灭尽定、无想定。这是生到「无色界

天」去，生到无色界天的人，「无色支可得」，就是有心，有受想行识的心法，这心支是有。「非有色支」，果报上面的眼、耳、鼻、舌、身是没有的，他没有色支。

酉十、上下地摄（分二科）　戌一、问

问：颇有依支得离支耶？

这底下是第十科「上下地摄」，第一先「问」。「颇有依支得离支耶？」可能有这样的人依此支的成就，可以远离另一种支吗？在十二支里面来说。这是「问」，底下回答。

戌二、答（分二科）　亥一、标相

答：有，谓依上地支，离下地支。

「答：有」，有这种情形。这有分两科，第一科「标相」，第二科「料简」。「谓依上地支，离下地支」，譬如说是得了初禅的人，或者得二禅的人，他就观想二禅的境界是有大功德的，初禅是有过患的，他若这样观想，就把初禅的境界取消了，就得到了二禅。那么在二禅成就久了，又观察二禅的过患，观察三禅的功德，那么就是除掉了二禅的境界了。所以是「依上地支，离下地支」，这是有这种事情，有这个变化。

亥二、料简

此但一分，非全；唯暂时，非究竟。

这第二科是「料简」，这样讲法，在十二支里面，只是其中的一支，就是行支，无明缘行的行支.。这个行支，你这样修观，这是一种修行。「非全」，不是全部的十二缘起，不是。「唯暂时，非究竟」，这是暂时的，不是究竟的。这是什么呢？就是入定的时候这样，出定的时候又不是了，入定的时候是这样的，出定的时候又不是这样，所以是暂时的，而不是究竟的。这个《披寻记》上有解释，「唯定位中有如是相，非已出定」，出定就不是了。虽然是有这样的变化，总而言之，还是有行支，行支还是有，无明缘行，行还是有的。

《披寻记》三三四页：

谓依上地支离下地支等者：如修世间道时，于诸下地修过患想，即于上地起功德想，由上地想伏下地想，是名依上地支离下地支。然此唯是十二支中行支一分，以不动行之所摄故，由是说言一分非全。依下地身修上地定，唯定位中有如是相，非已出定，由是说言唯暂时非究竟。

酉十一、染污不染污摄（分二科）　戌一、问

问：几支染污？几支不染污？

这是第十一科，十二缘起里面，那几支是染污的不清净？几支是没有染污是清净的呢？这是问，底下回答。

戌二、答

答：三染，余通二种，若不染污善及无覆无记别故，分为二种应知。

「答：三染，余通二种」，就是无明、爱、取，无明、爱、取这三支是染污，因为它是烦恼，所以是染污的，这和前面文提过。「余通二种」，其他的九支，十二支去掉了三支，还有九支，那九支是通于染通于净的。「若不染污善及无覆无记别故，分为二种应知」，这底下又解释，解释这个不染污，不染污有两种：一个是善，一个是无覆无记的分别。

这个「不染污」，这个是善和无覆无记，因为恶心所活动的时候那是染污，恶心所不活动的时候有两种情况，一个是善心所活动，一个是无覆无记心所活动，所以有这两种差别。两种差别，这个事情有一种情形，若是说第七识，第七识因为有我痴、我爱、我见、我慢，也是染污，也不清净。但是这个第七识是缘第八识，而不是缘色声香味触法的，所以在面对一切外境来说，就不提这第七识，不提的。所以若是提第七识就是有覆无记了，不提第七识，只是提第八识那就是无覆无记，就是他没有烦恼所以无覆，没有善也没有恶所以也是无记。所以不染污分这么两种：一个是善，一个是无覆无记，分这么两种应该知道。

酉十二、三界系摄（分二科）　戌一、欲界（分二科）　亥一、问

问：几支欲界系？

底下是第十二科说「三界系」，属于欲界的，属于色界的，属于无色界的。那么分两科，第一科先说「欲界」，先问。说十二支里面，那几支是属于「欲界」的欲界烦恼所系缚的？

亥二、答

答：一切支和合等起故。

「答：一切支」，十二支通通都是，欲界众生都有这十二支。「和合等起故」，他的因缘具足了，就全面的都会现起来，一个也不会少的，所以「等起」。无明、行、识、名色、六处乃至生老死都具足的，具足一切支的。

戌二、色无色界（分二科）　亥一、举色界（分二科）　天一、问

问：几支色界系？

这是第二科「色无色界」，「色无色界」里面分两科，先「举色界」，第一科「问」。十二支里面那几支是属于「色界」的烦恼？

天二、答（分二科）　地一、略标

答：一切一分。

十二支里面都是一部分是属于色界的，每一支里面只有一分，这样的意思。

《披寻记》三三四页：

色界系一切一分者：色界系中无明、爱、取，唯是有覆无记，不通不善；行中唯善非恶；有唯善及无覆无记；余七分位起善非染。由是说言一切一分。无色界系知亦尔。

「色界系中无明、爱、取，唯是有覆无记，不通不善」，说到「一切一分」，怎

么叫做「一分」呢？说是拿无明支来说，色界天的无明、爱、取唯是有覆无记，他的烦恼，他也有爱烦恼，爱见慢的烦恼，但是被他的禅定镇伏住了不明显，虽然有烦恼，烦恼的相貌不明显，所以只是「有覆无记」这个烦恼。是「不通不善」，不通于不善法，像欲界众生这个贪瞋痴太多了，那就是不善，但是色界天里面不是的。

「行中唯善非恶」，前面说无明只是其中的一分，说第二支这个行中，「唯善非恶」，那他唯独是善法而没有恶法，因为没有欲界这么多的烦恼，所以这样子。底下又说到有，「有唯善及无覆无记」，爱、取、有这个有，「有」它是属于「善及无覆无记」。「余七分位起善非染」，前面说到无明，说到行，说到有，说到这么多。无明、爱、取是三个，加「行」是四个，加「有」是五个，十二支去掉了五还有七个，七个也都是善而不是染。这样说色界天的十二支，是和欲界完全不同了，是清净的。

地二、释难

问：云何应知彼有老耶？答：彼诸行有朽坏腐败性故。

「问：云何应知彼有老耶？」这样说生、老死，色界天的人也具足的，也是有的，十二支。怎么知道「彼有老」呢？「答：彼诸行有朽坏腐败性故」，彼色界天的人，他那个寿命特别长，到最后也是一样也要死，所以有朽坏、有腐败的这种情形。

亥二、例无色界

如色界系，当知无色界系亦尔。

这第二科「例无色界」。像「色界系」是这样子，「无色界系」也是这样子。

酉十三、学等摄（分三科）　戌一、学

问：几支是学？答：无。

这是第十三科，学、无学、非学非无学，从圣人这方面来看一看十二支。分三科，第一科是「学」。

「问：几支是学？」十二支里面，那几个支是学人所有的？「学」人是谁呢？就是从初果以上，我们佛教徒修学圣道，开始入圣道以后，都名之为「学」。这是说一切有部是这样规定的，说是我们在凡位的时候，我们学习佛法也称之为学吧，但是说一切有部说：不！这不能称之为学。

我以前曾经讲过这个事情，本来我们凡夫这个时候，应该称之为「学」，我们发心学习佛法，但是不给我们这个名字，你是凡夫，你学习佛法不给你学的名字。什么理由呢？因为你在现在，你说你学，过几天就不学了，我不学了，我不信佛了，凡夫都有可能是这样子。说是没有，我今天也来学，我明天也来学，我这个月也学，下个月也学，我今年学，明年也学，我一直学，一直学到最后我都是学，我没有退，也不给你学的名字。为什么？因为你来生还不一定学，你这一生已经死掉了，来生你还学习佛法吗？不一定，来生信佛不信佛都不一定的，所以不给你这个名字。

什么人可以给你「学」呢？入圣道以后，入圣道以后这个人不会退了，不但今生继续学习佛法，来生就是没有老师教他，也能学习佛法，得了初果的圣人能有这种境界，所以那才名之为「学」。我看这是说得也有道理，是有道理的，所以这个「学」就是指圣人，指初果、二果、三果、四果向，这些都叫做「学」。

「几支是学？答：无」，无明、行、识、名色、六处、触、受、生、老死，他都没有这个事情。哎呀！你看这真是厉害，得了初果以后就没有十二支了，没有了。这没有了的原因在那里呢？他就是无我了，修四念处破除这个我了，他正念现前的时候，不住色生心，不住声香味触法生心，他心无所住，他心不受一切法，能这样有这种境界。有这种境界，所以没有无明了，也就没有无明、行，也就没有识、名色，这通通都没有。

但是我们有的时候在《阿含经》上也会看出来，在《阿毗达磨论》上也可以看出来，初果圣人有时候也有烦恼，他的贪瞋痴还有的。为什么说他没有无明、行呢？不是，他有那个烦恼是很轻微的，一刹那有，一刹那就灭了。那个烦恼，不像我们凡夫来了烦恼，很久很久还不灭，有人都开示了，读了《金刚经》读了一遍了，烦恼还是不能取消，听闻了佛法以后还不能觉悟。这烦恼还执着，还是你不对，我是对的，还是这么执着，我们凡夫是这样子。

初果、二果圣人他也有贪瞋痴，但是一刹那就灭了，他立刻就灭了，就像人跌倒了的时候，抬头看看，没有人看见我，立刻就起来了。所以圣人有烦恼，但是烦恼的时间很短，他立刻地就觉悟，他这个警觉性很高，立刻地把烦恼消灭了。所以他那个烦恼，佛在《缘起经》说，不名为无明缘行，不能这么说。我们凡夫可不是，凡夫起了烦恼造了业，就使令你要去流转生死的。圣人可不是，圣人顶多叫你来人间、天上得个果报，而不会跑到三恶道去的，并且逐渐地减少，逐渐减少，就是没有生死了，所以这个「学」是「无」，没有。

戊二、无学

问：几支是无学？答：亦无。

「问：几支是无学？」就是到阿罗汉果了，阿罗汉果把分段生死完全消灭了，在分段生死的立场来看，阿罗汉已经到无学的境界了，他不用再学，这件事完全成功了，有这种境界。「几支是无学？答：亦无。」阿罗汉也是没有这十二支，没有的。但是初果圣人，二果圣人，三果、四果的圣人，他还是有色受想行识，还是有，这色受想行识还是有，但是这个色受想行识是清净的，他与无漏的般若的智慧在一起活动，和我们凡夫完全不同，不一样的，不染污，不是染污的。

戊三、非学非无学（分二科）　亥一、问

问：几支是非学非无学？

这是第三科「非学非无学」。第一科「问」，第二科是回「答」。回答分两科，第一科是「略标」。「几支是非学非无学」呢？也不是学，也不是无学。

亥二、答（分二科）　天一、略标

答：一切。

「答：一切」，那么这个是谁？就是凡夫了。我们凡夫，我们也不是阿罗汉果，也不是四果向，也不是三果、二果，初果也不是。我们凡夫一切通通都有，无明乃至生老死，我们都是有的。我们若来了烦恼，一造了，一有了行动，那就是无明缘行了，就是爱缘取、取缘有了，就是要有生、老死了。

这是第一科「略标」，第二科「释难」，这里面还有问题，还要再解释解释。第一科是「问」。

天二、释难（分二科） 地一、问

问：所有善有漏支，彼何故非学耶？

这个「非学非无学」，当然是一切的凡夫都在内，但是其中有一个特别的，就是我们相信了佛法的人，我们已经作了佛教徒了，我们受了三皈、五戒、八戒、十戒，受了沙弥戒、沙弥尼戒、比丘戒、比丘尼戒，受了菩萨戒的这些佛教徒。佛教徒我们在学习经论，也是在修四念处，也是静坐拜佛，这样人应该怎么解释呢？和一般的凡夫还是不完全同的，所以这要再问一问。

「所有善有漏支，彼何故非学耶？」我们也是在修行，我们念《金刚经》，我们念《般若经》，我们修四念处：观心无常、观法无我，修奢摩他，修毗钵舍那，我们这也不能说是恶法，这是善法呀。这个「善」，但是有的时候我们还能调伏烦恼，我们一精进的时候，也能使令烦恼不动；但是有时候懈怠了，烦恼又动了，就是进进退退的这种境界。进进退退的境界，不管是进是退的话，他总是道心还在，向道的意愿还在，总是还会做功课，每天还是用功，这是「善有漏」法，不是无漏。因为我们烦恼还动，所以还是善有漏法，不是恶有漏法，是善有漏法。

这个「善有漏支，彼何故非学耶」？这还是「善法」，我们还是有意愿去得涅盘的，我们心里面向于第一义谛去了，我们还是有这样意愿的。「彼何故非学耶」？怎么不是说他是学呢？这是学嘛。

地二、答（分二科） 玄一、明非学

答：堕流转故。

这里又说出理由来，「堕流转故」。因为我们虽然是观心无常，观法无我，修无我观，这个我执我见还在，这个我见还在。我见一在，你无明一动就是生死业，就叫你流转生死，这个力量太大了。这个我执若在的时候，无明一动了，你做善业也好，做恶业也好，都是生死的力量。你做善也是在人天里流转生死，做恶跑到三恶道去了，这个力量太大了，所以「堕流转故」。你没有断除我见，你有我执的时候，你一发动了，或者做善、做恶，就使令你从清净无为的境界掉下来了，在有为的世界生死流转了。所以不给你这个名字，不给你「学」的名字，非学，不给你，是「堕流转故」。原来是这么回事情，「堕流转故」。这可见修无我观的重要，不修无我观不行。

玄二、简有学

若学所有善有漏法，彼与流转相违故，及用明为缘故，非支。

这个说得清楚很清楚，第二科，这是玄二「简有学」，玄一「明非学」，就是「堕流转」，不能给你学的名字，你跑到生死流转去了。

第二个「若学所有善有漏法」，这是初果、二果、三果、四果向，这个圣人。圣人他们是「所有善有漏法」，他修四念处，或者是所有的功德，所有的善法。因为他烦恼没有清净，就是得了色界定、无色界定，他还有色界定、无色界定的爱见慢。只是得了初果，欲界的烦恼还没断，若得了三果欲界的烦恼都没了，可是有色界、无色界天的爱见慢的烦恼。但是他还有无漏的智慧，他无漏的智慧一动的时候，也能调伏烦恼，但是烦恼还没有清净，所以他的善法还是有漏法，「善有漏法」。他那个善有漏法，前面没入圣道的人，也是善有漏法，名字都是有点相同的，但是里面的境界不一样。

「彼与流转相违故」，入了圣道的人，他那种无漏的无我、无我所的毕竟空的智慧，和流转生死是冲突的，他不流转生死的，他那个烦恼不能牵引他到生死来流转，没有这个力量。所以还有「学」的名字，还是给他做「学」，他有这样的力量，所以「彼与流转相违故」，这个不同。

「及用明为缘故」，那个有漏法是说他那个功德，第二个功德是最重要的功德，就是「明」，明相应触，明相应受，就是般若的智慧。他心若一动的时候，他有「明」与他相应活动，他不执着常乐我净，不执着有我我所，这个般若的智慧使令烦恼不活动，而且继续的用「明」的话，能消灭一切的烦恼。这样说，所以在凡夫的无明缘行、行缘识，识缘名色、六处、触、受乃至生老死，在这位圣人来说是没有的，「非支」，是没有这么多的十二缘起支的，没有这件事。

酉十四、分断全断摄（分三科）　戌一、一切一分断（分二科）　亥一、举预流果

问：预流果当言几支已断耶？答：一切一分，无全断者。

这底下是第十四科「分断全断摄」，一部分断，或者完全断，属于这方面的。分三科，第一科是「一切一分断」。分两科，第一科是「举预流果」。

「预流果当言几支已断耶？」这个预流果，这个「预」有两个意思，「预」是先、预先，就是所有的圣人，他是最先证悟圣道，所以叫做「预」，叫做先。还有个解释是参与的意思，原来是凡夫，他现在是证悟圣道了，所以叫做「预」，这样的意思。「流」就是圣境，圣人的境界，他能够悟入了圣人的境界了，成就了圣人的功德了，也就是见到诸法实相了，是这样的意思。

「当言几支已断耶？」应该说他十二支里面，那几支他断了呢？「答：一切一分」，一切一分是断了。「无全断者」，他没有把十二支完全断掉，没有。他没有无明，他这个我我所的无明是没有了，可是他有时候还有贪瞋痴，还是有一点，所以没有完全，每一支他都是一部分，这样子，「无全断者」。这是第一科，底下第二科亥二。

亥二、例一来果

如预流果如是，一来果亦尔。

这是「生流转」的最后一科，第九科「诸门分别」。这「诸门分别」里面的第十四科「分断全断摄」，分三科，第一科是「一切一分断」。分两科，第一科是「举预流果」。

这「预流果当言几支已断耶？答：一切一分，无全断者。」这「预流果」昨天讲过了，就是初果，初入圣道的修行人，他对十二缘起，这个无明乃至生老死这十二支，这十二支是生死流转的相貌，这个预流果的圣人修行了到这个程度，他对十二缘起的十二支，那几支他已经消灭了呢？「答：一切一分」。回答说这十二支每一支，他只消灭了一部分，消除了一部分，没有完全断，他没有完全把十二支都断掉了。因为预流果他还有烦恼，但是他主要的最重要的部分，他断了我见，这个断了我见以后，他在他的身语意发出来的行动，就不是无明缘行了。

这个我见就是无明，这个烦恼是流转生死的一个重要的力量，所以这个无明支不只是我见，那么他把我见断了，只是断一部分。这个行、识、名色、六处、触、受，也都是一部分，不是全部的。这个爱取，爱取的烦恼，本来是说二果以后的圣人才能断掉，是修道的时候才断的，这个见道的时候还没能断掉这个爱取，那么所以他不是完全断，还有很多没有断。但是一般的现行的烦恼，这个眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，他也是能够把爱取消除了多少的，也和我们一般的凡夫不同，所以也是消除了一分。这是举这个「预流果」，现在第二科「例」这个「一来果」。

「如预流果如是」，这个初果圣人是这样子，那么「一来果亦尔」，也是和初果一样。这「一来」这句话什么意思呢？就是他欲界的烦恼没有完全的消除，还有一部分，这一部分的欲界的烦恼的力量，能使令这个圣人还在欲界一往来，能使令他这样子，一来一往。或者从人间到天上去，从天上回到人间；或者是从天上来到人间，由人间又回到天上去，总是这么一往来。一往来，这欲界的烦恼也就没有了，这是说不是特别用功的人，不是特别精进的圣人，那么就称他为「一来果」。「亦尔」，也和初果圣人一样，他还有欲界的烦恼没有断，也是十二缘起，只是每支里面断除去一部分。

戊二、欲界一切断

问：不还果当言几支已断耶？答：欲界一切，色无色界不定。

这是第二科「欲界一切断」。这个「不还果」就是三果，三果圣人他不还，也就是三果圣人他把欲界的烦恼全部的消除了，他就生到色界天、无色界天去了，不再回到欲界来了。这个不回到欲界来，就是不是有烦恼使令他回来，是这样意思。这个三果圣人在色界天，他还是可以自由的来到人间来的，但是那是他的意愿，他的神通道力，而不是有烦恼强迫他不来也要来，不是的，不是这个意思。

说是「不还果」这个三果圣人，「当言几支已断耶」？十二缘起里面，那几个支他已经断了呢？「答：欲界一切」，这个欲界的烦恼完全是没有了，欲界的十二缘起通通没有了。「色无色界」是不决定，因为三果圣人就是欲界的烦恼断了，他还有很长一大段才能到阿罗汉果。这个佛把这个修行的阶位，在欲界里面定出了三个果，一个初果、二果、三果，色界天、无色界天这二个世界合成一个阿罗汉果。从三果到阿

罗汉果这一段的距离很长，在欲界这个地方定的果特别多。在《阿毗达摩论》上的意思，因为欲界的烦恼难断，断欲界的烦恼，若是没有禅定的人断欲界的烦恼很难，所以就多设几个果位。你断了一段烦恼给你立一个名字，再断一段烦恼再立一个名字，再断一个烦恼立个名字，表示你有成就，很辛苦但是有成就，你得到一点安慰呀，再继续努力。

若是色界天、无色界天有定的圣人，他断烦恼容易，他得了三果以后容易，所以那就是统一立一个位子，就是阿罗汉果。可是色界有四禅，初禅、二禅、三禅、四禅，无色界天有四空定，以四禅初禅一个世界，二禅又一个世界，三禅、四禅乃至非非想天都是一个世界一个世界的，也都是有禅定的。你得到了那个禅定之后，你对于那个禅定就有爱见慢，爱着那个禅定，我成就这个禅定了，你还没成就，就是有这个爱见慢的执着，这就是烦恼哦，初禅也是这样子，二禅、三禅乃至非非想天都是这样子。

那么得了三果的圣人，有可能是由初禅生到二禅，由二禅到三禅，由三禅到四禅，由四禅到空无边处定、识无边定、无所有处定、非非想处定，有可能会一个一个向进前。这样说他断了初禅的烦恼，二禅还没有，断了二禅，三禅还没有，所以「色无色界」的这些十二因缘是不决定的。断了色界四禅的十二因缘，无色界的还在，你空无边处定、识无边处定的十二因缘断了，你无所有处定还没有，这很长远的这一大段路，不能决定说。但是有一样事可以说决定，就是总是有一部分你没有断，所以你还是三果，若完全断那就是四果了，有这样意思。

戊三、三界一切断

问：阿罗汉果当言几支已断耶？答：三界一切。

这是第三科「三界一切断」。说「阿罗汉果」应该说「几支已断耶」？「答：三界一切。」欲界的、色界的、无色界的十二因缘通通是消灭了，他是得大解脱了，三界内的一切烦恼都不能系缚他了，他是清净无为了。在《阿毗达磨论》上、《大毗婆沙论》上有个譬喻，十二因缘用树做譬喻，就是我们外边这个树，树是有根、有干、有花、有果。这个根就用无明、行做譬喻，无明与行譬喻是树的根；识、名色、六处、触、受是干，这个树的这个身体，这个大躯干；这个爱、取、有譬喻是花，树开的花；生、老死譬喻树开的果。若是阿罗汉就是根、干、花、果通通没有了；若是初果圣人那么在这来说，当然十二支只是一部分，都还有一部分没有完全断，或者说是有爱取有，有生老死的一部分，可以这么说；我们凡夫是完全具足的，根、干、花、果都是有的；阿罗汉是完全没有了。

未九、缘起诸经（分四科）　申一、释说道理（分三科）　酉一、征

复次于彼彼经中，由几种言说道理说缘起耶？

这是第九科，就是「生流转」这一科，一共是分九大科，现在是第九科，最后一科了。最后的这一科是「缘起诸经」，就是十二缘起在诸经里面说法还不一样，有不同的说法。这里分四科，第一科「释说道理」，解释言说的道理，就是为什么这样说，为什么又那样说，这不同的说法它有什么道理呢？是这个意思。分三科，第一科是「征」。

「复次于彼彼经中」，彼那一部经里面，有多少种的多少不同的说这个十二缘起的道理？那么那是什么道理说不同的缘起呢？譬如说有十二支缘起，又说是十支，不说十二支，少说二支，说十支，那个有的说九支，还有说五支的，或是各式各样不同的说法。那有什么道理呢？这底下「标」，标出。

酉二、标

谓略说由六种言说道理。

有六个道理才有这样的说法的。这是「标」，底下「列」出来，那六种呢？

酉三、列

一、由顺次第说，二、由逆次第说，三、由一分支说，四、由具分支说，五、由黑品说，六、由白品说。

「一、由顺次第说，二、由逆次第说」，这「顺次第说」，就是无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这是顺着这个次第去说明十二缘起的道理。「二、由逆次第说」，不顺次第，从后面说是生缘老死，为什么有老死呢？是因为有生，生缘老死。为什么有生呢？因为有有，有缘生。为什么有有呢？因为有取。为什么有取呢？因为有爱。为什么有爱呢？因为有受。为什么有受呢？有触。乃至到为什么有行？因为有无明的关系，无明则有行。就是「逆着次第」去说。

那这样当然是「流转门」，这是有漏的十二缘起是这样子。若是佛教徒修学圣道的时候，那就是也有「顺次第说」，也有「逆次第说」。「顺次第说」：无明灭则行灭、行灭则识灭、识灭则名色灭、名色灭则六处灭、六处灭则触灭，乃至生灭则老死灭，这是顺着次第说。「逆着次第说」：就是生灭则老死灭、有灭则生灭、取灭则有灭、爱灭则取灭、受灭则爱灭，乃至无明灭则行灭。所以「流转门」也有顺次第的说法，也有逆次第的说法，「还灭门」也有这两种说法，这是一个意思。

「三、由一分支说」，第三个道理「由一分」，没有说十二个缘起，没有说十二个，只说了一分，说了一分。这个《披寻记》里面解释，里面如说「受用世俗境界缘起」，受用缘起，那么这个受是十二支里面有个受，就是受用缘起。或者说「一切生身差别缘起」，一切生身差别缘起，那么这个生，生老死的生，就是生，或者约因说就是行。譬如这个有支，爱缘取、取缘有，因为「有」，所以众生有各式各样的果报，不同的果报。那么这样说就是一分支说，只是一分，十二缘起里面只说一分说一支，而不是全部的。这经里面又有一种说法就是「一切生身相续缘起」，一切众生的果报由此至终相续不断的生死流转，那么这就是「由具分支说」，就是具足了十二缘起十二个分，十二支都具足了，这是第「四」个道理。

「五、由黑品说」，黑品说当然就是染污的有漏法，那就是无明缘行、行缘识、识缘名色，那么这就是黑品说。「六、由白品说」，无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至生灭则老死灭，这是无漏的修行人的境界了。加起来有这六种的道理，经上有六种不同的情形来说这十二缘起的。

这前面第一科是「释说道理」，底下第二科「释甚深义」，解释甚深的道理，这个缘起甚深的道理。这分两科，第一科「所知义」，所知的甚深义，所知的甚深义，当然这是圣人的智慧，佛菩萨的智慧能知道缘起的甚深义。这分两科，第一科是「问」。

《披寻记》三三六页：

谓略说由六种言说道理等者：如说无明缘行，乃至生缘老死，名由顺次第说。又说由生有故老死有，乃至由无明有故行有，名由逆次第说。又复说有受用世俗境界缘起及一切生身差别缘起，当知此唯识支行支所摄，名由一分支说。又复说一

切生身相续缘起，名由具分支说。或于缘起说名增益，由诸有支前前为缘后后所随故，当知此名由黑品说。或于缘起说名损减，由一切支前前永断后后灭故，当知此名由白品说。

申二、释甚深义（分二科）　酉一、所知义（分二科）　戌一、问

问：如世尊说缘起甚深，此甚深义云何应知？

这经里面佛说缘起的道理，「此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭」，这里面这个道理是很深妙的。「此甚深义云何应知？」若我们没有成佛，没有得阿罗汉，我们怎么能知道这个甚深义？我们怎么能知道？要怎么样才能明白呢？
答，底下回答分两科，第一科「标列」。

戌二、答（分二科）　亥一、标列

答：由十种相，应知缘起甚深义。谓依无常义、苦义、空义、无我义说。

「由十种相」，我们怎么可以知道呢？佛菩萨慈悲开示我们十种相貌，我们从十种相貌就可以知道缘起的深义。这十种相，那十种呢？「应知缘起甚深义」，从十种相可以知道缘起的甚深义。那十种呢？「谓依无常义、苦义、空义、无我义」，这是四个义。依无常义这底下有六义，前面依苦义、依空义、依无我义，那么加起来就是十义。那么这是「标列」，标列出来。底下解释，第二科「随释」，「随释」分四科，第一科是「依无常义」。「依无常义」分六科，第一科是「非自作」。

依无常的道理显示缘起的深义，「无常」是什么呢？由无而有，原来没有现在有了，由有而无，就是「无常」。若是一直的是无，那么也不能说无常；一直的是有，也不能是无常，无不定无，有也不定有，由有而无，由无而有，那么叫做无常，「无常义」。这个「无常义」，是一个非常使令我们苦恼的人苦恼的众生是一个有希望的一个道理，我们在苦恼的境界里面受苦，我们不能解脱，但是佛说苦是无常的，你有一天苦会没有了，这样子所以我们有希望可以解脱。若永久的苦我们就不行了，就是不可以了。

但是这「无常」表示我们有希望，也表示我们苦恼。如果我们现在的境界感觉到满意，佛说这个满意的境界是无常的，它也会没有，就有苦了，所以这无常里面的意思倒是很多的意思。说是无常好像是很消极，其实无常里面有积极的意思，你从这里面可以思惟出来很多的道理的。现在是表示「缘起甚深义」，也用「无常」来表示，怎么讲呢？底下说第一个「非自作」。

亥二、随释（分四科）　天一、依无常义（分六科）　地一、非自作

依无常义者：谓从自种子生，亦待他缘。

「谓从自种子生，亦待他缘」，这「无常」的意思就是原来没有，这十二缘起本来是没有的，没有这么回事。没有，怎么有了呢？「自种子生」，是你创造的种子，你创造的或者是福业的种子，或者是罪业的种子，或者是不动业的种子，你创造了这个种子了，所以十二缘起就开始了，是这么回事。「亦待他缘」，自种子能生出十二缘起就开始了，但是它自己还不够力量，还要藉重于其他的因缘。种子是个因缘，还要借重其他的增上缘，这样才可以，还要有所缘缘，还要等无间缘，还要借重其他的因缘，这个时候十二因缘才能开始。但是种子也是力量是太大了，没有种子还是不行的。这就是由无而有了，所以这是「无常」的相貌。

地二、非他作

又从他缘生，亦待自种子。

这个缘起法，也要有其他重要的力量的帮助，这件事才能现起。但是没有自种子还是不行，你自己熏习的种子若是没有，也是不能生起，还是要有自家的种子的，就是自己要努力，还要其他因缘的协助才可以。色法也是这样子，心法也是这样子；心法要四缘：因缘、增上缘、等无间缘、所缘缘，色法只是因缘和增上缘就可以了。总而言之，单独是因也不可以，单独是缘也不可以。

地三、非俱作

又从自种子及从他缘生，而种及缘于此生事，无作无用亦无运转。

「又从自种子及从他缘生」，这是第三科，又一定是要从自己的种子，还要从他的因缘和合起来，才可以生起的。单独是自己的种子也不能生，单独是助缘也是不能生起的，一定是因缘和合才可以生起的。这是第三科。「而种及缘于此生事，无作无用亦无运转」，而这自家创造的种子和另外的助缘，「于此生事」，于此因缘所发生的所生法，是「无作无用亦无运转」，那么这个种子它也没有这种作用，缘也没这个作用，所以不能够创造出来所生法的运转，「亦无运转」。

这个地方就是，前面说是自种子和从他因缘和合，这所生法就出现了。可是这个地方紧接着就说，种子和缘「于此生事，无作无用亦无运转」，就是没有，不能够有所生法，紧接着就是这么说。这地方可以从两方面解释这个道理，一个是因缘所生法，因和缘它们本身也都是刹那生灭变化的，不是一个牢固不可破坏的东西，它们也是因缘所生法，所以它是无常败坏法，它没有作用能引起所生法，可以这么说，这是一个理由。

第二个理由，也可以用一切法本身毕竟空寂，是因缘所生，所生法自性是空无所有的，自性空无所有的。因缘和合了你也不能令它有的，就是因缘所生法，不管是色声香味触，一切法都是一样。但是你观察一切法的本性都是毕竟空的，虽然是有因缘，因缘具足了还是毕竟空的，还是生即不生，因缘是不能发生作用，不能令它有，也可以这么讲。你若这样观察，观察因缘所生法已经出现了色声香味触了，已经出现了一个众生流转生死了，但是观察一切法本性空的时候，无众生可得，无一切法可得，所以是「无作无用亦无运转」，也可以这样讲，那么这是一个解释法。这底下第四科。

地四、非无因

又复此二因性功能，非不是有。

说是这个因和缘，因缘和合它们的功能，对于所生法还不是没有，还是能生出所生法来。你这个大钟在那里一敲，钟的声音就发出来。这个太阳出来了，下了雨了，有肥沃的土地，这个万物就生长了，所以因缘还是有功能，有生法的功能，有生果的功能。但是又说「无作无用亦无运转」，就是这样讲。

这个天台智者大师按照龙树论，按照《中观论》解释，因缘所生法，因不能生一切法，就是你只有个种子，你不能生一切法；那么要有因缘，因缘也不能生一切法。你不种种子，下了很多的雨它也不行，也不能生出谷来，也不能生出麦来，还是不行。那么有了因有了缘以后，也不能生，因为因若不能生，果也不能，缘也不能生，和合起来还是不能生。举一个譬喻，就是一个沙子不能榨出油来，一堆沙子也不能榨

出油来；你用米用黄豆要榨油，一粒米一粒豆也能榨出油来，或者是玉蜀黍，一支玉蜀黍也能榨出油来。所以就是有因，因若是不能生，缘也是不能生，和合起来也是不能生，是因不生，缘不生，因缘和合也不生，没有因缘也不生，一切法是不生的，一切法不生。那么又反过来，「又复此二因性功能，非不是有」，还是生了，一切法还是因缘所生，这文就是这样子。

天台智者大师这么讲，现在弥勒菩萨也是这么讲，《中观论》上龙树论，智者大师也认为龙树菩萨也是这样讲。但是三论宗的嘉祥大师不这么说，嘉祥大师不这么说的。嘉祥大师还是说因不生，是说像外道所执着一切法有自性，有自性是不能生，有自性不能生，他性不能生，共也不能生，无因也不能生，要因缘才能生。这个因缘和共不一样，不是一样的不同的，不是一样的。那么三论宗的意思，你执着有真实性，那样的因缘是不能生，单因也不生，缘也不生，和合也不生；若一切法都是无自性的，无自性的因缘和合是生的。这嘉详大师中国三论宗的大德，现代的印顺老法师和嘉祥大师的说法他们是一致的，要无性因缘才能生法的，因缘所生法的。

现在这里弥勒菩萨没有这么讲，没有去详细去解释性不性的问题，但是也说出，也说的也很明白了。这个自生是种子为「自」，种子为自，就是因缘为自；增上缘、所缘缘、等无间缘是「他」，这个是说的很清楚。那么自种子不生，他缘也不生，那么若是和合了就是生了。那么和合也不生，这个地方就是和合也不生，和合又生，是这么个意思。

地五、刹那生

又诸有支，虽无始来其相成就，然刹那刹那新新相转。

「又诸有支，虽无始来其相成就」，我以前曾经以《摩诃般若波罗蜜经》做功课的，我没有去念《楞严咒》，我就天天读这个《摩诃般若波罗蜜经》，所以《摩诃般若波罗蜜经》我以前也是熟，但是有的时候也都忘记，但是忽然间，最近这一个星期想起来，也有这个意思。《摩诃般若波罗蜜经》也有这个意思，因缘生，因缘也不生，也有这个意思。玄奘大师翻译的《瑜伽师地论》，智者大师没看见，因为智者大师隋朝的人，玄奘大师唐朝，唐太宗二十二、二十三年才翻《瑜伽师地论》，智者大师没看见。但是他是读过《大智度论》，读了《摩诃般若波罗蜜经》，所以他还是有这样的道理说出来。但是智者大师在说那一段道理的时候，似乎是没有引《大品般若经》作证，没有引。

但是《大品般若经》是有这种意思，有那么一段文，不妨你们各位谁愿意有这兴趣再读一遍，会读到那段文。是须菩提尊者提出来的问题问佛，佛在回答的时候，你若不细心就不知道佛怎么回答的，你不容易看得懂。有看见这些文了，再去和《大品般若经》去会合去，才知道是一致的，其实弥勒菩萨也是读《大品般若经》了，天台智者大师也是读《大品般若经》了，所以会说出来相同道理。不过是唯识宗的人，对天台宗的教义，也不是完全认同的。

「又诸有支，虽无始来其相成就，然刹那刹那新新相转」，这是第五科「刹那生」，这缘起义，缘起的甚深义有这样的意思。「又诸有支」，又这个十二缘起十二有支，「虽无始来其相成就」，十二有支就是众生流转生死的相貌，众生是从什么时候开始的？是没有开头的那一天，从无始以来就是这种相貌就是成就的，就是无明缘行、行缘识、识缘名色，就是这样子。但是这种流转生死的相貌，只有佛菩萨这个圣人的慧眼才看得出来，无明缘行、行缘识，会复杂纷乱的境界看出来一个因果关系，看出因果关系。

就是我们中国的圣人老庄还没看出来，没有看出来这个道理，我们的孔夫子，从

我们读他的四书也没有说清楚，也没有说清楚这个十二缘起的道理。但是就是子路问死，子曰：「未知生，焉知死。」这个话说了等于没说，但是也还不能否定孔夫子不懂；孔夫子说：「未知生，焉知死。」这话就是说了，你若明白生就知道死。这话和佛经是合的，我们要明白就是这样子，明白怎么生怎么死，怎么死怎么生，从十二缘起的确看出是一致的。但是孔夫子没讲出来，他没讲，所以这是佛菩萨的大智慧把它说清楚了。

但是这上面说第五科，「又诸有支，虽无始来其相成就」，这种因果流转的相貌，本来就是那样就是成就的。「然刹那刹那新新相转」，成就是成就，它是「刹那刹那」的变动，这个「新新」就是变动的意思。如果它不变动就是旧的了，今天的一切法就是昨天的，那么就是陈旧的了。但是一刹那间就不是，后一刹那就不是前一刹那，后一刹那不是前一刹那，所以都是新的，都是「新新」而有的，不是旧的，就是刹那刹那的变动。这个「转」就是变动的意思，它不是宁静不动的，它相貌是转变有变化的，所以「刹那刹那新新相转」。

这个在《肇论》，僧肇大师《肇论》上说孔夫子，子临川上曰：「逝者如斯乎，不舍昼夜。」这个河流，河的流水就是这么流流，白天也流，晚间也流，这个僧肇大师认为孔夫子明白了无常变动的道理，是无常的意思，僧肇大师这么讲这个道理。那么也有一个「新新相转」的意思，表示这个意思，「然刹那刹那新新相转」。但这个事情在唯识上说，阿赖耶识是顿变，这个说得已经说到家了，的确说到究竟了，一刹那间就没有了，一刹那间又现前了，这样子刹那生刹那灭。按我们这个执着心特别强的人说，感觉到真是太深奥了，一刹那间就完全都灭了，一刹那间又完全现前了，顿生顿灭这样子相续不断的下去，相续不断的下去，这个缘起里面有这样的道理。

地六、刹那灭

又缘起支，虽刹那速灭，然似停住运动相现。

我们的古人作诗，说是我们没有看见古人，但是照见古人的月亮我们看见了，诗上说这句话。其实这就是还没有觉悟孔夫子说的道理，那个月亮是顿生顿灭的，一刹那就不见了的。我们人就是说：再见！其实是不能再见的，你再见的就不是那个人了，应该是这样意思才对。

「又缘起支，虽刹那速灭」，这是第六科。前面说「刹那生」，这是「刹那灭」。「虽刹那速灭，然似停住运动相现」，然而还是好像没有变动似的，还停在那里，这个运动的相貌还是显现在那里，我们又不感觉到顿生顿灭，感觉到继续停在那里，但是这我们的肉眼迟钝，肉眼迟钝看不到那么清楚。再加上顿生顿灭的迅速，顿生顿灭的后面又会知道一点，顿生顿灭的后面有一个不可思议的力量，能使令它顿生也是顿灭的，不能说自然的就会生就会灭了，后面有个力量是顿生顿灭。那个是谁呢？就是种子，就是阿赖耶识里面的种子，阿赖耶识里面的种子是顿生顿灭。所以种子生现行的一切法，也是顿生顿灭。种子从那来的？是自己的创造的，你自己熏习来的。这是从「无常义」观察缘起的深义，这是一段，这一段解释完了。天二「依苦义」来解释这个甚深义。

天二、依苦义

依苦义者：谓缘起支，一味苦相，而似三种相现。

「依苦义者：谓缘起支，一味苦相」，这个因缘所生法，这个十二缘起是「一味苦相」，一味苦相就是行苦。一个坏苦、苦苦、行苦，行苦是一味，只是这么一个味，而不是另外有其他的味，所以叫一味的苦相。「而似三种相现」，但是有相似

的，似乎彼此相似就是不真实，这个「似」是不真实的意思，就好像是那样子，就变出来三种的相貌现出来。有坏苦还有苦苦的相貌，那么加上行苦就是三种的相貌现出来，也就是在行苦之中，我们感觉到坏苦出现了，感觉到苦苦出现了，而这个坏苦和苦苦里面也就有这个行苦的。当然有的时候没有坏苦，没有苦苦，这个行苦就现出来了，是这样。

但是这个《披寻记》上，似乎说「一味苦相」就是这个果报，三杂染里面这个生杂染的苦果。苦果从那来的，一定是从烦恼杂染来，从业杂染出现了生杂染的苦。而这些事情都是相似的，都是不真实的，都是顿生顿灭的，但是在我们的有执着的分别心来说，就感觉到苦。这是「约苦义」这么解释，第三科约「依空义」。

《披寻记》三三七页：

依苦义者等者：诸行麤重是名为苦，以从业烦恼生，及能顺生一切烦恼与众苦故，于三苦中是即行苦。如是行苦，遍行一切若乐受中，若苦受中，若不苦不乐受中，是名一味苦相。如热瘫喻，冷触对时，即生乐想；热灰堕上，便生苦想；若二俱离，便住不苦不乐受自性苦中；由是说言似三相现。

天三、依空义

依空义者：谓缘起支，虽离有情作者、受者，然似不离显现而说。

这个「空义者：谓缘起支」，这十二缘起支，「虽离有情作者、受者」，虽然是说没有这个有情，就是我、我见，这个我见就是有情识的众生都有我见，就是执着在这色受想行识里面，执着有常恒住不变异的我，叫做「有情」。那么一切法的存在，一切法的十二支的缘起都是因缘有的，不是由我创造的，不是我，是因缘有的，不是我。所以也没有作者，也没有受者。这个若是有我，我们的心情通常的没有哲学的心情的话，都是我来创造一件事，成功了我来享受，所以我也是作者，也是受者。

但是这个印度的数论的哲学家认为「我」是受者而不是作者，作者是自性，也叫做冥性，也叫做冥谛。这个自性创造一切法，然后给这个我来享受，最初是没有一切法的，那么我感觉到寂寞，没有什么享受心里面不喜欢，心里面动了想要有享受。于是乎这个自性就给他创造宇宙万有，创造这个色声香味触给这个我享受。我一享受就被这些境界困住了，他又感觉到苦，又不欢喜了，不欢喜就修禅定离欲。于是乎自性又把一切法收回来了，那么我就得解脱了。这是数论的哲学说，我是受者，而不是作者，自性才是作者。另外印度的胜论的哲学家，认为我也是受者，我也是作者，这就是和这数论哲学不同。现在佛法里面否认这件事，不承认有我是作者是受者，也不承认一切法有自性的。

「然似不离显现而说」，然而事实上又好像有我，你是你、我是我、他是他，就是彼此间这个因果关系一点也不混乱。我造的罪业也好，我造福业也好，我负责。你造的罪业，你造的福业，你负责。不能说你造的罪业福业由我负责，我造的罪业我不负责，由你负责，就是混乱了，没这回事，不混乱的。造的业，惑业苦它是有一个系统，很整齐的延续下来而不混乱，这就表示好像有我似的，就是这个意思。所以「然似不离显现而说」，又好像没有不离开，好像还是有我，显现出来的这种因果关系不混乱，好像还是有我，我是我、你是你，这个不混乱的境界还是很明显的。这也一个深义，缘起的深义。

天四、依无我义（分二科）　地一、补特伽罗无我

依无我义者：谓缘起支，虽不自在，实无有我相，然似我相显现。

「依无我义者」，这第四科「依无我义」，显示十二缘起的深义。「谓缘起支，虽不自在，实无有我相，然似我相显现。」这个「空义」是说一切法，当然主要是色受想行识，眼耳鼻舌身意，离开了色受想行识有一个我的体性，现在说无我，这叫做空。下边这个「依无我义」，就是即一切法有我，即色受想行识有我，这个我也没有，这叫做「无我义」。这是两个有点不同，我这样说不知你们听明白不？即色受想行识是我，这个我是没有的叫做「依无我义」。这「空义」是离色受想行识另外有个我，没有这个我，叫做空义，这是不同。

「依无我义者：谓缘起支，虽不自在」，每一个缘起支都是此有故彼有，譬如说有生才有老死，此生故彼生；此无故彼无，没有生就没有老死。所以老死是不自在的，这个生它也不自在，要有有才有生，此有故彼有，此无故彼无，所以生本身的自性不可得。你这么样观察的时候，每一个缘起支都是不自在的，所以每一个缘起支都没有我相可得。「实无有我相」，实在是没有常恒住不变异的这个我是可得的，「然似我相显现」，可是又好像有我，从无明缘行、行缘识，乃至到生缘老死，老死又是无明缘行、行缘识，一直的延续下去，这样子又好像有个我，「似我相显现」。

这是「依无我义者：谓缘起支，虽不自在，实无有我相，然似我相显现」，又好像有我的相貌显现出来，它还是很清楚地显现出来一个行，无明缘行，显现出来一个识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死，这个系统还是很清楚的显现出来，它不变，不会同其他的众生混乱，所以「似我相显现」的。这里面也有深义，那么这是第一科「约补特伽罗无我」来说。

地二、法无我

依胜义谛：诸法自性虽不可说，而言诸法自性可说。

这依补特伽罗我说，补特伽罗我是什么意思呢？就是数取趣，中国话翻个数取趣，就是得到一个生命以后，又舍掉了，再去得一个生命，得一个生命又老死了又结束了，又得一个生命，就是这样一个生命一个生命的延续下去，那么我们不明白，没有修行的人认为就是我，我在这样流转生死，那叫补特伽罗我。

第二个是「法无我」，「依胜义谛：诸法自性虽不可说，而言诸法自性可说」。「依胜义谛」，「胜义谛」就是圆成实性，这个胜义谛我们通常方便的说法，譬如说我们用语言文字表达一个道理，这个语言文字是能诠的，这个道理是所诠的，有能诠、有所诠，假藉能诠的语言文字去通达所诠的道理，所诠的道理现在说就是佛所觉悟的胜义谛，这叫做「胜义谛」。就是最殊胜的境界，就是佛的无分别智所证悟的境界，叫做「胜义」；这个「谛」是不颠倒没有错误的意思。

那么「依胜义谛」来说，就是佛所觉悟的境界。佛所觉悟的那个道理是什么呢？「诸法自性」，就是色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，也就是山河大地。这山河大地，我们眼所见的这一切境界，也都是能诠，我们看见一棵树、一朵花，这也都是能诠，它也能诠胜义谛，也有能诠、所诠的意思。我们人与人之间这思想上的沟通，我们要有一个符号，假藉语言文字的能诠，把自己所要讲的道理表达出来，别人有相同的符号，若不相同的符号就不行了，相同的符号，我看见这符号，我就知道什么意思了，有能诠、有所诠。但是我们自己眼耳鼻舌身意接触这一切法的时候，这一切法也都是能诠。那个树枝一摇动，这就是能诠，里面也有事情。那个鸟一飞、鸟一叫，也是个能诠，也是有事情。这一切有为法的境界都是能诠，它里面也有所诠义，但是义是无量无边的。但现在是说佛所觉悟的义，叫「胜义谛」。

这「胜义谛」是什么呢？「诸法自性」，就是一切法本来的境界，本来的那个事情，不是我们人工去修饰了一下的，不是这件事情，本来是这么回事情，那个胜义谛

是佛所觉悟的。但是这个在《摄大乘论》上，我们若不学《摄大乘论》，我们也不太容易明白，再就是《楞伽经》有提到这件事。譬如我们说有能诠就有所诠，凭借能诠的语言文字或者一切相，去通达所诠义，这样对不对？其实是不对的。因为我们，譬如说是有人好心肠来告诉我，说某某人在骂你，某某人在挖你的墙角来破坏你，这是个文字，我听见文字，我才知道有这件事。我若不知道，这个文字没有到我的眼耳鼻舌身意的时候，没这文字我就不知道这件事，这件事在我就等于是没有。

那佛所觉悟的「胜义谛」是这样的吗？不是的。我们这样利用能诠去通达所诠，这是在自己的虚妄分别说有这么一个境界，是你假藉语言文字生起的虚妄分别。就是现在我们说诸法是空的是假的，这是一句话，这句话也是个语言文字，用这句话去明白一切法空。若没有这句话，还有个诸法空吗？所以所有的这些名言相，通通都是假的，都是没有那么回事。所以佛所觉悟的胜义谛是离一切名言相的，不能有能所这样分别的，不是那么回事。所以「诸法自性」不可说，不可以用诠，用语言文字去表达的，那不是的，是不可说的。

虽然是不可说，「而言诸法自性可说」，所以这问题也像前面说，一切法是自不生、他不生、共不生，无因也不生，是没有生的作用，但是也是生了，这个意思也是相同的。这一切法，佛所觉悟诸法自性的胜义谛，是不可言说的，虽然是不可说，而佛菩萨还说出来很多的经论。「而言诸法自性可说」，还是说一切法是无常的，是苦的，是毕竟空寂的，佛怎么修行四念处，怎么得道了，还是这么说，这也是一个甚深义。就是佛这样子给我们一个桥，我们从这个桥可以过这条河而已，实在这个桥还不是的，还不是彼岸，所以不可说，佛还是说了。因为佛若是实在不说，我们没办法明白，所以就是佛是假藉语言文字来开示我们，我们假藉语言文字要通到离文字那里去，这件事才圆满了。所以这个地方无文字还须要有文字，有文字还不能有文字，这是「缘起甚深义」的。

酉二、能知智（分二科） 戌一、问

问：应以几智知缘起耶？

这是第九科的「缘起诸经」，这一科里边的第二科「释甚深义」，解释缘起的甚深义，分两科，第一科「所知义」解释完了。现在是第二科「能知智」，能知缘起甚深义的智慧，约什么样的智慧才能知道缘起甚深义？分两科，第一科「问」。

「应以几智」，他应该具足几种智慧，才能通达「缘起」的道理呢？底下回答。

戌二、答（分二科） 亥一、标列

答：二，谓以法住智及真实智。

用这两种智慧才可以明白的。这个分两科，第一科是「标列」，就是标出来这两种智慧；第二科「随释」，解释这两种智慧。

亥二、随释（分二科） 天一、法住智

云何以法住智？谓如佛施设开示，无倒而知。

这是解释什么叫做「法住智」，什么叫做法住智呢？「谓如佛施设开示」，就是说如佛所安立的文句，所安立的语言文句开示缘起的道理，你能够虚心的在这上面学习，那么就是闻思修了。学习的你们自己不存成见，你能够不颠倒没有错误的如实而知，那就叫做「法住智」，法住智就是这样解释。这样解释看这文的意思，还没有得圣道，没有入圣道，但是也是要经过闻思修的学习，你才能够成就「法住智」，通达缘起甚深义的。这个《披寻记》他引本论（摄事分）的解释，我念一遍也好。

《披寻记》三三八页：

云何以法住智等者：（摄事分）说：谓如有一听闻随顺缘性缘起无倒教已，于缘生行因果分位住异生地，便能如实以闻思修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道，诸如是等，如其因果安立法中所有妙智，名法住智。（陵本九十四卷七页）今应准知。

「云何以法住智等者：（摄事分）说：谓如有一听闻随顺缘性缘起无倒教已」，你能听闻佛说的四种缘：因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，和十二缘起这种正确的教法。「于缘生行因果分位住异生地」，「住异生地」就是没有得圣道，「便能如实以闻思修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解」，悟入所学习的这个缘性缘起无倒的正教，有了信解。「苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道，诸如是等」，这样缘起的佛法，「如其因果安立法中所有妙智，名法住智」，这个「法住智」是这样解释。

这在《阿含经》里面提过这个智慧的，现在这是《瑜伽师地论》上的解释，「法住智」是这样意思。但是如实悟入苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道，也不是容易，的确也不是容易。我们知道苦真是苦，集真是集，这还不是容易的事情。

天二、真实智

云何以真实智？谓如学见迹，观甚深义。

这是第二科解释这个「真实智」，《阿含经》叫做「涅盘智」，这上面叫做真实的智慧，那可见前面的「法住智」还是不够真实。

「云何」叫做「真实」的「智」慧呢？「谓如学见迹，观甚深义」，那就是真实智了，那是圣人的智慧，初果以上的圣人才得到这种智慧的。这个「如学见迹」，「学」是初果以上的人，才称之为「学」；「见迹」就是见道，初果以上的人，他是见到胜义谛了，就是苦真是苦，苦集灭道这个四谛，他真实知不是听闻的，不是思惟推度的，他就像眼睛看见青黄赤白了，那么叫做「见迹」。

「迹」这个字，这是一个譬喻。「迹」是什么呢？「迹」是行迹，或者足迹，就是旧时代没有柏油路，都是泥巴路，人在路上走，脚是有痕迹的，一个迹、一个迹，你顺着他的足迹，就可以知道他走到什么地方去了，是这样意思。把这样意思引申到我们法义上来，也有这样相同的意义，是什么呢？就是佛菩萨大智慧安立种种的名言文句，安立文句，这个文句是能诠显佛菩萨所见的真理的，佛菩萨所见的真理，我们凡夫是不能见到，不能。但是我们顺着佛菩萨安立的名句、法语、文句，顺这个真理去寻求，那么就见到了，就见到佛所见的真理了，就是这样意思。这样说「迹」，就譬喻能诠一切真理的语言文句叫做「迹」，也可以说叫做句、法句、义句，能诠的是「法」，所诠的是「义」。但是为我们凡夫的方便，一定要有句，要有语言文句，能诠的句，所诠的义，这叫做义句，或者说法句，或者义句，那么这个字是这么样安立的。

现在是说「见迹」，由这个佛的法语去起闻思修，见到佛所见的第一义谛了。那一开始是须陀洹果，或者二果、三果、四果阿罗汉果，乃至一切得无生法忍的十地菩萨，这些人都是见谛的圣人。这个「如学见迹」，什么叫做「真实智」？那就是得到了「学」的程度的圣人，见到诸法真义的人，他们成就了无漏的无分别的智慧了，他能观甚深义，能观察诸法缘起的甚深义，这个无常、无我的甚深义，他知道了，他明白了，那个智慧就叫做「真实智」。当然这就是一点不含糊的，一点也没有错误的那个清净的智慧，他能通达诸法甚深义。

前面是「法住智」，这个法住智通达缘起义，真实智也通达缘起义，按道理来说都应该是通于二谛的。法住智也是通达世俗谛，通达第一义谛，当然这个不是真实的，还是相似的知道，但是佛菩萨同意这个智慧，他通达的还算是正确。这个以「真实智」是圣人，圣人见一切法如幻如化，见一切缘起法毕竟空寂，那当然是真实的智慧，应该这两种智慧都是通于二谛的。如果若是圣人才能真实的通达见到第一义谛，凡夫是没有，凡夫只算通达世俗谛，结果通达的第一义谛，也算在世俗谛之内，这样讲也可以。那么这是说甚深的缘起义，要什么样的智慧才能够通达？现在说的很肯定，一个「法住智」，一个「真实智」。「法住智」就是在凡位的时候，以闻思修去学习佛法所成就的智能；那么「真实智」，就是入圣道以后无漏的智慧。

申三、释说缘起（分二科）　酉一、举经问

问：如世尊言，是诸缘起，非我所作，亦非余作。所以者何？若佛出世，若不出世，安住法性、法住、法界。云何法性？云何法住？云何法界？

这是第三科「释说缘起」，这个「缘起诸经」这一大科，第一科「释说道理」，有六种言说道理，第二科「释甚深义」，现在第三科释说缘起。

「问：如世尊」这么说，「是诸缘起」，也就是十二缘起、缘性缘起，一切法的缘起。「非我所作」，就是不是佛，这个「我」是佛自称，非是佛所制造的所创作

的；「亦非余作」，也不是其他的人所作的，那么就是本来就是这样子的。

「所以者何？」他的所以然是什么呢？为什么这么说呢？「若佛出世，若不出世，安住法性、法住、法界」，这个缘起的道理，若是佛出现世间了，为我们讲说，或者佛没有出现世间，没有人同我们讲说，那个缘起的道理还是那样子，佛就是没有同我们讲，但是缘起道理也是那样子。所以说不是佛所作的，不是佛所创造的，但是是佛才能讲说，其他的人还是搞不清楚。这样子所以名之为「安住法性、法住、法界」，这就叫做「缘起」，这样解释。这是「安住法性、法住、法界」。

「云何法性？云何法住？云何法界？」这是把问题标出来，前边已经说了，若佛出世若不出世，这个法性这个缘起道理就是这个样子。怎么叫做「法性」？怎么叫做「法住」？怎么叫做「法界」呢？这是提出这三个问题。底下「依义答」，前面是「举经问」，这是依义回答，第一科先解释「法性」。

酉二、依义答（分三科）　戌一、法性

答：是诸缘起，无始时来，理成就性，是名法性。

这么多的「缘起」道理，或者说是十二缘起，或者远缘起、近缘起。这个缘起的道理从「无始」时以来，这个道理本来就是那样子成就了，那么就是自然就是那样子，这就叫做「法性」，法的本性就是这样子，那么这么讲这个道理。当然这个道理从无始来就是这样子，那么可见是常住不变的，永久是这样的缘起。

戌二、法住

如成就性，以无颠倒文句安立，是名法住。

这第二科回答什么叫做「法住」。「如成就性」，如前边无始时来成就的法性，「以无颠倒文句安立」，佛菩萨的大智慧没有错误的，非常正确恰到好处的文句来安立，安立出来正确的文句，来表达那个理成就性，表达那个法性的道理，「是名法住」，这叫做法住。那么「法性」，以无倒的语言文句把它表达出来，那么这叫做「法住」。这个法住，这个「住」有安定不变的意思，还是原来样并没有变化，或者说用语言文字表达出来以后，我们这些愚痴的凡夫若是肯学习，就能有法性的相貌显现在心里面，显现在你心里面就叫做「住」。不然的话它是不住的，不然的话我们看不出来，不知道什么叫做法性，不知道什么叫做缘起。

戌三、法界

由此法住，以彼法性为因，是故说彼名为法界。

「以彼法性为因」，无始时来理成就性的法性做因，这个「法住」是「以彼法性为因」，以彼法性为因才有语言文字的安立，有了语言文字的安立，这个法性理才能表达出来，「是故说彼名为法界」，所以说彼法性叫做法界。这个「界」就是因的意思，说彼法性名为法界。因为「法性」的因，才有「法住」的这种语言文字的表达，所以法住以法性为因，所以法性也名为「法界」。这样子就是和语言文字，原来是没有语言文字的，没有语言文字的时候叫做「法性」，有了语言文字时候就叫做「法住」，从法住这方面说，语言文字所表达的叫法住，从根本上说是以法性为因的，所以法性又名为「法界」，这么样解释这三个名字。这底下《披寻记》解释也好。

《披寻记》三三八页：

是诸缘起非我所作等者：由诸缘起唯法所显，非以他作为因，是故说言非我所作；亦非自作俱作为因，是故说言亦非余作。佛不出世，此缘起性法尔成就，是名安住法性。佛出世已，如其法性安立法句，即彼法性无有变异，是名法住。又此法住法性为因平等平等，是名法界。

「是诸缘起非我所作等者：由诸缘起唯法所显，非以他作为因，是故说言非我所作」，这个「缘起」就是本来样，本来样的显示，而不是另外加上什么事情，所以「非以他作为因」，它本身就是这样子，就像花草树木能够增长，这就是缘起；一切众生在这流转生死，这就是「缘起」，本来就是这样子，所以叫做「唯法所显」，法的本来面目就这样子。「非以他作」，并不是另外别的人假藉有什么行动，有什么语言去表达它，「是故说言非我所作」，它这件事的出现本来就是这样子，所以「非我所作」。

「亦非自作俱作为因」，也不是自作，也不是他作为因缘而显现出来的。这个「非他作」，佛说亦「非我所作，亦非余作」，现在《披寻记》的作者韩清净说，「亦非自作俱作为因，是故说言亦非余作」，就把这个自作也加上去，应该自作就算在前面「非我所作」就好了。「非我所作」，或者说是，前面说是「唯法所显」，应该是自作，它自己就是那样，但你能不能认识是另一回事，但是法性本身就是这样显示出来的。现在这里说「非自作俱作为因，是故说言亦非余作」，这个地方我不完全同意，就随他好了。

「佛不出世，此缘起性法尔成就」，本来就是那样成就的，「是名安住法性」。这样把安住那个字和法性连接起来，就是安住法性，就是唯法所显，那叫做安住法性，它这一切法的生灭变化，而缘起的道理是不变异的，所以叫「安住法性」。「佛出世已，如其法性安立法句，即彼法性无有变异，是名法住。又此法住法性为因平等平等，是名法界」，这样解释。

申四、释别别说（分三科） 酉一、释妨难（分三科） 戌一、自性为缘难（分二科） 亥一、举生支（分二科） 天一、引经问

问：如经言生若无者，无处无位生可是有；若一切种生非有者，生缘老死应不可得。何故此中说彼自性缘自性耶？

这是第四科「释别别说」，这个「缘起诸经」，这一大科里面一共是分四科，现在是第四科释别别的，各别各别的一种讲说。这个缘起的安住法性、法住、法界，这《瑜伽师地论》上的作者这么解释这个道理，在《般若经》上也常有这种话，缘起的道理，「非我所作，亦非余作」，现在《瑜伽师地论》上加以解释。这是第四科「释别别说」，分三科，酉一「释妨难」，解释有妨难。分三科，第一科「自性为缘难」，先「举生支」。

「如经言」像经上说，这上没有说出名字来，可能是《阿含经》。「生若无者，无处无位生可是有」，举出一个例，就是十二缘起里面生老死，生支和老死支，最后这个苦恼的境界，说这个生、生支。生若是没有的话，「生若无者，无处无位生可是有」，那当然没有就是没有，「无处」就是处所，应该说是欲界、色界、无色界，那么就是处、处所；或者是五趣六道，那都可以说是处。「无位」，「位」就是每一类的众生，他这个生命体生老死，从无明开始，无明、行乃至到老、死，一个阶级一个阶级的，那么就叫做「位」。那么「无处无位生可是有」，就不可能是有了，无处无位有生这件事，「生」是没有的。

「若一切种生非有者，生缘老死应不可得」，「若一切种生非有者」，就是一切处一切位叫做「种」，这些都是没有生的话，那么由生为缘而有老死这件事，应该是

没有了，应该是没有了。这样讲的话，表示什么意思呢？就是生而有老死，由生而有老死，这个应该说是增上缘，应该说是一个增上缘，由生而有老死。现在说若是没有生的话，也就没有老死，若一切种生没有的话，生缘老死这句话是不可得的，不可能有老死。若这样讲的话，十二缘起经上是这样讲的。

「何故此中说彼自性缘自性耶？」那么经上什么理由在这一个缘起上面，说彼自性为缘自性得生起？这是因缘的意思，不是增上缘，不是增上缘了。经上是说没有生就没有老死，那么这可见生和老死不是因缘，而这上面说「此中说彼自性缘自性」，这靠因缘说，这因缘和增上缘是两回事情。那么究竟怎么说才对呢？约自性为缘来难生缘老死的道理，生缘老死这样讲。这底下《披寻记》说。

《披寻记》三三九页：

问如经言生若无者等者：依下答释，当知识乃至受五法种子亦名为生，生因义故。此若无者，于一切处于一切位生应非有。此中生言即是生支，自体果故。若因及果一切种无，余定无能与老死果；由是说言，生缘老死应不可得。

「如经言生若无者等者：依下答释，当知识乃至受五法种子亦名为生」，这个识乃至受这五法的种子，五法种子也叫做「生」。「生因义故」，这个生也叫做生，这个生它是果的因的意思。「此若无者，于一切处于一切位生应非有」，没有这个因就没那个果，这个意思。「此中生言即是生支，自体果故。若因及果一切种无，余定无能与老死果；由是说言，生缘老死应不可得」，就是这样意思，「此中生」的这句话就指生说，这个《瑜伽师地论》上这段文生那句话，「生非有者」，这个「生」即是「生支」，即是生老死那个生支，生支是「自体果故」，这个生支这个时候就是果，就是前面识、名色、六处、触、受那个种子的自体果故。

那么因，种子是因缘，由因缘生现行，现行是以因缘为自体的，因为它们是同一类的。譬如无漏的种子生无漏的现行，若是有漏的种子生无漏的现行，那不是因缘，那是增上缘，也可以这么说。现在这里就是一个增上缘和因缘的辨别辨难。「若因及果一切种无」，生也没有，果也没有，「余定无能与老死果」，除了这个以外，还有谁有这个力量给你一个老死的果呢？这果从那来呢？「由是说言，生缘老死不可得」，这地方有这样意思，除了生还有谁能给你老死果，没有生就没有老死果了，这么讲。

天二、依义答（分二科）　地一、标

答：依自种子果生说故。

这个老死是果，生老死是果，它的生起是要依靠它自家的种子，它这果才能现起；就像种子能生芽，种子是芽的因缘，水土是增上缘。那么「依自种子果生说故」，所以就是自性为缘自性，自性为自性的缘，这话就是这么意思。「依自种子果生故」，所以此中说「彼自性缘自性」，这个意思。这是「标」，第二科是解「释」。

地二、释

谓识乃至受支是生种子故，义说为生；由此有故，后时即此果支，名有缘生。

「谓识乃至受支是生种子故」，这个识、名色、六处、触、受是生缘老死，这个「生」的种子，是生的种子；那么识乃至受，这是无明缘行，这个行所造的种子，所制造的种子，「种子故」。「义说为生」，按这个种子义来说，这个种子就叫做

「生」。这里面的意思应该分别，我们拿人来说，已经投胎了，这时候识、名色、六处、触、受，就在母胎的时候有这五种，这个时候就已经现行了，这时果报开始了，果报开始了。说种子是在这以前，还没投胎以前，投胎就受果报了。在行缘识的时候，创造了这五种种子，由这五种子才能够得果报，才能有识、名色、六处、触、受的投胎，那么这就是由种子叫做自性为缘自性，这样意思。

「谓识乃至受支是生种子故」，所以就是「自性缘自性」，这话这么意思。「义说为生」，自性缘自性，所以按道理来说，这时候五个种子成了现行了，就叫做「生」，就是这果报开始现出来了。「由此有故，后时即此果支」，「由此有故」，由有识、名色、六处种子的现行，所以后时也就有生老死的果出现了，这个「由此有故」。后面说「名有缘生」这句话，这个 「有」是在「生」以前，「有缘生」，「有」的时候还在种子的阶段，还没有受胎，还没有投胎。所以由此识、名色、六处种子的 「有」，所以后时即有生老死的果出现，所以叫做「有缘生」。

这样说这个「有缘生」，前面如果是不谈种子，只说是爱缘取、取缘有、有缘生，这是增上缘。现在说「由此有故」，由种子有故，把因缘算上去了，「即此果」生，才有这生老死的果，所以这时候叫「有缘生」。那么若说有缘生的时候，就不能说是自性缘自性，若说种子才能说是自性缘自性，这样意思。

亥二、例余支

如是余支，如经所说，随其所应尽当知。

「如是余支」，这是第二科「例余支」，「如经所说，随其所应尽当知」，其余的那些支，也应该知道有这样的不同。这个《披寻记》上说的很详细，是引《瑜伽师地论》本身的文。

《披寻记》三三九页：

如是余支至尽当知者：（摄事分）说：由三种相于其老死如理观察：一者、观察细因缘故，二者、观察麤因缘故，三者、观察非不定故。感生因缘，亦名为生；即生自体，亦名为生。前生是细，后生为麤。此中观前细生有故，而有老死；亦观由后麤生缘故，得有老死。当来老死，细生为因；现法老死，麤生为因。乃至广说如观老死，生有取爱各由二种如理观察，当知亦尔。（陵本九十三卷六页）今说余支随其所应，意谓生有取爱应知。

「如是余支至尽当知者：（摄事分）说：由三种相于其老死如理观察：一者、观察细因缘故，二者、观察麤因缘故，三者、观察非不定故」，有这三种观察，看底下的解释。「感生因缘，亦名为生；即生自体，亦名为生。前生是细，后生为麤。」这个应该怎么解释呢？「感生因缘，亦名为生」，这是识、名色、六处、触、受在种子的时候，是感生的因缘，这也叫做因缘。「感生因缘，亦名为生」，也叫做生，在种子的时候也叫做生。「即生自体亦名为生」，「即生自体」是什么呢？就是已经投胎了，这时候有识、名色、六处、触、受，这时候也叫做「生」。这两个生可是不一样，但都名为生，名为生可有点分别，「前生是细」，在种子的时候是微细的；「后生为麤」，已经投胎了，已经现行了，识、名色、六处、触、受，这时候就是麤、麤的生。

「此中观前细生有故，而有老死」，现在这里面说是自性，「何故此中说彼自性缘自性耶」？「此中观前细生有故」，就是微细的种子有故，「而有老死」，那么就是自性为自性的因缘，这样意思。「亦观由后麤生缘故，得有老死」，后生就是已经投胎，那时现行的识、名色，由那个因这个是麤的，是生缘故得有老死，这是分两层

的关系，得有老死。

「当来老死，细生为因；现法老死，麤生为因」，这个当来老死和现法老死怎么讲呢？「当来老死」，就是你最初无明缘行创造了识、名色、六处、触、受的种子的时候，这时候老死还没有出现，老死还没有出现，叫做当来老死。当来老死是「细生为因」，以种子为因。「现法老死」以麤生为因，就是老死已经出现了，我们已经有老死了，这个时候以「麤生为因」，就是种子生现行成为识、名色、六处、触、受，这个时候就是麤生为因。而这个「麤生」也就是出了母胎的时候那个生，这个生缘老死那个生指什么说的？就指识、名色、六处、触、受说的，在这个过去的时候叫做识、名色、六处、触、受，现在的时候叫做生，这样意思。现在说这生老死，前面这个生，什么叫做「生」？就是我们已经开始投胎了，已经识、名色、六处、触、受有了，这时候就叫做生。

我们通常算你多大年岁了，总是从出胎的时候开始算，这个时候才生，才生了。但是现在佛法的意思是从中阴身死掉了，生有开始的时候计算，就是从识、名色、六处、触、受那时候开始算的。说我们中国人计算寿，这个寿命的时候，从出胎的时候开始算，这样算也是行，也是可以。但是从怀孕的时候算，也是合道理，怀孕你有十个月的时间了，算你一岁也是可以的，是不是？也是可以的，不过是按照出胎算，这样算就少了一岁。假设是你十月间降生的，你就便宜了几个月，最少你便宜八个月，还有十一月、十二月，这时候加上你在胎还有十个月，已经是十二个月了，你这十二个月都不算，只算二个月，算的不是合道理。这里边的意思，这是十二缘起上来说，是从识、名色、六处这时候开始算，这是说的「自性为缘难」，这地方有这样的差别。

戊二、更互为缘难（分二科）　亥一、问

问：已说一切支非更互为缘，何故建立名色与识互为缘耶？

前面是「自性为缘难」，现在是「更互为缘难」。「释别别说」，这是别别的提出一些问题，「更互为缘」这里面有点问题，先是「问」。

「已说一切支非更互为缘」，前面已经说了，这十二缘起前面都是说不是互相为因缘的，不是。这个互相为因缘这句话怎么讲呢？我们说无明缘行，无明给行做因缘，只是单方面的，没有说行为无明做因缘。若是无明为行做因缘，只是单方面的；若是说行为无明也做因缘，就是更互为缘了。但是前面我们没有那么讲，只是说无明为行做因缘，行为识做因缘，识为名色做因缘，乃至受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，只是这么样讲，没有说更互为缘。

「何故建立名色与识互为缘耶？」但是识和名色这个地方特别，在《阿含经》里面也这样讲，它们是更互为缘的，我为你做生起的因缘，你也为我做生起的因缘。十二缘起里面单独这个地方这样讲，为什么会这样子呢？提出这个问题。

亥二、答（分三科）　天一、标

答：识于现法中，用名色为缘故；名色复于后法中，用识为缘故。

这底下回答，回答分三科，第一科是「标」。

「识于现法中，用名色为缘故」，这个识，无明缘行、行缘识，这个识，「识」在「现法中」，就是不是过去，也不是未来，就是现前，现前的时候。现前的时候，这个「法」就指五蕴说，就是现在的色受想行识里面的情形。「用名色为缘故」，这

个「识」它要用名色做它的因缘，这个识才能够存在，才能现起的。这个地方怎么讲呢？这地方说的意思，就是名色是识的依托的地方，叫做「名色为缘」，名色是识依止的因缘，依止处。阿赖耶识要有个依止处，阿赖耶识在我们的生命体，开始的时候一直到最后结束，阿赖耶识以名色为它的依止处，名色也是阿赖耶识在这里出现的一个缘，这样意思。这样说名色为识的缘，这是一个。

「名色复于后法中，用识为缘故」，这个名色在后法中，怎么叫做「后法」呢？其实我看如果是前一个生命、后一个生命，后一个生命叫「后法」，这样讲固然是可以；其实可以说后一刹那，就是前一刹那的时候，这个识依名色为缘，后一刹那的时候，名色也用识为缘，要用识为缘的，没有识这名色也没办法存在。那么这表示前后都是一样，只是单方面说，事实上前后都是一样，它回答的这个标很简略、简略的，它后面的解释就说出来了。第二科是「征」。

天二、征

所以者何？

为什么这样子呢？第三科「释」。

天三、释

以于母腹中有相续时，说互为缘故。由识为缘，于母腹中诸精血色名所摄受，和合共成羯罗蓝性；即此名色为缘，复令彼识于此得住。

「以于母腹中有相续时」，这个有情，这个胎生的众生在母腹中的时候，这个有相续的时候，就是中有死了就是生有，生有一刹那以后就是本有，生有、本有，那么这生命就相续下来了。相续的时候，「说互为缘故」，是说识也为名色做缘，名色也依识为缘，就是「互为缘故」，这句话说的周到了一点，前面就是说单方面互为缘故。

这底下解释，「由识为缘，于母腹中诸精血色名所摄受，和合共成羯罗蓝性」，其实这个在（意地）也说过，前面（五识相应地）是第一地，（意地）是第二地，第二地说过这件事。「由识为缘，于母腹中」，这众生有情在母腹中的时候，这父母的精血色，这父母的精血它是为心、心所的依托处，同时它也是阿赖耶识的执受，父母的精血要阿赖耶识的执受，这个时候才成为「羯罗蓝性」。如果没有阿赖耶识的执受，这胎是不成就的，胎就坏了，这精血就是坏了，就不能成胎了。所以于母腹中这个精血的地水火风的这个四大，它为阿赖耶识的执受，又为心、心所法的依托处。这样就是心法与父母的精血和合，这个时候名为「羯罗蓝性」。如果没有阿赖耶识的执受，也就没有心、心所的依托，那就不叫做羯罗蓝性。所以从这地方看出来，名色是以识为缘的，以识为缘才能够成立的。

「即此名色为缘，复令彼识于此得住」，就是前面这个名色，这个精血和受想行识，它又是为阿赖耶识做缘。做什么缘呢？「复令彼识于此得住」，彼阿赖耶识在这里寄托，如果没有名色，阿赖耶识也是不能住的，所以就是互相为缘的，互相为因缘。在十二缘起里面，这个地方有这种特别的意思，它们是更互为缘的，其他的不是，所以这个地方这样讲，就是由这个道理才这样说的。

戊三、齐识转还难（分二科）　亥一、问

问：何故菩萨观黑品时，唯至识支，其意转还，非至余支耶？

这是第三科「齐识转还难」，这个地方也是，像第二科「更互为缘难」，现在第三科「齐识转还难」，先是「问」。

什么原因「菩萨观黑品时」，就是观生死的缘起，观苦集二谛，苦集二谛是黑品，灭谛、道谛是白品，就是无漏还灭的缘起。菩萨修缘起观的时候，就是修生死的缘起，也观察涅盘的缘起。在观察生死的缘起的时候，「唯至识支」，本来是十二支，他到了识支就停下来了，就从老死这儿观，为什么有老死？因为有生；为什么有生？因为有有的关系，有才有生；为什么有有？因为有取；为什么有取？因为有爱；为什么有爱？因为有受，就这么向上推；向上推为什么有名色？因为有识的关系，到这来就不超过这个识支，不去观行和无明，不观了。

又回来，「其意转还」，到了识支以后，识又缘名色，名色缘识就这样子，就是名色缘六处、六处缘触乃至生缘老死，又回到了老死这儿来；从老死这儿开始观，观到识，然后识又回到名色、六处，又回到老死去，又转还，又回去了。「非至余支耶」？不到剩余的那个行和无明呢？怎么不向前观，什么理由要这样观察呢？这么样的问。底下这个《披寻记》也是解释的好。

《披寻记》三四〇页：

唯至识支其意转还者：逆观缘起，从初老死乃至识支，意便转还，不越度转。此复云何？谓即以识为其边际，齐此作意不更向前观行无明，是名不越度转。便复顺次重观一一所已观处，是名退还，如缘起圣道经说。今约识与名色更互为缘为问，说意转还，略有差别；谓观识支不越度转，还观名色，是名转还。菩萨观缘起时，若观此有故彼有，此生故彼生，是名观察黑品，由增益义是黑品故，如下自释。

「唯至识支其意转还者：逆观缘起，从初老死乃至识支」，是逆观缘起，「意便转还」，菩萨观察的智慧到那里就回来了，「不越度转」，没有超过这个识。「此复云何？」这又有什么意思呢？「谓即以识为其边际，齐此作意不更向前观行无明」，他这个作意到这里停下来了，不再向前去观察行和无明的事情，「是名不越度转」，「不越度」是这个意思。「便复顺次重观一一所已观处，是名退还」，又重复观以前已经观的这个，又重新观一遍，又观到老死。「如缘起圣道经说。今约识与名色更互为缘为问」，现在约识与名色更互为缘为问，「说意转还，略有差别」，和这个圣道经有一点不同。

「谓观识支不越度转，还观名色，是名转还」，又回来观名色，「是名转还」。「菩萨观缘起时，若观此有故彼有，此生故彼生，是名观察黑品，由增益是黑品故」，这样讲和前面有点不同。《大毗婆沙论》上有个解释法，说菩萨这个时候用爱着心观缘起的时候就到此为止，若是不爱着了，欢喜寂灭法性的时候就过去了。识缘名色，谁是识的因缘？是行；行是谁的因缘，以谁为缘？无明缘行。无明灭则行灭，行灭则识灭，这样观一切法寂灭了，当时的心情不同，所以这样观。但是这里边我不那么解释，底下回答，回答先「显流转」，先「正观」。

亥二、答（分二科）　天一、显流转（分二科）　地一、明正观

答：由此二支更互为缘故，如识缘名色，如是名色亦缘识，是故观心至识转还。

「答：由此二支更互为缘故」，这个识缘名色这个地方，它们互相为因缘的关系，所以就不过去了，识缘名色、名色缘识，就是这么观了。「如识缘名色，如是名色亦缘识」，互相为因缘。「是故观心至识转还」，所以菩萨修缘起观的时候，修杂染品，染品的流转生死缘起的时候，就到识这里就回来了，就不过去了，这是「正

观」。底下第二科是解「释道理」。

地二、释道理

于余支中，无有如是转还道理。于此一处，显示更互为缘道理，故名转还。

一共是十二支去掉了这一支，剩余的那么多的支里面没有这个「转还」的道理，所以在其余的地方不这么观，唯独在这里显示「更互为缘」的道理。当然这也是生死的缘起，「故名转还」，所以有转还的意思。

天二、简还灭

于还灭品中，名色非是后有识还灭因，由此因缘复还观察。

这第二科「简还灭」，前面是「流转」。「于还灭品」来说，就是观白品的十二缘起，就是还灭道理的时候，涅盘缘起的时候，「名色非是后有识还灭因」，名色虽然也是给识作缘，但是它不是识还灭的原因，名色灭了，识还是不灭的，所以它不是后有识还灭因。说「后有识」，后有是以「识」为开头为开始，才开始有的，若没有识，后有是不能成立的，所以叫做「后有」，就是现在的有也是一样要有识。名色不是后有识，就是不是阿赖耶识还灭的一个主要原因。

「由此因缘复还观察」，所以因为它不是还灭的因缘，所以观察还灭缘起的时候，还要越度，越度这个识。「识」为什么才能灭呢？行灭则识灭，不是名色灭则识灭，而是行灭则识灭的。行为什么能灭呢？无明灭则行灭，无明和行若灭了，就完全都灭了。所以这样子说就是观还灭缘起的时候，就是越度，越度这个「识」去观行，观无明去了。若不是还灭的缘起，就是流转缘起的时候，就是不观，观到「识」这里就停下来了。为什么能停下来呢？原因就是识和名色是互为缘的，所以就观到这里，这样解释。

酉二、释差别（分五科） 戌一、缘起道理别（分二科） 亥一、问

问：何因缘故说缘起支非自作、非他作、非俱作亦非无因生耶？

这是第九科「缘起诸经」的第四科「释别别说」，这一科分三科，第一科「释妨难」解释完了，第二科「释差别」。「释差别」里面分五科，第一科是「缘起道理别」，这个起道理的差别。

「问：何因缘故」，是什么原因说缘起支，说这个十二缘起不是「自作」的，也不是「他作」，也不是「俱作」，「亦非无因生耶」？也不是无因而有。那么前面自作、他作、俱作是因缘有，无因生是自然有；现在也不是因缘，也不是自然，为什么要这样说呢？

亥二、答

答：生者非有故，缘无作用故，缘力所生故。

那么前面是问，这是回答。「生者非有故」，前面说是自作、他作都是「生者」，这个生者是没有的；「缘无作用故」，就是非俱作；亦非无因生，就是「缘力所生故」。这是三句，把前面那个四句，解释前面那个四句。「生者非有故」，这个自作和他作是没有的，或者说是没有这个力量，没有这个力量能生起。说「自作」，前面的解释是因缘，就是种子；「他作」就是其余的一切增上缘，都没有这个生起的力量，不能生起。这个句子上只是说「非有」，只是这么解释，怎么「非有」就没有再进一步的解释。

这个头几次的讨论曾经提过，可以从两方面说：一方面说就是这个自作的种子因缘，他作的增上缘或者是所缘缘、次第缘，这一切法都是刹那间就灭了，刹那间生起了，刹那间就灭了，这是一种虚妄的境界，是没有生的力量，也可以这样说，这是第一个解释。第二个解释在《摄大乘论》里面提到，在本论后面也提到，这一切的缘起法，就是依他起法，依他起法非自然有，依他起法是非自然有，这个遍计执是本性空，是无有少法可得。说依他起法是非自然有，非自然有这句话，若按照《中观论》的观察，就是本性空的意思，就是本性空，在毕竟空上看当然「非有故」，没有「有」的可能，这是非有故，这样子当然是不可能有所生法，不能有。

「缘无作用故」，非俱作，就是自单独的不能生，他也不能单独的生，不能缘起，那么和合起来也是不能作，不能有作用，就是「缘无作用故」，这当然也按照刚才所说的两种道理解释，也一样不能够生。「缘力所生故」，就是解释第四句，亦非无因生，无因生。那么自不生、他不生，俱起来也不生，那么有因缘不能生，无因缘就生了吗？无因缘也不能生，还是要因缘生。因缘已经说是毕竟空故不能生，刹那顿灭，顿生顿灭，是一种虚妄的境界，也是不能生，不能生就生了。所以就是「缘力所生故」，还是因缘生，还是那个自、他因缘所生，所以这就叫做缘起甚深义，这么解释。

这个我当初读智者大师的解释，自不生，他也不生，共也不生，无因也不生，不可思议，即空即假。这个「即空」，就是自也不生，他也不生，共也不生，无因也不生；这个「即假」，不生就是生。我心里面很久很久不能接受，不懂这个意思，可是虽然不能接受，在心里面可常有这件事，常在想这件事。等到只是单独看到《摩诃止观》上，在《释禅般若蜜》也有这个话，《释禅般若蜜》，这个《摩诃止观》上说得

很详细的，就是一切法不生。等到读到这个《摩诃止观》，这一心三观的时候，这即空即假即中，这次第三观不是，是先空次假后中。先空次假后中，我心里面能接受，是即空即假即中，倒没有说不接受，可是无形中对那个不生就是生，心里面有好感，有好的感觉，但是还没能说是百分之百的就是这么样就忍可了，没有。

可是现在读这唯识的经论，原来也是这么说的，后来又想起来，其实我以前是读这个《摩诃般若波罗蜜经》，我是做功课本子读，每天读，读到那个地方了，但是还没能和智者大师这个止观的门会合，也没能会和。可是有个印象，须菩提尊者说是一切法因缘生，这因是虚妄，缘也是虚妄，能生出来一切种智吗？因缘生法能生出来一切法吗？这个提出这个问题，提的有道理。但是佛回答这一段，我还不大明白，常常读，读过去了，想一想也不大明白，现在感觉到是龙树菩萨《中观论》上，似乎也有这样的说法。《中观论》的说法就是因也不可得，因缘所生法，而因也是所生法，缘也是所生法，说因也不可得，缘也不可得，不可得能不能生一切法？也有这个说法。这么多的地方提出这样，这个因缘的差别的确不可思议，就是这样子。那么《楞严经》上也是，《楞严经》上更是明白的说，不是因缘生，也不是自然生，也是说出这句话。

这样子这个目标题目，就是缘起甚深不可思议，那这样说智者大师说是即空即假，这话就是这样，唯识上也是这样说，《大品般若经》也是这样说，《中观论》也是这样说，是一致的，也是这样说。我现在好像讲天台教似的，这个天台智者大师说《般若经》是通、别、圆，是正说圆教，带说通教、别教，这样讲；《方等经》是正说圆教，是对藏、通、别而说圆教。但是《般若经》是带通、别的方便说圆教。这个理论就是即空即假即中，这是圆教，智者大师是这样意思。所以印顺老法师这三个系，性空唯名论，性空唯名系，虚妄唯识系，真常唯心系，唯心论，当然这个目标是非常清楚，一个性空，一个阿赖耶，一个如来藏。

但是智者大师说如来藏，也是别教，也是圆教，不全是圆教的意思。可是智者大师也是判大乘佛教分三系，也是这样判，印顺老法师也是分三系。这样用智者大师判教的方法，印顺老法师说的三系，完全都是别教和通教，通教和别教，也没有说到圆教，有这个态度也是这样子不同了。凡是古代的大德，天台智者大师是有，我们用现在的人说话，有修有证，是经过修行，读《法华经》三七二十一天，读到（药王品）的时候，「是真精进，是名真法供养如来」，就看见灵山法会仍然未散，释迦牟尼佛在那里说《法华经》，这种境界不可思议，是不可思议。但是智者大师说的这个藏教、通教、别教，我们是容易明白，这个圆教是不大容易懂的，是不容易懂。

但是到今天为止，这个即空即假即中，这个地方比以前明白的多了一点。所以我想对于现代的这些大德这个判教，当然是大智慧境界，可是也不必否认古德的说法，我们「知之为知之，不知为不知」，谦让一点，先不必执着，慢慢的学习，慢慢的思惟，我们的智慧慢慢的进步，不必一定执着那一个人去否认谁，也不必执着依据古德否认现在的，也不必执着现在的去否认古代的，都是学习，慢慢地学习，慢慢地增长，慢慢地增长智能。我们是读龙树菩萨的著作，读弥勒菩萨、无着菩萨的著作，读释迦牟尼佛的法语，慢慢地体会，慢慢地体会，我看这样比较圆满一点。所以这样说印顺老法师说，天台智者大师讲《中观论》即空即假即中，因缘所生法是欺尽天下人，这句话也是慢慢的，这句话也可以稍微慢慢再说，今天不必肯定。

戊二、缘起譬喻别（分二科）　亥一、苦芽等喻（分二科）　天一、问

问：于缘起中，何等是苦芽？谁守养苦芽？何等为苦树？

前边「释差别」，「缘起道理别」，缘起的道理有差别，这样讲缘起，那样讲缘起，各式各样的讲。现在这是第二科「缘起譬喻别」，缘起的道理用譬喻去形容它的

差别，是分二科，第一科「苦芽等喻」。

「问：于缘起中，何等是苦芽？」这个芽是从种子刚刚生出来，就是苦的开始，这句话的意思是这样意思。「谁守养苦芽」？那几支它是保护这个苦的芽，叫它不要枯萎，继续滋养它，叫它强大起来，叫这苦恼强大起来，那几支是这样的呢？「何等为苦树」？这十二支里面那一个，那几支是个苦是完全壮大起来了？这个是三个问，底下就回答，回答是分三科，第一是「苦芽」。

天二、答（分三科）　地一、苦芽喻

答：无明、行缘所引识乃至受是苦芽。

「无明、行缘所引识乃至受是苦芽」，这个十二支的最先这两个字是无明、行，无明、行作缘，引发出来的识、名色、六入、触、受，这五支是所引，无明、行是能引。这无明、行是引出来这个「识乃至受是苦芽」，那么无明、行是能引，这个识乃至受就是所引出来的种子，种子是「苦芽」，原来是这个意思，种子是苦芽了。这个「苦芽」是由无明、行引发出来的，创造出来的。

地二、守养苦芽喻

受缘所引爱乃至有，是守养苦芽。

「受缘所引爱乃至有，是守养苦芽」，这个受缘爱，由受的因缘，触缘受，受的因缘，由受为缘所引发出来的爱、取、有这三个，这是「守养苦芽」，是我们自己保护这个苦芽，保护这个种子渐渐叫它有力量，叫它有力量，叫它不要枯萎。因为这个受是无明相应受，所以能保护这个有漏的种子不枯萎，而且渐渐的强大，「守养苦芽」。

地三、苦树喻

生与老死，当知是苦树。

这是回答第三个，第三科譬「喻」。那么这个「生」就是果报开始了，果报开始了，这个识、名色、六处、触、受出来了，然后有「老死」来了，这是苦的树，苦的躯干，这个就是具体的显现出来了，这是「苦树」，这样讲。这样子来说这可见无明、行创造出来苦的种子，然后由受缘爱、爱缘取，把这个种子又强大起来，然后生出来这个苦，这个生死苦，生老死的苦。

亥二、炷膏等喻（分三科）　天一、如炷

问：几缘起支当知如炷？答：识乃至受。

这是第二科，前面是「苦芽等喻」，现在第二科「炷膏等喻」。分三科，第一科「如炷」，第二科「如膏」，第三科「如焰」。

「问：几缘起支当知如炷？」这是用灯作譬喻，这个灯里面有一个炷，那个炷就是点着的火苗的那个物体。几支是炷？几个缘起支当知在譬喻像那个灯炷、灯心似的？「答：识乃至受」，就是识、名色、六入、触、受，这个是那个灯的「炷」，也就是生命的中心，我们生命体的中心重要的部份。

天二、如膏

问：几支如膏？答：无明、行、爱、取、有。

「问：几支如膏？」这个灯的灯心，光是灯心还不行，还要有油，「膏」就是油，这个油来滋润这个灯炷，然后才能够有灯焰。说几支如膏油呢？「答：无明、行、爱、取、有」，这是油。用这个这五样，无明、行、爱、取、有这五样，五样就是一个烦恼、一个业力，烦恼和业力来滋养这个识、名色、六入、触、受。

天三、如焰

问：几支如焰？答：生、老死应知。

「问：几支如焰？」那个火焰。「答：生、老死」，生、老死，生是苦恼的境界出现了，我们可以从这个譬喻，可以知道这个生死流转的重点所在，可以知道。

戊三、缘起增减别（分二科）　亥一、增益（分二科）　天一、问

问：何因缘故于缘起黑品教中说名增益？

这第三科「缘起增减别」，缘起里面有增、有减的，是减不是灭，增减别。「增减别」分二科，第一科是「增益」，第二科是「损减」。先说这第一科「增益」，分两科，第一科「问」。

说「何因缘故于缘起黑品教中说名增益？」什么理由在十二缘起的黑品教中，「黑品」就是苦、集，苦谛、集谛，这是一个污染，是有杂染分别的地方，令我们在无明长夜里面受苦，所以是黑品，不是光明的，没有般若波罗蜜智慧的无明长夜，所以叫做「黑品」。佛开导我们流转生死的境界里面，说它是「增益」，总是增长这件事，或说增加。我们作恶事，本来也没有三恶道，也没有人天这种苦恼的境界，都没有，没有而有了，就是你自己创造的增加的，是这么意思。但是现在说是「于缘起黑品教中说名增益」，是什么理由？这是「问」，底下回答，回答第一科「由积聚」。

天二、答（分二科）　地一、由积聚

答：一切有支，纯大苦聚为后果故。

这是第一科「由积聚」。「一切有支」，十二个支里面都是「有支」，都是无中生有，由虚妄分别把它创造出来的，创造出来的大体上去看，从无明、行一直向后看，「纯大苦聚为后果故」，就是生老死，这是一个大苦恼的积聚，积聚了很多很多的苦，三恶道的苦，怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦。「为后果故」，为缘起支后面的一个结果，就是这样子，这个果是自己创造的，自己无明、行，后面爱、取、有，这么创造这些果。

我们说是，我们发心劝人做善事，你做功德将来怎么怎么好，实在就是创造生死的果报，当然是不劝人做恶事，劝人做善事就在人天的世界，受了人天的果报。人天的果报当然好过三恶道，但是也是爱别离苦的境界，人天的世界就是爱别离苦的境界，也一样也可以说是怨憎会苦，也是一样。说是功德做太多了，福报太大了，就是做国王，做国王多数是小国王，而不是转轮王，小国王多数是怨憎会苦，你若去侵略别人，别人就和你对抗，这就是怨憎会苦，大家斗起来，团体与团体，国家与国家，不管是各式各样的斗争。总而言之，我要占你的便宜，你也要占我的便宜，就是这样子，这是「纯大苦聚」。一般的老百姓也是苦，虽然是没有那么复杂，也是很苦，生活困难也是苦，生活不困难的时候，苦恼是更厉害。

「纯大苦聚为后果故」，这就是「增益」，本来没有这件事，没有这件事自己创造出来的，「纯大苦聚为后果故」。这个从十二缘起一段一段的解释，就是愈描愈清楚，人生是苦，人生是苦啊，其他的我们要发心解脱苦这个意愿，这个意愿应该是愈来愈明显，愈来愈有力量，任何力量都挡不住你出家的，你要发心出家修行这件事，任何力量不能挡住。因为看出来只要是你的无明烦恼在的时候，都是苦恼的境界，到天上，天上也是苦恼，人间是更苦，所以「纯大苦聚为后果故」。

地二、由随增

又诸有支，前前为缘，后后所随故。

第二个解释「由随增」，前面是「由积聚」，这个苦是由积聚来的，那么现在第二科「由随增」，看怎么叫随增。

「又诸有支，前前为缘，后后所随故」，你从这个老死向前看，从前面一个支为后一个支的生起因缘，一直到无明，无明是行生起的因缘，行是识生起的因缘，总是前前的那一支生起，后后那一支随着就生起来，它就有了力量了，它就能生起，所以这也是增。可是这个文的意思，「前前为缘，后后所随故」，就是前面那个力量大，把后面那个带起来，前面那个缘是因，后面就是果。

这个第一个回答，就是「一切有支，纯大苦聚为后果故」，这个不是「前前为缘，后后所随」，不是，就是很明显的前面的十支都是因，后边生、老死是大苦聚，很明白的把因果分开，所以由前面的积聚引出后边的大苦恼。这个第二个回答是「前前为缘，后后所随故」，不是那么分别，都是「前前为缘」，除了无明和生、老死，无明是因，老死是果，中间的十支都是又是因又是果，都是「前前为缘，后后所随」，是这样子。

这里看出来前面若不作缘，后面这一支就没有这件事，所以说苦恼你若创造了，这苦恼就不能避免了。但是其中看出来有一个不决定的可能性，就是我若不造因，就没有果；我没有生，就没有老死；没有有，就没有生、老死；没有爱、取，也就没有有。你若有爱、取，就是要有有，有就有生，就有老死。那么就看出来那个锁链连在一起很厉害，但是有一个松解的可能，在这里看出来。

这前面是增益，约增益来回答这个问题，「缘起增减别」，这是「增益」的解释。底下第二段「损减」别，天一「问」，天二「答」。

亥二、损减（分二科）　天一、问

问：何因缘故于白品教中说名损减？

「于白品教中」，就是灭道二谛，灭谛和道谛，灭谛和道谛是般若波罗密的光明境界，是清净的不是污染的，所以叫做「白品」。在这个圣教，这个无明长夜的苦恼中，释迦牟尼佛的慈悲给我们安立一个光明的道路，这条道路大意来说，就是损减，意思是「损灭」。是什么理由名之为「损减」呢？

天二、答（分二科）　地一、由随减

答：由一切支，前前永断，后后灭故。

就是十二个支，每一个支看，「前前」那一支是若是「永断」，「后后」的那一支就「灭」了，就没有了。无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，乃至有灭则

生灭，生灭则老死灭，都是这样子。所以说是「灭」，把苦恼的境界把它息灭了，所以是损减，是去掉了，所以叫「损减」。

地二、由渐减

又是纯大苦聚损减因故。

又是你学习圣道的时候，学习戒定慧的时候，就是把这个「纯大苦聚」，这个生老死的纯大苦聚就消灭了，把前面的因都消灭了。前面的因就是无明、行消灭了，就没有识、名色、六处、触、受的种子了，没有种子了，有明相应触、明相应受的时候，也没有爱取，没有爱取就没有有，这样生老死就没有了，所以「纯大苦聚」，这个生老死也就损减，把因先灭了，果也就没有了。「损减因故」，你不灭因，果是没有办法灭掉的，果没有灭掉。

从这些文字上看出来什么事情呢？就是学习佛法是要灭除去「大苦聚」，就是生老死，灭除大苦聚的果。大苦聚是由烦恼和业力来的，所以要灭烦恼，灭烦恼而后就没有业，没有业就没有果。所有的佛教徒出家、不出家，修学圣道先要灭烦恼，这就看出来我们损减内心里面的烦恼，是我们最重要的事情，第一要务，重要的事情，不是说得神通，不是这件事，是要灭烦恼，灭了烦恼，我们心情自在。如果没有灭烦恼，你也可以修禅定得神通，但是烦恼没有灭，心里不自在，心里还有问题，还是有苦恼的，别人不知道，你自己知道的。所以从这些十二缘起支上，会看出来这些事情，看出我们修行人应该做什么事情，什么是最重要的事情。这是第三科，现在第四科「有因法苦别」。

戊四、有因法苦别（分二科）　亥一 、有因法

问：几缘起支名有因法？答：谓前七。

这是第四科，这个「释差别」第四科是「有因法苦别」，有因法的苦，这个苦是有因的，不是没原因的，这个也有各式各样的差别，第一个是「有因法」。

「几缘起支」叫做「有因法」？就是这个法是有因的。「答：谓前七」，就是前七支。前七支就是无明、行这是二支，识、名色、六处、触、受这是五支，这五支识、名色、六处、触、受，这是苦的芽，苦的芽这就是法，它是有因的，就是由无明、行为它的因，它才出来的，才有识、名色，才有苦芽。所以若消灭了苦因，那么这个苦、这个法，这个识、名色、六处也就没有了。所以从这个七支总合起来叫做「有因法」，就是后边的识、名色、六处、触、受，以无明、行为因，这叫做「有因法」。

亥二、有因苦

问：几缘起支名有因苦？答：余五。

「问：几缘起支名有因苦？」法是有因，合起来叫有因法。那么要几个缘起支名叫做「有因苦」呢？「答：余五」，余五就是爱、取、有这三个，生、老死二个加起来就五个。这五个生、老死是苦，爱、取、有是这苦的因，叫做「有因苦」，合起来就是这样解释的。

戊五、灭尽所显别（分三科）　亥一、漏尽所显

问：几支灭是漏尽所显？答：三。

这第五科「灭尽所显别」，分三科，第一科是「漏尽所显」。

「几支」，十二支里面那几个支灭掉了是「漏尽所显」？就是烦恼尽了，表示这样意思，那几支是表示烦恼尽了，是这样意思。「答：三」，其中的三支，三支是什么呢？就是无明和爱、取，这是烦恼。说烦恼虽然是很多，主要就是无明和爱、取，这是烦恼的本体，就是无明、爱、取。无明、爱、取若是尽了，断掉了它的种子，就是永久的灭除了，那就叫做「漏尽」。所以「漏尽所显」就是把无明、爱、取消灭了的意思。

亥二、缘尽所显

问：几支灭是缘尽所显？答：即此三是余支缘故。

就是这无明、爱、取这三个，它是其余的一切支生起的因缘，其余的一切支自己是不能生起的，它要靠，要依赖无明、爱、取的力量才能生起，所以无明、爱、取是其余支生起的缘。现在说几支灭掉了是「缘尽所显」？那么还是这无明、爱、取，这生起的缘没有了，还是无明、爱、取，还是这三个缘尽所显故。所以说因缘是很重要，但是增上缘也非常厉害，也是非常厉害的。

亥三、受尽所显

问：几支灭是受尽所显？答：一。谓由烦恼已断故，所依灭时，此一切受皆永息灭故。

这是第三科「受尽所显」，第一科是「漏尽所显」，第二科「缘尽所显」，第三科「受尽所显」。

说几个支灭掉了是「受尽所显」？ 这个心与一切法接触的时候有所受，你心里面有感觉，感觉到苦，感觉到乐，感觉到不苦不乐，这个是受，这个支灭掉了，就没有受了。那几个支有这种作用呢？「答：一」，就是一个支，就是受。那么这个受，实在说就是苦受、乐受、不苦不乐受，或者苦、乐、忧、喜、舍这五受，其实这样说也是对，没有说错。但是按佛法的立场来说，只有两种受，站在佛教的立场来说，站在佛法的立场来说，站在修行人的立场来说，只有两种受：一个是无明触所生受，一个是明触所生受，只是这二种，这二种受。这二种受现在说几支灭是「受尽所显」？那么回答这个问题，底下回答分成二个。

「谓由烦恼已断故」，就是无明、爱、取断掉了以后，灭除了就是无明触所生受消灭了，消灭了以后，这就是阿罗汉以上圣人的境界，这就是明相应触当令的时候，他的眼耳鼻舌身意与一切法相触的时候，就是明，用明的智慧，般若的明去与一切法接触的，是这样子。「所依灭时，此一切受皆永息灭故」，「所依灭时」，这个「所依」是什么？就是眼耳鼻舌身意，就是色受想行识，就是你这个生命体。这个生命体这个时候，若是一切烦恼永断了，只有明相应受还在，但是若是眼耳鼻身意，色受想行识完全灭了，一刹那间灭掉，后一刹那不生，入于不生不灭的时候，就是「所依灭时」，这时候色受想行识没有了，没有了「此一切受皆永息灭」，这个时候这个明相应受也没有了，一切受都没有了，「此一切受皆永息灭故」，完全都灭了。

这个我们若是你常常读经，读那个经、读这个经，读这个论、读那个论，常常读，他心里在这句话就有分别心，有什么分别心？如果说《起信论》上说真如有大智慧光明义，那么这个明相应受是不灭的，怎么能够灭呢？而这上说，「此一切受皆永息灭」，这是一个问题。这问题怎么回答？所以我以前说过，说《大毗婆沙论》说阿罗汉入无余涅盘以后就不是有情了，我看见这句话心里面跳了一下，唉哟！阿罗汉入

无余涅盘以后就不是有情了，是这种境界。所以「此一切受皆永息灭」了，到这时候就是无生无灭，在《瑜伽师地论》上后边有解释，这就是真如的境界，真如的境界。这可见《瑜伽师地论》，唯识学的经论和《起信论》思想不同，思想是不一样的。当然这可以我们继续学习，看看还有什么样的转机，继续学习，这是「受尽所显」。

酉三、释建立（分二科）　戌一、七十七智（分二科）　亥一、问

问：何因缘故依止缘起建立七十七智耶？

这是第三科「释建立」，「缘起诸经」的第四科「释别别说」，「释别别说」分三科，第一科「释妨难」，有「自性为缘难」，「更互为缘难」，「齐识转还难」；第二科「释差别」，有五种差别解释完了；现在第三科「释建立」，解释建立的问题。这个「建立」分两科，第一科是「七十七智」，有七十七个智慧的建立，还有四十四个智慧的建立，这两种说法。现在第一科解释「七十七智」的建立，建立分两科，第一科是「问」，第二科是「答」。分两科，第一「别列七智」。

「问：何因缘故依止缘起建立七十七智耶？」这是问，底下回答。

亥二、答（分二科）　天一、别列七智

答：为显有因杂染智故，又复为显于自相续自己所作杂染智故，又复为显前际诸支无始时故，又复为显后际诸支容有杂染还灭义故，又复为显支所不摄诸有漏慧遍知义故。

这是「七十七智」，先列出来七个智慧。这个地方你看这里有几句？这里才五句。「为显有因杂染智故」是一句，「又复为显于自相续自己所作杂染智故」第二句，「又复为显前际诸支无始时故」第三句，「又复为显后际诸支容有杂染还灭义故」第四句，「又复为显支所不摄诸有漏慧遍知义故」这第五句。底下接着「于一一支皆作七智」，那就是第二个意思了。这五个句里面有七个智慧，先标这七个智。

「为显有因杂染智故」，怎么样能建立七十七个智慧呢？先说这第一个智慧，「为显有因杂染智故」，「为显有因」，这十二缘起其中有一个重要的理论，就是显示我们在三界里面流转生死，受生死大苦是有因的，不是无因。当然我们不学习佛法的人，当然不讲了，不讲这个道理，不学习佛法的人就是追求欲。明白一点说，在社会生活，你为什么生存？你为什么活着？其实很明白的就是追求欲，没有第二件事，追求名、追求利、追求权位，也是为了追求欲，总而言之是为了欲。但是受苦这个事情不管，受极大的苦都尽量的排除万难去追求欲，是这么回事。

现在佛教徒不是这样意思，佛教徒去看一看我们在人世间三界里面受苦，这个苦是从那里来的？现在佛开示十二缘起，告诉我们苦是有原因的，这些杂染的苦恼境界是有原因的，开导你建立这样的智慧，这叫做「有因杂染智」，是有原因的，不是无因的。外道里面讲无因论，而佛教徒看这无因论，是的吗？一切法宇宙间的万事万物无因而有吗？不合道理。所以告诉你，你听佛说的缘起论，你从闻思修的学习上可以决定，是有因而不是无因，这是一种智慧。这「杂染智」可以这么讲，就是在杂染法里面你生起了智慧，生起了一个有因的智慧；或者说你虽然知道了，生出来正见，生出来一个正知正见，一切法是有因果的，但是你还是凡夫，所以还是杂染，或者这么讲也可以。

「又复为显于自相续自己所作杂染智故」，但是在外道里面说梵天创造的，大自在天创造的，这个道理，我们佛教徒就是去观察外道的这种邪因论，上帝创造的，梵天创造的，大自在天创造的，是吗？这是不合道理的。大自在天不创造的时候，我们

没有什么事，忽然间创造了，我们受了很多苦，又何必多事呢？何必多事使令我们受这么多苦，又何必呢？这不合道理。所以若是学习佛所说的缘起论，我们就明白一件事，「为显于自相续」，显示出来你自己的生命，你受苦也好，你受乐也好，你自己所做，是你自己创造的；不是上帝创造，也不是梵天，不是大自在天，是你自己。你受苦也是你自己造的，受乐也是你自己造的，又受苦又受乐也是自己做的，自作自受的，是那么回事，这也是显示这样的智能。

这十二缘起就显示出来，你的生命体是苦也好，是乐也好，总而言之都是苦，是你自己创造的，你的无明、爱、取创造的，自己所作，不能怨天尤人，不能怨谁的。「自己所作杂染智故」，你有这样的智慧，生出来这样的智慧，这是两种智慧。这两种智慧就破除去无因论和邪因论，你去这样思惟的时候，无因这话使令我不能决定，很难信受，很难接受这个无因论和邪因论，不平等论。

「又复为显前际诸支无始时故」，说十二缘起又显示出来一种智能，什么智慧呢？「前际」就是向前推，就是无始以来，无始以来就有无明、行、识、名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死，无始以来就是有这种，你推不到一个最初的，无始以来就是有。无始以来就是为什么有老死？由生来的；为什么有生？由有来的；为什么有有？由爱取，就是最初是无明缘行从这来的，无始以来就是这样的。你若说是上帝造的，说梵天造的，那么宇宙间的万事万物由梵天那里开始的，他是万物之始，但这事不合道理，是无始，这样因果是平等的。你若说有始，最初那个从那儿来的？一定是没有因缘的，它是自然有的，其余的一切法是有因缘，就是有的是无因缘，有的有因缘，这是不平等。若说「无始」这就平等了，你推不到头，都是由因缘有的，这个理论很公平，所以我们容易接受。这是又显示告诉你，可以从佛说的十二缘起里面，显示出来这样的智能，有这样的智慧。

「又复为显后际诸支容有杂染还灭义故」，过去的事情已经过去了，来不及了；就是后际以后，将来的时候，将来还是一样的，无明缘行、行缘识，乃至生老死，还是这样子。后际的时候，我们可以把握的，我们若是遇见恶知识，我们就是无明缘行，就是爱取有；若遇见善知识了，我们就是无明灭则行灭，爱灭则取灭，取灭则有灭了，就会还灭，这时就有希望可得解脱的，我们也会有这样智慧的，这就是两种智慧。但这说了「前际」和「后际」，当然还有中际，由前际而中际生，由中际而后际生，所以一定是有中际，就是现在际。现在际这里面就是三种智慧，前际的十二缘起，后际的十二缘起，和现在际的十二缘起，这是三种智慧，都是这样的，都是缘起，加上前面这两种智慧就是五种，五种智慧。

「又复为显支所不摄诸有漏慧遍知义故」，这是第五句，第五句这里面有两种智慧，加上前面五种就是是七种智慧。「又复为显」，又佛为我们开示十二缘起的时候，也就又显示出来这十二支所不摄的诸有漏智能，能显示出来这个智能。什么智慧呢？就是佛说了缘起法，我们从这缘起上去闻思修，去学习。学习的时候，我们就有了信心了，从闻思修建立了清净的信心，我们就会修四念处了。修四念处观色受想行识，眼耳鼻舌身意世间集，集会的集，观眼耳鼻舌身意，色受想行识，这是世间的因缘和合就生起了，爱缘取、取缘有、有缘生缘老死，这苦恼就出来了。那么我们也会观察，修四念处就会灭，生灭则老死灭，取灭则有灭，爱灭则取灭，无明灭则行灭，又会这样观，就是观察这个大苦聚又灭了。大苦聚是由因缘生，大苦聚由因缘生，因缘若灭了，苦聚就灭了，这又是两种智慧，观世间集是一个智慧，观世间灭又是一种智慧。

我们能够这样修止观，修止观慢慢修慢慢修，奢摩他、毗钵舍那的进步，就得无生法忍了，这样的学习佛法成就闻思修的智能，乃至得无生法忍，这是「支所不摄」，十二缘起是杂染法所不摄的，是杂染法，而从闻思修上的学习，得到闻思修的智慧，去修四念处得无生法忍，这个十二缘起所不摄，十二缘起是苦集二谛，现在是

灭道二谛，这个灭道二谛是清净的，不是苦集二谛所摄。「诸有漏慧」，我们没得无生法忍以前这是有漏慧，还是烦恼的慧，还不是清净无漏的。「遍知义」，知道是苦、空、无常、无我的这些道理，我们这么修行，这就是两种智慧，加上前面的五种，合起来就是七种智慧。这是标，标出来这七种智慧，「别列七智」，标出来七种智慧。

天二、总结建立

于一一支皆作七智，当知总有七十七智。

这是第二科「总结建立」，第一科是「别列七智」，现在第二「总结建立」。

就是于这十二支里面，「一一支」都作这「七」种智慧，都安立这七种智慧，七种智慧。「当知总有七十七」个智慧，七十七个智慧其实在这个地方要算一算，这十二支十二个七是多少？是八十四，若七十七就少了七支，少了七个智慧，就是无明这个地方。观老死七个智慧，老死集七个智慧，老死灭七个智慧，老死灭的趣灭行寂，就是修学无漏的戒定慧，到灭老死的那个地方，无老死的那个地方去了，就是道谛。每一支里面都是苦集灭道的四支，你这样观，那么这是每一支都是像前面这个一共七种智能都有，都有这七种智慧。

到了无明那个地方就不立了，不立这个，后面这十一支，每一支都有七种智慧，就是七十七个智慧，这样意思。但是无明里面，在前面解释无明体性的时候，什么叫做无明？主要就是我执，执着有我，执着萨迦耶见我我所，那么通达是无我、无我所，就是灭这无明，所以若是修无我观，就是灭除这个缘起的根本了。这是七十七智的建立，就是佛说了十二缘起的时候，我们若能够虚心从闻思修上去学习，我们能建立七十七种智慧。

戊二、四十四智（分二科）　亥一、问

问：何因缘故于缘起中建立四十四智耶？

前面是建立七十七智，这里是建立四十四智，什么理由呢？

亥二、答

答：为显于一一支，依四圣谛观察道理，是故总有四十四智。

「答：为显于一一支，依四圣谛观察道理」，像刚才说的这个，在每一支的支上都观察四圣谛的道理。譬如说生、老死，用四谛道理观察，生也是一样，观察这个生，那么就是苦谛。这个苦是怎么来的？苦的灭了。生怎么来的？那就是生的集；生的灭，没有生的时候，无识、名色、六处、触、受，就是无眼耳鼻舌身意，这个境界就是灭，这个灭不能自然的灭，你要修学圣道，趣灭行寂，那才能够灭除这个生。这样有、爱、取，一直到前面都是一样；但是到无明那个地方，就没有这么多。那么这又是有四十四个智慧，「是故总有四十四智」，这是这一段讲完了。

辰二、约缘境辨（分二科）　巳一、生欲界（分二科）　午一、由眼耳

复次若生欲界，依欲界身引发上地若眼若耳，由此见闻下地自地所有色声。

这个「约缘境辨」，这一科倒是很远，就是「三杂染」里面最后是「生杂染」，「生杂染」里面「生流转」那一科，分两科，第一科是「征」，第二科是解「释」。

解释里面分两科，第一科是「约自身辨」，「约自身辨」，就是「缘起」这一大科统统都是「约自身辨」，现在是第二科「约缘境辨」。「约缘境辨」分两科，第一科是「生欲界」。又分两科，第一科是「由眼耳」。

「若生欲界，依欲界身引发上地若眼若耳」，说是若是我们很侥幸遇见佛菩萨的慈悲，我们生到欲界去，而在欲界的人天世界，不是到三恶道去，在人的世界能遇见佛法，修学四禅八定成就了，成就了四禪八定，虽然成就了四禅，但是你还不是四禅天上的人，还是欲界的人。欲界的人，「依欲界身」，你依靠欲界的生命体引发出来，「上地」就是四禅八定，你得到了上面的禅定了，你就在禅定里面就引发出来色界天的眼耳，眼睛、耳朵，那么就是天眼通、天耳通的意思。

「由此见闻下地自地所有色声」，你得到了四禅，你得到了四禅的天眼、天耳了，就用初禅或者二禅的天眼，由初禅的天眼、天耳可以见闻下地，就是欲界地乃至三恶道都可以看得见。「下地自地」，就是欲界所有的色所有的声都可以看见，不是用欲界的眼耳，是用色界天的眼耳看见。这是第一科「由眼耳」，现在第二科「由意根」。

午二、由意根

又依此身，起三界意及不系意而现在前。

「又依此身」，还是依欲界这个身体，但是在禅定里面起「三界」的「意」，也可以起欲界的意，你本来是欲界散心的意，又能起色界天、无色界天的意，这个禅定意；「及不系意」，那得圣道了，这一切爱见慢烦恼所不系缚的清净心，这是圣人清净的智慧。「而现在前」，显现在前了，圣人的境界出现了的意思。

巳二、生色无色界

若生色、无色界，除其下地，一切现前如在欲界。

「若生色、无色界，除其下地」，前面是这欲界的人得到色界定、无色界定，还是依欲界身的，现在说是在欲界死掉了，生到色界、无色界天去了，他在色界定、无色界定里面。「除其下地，一切现前如在欲界」，这个时候他们不愿意看下欲界的事情，欲界的事情不愿意看，他们就是本身的色界天、无色界天的境界，一切都是现前明明了了，如观掌中庵摩罗果清清楚楚的，就像你在欲界的时候，看欲界的世界，也是那样子。那么这是「约缘境辨」，这样子解释。

辛二、明对治（分三科）　壬一、标

复次此三种杂染：谓烦恼杂染、业杂染、生离染；为欲断故，修六种现观应知。

这是第二科「明对治」，「明对治」这一科就是更远了，就是那第五科「杂染施设建立」，这第五科从那里来的？就是〈有寻有伺地〉那三地，〈有寻有伺地〉、〈无寻唯伺地〉、〈无寻无伺地〉三地。三地那一大科里面一共有两科，一科是「结前生后」，第二科是「总别标释」，「总别标释」里分两科，第一科「总标列」，第二科是「广分别」。「广分别」里边第一科是「界施设建立」，第二科「相施设建立」，第三科「如理施设建立」，第四科「不如理施设建立」，这四科都讲完了，那第五科就是「杂染施设建立」。这个「杂染施设建立」里面，前面说到烦恼杂染、业杂染、生杂染，这三杂染都讲完了。现在第二科是「明对治」，就是来对治三杂染，来消灭三杂染的意思，这里分三科，第一科是「标」。

「复次此三种杂染」，前面说了烦恼离染、业杂染、生杂染，都说完了，三杂染说完了。三杂染是什么呢？「谓烦恼杂染、业杂染、生杂染」，都说完了。这个我们凡夫有烦恼、业、生三杂染，三杂染就是十二缘起。「为欲断故，修六种现观应知」，因为是佛教徒为了要断除去这三种杂染，那怎么能断除呢？要「修六种现观应知」，要学习六种现观，你才能够断除去三杂染，你应该知道。这是「标」，底下是「征」。

壬二、征

何等为六？

「何等为六？」那六种现观呢？这是问，底下「列」出来。

壬三、列

谓思现观，信现观，戒现观，现观智谛现观，现观边智谛现观，究竟现观。

就是这六种，这六种现观在本论里面五十五卷十六页有解释，有解释的。我今天早上也把它翻开来看了一段，看了一看，现在我们不需要去详细解释。「思现观」，就是我们经过闻所成慧的学习，然后去思惟缘起的道理，思惟到什么程度呢？是决定无疑了，决定是这样子，苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道；就是无明缘行、行缘识的，无明灭则行灭，生灭则老死灭，思惟到决定的时候，那时候叫做「思现观」。

「信现观」，就是相信三宝，相信佛宝、法宝、僧宝，是由修缘起观成功了的圣人境界，佛也是圆满的圣人，法是大般涅盘的境界，僧是随佛修学得入圣道的这一切圣人，那这样对三宝的信心是特别的牢固而不可破坏了。「戒现观」，就是得到了对于恶事决定不做的律仪，决定不做恶事了。「信现观」，说是不坏信，得到不可破坏的信心，就是佛、法、僧、戒，这个时候要到初果的时候，小乘佛法要到初果的时候，才有这种功德。所以「思现观」是在凡位，在凡位的时候，「思现观」进一步就是修慧，这时候应该包括修慧在内；「信现观」以后，就应该是入无生法忍了，就是得初果以后；「戒现观」，刚才说了，就是得了圣道的时候，戒是清净了，决定不会再做恶事了，所以也决定不会堕落三恶道了。

「现观智谛现观」，这是说慧，就是得初果了，得到初地的无生法忍了，那个清净无漏的智慧出现了，见到诸法的真谛了，这个现观智谛现观。「现观边智谛现观」，就是后得智，「现观智谛现观」是根本智，「现观边智谛现观」是后得智。而初得无生法忍就有这两种智慧，但是慧还没有圆满，还要初果、二果、三果、四果，还要初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地、十地，到佛的时候是「究竟现观」，功德究竟圆满了，这个时候烦恼杂染、业杂染、生杂染，也究竟清净了，得大自在了，圆满阿耨多罗三藐三菩提了。这「六种现观」，后边文有解释，乃至《显扬圣教论》、《杂集论》上也都有解释，现在就是简单解释解释就好了。

《瑜伽师地论》卷第十一

本地分中三摩呬多地第六之一

《瑜伽师地论》一共有五分，第一分就是〈本地分〉。〈本地分〉里面一共有十七地，现在是第六地〈三摩呬多地〉；但是科判上说，十七地分成十四科，现在是第四科「三摩呬多地」，这一地里面分两科，第一科「结前生后」。

丙四、三摩呬多地（分二科） 丁一、结前生后

已说有寻有伺等三，云何三摩呬多地？

这是「结前生后」。前面已经宣说了「有寻有伺地」、「无寻唯伺地」、「无寻无伺地」，这三地都讲过了。「云何三摩呬多地？」现在是第六地，这个「三摩呬多地」是什么意义呢？这是生起后文；这是「结前生后」。

第二科「标列随释」，就是把这个「三摩呬多地」的内容把它全面的标列出来，然后加以解释。这一大科里面分两科，第一科是「标列」分两段，第一个是「嗢柁南」。

丁二、标列随释（分二科） 戊一、标列（分二科） 己一、嗢柁南

嗢柁南曰：总标、与安立，作意、相差别，摄诸经宗要，最后众杂义。

这是这个颂。底下「长行」，「长行」就是把颂里面的意义把它列出来。

己二、长行

若略说三摩呬多地，当知由总标故、安立故、作意差别故、相差别故、略摄诸经宗要等故。

「若略说三摩呬多地」里面的道理，「当知由总标故」。这个《瑜伽师地论》的作者，他的次第都是这样子：先把想要说的道理把它标列出来，这大意把它标出来，然后再加以解释。「安立故」，就是每一个每一段是怎么安立其中的要义。「作意差别故」，「作意差别」就是修行的意思；佛法里面这个修行的事情真是非常的微妙，就是只是内心的动作。我们的目的是为了得解脱，为得解脱的原因就是原来是苦恼、为苦所困，这个苦恼的困扰是什么？也是内心的分别，就是内心的分别才有苦；现在想要改善它还是要用内心的分别来对治它，所以这是「作意差别故」。「相差别故」，每一种的修行各有各的相貌不同。「略摄诸经宗要等故」，这是把诸经里面对于三摩呬多修行的纲要，都把它引来做一个证明。这个「等」字，就是颂里面最后一个「最后众杂义」，这「众杂义」还是由诸经里面引来的，所以也就放在一起，就是「诸经宗要等」。

这一共是五段：总标、安立、作意、相差别、略摄诸经宗要，分这五大段。这是「标列」。下面第二科「随释」分四科，第一科是「总标」，又分四，第一科是「征」。

戊二、随释（分四科） 己一、总标（分四科） 庚一、征

云何总标？

前面把下文的大意一共是分多少段，都标出来。这底下又问甚么叫「总标」呢？这是第二科是「征」，就是「云何总标」是「征」。庚二是「标」。

庚二、标

谓此地中略有四种。

这个第一科又是总标，总标里面都是目标什么呢？是这样，「略有四种」。

庚三、列

一者、静虑，二者、解脱，三者、等持，四者、等至。

「一者、静虑」，第一科就是色界的「四静虑」，就是解释这个色界四禅的事。「二者、解脱」，解脱就是「八解脱」。「三者、等持」，「等持」翻译就是三摩地，三摩地叫「等持」；在这里说到是非常的广，这个〈三摩呬多地〉里面还是包括「等持」的。「四者、等至」，这个「三摩呬多地」是翻个「等引」，现在这里第四个是说「等至」。「等至」和「等持」和「等引」还是都有差别的，下边都有解释。这样说这个总标一共「标」出来这四种：静虑、解脱、等持、等至。下边解释，也就是解释这四种。

庚四、释（分四科）　辛一、静虑

静虑者谓四静虑：一、从离生有寻有伺静虑，二、从定生无寻无伺静虑，三、离喜静虑，四、舍念清净静虑。

「静虑者」，这是第四解释，分四科，第一科是「静虑」。这地方只是小小的把名字列出来，内容的解释还在〈声闻地〉里面就是特别详细解释了。

第一个是「从离生有寻有伺静虑」；「二、从定生无寻无伺静虑」，我看这下面有解释，这里就不要解释。「三、离喜静虑，四、舍念清净静虑」，这就是色界天的四禅。

辛二、解脱

解脱者谓八解脱：一、有色观诸色解脱，二、内无色想观外诸色解脱，三、净解脱身作证具足住解脱，四、空无边处解脱，五、识无边处解脱，六、无所有处解脱，七、非想非非想处解脱，八、想受灭身作证具足住解脱。

「解脱者」，这第二个是「解脱」。「解脱」是什么解脱呢？「谓八解脱」有八种解脱法门。一是「有色观诸色解脱，二、内无色想观外诸色解脱，三、净解脱身作证具足住解脱，四、空无边处解脱，五、识无边处解脱，六、无所有处解脱，七、非想非非想处解脱，八、想受灭身作证具足住解脱」，这么多。

这个「八解脱」里面最后一个就是「灭尽定」，这「灭尽定」要到三果圣人以上才能有灭尽定，所以这个八解脱是三果以上的圣人所修的法门，是这么一个境界。

这是「解脱」，把它大概的列名字，把它名字标出来。

第三科是「等持」，「等持」里面分十一科，第一科是「空三摩地等」。

辛三、等持（分十一科）　壬一、空三摩地等

等持者谓三三摩地：一、空，二、无愿，三、无相。

「等持者」，这个「等持」是指什么说的呢？「谓三三摩地」，三个「三摩地」就叫做「等持」。什么呢？「一、空，二、无愿，三、无相」，这是这三个三摩地。这三个三摩地，这「空」和「无相」之间才是「无愿」；这「无愿」在「空」和「无相」之间。我们有的时候是把它放在后面：空、无相、无愿；但是这里把它放在中间，它是有道理的。

壬二、有寻有伺三摩地等

复有三种：谓有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺。

「复有三种」这第二科。谓有寻有伺三摩地、无寻唯伺三摩地、无寻无伺三摩地，这是在前面曾经解释过。

壬三、小三摩地等

复有三种：谓小、大、无量。

「复有三种」三摩地：谓小三摩地、大三摩地、无量三摩地，这也是不同。

壬四、一分修三摩地等

复有二种：谓一分修、俱分修。

「复有二种」三摩地：「谓一分修」三摩地、还「俱分修」三摩地，这是第四种。

壬五、喜俱行三摩地等

复有三种：谓喜俱行、乐俱行、舍俱行。

第五「复有三种」：谓喜俱行三摩地、乐俱行三摩地、舍俱行三摩地；这又三种。

壬六、四种修定

复有四种：谓四修定。

四种修四禅，这也是三摩地。

壬七、五圣智三摩地

复有五种：谓五圣智三摩地。

这个平常不大多见解释的地方，这在后面都有解释。

壬八、圣五支三摩地

复有五种：谓圣五支三摩地。

这又是一种，这是第八。

壬九、有因有具圣正三摩地

复有有因有具圣正三摩地。

这个名字也不多见，这里面有解释。

壬十、金刚喻三摩地

复有金刚喻三摩地。

这个是常见的名字。

壬十一、有学等三摩地

复有有学、无学、非学、非无学等三摩地等。

这一共有十一种。这个「三摩地」这个名字下面有这么多的事情。

辛四、等至

等至者：谓五现见三摩钵底、八胜处三摩钵底、十遍处三摩钵底、四无色三摩钵底、无想三摩钵底、灭尽定等三摩钵底。

「等至者」，前面三种都简略的说了一下，这底下第四科是「等至」。「谓五现见三摩钵底、八胜处三摩钵底、十遍处三摩钵底、四无色三摩钵底、无想三摩钵底、灭尽定等三摩钵底」，这个「三摩钵底」有这么多的差别。

这前面虽然说是「释」，实在还是列名字而已，里面的事情到下面有解释，我们在这里不要再多说了。

己二、安立（分二科） 庚一、征

云何安立？

前面「总标」这一大科完全标过了。下面说这个「安立」，这个「安立」就有解释的意思了。分两科，第一科是「征」。「云何安立」？前面那个颂和长行里面，「总标」之后有「安立」；「安立」是什么意思呢？这是问。

底下解释分两科，第一科是「总辨」分两科，第一科「辨地名」分两科，第一科「出体性」。「出体性」里面第一科是「标简」；「标简」就是简别，有的是、有的不是，是这样意思。

庚二、释（分二科） 辛一、总辨（分二科） 壬一、辨地名（分二科） 癸一、出体性（分二科）子一、标简

谓唯此等，名等引地；非于欲界心一境性。

「谓唯此等，名等引地」，前面说这么多的等持、等至、四静虑，很多很多的，这些都名之为「等引地」，这「等引地」就包括这么多的事情。「非于欲界心一境性」，这个「等引地」只包括这些，也有些没有说的也是有，不是欲界的心一境性在内的；欲界的心一境性不在内，不是等引地。这个话是什么呢？就是我们初开始修禅的人，得到的定叫做欲界定，这个「心一境性」也可以名之为定，就是「欲界定」，或者说「欲界心一境性」。这「欲界心一境性」也叫做「心一境性」，也可以名之为定，但是它的功夫太浅了、它不及格，它不能算是「等引地」的；「等引地」是超过了它的程度，比它境界高的。所以欲界定把它挑出去不算在内，这叫做「标简」，这个「简」就是挑一挑，把它简别出去。

子二、释非

由此定等无悔欢喜安乐所引，欲界不尔；非欲界中于法全无审正观察。

这底下说出个理由。这第二科「释非」，解释为什么它不及格？

「由此定等」，由于前边说这些等引、三摩地、等至、四静虑这些定，他们是这修行人要持戒清净，持戒特别清净的人，持戒清净的人他没有犯戒，他不犯戒所以他心里面很安稳不悔恨，犯戒的人一定是后悔的心里面很悔恨；而这些成就定的人都是持戒清净他心里面很欢喜，持戒清净所以心里快乐欢喜，欢喜所以心里面快乐；这个欢喜和快乐还是有差别的，下边有解释。由于「无悔」、由于「欢喜」、由于「安乐」，这时候才成就这个「等引」的，成就这么多的功德：四静虑、八解脱…种种的这些事情，这是很高深的境界。「欲界不尔」，这欲界定是不及格的，它没有这种境界，欲界定是很粗浅的不算在内，它不能算是等引地。不是等引地的原因就是它不具足这个「无悔、欢喜、安乐」的功德，这样子。

「非欲界中于法全无审正观察」，这一句话又赞叹一下。前面是贬斥这个欲界定不及格；这句话又赞叹一下。这里说欲界定它还没有达到等引的程度，但是并不否认它有「审正观察」的能力，欲界定也有这种能力。「非欲界中于法全无审正观察」，这句话说它不及格，并不是说欲界定里对于修学圣道，这个「法」修学圣道，「全无审正观察」一点儿审正观察都没有，不是这个意思；在欲界定里边也能够「审正观察」。这个「审」是什么意思呢？就是认真的意思，不含糊，不是马马虎虎的，他真是万缘放下，专精思惟，深入的观一切法的真实相的；他真是诚恳地、真实用功的叫「审」。这个「正」就是要依据如来的正法，而不是要自作聪明的，那么意思。那么深入地去观察诸法的真实相，修四念处就叫做「观察」。

这意思是你成就了欲界定，你在欲界定里面也可以修毗钵舍那的，是这样的意思。这在《成实论》里面也提到这一点，就是说成就了欲界定的人他也能得圣道，这可见在《瑜伽师地论》也同意这一点。不过这个当然，若是得了等引、得了三摩地、得了等至、三摩钵底，那当然它的力量是更大的，它是更容易有成就的了。

这是说欲界定有功德但它定力不是很高深，不能名为等引，这段文是这个意思。

癸二、释初相（分二科）　子一、标列（分二科）　丑一、断除五法

复次初静虑中说离生喜，由证住此断除五法：谓欲所引喜、欲所引忧、不善所引喜、不善所引忧、不善所引舍。

这是第二科「释初相」。前面第一科是「出体性」；这个「安立」里边说出它的

体性，就是一定要超过欲界定达到了等引的境界，这个时候才能名之为「等引地」。这里第二科「释初相」，就是解释初静虑的相貌。这四静虑的相貌，详细的解释在〈声闻地〉，这里只是大概说一下。「释初相」里面分两科，第一科是「标列」。「标列」里边又分两科，第一科是「断除五法」，说这个初静虑它能断除去五种过失。

「复次初静虑中说离生喜」，就是远离了欲，这欲界的欲是一个苦恼的烦恼，远离了烦恼；这个「离」就是远离了欲界的欲，远离了欲界烦恼所造的一切的罪过，烦恼和业都远离了。远离了以后心里面有欢喜，有喜悦这叫做「离生喜」。这里当然就是由前面那一句话「无悔欢喜安乐」，有这个事情，能够得到轻安乐，破除去欲界的烦恼得到了轻安乐，那叫做「离生喜」；这个喜由于离了欲，而后生出来的喜乐。

「由证住此断除五法」，由于这个人能放得下欲，所以他不怕辛苦常常的静坐；「证」就是成就了，成就了初禅了。成就了以后他能「住此」，能够很自在的安住在初禅里面，这叫做「住此」。「断除五法」，这样子成功的人，他就能断除去五种过失。那五种呢？「谓欲所引喜」这是一种，「欲所引忧，不善所引喜，不善所引忧，不善所引舍」，这五种过失都消除了。

这是第一科「断除五法」，第二科「五法圆满」。

丑二、五法圆满

又于五法修习圆满：谓欢、喜、安、乐及三摩地。

「又于五法修习圆满」，就是断除去五种过失，成就五种功德，这样意思。「五法修习圆满」，那五法呢？「谓欢、喜、安、乐及三摩地」，成就了这五种功德。就是损减了这样的过失，增加了这样的功德；一个减、一个增。就是成就了初禅的这个人，就是减损了五法，成就了五法。

这一段是「标列」，第一段是「标列」。现在底下第二段「随释」，解释前面这两个五法，第一个是「所断法」，先解释「所断法」分五，第一个「欲所引喜」。

子二、随释（分二科）　丑一、所断法（分五科）　寅一、欲所引喜

欲所引喜者：于妙五欲若初得时，若已证得正受用时，或见或闻或曾领受，由此诸缘忆念欢喜。

前面这五法的第一法；第一个过失是「欲所引喜」，这句话怎么讲呢？「于妙五欲若初得时」，就是欲界的色声香味触这五种欲，这有欲的人认为这个欲是很妙的、很好的，这叫「妙五欲」。这「妙五欲」要初开始得到，成就了这种欲，有这种欲的人当然心里面欢喜，「若初得时」欢喜。「若已证得正受用时」，初开始得到还没有受用；说这个饭做得非常的好，但是你还没吃；虽然没吃，但是已经做好了心里就欢喜，这是一种欢喜。「若已证得正受用」时，你已经成就了以后你这时候在享受，在用它的时候当然也是欢喜。「或见或闻或曾领受」，或者是看见了这种满意的五欲心里欢喜，或者听人说也心里欢喜，或曾经领受过、过去领受过、享受过。「由此诸缘忆念欢喜」，这个欢喜欲的人有欲的人，有这么多的因缘；初得时欢喜，正受用的时候欢喜，或见或闻或曾领受，这么多；总而言之和自己的见闻觉知相接触了，心里面在忆念的时候心里面欢喜，这就叫做「欲所引喜」。所以这个有欲的人的相貌是这样子，说得很微细，这样子。

寅二、欲所引忧

欲所引忧者：于妙五欲若求不遂，若已受用更不复得，或得已便失；由此诸缘多生忧恼。

这是第二科「欲所引忧」。什么叫「欲所引忧」呢？「于妙五欲若求不遂」，欢喜这个欲，欲是很妙的，自己去贪求但是没成功，「不遂」没有成功，求不到、求不得，求而不能得，这当然心里面忧愁。「若已受用更不复得」，说我求是求得了，没有白辛苦，我求了我也能受用；但是受用以后就没有了，不能再得到了，「若已受用更不复得」，这也会忧愁，更不能得。「或得已便失」，或者是得到了这种欲，但是又失掉了；这个和前面不同，「若已受用更不复得」是一个意思，「得已便失」又一个意思。就是「若已受用更不复得」受用，这是一个问题；或「得已」又失掉，这是不同的。「由此诸缘多生忧恼」，有这么多的各式各样的情况，心里面不满意，所以很多的忧愁苦恼，这叫做「欲所引忧」。

寅三、不善所引喜

不善所引喜者：谓如有一与喜乐俱而行杀业，乃至邪见。

这是说第三个过失，「不善所引喜」。「谓如有一与喜乐俱而行杀业，乃至邪见」这叫「不善所引喜」；谓如有一个人，他与喜乐的欲事在一起，但是同时他还去做杀的这种罪过的事情。这个人各式各样的情形；那么做这个杀害的事情，或者杀、或者盗、或者淫欲、邪淫，乃至妄语、恶口，乃至到邪知邪见这些事情，这些都是十恶业。他与喜乐的五欲在一起，同时他还造这种十种恶业；那么这就叫做「不善所引喜」。这个「不善所引喜」，就是虽然造这个十种罪业的时候，他「与喜乐俱」，心里还是快乐的，所以叫做「不善所引喜」；虽然是做恶业，但是他心里还是快乐的，所以叫做「不善所引喜」。

寅四、不善所引忧

不善所引忧者：谓如有一与忧苦俱而行杀业，乃至邪见。

「不善所引忧」怎么讲呢？「谓如有一与忧苦俱」，并不是与喜乐俱；与忧苦的事情在一起，他苦恼。他苦恼呢，他不安份，他认为还是可以有办法的，于是乎就是造作这个杀业、盗业，乃至邪知邪见的事情，去追求这个喜乐的事情。那么这个时候，他心里面苦恼，「不善所引忧」，他做恶事的时候他心里面不快乐。人与人是不一样的，有的人做恶事的时候心里快乐；有的人做恶事的时候心里面不快乐，「所引忧」。

寅五、不善所引舍（分四科）　卯一、第一义

不善所引舍者：谓如有一或王王等、或余宰官、或尊尊等，自不乐为杀等恶业；然其仆使作恶业时忍而不制、亦不安处毗奈耶中，由纵舍故遂造恶业；彼于此业现前领解，非不现前。

「不善所引舍者」，这是说这个「舍」。「不善所引舍者；谓如有一或王王等、或余宰官、或尊尊等，自不乐为杀等恶业」，这底下解释这第五个过失。第五个过失分四段，第一个「不善所引舍」；譬如有一个人，或者他是国王、「或王」，「王等」说那个人不是国王，但是和国王相等，那个人的身份也很高。「或余宰官」，或者是其余的做宰官的，为国家做事情的有权位的宰官。「或尊尊等」，或者这个人很尊贵的一种人，或者这个人不是你所尊，但是和你所尊的人相等的一种人。「自不乐为杀等恶业」，他自己不欢喜做杀等恶业，不欢喜做。

「然其仆使作恶业时忍而不制」，可是他所使用的人，他的部下作恶事的时候他知道，知道的时候「忍而不制」，他心里不动，就是忍可，等于是同意了；他也知道做恶事是不对，但是他不能制止他的部下不要做恶事，他不制止。「亦不安处毗奈耶中」，这话的意思，这个主人知道做恶事是不对，所以他自己也不做；他的部下去做也知道不对，但是他不能制止。「亦不安处毗奈耶中」，或说是做完了以后叫他们忏悔；说「不要做了」，叫他依照佛法的戒律方法去忏悔，他也不，也不做这个事，这是又一种情形。前面是不制止；后面这个呢，这个人还通达佛法知道有忏悔的事情，说忏悔的事情他也不做，他不去命令他的部下要依照佛法的忏悔，他不做这个事。

「由纵舍故」，这可见就放纵了，心里面不管了，这叫「纵舍」；这个「舍」是这么讲法，这「不善所引舍」，这个「舍」这样讲。「由纵舍故，遂造恶业」，那么他的部下就是继续造，他的主人不管他，他继续造恶业。「彼于此业，现前领解」，这个主人王、王等、宰官、或尊尊等这些人，对于他的部下造的罪业当时他是知道的，不是不知道。「现前」就是做恶事的时候，这个恶事现前的时候他心里面明白，不是不知道的；能够领受、能够明白的，知道这些事情。「非不现前」，不是说这些事情不现前，比如说是他自己能亲自见到，或者有人向他回报，向他报告，这些罪过的情况，显现在他心里面，就是他明了。这个时候他若不管，「忍而不制，亦不安处毗奈耶中」的话，这叫做「不善所引舍」，这样也是有罪过的，还是有罪过的。这是第一个解释。

卯二、第二义

又住于舍，寻求伺察为恶方便。

又有一种情形也叫做「舍」；怎么叫「舍」呢？「寻求伺察为恶方便」，就是他的部属做了恶事，他不大知道，他不知道。后来知道了，他就去查一查，「寻求伺察」，去调查，而且还是很注意地调查叫「伺察」。前面是「寻求」大概知道一点情形，「伺察」就是深入详细地调查这个情形。调查他们怎么样做这些恶的事情、做恶的行动。但是知道是知道了，但是也就完了，也没有采取什么行动。这种情形也叫做「舍」；「不善所引舍」，也叫做「舍」。总而言之，你没有去处理这件事，这是第二个意思。

卯三、第三义

又于诸恶耽着不断，引发于舍。

这是说「又于诸恶」，又是这个人对于各式各样的恶事他都有兴趣，爱着去造作这些恶事，他不肯停下来。不肯停下来呢，他就这样子就完了，不了了之；也知道做恶事有问题，但是就算了，也没有说是我忏悔、忏悔，这些事情都不做，那么这也叫做「舍」。可是常常作恶，常常作恶事的话，那么作恶的力量就强大起来，作完了以后慢慢地，心里就算了；那么这也叫做「舍」，这也是个问题，这是第三义。

卯四、第四义

又于不善现前转时，发起中庸非苦乐受。

这是第四科「第四义」。这个作恶事的人，对于作恶的事情，这个恶的事情能显现在前，就是正在作恶的时候；这恶事正在现前的时候，正在作恶的时候，这样说好了。「发起中庸非苦乐受」，他的心情发动出来一种感受是中庸性的感受，就是也不是乐、也不是苦。前面是有忧苦的事、也有快乐；有的人作恶事的时候心情快乐，有的人作恶事的时候心情忧苦。而这个人、不是，他在作恶事的时候内心的感受是中庸

性的，就是在苦乐之间，不是苦、也不是乐，有不苦不乐的感觉；他这样子，好像不在乎这件事。那么这也叫做「舍」。

前面是「又住于舍，寻求伺察为恶方便」，这若是按前一段文说，是他的部属做恶事他去查。也可以说他本人自己，他本人自己作恶事的时候不知道这恶事怎么做，心里有这样的目的但是还不知道怎么做，于是乎去寻求伺察这个恶事怎么样做法，把它搞清楚了。这样子寻求了以后也就算了就这样停下来，那么这也叫做「不善所引舍」。

这样是把这么多的过失把它说得很详细，说出这么多的差别。这前边是，若是得到了初禅的人，这五种过失都没有了，没有这么多的喜、忧、不善所引喜、不善所引忧、不善所引舍，这五种过失都没有了。

这底下是「所修法」第二段。前面是「所断法」；这里是「所修法」，就是所修集的功德。分两段，第一科是「别释相」分五科，第一科是「欢」，前面目标那个「欢、喜、安、乐、三摩地」，解释这个「欢」，这「欢」是什么意思呢？

丑二、所修法（分二科）　寅一、别释相（分五科）　卯一、欢

欢者；谓从本来清净行者观资粮地所修净行，无悔为先慰意适悦心欣踊性。

「谓从本来清净行者」，就是这个修行人，他从开始以来他的三业就清净，他就不犯戒。一开始发心修行的时候他当然是受戒了，受了戒的时候他就不犯戒，从本以来戒就是清净的；这是一种，本来就是清净的。若说是后来犯戒了，犯戒了又能忏悔又清净了，那不叫「本来清净」但是也是清净，清净也还是及格的。这是一种「欢」的原因，我没有过失心里面欢，快乐。

第二个「观资粮地所修净行」，这个「资粮地」就是想要修禅定，不是说一下子我开始就可以修禅定，不是。你要有一个准备的阶段，你预先有一个准备；准备什么呢？就是前面说要持戒清净，这个眼耳鼻舌身意这个根律仪，眼耳鼻舌身意去与色声香味触法接触的时候，自己要用清净心来约束自己的眼耳鼻舌身意，不可以放纵自己的眼耳鼻舌身意取着色声香味触法的，这叫「根律仪」，眼耳鼻舌身意六根要合乎律仪。这是要有这样的资粮，你才可以修定的，这是一个。

其次「于食知量」，就是吃饭，日常生活的饮食要知道量，不能吃太多、也不可以吃太少，吃太少也不行、吃太多也不行，那么这是「于食知量」。但是同时「于食知量」还有一个意思，就知道你吃什么东西、这样东西对自己的身体是合适的，吃什么是不对的、你要知道；不对的不要吃，对的才可以吃，这样子这也叫「于食知量」。这件事，每个人都不一样，就是你要自己从生活中作记录，你若想认真的修学禅定的话你要作记录，我今天吃的什么饭、什么菜，我这一天吃这样的饭、吃这样的菜，我这样静坐一天内心的反应，你要记录。我明天、后天又吃什么其他的东西了，你也照样记录下来，看静坐的时候内心怎么反应。久了，你就得到一种知识，就是这个饭菜对我静坐有利，另外一种对我不利的，这也叫做「知量」。

这个不静坐的人，明白一点说他就是不约束自己的心行，不约束内心的活动，内心的活动自由的活动，不加约束，这样的人就无所谓了。若是想要修禅定，要使令内心的活动是有规律的，要使令他清净、庄严，那就要注意这件事。已经修学成功的人，没有关系；没修学成功的人，在什么样的环境下、吃什么样的东西，对内心都有影响的，对生理也有影响的，你要注意这件事，这是不一样的。说是那个人对那个境界、吃那样的饮食是不对的，但是我可能合适；我可能合适，但是你不一定合适，人与人都不是一样的；所以这是「于食知量」，这个饮食的事情要知量。这是一件事。

另外就是「悭寤瑜伽」就是睡觉的问题，这个本论下面也有讲：你不能够睡太多！你越睡越多，越惛沈，就是把修行的时间都浪费了。睡得太少也不行，只要你要吃饭，你就非有睡眠不可，所以色界天上的人不睡觉，他不用睡觉也可以。欲界天的人都有饮食，不要说欲界的人；欲界天也有饮食，有饮食呢、都要睡觉，这就是睡眠多少的问题。那么就是要减少睡眠，不能睡太多，这是「悭寤瑜伽」。

另外一个重要的资粮，「观资粮地」重要的圣道的前方便就是「正知而住」；无论是在什么时候，行住坐卧，是在自己修行的地点，或是到藏经楼去，或者是到佛堂去，或者到聚落去，或者经行的时候，什么时候...，你的内心一定叫它「正知而住」。你时时的觉悟这一念心在做什么？自己要知道，时时的叫它清净不可以染污；总是用奢摩他、毗钵舍那的方法来调它使令它清净、内心要保持清净；这也是修定的重要资粮。所以「观资粮地」自己常常注意，「观」在这里就是「注意」，注意这个修禅定的前方便；这个「资粮」在这里是「因」的意思，因缘的「因」、因果的「因」。你有这样的因你才能修禅定的；说我欢喜修禅定，但是你不准备资粮是不行的，你修不来的。「所修净行」，你所修行的清净的德行，这些事情也是非常重要的。因为你若有了这样的资粮、有了这样清净的品德的话，你心里快乐，这是一定的，心情快乐。

「无悔为先慰意适悦心欣踊性」，心里面不悔恨。你最初这样做你心里面就欢喜，最初你就心里面快乐；这个「为先」实在就是一个先决条件，还是个重要的意思。「慰意适悦」，你心里面很安，「慰」就是「安」，心里面很安慰、很喜悦。
「心欣踊性」，你这时候一方面有这样的条件、然后去修禅坐禅的时候，你心里面很「欣」，「欣」者就是「喜」、喜悦，踊跃欢喜；踊跃就是很欢喜的意思。

什么事情都是「诸法因缘生」；这个禅定是什么因缘生？就是要有这些因缘，然后你才能得到禅定的。这一方面把方法要搞清楚了，一方面你要从你的身、口、意要准备这些条件的。说是我这些条件我都不够，我听人说「静坐得禅定」，我去静坐就得禅定...，那么容易的啊？那么容易得禅定啊？

卯二、 喜

喜者；谓正修习方便为先，深庆适悦心欣踊性。

「喜者」，这第二个功德。「谓正修习方便为先，深庆适悦心欣踊性」，前面你有了这样的前方便。智者大师在《摩诃止观》，或《释禅波罗蜜》，或《小止观》前面都有提到二十五方便。

「喜者」，这「喜」字什么意思？「谓正修习方便」，前面是修定的前方便你准备好了，这个「喜」这里就是开始行动了，开始静坐了；这时候你正式起修的时候、修习的时候。这个「方便」就是行动，开始有了行动的时候，你心里面就欢喜；「哎呀！我要成功了！」心里面欢喜。「深庆适悦」，深深的庆幸的一种喜悦，这个叫做「喜」。「心欣踊性」，心里面极强烈的欢喜心这就叫做「喜」，这个意思。

前面那个「欢」是在准备的时候，我没有错误；持戒清净、...各式各样的条件都准备得好好的，心里面「欢」。这个「喜」是准备好了以后，开始坐禅了心里面快乐，这叫做「喜」。

卯三、安

安者；谓离麤重，身心调适性。

这个是你坐禅了以后；已经开始坐禅以后有了成效了，叫做「安」。是什么呢？「谓离麤重」，这个「麤重」就是不调柔性、无堪能性，那叫做「麤重」。你若常常静坐的人，就会明白什么叫「麤重」。譬如说是你天天静坐，天天坐、天天坐…，一天坐它八个钟头，坐它十二个钟头，这个身体逐渐地感觉到很轻松、很自在，你坐下来它就合适、就相应。但是忽然间你放逸了；我一天不坐了，我跑到三番市跑一跑，跑到纽约去跑一跑；这么拘束、我不欢喜，我要去跑一跑，同人充充壳子、谈谈话，然后这时候再静坐，不对！你就感觉这个身体不对劲；那就叫做「麤重」，这身体不对劲。你常常静坐，你很容易知道什么叫麤重，身体不对，坐那里他不舒服，就不愿意坐，这叫「麤重」；叫不堪能性，不能静坐，不堪能。我静坐的时候，我得到的堪能性，身体很轻松、很自在，我去读经的时候也相应，拜佛的时候也相应，等到放逸了几个星期以后再去静坐，不行！拜佛也拜不来，看经也看不来，就不舒服；那就是「麤重」。现在呢「离麤重」，这些麤重没有了。

但是另外有一个解释非常好，就是我们这个贪心、瞋心、愚痴、邪见、随便说谎话、随便说些离间语、放逸的话，这个烦恼时时活动的，这个时候你的心就有麤重；你想要用功修行，这个心它不合适，叫「心麤重」。这样的心在身体里面，你这个生理的组织也受你的心理的影响，这身体也不合适，叫「身麤重」。这个「麤重」分两种一个身麤重，一个心麤重，分这么两种。说是有的时候身体没有什么不对，但是心就是烦躁，不想要静坐，人家说静坐的时候我都不愿意听，我要走了；那就是心麤重、身麤重。若是你常常的静坐，把这个欲，烦恼就是欲的烦恼，欲的烦恼断掉了，心里没有欲了，这没有欲的心在身体里面寄托的时候，身体也就没有麤重；身麤重也没有了，心麤重也没有了。这样身麤重也没有、心麤重也没有的话，轻安乐就来了。

「身心调适性」，那个身也好、心也好，很调畅很愉悦很快乐的。说我们天天的运动，忽然间几天不运动，你身体就又一个样；运动以后，身体感觉轻快。我老也不静坐，感觉身体麤重；你再发心静坐，身体又恢复过来了，又轻松自在了。这是用这个情况来譬喻什么叫做麤重；在这里说麤重，是「离麤重、身心调适性」，已经静坐成功了的人，那个境界那是更高的，不是我们一般的这种麤重和不麤重的事情，和那又不同，这样意思。

卯四、乐

乐者；谓由如是心调适故，便得身心无损害乐及解脱乐；以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱。

「乐者；谓由如是心调适故，便得身心无损害乐」，这一段是得轻安乐了。前面是离开了麤重，那么身体是「安」；得到轻安乐了叫「乐」，这样的意思。「谓由如是心调适故」，由于这个人他能忍耐身麤重、心麤重；很多的事情都不合适，你要忍耐。说是那个人他就是障碍我修行，我离他八千里远，那还可以；但是你的身体、你的心里有麤重障碍你修行，你离八千里也不行的，离一万里也不行啊！还是在你身体里面。那怎么办？就要忍耐一点，只有好好再努力修行，放下、忍耐一点；慢慢地、慢慢地、又会恢复过来，是这么回事。所以「由如是心调适故，便得身心无损害乐」，这个身麤重也没有了、心麤重也没有了，这个身心里面都得到轻安乐；而这个乐对你的身、心都是有很大很大的帮助，而对你一点伤害都没有的。可见有的乐是对你的身心有伤害的；虽然是随顺我的意思，但是对自己有伤害的。现在这里不是，这个轻安乐对你是有利益的、无损害的；有益而无损，是有堪能性的。

「以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱」，因为你常常静坐，你远离了那一类的，就是欲的那一类的麤重烦恼，远离了以后。「于诸烦恼」，对于这个欲的这一切烦恼，就是前面所说的由欲所引来的喜、忧、舍，各式各样的苦恼境界那些烦恼，「而得解脱」，就舍离了这些烦恼了，而不会再看见欲的时候心里欢喜，也不会说欲

没得到心里不高兴，不会因为欲有种种问题，那个时候你心就得解脱了。

这个解脱分两种；一个是修世间禅定也能达到这个程度，但是若佛教徒用四念处来修禅定，这是断烦恼的种子了，那就是圣人了，和一般凡夫的禅定又不同，是不一样的。所以我们佛教徒为了成就更高尚的功德，你必须要放弃一点尘劳，尘劳的事情要放弃一点。说是我们学习佛法的人，世间上事情完全都照常；世界上的五欲乐、贪、瞋、痴完全不要动，完全保持原样，你想得到佛法的功德啊？没有这回事情的。

当然有些或者说是佛菩萨，或者说是一般的善知识，为了接引我们的时候有时候也说这种话，会说这种话：「你不要吃素，也不要受戒，完全都正常的。我令你富贵荣华，令你得阿罗汉，今你得无生法忍」，会有这种事情，说这种佛法。但是...【南无观世音菩萨】，我们学的显教里面没有这回事，显教不这样说。显教就是老老实实的，你要把世间上的事情放下，然后好好的修行能得到佛法的功德，是这样的。如果不这样而另外说，我们也可以说那是佛菩萨的方便接引；你要叫他吃素是很难，要他受三皈五戒也很困难，你若是这个不可以做！那个也不可以做！这个人远离佛法，「佛法与我无缘，我不能去学习佛法」。那么这种人可能用这种方便接引，也不能说这是不对。但是真是想要得到佛法的功德，你一定要有一点资粮，在这里看就是要有资粮，没有资粮是不行的，「从本来清净行者，观资粮地所修净行」，一定从这里开始你才能够有成就的，不然的话是不行的。

我以前说过，我们东北人说这话叫「老坦儿」，就这句话。好像这个地方是在山海关附近的一个地方，这地方一个县的人跟人家学生意，年轻的时候就到一个大商店里面跟老板去学做生意，要服侍这个老板。那老板有的时候不得了，你跟他学，你错一点儿都不行的，有时候他呵斥你、骂你，然后把你的行李丢出去，叫你走。我听那个人这么说，而那个人自己把行李又拿回来，对老板说：「算了、算了，没事情！没事情！」还他照样的侍奉他，跟他学做生意。「好、好！」，这老板又接受了。过些时候，又把它行李丢掉了，又呵斥他、又骂他，不准他；但是始终他不离开老板，还是继续跟他学做生意。最后这个人成功了，这以后做生意成功了，成功了他就会说他以前的事情；就是最初学习的时候要吃那么多的苦，才学会了做生意的本事，现在今天成功了、发财了，说这个。

我们佛法的事情，我们若从高僧传上看，也有同样的情形。就是现在我们说这个传戒，我们出家了以后，到寺庙什么地方去传戒。我受戒的时候一九四七年，那个时候那个引礼师就说过，已经缓和了一点，这个老师的规矩不这么严了，但是他还是拿着个藤条打你的！打这个受戒的，说出来一些话令你心里面难过呀！说若是在那以前那是更厉害的，你去受戒，就不和你讲道理；说的话刺激你！拿着藤条不讲道理打你！就是这样子，就是看你受得了受不了？现在后来的人宽了，就是对你客气一点，不这样子。所以这个都不是容易。

站在佛教的立场，也可能有这种心理。唉呀！佛的法宝，你修学这样的佛法，可以得圣道、解脱生死苦；你那么悠游自在地就行啦？你悠游自在地就可以得道了？非要你吃点儿苦头不可的呀！可能有这种心理。

但是另外有一种情形呢，不要这样子。我们看这个忧婆鞠多尊者传，《忧婆鞠多尊者传》可以读一读。这个故事我以前讲过，现在我不要说这个故事，就说个大意。一个老比丘，这老比丘年纪很大了，他的心里想「我已经老了不能修行了，但是我就是持戒清净，就是这样子任运的生活就好了！」不想要修行。后来经过比丘尼的鼓励他就去见忧婆鞠多尊者。到那儿去，就看着有一个老法师给他端了洗脚水；那时候有这种规矩，端这个热的水给他洗脚。他是远远来，到这个地方来要先洗脚。洗脚的时候他说：「我要见忧婆鞠多尊者」，说是：「你见他干什么？」说：「我要跟他修行」。说是：「就是这位老比丘，给你端洗脚水的这就是忧婆鞠多尊者。」唉呀！他

不得了！他很受感动。

这看出什么事情来呢？忧婆鞠多尊者在当时的印度，就是和阿育王同时代的，佛灭后百余年的时候。那个声望高得不得了，是大阿罗汉，有神通的阿罗汉，不是一般的阿罗汉；他对来跟他亲近的人，他肯做这种事，「我来给你端洗脚水」，肯做这种事情，这是什么态度？那不是拿着藤条，你不对打你；不是这种态度，不是的。那完全是慈悲、爱护这种心情。当然那神通的阿罗汉做事情和我们不同，他都是入定以后观察这个情形，应该怎么做这件事情他就怎么做，一定是成功的。我们凡夫知道什么呢？也没有禅定，什么功德没有，我们做什么？只是虚妄分别这样做，对这个人有礼貌一点，不要非礼，或者是对这个人喝斥一点；只是虚妄分别而已，怎么能和圣人相比。虽然不可以相比，我们向圣人学呢，可以知道这种事情。说是忧婆鞠多尊者对来跟他修学的人，他有这种态度，这是一。

第二再说一件事。忧婆鞠多尊者出现在佛灭度后百余年，他没有看见过佛。听说有个比丘尼，这比丘尼可能是个阿罗汉；听说有个比丘尼见过佛，他就派一个弟子先同那个比丘尼联络一下：什么时候我来看你？那个比丘尼同意了。同意了，那么忧婆鞠多尊者就来了，和这个比丘尼谈话。说比丘尼就喝斥他！说是：「你来问我，佛在世的时候，佛怎么教化众生的情况？我告诉你呀，你说你是阿罗汉，你还不如佛在世时的六群比丘。」你看这比丘尼！按我们佛教的规矩，比丘尼见了比丘要顶礼、要听比丘的教导，还敢呵斥比丘吗？而这个比丘尼就呵斥忧婆鞠多尊者。

说：「怎么知道我不如佛在世时的六群比丘呢？」说是：「你有一个过失，你到这儿来见我，你有一个过失」。「我有什么过失」？「我这个门的后边我放了一碗油，附在这个门后面。六群比丘开我的门的时候，这碗的油没有洒在地上，他开这个门慢慢地开。这油在碗里面，你若开快了油会动、它就会洒了。你今天来开我的门，这个油洒了。你还不如六群比丘。」这是一个境界。这个比丘尼呵斥他啊！而这个比丘尼的意思，赞叹佛在世的这个境界！赞叹佛在世时候的境界！

这是两种态度。有人来拜访你、亲近你，而忧婆鞠多尊者自己来给你打洗脚水。你来见这个比丘尼，比丘尼呵斥你，这是又一种态度。我们是一个凡夫比丘，不是圣人，更不是忧婆鞠多尊者。我们遇见这种境界，要在我们学习的态度来说，我们都应该向道上会；你给我打洗脚水也是好，呵斥我也是好，照理说应该是这样。

现在这地方说修禅定，修这初禅的时候，要「从本以来就要清净」，要「观资粮地所修净行，无悔为先慰意适悦，心欣踊性」，要这样子。

但是我们现在的人多数有种情形，就是；你对我客气一点好，我不对你也不要呵斥我，这样子我可能可以；你喝斥我，不管有没有道理、我不同意；那当然我们凡夫是这样子。凡夫是这样，但是我认为稍微地调一调，我们也不必像那位比丘尼呵斥忧婆鞠多尊者，我们也不要那样；但是我们对任何人也要好一点。而各位大家学习佛法，心情也要向道上会一点，为了学习佛法能够成就，也应该忍耐一点。

因为我们若完全没有学习过佛法，当然我们不明白。学习了多少佛法以后，我们读了《金刚经》也好，读了《佛遗教经》也好，现在我们学习《瑜伽师地论》也好，知道了多少；知道了什么？「烦恼不可以动」，不可以动烦恼；我的烦恼若动，我就是不对。不管别人怎么地，我烦恼若动就是不对，我要调，我用佛法来调这个烦恼。说他不对！那个人不讲道理；那是他的不对，不是我。说那个人发心修行，那是他的事情；我若没有修行，我就没有功德。个人的思想行为个人负责，自己多少地要调一调，多少地要调自己的身口意，要调一调，也要这样子。

就像在家人的小孩子渐渐长大了在学校读书，用功的学生不是很多；都是用功

吗？不是啊！我在小孩的时候也读过书，也逃过学的，还有这个事情。但是年纪渐渐大了的时候，知识渐渐开了的时候，自己会想：我若不读书，我将来怎么在社会上能立足呢？我怎么立足呢？我一定要学一学立身之道，有专业知识。不要说特别的富贵荣华，能够生存也要有点的能力呀！我要努力读书。虽然不欢喜，不欢喜也要读书。

说我们现在不是在社会上读书，我们在学习佛法。学习佛法也是，为了成就圣道，我要忍耐一点，也要忍耐一点。对于学习的经论；这个地方很难懂，没有意思，学这个干什么？要忍耐一点。同学之间，人与人之间，师生之间，或者是其他种种的问题，先要忍耐一点。不要要求完全我都满意，令我百分之百满意，没有，你到什么地方都没有；就是你自己创造一个道场，你也不能完全满意的，不可能百分之百满意。我这话你同意不？不可能完全满意的，只有忍耐一点，为了将来有成就，就是要忍耐一点。

有的人说，我到中国大陆做生意，种种的不合道理，「我走了，我到什么地方不能做生意呢？」 这里也是一样，「我学习佛法非要在这里吗？我别的地方也可以呀！」是的，别的地方也可以，别的地方也能完全令你满意吗？也不见得。

我这都是听人说的，听那个如悟法师，圆光佛学院那里面有女众也有男众，男众同学说：「这个饭做得不好，菜做得不好」，就是报告了如悟法师。如悟法师说：「叫他来」，说：「你不要再吃饭了！你嫌这饭菜不好，请你不要吃饭。人家女众特别的发心，有几百人，烧饭烧菜多辛苦！你还嫌不好！」他就是呵斥这个人。这也是一个态度，处理事情有这个态度。这样的态度，那么我们怎么想？「不对，你这是不对的嘛！你应该叫那烧饭的注意把饭菜调好一点，怎么能叫那人不吃饭呢？」

我再说一个倓老法师的故事。香港以前有一个「伙头僧」你们知道？宝贤老法师起名叫「伙头僧」。大寮里烧饭的人烧这个馒头，就是不熟；不熟嘛！大家学生吃了胃不好、不容易消化。今天也这样，总是长期老这样子。大家就是列队，那时学生大概有一百人左右吧，伙头僧当时倓老法师有心请他作湛山寺的方丈，到了那么个程度的呀！这个伙头僧，还有善波和尚是我受戒常住的住持，那都不是一般的学生。同学就排班列队，拿着馒头；因为馒头没有熟！先和倓老说「这馒头不熟」，倓老不相信这话。这回你相信不相信？我们就拿出来给你看；给倓老看，倓老就拿来吃，说：
「这馒头很好啊！」就是不承认是生的，明明是生的就是不承认；然后学生就回去了。这样子没有办法了，这伙头僧他发心，「我到厨房去拉这个风匣，烧那个煤球，拉那个风匣」。所以从那时候起名字叫伙头僧。我是后来到湛山寺的，这事情已经过去了。后来人家告诉我这个事儿的时候，我心里头想：「倓老法师是很有理智的人，他处理事情这样处理。」当然他也知道生熟嘛，生的馒头吃到嘴里是生的他也知道，但是不承认，偏就是这样，就这样处理这件事。后来再想呢；你单独一个人，或者一个人、两个人向倓老法师请求，说：这馒头是生的，怎么办法叫它熟？倓老法师可能会另一个处理的办法。你列着队向倓老法师...好像是示威似的，倓老法师就是不承认。这是一种情形。同样的事情，他不同的处理；这方式怎么处理，人的心理随时变化，是这样处理。

在香港有一年暴动，香港暴动不是右派就是左派。暴动、写出来文章抗议，递给港督，一定要港督亲自接受，港督就是不接受；也有这种事情。不接受就示威，香港那几年闹得很厉害，也有这种类似的事情。这就是有了问题的时候，处理事情的方式不一样。那么我们也是一样，大家在一起住，师生之间、同学之间，或是人与事之间、人与人之间，各式各样情形，那能完全满意呢？也是一样；但是，我们心里面，两方面大家都想一想，把这件事处理了就好了。负责任这一方面也要想一想怎么处理，同学之间也想一想看怎么处理，但是原则上要忍一点，你要忍一点。你一点也不忍，这事情很难、很不容易的。

卯五、三摩地

三摩地者，谓于所缘审正观察，心一境性。

这是解释四静虑的初静虑的相貌，这只是简单的解释。这个相貌里边，先断除五种过失，那一段解释完了。现在是第二段圆满五法，成就五种功德，这「欢」、「喜」、「安」、「乐」这四种解释完了，现在是第五成就的「三摩地」。

这「三摩地」是指什么说的呢？「谓于所缘审正观察」，就是这个修行人，他在修奢摩他、毗婆舍那的时候有一个所缘境，在这个所缘境上面「审正观察」，很努力的，去正确的观察这个所缘境；观察这个所缘境，并不全是观察，其中也有奢摩他的意思。现在这里，「心一境性」，就是这个奢摩他成就了，这个心不散乱，心里面没有其他的分别，安住在这个境界上不散乱，叫「心一境性」。

这个「心一境性」通于欲界定、未到地定，都有「心一境性」。但是现在说的这个是高一点超过了欲界定、未到地定，达到了初禅以上。现在这里是说初禅它那个所缘境，它所成就的奢摩他的止，叫「心一境性」；那么就叫做「三摩地」。「三摩地」旧的翻译称为「三昧」。这前面也都解释过了。

寅二、释异说（分三科） 卯一、于无漏方便位

世尊于无漏方便中，先说三摩地，后说解脱。由三摩地善成满力，于诸烦恼心永解脱故。

这是「释异说」；这个「释异说」是什么意思呢？就是前边解释初禅的相貌就是这样子，解释完了。但是这第二科又解释不同的说法，另有不同说法；另有不同的说法，其中是什么呢？就是「解脱」和「三摩地」的问题。就是修行人，有的修行人先成就三摩地，后成就「解脱」。这个「三摩地」就是「止」，也就是「定」。「解脱」就是断烦恼。烦恼存在的时候是系缚相，就是为烦恼所困扰不得自在。现在把烦恼断掉了消灭了，他就得自由了，就叫做「解脱」。

这个「三摩地」和「解脱」这两件事，有先后之别。有的地方先说「三摩地」，后说「解脱」；有的地方先说「解脱」，后说「三摩地」。这有不同的说法，这里边是怎么回事情？要解释、解释；就是这个意思，叫「释异说」。

「释异说」分三科，第一科「于无漏方便位」。「无漏」对「有漏」说的；就是佛教徒修这个禅定的时候，他因为修四念处的关系，能断掉烦恼，能得圣道，能成为圣人，所以称之为「无漏」。这个「方便」是什么意思？就是「行动」，以如是方便能成就无漏的圣道，所以叫做「方便」。就是你这样用功修行，那就能得到圣道，所以叫做「无漏方便」。

「世尊于无漏方便中」，就是佛陀啊！若是对有圣道善根的人，为他说无漏的法门，他修行无漏的方便，那么这个时候佛为他说法的次第，就是「先说三摩地，后说解脱」，这次第是这样子。先说「三摩地」就是先说；先开示你得定，得初禅，初禅、二禅、三禅、四禅，先开导你这样修行。「后说解脱」，然后再开示你在禅定里边修四念处，断烦恼；断烦恼，就得解脱了就成为圣道了，那么就是这样子。是这样子为你开示这个法门的。

这个道理在那里呢？为什么要先说「三摩地」呢？「由三摩地善成满力，于诸烦恼心永解脱故」，这个理由就因为你对于禅定，初禅、二禅、三禅、四禅这个禅定，「善成满力」，「善」者能也，你善能够成就圆满的力量；这个力量圆满的成就了，然后你再修四念处的时候，「于诸烦恼心永解脱故」，你就能够对于所有的烦恼，对爱烦恼、见烦恼、一切的烦恼，在你内心上永久地解脱了，就把它全面地消除了你心就解脱了，心就能解脱。这个意思是说，这是修毗婆舍那观的四念处它能灭烦恼，但是要假借定的力量的帮助，这「三摩地」就是「定」，定的力量的帮助，你这毗婆舍那断烦恼的力量才能发挥出来；如果没有定，你心里面散乱，你修四念处不行，不能断烦恼，力量不够。所以「世尊于无漏方便中」，就是这样子，先告诉我们修禅定、得三摩地，后来再说四念处的法门，断烦恼得解脱；这样子就是三摩地在先，解脱在后，这个理由就在这里。这个无漏的修四念处，《披寻记》上说得很好。

《披寻记》三五一页：

世尊于无漏方便中等者：于定地中思惟诸行如病、如痈、如箭，乃至广说苦、空、无我，既思惟已心生厌怖，于不死界摄心而住；或复思惟真如、法性、实际，既思惟已摄心而住，是名无漏方便。由是方便能证现观永害随眠非一切烦恼之所依处，是名于诸烦恼心永解脱。当知如是无漏方便，要依根本静虑善成满已方得修习，是故世尊依此道理先说三摩地，后说解脱。

「于定地中思惟诸行如病、如痈、如箭」，「思惟诸行」就是色受想行识，我们这个生命、这色受想行识，我们认为这色受想行识这个身体是个宝贝，但实在若四念处、这修行圣道的人看它，这全部的这个色受想行识是个大病；是个「痈」还是个特别重的病，是个痈疮；「如箭」这个箭若射上去是个苦恼。「乃至广说苦、空，无我」，这身体是苦、是空、是无我。「既思惟已心生厌怖」，就这样子思惟观察以后，我们心里面对于身体就厌恶，不高兴这个身体；对于这个身体有恐怖心，「心生厌怖」。

「于不死界摄心而住」，这「心生厌怖」对于这个色受想行识厌恶它，但是又怕它；那么什么地方是最好的呢？就是不死的这个世界，不死的世界就是涅盘，对这个不死的涅盘的世界，「摄心而住」，收摄这一念明了的心安住在那个不生不灭的那个地方，就好了。若是得了定的人，他观这个涅盘的不生不灭那是很容易的事，观察这色受想行识刹那生刹那灭、刹那灭刹那生，这是无常的境界。但是观察它刹那灭而不生了，那就是涅盘了，就是涅盘的境界。我们这个心、这个身体，刹那刹那的变动，相续不断的变动，若是你观察它变动一念灭掉了以后，入于无生灭的境界，就个流动的生灭的境界就没有了，就是无生灭的境界；就在无生灭不死的世界「摄心而住」，这样子，就是安住在这不死的世界，观察色受想行识不可得，色不可得，受想行识不可得，那么就是到了涅盘的世界去了。

「或复思惟真如、法性、实际」，这个不死界是观察这个一念不生就入于涅盘的境界。若是观察「真如」，那就得要观察色受想行识是缘起的，缘起的本性是毕竟空的，这样观，那么就是观察真如，也就是观察法性，也就是观察实际，就是到达究竟的境界去了。「既思惟已摄心而住」，「思惟」是观，「摄心而住」是止，你观察完了心就停在那里不动。「是名无漏方便」，这个「无漏方便」这句话怎么讲呢？是这个意思，就是修四念处就是，修四念处这是无漏的方便。

「由是方便能证现观」，你假借这样的修行，你就能够成就圣人的无分别智，圣人的无漏的、决定的智慧，就是「现观」。「永害随眠」，就能害、能伤害杀害烦恼的种子。「非一切烦恼之所依处」，那个真如、法性、实际这个地方，不是烦恼依止的地方，烦恼不在这个地方；烦恼在色受想行识这个流动的、因缘生法的、有漏法的这个地方有烦恼在那里。那个真如实际那个地方没有烦恼；就像治安不好的地方有土

匪，治安好的地方没有土匪，这样意思。这真如、实际这个地方不是烦恼的住处，「非一切烦恼之所依处」，不是这个住处。所以你用这个四念处，深入地观察到真如实际那个地方呢？就是成就现观永害随眠，这样意思。「是名于诸烦恼心永解脱」，达到真如实际的时候所有的烦恼永远地解脱了。

「当知如是无漏方便，要依根本静虑善成满已方得修习」，这样的无漏方便就是四念处，要依「根本静虑」为依止处，就是在「根本」初禅、二禅、三禅、四禅里面；你能够成就了根本静虑了以后，你才能这个修四念处，才能断烦恼得解脱，这么样意思；「善成满已方得修习」。「是故世尊，依此道理先说三摩地，后说解脱」，是这样。修止成就了，然后修观才能成就；止若没有成就，修毗婆舍那观虽然可以修但是不容易成就，成就有困难。所以这个静坐修四念处这件事，在大的次第、大的段落来说，止要成就以后修四念处，才能断烦恼得圣道，这大方向是这样的。

但是我们初刚始用功的人，止没有成就的人就是要有妄想，你心定不住；定它十分钟、二十分钟，或者定一个钟头妄想就来了，那么这个时候也不妨修四念处观来代替这个妄想，也可以这样。那么这个修四念处观等于是打妄想了，就停下来再修止。就这样子止而后观，观而后止。止成就以后，还是修四念处就成功了，这个修行的次第这个方法是这样意思。

这一段是「于无漏方便位」，就是佛教徒修四念处，断烦恼得圣道的次第，是先说三摩地，后说解脱的，是这样子。

卯二、于有漏方便位

于有漏方便中，先说解脱，后说三摩地。由证方便究竟果作意烦恼断已，方得根本三摩地故。

这是第二段「于有漏方便位」。那么这就是非佛教徒，他不是佛教徒，那么他不相信佛教的圣道的事情，当然他不修四念处，那么这种人当然是先说解脱，后说三摩地。另外就是这个佛教徒是个钝根人，他现在毗钵舍那的善根没成熟，那么只好修世间的禅定，是这样意思。若这个大菩萨的善根的人，有大悲心，那么他先修禅定得神通，然后修四念处得圣道，那也有这种事情。

「于有漏方便中先说解脱」，对于不修圣道，他不断烦恼那叫「有漏」；在这样的修行人的法门里边，「先说解脱」，就先说断烦恼的事情；那么这个断烦恼就是断欲界的烦恼。你是外道也好，你不是佛教徒也好，若想要得禅定，这个欲是一定要断的。你得不得圣道是一回事，就算是不想得圣道，你若想要高人一等，叫「上人法」超过人的境界，非要断欲不可，非要把这个欲烦恼解除不可；不然的话，总老是普普通通的，就是人的境界。你若断掉了欲，才能超过了人；我们说是这个人有「特异功能」，特异功能这话就是超过了一般人，其实一般的特异功能那是小意思，没有什么。现在这里是说得禅定，那可以称之为特异功能，那的确是了不得。但是那种了不得的境界，一定是断欲的，一定是要没有欲，就是欲的烦恼一定要断掉。断掉了欲还不是圣人，还是凡夫，但是超过一般的凡夫了。

「先说解脱」这句话，就是佛先要告诉你解脱欲的系缚，你要修这个法门。「后说三摩地」，然后再说得禅定，得初禅、二禅、三禅、四禅，就是得三摩地，一定是这样子。这得三摩地，他还是凡夫，还不是圣人。这几句话等于是标出来，下面解释。

「由证方便究竟果作意烦恼断已，方得根本三摩地故」，就是解释前面这句话。就是由于这个修行人，他「证」、成就了这个修行，这一段的修行，你成就「究竟」

就是圆满了，圆满了也就是得果了。这个「方便究竟果作意」，这个方便究竟果也是由作意成就的；这个作意成就了也就叫做「证」。成就了方便究竟果作意，这个时候欲界的烦恼就断了。断了以后「方得根本三摩地」，这个时候才得到色界初禅，色界初禅才成就。

在这里没有详细说，到〈声闻地〉的时候说得就详细了。就是这修行人他坐禅，得到了欲界定，进一步也得到未到地定。得到未到地定以后想要得初禅，怎么办呢？要修七种作意，修这七种作意才能成就的。这七种作意，这个《披寻记》上有解释。

《披寻记》三五一页：

于有漏力便中等者：先于欲界观为麤性，于初静虑若定若生观为静性，发起加行离欲界欲，如是乃至发起加行离无所有处欲，当知亦尔，是名有漏方便。诸瑜伽师修方便时略有七种作意差别：由了相作意，胜解作意，远离作意，摄乐作意，观察作意，加行究竟作意，加行究竟果作意。〈声闻地〉中广释其相。（陵本三十三卷二页）又若略说了相作意，于所应断能正了知，于所应得能正了知，为断应断为得应得心生希愿。胜解作意，为断为得正发加行。远离作意，能舍所有上品烦恼。摄乐作意，能舍所有中品烦恼。观察作意，能于所得离增上慢安住其心。加行究竟作意，能舍所有下品烦恼。加行究竟果作意，能正领受彼诸作意善修习果。（陵本三十三卷七页）由是当知，于证方便究竟果作意时，下地烦恼皆已伏断，安住下地对治修果，是名证得根本三摩地。由是道理，先说解脱后说三摩地。此中解脱，谓由暂时伏断现行，非是毕竟永害种子。

「于有漏方便中等者：先于欲界观为麤性，于初静虑若定若生观为静性」，我们佛教徒，你若修四念处这是无漏的法门；但是不想修无漏法门的时候，如果也想要由欲界定、未到地定、达到初禅的时候，用什么方法呢？这就说出来。这地方也解释什么叫「有漏方便」呢？这解释这个意思；「先于欲界观为麤性」，就是你在未到地定里面，观察欲界的色声香味触是「麤性」，「麤」者劣也、卑鄙的意思，都是苦恼境界。欲界里边，我们有欲的人认为色声香味触太好了，但是想要得色界四禅的人那一定要轻视这个欲，这个欲是个苦恼，有很多的灾难、很多的苦恼、很多的疫疠、很多的病痛，总而言之令你苦恼的这些事情。

「于初静虑若定若生观为静性」，「于初静虑」就是色界初禅，色界初禅有两种；一个是定，一个是生。就是我们没有到色界天去，我们在人间修色界初禅的时候，这个时候你成就了叫做「定」。「生」就是你成就了初禅以后，人间的生命老病死死掉了生到色界初禅去了，往生到色界初禅到那个地方去了，那叫做「生」。「观为静性」，这时候这人还没成功的时候，观察色界定、观察生到色的天，那个地方是非常理想的，是光明的境界、是大安乐的境界，没有苦恼、没有灾难、没有老病；就是「观为静性」。「发起加行」，你在奢摩他在未到地定里面这样观的时候，也就是发起了修色界初禅的这个行，这个修行就发动起来了；「加行」其实就是努力的修行叫「加行」。「离欲界欲」，由这样的修行就远离了欲界的欲，欲界色声香味触的欲就放弃了、弃舍了。

「如是乃至发起加行离无所有处欲，当知亦尔」，你这样修行，慢慢地就把欲界的欲弃舍了、不要了，成就了初禅。成就了初禅以后又想要成就二禅，也是这样修行；初禅是粗鄙，二禅是特别的微妙、特别的理想，也是这样修。乃至到无色界天的空无边处天、识无边处天、无所有处天，也是这样修；这样修就是弃舍了无所有处的欲，「当知亦尔」。「是名有漏方便」，这是世间上修有漏定的一种方法。

「诸瑜伽师修方便时略有七种作意」，这是佛教徒，佛教徒如果也这样修的话，那比世间上的这些外道的方法是圆满得多了，那么就是有七种作意的差别。那七种作

意？「谓了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意」，这一共有七种作意。这七作意在〈声闻地〉中广释其相。「陵本」就是金陵刻经处的本子三十三卷二页，在那里有。

「又若略说」，这七种作意在下面三十三卷那里解释的很详细，现在不要说那么多，就是略略的说一说。这「了相作意」是什么意思呢？「于所应断能正了知，于所应得能正了知」，就是他学习佛法，对于身口意上面有些不对的地方应该断，错误的地方应该把它消灭了。「能正了知」，能知道这件事，能知道我什么地方是错误的，要把它消灭了。「于所应得能正了知」，什么事情是最好的我应该成就，我也明白能正了知。这几句话，的确还是很重要：什么地方是错误的，什么地方是有功德的、有意义的，应该成就，「能正了知」。「为断应断为得应得心生希愿」，我应该断掉的烦恼，应该成就的功德，「心生希愿」，要生出来希望心、生出来愿；我希望这样成就，希望断掉这些不好的东西，成就这些好的东西。损之又损以至于无损；但是不全是损，还要应该有成就的，有损也有益。这个「心生希望」这就叫做「了相作意」，这样意思。

「胜解作意」是什么意思呢？「为断为得，正发加行」，就是为了断除这些坏的东西，为了成就有功德的东西，「正发加行」，正式的发动起来这样的修行。发起修行是什么呢？就是「胜解」；就在奢摩他里边你在思惟；「解」在这里就是思惟，「胜」是有力量的，有力量的思惟观察。我们没有禅定的人也可以去思惟观察，但是力量不够；在禅定里面就是「胜」，有强大的力量；观察它是坏的东西，就能把坏的东西弃舍了，有这个力量的，这叫作「胜解」。这个「胜解作意」就是开始修行了；「了相作意」还在学习的阶段，只是发愿而已，「胜解作意」开始修行了。

「远离作意，能舍所有上品烦恼」。这「远离作意」是什么意思呢？就是你在奢摩他里面、在未到地定里面修这毗婆舍那的「胜解」；你今天也修、明天也修，你天天在用功的时候就有进步了，进步的时候，能弃舍所有的「上品烦恼」就是欲的烦恼。这欲烦恼特别强，特别有力量的那叫做「上品」；这个时候能弃舍，没有那个很强大的欲的烦恼，没有了。没有了，那叫做「远离作意」，就是前面这个「胜解作意」上不断地这样修行，就能断掉了上品的欲烦恼，那么叫作「远离作意」。

「摄乐作意，能舍所有中品烦恼」。这断掉了强力的欲烦恼以后，心里面快乐，心里面快乐，就是欢喜继续不断地修行、断烦恼。所以这个「乐」（一幺丶）字，「摄乐作意」，也可以说是乐（ㄌㄜˋ），念乐（ㄌㄜˋ）也可以，念乐（一幺丶）也可以，爱乐（一幺丶）的意思。这时候爱乐修行；爱乐断、爱乐证，乐断、乐证。我们没有成就的人，有的时候愿意静坐，有的时候不愿意静坐，有的时候懈怠，对修行的事情勉勉强强的这样做。可是到了这个时候呢；不是！他从心里面欢喜，欢喜静坐、欢喜这样用功修行。这个欢喜的结果，「能舍所有中品烦恼」这个中等的欲烦恼。把欲烦恼分成三部份；一个是上品，一个中品，一个软品或者是下品。分成三品：下中上三品。把这全面的、全体的欲烦恼分成三部份：有上、中、下。到「摄乐作意」这个时候能弃舍了中品的欲烦恼，「摄乐作意能舍所有中品烦恼」；而这个能弃舍全靠这个胜解作意，就是继续修行，能舍所有中品烦恼。

「观察作意」是什么意思呢？「能于所得离增上慢」。因为这个时候把中品的烦恼、欲烦恼断掉以后，他在日常生活中用功的时候心里面清净；清净就好像没有烦恼似的，好像没有烦恼了。而这个修行人就要反省自己、观察自己，我是没有烦恼了吗？是不是我还有烦恼、我自己不知道呢？那么自己观察自己。观察自己；他就去观察这个凡夫的这个欲的境界，这一观察的时候，感觉自己还是有点烦恼的，这欲的烦恼没有完全断掉，这时候就「离增上慢」。自己就知道自己还是没有完全断掉，还有微细的欲烦恼还在，所以就不要「哟！我现在没有欲了！」其实不是；还是有的。就是不会增上慢；不会认为自己「我很有修行了！」不敢说这句话，是「离增上慢」。

「安住其心」，这时候他安住自己的心，还要注意谨慎地，还要继续努力修行。

「加行究竟作意」这是第六作意，「能舍所有下品烦恼」，也还是这个「胜解作意」不断地这么修行；也还是奢摩他毗钵奢那、毗钵奢那奢摩他这么修行。这时候能弃舍了所有的「下品烦恼」，最微细的最微隐的、不容易觉知到的欲烦恼也弃舍了。弃舍了这个烦恼的时候，这时候这个胜解作意就名为「加行究竟作意」；你努力修行的时候达到了这个程度，就给你一个名字，叫做「加行究竟作意」。这个时候到了一个阶段了，这个作意就圆满了，这样意思。「能舍所有下品烦恼」这是第六。

第七个「加行究竟果作意」是什么意思呢？「能正领受彼诸作意善修习果」。前边六个作意，最后这个加行究竟作意所成就的果；所成就的果是什么呢？就是初禅。这个上品烦恼、中品烦恼、下品烦恼，这三种烦恼都灭掉了，就把欲界的烦恼全面地消除了。全面的消除了以后，这个人就不是欲界的人了，这个人没有欲了，这就是色界初禅的境界。这个时候，就名之为「加行究竟果作意」，这是这样意思。（陵本三十三卷七页）有解释这个。

「由是当知，于证方便究竟果作意时，下地烦恼皆已伏断」，就是欲界地；欲界地是下地烦恼，都已经降伏断掉了。「安住下地对治修果」，就是对治下地烦恼所成就的果，那是什么？就是初禅；「是名证得根本三摩地」。「由是道理，先说解脱后说三摩地」，就是由前边六种作意把欲界的烦恼断掉了，就是得解脱了；然后才成就色界的初禅，所以「后说三摩地」。「此中解脱，谓由暂时伏断现行」，就是降伏消灭欲界烦恼的活动。「非是毕竟永害种子」，不是究竟地消灭了欲界烦恼的种子；烦恼种子还是在的，所以还是凡夫不是圣人。

这上面说是「由证方便究竟果作意，烦恼断已，方得根本三摩地」，方得初禅，这样意思。这样讲就是先得解脱，而后成就初禅三摩地，是这样意思。这样子成就，这是有漏的方便，而不是得圣道，还没得圣道。

卯三、于方便究竟作意等位

或有俱时说三摩地及与解脱，谓即于此方便究竟作意，及余无间道三摩地中，由三摩地与彼解脱俱时有故。

这是第三科「于方便究竟作意等位」，这个就是同时的。「或有俱时说三摩地及与解脱」，佛有的时候为众生说法这样讲，就是说这个三摩地是初禅，「及与解脱」这个「解脱」就是断烦恼，这两件事是同时的，不分先后这样讲；有的时候佛这么说。这个地方是怎么说法呢？「谓即于此方便究竟作意，及余无间道三摩地中，由三摩地与彼解脱俱时有故」，这和前面不同。前面两个作意，第一个是无漏方便，第二个是有漏方便，他们的次第当然是完全是相反的、是不一样。而这里呢，「俱时」的同时的，同时这是指无漏的，是无漏的方便，而不是有漏。这个「俱时说三摩地」是无漏，「解脱」也是无漏的，这和前面说不同。

「谓即与此方便究竟作意，及余无间道」，这里边的意思就是说，这个修行人他成就了方便究竟作意；就是七种作意那个第六个，第六个方便究竟作意。方便究竟作意成就了的时候，那么就在这个作意里面修四念处。修四念处，当然不是修那个欲界是麤鄙的、色界天是净妙的，不是这个意思；是修四念处，四念处就是无漏的了。这样子修无漏道来断烦恼，在修四念处还没成就的时候，当然还是有漏；所成就的方便究竟作意，是把欲的烦恼是断了，但是还不是圣道，这两方面还都是有漏。但是不断地修，就一刹那间就变成无漏了；变成无漏的时候，「方便究竟作意」也是无漏的。这个修四念处也是无漏，把烦恼也断了得解脱了，这两方面是同时的。但是这样解释，不是到初禅，这「方便究竟作意」还不是初禅。

这个「及余无间道」这个地方有点意思，就是你在方便究竟作意里边修四念处，一下子向前进一步，就是「方便安全竟果作意」了，就是到了初禅了。初禅里面同时也修四念处，修无漏的四念处；无漏的四念处断烦恼，同时也成了三摩地了，成了初禅了。这个初禅和这个无漏的四念处断烦恼是同时的，所以这个和前面两个是不一样。这个「余无间道」这里面就是有两种情形了；「方便究竟作意」里边修四念处，同时一念相应断掉了烦恼，那么「方便究竟作意」那时候还是未到地定，还不是初禅；就是未到地定就名为三摩地，和断烦恼是同时的，这是一种。如果是一下子由「方便究竟作意」进步，「方便究竟果作意」到了初禅了，又四念处在初禅里面同时也断烦恼了，又是同时的，这个叫做「余无间道」。这个「无间」是什么意思呢？这个旧的翻译叫做「无碍道」，障碍的「碍」。我们凡夫对见到这个真如理，在中间有烦恼的障碍；现在把这个中间作障碍的烦恼消除了，没有障碍了，是「无间道」，这叫做「无间道」。进一步就是「解脱道」，其实就是刹那间的事情。

所以「及余无间道」，就是成就了「加行究竟果作意」，在「加行究竟果作意」里面修四念处，一下子把烦恼断掉了，就是「无间道」断烦恼得解脱。而这个断烦恼，和前边说那个有漏的断烦恼不一样；有漏的断烦恼只断欲界的烦恼，这个是断一切的爱烦恼和见烦恼，就得阿罗汉果了，那也不同的。当然修行人也不完全一样。

「无间道三摩地中。由三摩地，与彼解脱俱时有故」，这个三摩地；或者是「方便究竟作意」里边的三摩地，就是未到地定；若是「方便究竟果作意」就是初禅，也名为三摩地。这个三摩地和修四念处断烦恼是同时的，「俱时有故」。这样子，这是第三种，和前面的两种还不一样，这样意思。

壬二、辨盖障（分四科）　癸一、标

复次于诸静虑等至障中，略有五盖；将证彼时，能为障碍。

前边是「安立」；「总标」以后就是「安立」。这「安立」这一科里面，第一科是「总辨」分两科，第一科「辨地名」，辨地名是辨等引地的地名，其次先辨初禅的相貌，这一科完了。现在第二科「辨盖障」；这修行人，哪有那么顺利的事情？就是有障碍。这地方究竟有什么障碍呢？这说一说。分四科，第一科是「标」。

「复次于诸静虑等至障中，略有五盖」，这一切修行人修行四静虑、乃至四空定，四禅八定「等至」，这里边还是有障碍的，这障碍略说有五种。「将证彼时，能为障碍」，就是你将要成就圣道的时候，成就静虑的时候；这个「障碍」其实就是烦恼，它就出来障碍你，叫你不成功。这是「标」。

癸二、征

何等为五？

这是「征」。第三科是「列」。

癸三、列

一、贪欲盖，二、瞋恚盖，三、惛沈睡眠盖，四、掉举恶作盖，五、疑盖。

这是五种障碍，这是列出来。

第四科就解释。第一科「辨彼相」，就是辨别这五种障碍的相貌。这「辨彼相」这一科还是很多的，分五科，第一科是「贪欲盖」，先解释「贪欲盖」是什么样呢？

癸四、释（分二科） 子一、辨彼相（分五科） 丑一、贪欲盖

贪欲者；谓于妙五欲随逐净相、欲见欲闻乃至欲触，或随忆念先所领受、寻伺追恋。

「贪欲者；谓于妙五欲随逐净相」，就是特别好的色声香味触；这个「妙」是来赞叹五欲是好，这「五欲好」就是有欲的人认为这五种欲非常好，就这个意思。「随逐净相」，这「净」是美妙的意思，这色声香味触非常的美妙；美妙又怎么样呢？

「随逐净相」，心就随去了，随着净相去了。怎么样随法呢？「欲见」，有美妙的色、有美妙的声音、乃至有美妙的触，那么有欲的人就是「欲见欲闻、乃至欲触」，就是想要把这个欲拿过来，去享受。

「或随忆念先所领受寻伺追恋」，前面说「欲见欲闻欲触」就是想要见、闻、触，还没有见、闻、触；这是在现在的心情想要见、闻、触。「或随忆念」就是过去了，随着自己回想以前，我以前「先所领受」过的色声香味触，如意的色声香味触「寻伺追恋」，心里面在想过去怎么怎么地。那么这是叫作「贪欲盖」；或者是静坐的时候，他不修止观了，去思惟这个事情去，这就是障碍你修止观，是障道。

第二是「瞋恚盖」。

丑二、瞋恚盖

瞋恚者；谓或因同梵行等举其所犯、或因忆念昔所曾经不饶益事瞋恚之相心生恚怒，或欲当作不饶益事、于当所为瞋恚之相，多随寻伺，心生恚怒。

「瞋恚者；谓或因同梵行等举其所犯」；这个瞋恚心本来是没有嘛！人在心平气和的时候，那有什么瞋恚心？没有。但是有的时候就有了，怎么有的呢？「同梵行等」，大家共同用功修行的人「举其所犯」；大家用功修行的人他也许是有个动机的，也可能是好心肠，就告诉你「你不对，你这修行人怎么可以这样子！」指责你，这地方不对，这个不对，不应该这样子，怎么怎么的，那么就不高兴了，心里面瞋恚心就来了。

「或因忆念昔所曾经不饶益事瞋恚之相」，前面是说现在，现在有同梵行者举其所犯。这一段说「忆念」是过去的时候，昔所曾经过的不饶益的事情；过去谁找我麻烦，偏偏说我怎么怎么的，不高兴；不饶益的事情。「瞋恚之相」那个时候心里不高兴、现在回想，现在一回想心里还是不高兴，「心生恚怒」。

「或欲当作不饶益事，于当所为瞋恚之相」，这是说未来；现在在那静坐的时候不修止观了，就想将来我想怎么的怎么的，要做这些不清净的事情；若有人指责我，或有人怎么怎么的，「于当所为瞋恚之相」，有人指责我，我还是愤怒，当是愤怒之相。「多随寻伺心生恚怒」，这静坐的时候心里面去想这些事情；过去的、现在的、未来的烦恼愤怒的事情，这叫做「瞋恚盖」。

第三段「惛沈睡眠盖」，分两段，第一个「别辨相」，第一个是「惛沈」。

丑三、惛沈睡眠盖

惛沈者；谓或因毁坏净尸罗等随一善行、不守根门、食不知量、不勤精进减省睡眠、不正知住而有所作、于所修断不勤加行，随顺生起一切烦恼身心惛昧无堪任性。

这「惛沈」和「睡眠」这也是盖；怎么叫做惛沈呢？「谓或因毁坏净尸罗等随一善行」，或者因为这个人犯了戒了；这戒是善法，所以善行你破坏了，破了这个戒，

所以叫「毁坏净尸罗等随一善行」。这是一个原因可能会惛沈，静坐的时候惛沈了。

或者是「不守根门」，这眼耳鼻舌身意，你常能够寂静住这人的精神它就是旺盛；你老是向外攀缘它就劳神，劳神了就容易打瞌睡。你劳神就打瞌睡，的确是这么回事；或者到城市里做什么事，你若自己作意把这六根关起来心里面寂静住，回来的时候不感觉辛苦。你要把这六个门开开来，心里面向外攀缘，回来就辛苦，静坐的时候打瞌睡，这是「不守根门」。这「门」，眼耳鼻舌身意是个「门」，里面有一个心，这个心从这个门向外去攀缘消息。

「食不知量」，这也是一个原因，吃东西的时候不知道「量」；就是不要吃太多，吃太多容易惛沈。但是你吃某一种东西，它会叫你多睡眠，你若吃这东西就打瞌睡，有的东西不是，但有的东西容易令你打瞌睡的，所以「食不知量」也是。

「不勤精进减省睡眠」，这懈怠不精进，「不勤精进」就是懈怠，「减省睡眠」，不减少睡眠就是愿意多睡觉，睡眠要减少。如果饮食不要吃得过量，而能够精进的坐禅的时候，这个睡眠自然它减少，自然会减少。若是你放纵自己，愈睡就愈多，愈睡愈多愈打瞌睡，就是这么回事。说「不动精进减省睡眠」，你也容易惛沈。

「不正知住而有所作」，这「不正知住」和前边的「不守根门」有相同关系，连带关系。「正知住」这心里不管行住坐卧；是眼睛一看、或者手拿什么东西、或者一举足、一投足，这脚一抬起来、脚一落下来，一切时、一切事，你心里面要「正知而住」，都知道我现在心在干什么，能够「正知而住」。现在是「不正知住」；在这里走路，心跑到纽约去了，或者跑到台湾去了，或者跑到其他的地方，就是妄想太多不能正知住。「而有所作」，这种情形你有所作；作这事情，或作那个事情，心里面老是散乱，这样子；那也是会有惛沈，你静坐的时候就是惛沈。

「于所修断不勤加行」，对于自己所修；修习四念处也好、要断烦恼、要积集善根这些，不精勤的努力修行，懈怠。「随顺生起一切烦恼身心惛昧」，因为有这么多的原因，所以你就会生起很多的烦恼，这个身心惛昧「无堪任性」，这「无堪任」就是没有能力，没有能力去修止、去修观，它总老是不是掉举就是惛沈，不是惛沈就是散乱，而现在不说散乱，就说惛沈，它就是容易惛沈。

这上面说出惛沈的原因。另外身体有病也容易惛沈，某一种病，若有病也有这问题。若是你常常用功修行，常常静坐你就会知道今天要惛沈，这一支香要惛沈，预先就会知道；因为你知道身体有问题了就会惛沈。这是惛沈。

卯二、睡眠

睡眠者；谓心极昧略。

前面说「惛沈」，这底下解释「睡眠」。「谓心极昧略」，这个心「昧」、迷昧。「略」：我们的心在色声香味触活动的时候，就会知道这是青黄赤白，这是长短方圆，这是张先生，这是李先生，他就会这么分别；若是睡眠的时候就「略」，就不分别了。心极迷昧，不能分别。这睡眠这地方解释得很少，「谓心极昧略」这就叫作睡眠。

寅二、释合说（分二科）　卯一、第一义

又顺生烦恼，坏断加行是惛沈性；心极昧略是睡眠性。

前面惛沈、睡眠是个别的解释，这底下合在一起解释；前面是别辨相，这是合在

一起解释。合在一起解释，我们在别的地方很少看见，这《瑜伽师地论》它说得详细。

「又顺生烦恼坏断加行」，这个惛沈睡眠互相随顺，随顺什么呢？能随顺烦恼的生起。「坏断加行」，能够破坏你的加行，能令你的加行不能相续下去就中断了，不能修行不能静坐了；这个「顺生烦恼坏断加行」，这叫做「惛沈」，惛沈它的作用是这样子。「心极昧略」这叫作「睡眠」。

《披寻记》三五三页：

谓心极昧略者：谓能令心于所取境不能明了，是名昧略。

「心极昧略」是什么？「谓能令心于所取境不能明了」，对于所缘境不明白了，就叫作睡眠。

是故此二，合说一盖。

这两个性质有一点相似，所以叫作「惛沈睡眠盖」。

卯二、第二义（分二科）　辰一、辨相似

又惛昧无堪任性、名惛沈；惛昧心极略性、名睡眠。

「惛昧无堪任性」，这「惛昧」就是惛昧的时候「无堪任性」，就不能修止观了那么叫作惛沈，或者不能修奢摩他了就叫惛沈。

「惛昧心极略性」叫作「睡眠」，「惛昧无堪任性」叫作「惛沈」；这是第二义。第二义底下「辨相似」，这「惛沈」和「睡眠」是相似的。这里边有一样事，是什么呢？睡眠是有意的「我要休息了！」睡觉，这是睡眠；这「惛昧」不是想睡眠，是我是想要静坐修止观的，但是惛昧了，这在动机上有点不同，但是它的作用是相似的。

辰二、释定俱

由此惛沈生诸烦恼随烦恼时，无余近缘如睡眠者。诸余烦恼及随烦恼或应可生、或应不生，若生惛昧、睡眠必定皆起。

这是第二科。前面是「相似」，这第二科「释定俱」，它们两个一定是在一起的。

「由此惛沈生诸烦恼随烦恼时」，这个「生诸烦恼」就是贪瞋痴这些烦恼。「随烦恼」就是掉举、恶作这些是随烦恼。「无余近缘如睡眠者」，生诸烦恼、随烦恼的时候，没有其他的那么相近的事情，像睡眠那样子；就是睡眠和惛沈它们两个是太相近了，关系太密切了，要有惛沈的时候就有睡眠了。别的烦恼不一定；别的烦恼、随烦恼，有的时候生起，有的时候还不生起。「诸余烦恼及随烦恼、或应可生」，或者这时候可能会生起，或者还不生。「若生惛昧、睡眠必定皆起」，若是我们惛沈的烦恼来了的时候，这睡眠必定也就来了，它们两个是分不开的，所以「定俱」。其余的烦恼、随烦恼不一定，但是睡眠是决定的，这样意思。

底下说「掉举」。第四科「掉举恶作盖」分两科，第一科「别辨相」，先说「掉举」。

丑四、掉举恶作盖（分二科）　寅一、别辨相（分二科）　卯一、掉举

掉举者；谓因亲属寻思、国土寻思、不死寻思，或随忆念昔所经历戏笑欢娱所行之事，心生諠动腾跃之性。

「掉举者；谓因亲属寻思、国土寻思、不死寻思，或随忆念昔所经历戏笑欢娱所行之事」，这下边有解释，这地方这几句话先不解释。「随忆念」就是过去的事情；我以前在什么地方经历过的戏笑、欢娱所做的事情。「心生諠动腾跃之性」，心里面忆念时候，忆念这以前的事情的时候，心里面「諠动」浮动起来，「腾跃」、这里面有个欢喜的意思，不是沈静的，是浮动躁扰掉动的样子，那么这叫做「掉举」。「掉举」就是忆念如意的事情，忆念可爱的事情心里面浮动，那叫做「掉举」；和散乱还有点不同。

这是说「掉举」，底下说「恶作」。分二科，第一科「由寻思亲属等」。

卯二、恶作（分二科）　辰一、由寻思亲属等

恶作者；谓因寻思亲属等故心生追悔：谓我何缘离别亲属？何缘不往如是国土？何缘弃舍如是国土来到于此食如是食饮如是饮、唯得如是衣服卧具病缘医药资身众具？我本何缘少小出家？何不且待至年衰老？

「恶作者」是什么意思呢？「谓因寻思」，就是在心里面思惟「亲属等故」，我以前的亲爱的人，「心生追悔」，心里面就后悔，事情已经过去了心里面后悔。什么呢？「谓我何缘离别亲属？」我什么因缘和我亲爱的人分开了？「何缘不往如是国土？」什么因缘我不到那个地方去呢？那个地方多好！「何缘弃舍如是国土」，那个地方是我最欢喜，我为什么弃舍那个地方？「来到于此」，到这个地方事事都不如我意。「食如是食饮如是饮」，这都不如我意。「唯得如是衣服、卧具、病缘医药、资身众具」，都不如我意。前面这就是亲属的寻思和国土的寻思有这些事情。

「我本何缘少小出家？」年轻轻的就出家了，这是干什么呢？「何不且待至年衰老」的时候呢？我那时候再出家、这多好呢？现在这么早就出家呢？这就是不死寻思。

这第二科「由追念戏笑等」。

辰二、由追念戏笑等

或因追念昔所曾经戏笑等事便生悔恨：谓我何缘于应受用戏乐严具朋游等时、违背宗亲朋友等意，令其悲恋涕泪盈目，而强出家。由如是等种种因缘生忧恋心，恶作追悔。

「或因追念」过去的时候「昔所曾经戏笑」的事情，「便生悔恨」自己后悔了。「谓我何缘于应受用戏乐严具朋游等时」，我应该去享受那样的「戏」、那样的「乐」、那样的庄严具、还有好朋友到那儿去玩去。「违背宗亲朋友等意」，我的宗亲朋友都不高兴我出家，我都不听他们的话，出家了。然而出家的时候令他们「悲恋涕泪盈目，而强出家」，何必这样子呢？就后悔了。「由如是等种种因缘生忧恋心，恶作追悔」，不高兴自己这个出家的事情，就后悔了，这个意思。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

寅二、释合说（分二科） 卯一、约处所等辨

由前掉举、与此恶作处所等故，合说一盖。

这个五盖里边第三个是惛沉睡眠盖；惛沉和睡眠是两回事， 但是也有合在一起说的这个事情，这是讲过了。这个第四盖是掉举恶作盖，掉举和恶作也两回事，但是现在把他合在一起说，所以这是第二科「释合说」。前边的「别辨相」说完了，现在解释合说。合说里面分二科，第一科「约处所等辨」，就是生起的处所，生起掉举恶作的原因是相等的，因此而合在一起说，是这样意思。

「由前掉举、与此恶作」前边说修止观的人，修止观的时候止观不修心里面打妄想，这是掉举。这个掉举和这里说这个恶作，恶作就是后悔的意思，不高兴所作的事情；就是当时我是愿意做，做完了以后，后悔不高兴这样做，这叫作「恶作」，厌恶他所做的事情。这两种过失的原因是一样的，所以叫「处所」，就是发起这种过失的地方是相等的，因此「合说一盖」，就是合在一起成为一种障，叫做「掉举恶作盖」。

《披寻记》三五四页：

由前掉举至合说一盖者：掉举恶作，皆以亲属等所有寻思及曾所经戏笑等念为食。即此处所为因，能生掉举恶作，由是说言彼处所等，故此二种合说一盖。

「由前掉举至合说一盖者：掉举恶作皆以亲属等所有寻思」，亲属寻思、国土寻思、不死寻思等。「及曾所经戏笑等」，就是过去曾经验过的这些戏笑的事情。「等念为食」就这些妄想为掉举恶作的食，就是它的营养，你这样做就能增长你的掉举和恶作，能加强你这件事，「即此处所为因，能生掉举恶作，由是说言彼处所等，故此二种合说一盖」。

卯二、约处所不等辨（分二科） 辰一、辨恶作差别（分二科） 巳一、非处恶作

又于应作不应作事，随其所应或已曾作或未曾作，心生追悔；云何我昔应作不作、非作反作。除先追悔所生恶作，此恶作缠犹未能舍。

这是第二个原因「约处所不等」、不一样，来辨别它是盖，合说一盖。分二科，辰一「辨恶作差别」，辨这恶作的不同。

「又于应作不应作事」又这个修行人，这个坐禅这个人，他对于过去的时候应该作的事、不应该作的事，他后悔了。「随其所应」随这两种事情所适合的，「或已曾作或未曾作」，或已经作过不应该作的事，那么就后悔了；或未曾作应该作的事。这当然都是事后的分别心，事后在分别：哎呀！这件事我应该作、我没有作！后悔。或者是不应该作、我当时胡涂作了，后悔！「心生追悔」，他心里面发动「追悔」，「追」就是向前追，就是后来的时候悔恨了，这样意思。

「云何我昔应作不作、非作反作」，这就是后悔的相貌；我怎么这么胡涂呢？我以前那个时候应该作、但是我没有作，这个悔恨自己。「非作应作」不应作的事情我反倒是作了，他在后悔；心里面不高兴，自己恨自己。「除先追悔所生恶作，此恶作缠犹未能舍」，这「除先」这是另一回事，就是除掉以前「追悔所生」的这个「恶作」，这件事除掉；只说这个「我昔应作不作、非作反作」这一样。那么这个恶作的

烦恼，「犹未能舍」这个修行人，他还没能弃舍，他还是在那悔恨。

《披寻记》三五五页：

除先追悔所生恶作等者：前说寻思戏笑等念，种种因缘生忧恋心，恶作追悔，名先追悔所生恶作。除此复有非处恶作，即由应作不作、非作反作之所引发。此现行时未能除遣，名未能舍。

「追悔所生恶作等者：前说寻思戏笑等念，种种因缘生忧恋心，恶作追悔」，这是「名先追悔所生恶作」，这个「除先追悔所生恶作」是指这个事情说的，就是这个戏笑，除先前说的寻思戏笑等念这个。「除此复有非处恶作，即由应作不作、非作反作之所引发」的这些追悔。「此现行时」，就是这个追悔现行的时候，「未能除遣，名未能舍」，这解释这个意思。

这是「辨非处恶作」。这下面是第二科「相续恶作」，这是又一种。

巳二、相续恶作

次后复生相续不断忧恋之心，恶作追悔。此又一种恶作差别。

「次后复生相续不断忧恋之心，恶作追悔」，这是另一种后悔的情形。事情已经过去很久了，「复生相续」，心里面还生起来「相续不断的忧恋之心」，忧愁苦恼的这种心情、「恶作追悔」这种事情；就是后悔的心一直的相续下来。「此又一种恶作差别」，这是又一种后悔的不同的相貌。后悔，作错了事情应该后悔，但是马上这个问题要解决就算了，不应该继续的后悔；若继续的后悔，这也是障碍自己用功的一种过失。

辰二、释杂说一盖

次前所生非处恶作、及后恶作，虽与掉举处所不等；然如彼相腾跃諠动，今此亦是忧恋之相，是故与彼杂说一盖。

这是第二科「释杂说一盖」，这是辰二。辰一「辨恶作的差别」，现在第二科解释这个杂说的一盖，解释这个杂说一盖的原因。

「次前所生非处恶作」，就是自己有这种过失的后悔，及后边的恶作；后边的恶作就是相续不断的忧恋这些，那个恶作。「虽与掉举处所不等」，和前边那个掉举的过失，原因是不相等的。「然如彼相腾跃諠动」，可是彼掉举的相貌是腾跃；「腾」是从地面上飞到虚空里面飞腾，「跃」就是跳跃，这个人的身体在跳动。这个是从身相上的不安静来形容内心的不安静，是「浮动」就这个意思。「諠动」是大声说话，这是用说话来形容内心的不寂静。总而言之，是内心里面那个掉举，是因为对于满意的事情心里面悸动、浮动起来，这样意思。「今此亦是忧恋之相」，现在这个恶作也是忧愁执着的相貌，也是令你心不安静障碍修道。「是故与彼杂说一盖」，所以这个恶作就和掉举合在一起说为一个盖，就叫做「掉举恶作盖」。

丑五、疑盖（分二科）　寅一、于三宝

疑者；谓于师、于法、于学、于诲及于证中，生惑生疑。由心如是怀疑惑故，不能趣入勇猛方便证断寂静。

这是说这个「疑盖」；这个五盖的最后一个「疑盖」，「疑盖」也是很厉害。

这个「疑盖」是「于师、于法、于学、于诲」；这个《披寻记》上解释，「于师」是大师。这个经论上用这种字的习惯，这个「师」若说是「大师」就是佛，称佛为「大师」的；但是这里边也应该包括你的亲教师、包括你的戒师，你学习的这些教授师，都应该在内；对于师有疑惑。「于法」，就是师所教授的法门也有疑惑。「于学」，「学」就是戒律，「应当学」就是戒律，戒应当学；这个「法」就是经论，这两样合起来，就是于经律论有怀疑。「于诲」，就是那个师和经律论合起来，来教诲我们，教诫教授、教导我们，那么就疑惑「他讲得对吗？」就是这个意思。「及于证中」，说是你这样修学这个无漏的戒定慧能得无生法忍、能得圣道，在这里面「生惑生疑」，生了迷惑、有疑。这个「惑」是不明白，「疑」还有疑心，有多少明白但是又不明白，有多少信心又没有信心，就是这样子疑信参半。这惑和疑还是不一样的，就是对于师长有疑惑，对于法、对于经律论有疑惑，对于师长教诲的这个经律论也是有疑惑，经上说是能够得圣道这件事也有疑惑，「我能得圣道吗？」这就是疑惑。

这件事在事实上看也是有这个情形，但是我认为有疑惑的人少，是有，有疑惑的人不多；而有信心的人多，我有点感觉。而且我感觉容易有信心的人还特别多，就从这个社会上发现的这些现象上看，容易有信心的人特别多而没有疑，所以使令那个特别有一点小智慧的人能大行其道，这就可以证明人容易有信心。但是这件事也证明，佛法是容易弘扬的，只要你肯弘扬就能够，就能有成效的。就是可惜我们弘扬的少，弘扬的不够。弘扬不够也是情有可原，也不能说不对。我去中国大陆到各庙上去看，就是我看我住在那里多少天，天天都放焰口、拜梁皇忏，这里去看打水陆、水陆大斋。那里看也是水陆多得很，打水陆、做佛事多的很，但是这件事也不能说不对。就是他要修庙，破坏了不修也不行，这也是一个原因。那么很多来烧香的人，就在那里拜一拜就走了，没有看见我们这个主持人有一种安排，对来的信众有佛法的教导、教育，不看见、不看见这件事。不看见这件事，还有很多人来烧香，这是怎么回事情？就是过去世的大善知识的弘扬剩余的势力，是那么回事情。而这个天主教、基督教的人，人家不是，他们是很积极的弘扬，他不怕政府逮捕他，他还是去弘扬努力地，而我们佛教就是少，只是有个佛学院。但是在台湾不同，台湾好像好一点，好得多。所以有疑惑是少数人，少数人是什么人呢？有一点智慧的人才有疑惑，一般的人多数不疑惑。

「不能趣入勇猛方便证断寂静」，疑惑这件事有什么不对呢？就是「不能趣入勇猛方便」，这个疑惑障碍他，他不能进步、不能勇猛的去修行「证断寂静」，能证悟真理断除烦恼；断除烦恼心里面就寂静了，证悟真理心里也寂静了。就是没有一切的苦恼使令我们心不寂静；我们有苦恼的时候心不寂静，烦恼来的时候也心不寂静。现在若勇猛精进的修行，一切苦恼断掉了心里寂静，烦恼也断掉了也就寂静。所以这个「证断寂静」是灭谛，「勇猛方便」就是道谛，由道谛证入灭谛，就断除去苦集二谛，那么就成功了。但是因为有疑惑的关系，就有这个问题，就是障碍了，只停留在苦集上面，而不能入到灭道二谛里面去，不能。

这个「于师有疑惑」，这是很严重的事情；「于法」、「于学」、于戒定慧、经律论有疑惑，也是很严重的事情；于这个教诲有疑惑，也是很严重。但是我认为这几种严重里边，于师疑惑是最严重；于师疑惑那就不能够听他的教导。若是于经律论有疑惑，于教诲有疑惑，还不是严重，因为你继续不断地学习佛法，你自己会进步，进步你就会不断的修正自己。这教的人你不断的教，也不断的会修正自己；学的人，你不断的学，也能修正自己。就怕你于师有疑惑就不学了，不学了就完全停下来了。

这个是「于三宝」有疑惑，这样「于三宝」这个「师」当然应该是指佛说；佛、法，当然也包括僧在内。这前边说是「于证」，那应该是对于自己有多少没有信心，应该是这样。这个「于法」、「于学」，这是经律论是「于法」有疑惑，「于师」是于人有疑惑，「于诲」还是人、法，「于证」应该是于自己有疑惑。

这底下第二段「于世等」

寅二、于世等

又于去来今、及苦等谛生惑、生疑，心怀二分，迷之不了，犹豫猜度。

「又于去来今」，就是过去、未来、现在也有疑惑。就是像前面解释十二缘起、那个无明那里；我于过去是有吗？是没有？于将来还是有吗？死了就完了吗？将来还有？现在是怎么回事？色受想行识有我？无我？的这些事情。「及于苦等谛」，苦集灭道四谛，这就是法，这和前面也有关涉的地方。「生惑生疑，心怀二分」，心里面有两个；是这样是对呢？是那样是对的？「迷之不了」，迷惑不明了，心里面犹豫不决去推测，是这样子？是那样子？这是疑惑的相貌。那么这疑惑也还是一样，使令自己不能够安心的修学佛法。

子二、明食等（分五科） 丑一、贪欲盖（分二科） 寅一、别辨相（分二科） 卯一、食（分二科）辰一、问

问：此贪欲盖以何为食？

这是子二，第二科。前边五盖第一科是「辨彼相」，说明五盖的相貌，这一大科说完了。这第二科「明食等」。这真是要佛菩萨才有这个智慧，能说出这个第二科来。「明食等」分五科，第一科是「贪欲盖」。「贪欲盖」又分两科，第一科「别辨相」。「别辨相」分两科，第一科是「食」，先「问」。

「问：此贪欲盖以何为食？」我们凡夫谁没有贪欲呢？都有这种障，对于修行上有所障碍。但是这个问题怎么解决呢？要解决这个问题，就是先说这个食。这个食就像人吃饭，你若吃饭能滋养你的生命有精神，就能发生作用；这个贪欲的烦恼亦复如是，它也有饮食，你若吃这样的饮食，这个贪欲它就兴盛起来，它就是勇猛有力量。那么就研究这个问题，这里头很有意思的。

先「问」，底下这是回答。回答分两科，第一科是「标」。

辰二、答（分二科） 巳一、标

答：有净妙相，及于彼相不正思惟多所修习，以之为食。

这个「食」就是两种饮食；一个是「净妙相」作饮食，一个是「及于彼相不正思惟」，还「多所修习」，这「多所修习」和这个「不正思惟」有点不同，你一次两次的不正思惟；若是常常的不正思惟，就叫「多所修习」了。这就是贪欲盖的饮食，他能够加强你的贪欲心。这是「标」，底下解释。

巳二、释（分二科） 午一、释净妙相（分二科） 未一、举最胜

净妙相者：谓第一胜妙诸欲之相。若能于此远离染心；于余下劣，亦得离染。如制强力，余劣自伏。

「净妙相者：谓第一胜妙诸欲之相」。这个解释分两科，第一科「释净妙相」，「净妙相」又分两科，第一科「举最胜」。

「谓第一最胜」，这个「第一」就是它超过一切，它是最殊胜的。「胜妙」呢？是别的都不如它叫「胜妙」；它比其他的都强叫「第一」，别的都不如它叫「胜

妙」，其实也是一个意思，也是一样。这「诸欲之相」，这一切的色声香味触的相貌。

「若能于此远离染心」，若是我们修行人，对于这些「第一胜妙诸欲之相」弃舍了染污心，不去爱着不贪欲。「于余下劣亦得离染」，这个殊胜的你都不染着，那其余的下劣的、不殊胜的，当然也能远离染污心，那就比较容易了。「如制强力，余劣自伏」，就譬如你能制伏、你能打倒那个有力量的人，那个强力的人你能打倒他，「余劣自伏」，剩余的劣弱的人自然是你就调伏他了，那就比较容易、不是难事。

这是「举最胜」，底下未二、「广彼摄」。「广彼摄」；这个分科的人有这种学问，用这三个字来形容这个意思，其实这个就是解释这个「胜」，什么叫做「第一胜妙」的「诸欲之相」？这个「诸欲之相」究竟是什么相？就是解释这个意思。「广彼摄」，就把那个「第一胜妙诸欲之相」的那个相详细的说一说，是这么意思。

未二、广彼摄

此复云何？谓女人身上八处所摄可爱净相；由此八处，女缚于男。所谓歌、舞、笑、睇、美容、进止、妙触、就礼。

「此复云何？」这里边的意思又怎么样呢？「谓女人身上有八处所摄可爱的净相；由此八处，女缚于男」。所谓「八处」是什么呢？就是「歌」、或者是「舞」、或是「笑、睇、美容」、还有「进止」、还有「妙触」、还有「就礼」，这是八相。这个八相，男人都被女人绑住了。那么这是第一科，第二科就是「结得食名」。

午二、结得食名

由此因缘，所有贪欲未生令生，生已增长；故名为食。

「由此因缘，所有贪欲未生令生」；众生本来从无始劫来就有贪欲，可是若遇见了这八种事情，贪欲还在种子的时候它还在潜伏在那里没有动，但是若遇见这八种相的时候，那个没生的贪欲在种子的时候这种子就动了，烦恼就生出来，「未生令生」。「生已增长」，这生了还没有停生那里，生了以后又增长，又特别的扩大，力量大起来，这个烦恼越大就不得了了。「故名为食」，这个食是这样意思。这个「为食」的意思是这样意思。

《披寻记》三五六页：

有净妙相等者：色等五欲实唯不净，唯麤非妙，然由相似净妙相现，是故说言有净妙相。若于彼相不净计净，颠倒思惟，是名不正思惟。即由此故，能令贪欲未生而生，又多串习，能令贪欲生已增长，是故贪欲以此为食，由长养义是食义故。

「有净妙相等者：色等五欲实唯不净」，实在是不净。「唯麤非妙」是麤劣，并不是好的。「然由相似净妙相现」，和那个净妙相似的相貌现出来。我们这个身体里边，不管是男女都是一样，不净充满，但是有一层皮包起来，这一层皮，于净相似的清净；这层皮一包住了的时候，里面那个不净肉眼再不能见，是这么回事。「是故说言有净妙相」，这个净妙相就是这么回事，并不是承认它真实有净妙相，实在这个是凡夫，凡夫就是这样子。这贪心；我们这个心是无记的，有贪的染污的心所控制住了这无记的心的时候，就没有智慧去观察了，就认为是有净妙，有净妙相。「若于彼相不净计净」，不清净而心里面思惟执着认为是净的。「颠倒思惟」，再加上迷惑错误的想法，「是名不正思惟」，这「不正思惟」是这么意思。

「即由此故，能令贪欲未生而生」，就是很简单，说起来很明白；于不净计净，颠倒思惟，即由此故，能令贪欲没生的而生起。「又多串习」，「多」，这种分别心、颠倒心常是多、不是少数。「串习」是连续不断的这样子去思惟。「能令贪欲生已增长」，这时候贪心会增长。「是故贪欲以此为食，由长养义是食义故」，这个「食义」怎么讲，是长养的意思，能滋养你，能令你增长、力量广大起来，这也是食的意思。

卯二、非食（分二科）　辰一、问

问：此贪欲盖，谁为非食？

前面是说「食」，现在就说「非食」，这说得非常清楚；为什么那个人贪心大、贪欲心重，是因为你常常吃东西；你常常的生贪心，贪心就大，说明这个贪心大原因在这里。现在再说这个「非食」，不是食。分两科，第一科「问」。

这贪欲盖，谁是它的「非食」？就使令它不增长。这是「问」。

底下回答，分三科，第一科「标」。

辰二、答（分三科）　巳一、标

答：有不净相、及于彼相如理作意多所修习以为非食。

就把那个「食」翻过来就是「非食」了。「有不净相」，你观察它是不净的；若把那一层皮剥落了的时候，看看里边的心肝脾肺肾有什么好呢？就是这样，不净相。「及于彼相如理的作意」，就是真实的去观察，实在是臭秽的。「多所修习」，不但一次的如理作意还不行、还不够；「多所修习」，因为你无始劫来这个不如理作意太久了，所造成的这个贪欲心也很大、很强很强地，所以你想要对治它不能只思惟一次，「多所修习」一次又一次、一次又一次不断地重复去思惟，这样子它才能有力量，这个「非食」。这修「不净观」是这样子，修「无我观」、修「一切法空观」亦复如是，我们总是认为是真实有；这老虎来了，就认为真实是老虎；毒蛇来了，真实是毒蛇，在心里面执着。你观察它是假的，这观察的智慧也要一次又一次、一次又一次地重复，你怕重复是不行的，是没有力量的，所以要不断重复才能有效。

这是这个「及于彼相如理作意多所修习以为非食」。

《披寻记》三五六页：

有不净相等者：谓观内外种种不净作意生时不颠倒转，故名如理。以彼不净于内于外自能现见去来今世，不过如是不净法性故。

「有不净相等者：谓观内外种种的不净作意生时不颠倒转」，这「不颠倒」的作意活动起来，就是如理作意活动起来，「故名如理」。「以彼不净于内于外自能现见去来今世」，你若这样观察内外，你就自然你会知道、「现见」，就是现前就看明白了，现在是这样子、过去也是这样、未来还是这样子。「不过如是不净法性故」，不会超过这个不净法性的。若是清净就超过不净；实在不是，没有超过，都是不净；过去也是不净，未来还是不净，和现在一样。

巳二、征

此复云何？

这底下第二科。前面是「标」，这底下「征」、就是问。

「此复云何？」这上面说「不净相、及于彼相如理作意多所修习以为非食」，这话我不懂，你再解释解释，就是这个意思。

巳三、释（分二科）　午一、观二不净

谓青瘀等。若观此身种种不净、杂秽充满，名观内身不净之相；复观于外青瘀等相、种种不净，名观外身不净之相。

这底下第三解释，分两科，第一科是「观二不净」。

「谓青瘀等」的不净相，「若观此身种种不净、杂秽充满」，这个不清净不是一种；很多的不净，「杂」者合也，合在一起的一大堆的臭秽充满在身体里面，「名观内身不净之相」。「复观于外」，表现于外的「青瘀等相、种种不净，名观外身不净之相」，内外两种「不净之相」。

这底下第二科「结名非食」。

午二、结名非食

由观此二不净相故，未生贪欲令其不生，生已能断，故名非食。

「由观此二不净相故，未生的贪欲令其不生」。「生已能断」，也能停下来，「生已」能停，令其永久也不再生，那么就是断掉了。「故名非食」，没有长养的意思。

《披寻记》三五七页：

若观此身种种不净等者：观内身中发、毛、爪、齿、尘、垢、皮、肉、骸、骨、筋、脉、心、胆、肝、肺、大肠、小肠、生藏、熟藏、肚、胃、脾、肾、脓血、热痰、肪膏、肌、髓、脑膜、洟唾、泪、汗、屎、尿，是名内身朽秽不净。若观外身青瘀、脓烂、变坏、膨胀、食噉、变赤、散坏、骨锁等相，是名外身朽秽不净。如下〈声闻地〉说（陵本二十六卷二十页）此不净观，能与贪欲作断对治，是故非食。

「观此身种种不净等者：观内身中发、毛、爪、齿、尘、垢、皮、肉、骸、骨、筋、脉、心、胆、肝、肺、大肠、小肠、生藏、熟藏、肚、胃、脾、肾、脓血、热痰、肪膏、肌、髓、脑膜、洟唾、泪、汗、屎、尿，是名内身的朽秽不净」。「若观外身青瘀、脓烂、变坏、膨胀、食噉」，「食噉」就是为禽兽所食噉。「变赤」；「变赤」是什么呢？就是一块骨头里面的肉都没有、都吃光了，就剩了一个骨头就是「变赤」。还有「散坏」骨头散坏、散了，这里一个胳膊、那里一条腿，「散坏」。「骨锁」或者是骨连结起来，这些「骨头等相，是名外身朽秽不净」。有内不净、外不净，常常这样观，熟了这贪欲心就不起了。「如下〈声闻地〉说（陵本二十六卷二十页）此不净观，能与贪欲作断对治」，能断除这贪欲心，能对治、能消灭这贪欲心，「是故」叫「非食」。

寅二、简作业（分二科）　卯一、由如理作意

由于彼相如理作意故、遮令不生，多所修习故，生已能断。

这是「简作业」，简别作业，是「寅二」。前面说「食」、「非食」，现在简别这个作业。这个「明食等」分五科，第一科是「贪欲盖」，「贪欲盖」第一是「别辨相」，现在第二科是「简作业」。「简作业」又分两科，第一科是「由如理作意」。

「由于彼相如理作意故」，这个修行人在静坐的时候，有的时候没有盖，这五种盖都没有很顺利；忽然间又有盖了。有盖了的时候怎么辨呢？你要「如理作意」，就是要修不净观，就可以对治。若是有盖了以后，这个止观就不能修了，不能修就放弃了，这样是不对的，应该对治它。「由于彼相」由于这个修行人对于彼那个不净相，如理去作意，「遮令不生」就是遮止这个贪欲心，叫它不要生起。因为你思惟它净相，这贪心就生起；若思惟不净，贪就不生起，道理是这样子，事实上也是如此。就是你要把那一念颠倒心转一下，颠倒的妄想转变成如理作意，只要你做这件事就可以了。

「多所修习故」，常常这样作念修习，那这贪心就「生已能断」，虽然生但是能把它断掉，「生已能断」。

卯二、由不如理作意

前黑品中，由于彼相不正思惟故，未生令生；多所修习故，倍更增广。

这是第二科，「由不如理作意」。前面那个「为食」那就是「黑品」。「由于彼」由于那个修行人一时的颠倒，所以对于那个欲相「不正思惟」，所以烦恼没生起的也生起了，「未生令生」。「多所修习故」，你常常地颠倒思惟，「倍更增广」加倍的，一倍又一倍的增广，烦恼加倍的去增长，增长得很快，「倍更增广」。

这是贪欲盖的作业，这一科说完了。底下说「瞋恚盖」。

丑二、瞋恚盖（分二科）　寅一、食（分二科）　卯一、问

问：瞋恚盖以何为食？

这分两科，第一科是「食」分两科，第一科「问」。

第二科回「答」，分两科，第一科「标」。

卯二、答（分二科）　辰一、标

答：有瞋恚性、有瞋恚相，及于彼相不正思惟，多所修习以之为食。

这个「瞋恚性」，其实「瞋恚」就是瞋恚心；这个瞋恚心，你常常的动这瞋恚心，瞋恚心就有力量就不容易改变，就叫「瞋恚性」。这「性」有不容易改变的意思，「江山易改，本性难移」，这个「性」有不容易改变的意思。「有瞋恚相」有瞋恚的相貌。「瞋恚性」还是心，你心一动了就表现在外边，那就是「相」。「及于彼相不正思惟，多所修习以之为食」，那么有瞋恚相，「及于彼相不正思惟」，这个引起你发动瞋心的相，你不正思惟，你没有如理的作意，你常常的思惟这个相，「多所修习以此为食」，那么你的瞋心愈来愈厉害，就像得到了饮食的人，人就有精神，这道理是一样。

这是「标」，底下解释分两科，第一科是「别辨」分三科，第一科是「瞋恚性」。

辰二、释（分二科） 巳一、别辨（分三科） 午一、瞋恚性

依于种种不饶益事心生恼害，名瞋恚性。

「依于种种不饶益事心生恼害」，就是因为你接受，「依」实在就是你内心里面接受；接受了种种的不利益你的事情，对于你没有好处，对你或者有伤害的事情，你来接受这个相貌，接受这件事，「心生恼害」，心里面就生出来一种愤怒，就想要去伤害对方，生出这种瞋心出来，这就叫做「瞋恚性」。「瞋恚性」很简单，这就叫「瞋恚性」。

午二、瞋恚相

不饶益事，名瞋恚相。

这个是第二科是「瞋恚相」，前面是「瞋恚性」。「不饶益事」，这个「不饶益」是什么意思呢？自己发动了这个瞋恚的行为，要去伤害对方去，这叫「瞋恚相」。自己接触到不饶益事，自己的愤怒来了；愤怒以后就想要去搞对方去，这也叫「不饶益事」，「不饶益事」分两方面说。这是「瞋恚相」，底下第三科「不正思惟」。

午三、不正思惟

于九恼事不正作意，名不正思惟。

「于九恼事不正作意」你不能合理的观察思惟，「名不正思惟」；这是「不正思惟」。

一个「瞋恚性」，一个「瞋恚相」和「不正思惟」，这是辨这个瞋恚的食，瞋恚的食是这三种，底下「总结」。

巳二、总结

如是等事，皆名为食。

心里动瞋心，然后表现瞋恚的相，「于九恼事不正作意」，那都是瞋恚的食。这个「九恼事」看《披寻记》怎么讲？

《披寻记》三五七页：

于九恼事不正作意者：〈决择分〉说：瞋事亦有十种。依前六事立九恼事。缘彼一切瞋，皆名有情瞋。（陵本五十五卷八页）云何六事？谓一、己身，二、所爱有情，三、非所爱有情，四、过去怨亲，五、未来怨亲，六、现在怨亲。于后三中怨亲各二，是故建立成九恼事。当知此中都无我及有情，唯有诸蕴，唯有诸行，于中假想施设安立我及有情，不应依彼心生恼害作意思惟。即彼作意，名为不正作意。

「于九恼事不正作意者：〈决择分〉说」，这〈抉择分〉上说：「瞋事亦有十种」，有十种瞋事。「依前六事」，十种瞋事里边前面的六种事，「立九恼事」，这九恼依那六种事可以建立。「缘彼一切瞋，皆名有情瞋」，都叫做有情瞋，这样意思。（陵本五十五卷八页）那上说的。「云何六事？」这「依彼六事建立九恼」，这「六事」是什么呢？「谓一、己身」、自己的身体，这对自己的身体不满意、发瞋

心。「二、于所爱有情」发瞋心，于「非所爱有情」也发瞋心。「四、过去的怨亲」、不是现在，过去是我的亲、是我的怨。「五、未来世的怨亲」，「六、现在怨亲」，这是六个事。「六事」里边，前面说是「瞋事有十种」，这里列出来六个，再加上一个「不可意」的境界，还有「嫉妒」，还有「宿习」，还有「他见」，加上这四个就是「瞋有十事」。

「于后三中」，前面的「六事」于后面三个中，「怨亲各二」怨和亲各两个，三个呢就是六个，六个再加前面那三个「己身」、「所爱有情」、「非所爱有情」，加起来就是九事，「故建立九恼事」，是这么意思。

这九恼事，「于九恼事不正作意」就叫「不正思惟」。那么这底下《披寻记》说「当知此中都无我及有情，唯有诸蕴」，这些发动瞋心的这些境界，里面没有我，在这臭皮囊里边没有那常恒住不变易的我的体性，没有我。「有情」也还是我，就是这个我是有情的，能令你有爱。「唯有诸蕴」，没有我、有什么呢？就是色受想行识而已，叫「诸蕴」；这个「蕴」是积聚的意思，色蕴是一大堆，受蕴也是一大堆，想蕴、行蕴、识蕴都是一大堆，叫作「蕴」。「唯有诸行」，而这些色受想行识都是刹那刹那生灭变化的。「于中假想施设安立我及有情」，我们为什么会执着有我呢？就是不明白是假的，在这色受想行识里面「假想」，就是方便这样子安立说「这里边有我、这是我、是有情」而已。「不应依彼心生恼害」，不应该在这里面生了恼害心，「作意思惟」，不应该作意思惟有我。「即彼作意名为不正作意」，你生恼害的作意，你执着有我，「他来伤害我」你这样分别，就叫「不正作意」。

「于九恼事不正作意」执着有我、我所，执着有恼害事，这样子瞋心就来了，「名不正思惟」。「如是等事，皆名为食」。

前面说瞋的「食」，这底下说「非食」。「非食」，先「问」。

寅二、非食（分二科）　卯一、问

问：此瞋恚盖谁为非食？

「答」分三科，第一科「标义」。

卯二、答（分三科）　辰一、标义

答：有仁慈贤善、及于彼相如理作意、多所修习以为非食。

「仁慈」，「仁」就是「慈」，就是慈悲心。「贤善」，他内心里面没有什么烦恼，心里面很良善的，心性非常良善，那么叫「仁慈贤善」。「仁慈」，是对一切人有爱心叫「仁慈」；这个「贤善」就是没有恶心，没有伤害人的心情那就是「贤善」。而又积极地进一步的愿意利益一切人、饶益一切人，那叫做「仁慈」，可以这么样解释。这一个人若是有仁慈之心、有贤善之心，那么这样的人瞋心自然会轻、自然会轻一点。

「及于彼相如理作意」，若是这样子有仁慈贤善，对瞋恚就有伤害，能伤害这个瞋恚。如果你能「及于彼相如理作意」的话，你能观察这都是虚妄分别、这是毕竟空寂，如理作意，「多所修习」，一次又一次的修习，那么就把这个瞋恚心就破了，这就叫做「非食」，它不长养这个瞋心，而能够消灭瞋心的，这样意思。

前面是「标义」，底下第二科是「辨相」。

辰二、辨相

又此慈善，恒欲与他安乐为相，修力所摄。由思择力所摄作意，调伏九恼。

「又此慈善，恒欲与他安乐为相」，前面说「仁慈」和「贤善」，这句话什么意思呢？就是这个人他常常的愿意给别人安乐，叫别人身体安然、心情快乐，愿意帮助别人身心安乐，这就叫做「仁慈贤善」的相貌，这个意思。「恒欲与他安乐为相」，人也的确是有这种人；也有的人没有这种心情，我只管我自己，我不管别人。

「修力所摄」；如果说我的心没有仁慈贤善的意思，那怎么办呢？「修」，你常常修这个仁慈贤善，那么也就会有仁慈贤善的心情了，这是修来的，可以创造的，「修力所摄」。「由思择力所摄作意，调伏九恼」，这等于就是解释这个「修力所摄」。由于你内心用智慧去思惟观察的关系，思惟观察任何人都不愿意受到伤害，我也是这样，「己所不欲，勿施于人」；我是欢喜安乐自在的，别人也欢喜安乐自在；我欢喜别人帮助我安乐自在，别人也有这个心情，所以我也应该学习这样帮助别人安乐自在。你能这样思择、这样作意，那你这慈悲心就来了，你这仁慈贤善的心情就来了。「调伏九恼」，把那个九种恼乱的瞋恨心就制伏了、就没有了。

这是「辨相」。第三科「结说」。

辰三、结说

以能断除瞋恚盖故，经中唯说此为非食。

「以能断除瞋恚盖故」，你能这样子修习这个「仁慈贤善、及于彼相如理作意，多所修习」，修这个「多瞋众生慈悲观」，修慈悲观，那就能够断除瞋恚盖，瞋恚就障就能除掉。「经中唯说此为非食」，这是瞋恚盖的「非食」，我们可以这样来对治瞋心。

丑三、惛沈睡眠盖（分二科）　寅一、食（分二科）　卯一、问

问：惛沈睡眠、盖以何为食？

这「惛沈睡眠盖」第三科，分两科，第一科是「食」，先「问」，底下回答。

卯二、答

答：有黑暗相、及于彼相不正思惟，多所修习以之为食。

这个「黑暗相」，惛沈睡眠以「黑暗相」，你去思惟黑暗相的时候就容易睡着觉。这「黑暗相」与睡着觉有什么道理？若光明相，就把各式各样事情的相貌都现出来，在光明中能现出很多的各别的相貌；现出来了，你心就去分别，这个是水、这是书桌、这是茶杯、这是莲花，那么你若一多分别那就不能睡觉、不惛沈了。若是黑暗来了，把所有的相貌都隐藏起来，你心没有辨法去思惟，得不到思惟的助缘，那么心就收回来了，不向外攀缘了；一收回来那么就睡觉了，是这么回事。所以「黑暗相」是一个帮助你睡眠的因缘。

「及于彼相不正思惟」，「及于彼相」是什么相呢？就是各式各样的行相，你去「不正思惟」，你没去正思惟。没正思惟，你老常常这样的不正思惟，你这个睡眠、惛沈就多起来，就是「以之为食」。所以静坐时有惛沈来了，你心里面努力的去思惟观察，这个惛沈就没有了，你努力的思惟「凡所有相，皆是虚妄」；我不知道你们怎

么想法？我当初读《金刚经》，人家让我去讲「金刚经」，我在这个地方想了很久不明白，怎么「凡所有相，皆是虚妄」，怎么讲呢？想了很久才有一点分别，怎么叫做虚妄？就是你要努力的去思惟，这个惛沈就没有了，惛沉没有了睡眠也没有了，睡不着觉的。所以你若「不正思惟，多所修习」的话，你这惛沈睡眠就会多起来。

寅二、非食（分二科）　卯一、问

问：此盖谁为非食？

这第二科「非食」。前面说「食」，第二科「非食」。

「问」：这个惛沈睡眠盖，谁是它的「非食」；谁能对治它呢？

底下「答」，「答」是分二科，第一科「略标」。

卯二、答（分二科）　辰一、略标

答：有光明相，及于彼相如理作意，多所修习以为非食。

「有光明相」，有这光明的相貌。「及于彼相如理作意，多所修习以为非食」，这就是惛沈睡眠的「非食」，能对治惛沈睡眠的。

这是「标」，底下「广释」分两科，第一科「辨种类」分二科，第一科「总标列」。

辰二、广释（分二科）　巳一、辨种类（分二科）　午一、总标列

光明有三种，一、治暗光明，二、法光明，三、依身光明。

「光明有三种」，这光明相有三种。一、是治暗的光明，黑暗的光明，它能够驱除一切黑暗的光明，这是一种光明。第二个是法的光明。第三、是依身的光明，有这三种光明。

《披寻记》三五八页：

法光明者：谓如所闻已得究竟不忘念法，名法光明。如〈修所成地〉说。（陵本二十卷九页）。

「法光明者：谓如所闻已得究竟不忘念法」，名叫做「法光明」。其实这个就是经律论都是法，这个法就是光明。「如〈修所成地〉说」（二十卷九页）。

这是列出来「辨种类」，第一科是「总标列」，这个把法光明列出来。底下第二科「随别释」解释。前面是治暗光明、法光明、依身光明，列出三种光明，这底下解释。

午二、随别释（分三科）　未一、治暗光明（分二科）　申一、略标

治暗光明复有三种。

这治暗的光明是什么呢？「复有三种」治暗的光明。

申二、列释

一、在夜分，谓星月等。二、在昼分，谓日光明。三、在俱分，谓火珠等。

「在夜分」，有昼分、有夜分。这一日夜分成两份，一个是夜分、一个是昼分。「在夜分，谓星月等」，这天上的星宿和月亮，这是治暗的光明。二、是「在昼分」，就是白天，白天就是太阳的光明。「三、在俱分」，就是夜分也好、昼分也好，它都有能力破除黑暗，「谓火珠等」，加上灯，这是发光的这些东西。

这是把治暗的光明解释了。未一「治暗光明」，申一是「略标」，申二是「列释」。

「未二」是「法光明」，前面这解释完了。

未二、法光明

法光明者：谓如有一，随其所受所思所触观察诸法。

「法光明者：谓如有一，随其所受所思所触，观察诸法」这叫「法光明」。「所受」就是我们所学习得的一切佛法。这个「所受」就是闻慧，「所思」就是思慧，你接受了以后你还要思惟。这个「触」就是证，进一步地证实了这样的真理。「所受」的诸法要观察，「所思」的观察诸法、「所触」的诸法观察，这都叫做「法光明」。

《披寻记》三五八页：

随其所受所思所触观察诸法者：于法受持，是名所受。于法思惟，是名所思。于法触证，是名所触。随此所生闻思修慧与光明想相应而转，能正对治诸所治法，令心清净，由是故能观察诸法，名法光明。

「随其所受所思所触观察诸法者：于法受持是名所受，于法思惟是名所思，于法触证是名所触」，这个「触」还是很高深的境界。「随此所生的闻思修慧与光明想相应而转，能正对治诸所治法，令心清净，由是故能观察诸法，名法光明」。是这样意思。

这个「光明想」，「随此所生闻思修慧」照理说这就是光明想，闻思修慧就是光明相；「与光明想」又说到光明想，那又是一回事。这也是要训练，思惟太阳的光明、或者思惟灯的光明。这样思惟久了，你一闭上眼睛，尽管是没有日月灯的光明，是黑暗的；你修成功了，你一闭上眼睛就是光明的，屋子里没有黑暗，就是光明。修成功了的时候，在光明中可以观佛像，也可以读书，这也是不可思议的事情。譬如说夜间睡着觉了，屋子都没有开灯；但是你睡觉的时候，认为是有太阳的光明，没有黑暗，也在读书、做事情，这光明从哪来的？你做梦的时候，不是夜间，也有光明，也有灯光，有太阳的光明，也有可以读书、可以做事，那光明从哪来的？就是心的分别。

或复修习随念佛等。

这是修这「法光明」，你修习「随念佛等」这也是法光明；念佛的光明，念佛的白毫相，念佛的肉髻相，念佛的三十二相，或是念佛的功德：如来、应供、正偏知…这些功德，或者念佛的戒定慧等这个功德。

《披寻记》三五九页：

或复修习随念佛等者：此中等言，等取法僧。〈闻所成地〉说：于佛法僧随念之行，名归依随念，能令心没诸修行者正策其心令生欢喜。（陵本十四卷二十页）如是随念治心沉没，名法光明。

「或复修习随念佛等者：此中等言，等取法僧」，可以念法、念僧。「〈闻所成地〉说：于佛法僧随念之行，名归依随念，能令心没诸修行者正策其心令生欢喜」，那么就破出去黑暗，破出去这惛沈睡眠了。「如是随念治心沉没，名法光明」。

未三、依身光明

依身光明者；谓诸有情自然身光。

「依身光明者，谓诸有情自然的身光明」，这是诸天身体有光明；我们人的功德不够，没有身的光明。或者佛身有光明。

这是有治暗的光明、有法光明、有依身的光明，三种光明。治暗的光明是一回事，我们静坐的时候有惛沈、有睡眠，那要以法光明来对治，这样意思。

巳二、简对治（分二科） 午一、治暗光明

当知初明治三种暗。一者夜暗；二者云暗；三者障暗，谓窟宅等。

这个「惛沈睡眠盖」，第一科是说「食」，第二科说「非食」。这「非食」里边第一科是「略标」，第二科「广释」。「广释」里边第一科是「辨种类」，第二科是「简对治」就是现在。「简对治」，就是简别对治暗的光明的事情。

「当知初明治三种暗」，前边说到有治暗的光明，有法的光明，有依身的光明，这底下「简对治」，第一科是说这个是治暗的光明，就是初光明。初光明，就是日月；日的光明、月的光明、星宿的光明，乃至珠的光明、灯的光明，能够对治三种暗。第一个是夜间的暗，第二个是云遮住了日月光明的暗，第三个是「障暗」。「障暗」是什么？谓「窟宅等」是「障暗」。这是治这三种暗，是第一科。第二科是「法光明」。

午二、法光明（分二科） 未一、略标

法明能治三种黑暗。

也是能治三种。那么第一科是「略标」。

第二科是「别辨」，「别辨」里边第一科「能治无明及疑黑暗」，里边说到黑暗相。

未二、别辨（分二科） 申一、能治无明及疑黑暗（分二科） 酉一、辨黑暗相

由不如实知诸法故，于去来今多生疑惑，于佛法等亦复如是。

这是说这三种暗。这「由不如实知诸法故」，由于我们凡夫的众生没有般若的智慧，不知道一切法是因缘生起的道理，所以对于去来今有三种暗；过去怎么回事，未来怎么回事，现在怎么回事，「多生疑惑」这就是三种暗。「于佛法等亦复如是」，对于佛法僧也是不明白怎么回事，所以有些疑惑，「多生疑惑」。这是「辨黑暗相」。

酉二、出黑暗体

此中无明及疑，俱名黑暗。

出黑暗的体，第二科。对于过去、未来、现在，对于佛法僧有所不知，那么这里边主要就是「无明」；不明白缘起，不明白缘起寂灭，这无明「及疑」惑，疑惑是有多少明白，有不明白；也还是无明，和无明是同类的。「俱名黑暗」，这无明也好，疑惑也好，都是我们内心里面的黑暗。这个黑暗当然不是外边的夜暗、云暗、障暗，不是那个暗。这是说这个「暗」。

申二、能治惛沈睡眠黑暗

又证观察能治惛沈睡眠黑暗，以能显了诸法性故。

前边是第一科「能治无明及疑黑暗」，现在是第二科。「又证观察能治惛沈睡眠黑暗，以能显了诸法性故」；这个法的光明能治无明的疑，这是第一科。现在第二科，「又证观察」，又这个修行人常能够修习戒定慧，得到了禅定以后，得到了禅定以后智慧也随着增长了，所以他这个观察的智慧强了。「证观察」，得到了禅定之后成就的那种观察的智慧，「能治惛沈睡眠的黑暗」，这惛沈的黑暗、睡眠的黑暗，就能够对治出去。「以能显了诸法性故」，因为得到了禅定，智慧也是加强了，能够「显了法性」；对于这些缘起法的情况，在那个智慧的光明下，就能够明了地显现出来，有这种能力。有这样能力的关系，在心里上的惛沈和睡眠也就对治出去了。得到了禅定的人，当然是惛沈睡眠是对治了；就是得到了未到地定，他就对惛沈睡眠的对治就已经有很大的力量能对治，若是得到了初禅以上，那力量是更强大了。所以得了色界天以上的人，他们没有睡眠，没有这件事。

丑四、掉举恶作盖（分二科）　寅一、食（分二科）　卯一、问

问：掉举恶作盖以何为食？

前边说这个「惛沈睡眠盖」，当然也还是有这个戒定慧能对治它，这是第三科。现在第四科是「掉举恶作盖」，说到它的问题。分两科，第一科是「食」，分两科，第一科是「问」。「掉举恶作盖」它以什么事情做它的「食」；能加强掉举恶作的力量呢？

卯二、答（分二科）　辰一、略标

答：于亲属等所有寻思，于曾所经戏笑等念，及于彼相不正思惟，多所修习以之为食。

「答」，这底下回答，分两科，第一科是「略标」。「于亲属等所有寻思，于曾所经戏笑等念，及于彼相不正思惟，多所修习以之为食」，这掉举恶作的食就是这样的。对于「亲属」这个亲爱的、有亲厚关系的，虽然是分别了，但是心里面常会「寻思」，会想念，那么就会增长了你的掉举恶作的力量了。有国土的寻思；这个「等」，等于那个国土的寻思、不死的寻思...。「于曾所经」过的、曾经经过的「戏笑等」的事情，现在回忆那些事情。「及于彼相不正思惟」，「及于彼」亲属、国
土、不死、曾所经戏笑等这一切的影相有「不正的思惟」，不能如理作意，随着那个过去的经验的影相起贪瞋痴的分别，那么就是「不正思惟」。「多所修习」就是不止一次的，常常这样的忆念，忆念自己的亲属，过去经验的戏笑等事。「以之为食」，这个掉举恶作就是以此为食。那么这是「略标」。

底下第二科「随释」分两科，第一科「寻思摄」，属于寻思这一类的。分两科，第一科是亲属的寻思。

辰二、随释（分二科）　巳一、寻思摄（分三科）　午一、亲属寻思

亲属寻思者；谓因亲属或盛或衰、或离或合，发欣戚行，心生筹虑等。

「谓因亲属或盛或衰」，自己以前亲爱的人，很兴盛、很如意的事情很多；或者是衰败了、衰退了，很多不如意的事情来了。「或离或合」，是这个彼此亲爱的人分离了，或者是又和合了。「发欣戚行」，因为这样亲属的变化情形，这位修行人常常的关心，就发出欣戚的这种心情；心里面有时候欢喜、有时候忧愁。「心生筹虑等」，心里面还要去盘算，怎么样能够不要离呢？怎么怎么的，就想很多很多的分别心，这些事情。那么这就叫做亲属的寻思，这样寻思起来就不能修止观了，这止观就障住了。

午二、国土寻思

国土寻思者；谓因国土盛衰等相，广如前说。

「国土寻思」，这第二科「国土寻思」。「谓因国土盛衰等相，广如前说」，这个说以前所住的地方，或者那个地方原来是怎么不好，现在特别好起来了；或者是原来特别好，现在又不好了。那么自己因此而有些分别：唉呀！这个地方现在比以前好了，我为什么离开了呢？跑到这里来受这个苦呢？「广如前说」，就这样分别。

午三、不死寻思

不死寻思者；谓因少年及衰老位诸有所作或利他事，发欣戚行心生筹虑等。

这个「不死寻思」，就是不感觉到这个人的生命是很微脆的，还感觉到「我最少能活两千岁！」就是有这种想法。不感觉到，一口气不来就死了；我还能活六十年。这就是「不死寻思」的意思。「谓因少年及衰老位」，谁是不死寻思呢？就是这个修行人，这修行人他现在在少年的时代，或者他已经衰老了；年纪或者年轻、或者是年纪很大了。「诸有所作」，现在当然是属于一个修行人的身份，已经离开了世俗到了这个僧团里面来住，僧团里面当然也有很多的事情。很多事情，当然或者是读经、读这个经律论，或能背诵，做这些事情；或者是自己学习了多少年的佛法，有人请他去讲经去了。那么学习的佛法里面说要赶快修行，说先不要修行，等我出去讲经讲几个月回来再修行；或者说是不要去修行、修四念处，等我写几部著作出版我再修行，就是这样意思，就是「诸有所作」：不管是年少、或者年纪轻、或是年纪老，这心里面老想要做这些事情。「或利他」的事情，利益别人的事情；或等我去到那个地方去度众生去，那里有很多的信徒我很有缘我去教化去，不要修四念处，我不必。

或者说是听人说某某地方，那个地方有特别的殊胜的境界，这个名山国土特别的庄严，那里有某某的什么国家的花园怎么怎么好，有特别的名胜我要去朝山去，等我回来的时候我再修四念处，是这个意思是这么回事。就是这样对这些利他的事情，自己这些事情…，总是不想修行；或者说是等我过了几年，过了七年以后我再修行，或者六年、五年、四年、三年、二年、过一年以后，我来修四念处，这是这样子；或者说过七个月以后，或过六个月、五个月、四个月、三个月、二个月、过了一月；或者过七天以后，或者说是六天、五天、四天、三天、一天，等明天我再修行，今天先不要！就是这个意思。不管是少年位或者衰老位，总是愿意做其他的这些事情。对于修行的事情总是向后拖，拖延、拖延。那么若说是做这些难事，这精神来了；若说想要修行，我没精神！我腰疼！「发欣戚心」总是不欢喜这样子。「心生筹虑」，这心里面就是有总总的想法，总是想办法避免，不想要修行。

在《大庄严论》上有一个故事。两个兄弟出家了，这个哥哥出家以后，当然也是要学习佛法，两个兄弟都是出家了学习佛法。学习了以后哥哥就修四念处，不久得了阿罗汉果。这个弟弟呢，这个法喜充满，学习又学习，学习又学习，这个三藏十二部通达无碍，法缘也兴盛到处去宏扬佛法心情很快乐。但是他这哥哥是阿罗汉，这一天他一入定一看，我这个弟弟不对劲！不知道修行！就到弟弟那里说：「你不要一直的去讲经说法、去度众生这个事，要自己多修行，修学四念处，多修修禅观，用功好！不要将来会后悔，你若不修行！」「好！好！好！」这弟弟说好，「等再过几年」。那么过了多久，这哥哥又来劝一回，这个弟弟也还是不接受。可是，过了不多久这个弟弟有病了，初开始好像不感觉有什么要紧，心里面还不感觉什么，过了几天就重了，自己感觉不对劲。他哥哥来看看他的时候，他这时候向哥哥说是道歉，「我以前不相信你的话，现在是感觉不对了！」他哥哥也没说什么就走了。这些同学都来慰问他，也都说些伤心的话也无济于事，一口气不来就死了。死了的时候，他这哥哥一入定一看到那儿去？喔！还好！到一个斋主家去给人家做儿子去了，那么就是过了多久

了；因为斋主是信佛的，就抱着小孩子到庙上来看看出家人，也就看见这个阿罗汉、这个圣人。这个阿罗汉这时候年纪大了，年纪大了可能这个身体不是那么特别健康，这个手震。说是：给师父抱抱小孩吧！他也就是去抱小孩，这个手一震没抓住，掉下就摔死了！这时候虽然身体不健康，可是道力还是正常的，入定一看：下地狱了！唉呀！真是无可奈何！就是恨！这个虽然是个小孩但心里很明白；但是一下子没抱住摔死他，唉呀！他这个恨得不得了，所以下地狱了！这在《大庄严论》有这么段故事。

这上面正好就是这么意思：就是讲经说法这些事情，欢喜做这个事；做这个事你没修行，这个道力不够，就是随业流转，没办法！

所以「不死寻思」，不知道这个死来得非常的快。若来了、不得了！你没办法能够避免它的。「不死寻思」，不思惟这个死的无常迅速，就是还是做利益他、其他的事情。这个还算是做一些佛法的事，但因为没成圣道随业流转，这苦是没办法避免了。

巳二、戏笑等摄（分四科）　午一、笑

笑者；谓随有一，或因开论、或因合论，现齿而笑、欢聚哑哑。

这是第二科「戏笑等摄」。前面说到这个「寻思摄」，「巳一」这一科是「寻思摄」；亲属的寻思、国土的寻思、不死的寻思。就是虽然是出了家修行，这个亲属爱；当然没有得圣道的人就是这样子，这亲属爱还在，总是关心在家的时候的亲属、亲爱的人。关心，这是个人情，也不能说是决定不对，但是耽误修行，耽误自己的圣道的修行。但是若是仔细算这个帐，把这笔帐好好算一算，应该可以调转过来。我爱我的父母、兄弟、姐妹、好朋友，这是很正常的事情；但是，爱又如何呢？你能如之何？你有什么办法能够使令自己的亲属怎么怎么好？你有什么办法？我看严重的事情一点办法也没有！他真是得了大病，照顾、照顾，你也就是看看而已；医生都无可奈何，你能如之何？没有办法！若是放下一点；若说放下这又好像不讲人情，是不对的，是不对的。可是要是说专心修行若是成功了的时候，那事情不可思议！可也不能说决定有效，可是好过凡夫境界。如果你已经得了圣道、得了禅定了，有了神通的阿罗汉，父母有病了、兄弟姐妹有病了、好朋友有病，那事情就不可思议；你是神通阿罗汉，可以到那儿去看一看，有可能有力量救护他，也有不一定，但是有可能有力量救护。那就和只是一般的这种关心，那可是不一样，是不一样！不过也不是百分之百的有效。像目犍连尊者，他母亲跑到地狱去了，他还是无可奈何，还要靠大众僧的力量来救护。所以仔细算这个帐的时候，还是修行要紧；你若成功了，就算是暂时不能救护自己的亲属，终究有一天有办法可以救护，因为你有那个能力，不是一般的能力了。所以亲属爱，亲属的寻思、国土的寻思、这个不死的寻思，这个佛菩萨，真是这是经验之谈，告诉我们修行人要放下。当然这又是不尽人情，还有这个问题。这是寻思的问题。

这底下说「戏笑」。「戏笑」分四科，第一科是「笑」。

「谓随有一或因开论、或因合论，现齿而笑、欢聚哑哑」，就随有一种人，这种人就是善于说话的人，不像我们这个不长于说话的人是不及格；这个善于说话的人他能够「或因开论」，那就是长篇大论地...，不得了！什么都说得头头是道，天花乱坠的那种境界。「开论」，听起来令你津津有味，非常的欢喜听他的说话。他有时候「开论」，就是开广地述说很多很多的道理。「或因合论」，这个「合论」是什么意思呢？这个「合」看那个解释上的意思就是「善说譬喻，善说隐语」；那个意思和「开论」是一样，但是那话不同，话就不一样。就像这个禅宗的大善知识讲，说「万里无寸草处去」，这个话和经论里的话是一样，但是这个文句不一样；就是他用另一种文句表达同一个意思，令你听起来不同，感觉上不一样。或者他这个话是骂你，但

是说得非常的文雅、非常的含蓄，你听不懂。或者是赞叹你，或者是怎么怎么讥嫌你，总是说得非常的妙叫你欢喜，你也愿意欢喜听，听完了哈哈大笑，就是这种境界叫作「合论」。

「现齿而笑」，你笑的时候这个牙齿露出来。「欢聚哑哑」，大家在一起非常的高兴！就这个意思。这样的事情实在都是戏论，对于修行的事情一点作用也没有，就是把宝贵的光阴浪费掉，只此而已、只此而已。就是这「笑」就是这么个好处，把宝贵的光阴、宝贵的时间都浪费掉，就是这样子。

午二、戏

戏者，谓双陆搏蒲弄珠等戏。

「戏者」，第二科是「戏」，什么叫「戏」呢？「谓双陆搏蒲」，这「双陆、搏蒲」就是赌博的这些事情，这个我也说不上来，「双陆」它是什么，只知道大意是就是赌博的事情。「搏蒲」，掷骰子那一类的东西。「弄珠等」这些游戏的事情。这个好像是过去时代，我们寺庙里面也有些下象棋的这些事情、下围棋的事情，蔼益大师感觉这个事儿不对，弄一个选佛谱，弄「南无阿弥陀佛」这几个字，这选佛谱的事情。这是叫做「戏」。

午三、欢娱

或有所余种类欢乐；谓互相受用、受用境界，受诸快乐。或由同处、或因戏论、欢娱而住。

这个第三科是「欢娱」。「或有所余」的种类的「欢乐」，前面这个「笑」也是一种欢乐，「戏」也是一种欢乐，还有其余的不同种类的欢乐，什么呢？「谓互相受用，受用境界」。这个「互相受用」这个话，这个《披寻记》上有解释；这个「受用境界」，受用这个五欲的境界。「受诸快乐」，是在心里面说；互相受用也好，受用境界也好，使令内心里面快乐。

「或由同处，或因戏论」，「或由同处」就是大家愿意到一起去住，到一起去，或者我到你寮房来，你到我寮房来，就是这个串寮房。这个事情，当然是心若不与道合的时候，当然就是有这个事情。「或因戏论」，到一块儿当然就是要谈话，谈话的时候，「欢娱而住」。人是那样，「酒逢知己千杯少」，人若有缘了愿意到一块去，到一块去说话，说话也就欢喜说、也欢喜听，大家快乐，就是这么意思；当然没有缘的，一句话也不能说，的确是有这种事。但是这里面说，因此而浪费了光阴、浪费了精神，耽误了修止观，耽误了修行的事情。这是「戏笑等摄」。

午四、所行事

所行事者：谓相执持手、臂、发等，或相摩触，随一身分。或抱、或鸣、或相顾眄，或作余事。

这第四科「所行事」。「所行事者」：什么事呢？「谓相执手、臂、发等」这样子执手、执臂、执发等，「或相摩触随一身分」去摩触。「或抱、或鸣、或相顾眄，或作余事」，这叫「所行事」。

那么这些事情都是「食」，都是增长自己掉举恶作的事情。过去经验的事情，那么现在又再……坐那里静坐修止观；不修止观了，就回想以前的事情，这样子。

寅二、非食（分二科）　卯一、问

问此盖谁为非食？

前边是「食」，这底下是「非食」，就是对治这个掉举恶作的。分二科，第一科是「问」。「此」这样的盖，这个掉举恶作障碍我们用功修行的事情，这是不对的，但是有什么辨法能对治它？能消灭它呢？「答」，回答分二科，第一科「略标」。

卯二、答（分二科）　辰一、略标

有奢摩他、及于彼相如理作意，多所修习以为非食。

这是能对治这个掉举恶作的，还是得要修这个奢摩他的止。这个奢摩他的止，就是九心住，这个九心住的法在《瑜伽师地论》的后面有解释，解释很详细的。

「及于彼相如理作意」，这个奢摩他是止，就是把这些掉举恶作事情停下来，停下来就把这一念心安住在奢摩他的所缘境里边，不要去再缘念过去这些影像，转换一个所缘境，安住在奢摩他的所缘境上就没有事了，就这么回事；这是一个方法。第二个方法「及于彼相如理作意」，但是我们对于这些掉举的事情，过去的时候印像太深刻了，他就是停不下来；你想要停下来，停不下来，这个影像还是现出来。现出来怎么辨呢？「及于彼相如理作意」，就是观察这些事情都是苦，是苦恼的事情，是罪过的事情，是耽误我修学圣道的事情，是引导我在生死里流转的事情，引导我到地狱去的事情，这个「如理作意」；那么也就有力量，也就可以停下来。或者是你把《金刚经》能背下来，背《金刚经》，或者是念大悲咒，这样子，也就能够把掉举恶作的事情障碍住、隔住，心就清净了；所以「及于彼相如理作意」。

所以出家修行这件事，最好是童贞入道，在社会上没有受过污染是最好；没有受过污染、童贞入道。而出家了的时候能遇见善知识，没有空过光阴、没有走这弯曲的道路，直接修学圣道，那么很快的成功了这是最好。

那么这个这里说的「及于彼相如理作意，多所修习」，当然你不要怕重复，一次又一次的这样修习，久了呢就有作用，它就能对治这些掉举恶作的事情，就能对治。

辰二、随释

奢摩他者：谓九种住心、及奢摩他品所摄诸法。

这是第二科「随释」，解释那个「奢摩他」。奢摩他就是「谓九种住心」。「九种住心」：就是内住、续住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持，这九种住。这「九种住心」是按照我们现在的虚妄分别心开示的，说这九个次第；不是一下子就说第一义谛，不是那样意思，和那个不同。

「及奢摩他品」，这个九种住心就是「奢摩他」，到最后的「等持」那就是「奢摩他」，那个「等持」就是欲界定；再进一步就是未到地定，还是奢摩他；初禅、二禅、三禅、四禅也是奢摩他；乃至到无所有处定，无色界的四空定那个无所有处定，非非想处定不算在内，都是「奢摩他」。「及奢摩他品所摄诸法」，就是一切的心、心所法都包括在内。这在下边有解释，下面这《披寻记》说到（三十卷九页）有解释，〈声闻地〉有解释。「奢摩他品所摄诸法，如下自释（十一卷十五页）」也有解释。用这个辨法来对治这个掉举恶作。

谓于自他若衰若盛可厌患法，心生厌离惊恐恶贱，安住寂静。

这个就是来对治这个掉举恶作，对治它。这上面说一个大意，这个「随释」：「奢摩他者，谓九种住心，及奢摩他品所摄诸法」这样对治。但是在理智上要明白这件事；就是对于前边这个亲属的寻思、国土的寻思、不死的寻思，所有这些掉举恶作的事情，对于这些事情是「自他」，或者自己、或者他人、或者自己的亲属、或者是别人的亲属，「若衰」、或者是「盛」；我们凡夫的心情、认为「盛」是应该欢迎这件事，兴盛了、这个人发财了、怎么怎么兴盛。或者是「衰」，这个人倒霉了，倒霉的事情是「可厌患法」；但是在修行的人立场，你发财也是可厌患法。因为发了财以后你怎么的？就是放逸，发了财就要去放逸，所以也是可厌患法。

「心生厌离」，对于这个事情要有厌离心、不高兴。这「衰」是可厌恶，「盛」也是可厌患法，要厌离它。要有「惊恐」的心情，要有「恶贱」的心情、轻视这件事、贱视这件事，对于这个兴盛的事情、不认为这个是个美好的事情，这是一个可恶的事情，是一个可贱视的事情。「安住寂静」，心里面不攀缘这个事情，能够安住在这个奢摩他、毗钵舍那的所缘境上，寂静一切烦恼；这修人应该是这样子的，对于世间上的事情不羡慕。你倒霉了，当然我也不同意；你走运气，我也不赞成这件事。我赞成什么呢？就是都出家修学圣道，这是最好的；其余的这些都是尘劳的事情，这增长你贪瞋痴的事情嘛！有什么好呢？增长了贪瞋痴的时候，就是造罪，造罪就是多数是要到三恶道去走一走的。不过有些人造了罪以后，心里面说「不相信有因果」；但心里还是害怕的，所以这些人你若叫他修点善事他肯做，根本的原因就是心里害怕，还是害怕的。所以这个事情，说有人到三恶道去了，他还会出来的，因为他有做过善事。这底下这个《披寻记》这个文都是《瑜伽师地论》上的文。

这个韩清净这位老居士，他这《瑜伽师地论》是非常详细的。我听这个倓虚老法师说，倓虚老法师在北京，在一个庙上住，住过多少年，那时候韩清净正好在北京，大家同在一个地区住，这个事情都是知道的。说韩清净这个人，也还是有善根的；最初他学习这个唯识的经论，一看、看不懂；看不懂就是到庙上请老法师讲，而老法师是出家但道理是一样的；你没有学过就搞不好。请那些老法师讲，有的当然是...那几个字谁不认识？可以讲一讲；有的地方说不明白。说不明白，这韩清净就不听了，不听出家人讲，自己去研究，最后成功了！这个韩清净这个人后来名望高起来，日本人请他去讲演过佛法的，特邀到日本，这就在汪精卫政府时代，七七事变以后的事情。他这个《瑜伽师地论》；不但是《瑜伽师地论》，其他的《成唯识论》、《摄大乘论》他都很熟，他都讲过呀！当然这个人不相信净土法门，是倓老法师告诉我，这个人不相信净土。这底下这段文我念一念，这文好，非常好！

《披寻记》三六一页：

谓于自他若衰若盛可厌患法等者：自他衰损有多差别：谓病衰损，寿命衰损，眷属衰损，财宝衰损，病、病法性，死、死法性，复有一类净戒衰损，正见衰损。由是因缘，彼诸众生于现法中住诸苦恼，于当来世往诸恶趣，是名衰损可厌患法。又诸兴盛者：虽现法中住诸安乐，于当来世往诸善趣，而是无常；于彼无常现可证得。若有领受兴盛事者，后时衰损定当现前；诸有领受衰损事者，后时兴盛难可现前。诸兴盛事，皆是难得易失坏法，由是当知诸兴盛事亦是可厌患法。若于如是若衰若盛可厌患法，或见或闻应自思惟：我今于是生死流转未般涅盘，未解脱心，难可保信如是衰损兴盛二法勿现我前，勿彼因缘，令我堕在如是处所，生起猛利刚疆辛楚不适意苦，即由此事增上力故，我当至诚喜乐于断，修不放逸。又我如是多安住故，当于无义能作边际。依此说言心生厌离惊恐恶贱，安住寂静。此中诸义，皆如声闻地说。（陵本三十二卷二页）又复厌离、谓于二种。惊恐、谓于衰损。恶贱、谓于兴盛。如是差别应知。

「谓于自他若衰若盛可厌患法等者：自他衰损有多差别：谓病衰损」，有病、病衰损，「寿命衰损、眷属衰损、财宝衰损」，病有病的法性，死、死的法性。「复有

一类净戒衰损、正见衰损」，这个地方也是一个事情。这个「净戒衰损」破了戒了，但是这个人的正见没破，他有正知正见，这是有这个事情；还有人净戒没有破，他持戒清净，但是正见衰损，没有正知正见。所以佛菩萨观察众生的身口意，观察的非常圆满：说这个人持戒清净，这好！但这个人邪知邪见好不好？这也是问题。说这个人正知正见了，但是破戒，你说好不好？也是不好。所以就是要有正知正见，而又能够持戒清净修学戒定慧，这才称之为「贤」；称之为「贤」而还不是「圣」，不能称之为「圣」，要断烦恼才能称之为「圣」。所以佛教里面说得非常清楚，清清楚楚的。

「由是因缘，彼诸众生于现法中住诸苦恼」，有这么多的衰损，这就是苦恼，「于当来世往诸恶趣，是名衰损可厌患法」。「又诸兴盛者：虽现法中住诸安乐，于当来世往诸善趣，而是无常，于彼无常现可证得。若有领受兴盛事者，后时衰损定当可得」，这句话要知道。说现在这个人运气很旺，但是将来一定是要垮下来的，这个是决定，可以决定这样说，「衰损」。「诸有领受衰损事者，后时兴盛难可现前」，你若倒霉了以后，你说将来我再起来，那可不容易；「后时兴盛难可现前」，这事不容易。

「诸兴盛事，皆是难得易失坏法」，世间上的兴盛的事情，你要得还是不容易，失掉还是容易的；「皆是难得易失坏法」。「由是当知诸兴盛事，亦是可厌患法」。我们也没有特别的走运气，也没有什么时别地倒霉，我们平平静静的心情还很好、正常；忽然间走了运气了，忽然间倒霉了、就苦恼！心情苦恼！那我还不如不要走运气，就是原来的平静的境界反倒好；所以这个走运气，也是可厌患法，「由是当知诸兴盛事，亦是可厌患法。」

「若于如是若衰若盛可厌患法，或见或闻，应自思惟：我今于是生死流转未般涅盘，未解脱心，难可保信」，我没有得到圣道，我这一念分别心，你相信它决定是对的吗？他有时候会颠倒迷惑会做错事的，会造罪的，所以是「难可保信」。「如是衰损兴盛二法勿现我前」，这个衰损的事情不要到我这儿来，兴盛的事情我也不要，「勿现我前」。这个《涅盘经》上有那个大功德天的事，正好是这个意思，你们可能听见这个故事，我们不要讲这个故事，讲了耽误时间。「兴盛勿现我前，勿彼因缘，令我堕在如是处所」，所以你看这修行人的态度是这样子。我们若不去学习圣道，没有这种智慧的时候，我们心里面就很容易的按照一般的情形，看见别人修了大庙，或者怎么怎么有了什么荣誉了，我们心里就羡慕，自然有这种心情，你若看这个文，我们知道：不要羡慕这个事情，不要羡慕。

这个故事讲一讲。有一匹大马、一匹小马，这个马是给人拉车、做工作，做了很多的工作，然后这个马的主人就给它吃青草。这小马心里面就不高兴，说：「那个猪也没给主人做什么事情，他喂他很多好东西吃，养得肥肥的，我们为他做了很多的事，很辛苦、对他很帮助，给我吃青草，这个主人不公平！」那个大马说：「你不要羡慕，等到过年节的时候，你就知道了！」这小马还是听得不明白，等到过年节就听这个猪叫，说「你去看看！」小马去看，哎呀！被抓住了要杀！要吃他的肉了！那么这以后，他一看喔！是这样子！这主人给好东西给小马吃，他都不吃！这是说什么呢？佛说这个譬喻告诉我们出家人，不要羡慕名闻利养！不要羡慕这个事。说提婆达多得到阿阇世王的五百车的饮食恭敬，国王护持供养他，结果他后来下地狱了！所以佛说这些故事告诉修行人，不要羡慕名闻利养，不要羡慕这些事情，这兴盛的事情不要羡慕，我们就是安贫乐道最好最好！这样意思。

所以「如是衰损兴盛二法勿现我前，勿彼因缘，令我堕在如是处所，生起猛利刚强辛楚不适意苦」，这个苦恼来了可是不得了。「又我如是多安住故，当于无义能作边际」，我安贫乐道，不要有这么多事情；我修学止观，那这样子「当于无义能作边际」，就能对于这些苦恼的事情能作个边际，画个边际，过了这个边际以后再没有了，再也没有这些不如意的事情来了，没有了。你成了圣道以后，所有的事情都不在

乎，做国王也可以。你成了圣道得无生法忍，行菩萨道的时候，做国王也可以，到地狱去也可以，都没有关系，你本身那个圣道的世界，不受任何的压力的影响；你若没成圣道不可以，小小的针扎你受不了，何况那猛火烧。所以是能「当于无义能作边际」，就是一切的苦恼的事情能作个边际，不可以过这边来了，这话也就是超越了一切苦恼的事情，得大解脱。

「依此说言心生厌离」，这前面说「心生厌离」，就是根据这个道理说我们发心修行的人，对于这些世间上兴盛的事情也好，衰损的事情也好，要厌离这个事情。「惊恐」，有这种事情应该发恐怖心，要发「恶贱」，要轻视这种荣誉的事情，轻视这一件事。「安住寂静」，安住你的奢摩他、毗钵舍那里边，心里面静下来用功修行，不要羡慕那些事情。「此中诸义，皆如〈声闻地〉说」，这〈声闻地〉最好，但是我们现在还没到，〈声闻地〉说了很多的妙法。「又复厌离，谓于二种」，这个「厌离」是对二种事情有厌离。这「惊恐」是什么？「谓于衰损」，衰损的事情要来了，当然我们惊恐。这个「恶贱」是什么呢？「谓于兴盛」，令人欢喜兴奋，感觉到荣誉、感觉到光荣的事情，你要恶贱，不重视这种事情，你要厌恶这件事情。「如是差别应知」，是这样意思。

丑五、疑盖（分二科）　寅一、食（分二科）　卯一、问

问：疑盖以何为食？

前面这个「掉举恶作」、「食」、「非食」，这二大科说完了。现在是第五科是「疑盖」，分两科，第一科是「食」。「疑盖以何为食」呢？

第二科是「答」，分三科，第一科是「标」。

卯二、答（分三科）　辰一、标

答：有去来今及于彼相不正思惟，多所修习以之为食。

「有去来今及于彼相不正思惟」，就是过去的、未来的、现在的这些事情，我们不知道。听说有人能看过去世，过去世做过出家人、或者做过什么什么…，我也去看看，说是我过去怎么回事，将来怎么怎么…这个事情；这个问题就是自己不知道，别人说过了，其实还是疑疑惑惑的，还是不决定。「及于彼相，不正思惟」，不能正思惟这个事情。「多所修习」，你常常欢喜这样子去思惟这些事情。「以之为食」，「食」就是这样，这疑惑心就是从这里来的。这是第一科是「标」，第二科是解释。

辰二、释

谓我于过去为有？为无？广说如上。

「谓我于过去为有？为无？」说我在过去的时候是有吗？是有我吗？是没有呢？不知道。若有我，我过去世是干什么的？怎么怎么的？「广说如上」，前面那个十二缘起里头。

《披寻记》三六二页：

谓我于过去为有为无等者：此中广说，谓我于未来为有为无？及于现在何等是我？我为何等？如前缘起差别中说（陵本九卷十七页）。

辰三、广（分三科）　巳一、总摄

不正思惟者：谓不可思处所摄思惟。

前面是「释」是简单的解释，这底下「广」就是广释。分三科，第一科「总摄」。

「不正思惟」是什么呢？「谓不可思处所摄思惟」，就是这个境界是不可以去思惟的，属于这个范围内的，你偏要去思惟，叫「不正思惟」；这「不正思惟」有个特别的意思。这是「总摄」，底下是「别列」。

巳二、别列

不可思处者：谓我思惟、有情思惟、世间思惟。

「不可思处者」是什么呢？「谓我思惟、有情的思惟、世间的思惟」这三种思惟是不可思惟的。这是「别列」。

底下「随释」，解释这三种思惟。分三科，第一科是「我思惟」。

巳三、随释（分三科）　午一、我思惟

若于自处，依世差别思惟我相，名我思惟。

「若于自处」，就是若于自己这个境界，自己这个境界。「依世差别」，依这个时间的差别，「世」是时间：过去世、现在世，未来世；有时间也就是要有处所，就思惟这个我，究竟是怎么回事？什么叫做我？我又是怎么回事？这样去思惟。这叫做「我思惟」。

午二、有情思惟

若于他处，名有情思惟。

第二科「若于他处，名有情思惟」就是别的众生，别的众生又是怎么一种情形？是过去、现在、未来又怎么怎么的，去思惟这个事。这是第二、底下第三世间的思惟。

午三、世间思惟

若于有情世间及器世间处，名世间思惟；谓世间常、或谓无常、亦常亦无常、非常非无常等。

「若于有情世间及器世间处，名世间思惟」，这就是依正；「有情世间」就是众生世间，众生世间也就是色受想行识，在这个地方是一个迷惑颠倒的境界，那么当然是执着我我所的这事情。及所居住的这个「器世间」究竟怎么回事？这叫做世间的思惟。

「谓世间常」，思惟世间是常的、永久的；「或谓」世间是「无常」的；或者是「亦常亦无常」；「非常非无常」这样思惟，那么这叫做「世间思惟」。

寅二、非食（分二科）　卯一、问

问：此谁盖为非食？

这前边是「食」；这底下是「非食」。这是第一科是「问」，第二科回答，先是「标」。

卯二、答（分二科）　辰一、标

答：有缘、缘起，及于彼相如理作意，多所修习以为非食。

「有缘、缘起」，就是有因缘、有所缘缘、有等无间灭缘、有增上缘；或者是只是因缘、增上缘，一切色法就是两个缘，心法是四缘，那么一切法就会生起。「及于彼相如理作意」，就是这个缘起法，你对它作如理的作意、如理的去思惟观察。「多所修习」，数数的去这样思惟观察，这就是「非食」，这就不是那个疑惑，能对治这个疑惑，能消灭那个疑惑了。当然这种想法就是要多学佛法，学习经论，从佛菩萨的法语，能求取智慧，智慧去观察缘起，才能破除去这个疑惑，是这样意思。你若没有佛菩萨的法语、圣言量，若有疑惑没有辨法能解除的，没有辨法的。

这是「标」，底下第二科是解释。

辰二、释（分二科）　巳一、举于三世（分二科）　午一、明非食

由彼观见，唯有于法及唯法因，唯有于苦及唯苦因故。

这是第一科「举于三世」，分两科，第一科「明非食」。这四句话也就是十二缘起。

「由彼观见」这个缘起的道理。「唯有于法及唯法因」，「唯有于法」这里边没有我相、人相、众生相、寿者相这些事情，也不是梵天、大自在天这些事情，只是因缘生法。因缘生法里面先说法，就是识、名色、六处、触、受，这是法。「及唯法因」，就是无明缘行；有无明缘行，所以有识、名色、六处、触、受。

「唯有于苦」，就是生、老、死是苦；「及唯苦因故」，就是爱、取、有。世间上过去是这样子，现在是这样子，未来还是这样子。说我是这样子，你也是这样子，一切众生没有例外的，都是惑、业、苦的流转。一切世间也还是这样子，一切世间是增上果，是以众生为主才有所居住的器世间；若没有众生了，没有有情在世间，这世间就没有了。我们从佛法上，从前面的〈意地〉、〈寻伺地〉，我们看出来，佛法是以有情为主，而不是以宇宙为主，这个大宇宙是众生的共业所变现的。我们没学佛法的时候，宇宙是个大秘密，「这怎么回事情？不知道！」学习了佛法以后，尤其是看见印顺老法师著作，他特别地很明显、很有力量地提出来：世间宇宙的事情，宇宙间的事情，以人为主，以有情为主；他这句话说出来，说得非常好这句话！这句话从什么地方来的？从《阿含经》里面来的。我们现在从《瑜伽师地论》也是这样说法。

世间上为什么有水灾、有火灾、有风灾呢？是因为这个世间上，这个人，大家寿命长，这个道德水平很高了，那大家都修禅定，跑到初禅、跑到二禅天上去了，这个世间上没有众生了，所以就起火了，就烧了。所以是以人为主的，而不是这个世界是主，不是；世界是枝末。我们人为主，就是心为主，心为本，万法是心所变现的，心所创造的。我们若是读这个「若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造」这句话，这句话就是人为主的意思。但是若没有人特别提出来，是一切是人为主，我们还是不能知道，不见得能知道。你不见得能知道是人为主。

所以是「由彼观见，唯有于法及唯法因，唯有于苦及唯苦因故」。就是我们内心的惑、业、苦的流转，世间的缘起就是这样子。说过去怎么回事不知道？过去亦复如是。这未来怎么回事？未来亦复如是，也是这样子。只有相信了佛法以后，修学四念

处，这苦恼才能停下来，这样子就可以解除一切的疑惑。

寅二、非食（分二科） 卯一、问

问：此谁为非食？

在解释五盖的障碍里边，分两大科，第一科是「食」，第二科是「非食」。现在是说「非食」，就是每一盖里边都有「食」和「非食」。现在是第五「疑盖」的「食」、「非食」；「食」解释过了，这第二科是「非食」。「非食」第一科是问。

「此疑盖谁为非食？」谁是对治这个疑盖的呢？

卯二、答（分二科） 辰一、标

答：有缘缘起，及于彼相，如理作意，多所修习，以为非食。

就是思惟缘起的道理，就能破除去疑盖。这是「标」。

第二科解释，解释里面分两科，第一科「举于三世」分二科，第一科「明非食」。

辰二、释（分二科） 巳一、举于三世（分二科） 午一、明非食

由彼观见唯有于法、及唯法因，唯有于苦、及唯苦因故；所有一切不正思惟为缘无明，于三世境，未生者不生，已生者能断。

「由彼观见唯有于法、及唯法因，唯有于苦、及唯苦因故」，就是思惟十二缘起里面只有这四条：第一条是法，第二是法因，第三是苦，第四是苦因；十二缘起就是这四样。从这四样里边的思惟，就能破除去一切的疑问、一切的疑惑。

「所有一切不正思惟为缘无明，于三世境，未生者不生，已生者能断」，你能思惟「无明缘行，行缘识，乃至生缘老死」，这样思惟的结果，所有的不正思惟为缘的无明；这不正思惟是引起无明的因缘，你不正思惟这无明就生起来了。「于三世境」，这个无明是对过去、现在、未来就起出来种种的怀疑、种种的疑惑。现在你能思惟缘起的关系，这个无明于三世境的疑惑「未生者不生，已生者能断」，所以它能对治、能消除去，能消灭一切的疑盖，疑惑的障碍。

午二、释如理（分二科） 未一、反显

若不如理而强作意，其如理者而不作意；总说此二，名不正思惟。

这以下是解释「如理」；这个如理的作意会有这样的作用。分两科，第一科是「反显」，从反的那一面来显示。

「若不如理」，这个如理是正面，不如理就是反面；如果不能够如理作意，就像前边：思惟我、思惟有情、思惟有情世间、器世间，那些不如理的作意，你强要去思惟，那就有问题了。「其如理者，而不作意」，像十二缘起：无明缘行、行缘识，乃至生缘老死；无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭，这些是如理作意。这个如理作意，你不作意，不这样思惟。「总说此二，名不正思惟」，不应该作意的、你偏要作意，应该作意的你不作意，这两种叫做不正思惟。

这是从反面说的；底下是从正面说，第一科是「标义」。

未二、正成（分二科）　申一、标义

若于是中，应合道理；应知是处，名为如理。

这是「标义」，底下解释。「若于是中，应合道理」，若是在十二缘起里边；这流转的缘起、还灭的缘起里边，这是合乎道理的，能令你消除一切的疑惑，灭除一切烦恼，增长智慧得大涅盘，这是很合理的事情。那么这样「应知是处，名为如理」，这个地方，这就是如理作意；能令你消除烦恼、增长智慧，这就是如理作意。能令你增长烦恼，隐没了智慧的事情，那就是胡涂，那就是不如理作意。现在说这十二缘起这一方面是如理作意。这是「标」，底下解释因由。

申二、释由

谓于暗中作光明想。由此方便，如理作意，非不如理。

「谓于暗中作光明想」，我们原来不是佛教徒，我们对于过去、未来、现在，什么叫做佛、法、僧，这一切事情，都是迷迷糊糊的，就是黑暗中。现在遇见佛法了，就是遇见缘起法了，这是光明。「由此方便，如理作意」，用这样佛说的妙法，佛说的缘起法，佛说的苦、集、灭，道的缘起法，这是一个转凡成圣的方便、转凡成圣之道，你能在这里去「如」就是随顺，随顺佛说的真理去观察，这就是如理；「非不如理」，不是不合道理的。这是解释原由，所以应该这样作意。

巳二、例余处所

于余处所，亦有所余如理作意。

这是在五盖里边，这只是说疑盖，在疑盖里边于黑暗中作光明想，这样子叫「如理作意」。「于余处所」，其他的贪欲盖、瞋恚盖、掉举恶作盖，那四个盖叫「余处所」。「亦有所余」，亦有其他的合理的观察、思惟法门：修不净观啦、修慈悲观啦、修持息念这些，那也叫做光明想；也可以说「谓于暗中作光明想，由此方便如理作意」，也可以这么说。这是「例余处所」。

辛二、别辨（分三科）　壬一、静虑支分（分四科）　癸一、略标列（分四科）　子一、初静虑摄

复次于初静虑具足五支：一寻、二伺、三喜、四乐、五心一境性。

这是第二科「别辨」。前边是「总辨」，总辨等引地，这个「辨」大概是两个现象；一个说初禅断除五法、圆满五法，然后说盖障，但是前面这个大意可以明白了：想要得禅定，一定要断除五盖，灭除去贪欲盖、瞋恚盖这些盖。若是有这些贪欲盖、瞋恚盖这五盖的存在而不破除，是不能修禅定的，禅定是得不到的。这个就是很明白看出这件事。前面是「总辨」，这底下是「别辨」，「别辨」里边分三科，第一科是说「静虑的支分」，就是色界四禅里面，每一禅里边都是一支一支的；初禅有五支，二禅有四支，三禅有五支，四禅有四支。就是有总、有别，「禅」这是总，其中分五个部分，或者这样的意思；由这五个部分的功德组织成这个「禅」的。这里面分成四科，第一科是「略标列」，又分四科，第一科是「初静虑摄」，是摄属于初静虑。

「复次于初静虑，具足五支」，这个色界初禅它是具足五个支，由这五个支来支持这个「禅」的成就，有五个力量组合起来成为初禅，哪五个力量呢？「一寻，二伺，三喜，四乐，五心一境性」，这五个部分成就初禅的。

这是「略标列」，只是把这五个名字标示出来，下边还有详细解释。

《披寻记》三六四页：

于初静虑具足五支等者：显扬论云：寻者：谓能对治二种杂染。出离寻，无恚寻，无害寻。伺者：谓能对治二种杂染。出离伺，无恚伺，无害伺。（显扬论二卷五页）此中二种杂染：谓欲界烦恼杂染，及业杂染。显扬又云：喜者：谓已转依者，依于转识，心悦心勇心适心调安适，受受所摄。乐者：谓已转依者，依阿赖耶识，能摄所依，令身怡悦安适，受受所摄。（显扬论二卷五页）此中转依，谓由修养对治断所治障所得转依。又于定地所缘境界，系心专注令不流散，是说名心一境性。如是应知于初静虑建立支义。

「于初静虑具足五支等者」，这个《显扬论》，《显扬圣教论》上解释：「寻者：谓能对治二种杂染」。这个「寻」它有什么作用呢？你按照这个「寻」的方法去修行，能够断除去两种染污的事情；就是一个烦恼杂染、一个业杂染，这两种杂染可以断掉，断除去这两种过失，「能对治二种杂染」。「出离寻、无恚寻、无害寻」，这上面这个「寻」究竟指什么说的呢？就是三种寻：一个是「出离寻」。「出离寻」是什么呢？就是从欲出来，从欲的系缚里面解脱出来。我们没得禅定的人，都是为欲所系缚，色声香味触这五种欲，把这个人系缚得牢牢地不得解脱。现在若得到了初禅了的时候，就是从欲的系缚里面出来了。那么怎么能够出来呢？就是用「寻」的方法；什么寻呢？就是「出离寻」，就是修不净观就把欲的心理破掉了，从欲里面出来了，「出离寻」。

「无恚寻」，「恚」就是瞋恚、愤怒、不高兴了；这是一种烦恼。「出离寻」，是出离贪欲。这个「恚」，无恚；从瞋恚的烦恼里面解脱出来，叫「无恚寻」。「无害寻」，这个「害」就是要伤害；对方对我不利，我要报复、我要伤害对方。那么这个和「恚」有什么不同呢？「恚」是比「害」还要厉害的，就是要杀害对方，那个叫做「恚」。这个「害」只是要伤害，还没有说是要杀死他，只或是打他、系缚他、令他苦恼就是了，这个「恚」是很厉害的。这样说呢，「害」和「恚」对比起来是一轻一重，这样意思。那么现在这三种寻：出离寻、无恚寻、无害寻。修习不净观、修习慈悲观，破除去这种烦恼。

「伺者」，「伺」是什么呢？「谓能对治二种杂染」。什么叫做「伺」呢？有「出离伺、无恚伺、无害伺」，和前面同样是三个，但是「寻」是粗略的意思，「伺」是非常深细的一种观察智慧。这个文是《显扬圣教论》（二卷五页）上说，「此中二种杂染：谓欲界烦恼杂染及业杂染」。

「《显扬》又云：喜者」，第三支这个「喜」字怎么讲呢？「谓已转依者，依于转识，心悦、心勇、心适、心调安适，受受所摄」。这个「喜」怎么讲呢？「已转依者」；这个「已转依」怎么讲呢？这个「依」是什么？「依」就是你的心，就是修禅定的这个人的心；心是一切事情的依止处。这个「转依」就是转变了，原来我是没有禅定的人，我这个心是散散乱乱的，现在把这个心经过禅定的训练转变、不散乱了，得到禅定了，这叫做「转依」；把内心里面的散乱弃舍了，成就了不散乱的禅定的功德了，这叫做「转依」。所以「已转依者」，就是修禅定已经成功了的人。「依于转识」，就是心在外境上活动的，不是指阿赖耶识说。他心里面有「悦」、有「勇」；就是有喜悦，而在喜悦之中有勇，就是很勇猛不是软弱的境界；这个喜悦之中有勇，这是有一个特别的境界。「心适」心里面很安适，「心调安适」，这就叫做「喜」，「喜」是这个意思。

「受、受所摄」这个话，这个「受」单独念，然后「受所摄」，这么念。这个「喜」是什么呢？就是「受」，就是你心里面遇见可爱的境界，你心里面领受这个可

爱的境界，这就叫做「喜」。不止于此，「受所摄」，于属于「喜」一切的心心所法，还有其他的心所法的，和它在一起相应的，譬如说触、作意、受、想、思，里面有个受，其余的触、作意、想、思也都在内；就是「受」和受所摄的，这都叫做「喜」。所以每一个心所法都是一团的，不是单独的；但是其中有一个是最重要的，就名之为「喜」，是这样的意思。这就叫做「喜」，而这个「喜」实在是什么意思呢？就是得到禅定以后，心里面快乐、欢喜，是这么意思。我原来没有禅定的时候我不欢喜，我用功修行，老也没有成功心里也不欢喜；忽然间成功了心里面欢喜，这个「喜」是这个意思。

「乐者，谓已转依者，依阿相耶识能摄所依，令身怡悦安适，受受所摄」。「谓已转依者」，就是禅定成功了的人，「依阿赖耶识」，这个「乐」要依阿赖耶识为主来说的。怎么与阿赖耶识有关系呢？「能摄所依」，阿赖耶识的力量，他能够摄持你这个身体，这个「所依」也就是你的身体，当然心也在内；能摄持这个身体，能摄所依的身体，「令身怡悦」。其实我们没有得定的人，这个身体也是阿赖耶识来摄持它的，由阿赖耶识来统治它；这个得定的人，也还是阿赖耶识，但是可是有变化。什么呢？「令身怡悦」，能使令你的身体「怡悦」，就是喜乐、快乐。我们没有得定的人也是阿赖耶识摄持它，但是我们感觉什么？没有什么呀！不感觉有什么特别的乐；没有什么病痛的时候，也不感觉乐、也不感觉到苦。现在得了禅定可是不是，「令身怡悦安适」，没有一切不如意的事情，也是「受、受所摄的」。

这个「乐」和前面「喜」可是不同。就是「乐」现前禅定成就了以后，这个身体里边感觉到很重大的快乐出现了，出现这件事。出现这件事的时候，你心里面喜乐，这个「喜」和「乐」是不一样。这个「乐」，这上面说得很明显，就指前五识说的，就指身体说的；那个「喜」是指转识，主要是第六识，这样意思。

《显扬论》二卷五页说的，「此中转依，谓由修习对治，断所治障所得转依」，这解释什么叫做「转依」？就是由于你长时期的不怕辛苦，修这个静坐，常常的静坐。「对治」就是消灭，消灭了所消灭的「障」，这五种障都消灭了。消灭了这时候成就的身心，这时候出现的身心，里面有禅定、有喜乐，这就是这个意思。

「又于定地所缘境界」，这解释「心一境性」。这个「定地所缘境界」就是你已经成就了禅定，在禅定里边你的这一念心所缘的、所注意的境界，「系心专注」，「定」好像绳子似的，把你这个心就绑在所缘境上叫它不要动。「令不流散」，使令这个心不到别的地方跑，不跑到别的地方去虚妄分别。「是故说名心一境性」，就是你的心安住在一个境界上，这就叫做「定」，这就叫做「禅」，是这么的意思。「如是应知于初静虑建立支义」，初静虑有这五种义。这里面还有其他的事，后面有解释，就简单这样解释就好了。

子二、第二静虑摄

第二静虑有四支：一内等净，二喜，三乐，四心一境性。

《披寻记》三六四页：

第二静虑有四支等者：显扬论云：内等静者：谓为对治寻故，摄念正知，于自内体其心舍住，远离寻伺，尘浊法故，名内等净。（显扬论二卷六页）余如前释。如是应知第二静虑建立支义。

「第二静虑有四支等者：《显扬论》云：内等净者，谓为对治寻伺故」。这个「初禅」是怎么成就的呢？就是用寻伺的方法，用这个出离寻、无恚寻、无害寻破除去贪烦恼、瞋烦恼，乃至散乱、掉悔、恶作，这一切的盖，把这些盖破除去成就禅定

的。所以这个寻伺对于初禅来说，它的功劳是非常大的，就是由寻伺而成就的初禅，是这样的意思。但是到了第二禅的时候就变了，这个寻伺是不对的，要把这个寻伺排遣出去，不要它了，这个意思。所以「谓为对治寻伺故」，感觉这个寻伺不好，要消灭它。消灭它就得要「摄念正知」，心里面不要去什么出离寻、无恚寻、无害寻，不要去修这个分别心、弃舍它，叫它摄持你的正念正知，下面有解释。「于自内体」就是在自己的内心上，「其心舍住」，你这个心就把寻伺弃舍了、不要了。「远离寻伺，尘浊法故」，这个时候弃舍了这个寻伺的尘浊法，所以叫做「内等净」；这个「净」就把寻伺的尘浊法去掉了，所以叫做「净」。这个「内等」就是心里面定，心里面的定叫做「内等」；这个「等」在这里是「定」的意思。你内心是寂静住的，而远离了尘浊法的寻伺，所以名之为「内等净」。而这里边怎么样能够驱逐出去寻伺呢？就是「摄念正知」，就是用这个方法，下面有解释。《显扬论》二卷六页这么说的，「余如前释」其余的喜、乐、心一境性，和前面初静虑的解释一样的。

子三、第三静虑摄

第三静虑有五支：一舍，二念，三正知，四乐，五心一境性。

《披寻记》三六四页：

第三静虑有五支等者：显扬论云：舍者：谓于已生喜想及作意，不忍可故，有厌离故，不染污住，心平等、心正直、心无转动而安住性。念者：谓于已观察喜不行相中，不忘明了，令喜决定不复现行。正知者：谓或时失念，喜复现行，于现行喜相分别正知。乐者：谓已转依者，离喜离勇安适、受受所摄。（显扬论二卷六页）心一境性、如前释。如是应知第三静虑建立支义。

「第三静虑有五支等者」：《显扬论》说这个「舍」字怎么讲呢？「谓于已生喜想及作意，不忍可故」。这个第二静虑的这个人，也就是修初禅成功的那个人；那个人他对于内心里面生「喜」不欢喜，不愿意有这个「喜」。这个「作意」，就是使令这个「喜」生起的这个作用叫「作意」。「不忍可故」，心里面不忍受，不同意心里面有喜的作意，不同意；不忍可就是不同意。不同意怎么办？「有厌离故」，就是厌恶这个「喜」的生起；有如意的事情出现的时候心里面欢喜，这个欢喜我不高兴；有如意的事情出现可以，但是心里面不要动，不要喜，就是这个意思，「厌离故」。
「不染污住」，这个「喜」是个染污，把这个「喜」除掉了就是不染污，就是清净了所以叫做内等净；但是这个地方解释这个「舍」。

「心平等、心正直、心无转动而安住」，这叫做「舍」，这个「舍」是这么讲。这个「舍」字在佛法里面真是妙得很：修禅定、修有漏禅这里面有，八正道里面也有舍。这个心是平等的；也不散乱、也不昏沈，那么「心平等」。「心正直」，就是不散乱、不昏沉的这个心相续地明静而住，叫作「正直」。「心无动转」，这时候这个心，一切的境界不能影响它，不能使令它动，不能使令它散乱，它一直的是能够明静而住；「无动转」，而安住，在心里面安住，那么就叫做「舍」。这个「舍」字要记住它，这个「舍」字怎么讲呢？就是「心平等、心正直、心无动转而安住性」，这叫做「舍」。

「念者，谓于已观察喜不行相中，不忘明了」，这个解释这个「念」怎么讲。「谓于已观察喜」，因为得到了初禅以后常常入定，一入定心里面就有喜有乐，久了就不欢喜这个喜。不欢喜这个喜的时候他就观察这个喜的过失，这个喜使令心里面不安静，不高兴它。「不行相中」，你弃舍这个喜、喜就不活动了，「不行相中」这个喜不活动；没有喜的这个境界你能够不忘、不失掉，心里明明了了的，「令喜决定不复现行」，你这个正念的力量很强大，使令这个喜就不再出现，那么这就是叫做「正念」。

「正知者，谓或时失念」，或者有的时候忘了，失掉了正念。「喜复现行」，这个欢喜心又出现了，一入定有很多的乐，心里面又欢喜，又欢喜又不行，不可以。「于现行喜相分别正知」，这时候你心里面就出来一个正知，说「不对！不要有喜」，又把这个喜驱逐出去，立刻知道这是不对。这样子观察分别正知，这叫做「正知」。「谓或时失念，喜复现行，于现行喜相分别正知」，这叫做「正知」。

「乐者，谓已转依者，离喜、离勇、安适，受、受所摄」，就是没有那个喜，没有那个喜的勇的安适，没有。这时候叫做「乐」，有广大的轻安乐，但是没有喜，这叫做「受、受所摄」。「心一境性如前释」。「如是应知第三静虑建立支义」。

这样的次第就是：修第二静虑的时候，弃舍初静虑的寻伺；修第三静虑的时候，弃舍第二静虑的喜，去掉了喜，心里面有乐，是这个意思。

子四、第四静虑摄

第四静虑有四支：一舍清净，二念清净，三不苦不乐受，四心一境性。

《披寻记》三六五页：

第四静虑有四支等者：显扬论云：舍清净者：谓超过寻伺喜乐三地一切动故，心平等性，心正直性，心无转动，而安住性。念清净者：谓超过寻伺喜乐三地一切动故，心不忘失，而明了性。不苦不乐者：谓已转依者，非安适非不安适。受受所摄，色界最极最上寂静最胜摄受，无有动摇。（显扬论二卷七页）心一境性、如前释。如是应知第四静虑建立支义。

「第四静虑有四支等者：《显扬论》说：舍清净者，谓超过寻伺喜乐三地」。初静虑弃舍了欲界的欲，第二静虑弃舍了初静虑的寻伺，第三静虑弃舍了二禅的喜，现在第四静虑，弃舍了三禅的乐；超越了寻伺、喜、乐。寻伺、喜、乐这是三地：就是初禅，二禅，三禅。「一切动故」，寻伺、喜、乐这三种心所法都是使令心浮动，现在这种动完全弃舍了、不要了，所以叫做超越，超过了，这就叫做「舍清净」。寻伺、喜、乐都是不清净，弃舍它就清净了。这是禅定里面的境界有这样的差别。「超过寻伺喜乐三地一切动故，心平等性，心正直性，心无动转而安住性」这叫做「舍清净」。

「念清净者，谓超过寻伺喜乐三地一切动故，心不忘失」，这个境界心里面明明了了的，不会再忘掉的，「心不忘失，而明了性」，这就叫做「念清净」。

「不苦不乐者：谓已转依者，非安适非不安适，受、受所摄，色界最极增上寂静最胜摄受，无有动摇」，这个叫做「不苦不乐」，就是「舍」受。他这个「舍」受是这样的境界，也不是安适的喜乐受，也非不安适的忧苦受；他还是「受」就是舍受，是受所摄的一切心所法。这个时候，这个不苦不乐受是色界天「最极、最上寂静」，这个寂静到了最高的境界了，「最极最上」的寂静，「最胜」的摄受境界，「无有动摇」，心里面是非常的寂静的。寻伺、喜、乐都是动，现在没有这个动，所以是最极寂静，「无有动遥」。「心一境性如前释。如是应知第四静虑建立支义」，第四静虑是这样子。

癸二、释所以（分四科）　子一、初静虑摄

初静虑中寻伺为取所缘，三摩地为彼所依，喜为受境界，乐为除麤重。

前面是「略标列」，这四个：初禅、二禅、三禅、四禅。初禅有五支，二禅有四

支，三禅有五支，四禅有四支，这是略标列出来。这底下第二科解释所以，分四科，第一科是解释「初静虑摄」。

初静虑分五支，五支里面这个「寻伺」，「为取所缘」，就是分别所缘境；它的作用就是分别所缘境。这个「分别所缘境」，就是修出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，就是破除去五盖，就是这样子，这叫做「取所缘」，这个「取」当个「分别」讲。

「三摩地为彼所依」，这个「三摩地」这个心一境性就是定，这个定是彼寻伺的依止处；这个话应该有两个意思，什么意思呢？就是没得定的时候，就是你修禅定得到了未到地定的时候，你不知足，你还希望继续向前进步到色界初禅，为了成就初禅，而这样修出离的寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，所以这个三摩地是寻伺的所依止。就像我们做生意，为了发财去做生意，这个发财是你心情的希望处，因为这个希望而才去做这件事。我为了成就三摩地，所以我才这样去修行，是这个意思；「三摩地为彼所依」，若没有三摩地的所依，那就不需要这样修行了，这样的意思。这样讲呢，你得到初禅，这个寻伺是得初禅的前方便，这样讲是得初禅的前方便。但是成就了初禅了以后的人，他心里面还是有这件事的，他心里面还是有寻伺的。所以成就初禅常常入禅的这个人，久了，他又不高兴这个寻伺，就要弃舍它，这里也有这么解释。

在我们心里面的想法，寻伺是成就初禅的前方便，等我初禅成就了，就不需要这个前方便，在禅里边没有寻伺了，应该是这样的意思。若是这样讲，按我们没有得定的人来说，比较顺一点，就是在得了定以后，心里面再不寻伺，我们的心情是这样子。但是事实上也不是，得了禅定的人在初禅里边还是有这个寻伺的，所以久了他又不高兴，不高兴就是要弃舍，这时候才出来二禅，是这样意思的。

「喜为受境界；乐为除麤重」，为什么有「喜、乐」这件事呢？「喜」是因为你领受了如意的境界的时候，心里面欢喜，心里上的反应自然就是有喜。「乐为除麤重」，「乐」是什么意思呢？就是除掉了麤重，就会有乐出来。这个「麤重」可以做几种解释。在《解深密经》的〈分别瑜伽品〉有提到，应该这里面也有提到，《瑜伽师地论》也有这个解释。这个「麤重」是烦恼的种子，这是一种解释。第二种解释，比如说我们这个心，心里面有烦恼的时候，这个烦恼影响你的心，使令你的心无堪能性。比如想要静坐，这个烦恼的影响，静坐坐不来、有困难，这个无堪能性叫「麤重」。现在这里说这有漏禅，不是说无漏禅，所以不应该说种子；就指无堪能性，内心的无堪能性叫做「麤重」。这个「麤重」头几次也讲过，有心粗重、有身粗重，我们内心有烦恼的活动的时候，不但使令你的心无堪能性，令你身体也无堪能性，身体静坐的堪能性也受影响。现在这个「乐」一出现了的时候，把身体的无堪能性、心的无堪能性消灭了，所以叫「乐为除麤重」，除掉了粗重。

这个是得到的利益；「喜为受境界，乐为除麤重」，是得到的利益。你成就初禅以后，你得到什么好处呢？得到一个「喜」一个「乐」。你怎么成就的初禅？由「寻伺」成就的。那么这个「心一境性」，就是初禅的体，初禅以「心一境性」为体，就是在禅定里面的境界。

子二、第二静虑摄

第二静虑中内等净为取所缘，三摩地为彼所依，余如前说。

「第二静虑中内等净为取所缘」，你怎么成就的二禅呢？就是「内等净」，就是观察寻伺的过失，把它弃舍了，是这样意思，这是「取所缘」。「取所缘」就是分别观察寻伺是有过失的；有过失就呵斥它不对，一呵斥它不对，这寻伺渐渐就不起了，这么意思，「取所缘」。

「三摩地为彼所依」，二禅的心一境性是内等净的所依。「余如前说」，剩下那个「喜、乐」和初禅说的一样，「喜为受境界，乐为除麤重」，是这样的意思。第二禅是四支，就是一个内等净、一个喜、一个乐、一个心一境性，这四支。也可以这样说，「内等净」是成就二禅的方便，「喜和乐」是成就二禅得到的利益，「心一境性」是它的所依止处。

子三、第三静虑摄

第三静虑中舍、念、正知为取所缘，三摩地为彼所依，余如前说。

「第三静虑中舍、念、正知为取所缘」，第三静虑也是五个支，五个支里面这个「舍」和「念」和「正知」这三个是「取所缘」，就是分别这个所缘境，就是观察喜的过失，二禅里面喜的过失；这样子常常地说它有过失，常常呵斥它，那么它就不起了，不起了就得到第三禅了。所以这个「取所缘」，这个「取」字可以当二个解释：一个是分别所缘境，一个是观察所缘境来呵斥这个所缘境，呵斥这个寻伺、喜、乐，那叫做「取」。第二个「取」者，得也，得到三摩地，得到三禅，得到初禅、二禅、三禅、四禅，也叫做「取」，也可以这么解释，「取所缘」。

「三摩地为彼所依，余如前说」，其他的那几样和前面解释一样，这里不说了。这样就是第三禅也是五个支，这个「舍、念、正知」这三个，剩下来就是一个「乐」，还有「心一境性」。

《披寻记》三六五页：

初静虑中寻伺为取所缘等者：自下为显于四静虑建立五支四支因缘。谓由思惟所缘故，受用所缘故，于缘不散故。如下决择分说。（陵本六十三卷五页）初静虑中寻伺为取所缘，即彼思惟所缘义。三摩地为彼所依，即彼于缘不散义。喜为受境界，乐为除麤重，即彼受用所缘义。于中乐为除麤重者；义如前说：以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱，故得身心无损害乐及解脱乐。（陵本十一卷三页）如说初静虑有三差别因缘，如是第二第三第四静虑各三差别，应知亦尔；即于受用所缘中，随应说余，指如前说。

「初静虑中寻伺为取所缘等者：自下为显于四静虑建立五支、四支的因缘，谓由思维所缘故，受用所缘故，于缘不散故」；「于缘不散」就是心一境性，「受用所缘」就是所得到的喜乐的利益这些。「如下抉择分说（陵本六十三卷五页）」。「初静虑中寻伺为取所缘，即彼思惟所缘义。三摩地为彼所依，即彼于缘不散义。喜为受境界，乐为除麤重，即彼受用所缘义」，就是彼〈抉择分〉说的那个「受用所缘义」。

「于中乐为除麤重者，义如前说」，前面解释过了。「以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱」；拿二禅来说，寻伺就是个烦恼，就把寻伺去掉了；三禅就把二禅的喜去掉了，这样的意思。「故得身心无损害乐及解脱乐，如说初静虑有三差别因缘，如是第二、第三、第四静虑各三差别」，都是有「取所缘」，和一个「受所摄」；喜为受所摄，乐为除麤重，「心一境性」是所依，都有这三种差别。

子四、第四静虑摄

第四静虑中舍净、念净为取所缘，三摩地为彼所依，余如前说。

「第四静虑中舍净、念净为取所缘」，前面是初静虑、第二静虑、第三静虑，现在是第四静虑。第四静虑里面这个舍清净、念清净这二个是「取所缘」。「三摩地」

也是「为彼所依」。「余如前说」，剩下的不苦不乐、心一境性，如前面说。

癸三、明建立

诸静虑中虽有余法，然此胜故，于修定者为恩重故，偏立为支。

前边第二科解释完了。前边是「释所以」；第一科是「略标列」，第二科「释所以」，现在第三科「明建立」，这样意思。

「诸静虑中虽有余法」，虽然里面也有很多的功德法。「然此胜故」，然初禅里的那五支，三禅也是五支，二禅和四禅都是四支，就这五法和四法是最殊胜的。「于修定者为恩重故」，对修定的人来说，这五法和四法对他们的恩德是太大了。你成就了这五法，成就了这四法，你心里面很欢喜，很感觉到「我没有白辛苦，终究是有成就！」所以是「恩重故」。「偏立为支」，就立这五支、四支为支。

癸四、明差别（分二科）　子一、初静虑（分二科）　丑一、问

问：何因缘故，初静虑中有寻有伺耶？

这底下「明差别」，这又更详细地说了。第一科是「初静虑」，初「问」、后「答」。

「问：何因缘故」，什么理由「初静虑中有寻有伺」呢？

丑二、答

答：由彼能厌患欲界入初静虑，初静虑中而未能观寻伺过故。

「答：由彼能厌患欲界、入初静虑」。所以这个立了这样的名词，显示这样的道理，但是我们若不学这个《瑜伽师地论》，你在别的地方，就是始终搞不清楚，「有寻有伺」、「无寻无伺」？始终是搞不清楚！现在这里这句话说得非常有用。「由彼能厌患欲界」，因为这个出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，他能够「厌患」、能够不高兴欲界，就能够超越欲界。「入初静虑」，能进一步到达了色界的初禅，他有这种作用，所以「有寻有伺」。那么再明白一点说，就是得初禅的方法，叫做「有寻有伺」，是这么的意思。后来二禅以上，他不用这个方法了，所以叫「无寻无伺」，这样说得很简单，就是这样意思。

「初静虑中而未能观寻伺过故」，到二禅以上的人他就不要寻伺了，那么为什么初禅他要呢？因为初静虑他没能够观察寻伺的过失，所以他要它，他不知道它有过失；就是这一法，在这个立场的时候是有利益的，在另一个立场的时候它也有过失；有利益的就拿过来，有过失就取消了。这样子使令人心里面很凄凉；世间上的事情都是这样子，你有用的时候人家用你，你不用了靠边站；世间上都是这样子，所以不需要难过、不用难过。

子二、余静虑（分二科）　丑一、寂静差别（分二科）　寅一、举寻伺寂静

第二静虑能观彼过，是故说为寻伺寂静。

「第二静虑能观彼过」，初静虑不能观察寻伺的过失，因为它是有用，所以就用这个方法去修行，所以有寻有伺。第二静虑能观察寻伺的过失，他有过失的时候使令心不安了，「能观彼过」。「是故说为寻伺寂静」，所以第二静虑就把这个寻伺取消

了，不寻伺了，所以「寻伺寂静」、寻伺不动了，所以叫「寻伺寂静」。

寅二、例喜乐寂静

如第二静虑见彼过故，名寻伺寂静；如是第三静虑见喜过故，名喜寂静；第四静虑见乐过故，名乐寂静。

这底下第二科，就是「例喜乐寂静」。二禅是「寻伺寂静」，三禅以后就是「喜乐寂静」。像第二静虑的时候，见到、感觉到寻伺有过失就把寻伺取消了，叫做「寻伺寂静」。这样子，第三静虑见到喜的过失，所以把喜也取消了，叫作「喜寂静」。第四静虑见到乐也有过失，也是令心浮动；浮动他心就不安，所以就把它取消了，所以「名乐寂静」，第四禅名乐寂静三昧。这样呢，初禅叫寻伺三昧；二禅叫作寻伺寂静三昧，或者叫喜三昧；三禅叫做乐三昧；第四禅叫乐寂静三昧，这个名词都有这样的理由。

丑二、舍念清净差别

舍念清净差别应知。

前边是说「寂静的差别」有这样的不同：有寻伺的寂静、有喜乐的寂静。那么第二个就是「舍念清净」也有差别；舍念清净的差别，这个初禅舍掉了欲界的欲，这欲界的欲是染污的，所以舍清净、念清净。二禅又不高兴这个寻伺，就弃舍了寻伺的欲，这也是舍清净、念清净；这个舍清净、念清净高过了初禅了。三禅又弃舍了二禅的喜，那么就是这个舍清净，念清净。到四禅就弃舍了寻伺、喜、乐，这些染污法都去掉不要了，那么就是舍清净、念清净。同是一个名词，但是有浅深的差别，这是不一样的。

壬二、静虑异名（分三科）　癸一、名增上心（分二科）　子一、标

复次是诸静虑名差别者：或名增上心。

前边是解释静虑的支分，这四静虑有多少支，这些不同。这底下就是第二科，说静虑的异名，还有不同的名字。「复次是诸静虑」名的不同是什么呢？「或名增上心」，叫这个名字。什么理由呢？第二科解释。

子二、释

谓由心清净增上力，正审虑故。

所以叫做「增上心」，叫这个名字。「增上心」这句话《披寻记》上有解释。

《披寻记》三六六页：

或名增上心等者：为趣增上慧而修定心，名增上心；此由所趣义名为增上故。如下声闻地说。（陵本二十八卷二页）于定心中思惟诸定过失，于上出离亦能了知不生爱味，是名清净。

「或名增上心等者：为趣增上慧而修定心，名增上心」，这个「增上心」就是修禅定的这个人，他为什么要修这个禅定？他心里面有个目的的，什么目的呢？「为趣增上慧」，他的目的为了达到更高的境界去，就是到「增上慧」那里去，所以要修禅定；修禅定能帮助你到增上慧那里去，所以叫做「增上心」，这个心能增上慧，所以

叫「增上心」，是这么意思。「此由所趣义名为增上故」，这样讲是什么意思呢？「此由所趣义」，这是由于你心里面有一个目的地，想要到目的地那里去，就叫做「增上」；这个「增上」当个「所趣」的意思讲，就是他心里面想要到另一个地方去，这就叫做「增上」。我从禅定这里到大智慧那里去，所以做「增上心」，是约他的目的说。我为什么要持戒呢？「增上戒」我想要得定，由戒到定那里去，戒有这种力量，能帮助你到禅定那里去，所以叫做增上戒，这样意思。

癸二、名乐住（分三科）　子一、标

或名乐住，谓于此中受极乐故。

「或名乐住」，叫作「乐住」。「谓于此中受极乐故」，这个初禅、二禅、三禅、四禅，不是叫做「静虑」吗？但是又有一个名字叫做「乐住」。为什么叫这个名字呢？「谓于此中受乐故」，这是说成就了初禅、二禅、三禅、四禅的人，他在四个禅里边能享受到极快乐的境界。

子二、征

所以者何？

这前面是「标」，这底下是「征」。为什么呢？

第三科解释，解释里面分两科，第一科「约领受身心乐辨」。

子三、释（分二科）　丑一、约领受身心乐辨

依诸静虑领受喜、乐、安乐、舍乐、身心乐故。

「依诸静虑」，这个得到禅定的人，他的这一念灵明的心安住在禅定里面，就是「依诸静虑」。领受「喜」、领受「乐」、领受「安乐」、领受「舍乐」、领受「身心乐」，身也乐、心也乐，所以叫做「乐住」。

这个世间上的事情，大体上说没有一个人是傻子的，都是聪明人！说这个人他也有眼耳鼻舌身意，也都是很正常的，为什么弃舍了世间上的事情要出家，出家去受那种清淡的境界，说「这个也不可以做！那个也不可以做！」那多苦恼呢？我们可能这么想；其实这人不是傻子。他若是安分，持戒清净，然后按照佛法去这么样用功修行，能得到禅，得到禅的时候他会得到乐，得到更高尚的乐好过欲乐的，所以去做这件事。

像悉达多太子，他父亲叫他不要出家，你在家你就等着好了，将来做国王；就是没做国王，现在在皇宫里面一切一切都是很自在安乐的，为什么一定要去吃苦头呢？他父亲的意思是这样子。但是他的想法不是这样子，他另外有更高明的境界的想法的。不是说是个傻子、是个神经病，弃舍了皇宫的乐，跑到山野里面去吃苦去，不是表面上的事情。他心里面是有个更高尚的要求的意思，是这样意思的。

「依诸静虑领受喜、乐、安乐、舍乐、身心乐故」是这样意思，这里也有解释。

《披寻记》三六七页：

依诸静虑领受喜乐等者：此中喜乐；谓于初二静虑。安乐；谓第三静虑。舍乐；谓第四静虑。如是一切总名身心乐。具此二乐，故名乐住。系心于内所缘境界，

于外所缘不流散故，由是静虑得名为住。如下决择分说。（陵本六十三卷八页）。

「此中喜乐，谓于初二静虑」叫做「喜乐」。「安乐」是第三静虑。「舍乐」是第四静虑；这个「舍」就是「乐」，第四静虑是弃舍了前面的寻伺、喜、乐，弃舍了欲界的五欲乐，也弃舍了初禅、二禅、三禅的寻伺、喜、乐；这时候内心是个「舍」的境界，而这个「舍」的境界也是乐，不过和前面乐不一样就是了，是这样的意思。这第四静虑是「舍乐」。

「如是一切总名身心乐」，初禅、二禅、三禅、四禅，总起来名字，身也乐、心也乐，是这样的意思。「具此二乐，故名乐住。系心于内所缘境界，于外所缘不流散故，由是静虑得名为住」；「乐」是个意思，「住」是个意思，合起来所以叫做「乐住」。

按佛法里面所说的道理，像前面这「五识身相应地」、「意地」、「有寻有伺」等三地；说出这件事，就是世间都是无常的令人苦恼，所以应该重新创造自己的生命，或者是得色界定、无色界定，修出世间的涅盘的法门，得大解脱、得大自在；这个法是这样讲的。我们学习佛法，当然这情形不同；有的人在家的时候就学习佛法了，「哦！佛法是这么一回事，好！我出家修行。修禅定，得三昧乐、得涅盘乐，发大悲心广度众生。」我学习佛法这样学的，然后就我出家我也就这样做，天天地用功修行，按照自己原来的本愿，这样一步一步这样做。也有的人出家的时候没有学习佛法，在家的时候没有学习佛法，「我不大懂啊！」所以出家以后寺院的佛教有责任继续教导他，让他要明白佛法怎么回事。他明白以后，亦复如是！也是这样发心修行；大家都是这样子。就是讲的佛法是这样子，事实上出家人也是这样子，那么就是书本上的佛法和流行的佛法是一致的，应该是这样子。

但是我看那个《佛法与科学》你们看见这个书吗？很多年前，至少能有三十年前，在香港有居士印这本书。《一个科学者研究佛经的报告》这么有一本书，还有《佛法与科学》这本书。《佛法与科学》这本书前面有胡适之一篇序。胡适之这个人哪！本来是我们中国最受尊敬的一个学者，做过北京大学的校长的，最高学府的领导人，我们大家应该是尊重他。但是他这篇序就是破口大骂，就是骂！毁谤我们佛法。但是其中有句话就说：「早已经不是那么回事了！」唉呀！这话说得太厉害了！真是说得太厉害了！但是这话你能说他完全不对吗？也不能！也不能。

丑二、约领受现法乐住辨（分二科） 寅一、显义（分二科） 卯一、标

又得定者，于诸静虑数数入出，领受现法安乐住故。

现在这里是讲「静虑异名」。本来名之为「静虑」，静虑就是「禅」，但是它也有不同的名称。这一科里面分三科，第一科是「增上心」，第二科是「名乐住」。「名乐住」分三科，第一科是「标」，讲过了，第二科是「征」。

「或名乐住，谓于此中受极乐故」这是「标」。「所以者何？」这是「征」。「依诸静虑领受喜、乐、安乐、舍乐、身心乐故」这是第三科的解释。解释里边分两科，第一科「约领受身心乐」的辨，说明乐住的名称的道理，这一科讲完了。底下是第二科，「约领受现法乐住辨」，分两科，第一科是「显义」，先是「标」。

「又得定者」就是成就四禅的人，「于诸静虑数数入出」，对于他所成就的禅，他「数数」就是一次又一次的「入出」，就入在禅定里面然后又从禅定里面出来，出来以后又入在禅定里面又出来，就是这样来训练自己。为什么要这样做呢？「领受现法安乐住故」；「领受」，其实也就是享受，就是领受这个禅的快乐，入在禅里面就能享受到禅的快乐，这样意思。这个「现法安乐住故」，这个「现法」就是现在的生命体、现在的色受想行识；因为你修禅的时候，也是色受想行识在修；成就了禅，还是在色受想行识里面，所以不能离开了色受想行识另外有禅的。「入出，领受现法安乐住故」；当然这是说为了享受三昧乐而这样做，但是也另外有个原因：初开始成就禅，对禅还不能说十分的熟练，所以要时时地入、入定；入、住、出这三个字，入禅定、安住在禅定里面、然后再从禅定里面出来，「入、住、出」三个字。常是这样训练，那你对禅就熟，随时就能入定，随时也可以出定；就是特别地要熟。当然你入了定以后，也就会享受到禅的乐。这是第一科，卯一是「标」。

卯二、释

由此定中现前领受现法乐住。从是起已，作如是言：我已领受如是乐住。

这第二科是解释，解释显「入住出」里面的事情。「由此定中」，由于你成就的定，你若入到定里面，「现前领受现法乐住」，不是说空话，说禅定里面怎么怎么乐。你没有成就禅定，或者没有入在禅定里面，那都是空话。现在是实际上成就了三昧乐，而能够领受三昧乐，这件事是事实，是一件实际的事情，是这样意思。「由此定中」，是「现前领受」，不是过去也不是未来，就是现在你能够领受「现法乐住」；你成就了禅，你享受三昧乐，你能安住在禅里面享受三昧乐。「从是起已」，你从这个三昧的禅定里面的境界出来，「作如是言：我已领受如是乐住」，我已经尝到这个味道了：三昧乐。那么这是解释这件事，向别的人介绍这件事。

寅二、简非（分二科） 卯一、简无色定

于无色定无如是受，是故不说彼为乐住。

前面第一科是显「现法乐住」的这件事；现在第二科简别不是这件事，分两科，第一科是「简无色定」。

「于无色定」，说这个修行人他成就了色界的四禅，他又成就了无色界的四空定；空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非相处定，他也成就了。成就

了，他若入在无色定里面，从无色定里面再出来，「无如是受」没有这样的享受，没有色界定的这样的享受，没有。「是故不说彼为乐住」，所以不说「彼」无色定是「乐住」。你住在那禅定里面是没有色界定的这种快乐，是没有的。这是色界定和无色界定，这里面的内容是不一样的，所以名字也不同。

卯二、显彼应说（分四科）　辰一、标

然彼起已，应正宣说。

这底下第二科「显彼应说」，这里分四科，第一科是「标」，显示他应该表达他的事情，这是「标」。「然彼起已」，然而那个入无色界定的那个修行人，他从禅定里面出来以后，他应该宣说他定里面的事情，应该宣说。这是「标」，第二科是「征」。

辰二、征

何以故？

怎么回事情呢？第三科是解释。

辰三、释

若有阿练若苾刍来就彼问，彼若不答，便生讥论：此阿练若苾刍，云何名为阿练若者？我今问彼超色无色寂静解脱，而不能记。

「若有阿练若苾刍来」，就是寂静处的苾刍来，在寂静处住的苾刍多数是有修行的人。那么「就彼问，彼若不答，便生讥论」，这苾刍来了，就到这位得无色界定的苾刍这里就问他：「你现在入的是什么定？定里的情况怎么样？」这样问。「彼若不答」，但是那个得无色界定的那个人，假设他不回答、默然，不出声、不说这件事。「便生讥论」，那么这阿练若处苾刍就讥嫌他，就说了：「此阿练若苾刍，云何名为阿练若者？」现在这意思是有阿练若苾刍来，那么那个成就无色界定的人也是阿练若苾刍，或者这么说。或者是阿练若苾刍成就无色界定，他到另一个地方来，另一个地方的苾刍就问他：「你这么用功修行，你成就的无色界定是怎么样呢？」这阿练若处苾刍不回答。不回答，那么这个提出问题的这个苾刍就「便生讥论」：「此阿练若苾刍，云何名为阿练若者？」「阿练若」本来表示修行的意思，现在问他实际的成效，他不回答。不回答是表示什么意思？你有成就？是没有成就呢？这么意思。

「我今问彼超色、无色寂静解脱，而不能记」，说是我现在问他，他呀！「超色、无色寂静解脱」，这个色界定的寂静解脱就是色界四禅，无色界的四空定也名为寂静解脱，你若成就了无色界的四空定就超过了色界的寂静解脱，若是你成就无漏的禅定，成就无漏的圣人的色、无色界的禅定，那么就是超过了色界定也超过了无色界的寂静解脱，都超过了，就是更高的禅定，就是超过了有漏的色界定、无色界定。说我现在问他，你所成就的超色、无色界寂静解脱，「而不能记」，这个苾刍不能回答，默然无声、默然无语；这样这就是嫌他了。

辰四、结

是故为说应入彼定，非为乐住。

这是第四科「结」。所以应该说，你入了「彼」无色界的四空定，不是一个快乐的住、不是安乐住。就是对色界的四禅来说，无色界的四空定不可以名之为「乐

住」，不可以名之为乐住。但是得到无色界的四空定那也是不可思议，他的定力是高过了色界的四禅的，但是它里面的慧不如色界四禅，就是有这个问题。

这里面差一点的呢，就是无色界的四空定，因为它无色就是没有身体，只有受想行识没有色，所以要是身心安乐住，只有心住而没有身住，没有身的安乐住。而这个乐；前面我们讲过是身乐、心乐二种乐，那么色界天的人有身体的存在，所以他有身乐，也有心乐；那么无色界天的人只有心，受想行识的心而没有色，就是没有身乐，那么他缺少一个，他只是一个受想行识的乐里面有乐，没有身乐。

可是在前边这《瑜伽师地论》的解释，这身乐是指阿赖耶识说，有阿赖耶识的力量使令这身体有乐，是这样解释。若是《大毗婆沙论》当然不说阿赖耶识的事情，只说有身乐、有心喜；心喜、身乐，只是这么说；这是这个无色界定没有身乐。再另一外一个事情后边有解释，这个从色界第四禅开始是把这个乐放弃了，只有舍受，就是色界第四禅，就是舍受，无色界的四空定也都是舍受。那么这个乐的事情他不高兴了，修禅定久了的时候，他不高兴有乐的事情，就把乐取消了，只是舍，舍也是一种乐。这个人，我们凡夫也有相同的情形，说有人欢喜吃辣椒，这个人不欢喜吃辣椒，「这个辣有什么好呢？」但是欢喜吃辣的人就是要吃，不吃不行，就是这心理上的变化。这个得了禅定的人，这心里面的变化也是有喜、乐、舍，有这三种受。三种受最初有喜受、有乐受，那是非常值得欢喜的事情，但是久了也不欢喜，喜也不要了、乐也不要了，只是舍，这个舍他非常满意。譬如我们若是讲满意的就是好，那么这样说呢，他对于喜不满意、对乐也不满意，对于舍他满意。所以我们若这样说：满意的就是乐，那么舍就是乐，也可以这么解释；就是喜和乐这种受不欢喜，他欢喜舍。那这样说，无色界的四空定当然也是舍，他是舍也是乐，但是缺少一个乐，那个身心，只有心而没有身，这个身的乐没有。这样说和色界定彼此是差了很多、差了很多的，是不同的。而前边说到色界的四禅名为乐住，不但是第四禅，包括初禅、二禅、三禅在内，总起来名之为「乐住」。

癸三、彼分涅盘等（分二科）　子一、标

或复名为彼分涅盘，亦得说名差别涅盘。

前边说了两科，一个是「增上心」，一个是「乐住」。现在第三叫做「彼分涅盘等」，分两科，第一科是「标」。「或复名为」，或者说这个四静虑名为「增上心」、名为「乐住」，或者又名为「彼分涅盘」，叫这个名字。「亦得说名差别涅盘」，这说出两个名字来。这是「标」，底下解释。

子二、释（分二科）　丑一、彼分涅盘

由诸烦恼一分断故，非决定故，名彼分涅盘。

这个「彼分涅盘」怎么讲呢？「由诸烦恼一分断故」，由于这个修行人，他成就了色界四禅的时候，这个烦恼的一部分已经消除了、断了。这个烦恼的一部分断了是什么呢？是现行的烦恼；就是欲界的烦恼，欲界的烦恼也是有种子的，但是指欲界烦恼的现行消除了，种子还在的。断了一部分的烦恼故，「非决定故」，断一部分烦恼，它种子还在，有因缘的时候，烦恼还会活动，烦恼一活动，就是退了，就是没有禅定了，所以「非决定故」，它不是决定的断烦恼，靠不住的，暂时的烦恼不动而已。这个烦恼，将来有因缘还会动的，所以说叫做「不决定」。这样说名「彼分涅盘」；「彼分涅盘」的「彼分」怎么讲呢？这个窥基大师讲是「类似」的意思，相似的意思，就是这个断除一部分烦恼呢，他心里面也比较寂静了，烦恼是有动乱的相貌，使令你心不安；现在没有烦恼了，心里面能寂静。这个寂静，和涅盘也是寂静有点相似，所以叫做「彼分涅盘」。那么「相似」，就是不是真实的了。若真实的涅盘

就叫做「此分涅盘」；它与涅盘相似还不是真实的，所以叫「彼分涅盘」。

丑二、差别涅盘

非究竟涅盘故，名差别涅盘。

这是第二科。前边解释这个「彼分涅盘」，这里解释「差别涅盘」。这个涅盘是无为的境界，「一切贤圣皆以无为法而有差别」，是无为的境界。现在说色界四禅，名之为「涅盘」，这是有为的境界，这个不是究竟的，烦恼还没有清净不是究竟涅盘，所以叫「差别涅盘」，它是和涅盘不一样的，所以叫做「差别涅盘」，这样子说。

壬三、出离受等（分三科）　癸一、出诸受事（分四科）　子一、辨差别（分二科）　丑一、标

复次，此四静虑亦得名为出诸受事。

这是第三科「出离受等」。「出离受等」这个安立，前边一开始这个〈三摩呬多地〉那个地方说到，第一科是「总标」，第二科是「安立」；这个「安立」里边……这个「别辨」里边分成三科。第一科是「静虑支分」，初静虑有五支、第三静虑也有五支，第二静虑、第四静虑有四支。「静虑支分」这科说完了。第二科是静虑的异名，这一科也说完了。现在「出离受等」。这个四禅它们还有点事情，就是「出离受等」；有的「受」，他从那个受出来了，他不再受那种受了；这里边也各有各的差别。分三科，第一科出诸受的事情，分四科，第一科是「辨差别」，第一先是「标」。

「复次，此四静虑」，这四种静虑，「亦得名为出诸受事」，这也可以说，这个「名」就是「说」的意思；也可以说他们初禅从一个受里边出来了，二禅又一种受，三禅、四禅又一种受，从那种受解脱出来了，这是有这样的意思。这是「标」，底下是「列」。

丑二、列

谓初静虑出离忧根，第二静虑出离苦根，第三静虑出离喜根，第四静虑出离乐根；于无相中出离舍根。

「谓初静虑出离忧根」，这个「受」就是苦、乐、忧、喜、舍五种受；这一切欲界的人、色界的人、无色界天的人，你逃不出去这种受，就是苦受、乐受、喜受、忧受、舍受；苦、乐、忧、喜、舍这五种受。这个初静虑、成就了初禅的人「出离忧根」，这个忧愁的这件事没有了，他从这个忧愁里面出来了。那么就是因为我们有欲的人都有忧；我们欲界的人，平常的人我们有忧愁，就是特别高贵的人也是有忧愁，都是有。我们人间的人有忧愁，欲界天上的人也有忧愁，都有忧。为什么有忧？就是因为有欲。欲为什么令你忧愁呢？欲这种事情它要有变化的，它不一定满你的意的；你欢喜这样子可能令你满意，过一会儿就变了不满你意了，不满你意你就有忧愁，是这样意思。

「第二静虑出离苦根」，二静虑就是把这个苦恼这件事解脱出去了，没有这个苦的这种事情了；下边文有解释这个苦怎么回事情。这「根」这个意思，「根」是个增上义，就是对于这件事的出现特别地有力量，有力量出现这件事。这件事出现令你忧愁，那么就是因为它有根，它能随顺这件事。「出离苦根」，第二禅才出离苦恼的事情。

「第三静虑出离喜根」，不高兴这个喜。因为初禅、二禅都有喜，那个时候还要保留这个喜；现在第三禅的人不高兴这个喜，要把这个喜解脱出去。

「第四静虑出离乐根」，对于乐也不高兴。本来修禅的人是为了得乐而才修禅的，但是成就了禅以后，久了又不高兴这个喜乐；你看人的心情的变化，真是！不是最初的时候想得到的。

「于无相中出离舍根」，这是佛教徒出离舍根。前边这个第四静虑出离乐根，除掉了乐，那时候他是什么受？他是舍受；苦、乐、忧、喜、舍，是舍受，就是不苦也不乐的舍受。现在佛教徒力量是更大，苦、乐、忧、喜能够解脱出去，「舍」也能除去，能把这个舍受也超越了，这是不容易，能超越这个舍受还是不容易的。原因就是佛教徒能得到「无相三昧」，得无相三昧的时候这个「舍」也能除掉了；「出离舍根」。

这一段是「列」，把这件事列出来，底下解释。前边是「辨差别」，辨这个「受」的不同。这底下解释经里面说的道理，分两科，第一科是「举忧根」，分四科，第一科是「于生位」。

子二、释经说（分二科）　丑一、举忧根（分四科）　寅一、于生位（分二科）　卯一、引经问

如薄伽梵《无倒经》中说如是言：苾刍！忧根生已，应当如实了知生者，此于何位？

这个「忧」是在什么地方出现的呢？「如薄伽梵《无倒经》中说如是言」，像佛、世尊，「薄伽梵」我们以前解释过了。有一部经叫做《无倒经》，在这一部经中「说如是言：苾刍！忧根生已，应当如实了知生者，此于何位？」这部经上佛就招呼这个苾刍说：「忧根生已，应当如实了知」，说是我们内心里面忽然间有顾虑、有忧愁，有不满意的事情出现了，心里边不欢喜；这个「忧」若是出现了以后，你不能放过这件事，你要明了这忧根是怎么一回事情，「应当如实了知」，要明白这个忧根。明白什么呢？「生者，此于何位？」这个忧根它在什么地方出现呢？什么时候出现这个忧根？「此于何位」，此「忧根」在什么阶段会出现忧根呢？

前边这是举忧根、于生位，这一段是「引经问」。下边第二科「依义答」，回答。

卯二、依义答

谓即于此断方便位，若为忧根间心相续，尔时应知。

「谓即于此」，「谓」就是说这个修行人、这个比丘，「断方便位」，就是要断除去这个「忧根」，就这个忧愁也就是一个苦恼，就是苦；修行人要灭除去这种苦恼，那么这是在什么时候呢？在「断方便位」，就是断这个忧根的活动的时候这个阶段，有忧根、有忧；这下边还有解释。

这个「忧根」，我们姑且这样说：譬如说是在家人，在家居士他在欲里面生活，大体上就这样说；在家的俗人在色声香味触这个欲里面生活，在欲里面生活，他内心时时是有忧，有忧。但是这个在家人信佛了，他出家了，放弃了这个欲出家了。出家以后目的是想要成就「圣财所生乐」，就是由佛法的戒定慧成就的乐；但是还没成就，只是希望成就而已。已经有的乐放弃了，要想要成就佛法中的涅盘乐、或者是三昧乐，也还没有成就，两方面都没有；一个已经成就的放弃了，一个想要成就的还没成就，在中间这个时候，中间这个时候，就是初出家的时候，这个时候这个心情，是个什么心情呢？就是「忧」，唉呀！我已经有的乐……我虽不是三头六臂，但也不是

一无所长，我在社会上我也可以有一点成就的，但是放弃了；放弃了！但是我现在什么也没有，一无所有！这个心情也不是个好受的境界，所以名之为「忧」。是这么回事。

所以是「生者，此于何位？」这是说比丘，不是指在家人说。指这个比丘，你什么时候你心里面有这个忧呢？「即于此断方便位」，你出了家，你想要成就圣道所生乐，就是要断世间的苦集二谛，断这苦集二谛修灭道，这修行的时候；这「方便」就是修行的活动，修学圣道的活动叫作「方便」，以此为方便可以得涅盘，所以叫做「方便」，就是行动。用这个方便断世间的苦，断除这个爱烦恼和见烦恼；方便就是断的能力。断一切苦的时候，就这个时候，还没有成就涅盘乐的时候；若成就涅盘乐就没有忧了嘛！现在就是正在用功修行的时候，这个时候就是心里头有忧。就是出家人，这些修行人就是这么个境界。这有忧的时候，也就会这个也不对劲，那个也不对劲，看什么都不舒服，总是不舒服。不舒服，怎么办呢？还得忍耐一点，你不忍耐怎么办呢？把世间的欲乐放弃了，圣道乐还没成就，心里面不那么安闲自在，这种心情遇见什么都是不满意。不满意怎么办呢？就得要忍耐一点，这无可奈何的事情。所以就是这么意思。

「若为忧根间心相续，尔时应知」，这个初开始放弃世间的欲来希求圣道的这个人，他的心情，他的心里面当然也不是时时的忧，也不是这个意思，就是这时候有的时候一想起来的时候，这忧就来了，原来这个平静的心为忧根所间断，忽然间这个忧上来了，这个相续心里面忽然这个忧出来了，出来了，把原来的那个平静的心间断了，也就是阻碍了。「尔时应知」，那个时候你这个比丘，你不能随这个忧去了，你要用佛法的智慧来观察这个忧的，观察它，这样子你心才能安下来的。如果你不观察，「不对劲，这也不对劲，这也不对劲，好！我要到别的地方去！」到别的地方去亦复如是，还是一样的，也是这样子。说「我不出家了，我回到社会去！」回到社会去，更厉害！我认为更厉害；那个忧还是更厉害的，就是这么回事。

说这一段文就告诉你，什么时候是忧呢？这指修行人来说就是这个时候，这个时候是最难的时候。所以这个我也在想：佛在世的时候，或者是有阿罗汉、大菩萨住世的时候，我们拜佛做师父，拜阿罗汉作师父，拜大菩萨作师父，你这个师父那他当然是过来人，他若收你作徒弟一定你是可造就的，不然他不收你的，那么当然他也善巧方便的摄受你、教导你修四念处，就成功了。原来想要出家的目的是这样子嘛，你有这个愿，然后由愿导行就这样用功。本来这件事不但是佛在世，也不但是正法住世的时候，乃至于就现在也是一样嘛，现在一个知识正常的人他要出家、修学佛法，一样嘛，他也是一样有愿一样有愿而有行，由愿导行的。

可是到末法时代结果不是；结果怎么不是呢？最初可能是有愿，可是出了家以后呢，愿也可能还有；也可能没有了。所以那个由愿导行的行，不导行了，一天就是平平的这样子，也可能还是用功，但是用的功不是四念处，不是能够得圣道，不是；只是个远方便，远远的栽培一点善根，要久远久远以后有可能得圣道，而不是现在，而不是现在。而这样自己也忍受，也同意这件事；本来最初我要相信佛法，「哦！世间是苦我承认了，世间是苦我要修行，我要发心修行！」结果到了修行时候，而所修的修行不是现在能得解脱的，这就是与原来本愿有一点不符合，也可能原来的发心也是同意的，「好！我就是念阿弥陀佛，到阿弥陀佛国去得无生法忍、得圣道！」原来是同意的。也有的可能也还模模糊糊，这个道理还在模糊不清的阶段，还是不是太明白。等到真实来到佛教里面来，也可能有因缘认真地学习佛法，这时候明白；也可能不大学习，就是学习也不欢喜，就是各式各样的情形。那么这样情形就造成了一个末法的现象，末法现象是什么现象？你不能修四念处就不能降服烦恼；不能降服烦恼，烦恼还照样活动。佛教徒，在家佛教徒、出家的佛教徒，不能修四念处降服烦恼，烦恼照常活动，那这时候佛教是什么面貌呢？就是末法的现象，这原因就是这么回事情。

现在你看佛菩萨，《瑜伽师地论》这弥勒菩萨告诉我们；这当然说是比丘，「苾刍！忧根生已，应当如实了知」，这话说什么呢？就是初出家的时候，你一出家的时候…表面上出家人的这种境界，也没有去耕田、也没有去作生意，一天没什么事作；实在按这经上佛的意思告诉你，你要时时地观察你的心、心行，观察你内心的活动是怎么事情，你要认识。「应当如实了知」，这个「如实」这个字很厉害的。你要认识，我这个心里面怎么活动，你要看清楚、要知道的；你要知道「我这个心里面有忧」。当然这只是说「忧」，其他的一样，都是要时时要知道自己的心的。

现在「举忧根」第一个，就是忧在什么时候生，它生起的时候你要知道、要知道！就像这土匪要来了，你马上要知道这土匪来了，是这么意思。这是这个「于生位」。

寅二、于彼因缘等（分二科）　卯一、牒经言

又应并此因缘及序，若相若行皆如实知者。

这是第二科；前面第一科是「于生位」，这个忧在生起的时候你立刻要知道，要知道「哎呀！我这个心里有忧出现了！」这底下第二科「于彼因缘等」，分两科，第一科是「牒经言」。

「又应并此因缘及序，若相若行皆如实知者」，那个《无倒经》上又说：「并此因缘」；前面这个忧的生起你要注意，忧一生起你就要注意了。不但是此生起，「并此」，并且再加上忧生起的因、忧生起的缘，是因缘。「及序」，由此因缘而生出来了忧就叫「序」。这忧的相貌、忧的活动「皆如实知」。这《无倒经》上有说：你这个比丘，你都应该认真的知道是怎么回事情。那么这几句话是那个经上说的话，《瑜伽师地论》把那经上的话引来了，就说「又应」，又那部经上说：「并此因缘及序，若相若行皆如实知者」，这句话是什么意思呢？这是「牒经言」就把那经上的话引来说。

底下第二科「别征答」。前面是「牒经言」等于是问，底下一样一样的问，有问有答，分五科，第一科是「知因」。

卯二、别征答（分五科）　辰一、知因

云何知因？谓了知此种子相续。

「云何知因？」这句话里面说那个因缘要如实知，「因」是什么呢？「谓了知此种子相续」，那你要知道，在你的微细的心里边有忧的种子，久远以来相续存在你的心里面，你知道你心里面有忧的种子的。就是久远以来在五欲的境界里苦恼，你就有忧；有忧了就熏习了种子，种子生现行、现行熏种子，无始劫来就是这样子，就是这样子的。你要知道，心里面有忧的种子所以有忧的，这件事要知道。

辰二、知缘

云何知缘？谓了知此种所不摄，所依助伴。

「云何知缘」？这是第二科。经上说是「并此因缘」的「缘」是什么意思呢？「谓了知此种所不摄，所依助伴」，这就要知道那个种子所不摄的，不是那个忧的种子；是另外的，你这忧愁的心理的助伴，帮助你生起的、和你作伴侣的，在一起活动的这些事情，你要知道。那么这是什么呢？这就是一些种种的……你为什么要忧，就是要所缘缘了；你所缘的境界令你心里面有忧，是这样意思；这个下面文有解释

「忧」。「此种所不摄，所依助伴」，这个是帮助你生起忧愁的心理的一个助伴。

辰三、知序

云何知序？谓知忧根托此事生，即是能发忧根之相，及无知种子。

「云何知序？」这个「序」是什么意思呢？「谓知忧根托此事生」，这个忧愁的心理，就是寄托、是假托、也是依托，依托那个因和缘，而这忧的心情生起来，是这么回事，是因缘和合而生。「即是能发忧根之相」，这个「序」就是，在你内心里面能发生忧根的相貌，就叫做「序」。「及无知种子」，这「无知种子」也是发生忧根的一个原因。

《披寻记》三六九页：

云何知序等者：序谓所由，由托此事令生起故。此复云何？谓染污相或出离欲俱行善相，是名能发忧根之相。非理作意所引无明随眠，是名能发忧根无知子。如是二种皆忧所托，由之而生，故名为序。

「云何知序等者：序谓所由」，由于这个原因才有忧的，「由托此事令生起故」，使令这个忧愁的心才生起。「此复云何」呢？为什么又会生出来忧愁的心理呢？「谓染污相或出离欲俱行善相」这两个现象，这两个现象下面有解释，在这里不要说。「是名能发忧根之相」。「非理作意，所引无明随眠，是名能发忧根无知种子」，这个「无知种子」怎么讲呢？这个「非理作意」，不合道理的分别心、非理作意「所引的无明」，这个「无明」是由非理作意引发出来的；而这「无明」呢？你无明一动就有随眠，「是名能发忧根无知种子」，就是由于无明而有忧愁。

前面说过、解释过什么叫「无明」：就是执着有我；我在过去、我在未来、现在是怎么回事情。另外一个解释就是：执着一切法都是真实的，执着一切法都是真实的，这就是无明。而这无明是通于一切烦恼的，一切烦恼都是因无明而引起。

「如是二种，皆忧所托由之而生，故名为序」，前面的因缘是「忧所托，由之而生故名为序」，但这个又加上了一个「无知种子」，因为无知而有忧愁。

这「知因」、「知缘」、「知序」这三个解释完了。

辰四、知相

云何知相？谓了知此是戚行相。

「云何知相？」怎么叫作「相」呢？「谓了知此是戚行相」，这个忧是个什么相貌呢？就是「戚」心里面忧郁、郁郁不乐，就是不欢喜，但是又无可奈何，这么一种相貌，戚戚忧愁的相貌。

辰五、知行

云何知行？谓了知此能发之行，即不如理作意相应思也。

第五个「云何知行？」，怎么叫作「行」呢？「谓了知此能发之行，即不如理作意相应思也」，那就是明白「能发之行」，能发动这个「忧」的行。「行」有两个意思：忧即是行，忧就是心，就是心里活动的相貌，你心在活动的时候，其中有一个不同的相貌就是「忧」。比如说，喜、乐也是心行，都是心法；现在这里不是说喜乐，

而是说忧愁，这是一种行。忧愁的行，活动出现了以后，因此又会继续发动出来一种行。譬如说我心里面本来是静坐或者拜佛或者读经，忽然间这忧愁的心一来了，不能拜佛也不能静坐，也不能读经，怎么辩呢？「唉！我开车出去跑一跑！」这就是由「忧」所发动出来的行，各式各样的行，也可能不是想要跑，但是我找一个人去谈谈话，充充瞉子，把我这个忧疏解疏解！也可能是这样子。也可能是其他的各式各样的行，现在这里就是这个意思。「即不如理作意相应思也」，而这个行是不合道理的行，因「忧」而发出来不合道理的行，「不如理作意相应思」。

寅三、于出离中极制持心（分二科）　卯一、引经问

如是知已，于出离中极制持心者；云何制持？

前面第一段是「于生位」，这个忧生起，这是第一段。第二段「于彼因缘等」，这忧有因、有缘、有序、有相、有行，这是第二段。现在第三科「于出离中极制持心」，分两科，第一科「引经问」。

「如是知已」，这个初发心出家受戒的比丘，你要观察；我这个心有了忧了，你要观察这个忧怎么生起的、怎么因缘、什么相貌？知道了以后，观察了以后呢。「于出离中极制持心」，你要想办法，把你这个心从那忧里面出来，从那忧里面跳出来。

我们有些人，我们也是听人讲过…。大家都愿意发表文章，也有著作，那个善知识就告诉你：烦恼来了，随它去，不要管它！不要管它，你还是怎么怎么…就这样就完了！这算是修行方法？这样修行呀？

你看现在这里不是这样意思。我们说这是弥勒菩萨说的话，弥勒菩萨不是这样讲，弥勒菩萨说：「如是知已」，忧这个烦恼出来了，你要观察它是怎么生？什么因？怎么缘？怎么叫作序？怎么叫做相、行？都要观察。观察完了以后，你要想办法，把你这一念清净心从那忧愁里面解脱出来。这弥勒菩萨是这样讲，不是说，「不要管它、就随它去」，不是这个意思。我最初看见这种解释方法，我都心里面不同意，不同意这种态度。就像土匪来了，你知道这土匪他要来偷你东西，说是「不要管他！」这个事对不对？所以心里面这忧愁，有贪心、有瞋心、各式各样的烦恼心里面出来，这就是心里面来土匪了，来土匪了不要管他，这是对吗？是应该那样子吗？

所以现在这地方告诉我们，你要清清楚楚的把它观察一下，不是不管它呀！观察完了，「于出离中极制持心者」，这《无倒经》上这么讲，「于出离中极制持心」，那么弥勒菩萨就把这句话引来了，这句话怎么讲呢？这个「者」是个问话，问号。

「云何制持？」，前面那句话是佛说的，佛说：「如是知已，于出离中极制持心」这是佛说。下边弥勒菩萨作注解，「云何制持？」经上的意思是说，这修行人立刻的要…「我现在这心里面有土匪来了，我现在有烦恼、有忧的烦恼，我要把我这个心从忧里面解脱出来！」你要有这样的意愿，这意愿现出来。现出来的时候怎么办呢？「极制持心」，这个「极」，用尽了你的力量要管制它，不许有忧，不许我这一念心有忧，把这忧要排除出去；极力的要控制住这一念心，叫他不要有忧，是这样意思。

「极制持心」，我们看弥勒菩萨怎么解释。「云何制持？」怎么样来控制它、摄持住它？「制」，也可说是下个命令，命令把这个忧取消了它，叫我的心没有忧，那么就从忧里面解脱出来。怎么样来制持呢？

卯二、依义答

谓于染污行制摄其心，于思惟修、任持坚住。

这弥勒菩萨很详细的告诉我们，分两个立场来解释这件事。一个是「谓于染污行制摄其心」，就是我们心里面有忧愁的时候，有两个原因；第一个是染污行，在染污行生出来忧愁的时候，你要「制摄其心」，把这个忧愁取消，叫它心不要忧，这是一个。第二个「于思惟修任持坚住」是另一个，这个是属于清净的，清净心里面有忧，那个时候「于思惟修」；这个「思惟修」，闻思修三慧、这就是修慧，在修慧里边，你要有「思惟」，实在就是四念处，明白一点说。就是修这四念处，用四念处来清净你这一念心叫它不要有忧，是这样的意思。「任持」也就是摄持，也就是管制它，叫它不要有忧、没有忧的心情，坚定的安住在那里不动，是这样意思。

这也就很明白了，怎么样来管制这一念心呢？「极制持心」，就是四念处、就是四念处，用这个办法。这分两类；一个染污行、一个思惟修，这两个是不同。

《披寻记》三六九页：

谓于染污行制摄其心等者：此中二句，别释制持。欲所引忧或不善所引忧，名染污行。心无染恼令不趣入流散驰骋染污行中，是名于染污行制摄其心。由思择力了知彼忧染恼过患，方便修习令心随我势力自在而转，安住爱乐离忧性中，是名于思惟修、任持坚住。

「谓于染污行制摄其心等者：此中二句，别释制持」，这「于染污行制摄其心」这是一句，下边「于思惟修任持坚住」这是一句，用这两句来解释「制持」。

先解释第一句，「欲所引忧或不善所引忧，名染污行」，前面讲过这个道理。「欲所引忧」，就是色声香味触的五欲，因为享受色声香味触的五欲而引起来一种忧，这是一种染污行。你享受如意的欲，享受的时候，但是能引起内心的忧愁，心里面有顾虑、有忧愁，就是「欲所引忧」。「欲所引忧」，前面其实解释很多了，总而言之就是无常；你享受五欲这个欲是无常的，暂时令你满意，但一刹那间就会变的。自己也会变，而欲也会变，一变、不满意了就是有忧。或者现在没有错误，但你就会想到，「哎呀！它可能会变，不满我意了！」又是不对了，种种的事情，所以就是「欲所引忧」。

「或不善所引忧」，就是作种种恶事的时候，有人作恶事心情快乐；但是有人作恶事的时候心情也会有忧，想到我这恶事这样作了将来他会报复我，心里就不舒服了。就是有种种的想法，这叫作染污行；在染污行里面、染污的活动里边，心里面有忧，这是一种意思，就是染污行。

「心无染恼，令不趣入流散驰骋染污行中」，说这时候心里没有染污行，这个欲所引忧也没有，不善所引忧也没有，心里面没有这染污。「染」即是「恼」，名为「染恼」，这个染污来扰乱你、来触恼你，这个叫「染恼」，现在没有。这事是那么回事：这比丘已经出家了，他已经远离了五欲也没作恶事，但是他有可能会回想到以前的事情，他心里面有忧；有忧、可能这一刹那间就过去了，这时候，可是它有这种作用。「令不趣入流散驰骋染污行中」，你若心里没这染恼的时候，你心里面就不会「趣入」，也就是不进入，进入到那个「流散驰骋染污行中」，心里面流动散乱、「驰骋」就是跑来跑去在那染污行中活动，这个心在染污行里活动。若是这个修行人心里面没有忧，自己管制这个心，叫它不要到那个「流散驰骋染污行中」，自己控制这一念心，叫它不要到那里去。

前边是说什么叫作「染污行」，解释完了。这下边是说你怎么来控制它呢？心里面不要有染恼。怎么办法能没有染恼呢？「令不趣入流散驰骋染污行中」，就是这样

办法。「染污行中」这个事情再明白一点说，就是心就不要忆念那件事，你心里面不要忆念这个染污行、不要忆念；这不善的行、染污行你不要忆念；不要忆念、你这心就从染污境界出来了；出来了的时候，安住在清净的戒定慧的所缘境里面，这心就从忧愁出来了，是这个意思。「是名于染污行制摄其心」，就是这么意思。

在方法上说，不是个难事；就是转变所缘境，明白点说，转变这个所缘境。这个心从那染污的境界里面出来；但是换句话说转变所缘境，就是你立刻把这一念心忆念戒定慧的事情，忆念戒定慧的所缘境，忆念这四念处的所缘境立刻就清净了，就是这么回事。「于染污行制摄其心，」这句话就是这样意思，就是这样办法。

「由思择力了知彼忧染恼过患，方便修习令心随我势力自在而转」，这是解释第二句：「于思惟修任持坚住」。「由思择力了知彼忧染恼过患」，因为学习了佛法所以有这样的智慧，什么智慧呢？「思择力」、就是思惟、观察、决择的智慧力量；你有这智慧会思惟、会想一想。想些什么呢？「了知彼忧染恼过患」，说是我放弃了世间的五欲，我来到佛法里面修行，我这心还在想欲的事情，这是不对的嘛！就是这么想：我不应该有这种忆念，我若这样忆念使令我心不清净，这有过失，那么障碍我用功修行，修学四念处，这又是个过失，还有很多很多的过失；就这样思惟观察，这就叫做「由思择力了知彼忧染恼过患」。

「方便修习令心随我势力而转」，那么就采取四念处的这种法门去努力修行，就是「方便修习」。采取行动修习四念处，「令心随我势力」，使令我这一念分别心随顺智慧的力量。这个「我」就是智慧，随顺智慧的力量，「自在而转」；没有烦恼的时候在四念处里边活动：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这样自在的活动，「自在而转」。

「安住爱乐离忧性中，是名于思惟修、任持坚住」，这「安住爱乐」就是出了家，当然我是想要得涅盘所以对圣道是有欢喜心的，那么我就安住在圣道里边，远离对于欲所引忧的事情，「是名于思惟修，任持坚住」，就是这样意思。这里边还有其他意思的，下文还有解释。

寅四、于无余尽灭等（分二科） 卯一、牒经言

又于是中无余尽灭乃至究竟者。

这是第四科「于无余尽灭等」。「出诸受事」这一科里面分四科，第一科「辨差别」，第二科「释经说」。「释经说」分二科，第一科「举忧根」。这苦、乐、忧、喜、舍，一共是五根，现在「举忧根」，分四科。第一科「于生位」，这是说忧在什么时候生起，是说它的「生」。第二科「于彼因缘等」，这「忧根」是什么因缘生起的。第三科「于出离中极制持心」，这是告诉修行人，心里面若有忧愁的时候要立刻的制止它。第四科是「于无余尽灭等」，就是把这个忧要「无余」、没有遗余的，把它全部的灭掉，这样意思。这一科分二科，第一科是「牒经言」，就是把经上的话再说一遍。

「又于是中无余尽灭乃至究竟者」，「又于」就是又在《无倒经》中这样说，「是中无余尽灭」，这个忧要无余的，把它全部地消灭，乃至到究竟地把它消灭了。经上这句话什么意思呢？这是把经上的话引来。

底下第二科是解释经的道理。分二科，第一科是「标」。

卯二、释彼义（分二科） 辰一、标

谓灭随眠故，灭诸缠故。

这里边的意思是「灭随眠故」，就是灭出去忧的「随眠」、灭除去忧的「缠」；经上这段话，就是这两个意思。这「无余尽灭」，应该是灭诸「缠」，就是显现出来的烦恼，就是现行。「究竟」就是「灭随眠」，灭除它的种子。

这是「标」，把经上的大意标出来。第二段是「辨」就是解释，分两科，第一科是「简世间静虑」，把世间静虑的情况把它挑出去，不算数。

辰二、辨（分二科） 巳一、简世间静虑

世间静虑但能渐舍彼品麤重，不拔种子。若异此者，种永拔故，后不应生。

「世间静虑但能渐舍彼品麤重」，这个不是佛教徒，他也可能放下世间的欲，去修学禅定。但是他们修学禅定，只能逐渐的弃舍「彼品」、「彼」忧愁那一类的「麤重」；「品」者类也，那一类的现行的烦恼，所造成的无堪能性是灭掉了。「不拔种子」，没能够消灭那忧愁的种子，忧愁的种子不能消灭。

这个「麤重」在前文曾经解释过，有两个意思：一个意思也就是「种子」也名为「麤重」；但是在这里不是那样解释。第二个解释，什么叫做「麤重」呢？就是我们心里面有各式各样的烦恼活动的时候，就使令你的身、使令你的心没有堪能性，没有堪能修学圣道的能力，就造成了这样的能力。说心里面烦恼动了一下，没什么关系嘛！过了几分钟、或是过了多少天，烦恼过去没有事了。不是！它能使令你的身心不能学习圣道，有这种障碍，那就叫「麤重」。「麤重」就是无堪能的意思，没有能力。

现在这里边说世间的不是佛教徒，不能超越世间的那些修行人，他们也能修学禅

定，但是只能灭除去现行上的无堪能性，而不能拔除烦恼的种子；他们所以不能究竟的得解脱。这可见还是学习佛法好，学习佛法能够把种子消灭。为什么学习佛法能消灭种子呢？这个理由在那里呢？就是佛教徒能修苦、空、无常、无我的「观」，四念住的观。修无常、修无我，就是能深入「诸法实相」，所以能断除种子；若不能深入「诸法实相」就不行，你不能断除种子的，这原因就在这里。

「若异此者，种永拔故，后不应生」，说是世间静虑的学者，你若说他「不拔种子」，他的修行不究竟，他是不同意的。他说：大家都一样，所有的宗教都是劝人为善的、都是平等的，没有说你比我高，没有这回事情，他不同意；他认为他也是究竟圆满的。若这样的话，「若异此者」若不同于上面这个文说的道理，不是这样说；「种永拔故」，他们也能够消灭烦恼的种子，烦恼的种子是永久的消灭了。若这样的话，「后不应生」，以后他们的禅定退失了，世间静虑是无常的，退失了以后又来到欲界，来到欲界的时候，这烦恼又出来了，事实上就是这样子。若是他们也是永久的消灭了烦恼种子，以后来到世间就不应该生烦恼的；为什么他们生烦恼了呢？这可见就是烦恼种子没有断的关系。这一段解释完了。

巳二、显无漏静虑

无漏静虑，二种俱舍。

这底下是第二科「显无漏静虑」的殊胜，就是佛教徒修「四念处」，能够修无常、无我，观「诸法实相」，这样修学静虑的时候「二种俱舍」，烦恼的「现行」能弃舍了；烦恼的「种子」也能弃舍，所以就是永久的得大解脱，而不会再退回来的。

丑二、例余根

如是于余，随应当知。

这是第二科「例余根」。这底下说这忧根，就是例其余的那些「根」；其余的「根」，就是苦根、喜、乐、舍诸根。那么也都是这样子，这佛教徒是特别是究竟的，非佛教徒是不行的，他们是不及格的。所以「般若波罗蜜」是佛法中，不共于其他宗教的，是佛教特有的殊胜义。

子三、辨受相（分四科）　丑一、忧根（分二科）　寅一、问

问：以何等相，了知忧根？

这是第三科，辨受的相。前面是「出诸受」，现在说这「受」的相貌。「受」的相貌分四科，第一科，忧根的相貌，第一科是「问」。

「问：以何等相，了知忧根？」若有这件事，就有这件事的相貌；若没有相貌，那就是没有这件事的。现在说是我们修行人有「忧根」，有忧愁的这件事；这「忧」而且还是很有力量，所以称之为「根」。它是什么相貌呢？这「忧」的相貌你说说我听听，这样意思。这是问，底下回答。

寅二、答

答：或染污相、或出离欲俱行善相。

就是这两个相貌。

《披寻记》三六九页：

或染污相等者：依耽嗜忧名染污相。此复云何？谓于眼所识色乃至意所识法，可喜可乐，乃至可染；或由不得现所得，或由随念先时所得，若已过去若尽若灭，若离若变而生于忧，如是相忧名依耽嗜忧。依出离忧，名离欲俱行善相。此复云何？谓即于诸色乃至诸法了知无常，乃至没已，又于先及今所有诸色，了知无常苦变等法已，于胜解脱起欲证愿，谓我何时当具足住，如诸圣者所具足住处？如是于胜解脱，欲证求愿惧虑之忧，是名依出离忧。义如显扬论说。（显扬论五卷十页）。

「或染污相等者：依耽嗜忧名染污相」，「耽嗜」就是「爱着」的意思，爱着五欲。爱着五欲所以就有忧，那么这就是「染污相」。「此复云何？」，这个「耽嗜忧是染污相」，这里面的含意是什么？你说说。「谓于眼所识色乃至意所识法」，就是色声香味触法；我们的眼识乃至意识去分别、取着色声香味触法。分别色声香味触法的时候，色声香味触法有三种情况：一个是可喜可乐，一个是不可喜可乐，一个是非可喜可乐非不可喜可乐、就是无记性的；现在是说可喜可乐的，这种色声香味触法。「乃至可染」，可喜、可乐、可爱、可着、可染，这些令人满意的境界的这种色声香味触法。这种色声香味触法，你若得到了的时候心情快乐，哪里有忧愁的事情呢？为什么说忧呢？这底下解释。

「或由不得现所得，或由随念先时所得」。「或由不得现所得」，是的！你得到了，心里面没有忧；但是心里面会分别，分别这是「不得现所得」，这得到的这个欲它会变化的，它若变了你就不得，就不能得到现在所得的。这种可爱的境界若失掉了；虽然没失掉，但是你心里面顾虑可能会失掉，你心里就来了忧愁，就是「不得现所得」。一个是失掉了当然是心里面忧愁，但是心里面顾虑会失掉也会忧愁。这个失掉的原因也是很多的，就不多说了；这是一个「忧愁」。「或由随念先时所得」，或者是现在是没有这种可喜、可乐的欲，心里面也没有忧。但是忽然间忆念以前经过的五欲、经过的这种色声香味触法的时候，以前得到的时候这个欲怎么怎么的…。这时候「若已过去」，当然这事已经过去了。「若尽若灭」，或者过去事过去了；或者是没有过去、失掉了多少叫作「尽」，或者完全失掉了就是「灭」。「若离若变」，说是境界还是在，但是分离了；或者是变化了、不在了，原来的境界变化了。「而生于忧」，有这么多的原因心里面有忧。「如是相忧，名依耽嗜忧」，这因为是有执着心、有爱着心而生忧愁；这不是清净心，这是「染污相」。

「依出离忧」，这是第二项「或出离欲俱行善相」这一句。「依出离忧，名出离欲俱行善相」。这个「出离忧」怎么讲呢？这也通于非佛教徒、通于佛教徒。就是或者非佛教徒的修行、或者佛教里面的修行人，这两种人都有这种情形。最初他是感觉「欲」是苦，他把这欲放弃了不要了，弃舍这欲了，是「出离欲」，就是出离这个欲，我从这个欲出来了，不要了！这时候还有忧，这就叫「出离欲俱行善相」，这句话是这样意思。这句话还没说明白，不要紧「此复云何？」再解释。「谓即于诸色，乃至诸法，了知无常」，这是享受欲乐的人，他忽然间有了善根，善根发动了。虽然还有欲可享受，但是他知道这个欲是无常的、不会永久这样子，一定会变化的。变化的时候，就令人苦了。变化了「乃至没已」，说是各式各样的变化，还是有这件事，而这件事也会灭、也会没，就是息灭了、没有了，终究是灭了。这是知道欲是要无常，那么我应该怎么办呢？欲是无常，我应该怎么办呢？

「又于先及今所有诸色了知无常」，又有一种情形就是以前过去的事，「及今」是现在；过去所有的诸色声香味触法，及现在所有的色声香触法「了知无常」，你能够觉悟了这个欲是无常的、是会变化的，不会永久可爱的、不是的；「了知无常」。「若变等法」，这个文是《显扬圣教论》上的文，我查那个文「若变等法」的「若」是个「苦」，应该是个「苦」。「了知无常苦」，是个「苦」；无常就是苦，自己也

会无常、欲也是无常，无常的时候不行了、不能随心所欲了；不能随心所欲而又想要欲，想要欲而又不能，所以就苦了，痛苦。「了知无常苦、变等法」，是无常、是苦、会变，总总的这些令你不如意。你能这样觉悟了以后，「于胜解脱起欲证愿」，这当然是佛教徒，对于解脱了一切欲的那个清净的解脱境界，没有欲的那种清净、高尚、自在、安乐的境界「起欲证愿」，能发起我想要成就，我想要得禅定、想要得三昧乐；我不高兴这个欲的乐，我想要得三昧乐。想要得三昧乐，就是要有这个愿望；这就是在欲里边吃了苦头了然后就生厌离心，听人说「三昧乐」最殊胜，好！我要得三昧！建立了坚定的意愿。「起」就是发起、建立，「欲证愿」欲证三昧乐的这种愿。

「谓我何时当具足住？」有了这个愿，当然就去学习这件事。学习了怎么样修禅定，然后自己就是到一个地方，把准备的条件都预备好了，然后用心修。今天也修、明天也修，白天也修行、夜间也修行，夜间也修行、白天也修行，修行了很久还没有成就。没成就这时候心里就想：「我何时当具足住？」我什么时候才能得三昧乐呢？「如诸圣者所具足住处」，就像圣人他们成就那个三昧乐那样，我什么时候能成就呢？

「如是于圣解脱欲证求愿惧虑之忧，是名依出离忧」这个「忧」是这么回事。「如是」就是这样子，「于圣解脱」这个三昧乐想要成就的愿望，因为有这个愿推动自己常常的要静坐、经行；静坐、经行地修行，不是一下子就成就嘛，心里面就有一点「惧」，就是有顾虑：「唉呀！我能成就吗？」能成就，几时才能成就呢？没有把握呀！这时候心里面有忧，这个「忧」是「出离欲俱行善相」。这是你精进、不怕苦，要减少睡眠、还要减少吃饭，很多的事情都放下了，都不去作，很勤苦的去修行，这是一个善。与善相应的；已经放弃了欲，但是没有放弃「欲」的种子还在，这时候有这么多的善法的现行，就是修学三昧的时候，但是心里面有忧，这就叫作「忧」，「是名依出离忧」。「义如《显扬论》说，《显扬论》五卷十页」。

这是「辨受相」，第一是「忧根」的相貌说完了。忧根的相貌就是两种，一个是「染污相」，这是在欲里面生活的人苦恼境界；「出离欲俱行善相」，这是修行人，修行人也有忧，是这个相。

丑二、苦根

苦根者：或由自等增上力故、或由身劳增上力故、或火烧等增上力故、或他逼等增上力故，诸离欲者，犹尚生起。

这个「苦根」怎么讲呢？「苦根者：或由自等增上力故」，苦；本来是没有苦，怎么有苦呢？自己虚妄分别出来的，自己身口意有所造作而出来苦。「或由自等增上力故」，或者由自己的因缘，自己发动出来一种原因制造成了苦；这后边有解释，为什么自己给自己找苦恼呢？后边有说。

「或由身劳增上力故」，或者由身体的劳作，劳作的时候使感觉到苦。「或火烧等」，我们这身体、若用火烧这身体的时候当然是苦，大水若淹的时候也不得了，或者是人用刀来砍一砍也受不了；「或火烧等增上力故」这是个苦恼。「或他逼等增上力故」，就是有其他的有情逼迫你，种种的令你生出苦恼的力量。

「诸离欲者」，这些事情都是引发出来痛苦的事情。这个事情「诸离欲者」；有欲的人有这个「苦」，离开欲的人也还是「犹尚生起」，还有这些事情，也是苦。

《披寻记》三七〇页：

或由自等增上力故等者：所得自体，或由自害，或由他害，名由自等增上故苦。久处住等威仪，即生大苦，不可堪忍，名由身劳增上故苦。若火所烧、若水所坏、若风所燥、名火烧等增上故苦。由他种种逼恼因缘能为损害，名他逼等增上故苦。如是诸苦，初静虑中犹未能断，由是说言诸离欲者，犹尚生起。

「或由自等增上力故等者：所得自体」，我们所得的这个身体。「或由自害、或由他害，名由自等增上力故」，有的时候自己打自己，或者自己伤害自己，这个有苦恼。「或由自害、或由他害」，或者是我们去伤害别人的时候，别人也一定要报复要伤害我们，「名自等增上力故苦」。「久处住等威仪，即生大苦」，若是把你困在一个小的房间里面，不准你出来，你看你苦不苦？也是苦。或者是你立在那边久了，也是苦；坐在那里久了，也是苦。叫你卧在那里，你感觉舒服吗？卧久了不准起来，你也是苦。所以这个事就是「即生大苦」，「身劳等增上大苦」。「不可堪忍」这种苦名「由身劳增上故苦」。「若火所烧」，我们的身体为火所烧、或者为「水所坏、若风所燥，名火烧等增上故苦」，这是一个苦。「由他种种逼恼因缘能为损害」，那叫「他逼等苦」。这是几种增上力故苦。

「如是诸苦，初静虑中犹未能断」。说是我们努力的修行，超过了欲界，成就了色界初禅，你得到初静虑了，但是这种「苦」你还没能断，还有可能要受。「由是说言，诸离欲者，犹尚生起」，这是说出苦根的一些缘由。

丑三、喜根

喜根者：谓第二静虑中，即第二静虑地摄。

第三科是「喜根」，「喜根谓第二静虑中」，第二静虑中有喜根。其实初静虑也是有「喜」，但是现在这个文说初静虑有苦，那个喜就不提了。现在说第二静虑有喜，就是他想要成就第二静虑，也是要一番努力的，经过一番努力才能成就！后来成就了，没有白辛苦，心里面欢喜，这喜是这个意思，所以第二静虑有喜。这个喜「即第二静虑地所摄」，就是属于第二静虑的，就都叫做喜。那么这个喜就不是单纯一个喜，还有其他的事情与它相应：触、作意、受、想、思都有的。

丑四、乐根

乐根者：谓第三静虑中，即第三静虑地摄。

那个是最殊胜的「轻安乐」，这是一个「乐」。

子四、明断等（分二科） 丑一、苦等根（分二科） 寅一、举苦根（分二科） 卯一、释难（分二科） 辰一、说苦未断难（分二科） 巳一、问

问：何故苦根初静虑中说未断耶？

这个苦恼的事情；前面说这么多的苦，我们欲界的人是有这种苦。得到初静虑了的这种大修行人，有那么高的禅定的人，为什么说他还没有断呢？他还有这种苦呢？

巳二、答

答：彼品麤重犹未断故。

就是那个苦根的麤重，他是没断，事实上他还是有的。就是得了初静虑的人，还是有这些苦恼的事情。

《披寻记》三七〇页：

彼品麤重犹未断故者：此中麤重，谓怖畏麤重、劳倦麤重、大种乖违麤重、及报麤重。如次配前四增上力应知。

「彼品麤重犹未断故者：此中麤重，谓怖畏麤重」，这个得了初禅的人，他还有这种事情，有怖畏的这种苦恼。「劳倦麤重」，这个身体若劳动的时候也是苦。「大种乖违麤重」，这个地水火风大种互相是乖违的；我们这个身体是地水火风组织成的，外面还有地水火风，那和你这身体的地水火风有乖违的时候，这「乖违」就成就了造成一种麤重，就是苦。「及报麤重」，就是原来的业力，前一生业力得到这果报，这种麤重也是苦。「如次配前四增上力」；前面那个「自等增上力故」，就是这上面说的「怖畏麤重」就是「自等增上力故」；「或由身劳增上力故」，就是这个「劳倦麤重」；「或火烧等增上力故」，就是「大种乖违麤重」；「或他逼等增上力故」，这就是包括这个「报麤重」，你前一生的业力得到这个果报，那就是有苦。那么有这样的麤重，得到初禅的人还是有的，他还是没有断，所以还是有这个苦。

辰二、苦不现行难（分二科） 巳一、问

问：何缘生在初静虑者，苦根未断而不现行？

这又是个问题；是第二「苦不现行难」，提出这一个问题。什么原因、什么理由「生在初静虑者，苦根未断而不现行」？这个「生在初静虑」这句话有点事情；这个「生」就是在欲界死掉了，生到色界天去了，这个人在人间得到初静虑死掉了，那么生到色界初禅去了，就不是欲界的人了。前面说你得到了初静虑，你还在欲界，还是在欲界里，没生到天上去；你在欲界的时候，那就有这些事情：「彼品麤重，犹未断故」，要是用火来烧你还是受不了，那就是很多苦。若是「生在初静虑」，就是生到色界天上去了，说这个「苦根没断而不现行」，但是没这些苦的现行，没有人说是用火来烧你，你生到色界天没这件事，这几种麤重的苦都不会现出来的；但是苦根还是没有断、还是存在。这底下解释。

《披寻记》三七〇页：

何缘生在初静虑者苦根未断而不现行者：前说苦根诸离欲者犹尚生起，谓证初静虑中。此问何缘苦根未断，而不现行？谓生初静虑者。由是差别，故义无违。

「何缘生在初静虑者」，苦根没有断而不现行呢？「前说苦根，诸离欲者犹尚生起」，这句话「谓证初静虑中」，这是说在欲界的人他原来是散乱的人，现在成就了初静虑的禅定了，他还是在欲界没生到色界天上去。「此问何缘苦根未断，而不现行？谓生初静虑者」，是生到色界天上去了。「由是差别，故义无违」，这就是有点不同、所以没有冲突。

「苦根未断而不现行」，前面说「诸离欲者犹尚生起」，「生起」就是现行，「诸离欲者犹尚生起」是现行。这地方说「苦根未断而不现行」，这两句话不是冲突了吗？但是没有冲突。这「不现行」是色界天上那个人，已经生到色界天上去了。前面是说他虽然得到初静虑，他还是在人间，在人间那就有问题，因为你在人间，人与人有很多冲突，人与人有冲突；你说你有修行，我偏要来搞你！若是用火来烧你，用刀来杀你，怎么怎么的事情，这还有这些事情。若是生色界天；色界天上没有这种人，色界天上的人都是有禅定的人，没有这种恶事。就是欲界天上的人，除非阿修罗同他捣乱，他可能也会做些恶事，要不然的话，诸天都是很善良的，也不做恶事。色界天上的人更是没这些事情，所以苦根没断，但是没有这种事情出现的。

但是这个地方，「问：何缘生在初静虑者，苦根未断而不现行？」我们刚才解释，说天上的人都是良善的人，所以不会去捣乱别的人，不会有这种事。但这底下回答不这么讲，这里回答是另一个理由。

巳二、答

由其助伴相对忧根所摄诸苦，彼已断故。

这个理由和那说的不一样。「由其助伴相对忧根所摄」，这个「助伴」，「助」就是帮助你，你生起的时候帮助你生起；生起了以后和你做伴，这实在是一个好朋友，就是这个样子。现在是说这个「苦根」，苦根的助伴是谁呢？是「忧根」，这个忧愁是苦根的助伴。这个苦根的助伴「相对」，「相对」有什么意思呢？就是苦根和忧根是相对，「相对」的意思就是：你若有苦就有忧，你若有忧就有苦；这个「相对」有这样味道，也就是那个「助伴」的意思。所以为苦做助伴的，那个互相彼此相依的那个忧根，那个忧愁所摄的诸苦，「彼已断故」，就是那生在初静虑的那个人他已经断了，生在初静虑那个人已把那忧根断了。忧能帮助这个「苦」受苦，帮助这个「苦」生出种种苦恼来的；那把这个忧根断了，忧就不给它做助伴了，所以这个苦它自己不能现行，他那些苦恼的事情不能现行，应该是这么解释。但是《披寻记》的解释，好像不是这样意思，《披寻记》的解释可以看看那个文就可以知道，当然他也是有一点根据。

卯二、诘成（分二科） 辰一、受无差别过（分二科） 巳一、出过

若初静虑已断苦根，是则行者入初静虑及第二时，受所作住，差别应无。由二俱有喜及乐故。

这是第二科「诘成」，就是苦根这个地方是有点问题。前面第一科是「苦等根」分二科，第一科是「举苦根」里面分两科，第一科是「释难」，解释难问，现在就是第二科「诘成」。「诘成」里面还是有一点难问的意思，还提出一些问题。分两科，第一科是「受无差别过」，这个「受」没有差别的过失，怎么叫做「受无差别过」呢？

「若初静虑已断苦根」，假设初禅这个时候已经把苦根断掉了。初禅是断除忧根，初禅为什么是断除忧根呢？因为没有欲；有欲才有忧，没有欲就没有忧了。如果说初禅不但是断除忧，也断除去苦的话，「是则行者入初静虑及第二时，受所作住，差别应无」，这样讲，这个修行人他入初静虑的时候和入第二静虑的时候，「受所作住」，就是由领受所作的乐住、快乐的住就没有差别了，这个差别应该没有了。本来是初禅和二禅它的「受所作住」是有差别的；有差别，就是初禅是断忧而还没断苦，到第二禅才断苦，这个地方就有差别了。如果说初禅把忧断了、苦也断了，那么和二禅就是一样了，无差别了。「由二俱有喜及乐故」，因为初禅和二禅它们都有喜和乐的这种功德，那么大家都是一样，就都没有差别了。这是「出过」，底下「违经」。

巳二、违经

而经中说：由出诸受，静虑差别。

这经上说：「由出诸受」，就是从这个受里面跳出来，就是从受出来，约这件事说静虑的差别。初静虑从忧根里面出来了，没有忧了；第二静虑从苦根里面出来了。这样子，初禅苦还没有出，没有忧而还有苦；第二静虑苦也没有了，所以第二静虑和初静虑有差别。若是说：初禅忧没有了、苦也没有了，和二禅有什么不同？那是一样了、没有差别了，没有差别是不对的，所以这是这样的解法。「经中说：由出诸受，

静虑差别」，若像你那么说，就违背经上的道理，就不合道理。

《披寻记》三七一页：

若初静虑已断苦根等者：此中义显入初静虑及第二静虑时，但由出离忧苦二受有差别故，静虑成别，不由喜乐二受所作住有差别，故作是难：若初静虑已断苦根，此与第二静虑差别应无。

「若初静虑已断苦根等者：此中义显入初静虑及第二静虑的时候，但由出离忧、苦二受有差别故」，出离忧、苦二受有不同；初禅出离忧，二禅出离苦，这样初禅二禅有差别。「静虑成别」，所以初静虑、第二静虑彼此有差别。「不由喜乐二受所作住有差别，故作是难：若初静虑已断苦根，此与第二静虑差别应无」，这意思很明白的。

辰二、断无差别过

又此应无寻伺寂静麤重断灭所作差别。

这是第二科「断无差别过」。「又此」，若是初静虑也就把苦根断掉了，那就没有「应无寻伺寂静麤重断灭」所作的差别也就没有了。这是什么意思呢？因为初禅还有寻伺不寂静的情况，有寻有伺，寻伺不寂静所以不能断除去苦的麤重。要到第二禅、第二静虑的时候，破除去寻伺，寻伺寂静了，这时候定的力量强了，就能把苦的麤重断除去了，是这样子的。若是说初禅就把苦也断了，「应无寻伺寂静麤重断灭所作差别」，就没有这个差别了。所以这是一个「断无差别过」，若是初禅就把苦断了，那么初禅和二禅就无差别了。

寅二、例余根

如是余根彼品麤重渐次断故，上诸静虑断有差别。

这是第二科「例余根」。「如是」，像前面说这个初禅和二禅；忧根和苦根，这是它们的差别。那么「余根」其余的喜根、乐根、舍根这是「余根」，余根都有「麤重」，「渐次断故」，那么就是三禅能断喜，四禅能断乐，四禅乃至到空无边处定以上只是舍，最后到灭尽定或是无相心定又断除舍受。忧、苦、喜、乐、舍就是「彼品麤重渐次断故，上诸静虑断有差别」，就是由初静虑、二静虑、第三静虑、第四静虑、空无边处定乃至于到上面，都是有差别，都是不一样的。这样意思，断的不同。

丑二、舍根（分二科） 寅一、明断义（分二科） 卯一、标简（分二科） 辰一、标害随眠

又无相者，经中说为无相心定。于此定中舍根永灭，但害随眠彼品麤重无余断故。

这是第二科「舍根」，前边说到「忧根」、「苦根」，又提到「喜根」、「乐根」，现在就剩下这「舍根」，最后这一个舍根。「舍根」分两科，第一科「明断义」分二，第一科「标简」，「标简」分两科，第一科是「标害随眠」。

「又无相者」，就是经里面说「无相」那句话是什么意思呢？弥勒菩萨解释，「经中说为无相心定」。这「无相心定」是什么意思呢？当然是得到色界四禅了，也得到无色界的四空定，那么这个人要入无相心定的时候，他心里面不思惟一切相、不思惟一切色受想行识相、眼耳鼻舌身意相、色声香味触法相、眼识耳识…乃至意识，这一切相他都不思惟、心里面不想；而思惟「无相」的道理，思惟这无相。那么这样子，以此为方便，就入于「无相心定」。譬如说这一切法刹那生、刹那灭这样子，那

么这时候前一刹那生、后一那灭，前一刹那灭、后一刹那不生，那么就入于无相心定，就入于一切法空的定里边去了，他这心「不与万法为伴侣」，就是不与一切法为伴侣。我们的心在分别思惟的时候，有能分别、有所分别，这所分别的心与能分别的心作伴侣，这个伴侣是这个意思。能分别、所分别在一起就是有伴侣；如果没有所分别的境界，不与心为伴侣的时候，就是一个明了心而无一切分别，那么就是「无相心定」。

这个说「无相」就是指「无相心定」说的。我们初学坐禅的人，我看这个事很难，入无相心定是不容易。但是你若常常坐、常常坐禅，常常修这个观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，过一个时期，那么你这种无相心定应该可以相似的出现，还不是真实，但是相似的境界能出现，不是很难的事情。就是你若常常静坐、常常静坐，感觉这身体有若无的样子，这时候你就应该做得到这件事，有「无相心定」。

由于你学习佛法，用佛菩萨的智能，你摄取、你拿到一些佛菩萨的智能去学习，这件事就能做到，这是第一。第二呢，你常不断的这样学习，不断的静坐，从你自己的经验上你也能做得到这件事，从自己经验里面能得到。但是你说我经论也不愿意学，我嫌学头疼，我不欢喜学；我就是默然住、寂静住，欢喜这样子，那就是又一回事，那就不同。

现在「经中说为无相心定」，这个心不去思惟一切相，思惟一切相有什么不好呢？不好。这「相」，各式各样的相，你一思惟的时候这相就来扰乱你的心，使令你的心不安稳。你若思惟它，好像我在思惟它嘛，但是你思惟它，它就有力量叫你苦恼，你自己想一想就明白这个道理，你想一想就会知道。完全不想这件事，就什么事也没有，真实不虚。说那个人是我的怨家，一想到我这愤怒就来了，你看这就是很明白的事情；说那个人是我的好朋友，他怎么怎么好，你一想这贪心就来了，这个爱就来了。爱来了也是苦恼，就会令你苦恼，瞋来了也令你苦恼；就是思惟一切相，令你心里面苦恼，这个掉举散乱不是个好事情。你不思惟一切相，你心里面很清净、很自在。

但这件事怎么办法才能？所以佛菩萨说；还是这句话，说这《普贤行愿品》就是好了，就是先要去磕头、去礼拜诸佛：一者礼敬诸佛，二者称赞如来，三者广修供养，四者忏悔业障。你常「山不在高，有仙则名，水不在深，有龙则灵；斯是陋室，唯吾德馨」，这是刘禹锡。就是你常拜佛，佛相在这里就磕头，拜佛的时候，你一定睁开眼睛看这佛相，看看清清楚楚，然后闭上眼睛看，然后再磕头，这样子在你心里面就熏习这清净的相。说真实的佛的三十二相、八十种好，我们太惭愧了，看不见；就是我们人间造的佛像，就是好，也是庄严，或者画家画的，也是庄严。你就这清净的像，不断的熏习在心里面，心一动就是想这佛相，这也是庄严。但是时常的礼拜，又消除业障，就是减轻以前的这种有漏的熏习、减轻这个力量，加强清净的力量。慢慢、慢慢地你就能够不思惟一切相，它自然的一切相不现在心里头，不出现。

我也在想这件事，收徒弟；你要什么条件收我这徒弟？你什么条件可以出家？这提出这件事情。我好像以前说过一句话：你不用瞋心说话，我就收你做徒弟！后来我一想这个条件太高了。现在我提出一个理由来：就是你出家以后，你能接受佛法的教导，能够愿意改变自己，你就可以出家了，你有这样的愿望你就可以出家。你接受佛法的教导，就是这个师父叫你去拜十万个大头，你就是要拜十万大头！说：不要！我要和师父讲道理；「不、不！我不做！」那你不要出家。我要和师父讲道理；是！我要听师父说话，你师父说的话不合道理我就不听，是的。但是你要跟我讲这个道理呢，我就不收你做徒弟！就是应该这样说，你要接受师父的教导，这是一个条件。第二个条件就是「我要改变自己」。我有不对的地方，自己可能我不承认我有什么不对，就是师长说这是不对，这就是不对，不可以再辩别的！你不可以再辩别的！你就

是要想办法。师长当然有责任告诉你改变自己的方法，改造自己的方法。一个听话，一个自己想要改变自己，这两个条件具足就可以了，就是可以出家。

说是有人说，一定是这个徒弟又要是大学毕业，又要品性特别好，还有很多很多好的条件；这样子他才收这个人做徒弟，他才许可这个人出家。我看见这样说法，我不同意，我不太同意。但是我也同意他提出的条件，因为什么呢？因为这样好的徒弟容易教导，他已经差不多是佛了，差不多是圣人了，那当然这样徒弟收来以后不会生烦恼，所以收这样徒弟好。说是那人的脾气很坏，很多很多的污浊的事情，他说他同意听你的话、接受教导，又能够改变自己。结果这个人出了家以后完全不屡行他的诺言的，那不是糟糕了？我也认为这说的也是对的，但是我认为这两句话要诚恳的说出来。是的！我是听师父的话，师父说我不对，我决定改造自己，有诚意就是可以出家。诚意出家，问题是什么呢？这地方有什么特别的地方？佛法是非常的微妙，佛法有广大的作用；就是你原来是个很平常的人，但是你出了家，佛法能改造你使令你变成了圣人，应该是这样才对。

但是，这个原则是这么样子，但事实上不是容易；事实上他就算是用诚心说出这两句话，到时候做不到，结果还是不能改造！那就是有问题的。这是有问题这是一回事，但是佛的这些妙法的确有这种作用，你只要肯接受，无论你业障怎么样重，烦恼怎么重，你三杂染；这生杂染、业杂染、烦恼杂染三种杂染，或者惑业苦怎么重，佛法能使令你清净、能使令清净的。我们从《高僧传》上看，从《净土圣贤录》上看、从《金刚经持验记》、《法华经》、《华严经》的持验记上看，佛法这个经律论不可思议，所有的罪障都能消除！

这个我看好像是《五台山志》？是《金刚经持验记》？那上说有一个人好像得麻疯病，没有办法能治好、没有办法能治好的。但是遇见一个人就肯让他念《法华经》，一句一句的教他念《法华经》，等到《法华经》背下来了，这麻疯病就好了，没有了。还有一个是一位法师，很有学问的一个大法师，忽然间得了麻疯病。麻疯病就是不能在大众里住了；但这个人还算是有福报，虽然是有了病，还有人肯做侍者，他自己到深山里去，这侍者还供给他的生活所需。这个人因为学过佛法，他静坐、修止观，就这样病就好了。当然这个人是特别一点。有的是念《金刚经》，跟一个人学《金刚经》，念《法华经》。得了这种病这应该是什么报？业障、烦恼障、报障，这是属于报障。这种报障也是很严重，但是去受持读颂《法华经》就是能灭除去，这都不可思议。

所以我在想，有的在家居士想要出家，但是他自己感觉「唉呀！我有很多烦恼，恐怕是出了家之后持戒不会清净」，所以不敢出家，这是一个。还有的还有很多的习气毛病，「唉呀！我不能出家！」你这样顾虑也是对的，但是你不知道，佛法有办消除你一切的业障、一切的烦恼障、一切的报障都能消除，只要你肯努力，都是可以的。所以真若是想要出家，你放心！你可以出家；但是就是你要抓住一个法门，学习一个法门，努力的修习、用功，才可以，悠悠忽忽地不可以。

说「经中说为无相心定」，这「无相心定」我感觉也是很妙，就是你「不思惟一切相」，我不思惟一切相，就是我们原来是「思惟一切相」；思惟一切相，所以有烦恼，有很多的烦恼：这个人他没有慈悲心！他触恼我！怎么怎么地……，你不思惟没有事情，你就是不要想。但是问题要解决呢，明了一下，观于这思惟这个烦恼，人与人之间的纠纷，你明了一下，你就寻求解决的办法，不要思惟「这个人怎么这么不讲道理」，不要这么想，你想一个解决的办法。解决的办法有两个办法：一个是你向师长投诉，解决这个办法；第二个解决办法就是不分别，不思惟一切相就什么事没有，什么事情也没有，就心里面清净。当然我办不到！办不到我把《心经》背起来、《金刚经》背下来，我的心就去缘念《金刚般若波罗蜜经》，那么自然把那个烦恼的境界就障碍住了，就没有事了。我念大悲咒也可以，念阿弥陀佛名号也可以，念观世音菩

萨也可以，就把那个境界把它障碍住、隔住它就没有事，就是转移所缘境，是这么意思，自然没有事。你常常地这样用功的话，就算是那个人常常触恼你，久了他就不好意思触恼了。你不要触恼任何人，别人触恼你，你忍受一点，久了那个人自然退下去了，他反倒要恭敬尊重你，感觉你这个人不介意这件事、不分别这件事，感觉你这个人有修行，他会恭敬你，没有事了嘛。当然你初开始的时候，我们多数办不到这样，不知道怎么办，但是若知道了，你可以走这条路，慢慢事情就没有了。

「无相心定」，你思惟这里边有点意思：不思惟一切相而思惟无相！这个地方是弥勒菩萨大慈大悲！我们的祖师，尤其是禅师，（我又说这是我的口过）「你眉毛一动就犯了祖师规矩！」这办法怎么办呢？能够怎么办呢？「你举心就是错了！」那个时候我怎么办法呢？我怎么样心才能不动呢？他没说，就不说了！现在弥勒菩萨不是，弥勒菩萨：「不思惟一切相」，那怎么办法能不思惟一切相？「思惟无相」，这句话好！说无相，就是我们有办法思惟这无相，那么你就慢慢入于不思惟一切相了。他会说出这句来「思惟无相」，这是要佛菩萨才能说出来大智能的语言，告诉你「思惟无相」；你看这句话非常好，就是给你一个台阶，你可以从这里一步一步走过去了。

丑二、舍根（分二科） 寅一、明断义（分二科） 卯一、标简（分二科） 辰一、标害随眠

又无相者：经中说为无相心定，于此定中舍根永灭，但害随眠，彼品麤重，无余断故。

「出离受等」，这一科里分三科，第一科「出诸受事」，就是从这五种受里面出来这些事情。分四科，第一科「辨差别」，第二科「释经说」、第三科「辨受相」，这三科都讲完了。现在是第四科「明断等」，就是把这些受断除去、断掉它，消灭出去。这一科分两科，第一科是「苦等根」，这也讲过了。现在第二科是「舍根」；苦、乐、忧、喜、舍这个「舍根」。这个「舍根」怎么样断掉它呢？说这一件事。这里分两科，第一科「明断义」，先「标简」，先「标害随眠」。

「又无相者」，这个《无倒经》里面说个「无相」，「无相」是什么意思呢？「经中说为无相心定」，那是指「无相心定」说的。经里面说个「无相」的话，这个弥勒菩萨解释那是指「无相心定」说的。「于此定中舍根永灭」，这个「舍根」怎么样消除去呢？就是要成就无相心定。这个无相心定这是圣人，在这里实在就是指阿罗汉以上的圣人说的；成就阿罗汉的圣人他圆满了无相心三昧，这位阿罗汉在定中、在无相心定里边「舍根永灭」，这个「舍根」是永灭了。这字面上看「舍根永灭」，但是按这文的义，又不是这样解释的。

那么「舍根永灭」这句话怎么讲呢？「但害随眠」，只是消灭了烦恼的随眠，叫做「舍根永灭」。这个「舍」就是「舍受」，也不是苦也不是乐，也不是忧也不是喜，这时候叫做「舍受」。这个「舍受」还是存在的，那么怎么叫做「永灭」？是灭掉了烦恼的随眠，就烦恼的种子。这意思是说，我们没得圣道的人，我们也有这个「舍」的感觉，但是这个「舍受」是和烦恼的随眠在一起的；现在得了阿罗汉果成就无相心定之后，就把与舍受在一起的烦恼的种子消灭了，这叫做「舍根永灭」，这个「舍受」实在还是存在的，这样意思。怎么叫做「但害随眠」呢？「彼品麤重，无余断故」，「彼」那个烦恼的种类；爱烦恼、见烦恼。它的「麤重」，也就是那个随眠，那个随眠是「无余断故」，没有剩余、全部的消除了，那就叫做「舍根永灭」，是这样的意思。

为什么不说「舍根」本身消灭了呢？一定要说是与「舍」在一起的烦恼种子消灭了，为什么要这样讲呢？

辰二、简非现缠

非灭现缠，住无相定，必有受故。

这是第二科「简非现缠」。前面「标害随眠」是害灭、灭除了随眠，这样意思。

那原因在什么地方呢？是「非灭现缠」，因为入无相心定的时候，是把烦恼的种子，爱烦恼、见烦恼的种子全部地消灭了；并不是灭掉与缠烦恼在一起的现受，现出来、现行的那「舍受」；不是灭的「舍受」的现行，只是灭了与舍受在一起的烦恼，而「舍受」本身还是存在的。因为什么要这样说呢？「住无相定必有受故」，这安住在无相三昧的圣人他还是有受的，受还是存在的，所以不能说受灭掉了。如果说把受灭掉了与事实不符合，事实上受是存在，只是把烦恼灭掉了，所以这样子叫做「舍根永灭」，这样讲。「简非现缠」，这个「现缠」就只是「舍受」假名为现缠，这么讲。不是灭的「舍受」，因为住无相定的时候它还是有受，没有灭。

卯二、辨相（分二科）　辰一、出彼受

于此定中容有三受；谓喜、乐、舍。

这是第二科是「辨相」。卯一「标简」，明断舍根的这个道理，第一科是「标简」，就是简别灭这个「舍受」究竟是灭的什么？现在再辨别这个「舍受」的相貌，无相心定它还是有「受」的。

「于此定中」；「出彼受」，说「于此」无相心定里边「容有三受」，容许有三种受，「谓喜受、乐受、舍受」，有这受的，所以不能说「舍受永灭」。是与舍受在一起的烦恼随眠灭掉了，那叫做「灭除舍受」。这个文是这样子意思。

辰二、释彼断

非彼诸受得有随眠；烦恼断故说以为断，彼品麤重说名随眠。

前边第一科「出彼受」，这第二科「释彼断」，就是解释「舍根永灭」这个道理。

「非彼诸受得有随眠」，这个无相心定是大阿罗汉的境界，大阿罗汉他内心里面的受是无漏的，这个舍受是无漏的，不是有漏的。所以「非彼诸受得有随眠」，不是无相心定里面那个无漏的受还有烦恼种子，没有这回事。因为什么呢？「烦恼断故」，因为阿罗汉以上的圣人这爱烦恼、见烦恼都断掉了，只剩无漏的受了。又一种意思呢，这个「舍根永灭」这句话是「烦恼断故说以为断」，是指在修行的时候，他的爱烦恼、见烦恼断了，就叫做「舍根永灭」，是这么意思。「彼品麤重说名随眠」，彼所断的烦恼种子叫做「随眠」，不是舍受的种子叫做「随眠」；舍受是无漏的，它不是烦恼所以不能称之为「随眠」。这个「受」也是有种子，那不能名为随眠，那是无漏的功德、无漏的种子。这样解释这个意思。

寅二、明边际

又此舍根乃至何处？当知始从第四静虑，乃至有顶。

前边说到这个「受」，现在说到这个受的边际，这个舍受的边际；到什么时候还有舍受呢？舍受的边际。

「又此舍根乃至何处？」在有情的众生来说，到什么地方为止都是有舍受的？过了这个地方就没有舍受了；这是问它的边际。「当知始从第四静虑，乃至有顶」，这个舍受的边际，就是从色界的第四禅，「第四静虑」的时候开始有舍受，一直到无色界天的「有顶」，就是非想非非想定，在这个范围内都是舍受。这个色界的初禅、二禅、三禅他们都是喜受、乐受。初禅破掉了忧，而苦还是存在；二禅破除去苦受，苦的麤重没有了；三禅那也没有喜而有乐；四禅把乐破掉了，就是舍受。若是灭尽定，就超过了非非想定了，舍受也没有了，这个境界是这样的；灭尽定就是「无受」，「无受」这是圣人的境界，这样意思。

癸二、五顺出离界（分四科）　子一、明五相摄（分二科）　丑一、标

复次此五根出离，无相为后，于彼五种顺出离界展转相摄。

这是第二科「五顺出离界」。这「出离受等」这一科里边分三科，第一科是「出离受事」这一科讲完了，现在第二科「顺出离界」。「顺出离界」这里边就是说到能

出离诸受的功德，你有什么有力能出离这么多的受、能从这么多的受里边出来，超越这一切受的境界？这说这件事。分四科，第一科「明五相摄」，分两科，第一科是「标」，第二科是「配」。现在第一科是标出来。

「复次此五根出离」，前边说到五根的这些事情，现在说从五根里面出离、从五根里面解脱出来。这个「最后」的是什么呢？是「无相」，由无相三昧能出离这个舍、舍受。「于彼五种顺出离界」，修不净观、慈观、悲观、修无相心定，无相心定分两部分；前面的不净观和慈和悲三个，加上两个无相心定，就是五个。这五个法门能出离这五受；出离这五受，最后是无相，最初是不净观。这个「于彼五种顺出离界展转相摄」，这五根和这五种顺出离界；「界」是因、因此而得出离，就是能出离的法门；它们是互相摄的，能出离与所出离是互相有关系的，叫做「摄」就是有关系、彼此有关系。这个「展转」，当然是有展转的关系，你不能够超越那个次第，一定先修不净观来破除去这个欲，破除去这个欲；欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，你破除这三种寻伺，先要有不净观、或者慈、或者悲，用这三种观破这三种寻伺。然后你才能够有无相心定，再破除去剩余的这些受，所以有展转的意思在内的。这是「标」，底下就「配」。

丑二、配

此中由欲、恚、害出离，即说乃至乐根出离；由色出离，即说第四静虑舍根出离；由萨迦耶灭，即说无色界一切舍根出离。

这一段文和后边的文有一点关系。「此中」能出离的五个法门、和所出离的五种根，他们怎么样相摄呢？这里把它配合起来；「此中由欲、恚、害」，欲寻伺、恚寻伺、害寻伺「出离」，就是从这三种寻伺里面解脱出来。解脱出来，照理说就是得到初静虑了，得到初静虑就是从这个欲、恚、害解脱出来了。从欲、恚、害解脱出来就没有忧、没有忧愁了，这个人的心情是安闲自在没有忧愁了。没有忧愁这个时候只是从「忧」出来，那么其余的「苦」应该说没有出来，「喜、乐」也应该说还没有出来；但这文上说「即说乃至乐根出离」：你从欲恚害出离了「即说乃至乐根出离」，这个文字就在这边有点事情。那就说你从苦也出来了、从喜也出来了、从乐也出来了。

这个乐根就是第三静虑；这个喜就是初禅、二禅都有喜，三禅没有喜而有乐。那么初禅破除忧，二禅破除苦，这个苦也在内，也是从这里出来了。那么这表示什么意思呢？就是修这个不净观破除去欲寻伺、修慈观破除恚寻伺、修这个悲的观法破除去害的寻伺；由这三个法门破除去破这三个寻伺。那么破其他的这个苦，破除三种寻伺就是破除忧了，破除那个苦和喜乐也用这三种方法也能破除去，这里面有这个味道。所以说「即说乃至乐根出离」，这样讲。当然用这佛法来说，由八解脱里面也看出来，就观察初禅、二禅、三禅乃至到四禅都是不净，都是苦、空、无常、无我的，都可以这样观察，这样说也就说得过去，从这么多的受里面解脱出来。

「由色出离，即说第四静虑舍根出离」，前面就是忧根、苦根、乐根都除去了，那么剩下来就是这第四禅的舍根还没有出离，所以就说到这个。「由色出离」，「色出离」，这个色界天都是色，初禅、二禅、三禅、四禅都是色；有色，就是因为对色有贪爱，所以人的果报有这生理的组织。现在从色里面解脱出来，那也就是说从第四静虑解脱出来了，超越了色界的四静虑。那么第四静虑就是舍根，若是从色出离，也就包括了第四静虑的舍根，从舍根里面也解脱出来了。那么这个地方，那就是修「无相心定」；修「无相心定」就是观察这个「色」无我、无我所的，是空无所有的。观察这个色受想行识刹那刹那生灭变化，无我、无我所；观察它前一刹那灭、后一刹那不生，就是寂灭相。那么就从色界第四静虑的舍根解脱出来了。

「由萨迦耶灭，即说无色界一切舍根出离」。前面「由色出离，即说第四静虑舍根出离」只是说所出离的「色」，能出离的法门这地方没有提；没有提、也就包括在里面。「由萨迦耶灭」，就是灭除我、我所的这种执着，就是修无相心定灭除去这我、我所的时候，你若成功了就是阿罗汉了；阿罗汉「即说」你，就是赞叹你，「说」等于是赞叹；赞叹你从「无色界」的「一切舍根」，空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定都是舍根，从这么多的舍根里面解脱出来了。这里面有一个什么味道呢？有什么意思呢？说是在空无边处定的人，成就了无色界天空无边处定的人、识无边处定的人、无所有处定、非非想处定的人，他们都是有我、我所见的，明白点说。所以你修无我、无我所的这种智慧就把我、我所灭了，灭了就超越了无色界定以上，那么就是圣人。

这样说，天台智者大师他没有读《瑜伽师地论》，《瑜伽师地论》是后来翻译的。但是他说「非非想定」，怎么叫「非非想定」呢？他说：就是灭除去了苦、乐、忧、喜，唯有「真神不灭」叫做「非非想定」；「真神不灭」，「真神」、「神」就是我也，就是真我没有灭。我们去为人解释，就是我们自己要明白，什么叫做「色界四禅」？什么叫做「无色界的四空定」？我们照那个文去解释、解释，当然也不能说是错，也是对；但是里面那个要义，原来在这里面看出来。就是「空无边处定」的人，就是我、我所见，我、我所见没有灭。「识无边处定」也是我、我所没有灭、也是没有灭掉。「无所有处定」就是舍一切的舍、苦、乐、忧、喜都灭了，「舍」也灭了，这个「我」是存在的。这个空无边处定里面有这个味道，识无边处定也是有这个味道，无所有处定还是这味道，就是一切都没有了，就是「我」还是最后是存在的。非非想处定，非想、非非想，就是没有粗的想、而有微细的想；那微细的想是什么呢？就是「我见」，原来就是「我见」，就是我、我所见。「唯我独存」，是名「非非想定」。

现在这个阿罗汉，「萨迦耶灭」：修这个无相心定，灭除去我、我所见的时候，就从无色界解脱出来了，就是灭掉了无色界天的一切的舍根，从舍根里面解脱出来。

这样的解释，也得到一个消息：你想要解脱生死，要修无我观。「我不修无我观！」不修无我观，你不能解脱。所以《阿含经》重视修无我观，而《大智度论》也是修无我观，同时当然也修一切法空无我、无我所。而现在这里《瑜伽师地论》，亦复如是，也重视无我观。重视无我观，所以要把「什么叫做我」，这外道的「我」是怎么回事？要把它清清楚楚的说出来，然后也很认真的辨别这个「我」是错误的，要赞叹无我论、破除去这个有我论，原来是这么一回事。

所以「由萨迦耶灭」，就是成就了无相心定的时候，这我、我所见没有了。我、我所见没有了，就是从无色界定一切舍根里面解脱出来；这是「一切舍根出离」。

子二、释顺出离（分二科）　丑一、问

顺出离言，有何等义？

这前面是「配」，「标」和「配」，这一科说完了。现在第二科「释顺出离」；前面「明五相摄」，这底下说「释顺出离」。

「顺出离言，有何等义？」这个「顺出离」这一句话是什么意思？怎么叫做「顺出离」？「于彼五种顺出离界展转相摄」，这个「顺出离」这句话要解释解释，有什么道理？这么问，底下回答。

丑二、答

由住此者能出离故，名顺出离。不说由此出离于彼，为离欲者说此界故。

「由住此者能出离故，名顺出离」，就是安住在这个观法里面、安住在这样的观法里面，这个「此」就是观；不净观、慈观、悲观，乃至到无我、无我所观；安住这样的观里面「能出离故」，就能够从那五种受里面解脱出来，这就叫做「顺出离」。他能随顺出离，而不是把你留在那里不出离，是这个意思。「不说由此出离于彼，为离欲者说此界故」，这个地方这话也是很妙。「不说由此出离」，不是说这个凡夫「由此出离于彼」，「由此」观能从那五种受里面出来，不是。是「为离欲者说此界故」，是为那个已经远离了「萨迦耶」的「欲」；这个「欲」是我爱，爱着这个我叫做「欲」，「萨迦耶欲」就是爱着这个我：我痴、我见、我爱、我慢，那就叫做「欲」。为离欲的人「说此界故」，说此五种界；「界」者，因也。这五种观是从五根里面解脱出来的因，因此而能解脱；这样讲法，这样讲这个道理。

子三、显建立义（分二科）　丑一、由欲恚害出离（分二科）　寅一、问

问：诸欲、恚、害定同时断；何缘建立别出离耶？

这是第三科「显建立义」。就是这个「五顺出离界」里面分四科，第一科「明五相摄」，第二科「释顺出离」，这两科讲完了。现在第三科「显建立义」：显示建立这个出离的义，出离的差别义，出离的相貌；建立这个道理的相貌，它的相貌是怎么回事？这里分二科，第一科「由欲恚害出离」分二科，第一科「问」。

「问：诸欲恚害定同时断」，这个欲寻伺、恚寻伺、害寻伺决定是同时的消灭了；若欲寻伺断了，这个恚寻伺、害寻伺也同时断了，并不是前后的。这个看出来，这个恚害，是因欲而有恚害；所以欲若是灭了恚害也就没有了，他们不是两回事，一定是同时断的。「何缘建立别出离耶？」什么理由施设出来各别的出离？由不净观能出离欲寻伺，有慈悲观能出离恚寻伺、害寻伺；各别的施设法门能解脱，那什么理由呢？

寅二、答（分三科）　卯一、标

答：彼诸出离虽复同时，约修对治有差别故，宣说三种出离差别。

「答」，这底下回答。回答分三科，第一科是「标」。「彼诸出离虽复同时，约修对治有差别故」，说「彼」从欲里面出来、从恚、从害里面出来，虽然是同时地，不是分前后的；但是约那个人所修学的法门，就是那个法门能对治这个三种寻伺，是有差别。这个欲寻伺是修不净观的，这个恚、害是用慈悲观的；这个对治的方法有差别，所以「宣说三种出离差别」，所以佛慈悲，为这个苦恼的三种寻伺的众生宣说三种出离不同的法门。

卯二、释（分二科）　辰一、次第对治

对治差别者：谓不净、慈、悲如其次第。

前边第一科是「标」，第二科是「释」。「释」里边分二科，第一科是「次第对治」。「标」就是刚才说的「对治有差别故，宣说三种出离差别」。现在第二科、卯二科，前边是「标」，第二科是「释」，第一科是「次第对治」。

「谓不净慈悲如其次第」，这是次第对治。这个修不净观对治那个欲寻伺，修慈悲观对治那个恚害的寻伺，这是一个次第。第二科是「随一对治」。

辰二、随一对治

或有唯修不净，出离一切；或慈、或悲。

这还有这种情形：或者有的人他只修其中的一个对治法门，只是修不净观，就能够从三种寻伺里边解脱出来，只修这一个不净观就行。或者是「慈」，或者只修这个慈，能从三种寻伺里边解脱出来。或者只修「悲」，也能都解脱出来。这样情形，还有这种情形的。

卯三、结

是故别说三种出离。

这是第三科是「结」。所以佛各别的说这三种出离的法门。

丑二、由色出离等

此上唯有一类对治，故后出离无有差别。

修这个三种出离，就是不净和慈、悲。那么以后，从这里以上；这是第二科「由色出离等」。「此上唯有一类对治」，就不是有三种差别，没有差别的，只有一个法门，来对治那么多的受。「故后出离无有差别」，所以后边的出离是没有差别的，就是一个无相心三昧、无相心定，就从那里出来。

所以从这段文看，应该是你修这个不净观、修慈悲观，破除去三种寻伺，就得到初禅了。从二禅以后，都是修无相心三昧，就是得解脱、就出来了，按这个文也可以这么讲。但是前面那段文你看那个，他就说了，前面说是「此中由欲恚害出离，即说乃至乐根出离」，那么就到了第三禅了。所以从那段文来看这一段文，那么就是「此上唯有一类对治」，就是指第四静虑；第四静虑是舍受，那么无色界天的四空定也是舍受，所对治的是一类的舍受，能对治的是一类的无相心定；能对治也是一类，所对治也是一类，所以用无相心定对治这个舍受。所以「唯有一类对治，故后出离无有差别」，不像前面有欲、恚、害，要修不净观、修慈、修悲，那就有那么多的差别，这里不是的。

子四、广欲出离（分二科）　丑一、正观察（分二科）　寅一、总标作意

云何猛利见者等随念欲？谓由观察作意于胜事作意故，猛利功用作意故。

这是第四科「广欲出离」。前边第三科「显建立义」，现在第四科「广欲出离」；就是这个地方广博的、详细的说出来这么多的法语，这么多的佛法。分成二科，第一科是「正观察」，第二科是「显断别」。「正观察」分二科，第一科是「总标作意」。

「云何猛利见者等随观念？」这个「猛利见者等随观念」这句话应该是经上说的话。这个「猛利见者」是什么意思呢？这不是凡夫，不是我们一般的凡夫；这是得了初果以上的圣人，他这个止观力量非常的强大，力量强大所以叫做「猛利」，那样意思；这个「见」就是智慧。就是有强大智慧的人他能「等随念欲」，这个「等」就是「一切」的意思，所有的欲他都能去念，念这个欲；「随念欲」，就是随念其中的一种欲；这个「等」就是普遍的念所有的欲；就是等念欲、随念欲。这个成就了猛利智慧的人，他在修止观的时候他能够念一切欲，或者念其中的一种欲，这件事是怎么回事情呢？「云何」；是怎么回事情？这是「问」。那么底下说。

「谓由观察作意于胜事作意故，猛利功用作意故」这就是标出来。「谓由观察作意」，就是那个得初果以上那个圣人…。这个七种作意里边第一个是「了相作意」，第二个是「胜解作意」，第三个是「远离作意」，第四个是「摄乐作意」，第五个就是「观察作意」。这个「观察作意」在七种作意里边，这「观察作意」是什么意思呢？

这个「了相作意」是先了解、先认识一下。这七种作意，在《瑜伽师地论》里边是解释已经成就未到地定的人想要修初禅，想要进一步得初禅要修这个七种作意。修七种作意的开始先要「了相」：明白这个欲的相是怎么怎么回事。「胜解作意」就是开始修行，就是在禅、在欲界定里面修这个胜解；就是由奢摩他的帮助，深入的修不净观，就是这样的意思。所以「了相作意」、「胜解作意」。「远离作意」呢！因为那个时候是在未到地定里边观，他还是有力量的，能把这个欲上品的烦恼断掉，远离作意把上品的欲烦恼断掉了。「摄乐作意」就把中品的欲的烦恼也断掉了。这个时候这个修行人，这欲的烦恼断除去很多了，他心里就反省自己：我是不是所有的欲烦恼都断掉了呢？就反省、反过来观察自己、检查自己：我是不是完全都断掉了烦恼呢？说这个时候就「观察作意」，修这个观察作意，他就去思惟这个欲的这些事情，看看自己内心的反应是怎么样，那就知道自己的烦恼是断了没有；是断了多少？还剩多少？他就明白了，这样意思。

现在说这个初果圣人也是，亦复如是。「谓由观察作意」，他已经断了这个萨迦耶见，断了身见、戒取、疑，断了这三种烦恼；因身见而有的烦恼也都是断掉了。断掉了这个时候心里面是很清净的，正念一现起来的时候，心里面是清净无染的。他也就是修这观察作意：我断了多少烦恼了？我还有烦恼没有断吗？就是观察，修这个观察作意，这样意思。

这个「观察作意」怎么样修法呢？「于胜事作意故」。「于胜事作意故」这个「胜事」是什么？就是「欲」。在我们凡夫来说，这些五欲的境界都是很有力量，能迷惑我们这个凡夫，能转变我们凡夫的心；说那一件事是有力量的所以叫做胜事，就是那个五欲的事。「于胜事作意故」，那个初果的圣人，他就在奢摩他里边故意的思惟世间上的色声香味触，凡夫所欢喜这些欲的事情，在那儿去观察去；这样观察的时候看看内心的反应，就是这个意思。所以这个圣人，他一点不含糊，就是这么意思。就是从事实上来反省自己，不是感觉到有点相应了：「啊！我是佛了！我是圣人了！」他不是这样，他是考验考验自己，这样意思。

「猛利功用作意故」，他在修这种对治的作意的时候，他那个力量是很大的；他那个智慧、那个正念是很厉害、很有力量的，所以叫「猛利功用作意故」。这「功用」就是用了很大的力量；本来他的那个力量就是很大，而他又加强了力量；就是数数地去观察，能这样去作意，这就叫做「观察作意」。能这样去修行他就知道，我的烦恼还没有完全清净，还是有一点烦恼的。初果圣人他也是有欲，也有贪、也有瞋的。

这一段是「总标作意」。下边第二是「别释其相」分两科，第一科是「观察于欲」，分十二科，第一科「于诸欲中心不趣入」，这样子。

寅二、别释其相（分二科）　卯一、观察于欲（分十二科）　辰一、于诸欲中心不趣入

云何于诸欲中心不趣入？谓于彼处不见胜功德故。

这是第一科，一共十二科，这是第一科。这个初果圣人，他感觉到自己还是有烦恼没有断，他就修不净观。这不净观一修了的时候，这个作用很大：「于诸欲中心不趣入」，对于这个凡夫所爱着的欲，他那个不净观一现前了的时候，他「于诸欲中」

这个心不趣入，就是不为欲所动、心不动。「谓于彼处不见胜功德故」，就是他这个圣人，对于这个凡夫所爱着的色声香味触这种事情，不感觉那里面有什么好处，不感觉它对人有真实的好处。「谓于彼处不见胜功德故」，不感觉到它有什么真实的好处；这样子呢，「心不趣入」。这是第一科，「于诸欲中心不趣入」，这不净观的力量使令他这个心不趣入于欲。

辰二、不美

云何不美？谓于彼处喜悦不生故。

这第二科，叫做「不美」。「谓于彼处喜悦不生故」，「谓于彼」欲的境界，他不生喜悦心、不感觉到喜悦。这个欲，只是欲界以下的人、天、乃至三恶道、畜生都有欲，到色界天以上的人都没有欲，这可见这个欲不是个高尚的事情，所以不生喜悦心。这个欲使令人堕落，使令人没有高尚的能力，没有这种能力，有破坏性。

辰三、不住

云何不住？谓于彼处不乐受用为欣悦故。

第三科叫做「不住」。「谓于彼处不乐受用为欣悦故」，这句话可以这样念：是「受用」、「乐受用」为欣悦故。这凡夫不修不净观的人他欢喜受用欲，为什么呢？「为欣悦故」。现在这个圣人，「于彼处不乐受用为欣悦故」，不欢喜，不感觉到值得欢喜。

辰四、无有胜解

云何无有胜解？谓于彼处不乐取着不如理相故。

这是第四科，没有胜解。「谓于彼处不乐取着不如理相故」，谓那个初果以上的圣人，对于欲的事情他心里面不欢喜，不去执着那种种的不如理的相貌、不如理的作意，他都不欢喜；不欢喜这件事，是这样子。

《披寻记》三七三页：

云何猛利见者等随念欲等者：自下广显观察诸欲差别。此中欲言，谓烦恼欲及与事欲。证谛现观圣智圣见，是名猛利见者，由彼已断三界所系、见道所断诸烦恼故。今为进断修所断惑，复起观察作意，于胜妙事作意思惟，观察烦恼已断未断，由此猛利功用作意，于彼诸欲或念一切，或念随一，是名等随念欲。

「云何猛利见者等随念欲等者：自下广显观察诸欲的差别。此中欲言，谓烦恼欲及与事欲」，这个欲有两种：一个事欲，一个烦恼欲。「证谛现观圣智圣见，是名猛利见者」，「证谛现观」就是成就了苦谛、集谛、灭谛、道谛这种清净无漏的智慧的人；这苦真实是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道。这个「苦真实是苦」这句话，我很久不明白、很久不明白这句话。我们现在反省我们这个凡夫，我们能知道苦真实是苦吗？能不能知道？我看我们凡夫不知道！不知道真实是苦，不知道。也不知道这个烦恼它能集聚苦，也不知道这回事。一切的苦恼是由烦恼来的；什么是烦恼呢？就是一念分别心；所谓贪也是一念分别心，瞋也是分别心，各式各样的烦恼都是分别心。这一念虚妄分别心能集聚无量无边的苦恼，使令我们自己受苦；我们认识不清楚、不认识，我们继续的这样分别，制造苦给自己受。

我以前说过，我现在再重说一遍。我有一年从美国回到香港去，在东林念佛堂

住，但是我到东林念佛堂后山上；东林念佛堂算是在一个山坡上，后边有一条道路通到别的寺庙去，从那条路走过去。走过去我就看见一个人，只这么一个人，并不是有两个人，只他一个人，他在骂，他在骂人！他这个手就像打人那样子，这个脚还在踢！还在骂！我就站在那里看那个意思，就像前面有个人，和他对骂对打，他就在也是骂那个人、在打那个人，我就看这么境界。我看了一回就明白，这是个神经病；这个神经病，他心里面认为有一个人在打他在骂他，他也就是在打那个在骂他。我当时的想法，认为是这样子。

这样子我一看、一想：就是苦真实是苦，这个集真实是集，明白点说，所有的苦恼就是自己的分别心制造的，另外没有事。说那个精神病，他认为前面有个人骂他、在打他，他也就还击：你骂我，我也骂你！其实没有对方、没有对方的。前面没有一个人和他对骂对打，但是他心里面有一个人和他对骂对打，你看这不就是自己的虚妄分别吗？没有人和他骂，也没有人和他打，但是他自己的虚妄分别心，分别认为有一个人骂他、打他，结果他就是对打、对骂。如果这样讲呢？就是正好形容这个唯识的法门，就是这个意思！其实我们人也是，唉呀！很多的苦恼！就是一样、和这个道理我认为是一样的：就是自己的虚妄分别！你不分别哪有事情呢？是这个意思。

所以这上面说「云何无有胜解？谓于彼处不乐取着不如理相故」。这底下，「此中欲言，谓烦恼欲及与事欲，证谛现观圣智圣见，是名猛利见者」，证谛现观的人就知道只是自己的虚妄分别，另外没有事情。这一点，这就是你在静坐的时候，你要思惟这个道理你才能够明白；不经过一番微细的、深入的思惟，你很难去明白这个道理，很难明白的。

这个「谛现观」，谛就是苦谛、集谛、灭谛、道谛。其中我们不说灭谛、道谛先不说，就说这苦谛和集谛。这个「集」是什么呢？就是一念虚妄分别心。虚妄分别心，也是苦谛、也是集谛；因为他们分不开的，这个苦和集是不能分开的。因为分别才有苦，而分别就是集；这个虚妄分别有力量，能集聚很多的苦来。说「集真是集」，这句话很厉害、很厉害。

这个「证谛现观」，这个初果圣人他觉悟了这个道理，初果以上的圣人觉悟了，说这叫做「圣智圣见」。这个「圣智圣见」，这个「智」和「见」其实都是智慧，但是又用「智」、又用「见」，在《瑜伽师地论》下文有解释，怎么叫做「智」？怎么叫做「见」呢？观察过去的、未来的事情（这是圣人的智慧、不是凡夫）那个叫做「智」；观察现在的事情，叫做「见」；用三世来分别，这样子分别。或者是断烦恼的智慧叫做「见」，证悟解脱的境界叫做「智」。还有很多解释，总而言之就是圣人无漏的智慧。

「证谛现观圣智圣见，是名猛利见者」，他们那个智慧力量很大；我们从文字上学习的佛法，得到的智慧很微小、很微小的。要用奢摩他、毗钵舍那去训练它，慢慢的训练、慢慢的训练，也就成功了。

说是在《楞伽经》上、是哪个经上？有个譬喻；用那个泥土，那个陶师把它做一个碗、做一个盆、做一个锅，然后用火烧一下子，那个盆器坯胎用火烧一下子，你就可以用那碗装水了，装热水都可以；你若没有经过烧不行，没经过烧很容易就坏掉了。说是若我们从经律论上得来的这种知识的佛法，这种智慧没力量；要用这个奢摩他、毗钵舍那的火来训练，这个戒定慧无漏的智，这个火来训练它、它就坚固了，就有作用了。这个「圣智圣见是名猛利见者」。

「由彼已断三界所系，见道所断诸烦恼故。今为进断修所断惑复起观察作意，于胜妙事作意思惟观察烦恼已断未断。由此猛利功用作意，于彼诸欲或念一切，或念随一，是名等随念欲」，这么解释这一段的意思，就讲到这里。

辰五、萎[卒*页]（同瘁）

云何萎瘁？谓虽纵任而不舒泰故。

这是第二大科「五顺出离界」，就是修五种观能出离这五种受。这一大科里面分四科，第一科「明五相摄」，第二科「释顺出离」，第三科「显建立义」，第四科「广欲出离」，「广欲出离」这句话就是详细的说明从欲里边解脱出来的相貌。这一科分两科，第一科是「正观察」，第二科「显断别」。「正观察」里边，第一科是「总标作意」解释完了。第二科是「别释其相」里边又分两科，第一科是「观察于欲」，这里分十二科，刚才念的这一节文是第五科。这个「别释其相」里边「观察于欲」分十二科；第一科「于诸欲中心不趣入」，就是这个修行人，这里边说是已经得初果的圣人、得须陀洹果的圣人他修不净观的时候，他心里面「心不趣入」，他的内心不接近欲，不愿意趣入于欲。第二科是「不美」，第三科是「不住」，第四科「无有胜解」，在第五科是「萎瘁」。

「云何萎瘁？」怎么叫做「萎瘁」呢？这个「萎瘁」就是憔悴、枯萎了，这是形容欲心。譬如一棵树或是一枝花它欣欣向荣，这是一个相貌；一个是萎瘁又是一个相貌。现在用这样的形容词来形容初果圣人的欲心萎瘁了；他有欲心、而欲心枯萎、憔悴，不是那么容易生起。「谓虽纵任而不舒泰故」，就是初果圣人，他就是故意的放纵自己的心在欲的境界上去思惟，「而不舒泰故」，他心里面也不欢喜，也没有欢喜心，就是这个意思；这个「舒泰」就是欢喜的意思，这不欢喜。

辰六、坏散

云何坏散？谓取境已，寻复弃舍故。

这第六科，怎么叫做「坏散」呢？「谓取境已，寻复弃舍故」就是初果圣人，他修不净观的时候，他这个欲心就坏了，欲心被不净观破坏了，就散失了。「谓取境已」，他就是故意的去取着、去分别观察欲的境界，「寻复弃舍故」，立刻心里面他就弃舍了，弃舍这种欲的境界，心就弃舍欲，不去攀缘去。

辰七、而不舒泰

云何而不舒泰？谓于所缘，虽强令住而不爱乐故。

这第七科，怎么叫做「不舒泰」呢？「谓于所缘，虽强令住而不爱乐故」，就是修不净观的心情，如果他要在所缘的境界上，所缘的欲的境界上，虽然是勉强地命令自己的心，住在那里不要分开，「而不爱乐故」，心里面也不欢喜。

辰八、等住于舍

云何等住于舍？谓行平等位，于平等位中心游观故。

「云何等住于舍？」那么这一句话是形容初果以上的圣人，对欲的境界的心情是「等住于舍」的，是这么一种境界。「谓行平等位，于平等位中心游观故。」「行平等位」，他的心是在平等位上活动，平等的阶位上活动，「于平等位中」心里面游观，而这个心是个平等的一个境界。

《披寻记》三七四页：

云何等住于舍等者：舍有二种，谓或善舍或无记舍，即说此舍，名平等位。由彼于此非理分别起烦恼意，善防护已，正行善舍、无记舍中，由是说名行平等位。如下声闻地说（陵本二十三卷二页）。今由观察作意，于胜事中为游观时，而不依彼令心流漏，是故说言等住于舍。

「云何等住于舍等者：舍有二种，谓或善舍或无记舍」这么两种舍。「即说此舍，名平等位」，这个「平等」怎么讲呢？就是一个善舍、一个无记舍，这叫做「平等位」，这底下解释。「由彼于此非理分别起烦恼意善防护已，正行善舍无记舍中，由是说名行平等位」，「由彼」须陀洹果以上的圣人，「于此」欲的境界「非理分别起烦恼意，善防护已」，这个不合道理的分别，就是我们一般没有修不净观、爱着于欲的人对欲的分别，叫做「非理分别」。这个不合道理的分别，就会生起烦恼意，会生起了爱烦恼，这爱烦恼先由非理分别为前方便，然后才会生起爱烦恼的，所以「非理分别起烦恼意」。而这个圣人，「善防护已」，这个初果圣人；初果、二果还都是有欲的。他有欲，但是他能够；善者能也，他能够防护、能防止、保护心的清净，使令这个非理分别不生起，所以烦恼意也就不生起了。他这样用不净观保护了以后，「正行善舍」，他的心就在那个善舍的境界上活动，这叫做平等位；或者是在无记中活动，「由是说名行平等位」。这个「善舍」，就是「善防护已」，使令非理分别烦恼意都不生起，这就叫做善舍；这个舍是善，它是良善的、是清净的、是有功德的，所以叫做善舍。舍即是善，名为善舍；也就是把恶，把爱着于欲的这个烦恼意、这个非理分别停下来了，这就叫做「舍」，而这个舍是善舍，是这样的意思，善即是舍。

「无记舍中」，「无记舍」就是也不是善、也没有恶；也没有善也没有恶，这种心情就是有欲的人，有的时候也有这种心，他也是有这种心。但是唯有修行人才能有善舍，因为他有不净观来对治，对治有效的时候，心就能够不善也不恶，那么也没有恶，也没有善，没有这个分别，没有善恶的分别，「由是说名行平等位」。这样意思就是圣人在善防护已、善防护以后，他的心情对于欲的事情，心里面不分别：也不是特别的厌烦，但是也不取着，是这么一种心情。这反倒是一个非常正常的境界，这是「由是说名行平等位」。

「如下〈声闻地〉说（陵本二十三卷二页）。今由观察作意，于胜事中为游观时而不依彼令心流漏」，「于胜事」就是欲的事。「于胜事中为游观时」，他修不净观来对治自己的欲心，对治有效了以后，他又来观察自己的心究竟是不是还有欲，所以这个心还去思惟、去缘这个欲的境界，缘欲的境界的时候，这时候心是平等的，「行于平等」，这表示这个人的不净观是修成功了，这个意思。「而不依彼令心流漏」，这个时候虽然是游观于欲，但是心里面没有「漏」，没有烦恼出来。「是故说言等住于舍」，这个「等住于舍」是这么个意思。

辰九、厌（分三科）　巳一、征

何等为厌？

底下这是第九科「厌」，分三科，第一科是「征」。说是怎么叫做「厌」？怎么叫做厌烦。这是问，底下解释。

巳二、释

谓由于彼深见过患，弃背为性。

「谓由于彼」，就是这个修行人，对于那个欲的境界「深见过患」，他不是肤浅

的；深刻的看见了欲的过患是令人苦恼的，所以「弃背为性」，他就弃舍这个欲了，就不随顺这个欲了，这就叫做「厌」，这个「厌」是这样意思。知道它的过患，而不随顺这个欲，而弃舍了这个欲，就是断了这个欲了，不再有欲了，这个叫做「厌」。不是说我们修不净观的时候，饭都吃不下去了，和那个不同，不是这样的意思。

这是「释」，第三科是「广」，就是再详细的解释。

巳三、广

此复三种：谓无常故、苦故、变坏法故。

这是解释；「广」，再多解释这个过患。说它有过患，有什么过患呢？这里面有三种过患；「谓无常故」，说这个欲是无常的，它不会永久保持这件事、保持这个欲。我们本身的眼耳鼻舌身意，六根是无常的，所以不可能永久去享受这个欲；而欲本身也是无常的，而这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识也是无常的，所以这个欲这件事决定是无常的，不可能永久这样子。当然世间上的事情，无论怎么说，还是以心为本；心接触到不同的情况的时候，思想就起变化。思想起变化了，就和原来有欲的心情就不同了，所以得到色界无色界定的人，他们是没有欲的；不但是佛教徒，非佛教徒也有这种事情，所以「无常」。

「苦故」，而欲就是苦，欲令你痛苦。这个后边修不净观的地方说得非常详细，这里还是很简略，没有多说，就说了很多的苦。「变坏法故」，对于这个欲，欲是变化法，忽然间没有了。「变」和「坏」还不同；这个欲还在，但是变了，这个坏是不在、不存在了，还是不一样的。这地方只是用三句话，简单的说，后边才详细。

辰十、恶

何等为恶？谓由于彼初见过患，弃背为性。

这一共是十二段，现在是第十科。前面第九是「厌」，这底下说「恶」。念ㄜˋ也可以，念ㄨˋ也可以，和「厌」有相通的意思。前面这个「厌」呢，「谓由于彼深见过患，弃背为性」。若说「恶」是什么意思呢？「谓由于彼初见过患，弃背为性」，就是这个修行人初一步看见欲的过患，看见欲的过患就把欲弃舍了，要断了这个欲了，那么这时候叫做「恶」，这是初一步。当然这是圣人，他的智慧强、智慧有力量，他知道有过患，初一步感觉到不对，他就把这件事停下来。若是我们不修不净观的人，没有入圣道的人，我们智慧没有力量，我们就感觉到有过患，但是还是不肯弃舍的，还舍不得弃背这个欲。所以这里是说这个人智慧强。

辰十一、违

何等为违？谓由于彼中见过患，弃背为性。

这第十一科，怎么叫做「违」呢？「谓由于彼中见过患」，就是进一步；前面是初开始看见过患，现在进一步看见欲的过患，就更深了一层了，那么是「弃背为性」。

辰十二、背

何等为背？谓由于彼后见过患，弃背为性。

「何等为背」呢？「谓由于彼后见过患」，最后感觉到欲的过患的确是不可以亲

近的，「弃背为性」。这样分三个时期，用三个字来表示；一个是恶、一个是违、一个是背，用这三个字来解释这件事。这也是把前面那个「厌」就更详细的说了一下。

卯二、观察离欲（分四科）　辰一、即于离欲作意趣入

与此相违，即于离欲作意趣入者，谓于是处见胜功德故。

前边「观察于欲」分成十二科，观察这个欲分成十二段、分成十二句话来解释。这底下「观察离欲」，观察没有欲的功德，对于欲的不满意就弃舍这个欲；现在弃舍欲以后又有什么好处呢？这是说这一段。分四科，第一科，「即于离欲作意趣入」。

「与此相违」，这个修行人修了不净观的结果，「与此相违」，就与欢喜欲的情况是相违反的、相违背的。「即于离欲作意趣入」，就是没有欲的这种心情、这种境界他心里面能契合。这句话怎么意思呢？「谓于是处见胜功德故」，就是这个修行人，他的智慧高了，他能在离欲的境界里面看见有殊胜的功德，所以他就能趣入。若是不感觉到离欲有功德，那当然是不会离欲的，对于离欲这件事是反对的。但是他现在不是，他看见离欲以后有大功德。

离欲的功德最明显的一件事，就是能得禅定。得了禅定以后是寿命长、安乐多，所以色界天、无色界天的寿命长，寿命的长远，而且有广大的神通道力，这是在世间法上说的；出世间法能得到无漏的智慧，那就是得涅盘了。所以从离欲的境界上看见了功德；就是没有欲的苦恼，而有胜深的禅定、神通、轻安乐，又能进一步得到涅盘乐，这种种的功德。如果是有欲的话，这些功德都没有了、都破坏了。

辰二、美

美者：谓于是处生清净信而证顺故。

这是第二科，这个离欲的境界是美好的。「谓于是处」，谓于离欲的境界里面生清净心，他建立了清净的信心，离欲了以后认为这是清净的境界；那么反过来，欲就是不清净。所以离了欲以后，生到色界天都称之为「梵」，「梵」就是清净的意思，没有欲的时候是清净的，「生清净信」。「而证顺故」，他也就能够努力的去修行这件事，「证」就是成就了这无欲的境界，他的思想、他的行动也于无欲的境界相随顺，他是能「证顺」。有欲的时候多诸烦恼，就是不清净的；离了欲以后心里面没有烦恼，没有烦恼就是清净，思想清净行为也清净，所以「生清净信而证顺故」。

辰三、住

住者：谓于所缘不流散故。

就是这个修不净观、学习离欲的这个人，他对于所缘的境界，就是那个离欲的境界；他心安住在离欲的境界能够不流散、不动乱、不散乱，这叫做「住」。若是不离欲，在欲的境界上，心里面是动乱的，多诸烦恼是动乱的。

辰四、胜解（分二科）　巳一、标得离系

胜解者：由于是处不染污转，于诸烦恼得离系故。

这是第四科「胜解」，分两科，第一科是「标得离系」。

「谓于是处不染污转，于诸烦恼得离系故」，这是说修离欲的这个人；现在是

《三摩呬多地》，「三摩呬多地」是定，而这个说定的这段文里面，就是很广地、很详细地诃斥这个欲。这个意思也很明白，因为有欲是不能得定的；如果就算是能够修禅定，因为没有断欲的关系，欲能破坏这个定，所以这里面一直说欲的过失，说无欲的功德。「由于是处不染污转」，他没有欲的时候他心清净，远离一切烦恼的染污。因为什么呢？「于诸烦恼得离系故」，他对于很多很多的烦恼都已经解脱了，不被烦恼所系缚了；若有欲的时候他就为烦恼所系，无欲的时候烦恼就不系缚他。没有理由再生贪心，没有贪心，也就没有瞋心，各式各样的烦恼就都解脱了。没有烦恼的时候，心当然是清净的，心当然是安乐。这是「标离系」。

第二科「释不染污」，解释不染污的意思，分两科，第一科「于弃背行心无罣碍」。

巳二、释不染污（分二科）　午一、于弃背行心无罣碍

以于厌等弃背行中正流转时，心无罣碍。

「以于厌等弃背行」，这个修不净观、离欲的这个人，他对于「厌」、对于「恶」、对于「违」、「背」这些弃背欲的修行里面，「正流转时」，正在这样活动的时候，正在这样修不净观的时候。「心无罣碍」，心里面没有欲来障碍他、没有欲的障碍。若是修不净观没有成功的人，而有欲的人，欲能来障碍他的无欲，能障碍他的不净观的。

午二、无功用舍

又复于舍无有功用。

这个不染污；第一个是心里面没有罣碍，第二个是「无功用舍」。就是修不净观的时候，这个欲不来捣乱、打扰他，这是一个不染污的相貌。第二「于舍无有功用」，就是弃舍欲这件事很自然地，不需要特别勉强就能舍掉这个欲，这也是不染污的一个相貌。

丑二、显断别（分二科）　寅一、烦恼离系（分二科）　卯一、明作意（分二科）　辰一、辨相（分二科）　巳一、其心善逝

云何其心善逝？谓住方便究竟作意故。

这是第二科「显断别」。前边这一科是「正观察」，「正观察」说完了，现在第二科「显断别」；显断掉了欲的差别相，这个意思。断差别相分两科，第一科是「烦恼离系」分两科，第一科是「明作意」又分两科，第一科「辨相」又分两科，第一科「其心善逝」。

「云何其心善逝？」说是这个修不净观成功了的人，他的心可以名之为「善逝」。「善逝」怎么讲呢？「谓住方便究竟作意故」，这个七种作意，第六个作意叫「住方便究竟作意」，这个「作意」是什么意思呢？就是把欲界的烦恼完全断掉、完全消灭了。这个「观察作意」的时候；这个「了相作意」、「胜解作意」、「远离作意」、「摄乐作意」、「观察作意」；观察作意的时候还没能把所有的欲心都清除了。到了「方便究竟作意」的时候，这个欲心完全没有了。这若是论阶位的时候就是三果圣人了，由初果、二果，到三果圣人了，这个时候就名之为「善逝」，这个「善逝」看《披寻记》上解释。

《披寻记》三七五页：

云何其心善逝等者：上升最极，永不退还，故名善逝。如下〈菩萨地〉说。（陵本三十八卷三页）金刚喻定所摄作意，是名方便究竟作意。住此无间永害一切烦恼品麤重种子，其心于彼究竟解脱，证得毕竟种性清净，于诸烦恼究竟尽中，发起尽智，由因尽故，当来苦果毕竟不生，即于此中起无生智。由是说言其心善逝。义如声闻地说。（陵本三十四卷二十四页）

「上升最极，永不退还，故名善逝」，这个如来的十号，有这一个名字叫「善逝」。那个地方的解释，说佛三大阿僧祇劫的修行，他的程度向上进步到最极高的境界的时候，「永不退还」，永久也不会再退回来了，这叫做「善逝」。这个「逝」就是「去」的意思，你去、你到那边去，去得很好，这叫做「善逝」，「去得好」。像我们凡夫那就不行，我们凡夫死掉了，或者到三恶道去固然是不好，就是到人间天上也还不见得一定是好，「去」不见得一定好。但是圣人由凡入了圣位，而不会再退回凡夫的境界，都叫做「善逝」。但是阿罗汉、辟支佛、菩萨还没有给他这个名字；佛的境界，「上升最极，永不退还」，所以如来十号里面有这个「善逝」。现在把这个名字，给这个修不净观成功的人，说「其心善逝」，这样讲法（陵本三十八卷三页）说的这句话。

「金刚喻定所摄作意，是名方便究竟作意」，这样讲，比如说这个四果圣人，得四果的前一刹那就是入了「金刚三昧」，入了金刚三昧那一念相应慧就把所有的爱见烦恼都消灭了，叫做「方便究竟作意」。若是在成佛的前一刹那，金刚三昧断除一切的无明烦恼，而得无上菩提，也可以这么解释。

「住此无间永害一切烦恼品麤重种子，其心于彼究竟解脱，证得毕竟种性清净，于诸烦恼究竟尽中，发起尽智，由因尽故，当来苦果毕竟不生，即于此中起无生智，由是说言其心善逝」，这叫作善逝，这是〈声闻地〉说。现在这里说的是这个修不净观的初果以上的圣人叫做「善逝」，当然不是阿罗汉，也不是佛的境界。

巳二、善修

云何善修？谓善修习余作意故。

这第二科。「谓善修习余作意故」；说是他为什么能够「其心善逝」成就了「方便究竟作意」呢？就是因为「善修习余作意故」；一共有七种作意，其余的就是五种作意。

《披寻记》三七五页：

云何善修等者：此中作意谓了相作意、胜解作意、远离作意、观察作意、摄乐作意。望方便究竟作意，名之为余。即由如是多种作意，善修、善习、善多修习，彼方便究竟作意生。一一差别，〈声闻地〉中广释其相。（陵本三十四卷一页）

「云何善修等者：此中作意谓了相作意、胜解作意、远离作意、观察作意、摄乐作意。望方便究竟作意，名之为余」，就是其余的五种作意。「即由如是多种作意，善修、善习」，开始叫做「修」，继续不断的修就叫做「习」。「善多修习，彼方便究竟作意生」，就成就了，这是这样的意思。这个七种作意后面有详细的解释，这里不要说了。「一一差别，声闻地中广释其相。」

辰二、辨位

当知此说断位，及断方便道位。

这是第二科「辨位」。前边叫做「辨相」，这底下辨它的位。「辨相」就是「安住方便究竟作意，善修善习，善修习余作意」，这是「辨相」。这个「相」呢，这个「安住方便究竟作意」是果，「善修善习余作意」就是因，分这么两个相貌。现在这底下「辨位」，其实就是重说前面的这两句话。

「当知此说断位」，前面那个安住方便究竟作意，那是断欲界烦恼的最后的一个位子。「及断方便道位」就是「善修」，及「余作意」这是因，这叫做「断方便」；就是断欲的修行方法，由这个方法成功了，你才成就「住方便究竟作意」，这样的意思。

卯二、明所断（分二科） 辰一、释异名（分三科） 巳一、解

解者：谓解脱诸缠故。

这是第二科「明所断」。前边第一科是「明作意」，你修行这个作意就是「能断」，这底下明「所断」，所断除去的烦恼。分两科，第一科「释异名」分三，第一是「解」。

这个「解」是什么意思呢？「谓解脱诸缠故」，就是灭除去一切现行的烦恼，这叫做「解」；就是解出去了，没有它的系缚了。

巳二、脱

脱者：谓解脱所缘相故。

第二个名字叫做「脱」，脱是什么呢？「谓解脱所缘相故」。这个「所缘相」是什么意思呢？也就是「所缘缘」。我们内心里面有烦恼，一定要有一个所缘缘，然后烦恼才生起。那么烦恼的所缘缘就指欲、就指一切引起欲烦恼的境界；你心里面和欲的境界一接触，这个欲的烦恼就出来了。人的欲是那样，有两个情形：一个是有外边的所缘缘，引发欲心的活动；第二由内心的欲心的动，也就现出来所缘缘的相。总而言之，所缘的相、能缘的烦恼是不能分开的，有所缘相就有烦恼，有烦恼就有所缘相。现在这里说，「脱」指什么说的呢？「谓解脱所缘相故」，就是心里面缘这一切能引起欲烦恼的相的时候、也没有烦恼；就是不为一切相所系缚了，这就叫做「脱」，这么意思。前面这个「解」是心里面没有烦恼，怎么知道没有烦恼呢？你缘这欲引起烦恼的境界，心里不动了，这是不一样。

巳三、离系

离系者：谓解脱随眠故。

「离系者」，这第三个名字，「谓解脱随眠故」；原因在那里呢？为什么心里没有烦恼，为什么去缘念欲的境界而烦恼也不动呢？原因就是「离系」的关系，「谓解脱随眠故」，就是他修佛法中的不净观把烦恼的种子解脱了，所以没有欲了；就是欲的境界出现了心也是清净的。所以问题就在这里，如果烦恼种子没有断，这件事是不行的，那就是不清净了。这是解释异名。

辰二、释离欲（分二科） 巳一、举欲过患（分四科） 午一、从诸欲缘所生诸漏

从诸欲缘所生诸漏者：谓除欲贪，于欲界中所余烦恼。

前边「释异名」，这底下「释离欲」，解释这个离欲。分两科，第一科是举欲的

过患，分四科，第一科，「从诸欲缘所生诸漏」，这一句话这是经上的话。

「从诸欲缘所生诸漏者」，从各式各样的欲的所缘境，你的心和这个所缘境一接触就会生出来很多很多的烦恼，叫做「所生诸漏」；这一句话需要解释。「谓除欲贪，于欲界中的余烦恼」，这句话里边，我们很容易就想到一定是欲烦恼在内；实在这欲烦恼不在内，因为前边说的是断除欲烦恼，所以这里边就应该除掉它。「于欲界中所余烦恼」，那么指什么说的呢？就是欲界里面有其他的烦恼；因欲而有的一切瞋心、疑惑心、高慢心，各式各样的烦恼。这是第一科，第二科是「损匮」。

午二、损匮

损匮者：谓因此生执器仗等恶行差别，于此若作若增长故，生诸恶趣。

这叫「损匮」。这个「损」字，就是损害了自己，到三恶道去；做这种恶业是伤害了自己，所以叫做「损」。「匮」者，是没有安乐、没有快乐，都是苦恼。「谓因此生执器杖等恶行差别」，「谓」因为有了欲，就会有瞋心、愤怒各式各样的烦恼生出来，生出这个烦恼这个心就要伤害对方，就是手「执器仗」，拿着刀、拿着剑、拿着仗，或者是拿着什么，这样子去伤害对方去，「等恶行差别」各式各样的罪过的行动，这就叫做「损匮」。这是指因欲而生出来的种种烦恼，从诸欲缘所生的种种烦恼。「于此若作若增长故」，说是对于这种要伤害对方的这种罪过的业力，或者你做了一次，或者又做了第二次、第三次、第四次，所以叫做「增长」；第一次叫做「作」，第二次以后叫做「增长」。「生诸恶趣」，有了这样的烦恼，又有这样伤害众生的一种罪过，将来一定是生到恶趣里面去了，生到恶趣里面所以是「损」也是「匮」。

午三、烧

烧者：谓由此因，欲爱噉食，烧身心故。

这是第三科叫做「烧」。「谓由此因，欲爱噉食」，「谓」这个有欲的这个人，因为他以欲为因，爱着这个欲。「欲爱噉食」，为欲所噉食，为爱所噉食；或者是常常的欢喜欲爱叫做「噉食」。「烧身心故」，欲爱就是火，这个火常烧他的身、烧他的心，所以叫做「烧」；这是用火来形容欲爱的苦。

午四、恼

恼者：谓由此因，若事变坏，便生愁叹忧苦恼故。

「恼者」，这个「恼」是什么意思呢？「谓由此因，若事变坏，便生愁叹忧苦恼故」，因为有欲的关系，这个欲的境界一变坏了的时候、一变了的时候，「便生愁叹忧苦恼故」，这个所欲的境界坏了的时候，「便生愁叹忧苦恼故」，所以就是有这个「恼」。

我们曾经讲一个故事，阿育王把一个信佛的居士的太太夺取去了；但是那个男人是信佛的居士，太太被人家抢去了，自己就出家了。所以这个「若事变坏，便生愁叹忧苦恼」这件事佛教徒好一点。后来阿育王还没有完，又把这个丈夫也请去了，但是已经得了阿罗汉果了。佛教徒真是太高尚了！

巳二、显彼出离

于彼解脱超出离系者：谓如前次第，解脱诸缠所缘随眠故。

「于彼解脱超出离系者」这是第二科「显彼出离」；前边是举欲的过患，这底下显示彼出离的相貌，没有这个过患了。说这个修不净观的人，他对欲能解脱、能超出、能离系，这话怎么讲呢？「谓如前次第，解脱诸缠所缘随眠故」，就像前面说的那个次第，能「解脱诸缠」叫做「解脱」；能够解脱所缘相叫做「超出」；能远离一切随眠，叫做「离系」。「离系」，远离了烦恼的随眠是根本，因此而能解脱所缘、能解脱一切烦恼的活动，是这样的意思。前边次第就是前面那个「解者，谓解脱诸缠故」，「脱者，谓解脱所缘相故」，「离系者，谓解脱随眠故」，这地方和那一样。

寅二、诸受离系（分二科）　卯一、征

云何终不领纳缘彼诸受？

这是第二科「诸受离系」。这「显断别」那个地方分两科，第一科是「烦恼离系」，现在说是「诸受离系」。这个「受」和「烦恼」；「受」比「烦恼」微细了一点，就是触缘受、受缘爱，所以这个「受」在爱的前面。这第一科是「征」，就是问。

「云何终不领纳缘彼诸受？」说那《无颠倒经》，这都是《无颠倒经》上的话。经上说修不净观成功的人，他「终不领纳」，从开始到最后，他心里面不受「缘彼诸受」，缘彼诸欲的受，他不接受、他心里面不受。怎么叫做不受呢？

卯二、释

谓依将得、正得、随念诸欲境界，染污诸受不复现行；其所依身不为众惑染污而住，如红莲华水滴不着。

前面是问，这底下解释。「谓依将得、正得、随念诸欲境界」，就是这个修行人；不管是出家人、在家人也好，「将得诸欲境界」，还没有得、就要得到诸欲境界，这是还没有得；「正得」是已经得到了。「随念」是过去事；以前我得到、现在没有，现在没有，但是心里面忆念以前得到的、享受的诸欲境界。这「未得」的时候想要得，心里面有染污诸受；「正得」的时候，心里面有染污诸受；「随念」过去的时候诸欲境界，心里面也是染污诸受。「不复现行」，现在这个修行人，他心里面再没有这种活动了，所以叫「不领纳缘彼诸受」。

「其所依身不为众惑染污而住」，他的眼耳鼻舌身意这个身，他这色受想行识的这个身，「不为众惑染污而住」，他没有这种很多烦恼的染污而住；他是清净。他的眼耳鼻舌身意与般若的智慧相应，是「明相应受」、「明相应触」，就是般若的智慧和他眼耳鼻舌身意、和他的一念心相应，面对一切法，他都是光明的、没有染污而住。「如红莲华水滴不着」，如红莲华水滴都不着，能解脱水的滴。

癸三、六顺出离界（分四科）　子一、明建立（分三科）　丑一、举经说

复有六种顺出离界，如经广说。

前边「出离受等」这一大科有三科，第一科是「出离受事」，第二科就是「五顺出离界」，这一大科说完了。现在第三科「六顺出离界」；前面是五，现在是六，多了一个。分四科，第一科是「建立」，分三科，第一科「举经说」。「复有六种」能顺于出离受的因，这个六种是什么呢？「如经广说」，像经上说得很详细的。

《披寻记》三七六页：

六种顺出离界者：一慈、二悲、三喜、四舍、五无相、六离我慢。由是六种善修习故，定能出离一切恚等，是故建立六种顺出离界。

「六种顺出离界者：一是慈、二悲、三喜、四舍」慈悲喜舍。「五是无相、六是离我慢」，这加起来叫「六种善修习故」，你善修习这六种法就能出离受，也就是出离了爱、出离了欲。「定能出离一切恚等，是故建立六种顺出离界」，你修这六种法门决定能够出离一切恚等这些烦恼，所以「建立六种顺出离界」。

谓我已修慈，乃至我已离诸我慢；然我犹为疑惑毒箭闷乱其心，是故慈等于恚害等非正对治。

「如经广说：谓我已修慈，乃至我已离诸我慢」，这个修行人，他依据经上说的这个法门，他去修行。然后他对人说，我已经修了慈的法门、也修了悲的法门，慈、悲、喜、舍、无相、离我慢等，「乃至我已离诸我慢」。「然我犹为疑惑毒箭闷乱其心，是故慈等于恚害等非正对治」，我修是修了，可是我现在，我的内心还是为疑惑就像毒箭似的伤害我。我心里面是「闷乱」；「闷」就是心理面不通达、不是那么开朗，有疑惑在心，心里面不开朗。「乱」、心里面动乱，还是不能够安下来。「闷乱其心」，就是我的心有闷、有乱，被这个疑惑的毒箭所伤害。我修了是修了，但是我还是有这种感觉，「是故慈等于恚害等非正对治」，所以佛说的这六个顺出离界，对恚寻伺、害寻伺这些恶法、不清净法，不是正能对治的，不是真实能消除这些过失的。这个人说这种话，这是不对的，这个人说得不对。后面文解释的意思，就是说你修行的有问题，所以就是没有效；若是修行得很圆满成功了，决定是能对治的。第二科「明所为」。

丑二、明所为

当知为舍如是邪执，建立此界。

经上说这「六顺出离界」，我们应该明白，这是佛为了对治众生的「邪执」：就是我这么修了，我还是没有能离我慢，我还是没有能够除掉了疑惑，我心里面还是闷乱的；说这种法门对恚害等不能对治，这个人说得错了。为对治这个邪执，所以建立这六种界，这是「所为」；这六界的所为，六界的目的是这样的意思。

丑三、辨差别

是中恚等离欲对治，有差别故，建立前四。

这底下「辨差别」。第三科，辨它们的作用的不同。

《披寻记》三七七页：

是中恚等离欲对治等者：此中「等」言，等取害、及不乐、贪、恚。由修慈故，能对治恚；由修悲故，能对治害；由修喜故，对治不乐；由修舍故，对治贪恚；是故建立前四顺出离界。

「是中恚等离欲对治等者，此中等言」这个「等」这个字说的是什么意思呢？「是中恚等」这个「等」字，「等取害、及不乐、贪、恚。由修慈故，能对治恚；由修悲故，能对治害；由修喜故，对治不乐；由修舍故，对治贪恚；是故建立前四顺出离界」，这解释这个话。这个恚「等」字就是那个害，有恚寻伺、有害寻伺，这样意思。文上说是，这里面还有一个「不乐」，不快乐其实就是那个嫉妒。「贪」是什么？就是那个欲寻伺；欲寻伺、恚寻伺、害寻伺。「由修慈故」，修慈这个法门就能

对治那个恚，修悲的法门就对治害，「由修喜故」对治那个不乐；别的人修行成功了我心里面欢喜，那叫做喜；别人修行成功了我不欢喜，我嫉妒你，叫不乐。现在修喜的法门，别人修行成功了，我欢喜，「由修喜故」。「由修舍故，对治贪恚」，把这个欲寻伺、恚寻伺也都弃舍它，当然这里面也包括了空、无相、无愿这个三三昧。
「是故建立前四顺出离界」。

对治相故，观察圣住得道理故，建立无相。

这个「对治相」；你对治了欲寻伺、恚寻伺、害寻伺、用喜对治不乐，这么多的对治，最后这是第五个，还要「对治相」。这个「相」，各式各样的色声香味触法的相，眼耳鼻舌身意的相，各式各样的相。这个「相」还有问题，在修行人的心里面还有相，还是没有成功，所以要对治它。怎么对治呢？「观察圣住得道理故」，「观察圣住」的时候，你常常这样修行，你就证悟了那个真理了；证悟真理以后就是「建立无相」，就成就了「无相心三昧」，那么把相的烦恼也对治了。

《披寻记》三七七页：

对治相故等者：由随相识于时时中扰乱心故，是名为相。对治此故，建立无相。言圣住者：谓空住、无愿住、无相住、灭尽定住。如下声闻地说（陵本三十四卷二十五页）。心正安住彼圣住中、是名为得；观察能得圣住道理，建立无相。云何道理？谓由不思惟一切相故，及正思惟无相界故，能入无相心定。如下无相三摩地中说（陵本十二卷九页）。

「对治相故等者：由随相识于时时中扰乱心故」，尤其是我们不修行的人，我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，主要是第六意识，它常是随顺各式各样的境界起种种虚妄分别，不能如理作意。这样子这个相就扰乱他的心了，对于如意的相就生贪心，不如意的相就生瞋心，也不是如意、也不是不如意，就生愚痴心，生种种的疑惑心、高慢心、种种的烦恼，「是名为相」。「对治此故，建立无相」，建立无相心三昧，这在《瑜伽师地论》的后文有解释什么叫「无相心三昧」。

「无相心三昧」，看那个文上还是修无常观的意思，用无常观成就这无相三昧，就是观察一切法都是刹那刹那生灭变化的。尤其是观察十二缘起；无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，六处、触、受、爱、取、有、生、老死；生灭则老死灭，有灭则生灭，那么一切法刹那灭了，一刹那灭了而不生，那么就是无相了，这个意思。

看文上解释：「对治此故，建立无相。言圣住者，谓空住」，后边释迦牟尼佛也是说，佛住空、无相、无愿三三昧；佛多数住在「空住」，所以叫做「住」。当然阿罗汉、辟支佛、一切圣人都住在空上面，所以这个「住」叫「空住」，空住就是「圣住」，圣人都住在这里，这是「空住」。「无愿住、无相住、灭尽定住」这都是圣住，圣人的心都住在这里。「如下〈声闻地〉说（陵本三十四卷二十五页）。」

「心正安住彼圣住中」，说这个修行人他的心安住在圣住里边，「是名为得，观察能得圣住道理」，你能够安住在圣住，这叫做「得」；怎么样才能得呢？你要「观察能得圣住道理」，你常能观察：我不可得、我所不可得，一切法都是寂灭相；你这么思惟你心就住在那空、住在无相的境界，住在无愿的境界里面。这个地方，心里想什么，心就住在什么，就住在那里。你心里面想那一朵花，你心就住在花那里；你心里想那棵树，心就住在树那里；你心里面思惟欲，你心就住在欲那里；你心里面思惟空、无相、无愿，思惟一切法寂灭相，你心就是住在那里。这心的烦恼就由你思惟什么，你心就顺着那个境界，引起你内心的清净，引起内心的染污。所以我们能够如理作意，修学四念处，心就远离一切烦恼，心就得清净，心就能安住在空、无相、无愿

三三昧。这是圣人的境界，所以若是修四念住这是转凡成圣之道。

各位法师出家不久，初出家。没出家也可能学习佛法，出家以后也学习佛法，但是我看终究学习佛法时间短。时间短，我们心里面想「这是转凡成圣之道」，照理说听见了这个话，心里面该是震动一下才是对的。震动了一下：「啊！这是转凡成圣之道！」譬如说是一般的在家人作生意，说是「这是发财之道！」心里欢喜，「我可以发财！」像我们出家人，「这可以转凡成圣！」心里欢喜；照理说是应该这样。但是若是你不修四念住，我出家一百年了，不修四念处，但是也常常的会听见佛法，那就是有一点麻木了！听见「转凡成对之道」，心里没有什么，还没有什么感觉，这不是吉祥的境界。

说「转凡成圣之道」这个很难吗？其实不难，就是心里面和打妄想一样，就是这样思惟而已。当然问题就是先要好好学习，这个空、无相、无愿三三昧、四念处这是圣道。「圣道」，这只是说它的作用能令你成为圣人，但是你要这样做，你需要学习怎么样思惟空三昧、无相三昧、无愿三昧，怎么样学习，经论上说得清清楚楚的。就是佛菩萨大慈悲，给你准备好好的；什么叫不净观，也准备得好好；怎么叫无我观，也是准备得好好的；什么叫诸法实相观，也是准备得好好的。就是等着你去学习，你学习好了，你好好用功就行了。

当然这件事，若是我们像一般的...，我们只读《金刚经》，《金刚经》当然世音菩萨、无着菩萨、天台智者大师都有解释，解释得也是很好，但是我们不容易看得懂。在《瑜伽师地论》里面解释得详详细细的，它不是一定说得很高，它不是，它从你现在的分别心开始解释，总是让你容易明白。这样说呢，学习转凡成圣之道，不是难事，不是很难的事。在《华严疏抄》上，清凉国师，华严宗的祖师清凉国师也提到；我们学习佛法，有的时候，这是世间法、这是出世间法、这是声闻法、缘觉法、菩萨法、佛法、初地、二地、三地...乃至到佛的境界是最高了，我们要讲佛法一定讲到佛的境界，讲得很高很高；未必是符合佛意，你这样讲未必符合佛意。因为佛的大悲心，佛来到人世间教化众生都是凡夫；是为凡夫说法，不是为圣人说法。佛世界里面有阿罗汉、有辟支佛，都是法身菩萨，那是圣人、三乘圣人，佛为圣人说法那又一样。为我们凡夫说法，佛都不是高调；是低调，就按照你现在的程度就能够领解，这样说法。所以要符合佛的法印，但是又要契机，你说得太高了不契机。清凉国师说到这里。佛法是有高深的事情，但是在这个凡圣同居土，应该契机还是很重要。现在我们读了《瑜伽师地论》，我就有一点感觉：弥勒菩萨他常把握住这一点，不要说太高！让你容易明白，这个意思。

「无相住、灭尽定住，如下〈声闻地〉说。（陵本三十四卷二十五页）。心正安住彼圣住中，是名为得；观察能得圣住道理」，你能得观察，就能得圣住的道理，「建立无相」。「云何道理？谓由不思惟一切相故，及正思惟无相界故」，我那天也说过这个「无相住」、无相三昧，是怎么个道理呢？「谓由不思惟一切相故」，不思惟这有为一切法的相。「思惟无相」，思惟色不可得、受想行识不可得；眼不可得、耳鼻舌身意不可得；色不可得、声香味触法不可得；眼识不可得，耳识、鼻识、乃至意识不可得，乃至阿耨多罗三藐三菩提也不可得，那就是「无相」。下边有解释。

「能入无相心定」，你这么思惟就能够证入无相心定，就是心不与万法为伴侣了，心里面寂静住。「如下无相三摩地中说（陵本十二卷九页）」，我们现在正是十一卷，就是下一卷。那么「观察圣住，得道理故，建立无相。」

观察究竟正道理故，建立第六。

「观察究竟正道理故」，就是每一个道理，你由开始观察，观察到「究竟正道理」的时候，就叫做「第六」，是这样意思。

《披寻记》三七七页：

观察究竟正道理故者：修加行中，微细我慢与心俱行，能障现观。证现观时，彼慢断灭，由此能趣究竟解脱。以不复能依诸妄见而有所作，及于自证而有疑惑故，由观察此建立第六顺出离界。

「观察究竟正道理故者，修加行中微细我慢与心俱行」，我们在修行的时候，虽然是观察诸法是无我、无我所，但是那微细的我慢心还在，和我们在修正观的清净心在一起活动，因为是第七识是还有这我慢心。「能障现观」，它能障碍你得到无我、无我所毕竟空的无分别慧，它有这个障碍作用。虽然是能障碍，但是我们不断的努力、不断的努力作如是观的时候，这个观就逐渐增长、逐渐增长，增长又增长，就成功了。「证现观时，彼慢断灭」，就是得初果的时候；但是初果、二果、三果、四果都有这种意思，那个我慢就一分一分地就消灭了。初得无生法忍，这个分别我执也就是我慢，就消灭了；这俱生的我执、我慢还在。你继续的要这样修、继续的修、继续的修，到阿罗汉果的时候，俱生我慢没有了。在《大品般若经》、《大智度论》上解释，到第七地，到七地的时候这位菩萨还是有慢。应该是到第八地完全清净了，应该是这样。

「证现观时，彼慢断灭，由此能趣究竟解脱」，因为你这个慢一消灭了，你就能究竟的得解脱，就是得无上菩提了。「以不复能依诸妄见而有所作」，这个时候他不会根据自己的妄见而去做什么事情；错误的想法不会有。他一定是用大悲心、用般若波罗密「而有所作」。「及于自证而有疑惑」，而这个时候「不依见」、没有作用了，对于自证也不会有疑惑这件事；自证是无我的、一切法是毕竟空的。「由观察此，建立第六顺出离界」，由于观察我不可得、一切法自性不可得，那么就建立了第六的顺出离界，就这个萨迦耶见灭了。那么这是第六个出离界。

子二、显对治（分二科） 丑一、列释行相（分六科） 寅一、慈

慈对治恚，无损行转故。

这个第三科「六顺出离界」，这一科里面分四科，第一科「明建立」已经讲完了。第二科是「显对治」，就是用这六个法门来对治这六种烦恼，这样意思。这六个法门第一个就是「慈」。学习「慈」的法门能对治「恚」，能够消除内心的瞋恨。这瞋的烦恼实在是很厉害的；说贪心很大，其实瞋心是很厉害的。

「无损行转故」，修这个「慈」的法门，就是使令自己的内心对一切人都是「无损行」，就是没有损害心。这个「行」就是「心」，「无损行」就是没损害心；或者说这个损害心能发出来种种恶行，那么讲也可以。这个「转」就是现起的意思，就是生起：原来没有、现在有了，那么叫做「转」。就是没有损害心的生起，没有损害人的恶行生起，所以叫做「慈」。

通常经论上说到慈悲喜舍，是在禅定里边，是在这个初禅、二禅、三禅、四禅，或者空无边处定、识无边处定、无所有处定，在这样的禅定里边修这个慈悲喜舍的这种法门，不是散乱心，所以它有力量，它能够对治。我们若是在散乱心里面这样修，也是有力量，但是力量当然是软弱一点。「慈对治恚，无损行转故」。

《披寻记》三七八页：

慈对治恚等者：此于无苦无乐有情欲与其乐，故名为慈。由此能对治恚故，无损恼行转。

「慈对治恚等者：此于无苦无乐有情」，其实这个文在下边，就是本论下文都有解释。在众生里边分三类：第一类就是也没有痛苦、可也没有安乐，这样的人；这样的人的希望就是有安乐，「我希望得到安乐」。而这位修这个法门的这个人，就是对这类的有情「欲与其乐」：在禅定里面思惟要布施给他种种的安乐，那么就叫做「慈」。「安乐」，一般地说或者饮食、衣服，衣食住这一些安乐，或者是其他的种种乐。

「由此能对治恚故，无损恼行转」，这个「恚」是对众生不满意、愤怒，现在在禅定里面，把这个恚消除了，然后能够积极地利益众生，所以叫做「慈」。可是这件事，本来有严重的贪瞋痴，当然是没有禅定的人；已经有了禅定的人，他应该是没有这个欲界的这烦恼是没有的，没有当然是没有现行。可是也是很难说，有的时候虽然得禅定，如果有不合适因缘的触怒，他也有可能会现出烦恼，一现出烦恼这禅定就破坏了，有这种情形。所以在禅定里面修这个慈悲喜舍的法门，把这个欲烦恼、恚、害各式各样的烦恼，用这样的法门把它消除了，他就坚定，内心的清净就是特别的坚强，而不会被烦恼所破坏的。

寅二、悲

悲对治害，为除他苦，胜乐行转故。

「悲对治害」，欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，那么这悲心来对治这个「害」。「为除他苦」，「悲」这个法门怎么修行呢？就是为了消除他人的痛苦。「胜乐行转故」，就殊胜的安乐行现起；自己本身有胜乐行，观想对方得到胜乐行，这么样修，

也是一样，应该是在禅定里面。

《披寻记》三七八页：

悲对治害等者：此于有苦有情欲拔其苦，故名为悲。由此能对治害故，有胜乐行转。

寅三、喜

喜治不乐，于他乐事，随喜行转故。

这是第三。「喜」就是欢喜心，来对治自己内心的不乐、不欢喜；不欢喜就是嫉妒心。「于他乐事，随喜行转故」，对于别人有荣誉的事情、有快乐的事情的时候，我内心里面欢喜，我随顺欢喜心现起而不生嫉妒心。嫉妒心实在也是不高兴、也是愤怒，但是心情和愤怒有一点不同。

《披寻记》三七八页：

喜治不乐等者：此于有乐有情庆悦随喜，故名为喜；由此对治不乐。不乐，即憎嫉之异名。由有憎嫉，于他所得乐事，不生随喜行故。

「喜治不乐等者：此于有乐有情庆悦随喜」，这是第三种有情。第一种有情是无苦无乐，第二种有情是有苦恼、没有乐，第三种是有乐的有情。这个对于有快乐的有情，我们内心里面能庆悦，庆幸喜悦，随顺而不嫉妒，「故名为喜，由此对治不乐」。「不乐，即憎嫉之异名；由有憎嫉，于他所得乐事，不生随喜行故」，所以现在就是修这个「喜」，在禅定里面修这个随喜的法门。

这一般的情形，我们也会发觉到，人有这样的污点：就是有嫉妒心，但是没有方法对治。只有释迦牟尼佛大慈大悲他开导一个方法，告诉我们这样去修就能把这个烦恼消除了，所以佛的智慧非常广大，不是只是说「你不要嫉妒！」这话没有用，一定给他一个方法，给他一个方法他自己这样做，慢慢这问题才能解决。这个贪心很大、瞋心很大，也是一样，一定要学习一个法门，不断地学、不断地修，慢慢才能改善自己，这是佛的大智慧的地方。

但是我有的时候...有一回在福严佛学院听一位从中国大陆来的老法师讲开示。那老法师说话也很自在，说是「你学了很多的佛法，你不修行没有用！」哎呀！我说这老法师说得很好，当然这佛学院的法师、居士都是天天在学的。他就是（说）：「你要修行才可以！」这句话说的很对，但是他没有说怎么修行这句话没有说。当然你们天天学的就是修行的法门，所以不需要再说也可以。所以世间上的事情，「世间」所谓不是佛法，在非佛法的范围内也会发现很多很多的问题，但是没有方法对治，没有这种事情。这是简单的一点，或者用法律，法的国家有法律，你犯法要治罚你，这是一种。但是释迦牟尼佛，不是，佛是告诉你一个方法，你若不肯用它来修行，那就是自己的过失了。「教不严师之惰」，教是教了你还是没成功，那就是你自己的问题了。

我有一点感觉，什么呢？这所有的佛教徒，我们学习佛法用功修行；当然所有的修行的法门都是好，没有说是不好的，没有这件事；没有说不好，都是好。但是我们在学习经论的时候发现一件事，发觉一件事；什么事情呢？你有什么烦恼，就用什么烦恼来对治，经上是这样的办法，经上是这样说的。我有嫉妒心的时候，佛说你用「喜」的法门来对治；有什么烦恼，用什么烦恼对治，经上是这样意思。但是我们现在这流行的佛法，是怎么样说的呢？不是这样。流行的佛法，说你念阿弥陀佛求生净

土，这是对的，这是非常好；但是不是各别对治。原来有的那些烦恼还在那里，一样还在那里没有对治。当然我们诚心地念阿弥陀佛，也多少能受到影响，各式各样的烦恼也受到影响，但是多数还是在那里。遇见因缘的时候，那个烦恼就出来活动，遇见那个因缘的时候，这个烦恼就出来活动，也障碍自己的功德，也障碍别人的功德，事实上就是这样子。我们通常说：正法住世的时代、像法住世的时代、末法住世的时代，我们也就是这么一解释：什么是正法、像法、末法，实在我们还是迷迷糊糊。现在我们若问：什么是末法时代？末法时代的佛法是什么情形？就是这样情形，不对治烦恼！我们也学习佛法，但是不对治烦恼，是名末法时代。应该是这样意思。

寅四、舍

舍治贪恚，俱舍行转故。

慈、悲、喜；现在说到这个「舍」。这个「舍」它有什么作用呢？是对治「贪」和「恚」的烦恼。对治这个贪和恚这个烦恼，不是对治别人、是对治自己呀！我有贪心、我有恚、或者我有嫉妒心，那么我应该修行什么法门？修行这个「舍」的法门，是这样意思。我要弃舍我的贪心、弃舍这个恚，这个恚里面也包括嫉妒。若这样讲，就是把慈悲喜都包括在这里头了，那等于是重说了，那又是不同。但是这个事情也还不是重复；慈能对治恚、悲能对治害、喜能对治这个嫉妒，那是个别说的；现在这个舍是统一起来说。如果我有贪、又有恚，恚里面包括前面那个悲所对治的，也包括嫉妒，我有这么多的烦恼的时候，我要用「舍」；我要修这个不净观来对治贪，修慈悲观来对治恚、害，也对治嫉妒。「俱舍行转故」，就是所有的烦恼完全都弃舍了，要这样子来修行，也可以这么解释。

另外一个解释，就是不在自己这方面说；在菩萨那方面说。这发菩提心的菩萨也可能是圣人，他在教化众生的时候，慈能与乐、悲能拔苦、这个喜对治嫉妒，这样子。那么有了快乐的众生、他就会生贪心，菩萨就教导他不要生贪心，给他一个法门教他不生贪心。那么有苦恼的众生、他是愤怒，菩萨教导他不要愤怒，是这样子。那么没有贪、也没有瞋的这种众生，他不贪不瞋的这个时候他就是愚蠢、愚痴，菩萨告诉他：你要开智能，这也包括在内，不只是贪恚，是这样意思。「俱舍行转故」，佛菩萨这样教导众生。所以分两个态度来解释这一段文，「俱舍行转故」。

《披寻记》三七八页：

舍治贪恚等者：处中而住，说名为舍。此于一切有情平等平等无有亲怨，由是故能对治贪恚。无欣无戚，名俱舍行。

「舍治贪恚等者：处中而住」，这个贪是一边，恚是一边；一个爱、一个憎。恚是憎、贪就是爱；爱和憎是两边。现在也不爱也不憎，「处中」，所以叫做舍，「说名为舍」。「此于一切有情平等平等无有亲怨」，于我好的我也不爱，于我坏的我也不怨。「由是故能对治贪恚，无欣无戚」，没有欢喜也没有忧愁，「名俱舍行」。

当然这是这个修行人自己这方面应该要这样的修行，使令自己的心保持平等位，平等的境界。

寅五、无相

无相对治一切众相，相相违故。

这个「舍治贪恚，俱舍行转故」，前边是各式各样；慈对治恚、悲对治害、喜治不乐、舍治贪恚，这样子说；用慈、用悲、用喜、用舍。究竟怎么样才能对治呢？前

面实在只是能对治现行的烦恼，烦恼的种子还是不能对治的。那么一定要修这个「无相」法门；修这个无相法门的时候，「对治一切众相」。前面说贪也是相，瞋也是相，嫉妒也是相，各式各样的烦恼都是相，用这无相的法门对治一切众相。「无相」为什么能对治一切众相呢？「相相违故」，那个「相」和「无相」是冲突的。你若修这个无相法门的时候，这一切的「相」不能扰乱你，不能在你心里面有扰乱的作用，不能的。这个「相」，当然就是三三昧里面无相三昧。修这个无相三昧，这当然纯是无漏的境界，这是圣道。前边慈悲喜舍还是通于有漏，也通于无漏的；但这无相这纯是无漏的境界，所以它能够深入的观诸法实相的时候，能灭除去内心里边一切烦恼的种子，这是圣道。这是无相法门。

寅六、离我慢

若离我慢，于自解脱、或所证中，定无疑惑。故离我慢，是彼对治。

慈悲喜舍是四个，加无相是五个；这底下是第六，是「离我慢」。「若离我慢，于自解脱或所证中，定无疑惑。故离我慢，是彼对治」，这个「离我慢」；这个执着有我的时候、他就会高举，就感觉到自己很高、感觉到自己很大，就看别人都是矮的、看别人都是小的，自然是有这种心情；所以叫做「慢」，叫做「我慢」。「若离我慢」，那就是要修无我观，修无我观的时候这个我慢就没有了，修无我观就是空三昧。

「于自解脱」，你若是修成功了的时候，常常的观察这个色受想行识、这个生命体是刹那刹那生灭变化，刹那生、刹那灭、老病死。常这样观就会得到无我的智慧的时候；得到无我的智慧、就能见到无我的第一义谛的境界，就得解脱了，就是圣人了。那么「于自解脱」，对于自己长时期用功、所觉悟的这个解脱境界就没有疑惑了。最初没有修行的时候，佛这样说，听佛说这样无我的法门，心里面疑惑，疑惑这件事，对于这个法门没有什么信心。当然疑信参半，也不是决定一点信心也没有，总是有一点犹豫。这样子，它就对他有障碍，现在由于信心增强了，常常这样观，常常这样修无我观，成功了，解脱了我见、我爱、我慢、我痴的烦恼了，这个时候就没有疑惑了。对于佛、已经成功的圣人，他也没有疑惑，就是生起尊敬心。原来说佛，看这个三十二相，这还是看见，如果三十二相没看见，说佛只是听到个名字，说到有三十二相，我也没看见过。对佛有信心，究竟相信什么？自己也不清楚。

有一年有一个居士说：「我信佛十几年了，忽然间反省自己，我相信佛，究竟我相信什么？不知道！我不知道我相信什么！」这句话虽然是表示这个人很肤浅，但是说出这句话非常有意义，非常有意思。我们也可以想一想，我相信佛法究竟相信什么？我们都是门外汉，我们没有得第一义谛都是门外汉；这个心都在色声香味触法上活动，有风一来的时候心就动，就是这么个境界。现在修无我观成功的人、得解脱的人，不是这么回事，不是的！他与第一义谛相应了，这个时候，「我相信佛，相信什么？」「如来者，诸法如义」，他明白这件事：「诸法如义」是佛呀！明白这个境界了！这个时候完全是圣人的境界，不是凡夫。说什么是佛？什么是法？什么是僧？都是第一义谛的境界，是离一切分别相的。所以心里面这时候，「佛说的是对的！」这是圣人，这不是凡夫！这时候他对于佛法僧的信心完全不同了，和我们在凡夫的时候完全不一样，完全不一样。所以「于自解脱，定无疑惑」了！

所以这也看出来，没得圣道的时候，说有信心；我能够把我已经可以得到的这个欲都弃舍了，我来到佛法里面修行，可见这不是口头上说信，他有行动了；但是没有入圣道的时候，心里还是不行的，还是有起伏。若是入了圣道，最低限度是初果才不退转；这个信不退转了，是不退转了，「于自解脱，定无疑惑。」

「或所证中，定无疑惑」，就是说他所证悟的第一义谛的境界，也是没有疑惑

了。这是完全不同了，没有这个我的系缚。我们凡夫一有了事情的时候，心里面就观察利害，这件事若这么做对我有利、若那么做对我有害；说是若这么做对我有利的时候、对别人有害，不要管，不要管！就会用这样的站在我的立场，去分析观察这件事，然后采取行动。这圣人没有我的时候，不这样想。圣人，得到初果圣人以后，他深入诸法实相的时候，这里没有我、也没有你，没有彼此对立的境界的，没有这个差别相，所以有事情的时候，他都是有慈悲心的。初果圣人以上都是有慈悲心的；当然和大菩萨、佛的慈悲是不能比，所以圣人的伟大是在这里。「定无疑惑」，没有这些疑惑的问题了，也就是没有这样的过失了，也就是没有罪过，不会有严重的罪过的。

「故离我慢，是彼对治」，所以若是修无我观，破除去我见、我慢、我痴、我爱，他就没有疑惑了。就是最低限度得了初果，得了初果以后，对于佛、法、僧、还有个戒也是有信心的，「圣所爱戒」、这圣人爱这个戒；我们凡夫爱着这个五欲，圣人是爱这个戒的，就是清净、远离一切过失。那么信佛、信法、信僧、而信戒，就是对治出去一切不信的垢，对治一切破戒的垢，所以叫做四证净，也就是不可坏信，信达到证，达到不退转的境界。所以「故离我慢，是彼对治」，是彼疑惑的对治，能对治出去一切的疑惑。这个疑，就是他证悟了第一义谛的时候，他才知道什么是佛、什么是法、什么是僧。这个僧就是学习佛法、学习圣道，证悟了第一义谛的这些修行人，他也有恭敬心。他就不会再疑惑了！我们凡夫没得圣道的人，只是看个表面；当然人的智慧也有高低，那个信心不是完全具足的。

这是「无相对治一切众相，相相违故。若离我慢，于自解脱、或所证中，定无疑惑。故离我慢，是彼对治。」

《披寻记》三七八页：

若离我慢等者：谓如已证谛现观者，毕竟永断见道所断一切烦恼，是名解脱。此解脱已，能自了知毕竟不坠恶趣，是名于自解脱定无疑惑。又复具足成就四种证净，是名于自所证定无疑惑。如是疑惑，我慢俱转，我慢若离疑惑永断，故离我慢，是彼对治。

「若离我慢等者：谓如已证谛现观者」，就是初果圣人了。「毕竟永断见道所断一切的烦恼」，就是断除我见、戒取、和疑这三种烦恼，「是名解脱」。「此解脱已，能自了知毕竟不堕恶趣了，是名于自解脱定无疑惑」。「又复具足成就四种证净」，就是佛、法、僧、戒，这四种证净也成就了。这个「证」就是他本身经过修行，证悟了苦集灭道的四谛，这个时候他能够清净，远离了于佛法僧戒的不信之垢，所以叫做「净」，也没有破戒的垢，所以以叫做四种证净，「是名于自所证定无疑惑」。「如是疑惑，我慢俱转」，这疑惑和我慢在一起、一块儿活动的，我慢若离开了，「疑惑永断」，「故离我慢，是彼对治」，是彼疑惑的对治。

丑二、结显德失

此诸出离，定能出离一切恚等。不善修故，恚等过失容可现行。

这个「显对治」第一科是「列释行相」，解释出来这六个法门对治烦恼的相貌。现在这底下「结显德失」，显示它的功德和过失。

「此诸出离」，前面这六种出离，「定能出离一切恚等」，你能这样修行，决定能够出离恚等，从那个愤怒里面解脱出来，不再愤怒了；各式各样的烦恼不能系缚你，你从烦恼里面解脱出来了，决定能够这样成功了的。「不善修故，恚等过失，容可现行」，假设你没能够「善修」，这「善」作两个解释，「善」者「能」也，「不善修」、你不能修这四个法门，不能修习、那当然是烦恼还是「恚等过失，容可现

行」，各式各样的烦恼会出来活动。

若是你能圆满的修行，你能善巧的修行，这个「善巧」怎么讲呢？你修行的时候，能够调、能调适你的身心，应该修止的时候修止，应该修观的时候修观，这叫做「善」；修止的时候你修观，修观的时候修止，这不行。昏沈的时候应该怎么修，掉举的时候应该怎么修，你能善巧的调和。就像那个将军总司令，调动军队作战的时候，他知道怎么调动军队，在什么地方用这个军队要用得多、要用得少，那个地方要有军队，那个地方不需要，他总是调动。这个心，你用功修行的时候，什么时候用止，什么时候用观，你也要调，那叫作「善」，那叫作「善巧」。但是你不善巧修，修得没成功，这「恚等过失，容可现行」；若是你修得很圆满，一定是成功了，「定能出离一切恚等」。这是「德失」。

子三、明所摄（分二科）　丑一、举前五种

又前五种顺出离界，初之四种天住所摄，第五一种圣住所摄。

这是第三科「明所摄」。前面是第二科「显对治」，这底下是「明所摄」。这个「对治」这句话就是修行的意思；你能这样用功修行，就能够消灭出去各式各样的烦恼，所以叫作「对治」。这底下「明所摄」，彼此间的关系。

「又前五种顺出离界」，有五种、有六种。前面那五种顺出离界「初之四种」是「天住所摄」，「初之四种」就是破除去欲寻伺、恚寻伺、害寻伺这三种寻伺，那个第四种就说到无相三昧；这个无相三昧分两种，一种加在欲寻伺、恚寻伺、害寻伺里面，那么这是四种。「天住所摄」，这个「天住」就是四禅，也包括无色界的四空定，都算是「天住」。「第五一种圣住所摄」，「第五一种」就是无相三昧，那是属于圣住所摄。

《披寻记》三七九页：

初之四种天住所摄等者：谓诸静虑诸无色住，是名天住。欲、恚、害、出离，静虑天住所摄。及色出离，无色天住所摄。萨迦耶灭，圣住所摄。谓修空、无愿、无相为加行故。

「初之四种天住所摄等者：谓诸静虑诸无色住」，色界的四静虑和无色界的四空定「是名天住」，是天人所住的地方，都在禅定里面。这个「欲、恚、害、出离，静虑天住所摄」，能够修这个不净观、修这慈悲观，破除去欲、恚、害，那就得初禅了。初禅，再修二禅就从初禅里面解脱出来，三禅、四禅乃至四空定，这是「天住所摄」。「及色出离」，出离了色就是四空定，「无色天住所摄」。「萨迦耶灭，圣住所摄」，那么就是修这个无相三昧就包括了灭除去萨迦耶见、灭除我见，那是圣住，而不是凡夫了；前面这个天住还是属于凡夫的。「谓修空、无愿、无相，为加行故」，就是努力修这三三昧，破除去我我所见呢，就得圣道了，就灭除萨迦耶见了。前面是「举前五种」。

丑二、显此六种

今此六种顺出离界，前之四种，梵住所摄；第五、第六圣住所摄。

这第二科，第二科这六种顺出离界里边，前边的四种就是慈悲喜舍，慈悲喜舍是「梵住」；这个「梵住」，「梵」也是清净的意思，这个清净的人的境界。清净的境界，我刚才也说过，他是在禅定里面修慈悲喜舍的，那么他就是又进一步增长了他的功德。所以说四梵住如果修成功了，那么就是得了中间禅，那就是可以在初禅天作梵

天王了。但是事实上初禅、二禅、三禅、四禅乃至四空定，都可以修这种四无量心的。那么他就是「梵住所摄」。

「第五、第六圣住所摄」，这里面说的那个第五是无相，第六是灭除去萨迦耶的我慢，那么就是圣住，而不是凡夫了。但是这里分开来说，无相三昧是一种；三三昧之一；破这萨迦耶见是空三昧，再加上无愿，那么就是三三昧。三三昧是「圣住所摄」。

子四、明所依（分三科）　丑一、略释名（分二科）　寅一、出离

复次能超恚等诸过失故，名为出离。

这底下第四科「明所依」，就是这个「六顺出离界」分四科，现在是最后一科「明所依」。就是你修行这样的法门的时候，修这个圣住，或者修这个梵住；你这样修行的时候，你心里要有一个「依」，要有一个依据，要有一个法门的。这一段文也很重要，分三科，第一科是「略释名」，分两科，第一科「出离」。

「复次能超恚等诸过失故」，我们若是能够修学这六种法门，就能够超越恚、害等种种过失，所以名之为「出离」；能从烦恼里面解脱出来。这是第一科，第二名「依」。

寅二、依

于出离时，正可凭仗，故名为依。

就是我们这样修行的时候，修学这个法门从烦恼里面解脱出来的时候，「正可凭仗」，这个法门是你所依赖的；你依赖它才能从烦恼里面出来，所以它也可以名之为「依」。又名为「出离」，又名为「依」，这样意思。

丑二、标列种

世尊说依、略有四种。一、法是依，非数取趣；二、义是依，非文；三、了义经是依，非不了义经；四、智是依，非识。

前面是「略释名」，「明所依」是解释所依的名。现在这底下「标列种」，就是标列出来四种所依，那四种呢？

「一、法是依，非数取趣」，就是佛说的这一切的十二分教，这是我们一切众生的依止处。「非数取趣」，不是讲法的那个人；就是依法不依人的意思，不是人；「数取趣」就是人。

「二、义是依，非文」，这法里面又分两种：一个是「义」，一个是「文」；就是能诠显的是文，所诠显的是义。这能所两种我们要依靠那一个呢？就是义，文所诠的义，是我们所依赖的，要依赖这个义才能得解脱的；不是那个文字，文字也是很重要，但是不是文，而是义。这下面还有解释，就说到这里。

「三、了义经是依，非不了义经」，这义里边又有分别；有的是「了义」，有的是「不了义」。什么叫作「了义」呢？可以两个解释：一个是这法门是讲了，还是不明了，还没有完全说明白叫不了义，这是一个解释。完全说明白了，我们看明白了，那就叫了义这是一个解释。第二个解释是「究竟」的意思，「不了义」就是这个法门不究竟叫「不了义」；「了义」是究竟的，这个法门是究竟的，是这样意思。一个究

竟，一个是不究竟。「了义经」是究竟的，能满足我们得无上菩提，得大涅盘的，这就是究竟。不了义的，不能得涅盘的，不能出离世间得解脱的，那就是不了义。那么这样说，「了义经」是我们所凭仗的，「非不了义经」。

「四、智是依，非识」，「智」是什么呢？就是无漏的无分别智慧，就是能见第一义谛、无分别的那个智慧；这个智慧是靠得住的，你成就了这个智慧，就是能了脱生死了。「非识」，不是有分别的识；这个分别识、这有漏的识靠不住，那还是不行。

这个地方还有一个问题，我姑妄言之。这个「智」、智慧，你成就了这个智慧，你就得圣道了，你就成功了；你没成就这个智慧，你原来的分别心靠不住的。「依智不依识」，「智是依，非识」这话，有什么意思呢？比如说你修行，「把你的本性显出来」；而不说让你成就智慧，这个地方是有问题。「把本性显出来」，重视这一点，而不说成就智慧，这是有问题。

什么地方会有过失呢？当然这也就是学习经论的时候，学习的有点问题。比如说我们静坐，今天静坐、明天也静坐，感觉妄想很多。妄想不是贪就是瞋，就是欲寻思、恚寻思、害寻思、国土寻思、亲里寻思、不死寻思，就是这么多的妄想。但是不断地努力的时候，渐渐地寻思少了，渐渐没有了，我可以维持一个钟头一念不生，我若是坐两个钟头的时候心里有点妄想。但我继续努力，一天我可以坐八个钟头，只有一点妄想，只有一个妄想。我继续努力，我一坐七天一念不生，这灵明的心寂而常照、照而常寂，会有这种境界。会有这种境界的时候，假设你听的法门，你学习的佛法，就是「把这个本性显出来就是佛」，你这时候会怎么想？噢！我现在这灵明的心，离一切妄想；这心就是佛，我就是佛！自然地会这样想，「灵光独耀，迥脱根尘」，自然是这样嘛，你就会容易这样想。

但是现在说「智是依，非识」，要有智慧；什么是智慧呢？观一切法是无常的，是无我的，见一切法寂灭相的那个无分别清净的智慧，那才是圣境。你没有成就这个智慧的时候不行。这个时候只是修定，把这一念清净心现出来，「啊！心就是佛！」经上也有这一句话：「心就是佛」、「即心是佛」。这时候就和这地方有一点问题，所以，我们学习经论，尤其是学这《瑜伽师地论》，学这《大智度论》、《般若经》这些经论的时候，要我空，又法空，观一切法无自性、毕竟空，这样修。但是我们没有修「观一切法空」，我没这么修；我就是寂静住，果然是灵明的心现出来了，没有妄想了，说这就是佛，那这地方有什么问题没有？你想一想。

经上说，你要修我空，要修法空；我没修我空也没修法空，我只是寂静住，我就得到清净心了，这本性就现出来了，那么这地方对不对呢？你成就我空的智慧没有？你观一切法空的智慧成就没有？我们《瑜伽师地论》前面说过了，要得法住智，然后得涅盘智，那时候你才能够成功了。什么叫法住智也不懂、涅盘智也不懂，我就这么寂静住，就是我的灵明心现出来就是佛？要想一想，是佛吗？你是佛吗？要想一想这问题。

所以若是有的人说：「我开悟了」，他说的开悟，你知道他究竟开悟没开悟？你也不知道。怎么样才能知道呢？你一定要学习经论，广学经论；按今天的佛教来说，你学的少还是不行的，要广学经论。这时候你才能知道，虽然你还没得无生法忍，但是谁说「开悟了」！你心里面有一个镜子，有一个大圆镜，照一照就知道；就是用经论这镜子一照就知道，你开悟没开悟。不然你若不学习经论，你不知道，你不知道他开悟没开悟。

学习了经论就是「要怎么样修行，达到什么境界」，它里面说得清清楚楚的。有人问：「开悟的人是怎么样呢？」你读金刚经就知道，金刚经那就是开悟的境界。现

在说《瑜伽师地论》也是，《大智度论》、《大般若经》这些经论，这就是开悟的境界，你没有仔细的深入地学习，你不知道。

我们学习《金刚经》，但是《金刚经》注解很多很多，也不知道谁说的对。但是你若去读《大智度论》，那就不同。《金刚经》因为文不多，只要你有点学问就可以作一部注解，或参考参考就可以写出来，没什么难。但是你若是去学《大品般若经》，作一部注解我看看，那就不容易，因为它里面事情复难、多；你要能自圆其说，不要自己撞头，那就是你要深入佛法才可以。所以你要读这《大品般若经》的时候，那就完全不一样；其实和《金刚经》道理是一样，一样中还有个不一样。

所以这地方佛是很明白的看见了，像法时代就有点已经开始，但末法时代各式各样的情形。而我们没学习佛法的人，不知道是怎么回事！不知东西南北。那么，现在佛告诉我们「依法，不依人；依义，不依语；依了义经，不依不了义；依智，不依识」。但是你若不去仔细思惟这道理，你还是不容易懂、还是不容易明白的。

丑三、明建立（分二科）　寅一、约四补特伽罗辨（分三科）　卯一、征

此四种依，因何建立？

这是第三科「明建立」。第一科「略释名」，第二科「标列种」、标列出来四种。这底下「明建立」，明这四种；什么理由建立这四种依呢？分两科，第一科「约四补特伽罗辨」，就是约这四种人来说明。分三科，第一科是「征」。

「此四种依，因何建立」？什么理由建立这四种依呢？这是问，第二科是「标」。

卯二、标

补特伽罗四种别故。

因为人有四种差别，所以建立这四种依。这是标。

底下第三科是解释，分两科，第一科「别辨相」，就是一条一条的辨别他的相貌。

卯三、释（分二科）　辰一、别辨相

谓因谄诈补特伽罗差别故，建立初依；因顺世间补特伽罗差别故，建立第二；因住自见取补特伽罗差别故，建立第三；因闻为极补特伽罗差别故，建立第四。

「谓因谄诈补特伽罗差别故，建立初依」，这句话说得非常坦白，非常直、非常真实，「谓因」因为有谄、有诈的这种人他来扰乱佛法，冒充善知识，这样的补特伽罗，所以使令众生误入歧途还不知道。「建立初依」，所以佛安立第一个「依法、不依人」，你不要依靠那个人，要依法；但这道理下面才说出来。

「因顺世间补特伽罗差别故，建立第二」，因为随顺世间补特伽罗的差别，所以建立第二个依，这里面还是有个理由的。世间上的「补特伽罗」，世间上的人有一种习惯，有一种偏爱，就是我们出家人；就连我沙境也有一点这个毛病，什么呢？你写一篇文章我看一看，你这文句不好心里就不欢喜；里面说的道理说得很圆满，但是文句不好；文句不好，心里就不是那么重视这件事。所以佛说：「依义、不依文」，文字不好不要紧，里边的义说得圆满就是值得尊重，是这样意思。「因顺世间补特伽罗

差别故」，世间上的补特伽罗有这样差别，这是一个意思。

「因住自见取补特伽罗差别故，建立第三」，「自见取补特伽罗」什么意思呢？就是我所欢喜的、我的见解，我依凭、依据我自己的心情，我欢喜哪个好我就根据那个法门去修行，就叫「自见取」，这个意思。现在说你不可以这样子，你的见解可信吗？佛说：「依了义经、不依不了义经」，你不要执着这个好，你的分别心不够、你的智慧不够，佛说「这是了义经」这才可以，不了义经还是不可以的呀！是这么意思。这是建立第三的原因。

「因闻为极补特伽罗差别故，建立第四」，就是第四「依智、不依识」。「因闻为极」，就是我们末法时代普遍的是这样子，就是对于佛法我听一听别人的讲解，我自己看一看就好了，不必再有其他的事情，也不须要修行，不用！这样的关系，「建立第四」，就是建立「依智，不依识」。你现在听闻佛法，你的识还是贪瞋痴虚妄分别，一点儿也没改变，那怎么靠得住呢？一定要用功修行，从闻思修得无生法忍，成就了无分别智，这时候才是靠得住了，才是可以依据的，是这样意思。

《披寻记》三七九页：

谓因谄诈补特伽罗差别等者：谓彼谄诈补特伽罗未能证得沙门果法，因此失故，建立唯法是依，非数取趣。又顺世间补特伽罗乐着言论，未能知义，因此失故，建立唯义是依，非文。又住自见取补特伽罗执义非义，非义为义，因此失故，建立了义经是依，非不了义经。又闻为极补特伽罗彼以听闻为其究竟，不求证得，因此失故，建立唯智是依，非识。

「谓因谄诈补特伽罗差别等者：谓彼谄诈补特伽罗未能证得沙门果法」，这个解释得很究竟；说这个众生他没有证得沙门果，就是没得初果、二果、三果、四果，没得无生法忍，就是这个人的贪瞋痴还活动。「因此失故，建立唯法是依，非数取趣」。「又顺世间补特伽罗乐着言论」，世间补特伽罗就是欢喜文辞非常的美妙，「乐着言论，未能知义」，他不知道那个「义」是最重要的，他不能知道。「因此失故，建立唯义是依，非文」。「又住自见取补特伽罗执义非义」，「自见取」的补特伽罗，我欢喜这个好就是好嘛！我管他有没有道德，我不管！「执义」，执着那个义是「非义」，就是好的认为是坏的，「非义为义」、坏的认为是好的。「因此失故，建立了义经是依，非不了义经」。「又闻为极补特伽罗，彼以听闻为其究竟，不求证得，因此失故，建立唯智是依，非识」。

这是「别辨相」，这底下还有解释，「随难释」哪一个「难」就解释解释。

辰二、随难释

因其谄诈，说法是依，非数取趣。要与彼论分别决择，方证正智；非为由彼现威仪故。

「因其谄诈说法是依」，佛因为众生里面有谄诈的人，所以告诉我们「法」才是可依赖的，「非数取趣」，不是那个谄诈的补特伽罗是可靠的。「要与彼论分别决择，方证正智」，若是这样的话，我们怎么能知道这个人是可靠的呢？「要与彼论」，你要和他谈谈话，去分别道理决择第一义谛，这个时候你才能知道「喔！这个人是有正知正见的」，这个时候就可以依。「非为由彼现威仪故」，不是说那个人看上去道貌岸然，有大威德名称普闻，很多人皈依、礼拜、赞叹；不是这样子。就是「非为由彼现威仪故」，是这样意思。

寅二、约四时辨（分三科）　卯一、标差别

即于此中复有差别。

前边这是「随难释」，这底下第二「约四时辨」。前面「约四补特伽罗辨」，底下「约四时辨」，四个时间辨。分三科，第一是「标差别」，即于此中复有不同情况。

卯二、别辨相（分四科）　辰一、初依（分二科）　巳一、标简

谓佛宣说补特伽罗，及与诸法，唯法是依，非数取趣。

佛也是说，佛也劝导学习佛法人的要去弘扬佛法，佛也说这个话了。但是「唯法是依，非数取趣」不是人。这是第一个「标差别」、「别辨相」，辰一是「初依」，「初依」分两科，第一科是「标简」，刚才这是「标简」。「唯法是依，非数取趣」，就是「简」，就是不合适的挑出去，不要。第二科「随释」。为什么理由呢？

巳二、随释

世俗言辞不应执故。

《披寻记》三八〇页：

世俗言辞不应执者：补特伽罗唯是假立都非实有，依此说彼世俗言辞不应依执。

「世俗言辞不应执者：补特伽罗唯是假立」，就是色受想行识合起来叫作「补特伽罗」，不是有实体的，「都非实有，依此说彼世俗言辞不应依执」，是这样意思。

要依法、不要依人，这是第一依。现在「第二依」分两科，又是「标简」。

辰二、第二依（分二科）　巳一、标简

法又二种：谓文及义。唯义是依，非文。

「法又二种：谓文和义」，「唯义」才是可依靠的，不是文。这是「标简」，第二科「征释」。

巳二、征释

何以故？不应但闻即为究竟；要须于义，思惟筹量审观察故。

「何以故？不应但闻即为究竟」，「但闻即为究竟」那就只在文字上的事情。「要须于义思惟筹量」，我们佛教徒学习佛法，一定要在文字所诠的义，在那个义上去思惟、去筹量、去观察，这样子叫作「审观察故」就是深入的、认真的去观察，我们才能解决问题；不是文字很好、不行，文字好没有用。文字的作用只是能表示义，而我们在义上去思惟观察，才能够解决这生死大事。光是文字好没有用、不行，对生死大事不能发生作用。但是文字好令人生欢喜心，那也有点好处，生了欢喜心然后学习文里面的义，还是由「依义得解脱」，还不是依文。就是有所偏重，你要执着文而忽略了义，那还是不能解决问题。

辰三、第三依（分二科）　巳一、标说

佛所说经，或有了义，或不了义。

这是「第三依」，先「标说」。巳二是「简依」。

巳二、简依

观察义时，了义是依，非不了义。

我们观察依佛所说的义，内心里观察的时候要依究竟的义才是义，非不了义。

辰四、第四依（分二科）　巳一、标说

世尊或时宣说依趣福不动识，为往善趣故。或时宣说四圣谛智，为向涅盘故。

这是第四科「第四依」，第一个是「标说」。「世尊」、佛大慈大悲，或者有的时候为我们说法的时候，是「依趣福不动识，为往善趣故」，为我们说这个「福」、说这个「不动」。这个「福」就是五戒十善，我们受持五戒、十善，修学十善法，我们可以在人天里面享福，得到一些可爱的果报，不像三恶道那么苦！那么这叫做「福」，这叫做「福识」。「不动识」，有的人感觉到人天这个欲的境界也是苦恼，还是修禅定到色界天、无色界天比较安乐，那么他修成功了那叫做「不动」，有定力就是「不动」。

这个「趣」，「趣」者往也，你修这个法门就到这个可爱的果报里面去，你修这定个法门就到色界天、无色界天这个不动的定，到那个世界去。这个「识」，就是我们的分别心，佛说这个法门熏习在我们心里面了，这个福这个法门熏习在心里面，这个不动的法门熏习在心里面，你这样修行还是熏习你的心。最后「为往善趣故」，佛的目的说这个法门，就是为了你将来不要到三恶道去，到人天的善趣，或者到色界天、无界天去。这样子，你应该这样修行，这是佛有时候这样说法。

「或时宣说四圣谛智，为向涅盘故」。前边这个「趣福不动识」、「依智不依识」，这个「识」就指人天的法门说的。「或时宣说四圣谛智」，佛有时候不说人天法门，说这个四圣谛：苦集灭道，你通达这四种谛你就是得到智慧了。这个智慧有什么作用呢？「为向涅盘故」，为了你可以到这个不生不灭这个第一义谛、大安乐处去的关系，可以到那去。那么什么叫做「智」？什么叫做「识」？现在这里说得很清楚，这个「识」是「趣福不动识」，「智」是「四圣谛智」，「依智不依识」是这样意思。

《披寻记》三八〇页：

世尊或时宣说依趣福不动识者：感人天业是名为福。定地诸业是名不动。此于现在已得生灭异熟识中，安置彼种令趣当生，由是名趣福不动识。

「世尊或时宣说依趣福不动识者：感人天业是名为福。定地诸业是名不动」。「此于现在已得生灭异熟识中，安置彼种」，我们现在成就的这个异熟识，在这里边，我们听佛说法的时候，就把那个福和不动安置在这异熟识里边，那个种子安在这里边，「令趣当生，由是名趣福不动识」，这样讲。

巳二、简依

于修法随法行时，唯智是依，非识。

前面是「标说」，这底下「简依」。「于修法随法行」，这个「法」、「随法」，第一个「法」是指涅盘说的，涅盘是法，佛法僧三宝那个「法」就是涅盘。这

个「随法」是什么呢？是八正道，就是三十七道品，或者四念处；它不是涅盘，但是它能随顺到涅盘那里去，所以它叫做「随法」。说「修法随法行」，就是修四念处，就是修三十七道品、修八正道。

你在修行的时候，「唯智是依、非识」，唯独是到四圣谛的智慧，你得到了圣人的无漏的智慧了；通达四圣谛是圣人才成就这个智慧的，凡夫不知道！「苦集灭道」我们从书本上、文字上：哦！这是苦谛、集谛、灭谛、道谛；但是我们没有成就通达苦谛的智慧，没有！我们真是感觉苦吗？没有！这个烦恼是招感苦的，我们真实认识到这个程度了吗？通达什么是灭谛、什么是道谛，真实明白了吗？我们都没有啊！所以我没有成就这个智慧。说「唯智是依，非识」，说圣人的通达苦集灭道四谛的智慧，这个智慧是靠得住的。「非识」，不是那个「趣福不动识」，那个「识」靠不住的呀！那个「福识」将来还可能是个大患！你福德大了，你做国王了的时候，你会开枪的呀！若开枪不是又造业了！

但是，按佛教在世间的流行的情况说，做一点福业，也应该做多少。在这个正法住世的时代呀，很多的圣人、很多的阿罗汉得无生法忍的这些圣人，那么一般的没有智慧的生死凡夫一看见圣人，他恭敬、尊重、赞叹。这个时候的佛法就是宣扬四圣谛就可以，也宣扬五戒十善，这一般社会大众，他不敢说这些修行人是寄生虫，不敢说这句话！只有什么时候呢？就是像法、末法时代，末法时代出家人没有圣德了，看见你和我们一样，这个时候：哦！你是寄生虫！就这个问题。那么我们就得要做一点慈善事业，办个医院、办个学校，做些救济事业；哦！佛教对社会上有一点利益，不是寄生虫！那么对于毁谤佛教的事情会减少，佛教有可能还继续的流行在世间，继续能住持，这会有这种事情。这样子去修一些慈善事业，是怎么回事呢？是一个护持佛法的行动；按今天的佛教来说，是护持佛法的行动修一些慈善事业，而不是佛教的中心思想所在，不是。中心的佛法、重要的佛法还是四圣谛，还是般若波罗蜜，禅波罗蜜，还在这里。说我们佛教徒做了一些慈善事业，也应该赞叹，我们应该随喜，但是希望做这种事业的人要明白，这是护持佛法的行动，要明白这件事。

所以从这句话看出来「唯智是依，非识」，要知道这件事。因为我们常常的学习佛法会知道一件事，实际上要解决生死大苦这件事做成功了才是成功，而不是只是修五戒十善，你只是学了五戒十善，不行的呀！还是危险的事情。我们一般人福德不是很大，我们可能作恶、就是小小的，比较起来还是小小的恶；若是你的福德大了，作恶不得了！可以流血十千里，现在来说不止千里啊！所以佛菩萨呀修学佛法，弘扬佛法，还是以出世间的圣道为主；就是有的时候劝人为善，那个目的是为圣道做基础的意思。因为你有五戒十善的基础，你才可以修学出世间的圣道的，你连五戒十善都没有，这圣道是不能修的。佛法是这样的意思的。

卯三、结略义（分三科）　辰一、标

略于四时失不失故，建立四种补特伽罗。

这是第三科「结略义」。就是这个「明建立」，第一科「约四补特伽罗辨」，第二科「约四时辨」，卯一「标差别」，卯二「别辨相」，现在第三科「结略义」，把这一段文的要义，再把它显示一下。

「略于四时失不失故」，这一段文的这个要义，这个「略」有「要」、有个「精要之义」的意思。就是我们学习佛法的人有四个时间，这四个时间都有失、有不失的不同。「建立四种补特伽罗」，这个四个时间，建立补特伽罗，有失有不失。

辰二、列

谓得法时、任持时、观察意时，修法随法行时。

这是「列」，列出来。底下「结」。

辰三、结

依四时故，建立四依。

《披寻记》三八〇页：

略于四时失不失故等者：随获一种沙门果时，名得法时。多闻闻持，名任持时。观察法句所诠表义，名观察义时。修无倒业及正思修，名修法随法行时。于此四时，彼四补特伽罗颠倒所依，是名为失。于佛建立无倒依止，是名不失。

「略于四时失不失故等者：随获一种沙门果时，名得法时」，若是我们得了初果，得二果、得三果、四果叫「得法时」。「多闻闻持，名任持时」，就是我们跟一个补特伽罗学习佛法了，学习的佛法你要能任持，不能说阖上书本、学的什么都不知道了，那不行。「任持」的时候，那么就是要依义不依文。第一个是依法不依人，第二个是依义不依语，或者是依义不依文。「任持时」你要记住这个义、佛法这个义你要记得住，这个意思。「多闻闻持，名任持时」。「观察法句所诠表义，名观察义时」，那这是第三个依，「依了义，不依不了义」，观察法句所诠表的道理，这个时候叫做「观察义时」。「修无倒业及正思修，名修法随法行时」，「修无倒业」就是你修四念处，没有颠倒的修八正道，这个时候你心里面正思修，「名修法随法行时」。

「于此四时，彼四补特伽罗颠倒所依，是名为失。于佛建立无倒依止，是名不失」，就没有过失。

己三、作意及所缘（分二科） 庚一、结前生后

复次已说安立；当知于此静虑等中，作意、所缘二种差别。

〈三摩呬多地〉，第一科「总标」、第二科是「安立」，这两科都已经过去了。现在是第三科「作意及所缘」。

「复次已说安立」，「总标」和「安立」都已经讲过了，这是「结前」、结束前面的文。「当知于此静虑等中，作意、所缘二种差别」，这是「生后」、生起后面的文，就是「作意」和「所缘」。前面开章的地方说是「相」，这里说「所缘」；所缘就是相，相就是所缘。「当知」此中这〈三摩呬多地〉里边，有静虑、有解脱、有等持、等至，这些法门里边有「作意」、有「所缘」这两种修行的方法的不同，这是「结前生后」。

庚二、别释二种（分三科） 辛一、作意差别（分二科） 壬一、出二种（分二科） 癸一、总标

作意差别者：谓七种根本作意，及余四十作意。

这是第二科「别释」这两种，就是「七种作意」和「四十作意」，解释这两种。分三科，第一科是「作意差别」，又分成两科，第一科「出二种」，先「总标」。

「作意差别者，谓七种根本作意，及余四十作意」，这个「作意」不是一样的作意，「谓有七种根本的作意」，以及其余的「四十种作意」，有这么多的差别。

我们看这《竹窗随笔》，莲池大师的《竹窗随笔》上提到修行，修这禅究竟是有分别呢？是无分别？莲池大师在那地方讨论这件事。他最后的结论似乎不肯定，好像是应该有分别，这口气是不肯定。现在我们若读《瑜伽师地论》，就知道弥勒菩萨他说法、开示一个法门的时候，他很肯定的就这样子，不是模模糊糊的，又是这样子，又是那样子，不这样说话，明明白白的这样讲：「不思惟一切相，思惟无相」，这话说得非常的明白，使令我们容易做，我们要用功修行的时候，知道是应该这样做、这样做……，不是模棱的，不是那么回事。

这里说出这个「作意」，这作意我们前面解释过，这个前面解释你们可能记得住，这「作意」是什么呢？就是警觉应该生起的心理令它生起来，生起来到所缘境那里去。这有一个境界现起，应该什么样的心情去观察这个所缘境呢？就是警觉，它有这个作用，它的作用就是警觉那个应该生起的心情到那去应付那个境界。就像那个守门的人，说是外边有客人要找那一个人见面，这守门的人他就到那边去联络那个人，那么那个人和外来的客人就见面了。现在这作意心所就是这个意思，就是警觉应起的心所，到所缘境那里去，这么意思。现在修行的时候，我们修行戒、定、慧的时候也是这样子；你这个时候应该修不净观，修不净观的时候也是各式各样的观察，也是警觉应起的心所到所缘境那里去；你修无我观、修无常观都是应该生起的那个心所，先有一个警觉的作用使令它生起，那个叫做「作意」。这样说，用功修行的时候这作意心所很忙！它还不断地让你生起这个如理作意、生起那个如理作意，那就叫做「作意」。

这里说出来七种的「根本作意」，这七种，你修世间禅也要这七种作意；你修出世间的禅、各式各样的法门也不能够离开这七种作意的，所以它是「根本」的作意。「及余四十作意」，还有这么多的作意。

这是「总标」。底下「别辨」分两科，第一科是「七种作意」。

癸二、别辨（分二科）　子一、七种作意

云何七种作意？谓了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。

《披寻记》三八一页：

云何七种作意等者：此中作意一一差别，声闻地中广辩其相（陵本三十三卷二页）。

这七种作意我们在前面的文提过。《披寻记》上说：「此中作意一一差别，声闻地中广辩其相（陵本三十三卷二页）」在那里「广辩」这七种作意的相貌，所以这里也就不要讲。

子二、四十作意（分三科）　丑一、征

云何四十作意？

前边说「七种作意」，这底下说「四十作意」。「四十作意」，丑一「征」。

怎么叫做四十个作意？这是问。第二科是「列」，把它列出来。

丑二、列（分十五科）　寅一、约三慧辨

谓缘法作意、缘义作意。

这「列」里面分十五科；四十个作意分十五科列出来，第一科是「约三慧辨」；「三慧」就是闻、思、修三慧。

这第一科「缘法作意」和「缘义作意」。我们前面也是讲过了，这个「法」就是能诠显义的叫做「法」，法所诠显的就是「义」；这一个能诠、一个所诠，能诠名之为「法」，所诠名之为「义」。这个法和义是闻思修三慧所缘的，闻所成慧也是学习这个法和义的；思慧，思惟什么？还是思惟法和义；修慧，也是修这个法和义，不能离开了法和义另外有闻思修智慧的，所以说法和义就是闻思修的意思。这是标这第一段。

寅二、约四念住辨

缘身作意、缘受作意、缘心作意、缘法作意。

第二科是「四念住辨」，三十七道品的第一科「四念住」，来辨别这个作意。

寅三、约假实辨

胜解作意、真实作意。

第三科是「胜解作意、真实作意」，这是「约假实辨」；这个「胜解作意」是假、「真实作意」是实，有假实的不同。这只是标，下面才有解释。

寅四、约学等辨

有学作意、无学作意、非学非无学作意。

这是第四科「约学等辨」。有学也是圣人，无学也是圣人，非学非无学是凡夫，这个凡夫和圣人都有作意，但是各是不一样。

寅五、约遍知等辨

遍知作意、正断作意、已断作意。

这是第五科是「约遍知等辨」。「遍知」一切所缘，应该是偏重于苦集灭道四谛中的「苦谛」。「正断」就是断「集谛」了。「已断作意」，是断了烦恼，断惑证真之后的情况，分这么三个差别。

寅六、约四所缘辨

有分别影像所缘作意、无分别影像所缘作意、事边际所缘作意、所作成办所缘作意。

这底下第六科「约四所缘辨」；这个所缘境有四种不同。一发心解脱欲、出离欲，或者修世间的禅、或者修出世间的圣道，都有这四种所缘境：一个是有分别影像所缘作意、无分别影像所缘作意、事边际所缘作意、所作成办所缘作意，分这四种不同。这是第六科，底下第七科。

寅七、约修止观辨

胜解思择作意、寂静作意。

第七科是「约修止观辨」。这个「胜解思择作意」就观，「寂静作意」就是止。

寅八、约一分修等辨

一分修作意、具分修作意。

这是第八科「约一分修等辨」。「一分」就是止和观其中的一分，或者是止的一分，或者是观的一分；「具分」就是又有止、又有观，叫「具分修作意」。

寅九、约加行辨

无间作意、殷重作意。

这是第九科「约加行辨」。就是未得圣道而修行的时候，你要学习这两种作意：一个无间作意、一个殷重作意，这是第九科。

寅十、约断烦恼辨

随顺作意、对治作意。

这是第十科「约断烦恼辨」。这个「随顺作意」和「对治作意」是断烦恼的。

寅十一、约数习方便辨

顺清净作意、顺观察作意。

这是「数习方便」。

寅十二、约修渐次辨

力励运转作意、有间运转作意、有功用运转作意、自然运转作意。

第十二科是「约修渐次辨」。「力励运转作意、有间运转作意、有功用运转作意、自然运转作意」这是第十二科。

寅十三、约止观二品辨

思择作意、内摄作意。

这第十三科「约止观二品辨」。「思择作意、内摄作意」这是「约止观二品辨」。

寅十四、约无学果辨

净障作意、依止成办所行清净作意、

第十四科「约无学果辨」。「净障作意、依止成办所行清净作意」。

寅十五、约补特伽罗辨

他所建立作意、内增上取作意、广大作意、遍行作意。

第十五科约「他所建立作意、内增上取作意、广大作意、遍行作意」。

前面是列出来，「四十作意」分十五科。底下第三科才解释这四十个作意，解释四十个作意的时候分三十一科。寅一是「缘法作意」，寅二是「缘义作意」，就是三慧。

丑三、释（分三十一科）　寅一、缘法作意

缘法作意者：谓闻所成慧相应作意。

寅二、缘义作意

缘义作意者：谓思修所成慧相应作意。

法和义；有法也就有义，有义也当然是有法。但是在文上面把它分开了，闻慧是「缘法作意」；这「缘义作意」是思慧和修慧，这样分开。分开的原因应该是说，在初开始听闻佛法，也就是初开始学习佛法的时候，对闻这一方面、对于法这一方面；能诠义的法这一方面，用的心力特别多；不是没有义，也一定要去注意所诠义的，但是偏重于法的，不能离开了文句而去思惟义的，没这个能力。所以对文句是用心用得特别多了，所以是缘文句的法，这一方面的作意叫做「闻所成慧相应作意」。

所有的佛教徒都应该一样，就是来到佛法里边来，学习佛法的次第，「我应该先从那里开始？」就是学习了多少年，也还是搞不清楚。可是这《瑜伽师地论》里边，

它时时地给我们一个次第，就是从闻慧开始，「闻所成慧相应作意」；「相应作意」就是你要注意这个法，这个文字的佛法要注意，不能够离开了文字单独的去观第一义谛，没有这种本事、没有这个能力的。而注重文字的佛法，在开始学习就是对了，就是应该这样才对。

「缘义作意者，谓思修所成慧」，这个思所成慧和修所成慧是「缘义作意」；其时也是有法的。没有名句的时候，这个「义」怎么能显示出来呢？是不能显的，「非离彼能诠，智于所诠转」，这这很明显的是说：没有能诠的文句，这个所诠的义是不知道的。所以思慧和修慧它去修这个「义」的作意的时候，一定还是要有法的、有文句的，但是它是偏重于义的。偏重于义，所以就是「缘义作意」是属于思慧和修慧。

不过是在我们的习惯，经过文字的佛法的学习的习惯上来讲，看这个思慧是比较容易明白，修慧就是难了；修慧就是禅定，在禅定里面观诸法实相。有的经论上就说，它能够离开了文句而去思惟义，这是不可思议；因为没有能诠的文句，法是不可得的。「名事互为客，其性应寻思」，没有能诠的文是没有法可得。那么这个修慧能离开文，它去观法实相，这事情是不可思议，但是在下文还是有解释的。

「缘义作意者，谓思所成慧修所成慧」，就是这么一个次第，这个相应作意就是缘义的作意。

寅三、缘身受心法作义

缘身受心法作意者：谓修念住者，如理思惟身等作意。

这是第三科，缘身受心法的作意。「谓修念住者」，「谓」这个感觉到生死是苦的这个人，他想要解脱苦、想要得圣道，他就要修这个四念住。修四念住「如理思惟身等作意」，就是如佛所开示的法所显示的道理、法所显示的义，去思惟这个身受心法，那个作意就叫做「身受心法作意」，这是这个作意。这个身受心法作意，广分别在下〈声闻地〉（陵本二十八卷十六页）在那里有解释，这里也就不多说了。

寅四、胜解作意

胜解作意者：谓修静虑者，随其所欲，于诸事相增益作意。

「胜解作意」前面就是那假实作意，「胜解」就是那个假作意。究竟什么意思呢？谓修静虑的人，就是修禅的人「随其所欲，于诸事相增益作意」，「随其所欲」也就是随他心里欢喜的，他所欢喜的他愿意怎么样修禅；若是佛教徒，当然是由佛说的很多种修禅的方法，其中你欢喜那一个方法，那么依据佛所说的那个方法，也是你所欢喜的，你就「于诸事相增益作意」，对于那个所缘境，你就各式各样的依法去分别思惟观察，那叫做「增益作意」。「增益」有一个什么事情呢？就是原来没有这么回事，你增加的，增加的一种作意，这是一个意思。原来是很少的，你现在分别得很多，也叫做增益作意。就是这样意思。下面《披寻记》上有解释。

寅五、真实作意

真实作意者：谓以自相共相及真如相，如理思惟诸法作意。

这个「真实作意」怎么讲呢？「谓以自相共相及真如相，如理思惟诸法作意」。这个自相和共相；这个「自」，就是每一法本身不同于他法的相貌，也就是别相；唯独此法有此相，其它法是没有的。比如色受想行识，「识」是了别相，那地水火风它就没有了别相；「受」是领纳相；「色」是变碍为相，那么这就是它的「自相」。这

个「共相」呢，就是一切色法也好、心法也好有共同的相貌，那就是无常、无我、毕竟空了；色法也好、心法也好都有这种相，那么这就是共同的相貌。那么这个「真实作意」就是这个意思，就是修禅的这个人他以「自相」去思惟诸法，以「共相」去思惟诸法；譬如说以色受想行识为所缘境，去观察它的自相，也观察它的共相，或者观察它的真如相。

「真如相」这个「如」，诸法「如」就是诸法空，空上面加个「真」、这个「真」是赞叹的意思，赞叹那个「如」是真实的、是最好的，它不是虚假的。要是你能见诸法如，这一切因缘生法是如幻如化、是虚妄的，不是真实的；就是对世俗谛说第一义谛是真；这也表示我们修行人是从世俗谛到第一义谛去。修行人你将来到哪里去？「你将来到哪里去？」这话说的还不太好，就是你现在到什么地方去？「现在到什么地方去？」，倒不是说你这身体到什么地方去，是说你的心，你的心到什么地方去？若是我们在色声香味触法上活动，那你一直地在世俗谛这个虚妄相上活动，别的地方都不去，就在这虚妄相上活动。虚妄相上活动，这个地方有土匪；这地方有土匪，你在这地方活动就有很多苦恼。现在告诉我们「如」，真如那地方是最安全的，说是你到那里去，那么意思。这个「真」就是有一个指导的意思，告诉你这地方都是假的，那个才是真的，那么意思。所以以「真如相」去思惟诸法，思惟一切法「如」；「应无所住而生其心」，「菩萨于法应无所住行于布施」，「无所住」就是「如」，就是用这样的「如」去思惟诸法作意。

这样子以自相作意也好，用共相作意也好，真如作意也好，这都是「如理思惟诸法作意」，那么这就是真实的作意。其他的作意呢，都不是真实的；其他的作意在修学禅的这方面也都有作用，但是不能断烦恼。唯有这个共相作意、真如作意能断烦恼，能使令你见到真理，所以这个名之为「真实作意」。可是我们凡夫修行的时候还有问题，那个问题怎么办呢？就是要用胜解作意来解决，胜解作意解决了一些问题以后，你再修真实作意就成功了，是这么意思。譬如说这个修不净观，修不净观这就是胜解作意，胜解作意实在是假的；你说它是假的，但是它可有作用，能令你的很强的、很不容易除掉的爱烦恼得到对治，能够消灭这个爱烦恼，不然你不用这个胜解作意是不行的，所以这是假想观，假想观可是有作用，所以虽然不是真实作意，你还是得要学习的。那么修了这个胜解作意以后，然后再修这真如作意，这件事就成功了。

《披寻记》三八二页：

胜解作意等者：由所知事同分影像现前，如现领受胜解而转，是故说名胜解作意。即此作意由有分别非真实故，名增益相。

「胜解作意等者：由所知事同分影像现前，如现领受胜解而转」，这句话还有点事情。这个「所知事」，譬如说这个色受想行识就是「所知事」，眼耳鼻舌身意、色声香味触法这都是所知事，所知的一切因缘事。「同分影像现前」，这个文下边有解释，但是这句话还是有意思的。这是「同分影像现前」，「同分」就是我们学静坐修止观的时候，要把所缘境现出来，要把所缘境在心里现出来，这个所缘境和那个色受想行识是相同的、是无差别的；相同而又不同，什么呢？是影像，是那个色受想行识的影像而已。我们心里面现出的所缘境是那件事的影像，那么意思；它不是就是那件事。譬如说我心里面想念我的朋友，想念我的朋友，很快的一下子我这个朋友的相貌就在我心里面现出来了，但是现出这个像是你的朋友吗？不是的，不是。但是不是也不对，是「同分影像」，和那个朋友是一样；但是是他的影像而已，不就是那个人，这叫「同分影像」。这个影像现在你的心的前面，这叫做「所知事同分影像现前」。

「如所领受胜解而转」，就是你心里面把那影像现出来了，也就是你心里面领受了；这个「领受」这件事也是很妙，这个字。譬如说我现出个怨家的影像现出来，我不高兴；不高兴、但是你能现，还是你领受了。说我不高兴我就把它排遣，我不现；

那你要有道力，你要有点道力才行，不然的话你办不到，你还是会把这怨家的相貌现出来，所以叫做「领受」。现在不管你，不分别这件事；就说是你修止观的时候，你这个同分影像现前的时候，也就是你心里面领受那个影像了。「如所」现前，如你「领受」的那个境界，你能「胜解而转」，你有力量地去观察思惟它。观察它是无常的、是无我的、或者是不净的、是苦，这样子「胜解而转」要有力量，这个观察的智慧要有力量，那么叫做「转」；「转」是活动的意思。

「是故说名胜解作意」，「胜解作意」就是这个意思；这个当然是在定里面，这就表示是在禅定里面。我们初学习的时候没有禅定，心里面力量不够，只是凭这个与生俱来的、也是天天吃饭长养的这个记忆力；我读这部经论把这段文记下来了，记下来了心里面去思惟观察，那也可以说是「同分影像现前，如现领受而转」，但是「胜解」不够。你也可以这样观察苦、空、无常、无我，但是不能说「胜解」，这个力量不够。所以要不断的修奢摩陀，修奢摩陀就是能加强你的观的力量，那时候就叫做「胜解」。其次，学习的时候要认真的学习，马马虎虎的不行；你认真的学习，对那段文的要义能掌握到，也可以名之为「少分胜解」。你要不断的去思惟，不断的修止观，慢慢的奢摩陀有了力量了，这时候这个能观察的智慧就名之为胜解，就是有力量了。有力量的意思就是什么呢？其他的障碍的因缘不能够扭转你，不能扭转。

譬如说是你心里面打妄想的时候，别人在那里敲锣打鼓你都不知道，你还能照常的打妄想，这可以名之为「胜解」！若是我们静坐的时候，心里面修无常、无我观，别人从旁边走过：你打我闲岔！只是从旁边走过带了小小一点声音：你打我闲岔！这表示什么？你没有胜解！你若有「胜解」，我不知道！他从我旁边走过，我不知道。他在那边吵我都不知道，这表示你有胜解，就这么回事情，这就是「胜解」。

「由所知事同分影像现前，如现领受胜解而转」，这个连欲界定都够不上，未到地定好一点，要到初禅以上才可以名之为「胜解」。初禅的时候就是别人怎么吵你都不知道，你在那里一坐，你心里面正念一提起，一入定，别人什么事不能打你闲岔的。就是去敲鼓也不能出定，不要说敲引磬，敲引磬也不能出定的，为什么？因为他没听到。你入初禅以上，这耳根、耳识休息了，前五识都不动了。前五识不动，耳识不动，你有声音他没听见。不过《成实论》上也有一点不同的解释。

所以「如现领受胜解而转，是故说名胜解作意」，说「胜解作意者：谓修静虑者，随其所欲，于诸事相增益作意」，这样意思。这以下说明「胜解作意」，「即此作意由有分别非真实故，名增益相」，就是这个作意「由有分别」，因为诸法真实相是无分别的，但是「胜解作意」这个时候还是有分别。有分别所以这不是真实作意，所以叫做「增益相」。不过这样讲就是很深了，就是观一切法空、修真如理观，心里还是分别呀！你还是得要分别，那都还算是「胜解作意」。「由有分别，非真实故」，那若是得到你成功了，得无生法了，那根本无分别智现前了，那叫做「真实作意」，那就不是胜解作意，超越了胜解的境界、超过了。这么讲就深刻一点，如果不要讲那么深，也是可以，后面文很多很多的解释。

寅六、有学等作意（分二科）　卯一、举有学作意（分三科）　辰一、标

有学作意，略有二种。

这是第六科「有学等作意」分二科，第一科「举有学作意」分三科，第一科「标」。

「有学作意」，就是已经得悟圣道、得证圣道的圣人，他在用功修行的时候，也是要动念头，也是心里面有分别的；有两种，「略有二种」。这是「标」，底下是「列」。

辰二、列

一者，自性。二，在相续。

有学作意有两种：一者，自性作意；二者，在相续的作意。这是「列」。

第三科解释，先解释「自性作意」。

辰三、释（分二科） 巳一、自性

自性者：谓有学无漏作意。

这个入圣道的圣人，他内心里面修这无漏的作意。观察这苦、空、无常、无我的这种观察，这叫做「自性作意」；这是他的「自性」。就是他那无漏的心性、无漏的智慧，在观色受想行识的时候，如病、如痈、如刺、无常、苦、空、无我，这样观察。

巳二、在相续

在相续者：谓有学一切善作意。

第二个作意，第二个「在相续者」。「谓有学一切善作意」，这个「相续」就是色受想行识，那么这个「作意」是什么呢？就是那有学的那个圣人「一切的作意」，就是他的无漏作意也好，他的有漏作意也好，都名之为「在相续者」。那个「自性」单独指他那个最尊贵的「无漏作意」；这底下「一切善作意」，因为这个有学的圣人他的烦恼没有断尽，还有一些烦恼在；这烦恼的存在有的时候就会动，所以不全是无漏的。但是圣人他不会作恶事，所以都还是属于「善」。就算是他徒弟不听话，他不高兴了，但是那不高兴还是好意的，所以还是善；说「有学一切善作意」。

这是「有学作意」有这么两种。第二种「例无学作意」。

卯二、例无学作意

如有学作意，当知无学作意二种亦尔。

「无学」当然指阿罗汉果以上；这个阿罗汉、辟支佛和佛。前面「有学作意」有这么两种，「当知」道那个「无学」的圣人内心的作意也是有这两种。「亦尔」，也是有这两种。当然「无学」应该是无漏的，没有有漏的。

寅七、非学非无学作意

非学非无学作意者：谓一切世间作意。

「非学非无学作意者」是第七。「非学」，也不是初学、也不是那个无学的作意，那是什么？「谓一切世间作意」，就是一切凡夫内心的妄想分别这一切的作意。这个作意也应该包括初发心的佛教徒，就是外凡和内凡这两种人的作意在里边。

寅八、遍知作意

遍知作意者：谓由此故遍知所缘，而不断惑。

这以下第八科「遍知作意」。「遍知作意」是什么呢？「谓由此故遍知所缘，而不断惑」。「遍知作意」，这还是用功修行的人，这个「遍知作意」。就是他的眼耳鼻舌身意接触到色声香味触法的时候，或者在学习佛法的时候，学习苦集灭道、乃至三十七道品、乃至六波罗蜜、乃至到各式各样的法门；他这个心里边都能知道、都能认识到。「遍知作意」，知道色受想行识是苦，或者是「此是苦、此是集、此是灭、此是道」，这是《华严经》、这是《法华经》、这是《般若经》，「遍知作意」。

「谓由此故遍知所缘」，他心里面其他的难念没有动，还都是处于正念的境界，「遍知」。「而不断惑」，但是不能断烦恼；虽然是「遍知」但是不能断烦恼，没有个力量。这个「遍知作意」，还是开始修行了的人能有「正念」，在观察所缘境。但是还是不能断烦恼的，这力量不够。断烦恼，要什么样的情形断烦恼呢？能见到真如理才能断烦恼，不然是不能的。

这第九科是「正断作意」。

寅九、正断作意

正断作意者：谓由此故，俱作二事。

这「正断作意」就是他能断烦恼了，这样的作意是能断烦恼了。「谓由此故」，由此正断作意故，能「俱作」两种事情。

《披寻记》三八二页：

谓由此故俱作二事者：谓能遍知所缘及与断惑，是名俱作二事。

「谓由此故俱作二事者：谓能遍知所缘，」这是一事。「及与断惑」，又是一事，能作这两种事。可见前面这「遍知作意」是什么呢？就是开始学习佛法的那一些活动，就是远方便，得悟圣道的远方便或者是远加行，是这么一种情况，这么一个程度。这个「正断作意」，应该包括近加行，接近得悟圣道的时候那个努力的修行境界。正断烦恼了的时候那就是无间道，是这样意思。「正断作意：谓由此故，俱作二事」。

寅十、已断作意

已断作意者：谓断烦恼后所有作意。

这是第十科「已断作意」，就是你能这样用功修行，已经把烦恼断掉了，这时候内心的作意。「谓断烦恼后所有作意」，你这个一念相应慧见到诸法实相了，这个烦恼就断了。断了以后的所有的作意，那么就是「后得智」，「后得智」的「观」的力量。「后得智」它也能够观一切法；但是由「根本智」的力量，「后得智」不颠倒。但是初果、二果、三果，没到无学的时候，有的时候也有失念的时候。

寅十一、有分别影像所缘作意

有分别影像所缘作意者：谓由此故，修缘分别体境毗钵舍那。

这是第十一科「有分别影像所缘作意」。这前面目标时候，「标」到这里面解释。

「谓由此故，修缘分别体境毗钵舍那」。「谓由此故」，就是这个修行人，有此「有分别影像所缘作意」，所以他能「修缘分别体境」；缘这个「分别体境」的时候

有「修」的作用；这个「修」表示有强大的力量，能断烦恼的意思。这个就是「毗钵舍那」。

「毗钵舍那」就是如理作意，就是正忆念，就是观察。观察就是「有分别」；这个「有分别」，「分别」就是「影像」：你心一动，你心一做如是分别，就有如是的影像。你有贪心的时候就有贪的相貌出来，你有瞋的分别有瞋的相貌出来；你修止观时，心里面修不净观也好、修无我观也好，只要心里面一动就有像，就是有所缘境有相貌的，所以叫作「缘分别体境」。

其实说起来，你心里面修止观的时候，这个「所缘境」从那里来？是你心变现的；不是真有那个境界。所以我心里面现出来白骨，这白骨是什么？就是心里的「分别」，你的分别变现出来一个影像就是，另外哪有白骨呢？另外没有啊！说我心里面观佛相，观佛的三十二相、八十种好；其实哪有三十二相、八十种好呢？只是心里面现出一个影像嘛！是名为「心佛」。说「即心是佛」就是这么回事！说是你观察三十二相、八十种好，看得很分明、放大光明；那是怎么回事？「即心是佛」！应该是这么回事！「即心是佛，是心是佛」。若这样讲，也可以说「是心非佛」也可以这样讲，是不是？

我又想起来印顺老法师，印顺老法师好像在一个录像带里边，那个主持人请印老法师说一段话。把录像带放出来了，我就听不懂印老在说什么话。我听不懂，我就请一个居士他听得懂，他记起来了。其中我看见有一句话「禅宗不是讲道理的！」这句话，我说这句话说得好！谁是讲道理的呢？是在学习的时候才讲道理，修行的时候不是讲道理的；这句话、我很感觉到欢喜。所以我们若想学习佛法，从经论上学习。而不是跟禅师学习，禅师他不会讲道理的。那一天是谁提出个问题，说「坐破七个蒲团」，是表示破第七识的我？这地方有问题！禅师是修「无我观」吗？是吗？修无我观的吗？你修「无我观」要打你香板了啊！和你说。不是的呀！禅师修「无我观」？是学教的法师要修「止观」才是修「无我观」的；不学习经论的法师他不会修无我观。所以你若说禅师修无我观，坐破七个蒲团表示破第七识我执，这是你的一厢情愿！禅师他不修无我观的。你看临济禅师的语录，对于这个经论那话说得很不好听，很轻视经教。当然他可以另外有个高尚的意思；但是后来的人去读这个语录多数是不能高、领会不到那个高尚的意思，就是一般的虚妄分别了啊！

所以那些在金山高旻寺住过一个时期，参过禅以后看见学教的：「你嘴巴皮，有什么用！」就是这口气。但是我在想：嘴巴皮也是很难得！也是很难得！在今天你看看我们中国佛教，我到那庙上看，只是那些人来烧烧香、磕磕头就走了。有嘴巴皮吗？嘴巴皮都没有！你对他宣布：「我下午两点钟，讲什么是佛」，有的人可能还欢喜听吧？也不见到，看不见啊！就是看见放焰口、打水陆，天天打、标出来什么...说出来很多很多。只看见这个，也不是不对！也是对！但是你不宣传佛法，佛法怎么样能住持下去呢？社会上一般的政治团体也好，或者作生意也好，都重视宣传；你不宣传你能赚到钱吗？何况佛法，若不宣传能行啊？所以嘴巴皮也很重要！顾然是没有品德也不行，没有修行也是不行。阿弥陀佛！

这个「已断作意者」，我是讲到这里？「谓断烦恼后所有作意」。「有分别影像所缘作意者：谓由此故，修缘分别体境毗钵舍那」，就是你有这个「所缘境」，当然这「所缘境」也还是佛所说过的「所缘境」；初开始用功的修行人你不可以自做聪明，就是佛怎么说、怎么做；要依教奉行！佛说用什么做所缘境，他也不是说一种，有很多种，你可以自由的选择一种；这能观的智慧也是各式各样的，你也可以从中选一种。你不可以自己，「我想出一个办法来」，这是不可以，不可以这样子。

说「谓由此故，修缘分别体境」，「缘分别体境」这个「境」就是「所缘境」，这个「所缘境」是什么？是你的分别心。这个「白骨观」，白骨观根本没有嘛！是你

看那个白骨，心里面想出个白骨。所以那「所缘境」是以心为体的，不是另外的。说观佛相，刚才说「是心是佛」，那个佛是你的心的分别，另外那有佛呢？是这样意思。说「即心是佛」也可以这样讲，当然另外也有其他的意思。

所以这个「缘分别体境」，那个境是以你心为体的。所以「境」就是「体」，「体」就是你的「心」；所以分别体、分别境。这个「缘」还是你的心，你能缘的心缘你所分别的体境，所分别的体境还是你心变现的。你这样缘就叫做「修」，「修缘分别体境」。这样子观察去就叫作「毗婆舍那」，这个就叫做「有分别影像所缘作意」，「有分别影像所缘作意」是这么意思。

寅十二、无分别影像所缘作意

无分别影像所缘作意者：谓由此故，修缘分别体境奢摩他。

这第十二科。「无分别影像所缘作意」怎么讲呢？「谓由此故，修缘分别体境奢摩他」，其实和前面那个一样，这个所缘境无差别。那个「有分别影像所缘作意」，和那「无分别影像所缘作意」，这个「所缘境」是无差别的。但是「奢摩他」就是安住在这个所缘境，心里面不动就叫「奢摩他」。如果你在里面观察是不净的、观察是苦、是空、是无我，那就叫作「毗婆舍那」了，这么意思。

自己内心里面创造出来一个所缘境，然后在这所缘境上观，在这个所缘境上奢摩他，就是这么意思！几时所缘境没有了，能观察的止观也不可得了，你就得无生法忍了，那么回事。佛施设出来的法门是这样办法；施设这个法门，先给你制造一个「增益」，用这个字。原来我们凡夫没有这些事情，要给你创造一个「所缘境」，创造这些如理作意的分别心，叫你用这个如理作意的分别心在这所缘境上去止、去观。然后又把这「止」和「观」，能缘、所缘都没有了就成功了。这修行原来是这样子的，原来是这么一回事。真实是离了一切的能缘所缘，入于「无分别」境界的时候，就是得无生法忍，原来是这么回事。所以这「止」和「观」，是佛安排的方便，也就是一个桥，从这桥过到彼岸去，原来是这样意思。

《披寻记》三八二页：

修缘分别体境毗钵舍那及奢摩他者：所知事同分影像为所缘境，名缘分别体境，自心分别之所起故。若于此境取相而转有分别故，名缘分别体境毗钵舍那。即于此境不取观相无分别故，名缘分别体境奢摩他。

「修缘分别体境毗钵舍那及奢摩他者：所知事同分影像为所缘境」，有分别影像所缘境。这个「所知事同分影像为所缘境，名缘分别境体」，这个「缘分别境体」就是「所知事同分影像为所缘境」，这两个名词是一回事。「自心分别之所起故」，这解释这个「分别体」。这个所缘境的体是什么呢？是你自心「分别」所现起的；你心里不分别那有这回事呢？你心里面现出来一个白骨，这是自己分别心现的嘛！你心里不分别立刻没有了。那么其他的一切法，亦复如是。

所以禅宗有一个公案，说一个修行人，他一静坐一静下来的时候，在他的腿上有一个猫坐在那里；天天他一静下来，那就坐在那里。后来他就向同参讲这件事，同参说：「你用一个锥子锥它，看怎么样？」他真就这样做了，一下子，扎到自己大腿。其实那有那么回事情呢？都是心的分别嘛！

所以从唯识上；你不学去静坐修行，就是有很多问题。若是学习这些佛经论的道理的时候，不要说是学《瑜伽师地论》告诉你唯心所现，你学《大智度论》也是一样的，也是一样没这回事情的！当然你不学就不知道，不知道就会有这些颠倒的事情，

就是颠倒迷惑啊！总感觉真的啊！他告诉我就要得无生法忍了啊！在这坐着，说有人同我说话，说你明天就得无生法忍了啊！你看哪有这种事情？是自己的虚妄分别嘛！但是就认为是真的，等到第二天也没有得无生法忍。所以知道佛菩萨大慈大悲，告诉我们都是假的呀！有人同你说话，哪有那么回事情？你自己同你自己说话嘛，另外哪有人同你说话？所以这句话说得好：「自心分别之所起故」，就是这么回事！说我看见光明了，我看见佛来了，都是自心所现，没那么回事。

「若于此境取相而转有分别故，名缘分别体境毗钵舍那」，就是这么回事，这「毗婆舍那」。「即于此境不取相观，无分别故」，这个境还在，但是不取相而观、不观，不做种种观察；你无分别住这个时候，叫「缘分别体境奢摩他」，你不做观，缘这个所缘境无分别住，这就叫做「奢摩他」。

寅十三、事边际所缘作意

事边际所缘作意者：谓由此故，了知一切身受心法所缘边际；过此更无身受心法。

这是四十个作意的第三科、解释；第一科「标」，第二科「列」，现在第三科解释。解释里边，现在是第十三科。

「事边际所缘作意者」，这个「事」就是因缘生法。因缘生法；这个五蕴、十二处、十八界，这都是因缘生法。这个因缘生法当然是有漏的，这种有漏的因缘生法有它的边际，观察它这个生、灭的边际的变化的作意。当然这等于是个缘起观。

「谓由此故，了知一切身受心法所缘边际」：由此「事边际所缘作意」，就是止观，由这个止观的观察；当然这里边先是闻思的学习，在禅定里边修止观。由此「了知一切身受心法所缘边际」，「身受心法」就是五蕴、色受想行识；有了五蕴当然也包括十二处十八界在内。「了知」就是通达，通达这色受想行识的「边际」；色受想行识是所缘境，观察它的生灭的边际。「过此更无身受心法」，所有的有为法都包括在内了。所以「过此」超越了这身受心法的范围以外，就再没有身受心法了；所以这是一个「边际」，这个边际就到此为止了。

《披寻记》三八二页：

事边际所缘作意等者：谓若所缘尽所有性、如所有性，是名事边际性。如下〈声闻地〉说。（陵本二十六卷十五页）此性身受心法所缘边际，当之亦尔。

「事边际所缘作意等者：谓若所缘尽所有性、如所有性，是名事边际性」。这个「若所缘尽所有性」就是包括蕴、界、处；这「尽所有性」就是这里这个意思，就是这么多，过了这么多以外再没有了，叫做「尽所有性」。这个「如所有性」是什么呢？就是用苦集灭道四谛来观察这个蕴界处：此是苦、此是集、此是灭、此是道。或者说是苦、空、无常、无我，这么观察。四谛有十六行，每一谛有四种，四谛就有四四一十六，去观察苦集灭道，观察这五蕴、十二处、十八界。或者是一切行无常、一切行苦、一切行无我，住一切法寂灭相，这样去观察。或者观察一切法都是真如相、一切法寂灭相，那么这就叫做「如所有性」。就是这么多的门、这么多条不同的观察，「是名事边际性」，是名「事边际所缘作意」，这个「所缘作意」就是这样意思。

这样意思，就是在修止观的时候随各人的好乐，或者是随师长的教导，你应作如是如是观，这是各式各样的情形；但是就么多了，超过了这以外再没有了，是这样意思，「事边际所缘作意。」

寅十四、所作成办所缘作意

所作成办所缘作意者：谓我思惟如此如此，若我思惟如是如是，当有如此如此，当办如是如是，及缘清净所缘作意。

前边有分别影像、无分别影像，就是一个止、一个观；用止观去修学圣道，或者修学世间的三昧。这个「事边际所缘」是指所缘境的范围；现在「所作成办」就是这件事成功了，这止观的修行圆满了，是这样意思。这个止观修行的圆满也分两种：一个世间，一个出世间。「谓我思惟如此如此，若我思惟如是如是，当有如此如此，当

办如是如是，及缘清净所缘作意」这底下是解释「所作成办所缘作意」的。

什么叫做「所作成办所缘作意」呢？「谓我思惟如是如是」这底下。这底下这个《披寻记》有一大段的解释。这个《遁伦记》也有解释，《遁伦记》的解释和《披寻记》解释不一样。这个窥基大师的《纂要》上也有解释，还是很多种的解释。《遁伦记》是把窥基大师的解释引来了，而这个遁伦法师他又引其他法师的解释，所以这一段文有很多种解释。

现在呢，我又有一个解释；我不想用他们的解释，我又有解释。我怎么解释呢？「谓我思惟如此」这一段，这是世间修三昧的「所作成办作意」；「及缘清净所缘作意」就是出世间的，就这么分这两种。我这样解释的原因，就是在二十六卷，本论金陵刻经处的本子二十六卷第十五页，那里边有说明什么叫做「所作成办所缘作意」，那里有解释；我就根据那里的来解释这一段文，也不是说我会想出来什么方法解释，不是。我就是用那一段文来解释这一段文。

那这样解释，怎么解释呢？「谓我思惟如此如此，若我思惟如是如是」这是因；「当有如此如此，当办如是如是」这是果。这个「果」就是前面这一句话「谓我思惟如此如此」，「当有如此如此」，隔一句；「若我思惟如是如是」这是第二句，这是因，它的果是谁呢？「当办如是如是」这是果。前两句是因，后两句是果，是这样子。但这个果怎么样讲法呢？也很简单，就是色界的四禅：初禅、二禅、三禅、四禅，在因中的修行就叫做「若我思惟如此如此」，若我这样子去修止观，当有如此如此的四禅的成果出现了，就是这样。若是我修无色界的四空定，修无色界的四空定，当然是先开始要修空无边处定；修空无边处定的人就是色界第四禅的人，所以空无边处定的行者是在色界第四禅里面修的，在色界第四禅里面修这空无边处定。空无边处成功了，然后再修识无边处定，乃至非想非想处定。在因的时候就是「若我思惟如是如是」，那么修成功了就是「当办如是如是」是这样意思，就是成办了四空定，无色界的四空定成就了。

所以这四句话合起来，就是色界四禅、无色界的四空定；你这位修行人肯努力修行成功了，是名「所作成办所缘作意」，这个意思。这是世间的禅定，还不是无漏的圣道；无漏的圣道是什么呢？「缘清净所缘作意」。那这要有出离心，要有苦集灭道，一切行苦、一切行无常、一切法无我、涅盘寂灭，或者发无上菩提心，观诸法实相。这样子修成功了，你断了烦恼了；断了烦恼的时候，「缘清净所缘作意」，清净就是真如，真如是清净的。你成功了，你的身、口、意也清净了就是圣人了；三乘圣道成功了的人，那么他缘一切法的境界的时候没有烦恼的现行，那么这也叫做「所作成办所缘作意」，是这样意思，就这么讲好了。这是把「所作成办所缘作意」解释完了。

寅十五、胜解思择等作意（分二科） 卯一、辨体相（分六科） 辰一、胜解思择作意

胜解思择作意者：谓由此故，或有最初思择诸法，或奢摩他而为上首。

前面是第十三、第十四；第十三科是「事边际所缘作意」，第十四是「所作成办所缘作意」，这是这两科。现在第十五科「胜解思择等作意」，这个「胜解思择作意」这里面的事情。这一科分两科，第一科是「辨体相」，「辨体相」里面分六科，第一科「胜解思择作意」。

「胜解思择作意者」；我们昨天讲过「胜解」，就是很有力量的，这个「胜」是很有力量的，很有力量的思惟观察；不是浮泛的、没有力量的一种理解，不是；是有力量的。修无常观、修无我观这个力量很大，真能集中你的精神在这里修观，那么他就是深入的观察无常的道理和无我的道理，或者观诸法实相，都叫做「胜解思择作

意」。但是这个「胜解思择作意」，在这里面文上看是有两种不同。「谓由此故」就是说这个修行人，由于胜解思择作意的缘故，有两种不同。哪两种呢？「或有最初思择诸法」，这是一种；第二种「或奢摩他而为上首」，这么两种。

这个「或有最初思择诸法」，就是这个修行人他最初的时候，他没有修奢摩他，他没有。他一开始他就是思惟观察色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这样去思惟观察去。当然这个思惟观察，是从这个经论里面来的，不是自己自作聪明；从经论佛所开示的这个法门，依据佛所开示的去思惟观察；最初他就这样修行、观察。

我们现行的流行的佛教的情况，就是我们佛教徒的情况，只是把经本打开然后去读一读，也可能会思惟思惟；或者是经本子合起来也小小的想一想，就完了，这件事就算毕业了。但这上面这话的意思不是；这意思就是经本上的学习之后，而又能在一个寂静的地方，把世间上的事情放下，这些爱憎的事情都放下；爱的事情也放下、憎恶的事情也放下，在一个寂静的地方专精思惟，这叫做「最初思择诸法」。这是一个得三摩地、就是得无漏圣道的一个必须经过的一个过程，必须经过的事情。而这件事在我们现行的佛教上看，只是少数人有一点，多数人没这件事，多数人没这件事。

「或奢摩他而为上首」，这是第二种情形。这个人他对于佛法学习是达到了一个程度以后，他就修奢摩他，按照佛所开示的方法静坐，制心一处明静而住，远离一切妄想掉举散乱，也没有昏沈睡眠而，能够明静而住成就奢摩他了。「而为上首」就是以奢摩他为先，奢摩他修好了然后再去修「胜解思择作意」。这样子成就了奢摩他之后，在奢摩他里面去修这个「胜解思择作意」，这个是修慧；前面「或有最初思择诸法」，他没有奢摩他，那就是思慧。先是闻慧，而后是思慧，然后是修慧，这是按照佛说的这个学习佛法的次第，这样子说的。这是第一科，「胜解思择作意」。

辰二、寂静作意

寂静作意者：谓由此故，或有最初安心于内，或毗钵舍那而为上首。

这是说这「寂静作意」。「寂静作意」也就是修禅定，使令心寂静不要浮动；「寂静作意」也是有两种。「谓由此故」，这是说一种修行人「由此」寂静作意故，有两种情形不同。「或有最初安心于内」，或者有这么一种人，他最初他就开始把这个心放在里面，不向外攀缘，不到色声香味触法上去攀缘；他把这个心放在内心里面，找一个所缘境，就是修奢摩他寂静住，最初他这样修行的，就是「或有最初安心于内」。「或毗钵舍那而为上首」，他最初先是修了毗钵舍那，然后再修寂静作意，或者这样子。那么这个人当然也是属于修慧的，但是这个人先是以寂静作意为主的。以寂静作意为主，说最初是安心于内，或者不是；最初是毗钵舍那为先，然后再修这个寂静作意，这样子。前面是依胜解思择作意为中心，这个是以寂静作意为中心；这个寂静作意就是定，胜解思择作意就是慧；一个是以慧为主的，一个是以定为主的。以慧为主的人，后来他又有加上了定；以定为主的人，他后来又加上了慧，是这样子。有的人欢喜修学智慧，胜解思择作意，他欢喜这样思惟感觉到很相应；但是有的人不愿意，他先愿意修定，但是修定也好、修慧也好，一定不可以单方面，还要再修一个。以慧为主的还要有定，以定为主的还是要有慧的，这样意思。

辰三、一分修作意

一分修作意者：谓由此故于奢摩他、毗钵舍那，随修一分。

这第三科「一分修作意」。「谓由此故于奢摩他、毗钵舍那随修一分」；这个「一分修」，人是不一样的，有的人他欢喜这样子，他不欢喜那样子。那么这个人「由此一分修故」，就是在奢摩他这时候他欢喜，或者他欢喜毗钵舍那，我只修一

样，我不修两样，这是一种人这样修。

辰四、具分修作意

具分修作意者：谓由此故二分双修。

这是第四科。「具分修作意者」，「谓由此」具分作意故「二分双修」；奢摩他也修，毗钵舍那也修。有的人欢喜这样子，这是不同的情形。

辰五、无间作意

无间作意者：谓一切时无间无断相续而转。

第五科这「无间作意」是什么呢？「谓一切时无间无断相续而转」；你修奢摩他作意也好，你修毗钵舍那作意也好，你单修一分，你双修二分、二分具修也好；你想要有成就，你就得要「一切时无间无断」。「一切时」，不管是午前也好，或者是午后也好，或者是上一个月、下一个月、今年、明年，你做如是修的时候，你要不间断；不能说我告假三个月然后回来再修，不可以这样子，不能这样子。说是有人给我打个紧急的电话来，说是一定叫请你来，我们看那菩萨戒上也说，如果你自己修个殊胜的法门要修的话，你可以拒绝他，这不算犯戒的。所以一切时是「无间无断的相续而转」，一定要这样子他才能有成就，这是「无间作意」。

辰六、殷重作意

殷重作意者：谓不慢缓加行方便。

这是第六科「殷重作意」。「殷重作意：谓不慢缓加行方便」，「不慢缓」就是不松懈；这个修止也好、修观也好、修止修观也好，就是要「不慢缓」。这不慢缓是不松懈，究竟什么意思呢？就是特别的尊重这件事，拿这件事当一个重要的事情办，就是很尊重这件事，那叫做「不慢缓」，就是「殷重作意」。也就是精进的意思，殷重也就是殷勤，一次又一次、一次又一次这样做。前面「无间断」是正面说，这个「不慢缓」从反面来说的，其实是一回事。

卯二、明作业（分四科） 辰一、胜解思择作意

此中由胜解思择作意故，净修智见。

这底下第二科「明作业」。前面第一科是「明体相」，辨这个作意的体相，辨这个作意的相貌，本身的相貌。你能这么样的修行，会得到什么样的功德呢？就是「辨作业」。分四科，第一科「胜解思择作意」。「胜解思择作意」，你能这样修行你得到什么好处了呢？是这个意思。辰一「胜解思择作意」。

「此中由胜解思择作意故」的缘故，「净修智见」，能够很清净地能修正你的智慧，「见」也是智慧。我们前几次讲过这个「智见」，能够使令你的智慧得圆满；智慧得圆满就是这个智慧逐渐地能够深刻，逐渐地能深入诸法实相，逐渐地就由凡夫的智慧变成圣慧了，由有所执着的智慧变成无执着的智慧了，叫做「净修智见」。烦恼是染污的；能够断除烦恼，使令你所得的是清净的智慧，就是无漏的智慧，这个「胜解思择作意」。现在这个文上就是明白的说，这修止观的时候，这个观的修行是思惟分别的，是思惟、是分别、是观察的；不是不思惟观察，不是这么说。

辰二、寂静作意

由寂静作意故，生长轻安。

底下说「由寂静作意故生长轻安」，这个是无分别境界，就是「寂静作意」。「寂静作意」常常地明静而住，不昏沈也不掉举，内心里面很明了而又寂静，寂静而又明了，这明静而住。你常常这样修又会得到什么好处呢？能「生长轻安」，没有轻安能生出来轻安；生出来轻安，你继续的修还能「长」，叫他增长广大，「生长轻安」。也就是这个定力增长、定力深刻了，定力由浅而深了，所以轻安乐也就特别的殊胜广大。

这个轻安乐的成就不但是享受的问题，不是我享受到三昧乐；固然是有这个好处，但是也把你的能力加强了。就是你想有所作为，这个作为的能力强了；有了轻安乐固然是也是修行人欢喜的事情，但是同时又有一个极重要的功德，就是能力，有堪能性。说是这个断烦恼这件事很难，其实得到禅定的人断烦恼是很容易的，有这个能力。说得到神通很难，在这个人得神通也是个容易的事情，也可以很容易得神通。很容易可以断惑证真证成圣道。还有很多很多的甚深的三昧，佛菩萨的三昧都可以在这个四禅八定的四禅里面进一步的去学习，都可以成就的。所以得了禅定，「生长轻安」也还得到了一个堪能性、能力，有强大的能力，可以增长成就殊胜的功德，所以叫「生长轻安」。这就是修胜解思择作意使令我们的智慧广大了，这一个是非常重要的功德。「寂静作意生长轻安」，也是非常重要的。

这是说「胜解思择作意」的功德，「寂静作意」的功德。

辰三、一分具分修作意

由一分具分修作意故，于诸盖中心得解脱。

这又有这个功德，这是第三科「一分具分修作意」的功德。你也修「一分」；或者奢摩他分、或者毗钵舍那分，胜解思择作意。或者是「具分」具足修；由一分修、由具分修作意故，「于诸盖中心得解脱」，就是前面说的那五盖，这五种障碍里边，我们这个心原来是被这五种盖困扰着，你想从那个盖跳出来，不行！不可以！就是这个睡眠就困难，就是非要多睡一会儿不可，我宁可早晨不吃饭我要多睡一会儿。说是我也知道，我不须要人说也知道：不要多睡，「不行！」到时候非要去睡不可，就是你不容易跳出来。一样的，其他的事也是一样，我也知道：人家小小有一点轻视我，我这忿怒就来了，我知道我的忿怒不对，但是不行！非忿怒不可。这个爱、憎都把这人困住了，你解脱不出来。现在不是，你「修一分具分修作意故，于诸盖中心得解脱」，就能出来！这就是佛菩萨的大智慧大慈悲，给你一个法门，「你不要多睡觉！」光这一句话不行，一定要有个方法，给我们一个方法。「你不要爱，也不要憎！」你光说这一句话不行的，也还要有个方法。「一分修具分修，于诸盖中心得解脱」，从盖中得到解脱以后，那心情完全不同。

就是我们有一种感觉，比如说睡觉：我睡四个钟头我嫌少，我再多睡一个钟头，结果睡了一个钟头以后起来，头脑不舒服，还是昏昏沉沉的不舒服。说我再多睡一会儿，更不舒服，就是有这个问题。所以不从这个昏沈里边出来，是一个苦恼境界，若是能够这个奢摩他、毗钵舍那修好了，从这个盖中解脱出来，那完全是不同的。他那个身口意，他那个灵明的心性，你可是真是得大欢喜，你会欢喜，感觉不同。我们天天睡眠，我们天天是睡四个钟头，你养成习惯了到时候醒了，这个精神是清明的；你睡少了不行，少一点也还精神不对，睡多了还更不行，就是睡四个钟头正好，养成了这个习惯就是这样子。从这自己经验上也看出来，这精神的清明与不清明的境界，内心的感受是什么味道，你就知道这一件事。从这件事来比对来说，修学圣道成功了那个境界是非常殊胜的，是不同的。所以我们应该努力，努力要改善自己，这样子。
「由一分具分修作意故，于诸盖中心得解脱」。

辰四、无间殷重作意（分二科） 巳一、总显

由无间殷重作意故，于诸结中心得解脱。

这个「无间作意、殷重作意」明白点说就是精进不懈怠；你能够精进不懈怠地修止、修观的话，不但是从诸盖中得解脱，还能「于诸结中心得解脱」。这是什么话呢？「诸盖」是指现行的烦恼说的；现在「于诸结中」就是烦恼的种子，烦恼的种子是不容易断的。所以世间的修行人，不是佛教徒，世间上的人修学禅定，他得到四禅八定了，他只是从诸盖中心得解脱、从现行的烦恼得解脱，烦恼的种子还在，他们还不能够得解脱的。而佛教徒能够得解脱，能够解脱烦恼种子，就是「由无间殷重作意」就是精进，当然这里边因为有般若的毗钵舍那的关系，以所能断烦恼的种子；这个是不共于其他外道的，佛教所特有的般若的智慧才有这种作用，「于诸结中心得解脱」。

巳二、别辨（分二科） 午一、无间作意

又由无间作意故，终不徒然而舍身命。

这个辰四「无间殷重作意」分二科，第一科是「总显」，就是刚才说的「于诸结中心得解脱」。第二科是「别辨」，「别辨」分二科，第一科是别辨「无间作意」。

「无间作意」是什么意思呢？若是我们能够不间断的去修止、修观的话，「终不徒然而舍身命」，这一句可以变成二句话，是「徒然而舍身命」；就是我们不修止观，就是昨天修今天不修了，就是三天打鱼、两天晒网；这样子你「徒然舍身命」，你这一生你这生命死掉的时候，你一无所得，你什么也没有成就。说我得到很多的财富，很多的房地产都是我的，我是拿到博士学位了，或者我有很多很多的董事长什么什么的；但是你死的时候你一点事情都没有带去，什么都是放下了、放在那里了，你什么也没能成就，一无所成就，是徒然舍掉了生命。若是你能无间作意的话，不间断精进的用功的话「不徒然而舍身命」，临死的时候你有很大的成就，你有很多的成就；智慧有成就，定也有成就，无漏的戒定慧你有成就，以无漏的戒定慧、解脱、解脱知见、三明六通都可以成就的，这时候临死的时候心里很欢喜。

那一回我曾经说过一件事，这些阿罗汉，当然指这个俱解脱阿罗汉，临命终的时候还要现神通。有人问我临命终的时候为什么要现神通呢？现神通干什么呢？大概这个阿罗汉自己就是这个意思：我这个生命是无常的老病死结束了，我这个修行的这些无漏的戒定慧是不是也结束了呢？我试一试！心里一思惟一正念，一入了定可以现出神通来，这神通没有老病死，这无漏的戒定慧没有老病死。就是有漏的这个惑业苦、老病死是结束了，这无漏的戒定慧还继续地存在的，所以「终不徒然而舍身命」。
「终不徒然而舍身命」这件事倒是非常有意思，这可以给你安慰，你辛辛苦苦的，没有白辛苦，临命终的时候心里头有个安慰。假设为大众僧；我们拿佛学院来说，有些人发心为大众僧服务，为各位同学服务，你没有白服务，心里面也感觉到安慰。

午二、殷重作意

由殷重作意故，速证通慧

这句话很明白的说出来；「由殷重作意」就是你不慢缓加行，精进的努力无间作意这么修行，没有白舍身命；我得到这个人身没有白得，临死的时候我没有感觉到悲伤，「老大徒伤悲」没有这回事。什么呢？「速证通慧」，就是你能够无间殷重地作意，要向佛菩萨学习的时候，你按照佛菩萨所开示的这个现成的轨道，从闻思修得无生法忍。你能这样用功的时候，你能很迅速地成就了「通慧」、三明六通、八解脱，

就是无漏的智慧般若波罗蜜多，成就了漏尽通，这是圣人了，你就会成就的，不会令你白辛苦的。

我们若是退一万步，向后退一万步来说，只要肯修行就好了，就是我能够每一天我念一部《金刚经》，我能拜五百拜佛这也就很好了，或者是我能读《大品般若经》、读《华严经》、读《法华经》，我能够「诸恶莫作、众善奉行」也是很好了，退一万步来说；或者我们就念阿弥陀佛，念得一心不乱求生净土，非常好，也是好。但是你现在若是修四念的话；观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这个「观」我认为很有力量，当然我已经说了几百遍了，不一样的。你修了不净观的时候这个爱心就没有了，我看这是很明显、很清楚的一件事，很清楚的一件事，这爱心就没有。说我原来这个爱得厉害，你叫我不爱很不行、不行，叫我不爱很难；但是你发心的时候，一摇铃了你静坐的时候，这时候你修不净观，这爱心还能有？不可能会有了嘛，那么样的污秽的境界还有什么可爱的呢？有什么可爱！

我感觉这众生不能说不是颠倒，我看到老虎抓走鹿，然后吃那个鹿；我看见猫抓着那个松鼠，吃那个鼠；哎呀！我感觉这种心里也不舒服。另外思惟这一件事，那个鹿可能是有病了它跑不动了，那么你吃了，你把她的病也吃下去，你看这件事是愚蠢不愚蠢？那个松鼠很脏很脏的，我们人有的时候还可以随时还冲冲凉，松鼠哪有这件事？你看它有多脏，这个猫还偏要吃它！就是颠倒迷惑嘛！

我们人不是颠倒迷惑，人是有智慧的，读这《金刚经》心里快乐，我们学习《瑜伽师地论》心里也快乐，按照《瑜伽师地论》说的不净观一修，这个爱心就没有了，你看不是很清净、有多清净呢！所以这个「终不徒然而舍身命；由殷重作意故，速证通慧」，「速」这个字也使令我们有羡慕心，就是真实是能有成就，就是怕你不这样做。你若肯努力他就会有成就。尤其是；我这句话说出来又有一点分别，年轻人，如果你没到五十岁都可以，到了五十岁你身体健康还是可以，你到了六十岁你身体健康还是可以，那个胁尊者是六十才出家，后来得了三明六通大阿罗汉，所以要努力啊！

《披寻记》三八四页：

由殷重作意速证通慧者：漏尽智通，是名通慧。〈摄事分〉说：为欲证得未得真实究竟解脱，略有三法能令获得速疾通慧：一者智力、二者不放逸力、三者数习力（陵本八十六卷九页）。当知彼数习力，即此殷重作意所摄。

「由殷重作意速证通慧者：漏尽智通」，这地方说这个六通里面最后这漏尽通。漏尽通非常重要，这是圣人的境界；前五通还是凡夫境界。「是明通慧」。「〈摄事分〉说：为欲证得未得真实究竟解脱」，我们没有，我想要证得没有得到的真实究竟的解脱，「略有三法能令获得速疾通慧」；「一者是智能力」，就是从文字的佛法学习的胜解思择作意，从文字佛法学习这个，这是个智力。二者不放逸的力量，就是不要放逸，就是自己要知道好歹。

说到「好歹」我又有个妄想：这个萧羽你们知道这人是谁？萧羽是唐高祖李渊的一个重要的大臣，这个人是信佛的，可能是梁武帝的后代，在隋朝的时候他就做过官。隋阳帝是个败家子，把他父亲给他的天下本来很富强的，隋阳帝通通搞坏了；所以这就给唐太宗制造一个因缘，唐太宗做了皇帝。他感觉萧羽这个人还是个可用的人，还是用他的。现在我在说闲话；我好像说过这件事。这个唐太宗到东北伐高丽辽东，就是到东北去伐高丽。伐的时候他叫房玄龄在长安，叫萧羽在洛阳，他到东北，这三个据点，他就是使令他们在后方坐阵，这可见他很重视他。那么唐太宗回来以后，就做个什么事情呢？找一个书法家写一部《大品般若经》，鸠摩罗什法师翻译的《大品般若经》送给萧羽；萧羽是个佛教徒，他想要出家的。唐太宗做这么一件事，给他这样子。但是后来出了一件事，这个房玄龄和这个杜如晦两个人是死党，和唐太

宗三个人是死党。萧羽这个人年纪大了老糊涂啊！他就向这个唐太宗说房玄龄、杜如晦的坏话，说完了唐太宗说什么？「我知道好歹的呀！」你看这个萧羽闹一个没有面子啊，闹个灰头土脸，所以就是不知道好歹啊！就是不知好歹，就是胡涂啊！

说我们现在读了这一句话，「由无间作意故，终不徒然而舍身命。由殷重作意故速证通慧」，我们也从这里要努力，不要不知好歹！这样意思。

寅十六、随顺作意

随顺作意者：谓由此故，厌坏所缘，顺断烦恼。

前面是第十五科，说了这么一大段。这底下第十六科「随顺作意」。

「随顺作意」是什么意思呢？「谓由此故，厌坏所缘」，就这个修行人，由于他有随顺作意的关系，他能「厌坏所缘」，「所缘」是什么？所缘就是这个臭皮囊啊！这个臭皮囊，这个色受想行识是我们所观察的，我们很多的过患都由这个臭皮囊发出来的、发起的。所以现在佛要叫我们用功修行，就从这里开始，这个意思。说是现在屋子里进来一个毒蛇，你就要赶快把毒蛇、这个问题驱逐出去，不要去打苍蝇，你打苍蝇有什么用呢？就是这个苍蝇在这里飞来飞去，他的问题不大嘛！这个毒蛇进来是问题嘛！你要从这里赶快把这件事做好嘛！说我们也是啊！我们这个身体的大患是这个色受想得识这里有问题啊；我们一天把这件事放那里不管，我们不管这件事；干什么事情呢？看那里有一朵花，到那去浇浇水做这个事情，这是不对的啊！

所以现在佛说这个「随顺作意」，「谓由此」随顺作意故「厌坏所缘」，要修这个作意。这个「坏」是什么意思？表示这个身体是必朽之物，它一定要老病死的啊！你要发厌恶这个心、厌恶这个身体，「厌坏所缘」。「顺断烦恼」，你这样子能随顺消除贪瞋痴的烦恼，你就能随顺。如果对这个身体你不厌烦，那它就障疑你断烦恼，它不能随顺，这么回事。看这底下解释得详细了一点。

《披寻记》三八四页：

随顺作意等者：此约厌坏对治为释。即于有漏诸行见多过患，谓以如病如痈等行厌坏五取蕴故，是名厌坏所缘。此即加行道摄。

「随顺作意等者：此约厌坏对治为释」来解释这个「随顺作意」。「即于有漏诸行见多过患」，就是有烦恼的活动；我们也是做了一些有功德的事情，但是我们用贪瞋痴的心做的，这个事情做出来。我们也不杀、不盗、不淫、不饮酒，也不妄语、不绮语、不两舌、不恶口，我们做了很多利益人的事情，但是你还是用贪瞋痴心做的，就是有问题了。你若是「厌坏所缘」的时候就「顺断烦恼」，所以「于有漏诸行」要「见多过患」，这个有漏的恶法是有过患；有漏的善法还是有过患的，因为那贪瞋痴没断嘛！你要看见它有很多的过失、有很多的灾患，一定要注意这件事。说今天没有事，我这样做今天没有事；但是明天就有事了，你要看见，你不要光顾眼前，多向前看一点、多向前看，最低限度要看到三年以后的事情，要向后看，「见多过患」。

那怎么样看它的过患呢？「谓以如病如痈等行厌坏五取蕴故」，说这个身体现在生一个疮，在我这个膀臂生疮我就对这个地方不满意，对其他的地方满意，我这个不满意。现在说对这全部的色受想行识，它就是一个疮啊！就是要这样想：它就是一个病、就是个痈疮啊！对全部的色受想行识都不欢喜啊！要这样观察：如病、如痈、如箭，这么样观。这个「等」是苦、空、无常、无我，要这样去观察。「厌坏五取蕴故」，这样子对这个五取蕴你就有厌离心，不去爱着它了；但是也要将就一点，你没有这个身体也不能修行。「是名厌坏所缘」，这个「厌坏所缘」就是这样意思。

「此即加行道摄」，这是加行道；就是在「无间道」之前、也叫「方便道」。这个「无间道」是断烦恼，断烦恼之前你要有「加行道」，就是努力的修四念处；这个努力的修四念处，也叫做「随顺作意」。由这个「随顺作意」的厌坏色受想行识，不高兴这个臭皮囊，就是「顺断所缘」、顺断烦恼，就能把烦恼断掉了，就能断烦恼的。这是要这样修行。

另外一件事，就是初发心的人；这个初发心的人是谁？初发心是谁？初发心的人应该做两个解释；第一个最容易明白容易知道的，就是想要出家还没出家的这个人，这是初发心的人，这是一种。第二个初发心呢，出家一百年了，但是他还是迷迷糊糊的，也是初发心。这两种人，我们对这种人...；我也是初发心啊！我并不要说把自己抬高了，我也是初发心；对其他的初发心的人，爱护一点、爱护一点。怎么爱护？你能够有个示范的作用，这就是爱护，这就是爱护。那个初发心的，他想要出家还没出家，他看你们出家多少年了，「喔！你是这样子，我不出家了！」就会有这种事情。如果你能够示范，「唉呀、出家人！你看！每一个都这么样有品德有修养，好！我也要出家修行」，这就是你有个带头作用，这就叫做爱护，叫做爱护。如果我们不这样子，我不管别人的死活都不管，我欢喜怎么样就怎么样；我不要看明天，我只看眼前。糟糕了！你自己也是有个带头的作用，使令别人跟你学，不好！这是不对的。所以我们应该要努力，要修这个随顺作意。「谓由此故，厌坏所缘，顺断烦恼」

寅十七、对治作意

对治作意者：谓由此故，正舍诸惑，住持于断，令诸烦恼远离相续。

这个「对治作意」是什么呢？「对治作意」就是四念处。你就是修这个四念处；「观身不净」对治这个贪心；「观受是苦」，我还认为世间是乐，还想要打什么主意，我还想要去做董事长啊！不必、世间都是苦！「观受是苦」。「观心无常，观法无我」，这世间上一切有为法都是无常的，转眼间就变了啊！

说「曹孟德固一世之雄也，而今安在哉！」什么「西望夏口，东望武昌」，「夏口」就是汉口，我没去过这个地方。「舳舻千里，旌旗蔽空...」曹操、曹孟德「固一世之雄也，而今安在哉？」【注：出自《前赤壁赋》「客曰：『月明星稀，乌鹊南飞』，此非曹孟德之诗乎？西望夏口，东望武昌，山川相缪，郁乎苍苍；此非孟德之困于周郎者乎？方其破荆州，下江陵，顺流而东也，舳舻千里，旌旗蔽空，酾酒临江，横槊赋诗；固一世之雄也，而今安在哉？」】都是无常的啊！楚霸王也是无常；刘邦战胜了楚霸王感觉得意了，不久他就流泪了，都是无常的啊！所以还是赶快修四念处。

「对治作意者：谓由此故，正舍诸惑」，就是由四念处它能正面的、很重要的、很有力量的能弃舍一切烦恼。「正舍诸惑」，能对治这个贪瞋疑、对治这个我痴、我见、我爱、我慢，对治这个、「正舍诸惑」。「住持于断」，正舍诸惑就是把惑断了，断了以后没有烦恼就是清净；使令这个清净的境界能保持住而不失掉，就叫「住持于断」。

「令诸烦恼远离相续」，你继续的修不净观、修四念处，使令这个烦恼「远离相续」，远了又远、远了又远，住于不生法中，这不是得圣道了嘛！

《披寻记》三八四页：

对治作意等者：此约断对治、持对治、远分对治为释。正舍诸惑，谓断对治。住持于断，谓持对治。令诸烦恼远离相续，谓远分对治。断对治者，无间道摄。持对治者，解脱道摄。远分对治者，胜进道摄。

「对治作意等者：此约断对治、持对治、远分对治为释」，解释这个「对治作意」。前面是约「厌坏对治」解释「随顺作意」；这是约其余的三个作意来解释这个「对治作意」，这底下就解释。

「正舍诸惑，谓断对治」，就是修这个四念处，你能够无间殷重作意，也就是随顺作意，就把烦恼断了，这叫「断对治」。「住持于断，谓持对治」，这个「持对治」是什么意思？「住持于断」；这个断的这个清净的境界能「住持」，能够保持不失掉，保持不坏，那么叫「持对治」。「令诸烦恼远离相续」是「远分对治」；「令诸烦恼远离相续」，远离你的色受想行识，从色受想行识上远离这一切贪瞋疑的烦恼，使令这远而又远、远而又远；这还是修四念处的关系，就能远而又远，这叫「谓远分对治」。

「断对治者，无间道摄」。「无间道」是什么意思？我们叫做「有间」；你修行很久了，你还没能够见到法性理，没能见到诸法如，「若见诸相非相，即见如来」，你还没能见到「诸相非相」，什么原因呢？就有烦恼作障碍。「间」，间者隔也，隔离的意思，有间就有隔碍。现在「无间」，把烦恼断掉了，你的清净的智慧与诸法如相契合了，所以「无间道」；「无间道」明白点说就是把烦恼断了，所以这个「断对治」就是「无间道摄」，它们是一回事。

「持对治」就是「解脱道摄」；没有烦恼了；烦恼是系缚你嘛！没有烦恼系缚你，你不是自在了？就是这个意思。

「远分对治者」是「胜进道摄」，你继续修四念处，还能进一步去断另一品烦恼，进一步去断掉其余的烦恼。初果，你继续修四念处，那么就又断了烦恼，得二果；二果再继续修行，就到三果，就是把烦恼继续就断了，这样意思。所以「远分对治者」是「胜进道」，就是进一步更得到殊胜的果位，殊胜的功德，那么就叫「胜进道」。

约这三种治；断对治、持对治、远分对治来解释这个「对治作意」。这四十个作意里边，现在这是第十七科，「对治作意」。

寅十八、顺清净作意

顺清净作意者：谓由此故修六随念，或复思惟随一妙事。

这是第四大科，〈本地分〉的第四科，〈三摩呬多地〉。这一科在「随释」里面分四科；第一科「总标」，第二科「安立」，这两科讲完了；现在是第三科「作意及所缘」这一科。「作意及所缘」这一科里面，在「别辨」里面分两科，第一科是「七种作意」这也是讲完了。现在第二科是「四十作意」，这个修止观的作意里边有四十种的不同。这里边分三科：第一科是「征」，第二科是「列」，第三科是解释。解释这四十个作意里边分三十一科。那么现在，我们是第十八科，「顺清净作意」这一科。

什么叫做「顺清净作意」？这个「顺清净作意」，就是由此作意令我们的心得清净，字面上就是这样意思。「谓由此故修六随念」，在经上的缘起，是在阿练若处住，说这个修行人在寂静的地方住，心里面有恐怖，所以对自己用功修行有障碍，所以这个比丘就对佛报告这件事，所以佛就开示这个法门令他不恐怖，这样意思。现在这个法门在四十作意里面叫做「顺清净作意」。

「谓由此故」，就是由于「此」顺清净作意的原故，这位比丘修习这六种随念，就可以得清净。当然这里面有详细的事情，底下再解释。「或复思惟随一妙事」，或者是你在修止观的时候，思惟随顺其中一种可喜乐的事情。

《披寻记》三八四页：

顺清净作意等者：闻所成地说：有二种具足随念六行差别，能令心没诸修行者，正策其心，令生欢喜。谓归依具足随念有三种行，证具足随念有三种行。于佛法僧随念之行，名归依随念。于趣涅盘行、趣资财行、趣生天行，随念之行，名证随念。（陵本十四卷二十页）。如是名为六种随念。又依自增上生事及决定胜事，谓己身财宝盛事作意思惟发生欢喜，是名思惟随一妙事。如是思惟随顺修道诸欢喜事，随顺证得极清净道及果功德，名顺清净作意。

「顺清净作意等者：闻所成地说」，这是〈三摩呬多地〉，下面有〈闻所成地〉。说有「两种具足随念六行差别」，「两种具足随念」，加起来就有六种修行方法的不同。「能令心没诸修行者正策其心」，这里面用功修行的人，倒不是说是恐怖的时候要这样修行；就是在沉没的时候，这个「沉没」就是轻微的惛沉，这「轻微的惛沉」是什么意思呢？就是这个所缘境失掉了，这个「沉没」就是不显现、不出现、不见了。我们修止观的时候，你修止也好，修观也好，都是要有所缘境；这个所缘的境界在你心里面，要很明了地的现前才可以。现在不明了了、失掉了，所以叫做沉没。这个沉没的时候，那就不能修止观了，心就不清净了。所以现在说「能令心没诸修行者」，心在沉没的这么多的修行人，你修这个六随念的时候「正策其心」，他能够很正确地、很好地来鞭策你自己，使令你这个心振奋起来。「令生欢喜」，使令你这个心，你修六随念的时候，你心里面生欢喜心；生欢喜心这个所缘境就回来了，又可以继续地修止观了，是这样意思。那么这就是一个破惛沈的方法，破除惛沈的方法，这个六随念。

「谓归依具足随念有三种行」，前面说「具足随念」有六种行差别，这底下解释。这个「具足随念」里边有两种；第一种是归依具足随念，就是佛法僧三宝是我们的归依处，我们能够具足地来随念三宝，随顺三宝的功德去忆念去，那么这就叫做

「具足随念有三种行」。「证具足随念有三种行」，另外还有三种行是叫做「证具足」；这个「证具足」，「证」在这里是成就的意思。你成就了这种随念，这三种修行法你都具足了，那有三种行。那么合起来，就有六种行。这是标出来这两种三种行。底下再解释。

「于佛法僧随念之行，名归依随念」，这是第一个。这个佛法僧是我们的归依处，我们归依佛、归依法、归依僧的。你能够不惛沉，也不散乱，随顺佛法僧的功德去忆念的这样的修行，叫做「归依随念」。这个「念佛」的这种方法，我们通常念佛就是念佛的名号，重复地念佛的名号叫念佛；但这里面不是，这是念佛的功德。经论里面列出来的方法就是念佛的十号的功德，念佛的「如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛世尊」，念这个十号，这也就是佛的功德。佛是以德立名，念佛的功德这叫做念佛，这是念佛。

其次是「念法」；这个念法，我们也不是太熟悉这件事，念法怎么念法呢？这是在《阿毗达磨论》上、在《阿含经》里面有提到。念法第一个是念「善说」，第一个是「善说」的意思；这个「善说」就是佛能够善巧方便地宣说这样的佛法：苦真是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道。佛能这样地为我们宣说世出世间的因果的道理，这叫做善说。不是佛的人宣说不来的。第二个是「现见」，这个念法的时候怎么念呢？第一念法是「善说」，第二是「现见」。这个「现见」是什么意思呢？我们听佛说的这样的佛法，我们现在就去修这样的止观：观苦，观它的苦集灭道的道理，也就是修止观。那么这么观的时候，你现在这样观，你现在就能成就，不是说等到来生，不是；你现在就能成就，你现在就可以得圣道，那么这就叫做「现见」。这佛的法是现见的，这个话的意思，表示不是很难的事情，不是难事。观察这色受想行识是苦，那么真实是苦，这话是真实不虚的，那么这也是容易现见的。观察它是无我的，那么真实是无我的，也不是个难事。观察是无常的、是空的，那么真实是无常、是空，不是一个困难的事情。所以是能现见，你真实能见到苦集灭道，你就是得圣道了，这叫做「现见」。善说、现见，再就是「无热」。这个「无热」是什么呢？就是佛说的这个八正道，佛说的这个苦集灭道的这种法门，非常清净，里边没有烦恼；里边是清净的，没有错误的、没有染污。就是譬如医生看我们的病，给我们开这个药方，这药方开的恰到好处，能够去掉你的病，而不会给你制造病痛的，所以药里边没有病，是这个意思。就是佛说的这个法门里面是清净无染，它真实能有这种作用，所以叫做「无热」。

「应时」；善说、现见、无热、「应时」。这个「应时」是什么意思呢？就是你现在能这样修这个八正道、修这个现观、修这个止观，你现在就能成就这个现观，而不会等到将来的，不是。不会等到将来，不会等到后来的时候，就是现在就可以成就，这是一个解释。再呢，修学圣道、修这个止观、修这个八正道、修三十七道品、修这个四念处，不简别时间的，不说一定是什么时候修，不是；什么时候都可以修，白天也可以修，黑天也可以修，早晨也可以修，晚间也可以修，不去计较非要什么时间，不是的，这是「应时」。但是我看《阿毗达磨论》上讲，就是你现在这样用功修行，现在就能成就，不必等到将来的，不是。这样就和前面「现见」有点相通的意思。那么这就是「应时」。第五个念法是什么呢？就是「引导」的意思。这个「引导」是什么意思呢？就是你修佛说的八正道，你这样作如是观去用功，它能引能导到见道去，它有这个作用，能有这个作用，能导向这样。这个是「引导」，这是第五个。第六个是「如实知见」，就是你作如是观的时候，他就能真实地见到苦集灭道，你就能够真实地：苦真是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道，你作如是观的时候。那么这是第六。第七个是「智者内证」。这个「智者」是什么呢？就是佛和佛的弟子，这些阿罗汉、这些得圣道的这些菩萨。佛和佛的弟子，这些人都是智者，这些智者他们已经这样子成就了这个法，就是已经有这么多的圣人这样成就了的。那么这一共是七样，就是这样来念佛所说的正法。

从这一共七样来看，第一个「善说」是佛说的，底下「现见」都是讲修行的事，最后一个「智者内证」就是已经有这样成功了的人。从这上看呢，修学圣道不是个难事，不是很难的事情，是可以成就的，而且表示现在就可以成就；「现见、应时」，不是等到将来成就的。在这个《阿含经》上和《般若经》、《宝积经》这些经论上看，得圣道的人，就是听佛说一坐佛法，这一坐说的法，当时就有人得道。在我们出家人的戒律上看，他在安居中；三个月九十天的安居得初果了、得二果、得三果、得四果、得四禅八定了；也有人七天得初果，有人两个七，有人多少个七；但也有人没有成功，也是有。那么这样子去念佛所说的正法，就感觉到不是很难，得圣道不是很难的事情。问题是什么呢？就是你先要学习通达，通达了「观法无我」这事你通达了，然后你这样去观，它就是容易成就。「观一切法空」也是一样，你要明白什么叫做「空」，然后观这空是很现成的事情。加上了戒、定的增上缘，这个智慧是容易成就的。所以念法的时候能使令你有信心，有坚强的信心。

佛随念、法随念、僧随念；「僧随念」就是念随佛修学圣道的这些人，他们已经得初果了、得二果、得三果、得四果了，有无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见，这样念。这是三宝，三宝这都指圣人说的；僧宝这个地方，是指入圣道的人说的，没入圣道的人是僧，而不能说是宝。在《阿毗达磨论》上倒是很明显的标示出来这个意思。

所以于「佛法僧随念之行」，念佛、念法、念僧的时候能令我们的心清净，生欢喜心，这心就不沉没了；心不沉没的时候，这止观的境界就可以现前，这样意思。「佛法僧随念之行，名归依随念」。

「于趣涅盘行、趣资财行、趣生天行，随念之行，名证随念」，这个「趣涅盘行」，应该说就是佛的八正道就是趣涅盘行。但在六随念里边，佛、法、僧，第四个就是戒，这个「戒」是趣涅盘行，就是它能向前进到涅盘那里去，这个戒是「趣涅盘行」。而这个六随念「念戒」的这个时候，是在忆念自己的戒是清净的；这个轻戒、重戒我都持得很清净生欢喜心，那么这样子为智者所赞，为有智慧的人所赞叹，他不诃责我而能赞叹我，那么这就是念戒，叫「戒随念」，也是生欢喜心。

佛、法、僧、戒、「念舍」，这六随念里面第五个是「舍」。「舍」是什么呢？就是我能够破除去悭吝心、悭贪的心；我能得到清净的财、我能够布施去帮助他人，所以叫做「舍」，这个「舍」是这个意思，这是第五。

第六个是什么呢？「念天」。六随念最后是「念天」；这个「天」就指四大王众天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天，就是六欲天。念这六欲天怎么念法呢？是念六欲天的人，为什么他们能够往生到天上去呢？他们有信、戒、闻、舍、慧，加惭、愧就是七个。就是他对佛法僧有信心；「戒」、他也有戒；「闻」、他能听闻佛法，听闻苦、空、无常、无我的佛法；「舍」、他也有舍的功德，有布施的功德；有「慧」，就是通达四谛的道理，感觉到人生是苦、是无常、是无我的，有这种认识。他有这样的功德的时候他就能生到天上去。那么这个比丘能这样观察的时候，也观察自己我也有这样功德，所以我要死了以后我也能生到天上去，这比丘这样思惟。信、戒、闻、舍、慧，那么这样念天，念天是这样念法的。

这样说这个「趣涅盘行」就应该属那个「戒」。「趣资财行」就是那个「舍」。「趣生天行」就是「念天」。我也具足了信、戒、闻、舍、慧。我们初学佛法的人，就应该反省自己要具足这五种功德；对于佛法僧要有信心；第二个要持戒清净；第三要多闻，多闻佛法；再有舍、要弃舍悭贪的垢；慧、就是要通达四谛，苦集灭道四谛的道理，但简单的说就是通达苦、空、无常、无我的道理，要心里面能够有这样的正念。那么具足了这正念，当然这五种念也还是有深有浅的。

这样子这叫做「趣涅盘行、趣资财行、趣生天行，随念之行，名证随念」，就是自己成就了这样功德，而能这样随顺的忆念。这是在（陵本十四卷二十页）里面有解说，「如是名为六种随念」。「谓由此故，修六随念」这文是这样意思。

「又依自增上生事及决定胜事」，这底下解释这个「或复思惟随一妙事」这个怎么解释呢？就是「又依自增上生事」，这个「增上生」这句话就是属于人天善法；说我现在是人，我在人的世界我有这么样一个程度，但是我希望我能够具足了六随念，具足了五戒十善，使令我将来的生命还好过现在，比现在还能够如意，叫「增上生」，就是殊胜的生命，更圆满的生命。我不能修这个出世间的圣道，但是我世间上的这个生命，我能得到一个更圆满的生命；不但是不堕落三恶道，在人天里面我也感觉到特别的殊胜，那叫做「增上生事」。「自增上生事及决定胜事」，这个「决定胜」就是出世间的圣道。「增上生」这件事不是「决定胜」，因为有可能我生到天上去，或者再来人间享受宝贵，又可能迷惑了，对于佛法没有信心也可能做恶事，有可能会跌倒了有可能又跑到三恶道去了，所以不是决定胜利的。若是你能修学无漏的戒定慧，那得了圣道，那一定是胜利而不会再退下来的，所以叫做「决定胜」。

「又依自增上生事及决定胜事，谓已身财宝盛事作意思惟发生欢喜，是名思惟随一妙事」，这里解释这个「增上生事」。「谓已身财宝盛事」，谓自己所成就的圣财，「财宝」不是世间的财宝，就是在佛法里面得到的信、戒、闻、舍、慧，这是财宝，这是一个殊胜的作意，在这个殊胜的事情上作意。「思惟发生欢喜」，我原来是很普通通的人，我现在发财了，我有了圣财；信、戒、闻、舍、慧；我将来不会跑到三恶道去，一定在人间或在天上享受这种清净的富乐，那么心里就生欢喜心。

这个是从佛法讲善恶的缘起来观察，而不是强调、不是注重现在的安乐，不是注重眼前的安乐，而是注重将来的生命；我将来我能够有更好的成就，注重这件事。如果只注重现在，将来若是不注意的话，那是危险的，可能苦恼了。这样子思惟就发生了欢喜心。所以「或复思惟随一妙事」发生欢喜心，「是名思惟随一妙事」。

「如是思惟随顺修道诸欢喜事，随顺证得极清净道及果功德，名顺清净作意」，那么这个就是属于那个「决定胜」的事情。这样的思惟「随顺修道」，那就是戒定慧了、就是八正道，那么这是一个特别值得欢喜的事情。「随顺证得极清净道」，前边是说自己这样学习修行，这一句话是「证得」，你成就了初果、二果、三果，这殊胜的清净的功德。「及果功德」就是已经成就了果的功德；有因的功德，有果的功德。那么这加起来名「顺清净作意」，这样叫做「顺清净作意」。

寅十九、顺观察作意

顺观察作意者：谓由此故，观诸烦恼断与未断；或复观察自己所证，及先所观诸法道理。

这是第十九科「顺观察作意」。这个「顺观察作意」是什么意思呢？「谓由此故」，谓这个修行人，他修行了七天、或者修行了三年、或修行多久了，他有点成就；有成就的时候，他不认为自己决定是有成就，他很谨慎地先观察自己。「谓由此故」，由此顺观察作意故，「观诸烦恼断与未断」，这个人有没有修行其中主要的一个相貌就是断没断烦恼，这个经论上是这样讲，就是观察自己这个贪嗔痴的烦恼是断了呢？是没有断？这叫做「顺观察作意」。观察这个烦恼是断、是没有断？那怎么样观察呢？就是把自己这个分别心，观察这个色声香味触接触，内心与色声香味触接触的时候，看内心里面怎么反应，就知道是断、是没断了。

「或复观察自己所证，及先所观诸法道理」，或者是再观察自己所成就的功德。所成就的功德是各式各样情形，完全是不一样的；那么你成就了禅定的功德了，你成

就了欲界定、未到地定、乃至四禅八定的功德了，你成就了慈悲喜舍四无量心了，种种的功德，或者是你把《大般若经》背下来了，把《华严经》背下来了，那么这都是「自己所证」。「及先所观诸法道理」，或者是你以前所修行的法门，观察一切法空、一切法无我、一切法诸行无常、诸法无我、涅盘寂静，你观察这样的道理，你观察地很顺，而没有昏沈也没有掉举，而能够忍可于心，「观察道理」。那么从这些事情的观察，就知道自己烦恼是断是没有断？成就了多少地功德？这叫做「顺观察作意」。

寅二十、力励运转作意

力励运转作意者：谓修始业未得作意者所有作意。

这是第二十科「力励运转作意」。「谓修始业未得作意者所有作意」；「谓修始业者」就是才开始修学圣道的人，就是我们从文字的佛法上的修习，达到了一个程度以后，你正式地修止观了这个时候。这个时候，因为我们无始劫来的烦恼很刚强的，你若想要用止观的法门来调伏这个烦恼的时候，要「力励运转作意」，你要特别地用力量，特别地要用力量。用力量的时候，「运转」就是用止来调伏，或者是用观来调伏，或者是用不净观、或者是持息念、或者是慈悲观、或者什么什么…，就是多方面地来调伏这个贪嗔痴的烦恼，这叫做「始业」，才开始修这个圣道的业，修学圣业。

「未得作意者」，他还没得到未到地定，还没得到初禅、二禅、三禅、四禅，还没成就；这个时候，这初开始用功修行都在欲界定里面，还没能得到未到地定，叫「未得作意」，后边有解释。这个时候叫「力励运转作意」，初开始用功修行的时候，是辛苦一点，要「力励运转作意」。「所有作意」，这个修行人他内心的作意，叫「力励运转作意」。

寅二十一、有间运转作意

有间运转作意者：谓已得作意，于上慢缓修加行者所有作意。

第二十一科。「有间运转作意」什么意思呢？「谓已得作意，于上慢缓修加行者所有作意」，就是这个人他不怕辛苦，又减少睡觉又减少饮食，万缘都肯放下了这样用功修行；没有白辛苦，得到未到地定了，叫「已得作意」。已得作意这个人，他还要继续修行，继续修行的时候，「于上慢缓修行加行者」，他在他的止观里面，他用功修行的时候很缓慢；就是不是特别地精进，就是慢缓修加行的人。他内心里面所有的作意叫「有间运转作意」。这个地方，他运转作意修止观地时候「有间」，就是不全是理想的，其中有间隔、还有一点缺失，这个「间」是这样意思。但是这个缺失，又不是我们初开始用功内心里边的那种境界，也不是；是已经得到未到地定以后，以后他继续用功修行地时候，其中还有些不圆满，叫做「有间」。

「有间」我们知道，得未到地定的人虽然是心里面有一点定了，但是他烦恼没有完全清净，他还是有欲心、高慢心，各式各样地烦恼还是有，但是很轻微。但是这个人是用功的人，还是修行的，那么修行的时候他会…，我们前面说这个初禅里面有寻、伺、喜、乐、一心，那个「寻、伺」就是在未到地定里面要修行这个出离的寻伺、不恚寻伺、不害寻伺，就是这些观察、这样用功，还不是纯是色界四禅的境界，所以叫做「有间」，有间缺。他内心里面的所有地作意，叫「有间运转作意」。

寅二十二、有功用运转作意

有功用运转作意者：谓即于此勇猛精进、无有慢缓修加行者所有作意。

这是第二十二科「有功用运转作意」。「有功用」这话还是努力的意思、努力地用功修行。这个人是什么呢？「谓即于此勇猛精进」；前面是慢缓，「于上慢缓修加行」。这个人不是，他不慢缓，他能勇猛地精进，他不怕苦不惜生命，去静坐去修止观，这个勇猛精进修止观。勇猛精进地修止观没有慢缓地情况，结果他有一个什么成就呢？是「无间缺运转作意」，他心里面没有间缺了，这就是已经得到色界定了。这个人「即于此勇猛精进、无有慢缓修加行者」的人，他内心里面所有的作意，他这个无间缺，但是要努力才可以。这是第二十二。

第二十三「自然运转作意」，分两科，第一科是「标」。

寅二十三、自然运转作意（分二科）　卯一、标

自然运转作意者：谓于四时决定作意。

这个「自然」是什么意思呢？前面是「有功用」就是特别的努力；现在这个「自然」就是不用特别的努力，他就任运地他心里面就与道相应，所以「自然运转作意」。这里边分成四种不同，「谓于四时决定作意」，四个时、他能决定的这样用功修行，那四个时呢？前面是标，这底下列出来。

卯二、列

一、得作意时。二、正入已入根本定时。三、修现观时。四、正得已得阿汉时。

「一、得作意时」，就是由欲界定进了一大步，到了未到地定了，这叫「得作意」的时候，是自然运转作意，这是第一。第二是「正入已入根本定时」；「入根本定」就是色界四禅，「正入」就是现在在入，「已入」就是入了以后了，这个时候也是自然运转作意。「三、修现观时」，第三个就是修苦、空、无常、无我、修四念住的时候，在定里面修四念住的现观的时候，就是现前观察名为「现观」，不是过去也不是未来，就是现在你能够这样修止观，观察修四念住的时候，这个时候也是自然运转作意。「四、正得已得阿罗汉时」，你修现观这时候你得阿罗汉道了、或者已得阿罗汉道的时候，也是自然运转作意。这是分这么四个时候。

《披寻记》三八五页：

自然运转作意等者：此中四时约二清净差别为论：一、谓世间，二、谓出世间。于世间中复有三别：一、得三摩地，及此中说得作意时。得作意相，如下声闻地释（陵本三十二卷二十页）。二、三摩地圆满，三、三摩地自在，即此中说正入已入根本定时。于此二时所有作意，是名世间清净作意。又修现观，由内作意无间，有无分别决定智现见智生，是名修现观时所有作意。乃至最后学位，喻如金刚三摩地生，无间永断修道所断烦恼，是名正得阿罗汉时所有作意。从此以后，心善解脱，于诸住中及作意中，能随己心自在而转，随所乐住或圣或天或梵住中、即能安住。随乐思惟所有正法，能引世间或出世间诸善义利，即能思惟，是名已得阿罗汉时所有作意。如是应知出世清净作意。

「自然运转作意等者：此中四时约二清净差别为论」，约两种清净差别为论，什么呢？「一、谓世间」，第二是「谓出世间」的清净。「于世间中复有三种差别」，第一是「得三摩地，及此中说得作意」的时候，得作意的相貌「如下声闻地释」（陵本三十二卷二十页），在这个地方就说到得作意的相貌，就是得未到地定的相貌，你们可以去看一看。

「二、三摩地圆满」，三摩地圆满就是从得未到地定进一步，得到初禅、二禅、

三禅、四禅了，那么叫作三摩地圆满。「三、三摩地自在」，第三个时间是三摩地自在；就是得到了初禅、二禅、三禅、四禅的时候，虽然是三摩地圆满，但是里边还有爱、见、慢的烦恼，那时候是不自在。佛教徒在得到四禅之后，在四禅里面修四念处，灭除去爱、见、慢烦恼，这个时候就是三摩地自在。这个「自在」和「圆满」有这样不同。「即此中说正入已入根本定时」，是这个意思。

「于此二时所有作意，是名世间清净作意」，就是「得作意时，正入已入根本定时」，这是叫作「世间清净作意」；按世间人的立场来说，这个人就是清净了。得了四禅了就算是清净了，他的爱、见、慢也没有了，就是清净了。

「又修现观」，这是第三个，「现观」是什么呢？「由内作意无间有无分别决定智现见智生，是名修现观时所有作意」，这个「由内作意」就是在你得到未到地定，或者得到色界四禅，你在奢摩他里边你能够修止观、修四念处，能够「无间」。

我们从《大智度论》上看，从现在《瑜伽师地论》上看，都是在定里边修止观，修观是在定里边，而不是说从禅定出来去修观，不是这个意思。我们头几天，你们没有去，在北院那位传道法师，传道法师也是很用功学习佛法的人，但是他说这么一句话：「从定里边出来修观」。当然他也有根据，但是我们去看《解深密经》，《解深密经》有「分别瑜伽品」，你从那儿上看，乃至从这个文上看，都不像是从禅定出来修观，是在定里边修观，都是这个意思。但是其中有一样事儿我们也应该明白：我们现在用功修行，我们现在没得定，我们也先寂静一会儿，把这心或者是用数、随、止这三个方法，或者是修数息观，或者修不净观，或者是以息为所缘境，或者是随息的所缘境，或者以心为所缘境，或者是以诸法空为所缘境，总而言之心在那里定一会儿，然后再修观；这个不能说是在定里面修观，因为我们没得定嘛！这不能说。若是已经成就定了，是在定里面修观。各位可以注意，若没有人提出这个问题，我们可能也不大注意这个事；提出这问题的时候，我们就印象会深刻一点。你就会知道，究竟是在定里面修观呢？是出定修观？你就会明白了。你有了这么一个注意了一回，从经上看就能看出来：「由内作意无间，有无分别决定智现见智生」，这个「内作意」就不是外，就是在定里边作意，而不是在定外边，在定里边。

「作意无间」就是这个人特别精进。「由内作意无间，有无分别决定智现见智生」「有无分别」，这是说你见到诸法实相的时候，这心是无分别的；「一切贤圣皆以无为法而有差别」，这就是见到无为法的时候心里是无分别的；有为法、心里面有分别，无为是不能分别的。所以「有无分别的决定智」，这个智慧是「决定」是什么意思？就是不会退下来的；成就了以后，就是永久是成就而不会失掉的，叫作「决定」。

「现见智生」，这个智慧是现见的；成就了以后你心里面是明明了了的「现见诸法实相」，而不是听别人讲的，不是；是你内心里现见诸法实相了。这个智慧出现了，「是名修现观时所有作意」，就是修止观的时候的作意；这个时候也是「自然运转作意」。前边「得作意时，正入已入根本定时」这都是属于世间的有为法；说这个人得了未到地定了，这个人得了四禅了，这是世间的事还不是圣人。修「现观时」这是佛教徒在禅定里面修止观成就了，是这样意思，「所有作意。」

「乃至最后学位，喻如金刚三摩地，生无间永断修道所断烦恼，是名正得阿罗汉时所有作意」，这个「乃至」就是初开始你有了「无分别决定智现见智生」，这是初果，按小乘佛法是初果；按大乘佛法就是初欢喜地。「是名修现观时所有作意，乃至」下面是说阿罗汉，那么就是二果、三果，经过这两个，到最后的学位，还是属于「学」，就是「阿罗汉向」。在这时候用功修行，你成就了一个三摩地，「喻如金刚三摩地」，就像金刚那么样坚固不可破坏的三摩地。这个三摩地出现了，「喻如金刚三摩地生，无间永断修道所断烦恼」，这个金刚三摩地的定力出现了，在这「喻如金

刚三摩地」里边修四念处、修无我观；还是那「无分别决定智现见智生」，当然这时又比初果又进步了，比初果、二果、三果都有进步。这个智慧生出来，就是「永断修道所断烦恼」，「修道所断烦恼」就是爱烦恼。分别我执、分别法执在初得无生法忍的时候断了。断俱生的我执、俱生的法执，那就是大菩萨；八地以上的菩萨到佛的境界。现在说阿罗汉，就是俱生的我执，也就是那一切的爱烦恼都断掉了，这是修道所断的烦恼。那么见道所断的烦恼就是见烦恼，现在修道所断的就是爱烦恼，「是名正得阿罗汉时所有作意」，就成功了。

「从此以后心善解脱」，他的心不为爱烦恼所系缚，不为见烦恼所系缚，「于诸住中，及作意中，能随己心，自在而转」。「于诸住中」，有圣住、有天住、有梵住，各式各样的住，及各式各样的作意中；能随自己的意、能随自己的心，「自在而转」，没有障碍。愿意怎么样就怎么样；愿意有天眼通，天眼通就现出来；愿意天耳通、有天耳通；愿有他心通、神足通、宿命通，随意自在的示现。「随所乐住」，随你欢喜，你愿意住在什么地方就住什么地方。住什么地方呢？「或圣住」就是空、无相、无愿；「或天住」就是四禅八定；「或梵住」就是慈悲喜舍；这么多的住里边「即能安住随乐思惟」，你就能安住在里边，随你欢喜思惟的「所有正法，能引世间功德或出世间诸善义利，即能思惟，是名已得阿罗汉时所有作意。如是应知出世清净作意」。有世间的清净作意，有出世间的清净作意；而这么多的作意，都是「自然运转作意」，这是这样的意思。

从这自然运转作意来看，也都是在定里边；「得作意时，正入已入根本定时」，自然运转作意是定；「修现观时，正得已得阿罗汉时」，也是在禅定里面，这可以很明白的知道这件事。

寅二十四、思择作意

思择作意者：谓毗钵舍那品作意。

「毗钵舍那」翻个「观」，就是观察、思惟，所以叫「思择作意」。这也可以知道用功修行的时候…。看有些古德的著作里面看出来，还不确定；修行究竟是有分别呢？是无分别？都是不确定，还有点犹豫的样子。现在我们从《瑜伽师地论》看，明明白白的，「思择作意」就是内心里面是有分别的，当然这是清净的分别。

寅二十五、内摄作意

内摄作意者：谓奢摩他品作意。

这是第二十五「内摄作意」。「谓奢摩他品作意」，「奢摩他」翻个「止」，就是无分别，无分别作意。「内摄」，心里面不攀缘一切法，摄心在禅定里面无分别；但是这个无分别也还是作意，就是「引心取境」。这个触、欲、胜解、念、定、慧，这个「定」是个心所法，还是心；但是心安住在所缘境上不动、明静而住，所以还是「作意」。

寅二十六、净障作意

净障作意者：谓由此故，弃舍诸漏，永害麤重。

第二十六科「净障作意」。「净障作意」是什么呢？「谓由此故，弃舍诸漏，永害麤重」，也就是有止也有观、有观也有止修这四念住的话，就能够「由此净障」的作意就能「弃舍诸漏永害麤重」，就是能断烦恼了，是这样子意思。

《披寻记》三八六页：

弃舍诸漏永害麤重者：此中初句谓断诸缠，次句谓断随眠。

「弃舍诸漏永害麤重者：此中初句」，就是「弃舍诸漏」这一句「谓断诸缠」，这是把一切烦恼的现行的活动息灭了，弃舍了一切烦恼的活动，这是「诸缠」。「次句谓断随眠」，「永害麤重」就是把烦恼的种子消灭了，消灭了以后，永久也不会再有烦恼了，所以叫「永害麤重」。

寅二十七、依止成办所行清净作意

依止成办所行清净作意者：谓由此故，依离一切麤重之身，虽行一切所缘境界，而诸烦恼不复现行。

「依止成办所行清净作意」第二十七科；这句话什么意思呢？「谓由此故，依离一切麤重之身，虽行一切所缘境界而诸烦恼不复现行」。这个「依止成办所行清净作意者」：「谓由此故」，也就是由于你不断的用功修行。「依离一切麤重之身」，就是我们这个色受想行识、眼耳鼻舌身意的这个身体「离一切麤重」，还是你的身体，但是你的身体里没有麤重了，「离一切麤重」的身体。

「虽行一切所缘境界」，你的眼耳鼻舌身意虽然也在一切境界上活动，「行」就是活动，「而诸烦恼不复现行」，但是你的眼耳鼻舌身意里边没有烦恼活动，烦恼不再活动了，这就叫作「依止成办所行清净作意」。这「依止」就是你这身体，你的眼耳鼻舌身意，由于不断的努力成办了清净的功德；你有无漏的戒定慧了，你的眼耳鼻舌身意去面对色声香味触的时候，心里面没有烦恼了，这个时候的作意叫做「依止成办所行清净作意」。

寅二十八、他所建立作意

他所建立作意者：谓诸声闻所有作意；要从他音、乃能于内如理作意故。

「他所建立作意者」，这是第二十八。「谓诸声闻所有作意」，就是听佛说法而修学圣道的这些人，他们内心的作意。「要从他音」，他一定要从「他」、从佛说法的法音去学习，「乃能内如理作意故」，他才能够在内心里面去有止观的作意，才能修学戒定慧的；不然他自己不能，那么叫做「他所建立作意」。

这是二十八；二十九「内增上取作意」。

寅二十九、内增上取作意

增上取作意者：谓诸独觉及诸菩萨所有作意；以不从师而觉悟故。

这个「独觉」就是出现在没有佛，没有佛法的世界，那么他就自己能得圣道，这人是谁呢？就是「独觉」。「独觉及诸菩萨所有作意」，「菩萨」当然也是入圣位的这些菩萨，那他也可以这样。「以不从师而觉悟」，他不须要依赖师长的教导，他就能觉悟圣道，所以他的作意是「内增上取作意」，就是他心里面有强大的善根，他就能够…也一样的观察所缘境叫做「取」，他就觉悟圣道了。这就是他以前，前多少个生命，遇见佛的多、听佛说法听得多、他栽培的善根特别多，就是「久种三多」，所以他不遇见佛的时候，「不从师而觉悟」，叫做「增上取作意」。这底下第三十「广大作意」。

寅三十、广大作意

广大作意者：谓诸菩萨为善了知生死过失出离方便，发弘誓愿趣大菩提所有作意。

「广大作意」是什么呢？「谓诸菩萨为善了知生死过失出离方便」，就是发无上菩提心的菩萨，他「善了知」，这个「善」或者是善巧、或者当「能」字讲；能了知生死是有过失的，生死中没有可爱的事情，是有过患的。「出离方便」，他又能够了知出离生死的法门，叫「出离方便」。这样子「发弘誓愿」，于是乎他建立广大的一个誓愿。广大什么誓愿呢？「趣大菩提」，我想要得无上菩提、要广度众生，有这样的作意。这是第三十。底下第三十一「遍行作意者」怎么讲？

寅三十一、偏行作意（分二科）　卯一、世尊

遍行作意者：谓佛世尊现见一切无障碍智相应作意。

「谓」这个得无上菩提的世尊，他能现见一切法；不管是众生和众生的世界，一切一切都没有障碍、都能通达，这样的作意就是「遍行作意」。一切的境界他都能够通达无碍，所以叫做「遍行」。这是第一科，第二科是「菩萨」。

卯二、菩萨

若诸菩萨遍于三乘及五明处，方便善巧所有作意。

这个发无上菩提心的菩萨，他不但对于佛法通达无碍，他也通达「三乘」：通达声闻、缘觉，他也能明白。「及五明处」，「五明」就是内明、因明、工巧明、医方明、还有声明，这五明；在这五明里面也能方便善巧的通达无碍。内明是属于佛法，其他的四个明属于世间法，菩萨都是通达无碍，这样子才能够广度众生的。他所有的作意也名之为「遍行作意」。「遍行作意」这分两科，第一科就是指世尊，第二科是指菩萨。

这一科解释这四十个作意解释完了。

壬二、辨相摄（分十五科） 癸一、摄缘法义（分二科） 子一、了相作意

此中了相作意，摄缘法缘义。

〈三摩呬多地〉分两科，第一科「结前生后」，第二科「标列随释」。这个「标列随释」里边分四科，第一科「总标」，第二科「安立」，现在是第三科「作意及所缘」。「作意及所缘」里边就是「结前生后」和「别释二种」，解释这作意和所缘。先解释「作意差别」，「作意差别」里边分两科，第一科是「出二种」；「出二种」就是「总标」和「别辨」。这个「别辨」里边，「七种作意」和「四十作意」这两种作意解释完了。现在是第二科「辨相摄」，这七种作意和四十种作意彼此相赅摄，就是相同性质的就叫做「相摄」，是这样意思。这个相摄里边分十五科，第一科是「摄缘法义」，分两科，第一科是「了相作意」。

「此中了相作意，摄缘法缘义」，这个「了相作意」是七种作意里边的第一种，叫「了相作意」。这「了相作意」什么意思呢？假设是修禅定的话，你成就了未到地定的时候，继续想要得初禅，如果是这个人肯这样努力，他「了相」就是明了它的相貌，明了什么相貌呢？就是欲界是特别粗鄙、苦恼的境界，色界定以上是特别微妙安乐的境界，要明了这样的相貌，这叫做「了相作意」。而这「了相」这个「了」是明了，也就是认识的意思；我肯定的、我决定地知道欲界是不可爱的，色界以上的境界是非常美好的，那么这样的认识、也是这样的思惟的，那么就叫做「了相作意」。

这个七种作意的第一个作意，是「摄缘法缘义」，它能够摄持、赅摄这四十种作意里边的第一个作意是「缘法」、第二个作意就是「缘义」；那么这了相作意能摄这四十作意的缘法和缘义。这个「法」也有它的相貌，「义」也有它的相貌的，这前边我们讲过很多次了；「法」是能诠显的，「义」是所诠显的，这个能诠与所诠也都是相貌，你能够认识通达，这就叫做了相作意，这样意思。

子二、余六作意

余六作意，唯摄缘义。

这七种作意除掉了第一种了相作意，剩下来的还有六种作意。六种作意，就是胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意，这六种作意。这六种作意是「唯摄缘义」，就是在缘法作意、缘义作意这两种，它只是能够摄缘义作意这一种，那个缘法作意就不提了。这个意思，这个胜解作意以后都是修所成慧。在三种智慧来看：闻所成慧、思所成慧、修行成慧；都是修所成慧的境界，都是在禅定里边所观察的。但是了相作意也是通于禅定的，它也通于闻慧，似乎也应该能于思慧，但是这地方好像没提，就是通于闻慧和修慧。那么其余的六种作意「唯摄缘义」，因为只是在禅定里边思惟观察的事情，所以叫「缘义」。但是「缘义」实在也一定有「缘法」；因为这「义」不能够独立的，它离开了能诠显的文句，这「义」是不能够独自存在的，一定有能诠显的文句然后这「义」才能显现出来，所以有「义」也应该是有「法」。可是文上说「唯摄缘义」，这话的意思就是偏重于缘义，这样意思。

前面也提到「依义不依文」，那就是这个意思；依义不依文，一定还是有文的，只是你偏重于义就是了，这里也是这样的意思；就是特别重视这个义，你能够去观察思惟，你才能够有成就，这样意思。

癸二、摄缘身受心法

缘身等境四种作意，遍在七摄。

这个缘身受心法的境界这四种作意：缘身作意、缘受作意、缘心作意、缘法作意，就是四念住。这个四念住这四种境界就是四种作意，这四种作意就是四十作意里边的，「遍在七摄」，它普遍的在七种作意里边含摄了；就是七种作意里边都通于这四种作意的。这四种作意你要了它的相，也要胜解作意的……。

这七种作意的大义应该解释一下。这个「了相作意」；譬如你修无我观，你一定要把这无我的相要明了；什么叫做我、什么叫做无我？你观一切法空，什么叫做空也要明白，它有个相貌，你要明白它的相，能这样的肯定的、没有犹豫的认识空的道理，那么那叫做「了相作意」。这是第一。

第二个「胜解作意」是什么意思呢？「胜解作意」就是开始修行了，这里边是说是在禅定里边。这「了相作意」应该是在未到地定里边；你得到了未到地定，然后进一步修这七种作意，这次第是这样子。但「胜解作意」似乎已经得到初禅了，所以是在禅里面胜解；胜解什么？还是了相，就是数数地思惟观察你了的相，是这样意思。数数地的思惟观察无我的道理，思惟这个不净：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这个道理你数数地思惟观察，在禅定里面，那么这就叫做「胜解作意」。

第三个是「远离作意」。「远离作意」什么意思呢？你数数胜解就是修毘婆舍那的意思，当然也有奢摩他在里边。你数数的这样修，你不会徒劳的；断烦恼了，把欲界的烦恼、这贪嗔痴的烦恼断了，叫「远离作意」，就是把烦恼同你分离了，它不再困扰你了。而这个烦恼是欲界的上品烦恼，就是最强烈的烦恼，那么这叫做「远离作意」。

第四个是「摄乐（ㄧㄠˋ）作意」，也可以念「摄乐（ㄌㄜˋ）作意」。就是你断了多少烦恼，强烈的烦恼断掉以后，这个时候你的身口意就解脱自在，和以前没断烦恼的不同。就是你感觉到断烦恼有大功德，原来是这样子；以前有烦恼的时候，是这样苦恼，现在断了烦恼是大快乐，有很大很大的功德，很大很大的能力。那么你感觉到断烦恼的功德胜利，得到胜利、还得到快乐，这烦恼一没有了以后感觉到身心都是快乐，其实就是轻安乐。那么得到了这个乐，一有这种感觉的时候，他这个人自然是发道心，就是愿意继续努力修行断烦恼，「我还有烦恼没断嘛！」还有剩余的，继续要断烦恼；就是努力的继续修行，这是一个现象、一个反应。同时也会享受远离烦恼的快乐、喜乐；有喜有乐，他享受这个喜乐。就是这样子享受远离烦恼的喜乐，又努力地修止观来断未断的烦恼，于是乎欲界的烦恼又断除去很多，就是中品的烦恼；上品的烦恼在远离作意时已经断了，现在在摄乐作意这个地方，把中品烦恼也断掉了。所以这个摄乐作意，他愿意享受远离烦恼的喜乐，所以念ㄌㄜˋ也可以，念ㄧㄠˋ也可以，就是欢喜继续努力的修行断烦恼。以前初开始用功修行的时候，尤其是没得定的时候断烦恼很难，虽然打板了去静坐，心里面不是太欢喜；现在可不是，心里欢喜静坐欢喜断烦恼，所以叫做摄乐（ㄌㄜˋ），也可以叫做摄乐（ㄧㄠˋ）。这样子说，远离作意是断欲界的上品烦恼，摄乐作意是消除欲界的中品烦恼，就这样说。

第五个「观察作意」。这个上品烦恼也断掉了，中品烦恼也断掉了，这个时候他自己，这个修行人他感觉好像没有烦恼了。但是这个修行人很认真，他不大意，自己实际上观察自己：我是不是把烦恼断掉了呢？还有没有烦恼呢？考验自己、自己考验自己，这时候叫做「观察作意」。自己考验自己，或者是有这个善知识来考验你，或者是你的同学来考验你，或者是魔王来考验你，或者你自己主动的考验自己，考验自己的结果，还是有多少烦恼的。

有多少烦恼、这时候「加行究竟作意」，就继续努力地修不净观、继续修止观，这时候叫做「加行究竟作意」。这加行究竟作意就把这个欲界的下品烦恼断掉了、没有了。没有了的时候就是你进了一步，就是从未到地定进了一步得到初禅了，色界初禅。得到了色界初禅，这个时候名之为「加行究竟果作意」。这七种作意是这样意思。

我初初地、我第一次读这《瑜伽师地论》，读《杂集论》上也有这七种作意，看完了以后头疼。这七种作意要把它完全记住，还都不容易；能把它这义很分明的记住，也不容易。但是我现在没这个感觉，这七种作意的道理，「义」的段落很分明，一点也没有离乱。

那么现在用这七种作意和四十作意去配合；这个「了相作意」是摄这个缘法、缘义作意。「余六种作意，唯摄缘义作意」，是这样解释。

「缘身等境四种作意」，这是第二科「摄缘身受心法」。这一个科「遍在七摄」，就是这七种作意里边都有「身受心法作意」，所以是「遍在七摄」。

癸三、摄胜解真实（分二科）　子一、就前门

了相、胜解、加行究竟果作意通摄胜解、真实作意；观察作意唯摄胜解；余三作意唯摄真实。此就前门。

这是第三科「摄胜解真实」，分两科，子一「就前门」，子二「就余门」。这个「前门」和「余门」，我看了老半天也不知道指什么说的。后来有点分别心，「前门」是什么？就是七种作意是「前门」；四十作意是「余门」，是这个意思。这个《披寻记》上也说得很清楚，但是我还没有看明白。等一会儿我们讲这《披寻记》，还是要讲。

这个就「前门」来说，就是就「七种作意」来说，「了相、胜解、加行究竟果」这三种作意：了相作意、胜解作意、加行究竟果作意，这三种作意是「通摄胜解真实作意」，这三种作意是通摄胜解作意、通摄真实作意的，这样意思。这里说这个胜解作意，从字面上说就是你认识得非常有力量，你对这件事的理解力很有力量，别的人用什么理由来反驳你，都是驳不倒你的，你对这样事情的看法很坚定，这是胜解作意。可是在这里底下加个「真实作意」来说，这表示胜解作意不是真实作意。

胜解作意是什么作意？是假想观，或者说它叫做增益作意，前面有解释叫做「增益作意」。这个「增益作意」怎么讲呢？就是扩大了，把这件事扩大了。譬如说这个观身不净，其实是扩大了，九想观的不净是把这身体的不净扩大了；我们现在生存的时候，四大调和的时候，他没有膨胀、青瘀、脓烂，但是你就是这样观，这叫做「胜解作意」。这胜解作意这样观什么意思呢？能破这个贪欲心。佛的智慧是非常妙，要这样子破我们的贪欲心，这的确是有这种作用。

现在这里的意思就是「增益」，说这是假想观也可以。说「增益」就是把原来所具有的意义把它扩大了，就是增加了好多部分，叫「增益」。其次譬如你修这个火三昧、修火观、观火；观火是以火为所缘境，但是你成功了，所有的山河大地都可以观之为火，都有火的相貌出来，那么就是增加了，就是「增益作意」。「胜解作意」也就是「增益作意」，也就是「假想观」。但是「假想观」可是很厉害的，譬如说是观音菩萨，他就是用胜解作意来救护一切众生。譬如说我们在大海里面坐船，这船要翻了，你念观世音菩萨呢，出来一个岛子，这船在岛子上面不沈下去了。其实那岛子是没有的呀！但是观世音菩萨一作意就出来一个岛子。说现在房子起火了，念观世音菩萨的时候就来一阵大风把火就灭了，那个风就是观世音菩萨的胜解作意，那也是观世

音菩萨的定自在所生色。我们在没得定，或者得定还没入圣位的时候这样修，将来是有作用的，将来这个胜解作意是有作用的。

所以这胜解作意是个假想观；真实作意是真实的，观一切法空、诸行无常、诸法无我、涅盘寂静，这是真实作意。那么现在这里说这个了相作意、胜解作意、加行究竟果作意里边它也能摄胜解作意、也摄真实作意。了相里边也有胜解作意、也有真实作意；胜解里面，加行究竟果里面都有这两种作意，通摄这两种作意的。

「观察作意唯摄胜解」，就是七种作意里边那个「观察作意」，我刚才解释过，「观察作意」是干什么的？就是观察自己的烦恼断没断？考验考验自己，叫「观察作意」。那么这「观察作意」在四十作意里边那个「胜解作意」，它们是相摄的；「胜解作意」那就是假想观的意思。那么「观察作意」是什么意思呢？我感觉我没有烦恼了，那么自己试一试自己有没有烦恼，就是观察这个欲的境界，看看自己的心和这欲的境界怎么样反应？其实没有欲的境界，只是心里面的妄想，所以是假想，是一种假想观，所以叫做「胜解作意」。所以观察作意在七种作意里边，这「观察作意」和这「胜解作意」它的含义是相似的、是相同的，所以它们是相摄的。

「余三作意，唯摄真实」。这前面了相作意、胜解作意、加行究竟果作意、观察作意，这四个作意；七作意里边去掉了四个还有三个，还有三个哪三个？是远离作意、摄乐作意、加行究竟作意。那么这三个作意在这两个作意里边；一个胜解作意、一个真实作意里面，属于那一个呢？「唯摄真实」，是属于真实作意。那么这什么道理呢？因为这个远离作意、摄乐作意、加行究竟作意是断烦恼的，你这样修行能断烦恼的，断烦恼一定用「真实作意」才能断烦恼；假想不行，想只能伏烦恼，不能断，只能降伏烦恼。那么这三个作意不是胜解作意，它是「真实作意」，这在七种作意里边是这样解释，这样意思。

「此就前门」，这样解释是就七种作意的含义来解释的；若在四十作意里边，那又不是这样了。这是子一、「就前门」；子二、「就余门」。

子二、就余门

就余门者，当知随应。

随其所应，那就不止于此了，那个意义就更广了，这么解释。

《披寻记》三八六页：

了相、胜解、加行究竟果作意至当知随应者：此中二门，差别解释。就前门中了相作意，若了增益事相即摄胜解作意，若了自相、共相及真如相即摄真实作意。如是胜解作意，或于增益事相数起胜解，或于自相、共相及真如相数起胜解，是故亦摄胜解真实二种作意。于加行究竟果中或随所欲于诸事相增益作意思惟，或以自相共相及真如相于彼诸法如理作意思惟，是故亦摄胜解真实二种作意。观察作意，为欲观察烦恼断与未断，随于一种可爱净相作意思惟，是故此说唯摄胜解。所余远离、摄乐、加行究竟三种作意约彼正断烦恼为论，是故此说唯摄真实。就余门中，观察作意若为观察自己所证及先所观诸法道理，是即亦摄真实作意。又摄乐作意一分思惟修道诸欢喜事，是即亦摄胜解作意。由是此说，当知随应。

「了相、胜解、加行究竟果作意至当知随应者：此中二门，差别解释」，不同的解释。「就前门中了相作意，若了增益事相即摄胜解作意」，你若去了别、去认识、去观察「增益事相」，那就是属于「胜解作意」了。「若了自相、共相及真如相，即

摄真实作意」，所以这「了相作意」也通于「胜解」，也通于「真实」。「如是胜解作意」；这个「了相作意」这样子，「胜解作意」也是这样子。「或于增益事相数起胜解，或于自相、共相及真如相数起胜解，是故亦摄胜解真实二种作意」，前面那个「胜解」是七种作意的胜解；底下那个「胜解真实」是四十作意里面的，这样意思。

「于加行究竟果中或随所欲」，「加行究竟果」这话什么意思？就是这个人已经得了禅定了，得到初禅以上的境界了，他成功了的人；他是怎么样的呢？「或随所欲」，或者可能是这样子：随自己的心意「我愿意怎么想就怎么想」，是这样意思。那么「于诸事相增益作意思惟」，他愿意这样思惟就这样思惟，那就是他通摄了胜解作意了。「或以自相共相及真如相于彼诸法如理作意思惟，是故亦摄胜解真实二种作意」，前一段是胜解，后一段是真实；所以这个胜解作意、真实作意它都包括在内了。

「观察作意」，前边这是了相作意、胜解作意、加行究竟果作意，这三个说完了。这底下就说「观察作意」。「观察作意，为欲观察烦恼断与未断，随于一种可爱净相作意思惟」，那么他就用这个在没断烦恼以前认为可爱的境界，他现在来反省自己的时候，随哪一种可爱的净相作意去思惟去，这样子来看自己内心的反应。「是故此说唯摄胜解」，这样子这个观察作意就是属于「胜解作意」了。这个「随于一种可爱（的）境相」，那是自己分别来的，你坐在那里闭上眼睛来思惟，那有可爱的境相事？心里面的境界自己想来的，所以是增益作意，那么就是「胜解作意」。「是故此说唯摄胜解」，这个观察作意只属于「胜解作意」。

「所余远离、摄乐、究竟加行究竟三种作意，约彼正断烦恼为论，是故此说唯摄真实」，这三种作意，彼七种作意里边这三种作意是正断烦恼的一种修行。这正断烦恼来说，「是故此说唯摄真实」作意。这个远离作意、摄乐作意、加行究竟作意是属于四十作意里面的「真实作意」。

「就余门中」，前面是就「前门」说，就七种作意来解释。「就余门」就是四十作意里边的道理来说，观察作意「若为观察自己…」，这「观察作意」就不限于断不断烦恼这个问题，就不限于反省自己，而是也可以做不同的解释了。怎么解释呢？就是「观察自己所证」，观察自己所成就的功德，当然要真实，或者是怎么样的观察。「及先所观诸法道理」，观察自相、共相、观察诸法真如的道理、诸行无常、诸法无我的道理。「是即亦摄真实作意」，这个「观察作意」也包括真实作意在内了。所以在七种作意里边来说，「观察作意」只可以说是胜解作意，是假的、假想观；但是若就余门来说，它也通于真实作意，「是即亦摄真实作意」。

「又摄乐作意一分思惟修道诸欢喜事，是即亦摄胜解作意」，这个「摄乐作意」，前边说只是「真实作意」；现在这里边说是「一分思惟修道诸欢喜的事情」，修道诸欢喜的事情，你有成就的时候你心里也欢喜，那么若是断了烦恼得到轻安乐了，那个轻安乐来了你也是有喜乐，就有这些事情。这样说，「是即亦摄胜解作意」，不全是属于真实作意。「由是此说当知随应」，所以由这个道理，所以这里边「随应」，若是随其个别不同的意义，就可以做不同的解释了，这样意思。

这是第三科，「摄胜解真实」。

癸四、摄有学等（分二科）　子一、通七作意

七种作意皆摄有学及非学非无学二种作意。

这第四科「摄有学等」作意，分两科，第一科「通七作意」。

这「七种作意」皆摄有学作意、非学非无学二种作意；这个非学非无学的作意，和有学作意，都摄在七种作意里面。这个地方这个「有学」是佛教徒修四念住已经成功了的圣人，他当然这七种作意他都要修。「非学非无学」这不是圣人，就是一般的凡夫，那个一般的凡夫也没有修七作意，为什么说他有七种作意？就是修禅定的人，外道，不是佛教徒，但是他也不是有学，也不是无学，但是他修禅定了，他这个禅定也要有七种作意，所以也通于这个。

子二、唯二作意

亦摄无学作意，谓清净地了相作意及加行究竟果作意。

这是第二科；前面是「通七作意」，这里面「唯二作意」，不是「通七」。

「亦摄无学作意」，这「无学」作意就是阿罗汉以上的圣人，「谓清净地了相作意及加行究竟果作意」，这「清净地」前面解释过，就是他得了圣道以后、得了阿罗汉以后，他的眼耳鼻舌身意无论去接触什么样的色声香味触法，他心是清净的，这叫做「清净地」。这样子，他里面也有了相作意，也有加行究竟果作意在内的，所以是这样意思，说「唯二作意」，摄这两种作意。

《披寻记》三八七页：

七种作意皆摄有学及非学非无学二种作意者：由七作意通世出世，是故说摄有学及非学非无学二种作意。

「七种作意皆摄有学及非学非无学二种作意者：由七作意通世出世」，这一句话明白了；通世间非佛教徒修学禅定的人，所以「非学非无学」他也有七种作意，「是故说摄有学及非学非无学二种作意」，这句话说明白了。

癸五、摄遍知等（分三科）　子一、了相胜解观察作意

了相、胜解、观察作意摄遍知作意。

这是第五科「摄遍知等」作意，分三科，第一科是「了相胜解观察作意」。就是了相作意、胜解作意、观察作意这三种作意「摄偏知作意」，四十作意里边有个「遍知作意」。这遍知作意是什么意思呢？就是了相、胜解、观察，具足这三个意思叫「遍知作意」，所以是相摄。

子二、余三作意

余三作意，摄正断作意。

「余三作意」是哪三个？就是远离作意、摄乐作意、加行究竟作意，这三个作意能摄四十作意里面的「正断作意」；「正断作意」就是断烦恼。现在这远离作意、摄乐作意、加行究竟作意也是能断烦恼，所以他们有相同的意义，所以可以相摄了。

子三、加行究竟果作意

加行究竟果作意，摄已断作意。

这是第三科，子三、「加行究竟果作意」。这「加行究竟果作意」就是七作意里边最后一个作意「加行究竟果作意」，「摄已断作意」，摄四十作意里面那「已断作

意」，就是烦恼已经断了，得解脱的境界，那正好就是加行究竟果作意，它们是相通的。

癸六、摄四所缘境事（分三科）　子一、摄有分别无分别影像所缘（分二科）　丑一、观察作意

观察作意，唯摄有分别影像所缘作意。

这是第六科「摄四所缘境事」，分三科，第一科是「摄有分别无分别影像所缘」。这一科又分两科，第一科「观察作意」。「观察作意」，就是七作意里面那个「观察作意」，它「唯摄有分别影像所缘作意」，这四十作意里边有四种所缘境事，第一个就是「有分别影像所缘作意」，就是在定里边修毗婆舍那观，那么就是有分别，心里分别这是无常的、这是无我的、这是不净的，这是分别，当然这是如理作意，那么正好就是观察作意，这样意思。

丑二、余六作意

余六作意通摄二种。

这第二科是「余六作意」，就是除掉了观察作意，剩余的六种作意是「通摄两种」，就是「有分别影像所缘作意」、「无分别影像所缘作意」这两种；其余的六种作意，都可以通摄这两种了。

子二、摄事边际所缘

事边际所缘作意遍一切摄。

这是第二科「摄事边际所缘」。这第二科「事边际所缘作意遍一切摄」；前面那个「事边际所缘」怎么讲的？就是「尽所有性、如所有性」叫做「事边际所缘作意」。这个所缘境的作意是「遍一切摄」，七种作意都摄了，七种作意都包括这个意思的。

子三、摄所作成办所缘（分二科）　丑一、通七作意

所作成办所缘作意，若就初门、遍一切摄。

这是第三科「摄所作成办所缘」，分两科，第一科「通七作意」。

「所作成办所缘作意」这是四十个作意里边的一个。这个「成办」就是它的作意圆满了；不断的用功修行，也就是不断的作意，这时候已经圆满了，所以叫做「所作成办所缘作意」。这个作意「若就初门遍一切摄」，「初门」、若就七种作意的意思来说，它能够把七种作意完全包括在内，所以叫「遍一切摄」。

丑二、唯加行究竟果作意

就第二门、唯加行究竟果作意所摄。

就第二门来说意思就不同了，那就从四十作意来说；四十作意来说就是「唯加行究竟果作意所摄」，就四十作意来说，这个「所作成办所缘作意」和七种作意只有那「加行究竟果作意」，彼此是相合的。那「加行究竟果作意」也就是「所作成办所缘作意」的意思，这件事做成功了，那样意思。

癸七、摄胜解思择及寂静（分二科）　子一、皆所不摄

最初胜解思择作意，皆所不摄。

这是第七科「摄胜解思择及寂静」，分两科，第一科是「皆所不摄」。

「最初胜解思择作意，皆所不摄」，就是这个发心的这个修行人，他最初开始学习；假设是佛教徒，他对于佛法的道理认真地学习，他得到了一种智慧，对于「诸行无常、诸法无我、涅盘寂静」，得到了一个决定的认识，那么就是胜解。他能这样去「思择」、思惟观察作意，「皆所不摄」这七种作意都不包括，不包括这七种作意的。什么理由呢？看这《披寻记》。

《披寻记》三八七页：

最初胜解思择作意皆所不摄者：谓于最初思择诸法时，未修定地七种作意，是故说言皆所不摄。

「最初胜解思择作意皆所不摄者：谓于最初思择诸法」的时候，「未修定地七种作意」，这七种作意都是在禅定里面修的；我们初开始没得定的人，你「胜解思择作意」是不属于七种作意的，七种作意你一个作意也没有。那个「了相作意」是通于禅定，通于四禅，但是也通于未到地定。我们初开始静坐的时候，未到地定没有得到，没得到，但是心里面也可以去思惟这四念处的，但是这时候七作意里面一个也没有，这样意思。

子二、遍一切摄（分二科）　丑一、举一分胜解思择作意

若奢摩他而为上首，遍一切摄。

前面是子一、「皆所不摄」；现在第二科是「遍一切摄」，分两科，第一是「举一分胜解思择作意」。

「若奢摩他而为上首」是「遍一切摄」，若是这个人他不断地努力，他已经得到了未到地定，得到了初禅，这个人他在奢摩他里面先是寂静其心，就「奢摩他为上首」「为上首」就是「为先」的意思，然后就修毗钵奢那了，修这胜解作意了。这样子修行的人「遍一切摄」，这七种作意都包括在内了。

丑二、例一切寂静作意

若最初寂静，若毗钵舍那而为上首，当知亦尔。

这第二科是什么意思？「例一切寂静作意」，就是与其他的寂静作意与前面这个作意相对比；前面这里面第一科是「最初胜解思择作意皆所不摄」这是一个，第二是「遍一切摄」，有这样意思。那么现在这底下第二科，就是丑二；「若最初寂静，若毗钵奢那而为上首，当知亦尔」，应该知道也和前面一样，也又是「皆所不摄」，又「遍一切摄」的，所以「当知亦尔」。底下那个《披寻记》解释的明白了。

《披寻记》三八八页：

若最初寂静至当知亦尔者：于九种心住中，最初令心内住，是名最初寂静。于尔所时，未于离欲发起加行，故七作意皆所不摄。若奢摩他而为上首，遍一切摄，由是说言当知亦尔。

「若最初寂静至当知亦尔者：于九种心住中，最初令心内住，是名最初寂静」，我们最初修这奢摩他的时候，令心寂静不要向外攀缘，那么安住在所缘境上就叫做内住，那个九心住里面的内住，那么这就叫做「最初寂静」。「于尔所时，未于离欲发起加行」，他一直地欢喜静坐，就那么多的时间内，他一直地没能够修不净观，「未于离欲发起加行」，「离欲」就是放弃世间的五欲；对于这件事他没有努力修行，他没有修这个离欲的法门。这个时候，你没修这个离欲的法门，你就不属于这个法门之内的，这个意思。「故七作意皆所不摄」，这七作意，你一个也没有；虽然是静坐了，使令摄心不动，但是你「七作意」没有。那么这表示什么意思呢？表示这七种作意有两个含义：一个是你要得到未到地定、得到禅，第二是要修不净观，所以「若奢摩他而为上首，遍一切摄，由是说言当知亦尔」，这样意思。如果你没修不净观，你没能离欲，你不是七种作意；七种作意你没有。你没有一点定，你也没有。你又要有定，你要在定里面修不净观，这个时候你才有这个七种作意。这是一个意思。

癸八、摄一分具分（分二科）　子一、前六作意

前六作意，通摄一分及具分修。

这是第八科「摄一分具分」，分二，子一「前六作意」。「前六作意」，这七作意里边「前六作意」，最后一个作意不在内。「通摄一分及具分修」，他能够摄一分或者摄具分，这样讲，这个话里面有什么意思？那么这个「前六」就是了相作意、胜解作意，最后那个加行究竟果作意不算在内；这什么意思呢？这里面有点差别。譬如说非佛教徒，他能够放弃世间的五欲，他能够去到深山里面去静坐，成功了，得到初禅、二禅、三禅、四禅，乃至到非想非非想定，那么他是有定；但是没有修四念处，没有四念处的智能，只是修定，只是一分。说我是佛教徒，我相信佛法，但是你修四念处，你能这样观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，但是没得定；这样说，修四念处是慧，有慧而无定；外道有定而无慧，只有一分，而不是有两分，「具分」就是两分。那么有的佛教徒他得定了，他得到未到地定，他又能修四念处、修不净观，那么就叫做「具分」，又有定又有慧，也有慧也有定叫作「具分」；有的人只有一分而没有具分。那么「前六作意，通摄一分及具分修」，这都是具足的。

子二、加行究竟果作意

加行究竟果作意，唯摄具分修。

「加行究竟果作意」，前面六作意是这样的意思，那么最后一个作意是什么意思呢？「唯摄具分修」，这是具足了，这当然是指佛教徒得到禅了，他有四念处智慧、他也能修，这是最殊胜，这样意思。

癸九、摄无间殷重

无间作意、殷重作意，遍一切摄。

这是第九科「摄无间殷重」这两种作意。这「无间作意」和「殷重作意」是「遍一切摄」，遍七种作意都赅摄在里面了；「无间作意」里面也有这七种作意，「殷重作意」里面也有这七种作意，这两个是这样子。

癸十、摄随顺对治（分二科）　子一、初二作意

随顺作意，初二所摄。

这是第十科「摄随顺对治」，「随顺作意」和「对治作意」，先说这个「随顺作

意」。「随顺作意，初二所摄」；「初二所摄」什么呢？就是了相作意、胜解作意；这了相作意和胜解作意在四十作意里面是「随顺作意」所摄。这个「随顺作意」也就是修不净观，观察色受想行识是如病、如痈、如疮、如刺、如箭，像箭射到身上那么苦，是无常、无我的，你能这样子修这厌患对治，这样子就叫做随顺作意。那么这个「随顺作意」，这是四十作意里面的；在七种作意里面就是初二种作意，就是了相作意和胜解作意，他们是相顺的。这是第一科，底下第二科。

子二、远离等作意

对治作意，远离、加行究竟二作意摄，及摄乐作意一分所摄。

「对治作意，远离、加行究竟二作意摄」，这四十作意里面有个对治作意，你修这四念处去对治烦恼，能灭除烦恼，那个对治作意。对治作意就是什么作意呢？在七作意里面就是远离作意、加行究竟作意；这两种作意和对治作意是相摄的，这样意思。

「及摄乐作意一分所摄」，这个「摄乐作意」是七种作意之一，这个对治作意和那个摄乐作意里面有一分是相摄的，因为摄乐作意不止一分，它能够是「乐断乐修」，所以继续修不净观来断烦恼，那么就是属于对治作意；但是这个摄乐作意里面还有一个喜乐的成份，那就不属于对治作意了。而这「摄乐作意」能断烦恼，能继续地向前进步，那一部分就在对治作意里面可以不管，可以不摄在内。所以只是摄乐作意里面的一部分和对治作意是相摄的，就是能灭烦恼这部分。

癸十一、摄顺清净观察（分二科）　子一、摄顺清净

顺清净作意，唯摄乐一分所摄。

这是第十一科，「顺清净作意」是什么？你们的记忆力好，「顺清净作意」是什么？修这个六随念：佛随念、法、僧、戒、舍、天，就这六种作意；其实我们静坐也可以这样观，你观察佛的功德、法的功德、僧的功德，也观察戒的功德、观察舍、观察天，可以这样思惟。这样思惟就能生欢喜心，我持戒清净就生欢喜心，我也具足信戒闻舍慧，诸天在天上享受那么样的大自在、大安乐的境界；他们为什么能生到天上，得到那么多的乐呢？因为有信戒闻舍慧的关系；我现在也有，我对于佛法也有信戒闻舍慧的功德，所以我要生天我也是可以，我也能得那种乐，那么心里就会欢喜。这样一欢喜，就把惛沈破出去了；静坐的时候惛沈、沉没，这样子去修六随念，就把惛沈破除去了，所以这叫做「顺清净作意」。这顺清净作意是「摄乐作意一分所摄」，七作意里面的摄乐作意一分所摄的，因为「摄乐作意」里面也有喜乐的事情。

子二、摄顺观察（分二科）　丑一、明所说

顺观察断未断作意，唯观察作意所摄，此就断对治说。

前面是「顺清净作意」，这底下说「顺观察作意」，分两科，第一科「明所说」，第二科「例当知」。这个「明所说」。

「顺观察作意」，就四十作意里面有个顺观察作意，「顺观察作意」是干什么的呢？就是「断未断作意」，和前面的观察作意有相同的意思；我断烦恼？是没断呢？这样观察。「唯观察作意所摄」，这是相同的。「此就断对治说」，这样讲这观察作意，是就那个「断对治说」，能断烦恼来说。

丑二、例当知

若就所余，随应当知。

若就四十作意来说呢，那就不只于此了。看这底下说。

《披寻记》三八八页：

若就所余随应当知者：前说顺观察作意，或复观察自己所证，及先所观诸法道理，是名所余。就此为论，顺观察作意，亦为了相、胜解、观察、加行究竟果四作意摄，由是说言随应知。

「若就所余随应当知者：前说顺观察作意，或复观察自己所证，及先所观诸法道理，是名所余」。「就此为论」，是就这个为论，「顺观察作意，亦为了相、胜解、观察、加行究竟果四作意摄，由是说言随应当知」，是这样意思。

这观察作意「就断烦恼来说」，那个四十作意的顺观察作意就和七作意里的观察作意所摄，它们是相同的；「若就所余」，那就不是了，也可以观察真如，也可以观察自相、共相的道理，那就不只是断烦恼的事情，所以它的含意就宽了。

癸十二、摄力励运转等（分三科） 子一、初皆不摄

力励运转作意，皆所不摄。

前面辨七种作意和四十作意，这两种作意说完了的时候就「辨相摄」，七种作意和四十作意彼此相摄持。这个「相摄」分十五科，一共有十五段。现在是第十二科「摄力励运转等」，这一共有四种作意；力励运转作意、有间缺运转作意、有功用运转作意，还一个自然运转作意，有四种。这四种作意，是说从开始静坐修禅定最后成就了，中间有四个次第。

第一就是「力励运转作意」，我们前面也说过，就是特别地努力来运转、来调整自己的心，使令它能够于所缘境上明静而住，那么叫做「力励运转作意」。因为一开始的时候，调伏这一念心、它是不容易调伏的，因为从无始劫来散乱惯了，不是散乱就是惛沈，不是惛沈就是散乱；现在叫它安住一境是很困难的，所以需要「力励」。

这样的作意和这七种作意来对比的话，「皆所不摄」，就是这七种作意都是不相关的。这七种作意也不摄这力励运转作意，力励运转作意也不摄七种作意的。这原因是什么呢？因为七种作意都是在定里边调心的相貌，现在这个力励运转作意还没得定，是散乱的境界，所以是不相摄的，「皆所不摄」。

《披寻记》三八八页：

力励运转作意皆所不摄者：〈声闻地〉说：由倍励力折挫其心，令住一境，故名力励运转作意（陵本二十八卷十页）。于尔所时未得所修作意，是故说言皆所不摄。

「力励运转作意皆所不摄者：〈声闻地〉说：由倍励力折挫其心，令住一境，故名力励运转作意。」（陵本二十八卷十页）那上有解释。「于尔所时未得所修作意」，就是经过那么长的时间，你也没得到未到地定，在这个时间内，都叫做力励运转作意。这么这七种作意，是在得到未到地定以后的境界，所以「皆所不摄」。

子二、次二四所摄

有间、有功用运转作意，乃至摄乐作意所摄。

前边是「力励运转作意」。这底下「次二四所摄」，这个「有间」、「有功」这是两种作意；有间运转作意、有功用运转作意，这是两种。这两种作意，「乃至摄乐作意所摄」，这样意思。「次二」就是这两个作意；这两个作意是「四所摄」，就是七种作意里边是四个作意。四个作意；第一个是了相作意、第二胜解作意、第三是远离作意、第四是摄乐作意，四个作意。这四个作意就摄这二个作意，这二个作意就摄七个作意里边的四个作意。四个作意里边还是有点分别的。

《披寻记》三八八页：

有间有功用运转作意等者：此中有间运转作意，了相作意所摄。由三摩地思所间杂，未能一向纯修行转，故名有间运转作意。亦如〈声闻地〉说。（陵本二十八卷十一页）。从是以后，无间运转，然有功用，是名有功用运转作意。当知胜解、远离、摄乐三作意摄。

「有间有功用运转作意等者：此中有间运转作意，了相作意所摄」，「有间」这个作意是「了相作意」、就是七作意里边第一个，这个了相作意和有间作意是相摄的。就是了相作意这个时候，他还是有间运转作意；不是无间，那么这里面有这个分别。「由三摩地思所间杂，未能一向纯修行转」，这个了相作意，在定里边；就是未到地定，未到地定里面修这个了相作意的时候，「由三摩地思所间杂」；这个「三摩地思」是什么呢？就是出离寻思，「出离」就是出离欲，从欲里边出来，就是破除这个欲，也就是修不净观；修不净观，可以离欲，所以叫做出离寻思；无恚寻思、无害寻思，这三种寻思。另外还有个亲属寻思、国土寻思，还有个不死寻思，就是六个，其实还有一些寻思。这些寻思，就是这个出离寻思、无恚寻思、无害寻思，底下就是破除一切亲属的寻思、国土的寻思，乃至不死的寻思，破除去这些寻思。

这可见用功修行的人，内心里面的世界是这样子。内心里面有的时候失掉了正念的时候，还想以前我的好朋友又怎么怎么地，这亲属寻伺；或者我父亲母亲怎么样，哥哥弟弟姐姐妹妹，或者其他的朋友的事情，想起这个事情，这就是所谓掉举的这些事情。一想这个事情呢，不是爱就是恨，这些烦恼都来了。国土寻思也是一样，不死寻思也是一样，心里面不想一口气不来就死掉了，我要修学正念，把这个念头放在如理作意这里面去思惟，就老打妄想。打妄想就是过去的经验的事情，不是贪就是瞋、不是爱就是憎，就是这些境界。而这些境界越想心里面越多烦恼，就烦燥，越烦燥越多烦恼，越不快乐多忧愁。那么这样的事情，现在这地方就是说「三摩地思」，就是说要用正念破除去这些思惟，不去思惟这些事情。

其实我看，就是佛不说这句话，自己从经验上也应该觉悟到这里。因为你常这样做使令心很不安，多诸苦恼；你若不想，不想这些事心里很平静，心里很和平、很自在，那就是不想就是好嘛！不要有这些染污的思惟，心里面很自在、没有什么苦恼。但是终究这些思惟、这些爱恋的事，这种习气还是在，所以佛菩萨的智慧，还是要给你一个法门来对治一下才好，那么就是「三摩地思」，你要修这个出离思、无恚思、无寻思，破除去一切的亲属的寻思乃至到不死的寻思。破除去这一切，要用法门来对治；用这个法门来对治，这就叫做「三摩地思」，就是清净正意念。但是这种正意念，「未能一向纯修行转」，还不是「一向」；「一向」就是一方面、不是多方面。我们这个心是很多种方向；忽然间这样想，忽然间那样想，多方面的虚妄分别。现在修行人是「一向」，一向清净的意念，这样才好。

说是「由三摩地思所间杂」，你静坐的时候，你内心里边为三摩地思所间杂、所杂乱，还不是清净。「未能一向纯修行转」，纯是在定的境界，故名「有间运转作意」，这叫做有间运转作意。这个了相作意就是这样子，所以和这有间运转作意是相摄的。「亦如声闻地说。」（陵本二十八卷十一页）。

「从是以后，无间运转」，前面是有间运转作意，第二个就是有功用运转作意，有功用就是无间了。有间也是有功用，进一步是无间，无间还是有功用，有功用而是无间运转作意。无间这个时候就是进一步了，没有三摩地思所间杂了，这个时候就叫做无间运转。「从是以后」，从这有间以后，是「无间运转」，「然有功用」，但是这个时候要注意，有功用；「功」就是用力的时候，你要特别地发动自己的内心，要努力叫做「用」，「是名有功用运转作意」。「当知胜解、远离、摄乐三作意摄」，这样了相作意就是有间作意它们相摄，那么有功用、无间有功用的运转作意，就是胜解、远离、摄乐三种作意所摄，这样意思。但是在窥基大师的《略纂》上面说，观察作意也应该摄在内，观察作意也是属于有功用运转作意的，应该这么说。

子三、后一二所摄

自然运转作意，加行究竟及此果二作意摄。

这个四种作意，就是四十作意里边那个自然运转作意，也就是四作意里边的最后一个「自然运转作意」，也就是无功用运转作意，无间而又是无功用运转作意。在七作意里边是哪个作意所摄呢？是「加行究竟及此果」；「及此果」就是加行究竟果作意，这两个作意摄，和这自然运转作意相摄的。

「自然运转作意」摄，但是这里面还有点分别。这个加行究竟果作意，是无功用作意；这加行究竟作意还是有功用的。这样和那个自然运转作意相摄；窥基大师解释，这个加行究竟作意，它能得自然运转作意，所以就属于这里边了，这么样解释。

《披寻记》三八九页：

自然运转作意等者：前说此于正入已入根本定时，当知于正入时，加行究竟作意所摄。一切烦恼对治作意已生起故。于已入时，加行究竟果作意摄，能正领受彼果相故。

「自然运转作意等者：前说此于正入已入根本定时」，前边的文上说，得到自然运转作意的时候，就是正入和已入根本定的时候，就是自然运转作意，这地方这么讲。这样说，「当知于正入时」，正入初禅的时候，那就是「加行究竟作意所摄」，这样说加行究竟作意也是自然运转作意，也是这样说的。「一切烦恼对治作意已生起故」，一切欲界的烦恼生起的对治，能对治一切欲界的烦恼，已经生起来；已经生起来，欲界的烦恼就没有了。「于已入时，加行究竟果作意摄」，已经入于初禅以后，那就是加行究竟果作意。这样说这两种作意，都是自然运转作意了，有这个差别。「能正领受彼果相故」，这个加行究竟果作意，能正领受初禅；初禅是果，前六个作意是因，加行究竟果作意称之为果，就是这样意思；前六是因，它是果。那么这是这四种作意和七作意相摄的情况。

癸十三，摄思择内摄（分二科）　子一、了相作意

思择作意，了相所摄。

这是第十三科，前面是十二，这底下是十三科。第十三科是「摄思择内摄」，这两个作意，分两科，子一是「了相作意」。

这个「思择作意」是「了相所摄」，这个「思择作意」、「思择」也就是观察的意思，就是在七作意里面，就是那个了相作意所摄。胜解作意也是观察思惟的意思，也应该摄在思择作意，但是现在这里没有提，只是说是了相所摄。

子二、胜解作意

内摄作意，胜解所摄。

这个「内摄作意」，前面的文解释是奢摩他作意，奢摩他品的作意是修止，而现在说「胜解所摄」，这么讲。这个「内摄作意」，就是不向外攀缘，而把心缘在、安住在定的所缘境里面，那么叫内摄作意。这样子这个内摄作意说为「胜解所摄」，胜解作意所摄，「胜解」应该是观，「内摄」应该是止；这个止去摄观，观去摄止，当然也是可以，止观是不相离的。

癸十四、摄净障等（分二科）　子一、远离等四作意

净障作意，远离、摄乐、观察、加行究竟作意所摄。

这是第十四科「摄净障等」，分两科，第一科「远离等四作意」。

「净障作意」，四十作意里面有一个净除一切惑障，这个作意在七作意里面是属于哪个呢？属于远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意这四个作意所摄。因为这四个作意，都是能净除欲界的惑障的，所以相摄。这是第一科。

子二、加行究竟果作意

依止成辨所行清净作意，唯加行究竟果作意所摄。

第二科「加行究竟果作意」就是什么呢？「依止成辨所行清净作意，唯加行究竟果作意所摄」。这个四十作意里面有一个作意叫「依止成办所行清净作意」，我们前面讲过，也就是眼耳鼻舌身意的这个「依止」，经过长时期的修行他成功了；「成办」就是成功了。所以成功了以后，他的眼耳鼻舌身意就算是没有入定，他去观色声香味触法的时候，他还是清净的；他在色声香味触法上活动的时候，这「所行」内心里还是清净的，所以叫做「成办所行清净作意，唯加行究竟果作意所摄」，所以是属于这个。这个是修行成功了，所以有个清净作意。

癸十五、摄他所建立等（分二科）　子一、辨摄（分三科）　丑一、初二一切摄

他所建立、内增上取作意，一切作意所摄。

这是第十五科，最后一科「摄他所建立等」，分二科，第一科「辨摄」分三科，第一科「初二一切摄」。「他所建立」的这个作意，「内增上取作意」；「他所建立」这一个作意，「内增上取」一个作意，这是两个作意。这两个作意，「一切作意所摄」，「一切」就是七作意，七种作意都能摄，摄这两种，这两种都摄那七种作意。当然「他所建立」就是声闻、阿罗汉；这声闻种性的人，他修禅定也好，修圣道也好，这七种作意都是具足的。「内增上取作意」，前面我们讲过，是辟支佛和菩萨，当然他们也要修这七种作意，所以「一切作意所摄」。

丑二、次一皆不摄

广大作意，皆所不摄。

前面是那两个；现在这个是「广大作意」。「广大作意」是「皆所不摄」，这七作意是不摄的，不摄这七种作意。

《披寻记》三八九页：

广大作意，皆所不摄者：发弘誓愿趣大菩提所有作意非于定位，是故说言皆所不摄。

「广大作意，皆所不摄者：发弘誓愿趣大菩提所有作意非于定位」，这个时候在没有修成定，初发心的时候没有定，他这个时候发无上菩提心、「发弘誓愿趣大菩提」。「是故说言皆所不摄」，不摄这七种作意。而这个窥基大师的解释，这个「广大作意」，那个菩萨修广大行，那么七种作意但是自利，所以不相摄，这样讲也好。

丑三、后一分别摄（分二科）　寅一、加行究竟果摄

初遍行作意，加行究竟果摄。

这是第三科「后一分别摄」，分二科，第一科「加行究竟果摄」。

「初遍行作意」，「遍行作意」前面那个文分二科，头一个就是佛世尊说的，佛世尊的一切种智、一切智的境界是遍行作意，那么正好在七作意里面可以说之为加行究竟果作意所摄了。

寅二、一切作意摄

第二、一切所摄。

「第二」就是说菩萨的境界，那个「遍行作意」第二段是菩萨。「一切所摄」，一切七作意都收摄在里面了。

子二、料简（分二科）　丑一、了相作意（分二科）　寅一、他所建立摄

又了相作意，若他所建立作意摄者，以闻他音及内如理作意，定为其缘。

这底下第二科是「料简」，其实就是再加以解释的意思。分二科，第一科是「了相作意」，「了相作意」又分二科，第一科「他所建立摄」。

这个再重新解释一下；这个「了相作意，若他所建立作意摄者，以闻他音及内如理作意，定为其缘」，这「了相作意」若是属于「他所建立作意」摄的话，那么就是声闻人。「以闻他音」，声闻人他自己不能独觉，一定要听佛菩萨说法，「以闻他音」，说法、听法了以后，内心里面如理作意，还要修止观的，这样这个了相作意一定是同他相摄了，他一定要有所缘境的嘛，所以「定为其缘」。

寅二、内增上取摄

若内增上取作意者，唯先资粮以为其缘。

这是第二科，是论「内增上取」。若四十作意里面的「内增上取作意」摄者，「唯先资量，以为其缘」，就是指独觉他在前很多生中，在佛前、在佛所，他栽培了很多的圣道的善根，所以叫「资粮」，「先」就是过去。「以为其缘」，以前栽培圣道的善根，以为现在得道的因缘，那当然这里面也有了相作意，当然是这样子。

丑二、所余作意

所余作意，前前后后转为其缘。

「所余作意」怎么讲？前边第一科是说「了相作意」，这底下是「所余作意」，就是胜解作意、远离作意...，其余这六种作意。六种作意是「前前后后转为其缘」，前前作意为后后作意生起的因缘，那么这当然也就是了相作意。

辛二、所缘差别（分二科）　壬一、征

复次云何所缘差别？

前面是说作意的差别，说完了。这底下说所缘的差别，这一大科就是「作意及所缘」，作意说完了、就说所缘的差别。所缘；有能缘、有所缘，这所缘境。现在说明所缘境的差别，分二科，第一科是「征」。「复次云何所缘差别？」除掉了前面的作意相摄的事情，还有「所缘差别」，那是怎么样的情况呢？这是问，底下回答。

壬二、释（分二科）　癸一、辨相（分三科）　子一、标

谓相差别。

前面是问，底下是解释。解释分二科，第一科是「辨相」，分三科，第一科是「标」。

「谓相差别」，这个所缘相的差别是不同的，这是「标」，底下第二。

子二、征

何等为相？

这第二科是问。

子三、释（分二科）　丑一、四相（分三科）　寅一、标列

略有四种：一所缘相，二因缘相，三应远离相，四应修习相。

这底下第三科是解释，分二科，第一科是「四相」分三科，第一科是「标列」。

「略有四种」，这个所缘差别里面就是相差别，什么叫做相差别呢？略有四种不同：一是所缘相，第二是因缘相，第三是应远离相，四、应修习相，这个相差别有这么多的不同，分这么四种。这是「标列」，标列出来。

寅二、随释（分四科）　卯一、所缘相

所缘相者：谓所知事分别体相。

底下第二科是「随释」，随释分四科，第一科是「所缘相」。把这四种相标出来了，底下就解释。

「所缘相者」，解释这个所缘相。什么叫做「所缘相」呢？底下解释，「谓所知事分别体相」，这就叫做所缘相。这个「所知事」，「事」是所知道的；比如说是五蕴、色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，眼识乃至意识，这一切一切都是所知的事情，你所认识的事情。那么这个「所缘相」就是「所知事」，「所知事」也就是「所缘相」，在禅定里面所观察的相。

「分别体相」，这个「分别体」就是能缘的，这个「所知事」就是能知事，能知一切事的这个能知者，能知者是谁？就是「分别体」。「分别体」是谁？就是心、心所法，其他的不能知的；就是这个心所法是「分别体」。这个「体」，就是分别的自体。这个「所知事」也可当做所缘境、就是「相」、「所缘相」说。「分别体相」、「分别体」是能知事、就是能缘的；能缘的就是心心所法。这个「相」，所知事也好、分别体也好，这二种加起来都是定内的所缘相，可以这么讲。或者说，所知事是心心所法所变现的，所以叫做「分别相」，也可以这么讲。

《披寻记》三八八页：

谓所知事分别体相者：谓所思惟彼彼境界，色乃至法诸所有相，名所知事分别体相。

「谓所知事分别体相者：谓所思惟彼彼境界」，这就叫做「所知事分别体相」。「色乃至法诸所有相」，色受想行识、眼耳鼻舌身意，…就是十八界了，这一切法名叫作「所知事分别体相」，就是这么解释。

卯二、因缘相

因缘相者：谓定资粮。

这是第二科「因缘相」。前边解释了「所缘相」，现在解释「因缘相」。这「因缘相」是什么呢？「谓定」的「资粮」；我们若想要修定，先要准备定的资粮才能修定，定的资料是什么呢？

《披寻记》三九〇页：

谓定资粮者：如戒律仪、根律仪、于食知量、初夜后夜常修惺悟瑜伽、正知而住，如是乃至沙门庄严，皆定资粮所摄。

「谓定资粮者：如戒律仪」，能够持戒清净、这是定资粮。「根律仪」，眼耳鼻舌身意六根也清净，也是定的资粮。「于食知量、初夜后夜常修惺悟瑜伽」，这初夜后夜不能睡觉的，只是中夜睡觉，这叫「惺悟瑜伽」。「正知而住」，心里面老是正知，就是以心为所缘，心是能缘；所缘的还是心，常是观察自己这一念心叫它清净无染，这叫「正知而住」；不管是行住卧，是穿衣服也好、在吃饭也好、做什么都好，你常能「正知而住」。

若是我们没有学过这样的佛法，说我出家，我欢喜出家，出家以后，怎么样呢？这一念心要怎么样「云何应住」？「云何降伏其心」呢？我们就算是读《金刚经》的话，「云何应住，云何降伏其心」，假设不注意去研究的话，这《金刚经》都背下来了，还不知道怎么叫做「应住、降伏其心」，「云何应住？云何降伏其心？」还是不知道。而现在说到这个「正知而住」，这件事说这个修行人的境界是这样的啊！修行人的境界是这样；这个心不能够到五欲上去攀缘分别，常常是正知而住，使令心清净，念兹在兹，时时的知道这一念心在做什么，老是看着它，这个工作真是不容易做！的确是不容易。虽然是不容易，但是这个工作若是做好了的时候，不可思议。这件工作，常是知道这一念心在做什么。如果是我们就是一支香，不要说是多了，这一支香能正知而住，已经感觉到很快乐，很好了；这就叫做定的资粮，「正知而住」。

「戒律仪」是定的资粮，根的律仪，也是定的资粮，「于食知量」，「初夜后夜常修惺悟瑜伽、正知而住，如是乃至沙门的庄严，皆是定的资粮所摄」。沙门的资粮是什么呢？就是「具足正信」，内心里面不虚伪，心里面不谄曲，心里面很诚实，以诚为本；儒家的话，这句话也有道理，以诚为本；能够柔和善顺、心不粗暴，能有这样的功德；易满易养这知足、少欲知足这些事情；能够有智慧，有智慧这件事也是很重要，这里面说有智慧，倒不是说是一定要去通达第一义谛，当然那是智慧，这一般所谓智慧是什么呢？就是知道好坏，知道这件事是「是」，知道这件事是「非」，知道这件事是有过失的、知道这件事是有功德的，那么使令自己就是远离一切过失，成就一切功德，是名为智慧。所以这个就叫做「沙门庄严」，这出家人的庄严是这样子。这些皆是定的资粮。

「因缘相者，谓定资粮」，定的资粮。这可见佛菩萨为我们说法，说得非常详细，教你修定不是那么简单的，你要准备定的资粮，你有了这些条件了，然后才可以修定，这定就成就了；所以不是个难事，要先准备定的资粮，然后再修定，定就容易成就。所以说是这个圣道，你要修这个苦集灭道的现观，你现在修这现观，现在就能成就，他是有个道理的。就像这个火车有个轨道，轨道都铺好了，这个车在上面一发

动的时候，很容易就走过去了，是这么回事情；所以若是成就了定的资粮，然后修定的时候，他就容易，就容易成就。

卯三、应远离相

应远离相，复有四种：谓沈相、掉相、乱相、着相。

前面第二科是「因缘相」，现在第三科是「应远离相」，应该远离的这个相貌，是什么呢？「复有四种：谓沈相、掉相、乱相、着相」，这四种。这个惛沈、沉没相，和这个掉举相，还有一个「乱相」是散乱，这个散乱和这个掉举不一样，不是一样的。还有「着相」，「着」实在来说就是爱着，这个爱着，着在那上面就是「着相」，这四种相都是应该远离的。

卯四、应修习相

应修习相，当知对治此四种相。

第四个是「应修习相」，就是这件事是有功德，我们应该成就。「当知对治此四种相」，这「应修习相」是什么呢？就是我们应该知道，就是对治沈相、掉相、乱相、着相的那个，那个就是「应修习相」，是这样意思；「对治此四种相」。

寅三、别广（分二科）　卯一、举应远离相（分四科）　辰一、沈相（分二科）　巳一、征

何等沈相？

这前边第二科是「随释」，现在第三科是「别广」。前面也还是标列的意思，这底下「别广」就是一条一条的解释，这样意思。解释分二科，第一科是「举应远离相」又分四科，第一科是「沈相」分二科，第一科是「征」。

「何等沈相？」这个「沈相」是什么样子呢？这是问。

这底下就解释，解释分四科，第一科是「彼增上」。

巳二、释（分四科）　午一、彼增上

谓不守根门、食不知量、初夜后夜不常惺悟勤修观行、不正知住、是痴行性。

「彼增上」这句话是什么意思呢？这个「惛沈」的相貌应该容易明白，因为我们常常有惛沈，所以应该知道什么叫做惛沈。那么现在说「彼增上」，就是它能帮助你惛沈，它有力量；这个「增上」就是有力量；它有力量叫你惛沈，是这么意思。谁叫你惛沉的呢？「不守根门」、就是这件事，这个「根」就是「门」，眼耳鼻舌身意就是「根」，根就是门。这房子有个门就是可以出、也可以入的意思；我们这六根也是出，我们内心的思想可以从这个六根里面表达出来、表示出来，它是出；入、从外边的色声香味触法里面对得了消息也会收入，有支出也会收入的，反正好的坏的都是这样子。「不守根门」就是坏的东西、对自己不利益的有伤害的事情，你应该排斥它，不！接受欢迎它；这个大功德天你欢迎，黑暗你也欢迎，这叫做不守护根门，是这样意思。

「食不知量」，饮食的时候不知道量，我应该到这个时候就好了、不要吃了，还要继续吃，吃得很饱！那一天传道法师说：吃得胃下垂了，还要吃！是这样子。这个食不知量，实在是智慧不够。吃太少也不可以，吃太多也不可以，就是不知道多少的

量，这也使令你容易惛沈。吃太多也容易惛沈，吃得太少睡眠会少一点，但是营养少精神不振作。不振作会有什么现象呢？也不是惛沈也不是掉举，就是在那个惛沈掉举之间的那个时候，自己心里也还有知觉、还明白，但是想要修止观想要止，止也不上学来，想要观也观不来，就是那么个境界。所以这个事，食不知量的时候是有问题，是有这问题。

「初夜后夜不常惺悟勤修观行」，这个夜三时、昼三时，这个夜三时的这初夜。昼夜二十四小时，我们就是一半一半的计算，十二个小时分三分，三四一十二，初夜四个钟头，后夜四个钟头，中夜还是四个小时。那么中夜应该休息，洗洗脚然后休息。若是初夜、后夜这二个时间，就应该修止观。但是我们「不常惺悟勤修止观」，有的时候也可能在静坐修止观，但是不常。这个「惺悟」，「惺」在这里是警觉的意思，自己不要睡觉，警觉自己，使令内心老是醒悟、明明白白的，那么这个时间干什么呢？「勤修观行」就是修四念处；观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这个心常在这个境界上行，要「勤修观行」。但是「不常惺悟勤修观行」，那时候干什么呢？不是掉举就是惛沉，再不然就睡觉，不睡觉就是打妄想，这样子你的惛沈就多，越睡就是越多，所以这是惛沈。

「不正知住」，另外还有一个这个增上惛沈的事情，就是「不正知住」，这身体是在这里，那个心跑到几千万里去了，跑到那儿去干什么呢？总而言之，不是爱就是憎，就是「不正知住」。这样子就能够有力量叫你惛沈；你不守根门叫你惛沈，食不知量也惛沈，初夜后夜不常惺悟勤修观行也是叫你惛沈，不正知住也是叫你惛沈的，所以这个惛沈是个什么境界？是「痴行性」，就是愚痴没有智慧，愚痴行性，愚痴的心灵活动的相貌；这个「性」就是心，这个「行」就这个心老在动叫做「行」；但这个动有各式各样的动，现在是属于「痴」，属于愚痴不明白道理，这样叫做「痴行性」。

《披寻记》三九〇页：

谓不守根门至是痴行性者：痴行者相，如下〈声闻地〉释（陵本二十六卷九页）。不守根门等四，若是痴行所摄，说彼是痴行性不守根门等。〈声闻地〉中广辩其相（陵本二十三卷一页）。

午二、彼行相

眈着睡眠、无巧便慧、恶作俱行，欲勤心观。

前面是「彼增上」，这底下「彼行相」，就是说这个惛沈的相貌。「眈着睡眠」，这个「眈」应该是眼目的目，目字边，就是贪着爱着睡觉，哎呀！我多睡五分钟都是很快乐！本来应该醒了，我再睡五分钟、再睡五分钟。这个你睡觉越少的人越有这种感觉：我不要睡八个钟头，我不要睡六个钟头，我睡四个钟头、睡三个钟头，你越睡得少越有这个心理，我再多我睡五分钟，就是这样子。「眈着睡眠」就是爱着这个睡眠，爱着睡眠当然就是睡眠了，所以就有惛沈，这是惛沈的相貌。

「无巧便慧」，因为你常常睡眠睡得太厉害了，你的头脑就迟钝，因为还没有睡醒，看见什么事情也不能立刻明白。「无巧便慧」，也还是像刚才我说的不知道好坏，就是这样子。「恶作俱行」，因为没有巧便慧，常常睡觉头脑就不清醒了，就常会做错事，做了错误的事情就后悔，这叫做「恶作俱行」：不高兴自己以前所做的事情，不高兴，但是后悔来不及，已经做了嘛！「俱行」就是和你的心在一起，心里面常常有个后悔的心情。后悔有什么用呢？没有用；没有用但是还是后悔。

「欲勤心观」，那么这一段文加上一个「欲勤心观」，看这个《披寻记》解释。

《披寻记》三九〇页：

恶作俱行欲勤心观者：欲三摩地、勤三摩地、心三摩地、观三摩地，是名欲勤心观。为欲对治烦恼缠故，是故修此四三摩地。于修此时，若有恶作相续不断，追悔昔时应作不作，非作反作，是名恶作俱行。四三摩地差别修相，如下〈闻声地〉释（陵本二十九卷五页）。

「恶作俱行欲勤心观者：欲三摩地、勤三摩地、心三摩地、观三摩地，是名欲勤心观」，这「欲勤心观」是这么回事，就是四如意足，四如意足有这四种。这个「欲勤心观」；「欲」就是我想要得到禅定，你想要得禅定这个心理是个欲望，就是希望，因希望心而得到禅定，这样意思。这希望心是什么呢？就是你有强烈的欲望；大家都愿意得禅定，但是你的欲望比别人的欲望的度数高，那你就容易成就。别人虽然也有欲望，但是那度数低，那个希望心不是特别那么强，那么你可能成就，也可能不成就。但若是特别强了的时候就容易成就，这叫做「欲三摩地」，这个「欲」就是这个意思，他这个希望得定的心特别强，任何人都障碍不住他的，所以叫做「欲三摩地」。

「勤三摩地」这个「勤」就是精进地不懈怠，我白天不断的用功修行禅定；夜间，初夜后夜也用功静坐修行一点不懈怠，其他什么事情都放下；这样精进他就成就了。说他最初欲望没有你高，但是他修的时候精进，他也就成功了，所以叫做「勤三摩地」。

「心三摩地」就是修禅定的时候，你常要调这个心；叫它不要惛沈，也不要散乱，也不要掉举，叫它明静而住；你常能这么善于调心的话就成功了，是这样意思。

「观三摩地」的「观」是智慧；要知道什么是坏东西、什么是好的、什么是善、什么是恶、什么是「是」、什么是「非」、什么是有过失的、有罪过的、什么是有功德的、有意义的。你就能够改善自己，使令自己没有过失，远离一切过失，远离一切罪过，而常能修集善法。你能有这样的智慧善巧地调适，你这禅定就成功了。说我只是我想要得禅定，但是你的欲望也不强，也不是很强烈，又不精进，又不善于调心，你的智慧也不够，这是没有希望了。所以要有欲、勤、心、观。那个《瑜伽师地论》后边有讲，有八断行，用这个方法才能得到禅定。这样就能对治这个眈着睡眠的事情，就把它对治破出去了。「是名欲勤心观。为欲对治烦恼缠故，是故修此四三摩地。」

「于修此时，若有恶作相续不断，追悔昔时应作而不作」，不应该作的反倒作了，「是名恶作俱行」。「四三摩地差别修相，如下〈闻声地〉释（陵本二十九卷五页）。」都是说得很详细、很详细的。

午三、彼能障

不曾修习正奢摩他，于奢摩他未为纯善一向思惟奢摩他相。

这是第三科，午三、「彼能障」，彼惛沈能障碍你修三摩地，是这样意思。

「不曾修习正三摩地」，你常常的惛沈，那就是不能修习了，也或者过去的时候因为欢喜睡觉，就是「不曾修习正三摩地」。这「正三摩地」是什么意思呢？就是表示还有「邪三摩地」。什么叫「正三摩地」？什么叫「邪三摩地」？就是你得到了禅定以后还有爱、见、慢那就是邪三摩地。若是佛教徒修四念处的关系，能对治这个爱、见、慢，那叫正三摩地。正三摩地也是通于凡圣的，若能得了圣道那就是无漏的三摩地了。「不曾修习正三摩地」，就是欢喜睡觉，有的人一天要睡十二个钟头，你

看睡那么多，那就把时间都浪费了。就是无量劫来我们也可能修过，但是今生要静坐的时候感觉那么困难的得定，足知道前一生没有修过；前一生若修过，今生也会容易一点。

「不曾修习正奢摩他，于奢摩他未为纯善」，说我过去已经过去，我现在修！你现在修是好，但是你若不能对治这个惛沈，常常有惛沈的时候，你这个奢摩他也修不好。「未为纯善一向思惟奢摩他相」，你这个奢摩他不是纯善的，就是常常打瞌睡，那怎么能行？如果不打瞌睡，也不掉举，心里面明静而住，要止就止，要观就观，那就是「纯善一向思惟」的奢摩他相。现在因为你不破除去这个惛沈，你就不是纯善的「一向思惟奢摩他相」，是障碍你修学「纯善一向思惟奢摩他相」，障碍你，使令你不成功。这可见这个惛沈对于静坐的障碍太大了。

午四、彼缘境

其心惛暗，于胜境界不乐攀缘。

这是第四科「彼缘境」，彼惛沈所缘境。「其心惛暗」，他那个心，静坐的时候惛沈一来了的时候，心里面惛、心里面暗，不能有所觉知。「于胜境界」，胜境界就是禅定所缘的境界。「不乐攀缘」，不欢喜攀缘禅定的所缘境，你不欢喜。比如说是以喜为所缘境也好，或者是以舍为所缘境，或者以名为所缘境、名色，或者以心为所缘境，总而言之，佛菩萨所开示的所缘境都是胜境界，你不欢喜，「不乐攀缘」，你不欢喜攀缘这个境界令心明静而住，不欢喜这样做。你不欢喜，结果这个心干什么呢？心就去惛沈了；一惛沈，禅定就修不来了，就是被这个惛沈障碍住了。

辰二、掉相（分二科）　巳一、征

何等掉相？

前面说这个「沈相」，惛沈的相貌。这底下解释这个「掉相」，「掉相」分两科，第一科是「征」，第二科是「释」。「何等掉相？」，是「征」。

巳二、释（分四科）　午一、彼增上

谓不守根门等四，如前广说，是贪行性。

「谓不守根门」这以下是「释」，分四科，第一科是「彼增上」。

「谓不守根门等四，如前广说」，就像前面说过；不守根门、食不知量、初夜后夜不常惺悟勤修观行、不正知住，就是这四样。这四样也是掉举的一种增上缘。「是贪行性」；但是这个「掉举」和前面的「沈」不一样，前面的沈是愚痴的行性，这是「贪行性」，于可爱的事情去掉举、浮动，心里面浮动在那里攀缘妄想，妄想这可爱的这一切经过的事情，所以是属于「贪行性」；这掉举是这样。

《披寻记》三九〇页：

谓不守根门至是贪行性者：贪行者相，亦如〈声闻地〉释。（陵本二十六卷八页）。不守根门等四，若为贪行所摄，说彼是贪行性。

午二、彼行相

乐不寂静，无厌离心，无巧便慧，太举俱行如前欲等。

这第二科「彼行相」。「乐不寂静，无厌离心」，这个掉举的相貌，它的相貌是什么呢？不欢喜寂静；一点声音没有，也没有人同你讲话，自己这时候寂静，不欢喜！不欢喜寂静。「无厌离心」，对这个浮动的境界欢喜，这个吵吵闹闹的事情比较欢喜，若是寂静了的时候，不欢喜。对这个流动、动乱的境界没有厌离心。对这些障碍修行的事情应该有厌离心：「唉啊！我这五分钟，说些闲话，把我这五分钟都浪费了！」心里面后悔！不要说几个钟头。但是欢喜掉举的这个人「无厌离心」，不能厌离，对这个色声香味触这个动乱的境界没有厌离心，没有厌患心。「无巧便慧」，他也没有智慧；这个流动、动乱，这是耽误我们宝贵的时间，把宝贵的生命时间都浪费了，这是一个错误，但是他不知道这是错误，所以说「无巧便慧」，没有这个巧便慧。

我有时候有点感觉：年纪稍微轻一点的人容易有成就，静坐也好、念佛也好、读经也好，他就容易有成就，年纪大了就困难，年纪大的人稍微困难。但是又不是决定；就是有志者事竟成，我能精进，勤以补拙，我能精进也是可以；我能够学习智慧，知道什么是对，什么是不对，我能避免错误，善巧的调适，也一样可以有成就，一样还是有成就。所以这个地方「无巧便慧」，这个地方很重要！

「太举俱行」，就是浮动得太厉害，老是这个样子。「如前欲等」要像前面「欲勤心观」，要这样对治才可以。这地方有解释。

《披寻记》三九一页：

太举俱行如前欲等者：此指前说欲勤心观，故说如前欲等。修彼定时，若与掉与相应，令心腾跃諠动，是名太举俱行。

「太举俱行如前欲等者：此指前说欲勤心观，故说如前欲等。修彼定的时候，若与掉举相应，令心腾跃諠动」，就是这个贪爱心所欢喜的境界，因为你这个贪心、爱心一现前，就有所爱的境界出现，有能缘就有所缘，有所缘就有能缘，这个所缘的爱的境界，和能缘的心一相应了的时候，心就腾跃諠动。这个每一种不同的境界，都有不同的作用；你若到那个山野里面空旷的地方，也没有什么声音，花香鸟语，你在那里走路，你心里是什么样子？这个不同的境界，你若到闹市里面的境界去，人在那里吵架，你看那个境界，你心又是怎样？心随境转，就是这样意思。「若与掉举相应，令心腾跃諠动，是名太举俱行」，就是这样意思。所以若是有巧便慧你才能避免这件事，有特别的境界使令心里面...；说我知道不对，但是偏要这样子，那么也可以用别的办法对治。我瞋心特别强用慈悲观对治，爱心特别强用不净观对治；今天也对治、明天也对治，慢慢的这心就调伏了，心若调伏以后你修止观才容易相应。这个地方就是「乐不寂静，无厌离心，无巧便慧，太举俱行如前欲等」，这是把我们不修定的人这些过失的相貌一样一样的说出来。

午三、彼能障

不曾修举，于举未善，唯一向修。

这第三科「彼能障」，就是彼这个「掉」，它有这个障的作用。

「不曾修举」这话怎么解释呢？就是这个修行人，他没曾经修学对治这个「举」，就是这个掉动，没能修学对治的法门来对治这个举。「于举未善」，对于心
里面那个掉举没能善加修习来对治。「唯一向修」，一直地心里面去思惟这个掉举的事情，可以这么解释；那么这就是「彼能障」，那么就障碍你修学三昧了。

午四、彼缘境

由于种种随顺掉法，亲里寻等，动乱其心。

这第四科「彼缘境」。「由于种种随顺掉法」，由于自己种种的原因，随顺这掉举的情况。随顺掉举是什么呢？亲里的寻思、国土的寻思、不死的寻思，不思惟自己一口气不来就死了，死了到什么地方去呢？自己没有把握，这是很危险的事情。所以赶快的要准备资粮，我不要到三恶道去！我要到人间、天上，或者到佛世界去。那么这样子，你这么思惟道心就来了。但是我们不能这么思惟，「随顺掉法，亲里寻等，动乱其心」，越思惟心里面就乱，那么这就是「彼缘境」，这个掉举所缘境，就是缘这个亲里这些事情，动乱其心。

辰三、乱相（分二科） 巳一、征

何等乱相？

「所缘差别」里面有征、有释。「释」里面先「辨相」，分三科；一个「标」、一个「征」、一个解释。解释里面先解释「四相」，第一科解释「四相」，第二科解释「三十二相」。这个「四相」里边第一科是「标列」，第二科「随释」，第三科「别广」。「别广」里面分两科，第一科「举应远离相」。「应远离相」里面第一科是「沈相」，第二科「掉相」，现在是第三「乱相」，就是修禅定的时候这些过失，也就是这些障碍。这第三个是「乱相」，什么叫做乱相呢？

巳二、释（分三科） 午一、彼增上

谓不守根门等四，如前应知，是钝根性，多求多务、多诸事业，寻思行性。

「谓不守根门等四，如前应知」，这个「乱」就是散乱，心里面不能够寂静。什么原因会这样呢？「谓不守根门等四」，前面讲过，就是自己行住坐卧的时候不能守护自己的眼耳鼻舌身意六根，就是随意地、懈怠地向外攀缘，攀缘这个色声香味触法；第一个过失就是「不守根门」所以会引起散乱。第二个就是「食不知量」，饮食的时候不知道多少的量；或者吃得太少，或者吃得太多，也会造成内心的不安。第三就是「初夜后夜不能够悟悟勤修观行」，懈怠也是不行。第四个是「不正知住」。由于这四个原因所以会乱，静坐的时候心里面乱。

「是钝根性」，这个人他不是利根；是个钝根，根性非常的钝。「钝」这个字怎么讲呢？「钝」就是迟钝、就是缓慢，可以这么解释。就是他修学圣道的条件不够，他对于修学佛法的事情，像闻思修的这种事情，或者是信进念定慧这一方面，他都不及格，他的心力在圣道上，修止或者修观的时候「极迟运转、微劣运转」。「极迟运转」，就是特别的缓慢；「微劣运转」，「微劣」就是小小地有一点活动，不是一个有力量的一个活动，这样子他当然是不合适了、不相应了。对于修学佛法的事情，他不能够很快地能有所觉悟、能得圣道，他办不到这件事，所以叫「是钝根性」。「多求多务」，但是对于非圣道的事情，世间尘劳的事情，那他可是不同，「多求」，多所贪求，这个也要那个也要；「多务」，他能用很多力量，他能发出了很多力量去做那些事情。「多诸事业」，他能计划出来很多事情，做这件事、做那件事。「寻思行性」，世间上这些尘劳的事情，他心里面会有很多计划，他会想出来很多事，这个人是这样的，这就叫做「钝根」。

这叫做「乱相」。这「乱相」这里分二科，第一科「征」，第二科「释」，这是「彼增上」，彼乱的增上，能帮助你乱，你做这些事情的时候，能令你静坐的时候心里面乱，而不能寂静住，这是一个意思。

午二、彼行相

无巧便慧，无厌离心，不修远离。

这是第二科「彼行相」，就是那个乱的行相。前边说那几句话是「增上」，就是帮助他乱的力量很强；这个是说乱的行相，乱的相貌。

「无巧便慧」，他没有善巧方便的智慧；修静坐的时候若是心里面惛沈了，就想

辨法把惛沈破除去，叫心里面不惛沈明静而住；若心里面掉举了，想辨法把掉举停下来，叫心里面明静而住，然后或者修不净观、或者修无我观。但是他没有这种智慧，心里面来了惛沈就叫它惛沈，来了掉举一直地就是掉举，他不能够巧便地调转，他不能，没有这种智慧。「无厌离心」，来了惛沈也好、来了掉举也好，他没有厌离心；这个没有关系！止观修不来，没有关系！就是这样意思。对世间的尘劳有欢喜心，「没有关系！」他不厌离这些生死惑业苦的事情。

「不修远离」，有这些惑业苦的业障现前的时候，他感觉没有关系，不厌离，所以也不远离这些事情。不远离；说我做不得主嘛！我也想远离，但是做不得主，所以不修远离！这经论上佛菩萨有开导，可以修一种对治的法门，就能够远离一切杂染的事情，但是不修！他不修！

午三、彼缘境

于胜境界，不乐攀缘，亲近愦闹，方便间缺，不审了知乱不乱相。

「于胜境界，不乐攀缘」，对于禅定的境界，对于出世间圣人的境界他不欢喜去攀缘、去思惟观察，不欢喜。「亲近愦闹，方便间缺，不审了知乱不乱相」，对于愦闹的事情、障碍修道的这一切愦闹的事情「亲近」，他欢喜去接近；说什么地方风景特别好，那他要去看看，忽然有什么事情有特别的地方…；总而言之，这些散乱放逸的事情他欢喜。「方便间缺」，能得圣道的这一切的事情他都缺少，没有这些行动，这些行动不欢喜。「不审了知乱不乱相」，他不能够认真的知道，这是乱相于圣道有妨碍的，这是不乱相是能修学圣道的，他对这个乱不乱的事情他不去认真的去观察，他不管，没有关系。这就叫做「乱」，这个「乱」是这样意思。

《披寻记》三九一页：

不审了知乱不乱相者：于心住中若有诸相寻思及随烦恼令心流散扰动，是名乱相。若住一境，依六种想作意思惟：谓无相想、无分别想、寂静想、无作用想、无所思慕无躁扰想、离诸烦恼寂灭乐想，名不乱相。如下〈声闻地〉释（陵本三十二卷五页）。

「不审了知乱不乱相者：于心住中若有诸相寻思及随烦恼令心流散扰动，是名乱相」，「于心住中」就是在静坐，令心明静而住的这种境界里边「若有诸相」，你心里面有这个色声香味触的相、有男相女相、或有老病死的相，就是有这些相的扰乱。「寻思」就是欲寻思、恚寻思、害寻思、亲属寻思、国土寻思、不死寻思，各式各样的寻思。「及随烦恼」，就是贪欲、瞋恚、散乱各式各样的这些烦恼。「令心流散扰动」，这个「相」、或者「寻思」、或者「随烦恼」令这个人的心流动散乱、不安静，扰动不安静，「是名乱相」，这叫做乱。这可见有三种：一个相，一个寻思，一个随烦恼，这三种令他散乱。

「若住一境」，要是这个修行人他的心安住在所缘境上不乱，「依六种想作意思惟」，他依止六种的观想去警觉自己去思惟，「谓无相想、无分别想、寂静想、无作用想、无所思慕无躁扰想、离诸烦恼寂灭乐想」，这叫做「六种想」。

「无相想」就是静坐的时候心里面没有色声香味触的相、没有男女的相，也不去思惟这些老病死令心杂乱的相，没有这些相；「无相」、没有相，心里面是想但是没有这些相的想。「无分别想」就是没有那个寻思的想，没有欲寻思、恚寻思、害寻思那些寻思，没有那些寻思想叫「无分别想」。「寂静想」就是没有五盖；贪欲、瞋恚、高慢、疑惑这些想。「无作用想」，因为没有相想，相的作用就没有了；这个相令你心里面散动；这是没有相的作用。「无所思慕无躁扰想」，没有那个寻思；欲寻

思、恚寻思、害寻思那些寻思，没有寻思的时候心里面就不会思慕、也没有躁扰想。欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思，就是心里面思慕；亲里寻思，我想我家里的人，想我的好朋友，那么就思慕，心里面躁动扰乱。现在没有这种寻思，所以就「无所思慕无躁扰想」。「离诸烦恼寂灭乐想」，你没有随烦恼，没有贪欲瞋恚等等这些随烦恼，心里没有这个烦恼，所以心里面很寂灭，灭除这一切，心里面很快乐，「寂灭乐想」。「名不乱相」，这就是你静坐的时候心里面没有乱的相貌。「如下〈声闻地〉释（陵本三十二卷五页）。」

辰四、着相（分二科）　巳一、征

何等着相？

前面沈、掉、乱这三种相解释完了，现在是第四种「着相」。分二科，第一科是「征」。什么叫做「着相」呢？「着相」怎么讲呢？底下解释，分两科，第一科「彼增上」。

巳二、释（分二科）　午一、彼增上

谓不守根门等四，如前应知，是钝根性，是爱行性，多烦恼性。

「谓不守根门等四」，还是这件事。可见静坐的人不守根门、食不知量、初夜后夜不勤修悟悟不勤修观行、不正知住，这都是障碍自己用功的事情。「如前应知」，像前面说了，这应该知道。「是钝根性」，这个「着相」的人、有着的这个人是个钝根性。「是爱行性」，那个惛沈是个愚痴的行性，现在这个着「是爱行性」，就是他的爱欲心特别多，爱欲心多。「多烦恼性」，你有爱烦恼就会有很多很多其他的烦恼也随着都来了。

午二、彼行相

不如理思，不见过患，又于增上无出离见。

这第二科是「彼行相」，彼那个着相是什么样的相貌呢？是「不如理」的思惟，什么事情他不能有智慧地思惟，总是用情感去思惟事情。「不见过患」，不能够觉悟五欲是有很多的过患，令你能自害、他害、俱害，现法罪、后法罪、现法后法罪。

「又于增上无出离见」，这个「增上」是什么呢？就是更好的色声香味触，就是这个。有「增上生」、有「决定胜」这两种，这「决定胜」是修出世间道，这个「增上生」就是世间善法。世间善法做什么呢？就是你将来得到更好的、更殊胜的人间的果报，或者天上的果报。人间的果报也好，天上的果报也好，总而言之就是个欲，对这件事「无出离见」，他没有出离心，他没有出离的思想，没有这种思想。所以叫做「着」，原来这个「着」实在就是爱，就是这样意思。

《披寻记》三九一页：

是爱行性等者：于资生具为性耽染深生爱着，由是说言是爱行性。或为贪瞋痴慢寻思随应现行之所染污，由是说言多烦恼性。于增上生难使远离、难使厌患，由是说言又于增上无出离见。

「是爱行性等者：于资生具为性耽染深生爱着」，人的衣食住是资生具，他就是爱着这个，深深的爱着，「由是说言是爱行性」。「或为贪瞋痴慢寻思随应现行之所染污，由是说言多烦恼性」。「于增上生难使远离，难使厌患」，他也不能远离，说这样人要出家就是很难了，「由是说言又于增上无出离见」。

卯二、例应修习相

对治如是应远离相，随其所应当知即是应修习相。

这底下第二科「例应修习相」。前面是说「远离相」，远离这四相：一个沈、一个掉、一个乱、一个着，对治这四个是「远离相」，前面这个五盖曾经提过，能够依佛说的各式各样的法门，或者是不净观、或者是缘起观、或者是光明，各式各样的法门，能消除去前面的远离相，这远离相应该远离的。「随其所应当知」，后面也有、前面也有，都说过。「即是应修习相」，这个应修习是应该成就的，把这个清净的功德成就了，染污法就远离了。

丑二、三十二相（分二科）　寅一、标列

复有三十二相。谓自心相、外相、所依相、所行相、作意相、心起相、安住相、自相相、共相相、麤相、静相、领纳相、分别相、俱行相、染污相、不染污相、正方便相、邪方便相、光明相、观察相、贤善定相、止相、举相、观相、舍相、入定相、住定相、出定相、增相、减相、方便相、引发相。

前面这四相是「应远离相」说完了，这底下又有「三十二相」，分两科，第一科是「标列」。还有三十二相，这个修行人应该是要注意，什么三十二相呢？先列出来，「谓自心相、外相、所依相、所行相、作意相、心起相、安住相、自相相、共相相、麤相、静相、领纳相、分别相、俱行相、染污相、不染污相、正方便相、邪方便相、光明相、观察相、贤善定相、止相、举相、观相、舍相、入定相、住定相、出定相、增相、减相、方便相、引发相」，一共是三十二相。我倒没有去数这个数，有三十二相。

寅二、随释（分三十一科）　卯一、自心相（分二科）　辰一、征

云何自心相？

这以下第二科「随释」，随其次第加以解释，分三十一科，三十二相分三十一科解释。第一科是「自心相」，解释这个「自心相」，分两科，第一科是「征」。

这三十二相列出来以后，这底下解释，怎么叫做「自心相」呢？我们自己的心的相貌是什么样子呢？谁都有心，但是自己的心的相貌是什么样子？未必能明白。

这底下就加以解释，第二科解释，第一科「标取相」，先举出来自心的相貌。这个「取」在这里来说就是认识，认识自己心的相貌。

辰二、释（分二科）　巳一、标取相

谓有苾刍，先为烦恼染污心故，便于自心极善取相，如是如是心有染污，或无染污。由此方便，心处沈等，由此方便，不处沈等。

「谓有苾刍，先为烦恼染污心故」，旧的翻译叫「比丘」，新的翻译叫「苾刍」，音稍稍有点不同，就是出家人，受了大戒的人。「先为烦恼染污心故」，以前没有出家的时候，没有学习佛法的时候，我的心为烦恼所染污的缘故，感觉是不对劲，所以出家修行。「便于自心极善取相」，感觉到我的心为烦恼所污染的时候，这件事是有大患的，要赶快地解除去这个染污，要对治、要消除去这个染污。那么怎么样办法呢？「便于自心极善取相」，先决条件就是对于自己的心要「极善取相」，尽其所能地达到极点，要认识自己心的相貌，先要认识。

「如是如是心有染污，或无染污」，这个「如是」指境界说，遇见这样的境界、遇见这样的境界，心就有染污了；遇见了这样的境界、这样的情况，就没有染污了；就是有染污和无染污，这个染污、无染污《披寻记》里解释很详细。「由此方便，心处沈等，由此方便，不处沈等」，因为这个比丘是出了家，就学习佛法；学习佛法的时候，他就用，他把所学习的佛法，在日常生活上、在自己行住坐卧上就使用它，使用它来调这一念心，「由此方便，心处沈等」，若是由于有这样情况的时候，心就会处于沈、掉、乱、着，就处于这个境界里面，这个心就在这样的颠倒境界里面。「由此方便」，这个「方便」就是不用佛法来对治，还是原来的旧家风，这样的情况心就处于沈、乱、着等的情况里面。「由此方便，不处沈等」，若是修学佛法，用佛法来调的话，你若肯这样努力，「方便」就是这样努力去修行的话，「不处沈等」，我这一念灵明的心就从那个沈、掉、乱、着里面解脱出来了，就不处于沈掉那四种颠倒里面了，就清净了。这就是这个比丘出了家以后，他能这样子来调心，就是这么意思，这叫做「自心相」，就是认识自己的心的相貌，常这样用功。

这是「标取相」。第二「释沈等」，解释沈等。

巳二、释沈等

言沈等者：谓沈等四，乃至令心碍着之相，或复于彼被染污心。

前面这节文有「处沈等、不处沈等」，这「沈等」是什么呢？「谓沈等四，乃至令心碍着之相」，就是前面说的那个四种，沈、掉、乱、着这四个相。「乃至令心碍着之相」，沈、你若不调它，自己在尘劳里面的情况，你跳不出去这四个相，一个沈、一个是掉、一个乱、一个着，乃至在色声香味触里面去熏习，就是令你心碍着之相，他是不能够解脱的，所以是「碍」；他是把你系缚住了，所以是「着」，「碍着之相」；这个沈就是这样意思。「或复于彼被染污心」，或者说这个心被色声香味触各种杂染的境界染污了，这也叫做沈、也就叫做掉、也叫做乱、也叫做着，是这样子的意思。底下《披寻记》说得详细。

《披寻记》三九二页：

云何自心相等者：此中略以二义释自心相：一、于自心遍知杂染还灭方便善巧相，二、于自心遍知杂染爱乐及过患相。此复云何？谓有贪心、离贪心、有瞋心、离瞋心、有痴心、离痴心、略心、散心、下心、举心、掉心、不掉心、寂静心、不寂静心、定心、不定心、善修心、不善修心、善解脱心、不善解脱心，如是差别，名自心相。若诸苾刍，先为贪等烦恼染污其心，便于自心极善取相，遍知自心，由有贪性乃至不善解脱，如是如是心有染污。又知自心从贪等出，安住离贪等中，如是如是心无染污。又由不守根门，乃至种种广说为方便故，心处沈等；与此相违，不处沈等。如是一切皆能偏知，数数思择令心离染，安住无染，是名遍知杂染还灭方便善巧相。或复于彼被染污心，了知长夜爱乐杂染，虽或暂时从杂染出，然复速疾还入染中。又于彼心了知能为自害、能为他害、能为俱害，乃至广说为缘生彼所生身心忧苦，是名遍知杂染爱乐及过患相，〈声闻地〉中广辩识身便知（陵本五十一卷十三页），今准彼释。

「云何自心相等者，此中略以二义释自心相」，这一大段文字，《瑜伽师地论》文是用两种义来解释「自心相」。第一「于自心遍知杂染还灭方便善巧相」，这是一个意思。「二、于自心遍知杂染爱乐及过患相」，这是一种。因为知道心里面是杂染爱乐有过患，所以就要有「还灭方便善巧相」，是这么个意思，这两个相是有关连的。

「此复云何？」，这两个又是怎么个意思呢？又加以解释。先解释「自心遍知杂

染、不杂染相」，「谓有贪心、离贪心」，这个心的相貌有这么两种，见到可爱的境界就有贪心，或者是远离了贪心。「有瞋心」，遇见一种境界心里面愤怒了、或者是不愤怒，「离瞋心」。「有痴心、离痴心」，遇见一种境界不明白道理，不认识它的真实相，为它所蒙蔽有所执着，那么就是痴心；或者是远离了痴心。「略心、散心」，这个「略」在这里边的意思，是修学佛法、修奢摩他的止，使令这个心集中于所缘境上，远离一切沈掉，使令心里面明静而住，这叫做「略」，这样意思。「散心」，或者是心里面不用法来约束，心里面就散乱。「下心」，就是惛沈睡眠令心下。「举心」就是心里面不睡觉、不惛沈的时候，心里面就是浮动，这叫做「举心」。「掉心、不掉心」，掉心前面有解释过，在一个可爱的境界上心里面浮动、掉心；「不掉心」、远离了这些掉动的事情，心里面寂静住。「寂静心」心里没有烦恼的扰乱叫寂静心；有烦恼的扰乱就是「不寂静心」。「定心」，心里面寂静了而能进入到初禅、二禅、三禅、四禅，就叫「定心」了；「不定心」没能得禅，心里面不定。「善修心，不善修心」，或者是得了禅定用佛法来修行，使令你得大自在，远离爱见慢的烦恼，使令入住出得大自在，那么叫「善修心」；你没能这样用功，「不善修心」。「善解脱心」，你修四念住能令你这个心从一切烦恼里面解脱出来，那么叫做「善解脱心」；「不善解脱心」，你不修四念住，你就不能得解脱。「如是差别，名自心相」，前面这个我数了一下一共是二十个心；如是差别叫做「自心相」。

「若诸苾刍，先为贪等烦恼染污其心」，我们用功修行的时候，我这个心「为贪等烦恼染污其心」，「便于自心极善取相」就认真的来认识自己的心；那就是得要从早晨一起来，到晚间睡觉之前的时候，时时的看自己的心怎么反应，遇见什么境界的时候怎么反应，这还是不容易；时时的来看自己的心相，还是不容易，「便于自己极善取相」。

「遍知自心」，就是普遍的；在时间上是普遍的，在境界上也是普遍的。说是我们出家人说要修行，第一件事就是这样修行；开始修行的时候就是这样，先是一直地看住自己的心在怎么样，要做这件事。这样子「遍知自心」，约境界也是普遍的，约时间也是普遍的，知道自己的心「由有贪性乃至不善解脱」，一共是二十个心，在这个地方就是十个心。「如是如是心有染污」这就是染污；二十个心，十个是染污的、十个是清净的。「又知自心从贪等出」，我这个时候用佛法来调的时候，我这个心就从贪解脱出来不贪了，有如理作意。「又知自心从贪等出，安住离贪等中，如是如是心无染污」，前面是说染污，这是说心不染污。

「又由不守根门，乃至种种广说为方便故，心处沈等」，又由自己放纵自己不守根门、食不知量、初夜后夜不勤修止观、不勤修观行、不正知住，所以为方便故，心就处于沈、掉、乱、着，处在这里头。「与此相违，就不处沈等，如是一切皆能遍知」，像前面说的，就都完全能够明白。「数数思择，令心离染，安住无染」，因此这个比丘他能够修四念住、或者修九心住；修九心住就是修禅定，修四念住就是修观了，出世间的圣道。由于你这样子修行的关系，「数数思择」，不能够完全是修止，而还要修思择的观，「令心离染」，就远离了污染了，安住在无染的清净的境界里面；就是用止观的方法令心清净无染。「是名遍知杂染还灭方便善巧相」，这个是这样意思，「是名遍知杂染还灭方便善巧相」。

「或复于彼被染污心，了知长夜爱乐杂染，虽或暂时从杂染出」，暂时地从染污的境界里面解脱出来。「然复速疾还入染中」，若是你的正念没有力量，那又很快地又回到染污里面去了。「又于彼心了知能为自害、能为他害」，这是知道过患；我心在贪瞋痴里面，在这么个放逸的境界里面，有什么不对呢？有什么不好呢？这里说了：「又于彼心」了知道能为自己伤害，能伤害自己；现在犯了错误过了，法律会制裁你，那个律师来控告你，将来可能是到三恶道去，所以「能为自害」。「能为他害」，不但自己害自己，还把别人也连累了、也害了别人。「能为俱害」，自己和他人都受到伤害。「乃至广说，为缘生彼所生身心忧苦」，这心不清净的因缘能引起很

多的问题，什么呢？「彼所生身心忧苦」，心里面忧愁身也会痛苦。「是名遍知杂染爱乐及过患相，〈声闻地〉中广辨识身便知（陵本五十一卷十三页），今准彼释」，这里按照那里的解释。

这一段是「自心相」，这第一个；什么叫做「自心相」？就是这样的，这是第一科。第二科是「外相」，分两科，第一科是「问」。

卯二、外相（分二科）　辰一、征

云何外相？

怎么叫做「外相」呢？

辰二、释（分三科）　巳一、标取相

谓即于彼被染污心，了知自心被染污已，便取外相。

「谓即于彼被染污心，了知自心被染污已」，就是那个修行人他是有智慧，他即于彼自己被染污的那个心，「了知」，他就知道了这是染污、这是不染污，他知道这个事了。「了知自心被染污巳」，「便取外相」，他就要取一个外的相过来，取外面的相。

这是「标取相」。底下第二科「列种类」。

巳二、列种类

谓光明相、或净妙相或复余相。

什么叫做「外相」呢？「谓光明相」；不是只有一个光明相，还有「净妙相」；「或复余相」，还有其他的相，这是分三个种类。这是「列种类」，底下第三科「释所为」。

巳三、释所为

为欲除遣诸烦恼故，或令彼惑不现行故。

我取外相干什么呢？「为欲除遣诸烦恼故」，我取光明相也好、取净妙相也好、取复余相也好，为了破除我的烦恼，使令我心里面不要惛沈、不要掉、也不要乱、也不要着，从这个染污的境界里面解脱出来，目的是这样意思。「为欲除遣诸烦恼故，或令彼惑不现行故」，我的目的是使令我心里面的不清净的境界不现行、不活动。

《披寻记》三九三页：

谓光明相等者：日月等明，名光明相。随念佛等，名净妙相。由是思惟，对治沈相掉乱着。三、复取余相，以为对治，随应当知。若诸烦恼生已能断，是名除遣。未生不生，名不现行。

「谓光明相等者：日月等明，名光明相」。「随念佛等，名净妙相」，「净妙相」是什么意思呢？「念佛」，念佛的「念」也包括持名念佛，但是主要是观想念佛，观佛的光明相好、观想佛的无量功德，这样子叫做「净妙相」。「由是思惟，对治沈相掉乱着」，用这样思惟光明相；日月光明也好、思惟佛相也好，由这样的思

惟，就对治自己内心的惛沈的相、掉举的相、或者散乱的相、或者执着的相；这个取外相，原来是这样意思。「复取余相」，这个三、复取余相「以为对治」、对治自己的烦恼，随其所应当知，那就是五停心观了；多贪众生不净观、多瞋众生慈悲观…那就是这个，「随应当知」。

「若诸烦恼生已能断，是名除遣」，不放纵自己的烦恼，知道自己心里有烦恼，立刻能够把它断，叫它不要继续下去。未生的还不生，「名不现行」。这个烦恼有两种，一个是未生的叫它不生，叫不现行；已经生的叫它断，这地方这样讲法。「欲除遣诸烦恼」，这是已生的烦恼；「或令彼惑不现行故」这是第二个意思，没生的不生，已生的灭掉；希望是这样子，所以取外相，是这样意思。

卯三、所依相

云何所依相？谓分别体相，即是一切自身所摄五蕴，并种子相。

这是第三科，这个「所依相」怎么讲呢？「谓分别体相，即是一切自身所摄五蕴，并种子相」。「谓分别体相」、所依相。「分别体」，分别的当体就是心、心相，这即是「一切自身所摄」，这个生命体所摄；所摄的当然就是五蕴，色受想行识，再加上它的种子，这就叫做「所依相」。

《披寻记》三九三页：

云何所依相等者：此所依相，谓静虑中所缘差别，由是说言分别体相。即以自身所摄五蕴，并种子相，或为俱有依，或为等无间依，或为种子依，为所思惟故。

「云何所依相等者：此所依相，谓静虑中所缘差别」，在修静虑的时候所缘的差别相。「由是说言分别体相」，若是各式各样的所缘境，当然都是心所变现的，所以叫做「分别体相」；所缘的差别相是能缘的分别心所变现的，所以叫做「分别体相」。「即以自身所摄的五蕴，并种子相，或为俱有依，或为等无间依，或为种子依，为所思惟故」，这样意思；当然色受想行识这个色相，「色」这是「俱有依」，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根是「俱有依」。「或为等无间依」，眼耳鼻舌身意这六个识，前一刹那识就是后一刹那识的等无间依。这个受想行是心所，识是心王；心所一样也是有这些事情，有俱有依，也有等无间依，还有种子依，都是由种子而现行的，那么这叫做「所依相」，这个分别体相的所依相，这样意思。

卯四、所行相

云何所行相？谓所思惟彼彼境界，色乃至法，分别体相。

第四科「所行相」。「云何所行相」呢？「谓所思惟彼彼境界，色乃至法，分别体相」。「所行相」，谓所思惟的「彼彼境界」，「彼彼境界」就是色声香味触法，各式各样的境界、「彼彼境界」。「分别体相」，也就是心所变现的相。所行相；能行就是心、就是识，而所行相又是识所变现的，所以叫做分别体相。

卯五、作意相（分二科）　辰一、征

云何作意相？

这第五科。一共三十一科，这是第五科，叫「作意相」。分两科，第一科是「征」，怎么叫做「作意相」呢？第二科解释。

辰二、释（分二科）　巳一、标相

谓有能生作意故，于彼彼境界所生识生，作是思惟：今我此心，由作意故，于境界转，非无作意。

先标出来再解释，第一科标出来这个相。「谓有能生作意故」，要先有作意心所，由作意心所警觉应起的心，心才能够生起，所以作意叫做「能生」，「谓有能生作意故」。「于彼彼境界所生识生」，在各式各样所缘的境界上，才有「所生识」现起来，不管是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识都是这样子。这个识由作意才现起，所以我们就能控制我们所生起的念头；怎么控制呢？你用如理作意心就清净，你若不如理作意心就染污；心的生起要靠如理作意，要靠作意心所；而作意有如理、有不如理的分别，所以我们凡夫这个心虽然是不清净但是能令它清净，这个道理就是这样子，这样意思。

「作是思惟，今我此心，由作意故」，心里面这样想：我现在这一念心是「由作意故，于境界转，非无作意」，不是没有作意心所，而心能于境界转的，这样意思。

这是「标相」。第二科「释名」。

巳二、释名

此所思惟，名作意相。

你能作这么样想：我这个心是由作意而生起的，才能在种种境界上思惟，非是无作意，这就叫做「作意相」，这是释名。

现在第六科「心起相」，分两科，第一科「征」。

卯六、心起相（分二科）　辰一、征

云何心起相？

说我的内心原来是没有的，现在有了、现在生起来；这个生起相是怎么回事情呢？

这是问。底下解释，分两科，第一科是「标相」。

辰二、释（分二科）　巳一、标相（分二科）　午一、指前说

谓即次前所说，是一相。

这个心的生起相，就是前面所说那个「作意」，那就是生起相，这是其中的一个。

午二、释第二

第二相者，谓心缘行、缘名色相。

这又是一个意思。第一科是「指前说」，就是「即次前所说，是一相」，这是「指前说」。第二科解释第二相。「第二相者」，心的生起相，第一相是作意，第二相是什么呢？「谓心缘行」，我们心的生起，以「行」为缘而生起，所做「心缘

行」。这个「行」是什么呢？就是我们心里面或者是作罪行、或者是作福行、或者作不动行，福行、罪行、不动行，这是世间行；我们若修四念处就是出世间行。我们这样子做了以后，这个行就熏习了我们的微细的阿赖耶识、熏习了。熏习成了种子以后，我们的心就依那个种子而现行；你熏了好的种子就生好的心、心所法，就生起来清净的心所法；你若熏习了染污的种子，那么就生起染污的心、心所法。所以这个心的生起相，就是以种子为生起相，这里是这样意思，以种子为生起相，「谓心缘行」，这样意思。

「缘名色相」，还有一个「缘名色相」。前面说「识缘名色，名色缘识」；「缘名色相」呢？这第八识它是由业力生起，但是也要有名色作依止，不然阿赖耶识也不能存在，若是把我们的生命体破坏了，这阿赖耶识就走了，所以阿赖耶识它能生起也有名色作它的依止。「名色」是什么？就是色受想行识。而色受想行识能生起，又靠阿赖耶识，就是互相依赖的，这样意思。所以这个「生起相」有这么多的事情。

「心缘行」这个意思是说种子，种子是各式各样心、心所法生起的一个动力，没有这个不能生起，没有作意也不能生起，这是两个。第三个「名色相」，这个名色是指现行的、不是指种子；现行的色受想行识现行了，然后阿赖耶识才能在这里依住，这还是个原因。阿赖耶识这样子，其他的诸识也是；阿赖耶识若不生起其他诸识也不能生起，互相依赖的意思。也要靠种子，也要靠作意心所。这是第二科，就第二个原因。

巳二、释名

此所思惟，名心起相。

这是第二科。第一科是「标相」，标相里面分两科；一个是「指前说」、一个「释第二」。现在第二科是「释名」。「此所思惟，名心起相」，前面说的这个思惟，这就是心的生起相；你这么思惟，心的生起一个是靠作意生起，一个是靠种子生起，还要靠名色才能生起，那么有这么三个生起相。

卯七、安住相（分四科）　辰一、征

云何安住相？

这是第七科「安住相」，分四科，第一科是「征」。怎么叫做「安住相」呢？

第一科是「征」，第二科是「标」。

辰二、标

谓四识住。

这「四识住」叫做「安住相」。这是「标」，底下是「指」，指出来。

辰三、指

即识随色住等，如经广说。

就是我们的识随着「色住等」，色受想行这四个是我们的识的依止处，我们的识依色而住、依受、想、行而住。我们这个心依止根和境一和合的时候就有受，那个受那个地方；或者受苦、或者受乐、或者受非苦非乐，心就是在那里就是「受」。想，

我们心里面想天上的事情、或者想人间的事情、过去的事情、现在事情、未来的事情，去想各式各样的境界的时候，心就在那里，那就是你的心。说我心里面有目的，要做什么什么事情，你心也就在那里，所以叫做「四识住」。当然这个「住」也有爱着的意思。「如经广说」，在经上《阿含经》上说得很多，还有其他经也说。

辰四、释

此所思惟，名安住相。

你能这样子想，叫「安住相」。

《披寻记》三九四页：

云何安住相等者：受、想、行、识，名四识住。如经言：有四依取，以为所缘，令识安住，谓识随色住，缘色为境。广说如经。〈决择分〉中别释其相（陵本五十四卷一页）。

「受想行识」叫做四识住。「如经言：有四依取，以为所缘」，四个依取也就是色、受、想、行，是识所依取的，是识的依止处，也是识的爱者处，所以叫做「取」、「以为所缘」。「令识安住，谓识随色住，缘色为境。广说如经。〈决择分〉中别释其相（陵本五十四卷一页）。」

卯八、自相相（分三科）　辰一、征

云何自相相？

辰二、列

谓自类自相，或各别自相。

「自相」的相所以叫「自相相」，究竟是什么呢？「云何自相相？」是问，底下「谓自类自相」是「列」，列出来。

「自类自相」；比如说色和受来对比，这个色里面有青黄赤白、长短方圆各式各样的都是色法。那么色若对受来说，青黄赤白都叫做自类；我们是一类，我们是色法这一类；受就是另一类了。色里面虽然是有很多的色；对受来说，大家都是一类，所以叫「自类」。「自类」而它有自己的相貌，色有变碍为义，变碍就是它的自相。

「或各别自相」，色有很多种色，你做人的色是这样，天又是一样，欲界天、色界天又是不同，或者三恶道也是不同，凡夫的世界，或者佛的世界，众生与众生也是各式各样的，各别的自相，那么受想行识也是一样，也是有各别的自相。

辰三、释

此所思惟，名自相相。

这是第三科解释。你能这样思惟我们的色受想行识，那就叫做「自相相」。

卯九、共相相（分三科）　辰一、征

云何共相相？

共相的相貌。

辰二、列

谓诸行共相，或有漏共相，或一切法共相。

「共相」是第九科，分三科，第一释是「征」。「云何共相相」这一句就是「征」。第二科「列」。第三科是「释」。

「谓诸行共相」，这个「行」就是一切有为法、有变动、有时间性的，从此至彼、或者由前至后、由古至今；在时间上有所变动、在空间上也有变动，那么都叫做「行」。诸行的「共相」、共有的相貌，这也是个相。共有的相貌，这一切有为法，都是苦、都是苦恼，诸行是苦。「或有漏共相」就是苦，是凡有烦恼，这有为法里面有烦恼的都是苦，苦是它的共相。无常也是一切法的共相，也是一切有漏法、有为法的共相。「或一切法共相」，有为法、无为法，共在一起都是无我的，无我就是一切法的共相；空、无相、寂灭都是一切法的共相。

辰三、释

此所思惟，名共相相。

这第三科是解释。你能思惟一切有漏法的共相，思惟一切法的共相，那么这叫做「共相相」。

《披寻记》三九四页：

云何共相相等者：无常是诸行共相，苦是有漏共相，空、无我是一切法共相，如思所成地说（陵本十六卷二页）。

「云何共相相等者：无常是诸行的共相，苦是有漏法的共相，空、无我是一切法的共相，如〈思所成地〉说」。这个「共相」还有这样的不同；这个「无常相」只能在有为法上说，这个「苦相」只能在有漏的有为法里面说；若是无漏的有为法是没有苦的了。但是无我相和空相是遍于一切有漏法、有为法、无为法，都是空无我相，这地方有为、无为；有漏、无漏还是有差别的。

卯十、麤相

云何麤相？谓所观下地一切麤相。

这是第十相，是「麤相」。「谓所观下地一切麤相」，就是欲界，观察欲界它的一切的境界，不管是依报和正报都是很粗鄙的、不庄严，都是苦恼相。

卯十一、静相

云何静相？谓所行上地一切静相。

这是第十一科「静相」。「谓所行上地」，「谓」修学梵行的人，他到了色界、无色界以上去，那就都是净相，那是微妙庄严的地方，

《披寻记》三九四页：

云何麤相及静相等者：有过患义，是麤性义。若彼彼地中过患增多，即由如是过患增多性故，名为麤性。若彼彼地中过患减少，即由如是过患减少性故，名为静性。如下声闻地说（陵本二十七卷十七页）。如欲界对初静虑，欲界为麤，初静虑为静。如是乃至无所有处对非想非非处，无所有处为麤，非想非非想处为静。是名所观下地一切麤相，及与所行上地一切静相。

「云何麤相及静相等者：有过患义，是麤性义」，麤性是有过患的意思，这个老病死这些过患。「若彼彼地中过患增多，即由如是过患增多性故，名为麤性」，五趣杂居地都有这种问题，过患增多、名为麤性。「若彼彼地中过患减少，即由如是过患减少性故，名为静性」，我们欲界有很多的苦恼，若是色界天这苦恼就减少了，过患性减少了就名为静性，他们不老不病，也没有这么多的烦恼，但是也有死亡，所以他们的过患减少了一点，就名为静性。

「如欲界对初静虑」来说，欲界为麤；初静虑就是静。「如是乃至无所有处对非想非非处」，无所有处为麤，非想非非想处就是静。「是名所观下地一切麤相，及与所行上地一切静相」，是这样解释。

我们现在读这一段文，很明显地，我们知道佛在世时候的比丘，正法住世的时候这个出家人怎么修行。我们现在佛教徒的修行，念念大悲咒，把大悲咒念一念，《阿弥陀经》念一念，念咒念经念佛只是在文字上，念声音、念文句，这样「念」。现在这个《瑜伽师地论》上说修行的开始要认识自己的心，认识自己的心要「遍知」，在时间上前一刹那、后一刹那、前一分钟、前一小时、后一小时，这个心是怎么样的情况。我在高山流水、鸟语花香的境界，心是怎么样？我在尘劳的世界、愦闹的境界上，这心是怎么样？就是要认识自己的心相，然后加以调适、调转，转染为净。修行人是这样子修行的。调适的方法就是止和观，就是四念处，就是五停心开始然后修四念处，是这样子修行的。不是我们只是念念文句，把《金刚经》：「如是我闻，一时佛在舍卫国…」，念念文句就算了；不是！他是要用里面的义来调心的，使令心清净无染，是这么修行的。这样修行就把心里面这些污染都清除了，使令心里面是清净光明的，是这样意思。

当然我们现在的佛教徒，也是会有人注意内心的境界，不可以染污，也是有，也不能说没有。但是我们向别人开示的时候，我们都说什么？只是就说这些。这佛教徒一直地来照顾自己的念头，叫它清净无染，不只是表面上的事情，就是心要清净。

卯十二、领纳相

云何领纳相？谓随忆念过去曾经诸行之相。

这一大段一共是分三十一科，现在是第十二科「领纳相」。这个大科是「所缘差别」，这是修禅定的时候所缘境的不同。

「云何领纳相？」怎么叫做领纳相？「谓随忆念过去曾经诸行之相」，这是说这个修行人他内心里面随那个时候的因缘，忆念过去曾经经过的「诸行之相」，「行」就是有为法名之为「行」，就是经过事情的相貌在心里面现出来。这个「领纳」，过去诸行是所领纳的，能领纳的当然是这个人的心；这个心它在忆念的时候，过去诸行才显现出来的，若不念它是不现出来的，这是叫做「领纳相」。

卯十三、分别相

云何分别相？谓思未来诸行之相。

「云何分别相？」这是第十三。「谓思未来诸行之相」，这是说这个修行人他在静坐的时候，心里面在思惟将来的事情；将来的事情在现在来说是没有的，但是由心的思惟也就会现出来，那就叫做「分别相」。

卯十四、俱行相

云何俱行相？谓分别现在诸行之相。

这个「俱行相」是说什么呢？是「分别现在」，这件事在现在、不是过去、也不是未来，现在的有为法的相貌。这个有为法的相貌和能分别的心是同时存在的，所以叫做「俱」；过去的在现在来说也是不存在，未来的在现在来说也是不存在，所以那不是「俱」。曾经经过的事情，心里面再忆念会再现出来，这件事当然我们不修行的人也有这种事情。这个「分别相」、我们也有这样的事情，但是在修行人有多少不同。如果这个人修行的禅定深了，他思惟未来的行相，有可能是符合事实的，未来是有这种事情，他心里面会分别；若是修行的功夫没有那么高，那思惟未来诸行只是这么妄想，未必符合事实，这是有这样的不同。

卯十五、染污相及不染污相（分三科） 辰一、别辨相（分二科） 巳一、举染污相

云何染污相？谓于有贪心、思惟有贪心相；乃至于不善解脱心、思惟不善解脱心相。

这是第十五科，十五科里边有「染污相及不染污相」，这两个相合在一科里面说。分三段，第一科是「别辨相」，「别辨相」里面分两科，第一科是「举染污相」。

「云何染污相？」怎么叫做染污呢？「谓于有贪心、思惟有贪心相」，这是说这个修行人，他还没能够断这个贪心，他心里面还是有贪心的，所以有贪欲的活动的，是有贪心，那么就是心里面有贪的种子，他有因缘引发出来，那么就是有贪心。「思惟有贪心相」，这个所贪的境界显现出来的时候，他思惟这个所缘境的时候贪爱心就现出来，所以叫做思惟有贪心的相貌，这就是染污心。贪是个染污，若没有贪就清净了。

「乃至于不善解脱心」，这中间就是「有瞋心、思惟有瞋心相；有愚痴心、思惟有愚痴相……乃至于不善解脱心」，一共二十个心，那么第十九就是「于不善解脱心」，还没有能够解脱一切烦恼的心，「思惟不善解脱心于」，这个心没有解脱，而心会思惟这个不解脱的相貌，那么叫做思惟不善解脱的心相。

巳二、例不染污相

云何不染污相？谓于此相违，当知即是不染污相。

这底下是第二科。前面是「举染污相」，这第二科「例不染污相」。怎么叫做不染污的心相呢？「谓于此相违」，就是与这个染污是相违的，就是「谓于无贪心、思惟无贪心相；无瞋心、思惟无瞋心相…乃至于善解脱心、思惟善解脱心相」，那么这就叫做「当知即是不染污相」，就是没有烦恼染污其心，其心就是清净了。这个心的本身，也不是染污、也是不染污，是无记的，它与染污心在一起活动就名为染污，与清净心在一起活动就名为清净；这个心本身是无记的，是这样意思。

辰二、出所观

此中已出离于断不修方便者，观有贪等；修方便者，观略下等。

这底下第二「出所观」。第一科是「别辨相」，就是别别地辨别染污相、不染污相，这是一科。第二科「出所观」，是标出来、就是提出来这所观察的行相。

「此中已出离于断不修方便者」，「此中」就是这个染污相、不染污相这里边，是「已出离」，就是已经发出离心的人，这个人他不愿意做生死凡夫了，他有坚定地、高尚地意愿想要做圣人，他有这样的意愿，已经出离了。发了这样的心，「于断不修方便者」，他应该努力修学戒定慧、断烦恼才对；但这个人发心是发心了，对于断烦恼这件事他不修方便，不实际上采取行动修四念处，不采取行动修止观，那叫做方便；或者止观，或者三十七道品，这些都是方便，他不修。不修呢，「观有贪等」，他若是注意自己的心相的时候，他心里面还是有烦恼；你发了出离心，只是发而已，你的烦恼还是在的。那个房子里有垃圾，你若不扫它就是在那里，它不会自动消失的；你若不修行，心里的烦恼还是在那里，观察还是有贪瞋痴等烦恼。

「修方便者，观略下等」，如果发了出离心，他就发心修行、修止观、修四念处、修八正道、修六波罗蜜，那么他就观察这个心有略、有散、有下、有举有这些不同的相貌。前面那个二十心里面有「略」，「略」就是修止的时候这个心与所缘不生分别叫做略。「下」就是惛沈，就是他开始修行的时候，心里面有的时候是止，有的时候是观，有的时候是惛沈，有的时候是掉举，就是还有这些事情。但是成功了的时候，烦恼种子都断掉了，那么就是没有贪心了，没有烦恼了就清净了。

辰三、释染净（分二科）　巳一、染污心（分二科）　午一、举有贪心

有贪心者：谓贪相应心，或复随逐彼品麤重。

前面第一科是「别辨相」，第二科「出所观」，现在第三科「释染净」，解释染和净。分两科，第一科是「染污心」分两科，第一科「举有贪心」。

「有贪心者，谓贪相应心」，就是有贪爱的境界就有能贪爱的心，这个能贪爱的烦恼与心在一起活动，那叫做「贪相应心」，这叫做「有贪心」。「或复随逐彼品麤重」，这个「贪相应心」是贪现行了，「彼品麤重」是没有现行的种子；或者说表面上他的心没有贪，但是还有彼品、彼类，彼贪一类的种子「随逐其心」没有舍离，那

也叫做有贪心。这样讲，说是表面上没有贪心还不是靠得住，不能说决定就是清净；若有种子，还是不清净。所有这有贪心有两个意思，一个是贪相应心，一个是没有相应但是还有种子存在随逐不舍，所以叫做「彼品麤重」。

午二、例余一切

如是由缠及随眠故，一切染污心，如应当知。

这第一科是「举有贪心」，现在第二科「例余一切」。「如是由缠及随眠故」，前面说有贪心；「如是」、这样子，由于你有烦恼的现行叫「缠」，还有烦恼的种子叫「随眠」，由缠及随眠的关系，「一切染污心」，就是有没有烦恼活动都是染污、不清净的，随其所应，应该明白是这样子。这件事当然是要学习过佛法的人，而这样子观察自己的时候才明白这件事。如果不大明白的人：我心没有贪心、我就是清净，我就是圣人了啊！那就变成增上慢了。所以现在这里面说你要注意，「如应当知」你要注意这个事情。

巳二、不染污心

以能对治缠及随眠故，成不染污。

这是第二科「不染污心」。前面说的是染污，这底下说不染污。「以能对治」，因为这个人发了出离心之后，他能够修四念处，由佛法来对治、来消灭这个烦恼缠和烦恼的随眠。心里面有正忆念：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我。观身不净能降伏烦恼的活动，还不能够断烦恼的种子。要深入的观察心是无常的、诸行无常、诸法无我，才能断烦恼的种子。所以「以能对治缠及随眠故，成不染污」就清净了，能断烦恼种子。所以非佛教徒也能得四禅八定，也没有欲界的烦恼了，但是不能断随眠，那还是不清净，是这样意思。

《披寻记》三九五页：

此中已出离于断不修方便等者：依世间道，已得离欲，名已出离。于断惛掉，未能勤修应时加行，是名于断不修方便。与是相违名修方便。云何名为应时加行？谓于时时间修习止相，于时时间修习观相，于时时间修习举相，于时时间修习舍相，如下〈声闻地〉说（陵本三十一卷八页）。不修方便者：观心有贪离贪，有瞋离瞋，有痴离痴，染污不染污相。修方便者：观心略、散、下、举、乃至广说，善解脱、不善解脱，染污、不染污相。如是染污、不染污别，随应当知。

「此中已出离于断不修方便等者：依世间道，已得离欲」，依世间的修行方法，能够离世间的欲，「名已出离」，我刚才不是这么讲的。这个是《披寻记》的作者这么解释，这叫做已出离，就是出离欲了，但是不是用佛法的方法离欲的。「于断惛掉，未能勤修」，这件事他不勤修；就是「未能勤修应时加行，是名于断不修方便」，这样讲。「与是相违」名叫做「修方便」。

「云何名为应时加行」呢？「谓于时时间修习止相」，就是这个修行人静坐的时候，「时时间」那个时候、那个时候，那么就修习止；说我心里面掉举了、散乱了，我就修习止把掉举、把散乱停下来；过一会儿我又掉举了、又散乱了，再修止相，所以「时时间修习止相」。「于时时间修习观相」，这个时候我心里面惛沈了、沉没了，那么我就修观，心里面去如理作意，或者是观察无常、或者观法无我、观一切法空、无相，这样子时时修习观相。「于时时间修举相」，这个修习举相，沉没的时候就可以修习举。这个举相，前面解释或观佛相、观佛的光明、修光明像，那么心就不沉没，不沉没就生欢喜；或者修举相，修佛随念、法随念、僧随念，佛、法、僧、

戒、舍、天，修六随念；或者自己有什么殊胜的功德，心里这样一观念的时候生欢喜心，这个沉没就没有了，那就叫做举相。什么时候应该修止，什么时候应该修观，什么时候应该修举，你就那个时候应该修止，修观，修举。

「于时时间修习舍相」，什么叫做舍呢？说我这个时候止得很相应，心里面不惛沈、也不散乱，明静而住，那时候应该修舍相；已经相应了，你不要再去动它，不要再去修止、再修举就不对了，要舍。我这时候修观，观一切法空、无我、无我所，修得很相应，就这样修就好了。就是正好的时候你就不要再动，那么叫做「舍」、「修习舍相」。止、观、举、舍，修止观的人，这是很重要的，要用这些方法来调，来调自己。「如下〈声闻地〉说（陵本三十一卷八页）」。

「不修方便者：观心有贪离贪，有瞋离瞋，有痴离痴，染污不染污相」，你没有修方便，那么人就是这样子，有的时候贪、有的时候不贪，有的时候瞋、有的时候不瞋，就是这样子。「修方便者：观心略、散、下、举、乃至广说，善解脱、不善解脱，染污、不染污相。如是染污、不染污别，随应当知」，你若修行的时候心就起变化，有这样事情。这是把这段文解释完了。

卯十六、正方便相

云何正方便相？谓所思惟白净品因缘相相。

这是第十六「正方便相」。这个「正方便相」，或者说这个「正」是什么呢？「正」就是无我，「正」就是涅盘，就是随顺进入涅盘的修行方法就是正方便相，就是合理的方便相，合理的修行方法。是什么呢？「谓所思惟白净品」，没有染污的清净善法，这一类的因缘相的相貌。

《披寻记》三九五页：

云何正方便相等者：谓若思惟如是如是守根门住，乃至正知住故，如是心不染污，名所思惟白净品因缘相相。

「云何正方便相等者，谓若思惟如是如是守根门住」，就是我的眼耳鼻舌身意，我常守护它，这些染污的东西不要进来。「乃至正知住」，乃至食要知量、初夜后夜要不能睡眠、要修习止观要修行，乃至一切时正知住故，这就叫做白净品因缘相的相貌。「如是如是心不染污，名所思惟白净品因缘相相」，什么叫做正方便相？就是这个。

卯十七、邪方便相（分三科）　辰一、征

云何邪方便相？

就是不合道理的、增长贪瞋痴的这一切事情的相貌。

辰二、标

谓所思惟染污品因缘相相。

这是第十七科「邪方便相」；第一科是「征」、第二科是「标」、第三科是「释」。这底下就是「释」。

辰三、释

即是思惟如是如是不守根门住故，乃至不正知住故，如是如是心被染相。

「即是思惟如是如是不守根门住故」，这个「如是」就是色声香味触法的境界；色是一个境界，各式各样的色就是「如是如是」，各式各样的音声也是「如是如是」，色声香味触法这些境界。「不守根门住」，不守护自己的六根。「乃至不正知住故」，那么这就是「如是如是心被染相」，心就被染污了。

这就叫做「邪方便相」，也就是一般的不修行人的相貌。

卯十八、光明相（分二科）　辰一、征

云何光明相？

这是第十八科「光明相」分两科，第一科是「征」。怎么叫做「光明相」呢？底下第二科解释分两科，第一科「明善取」又分两科，第一科「举二种」，举出来两种。

辰二、释（分二科）　巳一、明善取（分二科）　午一、举二种

谓如有一，于暗对治或法光明，殷勤恳到善取其相，极善思惟。

什么叫做「光明相」？这底下举出来两种。就是「于暗对治」对这个黑暗的对治；这个暗是外边的暗，就是夜间有暗、或者白天在洞里边也是有暗，那么这就需要太阳的光明、月亮的光明、或者灯的光明、或者其他火的光明，就能对治这些黑暗相。

「或法光明」，这个就是闻思修，对于佛法有闻思修的学习，你就有了佛法的光明，就是智慧，这个是能对治心里面的黑暗。那么对治心里的黑暗这件事「殷勤恳到」，这不是短时期就可以成功的，你要精进「殷勤」、就是一次又一次要这样去修行的；「恳到」而且要特别的诚貌，不是马马虎虎可以行的。

「善取其相，极善思惟」，比如修这个观诸法无我，这个「无我」要「善取其相」，你要取到这个「无我」的相；修无常观也是，修诸法空也是，不管你在佛法里面的这些法门，要「善取其相」。你马马虎虎的，说修无我观，什么叫做「无我」还不懂，你就是没有善取其相，那样修无我观是不可能的事情。所以善取其相以后，而「极善思惟」，在禅定里面要极善的思惟，要深刻的认真的去思惟这个无我义，那么这就叫做「法光明」。这样的法光明也能破除去一切的黑暗，破除去肉眼所见的黑暗也是能破，那么就能够成功了，就能破除烦恼。

这是解释「光明相」，分两科，第一科「征」，第二科解释。解释分两科，第一科「明善取」；午一、「举二种」，午二、「例于上」。

午二、例于上

如于下方，于上亦尔。

这一段文在字面上解释，「下方」就是欲界，「上方」就是色界、无色界。这佛教徒不管在哪里，都是要这样用功修行。但是在我们欲界有外面的黑暗；若是天上就没有了，天上它本身有光明。

巳二、结建立

如是一切治暗相故，建立此相。

「如是一切治暗相故」，像前面说的；这是巳二「结建立」。这一些对治黑暗的相，有日月灯光的光明治暗，有法光明的治暗相。「建立此相」，要对治内心的黑暗，那要建立法光明的相。

卯十九、观察相（分二科）　辰一、征

云何观察相？

这是第十九「观察相」分两科，第一科是「征」。怎么叫做「观察相」呢？

这是问。底下第二科解释分三科，第一科「略标」，略标这个「观察相」。

辰二、释（分三科）　巳一、略标

谓有苾刍，殷勤恳到善取其相、而观察之。

「谓有苾刍」，这是说有出了家的，那么出家到了非家，这样的比丘。「殷勤恳到，善取其相」，他也是特别的努力、很诚恳地努力。「善取其相」，善取法的行相，然后用法的行相来观察对治这一切染污相，那么这就叫做「观察相」。前面说是守护根门，那当然这是修行的因缘，主要还是四念处，「而观察之」。

《披寻记》三九六页：

云何观察相等者：谓于行、住、坐、卧，诸所有业为正知作善取其相而观察之，名观察相。

巳二、别辨（分二科）　午一、观所取法（分二科）　未一、住观于坐

住观于坐者：谓以现在能取观未来所取法。

这底下第二科「别辨」。前面「略标」这观察相，这底下再详细解释。分两科，第一科「观所取法」，分两科，第一科「住观于坐」。

「住观于坐者」，用这样的字样来形容这观察相。「谓以现在能取，观未来所取法」；这个「住观于坐」是经上说的话，那么弥勒菩萨解释这句话就是「谓以现在」，这个「住」是现在的威仪，这个「住」一个时候，就要坐下来，这个「坐」是未来的威仪。那么这个「住观于坐」这个话，就是你现在这个时候，「能取观未来所取法」，现在的心、你的心、也就是智慧是能观察的；用这个现在能观察的智慧，观察未来的所观察的法，这样解释这句话。

《披寻记》三九六页：

住观于坐等者：〈声闻地〉中亦有此文，应准彼知（陵本二十八卷十四页）。此中坐言所谓宴坐。即于大床或小绳床或草叶座，结跏趺坐端身正愿安住背念。如下〈声闻地〉说（陵本二十四卷二页）。诸佛弟子，听闻悟悟瑜伽法已，应作是念：我当成办佛所听许悟寤瑜伽，初夜后夜欣乐宴坐，此说未来所知位，由是于坐名未来法，于住位中欣求彼故。今观彼相谓现在住为能取，未来坐为所取，是名住观于坐。

「住观于坐等者：〈声闻地〉中亦有此文」，这《瑜伽师地论》〈声闻地〉有这个文，现在这是〈三摩呬多地〉有这个文；这〈声闻地〉有这个文。「应准彼知」，应按照〈声闻地〉说的法来认识这一段文（陵本二十八卷十四页）。

「此中坐言，所谓宴坐」，「宴坐」就是寂静坐，宴坐树下修缘起观。「即于大床」、或者是小绳床、或者是草叶座，「结跏趺坐端身正愿」，这个正愿，「愿」就是你自己的心，来端正自己的愿心。「安住背念」，安住在背念；这个「背念」就是背一切染污念，就是厌离一切染污念；而不是随顺染污念，那就是向、而不是背了。如下〈声闻地〉说」（陵本二十四卷二页）。「诸佛弟子，听闻悟寤瑜伽法已」，就是中夜可以休息，初夜后夜还是要修止观的。听闻了这样的佛的教导法已，「应作是念：我当成办佛所听许悟寤瑜伽，初夜后夜欣乐宴坐，此说未来所知位」，就是现在在说将来所知道的境界。「由是于坐名未来法」，坐是属于未来。「于住位中欣求彼故」，现在不是坐，现在是住，在住的时候，就是...我过一个时候，我要怎么怎么的...这样子意思。「今观彼相，谓现在住为能取，未来坐为所取，是名住观于坐」，这个「住观于坐」是这样意思。那么这样意思就还是精进，有精进地味道；我计划、自己在计划：我不要懈怠，我要初夜后夜还要修止观，这样意思。

未二、坐观于卧

坐观于卧者：谓以现在能取，观过去所取法。

「坐观于卧者」，这是第二科「坐观于卧」。「谓以现在能取，观过去所取法」，这个坐是现在，卧是过去，我以前我曾经卧下来。「谓以现在」是能观的，观察过去所观察的法。

《披寻记》三九六页：

坐观于卧等者：此中卧言，所谓右胁而卧，住光明想，正念正知，思惟起想，巧便而卧。〈声闻地〉中别释其相（陵本二十四卷五页）。由此因缘能顺修习悟寤瑜伽。此说过去所知位，是故说卧名过去法，于宴坐中忆念彼故。今观彼相，谓现在坐为能取，过去卧为所取，是名坐观于卧。

「坐观于卧等者：此中卧言，所谓右胁而卧，住光明想」，在卧的时候心里面要观想这个光明想。「正念正知，思惟起想」，思惟：我不要一直卧在那里，要起来！不要一直休息。「巧便而卧」，卧下去要有这样的善巧方便，思惟光明。「〈声闻地〉中别释其相」（陵本二十四卷五页）。「由此因缘，能顺修习悟寤瑜伽。此说过去所知位，是故说卧名过去法，于宴坐中忆念彼故。今观彼相，谓现在坐为能取，过去卧为所取，是名坐观于卧」，这么样解释这个文。

午二、观能取法

或在后行观察前行者：谓以后后能取，观前前能取法。

这是第二科「观能取法」；前边是「观所取法」，现在「观能取法」。

「或在后行观察前行者」这句话怎么讲呢？「谓以后后能取，观前前能取法」，前面是观所取，这是观能取。后后的能取，观察前前的能取法；前前的能观察的法，这是「观能取法」。

巳三、结义

此则略显二种所取、能取法观。

这是第三科「结义」，前面是观所取，这一科是观能取，所以叫做「略显两种所取、能取法观」。

《披寻记》三九六页：

或在后行观察前行等者：此说若已生起无间谢灭所取作意，说名前行。若此无间新新生起能取作意取前无间已谢灭者，说名后行。今观彼相，谓以后后能取，观前前能取法，是名后行观察前行。此前后行皆名能取，以从染污令清净故。

「或在后行观察前行等者：此说若已生起无间谢灭所取作意」，这什么意思呢？这是说若已经生起「无间」、中间隔没有其他的间隔生起的法又谢灭了，什么「谢灭」呢？「所取作意」，就是所观察的境界。就是有所观察，有能观察；这个所观察的境界谢了，就是转变了，这是「作意」。「说明前行」，已经生起的它又谢灭了，这是「前行」。

「若此无间新新生起能取作意，取前无间已谢灭者」，前面谢灭了，那么谢灭了以后呢，又「无间」、没有间隔地，又新新地生起能取的作意，生起能观察的智慧作意，生起能取作意。「取前无间已谢灭者」，然后观察那一刹那前边已谢灭的那个，这样子观察。「说名后行」，这叫做后行。「以后后能取观前前的能取法」，这样子；「今观彼相」，现在观察彼的相貌，「谓以后后的能取，观察前前的能取法」，这样子。「是名后行观察前行」，这样观察。「此前后行皆名能取」，前边也是能取，后边也是能取。「以从染污令清净故」，这样修行是什么意思呢？意思就是从染污里面解脱出来，使令自己得清净，是这样意思。

但是这里边的意思，是已经谢灭了；前一刹那的染污谢灭了，后一刹那生起的能观，又去观察这谢灭的染污相，这是以后观前的意思，就是观察它因缘所生是毕竟空寂的。这样的修观法、观察法，有一个什么特别点呢？我们有的什么时候，这静坐的时候有一种情况，就是前一刹那有了染污心、灭了，后一刹那这清净心生起了，对于前一刹那的事情，不管了、不管它了，这也是一个相貌。但是在这里这地方看、不是，前一刹那的染污是灭了，但于后一刹那的时候，还要去对治它一下，观察它是因缘所生、是毕竟空的，这样子去观察一下，这里面有这样地味道。

卯二十、贤善定相（分二科）　辰一、征

云何贤善定相？

这是第二十科「贤善定相」分两科，第一科「征」。怎么叫「贤善定」的相貌呢？

这是问。底下解释分两科，第一科「标相」。

辰二、释（分二科）　巳一、标相

谓所思惟青瘀等相，为欲对治欲贪等故。

「贤善定」的相貌是这样子，「谓所思惟青瘀等相」，就是修不净观的时候，你心里面思惟自己的身体，从脚指头开始青瘀了，那地方有病了、坏了，青瘀、脓烂、散坏，白骨显现这些形象，这样修行是什么用意呢？「为欲对治欲贪等故」，就是为的想要消灭自己心里面这个欲的贪心「等故」，就是为了这个缘因。欲的贪心，有贪

就有瞋，各式各样的烦恼，你修这青瘀等的不净观就能对治它，这就叫作「贤善定相」。

我们从这些经文上，这是《瑜伽师地论》，但是这些事情都是经上说的。这可见佛开示我们修行的法门，内心里面有什么病，就直接要去对治它，不是放纵它不管了，不是这样子；是直接去对治它，是这样子的办法。我昨天也说过，我们现在一般的情形这修行方法，我就念阿弥陀佛，心里面有了不清净的染污心现前，我念佛。念佛是转变了所缘境，也是把染污心过去了、灭了，灭了，但是我只是一直念佛，一直念阿弥陀佛名号，把这一念心占有了，其他的杂念不进来。念久了呢也可能会一心不乱，但是那个烦恼贼还是在那里的，烦恼贼还在那里。

这个话对比前面这段文，正好是这样意思。就说我前一念心我有了烦恼了，我一发觉了，烦恼就灭了，我的清净正念起来了；起来了，还是要观这个烦恼贼，要用智慧剑去断它的；深入法性地观察，就能断现行也能断种子。

我们不这样做，我们只是念阿弥陀佛。只念阿弥陀佛，烦恼活动了的时候，我心一念佛，染污心是没有了、灭了，但是你并没能去杀烦恼贼，只是躲避了一下就是了，我们现在的修行就是这样；我念咒也是这样，念经也是。念经或者我念《地藏经》也好、念《金刚经》、念《大品般若经》、念《华严经》、念《法华经》、念《维摩经》、念《大宝积经》，念各式各样的经，但是念这些经论的时候，从文字上这样去念，文里面也是有义，但是我们没能够深入地学习。或者就是学习过，我们文字上这么在心里面一过，没能够修观，小小有一点思慧，思的不是很多，这样子熏习了一下，对那烦恼有一点威胁性，能威胁心里面的贪瞋痴。因为这样的大乘经论；小乘经论也是一样的，这个经论的理性、也就是智慧，对烦恼是有威胁性的，但是我们没有深入地思惟，也更没能够修止观，对于烦恼还是不能灭，你还是不能消灭它。

现在经上，我们学习的经论上，佛菩萨的意思不是这种辨法，不是。是「为欲对治欲贪等故」，若有了贪欲心，就是要修不净观来对治它，是这样子办法。我心里有了贼的时候，就是要增加警察的力量，使令这土匪不可以存在的；或者是有一个学校能教导，使令这些土匪变成善人了，这也是可以。所以是「谓所思惟青瘀等相，为欲对治欲贪等故」，是这样办法的。

巳二、释名（分二科）　午一、征

何故此相说名贤善？

这底下第二科「释名」。前面是「标相」，这底下解释「贤善」的名字，分两科，第一科是「征」，第二科解释。「何故此相说名贤善？」是征、是问。底下解释。

午二、释

诸烦恼中贪最为胜；于诸贪中欲贪为胜，生诸苦故。此相是彼对治所缘，故名贤善。

「诸烦恼中贪最为胜」，我们凡夫，扰乱我们心里面不寂静的烦恼有很多很多，但是贪心是最有力量的，贪求欲这个心「最为胜」，「胜」就是有力量，有最大的力量。「于诸贪中欲贪为胜」，贪也是各式各样的贪，有的人贪吃，有的人贪…各式各样的贪，诸贪中这欲的贪心是更是有力量，它有什么不好呢？「生诸苦故」，这欲贪能令你苦恼，能令你引起很多很多的苦恼。

「此相是彼对治所缘，故名贤善」，若修不净观，这不净的相是彼贪心的对治，

你缘青瘀等相，就能对治能令你苦恼的贪心，所以名为「贤善」，名为贤善定。

卯二十一、止相

云何止相？谓所思惟无分别影像之相。

这底下第二十一科，就是「止相」。前面是说「贤善定相」，这「贤善定相」是赞叹不净观的意思。「云何止相？谓所思惟无分别影像之相」，这个「止相」是这样意思，「谓所思惟无分别影相之相」；这个止要有一个所缘境，这个所缘境在心里面现出来就是影相、就变成影相了，这影相是有个本质的相，我们心缘这个本质，在心里面就现出与本质相似的相貌，那叫作影相。就像面对镜子来说，镜子里面现出一个影相来，那个相就是影相，原来那个就是本质相。这心里面所现出来的所缘境叫作影相。心安住在所缘境上不分别，叫作「无分别影相」。

前面说这「思惟」这句话怎么讲呢？不分别是不分别，你内心里面还是要不断地思惟这个所缘境的，这个「思惟」就是想念的意思。比如说：我想我的母亲，我心里面念念想，这个相就继续地显现在心里面；若不想，不想这个相就不现了。

所以修止的时候，这无分别的影相显现在你心里面的时候，你要不断的想你才能够没有其他的妄想进来；你心里面不想所缘境了，所缘境就不在就没有了，但这个心它不会停下来，它又去想别的事情，那么别的事情就现出来了，那就变成妄想了，变成散乱了。所以这个止，修止的时候你要不断的想所缘境，不断地忆念所缘境，你才能够没有其他的杂念进来，你才能够明静而住。

这个方法，这《瑜伽师地论》的确是大慈大悲，它说的很周到，告诉你怎么样降伏这个妄想。若是心里面有了一个所缘境，我以出入息为所缘境，或者我用脐轮作所缘境，或者我用一个光明为所缘境，或者莲花为所缘境，或者是什么什么做所缘境，是的，有了所缘境；但是怎么样才能念念相续地缘所缘境没有杂念呢？你要思惟、要想，念念地忆念所缘境，才可以。那么这就叫作止，这个止是这样意思。

卯二十二、举相

云何举相？谓策心所取，随一净妙或光明相相。

「云何举相？」举相是什么意思呢？这是第二十二科。「谓策心所取，随一净妙或光明相相」。怎么叫做举相呢？「谓策心」，策心就是警策它、鞭策它、警觉它，警觉什么呢？「心所取，随一净妙」，你心里面所想的，想的什么呢？随你某一种清净微妙的境界；就是观察佛相，佛相是最净妙的形象；或者是其他的光明相，这些相貌，使令你的心就不惛沈、不沉没了，兴奋起来就精神好了，这沉没、惛沈就过去了，这时候你继续可以修止观了，这是这样意思。「随一净妙」，净妙也可能很多种，其中的一种，就是这样意思。

卯二十三、观相

云何观相？谓闻思修慧所思惟诸法相。

「云何观相？」第二十三科、怎么叫作「观」呢？「谓闻思修慧所思惟诸法相」，「闻思」就是有语言文字的佛法，我们是听闻别人讲解或者自己阅读的，也都算是闻。闻而后能思惟，专精思惟经里面的义，叫作思。我们现在的汉文的佛教徒的情况，多数缺少思慧，或者小小有一点也可能，总是不太及格。「修慧」就是在禅定里面去思惟法义，那就叫作修慧。这个修慧是什么意思呢？就是有更大的力量；我们

听闻佛法的时候也有一点智慧，但这个智慧的力量不大；专精思惟所成就的智慧，力量是大过了闻慧，但是还不如修慧。这修慧，禅定里边你若思惟诸法实相，这个力量非常大，能够改变你的凡夫的境界成为圣人，所以叫作「修」；能使令你成为圣人，能彻底的改变你的思想，所以叫作「修」。这修是有力量的、强大的力量；若闻思力量不是很大。这闻思修慧所思惟的诸法相，这就叫作「观相」。

这样说呢，闻所成慧；由听闻而得到的智慧去观察一切法，也名为观；思惟一切法的真实相，也叫作观；修慧思惟诸法相也叫作观。这样说，这个观是通于这三种智慧。当然这三种智慧，这修慧虽然是很重要，但是不能离开闻思的；离开了闻思，修慧也是没有的。只是闻思而不修也不行，所以闻思修，都是应该具足的。

卯二十四、舍相

云何舍相？谓已得平等心，于诸善品增上舍相。

「云何舍相？」舍相怎么讲？「谓已得平等心，于诸善品增上舍相」，就是说这个修行人他心里面也不惛沈、也不掉举、也不散乱，明静而住，这叫做平等了，这叫已经成就平等心。「于诸善品增上舍相」，这是说我们修行人，你能够守护根门、食能知量、又能够初夜后夜；白天不要说；就是夜间，初夜后夜也还是能用功，你能够有沙门的庄严，能够如法的用功，那就叫作「善品」。这善品的因缘，使令你修止观的时候，得到平等心的时候，这时候你就这样子下去，那就叫作「增上舍相」。已经得到平等心了，你就这样子任运让它这样相续下去，就叫增上舍相。

《披寻记》三九七页：

云何舍相等者：谓于所缘不发所有太过精进，是名已得平等心。复由所缘令心上舍，是名于诸善品增上舍相。此如〈声闻地〉释（陵本三十一卷九页）。或复远离惛沈掉举，名已得平等心。最极寂静，名增上舍。

「云何舍相等者：谓于所缘不发所有太过精进」，你精进到一个适当的位置的时候，你就不要再强大，太过精进就不对了；太过精进有可能把你相应的境界失掉了，或者你的体力不够，太过精进伤害了自己的体力，也不能用功了。所以太过精进也不好，不足也是不好，「是名已得平等心」。「复由所缘令心上舍」，你这时候的所缘境，使令你的心达到那一个最相应那个舍的境界，就是平等的境界，「是名于诸善品增上舍相。此如〈声闻地〉释（陵本三十一卷九页）。或复远离惛沈掉举，名已得平等心」。「最极寂静，名增上舍」，那个最极寂静这个时候叫「增上舍」。

卯二十五、入定相

云何入定相？谓由因缘、所缘、应修习相故入三摩地，或复已得而现在前。

「云何入定相？」这里解释怎么叫「入定」，说出它的相貌。「谓由因缘、所缘应修习相故入三摩地」，怎么样才能够入定呢？你要有因缘你才能入定，这因缘相当然就是要持戒清净、要守护根门、食能知量这些事情，这些都是因缘相。还要有个「所缘相」，你要有个所缘境；你修四念处也好、修各式各样的法门，它都是要有一个所缘境，这是一个条件。还有「应修习相」，应修习相就是要对治沈、掉、乱、着，对治这些障道因缘。这些事情、这三个条件；因缘、所缘、应修，这是三个相；这三个相具足了呢，「入三摩地」就入定了，这样意思。

「或复已得而现在前」，那也叫作「入定相」；你已经得到定的时候，你正念一提起来这个定就现前了，那就叫作入定相，这就这么讲。

卯二十六、住定相

云何住定相？谓即于彼诸相善巧而取，由善取故随其所欲于定安住；又于此定得不退法。

「云何住定？谓即于彼诸相善巧而取」，就是前面说的这些相，止相、举相、观相、舍相，这些入定的因缘你能够善巧的成就了，这是第一个条件。「由善取故，随其所欲于定安住」，因为你善取其相的缘故，也就是不断的修行，成功了的时候，随你心之所欲，你就能够要入定就能入定，就在定里面安住不动，这是第二个相貌。

「又于此定得不退法」，又对这定你得到不退、不失掉；但也要警慎才能不失掉。有的经论上说你要经行，你常静坐修定，要常常经行的；你若不经行，你入定的时候时间不久你就要出定，不出定不行。这可见身体的健康还是很要紧，你身体的气血正常健康，你也就修行容易成就，成就了以后入定的时间长，这是「住定相」。

卯二十七、出定相

云何出定相？谓分别体所不摄，不定地相。

「云何出定的相貌」，这是二十七科。「谓分别体所不摄，不定地相」，这个「分别体所不摄」，「分别」是什么？「分别」是心，分别的体就是我们的心。这个分别心是「定所不摄」的，那么是什么？就是散乱。这个散乱心现前的时候，散乱是不定的相貌，所以就是从定出来了，是这么意思。这是「出定相」。

卯二十八、增相

云何增相？谓轻安定倍增广大所思惟相。

这又说个「增相」，什么叫做「增相」呢？「谓轻安定倍增广大」，就是你不断的静坐，一开始的时候有轻微的轻安乐，小小有一点舒服，但是你不断的努力，它逐渐的就增长、增长。到了未到地定的时候就开始有轻安乐，到了这个初禅、二禅、三禅的时候，这个轻安乐倍加，是加倍的增长广大，而这个轻安乐是你心所觉知的、所思惟的相貌，那么这就是「增相」。

卯二十九、减相

云何减相？谓轻安定退减狭小所思惟相。

「云何减相？」这二十九科，怎么叫做「减相」呢？「谓轻安定退减狭小所思惟相」，你若不断的努力，你就由少而多轻安乐渐渐增长；若是你轻安乐已经得到了，你懈怠，你常不入定，那么你这个轻安和那个定就是逐渐的退下来、逐渐的减少，叫「狭小」，乃至到完全没有了，都有这种事情。「所思惟相」，也是内心的境界，也是你所思惟的相。你的定增长、轻安乐也是增长，你轻安乐增长、定也是增长，它们互相增上的。但是这个毗钵奢那也有关系，你常常修这个毗钵奢那观的时候，能够灭除定的障碍。没有定的障碍、定就增长，定增长、轻安乐增长，轻安乐增长、定也增长，定增长、毗钵舍那也增长，就是互相增上逐渐达到圆满的程度，那么那就叫做「增相」。如果你懈怠，就是退下来，懈怠就没有了。

卯三十、方便相

云何方便相？谓二道相，或趣倍增广大，或趣退减狭小故。

这是第三十科。「云何方便相？谓二道相」，就是这个前面奢摩他和毗钵舍那。奢摩他和毗钵摩那这是个方法，你用这个方法不断的努力去修这个止、修这个观，那个这叫做「方便」；所以这个「方便」有个「行」的意思，实际的行动叫做方便，用实际的行动做成功的方便。现在这里说什么呢？就是「二道相」就是一个止、一个观。

「或趣倍增广大」，或者你精进不懈怠，「趣」就是向前进，向前进的时候，止也增长，观也增长，加倍地增长广大起来。「或趣退减」，或者你不对劲，你懈怠或者什么业障现前了，你就退下来了，「狭小」，这是这一种。

卯三十一、引发相

云何引发相？谓能引发略摄广博文句义道，若无诤无碍妙愿智等，若依三摩地诸余力无畏等最胜功德，及能通达甚深句义微妙智慧，如是等相。

这是三十一科；一共三十一科，这是最后一科。「云何引发相？谓能引发略摄广博文句义道」，就是你修止又修观、修观又修止，就能够引发出来殊胜的功德。什么呢？第一个是「引发略摄广博文句义道」，这个「略」、少少的文句会引发出来广博的文句，或者广博的文句能够「略摄」到少、简单的一些文句；就是能够由广而略，也能由略而广，这叫做「引发」。当然这文中有义，「义」就是「道」，义是心之道，义是心行之道，能这样地转变。这个民国初年的八指头陀，没有读过什么书，他就会作诗也能写文章，我看写那文章像经书是一样，那文章写的真是不可思议！这就是出家人修行这件事是不可思议。

「若无诤无碍妙愿智等」，说是你修奢摩他、又修毗钵奢那的观，又能引发出来无诤三昧，能引发出来四无碍辩，能引发出来妙愿智等，能引发这殊胜功德。「若依三摩地诸余力无畏等」，你若是得到了三摩地，又修止观得到三摩地，那还有进一步，还有「诸余」、还有很多佛的十力、四无所畏等最胜的功德都能引发出来。「及能通达甚深句义」，你这个止观不断的修习，对于佛菩萨说法的甚深句义你也能够通达，通达佛是说什么法，说什么妙法你都能明白。「微妙智慧」，还有甚深的微妙智慧你也能成就，就是能得到佛的智慧。「如是等相」这叫做引发，这叫做「引发相」。

癸二、明摄（分二科）　子一、略标

复次如是诸相，即前根本四相所摄。

这是第二科明所摄。前面是三十二相，分三十一科解释完了。现在「明摄」，分两科，第一科是「略标」。「复次如是诸相」，就前面三十二相，即前的根本的四相所摄。「根本四相」是什么呢？就是所缘相、因缘相、应远离相、应修习相，这是四根本相。四根本相能摄这三十二相的，所以叫做「即前根本四相所摄」。这也就是本论的作者，也是能略也能广，能广也能略。

这是「略标」。第二科「别释」分四科，第一科「所缘相摄」。

子二、别释（分四科）　丑一、所缘相摄

谓所缘相，具摄一切。

前面是「略标」。这底下说，这三十二相就是为「所缘相」所摄，都是所缘相。

丑二、因缘相摄（分二科）　寅一、摄一切

因缘相亦尔，前与后为因缘故，为令后后得明净故。

「因缘相亦尔」，这第二科说这个「因缘相」。因缘相分两科，第一科「摄一切」，也能摄一切。「前与后为因缘故」，这个「因缘相」是表示什么呢？你不断的修止观，前为后作因缘，作因缘又怎么的呢？「为令后后得明净故」，使令你后来的止观就明净；最初开始总是不明净，后来逐渐的就会明净。就是前前为后后作因缘故，使令你有进步了。这是第一科。

第二科「辨二种」分两科，第一科是「标摄」又分两种，第一科「举正方便」。

寅二、辨二种（分二科）　卯一、标摄（分二科）　辰一、举正方便

正方便相一切种别，皆因缘相。

前面解释那个正方便。「正方便」也有很多的差别，虽然有很多差别，都是属于因缘相的。就是修定、修止观的因缘，就是前面说的守护根门等等的这些事情。

辰二、例邪方便

如正方便，邪方便亦尔。

这是第二科，例这个邪方便。像正方便是这样子，那个邪方便也是一样，也给你作因缘的。正因缘作好因缘，那么邪方便做个坏因缘，就是这样子。

卯二、辨品

一是白品相，第二黑品相。

前面第一科是「标摄」，现在第二科「辨品」类。「一是白品相」，就是正方便。第二邪方便就是「黑品相」，这是它的类别。

丑三、应远离相摄

诸染于相，唯应远离。

「黑品」就是染污，染污是修行人所应该远离的，不应该亲近。

丑四、应修习相摄

所余诸相，唯应修习；于彼彼时，应修习故。

「所余诸相唯应修习」，第四科是「应修习相」。这个「所余诸相」就是染污相除掉了，剩余的一切相，那就是白品相；那是我们应该亲近、应该修习令它成就的。「于彼彼时，应修习故」，于那个时候、那个时候，你就应该修习。这个止是什么时候修，观是什么时候修，乃至到各式各样的相，什么什么时候修，这样意思。这样子就成就了白品相，也就得到了很多的功德了。

这是〈三摩呬多地〉，这第十一卷到此为止了，这个十一卷解释完了。

瑜伽师地论卷十二

本地分中三摩呬多地第六之二

辛三、修习所缘诸相作意（分二科） 壬一、征

复次云何修习所缘诸相作意？

「复次云何修习所缘诸相作意？谓即于彼彼诸相作意思惟，以思惟故能作四事」。

这是〈三摩呬多地〉的第三科。这个「作意及所缘」，分两科讲完了。现在第三科「修习所缘诸相作意」。前面是说了「作意所缘」以后，现在再说明「修习所缘作意」的一种作用、一种功德。说了这么多的作意和诸相、三十二相，有什么用处呢？是这个意思。这里分两科，第一科是「征」。

「复次」就是前面说了「所缘诸相」，其中的含义还没有完，所以「复次」，又「修习所缘作意」是怎么一回事呢？这个所缘诸相的作意，若是加以修习的话，有什么功德呢？是这样意思。

这是问。底下解释，分两科，第一科「能作四事」，分三科，第一科是「标」。

壬二、释（分二科） 癸一、能作四事（分二科） 子一、标

谓即于彼彼诸相作意思惟，以思惟故能作四事。

「谓即于彼彼诸相作意思惟」，前面说了七种作意，又说四十作意，又说三十二相。这些「诸相」不是白说的，是修行人在修止观时候要用的。这就是说那个修行人「于彼彼诸相」，前面说三十二相，就是一个相一个相，你能拿它作所缘境，去作意、思惟、观察的话，你就能够得到四种功德。「以思惟故能作四事」，你若能去思惟观察的话，你不会徒劳的，会成就四种事。

这是「标」，底下「列」，那四种功德呢？

子二、列

谓即修习如是作意，又能远彼所治烦恼，又能练此作意及余，令后所生转更明盛。又即修习此作意时，厌坏所缘，舍诸烦恼，任持断灭，令诸烦恼远离相续。

「谓即修习如是作意」，这是第一件事，就是用它作所缘境，你能够修习，这个「习」就是不断的重复地做，做了一次再重复做，重复做、重复做，不断的重复这样做，不断的重复这样作意观察，这是一件事。

「又能远彼所治烦恼」，第二件事呢，就是能远离你所要对治、所要消灭的烦恼。我们不高兴有烦恼，但是烦恼还是要在心里面活动，现在若能够，你能够修这「彼彼作意」，「彼彼诸相能作意思惟」的话，就能够息灭那个所灭除的烦恼，那个烦恼就灭了。这个原因呢？我们如果…你若是作如是观的话，你应该会感觉到。譬如说是修无我观，修这无我观，无我观是个名称，它有一个内容的，你把这内容啊！一

句、一句，一段、一段，你把它如实的明了了，然后在修止观的时候就这样思惟，这样思惟的结果是什么呢？结果就是如实的了知了。就是文字上说是无我，我们就这样去思惟观察，就对于无我义会更深入的、更彻底的明白了是无我的，就是把这件事做成了。做成了的时候，就是「远彼所治烦恼」，因我而生起的烦恼没有了；因为有我而生起的烦恼，这个烦恼不生起了；因为在你心里面没有我，所以你不会再因为我而生烦恼。

譬如说修这不净观……，这个不如理作意……，佛告诉你这样子去观，这样的染污分别，你观察是染污的、观察是青瘀的、脓烂的、散坏的、是膨胀的、是白骨……什么什么的，这样的观察。愈观察你对于这个不净愈能够如实了知；这种了知的印象愈深刻，愈深刻呢，「因净」，原来我们的颠倒心认为是清净的而引起的烦恼没有了，这烦恼不起了，所以「能远彼所治烦恼」，就是认识的清楚了，它就没有烦恼了。所以要不断的去观察，不断的去思惟，是这样意思。所以「修习如是作意」，你就成就了如实了知，成就了如实了知「能远彼所治烦恼」，这烦恼就同你远离了，同你距离的远了，再不发脾气了，没有这个问题，眼睛不会厉起来，就是这样子。这就是药吃对了，病就好了，是这样意思。

我们没有作如是观的时候，也是人与人不同。有的人智慧大，他看得清楚，他心里有个反应，遇见合理的、不合理的是有反应。我们智慧不够，遇合理的事情、不合理的事情，也有反应。大家不一样，同样的境界反应的不一样。但是若是在佛法里面，你能够努力的修这些如理作意，就能彻底的把自己改变了。改变了以后，就是「远彼所治烦恼」，一切烦恼都没有了。这是第一种好处。

不但这一种好处，还有第二种好处。「又能练此作意及余，令后所生转更明盛」，这是第三种。「又能练此作意」，「练」，练者习也，就是修习那个习。练习是什么意思？就是不断的重复，如写字，这个字不断的重复的写，不断的重复写。修行修止观呢？观也是不断的重复的观是无我的，色受想行识里面没有我，就不断的重复这么想。修不净观也是，不断的重复的观；修无常观也是这样子修，观受是苦，也是这样的观。你能这样子「练此作意」，作意的时候呢？「及余」，这个「余」是什么？后面解释的很好，这就是和作意在一起活动的心，就是心。这个作意就是心所，心所法是各式各样的，那个心王是通于一切心所法，只要有心所一定是有心王。这个「余」就是那个心，「作意」就是心所。你常常这样子用功修行的时候，「令后所生转更明盛」，就是刹那刹那的这么生起嘛！你那心里面的智慧光明就强起来了。那么这样说，前面「远彼所治烦恼」是断德，能断烦恼，这底下是智慧光明就殊胜起来，「转更明盛」。

「又即修习此作意时，厌坏所缘，舍诸烦恼」。前面说这个「远彼所知烦恼」是现行，是烦恼的现行。后面引这《披寻记》上说，就是前面说那四种，沈、掉、乱、着这四个烦恼，这个四个烦恼就是包括了一切的烦恼，那是属于断德一部分。现在转更明盛就是智慧，智慧也就殊胜了。

「又即修习此作意」的时候呢，「厌坏所缘」，这七种作意里面有厌坏所缘，就是对于所缘境有厌离心、有厌离心。这不是一个美妙的，观察这色受想行识如病；就像一个人有病，病不是好的。如病、如痈，病是通说的，痈就是生疮了，如病、如痈、如箭、如刺，苦、空、无常、无我；那么这样子观察所缘境的时候，就能够「厌坏所缘」。原来我们对于我自己的色受想行识认为是很美满的，认为是可爱的，现在也感觉到这不是好的东西，是坏的东西。「厌坏所缘，舍诸烦恼」，就是把这一切的烦恼都弃舍了、都没有了，这应该也包括烦恼的现行，但是也深入的消除了烦恼的种子。

「任持断灭」，烦恼种子消灭了以后，叫做「断灭」；而这个断灭是保持、任

持，能摄持住不变。你只是调伏了烦恼的现行，你不谨慎呢，烦恼又来了，你不能任持，你不能保持不变。若把烦恼种子给消灭了，那就是究竟的解脱了，究竟断灭了烦恼，这个清净的境界能保持得住，这个「任持断灭」。「令诸烦恼远离相续」，这个时候就使令很多很多的烦恼，远离了你的色受想行识，它永久也不再来和你亲近了，那么就是解脱了。

这个修习此作意时，是「厌坏所缘」，这是努力的修行加行道。「舍诸烦恼」是无间道，就是烦恼障碍我们见到真理，把烦恼去掉了，我们就和真理面对面了，就中间就没有间隔了。「任持断灭」是解脱道，没有烦恼的系缚了、解脱了。「令诸烦恼远离相续」，是胜进道，还要继续向前修，因为断烦恼只是一开始断一部分，不是完全断了，所以继续要修行，那么烦恼就更远离了。「令诸烦恼远离相续」，「相续」指的生命体说，或指这个阿赖耶识说也好，或者就是指这个色受想行识说也好。

那么就是得到这四种功德，这个修此「作意」有这四种事情，第一个数数的「修习如是作意」，这件事情很重要。然后得到什么的好处呢？就是第二又「能远离彼所治烦恼」。第三「练此作意及余，令后所生较更明盛」，这是第三。第四「修习此作意时，厌坏所缘，舍诸烦恼，任持断灭，令诸烦恼远离相续」，第四个。

子三、结

是故修习如是所缘诸相作意。

这是第三科「结」，结束这一段。说了那么多的「作意」、「所缘」是为干什么的呢？原来就是为了断烦恼、增智慧、得解脱的意思。

癸二、能入诸定（分六科）　子一、入定因缘（分三科）　丑一、标列

复次由四因缘，入初静虑，乃至有顶。谓因力、方便力、说力、教授力。

「复次由四因缘，入初静虑」。这是这个「修习所缘诸相作意」，「能作四事」这是一科。第二科「能入诸定」，这个也是很好的事情，使令我们入到很多很多三味里面去，能作如是作意有这个功德。「能入诸定」这是第二科，「能入诸定」里面分六科，第一科「入定的因缘」，有什么条件可以入定呢？分三科，第一科「标列」。

「复次由四因缘，入初静虑，乃至有顶」，这是菩萨告诉我们，你要准备四个条件，这四个条件准备好了，你就能「入初静虑」，色界的初禅，「乃至有顶」，二禅、三禅、四禅，「有顶」应该非想非非想定都可以入，但是现在主要是四种静虑。那四种呢？底下列出来。

「谓因力、方便力、说力、教授力」，这四个因缘。这是「标列」出来，底下第二科「解释」，先解释这个「因力」，什么叫做因力呢？

丑二、随释（分四科）　寅一、因力

云何因力？谓曾邻近入静虑等。

「云何因力？谓曾临近入静虑等」。就是说这个修行人他过去「曾」、曾经「邻近入静虑等」，就是接近「邻近」，就是初静虑是个邻居，你曾经入定，那个定和初静虑是相邻的，就是这么意思。它是初静虑的「邻」，你到了邻这个地方和初静虑就接近了，这么意思。你曾经「邻近」的定，邻近的定就是未到地定，可以这样说。那入了，你能学习那个，你就能入初静虑，入初静虑就不难。

或者说就是你前一生，你前一生这样学习过，学习过你栽培了这个奢摩他的种子，这个定的种子，依此种子为因，这个因有力量使令你入定，入初静虑，就这样说，就是以种子为因。

寅二、方便力

云何方便力？谓虽不邻近入静虑等，然由数习无间修力，能入诸定。

「云何方便力？」这是第二，什么叫做「方便力」？这个《披寻记》那个文下面还是有的。「云何叫做方便力」呢？「谓虽不邻近入静虑等」，说是我没有达到那个程度，我没得未到地定，我没有初静虑等。

「然由数习意无间修力，能入诸定」，然而你若是不懈怠，你能够有强烈的希望，我要得定，我要得到初静虑，那么你就会数数地去静坐，修习止观而不懈怠。「无间」就是不懈怠。「修力」，不懈怠的这样修止观。「能入诸定」，你还是可以入定的。

这样说呢，这个「因力」是过去的事情，不是现在。这个「修习」是现在，现在你可以努力，还是有希望可以得定，就是精进可以入定。那么这个「方便力」，方便力这三个字是个题目，这题目的意思，怎么讲法呢？「数习无间修力」，就叫做「方便力」；就是采取实际的行动，实际的去用功修行，那叫做「方便力」。

这是第二科，底下第三。

寅三、说力

云何说力？谓于静虑等增上缘法，多闻任持，乃至广说。即依此法独处空闲，离诸放逸，勇猛精进，自策而励，住法随法行，由此能入静虑等定。

「云何说力」？第三科是「说力」。

「谓于静虑等增上缘法，多闻任持，乃至广说」。这个「谓于」就是说你想要成就禅定的人，「于静虑等增上缘法」，就是讲解，这是指书本子，这书本上讲解这「静虑等」，讲解静虑：初静虑，初禅、二禅、三禅、四禅，乃至空无边、识无边、无所有处、非想非非想定，讲解这样的定的教法，这个教法是你修定的「增上缘」。我还疑惑这个增上缘的「缘」是个教，原来我看了其他的本子，也就是「缘」。就是这个教法，是你修定的最强力的一个助缘，这个助缘这个教法，还是这个教法。

「多闻任持」，你能够「多」就是重复的，或者是不断地去学习。这个「闻」就是学习的意思，你自己听闻，你自己阅读，都是闻，从经典上闻。「任持」，学没有白学，要把里面的要义能摄持住，究竟说什么？里面怎么个次第学习这个禅定？你要能够摄持住。若是打开本子知道说什么，合上本子就不知道了，那就是没有能「任持」，这个不行，这个不可以，一定要任持，等到跑香跑完了，盘腿一坐，这个法门就在你心里面现出来，这就是你「任持」了。我学是学了很多，一盘上腿子的时候不知道怎么用功，那就是没有「任持」。

「乃至广说」，不只是任持那么简单，还有很多事情，还有很多事情是什么呢？就是「即依此法独处空闲，离诸放逸」，就是这个修行人，他自己根据经论上说明这个修行禅定的方法，你就根据所学的这个方法、这个法门，「独处空闲」，这个「独」就是你一个人，你一个人住在空闲的地方，那个地方不吵闹。这个「独处空闲」在这《清净道论》上说的非常明白，就是一个人，不可以有第二个人，那个地方

那么讲。但是我在想，可以那么说，就是...这个「独」什么意思呢？当然这是另外一个解释了，就是人与人相住的时候，就像一个人相住似的，很多人在一起住，很就像一个人相住似的，那是什么意思呢？就是不触恼。谁也不触恼谁，叫做「独」，谁也不触恼谁。我们说什么话，做什么事情不触恼，要爱护那个修行人，他要用功的时候，不要打他闲岔。那么但是若互相帮助就出现了，这里有好多人同住的，你有需要的时候我来照顾你，我有需要的时候你来照顾我，互相照顾。但是若要用功的时候就像一个人似的，谁也不打谁闲岔。那么这个解释，你们同意不同意。

「独处空闲，离诸放逸」，不可以放逸。这个光阴、时间非常的宝贵呀！不能把宝贵的精神，放在没有用的事情上，就是「放逸」。「离诸放逸，勇猛精进，自策而励」，要勇猛，我不怕困难，精进的去努力，一次又一次、一次又一次地就这样用功修行。「自策而励」，但是这个懈怠是与生俱来的，那怎么办呢？自己要警策自己，不要懈怠，「而励」，努力的用功。

「住法随法行」，要安住在「法随法行」这里用功，不能退下来，就是有困难也不退下来，一定向前进，这个「住」就是有这个意思。「由此能入静虑等定」，就是因为这个，因为这个...因此，那么这个「说力」呢？就是经论的这个本子，本子上说到这么多静虑的「增上缘法」，而你能去学习，能选择一个好的地方，没有潮湿，也没有那么多的蚂蚁，也没有老虎，那么这个时候你就「勇猛精进，自策而励，住法随法行」，你就能入静虑，就成功了。这样说这个「说力」呢？这个「说」是什么？就是经论，这样子叫做「说力」。

寅四、教授力

云何教授力？谓于亲教轨范师所，或于随一余尊长所，获得随顺初静虑等无倒教授；从此审谛，作意思惟，能入静虑及诸余定。

「云何教授力？」这是第四「教授力」。其实从字面上那个「说」就是教授的意思，但是看内容不是那个意思。「教授力」是什么意思呢？

「谓于亲教轨范师所，或于随一余尊长所，获得随顺初静虑等无倒教授」。这个不是经本子，不是经论的本子，而是以为一个人，谓于什么人呢？「谓于亲教」，就是你的亲教师，就是为你受戒的这个人，他有责任来教导你的那个师长，或者是「轨范师」，那么我们通常说和尚就是亲教师，轨范就是羯磨师了，「师所」他们那个地方。

「或于随一」，或者不是亲教师也不是轨范师，「于随一」随那一位，其余的，除了亲教师、轨范师以外，其「余」的「尊长所」，他有能力做教授。「获得随顺初静虑等无倒教授」，在这个人的地方你得到了一个法门，他为你讲解这个法门，你得到了；这个法门是随顺初禅、二禅、三禅、四禅等的。「无倒教授」没有错误的教授，教授是教授了还要没有错误才可以，那么这就是靠人了。说是依法不依人，这个就是依人，前面呢，就是依法，这个就是依人。说不依人，说那个有谄诳的人是不可以依，若诚实的人还是可以依，应该这么说。

「从此审谛作意思惟」，你从这个人的这一边，得到了这个法门的时候呢，你能够「审谛」，审谛也就是包括了「独处空间，离诸放逸，勇猛精进，自策自励」，这就是这个意思，很认真的作意思惟，也是用功修行了。「能入静虑及诸余定」，也可以入，也会成功的。这一段文上《披寻记》：

《披寻记》四〇〇页：

云何教授力等者：此说依他教诫教授能入诸定，即施设此名随信行，是钝根性。此中无倒教授，谓观青瘀及脓烂等，或一切行皆是无常，或诸行苦，或一切法皆无有我，如是等。

「云何教授力等者：此说依他教诫教授能入诸定，即施设此名随信行」，前文就是随法行的人，这是随信行的人。那么「随法行」是利根的人，「随信行」，就是钝根的人。

「此中无倒教授，谓观青瘀及脓烂等，或一切行皆是无常，或诸行苦，或一切法皆无有我，如是等」。「无倒的教授」，这是四个力：因力、方便力、说力、教授力四个力，这四个解释完了。第三个「结显」。

丑三、结显

如是显示四观行者。谓具因力者、方便力者、若利根者、及钝根者。

「如是显示四观行者」，前面这四个就指「如是」，这样显示四种观行，四种观行，因此四种而有观行，就是一个是「因」，一个是「方便」，一个是「说力」，一个「教授力」。

「谓具因力者」，足具了因力者，是前生的栽培，以前的栽培。「方便力者」，是现在的栽培。「若利根者及钝根者」，也与前生有关系，这两种人，只要有方便力就可以成功了。

子二、得静虑者有染差别（分二科）　丑一、标列

复次有四得静虑者：一、爱上静虑者。二、见上静虑者。三、慢上静虑者。四、疑上静虑者。

这是能入诸定里面，「能作四事」是第一科，「能入诸定」这一共分六科，第一科是「入定因缘」，解释完了，现在是第二科「得静虑者有染差别」，得到了定的人，他还没有完全清净，他还是有烦恼的，但是不一样，烦恼与烦恼还是有差别，分两科，第一科是「标列」。

「复次有四得静虑者」，就是有四种得静虑的人有烦恼的差别，有四种烦恼得静虑的差别，得静虑的人有四种烦恼。一是「爱上静虑者」，这个「爱」是烦恼的名字，这个「上静虑者」，这「上」应该是赞叹的意思，赞叹这个静虑是上人法，不是我们有欲的人的境界，是超过了人的境界，所以叫做「上静虑者」，得到了上静虑呢，他还是有爱烦恼，所以是「爱上静虑者」。

「二、见上静虑者」，这上静虑上呢，他还有见烦恼的。「三、慢上静虑者」，有慢烦恼。第「四、疑上静虑者」，得了静虑，还有疑惑的。这就是爱、见、慢、疑有四种烦恼的不同。

这是「标列」，下面「解释」，解释里面，先解释「爱上静虑」，爱上静虑先是「征」。

丑二、随释（分四科）　寅一、爱上静虑（分二科）　卯一、征

云何爱上静虑者？

「爱上静虑」是什么意思呢？底下「解释」分两科，第一科「举种类」。

卯二、释（分二科） 辰一、举种类

谓有如一先闻静虑诸定功德，而不闻彼出离方便，于彼一向见胜功德勇猛精勤；由此因缘，入初静虑，或所余定。

「谓如有一」，这就是说：譬如有一类的人，「先闻静虑诸定的功德」，得了禅定有三味乐、有喜乐、有殊胜的功德，有功德或者是得了神通怎么怎么的，那么听说这样事情呢，心里面当然生希望心，我不想做欲界的人，色界天上的人好。

「而不闻彼出离方便」，但是他没能听到那个人，告诉你那个四静虑也是个陷阱，社会上很多的陷阱给你准备，准备你往里面跳，现在四静虑也是陷阱准备要你往里面跳，但是陷阱与陷阱有不一样，就是它还有一点好的地方，有作用的，所以还是应该学习，但是他有一些过患，你应该出离，还应该教授你一个方法要出离这个四静虑的，但是你「而不闻彼出离方便」你没有能够学习到，出离四静虑等的方便法门，你没有学这个。

「于彼一向见胜功德」，那么你就是那个人，「一向」就是偏于一面，见到这个禅定静虑的殊胜功德，就「勇猛精勤」的修行，他不知道禅定里面也有不如意的事情。「由此因缘入初静虑」，由于你贪求殊胜功德法，所以能够勇猛精进，就成功了，就是入初静虑。「或所余定」，或者不只「初静虑」初禅、二禅、三禅、四禅，或其他的「定」。

辰二、出彼爱

如是入已，后生爱味。

这是第二科，前面举这个种类，这就是说这个「生爱味」，就是有好的滋味都很欢喜爱着。那么举这个种类，他这个人就是「一向见胜功德」，这么样精进就得到初静虑了。

「如是入已，后生爱味」，像前面这个人啊！很勇猛，他成功了，但是入定以后他对这个定就生爱着心了，爱着这个定，就是这么回事，所以叫做「爱上静虑」这样意思。《披寻记》：

《披寻记》四〇一页：

爱上静虑等者：谓如一于上静虑，闻说喜乐妙乐寂静无动名闻静虑诸定功德，而不闻彼如病如痈如箭等，诸行过患不知出离，是名不闻出离方便。由是因缘，勇猛精勤求入彼定，既得入已，而生爱味，是名爱上静虑者。

「爱上静虑者：谓如一于上静虑，闻说喜乐妙乐寂静无动名闻静虑诸定功德」，「上静虑闻说喜乐」，喜乐是初禅、二禅有喜乐，「妙乐」就是三禅，四禅就是「寂静无动」的功德，「名闻静虑诸定功德」。

「而不闻彼如病、如痈、如箭等，诸行过患不知出离」，他这个色界四禅乃至无色界四空定，也还都是「如病、如痈、如箭等诸行过患」，还有这种过患，「过患」你不知道你就不知道出离，「是名不闻出离方便」。

「由是因缘，勇猛精勤求入彼定，既得入已，而生爱味，是名爱上静虑者」。这

爱上静虑就是这么意思。

寅二、见上静虑（分二科）　卯一、征

云何见上静虑者？

「云何见上静虑者？」这是第二科「见上静虑」，分二科，第一科是「征」，什么叫做是见上静虑呢？底下解释，第一科「举种类」。

卯二、释（分二科）　辰一、举种类

谓如有一从自师所，或余师所，闻诸世间皆是常等，如是方便，入初静虑，乃至有顶。

「谓如有一」，有一类人。「从自师所」，从他自己的师长、或者是和尚阿阇黎；「或余师所」不是和尚阿阇黎，其他的尊长。「闻诸世间皆是常等」，这师长告诉他，世间都是常住的，不是无常的。那么这个意思和前面也有提到。「如是方便入初静虑，乃至有顶」，详细解释，看《披寻记》解释：

《披寻记》四〇一页：

闻诸世间皆是常等者：如前已说计常论者，起如是见，立如是论：我及世间皆是常住，非作所作，非化所化。乃至广说。（陵本六卷十五页）今叙彼见，故作是说。

「闻诸世间皆是常等者：如前已说计常论者」。「不如理作意」有十六科，这第五科，那个破我论后面就是「计常论」。

「起如是见，立如是论：我及世间皆是常住，非作所作，非化所化」。这是前面那个文「非作所作」，也不是自己作的，也不是他人作的。「非化所化」，这「化」也不是梵天，也不是自在天，他们能变化的、所变化的，不是。「乃至广说」（陵本六卷十五页）有说，「今叙彼见，故作是说」，叫做世间皆是常等。

能得清净解脱出离，彼依此见，勇猛精勤，由是因缘，入初静虑或所余定。

「如是方便入初静虑，乃至有顶」，这个没有完全，下卷说得详细一点。

「能得清净解脱出离」，你若入了色界静虑的禅呢，你就能得清净，什么叫做清净呢？能解脱欲界的烦恼，能出离欲界的生死。「彼依此见，勇猛精勤」，你若得到色界定，能得清净解脱出离，能见一切法的世间不是常的事情，于是乎勇猛精勤的修行。「由是因缘、入初静虑或所余定」。

这是「举种类」，第二科「明彼见」，先是「执常等」。

辰二、明彼见（分二科）　巳一、执常等

如是入已，能自忆念过去多劫，遂生是见：我及世间皆是常等。从定起已，即于此见坚执不舍。

「如是入已」，像这个人这样努力的修行得到色界的静虑了。「入初静虑或所余定，能自忆念过去多劫」，能自忆念过去就是得宿命通了，他能忆念过里去多少劫，

或者二十劫、或者四十劫、或者六十劫。「遂生是见」，「遂」就引发出来一种见解，什么呢？「我及世间皆是常等」，看见我是常，世间也是常，我及世间都是常等，那么是一分常论。

「从定起已，即于此见坚持不舍」，他从禅定里面出来以后呢？他就对这个常见「坚持而不弃舍」，所以叫做计常论者。这可见不是散乱心执着世间是常，这是说得到色界定的人，他执着世间是常，他不知道生死轮回都是无常。

巳二、执出离

复于后时，审思审虑、审谛观察。谓由此故，当得清净解脱出离。

「复于后时，审思审虑」，这是第二科「执出离」。「明彼见」这一科，分两科，第一科「执常等」，第二科「执出离」。

「复于后时」，这个修行人得到了初静虑，或者余定，他从定出来的时候呢，是「审思审虑」，就是很深刻的去思惟、去考虑。「审谛观察」，其实「观察」和「审思审虑」有什么不同呢？或者说是有浅深的不同，可以这样说。「谓由此故，当得清净解脱出离」，「审谛观察」的结果呢，就是你成就了这个定，就能得到清净，得到解脱出离的，得到这样好处。

那么这是「见上静虑」。这个《披寻记》上有个不同的解释。

《披寻记》四〇一页：

复于后时审思审虑审谛观察等者：此中义显彼见唯是邪执，而不能得清净解脱出离，故于后时复更审思审虑、审谛观察，谓当能得清净解脱出离。见谛诸圣则不如是，证现观已，彼于后时不须观察。义如《解深密经》胜义谛相中说。

「复于后时审思审虑审谛观察等者：此中义显彼见唯是邪执，而不能得清净解脱出离，故于后时复更审思审虑、审谛观察，谓当能得清净解脱出离。见谛诸圣则不如是」。若是佛教徒得到初果的圣人是见谛了，初果、二果以上都是见谛，这些圣人都不同。「证现观已」，就是他得到清净无分别智慧以后，得到初果，得无生法忍之后，「彼于后时不须」再「观察」，就是身心是如此的，所以这个和外教徒不一样，这「义如《解深密经》胜義谛相品」里面说的。

寅三、慢上静虑（分二科）　卯一、征

云何慢上静虑者？

「云何慢上静虑」呢？寅三「慢上静虑」，卯一是「征」。

卯二、释（分二科）　辰一、举种类

谓如有一闻如是名，诸长老等，入初静虑乃至有顶。闻是事已，遂生憍慢；彼既能入静虑等定，我复何缘而不当入？依止此慢，勇猛精进。由是因缘，入初静虑及所余定。

「谓如有一闻如是名」，谓如有一个人。这底下「解释」，第一科「举种类」。这个人听说「如是名，诸长老等」，这样名称的长老，「诸长老」不只一位，「等」。「入初静虑乃至有顶」，他们这些人用功修行，成就了初静虑、第二、第

三、第四静虑乃至非想非非想定。

「闻是事已」，这个人听见了这件事以后，「遂生憍慢」，就有一点生憍慢心了。「彼既能入」，那个人我认识嘛，他得到四禅、四空定了，那个人很平常没什么了不起，他能入定，我也能。「我复何缘而不当入」呢？他能，我更能了，就生了憍慢心。「依止此慢，勇猛精勤，由是因缘入初静虑」，功德很大，这高慢心使令他成功了，也是不错的，这个高慢心是个烦恼，但是烦恼也有功德。「及所余定」，不只初静虑还有其他的定。

这是说「种类」。这是第二科「显彼慢」，第一科「计等」。

辰二、显彼慢（分二科）　巳一、计等

如是入已，后生憍慢。

「如是入已，后生憍慢」，就这样子成功以后，他心里生憍慢，他憍慢什么呢？他能入定，我也能，我和你一样，叫做「计等」。

巳二、计胜（分二科）　午一、举计

或入定已，作是思惟：唯我能得如是静虑，余不能得。

「或入定已，作是思惟：唯我能得如是静虑」，这第二科是「计胜」，我超过你，你不能入这个静虑，「余不能得」，这样子执着。

午二、明失

彼依此慢，复于后时，于诸静虑，审思审虑、审谛观察。

这第二科「明失」，说明他的过失。

「彼依此慢」，他根据他的憍傲心、高慢心。「复于后时」，就是得了定以后。又「于诸静虑」，对他所成就的静虑。「审思审虑、审谛观察」，是不是我得静虑呢，他再注意观察、观察，是这个意思。在那个《披寻记》：

《披寻记》四〇二页：

彼依此慢等者：此中义显由慢为依，于诸静虑虽已证得，而不圆满清净鲜白，是故说彼复于后时审思审虑、审谛观察。

「彼依此慢等者：此中义显由慢为依」，就是有了憍慢心，有了高慢心，由高慢心来发动。「于诸静虑虽已证得」，发动修行就是成就了诸静虑，「而不圆满清净」，但所得到的静虑并不圆满，也不清净。「鲜白」，就是没有污染。「是故说彼复于后时审思审虑、审谛观察」，是这样意思。

寅四、疑上静虑（分二科）　卯一、征

云何疑上静虑者？

这是第四科「疑上静虑」，分两科，第一科「征」。什么叫做「疑上静虑」呢？这底下第二科「解释」，第一科「举种类」。

卯二、释（分二科） 辰一、举种类

谓如有一为性暗钝，本尝乐习奢摩他行。由此因缘，入诸静虑，或所余定。

「谓如有一种人为性暗钝」，性者心也，就是他这个心「暗钝」、不明，这个智慧不够就是「暗」，而迟「钝」，虽然有一点了知，但是慢。「本尝乐习奢摩他行」，虽然这个人是暗钝，但是他从本以来，他常常的「乐习」，欢喜、欢喜学习奢摩他，欢喜静坐，修奢摩他寂静其心，欢喜做这个事。「由此因缘入诸静虑」他成功了，「或所余定」。

辰二、明彼疑

如是入已，复于上定勤修方便，为得未得，于四圣谛，勤修现观。性暗钝故，不能速证圣谛现观。由此因缘，于余所证便生疑惑，依此疑惑，复于胜进，审思审虑、审谛观察。

「如是入已，复于上定勤修方便」，这是第二科「明彼疑」。这个「如是入已」这个为性暗钝的这个人，他的意志还是很强的，他入了初静虑，入了第二、第三、第四静虑了。「复于上定」，他又能高过这个四静虑的定。「勤求方便」，就是精勤的努力去修行。「为得未得」，为了成就没得到的功德，而继续努力。什么功德呢？

「于四圣谛，勤修现观」，这就是佛法了，苦、集、灭、道四谛，勤修现观，精进不懈怠的修这个现观，修这个苦、空、无常、无我的这种智慧。「性暗钝故，不能速证圣谛现观」，因为他的心暗钝的关系，他不是容易很迅速的就得到初果了，「不能速证圣谛现观」，初果、二果、三果、四果都名为…他那个清净智慧、无漏的智慧都名为「现观」，「不能速证圣谛现观」。

「由此因缘，于余所证便生疑惑」，他自己想要得无漏的三昧，很久很久不能成就。「由此因缘，于余所证」，就是除了无漏的四种现观之外，有漏的定叫做「余」；对于有漏的定，也就是他所证的四禅、四空定，他便生疑惑了，说我若想修无漏的现观，很久都不能成功，那么这有漏的四禅八定，我成就了吗？「于此疑惑」，也就便生疑惑。

「依此疑惑，复于胜近，审思审虑、审谛观察」，说他又继续努力，他不退下来，「胜进」，还是「审思」认真的去思惟、去考虑，审谛的去观察这个所缘境。

《披寻记》四〇二页：

依此疑惑等者：此中义显疑惑为依，于诸世间静虑随一证得一切种清净，而于出世静虑不善修习，是故说彼复于胜进审思审虑、审谛观察。

「依此疑惑等者：此中义显疑惑为依，于诸世间静虑随一证得」，随那一个静虑他能成就了，「一切种清净」了，「而于出世静虑不善修习」，「是故说彼复于胜进审思审虑、审谛观察」，这个疑惑原来是这样意思，不是一般的那个疑惑。

子三、爱味相应等别（分三科） 丑一、爱味相应静虑等定（分二科） 寅一、征

复次云何爱味相应静虑等定？

寅二、释（分二科） 卯一、举种类

谓有钝根，或贪行故，或烦恼多故，彼唯得闻初静虑等所有功德，广说如前爱上静虑。

「复次云何爱味相应静虑等定？谓有钝根，或贪行故，或烦恼多故，彼唯得闻初静虑等所有功德。」这是第三科「爱味相应等别」。第一科「入定因缘」，第二科「得静虑者有染差别」，这两科讲完了。现在第三科「爱味相应等别」，得了禅定有爱着心，爱着心与他的静虑相应，「等」还有其他的事情。这里面分三科，第一科「爱味相应静虑等定」，又分两科，第一科是「征」，第二科「解释」，解释又分两科，第一科「举种类」，前面这是「征」，底下「谓有钝根」，这底下「解释」，底下就是「举种类」。

「谓有钝根人」，这些人根性不是那么利。「或贪行故，或烦恼多故」，或者他这个钝根人他有烦恼，贪心一直在活动，所以就叫做「贪行故」；「或烦恼多故」，或者贪烦恼很多，不断的生起，或者有其他的烦恼，也很多故。「彼唯得闻初静虑等所有功德」，是这个钝根人，他只是得闻了初静虑的所有功德，「广说如前爱上静虑」，像前面说的。

那么这是「举种类」，底下第二科「出爱味」。

卯二、出爱味（分二科）　辰一、略标

于上出离不了知故，便生爱味恋着坚住。

「于上出离不了知故」，他没能够听闻出离的方便法门，所以他对于出离这件事情不知道。「便生爱味」，他只是爱着所得的定。「恋着坚住」，就是不舍、恋着不舍，很坚固的，他这个执着心很坚固的存在，在那里，住在禅定里面。还是有这么多的烦恼，这个烦恼多故者啊！《披寻记》：

《披寻记》四〇二页：

或烦恼多故者：谓贪、瞋、痴、慢、寻思烦恼，种种非一，随应现行，名烦恼多。

辰二、别简

其所爱味，当言已出，其能爱味，当言正入。

这是第二科「别简」，简别一下，究竟什么叫做爱味？

「其所爱味，当言已出，其能爱味，当言正入」。「其所爱味」就是定，就是静虑，那么这个，这个爱味的时候呢，「当言已出」当应该说，他从初禅里面出来了、出来了。「其能爱味，当言正入」，这个能爱味的心，这个爱味，是在心这一方面，那么心里面有爱味心，能爱味的是心，这个时候，他一有爱味了的时候呢，他不是在禅定里面，是从禅定里面出来，才有爱味，所以说「当言已出」定，「其能爱味，当言正入」，入于能爱味的心情里面去了，这样呢，就是在禅定里面不爱味，这个不爱味的心从禅定里面出来了，入于爱味里面，就是有爱味了，这个次第是这样子。看这文《披寻记》：

《披寻记》四〇二页：

其所爱味当言已出等者：决择分说：略由三相修等至者爱味等至：谓或证得等

至，出已计为清净，可欣、可乐、可爱、可意，随念爱味；或未证得或已证得未来爱味增上力故，追求欣乐而生爱味；或已证得计为清净可欣可乐乃至广说现行爱味。若从定出可生爱味，若正在定无有爱味。言爱味者，谓于是中遍生贪着。（陵本六十二卷五页）今于此中说所爱味及能爱味，随应当知。

「其所爱味当言已出等者：决择分说：略由三相修等至者爱味等至：谓或证得等至，出已计为清净，可欣、可乐、可爱、可意，随念爱味；或未证得。」这里解释意思，这个决择分解释这个文的时候，「略由三相修等至者」，有三种相貌来修这个「等至」，修这个禅定。「爱味等至」，这个三种等至，第一个是「爱味等至」爱味定，这个是怎么回事呢？

「谓或证得等至」，或者这个修行人他一成就这个初禅、二禅、三禅、四禅了，这个「等至」。「出已」，他一证得就是入定了，入定之后出定，从禅定里面出来，「出已计为清净」，他执着这个禅定是清净的。「可欣、可乐、可爱、可意」；「可欣」很可以欢喜、很可以爱着的，他就「随念爱味」随他的念心，总是对这个禅定有爱味心。

「或未证得，或已证得，未来爱味，增上力故。」那么若未证得，那当然还没有爱味，证得以后才有爱味，所以「或未证得」，他就是要将来，他才能够有证得，那就是「爱味或未证得」。「或已证得」已证得，就是在以前已经证得，或者是到未来的时候才证得。若再简单解释，「已证得」是过去，「未证得」是未来。那么现在证得，分这么三个时期，可是这文上说呢？「或已证得，未来爱味，增上力故」，这就是通于「未证得」也通于「已证得」。那么还是说没证得，因为没证得，所以对禅定的爱味，是在未来，还没成就。「增上力故」，虽然没有证得，但是他对禅定，人家赞叹他那功德啊！他这个希望心很强，他爱着、爱着禅定的滋味，这力量很强大，所以「增上力故」。

「追求欣乐而生爱味」，他就努力去追求禅定，努力的去修行。「追求欣乐」特别欢喜，哎呀！我若得定可怎样地欢喜啊！很努力！对用功修行心情很快乐。「而生爱味」成就了禅定的时候，就是有了爱味心。「或已证得计为清净」或者是已经成就了初禅、二禅、三禅、四禅的，他就知道禅定是清净，是「可欣可乐」的。「乃至广说现行的爱味」，对禅定有爱着心。「若从定出，可生爱味」，这爱味不是在定里面，是从定里面出来以后回想所入的定，这个时候心里面就生出了爱着心。「若正在定，无有爱味」，若正在禅定的时候是没有「爱味」的，有这个意思。禅定是喜乐，第二禅是内净，喜乐一心，正念知，正念正知舍，乐一心。这里面爱味是在出定以后的。「若正在定，无有爱味，言爱味者，谓于是中遍生贪着，」这就是爱味（陵本六十二卷五页）。「今于此中说所爱味及能爱味，随应当知」，这样的意思。这是一个特别的…在禅定里面没有爱味，出了禅定以后，回想这个禅定才有爱味心生起。

丑二、清净静虑等定（分二科） 寅一、征

云何清净静虑等定？

「云何清净静虑等定？谓有中根、或利根性、等烦恼行、或薄尘行，彼从他闻初静虑等爱味过患，及上出离；勇猛精进，入初静虑，或所余定。」

「能入诸定」这一科的第三科「爱味相应等别」，分三科，第一科是「爱味相应静虑等定」，这一科说完了。现在是第二科「清净静虑等定」。

「云何清净静虑等定？」前面呀！是说这爱味相应定。这一科呢，就是「清净静虑等定」，就是不是爱味相应定了，那么他是没有爱相应的定，所以称之为清净的定。这一句话是问，什么叫做「清净静虑等定」？这下面就回答。

寅二、释（分二科） 卯一、举种类

谓有中根、或利根性、等烦恼行、或薄尘行，彼从他闻初静虑等爱味过患，及上出离；勇猛精进，入初静虑，或所余定。

「谓有中根、或利根性」，这里是有四句话中根、中根性、利根性、「等烦恼行、或薄尘行」，这是四种人，这四种人啊他能成就这个「清净静虑等定」。这个下根，就是这个钝根没有放在里面，钝根不在内，钝根就是那个信行的人，那个「利根性」就是法行人，这前面说过了。这里面加上一个「中根」，就是钝根和利根之间的一种人，这是两种人。

这个第三种人呢，是等根性、等烦恼行的人，「等烦恼行」怎么讲呢？就是这个贪烦恼、瞋烦恼、愚痴的烦恼、和这个慢的烦恼、和寻伺行的烦恼，没有特别的那么严重，都是平等的，贪和瞋、愚痴呀！这些烦恼都一样，不是特别的强，那么叫做「等烦恼行」。在这个「等烦恼行」在本论后面的文有解释。就是这个人呀！他前一生或者前那一生，他这个人不常起烦恼，贪、瞋、痴、慢都不太活动，但是他也不知道起烦恼是有过患的。这一生呢，他还是有烦恼，但是不感觉到那一种烦恼特别重，所以叫做「等」，平等的烦恼活动。

「薄尘行」，这一种人也是，这个烦恼他前多少生不大起烦恼，而他知道起烦恼是有过患的，有过失的，所以他今生呀！他这一生他的烦恼微薄，就是很轻微。这个「尘」就是烦恼，烦恼是污染的，但是它很微薄。这个「行」就是烦恼的活动，他的烦恼活动很轻微。就是这几种人，这个「烦恼」和「薄尘」都是烦恼。

这个「中根」和「利根」呢，那是指信、进、念、定、慧说的。就是他在佛法里面栽培的善根是「中等」的，或者是「利根」的，这个人特别强，那么这是分这么四种人。

「彼从他闻」这四种人哪！从别的人听闻了「初静虑等爱味过患」，他听说了学习初禅的法门，这个法门有什么什么功德，得到了禅定了怎么怎么好，这个「爱味」，因为里面有强大的轻安乐，有寂静的功德，不像欲界有那么多的苦恼，那么就会容易引起人的爱着心，感觉到这个滋味很可口、很欢喜。如果你这样爱着的话呢，你就会有过患，你就有过患，因为这个爱着不是个好事，爱着就是「过患」。其次呢，你若爱着的话呢，就有两种「过患」，一个爱着了你的寿命会短促，这是一个过

患；第二个呢，不能解脱生死，虽然得到禅定还是无常的，时间到了，禅定失掉了，还是流转生死，受种种苦，所以是有过患的。

「及上出离」，他不但是听闻了初禅的功德，初禅的过患。「及」，以及知道「上出离」，在这个上的禅定里面，可以解脱他过患的法门，那就不同了，这就是有佛法才能出离。就是听闻了四念处，能从「初静虑等爱味过患」里面解脱出来的法门。这个人这个善根好，于是乎他就「勇猛精进」修学初禅，他这样努力的修行，修行他成功了。「入出静虑」入在初禅里面了，寻、伺、喜、乐、心一境性。「或所余定」，或者不只是初禅，二禅、三禅、四禅他也得到了。那这是这么一个种类，这个种类的人，修这个是禅定成功了的相貌。

卯二、显清净

如是入已，便能思惟诸定过患；于上出离，亦能了知，不生爱味。

「如是入已，便能思惟诸定过患」，这是第二科「显清净」，显示得到的这个禅是清净的！

「如是入已」，这四种人哪，他这样努力入初静虑以后，便能「思惟诸定的过患」，他能这么观察，这还不能够解脱生死大患的。所以他就能「于上出离」，他就能够不为禅定所系缚，通通得解脱，那么就能够降伏了这爱、见、慢、疑，各式各样烦恼了。「亦能了知，不生爱味」，他能这样修学佛法，所以他能够通达佛法的道理，他对这个禅虽然有很强大的轻安乐，他不「爱味」，不爱着，那么这就叫做净禅，所以叫做净。

丑三、无漏静虑等定（分二科）　寅一、征

云何无漏静虑等定？

这是第三科。前面是第二科，这是第三科，是「无漏静虑等定」。前面「初静虑等」，这里「无漏静虑」有个「等」。这个「初静虑等」，就是「或所余定」的意思，或者初静虑，或者是二、三、四这样。这底下这叫做「无漏静虑等定」。分两科，第一科是问，什么叫做「无漏静虑等定」呢？

寅二、释（分二科）　卯一、举种类

谓如有一是随信行、或随法行、薄尘行类。彼或先时于四圣谛已入现观，或复正修现观方便。

「谓如有一是随信行」，这底下解释分两科，第一科「举种类」，还是举这个学习这个「无漏静虑」这个人的相貌。就是说，譬如有一类的人，他是「随信行」，他这个人福报大，遇见了善知识，他对他有信心，他以前熏习的这样的种子，所以后来呢，还是这样的，就是造成这样的根性，就是相信善知识说的话。如果他若遇见一个，遇见一个诈、一个欺诳的补特伽罗，吃了亏呢，这个人就不行了，就不可能是信行人，那么他没有吃过这个亏，他的信心特别强，当然是遇见了善知识，遇见了善知识，那个人是真实是善知识。

「或随法行」这个人有可能是遇见了欺诈的人，养成了对别人没有信心，他就自己努力学习佛法，而他也有这个能力，这是「利根人」。他自己直接从经本上去学习佛法，他能悟入。这个「信行人」他因为依赖心特别大，自己不太努力，所以造成他的根性不是很利，这是这两种人。「薄尘行类」，这个「薄尘行」的烦恼人，这个人

烦恼轻微。这三种人。

「彼或先时于四圣谛已入现观」。前面是「举种类」。这底下呢，「显无漏」，说这个无漏。「举种类」就是学习这个无漏禅的这个人。这底下显示说明什么叫做无漏。分二科，第一科「简前相」，就是过去的相貌去挑拣一下，简别一下，有些地方是不是的。【注：此处仍是「举种类」】

「彼或先时于四圣谛已入现观」说这个修无漏禅的这个人，他过去的时候，他以前的时候，「于四圣谛」于苦、集、灭、道四圣谛，「已入现观」，他修四念住成功了，已经见到圣谛了，他见到苦谛、集谛、灭谛、道谛了。说四圣谛，这是最圆满的说法，但是若切要的说法，就是见到灭谛了，见到我空，诸法寂灭相，那么得到根本无分别智了，叫「已入现观」。那么这个他已经是圣人了。

「或复正修现观方便」，或者这个人他没得见谛，还没能入圣道，但是他也不是一般的凡夫，他是什么样呢？他是什么样的佛教徒呢？「正修现观方便」，他现在正在努力的修学苦、集、灭、道四圣谛的现观，就是修四念住，观法无我、观心无常、观身不净、观受是苦，他正在这样努力修行的当中，所以叫做方便，现观的行动，「方便」就是实践这个现观的行动，叫做「现观方便」。正在努力修行的时候，那么，这么一种人。前面那三种人，说他以前的根性的情况，但是他实在已经到了这个程度，那就见地了，或者是在暖、顶、忍、世第一这个阶段。「正修现观方便」，这是暖、顶、忍这个程度的时候是内凡位了。

卯二、显无漏（分二科）　辰一、简前相

彼先所由诸行状相，入初静虑，或所余定。今于此行此状相，不复思惟。

「彼先所由诸行状相，入初静虑，或所余定」。这底下是…前面是「简前相」，这个「彼或先时于四圣谛」，还是前面那个种类。这底下才是「简前相」，这样子。

「彼先所由诸行状相」，说是这个修行人，「彼先所由」，过去的时候，按照这个次第应该是底下，「然于诸色乃至识法」才是现在，前面这些文都是他过去的时候的事情。过去时候的事情，「彼先所由诸行状相」这个地方，这个地方是说修定。前面「四圣谛入现观」，这是修毗婆舍那观。那么看这个情形啊，应该是「彼先所由」，有可能是有两种情形，就是没有入现观之前，他就修禅定了。

「彼先所由诸行状相」，他们以前啊，这些人以前啊，就是由诸行，这个「诸行」是什么呢？就是修禅定的方法，观欲界是麤敝的境界，这个色界以上的初禅是寂静、微妙的境界，就是用这样的方法去修禅。这样去思惟，也就是修不净观就是了。修不净观，欲界是不净的，那么色界天，初禅、二禅以上是清净微妙的境界。用这样的方法修行的时候，「诸行状相」，这个诸行，这个「状」呢，表示临接近要成就初禅的时候，先现出来一种「状」，什么状呢？

本论后面也有说，比如说是初禅，就是修，从未到地定继续修不净观的时候，他要接近这个初禅要出现的时候，这个头顶上有重的感觉，沉重的重，轻重的重，或者是啊，有动的感觉，动静的动，或者有动的感觉，是八触，各式各样的。那么这个出现这个状的时候呢，这就表示你要得初禅了，这样意思。

就说我们平常静坐的时候，也可能会有动，我们静坐的时候可能感觉到身体在摇动，各式各样的摇动，这个不是。这个摇动多数是有病，而并不是得初禅的相貌，不是这个意思。得初禅的那个状，出现那个状的时候，表面上还是很静，但是他自己的感觉呢，或者有重、或者是有动、或者感觉热、或者是感觉凉，就是一共有多少种感

觉，那么这是「状」。

这个「相」呢，就是所缘相，下面也有讲，就是所缘境。这所缘境就是各式各样的所缘境，你若是由初禅去修二禅的时候，那么就以寻伺为所缘境，观察这个寻伺是不对的，那么这就是二禅要进步的到三禅的所缘境，三禅进入到四禅的所缘境，四禅入空无边处定，又不同的所缘境，这个「相」都是不同。「相」不同，「状」也不同，「行」也不同，那么呢，由这些「状相」，由这些「行」，由这个「状」，由这个「相」，「入初静虑」，他初静虑成功了，出现了。

「或所余定」，他不，或者是由初禅入二禅，二禅入三禅、四禅好了，或者余定，这样子。那么这个，我刚才说了，也可能是得见道之前，他就这样修定，或者是先行修一般的五停心，然后修四念处，就得到了「入现观」了，得初果了。得了初果以后，再由「诸行相状，入初静虑」，也可能是这样子，「或所余定」。

「今于此行，此状此相，不复思惟」，到现在这个时候啊，因为以前用那个「形、状、相」，都是属于有漏的禅的修行方法。现在啊，他不修习这个有漏禅了，他要修无漏禅，无漏禅怎么修法呢？「今于此行，此状此相，不复思惟」，不再那样去思惟了，我不那样就改变了，不那样思惟，那么怎么思惟呢？底下就说了。

辰二、明今入

然于诸色乃至识法，思惟如病、如痈等行；于有为法，心生厌恶，怖畏制伏；

辰二「明今入」。这个辰一是「简前相」，现在是「明今入」。

「然于诸色乃至识法，思惟如病」。这个时候啊，这个修行人，他在禅定里面他就观，这个就是修四念处。「于诸色乃至识法」，就是色受想行识在这些法上。「思惟如病、如痈等行」，就是修不净观，就是观察这个色受想行识，就像这个病似的，各式各样的病似的，像如痈疮似的，如箭、如刺、无常、苦、空、无我这些行法，这样观察，就是修不净观，这样修行。但是这个时候，修不净观，最初啊于四圣谛已入现观，得初果也是修四念处，现在还是修四念处，但是可不一样。最初入四圣谛、入四圣观，那没有得禅啊，没有得禅，那么现在是得禅了，这个时候还是不一样的。

「于有为法，心生厌恶」，这一个有为法，也就是有漏法，这个自己内心里面也会厌恶的心，不爱乐、不贪着，不要说是下品的、中品的，是上品的境界心里也厌恶，都是不净，这样子观察。「心生厌恶怖畏」生恐怖心。就像这个社会上很多的陷阱，等着你向里面跳，你怕不怕，是这个意思。但是这个啊，就是观世间上都是无常，都是苦啊！这样的心里，在心里面是制伏「怖畏制伏」，就是用这个四念处观来制伏。原来不是你生厌恶也好，你生怖畏也好，不是心外有法，都是你自己内心的分别啊！现在用四念处，用四念处来制伏，制伏内心的执着，那么这个问题解决了。是这么意思。

「于甘露界，系念思惟，如是方能入无漏定」，这个地方呢，这句话有一点分别，前面这个《披寻记》念一念：

《披寻记》四〇四页：

思惟如病如痈等行者：此中等言，等取无常、苦、空、无我，及与苦、集、灭、道、真如、法性、实际，是名出世静虑所思惟行。如显扬说。（显扬二卷三页）。

「思惟如病如痈等行者：此中等言，等取无常、苦、空、无我」，那个「等」那个字就是指无常、苦、空、无我说的。「及与苦、集、灭、道、真如、法性、实际，是名出世静虑所思惟行」，出世间的静虑，是这样修行的。如《显扬圣教论》说的是（二卷三页）上这么讲，那里也解释这个四禅的。

于甘露界，系念思惟，如是方能入无漏定。

这几句话就包括，底下这句话就包括在内了。「于甘露界，系念思惟」，那么都包括在内了。这个地方应该有两个意思。这个「甘露界」，甘露界啊！「甘露」，是诸天的不死之药，名之为「甘露界」。

那么在这个譬喻，譬喻这个涅盘，若成就了涅盘呢，就是得到甘露了。而这个涅盘呢，就是诸法实相，就是法性实际的境界，于法性实际「系念思惟」，思惟一切法都是寂灭相。这个可以...如以无常为门，就是前面说如病、如痈、苦、空、无常这个为门，就能入于「甘露界」。

这个我们也常讲，比如说是爱灭则取灭、取灭则有灭、有灭则生灭。有灭则生灭是什么境界？就是一切相都不可得了。我们现在有这么一大块的这个身体，里面有妄想，加起来就是色受想行识。但是如果是爱灭则取灭、取灭则有灭、有灭则生灭的时候，色不可得，受想行识都不可得，那么就是入于寂灭相，入于诸法寂灭相。

这样讲呢，这是从阿含经里面的四念处可以入于第一义谛。若是由《般若经》，由《大般若经》、《大品般若经》，像《金刚经》来说呢，那就是也是一样，你也可以如病、如痈这么样的去思惟，但是修诸法无我的时候，直接去观察色自性空，受想行识自性空，自性空就不生不灭、不垢不净、不增不减，就照见五蕴皆空了，那就叫做「甘露界」。

你这样子系念思惟，这个「系念思惟甘露界」，不能够直接去系念甘露界，一定通过有为，通过色受想行识的五蕴，思惟这五蕴，它是因缘所有，它是如病、如痈，它是苦、是无常的、是无我的、是寂灭相的，就入于第一义谛了。是这样的意思。

所以「于甘露界，系念思惟」这个地方，可以用无常为门，像《阿含经》所讲的，也可以直接以般若经的法门无相法门，观一切法寂灭相。「如是方能入无漏定」，这样子你才能够契入这无漏的三昧，无漏的初禅、二禅、三禅、四禅，就是你已经得到了。你由世间的方法，你成就了初禅、二禅、二禅、三禅乃至非非想定，但是你若是在禅定里面修四念处这样观察呢，那么四禅八定就变成无漏定了。因为这样子深入法性，才能断烦恼，断烦恼就是无漏的了。这样意思，这是说到这个...。

子四、顺退分等别（分四科）　丑一、顺退分定（分二科）　寅一、征

复次云何顺退分定？

「复次云何顺退分定？谓有钝根下劣欲解，勤精进故，入初静虑，或所余定。于喜于乐、于胜功德，不堪忍故，从静虑退。」

这里面说到第四科。前面是第三科，就是「爱等」，现在是说这个第四科，第四科是「顺退分定」，这后面有定，这退、住、胜进等，这么多的不同，分四科，第一科「顺退分定」，分二科，第一科是问。

「复次云何顺退分定？」这个「顺于退分定」是什么样子呢？问，底下「解释」，先「举种类」。

寅二、释（分二科） 卯一、举种类

谓有钝根下劣欲解，勤精进故，入初静虑，或所余定。于喜于乐，于胜功德，不堪忍故，从静虑退。

「谓有钝根下劣欲解」，这是说这个修禅定这个人是钝根人，钝根人就是他…那个钝根是个什么样子呢？「下劣欲解」，他这个「欲」，也不是那么殊胜，「解」也不胜殊。「欲」是希望，不是有特别高尚的希望，也不是，但是遇见善知识了，也愿意得禅定。那么「解」，他的智慧也是很低的。

「勤精进故，入初静虑」，他因为遇见善知识的教导，他也能精进用功修行，他就成功了，那么「入于初静虑」。这个根性特别钝的人，他在佛法里面还是他修行能够有成就，多数没有什么业障，多数是没有什么业障，就是根性钝。因为没有业障，虽然是钝，他还能有成就，如果他若有业障就糟糕，那就很困难，很困难，所以是「入于下劣欲解，勤精进故，入于初静虑」。

所以你从这些事情上看，这个我们在佛法里面，要注意二件事：一个是时时的栽培善根，栽培这个信、进、念、定、慧的善根。时时要栽培这个，要栽培这个『信』，要精进，信、进、念、定、慧，对于佛法那个信要坚定。信、『进』就是精进，我有的时候要懈怠，这就马上的振作，我不可以懈怠，一定要精进，要发奋图
强，要精进。如果说哎呀！休息休息，休息再说吧！你随顺这个懈怠呢？你的进的善根就没有栽培，你时时的不要令自己懈怠，这个进的善根就强一点。

信、进、念，这个『念』力也是由训练、训练有的。如果记忆力不好，但是你常常的训练你的念，念就会强起来，记忆力会强，记忆力怎么会强呢？有多少种办法可使令记忆力强。如果有的人记忆力很好，读一篇文章念一遍就背下来，我记忆力不好，那么我念十遍背下来，我十遍十次的阅读，我这个念也成就了，数数的念，这个念就会增长，一次又一次的念，念就会增长；这是一个，一个增长念的方法。还有一个方法呢？多静坐，多静坐这个忆念，记忆力也会强。

还有些地方是念咒，咒能令你记忆力强，有虚空藏菩萨咒，虚空菩萨咒，我是我没有去正式学过密，但是我有一天一翻那个本子，虚空藏菩萨咒，说这个咒的功德，哎哟好！我就念，我一天好像不知怎么的来个劲头念，连续念它一百〇八遍，我念完了的时候，那个时候有人邀请我去讲开示，我就稍稍准备以后我就去讲，我感觉别人听得怎么样我不知道？我自己感觉满意，我一想是什么原因？就是念这个咒。所以这个…说我的记忆力不好，不要紧，不要紧，佛法真是宝，不管你有什么是不圆满的地方，总是有办法令你圆满，佛菩萨的慈悲。

所以这个要栽培善根，栽培信、进、念、定。『定』当然是常常的要多静坐，不要散乱，时常的照顾自己的念头，正念正知就能得定。栽培『慧』，栽培慧这个慧呢，不是一般的慧是佛法中的慧，思惟诸法苦空、无常、无我，读这般若经就增长智能。

佛法的道理我们应该是掌握到多少，一切是靠自己努力而成就的，是自依止，你靠谁？你靠自己多努力，自依止才可以。你自己不努力不行。所以这是我们学习佛法注意二件事，这是第一件事，要栽培善根。如果你自己栽培善根，又能帮助别人栽培善根也是很好，也是很重要的，你若障碍人栽培善根这就糟糕了，就是不好了，这是栽培善根一件事。

第二件事，不可以做错误，事情不可以做错了，不可以做错误事情，不可以做有罪过的事情，不可以做。有罪过的事情你造了就是业障，业障就是刚才说：「下劣欲

解的人，勤精进故，入初静虑」，这就是因为他没有障，他没有做那些坏事，他没有，有罪过的事情他没有做，他就是没有那个业障。或者说有罪过，但是罪过不发生作用，那也还好；若发生作用，他想要得禅定，我看是很难，很不容易。

所以若是我们努力的栽培善根，善根很利，又没有业障很容易得圣道，不难。所以我们若用功，看这些...说这些事情，这个人他是一个薄尘行的、他是钝根人、他是利根人、他是等烦恼行者，各式各样的人怎么得圣道，我们从这些事情就看出来，我们要努力的栽培善根，不要造罪才可以。所以这个人他是钝根，「下劣欲解勤精进故，入初静虑，或所余定」。

「于喜于乐，于胜功德，不堪忍故」。「入初静虑」，他得到初静虑，「或所余定」或者二禅、三禅、四禅得到了，他得到了以后，他又怎么样呢？「于喜于乐，于胜功德，不堪忍故」。譬如说初禅、二禅都有喜、都有乐，「于胜功德」，这个若说是第三禅是特别乐，喜或者就是初禅、二禅，三禅是最殊胜的喜、殊胜的乐，那么「于胜功德」，就可以说是第四禅，四禅的寂静那又高过前三禅了。「不堪忍故」，这个钝根人他努力的成就了这个四禅，但是受不了，他的这个色受想行识里面，不能够承受这个禅定的功德，「不堪忍故」。「从静虑退」就是从这个四禅退下来了，没有了，这禅定没有了。

我们说一件我们自己有的经过，我们譬如说是到了禅堂，维那敲止静的三下木鱼，然后就止静。止静的时候很不容易使令心静下来，容易有妄想，但是也还很好，有明静而住的境界的出现了，但是很快就失掉了，你受不了，心里面又明而不惛，静而不动，没有这个动乱的境界，心里面寂静住的时候，你受不了，心非要乱才可以，心若乱了就受得了，心若寂静就受不了，就是有这种事情，受不了，这就是这是一个问题。说这个钝根的人，他就是成就了四禅的功德，受不了，受不了呢，就退下来，就失掉了，四禅也没有了，三禅、二禅、初禅这个境界都失掉，都消失了，有这种事情。

卯二、明退相

如如暂入诸定差别，如是如是还复退失，乃至未善调练诸根。

「如如暂入诸定差别，如是如是还复退失」。我们还可以有一样事，我想到这里就说，看是不是合适。譬如说是有人是一个穷苦的人，他做生意或者是一次，或者是多少次，发了大财了。发了大财了，但是那个人心情没有什么，虽然是发了很多的财富，心里还是很平静的、很正常的没事。但是有的人发了大财受不了，他就想这个主意、那个主意，总是到最后把所有财富都失掉了，这时候心才静下来。就是人都不一样，就是现在这里也有这个意思；就是这个钝根人栽培的不够，他得到了四禅，还是失掉了，就是很可惜，真是遗憾。这是「举种类」，底下「明退相」。

「如如暂入」，这个「如如」就是如是如是，就是这个钝根下劣的人，他「暂入诸定」，暂时入了初禅、二禅、三禅、四禅，有这不同的情况。如是如是还复退失，就是这样的这样的所成就的禅，又失掉了，他受不了。

「乃至未善调练诸根」，这又有这个意思。这底下看怎么讲。《披寻记》：

《披寻记》四〇四页：

乃至未善调练诸根者：调练钝根转成中根或复利根，是名调练诸根，未至彼位，于诸静虑，暂入还退。

「乃至未善调练诸根者：调练钝根转成中根或复利根，是名调练诸根」。所以佛菩萨是大智慧，看到了你，你的根性不对，可以调，可以调你，栽培你，使令你这个钝根，把它训练它，转变成中等的根性，由中等根性的训练，就成为利根，不断的训练叫它去进步，是名「调练诸根」。

像刚才讲的，我这个念根不好，我也可以训练，训练、训练，慢慢的念根很强，我记忆力不好，现在记忆力好了。我的定不对，但是我常常的努力，常常努力，常常努力慢慢也得定了，信、进、念、定、慧，很多很多的功德都是一样，慢慢都可以创造出来的，那么就可以由钝根而中根，由中根而利根。现在说「乃至未善调练诸根」，这个人这一件事没做成功，他没能够「调练诸根」使令他进步，所以就退掉了，退失了。

丑二、顺住分定（分二科）　寅一、征

云何顺住分定？

「云何顺住分定」？前面是「顺退分定」，他是顺于退的，这个人。现在是第二科「顺住分定」了，第一科是「征」，什么叫做「顺住分定」呢？

寅二、释（分二科）　卯一、举种类

谓有中根，或利根性，彼唯得闻诸定功德，广说如前爱味相应。

「谓有中根，或利根性」，前面是钝根，是下劣欲解，现在不是，现在是中根，比那个下劣钝根强了，或者是利根性。「彼唯得闻诸定功德，广说如前爱味相应」那一段，像前面那一段说过了。

卯二、明住相

于所得定，唯生爱味，不能上进，亦不退下。

这是第二科是明住的相貌。「于所得定」，对于他所成就的初禅，乃至四禅，「唯生爱味」，他也是爱味，爱味前面解释了，不是在定里面，出定以后对个定生爱味、生爱着。这样子呢？他会有什么现象？「不能上进」，他不能使令他向上进步，他不能，不能说是由初禅得到二禅、三禅、四禅，他就不能向上进，他也不退下边来，他也不下边来，这就叫「住」，这住是这样子。

丑三、顺胜分定（分二科）　寅一、征

云何顺胜分定？

「云何顺胜分定」，这是第三「顺胜分定」，分二科，第一科是「征」。第二科就是解释，「解释」里面也是「举种类」。

寅二、释（分二科）　卯一、举种类

谓有亦闻出离方便，于所得定不生喜足。

「谓有亦闻出离方便」，「谓有」谓这个根性的人呀！当然应该是利根人。他「亦闻出离方便」，他不但是听闻了得到禅定的功德，他也听闻了出离爱味的方便，爱味的方法。「于所得定不生喜足」，他知道若爱味的话，这定也不是圆满清净的，

所以他就不生喜足，不认为得少为足了，他还不知足要向前进，他有这种想法。

这是第一科是「举种类」。下面第二科「显胜进」。

卯二、显胜进

是故于彼不生爱味，更求胜位，由此因缘，便得胜进。

「是故于彼不生爱味」，他成功了以后，他对这个定不爱味、不爱着。「更求胜位」，他又努力希求成就更高的禅定。「由此因缘，便得胜进」，所以他又继续努力，他不但不退、也不住，而又能向前进步，这是不同了。

丑四、顺决择分定（分二科）　寅一、征

云何顺决择分定？

「云何顺决择分定？」这是第四科「顺决择分定」，分二科，第一科是「征」，第二科是「解释」。也是先「出因相」，因为什么是能得到「顺决择分」的定呢？「顺决择分」其实是无漏定。

寅二、释（分二科）　卯一、出因相

谓于一切萨迦耶中，深见过患。由此因缘，能入无漏。

「谓于一切萨迦耶中」，说是说这个人啊！他在「一切萨迦耶中，深见过患」，深深的感觉到是有过患的，不是一个好事情。「由此因缘，能入无漏」。看「一切萨迦耶」这句话「深见」怎么讲呢？

《披寻记》四〇五页：

谓于一切萨迦耶中深见过患者：萨迦耶欲遍一切处，如说若于一处有染欲，即一切处有染欲，由此能为一切烦恼根本依处。我慢我见恒与俱转，是名一切萨迦耶中过患。

「谓于一切萨迦耶中深见过患者：萨迦耶欲遍一切处」啊！这个萨迦耶欲遍在一切处都是有的，这个萨迦耶欲，可以作二个解释。萨迦耶就是我见，翻作坏聚见，这坏聚就是是色受想行识是无常败坏的，在这里面执有我，那么叫「萨迦耶见」。这个萨迦耶见的欲是什么呢？就是有我见，也有我爱，一共有四个烦恼，我痴、我见、我爱、我慢这四个烦恼，四个烦恼，这里面说的萨迦耶欲就是爱，执着有我，同时也爱这个我。

若这样讲啊！我是所爱，这个能爱当然还是你自己的心。这个爱呢，假设我们在人间有我爱，你到天上也是有我爱，你到地狱、到饿鬼道、到畜生道乃至到地狱还是有我爱，还爱我的。是遍一切处的，于一切处都有我爱。这是「萨迦耶欲遍一切处」可以这样讲法。

第二个讲法呢，有我就有我所，不会只是有我而没有我所的，所以这个我爱就是对我所说的，我所就是我所爱的，只要是我所有的我都爱，这也是遍一切处的，一切处都是都是这样子。

「如说若于一处有染欲，即一切处有染欲，由此能为一切烦恼根本依处」。所以

这个我见啊！能为一切烦恼的「根本依处」，一切的烦恼都从这里来的。所以「我慢我见恒与俱转」，这就是我慢、我见、我爱恒与俱转，长时期与这个我痴在一起活动。这四个烦恼都在一起活动，若有一个就有其他这三个，不会就只有一个「恒俱转」，是名「一切萨迦耶中过患」。因此而不得解脱，不能解脱生死的。

而这个人呢？这个「顺决择分定」的这个人，成就这个定的人，他于「一切萨迦耶中深见过患」，他能看出来一切的过患都从这里来的，这个我见。执着有我就有很多、很多的过患，它是大患之本。这样子，他若认识到这里了，「由此因缘能入无漏」，所以因为他有这样的智慧啊！他就要断除我见，这大患之本消灭了，他就能得圣道了，所以能入无漏；无漏就是没有烦恼的圣人境界，契入了圣人的境界了，所以叫「能入无漏」。

这是「出因相」，为什么能得到「顺决择分定」呢？原因就在这里。他能知道、认识到，执着我是大患，执着有我，执着这个色受想行识是我，或者离色受想行识有我，能这样执着呢，这是一个大患。我们若细心的观察，细心的观察自己行、住、坐、卧，遇见什么事情的时候，这心、这内心的思想怎么样活动；就会发觉到都是我，发觉到以我为出发点来看一切事情，而这样子呢，就会引发很多的很多的过失。我们要细心的去观察。

卯二、释得名（分三科）　辰一、举法

又诸无漏，名决择分极究竟故。

「又诸无漏，名决择分」，这是第二科「释得名」，解释得顺决择分的名称。为什么有这个名字呢？第一科「举法」。

「又诸无漏名决择分」，「诸无漏」，就是没有烦恼的境界，就是这些阿罗汉、辟支弗、或者大菩萨，乃至到佛的境界，都是断了烦恼，成就无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见，无量的神通道力，都是无漏。这个无漏呢，名「决择分」。这个「决」是决、是决断的意思；「择」是简择，就是智慧去观察，叫简择。观察的结果呢，就是决断了，断除去一切的疑惑，断除去一切的烦恼，就没有烦恼了，叫做「决择」。

而这个呢！前面叫做「顺决择」。这个「顺决择」是什么意思？就是你现在还没到「决择」的程度，你现在的程度只是「顺决择」而已，就是能入于决择的境界，所以叫「顺决择」。这样说决择是圣、圣人。「顺决择」就是内凡位。你到达了内凡位的时候，继续向前进，就能顺入圣位，这叫「顺决择」，这样意思。

这个「分」这个字，有二个解释：一个是因的意思，因果的因的意思。这顺决择，「顺」就是因，「决择」就是果，由因而果。另外一个意思，这个「分」是支分的意思，一分一分的，像这个大树，它这个躯干似的，另外有很多支条，叫做「分」。若这样讲这个「分」，就是「决择」是断了烦恼，这清净无漏的功德，无量无边的「分」。「分」就表示多的意思，无量无边的。

那么这样说呢，「诸无漏名决择分」啊，是「极究竟故」。这是他们在修行的时候，般若的观察就是「决择」，已经到究竟圆满的程度了，决择到究竟圆满的程度了，「极究竟故」，这一切圣人。「又诸无漏名决择分」，这是在果上说是极圆满的境界。这是在正面，在决择的无量功德法上说，这底下说一个譬喻。

辰二、引喻

犹如世间珠瓶等物，已善简者，名为决择。自此以后，无可择故。

「犹如世间珠瓶等物」，像世间上有宝珠，有很多类的宝珠，这是一个珠那是一个，都是宝，还有瓶，也是宝瓶，各式各样的瓶，这些物。「已善简者，名为决择」，那些人他有那种鉴赏的能力，他能去拣别。这个宝珠虽然也是宝，还不如那个好，那个还不如那个好，最后捡一个最好的宝珠；瓶也是，捡一个最好的。「已善简者，名为决择」。从「自此以后，无可择故」，以后不用再拣择，好的都拿走了，「无可择故」。这是譬喻，第三是用这个喻合前面的那个法。

辰三、合结

此亦如是，过此更无可简择故，名决择分。

「此亦如是」，说是这三乘圣人啊，修学「顺决择分定」成功了，所成就的功德也是样子。「过此更无可简择故」，超过了这个境界以后，不需要再简择了，那都是究竟圆满的境界，所以叫做「决择分」这样意思。

子五、无间超越入诸定别（分二科） 丑一、无间入诸等至（分二科） 寅一、征

复次云何无间入诸等至？

「复次云何无间入诸等至？谓如有一得初静虑乃至有顶，然未圆满清净鲜白」。前面是第三科「修习所缘诸相作意」。在这一大科里面分二科，第一科「能作四事」，第二科「能入诸定」，能入诸定里面第五科，一共是六科，现在是第五科「无间超越入诸定别」，这是第五科。

「无间」和「超越」是两个意思。「无间」是没有间隔，初禅、二禅、三禅、四禅乃至非非想定，中间没有其他的间隔，按照次第这样入定。「超越」就是不同了，它不按次第，所以和「无间」是不同的。所以这里分两科，第一科是「无间入诸等至」，这一科先是「问」。

「复次云何无间入诸等至？」就是这个修行人，他怎么样没有间隔的能够入诸多的定？不只是一种定。这是「问」，底下就回答这个问题，分两科，第一科「举种类」，「种类」就是入定的人。

寅二、释（分二科） 卯一、举种类

谓如有一得初静虑乃至有顶，然未圆满清净鲜白。

「谓如有一」，就是说比如有一类的人得「初静虑乃至有顶」，他能够放得下，也不怕辛苦，他成就了初禅、二禅、三禅、四禅乃至无色界的非非想定，叫做「有顶」，「有」的最高，三有中的最高的地方，就是非非想定。

「然未圆满清净鲜白」，成就是成就了，但是还不是「圆满」的「清净鲜白」，就是其中还有一些烦恼，有爱烦恼、见烦恼、或者是慢烦恼、高慢的烦恼。因为有这些烦恼，所以不是清净，不是鲜白，清鲜洁白，也还是清净的意思。这是说得到了色界四禅和无色界的四空定，可是成就是成就还不圆满，是这样的修行人。

卯二、辨顺逆

先顺次入，乃至有顶；后逆次入，至初静虑。

这是第二科「辨顺逆」，就是说明无间入定的相貌。

「先顺次入」就是成就了这个四禅八定的人，这件事并没有能够毕业。他还要续续地用功修行。续续修行怎么样修行法呢？「先顺次入」，随顺次第来入定；就是由未到地定入初禅、由初禅入二禅、由二禅入三禅、三禅入四禅、四禅入空无边处定，由空无边处定入识无边处定、无所有处定、非非想处定；这是随顺这个次第，由浅而深，是「先顺次入」，这样顺次入到最后，就是「有顶」。这是无色界四空定的最后一个定，非非想定。

「后逆次入」，先是顺次入，后来就是倒过来，逆其次第，「反其次第入至初静虑」，就是先入非想非非想定，然后就从非想非非想定出来，入无所有处定；无所有定出来，入识无边处定；识无边处定出来，入空无边处定，然后再入第四静虑、第三静虑、第二静虑乃至初静虑，也是「后逆次入初静虑」，这样子去用功修行。

我们这个懈怠的人，我们也可能上早晚殿，另外好像没有什么事情做，很自在的，没事情做。实在那个修行人事情很多，每天静坐得欲界定，也不容易，费了多少辛苦可能欲界定成功了，成功了还是很微小的，还要得未到地定，还要续续辛苦；得了未到地定还要续续努力，就得初禅、二禅、三禅、四禅乃至非非想定。初开始成就的定都是不是那么圆满，都是不圆满的。

像我们初开始把楞严咒背下来了，背是背下来了还不熟。有时候背一背那几句又忘了，要特别地还要去念，要天天背、天天背，背久了才就能熟了，现在得禅定的人，亦复如是，也是。他是由初禅乃至到非非想定，由非非想定乃至初禅，一直这样训练，没能够圆满清净鲜白，就需要续续地用功才可以。这上面《坡寻记》可以看一下。

《披寻记》四〇五页：

得初静虑乃至有顶等者：得三摩地及三摩地圆满，此名为得。然于尔时其心犹为三摩地生爱味慢见疑无明等诸随烦恼之所染污，是故说未圆满清净鲜白。

「得初静虑乃至有顶等者：得三摩地及三摩地圆满，此名为得」，就是你成就了，就叫做「得」。「圆满」了，乃名为「得」。你得了三摩地，只得一个未到地定，这是不圆满的。只得初禅也不圆满，要四禅入定都成就了，才圆满。

「然于尔时，其心犹为三摩地生爱、味、慢、见、疑、无明等诸随烦恼之所染污」。虽然是成就了四禅八定，但是从禅定里面生出来的爱着心、高慢心，还有一些我见、还有疑、还有无明，这么多的烦恼染污其心，这个修行人还有这个。我们欲界的人为欲所烦恼，为欲所染污，这个色界天上、无色界天的定成功的人，他定也会生出来烦恼，仍为烦恼所染污。「是故说未圆满清净鲜白」，原来是这个原因，就是还有烦恼的关系。

丑二、超越入诸等至（分二科）　寅一、征

复次云何超越入诸等至？

前面是「无间」，无间分两个意思，一个顺无间，一个逆无间。这底下就是第二科「超越入诸等至」。前面是「无间入诸等至」，现在是超越，「超越入诸等至」分二科，这一科是「问」。

「复次」，复次的意思，前面说了一个大义，还没有说完，还有不同的意思，续续下去要讲说的，所以叫做「复次」。怎么叫做「超越入诸等至」呢？

寅二、释（分二科）　卯一、明超越（分二科）　辰一、举顺超

谓即于此已得圆满清白故；从初静虑无间超入第三静虑，第三无间超入空无边处，空处无间超入无所有处。

「谓即于此已得圆满清白故」，就是这底下回答，分两科，第一科「明超越」，先说「顺超」。

「谓即于此」，就是说这个修行人，就在他所成就的四禅八定上面，所成就的什么定呢？就是「已得圆满清白故」，就是前面所说的四禅八定，现在是圆满地清白了、清净了。就是经过长时期的入定，经过长时期的修行，当然这是指佛教徒，佛教徒得了这个定的时候，他会修四念处的智慧的观察，就能破除去这个爱、味、慢、

见、疑、无明的烦恼。当然初开始是没有现行，没有烦恼的活动，烦恼的种子还是在，然后续续努力才能把烦恼清除，烦恼种子才能灭除去，那就是无漏定了。

现在这是说，这个佛教徒，「即于此」，已成就「圆满清白」的四禅八定。「从初静虑无间超入第三静虑」和以前不同了。他从未到地定，入到初禅的时候，「无间」没有其他的间隔，就起入「第三静虑」，是超过第二静虑，就直接地入第三静虑；由初禅出来就入在第三静虑了，不入第二静虑，第二静虑是超过去了。这还是不是容易的事情。

「第三无间超入空无边处」，由第三静虑出来，没有其他的静虑的间隔，就直接地入于空无边处定，超越了第四静虑；第三静虑和空无边处定，中间有个第四静虑的间隔的，现在把第四静虑超越了，没有第四静虑的间隔，就能入空无边处定，这还是不容易的。

「空处无间超入无所有处」，空无边处定和无所有处定中间有个识无边处定，现在把识无边处定超越了，由空无边处定直接就入无所有处定，超一个，中间的一个定超过去了，超一个定。

辰二、例逆超

乃至广说，逆超亦尔。

「乃至广说，逆超」，这第二科是「例逆超」。这个「逆超」在这里只是说这一句话，没有详细说出来。「逆超」就是先入非想非非想处定，然后就入识无边处定，中间那个无所有处定超越了；由识无边处定出来，又入色界的第四禅，到空无边处定又超越了，就这样子乃至到初静虑，这样子超越。「乃至广说，逆超」，由逆的次第也能超越，顺也能超，逆也能超，「乃至广说，逆超亦尔」，是这样的。

卯二、简极远（分二科）　辰一、明边际

以极远故，无有能超第三等至。

这是第二科「简极远」，简别这个「极远」，就不能超了。前面说是超越，是一个逆超，一个顺超。现在简别这个「极远」还超不超呢？分二科，第一科「明边际」。

前面说「超」，只能超中间一个，逆也好、顺也好，只超一个，为什么不能超二、超三、超四呢？「以极远故」，那是太远了，距离太远的时候就不能能超。「无有能超第三等至」，没有能够由初静虑超越第三静虑入第四静虑，不能超二；若是由初静虑出来，入第四静虑，中间超越两个静虑，那就是超二。现在说「无有能超第三等至」，第三等至，这不能超，不能超越它。

辰二、简差别

唯除如来，及出第二阿僧企耶诸大菩萨，彼随所欲入诸定故。

「唯除如来，及出第二阿僧企耶诸大菩萨」，这是第二科「简差别」。前面说这个边际，它超越的能力到此为止，就是边际。这底下「简差别」，还有不同的情况，怎么的？「唯除如来」，就是佛不在内。佛是可以超，佛可以超二、超三、超四、超五、超六都可以，由初静虑就入非非想定也是可以。这里面还有一个问题，初静虑也是定，二、三、四、五、六、七、八都是定，由定入定，或者由初禅入非非想定这是

超，但是另外超，根本没有入初禅，由散乱心就入非非想定，这是不得了，这是超得更是远了，这是佛就是能这样子。

「及除第二阿僧企耶」，就把佛简别出去。第二个人呢，出了第二阿僧企劫，初阿僧企劫、二阿僧企劫，到了第三阿僧企劫的菩萨、诸大菩萨也是能超越的。

「彼随所欲，入诸定故」，这两类人，一个佛和第三阿僧祇劫的诸大菩萨，他能随心所欲，「入诸等至」。他就由散乱心，我要入第四静虑，就入四静虑；我要入非非定，就入非非想定；由非非想定我愿意出来直接入初静虑，就入静虑，不管是那一个静虑，那一个定随意地可以入，随意地可以超越。不管是逆、不管是不逆，都能这样子。《披寻记》：

《披寻记》四〇五页：

乃至广说逆超亦尔等者：谓从无所有处无间超入空无边处，空处无间超入第三静虑，第三无间超入最初静虑，是名逆超。顺超逆超皆唯超一，故言亦尔。无有超二能入第三等至者，以彼彼处缘相悬远不邻近故。

这个所缘相距离得太远了，他这个力量不够，「不邻近故」。邻近就是初禅和二禅是相邻近，二禅和初禅也是相邻近，那么初禅和三禅、四禅距离就是远了，所以太远了的时候不能超，当然这还是功夫的问题。

子六、熏修静虑别（分二科）　丑一、征

复次云何熏修静虑？

「复次云何熏修静虑？谓如有一已得有漏及与无漏四种静虑。」这个能「入诸定」一共是六科，现在是第六「熏修静虑别」。他们得到定的人他还不断地要训练自己，这里面还有很多的差别的，第一科是「问」。

「复次云何熏修静虑？」在修行里面有所谓「熏修静虑」的话，这句话是什么意义呢？这是「问」，底下回答，回答就分两科，第一科「辨杂熏修」，分两科，先是「标成就」，标示出来他们成就了这个境界的人。

丑二、释（分二科）　寅一、辨杂熏修（分二科）　卯一、标成就

谓如有一已得有漏，及与无漏，四种静虑。为于等至得自在故，为受等至自在果故，长时相续，入诸静虑。

「谓如有一已得有漏，及与无漏，四种静虑」，这个人成就了有漏的四静虑，也成就了无漏的四静虑。这个无漏的四静虑，就是他对这个四静虑的定的境界，没有爱、见、慢、疑各式各样的烦恼，没有这些烦恼，烦恼的种子也没有了，那么就是无漏的四种静虑。有漏的就是还是有烦恼的，他若成就了无漏的四种静虑，当然是有漏的四种静虑也是成就的。

「为于等至得自在故」，说这个人，他成就了有漏、无漏的四种静虑，他现在还不能够就算是毕业了，他还要续续地要修行的，为什么呢？「为于等至得自在故」，因为他还想要，他在四静虑和四空定能够得到自在，我要入定的时候，我要入就能入，我要住在定里面就可以住，我要出定就能出定，就是随心所欲的自在，那么这也不是容易的。

「为受等至自在果故」还有为了享受这个禅定里面的果报，这个果，所以他要续续地「长时相续入诸静虑」，他要长时期地相续地不断地入诸静虑，要入初静虑、二、三、四、五，乃至到非非想定、有漏定、无漏定，要「长时相续地入诸静虑」的。有的时候入 24 小时，有时候入三天，有时候五天，有时候七天，常常地入定这样子。《披寻记》：

《披寻记》四〇六页：

为于等至得自在故等者：若于等至得随所乐得无艰难得无梗涩，名得自在；由此自在，于诸等至数数入出，领受现法，身心乐住，转更明净，终无退失，及净修治胜功德道，是名彼自在果。

「为于等至得自在故等者：若于等至得随所乐得无艰难得无梗涩」，没有困难，没有阻碍，若有阻碍就有困难，若有困难也就是有阻碍，想要入定不行，总觉有点障碍，你要慢慢调，你才能入定。要住定的时候，要出定的时候，都有可能有问题。现在这个人没有这些事情了，「名得自在，由此自在，于诸等至数数入出，领受现法，身心乐住」，这个人入出等至数数入、数数出，「领受现法身心乐住」，「现法」就是现在，现在的色受想行识里面，它有乐住，受想行识是心，色是身。一入定的时候，里面特别的安乐，和我们没有得定的人不同，所以他有这种享受，乐住。「转更明净」常常入定，常常出定，入住出、入住出，常常这样训练就对于禅定里面的境界，明而又净，就是里面特别的光明而清净。

这个「明净」这里面的问题，比如说这个灯，光是 80 度，那么就和 60 度不同，这个 60 度和 80 度中间差 20 度，这 20 度的光就破除去 20 度的黑暗，80 度的光就是比 60 度增加了 20 度的光，这样说 60 度的光虽然是很光了，它若照 80 度来说，它还和 20 度的黑暗共住是这样的意思，乃至到更高尚的光明都是这样子。得到禅定的人，里面也有同样的情形，「转更明净」，你初得禅定的人，到最后纯熟了，常常训练自己，对入、住、出纯熟了的人，中间还有这些问题的；「转更明净」，那就是初得定的人，还不是十分明净的。

「终无退失」，你常常入、住、出这样训练，长时相续入初静虑，你这个定就特别牢固，而不会有什么特别的因缘，使令你退失、失掉了，就不会退。「及净修治胜功德道」，你常常入定，不但不退而还具足了更殊胜的能力，什么能力呢？「能净修治胜功德道」，这里面简单的说就是有神通，这个神通后面有解释，这个神通的力量是由禅定来的，没有神通是没有禅定的。

所以那「净修治」，就是清净的来修治这一念心，我们欲界的人，在欲上有执着有烦恼。这个得到色界定、无界定的人，他在定里面也有执着，这个执着就是障碍，使令他得到的功德不是那么理想，所以要时常的用佛法来修治它，就是修四念处了，才能得到殊胜的功德。功德之道，这个「道」就是因，由因而得功德的果，「是名彼自在果」。这样说「得身心乐住」，这也是果，「转更明净」也是果，「不退失」也是果，还得到其他的神通、四无碍辩各式各样的功德果。

有漏无漏，更相间杂，乃至有漏无间无漏现前，无漏无间还入有漏，当知齐此熏修成就。

这个「标成就」，这里说完了。「有漏无漏，更相间杂」，他长时相续入出静虑的时候，怎么样入法呢？就是有漏、无漏互相间杂的入定；这样子就是入初静虑也是有漏地，然后就是入无漏的初禅，这样子，又由无漏的初禅出来，又入有漏的初禅，这样子，入二禅、三禅、四禅，乃至非非想定都是这样子。

「更相间杂，乃至有漏无间无漏现前」，这就是这个意思，详细地乃至初禅、二禅是这样子，三禅、四禅也是这个样子，乃至非非想定也是这样子，所以有漏的四禅八定，不间隔就入无漏的四禅八定；那么无漏的四禅八定在你心里面现前了，这个无漏的四禅八定不间隔又入有漏的四禅八定，这样子不断地训练训练自己。「当知齐此熏修成就」，我们应该知道，就是到了这个程度，你这个熏修禅定就成功了，是这样的意思。

卯二、释自在（分二科）　辰一、等至自在

若于是处是时是事欲入诸定，即于此处此时此事能入诸定，是名于诸等至获得自在

这是第二科「释自在」。前面是「标成就」，这地方成就自在了，分二科，第一科「等至自在」。

「若于是处是时是事」，这个修行人在这个地方、在这个时间，为了这件事「欲入诸定」，他想要入初静虑，假设的话，「即于此处此时此事能入诸定」，他想要这样子，就能这样子能办到，「是名于诸等至获得自在」。我心里面想要入空无边处定，想归想不能立刻入定不行，那就是不自在，看《披寻记》：

《披寻记》四〇六页：

若于是处是时是事欲入诸定等者：四种静虑地地差别，名之为处。若昼若夜时分差别，名之为时。诸所知事境相差别，名之为事。于静虑中随所乐欲多所成办，是名获得自在。

「若于是处是时是事欲入诸定等者：四种静虑地地差别」，四种静虑，每一地都是有差别的，初静虑地和二禅就不同，二禅、三禅、四禅都是不同的，这叫做「名之为处」。「若昼若夜时分差别，名之为时」，这是「时」，说是我白天，随时愿意入什么定，或者黑夜也是一样，随时可以入什么定，这是时间。

「诸所知事境相差别，名之为事」，很多所要知道的事情，境相是不一样的，就叫做「事」。这是什么意思呢？比如有人来出家，要来出家，阿阇黎，我想要出家拜你做师父可不可以？我们没有得定的人，有什么办法知道可不可以的呢？是不知道的，若得了禅定的人，他随时可以入定，他就入初禅，随时入初禅，入了初禅以后，在禅里面，他有天眼通，或者宿命通，一下子就知道了，这个人是有善根，他这一生可以得无生法忍的，立刻就知道，那么他立刻答复说可以，可以收你做徒弟。

说是这个人他入初禅的时候，他不知道，由初禅发出的天眼通和宿命通，不知道，看不出来，那么入二禅、入三禅、入第四禅的时候，发的天眼通、漏尽通才知道。由初禅里面发的天眼通和宿命通所知道的境界有限度，就不如二禅，二禅不如三禅，三禅还不如四禅，第四禅是最圆满了，但是他随时就是很迅速地，一下子就能入定，一入定神通就现出来，立刻就知道。但是我们若和这种人说话，我们不知道他在入定，里面有这些事情，不知道。就看见他，你这么一问，他就回答了，其实他那么短的时间内，他已经入了很多定了，已经现出神通来了，但是我们还不知道。所以这是「是名于诸等至获得自在，名之为事」。

「于静虑中随所乐欲多所成办」，很多事情都能知道，那你功夫不够就不行，就是不知道，说我要出家或者怎么地，或者说这个人有病了，医生也看不好，没有办法，来问问师父病什么时候好，一样，无论什么事情，他很自在的，随时入定就能知道。

我们去问佛菩萨，当然这也是我们要有那种因缘，看上去他是由父母所生的身体，他已经做我师父做了 20 年了，我们肉眼又不知道他是怎么回事，但是他有那么多的神通道力，是多少年、多少生，或者是多少劫了，修行来的功德，不是说没有什么修行，就有这个功德的，不是那么回事，「名之为事」，这就叫做「若于是处是时是事欲入诸定，即于此处此时此事能入诸定，是名于诸等至获得自在」，获得自在的。

我们出家人的广律上，那些阿罗汉有些在家佛教徒，或者非佛教徒，有时候请问比丘一些事情，有的答复得很对，有时候答复得不对，也有这个事情，目犍连尊者大神通的境界，有时候也会说错话，说得不对了，也有这个事情。

辰二、等至自在果（分四科） 巳一、乐住明净

等至自在果者：谓于现法乐住，转更明净。

「等至自在果者」，前面说「等至自在」。色界四禅就叫做等至，无色界四空定也叫做等至，那是第一科。第二科「等至自在的果」，有什么好处呢？分四科，第一科「乐住明净」。

「等至自在果者：谓于现法乐住，转更明净」。这个杂修静虑的这位修行人，「有漏无漏更相间杂」，这样的天天用功的修行，修行有什么的好处呢？「谓于现在乐住，转更明净」，是现在，不是过去，也不是未来，就是现在；现在他一入定的时候，就有特别高尚的、高深的享受，有乐的住，住在安乐的境界里面，住在非常快乐的境界里面。

我们社会上的人，非佛教徒或者是佛教徒，没有努力用功，没有去静坐，只是散散乱乱地用功的人，散散乱乱用功的人，对于静坐成就的人的事情不知道，只是表面上看他在那里坐一坐，走走路睡觉吃饭，就是看他的表面，他真实的境界，他不知道，一点也不明白，不知怎么回事。其实那个大修行人，是不可思议的，『若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来』，不要说佛的境界，就是一般有多少修行的境界，你表面上也是不能知道的，『若以色见我』，从表面的形象去看，他说话的音声，这是不能知道的，何况佛的境界。

「谓于现法乐住，转更明净」，辗转地深入到最高的境界，更加的「明净」。那个「明」的境界，那个「净」的境界都更高深，你常常静坐你也会感觉到这个明，静坐的时候，心里面明的成份不是很高，有明的成份；有寂静、净的成份都是由浅而深的，明也是由浅而深的。已经成功了的人，已经得了无漏的四静虑的人，他的明也还是要继续深入的，到佛的境界才是圆满的，所以他「转更明净」，使令他的「现法乐住」更大，更到高深的境界去了。

我们若是常常地多读经论的话，对于佛菩萨这修行人的境界，虽然不能体会到，但是可以推想，这里面是有享受的，但是这是更高明的境界，不是世间上的欲乐所能及的，不是欲乐所能及，所以也应该能够放得下，能把世间上的事情能放得下，容易向上，向上去进步的，这件事也应该容易办的，是这样的意思。

巳二、得不退道

又由此故，得不退道。

这是第二科「得不退道」。成就了高深的四禅八定，当然也不是那么容易退，可不是说决定不退，也不是。有一种特别原因也可能会退，怎么样才能不退呢？你要不断地入定，不断地熏修，「有漏无间无漏现前，无漏无间还入有漏」，这样子，不断

地训练自己。「得不退道」，你才能成就不退转的圣道，成就了以后不会再退了，不会再退失的。所以那个不退，也是由修行来的。

巳三、引胜功德

又净修治解脱胜处，及遍处等胜品功德能引之道。

这是第三科「引胜功德」。前面说有漏无间、无漏无间这样的熏修，不但是能够得不退道，又能够得到「解脱胜处，及遍处等胜品功德能引之道」。由「净修治」，因为初得到这种禅定的时候，就刚才说过，还是有一些烦恼，有爱烦恼，感觉到禅定里面，这个轻安乐很可爱，就是有爱烦恼，爱、见、慢、疑各式各样的烦恼。现在修，你常常这样入定，在定里面修四念处的时候，就能够清净地，能对治出去这一切的烦恼。这样子你的道力就更加的深奥了，就会得到解脱的功德、得到胜处的功德、或者遍处的功德，还有种种的功德「胜品功德」。「能引之道」，或者能引之道成就了，所引的功德也就出现了，是这样的意思。

《披寻记》四〇六页：

又净修治解脱胜处及遍处等者：此中解脱，谓八解脱。胜处谓八胜处。遍处谓十遍处。如下自释。等言、等取无诤愿智无碍解等；如是等类，名胜功德。引此方便，名能引道。由净修治解脱为先，方能引彼诸胜功德。是即修习解脱为能引道，诸胜功德为其所引，如是差别应知。

「又净修治解脱胜处及遍处等者：此中解脱，谓八解脱」，八解脱这个法门，「胜处」就是「八胜处」，「遍处谓十遍处。如下自释」，下面不远的地方就有解释了。「等言」这个「等」字是怎么说的呢？「等取无诤愿智无碍解等」，无诤三昧，须菩提尊者无诤三昧第一，这无诤三昧还有一个愿智三昧，这愿智三昧也是不可思议。「无碍解等」，就是四无碍辩，四无碍解，这些就是叫做等至，这个等至就是代表这些意思在里面。「如是等类，名胜功德」这个胜功德。

「引此方便，名能引道」，就是引发出来这么多功德的方便，用这样的方便就能引发出来这么多的功德，那就叫做「能引道」。「由净修治解脱为先，方能引彼诸胜功德」，怎么样才能引发呢？就是你要净修治，清净，用佛法的四念处，来对治那么多的烦恼，你才能得到八解脱，先得到八解脱以后，「方能引彼诸胜功德」。这八解脱很重要，八解脱就是圣人修行的法门。「是即修习解脱为能引道，诸胜功德为其所引，如是差别应知」这是说这一段。

巳四、生五净居（分二科）　午一、略标

若有余取而命终者，由此因缘，便入净居。

这是第四「生五净居」。这个得自在果，第一个自在果，是「乐住明净」，第二是「得不退位」，第三「引胜功德」，这是第四「生五净居」，就是你在人间这样用功修行，等到命终了的时候，就生到色界天、第四禅天以上「五净居天」，就生到那里去了。这个分两科，第一科是「略标」。

「若有余取而命终者」，「余取」这句话什么意思呢？这个「取」，十二因缘里面说，触缘受、受缘爱、爱缘取，就是十二因缘里面的取，这个取、这个爱着心，你常常地在禅定里面修四念处，是断爱缘取，但是还没有全部的断掉，还有剩余的取着，有剩余的烦恼，若是完全断掉了，就入无余涅盘了，因为你没能够完全断，还有剩余的执着，没有完全断，那么这个圣人死了到那里去呢？

「而命终者，由此因缘，便入净居」，就是往生到色界天的第四禅以上的五净居天，到那里去了，那就是三果圣人，三果圣人在那里。也不是在初禅，也不是二禅，也不是三禅，超越了三禅，也超越了第四禅，到那个地方去住。那全是圣人的境界，而没有凡夫的，那全是三果圣人，初果、二果也不能去，「便入净居」，这底下解释。

《披寻记》四〇六页：

若有余取等者：由有色界爱为缘取未全远离名有取余。由如是取摄受先所积集行等种子功能现前，是故命终当生五净居处：谓无烦、无热、善现、善见、及色究竟，如前有寻有伺地说。（陵本四卷三页）

「若有余取等者：由有色界爱为缘取未全远离」，这个你有初禅的爱取，你想到二禅去还是不行的，初禅的爱取就把你困住了，你想超越二禅，你一定要把二禅的爱取灭了才能到三禅，这都是要经过修行的。说这个三禅天的爱取的烦恼，你没能够对治，你想到四禅还是不行的。所以他这就是若「由有色界爱为缘取未全远离，名有余取。由如是取摄受先所积集行等种子」，你以前修戒定慧、修四念处所栽培的功德，种子的「功能现前」，「是故命终当生五净居处」，「谓」，五净居天是什么呢？
「无烦、无热、善现、善见、及色究竟」，这五净居。「如前有寻有伺地说」，这一段文，前面（陵本四卷三页）已经说过了。

午二、别释（分二科）　未一、举余品类（分三科）　申一、标差别

由蓑中上品，修诸静虑有差别故，于一切处受三地果。

前面生五净居是「略标」，底下「别释」，分两科，第一科「举余品类」，分三科，第一科是「标差别」。

「由蓑中上品，修诸静虑有差别故」，由于这个杂修静虑，这里面分蓑品有中品、有上品的不同，这样修诸静虑有差别故。「于一切处受三地果」，由初禅乃至四禅这一切处，受三种不同的果报，什么呢？底下第二科指「前说」。

申二、指前说

如前有寻有伺地，已广分别。

这一段义前面已经说过了，底下已说。《披寻记》上说。

《披寻记》四〇七页：

由蓑中上品修诸静虑等者：由蓑中上品修初静虑有三果生：谓梵众天、梵前益天、大梵天。如是第二静虑亦有三果：谓少光天、无量光天、极净光天。第三静虑亦有三果：谓少净天、无量净天、遍净天。第四静虑亦有三果：谓无云天、福生天、广果天。如前有寻有伺地说。（陵本四卷三页）由是故说于一切处受三地果。

「由蓑中上品修诸静虑等者：由蓑中上品修初静虑有三果生：谓梵众天」是一个果，「梵前益天」是一个果，「大梵天」是一个果，这是初静虑三品的修行就得这三种果。「梵众天」就是一般的人民，「梵前益天」就是那里的，像帮助大梵天王的人，等于就是臣，大臣似的。「大梵天」在初禅是最高的一个修行境界。「如是第二静虑亦有三果：谓少光天、无量光天、极净光天」，这是第二禅。「第三静虑亦有三

果：谓少净天、无量净天、遍净天」，这是第三禅。「第四静虑亦有三果：谓无云天、福生天、广果天」，所以这段文说，由蒸中上品修诸静虑有差别故，于一切处受三地果，这样的意思。「如前有寻有伺地」说过了，「由是故说于一切处受三地果」。

申三、辨最胜

修习无寻唯伺三摩地故，得为大梵。

这是第三科「辨最胜」，辨别那个三品修行里面最殊胜的果。「修习无寻唯伺三摩地」，就是有寻有伺地、无寻唯伺地、还有无寻无伺地这三种三昧，现在这里说是第二种，「修习无寻唯伺三摩地故，得为大梵」，成功了你就可以为大梵天王，初禅的天王了。

未二、例此受果

由蒸中上上胜上极品，熏修力故，生五净居。

这是第二科「例此受果」。由于这个修行人，他这个杂修静虑，由蒸品的修行，中品的、上品的、上胜品、上极品，有这五种差别故，生五净居天，这样的意思。

寅二、料简静虑（分三科）　卯一、于彼生

当知因修清净静虑定故，生静虑地，不由习近爱味相应。既生彼已，若起爱味，即便退没；若修清净，还生于彼。或生下定，或进上定。

「当知因修清净静虑定故，生静虑地，不由习近爱味相应。既生彼已，若起爱味，即便退没」，这是第二科「料简静虑」。这「料简静虑」就是重新再解释这个静虑的差别，分三科，第一科是「于彼生」，就是于彼的境界已得生去，得往生了，能够往生到那个地方去，叫做「于彼生」。

「当知因修清净静虑定故，生静虑地」，应该知道是「因修清净静虑」，因为你修成了，清净的「静虑定故生静虑地」，你才能往生到那个静虑地那个地方去的，就是清净的静虑。「不由习近爱味相应」，不是因为你对禅定的乐，你数数的爱着，你有这样的爱着心相应的话，是不可以的，是有问题的。

「既生彼已，若起爱味，即便退没」，说是我得到初禅，得到二禅了，得到了成就了。若在人间修行成就了，寿命到就死了，死掉以后就往生到初禅，就往生到二禅，就这样。「若起爱味」，如果你若是生到那个禅天以后，你对禅的轻安乐，你有爱着心的话，「即便退没」，那么你就由天上又死掉了，就回到人间来，又退没了，就是寿命短了，所以「若起爱味」，还是不行的。

「若修清净，还生于彼」，虽然是退了，也不要紧，还不是说永久是没有希望，不是的。你再继续修，又得到清净禅了，「还生于彼」，那么你死掉了，又会生到天上去，又生到初禅、或者生到二禅、或者生到三禅，「还生于彼」。

从这个地方就会知道一件事，说是我们人间有的人，我们看见他也没有修行过，他若遇见因缘一静坐，一静坐就成功了，好像没有受过很多的辛苦，他就得初禅、得二禅、得三禅、得四禅了，就是前生修过。修过，但是有爱味的关系，他从天上退下来了，退下来了，但是那个力量还是很大的，今生他遇见好因缘他就能成功，不遇见因缘还不行，不一定，所以现在可以知道这件事。

所以人与人，各有因缘莫羡慕人，哎呀！我已经修了多少年都没有成功，他修三天就成功了，你不能和他比的。但是他也不是侥幸来的，还是经过多少年或多少生努力来的，不过他已经成就了，但是他若有点过失，退下来了，是这么回事的。「若修清净，还生于彼」，他还是容易地，虽然是退了，但是还是容易成功的。

「或生下定，或进上定」，那他在人间初禅修好了，就生到下定，就是初禅。「或进上定」，这是最高的，就是第四禅，是这样子。

这是卯一「于彼生」，卯二「于修习」。

卯二、于修习（分三科）　辰一、标

先于此间修得定已，后往彼生。

这是「于修习」。「先于此间修得定已」，这个事情先要在人间，多数是在人间还不是欲界天，先要在人间修得成功了定，然「后往彼生」，才往生到天上去，「往彼生」，然后才能生到天上去的。第二科是「征」。

辰二、征

何以故？

什么原因呢？

辰三、释

非未离欲，得生彼故；非诸异生，未修得定，起离欲故。

「非未离欲，得生彼故」，这是第三科解释，因为我们若是对于欲界的色声香味触这个欲、这个执着，爱着欲界的色声香味触。如果若是这样的话，你就是没有离欲，对于欲界色声香味触的执着心，你没有能够对治，欲界的色声香味触你没有对治。没对治，你就没有离欲。没有离欲，你是不能生到色界天去的，是不能的。所以「非未离欲，得生彼故」，是不能的。

我们就说我们的苦恼境界，我们也出了家，也是修行，或者没有出家也能修行，用功修行，忽然间得个好梦。这个好梦也可能告诉你，什么什么吉祥的事情，也可能警告你一下，有什么事情你要谨慎，也可能这样子。这个梦从那里来的？这个梦就是你的善知识，谁是你的善知识，也可能是你的父亲，也可能是你的母亲，也可能是你的哥哥、你的弟弟，也可能是你的儿子，他们出家修行成功了，到天上去了，到天上去的时候，但是他和你以前是有过关系的，有关系，他有时候还照顾你，他就会来告诉你，但是他没有出名，他告诉你是告诉你，你不知道他是谁，你不知道的。当然也可能是佛菩萨，也可能是佛菩萨告诉你，但是这件事情就是不知道。但是我们从这经论上，从这些佛菩萨的这些大慈悲教化众生，这些事情上看，道理就是这样子。

比如说这个人用功修行有人捣乱，有个鬼或者有个魔王，他来捣乱，那就是你前生有缘的人，你们变成冤家了，本来感情很好的，变成冤家了，变成冤家的时候，怎么样呢？你用功修行若有成就的时候，他就来障碍你，道理是一样的。因为有恨，这个恨也要发生作用的；如果有爱，将来也会发生作用，就是这样子。你和他以前结过好因缘，他现在修行成功了，生到天上，他不会忘掉你的，有时候来帮助帮助你，就是这些事情。所以有爱也是有事情，有恨也是有事情。

所以从事实上看，或者从我们的智慧来推论这件事，不要同人结恨，要同人结善缘，他若是修学圣道的时候，成就他，不要障碍他。他有过失，你告诉他，你不可以做错事，做错事将来不得了，这也是好。做功德的时候，成就不要障碍，不要障碍人。所以是「于此间修得定已，后往彼生。何以故？非未离欲，得生彼故」，你没有离欲，没有离欲你出不去的，你不能从这里到天上去，到色界天，也不能去的。

不能去这个道理很明白，比如说是你欢喜这个地区，这个地方令你满意，你就不愿意离开这里，这个道理是一样。那地方都是治安不好，很多苦恼事，你当然不愿意去，你不愿意去就是不能去，一样，我们到天上去，你欢喜去，但是这个地方实在来说要去，还舍不得，舍不得那就是不能去，所以「非未离欲，得生彼故」。

「非诸异生，未修得定，能离欲故」，不是这个异生，就是我们凡夫，我们凡夫没有修得定，没有得定就不能离欲。这个欲和定是不能够并存，在我们的一念心里面，若有欲就不能有定，若有定就不能有欲。所以我们说不管出家人、在家人，大家都可以静坐，严格地说在家居士你若是欲放不下，这个定是修不好的，小小的是可以，你想要有成就是很难的，非要把欲放下，先勉强自己，然后你去静坐，慢慢、慢慢才能成功的。这《披寻记》把它念下来：

《披寻记》四〇七页

或生下定或进上定等者：最初静虑是名下定；于一切定最为下故。如是渐次胜进乃至第四静虑，是名上定；于初静虑皆为上故。身生欲界，名于此间；依欲界身，修诸静虑。离下欲故，上爱得起，由是为缘，于当来世，往彼受生。

「或生下定或进上定等者：最初静虑是名下定」，就是色界四禅的初禅是下定。「于一切定最为下故」，他也在二禅以下，也是三禅以下，四禅，这个初禅在四禅以下，也在三禅以下，也在二禅以下，也在一切定以下，所以是名「最为下故」。

「如是渐次胜进乃至第四静虑，是名上定」，说三禅以上，也是二禅以上，也是初禅以上，「第四静虑，是名上定；于初静虑皆为上故」，于三静虑是上，于二静虑也是上，于初静虑皆为上故。

「身生欲界，名于此间」，这个文上说，「身生欲界」，我们这个身体是生在欲界这个范围内，叫做此间，「名于此间」。「依欲界身，修诸静虑」，依止欲界的果报身，我们修诸静虑，或者初禅乃至四禅。「离下欲故」，修成功了，就把下界欲界的欲，弃舍了。「上爱得起」，得到了初禅的时候，对于初禅的爱才出现，没得初禅这个爱也生不起了，上爱得起。「由是为缘，于当来世，往彼受生」，你成就了初禅、二禅、三禅、四禅，将来寿命尽了的时候，你就生到色界天去了，不然是不能生的。

卯三、于定乐

又非此间及在彼处，入诸等至乐有差别，唯所依身而有差别。

这是「料简静虑」。前面是「辨离熏修静虑」，这是重新再解释这个静虑。这一科里面分三科，现在第三科是「于定乐」。

「又非此间及在彼处」，这个欲界的人修色界的禅定，已成就了初禅、二禅、三禅、四禅，但是你这个人还是欲界的人，并不是色界天上的人，可是你已经得到色界四禅了。这个时候，你在禅定里面，所享受的乐有什么差别呢？解释这个问题。

「又非此间」，又不是此间，这个「此间」就是欲界。「及在彼处」，在彼色界天，这是两个地方。这两个地方，「入诸等至乐有差别」，你成就了色界定，但是你的生命体在欲界，或者是升到色界天，在这两个地方你「入诸等至」，入于色界定里面；「乐有差别」，这个三昧乐是没有差别的。这个非，这个「非」字，贯下来，「此间及在彼处，入诸等至非乐有差别」，乐是一样的。虽然没有生到色界天，你在欲界的时候，入色界定，你的乐和色界天的定乐是一样的。

「唯所依身而有差别」，但是这个定所依止的身体是不一样。因为欲界，我们人间这个人的身体，这是一种果报；色界天上的那个身体，另一种果报，这两种果报是不一样的，但是那个三昧乐是无差别的。这是解释这个问题。

己四、摄诸经宗要等（分二科） 庚一、结前生后

复次已说修习作意相差别，云何摄诸经宗要？

这是〈三摩呬多地〉，这一大科里面分四科，第一科「总标」，第二科「安立」，第三科是「作意及所缘」，这三科都讲完了。现在就是第四科，最后一科「摄诸经宗要等」，把「诸经」里面重要的部份，把它凝聚在这里说一说，这是提要。这一大科里面分两科，第一科是「结前生后」。

「复次已说」，前面已经宣说了修习四十作意、三十二相的差别，这一大科已经说完了，这是结前。「云何摄诸经宗要？」这是生后。诸经的宗要，就是诸经的宗要，当然佛法里面最重要的，就是修行，这个修行的成果是我们佛教徒最重要的一件事，这里讲一讲。

庚二、摄释一切（分二科） 辛一、摄宗要（分十五科） 壬一、八解脱等（分三科） 癸一、标经说

谓八解脱等，如经广说。

「谓八解脱等」，这个前面是「结前生后」，第二科就是「摄释一切」，解释这个宗要，解释一切经的宗要，分两科，第一科「摄宗要」，分十五科，第一科就是「八解脱等」，「八解脱等」分三科，第一科是「标经说」。

「谓八解脱等，如经广说」，诸经里面的宗要究竟是什么呢？就是「八解脱等」，这个八解脱这么重要，是佛教徒最重要的一种功德。这个八解脱究竟怎么回事情呢？「如经广说」，像经里面说的非常的详细。

这是「标经说」，是第一科。第二科「随别释」。

癸二、随别释（分三科）　子一、八解脱（分二科）　丑一、略辨

八解脱者：谓如前说有色观诸色等前七解脱，于已解脱生胜解故，名为解脱。第八解脱弃背想受，故名解脱。

「八解脱者：谓如前说有色观诸色等」，这是随顺八解脱的义，别别的解释，分三科，第一科是「八解脱」，分两科，第一科是「略辨」，就是精要地说明八解脱的大义。

「八解脱，谓如前」面〈三摩呬多地〉那个地方已经说过了八解脱的名字，这名称说过了。「说有色观诸色等」，乃至最后灭受想解脱，这个「前七解脱」，八个解脱，前七个解脱，「于已解脱生胜解故」，就是对于这个修行人，已经得解脱的境界再进一步「生胜解」。前面是解脱了，这个「已解脱」，就是把欲界的欲解脱了，这八解脱是色界初禅以上的境界，色界初禅以上的境界，而唯独是佛教徒的圣人，三果圣以上的圣人所修有法门，初果、二果还是不及格的。这是圣人所修的一种法门。

这个「于已解脱」，因为他得了色界定了，所以他对欲界定，欲界里面的境界，已经解脱了。欲界有什么系缚呢？就是欲，欲能系缚欲界的人，现在这个圣人已经把欲的系缚解除了，就能解脱。但是，还嫌不够！继续「生胜解」，一个更有力量的思想，这个「胜解」更有力量的观想，那么这就是前七个解脱的大义，名为「解脱」。

第「八解脱」是「弃背想受，故名解脱」。这个第八解脱，就是灭受想定。灭受想定怎么也叫解脱呢？就是把这个想受弃舍了，那就叫做「解脱」。因为我们一切的凡夫，不管是没得定、已得定的，只要是凡夫，他心里面都有受、都有想，他心里面都要有所缘、有所缘境的。这个所缘境，就是系缚他，系缚他的心不得自在。现在佛教徒这个圣人，三果以上的圣人能够把这个所缘境弃掉了，使令心没有所缘境，这是很不容易的事情，心没有所缘境是很难的，但是三果圣人是辨到这件事，他能够得大自在、得解脱了，所以叫做灭受想解脱。那么这就是说这个八解脱的大义。

丑二、别广（分六科）　寅一、有色观诸色（分二科）　卯一、征

云何有色观诸色？

这底下第二科，前面是「略辨」，这底下第二科「别广」，就是八解脱一条一条的详细的解释一下。这分六科，第一科是「有色观诸色」，分两科，第一科是「征」，就是问。

「云何有色观诸色？」这个八解脱的第一个解脱，就叫做「有色观诸色」；这个名称，是什么意思呢？就是问，提出这个问题。

卯二、释（分二科）　辰一、辨有色（分二科）　巳一、标义

谓生欲界，已离欲界欲，未离色界欲。彼于如是所解脱中，已得解脱。即于欲界诸色，以有光明相作意思惟，而生胜解。

「谓生欲界，已离欲界欲，未离色界欲」，这以下是第二科是「解释」。解释呀，先解释这个「有色」，什么叫做有色？分两科，第一科先「标义」，先标这个有色的大义，把它列出来。

什么叫做「有色观诸色」？我告诉你，「谓生欲界，已离欲界欲」，这是说这个人，他不是在色界天，他是在欲界，在欲界当然是人，或者是欲界天，欲界六天的天，所以他是生在欲界这个地方。「已离欲界欲」，就是这个人已经成就色界定了，他经过长时期的用功，他成就了色界的初禅、二禅、三禅、四禅了，他成就了；那么也成就了无色界的四空定，那个暂时不说。

「谓生欲界，已离欲界欲」，他已经成就了色界定，所以他一定是已经解脱了欲界的系缚，欲界的欲不再系缚他了，欲界的色、声、香、味、触对他来说是等于零了，不影响他了，得解脱了。「未离色界欲」，他成就了色界的四禅，对于色界的四禅还有烦恼，有爱味，爱、见、慢这些烦恼，这些烦恼还系缚他，他没能解脱，是这样意思。

「彼于如是所解脱中，已得解脱。即于欲界诸色，以有光明相作意思惟，而生胜解」。前面这几句话呢，这是说这个人的身份，这个人的程度，已经到这个程度了，他虽然是欲界的人、或者天，但是他已经得了色界定了，但是在色界定里面还有爱味，对于色界定还有爱味。「彼于如是所解脱中，已得解脱」，说那个修行人，他如是在色界定、在欲界的境界里面，他得解脱了，这个所解脱的境界里面，已经得解脱了。色界他还没得解脱，这欲界的色、声、香、味、触，他得解脱了。

「即于欲界诸色，以有光明相作意思惟，而生胜解」，那么他现在还做什么事情呢？他欲界的欲已经解脱了，他还做什么呢？「即于欲界诸色」，他就在欲界的色法，欲界的色法就是一个正报的色法，一个依报的色法。「以有光明相作意思惟」，就是作意思惟光明相，思惟欲界色的光明。「而生胜解」，这个时候，就是在色界定里面，在色界的初禅、二禅、三禅、四禅里面思惟欲界的色法、思惟欲界的色的光明，欲界色的青、黄、赤、白、地、水、火、风的种种光明。「而生胜解」，这个他逐渐这样思惟，思惟光明，心里面就是想这光明的境界，这样子训练自己，这个「生胜解」，长时期地这样修的时候，就是造成了有强大力量的观想，他可以想出来种种的光明。

这个，这里就是简单这么的一说，说的还不是那么的详细，但是在《大智度论》里面，在其他的《阿毗达磨论》里面就说的比较详细，但是又不是完全相同的。这个说的什么呢？就是修不净观。我们开始修不净观，修这个青瘀、膨胀、脓烂、散坏，这些污秽的境界，但是这最后是白骨观，白骨观修成功了的时候，就是「即于欲界诸色，以有光明相作意思惟」就是这个境界。光明相就是在白骨的骷髅就是眉间骨的这个地方，从这里思惟放出光明来，放出来青、黄、赤、白、地、水、火、风的光。思惟自己是一个白骨，也思惟其他的人都是白骨，那么思惟白骨的二眉之间放出来了光明。

这个初开始这么观想的时候，光明不是那么纯净，不是那么纯净的，但是不断地这么练，不断地这样观想，那个青色的光明就是青莲花的，黄色黄光，白色白光，这光明就非常的清净、纯净、广大，随意自在，要小就小，大就大，这就是以「有光明相作意思惟，而生胜解」，就是这么意思。

巳二、释名（分二科）　午一、标

由二因缘，名为有色。

前面是「标义」，前面标出来这个大义。这底下解释名字，解释名字分两科，第一科是「标」。

「由二因缘，名为有色」，这个「有色观诸色」，前面就是把这个有色的大义、

观诸色、「有色观诸色」的大义说了，但是还没有详细，这底下嘛，又解释这个名字。是「由二因缘，名为有色」。这是有色观诸色，怎么叫做「有色」呢？有两个理由，两个理由名为「有色」。

这是「标」，底下第二科是「释」，释分两科。

午二、释（分二科） 未一、约界辨

谓生欲界故，得色界定故。

「谓生欲界故」，因为你这个人现在在欲界，欲界当然是有生理的组织，有山河大地，这是有色。「得色界定故」，你在欲界的时候，你成就了色界的四禅了，色界还是有色。这是第一个理由是有色。

未二、依相辨

又于有光明，而作胜解故。

这是一个理由，这是未二「依相辨」，这是依相辨，这是第二个理由。头一个理由是依「约界辨」，约欲界色界辨。第二「依相辨」。

「又于有光明，而作胜解」，就是有了光明，光明中再继续的殊胜，这样观想，「而作胜解」，所以叫做有色。

我们学习佛法，当然我们说，我们文字的佛法学一学，就去行菩萨道了，或者怎么为人讲经说法，或者怎么地。若从经论上才知道，得了圣道以后，得了无生法忍以后，还有很多事情要做，不是要度众生，要充实自己！充实自己还有很多事情要做，就这个八解脱要修行多久呢？就是那个圣人，他每天要静坐，还要修八解脱的，要这样锻炼自己。

这是第一科「辨有色」，就是什么叫做有色？这是一个意思。

辰二、辨观行（分三科） 巳一、略问答（分二科） 午一、问

问：观诸色者，观何等色？复以何行？

现在第二科「辨观行」，分三科。第一科「略问答」，分二科，第一科「问」。「问：观诸色者」，有色观诸色。这个有色观诸色，这个有色这个地方，下面那个第二个解脱，八解脱，现在第一个解脱，有色观诸色；第二个解脱，内无色想观外诸色。内无色，现在说有色，所以那个地方有个什么特别的意思呢？就是这个人有个生命体，这个修行人，有这个身体的色，主要在这个地方。不过这里说是有光明，作光明的胜解。

现在说，辨这个观行。分第一科「略问答」，第一科是「问」。「观诸色者」，「有色」，这句话讲完了。现在「观诸色」怎么讲呢？谓「观何等色？」观什么色呢？这是提出一个问题。「复以何行？」又用什么方法来观色呢？分这么两个问，提出两个问题。这个「行」，是指心行；心里面的活动叫「行」。你内心的活动，内心里面怎么样活动？就是内心里面怎么样观想呢？是这么一句话。这底下回答这个问题。第二科回答。

午二、答

答：欲界诸色，于诸胜处所制少色，若好若恶，若劣若胜，如是于多，乃至广说。

「欲界诸色」，说是观何等色？现在这是说观欲界的色，不是说观色界天的色，是观欲界的。那么就是我们欲界里面那些光明色，或者其他的山青水秀，这一切的色，是这样子说。

「于诸胜处所制少色」，这底下就是「复以何行」，回答这个「何行」。「于诸胜处」，这个「胜处」是下面，现在是八解脱，下面有解释八胜处。这个八胜处里面的境界和这个八解脱是有关系的。所以引八胜处里面的色来解释这个。「所制少色」，「制」是控制的意思，类似就像这个灯有开关，或者计算机上有那个手，那个有一个制。你怎么活动那个制呢？就变出来种种的事情，就是这个意思。

这个「胜处所制」，在胜处也是禅定，在禅定里面，你那一念分别心来控制的。控制的有少色、有多色的不同。这个「少色」，这下面有解释，就是有资具的色。我们所用资具的色，这个色里面有好、有恶，就是我们满意的色，或者我们不高兴的色，不高兴就是不净的色，满意的是好色。「若劣若胜」，若劣若胜是声、香、味、触的色。声、香、味、触的色，满意的就是「胜」，不满意的就是「劣」。就是心里面在观想、在想这些色。「于多，乃至广说」。前面说是「胜处所制少色」，这底下就是「胜处所制多色」，就是广大的这个各式各样的色法。「乃至广说」，也就是「若好若恶，若劣若胜」，那么就是「复以何行」，就是你心里面就这样观想这些色法。

说是你去看，我老想要去拜见文殊菩萨，我老想看见文殊菩萨。有一天，看见有一个很苦恼的一个老和尚，鼻涕也流下来了，穿着破烂的衣服，还带着一个狗。我们一看，就厌烦！不高兴了！原来这个就是文殊菩萨。就是文殊菩萨他就能现出这么一个相。为什么能现这相呢？就是八解脱，他能现出这个相，就是这么现的。或说是观世音菩萨『应以身得度者，即现何身而为说法』，就是这么回事情，就是因此而示现出来。为什么能这样子？是修来的！你不修，那有这种事情。所以这是「于诸胜处所制少色，若好若恶、若劣若胜，如是于多，乃至广说」。

那么这是「略问答」，这是简略的解释这个「观诸色」。

巳二、更征释（分二科）　午一、修习观行

何故修习如是观行？为净修治能引最胜功德方便。

「何故修习如是观行？」这是第二科，前面是「略问答」，这里「更征释」，再解释解释，解释分两科，午一「修习观行」。

「何故修习如是观行？」说是那个三果以上的圣人，他为什么要做这种事情，做这事情干什么？「何故修习如是观行？为净修治能引最胜功德方便」。他的目的就是「为了净修治」，清净的，用这个清净的道力来对治，来对治这些障碍，成就那个殊胜的功德方便。能这样修就是一种方便。这个方便「能引最胜功德」。就是这么回事，为了成就那最胜功德，所以「修习如是观行」。

这是第一科，底下第二科。

午二、最胜功德

何等名为最胜功德？谓胜处、遍处、诸圣神通，所诤愿智、无碍解等。

「何等名为最胜功德呢？」「谓胜处」下面说的八胜处、十遍处、诸圣的神通，六种神通，还有这个无诤、无诤三昧、愿智三昧、无碍解等。这个无碍解里面有词无碍辩。我们凡夫有语言的问题，不会说话，这是不行，或者只会说这一种，这是不可以行菩萨道的。得了圣道要想广度众生，也同样有语言问题，所以需要的词无碍辩，这词无碍辩怎么办法呢？就是在这里面会出来。这个禅定，得到八解脱、八胜处、十遍处这一些，这些功德里面能发出来这个词无碍辩，这个法无碍辩、义无碍辩、词无碍辩，就是一切众生的语言，他都明白，都会讲。所以这个，我们只是简单的讲行菩萨道，行菩萨道，可不是那么容易的。很多事情、很多的功德、很多的因缘要准备！要修行的！这是一个事情。

巳三、明所为

虽先于彼欲界诸色，已得离欲；然于彼色，未能证得胜解自在。为证得故，数数于彼思惟胜解。

这是第三「明所为」。这是为什么要做这件事？「虽先于彼欲界诸色，已得离欲」，说这个修行人，他已经对于欲界的欲，色、声、香、味、触的欲，已经解脱了。解脱就好了嘛！还要做什么事情，不！还不够！你虽然是离欲了，还不行。

「然于彼色，未能证得胜解自在」，你虽然得解脱了，但是对于欲界的这些色法，你没能成就殊胜的自在力，你想要怎么变化就怎么变化，这件事还做不到。那么怎么才能做到呢？就是要修这个八解脱，要修这个法门，这样修，你就得自在，得大自在就随意变化。

「为证得故，数数于彼思惟胜解」，为了成就大自在的境界，所以在禅定里面，「数数于彼思惟胜解」，一次又一次，不断地重复去思惟，思惟种种的光明，思惟种种的少的，若好若恶、若劣若胜，多的、广大的，若好若恶、若劣若胜，就这样思惟。这是在禅定里面，已经得圣道的人在四禅里面这样观察、思惟，才能成就这个功德的。这个《披寻记》念一下：

《披寻记》四〇九页：

于诸胜处所制少色等者：此中少色，谓诸有情资具等色。即于是中美妙显色，说名为好。与此相违，说名为恶。声、香、味、触不可意色，说名为劣。与此相违，说名为胜。如说少色如是，于多色中，好、恶、劣、胜差别亦尔，由是说言乃至广说。言多色者：谓诸宫殿房舍等色。如是一切，当知前四胜处之所制伏，唯说欲界情非情色为所观故。

「于诸胜处所制少色等者：此中少色，谓诸有情资具等色」，我们用的资具，用的书桌，或者是穿的衣服，或者什么什么地资具等色。「即于是中美妙显色，说名为好。与此相违，说名为恶。声、香、味、触不可意色，说名为劣。与此相违，说名为胜。如说少色如是，于多色中，好、恶、劣、胜差别亦尔，由是说言乃至广说。言多色者，谓诸宫殿房舍等色」。这个「多」是指宫殿房舍等色。「如是一切，当知前四胜处之所制伏」，八胜处前四个胜处，这后面有解释。「唯说欲界情非情色为所观故」，这是说欲界，而不是说上界的。那么这个第一个，有「色观诸色」，解释完了。

寅二、内无色想观外诸色（分二科）　卯一、征

云何内无色想观外诸色？

这底下第二科「内无色想观外诸色」，分两科，第一科是「征」，就是问，怎么叫做「内无色想观外诸色」呢？

卯二、释（分三科）　辰一、标义

谓生欲界，已离色界欲，无色界定不现在前，又不思惟彼想明相，但于外色而作胜解。

这底下回答这个问题，回答问题分三科，第一科是「标义」。「谓生欲界，已离色界欲」，这是说，还是和前面这句话一样，他这个修行人，他还是在欲界，得欲界的生命，但「已离色界欲」，前面说未离色界欲，现在进一步「离色界欲」了，这个色界的色没有欲了，这话什么意思，就是得了无色界定了，得了无色界定，他就是在色界第四禅里面！来破这个色的执着，成功了，你就成就了空无边处定，再进修识无边处定、无所有处定、非非想处定，这样子呢就把色界的色的系缚解脱了。解脱了这话什么意思呢？他若一入定的时候，他只有受想行识，而没有这个生理的组织，这有形象的地、水、火、风组成的这个根身没有了，没有这个身体了，前面那个第一个「有色观诸色」，是有这个身体的，现在这个呢有形相的身体没有了。

「已离色界欲」，「谓生欲界，已离色界欲，无色界定不现在前」，他的这无色界定不显现，这里面有点事情，我们先放在这儿先不要管。「又不思惟彼想明相，但于外色而作胜解」，他入了定的时候，入在这个「内无色想观外诸色」这定里面的时候，「不思惟彼想明相，但于外色而作胜解」。前面我们那个是「又于有光明，而作胜解」，这样子「于欲界诸色以有光明相作意思惟，而生胜解」，这是前面是这么样讲，这里呢是「不思惟彼想明相，但于外色而作胜解」，但于外色而作胜解是什么意思呢？外色是对内色说的，他只是对于外色，内色就是身体，这个内识所依止的身体叫做「内色」，也就是人的生命体叫做「内色」。这个以外的色，叫「外色」。

「而作胜解」，这个时候呢？刚才我们说是！那个人入了定以后，或者是初禅、二禅、三禅或者四禅。在禅定里面，观想这个白骨，白骨的二眉之间里面放出光明来，或者乃至最初这样子，后来的全白骨都是放大光明，放光明说是若少若多，若好若恶的，这些事情。现在是呢，不是了，白骨没有了，就是「内无色想」没有白骨，只是思惟光明，所以这个时候叫做「内无色想观外诸色」，只是思惟这光明哦！所以是「但于外色而作胜解」就是思惟这个光明，各式各样的光明而作胜解，这样子。

那么「但于外色」那就表示不思惟内色，所以这个「不思惟彼想明相」，就是不思惟这个内色放光明的事情，这个生命体，这个白骨放光明不思惟了，不思惟内色放光明，所以叫做「不思惟彼想明相」，这句话是这个意思。只是思惟外色这样子，因为这个入定的这个人，现在这个时候没有内色了，所以他不思惟内色放光明，只是，只是思惟光明，或者是若少若多的这些事情，这样的境界呢？就表示是无色界定不现在前的意思。因为无色界定是不观色的，无色界定是不观色的，现在观色就是不是无色界定不现在前，这意思是这样意思。那么但是他还是入于无色界定的，入了这个定里面，但是他又不完全按照无色界定的那个规矩，他还是观外色种种的光明，无量无边的变化是这样意思，所以这段文是这样意思。

这是「标义」，这底下第二科「释名」，先解释外色。

辰二、释名（分二科）　巳一、外色

若于是色已得离欲，说彼为外。

这「外色」，这句话怎么讲？「若于是色已得离欲」，若是这个修行人，他对于

这个色已经没有执着了，没有烦恼的执着了，那么这些色，就都名之为「外」。这样讲呢这里的话！就是有一点妙，有一点微妙，就是有一点伸缩性。若刚才说，说是他把这白骨灭了，就是没有内色只是有种种的光明在虚空之中有无量无边的变化，这就叫做「但于外色而作胜解」，我们可以这么解释。

但是这句话呢是「若于是色而得离欲，说彼为外」，这意思又不同了。只要是他不执着了所有的色都名之为「外」，这又是不同了，那也可能还是有，有白骨也可以，也可以有种种的身相的，但是都名之为「外」，而不名之为「内」，因为他对他不执着有我我所了，所以不名之为「内」，但名之为「外」，这也是相对的一句话。「说彼为外」，这是解释这个「外色」。

巳二、内无色想

由二因缘，名内无色想。谓已证得无色等至，亦自了知得此定故，不思惟内光明相故。

「由二因缘，名内无色想」，这底下解释这个「内无色想」这个名字。这有两个理由，「名内无色想。谓已证得无色等至」。「内无色想」这句话是什么意思呢？这就是说这个修行人，他已经成就了无色界天的四空定，他成就了，无色界的四空定，当然是灭除了这个色了，所以说「内无色想」。

「亦自了知得此定故」，他得了无色界定，他并不胡涂的呀！他还自己也知道他得定，并不是不知道，那么他这样子说呢，当然他是...他一入这个定的时候，是在定中看着看着他是没有这个地、水、火、风组成的根，这个生理的组织没有，没有这个。

「不思惟内光明相故」，这是又是个理由，他入了定的时候呢？他不思惟这个是我的身体，从这个身体发出光明来，他不这样想。这个可能就可能还是有，有各式各样的内色，但是不执着这个是内色，所以叫做「内无色想」。这里面是有这么一点伸缩性。看这《披寻记》：

《披寻记》四〇九页：

云何内无色想观外诸色等者：此中离色界欲，略释内无色想，谓已证得无色定故。无色界定不现前等句，略释观外诸色，谓虽已证无色界定，然以为依为观诸色，是故说彼不现在前。彼想明相内色所摄，非此所观，是故说言又不思惟。已离色欲所有诸色，是名外色。此中诸色，当知如前说欲界色，谓诸胜处所制少色多色品类差别，依无色定于此诸色作意思惟，是故说言但于外色而作胜解。

「云何内无色想观外诸色等者：此中离色界欲，略释内无色想」的意思，「谓已证得无色定故。无色界定不现在前等句，略释观外诸色，谓虽已证无色界定，然以为依」。依无色界定，为观智的依止处。这观察的智慧，观想的智慧，这智慧以无色界定为依止。「然以为依为观诸色」，因为这个智慧，依止这无色界定，而又去观诸色。「是故说彼不现在前」，说这无色界定不现在前，因为无色界定不观色，所以这个不属于无色界定。

「彼想明相」这句话是什么意思呢？「彼想明相」，这句话是「内色所摄」，就是这个生命体，「彼想明相」，光明是想所生，所以叫做「想明」。这个光明也是「相」，所以是「光明相」，光明相是想所生，所以叫做「彼想明相」；但是这个是「内色所摄」，就是你的生命体所摄的，所以「不思惟彼想明相，但于外色而作胜解」，是这样意思。这个「内色所摄，非此所观」，这里面不观内色，「是故说言，

又不思惟」，这句话「又不思惟彼想明相」。

又「已离色欲所有诸色，是名外色」，离了色欲的人，他所有的色法，他都不执着我、我所了，所以他就名之为外色。「此中诸色，当知如前说欲界色」，这里的色还是和前面第一个「有色观诸色解脱」一样，还是属于欲界色。「谓诸胜处所制少色多色品类差别，依无色定于此诸色作意思惟，是故说言，但于外色而作胜解」，做这么解释。这个「无色等至」，「谓已证得无色等至，亦自了知得此定故；不思惟内光明相故」，这「不思惟内光明相故」，和前面那句话应该是一样的，「又不思惟彼想明相」，这两句话应该是相同的。

辰三、指余

余如前说。

其余的意思，像前面那个「有色观诸色」，那个意思一样，和那个讲法是一样。那个讲法，也就是「于诸胜处所制少色，若好若恶、若劣若胜，如是于多，乃至广说」。这底下，这也是一样的。「何故修习如是观行？为净修治能引最胜功德方便」。这底下和前面说的是一样的，所以这里就不重复了，这是第三科「指余」。

寅三、净解脱身作证具足住（分二科）　卯一、征

云何净解脱身作证具足住？

这是八解脱，现在是第三个「净解脱身作证具足住」，分两科，第一科是「征」。前两个解脱解释完了，现在解释第三个解脱。

叫做「净解脱身作证具足住」，这是什么意思呢？这样问。《披寻记》这文，也念一念。

《披寻记》四〇九页：

云何净解脱身作证具足住者：谓依止静虑，于内净不净诸色，已得展转相待想，展转相入想，展转一味想。故于净不净变化无有艰难，名净解脱。此如集论说。（集论三卷八页）身者，意身故。作证者，由智断得作证故。具足者，谓修习圆满。住者，谓于入住出随意自在。此如显扬论说。（显扬四卷三页）今略释名，义如下说。

「云何净解脱身作证具足住者：谓依止静虑，于内净不净诸色，已得展转相待想」。「于内净不净诸色」，也就是前面这胜劣好恶，这都叫「净不净」。「已得展转相待想」，展转相对待的，你观察这个色和其他的色相对的时候，你才心里想，这个是清净色；若观察这个色和其他的色相对待的时候，说这个是不净的色，这个净不净是由相对而来的，也就是由心分别而来的，这叫「展转相待想」。这「相待想」是什么意思呢？这色法本身，也不是净，也不是不净，因为相对的时候，才有净不净的这种分别，所以这是假的了，本来是毕竟空的，因为相对，才有这样的名称，这是这个意思，净也不是决定的，不净也不是决定的，都是由分别来的，这是这个意思。

「展转相入想」，是什么意思呢？就是举一个例，拿人来说，人这一层的皮，这一层薄皮包起来，把我们这身体，骨、心、肝、脾、肺、肾里面很多东西，用薄皮包起来，只看这一层薄皮呢，也好像清净，你天天洗澡，看薄皮，也可能清净的，但是里面所包的就是不净。这样说，从外面看，在这相似的清净里面，都是不净，那么就是「展转相入」的意思。这个不净、不清净的色，又有一层薄皮包着，又有一点净，

就是净又有不净，不净又有净，都不是决定的，就是这个意思，都不是真实的，不真实的关系，所以「展转一味想」。

由于「展转相待」和「展转相入」，就观察这一切的色法都是虚妄不真实的，都是毕竟空寂的，所以叫「展转一味」，离一切分别相是这样子。「故于净不净变化无有艰难」，你这样一观察，净色也好、不净色也好，都是内心的分别，都是虚妄的，它本身是没有体性的，净色也没有体性，不净色也没有体性，没有真实性，所以就容易变化，所以容易转变；净可以转变为不净，不净也可以转变为净，也可以示现净，也可以示现不净，也可以示现小，也可以示现大、少、多，「变化无有艰难」。这个时候，这个圣人，想要示现种种的净不净色，没有困难，「名净解脱」，这净解脱原来是这个意思。「云何净解脱？」，净解脱是这样意思，神通变化没有困难。

「此如集论说（集论三卷八页）」，这个三、八写错了，应该是八卷三页，两个字调过来，就对了。「身者，意身故」这个净解脱解释完了。这个「身」字，怎么讲呢？是「意生身故」，不是这个生理组织的身体，而是「意生」就是你的心，这样意思。「作证者，由智断得作证故」，因为你有智慧的观察，能断出去你的执着心，智慧就成就了，智慧成就了又能断出去执着心，这个执着也不是一下就断清净的呀！是展转的增上，智慧也增长了，烦恼也消灭了，这就叫做「作证」，这个「作证」是这样意思。「具足者，谓修习圆满」，叫做具足。「住者，谓于入、住、出，随意自在」那叫做住。「此如显扬论说（显扬论的四卷三页）今略释名，义如下说」。

卯二、释（分二科）　辰一、明净解脱（分三科）　巳一、标

谓如有一已得舍念圆满清白，以此为依，修习清净圣行圆满，名净解脱。

「谓如有一已得舍念圆满清白」。前面「云何净解脱身作证具足住？」这只是问，下面才正式解释，但是《披寻记》的作者，又引《集论》的文，先解释这个「净解脱身作证具足住」，他先解释一下。这底下是本论作者，这么解释，分二科，第一科「明净解脱」，分三科，第一科「标」。

「谓如有一已得舍念圆满清白，以此为依，修习清净圣行圆满，名净解脱」。「谓如有一」，就是说比如有一类的人，有这么一位修行人。「已得舍念圆满清白」，他已经成就舍圆满清白、念圆满清白了。

你们各位还记住吗？这色界四禅舍念清净地，就是那个字。这个「舍圆满清白」这是什么呢？就是弃舍了寻思，寻思苦乐，苦里面，忧苦喜乐，弃舍了寻思忧苦喜乐，也弃舍了出入息，这就叫做「舍圆满清白」。成就了界四禅的时候，没有出入息了，三禅以下还是有，而这个时候，他的禅定的境界是平等正直无功用住，是名为「舍」，这就叫「舍圆满清白」。

这个「念圆满清白」呢？他这个时候，对于平等正直无功用住，就是分明的显现而不忘失，那就叫做「念」。这个定的境界明了的现前、分明的现前，叫做「念圆满清白」。这样子，有「舍」才有「念」，若没有「舍」这个「念」就不成就了。

「以此为依」，你成就了色界的第四禅，以此为依「修习清净圣行圆满」，就修习这个解脱，也可以说修习这个八解脱、或者说修习前面这几个解脱，都修习。这下面有解释，修习圆满了，这就叫做「净解脱」。

《披寻记》四一〇页：

已得舍念圆满清白等者：第四静虑已得自在，名得舍念圆满清白。为得增上安乐

住故，一向意解思惟净妙色，解脱净不净色变化障，是名修习清净圣行圆满。由是义故，名净解脱。

「已得舍念圆满清白等者：第四静虑已得自在，名得舍念圆满清白。为得增上安乐住故，一向意解思惟净妙色，解脱净不净色变化障」。这个清净的色、不清净的色，种种的变化是有障碍的，这个障碍现在弃舍了，就是在第四禅里面这样修行的时候，常常这么观想，观想怎么样变化，无量无边的变化，就把那个障碍弃舍了，这样意思。所以一向意解思惟净妙色，解脱净不净色变化障碍，「是名修习清净圣行圆满，由是义故，名净解脱」，那个障碍就是不清净，就是执着，现在常常的这样训练，就是弃舍了那个障碍，那就叫做「净解脱」是这样意思，这是解释「净解脱」。

巳二、征

何以故？

「何以故？三因缘故，谓已超过诸苦乐故，一切乱动已寂静故，善磨莹故」。这第二个「征」，下面「标」，标出来「净解脱」，这底下是问。「何以故」？第三解释。

巳三、释

三因缘故，谓已超过诸苦乐故，一切乱动已寂静故，善磨莹故。

「三因缘故」，有三个理由，所以叫做「净解脱」。「谓已超过诸苦乐故」，谓你到这时候成就色界第四禅的时候，你已经超过那个忧苦喜乐故，初禅的时候超过了忧，二禅超过了苦，三禅超过了喜，第四禅超过了乐，所以「超过诸苦乐故」，这是一个理由。第二个是「一切乱动已寂静故」，这个初禅寻伺的动，还有出入息这些动乱的境界，也都寂静了，这是一个理由。还有第三个理由「善磨莹故」，就是你长时期的这样训练，就像磨那镜子似的，镜子上有垢，把镜子上的垢，把它磨掉，慢慢地，它就光明了，就是内心里面的有执着，你在禅定里慢慢的修，慢慢地就把心里面的执着也破出去了，所以就名之为「净解脱身作证具足住」了！是这样意思。

辰二、名身作证

身作证者：于此住中，一切贤圣多所住故。

「身作证者」，这是第二科「名身作证」，前面「名净解脱」，次第解释身作证。「于此住中，一切贤圣多所住故」。就是在这个住里面，在这个净解脱的这个禅定里面，一切贤人、一切圣人！「多所住故」，多数都是安住在这里面，而不是住在前面那两个解脱，而是住在这个「身作证」这里头。

《披寻记》四一〇页：

一切贤圣多所住故者：证智及断，是名贤圣。由此故说贤圣所住。

「一切贤圣多所住故者：证智及断，是名贤圣」。成就了无所得的无我、我所的智慧，能断烦恼，这个时候称之为贤圣。如果没有断烦恼，还不能得到这个名字的。「由此故说贤圣所住」，这个贤圣是能住者，这个禅定是所住者，所以叫做「净解脱身作证具足住」。

从这个「净解脱身作证具足住」上看呢？这个是色界第四禅，前二个解脱没有明

白的说什么？但是按照这个意思看，也还是色界四禅，就是初禅、二禅、三禅、四禅，在四禅里面这样修行，修这个解脱的。

寅四、空无边等解脱（分二科） 卯一、举空无边处解脱

云何空无边处解脱？谓如有一于彼空处已得离欲，即于虚空思惟胜解。

这里是解释八解脱，前三个解脱解释完了。这里是第四「空无边处解脱」，分两科，第一科是「举空无边处解脱」。

「云何空无边处解脱？」怎么叫做空无边处解脱呢？「谓如有一于彼空处已得离欲」，这是一个修行人，他对于他所成就的空无边处定，已经获得了离欲了，就是不执着了。这里没有详细说，他就是观察空无边处定，里面也有受想行识，也是因缘所生，也是苦、空、无常、无我的，观察它是苦、空、无常、无我，他就对空无边处定离欲了，解脱了那个执着，那么得到了这样的境界，那就叫做「空无边处解脱」。

「即于虚空思惟胜解」，可是成就了这样解脱之后，他继续的在这个禅定里面，在空无边处定里面「思惟胜解」，对空无边处定还要继续深刻的思惟观察，那就叫做「空无边处解脱」，使令他原来的执着心，远而又远，是这样意思。

卯二、例识无边处解脱

如是识无边处解脱，于彼识处已得离欲，即于是识思惟胜解。

这第二科「例识无边处解脱」，这是识无边处依空无边处为例，也是那样子。「如是识无边处解脱」，前面这个「如是」就是指前面的空无边处解脱，空无边处解脱是「如是」，那么识无边处解脱也是这样子。「于彼识处已得离欲」，他也是，这个人应该是三果圣人，他入于识无边处定以后，观察识无边处是受想行识的境界，也是因缘所生，也是苦、空、无常、无我，这样一观察呢，他对识无边处定就离欲了。

这个最初的时候，在色界第四静虑中修空无边处定，修空无边处定的时候，他是厌离这个色，不高兴这个色，爱这个空。这样的心里去修空无边处定。空无边处定成功了的时候，感觉到非常寂静，也是非常欢喜的，那就解脱了色的执着，又得到了一个空的执着，空无边处定地执着，空无边处定进一步去修识无边处定成功的时候，这识无边处定也是有爱着，就是一直爱着到无所有处定。非非想处定都是有爱着心，所以都是凡夫定。

圣人得到了这个定的时候，是利用这些定成就功德，来破坏那个执着心，破坏执着心呢，所以修这个八解脱，是这样意思。修八解脱，八解脱实在就是九次第定，那么用四念处在里面观察，就可这样子得解脱的，识无边处也是这样。「如是识无边处解脱，于彼识处已得离欲」，已经解脱了对识无边处定的执着了、爱着了。「即于是识思惟胜解」，那么「于彼识处已得离欲」，也就是对识无边处定进一步的四念处的观察，那就叫做「识无边处解脱」，是这样意思。

寅五、无所有处解脱

无所有处解脱者：谓已得无所有处，于识无边处思惟胜解。

第五科「无所有处解脱」。这个空无边处定，空无边处解脱里面，有一句话，「于彼空处已得离欲」，就这么一句话。这个识无边处定「于彼识处已得离欲」，都有相同离欲的话，所以这个识无边处就属于空无边处解脱里面，在那里面去了，分科

是这样分。第五科或者第六科，这两科和前面不同，「无所有处解脱者：谓已得无所有处，于识无边处思惟胜解」，没有说离欲，这句话没有说。

「有顶解脱更不于余而作胜解，乃至遍于想可生处，即于是处应作胜解」，也没有说离欲。这个地方有点不同，这个不同的原因呢？如果是已经得阿罗汉果的人，应该是相同的，那么就是略而不说，这是略了，但是义还是一样的。若是三果圣人那不一定，如果三果圣人他有可能空无边处定、识无边处定是无欲了，但是无所有处定他可能还是有欲，非非想处定也可能是有欲，所以就不说无欲了。这样说呢，无学就是无欲，若说有学那还是有欲，这是不一样的。

「无所有处解脱者」，这个是什么意思呢？「谓已得无所有处」，谓这个修行人他以前已经成就了无所有处定的，他成就了。成就了他现在要进一步的修行，用四念处来观察这个无所有处，解脱这个欲的。怎么样观察呢？「于识无边处思惟胜解」，应该是以无所有处思惟胜解，怎么可以说以识无边处思惟胜解？这个意思是说，由识无边处的思惟观察才显示出来无所有处的境界。

你像我们不管在什么地方，也同样有这样情形，譬如看这里是高山，高山前面就是虚空；看这房子，墙角那里看，墙角另外就是空。这边是墙角，就是用墙来显示那个没有墙的地方是空，用山显示没有山的地方是空。你如果没有色法、没有其他的境界，单独的去显示空，这是不容易的，单独显示空是困难的。所以要有一个墙、有一个房舍、或者有高山，然后显示思惟那个空，你就容易思惟，你容易思惟这个空。譬如说我们这个供佛那个大殿，前面是一个广场，我们先想那个地方有一幢房子，那么就思惟房子前面这个地方是空旷的地方，就容易分明的显现出来那个空旷的相貌，有这种事情，那么现在这里也是这样意思。

「于识无边处思惟胜解」，这个在得无所有处定这个人，他思惟这个定的相貌的时候，思惟胜解的时候，他要思惟识无边处、以识无边处思惟胜解，这个识有了别性，过去有无量无边的识，未来也有无量无边的识，现在也有无量无边的识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这么多的识，有过去、现在、未来的识，那无识之处呢？就是无所有了，就是这样意思。所以是以识无边处思惟胜解。这是第一个解释。

第二个解释，是空无边处、识无边处。因为这个色界四禅，是到第四禅的时候修空无边处定，破这个色，色破去，而其中呢，苦、乐、忧、喜这四种事情也破掉了，然后把色也破掉了，破掉了，这个时候是空无的境界。那空无边处定成就的时候，心里面苦、乐、忧、喜都没有，只有舍，两个舍、一个弃舍的舍，一个是颜色的色，没有这个，弃舍的「舍」还在，颜色的色是破了，破出去了，那么是这样。

到了修识无边处定的时候，又不要了这个空，不以空为所缘境，以识为所缘境了，把空也放下了。现在在无所有处定的时候呢，就是他以识无边处定为邻，他习惯观察这个眼、耳、鼻、舌、身、意六识；过去无量无边，现在无量无边，未来无量无边，那么除掉了识呢，无所有，什么也没有，这样子去思惟无所有处的这个所缘境，那么感觉到这个地方非常寂静，所以叫做「于识无边处思惟胜解」。就这样意思。

寅六、非想非非想处解脱

有顶解脱，更不于余而作胜解，乃至遍于想可生处，即于是处应作胜解。

这是第六科「非非想解脱」。是「有顶解脱」，这个三有之中最高的这一层，就称为「顶」。这个解脱呢，就是非想非非想处解脱。这个解脱是怎么样的观察呢？「更不于余而作胜解」，他不在「余」的地方去「思惟胜解」的、思惟观察的。「乃至遍于想可生处」，只要是想可以生的地方，他就在那里「即于是处应作胜解」。这

样解释这个有顶的解脱。看《披寻记》的解释：

《披寻记》四一一页：

有顶解脱等者：此即非想非非想处解脱。为欲证得最胜寂静住自在故，及为解脱彼障故，唯即于此所解脱想意解思惟，更不于余而作胜解。除想解脱更无余故，非于此处得离欲故，由是道理，应知离欲，说名为余。云何名为所解脱想？谓于是处解脱一切有所有想无所有想，由是故得非有想名。如下声闻地释。（陵本三十三卷十四页）是即名为所解脱想。彼于下地一切有所有想无所有想已解脱故，由是说言遍于想可生处应作胜解。

「有顶解脱等者：此即非想非非想处解脱」，它是三有之顶，是最高的了。「为欲证得最胜寂静解脱自在故」，本来这个修行人，他已经成就了非想非非想定，他已经成就了，成就了他又在这里…。

佛教徒得了这个定以后，又继续的用功修行，用功修行的时候，是「更不于余而作胜解」，不在「余」那个地方而作胜解。「乃至遍于想可生处，即于是处作胜解」，这个文哪，有多少曲折，看这个《披寻记》：

「为欲证得最胜寂静住自在故」，已经成就了非非想定，为什么要继续修这个解脱呢？为的是想要成就，「证得」就是成就「最胜寂静自在故」。因为这个非非想定是「最胜寂静住」，你虽然得到了这个奢摩他，但是还不是自在，还是有一些多少问题的。现在是想要成就这个最胜寂静住，得大自在的原因，所以还要再继续修。「及为解脱彼障故」，及为解脱彼的障碍，想要在这里面起种种神通变化的事情及种种殊胜功德还有障碍，现在为欲想要解脱这个障碍故，「及为解脱彼障故」。

「唯即于此所解脱想意解思惟」，所以他只是在所解脱的想，就是非想非非想。你没有用四念处修的时候，你在非想非非想处，你还有问题，还是有障碍的。所以「唯即于此所解脱」这个非想非非想处一切思惟，「更不于余而作胜解」，不在「余」那个地方作胜解，这个话怎么讲呢？「除想解脱更无故」，这个修行人，这个非想非非想这个三摩地、这个等至的这个修行人，他心里面，这当然指佛教徒说，佛教徒呢，他就是目的在这个想上面得解脱，非想非非想这个地方得解脱，更没有别的想法，只有这么一个目的，更没有别的想法。

「非于此处得离欲故，由是道理，应知离欲，说名为余」。「非于此处得离欲故」，这个话呢，窥基大师解释的不一样，不是在这个非想非非想定的地方得离欲了，他还没离欲，他还对非想非非想定执着，有执着就是没有离欲。「非于此处得离欲故，由是道理，应知离欲，说名为余」，由这个道理，就是在这里还没有离欲，就是这个道理。「应知离欲说名为余」，那个「更不于余而作胜解」，那个「余」究竟是什么呢？就指离欲叫做「余」，已经对那一样、那个地方没有执着、得解脱了，叫做「余」。所以「更不于余而作胜解」，他这个修行人呢，再也不…已经得解脱的地方去修胜解，得解脱的地方不修胜解了，是这么意思哦！说是「更无余故，非于此处得离欲故，由是道理，应知离欲说名为余」，「余」就离欲，已经离欲了这个地方叫做「余」。那么「更不于余而作胜解」，已经得解脱的地方就不在那思惟胜解，不在那里思惟胜解，这样意思。

「云何名为所解脱想？」这个所解脱想，前面有这一句话，「即于此所解脱想」，这个「所解脱想」是什么意思呢？「谓于是处解脱一切有所有想无所有想，由是故得非有想名」。这里解释这个名字，「云何名为所解脱想？」这个「所解脱想」怎么讲呢？「谓于是处解脱一切有所有想」，这就是说你在无所有处解脱，在无所有处这个禅定里面的时候，「解脱一切有所有想」，就把以前的空无边处定、识无边处

定，这是叫做「有所有想」。你入了无所有处定的时候，就超越了空无边处定、识无边处定，那就叫做「解脱一切有所有想」，这样意思。

这个空无边处定，这句话什么意思？实在就是虚空的是思想，就是思想这个『虚空』，以虚空为所缘境，所以是思想这个所缘境，就叫空无边处定。识无边处定，明白一点说，就是想这个『识』，以识为所缘境，一直的想这个识。譬如说是身念处，身、受、心、法那个四个念处，四个念处的时候，这个身念处，观身不净，就想、思想身的不净，就是思想身。所以现在这里也是这样意思，就是「云何名为所解脱想？谓于是处解脱一切有所有想」，这个「有所有想」啊，就是空无边处定也是有想，识无边处定也是有想，就是思想这个空、思想这个识，都是有想，有空的想、有识的想，都是有想。

这无所有处定呢，就是想这个『无』，也是想，但是他是想「无」了。前空无边处定、识无边处定是想『有』。现在入无所有处定的时候，就超越了那个「有所有想」，这个空、识是有想、有所有想。你有一个所有的想，那么就是你想『空』，这是个有想；你想这个『识』，识也是个有想，那么现在入无所有处定的时候呢，就超越了「有所有想」；那么入非想非非想处定的时候呢，就超越了「无所有想」，就超越那个。『无』也是想，还是有想，这样说呢，「由是故得非有想名」，所以这个非非想定，前三个字「非有想」，非想非非想，那个非想就是非有想的意思。也不是空无边处定的有想，也不是识无边处的有想，也不是无所有处定的有想。

无所有处定，就想这个有无所有，还是有想嘛！现在非想非非想处定，「非想」不是那个有想，但是他也不是无想，也不是那个灭尽定的无想，也不是无想定的无想，那么这可见呢，还是有想。但是特别的微细，有特别微细的想，没有那个明利的想，所以叫做…，空无边处定、识无边处定、无所有处定都是明利的想，现在非非想处定没有那个明利的想，所以叫做「非想」，但是还不是「无想」，还有微细昧劣的想，所以叫做「非非想」。这个名字就是这么来的。

「如下声闻地释」。「是即名为所解脱想」，「所解脱想」就是解脱了有所有想、又解脱了无所有想这件事情。「彼于下地一切有所有想无所有想已解脱故」，这个非想非非想定的修行人，他对下地的一切「有所有想无所有想」，都已经解脱了，超越他们是这个意思。「由是说言遍于想可生处应作胜解」，这句话就是这么讲。「想可生处应作胜解」，想可生处应作胜解，这个地方应该是说，就是对空无边处定、识无边处定、无所有处定都是有想，想那胜解的地方。那么你作胜解的时候呢，他最后的结论就是非想非非想，应该是这样意思。

但是前面那句话：「更不于余而作胜解」。那么这句话有点事情，这个《披寻记》的解释：「余」就是离欲的意思，离欲了。「更不于余而作胜解」，那么在那里作用胜解呢？就是「想可生处，即于是处应作胜解」。这样说呢，如果你若认为「遍于想可生处」，包括空无边、识无边就有一点重复了的意思，就和那「更不于余」有点冲突。那么所以为了这个文不要冲突的关系，应该解释这个「更不于余」这个「余」，就是空无边、识无边那个地方离欲了，所以不在那里作胜解。「遍于想可生处，即于是应作胜解」，那应该是无所有处包括在内，因为无所有处没有说离欲。那么就是在这两个：一个无所有处作胜解、一个非想非非想处作胜解，这样子呀，非非想处也是八解脱之一了，是这样意思。

子二、八胜处（分三科）　丑一、释得名

复次先已修治作意胜解，后方能起胜知胜见，故名胜处。

前面第一科是「八解脱」，解释完了。现在第二科是「八胜处」，八胜处分三

科，第一科「释得名」。

「复次先已修治作意胜解」，就是以前已经用功修行，用这个作意胜解来对治那些执着心的，那么就是指八解脱。「后方能起胜知胜见」，这个八解脱修成了以后，你才能发起「胜知胜见」的功德，「故名胜处」。这样说呢，胜处是超过八解脱，有这种味道。这个「胜知胜见」是什么呢？「胜知」是指奢摩他说，「胜见」指毗婆舍那说，有这个意思。这个奢摩他是止，这个胜见是毘婆舍那，毘婆舍那是观，而这个观呢，就是八解脱观这个色法，「净色不净色，若少若多，若胜若劣」，这样作观。那么这个八胜处，也是作观，但是同时也能观察第一义谛，「故名胜处」。所以这个地方是超过了八解脱的，这是特别殊胜的，这里面有这样意思。

丑二、释胜义（分二科）　寅一、举一切（分二科）　卯一、总标

此胜当知复有五种：

这是第二科，前面是「释得名」。这个「后方能起胜知胜见，故名胜处」，这是「释得名」。这底下第二科「释胜义」，解释它殊胜的意义，分两科，第一科「举一切」，又分两科，第一科「总标」。

那么就是「此胜当知复有五种」，这个胜知胜见这个八胜处，当知还有五种差别。这是「总标」，底下第二科「列释」，第一科「形夺卑下」。「复有五种」，这个胜处是有五种的不同。

卯二、列释（分五科）　辰一、形夺卑下

一、形夺卑下，故名为胜。谓如有一以己胜上工巧等事，形夺他人置下劣位。

这就解释明白了。第一个是「形夺卑下」，这个「卑下」的，就是不是高尚的，高尚的就是殊胜了，那么卑下的就是鄙劣了。那么这里分成五种不同，第一「形夺卑下」，所以叫做「胜」，这底下解释「形夺卑下」这一句。

「谓如有一」，有这么一个修行人。「以己胜上工巧等事」，因为自己成就了殊胜的、更高明的「工巧等事」，如这个医生也是工巧，建筑师、画家师、律师这都是工巧，那么他所成就的工巧等事，是最殊胜、最高明的。「形夺他人置下劣位」，他殊胜的境界和你所成就的境界，相形、互相对比了一下，就是「夺他人置下劣位」，就是夺取了他人的那个专长、那个专业知识，「置下劣位」，放在那下劣的位子，你不是最优秀的，那么这就叫做「胜处」。这是世间上有这个意思，现在佛法里的胜处也有这种意思，「形夺卑下，故名为胜」。

像那个佛在世的时候，祇树给孤独园建立的因缘，佛是派舍利弗尊者来的，到来了以后，王舍城的外道，祇树给孤独园是舍卫国，那么和这个外道现种种的神通，大家等于是要比一比了，比一比了舍利弗尊者是战胜了，外道是输了，那就是这样意思，「以己胜上工巧等事，形夺他人直下劣位」。这样的工巧这件事，也包括那神通在内，神通也是一种很巧的事情。是「形夺他人置下劣故」，这个「形」呀，就是形式，你显现了你有力量的、你高明的工巧等事，这个夺他人置下劣位，夺者取也，就把别的人拿过来，放在那个卑下的、劣弱的地位，而不是最殊胜的了。

辰二、制伏羸劣

二、制伏羸劣，故名为胜。谓如有一以己强力，摧诸劣者。

「制伏羸劣，故名为胜」，这是第二个解释。第一科「形夺卑下」，第二科「制伏羸劣」。

「制伏羸劣，故名为胜」，就是他的力量羸弱，力量小、力量少，所以叫做「劣」。他的羸劣就是不如佛教徒，你若修了八解脱、又修了八胜处的话，成功了的时候，你的神通是特别殊胜，能制伏那个羸劣神通的人，世间的有漏禅都是不能和他相比了，「故名为胜」。「谓如有一以己强力，摧诸劣者」，就是一个人他用自己强大力量，来降伏那些羸弱的人，羸弱的人没这个力量。

辰三、能隐蔽他

三、能隐蔽他，故名为胜。谓瓶盆等，能有覆障，或诸药草咒术神通，有所隐蔽。

「三、能隐蔽他」。第一个是「形夺卑下」。第二个是「制伏羸劣」。现在第三个「能隐蔽他」，能把他人的境界隐藏起来，不得见。像那个舍利弗尊者，有这种事情。周利盘陀伽同那婆罗门现神通的境界，那么由舍利弗现了神通就把周利盘陀伽隐藏起来、隐蔽了，当然这是都是佛教徒了，要隐蔽、隐蔽外道的境界，「故名为胜」。

「谓瓶盆等，能有覆障，或诸药草咒术神通，有所隐蔽」。这个隐蔽，「隐蔽他，故名为胜」，就是隐藏起来，那么有这样能力，就叫做「胜」。「谓瓶盆等，能有覆障」，就是说个例子，或是一个瓶、或是一个盆等，你现出来神通的时候，能把它覆障起来，别人看不见，就是这个意思。「或诸药草咒术神通有所隐蔽」，或者佛教徒修八解脱、修八胜处能现出来神通，如果其他的人不能这样修，也可以有神通，为什么呢？「谓诸药草」，这山野里面的药草能治病；还有「咒」，念这咒术也能得神通。「咒术神通有所隐蔽」，这个药草的咒术，或者是神通有所隐蔽。

辰四、厌坏所缘

四、厌坏所缘，故名为胜。谓厌坏境界，舍诸烦。

「四、厌坏所缘」。这个药草咒术神通，当然不是修这个色界禅，初禅、二禅、三禅、四禅可以有神通。这里不是那样意思，所以药草咒术神通，有所隐蔽，它也有这种能力。这个第「四、厌坏所缘，故名为胜」。「厌坏所缘」，对于所爱着的境界，现在由佛菩萨法语的开导觉悟了，那么对那个所缘的境界有厌离心，认为那是个坏的东西，不是可爱的东西，所以「厌坏所缘，故名为胜」。

「谓厌坏境界，舍诸烦恼」，为厌坏执着的境界，或者对于五蕴色受想行识上的执着，你能够用厌坏的境界这样的心情，「舍诸烦恼」，那就叫做「厌坏所缘」。或者是如病、如痈、如刺、如箭，用这样的观行来厌烦所缘的境界，就是「厌坏所缘」。「故名为胜」，这样一观察了呢，原来的那个贪欲心、瞋恚心都软弱下来，没有力量了，所以叫做「厌坏所缘，故名为胜」。

「谓厌坏境界，舍诸烦恼」，用这样的观慧去观察的时候，就是对那个境界，能弃舍一切烦恼而不会生起烦恼了。「谓厌坏境界」，明白一点说就是厌坏五蕴。那么「厌坏所缘，故名为胜」，这个原来你没有修厌坏所缘的时候，那么对于这个爱着的境界，贪心起来了，这个瞋心起来了，你用这个四念处去降伏它不行，你降伏不住它，这个瞋心大，你这个正念的力量不够，现在你修这个厌坏所缘作意的时候呀，这个苦、空、无常、无我的力量大起来，原来的贪、瞋、痴的烦恼，力量薄弱下来，所以叫做「胜」；是完全断掉了烦恼那就是得阿罗汉果了，那当然是胜，所以「谓厌坏境界，舍诸烦恼」，就把烦恼弃舍了。也就是因为你的正念有力量的关系。

辰五、自在回转

五、自在回转，故名无胜。谓世君王，随所欲为，处分臣仆。

「五、自在回转」，这是第五个解释，什么叫做胜知胜见呢？「自在回转，故名为胜」。说对这世间上这高山大地，地、水、火、风、青、黄、赤、白这一切境界，你能够自在的回转，来转变它，那就叫做「胜」。这个有这个力量的人，这个高山可以变成大海，大海也可以变成高山，所以他能够回转，他有这个力量，能「自在回转，故名为胜」。「谓世君王，随所欲为，处分臣仆」，像是世间国王似的，随他欢喜怎么样，他就能做，他能够处罚他的臣、他的仆，能处罚他。《披寻记》：

《披寻记》四一一页：

先已修治作意胜解后方能起胜知胜见等者：此中知者，谓由奢摩他道。见者：谓由毗钵舍那道。如显扬说。（显扬四卷四页）由此二道，胜伏所缘，故名胜知胜见。胜处有八：一、内有色想外诸色观少，二、内有色想外诸色观多，三、内无色想外诸色观少，四、内无色想外诸色观多，五、内无色想外诸色观青，六、内无色想外诸色观黄，七、内无色想外诸色观赤，八、内无色想外诸色观白。一一差别，如显扬释（显扬四卷三页）。

「先已修治作意胜解后方能起胜知胜见等者：此中知者，谓由奢摩他道」，叫做「知」。这个「知」指奢摩他说，奢摩他当然也有知。「见者，谓由毘婆舍那道」，这个胜知胜见，这个「见者」，见是什么呢？是毘钵舍那说的。「如显扬说。（显扬四卷四页）」，就这么解释。「知」是奢摩他道，「见」是毘钵舍那。「由此二道，胜伏所缘，故名胜知胜见」，你由于这一个奢摩他道、一个毘钵舍那道，这两个修行法门，「能胜伏所缘」。你原来对于所缘的色、声、香、味、触欲的境界，你不能胜，你不能伏住他，现在能「胜伏所缘，故名胜知胜见」，这样意思。

「胜处有八」：有八个，「一、内有色想外诸色观少。二、内有色想外诸色观多」，这两个是那个八解脱的第一个解脱里面出来的。「三、内无色想外诸色观少，四、内无色想外诸色观多」，这是四个，这四个前两个是第一个解脱出来的，后面这两个是第二个解脱出来的。那么后面的净解脱身作证，净解脱身作证，这里的青、黄、赤、白，都属于「净解脱身作证」了，这样说呢，八解脱，这个八胜处就是八解脱的前三个解脱，这样意思。

「胜伏所缘，故名胜知胜见。胜处有八：一、内有色想外诸色观少，二、内有色想外诸色观多」。前第一个解脱就是内色观诸色，有色观诸色，没有说内，这里面说内，就这一个字不同，其他的意思是一样。第三个「内无色想外诸色观少，四、内无色想外诸色观多」，这是第二个解脱，内无色想外观色，从那里面分出来的。

「五、内无色想外诸色观青，六、内无色想外诸色观黄，七、内无色想外诸色观赤，八、内无色想外诸色观白。一一差别如显扬释（显扬四卷三页）」。那么这个是青、黄、赤、白都是内无色想的，那就等于说入无想定，入于无色界天的四空定，这个时候是没有自己的生命体的，那么观无量无边的青、黄、赤、白的光明，就是这样用功修行。

寅二、简今义

于此义中，意显隐蔽及自在胜，前解脱中胜解自在，今于胜处，制伏自在。

第二是「简今义」。前面寅一是「举一切」，现在是简别现在的道理，现在立这

个名词的道理。所以「于此义中，意显隐蔽及自在胜者」，在这个八胜处里面的这个义里面，它的含义是什么呢？「显隐蔽及自在胜者」，这个八胜处他用五个意义来解释这个胜，现在只有两个意思，就是「意显隐蔽胜及自在胜」是这样意思，能隐蔽、能自在。

「前解脱中胜解自在，今于胜处，制伏自在」，这是两方面不同的地方。前八解脱中，究竟是说的什么呢？说胜解自在。就是他内心里面有强大观想的力量，心里怎么样想外面的境界就怎么现。心里面想：这里有高山，这高山就出来了，就有高山；想大海，大海就出来了，那么这是叫做「胜解自在」。「今于胜处，制伏自在」，现在这个八胜处里面是怎么情形呢？是「制伏自在」，他能制伏一切障，使令他心得自在，那么和那个意思又不一样，《披寻记》：

《披寻记》四一二页：

于此义中意显隐蔽及自在胜者：谓于胜处义中，唯取能隐蔽他及与自在回转，故名为胜。

这地方解释这个「胜」是这样意思。「于胜处义中，唯取」的这个「能隐蔽他」，把外道的境界能隐蔽。「及与自在」，本身可以自在的转变，像舍利弗尊者，周利盘陀伽他们现神通，舍利弗尊者把周利盘陀伽隐藏起来了，也有这种事情。

丑二、释经言（分五科）　寅一、观色少

观色少者，谓诸有情资具等色。

「观色少者，谓诸有情资具等色。观色多者，谓诸宫殿房舍等色」。

这文上面说「观色少」，这应该是经上的话。「谓诸有情，资具等色」，这一切有情他所使用的资具，那是一个书桌，或者是一个厨房里面的事情，或者斋堂里面的事情，怎么、怎么样，那么这件事呢，叫做「资具等色」，「谓诸有情资具等色」。

寅二、观色多

观色多者，谓诸宫殿房舍等色。

「观色多者」，这是第二科，「谓诸宫殿房舍等」的颜色，那就是多的意思。

寅三、观好恶等（分二科）　卯一、别释（分四科）　辰一、好色

言好色者：谓美妙显色，一向净妙故。

这底下是第三科「观好恶等」，观这色，分两科，第一科「别释」。

「言好色者，谓美妙显色」，很美妙的青、黄、赤、白的颜色。「一向净妙故」，因为这个颜色从来都是非常清净微妙的，所以叫做「好色」。

辰二、恶色

与此相违，名为恶色。

「与此相违，名为恶色」，和这个美妙显色相违反的，那就不叫好色，叫「恶

色」。

辰三、劣色

言劣色者：谓声、香、味、触，不可意色。

「言劣色者」怎么讲呢？「谓声、香、味、触，不可意色。与此相违，当知胜色」。这个「劣色」是什么意思呢？「劣色」，指声、香、味、触说的，是凡这个声、香、味、触的色，不令你满意的，那么叫做「劣色」。

辰四、胜色

与此相违，当知胜色。

与前面那个劣色相违、相矛盾的，那个就是殊胜色了。

卯二、明摄

此四显色，有情资具宫殿等摄。

这是第二科「明摄」，这个「摄」是什么意思呢？「此四显色」这四个青、黄、赤、白鲜艳的颜色，是「有情资具宫殿等摄」，就是有情所用的资具，他所住的宫殿等，都属于这个「色」。

寅四、胜知

言胜知者：谓数数隐蔽所缘胜解。

这底下第四科「胜知」。这个「胜知」怎么讲呢？「谓数数隐蔽所缘胜解」，就是数数隐蔽，是一次又一次隐蔽这个所缘境，这个所缘境被他所隐藏起来了。「谓数数隐蔽所缘胜解」，所缘的胜解的境界。这个胜解的境界，我想一个大莲花，这莲花嘛！由胜解所现，但是现在呢，是「言胜知者，谓数隐蔽所缘胜解」，这个胜知就是奢摩他还有力量，就是一次又一次的把毘钵舍那的那个境界把它隐藏起来。

寅五、有如是想

有如是想者：谓有制伏想也。

这是第五科「有如是想」，这是经上说，阿含经有这句话。这「有如是想」，这句话什么意思呢？「谓有制伏想也」，为这个修行人有制伏的能力，还是想，用想来制伏想，他修成功了，就有这个境界。这个《披寻记》上的意思：

《披寻记》四一二页：

有如是想等者：制伏自在不起慢想，是名有制伏想。

这「有如是想等者」，什么意思呢？是「制伏自在不起慢想」，他有自在的力量能制伏他，使令他不起慢想，不起高慢心。对方也有种种神通，都有高慢心，现了神通的时候，被另一个人的神通制伏住了。当然是不能起慢心，输人了，或者是阿罗汉他也现种种想，他也不起慢心，他不起「我很高」，没有这种想法，那么这叫做「制伏」的意思，这样制伏呢，是制伏自己的意思，就是也有制伏他人，也有制伏自己。

子三、十遍处（分三科）　丑一、释得名

复次由诸遍处，于胜解事生遍胜解，故名遍处。

这是第三科「十遍处」，分三科，第一科「释得名」。「复次由诸遍处」，这个「遍处」，就是青、黄、赤、白、地、水、火、风，还有空无边处、识无边处，加起来是「十遍处」。「遍处于胜解事生遍胜解」，就是这个人对于以前已经修成功了胜解那个所缘境，他再继续观察思惟，「生遍胜解」这样意思，「故名遍处」，所以这个遍处的意思就是这个意思，能遍一切处的意思，《披寻记》：

《披寻记》四一二页：

由诸遍处等者：遍处有十：谓地、水、火、风、青、黄、赤、白、虚空、及识。由此遍处所缘遍故，于胜解事生遍胜解，得遍处名。

说出名字来。

丑二、释经言（分二科）　寅一、无二

言无二者：谓诸贤圣无我我所二差别故。

这是「无二者」，经上说的话，《阿含经》说的「言无二者」，前面遍处这样解释，这无二怎么解法呢？「谓诸贤圣」，这是说一切的贤圣人，「无我我所二差别故」，他没有我我所的差别，叫做「无二」，用这样的观想，所以有这样的字样。

寅二、无量

言无量者：遍一切故。

「言无量者」，这是第二科解释无量，「无量」怎么讲呢？「遍一切故」遍一切处都有，不只是一部分的事情。

《披寻记》四一二页

遍一切故者：无有分际相遍满故，名遍一切。

这个是观这个青、黄、赤、白，观这黄色，黄色遍一切处；观白色，白色遍一切处，就是这样意思。

丑三、明建立（分三科）　寅一、八色遍处（分二科）　卯一、征

何故遍处唯就色触二处建立？

「何故遍处唯就色触二处建立？由此二种共自他身，遍有色界，常相续故」。这底下是「明建立」，就是为什么有这样…建立这样「十遍处」？

「言无量者」怎么讲呢？这里说「遍一切故」，他能遍一切处故，所以称为「无量」。「遍一切故者：无有分际相遍满故，名遍一切」。就是你这个神通呀，观想这个地、水、火、风，或者是青、黄、赤、白的这些境界，他能遍满一切，遍一切处，都有这种境界。

「何故遍处唯就色触二处建立？」这底下是第三「明建立」，建立分三科，第一科是寅一「八色遍处」，分二科，第一科「征」，这是问。

何故这个遍处唯就色触二处建立呢？地、水、火、风是「触」，青、黄、赤、白是「色」。眼能看见，所以这个遍处，「何故遍处唯就色触二处建立？」地、水、火、风是用手可以触、用身可以触，而不是用身根的，这不同。这个青、黄、赤、白是「色处」，地、水、火、风是个「触处」，二触这两个地方来建立这个「十遍处」。现在这个意思是「何故遍处唯就色触二处建立？」这是问，底下回答，回答是分两科，第一科是「显义」。

卯二、释（分二科）　辰一、显义

由此二种，共自他身，遍有色界常相续故。

「由此二种，共自他身，遍有色界」，由此两种触处，由此色和触为什么只就这两处建立十遍处呢？是「由此二种，共自他身」，自身也有，他身也有，所以用这个十遍处。「遍有色界」，这个色处，这个青、黄、赤、白、地、水、火、风这种色法遍于有色界，欲界也是有色界，色界也是有色界，「遍有色界」。「常相续故」，而这个色处是常相续不断的，这个不同。

这是第一科「显义」，底下是「简非」。

辰二、简非

眼等根色，唯属自身。香味二尘，不遍一切。声声有间，是故不说，如是有色诸遍处定。

这是「简非」。「眼等根色」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意。现在是说色就是前五根，眼、耳、鼻、舌、身这五根，它这个是有物质的色。「唯属自身」，这个色法，唯独是那个人自己生命体的情形，不是别人没有，别人不可有，你不能和别人相共的，那么「唯属自身」。「香味二尘」，这个六尘里面的香尘和味尘「不遍一切」，它不能普遍到一切境界去，它的境界很狭窄。

「声声有间」，这个声音，一个声音、一个声音，中间是有间隔的。「是故不说，如是有色诸遍处定」，所以不说有色「诸遍处定」，不说它嘛，不说诸遍处定，为什么呢？有这些事情，不说这个遍处定里面有个颜色，眼等根色，不说有色诸遍处定有香味二尘，不说这个里面有一些声，所以这么意思。

「是故不说如是有色诸遍处定」，所以不说这几样是属于遍处定的，遍处定里面没有这些事情，没有的原因呢？就是不普遍，一个是『唯属自他』、一个是『不遍一切』，一个是『有间断』，所以不属于八胜处。

寅二、空遍处

色界后边于无色中，空遍一切，故立遍处。

「八解脱」里面是分三科的，第一科是「标经说」。第二科「随别释」，这个随别释里面啊，第一科是「八解脱」，第二科「八胜处」，第三科是「十遍处」。这个「十遍处」分三科，第一科是「释得名」，第二科是「释经言」，第三科「明建立」。这个「明建立」就是建立这个十遍处的原因，分三科，第一科是「八色遍处」，八色遍处，第一科「征」，第二科「释」。这个第一科「八色遍处」，讲完了。现在第二科是「空遍处」。「八色遍处」就是地、水、火、风和青、黄、赤、白，这是「八色遍处」。一共是「十遍处」，第九个遍处就是「空遍处」。

为什么要建立「空遍处」呢？这「色界后边于无色中，空遍一切」。这个欲界、色界、无色界，这个色界的最后边就到了空无边处定，所以就是建立这个空遍处定。这个空遍处是属于无色界天的四空定之一，这个四空定之一，这个空无边处定，这个空，它为什么放在这个十遍处里面呢？「空遍一切」，因为空是普遍一切处的，非常的广大，「故立遍处」，所以把它建立在十遍处里面，是这样的意思。这是一个理由。

寅三、识遍处

识所行境，遍一切故，亦立遍处。

这是第三科，这个「识遍处」。这个识是怎么回事情呢？识是我们的心识，这个心识，它能够在一切境界上活动。这「识所行境」，这个识所活动的境界呀，是「遍一切故」，是遍一切法的。不管是什么法，都是「识所行境」的，因此也立为遍处的。那么这个就是以广大普遍的理由呀，才能够选在十遍处里面，是这样意思。

《披寻记》四一三页：

遍处唯就色触二处建立等者：前四遍处触处所摄，次四遍处色处所摄，是故此说唯就色触二处建立。建立因缘略有三种：谓由色触二处共自他身，是为第一因缘；遍有色界，是为第二因缘；恒常相续，是为第三因缘。所余眼等根色、香、味、及声、阙随一故，是故不依建立遍处：谓眼等根色唯属自身，阙共自他；香味二尘不遍一切阙遍有色；声声有间，阙常相续。

「遍处唯就色触二处建立等者」，这一科的前面那一科「何故遍处唯就色能二处建立」，这个色、声、香、味、触法这个六种境界里面呀，这个色和触这两种选在遍处里面，什么原因呢？「前四遍处触处所摄」，这个地、水、火、风，就是坚、湿、暖、动，这是前四个遍处。那么在这个六种境界里面看，是属于「触处所摄」。我们眼睛是不能见，坚固的坚，坚、湿、暖、动，都是由触处所摄。就这个身呀，眼耳鼻舌身，这个身去触才感觉到有坚、湿、暖、动的存在。我们眼所见的不是坚、湿、暖、动，我们眼所见的是色，这个「前四遍处」是「触处所摄」。「次四遍处」就是地、水、火、风，就是这个青、黄、赤、白。「次四遍处色处所摄」，在六种境界里面是属于色境的。「是故此说唯就色触二处建立」，所以这里面这样讲。

「建立因缘略有三种」，建立为十遍处的原因有三个理由。「谓由色触二处共自他身，是为第一因缘」，这个色处和触处共自他身，是自身他身都是共有这两种事情

的，所以他不只是自，也不只是他，是通于自他的，所以也建为可遍处，就立为遍处了，是为第一个原因。「遍有色界」是为第二个原因，这个遍有色界，是遍有色界的。共自他身，遍有色界，那么这是第二个理由。这个色能遍一切色界，所以立为第二个原因。「恒常相续」是为第三个原因。

这底下嘛就说「所余眼等根色、香、味及声，阙随一故」，这个眼等根色，唯属自身。这个「共自他身」，「遍有色界」这是第三个因。「所余眼等」剩下来的眼等根，和这个「色、香、味及声，阙随一故」，这三个理由里面呀，有缺其中的一个，那么所以不立为遍处。这底下嘛，就解释，「关随一故」。

「是故不依建立遍处」，所余的眼等根色香味及声等，就不建立为遍处。「谓眼等根色唯属自身」，这底下解释这个「阙随一」，怎么叫做「阙随一」呢？就是谓眼等根和这个眼等根的色，「唯属自身」就属于自身所有。「阙共自他」在三个理由里面呀，他缺这个共自他，你只是属于自身，而不是共自他，所以呀，不能立为遍处。

「香味二尘」呢，「不遍一切」，在三个理由里面呀，他不能遍一切，所以也不立为遍处，那么不遍一切，就是「阙遍有色」，在三个理由缺这个。「声声有间」，声音声音呀，是有间断的。「阙常相续」，在三个理由里面缺这个常相续，所以也就不立为遍处了。这是这样说，这是解释这个理由。而十遍处的它的作用在后面有解释。

癸三、明次第（分二科）　子一、辨相（分二科）　丑一、标渐次

复次修观行者，先于所缘思惟胜解，次能制伏；既于制伏得自在已，后即于此遍一切处，如其所欲而作胜解，是故此三如是次第。

「复次修观行者，先于所缘思惟胜解」，这底下是第三科，「明次第」，这八解脱这一科，第一科是「八解脱」，分三科，第一科「标经说」，第二科「随别释」，现在第三科「明次第」，说这个次第的道理。这个八解脱这一科里面呢，分三科就是「八解脱」、「八胜处」、「十遍处」，分这么三科，这个「别释」这三科说完了，现在明他的次第。次第分两科，第一科「辨相」，分两科，第一科标这个渐次，标他的次第。

「复次修观行者」，前面说出来三种法门，说到八解脱、八胜处、十遍处这三个法门，这三个法门不是孤立的，是互相有关系的。什么关系呢？他说「复次修观行者」就是这个佛教徒得到了四禅八定之后，成就了这样的圣德之后，他还要继续修观行的话，先于所缘思惟分别。他就是先于所缘境思惟胜解，就是八解脱，八解脱本来是四禅八定成就了，乃至灭受想定都成就了，但是继续地、深入地思惟观察。那么这就叫做八解脱，也就是在四禅八定里面修四念处。修四禅八定，修四念处，就能够解脱四禅八定里面的执着，所以叫做「思惟胜解」。

「次能制伏」这就是八胜处。这个八胜处，「次能制伏」就是对于所观察的境界，就是地、水、火、风、青、黄、赤、白的这种色法，这些色法完全是由内心的心想所现。得到了、成就了八解脱之后，他观察这个光明的境界，这地、水、火、风的光明，青、黄、赤、白的光明。而这个光明是由自己内心所变现出来，变现出来呢，又训练自己对于心所现的光明要制伏住它，制伏住它是什么意思呢？我要现大的光明就现大的光明；我要现小的光明就现小的光明；我要现青光明就现青；愿现白就现白；我要愿意现风就出风；我要现火就出火；就是这个火，地、水、火、风也好，青、黄、赤、白也好，随我心意去变现，这叫做「制伏」。如果我现是现了，但是我想要转变它，都不能，那就是不能制伏，就是随意的活动，自在的活动。

「既于制伏得自在已」，这个修行人，他已经制伏了所现的光明，得大自在了，随意自在的变现，而没有障碍。所以我们初开始静坐修止观，我们修这个白骨观，从足至头，从头至足，你这样观察，这也有类似的境界，我愿意现一个，一具白骨就是一具，我要现七个就七个，我要现一百个就是一百个，愿意小的就现小的，愿意现大的就是大的。你要不断地这样训练，也有这种意思。

「既于制伏得自在已，后即于此遍一切处」。「既于制伏得自在已」就是八胜处修成功了。那么然后嘛，「即于此遍一切处，就是这个八胜处，这个地、水、火、风、青、黄、赤、白的光明，观察它广大无边的示现。青色的光明，白色的光明，或者是黄色的光明，广大无边的变现，那么这就叫做「遍一切处」，空无边处、识无边处都是遍一切处的。

「如其所欲而作胜解」这个遍一切处什么意思呢？就是随你的心意，你去这样去观想去，这就叫做「遍一切处」，这就叫做「制伏得自在」。这样说呢，这就是思惟胜解，先于所缘思惟胜解是八解脱，然后才能够修八胜处，八胜处修成功了，才能去修十遍处，这样意思。「是故此三如是次第」所以这个三法是这样的次第。就是逐渐的这么修呢，是前能引后，八解脱在前，然后引出来八胜处，由八胜处又引出来十遍处。前能引后，所以有这种次第。

这是「标渐次」，底下第二科「显最胜」。

丑二、显最胜（分三科）　寅一、八色遍处（分二科）　卯一、能引神通

八色遍处善清净故，能引贤圣胜解神通，及于诸事转变神通。如其胜解，随所转变，皆能成就。

「八色遍处善清净故，能引贤圣胜解神通，及于诸事转变神通」。这是第二科显这个最胜，显示有最胜的功德。分三科，第一科是「八色遍处」，分二科，第一科「能引神通」。

「八色遍处」，意义就是十遍处里面，头两个遍处，头八个，先前面八个遍处，地、水、火、风和青、黄、赤、白。这八个遍处呀，「善清净故」，你能够修的很清净，就是没有执着；有执着就不清净，有执着你就不自在，就不能制伏自在，能自在就是没有执着，没有执着，所以叫做清净。

「能引贤圣胜解神通」，我修这个地、水、火、风、青、黄、赤、白的这个八色遍处，有什么好处呢？「能引贤圣胜解神通」，你就能够引发出来，就是能引发出来，佛教徒的贤人、圣人的殊胜的神通，这个神通现在应该是明白，原来胜解就是神通。

什么叫做「胜解」呢？就是那个得了神通那个人，在禅定里面他心里面的想法、心里面的思想。我心里面在想，现在现出来一个黄色的狮子，你心里想：黄色的狮子就现出来了；我现在心里面想：现出个天人，就现出个天人来；现在现出来青、黄、赤、白的光明，就现出来青、黄、赤、白的光明。就是随你的心想所变现，而那个心想，这个心想谁都会想嘛！我也会想，你也会想，为什么不现呢？我们想：它就是不现呢？就是我们不是胜解，就是没有力量，这胜解就是有强大的力量，叫做「胜」。这个「解」在这里说就是观想、就是思想，各式各样的思想。有强大的力量的思想，这就叫做神通，就是这么回事。原来神通，是这么回事。

所以这个禅定是非要修不可，这奢摩他非要修不可，奢摩他，你修，由欲界定到未到地定，未到地定到初禅、二禅、三禅、四禅乃至非非想定，最后乃至到灭尽定，

这个是九次第定。九次第定修好了，次第定就是顺次第、逆次第，然后就超越，顺超、逆超，这样子熏禅修，然后思惟，就是八解脱完了，就修八胜处，修十遍处，这样子修的成功了，你就会有神通了。而这种神通，不是外道所能及的，外道都不行，外道现出种种神通，这佛教徒神通就可以降伏他的神通。就像祇树给孤独园那个因缘，舍利弗尊者的神通，就降伏了那个外道的神通，就是这样的意思。

「能引贤圣胜解神通」，这个...我们一开始学习《瑜伽师地论》，学这个前面第一地〈五识相应地〉，学了第二地〈意地〉。我心里在想：学这个干什么？这有什么意思呢？我们可能就是心里面也是有这个厌烦。但是我们若对弥勒菩萨有恭敬心的话呢，不应该厌烦，就是他若这样说，一定有个原因的，一定是有理由的。所以后来就会明白了，原来就是劝我们发道心的。劝我们发道心，对世间上的这个颠倒迷惑人的事情要认识，那都是苦恼的事情。要发出离心，厌坏所缘，是这么意思，后来才知道这个意思。那么修了禅定的时候，说我们得神通，对！你得到初禅、二禅、三禅、四禅就可以修神通的，但是那是一般的神通，若是你再继续修八解脱、八胜处、十遍处，然后引出来的胜解神通，这是圣人，佛教徒所特有的神通，不是外道所能及的。

我们初开始，佛教徒初开始用功呢，是重视慧，而不重视定，所以有慧解脱罗汉。但是你深入诸法实相的时候，这些有大菩萨境界和大罗汉的境界，大菩萨的境界到佛的境界，那一定是深入禅定。初开始不是，一定要有高深的禅定，就是有未到地定也是可以，可以得阿罗汉果，就可以得无生法忍的，但是若深入诸法实相的话，若有深入，有陀罗尼也，有三昧、陀罗尼无量无边的殊胜功德，那非要深入禅定不可。所以「能引贤圣胜解神通」，这个贤圣是能有神通的人，他有什么神通呢？有胜解神通，就是虽然没有，就有了，由无而有，就可以有这种境界。

「及于诸事转变神通」，这是又一种神通，就是各式各样的因缘事，可以转变的神通。转变的神通，譬如说我距离从这里到某一个地方有五千里路这么远，但是这个有胜解神通的人呢，他就观想这个五千里就变成一里路，他一下子就到了，走五千里路就像走一里路那么近，就是可以远可以变成近，那近也可以变成远。譬如说是距离一千万年有这么久远的事情，他可以变成他一天，可以把他缩成一天，这一天也可以变成一大劫。无论时间的长短，这个空间的远近，他都可以随意的转变，都可以。所以「诸事转变神通」，这些神通，这叫做转变神通。「如其胜解，随所转变皆能成就」，这底下说，如其胜解，就随顺那个贤圣人的胜解，你想要怎么想皆能成就，随所转变也一样可以成就，一样可以成就，有这么大的广微妙的神通。

《披寻记》四一三页：

能引贤圣胜解神通等者：胜解神通，谓神境智，此能领受示现诸神境故。转变神通，谓彼神境，一变为多，多变为一故。依定自在，于余所有自相可变色物起余胜解，皆随胜解一切转变如实非余，是名转变。如下菩萨地说。（陵本三十七卷四页）

卯二、能变受用

又能变作金银等物，堪有所用。

「又能变作金银等物，堪有所用」，这个披寻记的科，前面说能引神通，这是第一科「能引神通」，第二科「能变受用」。

「又能变作金银等物」，说这是一个山，这山就是土和石头，这么一个山。那他说这个山是黄金的，他心里面想：这个山是黄金的，那么就是黄金；说是白银的，那么就是白银的；说是这是个金山、是个银山，他说这个是土的，就是土，就是随他随

意的变现。「又能变作金银等物，堪有受用」，他若由他的胜解的力量，说这是黄金、这是白银，这是种种的珍宝，那就是真实就是了，你就可以用，真就是黄金，就可以用，可以受用。

这个佛在世的时候，两个龙王，两个龙王不高兴这个波斯匿王，不高兴他呢，是那样。这个波斯匿王是在佛边听法，听法的时候，这两个龙王，由目犍连尊者降伏了以后，就带这个龙王到佛这里来听法，这个龙王就变成一个端正人，就到这儿来，可是龙王那能瞧的起波斯匿王，那么也就是来，对他也没有什么特别，就坐下来也就听法。这波斯匿王心里想：你这个人是我的老百姓，怎么对我都没有礼貌，心里头也不高兴，不高兴那么将来有机会就处罚你。龙王也是有神通的，哈！你要处罚我，也是不高兴！那么法会散会了，这龙王就是像个高山大石头像下雨似的，就来破坏波斯匿王的皇宫。那么这个事情，这事情没有出现，佛就知道了，佛就派这个目犍连尊者去救波斯匿王去。这个目犍连尊者在虚空里入定了，现神通，把龙王降下来的高山大石头，或者是这些杀害波斯匿王的这些东西，就变成莲花了，变成了一个馒头了，变成了七宝了。最后这个龙王一看，愤怒了老半天，要杀害波斯匿王，结果是一点也不能杀害，是怎么回事情？一看，目犍连尊者在那里静坐，马上他明白了跑了。

那么这就是什么呢？这就叫做「转变神通」，你所那些杀害人的那些东西，他就用神通能转变，这杀害人们东西能变成利人的东西，「堪有受用」。所以这个行菩萨道的，发无上菩提心的人，对于的有神通的确是好啊！度化众生是有用的，但是在凡夫的时候，也一样，有神通也是有用，可是凡夫没有断烦恼，有的时候也会有过失，有过失似乎有神通还是好，还是好，不过这要努力的多静坐才可以，你不多静坐，没有禅定，没有禅定就没有神通，那么只是干著急，是不行的。这《披寻记》的解释也是很好。

《披寻记》四一三页：

又能变作金银等物等者：前说转变如幻所作，不堪受用，今此不尔，谓能变作财食众具与实无异，堪能受用，是故别说。

寅二、识遍处

由识遍处善清净故，便能引发无诤愿智无碍解等诸胜功德。

这是第二科「识遍处」，前面是「八色遍处」，这十遍处前八个说完了，现在说到这个识遍处，识遍处，修这个识遍处有什么好处呢？

「由识遍处善清净故」，因为你这个用八解脱，由四念处在识遍处…识无边处定里面修四念处，把这个识清净了没有着，然后又修识遍处，识是过去识、现在识、未来识，这个识是遍于十方三世的，这样子修成功了，这个修成功了的时候，就是「善清净故」。

「便能引发无诤愿智无碍解等」，就能够引发，也就是可以说是成就，就是从你的清净心里面，引发出来，这样的功德，什么功德呢？「无诤三昧」，这《金刚经》提到，这个须菩提尊者无诤三昧第一，无诤三昧第一呀，我们大多数还是不大说不明白，原来在《大毗婆沙论》上说明白了，无诤三昧第一怎么讲呢？无诤三昧是大阿罗汉才能有，但是须菩提尊者无诤三昧第一，其他的阿罗汉不能和须菩提比。这里面有什么事情呢？这个这有无诤三昧的阿罗汉，他愿意修无诤三昧的这种阿罗汉，他这一天他要出去，到聚落去，到什么地方去办事，办事的时候他先入定，他一入定他就看见了，我今天要出去是经过什么什么地方，是遇见什么什么人，遇见什么什么人，那个人不高与我，我在那里他不高兴，那么这个时候，他完全知道总总情形，他就避免

这个人的因我而起烦恼，他就能够避免，他能避免这些事，避免的结果是什么呢？就是他若到任何地方去的时候，大家都是很和善的，没有一个人因此而有烦恼。所以叫『无诤三昧』。

那么其他的阿罗汉有的时候不管这一件事，你有烦恼是你的事，不关我事，他还是照他原来的意思去做事，那这就不是无诤三昧，就是有、有诤，有烦恼。那么佛也有无诤三昧，在这个《大毗婆沙论》的解释，佛不这样子，佛是这个，这一回，这一天在什么地方，到什么地方去做事，当然也会知道。一入定的时候知道，什么地方会引起什么问题，引起什么问题？如果有烦恼的时候，佛法怎么处理呢？佛的心境和须菩提尊者不同，说是他会有烦恼，虽然有烦恼，但是能度化他得圣道，这件事还是可以做，不要因为有烦恼就不做了。这若站在无诤三昧的立场来看，就是不一样了，和须菩提尊者那个情形不一样。所以说，须菩提尊者无诤三昧第一，是这样。是《大毗婆沙论》有讲这件事。现在这里说无诤三昧怎么有的呢？原来就是这样有的，由这个，「识遍处善清净故，便能引发无诤三昧」。

这个『愿智三昧』是什么意思呢？这个愿智三昧，就是对于世间上，不是说第一义谛，是说这一切缘起法，某一种事情我不太明白，我想要明白，那怎么办呢？就是成就了愿智三昧的人，这个不明白的事，就会明白，就是他什么呢？就是没有入愿智三昧之前，他先要去作念，作念我希望我明白这件事是怎么回事，是属于过去的，或者是未来的，或者是现在的。这样一祝愿以后，然后就入定，入这个愿智三昧，一入了三昧以后，从三昧出来以后就明白了，所要知道的事情就知道了，那么这叫做愿智三昧。

是「无碍解等」，无碍解等就是四无碍解，法无碍解、义无碍解、词无碍解、还一个辩说无碍解。那么这个四无碍解，四无碍解之中，这个『法无碍解』就是佛所说的无量无边的法门，这个语言文字，无量无边的语言文字的这些法门。『义无碍解』就是无量无边的文句里面所表达的义，这是义，也能无碍解。第三个是『词无碍解』，无量众生有无量的语言，你能通达无碍，这叫做词无碍解。第四个就是『辩说无碍解』，你能够宣扬，能用无量无边的语言，宣扬无量无边的佛法，无障无碍的，能够广度众生，叫辩说无碍解。这样的功德也是由这里引发出来的。

所以「由识遍处善清净故，便能引发无诤愿智无碍解等诸胜功德」，这里是这样。我们在这个《华严经》的〈十地品〉第九善慧地、第十法云地，善慧地都是四无碍解，这个四无碍解成就了，这可见这个识遍处这个法门是很高深的境界。

「诸胜功德」这上面说这个意思，识遍处的清净、善清净，由内心的清净便能引发无诤三昧、愿智三昧、无碍解的三昧，「诸胜功德」，这个识遍处有这么大的力量。这是第二科。第三科「空遍处」。

寅三、空遍处

由空遍处善清净故，随其所欲，皆转成空。

你这个「空遍处」你修成功了的时候，「随其所欲皆转成空」，所有的境界你若愿意说是空的，这里有高山，你心里面观想高山是没有，就没有；说有大海，就没有；说这里面起火了，这个众生为火所烧很苦，念你的名号，那么你就是观想这个火没有了，就没有了，「随其所欲皆转成空」。

说我们要在...要去到社会学校去读书，拿一个硕士，拿一个博士学位，或者是我能够做总统，做国家总理，做最高领导人，有最高名誉、名位。现在说是我们这儿学佛法不是这个事情，得四禅八定，然后得八胜处、八解脱、八胜处、识遍处，能引发

贤圣的转变神通、胜解的神通，能引发无诤三味、愿智三味、无碍解的三味，能够「由空遍处善清净故，随其所欲皆转成空」，能有这样的成就。这件事怎么样？这件事怎么样？我感觉好过去到社会学校读书，好过。

头有一个多月，在柏克莱有一位我们出家人，我第一次见面，他是从中国大陆来的在那边读书。他同我说，我再过二、三年毕业以后，我到你佛学院来读书，来学习佛法好不好？我说你现在就来，你不要在那里读书，现在就来，你现在年记轻，记忆力好，赶快学习佛法，佛法是宝在你的心里面装很多的宝，你到柏克莱读书那都是垃圾，他没有话说掉头走了。我说学习佛法有多好，学那个又怎么的呢？刚才我同一位法师说，我没有，我只是乡村读私塾，后来到城市去读中学，没有大学学业，但是我心里面不感觉遗憾。然后这位法师说读到大学然后在社会做事，只能用小小，很多学的很多都没有用，都没有。现在来说，对！都没有用，还是学习佛法好，学习佛法是这样，有这高尚的成就，心情快乐，可进可退。是『达则兼善天下，穷则独善其身』是这样说，可进可退。我愿意自己在一个深山里面住也可以，在大众里住也可以，一天把腿子一盘一静坐，腿子不盘也可以，到厨房去烧饭供养大众僧也可以，『达则兼善天下』也是可以。是达也好、穷也好，心里面无分别，无二无别，你看这个境界多好，说是人家要作废了，自己还勉强，不需要这样。若是你行菩萨道的时候，愿意做什么就做什么，做总统就是做总统，愿意做个大比丘尼也是可以，愿意做个大比丘也是可以，随遇而安，这件事是值得的，所以是「由空遍处善清净故，随其所欲皆转成空」。

今天有法师告诉我讲个故事，我现在心里头故事讲一下。这个忧波鞠多尊者，好像这个故事有讲过吧！忧波鞠多尊者呀，有一个人、有个比丘来他这儿来，要跟他学禅，忧波鞠多尊者说可以，但是要听我的话，我说什么的就怎么的，不然的话，你走！不要在我这里学禅。好！我听你的话。那么就住下来，住下来，这忧波鞠多尊者一入定，一看！这个人可以得圣道，但是有一点执着。什么执着？对于自己的身体爱的心太厉害！爱着这个身体，你碰他一点就不行！那么因此而不能得圣道，所以现在要把这个爱着心要减轻一点。那么好，怎么办法呢？想出个办法来。

然后，这一天叫他来过来，说你跟我来，那么就到深山里面去，说叫你上树，他就上树，爬就爬的高，很高的大树爬上去了，爬上去说是你把脚，一个脚把左脚，他登在树枝，树的树枝上面，把左脚放下来，然后他也照办了，然后把右脚也放下来，然后把左手也不要攀树，放下来，然后你把右手也放下来。他心里想：我只剩这一个手，拽住我的身体就悬在这里不掉下了，这一放下不就掉下去了，然后看看这下面是个大坑，这个树的周围是很深很深的大坑。哎呀！我这掉下去不是摔死了吗？忧波鞠多在旁边说：放下来！心想最初是打了合同了，订了契约了，我说是要听话的嘛，不听话不行，好！我就一放下来，就掉下来，掉下来一看嘛是个平地，不是大坑。

那么这件事，就是忧波鞠多尊者，可见就成就了这功德。本来是平地，但是他心里面说这是一个大坑，那么就是大坑，那么可是他一掉下来，又是个平地，就是有这自在的境界。这一来这个比丘对于身体的执着减轻了，经过这一回的训练就减轻了，减轻了，教他修四念处就到了阿罗汉了。这个忧波鞠多尊者能作这样的善巧方便度化众生，也就是他有这个条件，我们没有这个条件，我们不行，所以「由空遍处善清净故，随其所欲皆转成空」。

子二、喻合（分三科）　丑一、解脱位

譬如世间瓦铁金师，初和泥等，未善调练，解脱位亦尔。

「譬如世间瓦铁金师」这底下第二科是「喻合」，前面说到次第的时候，先是「辨相」，而后就是第二科就是「喻合」，用譬喻来说明这个次第。譬如世间上瓦铁

的金师，这个金属的一切东西，他能做这种东西，打铁的这些人，瓦师，铁是金师，现在这是说瓦师，就是陶师。

「初和泥等，未善调练」，把这个泥用水把它和起来，和起来把它搅和，还没能够使令这个泥很调、很调柔，不能把它弄得调柔，「练」就是搞它、把它调柔。「解脱位亦尔」，这个八解脱这个阶段的时候也是这样子，就是你这个四禅八定，修四念处来调它，用四念处来调它，就是解除去、破除去一切的执着，但这件事还没有做成功。

丑二、胜处位

如善调练，胜处位亦尔。

「如善调练，胜处位亦尔」，如果进一步，你不断的来调，不断的这样练习，这个泥就好了，就特别的调和、调柔。这个时候就可以比喻这个修行人，八胜处的阶段也是这样子，「亦尔」。

丑三、遍处位

如调练已，随欲转变。遍处位亦尔。

「如调练已」，这是第三科，调练完了，调练成功了以后，「随欲转变」，随你的意思。你愿意做一个锅，做一个盆，做一个碗，做一个茶杯，都可以，「遍处位亦尔」，这个遍处位也是。就是八胜处修好了以后，就修十遍处，十遍处也是这样子。这是「喻合」说完了。

壬二、三三摩地（分二科）　癸一、牒

复次三三摩地者：

「复次三三摩地者，云何空三摩地，谓于远离有情命者及养育者数取趣等，心住一缘」。这个三三摩地，前面解释八解脱，「摄诸经宗要等」，分两大科，第一科是「结前生后」，第二科是「摄释一切」。「摄释一切」又分两科，第一科是「摄宗要」，「摄宗要」这科分十五科，里面第一科就是「八解脱」。这一科讲完了。「八解脱」里面包括八胜处、十遍处。现在是第三科「三三摩地」，三三摩地分两科，第一科是「牒」，牒是什么意思，就是标出来，把这个题目所要宣说的这个法门的题目标出来，是这样的意思。

「复次三三摩地者」，前面把八解脱这些法门说完了，但是还有其他的，什么呢？还有三三摩地，这个也是很重要的法门。

这是「牒」。第二科是解释，解释分三科，第一科是「别辨相」，辨三三昧的相貌，分三科，第一科先说「空三摩地」，分两科，第一科是「征」。

癸二、释（分三科）　子一、别辨相（分三科）　丑一、空三摩地（分二科）　寅一、征

云何空三摩地？

云何叫做空三摩地呢？空三摩地，怎么讲呢？这是「征」。底下解释分二科，第一科是「略标」。

寅二、释（分二科）　卯一、略标

谓于远离有情命者，及养育者，数取趣等，心住一缘。

这就叫做空三摩地，先把这空三摩地的大义标了来，列出来，是什么呢？「谓于远离有情命者」，这空三摩地，实在来说，就是得到未到地定，或者得到四禅八定，你在初禅、二禅、三禅、四禅里面修空三摩地，这是这样的意思。修这空三摩地怎么修法呢？就是「远离有情命者」，「远离」这个字就是弃舍的意思，怎么叫做弃舍呢？就是我们凡夫的时候，心里面有我执，执着有我。

这个「有情」这句话？就是「情」就是识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，就是有情识的众生；或者「情」是爱着的意思，就是在色受想行识里面，有一个我，执着有一个我，这个我是很可爱的，我爱着这个我，爱着自我，那么这就叫做「有情」。旧的翻译，就翻个『众生』，众生就是我的意思。现在「远离有情」，就观察在禅定里面观察色受想行识里面我不可得，是这个意思。色受想行识不是我，离开了色受想行识之外，也是没有我的。这个我是自己虚妄分别名叫做我，有个我，实在是没有我的，这样子所以叫做无我，就是修无我观的意思。

「命者」，这个命者是什么呢？就是现在这个我，现在得现在一个果报，这个果报，这个「命」就是色和心，生理的组织和受想行识的精神的作用，组合起来，这个寿命正在存在的时候，这个生命体正在存在的时候叫做「命者」。这个命者就是这个我，现在得到人的生命，这还是指我说的。

「及养育者」，养育是什么呢？他在栽培未来生命的业力，栽培就是创造，创造将来生命的业力，叫做「养育者」。用这句话来看一切众生都是这样子，信仰佛教的也好，不信佛教的也好，在这个大社会里面活动。我们看这个人都在那里栽培，在培养他将来生命的业力，果然的确是这样子，每人都是这样子，不过佛教徒好一点。佛教徒能够做好事，『诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教』。佛教徒好一点，但是凡夫也不能出离这个范围，那么叫做养育者。每一个人都在那里活动，栽培他将来的生命，这叫做「养育者」。这个养育者是谁呢？这个「者」是谁呢？就是我，那个我在那里活动，是这个意思。

「数取趣等」，养育者是在因上说，数取趣是在果上说。就是数数的，一次又一次的去得果报，他不厌烦。得一个人的果报，受了很多苦，但是还不知足，还继续地得果报，或得到三恶道的果报，或者得到天的果报，不知厌足，这就叫做「数取趣」。就是这个我在那里做这件事，这个我在那里，生出来种种的贪瞋痴，这叫做有情。

这个「命者」呢？我是现在的果报，现在的果报主、果报体、果报者；这个「养育者」，他在那里造生死业；「数取趣者」是将来去得果报，一次一次去得果报，都是在我，都是指我说的。

「远离有情，远离命者，远离养育者，远离数取趣者」，这是观察我不可得，虽然这个色受想行识，眼耳鼻舌身意，眼识、耳识乃至意识在活动，但是我不可得，观察我不可得，观察色受想行识里面刹那刹那的生灭变化，但是常恒住不变的我不可得。这个『无我观』照理说不是很难修，色也不是我，受想行识也不是我，另外也没有我，色受想行识是刹那刹那生灭变化的，那么另外又没有一个常恒住不变的我，所以我不可得。就是观察，这样子思惟，这样思惟的时候，「心住一缘」。

这个「心住一缘」可以分两个解释。初开始修，假设我们是在欲界定里面这样子思惟，当然我们就是现在种种虚妄分别、种种烦恼的分别心。现在转变所缘境，思惟

我不可得，思惟完了以后，也没有什么不同，还是原来样，这时候呢？就是观，观我不可得，然后修止的时候，这个止，止在什么地方呢？当然也可以止在这个我不可得的这个地方，但是我们可能，因为奢摩他修得不太好呀！好像不可得这个地方也抓不着什么，很难止，只好止在腹部的起落也可以，或者止在息上也可以，这样子去修止。当然这不是三昧，若是得到未到地定，若是得到四禅，初禅、二禅、三禅、四禅，那可是不同了。那他若是观察我不可得，那属于修慧了，那虽然没有见到第一义谛，但是接近了，他就可以止在不可得这个地方，那叫做「心住一缘」。心就住在那个我不可得、离一切相的境界那里，可以心住一缘，那就是三摩地了。

若是已经成功了，就是圣人的境界，这个「心住一缘」就是我空真如了，就是真如的境界。所以什么叫「空三摩地」呢？这是观察我不可得，安住在真如那里，是名空三摩地，这样的意思。

这「三三摩地」解释得非常好，我们可以用，我们也可以这样用，底下又说到，就广说了，有观察空有彼果空，也有内空，又有外空。我想就讲到这里。

壬三、三三摩地（分二科） 癸一、牒

复次三三摩地者，

「复次三三摩地者，云何空三摩地？谓于远离有情命者，及养育者，数取趣等，心住一缘。」这在本论的〈本地分〉第四大科「三摩呬多地」，这一大科里面有「标列」、有「随释」。这个「随释」里面分四科，第一科是「总标」，第二科是「安立」，第三科「作意及所缘」，第四科是「摄诸经宗要等」。现在的文就是在这第四科里面。第四科里面这个摄宗要一共分十五科，第一科是「八解脱」，讲完了，现在是第二科「三三摩地」，这一科。

「复次三三摩地者」，这是问，这里叫做「牒」，就是前面曾经说过，这里面再把它标出来，就叫做「牒」了。

癸二、释（分三科） 子一、别辨相（分三科） 丑一、空三摩地（分二科） 寅一、征

云何空三摩地？

这以下是第二科是解「释」，解释里面分三科，第一科是「别辨相」，就是别别的说明这「三三摩地」的相貌。分三科，第一科是「空三摩地」，第一科是「征」。

云何叫做空三摩地？这是「征」，底下第二科解「释」，先「略标」。

寅二、释（分二科） 卯一、略标

谓于远离有情命者，及养育者，数取趣等，心住一缘。

这个远离有情命者，远离养育者，远离数取趣等，这个名词我们以前曾经讲过了，就是无我的意思。「远离」就是无，底下这几句话就是我，无我的意思。

「心住一缘」，这是解释这个三摩地。「三摩地」就是等持，等持就是心住一缘的意思。这个心安住在一个所缘境上面。一个所缘境，这里说无我...这空三摩地其实就是无我三摩地，就是安住在无我的道理上面。观察这个色、受、想、行、识是无我的，我是不可得。这个我是因执着而有的，我本来是没有，为什么有呢？是因执而有。现在观察所执之我是没有的，就安住在无我上面，就叫做「心住一缘」。

我们通常静坐的时候，修奢摩地，或者安住在息上面，以出入息这个息作所缘境，这是一个事、一件事。现在这个「心住一缘」是一个理论，是一个理性，就是无我的道理。先毗钵舍那，观察我不可得，然后就安住在这个无我的境界上，是这样的意思，叫「心住一缘」。这一段文，我们上一次解释过。

卯二、广辨（分二科） 辰一、举种类（分二科） 巳一、总标

当知空性略有四种，

「当知空性略有四种」，这前面这一科是「略标」，这以下第二科「广辨」。这个空三摩地这个要义，就用这几句话标出来了，底下是「广辨」。先举它的种类，分二科，第一科是「总标」，第二科是「别释」。这是「总标」。

「当知空性略有四种」，这就是标出来它的类有这么多，就是有四类。底下就是「别释」，分四科，第一科是「观察空」。

巳二、别释（分四科）　午一、观察空

一、观察空，谓观察诸法，空无常乐，乃至空无我、我所等。

这个「空性」，无我就是空，但是在这里，这个「空性」一共有四种不同。四种不同，那四种呢？

第一种就是「观察空」，什么叫做「观察空」呢？「谓观察诸法空无常乐」，那就是说这个修行人，他修止观的时候（行住坐卧，都可以修止观，但还是坐着比较好，经行也可以），是「观察诸法」，就是闻思修的智慧，来观察这个诸法。「诸法」是什么呢？主要是五蕴，就是色、受、想、行、识。主要是自己的这个生命，生命就是色、受、想、行、识。观察这个色、受、想、行、识诸法是「空无常乐」，观察这个色、受、想、行、识诸法是空的。怎么叫做「空」呢？就是没有常、没有乐。

我们的分别心，凡夫的分别心，常是以自己的希望，当作真实。自己的希望、自己的愿望，是希望常，希望是乐，那么就认为真实是这样了，这是一个错误。现在修行这件事呢？就是不可以虚伪，就是要真实，要观察诸法的真实相。真实相呢？是无常的。这色、受、想、行、识很明白的只有老病死，有刹那、刹那的生灭变化，他并不是常恒住不变异的，所以是没有「常」，所以叫做「空」。这个空这么讲，就是没有。在这件事上，没有那样东西，在五蕴上没有一样东西。五蕴是有，但是你认为说是常，这是不对的，那里面没有常，叫做空。

第二样呢？是没有「乐」。我们认为这五蕴是快乐的，但是里面都是苦恼，没有乐。都是...不是苦苦，就是坏苦，再不然就是行苦，所以这里面没有乐，这就叫做空。观察色、受、想、行、识是无常的，是苦的，这样思惟观察。

「乃至空无我，我所等」，这个「乃至」说是经过了，中间还有事情不说了，就是略过去了。「空无我，我所等」，就是观察这色、受、想、行、识是空的，为什么原因呢？因为里面没有我，没有那个常恒住不变异的，那个有主宰作用的这个我是没有。没有我，也就没有我所。我所有的东西，就叫「我所」。那么那个「等」字，就是那个净；或者常乐我净四种颠倒，也就是那个「乃至」所略过去的净。认为这个色、受、想、行、识是清净的，是美妙的。现在观察这个色、受、想、行、识是污秽的、是丑陋的、是不美妙的，那么这就是修四念处了嘛，不是吗？这样子，这就叫做「观察空」。这个观察空这么讲，这么样意思。

这个底下这个《披寻记》的文念一下也好。

《披寻记》四一四页：

观察诸法空无常乐等者：诸行生灭，是故无常。有漏麤重，是故无乐。除蕴体外，余不可得，是故无我、我所。等言，等取不净应知。此观察空，亦名应所修空，由于内外二种境界观察修习故。

「观察诸法空无常乐等者：诸行」是「生灭」的，「是故无常」。有漏是「麤重，是故无乐」，这麤劣、沉重不是微妙的，所以是苦恼的境界，所以是无乐，前面也讲过。

「除蕴体外，余不可得」，在这个五蕴里面没有常乐，就是离了五蕴之外，也是

没有常乐我净的，「是故无我、我所」。

「等言」，那个「等」那个字，「言」就是那个字，「等」那个字说什么呢？「等取不净」，就是那个不净的意思。这个身体也没有净，应知。

「此观察空，亦名应所修空」，一切佛教徒都应该修学这个观察空的。

「由于内外二种境界观察修习故」，这里面有内空，有外空，由二种境界观察修习故，下面有解释。

午二、彼果空

二、彼果空，谓不动心解脱，空无贪等一切烦恼。

「彼果空」，这个观察空是这样意思。这个「观察空」，由这个字面上的意思呢？是这样修行的意思。这样修行的意思，后面还有一番解释的，这是第一番解释。这四种空，这是第一番解释，后面还有解释。

这两番解释对照起来，前面这一番应该说是圣人，已经得证圣道了的人，得证圣道的人；这「观察空」似乎是还在学习的阶段，那就是有学圣者，初果、二果、三果。这有学圣者他就这么样修行，「观察空」。

「二、彼果空」呢？那就是得阿罗汉果了，是无学的圣人。这个无学的圣人那是怎么回事情呢？

「谓不动心解脱，空无贪等一切烦恼」，这叫做彼果。「谓不动心解脱」，这个彼果空，这个「果」应该是个结果，就是满愿了。你希望那样子，最后是成功了，叫做「果」。到果的时候也是空，是什么呢？谓那个阿罗汉果，他能够「不动心」，他能够在一切的境界上自在，没有击缚，你不能够给他压力的，所以叫做「不动心解脱」。

什么叫做「不动心解脱」呢？「空、无贪等一切烦恼」。他的心、他的内心没有贪，没有贪瞋痴的烦恼，一切的烦恼都是无余断，没有残余了，完全清除了，那么这就叫做「不动心解脱」。因为没有烦恼了，所以他的心能不动，一切境界不能动摇他。断除烦恼了，所以叫做「不动心解脱」；没有烦恼了，所以叫做空。没有烦恼，所以叫不动心解脱。若是不解脱，就是动。不解脱就是有烦恼，有烦恼就是有动。所以没有烦恼，叫做「不动」。

这样说这个「彼果空」，就是没有烦恼叫做「空」。把烦恼断除去，叫做「空」。

午三、内空

三者、内空，谓于自身空无计我、我所及我慢等一切僻执。

这个「彼果空」应该说是总说的；这底下「内空」和「外空」就是分别说的。这样子总、别合起来就是三个空。

「三者、内空」，什么叫做「内空」呢？「谓于自身」，就是你自己，你自家的这个身体，这个身体是「内」。

这个身体怎么叫做空呢？「无计我、我所」，没有所执着的我、我所，没有这样的烦恼。没有我、我所了，所以也就没有「我慢」。因为有我，心就高慢起来了，高举叫「我慢」。没有我了，也就没有我慢。

「等一切僻执」，一切这个邪僻的执着，一切错误的执着都没有，这就叫做「内空」。

这个「内空」就是观察这个自家的色、受、想、行、识里面，没有我、我所、我慢、我爱、我见，这一切都没有。

午四、外空（分三科）　未一、标相

四者、外空，谓于五欲空无欲爱。

「四者，外空」，这是第四科「外空」。「外空」分三段，第一段是「标相」。什么叫做「外空」呢？「谓于五欲空无欲爱」，对于这个色、声、香、味、触这个五欲，观察这五欲是空的。什么叫「空」呢？对于这个五欲没有「欲爱」，没有爱着心、没有…不希望、没有染着。这个「欲」是希求的意思，不求！这个「爱」是染着，没有染着心。为什么观察五欲就没有欲爱呢？因为五欲是无常的，也是苦恼，也是不净，观察它是空的，所以就没有欲爱了。

这样子观察空、内空、外空，和这个《般若经》说的那个「空」不一样，和那个空是不同、不一样的。

这是一个是内空，这是外空，外空是「标」，底下第二科是「引经」。

未二、引经

如说：我已超过一切有色想故，于外空身作证具足住，乃至广说。

「如说：我已超过一切有色想故」，就像这经上佛说，「说：我已超过」。已经「超过一切有色想故」，这个「超过」这个话呢？也就是解脱的意思，解脱了一切有色的想。这个下面有解释，「有色想故」。

「于外空身作证具足住」，对于这个五欲，名之为「外」。观察这个五欲都是无常的、是苦的、是污秽的、是不净的、是空的。这样子「作证」，这个「作」就是修行的意思，因修而证。你不努力，没有这回事，你不创造就没有这回事，所以叫做「作证」，因作而证。

「具足住」，就是圆满了，圆满的成就了对于色声香味触没有欲，也没有爱，不希求它，没有欲。为什么不希求呢？我不染着这件事，「于外空身作证具足住」。

「乃至广说」，这个在经上说的很多了，说到这个五欲，犹如毒蛇，怎么怎么…，很多事情。

未三、释义

此中缘妙欲想，名为色想，此想所起贪欲断故，说为外空。

「此中缘妙欲想，名为色想」，这底下是第三科是解释，「释义」，解释这个外空的道理，也是解释前面这个经的文。

「此中缘妙欲想，名为色想」，这个色想、「超越了一切色想」，什么叫做「色想」呢？这是「缘妙欲想」，就是我们的心在攀缘美妙的那个欲想，美妙的色声香味触，认为色声香味触非常的美，是常乐我净的，是非常的美。就是那样的染着心，叫做「色想」。

「此想所起贪欲断故，说为外空」，这样的你认为色声香味触是美妙的，你就会生起贪欲心，所以「此想所起贪欲」。现在因为观察外空，这个贪欲心断了，观察它是不美妙的，就是把这个贪欲心就断了，这个时候叫做「外空」。这个是很...这《阿含经》上也是有这种意思。

「说为外空」，「内空」是观身无我，观察色、受、想、行、识是无我；外空呢？色、受、想、识是无常的，是败坏的，所以是外空，就把这个烦恼没有了，外空。

辰二、明方便（分二科）　巳一、思惟内外空等（分二科）　午一、于内外空

又修行者，由彼果空，或时作意思惟外空，或时作意思惟内空。

「又修行者，由彼果空，或时作意思惟外空」，前面这是辰一是「举种类」，举这个种类，就是举出这四个空。这四个空是已经得证圣道的圣人，是这样子。这个「观察空」是在修因的时候，已入圣道的时候，这个初果、二果、三果这个观察空；这个「彼果空」、「内空」、「外空」，那就得阿罗汉果以后的境界。合起来有四个空。

现在这以下第二科「明方便」，「方便」就是修行的意思。前面是圣人，圣人已经成就了这四种空，那么我们不是圣人，怎么办呢？我们也可以这样修行，所以叫做「方便」。这个「方便」，就是采取行动去修行去，是这样意思。分二科，第一科是「思惟内外空等」，分二科，第一科于「内外空」。

「又修行者」，就是由这个生死凡夫感觉到生死是苦，要发心修行的这个人。修行的时候，怎么修行呢？

「由彼果空」，由于仰慕圣人的那个果空的高尚，是个大自在的境界，就是学习圣人的果空。

「或时作意思惟内空」，这个时候自己心里面就思惟观察这个色声香味触是空的。这当然是在奢摩他里面这么思惟。「或时作意思惟内空」，观察色受想行识是无我的，这样观察，这样学习。

午二、于彼空性

由观察空，或时思惟内外空性，由此力故，心俱证会。

「由观察空，或时思惟内外空性」，前面是内外空，这底下是「于彼空性」，第二个。「由观察空」，观察空是个名词，底下正式解释「观察空」。

「或时思惟内外空性，由此力故，心俱证会」，由于你仰慕这个圣人的境界，你有这样的愿，这是第一；第二、你能采取行动去这样修行去。「由此力故」，这个「力」一个愿力，加上一个修行的力量。

「心俱证会」，这个内空也好，外空也好，彼果空也好，你完全证悟了，契会

了，成就了，这样意思。

巳二、思惟无动（分三科）　午一、标应作

设复于此内外空性不证会者，便应作意思惟无动。

「设复于此内外空性不证会者」，前面是「思惟内外空等」，这底下第二科「思惟无动」。「无动」分三科，第一科是「标应作」。

「设复于此」，假设这个修行人，于此内空、于此外空没有证会，没有成功，没有得圣道，没有成功。

「便应作意思惟无动」，那你就应该在奢摩他里面去思惟观察这个无动的境界，应该这样修行。

这是「标」，底下解「释」这个「无动」。

午二、释无动

言无动者，谓无常想，或复苦想。如是思惟，便不为彼我慢等动。

「言无动者，谓无常想，或复苦想」，这个「无动」，不动摇。「谓无常想」，你就观察这个色、受、想、行、识，色、声、香、味、触都是无常败坏的，你能这样观察思惟。「或复苦想」，观察这个色、受、想、行、识是苦恼，色、声、香、味、触也是苦恼的。

「如是思惟」，你能这样思惟。「便不为彼我慢等动」，你就不会为那个我慢的烦恼所动摇，不会自己高慢起来瞧不起别人，没有这种想法。因为我不可得；我所也不可得；这个五欲的境界也是无常败坏的，所以也不为欲所动。这个是断了烦恼，就能够不动。怎么样才能断烦恼呢？修这个无常想，修这个苦想。这个无常的道理是决定的，所以你就能断烦恼。所以苦也是决定是苦的，所以你再不去爱着它了，所以能够无动。

这个经和《阿毗达磨论》也提过，佛教徒由无常想、苦想断了欲，而得到四禅八定的时候，不容易退。这个外道不是，外道容易退。原因就是佛教徒有无常和苦的智慧，所以所成就的禅定就是「不动」，不容易退转；外道就不是，外道就容易退转。

这是无动，这里面有这么多的意思。

午三、结证会

由彼不为计我、我慢，乃至广说，动其心故，便于二空心俱证会。

「由彼不为计我、我慢，乃至广说」，前面是解释「无动」，这底下第三科「结证会」。由于那个修行人他修无我观、修无常观、修苦观，修无我观（应该是：不净观），终究有一天成功了。成功了呢？就「不为计我、我慢，乃至广说，动其心故」，就你就不会执着有我、我所，也不会执着有我慢的这些烦恼。

「乃至广说」，「广说」就是他不会执着五欲是快乐的，他不会执着是美妙的，这些事情。

「动其心故」，不会为这么多的烦恼动摇你的内心，你的清净心。

「便于二空，心俱证会」，那么这位修行人，也就和那个阿罗汉一样，内空、外空也都证会了。这个「观察空」、「彼果空」也都证会了，也都成功了，会合了。这个「会」，是契会。「会」者，合也，与我们的内心来相合。像我们发心用功修行没成功的时候，他就是不合。这个五欲的境界出现的时候，观察这个欲是无常的，是败坏的，这个心就不动了，这就是合。但是我们想要观察是无常的、是败坏的，观察不来，他就是不合。不合呢？这烦恼就动了。

丑二、无愿心三摩地

云何无愿心三摩地？谓于五取蕴，思惟无常，或思惟苦，心住一缘。

「云何无愿心三摩地？」这前面这是二番解释这个「空三摩地」。二番，头一番是圣人；第二番是凡位修行，也成功了，也变成圣人了。这是第一科「空三摩地」说完了。

这样解释这个空三摩地，应该是很容易明白，就是修无常观、修苦观、修不净观、修无我观，就是修四念住嘛！这样子就成功了。

这上面加上一个「外空」，修这五欲的境界也是修无常观、修无我观、修坏、修苦观、修不净观、修空观，这样子。

这底下第二科是「无愿心三摩地」。「云何无愿心三摩地？谓于五取蕴，思惟无常，或思惟苦，心住一缘。」「无愿心三摩地」，这个「三三摩地」，第一个「空三摩地」解释完了，现在是第二个「无愿心三摩地」。怎么叫做「无愿心三摩地」呢？

「谓于五取蕴」，就是说这个色、受、想、行、识，叫做「五取蕴」，这个「取」是染着的意思。这个五取蕴是因为有染着心，才有这个五蕴，你才有色、受、想、行、识的；有了色、受、想、行、识的蕴，又会生起染者心，所以叫做「五取蕴」。若是无漏的五蕴就没有取了，就没有染着心了。

「思惟无常」，这「无愿心三摩地」怎么修行呢？就是对于这个五取蕴，你观察思惟它是无常的，观察思惟它是苦。你这样观察呢？「心住一缘」，就叫做「无愿心三摩地」。因为它是无常、苦，你就不希求了，就有厌离心了，所以叫做「无愿心三摩地」。这「无愿」原来就是这么意思，我不希求、我不高兴这个东西，我不欢喜，因为它是无常的，它是苦，三界内的五蕴都是这样子。那么「心住一缘」，那就叫做三摩地。

这个无常…修无常，修苦，有这么多的作用。空三摩地也是这样子，无愿心三摩地也是这样子。

这心三摩地…这个前面空三摩地里面没有说心，这个无愿心三摩地，这里叫做心。当然无愿，谁无愿？当然是心无愿。空三摩地是没有分别心，于境相应是没有分别心；这个无愿心三摩地有个「心」，它是有。窥基大师解释，空三摩地是在空的境界上；这个无愿心三摩地和后面无相心三摩地，都是在有的境界上成就三摩地的，有就有「心」，他这么解释。

这是修这个「思惟无常，或思惟苦，心住一缘」，那叫做无愿心三摩地。这无愿，这么样讲。

丑三、无相心三摩地（分二科）　寅一、征

云何无相心三摩地？

这是第三个「无相心三摩地」。无相心三摩地什么意思呢？这是「征」，底下第二科解「释」，分三科，第一科「标相」。

寅二、释（分三科）　卯一、标相

谓即于彼诸取蕴灭，思惟寂静，心住一缘。

这也就是这个无相心三摩地的要义。「谓即于彼」，就是这个修行人，你在奢摩他里面的时候，「于彼诸取蕴灭」，这个「彼」，是指谁说的呢？就是「诸取蕴灭」，叫做「彼」。就是那么多的色、受、想、行、识，不现前了。无色、受、想、行、识了，叫做「诸取蕴灭」。

这个无色受想行识，色受想行识是依他起性，是缘起法，这唯识的经论不说它是空的。但是它是缘起，就是你不思惟它呢？诸取蕴就不现前了。你心里面想，说屋子里面有一条龙，那么心里面就有一个龙的相貌；你不想，不想就没有，是这么回事。

说「诸取蕴灭」，假设若是约无常观来说。这个无常，我们凡夫这个取蕴，当然是刹那生、刹那灭，刹那灭又刹那生...，这样子虽然是无常，是有生、有灭，有灭还有生，这个五蕴是相续的变动，这样子。假设若是圣人，没有染着心了的时候，这个五取蕴前一刹那灭，后一刹那就不生了，它就不生了。这样子，也叫做「诸取蕴灭」，这也叫做「诸取蕴灭」。

「即于彼诸取蕴」的「灭」，就是不现前、不现前的时候，「思惟寂静」，这观，你在思惟那个无色、、受、想、行、识的那个境界是寂静的。这色、受、想、行、识若有的时候呢？生了、灭；灭了、生...，是流动的境界。无色、受、想、行、识呢？就是寂静了。「生灭灭已，寂灭为乐」，这正好是这样的意思。这样子思惟，和这个《般若经》观察色、受、想、行、识自性空不同，和那个不一样。思惟这个诸取蕴，是个有为的境界。这有为法在无的时候，无色、受、想、行、识的时候是寂静的，寂静的境界。

我们在这后面也有提到，我们这染着心强的人，无色、受、想、行、识太难了，没有这个境界的时候，在心里面很难显现这种境界，不容易现；但是染着心轻的人，也应该能现出来这个境界的。我们昨天晚间讲的那个「观诸法性，无有二相，犹如虚空」，那么这个无色、受、想、行、识的境界就能现出来。虽然你不是圣人，但是能现出来这个境界。

所以「于彼诸取蕴灭，思惟寂静」，思惟这个无色、受、想、行、识的时候，是个寂静微妙的境界。

「心住一缘」，你心就安住在这里，安住在这里面不动。这是以「无相」为所缘境，安住不动，是这么一个境界。

前面那个无愿心三摩地，那就在「思惟无常、思惟苦」，那无常、苦，就是所缘境，就是安住在那里，心住一缘；这里呢？就是以「无相」为所缘境，心住一缘，这就叫做无相心三摩地。这是「标相」，底下「引经」。

卯二、引经

如经言：无相心三摩地，不低不昂，乃至广说。

「如经言」，像经上说。「无相心三摩地，不低不昂，乃至广说」，这经上有这样的话，什么叫做无相心三摩地？就是也不低、也不昂。那么也不低下、也不高举，乃至到广说，什么叫做低？什么叫做昂？什么叫做不低不昂？所谓广说，那就叫做无相心三摩地。这是经上说的话。

底下就是解释经上的话，分三段，第一个是「不低不昂」，这个是「征」。

卯三、释义（分三科）　辰一、不低不昂（分二科）　巳一、征

云何名为不低不昂？

这底下解释怎么叫做不低？怎么叫做不昂呢？这是问。底下解「释」，解释分两科，第一科是「第一义」。

巳二、释（分二科）　午一、第一义

违顺二相，不相应故。

这叫做「不低不昂」。这个《披寻记》上：

《披寻记》四一四页：

违顺二相不相应的故者：于一切相深见过患，令心厌背，是名为违。于无相界见胜功德，心乐摄受，是名为顺。

「违顺二相不相应的故者：于一切相深见过患，令心厌背，是名为违」。就是对于这个有为有漏的色、受、想、行、识这一切法，深深的看出来，见到它的过患，这老病死太苦了。

「令心厌背」，你若这样思惟的时候，你的心就不欢喜，就厌离，就背弃它了。「是名为违」，这个「违」，你观察…这样观察这个不顺心的境界，这个心就低下，叫做低。

「于无相界见胜功德」，就是诸取蕴灭，「诸取蕴灭」就是无色受想行识，无眼耳鼻舌身意，这个无的境界，这个无相的境界，你能看出它殊胜的功德，这里面最安稳自在。「心乐摄受」，你心里面就欢喜，愿意成就这个无相的境界。这个「摄受」就是要把它拿过来，也就是成就的意思。「是名为顺」，因为有功德，我欢喜就是「顺」。

那地方有过患，有苦恼，那我所不欢喜，不欢喜叫「违」；欢喜就是「顺」。这个顺心的境界，心就高举了，这就叫做「昂」。现在这无相心三摩地，不低也不昂，就是不违也不顺，「违顺二相不相应」，所以叫做「不低不昂」，那就叫做无相心三摩地。你若是违也是相，你若是顺也是相，现在心里面没有这种分别，叫做无相心三摩地，这样意思。

这是第一义，底下「第二义」。这个「第二义」实在就是解释「第一义」的。看这个「第二义」，分两科，第一科是「标列」。

午二、第二义（分二科）　未一、标列

又二因缘，入无相定，一、不思惟一切相故，二、正思惟无相界故。

「又二因缘，入无相定」，这个无相三摩地，无相心三摩地要有两种因缘，你才能够证入无相心三摩地的，那两个因缘呢？

「一、不思惟一切相故」，「不思惟一切相」就是这一切有过患的种种的相，这些老病死的相，无常的、苦恼的相，你心里面不思惟，心里面不去分别。就是你若思惟，你心有分别就有相；心若无分别就是无相，这样意思，「心不思惟一切相」。

「二、正思惟无相界故」，思惟这无相界。不思惟这一切相而思惟无相。不思惟一切相，怎么样才能「不思惟一切相」呢？就是要思惟无相的时候，才能不思惟一切相。「思惟无相」，这一切相就不现前了，那么就不思惟一切相。

这是「标列」，标出来这个入无相定的一个方法。底下第二科「配释」，分两科，第一科是「不低」，第二科是「不昂」。

未二、配释（分二科）　申一、不低

由不思惟一切相故，于彼诸相不厌不坏，唯不加行作意思惟，故名不低。

「由不思惟一切相故，于彼诸相不厌不坏」，这是两个方法入无相定，第一个方法「不思惟一切相」，由于这位修行人在奢摩他这里面，你不去思惟这有为有漏这一切相的苦恼境界，不思惟。

不思惟的时候呢？「于彼诸相不厌不坏」，你的心对于那些老病死的相，也就没有厌离心，也没有破坏的意思，也就不现了。因为那个苦恼的境界现前呢？你内心的反应就厌离它，就不高兴它，要远离它，要弃舍它；现在不思惟，不思惟心里面很平静，也不厌也不坏。那么就是没有违相了，不是…违顺二相不相应故，没有违相。

「唯不加行作意思惟，故名不低」，这样的意思呢再明白一点说，就是你内心里不要动。「不加行」，「行」就是动；「加行」，就是努力的去修行，叫做「加行」。现在不要动，你心里不要动，就是不要作意思惟，就叫做「不低」。不低就是这个意思，那么就是没有「违」相了嘛，这样意思。

申二、不昂

于无相界正思惟故，于彼无相不坚执着，故名不昂。

「于无相界正思惟故」，这个第二科，这个「于无相界正思惟故」，思惟这个无色受想行识的相。若是观察无常的时候，也就是刚才说的，观察无常的时候，有生就有灭，有灭就有生，这个生灭相续不断的，总还是有相。若是你这个观察的力量强了呢？观察它灭，灭、不生了，灭而不生，那就无色受想行识了，那就是无相的境界了。观察这无相之中没有生、也没有灭；没有灭、也没有生，这样思惟。

「于彼无相不坚执着」，于彼无相的圣功德境界不是「坚」、执着，不去，我要成就它、我要拿过来，没有这种执着，「不坚执着」。「故名不昂」，你心里也「不昂」，就不高举了。

这样子嘛，就是「违顺二相不相应故」，叫做「无相心三摩地」。

就是前一个是不低不昂，就是第二义，就是没有…「不思惟一切相故，正思惟无

相界故」，这样子就是解释前文的「第一义」，这样的意思。

辰二、彼方便等（分二科）　巳一、标列

此三摩地，略有二种，一者、方便，二、方便果。

这是第二科「彼方便等」。第一科是「不低不昂」，不低不昂有两个解释，这一科说完了。现在是第二科「彼方便等」。「彼方便等」还是说怎么样学习这个无相心三摩地的意思，还是这个意思。

「此三摩地，略有二种」，这是第一科是「标列」出来。这个无相心三摩地简略说呢？有两个阶段。你要成就这个三摩地要两个阶段，第一个阶段就是「方便」，就是修因。第二个「方便果」，就是修因成功了，得到了无相心三摩地了。分成两个、两个阶段。

这是「标列」，底下解释。解释分两科，第一科解释「方便」，又分两科。第一科「于初位」，这个方便又分成两个阶段。

巳二、随释（分二科）　午一、方便（分二科）　未一、于初位

言方便者，数数策励思择安立，于彼诸相未能解脱，由随相识，于时时中扰乱心故。

「言方便者」，什么叫做修行...初开始发心学习无相心三摩地，怎么样学习法呢？「数数策励思择安立，于彼诸相未能解脱」，这初开始学习无相心三摩地当然是不容易，不是容易。初开始的时候「数数策励思择」，这个一次又一次的「策励」，就是警策自己、勉励自己，「思择安立」，思惟观察，在自己的心上安立那个「诸取蕴灭」，安立那个无相的境界。数数地策励思择安立这个无相的境界，在自心上现出来这个无相的境界，这样做。

「于彼诸相未能解脱」，你希望这样子，你要努力这样子修行但是不容易成就，所以「于彼诸相未能解脱」。对于这个这些有为、色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触这一切的相，你心里不自在，不能解脱。你说是心里面无相，它偏要现相，相偏要现出来。我不愿意现出来色声香味触，而色声香味触偏要现，你不能解脱这个相。这个「相」，这一切的老、病、死，生灭变化的相，老是随逐你，随逐你的心，它不舍离的。你想要脱离它，不可以。「未能解脱」，你不能够解脱，不能弃舍它，不可以。

因为什么呢？「由随相识，于时时中扰乱心故」，由这个随相识，「随相识」，实在就是染着识，我们这个心染着一切相，所以这个相老是随逐你，不舍离。这一切相怎么会随逐你的心不舍离呢？因为就是你心里面执着它。你心不执着它，就不会随逐你。所以这个「随相识」，这个随逐你，其实在就是染着的意思。

但是这个下面《披寻记》根据这个《显扬圣教论》，当个「相似」讲。相似也可以，就是你心里面有个相，那个相和外面的一切境界是相似的。心里面有个毒蛇的形相，心里面那个毒蛇的形相和外面那个毒蛇是相似的，所以这个叫做「随」，这么讲。

「由随相识，于时时中扰乱心故」，那这个「时时」它解释的很好。有时现前，有时不现前；有时不现前，有时又现前。比如说静坐有一会儿，有一刻钟一切相都不现前了，忽然间又现前了；现前了又一会儿又不现前了。总是在扰乱你，叫你不成功，叫你这无相心三摩地不成就，所以「由随相识，于时时中扰乱心故」。所以初开

始修行的时候很难，我这心里面愿意解脱一切相，而一切相偏要现出来，这就是困难，是这样意思。这是「初位」，初开始修习的时候，是这样的。

《披寻记》四一五～四一六页：

言方便等者：于方便中，数数策励思择安立诸取蕴灭，无一切相，然即于彼诸安立相未能解脱，以有分别影像故，此影像心，名随相识。所言随者，是相似义。《显扬》颂云：彼影像随观，义与此同（显扬十九卷十七页）此说方便分。又复数数策励思择安立，方能摄取彼方便果解脱随相，此说方便后位。

未二、于后位

彼复数数自策自励思择安立，方能取果，解脱随相。

「未二、于后位」，「后位」就是修行久了。修行久了的时候，「彼复数数自策自励思择安立，方能取果，解脱随相」。但是那个修行人他不气馁，虽然没有成功，初开始修行很难，但是他不屈服，我一定要成功，天天的这样用功修行。「数数自策自励」，倒不需要别人去鼓励，去勉励他，去警策他，不需要。自己警策自己，自己鼓励自己。「思择安立」，方便善巧的思惟无相，安立这个无相的境界在心里面。

「方能取果，解脱随相」，最后才成功了，成就了这个果，这无相的境界现前了。「解脱随相」，就是弃舍了这一切相，这样子，弃舍了一切相。

像那个安国师，安国师是禅宗的人说他是六祖大师的弟子，实在安国师那个人是个学教的法师，他修行成功了，他就是无相心成功了。说那个大耳三藏，印度来一个大耳朵的一个梵僧。这是一个故事，好像是唐肃宗，唐肃宗来一个大耳三藏说有他心通，要请这个安国师来试验他。那么这个安国师先静了一会儿，静了一会儿然后说：好，你看看我老僧这个心在何处？老僧说是：你在天津桥上看耍猴子戏的。可见这个大耳三藏还是有一点的...的确是有他心通。然后他又...这个安国师他又静了一会儿，说：现在你看看老僧心在何处呢？说：现在你的心在四川看这个竞渡（过五月节的时候，坐这个船在竞渡这个事情）。然后又过了一会儿，说：现在你看我心在何处呢？看不见。看不见什么呢？就是心里没有相。你心里面看那个猴子戏，就心里面有个影像；看这人在坐船，在竞渡，心里也有相。有相就容易看见，心能离一切相呢？不可见了。他有这个自在力，要有相就有相，要无相就无相，修行到这个程度。

这就是「方能取果，解脱随相」，能这样子。若是我们恐怕不行，我们这个无相心三摩地没成功。唉，你不能那么自在的，就不可以。

午二、方便果（分二科）　未一、显正

于此解脱又解脱故，不自策励思择而住，是故名为极善解脱。

「于此解脱，又解脱故，不自策励思择而住」，前面是在因位修行的时候，到最后第二科是「方便果」。前面是「方便」，这是「方便果」，第一科是「显正」。

「于此解脱又解脱故」，前面说「自策自励，思择安立，方能取果，解脱随相」，就是对这个「解脱」，在这个解脱的程度，再进一步得解脱，要这样子才是真实的。

这个时候的解脱是什么境界呢？「不自策励思择而住」，不需要自己，要鞭策自己要努力去思惟观察，才成就解脱，不需要。就是任运的就这样子，就能不现。就是「不与万法为伴侣」的意思，心能离一切相了，就是任运的就是这样子，就成就了。

这样子，「是故名为极善解脱」，这是最好的解脱，是这样子。第二科「简非」。

未二、简非

若数策励思择安立，方得住者，虽名解脱，非善解脱。

「若数策励思择安立，方得住者」，若是你数数地鞭策自己，要特别的努力去思择安立无相的境界，才能安住在无相的心三摩地。「虽名解脱，非善解脱」，虽然说那是解脱，可是那不是一个好解脱，你还不自在嘛。

这个修行的事情，我们当然也说了很多次，要修奢摩他，同时还要修毗钵舍那。修奢摩他，主要是把经论上说修奢摩他的方法拿到了，你掌握到了，也不是很难。拿到那个方法也不是很难，然后努力地去修。可能会…初开始也可能不容易，但是久了呢？也就是应该成就了。

这个毗钵舍那这个事情呢？你掌握到那个方法不是太容易，不是很容易。但是现在这个《瑜伽师地论》我们刚才这一段文说的不是太难，这个方法不是太难。不是太难，可是你也要努力去修，你才能成就。

那么从这里面看出来，奢摩他是奢摩他；毗钵舍那是毗钵含那舍。虽然奢摩他对毗钵舍那有增上力。但是毗钵舍那有另外的方法，不就是奢摩他，这方法是不一样的。这个从这些文字上就可看的非常的明显。

我们通常听一些法师讲的时候，心里明明了了的就是观；心里面没有妄想就是止，就是寂而常照，照而常寂，这就是止观。若是我们从智者大师的这些法语上看，从《瑜伽师地论》上看，那个人完全是没有明白嘛！没有明白什么叫做止？什么叫做观？是没有明白那个道理。你要明白、要知道那个人他没有修止观，他也是没有读过这个止观的书；就是读是白读了，没有明白那个事情，现在这个文是非常的明白。

我们看那个《竹窗随笔》，莲池大师那个文，修行倒是有分别呢？是无分别呢？还是在那推论这件事。但是你若读《大智度论》的话，你若读《瑜伽师地论》的话，若是读这个《金刚经》的话，或者若是读这个智者大师这些止观的书，很白的嘛，有定、有慧；有奢摩他、有毗钵舍那，很明白的是这样子。怎么能说是就是心里面明明白白是观；那么那个止，若是单独说止，他明白、不明白？奢摩他里面有没有明明白白？那就是那个解释就是不合适的。

这个修这个止和修这个观，我还有点、有一种感觉，这《瑜伽师地论》它讲出来这个方法，老老实实讲，不是谈玄说妙，不是那个意思。无我，就是没有我，你看说得明明白白的。无相心三摩地（空三摩地），无愿心三摩地，无相心三摩地说的明明白白的，实实实在在这样说。这样子有什么好处？我们容易掌握到、容易掌握到，所以修行的时候也就明明白白这样思惟观察。

而这些事情呢？就是《阿含经》讲的，实在这都是《阿含经》讲的。这件事也是一个事情，这《瑜伽师地论》说是弥勒菩萨也好，说是无着菩萨也好，对《阿含经》相当尊重，尊重《阿含经》。而不是，呀，这是小乘，这是…它不是这么说。而智者大师，天台智者大师也说，这《阿含经》是三乘的人都应学习的。大乘的人也应该学习，小乘人也应该学习，也是这样讲。

说智者大师说《摩诃止观》说那个三观，即空即假即中，又说个次第三观，先空、次假、后中，也是说的明明白白的。但是这个一心三观就是妙了，即空、即假、即中是妙一点。

所以从这上文上看，什么叫做空三摩地？什么叫做无愿心三摩地？什么叫做无相心三摩地？说得很清楚。而这里面的「三摩地」是「止」；那个「空、无相、无愿」是观。我们修无我观也在内，也在这里面。修四念处，当然观身不净，观受是苦，这个苦在这里面也是有。观心无常，观法无我，也还是这些。修无常观，修空，修苦观，也修不净观，也修无我观，还是这些。常常的修，常常的这样思惟观察，逐渐的它就会熟，熟了呢？熟能生巧，那么慢慢地，慢慢地就成功了。

我感觉到我们佛教徒发心修行的人是有，到处都有人发心修行，但是不知道方法，或者少少知道一点，知道的不具足。那么去修行去，结果怎么样？也可以知道了，就是不容易有成就。方法没有掌握到，就不知道。而实在这方法呢？随时可以...很容易就拿到。这《大智度论》上也是有，《瑜伽师地论》也是有，这书不是难得嘛，但是就不知道，你说可惜、不可惜。

辰三、晓了果等（分三科） 巳一、第一义

又晓了果、晓了功德者，谓烦恼断究竟故，现法乐住究竟故。

这个「三三摩地」，第三个「无相心三摩地」，它分二科，第一科「征」，第二科解「释」。解释里面分三科，第一科是「标相」，第二科是「引经」作证，第三科是「释义」，这个释无相心三摩地的义。分三科，第一科是「不低不昂」，第二科是「彼方便等」，现在是第三科「晓了果等」，第三科。

「又晓果、晓了功德者」，这个「晓了」，就是明了，明了这个无相心三摩地的果，「晓了」无相心三摩地的功德。这也是解释「无相心三摩地」的里面的义。这一句话，这里分三科，第一科是「第一义」，就是第一种解释它的义。

「谓烦恼断究竟故，现法乐住究竟故」，这个「无相心三摩地」是里面有什么样的功德？有什么果呢？这个「果」这个字我昨天说过，就是你所希望的事情满足了，满足了你的希望就是「果」。「功德」也应该是果，就是你满足了你的希望，究竟里面有什么样的好处呢？那就是功德。可是这里面又说到果，又说到功德，这个或者说呢？「果」是总说的，这「功德」是个别的说的。比如你得了阿罗汉果，这阿罗汉果里面有什么功德呢？你得了三明六通八解脱，有各式各样的功德，这个功德就是分别说出来，也可以这样解释。但是这里的说法呢？你看它怎么讲的？

「谓烦恼断究竟故」，就是得到了、你成就了「无相心三摩地」的时候，你这个人的烦恼是断除去，达到了究竟的程度。比如初果也能断烦恼，二果也断烦恼，三果也断烦恼，但是没有究竟。到四果阿罗汉呢？烦恼断究竟了，所以这是一种。

「现法乐住究竟故」，这个「现法乐住」在《大毗婆娑论》上解释就是四禅，初禅、二禅、三禅、四禅。这个禅里面有乐。「现法」怎么讲呢？就是你现在的生命体里面，不是过去、也不是未来，在现在的生命体里面有禅定的乐。你安住在这样的三昧乐里面。这个三昧乐呢？「究竟故」，比如说只是得一个未到地定，也有乐但是不究竟；只得个初禅那也是不行，得初禅，只得初禅。他能够不但是初禅，也不但是二禅，也不但是三禅，也得到四禅了，就是「现法乐住究竟故」。

这叫做是「第一义」，就是第一番解释无相心三摩地的「果」，无相心三摩地的「功德」。

这是「烦恼断究竟故」，这是断了烦恼。断了烦恼当然一定是有无我、无我所的智慧，一定是有这样的智慧。包括无常的智慧，那么这是智。「现法乐住」是定。一个定、一个慧，当然也有戒。若总说呢？就是果；别说呢？就是成就了无漏的戒、定、慧，就是他的功德。这样说，「烦恼断究竟故」、「现法乐住究竟故」都是果，也都是功德，也可以这么说。如果是「烦恼断究竟故」是果；那「现法乐住究竟故」是功德，这样解释或者也可以。我看这二句话都是果，都是功德，比较好。

巳二、第二义（分二科） 午一、标

又复灭、道，俱应晓了。

这是「第二义」，「第二义」分二科，第一科是「标」，这是「标」。前面说是「烦恼断」和「现法乐住」是他的果上的功德。

说「又」，还有不同的说法，是什么呢？就是「灭、道，俱应晓了」，这个「灭」，苦、集、灭、道的这个「灭」就是第一义谛。这个第一义谛他「晓了」，你有那样清净的智慧与第一义谛相应了，能证悟了第一义谛了，这是晓了。「道」，道是什么？就是戒、定、慧就是道，八正道就是道，三十七道品是道。这二种圣法都应该「晓了」的，这样子也叫做无相心三摩地的果、无相心三摩地的功德的。但是这句话是「标」，只是把他的要义显示出来，底下第二科再加以解释。

午二、释

即此二种，随其次第，名晓了果、晓了功德。

这句话是解释。「即此二种」，「即此」是灭、道二种。「随其次第」叫做「晓了果」，就是灭谛叫做「晓了果」；道谛叫「晓了功德」。

这样说，用这个意思讲呢？那前面这个「谓烦恼断究竟故」，那可以说是「晓了果」；「现法乐住究竟故」是「晓了功德」，也可以这么样解释。因为烦恼断，那也就是你成就了清净的智慧，与灭谛相应，也可以这样的。但是「现法乐住究竟故」呢？和底下那个道谛来说，那个道谛比较广大一点，「现法乐住」只是说定。

巳三、第三义（分二科）　午一、标

又谛现观阿罗汉果，俱应晓了。

这个「晓了」这个字在这里面看，就是这个修行人得到了阿罗汉果，得到了无相心三摩地的时候，他有这个晓了的智慧，叫做「晓了」，可以这么讲。或者说是他用语言文字向别人表示，那也叫做「晓了」。自己晓了，令别人晓了，那都可以名之为「晓了」。这《披寻记》有解释。

「又谛现观阿罗汉果，俱应晓了」，那么这是第三义，第三种解释「无相心三摩地」的功德。这个「谛现观」，这个「谛」，就是苦、集、灭、道，但是简单说就是个灭谛。灭谛，这一切圣人所觉悟的无为法，「一切贤圣皆以无为法而有差别」，一切贤圣所通达的这个无为就是灭谛，也就是个真如。「现观」呢？这个「现」就是也不是过去，也不是未来，就是当前。当前你的智慧，能与那个真理，能与那个无为法能够相契，叫做「观」，那叫做「谛现观」。

这个「谛现观」这当然到圣位的时候才有，这个没有入圣位之前只是学习，那是前方便了。「阿罗汉果」，这第一个是谛现观，第二个是阿罗汉果。若是由初果、二果、三果、三果、四果，这四果里面提一个阿罗汉果。这个谛现观，初果、二果、三果、四果都是有的。都是有，而现在在四个果里面、四沙门果里面只提到阿罗汉果。「俱应晓了」，你都应该通达无碍，你都是应该明白的。这就是无相心三摩地的果和功德。这是第一义是「标」，底下加以解释。

午二、释

于见道位中，名晓了果；于阿罗果，名晓了功德。

这个「于见道位中」就是「谛现观」。「谛现观」当然主要是你成就了无分别的无我、无我所的智慧，见到了那个无为法的真谛了，那个真谛、那个第一义谛了。这样还是以见理，断感证真，这个证真名之为「果」，这是最重要的一部份；其余的一切功德，叫做「功德」，有这样的意味。

「于见道位中，名晓了果」，这样说就是这个「谛现观」就是见道位。这个见到这个真谛理当然初果、二果、三果、四果都有，到第四果是圆满了。可是初果的时候，他是最先成就谛现观的。四个果，初果、二果、三果、四果，四个果里面，初果是最先，它最先成就谛现观，是这样意思。所以给它个名字叫做「晓了果」。「于阿罗汉果，名晓了功德」，那就是谛现观圆满了，而且还有其他的功德的。这是「第三义」的解释。这个《披寻记》上面的解释念他一下：

《披寻记》四一六页：

又晓了果、晓了功德等者：谓即于彼作证法中，诸解脱智广为他说，宣扬开示，是名晓了。彼作证法，果及功德有三差别。初二差别，唯约阿罗汉果为释，文易可知；第三差别，约四沙门果释，由谛现观通得前三沙门果故。依自所证能为他说，是故于见道位，名晓了果。阿罗汉位，诸漏已尽，所作已办，世出世间所有功德皆已作证，是故于彼名晓了功德。

「又晓了果晓了功德等者：谓即于彼作证法中」，所成就的功德法里面。「诸解脱智广为他说，宣扬开示，是名晓了」，这么样讲。这个《披寻记》这样解释叫做晓了。这个「解脱智」那当然是这个圣人所成就的那个清净的智慧，叫做「解脱智」；凡夫有烦恼还有击缚，他的智慧不能称之为解脱智。「广为他说，宣扬开示，是名晓了」。

「彼作证法，果及功德有三差别」，「彼作证法」，就是他所成就的法，就是果和功德是他所成就的，有三种差别。

「初二差别，唯约阿罗汉果为释，文易可知」。「初二差别」，头一个呢？就是「烦恼断究竟故，现法乐住究竟故」，这是第一。第二就是灭、道，「随其次第名晓了果，晓了功德」这是第二，这是前二种。前二种是「唯约阿罗汉果」解释的，这前二种都指阿罗汉果说的，这个「文易可知」。「第三差别，约四沙门果」解释。

「由谛现观通得前三沙门果故」，这个「谛现观」，这句话不但是阿罗汉果、也通于前三果，前三沙门果也都成就现观了。这样说这个「谛现观」就表示是前三果，加上阿罗汉果，四个果都有了。

「依自所证能为他说，是故于见道位，名晓了果。阿罗汉位，诸漏已尽，所作已办，世出世间所有功德皆已作证，是故于彼名晓了功德」，这里面这么样解释这个「晓了」。

子二、释得名（分三科）　丑一、空性

若于此处无有彼物，由此道理观之为空，故名空性。

这是第二科「释得名」，前面是「别辨相」。这个「三三摩地」第一科是「别辨相」，就是个别的解释「三三摩地」的相貌，空三摩地、无愿心三摩地、无相心三地，这三个三摩地「别辨相」解释完了。现在第二科，解释三三摩地的得名，他这个名称是怎么得到呢？怎么来的呢？「得名」分三科，第一科先解释这个「空性」，先解释空性，也就是「空三摩地」，空三摩地得名的一个原因。

「若于此处无有彼物」，在这地方没有那样东西，由此道理就是观之为空。这样说呢？就表示不是完全空掉了，这样意思，「观之为空」。比如说这个色、受、想、行、识里面没有我，所执着的我是没有的；但是色、受、想、行、识还是有。「若于此处」，在此五蕴里面，在色、受、想、行、识里面，在眼、耳、鼻、舌、身、意里

面，没有彼所执我的东西，所执之我是没有的。

「由此道理观之为空」，当然这样呢？也要你有这样的智慧去观察，你才能把所执之我空掉了，这就叫做「空性」。这表示不是完全空掉，五蕴还是有。

底下这个《披寻记》：

《披寻记》四一六页：

若于此处至故名空性者：于自内身无我、我所故观为空，是名内空。于外五蕴实无可爱，故观为空，是名外空，义如前说。今此总说彼空道理，是名空性。

「若于此处至故名空性者：于自内身无我、我所故观为空，是名内空。于外五蕴实无可爱，故观为空，是名外空」。「于外五蕴」，于外面的其他的色、受、想、行、识，和其他的色、声、香、味、触，也没有可爱着的东西，所以叫做「观为空」。因为爱就是苦，所以就不值得爱了，所以也就是没有乐，「是名外空」。「义如前说」，前面观那个外空，前面讲过了。

「今此总说彼空」的道理，彼空的道理很简单，就是「若于此处无有彼物」就叫做空，这很简单。「是名叫做空性」，空的道理就是这样子。

丑二、无愿

即所观空无可希愿，故名无愿。

这第二科是无愿心三摩地得名的理由。「即所观空」，即所观察的色、受、想、行、识是没有我的。在这个地方「无可希愿」，没有值得欢喜、没有值得爱、没有值得希求的。这色、受、想、行、识都是无常的，是必朽之物，是一定是要败坏的，是苦，「此是苦」，这样说呢？就是没有值得希求的，那叫做无愿，「故名无愿」。

这个「空三摩地」当然这是要这样修行，你静坐的时候，思惟色、受、想、行、识里没有我，要这样思惟。思惟成功了，开始的时候是得初果须陀洹，最后到阿罗汉果。可是不但一个空三摩地，还有一个无愿心三摩地，可见无愿心三摩地也要修的，还要修这个无愿心三摩地。这个无愿心三摩地就观察这个色、受、想、行、识是无常的、是败坏的、是苦、是不净，这样子使令自己的心，不愿。说我将来我多做功德，将来能够得一个尊贵身，我在人间或者到天上去，这不是无愿心三摩地，这是有愿了，那是有愿而不是无愿。这个若是修圣道的时候要修这个无愿心三摩地，这个就是在静坐的时候除了修空三摩地之外，还要修这个无愿心的，观察这色、受、想、行、识生厌离心，不希求这个东西，要有这样的想法，「即所观空无可希愿，故名无愿」。

这个在这句话里面，和前面的解释，在文句上有一点不一样，看这个《披寻记》上说。

《披寻记》四一七页：

即所观空无可希愿等者：所观事中，空无我、我所等，唯是无常苦所摄受，深为厌逆，故无希愿，是名无愿。

「即所观空无可希愿等者：所观事中，空无我、我所等」，「所观事」，所观这个色、受、想、行、识的事里面是空的，没有我、没有我所，叫空。

「唯是无常苦所摄受，深为厌逆」，这个「摄受」，在这里说有个积聚的意思。这个色、受、想、行、识里面有什么好东西呢？就是积聚一个苦，积聚不净，是不净的积聚。「深为厌逆，故无希愿，是名无愿」，叫无愿心三摩地。

这个无愿心三摩地也是…这也就是修不净观就是这样意思了，就是无愿心三摩地了。修这不净观、修这无常观、修这无我观，也都通于无愿心三摩地。

若是我们…这个小乘佛法，我们读《阿含经》，也都是观一切法是无常的，这个无常这句话是刹那生、刹那灭，总是败坏相。但是也有一个意思，一切法都向于灭，这一切法生起了以后，他就是逐渐的、逐渐的向于灭、向于寂灭。说现在发出来一个声音来，这个声音或者几刹那的存在，以后就没有了，没有什么呢？就是向于寂灭了。也可以说这个声音入了涅盘了，入于不生不灭的境界里面去。世间上的万事万物都是这样子，都是向于灭的。他没有入于寂灭之前，也是刹那生灭变化的，这无常观里面有这样意味。

现在这里说「所观空」，所观空里面…这个无常观表示一切法都是向于灭，那么就是没有可爱乐的东西了，也有这个意思。说是它没有灭，它还存在，存在它也是刹那变化的，它都是苦恼的境界。是个大不净，是个不净的，是一堆不净物积聚在那里，也是无可愿，无可希愿的，这样子叫做无愿心三摩地，应该这样观察。我感觉这样观也是很好，也很有意味，也很有意思。

丑三、无相

观此远离一切行相，故名无相。

这第三「无相心三摩地」得名的原因。「观此远离一切行相」，这里昨天我们说过，他不是说一切法当体即空，不是这样说。是说一切法是无常的，向于灭的。这样说呢？到灭的时候，「彼取蕴灭」，这五取蕴灭了，灭了以后，就是无生无灭的境界了。这个无生无灭的境界里面，「远离一切行相」，一切行相都是不存在了，就是「是诸法空相，不生不灭」，这个空相，「是故空中无色、受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意」，就是这个意思。但是他不说「色即是空」，不这么讲。「观此远离一切行相」了呢？一切行相在这个不生灭、这个真如性上是不可得的。「故名无相」，这叫无相心三摩地。

《披寻记》四一七页：

观此远离一切行相等者：此谓涅盘，唯有为灭之所显故，由是说言远离一切行相，依此建立无相三摩地。

「观此远离一切行相等者：此谓涅盘」。这「观此」，我刚才说是真如，现在说是涅盘，涅盘就是真如。这个涅盘是「唯有为灭之所显故」，一切有为法都灭了，灭了以后就是无一切相，就是一个不生不灭的境界，就显示出来涅盘的境界。这个涅盘是什么意思呢？一切有为法都灭了，那叫做涅盘。

说阿罗汉他在最后心的时候，他的色、受、想、行、识一刹那间灭了，第二刹那不生，没有色、受、想、行、识现起来，那么就是有为法灭了。灭了以后，所显示的就是无为的境界。当然对有为说无为，所以有这样的语言。这样子有为法灭，所显的就是涅盘。

「由是说这远离一切行相」，这个「行」就是一切有为法，一切有为法的活动都不见了，都灭了。「依此建立无相三摩地」。

这样子如果我们没有得涅盘，我们连初果也没有，我们可能还都是在外凡，如果常常静坐，还是在外凡的境界。在外凡的境界，我们太肤浅了，但是也可以观这个无相的境界。你比如说那个有少少的水放在锅里面，烧红了的那个锅，这个水，在里面烧烧水，它逐渐的、逐渐的这个水就没有了。那么你用这样的义，观察这一切，我们的生命，刹那生、刹那灭，灭灭灭...，最后没有了。没有了，无色、受、想、行、识了，就变成个无相心三摩地。相似的境界，还不是三摩地，我们没有得三摩地嘛。你可以这样学习，可以这样观察。

说我们这个修三摩地、修奢摩他，修奢摩他能够寂静住，这很伟大、很了不起，很好、很好。但是你也修修毗钵舍那，观察这个色、受、想、行、识里面没有我可得。我不可得了，还有色、受、想、行、识，那么色、受、想、行、行、识是什么样的呢？色、受、想、行、识也是无常的，它是不净、它是苦、那么你对于它就不爱乐，没有染着，这是一个功德。再观察色、受、想、行、识刹那生、刹那灭，灭灭灭...，最后没有了，无色、受、想、行、识了，犹如虚空，那么这就是变成无相心的境界了。

你可以这样思惟，这样观察，也是叫做这样安立。这个「安立」这两个字用得很妙。我们这个凡夫不修学圣道的时候，也是安立，就是安立贪、瞋、痴。总是认为这色、受、想、行识是可爱的、是清净的、是美妙的、是常乐我净的。即是心的分别嘛！心的分别就叫做安立。是你的心分别安立的，并不是那件事本身有那样的事情，那件事情本身没有这些事情，是你的心分别安立的。现在重新安立，以前的那个安立又不算数了，我重新安立，安立空三摩地，无愿心三摩地、无相心三摩地，还是安立。但是这个安立若成功的时候，心里面自在，没有苦恼，还是不一样的。

如果你不这样安立，你只是修奢摩他，你不修毗钵舍那的这样子，也是很好。修成功了的话，烦恼是不动，但是没有智慧，你没有毗钵舍那的智慧，没有智慧。出现了事情的时候，心若不动也可以；心若一动，还是原来的家风。你若有毗钵舍那的训练呢？心若动的时候，用毗钵舍那去观察，那就不同。用毗钵舍那，这是空的，是无愿的，是无相的，这个时候呢？这个贪、瞋、痴不动。

所以你修奢摩他，你也加上毗钵舍那，你不要一味的修奢摩他。当然只是修奢摩他，如果你的毅力强，你有长远心，当然是可以得到四禅八定，也是很好。但是因为没有毗钵舍那的关系，那个烦恼没有断，使令你那个四禅八定终归是无常了。寿命到了，这个定没有了，又回到欲界来，什么事情慢慢也都恢复了，还是原来的样子。

有些在家居士随着到寺庙上打禅七，或者七天，或者十四天，或者是二十一天，这个七很用功，还不错。等到打完禅七回家去了，又都恢复过来了。就是你用了多少功夫修奢摩他成功了，你得到了四禅八定了，得了八万劫的清净，八万劫结束了以后又回到欲界来，又恢复过来了，等于是又回家去了。这样呢？所以知道释迦牟尼佛的伟大，告诉你修毗钵舍那，这是不共于世间的。奢摩他世间人也能修的，也是能修的。

刚才我就想讲，讲这个无愿心三摩地，我心里有个妄想，什么妄想呢？就想三国志的孔明，孔明是说：「苟全性命于乱世，不求闻达于诸候」，这个意思就是他放下了，我不去搞这些名利，名利的事我不搞。就是耕读，种点田，然后读书，作作诗、唱唱歌就好了，就这样子过日子就好了，其他的事情不要搞了。偏是刘备三顾茅芦，他就：好！好！他又出来了。出来了，结果呢？吐血而死。鞠躬尽瘁，吐血而死，结果怎么样呢？也没成功，刘备的他那个愿望也没成功。

不过我看那个孔明那个人，当然那个空城计不见得是真的，这个人如果那个时候，中国已经有佛法了。这个峨嵋山已经开始有佛法了，不过不是那么普遍。而且孙

权那个金陵建业那个地方也有佛法了。但是孔明事情太忙了，那有那个因缘呢？但是我看孔明终究是能信佛，能够成就的。

这个无愿心三摩地，我不希望、不欢喜这个事。不欢喜归不欢喜，有的时候不容许你不欢喜，给你三顾茅芦的时候，看你欢喜不欢喜。

而这个事情我刚才说过，从佛法、从佛菩萨的智慧才知道这件事，就是我刚才说的，那件事本身什么事没有，但是我们心去分别，哎呀！那件事很重要，我应该去做。其实这个重要是你安立的，是你心分别的。其实那本身那有什么重要、不重要呢？没有那么回事，都是你自己心分别的。

所以这个空三摩地，在这个《中观论》上的意思，观一切法自性空，心住一缘，这是空三摩地。无愿心三摩地、无相心三摩地是这样子。这里面的意思也是很妙。这个唯识的道理，这个妙的这个地方，就在什么地方呀？那件事你看见怎么、怎么好，怎么、怎么好；怎么、怎么坏，怎么、怎么坏，都是你内心的分别。那个你所分别的好本身，没有好；你所分别的那个坏，本身也没有坏。好与坏都是你去分别安立的。我感觉这个意思很好，很有意思。当然这也是自性空，就是「名事互为客」，这句话很有意思，你要常常思惟，这就是「名事互为客」的意思，不是真的，都是自己分别的。

当然这个意思呢？就是你常常静坐的时候，常常这样思惟，你经行的时候也这样思惟，你就会熟了。熟了的时候，这就是一种智慧，常常的容易现前。若是你只修奢摩他，你不修这个毗钵舍那，他不现前的，没有这个智慧的。

当然是三顾茅芦的时候，你可能这个奢摩他定不住了，又会起分别，起分别的时候呢？你不知道是自己分别安立的，不知道，因为你没有这样熏习嘛！就认为那件事本身是这样的。那就和一般的凡夫境界，是一般的凡夫境界了。

所以这个世间法有世间法的一套，医生、建筑师、律师各有各的都是一套一套的。但是他们普遍的都是执着，当然他也有它的道理。但是佛法是超越的，有更殊胜的道理。

所以我们不管你出家多少年，如果对于佛法没有深入的学习，现在才开始学习，就都是初发心，就连我也在内，都是初发心。初发心的时候你领略了，你接受了佛法的这个真义的时候，你赶快的抓住它，不要放掉，不可须臾离也。就是抓住道理，时常的思惟，要想，其他的妄想都要放下，不要妄想，就思惟这个道理。一切法都是我心安立的，离开了我的心没有那件事，这个道理你抓住它，不要忘掉他。能从这里面能生出来很多的妙义，生出来很多的妙义，你常这么想。

我们当然是拿开书本的时候要回讲，我要预备预备。不然的话，也可能预备，可能不预备，然后日常生活还是原来的分别心，我们不应该这样子。这个经上说的这个什么叫做空？什么叫做无愿心？什么叫做无相心？不是文字上这么说就算了，你是放在心上想，要想的。我吃饭的时候也可以想，是这个经行的时候也这样想，静坐的时候也这样想。说是我们修奢摩他的时候，要吃饭的时候，我拿筷子，拿这个筷子去挟菜的时候，你慢慢的，拿这个筷子慢慢去挟这个菜，挟好了，慢慢的送到口里，这个心时时的注意现前的活动。我们这一念心时时的注意现前的活动，使令这个心不要有其他的妄想，这样修奢摩他的确是好。走路的时候，一投足，一举足，一下足，心里面都知道，念念知道现在，这样修奢摩他是对的，但是要加上毗钵舍那的。说这个是身体，这身体是心安立的，是我的分别心安立的。分别心就是业力，什么叫做业力？也就是你的分别心。说我感觉到苦恼，苦恼也是你的分别；说我感觉到快乐，快乐也是分别。我若不分别，什么事没有。你时时的要记住这一句话，记住这样分别。分别

久了，不可思议，和我们原来的这个旧家风，完全是不同了。

我认为这一点事好像不需要温习，就应该能记得住，不是很难记得的嘛！就应该能记得住。记得住的时候，你常常这样思惟，常常要这样观察，常常这样观察。观察的时候，你用这样的智慧，就会能够解决很多的问题，很多的问题都解决了。如果你没有这个智慧的时候，很多的困扰，苦恼。出了问题了，这也出了问题了，很多的问题会出来。出来了问题的时候就有烦恼，不是贪就是瞋，不是瞋就是贪，再不然就是疑惑，很多的问题。

说我是我也不想当大法师，我何必到你这儿来，学这个干什么？这句话说得不对。你学学这个道理你就是这样，你才是接触了佛法的精神，才接触到了。如果你说是我看…书本上看了，然后就把他丢在一边了，我行、住、坐、卧还是原来的一套，那和没有出家有什么不同呢？说我还没出家，没出家，你接触佛法与没有接触佛法有什么不同呢？这也有你的分的，还是有你的分的。

我们若是没有这样的这个空无相、空无愿心、空无相心，不用这个智慧的时候，我们原来的时候是什么境界？就是除了苦还是苦，除了烦恼还是烦恼。若是你用这个空、无愿心、无相心这样的智慧去分别的，这个烦恼是没有了。你立刻可以知道没有烦恼的事情，你立刻会知道的。

说是我只是修奢摩他，我也能够调伏这一切的妄念，心里面寂静住，也感觉到快乐。但是你还不能够超越色受想行识，超越眼耳鼻舌身意，色声香味触法，这眼前的这些境界你不能超越。你还认为有色受想行识，有眼耳鼻舌身意，有色声香味触法，有贪瞋痴，还都是在这里面困住你，这个框框你跳不出去的。

你若有空三摩地，无愿心、无相心，这样的通达一切法都是心安立的。这样的空、无愿心、无相心的时候，就能超越这个境界，超越这个境界这是圣人，不是凡夫了。我只是奢摩他，你没有这个毗钵舍那，虽然那个妄想好一点，但是还是凡夫境界，你不能超越的。就是眼前的境界，有奢摩他也好一点，但是不能超越。你有了这样的毗钵舍那，你就逐渐的、逐渐的就超越了，能超过去，是不一样的。所以这三三摩地这件事，我感觉到静坐的时候要用，经行的时候也要用。

子三、释妨难（分二科）　丑一、举难

何故此中先说空性，余处宣说无常故苦，苦故无我，后方说空？

这个前面第一个是「别辨相」，辨这个三三摩地的相貌，第二科是「释得名」，这两科都说完了，现在是第三科「释妨难」。「释妨难」实在也就是解释次第，先说空，后说无愿心，最后说无相心，有这个次第。为什么要这样的次第？也有这个意思。这里立科，科名叫「释妨难」，就是有点障碍，你这样立次第，这个次第还是有一点障碍的，这个障碍要加以解释把他通过去。分两科，第一科是「举难」，举出一个道理来，来难问你，看你能不能够通过去。

「何故此中先说空性」，什么理由在三三摩地里面，先说空三摩地的道理，先说空，第二说无愿心三摩地，最后说无相心三摩地，为什么是这样的次第呢？

「余处宣说无常故苦」，别的地方、在其他的地方，不是这样次第，不是先说空，先说无常，然后说苦，「无常故苦，苦故无我，后方说空」，这个次第是这样子，无常、苦、无我、空，「后方说空」。这个无我也就是空，也可以这么说，或者说另外又说空，也是可以，而这里不必那么讲，就是无我就是空。这个无我是在后面说的，先说无常，后说苦，最后才说空，别的地方这么说，「后方说空」。你为什么

先说空呢？就是这样问你。

丑二、理释（分二科） 寅一、说空无愿（分二科） 卯一、标义

谓若无无我，无常苦观终不清净，要先安住无我之想，从此无间方得无愿。

「谓若无无我，无常苦观终不清净」，这底下第二科解「释」，用道理来「理释」，解释一个道理。第一科先说「空、无愿」，先标示出来这个「空、无愿」。「谓若无无我」，这里三三摩地里面先说空，因为无我的空，非常的重要，所以要先说他。怎么知道呢？「若无无我」，若是你修止观的时候，你没有无我观，你不修无我观。

我们从这个《般若经》，现在《瑜伽师地论》，也是重视这个无我观。而这个《般若经》、《中观论》也是重视无我观。《阿含经》更是重视无我观。而那里面的道理有什么特别呢？比如我修法空观，我不修无我观，可不可以？不可以。如果你不修无我观，你的我执还在；你不修法空观，法执也是在的。说我就修法空观，我不修无我观，你法空观修成功了，你还是一个凡夫，因为你还执着有我，还是执着有我的，你执着有我，你就是凡夫。你若修无我观，把我破了，你就是圣人。你破了我的执着，同时也会知道色、受、想、行、识是无常的，也不执着是真实的了，统统都不是真实的。所以修无我观非常重要。这里面有这个意思的。

「谓若无无我」，假设你修观的时候没有修无我观，这样子，假设你是这样修行的话，「是无常苦观，终不清净」，说我就修无常观，修苦观，我不修无我观，如果你这样修行的话，你那个无常观，你那个苦观，终究是不能断烦恼，不能得清净，你烦恼还是在，不行。

「要先安住无我之想，从此无间方得无愿」，所以从这一方面、从这一个道理来看，你「要先」，就是决定，决定你「先要安住无我之想」，你一定把你的心安住在无我观里面，安住在这里修无我观。观察这个色、受、想、行、识里面都是无我的。我不可得，你这样观。「从此无间方得无愿」，你这样子这个无我观连续，不要有其他的间隔，「无间」，「方得无愿」，然后你再修无常观，就得到无愿心三摩地了。这无愿心三摩地也就是清净了，也是清净的。

卯二、引证

是故经言：诸无常想，依无我想而得安住，乃至广说。

「是故经言：诸无常想，依无我想而得安住」，前面是「标义」，标示出来要修无我观，所以无我观在先，这底下「引证」。所以经上「说：诸无常想」，很多的观色、受、想、行、识一切有为法都是不常住的，都是生灭变化的。

而这个无常想，「依无我想而得安住」，他要「依无我想」才能成立无常想的。观察我不可得，然后再修无常观；或者修无常观，为了成立无我，那修无常就是修无我观了，也有这样的意思。所以依这个无我想，再依据你成就的无我想，再修无常想，这样子才能成立，这个无常想才能成立。所以这个「安住」也是成立的意思。这个无常想要依靠无我想才能成立。这经上这样讲，也表示无我想的重要。「乃至到广说」，还说了很多的事情。

寅二、宣说无相

彼于无常观无我已，不生希愿，唯愿无相，专求出离，故此无间，宣说无相。

前面是说这个空、无愿，说这个空、无愿，要先说空；说无愿就是说无常了，这样意思。这个「引证」也还是前面说空、无愿的意思。这底下第二科「宣说无相」。

「彼于无常观无我已」，「彼」那个修行人，「彼于无常」，于这个色、受、想、行、识的刹那生灭里面，观察无我以后。这样子呢？无我观也成就了，无常观也成就了，就是「不生希愿」，就是无愿心三摩地成就了。

「唯愿无相」，这个时候这个修行人对于这个色、受、想、行、识是败坏法，是苦恼法，就是厌恶这个色、受、想、行、识。他有所厌，也一定有所欣，另外有欢喜的地方。有欢喜的地方是什么呢？欢喜什么？「唯愿无相」，唯独愿意成就这个无相心三摩地。

无相心三摩地，前面修观察色、受、想、行、识是无我，无我就是无常，这就是从有为法里面跳出来了。跳出来了到什么地方呢？到「无相」的地方来了，到那个无色、受、想、行、识的地方来了，无相。唯愿这个无相，「专求出离」，这样子专心去希求从这个生死、从这个色、受、想、行识、里面出来了，到那个无色、受、想、行、识的地方去了，别那里面去。

所以从这些经文上看，和《心经》的道理是一致的，也就是和《般若经》也是一致的。不但是《心经》，《大般若经》也是一致的。

「唯愿无相，专求出离，故此无间，宣说无相」，所以从无愿心三摩地无间，就说这个无相心三摩地了。

这个空、无愿心、无相心也是修毗钵舍那的一个次第，是一个次第，可以这样子来修观。你这样…常常这样思惟，这个修奢摩他，当然你修得相应，你也可以一下子止静二十四小时也可以，这二十四个钟头，一念不生也是可以。然后在后一刹那开始修毗钵舍那，修空、无相、无愿三摩地，也是可以，这样修可以。如果说我止不住，我止五分钟可以，到第六分钟心要妄想，那你到第六分钟的时候，你就修这个空、无愿、无相心三摩地，先思惟。

思惟和打妄想一样。思惟的方法可以和打妄想也可以有一点不同，打妄想因为特别熟悉这件事，一个妄想，一个妄想连续不断的打。而这个空、无愿、无相可以稍微有一点距离。比如我看那个虚云老和尚的《禅七开示录》，念佛是谁？……这个谁这个字，这个心念这个字念得长一点，念长一点。现在你不妨也这样子，是空……长一点，心里面思惟。比如说第二个妄想，我们这不是妄想，这是正念、如理作意，第一个如理作意和第二个如理作意，稍微有一点距离，你可以这样子，空、无愿心、无相心，这样子观。你在路的时候也可以这样，谁和你打招呼，不要打招呼，心里面就是空、无愿、无相这样子，比打妄想好。你打妄想打得不对，心里就忧愁，又来了烦恼了。这个空、无愿、无相这样思惟的时候，与圣道相应，这是不同的，完全不同了。

这个静坐这件事，说开始静坐的时候，比如说是两点钟开始静坐，你在一点半到两点钟之间，这三十分钟时候，干什么？当然是可以经行，但是也可以读金刚经。你经行的时候可以种种的方法，可以读金刚经。然后静坐的时候，心就容易清净。当然有功夫的人，不在乎这件事，他就是说了很多的话，他立刻的可以把心静下来，他就能够很明静不动。那有功夫的人是可以。我们没有功夫的人不是，不能立刻清净，不能立刻的寂静，他就是还要继续的打妄想的。

所以我看那个古德要念佛，静坐坐禅的时候，一开始先念佛来净心（清净的净），来清净你的心，然后再参禅。以念佛为方便，是这样子。我想我们静坐修止观的时候，你不妨也是这样子。我的心里不容易寂静，我就思惟这个空、无愿心、无相

心，思惟这个道理。思惟这个道理，然后就容易寂静。你修奢摩他的时候，容易寂静。这样子寂静了的时候，你心情也很快乐，你心里面很自在，很轻松嘛。所以毗钵舍那能帮助你修奢摩他的。你不要是修奢摩他也能修多少，但是又打了很多的妄想，妄想，知道打妄想又收回来，这样子一个妄想又奢摩他，奢摩他又妄想，那你不如奢摩他、毗钵舍那，毗钵舍那又奢摩他，不如这样子。说是「止成、观乃成」，奢摩他成就了，毗钵舍那才可以成就，对，是这样意思。但是我们修不好，奢摩他修不好，不妨用毗钵舍那代替妄想，不妨这样子。

壬三、有寻有伺等三摩地（分二科） 癸一、辨三种（分二科） 子一、显有漏（分三科） 丑一、有寻有伺三摩地

复次云何有寻有伺三摩地？谓三摩地寻伺相应。

「复次云何有寻有伺三摩地？谓三摩地寻伺相应。云何无寻唯伺三摩地？谓三摩地唯伺相应」。这个「摄诸经宗要等」就是〈三摩呬多地〉里面的第四科。这第四科里面一共是分十五科，第一科「八解脱」，第二科「三三摩地」，这二科都讲完了。现在是第三科「有寻有伺等三摩地」这一科。这的科里面分二科，第一科解释什么叫做「有寻有伺等三摩地」。这一科里面分二科，第一科「显有漏」，有漏的有寻有伺等三摩地，「显有漏」。这一科分三科，第一科解释「有寻有伺三摩地」。

前面「三三摩地」，空、无愿、无相这三个三摩地解释完了。这三个三摩地，我们在学习的时候，我感觉到很实用，很可以在静坐的时候就这样学习的。这里说的有寻有伺等三个三摩地，我们前面〈三摩呬多地〉是讲过了的，这里又再重解释。

「复次」，就是又的意思。空、无愿、无相三个三摩地是那样子，但是不只于此，又什么叫做「有寻有伺三摩地」呢？这句话这是问，底下嘛就回答。

「谓三摩地寻伺相应」，这个三摩地，就是这个定、这个禅定，就是有禅定那个人，有此禅定的那个人。他的那个禅定，「寻、伺」和他在一起活动。这个「相应」有互相随顺的意思。我不违背你，你也不违背我，大家合作，思想是合的，不冲突，叫做「相应」。他这个「三摩地」呢？这个「寻、伺」这二个心所法和他相应，和他合适，所以就叫做「有寻有伺三摩地」。这是前面讲过，我们在这里不多说了。

丑二、无寻唯伺三摩地

云何无寻唯伺三摩地？谓三摩地唯伺相应。大梵修已，为大梵王。

「云何无寻唯伺三摩地？」这是第二个，怎么叫做无寻唯伺三摩地呢？「谓三摩地唯伺相应」，这就是那个定里面只有「伺」心所的作用，没有「寻」的作用，所以叫做「无寻唯伺三摩地」。

「大梵修已，为大梵王」，这个底下这个话这个意思呢？就是学习这个三摩地的人，究竟是谁呢？因为初禅天都是应该成就「有寻有伺三摩地」的，但是「无寻唯伺三摩地」呢，就是特别了一点。就是初禅天的人，就是那个大梵天说。这个大梵天他修成功了「有寻有伺三摩地」之后，他又继续的修行「无寻唯伺三摩地」，他修行成功了，他就是大梵天王，就是梵天王。这可见天上的王就是你有实际的德行，就自然就是王了，没有其他的麻烦事情，是这样的意思。

这是第二科「无寻唯伺三摩地」，底下第三科是「无寻无伺三摩地」。这里分二科，第一科是「征」。

丑三、无寻无伺三摩地（分二科） 寅一、征

云何无寻无伺三摩地？

「云何无寻无伺三摩地」呢？

寅二、释（分二科） 卯一、标义

谓三摩地寻伺二种俱不相应。

就是他那个禅定里面，这个寻伺两个心所法都是不适合的，没有这个，不须要这个寻伺这二个心所了，所以叫做「无寻无伺三摩地」。

这个「寻伺」这二个心所，我们在修学初禅的那一段文上看呢，就是修不净观所用的方法，就叫做「寻伺」，是这么回事。初禅是有「寻、伺」的心所法，就是他因修不净观而成就；等到修二禅的时候，就不需要不净观了。当然就把那样的心理活动停下来，所以就叫做「无寻无伺」。在修不净观那段文上，很明显的就是这样意思，很明显这样意思。如果若是不看那段文，只是说这个心所法，一个寻，一个伺，就很难明白什么叫做寻伺，就不大容易明白。

卯二、明果

修习此故，生次上地，乃至有顶。

这底下说这个「无寻无伺三摩地」的修行者，就是修学无寻无伺三摩地这个人，他因为这样修学的关系，他成功了的时候呢？「生次上地」，他就上生于初禅为次的那个第二禅，二禅上去，所以二禅是无寻无伺三摩地。

「乃至有顶」，不只是二禅，三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，非非想处定是「有顶」，「乃至有顶」。都可以名为「无寻无伺三摩地」，都可以这样说。这可见这个无寻无伺三摩地的范围很宽。

子二、简无漏

唯除无漏诸三摩地。

那个第一科是「显有漏」，就是前面这三个三摩地都是有漏，都是凡夫学习的禅定，是「有漏」，有烦恼的。现在这第二科是「简无漏」，简别无漏的三摩地和有漏不一样。这个不一样是什么呢？

你修这个有漏的三摩地，你是属于世间的，还是属于凡夫的，虽然你得到初禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定。得到了那么高深的禅定，你还是凡夫，你还是属于世间流转生死的范围，还是这样。

若是在这样的三摩地里面修四念处的话，有寻有伺三摩地，无寻唯伺三摩地，无寻无伺三摩地，在这样的三摩地里面修四念处呢？就断除烦恼了。那就是圣人了，不属于世间了。虽然他也可以名为有寻有伺三摩地，无寻唯伺三摩地，无寻无伺三摩地，但是是圣人了，不是世间了。所以说，「唯除无漏诸三摩地」，他是不属于世间的，可以这样讲。

其次也有一点不同的原因呢？你修学这三个三摩地，有寻有伺三摩地，无寻唯伺三摩地，无寻无伺三摩地，因为你是在世间，所以你还是有上生，也有下降，你不能超越世间的。若是在这个三摩地里修四念处成功了，你在有寻有伺三摩地里面，假设你努力的修四念处，可以一下子成阿罗汉果，当然可以成三果阿那含。你不断的修行，也可以得阿罗汉果。得阿罗汉果，他就不生了。他也不上生、也不下降。当然他若愿意上生还是能生，他也可以生到由初禅生到二禅、三禅、四禅，乃至无色界定，他也可以生；他若不愿意生，他就不生了。

这个愿意生这句话，是这样子哦，他把初禅的爱、见、慢，由四念处的力量把它消灭了，那么他就到了二禅。当然这时候修四念处是无漏的，二禅修四念处，那么二禅也是无漏的。乃至到三禅、四禅这样子，一段落、一段落的。若是一下子把三界，色界、无色界的烦恼完全消除了，那他就是不生了。当然也不会再回到欲界来流转生死，也不会。他就是到了无余涅盘去了。

所以这个无漏诸三摩地和有漏的有寻有伺等三三摩地不一样，所以这个地方要简别一下，这样意思。

癸二、广后一（分二科）　子一、征

云何无寻无伺三摩地相？谓于寻伺心生弃舍。

「云何无寻无伺三摩地」，这底下是第二科，这个第二科是「广后一」，前面三个三摩地解释完了，这底下特别的把后一个「无寻无伺三摩地」多说一点，这和前面又不同了。这一科里面分二科，第一科是「征」，就是问，怎么叫做「无寻无伺三摩地」的相貌呢？

子二、释

谓于寻伺心生弃舍，唯由一味于内所缘而作胜解，又唯一味平等显现。

「谓于寻伺心生弃舍」，这底下解释。就是那个有「有寻有伺三摩地」、「无寻唯伺三摩地」那个人，那个人他不高兴这个寻伺的心所，他要弃舍这个寻伺的心所。为什么要弃舍呢？

因为若是按我们现在初开始学习静坐的人，有的时候这个第六意根他懒，第六意识懒，不愿意去观察，不愿意去思惟，愿意寂静住。你开静他都不高兴，不要开静，继续静坐。他就欢喜静，而不欢喜思惟分别。我们初开始静坐的人也有这种情形。得到了色界四禅的人，得到初禅的人也有这种心情，不高兴观察思惟，不高兴。所以要弃舍，这是一种情形。

第二个原因就是我们刚才说的，你由欲界生到色界初禅的时候，有这个欲作障碍。我们在欲界的人，不管你是天、你是人、你是鬼也好，都是有欲的。欲界的六道众生都是有欲，这个欲把你困在这个世界内，你想要跳出去，不行。但是若想要跳出去怎么办呢？就是要修不净观。修了不净观，把这个欲熄灭了，那就从欲界出来了。修不净观就叫做「寻伺」。因为这个不净观修成功了，就生到初禅了，到初禅。到了初禅以后，初开始成就的时候是很满意，很欢喜，但久了呢？就不高兴再修不净观了，这时候「心生弃舍」，感觉到它在心里面扰乱，有扰乱性，扰乱这个心里面不得寂静，所以要排遣出去了，这个叫做「心生弃舍」。

「唯由一味于内所缘而作」寂静，那个成就的那个人，他就唯独愿意一味的寂静，不愿意再去分别、去观察，观察欲界是不净，我不高兴这样思惟观察了，就欢喜心里面寂静住。所以「于内所缘而作胜解」，就是在这个内心寂静的境界，而作「胜解」。这个「作」就是修行，修行这个胜解。「胜解」观察什么？观察这个寻伺的过失。这个寻伺使令我心里面动乱，思惟它的过失，那叫做「胜解」。你这个胜解的力量强了，这寻伺就不起了，寻伺就不活动了。

「又唯一味平等显现」，这个「于内所缘作胜解」就是毗钵舍那，这个毗钵舍那的胜解，就是有力量的观察思惟，这个观察就把这个寻伺除掉了。除掉了以后，「又唯一味平等显现」，这个内心里面就是一味地寂静，「平等、正直、无功用住」，就

叫「平等显现」，是这个意思。

这个《披寻记》的文：

《披寻记》四一八页：

谓于寻伺心生弃舍等者：寻伺所行令心躁扰，故生弃舍。内所缘境一味寂静，故作胜解。摄念正知，于自内体其心舍住，是名一味平等显现。

「谓于寻伺心生弃舍等者：寻伺所行令心躁扰，故生弃舍。内所缘境一味寂静，故作胜解」，作这样，其实还是止观，作这样的止观就成功了。

「摄念正知，于自内体其心舍住，是名一味无等显现」。「摄念正知」，「摄念」是什么呢？就把这个寻伺排遣了，叫这个念在无寻无伺的地方寂静住，叫它念，要收摄这个念。「正知」呢？忽然间，因为习惯了，习惯了作这个寻伺的观察，忽然间又有寻伺了，你马上要正知，正知我错了，又把心收回来，回到这个无寻无伺的正念这里来，叫做「正知」。「摄念」，「念」是不忘、明记不忘，名之为「念」。不忘什么呢？不忘这个无寻无伺的境界，不忘。若忽然间要有寻伺了，赶快要警觉，要把这个寻伺排遣出去，那叫做「正知」。这个「念」和「正知」有这样的差别。

「于自内体其心舍住」，在自己这个「内体」，就是在这个禅定里面、这三摩地里面，「其心舍住」，他这个心是个舍的行相，安住不动。这个「舍」呢？就是刚才说的「平等、正直、无功用住」，叫做「舍」。我们以前也讲过这句话。

这个「云何无寻无伺三摩地相？」就是这么样意思。「谓于寻伺心生弃舍，唯由一味于内所缘，而作胜解，又唯一味平等显现」，就是这样意思。这样意思，当然这还是略说的。因为你若是修成功了，就得到二禅；由二禅又进步到三禅，这又有不同的事情；三禅到四禅，乃至四禅到空无边处定、识无边处定、无所有处定，又有不同的境界。但是都可以这样说，就是「唯由一味于内所缘而作胜解，又唯一平等显现」，都可以用这句话来形容。

壬四、小三摩地等（分二科）　癸一、略辨三种（分三科）　子一、小三摩地（分二科）　丑一、征

复次云何小三摩地？

这里又有三个三摩地，前面我说过那个「摄宗要」里面有十五科，十五科这个「有寻有伺等三摩地」解释完了，那么现在是第四科「小三摩地等」。有小、有大、有无量，这三个三摩地。这三个三摩地分三科，第一科就是「小三摩地」。「小三摩地」分二科，第一科是「征」。

「复次云何」，怎么叫做「小三摩地」呢？这是问，底下第二科解释。先「由所缘」来解释这个「小三摩地」。

丑二、释（分二科）　寅一、由所缘

谓或由所缘故小，观少色故。

「谓或由所缘故小」，这个三摩地怎么叫做「小」呢？可见我们这个散乱心的境界，有各式各样的散乱。这人是医生，那个人是工程师，都是散乱境界，可是不一样。现在得禅定也是各式各样不一样的，也是不一样。

「谓或由所缘故小」，这个「所缘」就是所缘境。我们初开始学习静坐也要有一个所缘境，就是你心静下来，我们这个心，我们初开始学习静坐的人，你不可能能够离一切相的，这办不到的事情。不能够「不与万法为伴侣」，这个心总是要有个伴侣，这个伴侣就是你的所缘境。这个所缘境小，所以就叫做小三摩地。

什么所缘境？所缘境范围也很宽，这底下说「观少色故」。这个所缘境就是你所缘的这个以色为所缘境。地、水、火、风都是「色」，或者有情的地、水、火、风，或者无情物的地、水、火、风。你所观的那个境界观的小，所以就叫做小三摩地。后面有解释，这里就这样。

寅二、由作意

或由作意故小，小信、小欲、小胜解故。

「或由作意故小」，这是第二个原因「由作意故小」。这个「作意」，是什么？是观察的意思。这个「作」是启动的意思，你不要在那里休息，你要工作，是这个意思。这里是动，要动起来。你若让它寂静呢？那就是止了。现在是修观的时候，你心在那个三摩地里面要动作起来，就是修毗钵舍那观，但是这个地方就是指...前面所缘是所观；这个作意就是能观。「由作意故小」，因为你作意作的小嘛，所以就叫做小三摩地。

但是这个事情呢？这个「观色少」，就是因为你作意小。你作意小，所以就观色少；观色少所以作意也小。为什么有那么大的色？就是你作意的力量。你作意若大，这个所缘境就大；所缘境大，所以作意也是大，这是互相关连的。所以「由作意故小」，就是能观察的这个分别心，这个观察的智慧小，所以名为「小三摩地」。究竟这个作意小，指什么说的呢？

「小信、小欲、小胜解故」，就是你最初你修观的时候，你的信心就是这么大，你的信心小。信心小，这句话是什么呢？比如作生意，我只能出这么多的资本，资本小，那多了不行，我没有那么多，这是小。这个「信」就是我相信，我有这样的信心，你这个信心小。

欲，「小欲」，这个「欲」呢？由信来的，信能生欲。你的信小，所以那个欲也就是小。这个我相信我能得禅定，所以我就要求我要去做这个事，这个就是叫做「欲」，就是欲望，我要求我要做到这个事情。我如果，哎呀，你能得三摩地，我对于我没有信心，我不能得三摩地，那就没有欲了。这个「欲」由信生的。所以信心小，欲也就小，欲望也小。

欲望小，还是有欲，不过小一点。那么欲就有胜解，由这个欲，你采取的行动，就是「胜解」，那个胜解也就小。这个「胜解」，所以「信」和「欲」加起来，成了行动的时候，就叫做「胜解」。所以信和欲是小，胜解也是小。「胜解」呢？刚才说过，就是有力量的观察的智慧，观察的智慧很有力量。

比如作医生的人，他会检查你的病，知道是什么病，他能用什么药来治这个病。他关于这一方面的情况，他的知识是有力量的。若是学了医，但是学没有成功的人，他就没有力量。是这个病吗？心里面犹豫不决，可以用这个药来治疗吗？心里不决定，那就是不是胜解。这个胜解就是他很有信心，他很有力量、很肯定的，是这样子，不可以移转的，那叫做「胜解」。而这种胜解，是由不断的学习来的，修行的时候就是这样的意思。

这个世间上的学问是有什么形相作一个凭借，然后去学习、去观察。现在修行的

事情完全是内心的世界，就是坐在那里，表面上不看见什么，只是心里头做事情，思想工作者。所以这个「胜解」就是内心在工作的有成就的一个相貌，叫做胜解，是这么回事。但是这件事若成功了，比世间上的事情可是...力量是非常大，力量是很大的。

这个「小信」，小信就是他能发出来这么大的信心，但是范围不大，范围不是很大。信小，欲也小，胜解也小。但是这三个信、欲、胜解是和合的，是相应的，所以名为「小三摩地」。这一段文说得还是简略，下文还会说得明白。

子二、大三摩地（分二科）　丑一、征

云何大三摩地？

这底下是第二科「大三摩地」，分二科，第一科是问，怎么叫做大三摩地呢？

丑二、释（分二科）　寅一、由所缘

谓或由所缘故大，观多色故，而非无边无际观诸色故。

「谓或由所缘故大，观多色故」，这里有解释。「由所缘故」，他所观察的境界广大了，所以叫做「大三摩地」。

「而非无边无际观诸色故」，这个多、这个大，还是有限度的，不是无量无边，没有边际的观察一切的色相，不是的，还没有达到那个程度。

寅二、由作意

或由作意故大，上信、上欲、上胜解故，而非无边无际信欲胜解故。

「或由作意故大」，这是「由作意」来解释这个「大三摩地」。什么「作意」呢？「上信、上欲、上胜解故」，所以它叫做「大三摩地」。他的这个境界大，他的信心也大，他的欲望也就大，后来成就的胜解也是大，殊胜。

「而非无边无际信欲胜解故」，还是有个限量的。虽然说是大，是多，还不是无边际的，这是就这样解释。

这是「大三摩地」就解释完了。底下解释这个「无量三摩地」。

子三、无量三摩地（分二科）　丑一、征

云何无量三摩地？

云何无量三摩地呢？

丑二、释（分二科）　寅一、由作缘

谓或由所缘故，无量无边无际观诸色故。

「谓或由所缘故无量」，就是他所缘的境界是无边际的。「无边无际观诸色故」，这是不同了。

寅二、由作意

或由作意故，无量无边无际信欲胜解故。

所以叫做「无量三摩地」。从「所缘」解释，从「作意」来解释，这个小、大、无量，这三个是不一样的。

《披寻记》四一八页：

云何小三摩地等者：此中所缘，谓所缘相，即所知事，分别体相，情非情色为所观故。意解思惟，是名作意，信、欲、胜解、相应生故。大及无量三摩地中所缘作意，皆准此知。

「云何小三摩地等者：此中所缘谓所缘」的相貌，「即所知事，分别体相」。这个所缘境是你所知的，你的所缘境是你自己知道，你所知的。

而这件事呢？是「分别体相」，以你内心的分别为它的体相，这句话怎么讲呢？这句话很有意思。比如我心里头以莲花为所缘境，坐在这里，或者眼睛闭上了，我就想一个莲花在这前面，那么这个莲花就是以你的分别心为它的体相，不是以地、水、火、风，为体相的，这个莲花。那个水里面，那个河流里面那个莲花，那是地、水、火、风；你心里面想这个莲花的时候，这个莲花不是地、水、火、风，是以你的分别心为它的体相。怎么知道呢？因为你若不分别的时候，这个莲花就没有，就是没有的。

我修白骨观，修白骨的时候，我坐在这里内心想，就是有个白骨出现，那么肋条骨是一条一条的，乃至到那个脚的骨头也是一条一条的，就现出来。真有一个白骨吗？实在是没有。就是你心分别，你作如是观的时候，就有一个白骨；你心里面不想，不想就没有。所以就知道那个所缘境以心为体相，以内心的分别为体相。

说我静坐的时候，忽然间看见佛来了，三十二相，八十种好，还同我说话呢。你一睁开眼睛不想的时候，那有佛？也是你的分别心为体相，都不是真的。「凡所有相皆是虚妄」，所以《金刚经》上这句话就告诉你，这所缘境都不是真的。但是你没有所缘境不可以，有所缘境这样修，这样修，就提高了你的程度。

但是从佛法的理论，世间上统统都是分别心为体相，都是分别心，那么离开了分别心，另外没有一件事可得，所以说是「即所知事，分别体相」。什么叫做所缘境？所缘境那个体相是什么？就是你的分别心，你自己的分别心分别你自己，但是看上去好像不是分别心，这个所分别的是另外一个东西，好像！实在不是，离开你分别心，另外没有东西，「即所知事，分别体相」。

这个修行这件事，这是佛法里面的修行。佛法里面的修行，这种境界是超越了世间上的一切境界，超越。如果我们不修这样的毗钵舍那观，我心里面能寂静住，得四禅八定了，你不修这个毗钵舍那观，你不能超越世间。因为你心里虽然有定，但是你心里面还是认为看见色有执着心，听见声音也有执着心。一切的分别境界，你都不知道都是空的、都是假的，你还认为是真实的，那就不能超越世间，你不能超越。你得到了那么高的禅定，你还有神通，你也不能超越世间，你还是个生死凡夫。因为什么？因为你的思想和世间人一样，还是有执着。你有执着，你就有贪、瞋、痴，有贪、瞋、痴你就要流转生死。所以修毗钵舍那观，是佛教徒超越一切世间法的一个力量。所以叫做「分别体相」。

「情非情色为所观故」，这个所缘相是「分别体相」，但是也是有差别。或者是

有情的色，或者是无情的色，作你的所缘境，「所观故」。

「意解思惟，是名作意」，这底下解释那个「作意」，什么叫做作意呢？就是你心里面这样思惟，这样观察，这叫做作意。

「信、欲、胜解，相应生故」，你这样作意，你为什么要这样作意？你就是有信、有欲的关系，我有一个目的的。我有这个目的，我采取这个行动，我是有信心的。我就希望，我有希望，我希望有一个成就。你希望这个成就，就是你对它有信心，不然的话，你不会这样有欲望的。所以这个信和欲和胜解，它们是不分离的。若生，都生起来；若不生，大家都灭了，是这样，是「相应生故」。

「大及无量三摩地中所缘作意，皆准此知」，都可以这么解释。

癸二、别广二种（分二科）　子一、总标（分二科）　丑一、大三摩地

此中大心三摩地者，谓于一树下，想诸天光而生胜解，乃至广说。

这底下是「别广二种」，前面这三种都解释完了。小三摩地、大三摩地、无量三摩地，这三种都解释完了。这底下「别广二种」，特别的把后面的那个「大」和「无量」再多解释解释，再多一点解释，这样意思。分两科，第一科是「总标」，分二。第一科就是先标这个「大三摩地」。

「此中大心三摩地」，怎么意思呢？「谓于一树下，想诸天光而生胜解」，就是他已经得到初禅了、这个人。得到初禅以后呢！他就在一个树下，在树下心里面这样想，想诸天的光明。

这个话怎么讲呢？就是我们人间的人，不是天上的人，不是那个初禅那种人，是我们人间这个人。人间的人他若肯放得下静坐，静坐得到初禅了。得到初禅以后呢？他在树下就「想」，其实就是作意，这个诸天的光明，在那儿想，想诸天的光明「而生胜解」，你常常这样作意，常常作意，你这个作意就变成一个有力量的作意了。心一想，这光明就出现了，就出来光明了，而生胜解这样意思。

「乃至广说」，「广说」怎么讲呢？这小字、这个《披寻记》：

《披寻记》四一八页：

乃至广说者：谓想诸天光，遍至大地、大海边际。

「乃至广说者：谓想诸天」的光明，「遍至大地，大海边际」，这个光明逐渐的广大，能够像大地这么广大，或者是大海那么的广大，这也就是逐渐的，逐渐的增长广大，这样意思。

这是说「总标」，先标这个「大三摩地」的境界，第二科标「无量三摩地」。

丑二、无量三摩地

无量三摩地者，谓四无量。

「无量三摩地」的境界就是慈、悲、喜、舍，四无量心三摩地，原来是这么意思，这是两科合起来是「总标」。

子二、别释（分二科）　丑一、大三摩地（分三科）　寅一、出胜解（分二科）　卯一、征

云何于一树下想诸天光而生胜解？

前面是「总标」，这第二科「别释」，先分两科，先解释「大三摩地」，又分三科。先第一科先「出胜解」、先问。

「云何于一树下」，怎么叫做在「一树下想诸天光而生胜解」呢？

卯二、释

谓于欲界极厌坏已，得初静虑。为令此定善清净故，更修方便。又闻诸天身带光明，便思惟彼身光明相，遍一树下，乃至大地大海面际，发生胜解。

「诸于欲界极厌坏已，得初静虑」，这是解「释」。这是说欲界的人。欲界的人都有欲，但是吃到欲的苦恼了，就不高兴这个欲了。不高兴这个欲呢？就思惟这个欲的过患。思惟欲的过患，结果对欲的厌烦心非常的强，所以叫做「极厌」，厌恶到极点了。厌恶到极点了，而在内心里面就破坏这个欲，「坏」。说这欲的过患吗？而在内心里面排遣，没有这个欲，就把内心里面的这欲心破坏了。由厌而坏，坏完了，没有欲了，这个人就不是欲界的人了，就是得了「初静虑」，色界初禅就成就了，成就了色界初禅了。

其实这个话说起来很简单，为什么我们是欲界的人？就是因为有欲的关系。怎么样才能从欲里出来？就是不要有欲。不要有欲，怎么样才能没有欲呢？先是厌，而后再坏，你就不是欲界的人了，就生到初禅。说的很简单。

已「得初静虑」，这个人厌欲，坏这个欲，是坏这个心，不是别的，坏自己内心的欲心。成功了，你就得到色初禅了。但是你还是欲界的人，你这果报你寿命没有到，你这身体还是存在。但是心变了，思想不同了。「得初静虑」，成就了色界初禅。

「为令此定善清净故，更修方便」，初得到初禅固然是得，但是不是那么圆满。为了使令这个所得的这个定「善清净故」，更好的清净，使令禅里面清净。那么这是自己的一个欲望，我希望更清净，那怎么办？「更修方便」，继续的再修学一个法门，采取行动再修一个法门。再修一个法门，用这个法门常常修，你就可以更清净，使令初禅更清净、更殊胜、更圆满了，这个大意就是这样意思。

「又闻诸天身带光明，便思惟彼身光明相」，这底下解释。这个人他修什么方便呢？采取什么行动了呢？这是解释这个意思。「又闻」，说得到初禅这个人，这个人他又听说，因为没得天眼通。你得到初禅没有天眼通，还是看不见，但是有人会告诉他，他就知道了，说诸天那个身是有光明的，「带」着光明，和我们人间的人不一样。

「便思惟彼身光明相」，这时候在禅定里面就思惟那个天人身上的光明相。思惟光明相呢？他要有所假借哦，或者灯的光明、或者是月亮的光明、或者是太阳的光明、或者火的光明。假借这样的光明去思惟诸天的身的光明，「便思惟彼身光明相」。

「遍一树下」，他在树下坐思惟，思惟光明就是像树下那么广大。初开始的时候当然这光明不是很大，不是很大，所以前面说所缘的色少，「缘少色」，你缘成功了，那么就是小三摩地。「乃至大地大海面际，发生胜解」，那就是大三摩地了，原

来是这么个意思。这底下

《披寻记》四一八页：

又闻诸天身带光明者：诸天光明有二差别：初静虑天，身外光明，内无光明；第二静虑以上诸天，身内身外俱有光明，如下文说。

下面有解释，这样子。

寅二、显差别（分二科）　卯一、标

由三摩地后后转增有差别故，令所生起而有差别。

「由三摩地后后转增有差别故」，第二科是「显差别」。前面第一科是显这个胜解，这底下显他的差别。

「由三摩地后后转增有差别故，令所生起而有差别」，由于这个人在初禅的三摩地里面，他继续不断的用功的时候呢？或者我们说这个定的力量，「后后转增」，不断地增长。以后、又以后，时间由少而多、由短而长，不断的修行呢？你就有进步了啊！进步又进步，进步又进步，所以你这三摩地有差别，就不一样。

「令所生起而有差别」，所以你这定力也是有差别，这作意胜解也有差别，所以所生起的那个结果、那个现象也就不同。

所以那个思惟「彼身光明遍一树下」，这初开始这样修行。但再不断的修行，不断的修行，「乃至大地大海边际发生胜解」，那个光明就不同了呀！所以是有差别故，这是来解释。

前面这刚才讲的这一段是「标」，这底下第二段又再解释，分四科，第一科是「作意唯二」。

卯二、辨（分四科）　辰一、作意唯二

云何作意得成唯二？谓随胜解分齐，施设作意故。

「云何作意得成唯二」，这个「二」，就是胜劣，劣和胜。劣就是少一点，胜就是大一点。辗转的由小而大，大又是小、又大，就是这样子，辗转的对比，由小而大，这就是有差别。但是都可以说是二，就是一个劣和胜。所以「云何作意得成为二」？这个怎么样作意，使令你这境界有劣、有胜的差别呢？

「谓随胜解分齐，施设作意故」，就是为了随顺你在禅定里面去胜解，就是观想思惟。随你的胜解的「分齐」，胜解的这个界限，我这个时候我这观想的光明有五英里的光的范围，这个「分齐」。或者又进步到十英里，进步到二十英里。这样子随你的胜解的界限的范围，「施设作意故」，就是来表达你的作意。你所思惟的这个范围的大小，就知道你作意力量的大小。这个作意的力量大，你所想的光明就大；你所想的光明大，就是你作意大。它们是一回事，所以「施设作意故」。

前面「随胜解」指所缘境说；这个「施设作意」指能观察的、能思惟观察的、观想的力量说。是这样子，他就有劣、有胜的差别了，这是「作意唯二」。

辰二、修唯二

云何作意唯二为缘，修成唯二？谓即由此作意力故，施设所修定有差别，圆满清净转增胜故。

「云何作意唯二为缘，修成唯二？」这底下第二科「修唯二」。「云何作意唯二为缘」，因为作意有胜劣，依此因缘所修成的境界也就有胜劣，「唯二」。什么原因呢？这底下解释。

「谓即由此作意力故，施设所修定有差别，圆满清净转增胜故」，这个意思呢？这个「作意」指修说的；「修唯二」这个地方是作意所成就的定，叫做「修」。这「修唯二」这个「修」字是指定说，定叫做修。「云何作意唯二为缘」修成了的定，也有两种差别呢？「谓即由此作意力量的缘故，施设所修定」，你所成就的定也就有差别，由「圆满清净转增胜故」。

这个呢？我们通常说由初禅到二禅，二禅和初禅对比，二禅就是「圆满清净转增胜」了；但是二禅和三禅来说呢？二禅又不及格了，三禅是「圆满清净转增胜故」了；三禅又不如四禅；这样子，空无边、识无边、无所有处，这就是「施设所修定有差别，圆满清净转增胜故」，这是一个解释。

第二个解释，每一个禅定也都有这个情形。就是一个初禅由初开始成就初禅，继续修行的时候，也有圆满清净转增胜故的情形，也有这个情形的。

辰三、行唯二

云何以修唯二为缘，行成唯二？谓如如善修定转增胜，如是如是施设所感生有差别。

「云何以修唯二为缘，行成唯二？」这底下这第三科叫「行唯二」，行唯二这个意思。怎么叫做「修唯二为缘，行成唯二」？这是什么意思呢？

「谓如如善修定转增胜，如是如是施设所感生有差别」，前面说「定」，这里说「生」，这个「生」是什么？这个「定」是在人间。你在人间的时候，前面作意是在「修」。这个「修唯二」就是在人间你修成了这个定，这个初禅修得很圆满，或者二禅修得很圆满，这样修。你修的虽然很圆满，你还是在人间。这个「生」呢？就是生到天上去了。到了天上去了，那就也是有差别。

所以这文上第三科「行唯二」，「云何以修唯二为缘，行成唯二？」你这个修有胜劣的差别呢？这胜劣的修，它的结果也还是有二的差别。这话我不懂，什么意思呢？

「谓如如善修定转增胜」。「如如」，就是如是、如是。就是这样子、这样子，这么修。你在树下或在寂静处，一天吃一餐；或者是三天才吃一餐，一入定三天，你没出定当然就是没吃饭；或者是四天、五天、六天、七天出定了才吃一餐饭。就是这样子、这样子苦修，「善修定转增胜」，这定的力量，你没有白辛苦，这定特别殊胜了。

如是如是「施设所感生有差别」，这样子、这样子修成功了呢？所以叫「施设」、或者是表示、或者说成就也可以，你就成就了，你所成就那个生也有差别。你在人间继续不断的修定，将来生到天上去，得到天的境界，还是有差别。什么差别呢？身体的大小有差别，这光明的大小也有差别，寿量的长短也有差别，不一样。

这色究竟天是一万六千大劫的寿命，那个身量是一万六千由旬；无色界天那个空无边处定二万大劫的寿命；乃至到非非想定八万大动的寿命。为什么那样子？就是你

修有差别，所以所得到的果报也是有差别，这样意思。

底下第四科「补特伽罗唯二」。

辰四、补特伽罗唯二

云何以行唯二为缘，补特伽罗建立唯二？谓此因缘所生有情，施设高下胜劣差别。

「云何以行唯二为缘，补特伽罗建立唯二」，这是以行为缘。由修所得到的「行」，这个「行」就指得天上的果报的「行」。「唯二」，行也有胜劣的不同，就是补特伽罗建立唯二，也有胜劣的不同。

「谓此因缘所生有情，施设高下胜劣差别」，你生到天上去了，生到色界天、无色界天了，你还是个「补特伽罗」，还是个有情啊！那么你所得到那个定，生到天上去了，你的成就一表现出来，那就可以施设高下了。就可以说你，这个「施设」或者是指语言文字，在语言文字上就可以说：哦，你成就很高；你的成就不高。就有胜、有劣的差别了，这样意思。

这个我们从经论上的佛法，我们读这个《华严经》、读《法华经》、读这个《般若经》、读这个《大智度论》、读这个《瑜伽师地论》，从这些经论上的佛法来看，这个佛教徒是做什么事情的？这佛教徒你看，就是修一个禅定，这里面有很多事情要做，要做很多事。这一天呀…当然做这种事情不可能去生产，不可能去生产去，只好一天这心里面就是在做这种事。就是在禅定里面又做出很多的功德，不断的这么努力。努力，但是没有白辛苦呢，成就了定。成就了定，也容易有神通。虽然他表面上没有去做医院，也没有去为社会有什么贡献，什么事情也没做，但是内心里面很充实。因为你内心里面有初禅、有二禅、三禅、四禅的功德，他那个强大的定力也就是心力，心的力量。那心力若是表现出来，就是不得了，不可思议。

当然我们佛教徒，我们也是…你一天用功修行，我在社会上做生意我来支持你，我对你有信心，我心里在面也很充实。我不会说：你是寄生虫，你对社会上没有贡献，他不会说这句话。因为这个修行人，他坐在那里没有什么表示，表面上看不出来，但是他若表示就不得了，就是不得了。

但是我们现代的佛教呢？现代佛教不是这样子，一天忙，忙很多事，去做很多事。做这个、做那个，社会上的人：很好。对社会是有贡献。但是我们佛教徒若反省自己的时候，恐怕不是那么快乐，不见得快乐。你能有那样的禅定的那种境界吗？没有那种境界，你心里感觉安乐自在？这不见得。如果说你很有成就，但是我偏就说你没有成就，你心里面能不能平静，不动心？我就偏要毁谤你，你心能够不动，能吗？你能不能？若是你没有这样修行，你心非动不可。我赞叹你就欢喜；我要毁谤你，你就难过，你就是要心随境转。若这样看呢！你内心不充实。若是这样的人，和经论上说的佛法的那种人，是什么样？恐怕不是这样的。但是我们若不学习经论呢？不知道。我们不学习经论就是表面上看，我们佛法是这样的，是这样子的。我们不知道经论上的佛法是这样的。

当然这种事情呢？我说这种话当然又有分别了。愈年轻开始学习佛法愈好。因为他这个…主要是那个心脏强。心脏强，他要止观的时候容易，心脏衰弱就差、就不行、就差一点。

当然这个谁？好像是印度的耶舍尊者，六十岁才出家。六十岁出家以后，他说：你们都是年轻出家，我六十岁出家是来晚了，我不要紧，我不会输给你，我胁不着席，不卧在床上。我减少睡觉，我争取时间用功修行。也是得了三明六通大阿罗汉。

这就是那个人身体健康，虽然是六十岁了，身体还是健康的，虽然他还是…。健康归健康，也要努力，肯努力他就有成就了，就成功了。所以这样说呢？年轻出家也好，年老出家也好，也是好，主要就是身体要健康。

寅一、辨光明（分二科） 卯一、问

问：初二静虑，诸天光明，有何差别？

这是第四科「小三摩地」，分两科，第一科「略辨三种」，这一科讲过了。第二科是「别广二种」，就是后面的大三摩地、无量三摩地这两种，再详细的解释。这里面是这个「无量三摩地」分三科，第一科「出胜解」，第二科「显差别」，这两科也讲完了。现在是第三科「辨光明」，「辨光明」里面先「问」。

「初二静虑」，这个四个静虑，前两个静虑就是初禅、二禅，这两个天、这两个地方的诸天的光明有什么差别？是「答」，这是回答，回答里面先说「初静虑身」。

卯二、答（分二科） 辰一、初静虑身

答：如末尼珠，外有光明，内无光明。初静虑身，亦复如是，外放光明，内则不尔。

「如末尼珠，外有光明，内无光明」，这先说一个譬喻，就像那个摩尼珠这样的东西，这个珠的外面是有光明发出来，但是珠的本身，它的体上是没有光明的，珠体没有光明。

这「初静虑身，亦复如是」，这个初禅天的人也是这样子。「外放光明，内则不尔」，它的身体向外能放出来光明，但是身体本身是没有光明的，是这样的情形。

辰二、第二静虑身（分二科） 巳一、喻合

譬如明灯，外发光明，内自照了，第二静虑，身亦如是。若内若外，俱有光明。

「譬如明灯，外发光明，内自照了，第二静虑，身亦如是」，这是第二科。「譬如明灯」，譬如那光明的灯，这个灯焰向外面发出来光明，就像现在这个灯能发出光明，使这个房间里面不黑暗了，破除黑暗了，光明了。「内自照了」，它那个灯的体上本身也是有光明。像太阳它本身是明，又能发出来光。本身是光，又发出来很多无量无边的明，把世界都照亮了，就是这样的意思。

「第二静虑，身亦如是」，第二静虑的三种天，它们的身体的光明也是这样子。「若内若外，俱有光明」，他们的体内有光明，体外也有光明，这和初静虑就不一样。

但是在这个马胜比丘，马胜比丘从人间到了初禅天。到了初禅天，就去看这个大梵天王。一到那天上，看不见大梵天王，看不见。看不见，心里面就想要看见他。隔那么一会儿大梵天王来了，看着就是一团光明。那就有一点像二禅天的光明，像二禅那样。而和梵众天、梵辅天不一样。梵众天、梵辅天应该像这里说的一样。但是大梵天王他是无寻唯伺地，又修了慈、悲、喜、舍四无量心三昧。他的身体就是类似二禅天的光明，有这种境界。

巳二、引证

是故经说：彼地已上，惟一种身，非于下地。

「是故经说：彼地已上，惟一种身，非于下地」。「是故经」里面说，这地方没有说出经的名。说是「彼地已上」，这个「彼地」应该说是...这《披寻记》解释是二禅以上，但是其他的大德的解释就是初禅以上。惟是一种的身体光明，没有差别。

「非于下地」，下地就有差别。「下地」就是欲界，欲界天也有光明，他的身体也发出光明来，但是彼此的光明不一样，二禅天以上就是都是一样。

这底下是小字，念一下也可以。

《披寻记》四一九页：

彼地已上惟一种身等者：有色有情有四差别：谓身异想异，如人及一分天；或复身异想一，如梵众天，除劫初时；或复身一想异，如极净光天；或复身一想一，知遍净天。依是故说第二静虑已上唯一种身，非于下地。

这个「彼地已上惟一种身等者：有色有情有四差别」，就是色界天的有情有四种差别。

「谓身异想异，如人及一分天；或复身异想一，如梵众天」。「谓身异想异」，就是此人、彼人，这个众生和那个众生，很多的众生，这个身体不一样，这个相貌不同。身体大小，健康不健康，各式各样的有差别。「想异」，思想也不同。思想不同，有的人受苦，有的人受乐，有的人不苦不乐。有的时候苦，有的时候乐，有的时候不苦不乐。总而言之，彼此思想是不一样。「如人」，人就是这样子。那么「及一分天」，就是欲界天，欲界天也是「身异想异」。那么有的地方也包括初禅天，初禅天这个「身异想异」，也有这样的讲法，就是劫初的时候的初禅天，「身异想一」，但是以后呢？「身异想异」，也有这个说法。「或复身异」，想是不异，想是一，如梵众天」。这个「除劫初时」，这个「除」字是个差字，这个「除」应该是「惟」，惟「劫初时」，劫初的时候呢，初禅天就是梵众天、梵辅天、大梵天，他们是「身异想一」，所以惟劫初的时候这样。因为劫初的时候，这么多的梵众天、梵辅天，他们自己承认我们是大梵天王生的；大梵天王也认为他们是因为我而生的。我心里面想：为什么这么里没有人呢？就有人了。就从光音天、二禅天的人就死掉了，就生到初禅天来。那么大梵天王他心里这样想，就有人了，就是有天了，他就认为他们是他的思想生的，所以彼此间的想法是一致的，所以叫「想一」。这唯独是劫初的时候这样，过了劫初的时候就不是了。过了劫初以后那还是身异想也异，思想还是不一样的，这是第二种。

「或复身一想异，如极净光天」，「或复身一想异」，「或复身一」，这个身体大家都是一样的，都是一样的光明，但是内心的思想不同。什么样的天这样子呢？「极净光天」，少净天、无量净天、遍净天。「或复身一想异，如极净光天」，「极净光天」是二禅天，少光天、无量光天、极净光天，这是二禅天。二禅天的人，他们身体的光明是一样的，但是内心的思想是不一样。不一样有什么不同呢？就是初生到二禅天的人，看见梵天有大火，有梵天的宫殿，梵天的宫殿能比我们世界还要大，他们那个梵天的天人住的宫殿，比我们这个世界还要大，可见是那个地方境界很不得了。那么到劫坏劫的时候就起火了，把梵天的宫殿烧了，火是很猛的。这二禅天的人看见了就害怕，是不是火会烧到我们这里来吧？就有了恐怖。但是旧住的二禅天的人：你不要怕，不要怕，我曾经看见过烧，结果但是没有烧到这边来，说是不要怕。那么从这地方就是有两种想法，一个是有恐怖想；一个是没有恐怖想，所以叫做身一而想异，是这样的情形。

「或复身一想」也「一，如遍净天」，就是三禅天了，少净天、无量净天、遍净天。这个「遍净天」的人，他们身体的光明都一样，思想也是一样，就是乐，惟一乐想，另外没有其他的，所以想也是一致的。

「依是故说第二静虑已上唯一种身，非于下地」。「依是」，也就是因此。所以说第二禅天，第二静虑以上是「唯一种身」。不是「下地」，不是初禅以下的欲界天，不是指他们说的。

丑二、无量三摩地（分三科）　寅一、明建立（分二科）　卯一、征

复次云何建立四无量定？

这是第二科「无量三摩地」，前面这个「大三摩地」解释完了，这是第二科解释「无量三摩地」。「无量三摩地」分三科，第一科「明建立」，先是问。

「复次云何建立四无量定」？我们要怎么样才能够修成功了四无量三摩地？这个「建立」就是创造的意思，也就是修行的意思。我们这个心里面没有四无量定，但是我们若去修行，成功了，就有了四无量定了，所以那叫做「建立」。

现在这是问，底下嘛回答，回答就是解「释」，解释里头分两科，第一科是「辨有情」，就是四无量定所观察的众生。分两科，第一科是「标列品」，标列这个品类，这个众生的差别。

卯二、释（分二科）　辰一、辨有情（分二科）　巳一、标列品

谓诸有情，有三品故，一者、无苦无乐，二者、有苦，三者、有乐。

「谓诸有情，有三品故」，这个四无量定是大悲心的境界，它是救护一切众生的，饶益一切众生的。在所饶益的众生这一面来看，有三类，「一者无苦无乐」，他也没有苦恼、也没有安乐，是这么一类的众生。第二种呢？「有苦」，有很多的苦恼。三者是「有乐」，这个众生他心里面是有快乐的。

这个众生里面分这么三类，就包括了一切的众生，无苦无乐，和有苦，和有乐。

巳二、配乐欲

如其次第，欲与其乐、欲令离苦、欲令其乐，永不相离。

这是第二科「配乐欲」，这个众生和乐欲相配。「如其次第」，这个修四无量三摩地的人，他在这个定里面这个毗钵舍那的观察的时候，「如其次第」，如前面列出来有情的次第。「欲与其乐」，那个无苦无乐的众生，他没有苦可离，但是没有乐，他就是希求乐，希求乐这个修行人「欲与其乐」，也愿意这样观想布施他快乐，给他快乐。给他什么快乐呢？下面有讲，这里不说。

「欲令离苦」，这个第二类的有情，他有苦恼。他没有快乐，他有苦恼，那么「欲令离苦」，这个修四无量定的这个人，这个修行者在定里面，就是计划想要叫他远离痛苦。

这第三种有情是有乐的，有乐没有苦，这是最好的。最好的时候，这个四无量定这个人，对这一类的众生什么态度呢？「欲令其乐，永不相离」，就是想要想办法教导那个众生，叫他的乐永久也与他不相离，永久拥有快乐，这样子。

这是配这乐欲，这是辨别这个有情的差别。

辰二、辨作意（分二科）　巳一、总标

于彼作意，有四种故，如其次第，建立四种。

前面是「辨有情」，这是第二科「辨作意」，分两科，第一科是「总标」。

说这个修四无量心，修四无量三昧的这个人，「于彼作意」，于彼三种有情修观察，作观察就是「作意」，有四种不同。「如其次第，建立四种」，如这个有情的次第，建立四种差别。

这是「总标」，底下第二科「别释」，第一科是「建立前三」。

巳二、别释（分二科） 午一、建立前三

谓由与乐作意故、拔苦作意故、乐不相离，随喜作意故，建立前三。

谓由与乐的作意故，「谓由与乐作意故」，这第一种众生是给他「与乐」的作意；第二类众生是「拔苦」的作意；第三种众生「乐不相离，随喜作意故」，他的乐与他不相离，生欢喜心。而这样子去思惟观察，这是「作意」。

「建立前三」，就是这样子思惟观察，在禅定里面这样观察，这就是安立了，这就是修行了前三种无量，慈无量、悲无量、喜无量，是这样子。

午二、建立于舍

即于此三欲与乐等，为欲令彼不乐思慕，不染污作意故；瞋恚不染污作意故；贪欲不染污作意故，建立于舍。

「即于此三欲与乐等，为欲令彼不乐思慕，不染污作意故」，这是第二科「建立于舍」，这慈、悲、喜、舍，「慈、悲、喜」这三种作意说完了，底下解释这个「舍」无量心，怎么样叫做「舍」呢？

「即于此三欲与乐等」，「欲与乐、欲拔苦、欲与其乐，永不相离」这三种，对这三种众生，怎么样修这个舍无量呢？

「欲令彼不乐思慕，不染污作意故」，这个第一类众生「无苦无乐」，这个众生他心里面也不快乐。他想要成就安乐自在的境界，但是没有，心里也不快乐。老是「思慕」，「不乐」就是不快乐，心里面老是「思慕」、思想、羡慕，唉呀！他有安乐的境界，他有快乐，他是这样。所以他的内心有不乐的作意的染污，有思慕的染污作意，就这个作意。现在修舍无量心的这个修行人，在禅定里面是「欲令彼不乐思慕，不染污作意故」，在禅定里面观想来教导他，令他、教导他这个不乐的染污作意和思慕的作意消灭了它。消灭他的不乐和思慕，令他的内心不染污。没有这个不乐的染污，也没有这个思慕的染污，教他这样子，教导他这样子。就是教导他远离愚痴，这样的意思。这个无苦无乐的众生，他内心里面就是愚痴、胡涂。这样子这个意思，这个无苦无乐的众生希望有殊胜的安乐境界。现在这个佛法里面说，他心里面这样想就是愚痴，佛法这样解释，他就是愚痴。现在这个菩萨修这个三昧的时候，叫他远离，叫他除灭愚痴的作意，不要胡涂，是这样意思。

「瞋恚不染污作意故」，这个菩萨修四无量心三摩地的时候，修这个悲无量心的时候呢？对于那个有苦的有情，能拔苦，除掉他的苦。除掉他的苦的目的是什么呢？就是教他，教导他熄灭这个瞋心，这样令他的心就不染污了，他心就不染污了，这就叫做「作意」。这个菩萨有这样的作意，菩萨这个作意，就是教导他不要有瞋恚心。

「贪欲不染污作意故」，这是第三个众生就是有乐的众生，就是有乐的众生。有乐的众生他有什么问题呢？他就是有贪心，染着他所乐的境界，他心是染污的。菩萨教导他不要有贪欲的染污，菩萨就这样作意。

看这个四无量心的这个三昧，这个真是佛菩萨、佛法的高明。我令你无苦无乐的众生给你乐；有苦的众生拔苦；有乐的众生就是观想你的乐永久为你所有，而不要远离，这是满你所愿了。但是第二个这个舍三…舍无量心就不，就不一样了。舍无量心说满足了你的愿望，但是我还要教导你熄灭贪、瞋、痴。你内心的贪、内心的瞋、内心的愚痴，对你有伤害，要熄灭贪、瞋、痴。这就叫做「建立于舍」，就是舍三昧，舍无量心就是这样的意思。

我们平常做功德，我们就是做一面。做一面就是安乐，你有什么需要，我满足你，就好了。但在佛菩萨不是，佛菩萨说是你内心的要求不是贪，就是瞋，就是痴。用贪心来要求一样事，用瞋心来要求一样事，愚痴心来要求一样事。但是佛菩萨是你要求也可以满足你，但是你内心的贪、瞋、痴还是不可以有的，我要教导你远离贪、瞋、痴。这就是改造你的思想，还要改造你的思想的。这个是…这一方面来看，佛法要做功德，慈善的事业应该做，但是最后还要给他佛法，教他转凡成圣，远离贪、瞋、痴，要这样做。这样做有什么好处呢？就是永久的安乐自在了。如果你没有做这件事，你只不是满足他现在的愿望，转眼间那一点愿望又失掉了。

比如说你有病，我给你找个医生把你病看好了，转眼间又有病了。你以前做的事，等于零了，等于没有作，都是一样。说他现在有苦，你给他拔苦，叫他没有苦，叫他心里满足了，其实转眼间又有苦了，所有的苦难都是一样的。说老、病、死你不能消除的，你消除是暂时的。不能永久的、彻底的消除老、病、死，消除无量的痛苦，你不能，你做不到。只有是用佛法布施给他，叫他有无漏的戒、定、慧，远离了贪、瞋、痴，这个时候永久的自在了。所以佛菩萨的主张，我们做慈善事业，应该是这样做，应该是这样做的。看这个《披寻记》：

《披寻记》四二〇页：

即于此三至建立于舍者：谓欲与乐，为欲令彼不为不乐，及思慕之所染污，是名不乐思慕不染污作意。欲拔其苦，为欲令彼不为瞋恚之所染污，是名瞋恚不染污作意。欲乐不离，然欲令彼不为贪欲之所染污，是名贪欲不染污作意。由令不染三种作意，是名第四作意建立于舍。

「即于此三至建立于舍者：谓欲与乐，为欲令彼不为不乐，及思慕之所染污」，这句话这么解释。「是名不乐思慕，不染污作意。欲拔其苦，为欲令彼不为瞋恚之所染污，是名瞋恚不染污作意。欲乐不离，然欲令彼不为贪欲之所染污」。我可以…你有很多的快乐，你的忧虑是什么呢？就恐怕这个乐失掉了。我现在告诉你，告诉你一个方法，你的乐永久也不失掉，就是不要有贪、瞋、痴，就好了，「是名贪欲不染污作意」。

「由令不离三种作意，是名第四作意建立于舍」。慈、悲、喜和舍，慈、悲、喜是属于世间的善法；舍是出世间的佛法，出世间的佛法是圣道。

寅二、释经言（分二科）　卯一、标说

经言：以慈俱心，乃至广说。

这是第二科这是「释经言」，分两科，第一科「标说」。这个第一科是「建立」，这第二科是引经上的话，引经上说的话。经上说的话，分两科，第一科是

「标」，就是说，「以慈俱心乃至广说」，这就是「标说」，标出来经上说的法语，这样意思。这个引经上说，「以慈俱心，乃至广说」，这「广说」就是下面有引来了，这里就是简略了。

这是「标说」，现在第二科是「释义」，「释义」分十科，第一科是「慈俱心」。

卯二、释义（分十科）　辰一、慈俱心

现前饶益，故名慈俱。

这个「慈俱」，就是心和慈在一起活动，叫做「慈俱」。这个「慈」也是心，但是和心又不同。这个经上的意思，心本身是无记的，这个无记的心和这个慈在一起活动，就叫做「慈俱」；如果用贪，和贪在一起活动，就叫贪俱；和瞋心在一起活动，那叫做瞋俱。这个唯识上这样解释非常的明白，令我们容易明白。这常常自己反省自己，静坐的时候反省自己，或经行的时候也反省自己，时时地反省自己的时候，哦，我现在心里面有瞋心了，就叫做瞋俱；我现在心里面有欢喜心了，这个相是很明白的。

现在说这个「慈俱」，什么叫做「慈俱心」呢？「现前饶益，故名慈俱」，「现前」就是不是说空话，就是现前有实际的行动，实际的行动，很多很多的令你满意的事情出现了，创造了很多利益你的事情，饶益你的事情，「饶益」就是很多的意思，很多令你欢喜的事情。说是我没有衣服穿，我给你很多衣服；有病，给你看医生，这很多很多的事情，那就叫做「慈俱」。

辰二、慈善友（分二科）　巳一、标名

饶益相故，名慈善友。

这第一科是「慈俱心」，就是现前饶益，也叫做慈俱。第二科「慈善友」，这分两科，第一科是「标名」。

「饶益相故，名慈善友」，有饶益的事情出现，那就叫做「慈善友」。那个慈是你的好朋友，那个慈悲心是你的、那个慈是你的好朋友。什么叫做「慈善友」？「饶益相故」，它有饶益你的相貌．有利益你的事情，叫慈善友。

这是标出来，底下第二科是解释这个相貌，分两科，第一科「标列二种」。

巳二、释相（分二科）　午一、标列二种

其饶益相，略有二种：一、欲利益、二、欲安乐。

「其饶益相略有二种」，这个有饶益的相貌，就是慈善友。什么叫做「饶益相」呢？主要有二种，「一是欲利益，二是欲安乐」，就是这两种相，就是前面说的这个慈、悲、喜这三种是「欲安乐」；最后那个舍是「欲利益」。

这个「欲安乐」想要令你安乐，是现在；「欲利益」是以后。这先叫你...利益你，你不愿意接受，你不接受，要你修学佛法，断掉贪、瞋、痴你不肯，那么怎么辨呢？就先令你安乐。先令你安乐呢？然后令你得利益，那么你就接受了，你容易接受，这是这两种饶益相。

午二、显遍一切

此二种相，一切无量之所显示。

这是第二科，前面是列出来这两种，这第二科是「显遍一切」，表示这二种相是一切无量之所显示。慈无量、悲无量、喜无量、舍无量，都有这种含义的，都显示这两种意思的。

说我们若是做了一件利益众生的事情，利益人的事情，说这是菩萨道，这句话对不对？不一定。你有慈、悲、喜，但是没有舍，这不是菩萨道，这是一般的善法、一般的人、天善法。因为菩萨都是「以无余涅盘而灭度之」的，就是要去掉贪、瞋、痴。去掉贪、瞋、痴那就是圣义谛的境界，就是涅盘的最殊胜的利益布施给你。你这样有有这样的行动，那才算是菩萨道。你只是你有病给你看医生，没有饭吃给你饭吃，没有衣服穿给你衣服穿，给你造一层楼，给你买个汽车，这一般的这些衣、食、住的事情，一般的善法，这不是出世间的善法，不是佛法的善法。若是菩萨做这种事情，表面上也是做这样事情，也是这么做，但是他内心里面，那里面有出世间的这个动力在里面，是无上菩提心发动的这种功德，就是有无上菩提愿。我的目的让你得圣道，希望你得无上菩提，希望你得涅盘，然后我给你造医院，我给你造个好房子，做种种的利益众生的事业，这是个前方便。然后呢？我还要改造你的思想，这是菩萨道。度众生而无众生可度，都在这里面，这是菩萨道。如果没有这件事，我只是给你做这么一点善事就完了，你思想里面有贪、瞋、痴，我不知道，不需要做这个事。那么这不是菩萨道，这是世间的善法。

所以说是我只是做了一点善法，我没有佛法的成份在里面。我就说这是落实了佛法的精神，这是妄语，这是妄语的。你没有佛法给他嘛，你还要有佛法来教导他。当然这是一个大悲心的行动，是一个大智慧的行动，不是容易的事情，不是容易。计划是这样子，做起来不是那么容易的。就是世间的功德，没有佛法的成份，你做也不是容易。

说是我若是...那个在智者大师的国清？国清什么志，那上面记载一件事。好像北齐的一个皇帝、就是信佛这个皇帝，有一天他出去，看见在一个地方有做工的工人，就是很苦，很辛苦的境界，做那一些事情。因为这个皇帝信佛，他说：你现在生活这么苦，你愿不愿意出家？到庙上当和尚去，就不会这样苦。我不，我不出家。一出了家住那个房子四面都是墙，这个境界我不欢喜。所以说是你让他修学佛法不是那么容易的。你若满足他现前的要求，我希望有财富，有五欲乐，这个事情他接受的。你若叫他修学戒、定、慧，我不，这不可以。

在这上「此二种相，一切无量之所显示」，从这些事情上看，我们佛教徒你做到、不做到是一件事，这个经书不可不读。经书不可不读，要饱读经论，我以前说这是佛菩萨的智慧。你若读，哦！佛菩萨是这个意思；你若不读，不读你不知道，不知道这个事情。

辰三、无怨

无怨者，离恶意乐故。

这是第三科，一共十科，现在第三科，是「无怨」。这个修这个四无量心的时候，有「慈俱心」，有「饶益相」，就是这些事情，那么第三呢？还有个「无怨」。

什么叫无怨呢？「无怨者，离恶意乐故」。这个修四无量心呢？凡夫也可以修，圣人也修，菩萨也修，这是共于大小凡圣内外，大家都可以修的。其他的宗教徒也可

以修，也可以做种种的善事嘛！也有这种事，这是共有的。但是用佛教、佛法来说呢？就是里面可不是个表面的事情。说到无怨，你内心里面没有怨，为什么无怨呢？「离恶意乐故」，远离了恶的意乐，没有伤害人的这种想法，没有这个，这内心里面完全是清净无染。表面上是利益人，内心里面有恶的希图，那怎么能算是慈悲呢？现在这说这个四无量心，心里面没有恶的意乐，这个不同的。

这个看这个春秋战国的时候，战国的时候，这个我们说这个赵国，赵国很强的呀！秦国虽然是很强，他想打赵国，打不了的。他有廉颇，李牧、还有蔺相如，这都是有本事的人，把赵国保护得很强。秦国这个将军很厉害，不可以、不可以侵犯。但是有办法，用银弹！用很多的黄金来贿赂国王的周围的人，把这些有本事的人都撤职，都把他们都弄垮台了，用一些笨蛋做总司令。然后秦国的这个军队来了，一下子就把赵国给灭了。灭亡了以后，先找这个贪污的人先杀掉他。哎呀！我看这个，这是《史记》上说这些事情。我一看，世间上的人就是这个回事。有本事的人也好；没有本事的也好，都是贪、瞋、痴。有本事的人，就会利用贪、瞋、痴做贪、瞋、痴的事情，做的很成功，但是不久就也垮台了，世间上事情就这样。我们一般人的想法，我的儿女将来做总司令、做总统，做最有权位的人，又怎么样呢？成功了，就是用贪、瞋、痴做贪、瞋、痴做成功了，转眼间又垮台了，就这样子嘛！若是个笨人呢？没有大的权利还比较安全，我看这。然而若是说是出家，「我反对！你不可以出家。我反对，不可以出家！」世间上就是这样子。

现在佛教徒那个明白说：「离恶意乐故」，不可以有！但是父母对儿女那有恶心，没有恶心。没有恶心，但是也不是慈悲。用佛法来看，是慈悲吗？你叫你的儿女，尽量的栽培他，能掌握到国家的最高权利。他如果有...其实他相信佛法也可能好一点，如果不相信，那还是不一定的，可能做大恶，不是做小恶。

所以仔细的思惟这件事，还是学习佛法好，还是出家好，还是这么说。

辰四、无敌

无敌者，离现乖诤故。

前面这个「无怨」是指内心说。这「无敌：离现乖诤」，没有「敌」，没有敌对的人。没有敌对的人是什么呢？「离现乖诤故」，心里面没有恶意乐，表面上同任何人都不冲突。不冲突，我们最容易明白的人，就是语言上大家都和和气气的。我不同你冲突，不同你争论，「离现乖诤」。我偏要和你不合，你说南，我就说北，我和你乖违，「乖」者，违也。我和你不一样，和你有冲突，和你争论。「离现」，现在你修四无量心三昧的人，我不、我不同你争论。白费唇舌没有用，争什么，没有用，「离现乖诤故」。

辰五、无恼害

无恼害者：离不饶益事故。

「无恼害者」这是第五「无恼害」。「无恼害者：离不饶益事故」，这是在身业；无怨，离恶意乐是心是良善的；无敌是语言上和人家都很和气，这个无恼害呢？在是身业，表现在外的行动上「离不饶益事故」，「不饶益事」就是要伤害了，我做一些事情来伤害你，「不饶益事」。现在是远离这种，不做这种伤害人的事情，「无恼害」。

这样说「无怨」、「无敌」、「无恼害」就是身、口、意三业都是清净的、良善的、洁白的，没有罪过、没有过失的，这样意思。

辰六、广

广者，所缘广大故。

这是第六「所缘广大故」，这个你能够「无怨」、「无敌」、「无恼害」，所面对的对象非常的广大。不只是我的父母兄弟姊妹，其他十方世界一切众生，都是我所饶益的对象，所以是非常广大的。

辰七、大

大者，利益安乐思惟最胜故。

「大者」，这个大是什么的呢？「利益安乐思惟最胜故」。这个「所缘」的广大，所观察的对象是广大。那么你怎么样观察呢？是「利益安乐思惟最胜故」，我有利益你的思惟，也有安乐你的思惟。这个「安乐」就是慈、悲、喜；「利益」就是舍。这就是用世间的善法来安乐你；用出世间的善法来利益你，这样的内心的思惟观察是最殊胜的，所以叫做「大」。

辰八、无量

无量者，果无量故，如四大河，众流杂处。

「无量者」，这是第八科。「果无量故」，无量是果无量。这个「果无量」怎么讲呢？「如四大河，众流杂处」，有四条河，四条大河，这四条大河的河水很多，河水很多啊！怎么会多呢？是「众流杂处」，每一条大河多有很多流水，这个水流到大河里面，大河水就多起来。这四条大河呢？就譬喻慈、悲、喜、舍这四无量。四无量是众善所集成的，无量无边的功德所集成的，所以叫做「果无量」。

这个《披寻记》上的解释的很好：

《披寻记》四二〇页：

果无量故等者：谓缘无量有情为境，生无量福，引无量果故。

「果无量故等者：谓缘无量有情为境，生无量福」，你用这个利益的思惟、安乐的思惟，去缘无量的众生，你这样修这个三昧的时候，就「生无量福」，生出来无量的福，就是生无量的善种子在你心里面。「引无量果故」，将来成熟了就引出来无量无边的果报，满意的果报。

这四无量心，如果说这按照次第说，你得到了有寻有伺三摩地，无寻唯伺三摩地，你在这个三摩地里面修四无量心，成功了，能做大梵王，做个大梵王。这个梵王的福报太大了，这是现前的一种利益，将来得无上菩提，所以是「无量者，果无量故」，这是果，所得的如意的果，太多、太多，广大无边，「如四大河，众流杂处」。

辰九、善修习

善修习者，极纯熟故。

这是第九「善修习」。这个「无怨」、「无敌」、「无恼害」、「广」、「大」、「无量」，你要这样修习，修习又修习，修习又修习，不断的重复，长时…

很长的这样修习，修习到什么程度呢？「极纯熟」，在内心里面把它纯熟，就是特别的熟悉，而不是那么迟钝生疏，不是的。所以这样子，这是第九科「善修习」。

初开始修不是那么熟，修习久了呢？它就纯熟。纯熟呢？也就成功了。「如四大河，众流杂处」，也就能得无量果。

辰十、胜解遍满具足住（分三科） 巳一、设征

设有问言：慈俱等心，有何等相？

这是第十科，第十科是「胜解遍满俱足住」这句话，这句话呢？分三科，第一科「设征」，就是「设有问言」，假设有人这样问。「慈俱等心」，就是前面这十个，一共是...第九个，一共是九项，有什么相貌呢？它的相貌是什么样呢？这样问。第二个是「总答」。

巳二、总答

故次答言：胜解遍满，具足而住。

「故次答言」，所以就这么这个经上这么回答。「胜解遍满，具足而住」，就是回答了，前面这九项就是这样意思，这儿回答了。

巳三、别释（分三科） 午一、胜解遍满

胜解遍满者，是增上意乐、胜解、周普义。

第三科是「别释」。「别释」又分三科，第一科是「胜解遍满」。

这「胜解遍满者」，这「胜解遍满」这句话怎么讲呢？是「增上意乐、胜解、周普义」，这个「增上意乐」，就是特别殊胜的意愿。你要修这个慈、悲、喜、舍四无量心，要饶益十方无量无边的众生，这样的意愿呢？当然是特别高尚，特别广大的意乐。

「胜解」，就是有力量的这样的观想。你在禅定里面思惟十方世界无量无边的有情，你要安乐他，要利益他，你做这样的观想，很有力量，就叫「胜解」。

「周普义」，你是这个「意乐」也好，「胜解」也好，都是很普遍的，不是狭小的，不是一部份众生的，而是无量无边的众生，是「周普义」。那叫作「胜解遍满」，也就是在内心里面修作如是观，非常的广大，这样意思。

午二、具足

具足者，圆满清白故。

这个「胜解遍满」，这个「具足」怎么讲呢？就是「圆满清白故」，你是圆满的一种清净的境界，而不是有所不足，不是有所不足的。

比如说这几样，你能够是有慈俱心，这个很好；有慈善友；慈善友里面有欲利益，欲安乐都具足；也有无怨也具足；有无敌也具足；无恼害也具足；乃至最后善修习都具足，那就是圆满清白，如果缺少一样就不圆满了。

说我有安乐他的思想，有安乐他的行动；但是没有利益的思想，那就不具足了，就不是圆满清白了。说我只是能够利益而不能够安乐，也不是圆满。这样子，所以这个佛法不容易流通，这个纯净的佛法不容易流通。你若能够有安乐的行动，佛法就有可能会广大一点，也不是一定的。你虽然是安乐他，他还不一定能接受佛法的。

但是若佛在世的时候，那个佛教徒因为修四念处的关系，他有两种情形，一个得慧解脱，一个得俱解脱，就变成圣人了。这个圣人去行菩萨道的时候呢？那和凡夫不一样，就是有可能会很多的众生接受佛教，也不是所有的都能接受，不能。佛在世的时候，不要说在家的人，在家的人也有非佛教徒，还是很多啊。就是出家的，已经出了家，随佛出家的，还有很多没得圣道的，不是容易的，不是那么容易的事情。

所以这上面说：「具足者，圆满清白故」，就是前面这几...那九种都具足了，就是圆满清白。

你若是用佛法来观察的时候，可以知道世间上那个领导人，他推行的政策，你能具足这么多的功德吗？有具足这么多的事情吗？有这么多的条件都具足吗？不容易，你不容易的。

午三、住

住者，所修观行日夜专注，时专注故。

这个「住」字，这是「胜解遍满，具足而住」，这个「住」字怎么讲呢？「所修观行日夜专注」，就是你修这四无量心三昧的这个人，修无量三摩地这个人，白天也这么修，夜间也是这样修，「日夜」。就专心的在这无量三摩地里面，这个事情到后面会更明白。就是在三摩地里面去修这个慈、悲、喜、舍的这个三摩地，这句话就是「时专注故」，就是在时间上，你专一的注意这件事，你把你的意、注在这里。在禅定里面修这无量三摩地，在这个禅定里面来修这个无量三摩地，这样意思。

这样子，这就是解释这个「慈俱等心」，「设有问言：慈俱等心，有何等相」？「故次答言：胜解遍满，具足而住」，这底下解释这三句话，这样意思。

寅三、解密意（分二科） 卯一、问

问：如经言善修习慈，极于遍净，乃至广说。此何密意？

这是第二科「无量三摩地」，分三科，第一科「明建立」，第二科「释经言」，这建立就是建立无量三摩地，这无量三摩地怎么样建立呢？就是怎么样修习成就的意思。第二科解释经上说的无量三摩地的情况。第三科是「解密意」，就是现在的这一段文，解释他的密意，这「密」就是深的意思，深妙的意思；这「意」不容易明白，所以叫做「密」。你看不懂这是他还有隐密的地方。这一科分二科，第一科是「问」。

如经上说「善修习慈」，这个「善」，或者就当一个就是能字讲，能修习四无量三昧的人，或者是善巧修习慈悲喜舍的人。这个修习慈无量心的人，「极于遍净」，就是达到最高的程度的时候，就是遍净天的境界。这个「遍净」就是第三禅，少净、无量净、遍净。

「此何密意」，这句话有什么深意的意思。「乃至广说」，这是修习悲三昧极于空无边处，色界天的空无边处，那么「此何密意」这样意思。修习这个喜三昧，这个喜三昧极于识无边处，修习舍三昧最高的是无所有处定。经上这样的说话，有何深意呢？有什么深意在里面呢？这广说就包括那个悲喜舍三句。

这底下回答，回答分二科，第一科「明依处」，明依处分四科，第一科是「修慈」。

卯二、答（分二科） 辰一、明依处（分四科） 巳一、修慈

答：第三静虑，于诸乐中，其乐最胜，忆念此乐，修习慈心，慈最第一，故说修慈极于遍净。

这是「明依处」，修慈明依处，第三静虑就是修慈三昧，慈无量心的依止处，就是安住在第三静虑，在那里修。为什么要依止第三静虑呢？「于诸乐中，其乐最胜」，原因就是在三界里面，最快乐的第三静虑是最殊胜，没有快乐像第三静虑那么样的殊胜，所以它是最殊胜的了。

「忆念此乐，修习慈心」，这修慈无量三昧的人，心里面你能够忆念第三静虑的乐，来修习这个慈心，就是用这样的乐，来饶益无量的众生，这样修习你的慈心。「慈最第一」，因为乐最殊胜，用这样乐来饶益众生，所以你这样的慈能与乐是最殊胜了。「故说修慈极于遍净」，所以经上这么说，极于遍净这个深意、这个密意就是这样意思。

巳二、修悲（分三科） 午一、标

忆念空处，修习悲心，亦最第一。

前面是第一科「修慈」，这底下是第二科「修悲」，悲无量三昧，分三科，第一科是「标」。

「忆念空处，修习悲心，亦最第一」，这个修悲无量三昧的人，他心里面在忆

念、也就是想念、也就是观察，观察这个空无边处定的境界，用这样的三昧来修习这个悲愍的心，这样子也是最第一的。这是「标」，底下解释。

午二、释

以修悲者，乐欲拔苦，无色界中，远离众苦，断坏等苦，彼都无故。

「以修悲者，乐欲拔苦」，修悲无量三昧的人，他的目的就是想要拔除一切众生的苦恼，希望众生都能够远离一切苦恼。「无色界中，远离众苦，断坏等苦，彼都无故」，这个「空无边处定」是属于无色界的第一个定，你成就了空无边处三昧的时候，就能够远离一切的苦恼，远离众苦。什么苦呢？是断坏等苦，这样的苦，「彼都无故」，彼空无边处定完全没有了，完全没有这个断坏等苦，没有这个苦。这样子修这个悲三昧的人，悟入空无边处定，观想思惟：愿一切众生，都能这样的离一切苦，是这样意思。

《披寻记》四二〇页：

无色界中远离众苦等者：无色界中无所依身，无身重担苦、无四大乖违苦、无触对变坏苦，是名远离众苦。触对变化苦者：谓由手足块石刀仗寒热饥渴蚊虻蛇蝎所触对时即便变坏，故此名断坏苦，等言、等取，余苦应知。

这个小字，这个披寻记上，「无色界中远离众苦等者：无色界中无所依身」，没有身体，这个依身怎么讲呢？一切的行动都是以身为依止而发动出来的，若没有这个身体，什么都不能做，没有色受想行识的身体，你能做什么，什么也不能做，所以所有的行动、所有的作用，都是以身为依止处的，所以叫做「所依身」。无色界天中没有身体了，没有所依止的四大、四大身体没有了。

「无身重担苦」，就是没有这个苦了，这个「担」，就是譬如说担二桶水或者是有二百磅，一桶一百磅，二桶是二百磅，放在你的肩上，这个担你走它二百里路，你辛苦不辛苦，所以叫做「担」。现在说「无身重担苦」，我们这个身体就是个担，我们时常、常常担这个五蕴身的身体，各处跑，行住坐卧，这有多苦啊，很苦的！这个无身重担苦，就是没有…，这是总说。

下面是别说，无色界天的空无边处定，他在第四禅天修空无边处定成功了，就得空无边处定了。得空无边处定的时候，就像人到了虚空的境界，没有这身体，像虚空境界似的，那么就没有身的重担的苦恼，这是一种苦。

「无四大乘违苦」，这底下就是分别的解释，这无身重担是总说，这里是别说。没有地、水、火、风互相乘违的苦恼，这地、水、火、风这四大互相冲突，四大不调和就有病，这是病苦。

「无触对变坏苦」，也没这个苦。「是名远离众苦」，这叫远离众苦。这样说无身重担苦、无四大乘违苦，四大乘违主要是病苦，当然老苦应该也在里面，死苦也应该在里面。

「触对变坏苦者」，什么叫做触对变坏苦呢？「谓由手足块石刀杖寒热饥渴蚊虻蛇蝎所触对时即便变坏」，就是用手来打、用拳来打、用脚来踢，或者是用土和块，或者是用石、用刀、用杖、大寒大热、饥、这是渴、蚊忙、蛇蝎…这些东西，与你这身体相触的时候，这身体就坏了，我们身体就坏了。

「即便变坏了，故此名断坏苦」，这叫断坏苦。「等言等取余苦应知」，还有其

他的苦，其他的苦，这身体还有个爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，很多的苦。那么「无色界中，远离众苦，断坏等苦，彼都无故」，这样子解释。

午三、结

是故忆念无边空处，修悲等至，作如是念：当令一切有苦有情，到无众苦及所依处。

这个修悲三昧的人，悲无量心的人，他这样子忆念，说是希望这一切众生，没有苦，没有苦，什么叫做没有苦呢？就在三昧里面，具体的情况就是这样，希望一切众生像无色界天空无边处定那样子远离一切众苦，是这样意思。

「修悲等至，作如是念：当令一切有苦有情到无众苦」，你能够达到，像空无边处定那样没有众苦。「及所依处」，所依处就是空无边处定，依止空无边处定远离众苦，是这样意思。

巳三、修喜（分二科）　午一、释

修喜定者：亦常忆念无边识处，庆诸有情所得安乐。作如是念：当令一切有情之类，受无量乐，犹如识处，识无限量。

「修喜定者」，前面前二科一个「修慈」、一个「修悲」，现在第三科「修喜」，分二科，第一科是「释」，第二科「结」。

「修喜定者」，这个修喜定怎么样解释呢？怎么样修法呢？也是在禅定里面，「常忆念无边识处」，忆念这个识无边处，识无边处的境界。「庆诸有情所得安乐」，来庆祝贺一切众生，能够得到识无边处那样的安乐，那么就叫做喜，怎么样修法呢？

「作如是念：当令一切有情之类，受无量乐，犹如识处」，就像识无边处的那种快乐，这叫做喜。「识无限量」，观察这个识，过去的识无量无边，未来的识无量无边，现在的识无量无边，就是这样子思惟，当然这个人，他是成就了识无边处定的人，他才能这样子忆念。

午二、结

是故忆念识无边处，修习喜定，为最第一。

「是故忆念识无边处，修习喜定」，这是结束了，结束这段文。这个得了禅定的人，得了禅定的人，他修四无量的时候，修慈这样修，修悲、修喜这样修。若是没得禅定的人他要修怎么修？当然也可以这样思惟，但是可能不这样修，我去赚多少钱，我给他什么什么样快乐，可能是这样修，这样修也好。但是人可能是这样子，我欢喜吃辣椒，我也愿意吃辣椒，我欢喜吃馒头，我也愿意你吃馒头，我是得到无量无边的财富，从财富中得到快乐，我就用这样的快乐，布施给一切众生远离一切苦，得一切乐，得欢喜。

但是得了禅定的人，他是修四无量心三昧的时候不这样想，他不认为世间的财富是快乐，不认为世间的色、声、香、味、触是乐，所以他希望众生，离苦得乐的时候，也不这样想，只想你得到三禅乐叫做乐，得到悲、喜是这样子，这时候思想是不一样。因为得到禅定的人他是肉眼也好、天眼也好，看见世间富贵荣华的人都是苦恼人，不认为是乐，所以也不愿意把这种乐给你，叫你苦恼，也不这样观想。

这就是人的本身的程度来决定他的思想，他的思想也就是他的程度，所以做出的事情就是这样子，有禅定的人就是这样子。所以我们这样思惟这件事的时候，这可以知道这个人背景是这样子，人的思想是这样子，他所要利益人的时候是这样地，这里面是不是一个道理，有这样道理。

巳四、修舍（分二科） 午一、释

修舍定者：亦常忆念无所有处。作如是念：无所有处，无漏心地，最为后边，舍最第一。如阿罗汉苾刍，一切苦、乐、不苦不乐现行位中，皆无染污。当令一切有情之类，得如是舍。

「修舍定者：亦常忆念无所有处。作如是念：无所有处，无漏心地最为后边，舍最第一」。这是第四「修舍」无量心，分二科，第一科是解「释」。

「修舍定者」怎么修法呢？「亦常忆念无处有处」，也是他住在无所有处定里面，他就是忆念、忆念这个无所有处，他成就了无所有处定，他入这个定的时候，就是念这个无所有的境界，这个「舍」这个得到色界的四禅，然后进一步得到无色界的空无边、识无边、无所有处，他就按照自己这个境界，入这个禅定里面。

「作如是念」，他心里面这样想、这样忆念。「无所有处、无漏心地最为后边」，这无所有处三昧，他有什么特别的地方呢？「无漏心地最为后边」，这个修学圣道断惑证真这件事情，这个工作就是由初禅开始。在初禅里面，色界的初禅这个时候，开始修学四念处断惑证真，在初禅可以做这件事，二禅里可以，三禅可以，四禅也可以，空无边处定是也可以，识无边处定都可以，到无所有处就是到最后了，最后他在这个禅定里面修学四念处来断惑证真。这个断惑证真就叫无漏的心地，能够没有烦恼无漏的心地，是「最为后边」，这是最后的边际就是到这里，后边还有个非非想呢？非非想不可以，不能够在非非想定里面修四念处，不可以，所以无所处是最后了。

为什么非非想天，非非想那个三昧不可以呢？因为入了那样的定以后，那里面的心识的明了性不强，心是明了性，但入了那个三昧时候，那个明了性很软弱，很软弱修止观、修无漏的三昧不行，没有这种堪能性，没有这个能力，不能这样修。所以只有从初禅到无所有这是都可以的，在初禅之前还有一个未到地定也可以。这样说呢，无漏心地是最后边的。「舍最第一」，这个舍呢，无所有也是舍的意思，把舍，这个色界天这个舍，欲界也是舍，色界也是，这舍弃舍了，后来把空也弃舍了，识也弃舍了，无所有，什么也没有，就是思惟这个无所有得了禅定了，得了定了，就是无所有处定，所以这个时候，这个舍是最高深了，到这的境界，所以叫「舍最第一」。

「如阿罗汉苾刍，一切苦、乐、不苦不乐现行位中，皆无染污」。这底下形容这个舍的殊胜，也是在无所有处定里面修这个三昧、修这个无漏心三昧成功了，得了阿罗汉的时候，这阿罗汉的境界是什么样呢？说是无所有处定舍最第一，如那个舍的境界就像阿罗汉似的。这个阿罗汉比丘，这个「阿罗汉比丘」这句话表示初果也可以是在家人，优娑塞、优娑夷也可以，二果、三果也可以是在家居士也都可以，但是到了阿罗汉他一定是出家了，所以叫做比丘，或者是比丘尼。

「一切苦、乐、不苦不乐现行位中」，一切的苦恼的境界出现了，我们凡夫有的时候有苦恼的境界出现，有的时候也有满意的境界出现，有的时候有不苦不乐的境界出现。得了阿罗汉也是会有这个事情，也会有苦恼的事情出现，也会有乐，也会有不苦不乐。「现行位中」，苦、乐、舍这三种境界，「现行位中」，显现在你的心里面的时候，显现在你的心里面的时候，这个「行」或者说是心、心行，显现在心里面，如果这苦和乐、不苦不乐没有出现，没有出现，就在一切有，行是有为法，在这有为

法里面，没有出现苦，也没有出现乐，也不出现不苦不乐这种受，没有！当然在行里面没有这种事，现在出现呢，就在这有为法里面有了，有了苦的感觉，而这出现这件事，如果切实的说，还是应该与无你的心面对的时候叫做出现。说出现了，但是你心里面不面对他，也等于没有出现。所以这个「现行位中」，就是出现在你的心的前面的时候，在这个境界里面，在这个阶段的时候，「皆无染污」。这阿罗汉面对苦的时候、面对乐的时候、面对不苦不乐的时候，他心里是清净的；苦出现的时候没有瞋心，乐的时候也没有贪欲心，不苦不乐的时候也没有愚痴心，他没有这个分别，所以「皆无染污」，和凡夫不同。

这可见凡夫也有苦、乐、不苦不乐；圣人也有苦、也有乐、也有不苦不乐，但是心不同。就是修行的时候，使令你思想有变化，「皆无染污」，皆无染污，这个阿罗汉当然他也有出定的时候，也有入定的时候，出定的时候当然就是面对苦、面对乐、面对这不苦不乐的境界，但是他内心里面，还是有明，明相应触，有这个智慧和他在一起，所以这外面的境界不能动摇他的明，不能动摇他的明、他的智慧，他的智慧就是一切法都是无常的、是无我的、是空的，他心里面不执着，你不能染污他，你不能使令他的心有贪慎痴的活动，不能，所以叫做「皆无染污」。若是凡夫就不行，凡夫不可以，但是我们初发心修四念处的人，你用如理作意面对苦、乐、不苦不乐的时候，也不会太染污，用如理作意的时候，也不是太染污。当然，但是我们还是有执着，可是和一般的凡夫不同，不一样，用如理作意。

什么叫如理作意？就和打妄想一样，但是你要有经论的基础，你一定要学习了佛法，你心里面能用佛法的智慧去面向他，就可以了，这是这么回事。你不要像以前，没有修学佛法的时候，那样的心情去分别一切境界，你用苦、空、无常、无我的心情去分别这苦、乐、不苦不乐的境界，这就是这么回事。你面向这个境界的时候，这个境界是如幻如化的，是有而不实的。这样想，思惟这是苦，你若执着它就苦了，要无着，也不执着，怎么不执着？这都是无常的，一刹那间就灭了，不是了，观察这它是如幻如化、是毕竟空的，他就不着了，这贪也不起来了、瞋也不起来，贪、瞋、痴都不起来，那么他就…虽然不像圣人那样，但是他接近，他与圣人的境界相接近，和凡夫的境界就相离、相背离了。

所以那一天有个同学向我说，我听着佛法倒是欢喜，但是很难做、怎么做法、做不来，很容易就是这样分别。但你若常常静坐，那就会增加了一样功德、增加一样功德，要常常静坐增加一样什么功德呢？就是心里面明静而住，我就是不分别、也不贪、也不瞋、也不愚痴，心里面明静而住，若分别就：这是如幻如化的，如梦中境、如水中月，是如幻如化的、像天上的云、如电、如云；如电就是无常的、一刹那间就现、一刹那间就没有了，观察它刹那刹那生灭变化，这样思惟、就是这样子，思惟。但是呢…所以你要常常训练修止观，我思惟完了以后，就寂静住，就不分别；若分别，马上还是苦、空、无常、无我那样思惟。

所以我们非要常常读经不可，你从经论上看到苦、空、无常、无我的智能，你的智能，我学习了佛法，我在日常生活是怎么用呢？我不会用。其实就是这样用。也尽量的少谈闲话，少谈闲话，你不要说，世间上的这些戏论的事情不要说，然后多谈佛法，你说出来语言是佛法，心里面思惟也还是佛法，久了这贪、瞋、痴就不活动了，你心里面就清净。虽然没有断烦恼，但心里面清净，说我不、我不这样做！不这样做那么怎么做呢？你不是这个，就是这个嘛！不是佛法，就是世间法！你还是世间上那个贪、瞋、痴，那么去思惟去说出贪、瞋、痴的语言，内心里面惟这贪、瞋、痴，那就是完全没有改变，就苦了、就苦恼了，就很…。所以非要改变不可，改变后什么时候，从自己心里面改变，不是后外境上改变，外境谁有这个本事能改变外面的境界，世间上的人不能，世间上没有这种人能改变一切境界，说是你的权力最大，你也辨不到。只有这佛、菩萨、阿罗汉有高深的禅定可以改变。

说这地方很美，他说这地方不美，就能变成丑陋的样子，也可以。说这地方很丑陋，可以变成很美也都可以。他那个禅定的力量，能改变一切的境界、能改变。这个世间上的圣人的境界是自左的，凡夫没有自在的事情，只有圣人有这神境界，而圣人愿意用神通改变清净境界也可以，不改变也一样，他心里面不染污、不动，也是可以。这阿罗汉就是「于一切苦、乐、不苦不乐现行位中皆无染污」，你不能染污他，他心里面不入于第一义谛，你心里，你不能染污他，他没有入定，他若入定，你更不能染污，那就是舍了，所以这也是舍，能弃舍一切染污，不入定也弃舍一切染污，入定也是弃舍一切染污，是这样子。

「当令一切有情之类得如是舍」，修舍乃至三昧就是心里面这样想，令一切有情得到这样舍，得到阿罗汉的这样舍，弃舍了贪、瞋、痴的境界，这个不苦不乐的众生给他乐，有苦的众生就是教他离苦，不苦不乐的众生教他离开愚痴，教他离开愚痴，就是这样子。结尾「当令一切有情之类，得如是舍」。

午二、结

是故忆念无所有处，修习舍定，为最第一。

这是第二科是「结」。「忆念无所有处」，修习这个舍定是最殊胜了，这样意思。这里面还有这句话，「无漏心地最为后边」，这地方有一点事情。这样说非非想定就是有漏的了，一定是有漏，但是也不是那么说。是说你想要修四念处断惑证真的话，这个非想非非想定是不行，你不可以在那个定里面修四念处，不能。但是你若已经是得到禅定了，得到成就四念处、断惑证真的人，他也可以…他也成就了非想非非想定的，他也可以入非想非非想定，入那个定里面，那他就可以…，就是…而不是凡夫的这种心情入定，而是圣人的清净心入定，当然也可以观察他是无漏的，那就不同了，那就是不一样。

比如说一个人在热闹的地方、尘劳的境界在那里修行，不能修行，我要到深山寂静的地方，在那里没有这一切杂乱境界的干扰，他能够制心一处修学四念处，修四念处成功了，成功以后到尘劳世界走一走也可以，也是可以到那边走一走，也是可以。虽然说我在非想非非想定我不能修学四念处，是的，那么我在初禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定，修四念处这是可以修，修成功了呢，你还是可以入非想非非想定的，那个时候呢，是无漏的，因为你没有烦恼了，所以那叫做『游观无漏』，这句话，游观无漏，旅游的『游』，观察的『观』，『无漏』：有漏无漏的『无漏』，游观无漏，那叫做『游观无漏』。这样情形那就不能说，无所有处定是无漏心地最后边，这句话就不对。这句话的目的，说这句话的范围，是在修四念处的时候，那你不能在非想非非想定，一定是无所有处定以前才可以，这样说无所处定是最为后边，「无漏心地最为后边」，是这样子意思

辰二、结圣行

如是一切皆是圣行，唯圣能修。故经宣说：觉分俱行。

这是「结圣行」，这个「结」是解密，解深密的解密意，这里分二科，一问一答，第一科是「名依处」，现在第二科就是「结圣行」。我常念「圣行」，把这个字念『ㄒㄧㄥˊ』，我查字典，我查过很多次，念「圣行」念『ㄒㄧㄥˊ』这个字也是对，我常说念『ㄏㄥˋ』，念『ㄏㄥˋ』当然也可以，念『ㄒㄧㄥˊ』也是对的，这行就是向前进，向前进叫做「行」，行住坐卧，这「行」就是向前进。你这样修行，你不断的修行就是向前进的意思，你不修行，不修行就停下来，读『ㄒㄧㄥˊ』也应该是可以。

「如是一切皆是圣行」，前面修这个慈三昧，慈、悲、喜、舍这些，这个都是圣人的修行的情形，因为什么呢？「唯圣能修」，唯独圣人才能这样修，说是凡夫也可以修，那你是凡夫的境界，不是圣人的境界。圣人这个修行，只有圣人才辨的到，凡夫是修不来的。

「故经宣说」，所以经上说：「觉分俱行」。这四无量心三昧是「觉分俱行」，就是七觉支，七觉支和他在一起的相应而行，「俱」是说在一起，在一起就是相应的意思，所以这就是「圣行」。七觉支这个觉，「觉」是什么呢？就是无漏的智慧，所以「觉分俱行」，这样意思。这一段文是「解密意」。

壬五、一分修等三摩地（分二科）　癸一、辨修相（分二科）　子一、分修三摩地（分二科）　丑一、征

复次云何一分修三摩地？

丑二、释

谓于此中，或唯作意思惟光明相，或唯作意思惟色相，而入于定。如是二种，随其次第，或了光明，或睹众色。

「谓于此中，或唯作意思惟光明相，或唯作意思惟色相」。前面曾经说过这个「摄诸经宗要」这一科里面是十五科，第一科「八解脱」，第二科「三三摩地」，三「有寻有伺等三摩地」，再这个「小」、「大」、「无量」这三个三摩地。现在是第五科「一分修等三摩地」，这是分两科，第一科是「辨修相」，修这个三摩地的相貌，分两科，第一科是「一分修三摩地」，第一科是「问」。

「复次云何一分修三摩地？」这个三摩地，叫做一分修三摩地，这是什么意思呢？你给我讲讲我听听。「谓于此中，或唯作意思惟光明相」，前面不是在初禅里面，是举这么个例子。在这个禅定里面，「或唯作意思惟光明的相」，说我是虽然得了初禅了，得了二禅、三禅、四禅，但是你现在是人间的人，还没生到天上去，所以是听人说、或者听经论上这么讲，或者是有一个高人来同你谈话，因为你若得了色界四禅以后，就会有那个不是平常的人来和你来往，就有这种情形。你一入定，有可能心就到天上去，也可能，一入定有可能到弥勒菩萨那儿去了，一入定到阿弥陀佛那儿去了，同阿弥陀佛、听阿弥陀佛说法，就会有这种境界，那当然是佛教徒才这样。非佛教徒他入定，他也不会和佛菩萨说话的，他不会的。若是我们佛教徒就有这种可能，因为佛教徒他读经论嘛！从经论上知道，喔！天上有弥勒菩萨，从是西方过无量十万亿佛土，有世界名曰极乐，其土有佛号阿弥陀。喔！那儿有阿弥陀佛国，东方世界有乐师如来，还有阿[门@人+人+人]佛、还有无量无边的佛，南方、北方。他一入定，他就能够想要见弥勒佛菩萨，他就去了，这是不可思议的事情。所以他就会有特别的一些消息和我们凡夫不一样。现在这儿说「谓于此中或唯作意」，或者禅定里面，只是这样观察思惟思惟是光明相，前面我们讲过思惟光明相。

「或唯作意思惟色相」，前面光明相其实也是色相，但这个思惟色相就不限于光明相，我思惟个大莲花，那也是色相，我观佛的相好，那是也色相了，我修不净观也是色相，就是各式各样的色相。「或唯作意思惟色相」，而不思惟光明相，这样子不同了。这样思惟又是怎么回事呢？思惟的时候，就是想念的意思，想，想念母亲，你一想这母亲的相就现出来，我想这个大莲花，这大莲花的相就现出来，想完了以后，就是心住在这里不要动。想这白骨，白骨想完了，由足至头、由头至足，这么多少遍，想这个白骨，想完了不要一直的想，想完了的时候，心里面就安住在那儿不要动，就是入定了，这就是奢摩他了，是这样子，所以「而入于定」，这样意思。这是解释。

「如是二种，随其次第，或了光明，或睹众色」。还是前面第一科，「如是二种」就是前面这两种，一个是思惟光明相，一个是思惟色相这两种。「随其次第」就是光明相和色相的次第。「或了光明，或睹众色」，随你的欢喜，你愿意只是修光明就修光明，或者只是观众色，就是观众色其中的一个，这样子入定，这就叫做「一分修三摩地」。

子二、具分修三摩地（分二科）　丑一、征

云何具分修三摩地？

这是第二科什么叫做「具分修三摩地」？问，底下解释。

丑二、释

谓俱思惟而入于定，亦了光明，亦见众色。

就是那个修行人，这两种所缘境，他都思惟观察，不限于一种，就这样思惟而后入于定，就是心住一缘离一切分别，这样子。「亦了光明，亦见众色」，就是了光明，同时也会见众色，见众色也了光明，这两种都是有的，那就叫做「具分修三摩地」，这样意思。

癸二、释定难（分四科）　子一、标经说

如是修习光明定者，定难差别，有十一种。所谓疑等，如经广说。

「如是修习光明定者，定难差别，有十一种」。这底下第二科「释定难」，这「一分修等三摩地」分两科，第一科是「辨修相」，说完了。这底下解释定的难，就是还是有阻碍，这个定修不成，有这个问题，分四科，第一科是「标经说」。

「如是修习光明定」啊！定还是有难的不同，有各式各样的差别的难，有多少呢？有十一种不同。「所谓疑等」，第一个难就是疑，有疑惑心。「如经广说」，像经里面说出来的这个疑，有各式各样的疑。这件事在《成实论》里面也有提到，在《成实论》有提到这件事。

这底下第二科「问答辨」，前面第一科是「标经说」，这底下「问答辨」，来辨这难的事情，分两科，第一科「问」。

子二、问答辨（分二科）　丑一、问

问：此谁难耶？

说有十一种难，它来障碍谁呢？这是「问」。底下第二科回答，分两科，第一科「标列相」。

丑二、答（分二科）　寅一、标列相

答：三摩地相。相有二种：谓所缘相，及因缘相。

「答：三摩地相」。障碍谁啊？就是障碍你的三摩地的相貌，障碍你三摩地的体相，就是障碍你的三摩地。而三摩地相「相有二种」，那两种？「谓所缘相，及因缘相」。

「所缘相」就是所缘境；缘这个所缘境，安住在这儿不动就是入定了。

「因缘相」呢？就是入定的因、入定的缘，也就是入定的因缘，因此而能入定；那就叫做定的「因缘相」。这件事下面有解释，比如说不守根门...这些事，下面好多，解释很多事情。

寅二、明住等

用彼为依，住三摩地，若退彼相，便不能住。

「用彼为依，住三摩地」。前面是「标列相」，这里是「明住等」。用彼所缘相及因缘相，为依止，你安住在三摩地里面，是这样子，若没有所缘相，你不能入定；没有因缘相，你也不能入定。有所缘相，而能够假藉因缘不断的修行，成功了，你就得定了，就是这样子，所以用彼为依，安住在禅定里面三摩地。

「若退彼相，便不能住」，若是你有难的时候，或是有疑惑心，或是有其他种种的问题的时候，就会障碍你，这一障碍这所缘相和因缘相就失掉了，就没有了，没有了呢？「若退彼相，便不能住」，就不能住在禅定里，不能住在三摩地里了，就不能了。所以这个定还是有难、有阻碍的。

子三、释差别（分十一科） 丑一、有疑

此中最初，于所显现光明色相，不善知故，便觉有疑。

这是第三科，第一科「标经说」，第二科「问答辨」。现在第三科，解释定难的差别，差别一共有十一科，第一科就是有疑惑。

「此中最初，于所显现的光明色相」，就是你以光明的色相，以光明相、以色相为所缘境的时候，当然这光明相出现了，众色相也出现了，出现的时候，「不善知故」你不能够知道，那是怎么回事，你心里面就会有疑惑：这个相是从那儿来的？这是什么相？怎么回事情呢？比如说有的人静坐就感觉这个身体一直向上升，也有人静坐的时候一直向下沈、沈、沈，心里就这怎么回事呢？心里就恐怖了，这样子，那能得定呢？你就不知道。所以修行这件事是以学习教义为依止，说我不要去学习我就修行，这话对不对？当然你普普通通的这样子可以，我就是这样的念一句阿弥陀佛也可以，念阿弥陀佛实在也要读读《净土三经》好一点，读读《净土圣贤禄》也好一点，读读《往生论》也是好一点，说完全不读书只是念阿弥陀佛，也是可以，也是很好。但是你若是其他的修行，那就不一定。其他的修行，比如说我讨厌读书不求甚解，也可以，我就每天读读《金刚经》、读《法华经》、读《华严经》、读这些大乘经论，然后读完经论，我愿意跑跑街，跑一跑，愿意睡觉就睡觉，看报纸就看报纸，反正我一天就是这样做功课，那也可以。

但是你想要深入的修行，那就不够，光是读经就是不够，你非要用功深入的学习才可以。你若深入的学习，说我在这儿静坐的时候，感觉自己一直向下沈，这不知怎么回事就害怕了，那是说恐怖，这是说有疑惑，怎么回事情这样子呢？静坐的时候感觉身体大大大，大得不得了，心里就疑惑怎么回事呢？但是你睁开眼睛看，你还是那么大，并没有真的大，所以你若是读读经，就知道这都是你的虚妄分别嘛！那有那回事情呢？说「不善知故」，你没有教义的知识，这些事情都不明白，但是有个疑惑，有的还不能解除这个疑惑，那你的定就修不成了。所缘相也没有了，因缘相也没有了，不能得定。说那是解门，我是行门！这个行门里面不可以没有解的呀！你没有解你能行吗？不可以啊！解是行的开始啊！不可以分开的啊！不可以分离的，不可以分离的，所以你若不善知就有疑，有疑的时候，这个禅定就有障碍了，就不能得禅定，

不可以的。

丑二、有不作意（分二科）　寅一、标举

方便缓故，有不作意。

这是第二科，前面是「有疑」，这是第二科「有不作意」，分两科，第一科是「标举」，举出来不作意。

「方便缓故」，方便是什么？就是行动，以行动为方便，就才能成功啊！「缓故」，缓故是什么呢？就是懈怠啊！有人说你念佛的时候，一天念六支香佛，有人说那几时才能得念佛三昧呢？你看这个人会说出这样的一句话来，可见这个人的境界高啊！那几时才能得念佛三昧？才能得念佛三昧呢？但是话是那么说，我们初开始用功的人，不可以太多，你太多，睡眠还是要正常、饮食也要正常、一切正常，有正常的功课表，初开始还是要这样做，说打禅七，初开始修行的人，就是这样子可以。你的功夫高了，当然不可以打禅七，不合适，他一坐可以坐三天，可以坐七天，打禅七一会儿就开静了，那怎么可以呢！那是不对的嘛！所以，初方便的人是这样子。

也有的人说是那个香火庙，很轻视这件事，我不轻视，我同意香火庙，说那儿有抽签的，我也同意，因为这是好像，他这是迷信，是的，你说的对，你说的是高的境界，但是我没有那么高啊！一般的这些非佛教徒，或者是佛教徒，他就是这香火庙最合适，烧烧香然后拜啊！哎呀！我的儿有病，然后我就求佛求神，因此而在那里拜佛三拜，不是栽培善根了吗？有神通的人他们一坐就什么事都知道了，我们没有神通的人有了什么事情，哎呀！这怎么办怎么决定呢？不能决定，抽个签啊！他从这儿就得到了一点信心，也好嘛！好过一点儿辨法没有，也是好。所以我不认为那是迷信，但是，我不去做那个事，所以这个事情，你要多方面去想，你才能知道这件事。

有一个居士我和他只是见过一次面就是了，他是一个记者，我在南湾讲演他见过面，好像就是有点缘似的，我有一次去台湾去到飞机场，他非要送我去，到了飞机场，坐那儿等飞机的时候说话，说话的时候其中有一句话，我认为有道理。他说什么呢？他说出名字来，就是这个林云，他讲风水，讲气...讲什么。他能度化电影世界的人士，这个名星，那个名星，那一个人、那一个人，还有什么富贵的人，就相信这个，看看风水有道理跟他学，他因此给他一点佛法，你妙境法师辨不到这件事。哎呀！这个话非常有道理，非常有道理。我从这句话，我就也开悟了很多的事情，很多都有道理。他这个身份，他这样能力，就是度化这些人，他这个身份就度化这么多人，都有道理。你不要就唯有我第一，不必这么说，不要这样说，就是各适其事，这最好了，最好是这样的，我从这里想到这些事情。

「方便缓故，有不作意」，就是懈怠了啊！懈怠了啊！本来静坐的时候要作意，止也是作意，观也是作意。你不作意的时候能止吗？自己心里面要缘所缘境，缘这个所缘境就要数数作意，于所缘境数数作意，你才能够不散乱，但是他现在懈怠了，不作意，他懒了，不想，你不想这个所缘境就失掉了，那怎么能入定呢？所以这个缓慢也是，不作意也是不行的。

寅二、喻合

如于众色，不欲见者，或闭于目，或复背面。此观行者，于诸色中不欲作意，亦复如是。

「如于众色，不欲见者，或闭于目，或复背面」，这底下「喻合」，举一个譬喻来合这个方便缓的道理。

「如于众色，不欲见者」，譬如这个人，他对于各式各样的形相，他不愿意去看见，那怎么样不愿意看见呢？我闭上眼睛，我不看。这佛在世的时候有个城东老母，城东老母是谁呢？就是给孤独长者里面一个管事的女人，给他管家的女人。佛给她现种种的形相，他就是把眼睛闭上，我不看，不看还是闭上眼睛还是能看见，说用手遮着，以手遮着还是能看见。

「或闭于目，或复背面」，或背，我不和你面对，我背过来，背向过你，向着你，那么就不见，这样是不见众色。

「此观行者」，说这个修观行的这个人，「于诸色中，不欲作意」，心里面原来是这样子入定的，现在，我不欢喜，不欲作意，「亦复如是」，也就是这样子。「或闭于目，或复背面」，方便缓慢了，缓慢了就是一样嘛！你不作意，就止也修不来，观也修不来，那就是障碍。这个不作意，也是有问题。

丑三、有身麤重

由不善守根门等故，有身麤重。

这是「摄诸经宗要」，一共有十五科，现在是第五科「一分修等三摩地」，这一科里面分两科，第一科是「辨修相」，第二科解释定的难，修禅定的障碍。修禅定的障碍，一共有十一科，现在是第三科有「身麤重」。这是一个禅定的障碍，什么叫做有身麤重呢？

「由不善守根门等故」，就是学习禅定的人，常常静坐的人，「不善守根门」，就是不能，他不能守护自己的眼、耳、鼻、舌、身、意六根。这六根就是门，就是外边有很多的消息，从这里入来，从这里进来，所以叫做「门」。这表示什么呢？表示这个人，他的六个识，从这六个门跑出去向外攀缘，见色闻声，各式各样的境界，心里面种种的虚妄分别。因为这样的关系「有身麤重」，这个身体就会劳倦了，这样子你对修禅定就有障碍，这样的意思。

若是能守护根门，虽然是有什么因缘，到什么地方去，但是常常的寂静住，这个根门，把这六根关起来，把这个门关起来，关起来心里面不攀缘寂静住，这身体就轻快，就不劳倦，不劳倦你静坐的时候就很顺，就没有障碍，就是这样的意思。当然这是一个经验之谈，的确是这么一回事情。这是第三科，底下第四。

丑四、多睡眠等

多习睡眠，或多觉悟，便增惛睡，不见众色；设有所见而不圆满。

这个第四科的障碍是「多睡眠等」。「多习睡眠」，就是睡觉一次又一次的睡，不只一次的睡，睡得很多，睡得很多呢，而这个睡眠是愈睡愈多，所以「多习睡眠，便增惛睡」。

「或多觉悟」，或者这个人，我不睡眠，我减少睡眠，我多数的时间都是醒觉的，这样子，这样子呢！也会增，增惛睡。因为你太减少睡眠了，他就愈想要睡，乃至睡一分钟都是香的，他就是这样子，我也有这种经验。这个一增惛睡，假设你不能控制的话，就随顺这种欢喜睡的心情去睡了。

「不见众色」，多数这个心是惛沈，看见什么境界都看不见，「不见众色」。「设有所见而不圆满」，就假设这个时候睡醒了，睁开眼睛去看什么，看什么也看不清楚，因为还没有完全醒，这个头还是惛沈很厉害，这是…我看每个人都可能有这个经验。这样子你想去坐禅修止观是不可能的，修不来的。止也止不来，观也观不来，所以这也是个障碍。所以智者大师的二十五方便上也是，这个睡眠也不能睡多，可也不能睡少。

丑五、太过精进

为此二事，极作功用，力励思惟，故有太过勇猛精进。

这是第五科「太过精进」。这也是一个障碍，这是精进的太过头了。「为此二事」，这个二事，就是太精进了，或者是太懈怠了，这两个事，或者是增减，太精进就是增，太懈怠就是减。

「极作功用，力励思惟」，这就是太过精进，在内心里面修止的时候，「极作功用」，特别的努力、用力，这个「功」，就是特别努力，叫做「功」。这个功就是用，你发起了这个作用。「力励思惟」，这明白一点说，就是心的力量，发出来的很多，特别努力的去思惟。这个思惟这两个字，修定的人、修止观的人是很重要的，修止也是思惟，修观也是思惟；就是思惟所缘境，常念这个所缘境，那也叫做思惟；你去各式各样的观察思惟，也叫做思惟。而这件事，都是要用心力的，心要用力。

你抓不到所缘境，你这个止修不来，观更是不能观了。但是这个人用力，用力得太过头了，「极作功用，力励思惟」，就是超越了你的体力，所能负荷的力量，超过了，超过了，你付出的太多了，你这个身体受不了，「故有太过勇猛精进」，这种事情。这样子，你也是不能修止观的，你这个止观修不来的。这是第五，底下第六。

丑六、极劣精进

由有太过策励过故，还极下劣，如急捉持斥鶵鸟者。

「由有太过策励过故」，由于这个人努力的太过头了，太策励自己太过了，这种过失的缘故。「还极下劣」，你这个身体就垮下来了，你支出得太多了，你这个身体受不了，就垮下来了，就是还极下劣。垮下来了呢？就不能修止观了，那就是懈怠了，修不来了。

「如急捉持斥鶵鸟者」，就像抓住那一个斥鶵鸟，这个斥和那个鶵连起来读，是鸟的名字，这个手抓这只鸟，抓得很紧、很急。你抓太急了你自己也很辛苦，这是急；很辛苦你不能维持时间就不能久了，不能久了，你没有力量，就比较松，一松鸟就飞了。而这个鸟是比喻什么？就比喻你这一念心修止观，就是你太努力了，你太辛苦了，你也不行，维持时间很短你就垮下来，垮下来就不能修止观了，这个止观就放弃了，也等于是这个鸟抓不住，鸟就飞了，是这样的意思，「如急捉持斥鶵鸟者」。

所以，太过精进的时候，有一时的利益，少时间有一点好处，但是很快就不能修止观，就懈怠了，结果止观是不能修了，所以太过精进，有极劣的精进，这样子，都是不能修止观的，所以这是一个是禅定的障碍。所以这个事情，在《菩提道次第广论、略论》上有提到，要有余力，要有余力呢？感觉到很轻松、很自在，心里面还想下一座再修，再修一支香，修完一支香还有余力，还想修下一支香，要保持这样的状态才合适的，你不可以太过了。

这个修行人啊，当然是要看自己的体力，有的人，他那个身体是特别的，和一般人不同。我看那个，我们也讲三国志演义。我看那个关羽、张飞、赵云这种人，像曹操底下那几个大将，那种人体力都是特别的。我们修行人里面也有这种人，那个体力特别的不同，他几天不吃饭，和吃饭一样。说他若特别的精进可以的，但是这种人是少数人，多数人的体力是中中的。所以你用功修行，你这个功课也不要太过多。初开始修行，你特别精进，你要将就你的身体将就一点，慢慢地、慢慢地来修，等到是已经得到未到地定了以后，那是没有这个问题。你一入定几天都没有关系，得了初禅更没有问题了。就是在欲界定这个时候，你要将就他一点。

丑七、生踊跃喜

彼唯思求光明之相，此与见色若俱生时，希一得二，便生踊跃；犹如有人得二伏藏。

这是第七科「生踊跃喜」。「彼唯思求光明之相」，那个人他在修定的时候以光明为所缘境，他的心里面就思惟这个所缘境，希望这个所缘境的光明，怎么样、怎么样，怎么样止，怎么样观，但是很令你满意。

「此与见色若俱生时」，你的意思、你的目的只是思求光明这样的相好，但是你这样思惟的时候，「此与见色」，就是这个光明相和所见的众色，「若俱生时」，就是同光明的相同时的现前了，你并没有啊…说是我要想一个大莲花，我只是思惟以光明为所缘相，结果看出来很多的相好都现出来；或者现佛的相好，或者现其他的种种相好光明，这样子就是「希一得二」，你的目的只是希望一个光明，结果两样事都出现了；「便生踊跃」，你的心里面就是生出了很踊跃的欢喜，手舞足蹈的欢喜，这样子欢喜的情形。

就说个譬喻「犹如有人得二伏藏」，就像有个人得到了两个宝藏，里面很多的珍宝，不是一个藏，很多的藏，得到两个宝藏，心里面欢喜的不得了，尤其是穷人得到了宝藏是更不得了。所以修止观的人，忽然之间得到一个很满意的成就，得大欢喜。这欢喜又有什么不好呢？小小的欢喜也可以，你要能够摄持自己的这一念心，控制它一点。若是大欢喜的时候，就有什么问题呢？这个贪着心就来了，贪着心一来，止观也没有了，所以这也是个障碍。

丑八、生大恐怖

遍于诸方，欻然并见不祥之色，便生大怖；犹如有人两边旋转卒起。

这是第八科「生大恐怖」。这个静坐修止观的时候，有一定的所缘境，如是止、如是观的；但是忽然间「遍于诸方」，在静坐的时候，普遍到很多的地方，忽然间看见了很多「不祥之色」。大地震出现了，山崩地裂，不祥之色，或者大毒蛇来了，或者是老虎来了，很多的不祥之色来了，「便生大怖」。在禅定里面静坐的时候，看见这个境界，心里面就恐怖起来了，「便生大怖」。

「犹如有人」，这又说个譬喻，像「有人两边旋转卒起」，两边呢，或者就是前后，或者是左右，有这个旋风、大旋风，旋转就是旋风说的，窥基大师也这么讲。就是…这个地方就叫龙卷风，旋转是忽然间的，当然这是很大的境界忽然间生起的，这个人就害怕生恐怖。静坐的时候，出现这些境界，令你心里面生恐怖。所以这些事情，也就会…也很明显地，令我们意识到，这个教义不可不学。

诸子之家格言说的，经书不可不读。所以我们佛教徒也是一样，这些经论佛说的、佛法的经论，不可以不读的，你若不修行，那无所谓；若修行呢，你非要懂得教义不可，懂得教义这件事情呢，知道这都是唯心所现，哪有那回事情呢？你睁开眼睛看，哪有老虎呢？也没有老虎，也没有毒蛇，什么也没有，没有什么事情，都是心里面的虚妄分别。当然虚妄分别，有时好像自己感觉我没有想这个事，也出现这个境界。出现这个境界，这当然有其他的因缘，其他的因缘就现出这种境界来，但是也都不真实，只要你把眼睁开，什么事也没有。

所以你要是有教义的基础的时候，不管是由自己的虚妄分别所现，或是由外力来扰乱你而现出种种境界，也还是虚妄分别。还是虚妄分别的时候，你能观察它是毕竟空的、无所有的，你心里面止、观，就把它破除出去了，自然是这样子。但是你若不明白，你若不学习教义，不行，你就不知道怎么样作如是观。而且这件事情，就算是你明白教义，你常不作如是观，忽然出现境界，你忘了，不知道作如是观，还是生恐怖，你不能破，这种虚妄境界，你不能破它。所以这些障碍出现，你非要常常的作如是观，熟，常常观它就熟，熟你就能用，有用就没有事，什么事也没有，世界太平。

丑九、起种种想（分二科）　寅一、于世杂类

于彼行时，或复住时。于世杂类起种种想，如是外想，与定为难。

「于彼行时，或复住时」，这是第九科「起种种想」，分两科，第一科「于世杂类」。说那修止观的人，他在经行的时候，或者是不是经行，住在那里，没有经行停在那里。「于世杂类起种种想」，对世间上的色、声、香、味、触，这些各式各样的情况，你也去虚妄分别，就随顺它作种种的分别。

「如是外想，与定为难」，这外面的境界，是对你的定有障碍的，前面这是在…，不是经行，也不是停在那里，是静坐的时候，在修止观的时候，忽然现出种种境界，令你恐怖。这个不是修止观，没有静坐，你去心里面种种分别，种种分别，你一分别，有了这个形相的时候，你在静坐的时候，这个相就出现了，就障碍你。

就是在欲界定的时候就是有这些问题，你心里不自在。我不想想，我不愿意有这种相出现，但它遍要出现；我想希望它出现，它遍不出现，就是各式各样的境界。尤其是稍微有一点定力的人，但是欲界定还没有圆满，他心里面有一点力量的，他特别敏感，和初开始静坐的时候，就不一样，是特别敏感，就是忽然间就会出现一些事情，自己还不大明白，怎么会这样子呢？当然就会成为你的障碍，所以「与定为难」。

寅二、于定高举

或复因其所修习定，谓己为胜；观他为劣，便自高举，如是亦得名种种想。

「或复因其所修习定，谓己为胜」，或者是因为他自己所修习的定，有一点成就了，有一点成就，一下子坐几个钟头，他心里面寂静不动，比较好的境界出现了，那么他心里就会想：我现在有成就，我是很高的境界，「观他为劣」，你们都不如我，就会有这个分别心。「便自高举」，这个高慢心就生起来。「如是亦得名种种想」，这也叫做「种种想」。而这个「种种想」，也能障碍，自己的禅定，障碍自己的止观的。

你这个时候，止观若熟悉，立刻来说，无我相、无人相、无众生相、无寿者相。那有我这回事呢？没有我，也就没有高举了，也不会有高慢了。观其他的一切境界，也都是不真实的，那么就不会有高慢的事，没有彼此对立的形象，而这些事情一定要用毗钵舍那才能破的。所以我们修四念处的时候，你要常常有一部经要受持，常常受持一部经，《金刚经》就是很好，当然《大品般若经》也是好，也是好的。

丑十、多言论等

或多言论，或久寻思，令身疲劳心不得定；如是多言，与定为难。

「或多言论，或久寻思，令身疲劳，心不得定」，这是第十「多言论等」。或者是这个人多言论，这话匣子一打开没得完一直讲、一直讲，它就使令你劳神，使令你伤气，这个气会丧失，一丧失了的时候，你静坐的时候，就感觉到不合适，就会感觉到。不要说一般的人，你就是讲解佛法也是一样，你说多了就伤气，伤气静坐的时候就不自在，想要止，止不来，想要观，观不来，你一定要将就它休息一会完，叫它让体力恢复过来，然后再去静坐才行，才可以。

所以「或久寻思」，多言论是口业，口业当然你说话也是心要想，才会说话，但是这个地方是说言论。「或久寻思」，或者我没有说话，但是内心里面思惟，思惟得太多，也是一样。「令身疲劳，心不得定」，你多言论身体要疲劳，你久寻思也是，身体也会疲劳。一疲劳的时候，心不得定，你想要静坐，让它静下来，不行，止观你都修不来了，「心不得定」。

「如是多言，与定为难」，这样子多言、多思虑，「与定为难」，是有障碍的。所以这个「多言论」也不是个好事。所以《法华经》上是〈安乐行品〉吧！『乃至深爱法者，亦不为多说。』说那个人对于佛法很爱好，很爱好佛法，你不要给他多说佛法，不要说太多。最初我看见这个话也不太明白，为什么这样子呢？

丑十一、愿乐外色

若从定生光明之相，及见色时，便舍内修相续作意。愿乐于外谛视众色，故极思察，与定为难。

「若从定生光明之相，及见色时，便舍内修相续作意」，这是第十一科「愿乐外色」。说若是这个修行人，他在禅定中，止观现前的时候，就现出来很多光明的相好、光明的境界。「及见色时」，及看见其他种种的形色，定里面的青、黄、赤、白、地、水、火、风、八胜处、十遍处，当然没有那么高深，但是也是这些行相现出的时候。现出的时候，你要继续修止观才对，他不是，「便舍内修相续作意」，他就不修止观了，这个内修相续作意就是修止观。现在「舍」就是弃舍，就放下腿子，睁开眼睛了，这样子，睁开眼睛干什么呢？

「愿乐于外谛视众色」，「于外」就是出定了，欢喜禅定以外，不在定里面去看种种的行相，说那里有个大莲花池，莲花开得很美，到那里去看看，或者有其他的什么境界，也到那里去看看。「故极思察，与定为难」，到那儿去看这个色、看那个花、看那个树、看那个水、看那个人，那么这样子不如理作意，不正思惟，令心散乱，「与定为难」，是这样子，这是第十一种。

子四、结成难（分二科）　丑一、障定相

如是诸难，随其所应，障三摩地所缘境相，及因缘相。

这是第四科「结成难」，把这十一难结成，像里面这十一种难，这么多的难障，修禅的障碍，叫做难。「随其所应」，随那一个难，都是能够障碍你的三摩地里面的「所缘境相」，障碍你修禅定的因缘相，使令你有困难，都是这样的。

丑二、令退失

或有遇此，退失所缘因缘相故，如其次第二相俱没。

「或有遇此，退失所缘因缘相故」。第二科「令退失」。「或有遇此」，或者有的人，他教义的基础不够，什么叫做无我？无我相不是太明白，也不熟。或者这句话也看见过，经论上也看见过，也听人讲过，但是你不熟。什么叫做诸法空？什么叫做无常？好像也是读过，但是不太明白。在修定的时候，也不这样观。你这样的人，你愚痴，你遇见前面这么多困难的时候，就「退失所缘」境、退失禅定的「因缘相故」。「如其次第二相俱没」，随着你修定的次第，遇见什么样的障碍的时候，你这个所缘相也是退没了，因缘相也是退没了，禅定就是不成就了，就会这样子。

所以这个事情，修止观的时候，止的方法要好好努力的去学习才能掌握到；观的方法，你也是要努力的学习，观的方法比较难。止虽然也不是那么容易，但是比观还是容易，但是观就不是容易。『凡所有相，皆是虚妄』，这几个字谁都认识，这相怎么是虚妄的呢？我看得清清楚楚是真实的，怎么是虚妄的？这是你要用点心力去学习才可以。

『赵州八十犹行脚』，他是有原因的。但是赵州禅师我看他语录，这个人是有成

就的，是不同的。所以欢喜中观，你中观经论要多努力学习。你欢喜唯识，唯识经论要好好学习。你不学习不可以，你不学习只是欢喜没用，你说欢喜静坐，但是因为你学习得不够，到时候有困难，就卡在那里不能进步，不进步还好，还算好！如果是，我们通常说走火入魔，那就糟糕了，那就是不对了。

壬六、喜等俱行三摩地（分三科）　癸一、喜俱行三摩地

复次云何喜俱行三摩地？谓初二静虑诸三摩地。

这是第六科，前面是第五科，这第五科是「一分修等三摩地」，一共是十五科，前面五科讲完了。现在讲第六科「喜俱行三摩地」。「俱行」，就是和你在一起活动，不是你自己一个人单独活动，还有其他的人，和你在一起合作。这是说我们的这一念心，修止观是谁？就是你的一念心，修止观者谁？就是这一念心。就是这样子修，而这个心不是这一念心，「有喜俱行」，有喜的这个心所和你这个心同时在活动。有乐、喜乐舍这么多的事情，和你这一念心同时活动，在禅定里面的，所以「喜等俱行三摩地」，分三科，第一科是「喜俱行三摩地」。什么叫做「喜俱行三摩地」呢？这是问，底下回答。

「谓初二静虑诸三摩地」，这个四禅就是四个静虑，初静虑和第二静虑，这两个静虑都是「喜俱行三摩地」，都有喜的。在这个喜这个地方，也都有同样的意思。就是我很辛苦的得到了欲界定，而继续的修行得到了未到地定，再努力修行得到了初禅，得到初禅时候，那和未到地定、和欲界定完全不同，所以心里面生欢喜，这个喜就是这样的意思，生欢喜。

若是这个…虽然他成就了初禅、成就了二禅，但是若不入定的时候，就是一般的境界。一般境界，他若是一摄念、一摄心不乱，这个初禅、二禅就现前了，一现前的时候，那个殊胜的境界，心里面还是欢喜，所以叫做「喜俱行三摩地」，初禅也是这样子，二禅都是这样子，但是初禅的时候，有寻、伺这两个心所，二禅把寻伺排遣出去了。

癸二、乐俱行三摩地

云何乐俱行三摩地？谓第三静虑诸三摩地。

「云何乐俱行三摩地？」这是第二科。「谓第三静虑诸三摩地」，这个第三静虑诸三摩地，它里面把那个喜，把初禅、二禅的喜除遣了，把它消灭了，只剩下乐，而这个乐是特别殊胜。这个「第三静虑诸三摩地」，初二静虑也是诸三摩地。这个「诸」是什么意思呢？这个「诸」是很多事情，就是你…比如说你在初禅里面、或者在二禅里面，修空三昧、修无愿心三摩地、修无相心三摩地，那就是在初禅里面还有这三三摩地，还有无量无边的三摩地。在这个初禅里面，二禅里面也是一样，在三禅里面也是一样。所以有的修行人，他可以在初禅里面得三果，那就是无漏三摩地了得三果，也可能在初禅里面得四果阿罗汉，也可能。也可以在二禅里面，也可以在三禅里面，各式各样的。

六波罗密，那个禅波罗密，禅波罗密指什么说的，就是指四禅说的。六波罗密里面的禅波罗蜜指四禅说的，是什么道理呢？这个四禅是一切无量无边的、无漏的功德，都是从这里面出来的。所以这个禅是个门，这个门啊，一个从内里面可以出来东西，一个从外面可以进去，也可以从内里面出来，所以里面有无量无边的三昧。这个佛菩萨，这些佛、大菩萨有无量无边的三摩地，都是在禅定里面成就的，所以叫做「诸三摩地」。诸三摩地是这样的意思。「第三静虑诸三摩地」是乐，是这样的境界。

癸三、舍俱行三摩地

云何舍俱行三摩地？谓第四静虑已上诸三摩地。

因为第四禅，它把乐也取消了，也不要了，所以叫做舍。那么在第四禅里面，你修其他的无量无边的三摩地，也都是有舍的，也都是这个舍的境界，是这样子。经论上说我以前也常常提过，佛得无上菩提，是在第四禅里面得的，当然也可以在第四禅里面得阿罗汉，也可以得辟支佛道，也都可以这样子。若是在第四禅里面得阿罗汉道，那就比初禅高，也比未到地定高，就是不一样，完全是不一样的。那么这是第六科，有喜、乐、舍的三个三摩地。

壬七、四种修定（分四科） 癸一、为得现法乐住（分二科） 子一、征

复次云何修定为得现法乐住？

这底下第七科，前面是第六科，现在是第七科。第七科「四种修定」，这个修定有四种不同，分四科，第一科是「为得现法乐住」而修定的，分二科，第一科是「征」。

「复次云何修定为得现法乐住？」这个现法乐住，我们解释过，就是在现在的色、受、想、行、识里面就是「现法」；在现法里面成就了「乐住」。这个「乐」，包括四禅都在内，初禅、二禅、三禅、四禅都在内的。这种乐没得禅定的人，没有得禅定的感觉是这样，得了禅定的时候就是乐，所以叫做「乐住」。

这个话我们也是常说过，没有出家的人，就是说我们没有学习过佛法的人，对我们学习佛法的人来说，你们天天都干什么呢？就是看他出去外面，吃完饭了，可能在外面经行，不经行的时候就坐下来了，总是坐在那里干什么呢？表面上也看不出来什么事。但是我们若是学习经论的时候就知道，我们就是做这么多事情，这个事情太多了。你修学禅定，一天成就吗？要很多的时间的；很多的时间，很多的功德，禅定里面还有禅定，三摩地里面还有无量无边三摩地，说我们求观世音菩萨，那个到第八地菩萨以上的境界，他同时在十方世界现身说法。『应以何身得度者，即应何身而为说法』，这种能力是天生的吗？不是！不是从天上掉下来的，不是从地下出来的，是他要努力修行来的。

当然我们看《起信论》上也是有，看天台宗的教是本俱的，虽然说本俱，还是要努力修行，你不修行，本俱就等于没有俱，和没俱一样，要修行的。所以出家人，我们出了家，说是『禅当道士懒出家』，这话说得不对，就是我们出了家要做这么多事，而这个事，后来的事比较容易，就初开始比较难。初开始就是欲界定、未到地定这个阶段难，得到初禅以后，得二禅、得三禅、得四禅以后，再其他的事情比较容易辨，为什么那个时候容易呢？因为你得了禅的时候，你心的力量大。我们没有得禅定的时候，虽然也是那一念心，但是心的力量小，心的力量不行。很明显的，前面也说过，比如这是一个石头，但是他心里面一想是黄金，那个石头就是黄金，这个心的力量能够这样子。这个地方没有楼房，他心里想这里有个楼房，就有楼房，那个力量是非常大的。所以力量大了，他继续修其他无量无边的三昧，也不是太难，很容易。所以诸法实相，很不容易认识，但是到禅定里面去学，就是不难，所以容易得圣道。

但是我们若是不做这个事，我们做什么事呢？当然其他的事情，社会上慈善的事业也是可以做，还有什么什么...这样事、那样事，或者什么事也不做。若比较起来都很辛苦。做社会慈善事业也不是容易的，不是容易的事情。一天什么事也不做，他也闲不来，你没有得定的人，你这一念心闲不来的，总是要有事情，结果还是很忙，因为你闲下来的。在家人说退休了，没有这回事情，只是那两个字叫退休，而实是退而

不休，老是还是忙。

那么若是我们出家人，学习佛法的人，对比起来，那都是有漏的，世间上有漏的。有漏的人、有漏法的事情，我现在有两百万美钞，我感觉少，我再去赚二千万美钞，然而依修行的人看法，你有两百万可能你的福报可能很大，你若是有一千万你的福报可能不大，这话怎么讲呢？你有两百万可能你一天心还很自在，你若是有两千万的时候，你的心就不自在了，这个人要请你吃饭，那个请你投资，很多很多的烦恼，很多很多的事情，很忙。但是若是学习静坐呢！学习静坐的时候，我们所需要的事情不太多。我们所需要的因缘，不是很多，假设真能放下的话呢，还有同参道友在一起共同用功修行，也不是太难，你就有可能会有成就。

我以前说过，不要说得未到地定，就是欲界定的第九心住成就了，好过你拿博士学位，好过你做大学教授，我的看法是这样，在你内心的充实。当然在佛法的功德来说，这是很微小的功德，就是小小的功德，已经胜过一般的那些事情，你内心充实。我随时一摄念就能入定，你看你有多自在呢！很自在。所以这个事情是个大富贵的事情。按佛法来说社会上没有富贵，只有佛教徒才有富贵，当然这是要我们相信佛法的人，我们能够肯定这件事，能认同这件事，只有佛法里面才有富贵，这个话应该很容易明白。社会上的富贵事情都是烦恼，你愈富贵就愈烦恼，报纸上说没有笑容了，就是有烦恼了。所以你若修学禅定，就是得欲界的九心住，心里面很和平。你自己和这些同志，同一志愿的人，我们佛教也可以用这个字，同一志愿、同参道友，大家用功修行。我也不触恼你，你也不触恼我，我也帮助你，你也帮助我，大家用功修行，很快乐、很自在。社会上的事情，我触恼你、你触恼我，我不触恼你、你也触恼我，你不触恼我、我也触恼你，是没有办法的，贪、瞋、痴在那里动，没有办法的。

所以你若是...智者大师的二十五方便里面就说到，你要衡量一下这个价值，学习出世间的戒、定、慧的这个价值，和世间上尘劳的价值对比起来，你就知道，学习佛法是非常的重要。若是这样呢，但是你应该认识到一件事，从现在就开始，从我这一迈步就开始，从我在厨房里烧饭，我和人见面的时候就开始，就开始学习佛法，不是说把书本拿出来看，这时候才开始，不是的！我同你见面的时候，心里面就开始要有佛法。就在你赞叹我一句那个时候，我就开始学习佛法；你骂我一句，我就在那个时候开始学习佛法，应该这样子。我只是把书本拿出来才开始学习，你几时才能学习，才能毕业，那不行！你要时时的把佛法放在心上去，我认为这个事不难，就和打妄想一样，不是难事，不是难的事情。

「为得现法乐住」，这说得很清楚，就是我现在还没有成就，我希望得到四禅。「现法乐住」就是四禅，初禅、二禅、三禅、四禅。这「现法」这话的意思是什么？就是我这一生，就现在这个生命体里面，就要有成就，不是说等到来生，不是，不是这个意思。就是现在，现在是指什么说？是今天、明天、后天，就是现在这个时候，这一生我要成就，那个意思，「现法」。

这个事情，当然有的人想，我不要修那些事情，我一天就是把《金刚经》念这么一遍，我就是念阿弥陀佛，就是念佛一句一句念，念《阿弥陀经》念一遍，然后回向愿生阿弥陀佛国。当然也是好，也是可以，那就是将来的事情了，那就是到阿弥陀佛国去得现法乐住，你现在不能。这样子修行，也是好，就是念阿弥陀佛也是好。但是你的色、受、想、行、识这个体力，也是，如果用这个修禅定的方法，这样修止观，应该也是，因为我感觉这件事，不是难事。你念阿弥陀佛也要一心不乱的，你念《阿弥陀经》也要一心不乱，不可以散乱的，那么我在这儿静坐的时候，也叫他一心不乱，这事情也是一样嘛！但是若是这样修的时候，你现在就开始努力修、努力修、努力修、努力修，你今生有可能可以得欲界定、得未到地定、得初禅，这里面有止观的，有般若波罗密。用这样子修，你今生就是很自在，遇见一些障碍的因缘的时候，你有般若般罗密能破这个障碍的因缘。若是我只是这样念佛，念阿弥陀佛是好，但是

遇见特别障碍因缘，你不能破，因为你没有学习般若波罗密，你的能力不够。可是也可能没有什么障碍，你的福德大可能没什么障碍，你往生阿弥陀佛国去就好，到那里再学般若般罗密也是可以的。

这里是说「云何修定为得现法乐住？」什么叫做修定？我修定的目的就是要得到四禅，这句话就是这样。这句话我还不懂，底下解释，这底下第二科解释，第一科是「标二种修」。

子二、释（分二科） 丑一、标二种修

谓于四种现法乐住，方便道中所有修定，及未圆满清净鲜白诸根本地所有修定。

「谓于四种现法乐住，方便道中所有修定」，这是第一个修，第一个修是什么呢？「四种现法乐住」，就是初禅、二禅、三禅、四禅，这四禅里面都有乐的，所以叫做「乐住」，「四种现法乐住」。「方便道中」，就是以此道为方便去成就四种现法乐住，就是这样的意思。他是四禅的前方便，就是你想要得「四种现法乐住」，想要得四禅，你要去学习修行四禅的方便道，就是这样的意思。

四禅的方便道是什么？初禅前面那个方便道就是未到地定。未到地定前面就是欲界定，那么这就是初禅的前方便，你要学这个。那么初禅、二禅也有前方便，三禅里面前面也有前方便，四禅前面也有方便，就是你又由二禅去修三禅，中间那也是个方便。得到三禅以后，你想得四禅，你还要继续修，继续修那个就是前方便，由那个方便而得四禅。这样说四个禅就有四个方便，有四个未至定，也可以这么讲，有四个未至定。这样说，「谓于四种现法乐住，方便道中所有修定」，所有的修习定，修那个定，就是得「四种现法乐住」的前方便，你就是这样子来修这个定，修这个「现法乐住」，这样修才能成就的，这是一个修。

「及未圆满清净鲜白诸根本地所有修定」，这是第二个修。第二个修就是，你已经得到初禅了，你已经得到二禅、三禅、四禅了，但是这个禅得到是得到，还不圆满，还不是那么「清净鲜白」，还不是那样子。所以你要继续地再修行。因为你初开始修，成就的不是那么圆满，里面还有爱、见、慢的烦恼。这个禅定成就了，境界殊胜嘛！你就会爱着这个定的境界，这个爱也有问题；或者是有见，我得了禅定，你没有得，我比你强，你们都不如我，就是还有这个我见、高慢，我见、慢就又都出来了，各式各样的情形。那样说你有这些烦恼，你那个定就不圆满、就不清净、不鲜白，你还要继续来修，修佛法的四念处，把这些烦恼再把它消灭了，把它清出来、排遣出去，所以这个定力圆满是这么的意思，所以这是这么「两种修」。

丑二、会说方便

为显修习未曾得定，是故世尊说初静虑前方便道。

前面是「标二种修」，这底下第二科「会说方便」。「会说方便」这句话怎么讲呢？会者通也，会通一下，会通就是指这里面还有可疑的地方，有可疑，这个地方就不通，不通把它通一通这叫做会，会合，解释解释，有些疑问解释解释，解释什么？解释这个方便，这个方便是什么呢？初禅前面有未至定，三禅前面也有个未至定，三禅前面、四禅前面都有个未至定，有四个未至定的。而「佛世尊说初静虑前方便道」，其他的没有说。那是什么意思呢？四个禅的前面都有个方便道，而世尊只说初静虑前的方便道，其他三个没有说，那是什么意思？这里面就是有个疑问，所以这底下回答。

「为显修习未曾得定」，这表示你修习没曾得的这个定。这个初禅以前，我没得

初禅。你若得了初禅以后呢，二禅、三禅、四禅就都是同类，虽然有深浅的不同，但是同一类的。这个同一类的情形就不说，就是说你以前没得的我说一说，这个理由就是这样意思。「为显修习未曾得定」，所以世尊说初静虑的前方便道，因为你从来以前没有得，你说你这个没有得的这个前方便，前方便说一说，也说一说这个初禅，底下是和初禅方便道相类似，那个暂时就不说了，是这样的情形。底下《披寻记》：

《披寻记》：

为显修习未曾得定等者：此中意显若如前说四近分定及四根本皆得修习，何故世尊唯说初静虑中前方便道，不说所余？为释此难，故作是言：为显修习未曾得定。然非唯尔，故不相违。

「为显修习未曾得定等者：此中意显若如前说四近分定及四根本皆得修习」。你修习，当然都是要修习的，你不修习，不修习就不成就。四个近分定，四个根本定，都是要修习的。「何故世尊唯说初静虑中前方便道，不说所余」，其余的方便道不说，这是个疑问。「为释此难，故作是言：为显修习未曾得定」，因为这个像刚才说的，这个初静虑的方便道，这个…我没有得到，这是没有得到的，二禅的未至定，二禅照理说也是没有得，但是你若得到初禅了，它们是同类的，那个情形又不同了，所以就不说，没有说。

这底下《披寻记》作者，说出一句话来，「然非唯尔，故不相远」，这个地方这么解释，当然是可以，可是「然非唯尔」，可是也不是完全是这样子，唯独是这样子也不是，佛有时也不是完全说的，也说初禅的前方便，也说初禅，也说二禅的前方便，也说二禅，乃至第四禅，也都是说的，不是只说初禅的前方便，是这样的意思。

癸二、为得智见（分二科） 子一、征

云何修定为得智见？

第四大科「摄诸经宗要」等，这一大科里分十五科，现在是第七科「四种修定」，就是有四个目的才修学禅定的，第一个是「为得现法乐住」，这一科讲完了。现在是第二科「为得智见」。

「云何修定为得智见？」什么叫做我们不怕辛苦努力的修学禅定，目的是为得智、为得见呢？这是问，底下解释。

子二、释（分三科） 丑一、标经说

谓诸苾刍，于光明相，殷勤恳到审谛而取，如经广说。

这底下回答，回答是「标经说」，把经里面说的理由，把它引来，来回答这个问题。

「谓诸苾刍」，谓经上说，诸多的出家人，「于光明相，殷勤恳到审谛而取」，对于光明相，或者灯的光明，或者日月的光明，或者大火的光明。「殷勤」，就是精进的意思，不懈怠。「恳到」，就是诚恳的意思。「审谛」，就是真实、不虚妄，就是认真的。「而取」，就是取这个光明相，把这光明相拿到心里面来，心里面有这个光明相。取这个光明相，当然是要用眼睛把这外边的光明相拿到心里面来，就是你的眼睛看了光明相以后，再闭上眼睛，心里面想这个光明相。想的时候是要「殷勤恳到」，要「审谛」，这样你才能够成功，这样意思。

这件事，这里就是简单这样说。「如经广说」，像经里面说得详细。这里就是简单说这么多，底下也就把经里面的意思说到了。这是引经说，底下第二段是「明修位」，就是你修光明相、修这个智见的那个程度，什么程度，你到了什么程度，你才可以修这个智见，你才能够修这个光明相，是这个意思。

丑二、明修位

当知此在能发天眼前方便道所有修定。

这是说出来了。「当知」，我们应该明白这是在能发天眼，在能发出来天眼通。「于光明相殷勤恳到审谛而取」，明白一点说就是修天眼通，这是在修天眼通的一个方法。所以这个比丘，「在能发天眼通」，说是我为了得智、得见，这个话也就等于说我想要得天眼通，得天眼通就叫做得智、得见，就叫得智见，是这个意思。「能发天眼」就是能得到智、能得到见，你希望得到智见，这是个果，在果的以前叫方便道，以此为方便，能得到天眼通。所以这个方便道就是因，天眼通是个果。

在因的时候，在发天眼通以前，你要有所行动，在那个时候，所有修的定，你有那样的定了，你在那个定里面取光明相，那就叫做前方便。这样意思…就是你若已经得到初禅、二禅、三禅、四禅了，你在这个禅定里面取光明相，这就叫做「前方便道」，这就叫做「所有修定」，或者是初禅，乃至四禅，就是定。从这样的前方便道就可以得到天眼通了，就是能发天眼，是这么意思。

丑三、释得名（分二科）　寅一、见

此中天眼，于诸色境能照、能观，说名为见。

这里是第三科「释得名」，解释为什么叫做智见？分二科，先说这个见。「此中天眼」，前面说「云何智见？」「云何修定为得智见？」其实智见就是天眼通，天眼通为什么叫做智见呢？就是「此中天眼」，这里面说，你在初禅或者四禅里面，修成功了天眼通，你得到天眼通了。得到天眼通的时候，会有什么样的境界呢？

「于诸色境能照、能观」，对于这个世界里面，广大的世界里面，所有的色境，所有的青、黄、赤、白的这一切境界，长短方圆，三千大千世界里面，或者超过了三千大千世界的境界。这么多的色境，「能照、能观」，你能够明明、很分明的显示出来，你能把那个境界很分明的显示出来，你有这个能力。我们肉眼的时候，黑天就不行，看不见；太遥远了，看不见；有障碍也看不见，各式各样的障碍就不行，不知道。现在这个天眼，这一切障碍都不能障碍，他照样可以看见，大地不能障碍，大海也不能障碍，他方世界的境界也是不能障碍，你完全无障无碍的很分明地显示出来，叫做「能照、能观」，这也就叫做见。

见这个字，叫做照、叫做观，你有这个能力。「照」，是明明了了的意思，分明的意思。「观」，是把对象显示出来，叫做观。那么这就叫做「见」。这是我们一般讲天眼通的时候，就是这样讲，能看见一切无障碍的境界。有障碍的境界所不能障碍，一切的境界都可以看见，这是境界。当然这个事情，你在初禅里面得的天眼通，你还不如二禅得的天眼通能力强，二禅还不如三禅，三禅还不如四禅。凡夫得四禅的天眼通，还不如圣人。那就是各式各样差别的，还是不一样的。这是第一个名字叫做「见」。第二个是什么呢？就是智。

寅二、智

能知诸天如是名字、如是种类，乃至广说，如胜天经，是名为智。

「能知诸天如是名字、如是种类，乃至广说」。这个天眼通不但是能观、能照，还能知道诸天的名字，诸天上的人，这个天叫什么名字，那个天叫什么名字，那个天叫什么名都知道，这个事情是很妙。得了天眼通，看见了那一个天，知道他的名字。这也是应该是有这个能力，不然你看见了，你也不能说什么，不知道名字，你没办法讲。天眼通有这个能力，可见这个禅定太微妙了，禅定有这种本事。

「如是种类」，天也是有各式各样的天。天，有信佛的，有不信佛的，有业障的，没有业障的...各式各样的，也是有差别的种类。「乃至广说」，这句话怎么讲呢？窥基大师解释，这个不但是知道天，其他的一切境界也知道，乃至知道其他的地狱、饿鬼、畜生...所有的这些五趣、六道轮回一切众生，看见了也都是知道，知道他是谁、怎么回事，知道这个人前生是谁，知道将来死了以后又怎么回事，知道。所以天眼通能知道未来的事情，未来的事情也知道。如《胜天经》，「乃至广说，如胜天经」上讲的，讲这天眼通的事情，「是名为智」，这叫做智。这个天眼通里面，不但是能见，而还有智慧，这个智就指这件事说的，能知诸天的名字，知道诸天的种类、种种事情，这里面事情也很多，像《披寻记》里面说的不讲了。

癸三、生分别慧

云何修定生分别慧？谓谛现观预流果向方便道中所有修定，或为修习诸无碍解。

「云何修定生分别慧？」修定有四个原因，第一个得现法乐住。这个现法乐住，

若按我们的人立场来说，也是非常重要的，因为人太苦了，有这个身体的存在是一个问题，我们有种种分别心，是有很多的问题。因为身体而有很多苦，因为分别心有很多苦，不管你是有福报的也好，没有福报的也好，都很多的苦恼。若是得到了四禅的话，这些问题都能解决了。得到初禅乃至四禅的话，与人无诤，自己有一个独立的世界，非常的自在，能得到初禅就不得了。所以这是非常的好的一件事。

我看如果努力的修禅定，比希求做总统好得多，比做总统好得多，比世间的荣华富贵高得多，是世间的荣华富贵所不能及。世间的荣华富贵，你就算是得到了，还有人在旁边想办法，挖你的墙角，想叫你垮台。也有可能自己犯什么错误，就垮了，费了很辛苦得到一个权位就垮了，很苦恼。若是好好地努力放下一切修持禅定得到了，没有人能破坏的，得到禅定的时候。不过这个话说起来，如果不是佛教徒，你得到的禅定，还有可能被破坏，若是佛教徒得到的四禅八定，没有人能破坏，是不可以破坏的。

如果说是，这个世界上的人都很苦，我们应该救世民于水火啊，很高的理想，怎么怎么样来救护众生，这也对的嘛！你就放下了一切，你在深山里住，你这是自私的行为，你说这个话也是对。但是你如果没有高深的道力，也只是妄想而已，你能把这世界上怎么样？我看从自有历史以来，每一个做皇帝的，都有很好的思想，到今天还是这样子，世界还是这样子。若是你有高深的道力，可进可退。我也可以到世间做一点事情，也是可以，我不愿意做，我就退回来。退回来也是自在的，向前进也是自在的。所以说起来，观察这件事，还是修行好。这是得现法乐住。这是第一。第二这是说得智见，得智见就是得天眼通。在禅定里面得天眼通。当然其他的五通也可以得到。其他的四个通，天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通都可以得到，只是举出来一个天眼通就是了。

所以这底下第三科「生分别慧」。「云何修定生分别慧？」。前面得现法乐住和得这个天眼通，这是通于有漏、通于无漏，也就是凡夫也可以，圣人也可以，通于凡圣，现在这底下「生分别慧」，这不是凡夫了，这是圣人。就是得到圣人的智慧，得到圣人的智慧，这一科，是「云何修定生分别慧」。说是我们修学禅定，我的目的不是为享受快乐，也不是为得神通，我是为得圣道、为得圣人的智慧，能够通达、能够观察、能够分别宇宙间的真理，能有这种能力，我希望得到这个智慧。那是怎么个情形呢？什么叫做修定生分别慧呢？这句话怎么讲，你给我讲一讲，我听一听，这样意思。这是问，这底下面答。

「谓谛现观预流果向方便道中所有修定」，这是说谓谛现观。这个「谛」，是什么呢？就是苦谛、集谛、灭谛、道谛，对于这个苦谛、集谛、灭谛、道谛，你能够现前分明地观察。这个「现」，叫做现前。或者这个「现」字怎么讲呢？现者，出现的意思，就是圣人的清净无漏的智慧成就了，能够分明的观察真理。什么叫做苦谛？什么叫做集谛？什么叫做灭谛？什么叫做道谛？他能观察的非常清楚，能认识真理，这叫做「现观」。

「谓谛现观」，就是对于真理能够很分明的、很明了的观察，那么这就是圣人的智慧。得到圣人的智慧，就能够见到真理、能够见到法性，就是这样的意思，那就叫做「分别慧」。而这里这个无分别慧，还是有一个范围的，不是普遍地说的，指谁说呢？是「预流果向」。预流果，印度话的梵语叫做须陀洹果，翻作中国话叫做预流果。

「预」，这个字有两个意思，一个是『参加』的意思，这个团体怎么怎么好，我参加这个团体，叫做「预」。现在这里说是，这都是圣人，这些都是圣人，我现在也是圣人了，我参加到圣人这一类里面了，「流」者，类也，这一类里面，我参与在圣人的这一个团体里面，这一类的人里面，不是凡夫了，所以叫做「预流」。

还有一个意思叫做『先』。最在前，他最在前面，不是在后面，他是最在前面的。说是圣人有很多，有佛、有菩萨、有辟支弗、有阿罗汉、有四果、有三果、有二果，有很多很多的圣人，但是这个圣人，他是最先参与圣流的，他最先，没有人比他最先的，所以叫做「预流」。这样说就叫初果，初果圣人是最初参与，以前不是，以前是凡夫，这个时候参加到圣人的境界里面去了，不是凡夫。

预流果，这个「果」字，就是预流果的这个境界到这里圆满了，就是果。果在这个地方，我们没有学过《俱舍论》，学过《俱舍论》这个事情就会容易明白。这个地方，就是暖、顶、忍、世第一这四个位次、四个阶级。四个阶级，初开始是修四念处，进一步就是四正勤，四正勤就是精进的意思，精进的修四念处，这个时候就叫做『暖』。四如意足是就是得到禅定了，这时候叫做『顶』。

暖、顶，这个『暖』就是温暖的暖，就是不是冷的，是温暖的。这个什温暖么意思呢？这个暖，是温暖，由逐渐的、逐渐的加热，加到极点就是变成火了，就出了火，火是热到极点了，高温。这个火就是譬喻圣人的智慧，圣人的智慧用火做譬喻。我是凡夫，我修四念处，我精进地修行，我这时候这个智慧不是圣人，不是圣人的智慧，但是有相似，与圣人的智慧相似，这个火也是热的，那个温暖的暖也是有一点热。这个温暖的暖和这个火有一点相似，就表示说我现在修四念处，我精进地修行，我这时候这个智慧不是圣人，但是和圣人的智慧有一点相似，所以叫做『暖』。

『顶』，就是这个暖的智慧又高了、又进步了。就像什么似的，人在山下向山上走，走到山顶上去了，走到山顶上去，四面八方看得很清楚。这个时候对于苦、集、灭、道四谛的道理，看得很清楚，是这样意思。『暖』是四正勤，『顶』是四如意足。

『忍』，这个忍位的时候，就是从顶这个位次再向前进步，再向前进步的时候，就达到了什么程度呢？就是不退了。他到那个程度的时候，他的程度只能向前进，而不会向后退了。暖、顶的时候，有可能还会向后退，精进修一修，不修行了，这有可能这样子，但是到忍的时候就不退了。所以到了忍的时候，这个修行人决定不会到三恶道去了，到了忍位的时候。而这个『忍』是什么呢？在三十七道品里就是五根，就是信、进、念、定、慧这五根，这是忍。

『世第一』是五力。五根，五力，头一个是四念处，第二个是四正勤、四如意足、五根、五力，这是暖、顶、忍、世第一。到『世第一』这个时候，在时间上说只是一刹那而已，一刹那就是到了初果向。初果向这个地方，佛的智慧，给这个修行人安立的位次，谁叫做初果向？就是向初果去了，向初果去的是谁呢？不是暖、顶、忍、世第一，不是！是这个...世第一，一刹那就入了圣道了，一刹那间这个火就出来，这个暖是温暖，世第一是一刹那就入到圣位，就是圣人的智慧就出来了，这是圣人了。圣人了，这时候一共有十六刹那，一刹那、二刹那，是一刹那、一刹那，前十五个刹那，这十五个刹那，叫做预流果向，就是预流果的因，到了第十六刹那就是预流果，这样意思。

这样意思，是这个预流果向、预流果都是圣人。头一个刹那，一共是十六个刹那，也说叫做十六心。心意识的心，十六心。十六心这个地方是什么呢？就是第一个刹那这个心，叫做苦法智忍，十六心都有名字的，第一刹叫做苦法智忍，第二刹那是苦法智，头一个是忍，第二个是智。

我初出家的时候，在佛学院里面听老师讲《四教仪集注》，《四教仪集注》就说到这个事情，这十六心的名字，我不懂，我不知道什么叫做苦法智忍？苦法智，不明白呀，不大懂。我先讲这个『苦法智忍』，苦法智忍，讲这四个字，这四个字，什么叫做『苦』呢？就是苦谛。什么叫做苦谛？就是生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离

苦、怨憎会苦、求不得苦、五取蕴苦，就是三苦、八苦、无量苦，这就叫做苦谛。这个苦谛其实也就是我们这个身体，就是有了色、受、想、行、识身，众生就是有这种事情。

苦法，第二就是『法』，这个法是什么呢？这个法是佛的大慈大悲，依据这个苦谛为我们讲出来的这种教、这种佛法，讲出来的法，就是讲这苦谛。佛用佛的语言，也就是我们能明白的语言，讲这个苦谛。这是生苦，这是老苦、病苦、死苦…各式各样的苦。又是行苦、坏苦、苦苦…各式各样的苦。这个从地狱、饿鬼、畜生、人、天、阿修罗，三界里面的六道众生都是苦，我们认为荣华富贵是乐，但佛说那都是苦。这个佛就是判定了，三界之内通通都是苦，没有乐可言的。就是这样，佛用语言这样讲，这叫做『法』。头一个是苦谛，第二是法，佛开示我们苦谛的事情就叫做『法』。

『智』，这个智是什么呢？就是我们依据、根据佛说的这个苦法，去观察是无常故苦，苦故无我，无我故空…就是这些事情，这么去观察，这时候叫做『智』。你这个观察，由四念处，暖、顶、忍、世第一，到了这个…一下子火出来了，太阳出来了，这时候就叫做『忍』。这无漏的智慧出来，你这样修行，一下子无漏智慧出来了，这叫做『忍』。这个『忍』，就是忍可了，是的，佛说是苦，人生是苦，是的。这时候从心里面承认这件事是苦，而不是乐，叫『苦法智忍』。

这个苦法智这个『智』，还是没有得圣道的这个智。由苦法智的修行，最后得到忍，忍这个时候是入圣位了，就是第一刹那。由世第一，暖、顶、忍、世第一，由世第一这一刹那，进了一步，到了苦法智忍。苦法智忍这个时候是什么境界啊，他断除去了三界的二十八种烦恼。所以圣人，不是说凭空是圣人，断了烦恼，见到真理了，才是圣人，这是第一个『苦法智忍』。

第二个是『苦法智』。这个『苦』还是刚才说苦谛。『法』是什么呢？『法』者，如也。就是苦谛都是寂灭性，苦谛的寂灭性，是诸法空相的寂灭性。当然若是《般若经》的道理，一切法自性空就是寂灭性。但是若是从《阿含经》的道理，这个寂灭性，就是无常，你观察它无常，就是寂灭性了，由无常入于诸法寂灭性，是这样。这个无常，比如说是…那天说过，我们敲钟，敲钟的声音，我们欢喜听，最初一敲，这个声音很大，慢慢慢慢小，慢慢小，没有了，没有这是什么呢？这就叫做无常。由无常而入于不生不灭向境界了，现在我们听不见声音了，这个声音入于诸法如的境界了，是这样意思。

我们人是惑业苦的流转，但是你修行的时候，最后成功，也是由无常，生住异灭，灭了以后不生了，就是诸法如，就是这样意思。这个法是指这个如说的。『苦法智』这个智慧当然是无漏智。这个无漏智是什么吗？和前面那个忍有什么不同呢？前面那个『忍』是见到真理，断了烦恼了；这个时候这个『智』证悟了断诸烦恼之后的解脱境界，还有差别的，那叫苦法智。

苦法智忍是一刹那，第二刹那苦法智，这是在欲界的智。那么第三刹那，叫做苦类智忍，第四刹那是苦类法智。这个是什么呢？刚才说的那个苦是欲界的苦，现在说的这个是色界、无色界的苦。色界、无色界的苦，就是这个圣人他观察色界、无色界也是苦。那个苦和这个苦，和这个前面这个忍和智这二刹那是同一类的，所以叫『苦类智忍』。这个智同一类的，所以他这个苦类智忍，这个忍也是智，就是观察前面那个苦法智忍、苦法智，观察那个智慧的境界。

第四刹那叫『苦类智』，这个苦类智就认可第三刹那的那个忍，认可那个忍，是这样意思。这样子说有什么差别呢？前面的苦法智忍、苦法智这二个智慧是观察真如理性的，后面这二刹那，第三、第四刹那是观察那个智慧的，观察前面那个智慧的，

这个所缘境有点不同。这是这四个。

这是苦谛是这样子，集谛也是这样子，灭谛也是这样子，道谛也是这样子，四四一十六，十六个，十六刹那。集谛：集法智忍、集法智、集类智忍、集类智，这样子。灭：灭法智忍、灭法智、灭类智忍、灭类智。道法智忍、道法智、道类智忍、道类智。说是苦、集、灭、道，每一个都有四种；四四一十六。十六呢？前十五刹那是向，第十六心是预流果，这样意思。

这分别慧，「云何修定生分别慧？」我刚才说这是四谛，就是在修四念处的时候，只是观苦谛。但是到四正勤的时候，就是观苦、集、灭、道四谛。四如意足，也是观四谛。五根是忍，也是观四谛，虽是忍，观四谛，它有上忍、有中忍、有下忍，也是逐渐地逐渐地灭少，最后只有两刹那。两刹那去掉一刹那，就是世第一了。世第一过去以后，就变成初果向了。这个次第大概是这样子。

「顶流果向方便道中所有修定」。这话是这样，这个「谛现观」呢！这十六心、十六刹那都是谛现观，这十六刹那都是无漏的智慧见到真理了，所以都叫做「谛现观」。但是前十五心是「预流果向」。「方便道中」，方便道这个地方有一点分别，前十五心是第十六心的方便道，可以这么讲；也可以说四念处，暖、顶、忍、世第一，是预流果向的方便道，也可以这么说。你修这暖、顶、忍、世第一，你才能得到预流果向。「所有修定」，那就是你从四念处开始暖、顶、忍、世第一这个阶段里面所修的定，由这个定而能生出来圣人的分别慧，就是初果、初果向的智慧，初果、初果向这无漏的智慧是这样生出来的。

这样子说，你想要得现法乐住，你要修定；你想要得天眼通，你也要修定；你想要得初果须陀洹的智慧，也要修定。散乱心是不可以的，是不能有成就的，都是要一心不乱才可以。你不这样是不行，散乱心不可以，非要静坐不可。我们若不读经论，我们还不知道。我出了家了，非得要静坐？我不要静坐嘛！我就是每天这样子，上个早晚殿，然后用功的话，我再读读经，就好了，我很有修行，我有功课修行就好了。你要读经才知道、看看经论才知道，非要静坐不可，非要修四念处不可的呀！才知道这回事啊！这是一个意思。

「或为修习诸无碍解」。「云何修定生分别慧」有两个意思，一个是得初果，那么你要修定；一个是修习「诸无碍解」，诸无碍解在《披寻记》上说了：

《披寻记》四二六页：

或为修习诸无碍解者：无碍解有四：一、法无碍解，二、义无碍解，三、训词无碍解，四、辩才无碍解，如是一切若定若慧及彼相应诸心心所为体。如集论说。（集论八卷四页）。

法无碍解、义无碍解、训词无碍解、辩才无碍解，这么多的无碍解。这个「法无碍解」：实在来说，就是读书，就是要读佛教的一切的经书，这也包括世间的经书，世间经书也是要学习，这是「法无碍解」。「义无碍解」：这法里面有义，你也要能通达、通达无碍。「词无碍解」，前面这个法无碍解、义无碍解，这是书本上的，这个「训词无碍解」呢？就是语言，用语言文字、用语言去讲解的，那就是各式各样的语言文字啊！中国的文字里面有汉文，还有藏文，还有蒙文、满文...各式各样的文字，全世界一切众生各式各样的文字，各式各样的语言。

「辩才无碍解」那就是智慧，这是个智慧，智慧啊！有广大的智慧无障碍。这有广大的智慧利用各式各样的训词，然后讲解这法和义，而都是无障碍的，这样意思。这样说，这两种都叫做「修定生分别慧」。这四无碍解实在就是弘扬佛法所须要的，

弘扬佛法需要这样，你没有无碍解是不能弘扬佛法这样意思。

癸四、为尽诸漏

云何修定为尽诸漏？谓阿罗汉果方便道中所有修定。

这是第四科，前面是第三科，这是第四科「为尽诸漏」。前面那个「生分别慧」，指须陀洹果说，这底下「云何修定为尽诸漏」是指阿罗汉果说的，就是我修定的目的是为了消灭一切的烦恼，那是什么意思呢？

「谓阿罗汉果方便道中所有修定」，那是指第四果阿罗汉说的，阿罗汉果他的方便道。那么初果、二果、三果，那都是阿罗汉果的方便道。或者指三果阿那含果，阿那含果向前进就是四果向，向四果去，那都是阿罗汉果的方便道。在那个方便道里面所修的定，依那个修的那个定，在定中修四念处，来断除非想非非想定最微细的烦恼，那就叫做「为尽诸漏」，这样意思。

这个非想非非想定的烦恼是最微细、最不容易断的，说要到第三果入这个金刚三昧，才能断除这个烦恼。这样说，这个四种修定是这样意思，第一个是得现法乐住，是能破除人生是苦的，很多的苦恼，是现法乐住。第二个呢「为得智见」，能得到神通、天眼通。第三个「生分别慧」，就是生初果。第四「为尽诸漏」，就是得四果阿罗汉了。为这件事，为这四种原因而修禅定的。

壬八、五圣智三摩地（分二科）　癸一、征

复次云何五圣智三摩地？

「复次云何五圣智三摩地？谓我此三摩地，是圣无染无执，广说如经。」前面是第七科「四种修定」，现在是第八科「五圣智三摩地」。

什么叫做五圣智三摩地呢？这个摄诸经的宗要，就是佛说的无量无边的修多罗里面的最重要的，就是这些。就是我们，在佛法里面，要有好的成就，这是最重要的事。不是只是念念文句，解释解释那就是佛法了，那不是，那是相似的境界，要有成就，才是最重要的。

「复次云何五圣智三摩地？」五种智慧的三摩地，成就五种智慧的三摩地，是怎么回事情呢？这一科分两科，第一科是刚才这是问，底下第二科解释，解释里分三科，第一科是「标经说」。

癸二、释（分三科）　子一、标经说

谓我此三摩地，是圣无染无执，广说如经。

这是说这一位佛教徒，他得到了禅定了，得到三摩地、得到禅定了，而这个禅定不是一般的禅定，不是凡夫，「是圣」、是「无染」、是「无执」，这样的三摩地。「广说如经」，像经里面所说。那里面，下文都说出来，这里就说到这为止了。

这是「标经说」，底下第二「辨行相」，辨别这个五圣智，这圣无染无执它的行相。第一科是标。

子二、辨行相（分二科）　丑一、标

此中示现五行相智。

这里面就是表示、开示五种行相的智慧。这个「现」是出现的意思，就是佛菩萨若不讲的时候呢，这五行相智的相貌就隐藏在里面。佛用语言文字这样一讲，它的相貌就出来了，就显现出来了，用语言文字把它显现出来，这样意思。比如说这屋子里头有很多的物体，但是没有光明的时候，这物体的相貌看不出来，有了光明的时候，这相就现出来了。所以一切法相的道理，要用佛的智能光明发为语言才显现出来，所以叫做「示现」，是这样意思。

这个「行相智」，这个「行」这个字，因为智慧也是有为法，所以叫做「行」。是这样意思。这个行也是心行，世间上一切法都是心的境界，完全是心，心在动，所以叫做「行」。离开了心，没有一切法的事情。这个心行，心有很多的差别相，而现在是说智慧的行相，智慧是心所，心是王；这个心上有智慧的相貌，所以叫「五行相智」，这样意思。

这是「标」，底下「列」，把这五个智慧列出来。

丑二、列

谓自体智、补特伽罗智、清净智、果智、入出定相智。

「谓自体智、补特伽罗智、清净智、果智、入出定相智」这五种智慧。这是列出来，底下解释。第三科「释经言」，是解释经上的话，也就是解释这五种圣智。分两科，第一科「明圣义」。先解释，「我此三摩地是圣无染无执」，先解释这个。

子三、释经言（分二科）　丑一、明圣义

圣者：善故名圣，又无漏故名圣。

这个「圣」，这个字怎么讲呢？「善故名圣」，不是染污的，不是恶的，是善的，那叫做「圣」。「又无漏故名圣」，表示没有烦恼，没有烦恼叫做圣。这个「善」，是成就功德。这个「无漏」，是远离过失。远离了过失，成就了功德叫做「圣」。说是善也有，但是没有远离过失，那不能称之为圣。说我能远离过失，但是没有功德，那也不能名之为圣。现在说又是善，又是无漏，故名为「圣」。这佛法里面这样解释圣字。这下面还有解释。

丑二、释智别（分五科）　寅一、自体智摄（分二科）　卯一、无染

无染者：显善圣性。

这是第二科解释这个智别，解释那五种智慧。第一科解释...，寅一「自体智摄」，分两科，第一科是「无染」，解释无染。

「无染者：显善圣性。无执者：显无漏圣性」。前面解释圣解释完了，这无染无执还没解释，这底下解释。这「无染」这句话怎么讲呢？就是「显善圣性」，显示那个善的圣性，这个善是纯善而没有染污的，就是没有恶法。这贪、瞋、痴是恶法，没有贪、瞋、痴的染污，就是善的圣性。

卯二、无执

无执者：显无漏圣性。

第二科「无执」，怎么讲呢？「显无漏圣性」，显示没有漏，还是没有烦恼，但是这个执，是一种根本的烦恼。我们一般人，若不读经论的时候，不学习经论的人，他如果也用功修行的时候，会出现什么境界呢？就是他也能够有好的境界，对满意的事情他不贪，不满意的事情他不瞋，他心里面遇见什么境界不贪也不瞋。如果你若不学习以经论，他自己就会误会：我是圣人了！我没有烦恼嘛！应该爱的地方不爱，应该瞋的地方不瞋，我是圣人了啊！就会容易有这样的误会啊！所以，又加上一句「无执者：显无漏圣性」，还要没有执着你才是圣人。

怎么叫做「无执」呢？贪的境界，不贪的境界，瞋的境界，不瞋的境界，凡所有相，一切一切都是虚妄的，都不真实。你要有这样的智慧，那才可以，你才是圣人。就是色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，世间一切法，有为法、无为法这一切法都在内。在圣人的智慧来看，这都是虚妄的，都是空的，都是假的。这不是嘴说不行啊！你得经过修行，你通达了这是般若的智慧，你成就了这般若智慧，才能照破这一切境界，不为这一切境界所蒙蔽了，那叫做「无执」。

所以我们修行的人，你修行的时候，你只是修止，你不修毗钵舍那的时候呢？你就会有问题。修止的时候，心里面老训练自己，明静而住，也不昏沈，也不散乱，修行久了的时候，出定的时候，心里不贪也不瞋，因为有点定力了嘛！这贪烦恼、瞋烦恼，被这个定力降伏了不动，就认为我是圣人了！这其实不是。你虽然是不贪、不瞋，但是你那个执着还在，你还是有我执有法执，你还是一个凡夫啊！不是圣人，所以无执这个时候才是圣人。

说「无执者：显无漏圣性」，而那个不贪，这个贪瞋是染污，但是你若没有般若波罗密，你说你不贪、不瞋，到时候又会有贪、有瞋出来，你的定力稍微差一点，这贪、瞋就出来了，不行的。若有般若波罗密，把那个执着心破掉呢，执着心破了以后见到第一义谛了，第一义谛那个地方不是生烦恼的，不是引发烦恼的地方。你若没有般若波罗密，你不能见真理，不能见到第一义谛，不能是到第一义谛呢，就在虚妄境界上分别，虚妄境界上是起烦恼的地方，这里面有土匪，要见到第一义谛那地方是和平的，无论什么境界这地方是不乱的，所以圣人是不退转的。

说「无执者：显无漏圣性」。我们若是不学习经，你不学习经能知道这个事情吗？不学习经论，你不知道这件事，不知道的。但是我们中国佛教呢，他就有这个问题。我若修行，我不要去学习经论，不用学，我就是这样用功就好了。是的，这样用功就好了，其实呢智慧不够，很多地方不明白。

丑二、释智别（分五科） 寅一、自体智摄（分二科） 卯一、无染

无染者：显善圣性。

这个...我们佛法里面，对众生、对人有凡圣的差别。但是这个「圣」这个字怎么解释？这里面说的很简单，也很清楚，也很扼要。善才是圣，无漏才是圣。怎么叫做善呢？「无染者：显善圣性」。就是没有染污，没有贪瞋的这一些烦恼的染污。这是圣性。

卯二、无执

无执者：显无漏圣性。

没有一切的烦恼，那就是清净了。但是还不是圣人。要怎么样才是无漏呢？就是你是善了，有可能还是有漏的。怎么样才能算是无漏呢？要无执，还要不执着，要通达我我所都是空的，通达一切法是如幻如化，也是毕竟空寂的。这个时候，就是没有执着了。没有我执，也没有法执。这个时候，才算是无漏，才算是圣人。

寅二、补特伽罗智摄（分三科） 卯一、非凡夫所近

非凡夫所近者：谓诸佛及圣弟子所亲近故。

前面是约自体智，属于自体智来解释这个圣智三摩地。这底下是第二科「补特伽罗智摄」，就是约人来显示圣智三摩地。约人这一科，分三科，第一科是「非凡夫所近」。

「非凡夫所近者」，经上呀，解释五圣智三摩地的时候，有这么一句话，「非凡夫所近者」，这当然是说这个补特伽罗智的解释。「非凡夫所近者」，这个圣智三昧呀！不是凡夫所成就的，成就了，就是圣人了，不是凡夫了，所以非凡夫所近，这个话应该这么说。就是成就了圣智三摩地，这个人是圣人而不是凡夫。凡夫可以努力地修行，成就了就是圣人了，所以不是凡夫所成就的。

「谓诸佛及圣弟子所亲近故」，凡夫不是凡夫，那么是谁呢？就是说一切佛和佛的弟子，这些人他们所成就的，所证悟的。「亲近」是证悟的意思。

卯二、是聪叡所赞

是聪叡所赞者：谓即彼所称赞故。

这第二科「是聪叡所赞」，前面是「非凡夫所近」。这第二科是「聪叡所赞」。这个圣智三摩地，是那个特别聪明有智慧的人所赞叹的，「谓即彼所称赞故」。所以若是一件事，这个人也赞叹，那个人也赞叹，很多人赞叹，那不一定就是那一件事是怎么样的高深，不见得。要看赞叹的那个人的程度怎么样。如果是愚痴的人，他去赞叹那件事好，未必那件事是好事的。所以现在这里说是「聪叡所赞」，有高深智慧的人，他要赞叹，那件事是好、是可以的。说这个圣智三摩地是「聪叡所赞」，即彼聪叡明人所称赞故。所以这是叫做圣智三摩地，是这样的意思。

卯三、是聪叡等常不诃毁（分二科） 辰一、标相

是诸聪叡同梵行者、常不诃毁者：谓一切时常称赞故。

「是诸聪叡同梵行者、常不诃毁者」。这是第三科「是聪叡等常不诃毁」。分两科，第一科「标相」。

这个经上说明这个五圣智三摩地的时候，有这么一句话，「是诸聪叡同梵行者，常不诃毁者」，这个聪叡的人，聪叡的这个人，不只是他一个人，还有和他在一起，共同修梵行的人，就是聪叡的人和聪叡同梵行的人，常不诃毁，不诃毁这个人，不诃斥这个圣智三摩地。

「谓一切时常称赞故」，就是一切的时间，长期地、永久地来称扬赞叹这个圣智三摩地，是这样的意思。这是第一科，是「标相」，底下是「简非」。

辰二、简非

非如世间初静虑等，为背下地修方便故，先以静相而称赞之，为趣上地修方便故，后以麤相而复诃毁。

这底下「简非」，简别那个不是那么回事的，也就是举这么一个例子。这个圣智三摩地呀！为聪叡同梵行的人常不诃毁。我举一个相反的例子，说世间上那个初静虑，或者是初禅，或者二禅、三禅、四禅，「为背下地修方便故」，这个「背」，就是厌弃的意思，为了厌弃下地。比如说初禅，对初禅来说，下地就是欲界；若对二禅来说，初禅就是下地；若对三禅来说，二禅又是下地。就是为了厌弃下地，要修学更殊胜的法门的缘故。这个「方便」，就是行动，以此为方便而能得初禅；以此为方便而得二禅、得三禅、得四禅、得空无边处定、得识无边处定，就是这叫做「方便」。也就...或者「方便」就是一个修因；以此为因缘而有成就。为了厌弃下地的不理想，修学另一个法门的缘故。

「先以静相而称赞之」，最初的时候赞叹初禅是最寂静的、最微妙的、最殊胜的，这样称赞它，这是初开始的时候的称赞。「为趣上地修方便故」，但是后来这个人又想要再进一步得二禅。进！趣者，进也。为了进求更高尚的境界，就是叫做二禅，得二禅的时候，就要修一种殊胜的方便。那个时候就是后，叫做后。

「以麤相而复诃毁」，就是诃斥初禅是麤劣的，是不理想的，是苦恼的，是不寂静的。那么就是这样，又诃斥它了，又诃责它了，又破坏它了，这就是最初的时候赞叹，而不是常赞叹它的。又有因缘就诃斥它了，可是现在这个圣智三摩地不是。为「诸聪叡同梵行者常不诃毁」，这个地方有这样的情形。这也是圣智三摩地殊胜的地方。

寅三、清净智摄（分四科）　卯一、寂静

寂静者：所治烦恼永寂静故。

这是前面解释「自体智摄」，那么第二科解释这个「补特伽罗智摄」。这以下第三科「清净智摄」，属于清净智这一方面的，分四科，第一科是「寂静」。

「寂静者」，这话是什么意思呢？这话是赞叹那个...是清净智的那个五圣智里面那个第三个是清净智，是赞叹那个清净智的。清净智怎么清净呢？第一个功德就是「寂静」。什么叫做寂静呢？就是「所治烦恼永寂静故」。

这个烦恼若动起来呀，令你心不安，能扰乱你，令你心不安。贪心来了也不安，

瞋心来了也不安，各式各样的烦恼，只要是烦恼若来了，你的心就不安。现在你修学这个圣道，所对治的烦恼是永久的寂静，它再不动了，它再不流动了，就是灭除了。这个是指下地，把下地的烦恼对治、息灭了，所以叫做「永寂静故」，叫做寂静。

卯二、微妙

微妙者：自地烦恼不爱味故。

那么这是第二科「微妙」。微妙是什么意思呢？「自地烦恼不爱味故」。就是你现在所住的这个地方，就是假设住初禅，那么刚才那个寂静就是欲界烦恼息灭了。现在这里就指初禅本身的烦恼没有了，怎么知道没有了呢？「不爱味故」，对于初禅没有爱着的心，没有贪着的心。这味者，着也；味者，贪也。对于初禅它本身的境界，它也不爱着那就叫做「微妙」。

这个修学止观的这个问题，就是染污的境界，心里面不着。就染污的境界、不如意的境界，心里面不着。就是你如意的境界，你也不着，就是这个意思。说「自地烦恼不爱味故」，就是他本身的这个如意的境界，他也不爱，就是不贪爱，也不执着的，那就叫做「微妙」。寂静是指下地，微妙是指现在的自地，是自己现在的境界。

卯三、得安隐道

得安隐道者：所得之道无退转故。

这是第三科「得安隐道」。这个清净智，清净智的意思就是这样意思。现在这是第三科，还是赞叹这个清净智的境界。

什么叫做清净智呢？「得安隐道者」，得安隐道了；「得」，当个成就讲。你成就了安隐的一条道路。这条道路很安隐、很平坦、很和平，没有一切的危险的事情，「得安隐道」。

这个怎么解释呢？「所得之道无退转故」，是本论作者解释经上这句话。什么叫做得安稳道？「所得之道」，你成就的这无漏的圣道不会再失掉了。永久是…成就了就是永久成就了，不会再失掉。那就叫做「得安隐道」。若是没有断烦恼就靠不住，若断了烦恼呢，就是永久也不会再失掉了。

卯四、证心一趣

证心一趣者：已得无寻无伺地故。

这是第四科「证心一趣」。这是赞叹这个圣智三摩地。那么这个圣智三摩地这个清净智，他证悟了心的一趣。就是浅白的说呢，就是得定。深一点说，就是得…与真如三昧相应了。是这个意思。

「已得无寻无伺地故」，他这个时候已经成就了没有寻伺的散乱、浮动的境界。所以心里面能够「一趣」，就是一种境界，安住在一种境界上。这样说呢，安住在二禅，这样也是合；说安住在真如里面，没有虚妄分别，这么解释也可以。

寅四、果智摄（分二科）　卯一、现在安乐

现在安乐者：能得现法乐住故。

这是第四科，前面是解释清净智，现在第四科解释这个「果智」，什么叫做果智呢？「现在安乐者」，现在安乐。这个经上解释「果智」的时候这样说，「现在安乐者」，不是过去，也不是未来，就是现在。现在你的内心里面很平静、很安乐、很自在的。那么这就是「果」的意思。「能得现法乐住故」，什么叫做现在安乐呢？就是他成就了现法乐住。他一摄心不乱，就入于初禅、二禅、三禅、四禅里面了。入于禅里面有清净的乐，安住在禅定里面。

卯二、后乐异熟

后乐异熟者：引无余依涅盘乐故。

这是第二科「后乐异熟」，前面是现乐，这里说后乐，「后」就是将来有什么乐呢？就是「引无余依涅盘故」。能逐渐地这样子用功修行能引出来、能出现无余依的涅盘乐，所以叫做「后乐异熟」。这「异熟」说白个话就是果报。就是将来有，「后」就是将来，将来还有特别令你满意的果报，所以叫做「后乐异熟」。什么果报呢？「引无余依涅盘乐」，你这个圣智三摩地，能引出来无余依的涅盘乐。

「无余依」怎么讲呢？那个「依」就是身体，这个身体；「余」就是剩余的，没有剩余的身体了。我们凡夫这个身体结束了，腐败了，以后又得一个身体，那个身体又会死掉了，又得一个身体。总是「有余依」，一个依一个依，就是一个身体一个身体连接起来不断的。但是现在得圣智三摩地这个人无余依，没有这个身，这个色、受、想、行、识一刹那间灭以后，再也没有色、受、想、行、识了。所以「引无余依的涅盘乐故」，那就是涅盘了，入于不生不灭的境界去了。所以「引无余依涅盘乐故」，这叫做「后乐异熟」。那么就是指涅盘为异熟，这也是方便那么说。

寅五、入出定相智摄（分二科）　卯一、正念而入

正念而入者：善取能入三摩地相无忘失故。

这是第五科「入出定相智摄」，分两科。第一科是「正念而入」。这个「正念而入者」，这个圣智三摩地，他成就了三摩地，他不是常在三摩地里面。有的时候出来，有的时候入。他入的时候呢？是「正念而入」，心里面没有其他的问题。

怎么叫做正念而入？「善取能入三摩地相无忘失故」，他能够掌握到能入三摩地相的「无忘失故」，入三摩地的相，他记忆的很清楚，他不会忘掉的。这是善取三摩地，「善取能入三摩地相无忘失故」。这个初禅有初禅的相，入初禅的三摩地的相，入二禅、入三禅、入四禅、空无边处、识无边处、无所有处、非非想定，它都有它的相。所以是…「正念而入，是善取能入三摩地相无忘失故」。

卯二、正念而出

正念而出者：善取能出三摩地相无忘失故。

就是他出定的时候，他能够从三摩地里面出来，就是那个心不在无相的三摩地里面住了，就是住于有相的境界，就是这样意思。住于有相的境界，这个心就不是无相了。「无忘失故」，他对于正念而出，正念而入，怎么样入，怎么样出，都是有一个境界的，他不忘失，他能记忆的很清楚。所以随时能入，随时也能出的。这底下念它一下。

《披寻记》四二七页：

此中示现五行相智等者：谓我此三摩地是圣、无染、无执，如是经句：示现自体智。又我此三摩地非凡夫所近，是聪叡所赞，是诸聪叡同梵行者常不诃毁，如是经句：示现补特伽罗智。又我此三摩地寂静微妙，得安隐道，证心一趣，如是经句：示现清净智。又我此三摩地现在安乐，后乐异熟，如是经句：示现果智。又我此三摩地正念而入，正念而出，如是经句：示现入出定相智。于此三摩地有五行相智别，是故名五圣智三摩地。

「此中示现五行相智等者：谓我此三摩地是圣、无染、无执，如是经句：示现自体智」。这表示身体智的相貌。「又我此三摩地非凡夫所近，是聪叡所赞，是诸聪叡同梵行者常不诃毁，如是经句：示现补特伽罗智」。「又我此三摩地寂静微妙，得安隐道，证心一趣，如是经句：示现清净智」。这是表示清净智的道理。「又我此三摩地现在安乐，后乐异熟，如是经句：示现果智」。「又我此三摩地正念而入，正念而出，如是经句：示现入出定相智」。「于此三摩地有五行相智别，是故名五圣智三摩地」。这样的意思。

壬九、圣五支三摩地（分二科）　癸一、征

复次云何圣五支三摩地？

「复次云何圣五支三摩地？谓诸苾刍，即此身内离生喜乐，广说如经」。这是第九科。因为一共是十五科，现在是第九科「圣五支三摩地」，这又不同，和前面又不一样了，分两科，第一科是「征」。「复次云何」，什么叫做圣五支三摩地呢？这是问，底下嘛解释。分三科，第一科是「标经说」。

癸二、释（分三科）　子一、标经说

谓诸苾刍，即此身内离生喜乐，广说如经。

经上解释这五圣支三摩地，是说「诸苾刍，即在此身」命体「内离生喜乐」，因离而生喜乐，那么「广说像经」上说的。离欲恶不善法，那么离开欲界的烦恼和烦恼的业，那么就会得到初禅的喜乐，广说像经里面解释的。这个经里面怎么说的呢？

子二、随别释（分五科）　丑一、初静虑摄（分二科）　寅一、辨相（分二科）　卯一、喜乐差别

离生喜乐者：谓初静虑地所摄喜乐。

这个五圣智三摩地，经上这么讲，离生喜乐，广说如经。经上怎么说？「离生喜乐」，是远离了欲界的恶不善法，就会生出来初禅的喜乐，所以「谓初静虑地所摄喜乐」，这个离生喜乐就指初静虑地属于初禅的喜乐。初禅有寻、伺、喜、乐、心一境性，所以那里面也有喜乐。这个喜乐怎么解释呢？这个《披寻记》上说：

《披寻记》四二七页：

谓初静虑地所摄喜乐者：此中喜者，谓已转依者，依于转识，心悦心勇心适心调安适，受受所摄。乐者、谓已转依者，依阿赖耶识，能摄所依，令身怡悦安适，受受所摄。如显扬说。（显扬二卷五页）。

「谓初静虑地所摄喜乐者，此中喜者，谓已转依者，依于转识，心悦心勇心适心调安适，受受所摄」，这解释这个初禅的喜乐。这里面说这个喜呀，「谓已转依者」，这个转依怎么讲呢？这个依就是我们的生命体，就是这个色、受、想、行、识这个生命，这个生命是个依；你做善事也是要依靠它，做恶事也是依靠它；你要发道

心，修学戒、定、慧也要靠它，所以这叫做「依」。

「谓已转依者」，这个依就是这个生命体。「转依者」，就是这个身体起了变化了，转变了。这什么意思呢？就是我们没得初禅的人，你的身体是这样子。你现在若是得了初禅，这个身体就有了变化了。这个色、受、想、行、识有点不同了，和以前的色、受、想、行、识不一样了，所以叫做「转依」。这个禅定是这样子，乃至得圣道也这样子，得阿耨多罗三貌三菩提也是转，都是有变化。现在这里面初禅这个喜乐，怎么讲呢？「谓已转依者」，就是说已经修初禅成功了的人，他的身体有变化了。

「依于转识，心悦、心勇、心适、心调安适」。这个「依于转识」，已经转依了的人，他的内心呢，「依于转识」，以转识为依止。转者起也，生起的意思。下面说阿赖耶识是本识、是根本识，就是依据、依那个本识生起转识。就是前六识，那么叫做转识。眼识、耳识、鼻识、身识、意识，这个前六识叫做转识。说「依于转识，心悦、心勇」，得到初禅的时候，心里面非常喜悦、快乐；「心勇」，你的内心也特别的勇猛，得了定的时候心很勇猛的，叫「心悦、心勇」。

「心适」，他这个时候，得了初禅的这个心呀，很安适的，不是那么样的烦燥、流动，又想这个、又想那个没有这回事，所以叫做「依于转识，心悦、心勇、心适」，心里面很调适、很相应，这个意思。「心调安适」，心里面很调顺，不像我们没得定的人，看这个人不顺眼，心里面就不高兴了，忽然间喜乐了，忽然间又忧愁了...这些事情。但是现在得了初禅的人呢，不是，「心悦、心勇、心适」，心里面老是很安适的。「心调安适」，因为有定力的调和，当然也有智慧。定慧的调和，使令这个身心都安适，都是很安乐、很调适的。

「受受所摄」，这个意思就是前面的心悦也好、心勇也好、心适也好、心调安适也好，都是受，都是内心的感受。「受受所摄」，前一刹那受，后一刹那受，就一直的受...，属于这一方面的。

「乐者谓已转依者，依阿赖耶识，能摄所依」。这个乐，经上说这个乐字，怎么讲呢？「乐」是说「已转依者」，为「阿赖耶识，能摄所依」。已转依者这个时候，就是依靠阿赖耶识来摄所依，来统领这个身体，由它来统治，它全权来处理这个身体的事情。「令身怡安适」，这阿赖耶识这个时候呀，它来统治这个身体，有什么事情呢？「心悦、心勇、心调安适，受受所摄」，前面讲过，这个「心悦、心勇、心调安适」都是受，都是感受所摄的。这个喜呀，就是这样的意思。心悦、心勇、心调安适都是喜。这个喜呢，是你的心的一种感觉。这件事上的感觉，那件事上的感觉，感觉到喜，所摄。

「乐者谓已转依者，依阿赖耶识，能摄所依」。喜字...喜这个字讲完了，现在讲这个乐。「谓已转依者」，就是初禅成功了，这个人「依阿赖耶识能摄所依」，这个时候他的身体依阿赖耶识为依止处。任何人都是，都是依阿赖耶识为依止处。但是得了初禅的这个人，在阿赖耶识来统摄你的身体的时候，「能摄所依，令身怡悦」。
「能摄所依」，能统治这个身体的时候，能令你的身体「怡悦」，感觉到快乐。「安适」，也是受受...各式各样的受，也是受，刹那刹那的受。如显扬...前面这段文就是（显扬二卷五页）上说的。

这样解释，这个「乐」是阿赖耶识的力量，所以你身体感觉到乐。这个「喜」是前六识的力量使令你感觉到喜、喜悦，这么解释。但是在《大毗婆沙论》和《俱舍论》解释，这个喜是指第六识也是转识，但是乐是指前五识说的。这是把这个喜乐解释完了，「谓初静虑地所摄喜乐」，当然也就是轻安乐。而这个离生喜乐这个「离」，就是远离了欲界的烦恼。远离了欲界的欲及其他欲界的一切烦恼。这个时

候，身体里面就会生出来喜乐，是这样子的。

所滋润者：谓喜所润，遍滋润者：谓乐所润。

「所滋润者，谓喜所润」，前面是「初静虑摄」，第一科是「辨相」。现在嘛！这底下是喜乐的差别，还是解释喜乐的差别。喜乐的差别解释...说喜乐，这底下是解释「所滋润者」，这个经上解释在这段文上，有个所滋润的话。这个话是什么意思呢？「谓喜所润」，就是说你在禅定里面那个喜来润、滋润你这个身体，那叫做「所滋润」。能滋润的就是喜，所滋润的就是你这个身体。

「遍滋润者」怎么讲呢？「谓乐所润」。谓阿赖耶识在你身上的那个乐，那个轻安乐，它滋润你的身体的时候是「遍滋润」，就是周遍全身的乐，不是一部分。

卯二、作意差别

遍充满者：谓加行究竟作意位。遍适悦者：谓在已前诸作意位。由彼位中，亦有喜乐时时间起，然非久住，亦不圆满。于此身中，无有少分而不充满者：谓在加行究竟果作意位。

「遍充满者」，这是第二科「作意差别」。前面第一科是「辨相」，辨初静虑的相貌。这底下嘛，说「作意的差别」。这个作意的差别怎么讲呢？就是经上解释三昧的时候，那一句话叫「遍充满」。遍充满怎么讲呢？「谓加行究竟作意位」，这个加行究竟作意位，这个加行呀，就是努力地修行叫「加行」；一次又一次地努力地修行，这就叫「加行」。「究竟作意位」，修行呀，这是什么意思？就是作意。就是不断的用止观来警觉这一念心，就叫做「作意」。而作意，开始作意修行，一直到究竟了，达到最高的程度了，那就叫做「加行究竟作意位」，达到这个阶级。

我们前面曾经讲过有七种作意，七种作意这个加行究竟作意，就是第六种，第六种作意。那么这个第六种作意，就叫做「遍充满」。那么第一种是了相作意、第二种是胜解作意、第三是远离作意、第四是摄乐作意、第五是观察作意、第六是方便究竟作意、第七方便究竟果作意，分这么七种。这个地方呢，这个「遍充满」是加行究竟作意位，那个阶级、在那个程度。

「遍适悦者」，怎么讲呢？「谓在已前诸作意位。由彼位中亦有喜乐，时时间起，然非久住，亦不圆满。于此身中，无有少分而不充满者」，这是解释这个意思。这个「遍适悦者」这句话怎么讲呢？「谓在已前诸作意位」，这是说这个修行人，他在以前的「诸作意位」就是了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意的这个时候。在这个时候，在以前诸作意的那个阶段的时候，「由彼位中，亦有喜乐时时间起」，你在胜解作意那个时候，了相作意没有什么喜乐。就是在胜解作意的时候，远离作意、摄乐作意、观察作意也有喜乐的，也是有喜乐。有喜乐呢就「时时间起」，就是有的时候生起，有的时候又不起，就是间杂而起，就是有时候起，有时候又不起，有时候又起。就是这个起之中，有一个没有喜乐的境界起来。这个没有喜乐境界，间杂在喜乐在的境界里面，是这样意思，「时时间杂而起」。

「然非久住，亦不圆满」，然而虽然有喜乐现起，但它不是长久的住在里面，并且还是不圆满的。初开始成就的初禅当然是不圆满，要时常的入定练习，常不断的练习，它才能圆满。

「于此身中，无有少分而不充满者」，这是在经上解释三摩地的时候有这个话。「由彼位中，亦有喜乐，时时间起，然非久住，亦不圆满。于此身中，无有少分而不充满者」，这个时候呢，在这个身体里面没有少分而不充满的，没有一点点不充满喜

乐的，这个喜乐是周遍全身。这句话是什么意思呢？「谓在加行究竟果作意位」，这是说这个加行究竟果作意。这个方便究竟作意，这个修行已经到了极点了。后来这个方便究竟果作意，就是初禅，心一境性现前了，初禅圆满的成功了。

那么这是作意的差别，这个作意的差别里面有一点事情，这里面有喜乐时时间起，但是不常住，就是喜乐来了又走了，来了又走了，是这样意思。这可见在未来到地定得到这个...得到三昧乐的时候，这个乐是住在这里很长时间，它不动。但是未到地定之前，有时有喜乐，喜乐就是不久，来了又走了，来了又走了，这样子。到了初禅也是有更殊胜的喜乐，它也是不走，不离开身体的。

这是说「已前诸作意位，由彼位中，亦有喜乐时时间起，然非久住，亦不圆满。于此身中，无有少分而不充满者」，解释这一句。「谓在加行，究竟果作意位」，这一句话，那就是你这个禅定的修行到了最后圆满的时候，才有这种境界。「于此身中，无有少分而不充满者」，周遍全身都感觉到喜乐。这就是加行究竟果作意位，就是初禅完全成功了。

寅二、譬喻（分六科） 卯一、喻彼行者

譬如黠慧能沐浴人，或彼弟子者：当知喻于修观行者。

这底下嘛是「譬喻」，前面说初禅的次第，这底下用譬喻说初禅的境界。分六科，第一科是「喻彼行者」。

「譬如黠慧能沐浴人」，譬如一个特别有智慧的人，但是他在沐浴，这个有智慧的人在沐浴。「或彼弟子者」，经上还有一句话就是「彼弟子」，他还有弟子。「当知喻于修观行者」，这两句话的意思呢？是沐浴的人和弟子，就是譬喻修观行的人了，修不净观的人、修光明观的人，他有大智慧、有大光明，「当知喻于修观行者人」，用这譬喻人啊，或彼弟子，或者他的师父，总而言之是譬喻修观行的人。

卯二、喻彼方便

铜器瓦器或蚌蛤器者：喻为离欲生喜乐故，教授教诫。

这是第二科是「喻彼方便」。前面是「喻彼行者」，修行人，这底下是「喻彼方便」，就是开始修行了，叫做方便。「铜器瓦器」，前面说是那个沐浴的人很有智慧，他有什么事情呢？他沐浴的时候，他有一个铜的器，或者是瓦的器，或者是蚌蛤器等。

「喻为离欲生喜乐故，教授教诫」，这譬喻啊，他要为离欲，他为了教授一个人、开导一个人，为求离欲生出来的喜乐的缘故，所以「教授教诫」，他这个时候是「教授」这个修禅定的人应该这样子，「教诫」呢，你不应该这样子，这也是第二科「喻彼方便」。

卯三、喻彼寻伺

细沐浴末者：喻能顺彼出离寻等。

「细沐浴末者」，这微细的沐浴末，这个末呢？就是用它来沐浴的，沐浴也是它有清洁的力量。「喻能顺彼出离寻等」，这个沐浴末，细的沐浴末，是表示什么意思呢？表示那个修行人啊，「能顺彼出离寻等」。这个修行的那个老师，就是教授教诫，教授什么呢？就是告诉你啊，「顺彼出离寻等」，也就是随顺这个出离寻，这个

「出离」啊，是什么意思呢？这个「寻」，就是分别，妄想分别，「出离寻」啊！出离什么？出离欲，从欲出来，叫「欲寻」，现在是从这欲寻里面出来，就是修不净观。修不净观的时候啊，能停下来内心的欲，这个时候就从欲出来了。

那个「细沐浴末」，究竟是什么东西呢？应该就是用它来沐浴的一种清净的一种东西，我们现在说是用肥皂，这细沐浴末大概就是肥皂这一类的东西，是用它来啊清净自己的身体。那么我们在禅定里面，修这个出离寻，就是修不净观嘛，修不净观就是息灭内心的欲心，这样意思！这个《披寻记》可以看一下：

《披寻记》四二七页：

喻能顺彼出离寻等者：此中等言、等取无恚寻、无害寻及出离伺、无恚伺、无害伺。由此寻伺，能正对治欲界烦恼杂染及业杂染，顺生喜乐，顺益所依，由是说言顺彼出离寻伺。

「喻能顺彼出离寻等者」，这句话怎么讲呢？「此中等言，等取无恚寻、无害寻及出离伺、无恚伺、无害伺。由此寻伺，能正对治欲界烦恼杂染及业杂染，顺生喜乐，顺益所依，由是说言顺彼出离寻伺」。

这个「喻能顺彼」，就是譬喻这个修禅定的人啊，能随顺那个修行的法门啊，那法门是什么？「出离寻等」，修学不净观、修学慈悲观等。「此中等言，等取无恚寻」，那个「等」字那句话、那个字是表示什么意思呢？「等取无恚寻」，你不能只修一个不净观，你还要修慈悲观的，没有恚、没有瞋恚心，「等取无恚寻」。

「无害寻」，要修这个不伤害任何人，这个「恚寻」啊是严重一点。这恚寻就是不高兴了，要杀掉这个人，这叫「恚寻」。「害寻」呢，是要伤害这个人，不想杀掉，不想置他命，还要保留他的命，但是要伤害他，那叫做「无害寻」。

「及出离伺、无恚伺、无害伺」，这是寻和伺两个心所，这个「寻」是麤重了一点，「伺」是微细了一点，观察的有麤、有细的不同。那句话里面有个等字，这个「等」字什么意思呢？取这个「无恚寻、无害寻、及出离寻」这个话，等字是代表这几个意思的，「无恚寻、无害寻、无害伺」。

「由此寻伺，能正对治欲界烦恼杂染及业杂染」。「由此寻伺」，由前面说这个「无恚寻、无害寻」种种寻伺啊！能「正对治」，它能够有力量的啊，没有错误的，来对治这个欲界的烦恼。我们欲界的人内心的主要的烦恼都是属于欲的。杂染的，能对治欲界烦恼的杂染，是污染。「及业杂染」，及一切做种种恶业，十善业、十恶业，是指恶业说的。「顺生喜乐」，那么能对治欲界烦恼杂染等及业离染，你就能生出喜乐来，叫做「顺生喜乐」。「顺益所依」，「顺生喜乐」呢，它能够对于你这个身体能有所利益，叫做「顺益所依」。「由是说言顺彼出离寻伺」，所以就这样，这个《披寻记》是这样说。「顺彼出离寻」。

水浇灌者：当知喻于寻清净道。

这个沐浴的这个人，他用水来浇这个身体，来灌这个身体，来沐浴。这譬喻什么呢？譬喻这个「寻清净道」。看这个《披寻记》的文：

《披寻记》四二八页：

寻清净道者：贪、恚、害寻，是名为寻；此谓所治。能治彼者，名清净道：谓寻伺支。修习此故，已断彼寻，是故说言寻清净道。

「寻清净道者」，什么叫做寻清净道呢？「贪、恚、害寻，是名为寻」。这叫做寻！「此谓所治」，这个「此」字是什么意思呢？是所治的意思，成所治为此，就是贪、恚、害寻等，是所治的。「能治彼者名清净道」，能治彼欲恚害寻那个是清净道。「当知喻于寻清净道」，这个「寻」，出离寻、无恚寻、无害寻，这是清净道，没有烦恼。「此谓所治」，就是这个贪、恚、害寻是所对治的。「能治彼者，名清净道」。

「谓寻伺支。修习此故，已断彼寻，是故说言寻清净道」，谓寻伺支，名清净道，修习此故...，你熏...你常常静坐的时候，你熏...你修习这个寻，和伺这两种功德，修习的时候，「已断彼寻」，这个时候把寻断了，「是故说言寻清净道」，就是有伺了，麤的没有，就是有细的了。这样说这「水浇灌者：当知喻于清净道」，是这样意思。这个「寻」被对治了，这个寻清净道。

卯四、喻身喜乐

沐浴抟者：以喻于身。带津腻者：喻喜和合。腻所随者：喻乐和合。遍内外者：喻无间隙喜乐和合。

「沐浴抟者：以喻于身。带津腻者」，我想这个「以喻于身」和这个「带津腻者」连接起来读，这样意思。「沐浴抟」是什么意思呢？这个「抟」啊，就是清净身体的一种膏，但是用什么东西制的这个？我们现在人沐浴也有什么乳这一类的东西，这个抟就是在凝结在一起啊，叫做「抟」。用那个抟啊来涂、涂我们这个身体，涂在身体上，这个是啊「以喻于身，带津腻者」，这譬喻这个身体啊，带这个津腻的东西，带这个津腻者，带津腻者，这个津腻啊就是一种液体的东西，也就是腻，附在你的身上。「喻喜和合」，你这个...这个沐浴抟啊！你在抹在身上那个津腻的东西，这表示是你内心里面的喜，「喻喜和合」，譬如你这个心与喜和合在一起，这样意思，叫「和合」。

「腻所随者」，这腻所随者怎么讲？这腻所随者怎么讲呢？「喻乐和合。遍内外者：喻无间隙喜乐和合」，这个腻啊随着身体，前面是津，这底下说，「腻所随者，喻乐和合」，这譬喻那个乐的和合，前面是譬喻这个喜的和合，这儿譬喻乐的和合。

「遍内外者」，经上那「遍内外者」，那句话怎么讲呢？「喻无间隙喜乐和合」，这譬喻你禅定的时候，有喜也有乐，有乐也有喜，这喜乐的之间，没有其他的东西做间隔，杂乱在里面，不是的。「无间隙的喜乐和合」，那就叫做「遍内外者」。

卯五、喻心一趣

不疆者：喻无散动。

「不疆者：喻无散动。不弱者：喻无染污，亦无爱味」。这个「不疆」呢，就是那个沐浴抟，沐浴抟它不是很坚固，不是很坚，不是很坚固的。这表示什么呢？「喻无散动」，譬喻这个修行人心里面不散乱、不浮动，这样意思。

卯六、喻心清净

不弱者：喻无染污，亦无爱味。

「不弱者：喻无染污」，这个譬喻说是没有烦恼的染污。那么「亦无爱味」，爱味就是染污，没有爱味所以没有染污，是这样意思。

丑二、第二静虑摄（分二科）　寅一、标差别

又于第二喻有差别。

「又于第二喻有差别。山者：喻于无寻伺定」。这前面是譬喻这个初禅，初禅的境界，现在是譬喻第二禅。这个不疆，喻无散动，就是心一境性；不弱，是无染污，没有爱味，这个心一境性是清净的，没有烦恼的，无染污，是清净的！这底下嘛！说到第二禅。第二禅摄，分二科，第一科是「标差别」。「又于第二喻」，又经上啊，又说到第二个譬喻，第二个譬喻和第一个譬喻不一样，是有差别的。

寅二、举譬喻（分四科）　卯一、喻彼定相

山者：喻于无寻伺定。

这是第二科，第一科是「标差别」，第二科是「举譬喻」，譬喻分四科，第一科「喻彼定相」。山者，是譬喻无寻伺的定，这个初禅是有寻有伺，这个第二禅是无寻无伺。这个譬喻以什么做譬喻？用高山做譬喻，譬喻这个无寻伺定。

卯二、喻离寻伺

尖顶者：喻于第二静虑无寻无伺，于所缘境一味胜解。

这个「尖顶者」...，山是譬喻这个无寻伺定，这是譬喻二禅，这样意思。这底下再细细的做譬喻。山有一个峰，所以叫做「尖顶」。这是卯二第二科「喻离寻伺」。这个山的尖顶是什么呢？「喻于第二静虑无寻无伺，于所缘境一味胜解」，表示这个意思。

这个第二静虑啊，它把初禅的静虑，这个这个寻伺消灭了，没有这个寻伺的这个分别了。「于所缘境一味胜解」，在所缘的那个无寻无伺的境界，只有一个境界，对于这个境界有强而有力的任持，而不散乱的，叫做「胜解」。就是以无寻无伺为所缘境，那么有强而有力的任持力，叫做「胜解」。

卯三、喻内等净

泉者：喻于内等净支。

这个高山上啊！还有泉水，这泉水的譬喻什么呢？有泉，什么呢？「喻于内等净支」，譬喻这个二禅里面有个「内等净支」。这个初禅有五支：寻、伺、喜、乐、心一境性是五个支。这二禅啊！只有四个支，第一支就是内等净支，然后喜、乐、心一境性，这四个支。四个支...这个山上有个泉，是譬喻什么呢？譬喻「内等净支」。这个远离了寻伺，外边远离了寻伺，而在内心里面，这个禅定里面，就是只有清净没有寻、没有伺的散乱，心里面寂静住，叫做「等」；没有寻伺的染污，叫做「净」，而这个净也有个信的意思，信心的意思。有什么信呢？最初的时候，没得禅定的时候，是散乱的，由散乱心得禅定，有了信心。事实上得了禅定了嘛！散乱的人能得禅定，这是一个信心。第二信心，有了禅定以后，又能进一步得到更高深的禅定，又有这样的信心，这里叫做「净」。「内等净支」，这一段就这意思。

卯四、喻彼喜乐

水轴者：谓水傍流出。水索者：谓水上涌出。此二种喻，如其次第，显示喜乐滋润等言。如前解释。无不充满者：当知喻于无间相应。

「水轴者」，这是第四科。第三科是「喻内等净」，第四科是「喻彼喜乐」。这个「水轴」，是什么意思呢？「谓水傍流出」，就是那个泉啊，这个泉譬喻内等净，也应该是…等于是总说的，这底下是别说了。这个泉水、泉里面有水啊，从旁边流出来啊，这个水是很大的呀！就像车轴似的。这个「水轴者」，从泉里流出来，像车轴这么麤，流出水。

「水索者：谓水上涌出」，向傍流出的，向上涌出。这个「水索」是什么意思呢？就像这个…在从井里面在汲水，它是有一个索的、有个绳索的，当然还一个灌，那个灌是由下而上的，是涌出来的，前面水轴是向傍流，涌出来以后向傍流，从甚深的泉里面，向上涌，那时候叫做「水索」，这样意思。

「此二种喻」，这个水轴、这个水索是二种譬喻。「如其次第，显示喜乐滋润等言」，就显示这个喜的滋润、乐的滋润这些话，显示这个话的。「如前解释」，像前面那个初禅的时候，有解释过了，解释过那个滋润者为喜，遍滋润就是乐，就是这样意思。

「无不充满者」，那个经上还有这么一句话，「无不充满者：当知喻于无间相应」，这是在二禅里面啊！这个喜的相应、乐的相应，中间是没有其他的间杂的，所以叫做「无不充满」。那么这是啊，初静虑、第二静虑的一个譬喻，这么样解释。

丑三、第三静虑摄（分二科） 寅一、标差别

又于第三喻有差别。

这是第三科「第三静虑摄」。这个第九大科「圣五支三摩地」，这一科里边「随别释」里边分五科，第一科是「初静虑摄」，第二科「第二静虑摄」，现在是第三科「第三静虑摄」。这摄不只是第三静虑，属于第三静虑也包括在内的意思，分二科，第一科是「标差别」。

「又于第三喻有差别」，前边初静虑、第二静虑都有譬喻，现在是第三静虑也有一个譬喻，而这个譬喻和前面的譬喻是有差别的，这是「标差别」。第二科「举譬喻」，又分二科，第一科是「喻离喜乐」。

寅二、举譬喻（分二科） 卯一、喻离喜乐

如嗢钵罗等离喜之乐，彼相应法及所依身，当知亦尔。

「如嗢钵罗等离喜之乐」，这个就是青莲花的意思。「离喜之乐」，这譬喻第三禅的乐，第三禅的乐和初禅、二禅的乐不一样，初禅、二禅也都有乐，但是他们是与喜在一起的，有喜之乐；第三禅是把喜破去了，就是没有喜了，这样的乐，那么就用这个青莲花来做譬喻。

「彼相应法及所依身，当知亦尔」，彼那个乐所相应的法，所相应的法。这个乐，这个第三禅的乐，他里边还有舍，还有正念，还有正知，还有心一境性，所以「彼相应法」；「及所依身」，及这几种法所依止的色受想行识。「当知亦尔」，我们应该知道，也都可以名之为青莲花，也可以这么说，也是用这个譬喻来做譬喻。这是第一科「喻离喜之乐」，下面是第二科「喻彼定相」。

卯二、喻彼定相

水喻离喜无寻伺定，喜发踊跃由无彼故，喻华胎藏没在水中。

「水喻离喜无寻伺定」，这个青莲花是在水里边生长的，所以水也在譬喻之内的。「水」譬喻什么呢？譬喻那个修行人离喜又没有寻伺的「定」，就是第三禅的心一境性，以水来譬喻定。但是不是初禅、二禅的定，初禅、二禅都是有喜之定，初禅是有寻伺，二禅是无寻伺而有喜。现在这个第三禅定，也没有寻伺，也没有喜，就是更深刻的定了。

「喜发踊跃由无彼故，喻华胎藏没在水中」，这个水是譬喻定，这前初禅和二禅里边的喜，那个喜的相貌是踊跃的相貌，真是所谓大喜了。「踊跃」就是内心里面非常的兴奋，这身体都受到影响踊跃起来。现在「由无彼故」，由于这个三禅，第三静虑里面没有那个喜的关系，所以「喻华胎藏没在水中」，就是这个花，那花的胎藏就是那个苞，那个苞是没在水中，就是沉没在水里面，就是没有浮在水面。所以这「没在水中」，这表示这个离喜之乐是在水中，没在水中，不像有喜的那么踊跃，这样表示。这是第二「喻彼定相」。

丑四、第四静虑摄（分三科） 寅一、标差别

又于第四喻有差别。

前边是第三静虑就说这么多。这底下说到「第四静虑」，分三科，第一科也是「标差别」。「又于第四喻」，也是有差别，也是不同于前三个。怎么样的不同呢？这是第二科「别辨相」，是一样一样的辨别这第四静虑的相貌。那么分二科，第一科标出他清净的相貌。

寅二、别辨相（分二科）　卯一、清净

清净心者：谓与舍念清净相应，超过下地诸灾患故。

「清净心者」，那个经上讲的第四禅是清净心，他的心特别清净。怎么叫做「清净心」呢？「谓与舍念清净相应，超过下地诸灾患故」，他这个心与舍清净相应，与念清净相应，是这样的。这个舍清净、念清净相应，这底下再解释。怎么叫「舍」清净和「念」清净呢？「超过下地诸灾患故」，就是这个初禅、二禅、三禅的那么多的灾患，他都超越了，就是解脱了，他没有那些灾患了，所以叫做「舍清净」，也叫做「念清净」，那就叫做「清净心」。这个「下地诸灾患」是什么呢？什么灾患呢？这底下《披寻记》上有解释。

《披寻记》四二九页：

超过下地诸灾患故者：第四静虑以下诸地，于坏劫时三灾能坏：谓火灾、水灾、风灾。第四静虑无灾能坏，由彼诸天身与宫殿俱生俱没故，更无能坏因缘法故，如〈意地〉说。（陵本二卷五页）当知此由修彼静虑，舍念清净相应，超过寻伺喜乐三地一切动故。

「超过下地诸灾患故者：第四静虑以下诸地，于坏劫」的「时」候，「三灾能坏」。那三灾能坏呢？「谓火灾、水灾、风灾」，这火烧初禅，水灾能坏二禅，风灾能坏三禅。这「第四静虑无灾能坏」，因为什么呢？「由彼诸天身与宫殿俱生俱没故」，这是说出一个原因，说出来一个相貌。由于那个第四禅的诸天他的身体，和那宫殿同时生起同时结束了，当然都是化生，化生无而忽有的时候，有了身体，同时也有了宫殿，等到寿命尽了的时候，身体没有了，宫殿也没有了。「更无能坏因缘法故」，没有什么东西，没有了，那么什么东西能坏他呢？所以也没有。

这可见初禅、二禅、三禅不是这样，初禅、二禅、三禅他们的宫殿是原来就有的，而后忽然间有了身体，不是俱生俱没的。那个修行人死掉了的时候，宫殿还在，但是那个宫殿也不是常住的，有这个火灾，有水灾有风灾来破坏它。第四禅没有宫殿，所以也没有，「更无能坏因缘法故」，是「如〈意地〉说」，这个事情在〈意地〉也说过了，说过这件事。

「当知此由修彼静虑，舍念清净相应，超过寻伺喜乐三地一切动故」，这个当知此修行人，由修彼第四静虑成功了的时候，他具足了舍清净和念清净，有这样的功德相应，超过了寻伺喜乐，超过了初禅的寻伺，也超过了初禅、二禅、三禅的喜乐，这个这三地的「一切动」。喜乐也是动，寻伺也是动，这个另外还有一样，就是出入息，第四禅的修行人没有入息，也没有出息了，没有这件事。这样加起来，看是几样？寻、伺、喜、乐，还有一个出入息，还有一个三灾，一共是八个，这个「超过下地诸灾患故」，就是超过这八种灾，超过这八样事，所以他那个心是清净的，这是说那心清净的相貌。这是第一科，第二科「鲜白」。

卯二、鲜白

鲜白者：谓性是善，自地烦恼无爱味故。

这是清净心者和鲜白，这都是经上的话。底下这是本论作者的解释，这真是平常人怎么能解，没辨法解释的，会这么解释。「鲜白者：谓性是善」，「性」是什么？性是心也。他这心性是非常的良善，没有这些贪瞋痴，欲界的贪瞋痴，并且这个人是佛教徒，是圣人，所以他那个心是善，那就是「自地烦恼无爱味故」。

前面清净心是超过下地诸灾患，这个鲜白「自地烦恼无爱味故」，在他本身这个第四禅里面，他也没有烦恼，没有爱着这第四禅的烦恼。凡夫得到四禅的时候，得初禅的时候，爱这初禅的境界，二禅、三禅、四禅也是，爱着自己所成就的这个禅的境界。现在这个修行人是佛教徒，成就了第四禅功德的时候，没有爱味不执着，他不爱这个禅。虽然这个禅的境界很高，很殊胜，但是他心里面也不执着，也观察它，还是四念处，观察它是无常的，是因缘生法的，是没有真实性的，是毕竟空的，心里面不执着。「自地烦恼无爱味故」，所以叫做「鲜白」，「鲜白」实在还是清净心，就是心清净。但是又说清净心，又说鲜白，就分成二段这样解释。

寅三、举譬喻（分二科）　卯一、喻彼人（分二科）　辰一、举喻　（分二科）　巳一、征

何故复以长者为喻？

这个第四静虑分三科，第一科是「标差别」，第二科是「别辨相」，这个相当然是和前三禅，初禅、二禅、三禅是不一样，现在第三科「举」一个「譬喻」。举一个譬喻分二科，第一科是「喻彼人」。分二科，第一科是「举喻」。「举喻」又分二科，第一科是「征」。

「何故复以长者为喻？」什么原因经上又用「长者」来譬喻这第四禅呢？这是问。底下第二科是解「释」，就是回答。

巳二、释

谓彼所作皆审悉故，不放逸故，思惟筹量观察胜故，于增减门无不知故。

「谓彼所作皆审悉故」，这个「长者」，用「长者」做譬喻是有理由的。因为什么呢？因为这个长者年高德重的人，经验特别丰富了，智慧特别广大的，所以这种人他要做什么事情的时候，他非常的「审悉」，就是把这件事，把它安排的清清楚楚的，一点也不马虎。这个「审」就是不马虎不虚浮，很认真的把它清清楚楚明明白白的，对于于所做的事情清清楚楚明明白白的，「皆审悉故」。

「不放逸故」，而这个长者这个人，因为经验特别多，知道若做错事就有后患，所以不放逸不做错的事情，这是第二个功德。第三个「思惟筹量观察胜故」，就是他的智慧特别高，他能筹量这个事情各式各样的条件，各式各样的情况去筹量。「筹量」就是思量，就是思惟。然后他在这里观察，看得清清楚楚，所以不放逸，这句话就表示智慧特别的殊胜。

「于增减门无不知故」，对于这个事情是增多了，是减少了，其中有功德或有过失，他都知道。这个「增减门」，这个是赞叹这个长者对增减他都知道，但是这个在《披寻记》上说。

《披寻记》四二九页：

于增减门无不知故者：增，谓增长积集；减，谓衰退损减。《解深密》说：「善

知心增，善知心减。」（《解深密经》三卷十九页）如是增减，其义应知。

「于增减门无不知故者：增，谓增长积集；减，谓衰退损减。《解深密》说」，就是《解深密经》，《解深密经》说：「善知心增，善知心减」，用《解深密经》上那一段文来解释这个增减门，「《解深密经》三卷十九页」，那上面解释这句话。

「如是增减，其义应知」，这个增减还在《瑜伽师地论》七十七卷上有解释。解释上怎么解释呢？这是于增减门，但是《解深密经》上说是于心增减门，心有增心有减，那么《瑜伽师地论》上解释这个增减，怎么叫做增？怎么叫做减？这个《披寻记》上说出了几句。「增，谓增长积集」，这个「增长」是指现行说，「积集」是指种子说。这个怎么叫做「增长积集」呢？就是我们没有修行的人，我们有二种系缚的境界，一个相缚，一个麤重缚，这也是在《解深密经》上说的。

这个怎么叫做「相缚」呢？就是在一切的眼耳鼻舌身意，色声香味触法，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这一切法有为法相上。我们心一动，我们心与一切相接触的时候，这烦恼就来了，就能系缚我们的心不得自在。贪来了我们心也不自在，瞋来了也不自在，愚痴来了也不自在，各式各样的烦恼一动起来的时候，就是系缚我们，就把我们绑住了。

这个「麤重缚」是什么？就是种子，烦恼的种子叫做麤重。说是我表面上说没有系缚，但是内心里面还有种子绑住你，你还不是圣人，还有系缚。现在我们若发心学习佛法了，要对治这种系缚，修学四念处，要除灭这种系缚，除灭这个相缚，除灭这个麤重缚。你这个能对治道，能对治这二种缚的圣道，这个四念处的圣道，你常常修常常修，你这能对治道就增长了，这无漏的戒定慧逐渐的栽培，他就逐渐的增长，你常修学圣道，这圣道他就增长。圣道增长，这现行增长，种子也增长，那么种子增长这个事情，而这个圣道他不是离开了心另外有圣道，他是与心相应的，心与圣道相应，圣道在增长在积集，心也增长也积集，是这么意思。

这个「减，谓衰退损减」，这个「衰退损减」，就是这个相缚、麤重缚，在你用功修行的时候，这个相缚和麤重就在减少，他的这个现行在衰退，种子就在损灭，是这样子。而这种相缚、麤重缚，它的活动也是与心相应的，也是与心相应的。而这相缚、麤重缚在衰退在损减，那个心也就在衰退在损减，那就是这样子说就可以了。就是与圣道相应的是清净心，与相缚、麤重缚相应的是染污心；清净的圣道在增长，心也增长，那么染污的相缚、麤重缚在衰退在损减，那么染污心也就在衰退在损减。

这叫做「善知心增，善知心减」，这是后面，《披寻记》后面《瑜伽师地论》的解释，解释这个增减，解释《解深密经》的「善知心增，善知心减」，解释的。所以是「于增减门无不知故」，在这里说，当然是在长者，这个长者他知道功德的增长，过失的减少，他都知道，他会知道，知道我的功德增长了，我的过失减少了。这就表示修行人他常常的修行，他就知道我的功德增长了，过失减少了，这就是「于增减门无不知故」。这是这个「举譬喻」，这是辰一「举喻」，底下第二「合法」。

辰二、合法

证得清净第四静虑者亦复如是，凡有所为审谛圆满无诸放逸，于一切义无不了知，其性捷利。

「证得清净第四静虑者亦复如是」，成就了三禅的人，他又不知足，继续努力的修行第四禅，第四禅没有白辛苦，「证得清净第四静虑」了，就是证悟了，也就是成就了。「亦复如是」，这个修行人也是这样子，那长者有这四种功德，那个证得清净第四静虑的人，「亦复如是」，也有这四种功德。

「凡有所为审谛圆满」，他做什么事情也不马虎，「审」思，这个「谛」就是真实圆满，不是说有的地方不审思，那就是不圆满了。「无诸放逸」，也是这个证得第四静虑这个人没有放逸。「于一切义无不了知」，就是譬喻那个「思惟筹量观察胜故」。「其性捷利」，就是「于增减门无不知故」，就是也有这种功德。

《披寻记》四二九页：

凡有所为审谛圆满等者：此中四义，如其次第配前四喻应知。

这样意思。

卯二、喻清净鲜白（分二科）　辰一、举喻（分二科）　巳一、八经九经喻

八经九经以为喻者，由坚致故，显蚊虻等不能侵损。

这是第二科「喻清净鲜白」。这个第三科是「举譬喻」，分二科，第一科是「喻彼人」，第二科「喻清净鲜白」，前面一个清净心，一个鲜白，这两个作譬喻。分二科，第一科是「举喻」。「举喻」分二科，第一科「八经九经喻」。

经上有「八经九经」的譬「喻」，那是什么意思呢？这是「八经九经喻」，这底下解释这个八经九经的譬喻。说「由坚致故，显蚊虻等不能侵损」，这个八经九经是一种譬喻，就是指这个特别微细的毛布，由那个纱，一条纱织成的布，现在是用八条，八缕、八条纱，把它织成的一个经一条线。「八经」就是用八条缕，就是八条纱，纺纱工厂里织布，用纱织成布。我们说是棉花的话，用棉花纺成纱，很细的一条一条的，用这纱来织成布。现在这说用八条纱织成一条经，用这样的经去织成这个微细很好的毛布，微细的毛布，或者用九条缕织成一条经一条线。

这种譬喻什么呢？「由坚致故」，你这样子织成髓这个细毛布，那么好的那么殊胜的毛布，它就特别的坚固而细致，当然也是厚了。「显蚊虻等不能侵」，这表示你若用这种布做衣服穿上去，这蚊虻它不能够来咬你，因为它太厚了，因为密致细致不能咬，这是这个譬喻。这八经九经譬喻的意思，是这样意思，保护你的安全。

巳二、首足皆覆喻

首足皆覆者，若有二失容可侵损，谓衣薄故，有露处故；今此显示二失俱无。

「首足皆覆者」，这第二个譬喻。「首足皆覆」的譬喻是什么呢？「若有二失容可侵损」，若有两个过失，那这蚊虻等可能就会来侵害你，来伤害你。那两种过失呢？「谓衣薄故，有露处故」，若是那织成的布特别的薄，蚊虫也容易咬你，还是可以咬你；或者这个衣服有露处，有破坏的地方，你的身体露出来了，那当然蚊虫还是可以咬你，有露处，有这两种过失就不对了。这样子衣服也不薄，也没有露处，说「首足皆覆」。

「今此显示二失俱无」，说「首足皆覆」这句话，就表示这两种过失都没有，衣服是厚的，也没有露出去。这是两个譬喻，一个是「八经九经喻」，一个是「首足皆覆喻」，这是举譬喻。底下第二科「合法」。

辰二、合法

此定亦尔，其心清净鲜白，周遍一切散动所不能侵，堪忍寒暑乃至他所呵叱恶言，及内身中种种苦受。

「此定亦尔」，现在这个第四静虑也是这样子。「其心清净鲜白，周遍一切散动所不能侵，堪忍寒暑乃至他所呵叱恶言，及内身中种种苦受」，都能够防止。「其心清净鲜白」，就是譬喻那个衣服，衣服是坚致的，也就是不薄，衣服厚，这样子「一切散动所不能侵」，这个「散动」就是浮动，这些喜怒哀乐，这些事情都不能侵犯他。若是「周遍」的话，就是没有露处，那就是譬喻这周遍的意思，周遍也就是你的心清净，没有一时不清净的。

所以「堪忍寒暑乃至他所呵叱恶言」，「呵叱」就是愤怒了，愤怒的人说话的时候，就不说好听话了，就是恶人。「及内身中种种苦受」，心里面也都能够忍受，都能防止，它不能侵犯你。在他心里面，他都能够抵抗，而不会受到这些侵犯的。「内身中种种苦受」，这个话是说在人间，你得第四静虑的时候，你这身体有的时候也可能有病，连阿罗汉，有神通的阿罗汉有时候有病。所以你得四禅的时候，虽然那么高的境界，但是你这身体还是人间的身体，所以也有苦受的事情，也会有他所呵叱恶言的事情。但是在这第四禅的人，他都心里面不介意，他心里不动，所以这就用这个譬喻。

「八经九经」，是彼坚致故；这个「首足皆覆」这个意思，就是示你这个禅定非常坚固，非常清净鲜白，这个道力非常坚固，所以一切外来的这些外尘的一切不如意事，你心里面都不介意，都能不动，不能侵犯他的定，你不能动摇他的定力。

丑五、观察缘起摄（分三科）　寅一、标差别

又于第五喻有差别。

一共是分五科，就是这个「圣五支三摩地」，一共是分五科。「第四静虑」是第四科，解释完了。现在第五科「观察缘起摄」，这一科里面分三科，第一科是「标差别」。

「又于第五」的譬「喻」，前面一个禅一个譬喻，现在第五，只有四禅，但是又说出个第五来，下面有解释，也是不一样的。喻就是「标差别」，这第二科「指前喻」。

寅二、指前喻

于所观相殷勤恳到等，当知已如前释。

那经上面说到第五喻的时候，有一句话叫做「于所观相殷勤恳到等」，有这个话。这个话「当知已如前释」，前面已经解释了，前面已经解释过。这个前面解释过，有两个地方解释这件事，在第十一卷的二十二页，我们现在是第十二卷，那个第十一卷第二十二页，有说到这件事；由前面说到四种修禅，也提到这件事，为得知见天眼通那一段，也说到这件事。「于所观相殷勤恳到等」，前面解释了，可是解释了解释，这地方还是要说一说。第一科「标差别」，第二科「指前喻」，现在第三科「明总义」，就是解释了，解释这句话「于所观相殷勤恳到等」，解释这句话。

寅三、明总义

谓审观察三世诸行，于能观察又复观察，是此中总义。

前面不是有初禅有二禅有三禅有四禅吗？就是没有说到怎么观察，这句话还没说，这里总说。「谓审观察」，就是说你得初禅也好，乃至到你得四禅也好，其中都有佛教徒不共于世间禅的一种圣德，就是「审观察」，就是特别认真的修这样的观。

观什么呢？「三世诸行」，过去世的，现在世的，未来世的，三世的有为法。也就是十二缘起，过去无明缘行，行缘识，这些事情；无明灭则行灭，行灭则识灭，有灭则生灭，生灭则老死灭，就是这些事情，「三世诸行」。

「于能观察又复观察」，这不但是观所观察的境界，观察所观察，还能够观察那个能观察的智慧，还要再观察。观察他也是因缘有的，也是无常、无我的，也是毕竟空的。这样出世间的般若是「此中总义」，是前四种禅都有这样观察的智慧的，这个《披寻记》的文不要讲了，这是「此中总义」。

子三、释名等（分二科）　丑一、总征

何等名为圣三摩地？云何建立五支差别？

子三「释名等」，「何等名为圣三摩地」，「释名等」就是「圣五支三摩地」分两科，第一科「征」，第二科是解「释」。解释里边第一科「标经说」，第二科「随别释」，就是前面这五科。现在第三科「释名等」，解释这个名，第一科是「总征」。

「何等名为圣三摩地」呢？就是这个名，叫做圣三摩地，三摩地还要加个圣字，这是什么意思？这是问。底下「别释」分二科，第一科「名圣三摩地」，解释名圣三摩地。「云何建立五支差别」？这还是第一科问，这是二个问，何等名为圣三摩地？何等名为五支差别？怎么样来建立这五支差别呢？这什么理由呢？这是这么两个问。这底下「别释」。

丑二、别释（分二科）　寅一、名圣三摩地

谓四静虑中所有圣贤心一境性，及于安立审谛观察，如是名为圣三摩地。

这底下先回答，先解释「圣三摩地」这句话。「谓四静虑中」，初静虑乃至第四静虑里边，这个「圣贤心一境性」，这是佛教徒的圣贤，他成就了圣贤了，他所成就的心一境性。这个得到初禅、二禅、三禅、四禅了，当然这情形各有不同，就是他的禅定善根强，他修四念处的时候，他先修止，修止就得到四禅了。但是还没得圣道，没得圣道还是凡夫，所以得到了四禅之后，继续修四念处，这修的时候名之为「贤」，断惑证真了名之为「圣」。贤的时候也是心一境性，到了圣位的时候还是心一境性，所以叫做「圣贤心一境性」。

「及于安立审谛观察，如是名为圣三摩地」，「及于安立」和「审谛观察」，这个「安立」就是所观察的，对于所安立的境界能「审谛观察」，那么这就叫做「圣三摩地」。如果不能审谛观察，那还不是圣三摩地，你只是三摩地就是了，因为没有般若的观察，不是圣三摩地。这底下解释，看《披寻记》解释一下。

《披寻记》四三〇页：

及于安立审谛观察者：此中安立，所谓有情世间及器世间，唯于诸行假安立故。〈闻所成地〉说：依有情世间及器世间有二种法能摄一切诸戏论事，谓能取法，及彼所依所取之法。（陵本十三卷二十二页）今观有情世间及器世间，唯是所取及能取法，名为安立审谛观察。

「及于安立审谛观察者：此中安立，所谓有情世间及器世间，唯于诸行假安立故」，这个有情世间器世间，是在一切有为法上假立的，说这是有情世间，这是器世间，这是在一切有为法上安立的，这样讲叫做「安立」。另外，或者是怎么样解释这

安立？一切法都是心安立的，你的心安立的，你有烦恼有惑有业，由我们的惑迷惑烦恼，由我们的业力安立三界的依正二报，业力安立的。那个本身上是也没有依报，也没有正报，为什么有了？你自己安立的，是这么回事，这是这样说。

「〈闻所成地〉说」，这是下边，我们现在还没读到那里，没学到那里。「依有情世间及器世间有二种法能摄一切诸戏论事」，这世间上一切有为法，都是戏论事，都不是真实的，有两种能摄一切戏论事。「谓能取法，及彼所依所取之法」，就是这两种可以包括了一切。这个「能取法」是什么？就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这是能取着、能分别、能思想的这些事情。「及彼所依」，「所依」就是六根；及「所取之法」，「所取之法」就是色声香味触法，其实就是十八界，「陵本十三卷二十二页」这么说的。「今观有情世间及器世间，唯是所取及能取法，名为安立审谛观察」，就是这样意思。

「及于安立审谛观察」，就是世间上一切法，都是心在分别，那就叫做「安立」；你能审谛观察是无常、无我的，那叫「审谛观察」。这就叫做「圣三摩地」，那么这是「何等名为圣三摩地」？这个名解释完了。

寅二、建立五支别（分二科）　卯一、释

依于四种现法乐住，建立四支；依审观察缘起法故，又为断除余结缚故，建立第五。当知此中二因缘故，建立五支。

这个「圣三摩地」的名字解释完了，底下「云何建立五支」还没说，现在这里说。分两科，第一科「释」，第一科是解释，第二科是「结」。

「依于四种现法乐住，建立四支」，前面解释过，很明显是这样意思，就是依于四种现法乐住，一个初禅，一个二禅，一个三禅，一个四禅，「四种现法乐住，建立四支」。这是圣五支三摩地，这是圣四支三摩地，就是从这里建立的，就是你成就了初禅、二禅、三禅、四禅，你在这上修四念处，是名为「圣三摩地」，这样意思。

「依审观察缘起故」，你在这四种现法乐住里边，你还要再进一步的「审观察缘起」法故，你观察这依报的世间也好，正报的世间也好，都要观察它，观察都是我们自己心的分别，都是无常、无我的审观察故，那么这时候就有了第五支了。「又为断除余结缚故」，这是第二个理由，「又为断除余结缚故」，就是我们若是用功修行，得到了色界四禅的时候，欲界的烦恼是不起了，就假使不是佛教徒，欲界的烦恼也降伏了，可是色界四禅当地各式各样的爱见慢烦恼还是有，还是有还是问题，这就是大患。所以要修四念处继续的观察缘起，继续的把它息灭了，把它除灭了，所以「又为断除余结缚故」，你断除了初禅的结缚，二禅、三禅、四禅你还没有，为断除剩余的结缚。

这个「结缚」，我们前面讲过什么叫做「结」，我不知道你们还记住，是不容易，那么多怎么记住，但是非要记住不可，我也是没记住，我也去查了一下。这个「结」字怎么讲呢？能和合苦故，名之为结。你若有烦恼的话，就是我们这贪瞋痴的烦恼，就能使令自己与苦和合，我们有贪心就会和苦恼和合。苦恼不是愿意，我不愿意同苦和合，但是因为你有贪瞋痴，它就会与苦和合。这个贪就是贪着所爱的境界，本来认为是欢喜的，其实欢喜那地方隐藏着苦，所以你一贪就与苦和合了。这世界上的事情真是遗憾，表面上也是值得做的，其实你一做就苦恼了，你白辛苦了。所以这自己的烦恼，这是唯有佛菩萨的智慧，给你明明白白的说明白了，是与苦和合的，这叫做「结」。

这个「缚」就是系缚的意思，系缚是什么意思呢？这唯有有道心的人才能感觉到

缚，就是我想要修学圣道不可以，把你绑住，不准你出家，不准你修四念处，偏有事情障碍着你，是名为「缚」，解释缚，缚是这样意思。所以是「又为断除余结缚故，建立第五」，怎么能断呢？修缘起观，缘起观就是无常、无我，修这个观法。

卯二、结

当知此中二因缘故，建立五支。

这是「结」，结束这一段文。所以我们知道这个第五，是怎么出来一个第五呢？只有四禅，怎么出来个第五？这个《清净道论》它是有五禅，而不是四禅，《清净道论》上，其实还是四禅。这由「二因缘」，有两个因缘，一个是「依审观察缘起法故」，这是第一个因缘，第二个因缘「又为断除余结缚故」，这两个因缘建立这第五支。加起来呢，前面依现法乐住建立四支，依审观察缘起法故，又为断除余结缚故，建立第五支。所以「当知此中二因缘故，建立五支」，两个因缘建立第五支。这实在是一个，合起来是一个，加上四种现法乐住，就是这两个因建立这五支，这叫做「圣五支三摩地」，这一科解释完了。

壬十、有因有具圣正三摩地（分二科）　癸一、征

复次云何有因有具圣正三摩地？

一共是十五科，现在是第十科叫「有因有具圣正三摩地」。前面这么多的解释，若说我们敏感也可以，我们有两个敏感，一个是看出来非要静坐不可，这是一个敏感；第二个敏感，就是非要修缘起观不可，缘起观就是四念处，非要修四念处不可。你不静坐，什么也没有成就。说是我们念经，念念经，念念咒，就是这样散散漫漫做功德，这功德随时会退的，靠不住的。你若修了静坐，成就的时候就不容易退了。因为什么不容易退呢？有两个原因不容易退：一个是你心里面有定力，世间上的事情不容易动摇你，不容易退；第二个这个禅里面有乐，也把你系住了，得到禅乐的人，对于世间的欲看不上眼，所以也不容易退。有了禅就不容易退，但是还是个凡夫，所以要修缘起观才是圣人，才能成为圣人，看这么多解释里面，我们看出这两样事情来。现在这底下是第十科「有因有具圣正三摩地」，有这样的名字。这里分两科，第一科是「征」。

「复次云何有因有具圣正三摩地？」这都是经上的名字，经上说的。经上说的，而现在弥勒菩萨慈悲，给我们解释解释，解释这件事。怎么叫做「有因」，又怎么叫做「有具圣正三摩地」呢？这是问。

癸二、释（分三科）　子一、略释名（分三科）　丑一、名圣

当知善故，及无漏故，说名为圣。

这底下就解释，解释分三科，第一科是「略释名」，第二科「广说义」。这「略释名」里面分三科，第一科是「名圣」，解释「名圣」，什么叫做「圣」。

「当知善故，及无漏故，说名为圣」，这个弥勒菩萨慈悲，一遍一遍的解释，不怕重复，前面说过了，现在又告诉我们。「善故」名圣，「无漏故」名为圣，没有烦恼的染污叫做「善」，没有执着心叫做「无漏」。所以圣人是没有一切恶，远离一切恶法，而有清净的善，但是还有一个条件，就是不执着，「无漏故，说名为圣」。

我查那个字典，世间人怎么样子叫做「圣」呢？世间上也说了很多解释，无事不知名之为圣，这里是赞叹智慧高，智慧很高。另外也提到说是修养好，那也可以名之

为圣。但是就没有提到这无漏故名为圣，缺少这个条件，没有提到这里。为什么没有提到这里？就是他的智慧不够，不知道圣人还有个无漏。只有佛菩萨知道看出来，什么叫做凡夫，什么叫做圣人，能看到这点，「说名为圣」。

丑二、名有因

有五道支名此定因，所谓正见、正思惟、正语、正业、正命。

这是第二科「名有因」，这个「名圣」这句话解释完了。「名有因」，怎么叫做「有因」呢？这底下解释。

「有五道支名此定因」，「有五道支」，这个「道支」就是八正道。八正道这个道，就是能通往到涅盘那里去，这条道路能到涅盘那里去，所以叫做「道」。但是八正道是八个，现在说其中的五个，「名此定因」，那五个道支是定的因，是修定的一个因。那五个道支是什么呢？「所谓正见、正思惟、正语、正业、正命」这五个，这五个是定的因，你想要修定，这五个条件要具足。

丑三、名有俱

具有三种，所谓正见、正精进、正念。

「具有三种」，这第三科「名有具」，前面是有因，是说明了是这五条。这个「有具」是什么意思呢？「具有三种，所谓正见、正精进、正念」这三种，这三种是「具」，这么解释，这解释了。这是这三科加起来是「略释名」，简略的简单的解释名，底下第二科「广说义」。

子二、广说义（分二科）　丑一、说因具义（分二科）　寅一、略标（分二科）　卯一、明总说

此中薄伽梵总说前七道支，与圣正三摩地为因为具。

这底下广说这里边的道理，第一科是「说因具义」，说因义，说具义。分两科，第一科是「略标」。「略标」里分两科，第一科是「明总说」，第二科「显差别」，先说「总说」。

「此中薄伽梵」，在这个经里面对于「有因有具圣正三摩地」这段文里边，佛是总说「前七道支」，总起来，总要的说八正道是前七个道支。八正道最后一个是正定，「前七道支」与「圣正三摩地为因为具」，是圣正三摩地，最后那个正定就是圣正三摩地。前七道支是正定的因，是「因」是「具」，是这样意思，那么最后那个正定是果了，这样意思。这一句话是总说的，总说「前七道支，与圣正三摩地为因为具」。这底下第二科「显差别」。

卯二、显差别

随其所应差别当知，谓由前导次第义故，立五为因；于三摩地资助义故，立三为具。

「随其所应差别当知」，随其所应其中的七个道支，随其所应有的是因，有的是具，有这样的差别，你应该知道。「谓由前导次第义故，立五为因」，这个「因」这个字怎么讲？是这样意思，「谓由前导次第义故」，这件事情的一开始叫作「前导」，它先在前面引导向前进，它在前面引导，这件事就开始进行了，开始做这件事。做这件事的时候，一样一样有次第的，那么就是这五个：正见、正思惟、正语、正业、正命这五个，这五个是定的一个因，定的一个很重要的条件，这是这样。

「于三摩地资助义故，立三为具」，具这个字，「为具」这个「具」怎么讲呢？「于三摩地资助义故」，对于你得三摩地得定的时候，能帮助你，对你有帮助的力量。「立三为具」，其余那三个就是正见、正精进、正念这三个，它为你，有帮助你的力量，帮助你得定的，有这个力量，所以叫做「具」。这个「具」是资助义，资助义叫做具。为「前导次第义故」，名之为「因」，这个因这么讲，具这么讲，这样意思。这上把《披寻记》文念一念。

《披寻记》四三一页：

有因有具圣正三摩地者：谓诸圣者所得正定，名圣正三摩地。此三摩地要以前七道支为因为具，由是说言有因有具圣正三摩地。当知此中前七道支，非说见谛诸圣之所修习，谓诸异生若于是处，彼诸道支安立可得，即于是处亦名道支。如是诸义，准下应知。

「有因有具圣正三摩地者：谓诸圣者所得正定，名圣正三摩地」，不是凡夫，「圣正三摩地」」。「此三摩地要以前七道支为因为具」，就是为因为缘资助义可以当作缘，为因为缘。「由是说言有因有具圣正三摩地」，就是这么意思。这可见八正道又可以这样解释，就是八正道合起来，名之为「有因有具圣正三摩地」，是这个意思。

「当知此中前七道支，非说见谛诸圣之所修习」，这又有一个意思，不是决定说「见谛诸圣」，这一切圣人都是见谛了，都是见到苦集灭道四谛了，这苦是苦，集是集，灭是灭，道是道。我们凡夫不知道苦是苦，认为苦是乐。「非说见谛诸圣之所修习」，不是决定这么说。「谓诸异生」，那么「非诸见谛」，非见谛就是凡夫了，所以这地方说凡夫也可以这样说，「谓诸异生」就指这些凡夫。「若于是处，彼诸道支安立可得」，若是在这个地方，就是在你修行的境界上，也可以解释诸道支，这是正见、正思惟、正语、正业、正命，也可以这么「安立可得」的话，「即于是处亦名道支」，也可以这么解释。「如是诸义，准下应知」，下边有解释。这样说「有因有具圣正三摩地」，还是通于凡圣的，已经得圣道的人可以这么讲，没有得圣道的人，也是走这条路了，也就成为圣人了，是这么解释。

寅二、别显（分二科） 卯一、前导次第义（分二科） 辰一、征

云何正见等前导次第义？

这是第十大科「有因有具圣正三摩地」，这一大科里边分两科，第一科是「征」，第二科是解「释」。解释里边分三科，第一科是「略释名」，第二科「广说义」。第一科「略释名」讲过了，第二科「广说义」是分两科，第一科是「说因具义」。这一科分两科，第一科是「略标」，这一科也讲完了，现在就是第二科「别显」，就是别显略标那一段文的意思。「别显」里分二科，第一科「前导次第义」，先问。

「云何正见等前导次第义？」这个「前导次第义」，一共在八正道里面，就是那五个道支，正见、正思惟、正语、正业、正命，说是正见等，就指那五个说，这五个道支是属于「前导次第义」。这个「前导」，就是他在前面引导，正式的大意还在后边。先有一个引导者，那么是谁呢？就是因，由因而后有果，前能引后。这个「次第」就是那五法的次第，先要有正见，然后有正思惟、正语、正业、正命，这是一个修行上的次第，所以叫做「前导次第义」。现在这句话是怎么叫做「正见等前导次第义」？需要再加以解释的，所以先要这样问。

辰二、释（分三科） 巳一、正见

谓先了知世间实有真阿罗汉正行正至，便于出离深生乐欲，获得正见。

这是第二科解「释」，解释里边先解释「正见」。这个「正见」怎么讲呢？昨天我们读《披寻记》的文，也说到这个意思。在本论就是在〈声闻地〉的时候，解释三十七道品，解释的时候，这个八正道是属于修道位，是得了初果以后所修的法门，那是无漏法，不是凡夫的境界。但是现在这里解释，不是那样子，是在见道以前的境界，是见道以前的，这样说八正道是通于有漏，通于凡夫的，这样解释的。这在《大智度论》里面有这个意思，《大毗婆沙论》也有这个意思，这底下解释，先解释「正见」。

「谓先了知」，这是说这个佛教徒，他在发心的时候，「先」就是一开始的时候，他为什么要出家了呢？这是有原因的，这是当初的时候，他「了知世间实有真阿罗汉」，世间上真是有这么一个圣人，不是一句空话，真实是有这个圣人。这个圣人是怎么来的？是「正行正至」，他因为修学「正行」，而后得到「正至」的阿罗汉果，阿罗汉道。

这个「正行」就是不颠倒行，其实就是四念处，修行四念处。最后是「正至」，这个「正至」，这个「正」是什么？就是法性，就是诸法寂灭相，就是我空，或者法空，这个我空，这个寂灭相的境界就是法性。「至」是到了法性那里了，与法性相契合了，那样的境界，也就是一切烦恼都寂静了，所以与法性相契合了，达到了这样的境界，叫做「正至」。这个于烦恼都寂静了是断德，与法性相应了是智德，有智德有断德相应了，那么叫作「正至」。这个「正行正至」，是解释这个阿罗汉的。说这位发心的人，他开始的时候，他知道世间上真实是有圣人的，这个圣人不是自然有的，是因为修正行而得正至成就的。

「便于出离深生乐欲」，那个圣人的境界，他知道真实有圣人以后，「便于出离深生乐欲」，他就对于出离生死，出离烦恼得解脱的这种境界，深生的生起来欢喜

心，生起来希望心。有为者亦若是，他能得阿罗汉，能得圣道，我也能，我也愿意这样子，所谓见贤思齐了，这个意思，这个味道。但是这个地方，这个「深生乐欲」，就是他这个希望心非常的强，不是有若无那样，出家也可以，不出家也可以，不是这个意思，不是那样。「深生乐欲，获得正见」，他这样子得到正见了，所以这个「正见」怎么讲？就是这么讲，一个信、一个欲。

「先了知世间实有真阿罗汉正行正至」，他就是有一点信心，他相信真实有圣人，这个凡夫能够成为圣人，他相信这件事，有信心。「便于出离深生乐欲」，这就是得了欲，有信而后有欲，这叫做「正见」。对于出世间的圣道，有信而又有欲，这叫做「正见」。希望转凡成圣，他有这样的愿望，有这样的欲，强烈的这种欲望，这叫做「正见」。这个正见这么讲，这样当然还是在凡位的时候。

巳二、正思惟

次复思惟，何当出离居家迫迮，乃至广说。

「次复思惟，何当出离居家迫迮」，这是第二科解释「正思惟」，这个「正思惟」怎么讲呢？先是得到正见，而后又这样思惟，这个圣人是那样，我也想要做圣人，那我应该怎么办呢？「何当出离居家迫迮」，这个「何」者可也，何字当可字讲，说是我也可以出离，我也可以出家，我也应该出家，这是何当，我要出家。「出离居家迫迮」，就是从狭窄的家里面离开跑出来，从那个家，家是烦恼系缚所，很狭窄的，所谓家者就是烦恼也，这个烦恼使令你不自由，处处都是苦恼，现在要从这里面解脱出来，我应该这样做。「乃至广说」，「广说」是说什么？这《披寻记》上说。

《披寻记》四三一页：

何当出离居家迫迮等者：谓以正见为依，起正思惟，作如是思，在家烦扰，若居尘宇，出家闲旷，犹处虚空，是故应于善说法毗奈耶中，正舍家法，趣于非家，是名出离家迫迮，乃至广说。

「何当出离居家迫迮等者：谓以正见为依，起正思惟」，因为先有正见为依止，而后就发起了合道理的思惟，一个如理作意。「作如是思」，这样思惟，「在家烦扰，若居尘宇」，在家的时候，那都是烦恼，都是扰乱，心里面老是动乱，没有一时能安静下来的。「若居尘宇」，就像住在一个尘垢的房子里面，这个房子一点都不清净，都是垢，都是污染，在那样的房子住，一个欢喜干净的人，在那样的房子住，一看他心里就不舒服，这是思想的问题。他有出离的思想，他就认为那都是垢，没有出离的思想，他不知道是垢，他欢喜在那住，他认为是垢了，就是心里就不安了，就想要越早越好，越早离开这个家越好。

「出家闲旷」，离开家以后，从容自在广大无边，就像「犹处虚空」，虚空是无障无碍自由自在，东西南北都是无障碍的境界，心里面快乐。「是故应于善说法毗奈耶中，正舍家法」，所以应该在善说法毗奈耶，这句话也有意思，出家是出家，应该在善说法毗奈耶中出家，是那么意思，倒不是在外道里面出家，在这里出家。「正舍家法，趣于非家」，是应该「正」，就是要有正确的意志，弃舍这个烦恼的境界，「趣于非家」，就是来到没有烦恼的地方来。

所以我们出了家的人，这出家人要是到什么地方去回来，不要说我回家去，这个话不要这么说，我回到庙上去，应该这么说。我还看见有些出家人，还是那么说，回家去，回到寺庙上去，这么说不是好一点吗？或者说是回到佛学院，这个名字也好，学佛院也好，佛学院也好，所以是「趣于非家」，这律上常有这句话。「正舍家法，

趣于非家，是名出离居家迫迮，乃至广说」，是这样意思。这个正见和正思惟，就是要出家的意思，原来八正道这两句话可以这么讲。这底下第三科「正语等」。

巳三、正语等

从此出家，受学尸罗修治净命，是名正语、正业、正命。

前面由于正见和正思惟，这就真的出家了，从自己的意愿思想上的改变，就不在家里头了，弃舍这个家，就出家了。出家以后做什么呢？「受学尸罗」，接受师长的教导，要学习戒律，学习这个戒律。学习戒律的时候，当然要持戒，而且「修治净命」，自己不断的来修治，就是来改正，来改正自己，改正自己能够净命，就是清净的生活。清净的生活，就是生活所需的这些衣食住的财，衣食住都是财，这个财要如法，就叫做「净命」。如果这个财用妄语得来的财，是不净的，这是不净的。

所以「修治净命」，也就是什么呢？就是能对治自己的贪心，那叫做净命，对治贪心叫做「净命」，能对治由贪心发动出来的身语。由贪心发动出来的行为和语言，那就叫做不净、不净命，由贪心发动出来的行动和语言，想要去得财，得衣食住，由贪心那就叫做不净命。那么对治这个贪心，就是净命了，不贪；这个对治瞋心和愚痴心发出来的身语，能这样子，那叫做「正语、正业」，这用贪瞋痴来解释「正语、正业、正命」，这么样讲。这样子讲，从此出家以后，就学习戒律，自己的生活所需，也不要是邪命，而要净命，对治自己的贪瞋痴，那叫做正语、正业、正命，这样意思。下文解释八正道的时候，会有更详细解释，这里我们不解释，就讲到这里。

卯二、于三摩地资助义（分三科）　辰一、正见（分二科）　巳一、闻慧摄

此正见等，于所对治邪见等五，犹未能断，还即依止此五善法，从他闻音，展转发生闻慧正见。

这是第二科「于三摩地资助义」，就是解释这个意思，前边是「前导次第义」。一共分两科，「前导次第义」解释完了，这第二科「于三摩地资助义」，分三科，第一科是「正见」。又分两科，第一科是「闻慧摄」。

「此正见等，于所对治邪见等五」，「此正见等」就是前边正见、正思惟正语、正业、正命这五法。对「于所对治邪见等五」，邪见、邪思惟、邪语、邪业、邪命，这就是初开始出家的时候，当然还没能完全那么样的合适。「犹未能断」，这五邪法还没有能够断掉，就是那个正见、正思惟、正语、正业、正命，不是那么有力量，力量还不是很强大，所以对于所对治的邪见等五，还没能完全除断。那怎么办呢？

「还即依止此五善法」，还是依止这五个善法，就是正见、正思惟、正语、正业、正命，就是安住在这里。安住在这里做什么呢？「从他闻音」，从善知识边，从佛菩萨边，从师长边去听闻佛法。「展转发生闻慧正见」，从他闻法，或者从经论边闻，然后自己思惟，思惟又去从他闻法，从他闻法自己又思惟，就是这么回事，所以叫做「展转」。你如果说是不读经论，自己去思惟，这个事也不行；你读了经论，听师长说法，而自己不思惟，也不行。所以又要听法，又要思惟，又要思惟，又要听法，所以「展转」。这样子，你才能够发生闻的智慧，这个「闻慧」就叫做「正见」。这个「正见」，那就是和前面那个正见又深一层了，又不同了，当然也互相有关连，这是解释这个「闻慧正见」。

巳二、思修慧摄

为欲断除所治法故，又为修习道资粮故，方便观察。次依闻慧，发生思慧；复依思

慧，发生修慧。

前边是「闻慧摄」，现在是「思修慧摄」，还要继续这样学习，这是第二科。

「为欲断除所治法故」，就是为了想要除灭所对治的垢法，就是贪瞋痴了，这个邪见、邪思惟、邪语、邪命，实在来说就是自己的贪瞋痴。「为欲断除所治法故」，你需要进一步的学习思慧，学习修慧的，不能停留在闻慧，因为闻慧的力量不够。
「又为修习道资粮故」，本来出家就是想要修学圣道的，修学圣道那个圣道，你需要在修习之前要准备好，要先有一个准备，就是资粮。「资粮」者因也，是因，由这个因而后才能得果。资粮就是人若有远行，到遥远的地方去，你走之前，你要拿点资粮路上需要，还要吃饭，你要有路费，有这些东西做资粮的。所以修行，修学圣道也是，你要有一个资粮，要准备圣道所需的方便。所以这样子「方便观察」，「为欲断除所治法故」，叫「方便观察」；「又为修习道资粮故」，要「方便观察」。这个「方便观察」，这个「方便」就是智慧，用善巧方便的智慧，来观察所治法，观察能对治道的资粮，这样子。而这个事情要怎么来呢？怎么样去方便观察呢？

「次依闻慧，发生思慧」，就是依据你从经典上所闻的，从师长边所闻的正法，你就发生了思慧，要专精思惟，要在闲居静处专精思惟。我曾经说过，就是经论上重要的要义，你要把那个文句背下来，背下来的时候，自己要思惟，自己在闲居寂静的地方，一方面经行可以思惟，坐在那里也可以思惟，当然加上奢摩他，这样去观察思惟去。这样思惟这个意思，我们说是，我也常会听见人家说，从经本上看，从师长上的解释，我听见了我心里也欢喜，但是做不到。这话说得对的，事实如此，做不到。

那么应该怎么辨呢？思惟，思惟这个事能做到，就和打妄想一样，就是想。怎么想呢？当然不是尘劳的事情，不是色声香味触的事情，就是经论上的道理。经论上的道理，经论上他有现成的文句，文句里面，文以载道，文里面有道，文里面有义，所以你文要记住，没有这个文，没有办法思惟，文要记住，记住由这文所显示的义去思惟。那么说文我不懂，不懂这话怎么意思？那师长解释了嘛，解释了，你应该要记住，要认真的把他记住。记住了的时候，这文要背下来，按这个文去思惟，这个思惟你纯熟了以后，就能用了，在日常生活里面就可以用，就可以用这些事。

其中我在这里，我想起来一件事，我们不要说大话，我们就从开始来说，不要从中间说，也不从后边说，从开始说。开始是什么？就是凡夫境界，从凡夫境界开始说，凡夫是这样的，有顺心的事情欢喜，不顺心的事情就不高兴，凡夫是这样的。是这样的时候，但是我现在，刚说这个正见，有了正见、正思惟的时候，这思想改变了，想要出家。出家这句话什么意思？就是远离烦恼的意思，因为家是一个烦恼的境界，离开了家就是出离烦恼。出离烦恼，但是问题是什么呢？我在家的时候有烦恼，那个烦恼不是从外边来的，是从自己心来的，从自己心里出来烦恼的。

现在要离开这个家，就要想我离开家，我和烦恼分家没有？我和烦恼分开没有？还是没有，和烦恼没有分开呀。没有分开的时候，我现在说要积极的要听闻正法，听闻正法，才有一个灭，这个毗奈耶，于善说法毗奈耶中，毗奈耶是什么？毗奈耶是个灭，毗奈耶者灭也，就是能灭烦恼，在正法中能灭烦恼，在这个地方要出家。出家的时候，你积极的要拿到，要取得这个正法。现在经论就是正法，师长所讲解的是正法，你要拿到。怎么叫拿到？就是放在心里边，你心里面要有一部经。不是说我把经本打开，念一念是经，当然也是经，是的，但是这样不可以。你重要的，最低限度，重要的精要之义要放在心里面，不是要打开本才叫念经，不是的。心里面重要的你要有，有的时候常常思惟，常常思惟的时候，你在思惟的时候你要用，你用他，像是这个刀钝了磨一磨，磨一磨然后就用它砍，砍什么就知道这个刀利了，是那个意思。

现在说是「次依闻慧，发生思慧」，「发生思慧」。怎么知道「发生思慧」？就

是你常常的思惟，思惟又思惟的时候，我刚才说这凡夫境界，有时候欢喜的境界，有时候不欢喜的境界，这欢喜境界的时候，我们自己不大觉悟，好像这欢喜是对的，就这样子。其实不是，欢喜的境界，我们欢喜的境界，我们就生欢喜心，就去执着，这是个错误；恼怒我们的境界，不高兴的境界，我就愤怒，愤怒，我是凡夫这也是对的，我不高兴也是对的，你要觉悟这是错误。对于不满意的地方我愤怒，要知道这也是错误；满意的地方生欢喜心，也是错误，要知道这个事情。我们只是说哎呀你出了家，你还有烦恼，这只是发脾气说烦恼，其实不只于此，心有所执着的地方都是不对。不对这时候，你有了思慧的时候，专精思惟的时候，你就是拿了一把刀了，手里有刀了，手里有刀的时候，烦恼者贼也，要杀贼呀，那么的意思。

「发生思慧」也是法，游心法海六十年，这是法者水也，你心里面有法水了，有烦恼垢来了，就用法水洗一洗沐浴，就是要用。用的时候，在容易出问题的，我们也还是在发了脾气的时候有问题，是的，也是有问题，爱着的时候以为没有问题，其实有问题。但是你不妨爱着的地方暂时保留，这不高兴的地方，我和某人有一点问题，有问题的时候，我不高兴他，我也认为他会不高兴我，如果你随顺这个不高兴的境界，是不对的，如果你随顺这个不高兴，你还没有正式出家，你随时自己制造烦恼，随时由自己的不如理作意制造烦恼，你就是没有出家，就是没有出家。

那么怎么叫做出家呢？时时的要用这个闻、思、修慧出家，用这个思慧来断烦恼。我和某人不对劲，我先想，不管他有没有道理，我若心里不高兴，我就是不对，你先要这样觉悟。觉悟的时候，你用这思慧来断自己的，来消灭自己的执着心，他有没有道理我都不管，我就管我自己，我是不对，我要消灭我这个错误，我主动的要和他做一个很正常的一个法友。我不能我不高兴他，我见到他，我眼睛就瞪起来，不可以这样子，你这样子你就是没有出家，要觉悟这一点。不要因为以前有一点不对，继续的增长，继续增长恨，是不对的，不应该这样子。所以你这个闻慧是没有力量的，闻慧是一点降伏烦恼的力量是没有的；思慧是有力量了，你常常思惟常常思惟熟了，熟了的时候，什么叫做熟？就是有烦恼一起来，你就能觉悟，这叫做熟了一点。

烦恼起来了，忘了，我学习的佛法，早已经十万八千里丢的那么远，还是原来这烦恼在动，这就是不熟，这是不熟。所以要是怎么样才熟？这释迦牟尼佛大智慧，告诉你这个是能办到的，不是办不到。若叫我们立刻的就要消灭烦恼，这是办不到的事情，是办不到。所以我们久远以来烦恼的熏习根深蒂固，烦恼的种子很有力量，种子有力量，发出来现行也是有力量。我们现在学习佛法，这个道心很软弱，很薄弱很薄弱的，用薄弱的力量，去同那个有大力量的烦恼斗，不可能的，斗不来的。但是怎么办法可以斗呢？

你常常思惟「凡所有相皆是虚妄」，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，这样常常观常常观。烦恼是偶然的才有烦恼，不是刹那刹那时时有烦恼。但是现在学习佛法是时时的，我们说刹那刹那说太过了，我们办不到，但是前一个小时，后一个小时，我们总是不断的在正忆念在思惟，无我相，无人相，无众相，无寿者相，无法相，亦无非法相，菩萨于法应无所住而生其心，这个道理时时思惟时时思惟。时时思惟，你这个闻慧、思慧就出来了，就是有力量了，这个有力量的时候，就可以同烦恼可以斗了。这时候烦恼没有动，没有人来触恼你，没有人触恼你，你心平气和。心平气和的时候，你这个思慧的力量强了一点，你这时候就同自己斗，同自己的瞋心斗，断这个瞋心，思惟这个瞋是虚妄不真实的，是毕竟空的，一思惟这是空，就把这个瞋心就灭了。

当然这是现行，可是也影响了种子，你时常这样思惟了，这叫做「依闻慧，发生思慧」，这完全听分别心来消灭烦恼，思慧。这样子自己把这瞋心，逐渐逐渐地思惟，用法水来洗，用慧剑来杀害这个烦恼贼，慢慢地慢慢地这心就调柔了，瞋心就轻了。轻了的时候，见到那个不高兴的人，眼睛不会瞪起来，自然也还很平静，平静就

你主动的和他要好，就把这件事解除去，同任何人都是这样子。这个方法是能办到的，就是经过思慧来改正自己，先在内心里面用思慧来消灭自己的恨，你常常这样做，常常这样做，这个恨自然轻微，轻微了就容易和人改善关系，这友好的关系就能保持恢复过来。所以从这上面来说，如果我没能做到，要知道自己是不对的，要做到这一点。所以你久了，这件事能办到，谁骂你，你心里没有什么，不感觉有问题，谁赞叹你，也不感觉到有什么值得特别的，很重视这件事，哎呀他赞叹我了，也不执着这个事的。慢慢地这个心他就调柔，调柔者没有烦恼的意思，是这样意思。不要像以前没有学习佛法的时候，恨在增长，爱也增长，这是不对的。

我们学习了佛法，学习闻慧，学习思慧，学习修慧，就是使烦恼不可以增长，要损灭他，使令他衰退。我今天早上我在那边经行，看那个树，好像有一棵树和旁边的树颜色有一点变，可能它有点问题。有点问题，就是这个烦恼树，你常常用闻思修慧来对治它，它渐渐地就衰退了，但是那棵树不可以衰退。那有什么办法呢？其实我很久就知道这个方法，就是有时候想起来，有时候忘记了，念大悲咒，念二十一遍大悲咒，这个咒水浇上去浇它，这个枯树就能够复荣。这《大悲心陀尼罗经》说的，你不妨试一试，你们谁发心，发心念大悲咒水，用一杯水浇上去，用水浇它，可以这样子。

「次依闻慧，发生思慧」，我的意思就是这个爱烦恼也是不对的，不对，暂时先不动，爱总是人与人和气，暂时可以保留。这个恨，人与人是有问题了，我希望各位同学注意这一点，用这个思慧，思慧怎么办法呢？先对治自己内心的恨，用思慧来对付他。我曾经说过这件事，但是这件事我想重复的说，有这种需要。譬如说是观心无常，其实不只这心无常，我们的色受想行识都是无常，身也是无常，受无常，想也无常，心无常，一切有为法都是无常，刹那刹那生灭变化的。生灭了变化的时候，你看就光是修无常观，就可以断烦恼，都有这个力量。

怎么样断法呢？你怎么思惟呢？我告诉你一个方法，你先观察自己色受想行识，刹那生刹那灭，刹那生刹那灭，像那个灯光似的，刹那生刹那灭，刹那生刹那灭，并不是有一个常住不坏的光，一直在那里发光，不是的。它是继续那个电流来了，它们是有阴阳电的是怎么样，还继续这样刹那刹那的发光，而不是有一个常恒不变的光，不是的。在这一个人也是那样子，一个人他的色受想行识，也不是有一个常恒住不变的人在那里生存，也是刹那生刹那灭，刹那灭又刹那生，这样子。你先这样观察自己是无常的，其他一切人也都是无常的。

说我想起来那个人头几天他骂我，他瞧不起我，他毁辱我，心里面恨他。原来你也想这是无常的，恨我那个人，他骂我那个人，他轻视我那个人，已经在多少天前，已经一刹那间就灭了，到第二刹那就不是了，不是头一刹那个骂我的那个人，轻视我那个人。轻视我那个人一刹那已经灭了，后一刹那不是那个了，而那个是我听到他骂我轻视我，那个色受想行识也一刹那间也灭了，也不是那个刹那了。说我要记住他，他骂我，这话就不对了，已经灭了，不是那个人了，这个道理是这样子。

我们说是这个人有断见，这个人有常见，这就是邪见。你有没有常见，你有没有断见，你自己想一想。如果你认为头几天骂那个人，你今天还恨他，他骂我，是名常见。所以你要是常常这样，我们只是听闻这种话，没有力量，一点力量也没有。你若是在自己静坐，这样思惟，这个时候，这个观一切法刹那生刹那灭，刹那灭刹那生，这个时候，这个智慧就有力量了。有力量的时候，一刹那已经过去了，所以现在我看见的某甲，不是骂我那个人了。我为什么还要恨他呢？我若恨他，就表示我有常见，是不是？佛说这个道理真是妙得很，就是因为无常见，也可以消灭烦恼的，但是你要思惟才可以，你不思惟不行，你不作这个正忆念，不作这样思惟不可以。

说是静坐的时候，心里面就是静不下来，就是打妄想，其实你就可以想这些道

理，这些道理是可以想的，和打妄想一样。怎么能说想不来呢？为什么偏要打妄想呢？「次依闻慧，发生思慧」，所以我们若是学习佛法与人讲，什么叫做常见，什么叫做断见，讲完了就算了，这样不行。你要思惟，思惟然后你就可以用，就可以断烦恼了。所以那个人有没有思慧，就从他的行动上可以知道的，而自己也知道，不是别人知道，自己可以知道，所以「次依闻慧，发生思慧」。

「复依思慧，发生修慧」，当然思慧还不是太有力量，力量还不是太够，还不是太够的。我们中国佛教是大乘佛教，大乘的确是无上甚深微妙法。但是我们看，你要读这《般若经》，他也说到无常的道理，大乘经论里面也提到无常的道理。但是我们要承认胡适那句话不是没有根据，早就不是那么一回事了，这句话没有完全错，没有完全错。我们只是学习学习，就是为了给人讲，我要学习学习给你讲，讲完了就算了。你不承认这件事吗？说我们应该改变这件事，愿意念佛求生净土，照样可以念佛求生净土无妨害，但是修学无常观都是对的，你修学无我观，还是好的，和念佛无衝突。我们用无常观、无我观能减少烦恼，我们不是心不颠倒吗？心不颠倒的时候，我们念阿弥陀佛不是容易往生阿弥陀佛国吗？没有衝突嘛，是合的，并且提高了我们的品德，不是很好吗？所以不要说我念佛，我不要这个也可以。

你专心念佛也是好，我也赞成，可是你加上一点闻思修的智慧，不是更好吗？而且能断烦恼。如果说是我不加上闻思修的三慧，我不修无常观，也不修无我观，我就专心念佛，是很好，但是有个问题冲击你的时候，你的我就出来了，你的我我所就出来了。我我所是什么东西？我我所就是叫你贪瞋痴的，有我我所的人一定有贪瞋痴，有贪瞋痴就是不庄严了。说我欢喜念佛，还很用功，是的，我完全相信是真的，但是你没有修无常观、无我观，你的我我所还在，我我所在，你的贪瞋痴也是在，当然比那不念佛，一天什么也不用功的人是好一点，我也承认是好一点，但是还是有问题。所以我认为我们不要误会了，我们是大乘佛教大乘佛法，我们是实相无相微妙法门，说得很对，说得这么高，结果你没有实相无相，你还是我，没有嘛！

所以我们若读《阿含经》，智者大师也说《阿含经》是大小共学，智者大师没有说他一定是小乘的，这么意思。实在来说，是大小乘是指约人为主说的，这个人没有发无上菩提心是小乘，他发了出离心而没有发无上菩提心，没有发大悲心，那么这个人是小乘，约人为主说的，那么回事。所以不要说嫌弃修四念处是小乘，这话说得不对，四念处没有大小乘的分别，大乘也是一样有四念处。说修无常观，并且我们应该注重实际，他有真实的作用，那么修无常观也可以断烦恼，不是满好吗？所以「次依闻慧，发生思慧；复依思慧，发生修慧」，「发生修慧」是什么呢？就是静坐了，你常常静坐，这奢摩他修得非常有力量。有力量的时候，你再去观察观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，这力量就强大起来，决定可以断烦恼了，使力量非常的大，这个定是能帮助你得圣道，那个时候叫做「修慧」。所以是「次依闻慧，发生思慧；复依思慧，发生修慧」。

这是分三科，第一科是「正见」，「正见」里面分二科，一个闻慧的正见，一个思慧、修慧的正见，这是解释这个「正见」。这个「正见」就和无漏的八正道那个正见相接近了，若是断了烦恼，就是那个七觉支，念择进喜轻安定舍，就是那个择，那个择就是这个正见，也就是八正道那个正见。

辰二、正精进

由此正见，于诸邪见，如实了知此是邪见；于诸正见，如实了此是正见；乃至正命，如实知已。为欲断除邪见等故，及为圆满正见等故，发勤精进。

这个第二科是「正精进」，前面是解释「正见」解释完了。我们《瑜伽师地论》，这个弥勒菩萨慈悲大智慧，说得很郑重的，一点也不含糊的，什么叫做正见，

你看闻思修慧是名「正见」。而闻慧是正见的一个根本，闻慧虽然没有力量，但是是思慧、修慧的根本，你没有闻慧，也不可能有思慧和修慧了。闻慧是什么？是从佛菩萨所说的经律论里面来的，你从这里学习，你心里面还要思惟，这样子得到正见。闻慧虽然是没有力量，但是非常重要，所以不可以轻视经论，不可不读圣贤的书，经书不可不读，佛教的书不可不读，这是闻慧，这是闻思修三慧，是名「正见」。第二科说到「正精进」。

「由此正见，于诸邪见，如实了知此是邪见」，由前面这闻思修三慧的正见，你有了这个正见的时候，「于诸邪见，如实了知」。对于那个错误的想法，你就会正确的知道了，知道这是邪见，「此是邪见」。「于诸正见，如实了知此是正见」，对于佛菩萨所说的正见正确的思想，你也能真实知道这是正见。这可见这个正见，你能知道他是正见，你能知道他是邪见，你本身要有什么条件？你本身要有闻思修三慧的，闻思修三慧你才可以，你才能知道的。而这个闻慧刚才说过，就是要学习佛菩萨的经论，学习佛菩萨的经论，而不是说是我思慧的时候就不读经了，不是呀，一直的要读经，这思慧的时候要读经，修慧的时候还是要读经的，乃至到你是等觉菩萨了，还要听佛说法的。因为还有很多很多都不知道，不知道的事太多了。这个到了闻思修三慧你成就了，你才知道这是邪见，这是正见，你才知道。如果说是自己学习佛法了，但是学习的不是太及格，还不知道什么是正见，什么是邪见，这太遣憾了。

我说一句话，我不知道这句话说得你们感觉对不对，我们能学习《瑜伽师地论》，要发欢喜心，别人有的同学要来到我们这里来参加学习，我们要生欢喜心。哎呀，我们学习这样的佛法不生欢喜心吗？其余的都是妙法，都应该生欢喜心，但是我们智慧不够，不知道不认识。但是这个弥勒菩萨说《瑜伽师地论》，我们容易明白一点，你看他这样讲，你看我们容易明白一点。我这样说法，你同意吗？当然这事是那样，我们的地方小，四个人住一个房间，也太委屈了，这也是遣憾的事情，做不到的事还是不要做，也是对的。

「乃至正命，如实知已」，说是正见、正思惟、正语、正业、正命，你都能如实了知，如实了知这是正思惟，如实了知这是正语，这是正业、正命如实了知。如果没有这个闻思修三慧，你知道这是正命吗？你知道这是邪命事吗？你知道这个事情吗？不知道，你不知道的。佛是大智慧，知道一切法是如幻如化，都是空无所有，都是虚妄的。但是佛也安立这是正见，这是邪见；这是正思惟，这是邪思惟；这是正语，这是邪语；这是正业，这是邪业；这是正命，这是邪命，佛还是这样安立。安立也还是如幻如化的，但是你若这样做，你就是由凡而圣了，这叫做方便，这叫做善巧方便。

「为欲断除邪见等故，及为圆满正见等故，发勤精进」，这前面说是你因为有正见，你才知道什么叫做邪见，什么叫做正见，什么叫做邪命，什么叫做净命。这是知道归知道，但是这事情也是很深奥的，你若有所执着，那就还不能说是，这正见还不圆满。有佛见、法见、菩提见，你看见执着有个佛是真实的，这还是有问题的，所以这个他方还是很深的。所以「为欲断除邪见等故，及为圆满正见等故，发勤精进」，要修行，要修行四念处，来断除这些不合法的地方，这些戏论的地方，断除邪见乃至邪命。

我以前说过，这好像是《大毗婆沙论》说的，说有一个居士要来见你，要去见的时候，要把衣服整理整理，是名邪命。你看这个事情，这个邪命到这么程度，是名邪命，这么程度。说我们很多的杀盗淫妄，我都清净了，持戒清净，就是这么一点，就是犯戒了，你就是犯了邪命，可见是非常的微细。若到了圣位，到了初地，到了二地，初地菩萨，到了二地才是戒清净，要那样的的圣人戒才清净。所以我们如果是凡夫学习佛法，那敢生高慢心，很多很多的地方都是不及格的，那敢生高慢心。所以「为欲断除邪见等故，及为圆满正见等故，发勤精进」，要努力的去修行，努力修行断自己的执着。

从这一段经文上看出来，能得到正见还不是容易，不是简单的事情。不是说我把大藏经都看过多少遍了，得到正见，还不一定。你要有思慧，还要有修慧，在这地万看，你才能得到正见。得了正见，你还未必说是你就没有邪见，也可能你还有邪见，只是你知道就是了，还是有些地方还是不足，还要努力修行的。

辰三、正念（分二科） 巳一、标举义

若由此故，能断所治，集能治法，令其圆满，是名正念。

这是第十大科「有因有具圣正三摩地」，这一科里边分下来的，这一科里边「广说义」、「略释名」。「广说义」这一科里边分二科，第一科是「说因具义」，第二科「说正三摩地」。这个「说因具义」分二科，第一科是「略标」，第二科「别显」。「别显」里边分二科，第一科是「前导次第义」，这一科讲完了，第二科「于三摩地资助义」，这一科里边分三科，第一科「正见」，第二科「正精进」，刚才读的文就是第三科「正念」。这一科里边，就是说的三十七道品里边的八正道。

「若由此故」，前面说的是正精进，「若由此故」，这个「此」是谁呢？这个「此」就是「正精进」，若由此正精进故，就是能引发出来「正念」。其实正精进的时候，一定是有正念的，但是不断的精进，正念也因此而进步了，也会有进步。进步了，这个由正念「能断所治」，能除灭所治的邪见、邪思惟等。「集能治法，令其圆满」，为什么这个正念能断所治呢？因为正念它有一种功能，「集能治法」，能集起，「集」者起也，生起的起，能集起能对治邪见等这些法门。这个能治的这些法门，实在是什么呢？就是四念处。这些法门能够明了现前，就是正念的力量。「令其圆满」，这个能对治的法门就是四念处，四念处这样的止观，由正念令它现前，令它圆满，令它的功能能够圆满的成就，这都是正念的力量，所以「能断所治」。

如果没有正念的话，不能够明了现前，所有的这些法门不能明了现前，那当然不能够「能断所治」。像我们很多人欢喜念佛，欢喜念佛其中最重要的一点就是正念，就是这个念。这个念使令这佛的名号明了的现前，这也是念的力量。说我念佛的时候，我心里面老是打妄想，就是这个念没有力量，这个明了的念没有力量，所以这个佛号不现前了。那么其他的念有力量，我去打牌去了，去看电影去了，或者其他的什么颠倒妄想的事情，那些念有力量，所以那些事情现前了，而这个正念它不现前，是正念没有力量。

现在这个佛法中，不管是修定也好，修慧也好，修戒也好，戒定慧都是要有正念，所以正念是非常重要的。《大智度论》说一个譬喻，这个正念像什么呢？像守门人，门口有一个看门口的人，就是好的人可以进来，不好的人不可以进来。那么这个正念就是管这件事的，就是我须要的这些修行的法门，我要现前就现前，就是念的力量，我不须要这些杂染烦恼的，都不要出现，就不出现。这就表示你的正念有力量，有了力量「能断所治，令其圆满，是名正念」。这是「标举义」，把这「正念」标出来，同时也举出来正念的含义，正念的意义是什么。

巳二、明分摄

此念即是三摩地分，故亦兼说正三摩地。

这是第二科「明分摄」，就是这个正念范围是很广的，由凡夫开始修行，一直到成佛都是有正念的。但是现在这里说念，是有它一个一定的范围的，不能说是太过份了，那又不是。

「此念即是三摩地分」，「分」就是因的意思，因果的因，就是那个正定的一个因，依此为因而成就禅定，所以它这个正念，就是正定的一个因。「故亦兼说正三摩地」，你有正念的时候，你这个正定一定是出现了，一定是成功了，所以有因也就有

果。「故亦兼说正三摩地」，所以这里说是正念，那也就是兼说正三摩地在内了，正三摩地也在这里边。《披寻记》里边文说的倒是很详细，但是我们不说了，这样子。

丑二、说正三摩地（分二科）　寅一、方便位

若是时中舍邪见等令不复生，修正见等令得圆满，即于如是方便道中，亦能弃舍邪精进念，兼能修满正精进念。

这是第二科「说正三摩地」。第一科「说因具义」，说因义说具义，这二方面都说完了，所以现在第二科就说这个「正三摩地」。我们以前讲过，「前导次第义」是因义，「于三摩地资助义」是具义，一个因一个具，这二科讲完了，也就是把「说因具义」这一科说完了。现在说「正三摩地」，说这一科，这一科分二科，第一科是「方便位」。

「若是时中舍邪见等令不复生」，若这个时候修四念住正精进，精进什么？就是修四念住。若这个时候，你修这个四念住，当然这里面有正念、正精进都有，这个时候你有了成效了，「舍邪见等令不复生」，你这个道力增强，强大了，能弃舍了这个邪知邪见，使令它不再生起，心里面清净，没有邪见、邪思惟、邪语、邪业、邪命这些事情。「修正见等令得圆满」，这个时候修四念住这个道力强了，能够修行到使令这个正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进等，「令得圆满」，圆满的成就了。

「即于如是方便道中，亦能弃舍邪精进念」，这个使令正见圆满，「即于如是方便道中」，这个「方便道」就是还没得果，在得果之前那个方便道。方便也是因的意思，圆满就是果的意思，圆满之前的果位叫做方便，就是方便也是一种善巧方便的智慧。你能精进的修行，是谁修行呢？但虽然说是精进，而实在是智慧，就是以智慧为方便中，「亦能弃舍邪精进」等。前面说是弃舍邪见、邪语、邪业、邪命、邪思惟等，现在不但是这些，还能弃舍邪精进。邪精进就是放逸的事情，对于放逸的事情很精进，叫做邪精进，现在是能弃舍这件事，不会有放逸了。邪念，这个邪精进、邪念都弃舍了，也没有邪念。「兼能修满正精进念」，能够断一切恶法，同时也能够具足了修满正精进、正念的功德，也成就了。就是不断的精进地修四念住，就是有这样的能力，能弃舍邪精进，弃舍邪念，修满正精进、正念。这个时候是「方便位」。

寅二、圆满位

若于是时，于彼诸法能断能满；即于此时，圣正三摩地亦得圆满。

「若于是时」，以下第二段是「圆满位」，这个时候，「于彼诸法能断能满」，邪的八事完全能弃舍了，这个正精进、正见、正念、正思惟等八事能圆满了。「即于此时，圣正三摩地亦得圆满」，也成就了。这个「三摩地」就是八正道里边最后那个正定，这个正定是由前边的止观成就的，这个止观成就了，慧成就了，定也成就了，而这里边说这个「圣正三摩地」，是定慧都具足的。「亦得圆满」，所以叫做「圣正三摩地」。

子三、三学摄（分二科）　丑一、配渐次（分二科）　寅一、戒学摄

此中由慧为导首，于增上戒先自安处。

这是第三段「三学摄」。「有因有具圣正三摩地」，那个解释里边一共是分三科的，第一科「略释名」，第二科「广说义」，这都解释完了；现在是第三科「三学摄」，配属戒定慧三学，分二科，第一科「配渐次」。又分二科，第一科是「戒学摄」。我们也常会听人家说，我们学习佛法有什么样的次第，的确是有这回事。而这

里也正是按照八正道的次第，来说学习佛法的次第，第一科是「戒学摄」。

「此中由慧为导首」，这里边圣正三摩地是由智慧为前导，智慧为导首，就是由智慧开始的，也是由智慧作领导者，作指挥者。是作什么呢？是「于增上戒先自安处」，由自己的智慧来决定，是「于增上戒先自安处」，先将自己安住在增上戒里边。这个戒是最殊胜的一个法门，所以叫「增上」，有强大的力量能帮助我们去学定，所以叫作「增上」，是这样意思。「于增上戒先自安处」，就是佛教徒一开始学习佛法，先应该受戒，这是一个次第。

寅二、心学慧学摄（分二科）　卯一、总说

次闻他音如理作意，及增上戒学并为依止，于方便道中，发生增上心学及增上慧学。

这是第二科「心学慧学摄」，分二科，第一科「总说」，先学习佛法的人先受戒，受了戒以后做什么呢？

「次闻他音」，其次就是听闻佛法，这个「他」也指人说，也指经论说，自己阅读也在内的。「如理作意」，听闻佛法，不是听闻就算了，心里面要再去思惟，所听闻的那个佛法的道理，要放在心里面去思惟。思惟这个道理，什么叫作无常，什么叫作无我，什么叫作戒，什么叫作定慧，所听闻的佛法，要这样要在内心里面思惟，所以叫做「如理作意」。「及增上戒学并为依止」，这个「闻他音如理作意」，这属于智慧，属于智慧，但是不只是智慧，就是一开始所受的戒，也是彼此相应的。「并为依止」，就是完全作为自己的依止处。这个「依止」是什么？就是能依止的就是心，就是我们的心，也就是身口意都在内了，所依止的就是戒和慧这样子。

「于方便道中，发生增上心学」，就是在求圣道的方便中，自己要建立这个增上心。「发生」其实也就是建立的意思，就是从自己心里面要引发出来，也就是学习这个增上心学。「增上心学」就是定，就是学习奢摩他这个意思。这个奢摩他是什么？就是心，就是心明静而住，叫作心学。我们如果常常静坐，自然会明白这件事。在静坐的时候，那有别的事呢？就是这一念心要他明而不昧，叫他寂静而不散乱，就是明静而住，所以就是心。但是你常常这样用的时候，就有力量了，这个力量很强大，就是外边的这些颠倒错乱的事情，不容易动摇你，当然这是逐渐逐渐成就的。所以「于方便道中发生增上心学」，就是以前面「闻他音如理作意」和「增上戒」作依止，然后学习这个增上心，学习静坐。

「及增上慧」，这个增上心，同时还要学习增上慧，增上强大的智能。这个慧也是从闻他音如理作意来的，这个增上心也是闻他音如理作意来的，也是从经论里边来的，这个增上慧也是从经论里边来的。这个前面说由慧为导首，那个智慧前面一开始讲过，就是一个信和愿为慧，我相信世间有真阿罗汉，这就是信，而也就是慧，还有一个愿的意思，就是我也愿意要作圣人。有信愿，也就是想要不愿意作凡夫，想要作圣人。我对于佛法里边这样的说法，我有信心，我还有愿，佛教说有真阿罗汉，有佛有菩萨有圣人，我有信心，我也想要成佛，就是这个意思，有信也有愿，那叫作慧，这就是有智慧。如果对于佛法这样的说法，我没有信心，这个人的智慧不够，没智慧了。

现在这里说这个增上慧，和那个有关系，但是不一样。这个慧是见真理的智慧，这个增上慧，这叫作慧，见到真理的那个智慧。这个增上心学，发生增上心学，发生增上慧学，也就是建立，建立增上心增上慧，就是建立定慧了。但是初开始的时候，这个见真理的智慧还没成熟，就是从经论上学习来的这种文字上的智能，就是闻慧和思慧，观一切法是无常的，是无我的，是空的，就是这样，这就是智慧。这样的智慧还没见到真理，但是见真理的还是要他，所以初开始是由自己的智慧决定，去学习戒

受戒，然后学习静坐，静坐中有止有观，就是增上心和增上慧，这样意思。这一段文是总说的。

卯二、别配

此中正念，名增上心学；正见、正精进，名增上慧学。

这底下第二科是「别配」，一样一样的说出来它的名字。「此中正念」，这前面「总说」里面，也包括前面这一段文，这个「正念」就是「增上心学」。你在修静坐的时候，心里面明明了了的，那就是正念，而那个正念，也就是增上心学的开始，就是定的开始，所以念力强的人容易得定，念力不强的人得定困难一点。「此中正念，名增上心学；正见、正精进，名增上慧学」，就是增上慧，就是智慧了。这样说这个正见，我刚才说了，和以慧为导首的那个正见还不一样。这个正见和正精进，这是属于智慧的，属于智慧，这个智慧就是初开始学习佛法的智慧，乃至到最后得证圣道见到真理的智慧，都包括在内了。

丑二、结圆满

如是三学，于修圣正三摩地时，皆得圆满。

这是第二科「结圆满」。前面说的戒定慧三学，在修学圣正三摩地的时候，逐渐的都圆满了，圆满了就是得无学道了。若是小乘佛法来说，当然就是阿罗汉，阿罗汉是圆满了；大乘佛法来说，那要经过十地菩萨到佛才圆满的。

壬十一、金刚喻三摩地（分二科）　癸一、征

复次云何金刚喻三摩地？

前面是第十科「有因有具圣正三摩地」，现在是第十一科「金刚喻三摩地」，分二科，第一次是「征」。「复次云何」，怎么叫作「金刚喻三摩地」呢？这底下就是解释，解释就是回答了，分四科，第一科是「出体」。

癸二、释（分四科）　子一、出体

谓最后边学三摩地。

「谓最后边学三摩地」，就是这么一句话。就是由开始得圣道，得圣道的时候叫作「学」，最后圆满的时候叫做无学，就是有学到无学。若小乘佛法来说，就是初果、二果、三果、四果相，这都是学，到四果阿罗汉果，那是无学。现在说这「金刚喻三摩地」，是指谁说的？「谓最后边学三摩地」，就是学的最后边，再一刹那向前进，就是无学了。现在指学的最后边那个三摩地，叫作「金刚喻三摩地」，这指出来一个范围。

子二、释名

此三摩地最第一故，最尊胜故，极坚牢故，上无烦恼能摧伏故，摧伏一切诸烦恼故，是故此定名金刚喻。

这底下第二科，前面是「出体」，这第二科解「释名」字。为什么叫作「金刚喻三摩地」呢？

「此三摩地最第一故」，在很多的三摩地里边，这个三摩地是最第一的，它高过其余的三摩地，它能够断惑证真，有这种作用。「最尊胜故」，它这个三摩地是最殊胜的，在这个有学的三摩地里边，它是最殊胜的，其它的三摩地不如它。「最第一」是约其余的三摩地来对论，「最尊胜」是约人说，人中在有学的这些圣人里面，他是最殊胜的。「极坚牢故」，金刚喻这个三摩地，在一切烦恼法里边，这个金刚喻三摩地最坚牢，其余的烦恼都不能和它比，没有它那么坚牢。

「上无烦恼能摧伏故」，没有烦恼能摧伏这个金刚喻三摩地，能破坏它的。这个「上」，就是在它以上，在这个金刚喻三摩地以上，没有烦恼能摧伏它，能破坏它的，没有烦恼能破坏它，所以它也就是高过了一切的烦恼境界，所以叫作「上」。「摧伏一切诸烦恼故」，烦恼不能摧伏它，而它能摧伏一切烦恼，所以叫作金刚喻，金刚是坚固不可破坏的意思。这一共是五句，最第一，最尊胜，极坚牢，上无烦恼能摧伏故，摧伏一切诸烦恼，一共是五句。「是故此定名金刚喻」，就是用「金刚」来譬喻这个三摩地的殊胜，这样道思。

子三、举喻

譬如金刚其性坚固，诸末尼等不能穿坏，穿坏一切末尼宝等。

「譬如金刚其性坚固」，这底下第三科是「举喻」，前面是「释名」，这底下举譬喻。譬如那个「金刚」的这种宝，其性是特别「坚固」的，它的体性。「诸末尼等不能穿坏」，摩尼珠这些东西不能穿坏这个金刚。「穿坏一切末尼宝等」，金刚能穿坏这个摩尼珠等。这正和面那个意思一样，极坚牢故，上无烦恼能摧伏故，摧伏一切诸烦恼故，这样意思。底下第四「合法」。

子四、合法

此定亦尔，故喻金刚。

「此定亦尔」，这个金刚喻三摩地也是这样子，所以譬喻为「金刚」，这样子。

壬十二、五现见三摩钵底（分二科）　癸一、征

复次云何五现见三摩钵底？

前面第十一科说完了，现在说到第十二科「五现见三摩钵底」，分二科，第一科是「征」。

怎么叫作「五现见三摩钵底」呢？这个「现见」就是现前明了观察。这个智慧，无漏无分别的智慧现前了的时候，就能见到真理，很明了的观察，中间没有隔碍。如果智慧不现前，那就没有能观察者，也就不能说是现见了。这个「三摩钵底」，翻作中国话翻作等至，平等的等，至到来的那个至，等至就是到了禅定的境界了，叫等至。这个等就是禅定的意思，就是也不散乱，也不惛沈，这叫作等。若是散乱惛沈了，那就是不等，不平等了。

三摩地也是翻作正定，翻作等持，这「三摩钵底」翻作等至，其实也是禅定，但是有一点分别。三摩地是禅定，但是也同于散乱心，你若心能够专注一境的时候，就是这个人的心力强，他做事情的时候，他心不乱能专注一事，一刹那刹那的，这也可以名之为三摩地，当然这是散乱心；得了定的时候不散乱，那也叫作三摩地。现在这「三摩钵底」，也是指禅定说，但是指禅定的体性说的，初禅、二禅、三禅、四禅乃至非非想定，都叫作「三摩钵底」。另外还有一个三摩呬多定，就翻作等引，那就是

能引发出来种种殊胜无漏的功德，就是约作用说的；三摩钵底，约禅定的体性说的，一个体一个用，这样意思。「三摩钵底」这个禅定，一共分五种，都有「现见」的作用，这样意思。

癸二、释（分三科）　子一、标经说

谓诸苾刍，即于此身等，广说如经。

这底下第二科是解「释」，这个第二科的解释里边分三科，第一科「标经说」，经上怎么说的呢？这里面标出来。「谓诸苾刍」，这是说放下了尘劳的事情，出了家的这些比丘。「即于此身」，就是在这个色受想行识，也就是身受心法四念处，在四念住上努力的去修行，有五种差别，就叫作「五现见三摩钵底」，这样意思。

子二、释得名

已见谛者，修此等至，是故名为现见等至。

前面「标经说」，这不是一般人，这是佛说的，经上说的。这底下第二段「释得名」。

「已见谛者」，什么原因名之为五现见三摩地呢？回答说「已见谛者」，就是这个佛教徒，这个比丘，他不断的努力修四念住，已经见到苦集灭道四谛了，此是苦，此是集，此是灭，此是道，已经见道了，他得到那样清净无分别的智慧了，清净的智慧了，所以能见到真理了，这个人。这个人虽然见谛了，但是功德还没有圆满，还要继续修行，所以「修此等至」，已见谛了以后，他继续要修这个「等至」，修这个禅定，就是在禅定里边继续修四念住，这样意思。

「是故名为现见等至」，所以叫作现见等至。「现见」也就是观察的意思，这当然是和没见谛的人不一样，没见谛的人，有的时候惛沈，有的时候散乱，有的时候业障来了，虽然也修止观，有的时候不十分正常。但是现在这个得了圣道的人，他在修止观的时候，是现见的，是非常的明了，所以叫作「现见三摩地」。这是解释现见三摩地的名字。

子三、明所观（分二科）　丑一、标体性

是诸修道所断烦恼，制伏对治，断灭对治，及观察断，当知此中总略体性。

这是第三科「明所观」，就是说明这个见谛的圣人，他在修这个现见三摩地的时候，他内心观察的境界，说这个意思。分二科，第一科是「标体性」。

「是诸修道所断烦恼」，这个现见三摩地，从它的体性上看，就是从它的内容上看，「是诸修道」，是这个见谛的圣人，很多的时间努力的去修道，修学这个八正道，去修学圣道。修学圣道的时候，就断烦恼了，就把没有断的烦恼继续的断，断它。而这个断烦恼里边有几种差别，一种是「制伏对治」，一种是「断灭对治」，有这样的差别，「及观察断」，这样加起来就是三种，这三种差别。

「当知此中总略体性」，这三种差别总起来说，就是现见三摩地里边的体性，就是这里边的内容就是这么多。这个现见三摩地里边的事情，就是一个制伏对治，一个断灭对治，一个观察断，就是这三种，这三种就叫作「现见三摩地」。看这个《披寻记》这个文就说明白了。

《披寻记》四三三页：

是诸修道所断烦恼等者：此中制伏对治，谓观身不净，此有二别，谓内及外，是名初二现见等至。断灭对治，谓观识流转，此亦二别，谓麤及细，是名第三第四现见等至。观察于断，是名第五现见等至。如是一切为所观察总为三种，是故名为总略体性。

「是诸修道所断烦恼等者」，这一段文什么意思呢？「此中制伏对治，谓观身不净」，这个「制伏对治」怎么讲呢？就是「观身不净」，就是你已经见谛了的圣人，他还要修不净观的，见谛得初果须陀洹，这也包括初得无生法忍的人，就是他要修这个制伏对治，就是观身不净，还要修这个不净观的。可是观身不净这件事，此有二种差别，「此有二别，谓内及外」，观内身不净，观外身不净，这二种。「是名初二现见等至」，一共五种现见三摩地，这五个是什么呢？就是观内身不净，是第一现见三摩地；观外身不净，是第二现见三摩地，是这样意思，是「现见等至」。

「断灭对治」怎么讲呢？前面这个「制伏对治」就是这样意思，「制伏对治」是不断烦恼的，「制伏对治」就是能调伏烦恼，使令它不动，能调伏。这个「断灭对治」怎么讲呢？「谓观识流转」，是观察我们现前这一念心的流动，流动的相貌，怎么样动，「观识流转」。「此亦二别」，这也有二种差别。「谓麤及细」，这识的流转有麤有细的差别。「是名第三第四现见等至」，这样意思。

「观察于断」是什么意思呢？「观察于断」这句话，「是名第五现见等至」。「如是一切为所观察总为三种」，这三种合起来，「是故名为总略体性」，就是这么回事。这是把这五说明白了，这五是什么现在说完了，这底下正式解释。

丑二、释观察（分三科）　寅一、观身不净（分二科）　卯一、别辨相（分二科）　辰一、观内

初不净观，方便念住以为依止，为令欲贪不现行故，观察内身种种不净。

前面第一科是「标体性」，现在第二科解「释观察」。分三科，第一科是「观身不净」。「观身不净」分二科，第一是「别辨相」。「别辨相」分二科，第一科「观内」，观内观外，就是别辨相，先是观内。

「初不净观，方便念住以为依止」，这个「初不净观」，就是一开始这个初果圣人，这个见谛的圣人，他开始修行的时候，修这个不净观。修不净观怎么修呢？是「方便念住以为依止」，就是这个不净观就是「方便念住」，因为它不能断烦恼，但是为断烦恼的前方便，就是这个烦恼先把它制伏住，然后再来断，是这么意思，所以这个「方便念住」，以「方便念住以为依止」。

「为令欲贪不现行故」，为什么要修这个不净观的方便念住呢？是为令这个欲贪，这个欲的贪心，欲是所贪，贪着这个爱欲这个心，有障道的作用。所以现在令这个欲贪的心不现行不活动，不显现出来它的行动，不在心里面出现，不现于心行上面。那怎么样才能不出现呢？这个欲心不出现呢？要修不净观，这样意思。观察内身种种不净，观察我们这个，「内」就是自己这个身体，各式各样的不净，也还是一样，性不净、相不净、究竟不净、生处不净、种子不净，各式各样的不净，或者是青瘀、脓烂、膨胀、散坏各式各样的不净。

《披寻记》四三四页：

观察内身种种不净者：谓内身中发毛爪齿，广说乃至泪汗屎尿，是名内身朽秽不净。如下（声闻地）说。（陵本二十六卷二十页）

「观察内身种种不净者」，这个《披寻记》，「谓内身中发」，头发，「发毛爪齿，广说乃至泪汗屎尿，是名内身朽秽不净。如下（声闻地）说。（陵本二十六卷二十页）」，这个观察内身种种不净，这样子观察，这就叫作观「内」，也就是第一现见三摩钵底，这样意思。

辰二、观外（分二科） 巳一、明观察

第二不净观，即彼念住以为依止，乃至观察骨人之相，为令彼贪不现行故，观察此身种种不净。当知齐此，名具观察一切不净。

这第二个三摩钵底是什么呢？还是「不净观」，还是修不净观。「即彼念住以为依止」，就是身念住，也就是方便念住以为依止。「乃至观察骨人之相」，前面只是观察种种不净，现在也观察种种不净，同时又观察到骨人的相貌。「为令彼贪不现行故」，还是这样目的，就是「彼贪不现行故」。「观察此身种种不净。当知齐此，名具观察一切不净」，是这样意思。看这个《披寻记》。

《披寻记》四三四页：

第二不净观至一切不净者：谓外身中青瘀、脓烂，广说乃至骨锁，是名外身朽秽不净。亦如〈声闻地〉说。（陵本二十六卷二十页）又复观察假名彩画木石泥等所作骨锁相，是名观察骨人之相。如是观察别别胜解，名具观察一切不净。

「第二不净观至一切不净者：谓外身中青瘀」，「谓外身中」，就是内外，内是自己，外是他人，「身中青瘀、脓烂」，或者已经死掉的人了，他有青瘀、脓烂、膨胀、散坏这样。「广说乃至骨锁」，就是这些血肉都没有了，只剩了骨锁了，就是一节一节的骨头连结起来叫做「骨锁」。「是名外身朽秽不净」，这样意思。「亦如〈声闻地〉说」，陵本就是金陵刻经处的本子，「二十六卷二十页」。

「又复观察假名彩画木石泥等所作骨锁」，前面说观察种种不净，这底下又观察假名的彩画，就是画家用种种颜色画出来的骷髅，就是骨人，一节一节的骨头的骨人，或者是用木头，或者是石头，或者泥等所作的骨锁相，「是名观察骨人之相」。「如是观察别别胜解」，像这样的观察，「别别」就是一样一样的，一节一节的骨，「胜解」就是你这样的认识，要特别的有力量，叫做「胜解」。这个你要现前这个不净观，立刻就能现前，随时能现前，那也就是表示有力量，「别别胜解」。「名具观察一切不净」，这样意思。这样说是第一个不净观，就是观察内身种种不净；第二个观察，也是观察青瘀、脓烂等，最后观察白骨，这个和前面不同。

巳二、明通达

最极通达者：是青瘀等观，品类次第，极逾越义。

「最极通达者」，前面名观察，这底下名通达。怎么叫做通达呢？「最极通达者」，就是你明白，也就是胜解的意思，通达到极点了。「是青瘀等观，品类」，就是那个不净观，青瘀观、脓烂、膨胀乃至白骨，这都是一类的，按照九想观的次第。「极逾越义」，你成就了极大的超越的力量了，这就叫做「极通达」。这「极逾越义」是什么意思呢？这底下《披寻记》上说。

《披寻记》四三四页：

最极通达等者：谓观青瘀乃至骨锁，令于外身淫欲淫贪心得清净，是名此中极逾越义。

「最极通达等者：谓观青瘀乃至骨锁，令于外身淫欲淫贪心得清净」，你这样观察的时候，使令这个淫欲淫贪，淫贪就是贪这个淫欲，这个心清净了。「是名此中极逾越义」，就是修不净观，超越了淫贪的心情，这个心情没有了，不现前了，这叫做「极通达」。这样说，前面修两个，一个内观不净，一个外观不净，最后这个「极通达」，就是这个成果，就是没有欲心了，欲心不现前了，这样意思。

卯二、显略义（分二科）　辰一、初不净观

初不净观，观察内身现前安住种种不净。

这是第二，卯二第二科，前边第一科是「别辨相」说完了，这底下第二科「显略义」，就是显示那个精要之义。分两科，第一科是「初不净观」。

「初不净观」，那个第一个不净观，就是观察内身的不净，「观察内身现前安住种种不净」，就是你在定中，心里面一观想的时候就出现了，在心里面就出现了，叫「现前」。「安住种种不净」，「安住」是很坚固的，观察那个青瘀、脓烂，这种观察是很有力量的，叫做「安住」。如果没有力量，它不安住，譬如说我心里是想要观个青瘀，但是偏要现个不青瘀的相，现出一个很可爱的相，那就是不安住；我看这膨胀的相，但是偏现现个不膨胀的相，那就是不安住。「安住」，就是你要观青瘀，青瘀就现前安住，愿意观膨胀就是膨胀，就是安住。这种种不净，你能观察到这个程度了，那就叫做「初不净观」的意思。

辰二、后不净观

后不净观，通达法性，观察此身有如是法，有如是性，乃至广说。

这是第二个后面观外，外观不净那段文。那段文的要义是什么呢？「后不净观，通达法性，观察此身」有这样的「法」，有这样的「性」，「乃至广说」，这是第二观的要义。怎么叫作「有如是法，有如是性，乃至广说」呢？这个《披寻记》解释的很详细。

《披寻记》四三四页：

后不净观通达法性等者：谓观青瘀不净等相，是名有如是法；观彼彼相性所应尔，是名有如是性。如是法性，内身外身平等共有，当知是名不净共相。〈声闻地〉中作如是说：诸若内身，外净色相，未有变坏；若在外身，不净色相，已有变坏。由在内身不净色相，平等法性，相似法性，发起胜解，能自了知我净色相，亦有如是同彼法性；若诸有情成就如是净色相者，彼净色相亦有如是同彼法性，譬如在外不净相。（陵本三十卷十六页）此中广说，应如是知。

「后不净观通达法性等者：谓观青瘀不净等相，是名有如是法」，在静坐的时候观察他人，其实自己也在内，观察这青瘀不净等相，「是名有如是法」。这个「青瘀不净等相」，是表示已经出现了，那当然或者说有个死尸，这死尸有青瘀、膨胀、脓烂的相，已经出现了。「有如是法」，就是显现出来这种事情。

「观彼彼相性所应尔，是名有如是性」，这「观彼彼相」，观察这个青瘀相、脓烂相、膨胀相，种种的不净相。而这个事情，是「性所应尔」，这个「性」是表示没有出现，没有出现这个青瘀、脓烂等相，没有出现。没有出现的时候，但是有这样的功能，它这功能自然是应该出现这件事的，它有这个功能，这功能一出现，这不净相就出来了，能出这不净相。「性」是没有出现的时候叫性，出现了以后叫做相叫做法，「有如是法」。「观彼彼相性所应尔」，它有这个能力，自然是出现这种种不净

的境界，这样意思。「是名有如是性」，这是一个解释。

「如是法性，内身外身平等共有」，这样的「法」，这样的「性」，我自己的身和别人的身都是一样的，都有这种法这种性的，「平等共有」。「当知是名不净共相」，共有的不净相。「（声闻地）中作如是说：诸若内身，外净色相，未有变坏」，这底下又详细解释。「诸若」，就是很多的，或者内身，或者外身。「净色相」就是正常的这种形相，这个人还是生存的时候，四大调和很建康，这正常的形相，就是「净色相」。「未有变坏」，没有青瘀、脓烂、膨胀、散坏，这些境界还没有出现。「若在外身，不净色相，已有变坏」，假设在「外身」，就是一个人死掉了，他这不净色相出现了，已经有了变坏的境界，青瘀、脓烂的境界出现了。

「由在内身不净色相，平等法性，相似法性，发起胜解」，在外身不净色相已有变坏，和这由在内身的不净色相，我内身我观察它种种不净色相，和外身是平等的法性，彼此是相似的法性，「平等法性」，「相似法性」，发起胜解，不断的努力用功修行，常常的这样努力修行。「能自了知我净色相，亦有如是同彼法性」，你常常这样修的时候，不需要别人告诉你，你自己就知道我现在没有死，我的身体正常，我现在这个是「净色相」，「亦有如是同彼法性」，也有同那个青瘀、脓烂的死人的境界，是相同的，自己这样观察，「亦有如是同彼法性」。这个「同彼法性」，这法性，有如是法，有如是性，是有这个意思在里边，这样意思的。

「若诸有情成就如是净色相者，彼净色相亦有如是同彼法性」，我是这样子，我现在还没有死掉，我的身体正常，我有和死人一样的那种性。其他的有情亦复如是，其他的有情「成就如是净色相者，彼净色相亦有如是同彼法性」，也有和那死人的境界一样，也是有的，「同彼法性」。「譬如在外不净色相」，就譬如那个死掉了人的那种境界，不净色相都是有的，「陵本三十卷十六页」。「此中广说，应如是知」。这上面说这个「后不净观，通达法性，观察此身有如是法，有如是性，乃至广说」，是这样意思，这么讲。

寅二、观识流转（分二科）　卯一、标生灭

观识流转者：观察此识生灭相续。

前面是「观身不净」，这底下第二科「观识流转」。我们佛教徒这佛法里面讲，有凡夫有圣人，说我们是凡夫，我们修不净观。岂知道初开始得圣道的人，还是修不净观的，而且修的还比凡夫修的更认真，更认真的修，从这段文可以看出来这件事。那是怎么回事呢？就是无始劫来熏习的这个欲心特别强，不容易除掉，不是容易的。说不容易除掉，也要除掉，所以凡夫的时候修，入了圣道以后还是要修，一定要成就要现前清净心，一定是要这样子，出现清净心。

前面是「观身不净」，这底下「观识流转」，分两科，第一科「标生灭」。「观识流转者」，观察我们的这一念心，它在流动变化。怎么观察呢？「观察此识生灭相续」，观察这一念心有生有灭，但是不断灭，它是相续的有生有灭的，这叫做「观识流转」。有生有灭，但是又能生还能灭，灭了又生，生了又灭，而没有断灭，还是相续的生灭，这叫「观识流转」。这是标出来的它的意思，这是第一科，第二科「解」释它的「差别」，分两科，第一科是「麤观察」，就是麤略的观察。

卯二、释差别（分二科）　辰一、麤观察

或观生身展转相续，谓麤观察，行缘识等。

「或观生身展转相续」，这个「观识流转」，而是应该观察这个生命体，这个色

受想行识，这个「生身」，父母所生的这个身体。是「展转相续」，就是死掉了以后，又得一个身体，得了这个身体，这身体又死掉了，又有一个身体，「展转相续」。

「展转相续，谓麤观察」，就是粗略的观察这个身体。「行缘识等」，就是无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受，这样子观察。这个生命怎么来的，后来又怎么一个结果，就是是这样子变化的一些事情，这就叫做「麤观察」，粗略的观察。这粗略的观察，我们容易明白是有生灭变化的，比较粗略。因为这所缘境不但是心，而里边有生理的组识，有地水火风在里边，所以这行相比较粗显，所以叫粗略的观察。底下第二科是「细观察」。

辰二、细观察

或观刹那展转相续，谓细观察，若有贪心离贪心等品类差别，荏苒过度彼彼日夜、刹那、腊缚、牟呼栗多，于其中间非一众多种种心识异生异灭。

「或观刹那展转相续，谓细观察，若有贪心离贪心等品类差别，荏苒过度」，这底下都是「细观察」。「细观察」什么事呢？「刹那展转相续」，观察这一念分别心，它是刹那间就变动了，刹那间就变动，但是没有断灭，还是展转相续下去的，这个展转相续下去，这只是这么说。

但是我们在学习《摄大乘论》的时候才知道，你这个心刹那间动了的时候，作一个分别的时候，同时在阿赖耶识里面熏习一个种子，而这个种子一刹那间就会生现行，现行又熏种子，这样子刹那生刹那灭，刹那灭刹那生。为什么能生呢？因为里边有种子所以能生，但是它是一定要变动，所以又灭了。灭了为什么还能生？还是因为有种子。种子从那来的？就是你这心一动一活动，就熏成一个种子，自己熏成一个种子，由这种子又来出现你的分别心，分别心一动就熏成了种子，种子再生现行，又生出来分别心。当然也有外边的境界，也要有所缘境，这个心就是这样子生这样灭，这样相续不断的。

「谓细观察，若有贪心离贪心等品类差别」，如果你时时注意自己的心的时候，就会发觉到，有的时候贪心来了，贪心可能几刹那生灭就过去了，不贪了；瞋心又来了，瞋心也是刹那刹那的生刹那灭，刹那生刹那灭，也可能多少个刹那，或者几分钟又灭了；或者疑惑心来了，或者高慢心来了，或者慈悲心来了，各式各样的心，就是老是刹那生刹那灭，刹那灭刹那生，这样子，「品类差别」。

「荏苒过度」，「荏苒」，光阴荏苒，就是展转的时间就过去了，就是这样。心刹那的这么生灭，时间生命就是这样过去了。「彼彼日夜、刹那、腊缚、牟呼栗多」，「彼彼」，他的日夜，你的日夜，他在天上的日夜，或在鬼神世界的日夜，或者畜生世界的日夜，这个「彼彼日夜」，刹那刹那的这样变化。这个「刹那」是时间最短促的时间，一百二十个刹那，合起来叫做一个怛刹那，怛刹那这不是中国话；六十个怛刹那算是一个「腊缚」，六十个怛刹那算是一个腊缚；三十个腊缚叫做一个「牟呼栗多」，「牟呼栗多」翻到中国话翻个须臾；三十个牟呼栗多，称是一个昼夜，三十个须臾，算是一个昼夜。这样子就是能算出来了，一个昼夜二十四小时，用三时来分，应该是分出来了，这是这样意思。这样子由「刹那、腊缚、牟呼栗多」，就是「荏苒」的就过去了。

「于其中间非一众多种种心识异生异灭」，就在这个时间里边，不是那个一，是很多的各式各样的分别心，「异生异灭」，不同的心生起来了又灭了，不同的心生起来了又灭了，就是这样子。这个修不净观是一回事，现在观心，就是观心无常了，观察这个心有不同的因缘，生出来不同的心，有这个可爱的所缘境，就生出贪心，可憎

的所缘境，就生出瞋心，或者感觉老虎来了，生出恐怖心了，各式各样的分别心，各式各样的欢喜心，各式各样的清净心，都是一样，都是刹那生刹那灭，刹那生刹那灭。这样子这么一观察，观心无常，没有常就没有我了，就是没有我了，观心无常，也是观心无我，就这样修行，就得圣道了，

寅三、观察于断（分二科）　卯一、辨

观察有学未离欲者，俱住二世；已离欲者，唯住他世；阿罗汉果，俱无所住。

这底下第三科「观察于断」，前面的「制伏对治」，「断灭对治」，讲完了；现在讲「观察于断」，分两科，第一科是「辨」，「辨」就是说明它的意思，说明这「观察于断」。

「观察有学未离欲者」，「有学」就是得了圣道的人，就是见到真理的圣人。见到真理的圣人，我曾经解释过，佛给他一个名字叫做「有学」，为什么叫有学呢？「学」就是我们不断的学习佛法，不断的修学圣道，叫做「学」。我们凡夫也肯这样学，为什么不名为有学呢？佛不给我们凡夫，给你这个名字，就是因为不知道那一天，不高兴了，我不学了，凡夫是会这样子的，靠不住。说圣人，圣人不是的，圣人一定是继续学，不但是生存时，死掉了以后，来生还是学，不须要有老师教他，他还是能学圣道。凡夫不可以，凡夫是现在生存的时候，有的时候会退掉，我不学了。说我没有退，我继续不断的正在学，我死了以后来生呢？不一定。来生，我前一生，我是个出家人，很用功修行，修行修的不错，第二生变成一个富贵的人，不学了。因为什么呢？因富贵能迷惑人，没有时间，我也相信佛法，但是没有时间学，就不学了。凡夫就是退了，所以凡夫靠不住的，佛不给他名字叫做「有学」。就是你已经入圣道的人，佛给你一个名字，也就是赞叹他，你是有学，所以叫做「有学」。有学是有学，有学也有差别。

「未离欲者」，虽然得圣道了，是圣人了，但是还有欲心，欲心还是有，还是有男女之欲，还是有这种心，所以初果圣人有可能是个在家居士，在家人，初果、二果都可能是在家居士的，当然也可能是出家人。「俱住二世」，「俱住二世」就是现在世和未来世。这个「住」是怎么讲呢？「住」是爱着的意思。这个二世这个「世」就是世间，世间者时间也。时间是什么呢？就是一切有为法都是刹那生刹那灭，都是有时间性的，主要就是这个生命体，是爱着这个身体，叫做爱着此世。因为你现在有爱着就是因，将来还是要爱，所以他世，他世也是要爱，未来世也还是要爱的，「俱住二世」。

「已离欲者，唯住他世」，初果、二果是这样，三果圣人也是离欲了，三果圣人就是离欲了，初果、二果是没有离欲，三果圣人是离欲了，他离欲了。「唯住他世」，这一生虽然还是在欲界，但是他没有欲了，他不爱着了，他将来生到色界天、无色界天去，他还是有着，不过不着欲就是了，色界天、无色界天的境界，他还是有着的。所以「唯住他世」，他不执着现世，但是将来那个世，他还是着的。

「阿罗汉果，俱无所住」，若得了阿罗汉果以后，现在世、未来世一切都不执着了，因为他这个爱烦恼，欲界的烦恼，色界、无色界的烦恼，三界的烦恼完全清除了，所以他不执着了。见烦恼也清除了，爱烦恼也清除了，他心无所住了，没有执着了。这个「观察于断」是这样解释，这叫「观察于断」。这样子修不净观，也就是修四念处，不断的这样修行，就是由初果、二果、三果、四果成功了。

卯二、结

如是名为观察于断。

这是结束这段文，「观察于断」是这样。

壬十三胜处等至等

胜处等至，遍处等至，如前已说。

前面解释八解脱那段文已经解释过了，所以这里不说了。

壬十四、无想三摩钵底（分二科） 癸一、征

复次云何无想三摩钵底？

一共是十五大科，现在是第十四科「无想三摩钵底」。这是先问，怎么叫做无想定无想三昧？

癸二、释（分三科） 子一、出体性

谓已离遍净欲，未离上欲，永出离想作意为先，诸心心法灭。

这是第二科解释，分三科，第一科是「出体性」。就是说明这无想定的内容，究竟怎么叫做无想定？

「谓已离遍净欲」，这是说这一个修行人，当然这个修行人不是佛教徒，他是外道，这个外道他是要得初禅、得二禅、得三禅，也得了四禅，得了四禅的时候，他能够「离遍净欲」。这个遍净天是三禅天，少净、无量净、遍净，这是三禅的三个天。他是得到了三禅以后，他又不高兴在这三禅，他就修四禅，得到了四禅了，得到四禅的时候，对三禅天就不执着了，所以叫做「离遍净欲」。

「未离上欲」，但是他对于四禅天，对于无色界的四空定，这个禅还没能离欲，他还是有执着的。那么这个时候，这个人他有外道的思想，他不是佛教徒，他就修这个无想定。为什么要破除去这个想？要没有想呢？他认为这个想是生死的原因，有生有死一切痛苦的原因，所以他要破这个想，喝斥这个想，他这样子在定禅里边，在第四禅里面。「永出离想」，永久地从想解脱出去，认为那就是涅盘了，这样子作意，就是这样子思惟，他有这样的动机。「为先」，就是最初的动机。

「诸心心法灭」，经过一个时期的修行，这个心和心所法都不现行了，不活动了，都灭除了，那么这就叫做无想定，无想定就是这样意思。你如果没能够得到四禅，没能够离三禅的欲，你还不能修无想定，所以一定要「离遍净欲」，这是一个条件。其次他的思想认为无想是涅盘，所以他要破想，破成功了，这无想定成就了，那么这就叫做「无想三摩钵底」。

子二、明方便（分二科） 丑一、问

问：以何方便入此等至？

前面第一科先说明无想三摩钵底的大意，这底下第二科是说明修无想定的方法，这样意思，这是第一科是问。「以何方便」，用什么方法可以证入此无想三摩钵底呢？这底下第二科回答。

丑二、答

答：观想如病、如痈、如箭，入第四静虑，修背想作意，于所生起种种想中厌背而住。唯谓无想寂静微妙，于无想中持心而住，如是渐次离诸所缘，心便寂灭。

「观想如病、如痈、如箭」，因为他厌恶这个想，心里面想东想西各式各样的思想，不高兴这个想。那么他就思惟观察内心的思想，就像人有病了似的，健康的人忽

然有病，这个病是可憎恶的事情；像一个人得了痈疮了似的；像一个人为箭所中，这个痛苦。这样子呵斥，他就这样思惟观察，这就是毗钵舍那，然后就寂静住，就是奢摩他，奢摩他以后，又去观想如病、如痈、如箭，这又是毗钵舍那这样观察，就这样止观、观止。

「入第四静虑」，就是入在第四静虑里，这不是三禅，这是第四禅，入在第四禅里边。「修背想作意」，就是在禅定里边，入在第四静虑里边，不断的修习这个厌背，厌恶这个想的作意，就是观想如病、如痈、如箭，这叫做「背想作意」。这个「背」，就是违背弃舍憎恶这个想的作意。「于所生起种种想中厌背而住」，对于我们内心里面生起种种的思想，他都弃舍它，安住在无想中。

「唯谓无想寂静微妙」，他这个人的思想认为没有种种想，那是最寂静的，最微妙的，那是涅盘。「于无想中持心而住」，摄持这个心安住在无想里面，这个心他是不愿意住在无想里面，但是「持」，控制他叫他在这里面住。「如是渐次离诸所缘，心便寂灭」，就是样子修「背想作意」，就是渐次的，也不是一下就成功了，就是他的内心远离了一切的所缘境。「心便寂灭」，这个心心所法就不生起了，就是用这样的方便得无想定。

子三、简差别（分二科）　丑一、于此生

于此生中，亦入亦起。

这是第三科「简差别」。第一科「出体性」，第二科「明方便」，现在第三科「简差别」。这个「简」字就是分析的意思，或者挑一挑，简别就是挑一挑；这个米里面有石头，要把这石头挑一挑，挑出去，这样意思。分两科，第一科「于此生」，第二科「于生彼」。

「于此生中，亦入亦起」，成就了无想定的这个人，当然还是在人间，最初是在人间修无想定的，所以在「于此生中」。「于此」就是在人间这一个生命中，「亦入亦起」，也是入无想定，也从无想定里面起来出来，就是有入也有出。这个时间随意长短，可以一天入定又出定，也可以两天、三天、七天，不应该超过七天，就是这样子。

丑二、生于彼

若生于彼，唯入不起，其想若生，便从彼没。

「若生于彼，唯入不起」，若是往生，在人间死掉了这个人，往生到无想天去，就是第四禅天，第四禅天的广果天。「若生于彼，唯入不起」，就是只是入在无想定里面，不从无想定里面出来了，就是住在里面。我们前边曾经讲过，一共无想天是五百大劫的寿命，初到那里的时候还有想，然后就入定，但是最后要出定。「其想若生」，他这个想若生起有想了，「便从彼没」，就从那里死掉了，死掉了就有可能生到三禅天，生到二禅天，生到初禅，也可能来到人间天上这样子了。

《披寻记》四三六页：

于此生中亦入亦起等者：谓现法中修习彼定，想寂灭故，名之为入；从彼定出，想还复生，名之为起。是名于此生中亦入亦起。若生彼天受彼果故，一期生中想不现行，是名若生于彼唯入不起。受果尽已，余体当生，于尔所时，想得复生，便从彼天，其身殒没。

「于此生中亦入亦起等者：谓现法中修习彼定，想寂灭故，名之为入；从彼定出，想还复生，名之为起」，这是在人间的时候这样子，「是名于此生中亦入亦起」。「若生彼天受彼果故，一期生中想不现行，是名若生于彼唯入不起。受果尽已，余体当生，于尔所时，想得复生，便从彼天，其身殒没」，就死掉了。

壬十五、灭尽三摩钵底（分二科）　癸一、征

复次云何灭尽三摩钵底？

这是第十五科灭尽定，分两科，第一科是问。怎么叫做「灭尽定」呢？

癸二、释（分四科）　子一、出体性

谓已离无所有处欲，暂安住想作意为先，诸心心法灭。

这是第一科「释」，底下解释分四科，第一科「出体性」，就是说明灭尽定的大意。

「谓已离无所有处欲」，这个修行人一定是佛教徒，而且一定是三果圣人，初果、二果不可以入灭尽定的，不可以。他这个三果圣人，譬如说把欲界烦恼断了，他可能生到初禅天去，生到初禅天把初禅天的烦恼断了，他又可能生到二禅天，这都是三果圣人，这样的三果圣人，还不能得灭尽定的。要「谓已离无所有处欲」，一定要他的修行道力，达到了无色界天的无所有处定的欲离了，远离了无所有处定的欲，就是不爱着这个无所有处定。虽然成就了无所有处定，但是对无所有处定不执着，不爱着，一定要达到这个程度，这还是三果圣人的。达到这个程度了，他就有能力修这个灭尽定，若是以上，当然更是可以。

「暂安住想」，这时候这个人，当然这个人可能是在人间，可能是人间的比丘，他远离了无所有处定的执着，但是这时候他内心里面有一个目的，有什么目的呢？「暂安住想作意」，暂时的心里面安住不动，休息休息，就是这样意思，这样的作意，就是这样的动机。这个「为先」，就是先有这样的动机，然后去修这个灭尽定。修成功了，「诸心心法灭」，就是前六识的心心所法灭了，无想定也是前六识心心所法灭了，这个灭尽定也是前六识心心所法灭了，可是第七识也是不动了，第七识的我，这个我执也灭了，这样的人，这个时候灭尽定就成功了，是这样意思。

子二、明方便（分二科）　丑一、问

问：以何方便入此等至？

前面是简要的介绍灭尽定的内容，现在第二科「明方便」，就是修行灭尽定的方法，怎么样才能够成就这个灭尽定呢？这是分两科，第一科是「问」。「以何方便入此等至」呢？底下第二科是回「答」，分两科，第一科是「举二所依」。

丑二、答（分二科）　寅一、举二所依

答：若诸圣者，已离无所有处欲，或依非想非非想处相而入于定，或依灭尽相而入于定。

「若诸圣者」，这是假设很多的圣人，很多的佛教徒，已得圣道的圣人。「已离无所有处欲」，已经破除去无所有处的欲了，就是不爱着这个无色界天第三个定，无所有处定的欲，是达到了这个程度。「或依非想非非想处相而入于定」，他离了无所

有处欲，并不是表示他没得非想非非想定，不是那个意思。他也成就了非想非非想处定，但是他非想非非想处定的欲还没离，若离了就是阿罗汉了，就是四果了。所以现在只是离无所有处欲，没有离非想非非想处的欲，所以是三果圣人，这样意思。但这个三果圣人，他想要修行灭尽定，怎么办法呢？

「或依非想非非想处相而入于定」，他就是入于非想非非想处定，在这个定里面，他取，他心里面缘这个非想非非非想处的相，这个话在这里是简单的说，下面再详细说。「而入于定」，而就入于灭尽定了，这是一个方法。还有第二个方法，「或依灭尽相而入于定」，就是灭尽一切相，就是无相，就是心里面不缘一切相，而入于灭尽定。这是「举二所依」，非想非非想处相这是一个依止处，一个灭尽相，一个所依。或者是以灭尽相为所依，或者以非想非非想处相为所依，而入于灭尽定的，这是学习灭尽定先要有这样的依止处。

寅二、释其差别（分二科）　卯一、依非想非非想处相

依非想非非想处相而入定者：谓于此二心深生厌舍，非想非非想处进趣所缘，皆灭尽故，心便寂灭。

寅二「释其差别」，现在「举二所依」，这两个所依有什么不同呢？这底下解释，分两科，第一科「依非想非非想处相」，先说这个第一科。

「依非想非非想处相而入定者」，怎么这样子能入于灭尽定呢？「谓于此二心深生厌舍，非想非非想处进趣所缘，皆灭尽故，心便寂灭」，就是这样意思。「谓于此二心」，就是说这个修行人，他对于这两个心「深生厌舍」，深深的厌恶它，要弃舍它。这「二心」是那个呢？第一个心就是无所有处定的心，他不高兴这无所有处定，他就修这个非想非非想处定，就成功了，这就是弃舍了无所有处的这个心。现在又要弃舍这个非想非非想处的这个定，要再进一步，再向前进一步，所以这是二心。就是对于无所有处定的这个心，对于非想非非想处的这个心，深深的厌舍它，厌舍到想要再向前进一步。进步的时候，「非想非非想处进趣所缘」，就是厌恶这个无所有处定，就入于非想非非想处定，厌恶非想非非想处定，再向前进步，「进趣所缘」，他向前进步要有一个所缘境。

这个初禅、二禅、三禅、四禅，空无边处定、识无边处定、无所有处定，就是每进一步，都有一个新的所缘境，就是弃舍了原来的所缘境，再重换一个不同的更好的一个所缘境，都是这样子。现在要弃舍非想非非想处定，再进一步想要得到一个所缘境。「皆灭尽故」，所有的一切一切都没有了，灭了色入于空无边处定，灭了空入识无边处定，灭了识入无所有处定，弃舍了无所有处定入于非想非非想处定，若弃舍了非想非非想处，再向前进没有所缘境了，「皆灭尽故」，再没有所缘境可得了。「心便寂灭」，没有所缘境这个心就寂灭了，就不起了，所以这叫做「依非想非非想处相而入于灭尽定」。这是一个方法，是这样意思，我们看看这个《披寻记》。

《披寻记》四三六页：

谓于此二深生厌舍等者：下地麤想及与无想，是名为二。既于此二生厌舍已，尔时唯有微细想，缘无相境转，是故说言非想非非想处。今依彼处，暂安住想，作意无先，心求上进，心上进时，求上所缘，竟无所得，无所得故，灭而不转。如〈声闻地〉说。（陵本三十三卷十五页）由是说言进趣所缘，皆灭尽故，心便寂灭。

「谓于此二深生厌舍等者：下地麤想及与无想，是名为二」，这样讲。这个下地的麤想，空无边处定、识无边处定、无所有处定，这叫「麤想」；非想非非想处定是

「无想」，「是名为二」。「既于此二生厌舍已，尔时唯有微细想，缘无相境转」，这时候有更微细的明了想，缘着无相，以无相为所缘境，也就是没有所缘境，「是故说言非想非非想处」。

「今依彼处，暂安住想，作意为先，心求上进，心上进时，求上所缘，竟无所得，无所得故，灭而不转」，这心就不动了。「如〈声闻地〉」说」，这个文是〈声闻地〉说的。「（陵本三十三卷十五页）由是说言进趣所缘，皆灭尽故，心便寂灭」，心若寂灭了，就是灭尽定了。

卯二、依灭尽相（分二科）　辰一、例前说

依灭尽相而入定者，亦复如是。

这第二科「依灭尽相」入灭尽定，分两科，第一科「例前说」，同于前面非想非非想处相，来说明这个方法，看这个《披寻记》。

《披寻记》四三六页：

依灭尽相至亦复如是者：此灭尽相，谓无相定，于一切想不思惟故。《显扬论》说：或入非想非非想处定，或复上进，或入无相定，或复上进，乃至广说。
（《显扬》一卷十四页）由是当知此灭尽相，即无相定；以此为依，进趣所缘皆灭尽故，心便寂灭，由是说言亦复如是。

「依灭尽相至亦复如是者：此灭尽相，谓无相定」，是依灭尽相而入定，这个「灭尽相」怎么讲呢？「此灭尽相，谓无相定」，就是心里面一切相都不现前了，这样意思叫做「灭尽相」。「于一切想不思惟故」，这个「想」就是所取的相叫做想，想以取相为义，就是于一切想，也就是于一切相都不思惟了，「不思惟故」，那就叫做「无相定」。我们没得定的人，我们没这种能力，不思惟一切相，我们办不到，不是思惟这个，就是思惟那个，不能离开。但是到了这个时候，有这种能力，能不思惟一切相。

「《显扬论》说：或入非想非非想处定，或复上进」，这个句话就是前面那一科的意思。「或入无相定，或复上进」，或入于无相定，由无相定这方法向前进步，「乃至广说」。这是《显扬圣教论》「一卷十四页」说的。「由是当知此灭尽相，即无相定」的意思，就是依灭尽相而入定者，这个灭尽相就是无相定的意思。

「以此为依，进趣所缘皆灭尽故，心便寂灭，由是说言亦复如是」，所以也是和这个灭尽定，和前面这个非想非非想处相入灭尽定是相同的。相同也不是完全相同，这个非想非非想处定，再要求向前进步，找不到一个所缘境。「皆灭尽故，心便寂灭」，依无相定而入定的时候，心不思惟一切相，不思惟一切相也就是没有所缘境，没有所缘境，「心便寂灭」。在这个地方，也是「进趣所缘皆灭尽故」，也有这个意思，所以叫做「亦复如是」。这是「例前说」，同于前面说的，底下第二科「辨趣入」，这就是不同了。

辰二、辨趣入（分四科）　巳一、标

将欲趣入灭尽定时，有二种法，多有所作。

这是标出来「辨趣入」，说明趣入灭尽定的方法，这是「标」，底下第二科是「列」。

巳二、列

谓奢摩他、毗钵舍那。

这两法入灭尽定的作用是很大的，有很多是它所做的，有止观两法做的这件事，才能够入灭尽定的。第三科是「征」。

巳三、征

云何奢摩他？云何毗钵舍那？云何此二多有所作？

「云何奢摩他？云何毗钵舍那」呢？底下解释分两科，第一科「出二法」。「云何此二多有所作？」怎么叫做奢摩他？怎么叫做毗钵舍那？怎么叫做这二法多有所作呢？提出这个问题。前面是「征」，底下就是解「释」，解释分两科，第一科「出二法」。

巳四、释（分二科）　午一、出二法

谓于此义中，八次第定名奢摩他，所有圣慧名毗钵舍那。

「谓于此义中，八次第定名奢摩他」，「谓于此义中」，就是这个修灭尽定这个道理来看。「八次第定」，就是由初禅到二禅，二禅到三禅到四禅，空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定，这是八个次第定，由浅而深的次第定，这就叫做「奢摩他」。这个奢摩他，就是初禅破除去了欲，欲界的欲破了，第二禅破除去寻伺，第三禅破除去喜，第四禅就破除去乐，这是奢摩他；空无边处定又灭除去了色，识无边处定又灭除去了空，无所有处定又灭除了识，非想非非非想处定又灭除去了无所有，这样展转的奢摩他就是寂静，灭除去这么多的事情，这是「奢摩他」。

「所有圣慧名毗钵舍那」，这就是佛教徒在禅定里面，在奢摩他里面，在初禅、二禅、三禅、四禅乃至无所有处定，修四念处观身受心法不可得，都是不净的，是苦，是无常，是无我的，修这四念处。由这样的关系，你才能够破除去，你才能达到了三果圣人，到离无所有处欲的这个程度，才能得三果。

午二、明多作

于此二中，随阙一种，即不能入灭尽等至；要具此二，方能趣入，是故此二多有所作。

前面是说出来什么叫做奢摩他，什么叫做毗钵舍那。所有圣慧，圣慧就是灭除去欲界的烦恼，在色界定、无色界定里面修毗钵舍那，修四念处，是名为圣慧，是名为毗钵舍那。这底下第二科「明多」有所「作」。

「于此二中，随阙一种，即不能入灭尽等至；要具此二，方能趣入，是故此二多有所作」，这个地方他具体的说出来得灭尽定的方法。

子三、显起灭（分二科）　丑一、辨种类（分二科）　寅一、顺次第灭（分二科）　卯一、问

问：入灭定时云何次第灭三种行？

这是第三科「显起灭」。这个灭尽定一共是分四科，第一科是「出体性」，第二科「明方便」，现在第三科「显起灭」。这个「显起灭」，「起」是从灭尽定里面出

来叫做起；「灭」就是入灭尽定，入灭尽定里面，入灭尽定的时候这个次第，这里面有灭的意思。这一共是分两科，第一科是「辨种类」，辨这个种类。种类这里面，「次第灭三种行」，这里面有种类的差别。这个种类里面，第一科是「顺次第灭」，分两科，第一科是「顺次第灭」，第二科是「逆次第起」，就是从禅定里面出来的时候，他也有个次第。那个次第，入定的次第和出定的次第，还是不一样的，这样意思。这「顺次第灭」分两科，第一科是「问」。

「问：入灭定时」，这个修行人他入灭尽定的时候，「云何次第灭三种行」？有一个次第灭除这三种行，是怎么一个情形呢？怎么样的次第灭除这三种行呢？这《披寻记》说。

《披寻记》四三七页：

云何次第灭三种行者：行有三种：谓身行、语行、意行，入出息风名为身行，寻伺名语行，受想名意行。此三种行入灭定时，次第皆灭。

「云何次第灭三种行者：行有三种：谓身行、语行、意行」，这三种行。「入出息风名为身行」，就是我们这个入息出息，这个一呼一吸，这是入息出息，入息出息就是风，就是这个气在出入，这就叫做「身行」。这个「身行」怎么讲呢？我们这个身体，因为有入出息，这身才能动；如果没有入出息，这个身体就死掉了，就不会动了，所以叫做「身行」。

「寻伺名语行」，这们前面讲过，「寻」是粗略的思惟，「伺」是微细的思惟，这就叫做「语行」。就是我们说话，一定内心里面要去思惟去观察，然后我们才会说话，我们才能说话，你内心里面不想，你不会说话了。所以这个「寻伺」是语的因，因有寻伺而才有语言这个行动，所以这个「语行」。「受想名意行」，这个意，这个意识，意识在活动，是有受有想，这个意才能活动的。你心里面有所领纳，而取那个相，这个时候心里面才会思惟，所以这个意的行要靠受想。「此三种行入灭定时，次第皆灭」，按照次第，这三种行统统都没有了。现在这里问，云何次第灭三种行呢？这底下回答，回答分两科，第一科是「标二时」。

卯二、答（分二科）　辰一、标二时

答：此有二种，谓行时住时。

是不一样的，这个「行」是现起的时候，就是身行、语行、意行活动的时候，这是一个次第；「住」的时候，就是灭的时候，又一个次第。这是「标二时」，底下「简差别」，分两科，第一科「简未灭」。

辰二、简差别（分二科）　巳一、简未灭

若于行时亦起言说，于初静虑有此作用，有语行故。

若现起的时候，我们内心里面有这样的寻伺，我们就会发出来种种的言论，「亦起言说」，这时候当然也是有意行，也是有意行，也有身行。「于初静虑有此作用」，不但我们欲界没有禅定的人，就是到了色界天的初静虑，初禅的时候，也是有这种语行，他们也有语言，也是说话的，所以也有寻伺，有寻伺心。「有此作用」，有语言的作用，「有语行故」。

《披寻记》四三七页：

于初静虑有此作用等者：初静虑中有寻伺故，名有语行。由此语行为言说因，名有作用。

「于初静虑有此作用等者：初静虑中有寻伺故，名有语行。由此语行为言说因，名有作用」，他们也是这样子，所以叫「有作用」。这个有语行的人，当然是也有身行，也有意行，是有的。

巳二、显俱灭

若于住时，从第二静虑已上次第定力，彼三种行次第而灭。

这里第二科「显俱灭」。「若于住」的「时」候，怎么叫做住的时候呢？这里讲，「从第二静虑已上」，就是第二禅以上，就是三禅、四禅以上。这个「次第定力，彼三种行次第而灭」，这三种行按照次第就不现前了。

《披寻记》四三七页：

若于住时至次第而灭者：住次第定，是名为住。第二静虑无寻无伺，名灭语行。第四静虑无入出息，名灭身行。乃至非想非非想处心求上进，竟无所得，无受想故，名灭意行。如是次第，灭三种行。

「若于住时至次第而灭者：住次第定」，这个「住」是住次第定的意思，「是名为住」。「第二静虑无寻无伺，名灭语行」，你住在第二禅里面，就灭除去寻伺了，灭除寻伺就是灭除语行。「第四静虑无入出息」，到第四禅无入出息，「名灭身行」。

我们初开始学静坐的人，有的时候也好像我没有出入息了，我坐在那边好像没有出入息，这是心麤。你若没有到第四禅，怎么能会没有出入息呢？就是慢了一点，慢一点，你若是细心这么样静坐，你就会知道。譬如说老年人，他这个出息，这个息呼出去以后停止，还没有入息，息是呼出去了，但是还没入息，中间这个息很长。假设你若是有一点功夫，也不是说很深，就好像没有息似的，就一直在那里，不喘气了，不是不喘气，他就是慢，他就是有一段距离，你一定过一会儿，他会又有入息，又有出息了，一定是这样，因为你的功夫没到，你没到第四禅，不可能没有出入息。所以在欲界定的时候，有这种现象；未到地定的时候，也更是有这种现象；到初禅、二禅、三禅的时候，那现象更多了，那是更长了。那出入息中间的寂静，就是也不出、也不入，也不入、也不出，时间是更长，但是他又有了，又微细又长，不是没有息。所以若是你学了一点教相，第四禅的时候没有息了，我现在没有息，我得第四禅了，其实不是的，不是那么回事，这是第四禅没有入出息。

「名灭身行」，但是身体还是在，还是正常的，但是没有出入息。「乃至非想非非想处，心求上进，竟无所得，无受想故，名灭意行」，意行也不见了，也没有了，意行也没有了。「如是次第，灭三种行」。

寅二、逆次第起

当知出时，由逆次第，次第而起。

前面是「顺次第灭」，这底下是「逆次第起」，就是出定的时候。「当知出时」，应该知道从灭尽定里面出来的时候。「由逆次第」，和前面那个次第相逆，和那个次第不一样，反过来。「次第而起」，也是有一个次第，这时候就出来了，又恢复过来，又有了意行，又有语行，又有身行了，又有了。

《披寻记》四三八页：

当知出时由逆次第次第而起者：谓于出时先起意行，次起身行，后起语行，名逆次第次第而起。

「当知出时由逆次第次第而起者：谓于出时先起意行」，这个意先有受想的分别；「次起身行」，就是出入息；「后起语行，名逆次第次第而起」，是这样意思。

丑二、释妨难（分二科） 寅一、识不离身难（分二科） 卯一、问

问：灭尽定中，诸心心法并皆灭尽。云何说识不离于身？

第二科「释妨难」，这个是这个灭尽定，这是第二科「释妨难」。是「显起灭」这一科，第一科是「辨种类」，第二科是「释妨难」。「辨种类」里边，顺次第而灭，逆次第起，这个是「辨种类」。这个种类就是一个灭一个起，辨这两个。现在第二科解「释妨难」，还有一个困难，有一个有些地方不大容易懂的地方，要解释解释。这个解释里边分二科，第一科「识不离身难」，这是「识不离身难」，分两科，第一科是「问」。

说「灭尽定」里边，「诸心心法并皆灭尽」，这个前六识也不起，第七识这个执着有我，这个第七识也不起了。这样说「云何说识不离于身」？这识没有了，怎么这《阿含经》里面，这经里面说识没有离开身体，还有识，这话不是矛盾吗？这是问，底下回答。

卯二、答

答：由不变坏诸色根中，有能执持转识种子，阿赖耶识不灭尽故，后时彼法从此得生。

「由不变坏诸色根中，有能执持转识种子，阿赖耶识不灭尽故」，并没有矛盾，我们身体没有识了，没有识了，但是身体没有坏。譬如人死掉了的时候，那就变成死尸了，就是无情物了，无情物就表示他那身体里面没有识了，没有识的身体就坏了，就青瘀、膨胀、脓烂、烂坏了。为什么坏呢？就因为没有识了。但是入灭尽定的人，也是诸心心法都灭了，也没有识了，没有识但是身体不坏。

「由不变坏诸色根中」，这个眼耳鼻舌身，这个诸色根中它不坏。为什么不坏呢？「有能执持转识种子」，还是有一个识，什么识呢？就是能执持转识的种子，眼识的种子，耳识、鼻识、舌识、身识、意识的种子，这些转识的种子，都在「阿赖耶识」里面能执持它，阿赖耶识他在，他没有灭尽，他没有灭，他还在身体里面，所以身体不坏。因为阿赖耶识在的关系，「后时彼法从此得生」，是等到出来，从灭尽定里面出来，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识又可以活动，就是从阿赖耶识里面，那个转识的种子生现行故，所以又有了。这样说这个识不离身，就是阿赖耶识在里面，诸心心法灭，是转识灭了，这个没有矛盾，所以这不是个困难，没有什么妨碍，这是一个。

寅二、入定出定难（分二科） 卯一、问

问：入灭定时，无有分别，我当入定，我当出定。正在定时，心寂灭故，远离加行。将出定时，心先灭故，亦无作意。云何能入？云何能出？

「问：入灭定时，无有分别，我当入定，我当出定」，这第二科「入定出定

难」。这个入灭尽定，从灭尽定里面出来，这件事还是有困难，还是有问题。入灭尽定的时候，你心里面是没有分别，你入灭尽定的时候，诸心心法灭，诸心心法灭就是没有分别，谁分别？就是有心在里面才会分别，心都灭了，这当然是没有分别。没有分别的时候，他不会说我现在要入定，我现在要出定，没有识的时候，不能这么分别，不能这样分别的。

「正在定时，心寂灭故，远离加行」，正在定的时候，正在灭尽定里的时候，你的心已经灭了，不活动了。「远离加行」，那时候心也不会生出来一个分别，我要怎么地，我要怎么地，没有这些分别，没有加行。「将出定时，心先灭故，亦无作意」，那么刚要出定的时候，心已经灭了没有分别，没有分别也不会作意说我要出定，没有这个分别。那怎么出定呢？是「亦无作意」。

「云何能入？云何能出？」既然是这样子，心里面是无分别，没有心的时候，要怎么样入定？怎么样出定呢？这不是一个困难吗？说我得初禅、二禅、三禅、四禅，空无边处定、识无边处定、无所有处定，这些定里面都有第六意识活动，所以第六意识在那里，我现在要出定，那么就出定，我不出定，那么就不出定。这个灭尽定不是，灭尽定里面没有识，没有识就是没有这个分别，没有这个分别，那怎么样能出定呢？怎么入定呢？这是你要有分别，有分别那不能入定，有分别也不能在定，有分别就不是灭尽定了，这是一个困难，这是提出一个问题，下面回答。

卯二、答

答：先于其心，善修治故，若有诸行、诸状、诸相，能入于定，能出于定，于彼修习极多修习；由修习故，任运能入，任运能出。

这底下解释这个道理。这个得灭尽定这个人，他在修的时候还没成功，在修的时候，他对于他这一念分别心，这个寂静住的心，「善修治故」，他能善巧方便的去修去调，调这一念心，去修这一念心。当然有方法，前面说了八个次第定，这个次第定，有奢摩他还有毗钵舍那，就是一个止一个观，一个观一个止，就这么善巧长时期这样修的话，修得「善修治故」。

「若有诸行、诸状、诸相，能入于定，能出于定」，若有诸行和诸状和诸相，你就能入定，也就能出定，就是这样子。前面我们讲过，以非想非非想处定为依止，想要在再进一步，得不到所缘境了，心就寂灭，就是这样入定的。那么若是以无相定而入于灭尽定，就是不思惟一切相的时候，心就寂灭，就入灭尽定了，就是这样子入定，这就叫做「诸行」。「诸状、诸相」是什么呢？就是预先要约契，入定之前要作意，作意的时候，说是我现在，我要入灭尽定。

假设现在天气正在下雨，他就心里想，等到天晴了的时候，我就出定，他就这样子，这么预先约契一下，然后就入定了，入定了等到这天一晴了，他就从灭尽定就出来了。或者说是，说现在他就，譬如说是晚间十一点，他想要入灭尽定，说明天早晨打板的时候，这寺庙里面打板的时候，我就出定。那么这样他就入定了，第二天早晨一打板，他就出定了。如果他不约契，你打板他听不见，他就不出定了。

所以也有一个故事说，说这个人他就这样约契，说明天早晨打板的时候，我就出定。但是夜间来了贼了，所有的出家人都跑了，所以这个出家人一直在那入定。过了多少年以后，又有出家人看这个庙很好，怎么没有人住呢？他各地方去请来很多出家人在这住，在这住的时候又打板了，这个比丘出定了，出定以后，这个比丘就死掉了。因为超过了七天，照入灭尽定，这个没有食的滋养，只有阿赖耶识，其他的三个食都没有，段食也没有，触食也没有，思食也没有，光是阿赖耶识，只能维持七天。只要入定，阿赖耶识能保护你这身体还能正常，可是出定以后就死掉了，过了七天不

可以。

所以就是预先约契，「诸状、诸相」，就是各式各样的，或是下雨也是个状，也是个相，或者打板也是个状，也是个相。凡是各式各样的，你要约契的时候，总是有一件事，一件事做约契的相，约契的状。这个「状」是那个事情本身的相状，这个状与心接触的时候，就叫做「相」，「诸状、诸相」。所以因为这样的关系，说是「若有诸行、诸状、诸相」，善「能入于定」，也「能出于定」。虽然在定的时候，没有转识的分别，但是也能出定，也是能出定的。

「于彼修习极多修习，由修习故，任运能入，任运能出」，由于你常常这样训练，常常这样锻炼自己，「于彼修习」，要有极多的修习，就是也要精进。「由修习故，任运能入」，就很容易的，就这样就入了。不思惟一切相的时候，当然这里边也有差别，有的人从散乱心直接入灭尽定，这是很高的境界；有的人不能够，要初禅入二禅、三禅、四禅，入空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，然后才能入灭尽定，要这样子，这就是功夫的不同。说是「由修习故，任运能入，任运能出」，自然是就可以入定，也可以出定的，这样意思。那么这是解释了这个入定出定的难，这一共是两个难都解释过了。

子四、明触出（分二科）　丑一、征

云何出灭定时触三种触？一、不动触，二、无所有触，三、无相触。

这是第四科「明触出」。这个灭尽三摩钵底，一共就是分四科，第一科「出体性」，第二科「明方便」，第三科「显起灭」；现在第四科「明触出」，分两科，第一科是问。

「云何出灭定时触三种触」？就是出灭尽定的时候，他会触到会碰到这三种境界，那是怎么个情形？这是问。这底下三种触是什么的？一是「不动触」，二是「无所有触」，三是「无相触」，这三种触。这是问，底下解释，解释分三科，第一科是「标」。

丑二、释（分三科）　寅一、标

谓出定时，多由三境而出于定。

「 谓出定」的「时」候，「多由三境而出于定」，多数是由于三种境界才能出定的。

寅二、列

一、由有境，二、由境境，三、由灭境。

一是「由有境」，第二科列出来，二是「由境境」，三是「由灭境」，有这三种境。这是「列」，底下第三科是解「释」，第一科是「标」。

寅三、释（分二科）　卯一、标

由此三境，于出定时，如其次第触三种触。

由这三种境界在出定的时候，按照这三种境界的次第，就接触到前面那三种触，那个不动触、无所有触、无相触三个触。这是「标」，第二科是「辨」，分三科，第

一科是「触」这个「不动触」，先解「释」。

卯二、辨（分三科）　辰一、触不动触（分二科）　巳一、释

缘于有境而出定时，无有我慢扰动其心，谓此为我而起我慢，或计未来我当有等，乃至广说。

「缘于有境而出定时」，这个从灭尽定里面出来的时候，在灭尽定的时候，我们人就是六根、六识、六境这三个境界，入灭尽定的时候，这个转识不分别了，这三件事就都不现，都不现前了，六根、六境、六识都不现前了。那么出定的时候，这个境界就出来了，出来了最初就是六根和六识，就是「缘于有境而出定时」，就是六根和六识，这是「有境」。

出定的时候，「无有我慢扰动其心」，他不会执着这个六根六识是我，若有我就会高慢起来了，他没有，这是无我的，这是圣人。他没有我的执着，不会有我慢的烦恼来扰动其心，我能入灭尽定，你不能，没有这种心情，没有这种分别心。「谓此为我而起我慢，或计未来我当有等」，将来我还是有怎么怎么地，各式各样的虚妄分别。有了我慢，有修行的人，没有断我见的时候，他有各式各样我慢的想法，我将来要叫那个总统归依我，想出来各式各样的分别心，是「或计未来我当有等」这些事情，「乃至广说」，是这样子。

巳二、结

是故说言触不动触。

他没有这件事嘛，所以「是故说言触不动触」，这第二科「结」。所以这个修行人「触不动触」，也是按触到，也是有六根，也有六识，但是心里面没有我慢分别，「不动触」。

辰二、触无所有触（分二科）　巳一、释

缘于境境而出定时，无贪所有，无瞋所有，无痴所有。

这第二科「触无所有触」，分两科，第一科是解「释」。

「缘于境境而出定时」，「境境」是什么？就是色声香味触法，各式各样的境界，「境境」。一出定了，心就和各种境界接触的时候，「无贪所有，无瞋所有，无痴所有」，他的心因为他有四念处无漏的智慧，所以遇见这色声香味触法，一切境界的时候，没有贪，也没有瞋，也没有痴，没有这些烦恼出现。

巳二、结

是故言触无所有触。

结束这个「无所有」，就是没有烦恼，没有贪瞋痴的烦恼。这可见前面是我慢就是我，就是见烦恼，这个贪瞋痴这里面就是爱烦恼，也没有见烦恼，也没有爱烦恼，这是「结」。

辰三、触无相触（分二科）　巳一、释

缘于灭境而出定时，于一切相不思惟故，缘无相界。

这是第三「触无相触」，分两科，第一科是解「释」。

「缘于灭境而出定时」，这个「灭境」是什么？就是无一切相。在我们没有达到这个境界的时候，我们的心不能够无相的，总是在有相里面各式各样分别。但是圣人的时候，他能无一切相的，为什么能够无贪、无瞋、无痴呢？就是能离一切相的关系，所以他能够「缘于灭境」。

这个「缘于灭境」，和前面入灭尽定有点分别，入灭尽定的时候，也是缘于无相，而后又能没有无相的分别；现在缘于无相，就是观察一切都是无相的，这有点不同。在灭尽定的时候，无相的分别也都没有；现在是「缘于灭境」，就是有无相的分别，观察一切都是无相的，六根、六识、六境，一切都是无相的，他有这个智慧的观察。这样出定的时候，有这种观察「于一切相不思惟」，一切都是无相了。这样观察的时候，然后又不思惟，「缘无相界」，这就叫做「缘无相界」。

巳二、结

是故说言触无相触。

这个出灭尽定的人，他有经过这个次第，经过这个次第，这样出定。

辛二、释众义（分二科）　壬一、结前已说

如是已说静虑、解脱、等持、第至。

这是第二科「释众义」，分两科，第一科「结前已说」。

「如是」，就是指前面说了四静虑、八解脱、等持、等至，说了很多，一共说了十五大科，已经说完了。底下那就在第十三卷了。这个「摄诸经宗要」，是本论作者他自己分的科，这个「三摩呬多地」，这以下叫「摄诸经宗要」，这是很有意思的话，很有意思。就是成就了这么多的，这么多的圣德，这是诸经的宗要。若是我们只是学习佛法，学习这文字上的佛法，这不是宗要，你从经论上的佛法修学，得到了这么多的圣德，这叫做诸经的宗要，这个意思是这样意思。

《瑜伽师地论》第十三卷

三摩呬多地第六之三

壬二、傍辨彼义（分二科） 癸一、引释诸经（分十一科） 子一、乐空闲等（分三科） 丑一、牒经言

复次如世尊言汝等苾刍，当乐空闲，勤修观行，内心安住正奢摩他者：

这第四大科三摩呬多地是分二科，第一科结前生后，第二科标列随释。第二科又分二科，第一科是标列，第二科随释。这个随释分四大科，第一科总标，第二科安立，第三科是作意及所缘，第四科摄诸经宗要等。这第四科又分二科，第一科是结前生后，第二科是摄释一切。摄释一切又分二科，第一科摄宗要，这分十五大科，这十五科上一次讲完了。第二科释众义。释众义分二科，第一科结前已说，就是第十二卷的后边那一行文，这是上一次也讲过了。现在是第二科，傍辨彼义。这个傍辨彼义就是在旁边说明它的道理，就是说明它旁边的道理，或是在旁边说明它的道理，就是前面诸经宗要，那么多的三摩地，还是说这个三摩地的道理，但是是旁，是旁义，是这样意思。分二科，第一科引释诸经分十一科。第一科是乐空闲等。分三科，第一科是牒经言。

「复次如世尊言：汝等苾刍」，这个有出离心的出家人，「当乐空闲」，应当欢喜在空闲处住，下面有解释。「勤修观行」，在空闲处做什么呢？不要懈怠，要勤修止观之行。止观之行是什么呢？内心安住正奢摩他。这个正奢摩他就是里边还是有无常、苦、空、无我的智慧的。这几句话是经上说的。这个者字呢，就是把它引来了，这一段文什么意思呢？者字有个问的意思。

丑二、释彼义

谓能远离卧具贪着，或处空闲，或坐树下，系念现前，乃至广说，名乐空闲。

这底下第二科。前面是牒经言，这第二科释彼义。解释彼经上的话、的道理。分二科，第一科是解释乐空闲。又分二科，第一科解释名，解释这个名字。

「谓能远离卧具贪着，或处空闲，或坐树下，系念现前，乃至广说，名乐空闲」，就是这个名字。在空处住这话是什么意思呢？就是那个比丘，他对卧具的贪着心里面能远离。这个远离贪，不是这个……卧具或者是很微薄，或者是非常的好。那么怎么叫做远离贪着呢？好和不好一样，他心里面不贪着。这个意思。不是说一定是很贫苦叫远离贪着，不是，你若执着这个贫苦，那还是着；贫苦也好，特别的富足也好，心里面都不执着。贫苦也可以，富足也可以，但是他心里面没这回事，这叫做远离贪着。

「或处空闲，或坐树下」，所以或者是居住在空闲处，或者是在树下，空闲和树下对比起来，就是连个树也没有，一个空地，这空地有点空闲，那地方没有人叫空，那地方很寂静没有闹，所以叫做闲。或坐在树下，在空闲处住也好，在树下也好，心里面有事情，心里面「系念现前」。这个「系念」，这个系是不分离的意思，于这个所念的这个法门，就是四念处，或者各式各样的法门，念这个法门，心里面不失掉这个念，所以叫做系。「现前」就是所念的法门显现在心的前面，显现在心里面，那么叫现前。显现在前那就表示是系念了。这个时候呢，就是修止观，这样子。「乃至到

广说」，还有很多很多事情。这就叫做「乐空闲」，解释这个空闲。

《披寻记》四四一页：

或处空闲等者：声闻地说：山谷岩穴稻秆积等名空闲室。大树林中，名林树下。空回冢间边际卧坐，名阿练若。（陵本三十卷六页）此中空闲及与树下，乃至广说，如次应释。

「或处空闲等者：声闻地说」，「山谷」或者是「严穴」，山谷，周围都是山，中间低下来一个地方，山谷。岩，这个石头的高岩里面有个洞，高岩穴。「稻秆积等」，就是那个稻草，那个稻草堆积起来的一个巢穴，「名空闲室」，空闲的房子。「大树林中，名林树下，空回冢间边际卧坐」，就是这个空闲很远的地方，这个冢间就是坟墓的地方，「边际卧具」，就是那最微薄的那种卧具，就是所居住的地方。盖的，或者是房子、住的房子，或者是床铺，或者盖的被褥，这一类的东西，到了边际了，那就是最贫苦的样子，「名阿练若」，这叫做寂静处。「（陵本三十卷六页）此中空闲及与树下，乃至广说，如次应释」就像前面这段文说的。这是释彼名，就是解释这乐空闲的名字。这底下显义。

卯二、显义

当知此言显身远离。

这是弥勒菩萨解释这经上的话。这是表示身远离的意思，这个身体远离聚落，这些喧闹的境界。

寅二、内心安住正奢摩他

若能于内九种住心；如是名为内心安住正奢摩他。

这以下是第二科，内心安住正奢摩他，这是第二科。寅一是乐空闲。这个释彼义分二科，第一科是乐空闲，现在是第二科，内心安住正奢摩他，解释前面这个佛说的那几句话。这也是分二科，第一科释名，第二科显义，这释名。

「若能于内九种住心」，内就是指心说的。心里面能九种的次第安住，那么就叫做九种住心。这个在声闻地里面说得很详细。「如是名为内心安住正奢摩他」，这样说呢，就从我们散乱心开始，分九个次第，内住、等住、安住、近住、调顺、寂静，最极寂静、专注一趣、等持。一共是九个次第，「如是名为内心安住正奢摩他」。

卯二、显义

当知此言显心远离。

这是表示内心的远离。这样子把这一段经分二个远离，就是汝等比丘当乐空闲，这是远离卧具，或处空闲，或坐在树下，这是身远离；内心安住正奢摩他，是心远离。这样意思。

《披寻记》四四一页：

显身远离及心远离者：谓不与在家及出家众共相杂住，独一无侣，是名身远离。远离一切染污无记所有作意，修习一切其性是善能引义利定地作意，及定资粮加行作意，是名心远离。亦如声闻地说。（陵本三十卷八页）

「显身远离及心远离者：谓不与在家及出家众共相杂住」这个在 《清净道论》上是有这个意思。而这是 《瑜伽师地论》有这个意思。这个比丘不和在家人同住，也不和其他的出家人在一起住，是这样意思，「共相杂住」。「独一无侣」，就是一个人没有伴侣，「是名身远离」。我以前说过在律上，佛说这个比丘一个人一个寮房，比丘尼一个寮房要二个人，不可以一个人。这律上有这个意思。那么这上面说「独一无侣，是名身远离」。「远离一切染污无记所有作意」，远离一切染污心，远离一切无记的心，这样的作意。「修习一切其性是善，能引义利定地作意，及定资粮加行作意，是名心远离」。这个心远离是这样意思，这儿说得很清楚。

丑三、明渐次（分三科） 寅一、引发奢摩他

若乐处空闲；便能引发内心安住正奢摩他。

这是底下第三科，明渐次。这个就是心远离……在身远离的境界里面来论心的渐次，修学圣道内心的一个次第。分三科，第一科引发奢摩他。

若是你欢喜居住在空闲处，有什么好处呢？「便能引发内心安住正奢摩他」就帮助你成就奢摩他，能有这个好处。「正奢摩他」。

寅二、引发毘钵舍那

若内心安住正奢摩他，便能引发毘钵舍那。

这是第二个次第。你内心里面能安住了，成就了奢摩他，那你就能够帮助你引发毘钵舍那，引发这个观；有了止而后就能观了。这样看这个次第，先止而后观。先止而后观这个意思呢，是有二个意思，这里面有二个意思：第一个意思，这个止成就了叫做奢摩他。譬如说是止成就在这个《解深密经．分别瑜伽品》，这后边也是有。这个《解深密经》除了序品，其余的几品完全放在《瑜伽师地论》里面了，都有解释的。成就了未到定，就达到了止成就的境界。当然到初禅、二禅、三禅、四禅，乃至到无所有处定，这都叫做止成就。止成就了以后，便能引发毘钵舍那，这个时候你修四念处，不得了，就很容易得圣道了。这是一个意思。

第二个意思呢，就是你没能得到未到地定，更没能得到四禅八定，这个止没成就。但是你心里面能安住的时候，也是可以修毘钵舍那，这个本论也有这样意思。有这意思，什么理由呢？因为我们若没成就未到地定，更没能成就禅定，我们把心按照修奢摩他的方法寂静住了，不会时间很长就会打妄想，就要打妄想，或者昏沈了；不是昏沈就是妄想，不是妄想就是昏沈，一定是这样子，你没得定就是这样子。若这样的话，你就是心里面明静而住以后 ，不要太久，不要说是等到一个钟头，不要太久，或者是半小时，或者是二十分钟，你就修毘钵舍那。用修这毘钵舍那来代替这个昏沈和妄想，这样子。这样子，你毘钵舍那修的时间不要多，修它五分钟、十分钟，你就停下来，修他五分钟、十分钟你能这样修的时候，在生理上就有点变化。什么变化？这个血就到头部来，来的多了。来的多了呢，人的精神就旺盛。精神旺盛的时候，就不打瞌睡。不打瞌睡，你再修奢摩他，修他半小时，修他一个钟头，很好，但你不要再多，就到这个时候就停下来，再修毘钵舍那。再修毘钵舍那，这个气血又上头上来了。头上来，你再修奢摩他。修奢摩他静下来，这个血就往下降。往下降，降、降、降，这个禅定没成就，头部的血就又少了，血又少了，昏沈可能要来，也可能是有妄想，你再修毘钵舍那。这样子奢摩他、毘钵舍那，毘钵舍那、奢摩他，但是以奢摩他为主，这又是一个次第。

如果说是我没得到四禅八定，我不修毘钵舍那，也可以，也是可以，那你就是这样子，你就是修奢摩他，你禅定没成就，到时候就是打瞌睡，到时候就是打妄想，就

是这样子。就是又修奢摩他、又修毘钵舍那，还是很难避免要打瞌睡、要打妄想的，何况不修毘钵舍那！所以这个地方有这么一点曲折。

寅三、引发觉了

若于毘钵舍那善修习已，即能引发于诸法中如实觉了。

这是第三。「若于毘钵舍那」你能够，「善」者能也，能这样「修习」毘钵舍那，你这个止成就了，又能修毘钵舍那的话呢，「即能引发于诸法中如实觉了」。这个时候就从你的止观之中这一念心里面，引发出来清净的智慧，能够觉了诸法实相，那么就得圣道了。是这样意思。说是戒能增上定，定能增上慧，这个增上就是帮助你的意思，它有力量帮助你做这件事。不是说你自己不做，只是靠它帮助就成就了，不是的。所以你说我能持戒清净，是对的，但是你另外还要想办法学习经论，拿到了修禅定的方法，你还要修才可以得定，不是说广是持戒，你就自然的等着它来定，没有那么回事。你得了定了，得了定以后，你还要另外有方法修学智慧的。不是说我得定，定能发出智慧来，不是。你不另外修学智慧，定还是定，还是没有慧的。所以从这些文上，你从这个《大智度论》，《摩诃般若波罗蜜经》，从《阿含经》上，从《瑜伽师地论》上都能看出来这样的意思。那个《菩提道次第广论》，宗喀巴大师常常的讥笑一个支那堪布，说那个支那堪布，说他是怎么回事呢，说他只是修止而不修观，就是讥嫌他这件事。说是有人退休去考察那个支那堪布是谁呢？究竟是谁呢？说是好像是北宗神秀禅师的这个系统下的人，不过这个事也不知道。神秀禅师是学习《楞伽经》的，《楞伽经》还是修观的，重视修观的。为什么这个支那堪布广是偏于止呢？这是又一回事了。不过这个谁呢，印顺老法师也替那支那堪布翻案，又说出另外一个理由来，来辩护这件事。所以我一看，印老说的也有道理。就是这个大家辩论，佛法的真理不是嘴巴皮的事情，由这个理由来为支那堪布翻案，也是有道理。

这里是明渐次。这个心远离之中有这样的渐次、次第。

子二、修无量等（分二科）　丑一、牒经言

复次如世尊言汝等苾刍，于三摩地，当勤修习无量、常委安住正念者：

这是第二科，第一科是乐空闲等。现在第二科，修无量等。分二科，第一科是牒经言。「复次如世尊」说「汝等苾刍」，「于三摩地，当勤修习无量」。在这个三摩地里面，应该精勤地，就是不要懈怠，修习这个无量「常委，安住正念」，要修习这个方法，要这样修行。这几句话怎么讲呢？这是牒经言。底下是释彼义，释彼经上那个法语的义。分二科，第一科是显修的相貌。又分二科，第一科是略标。

丑二释彼义（分二科）　寅一、显修相（分二科）　卯一、略标

谓先总标于三摩地勤修习已，后以三事别显修相。

「谓先总标于三摩地勤修习已」说经上佛说的这几句话，有总标，先总标出来，「于三摩地勤修习」这几句话是总标，把这个大意标出来。标出来以后呢？「以三事别显修相」。以三样事别别的显示修行的相貌。那三事呢？底下别释。前面是略标，这底下别释。别释分三科，第一科是第一义，这分几种解释，现在这个第一个道理的解释。分二科，第一科出体相。出体相就是简要的介绍它的内容，是这样解释好了。分三科，第一是无量，第二科常委，第三是安住正念，这三事。

卯二、别释（分三科）　辰一、第一义（分二科）　巳一、出体相（分三科）　午一、无量

无量者：谓四无量。

这「无量者」，「无量」是什么呢？「谓四无量」。就是慈悲喜舍四无量心，就是这样修行，这前面解释过了。若是从前面看呢，这四无量心是在禅定里面修的，已经成就禅定了，在禅定里面修四无量。是这样意思。

午二、常委

常委者：谓常有所作，及委悉所作故，名常委。

这第二段，怎么叫做常委呢？「谓常有所作，及委悉所作故，名常委」这个常委下文常常提到这个字，提到这句话，提到常委。而这里解释了，下文他不再解释了。「常有所作」叫做常，就是不间断、不懈怠，常常这样修行。这个委，委者悉也，「委悉所作故」叫做常委。

《披寻记》四四二页：

常有所作及委悉所作者：由于无量及住正念，勇猛无间，能常修习，能委修习，无懈无惮，是名常有所作，委悉所作。

「常有所作及委悉所作者：由于无量及住正念，勇猛无间，能常修习」，你修习什么？常做什么？就是修习这个无量，修习这个住正念，这二件事。这二件事的时候，你要勇猛。这勇猛怎么讲？就是不恐怖。无间呢，是精进不懈怠。若懈怠，我昨天修行今天不修了，明天再修。修行几天，又不修了，那就是有间断，这不间断。能常修习，这叫做常。「能委修习，无懈无惮」，也不懈怠、也不恐怖，「是名常有所作，委悉所作」，这个悉在这里看，有一个微细、详细的意思，不是麤略的，是深刻的，这样意思、解释。这样意思。你修无我观也好，修无常观也好，修空观也好，修不净观也好，你是要能够常，而又能很深刻的这样去修，所以叫做「常委所作」，这样意思。这是第二科，底下第三科，安住正念。

午三、安住正念

安住正念者：显于四念处，安住其心。

这表示这个比丘学习四念处。把这个心，把这一念心，不是安住在色声香味触上面，而是安住在四念处这里，就是在这个范围内，止而后观，观而后止。这是这出体相，说完了。

巳二、明所说（分三科）　午一、征

何故说此三种修相？

这底下第二科。前面是出体相，这底下第二科，明所说。所说呢，又再说它的大义。分二科，第一科是征。

「何故说此三种修相？」这是征，这是问。底下第二科解释。分二科，第一科是标列。前面是问「何故说此三种修相」？这底下就回答。

午二、释（分二科）　未一、标列

谓依二圆满故。一者、世间圆满，二者、出世圆满。

「谓依二圆满故」说此三种修相。那二种圆满呢？一个是世间圆满，第二个是出世圆满。这二种圆满说这三种修相。这是标列出来，底下第二科是配属。配属分三科，第一科修无量。这个配属，前面这个三法来配属这二种圆满。

未二、配属（分三科）　申一、修无量

修无量故，便能引发世间圆满；

申二、修正念

修正念故，便能引发出世圆满。

「修无量故，便能引发世间圆满」；「修正念故，便能引发出世圆满」。就是这样配属，配了一下。怎么叫做世间圆满？怎么叫做出世间圆满呢？这底下解释。

《披寻记》四四二页：

修无量故便能引发世间圆满等者：前三无量，应知安乐意乐所摄，后一无量，应知利益意乐所摄；修习此故，堪能摄受增长无量最胜福德资粮，名能引发世间圆满。菩提分法念住为先，修习此故，展转殊胜证八道支，名能引发出世圆满。

「修无量故便能引发世间圆满等者：前三无量」就是慈悲喜，「应知安乐意乐所摄」，我们前面讲过。「后一无量」，就是舍无量心，慈悲喜和舍，后边那一个无量，「应知利益意乐所摄」。这个不知道你们记住了没有，安乐意乐是什么意思？安乐意乐就是把现在的这个生活的问题解决了。不苦不乐，而现在有了安乐的事情。安乐，就是没有苦，悲能拔苦，慈能予乐，那么那个人没有苦而有乐，我们对那个人心里要欢喜，这就叫做喜。这个时候身心安乐，没有苦的逼迫性，这个时候心里面安闲自在就可以得到利益意乐，利益益乐是什么？就是除掉贪瞋痴，除掉了贪瞋痴就是得圣道了。但是这里边不必那么样的去分别，主要是在慈悲这个地方。

「修习此故」，你修习这个四无量心的原故，「堪能摄受增长无量最胜福德资粮」，因为你慈悲，有慈悲心能增长无量无边最殊胜的福德的资粮。资粮者因也，以此为因能得到无量无边的福德。用慈悲心，若是我有所求，我去做这个……我去求……做种种利益人的事情，也是有福德，但是不是无量殊胜。所以名能引发增长无量最胜福德资粮，「名能引发世间」的「圆满」。世间的圆满，世间人最欢喜的就是福报，就是福德，是圆满了。

「菩提分法念住为先，修习此故，展转殊胜证八道支」，这个出世间圆满，修正念故，就是修四念处。修四念处，这就是属于菩提分，这是要得圣道的，所以叫做菩提，分者因也，菩提之因。菩提分法，以四念处为先，修习此故，由四念处为先，然后四正勤、四如意、五根、五力、七觉支、八正道，所以展转的就成就了八正道，就是得圣道了。得了圣道不是凡夫了，这个时候就是「能引发出世间」的「圆满」。无漏的戒定慧成就了，出世间的圆满。那么这是这两样。这个配属，第一科是说修无量，第二科说修正念。现在底下第三个。

申三、常委修

常委修故，于此二种，速得通达；由此因缘，处二中说。

一共是三样事：一个是无量，一个是常委，一个安住正念这三样。现在解释了两样，四无量心和安住正念解释完了，现在解释第三个，常委修。

「常委修故，于此二种，速得通达」，你常常的这样的精进的、很认真的这样修行，你对于世间圆满，对于出世间的圆满，很快的就成就了，叫做通达。通达就是没有障碍了、成功了、心得自在了。

「由此因缘处二中说」。「由此因缘」由于你能常委修，所以二种速得通达。所以你修四无量也好，你修四念处也好，你都需要这个常委。「由此因缘」，由这个理由，所以这个常委修，处在二的中间来说，就是放在这二法之间来说；先说四无量，然后就说常委，然后说四念处。就是四无量和四念处之间说常委，「处二中说」。我最初看见这话，不大懂怎么叫「处二中说」呢？后来一念这文呢，的确是这么回事，先说四无量，后说常委，后说四念处，就是在四无量和四念处之间，说常委。在中间说常委的原因在那里呢，就是「常委修故，于此二种速得通达」。就是你修四无量也要常委，修四念处也要常委，所以常委在这二的中间说。或者这二中说的意思就是，四无量里也有常委，四念处里边也有常委，因为你没有这个常委，你四念处也不成功，你四无量也不能成功。那么这就是在义上说。

午三、结

是故但说三种修相。

这是结。这三种修相就圆满了。

辰二、第二义（分三科）　巳一、无量

又无量者：显奢摩他道。

前面这是第一种解释，第一义。这底下第二义。分三科，第一说无量。

「又无量者：显奢摩他道」显示止的意思。四无量心显示止的意思，也是有道理。人若是有苦恼的时候，也是很难修行。这是……我不苦，但是也没有乐，他心里面老希望乐一点，心里还是不安，所以要有乐，身心自在了，这时候才能修行。所以四无量也有止的意思。

巳二、住正念

住正念者：显毘钵舍那道。

安住正念这句话呢？「显毘钵舍那道」。就是观，四念处是观的意思，主要是智慧。

巳三常委

常委者：显此二种速趣证道。

这是第三。「显此二种速趣证道」这表示这二个法门，有了常委的关系，你很快的就能达到证道的境界，就成功了。

辰二、第三义（分三科）　巳一、无量

又无量者：显趣福德行。

这底下是第三义，第三义也是先说无量。「又无量者：显趣福德行」。你常常修

这个慈悲喜舍，这表示你能达到大福德的境界里面去了，那种修行。

巳二、住正念

住正念者：显趣涅盘行。

这显示你能进趣不生不灭的圣境里面去了。

巳三、常委

常委者：显趣二种速圆满行。

常委者这是第三。「显趣二种速圆满行」，这样意思。

寅二、明渐次

先于奢摩他善修习已，后与毘钵舍那，方得俱行。修此二种三摩地故，如实觉了所知境界。

这是第二科，明渐次。「先于奢摩他」就是先于四无量心的奢摩他「善修习巳」，「后与毘钵舍那方得俱行」。以后呢，这个奢摩他就和毘钵舍那在一起，止观俱行，止观双运，有这个意思。「修此二种三摩地已」这样说奢摩他也叫三摩地，毘钵舍那也叫三摩地，因为这个毘钵舍那是在三摩地里面修的，不是散乱心；奢摩他成功了的人，修毘钵舍那，所以这个毘钵舍那是在奢摩他里面修，所以说毘钵舍那，同时也有奢摩他的，所以也叫做三摩地。从这里面看出来有个意思，你不可以从奢摩他里面出来。你若从奢摩他里面出来，就没有奢摩他，心里面散乱了，用散乱心修毘钵舍那，那这个毘钵舍那不可以称之为三摩地，不可以称为三摩地的。所以从这个文上也看出来这件事。这个我们从……《大智度论》上也有这个意思，我们本论上，《瑜伽师地论》也有这个意思。「修此二种三摩地故，如实觉了所知境界」，成功了，得圣道了。

子三、等持等至善巧等（分二科） 丑一、善巧非善巧（普二科） 寅一、牒经言

复次如世尊言：修静虑者，或有等持善巧，非等至善巧。广说如经嗢柁南颂。

这底下是第三科，等持等至善巧等。这傍辨彼义分两科，第一科引释诸经分十一科。第一科是乐空闲等，第二科是修无量等。现在是第三科，等持等至善巧等。这一科里分两科，第一科是善巧非善巧，这是一科。这一科又分两科，第一科是牒经言。

「复次如世尊言」前边说了一样又一样还没说完，所以下面还有。如世尊这么说，修静虑的人，这个修行人，或者呢，他有了等持的善巧，「非等至善巧」，他还没有等至的善巧。不是说我有等持的善巧，我一切善巧都成就了；我这个经若明白了，一切经都明白了。不是的。此有此的意思，彼有彼的意思，你还要努力去学习的，你不学习，不学习就不知道。「广说如经嗢柁南颂」。这么样讲。

这是牒经言。底下第二科辨差别。

寅二、辨差别（分二科） 卯一、配释四句（分二科） 辰一、显彼相（分四科） 巳一、第一句（分二科） 午一、等持善巧

云何等持善巧？谓于空等三三摩地得善巧故。

底下辨它的差别。分两科，第一科配释四句。分两科，第一科显彼相。又分四科，第一科是第一句。分两科，第一科是等持善巧，这是第一句。

「云何等持善巧？」怎么叫做等持善巧？你解释解释我听听。「谓于空等三三摩地得善巧故」。我们前面解释过，空、无愿、无相三摩地。这个《大智度论》上的次第是空、无相、无愿，其他经论也有这个次第。但是本论呢，是空、无愿、无相，这个次第不同。前面我们按照那个次第解释，是这样是好，空、无愿、无相，这个次第是比较好。「云何等持善巧？谓于空等三三摩地」，就是空三摩地，无愿三摩地，无相三摩地，这三个三摩地，得善巧。善巧者智慧也，他得到了这个智慧，得到了。得到了这个智慧。前面解释的时候，各位可能没有忘，空、无愿、无相都是智慧。智慧为什么称之为三摩地呢？因为是在止里面，在定里面修的，所以称之为三摩地，不是散乱心。那么什么叫做等持善巧？就是空、无愿、无相这三个都在三摩地里面修，你成功了，就叫做得善巧。你得到这个智慧了，你通达无碍了。

午二、非得至善巧

云何非等至善巧？谓于胜处、遍处、灭尽等至，不善巧故。

这个第一句分两科，第一科是等持善巧，第二科非等至善巧。怎么叫做非等至善巧呢？「谓于胜处、遍处、灭尽等至，不善巧故。」你三三摩地，你通达无碍，你成功了。但是你对于这个胜处，八胜处，遍处是十遍处。八胜处是什么？八胜处是地水火风，青黄赤白。譬如说我们修不净观，修不净观的时候最后是个白骨，这个白骨保留，不要灭掉。修这白骨，最初修的时候，可能白骨上面还有些地方还有红的、黑的不是纯白，你要练，把这个骨练它是白的，把它想它是白的。骨是白骨了以后呢，在骨人的眉间放光，还要想这个事，想这眉骨放出来青黄赤白的光明，放出来地水火风的光明，这叫做八胜处，放出光明来。但这是通于八解脱，八解脱也有这件事，但是这八胜处是更殊胜的，比八解脱还要殊胜。遍处呢？就是在八胜处再加上两个，空无边处，识无边处，加上这两个，十遍处。那么灭尽等至……是胜处等至、遍处等至、灭尽等至，就是灭尽定，这个八胜处和十遍处，修这种八解脱的人，八解脱明白一点说就是九次第定，就是四禅八定又加上一个灭尽定那样，而这时候又进一步，八解脱又进一步修八胜处，八胜处又进一步修十遍处，然后又修灭尽定，灭尽定更是高了一步。你成就了空、无愿、无相三三摩地，你还没有成就八胜处、十遍处、灭尽等至，这些等至还不善巧，你还没有那个智慧明白、通达它，就是没成就。你没有成就这个功德。你没成就这个功德，所以你这个善巧，而那个不善巧。这样意思。

巳二、第二句

云何等至善巧，非等持善巧？谓于十种遍处等至，及无想等至，若入若出俱得善巧；非于三三摩地。

这是第二，第二句。「云何等至善巧，非等持善巧？」这是问。底下回答。

「谓于十种遍处等至，及无想等至，若入若出俱得善巧」若是这个修行人，他这个十种遍处等至，无想等至，或者入、或者出，都是很自在的，很成就了，已经得到了他的智慧了，成就了善巧。「非于三三摩地」。但是这个人对于空、无愿、无相三三摩地，他没修。没修，他就没有得这个善巧。这就是修行呢，你修这个法门成就了，那个法门没修，没修就是没有成就，就是这样子。

巳三、第三句

云何俱善巧？谓于彼二俱善巧故。

这是第三句。什么叫做都是善巧呢？「谓于彼二俱善巧故」。那就是这两个、这两种，等持也善巧，等至也善巧，你都修了，你都修成功了，这就是久修行的人，不是初发心修行，不是修行的时间短，不是。这个人的修行的时间很久了，他这个法门修成功了，又去修那个法门，那个法门也修成功了，所以他都有善巧，是这么回事。没有说是不修行，这个事情就成就了，没有那么回事。

巳四、第四句

云何俱不善巧？谓于彼二俱不善巧故。

这是第四句。「谓于彼二俱不善巧故」。你都没有修嘛！你没有修，就没成就；没有成就，就没智慧。「俱不善巧故」。

辰二、指随应

如是于先所说等持等至中，随其所应，当善建立。

这是第二科，指随所应。就是配释四句里面分两科，第一科显彼相，就是第一句、第二句、第三句、第四句，这个显彼相这一科说完了。现在第二科指随应，这是第二科。「如是」就是前面四句的形相，「于先所说」的，前面的十五科里面，那个等持等至里面，「随其所应当善建立」你应该知道。这个等持善巧非等至善巧，等至善巧非等持善巧，就是这样。你成就这个，就是没有成就那个；你成就那个，没有成就这个。若完全成就了，就是都是善巧了，这样意思。

《披寻记》四四三页：

如是于先所说等持等至等者：先总标中，等持等至说有多种，今指彼文，随其所应当作善巧不善巧四句分别。于前文中，唯说空等三三摩地名为等持，及与胜处遍处灭尽名为等至，当知且举少分为论，故于此中例于一切，故说如是理应有故。

「如是于先所说等持等至等者：先总标中，等持等至说有多种，今指彼文，随其所应当作善巧不善巧四句分别。于前文中，唯说空等三三摩地名为等持，及与胜处遍处灭尽名为等至，当知且举少分为论，故于此中例于一切，故说如是理应有故」。前面只是说这么多，没有说很多的等至，只是说空、无愿、无相是等至，只是说八胜处、十遍处、灭尽定这是等至，并不是又说了很多的等至，也不是。而这里边说，有很多的等持，有很多的等至，但是这个事一定是有，「理应有故」这样意思。

卯二、别广二句（分二科）　辰一、等持善巧非等至善巧

又说等持善巧非等至善巧者：谓于等持名句文身，善知差别；非于能入等至诸行状相差别。

这是第二科，别广二句，就是把那四句里面不完全说，配释四句，现在只其中两句，再特别的说一说。分成两科，第一是等持善巧非等至善巧。

「又说等持善巧非等至善巧者：谓于等持名句文身善知差别；非于能入等至诸行状相差别。」这个和前面的解释又有点儿不同。「谓于等持名句文身」这个就是空、无愿、无相这三个等持，它们的名和句、文身「善知差别」。这个文就是字，这个名和句都是由字组成的，所以，这文应该是总说的，名句就是别说的了。这个身就是体，文字有个体相的，那个字，一个字一个字，都是有它的体相的，名也有它的体

相，句也有它的体相，所以名身、句身、文身。名呢，就是表达一个法的名。这个句，就是很多的名，组成一句，这样意思。很多的句，那么就组成一章一节。是这样意思。这个空等持、无愿等持、无相等持，这里边的名句文身，「善知差别」就是表达、说明或者解释三三摩地的名句文，这个人他知道。什么叫做空三摩地，什么叫做无愿三摩地，什么叫做无相三摩地，他会很清楚的说明，给你解释，叫做「善知名句文」的差别。这样意思。

「非于能入等至诸行状相差别」但是这个人对于能入等至的，能入于八胜处、十遍处、灭尽定等，这个等至的诸行状相，你让他讲一讲，讲不来，所以他就是不善巧了。就是等持善巧了，但是不是等至也善巧。这样意思。

辰二、等至善巧非等持善巧（分二科）　巳一、征

云何等至善巧非等持善巧？

这是第二科。分成两科，第一科征，第二科解释。

巳二、释（分二科）　午一、约一类说

谓如有一，善知能入随一等至诸行状相，亦能现入。而不善知此三摩地名句文身差别之相，亦不能知我已得入如是如是等持差别。

「谓如有一，善知能入随一等至诸行状相，亦能现入」。就是有一个人他能够熟悉、他能通达，「能入随一等至」，能入八胜处等至、十遍处等至、灭尽定的等至，随那一个等至，他能知道入这个等至，入那个等至，有什么行、有什么状、有什么相，他都知道。他都知道，他还能入「亦能现入」，那就是表示这个人他有善巧，他有这等至的善巧。

「而不善知此三摩地名句文身差别之相，亦不能知我已得入如是如是等持差别。」但是他「不善知此三摩地」，这个「此三摩地」就是空、无相、无愿三摩地。它们的名句文身差别之相，他不知道，「亦不能知我已得入了，如是如是」各式各样的等持差别，他不知道。「亦不能知我已得入如是如是等持差别」这个意思好像是说，「我已得入」也不能知道我已经入了空等持、无愿等持、无相等持这个差别，他不知道，不知道这个事情。那么这就是表示有等至善巧，非等持善巧。是这个意思。

这一科……解释，第一科是约一类说。第二科是约菩萨说。约菩萨说，又分两科，第一科是辨相，第二科是简位。

午二、约菩萨说（分二科）　未一、辨相

有诸菩萨虽能得入若百若千诸三摩地；而不了知彼三摩地名句文身，亦不能知我已得入如是如是等持差别。

「有诸菩萨虽能得入若百」三摩地、「若千诸三摩地」，能入这么多的等持。「而不了知彼三摩地名句文身」。能入了，但是还是不知道，不知道这个等持叫什么名字，那个等持叫什么名字，它们的名句文身还不知道。「亦不能知我已得入如是如是等持差别。」能入这么多的等持而不知道名句文身，「亦不能知我已得入如是如是等持差别」。这个等持和那个等持的差别他都不知道。哦！还有这样的事情。这是一个情形，第二简位。

未二、简位

乃至未从诸佛所闻，及于已得第一究竟诸菩萨所而得听闻，或自证得第一究竟。

这是第二科简位。简别他们的阶级还是不一样的。就是为什么他不知道？入了若百若千诸三摩地，还不知道三摩地的名字，不知道我已得入如是如是等持差别。什么原因呢？就是他没有听佛说法。「乃至未从诸佛所」听闻这样的佛法，没去听法所以不知道。这个人光知道自己用功，而不知道到佛那儿去听法。用功是有成就，但是呢，怎么回事情还不明白。「及于已得」说未从诸佛闻，也未从已得第一究竟的诸菩萨所而得听闻，也没有。你没能到那个已得究竟的菩萨就是那个第十地，法云地菩萨那里。这个本论到第四十七卷那个地方有讲，有讲到十二住，菩萨有十二住。

《披寻记》四四三页：

已得第一究竟诸菩萨所者：菩萨十二住中最上成满菩萨住，应知名到究竟地，由是此说第一究竟。

就是第十法云地。

或自证得第一究竟。

这「乃至未从诸佛闻」的这个未字也贯下来，或者这个人他还没能够自证第一究竟，所以……没能得无上菩提，没能得如来地，所以他还是有所不知。就是这样子。

丑二、住出等相（分十一科）　寅一、住（分二科）　卯一、征

云何为住？

怎么叫做住呢？这是第二科，丑二，住出等相。这第二科，住出等相，第一个是住，第二个是出，第三个是行，一共有十一科。现在是住出等相分十一科，第一科是住。分两科，第一科是征，第二科是释。云何叫做「住」呢？这是问。底下第二科是解释，分两科。第一科是辨相，辨这住的相貌。

卯二、释（分二科）　辰一、辨相

谓善取能入诸三摩地诸行状相，善取彼故，随其所欲，能住于定；　于三摩地无复退失。

「谓善取」这是说那个修行人，他能取得，能入诸三摩地的诸行，能入诸三摩地的状相，你能取到。「善取彼故，随其所欲，能住于定」你就能住在这个定里边。你若不能取到那个相，你不能住这个定里边，不能的，要取到这个相。「于三摩地无复退失」。你若能够取到那个相，能住在定里边，那么对这个定也就不会再退失，也不会退的。所以这个住是这样意思。是各式各样的定，都有它特别的行、状、相，它有个别的这些事情，你取不到就不行。这是第一科是辨相。第二结名。

辰二、结名

如是若住于定，若不退失，二俱名住

这是一个意思。这是第一科是住。现在第二科是出。

寅二、出（分二科）　卯一、征

云何为出？

怎么叫做出呢？

卯二、释（分三科）　辰一、略标

谓如有一，于能入定诸行状相不复思惟，于不定地分别体相所摄定地不同类法作意思惟，出三摩地；或随所作因故，或定所作因故，或期所作因故，而出于定。

「谓如有一，于能入定诸行状相不复思惟」在这定的相，你取这个相的时候就在定里住，说是「不复思惟」这个相了，不复思惟这个相，那么思惟什么呢？「于不定地分别体相所摄定地不同类法，作意思惟出三摩地」，这是说这个人他「于不定地」，就是散乱的地方，散乱的地方呢，「分别体相所摄」属于散乱的，「分别体相」就是散乱。「所摄」就是属，摄者属也，属于散乱的境界。那么散乱的境界是定地不同类法，和定地……定地是不散乱，你现在是去取那个散乱的境界，就是定地不同类了。那个不同类，与定不同类的那个散乱的作意思惟去，那你就出三摩地了，就从定里面出来了。

《披寻记》四四三页：

于不定地分别体相所摄等者：如五识身自性不定，名非定地，是名定地不同类法。然此唯说意识所缘，由是说言分别体相所摄。如有一类闻声出定者，于尔所时彼三摩地相间相杂作意而转，是故出定。如抉择分说。（陵本六十三卷九页）当知彼相此类所摄。

「于不定地分别体相所摄等者：如五识身自性不定」，前五识眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这五识的体性，它们的自性是不定的，刹那间就作其他的分别了，都是向外攀缘的。向外攀缘的，这是「名非定地」。若入了定地，前五识是不动的。前五识若动，那就是出定了。这样意思。「是名定地不同类法。然此唯说意识所缘，由是说言分别体相所摄」这样意思，就是前五识散乱，你第六意识如果是不分别不与前五识同时活动呢，那还是在定里头。若是这第六意识它和前五识在一起去活动，那就出定了。这个出定还是由意识来决定的。这样意思。「然此唯说意识所缘，由是说言分别体相所摄」就是第六意识去分别，去分别的时候。「体相」，是有所分别的体相，有能分别的体相，由能分别去分别所分别的体相，是属于这样情形。

「如有一类闻声出定者」听见声音，像目犍连尊者入无所有处定，听见大象的声音了，这些事情。「于尔所时彼三摩地相间相杂作意而转」。这个《大毗婆沙论》的解释说入定耳识是不动的，为什么目犍连尊者入无所有处定，听见阿耨达池边有大象的声音呢？那倒是入定呢？是出定呢？《大毗婆沙论》上解释说：目犍连尊者那个定是非常的迅速，一刹那间就出定了，一刹那间就入定了，是这么回事。所以一刹那间出定了，就能闻到大象的声音，一刹那间入定了，就不听见了。因为特别的迅速，就好像是在定中听见象的声音。这么意思。这样解释。「于尔所时彼三摩地相间相杂」，定与散乱境界相杂，散乱境界与定相杂；一个相间，一个相杂，这样解释。「义如抉择分说。」

或随所作因故，或定所作因故，或期所作因故，而出于定。

从这一卷开始的时候，傍辨彼义。分二科，第一科引释诸经。引释诸经里分十一科，第一科乐空闲等，第二科修无量等，这两科解释完了。第三科是等持等至善巧等。第三科里面分两科，第一科是善巧非善巧，这一科也讲完了。现在是第二科，住出等相。这住就是在定里面安住不动，出就是从禅定里面出来，这一共有十一个相，第一个是住，解释过了。第二科就是出，我们现在这一科。出这一科里面第一科是征，第二科是释。释里面分三科，第一科是略标。

卯二、释（分三科） 辰一、略标

谓如有一，于能入定诸行状相不复思惟，于不定地分别体相所摄定地不同类法作意思惟，出三摩地；或随所作因故，或定所作因故，或期所作因故，而出于定。

「谓如有一于能入定诸行状相不复思惟，于不定地分别体相所摄，定地不同类法作意思惟，出三摩地」，就是从三摩地里面出来了。究竟什么原因从定里面出来呢？「或随所作因故」，从定里面出来；「或定所作因故」，从定里边出来；「或期所作因故，而出于定」。这里面说出来三个原因，从禅定里面出来，这是略标。这底下第二科别释，解释这三个行相，三个原因。第一科随所作，随所作因，解释这个因。

辰二、别释（分三科） 巳一、随所作

随所作者：谓修治衣钵等诸所作业。

就是坐禅的这个修行人，他现在他的衣服破了，他要补一补；他的钵破了，他要修治，要修这个钵，要补这个钵，还有其他的什么事。「诸所作业」，各式各样的事情，他要做这件事，他就要从禅定里边出来，不能够一直的入定，这是一个原因。

第二科，定所作因故。定所作是什么事情？

巳二、定所作

定所作者：谓饮食便利，承事师长等诸所作业。

「饮食」要吃饭，出定要吃东西。「便利」，或者是去厕所，就是要出定。或者是「承事师长等」，师长有什么事情，要为师长去做事，这时候也要从禅定里边出来。「等」还有其他的什么什么事，所以从禅定里面出来了。从这件事上看，说这个人入定三天，三天这里面有可能会要便利，可能有这个事。但是也有的文上说，他不去便利，对身体也没有伤害，也有的文说这个话。

巳三、期所作

期所作者：谓如有一，先立期契或许为他当有所作； 或复为欲转入余定。

这是第三科，或期所作因故。什么叫做期所作呢？「谓如有一，先立期契或许为他当有所作；」就是入定之前，他有一个约会，期契就是约会，约会到这个时候要做什么事、什么事情，有约会叫「期契」。「或许为他当有所作」，或者是同意为别人做什么什么事情，那么就需要出定。「或复为欲转入余定」。或者这个时候，就是要

从这个定里面转到另外别的定里面去，那就要从这个定里面出来，这也是一个原因。这是说，别释这一科说完了。

辰三、总结

由此因缘，出三摩地。

这是这一科的总结。为什么要出定呢？就是因为这个原因从禅定里面出来。说住、说出。第一科是住，第二科是出。现在下面第三科是行。

寅三、行（分三科） 卯一、征

何等为行？

卯二、标

谓如所缘作种种行，而入于定。

第三科是行，分三科，第一科征。怎么叫做行呢？行是什么意思呢？这是问。「谓如所缘作种种行，而入于定」这底下是标。这是什么叫做行？就是说这个修行人他入定的时候，他要入定之前的时候，他对这个所缘境要做种种的观察就叫做行，这个行是心行，心在活动，心的活动，心有种种的活动，不是一样，各式各样的活动，「而入于定」由这样的活动，才能够入定，这就叫做行。底下第三科就是解释。究竟是什么行呢？

卯三、释

谓麤行、静行、病行、痈行、箭行、无常行等，若于彼彼三摩地中所有诸行。

这就叫做行。这个麤行和静行就是……譬如说是他想要入初禅，那么他就观察这个欲界是麤劣的、是污秽的、是苦恼的，这是麤行。就是这样子观察，这叫做麤行。静行就是观察初禅天非常的寂静、微妙、安乐，是我所最理想的地方，就是这样子思惟，叫做麤行、静行。病行、痈行、箭行、无常行等，这就是修四念处，也可以这样观。病行，观察这个色、受、想、行、识就是一个大病。我们这个身体健康，忽然间某一部分有了病，这个病不是我们欢喜的，它是不对了。现在说全部的身体，全部的色、受、想、行、识都是一个大病，是这样的意思。就是这个不是可爱的，这个身体，这个色、受、想、行、识不是个可爱的东西，它是可厌恶的，是不应该有的这个东西。

在《阿含经》上佛对诸比丘说：不是你的东西，你不要拿。佛这么说完了，有个比丘说我懂了，我懂这个意思。佛说你懂什么？他说这个色、受、想、行、识都不是我的东西，我都不要取着。佛说对了，是这个意思。色、受、想、行、识都不是我。色，非我、非我所，受想行识非我、非我所，都不是我，我不要执着这是我，这是我的，不要执着，弃舍它。这可见在《般若经》上照见五蕴皆空，那么就是弃舍了。怎么样弃舍法呢？说这不是我的东西，我弃舍。你怎么弃舍呢？弃舍就是你观察这个身体是病行、是痈行、是箭行、无常行等，这无常行就是终究是要败坏的。你这样观察叫做行，叫做无常行。

这个照见五蕴皆空一下子都没有了，都没有了，心无所住，就是弃舍了。心无所住以后，这个心无所住。心无所住，按通常来说，我们不作如是观的时候，我们是住于色、受、想、行、识。这个住有两个意思：我们的这个心，这个思想在这里活动，

叫做住；第二个意思是爱着的意思，着于色、受、想、行、识，也叫做住。现在是不住，就是不要拿，不要取着它，就把它空掉了它，这是不住。不住以后就是无色、受、想、行，识的境界，我们就住在无色、受、想、行、识的境界，那么就是不要住在色、受、想、行、识那个地方，住在无色、受、想、行、识那个地方。初一步，我们这个钝根人不妨这样子做，住在……观诸法性无有二相，犹如虚空，你就住在犹如虚空的境界里面，不要住在色、受、想、行、识那个地方，这样子久了，你这个心里面就习惯了，不住于色、受、想、行、识了，也不要住于空，空也不住，这叫做无住，这样子。现在这上……可是我们这个钝根人，一开始的时候我们的心总是在色声香味触上活动，总是在色、受、想、行、识上活动，你一说是不住，这是很难嘛！但是我佛如来有善方便，告诉你这麤行、静行；病行、痈行，这个痈疮是病中之大病，观察这个色、受、想、行、识全部的身体像一个痈疮似的，进而厌恶、憎恶色、受、想、行、识这个东西，那么你自然逐渐的就不着了，不爱着这个身体了，你也就不因此而会有烦恼了，这是痈行。

「箭行」，为箭所中。在本论的后边也有解释箭是什么意思，老追着你不舍，叫做「箭行」。这个箭射来了，就是向你来了。这个色、受、想、行、识是个大病、是个痈疮，老是随着你不舍，叫做箭行。你到天上去，它随着你；你到地狱去，它随着你；到饿鬼道，到畜生道，乃至到人道，它随着你不舍，不弃舍你，这是箭。这个苦恼的境界，这个色、受、想、行、识这个苦恼，一直随着你，叫做箭行。这么解释。

「无常行等」，而这个东西，也有的人认为我感觉这个身体很可爱，身体也很健康，事事都是如意的，那有什么不好呢？这时候「无常行」，你感觉好，终究有一天这个身体败坏了，等老来的时候你看你还好不好，还如意不如意，所以无常行，会变了。就是这样子，你入定之先，先作如是观，「是名为行」。这个意思。这是解释，卯三释。

「若于彼彼三摩地中所有诸行。」前边这个地方是说，如所缘做种种行而入于定，这可见是在入定之前作如是观。这样子说，应该是说，在止之前修的毘钵舍那，这么解释也可以。「若于彼彼三摩地中所有诸行」，这又不同了，这是在定里边的诸行，就是你得定了，在定里边作种种的观察，那就是和这又不同了，又种种的诸行。譬如说这个八胜处、十遍处是在定里面观想这个光明，有光明相，那就是又是一种行，各式各样的行。若是在禅定里面，去度众生去，那又是一种行，是各式各样的行。这就叫做行。《披寻记》解释得很好。

《披寻记》四四四页：

何等为行等者：此中麤行、静行世间离欲道摄。病行、痈行、乃至无常行等，出世离欲道摄。此中等言，等取苦、空、无我，或复苦、集、灭、道，或复真如、法性、实际。如三三摩地有空、无愿、无相行转，如是所余一切三摩地亦有各别行转，是故彼彼三摩地中所有诸行。

「何等为行等者：此中麤行、静行世间离欲道摄」。这不是佛法，是世间人能够离欲的一种方法，观这个麤行、静行。「病行、痈行、乃至无常行等，出世离欲道摄」。这是佛教，这是佛法里面胜过世间的那个离欲道，属于这一类的。「此中等言」，那个等字，言者字也，等言就是等那个字，这个等字是什么意思呢？「等取苦、空、无我，或复苦、集、灭、道，或复真如、法性、实际。」这也叫做行。也就是这样观，作如是观。「如三三摩地有空、无愿、无相行转」这也是行，这样的活动，转者活动，这样活动。「如是所余一切三摩地亦有各别行转，是故彼彼三摩地中所有诸行」这样的意思。这是解释这个行。其实若是我们静坐的时候，我不知道要怎么坐，静坐的时候，我不知道怎么修观，修止观。这就是这个方法，你就思惟这个色、受、想、行、识是一个大病；这个病行、痈行、箭行、无常行等，就是这样观就

可以了。然后再修奢摩他，修止。止他八个钟头，然后再修病行、痈行、箭行、无常行；修空行、无我行、真如行，这也是可以，可以这样修。

寅四、状（分三科）　卯一、征

何等为状？

卯二、标

谓于诸定临欲入时，便有此定相状先起。

这是第四科。一共是十一科，现在是第四科。第四科是说这个状，这个字。分三科，第一科是征。怎么叫做状呢？形状、相状，第一是问。

「谓于诸定临欲入时，便有此定相状先起」这第二科是标，标出来。什么是状呢？这是说修行人常常的修各式各样的定，「临欲入时」接近，临者近也，接近要入定的时候，还没入定，但是要入定了，便有这种定的相状现起来，显现起来。譬如说是这个人静坐的时候感觉身体没有了，没有这个身体了，这就是一个状，是个相状，这就表示你要入未到地定了，这是个相状，这是各式各样的相状。便有此定的相状先起，各式各样，那么这就是状，叫做状。这是标，底下第三科解释。

卯三、释（分二科）　辰一、自了知

由此状故，彼自了知：我于如是如是相定，不久当入，或复正入。

这是分两科，第一科是自了知，自己知道。由于你这样用功修行的时候，现出来一个这样的行相，你就自己就明白了，「我于如是如是相定」，不只是一个相，这个定有这个相，那个定有那个相，各式各样的定，这样的相，那样的相，要得定，不久，不会太久，他就要成就了，就会要入未到地定了，就要得初禅了，要得念佛三昧了，就会知道的。「不久当入」。「或复正入」，或复就是正式要入这个定了，不是说是不久当入。不久当入，还有一段时间的，正入就是已经成就了，这样的意思。其实你若常常用功，心若是达到一个境界的时候，无论什么事情都有先相，都是有先相的，不会那个事情突然间就出现了，它在前都是先现出个相来。

辰二、师了知

彼教授师由此状故，亦了知彼不久当入如是如是相定。

这是第二科。「彼教授师」教授这个修行人，这个修行人的老师。那个老师「由此状」，你报告他了，他就由这个状，他就知道了，你不久当入如是如是相定，他就知道了。我以前也说过，虚云老和尚的年谱上，说他在静坐的时候，在夜间，那个时候可能还没有电灯，顶多是个油灯。夜间的时候就看见有人，他可能在禅堂里坐，禅堂还是在房子里面，隔着几道墙的，他看见有人就到厕所去了，有这个境界。那这是什么？这是欲界定的相，这是得欲界定的相貌。说是大白天，说是有太阳出来了，但是能看见星辰，这是欲界定的相貌；也有的人，还有名气很高的人，这个人得天眼通了。哎呀！我一看这个人是虚名，这是欲界定的相貌，怎么能说得天眼通呢？我说这些话，我感觉到，我看见了，这个人名气很高了，很多人都很仰慕，这是一个好现象，就是自己想要求道，所以有一个有道的人，哎呀，心里很欢喜，想到他那里去学，这是个好现象。但是结果这个人是个虚名。大家都愿意求道，这是佛法的兴相，但是那个人是个虚名，反倒是个衰相。这看出来什么呢？就是我们佛教里面对学习佛法，很多人都是读过经的，谁没有读过经？就是小小的，染指之味浅尝则止，学得不

够，小小的，所以就是大家都不知道。这个人胡言八道，唉呀，这个人说的是妙法。你看遗憾不遗憾呢？多遗憾！但是这个事不是太难事，我们把《瑜伽师地论》好好学，很多都知道了，很多很多事情都明白。智者大师的这些书，你能好好学也知道很多事情的。但是就是没有好好学，没有好好学，就是不行了，就不及格了。

我昨天说过，我们学习《瑜伽师地论》，《瑜伽师地论》有人说这是弥勒菩萨说的，也有人说这是无着菩萨说的。是弥勒菩萨说也好，是无着菩萨说也好，还有谁能比无着菩萨说法更微妙的？我们有什么遗憾呢？还有什么遗憾？他在那里讲经说法，我没有去听，有什么遗憾的吗？所以不需要。当然人的思想不稳定的时候，当然就是这样子，当然人家说怎么怎么的，心里就动了。印顺老法师他自己的文章上说，他是到了抗战的时候，七七事变的时候，他就到了重庆，遇见法尊法师以后，他的思想稳定下来了。这句话怎么讲法？就是他对于佛法，就是这样子，就达到这个程度，再不随便听别人舌头转了，不随别人的舌头转了，不这样子。当然我们思想没有达到那个程度，但是我们应该会分别，应该会这样分别。我们若是多读经论，这些经论，第一是释迦佛说的，是佛说，第二我们看龙树菩萨的论，无着菩萨、弥勒菩萨的论，世亲菩萨的论，古德的，天台智者大师、窥基大师这些人的著作，我认为后代的人没有一个人能胜过他们。还有什么遗憾的事情？所以思想虽然还没有稳定，也差不多，差不多要稳定了。就是在这里好好用功，要爱惜光阴，尊重同梵行者，爱惜光阴，好好努力学习、修行，我认为很快乐。所以这上面说「彼教授师由此状故，亦了知彼不久当入如是如是相定」，知道这件事的。

我又有妄想。当然这《瑜伽师地论》很广，前一章、一章，每一章、一章，一节、一节，一段、一段，当然我们心里面感觉到这有什么意思？不大明白。但是假设我们现在是修定的话，你常常静坐的话，你就会感觉到对于定我需要多多的了知，多多的明了。而这里面说的事情很多，不正好能满你所愿了吗？不是正好吗？前边有寻有伺地，那三地，还有五识相应地，还有意地，最初的时候，我们读这干什么？说这做什么？后来应该知道了，这是叫我们发厌离心，世间是苦，叫我们发厌离心，是这样的意思。这也是很重要的。我们为什么没能够得解脱，是厌离心不够。对世间上的色、声、香、味、触，对于这个臭皮囊不能厌离，总是爱着，总是着，系缚住了，不得解脱。由于那个意地，说到生、说到死、说到三个有寻有伺地那三个地，我们会明白世间是苦，叫我们厌离。这事儿非常的重要了，非常重要！说我现在我没有那么多的财富，没有那么多的财富不是很好吗？没有系缚。若我们还要去追求财富，那不是颠倒吗？我现在这个光阴很宝贵，赶快要求道，怎么可以拿这有用的时间去追求颠倒的事情呢？说不去不行，那有不行的事情？不行是你的分别，行也是你的分别，不行也是你的分别，就是你心的分别，你心若不分别有什么事？什么事也没有。定老法师有一回说，说一个老父亲有几个儿子，对儿子老是不满意，老是挂心，这个事儿也不行，那个事儿也不行，总是挂心，其实你死掉了，那几个儿子照样生活，可能还更好。所以就是你对儿女的爱，这个爱使你自己有这个分别，若是我不在，我放心不下。其实就是自己的分别，那有什么事情呢？所以前面我们学过去的我们感觉到，我们应该学习。后边说到禅定更是我们所需要的。「彼教授师由此状故，亦了知彼不久当入如是如是相定」。

寅五、相（分二科）　卯一、征

何等为相？

卯二、释（分二科）　辰一、标列

谓二种相。一、所缘相，二、因缘相。

这是第五科，叫做相。前边是状，其实状也就是相，但是相又另有意思。分两

科，第一科是征，第二科是释。「何等为相？」这是问。底下「谓二种相。一、所缘相，二、因缘相」。这是标列，列出来一个相。这是第一科是标列。第二科是随释。分二科，第一科是解释这个所缘相。

辰二、随释（分二科）　巳一、所缘相

所缘相者：谓分别体。由缘此故，能入诸定。

这个所缘相。所缘相是什么呢？就是你入定的时候，静坐的时候，你一定要选一个所缘相，这是所观察的这个相貌。譬如说是观察这一念心，这一念心也是一个所缘相；或者是修不净观也是个所缘相；观受是苦、观心无常、观法无我都是所缘相，很多很多的所缘相，前面也说过。但是这上面有个解释，「谓分别体」，这句话说得太厉害。这个所缘相是什么呢？是依你的分别心为体性的。就是你的心所分别的影相，所现的影相。我心里面想有一个不净，有个白骨，其实那个白骨，那有白骨呢？白骨就是你心分别想的，就是这么回事。所以是以分别为体性的。这话的意思就是你若不分别就没有这么回事。若是不分别，它也是有，那就不是以分别为体性了。是这么意思。「所缘相者：谓分别体」。这样子，我们从这里也得到一个消息，说是我静坐的时候佛来了，来赞叹我有修行，哎呀！这还了得，佛来赞叹我还了得？其实这是分别体。佛就是你分别心的影相，不是真有佛来现的，不是的。他说那话是赞叹你，等于你自己赞叹你自己，那有谁来赞叹呢？说我入定的时候，我就怕走火入魔，你若知道这一句话，那还有魔可得呢？这一句话就明白了。所以所有的境界来的时候，你不用怕，没有那么回事，你只要不分别，什么事也没有。所以这可见佛菩萨说话不是那么虚浮的那种境界，只是一句话就说明白了，就说完了，比我们说了一大篇还没有说明白，他就说一句，说明白了。「谓分别体」。

「由缘此故，能入诸定」为什么要有这个所缘相呢？要有所缘相干什么呢？「由缘此故，能入诸定」你一定要有这个所缘相，你才能入定，不然你不能入定，你心里乱。有这个所缘相的时候，你心能制心一处，使令它集中，集中一处，就能入定了，所以要有所缘相。

巳二、因缘相（分二科）　午一、标能入

因缘相者：谓定资粮由此因缘，能入诸定。

这是第二段。前面是说所缘相，底下第二段解释因缘相。因缘相是什么呢？这里分两种第一科是标能入。

「因缘相者：谓定资粮由此因缘，能入诸定。」谓定的资粮，资粮者因也，以此为因，就是「由此因缘，能入于定」，你才能入定，这就叫做因缘相。看这个意思，前面这个所缘相，「由缘此故能入诸定」这是所缘缘。因缘相，看后边的情形，是增上缘，是指增上缘说的。这是标能入。第二科释资粮，解释这个资粮的意思。分两科，第一科列出种类来。

午二、释资粮（分二科）　未一、列种类

谓随顺定教诫教授，积集诸定所行资粮，修俱行欲厌患有心，于乱不乱审谛了知，及不为他之所逼恼；

「谓随顺定教诫教授」这个定的资粮究竟是什么呢？就是随顺于定的教诫和教授。就是那个师长他的教授，他的教诫。而这个教诫和教授是顺于定的，你这样做顺，随顺于定。顺于定就是……顺者有个趣向的意思，慢慢地，慢慢地，就达到……

就入定了。譬如这条路是到旧金山的，但是这条路还不是旧金山，可是你从这条路走呢，就到旧金山了，就是这个意思。所以这个资粮它不是定，但是师长对这样的教授教诫，你就这样子做，慢慢、慢慢你就到定那边去了，所以叫做顺，随顺定的教诫教授。

「积集诸定所行资粮」，那么我们想要得定的人，想要修定的人，就是诸定的资粮你要积集，你要去创造，积集。说大众僧在这里学习佛法，学习禅定，你给他盛碗饭，你到厨房给他烧饭，这都是「积集诸定所行资粮」，也都是。你为大家做了事情，你这个功德，就有这个作用，就是这个作用。你给他烧了饭，他吃到肚子里去静坐去了，他去静坐去就对你得定就有帮助，就是有帮助的。这是各式各样的事。譬如说是他骂我一句，冤枉我了，但是你在这时候作如是观，修止观的话，就是骂你那一句话，就帮助你修止观了，对你修止观能有帮助。如果说是你不这样子想，你就是同他，你骂我，我就骂你，那就是生死业了。他若骂你的时候，你就在这里修止观，骂你这句话就是帮助你止观的力量可以进步。所以世间上的事情，没有说是决定是对的，决定不对，没有决定的事，就在乎你的分别。说我身体很健康是很好，但是你若是去造罪呢，你有什么好？但是你若做功德，你去修禅、修戒定慧，那么你这个身体的健康就是宝贵了，就是这么回事。所以这个定的资粮，你就是这样子做。「由此因缘能入诸定，谓随顺定教诫教授积集诸定所行资粮」要这样积集。

「修俱行欲厌患有心」。「修俱行欲厌患有心」，这就是一个欲，一个厌，这两个字。就是我对修学圣道有强烈的愿望，就是叫做欲；对于这个颠倒妄想的这些尘劳的事情，要厌，那是有过患的事情，我不高兴，从今天开始再也不要颠倒了，就是要厌，厌患，叫「厌患有心」。《披寻记》有解释，我们看看。

《披寻记》四四五页：

修俱行欲厌恶有心者：修俱行欲，谓取欣乐相。厌患有心，谓取厌离相。义如声闻地说。（陵本三十二卷一页）

「修俱行欲厌恶有心者：修俱行欲，谓取欣乐相」。就是取这个欢喜的相貌，我能够学习戒，学习定，学习慧我可以得解脱，可以得圣道，所以这样子呢，戒定慧是我所欢喜的，就是这样意思。就是我一方面学习，一方面欢喜，我一方面也愿意这样做，那么这叫做修俱行欲。这个俱就是同时的，大家同在一起，这个修是实际的行动。实际行动的同时还有欲，就是有强烈的希望，有欢喜心。这欢喜心和修是在一起的，叫做俱行欲。「厌患有心，谓取厌离相」。「厌患有心」，「有」就是惑业苦，烦恼和颠倒的业力，还有种种的痛苦，这个惑业苦，我不高兴它，厌患它。「谓取厌离相」。这是自己去分别，去观察这可厌恶的事情，就增长了你的厌离心。「义如声闻地说。（陵本三十二卷一页）」。这样的意思。

于乱不乱审谛了知，及不为他之所逼恼。

这个定的资粮其实前面也都说过，说过这件事。「于乱不乱审谛了知」譬如说是我们的这眼耳鼻舌身和色声香味触在一起，在一起的时候，心是什么样子？心的反应如何？在这个贪瞋痴出现的时候的这个境界，这个心的反应怎么样？说十相，色声香味触，这是五相，还有这贪瞋痴三个相，还有男女两个相，加起来是十相。这十种相出现的时候，我们的心就是乱了，心里都不寂静，就是乱。说那个五盖，贪欲、瞋恚、掉悔、疑，还有一个睡眠，这五盖。五盖的境界出现的时候心里也是乱，或者说是有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺、国土的寻伺、亲里的寻伺，就是我还有个大护法，又怎么怎么地，心里面一想这些事情的时候，你心里面就是乱了，这就是乱。这不乱呢？你心里面观察这是病行，这是痈行，这是箭行，是无常行，是空的，是无我的；一观察呢，心里寂静，它就不乱，就会寂静。所以心一境性的时候，心里面是不乱

的。「审谛了知」对于什么是乱，什么是不乱，你要深刻的去认识这件事。也就是你要知道什么是颠倒，什么是不颠倒。你要深刻的要认识这件事。

「及不为他之所逼恼」这也是一个定的资粮，也是资粮。这样说，这几样事都是属于定的资粮。前边是列种类，列出来这个种类。这是随顺定的教诫教授，积集诸定所行资粮，修俱行欲厌患有心，于乱不乱审谛了知，及不为他之所逼恼，这都是定的资粮，但是这是列出来。底下随难释，第二科。随这几种有难的地方加以解释，不难的就不解释了，这个意思。

未二、随难释

或人所作，或非人所作，或音声所作，或功用所作。

这是解释。就是解释这个不为他之所逼，解释这句话。这一句话分成几个：人所作，非人所作，音声所作，功用所作四个，分成四个来解释。看《披寻记》说的就明白了。

《披寻记》四四五页：

或人所作等者：此释他所逼恼诸差别相。谓所居处，若有怨敌、盗贼、师子、虎、豹、狼、诸恐怖事，是名或人所作非人所作之所逼恼。又彼处所，昼时愦闹，夜多音声，是名音声所作之所逼恼。又彼处所，随顺身命众具不易可得，求衣服等甚为艰难，饮食支持有所匮乏，是名功用所作之所逼恼。

「或人所作等者：此释他所逼恼诸差别相」。解释这一句话，「为他之所逼恼」。「谓所居处」，就是你居住这个地方，「若有怨敌」，这个敌而又是怨，这是太厉害了。这个怨敌和这盗贼，这是人所作。你若有怨敌有盗贼的时候，这时候来捣乱，来侵犯你。或者有狮子，有虎狼，有虎豹，有豺狼，诸恐怖的事。怨敌、盗贼也是恐怖的事，这是非人所作。「是名或人所作，非人所作之所逼恼」这是这两个。「人所作，或非人所作」这两句话解释完了。「又彼处所，昼时愦闹，夜多音声」你说用功修行的地方，白天的时候是愦闹，令你心里很闹，干扰你，触恼你。夜间的时候音声也很多，是名音声所作的逼恼。这不是定的资粮，这是侵犯你，扰乱你，这是定的障碍。

「又彼处所，随顺身命众具不易可得」就是那个地方，「随顺身命众具」就是生命生存所需的这些衣食住的这些众具，不容易得到。这个意思就是说我们出家人，修行人，自己没有生产，就是靠人家帮助，但是那个地方，这件事难。所以随顺身命生存所需的众具不容易得到。不容易得到也要得，你一定要吃饭，要有衣服穿，要有地方住，这个衣食住所需是要去求去。「求衣服等甚为艰难，饮食支持有所匮乏」，这样子，「是名功用所作之所逼恼」这是自己的问题，这又是困难。这叫做「或功用所作」这句话这么讲。现在说不为他之所逼恼，就是没有这些事情。没有这些事情呢，那就是定的资粮。若有这些事情，就是定的障碍了，是这样的意思。所以修行的时候，你要选择那个处所，要没有这些障碍才可以。若有这个障碍，这个地方不可以住。

寅六、调善（分二科）　卯一、征

云何谓善？

卯二、释（分二科）　辰一、标相（分二科）　巳一、举不调善

谓若三摩地犹为有行之所拘执，如水被持；或为法性之所拘执，不静不妙，非安隐道，亦非证得心一趣性；此三摩地，不名调善不随所乐安隐而住。

这是第六科。就是住出等相一共有十一科，现在是第六科是调善。

这个调善怎么讲呢？就是你这个修行，修的定，是调，就是很合，调合，彼此是合顺的，就是心情自在的，叫调。是属于好的，善，而不是恶法。当然对恶的事情，也可能做得很自在，但是不是善，是恶。而现在是属于善的，佛所说的这个禅定，你修得很调顺，很顺，很自在。但是怎么叫做调善呢？讲一讲，解释一下。分两科，第一科是征，是问，第二科解释。分二科，第一科标相。

「谓若三摩地犹为有行之所拘执，如水被持」；若是我们现在用功修行的时候，修止观的时候，还在「有行之所拘执」，还在这个程度。这「有行」后边有解释，很清楚。就是还要特别的谨慎，要特别的努力来控制自己，就像那个水它是流动的，你非要周围把它围起来，把它装在瓶子里面控制住它，这样子还不能算是调善。

「或为法性之所拘执」。这个「法性之所拘执」后面也有解释，这是属于世间上的事情，就是被那样的方法所拘执，「不静不妙」这个不静，心里面浮动、扰乱，这就是有烦恼来了，烦恼是不寂静的，扰乱你。「不妙」就是你本身上这一部份，烦恼也是常常活动，那么这就是不妙，也是不好。我们说一个情形，自己在自己的这个范围内，烦烦恼恼的，不寂静。虽然是用功修行，不是那么好。但其他的事情还常常来干扰你，使令你不得用功，那么就是叫做「不静不妙」。

「非安隐道」，你修行这个圣道，修道的时候，感觉不安隐。不安隐什么呢？我又失掉了。我本来修学得还算满好，忽然间一念之差，你那一点成就又失掉了。所以是不安隐，就是不隐固，那都不叫做调善。「亦非证得心一趣性」你没能达到这个……「心一趣性」，也应该就是心一境性。这心一境性，但是后面的解释是指二禅以上，才算是心一趣性，初禅都不算数。「此三摩地不名调善」因为有行之所拘执，法性之所拘执，不静不妙，非安隐道，亦非证得心一趣性，这样的三摩地，不算是调善，还没有达到这个程度。「不随所乐安隐而住」，这个不调善的境界，不能随着你所欢喜的，没能达到那个理想的安隐而住，没能达到这个境界。这就叫做不调善。这第二科就是例调善。这就是以他为例，那么就可以知道怎么叫做调善了。

巳二、例调善

与此相违名为调善。

与前面这个有行之所拘执，法性之所拘执，没有这些事情，能得到心一趣性了，那就叫做调善。

《披寻记》四四五页：

不静不断等者：所治烦恼未永寂静是名不静。自地烦恼爱味相应，是名不妙。所得之道有退转故，是名非安隐道。未得无寻无伺地故，是名亦非证得心一境性。

「不静不断等者：所治烦恼未永寂静是名」叫做「不静」。「自地烦恼爱味相应，是名不妙」。自地烦恼爱味相应，有一点成就的时候就爱着这个境界，这也是不妙，也是不好。「所得之道有退转故」，你得到了，又失掉了，「是名非安隐道」。「未得无寻无伺地故」，就是二禅以上的这个定，你还没成就，「是名亦非证得心一趣性」，那就是初禅都不算数了，得到初禅还不是那么理想的，这样的意思。

辰二、随释（分二科）　巳一、有行拘执（分二科）　午一、征

云何犹为有行拘执？

前边是标相，标出来一个不调善的相，标出一个调善的相，这标相。这底下第二科是随释，解释这个不调善。分两科，第一科是有行拘执，第二科是法性拘执。这有行拘执分两科，第一科征。

「云何犹为有行拘执？」说那个人用功修行，怎么叫做有行拘执？「犹为」他还为有行拘执呢？为它所控制？这是征。第二科解释，分二科，第一科是举有行。分二科，第一科是由俱思。什么叫做「犹为有情拘执」呢？

午二释（分二科）　未一、举有行（分二科）　申一、由俱思

谓由誓愿俱行思故，制伏外缘，持心于定。

这是叫由俱思。就是那个修行人，他修行的境界要「由誓愿俱行思故」。这个誓愿怎么讲呢？就是，愿是希望的意思，希望有什么成就。这个誓是决定的意思，我决定要成就这样的功德，叫做「誓愿」。这个「誓愿俱行思故」，譬如说我决定要得到四禅八定，你有这样的愿，那么当然你就是这样子做。这样做的时候，这样做就是一个思。这个思就是执行的一个领导者，在行的时候的一个指导者。你在做的时候怎么做呢？就是你内心里面有一个思心所，这个思心所就是那个行的司令官，他告诉你这样做，这样做，就是那个力量，那个心所法，就是思。而这个思和那个誓愿是在一起的，是一个愿，一个行，就是这样子，愿和行在一起。在一起，而这个意思就是要有强大的愿力，而又努力去做，是这么一个境界。这个境界「制伏外缘」它能够由你这个愿和行，这样有力量，就把外边冲击你的，障碍你的因缘制伏住了，「持心于定」，持就是把它控制，控制这一念心在定里面不要动。「制伏外缘」，实在也是你的心，这个贪欲、瞋恚都是你的心，现在由你强大的愿行，把这个贪欲，瞋恚，散乱各式各样的烦恼，把它排出去了，然后用了很大的力量，把这个心叫它定下来。这个境界是什么境界？就是不是很自然的。这叫做不调善，这样的意思。

《披寻记》四四五页：

谓由誓愿俱行思故等者：此中誓愿，谓欲令心离谄离诈调柔正直，由是其心不为外境之所缠扰。如声闻地说。（陵本三十卷七页）思与俱行，名俱行思。

「谓由誓愿俱行思故等者：此中誓愿谓欲」这是欲，令心离谄离诈调柔正直」，「离谄」，谄是谄曲不直，这个诈是欺诈，这都不是修行人的事情。心里面「调柔正直，由是其心不为外境之所缠扰。如声闻地说。」「思与俱行，名俱行思。」这个思与这个愿在一起活动叫俱行。这是由俱思。第二科，由功用。

申二、由功用

又于作意，要由功用方能运转，不令内心于外流散；

「又于作意」，你静坐的时候，不管修止也好，修观也好，都要作意。这个心要动起来，这作是动，要把心动起来。动起来，当然这是一个智能的行为，不是其他的事情。这是「要由功用方能运转」，我修无常行也好，修痈行，修箭行，修无常，修无我行，修空行，不管你怎么修，「功用」这个功者，用力量，用强大的力量，这时候止观才能够动起来，要这样子。「不令内心于外流散」这个心里面的烦恼很强，你就老想到外面去攀缘去，但是由于你的功用力量很大，不使令它向外跑。

未二、结被持

故作是说，如水被持。

就像水被障碍住，把这个水障碍住，叫它不流出去了。这叫做功用。这底下说

《披寻记》四四六页：

又于作意要由功用方能运转等者：前作意中说有四十作意，当知此为力励运转作意所摄。谓修始业未得作意者所有作意故。（陵本十一卷十七页）

「又于作意要由功用方能运转等者：前作意中说有四十作意，当知此为力励运转作意所摄。」四十个作意里面有一个力励运转作意，这里正是说这个力励运转作意的相貌，是这样的意思。「谓修始业未得作意者所有作意故」，就是才开始修止观的人，修禅的人，他还没有能得到奢摩他的作意，没能得到未到地定以上的作意，这个时候这个人他内心的修行的境界就是这样子，要努力的控制这一念心，才能够勉强的心里面安下来，那么这就是不调善。这样的意思。

巳二、法性拘执（分二科） 午一、征

云何法性之所拘执？

这是住出等相，一共是十一科，现在是第六科，调善。调善里边有标相，有随释。随释里边分二科，第一科是有行拘执，第二科法性拘执。有行拘执就是这位修行人，他的内心须要特别努力的调它，他才能够寂静一点，不是那么样的自然，叫做有行拘执。第二个是法性拘执，就是现在念的这个文。

怎么叫做法性之所拘执呢？「拘执」就是控制的意思，为法性所控制。这一科里边分二科，第一科是问，第二科是解释。解释里面分二科，第一科是观麤静性。

午二、释（分二科） 未一、观麤静性

谓观下地，为麤法性；观于上地，为静法性。

「谓观下地，为麤法性；观于上地，为静法性」。这是说这个修行人，他修行的时候，他内心里面作如是观，观下地为麤法性。下地就指欲界说的，上地指色界说的，色界初禅。这个人修定的时候，他内心里面思惟这个欲界是个麤劣的地方，是个多诸苦恼的地方，是令人不快乐的地方，所以叫做麤法性。

「观于上地，为静法性」。他内心里面作观，观察色界初禅是非常寂静微妙，令人安乐自在的地方。这样子作观的时候，就能使令自己调伏这个欲，使令这个欲得调伏，使令欲得寂静。欲是动荡的，欲是不安静的，这样子观，就使令这个欲就寂静了，不浮动了，就可以离欲了，是这样意思。这是第一科。第二科是观寂静等。

未二、观寂静等

寂静微妙，得安隐道，及能证得心一趣性，如五圣智三摩地中，已略解释。

「寂静微妙，得安隐道」也还是观于上地。上地就是色界初禅以上，初禅、二禅、三禅、四禅是寂静的，是微妙的。这个寂静微妙，微妙就是好的意思，是特别的令人满意，特别的浮动也是令人苦恼。所以这个上界是「寂静微妙，得安隐道」你能成就安隐的圣道。前边是观下地为麤法性，观于上地为静法性，一般都是欲界和初禅来对论，但是在这个地方，应该包括二禅、三禅、四禅都在内，这个上地为静法性。「寂静微妙，得安隐道」这个地方是包括四禅在内，而有无漏圣道的意思，就不全是世间的禅定了，应该这样才是对。

「及能证得心一趣性」，作如是观的时候就能使令自己能成就，证得就是成就，成就「心一趣性」。「心一趣性」也就是心一境性，心安住在一个境界上不散乱，就是成就这个定。这里边的意思，「如五圣智三摩地中」就是前面，现在是第十三卷，就是第十二卷里面，已经解释过了，在这里不再多说了。

寅七、所行（分二科） 卯一、征

云何所行？

这是第七科。前面第六科是调善。现在是解释第七科，叫做所行。所行分二科，

第一科是问。「云何所行？」就是这个修行人，他内心里面所活动的，所修行的境界是怎么样呢？是这个意思。这个行，能行的就是心，所行的就是三摩地。在三摩里面活动，就是在三摩地里面修行。我们现在没有修行的人，就是在散乱心里面修行。不修行呢，也是心里面散乱，修行的时候，这个心也不是说是决定定，就是用这个散乱心去念佛，去念经，念咒，尽量的让它不乱，就是只此而已。这里说修行是在禅定里面，不是乱的境界。在禅定里面，或是修世间的一种胜行，或者出世间的功德。现在就是问，怎么叫做所行。底下解释分二科，第一科举于三摩地，那么先标出来。

卯二、释（分二科）　辰一、举于三摩地（分二科）　巳一、标

谓三摩地所行境界。

「谓三摩地所行境界」你问我什么叫做所行，现在回答你，「谓三摩地所行境界」。这个修行人，他内心里面所行的境界是三摩地，就是禅定里边的境界，不是浮动散乱的，在禅定里边。这是第一科是标。底下第二科是解释。

巳二、释

由所得定，过此已上不能知故。

「由所得定，过此已上不能知故」修行的境界，虽然都是修行有无量无边的差别，现在说出一样事情来，「由所得定」，由于你自己肯努力，你成就了一个定，就是这样子了。「过此已上不能知故」，超过了这个境界你就不知道了，你就不明白。就是你得了初禅，二禅的事情你是不知道的。很多很多的事情，无量无边的事情，不是一下子就都能明白的。「过此已上，不能知故」。这就叫做所行，这个所行就是有这样的差别。这是解释。这是第一科，举于三摩地。第二科，例于根度等。

辰二、例于根度等

如初静虑，不能观见第二静虑。如是根度，数取趣度，亦不能知。

「如初静虑，不能观见第二静虑」这底下举一个例子。就像这个修行人他成就了初禅，他对初禅的事情他能知道多少，但是就是不能观见第二静虑，就是不知道了。「如是根度，数取趣度，亦不能知」，这上面是说你修行的境界，你成就的这个功德的范围，超过了这个范围，你就是不知道，这是一个。「如是根度」，成就这个禅定的差别是这样子，论这个能成就禅定的这个人的根性，这个「度」是个范围的意思，是个限度，到此为止。这个范围，这个根性，譬如说这个人是个钝根人，那个人是个利根人，大家都修行，这个钝根人，你不能知道利根人的事情，不知道，你不能知道他，你不能知道他，知道他是怎么回事。譬如初果圣人是圣人，但是得到初禅的这个人是凡夫，但是初果圣人你不知道初禅怎么回事情，不知道；初禅也不知道初果圣人的事情，也是不知道。这个境界就是一样一样的，都是有限度，都是隔了一层山，在此就不知道彼。

「数取趣度」，数取趣就是补特伽罗，就是约人说。其实我看这个意思，这个人就是总说的，根是别说的，根和这个禅，就是这个人成就的禅，他是利根、钝根，这是别说的。「数取趣」，人这一方面他们能力的限度，「亦不能知」，这根和人也是一样，彼此不是同一类，就是不知道这回事情。这是说所行。第七科所行，这个所行的大意就是在没有圆满无上菩提的时候，每一个人所成就的功德都是有限度的，这是一类，这是一类，这是一类一类的，都是不能知道。你的程度低，那程度高的，你就不知道，和你不同类的，也是不知道。若是这样说，有修行的人虽然是高过了没有修行，但是也不可以生高慢心的，因为不知道的事情太多了。

寅八、引发

云何引发？谓能略摄广文句义，及能成办诸胜功德。

这是第八科。一共是十一科，现在是第八科，引发。

怎么叫做引发呢？「谓能略摄广文句义，及能成办诸胜功德」这就叫做引发。这个略摄广文句义怎么意思呢？就是这个人，他有这种智慧，略者少也，「略摄」略是少，以少能摄多，就是少少的文句，它能够摄很多很多的文，很多很多的句，很多很多的义，少少的文，它能够摄很多很多的文句义；那也就是说这个人的智慧，少少的文就能够引发出来很多很多的文句义。说少少的义，他就能引发出来很多很多的文，很多很多的义，就是这个人有这样的智慧。人说闻一知十，我们闻一知一就是不错了，但是他若闻一就能知道无量，这就叫做引发。「及能成办诸胜功德」，他能成办不只是这样，这就是有无量无边的辩才，有这样的意思。「及能成办诸胜功德」，很多殊胜的功德，譬如说是无诤三昧，愿智三昧，乃至四无碍解，乃至到十力，四无所畏，十八不共，乃至到佛的功德，这就叫做引发。

寅九、等爱等（分三科）　卯一、等爱

云何等爱？谓惭，愧，爱、敬、信，正思惟，正念，正知，根护，戒护，及无悔等，乐为最后。由随乐故，心便得定。

这是第九科，叫做等爱等。分三科，第一科是等爱。怎么叫做等爱呢？这个等爱就是平等的去爱护，都是爱，这么多的事情我都爱，叫做等爱。怎么叫做等爱呢？

「谓惭愧爱敬等」这就是说有惭愧心，「惭」是一个事，「愧」又是一样事，「爱」又是一样事，当然这里面说爱就是这个善法欲，欢喜一切善法，这个叫做爱。「敬信」，对于三宝有敬信之心。还有正思惟，还有正念。这个「正思惟」就是对于某一种事，或者某一种道理，心里面去思惟，在附合佛法的范围内，这样去思惟，叫正思惟。「正念」就是明了现前的意思，明记不忘叫做念。「正知」，知道现在内心里面是对的，是错的。「根护」，就是眼耳鼻舌身意六根，要保护它，不要有过失，不要在六根上有过失。「戒护」，就是要所受戒清净，持戒清净的意思，要保护所受的戒法。「及无悔等」，就是能够根护，能够戒护的话，心里面就不会忧悔，因为没有什么错误，所以心里面没有悔恨，没有后悔的这些事情。「乐为最后」，因为没有悔，所以能引出来安乐，快乐，心里面欢喜，有这个事情。这是最后，这一共有这几个法。

「由随乐故，心便得定」，因为自己内心常常的随顺安乐，欢喜的关系，心就容易得定，心就容易得到禅定。这样意思呢，就是你能够惭，愧，爱、敬，信，正思惟，正念，正知，根护，戒护，无悔等，乐等，你都能爱这些法。爱这些法，你就容易得禅定，是这样意思。这是等爱。底下第二科是不等爱。

卯二、不等爱

与此相违，名不等爱。

前面这几种法你都能爱，你就容易得定。如果是我不等爱，那就不能得定了。说这个人没有惭愧，也不爱惜善法，也不敬信三宝，也不正思惟，也不正念，正知，这样这个正念是应该属于止，正思惟就是属于观了。这样的修止观容易得定。与此相违就不得定了，就不等爱，不等爱就不容易得定了。第三科等爱亦不等爱。

卯三、等爱亦不得爱

云何等爱亦不等爱？谓如有一于惭愧等少分成就，少不成就，谓具惭愧而无爱敬，乃至广说。

「云何等爱亦不等爱」呢？「谓如有一于惭愧等少分成就」，说是有一个人对于前面这几种法，对于惭愧这几种法，少分是成就了，还有少分不成就，「谓具惭愧而无爱敬」这样子。这样子，「乃至广说」也是不能够容易得禅定的，也是不能。这样意思。

寅十、增减（分二科）　卯一、增

云何为增？谓所得定，转复增长。

这是第十科。一共分十一科，现在说第十科是增减。

「云何为增？」「谓所得定，转复增长」，就是这个修行人，他经过了多少年月的，多少岁月的辛苦修行，成就了禅定。成就了以后，还继续的增长，就是愈来愈殊胜，由欲界定到未到地定，由未到地定又到了初禅，由初禅到二禅，三禅，就是继续增长。

卯二、灭

云何为减？谓所得定，还复退失。

「云何为减」，怎么叫做减呢？「谓所得定，还复退失」，我得到了初禅，初禅又退了，心也不寂静；得到轻安乐，逐渐也没有了，心里面也不寂静了，心又散乱了，又退失了，有这些事情。努力修行，结果有的时候又失掉了，也有这种事情。有增有减的这些事情。

寅十一、方便（分二科）　卯一、征

云何方便？

这底下第十一科方便。分二科，卯一、征，第二科是解释。解释里边分二科，第一科出二道。怎么叫做修行的方便，以此为方便而能得禅定？那么怎么叫做方便呢？方便也可以说是一种行动，也可以说是一种方法，就是依据这个方法去做，那么就是行动。

卯二、释（分二科）　辰一、出二道

谓趣彼二道。

就是说，这个趣就是前进，向前进。由散乱进步到不散乱，由欲界定进步到未到地定，由未到地定进步到初禅，二禅，三禅，四禅，那么就是进，向前进。「趣彼二道」，趣彼禅定的方法，就是有二个方法，就是一个止观，就是要用止观的方法，以止观为方便才能成就禅定的，是这样意思。这是出二道。底下第二科指三相。

辰二、指三相

又止举舍，当知如前止等相中已具分别。

又修行人也要注意，你修止观的人也要注意，这个止举舍这三个方法，用这三个方法来调你这一念心。应该修止，这个时候；应该这个时候修举；应该这个时候修舍，用这三个方法来调心。这样子，你慢慢的就成功了。应该修止的时候你修举，应该修举的时候修止，应该修舍的时候，你修止举，那就不行了。怎么止，怎么举，怎么叫舍呢？当知如前止等相中，前面有三十二相，在那里面已经说过了，在那里解释过了，这样意思。《披寻记》上说，陵本十一卷十二页，这个不对，是十一卷二十二页，加个二，二十二页那个地方看一看就对了。

子四、有倒无倒（分二科）　丑一、牒经言

复次如《分别静虑经》言：有静虑者，即于兴等谓之为衰。乃至广说。

这底下第四科叫有倒无倒。在第十三卷一开始的时候，傍辨彼义，从那一科里又分二科，第一科是引释诸经，分十一科。分十一科的时候，第一科是乐空闲等，第二科修无量等，第三科是等持等至善巧等，这一科已经讲完了，那个十一科是在这里的。现在是第四科，有倒无倒，就是你修禅定的时候，修止观的时候，有的时候错误，有的时候没有错误，这样意思。分二科，第一科是牒经言，经上说的话把它引来。

「《如分别静虑经》」。这一部经上说「有静虑者，即于兴等谓之为衰」，「即于兴等」兴是兴盛。兴盛，向前进，就是由少而多，由小而大，这个定力展转的增胜，那么这就叫做兴。但是你修行的境界在这个时候是兴盛的时候，但是你自己「谓之为衰」，你认为是不好，那么这不就是颠倒了？是颠倒。这里面这是简单这么说，「乃至广说」下面文就多说。这是引经，牒经言。第二科，释彼义。分三科，第一科略标释，第二科是广分别，现在略标释。

丑二、释彼义（分三科）　寅二、略标释

此中四转，当知二时颠倒。谓于三摩地若退堕时，若胜进时，趣退及退，俱名为衰；趣胜进道，及与胜进，俱名为兴。

这一部经所说的这种事情，兴等，这个等就是衰，兴衰。这里面是有四种生起，转者生起也，就是现出来四种情况，叫做四转，四种现象。「当知二时颠倒」，就是兴盛的时候有颠倒，衰的时候也有颠倒，「二时颠倒」。那么就是有这样的情形。

「谓于三摩地若退堕时，若胜进时」，那么这是二时。就是你在三摩地里边，在禅定里边，若退堕的时候，你这个时候没有犯错误，你犯错误了，你这个方法搞错了。方法错了，你就从禅定向后退，退的时候。若胜进的时候，方法没有错误，你是向前进的时候，胜进的时候。这是二时，退堕时、胜进时，这是二个时间。

「趣退及退，俱名为衰」；退堕的时候有二个现象，一个是趣退，现在还没有退，但是向于退去了。这个情形已经对向那个退的地方去了，就是有可能要退。「及退」，这个退就是开始退了，已经向下退，退失了。这二个情况「俱名为衰」，这就叫做衰。

「趣胜进道，及与胜进，俱名为兴」。现在没有胜进，你没有向前进，但是这个情形，你准备的这个条件情形是向于胜进去了，这叫做趣胜进道了。「及与胜进」，这是已经开始胜进，进步了。这二个现象「俱名为兴」，这就叫做兴。这样子说，二个时，加起来一共有四个现象，这是略标释。这底下广分别。分二科，第一科是有倒。分二科，第一科是胜进时摄。分二科，第一科征。

寅二、广分别（分二科）　卯一、有倒（分二科）　辰一、胜进时摄（分二科）　巳一、征

云何应知于三摩地进时颠倒？

我们怎么样才能知道，在这个定之中，进步的时候犯错误了？犯什么错误，怎么回事情，我不知道。这是问。底下就是回答，就解释。解释分三科，第一科标彼相。现在先说出来那个情况，

巳二、释（分三科）　午一、释彼相

彼谓我今退失离生喜乐，我今退失胜三摩地。

这是说那个修行人，他自己说，说我现在退失了离生喜乐地。离生喜乐是什么？就是初禅。他由未到地定修行得到初禅了，本来是很好，但现在失掉了离生喜乐，离欲恶不善法，得到了喜，得到了乐，那么现在失掉了，退失了离生喜乐。「我今退失胜三摩地」，我现在失掉了这个殊胜的禅定，心里很慨叹，很悲伤的就这个味道。但是说这个话还是简略，还没有完全说明白。

《披寻记》四四七页：

于三摩地进时颠倒者：此中进时，谓趣胜进道时，于进谓退，故名颠倒。

「于三摩地进时颠倒者：此中进时，谓趣胜进道时，于进谓退，故名颠倒。」本来自己是向前进的，事实上自己是进步，但是自己不认识，认为是退，是颠倒。这是很遗憾的事情，自己用功修行正在向前进步，而自己不知道，认为是退了。你看这个事情可惜不可惜？是这样情形。这是标彼相。底下再解释，释所以。分二科，第一科，举所由。

午二、释所以（分二科）　未一、举所由

谓静虑者：勤修习故，心趣寂静，随舍行故。从初静虑入于第二静虑近分； 然于此事不善了知。于此位中，初静虑地喜乐已过。第二静虑地所有喜乐，犹未能得。

这是说这个已经成就了初禅的这个人，「勤修习故」，他很努力的，很不懈怠，他没有得少为足，还继续用功修行，修行的时候，「心趣寂静」这个进步是什么？就是内心的境界向前进步，内心向前进步了。内心里面进步到寂静的境界。初禅里面有寻伺，寻伺是浮动的，那么无寻无伺就是寂静了。这个「心趣」，就是向前进，向前进步到二禅的无寻无伺的寂静境界，向前进步。进步到「随舍行故」，随顺那个二禅，那个弃舍寻伺的那种寂静的境界，心里面有内等净，离外鼓动，于内等流，那种境界。心里面很寂静，心里面明静不动，没有寻伺的扰乱，叫做「随舍行故」。这时候是一个很好的境界。

「从初静虑入于第二静虑近分」这是再进一步的详细解释。从初静虑，这个人得到初静虑以后，他又继续修行想要得到第二禅。他这样努力修行，他就从初禅入于第二静虑的近分。初禅前面有一个未到地定，未到地定又名为近分定，就是它接近了初禅，它还不是初禅，但是和初禅是相接近了。现在到第二禅也一样，也有一个接近第二禅的那个境界，还没到第二禅，但是和第二禅接近了，那叫做近分。从初静虑入于第二静虑的近分，继续努力就得第二禅了，是这么一个境界。「然于此事不善了知」，然而这个人，他不欢喜学习，他不欢喜亲近善知识，我自己用功，我不听你讲，我不跟你学习，我自己用功。好！你自己用功。自己用功，但是这个事情不知道。不知道有什么不对呢？「然于此事不善了知」。

「于此位中，初静虑地喜乐已过」这里面有什么问题呢？「于此位中」这个初静虑的喜乐已过，在初禅的时候有喜也有乐。现在要想进步呢，就是超过了初禅的喜乐。这句话就等于说没有了，初禅的喜乐没有了。「第二静虑地所有喜乐，犹未能得」，就在近分那里，这个第二禅的喜乐还没得，第二禅也有喜乐，但这个时候还没有得，「犹未能得」。没有得，他就在这个时候，就在这个近分定这里，在这个境界里面。

未二、明作念

便作是念：我今天退失离生喜乐，遂还从彼退摄其心。

这是第二科，前面是举所由，这是第二科，明作念。「便作是念」，心里面就这么想，「我今退失离生喜乐」，因为内心里面这时候有感觉，感觉这个喜乐没有了，没有这初禅的喜乐，没有了。那么想要得二禅，二禅的喜乐也没有。「遂还从彼退摄其心」，他心里想这下糟糕，都失掉了，那么就赶快的还回来，「还」，回来，「还从彼退」从彼所退失的初禅，来「摄其心」，再得初禅，再把初禅拿回来，再这样做。这是明作念，他心里面的计划。这是第二科，释所以。第一科标彼相，第二科是释所以。现在第三科结颠倒。

午三、结颠倒

当知如是修静虑者，其心颠倒。

应该知道这修静虑的这个人他错了，他搞错了。他就是……你这是向前进，已经到了第二禅的近分，再努力就是二禅了，但是他不明白这件事，又回到初禅去了，那么这是个错误，「其心颠倒」，他的心是错误了，这个意思。这一段文这是第一科。这是胜进时摄，有颠倒，这是个错误。底下第二科是退堕时摄。

辰二、退堕时摄（分二科）　巳一、征

云何应知于三摩地退时颠倒？

前面是进时的颠倒。这底下说是于三摩地，退了的错误。这句话是问，底下解释。分三科，第一科举所由，它什么因由，什么原因。

巳二、释（分三科）　午一、举所由

谓如有一得初静虑为涅盘故，积集资粮。彼于涅盘，已得所修资粮圆满；

谓如有一个人他已经得到初禅了，这初禅成就了，很不容易而成就了，很值得庆幸。这个时候他心里有点变化，干什么呢？「为涅盘故」他不想得二禅，三禅，四禅他不想，他想要得涅盘，得圣道。想要得涅盘，那么干什么呢？「积集资粮」他这个时候就是积集资粮。积集资粮，当然就是要向师长，或者是读书，要学习四念处，四念处是得圣道的资粮。「彼于涅盘，已得所修资粮圆满」彼那个修行人，很好，因为想要得涅盘，于是努力的去积集修涅盘、得涅盘的资粮，已经准备好了，「已得所修资粮圆满」这样子。「由此因缘，或由功用，或复任运，起如是想作意现前。」他资粮准备好了，那么他就开始行动了。「由此因缘」因为这样的原因，或者是功用，自己努力，或者是任运的，不须要特别努力，很自然的就这样用功了，「起如是想作意现前」他就发起了这样的四念处，四念处想，就是这个四念处就现前了，这样修行。《披寻记》的文前面那一段。

《披寻记》四四八页：

于三摩地退时颠倒者：此中退言，谓世间定所生喜乐不复现行，于尔所时，起厌离想作意现前，据实应言是胜进时。于此胜进谓为退失，故成颠倒。

「于三摩地退时颠倒者：此中退言，谓世间定所生喜乐不复现行」，你一修四念处的时候呢，你在初禅里修四念处，那初禅里面的喜乐，就不现前了。「于尔所时」，就是那么多的时间内起厌离想，修四念处不就是厌离了。「作意现前，据实应言是胜进时。于此胜进谓为退失」这还是这样意思。「于此胜进谓为退失，故成颠倒」。这是一段。底下说。

由此因缘，或由功用，或复任运，起如是想作意现前。

《披寻记》四四八页：

起如是想作意现前者：谓修涅盘道时于断界，离欲界，灭界，观见最胜寂静功德，修习断想，离欲想，灭想，或由功用或复任运而得现前，是名起如是想作意现前。

「起如是想作意现前者：谓修涅盘道时于断界，离欲界，灭界，观见最胜寂静功德」，「于断界」就是见道的时候，断除去见烦恼，这就是断界；「离欲界」就是修道的时候继续修四念处，断除去俱生的烦恼，断这爱烦恼就是；「灭界」就是爱烦恼、见烦恼完全都是灭了，就是五蕴都寂灭了，色受想行识都寂灭了。那就那个真谛，真俗中三谛的那个真谛的境界，毕竟空的境界。

「观见最胜寂静功德」，那个法性的寂静是最胜的寂静，是特别有功德的。「修习断想，离欲想，灭想，或由功用或复任运而得现前，是名起如是想作意现前。」

由如是想作意故，于诸色中乃至识中，了知如病乃至无我。

这个《披寻记》这么解释。但是文上《瑜伽师地论》本身就是，什么叫做「起如是想作意现前」呢？就是这个就是了。「由如是想作意故，于诸色中乃至识中」，及于色受想行识里面了，「了知如病」，了知道我们这个生命体，这个色受想行识是病，「如病」，如痈，如箭，无常败坏，了知是无我的。就是作如是观的意思。这底下《披寻记》。

《披寻记》四四八页：

于诸色中乃至识中等者：谓于色受想行识所摄诸法，了知如病、如痈、如箭、障碍无常、苦、空、无我应知。

「于诸色中乃至识中等者：谓于色受想行识所摄诸法，了知如病、如痈、如箭、障碍无常、苦、空、无我应知。」就是作如是观。

由如是想作意故；从此无间，因世间定所生喜乐不复现行；

「由如是想作意故」这个作意是引起想的心所的一个功能，就是引心趣境名为作意。把这个心所法引发出来，叫它到所缘境那里去，这样的作用叫作意。这个作意是引这么多的想，如病想、如痈想、如箭想、无常、苦、空、无我想，就是「由如是想作意故」「从此无间，因世间定所生喜乐不复现行；」你在初禅里边你在修四念处的时候，「无间」就是立刻的，这个世间定所生的喜乐，「不复」没有了，没有这件事

了。这个现出来，要在初禅的三摩地里边修四念处的时候，境界是这样的，这初禅的喜乐没有了。

午二、明作念

便作是念：我今退失定生利益，及所依止。遂还从彼退摄其心。

「便作是念」而这个修行人呢，他就这么想了：「我今退失定生利益」。我修四念处得涅盘是我的目的，但是我现在失掉了这个初禅的利益。初禅的利益就是喜乐。我得初禅里面得到的利益就是喜乐，现在喜乐没有了。「及所依止」及所依止的心一境性。就是这样的意思。「遂还从彼退摄其心」。他一失掉了初禅的时候，心里面就不能忍，他认为失掉了，他就不能忍受，他就赶快的要把初禅拿回来，「遂还从彼退摄其心」这样的意思。

《披寻记》四四八页：

我今退失定生利益等者：所生喜乐是名利益，所得转依名所依止。

「我今退失定生利益等者：所生喜乐是名利益，所得转依，名所依止。」若这样解呢，还是有点不同。「所得转依，名所依止」，这指身体说了。你没得初禅的时候，你这个色、受、想、行、识是这样子，得了初禅以后，初禅的色、受、想、行、识和没得初禅的色、受、想、行、识不一样，是不一样的。这叫做依止。现在是定生利益，及所依止都没有了，都退了，都失掉了。这是他这样子作念。

午三、结颠倒

如是当知修静虑者，于三摩地退失颠倒。

这是第三科，结颠倒。午一举所由，午二明作念，这午三结颠倒。

当知这个修静虑的这个人，于三摩地退失颠倒，这是个错误。这可见前一个胜进时摄的那一个颠倒，是世间三昧，世间禅。现在这个退堕时摄，是指修出世间的三昧，出世间修圣道，在禅里面修圣道的境界。这两科加起来，这是一个有倒。

卯二、无倒（分二科）　辰一、辨相（分二科）　巳一、举初无倒（分三科）　午一、征

云何当知于三摩地退失无倒？

这是第二科无倒，没有颠倒，没有错误。分两科，第一科是辨相。分两科，第一科举初无倒的相貌。分三科，第一科问。

「云何当知于三摩地」中退失了，但是没有颠倒，没有错误？这个话怎么讲呢？
问。

午二、释（分三科）　未一、由爱味

谓如有一得初静虑，便生喜足，不求下进，唯起爱味；由起如是欲俱行释作意故，遂便退失近欲界定。彼于此衰，能了是衰； 由此因缘当知无倒。

底下解释。分三科，第一科由爱味，退失无倒。这底下说这个退失的原因。

谓如有一个人，他得到初禅的时候，他就「喜足」，就知足了，我不进步，不再修行了，我就住在这里。这样意思。「不求上进，唯起爱味；」就是欢喜这个初禅的境界。

「由起如是欲俱行想作意故，遂便退失近欲界定。」由于那个人，他没有大志，所以就发起了这样的爱味心。这个爱味叫做「欲俱行想作意故」；这个欲就是个爱味，爱这个初禅的喜乐，这个轻安乐，就是爱着这个。爱着的这个欲与想作意呢，同时活动，所以叫做「欲俱行想作意」，这个想。这个想是什么意思？就是取着初禅的喜乐的相貌，就叫做想。而取着喜乐相貌这个想的同时，就是爱这个喜乐，所以这是同时的。「遂便退失近欲界定」这个人，一这样子爱着的关系，就把这个初禅失掉了。「近欲界定」也就是初禅。初禅和欲界是临近的，它为邻的，就失掉了。

「彼于此衰能了是衰」这个人呢，这是一个退嘛！退是一个衰，是一个衰朽、衰败，是一个不吉祥的事情，他还知道，他知道是退了，知道这是个衰。「由此因缘当知无倒」。这无倒原来就是这么讲。自己错了，知道自己错了，那就叫做无倒。这样解释。

《披寻记》四四九页：

于三摩地退失无倒等者：此中退失，谓趣退时。于此趣退，了知是退，是故无倒。以于此中，说彼于所得定不求上进，唯起爱味，应是顺住分舍。由此故知唯趣退时，说名退失。

「于三摩地退失无倒等者：此中退失，谓趣退时。」不是退，没有退，向于退的时候，这么讲。「于此趣退，了知是退，是故无倒。以于此中，说彼于所得定不求上进，唯起爱味，应是顺住分舍」，这是《披寻记》作者这么解释，「顺住分舍」这个住就是住在这定里面不退也不进，这样意思。说这个人爱味这个定的时候，他也不求上进，他应该是住在定里面，这是《披寻记》这么解释。「顺住分舍。由此故知唯趣退时，说名退失」《披寻记》这么解释。但是我看这个文这个意思，不像是这样意思，好像就是失掉了，因为你爱，就是使令这个禅定……你一爱呢，这个烦恼渐渐的就重了，就把禅定退了，我看是退的意思。这底下由爱味，第二由高举。

未二、由高举

又由所得静虑定故，自誉毁他：谓我所得此静虑定，非余能得。由起如此欲俱行想作意故，所有盖缠转增转厚，便从定退。彼于此衰，能了是衰。由此因缘，当知无倒。

「又由所得静虑定故，自誉毁他：」又有一个不同的情形呢，就是这个所得静虑，由于他自己成就了初禅的关系，他「自誉毁他」自己赞叹自己，毁谤别的人。怎么谤法呢？「谓我所得此静虑定，非余能得。」别人不能得，唯有我才行，能得。「由起如此欲俱行想作意故」这个高慢心叫做「欲俱行想作意故」。「所有盖缠转增转厚」，你生了高慢心，对这个定又有爱着心，这就是个盖；又生了高慢心，这都是盖，也都是烦恼来缠绕自己。缠绕自己，你常常这样思惟，「转增转厚」展转的烦恼就增长，展转的烦恼就厚起来，厚而不薄。「便从定退」也就是失掉了禅定。

「彼于此衰，能了是衰。」退的时候他也知道这是不对的，是个错误。「由此因缘，当知无倒。」是没有错误的，就叫做无倒。这个事情也是……。

未三、由贪求

又以所得静虑诸定，显示于他，为诸国王及王臣等，当供养我；从定起已，寻思此

事。由如是欲俱行想作意故，所有盖缠转增转厚，余如前说。

这是第三科由贪求。

「又以所得静虑」又这个人呢，前面第一个是爱味，第二个是高慢，现在第三个就是，他这个人认为自己得到了初禅了，所得的禅定，「诸定」也可能得二禅，三禅「诸定」，「显示于他」我来告诉别人。为什么要这样做呢？「为诸国王及王臣等当供养我」。有这样的贪心，起了这个贪求心。「从定起已，寻思此事」。他在定里面，他也这样想。「从定起已」，出了定以后，又再思惟这件事。「由如是欲，俱行想作意故，所有盖缠转增转厚，余如前说。」就像前面说的，那么就从禅定退了，就失掉了。

午三、结

如是当知修静虑者于三摩地，退失无倒。

他知道自己是错了，所以叫做无倒，这样意思。前面是有倒，这一科是说无倒。无倒里面分出这么三个差别，一个爱味，一个高举，一个是贪求。这是无倒。这无倒里面举初无倒，这个初无倒里面分这么三样。这底下第二科，巳二翻倒第二。看这翻倒怎么讲。

巳二、翻倒第二

第二无倒，翻初无倒，应知其相。

「翻初无倒」，就是前面那个初无倒，把它翻过来，就是了，就是这个了，就是这个无倒。「应知其相」，这样讲呢，那就是前面是这么多，一个爱味，一个高举，一个贪求。现在翻过来，那就是不爱味，也不高举，也不贪求，那么这就是第二无倒。这个倒很简单，这样意思。「应知其相」。

辰二、明位

此二无倒，亦于二时应知其相。

这是第二科。无倒分两科，第一科是辨相，现在第二科明位，明他的身份，他是那一个阶段的。

「此二无倒，亦于二时应知其相」，也是两个时：一个衰退时，一个兴胜时。是这样意思。那么这样讲第一无倒，就是衰退，衰退时无倒。现在这个翻倒第二，就是于兴胜时，他向前进的时候，他无倒，他不贪，他也不爱味，也不高举，也不贪求，他得了禅定，继续这样向前进，这当然是胜进的时候。

寅三、结安立

由依如是倒无倒处，安立四转

就是结束这个有倒无倒这一科。有倒无倒这一科结束了。由于如是倒无倒处，安立这四种现象。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

子五、四捡行定（分二科） 丑一、举经

复次如《分别四检行定经》中，由四种相，检行一切三摩地等。谓如等持是顺退分。乃至此是顺抉择分。

这是傍辨彼义这一大科里边的第五科，四检行定。一共十一科。分两科，第一科举经。

「复次如《分别四检行定经》」这个经的名字叫做分别四检行定，如这一部经里边说，「由四种相，检行一切三摩地等」这个修行人修行的禅定归纳起来有四种相貌，有四种情况。用这四种情况来检查自己的境界，「行一切三摩地」，就是修行一切的禅定，在一切的禅定里面，用这四种行相来观察。这个「等」字就等三摩钵底这一些。三摩钵底和三摩地其实都是相通的。

「谓此等持是顺退分，乃至此是顺抉择分。」这底下就说出来这四种形相。怎么样检查法呢？就是修行人这样观察自己的三摩地，这样的情形是顺退分的三摩地，乃至到这样的情形是随顺抉择分的三摩地，就是这样检查。这是经上说的。这个经上当然是说的很完备的，但是这里引的就是略了一点，这是举经，下边是释义，解释这四种检行定的道理。分两科，第一科是略，就是略解释，简略的解释。

丑二、释义（分二科） 寅一、略

云何检行？谓此是劣分，此是胜分，此殊胜分，此最胜分，如其次第。

「云何检行？」怎么叫做检行呢？「谓此是劣分」，这个修行人就观察自己的这个定是这样的相貌吗？这是劣分，这就是不是那么美好，就是不是太及格，「劣分」。「此是胜分」，这样的境界是殊胜的。「此殊胜分」更进一步的良好了。「此最胜分」这个是最第一的。这样子来检查。「如其次第」，如这个次第来检查自己。

《披寻记》四五〇页：

由四种相至如其次第者：是劣，是胜，殊胜，最胜名四种相。是顺退分，乃至此是顺抉择分，是名一切三摩地等。等言，等取三摩钵底。顺退分定，即是劣分，乃至顺抉择分，即最胜分，由是说言如其次第。

「由四种相至如其次第者：是劣，是胜，殊胜，最胜名四种相。是顺退分，乃至此是顺抉择分，是名一切三摩地等。等言」，等这个字是指什么说的呢？「等取三摩钵底」这些，就是等至。「顺退分定，即是劣分」因为你成就了这个定，但是不牢固，又失掉了，所以这是劣，就是这个道力劣弱，不是那么强大。「乃至顺抉择分，即最胜分」这个禅定能随顺得圣道。这个抉择是圣人的智慧。圣人的智慧叫做抉择。这个分是抉择的一部分，还没圆满。「即最胜分」，这是圣道。得圣道的三摩地，由此三摩地得圣道，此三摩地是最胜分。没得圣道，那还不是最胜分。「由是说言如其次第」。就是这样的次第。

寅二、广（分二科） 卯一、征

此复云何？

前面是略解释，这以下是广分别，广分别经里边的义。分两科，第一科是征。

「此复云何？」这又是怎么样呢？就是这么问。

这是问。第二科解释，分四科，第一科是劣分摄，属于劣分的相貌。分两科，第一科是出种类，这个种类也就是各式各样的差别相貌。那么这是劣分的这一类。

卯二、释（分四科）　辰一、劣分摄（分二科）　巳一、出种类

谓修定者，从初静虑还退出已，于诸静虑不复乐入，亦不思惟此行状相。

第一个是说劣分。劣分这个种类是什么样子呢？「谓修定者」，这是说这个修禅定的人，他已经成就了初禅。虽然成就了，「从初静虑还退出已」就是从初禅里面又退出来。这个出，可以说是入在禅定里面，住在禅定里面，又从禅定里面出来，这叫做出。但是加个退呢，那就不是太好，就是定力差了一点，就是退了，失掉了。

「于诸静虑不复乐入」退出来失掉了以后，若是你再努力还可以恢复过来的，但是他这个人「于诸静虑不复乐入」这个诸静虑就不但是初禅，就是二禅、三禅、四禅也包括在内，他不欢喜再入到定里面去。因为没有这样的欲，没有这样的希望心了，所以「亦不思惟此行状相」也就不采取行动，不修行禅定了的事情了，就不去观察，思惟就是观察，不观察那个行，状，相，前面解释过，不这样做，那就不可能再得禅定了。那么这就叫做退劣分摄，就是顺退分的三摩地。

《披寻记》四五〇页：

于诸静虑至此行状相者：四种静虑，名诸静虑，于此出离不能了知。故不乐入。又于入初静虑诸行状相，亦不殷勤恳到而善取之，名不思惟此行状相。

「于诸静虑至此行状相者：四种静虑，名诸静虑，于此出离不能了知。故不乐入」。这上面这样解释，对于出离的事情他不太明白，所以也不欢喜再入到禅定里。「又于入初静虑诸行状相，亦不殷勤恳到而善取之」，不殷勤就是不精进，懈怠了。对于入初静虑的诸行状和相，他不能精进地恳切地、认真地去把它拿过来，「善取之」。善巧地，在心里面用念心所把它现出来。这个正念把禅定的诸行，显现在心里面，然后加以观察，那么就可以再入定。但是他不念了，所以不善取之，「名不思惟此行状相」。这个思惟当个念字的意思。譬如念阿弥陀佛的名号，就把阿弥陀佛的名号显现在心里面不要失掉，这叫做念。念佛就是佛的名号时时的显现在心里面，这就叫做念。譬如修不净观，修白骨观，这个白骨一直地显现在心里面，那么就叫做念。显现在心里面，然后你再加以观察，这是无常，修无常观，把这无常的文句及道理显现在心里面，然后再加以观察。如果你没有念，不能显现出来它的这个道理，你观察什么？不能观察的。所以念是一切法门都需要具足的。这里面不善取之就是不能念，就是取不到它的诸行状相了。

然欲俱行诸想作意，数数现前，如先所说，从彼起已随念爱味。

这个地方又说出来一件事，「然欲俱行诸想作意」，与这个欲在一起的诸想作意，「数数现前」，一次又一次地出现在心里面，这里面有念。这个欲和想作意究竟是什么？什么叫做欲和诸想作意呢？「如先所说，从彼起已」现起，昨天也有讲过。「如先所说，从彼起已随念爱味」。譬如说从这个初禅出来了，从这个禅定里面出来叫做起。起了以后就是不在禅定里面了。这个起，从禅定里起来以后，就是不在禅定里，不在禅定里面，而自己的心又去想念禅定里面的功德，想念禅定里面的轻安乐，那么就爱念，「随念爱味」，就爱着禅定的轻安乐的滋味，就爱着这个味。这就是

个矛盾。从禅定出来，又不想入定。不想入定，又常想念禅定的轻安乐。

巳二、明应检

当于尔时修静虑者，应自检行我三摩地今成退劣。

这是第二科，明应检。这就是佛开导这个修行人了。就是这个修行人在那个时候应该怎么办呢？应该自己检查自己的修行，就知道我的三摩地现在不好了，已经退了，变成一个很微弱的，这个定力是很微弱的了，不是那么强大的了，这就是劣分。这是顺退分三摩地。

《披寻记》四五〇页：

如先所说从彼起已随念爱味者：如前爱味相应静虑等定中作如是说：其所爱味，当言已出，是故此说从彼起已随念爱味。

我们通常说爱着禅定里面的轻安乐，但是现在本论上的说法，不是在禅定里面，而是在禅定的外面，这是说的很清楚。在禅定的外面，来回味禅定里面的轻安乐，生爱着心。这时候这是在禅定之外，而不是在禅定之内的。这个爱见慢都还是在禅定外面的，不是在禅定里面。

辰二、胜分摄（分二科）　巳一、出种类

又修定者从初静虑还退出已，得闻随顺此定教法。谓初静应诸行状相。殷勤恳到善取其相，令所得定坚住不忘。如是随念顺定法故，成顺住分。

这底下第二科胜分摄，前面是劣分摄。这胜分摄分两科，第一科是出种类。

又修定的人从这个初静虑里边还退出已，就是从这初静虑里面退回来，又不在禅定里面了。「得闻随顺此定教法」他能遇见了一个好因缘，听人家讲解随顺此初禅之定的教法。赞叹这个禅定怎么怎么样的功德，什么形，什么状，什么相，这么讲这个教法。「谓初静虑诸行状相」，「殷勤恳到善取其相」得闻随顺此定教法是什么呢？就是初静虑的诸行。诸行也还就是寻伺、观察欲界是不净，观察初禅的寂静微妙这些事情。这样的诸行状相，「殷勤恳切善取其相，令所得定坚住不忘」。听闻了教法以后，自己也有这个好乐心，实际上能这样去修行去。这样子，就又回到初禅里面去了，就是常常这么训练，要一次又一次的训练，这样子就使令你自己所得的定力，坚住不忘，就能坚定地安住在禅定里面，而不会再失掉了，不会再忘掉了。

「如是随念顺定法故，成顺住分」。就是这个修行人能随顺所听的这个初禅的教法，而也肯努力这样训练自己，训练到什么程度呢？「成顺住分」就是成功了，成就了，就是顺于安住在禅定里这个境界。能安住着不动，它不会退。

巳二、明应检

当于尔时，应自检行我三摩地，已成其胜；我三摩地，已得安住；非退，非进，非趣抉择。

这是第二科明应检。那么若再检查自己的时候就知道，我这个初禅能够安住不动，不会再退掉了，这表示是有力量的，叫做胜。「我三摩地已得安住；非退」不会退，但是也没有向前进，非进。「非趣抉择」也没能够进于无漏的圣境，没能到无漏的境界去，只是不退，安住不退而已，没有进，没有到无漏的境界，还有所不足。这

样子叫做应检。

《披寻记》四五一页：

殷勤恳到善取其相者：谓观所取及能取法，如言住观于坐等是。

这前面也讲过了。

辰三、殊胜分摄（分二科）　巳一、出种类

又静虑者从初虑还退出已，得闻随顺第二静虑教授之法；既得闻已，第二静虑道俱行诸想作意，数数现前。

这底下第三殊胜分，这里是殊胜分摄。分两科，第一科出种类。

「又静虑者」从初静虑又退出来以后，「得闻随顺第二静虑教授之法」前面是得闻顺此定，顺此初禅的教法，现在这个人是得闻随顺第二静虑的教授法。

「既得闻已，第二静虑道俱行诸想作意，数数现前」听闻了以后，他就有这样的欢喜心，他就能够「俱行诸想作意」，也是有欲，就是那个希望心，他的愿。那个愿望和诸想作意在一起「数数现前」也就是这样的修行。底下第二科，明应检。

巳二、明应检

当于尔时应自检行我三摩地，已成殊胜，非退，非住，唯是胜进，非趣抉择。

「当于尔时，应自检行我三摩地，已成殊胜，非退，非住，唯是胜进」不是属于退的那个劣弱的一部分，也不是那个第二的住分，而是胜进，从初禅能够有力量进步到二禅去，这是胜进。「非趣抉择」，但是还有个不足的地方，还没能达到无漏的境界。

辰四、最胜分摄（分二科）　巳一、出种类

又修定者：从初静虑还退出已，闻苦谛等相应教法；既得闻已，苦谛等俱行诸想作意，顺抉择分数数现前。

「又修定者」，这底下第四科，最胜分摄。「从初静虑还退出已，闻苦谛等相应教法」。他遇见了善知识，听闻了生死是苦，四禅八定也还是个生死凡夫，若能够修学苦集灭道的四圣谛，出世间的道法的时候，这样的相应教法，于苦集灭道相应的这种语言文字的佛法，他听闻了以后。

「既得闻已，苦谛等俱行诸想作意，顺抉择分数数现前」。那就是修了四念处，修不净观，修这个苦观，修无常观，修无我观了。这样一修，「俱行诸想作意，顺抉择分数数现前」。你这样作意的时候，他虽然还不是圣道，但是能随顺那个圣道，抉者，抉断也。此是苦，没有疑惑，此是集，此是灭，此是道，一点疑惑也没有，就叫做抉。而这个抉，是经过择，择是观察的意思，经过深入的观察而得到了这样的抉断，没有疑惑。这样子去观察苦集灭道，观察苦空无常无我，数数的现前，数数的观察。

巳二、明应检

彼于尔时当自检行我三摩地，已成最胜，非退非住，亦非胜进，然趣抉择。

「彼于尔时，当自检行」，这是第二科，明应检。「当自检行我三摩地，已成最胜，非退，非住，亦非胜进，然趣抉择」。然而它是向于无漏的圣道去了，要超凡入圣了。这是最殊胜的。这是说这四种相貌。

子六、不受诸想（分三科）　丑一、举经言

复次如经言：有眼，有色，乃至有意，有法；而诸苾刍，于此诸法若实若有，都不领受。尚不受想；何况无想。

这底下是第六科。前边是第五科，四检行定。现在是第六科，不受诸想。于一切法不受得阿罗汉，就是那样意思。分三科，第一科是举经言。经上的话先举出来，就标出来。

「复次如经言」，像经里面说，「有眼，有色，乃至有意，有法」就是有眼耳鼻舌身意，有色声香味触法，这就是十二处。这十二处是我们凡夫现成的境界。我们现成的境界，我们就是六根去接触六境，然后就生出来六识，根境识和合以后，就是贪瞋痴心，执着我我所，先执着我我所，然后起贪瞋痴。由贪瞋痴来造业，造业就受苦。就是惑业苦这样的境界。那么现在呢？

「而诸苾刍，于此诸法若实若有，都不领受」。而这个出家的比丘就和一般的非佛教徒就不同了。那么他有什么不同呢？他出了家，受了大戒以后，他和一般人有什么不同呢？就是「于此诸法」，于此眼耳鼻舌身意，色声香味触法，「于此诸法若实若有，都不领受」。我们凡夫看见色声香味触法，眼耳鼻舌身意，认为都是真实的，都是真的，真实的意思，是真实是有的。这个真实是色声香味触法本身是真实的，这个青黄赤白，地水火风，都是真实的。看色声香味触法，看见一个色，听见一个音声，都是真实的，认为真是这样子了。看见天上的云好像一个棉花似的，看着好像大鱼似的，像个山似的，认为真实是鱼，真实是山。看见这个很美，真实是美，看见这是丑陋的，真实是丑陋的，都认为是真实的，凡夫是这样的。

「若有」这是什么呢？就在真实性执着是我，这是我，这是我所的，我所有的。《披寻记》上那个讲法，各位可以参考，但是我想我这么讲，我不像它那么讲。这个「诸比丘于此诸法」，像凡夫所执着一切都是真实的，有我我所的 ，「都不领受」，这个比丘反其道，反过来，我不相信都是真实有。我看见色，听见音声，香味触法，都不是真实的。看见眼耳鼻舌身意都不是真实的，此中无我、无我所，「都不领受」，我不接受说这是真实的，是有我、我所的。不接受。「尚不受想，何况无想」。不接受是实，是有，那么有不可得，无也不可得，这无想也不接受。我是这么讲。这段文是举经言，下边还有解释。这是经上的话。下面我们说或者就是弥勒菩萨来解释这段文。

丑二、征所以

此复云何？

经上这一段文是什么意思？第二科征所以。究竟是怎么回事。

丑三、释彼义（分二科）　寅一、不受法想（分二科）　卯一、辨安住（分二科）　辰一、举初静虑（分二科）　巳一、明无想等

谓诸苾刍于初静虑具足安住，由此因缘，厌坏眼色，乃至意法，由厌坏故威势映夺，

遂于眼中无有眼想，然有其想，乃至于法无有法想，然有其想。

「谓诸苾刍于初静虑具足安住」，这底下释彼意，就是弥勒菩萨解释这段经文的道理。道理分两科，第一科不受法想。分两科，第一科是辨安住。分两科，第一科是举初静虑。分两科，第一科明无想等。

「谓诸苾刍」，这一段经文的大意是说这么多离开了家，到了非家的地方去，能够用功的修行，得到了初禅，色界初禅。超过了欲界定，未到地定，得到了初禅。「具足安住」，就是得到了初禅，初禅的功德完全具足了，寻伺、喜乐、心一境性，这功德都具足了，安住在初禅里面。这表示这个人不是一般人了，他得了上人法了，也就是奢摩他成就了。

「由此因缘厌坏眼色乃至意法」。由于他得到禅定以后，他也听闻了佛法。听闻了佛法的关系，「厌坏眼色」，对于这眼耳鼻舌身意，色声香味触法，认为这都是败坏法，都是无常的，都是不净，都是苦，都是苦恼的境界，是败坏法，是无我的，所以对这样的一个败坏法生厌离心，不爱着这个眼耳鼻舌身意，不爱着这个色声香味触法生厌离心。这些色声香味触法，这些眼耳鼻舌身意是败坏法，生厌离心。

「由厌坏故威势映夺」。这就叫做修四念处观了。因为你在禅定里面，在初禅的奢摩他里面修四念处观，这个威势映夺，就是有大力量，有大威力。我们在分别心，没得定的人，我们心里面修不净观，修无常观，修无我观，也有力量，有力量，但是力量不是很大。但是若是在初禅里可是不得了，有大威势。这个威势就是映夺，就是把原来的那个凡夫的执着心，夺取来了，灭掉了。这个「映」是太阳的光明，太阳的光明叫做「映」。太阳的光明一出来，月亮星辰的光明都不见了，就是原来我们凡夫的这个执着心，执着这是美的，是丑的，是我我所的，这一切的虚妄分别，就被你这个四念处的智慧，四念处的光明，都灭除去了，其他的分别心都不显现了，原来的虚妄分别心都不显了。太阳的光明一出来，这个月光都不显现了。这个四念处的智慧一出来，原来我我所的分别，这些贪瞋痴的虚妄分别都不显现了，就被四念处的光明，威势映夺，把它隐敝了，把它遮敝住了。

「遂于眼中无有眼想，然有其想」，于这个眼里边，「无有眼想」，不再去取着，想者取着也，这眼也是看见也有眼，但是在眼而不取着这个眼睛，不认为这个眼睛是真实的，是败坏法，这个眼睛是个败坏法，眼耳鼻舌身意都是败坏法，都是不净，都是苦，都是无常，无我就是这样，就不取着了。也就是那个「威势映夺」的意思。

「然有其想」然而还是有不净观的这种智慧想。「乃至于法无有法想」，色声香味触法乃至法，也是观察它是不净，是无常，无我的，是败坏法，还是修四念处观。「然有其想」，然而还是有四念处的智慧的。这一段文是「然有其想」，「于眼中无有眼想，然有其想；乃至于法无有法想，然有其想」，这是略说的话，这底下就解释。第一科名无想。底下第二科别释有想。分两科，第一科是征。

巳二、别释有想（分二科）　午一、征

云何有想？

怎么叫做有想？然有其想，这有想是怎么意思呢？

午二、释

谓于眼等，作意思惟是苦是集，或是病等，彼于诸法不受自相。

「谓于眼等，作意思惟是苦是集，或是病等」这就是修四念处观。这样子，「于眼等」于眼耳鼻舌身意，色声香味触法上「作意思惟」。作意以前解释过，就是引心取境，名之为作意。引导这个心里到所缘境那里去，这也就是引四念处的这种智慧心到所缘境那里去，所以作意思惟就是四念处。「于眼等作意思惟」，由四念处的观察，这是苦，这是集，这是病，这是痈，是箭，是苦，作如是观，不分别其他的事情。「彼于诸法不受自相」，这一句话就是解释「云何有想」，就是这样意思，就是修四念处就是有想。「彼于诸法不受自相」就是无有眼想，「于眼中无有眼想」的意思。彼于眼耳鼻舌身意，色声香味触法，这一切法不接受原来的那种旧的思想的想法。我们没有学习佛法的时候，我们心里面的想法是……看见这个境界很美，也认为那个境界本身是很美的，其实那个美是自己心的分别，并不是那个境界本身也是美。我们认为那个境界本身是美叫做自相，但是佛法上解释不是，是你的分别，它没有这个美。说那个很丑陋，其实它本身也没有丑陋，只是我们心的分别。「不受自相」，就是不接受原来的这种想法，因为这是有我我所的，所以不接受。这就是叫做于眼无有眼想；于耳鼻舌身意，无耳鼻舌身意想；于色声香味触法，无色声香味触法想，这么讲。这是解释。一征，二释。

辰二、例余诸定

如是乃至无所有处。

这是辰二，例余诸定。前面这是在初禅初静虑中「俱足安住，由此因缘，厌坏眼色，乃至意法」。现在是二禅、三禅、四禅，乃至无色界天的空无边处定，识无边处定，无所有处定，在定中都是作如是观。就是连观初禅的境界也是苦、空、无常、无我，二禅，三禅，四禅，空无边处定，识无边处定，也是苦，空，无常，无我的，这样观，是这样意思。

卯二、出作意

此中正说无漏作意。

弥勒菩萨说，这里边在经文上这个意思，是说什么呢？就是说无漏作意。无漏作意是什么？就是圣人的智慧。圣人在修四念处，圣人在禅定里面修四念处观，是这样的意思。

寅二、不受无想（分二科）　卯一、征

云何名为不受无想？

「云何名为不受无想？」这前边引第一段举经言，「如经言有眼有色，乃至有意有法，而诸苾刍，于此诸法若实若有，都不领受，尚不受想，何况无想」。这底下解释那个……前面说是不受想，前面解释完了。底下何况无想，解释这句话，不受无想。不受无想，分二科。第一科是征。

「云何名为不受无想呢？」这是问。底下第二科解释。解释分二科，第一科是依无相辨，用这无相的道理来解释。分二科，第一科，辨相，第二科是释名。

卯二、释（分二科）　辰一、依无相辨（分二科）　巳一、辨相

谓不思惟一切相故；于灭尽中思惟寂静。

「云何名为不受无想？」「谓不思惟一切相故；」前面是思惟苦、空、无常、无

我，这样思惟。这样配那个三三昧的话呢？「若实若有，都不领受」，这是空三昧的意思。这个「尚不受想」，这个地方呢？是无愿三昧的意思。思惟是无常，无我，是苦，是集，是病，这是无愿三昧的意思。这底下呢，正是无相三昧的意思。这个不受无想就是无相三昧的意思，是「不思惟一切相故」，思惟一切法，思惟眼耳鼻舌身意是老，是病，是苦，是集。现在这个时候呢，「不思惟一切相」，这一切相都不思惟了。不思惟又怎么的呢？「于灭尽中思惟寂静」，思惟这个无相，「于灭尽中」，「灭尽」就是一切相在心里都不现了。「不思惟一切相」，那么一切相就在心里面都不显现了。这是圣人才能办到这一点。「不思惟一切相」，一切相就不显现在心里面。我们凡夫不可以，你不想，不想也不行，你不想它也是要现。这个时候圣人是在一切尽灭中，而「思惟寂静」，思惟这个无相的寂静，这叫无想。这样讲无想呢，「思惟诸法空的寂灭相」，叫做无想。这样的意思。那么一切尽灭中那也等于是思惟一切法空的意思。这底下又解释，这第二科释名。

巳二、释名

此中意说离诸相想，名为无想。

这样解释呢，就是这个修行人，这个圣人在禅定里面，他心里面不思惟一切相，就是不想一切相，这叫做无想。不是无想定的那个无想，不是那一个。我在这里又想起来了。昨天我们谈这个无想定，从无想定上又谈到一件事，说是这第一义谛是离心缘相的。离心缘相，照理说就是不分别，就是对了！不分别与第一义谛就是相应了吧？如果若这样讲呢？在经论上应该只说奢摩他，不要说毘钵舍那。就是你心里不分别就与第一义谛相应了，应该是这样修行，那为什么又说个毘钵舍那呢？所以这个地方是有点事情的，是有一点事情的。但是我们看前面那个无想定那个地方也看出一件事。无想定那个人，他并不是说就是心里不分别就得无想定，不是，他也是观察这个想，如病，如痈，如箭，这样子观，这毘钵舍那就是了，然后心里面寂静住。寂静住完了以后再想，我们心里面的分别，这个思想是如病，如痈，如箭，这样子。这样作毘钵舍那观，然后再无分别。这样久了呢，这个想就不现了。不现了，前六识就灭了，就得无想定。它还是有止有观的，都不是一味的寂静而能得无想定的。都还是这样子。若是我们说是从第一义谛是离心缘相的，这我们静坐的时候就不分别就好了。不行，你这样子，你不能见第一义谛的，你不能的。因为什么？因为你取着一切第一义谛的这一些，取着一切虚妄法的这种执着，那个种子还在，没有办法破，不能破，你不能破的。你一味的修寂静住，顶多得个四禅八定，最多了，你不能破除那个执着，不能破除执着，你还是个生死凡夫。这个时候你得了定以后，我就是佛了，说了大妄语。你是大妄语，是个增上慢。他还不是说是……那是个增上慢，错认消息，不是有心的骗人，他是错认消息，是属于增上慢。这个地方，倒还是很重要。所以我们学习《瑜伽师地论》呢，我们可以注意的去看看弥勒菩萨究竟是主张怎么修行？你看一看。你看看《大智度论》，看龙树菩萨主张怎么修行？若是我们自己，弥勒菩萨说的，我都丢在一边也不要看，龙树菩萨说的也不要看，我就是看佛说的，我就是读经！也可以，那当然就看你的智慧了！看你的智慧。你若能看明白也可以，也是可以。

我以前说过，看这《竹窗随笔》，莲池大师他就在想，这个修行倒是有分别呢？是无分别？《竹窗随笔》是有这一段。那最后莲池大师没有结论，他没有结论，没有结论。这个印顺老法师解释《摄大乘论》，有一意识，一意识。本来主张是有眼识，耳识，鼻识，舌识，身识，意识，还有个末那识，还有阿赖耶识，有八个识。但是有一个论师主张只有一个意识，并没有八个识，不这样讲。那么这个无着菩萨在《摄大乘论》里边引《阿含经》的意思，也就是一意识识的——它的论点，它引出来。引出来以后没有结论，究竟是八个识呢，是一个意识呢，没有结论。印顺老法师就在这里说话了，无着菩萨还在犹豫之中，他没有结论嘛！就是他在犹豫，可能一意识也是对，八识也是对吧？就是没有结论。我们现在学习这个方法，我看莲池大师他没有结

论。没结论，我认为什么呢？就是对《瑜伽师地论》没能用心的学习，对《大智度论》也没有用心的学习。莲池大师对《楞严经》有学习，他有用功，你看他的这个著作里面看出来，这《楞严经》他注意学了。《楞严经》注意学习当然《起信论》也随着也学了。其实《起信论》也说止观的，也是说止观了。所以这个地方呢，也关联到这里。这个地方是「不思惟一切相故，于尽灭中思惟寂静。」那么这样子它是两种观法，前面思惟一切法是无常的，是无我的，是苦，是集，是病，是无我，这样思惟，这是一个思惟。然后「又不思惟一切相，思惟尽灭中思惟寂静」，思惟一切法无相，思惟这无相的道理，这又是一个。所以「此中意说离诸相想，名为无想」，这样想，这个无想是这样意思，「离诸相想」，这叫做无想，和无想定的无想不一样，不同。

辰二、依灭定辨

又说安住灭尽定者，一切诸想皆不生起。

这个唯识呢，它有一种特别的好的地方呢，它说得很肯定，很分明，什么地方呢？譬如说这个贪瞋痴，烦恼，这是染污的心所，信，惭愧，正知，正念，勤，舍，不放逸这些都是善心所。那么识呢？是无记的。识是无记的，这样分别。善、恶、无记，识是无记。这样说呢，这个识没什么罪过，识是没有什么有罪过的，有罪过的就是染污的心所。而染污的心所有现行、有种子，那么修观的时候呢，就是破这染污心所的现行和种子。修行就是这样的意思。思惟这个识去明了，识是有明了性。明了性里面若又加上智慧的光明，通达一切法的缘起，那有什么不对呢？这个识有什么不对呢，要灭掉它？识有什么不对要灭掉它呢？识没有什么不对！这个修止观是定慧，是学习定慧。定有了力量呢，能帮助智慧得圣道，得了圣道。得了圣道还继续有禅定，可以有广大的神通，那么也能够帮助你成就更高的智慧，可以达到无上菩提。这样子神通广大，道力也是高深，可以广度众生，齐成佛道。那么识有什么不对呢？一定要灭掉它呢？没有这回事！那么佛教徒为什么要入灭尽定呢？暂时休息休息。它那个地方说的，就是暂时休息休息要入灭尽定。那么这个时候你一定还是要出来，有无量无边的定慧，去广度众生，不起灭定，而现诸威仪，还是要有活动，并不是死掉了。若是把这个识完全灭掉了，灭掉了，那么就是死了。死了有什么作用呢？没有意思嘛！没有什么意思。

所以这上面说「又说安住灭尽定者，一切诸想皆不生起」这和前面又有一点不同。前面是依无相辨，这底下是依灭定辨。「又说安住灭尽定者」这经上说安住灭尽定的，是「一切诸想皆不生起」了。这无想，前面说是这是苦，是集，是病，是无常，这也是个想。又说是离一切相，那是无想。现在无想也没有，有想没有，无想也不想了。「一切诸想皆不生起」了。那么这是一个意思。所以前面那个引那个经上说，是「有眼有色，乃至有意，有法，而诸苾刍，于此诸法，若实若有，都不领受，尚不受想，何况无想」。这样把这段文解释完了。

子七、四种趣道（分二科）　丑一、举经问

复次如经中说四种趣道，云何宴坐，于诸法中思惟简择？

这是第七科。前面第六科是不受诸相，不受诸想。现在是第七科，四种趣道。四种趣道分两科，第一科举经问。复次如经中这么说，有四种趣道。就是有四条道向前进步，向前进是这样意思。是「云何宴坐，于诸法中思惟简择？」这个是……这是其中这四种趣道都有这种话。怎么样能静坐？「宴坐」就是在寂静处静坐。「于诸法中思惟简择」观察、思惟、简择什么是善？什么是恶？什么是有漏？什么是无漏？什么是世俗谛？什么是第一义谛？什么是众生？什么是佛？乃至离一切分别相，这一切的，这样子修行。

丑二、依义答（分二科）　寅一、别辨相（分四科）　卯一、最初趣道（分二科）　辰一、辨

谓有苾刍先已证得初静虑等，而未见谛，由听正法及多闻故，而能宴坐，依三摩地，于苦等谛发起现观。

这底下第二科依义答。前面举经问，这底下依义答。分二科，第一科是别辨相。分四科，第一科是最初趣道。有四种趣道，这第一条道路。分两科，第一科是辨，辨就是说明。

「谓有苾刍先已证得初静虑等」，他已经得到初静虑等，或者是第二静虑、第三静虑、第四静虑等，这样子。「而未见谛」他先是成就了禅，已经是很高了，但是他还没能见到圣谛，他还不知道此是苦、此是集、此是灭、此是道，他还不懂，他还不明白这件事。不明白，但是还是可以明白的，「由听正法及多闻故」，由于他遇见了善知识，听闻了佛法，「及多闻故」他能够精进的学习佛法，多闻第一义谛。「而能宴坐，依三摩地，于苦等谛发起现观」，这时候他听闻了佛法以后呢，他就能够静坐。静坐，不是一般的境界，是在三摩地里面，就是在禅定里面，初禅、二禅、三禅、四禅里面，「于苦等谛」于苦集灭道四谛「发起现观」，就是在心里面发动起来「现观」，「现观」就是明明了了的去观察，而不是有疑惑，不是疑惑！若有疑惑就不是现观了。现观就像面对现前的事情这么观察，清清楚楚地，明明白白的这样观察。

辰二、结

如是行者，依增上心，修增上慧。

这前面是说这个第一趣道。现在这底下结，结束这段文。

是「如是行者」这样修行的人，是「依增上心，修增上慧」。就是他已得到禅，禅是最殊胜的定，所以叫做增上心，去修这个增上的智慧。这个增上心在这里说，就是这个心，就是定。这个定呢，能帮助你去修智慧去，所以就叫做增上。这增上是这样意思，帮助你。这个增上慧，这个是什么意思呢？修了智慧以后呢，能帮助你得解脱，可以得圣道，这样意思。现在这个人呢，他已经得到增上心了，然后听闻佛法的时候修四念处，这就是「依增上心，修增上慧」。这是第一，这是最初趣道，是这样意思，是这么一个境界。就是佛教，大家都是信佛，但是每一个人的情况不同，这个佛教徒他已经得到禅了。他呢，就是应该「依增上心，修增上慧」。这个增上慧是什么呢？就是「听闻正法，而能宴坐，依三摩地于苦等谛，发起现观」就是这样子。就是从增上心，修增上慧的意思。

卯二、第二趣道（分二科）　辰一、辨

又有苾刍如实知苦乃至知道，而未证得初静虑等；彼便宴坐，思惟诸法。

这是第二趣道。就是另一个佛教徒，他的情况不同，和前面那个不同。这是先是辨，就是说明。这个佛教徒，这个比丘，这个人，「如实知苦」谁敢说是如实知苦？要初果圣人才可以说他真实知道苦。我们说是若是用针扎你一下子，唉呀！很苦！或者其他痛苦。若没有这些事情，我感觉没有什么苦，我们凡夫是这样子，初果圣人不是，初果圣人认为这个身体，这个色受想行识，没有这一切苦，这个身体就是苦，这个臭皮囊就是苦，就是五取蕴苦。要知道五取蕴苦，要是圣人才行，凡夫不知道！凡夫不知道这个身体是苦。他能如实地知道是苦，知道这个色受想行识是苦，如实地知道烦恼是集，贪瞋痴的烦恼，我我所，能积聚众多的苦恼。知道此是集，此是灭，这个苦集都灭了这才是灭。说我这个身体死了，死了就不苦，死了还是苦。因为什么

呢？因为你烦恼没有灭，烦恼还会积聚苦来。若是烦恼也灭了，苦也就不生了，此是灭，这才是灭。此是道，就是戒定慧才是灭苦之道。他真实的，如实的知道苦集灭道了。

「而未证得初静虑等」，但是这个人他并没能得初禅，初禅都没得。那他怎么能如实知苦呢？当然是修四念处。修四念处，他是在未到地定里面。也要有定，没有定还是不行。他这个人呢，就是得到未到地定了，在未到地定里面修四念处，得了初果了。这个佛教徒，这个佛教徒是这样的。

「彼便宴坐，思惟诸法」，这样子，因为没得初禅，他的道力还不足，所以他还是要继续的要静坐，修学止观，使令这个定要进步。他原来未到地定还是不够的，还是要去得初禅，二禅，三禅，四禅的。所以「如是行者，依增上慧，修增上心」。他先成就了增上的、无漏的智慧，无漏的无我、无我所的智慧了，他这时候还需要使令自己得到禅，叫「增上心」。得到禅以后，那就得到三果了。继续用功，就得阿罗汉果了。前边是依增上心，修增上慧，是第一趣道。现在第二趣道，是依增上慧，修增上心，这又不一样，和那个不同。

卯三、第三趣道

第三行者，名为俱得。奢摩他、毘钵舍那双杂转故。

这个傍辨彼义，它的第一科里面一共分十一科。现在的文是第七科，四种趣道。四种趣道，这个趣这个字当做修行讲也可以，修行有四种道，有四条道路。第一最初趣道，第二趣道都讲过了，现在是第三趣道。

「第三行者」，就是第三位修行的人，也就是第三趣道。「名为俱得」，这个人的修行的方法，修行的情况，是叫做「俱得」。怎么叫做俱得呢？

「奢摩他、毘钵舍那双杂转故」，他也有奢摩他，他也有毘钵舍那的，这二种方法，他都是成就了。他在运用的时候，在奢摩他里边有毘钵舍那，毘钵舍那里边也有奢摩他，这二个方法融合在一起来修行的，是这样的情形。这个用我们现在没得定的人最容易明白了。我们虽然是没得定，但是我们静坐的时候也会明静而住。我们不打妄想，也没有昏沈，也没有妄想，有那么一段时间是明静而住的。但是若是修毘钵舍那观的时候呢，心就不寂静了，就不寂静。若寂静的时候呢，就不能毘钵舍那观，就不能双杂转，不可以。但是若是得到初禅以上的奢摩他了的时候呢，是双杂转。就是奢摩他的时候，有毘钵舍那；毘钵舍那的时候，还有奢摩他；这个境界是不一样的。我们也曾经说过不止一次了，你若是得了定的时候，前五识是不动的。最明显的就是耳识是不动，就是有什么声音我听不见。这个第六识修毘钵舍那观的时候，但是这个定还是在，并没有失掉，所以这个前五识还是不动的。所以这就可以知道，修毘钵舍那观的时候，心里面作种种观想的时候，还是有定；而定的时候还是有观。这个境界是要得定以后，而又是佛教徒，他又是修毘钵舍那观，才有这种境界。这种境界若是佛教徒修四念处的观的话呢，那这一定是三果圣人。三果圣人就是有禅的三果圣人才有这种境界，所以叫做「双杂转故」。

《披寻记》四五二页：

奢摩他、毘钵舍那双杂转故者：谓奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转，由此说明双运转道。声闻地中显非其相应知。（陵本三十一卷十六页）

「奢摩他、毘钵舍那双杂转故者：谓奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转」，并不偏于一方面，所以叫做「平等俱转」。「由此说明双运转道」。这个《阿毘达磨杂集论》也有说到这个双运转道，本论也是说到双运转道，这个《解深密经．分别瑜伽品》也说到双运转道，这个《菩提道次第广论》、《略论》也提到双运转道，但是在《菩提道次第广论》、《略论》上说到双运转道，只是说双运转，但是双运转究竟是怎么回事？《广论》上还没有说明白，但是本论说明白了。这个是一定要得圣道了。就是他没有得圣道，他也与得圣道不远了，是这么一个境界。是这样意思。「在声闻地中显示其相应知。（陵本三十一卷十六页）」在声闻地里面有很多事情，像我们这种人应该要多多学习的。

卯四、第四趣道（分二科） 辰一、依增上心修增上慧

第四行者，先已证得初静虑等，未听正法，未习多闻；后从大师或余尊所，闻见谛法，或复得闻断余结法；由此得入真谛现观，或复证得阿罗汉果。

这是第四趣道。第一是依增上心修增上慧。这样子。「先已」这个人他原来已经

成就了初禅，或者二禅，三禅，四禅等，但是这个人不是佛教徒，「未听正法」，他没能听闻佛法，这个苦集灭道的四谛，他没有听过。「未习多闻」就算是听，小小一点，没能多听，听的小小的。那这个不行，这样这个人还是不及格。

「后从大师或余尊所」后来他还是有善根，「从大师」大师就是佛。这个小师呢，有大师就是有小师，小师就是自己的和尚，和尚是小师。但是印度佛教的时候，和尚也就是给自己剃度的这个人。给自己剃度的这个人，同时他给你受沙弥戒，也给你受比丘戒，也给你受菩萨戒，所以那个小师是关系非常深厚的，不像我们今天的佛教，剃度是剃度，受戒是受戒，当然也可能是一个人，但是多数不是的，那么这个是小师。现在这里说是「从大师」，从佛那里，「或余尊所」或者是其余的，尊重的，见到无为法的那种人，那种圣人。

「闻见谛法」他听闻了圣人所见的苦集灭道的这种圣法，听闻了佛法了。这个苦集灭道叫做见谛法，因为这是圣人才能见到，凡夫是不知道的。

「或复得闻断余结法」他听闻了见谛法，或者不只是见谛，他又能听闻「断余结法」。这个见谛的时候就是断这个见烦恼，断这个我见这种烦恼，也就是断那个五利使、五钝使。这个五利使、五钝使，那一天有一位同学回讲的时候提过这件事，其实这个地方还是有一点曲折的。五钝使是怎么回事呢？是因见使而生起的贪瞋痴慢疑，那叫做五钝使。这个前五见，身见，边见，见取见，戒禁取见，邪见断了，这个五钝使也随着没有了，是这样子。但是这个余结法这个爱烦恼呢，这个十使都没有了以后，还是有爱、有憎，那就是正三毒。那个呢，是圣人所有的，初果烦恼，初果圣人还没断，那个爱烦恼那叫做思惑，也叫做爱惑。所以「或复得闻断余结法」。

「由此得入真谛现观」这位已经得了禅的这个人，就是他已经成就了增上心了。他听闻了佛法以后呢，他就依法去修止观了，他就在禅里面修观。修观的时候，得入真谛现观。这个「真谛」也就是苦集灭道都是真谛，苦真是苦，真是集，真是灭，真是道。但是若简要的说，就是第一义谛，第一义谛是真谛。「现观」呢，就是明明了了的观察，一点疑问没有，心里面有信心，当然他要对佛法有信心。有了信心，听闻了佛法，心里面有闻思修的这种智慧，一点疑惑没有，然后作如是观，而得圣道。这个「现」字用的很厉害。所以这个我们，我这话说得不知道你们怎么想法，我们中国佛教重视疑，你要疑，小疑则小悟，大疑则大悟。但是这经上，若是有疑的时候，那还在闻思的时候，在闻思的时候有疑，在修慧的时候是没有疑了。当然他还是没有得圣道，得了圣道以后，他修行的时候是很肯定的，是这样子。所以假设内心里有疑，还是在闻思的时候，那个就不同了。「由此得入真谛现观」。

「或复证得阿罗汉果」他若继续用功修行呢，那当然就得阿罗汉果了。因为在禅定里面修四念处，那一定是断烦恼了，不但是见烦恼，爱烦恼也除掉了。这二种烦恼呢，在这个次第上是先断见烦恼，先断我，这个我的执着。但是爱烦恼呢，断这个见烦恼，欲界，色界，无色界，这个见烦恼一下子顿断。爱烦恼，得了禅的人，欲界的爱烦恼已经没有了，所以再断余结，那就是色界、无色界的爱，就是他的欲，那又有点不同。

辰二、依增上慧修增上心

彼既证得出离所引大善喜悦；由能制服诸掉举心，复还宴坐，如是坐已，安心住于静虑等至。

这是第二科，依增上慧修增上心。前一段是依增上心修增上慧。那么原来这个人他成就了增上心，他没有增上慧，听闻佛法以后，再修行的时候，才是得到了增上慧。那么这底下第二科，依增上慧，又修增上心。

「彼既证得出离所引大善喜悦」说彼那个修行人，那个第四行者那个情形，既然已经成就了「出离所引」出离了见烦恼，出离了爱烦恼，见到真理了，见到第一义谛了。见到第一义谛以后呢，「所引大善喜悦」，这个不是小小的事情，这是很大的，很重大的一个非常微妙的喜悦，得到了法喜。这个喜有二种喜：一个是由禅而得到的喜，他已经得四禅了，那个是以前的事情；现在是见到真谛以后得到的法喜，这个是应该这样子的，得到这个喜悦。

「由能制伏诸掉举心，复还宴坐」说这个人，他能制伏一切的掉举，都能制伏了，这个人是阿罗汉以上的境界了，所以所有的掉举都没有了，都停下来了，「复还宴坐」那么他还干什么呢？他还是静坐。他得了阿罗汉果他做什么呢？他并不跑街，东跑西跑，不是跑的。他是干什么呢？他还是静坐。

「如是坐已，安心住于静虑等至」他把这个心还住在静虑里面，静虑就是等至，等至也就是等持，在那里住。当然这个事情，我们从前面那个八胜处，十遍处，四无碍解，无诤三昧，这个圣人的功德是很多很多的，不是说得阿罗汉功德就完全圆满了。得阿罗汉就是他把爱烦恼、见烦恼断了，他出离三界，这个生死这件事他是解决了，只此而已。但是还有很多的圣德还没有成就，如果他愿意修行的时候，他继续要努力，还要修行，还有很多不足的地方。不要说是菩萨道、佛，就是声闻道本身的很多的功德，也不是一下子就成就了，那么意思。所以他还是继续的依增上慧修增上心。修增上心，当然前面那文是依增上心修增上慧，这就说依增上慧修增上心。实在的来说，慧还有所不足，定也有所不足。所以这个目犍连尊者还是不如舍利佛尊者的境界，他入的三昧你还不知道名字。这可见小乘佛法不可以轻视大乘，不可以轻视大乘，就是你在阿罗汉的境界继续修行，还有无量无边的圣境，还有很多。所以从这一段文就可以看出来，就说是由舍利弗尊者和目犍连尊者等于是较量神通的这种境界，可以看出来，这个由阿罗汉到佛，有无量无边的功德，像这个《维摩经》说，「不起灭定，现诸威仪」这个事情小乘佛教学者要虚心一点才好。这是第四趣道。

寅二、结略义

最初趣道，引见道故；第二、第三引修道故；第四趣道，为俱引故。

这个四种趣道里面，第一科是举经问，第二科依义答。依义答里面分二科，第一科是别辨相，这一科讲完了。这第二科结略义，就把前面所说的别辨相，再重新的说明它的要义，略者要也，可以这么说。

「最初趣道」头一个那个人，那段文的要义是说什么呢？「引见道故」，是说从增上心引出来这个见道，见到圣谛了，主要是这个意思。这个第二和第三呢，是引修道的，这个要义是这样的意思。第四趣道就是「为俱引故」。又有见道，又有修道，还有无学道。是这样的差别。这是底下。

子八、四净胜（分二科）　丑一、举经问

复次如经中说有四净胜。为求清净，此最为胜；故名净胜。云何为净？云何为胜？

这是第八科。一共是十一科，现在是第八段，这一段叫做四净胜。分二科，第一科是举经问。

「复次如经中说」，又像经里面说有四种净胜。这四种净胜是做什么的呢？「为求清净，此最为胜」就是为了希求，为了希望成就最清净的圣道，清净的圣道，就是得涅盘，得菩提，那么这四种方法是最殊胜的。就是这么意思。这是说这四种净胜的一个作用。「故名净胜」所以赞叹它是叫做净胜。

「云何为净？云何为胜？」前面是举经，这底下就是问。这经上说是四种净胜，怎么叫做净，怎么叫做胜呢？这是问。

丑二、依义答（分二科）　寅一、释净胜（分二科）　卯一、净

谓所得所证所引戒等，若圆满、若摄受是名为净。

卯二、胜

发勤精进，未满令满；是名为胜。

解释这二个字，解释这个名字。这底下依义答，前面有问，这底下回答。分二科，第一科解释这个净、胜，先解释净。

「谓所得所证所引戒等」所得的和所证的。什么是所得？什么是所证呢？下边的文不看见有明显的解释，下面只是解释圆满，解释摄受，或者说「所得」就是菩提，「所证」就是涅盘，或者这样说也可以。就是无学道的这个般若的智慧，「所得」。「所证」就是涅盘。一个智，一个断。「所引戒等」，这个得、证是能引，底下这个四净胜是所引。四净胜第一个就是戒。一个戒、一个定，见和解脱，这四个。这四个法是所引，得证是能引，这什么意思呢？望果修因，慕果修因。说是佛菩萨、阿罗汉他们得涅盘，得了菩提了，那么样的殊胜、庄严，我也想得到。那么怎么才能得到呢？要持戒，修戒定慧。所以叫做所引，因此而就发心学习戒定慧，所以这个戒定慧是所引，那个得证是能引。这样说。

「谓所得」的菩提，「所证」的涅盘，这个是圣人所得的菩提，所证的涅盘，我也想得，所以就引出来、引发了，我就发了菩提心，学习戒定慧。这个戒定慧呢，「若圆满，若摄受是名为净」是这样意思。

「发勤精进，未满令满，是名为胜」。这个这么样说。

《披寻记》它这么解释，它解释不一样。

《披寻记》四五三页：

谓所得所证所引等者：此中所得，谓于尸罗。所证，谓于三摩地见及与解脱。于此得证，说明圆满，于此所引，说明摄受。如是差别，其义应知。

「谓所得所证所引等者：此中所得，谓于尸罗。所证，谓于三摩地见及与解脱」。这么讲。「于此得证，说明圆满，于此所引，说明摄受。如是差别，其义应知。」

寅二、辨四种（分四科）　卯一、尸罗圆满（分二科）　辰一、征

云何尸罗圆满摄受？

这底下第二科是辨四种。前面解释净和胜，但是这四种是什么还没有说，现在这底下说明。分四科，第一科是尸罗圆满摄受。分二科，第一科是问。

怎么叫做尸罗圆满摄受呢？底下解释，先解释尸罗圆满，然后解释摄受。第一科是释。分二科，第一科简非。

辰二、释（分二科） 巳一、尸罗圆满（分二科） 午一、释（分二科） 未一、简非

谓若有一虽住具戒，亦能守护别解脱律仪；而于轨则及所行中，未能具足，未于小罪深见怖畏。

「谓若有一虽住具戒，亦能守护别解脱律仪」这个尸罗圆满摄受，先解释这个圆满。就是说若有一个人，若有这么一个人，虽然他受了戒，他能够安住在具足戒上面，安住在那里。「亦能守护别解脱律仪」，他受了具足戒，他能够守护他的具足戒，一样一样的，都是清净的，没有违犯，没有犯戒的垢，解脱了犯戒的垢，他成就了别解脱的律仪。这已经很好了，但是还有所不足。

「而于轨则及所行中，未能具足」。但是对于这个轨则这方面和所行中，还是不圆满，还没能具足。什么叫做轨则？什么叫做所行呢？这《披寻记》上说，就是在二十二卷二页，在那里说得很详细。说是什么叫做轨则，什么叫做所行，说得很详细的，可以去读。可以翻一翻二十二卷二页。那么他所受的戒，他持的很清净，但是对于轨则和所行就没能具足。

「未于小罪深见怖畏」。就是还有些不如法的地方，不如法的地方就是有小小的过失的。这个有了过失，他感觉没有关系，不在乎这件事，所以「未于小罪深见怖畏」他没有深深的恐怖，对那小小的过失，心里面不在意。这样子。

「此于尸罗，未名圆满。」此这个人，他不能说对于尸罗是圆满了，不能这么说。

未二、显正

若于一切皆悉满足，乃名圆满。

这第二科是显正，前面是简非。

「若于一切皆悉满足」若是说是他受了具足戒，他对轨则的所行中，他也能够满足了，「皆悉具足」了，那就名为圆满。这个人，这个持戒的确是不容易，「乃名圆满」。

午二、结

如是名为尸罗圆满。

这是第二科，持戒。结束这一段。

巳二、尸罗摄受

若于长时串修习故，便于根门善守而住；广说乃至即于尸罗，摄成自体，自性安住。如是名为尸罗摄受。

「若于长时串修习故，便于根门善守而住」这是第二科，尸罗摄受。前面尸罗圆满，这是尸罗摄受。怎么叫做尸罗摄受呢？若是这个修行人长时期的「串修习」，「串」就是不间断，连续的。连续的修习这个戒，长时期不间断的修习这个所受的戒，「便于根门善守而住」，他就能够在他的根门上，很能够守护这个戒，不管是很明显的戒，或者是微细的戒，他都能受持清净。这个根门，根就是门，所以叫做根。根是什么？就是眼耳鼻舌身意六根。六根是门，这门是可以出、可以入。我们内心的

思想，可以由这六个门可以表达出去，也还可以从这六个门，可以取得外面的消息，可以出也可以入，这叫根门。而这位持戒的人对这根门能守护的很清净。那么这是很殊胜。

「广说乃至即于尸罗摄成自体」。再要详细的说，就是乃至到什么程度了呢？就是对于这个戒，「摄成自体」，就和它融合成一个了，他的身口意和戒融合成一体了。「自性安住」。自性者心也，他这个心很自然的就住在戒上，不须要特别的勉强，任运的就是清净了。「如是名为尸罗摄受」。这个摄受比圆满还要进一步，进一步达到这么程度。

《披寻记》四五四页：

即于尸罗摄成自体等者：此说无漏律仪。若得阿罗汉果时，清净最胜常得成就自性净戒，戒成其性，由阿罗汉诸漏永尽，不能习近五种处所：一者、不能故思杀害诸众生命，二者、不能不与而取，三者、不能行非梵行习淫欲法，四者、不能知而妄语，五者、不能贮蓄受用诸欲资具故。如声闻地说。（陵本三十四卷二十六页）

「即于尸罗摄成自体等者：此说无漏律仪。」这是说无漏的，就是圣人了，这道共戒，这不得了。是无漏律仪。「若得阿罗汉果」的时候「清净最胜」，他持戒清净是最殊胜了，常得成就自性净戒，他那个自心，自性者自心也，自心的净戒时时都是成就的，无所缺少。「戒成其性」，成了他的性格了，「由阿罗汉诸漏永尽不能习近五种处所」，他不可以去「习近」常常的去接近这五个地方，他不能接近，不能常去接近。

「一者、不能故思杀害诸众生命」，不能故思。「故思」就是故意的想做这个事，他不能。这可见不是故意的还可能会有点事情。就是「不能故思杀害诸众生命」，在这个菩萨的十地，要到第二地就是完全清净了，连误犯都没有了。「二者、不能不与而取」这个阿罗汉能这样，不与而取这件事也没有，没这回事，没有那么霸道的这个事情。「三者、不能行非梵行习淫欲法」这个阿罗汉他不能做这个事。

「四者、不能知而妄语」知，明知道是错还要说这种话，阿罗汉没这回事，不能知而妄语。这个真实的说，这个知而妄语这句话，圣人要到佛才能清净。有一个禅师问这个房这个门，这个门这是什么？说是有一个法师来和他谈话，说是你是学什么的？你是学习那一部份佛法的？说我是学唯识的。说是学唯识的。这个禅师问这是什么？这个门板这是什么？这是色法。说是你连五戒都受持的不清净，你连妄语都说，这是唯心所现的影像，怎么说这个是色法。这个禅师就诃斥他。所以说是什么叫做如来，不说谎话叫做如来。这句话很深。从得道业到涅盘业，中间说话都是真实的。我们听来，不说谎话，这佛是不说谎话。这不说谎话，好像我们世间上一个守本份的人，一个有道德的人，就可以不说谎话，这佛也是这样子，好像这样赞叹佛好像还是不足。其实按佛法的道理来说，这句话还是很深的，还是不是那么简单的事情。譬如说现在阿罗汉「不能知而妄语」，不能这样。

「五者、不能储蓄受用诸欲资具」阿罗汉他不储蓄受用的诸欲资具，受用的这个衣食住，他不储蓄。这就是没有隔宿之粮，当天要吃饭就乞一点吃就算了，不剩一点。剩下一点都给这些鸟，兽，给它们吃了，给动物吃了，自己无余，没有残余的。其他的，他也不积聚财富，没有钱，裤袋里头没有钱的。这个佛这样制戒，而阿罗汉就是能这样守护清净，是不可思议。「如声闻地说。（陵本三十四卷二十六页）」这是赞叹阿罗汉持戒清净，这叫做尸罗摄受。

卯二、三摩地圆满摄受（分二科）　辰一、三摩地圆满（分二科）　巳一、征

云何三摩地圆满？

这四净胜这个戒，这一条说完了。现在底下说第二个三摩地圆满摄受。分二科，第一科三摩地圆满。分二科，第一科征。

怎么叫做三摩地圆满了呢？我们愿意静坐修禅定，禅定怎么才是圆满呢？这底下回答、解释。分二科，第一科显正。

巳二、释（分二科）　午一、显正

若已得加行究竟果，或第四静虑，乃名圆满。

这个修禅定，若是这个人，这个修行人，这位禅师，他已经成就了加行究竟果作意了，一共有七个作意我们前面讲过，你若成就到第七个，就是加行究竟果了，那就是初禅。你若是得了初禅了，可以称之为三摩地圆满。或者是由初禅又进步到二禅，三禅到第四静虑，「乃名圆满」，这个时候你这个三摩地算是圆满。这是显正，底下简非。

午二、简非

于此下位，皆未圆满。

「于此下位，皆未圆满」如果你得到三禅，得二禅，得初禅，那都不算圆满。或者是七种作意，你没能成就加行究竟果作意，都不算圆满。这么样解释。这是三摩地。三摩地圆满这一科说完了。

辰二、三摩地摄受（分二科）　巳一、征

云何三摩地摄受？

这第二科，分两科，第一科征。

说怎么叫做三摩地的摄受呢？问。底下回答。回答分两科，第一科令清净。

巳二、释（分二科）　午一、令清净

谓彼所得三摩地等，后时清净；

谓那个修行人，他成就了第七个作意，加行究竟果作意了，他又得到二禅、得到三禅、得到第四禅了，这个三摩地等，这个等字就是得到二禅，三禅，四禅了。「后时清净」这话怎么讲呢？就是后来，他听闻了佛法，断除去爱见慢了，断除去见烦恼、爱烦恼了。这个时候这个三摩地方清净。这样说呢，前面说三摩地圆满，你得到初禅乃至得到四禅，那还不算清净，那是世间三昧。那是世间人的三昧不是佛教徒。也可以说是佛教徒，通于世间人，通于非佛教徒，通于佛教徒，都可以得到世间禅。但是那个时候还是没有清净，若是再修学佛法的毘钵舍那，断除爱、见的烦恼了，这时候才叫做清净。这是「令清净」，这就是出世间的三昧。

我昨天，前天，有一篇文章介绍南传的安般随念法，一直的说到四禅，那就是说《清净道论》说的那个四禅，就是那个四禅。我看完了呢，很好，能这样修行实在很好。但是，忘记了，没有这句话，「后时清净」，这句话没有。只是得个世间的四禅，没有提到后时清净，要有佛法的毘钵舍那，没有提到，只是得到个四禅。但是这

个《瑜伽师地论》的作者，弥勒菩萨老是不忘记佛法。所以「后时清净」这是要得到佛教的苦集灭道四谛，无漏的智慧成就了，才是三摩地清净圆满。这底下第二科。

午二、令调善

又三摩地不为有行之所拘执，乃至广说。

这又提到一件事。「又三摩地不为有行之所拘执」前面我们讲过了，就是不为法性之所拘执，是这样子。那就是不是力励运转作意，一定是无功用运转作意，那这样才是圆满的，才是摄受清净，就讲到这里。

卯三、见圆满摄受（分二科） 辰一、见圆满（分二科） 巳一、征 云何见圆满？

巳二、释（分二科） 午一、释正见

谓闻他音，及如理作意故，正见得生。

这底下第三科。前面是一个戒，还有一个三摩地，现在第三是见圆满摄受。分两科，第一科是见圆满。分两科，第一科是征。怎么叫做见圆满呢？这见这个字是什么意思呢？这是问。底下第二科解释。解释分两科，第一科释正见。

「云何见圆满？谓闻他音，及如理作意故，正见得生」这是解释生正见。「谓闻他音」这是说，你要听闻佛教的学者，佛菩萨阿罗汉这些圣人，他们的法语，你要听。当然我们可以说读书也可以，可是经论上多数是「闻他音」，但是包括读书也在内的。「及如理作意」，闻他音还不够，你还要如理作意的。那么闻他音就是闻慧，由如理作意就是思慧和修慧，这样子。「正见得生」这时候这个正见才出现的，就是有一个正确的思想，不是邪知邪见的。「闻他音及如理作意故，正见得生」这是说成就正见的一个过程，由闻他音及如理作意的过程，正见的内容它还没有说，这个文上还没有讲。

底下第二科，释圆满。分两科，第一科简非。

午二、释圆满（分二科） 未一、简非

由此正见，虽能知苦乃至知道，若未如实，犹不得名正见圆满。

这个地方说出正见的内容了。这是简非。「由此正见」你听闻正法，你又能如理作意，具足了闻思修三慧了，「正见得生」了。你这个时候，你能知道此是苦，此是集，此是灭，此是道，知道这件事了。此是苦，此是集，此是灭，此是道，这句话还不容易，的确还不容易。就是我们日常生活，我们从早晨起来到晚上休息，中间或者是做功课，静坐，我们心里面知道这是苦吗？知道此是苦吗？这色受想行识是苦呀！我们有这个感觉吗？我们没有这个感觉……知道这是苦，知道这是集，哎呀！我这心动念了，这是集！知道这是集吗？这个爱一动了，这个见，这个我我所动了，这是集！有没有这种想法呢？所以这还不是容易的。说是「虽能知苦，乃至知道」你虽然能达到这么好的程度了，知道闻思修三慧了。

「若未如实，犹不得名正见圆满」，若「未能如实」，如实是什么？就是得到初果以后。要初果以后才真实的知道，此是苦，此是集，此是灭，此是道，到初果以后，要得无生法忍以后，你才能够如实，就是真实的。这可见前面说是闻他音，如理作意，还在凡位，还是暖顶忍世第一的时候，这个时候。到了暖位已经是不错了，但是佛还不给你名之为正见圆满。这可见。「若未如实，犹不得名正见圆满」要这样

子。

未二、显正

若能于彼如实了知；尔时方名正见圆满。

这底下显正。若是你能够不懈怠、努力的一刹那、一刹那……一下子得无正法忍了。这时候能如实的了知此是苦，此是集，此是灭，此是道。这个时候，「尔时方名正见圆满」这时候才能算是正见圆满。

我又想起来印顺老法师那句话。好像有一天，从台湾不知那位法师或是居士带来一个录像带，叫心灵之旅，可能是这个名字，把它放出来。第一段是由印顺老法师说一段话，但是我完全听不懂，印顺老法师的话，我完全听不懂。但是有个居士，我就请那居士，把它完全录下来给我看，那上面有一句话，印顺老法师有一句话。说：禅宗这个禅，不是讲道理的。这句话怎么讲？我们看了禅师的语录，万里无寸草处去，我们若不好好的学习佛法，这句话都不懂。但是禅宗不是讲道理的，这话怎么讲？讲道理的是经论，学习经论才是讲这……什么叫信解行证？怎么叫苦集灭道？怎么叫做暖顶忍世第一？怎么叫做初果、二果、三果、四果？怎么叫做十地？就是清清楚楚的告诉你修行的法门。《禅师语录》是不及格的。它就是说一个大意，说那么一点。那你若想修行，非要读经论不可，读禅师语录不行。那不是讲道理的。这句话你可要怎么讲法？

所以这上面我们看这经论上说的非常清楚。这正见要经过这么一个过程，才能有正见。但是还不圆满，还要到圣位才能圆满。「若能于彼如实了知，尔时方名正见圆满」这很有分寸的，一点儿都不可以错乱的，可以知道这件事。所以若是学习佛法，就是要学习经论。你学习经论以后，修行完了，得无生法忍了以后，再去看看禅师语录也可以，禅师语录也是很有意思的，也是可以看。你经论没有读，你就去读禅师语录不行，不可以。而我这么感觉，这《瑜伽师地论》说得非常的详细，很多的经论虽然也说到，但是没有这个详细。

辰二、见摄受

云何见摄受？谓于后时诸漏永尽乃至广说。

这是第二科见摄受。第一科是见圆满，第二科见摄受。现在我们应该知道什么叫做见圆满？要得到初果才是见圆满。得无生法忍的时候，他的正见才成就。那么怎么叫见摄受呢？「云何见摄受？」「谓于后时诸漏永尽，乃至广说」。「谓于后时」，就是你得到正见了，得了无生法忍了，你还要继续努力修行呀！「乃至到诸漏永尽」一切的见烦恼，一切的爱烦恼，都没有了。「乃至广说」，那若说染污无知，不染污无知，五住烦恼都没有了，那是佛的境界了，这是太高了。「见摄受，乃至广说。」

卯四、解脱圆满摄受（分二科）　辰一、解脱圆满（分二科）　巳一、征

云何解脱圆满？

巳二、释（分二科）　午一、简非

谓若由有学智见解脱贪等，未名圆满；

这底下第四，解脱圆满摄受。这里分两科，第一科是解脱圆满。分两科，第一科是征。怎么叫做解脱圆满呢？这是问。第二科解释。解释分两科，第一科是简非。

「谓若由有学智见解脱贪等，未名圆满」这个是简非。假设说这个人，他得初果、得二果、得三果，还是有学。有学的时候，他的智慧得解脱贪瞋痴的烦恼，这时候还不算圆满，这个解脱还没圆满。「有学智见」这句话，这个智和见解释的很多，就是本论后边文有解释，解释的很多。现在姑且这样说，就是智是通达缘起叫做智；通达缘起寂灭性，名之为见，就是这么讲，简单这么说好了。由这样的智慧，能够解脱贪瞋痴等的烦恼。但是你是有学，你还要继续努力学，你在学这个阶段呢，你的解脱还不圆满，还有所不足，这是简非。底下第二科，显正。

午二、显正

若由无学智见得解脱者，乃名圆满。

你若到无学的时候，那个时候你的解脱是圆满了。那么阿罗汉也可以称之为无学，但是我想到佛的时候才是圆满。第二科，解脱摄受。

辰二、解脱摄受

云何解脱摄受？谓若行若住，常不退失现法乐住。如是名为解脱摄受。

这可见前面的圆满，还不如摄受。解脱摄受是什么意思呢？说这个人，他若行，或者是住，不管是什么境界，他常不退失现法乐住。现法乐住就是禅，就是初禅，二禅，三禅，四禅。这禅他不退失，他不失掉。那么这个时候名为解脱摄受。我们从经上，从律上，看见目犍连尊者被木杖外道，把这个身体打扁了，头若打扁了，这个人还能活着吗？但是目犍连尊者，他能够用神通去恢复正常，还照样的去托钵乞食，还能有这种境界，就是不失。这可见就是有这种境界，「若行若住」，乃至到那种境界而这现法乐住不失掉，他这个禅不失掉，不失掉所以才能有神通。那就名为解脱摄受。这可是不容易。

子九、心清净行苾刍思惟五相（分二科）　丑一、举经言

复次如经言：心清净行苾刍，于时时间应正作意思惟五相。乃至广说。

这一共是十一科，现在第九科，心清净行苾刍思惟五相，这个心清净的苾刍，要思惟这五相，你才能算是心清净行苾刍。分两科，第一科举经言。

如经上说这个心清净行的苾刍，他于时时间「应正作意思惟」这五种相貌，乃至到广说这五种相。这是举经上的话。

丑二、释彼义（分二科）　寅一、心清净行（分二科）　卯一、释得名

方便勤修增上心者，乃得名为心清净行。

这底下第二科释彼义，解释经上的话，解释经上的义。分两科，第一科心清净行。第一科释得名。

怎么叫做清净行呢？「方便勤修增上心者」说是这个苾刍，当然也是包括比丘，比丘尼在内，他能善巧方便的有智慧，肯努力，修增上心，努力的精进不懈怠，修这个定，「乃得名为心清净行」才可以算是清净行。这可见，只是持戒清净，若不修增上心的话，还不能名为心清净行，还不够。戒已经不容易了，但是还没有给他清净心的名字。这底下第二科。

卯二、明彼障

诸恶不善欲等寻思，及亲里等所有寻思，皆于此行能为障碍。

第一科释得名，第二科明彼障。「诸恶不善欲等寻思」这底下是说彼心清净行的障碍。什么原因令我们的心不清净呢？就是「诸恶不善欲等寻思」，这些恶，就是贪瞋痴，他能发出来种种的罪过，所以它是恶。这个不善呢？发出来种种的罪过，做杀盗淫妄的这些恶业，能令人堕落三恶道，所以是不善。这些恶不善究竟指什么说的呢？「欲等寻思」，我们前面讲过，欲寻思，恚寻思，害寻思，及亲里等所有寻思，亲里寻思，国土寻思，不死寻思还有一个轻蔑的寻思，还有一个家势的寻思，一共有八个寻思。这些寻思等，所有的寻思「皆于此行能为障碍」都能够对心清净行做障碍，叫你心里不清净。欲寻思，恚寻思，害寻思当然不清净，我思惟亲里，我有些亲爱的人，我去想，去思惟，那也就是不清净，心也就不清净。这是真是不容易。所以这个修行的事情真是难，所以佛教来到中国，这个儒家的人，儒释道，儒家的人，就讥嫌我们佛教没有君，没有国王了，也是没有父母了，就讥嫌我们，讥嫌这个事情，是不容易。

《披寻记》四五五页：

诸恶不善欲等寻思等者：摄事分说八种寻思：谓欲寻思，恚寻思，害寻思，亲里寻思，国土寻思，不死寻思，轻蔑相应寻伺，家势相应寻思。（陵本八十九卷九页）前三寻伺，能堕恶趣及障于善，是故说言诸恶不善。由是种种寻思令心扰动故，于心清净行能为障碍。

「诸恶不善欲等寻思等者：摄事分说」就是本论的摄事分上说有八种寻思：「谓欲寻思，恚寻思，害寻思，亲里寻思，国土寻思，不死寻思」，这个不死寻思，我们是讲过的。这轻蔑寻思就是高慢。「轻蔑相应寻伺，家势相应寻思。」这家势是什么呢？就是我有个大护法，总统是我的大护法，就思惟这个事情。「前三寻思，能堕恶趣及障于善，是故说言诸恶不善。由是种种寻思令心扰动故」，这就包括这八种都在内，扰乱你的心，老是动，「于心清净行能为障碍」，能障碍你内心的清净。

寅二、思惟五相（分三科）　卯一、标补特伽罗

略有三种补特伽罗。由软中上寻思行者，有差别故。

这底下第二科，思惟五相。分三科，第一科标补特伽罗，标这个人。

「略有」就是简要的说，有三种人「由软中上寻思行者有差别故」有三种补特伽罗，这三指什么说的呢？就是由于人有三种寻思的不同，有软寻思行者，中、上寻思行者，有这样的差别，所以叫做三种补特伽罗，是这样的意思。

寅二、思惟五相（分三科） 卯一、标补特伽罗

略有三种补特伽罗。由软中上寻思行者，有差别故。

这是第九科，心清净行苾刍思惟五相，这一大科。第一科是举经言，第二科释彼义。分两科，第一科是心清净行，第二科是思惟五相。思惟五相里分成三科，第一科是标补特伽罗。

是略有三种补特伽罗，就是修行人有这么三类。为什么有三种不同呢？「由软中上寻思行者，有差别故」就是他修止观的时候，有软中上的三类的不同，所以就分为三种人。这三种人，由他内心修行的时候，这个止观不同。是这样的意思。这是标补特伽罗的差别。第二科摄所思惟相。本来说是摄五相，这个摄所思惟相这上面说了三种，把五种合成三种，也就是这三种又分成五种，所以叫做摄。分成三科，第一科是软品寻思摄，第二科是中品寻思摄，第三科是上品寻思摄。我看这个文，我的想法，和它的相反。我认为第一科是上品，最后是软品。我们各位同学也再想想，他这个《披寻记》的作者，认为第一科是软品。软品就是他的止观薄弱一点，力量薄一点，不是那么强有力，这样的意思。

卯二、摄所思惟相（分三科） 辰一、软品寻思摄

初由正思惟所余相故，令彼寻思不复现行。

第一种软品寻思的行者，他怎么样的情形呢？他「正思惟所余相故」他在修观的时候，他内心里面要正思惟。正思惟所余的相，所余的法相，这个「所余」怎么讲呢？这《披寻记》上解释得很明白。

《披寻记》四五五页：

初由正思惟所余相故等者：此中初言，谓即软寻思行补特伽罗。由于彼相不正思惟故诸寻思，未生令生。今于彼相如理作意，或复思惟阿那波那念以为对治，名正思惟彼所余相，由是寻思不复现行。

「初由正思惟所余相故等者：此中初言，谓即软寻思行补特伽罗。由于彼相不正思惟故诸寻思，未生令生。」由于那个修行人心里边的相，他的心里边「于彼相不正思惟」，心里边不能无相，就是心里边现出来各式各样的相。这是前面说了，诸恶不善欲等寻思，欲寻思，恚寻思，害寻思，国土寻思，不死寻思，亲里寻思，各式各样的寻思，而这些寻思是障碍他内心的清净的。这个寻思是指能寻思说，有能寻思就有所寻思，所寻思就是相。这个相就是以前经过的，以前经验过的事情，我以前在某处住，那里那个天气非常好，也不冷，也不热，我现在来到这里来很冷，就是这样想。这么想就是心里边以前有这个相，这个亲里寻思，欲寻思，恚寻思都是有相。「于彼相不正思惟」，就是由烦恼去活动，而不是苦，空，无常，无我，不是四念处，所以是不正思惟。由于你不正思惟，就是不如理作意，「故诸寻思未生令生」，所以是欲寻思，恚寻思，害寻思，各式各样的妄想，没有生起的，现在都生起来了。就是不如理作意，所以引起来这些妄想。

「今于彼相如理作意」现在这个修行人，虽然是在静坐的时候，忽然间现出来种种相，种种相还是自己的念心所现的，你若不念，它就是不现，由念就有相现出来。现出来，但是，可是如理作意，没有那个不如理作意，所以「或复思惟阿那波那念」

思惟这个息，思惟这个出入息。「思惟出入息以为对治」对治这个散乱心，是这样子。「或复思惟阿那波那念以为对治，名正思惟」，这上面这么讲，这叫正思惟。「彼所余相，由是寻思不复现行」，彼所余相就是那个，你修数息观，还有其他的，或者修不净观，或者修无我观，或者修无常观，这些就是所余相是这样的意思。「初由正思惟所余相故，令彼寻思不复现行」，就有这种威力，使令欲寻思，恚寻思，害寻思，亲里寻思，不死寻思，那些妄想不活动了，就有这种境界。这个作者，他说这是软品的寻思。

辰二、中品寻思摄（分二科）　巳一、标二相

第二由见寻思深过患，或复不念不思惟故，令彼寻思不复现行。

这是第二，中品寻思摄。分两科，第一科标二相，第二科随难释，标出来二相。

第二个「由见寻思深过患故」，这个修行人他内心里面失掉了正念，这如理作意没有现前，这不如理作意出来了。出来了，就有欲寻思，恚寻思，害寻思，各式各样的妄想。但是呢，如理作意也出来了，就是「见寻思深过患故」见就是觉悟了，他觉悟了这些染污的寻思，有深深的过患，有大过患，使令我不能成就道业，使令我白出家了一回。其实在社会上，也可以生活的，为什么要放弃了来出家呢？出了家以后就是打妄想，白出家了，没得圣道。没得圣道就是白出家了，所以这样子。或者若严重了，还要到三恶道去，所以觉悟了这个寻思有深过患故，不可以有这种寻思。

「或复不念不思惟故」，这个「或复」就是「由见寻思深过患故」要这样观察，才能使令自己警觉，才能够提起道念，就把这个寻思停下来了。「或复不念不思惟故」或者是还是要用这个不念的方法，不思惟的方法，使令这些寻思不活动，要这样子。「令彼寻思，不复现行」，这句话是这样念，「由见寻思深过患故，令彼寻思不复现行」这是一个相。「或复不念不思惟故，令彼寻思不复现行」。分成两个情形，两个次第，这是两个相貌。但是《披寻记》似乎它不同，它又有一个解释。

《披寻记》四五六页：

第二由见寻思深过患者：此谓中寻思行补特伽罗。此所思惟有其二相：于诸寻思取过患想，见深过患已，彼不复现行，是第一相。或复不念及不思惟，是第二相。

「第二由见寻思深过患者：此谓中寻思行补特伽罗。此所思惟有其二相，于诸寻思取过患想，见深过患已，彼不复现行」。这「是第一相」。「或复不念及不思惟，是第二相」。也是一样，和我的意思一样，也是这个意思。这个不同的地方，软品寻思，「初由正思惟所余相故，令彼寻思不复现行」，这个人就是这样子，这个问题就解决了。这第二个中品寻思不是，要「见寻思深过患」才是令彼寻思不复现行，这就是有点不同了。

巳二、随难释

云何不念及不思惟？由善于内安心等故。

前面标二相，这第二科随难释，随其中的不容易明白的地方加以解释，明白的就不解释了，这个意思。

「云何不念及不思惟？」这个「不念」，「不思惟」怎么讲呢？「由善于内安心等故」，由于这个修行人，善者能也，他能够于内安心，这个内就是所缘境，在所缘

境上安住其心等故，所以就没有那些寻思了，那些染污的寻思没有了。

这静坐这件事，心里面有这些妄想，什么妄想呢？就是你以前经过的妄想，你不经验的妄想，我看很少，是你以前经过的妄想。经过的事情现在再重新想，想此想彼，想东想西，这样想，一支香、一个钟头就这样过去了，静坐很久了，一点没有进步。在这个地方看，这个事情是不对的，不应该这样。就是发觉了自己要马上停下来，马上要转移阵地，转移所缘境，不要去再想那件事情，还是修数息观，就是修数息观，或者就是现出这个境界，就在这个境界，这个就是所缘境，观察它是苦，空，无常，无我的，那么也能使令心就不会有烦恼。你若想起来，过去谁对不起我，怎么怎么地，我要找律师，越想越多，还有烦恼，很多的问题都没有解决，不了了之，现在再想来，还是一样的很多烦恼。因为心里面现出相来，然后加以寻思，然后引起烦恼，结果换到一个不快乐。赶快停下来，修四念处，这个问题就解决了，这段文是这个意思。

但是这上面说，「由善于内安心等故」，这里边还有其他的意思。

《披寻记》四五六页：

由善于内安心等故者：谓由不念作意，全不于所缘境系缚其心，或于不净，或复余处。唯作是念：我心云何得无散乱？ 无相无分别？寂静极寂静？ 无转无动？无所希望？离诸作用？于内适悦？如声闻地说。（陵本三十一卷十一页）由此加行善正除遣，故名为善。令心内住，等住，安住，乃至广说及以等持，由是故说于内安心等言。

「由善于内安心等故者：谓由不念作意，全不于所缘境系缚其心」，这还不是个容易的事情。这个境界出现了，过去经验的事情现在出现了，现在要放弃它，还不是容易的，还要有点功夫的人，不然还是就是随着去了，随着妄想跑了。这上面说，「全不于所缘境系缚其心」，这个「系缚其心」就把这个心绑在所缘境上，这就表示很有力量的意思。「由不念作意，全不于所缘境系缚其心」。这里所缘境，就是那些妄想的境界，它绑不住你，你能解脱，但这要努力。「或于不净，或复余处」，或者修不净观来厌弃这个境界。「或复余处」，或复是修其它的观，修无我观，修无常观，修空观，这样子。「余处」。

「唯作是念：我心云何得无散乱」呢？我的心怎么办法叫它不要乱呢？这就是正念现前了。「无相无分别？寂静极寂静？」「无相」就是心里面没有那些杂染的相，就是这样的意思。无相。心里面为什么会有相呢？就是因为有念的关系，你想念了。我心里面为什么会出来南无阿弥陀佛的名号了呢？就是因为念的关系。我为什么能够把《金刚经》诵它一遍？就是因为念的关系，忆念。这念字在我们出家人学习佛法上，我认为你们在这屋子里的所有人都是出家人，我的意思是这个意思，就是念的关系，所有的，它是染污的，或者是清净的，都是念的关系。但是现在佛法里面用的念是清净念，所以不念杂染的事情。「我心云何得无散乱」呢？让它无相，心里面没有这些杂染的相。无分别，若没有相，就是没有所分别，没有所分别就没有能分别，无分别。「寂静极寂静」，这个寂静呢，就是没有烦恼。你在杂染上起分别的时候，烦恼就来了，不是贪就是瞋，贪瞋痴慢疑，各式各样的烦恼都来了。所以你若是无相无分别呢，就烦恼不来。烦恼不来，你心里面就寂静。寂静又寂静，寂静又寂静，就变成极寂静，那就要得定了，是这个意思。

「无转无动？无所希望？」心里面不动，「转」从此到彼去，从这里到那里，从那里又到那里，就是没有个完。从贪心又到了瞋心的地方去了，从瞋心又到疑惑心去了，从色声香味触，一共有十相，色，声，香，味，触这是五欲，也还有贪瞋痴相，还有男相，女相，就是这十相。从此相到彼相，从色到声，从声到香味触，从贪到

瞋，从男到女，从女到男，就是这样来来去去的这样分别，那就叫做转，而转就是动，心里面老是浮动，流动，转动。「无转无动」就是不在那上活动。「无所希望」心里面不希望这些事情。那个亲里寻思，国土寻思，就是有希望的意思。心里面挂念着，我这好朋友干什么呢？是睡觉？是看电视呢？就是老是挂念着。国土寻思也是，还有个不死寻思。这个不死寻思是什么呢？我现在何必在这里静坐呢？腰疼，腿疼，我去写文章发表有多好？我有了著作以后，我再静坐。就是各式各样的想法，不死寻思。这都是希望。这就是希望什么？就是名利。希望名利。趁着我还年轻，我再创一番事业，等我老的时候再修行，就是有这些希望。现在说不要有这个希望，「无转无动，无所希望」。

「离诸作用」，这个作用在下边声闻地里边说得很清楚，就是心里面有了色声香味触，有了贪瞋痴，有了男女这些相的时候，心就起这些……心就被它动起来了，这叫做作用，这个意思。「离诸作用」，就是「我心云何得无散乱？无相无分别，寂静极寂静，无转无动，无所希望，离诸作用」呢？自己要求自己。

「于内适悦」，离开这一切染污的境界，我在这个所缘境能寂静住，心里面快乐。我希望能这样子，我怎么才能这样子呢？这文就是这个意思。「如声闻地说。（陵本三十一卷十一页）由此加行善正除遗，故名为善。」由善于内安心等住，解释这个善字。「由此加行善正除遗」由这样的努力，就能除遣了那些染污的分别，故名为善。

「令心内住、等住、安住、近住、调顺、寂静」就是那个九心住，「乃至广说及以等持，由是故说于内安心等言」。这样子。这叫做不念及不思惟，这样的意思。

辰三、上品寻思摄（分二科）　巳一、由渐制伏

第三补特伽罗，非初即能令彼一切皆不现行，要当方便令寻思行渐渐歇薄，麤既息已，渐当制伏。

这是第三科，上品的寻思摄。分两科，第一科由渐制伏。

这第三个补特伽罗是什么样的情形呢？「非初即能令彼一切皆不现行」，并不是一开始就能够使令那么多的寻思都不现行，不是的。你看《瑜伽师地论》，它不说大话，不说那些叫你一下子就成佛了，不是这个。就是从凡夫这种散乱的境界，从这里开始，开导我们的修行方法。是这样的意思。这和看禅师语录不同，不一样。「非初即能令彼一切皆不现行」，这个是第三品，他说这是上品。「非初即能」，这个修行人并不是一下子就能使令这些染污的分别不活动，不能。「要当方便令寻思行渐渐歇落」一定要这样子，要有一些善巧方便，使令这些染污的寻思行，渐渐地「歇」停下来，渐渐地「薄」渐渐地微少。要这样子，这样子才可以。「麤既息已」这个地方说是麤品的、麤重的，那些虚妄分别、染污分别停下来以后，「渐当制伏」，余下来的那些染污的分别，渐渐地、渐渐地就制伏了，就不起了，心就寂静下来了。

巳二、由多厌患

若犹未能于寻思路寻思所缘，深生厌怖；当以厌患俱行之心多思惟力，于彼寻思俱行之心，调练制伏。

这是第二科由多厌患。若是这样子，用了很多的善巧方便，使令心能够清净，心清净行。假设还是不能，「于寻思路寻思所缘」。「若犹未能于寻思路」，这个寻思路就是所寻思的境界，就是各式各样欲寻思，恚寻思，那么多的寻思都有所缘境，那个境界就是寻思路，就是寻思在那个境界上动，这就叫做路。于寻思路的那个寻思所

缘，「深生厌怖」你还没能够深深地生恐怖心，还感觉我打打妄想不要紧。还是这样的话，那怎么办呢？如果我们若是内心的这些虚妄分别，染污的分别，停不下来，自己还没有恐怖心，那可怎么办呢？

「当以厌患俱行之心多思惟力，于彼寻思俱行之心，调练制伏」那个时候应该这样子，就得要以「厌患俱行之心」就是你的心和厌患在一起活动，就是用厌患心，「患」就是过患，我若继续这样子做，我就是天天……这个烦恼是越来越重，你常常想，你常发……有贪心常常活动，贪心就重起来；常常的发怒，瞋心也渐渐地会重起来；常常疑惑，越疑惑，疑惑越重。其实不用疑惑，随他的意好了，他愿意想我怎么地就随他好了，我只管我自己好好的修学戒定慧，不要去疑惑，不是没有事？什么事没有。你一定去追求，他有疑惑，这样疑惑，我怎么和他去解决问题？看这多麻烦？根本不要想这个事情，不要想，就自己好好用功。

不过在菩萨戒上说，如果认为他……我若感觉到，反省自己，有对不住人家的事情，那赶快认错，我向他道歉，解释解释就好了，我心就安下来，赶快好好用功。若是自己反省自己，有些对不住人的时候，我不要管他，这是不对的。在菩萨戒上看这是不对的，我不应该这样。所以这里面说，这些烦恼事，你自己要时时，我若这样子，我的烦恼越来越重，会有更大的错误出来，更大的罪过出来，要跑到三恶道了，这可怎么办呢？这可不行。就这样子思惟这个过患，我若这样做，我的过失会怎么怎么地，思惟这个过失。这样子，这个厌离心就来了，谁愿意到三恶道去跑一跑呀？所以我们人还可以在房子里边住，冷的时候可以有暖气，热的时候还可以有冷气，那老鼠在地里面，你看可是苦不苦？我们冷的时候还加点衣服，老鼠穿的，夏天也是那样子，冬天也是那样子，这个畜生的世界苦！这个畜生的世界是恐怖的世界，弱肉强食。小时候还不懂得这个事，大了以后逐渐地……我看那小鸟走了三步，就停下来看看。现在看老鼠也是那个样子。这是什么意思？就是害怕！就是恐怖！所以思惟到三恶道去可不得了！到畜生世界不得了，到饿鬼道更不得了，到地狱世界更不得了！所以「当以厌患之心」思惟这个烦恼的活动是三恶道的门，所以要赶快生厌离心。修这厌患俱行之心，「多思惟力」多多地这样去思惟，这些烦恼的力量就降下来了，这正念就有力量了。

我们说是修行人，有的地方我看人家讲开示，烦恼来了，就让它来好了，有了妄想，就让它妄想好了。但是我看弥勒菩萨不是这样的意思，弥勒菩萨说你要修厌患想，取这过患想，要这样子来对付它的。你看弥勒菩萨他开示修行的方法，你去读一读《阿含经》，你读一读《般若经》，读读《大智度论》也都是这个样子。所以取法乎上，我认为这是对的。还是向佛学习，向弥勒菩萨，向龙树菩萨、无着菩萨、天亲菩萨、向天台智者大师，向这些人学习是对的。

所以「当以厌患俱行之心多思惟力」不是一次、两次的，常常这样的思惟。「于彼寻思俱行之心，调练制伏」，于彼寻思，彼欲寻思，恚寻思，害寻思，亲友寻思，国土寻思，不死寻思，各式各样的寻思那个心，「调练制伏」就把它调转过来了，渐渐地就制伏住，它就不动了。这样子说，「取过患想」就是厌患心。还要一个，这看出来有几个法义，有两个方式：如果有这样的妄想，现起的时候，起过患想，厌患心，这是一个方法。第二个方法，转移所缘境，修不净观、修数息观、修无常观、无我观，这样子，这些方法来对治。不是说一刹那就成佛了，不要说这个话。这个地方说是「当以厌患俱行之心，多思惟力，于彼寻思俱行之心，调练制伏」，制伏了。

《披寻记》四五六页：

第三补特伽罗等者：此谓上寻思行补特伽罗。此所思惟，亦有二相： 令渐歇薄，及渐制伏，是第一相；由多厌患，调练制伏，是第二相。如文可悉。

「第三补特伽罗等者：此谓上寻思行补特伽罗。此所思惟，亦有二相：」也是有两个差别。「令渐歇薄，及渐制伏，是第一相；」第一相是这样。「由多厌患，调练制伏，是第二相」是这样的意思。这样看，第一相没有这么多的啰嗦，他就是正念一提起来，第一个补特伽罗，由正思惟所余相故，令彼寻思不复现行，这是第一个。所以我认为这个是上品，这个人的正观有力量。中品的，就是有一点麻烦了。最后这个更是麻烦，要修过患想，渐渐制伏，这才能解决问题。

卯三、结成五种相

如是三种补特伽罗，分为五种。

第一个就是一种，第二、第三都是分成两相，所以加起来就是五种。这样子，就是心清净行苾刍，于时时间，应正作意思惟五相。就是分这么五个差别。

子十、陶炼其心（分二科）　丑一、举经问

复次荡尘经中，佛世尊言：当如陶炼生金之法，陶炼其心。乃至广说。如是等义，云何应知？

这是第十科，陶炼其心。分成两科，第一科是举经问。

复次《荡尘经》中，就是荡灭这个尘垢，这个法门。在这个经里面佛世尊说：「当如陶炼生金之法，陶炼其心」，就是我们修行人怎么修行呢？就是令心清净。心里面有这些杂染，有这些不清净的东西，要把它弄清净。怎么办法呢？就像「陶炼生金之法」，这个生金就是没有经过炼的，没有经过陶炼的，没有经过陶冶的，这些原来的，就是从金矿里边，原来的那样的金，叫做生金。这个生金还是不好用，虽然里面有金，但是不好用，还要陶炼，要把它经一番大冶洪炉，把它炼一炼，这样子陶炼。陶炼金，以这样的方法来陶炼自己的心，来清净自己的心，来净化自己的心，要用这样的方法，是这样的意思。

「乃至广说」，这个经里面的话就没有多引了，就引了这么多。「如是等义，云何应知？」前面是举经，这底下问。《荡尘经》中这一段话里面是有义的，这个义我怎么样才能明白呢？这是问。这底下说。

丑二、依义答（分二科）　寅一、举陶炼金（分二科）　卯一、标列

谓陶炼生金，略有三种。一、除垢陶炼，二、摄受陶炼，三、调柔陶炼。

「谓陶炼生金，略有三种。」这底下一一回答。回答分二科，第一科举陶炼金。分二科，第一科是标列。第一科是举陶炼金，第二科是喻陶炼心。这陶炼金这里分二科，第一科是标列。

「谓陶炼生金，略有三种。」简略的说，就是有三个次第，来炼这个金。那三个呢？第一个是除垢的陶炼，第二个是摄受的陶炼，第三个是调柔的陶炼，分这么三个次第。这是标，底下第二科解释，解释这三个陶炼。解释中分三科，第一科是除垢陶炼，解释什么叫做除垢陶炼呢？

卯二、随释（分三科）　辰一、除垢陶炼

除垢陶炼者：谓从金性中，渐渐除去麤中细垢，乃至唯有净金沙在。

这个金性就是生金，就是金矿里面拿到的那种金，或者是个黄石头，或者是什么的。「渐渐」用一种方法，渐渐地「除去麤中细垢」除去这个麤垢、中垢、细垢，麤显的垢，中等的垢，最微细的垢，把这三种垢要除去，渐渐地把它练出去。「乃至唯有净金沙在」，这样渐渐地除，就是到最后只有清净的金沙还存在，其他的垢都没有了。这是金沙，沙，一粒一粒的沙，这叫做除垢陶炼，是这样的意思。底下第二科叫摄受陶炼。

辰二、摄受陶炼

摄受陶炼者：谓即于彼郑重销煮。

「谓即于彼」，就是于彼那个金沙「郑重」，郑者重也，重就是重，就是重复的意思，郑重就是频繁的意思，殷勤的意思，一次又一次的，再把它陶炼。这个可以想象这个「煮」似乎是过去时代的办法，现在什么办法我不知道，必是有水，加水煮，这样子。「摄受」这个字怎么讲呢？「摄受」，我没有看见这里怎么解释。或者这样解释，原来是金沙，一粒一粒的沙，现在把它熔合成一个大金块子了，就是此金沙和彼金沙互相摄受在一起，熔合在一起这叫摄受，或者是这样的意思。或者说这个「摄」有个制造的意思，或者是一个调整的意思。这个「受」，就把它调整的，把它陶炼的，就是变成一块很好的金，可以受用了，就是达到一个最高的程度，所以叫做「摄受」，或者这么讲。这是第二，摄受陶炼。底下调柔陶炼，这是第三。

辰三、调柔陶炼

调柔陶炼者：谓销煮已，更细炼治瑕隙等秽。

还要再微细的炼治，开始用火来烧。烧什么呢？来治，就是排遣，就是销除去「瑕」，里面还有瑕疵，还有些斑点、污点，还有「细」里边……多少个金沙合在一起销煮，可能里面还有夹杂着一点污垢，就是那个「细」，隙缝里还有垢秽，再把它炼清净它，是这样的意思。这是解释这个举陶炼金，这一科说完了。底下第二科，喻陶炼心。金这样炼，炼到最后，就成很清净的一个可用的金，这是一个比喻，譬喻什么呢？譬喻这个修行人修练这个心，修心，清净自己的心的时候，也要这样练。这里分两科，第一科是举心净行者。又分二科，第一科喻法性。这个喻法性，这个法字，我疑惑是个种字，喻种性，疑惑是这样。

寅二、喻陶炼心（分二科）　卯一、举心净行者（分二科）　辰一、喻种性

如金性内所有生金，种性位中心净行者，当知亦尔。谓堪能证般涅盘者。

「如金性内」，就是那个金矿里面那个金，所有的生金，没有炼过的那个生金。生金里边有很多垢，也有金，这样的生金譬喻什么呢？譬喻这个「种性位中，心净行者，当知亦尔。」这个种性位是什么意思？就是在众生这个惑业苦这个虚妄分别心里边有无漏的种子，有无漏的种子。这个「种性位中，心净行者」这个心净是什么呢？就是对于佛法有信心，对于佛法僧有信心，对于自己也有信心。我能修行，我能够转凡成圣，对自己也要有信心。对佛法有信心，对自己有信心，你有这样的信心了，名为心净行者。「当知亦尔」说这个心净行者，实在他是个原来样的凡夫，但是也就和那个生金的情形一样。究竟是什么样呢？「谓堪能证般涅盘者」，就是这个人，他污染的心里面，有无漏的种子，他有能力，有这个堪能性去能得涅盘。就说那个生金里面还有很多的垢，但是里边的确是有黄金，能炼出黄金来，是这样的意思。就是这样做譬喻。这是第一科，第二科释得名。

辰二、释得名

问从何位名心净行者？答：从得净信求出家位。

就是从开始，这个人他接触了佛法以后，他对于佛法僧有信心，他也相信自己，我也能出家，我也能够转凡成圣，得圣道，我也能。就开始有这样的，「求出家位」，还没有出家，求出家的时候，就名之为心净行者。哎呀！给这么一个好名字给我们，给我们一个好名字，心净行者。写文章的时候，用这个作笔名很好！心净行者。

卯二、辨三种陶炼（分三科）　辰一、心除垢陶炼（分二科）　巳一、辨垢秽（分二科）　午一、标

此于在家及出家位，有麤中细三种垢秽。

这是第一科，举心净行者。现在底下是第二科，辨三种陶炼。前面生金有三种陶炼，现在这个出家了这个人，也是有三种陶炼。分三科，第一科心除垢陶炼。分两科，第一科是辨垢秽。分二科，先标，先标出来垢秽。

「此于在家及出家位，有麤中细三种垢秽」。三种陶炼，第一种陶炼，心除垢陶炼。这个垢究竟什么是垢呢？这个垢，在在家和出家的这个阶段，有麤中细三种垢秽，有麤垢秽，有中、细，细是微细。这是标出来。底下第二科解释，解释分两科，第一科说是在家位。在家位分三科，第一科，标二障。

午二、释（分二科）　未一、在家位（分三科）　申一、标二障

其在家者：由二为障，不令出家。

「其在家者：」说是那些在家的人，「由二为障，不令出家」，由二种障碍，使令他不能出家。他就出家也不可以，不能让他出家，不可以。他也不发心出家，就是出家也不可以。这个是标，标出来二障。底下就是别列释，把这二障列出来，把它解释解释。分二科，第一科解释这个不善业。

申二、别列释（分二科）　酉一、不善业

一不善业。谓常乐安处身语恶行。

第一个垢，第一个污秽的事情，就是不善业，就是有罪过的事情，有罪过的活动。是什么呢？什么叫做罪过的事情呢？就是这种罪过的事情能令他到三恶道去受苦，所以这个不是个好事情，所以叫不善业。「谓常乐安处身语恶行」，谓那个在家人，那种罪过是什么事情呢，就是常常的欢喜「安处身语恶行」，这个身体做些杀盗淫的事情，这个语，随便说谎话，妄言、绮语、恶口、两舌、不当一回事，说了谎话不当一回事的，做恶事也不当一回事。就是安处在这种罪过的事情里面，不认为有什么问题，开枪也无所谓，就是这种态度。谓常常的欢喜把自己的身语放在罪过的活动里边，在家人是这样子。你叫他受戒，我不受，我不自由，所以「常乐安处身语恶行」，这是一个垢，这是一种很麤重的、很明显的一个罪过，这是一个。

酉二、邪恶见

二邪恶见。谓拨无世间真阿罗汉正行正至。

第二种，就是一种恶见，很坏的，很不合道理，这个「邪」就是不合道理，一种罪过的一种思想。前面是身语，这是说它的意，意业里面有恶见。是什么呢？「谓拨无世间真阿罗汉正行正至」，谓这个人，他批驳，不承认说是这世间上有真实的阿罗

汉的圣人的正行正至的事情。「无」，世间上没有真阿罗汉，这表示什么意思？就是没有圣人。这句话就是世间上这个人，若用佛法的态度来看这句话，就表示这个人没有希望了，就是一直在生死里流转了，没有希望能得解脱了。若不相信有圣人，那么这个人是没有希望能离苦得乐的，就是一直在生死里流转了，没有希望了，是这么的意思。所以其他的事情，如果你说是，他这个行为思想差一点，但是还相信有圣人，这个人还有离苦得乐的希望。他说有圣人，这就表示世间上有得大解脱，达离一切苦，得大自在的圣人，那么他就可能会有希望心。在经论上说到这些阿罗汉或者说辟支佛，现大神通的时候，那个人一看，我也希望能够这样子，他就是有这种希望，就栽培善根了，你这一念的善心，将来就可以得解脱了。但是世间上人，能有几个人遇见这种殊胜的境界呢？多数不遇见。不遇见，就不相信世间上有圣人。所以「拨无世间真阿罗汉」。

「真阿罗汉」阿罗汉有什么了不起的地方呢？「正行，正至」，他决定不做恶事，是个「正行」。不做颠倒的事情，他做的事情都是合于真理的正行。「正至」，「正」就是法性，法性名之为正，能达到法性那里了，就是远离了一切烦恼。能见到真理，才能远离一切烦恼，不见到法性理，是不能够断烦恼的。深入法性才能断除烦恼的种子。这是《显扬圣教论》上有这么一句话。就是阿罗汉他能够见到真理了，他和真理融合成为一体了，他的身口意都清净的，都是善的，所以叫做正行。这个就是圣人。所以是善、是无漏，有大智慧，所以叫做「正行正至」。

说在家人有这两种垢：一个是身业，一个语业，这两方面的罪过，罪过的事情。第二样的罪过呢，就是内心的思想，不承认有出世间的圣道。这句话，不相信有阿罗汉就是不承认有出世间的圣道。这个人是不可能出家，他出家也没有用，不能出家的。这是把在家的两种垢说出来。

申三、明障位

此于已得净信位前，能为障碍。

这是第三，明障位。第三科。对「于已得净信位前」，就是得到净信之前，在前若有这两种垢，他就能为净信做障碍，使令他不能有净信，不能有净信了。所以这是一个很遗憾的事情。未二、出家位。前面说这个垢，说在家有这两种垢的话呢，那就不能出家了，就障碍。现在这底下说出家的垢，出了家以后有什么垢呢？也说一说。分二科，第一科欲等寻思。

未二、出家位（分二科）　申一、欲等寻思

欲等寻思障出家者：令其不能心生喜乐。

这是第一科，欲等寻思。说出了家以后，远离了世间上的杂染，但是内心里面如果有欲寻思，有恚寻思，有害寻思，有这些妄想的话，「障出家者」也障碍这个出家的人，「令其不能心生喜乐」使令他的心，他不能够发生出来，不能建立初禅的境界。我看这样可能连欲界定也得不到，何况未到地定，何况初禅呢？

《披寻记》四五七页：

欲等寻思至心生喜乐者：此中喜乐，谓初静虑地所摄喜乐，离欲恚害寻之所生故。

「欲等寻思至心生喜乐者：此中喜乐，谓初静虑地所摄喜乐」初静虑的所生喜乐。「离欲恚害寻之所生故。」你一定要离开这一些障碍，然后专心的修不净观，修

数息观，然后心里面寂静住，慢慢才能得到初禅，不然的话，这个初禅是得不到，所以是不能心生喜乐。看这个意思，就是初禅的喜乐，才是喜乐。欲界里边凡夫认为所喜乐的，都不是真的喜乐，那都不算数，不算是喜乐的。「欲等寻思障出家者，令其不能心生喜乐」。所以出了家以后，赶快要调伏自己的心，要陶炼，就像金那样炼，叫它清净，要做这件事。

申二、亲等寻思

亲等寻思，障喜乐者令其不能恒修善法。

第一科是欲等寻思。底下第二科，亲等寻思，就是亲里的寻思。出了家以后，还想家，想家里亲戚朋友的事情，想家。老想这个他今天怎么样，明天怎么样，还想念这个事情。这样子，亲里寻思，国土寻思，不死寻思，这些寻思，「障喜乐」也能障碍你得到喜乐，「令其不能恒修善法」，你若有这样的妄想，你就不能够恒修善法，这个心一不清净了，身口也没有作用了。

《披寻记》四五七页：

亲等寻思至恒修善法者：此中善法，谓定地摄。掉举恶作能为障故。

「亲等寻思至恒修善法者：此中善法，谓定地摄。掉举恶作能为障故。」这就是你发心静坐了，发心静坐的时候，你有这个亲属寻思，国土寻思，不死寻思，各式各样的寻思的时候，那就是掉举。掉举，一下子一个钟头，两个钟头过去了，过去完了，自己后悔，哎唉！我这几个钟头白过了。后悔，就是恶作，就是不高兴自己的这种行为，不高兴，但是忽然间过去了，这叫做恶作。或者说有其他的事情，自己有什么身口意不检点，触恼了别人，障碍了别人修行，自己也会一时的失掉了正念，有了过失，自己后悔，这叫恶作，恶作就是后悔的意思。说这样子，「令其不能恒修善法」就是中间使令你这个善法不能不间断的修学，总是有间断，有这种遗憾的事情。这是申二。

巳二、喻除垢

由断彼故，恒修善法速得圆满纯净之心。有寻有伺，如净金沙，是名为心除垢陶炼。犹如生金，仍未销煮。

这是第二科，喻除垢。那个第一科是辨垢秽。这个在家、出家，在家人的垢秽和出家人的垢秽。现在这底下便要除这个垢秽。除垢秽，怎么样除法呢？「由断彼故」，就是说这一定是要出了家。出了家修四念处，修这五停心，修这个四念处就能断除去这些垢秽，像前面说的那个方法。「恒修善法」，要长时期的修四念处。「速得圆满」那就很快的，你的希望就满足了，你的纯净之心就出现了，圆满了纯净的心出现了，就成功了。

「有寻有伺」，这个时候这个圆满纯净之心是什么呢？现在是「有寻有伺」就是初禅了，到了初禅的这个时候，「如净金沙」就像那个生金，除了垢的时候，就变成一个清净的金沙了，是名为心除垢陶炼，这叫做除垢陶炼。是这样的意思。这样说，要到初禅的境界，才算是除垢了。到了初禅以后就不会再有有欲寻思，恚寻思，害寻思，亲里寻思，国土寻思，不死寻思，这些事情都没有了。因为得了初禅的时候，是心不颠倒了，没有欲了，没有欲的颠倒了，这时候如净金沙。「是名除垢陶炼，犹如生金仍未销煮」，还不是那么特别好。

辰二、心摄受陶炼

若有复能止息寻思，乃至具足安住第四静虑，是名为心摄受陶炼。由能摄受无寻无伺三摩地故，犹如生金已被销煮。

这是第二科，心摄受陶炼。若是有一位修行人，他不停留在初禅，他还能够止息寻思，把初禅里面那个寻思的心所停下来，呵斥它的过患，观察它是错误的。这样继续的努力，止而后观，观而后止，就由初禅得到二禅，由二禅进步到三禅，由三禅就进步到四禅，说是「具足安住第四静虑」，就得到第四静虑了。是名为心摄受陶炼，这叫做摄受陶炼。心的摄受陶炼要达到第四静虑的时候。「由能摄受无寻无伺三摩地故」，为什么叫做摄受呢？就是由于这个修行人肯努力，摄受就是成就，成就了无寻无伺的三摩地，高过了有寻有伺的三摩地，就是由初禅到二禅，到了第四禅，第四禅修学圣道是最殊胜的地方。「犹如生金已被销煮」的那么样的清净，美丽了。

辰三、心调柔陶炼（分二科）　巳一、辨相

若三摩地不为有行之所拘执，乃至广说；是名为心调柔陶炼。

这是第三科，心调柔陶炼。分二科，第一科辨相。

若是这个修行人，他的三摩地不为有行之所拘执，不是励力运转的那种境界，很紧张，很努力才能令心清净，不是那么样，很自然的就能现前，乃至到广说，像前面说的，「是名为心调柔陶炼」。就是很自在的意思。第二科，喻成。

巳二、喻成

于神通法，随其所欲能转变故；如彼生金，已细炼治瑕隙等秽。

这心调柔的陶炼究竟有什么功德呢？这里面说了，「于神通法随其所欲」，得到四禅以后，又能成就神通，对于五种神通，「随其所欲能转变故」，天眼通，天耳通，他心通，神足通，宿命通，能随你心里面所欲，所欢喜的，就能转变现前。你要现天眼通，天眼通就现了；要现他心通，他心通就现前；要神足通，神足通就现前了。得到第四禅的时候，发神通是最自在，最强大的了。「如彼生金已细炼治瑕隙等秽」到这个程度了。

《披寻记》四五七页：

若三摩地不为有行之所拘执等者：此三摩地，随其所乐安隐而住，已调善故，是故名心调柔陶炼。不为有行之所拘执，不为法性之所拘执，寂静微妙，得安隐道，及能证得心一趣性，如前已释。是名此中广说应知。

「若三摩地不为有行之所拘执等者：此三摩地，随其所乐安隐而住，已调善故，是故名心调柔陶炼。不为有行之所拘执，不为法性之所拘执」，这前面说过，「寂静微妙，得安隐道，及能证得心一趣性，如前已释。是名此中广说应知。」这是第十科的陶炼其心。用这样的方法来陶炼其心。

子十一、思惟三相（分二科） 丑一、举经言

复次如经言：应于三相作意思惟。乃至广说。

这是傍辨彼义里面的第一科，引释诸经，这一科的最后一科，一共是十一科，现在是第十一科，思惟三相。分二科，第一科是举经言。

「复次」前面已经说了十段，现在是第十一科。「如经上说：应于三相作意思惟」。修止观的人，欢喜坐禅的人，他应该注意这三种相，在这三种相上作意思惟。作意，我们讲过，就是警觉自己的心，什么时候应该怎么样，这件事应该注意，应该去思惟去。「乃至广说」，就是三种相是什么相，应该「广」应该详细的说出来，但是这里就略了，没有说。

丑二、释彼义（分二科） 寅一、明对治（分二科） 卯一、略标

应时时间作意思惟奢摩他等差别之相，不应一向，为欲对治沈掉等故。

这底下第二科释彼义，解释经里边三相的意义。分二科，第一科是明对治。分二科，第一科是略标。

「应时时间」，就是静坐的人，坐禅的人，他应该时时的去作意思惟这三种相，就是奢摩他的止相，还有举和舍，止举舍这三种行相，要注意这件事。「时时间」就是你心里面要昏沈的时候，你就应该思惟举相；如果是掉举的时候，你就应该思惟止相；修这个奢摩他的止来对付这个掉举，应该这样。若是内心里面也没有昏沈，也没有掉举，这个止和观很平和，这个时候，就应该去思惟舍，舍相，应该这样子，时时间这样作意思惟止等相。

「不应一向」，你修止观的时候，你不应该一个方向去修止，其他的都不修，不应该这样子。也不应该一个方向的去修观，其他的都不修，不应该这样子。

《披寻记》四五八页：

应时时间至不应一向者：梵奢摩他，此云为止。等言，等取举、舍。如是三相，有其差别，应时时间随应修习，不应一向。此复云何？谓应了知止相止时，举相举时，舍相舍时，声闻地中广释差别。（陵本三十一卷八页）

「应时时间至不应一向者：梵奢摩他」，这奢摩他是梵语，不是中国话。「此云为止」，中国话叫做止。「等言」这个等字，奢摩他等，这个等这个字，「等取举、舍」，举和舍这二个方法。「如是三相，有其差别，应时时间随应修习，不应一向」，不应该只是修止，只是修举，不应该这样子。「此复云何？」这究竟是什么意思呢？「谓应了知止相止时」这个止相就是心里面寂静住，按我们现在散乱心的人来说，就是九心住，就是止，内住、等住、安住、近住……，这一共是九个住。这个止时，就是心里面掉动的时候，就应该修止，就是止时。「举相举时」，这个举相，举的相貌是什么呢？举的相貌就是心里面振作起来，你去观察，去攀缘令心欢喜的一种相貌，一种清净美好的相貌，心里面攀缘它的时候，心里面感觉到很欢喜，这叫做举。这个举时是什么时候呢？就是心里面昏沈了，心里面失掉了所缘境，什么境界都不去思惟了，叫做沉没，沈昏下来的时候，这个时候你就应该把这个心振奋起来，那就叫做举。这个举是攀缘欢喜的行相，譬如说观察佛像，是欢喜的行相；或者自己欢

喜看个大莲华，一看见这个，心里面想这个大莲华的时候，心里欢喜。这一欢喜呢，这个沉没的境界没有了，就叫做举，「举相举时」。「舍相舍时」，舍相就是这个时候心里面也不昏沈，也不掉举，心里面很明静而住的时候。明静而住的时候，这个时候就叫做舍相，就是也没有昏沈，也没有掉举，叫舍。舍时就是不昏沈，不掉举的时候，这个时候就是修舍的时候。「声闻地中广释差别。（陵本三十一卷八页）」解释这个止举舍。

为欲对治沈掉等故。

为什么这个止举舍随时的这样子，用其中一个法来修行呢，不应该一向呢？「为欲对治沈」为欲对治昏沈，所以应该修举；为欲对治掉举，所以应该修止；为欲对治昏沈，所以应该修举；也不昏沈，也不掉举，那就应该修舍，这样子。所以静坐的时候，的确是应该用这三个方法来调心，不应该只是修止，或者只是修举，不应该这样办。

这是略标。底下是别辨。分二科，第一科是止举相。分二科，第一科，出过。

卯二、别辨（分二科）　辰一、止举相（分二科）　巳一、出过

若于止举未串习者，虽一向修，是沈掉相。

「若于止举未串习者」，就是这个人静坐的时候，他没能够时时的修止，修举，没能这样子不断的随其所应的去修习的话呢，「唯一向修」，唯独是一向修止，或者一向修举，「是沈掉相」那样子呢，这个人的静坐，内心的相貌，那他不是昏沈，就是掉举；不是掉举，就是昏沈了。那样子是不能修禅了，这个禅是修不好的。

《披寻记》四五八页：

若于止举未串习等者：谓于止举未串习故，或于一时一向修止，或于一时一向修举，由是因缘令心昏沈或掉举故。显扬颂云：为断于沈掉相应道二种。（显扬十九卷十九页）云何二相应道？谓取自心相，及取少分可爱的外相。由取自心相故，能断掉举，是即名止。由取少分可爱外相故，能断昏沈，是即名举。若于此二不善修习，名未串习。若一向修，不见彼过，沈掉当生，由是说言是沈掉相。

「若于止举未串习等者：谓于止举未串习故，或于一时一向修止，或于一时一向修举，由是因缘令心昏沈或掉举故。显扬颂云：为断于沈掉相应道二种。（显扬十九卷十九页）云何二相应道？谓取自心相」你若是注意的去攀缘这个自心相，就是攀缘这个所缘境，这个所缘境叫做心相。「及取少分可爱的外相。由取自心相故，能断掉举」就把这个掉举的过失就取消了，就安住在所缘境上，不掉举了。「是即名止。由取少分可爱外相故」或者想一个大莲华，或者想个佛像，想什么可爱的相，那么「能断昏沈」，这时候昏沈就没有了。「是即名举」，这个举就是这样的意思。「若于此二不善修习，名未串习。若一向修，不见彼过，沈掉当生，由是说言是沈掉相」若是你一向修止，一向修举，你就会有昏沈、掉举的过失。你有这个过失，这就叫做沈掉相，就是这样的意思。这是说静坐的时候，调心的方法，要这样做法。

巳二、辨住

如此修者，当知住在方便道位。

这是第二科，辨位。前面是出过，这是辨别说明这样修行的位次，这个人是什么程度？在那一个阶段呢？这样意思。

「如此修者，当知住在方便道住」就是前方便，就是在外凡和内凡之间的这个时候，还没有入圣位，还没有得定，他还没有成功的时候，在这个阶段的时候，是要时时的用止举舍来调心。

辰二、舍相（分二科）　巳一、辨位

若时时间思惟舍相，如是在于成满道位。

这底下第二科是舍相。前面说止举，这底下第二科说舍相。分二科，第一科是辨位。就是什么时候修这个舍呢？

「若时时间思惟舍相，如是在于成满道位」若是你用功修行的时候，你时时的你要注意，这个时候是修什么才合适？这个时候是修舍的。这个止观能够均衡，而不偏于止，也不偏于观。止观均衡了，这个时候就是舍相。「如是在于成满道位」这样子，达到这个程度的时候，是在于那个成满的那个阶段，就是已经达到、成功了。如果在世间的禅定来说，就是你已经得到初禅了，或者是二禅、三禅、四禅了。如果出世间，就是已经达到圣道了，达到圣道的时候，达到无学位的时候，那是成满。这个阶段的时候是修舍，时时间思惟舍相。

巳二、出过（分二科）　午一、由无思择

亦由于此一向修故，于缘起法及圣谛中不思择故，心不正定，不尽诸漏。

前面是辨这个舍相的位。这底下第二科是出过。出过分二科，第一科由无思择。

「亦由于此一向修故」，这个舍位，在舍位的前边，所以也是由于这个修行人，他在舍位以前的时候，如果他修行的时候一向修故，一向修止，或者一向修举，或者是一向修止，「于缘起法及圣谛中不思择故」，他对于世间上一切法，世间法、出世间法都是缘起法，都是因缘所生法。这句话是总说的，缘起是总说的。这个圣谛就是苦集灭道是四谛，苦集是世间的缘起，灭道是出世间的缘起，所以这是别说的，「于缘起法及圣谛中不思择故」，你不能思惟观察，就是不修观，只是修止，所以「亦由于此一向修故」，就是一向要修止，「于缘起法及圣谛中」，你不修观，不修毘钵舍那观。这样的话，「心不正定」，你不能入于正定的境界，你不能尽诸漏，不能断烦恼。这个见烦恼，爱烦恼你都不能断，你没有这种功能。这是无思择，没有思择，也就是没有毘钵舍那，你只是修止，你没有毘钵舍那，你不能尽诸漏。

午二、无现观等

于诸谛中若未现观，不能现观；或已现观，不得漏尽。

这第二科是无现观。

「于诸谛中」，就是在苦集灭道四谛里面，「若未现观」，你没能够去修现观的法门，「现观」就是现前分明的观察，明明了了的观察，叫做现观。「若未现观」这地方说也还就只是修止的话，你没能作现观，「不能现观」，或者你没有这个能力作现观。没有这个能力作现观是什么意思呢？就是没有学习佛法。没有学习佛法，你不能作现观，你不知道怎么样观察，这个四圣谛怎么作观，你观不上来。前面若未现观是说有这个能力，但是你没这么做，「若未现观」，就是你学习过苦集灭道的佛法，但是你没作如是观。「不能现观」是没有学习佛法，你没能作这个现观，明明了了的去观察，那也是不得尽漏，你不能断烦恼。「或已现观」，这表示什么呢？就是你没能够成就正定，你没能得定。没能得定的时候，你就是现观了，也是不得尽漏，还是

不能断烦恼。若是没有得到奢摩他，你就作现观，也不能断烦恼；说是得定了，得到奢摩他了，你不作现观，那也是不能断烦恼，就是偏于一面，就是不能够断烦恼的，一定是止观都要具足才可以。都具足了，就是舍，到舍的时候，也就是止观双运了，那就能断烦恼，就能得圣道了。

我们学习这个《瑜伽师地论》它说什么话，它就是很肯定的，老老实实的，就是把这句话说的明明白白的，不是马马虎虎的。不是那话不肯定，不是的，就老老实实的这样说。说了呢，把这个方法说的很清楚。你若这样学习的话，你若听别人讲止观的时候，讲到修行的事情，很明白就知道这个人讲的对不对？他讲的是合道理，是不合道理？很明白就听出来。若是你没学过，你不知道他说什么。你不知道他说是对？是不对？你不知道。

寅二、显略义

初之二种，是三摩地能成办道；第三一种，依三摩地尽诸漏道。是名略显此中要义。于时时间作意思惟，遍一切故。

这底下是第二科，显略义。前面是第一科，明对治，用这个止举舍来对治自己的烦恼。这底下第二科，显略义，显示要义。

「初之二种」，就是前面这个止和举这二种方法，是三摩地能成办道。你时时间修止，时时间修举，这是能成办三摩地的道，能令你的三摩地得成就。成办也就是成就。你若不时时间修止，修举，你一味的修止，不行；一味的修举，也不行。这样意思。「第三一种依三摩地尽诸漏道」。「第三一种」就是舍，用这个舍就是止观双运的意思，就能够尽诸漏道，能够断灭一切的烦恼，是这样。「是名略显此中要义。于时时间作意思惟，遍一切故。」这个修行的时候，你静坐的时候，修禅的时候，你时时间要作意思惟，这句话是遍于止，也遍于观，也遍于舍。这个止举舍你都要时时作意思惟的，不能偏于某一种的，你若这样修的时候，你才能够有成就，这样意思。

癸二、摄持圣教（分四科）　子一、标

复次有四正法，摄持圣教。

这一科从那里来的呢？就是傍辨彼义这一大科里分二科，第一科是引释诸经，引释诸经，前面十一科讲完了。这十一科每一段以前都是如经言，把经的一段文引来，然后加以解释，一共是十一段。这十一段讲完了，这一科讲完了。现在第二科，摄持圣教。这里分四科，第一科是标。

「复次有四正法」，前面有十一大科，引经上的话来说明修止观的这件事。但是又有四种正法，就是四种修行的法门，「摄持圣教」，这个摄持是什么意思呢？「摄持」实在就是住持的意思。庙上的方丈称之为住持。是住持什么？就是住持圣教，使令圣教不灭亡，不失坏，能继续的住在世间，流行世间，利乐众生的。所以这个摄持是住持的意思，也是护持的意思，也是护持佛教的意思。这个圣教，下面有说。

子二、征

何等为四？

前面是标，这底下征。

那四种呢？

子三、列

一者远离，二者修习，三者修果，四者于圣教中无有乖诤。

这是列出来。「一者远离，二者修习，三者修果，四者于圣教中无有乖诤」。这是列出来。这底下：

《披寻记》四五九页：

有四正法摄持圣教等者：谓佛自说经教展转流布至今，或圣弟子依自所证无倒分别诸法体相，是名圣教。初二正法，于此圣教能正摄受，令得自义故。后二正法，于此圣教能正住持，令不坏灭故。

「有四正法摄持圣教等者：谓佛自说经教展转流布至今」，佛觉悟了，佛这个大慈大悲，为一切众生宣说的佛法，就是法界等流。这是圣人所说的一种法门，来教导我们的法门，所以叫做圣教。「或圣弟子」或者佛的弟子，「依自所证无倒」的「分别」，没有错误的分别，「诸法体相」说四念处，三十七道品，或者六波罗蜜。「是名圣教」，圣教是这样的意思。

「初二正法，于此圣教能正摄受」，就是远离和修习这二个圣教。这二个圣教能正摄受。「能正摄受，令得自义故」，你能够领受佛法，你能如法修行，就能使令你得到自义，自义就是涅盘，令你能够得到涅盘，得到圣道。「后二正法，于此圣教能正住持」，你得到涅盘以后，你就能演说佛法。能够演说佛法，佛法就在世间上能够流传了，所以叫做「于此圣教能正住持，令不坏灭故」，这样意思。所以叫做摄持圣教。前面是标列出来。这四种怎么样解释呢？这底下再解释。分四科，第一科是远离。

子四、释（分四科）　丑一、远离

远离者：谓山林、树下、空闲、静室。

这就是修止观的处所，你坐禅的处所，在什么地方呢？就是要远离。就是远离尘世间，到山林里边去，或在树的下边，或者是空闲的静室，寂静的房子，没有吵闹，没有愦闹的地方，没有令你分神的地方，你能安心的修行，就是在这个地方来修行。

丑二、修习

修习者：谓住于彼，勤修二法，谓奢摩他，毘钵舍那。

这是第二。什么叫做修习呢？「谓住于彼勤修二法」，就是说这个人安住在山林、树下，或者空闲的静室，在那里边精进的修学止观的二法。闻思修三慧，闻慧、思慧不名为修，要修慧的时候才名之为修。那是什么意思呢？就是在禅定里边有大力量，能改造你自己的妄想，能得圣道，所以叫做修。这个三慧到修慧时才可以名之为修，闻思的时候还是不够，还不及格的。「修习者：谓住于彼勤修二法」，二法是什么呢？「谓奢摩他，毗钵舍那，就是止观，修学止观，止观就是禅。

丑三、修果（分二科）　寅一、释（分二科）　卯一、辨方便（分二科）　辰一、先止后观心得解脱（分二科）　巳一、征

云何已习奢摩他，毘钵舍那而得解脱？

这底下是第三科，修果。我这样修以后的结果是什么呢？来解释解释。分二科，第一科是解释。分二科，第一科是辨方便。分二科，第一科先止后观心得解脱。又分二科，第一科是征。

「云何已习奢摩他，毘钵舍那而得解脱？」这是说这方便道，就是没得圣道之前，有个前方便，那就是以止观为前方便。「云何」怎么叫做已经学习成就了奢摩他，然后依据毘钵舍那而得解脱呢？这句话怎么解释呢？这个意思。底下就解释。解释分二科，第一科明渐次，明按照它逐渐的次第。

巳二、释（分二科）　午一、明渐次

谓如有一先已得初静虑乃至第四静虑。彼即依此三摩地故，如实知苦，乃至知道。

「谓如有一」就是说譬如有一个人，他先已得初静虑，乃至第四静虑，他已经得到四禅了，这个人。他在来到佛法之前，已经成就了色界四禅了。这个人他来到佛法里面来，那他怎么办呢？他应该怎么修行呢？就是「彼即依此三摩地故，如实知苦，乃至知道」。彼那个修行人，就依据他所成就的四禅，三摩地就是四禅。这可见四禅就是三摩地，也就是等持。「如实如苦，乃至知道」，在禅定里边，如实地知道色受想行识是苦，在禅定里边。「依此三摩地」这个依，就是住在，住在三摩地里边去观察色受想行识是苦，要这样子。「乃至知道」这苦集灭道，如实的知道是集，如实知道是灭，如实知道是道，来观察四谛的道理，这样子。那么这就叫做依奢摩他修毘钵舍那，是这样意思。这就是渐次，这个次第就是这样子。这样说，这个四禅就是三摩地，就是止。「如实知苦，乃至知道」，就是观，就是毘钵舍那观。这样子。如果说我得到四禅的时候，我不去观察四谛的道理，那你只是止，你没有毘钵舍那。没有毘钵舍那，你还是不能断烦恼，不能得圣道，你还是个凡夫。是这样意思。

午二、明解脱

彼即依此毘钵舍那，于见所断诸烦恼中，心得解脱。

这第二科，明解脱。前面是说渐次。依奢摩他修毘钵舍那得到什么好处了呢？「彼即依此毘钵舍那，于见所断」，他在禅定里边，修这个毘钵舍那观的时候，他的结果，就是「于见所断的诸烦恼中，心得解脱」。你这个心不会被见烦恼所系缚了。这个「见所断烦恼」就是十使，前面讲过十种烦恼，从那十种烦恼里面心解脱了，不被那十种烦恼困扰你了，心得自在了，那么这就叫做解脱。所谓解脱者，不为烦恼所系缚也。这样意思。这就是圣人了。

辰二、先观后止心得解脱（分二科）　巳一、征

云何已习毘钵舍那，依奢摩他心得解脱？

这是第二科。前面第一科是先止后观心得解脱，现在第二科先观后止心得解脱。来到佛法里边的人，有各式各样的人，前面是一种人，现在这是第二种人。这第二种人，他是先观而后止，因此得解脱。先征，底下是问。

「云何已习毘钵舍那，依奢摩他心得解脱？」这个修行人，他已经学习了毘钵舍那观了，这个毘钵舍那观，他已经学习了。这个意思就是在未到地定里边成就了毘钵舍那观。但是他这个未到地定这个止还不圆满，所以依奢摩他心得解脱，他还要再进一步修这个奢摩他才能够得解脱。这样的情形怎么解释呢？这是问。底下回答，回答分二科，第一科还是明渐次。

巳二、释（分二科）　午一、明渐次

谓如有一如实知苦乃至知道。彼依如是增上慧故，发生静虑。

「谓如有一如实知苦乃至知道。彼依如是增上慧故，发生静虑」。说是这个人，他在佛法里边，他已经是「如实知苦」了，在未至定里边，他是真实的知道色受想行识是苦，乃至到知道戒定慧的道，八正道。这个人，「彼依如是增上慧故」，那个人就在他这个殊胜的毘钵舍那的智慧里边，再发生静虑，再继续努力修初禅的定，修成功了，就得到这初禅、二禅、三禅、四禅了。这是一个渐次。这样说呢，先已经有了毘钵舍那的观，那他就要再修禅定，要这样的次第。这是第一科，第二科还是明解脱。

午二、明解脱

即由如是奢摩他故，于修所断诸烦恼中心得解脱。

这个人他已经是「由奢摩他故」，他成就了禅了。成就禅以后，「于修所断诸烦恼中心得解脱」。因为他是在未到地定里边修毘钵舍那观，已经断了见所断的烦恼了。他在未至定里面，但是没有得到色界四禅，可是见所断的烦恼已经断了，还有修所断的烦恼没有断。没有断，而这个时候呢，他可以得四禅，可以得初禅、二禅、三禅、四禅，那么在禅里面，再继续修毘钵舍那观，就把修所断的诸烦恼中，「心得解脱」，就是没有爱烦恼了。

卯二、辨诸界（分二科）　辰一、略标

如是修习奢摩他，毘钵舍那已，于诸界中而得解脱。

这是第二科，卯二、辨诸界。前面是辨方便，说明方便道的境界。这底下第二科，辨诸界，这就是道成满了的境界。分二科，第一科是略标。

「如是学习奢摩他，毘钵舍那已」，就是像前面或者是先止而后观，或者先观而后止，这样的修习奢摩他，毘钵舍那已经圆满了。圆满了，这就是什么境界呢？「于诸界中而得解脱」，就从各式各样的界里边心得解脱了。这是略标。底下第二科，别释。别释里面分三科，第一科是断界。

辰二、别释（分三科）　巳一、断界

见道所断诸行断故，名为断界。

这个叫做辨诸界，实在也就是说明前面的要义，也等于是这样的意思。就是「见道所断诸行断故，名为断界」。一共有三界：一个断界，一个离欲界，一个灭界，现在解释这三界。就是「见道所断诸行断故」，他是由止而观也好，由观而止也好，总而言之，他一定要在见道的时候，见到苦集灭道四谛之后，他就是断了一种烦恼，断了见烦恼了。这个就是十使，五利使，五钝使，这十使叫诸行。这个十使「诸行断故，名为断界」，这就叫做断界。断了十使，这时候叫做断界。因为以前从来没有断过，名之为断。

巳二、离欲界

修道所断诸行断故，名离欲界。

这第二科解释离欲界。离欲界，这个欲就是指三界的欲，欲界的欲、色界的欲、无色界的欲，就是这个爱烦恼。欲界的人爱着五欲；色界、无色界的人爱着禅定的欲。「修道所断诸行断故」，这就叫做「离欲界」。见道以后还要修道，修道的时候能断了三界的欲，那么就叫做离欲界。

巳三、灭界

一切有执皆永灭故，名为灭界。

这第三科叫做灭界。「一切有执」，这个「有」就是色受想行识，这个色受想受行识就叫做「有执」，这叫「有」。这个「执」就是前面的萨迦耶见，分别的我执和俱生的我执，包括一切的爱见慢的这些都是执。「皆永灭故」，完全都永久的熄灭了，就是三界之内，一切的惑业苦都熄灭了，「名为灭界」，这叫做灭界。一个断界，一个是离欲界，一个是灭界。

寅二、结

是名修果。

这就叫做修果。这样说就是得到无余涅盘了，这是修止观的最后的结果，解脱了一切的惑业苦。

《披寻记》四五九页：

于诸界中而得解脱等者：此中诸界，谓即断界、离欲界、灭界。「烦恼相应有漏诸行，是名见修所断诸行。三界苦依，名一切有。即于一切萨迦耶见，名一切执。于无余依涅盘界中皆永灭故，是名灭界。

「于诸界中而得解脱等者：此中诸界，谓即断界、离欲界、灭界」，这是三界。「烦恼相应有漏诸行，是名见修所断诸行」。属于烦恼相应的有漏诸行，这些东西，叫做……是名见修所断的诸行。「三界苦依」，三界之苦所依止的就是色受想行识，另外没有，名叫做「一切有」。「即于一切萨迦耶见，名一切执」。当然有分别我执，俱生我执都在内了。「于无余依涅盘界中，皆永灭故，是名灭界。」这无余依涅盘，那么这是到了无余依涅盘了，名之为灭界。

丑四、于圣教中无有乖诤（分二科）　寅一、标随顺

于圣教中无乖诤者：所谓大师及诸弟子若义若句若文，于文句义平等润洽，互相随顺；非如异道施设见解，种种非一，差别不同。

这底下第四科，于圣教中无有乖诤。前面一个是远离，一个是修习，一个修果，第三科。现在是第四科，于圣教中没有乖诤。分两科，第一科是标随顺。

「于圣教中无乖诤者」，这句话怎么讲呢？「所谓大师及诸弟子」，大师就是指佛，和佛的一切的弟子，这一切的初果、二果、三果、四果，这一切得无生法忍的人。「若义若句若文」，这个义是所表达的，这个句和文是能表达的，能表达义的文句。文就是字，由这个字组织成名，由名组织成句，由多的文句组成章段。

「于文句义平等润洽，互相随顺」就是大师的是文句义，和诸弟子的文句义是平等，是无差别。佛说的这个文句义和弟子说的文句义是无差别，是平等。这个「润洽」，润者益也，增益的益，利益的益，洽者合也，佛和佛弟子所说的佛法，不管是

文也好，义也好，都是相合的，而且还是相益，相增益的，相滋益的。你通达了佛说的文句义，那么对于弟子所说的文句义，有帮助，就能帮助你明白弟子所说的文句义；你若通达了弟子说的文句义，就能帮助你明白佛所说的文句义，那这就叫做润，这个润是这样意思。就是彼此是相合的，相合的原因是什么原因呢？大家的思想是一致的。佛的思想和佛弟子的思想，彼此没有冲突，大家是一致的，是互相随顺的，没有矛盾的。

「非如异道施设见解，种种非一，差别不同」。不同于其他的外道，外道他们施设的见解，他们所安立的见解，各式各样的不一致，是有差别，不一样，所以就是有冲突，就有诤论，但是佛法不是。佛及佛弟子他说的佛法是一致的，是没有矛盾的。

《披寻记》四六〇页：

于圣教中无乖诤等者：谓诸圣教前后法义相应而无乖违，是名平等润洽，互相随顺。由是不为诤论安足处所，名无乖诤。非如外道种种意解别异意解变异意解互相违背共兴诤论故。

「于圣教中无乖诤等者：谓诸圣教前后法义相应而无乖违，是名平等润洽，互相随顺。由是不为诤论安足处所」。安足，就像走路这个足，一步一步的都是在地面上，这个地为你的安足的处所。「不为诤论安足处所」佛说的法和弟子说的法里面没有矛盾，没有可以发起诤论的地方，是这个意思。「非如外道种种意解」意解不一样，别异的意解，变异的意解。别异就是他一个见解，另外又有一个见解。变异呢，昨天是一个见解，今天又有不同的见解，是变化。「互相违背，共兴诤论故」佛法不是，佛法是一致的。一致是一致，但是这个地方还是有问题。有什么问题？大家都学习经论，这个思想就是会这样子。如果你不学习经论呢，你按照自己所说的，你不去读经论，自己静坐的时候，发出来一种智慧，哦！这就是对的，这是我证悟的。但是和修多罗不合，于是乎就有诤论了。我们中国佛教就是这样子。他也是用功修行的人，他就是发出一个诤论，他因为有修行了，就有了地位了，有了地位，就有很多人跟他学了，于是乎就形成了一个学派。但是他和经论不合，这个事不管，反正我师父这么说就是对的。这样子就有诤论了！然后就说：僧赞僧，佛法兴。你不要说我不对，我也不说你不对，于是乎佛法兴。这若是邪知邪见还可以赞叹的吗？这就是佛法兴盛了？所以道理应该怎么说呢？大家都学习佛说的经论，他就不会太远离，他就不会远离佛教。而现在形成什么情形呢？明明你说的不对，大家都默然，不说，不说你不对，不出声。那么这个事儿是怎么回事呢？所以佛法衰的时候就是这样子了。所以这样情形，更显得学习佛法的时候，非要学习翻译过来的经论，从印度翻译过来的经论，我们一定要努力的学习。祖师的这种法语，也可以学，但是你一定要学习佛说的经论，要这样子，才能保证你没有远离佛法。有些人，也有学习经论的条件，有这能力，可是印度翻译过来的经论当然都是古文，你读书程度不够，你学是很难。读书读的多，文学程度高，学习这个也不是太难。但是他不学，我就是学习某一个人的，某一个祖师的，怎么样怎么样说完了。说完了，再加上自己的意见，就更是远离了，远离，更远了。说是我们成立一个组织，来控制这件事，你一定若是，有正如正见了，我发给你一个证明，你才可以去弘扬佛法，不然的话，不准你去弘扬。这样子可以避免这邪知邪见，还是有问题，还是不容易。因为这个组织未必都是正知正见，那组织不是正知正见的时候，他有可能，我欢喜谁，就给谁一个证明；我不欢喜，我就不给你，结果还是有问题的。所以这真是……怎么办呢？怎么办？

这律上说，我们出家人的戒律上这佛说，这其实我以前说过，你收了徒弟，你要教导他的。你收了徒弟，你要教导他，就是教他要得正知正见，然后修习远离，在远离处修学止观，修学止观然后得修果，然后才能够没有这个诤。「于圣教中无乖诤」才能这样子，佛就是告诉这样办法。但是呢，还是不能，这个事情实行一个时期以后，又不能行了。怎么呢？因为你收个徒弟，他没有教导，他没教导他徒弟。因为他

徒弟没得正知正见，他徒弟又再收徒弟，更是没有边际了，就是这么回事。我听人说，以前我私下里说，我公开我还没说，我现在公开说这个事。就是在上海，这是在一九四九年之前，很久了，可能五十年以前了。上海佛教有个居士林。居士林里面请一个出家的法师讲经。这个法师讲经的时候，就在讲的时候，在大众之中一个居士起来就说，你讲错了。在我们心里想，你这居士，多不给他面子，他终究是……但是我再又一想，也有好处，使令这个自己学习佛法没有学好的人，就敢去讲经的人，要想一想。你佛法学得还不及格，你不要出去讲。会有人当面毁辱你，你欢喜吗？当然出家的法师这样，在家的居士也是一样。你没有到那程度的时候，你不要随便讲。当然也可能听众里边，都是一知半解的，都是没有正式学过佛法，他不知道什么叫做正知正见，什么叫做邪知邪见，你说什么就是什么，这是一种情形。第二种情形呢，其中也有人程度高一点，知道你说错了，但是他不出声，他不说，这个情形也是有，也会有的。但是这里说：「于圣教中无乖诤者」，就是佛和佛的弟子，或者弟子又有弟子，展转的要没有乖诤，没有乖诤，就是大家的程度都是很高的，是有这个情形。

寅二、释彼义（分二科）　卯一、显正

第一句者，所谓前句。若以此句，问于初一；即以此句，而问第二。

这前面是标随顺。于圣教中无有乖诤，大家的思想是一致的，没有冲突。分两科，第一科是标随顺，这也讲完了。底下说释彼义。分两科，第一科是显正。

「第一句者，所谓前句。若以此句，问于初一」；这是第一句。当然这个法义，有很多句，有第一句，也有第二句，有第三句很多句；或者是顺前句，顺后句，有这么多的句。有这么多的佛教徒，「第一句者，所谓前句」，就是前面这一句。「若以此句，问于初一」若用这一句法语，问这么多人里面的一个人，问这第一个，问他：你讲给我听听。譬如说是什么叫做无常？你讲了，怎么怎么这样讲。「然后即以此句，而问第二」用这个法语，用这无常这一句，问第二个人。第二个人讲的和第一个人讲的一样，无差别。那么这就是没有乖诤，没有乖诤的意思。这是显正，底下简非。

卯二、简非

设于初一依蕴而问，复于第二依余问者；便不得名与第一句平等润洽，互相随顺。

这底下是简非。「设于初一依蕴而问」，这个初一就是那个人，被问的那个人。或者是你有十几个徒弟，你对那第一个徒弟，假设问那个大徒弟，「依蕴而问」，依这个色受想行识这个五蕴，来问这个大徒弟，你怎么讲，他就讲了。「复于第二依余问者」，又对那个第二个徒弟，又依其余的法句来问他，以前是问那无常的法句，现在不问无常，问无我义，什么叫无我？那么这个人又讲了，这第二个徒弟又回答了。这样子呢，问的不同，回答的也不一样，就是彼此是不一样了。「便不得名与第一句平等润洽，互相随顺」，那就不能算是和前一句，大家是无差别。不能说和第一句是平等无差别的润洽，相和合，互相增益，能够和合无诤，互相随顺，就不能了，因为这个道理是不一样的了。无常是无常，无我是无我，寂灭是寂灭，这个法句不同，法义也不同；问的不同，回答也就不一样了。这样子，就不能说是平等润洽，互相随顺了，就不能这么说了。这个意思就是说是同一样的法义，大家都能有同样的看法，那就是互相随顺，平等润洽，是这样意思。

本地分中非三摩呬多地第七

丙五、非三摩呬多地（分二科） 丁一、结前生后

已说三摩呬多地。云何非三摩呬多地？

这本地分中，非三摩呬多地是第七。本地分一共十七地，现在就是讲到第七地。这是第五科，非三摩呬多地。分成二科，第一科是结前生后。前面已经说过了，三摩呬多地，这一大科是说完了。怎么叫做非三摩呬多地呢？这是生后，这句话是引起后边的一段文。第二科是标释一切，这一科里面究竟都讲什么呢？先把它标出来解释。分两科，第一科是略标。

丁二、标释一切（分二科） 戊一、略标

当知此地相，略有十二种。

这个《瑜伽地师论》的好处，它下文讲什么，一开始的时候，把这个大意都说出来了，使令你容易明白，有这个好处。这底下是略标。

「当知此地」就是此非三摩呬多地里边的义相，这个道理的相貌，略有十二种不同。说是用数目来计算的，有十二种不同。这是略标，底下列释。列释分十二科，第一科是由自性不定。

戊二、列释（分十二科） 己一、由自性不定

或有自性不定故，名非定地，谓五识身。

这个非三摩呬多地，就是不定地。三摩呬多，就是定。现在是非定，就是不定。不定，什么是不定呢？一共分成十二科来解释，第一科是自性不定。

「或有自性不定故，名非定地」就是他本身是不定的，所以叫做非定地。什么是自性不定呢？谓五识身。就是我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五识。这五识当然是我们没有禅定的人，我们没有禅定的人这个有漏的前五识，它是不定的，就是它是散乱的，它没有定力。你若是佛，佛的前五识当然还是定。这就是有漏的五识是不定的，「谓五识身」。

《披寻记》四六〇页：

谓五识身者：五识自性不恒相续，要托外境而生起故，由是说名自性不定。

「谓五识身者：五识自性不恒相续」一刹那间就停下来了，就变了。「要托外境而生起故，由是说名自性不定」。一刹那间就停下来了，一刹那间又变了，一刹那间又变了。所以它是没有定，这是第一个解释。底下第二，由阙轻安。分两科，第一科是标。

己二、由阙轻安（分二科） 庚一、标

或有阙轻安故，名非定地。

这个非定地的含义，或者是这样，说是前五识是不定，那么第六识可以说是定了吧？但是若阙少轻安呢，还是不定。你若是得到了轻安乐的时候，那就是定；没得轻安乐，还不算定。譬如说我们得到欲界定，欲界定，虽然心里面也是寂静住，但是没有轻安，那还不能算是定，这个非定地，这么解释。这是标。第二科，解释。解释第一科，是出体。

庚二、释（分二科）　辛一、出体

谓欲界系诸心心法。

就是我们没得色界禅的人，还在欲界，系属于欲界范围内的人，这些心心所法，这些心所法都是不定的。这是出体。底下释义，解释它的道理。

辛二、释义

彼心心法，虽复亦有心一境性，然无轻安含润转故，不名为定。

欲界系的心王、心所法，「虽复亦有」，虽然也有心一境性，譬如欲界定，心也能够安住一境，明静而住，那也是心一境性，心安住在一个境界上不动。「然无轻安」，可是没有轻安乐。没有轻安乐，就表示你的定力浅。定力浅就没有轻安乐。「含润转故」，这个有轻安乐，就是有色界的喜乐和轻安同时活动。「含润转故」，含者藏也，在你的禅定里边，隐藏着色界的喜乐，润，来润益你的色受想行识，增益你的色受想行识，在活动。你没有这种轻安乐的含润转，不名为定。虽然有心一境性，但是，不能说是定。

《披寻记》四六一页：

或有阙轻安故等者：善十一中轻安一法唯定地系，故阙轻安，名非定地。以无离生喜乐之所滋润，是故说言无含润转。

「或有阙轻安故等者：善十一中轻安一法唯定地系」，这个善心所里面一共有十一个，十一个里面有一个轻安的心所法，这个轻安的这个心所法，唯是定地系，唯是属于色界定，无色界定不算，唯独色界定。「故阙轻安，名非定地」，「以无离生喜乐之所滋润，是故说言无含润转」，所以不能说是定。

己三、由不发趣

由不发趣故，名非定地。谓受欲者，于诸欲中深生染着，而常受用。

现在是非三摩呬多地第七。这一科里边分两科，第一科是结前生后，第二科标释一切，先略标，而后列释，分十二科。第一科由自性不定，第二科由阙轻安。阙轻安里面第一科标，第二科是解释。解释先出体，第二科释义。这一科讲完了。现在是第三科由不发趣。这是解释这个非定地。前面三摩呬多地是定地，就是有禅定的地方。这里是说没有禅定的地方，就是解释怎么叫做非定地。前面两科，第一科是说自性不定，第二科由阙轻安所以不是定。现在说第三个理由，由不发趣。

「或有不发趣故」或者有的人，他不肯发心去求取禅定，不发心求禅定，所以叫做非定地。

「谓受欲者」这是说在欲界的人，享受欲乐的人，「于诸欲中深生染着」，而常常的受用这个欲，所以他不肯离欲。要修学禅定，一定要离欲，才能修禅定，但是他不肯离欲，所以就不能修禅定了。这就叫做不发趣。

己四、由极散乱

或有极散乱故，名非定地。谓初修定者，于妙五欲心随流散。

「或有极散乱故，名非定地」。第四个理由，由极散乱。或者有的人，他虽然是有欲，但是他发心要放下这个欲，要离欲，要发心修学禅定，想要静坐。但是他的内心极散乱故，所以叫做非定地。为什么呢？

「谓初修定者，于妙五欲心随流散」。这个人他是把欲放下了，天天静坐。但是他初开始修定的时候，不静坐的时候还好，静坐的时候呢，就对于他以前享受的这个五欲，这个色声香味触的境界，他心就去攀缘、妄想，就流动、散乱了，不能够安住在所缘境，他不能，就是心里面有这种事情，所以这就叫做「由极散乱」，所以不是定地。

己五、由太略聚

或有太略聚故，名非定地。谓初修定者，于内略心，昏睡所蔽。

这第五个理由，太略聚。

「或由太略聚故」前面这个初修定的人，于妙五欲心随流散，这是掉举。初修定的人，他一开始心里面就是妄想、掉举。现在这是第五个的人，他倒是不去掉举了。但是他「略聚故」，这个略就是减少，他减少了这些妄想，妄想减少了，常常静坐，终究是没有那么多的妄想了，就是集中他的精神在所缘境上住下来，所以叫做聚。但是太略故，也不是定地，还是不是定地。怎么的呢？「谓初修定者，于内略心昏睡所蔽」这初开始修定的人，好不容易妄想少了，但是他心里面一减少妄想，心里面一安住所缘境的时候，「昏睡所蔽」这昏睡就来了，就在那里打瞌睡了，就蒙蔽他的心不能够修止观，所以也不是定地。

己六、由未证得

或有未证得故，名非定地。谓初修定者，虽无散乱，及以略聚，娆乱其心；然犹未得诸作意故，诸心心法不名为定。

或者这个人他还没得到定，「或有未证得故」他没有成就定，所以不是定地。那是什么境界呢？谓初修定的人，虽然他的内心不去散乱、掉举，也没有散乱、掉举来扰乱他的心，也没有「略聚」，也没有昏睡来扰乱他的心。「然犹未得诸作意故」可是他还没有成就那个定，那个奢摩他的止，他还没成就。「诸心心法」那个心心所法还不能算是定。虽然是也不散乱，也不昏沈，应该是明静而住，应该是不错了，但是还不能算是定。

《披寻记》四六一页：

然犹未得诸作意故等者：〈声闻地〉说：由奢摩他所摄持故，心于所缘寂静行转。从是以后，于瑜伽行初修业者，名有作意，始得堕在有作意数。何以故？由此最初获得色界定地所摄少分微妙正作意故。由是因缘，名有作意。（陵本三十二卷二十页）当知此即初静虑近分定未至位所摄。今说未得作意，如应当知。

「然犹未得诸作意故等者：〈声闻地〉说：由奢摩他所摄持故，心于所缘寂静行转」。奢摩他就是止。你常常修止，这个止就有点力量。止这个力量来摄持你的心，它有力量来束缚你这个心，叫你这个心在所缘境上寂静下来。「行转」，这个行就是心，这个心在境界上刹那刹那的向前进，在时间上说刹那刹那地向前进，叫做行转。我们说是安住在那里，也是对的，但是在时间上说，它是刹那刹那在动的，不过就是不散乱也不昏沈就是了，所以还是行转。但是这是由于奢摩他的力量，奢摩他的力量能摄持这个心叫它不要动。

「从是以后，于瑜伽行初修业者，名有作意」从这么以后，「于瑜伽行」，于奢摩他的相应行，瑜伽中国话是相应，奢摩他相应了，这个初修业的人，「名有作意」，叫做有作意。这个「有作意」唯独是限于奢摩他成就的境界。就是你这个作意，你有力量，能有效地，警觉这个心，叫它住在所缘境上不要动，不要乱动，这就叫做「有作意」。我们初开始静坐的人也有这种作意，我叫它心安住，但是无效，就是没有力量的关系。「始得堕在有作意数」。这个时候，「堕在」就是安住在有作意的这个范围内了。何以故？什么理由呢？

「由此最初获得色界定地所摄少分微妙正作意故」。由于这个人，到这时候，最初就是最先，得到，获得色界定地的所摄的少分定，就是属于色界初禅，但是是一少部分。那一少部份就是很微妙，是很好的一个正作意故，很微妙的正作意故。这个正作意，当然就是明静而住就叫做正作意。「由是因缘，名有作意」这就叫做有作意。金陵刻经处的本子是三十二卷二十页那上面说的。「当知此即初静虑的近分定」就是初禅的近分，就是靠近初禅了，接近初禅了，但是还不是初禅，已经超过了欲界定。「未至位所摄」还没有到色界定，没有到那个阶段，就是属于这么一个情形。超过了欲界定，接近了色界定，但是还不是色界定，就是这个阶段名之为近分定。「今说未得作意，如应当知」。现在说未得作意就是这个意思。「然犹未得诸作意故」就是还没有得到近分定，你还没有成就，这个时候还不能名之为定。

己七、由未圆满

或由未圆满故，名非定地。谓虽得作意；然未证得加行究竟及彼果故，不名为定。

这是第七个理由。或者这个修行人，他的定还没圆满，所以不名为定地。「谓虽得作意」这是说这个人他已经得到近分定了，「然未证得加行究竟及彼果故」，还没得到这两个境界，所以不名为定。

《披寻记》四六一页：

谓虽得作意等者：此中加行究竟，谓加行究竟作意。言彼果者，谓加行究竟果作意所证诸根本定。由是当知，名有作意。七作意中，前五作所摄。

「谓虽得作意等者：此中加行究竟，谓加行究竟作意。言彼果者，谓加行究竟果作意」我们以前讲过有七种作意，就是成就了前五种作意，后两种作意还没成就，就是了相作意，胜解作意，远离作意，摄乐作意，观察作意，加行究竟作意，加行究竟果作意。这后两个作意还没成就，前五个作意成就了，这叫做「未圆满故名非定地」。若是成就了加行究竟果作意，那就成就了色界的初禅了。但是这个事情，由初禅修二禅的时候，也是有这七种作意；由二禅修三禅，由三禅修四禅，也都是有这七种作意。所以若是加行究竟果作意，也包括了很多的禅的。「由是当知，名有作意」。七作意中就是前五所摄。这是「未圆满故，不名为定」。

己八、由杂染污

或有杂染污故，名非定地。谓虽证得加行究竟果作意；然为种种爱味所惑，染污其心。

「或有杂染污故，名非定地」。这是第八个理由。或者这个人，他圆满了七种作意，他得到初禅了，得到二禅，或者得到三禅了。但是他还是杂染污，他的心与染污的事情相间杂，相混乱，就是爱见慢这个烦恼还在他这个禅定的心心所法里面活动，所以也还不能算是定地。「谓虽证得加行究竟果作意，然为种种爱味等惑，染污其心」。就是还有各式各样的爱着心，爱心有见，还有我、我慢、爱见慢……，有这么多的烦恼，染污的烦恼染污其心，还不清净，所以还不能算是定地。

己九、由不自在

或有不自在故名非定地。谓虽已得加行究竟果作意，其心亦无烦恼染污，然于入住出诸定相中，未得自在，未随所欲，梗涩艰难。

「或有不自在故，名非定地」他是得了色界定，他没有种种的爱味等染污其心，但是他的定不自在，那也不能算是定。「谓虽已得加行究竟果作意，其心亦无烦恼染污」。这里解释这个不自在的相貌。说是他虽然已经得到加行果作意了，他的心，他在初禅、二禅、三禅、四禅里面也没有烦恼的染污，心也清净了，「然于入住出诸定相中，未得自在」，然而他在入定的时候，他就不自在；住定的时候也不自在；出定的时候也不自在；他有这种情形。「未随所欲，梗涩艰难」。怎么叫做不自在呢？就是他入定、住定、出定的时候不能随所欲，不能随他所欢喜的，我欢喜入定就入定，不是那么自在的；我欢喜出定就出定，也不是的。就是有点困难。「梗涩」就是有阻碍，不是那么顺利。「艰难」，有困难，我想要出定，很难，不容易出定；想要入定，也不是那么容易。「梗涩」就是有阻碍，不是那么通利，这交通不是那么畅通，中间有阻碍。这样的情形，那也不能算是得定。

己十、由不清净

或有不清净故，名非定地。谓虽自在，随其所欲，无涩无难；然唯修得世间定故，未能永害烦恼随眠诸心心法，未名为定。

「或有不清净故，名非定地」。不清净不能算是定地，这是第十个理由。什么叫做不清净呢？「谓虽自在，随其所欲，无涩无难」，说是这个人他没有爱见慢的烦恼了，他入定、住定、出定也是自在的，随其心所欲，「无涩无难」没有阻碍，没有困

难，要入就入，要出就出，要住就住，很自在，很好。「然唯修得世间定故」可是这个人，他入的这个定还是属于世间定。「未能永害烦恼随眠诸心心法」，世间定有什么不好呢？我得到了四禅八定，我蛮自在，心里也没有烦恼，蛮好嘛！有什么不好呢？不是，还有问题。「未能永害烦恼随眠」他没能够永久地，杀害了烦恼的种子。这个爱见慢的种子，乃至欲界的烦恼的种子，还都在他心里面隐藏着，覆藏在那里面，在那里面休息不动，叫做随眠。随逐不舍，在那里不动，所以叫做眠。「诸心心法，未名为定」，这样的情形，虽然他是很自在的，能在禅定里面入住出，但是不能算是定，他还有烦恼随眠的诸心心法。他有这种事情，所以那不能算是定。

己十一、由起定

或有起故，名非定地。谓所得定虽不退失；然出定故，不名为定。

「或有起故，名非定地」。这是第十一个理由。或者这个人他从禅定里面出来了，叫做起，出定叫做起，从定里面起来，那叫做非定地。「谓所得定虽不退失」，这个定并没有退掉，没有失坏。然而他现在没有入定，他从禅定里面出来了，那也不能算是定。你出来，你心里面就散乱，所以就不名为定。

己十二、由退失

或有退故，名非定地。谓退失所得三摩地故，不名为定。

「或有退故，名非定地」或者说是他这个定被破坏了，他长期的不入定，定就容易失坏。或者是走远路，或者是调解这些纠纷，纠纷的事情。做和事佬，也是好心肠，做和事佬，结果自己的禅定而失掉了，因此而失掉了禅定；或者是长病，长期的有病，也容易失掉禅定；或是多读诵也容易失掉禅定。没得圣道，功夫浅的人就是有这些问题。

「或有退故，名非定地。谓退失所得三摩地故，不名为定」这是非三摩呬多地到此为止。这第七地讲完了。这边说出这么多的理由，所以名之为非定地。这样说呢，成就了世间定还不能算是定。这样的经论上说的非常的微细。说是修禅定，我心里面能入定，能寂静住，四禅八定都成就了，但是有种子的问题，这种子还在里面。所以若是你不学习教义的话，说我一天坐它十六个钟头，在定里面坐它十六个钟头。不但是坐二千个小时，那就是可以长年的这样子，不知道多少个小时了。但是你烦恼的种子还是在的话呢，还是世间定，不是佛教徒，还不能称之为佛教徒，还是属于世间定。因为这种定非佛教徒也可以成就的。若是你没能够修四念处，你心里面就是没有佛法的气氛，佛法的气氛都没有，那么等到寿命一到了，就死掉了。死掉了，顶多就是到色界天，无色界天去了。到了天上去呢，还是个生死凡夫，所以还是这一句话，要学习经论，还是这句话。不学习经论，还是有问题。

本地分中有心无心二地第八第九

丙六、有心无心二地（分二科） 丁一、结前生后

已说非三摩呬多地。云何有心地？云何无心地？

这是本地分中有心无心二地，就是第八、第九。有心地是第八，无心地是第九，这两个地合在一起说。所以大科就是第六科，有心无心二地。分两科，第一科结前生后。「已说非三摩呬多地」。这就是结前，把前面的文结束了。「云何有心地？云何无心地？」这是生起后文。这是第一科。第二科是标列随释。分两科，第一科是标列。

丁二、标列随释（分二科） 戊一、标列

谓此二地，俱由五门应知其相。一、地施设建立门，二、心乱不乱建立门，三、生不生建立门，四、分位建立门，五、第一义建立门。

「谓此二地，俱由五门应知其相」前面问，怎么叫做有心地？怎么叫做无心地？这底下回答。这两个地，两个境界，全都是由五个方面，由五个部份来解释它的相貌，我们就可以明白了。那五个相貌呢？那五个门呢？「一、地施设建立门，二、心乱不乱建立门，三、生不生建立门，四、分位建立门，五、第一义建立门」，就这五个部份来解释有心地和无心地。

戊二、随释（分五科） 己一、地施设建立（分二科） 庚一、有心地（分二科） 辛一、全分摄

地施设建立者：谓五识身相应地，意地，有寻有伺地，无寻唯伺地此一向是有心地。

「地施设建立者：」前面是标列，标列这五门。这底下解释。分五科，第一科是解释这个地施设建立。分两科，第一科是有心地。又分两科，第一科是全分摄。这「地施设建立者：」这个地就是一个境界、一个境界就叫做地。

「谓五识身相应地」本地分一共十七个地，第一个地就是五识身相应地。第二个地就是意地，第三个就是有寻有伺地，第四无寻唯伺地。「此四一向是有心地」。这四个地，「一向」就是完全都是属于有心地。五识，前五识，是有心地；意地也是有心地；有寻有伺就是属于欲界和初禅；无寻唯伺就是中间定；这四个方面都属于有心地。这是大概这么说，这底下又说。

辛二、一分摄

无寻无伺地中，除无想定并无想生及灭尽定，所余一向是有心地。

前面是全分摄，这四个全都是属于有心。这底下第二科是一部分，属于一部分的，不是全部的。无寻无伺地中，就是二禅以上，都是属于无寻无伺地了。这二禅以上就是二禅、三禅、四禅，四禅里面有个无想定。「并无想生」，无想生，就是在人间成就了无想定，寿命尽了就生到无想天去，叫无想生。生到无想天去，还是入无想定。「及灭尽定」就是超越了非非想定到了灭尽定。这三个，一个无想定，一个无想生，一个灭尽定，把这三个除掉，「所余一向是有心地」剩下来的全都是有心地了。这样子，剩下来的二禅、三禅、四禅除掉了无想定和无想生，空无边处定，识无边处

定，无所有处定，非想非非想处定，这些都是有心地，它们都是有心。有心就是有第六意识，就是第六意识在。这个无心地呢？

庚二、无心地

若无想定，若无想生及灭尽定，是无心地。

它们就是没有转识。不是约阿赖耶识说的，阿赖耶识都是有，无想定也有，无想生也有，灭尽定也是有。只是约转识说，是这样意思。这是第一个，地施设建立。地施设建立这一个门来解释有心地、无心地。解释完了。现在第二科心乱不乱建立。分二科，第一科释名。分二，第一科是乱心。

己二、心乱不乱建立（分二科）　庚一、释名（分二科）　辛一、乱心

心乱不乱建立者：谓四颠倒颠倒其心，名为乱心。

「心乱不乱建立者」，「建立」就是安立。这个众生，无量无边的众生，众生的世界里边，有的人信佛，有的人不信佛；有的人是凡夫，有的人是圣人。在这么多复杂的情况里边，就可以分两类：一个是心乱，一个是心不乱。用这样的情形来表示他们的差别，说明他们的差别，所以叫做建立。

「谓四颠倒颠倒其心，名为乱心」。什么叫做乱心呢？实在这就是凡夫境界。就是无常的，色受想行识一切法，眼耳鼻舌身意都是无常的，但是认为是常住。认为是常住，这就是常颠倒。我们的想法，说我知道是无常，我们知道无常也知道的不是那么恰到好处。我昨天看见你，我今天又看见你，去年也看见你，我今年又看见你。看见你，已经多少年没看见你，你没老，还是那样子。这就是常见。我感觉他是有变化的，实在还是不对的。在道理上说，一刹那间就不对了。前一刹那一个样，后一刹那就不是了，就不是前一刹那了。如果说还是，那就是常见。说我知道是变化的，我知道是刹那刹那变化的，我没有常见。不见得！说怎么知道呢？这是那个人在骂你，他是愤怒来了，说了很多毁辱你的话。说了很多毁辱的话，这个说话就是一刹那一刹那的过去了，但是你若……你怎么骂我？你会这样，是名常见。因为骂你一刹那就没有了，骂你那个人一刹那就过去不是了。你一说这句话的时候，已经过了很多刹那了，不是那个骂你的人了。你还说，你怎么骂我？这不是常见吗？所以我们若修无常观也能降伏烦恼，就不是了，骂我的人已经不是了。我还说他骂我，你就是冤枉了那个人了！但是你修无常观的时候，就是会有这种感觉。所以你在静坐的时候修无常观，慢慢地这个智慧就来了，这个烦恼不动，烦恼是不动的。这叫做修无常观，这是常颠倒，常乐。乐颠倒，世间是苦，这色受想行识是苦，而我们认为是乐，这就是苦，这就是颠倒。我以前说过，我们在公路上开这个车走的很正常，但是车已经有毛病了，它随时就危险，就可能会有问题。但是我们还感觉到没有问题，是名颠倒。就是我们这个色受想行识也是，里面有很多的问题。说我现在没有病，忽然间就有病了，会有这种事吗？不是的，就是那里面已经酝酿出来了，不过我们这个肉眼，我们这个眼耳鼻舌身意，眼识乃至意识太麤了，太钝了，不能发现就是了。都是苦恼境界，而我们认为是快乐，认为是很安全的，这都是颠倒。常、乐、我、净，无我而认为是有我，是我颠倒；不净而认为是净，这都是颠倒。当然你盘腿坐名为静坐，这是身体的威仪，主要是心里面的事情，心地用功夫，走路也是可以。走路的时候，你心里面也可以在思惟，思惟这常乐我净的颠倒，思惟。现在这里说，「谓四颠倒颠倒其心，名为乱心」。这是凡夫就是这样子的。

辛二、有心地

若四颠倒不颠倒心，名不乱心。

前面解释什么是乱心解释完了，这是解释不乱心。若是四种颠倒不颠倒他的心了，这是要长期的修四念处，长期的要修奢摩他，然后修毘钵舍那，毘钵舍那就是禅，就是四念处。修的成功了，才能够不颠倒。所以那个圣人他没有烦恼是怎么来的？是修来的！要常常修，它才能够不烦恼，「名不乱心」。所以凡夫是乱心，圣人是不乱心的。这是第二，不乱心。

庚二、辨地（分二科）　辛一、无心地（分三科）　壬一、标义

此中乱心，亦名无心，性失坏故。

「此中乱心，亦名无心」这是第二科，辨地。前面是释名，第一科解释这乱心、不乱心的这个名字。这底下辨别它的地位，它的境界。分两科，第一科是无心地。分三科，第一科是标义。

「此中乱心，亦名」叫做「无心，性失坏故。」因为你这个心的明了性，明静性，被那个乱，被那个烦恼破坏了，心的本性被破坏了，所以叫做无心，也可以说名之为无心。这是标这个义。这个「性失坏故」唯识上它分别的细，把烦恼的心所，就是恶心所，还有个善心所，把它排出去，单独说心的本相，就是无记。无记的那个心相，我们也可以名之为清净心，也可以说是很清净，也可以这么说。现在因为这个颠倒的迷惑，就把那个心无记性破坏了。破坏了，所以也可以叫做无心。这底下第二科。

壬二、引喻

如世间见心狂乱者，便言此人是无心人。由狂乱心失本性故。

说这个人，世间上、社会上一般的情况，看见这个人狂乱了，得了神经分裂症了，这个人他是骂人也好，打人也好，大笑也好，大哭也好，他那个心不正常了，不像我们正常的人若骂人，赞叹人，不是那种情形，不一样了，情形不一样的。所以我们就形容他骂人的时候，说这个人是无心人。他若拿刀杀人的时候不犯法，就是他和正常人不同的，所以叫做无心人。「由狂乱心，失本性故」由于那个人，他颠狂了，有了神经病了，他失掉了他的正常心性的情况了，所以名之为无心人。这是一个譬喻。底下第三科是结成。

壬三、结成

于此门中诸倒乱心，名无心地。

说在这一门里面，心乱不乱这一门里面，这个立场来说，我们若内心里面有很多的颠倒，有想颠倒，有见颠倒，有心颠倒，常乐我净，一共是七颠倒。七种颠倒来乱我们的心的时候，这个时候就是失掉了本性了，所以名之为无心地。这样讲和前面讲的不一样了。前面是说转识不动了，那叫做无心地，现在不是了，现在是又一个立场来说这无心地了。

辛二、有心地

若不乱心，名有心地。

若是没有这些常乐我净的七种颠倒，那叫做有心地，那就是圣人。立场不同，解释的就不一样了。

己三、生不生建立（分二科）　庚一、释生等（分二科）　辛一、标二种

生不生建立者：八因缘故，其心或生，或复不生。

这个我曾经说，得圣道不难，得圣道不是难事；得无生法忍不是难事。这话从什么地方说的呢？不是乱说，这句话不是乱说的。就像刚才说是，无常常倒，就这件事。我们若修无常观，刹那刹那的生灭变化，那人赞叹我，我修无常观的时候，这赞叹者不可得。这个骂我，由无常观就看出来，骂我的人不可得。所以这个心也不憎、也不爱，自然是…很现成的事情，一点不勉强的。就像是，现在这屋子没有老虎，没有老虎心里很平静，这道理是一样的。那么你若观一切法空的时候，也是很现成的，不是说是勉强的，不是空，我一定说它是空，勉强说它是空，不是的，也是很恰到好处。恰到好处诸法是空的。那么这样的理论，都是在你内心里面专精思惟得到肯定了。是的！诸法是空的。一点不犹豫的。由闻所成慧到思所成慧，一点也都是不犹豫的。不犹豫，你再修这禅定的时候，这奢摩他成功了的时候，你再这样修诸法实相观的时候，很容易就成就了，自然是断烦恼了。深入法性，就是观一切法空，无我无我所，自然是就得无生法忍了。不是勉强的事情。我们现在呢？凡夫的时候，总感觉是有嘛！怎么能说是空呢？我看它还是那样子，怎么能说是无常呢？这个凡夫的心和这诸法实相是相违背的，所以我们思想没有转变呢，你说，这叫圣人，那怎么能办的到呢？就会感觉到难。但是这种事情佛菩萨是知道的，所以给我们个方便，叫我们闻、思，经过这两个阶段以后，而到修慧的时候，都是现成的，不是难事，就容易成就。但是你没有经过闻思的准备，那不行，你这修所成慧不能成就。不能成就，你想转凡成圣是很难的，是不容易的。

你学习这《瑜伽师地论》也好，你学习这个《大智度论》也好，这个《中观论》也好，这些理论说的都是……不是勉强的，都是很合适的。假设我们不学习这个佛法，你不学习这个佛法，你跟不是佛菩萨，冒充善知识的人，你跟他学？不行！就算是有一点，有一点都是不真实，到时候就破坏了。我就是心里面一心不乱就可以，你不行。你勉强的让它一心不乱也可能会做到，但终究忽然间又乱了。因为什么呢？因为烦恼种子还在。烦恼种了一动，心就乱了，是不行的。所以我认为《瑜伽师地论》非要学不可，连这个《中观论》，那个《大智度论》你非学不可！你不学这个佛法，你就是迷迷糊糊的，老是迷迷糊的。似是而非的，好像很好，其实不见得！不见得的！

「生不生建立者」这是第三科。第一科释生等，辛一标二种。

「八因缘故，其心或生或复不生」这个生不生是什么意思呢？就是心生起，心不生起。生起和不生起都是因缘。那么现在这里呢，弥勒菩萨慈悲的大智慧告诉我们有八个因缘故，他的心就会生起。有八个因缘故，或者是不生起。就是这样子。这是标出来这两种：一个心生，一个心不生。

底下第二科解释，解释这个因缘。分两科，第一科是不生。

辛二、释因缘（分二科）　壬一、不生

谓根破坏故，境不现前故，阙作意故，未得故，相违故，已断故，已灭故，已生故，心不得生。

这是标这个……说出这八个因缘。那八种因缘心不生起呢？

「谓根破坏故」，我们这个心还要依止六根它才能够活动，所依止的根若被破坏了呢，心就不能活动，就不能生起。譬如说眼识，它要依止这个眼根，眼识才能够活

动。这个眼根若坏了，眼识就不行了，就没有了，就不能动了，就不能见了。所以是「根破坏故」。

「境不现前故」所见的境界不现前呢，那也不能。所缘的境界不现前，那心也不能生。一定要有所缘的境界，那心才能动。那境若不现前，不现前，心就不能生。

是「阙作意故」，如果我的根也不坏，所缘境也现前了，阙少一个作意心所，就是警觉那个心所，叫它起来到所缘境那里去。这个作意心所若是不具足，不具足呢，也是不能生，也是不能生，也不能生起的。在事实上，我如果是常常注意自己心在动，觉察自己心在动的时候，你常常注意的时候，就知道这件事。譬如说这个你看见一个可爱的境界，可爱的境界现前了，但是呢，要有一个不如理作意，去警觉这个贪瞋痴的心起来，警觉这个贪心起来，去缘这个可爱的境界，这时候这个爱心才起来。若是你有个如理作意呢，如理作意是警觉你的智慧起来，不警觉这个爱心起来，那么爱心就不能起来。「阙作意故」它就不起来。各式各样的情形都是一样。譬如有什么事情，出现一件事，但是你警觉心不够，你就不知道怎么安排，好像还没有事似的。哦！这事情到来了，你来不及了。所以那个能干事的人，就是那个作意心所特别强，他这个警觉心特别强，灵！他也……境界都是平等的，没有人说特别……说他特别有什么特别的事情，不是，都是一样的。但是那个人的警觉心强，他就会预先知道怎么做。我呢，警觉心不够，很迟钝，那就不行了，你就不知道怎么安排这件事。说「阙作意故」那心情也不能，这个心也就不能动。当然这种作意呢，与智慧还是有关系，与智慧有关系的。

是「未得故」这又是一个理由，「未得故」，那个心也不能生起。这「未得故」，怎么讲呢？譬如说是你修初禅，由欲界定到未到地定，到初禅，你能够放下了欲，专心这么修，那么初禅成就了。如果你没能这么修，没得到初禅，那么初禅那种喜乐的境界，就不能生起，就「未得」。没得初禅就没有；没得二禅，二禅的境界也不会现起，二禅的那个心境，你不能现起；没得三禅，没得四禅，乃至没得非非想定都是不行。是「未得故」就是不行。

「相违故」，相违故呢？譬如说我们有一个顺心的境界出现了。出现了的时候嘛，我们有一个作意心所，心就和如意的境界相接触了，心里面快乐、喜乐了。这时候这个苦恼的心情就没有。因为这个苦恼的心情和这个乐受，苦受和乐受是相违的。所以乐受的心情起来的时候，苦受不能活动。不能动。同样的，苦恼的境界出现的时候呢，这心情感觉到苦，这和乐是相违的，乐也不能，也不能出现，也是不可以的。所以「相违故」这个心是不能现起。

「已断故」，已断故就是什么呢？就是这个人，他是佛教徒，他能修四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道。这修学四念处这么修行，他把这个贪瞋痴断了，把这个有漏的贪瞋痴都断了，这无漏的智慧出现了。这样子，「断故」，也就是这个贪瞋痴不能生起了。他有圣道，他成就了圣道以后，这个贪瞋痴不生起了。这是叫做已断故不生起。

「已灭故」也是不生起。这「已灭故」是什么呢？譬如说得无想定的人，他一入这个无想定了，这个前六识不能动，不能生起。「已灭故」。入了灭尽定的人也是一样，他也是，这个转识就是不能动。这就是「已灭故不生起」。

「已生故，心不得生」；「已生故」就是说一刹那间这心生起了，生起了，这一刹那就要灭的。灭了以后，这一念心就是不能再生了。说又生了，又生了，又和那一念不同了，不是那一念心了，又一个。说是我这可以这样，也是说一样，这就是无常的意思。譬如说是我昨天看见你，我今天又再到你，再见的不是昨天的那个人了。所以那就是「已生故」，不能，不能再生了。是这个意思。

那么这一共是八个。由这八个个因缘其心它不生，「其心不生」。

壬二、生

由此相违诸因缘故，心乃得生。

这是第二科是说到生。由这些，由这八种因缘，相违的诸因缘故，心才能生。那就是根没有破坏，境界现前了，有作意，没有阙少作意，是已经得到了，得到初禅、二禅、三禅、四禅了，是相违的，是不相违；是已断故，是没有断；或者是已灭，没有灭；是已生，或者没有生；所以心它就会生起了。「由此相违诸因缘故，心乃得生」。

庚二、无心地（分二科）　辛一、有心地

此中若具生因缘故，心便得生，名有心地。

这是第二科，辨地别。第一科是释生等，解释这个生不生这件事，这底下辨这个地的不同。「此中若具」，这先说有心地。「此中若具生因缘故，心便得生」，心就现起了。这叫做有心地。底下嘛，是无心地。

辛二、无心地

若遇不生心因缘故，心则不生，名无心地。

若遇不生心的因缘故，心就是不能生起了。那就叫做无心地。这是这样解释。

己四、分位建立（分二科）　庚一、有心地

分位建立者：谓除六位，当知所余，名有心地。

这是第四科，分位建立。一共是五门，这是第四，分位建立。

「分位建立者：谓除六位」，就是六个分位，六个阶段。「当知所余，名有心地」，除了这六位以外，那叫做有心地。这是有心地。

底下第二科，无心地。无心地分两科，第一是列位。

庚二、无心地（分二科）　辛一、列位

何等为六？谓无心睡眠位，无心闷绝位，无想定位，无想生位，灭尽定位，及无余依涅盘界位。

「何等为六？」这是问。怎么说是除六位，那六位呢？「谓无心睡眠位」，无心睡眠位这句话是表示也有有心睡眠位。譬如说这个人睡眠睡得不重，睡得不是那么重，别人说话还能听见，但是心里面不动，那就是轻微，就是……不是重心的睡眠。若重心的睡眠呢，睡得很重的时候，别人说话什么听不见了，但是也没作梦。那叫做无心睡眠。就是前六识都不动了。「无心闷绝位」。就是这个生理上有什么重的冲击、打击，闷绝了，那时候前六识也不动了，这是闷绝位。「无想定位」，这个人修到色界四禅，在第四禅里面灭这个第六识，成功了，在这个时候，也是无心。「无想生位」，生到无色界天去的时候，这个时候入无想定，也是无心的。

「灭尽定位」，也是无心的。「及无余依涅盘界位」就是阿罗汉把这个身体，这个依就是这个身体。他把爱烦恼、见烦恼灭了，但是还剩下来这个身体还在，他还在生存。生存，现在这个剩余的身体也灭了，叫做无余依，就是入了涅盘了，入了不生不灭的境界了。这个时候也是无心的。这叫做「何等为六？」就是这六个。这六个是无心的。如是六位名无心地。前面除了这六位之外呢，那叫做有心地。这个分位是这样意思。「如是六位名无心地」。

《披寻记》四六三页：

谓无心睡眠位无心闷绝位者：谓于极重睡眠极重的闷绝位中，前六转识皆不现行，是故名无心睡眠位；无心闷绝位。

这样意思。

己五、第一义建立（分三科）　庚一、标

第一义建立者：谓唯无余依涅盘界中，是无心地。

这是第五个门。这个第一义建立，这个话怎么讲？这个第一义在这里我酌量这个意思，就是从真实的情况来说，叫做第一义，我认为这个话就这么讲。前面说有心无心，那都是……不是……不是全部是真实的。你说无想定是无心，阿赖耶识也是心，阿赖耶识还在嘛！所以你说是无心，这句话也不是完全符合事实的。说是无心睡眠，其实阿赖耶识也是在！所以那个不是真实的。这底下是说真实话。真实的来说，什么叫做无心？有心无心。分三科，第一是标。

「第一义建立者：谓唯无余依涅盘界中，是无心地」只有到这个时候，才叫做无心地的。这是标。底下是……

庚二、征

何以故？

这是问。什么理由呢？

庚三、释（分二科）　辛一、显正

于此界中，阿赖耶识亦永灭故。

「于此界中」，　这是第三科，解释。解释分两科，第一科是显正。

「于此界中」，于此涅盘的世界里边，「阿赖耶识亦永灭故」，阿赖耶识也没有了，阿赖耶识也没有了。我们学习佛法记忆力很要紧，要记住这句话，记住这句话。这个是什么意思呢？因为在其他的经论有的说，阿赖耶识就是如来藏。有这个说法。若说如来藏，如来藏里面有真如。就是真如。真如里面有觉知性，就是所谓常住真心了。那样讲的话，那还可以灭吗？是不可以灭的。但是这上面说，是弥勒菩萨说得很肯定，「阿赖耶识，亦永灭故」到无余涅盘的时候是灭了。这样灭，这话是什么意思？就是这个众生没有了。没有了，这个你想这个，他说得很肯定的呀！不是马马虎虎的这么说。很肯定是没有了。这是第一科，显正。底下第二科，简非。

辛二、简非

所余诸位，转识灭故，名无心地。阿赖耶识未永灭尽，于第一义，非无心地。

「所余诸位，转识灭故，名无心地。」其余的说是无心睡眠，无心闷绝，还是无想定，灭尽定，那只是转识灭了，叫做无心地。

「阿赖耶识未永灭尽」，阿赖耶识还在，所以那里说无心，只是片面的意思。

「于第一义，非无心地」。从真实的情况来说，它还不能算是无心地，还是有心地。这样的意思。

这个……但是其他的经论上有说过，一切众生是不增不减的。不增不减。这个有眼耳鼻舌身意，有色受想行识，这样组织的生命体的都是众生。这个众生不会再增多的，不会再增多的，也不会减少的，这经论上是这么说。这个不增多，就是从无始以来就是那么多，到现在还是那么多，不会再增多，也不会再减少。但是若是从这样看呢，若入无余涅盘了呢，心没有了，就是色受想行识完全都没有了。没有了，就是众生世界里面减少了一个众生，就是有减少，还是有减少。有减少，这唯识论的学者怎么讲呢，那么和经论上说的不是不合了？那么这个唯识学者解释，这是很少数的人是这样，只有这定性的二乘人，定性的阿罗汉，定性的辟支佛，就是他们决定不发大乘心，在这样的圣人，他们入无余涅盘了。但是这是少数的，像大海水似的，只有一滴水没有了，所以这个是……所以也不算是冲突，所以还算是一切众生还是不增不减的，还可以这么说。这唯识的学者这么样来融会这件事。

本地分中闻所成地第十之一

这本地分一共是十七地，那么现在到了第十地，我们讲很多了。在大的段落上看，前九地是属于境，这以下六地是行，境行果属于行，但是闻思修这三地是通行，后边的三地是别行。

丙七、闻所成地（分二科） 丁一、结前生后

已说有心无心地。云何闻所成地？

这个在地上看是十地，但是分科段是第七科。这个闻所成地分二科，第一科结前生后。是「已说有心」地「无心地」，这是结束前面的文。「云何闻所成地？」这是生起后边的文。底下第二科，标释一切。分二科，第一科略标五明。这个闻所成地这一大段里边究竟是说的什么呢？

丁二、标释一切（分二科） 戊一、略标五明

谓若略说于五明处名句文身无量差别，觉慧为先，听闻领受读诵忆念。

「谓若略说」简要的说，「于五明处名句文身无量差别，觉慧为先，听闻领受读诵忆念。」简要的说，这一大段文里边就是说的五明。就是对这五种事情有这五种知识、有这五种智慧的意思。当然这五种事情是由闻而来的，由学习而来的。

「于五明」的地方，「名句文身无量差别」这个五明里边，当然也还是要假借名句文身来表达他里边的义的。这里边有很多很多的差别、不同的相貌。

「觉慧为先，听闻领受读诵忆念。」这底下解释五明这个「明」也就是智慧。但是一开始「觉慧为先」，这个觉悟的智慧是什么智慧呢？就是生得慧。不是学习来的，就是生来就有这种智慧。这个智慧每人不一样，有的人高、有的人低。「觉慧为先，听闻领受」，就是在学习这种知识的时候，他先是有这样的智慧。这个智慧其实也很明显，小孩子读书的时候，都是开始读书，他就有聪明、有不聪明，那就叫做生得慧。「听闻领受」，听闻就指音声说的，语言。这个领受呢，就是文句。这个「听闻」是开始的时候，「领受」就是开始以后，以后在内心里面领受了那样的文、那样的义，在心里面。或者说听闻指音声说，领受指文句说。

「读诵忆念」，这个「读诵」呢，就是还要继续的温习，把这五明的文义不断的去读、诵，要温习它里边的文义的，然后而能够达到忆念，能够不忘。我心里面若想要知道它是什么，就能够忆念出来。这也是不容易，能达到这个程度还是不容易。看这段文，《披寻记》讲的很微细。

《披寻记》四六三页：

名句文身无量差别等者：共知增语，是谓名身，能令种种共所了知故。名字圆满，是谓句身，摄受诸名究竟显了不现见义故。名句所依，是谓文身，亦名字身，随显名句名为文故。由是三种，有多差别。摄释分中别释其相。（陵本八十一卷一页）堪能解了诸所说义，名有觉慧。由此为先，属耳而听，了知音韵差别，是名听闻，又复领解文句差别，是名领受。于此文句讽诵温习，具名读诵。思惟修习，明记不忘，是名忆念。

「名句文身无量差别等者：共知增语，是谓名身」，这个增语就是名字。名字...比如这是房，这是灯，这是桌子，这是茶，这是杯，各式各样的名，这是大家都知道的。大家都知道，大家都说这是灯、都说这是房，不是你特别的，那不算在内。这个增语我们以前也是讲过的，什么叫做增语，就是名字就叫做增语，因为有名你才能说话；当然这里面包括第六识在内。前五识不会说话，要第六识才会说话，这个增语就是指第六意识说，当然也指名说。我们心会分别，心能了别，但是也要有种种的名，你认识了很多的名，然后你才能说话；所以这个名，叫做增语。这个增呢，应该说是对前五识说。前五识不会说话，第六识会说话，所以叫做增。就是「共知增语，是谓名身」，这就叫做名字，身者体也，它是有体相的，所以叫做名身。

「能令种种共所了知故。」这个名……有了名的时候能令种种的事情大家都明白、都知道。看见这个，这是车、这是水、这是火、这是风，大家都知道，所以这个名还是很重要的。「名字圆满，是谓句身」这个名字，一个名字一个名字连接起来，这个义就表达的圆满了，「诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐。」这个义就说圆满了。如果只说诸行，诸行怎么地呢？你不懂，不明白，这道理说的不圆满。所以这个名字与名字连接起来，达到了圆满的程度的时候就叫做句。

「摄受诸名究竟显了不现见义故。」这是解释这个句身这个句。怎么叫做名字圆满是谓句身呢？「摄受诸名」，这个摄受就是安排，连系起来，很多的名字把它安排，按照次第把它排列出来。当然这就是……比如写文章都是一个字一个字，一句一句排起来的，但是那个人他长于这件事，他就是安排的好。所以「摄受诸名究竟显了不现见义」，这个不现见义是所显了的；这个诸名呢，是能显了的，显了的很究竟。「显了不现见义」就是这个义是不能现见的，是需要用这个名去表达，我们才能够看见，所以它是「不现见义」。

这个很多年前了，学这个《法华文句记》，这好像是在青岛湛山寺的时候， 那上说「事有显理之功，理无独立之能。」「理无独立之能」，唉呀！很久不明白这句话，这理不能独立，这句话怎么讲呢？想了很久都是不明白。现在这里就看出来，这个理就是不现见的，它自己不能显示出来，你一定要用……假借，假借一些符号，假借这个名句文去显示我们才明白，哦，是这样子。「诸行无常是生灭法」，你没有这句话，我们不明白。「诸行无常」是无我的、是空的，若不这么说，怎么知道呢，不明白。所以这个义是不现见的，需要有种种的名，把它善巧的安排好了，才能够显了不现见的义，这就叫做句。这句是这样意思。

「名句所依，是谓文身」这底下解释这个文。什么叫做文呢？是名句所依，名它也要依靠这个文，这个句也要依靠这个文。什么是文，文者字也，就是一个字一个字，这个字叫做文。名也好、句也好，都要依靠这个文，它所依赖的这个就叫做文。这是字，每个字，它都有相貌，有它的体相的，所以叫做身。「亦名字身」说文身也可以，也可以说是字身。「随显名句，名为文故。」随你的智慧。随你怎么样运用，就用它来显示名、显示句，这个字有这种作用，那么就叫做文，「文故」。

「由是三种，有多差别。」这个名句文有无量无边的差别，太多了。「摄释分中别释其相。」这个《瑜伽师地论》一共是五分，〈摄释分〉那一分里面是特别地解释名句文身的相貌的。在（陵本八十一卷一页）。

「堪能解了诸所说义，名有觉慧。」这个解释名句文身解释完了，名句文身无量差别解释完了，现在解释这个觉慧。这个觉慧是怎么讲法呢？是「堪能解了」，堪者可也，它可以也就是它能，它能够明了所说的道理。能说的就是名句文，用名句文去表达这个义。表达这个义的时候，表达是表达了，你还是得要有点智慧的，你没有智慧还是不能明白的。你能够解了诸所说义那就叫做觉慧。

「由此为先，属耳而听，」由这个智慧，你先要有智慧，但是智慧还不能直接就明白的，还要用你的耳根，你的耳根「属」，于那个音声去连系，耳根和音声相连系叫做属，就是注意，这个注意也就是作意心所，去听这个音声的时候，「了知音韵差别，是名听闻」。「又复领解文句的差别，是名领受。」这样解释。「于此文句讽诵温习，是名读诵。」这样解释。「思惟修习，明记不忘，是名忆念。」我们希望《瑜伽师地论》每一段都能这样解释就好了，我们不用太辛苦就明白了，但是可惜不是。

又于依止名身句身文身义中，无倒解了，如是名为闻所成地。

这是结束这段文。又我们依止名身、句身、文身义中，依止是依靠也是假藉的意思，我们假藉名句文身，我们才能够明白那个义。但是对这件事里边呢，要「无倒解了」，你不要搞错了，不要颠倒的去明白，那才可以。若是搞错了，那就不是闻所成地了。你譬如说，我们头几天……上一次讲，讲无常常倒的意思，无常常倒，当然这个话呢，《中观论》上解释……我那天解释无常常倒是《中观论》上的意思。一切法都是因缘所生，一切有为法都是因缘所生，都是刹那生、刹那灭的，那么这一切法就不是常住不变的了。我们若能明白这意思，就是没有常倒。但是事实上，我们又不是，事实上我们就是有常倒。我们有常倒就是说，这个人毁辱你，毁辱你，你就是对他不高兴了，要反击。但是在这个常倒上看，一刹那间就不是了，你还去恨他呢，这就是常倒。毁辱你那个人一刹那间就不是了，这个后来的人不是毁辱的人了，你还在恨他，你还认为还是那个人，这就是常倒。但是现在说无倒解了，你若明白这个道理，说这个无常的道理是来增长自己佛法中的智慧，是消灭自己的烦恼的，增长自己的德行的，令你转凡成圣的，是这样子的，这就叫做无倒解了。如果你说，那这样的话，我就来骂你，说你若不高兴我，你不对，你错了，我骂你那个人了，早已经没有了，你还说我不对，这是你搞错了。那你若这样说呢，你就是颠倒的解了，这种道理是减少烦恼的，不是保护你的烦恼的，不是保护你的罪过的。你有罪的时候就是无明嘛，胡涂，现在用这个开智慧使令自己不要有烦恼，能够断惑证真，能够转凡成圣的，这佛法是这样意思。但是这个颠狂的人，用佛法来保护自己，我没有罪，你说我有罪说错了，这样子呢，这叫做颠倒解了。颠倒解了的结果是什么呢？到了地狱去的时候，我们前面讲过那个狱卒那个铁叉，叉这个罪人，放到油锅里头。说是你搞错了，我没有罪。那么狱卒说，受罪者不可得，一刹那就过去了，但是你还是受罪嘛，你受罪不受罪？这是圣人的境界啊，你可知道！造罪者不可得，受罪者也不可得，这是圣人的境界，你可知道！我们若用这种佛法保护自己，你不能说我不对，你说我不对，你说错了。那你是颠倒解了，那是等于毁谤了佛法了，你不是佛教徒了。

但是我们前边学习缘起那一段，你们各位记住了没有？缘起那一段有一段话，「因缘过去而不舍离」有这么一句话，这句话怎么讲？因缘过去而不舍离。就是我们的身口意，我们的色、受、想、行、识刹那刹那的过去了，但是没有舍离，这话怎么讲？我以前读这个《大智度论》有一句话也不是太明白，「非常非无常」，《大智度论》有这句话。非常，一切法有生灭变化，是非常。非无常怎么讲呢？这个《大智度论》也多少说了一句话，但是现在学习了《瑜伽师地论》那句话就更明白，就是这句话，这个因缘刹那的过去了，而不舍离，不舍离什么意思？你的色、受、想、行、识这个身口意就在刹那刹那变异中，你造罪了，或者做功德了，你这果报的色受想行识刹那刹那过去了，但是你造的业，没有过去。这个业种子在你阿赖耶识里面存在，还和你在一起没有舍离，没有灭，就是它还是存在的。「非常非无常」就是这个意思。所以这人造业，已经……前多少年，几百年，几千年造的罪，以后呢，要到地狱去受苦，几千年几百年前做的功德，以后又跑到天上去享福去了，已经刹那刹那过去了嘛！为什么又得果报呢？因缘过去而不舍离，这个业它不灭。所以我们说一切法是无常，但是还是有因还有果，有因还有果，业力是不灭的。所以我们……「无倒解了」，你不要搞错了，搞错了就把自己跑到地狱去了。「无倒解了，如是名为闻所成地」，如是名为闻所成地，这个意思是说你有生得慧，你还要去学习而且要无倒解了，这个时候叫做闻所成地。如果这生得慧不懂，它没有明白，那就不能算是闻所成

慧。说我明白，搞错了，也不是闻所成慧。现在说闻所成慧要无倒解了，应该这样意思的。

戊二、广释其相（分三科）　己一、征

何等名五明处？

前面是略标五明，这底下第二科广释其相。广博的解释五明的相貌。那么分三科，第一科是征。「何等名为五明处」，什么道理？什么名句文叫做五明处呢？五明处是什么？这是个问。第二科是列出来。

己二、列

谓内明处、医方明处、因明处、声明处、工业明处。

谓内明处、第二是医方明处、第三因明处、第四声明处、第五工业明处，这是列出来。底下第三科是解释，解释这个五明。解释五明分五科，第一科先解释这个内明处。内明处分五科，第一科是征。

己三、释（分五科）　庚一、内明处（分五科）　辛一、征

云何内明处？

什么叫做内明？内明究竟是什么？大约的说，内明就是佛法。我们佛教这样讲，就是我们本身重要的事情，是内明处。这里第一科是征，第二科是标。

辛二、标

当知略说有四种。

有四种相来说明这个内明处，这是标，底下第三科是列，那四种相呢？

辛三、列

一、由事施设建立相，二、由想差别施设建立相，三、由摄圣教义相，四、由佛教所应知处相。

从四个方面来介绍佛法。那么这是第三科列，这底下第四科就解释了。解释呢，分四科，第一科就解释这个事施设建立相，分四科，第一科是征。

辛四、释（分四科）　壬一、事施设建立相（分四科）　癸一、征

云何事施设建立相？

这个什么叫做事施设建立相？这个事应该就是一种道理，刚才说了理无独立之能，这个事是不现见的，这个义也是不现见的，那怎么样才能见呢？要依止事，从事上看出来。花开花落这是一个事，但是从这里看出来，这是无常的。说鸟鸣花笑，各式各样的事情，那么就在这样事情上有道理，就是能显示义的依止处叫做事，那么这么讲也是可以。

这个施设建立相，这个施设，后面有解释，施设就是用这个名句文来施设，把它

安排，安排它。建立呢？就是为众生讲说，讲说出来，叫做建立，建立相。怎么叫做事施设建立相呢？这是问，底下标。

癸二、标

谓三种事总摄一切诸佛言教。

这是标出来。有三样事情它能够包摄了全面的佛法都在内了。是那三种？这底下就列出来。

癸三、列

一、素怛缆事。二、毗奈耶事。三、摩怛理迦事。

「一、素怛缆事。」就是旧的翻译叫修多罗，素怛缆翻个契经。第二毗奈耶事，翻个调伏。三是摩怛理迦事，那么通常说就是经、律、论，这是叫做摩怛理迦事。摩怛理迦事翻个本母，本母，这个窥基大师的解释呢，它是集聚很多经论的道理来加以解释，加以解释，用很多经论说的道理，把它引到这里来加以解释就会……或者说是发展，或者说是……就是另外的、增长了一种智慧，明白了以前所不明白的道理，会有这种事情。那就叫做本母。所以这个本母呢，就是以理为本，能生出来智慧，所以叫做本母。或者说是以理为本，能引发出来很多的言教。佛为一切众生说法，虽然是说观察众生的根性，但是也是根据所觉悟的真理，依据这个真理才发出来种种的名句文。 那么这是由教，有了教以后就能生出来智慧，所以叫做摩怛理迦事，这就是论了。

癸四、指

如是三事摄事分中当广分别。

这第四科是指。这三样事情在摄事分里边，当广分别，这里就是立出名字来，不解释了。是这样意思。这个《披寻记》也解释的好。

《披寻记》四六四页：

事施设建立相等者：此中事言，谓各别说色等眼诸法体教。如下抉择分说。（陵本六十四卷六页）或复事为依处，方起言说，从所依事，彼能依言，亦得事名。此中事依处略有三种差别：一者、根本事依处，二者、得方便事依处，三者、悲愍他事依处。摄释分中广释其相。（陵本八十一卷六页）于彼彼事由语及欲次第编列名句文身，是名施设。次第编列已，略为他说，是名建立。梵素怛缆：此云契经。梵毗柰耶，此云调伏。梵摩怛理迦，此云本母。如是三事，普摄一切所应说义，是故说言总摄一切诸佛言教。

「事施设建立相等者，此中事言谓各别说色等、眼等诸法体教。」色声香味触法，眼耳鼻舌身意等，这一切法。这就叫做事。「如下抉择分」就「说」了（陵本六十四卷六页）。「或复事为依处」，叫做依处，「方起言说。从所依事，彼能依言，亦得事名。」这是这个意思。这个「或复事为依处」也就是五蕴、六处、十八界这一切法，这一切法是为依止处，才能够生起种种的言说。从所依的事，生起种种言说，彼能依的是言，是名句文身，亦得事名。这个能依的言论呢，也就叫做事。所依的蕴界处，叫做事；能依的语言名句文也就叫做事了，这样子讲。这个事施设建立就是这样意思，此名句文，名之为事。

「此中事依处略有三种差别：一者根本事依处，二者得方便事依处，三者悲愍他事依处，摄释分中广释其相。」我是去查过，说的很多很多的。（陵本八十一卷六页）

「于彼彼事由语及欲次第编列名句文身，是名施设」，由于这个语，也就是名句文身这个语；及欲，就是有这样的希望、有这样的愿望，也包括你的智慧。那么用这个智能来安排名句文，有一定的次第把它编列出来，那就叫做施设。「次第编列已，略为他说，是名建立。」梵语就叫做素怛缆，此云契经。梵语叫毗奈耶，此云调伏。梵语叫做摩怛理迦，此云叫本母。如是三事，普摄一切所应说义，是故说言，总摄一切诸佛言教。

壬二、想差别施设建立相（分二科）　癸一、征

云何想差别施设建立相？

这是第二科，想差别施设建立相。分二科，第一科是征。第二科就是释，解释分四科。第一科是初颂，后边一共有四个颂，现在是第一个颂，就是嗢柁南曰。

癸二、释（分四科）　子一、初颂摄（分二科）　丑一、标

嗢柁南曰：句、迷惑、戏论 住、真实、净、妙 寂静、性、道理 假施设、现观。

「句、迷惑、戏论」，句是一个，迷惑是一个，戏论是一个，住是一个，真实是一个，清净、净是一个，妙、微妙是一个，寂静是第八个，还有性、体性是第九，道理是第十，假施设是十一、现观是十二、一共有十二句。这是用这个颂，这叫嗢陀南。嗢陀南把下面所说的，用这个颂把它很简要的颂出来，包含很多的意思。

《披寻记》四六五页：

想差别施设建立相等者：抉择分说：想差别教者：谓广宣说诸蕴、界、处、缘起、处非处、根、谛等，名想差别；又复广说诸念住等，名想差别；又复广说有色、无色，有见、无见、有对、无对等，名想差别。如是无量诸佛世尊，广说诸法想差别教。（陵本六十四卷六页）此应准释。下有四颂，一一别列，随文可悉。

「想差别施设建立相等者：抉择分说：想差别教者：谓广宣说诸蕴、界、处、缘起、处非处」，蕴是五蕴，界是或者六界或者十八界，这个处就是十二处内六处、外六处，缘起是此有故彼有，此生故彼生，此灭故彼灭，此无故彼无，这就是缘起。处非处呢，合道理叫处，不合道理就是非处了。就是你有罪过就会得恶报，你有功德就得善报，这是合道理；说有罪过得善报，有功德得恶报，那是不合道理的，没有这回事，所以叫做处非处。根一共有二十二根，那是很多了。谛等就是四谛，苦集灭道四谛。「名想差别」这叫做想差别。因为这都是名句文，用名句文来安立这件事，而名句文是想的差别，因想而有名，因名而有想，所以说名就等于是说想，但是有各式各样的名，也就是有各式各样的想，叫名想差别。

「又复广说诸念住等，也叫名想差别」就是四念住、三十七道品等。「又复广说，有色无色、有见无见、有对无对」这我们在前面都讲过了。这个对，我们前面讲过，但是我感觉到有一件事，也可以再说一下。当然这个对，就是障碍的意思，那这是一回事，另外有个意思呢，譬如说这个眼睛对一切的色相，这叫做对。眼识能见一切色相，那叫做对。但是对声音来说就不是对了，这个眼识对声音来说，不是对，你不能在那上发生作用，就是所缘有对，所缘无对，这个解释也很有意思。譬如说耳识

对声音来说是有对，他这耳识在声音上就停在那里了，这个声音是高、是低，有音阶的，音声里面有阶。那么这是耳识它在那上能够认识、活动。但是色相就不行了，这个耳识在青、黄、赤、白就不行，它没有这个作用，就不认识了。这个样子叫做对，叫做有对，叫做无对。这个解释也是很妙，这也叫做名想差别。

「如是无量诸佛世尊广说诸法想差别教」，这都是在名句文上来显示诸法，想差别相「（陵本六十四卷六页）此应准释」这里也就应该这么解释。「下有四颂，一一别列，随文可悉」，这四个颂现在是第一个颂。

丑二、释（分十二科） 寅一、句（分二科） 卯一、列释（分二科） 辰一、声闻乘说（分十三科）巳一、六处

云何句？

前面这个颂标出来了，这底下解释这个颂，分十二科，第一科就是解释这个句。句分两科，第一科是列释。分两科，第一科是声闻乘说。分十三科，这是多起来了。十三科，第一科是六处。这个「句」指什么说的呢？

谓内六处无量境界，无量方所，无量时分。

「谓内六处」就是眼，耳，鼻，舌，身，意这是内六处。「无量境界」这内六处所缘的境界是无量无边的。色，声，香，味，触，法无量无边。

「无量方所」这个内六处所居住的地方也是很多很多的，无量无边的世界，都是居住的地方。「无量时分」，它相续不断的、无量劫的相续下去，这就叫做无量时分。这是六处，这也是个句。底下第二、三界，分两科，第一科初义。

巳二、三界（分二科） 午一、初义

复有三界。谓欲界、色界、无色界。

这前面都也是讲过了。欲界有六道的众生都是有欲的，天也好、人也好、鬼也好、畜牲也好都是有欲的。色界就没有欲了，但是还是有色的，有地水火风这个色。无色界呢，也没有欲，也没有色，只有受想行识的心法了。这可见这个定，学习定，越修越高，越高越深，就是没有欲、没有色，唯独是精神的存在，这个定有这种作用。

午二、后义

又有三界。谓小千世界、中千世界、三千大千世界。

这是第二义，就是后义，前面是初义，这是后义。后义又有三种界，「谓小千世界、中千世界、三千大千世界」，这前面也是讲过了。

巳三、四众

复有四众。谓在家众，出家众，邬波索迦众，非人众。

这第一科是六处，第二科是三界，这底下第三科是四众，就是四个团体。「谓在家众、出家众」，这个在家众，在这里看这意思就是一切的非佛教徒。「出家众」当然就是……外道也有出家的，但是不算在内，就是单独我们佛教徒里面的出家众。

「邬波索迦众」就是在家的居士，这「邬波索迦」我们通常说就是「优婆塞」，新的翻译，翻个「邬波索迦」。这「优婆塞」应该还说个「优婆夷」也就包括在里面了。还有「非人众」就是天龙八部这些。

巳四、三受

复有三受。谓苦受、乐受、不苦不乐受。

这是第四科，还有三种觉受「谓苦受、乐受、不苦不乐受」这前面也都是讲过了。

巳五、三世

复有三世。谓过去世、未来世、现在世。

这是第五「过去世、未来世、现在世」也都是讲过了，这底下第六科。

巳六、三宝

复有三宝。谓佛宝、法宝、僧宝。

这个前面还没有讲。其实是也都讲过。我们通常说……这后边还有解释，但是我现在简单说一下。我们通常说，解释「三宝」，多数解释的不圆满，你若看《瑜伽师地论》后面的解释，那就是圆满，解释的好。当然，这在《阿毗达摩论》也都有解释，但是《瑜伽师地论》是更圆满，比那小乘《阿毗达摩论》更圆满。

「佛宝」当然这后面有说，就是佛的那个大圆满觉、无漏的功德，圆满、大圆满的境界。当然，我们可以说释迦牟尼佛是悉达多王子，或说是太子，出家了，修行成佛了，这是「佛宝」，也可以这么说。但是说他得了阿耨多罗三藐三菩提，那是佛宝，这样说比较好一点。这个「法宝」我们通常解释什么呢？就是经、律、论，藏经楼上的经书是「法宝」，这个解释也是对也不能说错，但是不圆满。「法宝」是什么？「大般涅盘」是「法宝」，这是圣境，是佛菩萨都是已经入圣道，所见的第一义谛，名之为法宝。「深入经藏」你怎么讲？我把这个藏经上的白纸黑字或者是黑纸白字，或者怎么的，这种语言文字的佛法，深入的学习，这叫「深入经藏」啊？

「深入经藏」是「深入第一义谛」呀！应该是这么说。这样子才是圣人，你到了第一义谛才是圣人。只是在文字上学习佛法，这还是凡夫境界。我们前面讲过，文字的佛法是什么？是相似的佛法，文字的佛法是相似的佛法。和佛的圣人的觉悟境界是相似而已。所以我们若是不静坐，不学习四念处，我们就是停留在相似佛法的境界。停留在相似佛法的境界，我看多数还都不圆满，就是闻慧嘛！少数人有一点思慧，闻慧还不具足，小小的知道一点而已，那怎么能算是法宝呢？语言文字这怎么能算是「法宝」呢？怎么能称之为宝呢？这是不对的。所以这个法宝，当然这语言文字的佛法，也算在法宝之内，因为你没有语言文字的佛法，我们和第一义谛没办法联系，你一定要假藉……「媒介」这句话说的是对的，这语言文字是个媒介，由它作中间的联系，我们可以通达到第一义谛去的。所以它也是很重要，它中间那个桥梁也是很重要。但是这是方便的法宝，这就出来一个方便的法宝。一个真实的法宝，真实的法宝，就是涅盘了。说方便法宝也很重要，但是你若是去思惟，修行也好，为人介绍也好，你只是说语言文字的「法宝」，这个「宝」字不具足。

那个《法华经》的譬喻品，那火宅……这火宅很大，唯有一门，那么这一个门是什么？智者大师解释，唯一门，当然就是佛教，就是佛法。佛法说是唯有一门，这个

是火宅，是从火宅出去这个门。现在我们说是语言文字的佛法，是「入」，是入于第一义谛的门，这语言文字的佛法是入，一个出，一个入，但是若入，也就是出了，你用语言文字的佛法入第一义谛，也就是从火宅里出来了。你从火宅出来，也就是入第一义谛了。所以，智者大师那个地方讲呢，火宅若是……这个房子被火烧了，这个门不被烧吗？也是烧了。那么这是什么？这就是语言文字的佛法是无常的。所以这经论，说现在我们能保存，或是怎么……用一个小片就能保存，装下来，可以保持住，都是无常的！那就是被火烧了。但是你若能从这个门出去，那就不只是语言文字了，就是到第一义谛去了！那就是不可以烧了！所以这些解释，我读到那些地方，感觉智者大师解释的，感到生欢喜心，哎呀！解释的是好，解释的妙。还有些地方智者大师解释的很妙。另外有一个人解释《法华经》的，还入藏了吧，藏经里有，我一看他解释的，只是有点文学而已，佛法解释的不对劲儿，但是能入藏，你看这个事情，我也感到奇怪，那个没有资格入藏，解释的不对劲儿。这是佛宝、法宝。

「僧宝」从前我也说过，你们可能没有忘。僧宝说是，什么是僧宝？说是剃发、染衣、受了戒以后，这是僧。这也不能说不是僧，是僧。但是不能称「宝」！称「宝」的时候呢，这「宝」是特别尊贵的，什么是尊贵的？就是无漏的圣道，才能称之为宝！就是在我们的臭皮囊里面，有无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见了，是名为僧宝。如果你没有这无漏的圣道，那怎么能称「宝」呢？我们还是贪瞋痴，虽然说是我出了家了，剃了头发了，受了戒了，其他的或者我们不说，我们还发心用功，但是没得圣道的时候，还不能算是……不能称之为宝！何况是放逸！所以这三宝，谓佛宝、法宝、僧宝。

巳七、三法

复有三法。谓善法、不善法、无记法。

这是解释一切法，就是分类，这是善法，包括有漏的善法、无漏的善法、胜义的善法。还有不善法，就是恶法。还有无记法，也不是善，也不是恶，是无记。

这个《成唯识论》上有提到「无垢识」，说我们现在这个识是无记的，因为把烦恼单独立一分，善心所清净立一分，这两种法，分开了，单独这个心的本身，这识的本身是无记的了。那么修行的时候呢，把这个善变成无漏的善，把这个恶法完全灭除了，把种子也灭了，然后这个识，就变成无垢识了。但是我看那个情形呢，还是无记嘛！但是我们在凡夫的时候称之为无记，是有漏识。有漏识就是因为它与烦恼相应，它有烦恼种子，现在把烦恼调伏了，烦恼种子也消除了，这个时候这个识，它本身还是无记，但是它与无量功德相应，不与烦恼相应了，这是无漏识，就名之为无垢识。是这样子。这是善法、不善法、无记法。

巳八、三杂染

复有三杂染。谓烦恼杂染、业杂染、生杂染。

这前面我们也是讲过了。

巳九、四灭谛

复有四圣谛。谓苦圣谛、集圣谛、灭圣谛、道圣谛。

这是第九科。「四圣谛。谓苦圣谛、集圣谛、灭圣谛、道圣谛。」这下面〈声闻地〉有解释，在这里不说了。

巳十、九次第等至

复有九次第等至。谓初静虑等至，乃至灭想受等至。

「复有九次第等至。」就是九次第定，「谓初静虑等至，」第二静虑、第三静虑、第四静虑。乃至无色界的四空定，四静虑加四空定，那么就是八个，后面有个灭想受等至，那么是九个。这九个由初禅到二禅，由二禅到三禅到四禅，由四禅到空无边处定，空无边处定到识无边处定，到无所有处定，到非非想处定，到灭受想定，这是一个次第，所以叫做九次第定。初成就这样定的人，他就按照次第这样入定。常常这样子练习，常常这样入定，这个时候叫做九次第定。等到熟了以后呢，就不按次第了，由初禅就入三禅，由三禅就跑到空无边处定，超一个，等到最后到的时候，能达到什么程度呢，由散心直接入灭尽定。他还可以倒过来，由灭尽定到非非想定，乃至到初禅，也可以倒过来。也可以顺，也可以逆，这大菩萨境界。这初开始的时候，叫做九次第定。

巳十一、三十七菩提分法

复有三十七菩提分法。谓四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八道支。

这是第十一科，三十七菩提分法。「谓四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八道支。」这在声闻地也说的很详细，在这里我们也不讲了。

巳十二、四沙门果

复有四沙门果。谓预流果、一来果、不还果、最胜阿罗汉果。

这第十二科。这四沙门果是什么呢？谓预流果、一来果、不还果、最胜阿罗汉果。

巳十三、众多功德

复有众多胜妙功德。谓无量解脱胜处、遍处、无诤愿智、无碍解、六神通等。

这第十三科，众多的、胜妙的功德是什么呢？「谓无量」就是四无量心，「解脱」就是八解脱，「胜处」就是八胜处，「遍处」就是十遍处，还有无诤三昧，还有愿智三昧，还有无碍解，就是四无碍辩；还有六种神通等。这都是在声闻地里面有解释，这里不解释。

辰二、唯大乘说（分十四科）　巳一、五事

复有方广大乘五事。谓相、名、分别、真如、正智。

前面是约声闻乘说的。声闻乘说的一共说了十三科。现在这底下第二科唯大乘说，也分十四科，第一科是五事。「方广」，这个方就是法的意思，方者法也，这个法是广大无边，是这样意思。就是有无量无边的福德智慧，要三大阿僧祇劫才能圆满，所以叫「方广」，也就是「大乘佛法」。这大乘佛法里边有五事。那五事呢？「谓相、名、分别、真如、正智。」这在菩萨地里面有解释。在菩萨地解释的时候，那里面解释就是深了，要比声闻地深，可是不一样了。

巳二、二空性

复有二空性。谓补特伽罗空性、及法空性。

这是第二、二空性。「谓补特伽罗空性、及法空性。」二空性是一种理性。

巳三、二无我性

复有二无我性，谓补特伽罗无我性、及法无我性。

《披寻记》四六七页：

复有二空性等者：补特伽罗唯假安立，应观为空，而于三世唯行唯法唯事唯因唯果诸相可得，应观不空；是名补特伽罗空性。又法自体，随名假立，应观为空，假有所依，其事非无，能观不空；名法空性。二无我性，随应准释。声闻地说：由无所得行趣入空行，由不自在行入无我行。（陵本三十四卷十五页）如是空无我性差别应知。

「复有二空性等者：补特伽罗唯假安立」这个补特伽罗的空性，怎么讲法呢？怎么叫补特伽罗空性呢？这补特伽罗唯假安立，不是有个实体的、常恒住、不变异的「我」在生死里边无量劫来，在生死里边流转，不是这么回事，不是有这个体。只有个假名字，有假名字，说这个众生在生死里流转，只有假名字，没有实体性的，所以叫假安立，假设、安立的，不是真的。这样子「应观为空」；它没有实体性，所以你应该观察它是空的，没有实体性就叫做空。

「而于三世唯行唯法唯事唯因唯果诸相可得」但是这个人从过去世，这补特伽罗从无始劫来过去世，到现在世，到未来世，这样子流转。「唯行」就是迁流变化，生灭变化，生灭而又相续，这样子叫做「行」；有生灭变化，而又相续不断叫做行。

「唯法」，法这个字解释的非常多，但是现在这地方怎么讲呢，就是法无碍辩那个法，就是但有个名句文而已。但有个名句文表达这件事而已，只有这个名字。世间上一切法……藕益大师曾经解释过，语言文字是个名字，山河大地都是名字，这句话解释的好。就是一切法都是但有名字，就叫做法，这样讲，但有名字。所以《维摩经》说超越假名，这句话有意思了，就是你的心能超越这一切境界。这一切假名字，我们凡夫就执着都是真实的。我们说这是墙，我们认为墙是真实的，这是门，这个门关上了，这是真实的。但是佛法的意思都是假名字，你若都知道是假名字，就是超越这个假名字了，超越就是圣人了。这个义还是很妙、很好，超越假名。其实这都是《瑜伽师地论》的文。「唯行，唯法」一切法但有假名字而已，「唯法」就这个意思。

「唯事」假名字里面说的这些蕴界处，这一切法，都是虚妄不真实的，叫做「事」。「唯行」，这个「行」在三世的时候叫做「行」。「法」是名句文，它所表达的就是「事」，这个「事」是虚妄不真实的，但有个名字，叫「唯事」。

「唯因、唯果」这是总说了，总说前面这个「行」、「法」、「事」。就是这个色、受、想、行、识也好，眼、耳、鼻、舌、身、意也好，总而言之是你现在的一念心，你心里面一动，这就是「因」了，它就有能力去招感果报。「果」呢，还是你这一念心，由这一念心变成个种子，种子一现行又是分别心。有了虚妄分别心，它又会再动，又动、又变，又造成了一个因，都是虚妄分别。这样说呢，我们依据名句文的「事」，就是虚妄分别，这里面没有真实性，都没有真实性的。「诸相可得」就是那个虚妄的境界，你能得到什么，就是这些虚妄的境界，这里边没有真实的我可得。但是这虚妄的境界还是有，所以「应观不空」，你要观察这虚妄境界不能再空，空了，这因果不能安立了。「是名补特伽罗空性」这样讲。这都是《瑜伽师地论》的文，下

面都有。这样讲。你可以在温习的时候，把眼睛闭上，想一想这个道理。想一想这个道理，你常常想，离得无生法忍不远了。这是「是名补特伽罗空性」。

「又法自体」，这底下解释「法空性」。「法空性」怎么讲呢？「又法自体，随名假立」其实和前面也是相同的，这个法的自体，就是「随名假立」。前面说什么叫做「法」？就是语言文字，就是一切法的名字，这都是假立的名字。一切法都是有个名字，只是个假立的名字，假立的名字没有真实的体性，这是说我们内心……刚才我们说「因缘过去而不舍离」，我讲这个道理的时候，你想一想，我们的色受想行识和山河大地，世间上一切的法，都包括在内，这一切果报的法，都是刹那生、刹那灭，为什么会这样子呢？就是种子的力量，阿赖耶识里面那个种子，一刹那就现出一切法了，这种子是刹那灭的，说一刹那一切法灭了，一刹那又生了，是阿赖耶识里面种子的力量，顿生顿灭，就是这么回事。这个种子是我们内心，心动的时候熏成的种子，种子是因，种子生现行就是果了。这果报，它不能离开种子，刹那生、刹那灭。而实在再明白一点说，说种子生现行，也就是你心的分别。你心分别的时候，而一切法的本身是空无所有的，所以你心若是不分别的时候，一切法都是不可得。就是分别的时候，而一切法本身也是空无所有的。说「又法自体，随名假立」只有假名字就是，我说那里有个墙，只是个假名字，并不是有真实的墙在那里，就是这样的意思。「随名假立」的，你安立个名字，就是什么，就是这个意思。

「应观为空」，应观它没有真实性。「假有所依，其事非无」这个「假有所依」就是那个补特伽罗这个假名字，不是有真实「我」的体性。他为什么要执着一个补特伽罗呢？执着有我呢？就是在一切法上执着的。那个假的补特伽罗是依据这个「事」，依据这个蕴界处，而有假立的补特伽罗，如果没有这个蕴界处的这些虚妄分
别的境界，这补特伽罗也没办法成立的。所以「假有所依」，「其事非无」他所依止的那个「事」虽然是虚妄，但是还是有，你不能说他是没有。「应观不空」是这样意思，「应观不空」。「名法空性」。这唯识上这么讲。「名法空性」。

「二无我性，随应准释。」前面讲的是补特伽罗空性、法空性。「二无我性」，也是随着前面这两个空性的解释就明白了。它和二个空性的意义没有差别，「随应准释」。

「声闻地说：由无所得行趣入空行，由不自在行入无我行。」那么这个空和无我的道理怎么讲呢？再引声闻地来解释，「由无所得行趣入空行」，「由不自在行入无我行」。「由无所得行」就是没有，那就叫做空。这个空行这么讲。「由不自在行入无我行」这个地方讲，这个还是说，我们执着这萨迦耶见的我，我的体性是没有的、是空的，那叫趣入空行。我们执着的这个萨迦耶见、这个我，这只是你的执着而已，没有「我」的体性，叫无所得行。无所得行就入于空。其实这也是我空，所谓空也就是「我空」。「由不自在行入无我行」，剩下来的色受想行识，每一法也都是因缘所有，它不能独自存在的，也叫做无我行。这样讲。如果你若说是「由不自在行」是讲成是我空，前面「无所得行」讲成是法空，你若那样讲，义理也是通，但是有点不顺，因为在小乘佛法里面，它不讲一切法都是空的，不这么讲。但是这「无所得行」，我本身是无所有的，叫无所得行。这就是离开了色受想行识之外，有一个常恒住、不变异的我，现在告诉你，那个「我」是没有的，这叫做「无所得行趣入空性」。那么现在还有一个色受想行识呢，色受想行识是不自在的，所以叫「无我行」。「自在」是「我」，色受想行识，色也不自在，受想行识都不自在，不自在故名「无我行」。（陵本三十四卷十五页）「如是空无我性差别应知。」

巳四、离二边行

复有远离二边处中观行，谓离增益边，离损减边。

前边约小乘佛法说，有十三句。这以后是约大乘佛法说，有十四句。十四句，前三句说过了，现在是第四句，离二边行。

「复有远离二边处中观行」这是说修行的事情。修止观的时候，有离远二边处于中道的观行。这个「边」就是不正确的意思，也是有过失的意思。这个「中」就是正确的、没有过失的意思。这二边是那两边呢？「谓离增益边」，就是远离这个增益，就是增加上去的，它本来是没有的，你增加上去的，这就是不对的。唯识的经论上，有的时候说一个譬喻也是很好，就是光线不大好的时候，前边有一个绳子，这个绳堆在那里，我们稍远一点看，就是有一条蛇在那里。但那不是蛇，是绳子。但是我们就认为是蛇，就是增益的。这个蛇是我们加上去的，它本来没有蛇。说是世间上能取、所取的一切法，能取的眼、耳、鼻、舌、身、意，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识和这所取的色、声、香、味、触、法的一切法，蕴界处一切法。这一切法都是虚妄不真实的，但是我们认为是真实的，那么这就是，这个真实是我们加上去的，所以叫做增益边。现在我们要修行，要改变自己，来改造自己。凡夫有这种过失，有增益的过失，现在想要成为圣人，就要把这个过失把它取消，所以要「离增益边」，要远离，时时的观察，这个能取、所取都是虚妄不真实的。我们认为那个真实的，是一点也没有的，无有少法可得，远离增益边。这是一种，远离这个过失。我们凡夫这个过失是很普遍的，无论什么都是有这种执着。因为这个执着，就引起了很多的烦恼，引起很多的痛苦，所以需要远离。

「离损减边」，就是它本来是有的，但是我们认为没有，那么就是减少了。这个缘起法，能取、所取的缘起法，缘起法虽然不真实，但是也不是一点也没有，还是有的。我们若是认为没有呢，就是损减了，损减了也是错误了。所以要调转过来，远离这个损减边，应该这样子用功修行。在从经论上开示我们修行的方法，就是先要知道诸法是缘起。诸法本来是没有，本来没有，因为有因缘就现出来一切法，应该先这样的思惟。然后这些现出的一切法是虚妄、不真实的，我们执着是真实的，这就是个错误。然后观察这个真实性不可得，这个次第这样观察。这样观察，在我们初开始用功的人来说，你要偏重于增益边不可得，偏重于这一边。等久了，时间久了，因增益而有的烦恼，被调伏了。被调伏了，然后你再观察因缘有的一切法是……能取、所取是因缘有的，因缘有，这如幻如化的相，你再这样观察，再发大悲心度化如幻如化的众生。就是由有而空，由空而有，是这么一个次第。原则上说，就是我们修行要离增益边，还要离损灭边，这样子才是正确的，所以叫做中观行。

巳五、四种真实

复有四种真实，谓世间所成真实、道理所成真实、烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实。

这是又一句，这是第五句，四种真实，说这个真实就要看站在什么立场来说，站在世间的立场，那么世间所成的也是真实的，道理所成真实、烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实、到最后所知障清净了的智慧，所行的境界才是真实的，这四种真实在菩萨地，在声闻地以后，在菩萨地里面有解释，那么在这里就不要说了。

巳六、四寻思

复有四寻思。谓名寻思、事寻思、自性假立寻思、差别假立寻思。

这是第六科四寻思。前面说离增益边、离损灭边是指原则上说，但是真实修行的方法是四寻思，四如实遍智，这是唯识法门里边的一个重要的修行法门。四种寻思，就是四种思惟观察，四种推求。这个名寻思、事寻思、自性假立寻思、差别假立寻思，这四寻思也就是义，也就是义寻思。能诠表的是名，所诠表的是义，义寻思。我们这个执着就是在名、义上有这样执着的，有种种的名，就有种种的义，我们执著名所诠表的义是真实的，表达种种义的名也是真实的，这样子就是法执。这个唯识的经论说我执、说法执，这法执就是这样的意思。在讲《摄大乘论》的时候，曾经提过这件事。

自性假立寻思、差别假立寻思，也就是名义里边，名义都有自性的假立寻思，有差别的假立寻思。等到这样作如是观以后，这个义的寻思是没有了，没有这个义，所分别的境界是没有了，但有名寻思、自性假立寻思、差别假立寻思变成三个了，这在《摄大乘论》上这样解释。而在本论到菩萨地里边，解释的比《摄大乘论》更详细、更微细，有更微细的解释。因为这件事是修行的事情，非要明白才行，非要把它弄得清清楚楚，名是假的，义也是假的，空无所有的，自性也是假的，差别也是假的，都是空无所有的，一定要弄得清清楚楚的，然后在奢摩他里这样修行，它才能发生作用。迷迷糊糊的，若还是不大懂，那是不可以作为修行的方法的。就是本论是这样子，《大智度论》也是这样子，就是明明白白的。

巳七、四如实遍智

复有四如实遍智，谓名寻思所引如实遍智，事寻思所引如实遍智，自性假立寻思所引如实遍智，差别假立寻思所引如实遍智。

「复有四如实遍智」，这是第七句，四如实遍智是什么呢？「谓名寻思所引如实遍智，事寻思所引如实遍智，自性假立寻思所引如实遍智，差别假立寻思所引如实遍智。」这四种如实遍智。这四种如实遍智就是由前边的四种寻思引发出来的，是这样子。

《披寻记》四六七页：

复有四种真实及四寻思四如实遍智等者：此中差别，皆如真实义品中说。（陵本三十六卷八页二十二页）

「复有四种真实及四寻思四如实遍智等者：此中差别，皆如真实义品中说。」就是菩萨地里边有真实义品，真实义品里面有详细的解释。就是在陵本三十六卷八页还有二十二页，这地方说得很广的，有解释，这里就不必解释了。

巳八、三种自性

复有三种自性：谓遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性。

这是第八句，有三种自性。这三种自性，就是唯识学者对于无量无边的法，作全面的一个分类，有这三种性质的法。第一种就是遍计所执自性，它的体性，是一切凡夫执着的这一类性质的东西，实际上是没有的，比如执着绳上有蛇，这是属于执着性质的，本身是一无所有的，执着性质。

依他起自性就是因缘所生，就是阿赖耶识的种子所变现的一切法，也就是这一念分别心。能变现的这一念分别心，有心就有所缘境，就是能取和所取的这一切境界。

这些是种子所生，所熏习的种子，变现出来的这种虚妄境界。

「圆成实自性」，圆成实自性就是在依他起自性上，息灭了遍计所执自性，所显现出来的真理。是这样子。在这个……我们若学习《中论》、学习《大智度论》也是有这种情形，也是说众生有执着，但是因缘所生法本身，执着的是无所有的，如幻如化的缘起法，还是有的，也是这么说。那么缘起法自性空，离一切相了，那也就和圆成实性这样，可以相当的、可以相对的，不过它不说自性空有真实体性，不这么说。唯识说这圆成实自性，圆满成就、真实的体性。它是圆满的，是本来就是这样子的，所以叫做成，不可破坏的，这个是有真实体性的。这是和《中论》不同的地方。

《披寻记》四六七页：

复有三种自性等者：此如抉择分中正广分别应知（陵本七十三卷十二页）。

那里分别的很详细的，而这三自性，实在和这四种寻思，四如实遍智有直接关系的。

巳九、三无性性

复有三无性性，谓相无性性、生无性性、胜义无性性。

这是第九句。《披寻记》说：「复有三无性性等者：此三差别，抉择分中广释其相。（陵本七十六卷七页）」。在《成唯识论》里边也是有讲，《显扬圣教论》里面也有说。

「相无性性」就是遍计所执性不可得，是这个意思。「生无性性」就是依他起自性，都是因缘所有的，没有自然生的这个事情，生无性性。「胜义无性性」就是圆成实自性。圆成实自性是没有戏论的我、法自性，所以也是无性，但是无性可有体性，我是不可得，无我的体性还是有，这样子解释。有三性、三无性。

巳十、五相大菩提

复有五相大菩提。谓自性故、功能故、方便故、转故、还故。

这是第十科，解释第十句，五相大菩提。就是发了无上菩提心，广度众生，修四寻思，四如实智，最后得无上菩提，有五种相，五相大菩提。谓自性故、功能故、方便故、转故、还故，一共是五个。「这五相大菩提等者：」《披寻记》「此亦如抉择分广释应知」都是说得很多，说得很详细的。在（陵本七十四卷九页）上有解释。

巳十一、五种大乘（分三科）　午一、标

复有五种大乘。

这是第十一科，五种大乘。分三科，第一科是标。「复有五种大乘」这是标。底下……

午二、列

一、种子 二、趣入 三、次第 四、正行 五、正行果。

一、种子，以下是列。最初发心悲愍有情，这是解释，解释这五种大乘。

午三、释

最初发心，悲愍有情，波罗蜜多，摄众生事，自他相续成熟。

「最初发心」当然最开始的时候，发无上菩提心。发无上菩提心就是因为在阿赖耶识里面有这个种子，你有佛性。这地方有这个事情了，这个种子就是佛性。你有声闻乘的种姓，有辟支佛乘的种姓，有一佛乘的种姓，种姓就是种子。因为你有一佛乘的种子，所以你能发无上菩提心，如果没有这种种子，就不能发无上菩提心了。所以最初发心，那一定表示是有种子，是有种子的，这个意思。

「悲愍有情」这是第二句，也就是趣入的意思。发大悲心，他要广度众生，就趣入于菩萨乘了，就入于菩萨乘了。但是也有解释最初发无上菩提心，就是趣入了，也有这么解释的。那么这样解释，悲愍有情就是次第了。「波罗蜜多，摄众生事」那么要悲愍一切有情的时候，不是光是内心，他要有行动，就是六波罗蜜，这六波罗蜜是实际上的行动，那就叫做次第，这是入于无上菩提的次第。

「摄众生事」就是正行，或者把波罗蜜多和……摄众生事，是四摄：布施、爱语、利行、同事，这四摄；或者波罗蜜多和四摄加起来是正行，这么讲也是可以。那么悲愍有情是次第，发了无上菩提心是……他有种姓是种子，发了无上菩提心，就趣入菩萨乘了，也有这么解释的。

「自他相续成熟」那就是正行果。正行果这个解释上，自相续成熟。自相续成熟是自己无量劫的修六波罗蜜摄众生，度化众生，悲愍有情，得无上菩提了，叫自相续成熟。你本身自相续成熟，同时也令众生，应以何种乘得度者，即为说那一种佛法；或者声闻乘，或者辟支佛乘，或者是佛乘，那就是他相续成熟。「相续」这个字，若是我们初开始修行的人，相续就是你的生命，生命是一直相续下去的；或者是指阿赖耶识。但是在初开始的时候，这个阿赖耶识，是个大杂秽的地方，有很多无量无边污秽的种子，烦恼的种子，业力的种子，或这些苦恼果报的种子，这不是个清净的东西。但是逐渐的修行，逐渐的改变，由于发无上菩提心了，学习般若波罗蜜了，修四寻思、四如实智了，清净自己的心，就是把阿赖耶识清净了。这个阿赖耶识是相续的，不断的清净，不断的庄严，最后得法身，法身清净。阿赖耶识的名字没有了，成了无垢识，有无量功德庄严了，那么就叫做自相续成熟。自相续成熟唯独是得无上菩提，才叫做自相续成熟。他相续成熟是有三乘道法的不同，是这样子。《披寻记》解释的也很好。

《披寻记》四六八页：

最初发心等者：此中五句，如次配释前说种子等义。为显不共声闻、独觉，是故名为五种大乘。谓由菩萨自乘种姓为先，是故能发最初无上大菩提愿。初发心已，即名趣入无上菩提，普于十方世界一切有情愿令离苦，是名悲愍有情。若入地已，如其十地次第差别圆满，修习十种波罗蜜多，为熟有情，行四摄事，是名摄众生事。如是自加行满，无间能证二障清净，名自相续成熟。又复于他三乘种姓补特伽罗，随其所应，令乘三乘法而得出离，名他相续成熟。

「最初发心等者：此中五句，如次配释」，就是五种大乘那五种，后面的解释也是五种，这样相配。这样相配，就是最初发生是种子，悲愍有情是趣入，波罗蜜多是次第，摄众生事是正行，自他相续成熟是正行果就是这样配。「如次配释前说种子等义，为显不共声闻、独觉是故名为五种大乘。谓由菩萨自乘种姓为先」，你本身一定是有佛性的，这个是为先，要不然的话你不能发无上菩提心的。「是故能发最初无上大菩提愿」，有这个种子，才能发这个愿。「初发心已，即名趣入无上菩提。」这个地方这么解释。

「普于十方世界一切有情愿令离苦」，这个菩提心是非常广大。但是我想发无上菩提心，我们先不要发那么大，我们先小一点发，就是我们佛学院的同学，我愿意所有的同学心情快乐，身体健康。你先从这里开始发无上菩提心。就是不管对方说什么话，我心情都是快乐的。我不要说话像刀似的给对方，刺向对方去，不要这样办，这就表示你发菩提心了。不要这样子。就是对方怎么说话都好，你都是和气的和他说话。如果你也说话像刀似的对他，来攻击对方，这个人他没有发无上菩提心，他没能够「愿令离苦」，你给他苦恼嘛！你不是在给他苦恼吗？我倒希望各位同学做到这一点。大家都是从四面八方来的，我们有共同的意愿，并不是说是我同你约会到这儿来，不约而至，不约而同，就是为了同一个志愿，聚会在这里，都能向道上会。我感觉你们各位都比我读书多，我在家读书按你们这个学制来看，我就是初中的程度，你们都是大学毕业，可能还有学位。这表示什么呢？表示头脑非常好。你的因缘非常殊胜，能有这么良好的教育，头脑好。头脑好这地方就是智慧高的意思。什么事情，这个说话的时候，不要像一个非佛教徒那样的态度，不要，不要那样子。大家在一起，应该……过了多少年以后，我们以前是同学的，应该是有个很好的回忆，不要造成一个冤家，住在那里头一想起来就不高兴，这个人是我的冤家，佛教徒不应该这样子。你看那有智慧的人都不和人家争吵，不和人吵。有什么事情呢，他要是和你说话，他很温和的，很有智慧的，就是有问题，他也化解了，几句话这个问题就化解了。没有说制造问题，没有说没有问题，制造一个问题，没有这种事情。这是智慧的问题，也是慈悲的关系。有慈悲心我决定忍让一点，不要因为我说话令你痛苦。无诤三昧就是这个意思，不要因为我令你痛苦，是这样的意思。我们没有得无诤三昧，但是我们现在说话，尽量的控制自己，不要用瞋心同人说话。用瞋心说话，使令对方痛苦，好吗？你令对方痛苦，对方也不一定是有修养的人，那他就是你的敌人了，在有事情的时候，我们就说得下劣一点，他能站在你这一边吗？他无形中都是反对你了 你感觉你有智慧，你是有智慧吗？我认为就是胡涂了，并不是智慧。所以自己要反省、要有智慧。从自己开始，不要说：他要改变。不是！你想要改变的情况，从自己开始。我对任何人都是要和平，和气，讲道理。讲道理这个道理要公平一点，不能讲歪的道理，不行啊！那反倒是有问题。有的人到任何地方去都受人欢迎，有的人到什么地方就有人示威，反抗。那个人是他愿意示威？都是你本身的行为引发出来的，这很明白的事情，所以一定要反省自己。我们来学习佛法，不是我来学习文字的佛法。不是！我学习这文字佛法，是要来改造自己的，改造自己，使令自己……。

这个能海老法师，那就在一九四八年的冬天，徐蚌会战结束了的时候，他到北京去要讲经去，他有个徒弟在青岛湛山寺，他顺便到青岛湛山寺来。来的时候倓老法师，定老法师，我们还有很多同学，大概将近一百人，在山门欢迎他。那老法师一来了，那还没有说话，心里就欢喜，一看见他就欢喜。还没有说话，一看见他就欢喜。为什么？这就是道德的力量。为什么他能这样子？他修来的！他修行来的。有为者亦若是。你也是一样，你好好用功修行也是一样，无差别的。自己要有智慧。这个智慧不是说你说一句话，我就说一百句话来对付你，不是这个。不是这么回事。这个智慧是什么呢？智慧就像冬天的太阳似的，不是夏天的太阳，像冬天的太阳，谁不欢喜呀？为什么能海老法师到那儿来，大家没有听他说话，一看见就欢喜。我们也应该这样学习。怎么学习？我们不要说大话，「愿十方世界一切有情，愿令他离苦得乐」先不要说那么大，就是我们房子里面，这个佛学院，这么几个人，我希望各位同学身心安乐，心情快乐，身体健康，业障消除，开大智慧。你发了这个愿，怎么样开始行动呢？从这么以后说话不要像刀似的，就从自己说话开始。别人说话像刀来的时候，你不要，你还是用慈悲心说话，自然是会有感动，把对方也感动了。你自己想一想。把所有的人，都变成了敌人，这个境界好不好？要想一想！「说普于十方世界一切有情愿令离苦，是名悲愍有情」。

「若入地已，如其十地次第差别圆满，修习十种波罗蜜多」，这个地方这个意思，十波罗蜜多是入地以后，就是得无生法忍以后，以后修这个十地，这样子。「如其次第差别圆满」，就是初地是布施波罗蜜多圆满，其他的波罗蜜不是不修行，但是

初地是布施波罗蜜圆满。到第十地是智波罗蜜多圆满，其他的也是修行，当然到佛的时候，一切都是圆满的。

「修习十种波罗蜜多，为熟有情」，当然自己要功德圆满，也要成熟一切有情的，和一切有情共同的修行十波罗蜜多。「行四摄事」众生哪是有智慧的？都是平常人嘛！他要摄受，菩萨主动的善巧方便去摄化众生，要布施、爱语、利行、同事。这也是爱语，菩萨和人说话都是说爱语，这也是很重要的事情。这也就明白，众生说话不一定是爱语，但是菩萨说话一定是爱语的。爱语有两个意思：一个是那个态度非常的和平，而是用慈悲心同他说话的，所以那个话叫爱语，不是用瞋心说话的，所以那是个爱语。第二意思呢，这个语言里边的内容，对那个人有真实的利益的，不是说空话的，说了老半天，没有什么意思。不是的。那个话里面是令你能真实得利益的，叫做爱语。不然怎么叫爱呢？布施、爱语、利行、同事，这叫四摄，「是名摄众生事」。

「如是自加行满，无间能证二障清净」你自己努力修行功德圆满，那么就无间，就是没有烦恼的阻碍，就是能成就二障清净，烦恼障、所知障都没有了。若有这二种障碍的时候就是有间，而不是无间了。二障清净。「名自相续成熟。又复于他三乘种姓补特伽罗随其所应，令乘三乘法而得出离，名他相续成熟。」是这样子。

巳十二、五无量想

复有五无量想，谓有情界无量想、世界无量想、法界无量想、所调伏界无量想、调伏方便界无量想。

这是第十二科，五种无量想。

复有五个无量想，「谓有情界」是无量无边的特别多，「世界无量想」就是有情居住的世界，也是特别多的，无量无边的。「法界无量想」法就是能取所取的蕴界处，一切的境界是无量无边的事情，多的很。「所调伏界无量想」所调伏界是什么？就是所调伏的众生。当然是有情界无量无边，但是你所调伏的，不能说一下子所有的都调伏了，只是一部份，而这一部份还是无量无边的，还是特别多的。当然若是我们没有得圣道的人，当然是很微小的，那是微不足道的，可以说。若是得入圣道以后，也还是很有限度，所度化的众生很有限度。但是到第八地的时候，不可思议。到第八地的时候，就像普门品中说的，同时在无量无边的世界，现身说法，普度众生了。那就是无量无边，能摄化无量无边的众生，所以「所调伏界无量无边」。

「调伏方便界无量想」，「调伏方便」就是你所学习的佛法，你学习的这个佛法，这个佛法，来调伏一切众生的烦恼，调伏他，叫他不要贪不要瞋，不要愚痴，这样的方便，这样的法门就是了，这样的法门也是无量无边的。所以八地菩萨以上的这个菩萨他同时在无量无边的世界亲近无量无边的佛，同时也在无量无边凡夫世界教化众生，这是不可思议境界，一方面向佛学习，一方面还广度众生，但是还不能与佛比，佛才是功德圆满，所以这是五个无量想。

《披寻记》四六八页：

复有五无量想等者：此五无量，如菩萨地广辩应知。（陵本四十六卷十五页）

这菩萨地很重要的。

巳十三、真实义随至

复有真实义随至，谓于一切无量法中遍随至真如及于彼智。

这是第十三科，真实义随至。这个真实义随至，看《披寻记》。

《披寻记》四六八页：

复有真实义随至等者：此中真如，谓七真如：一、流转真如，二、实相真如，有、唯识真如，四、安立真如，五、邪行真如，六、清净真如，七、正行真如。此七真如，遍满一切无量法中，名遍随至。能缘真如无漏智见，于一切法如理思惟，名于彼智。

「复有真实义随至等者：此中真如谓七真如，」这七真如《成唯识论》上也是有，《辩中边论》上也是有，乃至《成唯识论》上也是有，在这本论上都有解释。下文有解释。七个真如是什么呢？「一、流转真如、二、实相真如。三、唯识真如。四、安立真如。五、邪行真如。六、清净真如。七、正行真如。此七真如遍满一切无量法中，名遍随至」这样讲法。

这个「流转真如」，流转就是我们这个凡夫人从无始以来在生死里边流转。忽然在人间也跑到天上去了，从天上又跑到地狱去了，就是这么样动。而这些境界也都是真如的境界。当然这个就是惑业苦，惑业苦这些境界。这些境界要用佛的智慧来看，都是第一义谛，诸法寂灭相，不可以言宣，都是这种境界；若按我们凡夫来看，这都是惑业苦了，都是这样子，这是流转真如。

「二、实相真如」，实相真如就是观这一切法，我不可得，观一切法不可得，是我空、法空，这就是真实相，真如，这样讲。「三、唯识真如」，唯识真如就是观察一切法，都是心的变现，一切法不可得，心也不可得，那么就是唯识真如，这样讲。

「四、安立真如」，安立真如就是苦集灭道那个苦谛，就是色受想行识，色受想行识是寂灭相，那么叫做真如，就是安立真如。这个「安立」这个意思也很妙，就是本来一切法都是寂灭相，无有少法可得的，但是你虚妄分别嘛，就安立出来色受想行识了，安立出来地狱、饿鬼、畜生了，安立出来人、天，乃至声闻、缘觉、佛的一切境界，都是自己安立的，但是这些安立的法都是寂灭相。这叫「安立真如」。

「五、邪行真如」，邪行就是虚妄分别，就是烦恼。这个烦恼是虚妄也是寂灭相，所以是邪行真如。「清净真如」就是苦集灭道这个灭谛，灭谛，也就是那个我空和法空的境界。灭谛叫清净真如。「七、正行真如」就是道谛，就是戒定慧。戒定慧也都是寂灭相，所以也是正行真如，作如是观就是正行真如。「此七真如遍满一切无量法中」这七真如这样子安立，就是它能普遍一切法的里边，没有一法不是真如了。「名遍随至」这个遍随至，可以说遍至，或者随至。这个「遍至」就是这个真如，这七真如是遍至一切法，「随至」及于彼智，你通达真如的智慧，也随着真如遍满一切法，也可以这么解释，也可以。底下《披寻记》上是「能缘真如无漏智见，于一切法如理思惟名为彼智」这样解释也好。

巳十四、不思议威德胜解等

复有不思议威德胜解，无障碍智、三十二大士夫相、八十种随形相、四种一切相清净、十力、四无所畏、三念住、三不护、大悲无忘失法、拔除习气、一切种妙智等。

这是第十四科，不思议威德胜解等。关于大乘这一部份一共就是十四科，那么现在就是第十四科。

「复有不思议威德胜解，无障碍智」还有「三十二大士夫相，还有八十种随形相，四种一切相清净，十力、四无所畏、三念住、三不护，大悲无忘失法，拔除习气，一切种妙智等」。这么多功德。

卯二、结摄

如是诸句，略唯二句，谓声闻乘中所说句，及大乘中所说句。

底下是结摄。结摄是结前面这一大段。「如是诸句略唯二句」，声闻的那个是十三句，这个是十四句。「谓声闻乘中所说句，及大乘中所说句」就是分这么两类。

《披寻记》四六九页：

复有不思议威德胜解无障碍智等者：已入大地诸菩萨，及诸如来所行境界，最极甚深，名不思议。诸佛菩萨威力自在，最极广大，是名威德。广大阿世耶，广普阿世耶，二平等解，是名胜解。如显扬论说。（显扬三卷九页）于一切界、一切事、一切品、一切时、智无碍转，是名无障碍智 如菩萨地菩提品释。（陵本三十八卷一页）三十二大士夫相，乃至一切种妙智，皆如菩萨地建立品释。（陵本四十九卷七页） 此大乘中，除前已说诸余所未说句，皆应广说，故于最后，更置等言。

「复有不思议威德胜解无障碍智等者，已入大地诸菩萨，及诸如来所行境界，最极甚深，名不思议。」「已入大地诸菩萨」，就是见第一义谛的菩萨，叫做已入大地。这个菩萨既入如来所行境界，最极甚深，这个第一义谛也是最极甚深的，是「名不思议」，因为那不是一个心行处。我们心的活动，只能在虚妄境界上虚妄分别可以，在第一义谛是不能动的，所以叫做不思议。

「诸佛菩萨威力自在」就是他的神通境界，「最极广大，是名威德。广大阿世耶，广普阿世耶，二平等解是名胜解。」这个阿世耶是一个欲乐的意思，也有一个愿望的意思。这个广大阿世耶，广普阿世耶，「广大阿世耶」这是出在《显扬圣教论》上，它是说菩萨通达了自己和一切众生无差别相，自他是无差别的。但是他有大悲心，去广度一切众生，希望他们得大解脱。虽然都是平等的，平等就是真如了，但是还是有这样的愿，要度化众生，令他们得大解脱，所以叫做广大阿世耶。这「广普阿世耶」是说什么呢？是说菩萨通达了流转和寂灭相。众生是流转相，流转，佛菩萨得大涅盘是寂灭相，菩萨通达流转和寂灭是无二相的。这个无二相，但是菩萨还是有大悲心普度众生，希望一切众生得大解脱，也还有这种阿世耶，也还有这种意乐。若是阿罗汉入无余涅盘，就没有这个意乐了，你众生流转生死，不关我事，我是休息了。那么这就是这些阿罗汉没有大悲心。这上面说菩萨和佛的广大，誓愿的广大，菩萨佛的伟大，所以叫做广大的阿世耶，广普的阿世耶，它是「二平等解」，自他平等，流转生死和寂灭涅盘也是平等，有这样的解，是名胜解。「如显扬论说（显扬论三卷九页）」上说，「于一切界、一切事、一切品、一切时、智无碍转是名无障碍智，如菩萨地菩提品解释的（陵本三十八卷一页）三十二大士夫相，乃至一切种妙智，皆如菩萨地建立品释。（陵本四十九卷七页）此大乘中，除前已说诸余所未说句，皆应广说，故于最后，更置等言」，还加个等字，这样的意思。

寅二、迷惑

云何迷惑，谓四颠倒。一、于无常计常颠倒，二、于苦计乐颠倒，三、于不净计净颠倒，四、于无我计我颠倒。

前边那个颂，一共是分十二科，第一科是句，这个句前面解释完了。现在是第

二、迷惑。什么叫做迷惑呢？就是四种颠倒。第一个是无常计常颠倒，第二个是于苦计乐颠倒，第三个是于不净计净颠倒，四、于无我计我的颠倒。这个常、乐、我、净的颠倒，我们凡夫日常生活就是在这颠倒中生活的。那么现在想要不做凡夫了，就是要反过来，要修四念处来破这个四种颠倒。不要计常，也不要执着是乐，也不要执着这是清净的、是美妙的，于无我也不应该计着这我的颠倒；就是修四念处观，才能不迷惑。你不常常修奢摩他，在奢摩他中修四念处，人总是迷迷糊糊的，虽然我学习佛法了，说得很清楚，但是照样还是迷惑颠倒，还是不行的。

但是这种事情，这个破这个迷惑，叫它不要颠倒，佛的智慧倒不是别的，这个方法很简单，就是常常静坐，叫这个心不要动，明静而住，修这个止，止有力量了，就修观，修四念处观，常常这么思惟，常常思惟，就不颠倒了。这个方法就这么简单，并不是很难的事。但是难呢，就是你要有恒心，你要肯这样做才可以，不做是不行，你不修观，你不作如是观，你就是一直是在颠倒里面生活，说我天天念佛，我还是念经。念经你也是在颠倒里生活，你还是执着，就是这一念心的执着。这个执着心，就是个颠倒。这个执着心，遮天盖地，普遍地覆障一切众生，一切众生都是在这个执着心里面生活，普遍的是这个样子。佛菩萨告诉我们，我们相信了佛的这个人是特别的吉祥了，可以从遮天盖地的网里面解脱出去了，可以破除颠倒了。

寅三、戏论

云何戏论？谓一切烦恼，及杂烦恼诸蕴

这个戏论是什么意思呢？就是你做这种事情，说出这种话，做这种事情，没有真实的利益，你白辛苦了，反而对自己有害，那叫做戏论。我们人是应该做什么样的事情呢？应该做有功德的事情。使令功德渐渐增长，然后使令自己渐渐有进步，这件事才是有意义的。但是我们虚妄分别，不是贪就是瞋，就是那些不重要的事情，实在不值得费那么多的精神，结果是很认真的处理那件事。耽误了很多精神，耽误很多时间，结果一点好处没有，一点好处没得到，那么那就叫做戏论。凡是由贪心，由瞋心，由愚痴心，这种烦恼发动的事情，都是一样。所以怎么叫做戏论呢？谓一切烦恼。这一切烦恼叫做戏论，都是不能令你得到有功德，得到利益。烦恼是造成了一些伤害自己的事情。

「及杂烦恼诸蕴」，这个蕴就是色受想行识。色受想行识是杂烦恼，和烦恼在一起的。它是由烦恼才变现出来这色受想行识。有了色受想行识以后，又生出来很多的烦恼，它和烦恼是不能相离的，这个蕴，这个色受想行识。而这个东西呢，也是！就是都是戏论，都是不真实的，都是虚妄的。所以叫做戏论。

《披寻记》四六九页：

云何戏论等者：此中烦恼戏论所生，及彼诸蕴亦为战论之所依缘，由是因缘，皆名戏论。

「云何戏论等者：此中烦恼戏论所生」，这上面说烦恼是戏论所生。那么烦恼是由虚妄分别出来的，不如理作意就生出来烦恼，所以不如理作意就是戏论。「及彼诸蕴亦为戏论之所依缘」，即彼色受想行识诸蕴也是为戏论之所依，之所缘，就是虚妄分别。虚妄分别依于诸蕴而生起的，而还去攀缘这个色受想行识的，攀缘它，就是这样造成了种种的苦恼。「由是因缘皆名戏论」，这是第三句。

寅四、住

云何住？谓四识住，或七识住。

《披寻记》四六九页：

云何住等者：此中四识住，如抉择分释（陵本五十四卷一页）七识住，如七种佛教所应知处释。（陵本十四卷二十三页）

有解释。这个住，当然可以说它停留在那里叫住，但这里面也有爱着的意思，有染着的意思。其实我们这四识住，和七识住，以前都是讲过的。

寅五、真实

云何真实？谓真如及四圣谛。

这个真如它是真实的；及四圣谛也是真实的。这个真实怎么讲呢？云何真实？真实这句话，用我们这个凡夫的话来说，就是靠得住的意思，这个真实就是靠得住。我们一般人的思想，什么是最靠得住的？就是钞票靠得住，或者说是荣华富贵靠得住。大家，小孩子由父母的照顾，然后到学校读书，读书毕业了，然后就到社会上做事。做事干什么？所以就是追求荣华富贵。有的人追求自己的荣华富贵，有人的可能有好心肠，大家的荣华富贵，也可能，认为这是靠得住的。结果这是令你头发都白了，牙都掉了，结果闹一场空，都是苦恼的。到时候没有笑容了。就是什么，就是问题不是那么容易办的，都是苦恼。都是靠不住的。从历史上看清楚得很，很多的英雄好汉，到头来怎么样？一无所得，两手空空的走了，什么也没有成就。

现在我们佛教徒思想改变了，不追求世间的荣华富贵，追求这个真如。为什么要追求它？它靠得住。你要是能够拿到了真如的时候，它永久的令你安乐自在，而不会欺骗你的，这个真如。你若是成就了，觉悟、证悟了这个真如的时候，永久是安乐自在的。不像这个荣华富贵，没有得荣华富贵的时候，以为荣华富贵很好，你得到的时候，原来是苦恼的，并不快乐。说当皇帝是快乐，当皇帝是很苦恼、很苦恼的。你从历史上看得清清楚楚，就从今天看那世界上领导人，亦复如是，无差别，都是苦恼的。这个真如是靠得住，就是得到了真如，就是佛法中所谓的圣人，他是心情安乐自在的，乃至到佛是究竟圆满了。「及四圣谛」。四圣谛也就是真如，苦、集、灭、道四谛也是，佛为了觉悟我们所开示的法门，这也是靠得住的。

寅六、净

云何净？谓三清净性。一、自体清净性。二、境界清净性。三、分位清净性。

《披寻记》四七〇页：

谓三清净性等者：摄大乘论说： 有四清净法：一者、自性清净，谓真如、空、实际、无相、胜义、法界。二者、离垢清净，谓即此离一切障垢。三者、得此道清净，由一切菩提分法波罗蜜多等。四者、生此境清净，谓诸大乘妙正法教。（摄论二卷九页） 今说三种，随应准释。自体清净性，即彼自性清净。境界清净性，即彼生此境清净。分位清净性，即彼离垢清净，及得此道清净应知。

「谓三清净性等者。摄大乘论，说：有四清净法。一者、自性清净，谓真如、空、实际，无相，胜义、法界」这是自性，它本身就是清净的，也就是真如本身是清净的。「二者、离垢清净，谓即此离一切障垢」，就是那个真如、空、实际、无相、胜义、法界，它远离了一切惑业苦的垢，都远离弃舍了。「三、得此道清净」就是得此离垢真如的方法也是清净的。是什么呢？「谓一切菩提分法波罗蜜多等」这是得此道清净。

「四者、生此境清净」谓指什么呢？「谓诸大乘妙正法教」就是佛说的这一切经、律、论，这是妙正法教，它作你的所缘境，作你一个所学习的境界。从这个境界，你就可以修学三十七道品，修学波罗蜜多，就可以证悟了离垢的真如。这样子。四种清净，在这《摄大乘论》「二卷九页」说的。「今说三种，随应准释」这三种和那四种可以会合。怎么会合法呢？「自体清净性，即彼自性清净。境界清净性，即彼生此境清净。」就是妙正法教，境界清净性就是经律论了，语言文字的佛法。「分位清净性」第三是分位清净性。「分位清净性」是怎么讲呢？「即彼离垢清净，及得此道清净」，离垢清净是果，得此道清净是因。有因有果，有阶级的，所以叫做分位。它有阶级叫做位，一分一分的，不是全部的，你要逐渐地、逐渐地升上去，最后才是圆满的，所以叫做分位清净性。

寅七、妙

云何妙？谓佛法僧宝，名最微妙。堕最第一施设中故。

这第二大科想施设建立相。分二科，第一科是征，第二科是解释。解释里边，第一科是第一个颂。一共有四个颂，现在是第一个颂，有标、有释，释里边分十二科。第一科是句，第二科迷惑，第三是戏论，第四科是住，第五科是真实，第六科是净。现在是第七科，是妙。

「云何妙？」怎么叫做妙呢？就是在一切法里边最好的，妙者好也，最殊胜的。就是「佛法僧」三「宝」是最殊胜的。它是最微妙，就是最深奥，最殊胜的。「堕最第一施设中故」，堕就是载的意思，或者是系属的意思。是属于最第一、在一切施设法里边。这个施设就是一切名言都是安立的，由世间的智者，为一切法安立种种的名言，叫做施设。在施设的一切法里边，也就是说在一切有为法中，它是最殊胜的，最第一的。

寅八、寂静

云何寂静？谓从善法欲，乃至一切菩提分法，及所得果，皆名寂静。

这是第八科，是说这个寂静。寂静，实在来说，也就是这个妙的所以，为什么佛法僧是最殊胜的呢？就是说这个道理。如果有人提出一个问题，说一切法中最殊胜的是什么？我们怎么回答呢？在这里边的意思就是佛法僧三宝是最殊胜的。

「云何寂静？谓从善法欲。」这个寂静范围是很广大的，由因乃至到果都可以名之为寂静。寂静这个话，是对流动说的，浮动、动摇、动荡。世间上在凡夫的流转生死的境界里边都是流动的，都是动荡不安的。远离了一切凡夫的惑业苦，这个时候他的内心是静下来了，所以叫做寂静，这样说寂静就是圣道的意思。「谓从善法欲，」这个寂静的范围从什么地方开始计算呢？从善法欲的时候。就是一个有情、一个人、一个众生，他听闻了佛法以后，他建立了善法欲了。这个善法，在这里说善法欲，应该说是得涅盘，涅盘这个无为法是寂静的。这个欲，就是他有这样的愿望，他感觉到生死的流动太苦了，他想要得大涅盘，那叫做善法欲。可是这个时候，只是有这样的愿望，他还是平常的人，所以还是凡夫境界，但是他有这样很崇高的愿望了。

「乃至一切菩提分法」，就是有了善法欲以后，他就能够逐渐的放下尘劳，而能够发心修学戒定慧。所以一切菩提分法就是三十七道品，修四念处，乃至到八圣道分。「及所得果」修三十七道品是因，得果呢，乃至得阿罗汉果，乃至得无上菩提果，三乘道果。这样子从善法欲开始，乃至到得无上菩提，「皆名」为「寂静」当然有因果的不同。由于成就了这样寂静的圣道，所以三宝都是微妙的，都是最好，就是因为他有这样成就的关系。

寅九、性

云何性？谓诸法体相。若自相，若共相，若假立相，若因相，若果相等。

这底下说这个性。「性」这个字，怎么样解释呢？这底下解释。

「谓诸法体相」就是世间法、出世间法，一切有为法、无为法，一切法它本身的

体性、相貌，都可以名之为性。由外向内，就叫做性，由内向外，就可以名之为相。而内外还是不能分离的。所以经论上有的时候说相，也有的时候就说性。遍计所执性，也有说遍计所执相；依他起性，依他起相；圆成实性，圆成实相。这个性和相，有的时候通用。因为我们用分别心，诸佛菩萨安立种种的名言为我们开示佛法，我们这个分别心见闻觉知了，在心里面它就会现出一个相来，不管是什么。通过了眼耳鼻舌身意取得的，它都是有相。贪有贪的相，瞋有瞋的相，愚痴有愚痴的相，戒定慧也有戒定慧的相。所以无论是说什么，说是真如、法性，我们在心里面听闻了这样的名言，去思惟它的道理，其实也是相。只有是到了无为的境界，你证悟了无为的境界，离心意识了，心里面无分别了，这时候才能无相，不然的话都是有相。所以说是云何性，并不是说就不是相，相也是在内的。「谓诸法的体相」，都可以名之为性。所以什么叫做性？也就是说一切法的体性、一切法的体相，就叫做性。一切法的体相，怎么样解释呢？「若自相，若共相」有这二种相。自相就是此法的相是不共于他法的，是这一法它单独有的，其它法上没有，那么那就叫做自相。比如心法是了别性，色法就是没有了别性，这个了别性就是心法的自相了。若共相，就是此法、彼法，大家共有的相貌，那叫做共相。比如说无常，这一切有为法都是无常相，都是有变化的，那就是共有的相貌，就名为共相了。

「若假立相，若因相、若果相等」若假立相，就是由我们的心去分别安立的一种相。如果你不分别就没有这种相。比如说是有大莲花，那个是在水池子里面，从污泥里面生长出来的莲花，但是你看见了，在内心里面想这个莲花怎么怎么的，你心里面想的那个相就是假立的，是由你分别心假立的形相，而不是真实的了。那么那就叫假立相，其他的一切法也都是这样子。不过深一层说呢，一切有为法都是假立相，那就是太广了。「若因相、若果相」，就是你这样创造的这种力量，它将来会得到果，会有一个结果，但现在还没到结果的时候，那么它就叫做因相，它有功能去得一个结果的，所以叫做因相。若果相，就是已经成就了，这件事现在已经有了结果了，那么就是果的相。世、出世间的一切法，都有自相、有共相，有假立相、有因相、有果相，都是有这些相，有这么多的相。那这就是诸法的体相，就是这样解释。

《披寻记》四七〇页：

若自相若共相等者：诸法体相，若有若无，应正观察自相乃至果相，是名五种所观有法。思所成地一一别释应知。（陵本十六卷一页）复有所余所观无法，故于此后，更置等言。

「若自相若共相等者：诸法体相，若有若无，应正观察自相乃至果相」应该这样去观察。「是名五种所观有法。思所成地一一别释应知」。现在是闻所成地，在思所成地上有解释这些名字。「（陵本十六卷一页）「复有所余所观的无法」这是有法，还有无法。「故于此后，更置等言」。就说是若果相等，这个等，还有无法，这无法在后面也有解释什么叫做无法。

寅十、道理

云何道理？谓诸缘起及四道理。

这是第十科。怎么叫做「道理」？

「谓诸缘起及四道理」这就叫做道理。道理，这个道就是能通达过去，从这里能到那边去，那么叫做道。如果有阻碍了，那就不是道了。比如说是由善因能通到善果那里去，那么这就是道理；若从善因到了恶果那里去，这就是不合道理。由恶因，若是去得恶果，这是道理；若恶因去得善果，这是不合道理。所以这个道有个通达无障碍的意思，那就叫做理。理者，也就是这个意思。「谓诸缘起及四道理」，什么叫做

道理？就是这样子，「谓诸缘起和四道理」。

《披寻记》四七〇页：

云何道理等者：十二有支，名诸缘起。唯前前支，引后后支，无有作者及与受者，是名缘起道理。四道理者，谓观待道理等。声闻地中别释其相。（陵本二十五卷九页）

「云何道理等者：十二有支，名诸缘起」。世间上一切法就是十二有支，那么这就叫做缘起。这个缘起，「唯前前支，引后后支」，这解释这个道理。什么叫做道理？就是前而又前的一支一支的，它能引发出来后边的一支，后边的一支，是这样意思。比如说识，识前面有一个行，行前面还有一个无明，无明缘行，行缘识，这样子。而识又引，识缘名色，名色又缘六处，六处缘触，触缘受，又引发后后支。「无有作者及受者，是名缘起道理」，只是因缘在那里发生作用，并不是有一个妄执的我在那里，不是，不是有所执我的作者，所执的受者。就是那件事的成就，应该有一个造作的，所以叫做作者；结果的时候，会有觉受，就是要有一个受者。我吃东西的时候感觉到甜，感觉到苦，这是受者。我们通常人的思想，认为这是我。受者是谁？就是我。作者是谁？也是我，我在造作，我在做这件事，这是我，我在享受我所造作的成就，是受者。现在佛法里面说，只是因缘去作者、受者，另外没有一个我是作者，没有一个我是受者的，是这么样意思。「是名缘起」，缘起就是这样意思。如果说是有我来创造一切，这就不是缘起了，这是虚妄分别，不是缘起。所以观十二缘起的时候，也就是通达了无我的意思，通达了无我的道理，是名缘起道理。「四道理者，谓观待道理等」，还有证成道理、法尔道理等，这前面我们也讲过了，后边的文还有好多地方有解释这件事的。在（陵本二十五卷九页）里边有解释。

寅十一、假施设

云何假施设？谓于唯法假立补特伽罗，及于唯相假立诸法。

这是第十一科叫做假施设。

怎么叫做「假施设」呢？「谓于唯法假立补特伽罗」。前面说道理的时候，说十二缘起只是法与法的和合的变化，相续不间断的事情，没有实体的我这件事。这底下说，还是有假施设的我，还是有的。假施设的就是假安立的，施设就是安立的意思。比如「照见五蕴皆空」那个照字，我们一般是那么样写，但是武则天，唐朝的武则天，唐高宗的皇后，她作了皇帝的时候，她发明一个字，就是日月光明的明，下面加一个空，就叫做曌（ㄓㄠˋ），她发明这个字。这就是什么？安立的，这叫假施设的。就是她心里面灵，心里面有这样的灵明的感觉，太阳和月亮在虚空里跑，就把虚空的万相显示出来了，是名为曌，发明这个字。

说这个话什么意思呢？这叫做假施设。当然这也是一种智慧。根本没有这件事，没有这件事，他会这样分别的时候，就是安立出来这么一件事，施设出来这么一件事。比如这个地方是个空地，是个旷野，但是造了很多的房子在这里，这也叫做假施设、安立的。有什么什么原因，立出来几条条例，政府立出来什么条例，一条一条的规定，是假施设。假施设虽然是假的，但是也是有作用的。什么叫做假施设？是名假施设，就是这么回事。

假施设只是个名字，究竟什么是假施设呢？指什么说的呢？「谓于唯法假立补特伽罗」，唯法就是没有实体的我，这个我是个名字。譬如说灯，这是个名字。这个名字，表示这里头有这么一个发光的这么一个体，这么个东西。有名，就是能显示的，和所显示的。所显示的这件事，原来没有名字；没有名字，现在给它安立一个，是假

立。没有名字的时候，只是一个法，这叫做唯法，唯独是法，就是因缘所生法，因缘所生的这么一件事，只是这么一件事而已。只是这么一件事，但是我们人与人思想的沟通有这种需要，所以要加上一件事，这样子我们才能方便，我们语言，思想的沟通才方便，我们说话、做事都方便，所以需要假立。假立什么呢？假立补特伽罗。就是假立一个我，立出一个我的名字。说这个身体，我们这个身体就是我们的生命，它就是色受想行识五种成份组织成的。组织成的，我们要假立说，这是我。这样我们说话的时候，做事的时候才方便，需要有个我字，来传达我们的思想，所以要假立。「谓于唯法」，只是因缘所生法的这些事情，但是事实上有这种需要，就立一个名字，假立一个名字叫做我。所以这样说呢，有个假名我。佛教不承认有实体性的我，但是有个假名字的我，佛教是承认的，承认假名我。比如说我过去生中，我在天上的，今生我又来到人间，其实佛教说没有我的，但是也可以这么说，这么说也可以。比如说须陀洹果、阿罗汉果、乃至辟支佛果，这些圣人他们是证悟了无我的道理，但是他还是可以说，我得须陀洹果了，我得斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、我得无上菩提了，得辟支佛了，也是可以这么说，也是可以的。当然这是假立的名字，不是有真实的体性。所以「谓于唯法假立补特伽罗」，假立这么一个我。补特伽罗翻个数取趣，在我们凡夫执着有一个真实体性的我，我以前在地狱里头，后来我又来到人间，后来我又到天上去。拿到一个果报又丢掉了；再拿一个果报，又丢掉了；再拿一个果报，叫数取趣。但是佛法来说，承认有假名的数取趣也可以，不是有实体的。所以「谓于唯法假立补特伽罗」，假立的，这样说可以的。

「及于唯相假立诸法」，这个相是什么呢？前面说到诸法体相那里，现在也可以不同的态度，有能相、有所相，就是眼耳鼻舌身意，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这是能取相，他有能力，能取一切法相。有所取的，色声香味触法相。有能取相、有所取相。这也就是包括了一切的体相，一切的自相、共相、假立相、因相、果相，一切相都可以包括在内了。那么这些相呢，「假立诸法」，也就是方便说这是色法，这是心法，这是人，这是天，这是佛，假立这一切法，都是假立的。当然用分别心假立的，也有说用业力、烦恼，有说用智慧假立的，有说用无明烦恼假立的，有说用业力假立的，有说用神通假立的；就是这一切法都是假立的。这样说，我是假立的，一切法也都是假立的，这叫做假施设，假施设的意思是这样的意思。所以说佛教说一切法都是空的，但是也假施设一切法。因为人与人，众生与众生，彼此间一定是要沟通的；乃至凡夫和圣人，圣人和凡夫也要沟通，所以不可以不假设一切法。假设一切法，是有这些作用的。

寅十二、现观

云何现观？谓六种现观。如有寻有伺地已说。

这是第十二科现观。

这个「现观」，前面假施设的一切法都是假的，一切法是假的，我也是假的，这就是诸法实相了。假法都是毕竟空的。但是我们凡夫可是不行，不承认是假，都是真的。你一承认是真的，一执着呢，就有很多苦恼了。所以需要…但是人又愿意离苦得乐。愿意离苦得乐，但是众生实在是没有办法，只有佛菩萨告诉我们这个现观的方法，才能离苦得乐。现观这个话，「现」就是明明白白的现前，就像眼睛看现前的东西，像眼睛没有病的人看眼前的东西，那么明明了了的。所以这个现，实在就是明明了了的意思。明明了了的观察诸法真实相，叫做「现观」。用这样的方法就可以转凡成圣了，是这样意思。不是糊里胡涂的，说修行的时候我不明白，不明白是不能修行，非要明明白白的才可以，所以叫做现观。现观一共有六种，「谓六种现观」。这六种现观「如有寻有伺地已说」。前面已经讲过了。但是这上还有事情。

《披寻记》四七一页：

谓六种现观等者：有寻有伺地中唯列其名。（陵本十卷十九页）抉择分中正广分别应知。（陵本七十一卷二页）

「谓六种现观等者：有寻有伺地中唯列其名字。（陵本十卷十九页）抉择分中正广分别应知」。在「（陵本七十一卷二页）」那里，把这六种现观说的非常明白，说的很详细的。所以我们现在也不要讲了。

子二、第二颂摄（分二科）　丑一、标

复次嗢柁南曰：方所、位、分别，作、执持、增、减，冥、言、所觉、上，远离、转、藏护。

「复次嗢柁南曰：」「方所」是一个，「位」是二、「分别」是三，「作」是四，「执持」是五，「增、减」这是两个，是七个，「冥」是第八，「言」是第九，「所觉」是第十，「上」是十一、「远离」是十二、「转」是十三，「藏护」是十四，一共十四段。但是这下面是分十三科，这个藏护（疑为口误，应为：增减）合成一个。

丑二、释（分十三科）　寅一、方所

云何方所？谓色蕴。

「云何方所？谓色蕴」。前面用这个颂，是第二个颂。第一个颂讲完了，现在第二个颂，用这个颂先标出来，底下解释分十三科，第一科是方所。

「云何方所？」方所就是这个地方、处所。「谓色蕴，」方所是指什么说的呢？指色蕴说的。就是我们生命体上这个色蕴。

《披寻记》四七一页：

方所谓色蕴者：由诸色蕴有其方所示现义故。

「方所谓色蕴者：由诸色蕴有其方所示现义故」。这个色蕴是地水火风。地水火风它是一个有体相的这么一个东西，它出现的时候，示者出也，出入的出，它出现的时候，它就一定要有个地方的，所以就是用方所来表示这个色蕴。所以我们人的生命体它是有色蕴的，有地水火风生理的组织，它就是有个处所的，所以这样讲。

寅二、位

云何位？谓受蕴。

第二科讲位这个字。「位」字谓什么？「谓受蕴」。

《披寻记》四七一页：

位谓受蕴者：由苦乐等受，前后分位变异故。

「位谓受蕴者：由苦乐等受」，这个蕴是积聚的意思，就是一堆的积聚，一大堆叫做聚。这个受也是一聚，所以名之为蕴，就是不是少数的，是多数的。这个受是什么呢？就是有苦受、有乐受，还有忧受，忧愁，欢喜，还有舍受。苦乐忧喜舍受等。「前后分位变异故」由前到后就是这个受的有分位的变化。那个时候我是欢喜的，现

在心里面忧愁了。现在忧愁了以后，又不忧愁了，又欢喜了。或者是苦受，或者是乐受。苦受、乐受是在前五识说的，忧、喜是由第六识说的。前五识的苦受，第六识就是忧受；前五识是乐受，第六识就是喜受。这个喜、忧是内心里有分别，有很多的分别的，所以第六识和前五识是不一样。分位有变化故，那么这就是受蕴。

寅三、分别

云何分别？谓想蕴。

这个「分别」是什么意思呢？「谓想蕴」。

《披寻记》四七一页：

分别为想蕴者：由想能了有相无相，或小或大，或无量等差别故。

「分别谓想蕴者：由想能了有相无相，或小或大，或无量等差别故」。由内心的思想，你就能够明了这件事是有体相的、是无体相的，或者是小的相，或是大的相，或者是无量无边的行相；有欲界的相，色界的相、无色界的行相，这都是属于思想上的事情，这就叫做分别。我们若是没有父母师长的教导，自己也没有读书的话，对于世间上一切事情就是一大块而已，自己不能够一样一样的去分析、观察的，所以这个别就是一样一样的，一样一样的去分析、观察。如果没有知识，没有知识是不能观察的，不能分别的。所以这个想也有个知识、智能的意思。受就是有感情的意思。

寅四、作

云何作？谓行蕴。

「云何作？」怎么叫做「作」呢？「谓行蕴」，作就是指行蕴说的。

《披寻记》四七一页：

作谓行蕴者：于行蕴中思为最胜，今此偏说。谓思名作，由思能作善染等差别故。

「作谓行蕴者：于行蕴中思为最胜」。行蕴就是行动。行动这件事，在内心的思想上也是各式各样的心所法的，但是其中一个最重要的呢，就是在行动的时候，来执行这件事的时候那个总司令是谁？在做那件事，有目的的时候，做那件事的时候的总司令是谁？就是思心所。这也就是安立的。因为我们做事情的时候，一定有一个执行的，那个总司令，一定有那个，那么就是安立思心所负责这件事。所以这个思心所是最有力量的。「行蕴中思为最胜」，其实在活动的时候，做某一种事情的时候，内心里面也是各式各样的心所，分别心很多的，很多很多的心所都有。但是其中以思心所力量是最大的，所以思为最胜。「今此偏说」所以这里面就偏说这个思就是行蕴，这样意思。「谓思名作，由思能作善染等差别故」做善事也是他，做恶事也是他，做不善不恶也是他。我们能够相信佛法，修学圣道，也还是他。所以这个作，就是所谓行蕴。

寅五、执持

云何执持？谓识蕴。

这个识蕴是执持者。执持是什么意思？

《披寻记》四七一页：

执持谓识蕴者：于识蕴中阿赖耶识最胜，今此偏说。谓阿赖耶识名为执持，由阿赖耶识执持种子及诸色根令不坏故。

「执持谓识蕴者：于识蕴中阿赖耶识最胜，」识里边当然有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，还有一个末那识，还有阿赖耶识。但是这么多的识里边，阿赖耶识的力量是很大的。「今此偏说」，偏说阿赖耶识为识蕴。为执持者。怎么叫做执持呢？「谓阿赖耶识名为执持，由阿赖耶识执持种子及诸色根令不坏故。」就是我们这个转识，前六识有种种的活动。种种活动的时候，它就造成了一个力量。造成这个力量，就由阿赖耶识把它执持起来，把它摄持起来，把它储藏起来，这个作用就是阿赖耶识的力量。「由阿赖耶识执持种子」。种子明白一点说就是功能，各式各样的功能，各式各样的能力。比如说贪也是一种力量，瞋心也是一种力量，慈悲心也是一种力量，而这个力量都是心。你心里面发了一个慈悲心，就造成了一个慈悲心的力量，阿赖耶识就把它执持起来了。你发了脾气以后，动了瞋心了以后，也是造成个力量，阿赖耶识也把这个力量收藏起来，所以叫做执持，他使令它不失掉。你内心里面发了很多的好心，慈悲喜舍，布施、持戒、忍辱、精进，各式各样的功德，表面上没有人知道，但是阿赖耶识完全给你，如量的把它收藏起来；做善也是一样，做恶也是一样。所以他能使令它不失掉，所以叫做执持。执持的这种功能，收藏起来以后，他还能发生作用，这个功能还会再发生作用的。说那个人心肠好，就是阿赖耶识给他收藏善的功能多，他能发生作用；说那个人瞋心特别大，就是他常常发瞋心，阿赖耶识把它收藏起来了，收藏那力量大，他就发生作用，他一点不对，他瞋心就来了，一点不对，瞋心就来了。说那个人脾气不大，就是他以前阿赖耶识，你以前发的脾气发的少，他那个阿赖耶识收藏瞋心的力量小。小，所以发出来作用就小。所以由表现于外的相貌就知道里面的事情。相于具外，然而可别。所以叫做执持。执持这里就关乎到因果，都与这里有关系。

「及诸色根令不坏故」，诸色根就是我们的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这眼耳鼻舌身，我们这个生理的组织，他一直能够很活泼的存在，当然我们可以说，我们天天吃饭，给他营养，他就有力量在正常的运行。但是佛法里面说呢，那是有阿赖耶识的力量使令他不坏。但是若在小乘佛教里面不说有阿赖耶识，那就是什么？就是业力。就是你以前由慈悲心造的这个业力。慈悲心造那个业力，其中一部分就是人的寿命，在这个阶段内，这个力量能维持你的生命体不坏。若在本论上来说，就是阿赖耶识的力量，也就是你的识，就是你的心，你心的力量保护你这个身体不坏。若是这一念心，这一切当然还是业的力量，业力结束了，它只能维持二百年，这个业力就是到了二百年，它就结束了。结束了以后，说我还可以吃饭，但不能生存了。你吃饭就不能吃了，就是要死了。所以是令不坏故。说阿赖耶识能执持叫它不坏，那我不吃饭看它坏不坏？你不吃饭还是要坏的。我们这个生命体就是这样子，就是也要营养的支持，但是也要阿赖耶识的执持，是众缘所生，缺少一个不可以，缺少一个也是不可以的。所以「云何执持，谓识蕴。」所以佛菩萨的大智慧告诉我们，就是这么回事。这样我们就可以从这里面得到消息，我们应该怎么做呢。所以人的命运是什么，命运是你自己创造的，就是这样来的。

寅六、增减（分二科）　卯一、举增

云何增？谓有二种。一、烦恼增。二、业增。

这是第六段，第六科增减。增减分两科，第一科举增。

这个「增」是什么意思呢？这在佛法里面说分两种，这增有两种，一个是烦恼增。这个「烦恼」就是令我们心不安的力量，令我们心不安。我们贪心来了，心里不

安；瞋心来了，心里不安；我们心里面欢喜的时候，心也是不安，心也是动；各式各样的心情都是动，那就叫做不安。所以这贪瞋痴慢疑这些烦恼叫做增。这增是怎么意思呢？本来我们世间人应该说是我们的财富要增长，这是我们心里面应该是欢喜的，我们应该是注意这件事。但是佛法不那么说，告诉我们这烦恼增。就是你这贪心，你发了一回贪心，这贪心就增；这贪欲心若一来的时候，它就把原来那个……原来就是有贪心，你现在一发作的时候呢，就把原来的那个贪心的力量增长了，所以叫做随增，又加一个「随」字，随你何时何处，你心里面这样动一回，没有白动，它就会「增」，会增长。瞋心也是，贪瞋痴慢疑各式各样的烦恼也都是一样，都是增。

「业增」业也是。业就是我们做一件好事，或是做一件坏事，做完了也不感觉什么，但是呢，里边那个业力，力量增长了、力量大了。佛教说，一切是无常的，但是也说增。无常是生起了又灭了，生起了又灭了，但是佛法也说增，就是，还有个不灭这件事。思惟这件事，我这么想，已经得果报的这种法，已经得了果报的这个色受想行识，这果报的出现，后面是有业力的支持。业力就是种子，刹那生刹那灭，果报也是刹那生刹那灭。刹那生刹那灭，譬如说这个人他能活五百岁，刹那生刹那灭，一秒一秒钟，就是这样子减去了，减少了，渐渐就到最后就结束了。但是你的果报存在的时候，你若是有所创造，你造善业也好，造恶业也好，这个业力造成了的时候，它在那一直增，它不坏。在阿赖耶识里面，它不坏。如果说无常都是灭，完全都灭，就不能有因果了！刚才说，在阿赖耶识里面，这烦恼和业力，你烦恼一动你去造一件好事，或做一件坏事，它就在阿赖耶识里面熏成一个力量，这力量它不坏，它一直的存在。我们若继续造，它继续增长。我们忽然间相信佛法了，我不造罪业了，我发惭愧心，修四念处，这罪业就受影响。你若得初果了，就不会到三恶道去了，这三恶道的业力不发生作用。说我没有相信佛法，还继续做世界上那些放逸的那些……这个「业增」，「烦恼增」就继续增长，到了因缘成熟了，那就去得果报，得天的果报，人的果报，三恶道的果报。果报也是无常的，不是永久的。生到天上也不是永久的，到了地狱也不是永久的，到时候就结束了，是这样意思。所以烦恼增，业增。

但是这上面，我们说烦恼，这佛教说烦恼，说的是很深一点，就是我们世间上发好心肠做一些利益人的事情也都在内，那也是烦恼，在佛法来说还是烦恼。我做了罪业是业，做善业也是业，有福业，有不动业，也是业，都是包括在内了。说是，我希望增长财富，这也在里头，也在这里边。你多做一点利益人的事情，这财富就是要增，要增长。也是在内的。

卯二、例减

如增有二种，当知减亦尔。

「如增有二种」，增有二种，就是烦恼增和业增。「当知减」也是这样子，就是烦恼减，业减。我修四念处，我这个烦恼，见烦恼、爱烦恼就是减。修四念处的人，当然是佛教徒，当然他是有惭愧心，能调伏自已的烦恼，他不会再造……大罪不敢造，轻微的事可能还是有。但是初果圣人，有的时候也会发一点瞋心，也是可能，也有可能，都是轻微的，不是重罪。但这就是由重转成轻，乃至到二果、三果、四果、没有罪了，不再造罪了。这些圣人决定不做恶事了。烦恼也减，业也减，最后烦恼没有了，一切有漏的业力也统统结束了，只有无漏的功德了。这有漏的烦恼、业力减少，无漏的功德智慧增长了。

寅七、冥

云何冥？谓无明、及疑。

「云何冥？」「冥」就是黑暗。什么是黑暗呢？黑暗不是说外面的黑暗，不是；

不是这个日、月、灯所破除的黑暗，不是。是指我们内心里面的黑暗，就是无明和疑惑，这两个是黑暗。这「无明」当然我们说是没有智慧，但是无明本身也有它的体相。不相信因果，不知道善恶果报，那就是无明。不知道世间的善恶果报，不知道出世间圣道的因缘果报，这都是无明。不知道是无我，不知道一切法的缘起，不明白第一义谛，那么都叫做无明。但是其中一样，主要的一个无明，就是执着一切都是真实的，这个无明，执着什么都是真实的。所见闻觉知一切一切都是，就是做个梦，也是真实的，认为这个梦有事情，就是都是执着。普遍的执着真实性的这个执着，在我们凡夫来说，这是一个最大的无明，是一切烦恼的根本。执着有我，这就是烦恼的根本。执着一切法都是真实的！这个是执着。在圣人来看，一切是无我，我是不可得，只有因缘所生法，都是如幻如化，都是毕竟空的；而我们不知道如幻如化，认为是真实的。认为是真实的，这就是无明。

这个「疑」是疑惑。一般的来说，还是要有一点智慧的人，才多疑。这个智慧再增长呢，就不疑惑了。智慧还不够，有一点智慧而智慧不够所以是多疑。现在这里说重要的疑惑，就是对修学圣道，能得圣果，是对这件事有疑。对苦集灭道有疑惑，叫有疑。有疑这就叫做「冥」，障碍自己修学圣道，所以也是属于「冥」。

寅八、言

云何言？谓诸如来十二分教，说名为言。

这第八科，怎么叫做言？「谓诸如来十二分教说名为言」。「谓诸如来十二分教」，就是把佛说的长行、重颂、受记……那些的十二分教，这就是言。就是佛菩萨的法语，就是言。佛为我们说法所安立的，这一切的名言叫做言。这些法语能开导我们于佛法能够起信，建立信心，能够发道心修行的，这些法语叫做言。

寅九、所觉

云何所觉？谓彼彼言音所说之义，名为所觉。

这第九科。「谓彼彼言音所说之义」。「所觉」是什么呢？「谓彼彼言音」，就是十二分教，「彼彼言音」，所说的道理。所说的道理就叫做「所觉」是所觉悟的。就是我们听闻了十二分教的这个法语，能明白法语所表达的道理，那么这就叫做「所觉」。所觉的就是义，能表达义的就是言，言就是名，能表达的名和所表达的义，叫做所觉。

寅十、上

云何上？谓四沙门果。

这是第十科。「谓四沙门果。」四沙门果就是初果、二果、三果、四果，这是圣人了，所以是上，我们凡夫就不是上了。

寅十一、远离

云何远离？谓五种远离。一、恶行远离。二、欲远离。三、资具远离。四、愦闹远离。五、烦恼远离。

第十一是远离。远离是什么呢？谓五种远离：一是恶行远离，二是欲远离，三是资具远离，四是愦闹远离，五是烦恼远离。这远离有这么多的不同。这《披寻记》有解释。

《披寻记》四七二页：

谓五种远离等者：受律仪戒，远离十种不善业道，是名恶行远离。修习梵行，远离淫欲贪故，名欲远离。成就杜多功德，远离受用资具贪故，名资具远离。住远离处，独一无侣，是名愦闹远离。解脱三界一切烦恼，是名烦恼远离。

「谓五种远离等者：受律仪戒，远离十种不善业道」，我们佛教徒受了律仪戒，受了五戒或者八关斋戒，或者是出家的这一切的戒法。受了这个戒以后呢，就能远离这十种不善业道，身三、口四、意三，就是远离这个，「是名恶行远离。」「恶行远离」就是三业清净没有过失了。「修习梵行，远离淫欲贪故，名欲远离」这第二个远离呢，是修习梵行。「梵」字中国话是「净」，「梵」是印度话，翻译中国话是「净」，清净的净。修习净行，就是远离淫欲贪，淫欲是个贪，现在远离了这个贪，叫做「欲远离」。

「成就杜多功德，远离受用资具贪故，名资具远离」成就杜多功德，一共有十二种，就是衣，食，住都是很微薄的，不是像我们那么多的享受。「远离受用资具贪故，名资具远离。」对于所受用的资具，穿的衣服、饮食、卧具，住的房舍这些事情都是很起码的，不是那么好。但是这边说远离，当然从表面上说受用的不是那么丰厚，但是，主要还是指内心里面不执着。好的也好，不好的、微薄的，他也可以，那就叫做远离。「远离受用资具贪」，就是受用的很好的话，他心里并不贪着，那叫做「远离受用资具贪故，名资具远离」。

「住远离处，独一无侣，是名愦闹远离。」住在远离处，就是到寂静的地方，远离这个凡世，远离这尘劳的世界，在清净的地方住。「独一无侣」，这样子，「是名愦闹远离」。如果思想不一致、不合的话，就是两个人也是愦闹了，不是说一定要百千人是愦闹。的确是也是有这问题。如果思想合了，就是几千人在一起，也等于是一个人在一个地方住了。所以用功修行，人与人之间，尽量的注意自己，不要触恼别人。自己的身语意，自己的行为，不触恼别人，这也不容易。这也是一种智慧。我感觉不关你的事，我就做我的事，我不关你的事，其实对别人有影响的话，自己要反省。「是名愦闹远离」

「解脱三界一切烦恼，名烦恼远离」这三界，欲界的欲烦恼，色界、无色界，他们有禅定的烦恼。统起来说呢，都有我见的烦恼，都有我我所的烦恼，有见烦恼、有爱烦恼；完全远离了，名为烦恼远离。这样说，这恶行远离，是由戒来对付他。这欲远离是应该修定。这资具远离，也是要由戒定慧来支持。「愦闹远离」，表现于外是在寂静处。最后的结果，远离的结果就是内心清净了。烦恼远离，是这样意思。

寅十二、转

云何转？谓三界、五趣。

欲界、色界、无色界，这么流转。由天上来到人间，由人间跑到三恶道去了；由三恶道又回到人间，人间又到天上去了；三界五趣的流转叫转。

寅十三、藏护

云何藏护？谓追恋过去，希慕未来，耽着现在。

这叫做藏护。过去的如意的事情还在回忆；「希慕未来」，未来使令我再更加的如意；爱着现在可意的事情。这叫做藏护。

《披寻记》四七二页：

云何藏护等者：当知藏护，即是贪之异名。异门分说：藏者，谓于内所摄自体中爱故。护者，谓于他相续中爱故。（陵本八十四卷十六页）今于此中，三世分别，随应当知。

「云何藏护等者：当知藏护，即是贪之异名。异门分说：藏者，谓于内所摄自体中爱故」。「内所摄自体」就是自己的生命体，爱着自己的生命体，这就叫做藏。护呢？「谓于他相续中爱故」爱着别人的色受想行识，爱着别人的生命体，那叫做护。「（陵本八十四卷十六页）今于此中，三世分别，随应当知」。

子三、第三颂摄（分二科） 丑一、标列

复次嗢柁南曰：思择与现行，睡眠及相属，诸相摄、相应，说、任持、次第。

第二大科想施设建立相。这一大科里面分四个颂，前两个颂都解释完了。现在是第三个颂，由这个颂里边，就把所要说的这些事情都包括在里边了，所以叫做摄。这一科里边分两科，第一科是标列，就是刚才念的这个颂，这一共是分九个意思。这以下第二科解释。

丑二、随释（分九科） 寅一、思择（分三科） 卯一、征

云何思择？

这个颂里面第一句，一开始是思择。「思择」就是思惟、观察的意思。佛说的无量无边的法门都是有名，有义的。根据那个名来思惟它的义叫做「思择」。但是这里边究竟是说什么呢？

卯二、列（分二科） 辰一、句差别思择

谓一行、顺前句、顺后句、四句、无事句。

那么思择就是这个意思。这一科里面分三科，第一科是征。「云何思择」是征。第二科是列，分两科。第一科是句差别思择，就是根据不同的法句来观察。看这《披寻记》。

《披寻记》四七二页：

谓一行至无事句者：此中一行，即问论法。谓以一法与余法一一互相问，已除此法，更以第二法与余法互问，如是一一问一切法。顺前句者：谓于诸法中随取二法更互相问，依止前法以答所问。顺后句者：谓即二法展转相问，依止后法以答所问。四句者：谓于所问，作四句答。无事句者：谓如计命即是身者，彼计我是色；若计命异于身者，彼计我非色；若计我俱遍无二无缺者，彼计我亦是色，亦非色； 若为对治此故，即于此义中由异句异文而起执者，彼计我非色，非非色。此第四句，即无事句，唯由异句异文而起执故。如是等类，皆应例知。

「谓一行至无事句者：此中一行，即问论法」。这个一行就是问论法。这个问论法怎么讲呢？就是假借问答的方式来论议佛法的道理。这个问论法究竟是什么呢？「谓以一法与余法一一互相问，已除此法，更以第二法与余法互问，如是一一问一切法」。这就叫做一行。「一行」就是一法，用这一法同别的法来相问答，就是这个意思。「谓于一法」，就是说用一个法，譬如说是无常，用无常这个法，「与余法一一互相问已」，其余的法，就是苦、空、无我。就是用这无常来问这个苦。说无常法是苦耶？苦是无常耶？就是这样问。依这个无常问这个空，无常法是空？空是无常吗？就是每一法就是这样来问，这叫「谓以一法与余法一一互相问已」。「除此法，更以第二法」，无常与苦问完了，再以空法，再以无我法这么问，也还是用无常来问。「与余法互问，如是一一法」，就是每一法，「一一」就是一一问一切法，一切法都这么问，这就叫做一行。一行是这样的意思。

「顺前句者」，这个顺前句怎么讲呢？「谓于诸法中随取二法更互相问」，这样

子有前就有后，所以就不是一法了，就是多法，这是说两法了。「谓于诸法中随取两法」随你的意，取出来两法，更互相问。「依止前法以答所问」。这就叫做顺前句。譬如说是无常者是苦耶？因缘所生法是无常的，无常法是不是就是苦法呢？这是一个问。苦法就是无常法吗？这二法互相的问。那么底下就回答。回答无常法是苦，但是有的无常法还不是苦。佛说的戒定慧，这样的法。这样的法也是无常，但是可不苦。因为这个是圣道，它能灭苦，所以得圣道的人不苦。所以圣道也是无常，但是它不苦；可是苦法一定是无常的，是这样回答。底下还说：无常和苦互相问。下边就又问：空、无我。是无常苦法，是不是空是无我呢？这样问。是空、无我法是不是无常、苦呢？互相这么问。互相问，底下就回答了。这无常、苦法一定是空、无我的，但是空、无我可不是无常、苦。而在这四谛里面说，苦谛、集谛、灭谛、道谛，这个苦谛就是我们的色受想行识。色受想行识是四法都具足，就是无常、苦、空、无我是都有的。但是集谛也是，我们这个集谛这个业力，或者这些烦恼法也都是无常、苦、空、无我，也具足这四法。但是灭谛不是，灭谛只是空、无我，不能说无常，也不能说苦。这个道谛，不是苦，其他的无常、空、无我；这个道谛是不苦，它只是具足三法。这样子互相问。这样说这是四法，四法取两法，问另两个法，就是两个法、两个法互相问，这样意思。「谓即二法展转相问。」

「顺后句者」，前面这是顺前句。这就是排列的次第随你，你愿意那个法排在前边，就是依那个法为准。来问答。这底下顺后句，「谓即二法展转相问，依止后法以答所问」。譬如说依无我，这四法依无我排最后，根据无我来答这无常、苦、空来回答。那就叫做顺后法了。

「四句者」，这个顺前句、顺后句，这两句解释完了。这个「一行」实在是总说的，一行这一句话是总说的。顺前句、顺后句、四句、无四句是别说的，应该是这样的意思。

这底下解释这个四句。四句是什么意思呢？「谓于所问，作四句答」，回答。就是你提出这个问题，他回答的时候用四句来回答。情形是怎么样呢？这底下随答。

「无事句者：谓如计命即是身者」，这底下先解释这个四句的回答。「谓如计命即是身者」，就譬如外道他的思想：命就是身。这个命，是我的意思。命者，生命的主体者就是我。他执着有一个我，这个我是生命的主体，就是生命的实体。这个生命是有增减，有时候有健康，有时候不健康；有的时候有快乐，有的时候有苦恼；但是其中在变化中有一个不变化的主体，这个我；就叫做命者，所以命就是我的意思。这个我即是身，即是色受想行识的身，这样子。我即是色受想行识，色受想得识就是我；这样计着，这样执着的话。「彼计我是色」，这样说呢，他就是把色受想行识分开来说，把这个身分开来说，就是色受想行识五个。我们现在先说一个，那么我就是色。彼那个人的执着，谁是我呢？这个有形相的地水火风，这个生理组织的这个体相就是我，就是这样意思了。我即是受，我即是想，我即是行，我即是识。当然这是各式各样的执着，有的人即执着识是我，有的人计着想是我，计着受是我，计着色是我，就是各别的这么执着。也有的人总起来都是我，那也可能有这种执着。

「如计命即是身者，彼计我是色；若计命异于身者」另外又有不同的思想家，这个外道，他执着这个我是不同于色受想行识的身体的，色受想行识不是我。我是不同于色受想行识，是另外有个体性的。这样说呢，是「命异于身者是彼计我非色」，那个人的思想，他就是认为我不是色了，不是色法，色法不是我。色有的时候老了，有的时候年轻了，有的时候有病了，有的时候健康，但是我没有这些事情。「彼计我非色」。「若计我俱遍无二无缺者，彼计我亦是色亦非色」；若是另外又有不同思想的人，他们执着这个我是俱遍俱无。这个「俱」就是色受想行识都是我，都不是我。

「俱遍」，色受想行识普遍的都是我，这就是俱遍。俱无呢，色受想行识都不是我。他这样执着，又是我，又不是我。这样二无缺者，遍和无都有，这样子，「彼计我亦

是色，亦非色」，就是这样执着。这是第三句。

「若为对治此故，即于此义中，由异句异文而起执着」，这是第三句亦是色、亦非色。假设又有不同思想的人，他反对那个亦是色亦非色。他不同意我又是色，又不是色，不同意这个说法，他对治它。那么即于此义中由异句异文，就是不同的文句而起执着，他的思想是不同的。那他怎么执着呢？

「彼计我非色、非非色」，他就执着我又不是色，也不是非色。这就成了第四句了。

「此第四句，即无事句」，非色、非非色都没有了，这是叫无事句。「唯由异句异文而起执故，如是等类，皆应例知」。这样思惟这个道理，思惟这件事，这叫思择。这一段是句差别思择，在句、不同的文句上作这样的思惟。

辰二、义差别思择（分四科）　巳一、有色无色等

复有有色法、无色法，有见法、无见法，有对法、无对法，有漏法、无漏法，有为法、无为法，有诤法、无诤法，有味着法、无味着法，依耽嗜法、依出离法，世间法、出世间法，有系属法、无系属法，内法、外法，麤法、细法，劣法、胜法，远法、近法，有所缘法、无所缘法，相应法、不相应法，有行法、无行法，有依法、无依法，因法、非因法，果法、非果法，异熟法、非异熟法，有执受法、无执受法，大种造法、非大种造法，同分法、彼同分法，有上法、无上法，又有过去法、未来法、现在法，善法、不善法、无记法，欲系法、色系法、无色系法，学法、无学法、非学非无学法，见所断法、修所断法、无断法。

「复有有色法、无色法，有见法、无见法，有对法、无对法」。这第二科义差别思择。前面是句差别，这个句的差别是能表达的，这底下所表达的义也是有差别的，在这个差别的义上面作思择、作观察。分四科，第一科有色、无色等。

「复有有色法、无色法」。这个色法是什么呢？色法就是地水火风组成的。组织成的，怎么叫做有色法呢？这个色法的定义就是变碍为义，以变碍为义，变化的变，障碍的碍；有变碍性的就叫做有色法，没有那就不是色法了。无色法就是没有变碍性，那没有色法。这个变是无常的意思，但是它有碍有质碍，它有的时候逢的质碍能占据一个空间，在时间上说是有变化无常的；在空间上说，它占有一个位置；有变碍性的东西叫有色法。无色法就是没有变碍性，那就不是色法了。

「有见法、无见法」。前面说色法，这底下说这是心法。有见法，眼是所行境，我们这眼根和眼识所活动的地方，那叫做有见法。这前面我们也解释过。无见法，不是眼根所活动的地方，不是眼识和眼根所活动的地方，那不能说是见。这见要在眼根、眼识才能说是见，其他的不能这么说。

「有对法、无对法」。这个色、声、香、味、触，这个色是眼根、眼识所活动的境界，那就可以说是有见法。但是声、香、味、触，眼睛不能见的，它是无见，但是是有对。有对，就是它有障碍，两种障碍：一个是容受的障碍，一个是往来的障碍。这里有个墙，那个地方不可以同时同处再有一个墙，这是不可以。说这里放一个桌子，同时同处再有一个桌子，这是不可以，它不能容受的。所以这是容受的障碍。往来的障碍：你从这里往来不可以。这一道墙你从这里往来不可以。它是有障碍的，所以叫做有对法。我头几天也讲过，这个眼，眼根、眼识与色境，耳根、耳识与声境也叫做有对，也叫做有障碍，这是所缘有对，有对法。无对法，就是没有障碍的，没有障碍那就不是了，不能算是有对法。在经上说，定自在所生色是无障碍的。定自在所生色，譬如说有色界定，有无色界定，有这种大威德定的人，他所变现出来的色法是

无障碍的。当然我们一般人也看不见，我们的眼根不行，看不见它。所以我们好像在我们的境界上没有这回事，所以我们可以往来都无障碍。这是有见法、无见法，有对法、无对法。

「有漏法、无漏法」。这是出世间。就是有烦恼，有烦恼种子的法叫做有漏法。没有烦恼，没有烦恼种子就是没有漏法，没有漏了，漏就是烦恼的意思。

「有为法、无为法」，这又是不同了。这个有为法怎么讲呢？就是有时间性。有过去、有未来、有现在；有因缘、有果报；有因、有果，这就是有为法。没有现在、未来，因果也不可得了，叫做无为法。无为当然也可以说就是涅盘，灭除一切有为，就是变成寂灭相，那就是涅盘了，也就是无为法了。

「有诤法、无诤法」，有诤法是什么呢？诤就是烦恼，就指我们的色受想行识说。这色受想行识是由烦恼得来的；得来之后，从里边又发出来烦恼。那么有很多的诤，彼此冲突各式各样的烦恼。无诤法，就是没有烦恼了，不会引出来种种的烦恼，那就是圣人，那就是无漏法了。

「有味着法、无味着法」。这个也是指色、受、想、行、识说，就是令你满意的色、受、想、行、识，你就是特别地去爱着这个五蕴，当然这其中有喜乐。有喜乐，你就特别地爱着，特别地染着于它，叫做有味着法。无味着法，就是他对这个五蕴没有味着了，当然那就是圣人了。

「依耽嗜法、依出离法」。这个耽嗜就是我们欲界里边的五欲，也就是欲界的色、受、想、行、识，这一切法。在这上面特别的染着，那么就叫做耽嗜法。依出离法，那就是得了禅定了，从欲界的烦恼里面解脱出去了，那么就叫做出离。

「世间法、出世间法」，这又是不同了。这个世间法呢，有有情的世间、有器世间，还有欲界的世间、色界的世间、无色界的世间，那么这叫做世间法。你超越了这世间呢，就是出世间法了。那就是圣人的世界了。

「有系属法、无系属法」。有系属法，譬如这个欲界，你有欲界的烦恼，这个欲界的烦恼把你绑在这里，你不可以到色界天去了。你到了色界天呢，有色界天的烦恼就把你绑在这里，你到无色天就不可以；你到了无色界的时候，无色界的烦恼又把你绑在那里，你不可以超越这无色界的，这叫做系。这是大概这么说，其实每一个众生本身都有系、都有着，你不可以解脱，那个果报就把你困住了，你想解脱不可以。我们用这样的道理去思惟这件事，譬如说这个人瞋心特别大，常常发脾气，若是临命终的时候没得到好因缘，而又有些不如意，引起愤怒，那么就会变成一个毒蛇。变成毒蛇……我们这么看呢，它也是有心识的，有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，也是有心，但是被那个果报困住了，你没有办法。只要那个果报存在的时候，你不可以解脱。譬如说这个人变成个老鼠了，变成个地鼠，或者是松鼠，就是在那个世界，你解脱不来，不能解脱，就是那个境界把你困住了，你不能解脱的。在人的世界也是一样，反正只要众生都是有这种问题，就是系缚。但是佛菩萨可不是了，佛菩萨解脱了，无系，他来到人间，人不能系缚他。他也可以示现……他也可以化现一条毒蛇也可能，化现一条龙，化现各式各样的，但是都是假，它不能系缚他；随时可以千变万化的，就是不变化的时候，那个境界，「若见诸相非相」，诸相，我们是执着相，但是佛菩萨就一切都是无相的，在那里面都是解脱的。不同。所以大体上说，有欲界的系缚，色界的系缚，无色界的系缚，这是有系法。无系法，那么就是圣人的境界了。我们若不学习佛法，只是一般社会上这样的生活，到学校去读书，然后读完书到社会上做事，就是这么一个境界。也是困在那里。不知道大自在的境界，完全都不知道，不知道这回事。唯有佛法，佛菩萨告诉我们，有系法，还有个无系法，这是个大自在的境界。

「内法，外法」。内法就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意是内法。外法，色、声、香、味、触、法是外法。

「麤法、细法，劣法、胜法」，这个麤法是什么呢？这个麤法是不光洁的，没有光明，也不清洁，那么一大块，那就叫做麤法。细法就是有光明，很清净的。这样说我们欲界的人，尤其是我们地面上的人都是有这个问题，都是不光洁，那就是麤法。色界天上的人，那就是光洁；欲界天也比我们地面上人好一点，也是好一点。所以有麤法、有细法。劣法和胜法。什么叫做劣法呢？无常、苦、不净，这是劣法。又感觉很苦恼，很不清净，当然也不是永久的，这就是劣法。那么与劣法相反的就是胜法。胜法就是妙法，就是不是无常、苦、不净，那就是微妙的境界了。

「远法、近法」。这个远法、近法怎么讲呢？在时间上说，过去的事情、未来的事情是远的，现在的，是近的，这可以这么讲。在空间上说，有距离的就是远，没有距离就是近了。这是有远法、有近法，若是另外做其他的解释也可以，不过那个不是这个意思。譬如我们凡夫境界，我们这些粗显的，表面上这些境界这是近法。这第一义谛，我们只是听过名字，叫「第一义谛」，究竟怎么事情都还是不知道，这是远法。这样讲也是可以，但是这文上不是这个意思。

「有所缘法、无所缘法」。有所缘法就是我们的心，我们的眼识、耳识、鼻识、色识、身识、意识是有所缘。这个眼识能缘色，耳识能缘声音，乃至意识能缘一切法。那个地水火风，那个桌子，它们是没有心识的东西，它是无所缘法，它不能去观察什么的，没有这种观察法。

「相应法、不相应法」。这个相应法就是心王与心所是相应的。我们的心王，这个了别性的心王，或者和贪心，或者和瞋心，或者和高慢心在一起活动，或者有信心、精进心，或者是念，或者是定，或者是慧，还有善心所，或者染污心所，和心在一起是相应的。相应是同一所依。大家都是……譬如说这个眼识的心王、心所都依眼根为依止处，同一所依，同一所缘，同在一识，同是了别性，同办一件事，一共有五种相应，有五个条件就名之为相应法。没有，不具足这个条件，那么就是不相应了。

「有行法、无行法」，这个有行法是什么呢？是我们这个心在所缘境上能作很多种很多种的分别，有很多种的分别叫有行，行就是活动。我的心在所缘境上有种种的活动，有种种的分别，叫有行法。无行法，其他的一切就不行。其他的一切法没有这种能力。

「有依法、无依法」，有依法是什么？也还是指心说。譬如说我们这个识的活动，它一定要有种子，因缘依——种子依，还有要增上缘的依。增上缘依，譬如眼识一定依止眼根，眼根是它的增上缘，还有作意心所也是它的缘，这是增上缘。有种子依，有增上缘依，还有个等无间依。就是前一念心灭了，前一刹那心灭了，为后一刹那心作生起的因缘，那叫做等无间依。这是三个依。前面那个所缘法那就是所缘缘，一共四缘，就是那个所缘缘。这个有依法就是指心说的，色法是没有这些事情的，所以指心法说的。无依法就是色法了，没有了。

「因法、非因法」。它能作因，能感果那么就叫做因法。你做一样好事将来能生天。做了这个好事，你造成的这个力量，能使令你生天这叫做因法。非因法，如果这个力量被破坏了，不能感果，那么就是非因了。譬如人造罪了的时候，忏悔了，使令那个罪没有力量感果了，就是非因法。

「果法」，就是因所得到的果。下面有个异熟法，那个异熟果，这里面就不是，可以说是士用果、增上果、离系果。士用果譬如说我们在学校读书学医生，毕业以后就能做医生了，这是士用果。譬如说种田，我努力的经营，后来有收获，这是士用

果。那么就是果法。「非果法」，就是你不努力，不努力就得不到果，那么就是非果法，没有果法。

「异熟法」，当然主要是指心说的。我们这个无记的……心是有善有恶，有有覆无记，无覆无记，这无覆无记就是异熟法。这个有异熟这句话怎么讲呢？就是你造了善业，或者是造了恶业，由这个善恶业，将来你会得果报，得的果报是无覆无记的，是无记的，不是善，也不是恶。那么你做这个善业或者恶业，它将来有异熟果的，你做了善业会得异熟果，做了恶业也会得异熟果，这就是……有异熟等于是说因缘，果报的因说的，在因上来说你做了这个事情，你将来有果报的，将来会生到天上去的。我拜佛拜了这么多佛，将来会生天上去，还没生天，但是将来是能的，这个叫做有异熟法。「非」有「异熟法」，那就是和前面那个意思一样，譬如说是我造了罪的时候，忏悔了，或者是修止观，把那个力量破坏了，不下三恶道去了，没有果报了，所以那叫做非异熟法。这个异熟法就是我们现前的分别心，也不是善，也不是恶的那一个，那就是果报。当然通于八个识，但是主要是阿赖耶识，阿赖耶识是异熟法。非有异熟法就是那个善恶业被对治了。被对治了，不能得果报了，就是非有异熟法。

「有执受法、无执受法」。这个执受是什么意思呢？就是我们的心、心所法在这个眼根、耳根、鼻根、舌根、身根上面任持不舍，这个心和有根的身体和合在一起，它有执着、有保护它的力量，有保护这个生命的力量，那叫做有执受法。譬如说身外的东西，或者说是房子，或者说是那个高山，就是没有执受的。虽然也是我们的业力所变现，但是它没有执受，它不能生感觉的，那么叫做无执受法。

「大种造法、非大种造法」。这个大种就是坚湿暖动，坚湿暖动也是由阿赖耶识所示现的，但是也是有种子，也就是由种子变现出来这个地水火风，坚湿暖动这个法。这个地水火风就是造法。这个大种也是由内心里面的种子所变现的，造法也是由内心的——阿赖耶识的种子所变现的。但是这上面说大种造法，这个四大种坚湿暖动，它能创造地水火风。这个意思是什么呢？前面曾经解释过，说出来一个理由的，不知道你们还记住是什么理由。那意思是说大种，这个四大种的坚湿暖动，也是在阿赖耶识里面有种子，因种子而变现出来的坚湿暖动。那么造法呢，四大所造的这些地水火风的这种法呢，这个法是随逐大种的种子。大种若是能生果的时候，有力量生果的时候，造色也一定生出造色的果，所以就叫做大种造法了。非大种所造法，那当然是心法，大种所造法是色法，非大种造法那就是心法不是物质了。

「同分法、彼同分法」。这个同分这句话怎么讲呢？我们的眼、耳、鼻、舌、身就是前五根，前五根都有五识。这五识在所缘境上活动，而五根也同时在境上活动。这个识的活动和根的活动是相似的，彼此相似，彼此相似相续的活动，那叫做同分。彼同分法是什么意思呢？就是……譬如说这个眼识，眼根里面有眼识，但是眼识没有动，只是个眼睛；耳识是有耳根，但是耳识没动；前五根都是这样子，识都没有动，只是有根，它也是前后刹那刹那地相似、相续地活动，那就叫做彼同分。它同分的意思，就是前一刹那和后一刹那是相似的。这个眼根也是这样子，耳根、鼻根、舌根、身根都是这样子，是前后刹那相似相续，所以叫做彼同分。前面那个同分呢，是说物质的前五根和非物质的五识有点相似，所以叫同分，因为它相似地在境界上活动。这个眼根在色境上活动，和眼识在境界上的活动有点相似，所以叫做彼同分。

「有上法、无上法」。无上法就是涅盘，在它以上再没有了，就是它是最殊胜的了。有上法就是除了涅盘以外的法，都是有上的。你说好还有比你更好的，所以叫做有上法。

「又有过去法、未来法、现在法」。这个有过去法怎么讲呢？就是这件事已生已灭。已经生起过，然后又灭掉了，那叫做过去法。未生未灭就是未来的法，它还没有生还没有灭。现在法，就是已生而还没有灭，这叫做现在法，这是在时间上说。

「善法、不善法、无记法」，这是性质上说。善法是什么意思呢？你创造了这样的善法的关系，你将来就能招感可爱的果报，能令你得到可爱的果报，那么叫做善法。这善法还有个意思，就是没有过失，能对治过失，成就功德，那就叫做善法。不善法，那当然就是……常常的造罪了，那就是不善法。因为造罪的关系，将来会招感苦恼的果报，而不是可爱的果报了，所以叫不善法。无记法呢？就是也不是善也不是不善，不属于它们那两性的，那叫做无记法。这无记法，如果常常注意自己内心的时候无记法还是很多的，很多都是无记法。

「欲系法、色系法、无色系法」，这个欲系法，就是这个人没得到禅定，没有轻安乐，它被这个欲所困，所以叫做欲系法。色系法呢，就是这个人得到欲界定，得到未到地定，他又进一步得到色界定了。得到色界定的时候，他有色界的烦恼，得到那个定，他就因那个定的快乐有了执着，所以还是系。欲界的人没有定，没有定，这个散乱心也为欲所困，也是系缚。色界也是系缚。无色系缚，无色界天的人，他把这个欲界、色界的烦恼都超越了，但是无色界本身的这种烦恼还存在。所以是无色系缚。

「学法、无学法」。学法是什么意思呢？以无贪瞋痴道，学断贪瞋痴，那叫做学法。无贪瞋痴的道，无贪瞋痴的法门，就是你学习这无贪瞋痴的法门，能断除去内心的烦恼，那叫做学法。就是得初果、初果、二果、三果，都是学法，他们都是在学习的。无学法，无学法在小乘佛法来说，他的一切功德圆满了，所以叫做无学法。也就是以无贪瞋痴道断了烦恼尽，更无烦恼可断了，那么就叫做无学法。「非学非无学法」，就是也不是有学也不是无学，那就是一般的凡夫境界，所以叫做非学、非无学法。

「见所断法、修所断法、无断法」。这个见道所断的烦恼，也就是那个五利使和五钝使，这十使是见道所断的烦恼。修所断法，就是得了初果以后，见道以后，他要继续的观察，还继续修四念处来断烦恼，一直到无学，就是得到无学的时候叫无学法。非学非无学法就是凡夫。见所断法，就是修四念处见道的时候所断的十使，就是见所断法。修所断法，就是见道以后继续修四念处，断的这一切烦恼，断的这些爱烦恼，那么就是修所断法。无断法，是见烦恼、爱烦恼断尽了，没有烦恼可断了，叫无断法；另外一个解释：这一切圣人他的色受想行识里边有无漏的功德，那无漏的功德是不可以断的，那么就叫做无断法。是这样的意思。

《披寻记》四七三页：

复有有色法至无断法者：此中差别建立，多分如思所成地抉择分广释应知。（陵本六十五卷六页）唯除麤法、细法、劣法、胜法、远法、近法、有所缘法、无所缘法、相应法、不相应法、有行法、无行法、有依法、无依法、因法、非因法、果法、非果法、异熟法、非异熟法。当知麤法，乃至近法，如蕴善巧抉择中释。（陵本五十七卷五页）有所缘法，乃至无依法，如四无色蕴抉择中释。（陵本五十五卷四页）由顺益义，是名因法，此有十种差别。由成办义，是名果法，此有五种差别。如有寻有伺地中广释应知。（陵本五卷九页）与此相违，当知非因及非果法。临命终时，最后念心，是异熟法；若结生相续无间之心亦是异熟； 从此以后，所有一切自性住心，皆是异熟。此异熟法于一切处，当言唯是无覆无记。如抉择分有异熟法中释。（陵本六十六卷六页）与此相违，名非异熟。

「复有有色法至无断法者：此中差别建立，多分如思所成地抉择分广释应知」。在那里有解释。在金陵刻经处的本子是六十五卷六页。「唯除麤法、细法、劣法、胜法、远法、近法、有所缘法、无所缘法、相应法、不相应法、有行法、无行法、有依法、无依法、因法、非因法、果法、非果法、异熟法、非异熟法。当知麤法，乃至近法，如蕴善巧抉择中释」。金陵刻经处的本子是五十七卷五页有解释。「有所缘法乃至无依法，如四无色蕴抉择中释。（陵本五十五卷四页）」这底下有解释一点。「由

顺益义，是名因义（口误，应为：法）」，这前面也有这么解释的。什么叫做因呢？顺益，你能够随顺这个道理，能令你得到好的果报，得到这样利益这叫顺益，是因义（口误，应为：法）。或者是说你所做的这件事，这件事有的功能它对于将来所得到的果有顺益的力量，顺于得果，那么叫做顺益。顺于得果的时候，就给你多出一件事来，叫做益。或是善得善报，恶得恶报这就是顺益，是名因法。「此有十种差别，由成办义是名果法」。果法怎么讲呢？如这件事成办了，成功了，办好了，那么就叫做果法。「此有五种差别。如有寻有伺地广释应知。（陵本五卷九页）」这也是讲过了。「与此相违，当知非因及非果法。临命终时，最后念心是异熟法」，临命终的时候，最后一念心是无记的。那个时候那就是异熟，临命终的时候最后一念心是异熟法。「若结生相续无间之心，亦是异熟」，若结生相续，就是这个人这个生命开始的时候叫结生相续，那一刹那心也是异熟；就是中阴身一刹那间死掉的时候，那个心是无记的，就叫做异熟。「从此以后，所有一切自性住心，皆是异熟」。就是你投胎了以后，还在胎藏的时候，所有的自性住心就是异熟，就是那个了别性的心，也没有善心所与它相应，也没有恶心所与它相应，它本来就是无记的，这个时候就叫做自性住心。就是住在本来的情况中，不是因为因缘的不同使令他的心里面有变异。所以「若结生相续无间之心，亦是异熟」，「从此以后，所有一切自性住心，皆是异熟。此异熟法于一切处，当言唯是无覆无记」。这个异熟法在一切时处应该说都是无覆无记的。就是没有烦恼，覆是烦恼，没有这个第七识的烦恼的覆藏，它本身是不可记别的，那么叫无覆无记。「如抉择分有异熟法中释」，在那里面解释。「与此相违，名非异熟」。

巳二、四缘

又有四缘：谓因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。

这前面也是解释过了。「因缘」中实在真实的因缘就是阿赖耶识里面的种子，它实是真实的诸法的因缘。「等无间缘」就是一刹那心过去了，为后一刹那心生起的因缘，那么叫做等无间缘。「所缘缘」和「增上缘」这都是讲过了。这是第二科，四缘。下面第三科是四依。

巳三、四依

又有四依：一、法是依，非补特伽罗；二、义是依，非文； 三、了义经是依，非不了义；四、智是依，非识。

「又有四」种「依」止，那「四依」呢？「一、法是依，非补特伽罗；」就是佛的十二分教所说的这些法，这是我们的依止处，它就是我们的老师，所以叫做依。「非补特伽罗」不是人，那个人有时候靠不住，所以不能拿他做依止处。

「二、义是依，非文；」这个「文」是一个工具，用它来表达另一种道理，所以这个道理才是依止处；不是文，不是文句，不是文句，文句不能做依止处。

「三、了义经是依，非不了义；」这个「了义经」就是说得非常明了，说得很究竟，说得很明了的道理，那个是我们的依止处，我们根据那部经去修行去。「非不了义」不是那个不明白的，虽然是佛说的经啊，但是里面说的还不大明白，那样的那不算是依。所以是「义是依，非文」，「了义经是依」「非不了义经是依」；不了义经，说法说得不是那么明了，那就不可以依止的。

「四、智是依，非识；」这个「智」呢？是三乘圣人在果上所成就的、所得到的智慧。这个智慧呢，是我们修行的一个最重要的力量，可以依止的，所以叫「智是依」。「非识」非是那有漏的识，有漏的识与烦恼相应就作恶事的，那我们不能以它

为善知识，那是危险了。这底下第四科，四无量等。

巳四、四无量等

又有四无量法、四念住法、四正断法、四神足法、五根法、五力法、七觉支法、八支圣道法、四行谴法、四法谴法、奢摩他法、毗钵舍那法、增上戒法、增上心法、增上慧法、解脱法、胜处法、遍处法。

「又有四无量法、四念住法、四正断法、四神足、五根、五力、七觉支、八正道支」。这个「四无量」是慈悲喜舍，前面也是讲过了，这个四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八正道，这在下面有解释，我们这里也不解释了。这是到第四科。底下「四行谴法、四法谴法、奢摩他法、毗钵舍那法、增上戒法、增上心法、增上慧法、解脱法、胜处法、遍处法」这个好多也是前面有解释过。看这《披寻记》说的。

《披寻记》四七四页：

又有四无量法至遍至法者：此中四行谴法：谓苦迟通行，苦速通行，乐迟通行，乐速通行。如声闻地别释应知。（陵本二十六卷十一页）四法谴法：谓即无贪、无瞋、正念、正定。如摄事分别释应知。（陵本九十八卷二十四页）所余诸法，繁不具指。

「又有四无量法至遍处法者：此中四行谴法，谓苦迟通行，苦速通行，乐迟通行，乐速通行，如声闻地别释应知」，这个「苦迟通行，苦速通行」，这个「乐迟通行，乐速通行」怎么讲法呢？这个「乐」就是得了色界定了，得了色界定的人就是乐，没得到色界定的人呢，叫做苦。这个「迟通行」、「速通行」怎么讲呢？钝根人叫做「迟通行」。这个钝根人他又没得到定，他修学圣道的时候很慢，很慢的通过去了，得圣道了。这样的修行法叫做「苦迟通行」。

「苦速通行」就是他没有得到色界定，但是他是利根人，他修行起来，还是很快的，很快就得圣道了。是这样意思。「乐迟通行」就是这个人他得到色界定了，得了色界定，他有轻安乐，但是这个人他是个钝根人，还是「迟通行」也是慢了一点，是慢了。

这个「乐速通行」，这个人他又得到四禅八定了，而又是利根人，所以他若修学圣道，这个人很快的就成功了。那么这叫做「四行谴法」。四行谴法这样讲，这里面的道理呢，「如声闻地别释应知（陵本二十六卷在十一页）」上说的。这个四法谴法，「四法谴法：谓即无贪、无瞋、正念、正定。」这就叫做四法谴法。这个「无贪、无瞋」是戒的境界，是持戒清净的境界，你不贪、不瞋，就持戒，持戒清净的一种谴相。这是「无贪、无瞋」，这是戒的谴相。

这个「正念」呢？是得定的一种谴相。有「正定」呢？是得慧的一种行相。你若是能得到正定，你一定会得解脱，得到无漏的圣慧的。你若有正念呢，一定会得定的。这样说呢，这个「无贪、无瞋、正念、正定」就是戒定慧的谴，修学戒定慧的一种相貌，所以叫做「谴」。人从那个过去时代，旧时代并不是那个……不是现在这个道路，过去的道路都是泥土的道路，你从那走过去就有谴，有谴可寻的。现在是说你持戒清净，就看出来，表现出来的痕谴就是无贪、无瞋。你若能够有正念，就会有正定；你若有正定，就会有正慧；就会有无漏的智慧，得解脱了。那么这就叫做「四法谴法」。是（陵本九十八卷二十四页）。

「所余诸法，繁不具指」太多了，这里不解释了。这个「奢摩他法、毗钵舍那

法」下面都有解释。

「增上戒法、增上心法、增上慧法、解脱法」解脱法就是八解脱，「胜处」就是八胜处，「遍处」就是十遍处，这前面解释过了。

卯三、结

如是等法无量无边，应当思择。

前面说出这么多的事情，这么多的法门，我们修学圣道的人呢，应该去注意的，思惟观察的。这是结束了这一段。

寅二、现行

云何现行？谓诸烦恼缠。

「云何现行？谓诸烦恼缠。云何睡眠？谓诸烦恼随眠。云何相属？谓内六处于一身中，当知展转互相系属。」

这个〈闻所成地〉里面就是解释五明，五明里边先解释内明。内明里边分五科，第四科的解释分四科，第一科是事施设建立，就是经律论三藏。这可见内明是什么？就是经律论三藏，对这三藏你能够明解，就叫做内明。这第一科实在就是简略、简要的解释。第二科想差别施设建立相，就是广解，这一科里面分四个颂，前二个颂解释完了，现在是第三个颂。第三个颂先是标列，后来随释。随释里面分九科，第一科思择，我们也学习过了。现在是第二现行。

这个「现行」是什么呢？「谓诸烦恼缠。」就是扰乱我们的内心不得安静的烦恼。这个「现」是显现的意思。原来他是隐藏在里边，现在有因缘的时候，他就出来活动。这个「行」是心行，出现在心行上，就是出现在你内心上出现了，他有种种的活动，那么叫做现行。现行当然是通于善、恶、无记，现在是说这染污的恶法，就是烦恼。这个烦恼缠绕你，使令你苦恼，那么这是现行。这是第二、底下第三是睡眠。

寅三、睡眠

云何睡眠？谓诸烦恼随眠。

就是烦恼的种子，它在那里休息，它没有出来活动。没有出来活动这是因缘的关系，你没有增上缘，没有这个不如理作意，没有所缘缘的引发，那当然它就不能活动，因缘不具足它不能活动。不活动它就在里边休息，就像人没有做工，他就在里面睡觉，是这样的意思。这个随眠就是没有修行的人，烦恼它也会不动。若是有修行的人是因为有正念和止观的力量，叫它不可以动。没有修行的人是因绿不具足，并不是它要睡觉。

寅四、相属（分二科） 卯一、征

云何相属？

这是第四科相属。这个相属就是彼此有关连，并不是孤立的。是指什么说的呢，谓内六处。这底下分二科，第一科是征，就是云何相属。第二科是解释，解释里边第一科，自身六处摄，就是本身的眼、耳、鼻、舌、身、意六处属于这一方面的，这叫做摄。

卯二、释（分三科） 辰一、自身六处摄

谓内六处于一身中，当知展转互相系属。

「内六处」，有外六处、有内六处，现在不说外六处，是说内六处。这个处这个字是生长门义，就是他能生长出来心心所的活动，这样意思，所以叫做处。这六处就是眼、耳、鼻、舌、身、意这六个处。「于一身中」，就是在这个生命体里面总有六个处。「当知展转互相系属」，这个眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处他们展转

的互相都有关系，并不是孤立的。虽然眼睛不能听声音，耳朵不能看色相，这个前五根有个别的作用，不是那么圆融无碍，但是呢，都是互相系属的。那原因呢，就是因为里边有第六意识的关系，第六意识它会动。那么眼睛在观色的时候，同时他也会有个作意，叫耳朵去注意声音；它会有各式各样的活动。所以互相是连系的，而不是个别独立，不相系属，不是的。

《披寻记》四七四页：

谓内六处至互相系属者：由内六处一有情身为所依止，是故当知展转互相系属。

这就是这么简单解释。

辰二、能引所引摄

又若此法能引彼法，当知此彼互相系属。

第一科是自身的六处摄，第二科能引所引摄。

「又若此法能引彼法」，若是这件事能引生那件事的活动、生起，那么这若是有这种情形的时候，「当知此彼互相系属」，那么我们就会明白，此和彼就有关连。比如说是眼根和眼识，这眼根是眼识的增上缘，它能帮助眼识生起来，它不能帮助耳识生起，它不能； 它帮助眼识生起，眼识和它就有关连，就有关系。如果眼根坏了，那么眼识就不能动；耳根坏了耳识也不能动；所以他们是有决定性的关连，是这样。
「此法能引彼法」，所以「当知此彼互相系属」。

这一段，前面内六处是单独说眼耳鼻舌身意六根互相系属，彼此关连。现在「若此法能引彼法」应该说是六根和六识，就是六根，六处能引出来六识，「能引彼法」。这样子六识和六根彼此就是互相系属。所以根明利，识也就明利，根若不明利，识就不明利，所以根反倒是很重要。可是实际上活动者呢，还是六识。这个六识虽然是由六根引发出来的，但是它本身有它本身的种子，那就是因缘了。六根是它的增上缘，这个增上缘也反倒是很重要。

辰三、能取所取摄

又诸根境，当知能取所取互相系属。

这第三科能取所取摄。这就是六根和六境；就是内六根和外六处。这个诸根、诸境，内六根和外六境，「当知能取所取」。六根是能取，六处就是六境、外六尘是所取的，就是能认识六境、外六尘的，外六尘是所认识的。这个能认识与所认识也互相是有关连的。譬如说这个眼根和眼识认识色境；耳根、耳识认识声境，它们互相系属。超越了这个范围就不行，就不能认识，就不系属。比如说我们认识的眼根所见的境界，是一切色法的一分，一少分，还有很多色法我们不行，见不到。声音也是，我们耳根、耳识所取的声音，也是声音中的一少分，系属就是这么多。过了这个范围呢，就不行，就不系属。那么这就是一种果报，果报的能力就是到此为止，系属。这是第四科互相系属，分成三段解释。这是第二科释，寅四是相属。这底下第五科，摄。

寅五、摄

云何摄？谓十六种摄。一、界摄，二、相摄，三、种类摄，四、分位摄，五、不相离摄，六、时摄，七、方摄，八、一切摄，九、具分摄，十、胜义摄，十一、蕴摄，十

二、界摄，十三、处摄，十四、缘起摄，十五、处非处摄，十六、根摄。

这个「摄」这个字呢？摄者统也，统摄。这个统摄这件事，前面系属也有个摄的意思，但是似乎是有……不是说我的力量比你大，我控制你，不是这个意思；大家的地位似乎是不分上下，彼此有关连，这叫系属。这地方摄呢，也有系属的意思，但是似乎是以略摄广，有这样意思。当然这摄里边，以本摄末也是摄；以略摄广也是摄；这里面的摄似乎是各式各样的摄都有，也不是一种。这是说有十六种摄。

第一个是「界摄」，这界摄是什么意思呢？这本论下文有解释，在《阿毗达磨杂集论》上也有解释。这个界摄，界是什么东西呢？界是种子的意思。就是一切现行的法，都是由种子所摄，都是系属于种子的，由种子来摄持它。若没有这个种子，也就没有现行了，这叫做界摄。要造成了这样的种子，这个种子才能现行。就像我们修学禅定，你常常的寂静住，造成了禅定的种子，就造成了；随时摄心不乱，这禅定就入定，定就出现了。你没造成的时候，这不行，它没有这种力量，它不能摄。没有种子就不可能会摄这个现行，也不可能出现这件事。这个现行，一切诸法都为种子所摄，都系属于种子，这叫做界摄。

这第二是「相摄」，这个相呢？就是种子所现行的这一切法相，一切法。五蕴、十二处、十八界，这一切法都包括在内。这个相摄在《杂集论》上的解释，比如说是五蕴，蕴是积聚的意思，色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，这是包括了一切有为法。这一切有为法都是用聚来摄这一切有为法，分五类，色是一聚，受是一聚，想、行、识各是一聚，用聚来摄这一切法，是这样意思。这里面有以略摄广的意思，这样意思。比如说十二处，这十二处的处是生长门的意思；这个内六处和外六处能生长出来识，但是内六处和外六处也统摄一切法，所以说用这个处来摄这一切法，这也是相摄。比如说是十八界，这个界是什么意思？界是持义，是摄持那个持，持义。就是每一法都能摄持它的自相，这个房子我今天看它是这样子，明天看它还是这个样子，每一法都有它自己的别相，它能保持它的特相，那么就叫做持。用这个持义，统摄一切法。一切法都有持义，那么就叫做相摄。这叫做相摄的意思。

这个每一法彼此间都是不同的，这个法的相貌都是有差别的，但是都有持义，这个持是遍一切法，都有持义，是用持来摄一切法，是这样意思，所以叫做相摄。用处，用蕴义摄一切法，用生长门义这个处义摄一切法，用界的这个持义摄一切法，就叫做相摄。这就是一切法相是不同，但是这个蕴义、处义、持义是无差别的，彼此都有这样的义，所以这样以这个义来摄这一切不同的相，所以叫做相摄。

这第三个是「种类摄」，这个种类的意思也还是以一切法，也是一类一类的不一样，也还是蕴界处，也还是色法是一类，受想行识一类一类的，但是彼此都展转的也是有相摄，譬如说蕴和处有关系，处和界也有关系，展转是相摄的，这个种类这样讲法，展转相摄。

「四、分位摄」，比如说是色受想行识这五蕴，五蕴，比如说是人在快乐的时候，这个乐，这个时候色受想行识是处在乐的境界，就用这个乐来摄这个色受想行识。那么乐过去了，来了苦恼了，这个苦来摄这个色受想行识。又不苦不乐了，也是这个色受想行识都是属于不苦不乐的。这是在内心的觉受上，这个分位有不同，但是它也能摄色受想行识的，摄这眼耳鼻舌身意，摄这一切法的。这样子就叫做分位摄。

「五、不相离摄」，这个不相离是什么意思呢？就是彼此合作，不相离，不分离。就是每一法在生起的时候，都不是单独的一法能生起，都是众缘和合才可以生起。生起，所以是不可以相离，相离就不能生起了。生起的时候，但是有主伴的不同，有主伴的不同。就是现在这个时候的色受想行识以受为主，这个心识——受、想、行、识，这个时候以受为主的时候，他在享受这个乐，这个时候，那么这个受就

是受为主了，其它的色想行识为它作伴，并不是说只是一个受，其中也有色、也有想、也有行、也有识的，这就是不相离，这就是这个受。有的时候以想为主，他这个时候在思惟一切法，什么是大，什么是小；什么是损，什么是益；什么是色，什么是心；乃至什么是凡，什么是圣；什么是性，什么是相；什么是色，什么是声香味触；思惟这一切法相的深浅之义的时候，取一切法相的时候，以想为主这个时候，但是也有色、也有受、也有行、也有识的，就是这样意思。就是一切法，每一法它这时候为主的时候，其余法为伴，它们并不相离，这叫不相离摄。

「六、时摄」，时摄呢，就是过去，大概的分类就是过去世的眼耳鼻舌身意，色受想行识；未来世的色受想行识，眼耳鼻舌身意；现在世的色受想行识；那么就是属于过去的、属于未来的、属于现在的，那么就是时摄。这也表示是有变化性的。说是我现在的色受想行识我很满意，靠不住！过去了。过去的、现在、未来会有变化的，靠不住！所以有为法是靠不住的，非要学习无为法才可以。

「七、方摄」，方摄呢，我感觉也很有意思。你这个色受想行识是生在这个地区的，你到另一个地区去，你要过一个时期才能适应。说是我是在地球上这个地方，我这色受想行识是在这里生长的，在这里生存的。你到天上去，暂时去也是可以，你不可常在那里。常在那里，你这色受想行识不适合。我要到阿弥陀佛国去，说是你这里的色受想行识，你到阿弥陀佛国去，暂时也可以，时间长了不可以。因为你这色受想行识是属于那一个地区的，你到这地方它不相应，不能生存的。只有法身，入一切法界，那是可以。我们这个有漏的身体，这个臭皮囊，不可以，就有很多的障碍。所以叫方摄，就是这个处所，也是有关系。

「八、一分摄」，一分摄呢，就是不是全面的，只是一部分，一部分的摄。比如说戒定慧，这个戒，在五蕴里面属于色蕴，就是那个戒体，戒体是属于色蕴摄，就是一分，不是全部的五蕴。定、慧属于行蕴，色受想行识的行蕴，也不是全部的。

「九、具分摄」，是全部的。比如说是苦集灭道四谛，我们的色受想行识是苦谛，这个苦谛能够把色受想行识都包括了，都是苦。这是全分，全部的。一切法彼此的关连有这么多的差别。

「十、胜义摄」，这个胜义呢，我们前面也是讲过，就是特别高尚，这个圣人的智慧，圣人名为胜者，不是劣，胜劣的差别，圣人是特别殊胜的，凡夫是劣；这个圣者的智慧所缘境，名之为胜义。胜义摄。这一切有为法，圣者的智慧去观察，那就都属于真如了，观察一切法都是真如义了，那么叫做胜义摄。那就是无障碍的境界了，就变成圣境了。但是我们没有成就圣道，那这就变成苦集了，变成个苦恼的世界。我们的眼耳鼻舌身意看，这是天，这是人，变成地狱了，是畜生的世界，是鬼的世界了。若是佛菩萨的慧眼、法眼、佛眼的境界，那就是佛境界了。恶鬼，我们人看见是水，他看见是猛火；他看见是猛火，但我们看不见猛火，我们看见是水；这都叫做胜义摄，这是一种特别的境界。唯独是佛菩萨能看见诸法实相，所以叫做胜义摄。这里边当然也有属于凡夫的境界，也属于圣人的境界，各式各样不同的事情。这一共是有十种摄，底下第「十一、蕴摄」，第「十二、界摄」，第「十三、处摄」，第「十四、缘起摄」，第「十五、处非处摄」，第「十六、根摄」。看这小字。

《披寻记》四七五页：

谓十六种摄等者：前十种摄；所谓界摄乃至胜义摄；后六种摄：所谓蕴摄乃至根摄； 如是摄义，总有十六。如抉择分别释应知。（陵本五十四卷七页）

「谓十六种摄等者：前十种摄，所谓界摄乃至胜义摄；后六种摄，所谓蕴摄乃至根摄。」从名字上看，这个蕴摄、界摄、处摄蕴界处，照理说这是我们常学习的，缘

起十二缘起摄，那么处非处就是合道理、不合道理。十六根摄，根呢，前面那个处摄，那就是六根在里面，而这个根就是二十二根那就不同了。那么「如是摄义总有十六，如抉择分别释应知。」在（陵本五十四卷七页）那里有解释。

这个摄这种意思，就是虽然是法有无量无边的差别，但是若讲摄的时候呢，使令我们能够知道纲要，能知道一切法的纲要。但是纲要这件事，你从这里一共有十六摄，我们看出来佛菩萨大智慧，每一法都是纲要；说「时」也能摄一切法，时是纲要；说「方」，方也是纲要，方是一切法的纲；乃至说是界摄、相摄、种类摄、分位摄、不相离摄、时摄、方摄，只要有一法，这一切法，就是一切法的纲要，这是大智慧境界。若我们知道，只有说是——心是一切法的纲要，这个我们可能会容易说，其他的我们就不知道，多数不容易知道。

寅六、相应

云何相应？当知此相，略有五种。一、与他性相应，非自性；二、于他性中，与不相违相应，非相违；三、于不相违中，软中上品，与软中上品自相应，非余品；四、于软中上品中，同时相应，非异时；五、于同时中，同地相应，非异地。

这底下是第六科。前面是第五科、摄，说完了。现在说第六科、相应。这个「相应」是什么意思呢？当然与前面那个「相摄」也有关系。这个「相应」是说，这一切法彼此互相随顺，不是对抗，互相随顺和合，然后这一切法才能生起。互相随顺，同时同处，同在一时，不是前后的，同在一处，和合地，这个法才能生起。他在做一件事的时候呢，彼此互相为助伴。你做事情的时候，我来帮助你，我做事的时候，你来帮助我。彼此不舍离、不分离，不对抗，那叫做「相应」的意思，「相应」是这么意思。但是这个「相应」看这上的解释，唯有心心所法才有「相应」的意思。

「云何相应？」怎么叫做相应呢？「当知此相，略有五种。」这个相应的相貌，简略地说，从要义来说呢，可以说出来五种。「谓他性相应，非自性；」这上面刚才说只有这心心所法有相应的。这样说相应呢，不是说你……「非自性」，不是说你自己与自己相应，不是这么意思。是你和别的，另一法，此法和另一法，彼此和合，互相随顺，互相帮助，叫做「相应」，这样意思。

「二、于他性中，与不相违相应，非相违。」说是这个此法与他法互相合作，叫做「相应」。但是此法与他法，也有二种，一个是不相违，一个是相违。不相违背，我不违背你，你也不违背我，才是相应。若互相对抗，这不可以。譬如说是这个善法和恶法，它两不相应；贪心来的时候，这个瞋心没有；瞋心来的时候，贪心没有；所以这个事呢，要不相违，才可以算是相应。

「三、于不相违中，软中上品，与软中上品自相应，」这不相违里面呢，还有分三品，一个软品，就是最起码的，有这么三类的分别：一个是软品，一个是中品，一个是上品。如果从力量说，就是「上品」力量是最大的，「软品」是力量最薄弱的了，还有一个中间性的。「与软中上品相应」那若软品，就有软品相应，中品有中品相应，上品嘛，有上品相应。就是这样子。就是这个譬如小学，你这个小学是什么意思？你在小学的时候，你在小学里读书，你到大学就不行，都不相应；中学也是；大学也是。就是软中上品与软中上品自相应。譬如说是得了初禅，你静坐你得了初禅。初禅这个时候，你这个色受想行识就是彼此是相应的。寻、伺、喜、乐、心一境性，这五法就是相应。你不能说我现在是欲界定的时候，你想与初禅相应，那他是上品，我是下品，那我和他，这个不行，不能相应。就是它是有程度的问题。所以相应也有这个问题，有程度的不同。

「非余品」就是软品与软品相应，中品与中品，上品与上品相应。其他的，就不

相应。

「四、于软中上品中，同时相应，非异时。」这还有一个问题。这个彼此相应，而是要同在一时才是相应的。「非异时」不是过去，不是未来，那就是不相应了，要同在一时，才是相应的。说心，心王与心所，是同时的，是同时相应，而不是前后的。

「五、于同时中，同地相应，非异地。」这里就是刚才讲的，这个同时相应呢，也还有同地的问题，你是欲界地，就是与欲界相应；你是初禅，是另一个地；二禅、三禅是另一个境界，那也是不能相应的，「非异地」。

《披寻记》四七五页：

云何相应等者：当知此说同行相应。谓心心所于一所缘展转同行故。如集论说。（集论三卷九页）

「云何相应等着：当知此说同行相应」。就是心心所法同行一境，这叫做「相应」。「谓心心所于一所缘展转同行故」。这个心王和心所在一个所缘境上展转合作，同做一事，叫相应。相应这个地方呢，唯独是指心法说。从这儿来看呢，所有染净缘起一切诸法，都是心的关系，这里面的确有表示这个意思。

寅七、说

云何说？谓四种言说。一、见言说，二、闻言说，三、觉言说，四、知言说。

这个地方说言说，有四种说。这个表达自己的意见，把自己的思想表达出来，那么叫做「说」。但是这里有四种差别：一是见言说，因见而有言说。二是闻言说，因闻而有言说。第三、因觉而有言说。第四、因知而有言说。这个在前面已经解释过了。可能在意地里头有解释过了。

寅八、任持

云何任持？谓四食。一、段食，二、触食，三、意思食，四、识食。

《披寻记》四七五页：

云何任持等者：由此四食，任持有情，令住不坏，故名任持。此四食相，如抉择分别释应知。（陵本五十九卷二十三页）

「云何任持等者：由此四食，任持有情，令住不坏，故名任持。」这个四食这个《瑜伽师地论》解释的很详细，我们普通顺顺这个文也就算了，但是《瑜伽师地论》解释的事情，反倒是事情还是很多。它说这个「段食」就是我们日常所用的这种饮食，就是「段食」，它有个体相，一段落、一段落的，这种食就是能令你有气力，你受用了以后会有气力。有气力的关系呢，我们就感觉到非常的重要，而就要去追求它去，追求这个「段食」。追求的时候可能是合法的手段，也可能是非法，那么就引起很多的烦恼。或者由引起了烦恼，而后有善行、有恶行，就是造了很多的罪，就是惑业苦流转生死了。

这个「触食」是什么呢？就是「悦意触食」。就是我们的眼耳鼻舌身意同色声香味触接触的时候，心里面快乐，心情喜乐，这也是一种饮食，能使令我们的诸根大种，得到长养。心情快乐能令我们身体健康，诸根大种得到长养，就是健康了。所以

我想这件事，人与人之间的关系，不要触恼别人。尽量的自己容忍一点，不触恼别人，给别人快乐一点，你说一句话，叫别人心情顺一点也好。如果你说话，说的像刀似的，那等于是他缺少一个生命的因缘。因为得到了喜乐，诸根大种就得到长养了，因此，我们凡夫要追求这个喜乐。追求喜乐，一样，有的时候是合法的，有的时候是非法的，这就是有了业力了，或者是善业，或者是罪业，或者是福业，就要流转生死了。所以这个事，这「悦意触」也还是个事情。第三「意思食」，什么叫意思食呢？这个「思」就是经过了一番的观察，他建立了一个强大的愿望，我要做这件事情，他心里面专注的希望把这件事情做成。不要说那个事情做成没做成，那个不说，就是你内心里有了这样的愿望的时候，你感觉这件事有希望，那件事还没有做，当然还没做成不说，但内心里面欢喜做，有了希望，我认为我能做，你有了这样心情的时候，对于你诸根大种就有长养的力量。佛菩萨的智能，会说到这么一件事。有希望，事情虽然还没有做成，但是，有希望的时候，心里就是快乐，对诸根大种有长养的力量。有长养的力量，所以人也就是努力的去追求，追求也可能一样，有的时候合法的、不合法的，种种的烦恼，造种种的罪业，或者种种的福业出来，因此有流转生死。这是三食，段食、触食、意思食，都是流转生死的因缘。它们现在能长养你现在的生命，但同时，它又能创造将来的生命，能创后有，是有这种事情。第四是「识食」，这个识就是前面的段食、触食、意思食的依止处，就是那个执持识。它执持这个生命体不坏，这个阿赖耶识。这个也能长养诸根大种，你若没有识食的长养执持，那也不行，你有段食、有触食、有意思食，也活不下去了。所以这个识食也是很重要的。这是「四食」，这是第八科任持，任持这个生命体不坏，使令他活泼的、很健康的生存下去，一共有这四个力量。这四个力量，最能够任持你的生命，有大力量的。

寅九、次第

云何次第？谓六种次第。一、流转次第。二、成所作次第。三、宣说次第。四、生起次第。五、现观次第。六、等至次第。

有这六种次第。

《披寻记》四七六页：

六种次第等者：谓缘起支前为后缘，是名流转次第。工巧智为先，随彼勤劬为建立，工巧业处众具为和合故；工巧业处办。如是等，是名成所作次第。摄事分说：释经次第略有三种：一者、圆满次第，二者、解释次第，三者、能成次第。（陵本八十一卷十五页）是名宣说次第。有寻有伺地说：自种子为先，除种子依，所余若有色若无色依，及业，为建立。助伴、所缘为和合故。随其所应，欲系、色系、无色系、及不系诸法生。（陵本五卷八页）是名生起次第。六种现观，是名现观次第。九次第定，是名等至次第。

「六种次第等者：谓缘起支前为后缘，是名流转次第」。这是十二缘起。十二缘起支，前面的，就拿无明来说，无明就为行生起做因缘，这当然是增上缘。这个行的生起，是罪行、福行、不动行，它的生起，要有无明做因缘，无明为它做缘，它才能生起，所以无明缘行。我们平常读这个文的时候，无明缘行，行缘识，识缘名色，但是你若去讲一讲，无明缘行怎么讲？你若不注意，就不知怎么讲。他这个话讲的很清楚，前为后缘，前面的无明为后面的行的生起做因缘，这么讲。行为识的生起做因缘。说这个识，我们按一般情形说，去投胎去，就生了虚妄分别心，原来他在生存的时候，是个男人，但是投胎的时候他就是有女人的分别，为什么呢？业力的关系。业力使令你转，原来生存的时候是个女人，但是那个时候他有男人的分别，为什么呢？这就是业力关系，他这时候，要转变成男人了，业力使令他有变化。所以叫做「是名流转次第」。流转次第就是惑业苦，这个烦恼创造这个罪业，创造福业，创造不动业，修色界四禅，无色界四空定，你不学四念处，那还是无明缘行，是属于无明缘行

的啊！我们坐禅的时候。你不修四念处，你去坐禅的时候，是无明缘行，还是生死流转的次第。但是这话是那么说，说我先不修四念处，我就先修无明缘行，我就先修静坐，由欲界定到未到地定，到初禅、二禅、三禅、四禅也是可以。成就了四禅以后再修四念处，那就不是无明缘行了，情形就变了，那也是可以的。流转的次第，就是十二缘起了，就是这样意思。由惑业苦、惑业苦这样流转不断，流转次第。

「工巧智为先，随彼勤劬为建立，工巧业处，众具为和合故；工巧业处办。如是等，是名成所作次第。」这第二个成所作次第。这上面说，工巧智为先。工巧智，我以前我讲过，用现在的语言来说就是专业知识，应该是这么说。做医生的，他有做医生的专业知识，他是个建筑师，他是飞机工程师，他是各式各样的工程师，他是会计师，他是个律师，都是各有各的工巧智，就是各有各的专业知识，你一定要先有这种知识。「随彼勤劬」随那个人，他不懈怠，他能不怕辛苦，他能精勤。这可见，佛菩萨的智能，还是重视知识，人是要有知识的，不学是不可以。不学，你有什么知识呢？所以，非要学不可。说「工巧智为先，随彼勤劬」懈怠还不可以，你说有知识是有知识，但是懈怠，一无所成，你还是要学习。「随彼勤劳为建立」，你若是勤劳，用你的工巧智，这样子，你才能建立起一番事业的。所以，先是要有工巧智，工巧智当然也要努力的学习来的。然后要精进，这是第二个条件。「工巧业处，众具为和合故。」那么你努力在做那件事的时候，「工巧业处」你在创造你那番事业的时候，还要有众多的资具，你徒手还是不可以。「为和合故」，众多资具的因缘和合。「工巧业处办」，那你那个专业知识的事业就成功了。「如是等是名成所作次第」。当然，这是说是社会上，世间上一般的事业这样子。但是若说是出家，我是放下了世间上的五欲，剃除须发，知家非家，信家非家，出家了。出家栽培圣道的资粮，然后用功修行，由暖、顶、忍、世第一、然后得初果须陀洹、二果、三果、四果阿罗汉，得无生法忍了，由初地、二地、乃至到第十地，这也是成所作次第，这就不是世间法了。

「三、宣说次第。」前面成所作次第，说是他出家，修行得圣道了，然后他就宣扬佛法，为一切众生宣扬佛法，在宣说也要有一个次第。要有一个次第，在《瑜伽师地论》后面也是有，这个《杂集论》上也是有。它举个例子：释迦牟尼佛他说，说我以前出家的时候，盛美圆满，第一圆满，极圆满。盛美，兴盛的盛，美好的美，盛美圆满；这是标出来盛美圆满。然后底下说是，说我以前处在我父亲给我的王宫里面，我父亲给我造的宫室，在那儿；容貌端正，身体健康。这盛美圆满是什么呢？原来就是这个，就是容貌特别的端正，身体特别的健康；这读书也读的很多，智慧也是很广大。这就是，前面标出来盛美圆满，这第二段，就解释什么叫做盛美圆满，原来就是这样意思：容貌端正，身体健康，很多很多的欲乐，都是很自在，自由自在的。这是解释这个盛美圆满，这是一个次第。说是你那么样的容貌端正，一切一切都是自由自在的，很多的欲乐的圆满，将来就等于说要做王了，那么为什么你要出家呢？底下就说，见老病死故。所以出家了，放弃了王宫的生活，就出家去，要求要见到真理。所以那就叫做宣说次第。这宣说的时候，就是举这么一个例子，这叫做宣说次第。譬如说，你若宣扬佛法的时候，你也是要按照这个方式去宣说，那就是这个次第。就是你要先说一句，标出来你的这个义，标出来你要说的这个义，然后再加以解释。加以解释，当然先说出苦谛、集谛，然后要说灭道，这是佛法了。所以这样是宣说的次第。这上面解释，如是等是名成所作次第……「摄事分说：释经次第略有三种」，解释经的次第有三种：一个是圆满的次第，二者是解释的次第，三者能成的次第。（陵本八十一卷十五页）是名宣说次第；这么样解释，它这个就是没有去详细解释。就是刚才说，圆满次第是解释次第。譬如说我出家的那个时候，是盛美圆满，这就是圆满次第。后来解释，容貌端正，这就是解释次第。后来为什么要出家了呢？见老病死故，这是第三能成次第。这样的意思。这叫做宣说次第。

「有寻有伺地说：自种子为先」这宣说次第说完了，底下说是生起次第。「有寻有伺地说：自种子为先，除种子依，所余若有色若无色依，及业，为建立。」这「自种子为先」，就是这一法要先要有种子为先。所余的呢，种子是种子依，以种子为

依，没有种子，这件事不能生现行。所余还有依，若有色依、若无色依。有色依，就是无色根，眼识依眼根，为增上缘依。这个眼根、耳根、鼻根、舌根、乃至身根，意根不在内，这有色根是前五根，意根就是叫无色依。叫无色依就是等无间缘依。这样子，这样识就现出来了。「及业」，就是你现出来，你还要继续要创造。「为建立」，这样子，这件事才能创造出来。还要有「助伴」，还要有其他的因缘帮助。「所缘」为和合故，还要有所缘，所缘境。前边由种子是因缘，若有色若无色那是增上缘，加上一个次第缘，这底下还一个要有所缘缘。「随其所应，欲系、色系、无色系，及不系诸法生。」这样子，世间上的有漏法也要靠这么多的因缘才能生起；出世间的无漏的圣道，也同样要有因缘、所缘缘、增上缘、等无间缘，也才能生起的；那么这叫做生起次第。（陵本五卷八页）这已经讲过去了。「是名生起次地」。

「六种现观，是名现观次第。」有六种现观。第一个是思现观，思惟的思。这个思现观呢，就是没有得圣道，在圣道之前，在暖、顶、忍、世第一的时候，这个时候也是很重要的，这个思惟的思，思现观。然后第二个呢，就是信现观，对于佛法僧信心特别强，这时候就是已经达到无漏的境界，得到不坏信了，就是初果须陀洹，对于三宝有不可破坏的信心，信现观。第三是戒现观，就是无漏戒、道共戒了。第四个呢，就是现观智谛现观，这就是得无生法忍、得初果了。但是这个谛现观是根本智。还有一个现观智边现观，就是后得智了。第六个是究竟的现观，这就是到无学道了。一共有五（疑为口误，应为：六）个，五（疑为口误，应为：六）个现观。这是六种现观。「是名现观次第。九次第定，是名等至次第。」九次第定，就是四禅：初禅、二禅、三禅、四禅加上空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定、再加个灭尽定，一共是九次第定。九次第定，前面讲过，要到三果圣人才能得这种定。而这三果圣人，要远离了无所有处定的欲，要达到这个程度，他才能够由非非想定入灭尽定，才能达到这个程度。那么若是三果圣人，那么他就是在初禅、二禅、三禅、四禅里面修四念处了。修四念处，能够离三界欲。离三界欲，但是还没得阿罗汉果。到这时候，他就能入灭尽定。当然阿罗汉果也能入灭尽定，以上都是能的。所以这倒是一个很高的境界了，不是一般的境界。「是名等至次第。」这是前三个颂解释完了，下边是第四个颂。

子四、第四颂摄（分二科） 丑一、标

复次嗢柁南曰：所作、及所缘 亦瑜伽、止、观 作意、与教授 德、菩提、圣教。

闻所成地主要是说的五明处，现在是说内明处。内明处分四大科，第一事施设建立相，已经解释完了。第二科想差别施设建立相，这一大科里面有四个颂，前三个颂都解释完了，现在是第四个颂。第四个颂分两科，第一科是标，就是刚才念的这个文。底下第二科是列，分十科，第一科是所作。

丑二、列（分十科） 寅一、所作

云何所作？谓八种所作。一、灭依止，二、转依止，三、遍知所缘，四、喜乐所缘，五、得果，六、离欲，七、转根，八、引发神通。

这是十科里面的第一科是所作。这个所作怎么讲呢？就是修习瑜伽、修习止观的时候的情况，这个「作」实在就是修，就是修习止观在这色受想行上它里边的情况。一共分八种。第一种是灭依止。这个依止是什么呢？就是色受想行识。我们无论是世间的善法，世间的恶法，乃至出世间的圣道，都要靠这五蕴身来创造的，所以依止就是指这生命体说的。现在说灭依止是什么意思呢？就是你常常的修奢摩他、修毗钵舍那，那么第一个现象出现的事情，就是身体上这个麤重没有了。感觉到麤重，这个麤重，常常静坐的人，这是一个事实，很容易明白什么叫做麤重；不静坐就不行，就像人有病，病好了，就是这样的意思，我们不静坐的人，感觉这个身体是这样的，这个身体没有什么大病，这个身体也就算是四大调和，也不感觉有什么不对，也满好。但是你若静坐，奢摩他修的好的时候，这个身体好像有若无的样子，就感觉到以前不静坐的时候，对身体的感觉就名之为麤重。那个麤重，到这个时候，奢摩他修得好的时候，那个麤重的现象没有了，叫做灭依止。不是说把这个身体灭坏了，破坏了，不是；就是身体上麤重的那种粗劣、笨重那种不轻快的那种感觉没有了，就叫做灭依止。这个事情，就是我们若是长期的拜佛，你若诚恳的拜佛，久了也会有这种感觉。比如说你背《法华经》，你把《法华经》背下来，然后你天天背，也会感觉到轻快，这身体也是轻快的；你念阿弥陀佛，久了也是。这佛法微妙就是你心理清净，心清净，生理就受到影响，它也有变化，它也是有变化的。这是第一个是灭依止。

第二个是「转依止」。这个转就是现起。但是它现起是现起，它也是活动的。这个转有活动的意思，有现起的意思，有活动的意思。这个麤重的现象没有了，同时又有轻安的现象出现了，叫做转。这个身体轻安的现象，逐渐的现起了，它也不是顿现，是逐渐的、逐渐地就出现了。这个修学圣道，修学这个上人法，这和欲的生活不一样。这个欲的生活使令你的烦恼越来越重，生理也有变化，都是苦恼境界。但是这个离欲的境界，佛说的这一切法门，你若是能够去修行的时候，那完全和世间上的欲是不同了。所以这麤重除灭了，这个轻安的境界，辗转地、逐渐地就现起，现出来了。这是所作，你修止观的时候，会出现这个事情。当然这里边也还是有深浅。在欲界定的时候，不明显，其实已经开始了，但是不明显；到未到地定就很明显的出现了，这轻安乐逐渐地就出现了。等到初禅的时候，是更猛烈的轻安乐出现了。所以感觉这个身体是没有了，又忽然间有了；有了，又没有了；有的时候如云如影的样子，不是那么麤重的身体，不是有五百磅那样子重。

「三、遍知所缘，四、喜乐所缘，」或喜乐也可以。遍知所缘是什么意思？和喜乐所缘这两个法是干什么？是什么呢？是成就这个灭依止、转依止的一个力量，它的力量使令灭依止、转依止出现的，可以这么讲。而遍知所缘和喜乐所缘，这个遍知所

缘就是关于苦集二谛，苦谛、集谛，这个喜乐所缘你静坐修止观的时候，这个所缘境。所缘境这个时候，有苦集二谛的境界，你要知道。喜乐所缘是关于灭道二谛的所缘，这个道那就是戒定慧。这个喜乐所缘，你对于止观，因为初开始用功的人，当然凭自己的信心，凭自己的信心加上大众的威德力，这样努力。等到有成就的时候，那就不只是信心了，那就有其他更强大的力量，推动自己向前进，就有喜乐了。就是修止修观的时候有喜乐，欢喜去修止修观了。那么遍知所缘，这都是在所缘境上的时候，观察只是苦，或者是掉举，或者是有贪瞋痴的烦恼出现，此是集，遍知所缘。但是那个时候你的道力强了，你的正念一提起来，这苦集就不现了。所以这个地方，也等于是修止观的一个现象，修止观的情况。由于你有了成就的时候，所以是灭依止、转依止，这样说。或者说由于灭依止、转依止，把麤重的这种过失除灭了，得到轻安乐了，也就表示你这个止观有力量了，有力量的关系，就遍知所缘苦集清净，喜乐灭道也是清净，也就是你的奢摩他和毗钵舍那辗转的殊胜，辗转的有力量了，这么解释也可以。

「五、得果」前边这是说麤重和轻安乐出现了，这还是在凡夫的境界。现在是得圣道了，就是在禅定里面修四念处，修无常观，修无我观，当然也修不净观。这样子，一念相应就断除去见烦恼了，就得了初果；也得二果，那么再进一步就是离欲，就得三果了；得三果再进一步就是得四果，这叫做得果。这样说得果，应该是初果和二果。「六、离欲」就是三果和四果，这所作都是修止观，所作成、所成就的，努力的修止观有这样的成就。

「七、转根」。这转根呢，因为每一个人因缘都不一样，种种的因缘不一样，有的人的因缘特别好，他栽培得好，他是个上根人，他根性非常的利，而没有什么障碍，这是最理想的了。有的人的因缘差一点，是个中等的根性；有的人的因缘不是太好，但是也还不错，就是软品的下根人，就是对于佛法的栽培，不是那么理想，还多诸业障。根性，他的善根有这么多的差别，有上根的人，当然很好，但是软品的、中品的不那么理想，也不要紧，你继续努力还可以转变；可以由软品转成中品，由中品转成上品。所以从佛法上看，虽然表面上说是有的人很好，有的人很笨，没有关系，大家都有希望，都可以有成就。你不要说我笨，不要紧，你也一样，和利根人一样，都有成就。这是转根，能转。是这样的意思。或者……前面说是我看那个人，他已经得到欲界定，得到了未到地定，得初禅了，得圣道了，我现在什么也没有，那可怎么办？不要紧，你努力也一样有希望，所以叫做转根，转根是这样的意思。

「八、引发神通」。引发神通这件事，当然有的人没有得圣道，他先得四禅。得四禅当然就可以引发神通。有的人得了禅定的时候，同时就有神通，他不需要另外去修，他就得了神通，有这种人。也有的人得了禅，没有神通，神通还是没有；没有神通，但是有灵感，灵感不是神通。不要说他说了一句话，他有一点什么神通，其实这不是那么回事情。就是他修了禅定，然后修神通，就引发出来神通了。他还不是佛教徒，都可以有这种境界。说是佛教徒，也是一样。那么现在是说，或者说是，你是佛教徒，你这个奢摩他的善根强，一下子就得禅，很快的就得了禅，然后就有神通。或者是没有，得到未到地定，而后修四念处，得了圣道了。得了圣道以后，由初果、二果、三果、四果也得了禅了，但是还没有神通，是阿罗汉，但是没有神通，但是还可以修。修了，就能引发神通，也就有了神通。不管是怎么样，你是先得神通，后得神通，总而言之有这一件事，引发神通这件事。这引发神通，对行菩萨道的确是有作用，和没有神通是不一样的。

《披寻记》四七六页：

谓八种所作等者：此中前四所作，谓修瑜伽者瑜伽所作，如声闻地释相应知。（陵本二十八卷十三页）

「谓八种所作等者：此中前四所作，谓修瑜伽者瑜伽所作，」都是修止观所作成的现象。「如声闻地释相应知。」，声闻地解释它这前四种的相貌，应知。后四种在声闻地上，没有明显的有这种意思（陵本二十八卷十三页）

寅二、所缘

云何所缘？谓四种所缘。一遍满所缘，二、净行所缘，三、善巧所缘，四、净烦恼所缘。

这是第二科所缘。第一科所作，实在就是总说的，这底下别说。怎么叫做所缘呢？这是问，底下回答。「谓四种所缘境」，所缘境有四种不同。「一、遍满所缘。二、净行所缘。三、善巧所缘。四、净烦恼所缘。」我们前面曾经讲过，这个「遍满所缘」就是包括了一切的所缘境。就是有分别影像所缘境，无分别影像所缘境，还有事边际所缘境，所作成办所缘境，这一共有四种，前边解释过，在后边的文还是有解释的。下边说（陵本二十六卷十三页）还是有解释。

「净行所缘，」就是五停心观，多贪众生不净观，多瞋众生慈悲观，愚痴众生因缘观，骄慢众生修缘起观，就是无我观，还有散乱众生数息观；来对治贪、瞋、痴、慢这些烦恼。

第三是「善巧所缘。」这个善巧就是智慧，就是蕴善巧，蕴界处，缘起、处非处这些，就是以五蕴为所缘境，你从这里面得到圣智，得到智慧；以十八界、十二处为所缘境；总而言之，这一切法苦、空、无常、无我，得到了圣智，那么叫做善巧所缘。

「四、净烦恼所缘」。净烦恼所缘境分世、出世的不同。世间就是修禅定的人，厌恶欲界的苦恼，欣慕初禅的微妙，欣慕初禅天的初禅，这个离生喜乐地的那种安乐。禅定的境界，这就是「厌下苦粗障，欣上静妙离。」是这样的意思。苦粗障，苦恼的「苦」，麤重的「粗」，障碍的「障」。这欲界是苦、是粗、是障；初禅天，是静、妙、离，静是寂静的静，微妙的妙，远离的离。由初禅到二禅也是，初禅是苦粗障，二禅是静妙离；乃至三禅到四禅，乃至空无边、识无边、无所有处、非非想处也都是这么样，辗转的这么样观察。这就叫做净烦恼所缘，这是世间法。

出世间的圣道，就是苦集灭道了。以苦集灭道为所缘境，那也叫做净烦恼所缘。这个所缘境，分这么四种的差别。

《披寻记》四七六页：

谓四种所缘等者：此如声闻地广辩应知。（陵本二十六卷十三页）

我现在常常去翻这声闻地，感觉声闻地非常好，就是这些修行的法门，都在那里详细的解释，有详细的解释的。

寅三、瑜伽（分三科） 卯一、征

云何瑜伽？

这底下第三科，前面这个所缘境是列出来四种所缘，这底下第三科叫做瑜伽，就是修止观。分三科，第一科是征。

「云何瑜伽？」怎么样修止观能得到相应呢？这个征，就是问。第二科就是标。

卯二、标

谓或四种，或九种。

这是标。要怎么样的修这个止观呢？或者四种，或者是九种。这是标。底第三科解释，分二科，第一科说是四种。

卯三、释（分二科） 辰一、四种

四种瑜伽者：一、信，二、欲，三、精进，四、方便。

「四种瑜伽」是什么？「一、信，二、欲，三、精进，四、方便」，这四种。

这个「信」，这都是从开始用功修行的次第。第一个就是要有信心。对于这个法门，用这样的方法修行，我相信决定可以成就的，要有这个信心，如果没有信心就不行。比如说我们念大悲咒，这大悲水能治病，但是要有条件，你要有信心，没有信心你还不行，还是不可以。说是现在修行也是，要有信心。这个法门……我感觉人还容易有信心，若在我个人来说，这信心还不容易。我要看经论上佛说的，我有信心，你说的我不一定相信。说这是我的缺点，我不容易普遍的会相信这件事。但是我看很多人不是，很多人容易相信。这样说也有很多的聪明人他会有所作为，因为很多人相信，你只要这么一说，他就相信。但是我可不是，我是很笨，但是这件事，我不是那么容易相信。但是我表现出来的态度不是那么明显。我是不相信，但是表现出来的，好像相信似的。现在说修行的法门也是，要有信心。

第二是「欲」。相信了以后，就是自己要有这个意愿，就发出来这样的意愿，我决定要这样做，我要修行，我要修这个法门，这叫做欲。有了信，一定会有欲。你有几多程度的信，就有几多程度的欲，他们是成正比例的。

「三、精进」。就是正式行动了。信、欲是属于愿，精进是属于行，而这个行就是不可以懈怠，就是努力的去做这件事。信和欲有可能很容易具足，这精进就不容易，精进难一点。因为人容易有些障碍，今天这个人有事情打电话来，不能不去；明天那个人打电话来，不能不去；那就把修止观这件事就得停下来，这是一个困难，很多人有这个困难。所以我看那个《高僧传》，我说过，一个出家人在深山里用功修行，他在家的儿子来看他，他就用那个……一个木板、一个藤条似的，打他的儿子。当然他儿子就走了。别人说是，你儿子好心来看看你，为什么打？他说不可以不打。因为你若是对他好一点，他常常来看你，那有时间修行呢？这可见古人和现在人不同，不一样。精进是难一点。这个信也容易，有欲还不是决定，欲和信是成正比例，有信就有欲，但是精进不容易，精进难一点。

「四、方便」。方便是说这精进的方法。你怎么样去做呢？那就是戒、定、慧了。就是要受戒，然后就修止观，就是这样子。用这个为方便来满足你的信、欲的愿望。你想要得圣道，就是要用这样的方法，以此为方便，才能得满愿的。

辰二、九种

九种瑜伽者：一、世间道，二、出世道，三、方便道，四、无间道，五、解脱道，六、胜进道，七、软品道，八、中品道，九、上品道。

前面是说四种，这底下说九种。「九种瑜伽」是什么呢？「一、世间道。」这个「世间道」就是不是出世，只是修禅，只是修奢摩他，修禅，不修四念处，这样子由欲界定、未到地定、初禅、二禅、三禅、四禅八定这也可以说是止观，是世间道。

「二、出世道。」这是佛法了。出世间的道，也是要有禅，但是里面有四念处，你才能够从欲界、色界、无色界超越出去，才能得解脱。第三是「方便道」也还是以修止观为方便。

四是「无间道。」无间道就是成功了，就是得圣道了。得圣道的时候，你这个清净的智慧和那个无我相、无法相的那个真理的寂灭相，中间没有间隔，没有阻碍了，叫无间道。说比如现在我们也可以坐在那里，心里面静下来修无我观，修一切法空观，修这空、无愿、无相三三昧，现在也可以这样修，修的时候也可能有一点相应，但是有间，就是还有那个烦恼，在你的智慧和真理之间做障碍，还是有间。可是你若成功了那个时候，就没有间隔了。就是你的无分别清净的智慧和真理面对面了，或者是统一了。统一了，无间，这个时候就是断烦恼了。一见到真理，这时候是断烦恼，叫做无间，没有烦恼的间隔了。「五、解脱道。」见到真理就得解脱了。就是这样分别。无间是断烦恼，解脱道是见到真理；其实这件事是一件事，但是分两句话来说，就是解脱了。

「六、胜进道」。这个得圣道不是一下子。我们从经论上看，没有说一下子就成佛的，没有说这种话。就是连得阿罗汉果，也还是有渐次，有无间道、解脱道、还有胜进道。得初果以后得二果，二果以后得三果、得四果，这样子，进、胜进，更殊胜的，有大力量的向前进，这样子。当然这个还是有快慢的不同，有人还是快，有人是慢。还是有这种分别。

「七、软品道，八、中品道，九、上品道。」这就是修止观的时候，也有这个软品、中品、上品的不同。但是慢慢的都成功了，就是这个意思。这是说第三科，瑜伽。瑜伽分这么多的不同。这底下第四科是止。

寅四、止

云何止？谓九种住心。

「云何止？」这就比前面说得微细了一点。前面说到这个方便有止、有观，究竟怎么止还没有说，这里说出来。「谓九种住心。」就是九住心。九住心下面有详细的解释。这个《杂集论》，我看《阿毗达磨杂集论》，里面的《集论》是无着菩萨作的，还有个《杂集论》，《杂集论》是解释《集论》的，这个书也要读的。我看印老法师的〈游心法海六十年〉上讲，好像是他的……不是很长的著作，那地方说，他在闽南佛学院上课，就是讲《杂集论》，上课是讲这《杂集论》。唉呀！我看这太好了。是讲这个，就是说修行的方法，说这些。而且那上面也说到蕴处界，说这五蕴、十二处、十八界，我感觉你能够把五蕴讲明白，十二处、十八界讲明白都不容易；说是你是个大法师，你把蕴、处、界讲明白，你讲给我听听，都不容易；把蕴、处、界讲明明白白都不容易。而这《杂集论》上说得很详细，现在这《瑜伽师地论》后面也是，也说到，也有说。我们一般小小的有一点而已，五蕴，蕴是积聚的意思，就完了；十二处、十八界，界是能持的意思，就说完了，其实那事情是很多的，很复杂的，不容易！所以我们是……你越学习越知道里边深奥，渊博，是渊而又博，越学习越感觉到自己知道的少，不容易！所以应该多读书，不读书不行。现在这里说止，「谓九种住心。」九心住。或者九住心，或者说九心住，这个下面有详细的解释，我刚才这话是说《杂集论》上说到九住心，但是和《瑜伽师地论》对照起来，《瑜伽师地论》比它说得更详细，还详细。就是内住、续住，或者是说等住，内住、等住、安住……，一共是九个。

寅五、观（分三科）　卯一、征

云何观？

怎么叫做观呢？

卯二、标

谓或三事观，或四行观，或六事差别所缘观。

这底下说观，这里分三科，第一科是征。怎么叫做观呢？这是征。第二科是标。这底下「谓或三事观，或四行观」，这是标。「或六事差别所缘观」。这一个三，一个四，一个六；这是标。底下解释，第三科解释。分三科，第一科解释三事观。

卯三、释（分三科） 辰一、三事观

三事观者：一、有相观，二、寻求观，三、伺察观。

这个观，就是观察思惟，就是内心里面去思惟的意思，不是无分别住，这是有分别住，明明白白告诉你，心里面要分别，要观察。观察那是分三个情形，第一个是「有相观」。这个有相观是什么呢？就是你心里面，当然是在奢摩他里面，在奢摩他里面观。我们没得到奢摩他的人，我们在修奢摩他，奢摩他没有成就的人，这时候不能说是在奢摩他里面观，我们还不及格，我们没成就的人，这句话是不及格的。因为我们也可以寂静住，但是你一修观呢，奢摩他就没有了。但是若成就了未到地定的人，那就不同了。成就了初禅、二禅、三禅、四禅的人，那更不同了。那你就是在禅定里面修观的时候，禅定还不失掉，还没有失掉，心里面观，仍然还有禅在，禅还继续地，继续下去，心一境性还在的，定的力量还在的。你们各位读《释禅波罗蜜》你会知道，说静坐的人，你修奢摩他的止，修静坐的时候，然后你现在若不坐，要放腿走的时候，你不要立刻就走，不要；你心里边先分别、观察一下。这样子使令你，一个钟头，或者二个钟头，三个钟头，四个钟头，这个静坐所造成的那个定法，智者大师是用那个字，所造成的定法，叫它慢慢疏散，疏散了，然后你再走。如果你一下子就走，那个定法还在里面，就会不舒服，你一下子你就动了，你就走了，它没有完全疏散，在你身体里面，你就不舒服，也会有这个关系，你要让它慢慢的疏散一下，然后再走。但是我们是坐在那里打妄想的人，不在此例。你起来就可以走，因为你里面没有定法嘛，没有定法。所以这就看出来什么事情呢？这里看出一件事。我们说是……你若修到未到地定、修到初禅的时候，我静坐，我修观，是在定里面修观。我们还在欲界定，很起码的定力，我们不是在定里修观，这句话还不可以完全这样说的，也多少有一点，也多少有一点定的，要知道，也多少有一点。从智者大师这一句话上看出来，我们也有一点，不过不多就是了，就是少，少一点。所以这上面说是有相观，我们也还是用原来这一句话说，是在奢摩他里面修观，还是可以这么说。不过就是不是那么圆满，不像人家未到地定，就是很明显的在定里面修观，在奢摩他里修。未到地定就是奢摩他开始成就了，欲界定还不行，奢摩他还没有成就，到未到地定以上就成就了。所以这时候有相观，就在奢摩他里面修这有相观。譬如说你以五蕴为所缘境，就是修四念处，或者修观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这么观。但是这有相观，暂而思惟，这下边有解释，但是我想我们天天静坐，这地方我多说几句。这下边有解释这个。「暂而思惟」就是时间很短的就这么想一想而已，就名之为有相观。就观察这个五蕴，也就是修四念处了，暂而思惟；暂，很短的时间这么样思惟一下，那就和没思惟差不多，但是可也是思惟了，这叫做有相观。

「二、寻求观」，这是观了，这是正式的观察了。正式的观察呢，还是分两个阶段：第一个是寻求观。寻伺，你看用这个字，寻求观用这个「寻」，底下用个「伺」，在有寻有伺地的时候我们讲了，就可以在这里用上了。寻求呢？就是概略的
思惟。这个观察，这样观察。譬如修白骨观，我只是心里面想，从头至足，从足至头这么想，想得不够微细；这伺察观呢？就是一节一节的，清清楚楚的现出来，清清楚楚都现出来的。你观久了，就能自己观察自己，静下来的时候，就看见自己一节一节

的骨，看见自己的脏腑的，能看见自己的脏腑的。我们功夫浅的人不知道，看不到，看不到自己的心肝脾肺肾，但是有功夫了的人，自己能看见自己的。这时候这个寻求观、伺察观，就是由粗略的观察，到微细的观察，这也是大概的说法，而实在是辗转的微细，辗转的微细就是你不断的这样去观察呢，一开始，只要是你一静坐的时候，一修毗钵舍那观的时候，你就会经过这个阶段，经过一个有相观、寻求观、伺察观，你就会自然是这样子。一开始就是看见一个相，一个所缘境，看一个头鲊。这个头鲊是个白骨。但是你微细一点一点的观察，那就不同了，一直到足，从头至足这样子。修这无常观也是一样，修无我观亦复如是，都是有粗略的、有微细的，有初浅的、有深入的，有各别的不同的。所以寻求观、伺察观，它分了这三个阶段。这样告诉我们，这可以很明显的知道，这个修观，由修观，由奢摩他的……九心住也是起码的，九心住实在是个欲界定，但是由等持继续修，那就变成未到地定，变成初禅、二禅、三禅、四禅了。那个修观也是，你的定力的深浅，也影响了你观的力量；而观的力量也会影响到止的力量，是互相增上的。所以有相观、寻求观，和伺察观，这样作观。

这个《摩诃止观》，智者大师的《摩诃止观》也说得很详细。说这个从假入空观，他也说得很详细的；从空出假观，也说得很详细；乃至到说那个中观，也说得很详细的；不是马马虎虎的，不是大略的，不是那样，你真实是可以用的，你坐那儿入定了，在定里面可以这样作观。现在这《瑜伽师地论》说得更详细。说得那么详细是什么意思？就是你可以用，你可以这样用的。但是你若看禅师的语录呢，就是不可以用。初开始用功的人，不要说看了多少本，你就算是背下来了，你静坐时用不上。那个不可以当作用功修行的方法。但我这么想，这是我推测之词，认识禅宗稍为久一点的那些大禅师，他们是读过这些书的，所以他不详细说了，他是读过。他也是读过《摩诃止观》的，也读过《释禅波罗蜜》，智者大师这些书。如果是玄奘法师以后的有些禅师也都是读书人，也能读过《瑜伽师地论》的。所以他若讲开示，他就不详细说了，就说个大概，就说一句，其他的就不说了。但是后来的人，你若没有读过经论，你听他说，你用不上，你不能用。所以真要想要修行的人，你一定要读《瑜伽师地论》，读智者大师的《摩诃止观》才可以，你才能用。我曾经说：你要迈出第一步，不容易。就是你读这些书，你可以迈出第一步出去，迈第一步就能迈第二步。若是我们就说观，我们也可能……啊！是这样观。但是它分三个阶段，使令我们更清楚一点。开始小小的观一观，就是有相观。但是寻求观、伺察观就是由浅而深了，由略而广了，就是详细的作观察。这样子你才能够……这个观才能发挥力量，才能断惑证真。你能见到诸法寂灭相那么容易的呀？

辰二、四行观

四行观者：谓于诸法中，极简择行观，遍寻思行观，遍伺察行观。

「四行观者：」这是第二科。初是三事观，现在是四行观。「谓于诸法中简择行观，极简择行观，遍寻思行观，遍伺察行观。」这是四种观。这个行观，这个行就是心在活动，心在活动，这还不是一般的妄想，这是修止观的，是依据圣言量作观察的，也可以叫做观行。我又有妄想，那个《影尘回忆录》有个照片，照片上面挂着一个木板，上面写着「观堂」；就是宁波观宗寺，观宗寺的禅堂不叫禅堂，叫观堂。这个字用得好，用得更明白，是观堂；这和《瑜伽师地论》的法是合。但是我看智者大师有些地方，和《瑜伽师地论》也是合，他说那修行的方法，也是合的。

「谓于诸法中，简择行观。」这是第一个观。「谓于诸法中」，当然还是五蕴、十二处、十八界这一切法。「简择行观」，这个简择，「简」就是挑一挑，这是大米，大米有砂子，把这砂子挑出来，大米保留着，挑一挑，这样的意思。所有的东西，有的好的，或者苹果有的烂的，把它挑出去不要了，好的保留下来，所以叫做简，简择就是这样的意思。现在修观的时候，也是简择，就是破自己的执着，把这个执着心不要了，挑出去，不要它。简择行的一种观察。

「极简择行」这里加个极字，「极简择行」，那有什么不同呢？这个「简择行」是观察尽所有性，这是唯识经论上用的名词，尽所有性，我们前面也说过，无穷无尽的「尽」，所有性；处所的「所」，有无的「有」，人之初性本善的「性」，尽所有性。这个尽所有性是什么呢？就是观察这一切事，也就是一切法，一切法的自相，那么叫做尽所有性。这个「简择行」，就是观察一切法，每一法的自相。譬如说色、受、想、行、识，色是变碍相，受是领纳相，乃至心是了别相，这个识是了别相，这样思惟，观察每一法相的相貌，这叫「简择行观」。

「极简择行观」，是观一切法的如所有性。如是如来的「如」，所有性和前面一样，如所有性。如所有性是什么呢？观一切法的共相。其实共相就是观色受想行识都是无常的，这无常就是色受想行识的共相；色不同于受，受不同于想，想不同行，行不同于识，色受想行识各有差别，但是无常是无差别的；色也无常，受也无常，想、行、识都是无常，是它们共有的相。譬如说是无我相，色也是无我，乃至识也无我；空相，色也是空，受想行识都是空，所以这是共相。现在说是「简择行观」呢，观察色受想行识的自相。「极简择行观」，观察色受想行识的共相。一个自相，一个共相；就是一个别相，一个总相；这样的意思，这样观察。加个「极」字，因为共相能断烦恼的；你观察一切法的共相才能断烦恼，是最究竟的了，这样的意思，所以叫做「极」。

「遍寻思行观，遍伺察行观」。现在又是用这个寻和伺察的行观。就是那个简择行，你也要遍寻思行观，遍伺察行观；那个极简择行观，也是要遍寻思行观，遍伺察行观，这样的意思，这么观。都是要很周密的，很深入的这么观察。观察完了，观察一段，初开始修观的人，预先准备好，你预先修观的这个内容、情况要准备好，思惟的时间不要太长，时间一定要比止的时间短一点好。然后观完了，到此为止，就修止，修止时间稍长一点，然后再修观；止而后观，观而后止，这样修。这是四种行观。这和前面那个四种瑜伽，实在是一回事；现在这四个行观，和前面是一回事，也就是把那个信、欲、精进还是要的，就是把那个方便扩大了，把方便那两个字的内容扩大为三事观，或者是四行观，是这个意思。这是第二。第一是三事观，第二是四行观。

「遍寻思行观，遍伺察行观」，假使以五蕴为所缘境的话，这个遍，色也作如是观，受想行识也作如是观，这是遍。底下这个伺察行观也是，也是色也作如是观，受想行识也作如是观，这是遍，「遍伺察行观」。

辰三、六事差别所缘观

六事差别所缘观者：一、义所缘观，二、事所缘观，三、相所缘观，四、品所缘观，五、时所缘观，六、道理所缘观。

「六事差别所缘观者：」这是第三科，六事差别所缘观，六种情况所缘观：「一、义所缘观。二、事所缘观。三、相所缘观。四、品所缘观。五、时所缘观。六、道理所缘观。」这个我简单说一下，这个不要多说。这个「义所缘观」，就是如是如是名，有如是如是义，这都是下边的解释，那么就叫做义所缘观。「事所缘观」就是有内六处，有外六处，那么就是事所缘观。这就是在义的内容里面分内、外的不同，那么就叫做事，其实事也就是义，在事上表示出来种种义。「三、相所缘观」就是自相和共相，前面说是尽所有性、如所有性，现在这里说是「相所缘观」，观这个五蕴有自相、有共相，是所缘观；或者修不净观，或者修无我观、无常观都是这样子观。

第四是「品所缘观」，品所缘观有黑品有白品，就是有善、恶。白品有功德，有胜利；黑品有过患，有过失，作如是观。「五、时所缘观」，观察如是事，是过去世

有这样的事；如是事，未来有如是事；那么现在有如是如是事；时间上还有变化的。「六、道理所缘观」就是那四种道理：观待道理，作用道理，证成道理，法尔道理四种所缘观，就是作这四种观察。其实这里边在声闻地里边都有解释，说得很详细、很详细的。

寅六、作意

云何作意？谓七种作意。了相等如前说。

现在的文是闻所成地。闻所成地里面就是说的五明，现在先解释内明处。内明里面分四大科，第一科事施设建立说过了。现在第二科就是想差别施设建立。这一科里面有四个颂，现在是第四个颂。这第四个颂里面分十科，现在是第六科作意。

「云何作意？」第六科作意。前面是第五科，第四科、第五科说的是止观，现在第六科说作意。「作意」，在前面文说过，就是有「七种作意」。「作意」就是在内心里面修禅定的时候，从未到地定开始修这七种作意，初禅、二禅、三禅、四禅、乃至无所有处定都是要修这七种作意才能向前进步的，这是修禅的一种方法。就是了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意，一共七个作意，在前面已经说过了，但是后文还有解释的。

寅七、教授

云何教授？谓五种教授。一、教教授。二、证教授。三、次第教授。四、无倒教授。五、神变教授。

「云何教授？谓五种教授」。这个教授是师长教授学徒的，对学徒的教授。这里分五种的不同：第一个是「教教授」，就是这个补特伽罗，他所学习的佛陀的教法，能够不增不减的教授给学徒，就是将语言文字的佛法教授给他。「二、证教授」，第二个就是修学止观，修学止观才能证悟真理，所以它叫做证教授。「三、次第教授」，次第教授就是所学习的不管是教，也不管是证，都是有深、有浅，有前后的差别，所以按照次第去教授的。比如说是修止观，修这个现观，那就应该是观察这个苦集灭道四谛，先应该教授这苦谛，然后集谛、灭谛、道谛这样教授。比如说要修禅定，先应该修欲界定、未到地定、初禅、二禅、三禅、四禅这样，也是要按照次第来教授的。

「四、无倒教授」就是在前面这三种教授，都是应该没有错误的、如法的来教授这位学徒，所以叫无倒教授。不应该其中有错误。这个地方，就是人容易有一种问题，好为人师，就是有这种问题。所以若能无倒教授，那就好一点；你一知半解的，不可能能够不犯错误。所以这个地方，就是弥勒菩萨慈悲开示我们，要发无上菩提心，发大悲心弘扬佛法，使令三宝不断，要好好学习，要好好修行，你达到了程度的时候，你才能够无倒教授，不然的话就容易错误。「五、神变教授」神通变化也不是自己能够通达的，也是要依赖师长来教授，你才知道怎么修天眼通，怎么修天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏尽通，这也要教授的，但是这是最后的教授。

寅八、德

云何德？谓无量、解脱等，如句中已说。

「云何德？」第八科是德。「谓无量、解脱等」就是四无量心、八解脱、四无碍解、无诤三昧，很多很多的功德，殊胜的胜德。「如句中已说」，第一个颂里面已经说过。这是佛教徒所应该成就的胜德。

寅九、菩提

云何菩提？谓三种菩提。一、声闻菩提。二、独觉菩提。三、阿耨多罗三藐三菩提。

「云何菩提？」这是第九科。「谓三种菩提。一、声闻菩提，二、独觉菩提，三、阿耨多罗藐三菩提。」这是三乘圣人所成就的功德。声闻菩提，若是论根性来说，菩萨是因，佛是果，这是根性最利的。其次是独觉，其次就是声闻。声闻菩提和独觉菩提，乃至阿耨多罗三藐三菩提，都是觉悟第一义谛，都是这么多，都是这一样。但是智慧有深浅，所以所得到的菩提也就有高下了。「皆以无为法而有差别。」就是这样意思。但是都是觉悟的第一义谛，所以都能够了脱生死，但是道力还是有差别。「菩提」是一个智慧，就是清净无漏的智慧。「佛陀」这个字，翻作中国话翻作「觉」，也是智慧，但是那个是约人说的，这个是约所成就的法说的。也就是一切圣人所成就的无量无边的功德，里边最重要的一个功德就是智慧，所以特别的标出来，叫做「菩提」。

寅十、圣教

云何圣教？谓授以归依，制立学处，施设说听，建立师徒，施论、戒论、生天之论，诃欲爱味，示欲过失，显说杂染及清净法，教导出离及与远离，称赞功德，乃至广说无量无边清净品法。

「云何圣教？」这是第十科，怎么叫做圣教？也就是佛陀，他宣扬教法教化众生的时候，都讲些什么事情呢？这底下就是大要的说出一个大纲，这样意思。这是问，底下回答。「谓授以归依，」这个圣人，就是佛陀教化众生，先开始来传授这个归依，教导我们归依佛、归依法、归依僧，是这样意思。这个「归依」就是依止的意思。我们修学圣道，对于这件事我们完全不明白，要依止佛法僧来学习这件事，那就叫做依止。就是开始学习的时候，你一定要依止佛法僧，不然的话，这件事办不成。可是在学习的时候，要靠佛、靠僧，可是内心学习呢，念念与道相应，那就是第一义谛了，所以就是法。是这样意思。

「制立学处」，一开始是教授这个归依，进一步是做什么呢？就是制立学处。佛为我们，佛陀的大智慧，知人见人，为优婆塞、优婆夷，乃至比丘、比丘尼，乃至一切佛教徒制立这个学处，所应该学习的就是戒，学习戒法。「施设说听」，前面学处是戒，这底下就学习教义了。「施设」也就是随顺众生的根性，为他安排什么样的佛法，为他教授，是这样的意思。这个「说听」，我这么想，是依义发言名之为「说」，根据这个道理来说话，依义发言，叫做说。你说了老半天，没有道理，那不
能算是说。这个「听」呢？就是闻说而能得义，是名为听。你是听到了。如果只是听那几句话，而没有明白什么道理，那你和没有听到有什么不同呢？这叫「施设说听」。

「建立师徒」，建立师徒就是学习佛法的人，开始的时候一定要有一个师，由这个师来教导这个学徒。由师长的教导才能引发一切圣道，不然的话这个圣道很难现前，所以一定有师，初开始学习的人就是徒，要这样。也就像一个团体，社会上的事业也是一样，我们出家人的寺庙也是一样，每一件事要有人负责，要有一个人负责，这一件事才可以做的。说是我要学习佛法也是一样，你也要有一个师，不然这件事也是做不成。

「施论、戒论、生天之论。」建立师徒，前面这一段，就是学习戒定慧，向师长学习戒定慧。这底下是说这个圣教中，一般性地宣扬的时候，倒不是一定要说第一义谛，说苦集灭道，都不是这个，而是说这个施论、戒论、生天之论，说这样的佛法。先告诉这个人发慈悲心，「施论、戒论」就是发慈悲心的意思。我所有的这些财富，我应该发慈悲心，对于贫困的人应该有同情心，那么叫施论。戒呢，也是要发慈悲心不要做这些令众生苦恼的事情，也是慈悲心的意思。生天之论，施论、戒论都是生天

之论，就是将来能得到可爱的果报，能生到天上去。

「诃欲爱味，示欲过失」这又一样，就是要呵斥欲的爱味。我们众生对于五欲，染着这个欲的事情，要呵斥这件事。「示欲过失」，开示我们，我们对于染着这个欲是有过失的，要这样讲解这件事。「显说杂染及清净法。」这个「显」就是要说的非常明白，明明白白的说出来，什么是杂染法，什么是清净法，要明明白白的说出来。比如杀盗淫妄这是染污法，十种恶法是染污法，「及清净法」修学五戒十善，乃至到出世间的圣道，这是清净法。

「教导出离及与远离」，圣教是教导我们从欲里面，从这个杂染法里面出离，从那里面解脱出来。「及与远离」，远离就是不要亲近，不要亲近这些染污法。「称赞功德」称赞出离、远离是有功德的；不出离、不远离，染着于欲，在生死里流转是有过失的。看出这个圣教说的什么事情，就是说的戒定慧，说要发慈悲心利益人，说这个事情。没有说我叫你发财，我叫你富贵荣华去发财，没说这个话。但是这个施论、戒论，也就是发财之道。但是这个是由慈悲心，用慈悲心来爱护别人，而不是自己有想要发财，而去施论、戒论；用慈悲心，只是想别人好，没有去想自己怎么怎么的，只是用这样的心来爱护别人。佛法这个圣教是这样意思，圣教是这样。圣教，没有说是你布施十块钱，我叫你得一百块，不是这样说话的。

「乃至广说无量无边清净法。」这就是无量无边的出世间圣道，或者四谛、三十七道品、六波罗蜜、般若波罗蜜，这一切佛法，这样意思。

壬三、摄圣教义相（分二科）　癸一、征起

云何摄圣教义相？

前面这一段一共是十科讲完了。这第四个颂的十科讲完了。这底下是第三科，摄圣教义相。内明处一共分四科，第二科想差别施设建立相讲完了。现在这底下第三科，摄圣教义相。其实前边十科最后一科，云何圣教，很简要的说了，但是这里边又重说，当然说的是由广而略，说出这个圣教的相貌。这第一科是征起，第二科列释，也是分十科。第一科能修习法。

「云何摄圣教义相？」怎么样由渊博的圣教把它略略地说出来它的义相呢？

癸二、列释（分十科）　子一、能修习法

此中有能修习法。谓于诸善法专志所作，相续所作，方便勤修。

这分十科，这是第一科。「此中有能修习法。」这圣教里边……佛陀教导我们的有能修学圣道的方法。「谓于诸善法专志所作」就是对于三十七道品，或者是其它的一切法门，「专志所作」你修学的时候，你要专一、心要专一。要专一的来作这件事，要这样子，这件事才容易成就。你若是作这作一点，又作其他的事情，又作什么什么事情，那样不行。「相续所作」不但是专志而且还要相续不断的来作这件事。譬如修四念处，不是一个短时期可以成功的，你一定要相续不间断，不要懈怠才可以。「方便勤修」以专志、相续为方便，精进地去修行，要这样子才可以。这底下《披寻记》的这段文：

《披寻记》四七八页：

有能修习法等者：谓能勤修诸善方便。是名能修习法。方便有二：一、殷重，二、无间。如次名为专志所作，相续所作应知。

「有能修习法等者：谓能勤修诸善方便，是名能修习法」。这样就是说出两件事，我们怎么样来修学这个四念处呢？这个方便有两个：一个就是殷重，第二个就是无间。「如次名为专志所作，相续所作应知。」这样讲呢，殷重所作就是专志的意思，专一其心。「志」也可以说是愿，愿望。愿望……可能很多的愿望，在佛法里面，我又想要读经，我又想要念咒，我又想要得神通，我又想要什么什么地，当然愿望可以很多，但是你现在修学这个法门的时候，要一样一样修，要专志。现在要修四念处，要专一的作这件事。我现在若是想要得神通，你就专一的修这神通，要专志，然后相续不断的这样子。这样说的倒是非常的简要，一个专志，一个相续，这两个方法。专志就叫做殷重，相续就是无间了。

子二、所修习法

有所修习法，谓所有诸善法。

现在第二段，所修习的佛法是什么呢？「谓所有诸善法」善法很多很多的。《披寻记》上说：

《披寻记》四七八页：

有所修习法等者：此中善法，通世出世应知。

「有所修习法等者：此中善法，通世出世应知」。通常说十善法，要具备了五戒十善的基础，然后你或者是修世间的禅定，或者修出世间的四念处，就是这样的世出世善法。

子三、有过患法

有有过患法，谓应遍知法。

这是第三科，有过患法。这种事情是有过失的、是有灾患的。什么呢？谓应遍知的事情。遍知是什么呢？就是苦、集、灭、道这个苦谛，就是我们的色、受、想、行、识它是一个有灾难的东西。

《披寻记》四七八页：

谓应遍知法者：此说苦谛所摄诸法应知。

「谓应遍知法者：此说苦谛所摄诸法应知」。这个苦谛，我们这个色、受、想、行、识里边，生苦、老苦、病苦，老病死苦，爱别离苦，怨憎会苦，求不得苦，还有个五取蕴苦，很多很多的苦，很多的灾难都从这里出来的，并不是从外边来的，所以应该知道我们这个生命体是个过患法，不是个好东西。但是我们修行还是要假借它。

子四、有染污法

有有染污法。谓应不着、制伏，初应断法。

「有有染污法」这是第四科。「谓应不着、制伏，初应断法」应该是不着，应该制伏，这是「初应断法」。一开始修行的时候就应该断掉的，把它消灭了它，这件事，那就是染污法。

《披寻记》四七八页：

谓应不着制伏初应断法者：此说集谛所摄诸法应知。应正思择，厌坏对治，名应不着。应正修习，伏断对治，名应制伏。

「谓应不着制伏初应断法者：此说集谛所摄诸法应知。」苦谛、集谛，这是集谛，属于集谛这一大部份的事情都包括在内了。「应正思择，厌坏对治，名应不着」，应该正思择，就是在奢摩他里面去思惟、观察，观察它是无常的、是苦的，有很多的过患，这样的用功修行来对治自己，名应不着，应不着就是这样的意思。你不去亲近它，这个着也有个亲近的意思，不亲近它，而观察它是苦，是无常，是败坏法，那就叫做不着，这么讲。「应正修习伏断对治」。你若观察它是无常、无我的，那就叫做能制伏。观察它是不净的、是苦的、是无常的，那叫不着。观察它是无常、是无我、是空，叫伏断对治。这个方法能消灭它的过患，能消灭这个染污的烦恼。这个对治就是消灭的意思，名应制伏。这样子，不着和制伏加起来就是四念处，来对付集谛的染污法。

子五、障碍法

有障碍法，谓违逆现观究竟法。

「有障碍法」这是第五科。有障碍法是什么呢？「谓违逆现观究竟法」，就是它能够违逆、不随顺，能障碍，障碍这个现观究竟法。这个究竟是指现观说的，就是你修这个四念处的现观，它能究竟的解决这个生死的问题，所以现观叫究竟法。那么障碍现观究竟法的是谁呢？这《披寻记》上的解释：

《披寻记》四七八页：

谓违逆现观究竟法者：此说萨迦耶见，及彼相应诸法应知。

「谓违逆现观究竟法者：此说萨迦耶见，」就是执着我、我所这个执着。「及彼相应诸法应知」和它相应的一切心、心所法，它是一个大的障碍。

子六、随顺法

有随顺法。谓随顺现观究竟法。

前面障碍是我、我所。要观察无我，观察无我那就是现观。而这个执着有我正好和它是相对的，所以这是一个障碍法。现在什么是随顺现观法呢？「谓随顺现观究竟法。」

《披寻记》四七八页：

谓随顺现观究竟法者：此说道谛所摄诸法应知。

就是戒定慧了，戒定慧是随顺圣道的。

子七、真如所摄法

有真如所摄法。谓应觉悟法。

这是第七科。这个真如所摄法，就是一切法寂灭相。一切法寂灭相属于这一方面的，这是应该觉悟法。譬如说是所摄法，这个真如是一种理性，所生法，就是佛陀的教法。由佛陀的教法为凭借，我们才能明、知道有真如的这种佛法，就是诸法的真理

了。所以这个真如法、它所摄法应该包括一切的教法在内。那么，教、行、理这个行法也在内，教法、行法。这个真如是所觉悟法，就是所证法，这就是四谛里面那个灭谛。

子八、胜德所摄法

有胜德所摄法。谓所应引发法。

这是第八科。「有胜德所摄法」是什么呢？「谓所应引发法。」我们佛教徒感觉到生死是苦，要重新创造另一个生命，那就是万德庄严的法身。所以无量无边的功德是我们佛教徒应该努力修行，引发出来的，引发出来无量无边的功德，这是由圣德所摄法。那就是前面说过的这些三明、六通、八解脱，这无量无边的功德，这底下第九科。

子九、随顺民间法

有随顺世间法。谓应习、应断、及断已现行法。

「有随顺世间法。」前面说这些呢，这是出世间的。这底下有世间的随顺法。「谓应习、应断、及断已现行法。」这是随顺世间法。

《披寻记》四七九页：

谓应习应断等者：世间善法，说名应习，世间染法，说名应断，若阿罗汉诸漏已尽，彼相续中所有世间善法，名断已现行法。

「谓应习应断等者：世间善法，说名应习，」刚才说过，这个五戒十善，这个法也还是很重要，所以也应该修习。世间的染污法，是名应断，就是十恶法，是名应断。「若阿罗汉，诸漏已尽，彼相续中所有世间善法，名断已现行法」。这是「断已现行法」，这不是凡夫的事情，这是圣人。圣人里面以阿罗汉为例，就是阿罗汉他是世间上的这一切有漏法都已经灭尽了。「彼相续中」，他的那个生命体里面，相续他的身体，他的生命体里面所有的世间的善法，「名断已现行法」，那就是这一切染污法断掉了以后，他所出现的那一切善法，叫做「断已现行法。」其实那个也就是清净的善法，叫做「断已现行法。」

子十、得究竟法

有得究竟法。谓究竟自义所应证法。

这第十科。究竟法是什么？「谓究竟自义所应证法。」这个究竟的自义，这个自义是什么呢？就是能往现法涅盘的境界叫做自义。就是你现在努力修行就能成就涅盘，这个涅盘叫做自义。这个自义其实也就是那个真如，你初开始凭借文字去觉悟的时候，名之为真如；等到你入圣道的时候，那就叫做涅盘了。这个法是究竟的自义所应证法。这样说那个真如还是属于教法里边的，现在涅盘是属于正法，其实两个法还是一回事。这是摄圣教义相，从开始能修习法到这里得究竟法。什么叫做圣教？就是简单这样子叫做圣教。

壬四、佛教所应知处相（分二科）　癸一、征

云何佛教所应知处相？

这底下就是比前面这个圣教再广一点去说明佛法的要义。

「云何佛教所应知处相？」我们佛教徒学习佛法，对于佛教来说，我们应该知道的境界究竟是什么呢？这是问，底下回答。回答就是解释，分十科。第一科是一种，一种里面分三科，第一科是标列。

癸二、释（分十科）　子一、一种（分三科）　丑一、标列

当知此中一切有情住有三种。谓曰别住，尽寿住，善法可爱生展转住。

「当知此中一切有情住有三种。」这是先说佛法所利益的众生，这是一种。「一切有情住，有三种不同。」那三种呢？「谓曰别住，尽寿住，善法可爱生展转住。」有这三种不同。这是标列，下边第二科是配释。

丑二、配释

初由食增上力，第二、由命行增上力，第三、由于诸善法不放逸增上力。

「初由食增上力，」这个日别住就是一天一天的这样子生存，一天一天的过，过一天又过一天，过了一天又来一天，这一天一天叫做别。这样子怎么住的呢？怎么会有一天一天的生存呢？「由食增上力，」由于这个人他要有饮食，要吃饭，他要有段食，前面解释过；有段食、有悦意触食乃至还有一个意思食，还有一个识食。「由食」，由饮食的增上力，所以我们能够天天的生存，这是第一个住。第二、由命行增上力。这个尽寿住，就是第二个住。第二个住是怎么能够尽寿住呢？「由命行增上力，」就是我们过去生中这个业力里面有一个业力是属于命行，就是寿命。它这个业力能有这个力量，它能够使你生存这么长久，生存两百岁、生存一千岁、生存一万岁，就是这个力量能够支持，叫你生存这么久。所以虽然是你天天要吃饭，但是还要加上这个命行，这个业力，你才能活得那么久，这是第二个力量。「第三、由于诸善法不放逸增上力。」这个第三是说善法可爱生展转住。由于我们发了好心，主要就是慈悲心，爱护别人，动机是爱护别人，为了别人能够生活快乐，能够增长智能，我们有这样的好心肠，做一些好事；因此好事我们就会招感一个可爱的生命，得到一个可爱的生命。得到了这个生命以后又继续的发慈悲心，做好事；做了好事以后又得到一个可爱的生命，所以叫做善法可爱生展转住。「第三、由于诸善法不放逸增上力」，所以我们能够常常的做种种的善事，做善法，我们不放逸；不放纵自己的贪瞋痴，常常发慈悲心做好事，由这样的力量，所以有第三种住。这是第二科，这底下第三科、料简。

丑三、料简

于诸不善无记法中，亦有相似不放逸法，如于杀生等事及威仪工巧等中审谛而作；然于善法不放逸者，于现法中乃至能得般涅盘故，于后法中往善趣故，多有所作。

「于诸不善无记法中，亦有相似不放逸法，」这是第三科说到由于诸善法不放逸增上力，现在简别这个不放逸不只这么一种。「于诸不善」我们有的人就是做种种恶事，或者做这个无记的事情，也不是善，也不是恶，做这种事情的时候，也有相似的不放逸法。这个做善的不放逸相似。究竟指什么说的呢？这里举个例子，「如于杀生等事及威仪工巧等中审谛而作；」就像一个恶人他杀生，或者在做其他的恶事的时候，他能够审谛而做，认真的做这种恶事，做的很认真，就叫做不放逸。或者威仪，这个行、住、坐、卧的威仪呀，他看上去很好，很有威仪。或者工巧等事，其他的，做这些工巧等事。说一个人做建筑工程的这个工程师，他造个房子，他很认真地，他不旷工，认真地到时候就把房子做好了，那也叫做不放逸。那么这就是相似地不放逸

法。但是这是指做恶事不放逸，或者是威仪工巧的不放逸，这是这一种。「然于善法不放逸者，于现法中乃至能得般涅盘故。」但是这种恶法中不放逸，不是个好事，现在我们要赞叹的是善法中的不放逸。善法中的不放逸有什么好呢？「于现法中乃至能得般涅盘故。」就是你现在的生命中，你若能不放逸住，乃至能得这个入涅盘法，能成就涅盘。「于后法中往善趣故，多有所作」或者就算是你现生没得涅盘，但是由于你不放逸，努力的作善法，于后法中往善趣。或者是到天上，人间，不到三恶道去，能够往善趣去。「多有所作。」就是你能不放逸，作了很多的善事，如果不是往善趣，那就是往涅盘；不是往涅盘，就是往善趣；所以善法的不放逸是我们赞叹的，不是恶法。

子二、二种（分二十一科）　丑一、摄诸戏论

复次依有情世间及器世间有二种法，能摄一切诸戏论事。谓能取法，及彼所依所取之法。

这前面是说一种，就这一种里面，就是说了三种有情的事情。就是说有情若是能不放逸就可以得涅盘，或者是往生善趣，这是一种。这底下说二种。二种这一科里多，分二十一科，第一科摄诸戏论。

「依有情世间及器世间，」这个有情识的世间就是不是无情物；「及器世间，」就是有情的众生所居住的地方。依有情世间，依器世间，有二种法能摄一切诸戏论事，能够包括一切戏论的事情。这个戏论是什么呢？就是我们的语言文字所表达的都是戏论，都没有真实的意义的。这个语言文字的这种语言是由内心的思想发出来的，所以也包括了思想的事情。

「谓能取法，及彼所依所取之法。」那两种法能摄一切诸戏论事呢？就是能取法。就是我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这是能分别、能执着的这个。「及彼所依」所依就是六根。六识要依六根才能活动。所取之法就是色、声、香、味、触、法，其实就是十八界。

《披寻记》四七九页：

依有情世间及器世间等者：一切有为或异不异及二俱非有相可得，于此若问、若答、若思，是名戏论。诸有为法，是所戏论，名戏论事。抉择分说：无为诸法，非所戏论，唯有为灭之所显故。（陵本六十五卷十五页）翻彼，应知有为名戏论事。有情世间。诸行所摄心心所法，名能取法。有色诸根，名所依法。一切所缘，名所取法。若器世间，诸行所摄唯为所缘，是所取法。由是故说依二世间，有能取法及彼所依所取之法，能摄一切诸戏论事。

「依有情世间及器世间等者：一切有为或异不异及二俱非有相可得，于此若问、若答、若思，是名戏论。」就是在一切有为法，就是十八界的一切法，「或异或不异」我们在这里边去观察的时候，就感觉到此法与彼法是异，是不同的；或者「此法与彼法不异」，好像有点相同的意思，所以有异、有不异，「及二俱」，这个异和不异都有，异、不异，亦异、亦不异这二俱，「非有相可得」，非有，非异、非不异这一共是四句。「于此若问、若答」就是在一切有为法上我们这样问，是异、是不异，是亦异、亦不异，非异、非不异，这样问、这样答、这样思惟是名叫做戏论。因为这些法都是虚妄分别，没有真实的意义。这个意思是说有漏，世间的有漏法令你白辛苦，都是无常的，过去就没有了。若是修学圣道呢，常乐我净永久的得大自在，所以那对于我们才是有意义的。但是你说无意益，还非有这件事不可。比如我们吃饭这件事，你不吃饭还不行。但是吃了就是那么多时间，还是要再吃，不然还不行。有为法就是这么回事。唯有出世间法没有这些过失，「是名戏论」。

「诸有为法，是所戏论。」在一切有染着的、生住异灭的事情，我们凡夫就在这上执着、在这上活动、在这上戏论的，「名戏论事。抉择分说：无为诸法，非所戏论」。这无为的境界不是戏论的境界。「唯有为灭之所显故。」它是一切有为法灭了才显示出来无为的境界，那就是圣道了。「（陵本六十五卷十五页）翻彼，应知有为名戏论事。」就是把那无为法相翻过来，所以我们知道有为就是戏论事，无为不是戏论的。

「有情世间，诸行所摄心心所法，名能取法。」这解释那个能取。有情世间这一切的诸行所摄，属于行所摄的。是什么呢？就是心心所法名能取法。能够活动的，在一切有为法能活动的，就是心心所法。这个心能活动，它是能取法，能取着的。「有色诸根，名所依法。」这个眼根、耳根、鼻根、舌根、身根这是有色诸根，有色诸根是心心所法所依止的地方。那么等无间灭意根不是色法，它就包括在心法里面了。

「一切所缘，名所取法。若器世间，诸行所摄，唯为所缘，是所取法。由是故说依二世间，有能取法及彼所依所取之法，能摄一切诸戏论事。」

丑二、杂染根本（分二科）　寅一、世间摄

又诸世间，略有二种杂染根本，能引无义无利杂染。谓于真实无正解行，及彼为先希求无义。

「又诸世间，略有二种杂染根本，能引无义无利杂染。」二法中分二十一科，第一科是摄诸戏论，现在第二科是杂染根本。分两科，第一科是世间摄。

「又诸世间」就是这一切有漏的世间，简要的说有两种杂染的根本。杂染法很多很多，现在说杂染法的根本。根本是怎么回事情呢？杂染的根本是怎么回事情呢？「能引无义无利杂染」，你若常常从事于这种杂染的、根本的活动的话呢，就能令你引发出来无义无利的杂染法。就是不令你安乐，令你苦恼的事情。这无义是现在令你无义；无利是令将来无利，将来是无利的。总而言之在生死里流转，现在也多诸过患，将来也多诸苦恼，无义无利。

「谓于真实无正解行，及彼为先希求无义」这个二种杂染根本，能引无义无利杂染这句话，是二种杂染根本的结果。但是究竟什么是二种杂染呢？还没说，这底下说了。「谓于真实无正解行」，就是有意义的圣道叫真实。「无正解行」你不能够不颠倒的通达，也不能无颠倒的去修行，这是一个杂染根本。「及彼为先，希求无义」。谓于真实无正解行，这是无明。「及彼为先」就是以无明为先，「希求无义」，就是我们胡涂不明白道理，先有这样的无明、这样的心情，这个迷昧的心、心所法就是无明，这个无明为先，先有这个无明，然后「希求无义」，希求世间上的荣华富贵。希求这个，希求人天的这个……凡做种种这些惑业苦的事情；这些惑业苦的事情都是无义，不是有真实义利的，这个也就是爱。前面「于真实无正解行」是无明。「及彼为先，希求无义」是爱。一个无明，一个爱。无明，我们自己不感觉，不感觉有无明；但是自己有爱自己知道，这个是能够感觉到的，因为粗显了。这是两种杂染的根本，就是一个无明、一个爱，能引无义无利的杂染。

寅二、外道摄

又正法外，若诸沙门若婆罗门，略有两种杂染根本。谓萨迦耶见增上力故；推求我常，推求我断。

「又正法外，若诸沙门若婆罗门，略有二种杂染根本。」这是第二科，外道摄。前面是世间……所有的世间人都有这个问题。但是外道也是世间，但是他又有一点不同，他在正法之外，就是在佛法之外，若诸沙门、若婆罗门这两种人，沙门是所有的

宗教里面出家了，出了家的叫沙门，没有出家的叫婆罗门。「略有二种杂染根本」是什么呢？「谓萨迦耶见增上力故。」就是执着我、我所，执着有我论，在这个色、受、想、行、识里面有一个我。

「推求我常，推求我断。」若执着有我呢，实在他没有得圣慧，心情都是犹豫不决的，只有圣慧才是决定的，其他的凡夫没有圣慧，虽然有所执着，心里还是疑疑惑惑的。所以「推求我常」他就观察这个我，色、受、想、行、识是无常的，但是里边那个我是常住的，就是这样子去思惟、观察。「推求我断」他若观察呢，但是又有的不同思想的这些外道，认为我不是常住而是断的，死了就完了。那么这叫「推求我断」。

《披寻记》四八〇页：

略有二种杂染根本等者：此中二种，谓无明、爱。谓于真实，无正解行，是即无明。及彼为先，希求无义，是即为爱。

当然这是站在佛教的立场说，以无明为先，在社会上有所活动，认为这是很有意义的事情，但是在佛法来说，这是无义。

丑三、众苦根本

又诸有情，略有二种众苦根本。谓于有漏法喜爱俱行所有期愿，及非理所引厌离俱行，所有期愿。

「又诸有情，略有二种众苦根本。」这是第三科，众苦根本。「略有二种」有两种的众苦根本，「谓于有漏法喜忧俱行所有期愿，及非理所引厌离俱行，所有期愿。」这二种，众苦的根本有这么两种。「有漏法喜忧俱行所有期愿」这个有漏法实在就是我们的色受想行识。对这个有漏法……包括一切的所缘境，所缘虑的可爱的境界，对这些境界有喜爱心、有喜，有欢喜心。这个爱，就是享受这些有漏的事情生染着心，叫做爱。「于喜爱俱行」在一起活动的这个期愿，就是愿，还有愿望，所有的希望心，就是希望我所喜爱的，继续的增长广大。过去已经过去了，现在的也不一定能把握的住，希望继续的、将来还能够，不断的能满我意，那么这叫做所有的期愿，这是一个众苦根本之一、其实这就是爱。「及非理所引厌离俱行」这些有漏法里面，有些人当然是如意的，但是也有些人不如意，就是有重大的苦受，重大的苦恼现前了的时候。苦恼的时候，对自己的生命体遭受了很大的苦的时候，他有「非理所引厌离俱行」不合道理的这种想法，所引出来的「厌离俱行」，厌离这个苦，也是厌离这个生命体，他引出来的一种所有的期愿，这个期愿和他的苦恼在一起的时候，他有一个不合道理的希望，就是希望我赶快死掉了，再也不要有这样的生命。这就是类似自杀的行为，类似这种事情。这为什么是非理，不合道理呢？你厌离这个苦，你一定要做善事，由慈悲心来做一切善事的时候，你才能够得到可爱的境界。你说是我把这个苦恼，把它消灭了，你消灭不来的，这个业力若是在的时候，你把自己这个苦恼的果报消灭了，消灭了，但是业力还在，还继续苦，你灭不掉，这果报不可以灭的。只有那个招感果报的业力结束了，这个苦就不现了。你说你要把它杀死了，杀死了还不行，那个业力在，他还再现一个苦，还是有苦的。所以有的人……我们前面讲过，我若是受了苦呢，我就会把自己的罪业就消灭尽了，这个不合乎道理。这个苦，由罪业引发的苦，这个苦，它消灭了，这个罪业也就没有了。若你自己制造一个苦，不是那个业力招感的苦，那个苦，你受苦，你白受了，受了没有用，你还是无济于事的。所以这个地方「非理所引，厌离俱行，所有期愿。」这是不合道理。你把这个身体灭了，灭了，也不行，这个苦还不能完的，还是不行。所以叫做「非理所引厌离俱行所有期愿。」

丑四、教授教诫相违顺法（分二科）　寅一、学相违

又有二种师及弟子教授教诫相违之法。谓诸弟子不能堪忍教诲语言； 及师倒见，习行邪行。

这是第四科，教授教诫相违顺法，有相违、有相顺。分两科，第一科举相违。「又有二种师及弟子」，两种师和两种弟子，师及弟子是怎么回事呢？有「教授教诫相违之法。」就是这个师教授弟子、教诫弟子，但是不合道理。「相违之法」。

「谓诸弟子不能堪忍教诲语言；」谓这个跟师父学习的这个弟子，他受不了他师长的教诫、教诲的这种语言，他受不了，那么这是一个相违之法。

「及师倒见，习行邪行。」第二种呢？就是这个师长，有邪知邪见，这个师长，邪行，「习行邪行」，他学习这种错误的一种行为，这个「见」是一回事；「习行邪行」是一回事。有的人有邪知邪见呢？但是行为还过得去，行为还过得去，这「见」和「行」不一定是一致的；有的人他的行为不好，但是还有正知正见，人是不一样的。所以这个地方呢，这个地方，说是这个师长，他有邪知邪见，而他的行为也是很染污的。所以叫做……是两种：一个是师长没有邪知邪见，行为也是好的，来教导这个弟子，弟子不接受，这是一种「相违之法」。一种是呢，这个师长有邪知邪见，「习行邪行」，那当然他这样子教导他的弟子，这也是不对的，这是错误。

寅二、例相顺

于此相违，当知即是白品二法。

若是与这个「相违」的，和这个不同的，那就是善法了。就是师长呢，有正知正见，而行为也是良善的，而弟子又接受他的教导，这是最好的子，是这样子。

丑五、违顺正行（分二科）　寅一、举违越

又有二法，甚能违越世出世间正行境界。谓于自非法增上所生不可爱果，无有顾虑，于所作罪，无有羞耻；及于现法他所杀缚衰退等事，无有顾虑，于所作罪，无有羞耻。

「又有二法，甚能违越世出世间正行境界」，这是第五科，违顺正行。分两科，第一科举违越。

又有两种事情「甚能」，就是很能够违越世间的善法，出世间的善法；违越世间的正行境界，违越出世间的正行境界。世间的正行境界就是增上生，出世间的正行就是决定胜。

「谓于自非法增上所生不可爱果，无有顾虑，于所作罪，无有羞耻；」这是一件事。「谓于自非法增上所生」，就是这个补特伽罗这个人，他对于自己不合法的力量造的恶业，自己这个不合法的这个烦恼所造的罪业，将来会得到一个很恐怖的果报，「无有顾虑」，他不顾虑这件事，我这样做了这种罪业，将来会得到可恐怖的果报，他一点不怕「无有顾虑」，他不怕这件事，这是一件事。「于所作罪无有羞耻」，对于将来的那种可怕的果报，他不怕；而现在造了罪的时候没有羞耻心，他感觉到合道理，这是一个违越的，是不合道理的情形。

「及于现法他所杀缚衰退等事，无有顾虑。」前面那句话是指将来，现在是指现在。「及于现法」就是现在这生命存在的时候，你做了这种罪，会得到什么样的遭遇

呢？是为「他」人「所杀」，为他人所「缚」，这种不吉祥的事情，「衰退等事」，就是这些不吉祥的事情。为人所毁、所喝斥等等的事情。就是或者受到国家的刑罚的制裁等事情，「无有顾虑」，他不怕，他说我能跑，你抓我，我就跑了，有这种事情。

「于所作罪无有羞耻」造了这种恶事，他不感觉到是不对的，没有羞耻心。这是举违越这里面的。

寅二、例随顺

与此相违，当知即是白品二法。

这是善法了。

丑六、无倒建立 又有二种无倒建立，能令行者少用功力，住于梵行，终不唐捐。一、正立学处。若要违越，便获大罪；若不违越，便生大福。二、正立出离。令违越者，速复出离。

「又有二种无倒建立，能令行者少用功力，住于梵行」，这是第六科，无倒建立。又有两种没有颠倒的建立的功德，能令修行的人少少的用点功力，就能安住在梵行的境界里边。「终不唐捐」，不会令你白辛苦的。什么呢？

「一、正立学处」你能够很合道理的，将你的身口意安住在戒法里面，这样子，安住在戒法里面。「若有违越，便获大罪；」你若是不安住在这个毗奈耶里面呢，就是得罪了。「若不违越，便生大福」，就可以享受很大的福德。就是持戒就是有大福。

「二、正立出离。令违越者，速复出离。」「正立出离」是什么？就是忏悔。说我受了戒，我有时候犯了。犯了，你要「正立出离」。「正立出离，令违越者速复出离」，你发露忏悔。你忏悔了呢，使令这个犯戒的人就很迅速的从那个大罪里边，解脱出来了，就没有罪了，这样意思！

《披寻记》四八一页：

又有二种无倒建立等者：此中正立学处，谓增上戒学。正立出离，谓发露悔法。

丑七、得自他利

又有二法，能令作者得自他利。一、居远离者，心常安定现法乐住。二、居愦闹者，有来求法，时时为说，能令正法相续久住。

「又有二法，能令作者得自他利。」能得到自利，也能得到他利。是什么呢？「居远离者，心常安定现法乐住。」居住在远离城市的地方，寂静处，有身远离，有心远离；那你就能够成就「心常安定现法乐住」，得到禅定了，得到初禅、二禅、三禅、四禅就是「现法乐住」，就是现在就成就了禅定的现法乐住。

「二、居愦闹者，」就是在这个愦闹的地方居住，你这位法师在愦闹的地方居住，有来求法的人呢，时时为他讲说，能令正法相续久住，这是这样子。这两种情形都是有利益的。

丑八、令入现观或诸根熟

又有二法，能令有情内正作意外闻他音二因缘故，于现法中入谛现观，或令当来诸根成熟。

又有两件事「能令有情内正作意外闻他音二因缘故」，你内心里面能够正作意，就是如理作意，如理叫做正。如理地去观察思惟，这是一个条件。第二个条件呢，在外边能听闻佛法的法音、听闻法语，这两个条件。「二因缘故」。「于现法中」就是现在的生命体里面，你现在生存的时候，就「能入谛现观」，就能得圣道，能观诸法实相了。「或令当来诸根成熟」或者现在没得圣道，由于你现在能够有这两种因缘的关系，你将来可以得入现观。「入谛现观」。将来诸善根……信进念定慧的善根成熟了，也入谛现观了，这样子。这一段还没讲完，这地方说是或者现在入谛现观，或者将来入谛现观。这是说，这二法的功能，究竟那两法还没说，这底下说。

一、于因所生法，正通达因。

「于因所生法」就是于世间法、出世间法，都是因缘所生，不是自然有的，也不是上帝创造的，是各式各样的因缘所生法。你能够没有错误的通达这些因缘所生法，你要有这个条件。这个意思是什么呢？通达了，你能这样通达因缘所生法，有什么好处呢？就是我若不创造就没有果报。别人创造是别人的果报，我还是没有；他做善也是他的果报，做恶也是他的果报，我若不创造，我没有；我若创造就非有不可，这是因缘所生法。这样说呢，我要努力的修学善法，会有这么一个结论，这是第一义。

二、于如来所说所有甚深、相似甚深、空相应经，一切缘性及诸缘起，随顺作意数数思惟。

「二、于如来所说所有甚深、相似甚深、空相应经」，对于佛所说的，所有「甚深、相似甚深、空相应经，」这个所有甚深当然是很广了。这个「相似」前面解释过，佛说语言文字的佛法，和佛所证悟的佛法是相似的，叫做「相似」。这个相似的佛法是什么呢？什么法呢？是甚深空相应经，空是甚深的，这样的经。这样的佛法就是《摩诃般若波罗蜜经》，就是《大般若经》。

「一切缘性及诸缘起，随顺作意数数思惟。」这个甚深空相应经，就说的是什么呢，说的是因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，就是因缘。一切法是因缘生，因缘有这么四种：因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘有这四个。由这四缘生起一切法。这些法「随顺作意」，你能够随顺它，你不要违犯它，去思惟观察，「数数思惟」。你能这样做呢，你将来就是……有两个可能：一个是现在得无生法忍，一个是将来得无生法忍，就是这样的意思。

这个「一、于因所生法，正通达因」，是得正见的意思。第「二、于如来所说甚深相似甚深，空相应经，一切缘性及诸缘起，随顺作意数数思惟」是修止观的意思。先得正见，而后修止观，就是一个解，一个行。你常常这样栽培自己，于现法中就有可能得无生法忍。再不然就是将来、来生了，得无生法忍。就是有这样的功德。

丑九、令证通慧

又有二法，能令根熟补特伽罗，速证通慧。一、于教授教诫，远离谄诳。二、厌离为先，身语意行离诸调戏。

闻所成地这一大科，就是说明五明处。五明里面先说内明处。内明里面一共分四大科，现在是第四科，佛教所应知处相。这一大科里面分十科，十科里面第二科又分二十一科，现在是第九段，令证通慧。

「又有二法，」前面也是说二法，但是二法不只这一种，所以说又有。又有二种方法，如果你能够认真的去学习，去修行呢，「能令根熟的补特伽罗，速证通慧。」「根熟」这句话怎么讲呢？就是信进念定慧的善根成熟了。成熟了，就是在内凡位的时候，由外凡进入到内凡的时候，就是暖顶忍世第一的时候，暖位、顶位、忍位，就是根熟了。根熟，熟这个字，就是接近到结果的时候。比如树开花结果就是到熟的时候，就是可以受用了。现在是譬喻接近得圣道的时候，这一类的补特伽罗，这一类的有修行的人，就是已进入内凡位的这样的修行人。「速证通慧」，会很快的证悟到，也就是成就了神通、成就圣人的菩提的智慧。这句话是说这二法的功能，这二种法的作用。那二种法还没说，这以下说。

「一、于教授教诫，远离谄诳」，第一个方法就是这位学习佛法的人，对于师长的教授、对于师长的教诫，你要真实的接受，不可以有谄诳的这种态度。谄媚，就是表面上是接受了，而内心里面是不接受的，所以是欺诳，有欺诳性。现在是远离谄诳，就是真实的接受了师长的教授教诫，努力的去修行，修四念处，努力的这样用功修行。这是到了根熟的人，到了暖顶的时候，能努力的这样修行，这是一个条件。

第二个条件，「厌离为先，身语意行离诸调戏。」就是要有厌离心，就是要有出离心。厌离这个有漏的惑业苦，是一个苦恼的境界，要生厌离心；对于色声香味触，这五欲要有厌离心。有厌离心，就有出离的愿了，就能够精进的发动自己修行了。

「厌离为先」，就是先要有厌离的愿，然后在自己的身语意三业里面，身行、语行、意行这三业里边，「离诸调戏」，就是不要放逸。调戏就是放逸的意思，不要放逸。这样说，就是不要放逸，而能精进的接受师长的教授教诫，就能速证通慧，就是这样意思。

丑十、令梵行者共住安乐

又有二法，令居一处同梵行者，展转皆得安乐而住。一者、堪忍他所逼恼。二者、自不逼恼于他。

这是第十科，令梵行者共住安乐。

「令居一处」就是大家居住在一个地方，「同梵行者」，共同的修梵行的人，大家都是一样的修学四念处的人。「展转皆得安乐」我不触恼你，我能够帮助你，使令你得安乐；你也不触恼我，能帮助我得安乐，身心安乐而住。有二法会有这个作用。什么方法呢？

「一者、堪忍他所逼恼」第一个就是别的人若逼恼你，你能够容受，你能容忍，不介意这件事，要有这样的忍力。而这个忍力，当然还是戒定慧。戒定慧，一个就是要有智慧把这件事看化了它，不介意；加上点戒定，这件事就办到了，就能堪忍他所

逼恼。逼恼有二种：一种是无意的，无意的对同梵行者有一点逼恼。第二种就是有意的。这二种就是在你的大智慧的观察，就把它看破了，你能容忍这件事，不介意这件事。

「二者、自不逼恼于他」别人逼恼我，我能够容忍，而我自己不逼恼别人。这件事就办成功了，那就是可以同梵行者同住安乐。这倒是很简要，的确是这么回事。说是有人说，如果你容忍了，他继续地逼恼你，没有这回事。你一直这样的容忍，对方就不好意思再逼恼你了，自然是这样子。

丑十一、令梵行者互无违诤

又有二法，令居一处同梵行者，未生违诤，遮令不生；其已生者，速令止息。无斗、无讼、无诤、无竞。一者、展转互起慈心；二者、平等受用财法。

这是第十一科，令梵行者互无违诤。

「令居一处」的同梵行者，「未生违诤」就是没有发生冲突，「遮令不生」你若学习这二个方法，就能使令冲突不生起，能障碍它不生起。「其已生者」若是已经生起了，「速令止息」，这二法能使令它很快的就停下来。

「无斗、无讼、无诤、无竞」。「斗」这个字，以物较胜叫做斗。我查那字典上讲，斗鸡，斗棋，斗酒，斗蟋蟀，斗牌，就是这些事情，这叫做斗。以物较胜叫做斗。这个「讼」呢，就是彼此诤论是非曲直，在法官的面前，那叫做讼。「诤」，就是二个人对辩叫做诤。「竞」，就是二个人打起来了叫做竞。战斗以求胜，叫做竞争。现在这个修行人呢，是无斗、无讼、无诤、无竞，没有这回事情。修行人有什么方法能够彼此和合无诤呢？

「一者、展转互起慈心」，彼此间我慈爱于你，你也慈爱于我；你慈愍于我，我也慈愍于你；这样子当然就没有事嘛！就算是有一点问题，由这个慈愍心就化解了。「二者、平等受用财法」这个财法是发动、是生起斗诤的一个原因，现在能够平等的受用财法，就不会有诤了。就是这二个方面能够息诤，这二个方法可以息诤。

丑十二、令得定地清净梵行

又有二法，速令心住得三摩地清净梵行。一者、忆持久远所作所说增上力故，若有所犯，如法悔除；若无所犯，便生欢喜；昼夜随学，常无懈癈。二者、于身语意一切事业，能正了知增上力故，于诸过失无违犯。由此因缘亦无忧悔，随生欢喜；广说乃至解脱知见。

这是第十二科，令得定地清净梵行。

「速令心住，」有二个方法令你很快地，心就能够寂静住，就得了三摩地了、得了禅定了，能够有清净的梵行，成就了这清净的梵行。那二法呢？

「一者、忆持久远所作所说增上力故，若有所犯，如法悔除；若无所犯，便生欢喜，昼夜随学常无懈癈。」这是一法。就是自己回忆，忆就是念，就是回想这个念心所，想念以前自己经过的事情。这个念就是持，所念的法为能念的心心所所摄持，所以叫做……忆就是持。所以我们……经论上说陀罗尼。陀罗尼是什么？就是念。就是有不可思议的念力，那就叫做陀罗尼。所以忆就是持。「忆持久远」，很久很久以前所作的事情、所说的话。由这个忆念的强大的力量，「若有所犯」，我忆念以前，现在这一刹那以前，乃至久远的事情，我若有所违犯清净的戒法，或者有其他的过失，

「如法悔除」，我就如佛所说的忏悔法，把它忏除去，又恢复了清净，把这个罪过灭掉。「若无所犯，便生欢喜」了。那么，「昼夜随学常无懈癈」。我没有什么过失，我就如法的修学四念处。昼，白天，夜间都是不懈怠的学习、修行。「常无懈癈」，不懈怠，也不停止自己的修行，常是这样做。

「二者、于身语意一切事业，能正了知增上力故，于诸过失终无违犯」。前面这一法，回想自己，每一天所作的事情，若有过失就忏悔。这第二法是于身语意，身所做的事情，语所说的语言，内心的思想，由身语意发动出来一切的事业，自己能够「正了知」，能够没有错误地、很分明的认识，自己都做了什么。由这样的正知的「增上力故，于诸过失终无违犯」，对于这一切的过失，身语意……通常来说呢，就是十善，学习十善法，不犯一切的过失。那么详细来说，当然出家人就是戒，比丘戒和菩萨戒，都要它清净。「于诸过失终无违犯」，不犯过失，没有过失，犯了过失就忏悔，而且特别地清清楚楚的认识，自己三业要它清净，没有过失。

「由此因缘亦无忧悔。」由于自己不犯过失，所以心里面不忧悔。「随生欢喜」，所以心里面常常是三业清净，修学圣道，心里面很快乐。「广说乃至解脱知见。」广说戒清净，戒、定、慧、解脱、解脱知见都成就了。所以由这二法，那么就可以令得定地清净梵行，可以这样子。

丑十三、能越众苦

又有二法，能越众苦。谓能超越诸恶趣苦；及能超越生死大苦。一者、深见现法当来诸过患故，远离恶行。二者、心常安定，精勤修习菩提分法。

这是第十三科，能越众苦。

「又有二法，能越众苦。」是什么呢？「谓能超越诸恶趣苦，及能超越生死大苦。」「能越众苦」有二种方法……「能越众苦」，就是能解脱众多的苦恼。什么苦恼呢？「谓能超越诸恶趣苦」，能够超越三恶道的苦恼。「及能超越生死大苦」，这是进一步能超越三界的生死大苦，就是人天的生死苦也超越了，不只是三恶道。那就是超出三界，得了圣道了，这要阿罗汉以上了。那二法能有这种作用呢？

「一者、深见现法当来诸过患故，远离恶行」。第一个方法就是自己深深的看清楚了，现法的诸过、当来的诸过。就是现在的色受想行识上面，这一天的经过，自己所作的事情，能看见出来，若是有过失，深深的看出来现法的诸过患。我若是身不清净，语不清净，心不清净，会有大患；深深的看出来将来也有过患。你现在做错了事情，将来有后果的，也是有过患的。「远离恶行」，若这样子，你深深的看见这一点，就自己再不要做恶事，恶事不可以做。「远离恶行」。

「二者、心常安定，精勤修习菩提分法。」前一段就是不做一切恶行。不做恶行，也就是相信因果的关系，相信有因就有果，所以不可以做恶事，将来去得恶报。第二样事情呢，就是心常安定，也就是心常决定。精勤的修习菩提分法，也就是四念住、三十七道品，这样精进用功修行。这样子呢，就「能越众苦」，能超越诸恶趣苦，及能超越生死大苦了。

丑十四、令修断等得安乐住

又有二法，能令修断居远离者得安乐住。一者、于诸境界不生杂染，无恶寻伺，扰乱其心。二者、凡所噉食，要为利益，称量消化，能随顺断，令身调适。

这是第十四科，令修断等得安乐住。

「又有二法，能令修断居远离者得安乐住」。「能令修断」修学菩提分法，断除一切爱见的烦恼，这样的修行人。他「居远离者」，在远离处住，一个身远离，一个心远离，前面都讲过了。使令这种人得安乐住。有二个方法，使令这种人得安乐住。

「一者、于诸境界不生杂染，无恶寻伺，扰乱其心。」第一个就是我们修行人的眼耳鼻舌身意，在色声香味触法的境界上，不要有杂染、不要有染污。不要有染污，这上面说「无恶寻伺扰乱其心」，没有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，没有这些染污法来扰乱自己的心，这是一个条件。这个杂染分二种：一种就是贪瞋痴的这一切烦恼，刚才说的这个欲寻伺、恚寻伺、害寻伺这都是杂染；另外一个染污是什么呢，就是执着。我们这一念明了的心，和一切境界接触的时候，你要知道这都是如幻如化的，都是毕竟空的，不要执着它是真实的，你若执着它是真实的，就是杂染了。所以这一念心，这一念无所得的智慧，你若能把握得住，就是「于诸境界不生杂染」，就不会有恶寻伺扰乱其心了，常常的把握住这一念智慧。

「二者、凡所噉食，要为利益，称量消化，能随顺断，令身调适」第二样事情，就是自己日常饮食，所「噉食」的这些营养，「要为利益，称量消化」，「要为利益」这句话是为成道业应受此食。这个动机，你为什么要吃饭？吃饭的动机是为了道业的成就，叫「为利益」。而吃了这个东西，你要能知道，我能消化。如果生了杂染心了，生了贪心要多吃，就不能消化，这里有这个问题；当然吃太少也不行，你要称量，吃下去自己能消化它。「能随顺断，令身调适」，这个营养、饮食吃下去以后，能消化、能得到它的营养，使令自己的地水火风，得到了适当的营养的力量，这个力量能随顺你修学圣道，叫做断。这个「断」，就是修学圣道能断烦恼。「令身调适」，使令你这个四大的身，四大调合，不会有病。你要称量这件事，吃的东西要这样。

《披寻记》四八三页：

又有二法能令修断居远离者得安乐住等者：此中二法，谓修根律仪，及于食知量。如次配释应知。

「又有二法能令修断居远离者得安乐住等者：此中二法，谓修根律仪，」头一个法，于诸境界不生杂染无恶寻伺扰乱其心，是修根律仪，就是把这六根都是合乎律仪的，而没有染污。「及于食知量」，第二法就是于食知量的意思。「如次配释应知」。

丑十五、令修善品时无虚度

又有二法，令修善品诸苾刍等时无虚度。一者、于诸根境正勤方便研究法相，二者、知时、知量少习睡眠。

「又有二法，令修善品诸苾刍等时无虚度」这是第十五科，令修善品时无虚度。这二种法，它的作用能使令我们修学善品的诸比丘等，「时无虚度」，光阴不会空过了，这二种法有这个好处。什么呢？

「一者、于诸根境正勤方便研究法相，」第一个法就是我们于根，就是我们的眼耳鼻舌身意六根；境，就是色声香味触法六境；「正勤方便」就是要精进，不要懈怠。不要懈怠，以止观为方便，「研究法相」，研究就是观察，观察这个眼耳鼻舌身意，色声香味触法，都是无常、无我的，也就是修止观的意思，这指修止观。你常常这样做，光阴就是没有虚度。

「二者、知时、知量少习睡眠」，第二个要知道时间。现在这个时间应该静坐、

经行，经行、静坐，来修学止观，不是睡眠的时候。就是要到中夜，白天不要说，就是夜晚的初夜，初、中、后，夜间分三个时间，初夜、中夜、后夜，这个初夜和后夜都是用功修行的时候，中夜可以休息。知量，现在这个时候是中夜，我应该休息了，但是要知道休息，要「量」，要知道量，不能休息时间太多，要「少习睡眠」，睡眠的时间要灭少。这样说呢，就是时时的修学止观，睡眠减少一点。这样子，光阴就没有空过，是这样意思。

丑十六、成坏增上心学慧学（分二科）　寅一、举能坏

又有二法，能坏增上心学慧学。一者、建立邪学，违越正学，及怀犹豫。二者、增益损减邪见决定。

这是第十六科，成坏增上心学慧学，就是成增上心学、增上慧学，破坏增上心学、增上慧学这二件事。分二科，第一科是举能坏。

有二法能破坏我们的增上心学，能破坏我们的增上慧。那二法呢？「一者、建立邪学，违越正学，及怀犹豫」。「建立邪学」，这个建立是什么意思呢？一般人不能建立，就是有一点聪明的人，他会说出来一大套的理由，我这样作是对的，这叫做建立。建立邪学，就是不符合佛法的、不符合正法的，违反正法叫做邪学。「违越正学」，他是与佛法是冲突的。「及怀犹豫」，内心里面对于佛法有犹豫，对于正法有犹豫，就是有疑惑。他自己另外发明一个他认为是正法的，就是这种情形。这样子就能破坏佛法的增上心学、增上慧学。这是一样。

「二者、增益损减邪见决定」第二法是什么？增益损减邪见决定。增益也是邪见，损灭也是邪见。这个增益就是加多的一种邪见。比如说外道，说持牛狗戒可以生天。他会说出理由来的，为什么持牛狗戒会生天，他会说出理由。而实在这是没有这么一回事，所以这叫做增益的邪见。正式的说是这个人修学善法可以生天，他说这个不能，那么叫做损灭的邪见。做恶事会到三恶道去，他说做恶事不会到三恶道去，所以这叫做损灭邪见。增益也是邪见，损灭也是邪见。对于这种邪见他是决定，决定不变，他有了这个邪见以后，你怎么样也不能动转他，你不能改变他，所以叫做决定。那么这就是能坏增上心学，能坏增上慧学。这是举能坏。底下第二科例能成。

寅二、例能成

与此相违，当知即是白品二法。

「与此相违」与前面这二个相违，不同于这两个的，「当知即是白品」就是清净善法、良法。就是没有增益、损减的邪见决定，也不建立邪学，违越正学及怀犹豫，那么就是清净的善法了。

丑十七、令成熟者速入现观

又有二法，能令已集菩提资粮，未入现观补特伽罗速入现观。一者、思惟现在过去自他衰盛。二者、勤修谛行所摄无倒作意。

这是第十七科，令成熟者速入现观。

「能令已集菩提资粮，未入现观补特伽罗速入现观」。「能令已集菩提资粮」，能使令已经集聚了菩提资粮的人……已集菩提资粮的人，就是这个人，他能够学习佛法，从文字上的佛法去努力的学习，得正知正见，这是一个菩提资粮。这样说得正知正见是属于慧，那么另外也应该要有福德的资粮，或者为大众僧服务，也是一种福德

资粮，护持佛法也是一种福德资粮，就是成就圣道要有福德资粮，也要有智慧的资粮，就是闻思修的智慧。那么这些资粮已经积集了。资粮这句话就是因，得圣道的因缘叫做资粮，你要有这样的因缘，你才能够修学圣道，才可以得圣道。这个发心的人，已经积集了菩提的资粮，但是还没能够「入现观」，就是还没有得圣道。这个现观就是已经得到须陀洹果以上的圣人，名之为现观。就是他得到了那个清净无分别的智慧，见到真理了，那叫做现观。现在这个人菩提资粮是积集了，但是还没有证悟圣道，「未入现观」。这个补特伽罗这个人，「速入现观」，你若修学这二种法呢，你就很快的可以得入圣道。这样说已集菩提资粮，就是外凡位的人。内凡位的人，暖、顶、忍、世第一、那就是开始修四念处了。这个四念处修的也不错了，达到了暖的程度。这个时候还是没有入现观。

「一者、思惟现在过去自他衰盛。二者、勤修谛行所摄无倒作意。」这个其实就是修无常观。第一个思惟现在过去自他，现在的自他衰盛，过去的自他衰盛，思惟无常，修无常观。修无常观的时候，就可以知道世界上一切有为法都是靠不住的。二者、勤修谛行，那怎么样才能够最安稳呢？就是要修学圣道。修学圣道就是苦集灭道了，修学圣道就是修学四念处了。「勤修谛行」精勤的修学苦集灭道四谛的胜行，苦、空、无常、无我这是圣行。「所摄」，属于这个范围内的无倒作意，不颠倒就是没有错误的如理作意。你能这样修无常观，修胜行，你就能够「令未入现观补特伽罗速入现观」了。《披寻记》解释的好。

《披寻记》四八四页：

又有二法至无倒作意者：此中二法，谓厌及欣。如次配释应知。谓自衰损及他衰损，现在会遇，正现前时，如理作意数思惟故，成可厌处。若自兴盛，及他兴盛，过去尽灭，离变坏时，如理作意数思惟故，成可厌处。如声闻地说。（陵本三十一卷十八页）是名思惟现在过去自也衰盛。

「又有二法至无倒作意者：此中二法，谓厌及欣」第一个法，思惟现在过去自他衰盛是厌；第二法是欣，是所欢喜的。「如次配释应知」。这底下解释。「谓自衰损及他衰损，现在会遇，」自己衰了，很多如意的事情都没有了，叫做衰，叫做损。及他人也是如意的事情没有了，衰损。这种不如意的衰损，现在会遇，正是现在遭遇到这种不如意的事情的时候，所以「正现前」的「时」候。「如理作意数思惟故，成可厌处」自己遇到了衰损的时候，你能够有如理的作意，修无常观，当然这都是因缘生法，如理作意，而不怨天尤人。数数的思惟，「成可厌处」，这样子在自己的内心里面，就成立了无常观了，厌离心就建立起来了。「若自兴盛，及他兴盛」若自己遇见一切很多令你满意的事情；或者他人，我的一些亲爱的人，他们有些满意的事情，是「过去尽灭」，是过去的时候有这种如意的事情，但是现在来说，这些都没有了。
「离变坏时，如理作意」这些如意的事情同你分离了，说是那个财富还在，但是你没有所有权了，所以同你分离了。不是说一定那个东西坏了，那个大楼房还是很好的在那里，但是不是你所有了，叫做离。或者那件事坏了，变坏时，如理作意「数思惟故，成可厌处，如声闻地说。（陵本三十一卷十八页）是名思惟现在过去自他衰损。」这么样讲。这样子思惟无常，使令自己有衰盛。

在本论下文也有提到，在《杂集论》上也有提到，说我现在是如意的，这个衰损不如意的事情，我没有这个事情，我现在还都是如意的。但是从无常的道理来说，终究有一天要到来的，所以应该生厌离心。

丑十八、令速圆满离垢梵行

又有二法，令观行者最极究竟离垢梵行速得圆满。一者、修谛现观；二者、于后离欲方便勤修，于诸等至无有爱味，离诸障难。

这是第十八科，令速圆满离垢梵行。

又有二种方法，「使令行者」，就是修止观的人，「最极究竟」，「最极」的「离垢梵行」，「究竟」的「离垢梵行」。达到最高的时候叫「最极」，「究竟」就是所有的烦恼都清除了，所有的智慧也都圆满了，叫究竟。这个最极究竟究竟指什么说的呢？就是「离垢梵行」，「离垢」是远离了爱见的烦恼，「梵行」就是戒定慧的梵行，速得圆满。那二法有这么好的作用呢？

「一者、修谛现观；」就是修四念处了。谛就是苦集灭道，就是真理，能现观真理，那就叫做「谛现观」。现在修谛现观，就是暖、顶、忍、世第一这时候修谛现观。「二者、于后离欲方便勤修」第二个是修谛现观这个时候，那么就达到初果了。「于后离欲」，初果以后，初果、二果这个时候还有欲，还要继续修谛现观才能离欲。于后离欲的方便，还是四念处，以四念处为方便来离欲。「勤修」，勤修四念处。「于诸等至无有爱味，」离欲以后成功了，就是得禅定了，就是得到色界四禅、无色界的四空诸等至。对于得到色、无色界的禅定，对于这个禅定里面不爱味、不执着。「离诸障难」那就是远离了一切的障难。爱烦恼是个障难，见烦恼也是个障难，现在通通完全远离了。就是用修这二种方法，就是能令观行者最极究竟离垢梵行速得圆满，这样意思。

丑十九、令速引发一切胜德

又有二法，令观行者速能引发世、出世间一切胜德。一者、九相住心。二者、由六种事以正定心思择诸法。如声闻地当广分别。

「又有二法，令观行者速能引发世、出世间一切胜德。」这是第十九科，令速引发一切胜德。速能引发世间的一切胜德，出世间的一切胜德。世间的胜德，当然就是色、无色界的禅定，大福德的境界，出世间的圣道，三明六通、乃至无上菩提。

「一者、九相住心」有二种法使令你能够引发世、出世间一切胜德。那二法呢？「一者、九相住心；」就是九心住，那个内住、等住、安住、近住那个地方……一共九住，后面有详细解释。「二者、由六种事以正定心思择诸法，如声闻地当广分别」这个九相住心如果修成就了，由九相住心到了未到地定就是奢摩他成就，然后到四禅都是奢摩他。「二者、由六种事」这是修毗钵合那。六种事就是寻思于义、寻思于事、寻思于相、寻思于品、寻思于时、寻思于理，义、事、相、品、时、理这六种事，由这六种事「以正定心」就是你的心在正定里面，也就是在奢摩他里边来思择诸法。思择诸法就是根据这六种事去思择诸法、思惟诸法的道理。「如声闻地当广分别」，在声闻地里面是很详细的说这九种住心，九相心住和六种事，会详细解释的。

丑二十、诸观行者清净差别

又观行者有二种净。谓作意净及所依净。于三世中远离愚痴，智清净故，名作意净；远离三界诸烦恼品麤重法故。名所依净。

「又观行者有二种净。」这是第二十科，诸观行者清净差别。观行者有二种清净，「谓作意净及所依净。」这二种清净。「于三世中远离愚痴，智清净故，名作意净」这底下解释这二种清净。「于三世中」，就是过去的一切诸行，现在的诸行，未来的诸行，这三世中，「远离愚痴」，对于这一切的诸行，也就是色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，也就是十八界了；对于这一切法要远离愚痴。我们执着它是我，是愚痴，执着它是真实的，都是愚痴。我们知道都是无我的，是苦、空、无常，那么这样子去观察，那就是没有愚痴了，就是你的智慧清净了，有了清净的智慧了。「名作意净」，作意净就是心在观察一切法的时候，你若有这样的智慧，就是叫

做「作意净」。

「远离三界诸烦恼品麤重法故，名所依净。」「远离三界诸烦恼品，」欲界、色界、无色界的爱烦恼、见烦恼的麤重法故。这个麤重，应该说有二种麤重，一个是身体的麤重，身麤重，一个是心麤重。心麤重包括烦恼和烦恼的种子在内。远离这些麤重，那么这就叫做所依净。所依就是色受想行识，就是眼耳鼻舌身意，就是所依。这样子，远离了麤重。人若离欲了以后，这个身体就不麤重。人若有欲的时候这个身体就麤重。那么断了一切的爱烦恼和见烦恼，烦恼的种子麤重也都没有了。这个时候，你的眼耳鼻舌身意，你的色受想行识是清净的，所以叫做所依净。这个所依净，如果只是非佛教徒，只是得到禅定的时候，也感觉到这个身体清净。非佛教徒，他若能放下欲，能修学禅定成功了的时候，也感觉这个身体清净，这身体好像如云如影，有若无那样子，不麤重。那么心也没有欲，与禅定相应的时候，心也是清净，名所依净。但是你若不修毗钵舍那的佛法的四念处，你不能够远离愚痴，「于三世中远离愚痴，智清净故。」这个作意净你得不到。所以我们从《瑜伽师地论》和《大智度论》里面来看呢，用这样的，这好像是一个尺似的，我们量一量这个地方有多长，有多高，这个尺。那么经论上说的这个话，这就是一个尺，去量一量那个人的修行，就可以知道你修行的对不对。所以只是修奢摩他是不成功的，是不行的，你非要有奢摩他，还要有毗钵舍那才可以。而这个毗钵舍那，通常的情形，还就是苦空无常无我，还就是这样观察才可以。

丑二十一、心解脱者内证差别

又有二法，心善解脱诸阿罗汉内自所证。一者、于现法中苦因永尽；二者、由此为先当来世苦，毕竟不生。

「又有二法，心善解脱诸阿罗汉内自所证。」这是第二十一科，心解脱者内证差别。又有二种方法，「心善解脱诸阿罗汉内自所证」，就是他的心，他这个明了性的心，从爱烦恼、从见烦恼里面解脱出来了，这样的阿罗汉他内心里面所证悟的境界，这二种法是他所证悟的。什么呢？

「一者、于现法中苦因永尽」就是在现在的眼耳鼻舌身意里边，「苦因永尽」，就是贪无余断、瞋无余断、愚痴无余断，没有残余，没有剩余的，究竟的断掉了，「苦因永尽」。「二者、由此为先当来世苦毕竟不生」第二件事呢，「由此为先」由此现法中苦因已尽为先，你先要有这个条件，那么「当来世苦毕竟不生」，将来世的苦恼的境界，决定是不会生起了。这是心善解脱诸阿罗汉内自所证的。

那么这是一共二十一科。这二十一科解释完了。

《瑜伽师地论》卷十四

本地分中闻所成地第十之二

子三、三种（分二科） 丑一、结前正显

已说二种佛教所应知处，次说三种。

这个佛教所应知处这一科里面分十科，七、八、九、十，分十科，第一科是「约一种来说」，第二科「约二种来说」，就是一共二十一科，有二十一个二法。现在这以下说「三种」法，约三种法来介绍佛法是这样意思。这一科里面分二科，第一科是「结前正显」。

「已说二种佛教所应知处」，前面分了二十一科，就是说明二种佛法所应该明白的境界。「次说三种」，这以下再说三种，就是用三种佛法来介绍佛教「所应知处」，这样意思。

这是正显、「结前正显」，底下第二科「别广宣说」，分四十科，第一科「发起邪行令堕恶趣」分二科，第一科是「略标」。

丑二、别广宣说（分四十科） 寅一、发起邪行令堕恶趣（分二科） 卯一、略标

谓依十相三门三种及与三根，于诸有情发起邪行，能令有情堕诸恶趣。

这是第一科，第一科是「略标」，「谓依十相」，就是十个相貌和三个门，还有三种，还有三根，这一共是四样。「于诸有情发起邪行」，这四样事情总而言之，是说明众生发起邪行，有罪过的事情。「能令有情堕诸恶趣」，做了罪过的事情不会白做的，能使令这个众生堕落到三恶道去受苦的，说明这件事。

这是「略标」，底下「别释」，别释分四科，第一科「说十相」，十相分二科，第一科「列差别」。

卯二、别释（分四科） 辰一、十相（分二科） 巳一、列差别

言十相者：谓坏生命、财物、妻妾，若坏实义、善友、赞美所为事业，若意三浊。

「言十相者」，十相是什么呢？「谓坏生命、财物、妻妾，若坏实义、善友、赞美所为事业」，就是十种恶法。「坏生命」，就是杀害生命。「财物」呢，「坏财物」，就是不与取叫做坏财物。「妻妾」，就是坏这个妻妾，就是欲邪行。那么这是身三，身所发的三种罪过的事情。

「若坏实义、善友、赞美所为事业」，「若坏实义」，就是说谎话；「坏实义」，就是说妄语。「坏善友」，就是离间语，人家是好朋友你去破坏他，叫「坏善友」。「坏赞美」，就是恶口、两舌，说暴恶、粗恶的语言，说杂秽的语言；就是破坏了赞美，把赞美破坏了，就不值得赞美了。「所为的事业」，这样说呢，前面这个坏生命、坏财物、坏妻妾，这是身所为事业；「若坏实义、善友、赞美」，这是口所为事业，语言上所做的事情，所以叫做「所为事业」，这是七样。

这底下，「若意三浊」，坏生命、坏财物、坏妻妾，这是三个；坏实义、坏善友、坏赞美这又是三个，也是三；就是口四合起来，恶口，那个暴恶语和杂秽语合而为一，所以是三个。「若意三浊」，前面是身、口，这第三个是意，意里面有三样也是污浊，就是贪瞋痴了「三浊」。那么加起来就是十相，十相就是十恶业。

巳二、随难释

谓执受他财欲为己有，欲令他遭所不爱事，诽谤真实所有恶见。

这底下第二科「随难释」。前面列出来十相的差别，这底下随着十相里面，要是难一点的地方我们就解释。

「谓执受他财欲己有」，这叫做坏财物，想要把别人的财物拿过来，当作我的、算我的。「欲令他遭所不爱事」，这底下若坏实义、善友、赞美乃至意之三浊者，总而言之就是，欲令别人遭遇到所不爱的事情，所不欢喜的事情。「诽谤他真实」，就是说谎话，乃至到所有贪瞋痴的恶见。

《披寻记》四八七页：

谓生命等者：谓若杀生，名坏生命。若不与取，名坏财物。若欲邪行，名坏妻妾。若虚妄语，名坏实义。若离间语，名坏善友。若麤恶语及与绮语，名坏赞美；此之七种，身语所作，名所为事业。若意所作，贪欲、瞋恚、邪见，名意三浊。下自随释，如次应知。

「谓生命等者：谓若杀生，名坏生命。若不与取，名坏财物。若欲邪行，名坏妻妾。若虚妄语，名坏实义。若离间语，名坏善友。若麤恶语及与绮语，名坏赞美；此之七种，身语所作，名所为事业。若意所作，贪欲、瞋恚、邪见，名意三浊。下自随释」，下面有解释，如次应知。

辰二、三门（分三科）　巳一、列差别

言三门者：一、作业毁坏门，二、意乐毁坏门，三、方便毁坏门。

「言三门者」，前面第一科是「十相」，解释完了，这底下第二科，解释「三门」。「三门者：一者、作业毁坏门，二、意乐毁坏门，三、方便毁坏门」。这是解释三门，三门分三科，第一科、列出差别。

「作业毁坏门」，还是前面这个十恶业，十恶业现在用三门来解释，分三个部分来解释。或者说这个门，从门里面也可以出来，但是也可以入进去；现在这里面，也可以说是从门里面出来。从门里面出来，出来的什么呢？就是罪过、作业毁坏，这个「作业毁坏门」就是身、口。「门」实在就是心，这个心发出来的罪过就是「作业毁坏门」，就是破坏了自己的功德善法，这是第一个门。

「二、意乐毁坏门」，「意乐」就是意业的贪、瞋、痴，贪、瞋算是意乐；不贪、不瞋是个意乐，是我们的一个意乐。现在我们贪、瞋，就把不贪、不瞋破坏了，那么这是一个门也就是心，心这个门，这个意乐坏了。用贪、瞋造种种罪，那么就是「意乐毁坏门」。

「三、方便毁坏门」，就是愚痴、邪见所有的罪业，所有作业的毁坏、意乐的毁坏，都是以邪知见，以恶见为方便而创造出来的，所以叫做「方便毁坏门」。

这是列出来这三个门，这底下第二科「配十相」；就是三个门和十相相配合。

巳二、配十相

于十相中，前之七种作业毁坏；其次二种意乐毁坏；最后一种方便毁坏，所谓恶见。

「前之七种」是「作业毁坏」，就是身、口加起来是七种，是「作业毁坏门」。「其次二种意乐毁坏」，就是「意三浊」里面的那个，贪、瞋这二种是「意乐毁坏门」。「最后一种」是「方便毁坏」，是什么呢？「所谓恶见」，这个有罪恶的、鄙恶的那种思想、那个执着，这个「恶见」叫做「方便毁坏」。

巳三、随难释

由恶见故，羞耻、慈悲、离诸恶行，悉皆毁坏；无有羞耻、无有慈悲，广造众恶。

第三科「随难释」，第一科「列差别」，第二科「配十相」，第三科、随难解释。

「由恶见故，羞耻、慈悲、离诸恶行，悉皆毁坏」，现在解释最后一种的「方便毁坏」，就是「恶见」。这恶见怎么就叫做方便毁坏呢？「由恶见故」，由于这个众生有邪恶的思想，有罪恶的思想的关系，他原来的「羞耻」心，他原来的「慈悲」心，他原来「离诸恶行，悉皆毁坏」，都被这个「恶见」所破坏了。

破坏的时候是什么样子呢？是「无有羞耻、无有慈悲，广造众恶」了。做种种恶事的时候，心里面没有羞耻心，不感觉到羞耻、不感觉到惭愧。「无有慈悲」，这个众生本来很苦了，他对他没有慈悲心，「广造众恶」，这恶见有这么大的力量，能这样。所以「恶见」就叫做「方便毁坏」，它是众多的罪过的一个因缘，所以叫做「方便毁坏」。

辰三、三种

言三种者：一、身所作，二、语所作，三、意所作。

「言三种者」，前面这是三门，第一科是十相，第二科是三门，现在第三科是三种。「三种」是什么呢？一是身所作，第二、语所作，第三是意所作，就是这三种。

辰四、三根（分二科） 巳一、列差别

言三根者，一、为自饶益相，二、为损害他相，三、于他颠倒相。

「言三根者」，这底下第四科是「三根」，分二科，第一科是「列差别」。三根是什么？「一、为自饶益相」，这个「根」就是发出来，根以能生为义，它能生出来十种恶法，所以叫做根。这个「三根」是什么呢？「一、为自饶益」就是贪，贪、瞋、痴这个贪，就是要利益自己，我的利益愈多愈好，这是贪的相。

「二、为损害他相」，这个瞋就是要伤害别人，伤害别人来利益自己；利益自己是为损害他相。「三、于他颠倒相」，对于别人有错误的想法，颠倒相。

这是「列差别」，底下「随难释」，

巳二、随难释

谓于非法而作法想，于不应作作应作想，坚执现行。

怎么做颠倒相呢？「谓于非法而作法想」。这是「随难释」，「谓于非法而作法想」，那不是真理而认为是真理，他是个生死凡夫的境界，就认为他是圣人，你看这是颠倒、不颠倒呢？「谓于非法而作法想」，那个人没有神通认为有神通，这就是「非法而作法想」。为什么？就是自己的智慧不够，没有辨别的能力。那个人是圣人，那个人是凡夫；凡夫有凡夫的相貌，圣人有圣人的相貌，他没有那个相貌而就说有，「谓于非法而作法想」。所以从这些事情，那么我们怎么知道，这是非法、这是法，怎么知道呢？非要学不可，就是要学习佛法，然后你才能知道那儿是法，那儿是非法呢？不学，不学就不知道。但是一般人不知道，不知道什么叫做法？什么叫做非法？自己承认自己不知道，但是有的聪明人，他认为他知道，于是乎就是「非法而作法想」，就是颠倒了。

「于不应作作应作想」，这是第二个，解释这个颠倒。这件事是不可以做，但是他认为是可以做；这件事做了是有罪过的，但是他认为没有罪过，我可以做，这是颠倒。

「坚执现行」，于不应作作应作想，别人解释一下，这是非法作法想了，你错了；不应作你作应想，是错了，怎么解释都不行，他还是「坚执现行」。他坚执他说的是对的，他还是要这样做，就是「现行」要这样做，这叫做「三根」。

那么这一科就是把「发起邪行令堕恶趣」这一科讲完了。我们一般讲这个十恶、十种恶法，我们只是把那个十恶，每个名字说一说就是了，但是这里面会说出这么多事情来。

寅二、能令有情难不护根（分二科） 卯一、正辨相（分二科） 辰一、举不护（分二科） 巳一、总标列

复有三法能令有情不护诸根：一、于依止中邪法种子，二、于诸境界取不正相，三、于私隐处不正思惟。

「复有三法能令有情不护诸根」，这是「佛教所应知处」相，十科里面的第二科。第二科里面分四十科，四十科里面现在是第二科「能令有情护不护根」这一科。这一科里分两科，第一科是「正辨相」又分两科，第一科「举不护」，「举不护」里面又分两科，第一科是「总标列」。

这个「护、不护」是什么意思呢？护是保护的意思，不护就是不保护。因为我们凡夫从无始以来，这个身、口、意三业的放逸是习惯了的，但是相信了佛法以后，因为有因果的问题要保护自己不要放逸、不要作恶，这叫做保护。不护就是不保护，还随意的放逸，那么叫做不保护。若能够不做恶事，常能做善事，就是保护自己的安全；若常做恶事，就不能保护自己的安全了，因为作恶有恶报，就苦恼了。现在这里面第一科举这个「不护」，先把它列出来。

「复有三法」，还有三种事情，能使令有情不保护自己的眼、耳、鼻、舌、身、意，那三法呢？「一、于依止中邪法种子」，这个依止，其实一切法以心为依止的处，心里面有善法的种子，也有恶法的种子；现在不保护自己，就是邪法的种子，因此法而令自己受诸苦恼，那样的法就叫邪法。邪法也有种子，就是在阿赖耶识里面有那种功能，他若动作出的时候就会做恶事，那样的功能叫做邪法种子。这是不护诸根的一个原因、一个条件。

「二、于诸境界取不正相」，邪法的种子，在这里倒是很明白的就举出来，就是贪欲、瞋恚和害；欲、恚、害这三种恶法。现在这里说第二种「于诸境界取不正相」，就是这个欲，贪欲心和愤怒和这个害，这三种心理对于所遭遇到的境界，这色、声、香、味、触这一切境界「取不正相」，去取着、去执着、去分别这不正的相貌，就是错误的相貌。因为取着这样的相貌，使令自己的欲心生起来，使令自己的愤怒心生起来，使令自己的害心生起来，有能缘的心，也有所缘的相貌；这个所缘的相貌，是生起能缘心的一个所缘缘的。所以不可能只是心，一定还有境界的，因为「取不正相」所以就有这样的欲、恚、害的心情了。取这个不正相，能取的就欲、恚、害，就是这样的恶法，使令自己受到伤害。

「三、于私隐处不正思惟」，这个「于诸境界」是普遍的；「于私稳处」是各别的，有不正当的思惟，也还是欲、恚、害。因此三法而有这些不护，不能保护自己安全的这种事情。

这是「总标列」，底下第二科「明三法」分两科，第一科是「标举」。

巳二、明三法（分二科） 午一、标举

如是三种，当知即是欲贪、瞋恚及与害品。依四处所，发生三种不正寻思。

「如是三种，当知即是欲贪、瞋恚及与害品」，前面列出来这三法，说的还没有，实在没有说明白，那么究竟指那三种说的呢？当知就是欲贪心，这个欲是所贪；贪是能爱这个欲的心情，所以叫做「欲贪」。「瞋恚」心「及与害品」，想要伤害对

方，这三种心理。

《披寻记》四八八页：

一于依止中邪法种子等者：此中邪法，即是欲、恚、害，今说彼种以为第一。由欲、恚、害于诸境界取净妙相或瞋恚相等，故说彼相以为第二。复于彼相不正思惟，多所修习，故说思惟以为第三。如是三种，当知通说欲贪、瞋恚、及与害品。非依次第一一别配。

「于依止中邪法种子等者：此中邪法，即是欲、恚、害」这三种。「今说彼种以为第一」，就是欲、恚、害指现行说的，现行是由种子来的，现在这种子算是第一法。「由欲、恚、害，于诸境界取净妙相或瞋恚相等，故说彼相以为第二」，这是解释那个第二，「于诸境界取不正相」。什么叫做「取不正相」呢？这底下说，就是以欲、恚、害这样的心情，在诸境界上面取「净妙相」，这就是贪欲心；贪欲心去分别「净妙相」，这个贪心就来了，贪欲心就生起了。「或瞋恚相等」，所以这个瞋恚心就生起来了。「故说彼相以为第二」，这个害也是瞋恚相，但是可有差别，下面有解释。

「复于彼相不正思惟，多所修习」，就是思惟了、又思惟，思惟了、又思惟，就是「多所修习」，「故说思惟以为第三」。「如是三种当知通说欲贪、瞋恚、及与害品」，这三种相是通说欲贪、瞋恚及与害品的，是这样意思。「非依次第一一别配」，不是说第一个是欲，第二是瞋恚，第三个是害品，不是；每一个都有欲、瞋恚、害品的。「于依止中邪法种子」也通于欲、恚、害品，第二、第三都通于这三种的，是这样意思。这还是「标举」，底下。

依四处所，发生三种不正寻思。

「依四处所」，前面说出来这三种邪法，这三种邪法是依四个处所；就是依止四种境界，「发生三种不正的寻思」，发生这欲、贪、瞋恚及与害品。

这是「标举」出来，究竟那四种处所呢？下面有解释。

午二、别显（分三科）　未一、欲寻思

谓于自己利等四种白品法处为欲获得，或为不失，生欲寻思。

「谓于自己」，就是这件事对于我自己，有「利等四种不同」。人说是八风不动，就是那八风；八风就是利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐这八法。这八法，「利、衰」怎么讲呢？这个利，就是利益的利，这个利实在就是财富，衣服、饮食、卧具、医药，就是自己的一切财富，你得到了很多的财富这叫做利。衰就是失掉了财富，财富失掉了，这叫做衰。

「毁、誉」怎么讲呢？誉，其实就是赞叹的意思；毁就是毁谤。但是这是不当你的面来赞叹你，说这个人有信、有戒、有闻、有舍、有慧，有信、戒、闻、舍、慧，就是这个人的品德种种好，这叫做誉。如果说这个人品德特别不好，没有信、戒、闻、舍、慧，那就是毁谤了，这是毁、誉。

「称、讥」呢，就是当你的面，在你的面前来赞叹你有道德，有信、戒、闻、舍、慧的功德，那叫做称、称扬你。在你面说你的坏话，说你这个人没有信、戒、闻、舍、慧，那叫做讥。

「苦、乐」，就是苦恼的境界，这是色、受、想、行、识这个受心所来说。有苦受、有乐受、顺乐受处、顺苦受处，心里面有苦、乐的感觉，这加起来就是八法、八种。这八种法，有四个是自己满意的，就是利、誉、称、乐。

「谓于自己利等四种白品法处」，就是利、誉、称、乐这四种好的，自己满意的这些事情境界上。「为欲获得」，我没有我想要拿到。「或为不失」，或者我已经有了，我要保护它不要失掉。「生欲寻思」，就生起欲的思想、欲的想法。那么这是欲寻思就这样解释。

未二、恚寻思

于能障彼怨、中二品有情处所，生恚寻思。

这是第二科「恚寻思」，什么叫做「恚寻思」呢？也是有个原因的，是「于能障彼」，我想要得到财富，得到好的名誉，人家对我的赞叹，我的喜乐，你障碍我这件事。「能障」，你障碍我这件事，谁障碍我呢？「能障彼怨、中二品」这怨中二品有情，就是这个人本来就和我是有仇恨的，是怨；中呢？和我也没什么好，也没什么不好，这两种人。这两种有情处所「生恚寻思」，这两种人他障碍我获得到如意的事情，我就对他「生恚寻思」，我就愤怒了，这是恚寻思这么讲。

这底下第三科是「害寻思」，「害寻思」分三科，第一科是「标」。

未三、害寻思（分三科）　申一、标

于亲友品有情处所，生害寻思。

这是「标」。「于亲友品」，这个亲友品这一类的有情，这一类的人和我是有亲爱关系的人，和我有良好关系的人，这一类有情的地方。「生害寻思」，他也障碍我得到白品法处，这个利、誉、称、乐的事情，他障碍我。障碍我，我对于亲友品的有情处所「生害寻思」，我对他心里面也是不高兴，也是愤怒，那么这叫做「害寻思」。

这是「标」，底下是「征」。

申二、征

所以者何？

这第二科，这是问？为什么这样子呢？

底下第三科解「释」。

申三、释

若亲友品或时违犯，于彼不生全断灭欲，唯有轻微苦楚方便训罚之欲。

生害寻思和生恚寻伺，这个对象不一样，可都是心里面不高兴，可是有什么差别呢？「若亲友品」属于这一类的人，原来和我有亲爱关系的人，他或者有时候违犯我的意愿，障碍我的好事。「于彼不生全断灭欲」，对于亲友这样的人，不会生起来「全断灭欲」，就是要杀掉他，「全断灭欲」就是要把他杀掉了；现在「不生全断灭欲」，就是不会生起来这样的心情。

那有什么心情呢？「唯有轻微的苦楚，方便训罚之欲」，就是轻微的苦楚，我假借一种方便，或者是语言的方便，或者是其他的方便来呵斥他，处罚他一下，使令他有轻微的苦楚，轻微的痛苦就好了，这就叫做害；欲、恚、害，这个「害」就是这个意思。那个恚，瞋恚那个恚，生恚寻思那个，那就是要杀掉他的意思，那就是严重了。

辰二、例能护

与此相违所有白品，如应当知。

前面第一科是「不护」，自己有了欲、恚、害，是不护。现在第二科「是能护」。

「与此相违」，和这个是不同的，所有的「白品」善法，如其所应也就可以知道了。那就是能够保护自己，保护自己我不生欲、恚、害；虽然有些不如意的事情，但是没有欲、恚、害的这种恶心。

《披寻记》四八八页：

依四处所发生三种不正寻思等者：世八法中，若利、 若誉、若称、若乐，名四处所。于是处所自为获得，或为不失，生欲寻思。于是处所若他为障，即于怨中有情生恚寻思；于亲有情生害寻思。

「依四处所发生三种不正寻思等者：世八法中，若利、 若誉、若称、若乐，」这四种名四处所。「于是处所」，于这种境界，「自为获得，或为不失，生欲寻思。于是处所若他为障，即于怨中有情生恚寻思；于亲有情生害寻思。」这个说的倒也很明白，这个意思。

卯二、广摄种（分三科） 辰一、标

略有四种内法种子，遍摄一切诸法种子。

前面第一科是「正辨相」，辨这个护、不护根的相貌。现在第二科「广摄种」，就是这个种，能广摄一切法，不只是前面那三种。这里分三科，第一科是「标」。

「略有四种内法种子，遍摄一切诸法种子」，这个外法也是有种子，那个树、那个花，也是有种子，那是外法，现在不是外法，说内法。「内法的种子遍摄一切诸法的种子」有四种。

这是「标」，底下是「列」。

辰二、列

一、世间种子，二、出世种子，三、不清净种子，四、清净种子。

一世间的种子，二是出世的种子，三是不清净的种子，第四是清净的种子，这四种。

这是「列」，底下第三科解「释」，解释里分四科，第一科是「世间种子」。

辰三、释（分四科） 巳一、世间种子

世间种子者：谓欲、色、无色界系，诸行种子。

就是欲界系的种子、色界系的种子、无色界系的诸行种子，是这样意思。欲界系的诸行种子，欲界系也还是色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，是十八界。这些种子，欲界这个种子，就能把这个系，就是把你绑住了，把你绑在这个欲界里面，你不得解脱，叫做「欲界系」。

「色界系」也是，色界那一切法和无色界的法，也都是把那个众生绑在那里，当然这都是无常变化的，这是「世间的种子」。

巳二、出世种子

出世种子者：谓能证三乘及三乘果、八圣道等清净种子。

「能证三乘」，就是能够成就三乘道果的，就是三乘的因了；三乘的因、三乘的果。三乘的因是什么呢？就是「八圣道等清净种子」，就是三十七道品。「三乘果」呢？就是菩提果，或者智德、断德、恩德这一切果，就是三明六通、八解脱等它的果，这些都是清净的种子，这叫做「出世间的种子」。

巳三、不清净种子

不清净种子者，谓欲界系诸行种子。

「不清净种子者」，这是第三科。「谓欲界系诸行种子」，欲界，系缚我们在欲界里面受诸苦恼的「诸行种子」，叫做「不清净的种子」。

这第四科是「清净的种子」分三科，第一科是「标」。

已四、清净种子（分二科）　午一、标

清净种子复有二种。

这是「标」，底下这个是列。

午二、列

一、世间净，二、出世间净

分这么二种，世间净、出世间净是「列」，第三科是解释。

午三、释

色、无色系诸行种子名世间净；能证三乘及三乘果、八圣道等所有种子，名出世净。

「色、无色系诸行种子名世间净」，色界系的诸行种子、无色界系诸行种子是世间的清净种子，就是没有欲，没有欲嘛！叫清净。这样把「欲界系」的种子叫做不清净的种子，就是因为有欲，这个类这样分别法，有欲是不清净；色界、无色界是有禅定的人，叫做清净，叫做清净，它是属于「世间净」。

「能证三乘及三乘果八圣道等所有种子」，那是出世间的清净法，清净的种子，

这个这么样分别，出世间的种子。

《披寻记》四八八～四八九页：

出世种子等者：三十七菩提分法，是名八圣道等。举后略前，故作是说，由后最胜能摄前故。种子为依，能证三乘无漏有为及三乘果诸无为法，是故名为出世种子。

「出世种子等者：三十七菩提分法，是名八圣道等」，就是四念处这个种子。「举后略前」，三十七道品最后是八圣道，最初是四念处，四念处、四正勤、四如意这些。前面略了后面举出来，「故作是说」。「由后最胜能摄前故」，后面八圣道是最殊胜的，能够摄持前面，能该摄前面的在里面。

「种子为依，能证三乘无漏有为及三乘果诸无为法，是故名为出世种子」。当然这个有为法是有种子，无为法是没有种子的，是这样意思。

寅三、从因所生有漏法因（分二科） 卯一、标相

复有三种从因所生有漏法因。若于此中不如正理修方便者，能生诸苦；若能如理修方便者，于苦、于因，能知、能断。

「复有三种从因所生有漏法因」，前面是第二科「护不护根」，现在第三科「从因所生有漏法因」分两科，第一科是「标相」。

「复有三种从因所生有漏法因」，这个主要是什么？就是爱，这个爱是「从因所生」，它又能够做一切有漏法的因，能生一切有漏法。「从因所生」，它是有漏法的因，就是爱。「若于此中不如正理修方便者，能生诸苦」，这第一科是「标相」。

「若于此中」，若于此爱，我们内心里面这个爱，凡夫都是有爱。若是有了爱以后，你不如正理的修学四念处的方便来对治的话，「能生诸苦」，你就会创造了很多的痛苦给自己吃，能生诸苦。

「若能如理修方便者」，若能够如法性的道理，去修四念处的方便来对治。「于苦、于因、能知能断」，于爱所生苦，你就会能认识到；你能认识爱是苦因，你就会认识到，你就「能知」。「于因」，于苦能知、于因能断，你就能修四念处来断这个爱，所以叫「于苦、于因能知能断」。于苦能知、于因能断，这样就得解脱了。

这是「标相」，底下第二科「出体」。

卯二、出体

谓于欲界系法染污希求，于色、无色界系法亦尔。

这还没有说，这三种究意是什么还没有说出来？这底下才说出来。「谓于欲界系法，染污希求」。「欲界系」，欲界里面有六道的流转，有三恶道，还有人、天、阿修罗，但是人天比较好。那么就是「于欲界系法，染污希求」，就是希求得到满意的欲，但是这是有染污心，就是执着、特别的执着，所以叫做染污希求，这是一种爱。

「于色界系法亦尔、无色界系法亦尔」，就是我想要得禅定，修学色界的禅定，修学无色界的禅定，也是用执着心去做这件事，那也是有漏法，也还是流转生死，不得解脱的，是这样意思。

《披寻记》四八九页：

复有三种从因所生有漏法因等者：当知此谓欲爱、色爱、无色爱，名为三种从因所生有漏法因，染污希求名为爱故。

这是第三科，底下第四科。

寅四、能令流转诸烦恼趣（分二科）　卯一、标

又有三种诸烦恼趣，令诸有情流转生死。

「又有三种诸烦恼趣」，这是第四科「能令流转诸烦恼趣」，分两科，第一科是「标」。

「又有三种诸烦恼趣」，有三种的烦恼，这个烦恼有所趣、能趣于果，能令你趣向于苦；有三种诸烦恼，能令你趣向于苦，那么「有三种诸烦恼趣」。这样说呢，有能趣、有所趣；能趣实在来说还就是爱，所趣的就是苦，就是苦恼的境界。「令诸有情流转生死」，有这样的烦恼，有什么不好呢？是「令诸有情流转生死」，就在三界里面流转，受生死的苦恼而不得解脱，就是这样事。

这一科是「标」，底下第二科是解「释」，解释分三科，第一科是「初烦恼趣」。

卯二、释（分三科）　辰一、初烦恼趣

谓于胜欲发意希求，名初烦恼趣。

「谓于胜欲发意希求」，这第一个烦恼趣就是「谓于胜欲」，殊胜的爱欲，「发意希求」发心，也就是有这样的愿望，去得到殊胜的欲，这是「初烦恼趣」。这个地方有两种不同：一个是用非法的手段，去求取胜欲；一个是合法的，我修学五戒十善，我将来或者在人间，或者是到天上去得到胜欲，分这么两种不同。分这么两种不同，这里面应该是包括这两种在内，这是「初烦恼趣」。

辰二、第二烦恼趣

于色、无色界胜自体中发意希求，名第二烦恼趣。

「于色无色界胜自体中发意希求」，这是第二科「第二烦恼趣」。「于色界和无色界的胜自体中」，色界和无色界他那个生命体，那当然是比欲界殊胜，欲界所不能及，所以叫做殊胜的自体。这个欲界的欲，是向外攀缘的一种苦恼境界，色界、无色界是内心的三昧乐，当然是特别的殊胜，所以是「胜自体中」发心去希求，希望能得到，得到那样的三昧乐。但是不知道苦、空、无常、无我的道理，也还是在烦恼里面生活的，名「第二烦恼趣」。

这是第二科，底下第三科。

辰三、第三烦恼趣

于邪解脱发意希求，名第三烦恼趣。

这是第三，「邪解脱发意希求」，这是外道，外道的人认为得色界的四禅，无色

界的四空定就是得涅盘了，这是邪解脱而实在是没有解脱，他也发心希求，那叫「第三种烦恼趣」。前面那个不如理作意，详细应该像那边说的。

《披寻记》四八九页：

又有三种诸烦恼趣等者：当知此谓欲求、有求、邪梵行求、名为三种诸烦恼趣，发烦恼意而希求故。

「又有三诸烦恼趣等者：当知此谓欲求、有求、邪梵行求，名为三种诸烦恼趣，发烦恼意而希求故」。这个「趣」就是求的意思，「趣向于苦」，也就是本来谁愿意求苦，谁也没有想要愿意求苦；但是你这样做就会得到苦的结果，所以是趣苦。

寅五、欲为根本作业方便

又有三种诸有情类，欲为根本作业方便：一、为得胜欲，二、为得胜自体，三、为证胜解脱道。

「又有三种诸有情类」，这底下是第五科，「欲为根本作业方便」。「又有三种有情类」，一切的有情虽然数量是非常的多，但是给它归类的话，只有三种不同。三种不同诸有情类，「欲为根本作业方便」，不管是那一类有情，最初他采取行动的时候，都是以「欲为根本」的，欲就是希望的意思。我希望要成就这个境界，都是要有希望心才有行动的，所以欲是「根本作业方便」。「作业」是得果的方便，而作业是以欲为根本的，就是以欲为最初的发动者，是这样的意思。

「一、为得胜欲」，这和前面那一段意思一样。「二、为得胜自体」，就是色界、无色界。「三、为证胜解脱道」，这是佛教徒了，他有这样的愿望，有这样高尚的意愿想要得圣道，那么就修学三十七道品，修学四念处了，得解脱。

《披寻记》四八九页：

又有三种至胜解脱道者：当知此谓欲求、有求、及无上梵行求，名为三种诸有情类，欲为根本作业方便：由诸有情一切所作，皆此三求所摄受故。

「又有三种至胜解脱道：当知此谓欲求、有求、及无上梵行求」，无上梵行求就是佛法了。「名为三种诸有情类，欲为根本作业方便；由诸有情一切所作，皆此三求所摄受故」，不能超过这三种求之外的。

寅六、摄受自体诸行威势（分二科）　卯一、标列

又有三种诸有情类，于三界中摄受自体诸行威势：一、牵引威势，二、能得威势，三、成满威势。

「又有三种诸有情类，于三界中摄受自体诸行威势」，这是第六科「摄受自体诸行威势」。又有三种诸有情类，在三界里面，「摄受自体」，「摄受」是取得的意思，把它拿过来；取得自体，取得自己的生命体。「诸行威势」，「诸行」，行就是有为法，三界里面诸行自体都是有为法。「威势」就是有力量的，没有力量是不能成就的。「有三种」是那三种呢？「一、牵引威势，第二是能得威势，第三是成满威势」。

这是「标列」，底下「随释」分三科，第一科「牵引威势」。

卯二、随释（分三科）　辰一、牵引威势

牵引威势者，谓能引之业。

第一科这「牵引威势」怎么讲呢？「谓能引之业」，就是能引出果报的那个力量，能引出来果报的力量，叫做「牵引威势」。这个「业」，有引业、有满业，现在这里面就说那「引业」。就是这业力能把那果报引发出来，这叫「引业」。

「满业」呢？就在那果报上，他是有智慧的、是无智慧的，是长寿、是短寿，是富贵、是贫贱，这都是「满业」。这个业力使令他，在无所有中能创造一个人的果报，这个力量是很大的，这叫「引业」，另外第二个叫做「满业」。所以这个牵引，这个力量是很大的，这是第一种牵引的威势。

辰二、能得威势

能得威势者，谓健达缚正现在前。

第二种「能得威势者，谓健达缚正现在前」，「健达缚」翻个香阴，色、声、香、味、触的香，阴阳的阴。香阴，阴就是他的身体，就是他那个身体以香为食，所以身体也是香，就是中有。「健达缚正现在前」，就是得果报的时候要中有现前才能得果报，这也是一个威势，这叫做「能得威势」。

辰三、成满威势

成满威势者：谓住于此受净、不净，诸业异熟。

「成满威势」，就是这个果报圆满的现前了，这是一种力量。「谓住于此」，就是安住在这里，你就感受到或者是「净业」所得的「业异熟」，或者「不净业」所成就的，「异熟」就是果报，所得到的果报。

「能得威势，谓健达缚正现在前」，这当然是欲界和色界有这件事，若无色界还是没有，所以约多数来说就可以这么说。

寅七、住无明蕴生自体别（分二科）　卯一、标

又有三种无明蕴，诸有情类住无明者，由此因缘能生三世自体差别。

「又有三种无明蕴」，第七科「住无明蕴生自体别」，第一科是「标」，「又三种无明蕴，诸有情类住无明者，由此因缘能生三世自体差别」。

前面说到「牵引威势」是业，有业才能得果报，但是这里面又特别提出来无明，无明在业里面还是最有力量的一个。有「三种无明蕴」，是什么呢？「诸有情类住无明者」，这个诸有情类，有是圣人，圣人就是除掉了无明，那个不在内，就是他的心不和无明同在，那个是不在内；其余的一切众生，他这个心和无明在一起活动，所以叫做「住无明者」。他的心在无明里面住，或者说是无明在心里面住，那么叫做「住无明者」，就是有执着的人。

「由此因缘能生三世自体差别」，由于你心里面有无明的关系，你就能生出来过去世、现在世、未来世生命体的不同。前面说有业，有善业、有恶业，有净业、有不净业，其实在来说呢，这主要的力量还是无明，所以现在就提到这一点。前面这是「标」，标出来，这底下解释。

卯二、释

谓于过去世前际等无知，能生现在自体；于现在世前际等无知，能生未来自体；于未来世前际等无知，即于未来能生后后当来自体。

「谓于过去世前际等无知，能生现在自体」，这是说这个有情，在过去生中的时候，过去生中的时候啊！有「前际等无知」，有前际、有后际、也有中际，这前面我讲十二缘起的时候提到这件事。现在说是「前际」就是发业无明，这一个果报的现起，开始是发业无明，就是最初创造业力的那个无明，那叫做「前际无知」。这个后际无知，就是润生无明，就是爱取，这爱取润生的时候当然也还是有无明的。所以「谓于过去世」，你在过去生中有时候，你有前际的无明，前际的无知、中际的无知、后际的无知，有这么多的无明。

因为有这么多的无明呢，「能生现在自体」，能引生现在的生命，因为若是虽然创造了业，创造了很多能感得生命体的业力，但是你若修学四念处，得阿罗汉果的时候，把无明断了的时候，这个业就不发生作用了，业就不发生作用了。所以业能发生作用，还要有无明的力量，所以无明还倒是非常的重要，所以这里面特别的提到无明。所以「谓于过去世前际等无知，能生现在自体」，这是一种。

「于现在世前际等无知，能生未来自体」，过去世已经过去了，那么现在呢？现在的人，他还是有前际等的无知，前际也是无知、中际也是无知、后际还是无知。因为有这无知，他就造了很多的业，所以能生未来的生命体，未来的生命体也就出现了。

「于未来世前际等无知，即于未来能生后后当来自体」这是第三种，在未来世的时候，他没有遇见佛法，他照样还是有前际无知、后际无知、中际无知，还是有这无明。有无明他的业力就发生作用了，他就「即于未来世能生未来的生命体」，未来又未来，未来又未来，无穷无尽的就是流转下去了。

《披寻记》四九〇页：

又有三种无明蕴等者：谓于前际无知、于后际无知、于前后际无知，是名三种无明蕴。由于三世住三无知，是故有情自体流转不息。

「又有三种无明蕴等者：谓于前际无知、于后际无知、于前后际无知，是名三种无明蕴」。无明不是一个单独的，也是还有色、受、想、行、识，蕴的。十二缘起，无明缘行，行缘识，其实每一个时候都是有五蕴的，这样意思，所以叫做「蕴」。由「于三世住三无知，是故有情自体流转不息」，这里解释。

寅八、未究竟圣灾患差别（分三科）　卯一、标应断

又有三种未究竟圣，共诸异生生死灾患。若有于彼生厌怖者，当速断除三种憍逸，修习现法涅盘方便。

「又有三种未究竟圣，共诸异生生死灾患」，这是第八科「未究竟圣灾患的差别」分三科，第一科是「标应断」。

「又有三种未究竟圣」，他已经修学四念处得圣道了，就是圣人了，但是还没有圆满，要到阿罗汉以上才圆满。所以初果圣人，初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含，这三种圣人都还没有圆满，所以「未究竟圣」。「共诸异生生死灾患」，这三种圣人啊！「共诸异生」，和这一切生死凡夫在一起受生死的灾患，受这生死苦。

这个优婆鞠多尊者传上，有一件事就是优婆鞠多尊者，他有一个弟子修四念处得初果了。得了初果以后，他就不用功修行了，他认为反正我任运的七番生死就得阿罗汉了，我不需要用功。那么这优婆鞠多尊者，在禅定中观察就知道了，知道这个弟子是这样的，他就对这个弟子说：「我今天到聚落去，你陪着我一同去」，那么当然他弟子听他话，就一同到聚落去了。去了到一个地方呢，一个村庄里面一个人家，门口外边有一个人，有一个人身体生疮了，生疮了用那个，大概是用那个微细的铁丝做的那个刷子，很微细的铁丝做的刷子，用刷子来刷这个疮，用那个刷子刷。他就问他弟子说：「你看见那个人在干什么？」他说：「看见了」。说：「你知道他是怎么儿回事？」说：「不知道」。说：「我告诉你，那个人是初果须陀洹，他前生就得须陀洹果了，因为他不用修行，今生又来做人的时候，是在这一家做人，做人的时候他这个身体有病，这疮啊！这个疮痒得厉害，要用铁刷子刷」，有这么境界说是苦不苦，有这种事情。

有这个事情，说：「他为什么会这样子呢？」这个初果圣人为什么有这种事情？说我告诉你，前生他是在大众僧里面，在禅堂里面做维那，他做维那的。做维那的时候，这禅堂里面大家在那里静坐，其中有一位，有一位坐禅的人他身上痒、身上痒，大家都止静了静坐，他身上痒，他就用手去抓啊！抓就有声音了嘛！虽然不是打别人闲岔了，这个维那说：「说是你身上痒，你用铁刷子刷好不好？」说这个话就是喝斥他的意思，但是你知道他身上痒那个人是谁？是大阿罗汉，你用种话来喝斥他啊！有罪了。所以今生做了须陀洹果的时候，做须陀洹果得这个果报，就是得要生疮痒的时候，要用铁刷子刷。所以这里说：「有三种未究竟圣，共诸异生生死灾患」，在生死里「共」，和凡夫一样共同的受这个生死的苦恼，一切法是空的，不是不空，但是有因也有果。

所以「若有于彼深厌怖者」，说是有人有智慧的话，对于这个生死的灾患啊！深深地生恐怖心、生厌离心的话。「当速断除三种骄逸」啊！你赶快的要修行四念处，要断除去三种骄逸，「三种骄逸」也就是骄慢、骄傲、放逸。「修习现法涅盘方便」，要精进的修四念处，修四念处就是修习现法涅盘的方便；「现法涅盘」是果，这「方便」就是因。你若修现就得到涅盘，这可见这初果、二果、三果还没得涅盘，要四果才得涅盘，你现在就要精进用功修行，你就要得涅盘，不要说我来生得，来生等到七生再得涅盘。不能这么样啊！

卯二、列差别

一、无病衰退，二、少年衰退，三、寿命衰退。

「一、无病衰退」，这底下是有三种未究竟圣，这个三种，说是圣有三种，初果、二果、三果也可以，其实这里面不是这么意思，不是指圣人这三种说的。这底下这三种说的：「一、是无病衰退，二、少年衰退，三、寿命衰退」这三种。

这三种，第一个是「无病衰退」，就是感觉你们身体不好常去看医生，我身体没有病，我没有病，我因为看你们有病我没有病，所以生骄逸的心情，就生骄慢啊！生这骄逸。其实你不要生骄慢，这无病啊！会衰退的，一下子就有病了，无病的境界没有了就失掉了，不可以仗势没有病生骄逸心，不可以的；无病会失掉了，这个健康会失掉的，叫「无病衰退」。

「二、少年衰退」，你们都老了，我没有老啊！我今天十几岁、二十几岁、三十几岁，我不老，我比你们好。你不可以这样子是有骄逸之心，少年转眼间就老了，少年就失掉了，不可以有仗势的心情的。

「三、寿命衰退」，我寿命很长，你们寿命很短，你们就失掉了，我寿命很长；

寿命很长，一口气不来就死掉了，寿命就没有寿命了，就死掉了，「衰退」是失掉的意思。说这三种「衰退」，就是「未究竟圣共诸异生」是共同有的。

卯三、劝应观

其有智者，应观未来如是三事，定当随逐。

这是第三科「劝应观」。劝我们「其有智者」，那个人要是有智慧的话呢？应该啊！就是那个人，没有病那个人，是少年的那个人，是寿命长的那个人。他要有智慧的话，他应该自己观察，「未来如是三事，定当随逐」，一刹那以后就是未来啊！那个病就来了，你说我没有病，一刹那以后就有病了，这个少年衰退了，寿命衰退了。这三种事：一个病，一个老，一个死啊！在未来一定是随逐你，随逐你就来了，这三种事就来了，你一定要这样观察啊！这样观察要用这猛勇精进的「修习现法涅盘方便」的。

按佛的这个，释迦牟尼佛大智慧的安排，出了家的人，出了家的人不去做荣华富贵的事情，不求这个事情，就是修学四念处，解决老病死的问题。那么生活的怎么办呢？生活就是托钵向人家乞食，争取时间修学圣道，解脱老病死，就做这件事。那么用样事情和社会上的人对比来说呢？社会上的人对于老、病、死的事情也知道，也知道有老、病、死，但是心里面就对付、对付就好了，然后就去求荣华富贵的事情，去做这件事。然后老病死来了最后就结束了，就算是有成就了，你成就了荣华富贵到最后都放下了，就自己空手的走了。对比，这两件情形对比，就是这样的。

寅九、系缚有情身分差别

又有三种有情之类，贪、瞋、痴缚所依处所、身分差别，能急系缚诸有情类，闭在大苦生死牢狱。一、能饶益，二、能损害，三者、平等二种俱离。

「又有三种有情之类」，这底下第九科「系缚有情身分差别」。又有三种有情的类别，「三种」就是「类」，有情有三类的不同。是那三类呢？「贪、嗔、痴缚所依处所、身分差别」，这个贪啊！是一种系缚，我们这个明了性的心，为贪所系缚、为瞋所系缚、为愚痴所系缚。而这三种系缚「所依处所」，还是有差别的，贪所依的处所、瞋所依的处所、愚痴所依的处所，这个「处所」就是依止这个身，为他所依的处所，还是有差别、有不一样。

「能急系缚诸有情类，闭在大苦生死牢狱」，这三种系缚，「能急系缚」，这个「急」是紧紧的意思，紧：松紧的意思。就是他能够很紧的系缚你，系的很牢固，系缚在一切的有情之类，闭在大苦的牢狱里面，就是生死的牢狱；关闭在这里面很难解脱的，这是说这个系缚的相貌。这底下说这三类的不同，就是贪、瞋、痴缚所依的处所、身分的差别，还没讲这底下说。

「一、能饶益，二、能损害，三者、平等二种俱离」。这个「贪」的系缚所依的处所、身分的差别是什么呢？「能饶益」，对于自己有利益的事情，自己欢喜的事情，这是贪的系缚所依的处所，就「能饶益」。在我们的眼、耳、鼻、舌、身、意上感觉到快乐，就是能饶益，在这里面生贪的系缚。

「二、能损害」，这是「瞋」的系缚是什么呢？就是在眼、耳、鼻、舌、身、舌、意里面，感觉到伤害了的时候，那种瞋心就来了。

这个「平等二种俱离」呢？就是这个「愚痴」的系缚，愚痴的系缚就是「二种俱离」；也不是那个能饶益，也不是那个损害。这个时候这个境界呢，叫做平等，在这

个时候是愚痴心系缚的身分差别。

《披寻记》四九〇～四九一页：

又有三种至平等二种俱离者：当知此说乐受、苦受及不苦不乐受，是名三种有情身分差别。〈决择分〉说：于乐受中多生染者，是故说彼贪所随增；于苦受中多生憎恚，是故说彼瞋所随增；于不苦不乐受中计四颠倒，是故说彼不苦不乐，无明所随增。由是故说身分差别，名为贪、瞋、痴缚所依处所。

「又有三种至平等二种俱离者：当知此说乐受、苦受及不苦不乐受，是名三种有情身分差别」，有情差别。「〈抉择分〉说：于乐受中多生染着」，生爱着心。「是故说彼贪所随增」，这个乐受来了的时候，就有贪爱心，你贪爱心一动，贪爱心也就增长了，常常的贪爱，贪心越来越重，这叫做「随增」。「于苦受中多生憎恚，是故说彼瞋所随增；于不苦不乐受中计四颠倒」，就是常、乐、我、净的四种颠倒。「是故说彼不苦不乐受，无明所随增。由是故说身分差别，名为贪瞋痴缚所依处所」，是这样子。

寅十、遍摄众苦三苦差别（分二科）　卯一、标列

又有三处所生诸苦，遍摄有情所有众苦。一、合会所生苦，二、乖离所生苦、三、平等相续苦。

「又有三处所生诸苦，遍摄有情所有众苦」，这是第十科「遍摄众苦三苦差别」，第一科「标列」。

「又三处」，又有三个地方所引生的苦恼，很多的苦恼，能遍摄有情所有的苦恼，那三种呢？「一、合会所生苦」，聚会在一起就苦恼，这是怨憎会苦；这怨家要聚在一起，还不能分开，是这个怨憎会苦，这是一个苦。「二、乖离所生苦」，你要分离就是苦恼，这是亲爱的，爱别离苦。

「三、平等相续苦」，平等相续苦呢？「合会所生苦、乖离所生苦」这两种之外，除了之外，你的色、受、想、行、识平等的相续下去，在我们凡夫来说，这也不感觉到有什么苦？但是在佛法来说呢，这是苦恼。

这是「标列」，底下「配位」。

卯二、配位

初由损害位合和故；第二、由饶益位变坏故；第三、于一切位相续而转，麤重所摄、诸行所生，唯众贤圣觉之为苦，非诸异生。

「初由损害位合和故」，第一个「合会所生苦」，由「损害位合和故」，因为大家在一起的时候，彼此都感觉受到伤害，在这个时后就叫做「合会所生苦」。

第二呢？「由饶益位变坏故」：「乖离所生苦」，大家在一起都感觉到快乐，但是现在非要变不可，非要乖离不可，要分开才可以，这是一种苦恼。

「第三、于一切位相续而转，粗重所摄、诸行所摄」，第三个呢？这个「平等相续苦」怎么解释呢？「于一切位相续而转」，「于一切位」，合和所生苦也是个位，乖离所生苦也是个位，这个「位」，就是那么一个阶段。在一切的变化不同的境界里面，你的生命体，你的色、受、想、行、识，都相续的生存下来「相续而转」。「粗

重所摄」，而这个身体是个粗重的，是粗劣的、沉重的所摄，属于这个境界里面。「诸行所生」，这色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意都是有为法，它都是因缘所生，就是这么一个苦恼的生命体，这个生命体啊！是个苦恼的境界。

但是呢？「唯众贤圣觉之为苦」，一般的凡夫不感觉到苦，唯独是修学佛法的贤圣人，贤人、圣人，这个「贤」呢？应该是到了内凡位的人，外凡也可以称之为贤，但是内凡位的人，因为他有修行了，他才能够感觉到苦。到「圣」就是无生法忍以后这个圣人，才能知道这个色、受、想、行、识是苦。「非诸异生」，不是一般的凡夫能觉知的，凡夫不知道。

《披寻记》四九一页：

又有三处所生诸苦等者：此中三苦，谓即苦苦、坏苦及与行苦，如是三苦从三受生，是名三处所生诸苦，如次配释应知。苦苦、坏苦行相易知，名世俗苦；行自性苦，相难可了，名胜义苦；由是故说唯众圣觉之为苦，非诸异生。

「又有三处所生诸苦等者：此中三苦，谓即苦苦，坏苦」，合会所生苦，是苦苦；坏苦就是第二个乖离所生苦。「及与行苦」，第三个就是行苦，平等相续苦叫做行苦。「如是三苦从三受生，是名三处所生诸苦，如次配释应知。」

「苦苦、坏苦行相易知」，我们容易明白。「名世俗苦」，世俗之人也能知道这是苦。「行自性苦，相难可了」，就是不容易明白了，行它的体性上也是苦啊！它的「相难」，它的形象是不容易明白。「名胜义苦」，能见胜义的人才知道是苦，所以叫胜义苦。就是无量无边的苦分两种：一个是胜义苦，一个世俗苦。「由是故说唯众贤圣觉之为苦，非诸异生」。

寅十一、障预流果心高举法

又有三种心高举法，违害欲求沙门果证修方便者预流果支，能障沙门令不得证。一者、以己校量于他，谓我为胜，心生高举；二者、以己校量于他，谓我相似，心生高举；三者、以己校量于他，谓我为劣，心生高举。

「又有三种心高举法，违害欲求沙门果证修方便者预流果支，能障沙门令不得证」。这是第十一科「障预流果心高举法」，有三种心高举法，就是心里面高慢，自己感觉自己，很了不起啊！那么这叫做「心高举法」。

「违害欲求沙门果证修方便者」，这个心高举这件事，就是「违害」，也就是障碍了的意思；也就冲突、妨碍的意思。「欲求沙门」，妨碍什么呢？是「欲求沙门果证」，说这个人啊！他对于世间上的事情放下了，他发心要希望能够成就圣道，这「沙门果证」。「修方便者」，你有这样的愿，也就有这样的行动，叫做修方便，采取了行动叫做修方便。

采取什么行动呢？「预流果支」，预流果支就是近善知识、听闻正法、如理作意、法随法行这四种，这叫预流果支。「修方便」就是修这个，近善知识、听闻正法、如理作意、法随法行。「能障沙门令不得证」，就是你心高举啊！就妨碍你近善知识，你心里一高慢啊！你还能近善知识吗？听闻正法吗？你不能近善知识，听闻正法，你还能如理作意，法随法行吗？所以「能障沙门令不得证」，能障碍你这个沙门的圣道，使令你不得成就。

三种「心高举法」，是那三种呢？「一者、以己校量于他」，拿自己的身口意和别人去对比，去比较、比较，比量、比量。「谓我为胜，心生高举」，一比量呢，我

高过他，心就高慢起来了，这是一种我高慢。「二者、以己校量于他，谓我相似，心生高举」，拿自己的情况和别人对比的时候，认为我和他是相似，你感觉你了不起啊！我并不次于你，这叫做「心生高举」、叫相似，我和你一样，那么就是心生高举。「三者、以己校量于他，谓我为劣」，和别人较量我是不如他，但是心里面总是还不太服气，所以「谓我为劣」也还是心生高举。这样比量呢，心生高举，有了高慢心的时候就不能修学圣道了，这是「障预流果，心高举法」。

《披寻记》四九一页：

又有三种心高举法等者：当知此说胜、等、劣、慢，是名三种心高举法，如次配释应知。由是诸慢，于说法师及教授者，不善承事，亦复不能无倒闻思，成办所修，是名违害预流果支。如下自说（陵本十四卷九页），能障沙门令不得证，当知此中圣道名沙门，烦恼断名果。如声闻地说（陵本二十九卷十三页）。

「又有三种心高举法等者：当知此说胜、等、劣、慢」，胜也是慢，等还是慢，劣也是慢。「是名三种心高举法，如次配释应知。由是诸慢，于说法师及教授者」，对于讲解佛法的那个师长，及教授你佛法的那个人，「不善承事，亦复不能无倒闻思」，听闻的时候，总感觉你讲得不对，你说的不行。「成办所修」，不能无倒闻思，也不能成办所修。「是名违害预流果支，如下自说」，下面有解释（陵本十四卷九页），「能障沙门令不得证，当知此中圣道名沙门」，「能障沙门令不得证」，这个沙门，圣道叫做沙门。「烦恼断名果」，烦恼断叫做果，沙门果。如〈声闻地〉解释。（陵本二十九卷十三页）

寅十二、能生三世诸行种子

复有三种种子，当知能生一切诸行。一、已与果，二、未与果，三、果正现前。

这个第四大科「佛教所应知处相」，这一科里分十大科，第一科是「一种」，第二科是「二种」，第三科是「三种」。在这个「三种」里面，又分四十科，现在是第十二科「能生三世诸行种子」。这一切有为法的出现，是由种子的力量才有一切法的出现的。

「复有三种种子」，种子虽然是很多，但是归纳成三种。由这三种种子，「当知能生一切诸行」，他能够出现一切有为法，这一切有为法都是由种子造成的。这个种子是一种譬喻，从譬喻得来的一种意思，这些植物都有种子，在这个里说，也就是一种功能、一种动力，由这种功能才能出现一种事情。分三种，哪三种呢？

「一、已与果」，就约时间说，就是这一类的种子，它已经给你果报了，它已经发生作用了，这就是过去的。「二、未与果」，第二种就是将来的，在现在来说呢，它还没有给你果报，那个功能还存在，但是没有给你果报，就是时间还没有到。
「三、果正现前」，第三类种子，就是它给你果报了，那个果报现在就出现在你的眼前，就是现在，这是分这么三类的不同。

这表示只要有一件事，它就是有种子，没有种子没有这一件事。但是这个种子，如果没有所缘缘，它还是不出现；没有增上缘，它也不出现；没有等无间缘，它也不出现，所以也要其余的三种因缘，就是因缘成熟了，它才能出现的。

寅十三、诸行言说所依处别

又有三种诸行言说所依处，所谓去、来、今。

这是第十三科「诸行言说所依处别」，是诸行言说所依处别。这个「诸行」就是一切有为法，一切有为法就是「言说的所依处」，一切的语言依一切有为法为依止处。但是有差别，虽然同样是言说所依，但是有差别，有几种差别？这上面说是有三种，有三类是「诸行为言说的依止处」。

「所谓去、来、今」，就是过去、未来和现在，这都是在诸行有为法，这可见无为法不是言说所依处，那么我们说无为，这还是对有为来说的，如果真实在无为的境界是没有言说相的。

寅十四、能摄诸色自性差别（分二科）　卯一、标列三相

又有三相，能摄一切色法自相。谓显、形、作用，安立眼识所取之色。于自处所，障碍余色行住，安立根色，若一切境界色；当知一切总有十色。及定地色。

这是第十四科「能摄诸色自性差别」，诸色的体性有差别。分二科，第一科是「标列三相」。

「能摄一切色法自相」，三种相它能统摄一切色法的体相，哪三种呢？「谓显、形、作用、安立眼识所取之色」，这是第一种。这第一种里面有三种，谓显色、形色、作用色。「显色」，就是青、黄、赤、白。「形色」，长、短、方、圆这一类的

东西。这个「作用」就是表色，屈、伸、取、舍，像我这个臂一屈一伸；我们这个腿也能一屈一伸；我们的身体也能一屈一伸。有取有舍，我把它拿过来，或者把它舍掉，那么这叫做「作用」。这个「作用」当然就是心，心的作用可是在色上表现出来，所以它是一种作用。

这三种色，是「安立眼识所取之色」，这三种色的安立，是眼识所缘的色相，眼识能认识它、能分别它。这个「安立」也可以说是出现，或者是心的分别，名为「安立」；这个显、形、作用都是心的分别、安立的，也可以这么说。这一种色呢，是有见有对色，是眼识所取的故名为有见，它本身也是有障碍的，这有见有对色，这是第一种。

「于自处所，障碍余色行住，安立根色，若一切境界色」，这是第二种色，是无见有对，不是眼识所取的，是耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，这几种色。这几种色呢？「于自处所」，在那一色的自体所存在的地方。「障碍余色行住」，其他的色法要到这里来就有障碍了，就有障碍了。这个「行」就是活动，往来地活动；「住」是容受的意思。往来是动相，住是静，有动静的不同；往来容受有障碍，那叫做有对色。

「安立根色」，这个色法此一种色法呢，就是我们所依的根，眼、耳、鼻、舌、身，这是根的色。「若一切境界色」，这个「若」就当「即」字讲，即一切境界色；即一切所缘境界的一切色。这个眼识所缘，就是前面那个有见有对色；这底下就是耳、鼻、舌、身、识所缘的一切境界色，这都属于无见有对色。这两种色，眼识所取之色，加上其余的诸耳识、鼻识、舌识、身识；根色和所缘境界色加起来，「当知一切总有十色」，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触这十种不同。

「及定地色」，这是第三种色，就是大威德定他所缘的色，所变现的色，这一种色就是无间无对色，这是第三种。前面是有见有对色，是第一种；第二种是无见有对色；第三种是无见无对色，那么就这三种色。这三种色就包括了一切的色法。这个《披寻记》也说的很详细，念一遍也好：

《披寻记》四九二页：

又有三相能摄一切色法自相等者：当知此说有见有对、无见无对三种色相：青、黄、赤、白等，是名显色；长、短、方、圆等，是名形色；取、舍、屈、伸等，是名表色；此说作用，名别义同。如是诸色，是眼所行眼境界；眼识所行眼识境界，眼识所缘，如〈五识身相应地〉说。（陵本一卷六页）当知是名有见色相。于自所据各别处所，障碍余色往来容受诸业，当知是名有对色相。于此安立一切所依根色及所缘境界色，此中一切，总有眼、耳、鼻、舌、身；色、声、香、味、触十色应知。又定地色，非眼识所取非障碍余住，是名无见无对色。当知此色唯是大威德心所缘境界，非余如，〈决择分〉说。（陵本六十五卷十页）

「又有三相能摄一切色法自相等者：当知此说有见有对、无见无对三种色相」，有见是一种色，有对是一种色，无见无对也是一种色，这三种色。「青、黄、亦、白等是名显色；长短、方、圆等是名形色；取、舍、屈、伸等是名表色。此说作用」，这里说「作用」就是表色，名别义是同的。

「如是诸色，是眼所行眼境界，眼识所行眼识境界，眼识所缘。如〈五识身相应地〉说（陵本一卷六页）」。「是眼所行眼境界」，这是眼根说，「眼识所行」，所行和境界有什么不同？前面〈五识身相应地〉是解释过，我又再去看了一遍《披寻记》解释这样，当然是写得很好。就是正现在前叫做「所行」，这个境界是包括所行在内；这正现在前、已现在前、当来现在前，都名为境界。这个境界是比所行广一

点，这个所行似乎是指说，就是现在；「眼识所行」指现在说。「境界」呢？就是包括过去和未来，还是「眼识所行」是这样意思，是「眼识所行眼境界」，这是眼根所行眼境界。底下「眼识所行，眼识境界」，也照样这样解释。这个眼识所缘呢？这是不同于眼根，眼根不能缘，这缘是了别，名为所缘。眼根它不是识，它不能了别，「如〈五识身相应地〉说。（陵本一卷六页）当知是名有见色相」。

「于自所据各别处所，障碍余色往来容受诸业，当知是名有对色相。于此安立一切所依根色及所缘境界色」。这两句就是解释那个「安立根色，若一切境界色」。「此中一切，总有眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触十色应知。又定地色，非眼识所取、非障碍余住」。非眼识所是名无见，非障碍余住就叫做无对色。「当知此色唯是大威德心所缘境界，非余」。「大威德心」就是得到定，得到色界、无色界定的人，叫大威德心。（陵本六十五卷十页）有解释。

这个地方啊！有一个问题，我不知道你们现在心里面可能已经有问题了。这个问题我提出来也好，这个地方是说，这种定地色是无见无对。说无对，你有没有疑惑？说无见，你有没有疑惑？譬如说：「应以何身得度者，即现何身而为说法」，像《普门品》那种境界。你念观世音菩萨的时候，观世音菩萨就现身了，满你所愿了。你是见到了吧！那是什么？是有见有对色。但是这地方说无见无对色，这个事儿你有疑惑吧？在这个地方呢，可以这样解释：得了这种大威德定，我们在下文说，在下文这里讲。

卯二、喻成定色

若得净定，为引变化修方便者，所有诸色；当知是内化心境界，亦是未满变化心果。

这个地方，《披寻记》这个分科可以再想一想。我的意思可以这样分科，「及定地色」这是「标」，这第三种色，这个定地色，这是标。底下「若得净定」这是解释；一个「标」，一个「释」。但是《披寻记》它不是这么，第一科是「标列三相」，第二科是「喻成定色」。喻成定色，说这是譬喻，用譬喻来成立这个定地色，他这样意思。我的意思不是这个意思，就是这就是解释，解释前面定地色。什么叫做定地色呢？

「若得净定」，就是这个修行人，他得到了四禅八定了，那么他没有欲，就叫做净定，就可以这么说。「为引变化修方便者」，这话什么意思呢？我现在解释和《披寻记》不同了。「为引变化」，得了净定的人，得了这种大威德定，得了定的人，得定是得定还没有神通，他还没有神通。但是现在想要有神通，「为引变化」，为了引出来种种变化的境界，就是是要有神通，这神通怎么办法呢？

「修方便者」，就是要发动要修行，修这个天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通，这里面当然主要是指如意通，就是神足通。你有了神足通才能有种种变化，为了成就种种变化的这种境界，要发动修行，修行，可是修行还没成功。在「方便」的时候，已经成功了，那就叫做满；没成功的时候还未满，就是方便，在方便位的时候。这个时候没有神通，虽然没有神通，这个大威德定呢，他也能够现出来种种色的。「所有诸色」，这时候的所有诸色，是「无见无对色」就是定地色，就叫做定地色，这地方这么讲。

「当知是内化心境界」，这个时候所现出来的色相，是你内心所变化的，也就是你内心的境界。是内心也就是那个定心，所变化而是法尘的境界，不是其他的人眼识所能见的，其他的人所不能见，所不能见的；「内化」是法尘境界。「亦是未满变化心果」，这时候所变现的这种色是无见无对色，是「未满」，他修这个神通还没圆满，这个时候变化出来的色法是心的果；心是因，定心是因，所变化出来色是他的

果，是这样意思；这样的色法呢，是无见无对。

要是已经成就了，不是方便位，就是已经圆满了，得了大的神通了，这个时候所变现出来的色法是有见，是可以见的，是可以见。他变出来的黄金就是可以用，这有见有对，也可以说有见有对。当然他变现的色法说它无对也可以，就随他意，随那个有神通的人他的意愿，他愿意它无对，它就无对；愿意它有对，就有对，那就是和这个有点不同，有点不同了。但这地方为什么不能不说那个呢？因为这个地方说无见无对色，那个就不在这个范围内了，所以不说，这样讲。《披寻记》这个解释呢，和我说的有点出入。

《披寻记》四九二页：

若得净定至未满变化心果者：离诸定障，名得净定。能引种种诸变化色，当知唯内化心境界；如是境界从化心生，故说亦是变化心果。修方便位，心未自在，故言未满。此举化色喻成定色，唯是大威德心所缘，由定自在随其所欲，定心境界影像生故，〈决择分〉中亦举化色为喻，应知。（陵本六十五卷十页）

「得净定至未满变化心果者：离诸定障，名得净定」，这里这么讲也可以。「能引种种诸变化色，当知唯内化心境界，如是境界从化心生」，是的。「故说亦是变化心果。修方便位，心未自在，故言未满。此举化色喻成定色」，这个化现的色是个譬喻来晓示、告诉你，这个定色就是这个样子，所以叫做譬喻，他的意思这么讲。

「唯是大威德心所缘，由定自在随其所欲，定心境界影像生故，〈决择分〉中亦举化色为喻」，其实这句话我也不同意，那段文不是喻，不是那么意思。（陵本六十五卷十页）但是这个《披寻记》的作者，于《瑜伽师地论》非常地熟，特别熟的。

在别的文上也有这样说：就是「无见无对色，是定自在所生色」，也常这么说。但是我就常常的疑惑啊？定自在所生色是无见无对，是常有点疑惑，现在到这里心里明白了。就是定地、定自在所生色是这样子，无见无对。但是这个通果色，有神通的，就是已经成就了大威德定而又修神通，成就了神通的人，他变现出来的色法，那不是可以见，可以见闻觉知，可以的，那就不同了。

寅十五、烦恼随逐诸心差别

又有三种为诸烦恼所随逐心：一、诸异生心，二、未满学心，三、已满学心。

「又有三种为诸烦恼所随逐心」，这是第十五科「烦恼随逐诸心差别」。这个有三种，为诸烦恼所随逐的心，这个心有烦恼随逐他，心和烦恼融合在一起发生作用，有种种的虚妄分别。有三种，哪三种呢？

「一、诸异生心」，第一个就是这一切的生死凡夫，那心里面很多很多的烦恼随逐不舍。「二、未满学心」，就是他这个圣境还没有圆满的，有学的这些人，初果、二果、三果。「未满学心」，那么他心里面还是有烦恼，有烦恼随逐，当然和凡夫还是不一样。「三、已满学心」，已经到圆满的还是在学位，还是在学位，虽然满了还是在学位，没到无学位。所以他的心也还有烦恼，当然那还有微细的烦恼存在的，是这样意思。

寅十六、听闻法者受持差别

又有三种听闻法者：一、于法、于义不能受持；二、唯能领受，不能任持；三、能受能持。

「又有三种听闻法者」，这是第十六科「听闻法者受持差别」，受持的不一样，哪三种呢？听闻法者有三种不同。

「一是于法义不能受持」，「三种听闻」，这三种都是听闻法者，都是闻法者。第一种，他闻是闻了，但是不能够受持，对于法，这个法和义有什么差别？法就是名，能诠表义的就是名；所诠表的就是义，能诠、所诠的不同，这样意思。于法、于义他不能「受持」，这个「受」或者说是信受，他接受了，接受了就是信受了；「持」，就是能摄持还不失掉。现在说「不能受持」，他是闻了，法和义他是听了、听到了，但是心里面不能受持，这是一种。《披寻记》上说这是下根人，或者这只是闻慧的人。

「二、唯能领受，不能任持」，第二是他只能领受，领受这个法义，但是不能任持不失，不能任持不失。

「三、能受能持」，也能领受、也能任持不失，这个话怎么讲？怎么叫「任持不失」？这个「受」我们或者说，心里面忍可了这样的法义，我同意了是对的，佛法是真理，我有了信心，那么可以名之为受、信受。这个「持」怎么讲？什么叫做持？

「持」就是不失掉的意思。这个不失掉我们说，譬如我把《金刚经》背下来了，我把《金刚经》的义也懂了，我永久的不忘，那么可以说是受持吗？也可以说是受持，但是还不是那么样的，不是十分合适，我推测这个意思啊！这地方说可以说这是修慧的境界。就是他心里面修学圣道有了力量了，他的内心与这一切的色、声、香、味、触、法的境界接触的时候，他的圣道不失掉、不失掉。譬如说是你出家很多年了，还都能讲经了，怎么那么多的烦恼呢？这就表示你不能持的意思。所有的境界一来了的时候，没有佛法的气氛了，还是烦恼的境界，就是失，就是不能持，就是失掉了。但是圣人没有事，因为烦恼境界来了，他心里面还是圣境，这圣境不失掉。也就是法，就这个法义在他心里面有了作用，他不失掉、不变，还是清净无染的，叫做持。这样说呢，这个「持」在暖、顶、忍、世第一，小小有一点持，到了圣位的时候是持。是能持，可以这样解释吧！

寅十七、趣入无常观行差别

又有三法，是修行者观身、语、意无常性观，趣入上首。一者、入出息，二者、寻伺，三者、想思。

这是第十七科「趣入无常观行的差别」，它能给你方便，能令你入于无常观，入于无常观里面，但是也有差别。有三种「是修行者观身、语、意」，身、语、意是所观；观察这个身、观察这个语、观察意都是无常的；身无常、语无常、意无常。这样的无常性观，有三种方法，令你入于这三种无常观里面、无常观。

「趣入上首」，这个趣入上首怎么讲法呢？入于无常观它有这样的力量，这个上首我们可以作两个解释：一个是它有这样的力量，这个力量啊！能令你趣入无常观，或者这么讲，这叫作「上首」。就是那么多的令你趣入无常观的力量里面，它最强大，所以叫做「上首」，或者这么讲。或者说这个趣入上首，或者就是能趣入于圣境名为上首，或者这么讲也可以。

「一者、入出息」，这三种是哪三种？第一个出入息，由于你观察这个入出息就知道这个身，我们这个身体是无常的。这个无常可以做两种解释：一个是这个身体的变化有入出息，入出息有的时候气喘起来了，急了；有的时候很缓慢，那么也是身体有变化。一个是由入出息就可以知道，这个身体非死，是要老病死，非死掉不可，那么也是无常的，这样这么解释。那这样在存在的时候，生存的时候，这个生命体存在的时候，刹那刹那的变化这是一个无常，一个最后死掉了，又一个无常，这样。

「二者、寻伺」，寻伺是观察这个语的无常，由寻伺而有语才能说话。有说话，这个寻伺的不同，说出来的语言也不同，所以语言也是无常的，这是有变化，各式各样的变化。

「三者、想思」，想思是观察意的无常，意的无常就是想思。心里面取种种相，做种种的思惟观察，这都是内心的变化，所以心也是无常的。这个无常里面有什么意思？常和无常，这个常和无常，无常是变化的意思，无常要当变化讲呢；常就是不变化，就是不变化的意思。我们的心有种种的妄想分别，就是心在变化，心是变化的，但是我们可以解释他的体是不变化的，用是变化；体常、用无常。

那么可以这样分别，因为我们人是欢喜常，不欢喜无常，但是在作用上来看，是有千变万化的不同，还非要承认无常不可。那怎么办法能够满足我们常的意愿，我们欢喜常嘛！那就这么分开，体是常、用是无常。或者可以这样讲，这个体要是常，用为什么是无常？能发生无常的作用，要怎么样解释呢？这还是有困难，如果我们不学习这唯识的道理，我们感觉没有困难，体是常、用是无常，好像是可以认可这件事。但是在唯识的道理说，这个心是种子的变化，种子是无常，各式各样的种子，生出各式各样的分别心，另外哪有个常可得呢？由无常种种的变化，就是有各式各样不同的种子的关系，才有种种的分别心出现。这样子我们若仔细的去思惟啊！我们应该明白了这个无常的相貌是这样子。这个种子刹那刹那变化，内心才有种种的虚妄分别，这个无常是这样的境界。

如果说体是常，用是无常，那境界是什么样呢？你怎么样想，可能就有困难，会有困难，不过这个地方可以不必说那么多。就说是心里面若种种分别，从这个受、想和思，这个想啊！是不表现在身语的时候是想，做种种的观察思惟，这是想；而这个想表现在身语活动的时候，想就是思，想就是思了。这想和思照理可能应该说有这样的差别，或者说我不采取行动的时候，我内心里面有种种的观察思惟，那时候叫想。等到我采取行动的时候，心里还是种种的观察思惟，但是这时候有行动了，这时候叫做思。不管是怎么样都是内心的变化，就是内心里面是无常的、是变化的，这样解释。

寅十八、应受供养尊胜差别

又有三种尊胜，应受供养：一、年齿增上，二、族姓增上，三、功德增上。

「又有三种尊胜」，这是第十八科「应受供养尊胜的差别」。「有三种尊胜」，这个「尊」，就是很尊贵的，我们向他尊敬的，他是有殊胜的条件的，他有殊胜的地方，就引起人家对他的尊重。这上面有三种差别，是「应受供养」，因为尊胜，这个人有尊胜的条件，所以应受供养，这三种哪三种呢？

「一、年齿增上」，这个人的年纪大，这个人的年纪很大，那么叫做年胜，叫做年齿增上。人年纪大了，老了，自然人家会对他恭敬，也是有这种事情，「年齿增上」。这个齿这个地方加一个齿，我小时候啊！看见家里的人，有人来买那个马，马啊！马齿徒增，这个齿。所以看这个马它有几岁了，就是把这个手伸到马的口里摸这个牙齿，就知道这个马是几岁了，那么这是一种；所以这个齿多了就是年纪大了，它有这个意思。但约人来说呢！人不是那样子，人和马不同，但是人也有差别，这个牙齿也有差别，年纪大了那个牙齿是一样，年纪轻的时候牙齿又一样。从牙齿上也会分别出来人的：你是年轻、是年老，也有分别的。说是「年齿增上」，这是第一种尊胜，「应受供养」。

「二、族姓增上」，他这个族啊！这个姓他这个血统的关系是特别，譬如说这个人是做过皇帝出家了，这就是族姓增上。他做过首相，他放弃了，他出家了；或者是

这个大富贵的人，他出家了；或者是他怎样的特别情形，那么也会「应受供养」，也有这种情形。

「第三是功德增上」，这个人有无漏的戒、定、慧，解脱、解脱知见，他虽然年纪不是大，他也不是有族姓增上，但是他有这种功德，这也是尊胜，尊胜应受供养，有这三种不同。

寅十九、定及不定住因差别（分二科）　卯一、标举

又有三种住定、不定因，二是定因，一不定因。

「又有三种住，定、不定因」，这是第十九科「定及不定住因的差别」分二科，第一科是「标举」，标出来三种住定不定因，这三种的定不定因里面，「二是定因，一是不定因」。这是标举，底下第二科是解释。

卯二、随释

一、恶趣定因，谓无间业。二、善趣涅盘定因，谓无漏有为法。三、不定因，谓所余法。

「一、恶趣定因，谓无间业」，就是他决定要堕落三恶道去了，他有这样的因，有这样的因。这个因是什么呢？「谓无间业」，他就是造过逆罪，弒父、弒母、弒阿罗汉、出佛身血、破合和僧的这种事情，他有这种罪业。这个住定因，这是定因。

「二、善趣涅盘定因」，第二个「善趣」这是他能，善者能也；能趣入涅盘、能得涅盘，是决定了，他决定能入涅盘。那这是到什么时候才能有？要到忍位，暖、顶、忍、世第一，到忍位以后这个人是决定，可以达到涅盘的境界去。他有这样的因，有这殊胜的功德，这个因是什么呢？「谓无漏有为法」，这个说是到忍位还没有算，就是到入圣位以后，他才有无漏的有为法。无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见。他才有这种功德，这也是定因、种种定因。

「三、不定因，谓所余法」，除了上两种以外，其余的是做恶的事情，或者是做善的事情，都是不决定的。一般说是你没有到入圣位，说我做了很多的，有了禅定，或者有什么殊胜的功德都靠不住，都是靠不住的；都是不决定，这个不是决定能够这么好、决定好的。说我是到了天上去，得了色界定、无色界定了，也不是决定安全，因为你会从那里掉下来，从天上掉下来了，所以也不是决定好。其余的恶法呢，你也不是决定，你当然更是不决定，所以从这儿上看啊！非要是入圣道，才是得到安全了；不然的话，都是不安全。

《披寻记》四九三页：

又有三种住定不定因等者：当知此说邪性聚定、正性聚定、不定聚定，名三种住定、不定因，如次此配释应知。

这个「住」，就是他这个因已经或就了，他安住在那个定因里面，安住在那个不定因里面，已经成就了的意思。

寅二十、令教久住举罪差别

又有三法，为令圣教得久住故，展转举罪。一者、现见身、语现行违犯学处，二、从他闻，三、以余相比度了知。

「又有三法，为令圣教得久住故，展转举罪」，这是第二十科「令故久住」，使令佛法能久住世有举罪的差别。「有三法为令圣教」，为令圣教就是佛教，能够得久住，得者能也，能久住在世间。佛法为什么不能久住世间？原因是什么？就是佛教徒常常造罪，这个罪能令佛法不住在世间。

那么现在能令佛法久住有三种，是什么？就是「展转举罪」，就是我举你的罪，你举我的罪，要能这样做呢？佛法就可以久住。这个举罪，举者发也，也是言说的意思。就是我发露你的罪，你有错误的事情我要讲出来。讲出来的意思当然是一种好心，不是毁辱你的意思，是令你不要有罪的意思；你也说我的罪，我也说你的罪，大家都忏悔清净，这就使佛法可以久住。说是大家不举罪，僧赞僧佛法兴；而这地方说是要举罪，那这话怎么讲？我感觉这个事情就是，发慈悲心，发爱护你的心情，希望你都是功德庄严而没有罪过，用这样的心情来举你的罪。

当然在律上说，要有五个条件，这举罪是这样举罪的。但是我们又不愿意举罪，不愿意别人说罪，当然这是我们自己的我、我所的意思，贪瞋痴的心情，是不愿意人举罪。但是在律上看，佛是规定出来要举罪、要举罪的，这可见举罪是对的。一般的说僧赞僧也是有道理，说是我们没有慈悲心去举罪也不合法，没有慈悲心，去举罪也是不对的，也是不对。所以它那个僧赞僧的意思就是，你没有慈悲心，破坏别人的名誉也不吉祥。这里是说用慈悲心，要符合那个律上所规定的去举罪。三种，哪三种呢？

「一者、现见身、语现行违犯学处」，身现行、语现行，有违犯了所学的戒，那么你就应该举罪，举出他的的罪行。「二、从他闻」，我没有看见，但是从别人听说的。「三、以余相比度了知」，也不是见、也不是闻，但这其实还是见。那就是不是犯戒的一种行为，但是这个与犯戒的行为有关系，有一点关系、可疑。你有这个行为就令人疑惑你是犯戒了，就是这种事情，这就是见、闻、疑「以余相比度了知」。从这三方面得到来的消息，用慈悲心去举罪，这样子大家都是保持清净，佛教就可以久住世间。这话说得很明白，说得非常的清楚。

寅二十一、为显己德说诸不护（分二科）　卯一、标

又诸如来自说具足三不护德。

这是第二十一科「为显己德说诸不护」分两科，第一科是「标」。

「又诸如来」，又不但是一位佛，十方三世一切佛。佛都是自己说自己具足三种，不需要护的功德，就是身、口、意。身、口、意的行动、语言内心的思想，不需要覆藏。这话的意思，我们平常人就是自己的污点都是隐藏起来。隐藏起来，叫做「护」。光彩的事情把它露出来；有不光彩的地方隐藏起来，我们什常人是这样子。但是佛完全都是大光明的境界，不需要隐藏，有缺点不要教你知道隐藏起来，没有这种事情，所以叫做「不护」。

这是「标」，底下就加以解释，第二科解释，分两科，第一科「显他恶」。

卯二、释（分二科）　辰一、显他恶

为显外道诸师内怀众恶，自称一切智者，实非一切智者。

这个意思，佛这样子赞叹自己有不覆的，不需要覆藏的一种功德，那是什么意思呢？为显示外道，佛法以外的这些大导师，那些外道、诸师。「内坏众恶」，他因为没修学四念处，没有修学圣道，他心里面很多的罪恶。但是「内怀众恶」就不是一切

智者嘛！但是自称「一切智者」这样子，实在不是一切智者，这外道的那些诸师是这样子；佛不是，佛是内外是一致的。

辰二、令彼信

又欲令彼于如来所，发起真实一切智信。

这是第二科「令彼信」。又佛这样讲，自说具足三不护德的目的，是什么呢？就是欲令彼，「彼」是谁，就是一切众生。对如来这里，发起真实的一切智信，佛真实是一切智者，有这样的信心。希望你对于佛有这样的信心，你就能在佛这里栽培善根了，是这样意思。

说我们一般人若自己赞叹自己，还是有问题；但是佛这样子没有问题。佛真是大慈悲心，没有名闻利养这种贪欲的心情，所以这样是没有过失的。《披寻记》说得好：

《披寻记》四九四页：

又诸如来自说具足三不护德等者：三不护德，如〈建立品〉说应知。（陵本五十卷十一页）如来现行身业，妙善清净无不清净；现行身业可须覆藏，是故不护。如身业不护，如是第二语业不护，第三意业不护，应知。此如《显扬论》说。
（显扬四卷九页）

「又诸如来自说具足三不护德等者：三不护德，如〈建立品〉说」，这是在〈菩萨地〉。应知（陵本五十卷十一页）「如来现行的身业，妙善清净」，这身业表现于外的行动，非常的清净庄严。「无不清净，现行身业，可须覆藏」，没有这件事。
「是故不护」，不须要护。「如身业不护，如是第二语业不护，第三意业不护，应知。此如〈显扬论〉说。」（显扬四卷九页），这样说。

寅二十二、 邪执所生烧恼差别

复有三种邪执所生大火，所起有情烧恼：一、贪爱烧恼，二、愁忧烧恼，三、颠倒烧恼。

「复有三种邪执所生大火，所起有情烧恼」，这是第二十二科「邪执所生烧恼差别」。「复有三种邪执」，就是一种不合乎道理的执着，所生出来的大火；所生出来大火，所起的有情烧恼。这个大火就是形容这个烦恼是太厉害了，像大火燃烧似的，像人在大火里燃烧那么苦；人在烦恼里面受到的苦，就像在大火里边受火燃烧那样苦。「有情烧恼」，「有情」就是指这一切众生为这三种大火所烧的烦恼，所烧的苦恼。

什么呢？一、「贪爱烧恼」，贪爱就是大火，有了贪爱心出现的时候，就像被大火所烧那么苦恼。「二是愁忧的烦恼」，有苦恼的事情内心里面忧愁；忧愁也是烧恼。「三、颠倒的烦恼」，就是常乐我净的这个，无常谓有常，无我认为有我；本来是苦而认为是乐；本来是不净、是臭秽的而认为是清净，这种执着颠倒也是烧恼，佛这样形容众生的烦恼。这个贪、瞋、痴就像大火似的，我们在贪、瞋、痴里面受的苦恼，像在大火里被火燃烧那么苦恼，佛这样形容这件事。

寅二十三、示无虚诳事火差别

又有三火为化乐福，邪事外火胜有情，示无虚诳所应事火；虽实非火，假立火名。一

者、父母，二者、妻子，三者、真实应供福田。

「又有三火」，这以下第二十三科「示无虚诳事火的差别」。「又有三种火」，佛法里面有三种火。前面说那个三种火，是苦恼的境界；这底下三种火又不同了。

「为化乐福邪事外火胜解有情」，我一开始读这个文，「为化乐福」，读了几遍才明白，就是为了教化欢喜福德的人；「为化乐福」，为教化欢喜福德的人，就是欢喜修福的人，就是这种人。修福的人，就是他欢喜有福，但是没得到正法，他「邪事外火」，那就搞错了，邪事，搞错了。就去事奉这个火，这个火是外火，这外面地水火风的火，事奉这个火，拜火，拜火的外道，这样拜火。这种胜解有情，这个胜解有情他对拜火的这件事，这拜火教，他有比一般人有更多的知识，这叫「胜解有情」。佛为了救化这种有情，你去拜火那是没有意义的，是徒劳的事情，告诉你真实能得福的一种火，这个「示无虚诳所应事火」，开示你不是虚妄的，不是欺诳你的这种火，你应该去事奉，你应该事奉。

「虽实非火，假立火名」，这个火也实在不是火，不过假立个火的名字就是了；因为你欢喜拜火，我也用火的名字，就是这个意思。这个火是什么火呢？第一种火是「父母」：父母是一种恭敬的火，你去拜父母去，这是有意义的，这是一种火。「二者、妻子」，这也是一种火。「三者、真实应供福田」，那就是三宝了，你拜这种火你会得到福，这是不会令你徒劳辛苦的，不会令你徒劳的，你真得到利益的，这个意思。

这是二十三科，底下二十四科「真实增上生道差别」。

寅二十四、真实增上生道差别

又有三种，为诸乐欲增上生者，所说真实增上生道。一者、布施得大财富；二者、持戒得往善趣；三者、修定远离苦受，得生一向无有恼害乐世界中。

「又有三种，为诸乐欲增上生者，所说真实增上生道」，这是正面说的，前面是用火的名字。现在这是说有三种，「为诸乐欲」，为了很多很多希望这个欲，希望色、声、香、味、触，这个五欲特别满意，特别丰富的五欲的人，他就欢喜这个欲的享受。这种增上生的人，他现在也是有欲，但是不满足，感觉到不足，希望有更好、更殊胜的欲。这样增上生的人，这样增上生愿望的人，「所说真实增上生道」，佛为这种人说个真实的，令你将来比现在会进步，比现在会更好的方法、的道路。什么三种呢？

「一者是布施」，要做这件事，「得大财富」，你令别人安乐，你将来就会安乐，这个道理我看真是好。我说一句话，叫别人心里面难过，我就不会快乐，但是这个乐，我们一般人都指眼前内心的享受，都是重视这一点，重视现在心里面舒服，叫做乐。这个不是太好，就是要远一点，要看远一点，不能只看眼前，不能只看眼前。

这抽大烟的人，抽到上了瘾了，就是一直要抽。我小时候，我祖父的朋友，来到我家里来和我祖父在一起吸这个大烟，我从窗口走过去，闻到这个味道，的确是不同。这味道非常的香，真是令人迷惑，但是，这种是好事吗？这不是好事啊！虽然贪这一时内心感觉到满意，但是久久就变个大烟鬼了，令人变成个鬼的样子了，实在是吸毒啊！是毒品。所以为了满意要看远一点，要看远一点。这样说呢，这一句话、这句话我听见了心里不好受，但是真实是有利益，这也是一种好的言语，也是一种布施，也是一种布施的。

「一者，布施得大财富」，我现在布施，我的有形像的财富，布施给你，当然也

要有好的动机；有好的动机，你才能得到好的果报，不然的话，也不见得好。我看秦吞六国汉登基，我看那个秦昭王，就是感觉到赵国，现在说话说到旁边去了。感觉到赵国有廉颇、有李牧、还有蔺相如，赵国很强盛，秦国白起这个大将都没有办法够能侵略赵国，没有办法。但是秦国的智慧高，就用黄金去愚弄赵国的奸臣，蔺相如后来好像有病死掉了，把廉颇，李牧这些人都撤职，查办了。用些没有能力的人来做官，然后白起发兵来把赵国全灭了，了以后先找以前接受秦国黄金的人，先杀掉这个人，我看见史记上说这个事。说这个布施得大财富，不是这么回事情的，不是这样的事情。

所以我们社会上一般的这种愚弄人的事情，人说是用炮弹去攻击，不是炮弹，用银弹、用金弹去攻击去，有这种事情的。所以我们佛教徒接受到别人的布施的时候也要想一想，也要想一想。所以这上面说布施呢，要有好的动机、好的动机，而且这件事情真实是有利益的事情，才能得大财富；如果动机不善，能得大财富吗？不是的。

「二者、持戒得往善趣」，「乐欲增上生者」，你想要得到满意的五欲，你要持戒，不要做错误，诸恶莫啊！你才能够往生善趣，在人间、天上会得富贵、得到欲乐。

「三者、修定」，第三个是修定，「远离苦受」，你得到了色界定，无色界定的时候，你得到轻安乐的时候；如果得到轻安乐了以后，才知道不得轻安乐都是苦恼境界。我们没得轻安乐的人，现在没有什么病痛，身体四大调和还感觉到可以，虽然没有什么乐，但是还是可以；但是要得了轻安乐以后，感觉到你认为可以都是苦恼境界。所以呀！「远离苦受」，修了定、得了定以后，就远离苦受。

「得生一向无有恼害乐世界」，这色界天、无色界天去了，没有恼害的事情了。欲界里面，譬如说是四大王众天、忉利天，还有阿修罗作战的苦恼的事情，但是要是空居天以上，应该好一点。应该好一点，但是我看那个，我们在这前面已经讲过了，在还有那个四念处、什么经，有一部经上也描写欲界天的境界。前面说过，这个天若五衰相现的时候，他那些天女就和别的天人去欲乐去了，那么这个天人就哭了，心里面非常的苦恼。所以这就是还是有恼害的事情，要色界天、无色界没有这件事「无有恼害乐世界中」，没有这个。

这一段文是说：「为诸乐欲增上生者所说」的「真实」的「增上生」的「道」，这条道路。你要自己努力做功德，要布施、持戒、修定，施、戒、修，将来就会得大财富、得大安乐、得大自在，就会得大自在的。说是用一些阴谋伤害别人，用一些阴谋动了心机去伤害别人，但是表面上一点痕迹没有，然后他自己得到了安乐了。按佛法来说，这不是增上生道，不是真实的增上生道，不是的。按佛法的道理，你非要自己要不违犯国家的法律，也不违犯佛法的戒律，你是非常的真实、诚恳，良善做诸功德，你将来才能得到好的果报，不可以用心机伤害别人，不可以。

这个我们和凡夫与凡夫的关系，或者是有痕迹，或者是无痕迹，有意的伤害了别人，自己占了便宜了。但是对方终究有一天会明白，会明白还能饶了你啊！能饶恕你啊！我看不会，他一定要报复的。说是这样子说我不要伤害，我对于一个凡夫不要伤害，我们要是对于佛菩萨，对于佛菩萨我们有一些，有一些不礼貌、有一些毁辱佛菩萨，一种罪过的事情。佛菩萨不会来报复你的，佛菩萨心不动，根本不在意这个事情，所以那是可以吗？还是有罪过的。但是我最近可是得到这种消习，就是有些人认为，不要紧，他不会来伤害我的，我就可以来伤害他，来造成对于自己有利的条件，然候自己去得到一些如意的事情，有这种人，有这种人。这意思就是，我心里想这种想法只是愚痴、还是愚痴，怎么可以这样子呢？因为他不会报复我，我就去毁辱、毁辱他，那意思就是要这样做，我才能够占要便宜；我若不这样做，我好像就吃亏了，我想得到的利益得不到了，所以我就要这样做。我感觉这种想法，我以前还没听说

过，最近有听到这种消习。

寅二十五、观待生乐诸欲差别

又有三种，诸受欲者劣中胜欲，观待诸欲所生乐故。一、多用功力依缘诸欲，谓现前住所有诸欲。二、少用功力依心诸欲，谓乐化天所有诸欲。三、极少功力依心诸欲，谓他化天所有诸欲。

「又有三种诸受欲者劣中胜欲，观待诸欲所生乐故」，这是第二十五科，一共是分四十科，现在是第二十五「观待生乐诸欲差别」。

「又有三种诸受欲者」，这个享受欲乐的人有三种不同，就是「劣中胜」这三种欲。这三种欲怎么来的呢？是「观待诸欲所生乐故」，这诸欲所生乐，这个乐是由欲生的乐。由欲生的乐，怎么会有差别呢？就是这个受欲的众生，就是欲界里边的人，不是色界、无色界；欲界里边的众生，去看他们受欲的情况，彼此的差别，归纳起来就是有三种不同，这样意思。

这个「观待」这句话怎么讲呢？这个「待」这个字，实在来说就是因的意思，这个待是因，因缘的因的意思，观察他的因缘。说这个「乐」是怎么有的呢？要「待诸欲」，若没有欲的时候，这个乐是没有的；这个乐要待诸欲。譬如说是我们伸手拿东西，我们拿东西这件事，你一定要有手，不然的话不能拿东西。这个执持要待这个手才可以执持，不然的话不行。禽兽，有些兽牠那个足、那个爪不够、爪不够，不够你要牠拿东西牠拿不来；那个大鸟牠的爪很长，牠能拿东西；像猫那个爪，牠不能拿东西，就是那个手指，牠那个指不行，不长不可以。

而且要待，观待那个因，要有因才有这件事，执持要待那个因，需要有因才能够有这件事。譬如说我们这个手，胳臂能屈伸，就是因为有个节，这个地方有个节，如果这里没有节就不能屈，屈伸都没有了；所以屈伸这件事，这个作用要观待这个节。说我这个人会走路就是因为有足，不然的话不能走路，所以走路这件事，这往来的行动要观待这个足，这叫做「观待」。这个观待的意思就是要有因，才有因缘所生法，就是这么意思。这个「乐」是观待诸欲，才会有乐的，才会生起来乐，就是这么意思。

这个「观待诸欲所生乐故」，就是看、观者，看也是内心里面事情，内心里面看众生「待诸欲所生乐」，归纳起来有三种不同，就是这样。哪三种呢？

「一、多用功力依缘诸欲，谓现前住所有诸欲」，这是第一种。第一种是「多用功力依缘诸欲」，这个欲的乐你要多用功力，这个功力，当然一个是体力、一个是心力；你这个体力和心力要多用的时候，才会有乐。这里面都有什么事情呢？「依缘诸欲」，要有所依、要有所缘的，这样才有很多的欲。眼见色、耳闻声乃至身感觉到触，都有所依、所缘。从这里面有你所欲的事情，你所欢喜的事情，从这里面就生出来乐了；要有所依、所缘而还要多用功力，就这些诸欲的事情才有乐。

可是这里面还是有一点差别，是什么呢？就是「谓现前住所有诸欲」，就是这些因缘已经出现在前了，叫做「住」；这个住已经出现在前了，那叫做住。已经出现在前的时候，你譬如说是现在把这个饭菜都烧好了，你正在饥饿的时候要吃饭，你还要吃，可口了就感觉心里欢喜，这就是「现前住所有诸欲」。但是你若不去拿过来吃你还是没有乐，还不能解决饥饿的苦；是已经现前了，你还要多用功力你才有乐。这样的乐就是我们人间的人，人间的众生都是这样子。说是那个人的福报很大，他还是要做生意，或者是做官，工、商各式各样的事情去动作，这样子就来了很多的财富，然

后还要多用功力才能有如意的事情，这样子叫做乐。「诸天」，天上的人，四天王、忉利天、夜摩天、兜率天也还都属于这个范围内的，也还是「多用功力依缘诸欲」；也还是「谓现前住所有诸欲」，是这样的意思。

「二、少用功力依心诸欲，谓乐化天所有诸欲」，这是第二种。他们不需要用很多的力量，不需要。那么就是「依心诸欲」，就随顺他心所愿的这一切诸欲，就来了、就出现了，就这样。他们不必用很多；也要用力，但是不多，这是谁呢？「谓乐化天」，就是第五层天，由下向上数那第五层天，他们的那么多的五欲都是属于这一类的「少用功力」，就有了乐了。

「三、极少功力依心诸欲，谓他化天所有诸欲」，他们不需要用那么多的功力，这更少的功力，更少的功力而他这个功力就是依他的心，他心里想一下，这个欲就来了，「依心诸欲」就出现了。就是「谓他化自在天」，他们的欲就是这种境界。

这个他化自在天，是要人间修成就未到地定的人，才能生到他化自在天，要有这种境界。其余的空居天都还是要有寂静住，也都要有欲界定，要有欲界定的；这个地居天不需要那么多的定，不需要定，空居天都是要有一点定的。这可见受持五戒十善还要修定、还要静坐的。静坐你要成就了欲界定。智者大师把它大概的分开有粗住、细住，那么《瑜伽师地论》分九心住，分得更细了，细一点。所以要往生兜率内院，兜率天要修一点欲界定，你要能得到未到地定是更好；没有得到未到地定也可以，就是要有一点欲界定。这个欲界定似乎是，只要你常常静坐，都会有一点，就可以了。这个求生阿陀佛国就是一心不乱、一心不乱，一心不乱我看那个境界，也就是在未到地定以下的境界，还没能达到色界定。

他们有人说呢，····我以前，我说我自己的功德，我在香港华南学佛院，一九四九、一九五〇，大概就是五〇、五一年这个时候。我忽然间向倓老法师告假七天，我是有理由、有原因的，我就七天我专心念佛，念到那个时候，念到什么程度你们知道吗？就是一心不乱，的确是一心不乱，就是一切的杂念都没有，任运的就是佛号一直这么念，的确是有这种事情。但是到了七天以后，这个假期到了就是要上课了，也就没有这种事情了。那么这种一心不乱，当然可能我只是念七天，假设要是更多的念，可能有更殊胜的境界。只是在这个一心不乱的境界呢，那个境界啊！当然我们是出家人，不是在家居又不同。如果在家居士也在庙上住，那和出家人应该是一样，你要离开庙，那就不一定，又一回事。那么这就是属于欲界定的境界，不是很高深的境界。

所以这上面说，欲界天、地居天、空居天，空居天是要有一点定的，这样说呢，求生兜率内院的条件和求生阿陀佛国的条件，我看差不多，差不多，不是要求很高就可以。只要临命终的时候你心不散乱，念弥勒菩萨名号，当然这个上面要有五戒十善，往生兜率内院去；往生阿弥陀佛国，也是应该有五戒十善，最低限度要有五戒十善，还要心要不乱。心要不乱实在来说就是没有欲了，就是欲不现行，心就不颠倒；你要欲现行心就颠倒了。颠倒了那还能往生？哪都不能去了，你兜率内院也不能去，阿弥陀佛国也不能去了。这里面说把欲界天和人间的欲，分这么三类，这是三类的受欲。

寅二十六、超过诸欲劣等乐别

又有三种超过诸欲劣中胜乐：一、有寻伺喜，二、无寻伺喜，三、离喜之乐。

「又有三种超过诸欲劣中胜乐」，这是二十六科「超过诸欲劣等乐别」，这是第二十六。有三种的不同，虽然是不同都是超过诸欲了，「超过诸欲」实在就是解脱了欲，欲的这种心。欲的事没有了，欲的心也没有了，这个时候得到的乐也有三种差别，也有劣、中、胜。这个第一种这算是劣，就是「有寻伺喜」，就是初禅，初禅的

时候它是有寻有伺地，还有这样的心所法，但是也是心一境性。

「二、无寻伺喜」，就是二禅以上了，二禅是把寻伺破掉了，破掉了以后他心里面有喜乐，也还是心一境性。「三是离喜之乐」，就是三禅，三禅又把初禅、二禅里面的喜破除了，只有乐；这个乐是更殊胜了，这是初禅、二禅所不及了。三界中乐最殊胜的就是三禅，离喜之乐。这是这个欲乐分三种，这个三昧乐也分三种，有这样的不同。

寅二十七、悟入所知方便差别

又有三种觉悟所知，能令三乘出离众苦。一、从他闻音种类，二、内正思惟种类，三、长时修习止观种类。

「又有三种觉悟所知，能令三乘出离众苦」，这是二十七「悟入所知方便差别」。「又有三种觉悟所知」，这个觉悟所知境，所知的境界、所知的事情，能觉悟所知的事情有三种不同。「能令三乘出离众苦」，这个觉悟所知有什么好处呢？就是能令三乘根性的人，他们在佛法里面修行，你有这三种的觉悟，你就能够解脱生死苦，这些生死的众苦能得解脱，哪三种呢？

「一、从他闻音种类」，就是从他闻音，从佛菩萨或者是师长听闻了法音，佛法的音声，你听到这样的音声。这个种类怎么讲呢？种就是类，就是相似的意思。这是什么呢？这个闻音，音是佛菩萨的法语，你经过了耳识，耳根发耳识，经过耳识落入到第六识的时候，那个时候就叫做种类；那个识和所闻的法音相似，那就叫做种类，这样意思。或者说是听闻了法音，由耳识落入到第六识熏成了种子，种子再发现行，这都是种类也可以这么讲，「从他闻音种类」。

「二、内正思惟种类」，「种类」这个地方，有一个什么意思呢？就是没有颠倒，没有颠倒的意思。譬如人家说是要有戒、定、慧这样修行，你一听闻的时候，反倒成为一种邪知邪见了，那就不是种类了，那就不对了。这个意思，听闻了佛法，是很没有颠倒的听闻正法，有这样的意味在里面。「二、内正思惟种类」，听闻了以后，你心里面还要如法的去思惟，思惟所闻的法，这一思惟就能够温故而知新，「学而时习之，不亦乐乎」，就是有一个思惟的意思。思惟了触类旁通，使令你对佛法的真理更深入的明白了，所以心里面快乐。这还是有种类的问题，而这个种类还是辗转深入的，并不是停留在那个程度上。

「三、长时修习止观种类」，前面「从他闻音种类，内正思惟种类」，这都是散乱心，散乱心的境界。但是这个事情，因为并不是一个人，很多的人去听闻佛法，这个情况就是各式各样的不同了。怎么不同呢？说要是我去听闻佛法，我是一个没有得定的人，什么定都没有，这是一种很标准的散乱心，去听闻佛法。但是有的人，他已经得到未到地定，他已经得到初禅了，这样的人他去听闻佛法，那就又一回事，那就不同了。他就是他若「从他闻音种类，内正思惟种类」，随时就是修慧的境界了，他心里面一注意思惟，就是在禅定里了，那就变成修慧了那就不同了。所以这种人，就可能，当时就可能会得道，就是已经得定的人，他有这种境界。要我们散乱心的人，说一听佛说法立刻得定，这个是很难的，那是不容易。

所以「长时修习止观种类」，这就是进入了修慧的境界了，修慧的境界也还不是说一下子就成功了，刹那间就成佛了，没有这回事情，所以是长时间的修习止观。这个时侯也是有种类的问题，也还是要与佛所说法要相似的，你不能够说是自作聪明，又出来一个事情，不是的。而要佛和佛说的正法要相似，然后由种子生现行，现行熏种子；由止而后观，观而后止这样子；这样子就「能令三乘出离众苦」，是这样意思。这样子这就是闻、思、修，这也就是学习佛法的次第。学习佛法怎么样的次第？

就是这样的次第。

当然这个次第里面也还是有差别，如果你是拜一个阿罗汉做师父，拜观世音菩萨做师父呢，他不需要说很多的法，就是简单一个法门你可以用就好了。你就可以修行，那么随时和观世音菩萨去学习，随时有问题可以请教，那就够了。但是我们不是，我们不行，我们就得多学一点、多学一点。你说我嫌太多，南传佛教很简单，北傳佛教太麻烦，那么多；我不想学那么多，那好！那你就不要学。

寅二十八、觉悟所知凡圣差别

又有三种觉悟所知：一者、具缚，二，不具缚，三、全无缚。

「又有三种觉悟所知」，这是二十八种、第二十八科「觉悟所知凡圣的差别」。「三种觉悟所知：一者是具缚」，就是这个人爱烦恼、见烦恼一点都不缺少，他是一个十足的凡夫。「二、不具缚」，这个爱烦恼、见烦恼的系缚不具足，有所少，他可能是没有见烦恼了，那么这个人就是缚不具足；或者这个人虽然是个凡夫，但是得了四禅八定了他没有爱缚了，欲界的爱没有但是见烦恼还是有。总而言之，还是有缚但是不具足，就是这样子。「三、全无缚」，那这个人是圣人了，是阿罗汉果以上了，这又是有这种凡圣的差别。

寅二十九、所应作事次第差别

又有三种所应作事，修观行者由此三事增上力故，修习信等一切善法。一者、永断见道所断诸烦恼已，证预流果；二者、永断修道所断诸烦恼已，渐次证得一来、不还、阿罗汉果；三者、证得阿罗汉已，现法乐住。

「又有三种所应作事修观行者，由此三事增上力故，修习信等一切善法」，这底下二十九科「所应作事次第差别」。

这是说修行里面又详细的说明修行的内容，有三种所应该注意用功的事情。「修观行者」，就是修止观的这个人。「由此三事增上力故」，由这三种事情的增上力，这三种事，你若学习它就使令你善根增长，这个道力就逐渐地增长，所以叫做「增上力」。

这个佛的正法，佛说的正法，实在来说，无论什么事情，都是有增上力的。这世间上这个文学家，他写了一篇文章，你要注意读，他就对你有影响，那就是他的增上力；这些文学家写的小说，你去读的时候，他就影响你是名增上力。但是也看什么人，也是看什么人。

我以前听说一件事，有个圆心，从中国来的有个圆心的气功，气功大师，有人向我赞叹他怎么怎么了不起，我心不动、没有动。但是后来听到消息，就是他什么带功讲座，是什么的，一边讲说一边发功，在听他讲的人就在那里，就是发生作用了，好像怎么地全身都抖起来了，各式各样的情形。但是平常有静坐功夫的人不动，有静坐功夫的人，只是坐那里还是坐在那里听，身体还是保持正常，身心都是正常不动。所以有增上力这句话，也是各式各样的情形，有的人他对你有增上力；有的人他对你没有增上力，也还是有这个情形。这里说的是佛法里面的事情，佛法里面的事情，这三种事有增上力。

「修习信等一切善法」，这个增上力，有三种所应作的事，「修观行者由此三事增上力故，修习信等一切善法」。修习信等一切善法，这「信等」，就是信、进、念、定、慧这五根。应该开始就是四念处，四念处、四正勤，四正勤就是精进的修四

念处，就叫四正勤，四念处、四正勤。四如意足，是有一点不同，四如意足就有定，其实修四念处的时候也是有定，也还是刚才说的这个情形。人与人各式各样，有的人已经有了禅，有了未到地定，或者有了什么定修四念处；有的人没得，没得欲界定，只是在欲界定里面，有多少欲界定修四念处。由四念处、四正勤精进修行，这时候感觉到定力不够，有点不合适，那么就加强去修定，这时候叫四如意足。

四念处、四正勤、四如意定，这时候定力强了的时候，在强的定力里面去修四念处，就有五根出现了；就是有信、进、念、定、慧了。也就是你的四念处的道力又加强了，这个信心也加强了，你的精进力也加强了，而这个信、进、念、定、慧都加强了，都有根了。根就是坚强了，强大了的意思。所以「修习信等一切善法」，等于说就是修学四念处的时候，你这个时候这个力量强大了，你所成就的信、进、念、定、慧，这五种善法都有力量了。

这个时候有什么不同呢？由五根到五力，那么就到了七觉支，就见道了、就是见道。五根是暖、顶，五力是忍、世第一；五根是暖位和顶位，五力就是忍位和世谛一这样子。这样说呢，五根以后是内凡位，以前面那个四念处、四正勤、四如意足是外凡位，还在外凡，都是修四念处但是有点不同，还是不一样。

「修习信等一切善法」，你修这个善法的时候，就是见道了。「一者、永断见道所断诸烦恼已，证预流果」，这三种所应作事，第一种是什么呢？就是「永断见道所断诸烦恼已，证预流果」，这是第一件事，证预流果。「证预流果」，是怎么证的呢？就是修四念处，四念处就是五根，也就是五力，这样子初开始入了见道，入了见道的时候，有什么特别呢？「永断所断诸烦恼已」，就是见烦恼、分别我执，把这个我执断了，修这个四念处把我执断了。把我执断了的时候，就是证悟了我空的道理了，证悟了我空的道理，证悟我空道理这时候，就是见到真理，见到无为的真理了。「一切贤圣皆以无为法而有差别」，初果圣人也见到无为的道理了，所以证预流果，这是第一件事所应作事，要做这一件事，要得初果，第一件事。而得了初果，就是「由修习信等一切善法」，而来的。

「二者、永断修道所断诸烦恼已」，这个修道所断的诸烦恼，也就是爱烦恼，这里包括了俱生我执在里面，所以说是初果之前是修四念处，那么得初果以后怎么修行，还是四念处，也还是要观身不净。初果圣人还要修不净观，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，还是这样修行。这样修行就能断爱烦恼，也断那个俱生我执，这时候继续这样断，「渐次证得一来果」就是二果；不还果就是三果；阿罗汉果就是四果，就是这样。这个烦恼断了，就是永断的，因为是断掉了种子。

这佛法里面说断烦恼不是表面上，表面上是说我自己感觉我没有烦恼了，我没有烦恼，不是真的。是要烦恼的种子断掉，才算是断烦恼；不断种子是不能断烦恼的，怎么样子才能断烦恼种子呢？要见到诸法实相的道理，要见到诸法实相的道理，不是得定了就是圣人，不是的。说是你得了四禅八定了，但是你没能见到无为的真理，你只是心里面寂静住而已，你这诸法实相的智慧没得到，这个我空的智慧你没得到。我们从这个道理来讲，你去比量、你去观察，那些修行人，他说他得初果了，他说他明心见性了，你相信吗？他这么一说你就相信吗？我看不一定，你可能要用尺量一量，他说他有十六尺高，那用尺量一量看有没有十六尺。所以你要学习佛法，然后才能分别他是圣人、是凡夫，才能知道。

我以前讲过那个故事，一个优婆塞看见三十二相，八十种好的这么一个人，为他现神通说法，现完了神通，说完了法了，这优婆塞说你不是佛，会说出这么一句话来。所以我们感觉，要是我们不深入的学习佛法，你看见三十二相，八十种好，你敢说他不是佛吗？你敢不敢说这句话。所以这上面就是，由四念处经过这三个阶段，这是有「三种所应作事」，这三种，这是说了两种。

底下第「三者、证得阿罗汉已，现法乐住」，这「证得阿罗汉已，现法乐住」，这个意思有什么不同呢？有可能得阿罗汉这个人，他没有得四禅，只是在未到地定里面得阿罗汉果，这时候还需要得四禅，得初禅、二禅、三禅、四禅。「现法乐住」，现法乐住以前讲过，这个「现法」，就是现在的色、受、想、行、识叫现法。你若成就了色界四禅的时候，四禅还就是在你的五蕴里面，你一摄心不乱，就是初禅、二禅、三禅、四禅了，你就安住在这里头。安住在这里面，继续的还是修四念处，修四念处还是这样子，这是「三种应作事次第差别」。

从目犍连尊者，他的神通不如舍利弗尊者那件事；从舍利弗尊者再到佛的境界，这是一大段的差别，那就可以知道，从这里就是应该比量的，可以推知道佛是更高的境界。佛是更高的境界的，并不是只是得阿罗汉，就是所作已办了，不是那么回事情。

寅三十、于所知境能照差别

又由三分，照了一切所知境界增上力故，建立三眼。一者、肉眼能照显露，无有障碍有见诸色；二者、天眼能照显露、不显露，有障、无障有见诸色；三者、慧眼照一切种，若色、非色所有诸法。

「又由三分照了一切所知境界增上力故，建立三眼」，这是第三十科「于所知境能照差别」。这个「又由三分照了，一切所知境界」，「三分」，或者说三种力量，或者说三种功德分，他能照了一切所知的境界。这个「所知境界」，我们若没有成就的时候，只是一大块而已，但是由功德的不同，看见的境界就不同，就不是一大块，而是里边有很多的分别的。「增上力故」，那「三分」有增上力，所以「能照了一切所知境界」，能通达一切所知境界；这「三分」是增上力故。「建立三眼」，由这三分就建立「三眼」，三种眼，哪三种？

「一者是肉眼能照显露，无有障碍有见诸色」，这个肉眼的功能，就是能够照见显露于外，没有障碍的有见诸色也可以；眼识可以看见的叫做有见，其他的不能算是有见。那么这个显露地，那么这一道墙隔住了，墙外的什么就不知道了，所以墙内就叫做显露；墙外边障碍住就不是显露了。这个障碍事也是很多，太远了也是障碍，太微细了，也是障碍，有各式各样的障碍。

「二者、天眼能照显露、不显露，有障、无障有见诸色」还是这样，它能照见，显露的诸色能照见，不显露的也能照见。这个不显露是什么？就是因为有障碍；什么叫做「显露」？就是无障碍，显露不显露，有障碍、无障碍的有见诸色，天眼都能看见。我们肉眼黑暗的时候，诸色就看不见，但是天眼能看见，很远很远也能看见，但是还是有限度。

「三者、慧眼照一切种若色、非色所有诸法」，这个天眼当然凡夫得禅定，一定要得到色界四禅，你修天眼通得天眼通，才叫做天眼。那么你还是个凡夫，要是圣人，圣人的天眼和凡夫的天眼还不一样，所看见的境界是不一样；圣人与圣人那又不同。说初禅的天眼和二禅天眼也不一样，和四禅也不同，你和大菩萨境界又是不一样，所以还是有差别。但是这个都还是属于物质的，精微的物质组织成的肉眼、组织成的天眼；但是肉眼是散乱心的人，天眼是有禅定的人。

「三者、慧眼」这就是心法了，「能照一切种若色法、若非色法」，所有的一切法他都能照见。这个我们通常说五眼，另外还有法眼、有佛眼，那么这地方好像没有说；实在法眼也是智慧，也在慧眼之内的。这个慧眼就包括了，慧眼、法眼，佛眼也应该包括在内，这样还是具足了。但是只说肉眼、天眼、慧眼，那就是三乘圣人都有，若说法眼、佛眼的时候那就不行了，这个阿罗汉、辟支弗就不具足了，只说三眼

呢，他们也可以说是具足，这样子。

寅三十一、能害烦恼怨敌差别

又有三法能害现行烦恼怨敌：一者、信顺善友，二者、不与在家、出家诸众杂住，三者、内正作意觉悟所知真实道理。

「又有三法能害现行烦恼怨敌」，底下三十一科「能害烦恼怨敌差别」。有三种法，他能够违害现行的烦恼怨敌。烦恼就是怨敌，而这个烦恼不指种子说，指现行说；就是活动出来的烦恼，它能够杀害它，杀害这个烦恼贼，哪三种法呢？

「一者、信顺善友」，信顺好朋友的说话，朋友的教导你能相信他，能随顺这样用功，这是一个力量。谁是善友呢？就是佛菩萨是善友，这是约人说佛菩萨是善友；还有法也是善友以法为友，这个经、律、论是我们的好朋友，也是友。要「信顺善友」，这是一者。

「二者、不与在家、出家诸众杂住」，在家人，连出家人都在内，我不和他在一起住，那叫做「不与在家、出家诸众杂住」。为什么要这样子呢？为什么要这样子呢？就是触恼，你在一起住，他有的时候会触恼你。因为这个人，你若道业没有成就的人，要触恼他，他修行上就有妨害，就能妨害他的修行。感情太好了，也有问题；感情不好，也有问题，很难适中，那不如他就是一人独住好了，就没有那个问题。但是我们另外再想一个方法呢，不触恼，大家在一起住不触恼，我不触恼你，那么也就等于是独住。很多人在一起住谁也不触恼谁，那就等于你一个人在这里住，也叫做独住，但是这件事情很难办到。

「不与在家、出家诸众杂住」这件事，对于「能害现行烦恼怨敌有增上力」，这件事，人的感情好了，增长你的爱烦恼，增长贪心；要是感情不好了，增长瞋心，所以你在一起住，能帮助你有现行烦恼。要是一个人独住，没有人触恼你，所以没有现行烦恼的问题。但是这话说起来，「信顺善友」，又好像不是一个人，这里还有个善友，还有个善友还是和你住，最底限度可能不是很远吧！那么可见这个事情，这里面的意思，能对你的道业有增上缘作用的，还是可以的；如果是增长你烦恼的，那就不要住，不要在一起住，这个意思。

这样说呢，我们说是以人为友，我们又说以法为友，那要以法为友，这上面也有事情，应该就是佛法，就是佛法的经书，其他的书你还是远，敬而远之好一点。等到你得无生法忍的时候你再去读，现在你不要读，可以这么说吧！不过这可能有人不同意了。

「三者、内正作意觉悟所知真实道理」，这是第三个「能害现行烦恼」的力量，就是「内正作意觉悟所知真实道理」。「内正作意」，这里面包括奢摩他在内；「觉悟所知真实道理」，这应该是毘钵舍那也在内，就是自己在一个寂静处修止观。但是你心里面还是有个善友的，还有善友并不是孤独的。那么这三种法，「能害现行烦恼怨敌」，是这样意思，当然这主要还是要修止观，主要还是修止观。

寅三十二、教诫数习方便差别（分二科）　卯一、举教诫

复有三种正教诫方便，能展转证后后所证及得涅盘。一、于尸罗正教诫方便，二、于心住正教诫方便，三、于觉悟所知真实道理正教诫方便。

「复有三种正教诫方便，能展转证后后所证及得涅盘」，前面这三种法能害现行烦恼怨敌。这底下又有三种，这是三十二科「教诫数习方便的差别」分两科，第一科

是「举教诫」，「有三种正教诫的方便」。

这个以「教诫为方便，能展转证后后所证及得涅盘」，有这种作用，这个教诫的方便有这个作用，哪三种呢？

「一、于尸罗正教诫方便」，第一种是于尸罗，就是戒。「正教诫」，这个「正」就是如理，如理的教诫我们学习戒，学习这个尸罗波罗蜜，学习戒法，这是我们成道的一个方便，学习戒。我那一天，早晨过斋堂的时候，看见来早晨吃饭的没有这么多人，我心里想可是明相没有出来，所以你们持戒清净，所以不来吃早餐，可能是这样。但是我今天早晨特别注意一下，我看现在这个时候，还是明相出来了，还是明相出来。我又想，那么不是戒的问题，可能还在大殿里静坐，没有放腿子，静坐，反正一个戒，一个定、慧，这三因缘没有来吃早餐。哎呀！这真是好！心里这么想。

「二、于心住正教诫方便」，前一开始教诫我们学习戒，现在是第二个教我们学习心住，就是心定教诫我们学习定，学习奢摩他这个定，这个也是得道的方便。

「三、于觉悟所知真实道理正教诫方便」，这是第三个教我们学习慧，学习慧比学习定难一点，学习定还比较容易。这个教诫毘钵舍那是不容易，这有三种教诫，前面这是「举教诫」，这底下第二科「例数习」。

卯二、例数习

如正教诫方便有三种，当知数习正教诫方便，亦尔。

如正教诫方便有三种不同，当知数习正教诫方便，也是有三种不同。「教诫」，教诫我们戒、定、慧，我们要学习戒、定、慧当然也是这三种。而这个是数习，你不可以怕重复，数数的学习戒、定、慧，数数的学习，也有这三种差别。

寅三十三、得安隐住修法差别

又于正教诫方便现修习时，由三种法得安隐住。一者、空、无愿、无相、灭尽等至，二者、四静虑，三者、四无量。

「又于正教诫方便现修习时，由三种法得安隐住」，这是第三十三科「得安隐住修法差别」。

「正教诫方便现修习时」，现修习时就是现在就开始行动，不是我等一等，我等一等不是的，现在修习时「由三种法得安隐住」。这个我们小孩子可能不大知道，年纪稍大一点，社会上有一点经验了的人，都会有这种感觉，希望心里面安隐住，不要天天的动乱，心里面在动乱，就是不得已不动乱，或者也是愿意静下来，所以有战争以后，人都欢喜和平，而不欢喜有战争。

我们出家人修行也是一样，就欢喜心里安隐住，安隐住的时候，我在这个地方不安隐住，我再另外去找一个地方去安隐住；那地方又是不安隐住，还去找安隐住，那什么时候才安隐住呢？我们看这个文上很明白了，你就知道什么时候安隐住？你到什么地方都不会安隐住的。那么什么时候才能安隐住呢？你要修习空、无愿、无相、灭尽、等至，你要修四静虑、四无量，这时候才能够安隐住的。原来是心里面安隐住，才能安隐住，你到外边去安隐住，外边那里安隐住，我看那里都是一样，天下的乌鸦都是黑的，不容易啊！不容易啊！

说你们这里工作太多，对于我修行有妨害，我再另外找一个工作少的地方，做事

情少的地方，不是那么回事情，不是那么回事情的。所以「由三种法得安隐住」，就是心里面没有贼的时候，没有烦恼贼的时候，才是安隐住，要做这件事，你要注意这件事。

第一个安隐住的方法，就是空、无愿、无相、灭尽、等至，我们前面讲过，三三昧讲过，修这个空三昧、修无愿三昧、修无相三昧，得到灭尽定；等至就是定，得到灭尽定了，这时候是安隐住。我们假设是在未到地定、未至定，或者是在四禅里面修空、无愿、无相、三昧，但是你若不是灭尽定，你第六识还在动，还有第六识，第六识还是在那里刹那刹那的，要到得灭尽定的时候第六识灭了，那的确是安稳处。就像《大毘婆娑论》说，入灭尽定就好像涅盘法安置身中，像那种境界，当然那是特别微细的境界，要是这样时候，是得安隐住，这是圣人的境界了，这是圣住。

「二者、四静虑」，第二个说是我们不想修学圣道，我只是修世间的禅，那么你由未至定到了初禅、二禅、三禅、四禅，你成就了四静虑，所以在四静虑处也是安隐住。这个安隐住什么原因？就是你没有欲，就是安隐住，明白点说也是没有欲，这也可以明白，有欲的时候都是不安隐住的。有欲的时候心里面动，欲扰乱你心里不得安宁，所以欲是个苦恼。是四静虑。

「三者、四无量」，四无量心是在四静虑里面修四无量心，或者是在空无边处定、识无边处定、无所有处定里面修四无量心，这个功德是更高了一步的境界。那么你若成就了这样的三昧了的时候，也是安隐住，也是得了安隐住了，但是这个还是属于凡夫境界。这样说《披寻记》上说，前面空、无愿、无相、灭尽定，这是圣住；四静虑是天住；四无量心是梵住，有这三种住，你就能得安隐住，这地方是这样，就讲到这里。

寅三十四、心一境性行相差别

又略有三种心一境性，能令证得如实智见。一、于意言中，种种差别所缘行相；二、意言无间，种种差别所缘行相；三、超度意言专注一境，无种种无差别所缘行相。

「又略有三种心一境性，能令证得如实智见」，本论〈本地分〉一共有十七地，十七地现在的文是〈闻所成地〉，〈闻所成地〉在十七地里面是第十，解释第十地。从这个数目上看，我们已经学习很多了，十七地我们学到第十地，还有七地。这个〈闻所成地〉，在分科上看是第七科，这一科里面分两科，第一科是「结前生后」，第二科「标释一切」。标释一切分两科，第一科「略标五明」，第二科「广释其相」，广释五明的相貌。

我们要记住这件事，这〈闻所成地〉，究竟说什么呢？就是说这个「五明」。这个「广释其相」里面分三科，第一科是「征」，第二科是「列」，第三科是「解释」。解释里面分五科，第一科就是解释「内明处」，解释内明，内明里面分四科，第一科是「征」，第二科是「标」，第三科是「略」，第四科是「解释」。解释里面分四科，第一科是「事施设建立相」，第二科「想差别施设建立相」，第三科「摄圣教义相」，第四科「佛教所应知处相」。

现在的文就是第四科「佛教所应知处相」，这一科里面分两科，第一科是「征」，第二科是解释。解释里面分十科，第一科是「一种」，第二科是「二种」，
第三科是「三种」，现在就是第三科「三种」。这三种里面分两科，第一科是「结前正显」，第二科是「别广宣说」，别广宣说佛教所应知处相。这一科里面很多，分四十科。我刚才读的文里寅三十四，一共四十科，这是第三十四科。这三十四科这一科是说什么呢？「心一境性行相差别」，说这件事，一共是分四十科，现在是三十四科。第三十四科，这一科说的是「心一境性」的行相差别。

「又略有三种心一境性，能令证得如实智见」，这个话是约我们初发心用功修行的人说的，这个大修行人，这个大菩萨境界不在内，当然也可以包含在里面。是「略有」，这个略是简略，也可以说是要，是重要的，有三种「心一境性」。「心一境性」就是定，心安住在一个所缘境上，这是定的体性，安住在一个所缘境上面，相续的明静不动，那就叫做定。但是现在这里面，说他有三种不同，先不说三种是哪种？先说心一境性的作用。我们修学禅，要坐禅安住在所缘境上不动，目的是什么？你为什么要做这件事？做这件事有什么好处？有什么利益呢？

「能令证得如实智见」，你要能安住在一个所缘境上，得了定的时候，他的作用就是能使令你证得，这个证得或者就是成就的意思，成就了如实智见。「如实智见」这个「智」是决断的意思，就是决定的意思，没有犹豫叫做智。这个「见」就是分明的意思，就是非常的明了，里边没有模模糊糊不清楚，没有这件事，是非常的分明，叫做「见」。其实见也就是智，智也就是见，但是这两个字并用，就表示非常的明了，而又是决定的、没有犹豫。这样的智见，那当然是圣人，凡夫都是不决定的，什么事情都是····虽然有多少决定，其中总是带有一点犹豫、不决定，因为智慧不够。

现在说「如实智」，这个如实就是诸法的真实相，诸法的真实相，你若有那样的智慧能够证悟了，那个证悟的智慧和见，就是「如实」，叫做如实；就是和那诸法真实相是同样的，是没有一点虚伪所以叫做「如实」。这个圣人是见到诸法真实相了，所以他有如实的智见，现在我们要是想要得圣道，也要成就这样的智慧才行的。成就这样智慧的条件你要有心一境性，有了成就心一境性了，你就可以成就如实智见了，

这是一个很重要的一个条件。

「一、于意言中，种种差别所缘行相」，这三种「心一境性」哪三种呢？第一种就是「于意言中」，这个「意言」我们前面是讲过了，在《摄大乘论》上也讲过。这个「意」，表示不是前五识，前五识不在内，这是指第六意根，也就是意识说的。

「言」，就是说话，前五识不能说话，就是第六意识才会说话。为什么第六意识会说话呢？因为第六意识是有学问的，前五识是没有学问；这个会说话这件事，要有知识，一定要有知识。「意言」，这个言，其中这个知识是什么呢？就是你要能够知道一切法的名，每一法都有名，譬如这灯，这叫光、这叫人、这叫草，这叫做书、这叫做房，很多很多的一切法都有名字，你通达了名字你才会说话。所以「意言」就是名，知道种种名字，前五识不知道一切法的名字，唯独第六意识才有这种能力，这叫做「意言」。

这样说意言，明白点儿说是什么呢？就是一切法种种的名字，种种的名称，是「于意言中种种差别所缘行相」。这个「种种差别所缘行相」，「种种差别」就是各式各样的，都是我们的意识所缘的行相。我们意识就是分别种种的事情，分别这个色、声、香、味、触、法，眼、耳、鼻、舌、身、意，眼识、耳识乃至意识，一切法一切法。乃至人间的、天上的、三恶道的，此世界、彼世界、十方世界的，乃至到阿罗汉、辟支佛、菩萨、佛，种种的差别行相，这个意识无所不缘的，非常的广大的，所以「种种差别所缘」。

这个「所缘」就是相，所缘就是相、能缘的就是行，所缘的境界它有它的相、体相。这个心在各式各样的境界上活动，就叫做行。这个活动一定要有名，每一个相上都有名，你才能活动；没有名字，心是不能活动的。所以这句话说「于意言中」，就是种种的名字里面，各式各样不同的名字中，有各式各样不同的行相，你就在那里面活动。在那里活动，当然是应该在一个境界里面，最初修行的时候，最初修行的时候呢，只是选择其中一个法做所缘境，选择其中的一个法。

譬如说佛告诉我们以出入息为所缘境，这一法做所缘境，或者是以心为所缘境，或者是其他的色法做所缘境，就是选择一个所缘境，等到成功了以后都可以做所缘境。这就是第一种「心一境性」，这个第一种心一境性，当然是浅薄的，不是很高深的境界，不是的，我们就说到这里，下面再重说。

「二、意言无间，种种差别所缘行相」，这个意言和前面是一样，这个「无间种种差别所缘行相」。「无间」这个字有两个意思：一个意思就是意言就是名，这个名是能诠表的，所缘行相是是所诠表的；能诠表的和所诠表的是「无间」，「意言无间种种差别所缘行相」，就是名和所缘行相是没有间隔的，这是一个意思。其次，另外一个无间是在能缘心上说的，这个心前一念、后一念，念念不间断的，相续的明静而住，也叫做「无间」。现在这里面的意思，「于意善中种种差别所缘行相」，第一个是浅一点，第二个「意言无间种种差别所缘行相」，是深一点，不是一样的，下文再说。

「三、超度意言专注一境，无种种无差别所缘行相」，第二个是「超度意言专注一境」，前面两个也是有深有浅，可是这个第三个是最高深的，是超度意言，就是定的境界，超过了意言的境界，超过了。「专注一境」并不是散漫的，你的心专一的安住在一个境界。那个专注那个「注」，是这个流水，这个房子，下雨的时候从房檐向下滴水，一滴一滴的都是滴在同一个位置上面，叫做「注」。我们的心也是刹那刹那的，刹那刹那的，但是也同样的注意在一个所缘境。所以用注这个字，正好是形容这一念心，形容这一念心，安住在一个境界，这样的意思。当然这是表示心是无常的意思，不是常住的；心是无常的，虽然是无常的，但是他专注一境，而不是散漫的。这个时候他的内心「无种种无差别」，也没有种种，也没有差别「所缘行相」。

其实种种就是差别，差别也就是种种。但是也可以说，譬如说以色为所缘境，色也有种种的色，有人间的色，也有天上的色，但是他里面还是有差别。同样是色，但是也是各式各样，说人间的色，人间的色还是有种种差别；天上的色也是有种种差别。所以这个种种是约类说的，这个差别是约类里面又有不同，所以叫差别。「所缘行相」，这个所缘行相，没有种种，没有差别的所缘相，这就是又高过了前两种差别。这是有这么三种的心一境性。看《披寻记》，解释这三种所缘境：

《披寻记》四九六页：

又略有三种心一境性等者：当知此依修瑜伽师三种差别，说有三种心一境性：谓初修业瑜伽师、已习行瑜伽师、已度作意瑜伽师，是名三种瑜伽师。初修业瑜伽师：于诸烦恼欲净其心，发起摄受正勤修习了相作意，即此所说初一于意言中，种种差别所缘行相。已习行瑜伽师：除了相作意，于余乃至加行究竟五作意中已善修习，即此所说第二意言，无间种种差别所缘行相。已度作意瑜伽师：安住加行究竟果作意位中，即此所说第三超度意言专注一境无种种无差别所缘行相，义如〈声闻地〉说。（陵本二十八卷十三页）

「又略有三种心一境性等者：当知此依修瑜伽师三种差别」，这里面说三种心一境性，是依据修瑜伽的人，就是修禅的人。修禅的人有三种不同，所以说有三种心一境性。谓哪三种呢？「谓初修业瑜伽师、已习行瑜伽师、已度作意瑜伽师」，有这三种不同；初修业的瑜伽师和已习行的瑜伽师、已度作意，有这三种不同。依这三种不同说三种心一境性，这样子，「是名三种瑜伽师」。

「初修业瑜伽师，于诸烦恼欲净其心，发起摄受正勤修习了相作意，即此所说初一于意言中，种种差别所缘行相」，这是解释第一个「心一境性」。这个「初修业瑜伽师」，初修业瑜伽师也有两种，第一种修禅的人，他并不是要断烦恼，他只是希望心里面能寂静住，那是一种初修业瑜伽师。第二种「初修业瑜伽师」，目的是想要断烦恼，这个和那个不同，和第一种不一样。「于诸烦恼欲净其心」，这个人坐禅的目的，他的意思是「于诸烦恼」，对于心里面有的时候有贪、有瞋，有各式各样的烦恼，他感觉这是不对的，我心里面有烦恼是不对的，那么怎么办呢？要把烦恼消除去，要消灭这些烦恼，使令我的内心清净，不要有烦恼，他的目的是这样子。所以「于诸烦恼欲净其心」，想要清净自己的心，消灭心上的种种烦恼，这是说他的目的。

「发起摄受正勤修习了相作意」，这底下是开始行动，前面是说他的愿望，他的目的，你为什么要静坐？我目的是要断烦恼，这个意思；使令心清净。这个意思得到禅定的人，如果他只是把心里面能置心一处，能使令心安住一境，但是心里还是有烦恼没断。现在这个人是佛教徒，所以他静坐的目的是想要断烦恼，是他的一个目标，这底下说他开始行动了。

「发起摄受正勤修习」，于是乎他就开始了「摄受正勤修习了相作意」。「摄受」其实就是成就，想要成就。想要成就「正勤修习」，就是不懈怠的，一次又一次不怕辛苦的，他去修习「了相作意」。这个按照用功的实际的情况，当然先应该使令心不要乱，心里面安住一境、明静而住，成就了奢摩他的人。成就了奢摩他的人，他这个时候想要断烦恼，想要断烦恼的时候就是「修习了相作意」。「了相作意」，假设是修不净观，那么你要把这不净观的情况要学习清楚。学习清楚，明了不净的相貌，然后把它显现在心里面，静坐时你盘上腿，然后心里面正念提起来，这个不净的相貌就显现在心里面，那么这就叫做「了相作意」。

假设你想要修无我观，想要修无我观要把无我的道理，要学习的，学习清清楚楚的。然后你在静坐的时候，奢摩他出现以后，因为你已经修成奢摩他了，然后这个时

候，奢摩他最底限度是未到地定，在这个定里面观察无我的道理，观察无我的道理，那么这叫做「了相作意」。就是先要明了那个所缘境的相貌，或者是无我观、或者是不净观、或者是无常观，各式各样的观。「即此所说初一于意言中种种差别所缘行相」，这就是第一个「心一境性」，是这样的意思。

「已习行瑜伽师，除了相作意，于余乃至加行究竟五作意中已善修习」，这个「已习行瑜伽师」，这个第二个心一境性「已习行瑜伽师」，这里面的情况是怎么样的呢？这里解释是除「了相作意」，这个时候了相作意因为已经成功了，所以他就不算在内了。「于余乃至加行究竟五作意中已善修习」，我们前面讲过一共有七种作意，七种作意一开始就是了相作意，然后有胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意，然后有加行究竟作意，那么这是五种作意。对于这五种作意「已善修习」，他已经善巧的修习成功了。「即此所说第二意言无间种种差别所缘行相」，这就是第二个作意，这样说第二个心一境性，就是七种作意里面中间的五种作意。除掉第一个了相作意，最后的加行究竟果作意不在内，就是中间的这五种作意，就是这里第二个心一境性，这样意思。

「已度作意瑜伽师」，这是第三瑜伽师，「安住加行究竟果作意位中」，这个第三个「已度作意瑜伽师」，他的境界是什么呢？就是安住在第七个作意里面，「加行究竟果作意位」，这就叫做第三个作意，这样意思。「即此所说第三超度意言专注一境，无种种无差别所缘行相」，就是这样意思。这样子就把这三个作意的深浅，分别清楚了，清楚了，但是这个《披寻记》上说，（陵本二十八卷十三页），我查那上看，这个第三个「超度意言专注一境，无种种无差别所缘行相」，是指已经得圣道了，已经得初果须陀洹了，已经得无生法忍了这个境界。

那么第二个作意是指什么呢？是指内凡位的时候，暖、顶、忍、世第一的时候，是属于第二个作意。这个暖、顶、忍、世第一是内凡，那外凡呢？就是第一个作意，「于意言中种种差别所缘行相」。这样说呢，「于意言中种种差别所缘行相」，这个第一个心一境性，就指在外凡位的时候，就是静坐的人内心的境界。第二个「意言无间种种差别所缘行相」，就是内凡位暖、顶、忍、世第一的时候这心一境性。第三个「超度意言专注一境，无种种无差别所缘行相」，就是入圣道了，小乘佛法就是已经得初果了，大乘就是得无生法忍了。那么这三种所缘境性，三种心一境性是这样子。

寅三十五、令入圣教摄受差别

又有三处，能善摄受于恶邪处妄计尊胜及处中庸所化有情，引入圣教。一、现己所有最胜神通，二、于他所有染净诸行遮止开许，三、宣说妙法正教正诚。

「又有三处，能善摄受于恶邪处妄计尊胜及处中庸所化，引入圣教」。这是第三十五科「令人圣教摄受差别」。

这是说佛教的菩萨去教化众生，引导众生的方便，怎么样才能够圆满了、满足了你的愿望呢？你才能度化那个人信佛呢？是这个意思。这里面「又有三处」，有三个地方，有三种境界。「能善摄受」，能够善巧方便的摄受，这个「摄受」可以当引导讲讲、引导，引导谁呢？是「于恶邪处妄计尊胜」，这个「邪」就是不合道理，「恶」就是有罪过，这种不合道理。那个思想不合道理，而且有罪过的，这种思想有这种人，于恶邪的那个地方「妄计尊胜」。但是这个人愚痴，认为那个恶邪呢，不恶邪；他是最尊贵，最殊胜的，他是我的，他是大善知识，「于恶邪处妄计尊胜」，这是一个错误。

「及处中庸所化有情」，「及处中庸」，这个所教化的众生是处于中庸的境界，就是中间性的；他也不是信佛教，但是也不毁谤佛教，这个是处中庸的。那个「于恶

邪处妄计尊胜」，那个就是毁谤佛教的了，是这种人。那么对于这两种人，「摄受于恶邪处妄计尊胜及处中庸所化有情」，就是引导这两类人，「引入圣教」。引导两种人来到佛法里面来，就是对佛教有信心了，叫做入。说有三种境界，「能善摄受」这两种人引入圣教。

「一、现已所有最胜神通」，第一个就是显现出来，你自己已经成就了的最殊胜的神通，那就是得了禅定，得了五种神通了。你若现出神通来，对于这两类人很有效，就会引导他来到佛教里面来，他就会有信心了，是这样的意思。这是第一个用神通来接引众生，是会有效。

「二、于他所有染净诸行，遮止开许」，对于他，就是对于所化导的众生，这所化导的众生「有染净诸行」，有的是有染污的行动，有的有清净，有功德的修行。这两种行为「遮止开许」，那个染污的、罪过的事情，要遮止不许他做这种事情。这个「开许」，就是清净的、有德行的事情，或许他相信佛法，赞叹他修学戒、定、慧，那么就是要开许，就是同意他、赞叹他。那么这是第二个，第一个是现神通，第二个是「于他所有染净诸行，遮止开许」。

「三、宣说妙法正教正诚」，这是正式的宣扬佛法的道理，宣说微妙的正法。这样的正法宣扬来教化众生，是属于正教，是属于正诚，就是真实对于众生有利益的，而不是虚妄分别。说了老半天，说了几十年，结果对人一点利益也没有，那就不能说是正教，也不能说是正诚了。那么「正诚」或者也可以说是，不可以作恶事；「正教」就是修学善法，那么这是这三种。这三种圣教，对于「于恶邪处妄计尊胜及处中庸所化有情，引入圣教」，有这样的作用的。

《披寻记》四九七页：

又有三处等者：当知此说三种神变，名为三处。谓神境神变、记说神变、教诫神变，是名三种神变，如次配释应知。依此三种神变，令邪恶众生处中信、令处中众能生净信，由是此说能善摄受，于恶邪处妄计尊胜及处中庸所化有情，引入圣教。

「又有三处等者：当知此说三种神变」，神通变化有三种，「名为三处。谓神境神变」，就是神足通，作种种神通变化这个事情。「记说神变、教诫神变」，这两种神通。看它底下解释，「是名三种神变，如次配释应知」，如前面这个文的次第配释应知。那么第一种就是「神境神变」：一、现已所有最胜神通。「记说神变」：就是于他所有染净诸行，遮止开许这个。「教诫神变，是名三种神变」，就是宣说妙法正教正诚，「如次配释应知」。

「依此三种神变，令邪恶众生处中信，令处中众能生净信，由是此说能善摄受，于恶邪处妄计尊胜及处中庸所化有情，引入圣教」，就是这样意思。

寅三十六、建立第一义净差别

又有三净，为欲断除乐净外道，以外事水暂除外垢，自谓已得第一清净所起邪慢故；建立此三第一义净，不净处生超越因故。

这是佛法里面又说有三种清净，这三种清净它目的是什么呢？「为欲断除乐净外道」，断除这个欢喜清净，这个外道他的迷惑，所以建立一种清净。什么迷惑呢？「以外事水暂除外垢」，以外面的那个事水，因缘所生的水，能够「暂除外垢」，暂时用水来洗浴这个身体，那是暂时的把身体外面的垢洗掉了而已。那么那个人呢，「自谓已得第一清净所起邪慢故」，他认为这是最殊胜的清净，那么他就生起高慢

心，叫做「邪慢」，不合道理的。

「建立此三第一义净，不净处生超越因故」，这底下说建立三净的目的。「立此三第一义净」，这个第一义净就是最殊胜的清净法，外道是以水洗为清净，佛法说以水洗清净也是清净，但是还不是那么最好；最好的清净是「第一义净」。「第一义净」，应该说是观诸法实相的时候，他令四念处都清净了，建立此第一义净。

「不净处生超越因故」，这个不净处是什么呢？在人间的就是婆罗门、刹帝力这些人，或者是修学十善法，修学五戒十善法，或者是观察第一义，令心清净，这是「建立此三第一义净」。「不净处生超越因故」，这个不净处生，就是生在不净处。不净处是什么地方呢？就指人间、指欲界说的，欲界都是有欲所以是不清净处生。「超越因故」，就是「建立此三第一义净」能超越不净处，超越这个不净处，所以他更高，所以「超越因故」。这个不净处就指欲界说；还有个解释就指三途八难说的，名之为「不净处生」。

寅三十七、建立真实牟尼差别（分二科）　卯一、显所为

又有三种牟尼，为欲断除持牟尼戒诸外道等暂息语言，自谓已得真实寂静所起邪执故；又为显说无倒牟尼故，建立三种真实牟尼。

「又有三种牟尼，为欲断除持牟尼戒诸外道等暂息语言，自谓已得真实寂静所起邪执故」。「又有三种牟尼」，这「牟尼」，有默然的意思，默然业，或者说是寂静业；或者是默然业，叫做「牟尼」，就是三种寂静的功德。是「为欲断除持牟尼戒诸外道等暂息语言」，佛法里面建立三种牟尼业，这个目的是什么呢？为的就是想要断除去持牟尼戒，就是指止语外道有不说话的，止语的这外道。就是「持牟尼戒诸外道等暂息语言，自谓已得真实寂静」，他只是不说话，那么他就说了「自谓已得」，我们不说话已经得到真实的寂默所起的，「真实寂静所起的邪执」，断除这个邪执，所以建立三种牟尼是这个意思。

「又为显说无倒牟尼故，建立三种真实牟尼」，说三种牟尼业这种寂静业，又有一个目的就是为了显示、宣说，「无倒」没有错误的寂静业。「又为显说无倒牟尼故，建立三种真实牟尼」，真实牟尼，建立三种真实的寂静业。

卯二、出体性

即是圣所爱戒所摄身语二业，及无漏心。

「即是圣所爱戒所摄身语二业，及无漏心」，就是这个，这也是三业。「身语二业」，当然这是用佛法的四念处来调伏，使令他烦恼不动了，完全是清净的，这就是身业、语业都是清净的。身业、语业清净，是因为心清净及「无漏心」，没有烦恼漏，这个时候叫无漏心，身语二业也还是三业。这是解释三种牟尼，三种牟尼业这上面就是，「圣所爱戒所摄身语二业」。这个比丘、比丘尼戒，多数指身语二业，当然也有意业的作用。

寅三十八、能断寻思诸法差别

又有三法，能令处远离者，断除现行不正寻思。谓由他所诽毁、自所诽毁，退失大利增上力故；所起惭愧及与爱敬。

「又有三法，能令处远离者，断除现行不正寻思」，这里又有三种法，这是第三十八科「能断寻思诸法差别」。

「又有三法，能令处远离者」，能使令安住在远离处的人，就是阿兰若处，在这里断除现行不正寻思，他住在这个寂静处，那就叫做「处远离者」，居住在远离的寂静处的人。「断除现行不正寻思」，住在寂静处的人，他没得圣道，没得高深的禅定，他心里面也是会有问题。现在用这三法，「能令处远离者，断除现行不正寻思」，你现行的不正寻，就是贪瞋痴的这些思想是不正的。不正，怎么能断除他呢？

「谓由他所诽毁、自所诽毁，退失大利增上力故；所起惭愧及与爱敬」，三法能令处远离者。在寂静处居住的人，身虽然远离了，心里面还有问题、还有问题，那个「不正寻思」，就是那个人的问题了。那个问题要怎么办法呢？有三种法断除他现在心里面活动的「不正寻思」。哪三种法呢？「谓由他所诽毁、自所诽毁，退失大利增上力故；所起惭愧及与爱敬」，这三种方法。

「谓由他所诽毁」，一个人他并没有做什么错事？但是别人就是诽谤他、破坏他，这是一种。「自所诽毁」，自所诽毁是什么呢？就自己做了错误的事情了，别人来诽毁你。别人来诽毁你，你不要认为是别人诽毁，是自己诽毁自己，你自己做错了事情，就是自己破坏了自己。别人在说的时候，其实他也没有什么，主要是自己诽毁了，这是一种。「退失大利」，你由他所诽毁也好，自所诽毁也好，那么这位修行人，就退失一个很大的利益，能帮助你退失很大的利益的。「退失大利」，其实就是得圣道，圣道得大利。现在你退失，本来可以得，但是因为你，你有不正寻思，就失掉了这个大利益。

「所起惭愧及与爱敬」，因为别人一诽谤自己的时候，心里面就感觉到「惭愧」了，感觉到羞愧、羞耻了，这就是「愧」。自己所诽毁，自己做错事情，就是自己破坏自己了，这个时候有这种情形，就会生惭，生出惭的心理，这个惭耻的心理。别人诽毁我呢，生出「愧」的心理；自己诽毁自己有「惭」的心理，就是惭愧的意思。

「及与爱敬」，这样子及与三宝的「爱敬」，说我若本身有了污点的时候，就是我对三宝有过失了，现在生了惭愧心以后，自己对于佛菩萨有爱敬之心，有爱敬之心。「谓由他所诽毁、自所诽毁，退失大利增上力故」。

人是不一样的，有的人别人诽毁自己，自己就退了道心；若自己做错了事情，也就道心也就发不起来了，所以「退失大利」。由于「他所诽毁和自所诽毁，退失大利」的关系，这件事有增上力故，能够帮助你修学圣道，使令这惭愧心特别的强大，所以增上力故。「所起惭愧及爱敬」，是因为诽毁所起惭愧；因为失掉了大利，所以于三宝生出爱敬之心来。这是第三十八科「能断寻思诸法差别」。

寅三十九、最胜无上智果差别（分二科）　卯一、略标列

又依道及道果，当知有三种最胜无上。谓无常智、苦智、无我智、乐速通等四种行迹；一切世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱，最胜无上。

「又依道及道果，当知有三种最胜无上」，这是第三十九科「最胜无上智果差别」，分两科，第一科是「略标列」。「又依道及道果，当知有三种最胜无上」，这两种「道果」，这里是道果，前面那里是道因了，由因而果。这样子修行的人啊！应该注意有三种最殊胜无上的境界。哪三种呢？第一个呢？

「谓无常智、苦智、无我智、乐速通等四种行迹，一切世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱，最胜无上」。这是上面那个三种最殊胜，最殊胜的、最高尚的，是什么呢？「谓无常智、苦智、无我智」，就是你能够通达我们这一念心，是刹那生灭、是无长久的，这是件很殊胜的事情。当然其他的色法，当然也都是有生灭变化，但是那个呢？执着心不是那么重，执着心最重的还是自己的这一念心，这「无

常智」。「苦智」，观察诸受皆苦，诸所有受，不管是苦受、乐受、不苦不乐受，或者坏苦、是苦苦、行苦；这三种受都是无常的，一切受都是苦的「苦智」。「无我智」，通达一切法无我的智慧叫做「无我智」。通达诸行无常呢？是「无常智」。通达一切法都是苦，为苦智；通达无我，为无我智。

「乐速通等四种行迹」，「乐速通等」，这个「乐速通」啊！这话什么意思呢？就是已经成就了色界四禅的人。成就禅的人，他得到了四禅以后呢，他就想要断惑证真得圣道，得圣道，那么叫做「乐速通行」。还有一个「苦速通行」，「苦速」没有得禅，没有得禅定的人，他就没有禅轻安乐，所以是苦速。但是他也一样，也一样有这问题，他一定出去要做事情，那么就是没得，没有这个事，「苦速通行」，就是没有得禅定的人，没得禅定的人是这样子。这是有四种，有「四种行迹」。

「四种行迹」，分四种：一个是顿根的人，一个是利根的人；顿根的人分两种，利根的人分两种。这个「苦速通行、乐速通行」呢？这个苦速通行、苦迟通行，乐速通行、乐迟通行都有迟速；苦也有迟速、乐也有迟速。这个苦就是表示，他没有得到色界四禅，没有轻安乐，那是苦。那么他也一定要得到欲界定和未到地定，这个时候，他也可以得圣道，如果利根的人，他也会比较快一点，这是「苦速通行」。钝根的人，就是慢一点，就是「苦迟通行」。这个「乐速通行，乐迟通行」呢？就是得到四禅的人，他由欲界定进一步得未到地定，在进一步得到色界四禅。得到禅他就有乐、有乐，但是他也有迟、速的不同，钝根人还是会慢一点，利根人会快一点。是苦也有迟速，乐也有迟速，所以就是那四种，就是「乐速通等四种行迹」。

这个「行迹」这句话怎么讲呢？这个「行」，这个「迹」啊！就是在道路上走过去有这个「迹」，有这个脚的脚印，这个泥土的道路就会有这个迹。这表示说这种修行的道路，说过去的佛菩萨已经走过了的，他们这样修行成功了的，已经成功了的这种法门。我们照他们修行，已经修行过成功了的法门，也照这样走过去，就是这个意思，所以叫做「乐速通等四种行迹」。

是「一切世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱，最胜无上」，这个前面是说智，「无常智、苦智、无我智」这是一种。底下说「乐速通等四种行迹」是说得禅定、没得禅定的不同。这个「世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱，最胜无上」，这是说得果了，已经得果。有这无常的智慧，加上这三种智慧，加上得禅定或者得欲界定、未到地定，得这个色界四禅，加上这个去修行去。然后就得到「一切世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱」，就得果了；就是智、行、果这三类。这三类啊！这个「无常智、苦智、无我智」，以「无我智」为最殊胜，因为无常、苦，所以知道是无我，通达无我才能入得圣道，所以「无我智」为最殊胜。

底下这个是，乐速通等、乐迟通等，苦迟通、苦速通；苦迟速、乐迟速，这四种行迹，这当然是以「乐速通行」为最殊胜。是「一切世间、出世间」，世间的解脱，那当然是得了禅定，就是世间的解脱；出世间的解脱那是佛教徒。那么有几种？有「有学」的解脱、有「无学」的解脱；无学的解脱里面有「时解脱」，有「不动心解脱」，这样的不同。

有学解脱就是初果、二果、三果，都是有学解脱，到四果阿罗汉就是无学解脱。这个「时解脱」呢？是钝根人，钝根人得了圣道以后，他所得到的禅定，有可能会退了、有可能会退的。得到的圣道是不退，得的禅定是有可能会退的，那么这就是因为根性钝，所成就的善法不坚固，容易退。所以在阿罗汉里面，有一些得阿罗汉的人啊！怕退嘛！要自杀，还有这种事情，那么这都是属于「时解脱」，是钝根人。这个「不动心解脱」是利根人，利根人他所成就的功德是都不退转，所以叫「不动」。他心也不动，他成就的功德都不动，这是最殊胜的。

卯二、明次第

修观行者先得其智，由此智故为断烦恼次修行迹，修行迹已心得解脱。

「修现行者」，前面这个第三十九「最胜无上智果差别」中，第一科是「略标别」，就是标出来这三种最胜无上。这底下「明次第」，说这三种最胜无上的次第。

「修现行者先得其智」，告诉我们学习佛法修行的次第，你先要得到这个无常的智慧、苦的智慧、无我的智慧，你先要得到这个智慧。可是在这经论上看呢？这无常的智慧，虽然说是一切有为法都是无常的，但是主要是指要观察自己的心是无常的，心是刹那刹那生灭的，要得到这个无常的智慧。得到苦的智慧，有苦受、有乐受、有不苦不乐受，三种受其实都是苦，要有这种智慧；通达苦的就是智慧，叫做苦智。通达无常的，叫做无常智；通达无我的，叫无我智，你要先成就这三种智慧，也就是先学习佛法，得到这样的智慧。

「由此智故为断烦恼次修行迹」，这样的「先得其智」，这个「智」还是闻思的智慧。「由此」，由于你成就了这样的智慧以后。「为断烦恼」，为了断除去爱烦恼见烦恼。所以「次修行迹」，其次就要修这四种行迹，其实就是要得禅定，修禅定，在禅定里面修无常观、修苦观、修无我观就是这个意思。「修行迹已心得解脱」，四种行迹修成功了以后，你这爱烦恼、见烦恼断了，就是得解脱了。

《披寻记》四九八页：

又依道及道果等者：当知此依智、行、果三，说有三种最胜无上。智、行即道；果即道果故。无常等智能证现观，名智最胜无上。乐速通等四种行迹能尽诸漏，名行最胜无上。一切世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱，名果最胜无上。此中一切世间、出世间，谓四种现法乐住，解脱定障所得果故。有学、无学，谓四沙门果，解脱烦恼所得果故。时解脱、不动心解脱，谓住解脱补特伽罗。时解脱者，谓钝根种姓；不动心解脱者，谓利根种姓。如〈声闻地〉说，（陵本二十六卷六页）。

「又依道及道果等者：当知此依智、行、果三，说有三种最胜无上」。这个智、行、果，这三种最胜无上。这个「智、行即道；果即道果故」。这个道和道果有什么差别呢？这个智和行，这是叫做「道」。「道果」是指什么说呢？就是下面说那个「有学、无学，时解脱、不动心解脱」，这是道果。

「无常等智能证现观」，你在禅定里面修这无常观、修苦观、修无我观，你就能够成就「能证现观」，能够成就这个现观。现观我们以前也讲过很多次了，就是得无生法忍，小乘得初果，得初果的时候无漏清净，无分别的智慧成就了，叫做「现观」。而这种成就呢？主要的因缘，就是要有无常智、要有苦智、要有无我智才可以成就的，所以「无常等智能证现观」。

「名智最胜无上」，这就叫做「智最胜无上」；「能证现观」，那个智慧叫做「最胜无上」。「乐速通等四种行迹能尽诸漏，名行最胜无上」，就是这个乐速通等，这四种行迹，它能尽诸漏，也就是在四种行迹里面，修这个无常观、修这个苦观、无我观，你就能尽诸漏，能灭除去一切烦恼。看这个文解释啊！「能证现观」呢，是能见到无为法。这个四种行迹是能尽诸漏，是断惑、断惑证真。前面先说证真、这底下说断惑，其实两件事啊！都是一定、一定要统一起来才可以，「名行最胜无上」；四种行迹这叫做「最胜无上」。

「一切世间、出世间，有学、无学，时解脱、不动心解脱，名果最胜无上。此中

一切世间出、世间，谓四种现法乐住，解脱定障所得果故」。四种现法乐住，就是色界四禅；色界四禅，是四种现法乐住。是「解脱定障」，就是障碍得定的这些障碍，你常常修定的时候，把那些障碍破除了，那么解脱了定障，所得的果故，就是四种现法乐住。「现法乐住」，就是在你现在的色、受、想、行、识里面，成就了四禅的乐，得到这种乐，安住在这个乐里面，那么叫四种现法乐住。

「有学、无学谓四沙门果」，「有学」是前三果；「无学」是第四果，四沙门果。「解脱烦恼所得果故」，解脱烦恼以后得到的果，就是这四果。「时解脱、不动心解脱，谓住解脱补特伽罗；时解脱者，谓钝根种性」，安住在解脱的补特伽罗，有时解脱、不时解脱的果不同。时解脱是钝根性，钝根种性，是以前栽培得不太好，这智慧栽培的不太好，这个福德的善根栽培的也不太好。这福、慧两种善根都栽培得不那么圆满，所以得圣道的时候，有可能会退「谓钝根种性」。「不动心解脱者，谓利根种性」，那就是前生栽培的好，福德也栽培得好，智慧也栽培得特别好。所以今生成就了以后，就是不容易退。这里面还有一个什么不同呢？年轻人，年轻力壮的时候修学圣道不容易退，你得到了圣道以后，不容易退；年老的时候才得圣道啊！也可能不退，也可能退，是这个身体还是有点分别啊！如〈声闻地〉说（陵本二十六卷六页）。

寅四十、断常等愚能治差别

又有三明，当知为显于前、后、中际，断、常二边邪执，现法涅盘愚痴，沙门、婆罗门无明性故，建立三明。

这地方「又有三明」，这第四十科「断常等愚能治差别」，能对治断常的愚的不同。又有三种明，三种明就是宿命明、天眼明、漏尽明，宿命通、天眼通、漏尽通。这个通和明的不同呢？就是智慧特别高。

譬如说是宿命明，宿命就是知道过去生，过去有很多生里面的情况，那就叫做宿命通。那为什么叫「明」呢？还知道它的原因，为什么过去时候很穷、很贫苦？为什么过去生中智慧很高？他会知道一个原因。「通」，不知道什么原因？只知道那表现出来外面的现象。所以通比较浅，明是特别高深的；有宿命明、有天眼明、有漏尽明。

这个佛为什么建立这三种明呢？是「当知为显于前、后、中际，断、常二边邪执，现法、涅盘、愚痴」，这个「前际、后际、中际」，前际就是过去；后际就是未来的；中际就是现在的。这个「断、常二边」是什么呢？如果你不知道过去际，过去的时候我们的生命，也是有生灭变化的，你不知道这件事，你就会有「常见」。你如果不知道「后际」，不知道还有将来的生命，那就起「断见」了。断见其实也是胡涂，常见也是胡涂。这是「中际」，这个中际就是现在来说的。「断、常二边邪执」，如果不明白过去、前际，就是有会有「常见」；不明白后际，就会有「断见」。断见、常见都是「边邪」，都是边，都是不正确的，是一种邪谬的执着。

「现法涅盘愚痴」，现法涅盘呢？就指现在的生命，我吃饱了就是涅盘，那么这现法的愚痴，他不明白要断除去烦恼，见到无为的真理才是涅盘。他「愚痴」，愚痴对这件事不明白，这样说呢，就是三种无明；过去际、现在际、未来际，你不明白那个道理，就是三种愚痴。三种愚痴是谁呢？是「沙门和婆罗门」，都有这三种无明的心性，性者心也；这无明就是他那一念心，不明白这个道理。「建立三明」，这是佛为了显示「前、后、中际，断、常二边邪执，现法涅盘的愚痴」，所以建立这三种明。告诉你啊！过去是无常的，未来也是不断的，还继续有未来的生命，未来还是不断；不常也不断，而现在并不是涅盘，要断惑真才得涅盘，所以「建立三种明」。

子四、四种（分二科） 丑一、结前正显

已说三种佛教所应知处，次说四种。

前面说了四十个三法，就是一个数目，以三个数目组成的一法一法的，一共有四十个。现在这底下第四科是「四种」，就是四个法组成为一个法门，用这样的数字来说明佛法。这一科里分两科，第一科「结前正显」，就是把前面的这个三法结束，用三法来显示佛法，这一段文结束了。所以「已说三种佛教所应」该通达的境界，「次说四种」，这以下再宣说以四个数字，四个法组成的法门。

丑二、别广宣说（分三十九科） 寅一、念住差别（分二科） 卯一、由摄一切所知及智（分二科）辰一、标

谓有四法，能摄一切所知及智。

这是第二科「别广宣说」，另外宣说这个四法。这底下一共有三十九科，第一科是「念住差别」，分两科，第一科是「由摄一切所知及智」。又分两科，第一科是「标」。

「谓有四法，能摄一切所知及智」，这由四个组成的法门，能统摄一切所应知的及智。这个「智」在这里看，这是由凡夫到圣人的境界，那叫做「智」。这个「知」呢？就是凡夫的时候，凡夫的时候所知道的事，用我们现在的分别心所知道的，经过了修行以后，就变成了圣人的智慧了，所以叫做知和智。「能摄一切所知及智」，就是虽然只是四条，但是里面含摄的倒是非常广大，是这样意思。这是「标」，底下是解「释」，解释里面第一科是「举身念住」。

辰二、释（分二科） 巳一、举身念住

谓身及闻思修增上念住以为依止，缘身境慧。

「谓身及闻思修增上念住」，这个增上向下念，「增上念住以为依止，缘身境慧」。这是四念住，第一个念住就是身念住，这是新的翻译，玄奘法师翻的叫做念住，旧的翻译叫念处，四念处。「谓身及闻思修增上念住」，这个「身」就是我们的这个生命体，这个四大组成的生理组织的这个身体，这个就是所知，我们所知道的这个所缘境。「及闻思修」，闻思修就是智了，就是由凡夫开始展转的增上，展转的进步，展转的增长到了圣人的境界了，就成为圣人的智慧了。这叫闻所成慧、思所成慧、修所成慧，修所成慧是通于凡圣，「及闻思修」，闻思修是智。

「增上念住」以为依止，这个「增上」就是特别有力量的意思，有强大的力量叫增上。这个「念住」是什么意思呢？这个「念」是明记不忘的意思。所以静坐的时候，你不忘所缘境，这个所缘境在心里面现前的时候，你一直的不忘记它，那么这就是奢摩他了。那么静坐的时候，忘掉了所缘境的时候，就是打妄想了，再不然就是昏沈了，那就没有念了。所以若是有强大念力的时候，我们这个明了性的心，就安住在所缘境上不动了。这件事也是由初开始训练，逐渐地得到定力的时候，那就叫做「念住」，就是成功了。「以为依止」，就是闻思修这个慧以增上念住为依止，为依止就是为住处，这个智慧在念住上活动，你不可以离开这个范围的，所以叫「以为依止」。

这样看出来我们用功修行的时候，不是散乱心，先一定是要寂静住，而要把所缘境显现出来，所以叫做「念」。由念的力量而成就定，定为智慧的依止处，智慧在这个念的境界里边去观察。观察这里说身念住，就是「缘身境慧」，就是观察身，这个身为所缘境，观察这个身的境界的智慧，就是闻思修，这个智慧从闻、从思、从修来的，那么这是第一个身念住。身念住这几句话也应该说的很明白了，就是在寂静住里面，用闻思修的智慧去观察这个身体，观察这个身体的真实相。通常我们修四念住，第一个是观身不净，其实这是个方便，因为我们的欲心特别重，它障碍我们修学圣道，所以用这个不净来破这个欲。破出去以后，就是观察这个身是毕竟空的，是无我的，是无常的，就达到无为的境界，就得圣道了，这样意思。

巳二、例余念住

如身及缘身境慧，当知受心法及缘受心法境慧亦尔。

这底下是第二科「例余念住」，其余的念住也同于身念住这样子。「如身」，像前面说这个身念住，及「缘身境」的闻思修的「慧」，是这样子；「当知受心法及缘受心法境慧」，也是这样子。那么这个「受心法」为所缘境，也是用闻思修慧增上念住以为依止，缘受心法境的智慧也是这样子，也是这样观察。这个四念住，这里只是简单的这么说，到下面〈声闻地〉里面说的，会详细解释的。

卯二、由能对治执取等缚（分二科）　辰一、标列

复有差别，谓四种缚：一、执取缚，二、领受缚，三、了别缚，四、执着缚。

前面第一科是「由摄一切所知及智」。现在这底下第二科「由能对治执取等缚」，就是修这个四念住的时候，会有什么作用呢？说这件事，就是它能对治，就是能消除去执取等的系缚，就是灭除去这些烦恼才能得解脱的。这一科里面分两科，第一科是「标列」，标列这四种缚。

「复有差别」，这个这四念住里边还有不同的意思。什么呢？「谓四种缚」，就是说我们这个凡夫有四种系缚，所以要修四念住。那四种系缚呢？「一、执取缚」，这个「缚」是系缚，系缚是什么呢？就是我们的烦恼系缚我们的心，使令我们的心不能清净，不能自在，不能安乐，受诸苦恼。有这样的缚，这是烦恼，是我们凡夫一个大患，所以需要对治它。那四种缚呢？第一个是「执取缚」，第二个是「领受缚」，第三个是「了别缚」，第四个是「执着缚」，这四种缚。这是标列出来缚的名称，底下第二科是「配释」，配合这个四念住来解释。

辰二、配释

当知心于身，由执取缚所缚；于受，由内领受缚所缚；于色等境界相，由了别缚所缚。即于所说身等，由贪瞋等大小烦恼执着缚所缚，对治如是四种缚故，立四念住。

「当知心于身，由执取缚所缚」，第一个「执取缚」怎么讲呢？当知就是我们的心对我们的身体有执取这种系缚，就是爱着这个身体，这就是爱。这个爱是由心发出来爱烦恼，但是有身体做所缘缘，由身体的引发，由内心的烦恼，内心里面就出来这个爱烦恼。这个爱烦恼就是执着这个身体是可爱的，就是由「执取」执着它，心里面一定是攀缘这个身体，就是爱烦恼在这样作用的相貌，这个「执取」是爱烦恼的相貌。一有了爱的时候，我们的心就被爱烦恼所系缚了，当然是因为身体的关系，所以这是身念住所破除的烦恼。

「于受，由内领受缚所缚」，这第二个领受缚。「领受缚」是怎么回事呢？「于

受」，受就是有苦受、有乐受、有不苦不乐受。那么有乐受的时候，我们的眼耳鼻舌身意，色声香味触法，六根和六识接触六境，我们就有受，触缘受。受先是有乐受，有乐受就生贪心；苦受心里面就憎恶，就是愤怒，那么这是苦受；其他的就是不苦不乐受，也不感觉苦，也不感觉乐，这个时候也没有贪爱心，也没有瞋心，这个时候是一种平平的境界，平淡的境界，但这时候就是愚痴的境界，就是有愚痴的心理在活动。所以「于受，由内领受缚」，因为我们的心对于这三种受，也是有执着的关系，就生出来贪瞋痴的烦恼了。「由内领受」，内就是心，由心领受境界生出来贪瞋痴的烦恼，也是系缚了，为这种系缚所系缚，为这样的烦恼所系缚，那么这就是受念住所破除去的系缚。

三是「了别缚」，了别缚怎么讲呢？「于色等境界相，由了别缚所缚」，就是于色受想行识等一切法相，这些境界做所缘相。「由了别缚」，就是我们内心接触这一切境界的时候，心里面去分别去了别它。了别它的时候，在四念住上说观心是无常，主要就是我们在了别一切法的时候，在能了别的这里，就显示出来能了别的这一念心，这一念心的时候，就认为是常住不变的。这个心是没有形相的，我们凡夫境界虽然是有心，但是不是十分明了，但是心在一切境界上了别的时候，心的作用就出来了。心的作用出来了的时候，「于色等境界相」，在了别的时候，心就出来了，心出来的时候，当然这又不是平常人，认为心是常恒住不变易的，是常住不变的，那么这就是一个愚痴的境界了。

本来这个心接触一切境界的时候，不是贪就是瞋，不是贪瞋就是愚痴，各式各样的烦恼在变动。贪心过去了瞋心来了，瞋心过去了贪心来了，或是愚痴心来了，或是疑惑心，或是高慢心，各式各样的烦恼这样变动。本来应该说是无常的，但是偏执着是常住的，常住的这就是个愚痴，所以就是执着有我了，问题在这里。这样子，这就是一个系缚，这个系缚反倒是引起贪瞋各式各样烦恼的一个根本，就是执着有我了。执着有我的时候，就会保护这个我，所以就会生出贪烦恼，生出瞋烦恼，这反倒是微细了一点。这样子，这个愚痴这也是一种系缚，为这样的系缚所缚，这是心念住所破除去的系缚烦恼。

「即于所说身等，由贪瞋等大小烦恼执着缚所缚」，这是第四个缚。第四个缚是「执着缚」，是观法无我。「即于所说身等」，身、受、心、法，乃至到眼耳鼻舌身意，也还是一切法，心在一切法上活动的时候，当然有贪烦恼，有瞋烦恼，贪瞋痴等烦恼。有大烦恼就是根本的烦恼，小烦恼就是由根本烦恼衍生出来的这一切的烦恼，这些烦恼出现的时候，当然也还是执着有我。前面心念住所破除去的了别缚，这个了别缚是执着心是常住的，没有用我的名字，但是那就是我的体性。在法念住观法无我的时候，这是用我的名字，观法无我这地方是什么意思呢？也还是心的分别，在做种种事的时候，或者做善事，或者做恶事，认为这都是我做的。认为是我的，这样子说出来，现在就是观察，只是因缘和合的变化，有的时候是如意的，有的时候不如意的；有的时候是清净的，有的时候是染污的；有的时候受种种苦恼的事情，有的时候是快乐的。这种种因缘的变化，这其中并不是我在发生作用，所以这时候有这样执着我的烦恼，由贪瞋等大小烦恼执着缚所系缚，生出来种种执着是我的这些烦恼，这是法念住所破除的，是这样意思。

「对治如是四种缚故，立四念住」，这是解释了前面的四种缚。那么为什么要修这四念住呢？修四念住就是对治，对治就是消除，消除去这四种系缚故，所以佛陀的慈悲安立这个四念住的法门，使令我们可以转凡成圣。这个眼耳鼻舌身意和这个色声香味触法接触的时候，使令它清净，不要像凡夫那种境界，那么就可以解脱生死大苦了，所以这叫做四念住。这个《披寻记》可以念一下。

《披寻记》四九九页：

复有差别谓四种缚等者：当知此说四种颠倒，名四种缚。谓不净计净，是执取缚；于苦计乐，是领受缚；无常计常，是了别缚；无我计我，是执着缚。由为对治四颠倒故，立四念住；此说四缚，其义亦同。于所知境不随所欲得如实知，是缚义故。

「复有差别谓四种缚等者：当知此说四种颠倒，名四种缚。谓不净计净」，就是我们这个身体是不清净的，是臭秽的，但是我们执着它是很美，认为它很清净很可爱，这叫做颠倒，不净计净的颠倒，「是执取缚」，是这样意思。「于苦计乐，是领受缚；无常计常，是了别缚」，一切法都是无常，心也是无常，但是我们执着心是常住的，「是了别缚」。「无我计我，是执着缚。由为对治四颠倒故，立四念住；此说四缚，其义亦同」，也就同于四念住。

「于所知境不随所欲得如实知，是缚义故」，这里解释什么叫做「缚」呢？「于所知境不随所欲得如实知」。这个所知的一切境界是很广泛的，若是修学佛法以后，听信了佛陀的开示，我们应该知道一切法的真实相，这样子才是对的。我们想要就是欲，欲就是我们想要认识诸法的真实相，但是现在不经过修行的时候，就达不到那里。所以「不随所欲」，不能够随顺你的希望，能成就真实的智慧知道诸法真实相的，这就叫做「缚」，这个缚是这样意思。

寅二、正勤差别

又有四种欲勤为先，观察过患及与对治以为依止，能断现行诸不善法，及断彼系，能得善法及能增长。

这是第二科是「正勤差别」，就是三十七道品的第二个四正勤。四正勤的意思，这个「正」其实就是善法，对于善法应该精进的去学习，去努力的创造，叫做「正勤」，也叫做四正断，就是对于恶法要努力的去消灭它，修学善法断除恶法，所以叫做四正勤，也叫做四正断。

「又有四种」，又有四种法，这四种法是「欲勤为先」。这四种法先要有这两个条件，就是你要有一个「欲」，就是你有一个愿望想要得圣道，你要有这个愿望，我不愿意做凡夫。凡夫时时的心在浮动，遇见境界的时候，心随境转而不能自主，讨厌这种境界，所以现在有一种出离的愿望，有一种想要成为圣人的愿望，「欲」是这个意思。这个「勤」，你有这个愿望，不能只是有愿望，你要有行动，这叫做勤，这个行动是精进不懈怠的意思。所以「欲勤为先」，这四种法之前，先要有这两个条件，一个欲一个勤。「观察过患及与对治」，也就是这个欲，什么叫做「欲」？就是凡夫学习了佛法之后，知道自己有很多的问题，有很多的过失，有很多的苦恼，要观察自己的这些错误，自己的身口意有很多的错误，有很多的染污，要观察自己的错误。
「及与对治」，我觉悟到自己有错误，同时我也愿意消除这些过患，你要有这种欲，你要有这样的欲望。

在家居士，我又这样说话了，在家居士也是佛教徒，我们出家人也是佛教徒，但是出家人特别重要。出了家以后，当然在家的时候，应该是学习过多少佛法，有了信心，然后我就要出家。出家的意思，就是全部的精神和时间来做这件事，不做其他世间上的荣华富贵，这些事我不做了，不要去搞这个事情，全部的精神要做这件事，所以要出家。出了家以后，就是我要消灭我身口意上的过患，要有这样的愿望，我再重复一句，要有这样的愿望。不是出了家以后，没有事情了，穿上了出家人的衣服，然后拜一个师父，受了三坛大戒，就没有事了。不是，你要这个愿望时时的在心里面，我这身口意不清净，我要采取行动消灭我的过失，要有这样的愿望。有这样的愿望，时时的不可以忘了，不可以忘了这个愿望。「以为依止」，你有这样的愿望，你这个愿望为依止，这个愿就会推动你，推动你要修四念处，就是这么意思。修这四念处的

时候，「以为依止，能断现行诸不善法」，这底下就说出来四种四正勤。

「能断现行诸不善法」，这就是采取行动了，就是勤。这四个法门，第一个就是「能断现行诸不善法」，你有这样的愿望了以后，你就修四念处，修身受心法的四念处。修四念处的时候，「能断现行诸不善法」，就表现在身口意的活动，这个现行，现就是显现在身口意上的这些活动，什么呢？「诸不善法」，各式各样的杀、盗、淫、妄，各式各样的说谎话，妄言、绮语、恶口、两舌，内心里的贪瞋痴，这些「诸不善法」。这「诸不善法」，这个地方有点事情，当然受了戒，在家居士也应该在内。受了戒，受了三归，受了五戒十善法，就是由这个戒的律仪，就是毗奈耶受的戒，就把这些杀、盗、淫、妄这些都停下来了，这叫「能断现行诸不善法」。你有这个愿望，你有「观察过患及与对治」，你有这样的愿望的时候，受了戒，就把现行的诸不善法都停下来了。停下来了，但是还有问题，这些恶法的种子还在，你内心里面还有这个贪瞋痴的种子，也有贪瞋的这些烦恼，这些东西还在。

「及断彼系」，就是它还在你，很牢牢的在你心里面，绑住了你，就是烦恼的种子，烦恼种子你还要断它的。这样说「能断现行诸不善法」，就是已生的恶法令它不生；「及断彼系」，就是未生的恶法，那就是这一切烦恼种子，你要叫它不生，它现在没有活动，叫它永远也不要活动，就是「及断彼系」，那就是要消灭了种子才可以。消灭种子这件事，就是我们修学禅定，修学禅定的时候，心里面得定了，得到初禅、二禅、三禅、四禅的时候，这欲界的烦恼就没有了，但是欲界的烦恼种子还在，你就得了无色界的四空定也是一样，欲界的烦恼种子还在，连色界、无色界的烦恼种子也都是在，都没能断。为什么他们得那么高深的禅定还不能断烦恼种子呢？因为什么？因为没能见无为法，非要深入地见到无为法才能断烦恼的种子，那才是圣人。所这个地方修四念住，就是不但能断现行的恶不善法，同时也能够消除烦恼的种子，「及断彼系」，这样意思。

「能得善法及能增长」，这个「能得善法」是什么？就是定慧，戒定慧，你常常的修这四念住，修四念住就是精进的修这四念住，精进修四念住就能成就无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见，这样的善法。「能得善法」，就是未生的善法，令它生起；「及能增长」，已生的善法，令它增长广大。这就是四，这一共是善法有两个，灭除恶法也有两个，加起来就是四正勤。四正勤是什么呢？明白点说就是精进地去修学四念住，这叫做四正勤。但是你在修四念住的时候，是怎么回事呢？修四念住的时候，当然一方面修奢摩他，这个念住这两句话，我们前面讲过四念住。念住这两个字，是以智能为体性的，以智能为主的。但是念住是什么呢？

念住是止，止观的止，就是由念使令你于所缘境明记不忘，念念地不忘，心就安住在那里，就是破除去散乱的境界，那就是得了奢摩他的止了，这么意思。你得了奢摩他的止，但是你的颠倒迷惑还没有断，所以要慧，用这个无常，不净、苦、无常、无我的智慧去观，观而又观，观而又观，就是不断重复的观察，就破除去颠倒的烦恼，就得圣道了。但是你这样修的时候，你心里面是怎么回事？修的时候当然没有去杀、盗、淫、妄，你在那里静坐修四念住，没有做杀、盗、淫、妄的事，杀、盗、淫、妄这种粗显的过失，就是受了戒以后已经破除去了。所以你在静坐的时候，是出现什么事情呢？只有两件事是一种现行的不善法，就是一个昏沈、一个散乱，就是一个掉举、一个昏沈，这是不善法。现在这里面是断这个现行的诸不善法，就是你静坐的时候，你要破除去掉举，破除去昏沈，诸不善法，那么回事。

「及断彼系」，那就是微细的种子，所有一切烦恼的种子都断掉。「能得善法」是什么呢？你心里面不昏沈、不掉举，你修止观，止成就了就是定，观成就了就是慧，就是无漏的定慧，「能得善法」就是这么回事。「及能增长」，就使令你成就的，最初是小小的止、小小的观，你叫它不断的增长，逐渐的广大，就得到圣人的定慧了，就是这么回事。事实上你在静坐的时候，就是这么境界。所以这上面说「又有

四种欲勤为先，观察过患及与对治以为依止，能断现行诸不善法，及断彼系，能得善法及能增长」。我现在又说几句闲话，从我开始在佛学院里学习佛法，学了很久都不知道，这个「断现行诸不善法」是指什么说的？不知道，只是这么说已生恶法令断，未生恶法令不生，只是这么讲，但是究竟指什么说的？不知道！这是四正勤。

寅三、神足差别

又有四种为欲住心为得胜定修方便者，心住如意能生长门：一、乐出离欲，二、受持读诵悔过精进，三、能取贤善定相之心，四、住空间处观察诸法。

我现在又说些闲话，佛在世的时候，这个出家人，随佛出家的这些比丘，当然初开始出家的这些比丘，当然是拜佛为师。但是后来出家的，多数是拜阿罗汉做师父，拜舍利弗尊者，拜目犍连尊者，拜摩诃迦舍尊者，拜须菩提尊者，很多的大阿罗汉。像摩诃迦叶尊者领五百个弟子，舍利弗尊者、目犍连尊者也是领五百个弟子，都是很多很多的弟子。那个时候就是这样修行，就是修四念住，我们读阿含经，读我们出家人的戒律，很明白的就是修这个法门。修这个法门，当然也就得阿罗汉果，得初果、得二果、得三果、得四果、得阿罗汉果，是这样子。

我们现在的出家人干什么？出了家以后干什么？就是做这个事，学习唱念，学习「南无」…，举这个「南无」，各式各样的赞颂、赞子，就这个，学会了就是会做两堂功课，做这个。学习放焰口，还有就是打水陆，做这些事情，学会了，那么一天就是做这个事。最近现时代还有一种，南无观世音菩萨！就是我说这话都有过失了，学什么？学烧饭、烧菜，把它学得好好的，然后学习怎么招呼人，来了怎么招呼人，然后学习来了办什么法会，学习登记发通知，学这个，然后都学好了派出去，你在这里那里，然后就是这样子。然后就是你会招呼人，也会烧菜，来了人会烧好菜吃，我也愿意吃好吃的，会烧菜，见人会说话，然后你不来的时候，我会发通知。这样做当然福报很大，当然就是大有所得，然后修大庙，然后怎么怎么地，继续做这个事，继续有很多的人来出家，就是这样子。当然这是一样，也不全是这样子，也有人欢喜念佛。

念佛是最好，我同意念佛最好，念陀罗尼我认为也好，这还是用功修行；或者是受持经论，欢喜读《法华经》，也有人把《法华经》背下来，把《金刚经》背下来；或者也有把《无量寿经》背下来，专心念佛求生净土。我认为在今天的佛教里面，这是最殊胜的了。但是修四念住的人，我看很少，修四念住，我认为现代的人，就是今天我们佛教徒里面，也能修四念住，修四念住就能得圣道。明白点说我的看法，你只要能修，你就能得圣道，当然一方面你修四念住的条件，就是你要学习佛法。你不可以去学烧菜、烧饭，不可以，就是完全没有「观察过患及与对治」的愿，没有这件事。最初要出家可能是还有这个想法，出家以后那个大环境不容许你这样子做，那就是不可能的事情，那你还能得圣道？这是不可能的事情。

我说这话的意思是什么呢？我们不要说，我业障重，我不能够得圣道，我不相信这句话。我相信只要你肯努力学习佛法，你通达了四念住的道理，你就肯这样用功，你一样可以得圣道，一样是可以的。不是不能，是能！就是你不做就不能，你不肯这样做就不能。这个得圣道，说是我不想修四念住，我好好念佛也可以，也好，你好好念佛，我认为还是不能得圣道，但是能往生阿弥陀佛国也好，到阿弥陀佛国去，听阿弥陀佛还是为你说四念住，还是三十七道品。佛佛道同，就是这么一句话，也还就是般若波罗蜜，也还是这些佛法，也是一样，我认为也还是一样说《华严经》，说《法华经》，说《大般若经》，还是说这些佛法。那么说这些佛法，到那里也还是听佛说法，也还是这样修行，也就得无生法忍了，也是好。

但是若是现在在这个世界学习佛法修行的时候，有可能你现在就得圣道了。得圣

道的时候，你愿意到阿弥陀佛国还是可以去的，并不妨碍你。并且我认为修了四念住，愿生阿弥陀佛国，有可能更稳当一点，因为你修四念住，你现在就是在静坐的时候，就是令心不颠倒。修四念住不是令心不颠倒吗？不是这么意思吗？令心不颠倒，令心不散乱，令心不颠倒，今天也修，明天也修，一直这样修。假设你三十岁出家，你可以修五十年到八十岁的时候，有五十年的时间做这修行的功夫，应该是不错了，就算是没得圣道也不错了，也应该不错了。不要说是五十年，就是打禅七七天，七天的时候，专心这么用功的时候，也感觉到清净，就七天就感觉清净，不要说是五十年，你想一想。和净土法门无妨碍，并且能帮助你净土法门的成就，因为心不颠倒，心不颠倒就是在生存的时候心不颠倒，临命终的时候也心不颠倒。你有五十年的心不散乱，你临命终的时候心会散乱吗？心会颠倒？也不颠倒，这样一念阿弥陀佛，阿弥陀佛就来接引了。

阿弥陀佛说是只要你愿意到阿弥陀佛国，你读大本的《无量寿经》，小本的《阿弥陀经》就是念阿弥陀佛的名号，执持名号一心不乱，但是大本的《阿弥陀经》还不是，大本的《阿弥陀经》说是你可以修六波罗蜜都可以，也是可以的。修这样的法门，那就是这样意思了，那么你修这个四念住心不颠倒，但是你也愿意，也不要忘了愿生阿弥陀佛国，那么这时候，你要往生阿弥陀佛国，我认为很容易就是上品上生，你看《观无量寿佛经》，上品上生是没有到到莲花化生，不是的，到那里就是见佛，见佛就是得无生法忍了。不是这样子吗？那个上品上生为什么能得无生法忍？就是你在娑婆世界的时候，修过四念住，已经接近得无生法忍的时候，所以到阿弥陀佛国很容易就得无法忍了，就是这么回事。

这里面还有一个好处，就是因为你常常观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，观法无我也是观身受心法都是无我，观身无我，观受也是无我，观心是无我，观一切法都是无我。你若是读《般若经》的时候，无我就是毕竟空的意思无差别，你常常这样修的时候，就是现在随时心里面有烦恼的时候，这个我、我所出来，你就知道，唉呀我现在不对，我这个我、我所出来不对的，随时由这个观身受心法灭除贪瞋痴，随时的就会认识到这里。所以随时和别人谈话也好，办什么事也好，这个境界现前的时候，我这个贪心出来，我这个瞋心出来，立刻就知道。立刻知道，你沈静一下，把这个贪心调伏一下，把这个瞋心调伏一下，不用贪心同人说话，不要用瞋心同人讲话，随时能调伏烦恼，有这种好处。你若不修四念住，你不深入的学习佛法，我专心念佛，很好，但是你若办事的时候，贪心会出来，瞋心也是会出来，我、我所也会出来，出来的时候，有的时候继续我、我所，你不知道把这我、我所调，不能调，我认为也会有这个事情。所以修四念住有很多好处，如果不能，你好好念佛，好好念佛，我也同意。

所以说「又有四种欲勤为先，观察过患及与对治」，这两句话就是解释这个欲的。什么叫做欲？就是「观察过患及与对治」，就是我这身口意不清净。那有天然的佛呢？没有那回事情，有天然的佛、有天然的弥勒菩萨，不是的，都是由自己努力修行才有的。努力修行，这就是感觉我现在不是佛，我现在是生死凡夫，要这样子，生死凡夫我要知道，我身体有这个过患，要知道反省自己有这个过患，要想办法对治，常常不要忘了这个欲，这个愿，这个清净的愿，不要忘了这件事，然后要采取行动。所以这段文很重要，这段文和四念住是一回事。

「又有四种为欲住心为得胜定修方便者」，这是第三科「神足差别」。「神足差别」这句话怎么讲？「神」就是神通，就是天眼通、天耳通、他心通、宿命通乃至漏尽通，一共是六种神通。这个「足」是什么呢？足是定，你这个神通从什么地方来的？要修学禅定，得了禅定，以禅定为依止才能够有神通。这个「足」是依止的意思，这个神通要依止禅定才能出现的，所以叫做「神足」。这个「差别」，就是他所依止的禅定，这个禅定是怎么来的呢？就是这底下这个欲、勤、心、观这四种方法，要依这四种方法才能成就禅定，所以这个法门里面有这么多的差别。「又有四种为欲

住心」，这也是四，「四种」是什么呢？「唯欲住心」，就是譬如说我修四念住，修四念住的时候，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，这样修，但是感觉到心里面散乱，这个念住，忆念所缘境相续地明净而住，这样的功夫不够，心里面常常乱，那就妨碍了修四念住了。那怎么办呢？佛又说到这个法门，所以「唯欲住心」，就是你想要使令心安住下来不要乱，你有这样的愿望。

「为得胜定」，最初是住心，《瑜伽师地论》里面说有九住心，但是这还不是胜定。若是「为得胜定」，要进一步去成就更殊胜的禅定，就是四禅八定了，就是这样子。最初是想得住心，心里面寂静住，那就是欲界定、未到地定，「为得胜定」就是四禅八定。「修方便者」，就是你想要住心，想要得胜定，要怎么办法呢？就要修一种方便，或者这个方便当方法讲，要有一种方法，依据那个方法来修行，才能住心，才能得胜定。那么这个方便有两个解释，一个是方法的意思，一个是行动的意思。就是采取行动，欲住心，欲得胜定，这是愿，只有愿不行，你还要采取行动，就是修方便。这几句话这是一段，底下「心住如意能生长门」，这又一句话。

「心住如意能生长门」，就是我们这个心安住在禅定里面，能如意的现出种种神通，具足了种种的神通。「如意」指神通说，就是我愿意用天眼通的时候，天眼通就来了，天耳通，我现在要用这个天耳通，那么天耳通就来了，天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通。「能生长门」，就是能生长出来禅定神通的门。那个「门」是什么？就是前面这句话「修方便者」，和那句话一样。从这个门里面出来这么多的功德，能出来神通，能出来禅定，从禅定是神通之门，现在是说初一步得禅定的门，也就是这四法。「又有四种」，这四种是什么呢？是住心得胜定的修方便。这四种是什么呢？是心住如意的能生长门，这个意思。前面是得定，住心得胜定是定，这四种是禅定的方便。这个「心住如意能生长门」，这是说神通，是神通的生长门，能生出来神通。这两句话还是不一样，这是说它的作用，这四法的作用，这两句话是它的作用，究竟是那四法还没说，这底下说出来。

「一、乐出离欲」，这是第一个法。「乐出离欲」，要得禅定，第一个条件你要出离欲，就是色声香味触这五欲，要解脱欲。我们有欲的人，这个心就是向外攀缘，向外攀缘它就乱，那就谈不到禅定这件事，所以你想要得定，一定要出离这个欲，从这个色声香味触这个欲里面解脱出来，你要有这样的欲才可以。所以「乐出离欲」，你好乐，你欢喜，你有这样的愿望，「乐」也就是愿望的意思，愿望要从这个欲的境界解脱出来，不可以有欲，有欲是不能得定的。这是第一个，这个欲。那么这个欲，「乐出离欲」，也等于是说想要得定，这个欲和定是不能够共存的，有欲就没有定，有定就没有欲，欲能破坏定，定也能破坏欲，定也能破坏欲，欲也能破坏定。但是欲也好，定也好，都是你的一念心，那么究竟谁破坏谁呢？究竟是欲破坏定，是定破坏欲？那就是你自己决定，是这么回事。「乐出离欲」，就是你要有欢喜得定的意愿，那也就是我要弃舍这个欲，我想要得定，你要有这个愿。

「二、受持读诵悔过精进」，第二个你要学习得定的方法，就是得定的这个法门，你要「受持读诵」，你要一遍又一遍的学习才可以的，所以受持读诵。「悔过」，还要悔过，因为修行的时候难免是有障碍，你要忏悔，你还要忏悔，所以有的人看见静坐得定，我就光是静坐，不是，光是静坐未必成功，你也还要拜忏，要忏悔。而且还要「精进」的，这件事才可以成功的。这是第二个方法。

第三个「能取贤善定相之心」，这是开始修定了。第一个「乐出离欲」是愿；第二个是破除障碍，「受持读诵」是学习得定的方法，忏悔是破除得定的障碍；第三个是开始行动了，「能取贤善定相之心」。「贤善」是赞叹这个定相之心的，「定相之心」，心里面不昏沈也不散乱，明静而住，这是定相之心。你要拿到这个心，「取」就是能捉住，能把握得住，就把这个心，其实这个心，这个明静而住的心，任何人都能办得到，只是时间短就是了。你睡觉正常，睡眠正常，不要睡太多了也不行，不

睡、少睡也不行，你心里面，叫它心里面明了，心里面有个明了性，但是又不要有杂念，又不要有昏沈，使令它明而又静。不昏沈、不散乱，不昏沈心里就是明，不散乱心里面就寂静，所以这个明静而住，这件事谁都能办得到，不是难事。但是「能取」，就是你能把握住一直的明静而住，相续不断的明静而住，你要做这件事。

「能取贤善定相之心」，一直的要把握住叫它不要乱，叫它不要昏沈也不要乱，你这样努力，这是「能取贤善定相之心」。这个心相，这个明静而住的这个心，它能够相续地明静而住，这件事也还是其中也有些微妙的地方。你在事实上打禅七的时候，有的人他也并不是静坐几十年，也不是，他也是才学习静坐，但是他一坐，心里就明静而住，也就不昏沈，也不散乱，一坐几个钟头，就是那样子。但是有的人不可以，静坐连五分钟都办不到，为什么会有这样关系呢？就是那个人他前生栽培过，他心里面有这个明静而住的种子，他前生这样修过，现在正念一提，前生的种子就发生作用了，所以就能明静而住，时间很长，我们没有那栽培就不行。所以「能取贤善定相之心」，里边还有这么多的差别。

「四、住空闲处观察诸法」，这件事也很重要。「住空闲处」，就是在这个不是闹，不是喧闹的地方，那个地方空，没有人家，没有聚落，而且是寂静也没有其他喧闹的声音，在那个地方住，你在那地方静坐修禅。「观察诸法」，「观察诸法」是什么意思呢？就是你学习了这静坐的方法，你心里面还要去观察的，深入的去观察思维。观察思维有什么好处呢？心里面能断除去一切的疑惑，并且也对修行的方法，能更深入地了解修禅定的方法。那么你这样子能断除内心的一切无知，能断除内心的一切疑惑，那么这样子你心里面就决定，你的信心就加强了，心里面就一点没有疑问的，就这样子决定的修行，也就容易得定。说你不要经过这一番的学习，你不经过这一番的观察，忽然间静坐的时候出了事情，那心里面就疑惑，这是怎么回事？也不知道是怎么回事，心里面疑疑惑惑的，那你有困难，你就有困难，所以这个观察也是很重要。

这个我刚才说的这一段话，我先念观世音菩萨，就表示我说这话不圆满，有过失。有什么过失呢？我说说我的过失，我也忏悔忏悔。我们现时代佛教的情况，也是很明显的，你去现在发表拜忏，会有些人会来，我说我们现在宣布要讲《瑜伽师地论》，也有人来，但是和拜忏来的人少得很，拜忏来的人很多，若是我现在宣布讲经，来听的人少。这就看出来什么事情呢？拜忏也好，放焰口也好，打水陆也好，各式各样的法会都好，因为会有很多人来栽培善根。说是暂时什么事都不要做，我就光是讲经，光是坐禅，大概有三个人，最后能剩三个人，已经很多了。所以这就看出，圆满点说各司其事，都好，拜忏也好，放焰口也好，各式各样的这些事都好。所以教唱念也不能说不对，教唱念也好，教厨房烧菜，烧得好好的给人吃也是好，所以都是好，不能说这些事是不对的，不能这么说。但是我想我们学习佛法，学习经论，学习四念处，修四念处，这件事还是重要，也还是很重要的。所以说了老半天，还就是各司其事就好了，阿弥陀佛！

寅四、定心差别

又有四种心定心住：一、有寻有伺有喜心住，二、无寻无伺有喜心住，三、无寻无伺离喜心住，四、舍念清净超度一切苦乐心住。

这是第四大科，第四科里头分二科，第一科「结前正显」，第二科是「别广宣说」。「别广宣说」里面分三十九科，现在是第四科「定心差别」。

「又有四种心定心住」，前面说了四念处、四正勤、四如意足，这是第四科就是说到色界四禅。「四种心定心住」，这「定」是对散乱说的，心能够得定就是不散乱了，没有得定的人，就是有欲的人都是心散乱的，现在是得了色界定的时候，心里不散乱了。这个「心住」，是说心内住一境，这个心安住在一个所缘境上不动，那么叫做「心住」。有四种「心定心住」，那四种呢？

「一、有寻有伺有喜心住」，这是第一种。这个「有寻有伺」，这个寻伺在前面曾经详细解释过，但是在这里，也应该明白一点说它的事情。寻伺有两种：一种是在欲界里面的众生，生存在欲界的有情，他有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，这个染污的寻伺，欲、恚、害。现在想要得禅定，就要修学另外的三种清净的寻伺，出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，这个「有寻有伺」就是有这三种寻伺。出离寻伺是从欲里面出来了，在欲界的时候为欲所困，现在从欲的境界里面跳出来了，解脱了欲，但是这个不是自然解脱，要这样修行，修行这个出离欲的这种寻伺，就是修不净观了。

出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，现在有寻有伺就有这种寻伺，修成功了的时候，才算是有寻有伺，他有出离的寻伺，有无恚的寻伺，有无害的寻伺。他成功了的时候，这三种寻伺成功了，就是离欲了，把欲界的三种寻伺破去了，破去了就是得初禅了，所以有「喜」。离欲了以后，心里面很欢喜很庆悦，这个感觉到欲是苦恼的人，他还是为欲所困，的确是苦恼的，现在成功了，心里面大大的欢喜了，这是个喜就是这个意思。「有喜心住」，这样的心住，就是安住在初禅里面，当然里面还有一个乐，寻、伺、喜、乐，就是轻安乐，还有心一境性，那么这是有这五支，初禅有这五支。

「二、无寻无伺有喜心住」，这个「无寻无伺」，就是成就了有寻有伺有喜心住的这位修行人，久了的时候，他安住在初禅里面，初得的时候心里很欢喜，但是久了的时候又不高兴这个寻伺。这个寻伺是很有功劳很大的，这个寻伺，出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，因为这三种寻伺才破除去欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，而才成就初禅的定，它的功劳很大的。但是这时候又不高兴了，这位修行人又不高兴这个寻伺，要破除去这个寻伺，要把寻伺破掉它，他就喝斥这个寻伺的过失。因为你在禅定里面，这个寻伺就感觉它不寂静，常常的要去修这个不净观，他心里面也不欢喜，但是久成了习惯了。不修，你心里面说不修，但是习惯了还是要自然就这样想，所以他要经过一个时期的努力，才把这个寻伺停下来。

这个无寻唯伺，就是中间三摩地了，中间三摩地是在初禅、二禅之间的，现在超过了这个中间的三摩地，伺也没有了，这个时候就是得到了二禅。得到了二禅的时候有喜，现在还是有欢喜，但这个欢喜和前面那个欢喜不同，前面那个是离了欲心里欢喜，现在这个欢喜是离开了寻伺，破除去寻伺心里面欢喜，也有一个乐。这个乐还是轻安乐，当然比以前的初禅的乐是更微妙了，然后也有一个心住，就是心一境性。这个时候，这个无寻无伺就改名之为「内等净」。二禅是具足四个支：内等净、喜、乐、心一境性。初禅是五个：寻、伺、喜、乐、心一境性。二禅就是四个，就是把寻

伺去掉了，成为内等净，内等净一个，喜、乐、心一境性。这个内等净这个话，在本论《瑜伽师地论》后面有解释，在《大毗婆沙论》里面也都有解释。

「内等净」，这个「内等」就是对那个寻伺说的，在初禅的寻伺是向外攀缘的境界，观察这个欲是不净，然后无恚、无害这样。现在这个无寻无伺内等净，心里面向内，向内所缘境安住不动，所以「内等」。这个「等」是定的意思，这个「净」，清净的净，净是信的意思，有信心的意思。这个信怎么讲呢？就是得初禅的时候他有一种信，就是感觉到在欲里面生活，无始劫来在欲里面生活的人，感觉到这个欲是不能够除掉的，不可以破坏的，所以想要把欲破坏了，没有这个信，这个信心不够。可是最后成功了，得到初禅了，有了信心了，虽然这个欲很重，还是可以破除的，他有了这个信心。

那么现在是得了初禅以后，有了这个寻伺的清净的正忆念，就是不净观，是不是也能破除去呢？没有这个信心。现在成就了二禅的时候，还是也是可以破，这个寻伺也是可以破，这是站在二禅的立场来说，这个寻伺是一种过患，是一种过失。在禅定里面安住寂静的时候，感觉这个寻伺它不寂静，不欢喜它。但是最初的时候依赖它而得初禅，久了的时候若说把它破掉了，能不能破呢？那时候没有信心，现在有信心还是可以破除的，所以叫做「净」，就是有这样清净的信心了，所以叫做「内等净」。这个二禅就是内等净、喜、乐、心一境性，这四个。

「三、无寻无伺离喜心住」，这个「无寻无伺」，不止二禅是无寻无伺，二禅、三禅、四禅，乃至无色界的四空定都是无寻无伺，虽然也是无寻无伺，但是比二禅更深刻了。它是无寻无伺，同时又是破出去二禅里面的喜，这个喜又不欢喜了，因为得到了禅以后心里面欢喜，我们通常说踊跃欢喜，这个喜也是浮动的，这个寻伺是浮动，喜也有浮动的这种个性。一浮动对禅这个寂静住也有一点影响，所以不欢喜这个喜了，不欢喜就来破除去这个喜。破出去的时候，这时候舍、念、正知，用这三个方法，舍、念、正知，用这三个方法破出去这个喜。

这个舍有几种意思，一个是把这个，就是这个修行人，他自己在入了这个二禅的时候，心里面有喜，他就自动的调伏这个喜，息灭这个喜，把这个喜排斥出去，我不要喜，叫做舍，舍弃这个喜，这样意思。这个还有一个意思，我们以前也讲过，平等、正直、无功用住，叫做舍。这个舍叫做行舍，就是色受想行识，那行里面的舍，这是一种殊胜的德行的境界，舍也有这个意思。念这个念是什么意思呢？这个念就是把这个喜调伏了，排斥出去了，这个无喜的境界忆念不忘，忆念不忘实在是念。

但是以前这个喜，习惯了有喜，现在虽然说是明记不忘这个无喜的境界，明记不忘，但是忽然间又可能失掉了念，喜又出来了，就要正知，正知道又再把它取消，把它消出去，这个正知是这个意思。因为有正念正知，就使令这个无喜的境界，相续的明静而住，这样意思；这个时候就有舍的境界了，成功了的时候，就是平等、正直、无功用住。用这三个方法，消灭出去这个喜，所以叫做「离喜」。这样子有三个，这是三禅，是舍、念、正知，还有个乐，还有心一境性，所以这个三禅有这五个。这个时候，这个乐可不得了，因为这个时候这个心一境性，超过了初禅、二禅的心一境性，是更深刻的禅定的境界。那么这是第三「无寻无伺离喜心住」。

「四、舍念清净超度一切苦乐心住」，第四个是舍念清净。「舍念清净」这句话应该这么念，「舍」清净、「念」清净，就是这么说。这个舍清净、念清净，这个「舍」是什么意思呢？因为这个第三禪这个乐，在生死凡夫里面的乐，它是最厉害最殊胜的，所以使令这个得到三禅的人，多数就是留在那里不求上进，在享受这个乐，而不肯上进了。但是修禅的当然知道吗？他知道还有一个第四禅，高过三禅的，所以自己的理智上要求自己要再进步，不可以爱着这个乐要舍，把这个乐舍掉，它也有平等、正直、无功用住的意思，「舍」。这个「念」，也还是保护自己舍掉了这个乐的

境界忆念不忘，但是没有那个知。三禅的时候有个知，舍、念还有个正知。

四禅里面没有这个正知，没有这个，有舍、有念，还有个不苦不乐受、心一境性这四个。这时候因为把这个乐去掉了，这时候就是不苦不乐，这四禪这个人，成就四禪这个修行人，他心里面是不苦不乐的这么一种感觉。但是为什么叫做「清净」，舍清净、念清静呢？因为到了第四禅的时候，这时候的这个修行人内心里面的境界，他消除了八种扰乱禅定的事情，八种事情都消除了。八种事情是什么呢？就是苦、乐、忧、喜，都没有这四种受，苦、乐、忧、喜都没有；另外也没有入息，也没有出息，入出息没有了，还有无寻、无伺。这八种都是扰乱禅定的境界，使令他不寂静的，无寻、无伺，没有入息，也没有出息，没有苦、乐、忧、喜，这八种都没有，所以叫做「清净」。

另外这个初禅、二禅、三禅都有灾，初禅的时候有火灾，二禅有水灾。初禅天的修行人，他内心里面有寻伺，寻伺是内火，外边有火灾来破坏初禅。二禅的修行人心里面有喜，这个喜是内心里面的水，外面有水灾，有水灾来破坏二禅。三禅天里面，心里面有乐，乐是内里面的风，外面还有风灾。所以有水、火、风三灾，破坏初禅、二禅、三禅，到四禅的时候，这一切的灾患都没有了，所以叫做「清净」。舍清净、念清净，舍、念、不苦不乐受、心一境性，所以叫做「超度一切苦乐心住」。

这个「苦乐心住」，刚才说苦乐忧喜，这个初禅是破除去忧，破除去这个忧。这个忧是怎么回事呢？就是有欲的人都有忧，有欲的人就有忧，初禅的人把欲界的欲破了，这心里面不忧了，没有这个忧苦的事情。二禅是破除出去苦，二禅是本来是没有苦，但是苦的粗重性还在，还是在的，但二禅的时候把它破了，破了苦的粗重了，所以是二禅破出去这个苦。这个地方有一点差别，《大毗婆沙论》上说，初禅就破出去苦了，但是《瑜伽师地论》上，本论上特别的提到，初禅还没能破除苦。我们前面曾经说过，初禅的人也有这种苦，你要他站久了，他也受不了，很多的问题，还有很多苦受。这个到二禅没有这个问题，这是二禅破出去苦。

初禅破除忧，二禅破除苦，三禅破出去喜，四禅破出去乐；那么他也没有入出息，也没有寻伺，所以这八种扰乱的事情都破出去了。所以叫做「超度一切苦乐心住」，就是超越了一切的苦，一切乐心住的境界，四禅的时候是最好最寂静的地方。这是「四种心住」，就是四禅。这四禅我们通常说，这六波罗蜜里面的禅波罗蜜，就是这个禅，就指这个禅说的。其他的一切的禅、一切的定、一切的三昧，都是从四禅里面生出来的，所以这个禅叫做门，禅叫做门。

寅五、所知真实差别（分三科）　卯一、标真实

又有四种所知真实。

这底下是第五科「所知真实差别」，分三科，第一科是「标」这个「真实」。「又有四种所知真实」，四种所知的真实，所应该通达的真实的道理，就是四谛，苦集灭道的四谛。苦集灭道的四谛，谛就是真实的意思，它是不是虚伪的，苦真实是苦，集、灭、道都是真实不虚妄的，所以叫做「真实」。那么这是标，把它标出来。底下第二科「明建立」，是建立这四谛的情况。

卯二、明建立

染污、清净二品别故，建立四种。若能了知善了知者，能断见修所断一切烦恼。

「染污、清净二品别故」，这个四谛是怎么建立的呢？是「染污、清净二品别故」，染污有二品，清净也有二品，所以两个二加起来就是四个。那么苦、集是染污

的二品，灭、道是清净的二品；苦、集是世间，灭、道是出世间。所以就是有了四谛，「染污、清净二品别故，建立四种」，建立这个四谛，四谛的不同。

「若能了知善了知者，能断见修所断一切烦恼」，这是说建立四谛的目的，建立四谛的希望，建立四谛的功德。「若能了知善了知者」，这个「了知」是闻思修。「若能了知」就是闻思，闻所成慧、思所成慧，你听说了，你听佛说苦集灭道这个法门，是闻所成慧，后专精思惟，就是思所成慧，这叫「能了知」。「善了知」，就是修慧了，修慧的时候要超过了闻慧、思慧，所以叫做「善」，它能够有断烦恼的力量，可以见到圣道了，可以见到苦集灭道四谛的真理了，那就是圣人了，所以叫做「善了知」。

这个佛说，佛的大慈悲、大智慧，建立了这四种法门是苦集灭道。若是你通过闻思的智慧，能认识它是苦集灭道，又能够成就修慧的「善了知」，在禅定里面修四念处观的话，就是「能断见修所断一切烦恼」。这个「见修所断」，见道所断的一切烦恼，修道所断的一切烦恼，这两种烦恼都能够消除了，所以叫做「能断」，「能断见修所断一切烦恼」。这个「见修」这二个字，说是见道是修道这样也可以，或者说见就是惑，见惑、修惑，那么说也可以。「能断见修所断一切烦恼」，见惑、修惑就是所断的一切烦恼，这么说也可以。那么能断见惑就是得了初果，能断修惑就得了二果、三果、四果，得无学道了。这是「建立」，底下第三科「出体性」。

卯三、出体性

一、染污品果真实，二、彼品因真实，三、清净品果真实，四、彼品因真实。

「一、染污品果真实」，就是欲界、色界、无色界的众生，他内心里面不清净，没得圣道的人都是不清净。那么他属于染污这一类的是什么呢？就是「果」，就是果报，欲界的果报，色界、无色界的这个果报。这个果报是「染污品」，是苦恼，是真实不虚的，真实是苦。这个真实是苦这句话，我们若是学习唯识的道理的时候，我们应该有一种认识，什么叫做苦？就是你的分别，就是你这一念心的分别，这就是苦；你若没有这个分别，就不苦了，一切法都是心。所以这是「染污品果真实」。

「二、彼品因真实」，彼染污品的因为什么有这样的果呢？因为有因，由因来的，因缘所生法，不是自然有的。这个因是真实的，佛说这个见烦恼、爱烦恼是苦恼的果报的因，这是真实不虚的。这个十二因缘里边行缘识，这二个字，这句话很妙，我这个心为什么会这样分别呢？就是业力，业力使令你就是要这样子想，这样分别，所以就是苦了。烦恼也是由心来的，业力也是由心来的，苦恼也是心的分别。「彼品因真实」，也是真不虚的。这个「真实」这句话，就是不虚妄的意思。佛说这是因，这个是一切苦恼的因，这句话说的非常的正确，这样意思。说这个我们这一念心，遇见一切境界的时候，会种种分别，这就是苦，这句也是真实不虚，是这样意思。

「三、清净品果真实」，这底下这二句都是属于清净，清净的品类。前面是染污品，现在说是清净品，就是出世间，出世间你得到那个灭谛，就诸法寂灭相那个灭，那是修学圣道所得的果，那真实是清净是安乐自在的，佛这样子开示我们是真实的，是真实不虚妄的。你能达到那个境界的时候，他真实是安乐自在的。我们凡夫的心情，要有一个，得到一件事，得到一件如意的事情，另外去攀缘一个如意的事情，成就了就感觉到欢喜，是这样子。但是说这个清净品，佛法里面说那个灭谛是离一切相，离一切相的事，不是去得到一件事，而现在是离一切事，心里面没有事，心里一点事也没有，这时候才是与寂灭相相应的时候。

说这个禅师，说无为闲道人，心里面一点事没有，那真是清净的境界，这就是「清净品果真实」。你常常静坐的时候，修奢摩他的时候，修奢摩他的时候心里面一

点事也没有，色受想行识也没有，眼耳鼻舌身意也没有，什么事情也没有，的确是不容易，不容易，那么这叫做「清净品」。所以你读这个《大般若经》，色是不可得，受想行识不可得，眼不可得，耳鼻舌身意不可得，色不可得，声香味触法不可得，乃至阿耨多罗三藐三菩提也不可得，的确是不与万法为伴侣了，的确是有这么一个事情。这个无所得，无所得即是得，就是成功了，这就是「清净品果真实」。

「四、彼品因真实」，这个清净品的果，这种理论虽然是现成的，这是无为法，无为法不是创造有的，是本有的。但是有等于没有，我们就是不行，就是拿不到。就像井里面有水，但是你这个取水的，这个绳子短，它就到不了那里，这水拿不到。所以非要是这个戒定慧，要有忍耐心，常常的修这个四念处，今天也修，明天也修，几时的使令这个心里面一点执着心没有了，就成功了，就相应了。所以「彼品因」，修学这个戒定慧的圣道，三十七道品的圣道，这个四念处的圣道，这个能为清净品的果做因，也是真实不虚的。你这样子修，就能得到那个清净品的果；说我不这样修，我自己另外有一个主张，那靠不住，那件事靠不住。那么这是四谛，这也就是《瑜伽师地论》用一，就说这一法来表达佛法的道理，用二法表达佛法的道理，用三法，多少个三，现在用多少个四，四来表达法的道理，这样意思。

寅六、由想为先戏论缚别

又有四种想为先戏论缚：一、于小欲中想为先戏论缚，二、于大色中想为先戏论缚，三、于无量空识无边处想为先戏论缚，四、于无所有处想为先戏论缚。

这个四谛应该是全面的佛法都包括在里面了。这底下单说「戏论缚」，这个「戏论」，当然是包括内心的思惟，但是因为有论的话，有内心的思惟就会发出来语言了，所以语言是戏论，你内心的思惟也是戏论。「戏论」是什么意思呢？就是不与圣道相应，那些思惟、语言都是没有意义的，所以叫做戏论。这里说一共有四种，这四种戏论是以「想为先」的，就是心里面取像，取着种种像，心里面就会发出来种种的语言、种种的思惟、种种的语言，所以叫做戏论。这个戏论就是众生的一种系缚，你就执着你这个看法，你这样的思想发出来这样的业力，就得这种果报。这样的思想也系缚你，你成就了这个业力也系缚你，得了这个果报还是系缚你。但这里面说，一共是有四种。

「一、于小欲中想为先戏论缚」，第一个是「小」，这个「小」是什么意思？下面那个地方有个大，第二句那里有个大，是「大色中想为先戏论缚」，那么就是色界是「大」，我们欲界是「小」。那么这个小大怎么想？应该是从表面上看，欲界的人的身体是小，色界天人的身体是大，身体是大。这个欲界的人，我们地面上的人有欲，我们这个见闻觉知范围也是不大，生到欲界天上的人，他有多少神通，还是不够大。若是到了色界天，那有神通是更广大了，当然境界也是大，所知道的事情也特别大，而且寿命特别长。他有禅定的功夫，有禅定的功夫这堪能性特别强，就是能力特别强，所以他们所知道的事情都比我们欲界广大，所以叫做大。

而我们欲界这个「小」，小的「想为先戏论缚」，实在就是「欲」，实在来说就是欲。世界上的人，虽然说是各行业是很多的，但是我这么想，其实都是欲，就是这个生财之道不一样，我做医生，他做律师，以农为业去耕田。总而言之，取得了很多满意的事情，然后就享受，就是这么样，另外有什么事呢？另外没有什么事。所以都是欲，在这欲的境界里边有想，取种种相，主要就是这样子。「为先」就是为首要的，就是这个意思。那么就会滋长出来各式各样的戏论，不这样还不行，你不去这样子做，怎么生活呢？所以这是很难解脱的事情。

「二、于大色中想为先戏论缚」，这是色界天，他的身体是大，这心也大，心量也是大，他的智慧也大。那么在那里面的境界，他也是想，还是取着种种境界，以

「想为先」发出来种种的戏论，还是这样子。但是那个是没有欲了，没有欲的事情。

「三、于无量空识无边处想为先戏论缚」，这里无色界天了，无色界天里边不是统一的说法，欲界里面统一名之为小想，色界天统一起来名之为大想，大色中想。现在说无色界天，把「空」无边处天、「识」无边处天合为一类，「于无量」，于空无量、识无量，空无边、识无边，名之为「无量」想。这个「想为先戏论缚」，他也是一样，也还是想为先做种种戏论，也还是这样子。

「三、于无量空识无边处想为先戏论缚」，这个无色界天的空无边处天、识无边处天，空就是把色，色界天是把欲破坏了，破坏了欲界的欲，没有欲，无色界天的空无边处天，把色破坏了，他只有受想行识没有色。这个修行人就是以空无边为所缘境，那么他就有空的这样的想，想为先的戏论；识无边处天又放弃了空，专一的去观察识，过去的识、未来的识、现在的识，无量无边的这个心，很多很多的眼识、耳识乃至意识，也还是取像，取这个想为先做种种戏论缚，这二种合起来叫做无量想。

「四、于无所有处想为先戏论缚」，这个是无所有想，就是无所有处天，这「无所有」想这句话怎么讲呢，就是想这个无所有，就是这么回事。现在就是他把识无边处天，是以识为所缘境来取，以想为先的戏论缚，想这个识无量无边这样想，现在把识也放弃了。放弃了这时候还有什么做所缘境呢？以「无所有」为所缘境，也没有欲，也没有色，也不想这个空，也不想识，就是想这个无所有，以无所有为想。成功了的时候，就是无所有处定，这样意思。他是在这个境界里面「想为先戏论缚」，这样子。他也是有种种想，那么都是一种戏论，也就都是一种系缚，思想上的系缚，也就是根本的系缚，内心里面的系缚。

这一共是四种，这四种我们很容易就想出来，这里有个问题，为什么非想非非想没有呢？前面标题是「四种想」，以这个想，这是个题目，非想非非想就和这个题目不合了，所以就不说了，因为它就是特别微细，就不说这件事了。这里面这是一个理由，没有说这个非想非想处。但另外一个想法，这个修行人，就是佛法的修行人，在这个色界四禅里面可以修四念处，可以得圣道。在无色界的空无边处定、识无边处定、无所有处定里面也可以修四念处，也可以得圣道；就是非想非非想这个定不可以，不可以在这里修圣道。原因是什么呢？就是他这个想，就是太微细了不明利，非想非非想天的那个人，那个禅定里面他那个想太微细了，不明利，修圣道不能够修，没有这个能力修圣道，所以也就不说了，也可以这么解释吧。

寅七、于恚害等能治差别

又有四法于诸有情，对治恚、害、不乐、欲贪，善修习时能生大福，能趣离欲。一、慈，二、悲，三、喜，四、舍。

在前面我们学习过，这是第七科「于恚害等能治差别」，就是能对治，能消除去这个恚害等这些烦恼，这些差别不同。

「又有四法于诸有情，对治恚、害、不乐、欲贪」，这个有四种法，这四种法是作什么用的呢？是于诸有情来对治恚、害，对治恚，对治害，对治这个不乐，对治这个欲贪的，对治这四种，能消除这四种烦恼，使令你心里面清净自在，这四种法。这样子这几句话，是先说这四种法的功德，这四种法的功德，实在来说就是两种，一种是「于诸有情」，你是凡修这四个法的这些有情，就能对治恚，对治害，对治这个不乐，对治这个欲贪；另外一个功德，「善修习时能生大福」，使令你的福德广大。

《阿含经》里面也还赞叹这件事，修这个四无量心三昧，也赞叹这件事。「善修习时能生大福，能趣离欲」，能使令你从欲的境界里面向前进，进步到没有欲的境界里面去。这个「趣」就是向前进的意思。

这个「恚、害」，我们以前也是解释过，这个「恚」比较严重一点，「害」是轻微一点。「恚」有个什么意思？我对那个人的恨，想要杀死他才快乐，这就叫做恚。这个「害」不是这样，就是伤害他一下就好了，不必杀死他，这「害」较轻微一点。这个「不乐」是什么意思呢？「不乐」就是嫉妒，别人有殊胜荣耀的事情，我就不欢喜，那么叫不乐，就是嫉妒的意思。欲贪，前面恚、害都是瞋恨的意思，那么还有「欲贪」，这还是个烦恼，烦恼也对治它。对治它，这样子正好就是，恚就是慈悲心，「慈」来对治恚，「悲」就是对治害，「喜」就是对治不乐，「舍」就是对治这个欲贪，这样意思。这样子心就好了，心就清净了，能把这几种烦恼对治出去，还能得到「大福」，大自在、大安乐境界，「能趣离欲」。当然那也就是离开了欲界，到了色界天以上的境界了，发无上菩提心，那就是菩萨道了。

这个说四种法，那四法呢？「一、慈」，第一个就是慈，第二个就是「悲」，第三个就是「喜」，第四个就是「舍」，就是刚才说的。这个「慈」前面讲过，就对于你在禅定里面，你或者是在初禅、二禅、三禅、四禅，乃至无色界的前三个定，你都可以这样观想。观想那个没有苦也没有乐的众生，你能慈能与乐，能给他乐，对治自己内心的恚，我不要对他生恚，我不要这样，这样意思，这是慈。「悲」就是对有苦恼的众生，慈是说无苦无乐的众生，现在是有苦恼的众生，有苦恼的众生你发悲悯心，要除掉他的苦恼，那么这时候内心里面没有伤害他的，能除掉自己内心对他的伤害的心情，这是悲。

第三个是「喜」，喜就是对治自己的嫉妒心，「不乐」，别人有耀荣光荣的事情，我心里欢喜，我不要不高兴，不要不耐他荣，我不要这样，这样子训练自己生欢喜心，在禅定里面生欢喜心，这是「不乐」。「舍」，这个「舍」就是舍掉内心的贪心。前面慈、悲、喜，对治恚、害、不乐，但是心里面还有个欲贪，用舍把它弃舍了。但在前面解释的时候，意思有点不同。这个「舍」是什么？是对众生说的，众生若是有快乐的时候就生贪心，有苦恼的时候生瞋心，不苦不恼的时候就是愚痴。这个「舍」就是作如是观的这个修行人，在禅定里面思惟，开导这个生贪心的人，教他不要贪；生瞋心的人，不要生瞋心；愚痴的人，教他不要生愚痴，那叫作「舍」。这里就是完全在自己这一方面说，对众生有慈、悲、喜、舍；对自己来说，把自己内心的恚，自己内心的害，自己内心的不乐，自己内心的欲贪，把它弃舍了，对治了，这叫慈、悲、喜、舍。

从这么多的法门上看出来，就是我们佛教徒学习佛法用功修行，第一件大事要清净自己的心，自己心里面不要有欲，不要有恚，不要有害，不要有贪瞋痴的烦恼，先做这件事，主要是这么回事情。我们凡夫自己，有的时候也心平气和，好像也不贪，也不瞋，也不愚痴，好像很清净的样子。但是若佛菩萨看很清楚，你这个人还是有贪瞋痴的，你还是没有离欲的，还很清楚。那清楚的程度是像什么样子呢？就像这面上，我们表面上有块不净，表面上有块不净看得清清楚楚，佛菩萨看我们看得清清楚楚。所以要赶快的，要用水把这面上的不净洗掉，应该是这样子，赶快要洗掉。但是我们凡夫不精进的时候，好像没有事，这脸上有不净，不要管它，好像不在乎这件事。在佛菩萨看，哎呀你怎么不精进呢？你的问题很严重，你怎么不精进呢？所以从经论上佛菩萨的法语看出来，先要自己内心清净，要做这件事。

寅八、超过色界诸处差别

又有四法，超过色界令成远分，谓空处、识处、无所有处、非想非非想处。

这是第八科「超过色界诸处差别」。「又有四法，超过色界令成远分」，是说这四种法的功能，你学习这四种法成就了，你就能够超过色界。我们欲界的人和色界天的人，这个生命体上都是有地水火风的组织，都是有色的。这个有色就有种种的苦恼，你就怕地水火风，怕火，也怕风，也怕刀，大寒大热有很多的问题。所以在人间的人，修成了色界四禅之后，他又想要修无色界的四空定。当然在外道的思想里面，他认为无色界的四空定，那就是得解脱了，得涅盘了，有各式各样的邪知邪见，所以也有无色界的四空定的成就。

这里说「又有四法，超过色界令成远分」，这个「远」这个字，有距离就叫做远，就是和色有了距离，在生命体上没有色了。若按佛法的理性上说，你有色的执着，你就不能超越这个色，你爱着这个色，你就不能够解脱这个色。一定要破除去这个执着，这个色才能远离，你才能无色，「超过色界令成远分」。那四法呢？「谓空处、识处、无所有处、非想非非想处」，就是无色界的四空定。

空无边处天，我们就讲这一个，他是在色界第四禅里面，在那个禅定里面观察色的过失，厌恶这个色，他就开始了远离色的这一部份，远离色的这个功能。在《释禅波罗蜜》里面解释，就是心里面观察这个空，这个空怎么观察呢？就是观察，譬如这里有个房子，房子外边就是空，要依据房子的色相，显示房子的外边就是空，先思惟这个空，那么就可以慢慢地就能解脱这个色。但是智者大师说：观察自己的身体就像个箩，这个箩就是乡村里面，我看是圆形的，周围是一个圆形的框框，底下用铜丝或者是铁丝，这么横竖的编起来，里面留有小孔，有小小孔。那么观察身体毛孔渐渐地扩大，就像箩似的，或者像鱼的网似的，这个孔渐渐地扩大，而这个色法渐渐地微小，孔渐渐地扩大，这样子观想，渐渐地这个身体就没有了，观察身体就是空了，这样子就是超越了色，就能超越这个色。

可是在无相三昧那里面说，你不分别色受想行识，色受想行识就不现了，那么那是以不分别的方法来灭除色。这样子就是「超过色界令成远分」，就与他有了距离，就是但只有受想行识，而没有色了。由空处进一步修这个识无边处，我们昨天说过识无边处、无所有处。非想非非想处就是，「非想」就是没有粗的明利想，没有粗显的明利想，明是明了的明，利是利害的利，这个明利想。「非非想」还不是没有想，就是还有微细的这个暗昧想，就是它不是那么…，特别微细不明利了，这个暗钝想还是有，就是更微细的了别识，这叫非非想，就是定力更深了。他不修观的关系，不像色界的四禅有修观，所以只是深入的定，这个定力继续的深入禅定，慢慢的这个识的明了性就微细了，那就叫做「非想非非想」。

寅九、为断四爱任持差别（分二科） 卯一、标

又有四种为令解脱速得圆满，勤修行者圣解脱欲胜任持法，为断四爱增上力故。

这是第九科「为断四爱任持差别」，就是这个修行人，为了断灭四种爱着的任持差别。这个「任持」就是不失掉的意思，成就了就不退了，叫任持。这里面有四种差别，分两科，第一科是「标」。

「又有四种为令解脱速得圆满」，这是先说明这四法的功用，你修学这四种法有

什么好处呢？就是那个修学者，修这四种法的人，他内心里面「令解脱速得圆满」。「解脱」实在就是离一切相的涅盘境界，解脱了生死大苦。你这样的目的，「速得圆满」，很迅速的就成就了，就是得圣道了，也就是得了涅盘了。

「勤修行者圣解脱欲胜任持法」，这个「令解脱速得圆满」，这个「速得圆满」应该是果，在果上说；「勤修行者」是修行；「圣解脱欲」是愿。这三句话就是果、行、愿，愿、行、果这三法。这个「圣解脱欲」就是愿，就是希望成就圣解脱的愿，这个圣人所得的解脱，就是刚才说的，前面文「为令解脱速得圆满」，那个解脱一样，有这样的愿。「勤修行者」，就是勤修四法的行者，勤修这四种法的行者。

「圣解脱欲胜任持法」，这个「胜任」，说个白话就是能的意思，你有这个能力，有这个堪能，你能够成就的。你若修行这四法，你这「圣解脱」愿是能成就的，是这样意思。这个「持法」这句话，什么叫做「法」呢？就是归依佛、归依法这个法，就是我空、法空的真理叫做法。这个「持法」，这个「持」就是证悟了这个法而不失掉了，叫做「持法」。就是「胜任持法」，就是你能够证悟解脱，证悟了诸法实相了，是这个意思。

这一段文，这上面是说「标」，就是说修学这四法，能成就这样的功德，有这样的作用。为什么修学这四法会有这样的功能呢？「为断四爱增上力故」，就是因为你断了这四种爱，你就会成就这样的能力，有强大的能力，所以你就能够「圣解脱欲胜任持法」，这样意思。这是标，这底下就解释这四法。

卯二、释

谓为衣服、饮食、卧具、少有所求，无作无乱，时无虚度，勤修方便，心离散乱，乐断烦恼，乐修正道。

「谓为衣服、饮食、卧具、少有所求」，这四法。这个四法是那四法呢？其实就是那个四爱。「谓为衣服」，就是说我们有衣服的爱，爱穿好的衣服，「衣服」爱、「饮食」爱、「卧具」爱。这个饮食，欢喜吃好的饮食，粗劣的饮食不欢喜吃，也爱穿好的衣服，卧具当然是我们休息所用的资具，当然也包括房子在内，有好的床铺，好的被子，好的椅子，好的房子，要弄得怎么样精致一点，就是这些东西，这也是一种爱，这是三种爱。第四种爱是「少有所求」，在《大毗婆沙论》上说，叫做有无有爱。这里就是标出来四爱，但是辞句叫做少有所求，而没有说是有无有爱，应该就是有无有爱。

「少有所求」和有无有爱相配合的话，怎么叫做有无有爱呢？就是人死掉了，要死的时候他心里想，我希望这个身体坏了，我希望再有一个好的身体，这个身体已经老了，我不高兴它，死了也好，我希望再有一个好的色受想行识，这是「有爱」。
「无有爱」就是我希望我死了以后，再也不要有色受想行识了，这叫做「无有爱」。那么这个有无有爱在这里用「少有所求」来表示，表示这个有无有爱。与《大毗婆娑论》是这个名字来会合的话，「少有所求」。

一般人也是没有宗教信仰的人，迷迷糊糊的不知怎么回事，死了就死了，就算了；有宗教信仰的，也可能有这个问题。因为有可能相信生命死了以后，还继续有生命，那么他就会在这里起分别。或者有的人感觉有这个身体有很多问题，我不如没有的好，所以有这样的分别。当然这个有无有爱和少有所求，和这个衣服、饮食、卧具对比起来，是深刻了一点。没有宗教信仰的人，只是希望现在，现在我的衣服好一点，饮食好一点，我的卧具也是好一点，就是这样意思。若是相信了宗教，就不只是现在，将来...，我将来的事情也要安排安排，所以叫做「少有所求」。这四种加起来四种爱，这四种爱是所断的四种爱。底下就是怎么来断这四种爱呢？就是「无作无

乱，时无虚度，勤修方便，心离散乱，乐断烦恼，乐修正道」，这是断四种爱的一种相貌。

「无作无乱，时无虚度，勤修方便，心离散乱」，这是断前三种爱的一种情况。「无作无乱」，这个修行人，我的衣服、饮食、卧具不那么理想，就是有所不足，有所不足是「无作」，我不为这件事去做什么，不那么理想就随它好了，我的衣服有所不足，不要管它，都不要管它。衣服也好，饮食也好，卧具也好，就是不是那么满意，不要管它，叫做「无作」。不为此事而去采取什么行动，叫做「无作」。这个「无乱」，「无乱」是什么意思呢？假使我要想修行，这个衣服、饮食、卧具太...，也非要有多少不可，不然的话怎么生存呢？还是要有所求，要有所求的时候没有求到，没有求到心里面不烦恼，这是「无乱」。没有求到，我心里不烦恼，这是无乱。说我求到了，求到了很好的衣服、饮食、卧具，心里也不爱着，这叫做「无乱」。这是「无作无乱」，也还是和前面的文是一致的，就是不管境界是如意不如意，心里面不烦恼。

「时无虚度，勤修方便」，这个衣服、饮食、卧具这种事情，不要为它去操心。为什么呢？时间非常宝贵，我不能空过光阴，我要尽量的争取，要修学圣道，尽量的这样，不要空过。不要为了衣服、饮食、卧具的事情，费了很多精神，费了很多时间，不要这样子，这叫「时无虚度」，这样讲。「勤修方便，心离散乱」，时间不要空过，要努力的「勤修方便」，就不要懈怠修学圣道，修学圣道是得涅盘的方便，「勤修方便」，就是精进的修学圣道。「心离散乱」，这心里面不要去攀缘，哎呀我的衣服不对，同谁去打个电话，打这个主意，衣服、饮食、卧具的事，不要去妄想这些事情。那么这是断衣服爱，断饮食爱，断卧具的爱。

底下「乐断烦恼，乐修正道」，就是断这个「少有所求」有无有爱。你心里面只是愿我将来有好的身体，我现在这个身体，这个色受想行识我不满意，将来希望好的。光有个愿没有用的，你一定要栽培善根，栽培善根将来的色受想行识才会好一点。我说我希望将来不要有这个身体，没有用，你不断爱烦恼、见烦恼，这个身体非要有不可，这是因果。所以「乐断烦恼」，你要从自己的心里面发出来欢喜心，我要断烦恼，要断这个爱烦恼，断这个见烦恼，就是要修四念处了。修四念处的目的是「乐断烦恼，乐修正道」，欢喜修学四念处、四正勤、四如意足，乃至八正道、三十七道品，也就是修止观了。这样子你就可以「为令解脱速得圆满，勤修行者圣解脱欲胜任持法」，都可以成功了，这叫做「为断四爱任持」。在《俱舍论》、《大毗婆沙论》说，这也叫做四圣种，是这样意思。我这么解释和《披寻记》有点不一样，你们再想一想。

寅十、修习道果烦恼断别

又有四种修习道果诸烦恼断：一、见所断烦恼断，二、修所断下分结上中品断，三、即此无余断，四、上分结无余断。

这是第十科「修习道果烦恼断别」，修习圣道得到了初果、二果、三果、四果，他们所断的烦恼是不一样的，说明这件事。「又有四种修习道果」，修习圣道所得的圣果有四种差别，所以他们「诸烦恼断」。得圣道果，什么叫做得圣道果？就是烦恼断了，能断烦恼就是得圣道了。这四种是那四种呢？

「一、见所断烦恼断」，就是见道的时候，见到苦谛、集谛、灭谛、道谛圣谛了，所以也叫做「见谛」。知道苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道，能见道了，那个时候所断的烦恼断了，就是这样子。简单的说就是身见、戒取、疑这三种烦恼，这就是得初果的时候。

「二、修所断下分结上中品断」，四种前面是第一种，这底下第二种。第二种因为得了初果的时候，虽然是断了见所断烦恼断，但是另外还剩下还有很多烦恼没断，还要继续修行，继续修行所以叫做「修所断」。就是修道的时候所断的烦恼，这时候所断的烦恼是什么呢？是「下分结」，「下分」指什么？指欲界说的。这个上分，底下那个上分结无余断，上分是色界、无色界叫上分。下分指欲界这一部分，这一部分的结，就是这个烦恼，「下分结」。

「上中品断」，这个「下分结」有五个，一共就是五个，就是身见、戒取、疑、贪、瞋，一共这五个，五下分结。前面见所断烦恼断，就是身见、戒取、疑，这三个已经断了，还剩下贪、瞋，这时候就是初果继续修四念处，来断这个贪、瞋。而贪、瞋这两个烦恼分三品，有上品、中品、下品，而上品里边有上、中、下，中品里有上、中、下，下品里也有上、中、下，加起来就是九品，所以欲界还有九品的思惑，九品烦恼。九品烦恼这时候，断下分结上中品断，就是下分结里边剩下来的贪、瞋，一共是有三品，一个上品，一个中品，一个下品，这上品的、中品的这两品合起来就是六品，这六品断掉了，这就是二果。如果这六品你没有能断完的话，那时候就是向二果，也叫做二果向。

「三、即此无余断」，「无余断」就是欲界那个贪、瞋分成九品，还剩下一个下品，就是剩下来三品，即此下分结里边剩余的这三品，就是下品。「无余断」，就是没有剩余，完全是息灭了。那就是三果了，就是三果圣人了，就是把欲界的烦恼完全断了，断了欲界不能再系缚他了，他就生到色界天去了，这是三果。

「四、上分结无余断」，「上分结」就是色界、无色界的烦恼。这个「上分结」也是五种，那五种呢？色爱、无色爱、掉举、慢、无明。「色爱」就是对于初禅、二禅、三禅、四禅，你得到了色界的四禅，你对于那个禪有爱着心，爱、见、慢，各式各样也有这个烦恼，这叫做色爱。「无色爱」就是无色界天，无色界天的四空定你成就了，你对那个定还是有爱着心。所以色爱、无色爱。掉举、慢、无明，还有掉举，掉举就是散乱。有慢，这个慢就是成就了禪定的人，他就高慢起来，瞧不起别人，就是有这种事。「无明」其实主要就是我，就是我见。前面如果是初果圣人，初果圣人也是断身见、戒取，断了身见，身见是分别我执。这里面到了三果圣人以后所断的无明，二果、三果以后断的烦恼，那里边就是俱生的我执，还是无明。所以这是五上分结：色爱、无色爱、掉举、慢、无明。

「四、上分结无余断」，那就是三果圣人继续的要修四念处，就是断了五上分结，完全断掉了以后，就是阿罗汉果了。当然这上面说的情形就是得到了，他成就了四禅、四空定，在那个禅定里面修四念处，就是把五上分结都断了，成就了。若是没得到四禅、四空定的圣人，那就在未到地定里面，这个初果、二果、三果的圣人，在未到地定里面修四念处，把欲界的烦恼断了以后，五上分结也能断，断了就得阿罗汉果了，那么这就是慧解脱阿罗汉。这是第四科「修习道果烦恼断别」。

寅十一、证预流支清净差别（分三科）　卯一、标

复有四种证预流支，能令行者于佛圣教及善趣中毕竟不动。

这是第十一科「证预流支清净差别」，这个「支」就像树有枝，一个枝一个枝的，所以也就是分的意思，一分一分的。这里分成「四种证预流支」，就是四分，就是四个部分，这四法你成就了，你就是得到预流果了，得须陀洹果了，就是说你证得了须陀洹果后，你有这四种功德，这么说也可以。

「能令行者于佛圣教」毕竟不动，能令行者于「善趣中毕竟不动」，这个文就是这个意思。你成就了这「四种证预流支」的功德的时候，有什么好处呢？能使令这个

修行人「于佛圣教」，对于佛说的这些教法，佛说的这些道理，「毕竟不动」，你的信心不可破坏，不可动摇，叫「毕竟不动」，就是决定了，这信心是不退转的。这可见没得圣道的时候，对于佛法的信心不是牢固的，不是牢固，有可能就会失掉了，我不相信佛法了，就有这个可能的。若证得初果的时候，没有这个问题，证得初果没这个问题。我们的想法可能就是现在，其实这上面说的意思是今生和来生，说是初果圣人死掉了，来生的时候他没有遇见佛法，他还是对佛法僧有信心，对于佛法有信心，这个信心还是不动摇的。若是我们没有得圣道，没有得初果的人，我们对佛法有信心是有信心，但是你死掉以后，来生有没有信心不一定，不一定的，所以这上面包括这样意思。

「于佛圣教」毕竟不动，他的信心非常的坚定；「及善趣中毕竟不动」，你若成就了这四种证预流支的时候，你在人天趣里面，你若没有入涅盘的时候，一定是在人天趣里面就不退，不会退失了人天趣，不会跑到三恶道去。如果是变动了，不在人天，跑到三恶道去了，那就是动摇了。所以得到四种证预流支的人，决定不会到三恶道去，他就是在人间或天上，或者是天上，或者人间，在这里流转生死，这个初果、二果。三果圣人一定在天上，而不会到欲界来的，有这个作用。「复有四种证预流支，能令行者于佛圣教及善趣中毕竟不动」，这是说它的作用。

卯二、释（分二科）　辰一、心清净（分二科）　巳一、辨（分二科）　午一、举于大师所

谓于大师所真觉所生无动心净。

这底下标出来这四种证预流支。前面是「标」，这底下解释，解释分二科，第一科是「心清净」，第二科是「色清净」。「心清净」里边分两科，第一科是「辨」。分两科，第一科「举于大师所」。

「谓于大师所真觉所生无动心净」，这「大师」就是佛说的，佛是伟大的导师，真是名实不虚，真实是大导师。「于大师所」，佛是无量功德庄严的这种境界，你对于佛的这种境界，对于佛的戒、定、慧、解脱、解脱知见，佛的阿耨多罗三藐三菩提的这个境界，是「无动心净」，就是有不可动摇的信心。这个「净」就是信的意思，有了信心就是叫做净，叫做清净，没有信就是污浊的意思。这样无动的心净从那里来的呢？「真觉所生」，就是得了初果的圣人，初果圣人他真实知道，色受想行识是无我、无我所了，得到这样的智慧。这个智慧是真实的智慧，是见到真理的智慧，这叫「真觉」。由这个智慧生出来的无动心净，「真觉」是能生，「无动心净」是所生。真觉所生的无动心净，就是对大师的信心非常的牢固不可动摇的，叫做「真觉所生无动心净」。

我们若是静坐的时候没有相应，一点也不相应的时候，我们的心是怎么样？我们若看见佛像的时候，也没有什么，就看见有个像就是了。但是你若是得到圣道的时候，「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」他不是这样，他不是在表面上的，能看见我空的道理，佛也是证悟了我空，证悟了一切法空的境界，他能深入到无为的境界去，这个圣人。初果圣人也是，由我空悟入无为的境界，看见他就是由那个真觉的无分别智，与佛的那个智慧有一点相似，他不是从表面上佛的身像怎么庄严，音声怎么好听，不是这个意思，能深入无为的境界，从这里面对于佛建立了清净的信心，是这样意思，所以「真觉所生无动心净」。

午二、例所证法等

如于大师所，当知于所证法及为证法修证行者所亦尔。

这底下是第二科「例所证法等」，这所证法等与大师所相通，所以叫做「例」。

「如于大师所」，前面这一节，对于佛，对于佛的阿耨多罗三藐三菩提的境界，有无动心净；「当知于所证法」也一样的，也有「真觉所生无动心净」。「当知于所证法」，所以应该知道，就是佛所证悟的诸法实相，这种离一切相，离一切分别不可思议的这种无为法的境界，他也是有「真觉所生无动心净」的。「及为证法修证行者」，就是其余的这些同梵行者，「修证行者」，其他的这些得须陀洹果的人，得斯陀含果，得阿那含果，得阿罗汉果，得无生法忍的这些大菩萨，这一切佛的境界，都叫做「为证法修证行者」，这就是僧，前面「于所证法」是法，「于大师所」是佛，是佛法僧。「亦尔」，在这样的境界里面，他也是有「真觉所生无动心净」，他有这样清净的信心。

巳二、结

如是三种名心清净。

这是结束这一段。这个佛法僧，对于佛法僧真觉所生的无动心净，这叫做「心清净」。他与「一切贤圣皆以无为法而有差别」，就是初果圣人也是证悟了无为的理性了，所以他的心和佛法僧也是相契合了，所以有这样的清净心。

辰二、色清净

第四一种名色清净，圣所爱戒所摄故。

「第四一种名色清净」，这是第二科「色清净」，前面是心清净，这底下是色清净。「色清净」是什么呢？「圣所爱戒所摄故」，就是我们佛教徒所受的戒，就是五戒也在内，五戒十善、八关齐戒、沙弥戒、沙弥尼戒、比丘戒、比丘尼戒，乃至到菩萨戒，这些戒是圣人所欢喜的，凡夫有理智的好一点，「圣所爱戒所摄故」。这个戒，前面说心清净，这个地方就是身清净、口清净，身清净、口清净这是表现于外的行相，所以叫做「色清净」。这个是有这样成就的人，他还有这第四种的功德，前面心清净有三种，这是第四种，他有色清净的功德，色清净的功德，也就是持戒清净的功德。

卯三、配

前之三种，令于圣教无有动摇；最后一种，令于善趣无有动摇。

这第三科是「配」，第一科是「标」，第二科是「释」，现在第三科是「配」。看他怎么配的呢？「前之三种，令于圣教无有动摇」，前面的佛法僧，那个「标」里面就说「能令行者于佛圣教及善趣中毕竟不动」，就是和这个意思一样。这前面的佛法僧三种清净，那个清净的信心，主要是「令于圣教无有动摇」，你证悟了须陀洹果的时候，你是对于圣教无有动摇，这个信心非常的坚定，佛这样说是对的，这是一种。「最后一种，令于善趣无有动摇」，最后一种是戒，持戒清净，持戒清净你决定不做恶事了，所以就决定在人天里面活动，而不会跑到三恶道去了，所以「无有动摇」。就是不会从善趣里面退下来，「无有动摇」。原来是得了初果，决定不会到三恶道去，就是持戒清净的关系，是那么意思。那么加起来就是四正净，在《俱舍论》里面叫四正净，这地方是证预流支清净差别，这个名字。

寅十二、证预流支方便差别

又有四种证预流支：一、于说法师及教授者能善承事无所违犯，二、无倒听闻师所说法及教授法，三、于所闻法能正思惟及善通达，四、成办所修。

这又有「证预流支」方便的差别，「一、于说法师及教授者能善承事无所违犯」，前面那个证预流支清净，是已经得须陀洹果有这四种差别、四种功德。这底下「证预流支」是在因地上说的，你有这样的因就会得须陀洹果。而前面说那个四种证预流支的清净差别，初果须陀洹有这样的功德，二果、三果、四果也是有这个功德，当然是更高了。这底下是证预流支方便的差别。

「一、于说法师及教授者能善承事无所违犯」，这就是近善知识的意思，亲近善知识的意思。「于说法师」，于讲说佛法的轨范法师，这位法师。「及教授者」，这个教授者和说法师有什么差别？我看这「教授者」就是和尚，这个「说法师」就是所有的说法法师，你如果听他说法的话，「能善承事所无违犯」。「及教授者」，就是与你直接的建立了师生关系的，你从他受戒的和尚，或者是阿阇梨这些人。「能善承事」，你能够为他服务，「承」就是禀承他的意旨去做事，叫做「承」，叫做「承事」。做事的时候有两种情形，一个是我为你做事，但是不是随顺你的意思，是随顺我的意思为你做事，这是一种，也是。第二这个承事不是，是遵循你的意思为你做事，叫做承事。「能善承事」，你能服务得很好，你能够给他好好的服务。「无所违犯」，你能够没有违犯于他，没有触恼他，就这么讲，那么这是近善知识。近善知识这个事，我们从经论上看的确是很重要，但是也有人说，我依法不依人，也有人说这个话。我不去亲近善知识，我自己可以，也有人说这个话。当然依法不依人，这句话是佛说的。

「二、无倒听闻师所说法及教授法」，第二个条件「无倒听闻」，就是你听这个善知识说法的时候，你不要颠倒，不要搞错了，你不要错会他的意思，「无倒听闻」。「及教授法」，就是教授师所教授你的。这个「说法」，前面于说法师，这是普遍的大众的说法。这个「教授法」，是单独为你所开导的佛法，「教授法」。你一听闻的时候，你不要加上你自己的意见，不要，你把你的意见都丢开，就是一张白纸这样子，你来承受他所讲的教法，叫「无倒听闻」。你若有其他的不如理作意加上去，那就有问题，就变了，听闻的佛法就不是原意了。前面是近善知识，这一个是听闻正法。

「三、于所闻法能正思惟及善通达」，就是对所听闻的佛法以后，你还要专精思惟的，不是听闻了就算了，那不行，还要思惟。「及善通达」，你要能够通达无碍，通达无疑，一点疑问也没有。经过了思惟以后，有可能发现有问题，有疑问，那当然还是要请问，那就是所谓教授了，请问了还是要思惟，专精思惟。

「四、成办所修」，这个是法随法行，就是你听闻了这个法门，经过了专精思惟以后，你还要修止观的。由止观的努力修行，就成办了，你就能得圣道了，就得须陀洹果了。得须陀洹果以后，也还是要得二果，也还是要这样，乃至三果、四果，也都是这样子。那个《大智度论》里面解释《大品般若经》说到弥勒菩萨还听法，那么龙树菩萨解释，弥勒菩萨等觉菩萨为什么还要听佛说法呢？是等觉菩萨所知，还有很多很多不知道的事情，所以还是要听法，那么这是证预流支方便的差别。

寅十三、摄一切智类差别

又有四智摄一切智：一、唯无漏，于诸法中能现见智；二、一向无漏，于诸法中非现见智；三、一向有漏，或如理所引，或不如理所引，或非如理非不如理所引世间智；四、通有漏无漏他心差别智。

这第十三科「摄一切智类差别」，能统摄一切的智慧，就用这四种智慧，能统摄一切的智慧。

「一、唯无漏，于诸法中能现见智；二、一向无漏，于诸法中非现见智」，第一

种智慧唯独是属于无漏的，就是没有烦恼的。没有烦恼这个是什么智慧呢？「于诸法中能现见智」，就是于色受想行识这法里面，能现见人无我、法无我真理的智慧。这个「现见」，这个「现」字怎么解释呢？就是无我的真理出现了。原来我们没有断烦恼的时候，这个无我的真理是覆藏着，无我的真理不是谁发明的，不是谁创造的，本来就是这样子。但是得了佛的智慧以后是「现见」，就是无我的真理显现了。显现了，你就能够看见它，就是得到那无分别智，能分明的看见了无我的真理，这个智慧，「现见」。或这个「现」不是过去，也不是未来，就是现在，现在这一念明了的心里面有一个清净的智慧，这个清净智慧就是见到无我的真理了，这是「现见智」。「于诸法中」，就是于色受想行识这个法里面，「能现见智」，当然见到真理的时候，就是能断烦恼，不见真理，是不能断烦恼的。

「二、一向无漏，于诸法中非现见智」，这第二种智慧也是无漏的。这个「一向无漏」，实在来说就是决定是无漏的，而不是有漏。「于诸法中非现见智」，这个也是于色受想行识中见到无我的真理，但是不是现见智。这是什么意思？就是色界、无色界，不是我们人在欲界的时候。在欲界的时候，我们是欲界的人，我们看见自己的身体，自己色受想行识里面无我可得，可以现见。若是色界天、无色界天，我们不是，没有见到他，我们在欲界没有看见色界天、无色界天，所以不是现见。但是你在欲界，在未到地定里面，你这么观察的时候，也是一样，也是通达色界、无色界天的色受想行识，也是无我，也一定是无我的，所以也叫做，其实也叫做现见智，但是名之为「非现见智」。

其实就是类智，也叫做比智，一类一类的「类智」，就是欲界众生的色受想行识是无我，那么色界天、无色界天的众生的色受想行识一样，当然无色界天没有色，没有色有受想行识，也是因缘生法，它里面也是无我，这个比类是一样的，诸法都是无我的。他这个智慧也是无漏的，其实也是现见智，也是没有烦恼的。前面实在来说就是法智，第一种就是法智，第二种就是类智，一个法智、一个类智。

「三、一向有漏，或如理所引，或不如理所引，或非如理非不如理所引世间智」，这是世俗智，世俗的智慧。什么是世俗的智慧？就是工巧明这一类的这些事情，或者做医方明，懂得做医生，懂得造房子，懂得造飞机，这世间上这一切事情。或者怎么样农在耕田，五谷的栽培怎么样做，知道这些事情，世间上很多很多世俗的智慧，都包括在这里面。这个世俗的智慧，「一向有漏」，因为这世间人的智慧，因为他没有修学戒定慧，他没有修四念处，没得圣道，所以一向都是有漏，都是有烦恼的。但是这种智慧也有一点差别，「或如理所引」，他是一种善法，是用善法所引发出来的世俗智，所以是「如理所引」；「或不如理所引」，就是不是善法，是恶法，那里面有很多的问题，那么所引的世俗智；「或非如理非不如理所引世间智」，这是无记性的。

就是世间上的人，当然有的人也是发好心，我要做医生为人治疗他的病痛，使令他恢复健康，他有这样的心，那就是「如理」了。如果说是我不是，我发明核子弹，我的目地我要怎么怎么的，要伤害对付人的，那么就是「非如理」了。有的时候学一些东西，是「非如理非不如理」，是无记性的，我欢喜写字，欢喜画画，或者是有其他的什么的这种知识，也没有说对谁好，也没有对谁不好，没有这种心情。但是这样的学习了以后，也成就了一种智能，那也就叫「非如理非不如理所引世间智」慧。

「四、通有漏无漏他心差别智」，是第四种。「通有漏无漏」的这种智慧，也是圣人，圣人也有这种智慧，或者不是圣人也有这种智慧，就是他心，通达他人的心里活动，你能明白。圣人的他心通就是无漏的，说是他得了四禅八定，得了四禅，修了他心通，有了他心通，但是他没有断烦恼，他就是有漏的他心通。他心通是通于有漏、无漏的。但是世俗智有善、不善和非如理非不如理的差别。前面这个法智和类智，应该说这是根本智慧，根本智。世俗智应该包括后得智在里面，后得智那是圣人

的，那就应该还是属于无漏的了。

寅十四、能尽诸漏真实智别

又有四种，于转还品真实能取智，能尽诸漏。一、转品果真实智，二、转品因真实智，三、还品果真实智，四、还品因真实智。

一共是分三十九科，现在是第十四科「能尽诸漏真实智别」。「能尽诸漏」是他的作用，谁有这个作用呢？是那个「真实智」，真实的智慧能断烦恼，不能断烦恼，那个不是真实的智慧。而这个智慧还是有差别的，这里这一段文就是说这样的意思。

「又有四种」智慧「于转还品」，「品」就是类，「转」是一类，「还」是一类。「转」就是流转，在生死里面活动，死了又生，生了又死，在三界六道里边生死，就是「转」品。「还」品，就是还归诸法寂灭相；诸法本来是寂灭的，但是我们虚妄分别，就现出来六道生死的虚妄相，现在遇见三宝了，还复于、归还到寂灭相，就是涅盘了，这又是一类，这是清净的一类，「转」品是染污的一类。是「真实能取智」，这个「取」在这里就是认识的意思，真实的能认识「转」品、「还」品的真实相的那个智慧是有四种。「能尽诸漏」，这个智慧是能灭除去一切的烦恼。那四种呢？

「一、转品果真实智」：这个流转生死，虽然情况也是很复杂的，但是也就是分两类：一个是果，一个是因。对流转生死的「果」这一类的情况，你真实能够明了的，这是一种智慧。凡夫虽然在生死里流转，但是对于生死不认识，不是那么明白的，这唯有圣人才能明白这件事。

「二、转品因真实智」：就是流转生死一切法里面的因，因此因而得果，什么样的因得什么样的果，什么样的果是由什么样的因得来的，你通达了「转品因」的真实智慧，这又是一种。就是有因才有果，有果也决定是有因，因和果两个是不能分开的；说是没有因而就有果，那就是邪和邪见了。

「三、还品果真实智」：这个「转品果」其实在四谛里面就是苦谛，「转品因」就是集谛，就是这两种；「还品果」就是苦集灭道的那个灭谛，灭谛就是惑业苦都寂灭了，色受想行识都不生了，离一切相的那个寂灭相。你通达了这个寂灭相，那个真实的智慧，那就是真实的智慧。

「四、还品因真实智」：那么还归寂灭是要由修学戒定慧，才能够达到那个果的寂灭相的，对那个清净的因，你能真实的通达，那就是真实的智慧，那么这就是道谛。加起来就是通达苦集灭道的四种智慧，是「真实能取智，能尽诸漏」的。

寅十五、能断烦恼正方便别

又有四法，能令信者为断烦恼修正方便。一、相续殷重作用精进，二、正知行念，三、奢摩他，四、毗钵舍那。

这是第十五科「能断烦恼正方便别」。我们心能静下来，心不要向外攀缘，心能够反省，反省的时候就会知道有烦恼的过患，这个时候才能从内心里面发出来我要断烦恼，才会发出来这件事。如果虽然常常起烦恼，而没能静下心来反省，也不知道烦恼有什么过患，不知道烦恼有过患，很难愿意断烦恼，很难愿意采取行动，我应该消灭一切烦恼令心清净，很难有这样的愿望。现在这上面说能断烦恼的正方便别，「正方便」就是正确地灭烦恼的方法，这个方法有四种，就是这么意思。

「又有四法」，又有四种方法，「能令信者」，能使令相信佛法的人，「为断烦恼修正方便」，他的目的是需求要消除自己内心的烦恼，他就采取了正确的行动，叫做「修正方便」。那四种呢？

「一、相续殷重作用精进」，「相续」是不间断的意思，今天也这样子，明天也这样子，一直的相续下去做这件事。「殷重」是专一的意思，专一就是很诚实的真实的要做这件事，不是虚伪的。「作用精进」，「作用」就是发起、发动，就是从内心里面发出一种作用，什么作用？就是「精进」，就是努力的这样修行而不懈怠。那么这是第一个，这一个法实在就是精进。

「二、正知行念」，第二个法就是正知和正念。这个「正知」是什么意思呢？就是自己用功的时候，你要能够有智慧认识这是正确的、这是错误的，这叫做「正知」。若认识了的话，我的身口意，我的用功修行，这一下子有点错误，赶快地要把他调转过来，那么这叫做「正知」，是这个意思。这个「正知」，就好像类似警察这种职业性的事情似的，他就是在去监察人民的行为，你是合法是不合法这件事，这「正知」是这样意思。「行念」，这个「行」也和那个作用的意思一样。就是这个心在活动的时候要有念，这个「念」是不忘的意思，明记不忘的意思；或由正知的作用知道这是正确的，这个正法在心里面显现出来，不要忘掉了，这叫「念」。忽然间失掉了正念，这个正知马上的要警觉，把这个正念把它收回来，不要失掉了。这也就是在精进用功的时候，内心里面的相貌，要有正知和正念的这种差别，有这种作用。

「三、奢摩他」，第三个方法就是止。这个止有多少种，这个止，譬如说我们用息，出入息作所缘境，就停留在那里不要动，以息为所缘境；或者以心为所缘境；或者是色受想行识都可以作所缘境；或者是以诸法寂灭相为所缘境，就是各式各样的所缘境。但是这个止的意思，就是安住在所缘境上明静不动，不散乱也不昏沈，就是来修学习这个定。

「四、毗钵舍那」，「毗钵舍那」翻作中国话是观察的意思，观察是属于智慧，就是观察诸法真实相。因为我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都是在虚妄的境界上活动，在虚妄境界上活动，结果不是贪就是瞋，不是瞋就是贪，再不然就是邪知邪见各式各样的烦恼，这是因为不见诸法真实相的关系，心里面虚妄分别，就引起烦恼。所以现在要观察诸法真实相，所以叫「毗钵舍那」，观察诸法真实相就没有问题了，烦恼就不生起了。因为在诸法真实相那个地方，不是生烦恼的地方，这虚妄的境界才会引起烦恼，所以需要有观的智慧，只是奢摩他的定不可以。当然你若在诸法寂灭相上得定，那就是观了，止观统一了。

这四个方法是「能令信者为断烦恼修正方便」，当然没有信心的人就不要提，有了信心你用这四个方法，你就能断烦恼。

寅十六、通达法等所依差别

又有四种能通达法，能尽上漏所依足迹。谓为得圣道修有漏慧，既得道已缺诸烦恼及缺诸事，无余永断诸烦恼事，如所得道转更修习。

这是第十六科「通达法等所依差别」，也是有四种差别，在这个地方有阶级的不同，深浅的不同，有前后次第的不同。

是「有四种能通达法，能尽上漏」，这也是显示这四种法的作用，你修学这四种法有什么好处呢？就是「能通达法」。这个「法」就是诸法寂灭相，也就是归依佛、归依法那个法，能令你明白怎么叫做归依法；「法」：法性、实际、诸法如乃至涅盘，这些都叫做法。「法」，这是一个名字，是一句话，是个音声，这不能算是通

达。若「通达」，那是真实的要得到无分别智才能与法性相应，所以是「通达」。所以「能通达法」，就是表示你可以见到诸法实相了，这四种法能令你证悟诸法实相，这叫「能通达法」的意思。

「能尽上漏」，这个「漏」就是烦恼，漏是烦恼，为什么说「漏」呢？「漏」就像人生疮了，生了疮的时候从疮里流浓、流血，叫做「漏」。现在我们的烦恼，从我们的眼耳鼻舌身意里面往外流，不是贪心流出来就是瞋心，往外流出烦恼；眼也是个疮，耳鼻舌身意都是疮，我们凡夫的六根就是六个疮。这个疮里面一动，和色声香味触法一接触，这个贪心就出来了，瞋心出来了，各式各样的烦恼都出来了，所以叫做「漏」。这是佛菩萨慈悲的智慧，形容这个烦恼的相貌是这样子。这个「上漏」怎么讲呢？这个「上」这个字是超越的意思，就是超越这个烦恼的境界，是这样意思；也是解脱的意思，解脱这个烦恼的境界，解脱烦恼的境界那就是圣人了。

「能尽上漏」，就是能够灭除去一切漏，能超越一切漏的境界，超越烦恼的境界，这就是你通达这四种法，你能够断烦恼，能够见到真理。这个「能通达法」就是见到真理了，「能尽上漏」是断惑，断惑证真，是这么一句话。「能通达法」，实在就是得到了无分别无漏的智慧了。「能尽上漏」，得到这个智慧有什么好处呢？能断烦恼，断烦恼就得解脱了，就是圣人了。

「所依足迹」，这四种法就是「通达法」、「尽上漏」所依止的地方，就叫做「足迹」。这个「足迹」怎么讲呢？就是你在路上走的时候，现出来痕迹，现出来脚的印，在泥土的道路上走，就现出来足迹。现在说这四种法的修行，就是有这样的，也就是圣人，过去的佛菩萨，他们这样走过来的道路，我们也跟着这个道路去走，也就是我们所学习所根据的地方，所以叫做「所依足迹」。这是说这四种法的作用。这底下就说什么四种法呢？

「谓为得圣道修有漏慧」，那天智禅法师问：有所求就是不对的，但是不求还不行，求又是错了，那么怎么才是对的呢？这句话有这个意思。「谓为得圣道」，就是我们佛教徒学习了佛法以后，感觉到要学习圣道，才能解决老病死的问题。学习圣道那时候应该怎么办呢？「修有漏慧」，你这时候修行，努力学习佛法，修学戒定慧，这个时候还没有成功，所以你虽然用功修行，但都还是属于有漏的，还都是属于有漏的，而不是真实圣人的境界，所以叫做「修有漏慧」。这个「慧」，虽然是超越了一般的凡夫境界，在思想上超越了凡夫这种虚妄分别的境界，但是还是有漏的，他还不是清净的，还不是那个清净的圣境，不是圣人的那个清净境界，所以叫做「修有漏慧」，是这样意思。

「既得道已缺诸烦恼及缺诸事」，虽然是有漏，但是你依据佛所开示的法门，努力的去做，忽然间就超越了，忽然超越是这么讲。但是现在人的语言叫突破，这两个字也合适，就是从有漏的境界忽然间就突破了，突破这有漏的境界到无漏的境界去，就成功了。所以说虽然是有漏，但是他有力量向于无漏，所以还是很宝贵的事情。说是这个时候一念突破，突破了有漏的境界，突破了有漏的虚妄分别心，就见到真理了。见到真理的时候，你就得到无分别的智慧了，那是名为「道」。「既得道已」，你既然已经成就了，「得」就是成就，获得了清净无漏的智慧，见到真理了以后，「既得道已」。

「缺诸烦恼及缺诸事」，这个时候是「缺诸烦恼」，原来的时候，所有的烦恼我都具足，一点也不缺少的；现在入了圣位以后，烦恼缺了，就是见烦恼、分别我执没有了，就缺了。「及缺诸事」，诸事也不具足了。「诸事」是什么呢？没有得圣道的人，当然也有可能会做好事，就是先有同情心，有利益他人的行为，那就是好事。有的时候又有不同情心，有杀害、伤害众生的动机，做了一些事情的，做了事情那就要到三恶道去了。所以这个众生有各式各样的烦恼，有各式各样的因果事情，都是具足

的。但是你得了圣道的时候，就是得了初果以上的时候，「缺诸事」，三恶道的这些事没有了，不会再到三恶道去，不会因为有罪业使令你到三恶道去，不会的。除非你有大悲心、有神通，那么到三恶道去救护众生，但那不是罪业，那是慈悲心的行动。现在是得了道以后，得了初果的时候，「烦恼」也不具足了，「事」也不具足了，有所缺了。那么这是第二个境界，就是见道。

「无余永断诸烦恼事」，这是第三个就是修道。得了初果以后，就是初得无生法忍以后，烦恼也没有完全断，还有烦恼，功德不圆满，所以还要努力的去修行。修行由初果、二果到三果到四果，把所有的烦恼都消灭了，叫做「永断诸烦恼」。这个「永断」这意思，简别世间上的修行人，世间上的修行人他能得四禅八定的时候，他把欲界烦恼也是断了，欲界烦恼不动了，没有欲了。但是不是永断，他生到色界天、无色界天，寿命到了的时候又死掉了，死掉了又回到欲界来，欲的烦恼又出来了，所以那个烦恼是暂时的断了，不是永断。现在你修学佛法的时候，修学止观的时候，能见到真理，那断烦恼是永断，断了以后就永久不会再有了，这叫「永断」。这个是「无余永断」，所有的烦恼没有剩余的，「永断诸烦恼事」。那就是到阿罗汉果以上的境界了，这是第三样。

「如所得道转更修习」，如你所得的圣道转更修习，要继续地要再修习、再修行。这个得了圣道的人，他的眼耳鼻舌身意，他若没有入定的话，他也去见闻觉知的。虽然见闻觉知，其心舍入，他的心不取着这个眼耳鼻舌身意，色声香味触法，没有贪也没有瞋，没有各式各样的虚妄分别，还是清净心的这样境界，所以叫做其心舍入。「如所得道」，就是到了这个境界以后，「转更修习」，「转」就是继续的意思，继续地又还要修学圣道。那么得了圣道以后这个人做什么呢？他还是按照圣道那样去做。这圣道有两种，一种是...，还是修止观，奢摩他的止，一种是观，还是止观两件事。

止就是心里面远离一切虚妄分别，寂静而住，那真实叫做无为闲道人。他什么事情也没有，心里面一点事情也没有，真是所谓闲了，清闲的闲。我们凡夫当然不可能做到这件事，凡夫一定是要做事的，心是不能闲，心不能闲，身也不能闲。唯有到了阿罗汉以上的圣人，他要修止的时候，才可以名之为无为闲道人，所以这个是止。若观那就又一回事，观就是有分别了，也可能还继续修不净观，也能观一切法性的事情。那么若是听闻了大乘佛法，那他若发无上菩提心做大菩萨，那又更有胜妙的法门要修行了，那叫「如所得道转更修习」。

这样说这四种在《显扬圣教论》上，叫做四居处，四个居处，那又一个名字了，叫做慧居处，智慧的慧，居住的居，处所的处，慧居处；谛居处，苦集灭道四谛的谛，谛的居处；舍居处；寂静居处，分这四个居处。这样说前面「又有四种能通达法，能尽上漏所依足迹。谓为得圣道修有漏慧」，这个就是慧居处。慧居处是什么？就是无漏智慧的依止处。这个无漏智慧的依止处，要依止你这个有漏慧，就是在凡夫的时候修学戒定慧，也就是修四念处，没入圣道之前，修四念处那是慧居处，无漏慧的依止处，就是能发出来无漏慧，这个意思。

「既得道已缺诸烦恼及缺诸事」，这是谛居处，就是更圆满的境界要从这里，依止这个初果圣人这里开始，可以达到圆满的地方，所以叫做谛居处。「无余永断诸烦恼事」，是舍居处，就是把所有的烦恼都弃舍了，都没有了。「如所得道转更修习」，叫做「寂静居处」，究竟圆满叫做寂静居处，心里面再也不动摇了，没有事情能动摇他的心了，这叫寂静居处。

寅十七、展转相应无色蕴别

又有四法展转相应，有行有缘和合而转，同一缘转，谓受想行识。

这是第十七科「展转相应无色蕴别」，就是色受想行识这五蕴，把色蕴不在内，就是受想行识这四蕴，四蕴是展转相应的，受与想相应，想与行，行与识，识与受想行都是相应的，就是说明这件事，也叫做四识住。

「又有四法展转相应」，就是受想行识这四法它是展转相应的。「相应」就是互相不冲突，我和你是合，你和我也合，大家和合的做事情，叫做「相应」。如果有冲突，就是不相应了，这样意思。「展转相应」，就是像刚才说受与想相应，想与行相应，行与识相应，识与行也相应，识与想也相应，识与受也相应，想与受也相应，就是互相都是相应的。「有行有缘」，这个「有行有缘」怎么讲呢？「有行」是行相，「有缘」是所缘，有所缘境，这个行相就是能缘所缘境的那一个。譬如这个受，受也是一种心理的作用，心所法的作用，它是以所缘境，或者是以苦为所缘，以乐为所缘，不苦不乐为所缘，那么这是受，那么这就是他的一个行相。他就是遇见什么境界的时候，他有感觉，感觉到不欢喜就是苦受，遇见这境界感觉到欢喜，人与人都不一样，看见月亮的时候，这个月圆的时候，有人看见月亮心里欢喜，有人看见月亮心里不欢喜。

同一所缘，不同一行相，行是各别的，所缘是共有的。这个受想行识，这四个都是能缘，都有行相，但是共同的缘一种所缘境，就是大家这受想行识都是缘这个月亮的话，这个受感觉到欢喜；想月亮是圆的，月亮是光明的，会想出来很多的事情，受、想；行就是采取行动、心里决定，我要多观察一会儿，使令我心里欢喜，或者怎么的，受、想、行；识也是了别，大家都是缘一个所缘境，但是能缘的相貌不一样，所以叫做「有行有缘」。「和合而转」，这世间受想行识，他们彼此互相都是和合的不冲突，大家做一件事的时候，总是我也随顺你，你也随顺我，就和合。「而转」就是活动，和合的活动。这个「相应」也就是和合的意思，就是和合不相冲突，叫做「相应」，「和合而转」。

「同一缘转」，同一所缘境，在同一个所缘境上活动。「谓受想行识」，就是受想行识这四法，这四法叫做「又有四法展转相应」。若说四识住的话，就加上色，色受想行。这个识在这四个境界上活动，在四境界活动，但是有个爱着的意思，这个识爱着色受想行，有爱着的意思；也有欢喜的意思，这个识欢喜在色受想行上活动，所以叫做四识住。现在把色去掉，单说受想行识，受想行识有相应的意思，因为有了别，受也有了别性，想行识都有了别性；了别性，他知道我愿意同你合，愿意同你相应，我不愿同你合，有这种心里作用。色法没有这个意思，色法是没有识的，所以不论相应，不论这句话。这上面论相应，受想行识互相和合，「展转相应，有行有缘和合而转，同一缘转，谓受想行识」。

寅十八、令乐圣教诸护差别

又有四护，能令已入佛圣教者爱乐圣教。一者、命护，二者、力护，三者、心烦恼护，四者、正方便护。

这也是四法。「又有四护」，「令乐圣教诸护差别」，又这四种法名字叫做「四护」。怎么叫做「四护」呢？四个都是护，「能令已入佛圣教者」，「已入佛圣教」就是已经相信佛法的人。这个「入」就是相信的意思，不相信他不入了，圣教的人。「爱乐圣教」，来到圣教里的人，他对于佛法是有欢喜心的，所以叫「爱乐圣教」。那四法呢？那「四护」呢？「一者、命护」，这个命护；第二个「力护」；第三个「心烦恼护」；「四者、正方便护」，有这四种护。我们通常的心情若说命，我们的生命是最宝贵的，我们要保护，我们通常的人可是这样，但是这里面不是这个意思，看这《披寻记》。

《披寻记》五〇三页：

又有四护等者：依四所依立四种护：所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药供身什物，名四所依。于此四依，以法追求，不以非法，是名命护。为当存养，如法受用，是名力护。起恶寻思，应速除遣，是名心烦恼护。能忍众苦，精进无懈，是名正方便护。

「又有四护等者：依四所依立四种护」， 根据四种所依的事情成立四种护。四种所依是什么呢？「所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药」这四种，这四种是我们生命存在所依赖的条件。没有衣服、饮食、卧具、病缘医药，我们怎么生存呢？所以它是我们生存所需的一个重要的条件，所以叫做「所依」。「供身什物」，这衣服、饮食、卧具、病缘医药，这是供给我们这个生命存在的条件，一个常常用的东西，日常需要生活的用品，就叫做「什物」。「名四所依」，这叫四所依，四种所依。

「于此四依，以法追求，不以非法，是名命护」，这解释这个护，这「护」怎么讲呢？「于此四依」，于这个衣服、饮食、卧具、病缘医药，实在就是财富。于此四种财富，「以法追求」，要合法，不违犯国家的法律，佛教徒加上一样，不违犯佛法的戒律。你去追求衣服、饮食、卧具、病缘医药，「不以非法」，我不依不合道理的事情，不符合因果的事情方法，我不，不依非法的手段去追求衣服、饮食、卧具、病缘医药，就是不依非法的手段去追求财富，这就叫做「命护」。八正道里面正命就是这个意思，不依非法的手段去。

譬如说是，假设是卖面包，卖这面包，我里面放了防腐剂，可以支持多久多久它不坏，这样子人来买，我就可以赚钱了。但是防腐剂对人有害，对人的生命有害，你就有非法了。因为你用了防腐剂，这面包本来是生命的营养，支持人的生命可以存在，但是你放了防腐剂，就是影响了生命的安全存在；影响了生命的安全，就同时有伤害人的用意在里面了，就是非法了。你用非法的事情，你就有罪，将来你自己的生命就是不安全，你现在是赚到钱了，将来你对你自己的生命不安全，就是没有保护。所以佛法的意思，不是说用警察、用核子弹来保护，不是，用自己的功德来保护自己，佛教的理论是这样子；用自己清净的思想行动来保护自己的安全，不是我手里拿枪保护，不是这个意思，自己清净的思想和行为，就是你做的事，你做的事就是你的思想，就是保护。「不以非法，是名命护」。站在佛法因果的道理来看，世间上的人很多很多的问题。这是「以法追求，不以非法，是名命护」。

佛在世的时候有一个居士，在家信佛的一个优婆塞，他就想到在社会上做事，要维持生活，但是做什么事情没有过失而又有功德呢？没有过失而又有功德。你若是卖棺材，你的思想就容易有问题，就有问题，所以做这种事业不好。你若是很多很多的问题，就是你若卖刀、卖剑，就是我这个剑怎么怎么的厉害；你若卖盾，古代矛盾的那个盾，我这个盾怎么怎么厉害，所以这个矛不能刺我的盾。因为你有这样的职责影响你的思想，孟子上有说到这个事情。就是其他各样职责都是，因为自己做这个事情本来是图利，结果又影响到自己思想的善恶。所以那个居士就想到这里，他做什么呢？他就做这个，用这个竹子编个框、编个篓，做这个来做生意买卖维持生活，就是避免自己职业上有问题，有过失。所以这个是「以法追求，不以非法，是名命护」。

「为当存养，如法受用，是名力护」，这上面说是爱乐圣教，我不以非法追求这些财富，这算是爱护佛教吗？是的，佛教徒你有好的品德，这就是保护佛教了，就是保护佛教了。不是说有人，谁来破坏佛教，我写文章骂你、驳斥你，那也是保护佛教。但是佛教徒本身，大家的思想行为都能符合佛法，能清净庄严，我认为这是更有力量的保护佛教。这底下这个「为当存养，如法受用，是名力护」这是力护。「为当存养」，为了…，当然这是非常需要，为了生命的生存我要给它营养，使令它继续生存。继续生存，那么我要受用衣服、饮食、卧具、病缘医药，受用的时候如法受用，不要过量，你不要过量的受用，过犹不及也，你不吃饭也不可以，不吃饭、不穿衣服你可以吗？这是不可以，但是要适量合乎中道，所以叫做「如法受用，是名力护」。

「如法受用」对自己是好的，是有力量的，是一个非常有力量的事情，你就会有力量。如果你受用的太过了，反而消耗自己，使令自己，影响自己的生命的。

「起恶寻思，应速除遣，是名心烦恼护」：「起恶寻思，应速除遣」，说是我们修学佛法的，不管是在家出家的佛教徒，其实都是佛教徒，我们心里面没有得圣道，心里面都是有烦恼。有烦恼怎么办呢？起了恶的寻伺就是不清净、不道德，你若想要害人这种寻伺的时候，「应速除遣」，你要快快地把这恶寻伺从心里面消除，要做这件事，「应速除遣」。就像我们睡觉的房子里面来了毒蛇的时候，你能安心在里面睡觉吗？所以赶快把毒蛇驱逐出去，要赶快这样子。所以「应速除遣，是名心烦恼护」，这就是心里面有烦恼毒蛇来的时候，你赶快要把烦恼除掉，把烦恼毒蛇除掉，这叫做保护自己的心，这叫做「护」，这是真实的保护自己，「应速除遣，是名心烦恼护」。

这件事在我们来说倒是很重要，我们一定心里面有烦恼的时候赶快要认识，认识我心里面有烦恼了，立刻把它停下来，立刻要停下来。不要把烦恼存在心里面，烦恼控制自己的心，而心不能自主；烦恼作主的时候来做事、说话，这是不对了，这就是没有护了，不能保护你自己心的安全了，不能保护了。这按唯识的道理来说，你烦恼一动就随增了，在内心里面又加强了烦恼的力量，只在内心里活动的时候，他就加强内心的烦恼；你若是再表现在身口上影响了他人的话，那就更厉害了，都变成染污的了。所以要做到这件事，要想办法解除去内心的这些烦恼，「心烦恼护」。

四者「正方便护」，这是我若追求财富的时候要合法，不依非法，这是「力护」，我受用的时候如法受用。但是我若贪着财富的时候，这个时候又略施方便就可以得一百万美钞，为什么不做呢？怎么这一点事，打这么一个妄语，我就可以来一百万美钞，不是很好吗？怎么可以一定要不可以犯戒，怎么可以这样子呢？说是力护，这个饭做得好吃，这个菜做得好吃，我这贪心来了，我要多吃几口，那怎么可以如法用受，我贪心不要动，这个可以吗？「心烦恼护」，心里起了烦恼赶快不要动，能做得到吗？不是容易的。所以佛菩萨慈悲，他不是为难你，不是令你为难，告诉你一个「正方便护」，还要正方便，还要做这件事，这底下看这文。

「能忍众苦，精进无懈，是名正方便护」，就是修学止观了，修学四念处。你常常修四念处，就能把内心的贪瞋痴断了，能调伏这个贪瞋痴，一开始使令这个贪瞋痴的力量薄弱了，还是有，初开始修四念处使令贪瞋痴的力量薄小了，逐渐逐渐就没有了，那当然就「命护」也能做得到，「力护」也做得到，「心烦恼护」也能做得到。只是说你不要起烦恼，这话说了等于没说，非要有个方法，你按照那个方法你去做，你天天来训练自己，静坐的时候、经行的时候，静坐的时候来修这个四念住，这样子就行了。久了的时候，内心里面就没有烦恼了，没有烦恼的时候没有问题了，不管这个境界怎么样的对自己不利，心里没有事。所以这四种护，「能令已入佛圣教者爱乐圣教」，你能这样护，你才知道佛教是太宝贵了，真实的给我们一个安全之道，所以这佛教太好了，所以能够生出来护，护念的心境。

寅十九、能得正见所依处所（分三科）　卯一、标

又有四种，能得正见无倒义行所依处所。

这是第十九科「能得正见所依处所」。

「能得正见无倒义行所依处所」，「能得正见」，你这样做，你能获得正知正见，这是一个正确的思想，而不是邪知邪见。现在社会上的，现代人用的语言，思想上的污染，思想上的污染这句话说的也很好，也是对，但是和佛教说得还是不一样。现在就是思想是合乎道理的一种思想，但是你说你的道理，我说我的道理，也还是很

难说什么是正见；但是佛法有佛法的轨范，佛法中所说的正见。「无倒义行」，得到正见以后，他的行为就不会颠倒，就是合乎道理的，合乎道义性，没有错误的合乎道理的行为，你说话也合道理，你做的事也是合道理，「无倒义行」。「能得正见无倒义行所依处所」，这四种法是能得正见无倒义行的依止处，因此而能够得「正见」，能够「无倒义行」，就是这个意思，也就是你修行这四法就能得到这种好处。

我以前也说过，这个《成佛之道》上也提到，印老法师《成佛之道》上说：这个正命和正见这两件事，一个正命、一个正见。说是在家居士你要正命，你去追求财富的时候，你要合乎正命的这个规则，不可以非法的去求取财富，那么在家人就是要求取财富的。出家人是不追求财富了，就是追求圣道，追求圣道一个重要的条件，就是要有正见。我们现在也可以统一的处理，统一的说，在家佛教徒也好，出家佛教徒也好，来到佛法里面来第一件大事，就是「正见」，你要追求这个正见。我希望我能够从学习佛法中得到正知正见，这就是你要有鉴别什么是邪见，什么是正见的，你要有这种能力，要做这件事。而这件事，当然不是一天两天的事情，从学习佛法中来，你要不断的学习佛法，你才能得到正见，不然的话不知道。不然的话你不知道什么是正见，什么是邪见，不知道这件事。所以这个自己...，我刚才说过，我们各位同学来到这佛学院，你来这里做什么？来这做什么？就是来学习什么叫做「正见」，做这件事，就做这件事，不是一个短时间就能得到正见的，不是容易的。

得到正见，怎么样能得到正见？一定从佛、大菩萨，或者大阿罗汉这些圣人，他们的法语中才能得到正见，不是凡夫说的话，靠不住的，要知道这件事，你一定这件事要认识。唉呀！说这个人说话我很欢喜，很欢喜啊，那么我对这个人欢喜，他说得话我也就欢喜，大家都是好的，靠不住！你对那个人也欢喜，那是又有其他的事情，但是他说的话，你欢喜不欢喜，那你应该要有鉴别。人有感情也是对的，但是也应该有理智，而理智还是特别重要的，所以能得正见；能得到正见以后，就决定他的行为决定不会有错误。如果行为有错误，那就是没有得正见，因为你的行为是你的正见发出来的。「能得正见无倒义行所依处所」，就是依靠这个境界，「能得正见无倒义行」。

卯二、配

由前三种行时清净；由后一种住时清净。

这是第二科。第十九科「能得正见所依处别」，分三科，第一科是「标」，就是标出来这四种法的作用。什么作用？「能得正见无倒义行」，就是标这个作用，「所依处所」，这是「标」。第二科是「配」，怎么叫做「配」呢？

「由前三种行时清净」，这四种法前三种法是行时清净，「由后一种住时清净」；就是用「行」和「住」来分配这四种法。这「行」和「住」是什么意思呢？这个「住」实在就是你，你没有出去做事情，你是住在一个地方，这个在禅堂里面，或者寂静处修止观的时候，这个是住。这个「行」，就是你现在有事情，你要出去做事情去，那时候叫做行，叫做「行」；就是散心，心没能够入定的时候，心里面散心的时候，这个时候你心里面要清净，用这三种法来清净自己的身口意。「由后一种法住时清净」，就是安住在一处，与止观相应的时候内心也要清净。这是「配」，用这个「行」和「住」来分这四种法的不同，分别四种法的不同。

卯三、释（分二科）　辰一、舍念正知

谓守根门者，于诸境界不顺不违，为守根门念增上力，正知而行。

这是前三法，「住远离者，心无染污专注一缘」，这是后一法是住。那么这个解

释分两科，第一科是「舍念正知」。

「谓守根门者」，这是说这个人，这个修行人他有事情，他不能在那里静坐，他有事情要去做事，做事的时候，他的眼耳鼻舌身意就接触色声香味触法了。那么这个修行人内心里面，应该怎么样保护自己呢？「守护根门」，什么是「根」？就是眼耳鼻舌身意这六根，根就是门。这个门，从门这里可以得到外边的色声香味触法的消息，我们的眼识、耳识乃至意识从六根这里去，去观察外边的境界就会得到消息，所以叫做门。那么这位修行人，他没能入定的时候， 他要守这个根门，就是要约束自己不可以放逸的意思。那怎么样的来守护自己呢？

「于诸境界不顺不违」，就是我对眼耳鼻舌耳意接触色声香味触法的时候，接触色声香味触法境界的时候，「不顺不达」。这个「顺」是什么意思呢？「顺」就是如意的境界来了，心就贪爱了，贪爱心就来了，叫做顺；这「违」就是不如意的境界来了，心里就不高兴了，就是违。现在这个修行人，要清净自己内心，如意的境界不要生贪心，就是「不顺」，不要顺；不如意的境界也不要生瞋心，就是「不违」，所以「于诸境界不顺不违」。

这个科文上说叫做「舍」，这个「不」就是「舍」的意思，「舍」是什么意思？不着的意思，不执着。你心里面不要执着可爱的境界，也不执着那个可憎恶的境界，都不要着，就「不顺不违」，你不要着，不要执着。当然这还是要有智慧，你要观察那可爱的境界也好，不可爱的境界也好，都是如幻如化的不真实，都是虚妄的，你不要去认为是真实的，真是可爱的，真是可憎的，不是的，都是假的呀！这样你若心里不着，就叫「不顺不达」，就是不起贪心，也不起瞋心。那么这是四种法，第一种法就是「舍」，这样子。

「为守根门念增上力」，为什么能够「不顺不违」呢？「为守根门念增上力」，就是因为你守护你自己眼耳鼻舌身意的关系，以「念」为最重要，不要失掉了正念，不要失掉正念。这个「念」强大的力量，就使令你可以不顺也不违。这个「念」是什么？就是念法；或者我们念法的功夫不够，就得念佛了；或者念僧也可，你念观世音菩萨，那么就是念僧，你念文殊菩萨、普贤菩萨，念地藏菩萨都是念僧；或者念佛也可以。这样子有这样的正念，就不顺也不违，就能做得到，所以「于诸境界不顺不违，为守根门念增上力」。

实在来说，我们是学习经论的，经论上的法学习了以后，就要用「念」，不要忘了。「凡所有相皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来」，这个法句、法义，法的文义在心里面要常常的思惟，思惟有这个法义，你念不要忘了。这个境界来的时候，你就是「凡所有相皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来」，顺也不可得，违也不可得；我心不要去贪，也不要瞋，心要「应无所住而生其心」，你要用，所以叫作「念」，就是你以前学习的佛法，你不要忘了，你这时候要用。这样用这个佛法的力量是非常大的，世间法所不能及的，烦恼的力量都不如法的力量大。不过我们是习惯了烦恼力量很大，我们佛法学习虽然是学习了，但是心里面还不能够深入，有时候忘了，忘了那就没有力量了。所以你不要忘，它有强大的力量所以叫做「增上」，用这个力量，这个强大的力量，这个正念的力量，念法的力量一现前了，就是「于诸境界不顺不违」，没有什么，是那样的吗？没有事情了，算了，是「正知而行」。

这样说「不顺不违」是一法，「为守根门念增上力」是一法，现在这底下「正知而行」是第三法，这三法刚才我们讲过。「正知」，这个心，我现在这一念心是清净、是污染呢？要知道，常常要知道。哎呀！我现在心不对了，赶快的要恢复过来，如实知之，不对了马上要把它恢复清净，叫「正知而行」。这当然都是为初发心，初发心的人开示这个佛法，理智上说是「于诸境界不顺不违」，「为守根门念增上力」，什么什么地；但实行出来有的时候不熟悉，哎呀！我这又错了，恢复过来，叫

「正知而行」，这是第三法。

辰二、心一境性

住远离者，心无染污专注一缘。

这是第二科「心一境性」。前面是「舍念正知」是三法，这是「行时清净」。这是第二科「心一境性」，是「住时清净」。

「住远离者」，就是和这尘劳的世界不相应的时候，我在禅堂里面坐的时候，心里面就是与法相应了，在经行的时候心里面也是与法相应，静坐的时候也是与法相应，所以于这尘劳的这些境界是远离的。你到尘劳的世界去，就是引诱你的贪瞋痴在活动；现在不是，这个地方就是佛法僧三宝的地方，这地方心里面是于尘劳的世界是远离的。

远离的时候，你「心无染污专注一缘」，心里面没有贪瞋痴各式各样烦恼的染污，心专注一缘。「专注一缘」，就是我们说是定也可以，实在「专注一缘」就是有时止、有时观，有时观、有时止，叫专注一缘。这个「专注一缘」，是在定的境界上修诸法实相观的时候，叫专注一缘。这样子使令我们「住时」也是清净，「行时」也是清净，合起来就是四法。这四法呢？「能得正见无倒义行所依处所」，那这样说这个正见有两种，一种是我们在没有入圣位以前，从文字佛法的学习上得到正见，也是很重要；等到得无生法忍的时候，才是真实的正见成就了。得圣道的时候，初得无生法忍时得的正见，正见乃至到佛才究竟圆满。所以也可以说你修行这四法，「能得正见无倒义行所依处所」。

寅二十、明及解脱能证行别

又由四行，当知能证明及解脱。由念、眼、慧能证于明；又由身故，能证不动及时解脱。

一共是三十九科，这里是第二十科「明及解脱能证行别」。「又由四行」，又由于四种修行的不同，是「当知能证明及解脱」，所以知道能得到明。这个「证」就是成就的意思，能成就三种明及两种解脱。这个「明」和「解脱」是由四行成就的。那「四行」呢？「由念、眼、慧能证于明」，这先说三种行，由这个「念」的修行，和「眼」的修行，和「慧」的修行，就能够成就三种「明」。

「又由身故」，「身」就是这个身体，又由于身体的缘故，也就是根性的不同，有利根、有钝根的不同。能证这个「不动」解脱的阿罗汉果，及「时解脱」阿罗汉果； 不动解脱是利根的阿罗汉，时解脱是钝根的。这个「时解脱」这个「时」字，就是各种因缘都俱备了的时候他才能得到，就是根性钝一点，就是要待缘。这个「不动」就是根性特别利，他不是一定所有的因缘都俱足，但是他也能得到。看《披寻记》。

《披寻记》五〇四页：

由念眼慧能证于明等者：宿住智通，是名为念；死生智通，是名为眼；漏尽智通，是名为慧。如其次第，能治前际、后际、中际愚故，是故说言能证于明。即三种中所谓三明，俱在无学身中起故。又诸无学住最后有余依未尽，是名为身。由住于此能般涅盘，而有钝根及利根别，是故说言能证不动及时解脱。

「由念眼慧能证于明等者：宿住智通，是名为念」，「宿住」就是过去的生命，过去生命的情况，你有智慧能够明了就是宿命通，「是名为念」，这就叫做念。这是得到色界四禅以后，这个修行人已得到初禅、二禅、三禅、四禅了，你在禅里面修这个宿命通，就是忆念过去的事情，就能得到宿命通了，没得禅的人不行。这是「是名为念」。

「死生智通，是名为眼」，这个「眼」就是天眼、天眼通。修天眼通怎么修呢？就是在色界四禅里面忆念光明，忆念光明的时候就得到天眼通了，就能知道未来的事情，这个人死亡了是生到什么地方去了，天眼通都能看得见。天眼通能看见未来的事情，这个宿命通它能够看见过去的事情。「是名为眼」。「漏尽智通，是名为慧」。这个「慧」这个字指什么说的呢？就是「漏尽智通」，那就是修四念处，这个无我、我所的智慧，这个智慧成功了，能够消灭一切的见烦恼、爱烦恼，所以漏尽了。这个烦恼没有了，这个时候这个光明的智慧能见到真理了，那么这叫做「慧」。

这三个字，「如其次第，能治前际、后际、中际愚故，是故说言能证于明」，如前面的文所说的次第，先说宿命通、天眼通、漏尽通，这个次第「能治前际、后际、中际愚故」，能够对治也就是能消除去过去世的胡涂，能消除去对过去世不明白的无明，能消除去。我们没有定、没有宿命通的人，对于过去的事情一无所知，那个无知就是个「愚」，但是你得到宿命通了，你就知道自己过去多少生是怎么回事，也能知道他人过去生是怎么回事。这个阿罗汉能通达过去八万劫，天眼通能见未来的八万劫都能知道，所以「能治前际、后际」。

「后际」就是未来，对未来的事情也看得很清楚；「中际」就是现在。现在这就

是有漏尽通，漏尽通他的眼耳鼻舌身意接触到一切情况的时候，他心里面都是明明了了而不迷惑，所以叫做漏尽通。但是这个地方说是「能证于明」，明和通还是有差别。譬如说：这个人生天了，这个人死掉了，他的中阴身生到天上去了，天眼通是能看见。但是为什么他能生天呢？天眼通不知道，天眼通看不出来。说这个人死掉了生到地狱去了，天眼通能看见，但是怎么回事，什么原因呢？不知道。这个天眼明就是知道，知道他为什么生天。譬如说：这个人在世的时候品德并不好，那么但是他生天了，这个时候天眼通就是迷迷糊糊的，天眼通能知道生天就容易说错了，他在世间的时候做恶事，这恶事能令他生天，就会这么讲，就讲错了。但是天眼明就知道不是，不是做恶事，因为他还有宿命通、宿命明，所以知道过去世那一生的善业功德，所以使令它现在生到天上去，不是他前一生做恶事生天的。那么这是天眼明和天眼通有这个差别的，有这样的差别。

但是我们可能在这里面还有点疑惑，就是过去生他造了多少多少的功德，那么他今生造了罪，但是他死掉以后生到天上去，那是怎么回事呢？为什么造罪不到三恶道去而生天呢？这地方有点问题。有问题，我们昨天曾经说过，也就是我们前面学的《瑜伽师地论》上也说了，这个临命终的时候，这一个人也有善业也有罪业，那一个业去得果报呢？那一个业力量最强，那一个业去得果报，是这么回事。所以过去的业力比现在的业力强，那么过去那个是善业或者罪业去得果报；你现在造的业不行，力量没有那个力量大，所以就潜伏在那里不发生作用了。

但是佛教徒有多少便宜，能占到一些便宜。佛教徒有什么便宜呢？因为有这么多的好朋友大家在一起学习佛法，共同用功的这都是好朋友。这个好朋友在你有病的时候，你临死之前，你这第六意识还明了的时候，还可以见闻觉知的时候，给你做善知识，或者给你请了佛像，或者开导你很多的法语，能够帮助你的善业有力量，那么就可能往生了，就是能往生，就是能占这个便宜。如果世间不信佛的人没有好朋友，那就占不到这个便宜。若是你自己造业的时候，造的本来就是力量很大，那就不需要别人帮助，别人帮助也没有用，你造的罪业特别强，你帮助他也没有用，他还是要去受果报了。所以这个因果还是有点差别。

所以天眼通和天眼明有差别，这个宿命明、宿命通也是有差别，漏尽通、漏尽明也是有差别。因为你就是得阿罗汉，这件事是后得智，漏尽通里面有根本智、后得智的不同。现在说漏尽通、漏尽明里面是后得智有差别，根本智是无差别的，所以「是故说言能证于明」。当然这个天眼通、宿命通非佛教徒也能够成就，他也能知道，也能成就的。但是天眼明和宿命明这是佛教徒才可以的，因为佛教徒你学习了佛菩萨的经论了，佛菩萨告诉我们这些因果的道理，不可能善得恶报、恶得善报，不可能是这样子，所以他就会得到「明」。

「即三种中所谓三明，俱在无学身中起故」，这个「即三种中所谓三明」，就是六种通里面这三种才说「明」。没有说天耳明，没有这个明，没有说神足通有神足明，没有这个；只有说天眼通有天眼明，宿命通有宿命明，漏尽通有漏尽明。这三明「俱在无学身中起故」，都是在阿罗汉，有神通的阿罗汉，他的色受想行识里面发动起来的，是修学所成就的。这一段解释完了。

「又诸无学住最后有余依未尽，是名为身」，这个「身」字怎么讲呢？这个阿罗汉他的爱烦恼、见烦恼都消除了，所以他这个生命以后再没有这样的臭皮囊了，就是这个身体是最后的身体了，所以「住最后有」。「余依未尽」，这个身体还存在，寿命没有到，它还继续生存，继续生存所以「未尽」，它还没有灭，还存在的时候。
「是名为身」，这个「身」就是这么回事，这和一般的身体还是不一样，是最后的这个色受想行识的身体。

「由住于此能般涅盘」，这个是最后的一个身体了，因为它有无漏的戒、定、

慧、解脱、解脱知见的功德，这是个最后有所以能般涅盘。「般」中国话就是入，能入于不生不灭的境界，入于涅盘的境界。「涅盘」就翻个圆寂，就是功德圆满了，一切的惑业苦都寂灭了，功德圆满了，这称为圆寂。这是阿罗汉才能到这个境界，阿罗汉以上的人可以入这个境界，三果以下的圣人还办不到，还是办不到的。所以有些给比丘写牌位的，庄严圆寂比丘某某，这是赞叹的很高了。如果你没得阿罗汉以上的功德，称之为圆寂是不合道理的，那是不合道理的。所以「由住于此能般涅盘」。

「而有钝根及利根别」，虽然阿罗汉能入涅盘，但是有钝根、有利根的不同。这就是善根的栽培不一样，有的人精进，有的人懈怠，那么善根栽培的就有钝有利，就不一样。「是故说言能证不动及时解脱」，所以这文上就是这么说，若能证「不动」解脱的阿罗汉，那就是利根的阿罗汉；若「时」解脱阿罗汉，他就是钝根。但是得了阿罗汉果以后，得阿罗汉的时候有利钝的不同，但是他若继续用功修行也会改变，这钝根也就变成利根了，有这个情形。所以说四行「能证明及解脱」，这是第二十科。

寅二十一、诸造色生依止差别

复有四法，能为广大种种差别诸所造色生起依止。一者、坚性，二者、湿性，三者，暖性，四者、轻等动性。

「复有四法」，这是第二十一科「诸造色生依止差别」。四种法「能为广大种种差别诸所造色生起依止」，这四种法有什么作用呢？它能为广大的世界，广大的、很多很多的众生，种种不同的所造之色。这些物质是这四法所造，这四种法所创造成的，所造的色，所造的物质，这个所造的物质的现起，要依止这四种法才能够现起的。

「一者、坚性，二者、湿性」，这「坚性」就是地大，地水火风这个地大，地大这句话的意思就表示它有坚固的一种体性。第二种是「湿性」，就是水大，这是湿。第三是「暖性」，就是温暖，就是热，当然也有程度的不同。「四者、轻等动性」，这个「轻」就是风，风是轻，但是它能动。那么这就叫做坚、湿、暖、动，这个动是轻，这个四大是组织在一起，它能创造一切物质，一切物质，我们居住的世界乃至人的生命体上也都有物质，都是由这四种法所创造的。

寅二十二、任持有情及摄益别

又有四法，能持已生诸有情类令得久住，及能摄益寻求有者，（摄事分）中当广分别。

这第二十二科「任持有情及摄益别」，能任持有情，还有摄益，这两件事的不同。

「又有四法」，这四种法它是有什么作用呢？「能持已生诸有情类」，「能持」就是能够保持已经出现的「诸有情类」。是凡有心意识的有情类能保持他的生命，「令得久住」，使令他一刹那不会灭，还继续的存在，这四种法有这个作用，这是一个作用。「及能摄益寻求有者」，还有一个作用「及能摄益」，「摄」是吸取的意思，或者没有，没有能够叫它有，吸取过来，能增长，能增加，有而又能增长叫它多起来，叫它有力量。这是什么呢？「寻求有者」，「寻求有者」就是他心有所求，有所希求，是寻求我还要有。这话什么意思呢？我们学习佛法，这佛教徒也是心有所求的，佛教徒心有所求是求什么呢？求诸法寂灭相的。

譬如说是真如，真如这个如者是离一切相的，就是诸法寂灭相名之为如，佛教徒是寻求这一件事的。这归依佛、归依法、归依僧，这归依法就是我们的内心学习无量

无边的佛法，受了很多的辛苦，内心里面你的目的是想做什么？就是要达到法的那个地方去，法就是诸法寂灭相。就是《金刚经》上说得很好，「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相」，这个「非相」就是寂灭相，观一切法空都是寂灭相了，这个心到那去是寻求寂灭相的，不是寻求有的。现在这「寻求有者」，就是不是佛教徒，当然如果他相信这个生命死掉了，还没有终断，还继续有生命的话，他就心里面希求，我将来的生命比现在再好一点，各方面都好一点，寿命长一点，身体健康一点，智慧大一点，福德大一点，乃至相貌也庄严一点，我的父亲也是好的，我的母亲也好，我的哥哥、弟弟都好，我的朋友也都是好的。总而言之，寻求有更好的有，「寻求有者」。

「及能摄益寻求有者」，寻求有的这个人就依这四种法，你对这四种法，这四种法就能够满足你的希望，可以满足你，能令你将来有，将来死掉了以后还继续有生命，反正随你意，你愿意创造什么样的生命，就给你什么生命。我小孩子没出家的时候，在学校里面读书考试的时候，那个老师就...，大家有考试试卷，老师说了几句话，说：「你要多少分，我就给你多少分；你要一百分，我就给你一百分」，就是这么意思。我当时听不懂这句话，后来才懂。但是这里面也是有这个意思，「摄益寻求有者」，你要你将来的生命是什么样子，他就给你什么样子，给你什么样的生命，这叫「摄益寻求有者」，是这么意思。「（摄事分）中当广分别」，这《瑜伽师地论》一共有五分，这是最后一分叫做（摄事分），在那里面说这个道理了，我们还是看看这个文也好。

《披寻记》五〇五页：

又有四法至当广分别者：此说四食应知，谓段食、触食、意思食、识食。如是四食，能令已生有情安住，又令有情追求后有、爱乐后有，于其后有未能断者能摄后有、遍摄后有、随摄后有，名能摄益寻求有者。〈摄事分〉中别显其相应知。（陵本九十四卷十七页）

「又有四法至当广分别者：此说四食」，「又有四法」，就是这四法是什么呢？就是「四食应知，谓段食、触食、意思食、识食」，这四种食。「如是四食，能令已生有情安住，又令有情追求后有、爱乐后有，于其后有未能断者能摄后有、遍摄后有、随摄后有，名能摄益寻求有者」，是这么意思。这是这样，「如是四食，能令已生有情安住」，就是四大和合很安乐的生存，那么就叫做「安住」，安乐的生存叫「安住」。

这个四食第一个是「段食」，「段食」就是我们现在日常生活的饮食，就是有一个体相，有一段落、一段落这种饮食。这个饮食，这个段食能令我们有气力，你吃下去以后经过胃的消化，营养传播到全身各部分的细胞里面去，就有力量、有气力。这个气力就使令我们的诸根大种，就是身体各部分的组织得到增益，就是强壮起来了。所以我们人对于这个饮食必须要去追求，没有饮食不行了。其实饮食也就是财富了，我们需要穿衣服，要饮食、衣服，需要住的房子，坐的汽车，所有的这一切都是饮食，都可以这么说，那么就要去追求。

追求的时候，有的时候用合法的追求，有的时候非法的追求；因为你用法或非法的关系，就是造业了，就是造了善恶业了。造了善恶业，这个善恶业就是你将来生命的一个力量，能摄益将来生命的一个力量，就是后有的力量。你做有功德的业力，那么你将来的生命就是美满一点；你造罪的话，将来的生命就糟糕了，就苦了，就是这么回事。段食是这样子。

这个「触食」，其实我们以前讲过，这个「触食」是什么呢？悦意触，顺乐受触。我们的眼耳鼻舌身意和外边境界接触的时候，能够随顺我们的希望得到快乐，得到安乐，那么这样的「触」也是一种饮食。譬如说：平常大家说话，这个人说话说得

很有道理，很有道理的说话，你听见这个话以后心里快乐，这就是个饮食。如果那个人说出话令你心里苦恼，对你的生命就有一点伤害，就是有伤害了。所以我们说话尽量的温和一点，尽量的温和一点，使令人心情就算不是特别快乐，最低限度也是平和的；不要像刀似的，不要像箭似的过来了，使令人心里面痛，这个话要避免，要避免这件事。因为这个悦意的触食也一样，也能够增长你内心的喜乐。你内心有喜乐的时候，就是对你这个生理的组织，也就得到了力量，加强了你的体力，有这种作用。所以人也就欢喜听好听的话，不愿意听不好听的话，在这里面也容易发动一些事情，也可能是造了善业，也可能是造恶业，那善恶业对将来的生命也是有直接的影响的。这是「悦意触食」。

第三个是「意思食」，意思食是什么意思呢？于可爱的事情专注的希望，自己计划的，或者遇见某一种因缘，自己内心里想我要去做这个如意可爱的事情，是有希望能成就的。有希望能成就，这个欢喜心就来了，就去追求去；虽然那件事还没做好，没有做成功，但是你内心有希望，这也是一种饮食。这个饮食也能够加强你的体力，加强你的生命力，使令你强壮地安乐住，也有这种力量。这里面你去追求的时候也一样的，也就会造善业，也可能会造恶业，可能做福业，也可能造罪业。这个福业、罪业对于你将来的生命，就是你将来生命的因了，因此而得将来的生命的。所以叫做「摄益寻求有者」，对这个人将来的生命，也是有这样的意思。

第四个就是「识食」，这个识食是什么呢？就是我们的气力，由段食得到了气力，这个气力还是由顺乐受触得来的喜乐，由意思食于可爱事的专注希望的依止处。这三样以它为依止，以这个气力，你的喜乐，你这个希望，专注的希望，要依阿赖耶识为依止，你这三种境界才能够继续的存在下去，没有这阿赖耶识就不能存在的，所以这个「识」也是很重要，也是很重要的。所以它也对于你前三种食的成就，不管是善是恶，由它才能够延续下去，才能发生因果的作用的，所以也是一种食。

「能令已生有情安住」，这是现在；「又令有情追求后有，爱乐后有」，追求将来的生命。实在这个话可以从两方面解释，就是今天这个生命是在今天，现在生命；明天就是可以说是后有，今年、后年只要在生存之间是将来的，那也叫做后有。但是这里面主要是说，这个生命体结束以后的生命叫后有。「追求后有、爱乐后有」，我现在已经感觉到不错，将来是更好，所以生了爱乐的心。

「于其后有未能断者」，因为不知道生死是苦，所以于其后有没能断，他不知道把后有断了才是乐，不知道这个事情。「能摄后有」，所以你若是有段食、悦意触食，还有意思食于可爱事专注希望，还有这个识食，就「能摄后有」，能吸取将来的生命。将来实在来说是没有生命的，为什么有了呢？就是你的业力要创造，创造出来一个生命的，「能摄后有」。「遍摄后有」，你这个业力，当然业力是各式各样的，各式各样里面有所谓引业，有所谓满业，这个业力能得到一个生命来，能得一个生命这其中有引、满的差别。

引业就是强大的力量，从无所有中给你创造出来一个天的果报，天的生命出来；从无所有中创造出来一个地狱的果报，这个引业力量是很大的。这个满业就是力量没有那么大，它要依靠引业发生作用，就是人得到人的果报，这个引业成功了；但是另外这个满业，使令这人身体健康，能使令他健康，能使令他长寿，能使令他有智慧、有学问，各式各样的，那么这都是满业。所以这个「遍摄后有」，就是说这个引业是厉害的、普遍的，若是普遍的一切后有，完全是由这个引业才能创造的。「随摄后有」，满业它是顺着，「随」者顺也，顺着引业去成就你将来的生命，使令你那个引业得来的人的果报，那个满业再庄严，再把引业得来的果报再庄严一下，圆满一下。使令你眼根，你得到的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，各式各样情形都圆满一下，所以这是不同。「随摄后有，名能摄益寻求有者」，就是这样意思。「〈摄事分〉中别显其相」，各别地显出来它的行相，「应知。（陵本九十四卷十七页）」。

所以「又有四法，能持已生诸有情类」，他的生命令他久住，这是现在；「及能摄益寻求有者」，这是未来后有。但是我们修学圣道的人，修学无漏戒定慧的人，和他不同。我们修学圣道的人，当然也有段食、悦意触食、意思食，也有识食，但是他是修学无漏的戒定慧，修学四念处的关系，不做那个罪业，也不去造那个福业。这个福业就是善业，一般的人做善业用爱见的心情，或者用贪心去做善业，或者用瞋心做善业，或者是高慢心、疑惑心做善业，都是属于有漏业。但是若是佛教徒，他若创造那个无漏业，那动机不同，他也是作业但是动机不同，动机不同就不属于这个「能摄益寻求」，和那个不同了。但是你圣道没得阿罗汉果，你还是有后有的，但是那个后有也不一样，也一样在人间或者天上受果报，可是和世间的福业不一样，不同的。

寅二十三、于生死中诸识住别（分二科）　卯一、标

又有四种，于生死中诸识流转所依足迹。

这第二十三科「于生死中诸识住别」，就是我们没有入涅盘的时候，在这个生死苦恼的境界里面，我们这个识的住有差别，识的住有差别，看底下。

「又有四种，于生死中诸识流转所依足迹」，「有四种」就是色、受、想、行这四种，这四种就是说一般人，不是说修学圣道的人，一般人在这个爱的环境里面。「于生死中」，实在换一个字来说，就是在爱的生活里面，除了修学圣道的人之外，谁能例外呢？都是在爱的生活里面。这里面就是「诸识流转」，你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这个意识在爱的驱使之下的活动，活动的时候，「所依足释」。这个识的「所依」，依于这个境界就现出来种种的行相，现出来种种的差别。就像人走路的时候，在那个泥土路走路的时候，你走一步就有一个痕迹，迈出去一步就有痕迹。你这个心一动，我们内心里面，你没有断这个爱的时候，你心一动就有个痕迹，反正不是贪就是瞋，都是有行相的现出来，这就是这个意思。

「又有四种，于生死中诸识流转所依足迹」，「转」就是色、受、想、行这四个。这句话这是「标」，把它要义标出来。这底下第二段是解释，解释分两科，第一科是「举于诸色」。

卯二、释（分二科）　辰一、举于诸色

谓于诸色见已趣向，由贪爱故取为所缘、所依境界，俱有建立。

「谓于诸色见已趣向」，「诸色」就是各式各样的形相，我们这个眼、耳、鼻、舌、身也是色，色声香味触也是色，各式各样的色。「见已趣向」，我们的心一接触的时候，心就向那去了。「趣向」，向那里去了。你不能够无住，你若修学圣道的人，「不住色生心，不住声香味触法生心」，它就不趣向。就是因为有住，有住的人就是有爱的人，无论是可意的色也好，不可意的色也好，一定要同它接触，接触贪心就来了，瞋心就来了，你「趣」就是向，你不能无住。若无住的时候，可爱的境界也好，不可爱的境界也好，我心里面不着，不执着这个着，看我们现在学的《瑜伽师地论》后文，它用一个「舍」字来形容这个不着，什么叫做不着？就是「舍」的意思。

你读这个《瑜伽师地论》底下有很多好处，我们佛陀说无着、不执着，怎么叫不执着呢？我们看初开始学习佛法的人，也不大容易这个字，这个字也不大容易懂。现在《瑜伽师地论》后文用个「舍」字，就是你的心和那个境界不着，舍了，不去执着它就是舍。「住最上舍」，那个字就是住，安住的住，最高上、最上，「住最上舍」。我们人有的时候也有舍，我不高兴了，我就弃舍不管了，不是这个舍。所以「住最上舍」这个「舍」，是圣道的舍，这个圣人有无分别的智慧了，他能安住在那里于一切法都不执着了，所以叫做「舍」，于一切法都是平等的、无分别的境界，叫

做「舍」，那个时候就不趣向。

「谓于诸色见已趣向」，因为我们有爱着的人都要取着，本来说好的我才去取着，坏的我不要。其实不是，凡夫是坏的也是要，所以这个瞋心就来了，如果你不要，应该是不要发瞋心，不！也就是因为你也要接触。不好的你不要接触，不要接触心里不分别，但是不是，我们凡夫也非要接触不可，接触的时候心里面就苦了，心里面就忿怒了，怎么怎么地。所以「见已趣向，由贪爱故」，为什么要「趣向」呢？「由贪爱故」，由于那个人内心有贪爱。最初的动机，有爱欲的人就是要攀缘，攀缘的时候他的动机是要找可意的事情，不是要那个，不满意的事情是不要的，但是不能完全令你满意的。所以「由贪爱故」，就是遇见这些境界什么都有了，贪瞋痴慢疑各式各样的烦恼都有了，「由贪爱故」。

「取为所缘、所依境界，俱有建立」，「取为所缘」，取着这个所缘境界，取着这个所缘境界，不是眼、耳、鼻、舌、身，就是色声香味触这所缘，取为所缘境界。取为「所依境界」，「所依境界」，那当然识的所依就是眼耳鼻舌身意了。就是眼耳鼻舌身意是识的「所依」境界，色声香味触就是「所缘」境界，取为所依境界，取为所缘境界。「俱有建立」，我们这个识和这些境界是同时的在一起活动，我们这个识不可能与这些境界分开的，不可能的，分不开。因为什么呢？你就爱着它的关系，所以到了色界天第四禅的时候，修空无边处定的时候要破坏这个色，要破坏于色法的爱着，成功了他的身体就没有色了，只有受想行识。「所依境界，俱有建立」。

这一段是「举于诸色」。这个色住，这个识在色上住、受住、想住、行住，这四识住。这个「住」在这个地方也有一个爱着的意思。这个识欢喜在色、受、想、行这四法上住，认为这是一个安乐的地方，欢喜在这里住，也就是执着的意思，这四处是它的爱着处，所以叫做「住」。这底下第二科「例于受等」。前面是说色住，这个识于诸色上住，就会现出来这些行相。

辰二、例于受等

如于诸色，于受、想、行当知亦尔。

「如于诸色」是这样子，「于受、想、行当知亦尔」，也是这样子。这个心里面见到一切事情，它也去取相，受、想、行看见这个地方是一个受，有可以好的乐受，也就取相。为什么取相呢？由贪爱故，也是取为所缘、所依境界，是这样子。想也是，行也是，也是这样子，所以「当知亦尔」，也是这样子。所以这就叫做四识住。这个《披寻记》读一读。

《披寻记》五〇五页：

又有四种至当知亦尔者：当知此说色、受、想、行四种识住，如经中说：识随色住，缘色为境，依色而住。此中三句如次配释：由识随色住，故于诸色见已趣向；由缘色为境，故彼贪爱取为所缘；由依色而住，故有内身外境诸麤重苦之所随逐，是名所依境界俱有建立。如是于受、想、行亦有三别，故言亦尔。

「又有四种至当知亦尔者：当知此说色、受、想、行四种识住，如经中说：识随色住，缘色为境，依色而住」这三句。「此中三句如次配释」，配释前面这句话；「谓于诸色见已趣向，由贪爱故」，这就是有「识随色住」的意思。「缘色为境，依色而住」，这个「所依」有「依色而住」的意思，「取为所缘」就是所缘的意思。「此中三句如次配释」，这底下解释。

「由识随色住，故于诸色见已趣向；由缘色为境，故彼贪爱取为所缘」，这是解

释这个缘色为境取为所缘。「由依色而住，故有内身外境诸麤重苦之所随逐」，这是最后第三句。「故有内身」依色而住，我们这个识，我们没有得到四空定，我们这个识就是不能自住，就是依色而住，一定要有这个物质的身体为所住处，「依色而住」，故有内身的物质，还有外境的这些物质；因为这样关系，「诸麤重苦之所随逐」，很粗重、很恶劣的苦随逐你不舍，随时令你苦恼。我们这个身体这个地水火风，随时叫你苦恼，你对它很好，给它沐浴，给它吃东西，招呼它很好，但是随时就会令你有病，你苦不苦？是这样子。

「是名所依境界俱有建立」，就和你在一起，有的时候好像令你感觉到快乐也可能，但是有的时候也令你苦恼。「如是于受、想、行亦有三别」，也一样，识随受住，故于诸受见已取向；由缘色为境，故于彼贪爱取为所缘；由依受住，故有内身外境诸麤重的苦受之所随逐。想、行也是这样子，「故言亦尔」。

寅二十四、有顾恋等诸爱差别（分二科）　卯一、别辨相

又诸芯刍，顾恋现法身命为依止故，而于衣服、饮食、卧具生希求爱；顾恋后法身命为依止故，而于后有生希求爱；愚于涅盘为依止故，而于无有生希求爱。

这底下第二十四科「有顾恋等诸爱差别」，这个「顾恋」就是爱，爱也是各式各样的不同。分两科，第一科「别辨相」，一样一样地说明爱的相貌。

「又诸芯刍」，若是这个出家人，「顾恋现法身命为依止故」，你爱着你现在的这个色受想行识，「法」就指色受想行识，你爱着现在这个生命体的生命。「为依止故」，因为有爱为依止的关系，你的心以爱为依止的关系，「而于衣服、饮食、卧具生希求爱」，因为你爱着这个身体，这个身体生存的条件、生存所需要的，你就要爱，爱有衣服爱、有饮食爱、有卧具爱。因衣服而生出希求爱，希求衣服、希求饮食、希求卧具的爱，就是为了这个身体，也就是爱着这个身体的关系。

「顾恋后法身命为依止故，而于后有生希求爱」，前面指现在的生命。如果你爱着将来的生命，「后法身命为依止故」，你对后有后来的也生希求爱，也是一样，你没有四念处的修行就是这样子。这个看《披寻记》。

《披寻记》五〇五页：

顾恋后法身命为依止故等者：《分别缘起初胜法门经》说：谓有一类愚于现在已得自体，于六触处为缘生受便起味着，由味着故希求当来，如是类受此说有爱，应如是知。

「顾恋后法身命为依止故等者：《分别缘起初胜法门经》」，这部经上说：「谓有一类愚于现在已得自体，于六触处为缘生受便起味着」，这是说有这么一类，不是说普遍的。「愚于现在已得自体」，就是现在已经成就的生命不明白，自己对它还有很多事情不明白；因为不明白的关系，你没能够观察这个生命的真实相，不认识它的真实相。「于六触处为缘生受」，于这个六触，我们的眼耳鼻舌身意接触色声香味触法是六触。「为缘生受便起味着」，你一接触了它就有感觉，一有感觉的时候你就会爱着乐受，「便起味着」，如意的事情就起爱着心。

「由味着故希求当来」，由于你有执着，你爱着这个乐受的关系，就希望将来还有乐受。「如是类受此说有爱」，这一类的受在这里说叫做「有爱」，就是爱着将来的生命。这因果的果这个字怎么讲？就是受也，就是你的感觉，就是你得的果报。你对这个事，你感觉到乐，那就是乐的果报；你感觉到苦，就是苦的果报。所以「受」这个字在佛法里面，对于开导我们的因缘事情上，这个「受」字还是很重要的。「应

如是知」，这个地方是衣服爱、饮食爱、卧具爱，这是指现在说；那么将来的生命也是有爱，这是「而于后有生希求爱」，但是「后有」有两种爱，第一个是生希求爱是一种，这底下说第二种爱。

「愚于涅盘为依止故，而于无有生希求爱」，「愚于涅盘」，这个「涅盘」就是现在这个生命，一刹那间结束死了，后一刹那不见了，后一刹那不生；现在这个生命到临终的时候一刹那间灭了，第二刹那不生，就是涅盘，就是入于不生不灭的境界了，那叫做「涅盘」。但是这个涅盘是「愚于涅盘」，你对这个涅盘不明白，「为依止」这个「依止」，就是因为的意思，因为你不明白涅盘的道理。

「而于无有生希求爱」，你就会有一种错觉，就认为我这个生命死了以后，再就不要有这个生命，我就希求这个境界，我希求这个就是得到涅盘了。「而于无有生希求爱」，希望我死了以后，再不要有色受想行识，入于不生不灭的境界这样子，那么这叫做「无有爱」。前面「于后有生希求爱」是「有爱」，这个是无有爱，所以加起来叫「有无有爱」。这样就是四个爱，衣服希求爱，饮食希求爱，卧具希求爱，还有无有的希求爱，这四种爱。这四种爱，这个「愚于涅盘」这个事情，这是一个错误的事情。这个《披寻记》有解释，这底下。

卯二、略显义

如是略有四种希求之爱：谓衣服爱、饮食爱、卧具爱、有无有爱。

这是第二科「略显义」，略显这四种爱的义。这「四种希求之爱：谓衣服爱、饮食爱、卧具爱、有无有爱」这四种爱，这爱的差别。这底下是《披寻记》。

《披寻记》五〇五页：

愚于涅盘为依止故等者：《分别缘起初胜法门经》说：若复以其苦受为缘生无有爱，厌离俱行，非理所引，厌离相应；依止此爱，不正方便，求无有时，即便发起出离恶见、定期恶见，及此二种所依恶见，此无有爱应如是知。

「愚于涅盘为依止故等者」，这一段文是什么意思呢？「《分别缘起初胜法门经》」上有说：「若复以其苦受为缘生无有爱」，这个人他有很严重的痛苦，他有这种情况的时候，由这个因缘生「无有爱」，他就会生起我这个身体若没有了，我这个苦就没有了，所以愿意这个身体没有。「厌离俱行」，他的心和厌离在一块活动。「厌离」也是我们的心，但是你那个心，心是包括一切的明了性都叫做心，这个厌离是心一部分的分别，是心所法，「厌离俱行」。

「非理所引」，这个「厌离俱行」，厌离这个身体，你身体有苦，你有厌离也是对，没有什么错，但是你有不合道理的作意时候，就会发出来不合道理的事情。「非理所引，厌离相应；依止此爱，不正方便」，「非理所引，厌离相应」，不合道理的智慧，不合道理的分别，引出来的厌离相应，那会怎么样呢？会有什么不对呢？「依止此爱，不正方便」，依止这个无有爱，因为有严重的痛苦时候，我这个身体若是结束了，我就没有苦了，这是个错误的想法。由这个错误的想法，就会有一个「不正方便」，不合道理的行动。「求无有时」，那么就想要自杀，明白一点说就是想要自杀。「求无有时」，希望我这个身体不要有了，这个身体把它破坏了，然后不继续有身体。

「即便发起出离恶见」，他这时候若没有这个身体的时候，他就认为我这回得解脱了，我解脱离苦了。「即便发起出离恶见、定期恶见」，这两个恶见。这个「出离恶见」，认为没有身体的时候，就从这个苦恼的境界出离了，这是一个恶见；第二个

恶见「定期恶见」，我决定要这样做，就是要自杀破坏这个身体。「及此二种所依恶见」，就是无有，这个无有爱。「此无有爱，应如是知」，这里说这个「无有爱」就是这么回事，就是受到严重痛苦的人想要自杀，认为自杀了以后就是入涅盘了，就是得解脱了。其实不是，这个痛苦，人的痛苦是有严重的痛苦，是由自己的罪业招感造成的，这个罪业没有停下来，没有结束，这个痛苦是不能停下来的。所以你把这个身体破坏了，那个痛苦还不能结束，痛苦还是有，所以不要有这个无有爱是不对的，这是个邪知见，这是个邪知邪见。

所以这上面说明这件事，「愚于涅盘为依止故，而于无有生希求爱」，这是错的。你还是需要假借这个身体的存在，你要努力的修四念处，断除去爱见的烦恼，才能够得涅盘。这个身体的有，是因为你有生死的业力，加上还有爱见的烦恼，帮助这个业力去得果报。若是把这个爱见的烦恼消灭了，这个生死的业力得不到帮助了，这个业力就停下来，这时果报就不起了。若是你有爱见的烦恼的存在，你只是把身体破坏了，还是有，它还继续有生命，不能没有的，也就是苦恼还不能停下来的。所以这个无有爱是个邪知见了，还不知前面那个求有爱，有爱还好一点。

寅二十五、能令现行作不应作

又有四法，能令有情现行造作所不应作。谓随顺可爱事，违逆不可爱事，怖畏强敌其心颠倒，愚于现法及后法果。

「又有四法，能令有情现行造作所不应作」，这是第二十五科「能令现行作不应作」。「能令有情现行造作所不应作」，就是能令这个众生「现行」，显现出来行动去造作不应该作的事情，你若有这种四法，你就会这样子。那「四法」呢？「谓随顺可爱事」，这个可爱的境界，或者是已经出现了，或者要出现，你认为有希望的时候，你随顺这个可爱的事情去活动，你就会作所不应作的事情。因为用贪心去作事情，当然是错误的，这个事情不应该作。「违逆不可爱事」，违背你可爱就是不可爱的事情了，他能破坏你所爱，就是你所不高兴的事情，你随顺这个事情采取行动的时候就是瞋心，瞋心去作的事情也是不应该的。

「怖畏强敌其心颠倒」，这个「怖畏」，前面是一个贪、一个瞋，这个怖畏有一个强大力量的敌人来了，你对他有所恐怖，有恐怖的动机去作一种事情，那也是颠倒，「其心颠倒」，也会作错事情，「其心颠倒」。这是一个贪、一个瞋、一个怖畏。「愚于现法及后法果」，这就是无明，你不明白现在的果报、现在的因缘，及将来的果报你不明白，不明白因果的道理，你随顺贪、瞋、怖畏去作事情，这是不应该作的。那说怎么办呢？要用智慧，用智慧去作事情，就是你学习佛法，从佛法里面得到智慧，就是所谓正知正见，用正知正见去作事情，那就是作所应作的事情了。

你不学习佛法，用一般的这种贪瞋痴的心情，这上面就是一个贪，第一个「随顺可爱事」是贪，「违逆不可爱事」是瞋，「怖畏强散其心颠倒」是怖畏恐怖，「愚于现法及后法果」是愚痴，这四种心理。用这四种心理去作事情都是错误的，就作错事，做了错事将来得了不可爱的果报，就是得了苦恼的果报，不能得解脱了。这也看出来智慧是非常重要的，但是智慧从那里来呢？就是从佛菩萨的法语中来，用佛菩萨的法语是智能，这也看出来还要学习佛法才行，不学习佛法不能得正见，不能得正见就是苦恼的境界了。

我以前说过这一件事，现在再重复它说一遍。印度的外道有了神通，得了四禅八定，在禅定里面修神通，有了天眼通，我们一看这有了天眼通还了得，我们很羡慕。但是天眼通的人他有什么事情呢？他看见人死了，就生到天上去了，享受天福这是很好。他就推求这件事，为什么生到天上呢？因为他在人间作狗，狗的这个行为将来就是能生天，于是乎这个外道叫他的徒弟跟狗学；他看见一个牛，死了也生天了，哦！

牛的行为也能生天，于是乎他叫他的徒弟跟牛学，是这样子。这可见这是什么？这不是愚痴吗？实在是个愚痴。若有天眼明就好了，但是他没有天眼明就是有这个问题。所以这有神通事情，还是要有佛法的智慧，这神通才靠的住；只是有神通，没有佛法的智慧，那是愚痴，是不可以相信的。

寅二十六、能断疑等记论差别（分二科） 卯一、总标列

又有四种请问记论能断所疑、能悟未悟，又能任持胜决择力。谓于法实相，应一向记；于诸有情业果异熟，应分别记；于隐密说非一向问，应诘问记；于不如理，应当置记。

这是第二十六科「能断疑等记论差别」。

「又有四种请问记论」，这个「请问」有问题提出来问，「记」就是回答的意思，就是分别解释叫做「记」。这样的问答有四种不同，这四种不同有什么好处呢？是「能断所疑」，若有犹豫的事情，经过这问答就能够断出去，这是一个断疑。「能悟未悟」，能够觉悟没觉悟的道理，这又是一种好处。「能断所疑」是断出去，能够对治一种过失；「能悟未悟，又能任持胜决择力」，这是成就的一种功德。「又能任持胜决择力」，这个「胜决择力」，就是分析观察诸法的智慧，这个「任持」是保持的意思，你常常能这样的问答分析，你成就这样的智慧不容易失掉，有这样的意思。这是说这四种问答的好处。那四种问答呢？下边就说了。

「谓于法实相，应一向记」，这是第一个问答，谓于法的真实相，真实的情况，这一方面的问题，应该「一向记」，就是很肯定的去解释它，这样意思。「于诸有情业果异熟，应分别记」，于诸有情的业果异熟这一方面问题，应该分别的去解释、去回答，不能够一向记，那就是可以不同的方向。这个里面是什么样的情形呢？这个所造的业力它会去得果报，但是不决定。就是你的爱烦恼，爱烦恼也是能发业，也能润业，就是能帮助这个业力去得果报，这个爱烦恼。如果你若把这个爱烦恼断了、消灭了，那么那个业力就不得果报了，所以阿罗汉把业力，把这个爱烦恼断了，他以后再就没有三界的生死，没有了。若是你没有断爱烦恼，这个爱烦恼还在，这业力就会得果报。

所以这个有情的业果，「异熟」就是果，业力能得果；但是那个果报是不是得，是不是出现，应该分别的说。这个爱烦恼断不断，就会得或不得，不能说决定得，那么讲就错了。不过这样说，那就是得要是圣人，若是得了初果的时候，三恶道的业力就是停下来不动了；那么若得三果的时候，欲界的果报就停下来了；若得四果，三界的生死果报都停下来了，是有差别的。你若没得圣道的人，没得圣道的人做善就有善报，做恶就有恶报，不得果报不可能的。

「于隐密说非一向问，应诘问记」，「于隐密说」，就是他问题的中心点说得不明白，没有说明白，你不要解释。「非一向问」，他那个提出问题的含意有复杂了一点，不是一个方向的，那样的问题就不是一向问，你应该再问，再提出反问他，反问他怎么回事情，你再加以回答，你不要直接就回答。「于不如理，应当置记」，对于那个不合道理的问题，就不要回答，就是这么意思。这一共是四个问答，只有一个问答，「于诸有情业果异熟，应分别记」，这个是说得明白，其他三个还没有讲明白，下面《披寻记》有说了。

卯二、随难释

于此问中云何名记？谓记彼问，言佛世尊于斯不记。

前面是标列出来这四个问记，这底下随难的解释。「于此问中」，怎么叫做「记」呢？「谓记彼问，言佛世尊于斯不记」，这就特别的解释这第四个，这个「应

当置记」。这个「置」就是放在那里不要管了，也就是不回答。于此这个问，这个不如理问中，怎么叫做「置记」呢？「谓记彼问，言佛世尊于斯不记」，你可以这样回答，佛对于这个问题是不回答的，就这么回答他，这样子说。这《披寻记》。

《披寻记》五〇六页：

谓于法实相应一向记等者：如有问者，问死生殊、我一异等。记有四者，谓答四问。若作是问：一切有情皆当死不？应一向记，一切有情皆定当死；是谓于法实相应一向记。若作是问：一切死者皆当生不？应分别记，有烦恼者当生，非余；是谓于诸有情业果异熟应分别记。若作是问：人为胜劣？应反诘记，为何所方？若言方天应记人劣，若言方下应记人胜；是谓于隐密说非一向问应诘问记。若作是问：蕴与有情为一为异？应舍置记，有情无实故一异性不成，如石女儿白黑等性；是谓于不如理应当置记。如问死生殊、我一异等有四种记，如是于余一切随应当知，《俱舍论》中广说其事。（《俱舍论》十九卷十七页）

「谓于法实相应一向记等者」，这是标出来这一段文。「如有问者，问死生殊、我一异等」，「问死生殊」，说这个人死了一定是要再生吗？生了以后是不是决定死呢？这个死生的问题，我提出这个问题。「我一异等」，说是我们每一个人都有一个我，这个我和色受想行识是一是异呢？这一类的问题，各式各样的问题，那么这是提出这个问。「记有四者」，这个回答去解释这个问题有四种不同。「谓答四问」，回答这个四问，所以叫做「记有四」。

「若作是问」，这底下举个例，「一切有情皆当死否？」就这么问。「应一向记」，这个问题你就这样子，就是肯定的就回答他，只有一个，这个回答只有一个，就是「一切有情皆定当死」，就是这样回答。「是谓于法实相应一向记」，这就是叫做「一向记」。

「若作是问」，如果他提出问题这样问：说「一切死者皆当生不？」说死掉了的人是不是还能生呢？这样问，「应分别记」，这个时候应该分别的解释。怎么分别法呢？「有烦恼者当生，非余」，有烦恼的人他死了以后，他还是要再生的；只要是没有烦恼的「非余」，不是剩余的，那就是没有烦恼的人，那他死了他就不生了，他就不会再来到三界里面受生了。所以一切死的人皆当生不？这个是不一定，这应该分别它。「是谓于诸有情业果异熟应分别记」，这样子回答。

「若作是问：人为胜劣」，这个人是殊胜、是卑劣的呢？「应反诘记」，应该反回去问他，「为何所方？」你说人是胜、是劣。向谁比呢？用谁去对比呢？「若言方天」，如果说和天来对比的话，「应记人劣」，应该说人是不如天的，人是劣。「若言方下」，如果说是和三恶道来对比的话，「应记人胜」，人是殊胜的。「是谓于隐密说非一向问应诘问记」，这样子说。

「若作是问：蕴与有情为一为异？」若这样子问，「应舍置记」，那么这个应该就是不要回答他，应该这样子。因为什么这个问题不回答他一异的，这个一异的问答不回答呢？为什么呢？「有情无实故一异性不成」，因为这个有情，「有情」者即是我也，执着在色受想行识里面，执着有一个我，执着有个真实体性的我。如果这样子执着，而问这个我于色受想行识是一是异的话，不要回答，理由就是「有情无实故」，没有真实的我。没有真实的我，怎么能说那个我是一异呢？所以不要回答，这是一个解释。

「如石女儿白黑等性」，如石女的儿，那个儿是白色的呢？是黑色的呢？这样的体性，那这个事情也不能回答。因为石女是不生孩子的，所以根本没有儿，怎么能说儿是白是黑呢？所以这个白黑的问题是不能回答的，不需要回答。「是谓于不如理问

应当置记」，就不要回答。「如问死生殊、我一异等有四种记，如是于余一切随应当知」，一切的问题随其所应有这四种不同，在「《俱舍论》中广说其事」。

寅二十七、惠舍清净不清净别（分二科）　卯一、标列相

又有四种惠舍，或清净或不清净。三种清净，谓唯自身戒见具足，或复唯他戒见具足，或自及他戒见具足；一不清净，谓自及他戒见二种俱不具足。

这底下第二十七科「惠舍清净不清净」有差「别」，分两科，第一科是「标列相」。

「有四种惠舍」，就是有四种布施，这四种布施有差别，什么差别呢？有的是「清净」，有的是「不清净」的。「三种清净」，这四种的布施里面有三种布施是清净的，是有意义的，是有功德的。「谓唯自身戒见具足」，这个「自身」就是自己，这个自己和他，底下第二句「或复唯他戒见具足」，这个自他还是有点事情。那么现在姑且这样说，假设是用财物来布施，这个财物是你所有的，那么就叫做「自」；但是你没有自己去执行这件事，你委托另一个人去布施，那个人就是「他」。财富是你所有，你是施主，你委托另一个人去代办这件事，那个是施者，执行这件事的人，施者。那么以财物为主的话，你就是「自」。

说「谓唯自身戒见具足」，就是你本身，你的品德是很良好的，三业清净，持戒清净，有十善的功德。「见」，你的思想也是清净的，就是有正知正见这个人。这个人的正知正见是很稀有的一种功德，很稀有的功德。有的人品德好，思想邪知邪见；有的人是有正知正见，但是品德不好，这真是难了。但这里说自身品德也好，他还有正知正见，这两种功德都具足的，说这个人他自己。但是你委托那个人去布施，那个人他不是，他不是那么好，这是一种。

「或复唯他戒见具足」，或者说你本身戒见都不具足，你委托那个人、执行那个人戒见都具足，他为你执行这个布施的这件事，这样子这是一种。「或自及他戒见具足」，或者是自己，或者是那个人，代你执行那个人，两方面都是戒见具足的，都是很好的。这是三种，这加起来是三种。

「一不清净」，一共有四种惠施，现在这里说了三种，还有第四种，那个是个一，是不清净的。「谓自及他戒见二种俱不具足」，就是自己和他那样的人，戒也不具足，见也不具足，那就是不清净了。这四种就是这样子来划分，这是「标列」，底下「明得失」，我清净有什么好不好呢？我不清净有什么好不好呢？这底下说明这个意思。

卯二、明得失

其清净者，当生善趣，资产丰饶；不清净者，当生恶趣，资产无匮。

说是你本身戒也清净、见也清净，你还能去布施的话，将来你就会生到好的地方去，往生到善趣，或者人间，或者是天上，你的资产特别的丰富很多，大自在安乐的境界。

「不清净者」，那个戒也不清净，见也不清净，但是也布施，那么将来有什么好处呢？「当生恶趣」，因为你不清净，你就生到苦恼的地方去了，或者生到龙的世界，也是有大福德，这个龙；或生到其他鬼神的世界，也有大福德。那就是你本身当生恶趣，你不清净所以生到恶趣去。「资产无匮」，但是也有福德，也有很多的财富，也不缺少。如是因，如是果，一点也没有占便宜，也没有吃亏。

这地方这么样解释这四种惠施，这四种惠施或清净或不清净。譬如说是一个人，我是合法的得来的财富，我去布施，这是一种布施；我非法得来的财富也去布施，不同，将来的果报不一样，不一样的。

寅二十八、能摄大众方便差别

又有四种摄众方便，能正摄化一切大众。一、饶益方便，二、摄受方便，三、引导方便，四、修治方便。

这是第二十八「能摄大众方便差别」。这「有四种摄众方便」，这个「摄众」就是引导的意思，引导众生来到佛法里面的前方便，用这样的方便能引导众生来相信佛法。「摄」就是吸引他、引导他的一个方便。「能正摄化一切大众」，这四种方便能够正确的、能够很有意义的能引导众生，能教化一切众生，使令他们能够进步，能够得到佛法中的功德。那四种呢？

「一、饶益方便」，第一个是「饶益方便」，就是给他，第一个就是布施，「饶益方便」就是布施，你布施他很多的利益，他欢喜的，你给。这地方说布施就是财布施，众生都是欢喜财，你能够财布施给他，那么这就是一种方便，它能发出来一种能力，使令他对你有好的印象，对于佛法就会有信心了，这个众生是这样的。这可见佛菩萨教化众生，用理智来教化众生，也有时候用感情度化众生的，不全是用理智。说有道理，你有道理他不相信，但是你若是用财富给他，他相信了，这是「饶益方便」。

「二、摄受方便」，「摄受方便」是什么呢？叫做说爱语。布施、爱语、利行、同事，是爱语，可爱的语言。这可爱的语言在本论的下文，说有三种可爱的语言：第一个是「慰喻语」，就是你有苦难的时候安慰你，令你心情好一点，解决你的困难，叫慰喻语。第二个语言叫做「庆悦语」，就是你有吉祥的事情，有荣耀的事情的时候，他来庆贺你，这种语言，这是一种语言。第三种语言是「胜益语」，这个慰喻语、庆悦语也是令你得到好处了，但是这还不是殊胜的，还有一个更好的一种语言。譬如说我劝你「诸恶莫作，众善奉行」，这是一个很好的语言；但是还有比这个更高明的，就是出世间的，佛法所说的出世间圣道的语言，这是最殊胜的利益。「皆以无余涅盘而灭度之」，这是第一等、第一最殊胜的利益，不是一般的利益所能及的，这叫做「胜益语」。

这里面说的就是「摄受方便」，就是这个意思，就是用佛法这种殊胜的法语，用真理的语言来引导你，用这引导你来到佛法的方便，这是一种。因为前面这个「饶益方便」，就包括了这些事情，包括了慰喻语、庆悦语，包括了一般的这些事情。但是「摄受方便」，就是用佛法的真理来教导你，来教化你，用这个方便来引导你来到佛法里边来，就是你要…。前面是「饶益方便」，是用感情来教化你；这个「摄受方便」，就是用智慧了，用智慧来引导你，使令你要认识什么是真理了，这叫「摄受方便」。

「三、引导方便」，这引导方便，这里面就是引导你，你已经对佛法有了信心，什么是佛法你有了认识，这时候就要开导他不可以做恶事了，「诸恶莫作，众善奉行」。前面是属于还没有关涉到行为上的事情，只是思想上的转变；这个引导就是你要实际上不可以做恶事，从这个不善的地方出来，到善的地方来，这叫做「引导方便」。这个就是在行为上说，「诸恶莫作，众善奉行」了，要这样子，这是「引导方便」。

第四是「修治方便」，「修治方便」就是要让他修四念处、修止观，能入圣道了，法随法行的意思，这样子。这样说「饶益方便」是布施，「摄受方便」是爱语，

用真理的语言来开示他叫做爱语。你看经论上这样子安排，这个引导方便是利行，叫利行。第四个是同事，布施、爱语、利行、同事。同事，「修治方便」，「引导方便」是「诸恶莫作，众善奉行」，从不善处引导他到善处来，但是这个还不是一个决定的。现在决定的办法是「修治方便」，就是你要从根本上修学戒定慧，从思想上断除一切烦恼，然后这才真实的把这个人，改变了这个人。如果内心的烦恼你不除掉，说「诸恶莫作，众善奉行」，靠不住的，随时还会作恶的。所以这个「修治」就是彻底地改善了他，所以叫「修治方便」。而这个「方便」叫做同事，就是菩萨和他一样的来做这样的修行，不是说我叫你修行，我不修行，不是这个意思，那样子是不能够引导众生的。这是有四种引导众生相信佛法的方便，这四种。

寅二十九、业生有情依止差别

又有四种从业所生诸有情类，于彼彼趣生依止门。一、由业及卵辊，二、由业及胎膜，三、由业及润污，四、唯由业。

这是第二十九科「业生有情依止差别」。这个「业生有情依止差别」，这个由因业而受生的众生，他的生命是不一样的。这个「依止差别」，受生的不一样，这个身体有情依止，有情的生命，有情的身体，受生的情况不一样，这个意思。

「又有四种从业所生诸有情类，于彼彼趣生」，或者是在人间，或者是在天上，或者是在三恶道，他这个受生的情况不一样，得到生命体的方式是不一样的。「一、由业及卵辊」，这是第一种就是卵生，这个「辊」实在也可以说就是卵。但是凡夫所看见的形式是卵生，实在不只是卵，还是要有业的力量，这样子受生。这样我看就像鸡、鸭这一类的是卵生。

「二、由业及胎膜」，那么这是人是胎生，还有一些众生也是胎生。胎生实在还是有业的，主要还是业。「三、由业及润污」，那么这是湿生，「污」也是水的意思，这是湿生。「四、唯由业」，那就是化生，就是诸天或者地狱，诸天及地狱唯独是化生，这个不同。

寅三十、受生有情死缘差别

又彼彼处受生有情，有四种死。一者、由自故死，谓于戏忘、意忿天中而受生者，二、由他故死，谓于羯罗蓝、颁部昙、闭尸、键南母腹中者。三、俱由故死，谓在欲界所余有情。四、俱不由故死，谓色无色界有顶为后所有有情。

「又彼彼处受生有情，有四种死」，前面说生有四种不同，这底下第三十科说受生有情死的因缘也是有差别，各地方的受生有情有四种的死，死亡也不同。

「一者，由自故死，谓于戏忘意忿天中而受生者」，是他自己伤害了他自己的生命，这样死亡的。谁是这样子呢？「谓于戏忘」，我们前面也讲过了，那个「戏忘」天，他就是戏乐，就是欢喜玩，游戏时间太久了，他没有时间的观念，忘记了时间，一直这样子，那么他就死掉了，这是戏忘天。第二种是「意忿天」，他那个天与天互相有的时候，互相对视的时候，就是怒目相视。一怒目相视的话，都是凡夫，你怒我，我也要怒你，两个人就有瞋心越来越大，就这样子就死掉了，「意忿天中而受生者」，这是他自己伤害了自己的生命而死掉了，自杀而死。

「二、由他故死」，自己他不会死的，是由另外的原因使令他死了。什么呢？「谓于羯罗蓝、颁部昙、闭尸、键南母腹中者」，这个「羯罗蓝」翻作杂秽，或者翻作凝滑；「颁部昙」翻个泡。若按人来说就是初开始投胎以后，就是叫做「羯罗蓝」，第二个七的时候叫做「颁部昙」，就是泡，像个泡似的。「闭尸」是血肉，这

个时候就是第三个七。第四七是「键南」是个肉团，第五个七钵罗奢佉，我们前面讲过，那就是有知觉了。这还都是在母腹中，在母腹中的这样有情他自己不会死，他自己没有能力来伤害自己，他没有，都是由另外的力量使令他死了，就像堕胎这一类的事情，或者其他的母亲不小心的，或者他就死掉了。

「三、俱由故死」或者也有自、也有他，这两种原因会死掉。「谓在欲界所余有情」，就是在母腹中除掉这一部分，其他的所余有情，他也有能力自杀而死，也有原因被其他的力量伤害了、死掉了。

「四、俱不由故死」，也不是由自死，自己也不会忽然间自杀，也没有这个事情，也不会有其他的力量使令他死。「谓色无色界有顶为后所有有情」，就是色界的有情、无色界的有情，这里面说「有顶」应该是非非想天，是最后的有情。这些有情没有这回事，没有人能杀死他们，他们也不会自杀，也没有这种原因，没有这个理由会自杀。那么死亡有这四种不同。

寅三十一、苦迟通等清净道别

复有四清净道：一、非功用根圆满，亦非喜乐圆满；二、功用根圆满，非喜乐圆满；三、喜乐圆满，非功用根圆满；四、喜乐圆满，亦功用根圆满。

这是第三十一科「苦迟通等清净道别」。前面说生死，这底下说清净道。这个「清净道」就是得圣道的过程，这个「清净」就是入了圣位是清净的，凡夫都是不清净的。得圣位的清净有四种差别，就是这样意思。

「一、非功用根圆满」，「根」就是得圣道的善根，信、进、念、定、慧这个根，一个有力量的得圣道，有强大的力量能得圣道，这就是「根」。这个根功用圆满，这个功用圆满，就是你栽培你的善根，你努力地，你的三业发生出来这种作用，努力地你的眼耳鼻舌身意，你的身口意自己努力的用功，来栽培自己的善根，栽培得很圆满。「非功用根圆满」，你栽培的不是那么好，为什么呢？你就是不要强，你就是懈怠，本来人家都是很努力地栽培，你就偏不做，就随随便便地不守规矩，你这样做，你也没能占到便宜，就是你的善根栽培得不圆满，但是也得圣道了，所以这就是钝根的意思。

「亦非喜乐圆满」，这个得圣道，如果你得到禅定，得到四禅，得到色界的初禅、二禅、三禅、四禅，你得到了四禅的时候，你心里面就是快乐，你入了禅定的时候有轻安乐，那完全不同。但是你又不肯努力，所以也没有得到禅定，没有得到禅定就没有喜乐，但是这个人也得圣道了。那么他这个人就是在…，或者在欲界定，或者未到地定，未到地定里也有喜乐，也有喜乐不是那么圆满。所以这个人就是钝根人，而又没有得到禅定，也得圣道了，也是清净了，就叫做「非功用根圆满，亦非喜乐圆满」，就是懈怠的人。

我们前几个月，在南院有位法师叫法正法师，法正法师这个人身体很不好，你看他的气色也知道，身体很不健康。但是他就是日中一食，不但晚间不吃饭，早晨也不吃，我劝他说：你身体不太好，你早上可以喝点粥，晚间你不吃，这持戒好，早晨是合法的，你吃一点。不！一定是日中一食，坚决的这个意愿那么坚强，就是要日中一食。我就死了，我也是日中一食，我不怕死，不惜生命要持这一条戒，这个人就是不得了。你看见月律师那个回忆录，弘一大师前面写了一篇序，弘一大师里面用了一个字，你们去看这个书，用了什么字？就是他那个意思，就是勉励当时的佛教领导人，要有骨头！有这个意思。

我们也是一样，我们出了家，我感觉你们都很好肯上进，那么出家人就是生活没

有问题，很多信佛的人欢喜供养。生活没有问题，何必辛苦去学习佛法，还要写心得报告，还有监学老师管你，还有教务主任，还有个院长，还有很多人管你，何必呢？但是你们不是，不怕！不怕你管，我们来到佛学院要求进步，要学习佛法，这是有上进的意志；但是也有些懈怠的，也是有的，不是那么圆满。所以，我说南院的法正法师他已经走了，回台湾去了，我就感觉到这个人是不得了，所以他就是特别强。这样说，我们说信、进、念、定、慧，若加个惭、愧的话，就是七种、七圣财。惭愧就是持戒了，他这个戒的善根强，有的人这里面也包括进、精进，精进的力量强，就是怎么样苦我都是要这样努力。不要说哎呀我有病嘛！所以我到厨房拿个东西吃吃，自己找个理由。但是人家这个就是…，那么你这样做，你戒的善根就是不强，就不圆满。

信、进、念、定、慧，这个「念」这个记忆力，我以前也是，你要我背经，我心里就不高兴，我小时候读书有背的，老师就是叫我背，「学而时习之，不亦乐乎」，这四书我背过的。这时候就是背，那时候也无所谓愿意不愿意，反正老师叫我背，我就背，可是出家以后就不高兴背。你不高兴背，你这个念就不强，信进念定慧，这个念的善根就不强，念是栽培来的。当然有的人前生栽培得好，今生念力特别强，不须要栽培就好，那是前生栽培的，所以有佛的智慧，我们才知道是前生栽培来的，不是自然有的。我们记忆力不好，不要紧，你肯栽培还是可以好的，这个念的善根强。

定、慧，「定」，他就是不怕辛苦，他就是常常的静坐，我静坐坐得不好，我非好不可，这个意志特别强，就是常常静坐，慢慢定就来了，就成了。信、进、念、定、慧都是修来的，这个根，这些善根就圆满，你不努力，你就不如人家。所以第一种就是钝根人，实在明白点说，什么叫做钝根人？就是懈怠人，就是懈怠的人善根栽培不圆满，但是也达到了一个程度，能得圣道。如果没达到那个程度，圣道是不能得的。

「二、功用根圆满」，这个是精进的人。《俱舍论》上也有，和本论的下文也有，叫做「练根」，练习的练，善根的根；就是努力的栽培自己，所以他的功用圆满，善根很多。「非喜乐圆满」，这是定的根不圆满，他不努力地坐禅，所以没有得到四禅，这件事不圆满。这可见得圣道，特别提出来「定」的具足、不具足，定若具足就是喜乐圆满，定不具足就是非喜乐圆满。

「三、喜乐圆满，非功用根圆满」，这是第三个。这个是「喜乐圆满」，这个人他欢喜静坐得了禅定了，「喜乐圆满」。「非功用根圆满」，这是这个人智慧学得…，他不努力，他不努力学习智能，所以功用根不圆满，但是也得圣道了，也还好。

「四、喜乐圆满，亦功用根圆满」，这个是最好的，也得到禅定了，智慧啊，信、进、念、定、慧，这些也是圆满，也是圆满的时候，这个人很自在、很快乐的就得圣道了，就成功了。前面那个非功用根圆满，亦非喜乐圆满，这个人很辛苦的得了圣道，很辛苦的。《披寻记》可以读一下。

《披寻记》五〇八页：

复有四清净道等者：当知此说四种通行，名为四清净道：一、苦迟通行，由钝根故，说非功用根圆满；由未得现法乐住故，说彼亦非喜乐圆满。二、苦速通行，由利根故，说功用根圆满；由未得现法乐住故，说非喜乐圆满。三、乐迟通行，由已得现法乐住故，说喜乐圆满；由钝根故，说非功用根圆满。四、乐速通行，由已得现法乐住及利根故，说喜乐圆满，亦功用根圆满。

「复有四清净道等者：当知此说四种通行，名为四清净道」，这个「通行」就是由凡夫到圣人通行无阻，到达了。是四种通行、四净道，一是「苦迟通行，由钝根

故」，「苦迟」，「苦」就是没得到色界四禅，没有喜乐，没有喜乐但是他慢慢地得到圣道。「由钝根故」，说是这个人是懈怠，「由钝根故」，迟钝，这个「钝」就是迟、慢。「说非功用根圆满；由未得现法乐住故，说彼亦非喜乐圆满」，「现法乐住」就是现在你得到色界四禅了，不是未来，那么就叫做…，你没得到，「由未得现法乐住故，说彼亦非喜乐圆满」。

「二、苦速通行」，前面是说苦迟通行，现在第二个苦速通行。「由利根故，说功用根圆满；由未得现法乐住故，说非喜乐圆满」，那就是善根有很多种，但是主要还是智慧，这个智慧，他学了很多智慧，他对般若的善根栽培得强，所以他叫做根利。「说功用根圆满；由未得现法乐住故，说非喜乐圆满」，这是一个圆满，不是两个圆满。「三、乐迟通行，由已得现法乐住故，说喜乐圆满；由钝根故，说非功用根圆满」，这是般若栽培得不够。「四、乐速通行，由已得现法乐住及利根故，说喜乐圆满，亦功用根圆满」，这个是最殊胜的。

寅三十二、背恶说等清净道别（分二科）　卯一、标列

又有四清净道：一、背恶说法及毗奈耶，二、向善说法及毗奈耶，三、资粮道，四、清净道。

这是第三十二科「背恶说等清净道差别」，分两科，第一科是「标列」。

「又有四清净道」，四种清净道，也是得圣道才算是清净，有四种差别。第一个是「背恶说法」，「背」就是弃舍的意思，远离的意思。「恶说法」，他说的法是邪知邪见不合道理的说法，你弃舍这件事。这个「弃舍」，我看这应该是分两种：一个你自己弃舍了这种邪知邪见，一个是你不去亲近这种人，这种邪知邪见的人，你远离他。「及毗奈耶」，「毗奈耶」是调伏的意思；就是如果你发觉了自己有这种问题的话，能调伏自己的邪知邪见，能灭除去邪知邪见。有的人有善知识告诉他，你这是邪知邪见，他不承认，他还保留认为这是宝贝，不要弃舍，那就不对了，那就不是「背恶说法及毗奈耶」了。这是第一种能弃舍这个邪知邪见，能灭除去邪知邪见，能调伏邪知邪见。

「二、向善说法及毗奈耶」，这个「向善说法」，就是这个人能亲近，能亲近这个善说法，就是有正知正见的人，他去亲近他合乎道理的说法，他能亲近他，「善说法」。「及毗奈耶」，就是他能够使令自己清净，能调伏自己三业清净，能灭除去一切的过失，灭除自己内心的烦恼，这是第二种。第一种就是他弃舍了恶说法，而也能灭除自己内心的烦恼；现在是第二种能去亲近善说法，能灭除内心的烦恼，这还有点差别的。

「三、资粮道，四、清净道」，这样子加起来就是四种。

卯二、随释（分四科）　辰一、背恶说

此中最初，谓如有一于外道见，及引无义苦切行中，心不爱乐，亦不忍可。

这是第二个。前面是「标列」，这底下是「随释」，随所标列的次第去解释，第一科是「背恶说」。

「此中最初」的背恶说法及毗奈耶什么意思呢？「谓如有一」类的人，「于外道见，及引无义苦切行中」，对这个「外道见」，就是佛法以外的人，有邪知邪见的人，就是前面不如理作意，一共有十六种外道的见。「见」就是思想，起如是见，立如是论。起如是见，是内心的思想；立如是论，是把它发扬出来，把它宣布出来叫做

论。「及引无义」的，没有功德的那种「苦切行中」，无义的苦行，你白受辛苦了，无义的苦行。「心不爱乐」，对这两类的事情心里不欢喜，对于外道的邪知邪见不欢喜，对于无义的苦行也不欢喜。「亦不忍可」，不接受，「不忍可」，不接受、不同意这种事情，拒绝这种事情。这底下《披寻记》。

《披寻记》五〇八页：

此中最初至亦不可忍者：此中有二差别：谓于外道见及引无义苦切行中，如其次第，心不爱乐，亦不忍可，释前背恶说法及毗奈耶。

解释这个意思。底下第二科「向善说」。

辰二、向善说

第二、谓如有一，于蕴、界、处、缘起、处非处等诸善巧中，爱乐忍可，又能堪忍寒热等苦。

这是第二个「向善说」法及毗奈耶。这个「谓如有一」类的人，他是个怎么的情形呢？「于蕴、界、处、缘起、处非处等诸善巧」，就是于蕴善巧，就是「善巧」是智慧的意思。对于色受想行识这五蕴，能通达他是无我的，无我、无我所的，知道色受想行识都是无常变化的，是老病死的，那么你知道没有我、我所，那叫做「蕴」善巧。

「界」善巧，通达这个界善巧，这个「界」：地、水、火、风、空、识，六界也是，或者是十八界，通达他们也是无我、无我所的，那么就是界善巧。这个「处」善巧，就是十二处，眼耳鼻舌身意、色声香味触法也是无我、无我所的，那么叫做处善巧。

「缘起」善巧，就是十二因缘，无明缘行、行缘识，这十二缘起。十二缘起也是通达一切法都是这样，一切众生都是这样流转，惑业苦的流转；就是生灭则老死灭，有灭则生灭，取灭则有灭，乃至无明灭则行灭，就是这样子，也是无我、无我所的，这叫做缘起善巧。「处非处」善巧，这个「处」，合道理的叫「处」，不合道理就是「非处」。譬如作善就得善报，作恶就得恶报，这是「处」合道理；作善得恶报，作恶得善报，这不合道理。你能通达因果的道理，因果缘起的道理，那就叫做处非处善巧。

这样子说，处善巧、蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，「诸善巧中」，这是在佛法里中说的道理，还有一个四谛，谛善巧。「爱乐忍可」，对于佛法有欢喜心，你能接受生欢喜心。「又能堪忍寒热等苦」，又能够忍受得了，寒也受得了，热也能受得了，饥渴也能受得了，也能忍受得了。所以在戒律上好像有的小孩子出家，就哭起来了，很多的原因哭起来了，或是没有吃饭饿了就哭了，还有很多事。佛就是说小孩子不到那个年龄，不给他受戒，不要他做比丘。因为什么呢？这个忍力不够，就是要十九岁、二十岁才可以受戒。这表示什么？表示他的忍力够，饿一点不在乎，稍为寒一点、冷一点也不在乎，忍力够。

我们若看看律上那个缘起，就可以知道出家人应该怎么样做法，能有这些忍力。那么这是向善说法及毗奈耶，其实学习佛法、修学圣道的确要有忍力，没有忍力这事做不来，因为都不是凡夫的习惯，都违反凡夫的习惯。凡夫的习惯就是贪心来了就贪，瞋心来了就瞋，就是随顺心理活动，凡夫这样子。现在佛教是违反，贪来了不要贪，瞋来了不要瞋，你看就是违反你的习惯，那你怎么能做得到呢？所以要忍，要忍耐一点，非要这样子不可。这个忍当然不是没有理由的忍，无义苦行的事情不要忍，

就是用佛法的智慧来忍，应该是这样才可以。

辰三、资粮道

第三、谓净尸罗、守根门等诸善资粮所摄正法。

这是第三科「资粮道」。就是修学圣道一个准备，修行之前一个准备的阶段，有前方便，不是一下子，你就是圣人了，不是这样意思，他有个准备的阶段。那么这个资粮是什么呢？「谓净尸罗」，就是你要持戒清净，这是一个很重要的圣道资粮。

「守根门等」，还要「根门」就是眼耳鼻舌身意，这个「根」就是「门」，你要守护它，不要向外任意的攀缘，随便的就是攀缘外边的尘劳世界，种种的虚妄分别，不要这样子。还有悭寤瑜伽，睡眠不能太多，也不要太少，乃至饮食的事情。「诸善资粮所摄正法」，这些好的，能做圣道前方便的这些资粮，有这种功能的，就叫做「资粮」。「所摄正法」，属于这一类的都是「正法」，他能令你得圣道，这些事情，这叫做「资粮道」。

辰四、清净道

第四、谓奢摩他、毗钵舍那断诸烦恼现法乐住。

「第四」，这是第四科「清净道」。「谓奢摩他、毗钵舍那断诸烦恼现法乐住」，你这个资粮，前面是「背恶说法及毗奈耶」，弃舍这邪知邪见的不清净恶知识；这个「向善说法毗奈耶」是亲近善知识；然后要准备资粮，这三个阶段。这第四个就是正式开始修行了。修行什么呢？「谓奢摩他」就是修止了，「毗钵舍那」就是修观，修止、修观有什么好处呢？能「断诸烦恼」，能把所有的贪瞋痴烦恼都能断除去了。断除去了，你也决定是「现法乐住」，当然在未到地定里也可以安乐，未到地定很容易就得初禅了，所以一定是得禅，「现法乐住」就成功了。这四个清净道我们要记住，人家问我们：要应该怎么样修行才能得圣道呢？你就这样回答这四样：第一个背恶说法及毗奈耶，第二向善说法及累奈耶，第三要有资粮道，第四是清净道，就是这样子可以得圣道，说得很清楚。

寅三十三、学增上心方便差别

又有四种学增上心方便：谓未离欲者为得不还果，或不还果依未至定求现法乐住，又为令他断诸恶法及往善趣，又为自己断诸烦恼得胜决择。

一共是三十九科，现在是第三十三科「学增上心方便差别」。

「又有四种学增上心方便」，前面有三十二种的四种法门，现在又有第三十三种，是四种人。这个「四种」应该说是四种人，有四种人学习增上心。「增上心」就是定，这个定是有强大的力量。我们的心散乱力量不是很大，若是得到了禅定，这个心的力量是特别大的，所以叫做「增上」。这个「方便」在这里说，应该有两个意思：一个是方法的意思，一个是行动。有四种人学习色界禅、色界四禅的方便。那四种人呢？

「谓未离欲者为得不还果」，这个「未离欲」这个话，就是这个人已经得圣道了，就是得到初果、得到二果这样的圣人；虽然是圣人，但是他还没有离欲，他还是有欲的烦恼的，就是欲界的这个色声香味触的五欲，他还是有。那么这样的圣人，他现在有需要进一步的去修行，他现在的意思就要修色界四禅。他目的是什么呢？「为得不还果」，就是希望成就第三果，叫阿那含果，中国话就是「不还果」。

「不还」就是往生到色界天去了，不回来欲界了，这叫做「不还」，不回来了。这个「还」就是由色界天来到欲界来，本来是欲界的人到色界天去，然后又由色界天回来。这个回来有两种事情：一个是他的业力、他的烦恼，他要回来，不回来不可以，他的烦恼就是逼迫他非回来不可。一个是，不是烦恼也不是业力，是他的愿力，他乘着神通，他从色界天来到人间，随时可以离开欲界回到色界天的，那个不在内。现在「不还」，就是他没有欲界的烦恼和业力逼迫他非回来不可，所以叫做「不还」。譬如说是地狱的世界，到地狱里去有两类的人：一个是自己有罪跑到地狱去了，一个是有慈悲心的圣人他也到地狱去，到地狱去不是有罪，是慈悲心乘着神通去了，随时也可以离开的。现在说这个「不还果」，就是指他没有欲界的烦恼了，所以他是很自在的，不需要回到欲界来。

「或不还果依未至定求现法乐住」，这是第二种人。这第二种人是谁呢？前面第一种人是初果、二果的圣人，现在就是已经成就三果的圣人。成就三果的圣人，这个三果圣人他没有得色界定，他是成就了未至定，就是超过了欲界定，可是还没有到色界定之间的那个定，也是未至定，是有定，但还没有到色界定的那个程度，他在这个定里面修色界定，在这个定里面修行。他的目的是「求现法乐住」，就是希求现在的生命体里面，就能够出现色界定，色界定就是叫做「乐住」，就是有强烈的轻安乐，这么一个禅定，所以叫做「现法乐住」。

「依未至定求现法乐住」，这是第二种人。这个「依未至定」的「依」，当然可以说是依止，其实就是在的意思，在未至定里面修色界定、修初禅。像我们平常的人，我们做什么事情，心里面也要静下来去思惟观察，虽然说是静下来，心里还是散乱心而不是禅定。现在这个三果圣人，他是在未至定里面去修学色界定的。所以从这个字样上看，不是出了定去修行什么，而是在定里面，在定里面修。我们没得定的人的想法，入了定就是心里不分别了，心若一分别就是没有定了，所以说修行就是心里有分别，心一分别就是离开定了。所以说你修行时候是在定里面修呢？是出了定呢？就认为是出了定才修，其实这个说法是不对的。

这个得定、没有得定的差别，就是前五识不动，第六识还能够有活动。那就是在定里面，他第六识虽然在活动，但是还是在定里面。怎么知道呢？因为前五识不动，所以那是在定。这个在我们没得定的人，这件事好像是不可思议，好像是很矛盾，心里面一思惟观察就是乱了，就是那里还有定呢？但是不是，成就定的人前五识他不动，他心里面在思惟事情，但是还是在定里面，并没有这个困难的。

「又为令他断诸恶法及往善趣」，这是第三个人。第三个人也是修行色界初禅、二禅、三禅、四禅的，那么他的目的是什么呢？「为令他断诸恶法及往善趣」，就是为了使令其他的人能够断恶修善。那么你修禅定对于他人断恶修善有什么关系呢？有关系的，这个众生大概的说有两类：一类他不重视你有没有神通，他就是你讲的话有没有道理，你若有道理，没有神通我也相信；没有道理，你现神通我也不相信，他就是这样的众生。有的众生你讲得有没有道理，我不重视这件事，你讲的怎么好我也不重视，你若有神通我就相信，你若有神通我就相信你说的话；没有神通，你那个话我就一个钱也不值。

所以这个地方，这个人「为令他断诸恶法及往善趣」，教化众生断恶修善，所以他要修禅定得神通，做这个事。「断诸恶法及往善趣」，这个「往善趣」，就是你做种种的善事，你造成的功德，这个功德的力量使令你能到安乐的地方去，叫「往善趣」。这就是指人间、天上叫做善趣，就是简别不是三恶道了，若做种种罪过的事情，就跑到三恶道去了。所以是「又为令他断诸恶法及往善趣」，所以这个人他要学习增上心，学习色界定；因为神通这件事，你欲界定、未至定都不能发出神通来，无色界定也不行，只有色界四禅才能够成就神通的。

「又为自己断诸烦恼得胜决择」，是又为自己，这个修禪定，这个第四个人他修禅定，他的目的是什么呢？「为自己断诸烦恼」，前面是为他人，这底下是为自己。「为自己」，能够息灭自己内心的贪心、瞋心各式各样的烦恼，得到殊胜的智慧。这个「决择」就是智慧的意思。所以也要修禅定，修禅定这里面表示什么呢？因为得到色界四禅之后，你心里面有定了，你的心的力量大，你依止这个定发出来的智慧去断烦恼容易。若是我们没得定的人，我们心里面散乱，用散乱心断烦恼很困难，很不容易。所以要得到禅定以后，是「断诸烦恼得胜决择」。

所以在这里面说，修色界定的人有这四种人，有这四种人各有各的目的，但是也可以合起来说。这个第一种人「未离欲者为得不还果」，实在他就是有断烦恼的意思，因为你若是得到色界定，你就可以断色界的烦恼、无色界的烦恼，断的就能够容易，比未至定的能力会大的多。那么同时他若是成就了，也可以修学神通，那也就能令他「断诸恶法及往善趣」，也会有这种作用的。这是有四种人修学色界定有这样的不同。

寅三十四、转还所摄业相差别（分二科）　卯一、标摄

又有二业四相差别：谓转所摄业差别有三，还所摄业总立一种。

这底下第三十四科「转还所摄业相差别」，分两科，第一科是「标摄」，把这四种相标出来，又用「转」和「还」来摄这四种业，所以叫做「标」，也叫做「摄」。

「又有二业」，二种业合起来有四个相，四个相貌的不同。那两种呢？谓转和还，「转所摄业」、「还所摄业」这两种。这个「转所摄业」怎么讲？怎么叫做「转」呢？这个「转」就是活动，「转」就是流动，就是从这里到那里，从那里到这里，他是流动的，不能自主的。随所造业力去受苦乐的果报，说我不想去，不可以，你非去不可。谁愿意到地狱去，你不去也得要去，就是你造了这个业，这个业力就要控制你，所以叫做「转」。这个造了善业，我欢喜到人天去受乐，但是到时候又结束

了，你还是要走，这个地方也不是一个久居的地方。总而言之是要动，所以叫做「转所摄业」，属于这个流动这种功能的业力，这个业力差别有三种。

「还所摄业总立一种」，「还」是什么呢？「还」就是回来了，我回来的意思，就是从流动的境界里面，回到那个不流动的地方去了，不动就是自主的意思，我自己自在安乐的意思。「转」就是不是那么自在；这个「还」就是从转的境界里面，回到那个自主自在的地方去。自主自在的地方是什么？就是无为的境界，就是诸法实相的境界，回到那里去了。那么属于这一方面的业力，那这就是无漏业；前面那个转所摄业，就是有漏业。这个「还所摄业总立一种」，这么加起来就是四种。

卯二、释相

当知初业，一向能感不可爱果恶趣异熟；第二业，一向能感可爱乐果色无色界异熟；第三业，能感爱非爱果欲界天人异熟；第四业，能断前三业。

这底下第二科解释，「释相」解释这个转所摄业的三种相貌。

「当知初业」，这个三业里面第一种业，「一向能感不可爱果恶趣异熟」，这就是做恶事了，做杀盗淫妄伤害人的事情。「一向」就是决定的意思，决定能够招感不可爱乐的果报，就是恶趣的果报。「异熟」就是果报。地狱、恶鬼、畜生的果报，这是第一种业，作这个五逆十恶的这一些业力，这是苦果。

「第二业，一向能感可爱乐果色无色界异熟」，第二种业，「业」这个字就是你心一动，业者动也，这个「业」当做动字讲。这个动当然是身口意，我们这个身体有了动作，或者语言上有什么表示，都叫做动；但是主要是心动。因为身体的行动和发出来种种的语言，都是要以心为本的，心若不动，身口也不能有什么表示的，所以还是心动。不管是作善业、作恶业，都是心在动作，所以称之为「业」。现在这里面说「第二业，一向能感可爱乐果」，就是决定，你若创造了这样的业，就决定能令你得到可爱乐的果报，这个果报令你安乐自在，不会令你苦恼的。这个是什么呢？「色无色界异熟」，就是色界天和无色界天的果报，这个色界天的果报、无色界天的果报，完全是安乐自在的，一点苦恼没有。那当然是要高深的禅定境界，人与人谁也不侵犯谁，都是安乐自在的，和欲界不同。那么这是第二种业。

「第三业，能感爱非爱果欲界天人异熟」，这个第二种业就是修学禅定成功了的人，现在第三种业「能感爱非爱果」。第三种业是什么业呢？你若创造这种业，就令你成就一种果报，这个果报又是可爱的、又是不可爱的，这个果报。是什么呢？是「欲界天人异熟」，就是我们欲界的，我们这个世界，我们这个世界有人还有天，天上的果报和人间的果报，都有这「爱非爱」这两类事情，这种果报。人间的果报也有多少令人如意的事情，但是也有很多令人苦恼；天上的事情有很多令人快乐，但是也有苦恼的事情，所以是「爱非爱」有这两类。这个第三业就是修学五戒十善的人，修学五戒十善的人就得这种果报；修学禅定的人是第二业；作恶业的就是初业。说这三种业，就是罪业、福业、不动业，这三种业得这三种果报。

「第四业，能断前三业」，第四种业就是还所摄业。这就是佛教徒相信了佛法，他能够修学戒定慧，修学戒定慧就是能断前三业，能把前三种业都息灭了，得到更殊胜的果报。第二种业一向能感可爱乐果，是色界、无色界的异熟，虽然是可爱一点苦恼没有，但是还有个无常的问题，就是时间到了，这个可爱的果报又结束就没有了，所以也是不是太理想。所以若是修学佛法戒定慧的业，就没有这个问题，就解决了无常的问题了，就是永久的安乐自在了。这是佛菩萨的大智慧告诉我们，世间的业和出世间的业果报就是这样子，我们自己想一想，你愿意造那一种业呢？这样意思。

寅三十五、诸有情类增上勤务差别

又有四种诸有情类增上勤务：一、乐而非利益，二、利益而非乐，三、亦乐亦利益，四、非乐非利益。

这第三十五科「诸有情类增上勤务差别」。这个「增上」，或者是说他有强烈的愿望，有强烈的欲望。「勤」就是努力，这个愿望很强大，很努力的去做这个事情。「有四种」，有四种有情，有「增上勤务」的不同，对于这个事情努力地去做，这个肯努力就是因为有愿望的关系。如果他心里面不欢喜，他不会去努力，就是肯努力去做，也就是因为他有增上的愿望。那四种事情呢？

「一、乐而非利益」，这个「乐」就是我做了这个事情，能令我快乐，这个事情。那么「而非利益」，这个利益和乐，利益其实也是乐。但是说「乐而非利益」，这话怎么讲呢？就是这个乐是暂时的，但是我们人间的人说是，譬如人，我们人最多活到一百岁，活到一百二十岁，少数人可能活到二百岁也可能，你最多就是二百年的乐，就是为了这个乐，我努力地去工作，这是乐，这是一种。「而非利益」，不是永久的乐，不是永久，你这个乐就是这么多，这什么意思呢？这个乐就是短时间的如意，就是指现在说，也就是世间上我们做各行各业的这些人所希求的事情，就是这些事情。「非利益」这个「利益」是什么？就是佛教徒修学圣道，修学圣道他将来能得到涅盘，那就是永久的自在的乐，也是「乐」，那叫做「利益」。所以「乐而非利益」，就是努力地去工作，就是欢喜世间的五欲乐，其实说得明白就是这个意思；但是这个不是佛教徒所成就的出世间的圣道，不是这个。

「二、利益而非乐」，第二种人他努力地修学圣道，修学戒定慧，「而非乐」，而放弃了世间的五欲乐，我不要这些东西，这些东西是你费了很多的辛苦得到的成果，就是暂时的，顶多就是一百年。如果你三十岁成功了，活一百岁，你就还有七十年的乐，顶多就是这样子，到了临命终，命终的时候什么都没有了。所以这一种人，我不求这种乐，我求永久的安乐，这就是佛教徒修学圣道的，「利益而非乐」。

「三、亦乐亦利益」，这个第三种人，就是他也是欢喜世间的五欲乐，努力地去求工作。「亦利益」，他也欢喜学习佛法，也要求圣道，这是一种人，这是第三种人。这第三种人，我们若看起来这第三种人是不错，兼而有之，世间上我也是求了，出世间也是有。这个人若我看，好过那个「乐而非利益」，好过这种人，因为他一方面也在佛法里面栽培，一方面不放弃世间的五欲。但这件事，实在这个事情，这个事情实在是不圆满的。

因为譬如你修学佛法，你又若到社会上工作，社会上工作也要时间，修学佛法也要时间，你就这么多时间，一部分时间去做世间的事业，一部分修学佛法，反正把时间就分成两分。但是在两方面的成果互相伤害，我们说是修禅定这个事情，修禅定这个事情我们以前说过，这个定能破坏欲，欲也能破坏定，这是这样子。你若去修禅定，我去静坐，静坐的时候不可以有欲，静坐；静坐有了成就的时候，然后再回到社会上去的时候，回到尘劳的世界去的时候，又要去享受欲，那么就是欲又破坏定了。那么从尘劳的世界到佛法来修学定，定又去破坏欲，互相破坏，互相破坏最后你得到多少？你成就多少？可能不是很多，我看不是很多的。

「四、非乐非利益」，这是第四种人，这个人是不及格了。他也不努力地求世间的乐，他也不去努力地学习佛法，这种人。那么这四种人里面，还是第二种比较理想一点，「利益而非乐」，因为这个是能成就的，他也能成就。这个第一种，第一种人比较多，多数是这种人，这种人如果是合法的，不违犯法律而去求世间的乐，假设他前生的栽培也不错，今生也应该能成功，在不违犯法律的范围内，他可能有多少成功。但是命终了以后就完了，什么也没有了，唯有第二种这个是最理想。

寅三十六、轭及暴流诸门差别（分二科）　卯一、举四轭（分二科）　辰一、标列相

又有四门起诸烦恼，能令有情与生等苦和合不离。一、染着诸欲门，二、染着色无色等至门，三、外道诸见门，四、住此法中未得眼者无智门。

这第三十六科「轭及暴流诸门差别」，诸门的不同，分两科，第一科是「举四轭」。分两科，第一科是「标列相」，标出这个四轭的相。这个「轭」，我这个本子上是木字边，但是在其他的经论上有时候是车，汽车的车，车字边叫做轭。这个「轭」是什么呢？这个轭是旧时代，现在这个汽车可能没有这个轭，旧时代那个牛拉的车、马拉的车，那个车有一个辕，那个车前面有个辕，前面有一个弯的东西，或者是用木头做，或者是用什么做，就套在马的脖子上，或者牛的脖子上，套上了这个牛就向前走，或者马向前走，就把车拉到前面去了，就是那个东西，那叫做「轭」。

现在这个「轭」在这上面的意思，牛若不拉车的时候自己随便走，应该是自在一点；若是一个几百斤、几千斤重的这一个车里面，载这么多的东西，把这轭套在马的头上，或者牛的脖子上让牠向前拉，你看这是很辛苦，很辛苦你已经套上了，你就解脱不了，这个「轭」是这个意思。现在这上面是说什么呢？这个「轭」就是种种的苦恼事情，套在你的身上了，套在你的身就是套在你的心上了，套在你心上你不能解脱，你非受不可，这就是和合的意思。苦恼的事情和你的身心合在一起了，和合的意思，这叫做「轭」，要你受苦，就是这个意思。四种，这有四种的不同，这第一种是「标列相」。

「又有四门起诸烦恼，能令有情与生等苦和合不离」，「又有四门」，有四个门不是一个门，这个「门」本来是房子有门，是有出有入的意思，又可以入，又可以出，在这里看也是有出有入的；但是还是以出的意思比较多，表达生出来的意思。「起诸烦恼」，从四个方面能令你生起来很多的烦恼，很多很多的烦恼令你心里不安，很多的烦恼。「能令有情与生等苦和合不离」，这个「起诸烦恼」是因，「能令有情与生等苦和合不离」是果；这个果是由自己烦恼的因来的，不然的话也没有这件事。

「有四门」，这四门生烦恼，有四门令这个「有情与生等苦和合不离」。「生」苦，生就是苦，生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦，还有一个怨憎会苦，还有求不得苦，还有一个五趣蕴苦，很多的苦恼。这么多的苦恼同你和合不离，你就得受这个苦。这四门有两个作用，一个令你生烦恼，一个令你与苦和合不离，就是这么两个作用。这是标，这是总标，底下别列出来。

「一、染着诸欲门」，第一个令你生烦恼的地方，「染着诸欲」。「诸欲」就是各式各样欢喜的事情，欢喜色声香味触就是这五种欲。「染着」就是心里面有染污心，爱着这个欲的境界。你这样子结果，这就是一个门，这个门令你生出了很多苦恼，「染着诸欲门」。

「二、染着色无色等至门」，第二个门就是...，「染着诸欲门」是我们欲界人的事情，这个「染着色无色等至门」，是色界定、无色界定的境界。这个色界定和无色界定叫做「等至」，等了就至。那么这个「等」，就是静坐的时候也不昏沈、也不散乱，叫做「等」；你若能这样，就到了那个定的境界了，就到了安乐的境界了，这叫做「等至」。这个色界定也是等至，无色界定也是等至，这也是个门，也能令你生诸烦恼，当然这个和欲界不同，和欲界不一样。你染着这个，我们人世间的欲，在欲上引起烦恼；这个色界天、无色界天的人，是在定里面引起烦恼，也是有烦恼，当然是比我们人世间高明的多了，烦恼轻，但是也是有苦恼，也是染着。

「三、外道诸见门」，这是「染着诸欲门」、「染着色无色等至门」，这是我们

一般的人是这样。这第三种是特别的一种人，「外道诸见门」是外道，就是佛法以外的道，不是佛教，其他的宗教，他们是「诸见门」，有各式各样的不同的思想。我们前面讲过不如理作意那个地方，有十六种外道的思想，就是「诸见门」，那里他们也会从他们的思想里面，也会生出来很多的烦恼，很多的苦恼，也有这个问题。

「四、住此法中未得眼者无智门」，这个住此法门中未得眼者无智门，就是前面第一种染着诸欲门，第二染着色无色等至门，第三外道诸见门，这三类人，你安住这个法中，安住诸欲中，安住色无色界定里面，你安住在外道的各式各类的邪知邪见里边，都是「未得眼者」，他们都没有佛的佛眼，法眼、慧眼都不具足。不具足都是没有智慧的，智慧不够，因为智慧不够所以引起了很多的烦恼，引起很多的苦恼，都是这样子。这个实在是一切苦恼的根本的一个原因，因为没有智慧就会有很多的事情，很多的错误的问题。那么这加起来就是这四种，因为这四种就与生等苦和合不离，就是刚才说的那么多苦恼在一起，你不能解脱。这是「标列相」，底下第二科「显对治」。

辰二、显对治

又修圣道，令此四门所生众苦速得离系。

说是前面染着诸欲也会有生等苦和合不离，你染着色无色等至门，外道诸见门，住此法中未得眼者无智门，都会和很多的苦恼在一起而不得解脱。那怎么办法呢？所以「又修圣道」，所以相信佛法的人，你修学佛法的圣道，这条道路能到圣人的世界去，所以叫做「圣道」，就是戒定慧了，简单说就是戒定慧。

「令此四门所生众苦速得离系」，你修学圣道的时候，前面四门所生众苦都可以很迅速的都可以解除了，就没有系缚了。这个很多的烦恼、很多的苦恼把你绑住了，叫做「系」，绑住了你没有办法解脱。现在要修学圣道，为「速得离系」，很快地就离开了这么多的烦恼，就可以解脱很多的苦恼，使令你身心安乐自在，这修学圣道。这是「显对治」，对治前面的苦恼，是这样意思。

我们初开始对佛法有一点信心，然后我们就发心出家了，发心出家，但是要学习了佛法以后才能更清楚一点，更加明白就是这么回事，有这么四个门。说是我们在欲界的境界是这样；我们欢喜静坐放弃了欲，欢喜静坐得到色界定、无色界定感觉好，在佛法里面讲还是有问题；第三个是外道诸见也有问题，所以学习佛法还要得正知正见。那么从佛法上看，前三个门最根本的原因在那里？就是没有智慧，就是这么回事。这样子修学圣道，原来就是解脱这三个问题，「令此四门所生众苦速得离系」。所以我们学习佛法，一方面得正知正见，才能够避免偏差跑到外道的世界去了，避免这件事。第二个说欢喜静坐，你还是有佛法的静坐，和世间人的静坐还是不一样，还是有不同的地方。世间上的人，欢喜静坐的人也会说殊途同归，也会说这个话。但是佛法的道理，从佛法的道理来看，殊途而不同归，途是不同，不同就是不同，而不是同归。但是我们同人谈话的时候，也不妨有一点方便。

卯二、例暴流

如能令有情与苦和合，能令顺流取后有业难可解脱，当知亦尔。

这是第二科「例暴流」，前面是四轭，主要是说四轭，就是很多的苦恼，这个烦恼引起的苦恼套在你的身上，没有办法解脱，说这个事情。现在这个「例暴流」，这个「暴流」就是大水非常的涌，漂流得很厉害，有情若是堕到那个流里面，你是很难出来的，这个「暴流」就是譬喻我们的烦恼。前面这个「轭」是这样子，现在用「暴流」的这种境界与它相例，做一个比例也是这样子。

「如能令有情与苦和合」，前面说这个「四轭」能令有情与很多的苦恼合在一起，不得解脱。但是我们若学习佛法了的时候，用佛教的理论来观察这件事的时候，原来这件事是怎么回事呢？很多的苦来困扰我们不得解脱，若在佛法的理论上来讲，就是你的心的分别问题，你不去分别没有事，所有的问题都是这样子，你心里面不做如是分别，就是没有事了。当然这个在理论上说很简单，但是你若不分别，你能不分别吗？还不是那么容易，你能一念不生可以吗？不是的，那是要经过长时期的修行才可以的。说「如能令有情与苦和合」，这个你有这样的烦恼，你创造了这样的业，这个烦恼和业叫你和苦合在一起的时候，你很难解脱。

「能令顺流取后有业难可解脱，当知亦尔」，这前面「如能令有情与苦和合」，就是前面这个「四轭」是这样子，令你不能解脱；说「能令顺流取后有业难可解脱，当知亦尔」，也是这样子。「能令顺流取后有业」，这个「顺流取后有业」，这个「顺流」，这「流」是什么？就是烦恼，就是四个暴流，这是个譬喻。这大水的流动力量是很大的，那么说这个我们的贪瞋痴久远以来，从无始劫以来我们内心里面熏习这个贪瞋痴的烦恼，这个力量像大水的力量一样，你在那个流里面就顺这个流去了，你不能逆流，逆流而上，这是少数人的事情，多数的人都是顺着流下去，这个大环境大家都是这样子，我也是这样子，这是「顺流」。

这个顺这个流是怎么回事呢？顺这个流当然就是造业，就是做了种种的行动，做种种行动，就是做医生的、做律师的、做建筑师的，做各式各样的这些人。做各式各样里面，做这些事情，然后这些人在这些大环境里面，就是做了很多的罪业了，做了很多的罪业。我在想一般的老百姓，业力比对、相比起来还不是很大，就是权力越大的人，业力是最大。这是对比起来是有轻有重，若不比起来，我看都是很厉害。那么你造了这个业，这个业又怎么样呢？「取后有」，就是拿到，「取」者是拿也，拿到后来的果报。你现在造了这个业，这个业还没有拿到果报，但是将来会拿到，「后」就是将来。因为你在造业的时候，是你有果报你才能造业的，这个果报是前生的业力得的果报；你现在造了这个业，这个业还没有得果报，所以就是「后有」，将来的，将来你这个业就会拿到一个果报。

这个「有」就是有果报，在将来的时候，就是这个果报结束了的时候，你所造的业发生作用，就是又得一个果报。又得一个果报，那个果报是什么？就是生等苦，还是这个生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，很多很多的苦，来到人间就是这么多苦，到了三恶道就是更不得了，很多的苦。「难可解脱」，你想解脱是不行的，很难的。「能令顺流取后有业难可解脱」，你已经得了果报，你不能解脱。说还没得果报，我造了的业，这个业也是困住你，你想要和这个业分开是不可以，很难。「当知亦尔」，也是不容易解脱的，不容易。

这是「例暴流」，前面是说四轭，这里说四暴流，四暴流和前面这话也是，就是欲暴流、有暴流、见暴流、无明暴流也是。这四轭：就是欲轭，「染着诸欲门」是欲轭，「染着色无色等至门」是有轭，「外道诸见门」是见轭，底下第四个「住此法中未得眼者无智门」是无明轭，这四轭。第一个门和第二个门都可以说是欲，就是我们欲界的人在色声香味触上有欲，这个色界天、无色界天上是在禅定里边有欲，这个外道诸见门是见，所以加起来是一个欲、一个见，或者说是一个爱、一个见。对于欲上有爱，或者禅定里面有爱，所以这两个加起来是个爱，加上外道的见，就是一个爱、一个见。这个爱、见从那里来的呢？是无知，就是无明，就是胡涂不明白道理，所以这是个根本的，这个无明我是个根本的。这个四暴流也是名字还是这样子，就是叫欲暴流、有暴流、见暴流、无明暴流，就是这样子。暴流在烦恼上说，四轭是在苦果上说；一个在因上说，一个在果上说，是这样子。

复有四种补特伽罗，当知遍摄一切补特伽罗。一者、异生，二者、未离欲有学，三者、已离欲有学，四者、超萨迦耶见一切无学。

这是第三十七科「补特伽罗诸门差别」，分四科，第一科「依具不具」烦恼等辨，具足烦恼，不具足烦恼。我们没有修行的人什么烦恼都有，所以叫做具；有修行的人但是还没成功，是这样的人他也有烦恼，但是不具足了，有一部分烦恼没有了，那叫做不具烦恼，有差别。

「复有四种补特伽罗」，补特伽罗翻到中国话就是数取趣，数取趣就是数数的一次又一次的去得果报。我们现在这个生命体是果报，我们得的果报，得这个果报是要死掉的，死掉了以后又去得果报，那个果报经过一个时期又死掉了，又再去得果报，叫做数取趣，一次又一次的得果报，也就是众生的意思。若人类来说就是人，就是有四种人，「当知遍摄一切补特伽罗」，就是这四种可以普遍的统摄一切众生都在这，都有了，加在一起了。这个众生很多很多可以分成四类，用这四类统摄了一切的众生，就是这样意思。那么那四种呢？

「一者、异生」，第一种补特伽罗就是异生。这个「异」就是差别，就是这一类的众生，他有不同的见、不同的思想，有不同的烦恼，会创造不同的业力，会得不同的果报，他没得圣道，所以叫做「异生」，是这样意思。

「二者、未离欲有学」，第二种补特伽罗就是他不是异生了，这个人从异生里面除名了，不在内了，就是修学佛法他得了圣道了，就是刚才说过的，得了初果、二果的圣人。这个人虽然是圣人，但是还是有点欲，还是有欲的，未离欲，他还要继续要学习佛法。这个「学」有修行在内，继续还要学习佛法要修行，这一类众生，这已经很好了。

「三者、已离欲有学」，第三种补特伽罗就是没有欲了，他得到在小乘佛法说，就是阿那含果是三果圣人。「已离欲」，把欲界的欲全部地息灭了，没有欲了。但是他的圣道还没圆满，还要继续地修行，所以「有学」。

「四者、超萨迦耶见一切无学」，第四个补特伽罗「超萨迦耶」，萨迦耶就是执着有我、我所的这种知见，叫做「萨迦耶」。主要就是执着有「我」，执着这个身体是我；执着色受想行识是我；或者色受想行识里面，单独执着那一个是我；或者另外执着有个我，不是色受想行识，另外有一个我，另外有个我这个我，和色受想行识在一起，或者是不在一起。有这样思想的人，就叫做「萨迦耶见」。但这个有分别我执、有俱生我执的不同，是超越了萨迦耶见的，就是断除我见了，把这个我的执着没有了，「一切无学」，他的圣道完全圆满了，不需要再学习了。

我们学习这个《瑜伽师地论》，或者学习《大智度论》，或者学习《摩诃般若波罗蜜经》，这一派学派的佛法都是这样子，就是什么叫做我见，什么叫做法、法执、我执、有所得是无所得，什么叫做智慧，什么叫做凡夫，什么叫做圣人，这样讲，总是这样说。所以需要破除这个我执，破除这个法执，得到根本智慧，得到后得智，得到无上菩提、三乘菩提的，这样子。说是这么说，但是另外一个学派不是这么说，众生就是佛，就是这样讲，即心就是佛，而不讲什么我执、法执，也会说到这个话，说到这。但是修行的时候，不管什么叫做我执、法执，不管，就是这样修行了，这就是一个问题，就是一个问题。

譬如说这个房子，我说这话好像我有了成见了。譬如这屋子里面，我在这屋子休息，这屋子现在有了毒蛇、有了猛虎在这里。这时候你在这儿不安，要把这个毒蛇、猛虎要赶走，我才住在这屋子比较安全。但是讲的时候这么讲，可是做的时候把一个苍蝇拍死了，好了！我就世界太平了。这样子，这样修行是可以吗？这样修行是安全

的吗？我是这样说，表示我有了成见了，是不是？不过这个事情可以再研究，继续地去思惟去观察。我刚才说「四者、超萨迦耶见一切无学」，可见这弥勒菩萨、无着菩萨这圣人，着重的、明显的标出来要灭除这个我、我所见，要做这个。在修行上一定要修无我观，一定要这样做的，你才能成为「无学」，不然的话，这个问题是不能解决的，不能解决。

我现在不要说名字，说名字就不对了。头几天啊，本来我很忙，但是我顺便的就…，有人给我一本《金刚经》，《金刚经》的注解，那位法师给我这个《金刚经》注解，说这位法师《金刚经》讲得非常好，但是我当时接过来了，我心里记住这句话，讲得好。后来我没时间看，头几天我坐在那里，其实是很忙，但是顺便我心里头是有个问题，我就顺手就把这个《金刚经》注解就请过来了。请过来我一看，《金刚经》上：「无有定法名阿耨多罗三貌三菩提」，他不能讲这句话，他不能讲，真的讲很多地方很有发挥，但这句话他绝不能讲。但是他也有点学问，总是讲了多少话，绕了多少圈就过去了。为什么呢？就是心里面有我，就不可以说：阿耨多罗三貌三菩提是无定，无有定法，这个地方不能讲，一讲和自己的思想冲突，和自己思想冲突，所以就得绕圈子，绕绕圈子就过去了。这个如果你现在要有「超萨迦耶见」的思想，那么「无有定法名阿耨多罗三貌三菩提」，这句话很容易就讲过了，就讲过去了，不是很难，不需要绕圈子，一下子就说明白了。

卯二、依戒见具不具辨

又有四种补特伽罗：一、自住律仪，不能为他宣说正法；二、自不住律仪，而能为他宣说正法；三、俱能作；四、俱不能作。

这又说有「依戒见具不具辨」，来辨别这个人的差别。「有四种补特伽罗：一、自住律仪」，这很难得，他自己能发心学习戒律，学习比丘戒、比丘尼戒，学习菩萨戒。那么他能安住在戒律上不违犯、不犯戒，轻重等持，重戒也受持不犯，轻戒也不犯，非常的殊胜。「不能为他宣说正法」，但是这件事办不到，为他宣说正法这件事办不到，不能，那么这就是还有所不足为他宣说正法。

「二、自不住律仪」，他自己不能够，这个戒持得不是那么圆满，「而能为他宣说正法」，能做这件事。「三、俱能作」，这第三个是，第三种是最好了，又能持戒清净，又能为他宣说正法，这是最好。「四、俱不能作」，这两种都不能，又不能持戒，又不能宣说正法，都不能。那么这是…，看这个小字，这个《披寻记》。

《披寻记》五一〇页：

又有四种补特伽罗等者：此中补特伽罗于戒及见随一具足，或俱具足，或俱不具足。如是说有四句差别：初句唯戒具足，第二唯见具足，第三二俱具足，第四二俱不具足。

「又有四种补特伽罗等者：此中补特伽罗于戒及见随一具足」，这个戒，这个宣说正法这件事是见，就是你对佛法有深入的见地，你有闻思的智慧。「随一具足」，你随一个，具足其中的一个。「或俱具足」，或者完全都具足，或者是都不具足。

「如是说有四句差别：初句唯戒具足」，就是戒具足而见不具足；「第二唯见具足」，见具足而戒不具足；「第三」个两个都具足；「第四」个都不具足，是这个意思。

这个见，有的人破戒而不破见，我做这个事情是错是不对，承认是不对，那就是见没有破，承认这是善、这是恶，我现在做得是恶是不对的，不做这个事情是对的，这可见这个人的见没有破。有的人他是，是行为很好、很清净，见破了，没有善恶的

因果问题，做善和做恶都是一样的，做恶又不得恶报，做善也不得善报；这个人就是见破了，他的知见有问题，思想有错误，但是他的行为很好。你看就有这个事情，什么样的人都有。

这个第三种人是最好，他的行为也特别好，思想也特别的正确，是最好。第四种人就是都不具足了，所以这是这四种补特伽罗的差别。所以这个我们初学佛法的人，我们还没得到择法眼，我们不知道，不知道你去亲近一个善知识的时候，你怎么样亲近？这个人是有这么样四种的不同，你愿意亲近那一种人？亲近那一种人？这个我把这一段也讲了它。

卯三、依现后法有苦乐辨（分二科）　辰一、标列

又有四种补特伽罗：一、族姓卑下，现行白法；二、族姓尊高，现行恶法；三、族姓卑下，现行恶法；四、族姓尊高，现行白法。

这三十七门里分四科，现在是第三科「依现后法有苦乐辨」，第一科是「标列」，第二科「料简」。

「又有四种」人，第一个是「族姓卑下」，这个「族姓卑下」就是他这个族，这个族的里面是卑下，这按照一般人的说法，不是说佛法的态度。一般人说法，说这个人的职业不是那高贵，卑下，那么就称之为卑下。「现行白法」，但是这个人品德很高尚，他不做恶事，他能做善法，所以叫做「白法」，就是善法的意思。

「二、族姓尊高，现行恶法」，还是这个人很高贵，他的父亲，他的这个家族里面，就是很多高尚的人，或者做皇帝的、做国王、做国务总理的，就是姑妄这么说，高贵。但是这个人「现行恶法」，做了很多的坏事。「三、族姓卑下，现行恶法」，族姓卑下的人，他没有做好事，「现行恶法」。「四、族姓尊高，现行白法」，做了很多善法。有这么四种人，这底下「料简」。

辰二、料简

此中最初现法有苦非于后法，第二后法有苦非于现法，第三二世俱苦，第四二世俱乐。

说是「最初」这个族姓卑下这个人，那这个人可能是贫苦的人，那他现在生活不是那么自在，是「现法有苦」；「非于后法」，因为他现在的行为非常好，将来还是快乐的，就是「现法有苦非于后法」。「第二后法有苦非于现法」，第二种族姓尊高，这个是富贵中的人，富贵中的人他现在的福报大，他现在的生活没有问题；但是「后法有苦」，将来也是有问题，因为他现在做了罪过的事情了，所以是「后法有苦非于现法」。「第三」种族姓卑下现行恶法，「二世俱苦」，现在也苦恼，将来也苦恼。「第四二世俱乐」，第四种族姓尊高现行白法，现在也是快乐的，将来也是快乐的。

卯四、依自他苦等非福福辨

又有四种补特伽罗：一、以苦自任不任于他而生非福，谓受外道自苦戒者。二、以苦任他不任于自而生非福，谓随有一不律仪者。三、以苦俱任而生非福，谓诸国王及祠祀主、马祠祀等。四、不以苦任于自他而生大福，谓住静虑者及离诸恶补特伽罗。

「又有四种补特伽罗：一、以苦自任不任于他而生非福，谓受外道自苦戒者」，上一次我讲的，不是昨天，上一次讲的，就是昨天的上一次讲的，「又有四清净道：一、背恶说法及毗奈耶，二、向善说法及毗奈耶，三、资粮道，四、清净道」。你们找到这个文了，这个我再解释一下。

「又有四种清净道」，四种清净道，「清净」就是圣，得了圣道的时候，断惑证真的时候，叫做「清净道」，就是有四种方法，有四种法可以成就清净道。第一个是「背恶说法及毗奈耶」，「背」就是弃舍，弃舍这个恶说法及毗奈耶。这个「恶说法」就是不符合缘起的道理，叫恶说法；这个「毗奈耶」就是律。但这个恶说法，法和律这都是恶说，恶说法、恶说律，就是外道的法和律。这个毗奈耶可以这么解释。「二、向善说法及毗奈耶」，那这就是佛法了。「向」就是清净的意思，清净学习佛教的善说法和律，这么样解释。「三、资粮道，四、清净道」。

「此中最初，谓如有一于外道见及引无义苦切行中，心不爱乐亦不忍可」，这个是解释那第一个「背恶说法及毗奈耶」。「谓如有一于外道见」，就是那个说法，外道的思想；「及引无义苦切行中」，「无义苦切行」就是无义的苦行。无义的苦行是什么呢？就是外道那些五热炙身，四方都是火，四面都是火，东西南北都是火，上面是太阳，他在中间受这个热来炙其身，来烤、来热他的身体，这是用苦切行。或者是不吃东西、不吃饭，或者是一个脚立在那里，或者持鸡戒、持牛戒、持狗戒，这些苦切行中，而这个就是那个毗奈耶了，就是所谓戒禁取这一类的事情。「心不爱乐」，这就是解释那个「背」字，「亦不忍可」，这个文这么解释好一点。

「又有四种补特伽罗：一、以苦自任」，这是第三十七科，一共三十九科，这是第三十七科「补特伽罗诸门差别」，分四科，那现在是第四科。「又有四种」人，这是四类人，第一种是「以苦自任」，这个「任」这个字，在这里是授予的意思，就是用这个苦给自己吃，给自己受苦，这就叫做「以苦自任」。「不任于他」，他不授予他人的苦恼，他不把这个苦恼给别人，他只给自己。这样做的人，做了结果是什么呢？「而生非福」，就引起很多不可爱的苦恼事情，这是指谁说的呢？「谓受外道自苦戒者」，就是那个禀受外道，不是佛教里面的，外道自己苦恼自己的那种戒、那种人，就是自己给自己苦吃，就是刚才说的那些受牛狗戒的，或者是五热炙身的那些人。

「二、以苦任他不任于自」，第二种人就是把这个痛苦的事给别人吃，给别人受苦；「不任于自」，不给自己受苦，这样做也是会造成了很多的苦恼。这是指谁说的呢？「谓随有一不律仪者」，这就是说随那一个人，他就是欢喜做恶事，或者是钓鱼，或者是打猎，或者以杀生为职业的人，或者以偷盗为职业的人，或者是以淫为职业的，就是随有一不律仪的这种人，就是给别人苦头吃，他自己不受苦。

「三、以苦俱任而生非福」，第三个就是自己也受苦，也给别人苦，因此而造成了很多的罪过。这是谁呢？「谓诸国王及祠祀主、马祠祀等」，国王就是国家最高的领导者，有权利的人，他有那么多的国土，有那么大的权利，有那么大的财富，他还不知足，他还是要侵略其他的国家去，于是乎自己也很苦恼，被侵略的也是很苦恼，

所以是「以苦俱任」。「及祠祀主」，祠祀主这个祠堂里面这些邪知邪见的人，供养鬼神，供养天神，就是杀害猪羊，杀害这些来祭祠鬼神、祭祠天神；这样做自己也是苦恼，而杀害的众生也是苦恼。「马祠祀等」，就在祠堂里面杀这个马，把这个马杀掉了来祭祀，这也是一种非福的事情。

「四、不以苦任于自他而生大福」，第四种人就是他不拿这个苦恼的事情授予任何人，也不给自己苦吃，也不给他人吃；那么他这种行为「而生大福」，能造成很多有意义的功德。这是什么呢？「谓住静虑者及离诸恶补特伽罗」，就是安住在色界四静虑的人，他成功了这种人，他在深山里面住。假设没生到天上去，在人间的话，在深山里面与世无诤，自己常常入定；虽然生活很简单，看起来很苦，但是他并不苦，所以他很快乐。如果他若是来到人间教授的话，也会令人少欲知足、修学梵行，也是一种大福德的事情，所以是「不以苦任于自他而生大福」。「及离诸恶补特伽罗」，及人世间远离一切恶事的人，他不作恶，他能修五戒十善或者种种的功德，这种人也是有意义的，并不是持这些无义苦行，没有这些事情。那么这是「依自他苦等非福福辨」，这一段。

寅三十八、语业过失功德差别（分二科）　卯一、举过失

又略有四种语失：一、不实，二、乖离，三、毁德，四、无义。

这是第三十八科「语业过失功德差别」，语业有过失的语业，有功德的语业，是不一样的。这一科分两科，第一科是举这个过失的语业。

「又略有四种」话、四种语言是有过失的。那四种呢？一是「不实」，就是说谎话。第二是「乖离」，破坏别人的感情，使令别人彼此间变成了冤家，这样子；说这种语言，当然这是个动机的问题，他自己有一个希图，需要用妄语来满足自己的愿望，我说一句谎话，我能占到便宜，我破坏别人的感情，我能得到便宜，所以叫做「乖离」。第三是「毁德」，就是谤毁别人的功德，就是破坏别人，这是说一些暴恶的语言。第四是「无义」，就是他也不属于前三种，这个就是属于放逸的语言，放逸的语言没有真实的意义，而是也有过失的，引起人的放逸。

这四种语言，当然是在身语意这三业上说，是属于口业；但是它不能离开意业的，因为离开了心是没有事情的，所以也还是由心发出来的语言。由心发出来的语言，就是刚才所谓动机了，如果动机有问题，当然就是有过失了。但是我们佛教徒不应该这样子，不应该为了成就自己的利益去伤害别人，这样的语言不可以说，不应该这样说，不应该有这种动机、这种事情。

卯二、例功德

与此相违，当知即是四种语德。

前面是「举过失」，这是第二「例功德」。就是与前面这四种妄语相违反的，就是不说谎话，也不说离间语，也不说粗恶语，也不说这个杂秽语，说法语，这样子「即是四种语德」，就是四种语言都是有功德的。一般社会上的人，我感觉到说谎话不算一回事，随时说谎话。一般没有什意义的，也不见得对你有伤害，这还是轻微；如果是有意的伤害人，那的确就是不对了。我刚才说过，但是我们佛教徒不应该这样，这个语言上不要有这些过失，「当知即是四种语」的功「德」。

寅三十九、圣及非圣语言差别（分二科）　卯一、举非圣（分二科）　辰一、标

又略有四种非圣妄语。

这第三十九科「圣及非圣语言差别」，分两科，第一科「举非圣」，先是「标」出来。「又略有四种」，不是圣人的，这是妄语，圣人是不说妄语；「非圣」那就是凡夫了，凡夫说这个妄语。这是「标」，底下加以解释，解释分两科，第一科是「举见不见」。

辰二、释（分二科）　巳一、举见不见

谓于见不见，颠倒而说。

就是凡夫说谎话的时候，一般的常见就是「于见不见，颠倒而说」。他是看见了，但是你问，他说我没看见，于见颠倒而说；于不见也颠倒而说，他是不见，但是你问他是见不见？他说是见了！就是不是那真实，错误地与事实相反地那么样去说话。这是一种妄语，凡夫的妄语。

巳二、例闻不闻等

于闻不闻，于觉不觉，于知不知，当知亦尔。

这是第二科「例闻不闻等」。对「于闻不闻」也是颠倒而说，「于觉不觉，于知不知，当知亦尔」，这是非圣。底下「例贤圣」。

卯二、例贤圣

与此相违，当知即是贤圣谛语。

「与此相违，当知即是贤圣」的真实语，贤圣的真实语，见就说见，不见就说不见，闻不闻、觉不觉、知不知也是，也是照真实说。这一段文在前面讲过，在这里就是顺一顺文就好了。

子五、五种（分二科）　丑一、结前正显

已说四种佛教所应知处，次说五种。

这是第五科，前面已经说过了四科，就是用一、二、三、四的数字来介绍佛法的大意。现在用五的数字介绍佛法，分两科，第一科「结前正显」，把前面那一段文结束，正显现在的五种。

「已说四种佛教所应知」的境界，这以下说「五种」佛教所应知处。「已说四种佛教所应知处」，这句话是结前；「次说五种」，是正显，这是第一科。第二科是「别广宣说」，分二十科，用五个数字来表示佛法，分二十科，第一科是「杂染清净行聚差别」。分两科，第一科「于有取蕴」。

丑二、别广宣说（分二十科）　寅一、杂染清净行聚差别（分二科）　卯一、于有取蕴

谓有五种诸欲贪品麤重随逐流转杂染所摄行聚。一、所依所缘自性行聚，二、能领纳自性行聚，三、能分别言说分位取诸法相自性行聚，四、能作用自性行聚，五、能了别自性行聚。

这个「有取蕴」，「取」就是烦恼，有烦恼的五蕴，就是这个五蕴色受想行识，五蕴是有烦恼的，那么这就是凡夫的五蕴。圣人就是无取蕴，没有烦恼的蕴。凡夫的这个五蕴也是由烦恼而引生的，引生出来五蕴之后，又发出来烦恼，所以叫做「有取

蕴」。这底下是「于有取蕴」，看「于有取蕴」是怎么讲的。

「谓有五种诸欲贪品」，这是说有五种法，这五种法是什呢？「诸欲贪品」，是各式各样的欲。这个「欲贪」是于欲有贪，这个「贪」者爱也，爱着这个欲叫做「欲贪」。「品」者类也，就是属于这一类的烦恼。是「麤重随逐」，这个欲贪属于活动，就是你内心里面有这个贪爱心出现，叫做「欲贪」；「麤重」是这个欲贪烦恼的种子。说这个人是有欲心的人，但现在他没有欲心，现在他的心里面还是清净，但是他有欲贪的种子，叫做「麤重」。

这个麤重的种子「随逐流转」，这个种子，从久远以来就有这个种子的，种子一直随逐这个人，从无始劫以来就一直随逐到现在。他时常出来活动，那心里面就有欲贪了，活动了以后又造成了这个欲贪种子的力量，是「随逐」。「流转」是相续下来，或者来到人间，人间也可能各式各样的人，也可能是中国人，或者是外国人，各式各样的人，或者跑到三恶道去，或者跑到天上去；但是这个欲贪的种子总是随逐你不舍，不和你分离，你到那去都随着你。

「杂染所摄」，这个欲贪，不管是欲贪的现行也好，种子也好，都是不清净的，属于这一类的。你对于这个五蕴里面，这五法里面有这样的东西随逐你。「行聚」，这个「行」就是活动，就是一切有为法。而这「聚」不是孤独的，都是一堆一堆的，色法也是一大堆；受，你这感觉有苦受、乐受、不苦不乐受，苦乐忧喜舍的感觉也是一大堆，忧、喜、舍都是受；想也是一大堆；行也是一大堆；识也是一大堆。所有的法都不是单独的，都是一堆一堆的，所以叫做「聚」。这五种法，是属于「诸欲贪品麤重随逐流转杂染所摄行聚」的五法。这是标出来，标出来这「有取蕴」的大意，这底下就列出来究竟那五法呢？

「一、所依所缘自性行聚」，这个「所依」就是我们的前五根，这个「所依所缘自性行聚」是色法。「二、能领纳自性行聚」是受，一条一条就是色受想行识五法。属于色法来说，「所依」就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根；「所缘」就是色、声、香、味、触，这也是色法。声音也是属于色法的，因为色法的振动才发出来声音，也是色法。所依的根的色法，所缘的境界的色法，这两种色法是「自性行聚」，就是属于它本身的境界。眼它本身的情况，耳、鼻、舌、身它本身的情况，这个「自性」就是它本身的意思，这也是属于有为的，也是「聚」。这是第一说到色蕴。

「二、能领纳自性行聚」，能领纳就是受，境界出现的时候，眼识和色境相接触的时候就有识，就是根、境、识这三个一和合就有受，就会感觉到是苦、是乐、是受，苦乐忧喜舍这种感觉。「能领纳」，他有这种功能能领纳。你若没有识就不行了，他就没有苦乐忧喜舍的受。「自性行聚」，这个受本身的这个有为的境界，这也是一大聚。

「三、能分别言说分位」，这是想，这个想它有两个作用：一个是「能分别」，一个能「言说」。这个根境识一接触的时候，他心里面就会想，这个分别就是想，就是会思惟这是怎么回事，取它的各式各样的相貌情况，去加以观察、加以思惟，那么叫做「分别」；「言说」，又能说出来话，用语言表达出来他内心所想的，这两件事。「分位」就是所想的也是有分位的，所说的话也是有分位的，不是一笼统的那样子，其中有各式各样微细情况差别的，所以叫「分位」，这是想。

「取诸法相自性行聚」，这还是这个想，能分别言说，由内心的分别所以能发出言说来，这是一种；第二种是「取诸法相」，其实这个「取诸法相」和那个「分别」有相通的意思。这个「取」也可以说是拿到，拿到诸法相貌的情况，这个是心法，这个是色法，心是属于什么，色法又属于什么，各式各样的相貌，这样的「自性」行相，这都是想的自性的一个「行聚」，这种境界。那么这是想的相貌的情况。

「四、能作用自性行聚」，这就是五蕴里面的行蕴，行蕴。前面「能领纳自性行聚」，这是苦乐的领纳，苦乐忧喜舍的领纳；第三个「能分别言说分位取诸法相自性行聚」，这是认识，认识境界的相貌；现在这第四个就是采取行动了，能发生出来行动的作用，或者是来保护自己，或者去破坏别人，或者利益他人，各式各样的作用，这一类的活动，「自性行聚」，这是属于行蕴。

「五、能了别自性行聚」，这是第五种，就是识蕴，识蕴是能了别，能了别一切境界的相貌。前面受、想、行是属于心所法，能了别是心王，心王和心所是合作的，都有了别性。但是心王是主，其他心所法等于是帮助它做事情的一种情况，帮助心王做事情的一种功能。「能了别自性」，这了别本身的情况，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，它也是一聚一聚的，不是单独的，心王它一动也是一大堆的事情。所以这个「聚」、集聚，所以这正是说这个就是五蕴。这五法里面是「诸欲贪品麤重随逐流转杂染所摄行聚」，是这么一个境界。这是「于有取蕴」是这样情况，底下。

卯二、例无取蕴

此五相违，当知即是离欲贪品麤重还灭清净所摄自性行聚。

这第二科「例无取蕴」，没有烦恼的蕴；就是前面这五蕴和它相违反的，不是「诸欲贪品麤重随逐流转杂染所摄行聚」，不是了。

「当知即是离欲贪品」，它没有欲贪品。这样说这个「欲贪品」，应该不只是欲界的烦恼，色界、无色界的烦恼也在内。离了欲贪品，离了麤重，而能因为戒定慧的修学成功了，就是回到诸法寂灭相这里来，它那个无分别智，或者是有分别的智慧，都是清净的，没有烦恼的杂染，这样所摄的「自性行聚」。「所摄」的也是色受想行识五蕴，也是聚集的。那么这就是圣人的境界，这要到阿罗汉果以上才可以，才有这种无漏的五蕴，才出现的。

寅二、受用欲者所爱境别（分二科）　卯一、标列五欲

又有五种受用欲者所爱境界，诸乐欲者，常所追求，常所受用；诸背欲者，恒正观察，谓色声香味触。

这底下第二科，前面是第一科「杂染清净行聚差别」，现在第二科「受用欲者所爱境别」，这受用五欲乐的，在欲里面生活的人，他所爱的境界有什么不同呢？分两科，第一科是「标列」这个「五欲」。

「又有五种受用欲者所爱境界」，受用欲的这一类的人，他所爱的境界有五种。「诸乐欲者，常所追求」，这欢喜欲的生活的人，常是这样去追求这个欲的，没有我要追求，有了就要受用，那么已经有了还不足，还要继续追求，还要加多一点，所以「常所追求，常所受用」。

「诸背欲者，恒正观察」，但是也不全都是受用欲者，还有弃舍欲的人。弃舍欲的人，就是「背欲者」。「恒正观察」，他为什能够弃舍这个欲？他就是要有智慧，能够有深入的、正确的观察欲是苦，所以他能放下这个欲，能「背欲」。这个五种是什么呢？「谓色声香味触」，就是如意的色声香味触，是所追求的境界。

这一段是标，「标列五欲」；底下第二科「配释四爱」，分两科，第一科是「标」。

卯二、配释四爱（分二科）　辰一、标

当知此中，依所追求、所寻思、所染着事，有四种爱乐。

「当知此」色声香味触里面，「依所追求」的色声香味触，「所寻思」的色声香味触。这个「追求」是在未来，追求就是还没出现，没出现我要追求它，使令它出现，所以它还在未来，追求是还在未来；「所寻思」是已经过去了，我过去享受到的五欲，虽然是过去了，心里面还在寻思、还在忆念。「所染着事」是现在，现在成就的五欲，时时爱着这五欲的事。此中「依所追求」是未来，「所寻思」是过去，「所染着」是现在，从这三方面来观察有四种爱乐的不同。底下第二科是「配」。

辰二、配

谓未来所爱乐事，即所追求；过去所爱乐事，即所寻思；现在所爱乐事，即所染着，此复二种：一、所爱乐事，二、从彼所生所爱乐受。

谓未来所爱乐的事，即是所追求的；过去所爱乐的事，即是所寻思的；现在所爱乐的事，即是所染着的，那么这是三种。但是「现在所爱乐事」有两种，「此复二种：一、所爱乐事」，就是色声香味触；「二、从彼所生所爱乐受」，从这个色声香味触这个事上面，引发出来的爱乐的乐受，所爱的乐受，如意的觉受，所以加起来就是四种了。

寅三、爱非爱业异熟差别

又有五种有情，所得受爱非爱业果异熟自体。谓天、人、那落迦、傍生、鬼趣。

这是第三科，前面是第一科、第二科，现在第三科「爱非爱业异熟差别」，有爱业异熟、非爱业异熟。

「又有五种有情」，就是五种众生，他们所得到的受，这个「受」其实就是果报，但是这个受有差别，有「爱」业果异熟、有「非爱」业果异熟，有可爱的。因为这个果是业所得，所以加了「业」字。这个「异熟」，就说这个果不是一下子就熟了，逐渐逐渐成熟的，所以叫做「异熟」。「自体」，就是这个果报的自体。一共有五种，「谓天、人、那落迦、傍生、鬼趣」，就是天、人，那是属于爱业果异熟；那落迦是地狱、傍生、鬼趣这三种，是非爱业果异熟，加起来就是五种。

寅四、失利养等因行差别

又有五种失利养因行，亦是背涅盘因行。谓若于是处受用利养，若从彼得，若所得物，若所为得，若如是得，于此诸处心生吝惜。

「又有五种失利养因行，亦是背涅盘因行」，这是第四科「失利养等因行差别」。「失利养因行」，就是你有这样的因行，就失掉了利养，这样意思；因为你有这样的行为，你就失掉了利养。「利」就是财富，「养」就是你生活所需，来资养你的生命，简单说就是财富。失掉了财富的一个原因，就是你有这样的一个行为，使令你应该得的没得到。

「亦是背涅盘因行」，而这种「失利养因行」，同时也是「背涅盘因行」，就是不能得涅盘了。你用这个「因行」，本来是应该得涅盘，但是也不能得了，就是这样。这样就是两种利益都失掉了，因为你有这个行为，世间的利养失掉了，出世间的涅盘也得不到了，两种功德，这两种事都失掉了。这是标出来这个过失的，你这样做有这样的过失。「谓若于是处受用利养」，这底下列出来什么是「失利养因行」？什么是「背涅盘因行」？这底下标出来。

「谓若于是处受用利养」，就是这个人在这个地方，他能够受用他的利养，就是他能得到，能得到财富。「若从彼得」，若是从那个人，或是那一家得到利养。「是处」，是处。「若从彼得」，是那个家，或者是约所得的利养的财物。「若所为得」，因为什能得到利养呢？就是「所为得」，为你有这样的一个原因，你就能得到这个利养，那叫做「所为得」。「若如是得」，这地方有解释，或是属于佛法这一方面的，这下文有解释，就是你通达佛法，通达佛法的胜义怎么怎么地。

「于此诸处心生吝惜」，就是前面这多的地方，你心里面吝惜，心里面就是不欢喜别人去得到，就是我得到，别人不可以，叫做「心生吝惜」。这个《披寻记》解释很详细，我们看他的文。

《披寻记》五一三页：

又有五种失利养因行等者：《成实论》中〈杂烦恼品〉说有五慳：谓住处慳、家慳、施慳、称赞慳、法慳。此中五种，如次应知。彼云住处慳者：独我住此，不用余人，即此所说若于是处受用利养。彼云家慳者：独我出入此家，不用余人，设有余人，我于中胜；即此所说若从彼得。彼云施慳者：我于此中独得布施，勿与余人，设有余人，勿令过我；即此所说若所得物。彼云称赞慳者：独称赞我，勿称赞余人，设赞余人，亦勿令胜我，即此所说若所为得。彼云法慳者：独我知十二部经义，又知深义，密而不说；即此所说若如是得。彼论又云：此人堕饿鬼等诸恶处生。是故此说失利养因行。又云：此人于解脱中终无有分。所以者何？是人于共有法尚不能舍，何况能舍自五阴耶？是故此说亦是背涅盘因行。

「又有五种失利养因行等者：《成实论》中〈杂烦恼品〉说有五慳」，就是《成实论》，不是《成唯识论》，就叫做《成实论》，是鸠摩罗什法师翻的，其中有一品叫做（杂烦恼品），就是不是解释一种烦恼，解释了很多的烦恼，所以叫（杂烦恼品）。「说有五慳」，说这个人有五种悭吝。那五种呢？就是「住处慳、家慳、施慳、称赞慳、法慳」，这五种。「此中五种，如次应知」，这里面也就是说这五慳，也如《成唯识论》（应是成实论）那五慳的次第，就可以明白了。这底下就配合着解释。

「彼云住处慳者」，彼《成实论·杂烦恼品》上说：「住处慳者：谓独我住此，不用余人」，这个地方就是我在这住，别的人不要来这住。「即此所说若于是处受用利养」，《成实论》上说这个住处慳这句话，也就是这里文所说的，「若于是处受用利养」，心生吝惜的意思。这是住处慳。

「彼云家慳者」，彼《成实论》杂烦恼品说的家慳者，是「独我出入此家」，我在这一家出入，「不用余人，设有余人，我于中胜」，我是最殊胜的，「即此所说若从彼得」就是这一句话，这一句话就是叫做「家慳」。

「彼云施慳者」，《成实论》上说施慳怎么讲呢？「我于此中，独得布施，勿与余人」，我不要给别的人，「设有余人，勿令过我」，给我多一点，给别人少一点，就像这样子，「勿令过我」。「即此所说若所得物」这句话的意思。那么这叫做「施慳」。

「彼云称赞慳者：独称赞我，勿称赞余人」，这称赞慳。就是要赞叹我才可以，不要赞叹别的人，「设赞余人，亦勿令胜我；即此所说若所为得」，「所为得」就是因为一赞叹，这个人就有名望了，因为有这个名闻而得到利养，这是「所为得」。

「彼云法慳者：独我知十二部经」的道理，「又知深义，密而不说」，我都要隐密起来不向你说。「即此所说若如是得」，这是吝法，这是法慳。「彼论又云」，彼

这个《成实论》上又说：「此人堕饿鬼等诸恶处生」，这个人有这个五怪，这个人将来会到那去呢？就是堕落到饿鬼道去，「等」也可能到畜生道、地狱道，也可能的，「诸恶处生」。「是故此说失利养因行」，所以这失掉了利养因行，人的资格都没有了。

「又云：此人于解脱中终无有分」，那《成实论》又说，这个人他在圣道的解脱里面，他没有他的分了。「所以者何？是人于共有法尚不能舍」，这个人在「共有法」，这个地方、这个施主，或者财物，大家都可以受用，那位施主他谁都可以结缘的，不是你私有的，这是「共有法」。「共有法尚不能舍」，他都不能够发心，大家都可以受用，他都不能布施。「何况能舍自五阴」？何况能弃舍自己的五蕴，观察五蕴是无我、无我所呢？更是不能了。「是故此说亦是背涅盘因行」，所以这个人也不能得圣道了。这是第四科「失利养等因行差别」。

寅五、毁戒闻等诸法差别（分二科）　卯一、标

又有五法，令修行者先毁净戒多闻，后亏止观善轭。

这是第五科「毁戒闻等」，也破坏了戒，也破坏了多闻诸法的这些差别相。分两科，第一科是「标」。

「又有五法」使令修行的人，他一开始破坏了自己清净的戒，又破坏了他的多闻，就是修学佛法、听闻佛法都被破坏了，破坏了这两件事。这两件事破坏了以后，「后亏止观善轭」，不能持了净戒，也不能多闻，那当然也不能修止观了。要有戒你才能修止，要能多闻才能修观，止观是由净戒和多闻来的，净戒、多闻是止观的基础，这个基础破坏了，止观也就没有了。

「善轭」，这个止观是善轭。昨天讲的那个是苦轭，是轭；现在这个止观是善轭。这个「轭」是表示，你愿意这样修行的时候，就是一直地精进不弃舍，这样努力修行的意思，所以叫做「轭」。就像那个马在车辕里面套住了，牠不能解脱。说我们发心修学圣道以后，就是永久一直这样修行，所以叫做「轭」。

卯二、释（分二科）　辰一、毁净戒

谓于诸欲中心生爱染，于能觉发忆念教授教诫者所心生瞋恚，未受尸罗令其不受，虽先受得后令弃舍，或使穿穴。

「谓于诸欲中心生爱染」，前面是「标」，标出来有这五法的过失。这底下就解释，加以解释，第一科先说「毁净戒」。

「谓于诸欲中心生爱染」，这个修行人在这个色声香味触的欲中，心里面有了爱染心，有这种不清净心了。「于能觉发忆念教授教诫者所心生瞋恚」，心生欲染这是贪欲，这就是说五盖，这是贪欲盖。底下说这个瞋恚盖，瞋恚盖是什呢？「于能觉发」，就是能觉知道你有爱染心的那个人，「于能觉发忆念」，你自己有了爱染心以后还不能觉悟，赶快要恢复清净还不能，不能而这个善知识能够让你忆念圣道，不要忆念爱染。「于能觉发忆念」，就是能觉悟你，你那个善知识能觉悟你，能发动你的正忆念。「教授教诫者」，教授你佛法的善知识，教诫你不要做恶事。这个善知识「所」，这个善知识那个地方。他若这样对你教授教诫的时候，「心生瞋恚」，心里不高兴，心里愤怒了，这是瞋恚盖，这第二盖。

「未受尸罗令其不受，虽先受得后令弃舍，或使穿穴」。那么这个人生了瞋恚不接受教导，那怎么办呢？那这个善知识就是「未受尸罗令其不受」，就是这个修行人

退了道心，因为他没有受戒，这个善知识就不准他受戒。「虽先受得」，说以前受过戒，受过大戒，「后令弃舍」，他若不觉悟的话，就叫他舍戒，是这样意思。「或使穿穴」，这个令他弃舍，或者是使令他穿穴，这句话是叫他去穿了穴，这样子。

辰二、毁多闻

耽着惛睡，恒不寂静，染污追悔，常怀疑惑，于所闻法不能领受，虽初领受寻即忘失，虽不忘失不证决定。

前面是两个盖，贪欲盖、瞋恚盖。这底下第二「毁多闻」，那么贪欲盖、瞋恚盖破坏了戒。这底下「毁多闻」。

「耽着惛睡」，这个修行人就欢喜睡觉，本来这时候应该吃饭，吃饭都不吃了，要去睡觉，「耽着惛睡」；一个惛沈，一个睡眠，「耽着惛睡」，这就是惛沈睡眠盖。「恒不寂静，染污追悔」，这是第四个盖，这就是掉举恶作这两个盖。「恒不寂静」，就是心里面掉动，心老是动，想这些放逸的事情，这些染污的事情，「恒不寂静」。「染污追悔」，「追悔」也属于善、也属于恶，通于善也通于恶。在这里就是我以前，我应该不要那么早出家，就是后悔，出家后悔了。哎呀！我那么年轻就出家，你看就错误了机会。这是「悔」，后悔自己作善，后悔自己没有作恶，我那时作恶事最好，所以是染污的追悔，后悔。这是第四个盖，就是掉举恶作盖。

「常怀疑惑」，就是出家修行，修学圣道，是有圣道吗？有佛菩萨吗？对这些事情都有疑惑，对三宝有疑惑，「常怀疑惑」。「于所闻法不能领受」，这前面说这三个盖，惛沈睡眠盖，掉举恶作盖，「常怀疑惑」是疑盖，这三个盖。有了这三个盖，「于所闻法不能领受」，善知识讲解佛法的时候，他不能领受，不入其心。「虽初领受寻即忘失」，虽然他当初这个盖没有现前的时候，他还是能领受，听闻佛法听到心里面去，但是现在又忘掉了，「寻即忘失」，很快就失掉了，忘掉了。「虽不忘失不证决定」，或者是他没有忘失，但是也不能决定，对佛法的信心还是不具足，还是不能决定，还是疑惑，这样子就是破坏了「多闻」，是这样子。

寅六、二种下分诸结差别（分二科）　卯一、明下分

又有二种下分：谓见道是修道下分，欲界是色无色界下分。

这底下第六科，前面是第五科。这是第六科「二种下分诸结差别」，分两科，第一科「明下分」。

「又有二种下分」，这个「下」的这一部分有两种不同。「谓见道是修道下分」，这是一种。前面是说善根不强、业障现前的人，这底下说修行有成功的人，成功的人有见道、有修道的不同。这个见道是初果圣人，初得无生法忍的人，他是在修道的以下，修道的境界是更高了，见道是低，修道是更高尚的境界。所以见道是修道的下分，这是一分。「欲界是色无色界下分」，在三界来说，这众生居住的地方来说，这个欲界是色界无色界以下的境界，色界无色界在欲界以上，更高尚的境界，就是两种下分。

卯二、显诸结（分二科）　辰一、标

约此二种下分，说五下分结。

这底下第二科「显诸结」，「显诸结」分两科，第一科是「标」。「约此二种下分，说五下分结」，约前面这一个见道是修道下分，欲界是色无色界下分，约这两种

下分来说明这五种烦恼，这五种烦恼都是属于下分的。

辰二、辨

依初下分，说萨迦耶见、戒禁取、疑；依第二下分，说贪欲、瞋恚。

「依初下分，说萨迦耶见、戒禁取、疑」，第二科就是「辨」，辨是说明。依头一个下分就是见道和修道，见道是修道的下分来说萨迦耶见、戒禁取、疑。这个结就是烦恼，第一个烦恼就是「萨迦耶见」，执着我、我所，执着色受想行识里面有个我，有我就有我所，有这种烦恼，这是一个染污的。因为执着有我，他就会发出来染污的烦恼，所以萨迦耶见是染污的。

执着有一个我，这样讲当然是没有讲错，执着有我。但是应该更明白一点说，我们的身体是刹那刹那的生灭变化，我们这个身体是有老病死的，我们身体是要老、要病、要死。但是这个我没有刹那生灭，也没有老病死，这个身体死了，但是我没有死，我还是常住不坏的。这个我不死，身体死了我到那去呢？我可能到天上去，也可能到三恶道去，继续去受果报。但是这个我是什么呢？是执着的我，并不是真实有这么个我，是虚妄分别心执着有一个我，是这样子。那么这叫做「萨迦耶见」。

「戒禁取」，就是外道所持的这些牛狗戒、五热炙身这些事情。这个「戒禁」，就持这条戒，你不可以违犯，这叫「戒禁」；「取」是执着、爱着这个戒。说这样做，将来会生天，会怎么怎么地…，取着戒禁取。乃至修禅定也属于这一个，不是佛教徒，非佛教徒修禪定认为可以生到色界天、无色界天，就是得涅盘了，也是属于戒禁取的。这个「疑」，刚才说过，就是对于佛教的苦集灭道、圣道疑惑，没有信心不决定。这三种烦恼，「依初下分」，就是见道的时候，见道的人断这三种烦恼。你若没有断，这三种烦恼障碍你见道，这个意思。怎么障碍你的见道呢？

「萨迦耶见」是执着这个生命体里面是有我的，障碍你见道，你若执着这个色受想行识里面有一个常恒住不变异的我，你就不能修无我观，你无我观就不能修；因为他执着这身体有个我，所以不可能修无我观。以前初开始，我初出家的时候听《四教仪集注》，听那法师讲《四教仪集注》，就是讲这个，只是讲那句话，但是我不懂，什么叫做障道？不明白。现在可以这么讲，你若执着有个我，执着色受想行识有个我，那就不能修无我观了。有我和无我是相冲突的，不能并存的，就不能修学佛法了，不能修学圣道，障碍你修学圣道，「萨迦耶见」。

「戒禁取」，这个烦恼就是跑到外道里面去了，佛法以外，去相信外道，去修学外道去了。所以萨迦耶见障碍你修学圣道，不能发起圣道；第二个就是跑到外道里面去；第三个「疑」，就算是来到佛法里面来，对佛教没有信心，是吗？是这样子吗？所以这三个都有障道的作用，可是若见道的时候，这三种烦恼都消灭了，就都消灭了。对于佛法的学习，这些事情，你若不学习《阿毗达磨论》，就是把这文顺一顺，萨迦耶见就是我我所见，戒禁取就是外道的戒，疑惑种种，就这样讲，不行！你还是迷迷糊糊。你若读《阿毗达磨论》、《大毗婆娑论》，或者是《俱舍论》、《顺正理论》，读这个《阿含经》读一读，才明白这些名词的本意，才能明白。明白了以后，你思想里面有这样的思想以后，再接触到不同思想的时候，你就有点敏感，你心里面立刻就知道这地方有问题；但是我们若学习的时候，迷迷糊糊的，反正只是把文字过去了，没有明白那个真义，你就不知道那件事那里有问题，不知道。

南传佛教学者和北传佛教学者接触的时候，大家在互相介绍佛法的时候就有问题，思想就有问题，思想问题的结果，南传佛教就说我们是大乘非佛说。这事是那样，他们说我们大乘佛法是非佛说，也不是没有根据的，也是有个理由说出来的。而我自己这么想，我们不管你是那个学派大乘佛法的学者，你对佛法马马虎虎学一点，

你不能够否认，你不能同南传学者来辩论这件事情，不能辩论。最多你自己的信心没有动摇，就算你不错了，只此而已，你不能反驳他，你说不出来，你不知怎么回事。

但是我这又提到印顺老法师，但是印顺老法师可不是，印顺老法师能保护了中国的大乘佛教，能够否认南传佛教这句话，他说出个理由来，会说出一个理由来。我想我们中国佛教的传统佛教学者，不高兴印顺老法师的思想，你不高兴归你不高兴，但是也不是今天了，我看至少前十几年就开始了，中国佛教、北传佛教受到南传佛教，我们不说是侵略，不是说侵略，就是受到他们的，可以说是动摇了一下。他对北传佛教的批评，北传佛教的学者，我看大多数人对于教义的学习都不够，都受到他的动摇，动摇了。但是你若是能够注意去读印顺老法师的书，这大乘佛法的信心，佛法的信心还能建立起来。也有的人把印顺老法师的书都藏起来，不教它流通，我都知道这种事，不可以摆出来的。当然也有人也有其他的原因，我的著作放在上面，印顺老法师的书放到边上去，也有这种情形，那就是另一回事。

我说这一段话的意思，对于佛法的学习，马马虎虎的学习，你不会有这种感觉。人家说大乘非佛说，你还不知怎么回事。你若清清楚楚的学习，那就不同，你立刻就明白怎么回事。当然也有人学习印老的思想，反倒是说大乘非佛说了，这种人也是有。但是我看印老的书，反倒认为他有保护大乘佛教的作用，我的想法是这样子。当然也可能有第三种想法，第三种、第四种、第五种的想法也可能的。

这是说萨迦耶见和戒禁取见和疑，这个萨迦耶见这个地方是有点事情。我们如果不多读经论，那些经论我都不读，那些话我都不愿意，我就欢喜学个祖师禅，那也好，你愿意这样就这样，也是可以。但是佛法的真义，我看你做梦还没梦到，若我看。因为你没有学习佛法，你凭什么能知道佛法的真义呢？凭什么能知道呢？不可能会知道。你没学过就是不知道，除非你是辟支佛。但是若按辟支佛的道理来说，没有佛，也没有佛法的世界，也不需要有书本，他就知道观察这无常的境界，他能觉悟圣道，那也是和佛说的法是相契合的，那和现在的这些学习祖师禅的人还不同。所以还不能拿辟支佛来证明我学的佛法是对的，还不能这么讲。但是这话不是说，我的就是对的，你的就是不对，不是这个意思。你就把成见放下来，好好的学习学习佛法，自然你会明白这件事，不是这样意思。所以注意「萨迦耶见」这个地方是有事情的。

这个五下分结就是萨迦耶见、戒禁取、疑，这下面还有个贪、瞋，这是五下分结。但是在这个十使，萨迦耶见这是一个，还有一个边见，还有个见取见；这个边见这里没有说，边见没有说，见取也没有说，邪见也没说，这三个见没有讲。三个没有讲，在《俱舍论》上的解释，这萨迦耶见就包括了边见，边见就是你若执着有我时候，执着这个生命体里面，这个老病死的臭皮囊里面有一个常恒住的有我，这个身体里面有个我；不是说是说话，我怎么地，你怎么地，不是说话那个意思，是要观察这句话里面表达的意义。这身体里面有个我，这个我在时间上来说是怎么情形呢？是常住的呢？是不常住的呢？这就是边见。常是一边，不常就是无常，就是断；常是一边，断是一边，这就是边见。这个我是常住的，是中断了，人若死了就没有了；就是一个常见，一个断见。所以有这个萨迦耶见，也就包括了边见在内，这样意思，这个萨迦耶见。

这个「戒禁取见」里边，也就包括那个见取见。见取就是外道他的思想，他执着是色界的四禅就是涅盘，他有这样子见解的话，他认为这个见解是非常好的，叫做见取见，这样意思。他执着这个牛狗戒这样子，将来就能生天，认为这个见解非常好，那么这个见取。而这个戒取见就是实行这件事，修行这件事，所以这个戒取见和见取见不同，但是他们可以互相有关系，所以就包含在戒禁取里面了，是这样意思。这个「疑」呢？其中也有邪见，把邪见也包括在里面，就是不承认有因果报应，叫做邪见。这样说萨迦邪见、戒禁取见、疑就把那三个见也包括在里面了，是这样意思。这是依第一个下分说这三种见，你若断除去这三种见，你就得见道了，这样意思。

「依第二下分，说贪欲、瞋恚」，就是欲界是色界下分。那样就是上界：色界、无色界来说，色界、无色界他们是没有瞋恚的，他们也没有欲的贪。欲界的欲，上界的人他们不稀罕，他们弃舍那个欲，唯有欲界的人爱着这个欲，而且还发脾气很厉害，这叫瞋恚。这样子初果是断了萨迦耶见、戒禁取见、疑，断除这三种见，也就把那几个见也断了。等到二果、三果就把贪欲、瞋恚也断了，那就得了三果。所以三果圣人，初果、二果、三果是断五下分结，把五下分结断了，那么就生到色界天去了。

寅七、二种上分诸结差别（分二科） 卯一、明上分

又有二种上分：谓色界及无色界。

有五法来介绍佛教，一共有二十科，现在是第七科「二种上分诸结差别」，分二科，第一科是「明上分」，前面是有二种下分，就是五下分结。现在又说到有二种的上分结，这二种上分是什么呢？「谓色界及无色界」，就是二种上分，就是在欲界以上。

卯二、显诸结（分二科） 辰一、标

依此二种上分，说五上分结。

这底下「显诸结」，前面是解释什么叫做上分？这底下说五种烦恼，分二科，第一科是「标」。

「依此」色界无色界这「二种上分」，「说五上分结」的不同，说这五种烦恼，这是「标」。底下是「辨」，「辨」就是说明的意思，分二科，第一科是「无差别结」。

辰二、辨（分二科） 巳一、无差别结

或有无差别结，谓色贪、无色贪。

这个「或」就是不定的意思，可以这样解释，也可以不这样说。这个「无差别结」这个烦恼，色界和无色界是无差别的。什么无差别呢？「谓色贪、无色贪」，就是这个补特伽罗，他对色界四禅的爱着心，这叫做「色贪」；对无色界的四空定的爱着心，叫「无色贪」，这两种贪都是贪，所以是无差别。

巳二、有差别结

或有有差别结，谓爱上静虑者掉，慢上静虑者慢，无明上静虑者无明。

「或有有差别结」，这是第二科，烦恼与烦恼是有差别的。「谓爱上静虑者掉，慢上静虑者慢，无明上静虑者无明」。前面色贪、无色贪是两种烦恼。这底下又说三种，加起来是五上分结。这三种烦恼是有差别的。这个「结」前面有解释过，有二个意思：一个是，这样的烦恼能令你与苦和合，所以叫做「结」。结者合也，结合。第二个意思，难可解脱。这个扣，这个绳子结个扣，这个扣你想解开是很难，表示这烦恼也不是容易断。

这个「有差别结」是什么呢？「谓爱上静虑者」，这个上静虑也就是色界无色界都在欲界之上，这个「上」还是这样解释，就是在欲之上的静虑有爱着心。那么这「掉」，这个爱就是前面那个贪，前面说那个色贪的贪，就是贪心。你有这个贪爱心，你心里面就掉动，就会掉动，所以色界天的众生啊，虽然说有禅定，其实他心里面也有动，还是有这个烦恼。因为烦恼的特相就是不寂静，所以一有烦恼就是不寂静。这样说呢，只有没有烦恼的人才是寂静，那是真实的寂静，这是「掉」。

「慢上静虑者慢」，慢上静虑者，你在静虑里面，你成就了这样的静虑，它就会

有慢、就会高举：我有修行，你们不如我！他就会有这种心情，所以就是慢。那个「爱上静虑者掉」，那个「掉」是因爱而有，所以是「爱上静虑者掉」。现在说这个「慢上静虑「呢？就没有说，没有说，不是说一定从爱来，就是你成就了静虑的时候，你的高慢心就起来了，这个起来了「慢」，就是有。

「无明上静虑者无明」，你成就了静虑的人，你除了前面的爱、掉、慢，另外你还有无明，「无明」是什么呢？你不知道你所爱着的，也都是因缘所生法，是无常的、是无我的、是空的，不明白这个道理，不明白是无我的，那就是「无明」。那么这个「无明」，你对静虑有无明，那就是这个烦恼，就是这个无明的烦恼。这里面，我不知道你们怎么想法，这里面有个问题，什么问题呢？

前面那个贪，分色界和无色界，就是色贪、无色贪。下面只说静虑，没有说无色，没有这样说。那这样加起来名「五上分结」。按照道理来说，无色界四空定也是一样，也是有爱上静虑，爱无色界定的掉和慢和无明，也是一样。这样说呢，这个每一个单独说色界的四静虑，应该是四个烦恼。色贪、色界上的掉、色静虑上的慢和无明是四个。无色界的四空定也是四个，色界的四静虑也是四个。但是现在配上五个数呢？就是色贪无色贪，这个是前面说了，底下那三个只说了色界，只说了四静虑。所以全面的说呢，应该是八个。色界无色界应该是八个的。现在就是这样子安排成五个，五个数，应该有这个意思。《披寻记》读一下…

《披寻记》五一四页：

又有二种上分等者，此中分结，由有差别及无差别，故说色界及无色界，名为二种上分。贪烦恼相，色无色同，名无差别。余烦恼相，种种非一，名有差别。

「又有二种上分等者，此中分结，由有差别及无差别。故说色界及无色界，名为二种上分」。二种上分「贪烦恼相，色无色」是「同」的，「名无差别。余烦恼相，种种非一，名有差别」。就这样，就解释完了。

寅八、障诸善根不信敬别

又为五种不信敬所执持者，心不调柔，不能生长诸善根本。谓于大师所说正法，增上戒学、增上心学、增上慧学，正觉发者、正教授者、正教诫者、同梵行所，无有信敬。

「又为五种不信敬所执持者，心不调柔，不能生长诸善根本」。这是第八科「障诸善根不信敬别」，障碍诸善根，就是那个不信敬，这个不信敬是有差别的。

「又为五种不信敬所执持者」，我们的凡夫这个心，这一念明了性的心有特别的情形的时候，就是为五种不信敬所执持。其实这个话呢，我们贪心是来了，我们的心就被贪心执持；瞋心来了，我们的心就被瞋来执持，就是这么回事。现在就是说呢，为不信敬，不信、不恭敬所执持。

这个「心不调柔，不能生长诸善根本」，这个就是没有这样烦恼的圣人，他去观察凡夫的时候，就是会说出这句话。看那个凡夫，他现在这个时候，不信和不敬来执持这个心，就是牢牢地抓住了不放。这样的不信敬所执持的结果，有什么不好呢？就是心不调柔，心就是刚强而不敬，不敬，心就刚强起来了，心就不调柔，不是那么样地良善。

「不能生长诸善根本」，本来有了信、有了敬，这时候才能够生出善法来。因为没有信、没有敬了，心不调柔了，所以就不能生长诸善根本。就是佛法里面的一切善

法都生不出来了，这些戒定慧都生不出来，不能生长诸善根本。或者这个不信敬，就是不能生长诸善的根本，这可以这么解释。

「谓于大师所说正法，增上戒学、增上心学、增上慧学，正觉发者，正教授者，正教诫者，同梵行所，无有信敬」。这个五种，是那五种呢？「谓于大师所说正法」，「大师」就是指佛，对于这个大导师佛陀所宣说的正法，这无上甚深的妙法没有信敬心，这个是愚痴了，对佛说的话没有恭敬心，没有信心。

是增上戒，佛为我们制定的这个戒，可以诸恶莫作、众善奉行这个戒也没有信敬心，「增上戒学」和这个「增上心学」就是禅定也没有信敬心，和这个「增上慧学」也没有恭敬心。这个「增上戒学」就是能出离三恶道；「增上心学」能出离欲界；「增上慧学」能出离三界，我们还是不要说的那么高，就从事实上那么解释。

那么从这个文，一共五个法，这个分法不一样，《披寻记》分的，我认为分的好。没有信敬心。「正觉发者，正教授者，正教诫者」这三种合起来名为「同梵行」说，这么样分也可以。

这个「正觉发者」就是这个人他是为主的，负责来教导你、来觉悟你、来发起你的正念、发起你的清净心的人、来觉悟你。这个就是按我们佛教徒来说，就是你的和尚，就是你的亲教师。你的和尚是正觉发者，他收你作徒弟了，他有这样的责任，所以叫做正。

「正教授者」另外不只是一个和尚，另外还有教授的阿阇黎、教诫的阿阇黎，这个教授啊，就是教授你的，也是和尚所说的这个教化的这一切法门就是佛法了，教授你的修学的圣道。下面有解释的好！修学止观的事情，教授你。

「正教诫者」，就是这个阿阇黎，他来教导你，这是恶法不可以做，这是善法你可以做。什么是应作，什么是不应作，这样教导你，那么这叫「教诫者」。

这三种人呢「同梵行」，虽然是师长，但是实在和自己是一样，都是修梵行的。在这个人的地方呢？也是没有信敬心。这样说，「于大师所说正法」是一，底下是三学是三个，就是加起来是四。这个「同梵行」就是五个。

「又为五种不信」就是这种五个地方没有信敬心。没有信敬心的结果呢，心不调柔，不能生长诸善根本。那就完全不能修行了。看这个《披寻记》

《披寻记》五一五页：

又有五种不信敬所执持等者：此中五种，略则为三：一、正法，二、三学三同梵行。所于第三中复开为三，故成为五。言正法者：谓契经等十二分教，此即大师所说根本法教。言三学者：谓戒定慧；由所趣义及最胜义，名为增上，此即大师所说究竟方便。同梵行中复开为三：善作忆念，善能谏举，是名正觉发者。时时宣说远离寂静瑜伽作意止观无倒言论，是名正教授者。于所应作及不应作为令现行不现行故，能以正法以毗奈耶平等教诲是名正教诫者。此即同梵行所受用财法增上方便。于此五种若不信敬，心为憍慢之所执持，故不调柔，不能生长诸善根本。

「又有五种不信敬所执持等者：此中五种，略则为三」简略的说，可以分成三类。「一个是正法」，二是「三学」，三是「同梵行所」，这是三个。「于第三中复开于三」，第三种复开为三，就是同梵行所分为三个。那么就是「故成为五」，这样说。如果把这个同梵行所这三个合之为一，中间的三学开之为三，也还是五个，就是

开合的不同。

「言正法者」就是谓于大师所说正法，正法者：「谓契经等十二分教」。我们通常说十二部经，就是佛说的正法。「此即大师所说的根本法教」最根本的正法。

「言三学者：谓戒定慧」，这是我们应该学。这个…看《阿毗达磨论》上、《阿含经》上和本论上，这个「学」这个字；解和行都叫做学，都叫做学。我们通常说这是解门、这是行门；现在这个就把解和行合而为一，名之为学，有这个味道。所以这个增上戒定慧应该学的，也就是应该学习，也应该修行的，不分开。底下解释这个「增上」，什叫做增上？

「由所趣义及最胜义，名为增上」，这是这个本论的后文，这个《瑜伽师地论》的下面文，就这么解释。「所趣义」就是你到什地方去，从这里到那个地方去，叫「所趣义」。「及最胜义」这个法是最殊胜的，是非佛法所不能及的，叫做「最胜义」。「名为增上」，比如说由戒到定，所以戒是增上；由定又能到慧，所以也是增上；由慧到解脱，所以也是增上。而最殊胜呢，就是，不是外道所能及的，不是其他非佛教所能及，所以叫做「殊胜」。

「此即大师所说究竟」的「方便」，得圣道的前方便，这是最究竟、最圆满的了。「同梵行中复开为三」，开为三个。「善作忆念，善能谏举，是名正觉发者」是这么解释，这个正觉发者这么讲，「善作忆念」，他能善巧的帮助你得到正忆念，他能做这个事，时常的令你心清净，做这个事。那么教授了一切的圣道，叫你忆念圣道，所以你心就清净了，所以叫做「善作忆念」。「善能谏举」就是你有错误啊，你有错误，叫你「谏」叫你改变过来，说是你隐藏不可以，就把你举发出来叫你忏悔，「善能谏举，是名正觉发者」，就是这个戒和尚，这个和尚、这个亲教师他是负完全责任的，所以叫做「善能谏举，善作忆念」。

「时时宣说，远离寂静，瑜伽作意止观无倒言论，是名正教授者」，时时的，不是暂时的，不是一时，而是时时的。时时的宣说远离寂静，这个远离是身远离和心远离，那么叫做远离。这个寂静呢，心远离能破烦恼了，心就寂静了。你有烦恼，你身也不寂静，心也不寂静。没有烦恼，身也寂静，心也寂静。这是瑜伽作意止观的一个作用，这个作用能有远离和寂静的作用。这个远离、寂静的作用是谁有这个作用呢？

「瑜伽作意」就是修禅定，「瑜伽」就是相应的意思；你的心与法相应的那种作意。这个「作意」是什么？我们原来这个心，实在与五欲相应的，现在要警觉一下。这个作意是警觉你，警觉你与法相应，所以叫做「作意」。究竟指的什么呢？就是止观；奢摩他和毗钵舍那，你常常警觉这个心与止观相应！

「无倒言论」现在这个言论就是指这个言论，有远离寂静的作用的瑜伽作意止观的言论，这个言论是没错误的，是无倒、不颠倒的，这是非常良好的，合乎佛意的无倒言论。「是名正教授者」，这个正教授，就是这样意思。

「于所应作及不应作，为令现行不现行故」，所应该做的事情，叫你现行；不应该做的事情你不要现行。能这样，「能以正法以毗奈耶平等教诲」，他能够以佛教的、佛法的正法，用这个毗奈耶的这种…这个态度，就是灭除烦恼。「毗奈耶」翻个调伏，也翻个灭，就是能灭除烦恼。「平等教诲」，不是有差别的，是平等的来教诲你。其实那个心是个平等心，就是他也是与法相应的，有慈悲心，也有智慧，是名为「平等」。光是慈悲，没有智慧，不平等；光是有智慧没有慈悲心，也不平等。也有慈悲也有智慧，也有智慧也有慈悲就是「平等教诲」，「是名正教诫者」。

「此即同梵行所，受用财法增上方便」，这个同梵行的这个地方，大家共同的修

学梵行的这个地方，受用财、受用法都是一样的，都是平等。这个「增上方便」就是最殊胜的方便。这是三个，这一共是三个：正觉发者、正教授者、正教诫者，这三个是增上的方便。

「于此五种若不信敬，心为憍慢之所执持」，对这个五法心里面没有信心、没有恭敬心，「为憍慢心所执持」的时候呢，故不调柔，不能生长诸善根本，是这样子。

寅九、为断烦恼精进障别

又有五种为断烦恼正精进障。一者、耽着等至及生，二者、耽着利养恭敬，三者、放逸，四者、恶慧，五者、其心下劣或增上慢。

「又有五种为断烦恼正精进障」，这是第九科，为断烦恼精进，目的是断烦恼而精进的修学圣道，但是有障碍，这个障碍有差别，这是有五种。为断烦离正精进的障碍，那五种呢？

「一者、耽着等至及生」这个「耽着等至」，「耽着」其实就是爱着。这个「等至」就是修行成就的四禅八定，那么叫做等至。「及生」是什么么意思呢？这个等至是你在人间修行有成就了，那叫做「耽着等至」。这个「生」就是人间的寿命到了，死了，生到色界天，生到无色界天去，那里也是眈着，你也是爱着所成就的定，所成就的静虑。这件事你若这样子眈着呢？也是障碍你断烦恼的精进，也还是这样子。所以我们在欲界的时候，本来修禅定是个好事。结果呢，就把你留在那里，留在禅定那里而不能断烦恼。修禪定的目的是断烦恼的，结果呢，又不能断烦恼，就爱着这个禅定，不能在禅定里面修四念处了，是这样意思。

「二者、耽着利养恭敬」这就是没有得禅定的人，在欲界里没有得禅定的人，就是爱着这个名闲利养，爱着别人对我的恭敬。对别人恭敬，对我没有恭敬，心里面就不平了就有事情，就是在这上有执着心。这也是就是等于说你就是懈怠了，心里面与法不相应了。

「三者、放逸」就是对于恶法不能防护，对于善法不能用功修行，那就叫做放逸。

「四者、恶慧」，不如理的分别，这分别心，说是人家对你没有恭敬，你应该向道上会。这个恭敬、不恭敬都是内心的分别，你不要执着，还要不受，一切法不受得无生法忍。你因为这个心向外攀缘，执着这个事情了，你就是叫做恶慧，有所执着就是恶慧。如果因此而会生瞋心，不恭敬你就生瞋心，恭敬你就生爱心，那也更是恶慧了。现在不要这样子。这上面说这个…。

「五者、其心下劣」，心下劣就是什么？哎呀！修学圣道，我怎能修学圣道呢？就是自己认为自己不及格了，那么叫做「心下劣」。「或者增上慢」就是把自己弄得太过头了，本来自己还不是圣人嘛，就认为自己是圣人。我就是佛，你拜佛就拜我好了，真是有这种人，我还看见过这种人，「增上慢」这就是。再把《披寻记》念一下。

《披寻记》五一五页：

又有五种为断烦恼正精进障等者：此中耽着等至及生，谓色界无色界爱。耽着利养恭敬，谓欲界爱。于诸善品不乐勤修，于诸恶法心无防护，是名放逸。非理分别，是名恶慧。自轻懱故，名心下劣。于其殊胜所证法中，未得谓得，令心高举，名增上慢。

寅十、于怨敌所邪正行别（分二科）　卯一、举邪行（分二科）　辰一、标列相

复有不能堪忍补特伽罗，于他怨敌所，起五种邪行。谓不堪忍者，于他怨敌，先起瞋心，怨嫌意乐；于彼亲友，乐欲破坏；常欲令彼发生忧苦，广作一切不饶益事；坏自所受清净尸罗；由身语意多行恶行。

「复有不能堪忍补特伽罗，于他怨敌所，起五种邪行」，这底下是第十科「于怨敌所邪正行别」，有邪行、有正行的不同，分二科，第一科是「举邪行」，第一科是「标列相」，标列这个邪行的相貌。

「复有不能堪忍」就是他这个人不能够容忍，这个不如意的事情心里不能容忍，这样的补特伽罗，就是不能堪忍的人。「于他怨敌所，起五种邪行」，「怨敌」是另外一个人，对于他们互相有怨恨，是敌对的，对于这种人。对于这个人起五种不合道理的行为。谓不堪忍的人，这个不能容忍的人！心已经动了瞋心还不知道是错误，继续扩大自己的烦恼。

「于他怨敌，先起瞋心」，这怨敌先生起来愤怒的心情。「怨嫌意乐」，他心里面就是恨，怨者恨也，嫌也是恨，憎恶他，心里面就是依这个境界一出现的时候，心里面就欢喜这样子，恨心就来了，这叫「意乐」。这是第一个邪行。

「于彼亲友，乐欲破坏」，就是于彼怨敌的亲友，那个人是他怨敌的好朋友是亲爱的人。「乐欲」，他就想要去破坏，叫他们不要去做亲友，中间说离间语，说离间语破坏他们，叫他们不做亲友，叫他们做怨家，这样子啊！

「常欲令彼发生忧苦，广作一切不饶益事」，这个不堪忍的这个人，心里常是愿意叫那个人，他老是有忧苦，心里面不要快乐，叫他心里面常是忧愁、常是苦恼，他这样我就欢喜了，他这样…。「广作一切不饶益事」，这个广作可以分两部分：一个是这个人做一切不利益那个怨敌的事情，做了很多。或者是希望他做很多的坏事，令他心生忧苦这样子，这是第三个。

「坏自所受清净尸罗」就是因为和那个人有恨啊！因此增长了很多的问题啊！结果是破坏了自己所受的清净戒法，清净戒被破坏不清净了，因为种种的恶行就生起来，这个戒也就不清净了，这是第四个。

「由身语意多行恶行」由于这样子的关系啊！心里面愤怒啊！破坏了自己的戒，所以自己的身语意三业，多多的做了很多的恶事，就会这五种，有这五种邪行。

辰二、明过患（分二科）　巳一、标

由此五种恶邪行故，能感后世还来此中，三种等流过患，一种现法等流过患，一种后法异熟过患。

「由此五种邪恶行故」，这是第二科「明过患」，前面是第一种「标列相」。这个不欢喜了呢，心里面因为某一个原因，彼此不高兴了的时候，而没能够反省自己，使令自己心清净。所以就逐渐的增长，这个瞋心逐渐的增长，就成了五种的过失，这五种邪行。所以若是常修止观的时候，就会反省自己不要这样，不要这样办法。他得罪了我，就算是他得罪了我，但是我心要清净。我心里面啊！动了瞋心的时候，赶快停下来，赶快停下来，不要叫它发展，应该要注意这件事。

这底下第二科「明过患」，有了这五种邪行，将来会有过患的，分二科，第一科是「标」。「由此五种恶邪行故」，这五种罪恶的不合道理的行为，这身口意的三

行，三种罪过。这五种罪过故，「能感后世」这件事不只于此，现在不高兴只是停在这里，不只这样子，将来还有后患，是什么后患呢？

「能感后世」能招感将来的生命的时候，还有不如意的事情。「还来此中」还来人间的话，有「三种等流」的「过患」，这个「三」字，有的地方是二，有的地方是三；说三也可以，说二也是可以的。这个窥基大师的略纂上就是二，说二也是可以，说三也是可以。这「三种」的「等流过患」，就是你前一生你是这样子生了恨，后一生还是一样，还是恨，见了面就恨，不用讲理由的，见了面就不高兴，就是「等流过患」。

这个过患，「一种现法等流过患，一种后法异熟过患」，就是分成这么两种，这五种恶行的后患就是分这么两种：「一种现法等流过患」，就是现在你有这个等流的过患；一种是后来，将来的生命体在果报上，异熟是在果报上，还有过患，分这么两种。这底下说这个三种，现法等流过患分三种。

巳二、释

谓此生中，多诸怨敌，亲友乖离；由他发起种种忧苦，不可爱事，恒现在前；临命终时，多生忧悔，命终已后，颠坠恶趣。

「谓此生中，多诸怨敌」，这是第二科就是解释，前面是标，这底下解释。「谓此生中」，你前一生和人家做恨了，你当时不知道疏解啊！那么今这一生「多诸怨敌」，就是没有理由的很多的敌人，见了面就不高兴啊！就是前生你和他有恨，今生一见面还是很多的恨，就是有恨，很多的敌人，就是这样子。「多诸怨敌」这个问题，这是一个等流；你前生与他恨，那么今生还是恨，这是一个等流。

「亲友乖离」你前生的时候，「于彼亲友、乐欲破坏」。你前生做过这种事情，所以今生呢，你的亲友里面也是乖离的。本来大家都是亲爱的人，但是大家就是不合，就变成怨家了。你前生去破坏你怨恨的人，叫他和亲友变成怨敌，结果今生自己就是这样子，也是与亲友变成了怨敌。

我说到这里呢，我们事实上，我们这个问题，我们问题不是这样子的，我们彼此之间的问题和这个完全不一样。我们是用慈悲心发动事情，做什么事情是用理智和慈悲来发动这件事情，和那个怨恨是不同的。当然我们也是凡夫，也可能还是有点不满意，不满意在根本上是正确的，以正法为主的，不是以烦恼为主的，是这个情形不同。情形不同，也有一点同，不同也有一点同，是什么呢？就是：你当时有一种力量过来的时候，心里面不高兴。但是你第二刹那的心一想：老师说的是对的。老师说的是对的，要我好好的安心学习正法，不要去搞事情，破坏规矩。破坏规矩呀！什么叫做规矩？

就是使令大家远离一切障碍修学的事情，叫做规矩。障碍修学的事情，这个事情不可以有，但是，这事难免会有，就要立一些规矩，不可以有这个事情，这叫做规矩。立下规矩，执行这些规矩的时候，那我们就有点不欢喜，这恨也会来的。会来，但你前几刹那，你可能是恨，但后几刹那，你心想：哎呀！是对的，我这样做，破坏规矩障碍修学，障碍我们修学圣道啊！所以这个是对的！所以，你从内心里面就没有恨，没有这些事情。但是，社会…不是佛法，不符合佛法的时候，远离佛法的时候，就不是这样子了。我们若能完全不远离正法，所有的问题都自然能解决。如果你远离佛法，也有点问题。

那个城东老母，你们知道城东老母，原来那个老母是个王子出家的，在过去是王子出家。出家的时候，释迦牟尼佛是他的教授，是他的亲教师，罗亩罗是他的阿阇

黎，他和亲教师的关系弄得不好，一直到释迦佛成佛了，他见到佛还不高兴。但罗亩罗给他做阿阇黎的时候，说的话说的软语呀！就能随顺他的意思，大家的感情维持得好，所以，今生见到就欢喜，见到罗亩罗心里头就欢喜，见到佛不欢喜。所以，我们应该要有理智，一定要有理智，没有理智不行。

这是说「谓此生中多诸怨敌」，就是前生你和人家做了怨敌了，今生也就是怨敌很多，你前生怨敌的亲友，你去破坏叫他们做怨家，所以你今生「亲友乖离」，亲友也是乖离。

「由他发起种种忧苦，不可爱事」就是那个第三个，就是「常欲令彼发生忧苦，广作一切不饶益事」，所以你今生也有这种等流的过患，也是有另外别的人，发起种种的忧苦的不可爱事，直接的影响了你。这是你欠别人的，你有这种事情。这是三种等流过患。「由他发起种种」的「忧苦」，「不可爱事恒现在前」。这是「三种等流过患」说完了。

「临命终时，多生忧悔」这就是前面，那第四个的等流过患。第四个是「坏自所受清净尸罗」。因为恨那个人，自己破坏了自己很多的戒，很多条的戒不清净了。这样子，所以临命终的时候心里就后悔了。因为你破了戒，就有很多的不如意苦恼的境界现前了，现前了自己才知道，哎呀！我破了戒所以有这种结果呀！那我当初不要破戒，但后悔来不及了。临命终的时候多生忧悔，就是后悔了啊！

「命终已后，颠坠恶趣」这是第五个。第五个就是前面那第五个「由身语意多行恶行」。所以「命终已后，颠坠恶趣」，这个「颠」就是最高的倒下来了，就是跑到地狱三恶道去了。这个中阴身，人的中阴身生天，这中阴身的头是向上的，人若到三恶道呢，头是向下的。这「颠坠」就跑到三恶道去了。这就是这五个，这是五种邪行的五种过患。

卯二、例正行

与此相违能堪忍者，于他怨敌，发起五种正行。由此所感胜利差别，如应当知。

这是第二科「例正行」，第一科是「举邪行」，邪行有这五种邪行，有这五种过患，现在第二科来比例这个正行，彼此来对观。

「与此相违」，若是人与人之间发生这种事情，但是自己能够用佛法来调伏自己，不要放纵自己的烦恼的时候，「能堪忍」我能容忍这件事，心里不动烦恼，烦恼不动。「于他怨敌，发起五种正行」对那个怨恨的敌人，你内心里面发出五种的正行，合乎道理的行为。不要先生起瞋心，不要生瞋心来怨恨他，这是第一个。

第二个于彼亲友乐欲和合，不要说离间语。那第三个常欲令彼发生喜乐，不要是他苦恼的时候我心里欢喜，不要这样子。你希望他心里快乐，广作一切饶益的事情，那这是第三个。第四个，不破坏自己所受的尸罗。第五个，身语意不行恶行，多行善行。这样子，你将来得到的等流果，也就没有那么多…，那五种过患了，都没有了。所以「由此所感的胜利」和前面那所感的五种过患就不同了，「随其所应」，应该知道。

寅十一、能生忧苦喜乐差别（分二科）　卯一、举生忧苦（分二科）　辰一、总标

又有五法，能生现法后法一切忧苦。

这是第十一「能生忧苦喜乐差别」，能生忧苦、能生喜乐是不一样的，分两科，

第一科「举生忧苦」的事情，分两科，第一科是「总标」。

又有五种法，能生现法的一切忧苦，能生后法的一切忧苦。「现法」就是现在，「后法」就是将来，一切的忧苦。那五种呢？这底下是第二科是「别配」，别配这五种，分两科，第一科「现法」。

辰二、列记（分二科） 巳一、现法

一、亲属灭亡，二、所有财宝非理丧失，三、疾病缘身。此三能生现法忧苦。

「一、亲属灭亡」，这个亲爱的人，「亲」是爱的意思，「属」是随顺的意思。彼此相爱就能彼此随顺，所以叫做「亲属」。这个亲爱的人灭亡了，哎呀！不管是将来是现在，心里头不好不欢喜，不欢喜啊！因为有爱，所以就有苦啊！你不爱，他灭亡了，你心里没事。你爱呢，他若死了，不得了心就痛苦。我就是有这个…，我以前有哥哥，我家里给我来信说我哥哥死了，我立刻地心里面很痛苦的，有这个事情。哎呀！亲属灭亡，这是一个忧苦的事情。

「二、所有财宝非理的丧失」不合道理的失掉了。非理丧失，合理的丧失心里面也是痛啊，也是不欢喜啊！「三，疾病缘身」有很多的病，缠绕着你的这个身体！这也是苦恼的事情。「此三能生现法忧苦」，能令你现在就是心里面忧苦。

巳二、后法

四、毁犯尸罗，五、毁谤一切诸恶邪见。此二能生后法忧苦。

「四、毁谤犯尸罗」，一共是五种，前面这三种是「现法忧苦」。这底下说到第四种，「毁犯尸罗」，我犯了戒，这也是一个事情，也是忧苦的事情。

「五、毁谤一切诸恶邪见」，这个诸恶邪见就是能毁谤一切的，就是本身有恶邪见，没有正见，就毁谤一切正见正法的事情。这也是能生忧苦。这样说，「毁犯尸罗」是破戒，这个「毁谤一切诸恶邪见」是破了见。一个见，一个戒，加前面三个就是五个。

「此二能生后法忧苦」，你犯了戒，又有恶邪见去毁谤人，此二能生后法的忧苦，将来的生命会受到苦。

卯二、例生喜乐

与此相违五法，当知能生现法后法所有喜乐。

这是第二科「后法」。「与此相违」这「五」种「法」，相违五种法，那当然是亲属不灭亡，财宝也没有损失，也没有疾病，这是很理想。第四个也不犯尸罗，也不毁谤人。那所以五法，「当知能生现法后法所有」的「喜乐」了。

寅十二、无学超度邪恶行别

又阿罗汉，虽现追求供身财物，亦常受用，而能超度三邪追求、二邪受用。谓能超过杀生、偷盗、妄语所引三邪追求；亦能超过妻妾、畜积，二邪受用。

这是第十二科无学超度邪恶行的差别。这个「阿罗汉」是无学的圣人，「虽现追求供身财物」，因为他还有这个生命的存在，就是要有生活所须，他也要求，也要托

钵去乞食。这个衣、食、住，他还要照顾它，要去追求，供身的财物，这个资养生命存在的财物，他要去追求去。

「亦常受用」也是时时地要去受用这个衣、食、住的。「而能超度三邪追求」，但是这个阿罗汉和凡夫不同，不一样，就是他能够超度。这「超度」就是超越，也就是不违犯，不会有三种邪恶的追求，不会。虽然是须要，须要这些财物维持生命的存在，但是他不犯过失。不会有三种邪的追求，也没有两种邪的受用，加起来是五个。那三种邪追求呢？

「谓能超过杀生、偷盗、妄语所引三邪追求」，就是他虽然是为了生命的存在，不会去杀生，不会做这件事。杀掉，做这种事情来维持自己的生命，不会的，不会去杀生。偷盗，不会说追求这个生命的财物的时候，用偷盗的手段，偷盗的手段，不会。

我还感觉到一件事，自己有很多财，很多钱，放在第二个人，放在别人的名义下，然后向政府领这个福利金。我认为啊，这就是偷盗。我认为这就是偷盗的事情，就是有这种嫌疑，这事情不应该这样做，这是偷盗。这偷盗你将来啊，将来恐怕要到饿鬼道去走一走的，这不合道理呀！这个阿罗汉无学的圣人，不做这个事。

那个慧生老法师，他已经圆寂了。他在旧金山在洪福寺住，这别人说你年纪这大了，他已到七十多岁、快到八十岁了，你可以领福利金吧。他说，那么怎领呢，就填表。表上说你若手里有这多钱，你不可以。他说：那我不领，我有这么多钱。他不做这个事！这个慧生老法师那个人不攀缘，他就是安份，安份守已，一天用功修行，这是不容易，不是容易的。

「妄语」为了追求财物维持生命的话，说谎话，用谎话来去和人家去求财物，阿罗汉不会做这个事，不做这个事情。这个，我们如果是别人负责任维持一个团体，我不负什么责任，我也不去管这个事。将来你若自己独立的时候，你自己独立的时候，你就感觉到，难免须要财，随时要用财，用财，你怎样求这个财。

如果是用偷盗的行为去求财，以妄语的行为去求财，就有问题。现在说阿罗汉不做这个事。我看三果、二果、初果圣人也不会做这种事。这个初果圣人啊，他消灭了这个分别我执，没有这个分别我执。没有分别我执，他观察色受想行识，是老病死，是刹那刹那，是败坏的，没有我可得，我不可得，所以他不怕死。既然不怕死，当然不会用非法的行为维持生命，不会这样。只有凡夫有问题，凡夫是有问题的。「所引三邪追求」用杀生的手段、偷盗的手段、妄语的手段，去追求财物，叫做邪追求，这阿罗汉不会有这种事。

「亦能超过妻妾，畜积，二邪追求」，阿罗汉还有一种事情，超过也就是超度，也就是没有这种事。不会去畜妻、畜妾，这种邪受用，阿罗汉不会做这种事。若是经论上讲，那有妻妾的人他自称是阿罗汉，那就是有问题。如果我们没有看见这个文，经论上没有看见这个文。那个人他有丈夫，或者是他有太太，他说他是阿罗汉，你心情怎么想？他是不是阿罗汉？你也可能会想：哎呀！圣人不可思议，他可能是阿罗汉。你可能会这样想吧！但是现在这个地方说了，阿罗汉不会做这个事，不会有一个妻，有一个妾，受用这件事，不会做这种事。这是这五种，「无学超度邪恶行别」，圣人不会这样子。

寅十三、修诸善等诸支差别

又修断者成就五法，随其所欲，于诸善品方便修行；亦能速证究竟通慧。一者、于所修断，猛利乐欲，如教奉行；二者、于自所有，如实发露；三者、身力康疆；四者、

相续无间修方便中，其心勇锐；五者、成就通达止举舍相时分智慧。

「又修断者成就五法，随其所欲，于诸善品方便修行」，这是第十三科「修诸善等诸支的差别」。「修断」就是修善断恶的人，他能成就五件事，这五个条件他能具足的话，「随其所欲，于诸善品方便修行，亦能速证究竟通慧」，他就能够随他的善法欲，去做的话，就能满足他，他的善法欲能得满足。「随其所欲」，这个「随」是随顺他，使他的这个善法欲，他都能够做的好。「于诸善品方便修行」对于各式各样的，属于善的这一类事情，他都能够善巧方便的修行成功，你若是具足这五条件的话。「亦能速证究竟通慧」究竟的神通大智慧。那神通就是定了，究竟的定慧的境界都能圆满，都能成就。那五种法呢？

「一者、于所修断，猛利乐欲，如教奉行」。对于所修的善法、所断的烦恼，断恶修善这件事，由猛利的乐欲，不是说修也可以，不修也可以，不是！他这个希望心非常的强烈，猛利的乐欲。「如教奉行」，他如佛所教能这样做。

所以有的人他要出家，任何人都不能阻碍，就是那个乐欲特别强，任何人不能阻碍。父母不能阻碍，兄弟姐妹也不能阻碍，他的太太也不能阻碍，她的先生也不能阻碍，他非要出家不可。这人是不一样，有的人呢，不要说谁阻碍，不要说这样，再晚几年他就不出家了，这就是能阻碍，那就是什么呢？那就是他的修善断恶没有猛利的乐欲的关系，这乐欲心不强。不过是有的人，父母年老了，要照顾父母，我也同意这件事，你晚一晚出家也好，这个父母这件事情，非要供养父母，这也是对的。「于所修断，猛利乐欲，如教奉行」我要做这事就决定要做，如教奉行，这是一个条件。

「二者、于自所有，如实发露」。第二个，我自己不是别人，我自己所受的戒，我有错误的地方，我就能真实的发露忏悔，我不隐藏，这个条件要具足，这样子就能自己远离一切过失。

「三者、身力康疆」。这个人他的身体健康，这也是一个条件。身体特别软弱可能心力也就软弱，身强心力也可能强。当然不是都一定的，有时这样生命康强。生命康强呢，实在于自己的饮食还有关系，和衣食住还有关系。

「四者、相续无间修方便中，其心勇锐」。这个「相续无间」，就是一直的这样用功修行，没有间断。「修方便中」，就是你修行的努力中，「其心勇锐」他的心非常的勇猛、非常的锐利，你什么事情挡不住他。前面的「于所修断，猛利乐欲」是要修行开始的愿望。现在这里是说，就是修行的时候，他内心是勇猛的，没有什事情可以阻碍他的。

「五者、成就通达止举舍相时分智慧」。第五个他成就了，通达什么时候应该修止，什么时候应该修举：举也就是观，什么时候应该修舍。他知道时间，止相、举相、舍相这三相他知道。这个时候应该修止就修止，应该修举修舍，就修举修舍；不要应该修举的时候修止，应该修止的时候修举，那就不行了，你没有这智慧不行。你这五种，五法都具足了，「随其所欲，于诸善品方便修行，亦能速证究竟通慧」就成功了。

把这《披寻记》念一下，这《披寻记》解释的好。

《披寻记》五一七页：

又修断者成就五法等者：此中善品，谓定力摄心心所法。于衰损事或兴盛事深心厌患，喜乐于断，修不放逸，名于修断猛利乐欲。如善通达修瑜伽师之所教诲，取五种相极善作意，如理受持，是名于所修断如教奉行。义如声闻地说。（陵本

三十二卷一页）于自所受，若有毁犯，至诚发露，如法悔除，是名于自所有、如实发露。知量而食，身无沉重，有所堪能，堪任修断，是名身力康强。于佛听许恺寤瑜伽，发生乐欲精进勤劬，超越勇猛势力发起，勇悍刚决不可制伏，策励其心无间相续，是名相续无间修方便中。其心勇锐。于时时间思惟止举舍相而非一向，是名成就通达止举舍相时分智慧。

「又修断者成就五法等者：此中善品，谓定力摄心心所法」。这不是一般散乱的善法，就是修学禅定以上的善法，佛法中所说的禅定的这些善法。

「于衰损事或兴盛事」，兴盛的事，就是自己如意的事情，有世界上的富贵荣华，这个世界是兴盛的事情，这个兴盛的事情垮台了，就变成衰损的事了，就是这些事。「深心厌患」，心里不高兴，对于世间上的衰损不高兴；兴盛的事情我也不欢喜，就是身心厌患。

「喜乐于断，修不放逸」，我心里面就欢喜把这兴盛事、衰损事都不要，都弃舍它。就像《涅盘经》、《大毗婆沙论》有讲大功德天的事情是怎么回事。「喜乐修断」，把这件事都放弃了，「修不放逸」，自己努力的修学圣道，心不放逸，「名于修断猛利乐欲」，这件事是这么意思。

「如善通达修瑜伽师之所教诲」，就是那个「如教奉行」，就是这句话，如善通达修瑜伽师所教诲的。「取五种相」，取着五种相，五种相这是在（陵本三十二卷一页）有说，如声闻地有说。五种相：有厌离相、欣乐相、还有过患相、光明相、了别四相，说那五种相。

「取五种相，极善作意」，极善作意，特别好的、善巧的来警觉自己用功修行。接着是「如理受持，是名于所修断如教奉行，义如声闻地说」。（陵本三十二卷一页）。「于自所受，若有毁犯，至诚发露，如法悔除，是名于自所有、如实发露。知量而食，身无沉重，有所堪能，堪任修断，是名身力康强」。他这么讲。

他这么讲，「知量而食」就是不要因为我日中一食，我就吃很多，也不好，吃很多也不好，还是少吃好。你日中一食也是少吃。当然这个少呢，此少彼少不是一样的，有的人吃两碗饭是少，有的人吃三碗饭是少，各有各的少，就是你自己才知道。所以这就是「知量而食，身无沉重」，你吃的正合适，身体是不沉重。「有所堪能」，这个时候你的胃能适合能消化吸收它的营养，这个身体就不沉重，这个能力就强起来。「堪任修断」，这个体力、能力能够做这件事，能够修断，「是名身力康强」。

「于佛听许恺寤瑜伽，发生乐欲精进勤劬，超越勇猛势力发起，勇悍刚决不可制伏，策励其心无间相续，是名相续无间修方便中。其心勇锐」。这样讲，他把这个恺寤瑜伽放在这里头，「恺寤瑜伽」就是不要睡觉、睡太多，这样意思。

「发生乐欲精进勤劬」，劬者劳也，「超越勇猛」有超越常情的勇猛的势力发起来。「勇悍刚决」，「勇悍」也就是勇猛，「刚决」是决断，只要决定了不可以变异的，不可以制伏的。

「策励其心无间相续，是名相续无间修方便中。其心勇锐。于时时间思惟止举舍相而非一向」。你静坐的时候，你时时间思惟，这个时候是止应该修止、修举、修舍相，而不是说一直的修止，一直的修举，一直的修舍，不是的，随时要变动来调合的。「是名成就通达止举舍相时分智慧」，这是修诸善等诸支的差别。

寅十四、解脱所治取相差别（分二科） 卯一、举所对治（分二科） 辰一、标举

又有五种，能圆满解脱厌离所对治法。

「又有五种，能圆满解脱厌离所对治法。谓于诸法中，有三种愚以为依止，起三颠倒。」这是第十四科「解脱所治取相差别」，「取相」是一种迷惑，是一种颠倒，是修行人所对治的，要消灭它，所以也是所解脱的，但这件事是有差别。分两科，第一科是「举所对治」，又分两科，第一科是「标举」，举出来所对治的差别。

「又有五种」事，「能圆满」的「解脱厌离所对治」的「法」。「所对治」的也就是修学止观所消除的烦恼，这个烦恼也是所厌离的，也是所解脱的。这五种法能圆满的解脱所厌离的、所对治的法。

这是「标」，标这个大意。底下第二科是「随释」，分两科，第一科是「圆满解脱所对治法」，分两科，第一科又是「标」。

辰二、随释（分二科） 巳一、圆满解脱所对治法（分二科） 午一、标

谓于诸法中，有三种愚以为依止，起三颠倒。

「谓于诸法中，有三种愚」就是说我们这些凡夫人，对于色受想行识，眼耳鼻舌身意，这一切法上面有三种的胡涂、三种的无知。「以为依止起三颠倒」，这个愚作依止，就会生起三种错误的事情。这个「愚」是能生起的，「三种颠倒」是所生起的，这是一个愚、一个颠倒。这是所对治法，是「标」出来，底下第二科解释，解释分两科，第一科是先说「三种愚」。

午二、释（分二科） 未一、三种愚

三种愚者：一、时节愚，二、分位愚，三、自性愚。

未二、三颠倒

三颠倒者：一于无常计常颠倒，二者于苦计乐颠倒，三于无我计我颠倒。

这三种愚，第一个是时节的不明白，不明白时节的道理。这个时节，「节」是段落，一段落一段落的，比如春夏秋冬，就是一个段落，春天是一个段落，夏、秋、冬也是一个段落，一个段落。比如昼夜，昼是一个段落，夜也是一个段落。一月二月三月乃至十二月，这些时间相都是有节、有段落的。

这个「愚」就是不明白。这个时间是依据有为法的变动，安立的时间。有为法是刹那生灭是无常的，不是常住的。但是我们不知道无常，执着它是常，所以说「于无常，计常颠倒」，是名为「时节愚」。因为不知道是无常的，所以说于无常计常颠倒了，这叫「时节愚」，这样意思。

「二、分位愚」，分位愚就是我们的一念分别心，接触一切境界的时候，有苦、乐、舍这个分位的不同；苦是一部分、乐是一部分、不苦不乐是一部分，各有各的位，各有各的范围，苦有苦的范围、乐有乐的范围，其实「分」就是位，对于这件事也不是太明白也是胡涂的，所以「于苦计乐颠倒」。

这个苦受是苦，乐受也是苦。因为乐是要破坏的，要被破坏的，你求这个乐的时候也很辛苦，保护这个乐的时候也很辛苦，终究是要破坏了，所以还是苦，所以乐受也是苦。但是我们总感觉到是乐，所以那就是「颠倒」；「于苦计乐颠倒」。由「分位愚」就生起「于苦计乐的颠倒」。

「三、自性愚」，自性愚是什么？就是色受想行识。色受想行识这里面执着有一个自性，执着有一个我。因为这色受想行识也都是因缘生法，都是可破坏的，都是无常的，但是执着有一个有主宰的我，所以叫做「自性愚」。因为这个「愚」，所以「于无我计我颠倒」，在色受想行识里面没有我，偏执着有一个我的这种湖涂。

那么这就是解释了「三种愚」，也解释了「三种颠倒」；由三种愚生三种颠倒。此是有五种法，现在这才是三种，底下还有就是第二科「厌离所对治法」，巳二、厌离所对治法。前面是圆满解脱所对治法，这底下第二科是厌离所对治法。

巳二、厌离所对治法

及规求利养，希望寿命。

「规求」就是谋求，心里面打主意希求得到财富，这是「规求利养」，这是一件事。「希望寿命」希望自己健康长寿，好来享受这个利养，这又是一种所对治法。这两种加上前面三种所对治，就是五种。

卯二、取能治相

为治如是五所治法，起五取相。谓于诸行，取无常相；亦取苦相；于诸法中，取无我相；于饮食中，取恶逆相；于其命根，取中夭相。

「为治如是五所治法，起五取相」，底下这是第二科「取能治相」，前面是所对治的，这底下是能治。「为治如是」，为了消除这五种所消除的事情。「起五取相」要发起五种取相。这取相是烦恼，可是在这里面说这个取相变成了智慧了。就是用智慧的取相，来消灭烦恼的取相，是这样的意思。这五种取相是那五种呢？

「谓于诸行，取无常相」就是说你在奢摩他里面，心寂静住之后，你心里面要取这个无常相。就是观察诸有为法，主要还是色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法这些法，「取无常相」，来去观察它们都是因缘所生法，自性不可得，所以没有常恒住的事情，这样观察。观察先由粗的无常相开始观察，一开始先观察粗显的无常相。比如老病死，这是无常，这是一个很粗显的无常相；成住坏空，这粗显的无常相。然后可以推之，一切法都是刹那刹那生灭的无常相，都是要败坏的。那么由微细的无常相，所以决定要有粗显的无常相，一定是要败坏的，那么这样子去观察。「谓于诸行取无常相」。

「亦取苦相」，因为无常，所以就是苦。都是无常，苦恼的事情是无常，乐受也是无常，所以也是苦。这个行苦，也是无常，所以也是苦。所以在无常上，无常就是痛苦的一个原因，所以叫无常相。这个无常相是痛苦的原因，可以在《阿毗达摩集论》上说出来一个理由，因为一切行是无常，所以都是苦，它说出一个理由来。

这个苦！很多的苦恼的事情，是由无而有，原来没有，现在有因缘的时候，由无而有，由无而有就是无常相，由无而有所以是苦。这个种种如意的事情，是由有而无，所以也是苦，这是无常相，由无常故苦。那么行苦，也还是，由无而有，由有而无，它就会变。总而言之这个行苦！行苦本身是个苦，它在变，它一定碰到坏苦，或者碰到苦苦，所以也是苦。

所以「谓于诸行，取无常相，亦取苦相」。所以观受是苦的时候，你就这样观：由无而有是『苦苦』；由有而无是『坏苦』；由无而有，由有而无就是『行苦』，就是诸行无常故，所以都是苦。常常这样观，你对于这个受，我们的心，根、境、识这三法一和合有触，有苦、乐、舍的受。观苦生厌离心，观乐心里也提高警觉，这也是苦恼的事情。所以就是有乐来的时候，心里不颠倒，那就是你常作如是观的关系。所以「谓于诸行，取无常相」。

我也曾经遇见一些人，佛法说人生是苦，但是我感觉人生没有苦。我说你不知道无常，所以你感觉不苦。「亦取苦相」，「取」这个字，若是在烦恼上说，这个烦恼心很重，叫做「取」，取着。我们初开始用功的时候，用这正念来调伏这个染污心，来调伏自己染污的身口意，你也要用心要用得有力量，不然的话你夺不过来，这个权力被无明夺去了，从无明那里夺回来，你也要有点大的力量，所以也可以用「取」字，这个意思。

「于诸法中，取无我相」，这个诸行是取无常相、苦相。这底下说诸法那就有点不同，这就是连无为法也在内，无为法也是在内。行、诸行是有为法，有为法是无常是苦，无为法不能说无常，不能说这句话，那也不能说是苦。但是若是说无我的道理，就不限于有为法，无为也是无我的，其中也没有主宰性。如果无为有主宰性，就没有无常了，这个有为法不能现起了。所以有为法是无常，是无我，无为法也是无我的，要观察里面我是不可得，就是这样去观察，当然这也就是四念处了。这是取对治，对治常颠倒，对治乐颠倒。「取苦相」就是对治乐的颠倒，「取无我相」来对治我的颠倒。

我们初开始用功，观察我不可得，不感觉到有什事情，好像我这想一想没什么意思。但是你要观察久了深刻了的时候，随时都有作用，随时都会有作用的。所以这事你要用功，你才感觉到，随时会有作用。所以这个阿罗汉，初果圣人还有我慢，初果、二果都有我慢，但是阿罗汉没有我慢，就是他的无我观太深了，所以就没有我慢。这个慢是有我才有我慢，所以他还不是根本的烦恼。可是你若不观这个无我，这个无我若不观深刻的时候，这个慢还是有的。所以从这里可以知道无我观的厉害。

「于饮食中，取恶（ㄜˋ）逆相」，或者恶（ㄨˋ）逆相都可以。这个饮食，前面规求利养，就是利养，就是财。这个若是取，你要去取它的恶、它的过失，这个「恶」就是它的过失。若有了过失，我就应该…，我若不随顺我的过失，所以叫做「逆」。取它的过失相，或者说这个「逆」，就是令你受苦的一种相，取它的过失，它不能随顺你的意的。我感觉有了财富，好像可以随心自在，实在不是，会令你引起很多的苦恼，这个苦恼就不是你欢喜的了，所以叫做「逆」。总而言之，就是取这个财富的过失相，就可以不生贪心了。

我们出家受戒的时候，曾经有『四圣种』，受戒同时的时候受过四圣种。当时是不大明白这个事情，受这个做什么？现在知道，佛菩萨真是…这也可以知道出家不容易。佛最初这样规定的时候也是，你出家目的是修圣道，但是你不能生产，要靠去乞求的这件事，不能保证你都是如意的，你一定最初做最坏的打算。我的生活所需达到最低最低的时候，你最初要打这个主意。所以这样子说「规求利养」这是个问题，就是我耐不住这种苦，这种贫苦的生活而规求利养。现在说「取恶逆相」，取它的过失相，就会对治这个过失了。

「于其命根，取中夭相」，前面希望寿命，希望寿命这件事也可以向好处说，寿命长一点我用功的时间不就多一点，但是人又不一定是这样子。人说寿命长好，我能活两百岁，我先放逸一百岁，剩下一百岁我再用功修行，人就可能会这样子。若说我若没有病，我健康身体我才用功，真实是健康你又可能不用功，这个事情就是这样子。「于其命根，取中夭相」不是能靠的住那真实的长寿，中间就会断了的。这样子

寿命长也好，短也好，就是赶紧得要用功。

那么这是「能圆满解脱厌离所对治法」这样子。这五种所对治法就是，常颠倒、乐颠倒、我颠倒、一个规求利养的颠倒、一个希望寿命的颠倒。用无常、苦、无我，于饮食中取恶逆相、于其命根取中夭相，用这五法来对治。所以又有五种「能圆满解脱厌离所对治法」，就是这样子。

寅十五、心解脱门定智修别（分二科）　卯一、标

又有五种，修定修智二胜行者，正心解脱生长之门。

这第十五科「心解脱门定智修别」。这个五种，五种法来修这个定，用五种法来修智，或者说五种法修定、修智。修定，修智加起来有五种法，这么说，这个定和智是两种殊胜的德行。这个定、智是怎回事呢？是「证心解脱生长之门」，这个「证悟」就是成就了，成就你自心的解脱。心里面，你的这一念明了的心，没有烦恼业障的困扰，心就是解脱了。

「生长之门」，由这个定，定是有浅有深，慧也是有浅有深，渐渐地生长。这个心解脱就成功了，所以它是一个门。从这里开始，逐渐地才成就心的解脱，所以叫「证心解脱生长之门」。证心解脱生长之门是谁呢？就是定、智两种胜行。但是这里面说修定修智的方法加起来是五种的，是有五种的生长之门。

那么这是第一个是「标」。底下第二是解释。解释分两科，第一科先说「定胜行」。这里说修定胜行，先说定，后说智，说定胜行，和我们日常的这种习惯的想法不一样，我们若说修定应该怎么办？这和这说法有一点不一样。

卯二、释（分二科）　辰一、定胜行

定胜行者：因闻依谛圣言论故，正解法义。如因听闻，因广大音读诵经典，因为他人开阐妙义，在空闲处，审谛思惟，正解法义，当知亦尔。

「定胜行者：因闻依谛圣言论故，正解法义」，这样说，这是第一个法。「因闻」因为你要听「闻依谛圣言论故」就是依止四圣谛的圣言，就是佛为我们开示的苦集灭道四谛这个言论，我们听到了，听到了以后「正解法义」，没有错误的，明白了什么是苦、什么是集、什么是灭、什么是道。这个修定，你先要明白这件事，明白什么叫做苦集灭道，你要明白这件事。怎么明白呢？是闻，是听人家讲解的。听人家讲解我明白是什么道理了。这个修定的第一个条件要明白苦集灭道的圣义，要明白这件事。这是和我们原来的想法不是一样，但是天台智者大师说是符合这个道理的。

「如因听闻，因广大音读诵经典」，这是第二个方法。「如因听闻」就是同于前面，因为听人家讲解，那么你这个时候，因广大音读诵经典。这个是广大的音声，去读诵经典，照这个四圣谛的经典去读，而后能够背诵，背诵经典。你听人家讲谛圣言论，你能够正解法义，那么广大音读诵经典也是，也能够正解法义。当然这里面可以通于两种情形：一个是你听人讲以后，你自己要广大音的读诵经典，当然也是能够正解法义；或者有一种利根人，我不用听人讲，我自己就是读，读这个经，我就广大的音声去读，我也就能正解法义，也可以这么讲。

因为他人「开阐妙义」这是第三个。你因为为他人去开阐、去详细地解释这个四圣谛的妙义，你对这个法义就能深刻地了解了，教学相长有这个意思。你自己读、诵能正解法义，你为人讲解，也是正解法义。这是第三个。

底下是四，「在空闲处，审谛思惟，正解法义」。听人讲也好，自己读诵也好，为人开讲也好，还是有所不足的，还需要在空闲的地方，不是喧闹的地方。你能够「审谛」，很认真的、确实的，去思惟你所理解的法义。当然对法义能正解法义，也是「当知亦尔」，就是如因听闻是正解法义，你广大音读诵经典，因为他人「开阐妙义，在空闲处，审谛思惟，当知亦尔」，也是能正解法义的，和那个第一个一样，「因闻依谛圣言论故，正解法义」一样。后面那三个，也是能正解法义的，这样子。

这个学定的胜行，要这样学。我想这里面有几个事情，就是要听闻了四圣谛的道理，我修定的目的是得圣道，不是为身体健康，是这个意思。我听说静坐能减少病痛，所以发心静坐，因为身体健康我要发心静坐，因为静坐能长寿，所以我就发心静坐，不是！你学习圣谛了以后，你才知道为得圣道而静坐的。但是为得圣道而静坐，前面的这些减少病痛，身体健康，也能有，也是有，但是目的不是在这里。你若不学，只是叫你摄心一处住，多数你的动机不是太合适，所以要学，这是一个原因。第二个静坐这件事也是很微细的，很多的问题，你若不学，你还是不知道，还是不知道的，所以还是应该学的。

辰二、智胜行

智胜行者，于上品乱贪欲对治，无倒思惟。

你按照，你所修学习的方法寂静住，那当然就是得到奢摩他，这是前面这个。底下「智胜行」是什么办法？就是在奢摩他里面来修无倒的思惟，不颠倒的观察，还是观察无常、观察苦、观察无我、观察不净，也就是修四念处，这就是「智胜行」。

这智胜行有什好处呢？「于上品乱贪欲对治」，对那个最强烈、最强力的散乱，那个捣乱的份子。在我们心里面有强大力量的捣乱份子是谁？就是贪心，就是贪欲心。这个贪欲心用智慧能把它消灭了，就是这样子。

前面「定胜行」其实就是止，那么「智胜行」就是观，观结果把烦恼断掉了，就成圣道了。所以这个是「又有五种，修定、修智二胜行」，它能证得心解脱，是这样子。

寅十六、观行意乐及方便别（分二科）　卯一、标

又有五种修观行者，意乐方便悉皆具足。

这是第十六科「观行意乐及方便别」，修观行的人，「又有五种修观行者」，修这个止观的这种修行人，但是有五种修观行的不同。「意乐方便悉皆具足」，这五种也就是两种：一个是意乐，一个是方便。意乐具足、方便具足，这个也是修行非常重要的一个条件。

这是「标」，底下解释，解释分两科，第一科「辨差别」，又分两科，第一科是「意乐具足」。

卯二、释（分二科）　辰一、辨差别（分二科）　巳一、意乐具足

谓于涅盘菩提，起猛利信解，名意乐具足。

这五种，这就是两种：谓于涅盘，起猛利信解；谓于菩提，起猛利信解。这是两种。「谓于涅盘」，涅盘就是诸法寂灭相，这个就是涅盘。色受想行识寂灭相，就是涅盘。「菩提」是所成就的清净无染无分别的智慧，就是圣人已经成就那个智慧。你

成就了这个智慧，这个不生不灭的寂灭相才出现的，所以一定要有菩提。但是清净的寂灭相出现，你菩提才能成就，这就是这么回事。因菩提而成就涅盘，因涅盘而成就菩提，这两者是不能分开的。

对这件事都是要经过修行才能成就的，经过一个长时期的修行，也可能有人不需要很长的时间，就成就了也可能。对于这件事，起猛利的信解，就是他生起的希望心非常的勇猛、非常的锐利，不可达，锐利不可达。那种信解，我相信我能成就。这个「信」，不是相信别人，相信自己我能得涅盘，我能够成就菩提。你要有这个信心，有信就有欲，所以这个信解里面包括欲。这个「意乐」就是意愿，就是我好乐这件事，我欢喜这件事，我欢喜我要得涅盘，也要得菩提。而这种愿望是非常的勇猛锐利的，就是强大的愿力，「名意乐具足」。这是第一科「意乐具足」。

巳二、方便具足

无间殷重修习正知而行奢摩他、毗钵舍那，名方便具足。

前面是「意乐具足」，这第二科是「方便具足」，方便具足就是三个，就是「正知而行」，这是一个，加「奢摩他、毗钵舍那」这三个，再加前面两个信解，就是五个。

这个「无间殷重修习正知而行」。这个「无间」就是不间断，就是一直地能这样子用功，中间不间断，这件事不容易。我们就是很难做到这件事，总是有事情要告假，这件事就是不容易。是呀！你说这个事情不能不去办吗？所以这个事真是难，不容易，这是「无间」。

「殷重」殷重是什么意思呢？殷重有两个意思：一个是『专一』，我专一做这件事，专一；第二个意思是『微细』，详细地、深刻地来做这件事，所以叫做「殷重」。能这样子去修习，由无间而又能够殷重，殷重做什么？修习这个「正知而行」。

「正知」是什么？正知和正念是在一起的。这个「正知」就是你行住坐卧一切时都注意自己的一念心，不要搞错了，这叫做「正知」。我一举手也好，我一投足，一扬眉顺目，无论什时候注意自己的这一念心在干什么，它不可以错误。我这一念心，不管是念什事情，做什么、分别什么…，都是让它如法，不要叫它有贼来。这贪瞋痴不要进来，是这个意思。要进来的时候马上把它驱逐出去，要保持内心的清净，把这个身清净、口清净、意清净，正知就是管这件事的。

所以「正知」实在来说，就像社会上警察，就是这么意思。总是时时地在巡逻，不可以有土匪出来活动，保持人民的生命财产的安全，不许有土匪出来。现在我们修行人，心里面有个警察，时常看着自己的一念心，不要有贪、不要有瞋，不要有痴，不要有种种烦恼，使令它清净，叫「正知」。

而「正知」里面一定是有正念。就是把这个…念这一念心，这清净的境界叫它现出来，叫它明了的现前，叫做「念」。忽然间有不对了，这个正知要出来执行它的任务，把不对的事情驱逐出去，要做这件事。这个修行，「无间殷重修习正知而行」。不妨你试验一天不必多，从早晨起来，你就开始修习这个正知，一直到晚间睡觉，中间的时候，不要看别人，别人是别人的事，我就看我自己这一念心，叫它一直地清净无染，修这个「正知」，你试一试，试一试这个方法。

就是前面有了这个愿，有了涅盘菩提的信解，是『信』。这底下「无间殷重」，实在就是『精进』，就是精进。这个正知实在就是『正念』。信、进、念，这三种功

德。底下「奢摩他」和「毗钵舍那」就是『定、慧』。信、进、念、定、慧，就是这五个方法。

若在三十七道品上看，那就和这个有点不同。三十七道品是你开始修四念处。四念处、四正勤、四如意足。四正勤是精进，四念处，精进地修四念处，然后感觉定力不够，加上一个四如意定，这个定慧精进地修学定慧，修学最后，这个信进念定慧就出来了，这所生的善根。以前在四念处的时候，初学习佛法的时候，是从文字上相信了佛法，现在是经过了一番的修行，而对于佛法有信，这个信更深刻了一层。因修行而生起信，这个时候精进也是强，信进念也强，定慧也强起来，都成了根，这样意思。初开始用功的时候，有小小的对佛法有点信，也是有一点进，这进念定慧也是有。但那都是没有根，不牢固，随时也可有就我请假了，要出去走一走。但是现在到三十七道品五根、五力的时候可不是了，就是力量…，信进念定慧的力量大了，那又不同。

现在这里似乎不是那样的意思，就是把四念处包括在里面。把四念处、四正勤、四如意足是都包括在里面了。以五根从开头的时候，就是五根，所以三十七道品，有的时候就讲一个八正道就好了，其他的都不讲。那就是把其他的，一共是七科，其他的六科都包括在八正道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正念、正精进、正定。就把一个八正道就包括了全部的三十七道品，也有这样讲。或者就是说了一个四念住，就包括了全部的三十七道品。而现在说这个五法，就是把全部的三十七道品可以包括在里面，可以这样子讲。

现在这里这么讲，也使令我们有所警觉，使令我们有所警觉。我们最初的时候先要建立一个愿，我对于圣道的涅盘菩提，自己把这个帐算清楚，好好算，算一算我是不是应该发动一个、建立一个强大的愿力，我希望得涅盘、得菩提，先要思惟思惟，建立这个愿。建立了以后，是好，决定这样子，其余都放下，我就这样子。然后底下开始的时候，就「无间殷重修习精进，正知而行」，看这样的意思，不是一开始就修奢摩他、毗钵舍那的，不是，先学习这个「正知」。吃饭的时候，不要打别的妄想，你手一动一拿筷子去挟菜，去吃饭，你念念知道，知道你身体在做什么，心在想什么，念念都知道，都不容易，你试一试这样修行。这些法门都是佛菩萨经验说出来这件事，告诉我们这样修行。

「奢摩他、毗钵舍那」，你这个正念和正知是修奢摩他的前方便、修毗钵舍那的前方便。而正念正知的前方便，就是猛利的信解，涅盘菩提起猛利的信解，这意乐具足，是这样意思。这个你有了正念正知的训练，然后修奢摩他不难，心很容易定，因为你这个时候已经开始寂静住了。「毗钵舍那」，当然在奢摩他里面也修毗钵舍那。毗钵舍那修一会儿还是修奢摩他，是这样修。「名方便具足」这就是你得圣道的前方便都具足了，都具足了，那么这是第二科「方便具足」。

辰二、明胜利

又由成就如前所说意乐方便，悉皆具足，不退转故，令观行者，堪能速证圣谛现观，亦善安住诸胜善品。

前面第一科是「辨差别」，这底下第二科「明胜利」，就是前面你这样用功修行，并没有徒劳，没有白辛苦会有所成就的，说明这个意思。

「又由成就」，由于你不怕辛苦，还能放下其他的事情，能这样努力地修信进念定慧，「成就如前所说」的「意乐方便」，意乐具足了，方便具足了，这两种法「悉皆具足，不退转故」这个不退转不容易，不失掉，意乐不失掉，这个方便也不失掉故。

「令观行者，堪能速证圣谛现观」，使令这个修观行的这个人，在奢摩他里面修观修行的这个人。修观行者，「堪能速证圣谛现观」，他就有能力，「堪能」就是有能力，很迅速的证悟了圣谛现观。这个「现观」是能证悟的，「圣谛」是所证悟，圣谛是什么？就是苦集灭道。

我们一般的说它就是如如，如如智，这个如如智证悟了如如理，这叫证悟。但是佛法上的意思是证悟圣谛，是！你有这样的清净智慧，证悟了如如理。但是同时你也能证悟苦！受想行识是苦！你也能证悟这件事，此是苦！色受想行识是苦，眼耳鼻舌身意从色声香味触法一接触，这虚妄分别都是苦！会有这种认识，会有这个认识的。这个见圣谛的就是初果，「堪能速证圣谛现观」，这就是初果。这个初果圣人，他能知道这是苦，此是苦。

这个爱，集谛是苦，是集，它的确是能令你...根本因众生都是诸法寂灭相，那有这些啰嗦事，因为你有爱所以这些麻烦都来了，能集，能积聚来，能有这个凝聚的力量，此是集。此是灭，苦也没有了，集也没有了的时候，这个诸法寂灭相现前了，这真是大安稳处，此是灭。此是道，这个戒定慧是从凡夫可以到涅盘的道路，这真是道。这个圣谛现观，就是得到这样无分别智，清净的智慧见到真理的时候，他是有这样的智慧的。「堪能速证圣谛现观」。

「亦善安住，诸胜善品」，这个证圣谛现观，这主要是说智慧，其实这里面不但是智慧，里面还有定，还有信、进、念，还有很多的功德，「安住诸胜善品」，那些殊胜的善品都能安住不动，而不退失了，成就了。不只是智能，还有很多的功德都成就了。这样说，由前面信、进、念、定、慧的五根和这五力。五根、五力有个说法：暖、顶，是五根；忍、世第一，是五力。也有说是四正勤是暖；四如意足是顶；五根是忍；五力是世第一，然后证圣谛现观是初果，继续地修四念处就得无学道，也有这么说的。

这样说这段文就是，由五根的成就、五力的成就，就得圣道了。在这个地方，我们一开始说四念处、四正勤是从行开始的，从表面上看就是要这样修行，但是现在这里说从愿开始，这也很好。从愿开始，你要具足这个愿，这个意乐要具足。你心里在要有这样的愿，这件事才能做得好，如果没有愿，就不行，没有愿这件事做不好。先要有愿，然后才开始修行。

寅十七、领受身心诸受相别

又有五法，令诸有情受爱非爱业果异熟，烦恼身心，具摄众苦，谓苦、乐、忧、喜、舍。

昨天谁和我说，我这个说话真是啰嗦！好像在这个...，那一年在台中慈明寺讲《遗教经》的时候，其中有一个同学就问我，说是：我读过天台宗《摩诃止观》，我又读过南传佛教的《清净道论》，我感觉《摩诃止观》说得太麻烦，修学止观那么麻烦。你若读《清净道论》修四念处，简简单单多好，要那么麻烦干什么？我刚才讲到这里心里想：就念阿弥陀佛，你看有多好很简单，就求生净土就好了。你还要讲，还要意愿，意乐具足，要方便具足。从开始一天就要无间殷重修习正知而行，你看一点也不自由，这个心教它居住在那里，的确是这样的。

我在香港的时候，我们的老法师有病，请一位医生是医院的院长，做过院长来给老法师看病。看病的时候我们看完病了，我们上晚课放蒙山，我叫他随着。他是相信基督教的，不是信佛的。我说：『你是做院长，大学毕业有专业知识的人，你的知识应该广一点，你相信基督教，佛教也看一看，也好嘛！』他就勉强的随着看念下去。念完了，佛教还有道理呀！一切唯心造！若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一

切唯心造！这有道理啊！你可不可以讲一讲什么叫唯心造？我不信佛，佛教太麻烦了，就相信一个上帝就好了，很简单，也有这种感觉，就是嫌麻烦，简单的好。

而佛教徒里面也有这个问题，太麻烦了不欢喜，简单一点。这件事我看佛也知道这个问题。那么究竟怎么回事情呢？所以「谓于涅盘菩提起猛利信解」，这个地方很重要，就是你的愿望怎么样，来决定这件事。你若现在想要得无生法忍，你就不要怕麻烦，你不要怕麻烦。你就是...，这个方法其实也不是很多，这信、进、念、定、慧就是五法，并不是很多事，也就这样用功修行，也就可以。

我就怕麻烦，我不要这样子，我就念阿弥陀佛求生净土，那也可以，也是好。但是我有时候也另外还有一个感觉，我以前看见一个杂志上，就是日本以前作首相的那几个人，就写中国的文章，写汉文，不是日文，也许谁翻译的，也许他直接写中文，那些文章。我最近也看见一些学者，或者政府做大官的人写的文章，我看，我有时候感觉什么呢？就是很复杂的情况呀！他就很有条理的把它说得清清楚楚，这是表示什么？就是头脑灵啊！这个麻烦在他心里面没有麻烦，复杂在他的心里面不复杂。我这说话越说越多，说这个谁！

孔明在的时候，杨宜和魏雁就是不和的，我讲到三国志的事情。这个杨宜和魏雁不和，而孔明的心情...，杨宜也很重要，魏雁也是非常重要，两个人都要用。但是他不和，孔明可以调解，就可以对付用。那说魏雁他的本事，就是勇猛，他这个大将军，勇。杨宜有什么好处呢？你领几十万的军队，这些复杂的事情，他很快地就处理好好的，这些杂事，你看这个人重要不重要。

所以我在想《摩诃止观》、《瑜伽师地论》说这么多太麻烦了，我感觉这个心情，如果真是嫌麻烦，那也无可奈何。但是我认为，如果你先从信进念定慧这五个字这样学习静坐，你这个心里面静了的时候，有多少寂静功夫的时候，心情会改变。改变什么呢？这地方说「令观行者堪能速证圣谛现观」，这个堪能性增长了。你多少修奢摩他的寂静，你的堪能性增长了，你就不怕麻烦，不感觉麻烦。

我们初开始学习这个唯识，光是识就是八个，原来就是一个第六识好了，不是！说了很多麻烦的事，第八识很多很多的事情，也有很多，性境现量通三性（眼耳身三二地居），很多很多事就是嫌麻烦。但是你若耐心地学习久了，没有什么，也没有什么，不感觉麻烦。所以说了一千，说了一万，只有两个情形，一个是你最初...，当然你若这个头脑的确是太笨，像我就是笨一点，那也只好念阿弥陀佛也好，你求生净土也可以，这是一种情形。第二种情形，你不要紧，如果你愿意现在得无生法忍，你可以耐心的学，同时也学习静坐，学习静坐这个堪能性逐渐地增长，增长又增长的时候，没有这个怕麻烦的问题，没有这个问题。

所以有人若是到这个...学了法律、学了政治、学了经济、学了一肚子学问，然后回到社会上做总统，做总经理，乃至做省主席，还竞选总统。但是你们知道有一件事，东北是出土匪的地方，张作霖是个土匪没有读过书，他可以做东北王，日本人还怕他。我以前...，有个叫做宽慕法师他是安徽人，他是大学毕业的，大学毕业就给倪世聪做秘书。倪世聪是袁世凯的时候安徽的督军，就是现在的省主席了。到这个北洋政府时代，倪世聪还是安徽的督军，当时袁世凯已经死掉了很多年了。这个东北张作霖的军队进关了，到了北京做了海陆空军的总司令了，有事情到安徽来同倪世聪开会。他在座，宽慕法师在座，他说：你说他是土匪，他说话非常果断，简略，明了，几句话问题就解决了。他赞叹他！他是没有读过书的人啊！

所以我在想，宿世带来的生得慧，现在的修得慧都有关系。有的人宿世带来的生得慧不是太多，弱一点，就会太麻烦的事不要做了。但是你若努力地有修得慧成就了，你就改变，就会改变。但是我相信张作霖这种人生得慧很高，他虽然没有读过

书，但是他能把事情看得清清楚楚，一下子就能果断，和他儿子不同，张学良实在是个……，好过隋炀帝，隋炀帝是个败家子。我说这话好像不对，隋炀帝是天台宗的大护法，你可知道，的确是。

我提起隋炀帝，隋炀帝遇见了很多的善知识，可是很不简单。他和天台智者大师给他授菩萨戒，这是一个很难得的事情，和嘉祥大师还是结了缘的，三论宗的嘉祥大师和他结缘。另外他在垮台之前，他领了很多军队各处跑，他的大臣建议他，你这样劳民伤财，失掉了民心对你不利。他还不听话还是各处跑，各处跑常常遇见困难，但是他旁边有个出家人，那个出家人就是有神通。遇见困难的时候，那个出家人给他出个主意，困难就过去了，出主意困难就过了，所以有他这个仗势。但是最后是完了，那个出家人最后走了，所以他就垮了，有这个事情。

寅十七、领受身心诸受相别

又有五法，令诸有情受爱非爱业果异熟，烦恼身心，具摄众苦，谓苦、乐、忧、喜、舍。

这是第十七科「领受身心诸受相别」。「又有五法」，又有五种事情，使「令诸有情受爱非爱业果异熟」，领受爱业的果报，领受不可爱的业果报。这五法有这种作用，使令众生领纳这两种果报，一个是可爱的；一个是不可爱的。「烦恼身心」，虽然是有可爱，有不可爱，总而言之都是烦恼，不可爱的是烦恼，可爱也是烦恼。「烦恼」的意思就是使令心里面不寂静；扰乱身心不寂静。

「具摄众苦」，他具足了、含摄了很多的苦都在内了。「谓苦、乐、忧、喜、舍」，五法是那五法呢？就是这五种。这个苦和忧是领纳不可爱果报的两法，喜和乐是领纳可爱果报的两法，这个舍是通于苦乐的。苦乐是在前五识来说，这个忧喜是在第六识说的。苦恼的境界来了，第六识就是忧恼；可爱的境界来了，第六识就喜，它欢喜了。但是都是属于烦恼境界，因为都是属于有漏的，对可爱的境界也是烦恼，不可爱境界也是烦恼，所以都是苦恼的境界。

寅十八、不还圣者生相差别

又有五种，离欲界欲，未尽余结，学生差别。一、住中有，便能究竟得般涅盘；二、于初静虑初受生已，得般涅盘；三、受生已后，少用功力，圣道现前，得般涅盘；四、多用功力，圣道现前，得般涅盘；五、或色界边际乃至色究竟，得般涅盘；或无色界边际乃至有顶，方能究竟得般涅盘。

「又有五种，离欲界欲，未尽余结，学生差别」，这是第十八科「不还圣者生相差别」，这是在三果阿那含称之为不还圣者。这个圣者，他还没能够入于不生不灭的涅盘，他还是有生的，有生是有差别的，这里面加以解释。

「离欲界欲」这个三果圣人，初果、二果、三果。三果圣人，他经过长时期的修学圣道，是远离了欲界的烦恼。「离欲界欲」，欲界的欲烦恼，他弃舍了，他没有欲界的欲了。「未尽余结」，色界天、无色界天的烦恼，他还没能尽，他还是有。是这样的「学生差别」，这样还是有学，还要继续学习圣道，断未尽的烦恼。他这个人，还要在生死里流转的，他这个身的相好、情况、相貌是什么样呢？什么样的情况呢？怎样的差别呢？这样的意思。

「一、住中有，便能究竟得般涅盘」，这是第一种情形。就是在...，这个人当然是在欲界，或者在人间，或者在欲界的天上，他的寿命结束了，他就是死掉了，死掉了就生到天上去。临命终的时候，他又有中有，就是前一个生命还没有出现，现在这个生命结束了的中间有一个生命。在这个时候，这个时候「便能究竟得般涅盘」，他在中有的时候，他就能究竟地，他这个止观的力量，这个圣道的力量，就把剩余的烦恼灭了，就得涅盘了。

这个涅盘有「有余涅盘」、有「无余涅盘」，他这个应该是通于有余，也通于无余。因为这个中有，他的寿命最长可以达到七天。如果他在人间死了，中间他可能到中有的时候，他还修止观的。修止观他可能不需要两个钟头，也可能的，这个事不一定，就把烦恼断了。断了这个时候，还是「有余涅盘」。但是中有不过七天就死掉了，一死就是「无余涅盘」了。所以这个地方「便能究竟得般涅盘」，就是也有「无

余涅盘」在内的，这个地方有这样意思。这是第一种情况。

「二、于初静虑初受生已，得般涅盘」。第二个情形，就是他在中有的时候，虽然他是三果圣人，他中有时候，他还是圣人，但是这时候没有进步。已经到了从初静虑，或者梵众天，或者是梵辅天。这个圣人像初果圣人多数不做梵天王，多数是这样子。那他「初受生已」，就是初开始得到梵天的生命，但那都是化生，不像我们人间这样子。「生已得般涅盘」，就是初受生了没有多久，他就得了涅盘了，这是有余涅盘，那就是把色界天、无色界天的烦恼都断了。

这个我们在以前，我们也是讲过这个道理。比如说这个修行人在欲界用功修行，他能把色界天、无色界天的烦恼能断，能这样子。现在这个人修行人，生到色界初禅去，在初禅天里用功的时候，就把色界的二禅、三禅、四禅，乃至无色界的四空定的烦恼都能消灭。这个事情，这个圣道的厉害，力量很大的，这是第二个情形。但这个是有余涅盘，那么这个寿命还是很长，所以还不会…，等寿命尽了才能入无余涅盘。

「三，受生已后，少用功力，圣道现前，得般涅盘」，这是第三种情形。他是在初静虑受生了以后，「少用功力」，不是用很多，不需要很多的努力。「圣道现前」，这个圆满的定慧的力量现前了，那么没尽的余结都消灭了，就「得般涅盘」，得入于有余涅盘了。

「四、多用功力，圣道现前，得般涅盘」。这个人他要多用功，少用功的不可以，要多用功力的，那他这个圣道才现前。这可见，不但是我们凡夫这个根性不同，圣人也是，圣人也是这样子，根性也不一样，他们的烦恼也是有轻重的不同，所以得圣道的情况也是各式各样的。这是「第四、多用功力，圣道现前，得般涅盘」。

「五、或色界边际乃至色究竟，得般涅盘；或无色界边际乃至有顶，方能究竟得般涅盘」，这是第五种。第五种或色界边际乃至色究竟，这话什么意思？就是他在初禅天，他若修行就死了，就生到二禅去了，二禅死了又生到三禅，三禅死了生到四禅，到了色究竟天才入涅盘，圣道才圆满，才得无余涅盘，才得到涅盘，寿命尽了就无余涅盘了，还有这样的情形，所以这是不一样的。

「或无色界边际乃至有顶，方能究竟得般涅盘」。「或无色界」，这个无色界就是这个人他由初禅、二禅、三禅乃至到色究竟天，还没得涅盘，还没得究竟的涅盘。又生到无色界天的空无边处天、识无边处天、无所有处天、非想非想处天，这个时候他才能究竟得般涅盘，还有这样情形，这也是不一样的。那这就是「不还圣者生相的差别」是这样的。

这底下把《披寻记》念一下：《披寻记》五一九页：又有五种离欲界等者：此说五不还果生相差别。由彼已断五下分结，是故说言离欲界欲。未断五上分结，是故说言未尽余结。有学位摄，是故名学生。上二界未证无生，说之为生。何等为五？谓中般涅盘，生般涅盘，无行般涅盘，有行般涅盘，上流般涅盘。如声闻地释。（陵本二十六卷五页）如文次第，配释应知。

「又有五种离欲界等者：此说五不还果生相差别」，就是五个、五类、五样不同的三果圣人，他们在色界天、无色界天受生的行相，有这样的情况不一样。「由彼正断五下分结，是故说言离欲界欲」，这是解释这句话，就是把五种，一、二、三、四、五．五种下分结，就是欲界的，欲界的烦恼他已经消灭了，所以说离欲界欲。他还没有断五上分结，五上分结我们前面讲过。「是故说言未尽余结，有学位摄，是故名学生」，这样的修行人，还没有到无学的境界，他还属于有学，他还继续要学习圣道，这叫做「有学」；「位摄」，有学的情况所摄，属于…，摄者属也，属于这个程度的人，「是故名学生」，这也叫学生。

「上二界未证无生，说之为生」。因为他上二界的这个色界、无色界的禅定的境界，他成就了这个禅定，他心里面还有爱见慢的烦恼，没有证悟无生灭的道理，还没能够，对于有爱见烦恼的生起，所以叫做「生」。「何等为五」怎么叫做五呢？

「谓中般涅盘」，就是那个中有的时候，就入涅盘了。

「生般涅盘」，就是初受生已，就得涅盘了，这是生般涅盘。般者入也，入涅盘了。

「无行般涅盘」，就是受生已后，少用功力，圣道现前，这就算是无行般涅盘。不用多功用，小小地用功，也就算无行般涅盘。

「有行般涅盘」，就是多用功力，圣道现前，得般涅盘，可以这么说。

「上流般涅盘」，就是第五个了，要上生到色究竟天得般涅盘，和无色界的非想非非想天，才能得般涅盘，这就是上流果，向上去，流者行也，就是向上去，到上面去，由初禅到二禅就是向上去，这样子才得般涅盘的。

寅十九、杂修不还生地差别

又有五种杂修第四静虑果得不还者，生地差别。一、下品静虑果生地，二、中品静虑果生地，三、上品静虑果生地，四、上胜品静虑果生地，五、上极品静虑果生地。

「又有五种杂修第四静虑果得不还者，生地差别」，这又第十九科「杂修不还生地差别」。「又有五种杂修第四静虑果得不还者，生地的差别」。这个杂修第四静虑，这个「杂修」怎讲呢？就是他已经成就了…，这个三果圣人，不是其他的圣人，四果当然也可以，这个…已经得了初禅、二禅、三禅、四禅，那这个时候他在四静虑，在第四静虑，不是前三个静虑，是第四个静虑。

这个「第四静虑果得不还者」，在第四静虑这个地方得不还果，其实都是不还果，但是不还果这个阶段很宽，只要你最后的非非想天的烦恼没有断，那都是三果。你断了初禅的烦恼，二禅、三禪、四禪烦恼，你还是三果。你断了空无边处定的烦恼，识无边处定的、无所有处天的烦恼都断了，你还是三果。你若把非非想处天的烦恼断了，那就是四果。所以这个果也是很长，是「得不还者」，这时候得不还果。得不还果是「杂修」第四静虑，这个地方还有点事情。

那么「杂修静虑」，什么叫杂修静虑呢？就是这个圣人，他在色界第四静虑里面，入了这个第四静虑的定里面，他就是修无漏的定慧，修这个四念处，无漏的定慧。修的时候，先多念现前无漏的作意，这无漏的作意，一念一念地这么修，是多念好多的念，修这个无漏的作意。然后就现出来有漏的作意，故意地现出有漏的作意，就是现出爱见慢的这种心情。有烦恼的这种作意，现在也是多念。多念现完了，然后再现出无漏的作意，现出这个…，就是四念处、无常、无我的这种作意，这样的止观现出来，也是多念。

这样说，先是无漏的作意，后面也是无漏的作意，中间是有漏的作意，就是这样子修。两边都是无漏作意，中间是有漏作意，而都是多念地，就是这样子，一直这样修。修的时候，逐渐地减少，逐渐地减少这个念念的修行；这有漏的作意、无漏的作意都渐渐的减少。减少到两念，两念修无漏的作意，两念是有漏的作意，再两念无漏的作意。也叫做「夹熏」，就是用无漏作意夹这个有漏的作意，来熏这个有漏的作意，是这样子。

那这样过去了，就在一念的无漏作意现前，再有漏作意也是一念现前，再是一念无漏作意现前，这样子修的时候，就是修圆满了。这个杂修，第四静虑就是修完了。那这样修行的人，「生地差别」，他若是他死了以后，往生别另一个地方去的，也是不一样的。他生到那个地方去。生到什么地方去？就是五净居天，生到五净居天。五净居天是在四禅天之上。四禅天，也是三层天，但是五净居天是在三天之上，所以由四禅生到五净居天去。你不夹熏，你不修杂修静虑，你不能生到五净居天，你不能去的。所以这个杂修静虑目的是什么呢？就是为的是生到五净居天去。要这样修才可以去，不然你去不了。

在《俱舍论》上说有三个目的，这个「杂修静虑」有三个目的。第一个就是假设三果圣人，那他这样的目的就是为了往生到净居天，他要这样修行，这是一个理由。第二个理由，是为了享受现法乐住，享受第四静虑的现法乐，所以要常常入在第四静虑这样修，这是一个，这是一个理由。第三个理由，害怕退转，恐怕这个烦恼增长了，又失掉了，把自己现成的成就的程度，从那个程度降下来了，就是退了，退失了圣道，所以这样子练、这样子熏修，有这三个理由。

现在说这个「生地差别」，就是你这样杂修静虑死掉了以后，你生到什么地方去，生到那里有什么情形？说这个意思。若是已经成就阿罗汉果的人，不是三果，是四果阿罗汉，那又不同，他也可以杂修静虑，但是他不生到净居天。净居天是三果圣人的地方，他不到那里去，但是他也可以杂修静虑。杂修静虑，他的目的就是为了现法乐，为了享受第四禅的现法乐。再来就是也有一点钝根的阿罗汉，也有一点害怕退，害怕自己的地位、程度向下退了，所以他要这样修。现在这里是说三果圣人。

「一、下品静虑果生地」。下品静虑果生地也就是无烦天，五净居天的第一个是无烦天。这个杂修静虑像刚才说，到最后，前一念是无漏作意现前，然后中间是一念有漏作意，后面又是一念无漏作意。如果是这个程度，你死掉了的时候，就是生到无烦天。这是属于下品静虑、杂修静虑的果，所生到、往生的地方是无烦天。他这个地方没有烦恼的扰乱，特别的寂静，这是一种。

「二、中品静虑果生地」。这个中品就是无热天，无热天是中品杂修静虑的果，那么这个修行人，就生到这个地方来。这个中品静虑果，这里面这个「生地」和「中品静虑果」这个话，是两个意思。「中品静虑果」是你现在能这样修，你就有这个成就了；「生地」是你在那个地方死了，生到另一个地方去。这个生地也和那不一样，像我们人间的人，你得到四禅八定了，你还是在这个地方住。死了以后，你生到色界天、无色界天那就是生地，这有点不一样。

这个「中品静虑果」是什么呢？就是，或者前一念是无漏作意，中间一念是有漏作意，后面一念是无漏作意，是由多念的无漏作意，由多念的有漏作意，多念的无漏作意，修到最后，就是一念作意：一念无漏作意、一念有漏作意、一念无漏作意，是夹熏。现在这个「中品静虑果」，它是六品，就是那个下品是三念，是三心就是三念，刚才说的，前面一念无漏作意，后面也一念无漏作意，中间是有漏作意，这是三心。心意识的心，三心，也可以三心，或者说三念。这个二地中品静虑果这个人，他六心，又增加了三心，是这样子。这样子他就往生到无热天，五净居天的第二层天无热天，往生到那里去，叫无热天，无热天也还是没有热恼，也还是没有烦恼，身心都是安乐没有烦恼，特别寂静清净的地方，所以「中品静虑果生地」。

「三、上品静虑果生地」，这个人在最后修...，他又增加了三心就是九，就是九念，或者是九品，他就是修行的功力修得多，生到上品。这个「上品静虑果生地」是那里呢？就是善现天。无烦天，无热天，『善现天』生到这个地方。这个善现天，说这个天的形体，他这身体的形貌特别庄严，众所乐观这个人。他当然是都是有圣道的境界，他内心里面都是见到苦谛、集谛、灭谛、道谛的道理，见到圣谛的道理，没有

烦恼的干扰，身心清净。那这个就是「上品静虑果生地」，「生地」就是善现天，他所现出来的身体的形相非常庄严，叫「善现天」。

「四、上胜品静虑果生地」，这又是胜过了那个上品，比上品还要殊胜的，也是杂修静虑的。杂修静虑就是十二品，也就是十二念，不是九。现在又增加了三心，就是十二。生地就是善见天。无烦天、无热天、善现天、善见天，这个善见天，他当然也是圣道的境界，见到苦谛…，苦集灭道的圣谛，没有烦恼，身心清净安乐，但是他的身体要比前面善现天还要…更要庄严，是这样子。

「五、上极品静虑果生地」，前面说十二品，现在是十五品，就是十五念，又增加了三念。它就是五个是有漏的作意，十个是无漏作意，加一块就是十五个作意。那这个人，他是色究竟天，就是上极品静虑果。他死了以后，他就生到色究竟天去了，是这样子。这个色究竟上面，这个《俱舍论》上、《大毗婆娑论》上的解释，是说这个人在有色的世界，他的身相的庄严是最殊胜了，没有人能赶上他的。所以是静虑果生地。

《披寻记》念一下。 《披寻记》五一九页： 又有五种杂修第四静虑果等者：当知此说五净宫地：谓无烦、无热、善现、善见及色究竟。谓不还果，由软、中、上、上胜、上极品杂修第四静虑力故，生此五净宫地。如次配释应知。

「又有五种杂修第四静虑果等者：当知此说五净宫地」，就是五净居天，「谓无烦」天、「无热」天、「善现」天、「善见」天「及色究竟」，这一共是五天。「谓不还果，由软、中、上、上胜、上极品」的「杂修第四静虑力」量「故，生此五净居地，如次配释应知」。这是这样子。

寅二十、定断烦恼观察差别（分二科） 卯一、标

又有五种修观行者观察作意，能令三界烦恼永断究竟决定。

这上面的意思，前面这是「杂修静虑」，这个三果圣人分两种：一种是欢喜智慧的，欢喜智慧他就是杂修静虑，就往生到五净居天去；另外一种欢喜定，他就不到五净居天去了，他就修空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，这样子他在色界天死了，色界四禅死了，他生到无色界天去了。说欢喜定的到无色界天去，欢喜智慧的就到净居天去，这都是属于上流，属于上流般涅盘的三果圣人。

「又有五种修观行者」，这底下第二十科「定断烦恼观察差别」，由定断烦恼观察有差别，分两科，第一科是「标」。又有五种修观行的人，他的情形也是不一样，这个修观行的人，观察作意能令烦恼三界…，他的观察作意非常有力量，能令欲界、色界、无色界的烦恼「永断究竟决定」，就是不退转了，他能够成功的，有五种的不同。

卯二、释（分二科） 辰一、举欲离欲相

谓虽深厚忆念分别思惟欲相，于诸欲中仍不趣入。任运舍心，于离欲相率尔思惟，便能任运其心趣入。

前面第一科是「标」，现在第二科是解释，解释分两科，第一科「举欲离欲相」。对这个欲他能离欲，而不是有欲的。

「谓虽深厚忆念分别思惟欲相」，就是说这个圣人，虽然他在禅定里面，深厚地，深而又厚的忆念分别思惟欲的相。忆念分别思惟，「忆念」就是回想过去，「分

别」或者说指未来，「思惟」指现在，就是多样式的，又是深而又厚的忆念分别思惟欲的情况，这色声香味触，这个凡夫的欲相，他这样思惟。

「于诸欲中仍不趣入」，虽然这样思惟，但是他的内心还是清净无欲，他不投入，不能投入到欲的境界里面去，不相应。是「任运舍心」，好像不需要帮助他，他自然地就能弃舍这个欲，他和这个欲不契合，不高兴这件事，不高兴有欲，「任运舍心」。

「于离欲相率尔思惟」，就是对于远离了欲的境界的情况，远离了欲的这是谁？就是初禅，初禅天的人就是离开了欲界的欲了。对于初禅的境界是率尔思惟，「率尔」就是…也是很自然地、很自在地这么一下子，这么一想，「便能任运其心趣入」。

这个「率尔」也表示一个容易的意思。表示说是，我们若是有预谋的就不是率尔了，我预先就准备好了要入初禅了，那不是率尔。率尔是无意的碰到了，就是心里面这么一动、思惟，率尔思惟。「便能任运其心趣入」，「便」就是很容易的，心就入于初禅了，入于初禅的境界里面去了，你就契入了。那么这是一种境界，就是「举欲离欲相」，这个离欲的相貌是这样子。他这样子的观察作意，能令三界烦恼永断究竟决定，有这种好处。这个人修行的境界，达到了这么个程度。

所以这个圣人，他心清净，他这个欲不能染污他，怎么知道不染污呢？他自己心里面他会考验自己的，在修行的境界的时候，他用染污的境界来考验他自己。考验的结果，结果是经得起考验，他心里不动，是这么回事。所以这是「其心任运其心趣入」，这是第一个。

辰二、例恚无恚等

如于欲离欲相如是，于恚无恚相、害无害相、色等至生相、无色等至生相，及涅盘相，当知亦尔。

这一共是五种，现在是第二科「例恚无恚等」。「如于欲离欲相如是」，如前面说这个修行人，对于欲界的色声香味触的欲，他能离欲相，能离欲这个相貌情形是「如是」，是这样的。

于欲离欲的相是这样子，「于恚无恚等相」，亦复如是，也是样子。对这个「恚」心里面愤怒要杀人、要伤害人，但是他没有这个，他「无恚」，你怎样触恼他，他心里面不恚、不愤怒。「害无害相」，说是你怎样去苦恼他、毁辱他，而他心里面没有害相，心里面不动。没有说你骂我，我就骂你，你要打我，我就打你，没有这种心情，他心里面一点这样…，不要说没有这件事，这个身口不动，连心都不动，没有这件事。

于恚无恚相，于害无害相，「恚」是严重要杀害，「害」只是伤害一下就算了。我并没有说是要杀死这个人，没有这个意思。恚是严重的，害是比较轻微一点。而这个修行人这两种烦恼都没有，就像那个于离欲的相貌一样。这样子说就是他出离了，出离了欲、恚、害这样的烦恼，「欲」其实就是贪，「恚、害」都是瞋，出离了贪烦恼、瞋烦恼，没有这个烦恼了。

「色等至生相」，「色等至」就是色界四禅，「等至」就是禅，色界四禅。「生相」就是生到色界四禅去的相貌，生四禅。这个欲、恚、害从这三种烦恼里面出来，那就表示他已经得到了初禅，那么由初禅就二禅、三禅、四禅，这个圣人，他也是很…，这就是很容易就契人了这个境界，那么这是一个境界。

「无色等至生相」和无色界天四空定也是等至，或者生到无色界天的这种境界，那也是很契合的。这样意思是那样，就是你成就了色等至，就从欲、恚、害的那里面出来了。若是成就了无色的四空定的话，那就从色界定里面出来了，就是超越了色界定。你成就了色界四禅就超过了欲，你成就了无色界四空定，就超过了色界四禅，是这样的意思。

「及涅盘相」，那你怎能够超越色界的四禅、无色界的四空呢？「及涅盘相」就是得涅盘了。得涅盘就是把爱烦恼断了，见烦恼也断了，无我无我所。这样的圆满清净的般若智慧成就了，那就从色界、无色界的四禅、四空定得解脱了。「涅盘相」是什么呢？就是远离一切相不可思议的境界，无眼耳鼻舌身意、无色受想行识，就是指这个大解脱的境界。

「当知亦尔」说是那个欲，离欲相是那个样子，底下这几样也都是得解脱了，从那个境界里面得解脱。

子六、六种（分二科）　丑一、结前正显

已说五种佛教所应知处，次说六种。

「佛教所应知处」这一大科是分十科，第一科是一种，第二科是二种，第三科是三种，第四科是四种，第五科是五种，现在第六科是六种。由六种法组合起来，来介绍佛法，分两科，第一科是「结前正显」。

「已说五种佛教所应知处」，这是结前，「次说六种」是正显，显示六种的情况。这是第一科，第二科「别广宣说」，别广宣说这六种，分十三科，第一科，寅一「宣说有情六相事的差别」，分三科，第一科是「标说」。

丑二、别广宣说（分十三科）　寅一、宣说有情六相事别（分三科）　卯一、标说

谓依六相，宣说八种有情事差别。为令堕在我及有情命者见等众生，趣入无我故。

「谓依六相，宣说八种有情事差别」，就是依据这六种相貌，来宣说八种有情的因缘事的不同。「为令堕在我及有情命者见等众生，趣入无我故」。这样子讲这种事情，讲这六相，依六相宣说八种有情事差别，说这个做什么？说这个干什么？你的用意是什么？为什么要这样讲？这说出来，「为令堕在我及有情命者见等」，就是为了来教化、来开示「堕在我」，就是落于有我见的人；执着有我、有有情、有命者、有见者等的这样的人，叫他趣入无我的涅盘的境界去，让他得解脱的意思，目的就是这样子，是这样的意思。

「堕在我」，在色受想行识里面，执着有个常恒住的我。「有情」，有情识的这个我。有情识的也是我，「命者」也是我，「见者等」也是我，说是有我见的众生，教训他弃舍这个我见，证悟无我的道理，到这里来。

这是说依六相宣说八种有情事差别的目的、作用。这是「标说」，底下第二科「列事」，列出来这六相和八种有情事。

卯二、列事

谓我所依事差别，境界事差别，自性事差别，受用因事差别，受用事差别，随说事差别，作用事差别，希望事差别。

「谓我所依事差别」，第一件事是什么呢？「我所依事」就是我的依止处。我的依止处，这个「依止处」是一件事，就是一个因缘所生法的事，这个「事」是有差别的境界，有差别的，这个「依止处」是什么呢？就是六根，眼耳鼻舌身意六根，是这样意思。

「境界事差别」，还有第二境界事差别，就是眼耳鼻舌身意所缘的色声香味触法的这个境界的差别，这也是六。我「所依事」是六根，眼耳鼻舌身意是六，「境界事差别」还是六，色声香味触法是六。

「自性事差别」，这个自性事差别是什么呢？就是『识』，就是我的自性、我的自体。说谁是我？色声香味触法里面、眼耳鼻舌身意里面、色受想行识里面，谁是我？就是那个识是我，其他的不是。以识为自性，以识为我的自体、为我的体性，这样的意思。究竟这个我是什么呢？就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这就是我，是我的体性，是这样子。

说是这个墙，是用砖砌起来的，就是砖为它的体性。桌子用木头造的，桌子就是以木为体性。这个我是什么？我的体性是什么？是识；眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，是识，识是我的自性。自性这件事也是有差别，有眼识、耳识乃至到意识，也是六个，是这样意思。

「受用因事差别」这个我不可以淡薄的，不可以很淡薄，我要有所享受才可以。享受这是有因，享受这个「受用」要有一个因，你才能享受的。这个「因」是什么？就是『触』。眼识触于色，根境识三和合起来，三和合名之为触。六根和六境和六识，根境识三，和合起来就是接触，接触的时候，这时候就叫六触。这个『触』是你享受的一个条件，你若不接触是不能享受的，所以受用的因。这个事情的差别，也是有六个，就是触，眼所生触，耳所生触，鼻、舌、身、意所生触，这是「受用因事差别」。

「受用事差别」，接触了以后，心里面就有受用了，或者是苦受、或者是乐受、或者是不苦不乐受，这也是有六种差别，这个就是『受』。前面「受用因」是『触』，「受用事差别」是『受』。

「随说事差别」这个触受了以后，你心里面就有妄想了，心里妄想就会随着种种的差别、种种的情况会说话了。会说色怎么回事，受想行识怎么回事，眼耳鼻舌身意怎么回事，色声香味触法是怎么回事，就是会说出来很多事，「随说事差别」。

「作用事差别」，前面「随说事差别」这是『想』，色受想行识这个想。「作用事差别」，有了受又有了想以后，他就要采取行动了。这件事对我好，再多一点就追求去了；说是这件事对我不好，不行！我可要对付，我要把这不好的事情要消灭了它，要对抗它！那就是要有行动，所以叫「作用」，就是我要发动，发动事情。这个「作用」就是思心所摄的，就是色受想行识那个『行』，也是有这么六种不同，差别。

「希望事差别」，这个就是『爱』，单独提出来，我的目标是我所欢喜的事情，我要成就；或者说欢喜事情，就是我所希望的事情。这个地方也有差别，有六种爱的差别。

卯三、辨观（分二科）　辰一、未纯熟

于如是等事差别中，未善纯熟修观行者，便谓有我。依眼等根，于色等境，由触及受种种受用，有如是名、如是种、如是姓、如是食等，于自于他，随起言说，造作一切

法非法行。于可爱事，希望和合，久住增益；于非爱事，希望不合，不住损减。

「于如是等事差别中，未善纯熟修观行者，便谓有我」，这是第三科「辨观」，分两科，第一科是「未纯熟」。「于如是等事」，初开始来到佛法里面学习佛法的人，或者他也开始修行了啊！但是对于这多的事，我所依事差别、境界事差别、自性事差别、受用因事差别、受用事差别、随说事差别、作用事差别、希望事差别，在这多的因缘变化的差别中，「未善纯熟」，他还没能够…善者能也，还没能够纯熟去观察各方面的情况，不是那样的了解，理解得不够清楚。这样的修行人啊，「便谓有我」，他就会执着有我，执着我，我所依事的问题，境界事差别，是我的自性的差别，我所受用因事差别、我受用事差别、我随说事差别、我作用事差别、希望事差别，总是在这里执着有一个我，执着一个我的，是这样意思。执着有我，他就对这种不是太……没能深入的观察，没能够明白这个道理，所以他还继续执着有我，是这样意思。

「依眼等根，于色等境，由触及受种种受用，有如是名、如是种」。他执着有我，他怎么执着法呢？「依眼等根」，说是我啊！我啊！依眼等根是我的住处，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，这些地方是我的依止处，我在这里住。

「于色等境」，我就去观察色声香味触的境界，执着这样子，「由触及受」这样子这个六根和眼等根、色等境，根境的和合，我就会接触到种种事情，「由触」。「及受种种受用」，各式各样的受，或者是受乐受，眼见色欢喜，耳闻声也是欢喜的，乃至一闻法一知法也是欢喜的，乐受。或者见色声香味的不如意就是苦受了，受种种的受用，这就是我，就是这样子。

「有如是名」，这第四，我！我叫什么名字？有名字。「如是种」，我有这样…是这样的种姓。我是这样的种姓：我是刹帝力的种姓，我是统治阶级，我是社会上服务大众，各式各样的种姓。「如是姓」，我随我父亲姓，我随我母亲的姓，什么姓、什么姓。「如是食等」，我就每天的生活，我吃这样的饮食，吃得非常讲究，或者怎么地。

「于自于他随起言说」，这样子有人际关，系所以对自己、于自己的关系、于他人的关系、他人与我的关系…这种种的关系，「随起言说」，心里面就会思想，思想就会有言说，是这样子。就是我也会发表言论，随起言说。

「造作一切法非法行」，我还会有种种行动，就是就会「法行」，依法处理去行动，不违犯国家的法律，我也不违犯佛法的戒律。「非法行」，我不守国家的法律，我也不守戒，我欢喜什么就做什么，欢喜怎样就怎么做。或者守法，或者不守法，我就会这样做，他这执着我的相貌，这样意思。

「于可爱事，希望和合，久住增益；于非爱事，希望不合，不住损灭」。不管是怎样的眼所依根、所住处、什么境界、触及受用、如是名、如是种…，其中里面最中心、中心点在那里呢？就是「于可爱事，希望和合，久住增益」。我欢喜的事情，我希望他和我常在一起，「久住」越来越多最好，「增益」就是越来越多的意思。能久住，能同我和。我满意的事情能同我和，能同我久住，而且是越来越多，是这样子。

「于非爱事，希望不合，不住」，我不欢喜的事，我希望它远…，它去了好，不要和我在一起。「损灭」，就是不如意的事情，我逐渐的把它消灭了，这样子。这个我，执着我，怎样执着，就是这样执着，这样子。

辰二、已纯熟

若于如是事差别中，已善纯熟修观行者，尔时妄计皆不得生。

「若于如是事差别中，已善纯熟修观行者」，若是这个佛教徒对于这些事情，深入地去观察，这么多不同的情况中，「已能纯熟修观行者」，对于这个道理，佛法说的道理纯熟了，他不断地修止观去观察的话呢，「尔时妄计皆不得生」，那时候他所错误的执着有我，这件事就没有了。就不执着有我，这都是内心的分别，那里有我可得，这样意思。

寅二、于诸实举轻懱等别（分二科）　卯一、举轻懱（分三科）　辰一、标过

又于实（宝）学有六轻懱，能令善法，或未得退，或已得退，舍佛圣教，乃至微信亦皆退失。

这底下这是第二科，一共是分十三科，第一科「宣说有情六项事别」，这个说完了，这底下第二科「于诸实（宝）学轻懱等别」是轻懱它，分两科，第一科是「举轻懱」，分三科，第一科是「标过」，标它的过失。

「又于实（宝）学有六轻懱」，「宝」就是三宝：佛宝、法宝、僧宝，「学」就是戒定慧三学，「有六轻懱」对于三宝也好，对于戒定慧三学也好，轻视、轻视它，对于佛法僧有轻视，对于戒定慧也是轻视，这有什么价值！这样子，一轻视就是没有信心了，也就是没有恭敬心了。

如果是这样情形呢，「能令善法，或未得退」，那就是能使令所应该修学的善法啊，「或未得退」，又不愿意修，根本没有成就，就是没得，没有成就就是退，本来应该成就，应该成就而没成就，没成就就是没有这功德了，就是退。

「或已得退」，或者你以前用过功，已经成就了多少的戒定慧，但是因为没有信心，轻懱、轻慢三宝，轻慢佛法的没有信心，已经得到的功德也是没有了，「已得退」。

「舍佛圣教」，最后就是，不是佛教徒了，弃舍了佛教，自己不愿意做佛教徒。「乃至微信亦皆退失」，那小小的一点信都没有了，都不相信了，是这样子。

这是「标过」，标出来这六种过失。

辰二、列法

谓于佛法僧宝，增上戒学，增上心学，增上慧学。

辰三、释由

由恶友故，于增上心慧，令得邪僻教诫教授；由恶语故，全无所得。彼由邪僻及无所得故，退失一切所有善法。

前面是「标过」，这底下列出来所轻视的。这个「轻懱」，六种轻懱是什么呢？谓于佛法僧宝有轻视，轻视，对于佛轻视不相信，佛说得法和这个随佛教出家的这些僧宝这些圣人，不要说凡夫，圣人他都轻视不相信。我们相信观世音菩萨，观世音菩萨就是僧，文殊菩萨、普贤菩萨也都属于僧，那不相信的人都轻视，不相信。我们说佛，我们都相信大导师，他都不相信，轻视。

「增上戒学，增上心学，增上慧学」，我们佛教徒不管是在家、出家，我们就学

习增上、学习戒定慧，这是非常有价值的，非常重要的，而他不相信，轻视这个戒定慧，持戒有什么好处，修定、修慧有什么好处，都是迷信，这是这样的心情。

「由恶友故」，为什么他会这样子呢？「由恶友」，他就和那个恶知识，去亲近恶知识去这个人，他不亲近善知识，亲近恶知识的关系。亲近了恶知识，他就受他的影响，他就对佛法僧都没有信心，都没信心了。

「于增上心慧」，对于增上心、增上慧，他都…佛法的他…弃舍了。「令得邪僻教诫教授」，他那个恶知识，那个恶知识他认为是个善知识，那个善知识叫他对于这个「增上心慧」，得一个「邪僻的教诫教授」，就是不合道理的那个定和慧，去学习那样的法，学习那样的法，「邪僻教授」。

「由恶语故，全无所得」，由那个恶友说出来的恶语，由他自己信受恶语，信受了恶友，也会发出恶语来，就是诽谤佛法、轻懱佛法。那么样对于佛法的功德，他一点都得不到了，「全无所得」，一点都不成就了。

「彼由邪僻及无所得故，退失一切所有善法」。那个人，由于那恶友的邪僻的知见，他接受了，所以他在佛法里面一无成就，退失了一切所有善法。佛教所有的功德，他完全都退了、失掉了、没有了，也有这种情形。

卯二、例相违

与此相违，当知即是白品六法。

所以这第二科「例相违」，与此相违，与前面这种情形不一样的呢？那就是六种白品。对于佛法僧有恭敬心，对于戒定慧也有恭敬心，那就不同了。这是什么意思呢？这地方什么意思？。

我们出家人，我们先说我们出家人，在家居士我们先不说。你对于佛法，你本身没得到正知正见的时候啊！你在大众僧里住，你要亲近善知识，在大众僧里面住，大众僧就对你有保护，你对于佛法僧戒定慧的信心渐渐地增长，就会增长。如果说是你还没得到正知正见，你不！你感觉到，我不愿意在大众僧里住，在大众里住我不自由，我欢喜怎么怎么地，我受到拘束我不欢喜，我要自己去住。自己去住，没有大众僧的保护。你周围的人，如果不是佛法僧，周围的人就是一般社会这种人…，他们对于你的圣道没有增上力，他和你说的话不见得是佛法，你小小的有一点对佛法的那一点信心逐渐逐渐就失掉了。

如果是所接触的人有邪知邪见啊！你是更遭糕，就更遭糕！你相信了邪知邪见的时候呢，当然这个情形很难说，这个相信邪知邪见，他并不以邪知邪见表达出来，他还是用正知正见的面貌来…来示化你的，他是用正知正见的帽子来同你见面的。但是你对于佛示没有正知正见的时候，你没有办法鉴别，你不能鉴别，你就会容易接受。一接受的时候，慢慢地、慢慢地，你就是「于增上心慧，令得邪僻教诫教授，是由恶语故」，那个邪僻教就是恶语啊！于是乎，你完全无所得，是这么回事。若是你本身在佛法啊！你成就了，经过一个时期的努力，你成就了正知正见了，那就不同，那就不同，就是你认识这件事。认识这件事，你立刻地，你自己就能决定，不受影响，这「摩诃般若波罗蜜经」后面也有提到这些事情。所以这个生在无佛世界，虽然有佛法而没有佛，尤其是末法时代，我们学习佛法真是难，不是容易，的确不是容易。

我那一天有一个居士来。居士来，我说了一段话，我也多少有点检别，学习佛法应该有点检别。他当时…他说：应该开放！我们这个态度应该开放，不要排斥！我也是好，这样也是…我也同意。当然我回答他的理由，我们也不要太…不要太尖锐，所

以我说我表示同意。这问题就是什么呢？谁是邪知邪见？谁是正知正见？大家都不承认自己邪知邪见，都是正知正见，这个你怎么鉴别？

但是我们也有个办法鉴别，就是从佛教的经论上看，就是公认地就是佛法。从这地方开始学，开始学。其他的还是不定，是正见吧？不一定，这个地方先放在那里不要管。我们从这个…就是从龙树菩萨、无着菩萨、天亲菩萨这些人，中国的大德，天台宗的、华严宗的、三论宗、法相宗这是可以，你就可以学，这都是可以学的，这可以学。等到你自己的逐渐地学、逐渐地学，你也会不断地修正自己，达到了一个程度的时候就没有问题，就没有问题了。

说我现在愿意，这个也好，那也好，也可能是好，是好，可是有个问题。有什么问题？你的精神时间有多少呢？有多少时间啊！你这个也学，那个也学，你精神用了很多啊！你不容易摄持。不容易摄持，反倒是耽误了时间和精神。不如这个时候稍微有一定的范围，我先专注的学这个，这个学学…因为这个是我百分之百的有信心。我对于这个…这部经论，那你这样把你这个精神，把你宝贵的精神时间投入下去，你会有…有收护，你会有成就。你成就了，你的程度就高了，你的智能增长了，这时候你再旁边多看看也可以，都可以看看，都可以看看。

不是说是哎呀！你怎么限制我的自由？我怎么不可以读？我怎么不可以学？你可以学！可以学！但是有问题，就算是好，算是好，你的精神就是…都是…也容易影响自己，影响自己。当然这是我个人的看法，每个人都有每个人的看法。那我们从这一段文上看，为什么会这样子呢？为什么遇见恶友的时候，就把自己的功德都失掉了呢？就是他自己没有…没有正知正见，他自己的这个道力不够啊，智慧不够啊，就受到影响。受到影响的，所以应该初开始就是…。

在家居士初开始学习佛法，那是更难，比我们出家人难，比出家人更难。因为，他的自由的情形更宽，宽。我们出家人这个自由的情形，不是那么宽，但是还是宽，还是有一点宽。因为每一个人都有这个想法，我这里看看，那里看看，都有这个想法的，这是很难，的确是很不容易。

寅三、烦恼所依色等境别（分二科） 卯一、举贪依

又有情心，与不如理作意俱行，于色等境，有六种贪所依处平等分位。

这是第三科「烦恼所依色等境差别」，分两科，第一科「举贪依」，贪的依止处，就是依止而有贪心。

「又有情心」，有情就是众生，就是我们没得圣道的凡夫。「与不如理作意俱行」，这个「作意」我们解释过，就是…心在那里不动，我们的心是在那里休息。倒不是有意的，就是在那里休息。这个不如理作意来警觉它一下，叫它出来活动，叫不如理作意。有如理作意，有不如理作意。现在是不合道理的作意的一个心所，它来警觉它，一警觉它，它就出来活动。出来活动的时候，是和不如理作意在一起活动，是这样意思。

「于色等境」，这个活动，怎么活动法呢？就在「色等境」，在色声香味触法这六种境界上。这六种境界上，有六种贪所依处，贪者爱也，爱着这个色声香味触法。这色声香味触法也不完全是可爱的，它有时候令你生瞋心，也是不可爱了。有的时候令你生贪心就是顺乐受的触，在色声香味触法上引起了乐的感觉的时候，贪心就出来了，爱着这个乐受，所以乐受是贪的依止处。

而这个贪心对乐受，是有不如理作意的关系，这个贪心爱着这个乐受。如果若是如理作意，那也不一定。如理作意用苦、空、无常、无我的智慧，去警觉自己的心的时候，这个贪就不活动，贪瞋痴就不活动。因为不如理作意就使令自己胡涂了，就有贪心起来活动。

「平等分位」，平等这个意思，就是与我的心相顺，它能随顺我的要求，我欢喜，它也就随顺我的欢喜，就叫做平等；就是这个境界随顺自己的心，就叫做平等；在这个分位、这个范围内，这个时候叫做平等。

卯二、例瞋等

如贪所依处平等分位如是，瞋所依处不平等分位，痴所依处非平等非不平等分位，当知亦尔。

「如贪所依处平等分位如是，瞋所依处不平等分位」，前面说了贪，举这贪依。现在底下第二科例这个瞋等。「如贪所依处平等分位如是」，是这样子。还有瞋所依处，还是不如理作意来警觉自己的心。在六种境界色声香味触的境界和心里接触的时候是一种苦恼，不是顺乐受，是顺苦受，就是能令你苦恼的境界现前。不如理作意来帮助自己的时候，心就愤怒，就出来了，所以苦受是瞋所依处。「不平等分位」，这个时候外面的境界，和自己的心情是相违反的，就是「不平等」，相违的。这个苦恼的境界与心是不相顺的，所以是「不平等」，这也是一种。

「痴所依处非平等非不平等分位，当知亦尔」。还是不如理作意俱行，与色等境有六种痴所依处，这就是胡涂，不明白道理所依止处。那么这就是…也不是乐受，也不是苦受，是非苦非乐受，非苦受也非乐受，所以叫做「非平等非不平等分位」，在这个时候。这时候的心情就是「痴所依处」，就是愚痴、胡涂。「当知亦尔」，当知也是这样子，也是一样是不如理作意的俱行，于色等境有六种，这也是一样，也是这样子。

这个瞋所依处、贪所依处，这个烦恼的相貌是很明显的。但是这痴所依处怎么回事呢？因为我们的心在这境界上活动的时候，虽然没起贪心，也没起瞋心，但是心里面还是执着、还是取着的，还是取着这个境界是真实的，不知道这个境界是虚妄的，是如幻如化的，不知道怎么回事情，所以这是『愚痴』。若是你常常修止观的话，从闻思…对于佛法有闻、有思，从那里取得的智慧，苦、空、无常、无我的智慧，用这个智慧去观察的时候呢，那就没有这个问题，就没有痴这个问题。我们心里面很平静，也不贪，也不瞋，我感觉我这就是有修行了，我没有贪心，没有瞋心嘛！实在不是，我们这里面这个愚痴还在活动。因为你不知道这个身心世界都是如幻如化，都是毕竟空的，是离一切相的，是第一义谛的境界，不知道，所以这是个『愚痴』。

「痴所依处非平等非不平等分位，当知亦尔」，也是这样子，也是不如理作意俱行与色等境，有这么六种的这些差别、这些事情。这是三烦恼所依与色等境的差别。我们用功修行就容易觉悟到，常常用功就会发觉自己，我现在有贪心了，我不对；我现在有瞋心了，我不对！能自己这样发觉那还算是很好，但是你能发觉我没有贪心、没有瞋心的时候，心里面很平静的时候，这时候也还是有问题，那还不容易，那还是不容易的。

寅四、清净无染恒住法别

又有六种最极清净，转自所依，第一究竟，无间无缺，无有染污，恒平等住。谓若行若住，于眼所识色，乃至意所识法中，恒平等住。

这是第四科「清净无染恒住法别」。这是阿罗汉以上的境界，我们凡夫还是达不到这里。

「又有六种最极清净」，就是清净到极点了，最极清净。「转自所依」这个地方说，这个「所依」就是心，就是自己现前的这一念心。就把自己现前的这一念心由戒定慧，由奢摩他和毗钵舍那，也就是苦、空、无常、无我的智慧，常常的转化它，转化自己这一念心，转变到最极清净的时候，那就叫做「最极清净转自所依」，是有六种。

「第一究竟，无间无缺」，这是赞叹，这最极清净就是赞叹了。这底下第一，「第一」就是最殊胜的，没有能及的，就是最「究竟」的了，也就是最圆满了。

「无间无缺」，无间没有间杂。譬如我们在静坐的时候，说我们不极清净的这个境界，还没有清净转依，那么静坐的时候，也可能有寂静住，这个时候。但忽然间来一个瞋心，这瞋来了，就把你那个清净寂静住就有间杂了，就有杂了，有瞋心杂在里面就是有间。这个「缺」呢？这个时候，你那个极清净寂静住缺少一部分，就不是相续无间的清净住。「无间无缺」，这个第一究竟，「无间」没有那个染污的心所渗在里面，所以它那个清净的境界是没有缺失、没有缺少的，完全是圆满的清净无缺。

「无有染污」，这个无间无缺是个什么呢？是没有染污的，没有这些烦恼，烦恼是染污，没有烦恼了，所以没有染污，没有染污的心。

「恒平等住」，它那个心常是平等住。这个平等和前面说的那个平等不一样，那可是不同，是不一样的。

「谓若行、若住，于眼所识色乃至意所识法中，恒平等住」。就是这个修行人，他的身体，或者是在那里走路，「行」就是活动，「若住」他没有动，他现在在那里静坐，不管是动是静。「若行」就是动，「若住」就是静，若动若静，「于眼所识色」，他这个眼去与色相接触，「眼所识色」乃至「意所识法」，就是眼耳鼻舌身意

去识色声香味触法的时候，「恒平等住」，常是「无间无缺，无有染污，恒平等住」，常是这样住。

这要到阿罗汉以上，这种圣人，他不入定，他就是在那里活动，他的六根接触六境的时候，他的心也是这样，「无间无缺，无有染污，恒平等住」。那何况是静坐的时候，或是入于有分别的三昧、或者是入于无分别的三昧，都是清净的，「恒平等住」。

把《披寻记》读一读。

《披寻记》五二二页：

又有六种最极清净等者：当知此说六恒住法：谓眼见色已，无喜无忧，安住上舍正念正知。如是耳闻声已，鼻嗅香已，舌尝味已，身觉触已，意了法已，无喜无忧，安住上舍正念正知，如声闻地说。（陵本三十四卷二十五页）由住上舍，是故说言恒平等住。由住正知，是故说言无有染污。由住正念，是故说言无间无缺。唯阿罗汉具足成就，是故说言最极清净转自所依第一究竟。

「又有六种最极清净等者：当知此说六恒住法」，这《杂阿含经》前八、九卷、十卷、十一卷里面有说这些事情，说这个六恒住法。「谓眼见色已」，眼见到色以后。「无喜无忧」，见到可意的色，心里也没有喜；不可意的色，也没有忧。「安住上舍正念正知」，安住上舍，这个舍就是不着的意思，不执着是舍，这心与境界相舍。我们凡夫这个心是取，取和舍是相对的。凡夫心是取，就是好的也是取，不好的也是取，我们的心情是不好的，我不要，其实你不要，你这个不要就是取。这个圣人不是，他就是好的、不好的，心里都不执着。这个「上」是赞叹的意思，赞叹这个「舍」是非常的殊胜庄严的。因为这里面有智慧相应的，有般若的智慧与那个心同时在一起的，有如理作意一起的，有智慧的。

「安住上舍正念」，这就是有智慧相应，它与正法相应，这是「正念」。「正知」，正知是什么意思呢？按我们凡夫修行的时候，心里面要有正念，还要有正知。我曾经讲过几次，这个「正念」就是你修的这个法门，你不要忘了，你不要忘。观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，这个不净观，或是苦观、无常观、无我观，你不要忘了，这个心与境界相应的时候，你常用这个智慧去观察，它就能够使令烦恼不动。

这个「正念」就是与这个大光明的智慧相应，它不忘圣法。「正知」，同时也知道自己心是清净的。按我们凡夫来说，常反省自己心是清净的，如果有不清净的马上把它排出去，负责这一部分工作的，叫做「正知」。现在阿罗汉以上的圣人，他那个心里面就有这种作用，有正念，也有正知。

「如是耳闻声已，鼻嗅香已，舌尝味已，身觉触已，意了法已，无喜无忧，安住上舍」，也同样是无喜无忧，安住上舍「正念正知」，也还是这样子，心里面无所著。在《阿含经》上看出来，阿罗汉也还是这样观，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，还是这样观的。所以这里面具足上舍、具足正念、具足正知，「如声闻地说」（陵本三十四卷二十五页）。在《阿含经》里说的很多。

「由住上舍，是故说言恒平等住」，现在说这个平等住，就是这样的意思。这个平等住，就是上舍叫平等住。你是可爱的境界也好，是可憎的境界也好，愚痴的境界也好，他心里面都不执着，所以是「平等住」。「由住上舍，是故说言恒平等住」。

「由住正知，是故说言无有染污」，他知道心里面清净，没有这些杂染的分别，

有正知的力量，所以叫做「无有染污」。「由住正念，是故说言无间无缺。唯阿罗汉具足成就，是故说言最极清净转自所依第一究竟」，这是赞叹阿罗汉他的功德是很圆满的，这样意思。

寅五、士夫自体诸界差别（分二科）　卯一、略标列

又有六法，是诸色根及所依处，随其所应之所依止，无有障碍，引导赡养，于彼彼生自在而转。谓四大种、空界、识界。

这是第五科「士夫自体诸界差别」。「士夫」就是众生，若在我们这个世界来说，就是人。他这个「自体」，就是他这个身体。「诸界」的「差别」，组织成身体的这些成分，在这里说就是地、水、火、风、空、识，这是六界，六界的差别。分两科，第一科是「略标列」。

「又有六法，是诸色根及所依处」。「是诸色根」，也有无色根。有色根，也有无色根。「色根」就是我们的眼、耳、鼻、舌、身，这五根是由精微的物质组织成的，它有发识的作用，所以叫做「色根」。这个色根之所依处，这个色根就是由地、水、火、风组织成的，所以要依止这个地、水、火、风。

「随其所应之所依止」，当然眼根的地水火风，和耳根的地水火风也不一样，其中也有不一样。眼、耳、鼻、舌、身，其中还是有差别，都是地水火风，但是还是有差别，所以「随其所应依止」的四大。

当然这里面有两种，一个是净色根，一个扶根尘。这个净色根，就是精微的物质组织成的前五根。『扶根尘』就是保护净色根的这个地、水、火、风，这一部分的境界，我们肉眼可以看见。我看你的眼睛，我看你的耳朵，这都是扶根尘，我们可以看的见。这个『净色根』，我们肉眼看不见，就是要天眼才可以看得见。所以说「是诸色根及所依处，随其所应之所依止」，这是指地、水、火、风这四种。

「无有障碍」就是『空』。我们这个前五根里面不全是地、水、火、风，其中还有空。还是有空的，它里面能够活动，可以活动的，没有空还不行，还不可以。像我们呼吸，这眼、耳、鼻、舌、身里面其实里面通通都有空。

「引导赡养」里面还要有所引导，要赡养。这里面就有『识』了，地、水、火、风、空、识，还有识里面的作用，就是能引导能够赡养。

「于彼彼生自在而转」，这个识在彼彼生，一样一样的生，也就是刹那刹那的生，乃至今生、后生，乃至尽未来际，这个识在这个身体里面自在的活动，所以就是具足了六法。

所以「又有六法，是诸色根及所依处，随其所应之所依止，无有障碍，引导赡养，于彼彼生自在而转」。这六法是什么呢？「谓四大种」，就是地、水、火、风是一切物质的因，所以叫做「种」。「空界」和「识界」，里面有空、有识，有这样的事情组织起来，才能成就士夫的自体。把《披寻记》先念一念。

《披寻记》五二二页：

又有六法等者：此中六法，谓即士夫六界。如下自释。诸根大种，是诸色根之所依止，根所依处大种，是根所依处之所依止，由是差别，是故说言随其所应。眼耳鼻口咽喉等所有孔穴，是名空界。由此吞咽，于此吞咽，即吞咽已，由此孔穴便下漏泄，依此说言无有障碍。引导赡养于彼彼生自在而转，此说识界。如下自

释当知。

「又有六法等者：此中六法，谓即士夫的六界」。如下面会有解释，「诸根大种，是诸色根所依止」，是诸色根依止，这个就是五净色根，它是依地水火风的大种成就的。

「根所依处大种，是根所依处之所依止」，这个明白一点说，就是净色根所依处的地、水、火、风，那就是扶根尘。『扶』就是扶助的扶，扶起来的扶，提『手』加个大丈夫的『夫』，『扶根』就是现在这里说这个根，扶根尘，『尘』就是微尘的尘，扶根尘。「是根所依处之所依止」，这个扶根尘是净色根的依止处，而净色根也是扶根尘的依止处，这两种法都是物质组成的，但是组成了就互相保护，互相的支持，互相的扶持的。「由是差别，是故说言随其所应」，这是依止。

「眼耳鼻口咽喉等所有孔穴，是名空界。由此吞咽，于此吞咽，既吞咽已，由此孔穴便下漏泄」。由此吞咽，这是我们有个口，有喉咙，由这里才能吞咽一些食物，其他的部位是不行的，这是说这个道理。「于此吞咽」，这是一个事实，「既吞咽已，由此孔穴便下漏泄」，经过胃，然后下面就排泄出去。

「依此说言无有障碍」，当然这一部分无有障碍，其他的部分也是一样，也要无有障碍。「引导赡养于彼彼生自在而转，此说识界」，这是说识界的作用，「如下自释当知」。

这是前面「略标列」出来这六种界，它们的一个作用。这底下第二科「广识界」特别的把这个识界多说一点，分三科，第一科是「引导」。

卯二、广识界（分三科）　辰一、引导

如是识界，能于现在积集任持福非福业，能引当来爱非爱果。

「如是识界，能于现在积集福非福业」，能「任持福非福业，能引当来爱非爱果」是这样意思。这样说这个转识，当然我们从表面上看是前六识，但是也有末那识的影响力在积集福非福业；转识在造福业，或者造非福业，叫「积集」。

造了业以后，这个动力、这个业力，就由阿赖耶识来任持，任持所造的福非福业，这个福非福业有什么用呢？「能引当来爱非爱果」，有这个作用。将来苦恼的果报、可爱的果报，都由这个福非福业创造出来的，是这样意思。

辰二、赡养

亦能执持识所依止五种色根，及所依处，令不烂坏。

这第二科是「赡养」。「赡养」这两个字怎么讲呢？「亦能执持识所依止五种色根」，这五种色根就是前五根。这五种色根是识的依止处，眼识依止眼根；耳识、鼻识、舌识、身识依止耳根、鼻根、舌根、身根，是它的依止处。而这个依止处这个色根是「执持」，是阿赖耶识执持的力量，能执持它。

「及所依处」，就是无色根的所依处是什么？就是扶根尘。扶根尘也好，五种净色根也好，要有阿赖耶识的执持「令不烂坏」，所以它老是正常地活活地生存下去，若没有阿赖耶识的执持，那它就坏了，因为它执持，所以叫做赡养。这赡养是因为阿赖耶识执持的关系，使令它很平安的、很健康的活动下去，这叫做「赡养」。

辰三、生自在转

又由现法后后所生识自在力，令诸有情，于善不善无记业中差别而转。

这是第三科「生自在转」。前面那个文「引导赡养，于彼彼生自在而转」，就是解释这句话。「又由现法后后所生识」，就是由于你现在的生命体，你的眼耳鼻舌身意这个根所生识，后又后，你的生命体所生的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识...这些识，这个识在这个根里面，这个识依止这个根，它很自在的活动。如果若是有病了，这个识是不自在的。眼根若坏了，或者眼根没有坏还存在，但是有病了，这个眼识就糟糕，眼识这个分别、这个视力就差了，耳根也是；眼根、耳根、鼻根、舌根、身根都有问题，其实意根有问题，意识也有问题。

「识自在力，令诸有情」有这样的力量，使令诸众生「于善」法、于「不善」法、于「无记」法「中差别而转」，就是于色声香味触法这个境界里面，可以有善的活动，「转」就是活动，也可以有不善的活动，也可以有无记活动。因活动而有业，有不同的业力就出现了，也就是创造的意思，那么这叫做「生自在转」。这就是「士夫自体诸界差别」这一科说地、水、火、风、空、识在身体里面的相貌。

我们平常如果跟人家介绍，什么叫做六界？地、水、火、风、空、识就是组织成一个生命体就完了。但这里面说出来这么多事情。说出来是诸色根之所依处，随其所应之所依止，还无有障碍，还能引导，还能够赡养，于彼彼生自在而转，说出这么几句话，这几句话后面这三段文加以解释。

寅六、超越三处能治差别（分三科）　卯一、举三处

复有三处，诸修行者难可超越。一者、超越欲贪恚害不乐所摄下界，二者、超越一切行相现行，三者、超越有顶。

「复有三处，诸修行者难可超越」，这是第六科「超越三处能治差别」，这三种境界能超越过去，就是你的修行的道力。你若有这个道力能对治这三种境界，就能超过去了。这个地方也是有差别的，分三科，第一科「举三处」，举出来所超越的这个三处。

「复有三处」，又有三个地方是诸修行的人「难可超越」，你不容易超过去，就是把你挡住了，你过不去这三地方，你不容易超过去，什么呢？

「一者、超越欲贪恚害不乐所摄下界」。第一个不容易超过的就是欲、欲贪，这个欲界里面令人颠倒迷惑的色、声、香、味、触这五欲的境界。这个「欲」是指那件事；这个「贪」呢？那件事引起你的贪心。「于欲有爱，名之为欲贪」。这个「贪」是一样事，不容易超过去。「恚」不高兴愤怒，「害」就是不高兴，不祇是内心里面不高兴，我要采取行动要伤害你，要搅你、要害你；欲、恚、害。「不乐」，这个不乐是什么事情？由后面看出来就是不耐他荣。别人有些光荣的事情，我内心里面不舒服，我不高兴，这就叫做「不乐」，是这么意思。

「所摄下界」，三界最下的界就是欲界，这个欲界的众生就是这么多事，有欲贪、有恚、有害、有不乐，由内心的这个烦恼。然后发出来种种的行动，就造成了种种...或者福业、或者非福业、或者是不动业，那么就受这个果报。这个地方，你不容易超过，这是第一关你不容易过去。

「二者、超越一切行相现行」。第二个就是超越一切行相现行。这里说「行相」，就指有为法的这些相貌。这个「行」就是活动，活动就是有生有灭，就叫做

「行」，有生有灭这种流动的情形、这种相貌，就是一切有为法的相貌。这些相里面，其实它本身实在是不知道，没有这个「行」的这种能力的，是由心的关系，是由我们心的关系，心在动，你心一动就有一切法。这个「行相」在你心里面活动，这个「现行」，这个「现」就是显现在你心里面活动，叫做「现行」。

当然说起来应该说，有心和一切有为法，一切有为法显现在心里面在活动，那么就是叫做「一切行相现行」。现在这个修行人，他如果想要超越这个境界，心里面不现一切法，不与万法为伴侣，不容易，超越这一切行相心里面不现，这个事不容易，这个事不容易办到。不容易办到这件事，从我们平常的事情可以看出来，其实你若常常用功的人，这是一个经验，经验出来。就是我心里面想起来一件事，但是我若不要想，不要想不行，停不下来，非想不可，这就是这个问题在这里。

「三者、超越有顶」。这是第三个困难，「超越有顶」这是最高的那个困难，你能超越过去，也不容易，也是不容易。我们看这个《披寻记》：

《披寻记》五二三页：

复有三处等者：当知此说六种顺出离界所对治法。略摄为三：初、为前四之所对治，谓即欲贪、恚、害、不乐。次、为无相之所对治，谓即一切行相。后、为第六之所对治，谓即我慢。如文可知。修对治已，定能出离，是名超越。

「复有三处等者：当知所对治法，略摄为三」，其实是六个，把它摄之为三，变简略了一点。「初为前四之所对治，谓即欲贪、恚、害、不乐」，这是四个。这是初为前四之所对治的，这四个。前四之所对治，其实就是慈悲喜舍，慈悲喜舍来对治，这个欲贪、恚、害和不乐。用慈悲喜舍来对治这个，这是一种。

「当知此说六种顺出离界所对治法」，上面讲过这六种顺出离界所对治法。「初为前四之所对治，谓即欲贪恚害不乐。次为无相之所对治」，这个「无相之所对治」就是超越一切行相现行这个，为无相心三昧之所对治。「谓即一切行相」就是这个第二，「后为第六之所对治，谓即我慢」。

「超越有顶」，什么叫做「有顶」？就是我慢，这个「顶」就是最高，什么是最高？就是慢心、我慢；我慢心是最高的，这样的意思。其实，实在来说无形中也有一点表达这个非非想定，非非想定是三有之顶，欲有、色有、无所有。这无色界天最高的一个非非想定，非非想定究竟在文字上解释，它是有微细想，没有这个明利想，这个想有点闇昧、不明利，所以叫做非想非非想。

『非想』就是没有明利想，『非非想』不是无想，还是有想，有想就是有个昧钝的想，不十分明，不是十分的那么明了，就是非常微细的一种想。在文字上这么讲，究竟这个是指的什么呢？其实就是慢，就是我慢的意思。「谓即我慢。如文可知。修对治已，定能出离，是名」叫做「超越」。

前面是「举三处」，举出来所超越的这三个境界。这底下第二科「出能治」。

卯二、出能治

超越此三难超越处，当知由六种无上对治。四无量，是初对治；无相心三摩地，是第二对治；我慢永尽，是第三对治。

「超越此三难超越处，当知由六种无上对治」。前面说是不容易超越这三个地方，现在告诉我们怎么样可以超越，这个方法，「超越此三」。「难超越处」，不容

易超越的地方，你怎么样能超越它呢？「当知由六种无上」的法门来对治，就可以超越。「无上」是赞叹的意思，赞叹这个法门特别的微妙，什么呢？

「四无量，是初对治」，这个慈悲喜舍这四无量心，是初对治。第一个，超越欲贪、恚、害、不乐这四个。四无量心是第一个难超越的对治，就是它用这个方法可以超越它。

「无相心三摩地，是第二对治」。就是超越一切行相现行，用什么办法能超越呢？是用无相心三摩地。无相心三摩地可以超越这个境界。这个无相心三摩地，前面也是讲过。

「我慢永尽，是第三对治」，那就是要修无我观，一定要修无我观，不然这事是不能的。这个有顶，你不修无我观，你这个我慢没有办法尽。没有办法尽，你就是停留在那里，如果你还要修行的很好，最多你到了非非想定就停留在那里。

把这个《披寻记》念一下。

《披寻记》五二三页：

当知由六种无上对治等者：此中正说六种顺出离界：慈、对治恚。悲、对治害。喜、治不乐。舍、治欲贪。由是说四无量是初对治。无相对治一切众相，由是故说无相心三摩地是第二对治。若离我慢，于自解脱或所证中定无疑惑，由是故说我慢永尽是第三对治。此中对治总有六种，约所对治三处为论，是故说三，以于初中摄四种故。

「当知由六种无上对治等者：此中正说六种顺出离界」，这个「慈」就是对治这个「恚」，慈心能对治这个恚，「悲」能对治这个「害」。慈能与乐，悲能拔苦，所以心里面就是无恚、无害。

「喜治不乐」，喜来对治那个不欢喜，我看见别人有如意的事情，我心里面欢喜，不要不欢喜。「舍治欲贪」，欲贪用什么办法对治？用这个慈悲喜舍的「舍」。这个就是般若的智慧，般若的智慧来对治那个贪、欲贪。

「由是说四无量是初对治。无相对治一切众相」，用无相三昧来对治一切众相，「由是故说无相心三摩地是第二对治」。常常静坐的人，多数的人是愿意修止。愿意修止，初开始的时候…当然这个止就是心里面离一切相无分别住，这个话说起来也是容易，但是你心里面没有依止处，心里面不依一法住，没有依止处，心常在那里寂静住，这叫做「止」。

但是这个事情实在是办不到，所以佛菩萨告诉我们要有一个地方，还给你保留一个地方，说修数息观吧，以息为所缘境，以出入息，我们这个心安住在息这里。这样子来训练这个心，渐渐的就可以离一切相，可以住。所以佛菩萨他给你一个台阶，你迈出来第一步，慢慢、慢慢地训练自己，这个定力、慧力增长了就成功了，就可以不与万法为伴侣。

如果完全不给一个方便，你不与万法为伴侣，这你很难做。你很难做这个事情，你很难做，做不到的，嘴说说可以，事实上做不到。而这里说的无相心住明白一点说，就是不与万法为伴侣，就是这个心没有所缘境。什么叫做伴侣？就是所缘境是心的伴侣。现在没有所缘境的时候，心能独立，你这一念心能独立，圣人是可以的，圣人都是这样子，凡夫不行。

但是圣人这个事情，你要超越了，不要说是未到地定，初禅、二禅、三禅、四禅乃至到非非想定都超越过去，才能达到这个境界。连非非想定还有个伴侣，它心还有一个伴侣，还有个伴侣，而超越非非想定要修无我观的。所以我们从这些方法上，你要注意，你要注意这个事情，注意你才知道，这个修行次第的深浅，是怎么样的情形，不注意的时候就是糊里胡涂，不知道怎么回事。说那么一句大话，而实在不是那么回事情。

「由是故说无相心三摩地是第二对治。若离我慢，于自解脱或所证中定无疑惑，由是故说我慢永尽」。「若离我慢」，就是超越这个有顶，那「是第三对治」。「是于自解脱或所证中」，你自己解脱的境界，你所证的境界里面一定是没有疑惑了，你心里明明白白的。

「由是故说我慢永尽是第三对治。此中对治总有六种，约所对治三处为论，是故说三」，就是把那个六合成三个，实在分开还是六个。「以于初中摄四种故」。第一个难超越的地方，其中是四法，四法合成一法，所以加起来就是三个。那么能对治的呢，用慈悲喜舍这是对治第一个难超越；用无相心三昧对治第二个；用无我观来对治超越有顶，对治有顶这个我慢的境界。在这个法门里面，我们才明白如果不修无我观，还不能了生死，就是不能超越这个无色界，你超不过去。可见这个法门里面重视这个无我观的，这个原因就在这里。

卯三、显超越（分二科）　辰一、明一切

永害如是所对治故，诸三摩地皆悉成满。善修对治故；害所对治，令彼决定不复现行。

「永害如是所对治故，诸三摩地皆悉成满」。这是第三科「显超越」，分两科，第一科「明一切」，第二科是「广第三」，第一科「明一切」，就把前面这么多的意思，都放在里面了。

「永害如是对治故」，这个修行人，他的修行很好，就是...不是暂时的，他能永久的把这个所对治的这些过患消灭出去了。而这件事「是诸三摩地皆悉成满」，那可以说这个人，他四禅八定，空、无相、无愿三昧都成就了，才能达到这个境界的。

「善修对治故；害所对治，令彼决定不复现行」。为什么能够永害，如是所对治诸三摩地，皆悉成满呢？是善修对治故。他能善巧地修习对治法门的关系。就是他能修四无量心三昧。这四无量心三昧，实在一定也要有个依止处的，并不是我们虚妄分别心、我们这个散乱分别心，就能修四无量心三昧，是不能的，最少你要有四禅。

我们前面讲过，要在无所有处定里面来修这四无量心的。所以可见要有四禅八定，其中还有四无量心三昧，还有这个境界，才能超过欲的境界。「善修对治故，害所对治」能把所对治的消灭出去了，「令彼决定不复现行」，令彼那些欲，令彼那个欲贪、恚、害、不乐，乃至一切行相现行，乃至到那个我慢永久也不再活动了，就是把它的种子都消灭了。这几句话是「明一切」，就把前面这几种都包括在内了。这底下「广第三」。

辰二、广第三

已断我慢者，终不为彼我为究竟为不究竟，如是疑惑缠扰其心。当知有疑惑者，必不离我慢；若离我慢，必无疑惑。

「已断我慢者，终不为彼我为究竟为不究竟，如是疑惑缠扰其心」。断除我慢的

人是「终不为彼」，不是说最初乃至到最后，他心里面也不会再有疑惑来缠绕他的心的。这话的意思，得到四禅八定的人，乃至得到非非想定的人，定力那么高，他心里面还是疑疑惑惑的。我究竟是对不对呢？是不是能了脱生死，得了涅盘呢？还是疑疑惑惑的。

这若是修学佛法，听佛法，听闻佛陀释迦牟尼佛说这个法门，说这个苦集灭道的法门，他修了四念处，修了无我观成功了的人，再不会有这种问题。终不为我为究竟我为不究竟，没有这个疑惑的事情，没有疑惑，没有疑惑心的。我现在这个修行的境界到底究竟不究竟呢？「如是疑惑缠绕其心」，没有这回事情，「终不为彼我为究竟为不究竟」的疑惑来缠扰其心，没有这回事情。

「当知有疑惑者，必不离我慢」，若是他心里面疑疑惑惑的，一定是不离我慢，他这个慢心还在，也就是那个我还在，还执着有了我的。「若离我慢」，决定是不疑惑的。《披寻记》

《披寻记》五二四页：

永害如是所对治故等者：六对治中，初四对治梵住所摄，第五、第六、圣住所摄，由是说言诸三摩地皆悉成满。不善修故，恚等过失容可现行，若善修习，定能出离一切恚等；为显慈等于恚害等是正对治，故作是说：善修对治故，害所对治，令彼决定不复现行。

「永害如是所对治故等者：六对治中，初四对治梵住所摄」，「梵住」就是慈悲喜舍四无量心，「梵住所摄」，第五、第六是「圣住所摄」。这个第五是无相心三昧；第六就是这个我慢，那是空三昧，空三昧是修无我观的，是空三昧。那个无相心三摩地是无相三昧，这个空也包括了无愿三昧在内，所以这是「圣住」，空、无愿、无相是「圣住」。所以这「第五、第六是圣住所摄」。

「由是说言诸三摩地皆悉成满。不善修故，恚等过失容可现行」，你不修四无量心、四无量三昧，这恚等过失容有可能会现行，「若善修习，定能出离一切恚等；为显慈等于恚害等是正对治，故作是说」，所以说是，「善修对治故，害所对治，令彼决定不复现行」。

寅七、诤根本处及能治别（分二科） 卯一、举起诤处

又有六种诤根本处，一、展转相违作不如意；二、覆藏诸恶；三、于等类中，剩受利养，执为己有；四、于衣服等更相欺诳；五、违越学处；六、于法于义颠倒执着。

「又有六种诤根本处，一、展转相违作不如意；二、覆藏诸恶；三、于等类中，剩受利养，执为己有」。

上次讲的那个第六科是「复有三处诸修行者难可超越，一者、超越欲贪恚害不乐所摄下界；二者、超越一切行相现行；三者、超越有顶，超越此三难超越处，当知由六种无上对治。四无量是初对治」，这个「修四无量心」来超越第一种难超越处，这个是应该是容易理解的。

这个第二「无相心三摩地」是第二对治，这个第二对治就是「超越一切行相现行」。这个无相心三摩地在三三摩地里面，有这个无相三摩地。三三摩地的次第呢？一开始是空三摩地，第二、无愿三摩地，第三是无相心三摩地。现在这里超越一切行相的现行，是要修无相心三摩地来超越。若在三三摩地里面来说呢？当然无相心三摩地是究竟圆满的。但是在这里这三种难超越的事的次第，他在中间。在中间，后边是超越有顶，就是「我慢」，是我慢。这个「我慢」这个地方有一点事情，就是在三三摩地里的次第，一开始是空三摩地，空三摩地是修无我观，在定里面修无我观，名为空三摩地，而后修无愿三摩地，无相三摩地，就圆满了，功德圆满。但是这一个次第，一开始是离欲，修四无量，四无量这个三昧是在四禅八定里面修的，境界也是很高。用这样的慈悲喜舍来对治欲贪恚害不乐，当然这个烦恼是清净了。清净了，这时候修无相三摩地来对治这个一切相的现行，当然也是可以。就是这个在无相心三摩地那里面就是二个方法，二个方法修这个无相心三摩地。就是不念一切相，思惟无相界，就超越一切相了，就超越一切行相的现行了。

但这地方就有可能有个问题，有什么问题？因为没有修空三摩地。没有修空三摩地，这个「我」还在。前面修四无量心是破除去欲贪恚害不乐，破除这样烦恼。然后修无相心三摩地，超越一切行相的现行，这时候还有个问题，还是有我。所以第三个就是要修无我观了，修无我观的时候，这我慢永尽，就超越有项了。那么从这地方去思惟呢？这个无相心三摩地，如果前面没有空三摩地的话，这无相心三摩地里面还有我。「不与万法为伴侣」的时候，一切行相现行，就是心里面有一切相的现行，这个相现行于心，唯心作伴。现在一切相不现了的时候，唯独是心湛然独立。湛然独立，你没有修无我观的时候，就有可能，哦，这个就是我，有可能会有这个问题，那也就是类似非非想定了。非非想定是离欲的，也是离一切相的，但是「真神不灭」，就是我还在。

所以这个第三个呢？就是要我慢永尽是第三对治。但是怎么样来对治这个我？若观察这一念心在很高深的禅定里面，唯独这一念清净心明静而住，湛然常住，境界很高了！那么怎么知道这个不是我呢？那要修无我观。修无我观，当然这是…这一念心不是说没有这一念心，而是这一念心是因缘有，那就不是我了，是这么回事。

所以平常说我们用功修行的时候，平常听人家讲开示，「不与万法为伴侣是何等人物？」「待汝吸尽西江水，再为汝道」，这个境界我也就到了吗？要从这个法门的安排的次第来说，你不修无我观，还不能超越有顶，还有这个问题。这个修行的事情，你若不去看佛菩萨的法语，自己还是糊胡涂涂的。

「又有六种诤根本处」，这一段文也是很有意思，就是「断我慢者，终不为彼我为究竟？为不究竟？如是疑惑缠扰其心」，这个话也很有意思。如果你常不读经，经论你常不读，你光是静坐的时候，你就会想：我对不对？我这样修行对不对？我现在出现的这个境界，是不是对呢？？就可能会有这个事情。若常读经，佛是这么说的，与修多罗合，那么你的信心就起来，信心就增长。但是这一段文上说要断除我慢，断除我慢的时候也没有疑，也就不会有这个疑惑。

底下这是第七科「诤根本处及能治别」，分两科。「卯一、举起诤处」，就是这个纠纷的生起的地方，从什么地方生起的纠纷呢？

「一、展转相违，作不如意」，「展转相违」就是不只一次了。就是我触恼你、你也触恼我；我再触恼你，就是一次又一次的这样触恼人，令你不如意。第一次也可能是无意的，无心的，第二次就有意了，那么展转的触恼，故意的叫你烦恼、引起你的烦恼、令你苦恼。那么这就是一个起诤处。当然这是一个…凡夫就是这样。

「二、覆藏诸恶」，第二个呢？就是自己做了很多的有罪过的事，隐藏起来，怕你知道，这是一个起诤处，但是又不可能人家不知道的。

「三、于等类中剩受利养，执为己有」，「等类中」，大家这个类别是平等的、是一样的，并不是我高过你，你高过我，都是一样。一样呢？这个利养也是平等的，但是偏要「剩受」，我偏要多受，我要多接受这个利养。「执为己有」，受了利养，得到了以后，这都是我的，我是应该这样子的。这也就容易起诤，就有问题。

「四、于衣服等，更相欺诳」，就是得到这些财物，「更相欺诳」，就是我欺诳你，你欺诳我。这个事情是那样，就是得财物的方…这个经过、这个过程，就用这个欺诳心向居士化缘，就是邪命，就是欺诳。得到以后又不说老实话，还是欺诳，那么这也就是容易有纠纷。

「五、违越学处」，就是犯戒了，没能够守持清净，犯戒。

「六、于法于义颠倒执着」，这底下对于这个法和义。这个法和义怎么回事呢？法是能诠，义是所诠，所诠之义。能诠的名句文，所诠的义理，是「颠倒执着」，就是错误的去理解。自己错了还认为是对的，所以执着自己的见。这样子呢？也是要出问题，也就是互相有诤论，也就引起纠纷。这个呢？主要就是常、乐、我、净。你执着无常而认为是常、苦恼而认为是乐、无我而认为是我、是不清净的而认为是清净的，就是执这一些事情，「于法于义颠倒执着」。

这个《披寻记》我们读一下：

《披寻记》五二四页：

又有六种诤根本处等者，当知依此六处建立六诤根法：谓忿恨、覆恼、嫉悭、诳谄、邪见、倒见。依第一处建立忿恨，谓依身等同梵行现行非爱，是名展转相违作不如意。依第二处建立覆恼，谓于所犯乐欲隐藏，不欲令他知己所犯，是名覆藏诸恶。依第三处建立嫉悭，谓于僧祇共有财物偏多受用，是名于等类中剩受利养执为己有。依第四处建立诳谄，谓依邪命非法方便获得财物，同梵行者正诘问时便不分明，假托余事而有所说，是名于衣服等更相欺诳。依第五处建立邪见，谓无施与无祠祀无爱乐等。由是于非法中妄计法想，习诸邪行，是名违越学处。依第六处建立倒见，谓于无常常倒，于苦乐倒，于不净净倒，于无我我倒，是名于法于义颠倒执着。

「又有六种诤根本处等者，当知依此六处建立六诤根法」，这个「根」就是「处」，有此根而有这样的诤。

「谓忿恨」这是一种，忿恨的原因而有这些诤论。还有「覆恼」。这个文句都是那个《集异门足论》上的文句，这个和这个《成唯识论》、《百法明门论》不是完全相同。这个「嫉悭」，这个也是一个诤根处，还有「诳谄」，还有「邪见」、「倒见」等。这是六诤根法：忿恨、覆恼、嫉悭、诳谄、邪见、倒见，这是六个。

「依第一处建立忿恨」，就是「展转相违，作不如意」，这是第一处建立这个忿恨。「谓依身等于同梵行，现行非爱」，大家共同修行的人，就是故意的触恼人，不是可爱的事情，「是名展转相违，作不如意」。

「依第二处建立覆恼」，就是「覆藏诸恶」这个，「建立覆恼」。「谓于所犯乐欲隐藏」，自己有了错误的事情就隐藏起来，「不欲令他知己所犯，是名覆藏诸恶」。

「依第三处建立嫉悭，谓于僧祇共有财物偏多受用」，「僧祇」就是大众僧，大众僧共有的财物自己「偏多受用」，比别人要受用多一点。「是名于等类中剩受利养，执为己有」。

「依第四处建立诳谄，谓依邪命非法方便获得财物，同梵行者正诘问时，便不分明，假托余事」，就是说不明白了，就是假托其他的事情，本来这个出问题的是这里，这里他不说了，说别的事情，「假托余事」。「而有所说，是名于衣服等更相欺诳」。

「依第五处建立邪见，谓无施与、无祠祀、无爱乐等」，这是第五处。「由是于非法中妄计法想，习诸邪行，是名违越学处」。

「依第六处建立倒见，谓于无常常倒，于苦乐倒，于不净净倒，于无我我倒，是名于法于义颠倒执着」。

卯二、显能断法

又有六法能断如是诤根本处，慈心所发身语意业，能断初二；同受利养，能断三、四；同趣尸罗，能断第五；同趣正见，能断第六。

「又有六法能断如是诤根本处」，前面是举这个起诤处，这底下开示能断这六种诤的法门。

「能断如是诤根本处」是什么呢？「慈心所发身语意业」，那个忿恨是瞋，瞋用「慈心」，用慈爱的心情发出来的身、语、意的行动。「身」表现出来的也是慈悲心，「语」也是慈悲的语，「意」也是慈悲的意，用这样的心就把这个忿恨对治了。用慈爱的心彼此间来共住，那么就没有纠纷了。没有纠纷了，彼此都快乐，心情快乐。你若故意的触恼别人，你心里就苦恼。对方也苦恼，你也苦恼。如果用慈爱的心呢？就没有这个问题。所以用修慈悲心来对治，对治这件事。

这个呢？「能断初二」，能断这前两个诤根本处，一个是「展转相违，作不如意，二、覆藏诸恶」的事情。

「同受利养，能断三、四」，不要多领受利养，那么就把第三个和第四个这两件事的错误就息灭了。

「同趣尸罗，能断第五」，第五个是「违越学处」，「同趣尸罗」，大家共同的都守这样的戒。「趣」在这个地方是亲近的意思，也是尊重的意思。我尊重这个戒，我不违犯。大家共同的来学习这个戒，来尊重这个戒，爱护这个戒法，这样就把第五个错误息灭了。

「同趣正见，能断第六」，这个第六就是「于法于义颠倒执着」，那就是邪见的关系。现在若学习佛陀所开示的正见，那就是把那种颠倒执着也就息灭了。

这样说呢，要发慈悲心就是同受利养这件事也应该包括在内，这样嘛不就是没有纠纷。你发了慈悲心就没有纠纷，这就是慈悲。所以真能修慈悲观能远离很多的过失。不要因为我说出一句话，我发出来一样的行为，引起纠纷。我说这种话，我做这种事，人家不能接受的，不合道理啊！不合道理，就引起纠纷。引起纠纷，是因为我这样发出来的，那就是不慈悲嘛。所以若是有慈悲心的话，就能远离很多过失。这个戒实在就是慈悲，这杀盗淫妄就是不慈悲，这是一样事。

底下是「同趣正见」，这是要学习佛法才能有这个智能。有这个智慧就没有邪倒、邪知邪见了。所以学习智慧也很重要，智慧能解决一切的问题，这是说出这件事。

而这个能对治的方法，倒是我们现在急需的一件事。

寅八、能摄威德究竟差别

又有六法，能摄一切诸修行者威德究竟，谓神境、天耳、宿住、他心、生死智通，能摄威德；漏尽智通，能摄究竟。

「又有六法，能摄一切诸修行者威德究竟」，这是第八科「能摄威德究竟」的「差别」，能摄一切诸修行者的威德和究竟。人当然…若是…我们有可能会有这样的心情，我希望有大威德，也可能有这个的想法；但是也可能没有这个想法。没这个想法的人，多数是欢喜自由的人。欢喜自由的人就不愿意有威德，至于这个性情刚烈的人，可能有这个想法。但是这件事实在是应该具足的。

「谓神境、天耳、宿住、他心、生死智通，能摄威德」，这是解释前面这句话，什么叫做「威德」？就是有「神境通」。「神境通」就是神足通，有各式各样的不可思议的变化。那么有天耳通，还有宿住。「宿住」就是宿命通。「他心通」、「生死智通」就是天眼通。「天眼通」，说这个人死掉的时候，我们肉眼看不见他怎么回事，若有天眼通就知道这个人到那儿去了。在那里又生了，天眼通也能看见。这些死生都能看见，看见未来的事情，都能看见。这实在这也是一种智慧。

这五种神通的境界，能够「摄威德」，能统摄一切的威德力。你有这种的境界，这威德的力量就显现出来了，人家对你另眼相看，都不同了。

「漏尽智通，能摄究竟」，你若是有这个六通里面这个漏尽通呢？能够究竟圆满。如果你没有漏尽通，你前五个神通有时候会失掉的，那个威德不究竟，虽然有，有时没有，就没有威德了，还是靠不住。若有漏尽通的时候，心里面没有烦恼，没有这贪瞋痴的烦恼。就算是有的时候不常入定，定可能会失掉，也随时也会恢复过来。所以「漏尽智通，能摄究竟」。

这样加起来，这六法「能摄一切诸修行者」的威德的究竟，这是第八科。

寅九、谛现观法障治差别（分二科）　卯一、明能障（分二科）　辰一、标

又于圣谛未得现观补特伽罗，略有六种能障谛现观法。

这是第九科「谛现观法」的障治的差别。分二科，第一科「明能障」，先「标」出来。

「又于圣谛未得现观补特伽罗」，这个又我们的佛教徒发很好的心，爱乐佛法、学习佛法，但是对于这个「圣谛」，就是苦集灭道。苦集灭道圣人才认为这是真实的，不虚妄的，凡夫还迷迷糊糊的，这是苦谛吗？我感觉很快乐嘛！所以这个不知道是苦。只有圣人才知道色受想行识是苦的，苦集灭道的事情。

「未得现观」，你还没能成就无分别智。这无分别智，这个根本的智慧，通达色受想行识无我、无我所是毕竟空寂的，这种清净的智慧还没有成就，这种人叫补特伽罗。

「略有六种能障谛现观法」，能障这种修行的法很多，但现在说六种。这六种能障碍你谛现观法的成就。

这是「标」，底下解释，分两科，第一科「举前五」。

辰二、释（分二科）　巳一、举前五

谓如前说三种愚痴增上力故，起三颠倒，规求利养，希望寿命。

「谓如前说三种愚痴增上力故，起三颠倒」，这前面说有三种愚痴，你们还记住吗？一个「时节愚」、一个「分位愚」、一个「自性愚」，这三种。由这三种愚起这三种颠倒，就是无常常倒，于苦乐倒，于无我计我倒，计我的颠倒。

于「三种愚痴增上力故」，这个「愚痴」它很有力量，它的力量能叫你胡涂，叫你发动三种胡涂，这是三个。另外还有一个「规求利养」，这是贪心了，前面是愚痴，这是贪心。他还「希望寿命」，寿命长远一点。希望利养，希望有得享受，还希望健康，希望寿命长，健康长寿，这样子。这加起来就是五法，是「举前五」。

巳二、显第六（分二科）　午一、标相

此中差别者，于顺恶见、恶闻、恶说、恶分别处法中，喜乐恶见、恶闻、恶说、恶分别事。

「此中差别者」，这底下是第二科「显第六」，第六样能障碍你谛现观的这个过失。这里面说六法，那就和前面的五法多出来一个不同的地方，是什么呢？

「于顺恶见、恶闻、恶说、恶分别处法中」，喜乐ㄌㄜˋ或者「喜乐ㄧㄠˋ恶见、恶闻、恶说、恶分别事」，就是顺于「恶见」，就是这是一种有过失的、染污的，你看见这个境界是属于染污的境界，放逸这种境界，能增长你的贪瞋痴的这种事情。「恶闻」就是这种言论，这样的言说令你污染，令你心里不清净那些事情，「恶闻」。「恶说」，「闻」是在听闻，或说你自己也会说，「闻」是听别人说，「恶说」是自己去说。「恶分别」总而言之，你见也好、闻也好、说也好，总是由内心去分别。内心这些污染的分别这些事情。

「喜乐ㄧㄠˋ恶见、恶闻、恶说、恶分别事」，这问题就在这里，这些恶见、闻、说、分别的这些污染的事情出现了。出现了，自己心里面生欢喜，我欢喜看见，见、闻、说、分别这些污染的事情，我欢喜，这就是问题了，这就是能障碍了，能障

碍自己用功修行了。

午二、辨摄

如是喜乐，于未得圣谛现观异生心，最能漂动，极为障碍，非于圣者。是故说此在明分中；非在解脱成熟分中。

「如是喜乐，于未得圣谛现观异生心，最能漂动，极为障碍」，这底下「辨摄」，说明白为什么它会有这种作用。

「如是喜乐」，说我们对这些污染的事情欢喜，这样情形会怎么样呢？「于未得圣谛现观」的「异生」，凡夫的这种人，他的心「最能漂动」，它有大力量使令您心动，动出来这个贪心、动出来这个欲心，动出个瞋心，动出各式各样的愚痴的境界。

「极为障碍」，他就是能障碍你修止观。你这时候再去静坐的时候心就不寂静，就坐不来了。奢摩他也止不住了，毗钵舍那也不能观了，就是无可奈何，这就是「极为障碍」。

「非于圣者」，这不是对圣人有种事情，圣人是不能障碍的。他已经成为圣人了，这些事对他是无效，只是对凡夫是有力量的。因为凡夫一切的这些污染的种子都存在，一有了所缘缘的时候这种子就要动，你加上一个不如理作意，就是糟糕了。

「是故说此」在「明分中，非在解脱成熟分中」，所以这个佛的法语中说这件事是在「明分中」。「明分中」，就是在这个资粮位，就是在外凡位。初接触佛法的时候，也生欢喜心，啊，这个圣人的境界很好，这大光明的世界我也欢喜，那么祈求、希望成就圣道，那个时候叫做「明分」。在这个时候还没有到内凡，所以这个烦恼的力量很大。虽然有一点好的愿望，但是烦恼的力量很大，一遇见这种境界就不得了。所以「未得圣谛现观异生心，最能漂动」，漂动你的心。

「非在解脱成熟分中」，不是在那个解脱成熟的分中，就是内凡位。内凡位不那么要紧，这些事他那个正念还是有力量了。正念有力量，这些染污的境界对他影响不大，不是太有障碍。但是在外凡可是不行，还是有问题。那么这是开示我们这件事。

卯二、明能治（分二科）　辰一、标

对治如是能障碍法，当知即是六种正取相。

这是第二科「明能治」，前面第一科是「明能障」，这是第二科「明能治」，能对治那个障碍的。分二科，第一科是「标」。

「对治如是能障碍法」，「对治」者，就是消除的意思，消除去这个能障碍的这种的染污。「当知即是六种正取相」，这六种正取相能够有力量对治它。

这是「标」，底下第二科是解「释」。

辰二、释

谓如前说五种取相，及一切世间不可乐取相。

谓如前面说的那「五种取相」，「五种取相」就是无常常到，于苦乐倒，一个常倒，一个乐倒，一个我倒，加上规求利养，希望长寿，就是这个。这个当然就是用无

常、苦、无我来对治，乃至到希望规求利养，乃至到希望长寿这个事，也是用这种过失来…来观察它的过失就能对治了。观察人的寿命，一口气呼出去，不回来就死了，还有长寿？

那么这是五个对治，另外呢？「及一切世间不可乐取想」，「一切世间」是什么？主要是这个色受想行识，主要是我们的色受想行识。色受想行识都是不可乐的，色受想行识是苦啊，很苦恼的境界。那么常常这样观察呢？就把这种障碍对治了。当然初发心修行的人要远离才可以，要远离。

这个有些在家居士也学习过佛法，但是还没能得正知正见，就会发出来一种言论：修行在家也可以。这是在家人是这么说，因为他就是不想出家，当然就是这样讲。这么讲这还是可以原谅，在家人若是说这样的话，那就随他。最遗憾的是我们出家的人，我们出家人也讲这种话，是不对的。经论上也说了，在家人虽然也可以修行，很辛苦，不如出家人修行容易。出家人修行为什么容易呢？就和尘劳的事有距离，远离了尘劳。那么在这个佛法僧的这个地方，都是清净的境界，没有染污，我们修止观心里面就容易。你不要说是在家人，就是我们出家人，你在这个清净的寺庙里用功一个时期，忽然间你有事情要到那个社会大市区里面做事，和那些人在一起，立刻就有变化，立刻有变化。不要说这样子，就是去到城市去办事，回来以后你静坐一会儿的时候，就感觉就是退了多少。从这件事情就看出来，修行是出家好，在家困难，在家修行难。这是很明白的事情，怎么还可以说这种话：在家也可以修行，怎么能这么讲话呢？

寅十、归依及证随念差别（分二科）　卯一、标列

又有二种具足随念，六行差别，能令心没诸修行者，正策其心，令生欢喜。谓归依具足随念，有三种行；证具足随念，有三种行。

「又有二种具足随念六行差别，能令心没诸修行者，正策其心，令生欢喜」，这是第十科是「归依及证随念」的「差别」，分二科，第一科是「标列」。这六种随念，我们以前是讲过的。

「又有二种具足随念，六行」的「差别」，这「二种」就是一个是「归依随念」，一个是「证随念」，这两种合起来呢？就是六个六随念，所以二种具足了六种随念。六种随念这种修行法各有不同，「能令心没诸修行者，正策其心」，能令这个发心退转了修行人，他这个道心「没」，沉没了，欢喜修行的心沉没了。沉没了，这样的修行人「正策其心」，你若去修这六种行的时候，这心就能够发动起来，警策自己能发动起来，鞭策自己。「令生欢喜」就使令你生欢喜心，还愿意修行。

这「二种具足随念，六行差别」究竟是什么呢？「谓归依具足随念，有三种行；证具足随念，有三种行」，这加起来就是六种。

「谓归依具足随念，有三种行」，「归依」就是归依佛、归依法、归依僧。这里面呢又具足了三种随念。这个看出来，这经论上说这些修行方法，都是思惟观察功德，就是「念」这个功德。

这三种随念呢？「证具足随念有三种行」。这是「标列」，这底下第二个是「随释」，分二科，第一科「归依随念」。

我们现在的人，出家人、在家居士修学佛法，就是只是念这个文句，「南无阿弥陀佛、南无阿弥陀佛」，就是这么念，有这样的法门；念咒也是，「南无喝啰怛那哆啰夜耶」，念这文句；「唵嘛呢叭咩吽」，只是念文句，只是这样念。若是我们把

《金刚经》背下来也是这样念，也有功德，不是不好。但是看出来，我们现在人的根性是钝了，这种修行方法是钝了。而这上说呢？很少是说是念文句，只是停留在这里，不是。

卯二、证释（分二科）　辰一、归依随念

于佛法僧随念之行，名归依随念。

这事你说是「于佛法僧随念之行」，就是念佛的功德，这「佛随念」，就是随念…这个「随」这个字怎么讲？我这么思惟这个意思，这个「随」有两个意思。「随」，随所念的这个所缘境上的功德做自己的忆念，自己去忆念去，「随」。不是我自己想起来怎么念就怎么念，随所念的功德去念去，叫做「随」。第二「随」有相续的意思，相续的念。比如说是念佛的功德，这「佛随念」是念什么？不是只是念佛名号，可以念佛名号也包括在内，但是念佛的功德。

这个在《集异门足论》，《法蕴足论》，这些《阿毗达磨论》上有这些法门的。这个那是说念佛的如来…如来、应供、正遍知…，这样念，这《阿毗达磨论》上就是这么解释。《瑜伽师地论》上，我们学这个论上多数还是从《阿毗达磨论》来的。但是念佛，这个「如来」怎么讲呢？就是念佛，从得阿耨多罗三藐三菩提开始一直到涅盘，这中间，佛如来有所说的话，都是真实不虚的。佛所说的这些法语都是真实不虚的，没有说谎话，不说谎话。就这样念，念这个如来的意思是这样的意思。你看我认为这非常有意义，心里这样想，佛从得道业开始一直到涅盘，他凡有所说都是真实不虚，没有虚伪。你这样想佛的功德，这叫做「佛随念」。「应供、正遍知，明行足，善逝，世间解，无上士，调御丈夫、天人师，佛，世尊」，就是这么念，一样一样这样念，这叫做「念佛」，这是念佛的功德，是这样念，不只是念佛的名号。而念佛的功德，我认为要比念佛的名号力量是更大，你不妨你试试，你静坐的时候你也可以这样念，也可以的。或者念这个如来的十号念完了，就修奢摩他。奢摩他修一会儿，然后再念佛的功德，这样也可以。

这个「法随念」，这个「法随念」我以前讲过一回，现在我们再温习一遍。法随念呢？是念「善说、现见、无热、应时、近观、引导、智者内证」，一共这七样。

七样，这「善说」怎么讲呢？就是佛说「苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道」，佛这么讲，这是善说。如果苦不是苦，佛说苦是苦，这就不是善说了。「苦真是苦」，你若这样思惟的时候，你增长智能了，增长智能。这一念心，实在你思惟这个苦的意思，实在就是一念的分别心，另外没有苦，另外那有什么苦呢？就是这个境界一现前，你一念分别心的执着，这就是苦，受想行识都在这里，另外有什么苦？没有。你这样子思惟，「苦真是苦」。而集也真是集，这个「集」是什么？「集」即是爱，就是种种的烦恼，烦恼的力量能集聚种种的苦，能把苦集聚来。本来没有苦，因为你有烦恼才把苦集聚来嘛。你思惟这个道理，集真是集。「灭真是灭」，这个苦、集都灭掉了，这时候真是安乐，安隐自在。而这一件事怎么能成就呢？「道真是道」，由戒定慧可以达到那里去，这么思惟。佛这么样讲，佛是善说，这是一个善说，佛说得非常好，这是妙法。

「现见」，就是佛说这个苦集灭道，我们能这样去修行去，「现见」，于现法中就可以见苦集灭道四谛，可以见谛，就可以得圣道。从这个文上说呢？就是你若能这样修行，你今生就能成就。你看这文上就是这么说。

你就这样思惟，思惟这个法随念，就是念这个法是佛的「善说」，念这个法是「现见」，苦集灭道这个圣道这个法门，你现在就可以成功的，你现在这么做。

「无热」，这「无热」是什么呢？在这个天台智者大师的《维摩经玄疏》：「三转法轮于大千，其轮本来常清净」，智者大师引这《阿含经》的意思，「其轮本来常清净」的意思就是「无热」的意思。佛说这个苦集灭道、这个八正道，八正道是无热。「热」者，烦恼也，烦恼里面有热。佛说这个正见，正思惟、正语，正业，正命，正精进，正念，正定，这是清净的法门，「其轮本来常清净」，里面没有烦恼，没有烦恼的。就是里面完全是能发挥这清净的作用，而不会令你有什么后遗症的问题，也不会有这种事情。所以叫做「无热」，这个法门是清净的。善说、现见、无热、应时。

「应时」我看《阿毗达磨论》上的解释，「应时」是什么呢？就是你若能够修这个八正道，八正道就是「应时」，若能修习、多修习，你就能够见道，就能够见谛，叫做「应时」。在《大智度论》上解释，这个「应时」就是什么时候都可以修行，什么时候你都可以修行，你都可以成就。不像其他的什么宗的这些迷信的人，这个时候不可以静坐，不是，啊。怎么、怎么的...，不是的。当然初修的才吃完饭，才初开始用功静坐的人，才吃完饭不要静坐，有功夫的人没有这个问题。那么这是这个善说、现见、无热、应时，还有个近观。

「近观」就是你到它旁边去看，看的清清楚楚地。所以你若能够修学这个八正道的时候，修习、多修习，就能叫你如实的知见苦集灭道的道理，叫「近观」，也就是成就的意思，「近观」。

还有「引导」，「引导」是「能引、能导」。你若能修这个苦集灭道的现观，能这样修行，它就「能引、能导、能随、能住」，文上就是这么解释。这么解释，我推测这话怎么说呢？是什么？就是我们修行的时候，我们静坐的时候，自己会有经验，这个心不顺。我愿意它止，它就偏不止；我要观，它偏不观。不是掉举、散乱，再不然就是昏沈，这个心就是不顺。现在不是，你若真能够用功修行这个八正道，心就能够入，能入于道、能相应，而不会一定是老是昏沈、掉举，不是的，「能引、能导」。当然初开始是有这个问题，但是你不要气馁，你继续努力，它「能引、能导」，有这个力量，能使令你与法相应，「能引、能导」。

最后一个是「智者内证」，「智者内证」这等于举出了一个事实。「智者」是谁？就是佛和佛弟子，这些得无生法忍、得圣道的这些人。这些人他们现在他们在内心里面已经证悟了这种事情，已经这样做，已经成功了的人。所以我们若是做，我们也可以成功的。

所以这是「法随念」，念这个法这样子，这样就增长了自己的信心，能够现见，能够应时，那对我是很好，我就恐怕我不成功嘛！现在法就是这样子，可以成功的。这是「法随念」。

还有个「僧随念」呢？就是随佛出家，在佛教里面用功修行的人。他们有修行。有修行就是修这个妙行，这个妙行就是「苦迟通达，苦速通达，乐迟通达，乐速通达」，就是前面那个四法迹，四行迹，他们有这样的妙行。又说是有「安隐行、不安隐行、调伏行、寂静行」。当然这佛教徒，这个僧他不会做这个不安隐行，就是修这个「安隐行、调伏行、寂静行」。我们修学戒定慧，这一定是向于圣道去，这是一个很安全的一个大道，而不是那个有危险的道路，不是的，不是不安隐行。这有妙行，有这样的妙行。他们都是有这个...初果向，初果，就是预流向，预流果；是一来向，二来果；不还向，不还果；阿罗汉向，阿罗汉果，就是有这八种圣人。这个「僧随念」，僧就是这八种人，都是圣人，不是指凡夫僧说的。这个「僧随念」这个圣人是这样子，他们具足有戒，有定，有慧，有解脱，有解脱知见，有这样的功德。这样子念这个僧，叫「僧随念」。

这样子在就是佛法僧…来随念这个佛法僧的时候，心里面，哦，就自己这个欢喜心就会生起来，因为自己感觉到有希望，我也这样做嘛，「有为者亦若是」，所以叫做「归依随念」。

「归依」当个救护的意思，你能修学戒定慧，佛法僧能够救护你，你从苦海里出来了，把你救出来了。这是「归依随念」，底下：

辰二、证随念

于趣涅盘行，趣资财行，趣生天行，随念之行，名证随念。

这是第二科「证随念」。「于趣涅盘行」，这个「趣涅盘行」，「趣者」，往也，就是到涅盘那去的这种戒定慧的行。这是决定胜的境界；底下趣资财行，趣生天行，这是增上生的事情。一个决定胜，一个增上生，这么两种不同。

这个「趣资财行」呢？这个「趣涅盘行」当然是修学戒定慧，修学戒定慧这是得涅盘，得涅盘是决定的战胜了，增上生呢？还没有决定胜。

那么「趣资财行」，你能够破除自己的悭垢，悭吝的污垢，能够布施，这样子你将来能得大财富。「趣资财行」，就是「趣」者，到也，就是往也，能到大财富的地方去的一种行为。「行」是因，「资财」是果，这个因能到果的那个地方去，所以叫做「趣资财」的行。

「趣生天行」，趣生天行，这个资财是属于布施，这是属于布施行。「趣生天行」呢？就是戒，也包括这修。欲界天就是戒，那么色界天，无色界天的定，那就是也是天，但是不只是戒，同时也要有定，这样子。有这个戒、定的力量，就可以「趣生天行」，就往生到天去的这种修行。

「随念之行」，这个「随念之行」…这个「趣涅盘行」是要念戒定慧的，念戒定慧就可以达到涅盘；这个「资财行」是念施；「生天行」，如果是色界天、无色界天不在内的话，那就是信、戒、闻、舍、慧，你具足这五样功德，你就能生天。这个修行人在阿兰若处住，或者在寂静处住，用功修行时候，就是念这个生天随念，念这个天随念。念说，哦，生天的人他有五种功德，就是信、戒、闻、舍、慧，可以生到天上，那我也具足，将来我也可以生天，就是这么意思，那叫做「天随念」。

这个窥基大师解释呢？他是「于趣涅盘行」，这是戒，戒定慧的戒；「趣资财行」是施；「趣生天行」是修，是修定。施、戒、修这是增上生事，那么窥基大师这么解释。

把这个《披寻记》念一下：

《披寻记》五二六页：

于趣涅盘行等者：此中趣涅盘行，谓于决定胜道。趣资财行，趣生天行，谓于增上生道。念自当证决定胜事，增上生事，名证随念。由是策心，令生欢喜。

「于趣涅盘行等者：此中趣涅盘行，谓于决定胜道」，这是属「决定胜道」，就是不退转了，你得了圣道以后，它不退转了，决定是战胜了。

是「趣资财行」，是「趣生天行，谓于增上生道」，将来的生命比现在好，但有还没有…有可能会失掉了，那就是又失败，会退转的。

「念自当证决定胜事，增上生事」，这个用功修行的人，他心里这样念，念什么呢？念「自当证决定胜事」，我「当」，我决定可以成就这个「决定胜」的事情，所以叫做「证」。他自己念增上生事，我也能成就，所以叫做「证随念」，这个「证」是这个意思，在这里是成就的意思，「证随念」是这样意思。

「由是策心，令生欢喜」，这叫做「归依及证随念」的「差别」。

寅十一、不共外道内法差别

又有六法，于善说法毗奈耶中，立为无上，不与一切诸外道共。谓见大师，闻正法，得净信，随学一切所有学处，于大师所起随念行，谓佛世尊，是正等觉者，能说一切法，乃至广说，又于大师，以身语行承事供养。

「又有六法，于善说法毗奈耶中，立为无上，不与一切诸外道共」，这是第十一科「不共外道内法」之「差别」，这也是有六种。

这六种法是在我佛法里面的佛的「善说法毗奈耶中」，就是法与律，这样讲。或者这个「毗奈耶」翻成灭也可以，能灭类恼。「立为无上」，建立为最殊胜的一种法门。「不与一切外道共」同的，超越一切外道的。

「谓见大师，闻正法，得净信」，这是第一个范围，我们能拜见大导师，能拜见佛，这是最殊胜的事情，是不与外道共的。

「闻正法」，听佛说法，这也是特别殊胜的事情。

「得净信」，听闻了佛说的正法之后，心生欢喜，所以有清净的信心，有清净的信心，所以这也是不共于外道。这个「净信」，这个「净」这个字，原来感觉到很难解释，不知道怎么解释。如果是听闻佛法以后，才知道有凡圣的不同。这就是对于这个圣，佛法僧都是圣，在这个地方有清净的信心，就叫做「净」。这表示「信为欲依」，就是有清净的愿望，自己也希望能够清净。当时发出来这样信心的时候，也是清净，所以叫做「净信」。这时候才知道凡夫都是污染，都是污染的境界，所以叫做「净信」。

「随学一切所有学处」，有了信心以后呢？那么也就能够随顺学习佛所制的一切的戒律，去学习。

「于大师所起随念行」，这前面这个佛…见佛、闻法、得净信、随学一切戒律，这都是超过一切外道，最殊胜的法门。「于大师所起随念行」，这底下是第五，「起随念」就是前面说的这个佛随念。于大导师这里发动自己有随念的一种修行。怎么样随念呢？「谓佛世尊是正等觉者」，「正觉」就是根本智，「等觉」就是后得智。或者说是「正觉」就是如理智，「等觉」就是如量智，智慧圆满了，通达一切事，通达一切理，通达法性道理的这么一个佛陀，「是正等觉」，要这样念，念佛是大智慧圆满的人。「能说一切法」，佛有大悲心为一切众生说解脱道，这么念佛有这种功德。「乃至到广说」，那就是佛的十号的功德。

「又于大师以身语行承事供养」，这心里面有清净的信心，然后又能够有身行、有语行来承事供养于佛，对于佛生大欢喜心来供养于佛，来为佛作事，所以叫「承事供养」。

这个《披寻记》解释的很好哦！

《披寻记》五二六页：

又有六法至承事供养者：此中六法：一、见大师，二、闻正法，三、得净信，四、随学一切学处，五、于大师所起随念行，六、于大师以身语行承事供养。由于大师世可现见，不同诸天神等世不现见，是名第一无上不共。闻说正法，有谈论故，诸天神等则不如是，是名第二无上不共。由善说法，通达实义，故得净信，余则不尔，是名第三无上不共。由善说毗奈耶，解了作与不作，故能随学一切所有学处，是名第四无上不共。随念大师是正等觉者，能说一切法，乃至广说，余则不尔，是名第五无上不共。又于大师以身语行承事供养，依一有情生最胜福，是名第六无上不共。

「又有六法至承事供养者：此中六法」，一是「见大师，二、闻正法」，三是「得净信」，四是「随学一切学处，五、于大师所起随念行，六、于大师以身语行承事供养。由于大师世可现见」，因为当时佛在世的时候，当然佛教徒可以见佛。「不同诸天神等世不现见」，「诸天神等」世间上不能现见，这诸天神。「是名第一无上的不共」，不共外道。

「闻说正法，有谈论故，诸天神等则不如是」，这个佛能演说正法，能谈论正法。「诸天神等则不如是，是名第二无上不共」。

「由善说法，通达实义，故得净信，余则不」能，那诸天神没有这种事情，「是名第三无上不共」。

「由善说毗奈耶，解了作与不作」，就知道这个事情是可以做，这个事情不可以做。「故能随学一切所有」的「学处，是名第四无上不共」。

「随念大师是正等觉者，能说一切法，乃至广说，余则不尔，是名第五无上不共」。

「又于大师以身语行承事供养，依一有情生最胜福」，「依一有情」就指佛，我们能够「生」，得到最胜，最殊胜的福报、福德，「是名第六无上不共」，这样子

寅十二、为尽贪爱观行差别

又能六法，能令为尽贪爱修观行者，决定证知，我于今者犹有贪爱，非无贪爱，谓于色境，乃至法境，系摄其心。

一共是十三科，现在是第十二科「为尽贪爱观行」的「差别」。又有六种法，在这上面来观察呢？就能得到一个消息，「令为尽贪爱修观行者」，使令这个修行人，这个修止观的人，他的目的，他为什么要修止观呢？他的目的是「为尽贪爱」，就是为了灭除心里面的贪爱心，他修止观的。修止观的时候，修到一个程度，到底是灭除去、没有灭除贪爱呢？你自己要加以检查。现在告诉你，用这六个法来检查自己。检查的结果是「决定证知」，没有犹豫的可以知道，就是真实的知道了，我现在「犹有贪爱」，虽然心里面好像很平静，没有贪爱的烦恼，但是经过了检查以后呢？我心里知道自己还是有，「非无贪爱」。

怎么检查法呢？「谓于色境，乃至法境，系摄其心」，就是你静坐的时候，你心里面要缘念可爱的色声香味触法，你在这可爱的色声香味触法上「系摄其心」，把这个心专一的住在那里，就知道有没有贪爱心了，就这么检查自己。

看这个《披寻记》，念一下。

《披寻记》五二七页：

又有六法至系摄其心者：此说修观行者乐断乐修。由观察作意，随于色境乃至法境，一种可爱净相作意思惟。于思惟时，若复发起随习近心，趣习近心，临习近心，不能住舍，不能厌毁，制伏违逆；便自证知我于今者犹有贪爱，非无贪爱；以于色境，乃至法境，系摄心故。

「又有六法至系摄其心者：此说修观行」的人，「乐断乐修」，这个修观行的人，他很欢喜断烦恼，很欢喜修止观的，是这么一个这个圣道意愿很强的人。

「由观察作意，随于色境乃至法境」，这个「观察作意」就是我们前面有七种作意讲过，了相作意、胜解作意、远离作意、一个摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意，这个修止观的七种作意。现在这里就用「观察作意」，就是因为你常常修这样的止观，这个贪爱心不动了。不动了，是不是就是灭除去了呢？是要经过观察才知道，所以叫做「观察作意」。怎么样观察呢？「随于色境乃至法境，一种可爱」的「净相作意思惟」，这样子。

「于思惟」的时候，「若复发起随习近心」，没有修止观的时候，这个心是习近于欲的，成了习惯了，就是欢喜这个欲，同这个欲去亲近。现在经过了修行的时候，不是那么习近于欲了，好像是我没有贪爱心了吧？可是呢，经过检查的时候，又发现自己是「若复发起」，又发动了老毛病，「随习近心」，随顺以前所有的那个习近的心情，以前。

「趣习近心」，「趣」就是向那里去，向那里去，趣这个习，随顺这个习近心向欲去，向欲那里去，「趣习近心」。

「临习近心」，这个有一段距离的，因为经过了一个时期，这个心和欲有一点距离。距离，现在一检查的时候，还是向那里去，而且继续向前去，和这个欲相临，就

是相近，是「临习近心」。

「不能住舍」，这一考查自己，心里面不能弃舍这个欲。这个欲的境界现前的时候，心不能弃舍。

「不能厌毁」，没有这个厌离心，毁斥、呵斥自己，不能、不能这样。「不能厌毁，制伏违逆」，不能制伏自己的欲心，欲心又动起来了，不能制伏；还不能违逆自己的这个欲心。

「便自证知，我于今者犹有贪爱，非无贪爱，以于色境，乃至法境，系摄心故」，就知道了，就知道怎么回事。所以知道不知道呢？要自己去检查，就知道了，是这么回事。这样说呢，常常用功的修行的人，感觉到眼耳鼻舌身意心里面很平静，忽然间有人毁辱一下呢？也不错。你这样就是检查的机会嘛。我心动、不动呢？就知道了。

寅十三、诸业可依因缘差别（分二科）　卯一、标

又六因缘故，应知诸业是实可依，非种家姓是实可依。

「又六因缘故，应知诸业是实可依」，这是第十三科「诸业可依因缘差别」，这个业是可以依靠，业是可以依靠，但是这里面有差别。分两科，第一科是「标」。

又有六个「因缘故，应知诸业是实可依」，从这六个因缘的情况上看，我们就应该明白了这个业是最靠得住的事情。

「非家种姓是实可依」，不是这个家的问题。说这个人，他是这个王侯将相的后代，这么一个家，说是他这个种族是贵族，是什么的...，不是这个是可靠，这个是靠不住的。不能因为我的父母、我的祖上有什么特别的、超人的境界，我就有所仗势。这个是不可以仗势的。怎么知道呢？这是「标」，底下解释。

卯二、释（分二科）　辰一、举下劣种姓

谓下劣种姓补特伽罗，亦生不善，往于恶趣；亦生善业，往于善趣；亦于现法能般涅盘。

「谓下劣种姓补特伽罗」，第二科是解「释」，分两科，第一科是「举下劣」的「种姓」，就是他的父母都是一般人，也没有做过大官，也没有做过...更没有做过皇帝，一般的人。

「亦生不善，往于恶趣」，他呢？也是...就是他若创造了一些罪业，不善业，他将来就要到恶趣去受苦了。

「亦生善业，往于善趣」，虽然是他这个种姓家族是平常人，但是他也一样，也和别人一样，他若能创造有意义的、功德的事情呢？他将来就到人天的善趣去享受福乐。

「亦于现法能般涅盘」，他虽然是下劣的种姓，但是他若肯修学圣道，修学戒，定慧，修学三十七道品的话，他也可以现在，「现法」，在现在的生命体里面就可以得涅盘，就可以「能般涅盘」，能入涅盘，就可以得涅盘的，就可以成为圣道，可以得阿罗汉果，可以得无生法忍，可以成为大菩萨。

这是举下劣的种姓是这样子，这底下第二科「例贵胜种姓」。

辰二、例贵胜种姓

贵胜种姓，三种亦尔。

「贵胜种姓，三种亦尔」，也是一样，他若是造了罪，他也是到三恶道去；他若造了福业，他就是在人天里面受乐；他若肯修学圣道，也一样得无生法忍。

就是从他现在的思想行为，来决定他的命运，而不是说是他的是父亲做皇帝，他的儿子就决定是怎么好、不好，决定！不是的。靠自己的思想行为来决定的，所以是「诸业可依因缘差别」。

子七、七种（分二科） 丑一、结前正显

已说六种佛教所应知处，次说七种。

这是第七科，第七科是以七法组成一个法门，「七种」来介绍佛教的。分两科，第一科是「结前正显」。

前面这一大段文已经宣说了六种佛法的情况，我们应该知道，这以下呢？就是说七种法所组成的佛教。

这是「结前正显」，底下第二科「别广宣说」，有十一科，第一科是「圆满解脱觉支」的「差别」。

丑二、别广宣说（分十一科） 寅一、圆满解脱觉支差别

谓有七法，能于诸谛如实觉了，圆满解脱，谓毗钵舍那品有三，一、择法，二、精进，三、喜；奢摩他品亦有三，一、安，二、三摩地，三、舍；念，通二品。

「谓有七法，能于诸谛如实觉了，圆满解脱」，这是告诉我们说有七种法，这七种法如果你能肯努力地学习，能有什么好处呢？「能于诸谛如实觉了」，这一切的圣人，佛法中说的圣人，对于这七种法，他能够对于「诸谛」，就是四圣谛；或者说世俗谛和胜义谛。他能够如实的觉悟了，开悟了。若是你肯这样做，你也能「于诸谛如实觉了」，也是能这样子。这个「如实」就是一点错误没有。是「圆满解脱」，「如实觉了」换一句话来说，就是圆满得解脱了。

比如说是我是...不是佛教徒，他也能放下了欲，他去深山里面去修学禅定，修禅定我也得解脱了。世间上的事情，他都能放下了，得到了四禅八定了，也解脱了很多的苦，但是那个解脱不圆满。因为他将来还要回来，要回到这个欲的世界来受苦的。所以那个解脱不圆满。若是你从这七种法来学习呢？你能够圆满的得解脱，就是解脱了以后就是永久的解脱了，再也不胡涂了。那么这是「如实觉了」是觉了了真理，就是胜义谛，就是四谛。圆满地解脱了一切苦，一切惑业苦都解脱了。这底下就说明七法是什么呢？

「谓毗钵舍那品有三」，这底下列出来七法。这七法里面有三法是属于毗钵舍那的，属于观察的智慧，有三种。第一种是「择法」、第二是「精进」、第三是「喜」，这三法是属于毗钵舍那。

这个「择」就是观察的智慧。这个「法」呢？就在五蕴上观察第一义谛，你不能

直接观察，不可以。不能直接去观察第一义谛，不可以的，你要在色受想行识上来观察这个第一义谛。所以你也不可以远离世俗谛，去见第一义谛的，不可以。你离开了世俗谛，不能得第一义谛；不得第一义谛则不得涅盘。所以这个「择法」就在你的这个身受心法上去见第一义谛，这叫做「择法」。这个「法」是第一义谛，「择」是智慧。这是一个重要的一个法，「择法」。

「二、精进」，这样的择法、这样的修止观、修毗钵舍那，你懈怠还是不可以的，你要精进，要长期的努力，要放下万缘，专心的修学止观，这样精进来修学这个毗钵舍那。

第三是「欢喜」，就是我对于这个工作、我做这件事，心里面很欢喜，很欢喜的。如果是心里不欢喜，那不行。不欢喜，勉强的是短时间去做也可以，长时期是做不来的，所以自己要有欢喜心。这个欢喜心，如果你在学习佛法的时候，就生了欢喜心了，能把这个欢喜心一直的维持下去，就可以了。

这个事情，我也有一个道理可讲的，就是你在没有学习佛法的时候，也可能有...也可能对佛法有一点欢喜心，不过那都是不决定。就是经过了一个时期的学习，知道人生是苦了。这人生是苦这件事很确认，肯定的〝人生是苦〞。人生是苦，不是说是老百姓是苦，不是这个意思，就是荣华富贵就是苦，知道这件事。世间上的人，那个大智慧人，就是英雄豪杰、豪杰之士，啊！我要〝以天下为己任〞，我要救世民于水火，而得令息，说的...。但是你还是原来的家风，就是遇见一般的这种...我把你们都打倒了，然后我做皇帝，我来救世民于水火。这是没有希望的事情，没有这个事情。你要知道，就算是你最初发那一念心是诚实的，结果你还是没有用，没有用的。因为怎么知道呢？你翻开历史看看，从古至今那个人做好了？那个人成功了？没有一个人做好了，成功的。所以要知道那个荣华富贵那件事，实在是胡涂。聪明人的胡涂，可以这么讲，聪明人的胡涂。

你要确认这件事是「苦」，然后学习了佛法，从佛法上帮助你认识世间是苦，然后知道佛法是圣道，真实能得解脱。你要能认识到这里，你就生欢喜心了，对，我今天才知道、才找到一条路，你就会生欢喜心。你这欢喜心，哎呀！我这个一点精神也没有浪费，一点时间也没有浪费，我逐渐地就到...，每一天向前进，都和光明相接近，一天、一天接近，不生欢喜心吗？你就会生欢喜了。

所以这样，「择法」和「精进」和「喜」这三法是「毗钵舍那」。

「奢摩他品」这是「止」。不可以只是毗钵舍那，还要有奢摩他的止才可以。但是这个奢摩他的品，它有三品、三类，一是「安」，二是「三摩地」，三是「舍」。

「奢摩他」这个地方令人欢喜，就是「安」，有轻安乐。你常常静坐，成就了未到地定的时候，就开始有轻安乐。没有成就未到地定之前，这个欲界定，你若能相应的时候，它也舒服，身体感觉到轻快、舒服。得到未到地定，开始有轻安乐，得到四禅更不得了。

第二呢？是「三摩地」，就是得了定了，心一境性，安住一境。当然这个未到地定也可以称之为三摩地；初禅、二禅、三禅、四禅、乃至到四空定，都可以称为三摩地。

三是「舍」，这个「舍」是什么呢？就是形容你对这种法门成功的那个相貌。这个我们解释过，心平等性，心正直性，心无功用住性，有这三个意义，那叫做「舍」。

这三法，这三法是奢摩他，在三法里面修那毗钵舍那。

「念，通二品」，还有第七个法就是「念」，这个「念」呢？是通于这个毗钵舍那，也通于奢摩他的。就是要把这个法门明明了了的显现在心里面不忘，然后你才能用这个方法去修行嘛，你忘了就不行了。你忘了所缘境，这个奢摩他也不能修了；你忘了这个法门呢？毗钵舍那也不能修了，所以一定要有「念」。

这七法若是具足了的话，「能于诸谛如实觉了」，还能够圆满的解脱，圆满得解脱。当然这是就是由初果乃至到阿罗汉果，都可以成就了。

寅二、补特伽罗根果等别（分二科）　卯一、标

又由根故，果故、解脱故、建立七种补特伽罗。

这是第二科「补特伽罗根果等别」，也是不一样，根不同、果也不同、解脱也不同，有这么多差别。分两科，第一科是「标」。

「又由根故」，前面说这个就是三十七道品里面的七觉支。这个是说一个总相，其实里面还是有差别的，什么差别呢？「又根」，根还是不一样；这个「果」也不一样，你得到的果也不一样；你得到的「解脱」也不一样，从这三方面观察它的差别。由这三方面不同的关系，就建立了七种补特伽罗，有七种圣人，可以这么说。七贤七圣，这个有七种人。

这是「标」，底下第二科是解「释」，解释分三科，第一科是「由根建立」。

卯二、释（分三科）　辰一、由根建立

于向道中，依钝根、利根故，建立随信、随法行。

这是第一科「由根建立」，建立这两种人。

「于向道中」，这个在《大毗婆娑论》上有解释的很详细。这种人实在是已经见谛了。他由世第一一刹那间入于苦法智忍。苦法智忍、苦法智；集法智忍、集法智，就是一刹那间，这个无分别智就出现了，就见到真理了。见到真理了，但是他还继续向前进，就是「向道」，向于道。当然这个道还没有圆满，他继续要向前的，所以叫做「向道」。既然见道了，他就是圣人，就是圣人了。

这个说一切有部这个说法呢？这个初果向是圣人。初果向是个圣人，你看他的说法是这样说法。他不说这个暖、顶、忍、世第一是初果向，他不那么说。而是说一念相应见到真理了，这时候才是初果向。就是一共是十六刹那，这是指前十五刹那说，第一刹那就是见道了，一刹那、一刹那向前进，那时间很快，这叫做「向道中」，向前进，向前进中。

这种人呢？「依钝根、利根故，建立随信、随法行」，「依钝根」就是他的根性迟钝一点，他这个信进念定慧这个根都是迟钝，不是那么敏、敏捷。但是其中还是以慧为最重要，就是这个慧迟钝一点，就不是那么样的深刻灵敏。其他的根呢？也不是那么特别的那么好。就是信进念定慧，叫做「根」，而这个根他栽培的不是那么样的圆满，所以迟钝一点，所以叫做「钝根」。

「利根」呢？就是栽培得好，这个智慧高。信、进、念、定、慧都是好的，都是很好的。

这样的情形呢？由这样的根的不同，是建立「随信、随法行」，就是安立有随信行的圣人和随法行的圣人，都是初果向，就是向初果去了，这样子。

这个「随信行」，这个「信」，就是这个钝根的人，这个信心特别多，信心多。欢喜修止这种人，欢喜修止的关系，这根性不是那么利。就是你告诉他，你叫他怎么地，他就怎么地，听你招呼。他的师长说是你去住茅蓬去，就住茅蓬去；你为大众僧做事，他也就为大众僧做事；你去诵这个修多罗，就诵修多罗。他不是说我要想一想，我若愿意做，我就做；不愿意做，我就不做，他不，他就听老师的话，这是「随信行」。

这个「随法行」不是，他的智慧很高，你叫我做什么，我要想一想。我要做、可以做，我就听你做，不可以做，我不听你的话的，这是「随法行」。

「随法行」这种人也是「亲近善知识，听闻正法，如理作意，法随法行」，也是这样子，但是自己用功的时间特别多，听别人讲解的时间少。这个「随信行」是听老师讲解的时间多，多数是听老师来讲解，这样子来明白佛法的。「随法行」不是，随法行也听，也是近善知识，听闻正法，但是比较少。他自己去观察思惟而能悟圣道。就在这个地方有点差别。这个「随信行，随法行」是向初果，两个都是圣人，这是向初果，这是两个人。

辰二、由果建立

于果道中，即此二种，名信胜解（金陵本的正文是解脱）、见到。

这是第二科「由果建立」，得了初果了，这个「信胜解」和「见到」，也叫信解、也叫见智，这个名字。这两种人就是初果了，这时就是第二、十六刹那圆满了，十六刹那圆满就是初果，已经得初果了。得初果以后当然继续修行嘛，就是向二果去，也是这样的意思。

这个已经得果了，在「果道中」还继续努力修行的人，在这个地方也有两种差别，是什么呢？就是「名信胜解」。

「即此二种」这话怎么讲？「即此」前面那个「随信行、随法行」这两种，在「果道中」呢？就换了名字了，叫做「信胜解」、叫做「见到」。

就是那个随信行的人，他这个时候叫「信胜解」，就是他得初果了，得初果就入圣道了。还是以信为先而得圣道，所以叫做「信胜解」。

这个「见到」呢？就是那个「随法行」，因见而到，其实也就是因为他的智慧，他自己的智慧而到了初果了。因见而到，由见而到。那个是由信而得胜解，还是和以前的关系是一样的。

不过这是这么说，但在《大毗婆娑论》也说到也有转变。这个随信行、信胜解这种人，也可以转变成法行人，也可以转变成见到，也能转变的，那情形也不同。

辰三、由解脱建立

定障解脱，非烦恼障解脱故，建立身证；烦恼障解脱，非定障解脱故，建立慧解脱；定障、烦恼障俱解脱故，建立俱分解脱。

「定障解脱，非烦恼障解脱故，建立身证」，这前面有四个人、四位圣人了。这

底下第三「辰三、由解脱建立」。

「定障解脱，非烦恼障解脱故」，这个「烦恼障」，这个爱见的烦恼，障碍我们得解脱。我们解脱这个一切的惑业苦的烦恼，得了圣道能解脱，但是你这个烦恼就障碍你得解脱。这是烦恼障的障碍解脱，另外呢？「定障」，定的障，它也障碍你得解脱，就是令你不能得定，这样子。现在这里是说呢？定的障是解脱了。定的障是什么？那你常常静坐你就知道，反正不是掉举就是昏沈，就这个事障碍你；再不然你懈怠了，我不静坐了，反正这就是这些...都是这些染污法是障碍，障碍你。实在根本的说就是无明，这些无明法就障碍你。「定障」这些障碍解脱了，「非烦恼障解脱故」这烦恼障还在，没得解脱，是这个人。这个是指什么说的呢？就是指八解脱，他得到了八解脱。八解脱最后一个解脱是什么？是灭受想定解脱。这也是很高的境界了，那就是三果圣人了。在小乘佛法里面得灭受想定要到三果圣人，要无所有处定的欲灭除了，才可以。那么这个人，他定的障碍解脱了，也就是得了九次第定。得了九次第定这个时候，他还不是阿罗汉，这个烦恼障还有余，所以烦恼障没有完全解脱，定障是解脱了。那么这个人就是三果圣人，名之为叫做「身证」，「建立身证」。

这个「身证」是怎么说？就是单独指灭受想定说的，指灭受想定。这个灭受想定怎么叫「身证」呢？灭受想定这个心没有了，心灭了，这个第六识灭了。所以灭受想定是无心定，二无心定，无想定、灭尽定没有心，不是心证，而是因为它是身体在证这个灭尽定的，所以叫做「身证」，那么意思，「建立身证」，那么这是三果圣人。

「烦恼障解脱，非定障解脱故，建立慧解脱」，这个修行人的善根不一样，这个努力的情况也不一样。这个善根不同，就是过去生中栽培的不一样。人说背景就是这句话，过去的情况不一样。虽然大家都是佛教徒，但是努力的结果都不一样。不一样呢？所以现在得圣道的情况也是不同。说烦恼障是解脱了，「非定障解脱故」，他没得九次第定，他没有得八解脱，他没得灭尽定，这个定的障碍还有，他还有障碍，还没得定。「建立慧解脱」，那么这个人也名之为「慧解脱」，就是由「慧」解脱了烦恼障，但是没有解脱定障，那么得阿罗汉果了这个人。烦恼障解脱了，三界的烦恼都解脱了，得了阿罗汉果，但是没得灭尽定。

这个经上说呢？这个定障是属于所知障，属于所知障里面的，所以这个烦恼障断了，还没得那个定，还没得灭尽定，这样子。

「定障、烦恼障俱解脱故，建立俱分解脱」，这两个障都解脱了，所以叫做「俱解脱」。

这个一共是有七种，加起来有七种补特伽罗。这样子呢，就是「根」有两种补特伽罗。「果」也有两种补特伽罗。在那个「解脱」里面呢？定障解脱，烦恼障没有解脱建立身证；烦恼障解脱了，定障还没解脱，叫「慧解脱」；两种障都解脱了，就是变成「俱解脱」。所以那个解脱那个地方有三个圣人。「根故」有两个，「果」有两个，加起来有七个，有七位都得解脱。所以七圣，七种圣人的不同。

寅三、由三因缘修定行别（分二科）　卯一、标

又三因缘七种行故，令修行者心得内定，心正一缘。

这是第三科「由三因缘修定行」的差「别」，也是不一样。这个前面这个七种，第一个「圆满解脱觉知差别」，这个七觉支还可以这样解释，七觉支这么样解释。这底下这个呢？「三因缘七种行故」，这个就是八正道。这八正道又有不同的解释。

令修行的人，「心得内定」，你这七种行若是修圆满了的话呢？你心里面就能内

定，心正一缘。这个「内定」怎么讲呢？就是「心正一缘」。

这个「正」是什么呢？「正」就是苦集灭道这个灭谛的这个境界，就是法性的真理。这个法性真理是你心的唯一的一个所缘境，一个安住的境界。安住在法性上，那叫做「内定」。「心得内定，心正一缘」，这个「心」就安住在法性上，离一切相、无分别住，就得了定。这个「定」，八正道里面最后那个定、「正定」，不是世间定，这是出世间定，包括四禅八定在内的。

这样说呢？就是七种缘，就是八正道的前七个是因，最后「正定」是个果。由前面这个…七种行就是三种因缘，由三种因缘使令修行人最后成功了，得了圣道了，这样的意思。

卯二、释（分二科）　辰一、列三因缘

谓趣入、安住、摄受因缘。

这是前面第一是「标」，这底下第二科是解「释」，解释分两科，第一科是「列三因缘」。「三种因缘七种行故，令修行者心得内定，心正一缘」，这三种因缘是什么？「谓趣入」的因缘，「安住」的因缘，「摄受」的因缘，这三种，有这三种不同。

这是列出来三种因缘，列出来。下面第二科是「配七种行」，就是三种因缘和这七种行配合起来，也就是等于是解释怎么叫做「三种因缘」？

辰二、记七种行（分三科）　巳一、趣入因缘

若世间正见，了知定有施与等行，及此为依，了知居家迫迮，居家尘染等行，出离所引正思惟，名趣入因缘。

这解释这个「趣入因缘」。「若世间正见」，这个「正见」，有正确的思想。这句话呢？有世间的正见，有出世间的正见，现在是说世间的正见；出世间的正见那是无漏无分别的智慧，叫做「正见」。现在这里是世间人的正见，就是没有入圣道的人，学习佛法的人，他有世间的正见。世间的正见是什么的呢？

「了知定有施与等行」，就是他明白世间上是决定是有因果的道理的。「有施与」的这种因果，你若布施就能得大富，这个「施与」。这个「等」就是持戒，你若能够持戒呢？你就能够得到尊贵身，得到人天的这种果报，而不会到三恶道去的。「行」，「等行」，还有施戒修，「修」，你若能放下欲而能修学禅定，你就生到色界天，无色界天去了。「了知定有施与等行」，决定是知道这回事，知道这回事情，相信因果的道理，这样子。那这样子嘛就叫世间的正见。知道有现世，也有来生；有生死凡夫，还有圣人。相信善恶果报，那么这就是世间的正见。

「及此为依，了知居家迫迮」。「及此为依」，前面这是说「正见」，你要具足这个条件，这是正见。「及此为依」，「此为依」，此正见为依止。为依止的时候，又进一步有不同的认识，是什么呢？「了知居家迫迮」，这个意思，前面有施戒修这种认识，然后就进一步会知道「居家迫迮」，我在家里面生活，这个「迫迮」，就是这个空间很狭窄，就是为欲所困，而不是广大无边的自由的境界，「居家迫迮」。

「居家尘染」，你在家的时候就，就是这个欲使令你污染，不清净，这些事情。这个尘染污的情形和迫迮的这种情况，叫「等行」。其实也就是…或者在社会上要做一点事，要做事情，那也是染污，那也是迫迮。总而言之，在家的时候的情形，就是

令人苦恼。

因为感觉到苦恼的关系，「出离所引正思惟，名趣入」。这个八正道，第一个是正见，第二个就是正思惟。这个正思惟，什么是「正思惟」？就是感觉到「居家迫迮，居家尘染」等，就了了正思惟，我要解脱这个欲。我要解脱这个欲，要「出离」，从这个欲要出来。由出离心就是引出来这个正思惟；也可以说由正思惟就是引出来出离心，就是要出家。

「名趣入因缘」，就是从家来到非家，就是出家了，这样的意思。那么这是叫做「趣入因缘」。这个「趣入」就是进入。也同时是趣入…若在非家这方面是「趣入」；若在家那方面嘛，那就是「出离」。所以这个「趣入」就是出离；出离就是趣入。这是正见、正思惟，这叫做「趣入因缘」。如果说是从那个目的来说，是趣入于圣道，「正定」，趣入于正定的因缘。这是一开始要这样，要有这个出离心。

巳二、安住因缘

既趣入已，受持正语、正业、正命，名安住因缘。

这是第二科「安住因缘」。既然出离了这个烦恼的家，出离了这个污染的家、这个迫迮的家呢？来到非家，来到佛法的地方来以后，「受持正语、正业、正命」，就是戒。「正语、正业、正命」就是「戒」。那么这个受持戒，这叫做「安住因缘」。

这个「正语、正业，正命」这地方呢？安住因缘啊，当然也包括这个乞食在内，饮食，衣食住在内。虽然出了家，也还是身心能得到安住，得到安住。

巳三、摄受因缘

于趣入因缘、安住因缘、及后方便作意随行中，所有正精进、正念，名摄受因缘。

这是说第三个是「摄受因缘」。「于趣入因缘，安住因缘」，说这个人他成就了这个趣入的因缘，也成就了安住的因缘。这样子以后呢？还有「及后方便作意」，这是第三个那个「摄受因缘」。

这个「方便作意」是什么？就是修止观了。离开了家以后来到非家，能够先是能持戒，由戒的保护来修止观，叫做「方便作意」。修这个毗钵舍那和这个奢摩他，这样子来警觉自己的心，使令心清净。

「随行中」，你时时的这样修学止观，叫「随行中」。

「所有正精进，正念，名摄受因缘」，你这个「随行中」修学止观，那就是要精进，就是八正道里面的那个精进和正念。奢摩他也要正念，是毗钵舍那也要正念。奢摩他，毗钵舍那都要精进，这样子你去努力，叫做「摄受因缘」。

这个「摄受」怎么讲呢？「摄受」若明白一点说就是一点一点的积集，一点一点的积集。我今天也静坐修奢摩他、毗钵舍那；我明天也静坐，也是这样修止观。常常修呢？你这止观，止的力量也增长，观的力量也增长，那就是一点一点地增长，增长你的圣道，增长你的道力，那叫做「摄受」。也可以是当积聚的意思，一点一点的积聚。由这样子，最后成功了，就得了「正定」了。

那么把这个八正道用三种因缘七种行故，这样的解释。分成三种因缘，一个是趣入的因缘、一个是安住的因缘、一个是摄受的因缘。这个安住的因缘说是「戒」，那

是把这个身安住了，可以这么讲。然后用奢摩他、毗钵舍那的瑜伽行来安住其心，也是安住。但是你继续地努力，就有进步，那就名为「摄受因缘」。加起来，「三种因缘，七种行故，令修行者心得内定，心正一缘」，这样的意思。

《披寻记》可以读一下。

《披寻记》五二八页：

又三因缘七种行故等者：八道支中正定为后，前七道支为三因缘，能证彼定，是故此中建立七种。三因缘者：一、趣入因缘，二、安住因缘，三、摄受因缘。七种行者：谓即正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念。此七种行与得正定为三因缘，如文可知。于摄受因缘中，当知正精进、正念，遍一切位，从其最初胜善法欲出家受戒，乃至修习悟寤瑜伽，皆遍随行故。如是渐次修行，后后转胜、转增、转上，皆为正精进念之所摄受，是故名为摄受因缘。此中方便作意，谓即瑜伽作意，应知。

「又三因缘七种行故等者：八道支中，正定为后」，最后那个正定是后，正定在后。「前七道支为三因缘，能证彼定」，由这三因缘你就成就了那个正定了。「是故此中建立七种」，七种不同。

「三因缘者」，一是「趣入因缘」，二是「安住因缘」，三是「摄受因缘」。「七种行者：谓即正见，正思惟」，这是趣入因缘。「正语、正业、正命」是安住因缘。「正精进、正念」呢？那就是「摄受因缘」。

「此七种行与得正定为三因缘，如文可知。于摄受因缘中，当知正精进、正念，遍一切位」，这个正精进和正念是遍一切位的，那个趣入、安住都有正精进的。

「从其最初胜善法欲出家受戒，乃至修习悟寤瑜伽，皆遍随行故」，哎呀，这个地方、这里说出来一个「胜善法欲」，这句话说出来了。「从其」，从那个人最初发心有「胜善法欲」，这句话怎么讲？就是最初发心要出家的时候，想要得圣道。圣道是「胜善法」，你想得圣道就是「欲」，叫「胜善法欲」。所以应该说是你为什么要出家呢？应该说为「胜善法欲」，为这件事出家的。我想要得胜善法，想要得圣道，你要有这个欲，就可以出家了。如果说是我感觉到世间是苦，光是有厌离心但是并没有胜善法欲，还有一点不足，还是不足，还是不足的。当然这件事是那样啊，可以逐渐地栽培的，这个胜善法欲会出来。如果一直的栽培，这个胜善法欲还不出来，那他可能会回头，因为没什么意思嘛，所以就有这个问题。最初的时候，他有胜善法欲，所以他才出家。这个是最高明的境界，生欢喜心，所以弃舍了这个烦恼的家。说出了家以后，然后受戒，正语、正业、正命。

「乃至修习悟寤瑜伽」，不要老是睡觉。「悟寤瑜伽」就是要警觉自己，应该去吃饭，饭都不吃要去睡觉。实在这个事情，我也明白这件事，因为有这种习惯，不睡不行，不舒服。睡的时候就感觉到…感觉到…很多心老是不安。我还有一个感觉，你睡觉越少，越感觉睡觉越好，唉呀！我睡五分钟都好，就是这样子。但是这地方这《瑜伽师地论》里面可是说要悟寤瑜伽，和《遗教经》一样，初夜、后夜不要睡觉，中夜休息，这样子修这个「悟寤瑜伽」。

「皆遍随行故」，这个精进一直的都有精进的成份在里面，有精进的功德在里面的。

「如是渐次修行，后后转胜」，出了家以后持戒，持戒的同时修止观。修止观你这样子修行，「后后转胜」，辗转地殊胜过前面。「转增」，这个道力转增，辗转增

长。「转上」是殊胜，殊胜起来。

前面这个胜也是殊胜，增长还是殊胜，上也是殊胜，还是辗转殊胜的意思。或者增是多的意思；上是更殊胜的意思。「后后转胜」，就是有点进步；「转增」是多起来了。或者说是「转增」是奢摩他进步了；「转上」是毗钵舍那也进步了，这么说也可以。

「皆为正精进念之所摄受」，这是因为你精进、有正念的话，才能有这样的成就。「是故名为摄受因缘」。

「此中方便作意」是什么意思呢？「谓即瑜伽作意」，就是修止观的意思，「应知」。

这个八正道和七觉支还可以这样不同的解释的。

寅四、世所未得圣财乐别（分三科） 卯一、标

又诸世间乐求财者，为得乐故，虽乐积集一切凡财，而未能得七种圣财所生之乐。

「又诸世间乐求财者，为得乐故」，这底下第四科「世所未得」的「圣财乐」的差「别」，分三科，第一科是「标」

「又诸世间乐ㄌㄜˋ求财者」，「世间乐ㄧㄠˋ求财者」也可以，说世间上的人就是欢喜求这个财富，求这件事。不管做那一行都是想要得到财富，那么得到财富有什么好处呢？就得到安乐了，生活的更美满，所以叫做「得乐故」。

这个...人多数是忘记了我们得乐是滋养这个身体，得到外边的财，然后来滋养这个身体，得到一些乐，衣食住上得到乐。身乐，心也就随着生欢喜，这只是一种乐。另外这个内心本身应该有功德庄严，也是一种乐，但是世间人就忘记了这件事。这孔孟之道多少还注意了思想上的问题，注意思想的问题。现在的人似乎好像忘记了，只是求财富，然后由财富得到乐；而没有从道德上得到乐。人是应该两种乐，一个财富的乐；一个是道德的乐，应该注意这两种。但是世间人只注意这一种，所以「又诸世间乐求财者，为得乐故」。

「虽乐积集一切凡财，而未能得七种圣财所生之乐」，这就是这个问题。世间人他们欢喜努力的积集很多很多的世间的财富。这努力的求财富，也不能说不对，因为很多的福报不够的人，因为你的福报大，大家都可以有生活，都有职业，都可以就业了，大家都可以得到财富，也是好！也不能说不对。「而未能得七种圣财所生之乐」，但是这七种圣财的快乐没得到，这是一个缺点，是个遗憾了。

这是「标」。这底下列出来，七种圣财是什么呢？

卯二、列

谓与信俱行清净之乐；生于善趣所起之乐；顾自妙好，不行诸恶，无有追悔所生之乐；顾他诽毁，不行诸恶，无有追悔所生之乐；于法于义正解俱行所生之乐；后世资财，无有匮乏，所生之乐；于胜义谛，如实觉悟，所生之乐。

「谓与信俱行清净之乐」，这第一个是信财。这个信财呢？这个「信」也是应该是学习了佛法以后，学习佛法以后，你有一个向来没有的，因为学习佛法以后，建立了一个新的方向。建立了一个，啊！还有一个大光明的世界，这个是我的安身立命的

地方，我应该到这个地方来，到这个世界来。说这是一个清净庄严的世界，不是世间上这个贪瞋痴的污染的地方，所以叫做「清净」。这是一个清净的地方，这个清净是我的一个目标，是我所求的，是我所要的，所以叫做「净」。这个「信」呢？我从学习了佛法以后，我有这样的信心。我相信这件事是真实的、不虚的，我相信。我也相信我能成就，这也叫做「信」。这个「信」有两个意思，一个是我相信有这件事，有贤圣之道，有佛菩萨这个世界。这个清净，出世间这个清净庄严的这个苦集灭道、这个灭道的世界，我相信有这件事；我也相信我也能成就，这样才叫做「信」。这样子「与信俱行清净之乐」，你若有这样的信的时候，你心里立刻就快乐了。

假设我们若是看看今天的世界，世界上这些英雄啊，不管是做那一行的都有英雄，都有豪杰，豪杰之士。古代的也是一样，也都有英雄豪杰之士。看这些人，用古代的世间的事情来看现在的事情，我看就完全明白了，都是苦恼的事情。顶多你有五十年的活动，假设你没失败，就是五十年吧！你五十年成功了。你三十年，四十年，你打天下，你成功了，你活到一百岁，那么你还有六十年的快乐，顶多就是这样嘛。但是你在做这个事情的时候，有的时候是合法，有时候非法，所以造成一些不公平的事情，造成了一些纠纷。但是你的威德大，镇压着在那里，等到你的倒霉的时候就出来，就是这样子。所以从由古至今，由古鉴今，就可以知道都是苦恼境界，前途都是黑暗的。

听闻了佛法，这是大光明的时候，你心里就欢喜，我还有希望。我有希望可以解脱这些苦恼的事情。我不会被这个聪明人设一些圈套，我封你做国务总理，做什么、什么的...，不会是中那个计，那就是设一个陷阱，叫你往里跳。当然没有...这个世间上没有政府还是不行。当然若是像王安石，你真实为人民服务，那也是好事，也是菩萨道。但是多数搞不好，就是问题。你不是圣人，你心里有烦恼，这个事情搞不好的。

我这解释信与净，这个清净、净信，这句话很难讲，「净信」。我现在就是这样讲，这个净是信的一目标，你这样信，你这个信叫做净信，「净信」的意思。这个「信」当然是由智慧出来了，通达了佛法以后，也就是通达了苦集灭道也好，世间上有什么？世间上就是苦和集，另外没有什么；出世间就是灭道，就是清净庄严的世界。我相信这件事了，我要放弃世间的苦集，要追求出世间的灭道，所以心情快乐，就是这样意思。「与信俱行清净之乐」，你还没有成功就已经有快乐了，这样子。「与信俱行清净之乐」，这个乐和那个信同时存在的，「与信俱行」。

「生于善趣所起之乐」，这是戒，「七圣财」这第二个是戒的财富。「戒」的财富是什么呢？「生于善趣所起之乐」，我持戒，我不犯戒。杀盗淫妄所有的戒，重戒、轻戒等持，心里就快乐。我将来一定是安乐的，不会到三恶道去，我一定在善趣里面受果报，那么心情就快乐了，所以「生于善趣所起之乐」。

「顾自妙好，不行诸恶，无有追悔所生之乐」，这是惭愧这个「惭」。「惭」是什么呢？「顾自妙好」，这个「顾」，就是照顾，也就是爱。，欢喜，「顾」也就是欢喜。我欢喜我是能得到妙好的果报，我的生命总是清净自在，没有这些苦恼的事情，我希望我这样子，我欢喜我这样子。那这样子，在佛法的因果的道理来说，就不可以做恶事，「不行诸恶」，不做恶事。我为了我自己的生命安乐自在，我不要去做恶事。那我也就不做恶事，这样子呢？「无有追悔所生之乐」，那就不会再流泪了。你若做了恶事，哎呀！当初佛菩萨告诉我，叫我有惭愧心，不要做恶。但是我做恶了，所以现在得了恶果报，那就后悔了，后悔也来不及。这果报来了就把你困住了，没有办法。

所以看那下雨，下得很多，老鼠在地洞里头住，等到天不下雨了，老鼠从洞里面出来，走路的时候歪歪扭扭的走，走着走。我一看，我就坐着在那边想，就是以前造

的罪得的果报，没有办法解脱，非要那个业结束了，这个果报才停下来，就困，为苦所困，为业异熟果报所困，没有办法解脱。后悔，后悔没有办法，没有用。等到这世的果报结束，来到人间，又忘了，还继续又放逸。你看这个事情苦啊，真是苦啊！

所以现在这个人有惭愧心，有惭羞之心，「顾自妙好」，就是为了自己不要受这个苦的果报，我要安乐自在的果报，我不要做诸恶事，结果呢？将来不会有后悔的这种事情。不后悔，这是一种快乐，是这个意思。

「顾他诽毁，不行诸恶，无有追悔所生之乐」，「顾他诽毁」，心里面顾虑我若做错误事情，别人会说我坏话。说我坏话，心里很苦恼啊！那我怕别人诽毁我，我不要做恶事。不要做恶事呢？也就没有人诽毁我了，所以我也没有后悔的这个所生事、这种事情。我若做错误事情，别人说我坏话，名誉不好了，就后悔了，就后悔了。现在我不做错事呢？我没有后悔的这件事，心情快乐，这个意思。

「于法于义正解俱行所生之乐」，这是闻，多闻，多闻佛法。这个多闻也包括自己阅读，多读、多闻佛法，在佛法里面努力的学习。「于法于义正解俱行所生之乐」，对于这个法，就是各式各样的法门。这个「义」，法门里面的道理，你都能够「正解」，没有颠倒解。正解俱行之乐，你能正解呢？同时就有快乐。如果说我看这个也看不懂，看那个也看不懂，那么你的闻不够。闻的因缘不够，就没有这个快乐。你能多闻呢？你就有这个快乐。我一看佛法听得懂，天天有新闻，心就快乐。这个事我不懂，不懂心里有点不舒服，懂了，心情快乐，这也是可以说是法喜。这个新闻我以前说过，不是说没有听过，不是这个意思。听是听过了，懂得少少的，还有意思不懂。「知一切法无我得成于忍，此苦萨胜前菩萨所得功德」，这个「无我」我最初听到讲了，似懂不懂的；等到后来再听到，有进一步的理解；再听到又有一步新的解释，这叫做新闻。就是你智慧不断的增长，你就有不同的智能，又进步、又进步，这就生出快乐来。所以「于法于义正解俱行所生之乐」，这是闻所生乐。

「后世资财无有匮乏所生之乐」，这是施，布施。我有钱，别人有什么困难，我就随便拿出来帮助别人解决困难。你若能这样做呢？将来、你来生的时候，你的财富无所匮乏，你要用，钱就来了，不缺钱，你看那时候也很快乐。如果你吝啬的时候就不对了，就是没有这个快乐了。

「于胜义谛如实觉悟所生之乐」，这是「慧」，这是最后的乐。「于胜义谛」，前面闻所生慧，「闻」那还是在文字上的事情；现在是「于胜义谛」，是离言说相了。你能「如实觉悟」就是得圣道了。得圣道这个时候，这是决定胜的境界，那是圣人的境界了。那是最殊胜的涅盘乐了，你成就了。当然这里面更是包括很多事情了。

那么这是有七种乐，这是列出来。底下加以解释。

卯三、释

诸如是等无量无边无罪之乐，乐求积集世间财者，皆所未得。唯得现法资财无匮，所生有罪妄想之乐。

「诸如是等无量无边无罪之乐」，就是前面列出来这么多的乐，这么多的乐是无量无边的「无罪之乐」，没有过失的乐，特别多，而这种乐你越受用它越多。你看闻也是，信、戒、惭、愧、闻、舍、慧，都是你越受用越多，越学习越多，越修行它越多，财富越多。能从今世带到后世去。世间人所求的财富，你求得很多，你带不到后世去，带不到，一毫钱也带不去。但是这个圣财不是，圣财能带到后世去，而且是越来越多。所以是「无量无边无罪之乐」，没有过失的这种乐。

「乐求积集世间财者」，这个不同思想的人，他们的欢喜去寻求积集世间的财富，欢喜做那个事。「皆所未得」，这个七圣财他们都没有得到，没有得这个财。

「唯得现法资财无匮，所生有罪妄想之乐」，他们是得到什么乐呢？就是「得现法」，只是得到现在，现在这个时候身里面有很多的动产、不动产，他的生活可能是从财富这方面得到的乐，他是无所缺乏、「无匮」，不匮乏。但是他求财的时候，多数是有过失，造了很多罪的，造了很多罪啊！而因财会得到其他的事情呢？这些事情又有复杂的问题，又引生出来很多的罪过。因为这些事情又生出来种种的妄想，这妄想又有很多的罪过。就这么多的妄想的罪过里面，有一点资财的乐。而这个资财的乐，又引起了很多的罪过，世间就是这样子。世间的财，啊，费了很多的辛苦，实在呢？是为自己制造了很多的苦恼，还不觉悟！还是不觉悟的！

这个事情是那样，佛菩萨大慈悲开示我们这样的道理，我们若想你是「信行人」，你就相信，是这样就好。但是你还是可以采取「法行人」的道路，想一想，是不是这样子？想一想、思惟，静坐的时候可以思惟。

寅五、魔惑品力障治差别（分二科） 卯一、举障品

又有七种魔惑品力，一、憎嫉圣教，二、现行能往恶趣恶行，三、乐习不顾自妙好障法，四、乐习不顾他诽毁障法，五、于善不善、有罪无罪、若劣若胜、若黑若白，及广分别缘起法中，不能解了，六、悭垢弊心，积集众具，七、智慧[阿-可+(匚@夹)](同陕)劣，愚痴增广。

「又有七种魔惑品力，一、憎嫉圣教，二、现行能往恶趣恶行，三、乐习不顾自妙好障法，四、乐习不顾他诽毁障法，五、于善不善、有罪无罪、若劣若胜、若黑若白，及广分别缘起法中，不能解了」，这是第五科「魔惑品力障治差别」。

「又有七种魔惑品力」，这里说这个「魔」是自己的烦恼，自己的烦恼破坏自己的功德，由自己的烦恼来迷惑自己。这个「品」，就是一样、一样的，一类、一类的。这个「力」就是这个烦恼的力量。有七种魔惑的不同的力量，那七种呢？

「一、憎嫉圣教」，就是对于佛法没有信心，反倒是憎恶嫉恨，这是一种烦恼。

「二、现行能往恶趣恶行」，这个「恶行」就是罪过，这个做了有罪过的事情，叫「恶行」。这个恶行它有什么力量呢？「能往恶趣」，能使令这个造作恶行的人，到三恶道去。「现行能往恶趣恶行」，说这个人他的身口意里面出现了这样的事情，就是造作能往恶趣的罪过，这是一种魔惑品力。

「三，乐习不顾自妙好障法」，这个「顾自妙好」，这个「顾」也可以说是欢喜，欢喜我自己能得到如意的果报，叫做「妙好」。「障法」，障碍自己得如意果报的事情，那就是罪过的事情了。「不顾自妙好」，他不顾念自己果报的如意，做一些有障碍的罪过的事情。他欢喜做这个事情，「乐习」，欢喜做这种对自己将来得恶果报的事情，这是一种。

「四，乐习不顾他诽毁障法」，「不顾他诽毁」，就是自己做了错误的事情，别人会来诽谤我，诃斥我，这样的事情。这样的事情他「不顾」，我造罪、我做坏事，别人说什么我都不介意，叫「不顾」。不顾别人诽谤我这些错误的事情，他欢喜做这个事情。

前面这个第二句是「顾自妙好」，这个第四句是「不顾他诽毁」，就是一个「顾自」，一个「顾他」，这样不同；做的错误的事情是一样的。做这种事情，将来自己会得到恶果报，他不管。我做这种恶罪过的事情，别人会议论，会谤毁我，也不管。这正是那惭愧这两个字。这第三就是「惭」；第四就是「愧」，不愧，加一愧儿呢？就是不惭愧，就是不知道惭愧。

「五、于善不善、有罪无罪、若劣若胜、若黑若白，及广分别缘起法中，不能解了」，这个「于善不善、有罪无罪」，这个「善不善」就是应该和后面几句是通着。这个「善」就是无罪，「不善」就是有罪。或者说呢？这个善不善是在心里面说，在自己内心说。内心里面有善心所、有恶心所的不同。这个「罪、无罪」呢？就表现出来的行动，表现出来行动，造作一些有罪过的事情，或者是没有罪过的事情。

「若劣、若胜」，这是得的果报。你有罪的时候，你得到的果报是很劣，是不如意的；你没有罪，造作有功德的事情，得的果报就是殊胜了。

这个「若黑、若白」，「若黑、若白」呢？就是在心王上说。「善不善」在心所上说。这个心王于善心所在一起那就是白；与染污心所在一起就是黑了。

「及广分别缘起法中」，这前面这就是缘起法。「广分别」，就更详细、更广泛的去说明这个因缘的果报的生起的情况。或者是在人间，或者是天上，或者是三恶道，或者出世间的更殊胜的境界。「不能解了」，「不能」，不明白，不明白什么叫做善、不善？有罪、无罪？若劣、若胜，若黑、若白，这些事情都不明白。不明白呢？就是没有多闻的关系。你没有听闻佛法嘛，就不知道这个事情，「不能解了」。

「六、悭垢弊心」，这个「悭垢弊心」是悭吝，悭吝是一种垢，是一种污染。「弊心」，这个「弊」也是一种不如意的事情，一种…不是…和那个蒙蔽的「蔽」有相通的地方吧。总是这个和如意的事情相对的，不如意的境界，就是染污的事情。使令心不清净，就「悭垢弊心」。「积集众具」，他因为悭吝的…这个心被悭垢所污染了，他只能积聚众多的享受的资具，而不肯布施，悭吝。

「七，智慧陕劣，愚痴增广」，说这个人的这个智慧，也不是说没有智慧，智慧是陕劣一点、狭小一点。很多很的愚痴，愚痴而且还不是停留在那里，逐渐地「增广」，增加广大了，没有智慧。

这前面这是一共七种，「七种魔惑品力」，这是说出来七种魔惑品力的相貌。这底下第二科「例能治」，就是能对治这七种魔惑品力的。

卯二、例能治

若能降伏如是七种魔惑品力，当知即是圣法律中信等七力。

「若能降伏如是七种魔惑品力」，这个「例能治」，没有把这七种能治的善法一样、一样列出来，只是比照所治的这个魔惑品力，这样子简单的说明，所以叫做「例」。

「若能降伏如是七种魔惑品力」，如果这个人遇见善知识了，他能降伏自己内心里面这七种的烦恼。「当知即是圣法律中」，就是佛法中的那七种善法，就是上一次讲的七圣财。「七圣财」就是信…一个是信，第二个就是戒，「现行能往恶趣恶行」就是犯戒了。「不憎嫉圣教」，对于佛法能有信心。信、戒、惭、愧、闻、舍、慧这七种。就是有这七种力量，能降伏这个烦恼，就没有这么多的过失了。

寅六、令法衰损及兴盛别（分二科）　卯一、举衰损（分三科）　辰一、标

又有七种第一义法涅盘所对治法，能令正法衰退隐没。

这是第六科，前面是第五科，这是第六科。第六科呢，是说的是什么事情呢？「令法衰损及兴盛」，你有这七种事情能令佛法「衰损」，就是能令佛法灭亡了。及「兴盛」，如果没有呢？那么佛法就兴盛了，就是这个差别。分两科，第一科「举衰损」，先是「标」。

「又有七种第一义法涅盘所对治法」，这个「第一义法」，「第一义」就是最殊胜的，最殊胜的智慧境界。这个「义」是所诠表的，「法」是能诠表的。这个能诠、所诠是佛菩萨殊胜的智慧境界，所以叫做「第一义法」。这个「第一义法」究竟指…是什么？就是「涅盘」，这是已经成功了的人，无分别的智慧境界。「所对治法」，这个第一义法所消除的事情，所消除的就是有过失的一种事情。

「能令正法衰退隐没」，这个所对治的这些烦恼法，有什么不好呢？能令佛法「衰退」，由盛而衰，逐渐地就是灭亡了，没有了。能令正法不能流行在世间了，就是「隐没」了。

辰二、摄

如是七法，三衰损摄，谓受用衰损，增上意乐衰损，方便衰损。

「如是七法，三衰损摄」，这底下第二科是「摄」，就是把这七法，又归纳成三种法，多法摄成少法。「如是七种法」是归属于三种衰损里面。那三种呢？「谓受用衰损，增上意乐衰损，方便衰损」，这是三种衰损。

这是「摄」。底下解「释」，第一科是「配」这个「名」字，先说这个「受用衰损」。

辰三、释（分三科）　巳一、配名（分三科）　午一、受用衰损

于衣服等，乐求妙好，乐欲多求，及彼所起种种受用，名受用衰损。

这是第一科这个「受用衰损」。这个「受用衰损」究竟指什么说的呢？「于衣服等」，就是我们的佛教徒，我看还是主要是出家人啊，对于这个衣服，饮食，卧具这些事情，欢喜要求最好的。穿的要最好、吃的要最好、住的要最好。那么这个内心里面注意这件事，这样是谓「衣服等，乐求妙好」。

「乐欲多求」，不但说是求好，还要多，好的还要多起来，还要求多，这样子。

「及彼所起种种受用，名受用衰损」，即是求，这是一个问题。求来了以后，还要很考究的去受用。我早晨穿什么衣服？我晚上穿什么衣服？我今天吃什么东西？明天要吃什么东西？老是算、来思惟、琢磨这些事情，种种的受用。「名受用衰损」，这样子呢？我们出家人若是这样子，这个佛法就衰损，就会变了。

这是「受用衰损」，第二科是「增上意乐衰损」。

午二、增上意乐衰损

于道及道果涅盘，心不信解，名增上意乐衰损。

「于道及道果」，这个「道」就是苦集灭道这个道谛，就是戒定慧、这个四念处、三十七道品这些佛法。及道所得的「果」，就是涅盘，也是三明六通，这一切的殊胜的功德的果报。

「心不信解」，这个心对于这个道和道果这件事没有信心。没有信，当然也就是不解，不明白。没有信解，也就不希望去做这件事了。这样的「增上意乐衰损」，这个「增上意乐」，就是我「意乐」就是我希望修学圣道，我希望能得圣道，希望能得涅盘，我希望能得无生法忍，我希望能宏扬佛法广度众生，这叫「意乐」。这「增上意乐」，就是特别的有力量，有强大的意愿，愿意修学圣道，愿意得道，成就道果，这叫「增上意乐」。现在说是对于道及道果，心不信解，就是没有了，没有这个意乐了。

那么这就看出来这是...前面这个「受用衰损」，就是这个心就是注意自己在欲上的享受，五欲的享受。对于圣道呢？完全没有意乐了，不欢喜修学圣道了。就是我们

出家人若是这样的话，的确是有问题。

午三、方便衰损

懈怠、失念、心乱、恶慧，名方便衰损。

这是第三科「方便衰损」。这个欢喜欲要特别好一点、殊胜一点、多一点，修学圣道的事情没有兴趣了，没有信心。这样的人，他表现出来的身口意的情况是什么样呢？就是懈怠。这个「懈怠」是有个什么意思呢？就是提不起劲，这个心力提不起来，就是愿意睡觉。愿意睡觉，把时间都空过了，弃舍了一切修学圣道的事情，那么就是「懈怠」。这个断恶修善的事情不愿意做，不愿意做这些事情，就这样把光阴都空过了，那么就叫做「懈怠」。

「失念」是什么意思呢？对于佛法里面善知识所教诫教授的正法，记不住，不能明记，都失掉了。没有正念，那么叫做「失念」。

「心乱」呢？就是对于这个五欲的事情，清清楚楚的，记得很清楚，就是攀缘妄想，那么就是「心乱」。对于这个佛法的戒定慧的事情，记不住，没有兴趣。

「恶慧」，恶慧是什么意思呢？就是对于自己的这个不正确的这种想法，执着，坚执不舍。自己这个错误的想法，认为是对的，不肯弃舍，那叫做「恶慧」。就是违背善品，不能得解脱的这些事情，他坚执是对的，这叫做「恶慧」。这个自己这个不成熟的想法，坚执不舍，抗拒这个正法的教授。正法的教授不能接受，而本身有些邪知邪见，坚执不舍，是名为「恶慧」。

那么这叫做什么呢？「方便衰损」。这个「方便」是什么呢？就是努力的去修学圣道，叫做「方便」，现在这完全没有了，这种方便是没有了，所以叫做「衰损」。

那么有这三种衰损，这加起来就是七种。这个「受用衰损」就是「于衣服等，乐求妙好，乐欲多求等」这是一样，这七种法这是一个法。第二这个「增上意乐衰损」里面有二法：一个「道」及「道果」。这二法，加上前面的受用衰损一法，就是三法。再加上这个「方便衰损」，里面有四法，一个「懈怠」、一个「失念」、一个「心乱」、一个「恶慧」，一共是七法。

这是三种衰损说完了。这底下是第二科「出类」，第一科是「配名」，配这三种，这七法来配合这三种衰损，这一科说完了。现在是「出类」第二科。

巳二、出类

受用衰损，是贪不善根品类。意乐、方便衰损，是痴不善根品类。

「受用衰损，是贪不善根品类」，这也又是一个「摄」，就是由七归成三种，现在又三种又会合成两种。

「受用衰损，是贪不善根品类」，就是在这个衣服、饮食这一方面，这个贪心很大，就想要受用上要求怎么好...，这是属于「贪不善根」这一类的事情。贪是不善的根，瞋、愚痴，三不善根。那前面这个「受用衰损」，就是属于「贪不善根品类」的，因贪而能生出来种种的错误，所以叫做不善之根。

「意乐、方便衰损」，是意乐衰损、方便衰损，「是痴不善根品类」，是愚痴，就是胡涂。胡涂呢？反倒是一切不善法的根本，也是贪的不善根的根本。

卯二、例相违

与此相违，当知即是白品七法。

与前面这两种善根相违，这三种衰损相违，那就是白品的七法，就是善法而不是罪过的。那就是第一义法和这涅盘法的这一类的。能够这样呢？那佛法就兴盛了，而不会衰退的。

寅七、令无退等涅盘品别（分二科） 卯一、略标列

又有七种第一义法涅盘品法，能令正法无退久住。一、闻所成慧，二、思所成慧，三、修所成慧，四、不为恶缘侵损依止，五、正求财法，六、无增上慢，七、于可供养、不可供养补特伽罗，能善拣择此可供养，此不可供养。

「又有七种第一义法涅盘品法，能令正法无退久住」，这底下又有七种。前面说出来七种，是在有过失的那一方面说；这底下是正面说。是第七「令无退等涅盘品别」，使令正法不退、正法久住，这种差别。

「又有七种第一义法涅盘品法，能令正法无退久住」，这个「涅盘品法」，也就是出世间无漏的善法是因，我们能这样做，就能成就「第一义法涅盘品法」。

「能令正法无退久住」，这个「正法」有教和证的不同。教法就是语言文字的佛法。和这个「证」（证明的这个证）、「证法」那是圣人的境界，圣人成就了，这叫「证法」。现在这里说「能令正法无退久住」，当然是包括这两种正法。包括这两种正法呢？我看还是偏重于语言文字的正法。语言文字的正法能「无退」，就是不会衰退，而能永久的住在、住持世间，利益众生的。那七种法呢？

「一、闻所成慧」，「闻所成慧」就是听闻佛法。能听闻，欢喜听闻佛法。听闻呢？就会得到一种智慧。这个「闻慧」在佛教徒来说呢？是最起码的智慧，但是又是非常重要的智慧。你不听闻...这个「闻」也包括这个阅读在内。就是你不听闻的时候，这个智慧...是很难有智慧的。因为所听闻的经律论，这都是佛、菩萨、阿罗汉的智慧，圣人的智慧。我们若是希望有智慧呢，怎么样才能够有智慧呢？就是学习佛菩萨这个经论。经论就是佛菩萨智慧，我们从这里面的学习，就能得到佛菩萨的这个智慧的这种气氛。所以要由闻开始的，从这里面得到一些智慧的，所以因闻而成就的智能。

「二、思所成慧」，听闻了以后还要专精思惟，思惟以后，这个智慧又进步了，就比闻慧更深刻了，下面还有解释。

「三、修所成慧」，「修所成慧」呢？就是修了禅定，在禅定里面把「闻所成慧」，「思所成慧」变成毗钵舍那去观察，就可以得圣道了。能断烦恼，能得圣道。

这个「闻所成慧」和「思所成慧」都属于解；这个「修所成慧」是修行。一个解，一个行，这个是这样。

「四、不为恶缘侵损依止」，这个「依止」是什么呢？后面这个《披寻记》的文有解释，就是指我们的身体说的，我们这个色受想行识的身体。我们修学圣道，你为什么能修学圣道？你要靠这个身体，这个身体若是坏了，就是不能修了，不能修学圣道的。所以这个身体是一个「依止」，还是很重要。所以要保护他，「不为恶缘」来破坏他，才可以。你若有恶因缘破坏了，破坏了就不能修行了，所以也是很重要一件事。

「五、正求财法」，这个「正求财法」，前面闻思修慧也就是求财法，那是求法。但是这底下是「正求财」，就是不只是法，正求财、正求法。那么「求财」，就是你若想修行，你自己不能够去生产，你要向别人乞求，所以这个求财这个地方，还有一个条件就是要低头，不然不能求财。这个「正求财」，表示是合法的，而不能够有欺诈的行为，这个「正求法」也是。也要也是有一个仪轨的，而不是这个高慢的行动、行为，能求到佛法的。当然也有种种，还有其他的一些条件，才能求到佛法。

「六、无增上慢」，说我求了财，又求了法用功修行，你还不能够有「增上慢」，不能够说是得到一点消息，就认为是得圣道了，那也是不对的。这地方呢？一定…这闻思修这个地方，你的智慧圆满，就不会有增上慢了。

「七、于可供养、不可供养」的「补特伽罗，能善拣择」，说是这个人怎么、怎么有修行，又什么、什么…，我们去供养，应该供养他。但是这个地方，这个《瑜伽师地论》这个弥勒菩萨把这件事来开示我们，你可以供养的？是不可以供养的？「能善拣择」，你能有智慧能拣择的这个人可以供养？是不可以供养？能善拣择「此可供养、此不可供养」，还有这件事。

这底下「显胜利」，前面这是列出来、标列出来这七种法。底下来显示这七种法的功德，也就是解释这七种法。

卯二、显胜利

此中由闻慧故，于未了义能正解了；由思慧故，于未善决定义能善思惟；由修慧故，断诸烦恼；由无恶缘侵损依止故，堪能修断；正求财法故，速证通慧；无增上慢故，于下品所证不生喜足；能善拣择补特伽罗故，于诸世智大福者等，不乐亲近，亦不供养，唯乐亲近供养少欲者等。

「此中由闻慧故，于未了义能正解了」，这个「闻慧」是什么呢？「于未了义」，于我们不明了的道理，「由闻慧故」就能明白了。有世间的因果，有出世间的因果，很多、很多的事情明白了。

「由思慧故，于未善决定义能善思惟」，这个「思慧」是什么意思呢？你在闻慧里面还没有、「未善决定义」，就是没能够决定，就是心里面还有犹豫的地方。诸法是无常的，是吗？要去思惟。诸法是无我的，是空的，这个道理还不是完全明白，要专精思惟。「能善思惟」，你能够善巧的去专精思惟，就是犹豫的，不犹豫了，能断除去疑惑。断除去内心的疑惑，使令所闻的佛法更深刻的认识了，这是思慧的作用。

「由修慧故，断诸烦恼」，这是有了闻慧、有了思慧以后，再修学禅定，在禪定里面修毗钵舍那呢？就能断除一切烦恼，这时候因为有力量。这个闻慧和思慧的力量不够。思慧也多少调伏烦恼，多少有点力量，断烦恼还是力量还不够。非要心里面有了定，然后用智慧断烦恼，才能成就的。断烦恼那就是圣人了，就是成功了。

这是这三种智慧的胜利。如果没有闻慧、没有思慧，那个修慧也不能断烦恼。如果是没有修慧，只是闻慧、思慧，也不能断烦恼。所以这三种智慧都要具足才可以。

「由无恶缘侵损依止故，堪能修断」，就是没有其他的罪过的事情，来破坏你的身体，那你这个身体呢？「堪能修断」，就有能力可以「修断」，可以修学善法、断除恶法，就有这个能力了。所以这个身体也是很重要。

「正求财法故，速证通慧」，这个「正求财法」，这个「财」，我去乞求财，我能合乎佛的戒律，也是如法的。求法也是如法的，那么修学止观。这时候「速证通

慧」，没有过失，你会很迅速的就得到「通慧」，得到无漏的圣人的大智慧了，通达无碍的智慧。这里面当然有慧解脱，有俱解脱；有的人有神通、有的人没有神通；当然最后圆满，功德都应该是具足的。

「无增上慢故，于下品所证不生喜足」，这是这一样法。因为你对于佛法闻思修慧具足故，你就不会有增上慢。那么你对「于下品所证」，初开始用功，在凡夫的时候没有入圣位，在凡夫的时候有一点殊胜的成就，叫「下品所证」。多数就是定，得到了定力。你不会生知足想，也不会错认消息。

「能善拣择补特伽罗故，于诸世智大福者等，不乐亲近，亦不供养。唯乐亲近供养少欲者等」，这个地方这么讲。「能善拣择补特伽罗故」，你有这种智慧，这个智慧也还是从闻思修来的。没有闻思修，原来的这种分别心是不够的。能善巧的拣择观察，说这个人。对于人，人有的人…各式各样的哦，能善巧的观察。「于诸世智大福者等」对于这个人他有…这个人看上去福报很大，有大福。看上去也是有智慧，但是那个智慧是什么智慧？是世间的智慧，不是佛法的智慧，是「世智」。「有大福者等」这一类的人，这个「等」就是不只于此。不只于此是什么呢？我这么想，就是邪知邪见的人，也应该在内。「不乐亲近」，你不应该亲近这种人。因为亲近这个人，你是徒劳了。「亦不供养」他，也不要去供养他。那么亲近谁？供养谁呢？「唯乐亲近供养少欲」这一类的人，少欲知足的人，他是有正知正见的人，这样子。这上面说到这件事，这弥勒菩萨把这件事也加上去。

这样子「令无退等涅盘品别」，但是这个事，这个是里面这一条「由恶缘侵损依止故」，这一条没有说那么明白。这个说的就是…不说那么明白，就是含蓄在里面。那个意思含蓄在里面，没有说明白。没有说明白，这底下这《披寻记》它说了，我们把它念一下。

《披寻记》五三一页：

又有七种第一义法涅盘品法等者：由此七种，唯以涅盘而为上首，是故名为第一义法涅盘品法。此中第四、不为恶缘侵损依止者：谓远离自苦行边，受诸饮食，存养寿命，身得安住，由是身无饥羸，有力有能，堪任修断。又彼第五、正求财法者：谓以法及不凶险追求财物，名正求财。于善说法猛利爱重，求欲多闻，无有厌足，名正求法。余易可知。

「又有七种第一义法涅盘品法等者：由此七种，唯以涅盘而为上首，是故名为第一义法涅盘品法」，「涅盘为上首」，这什么意思？就是为自己的一个目标，它是自己这个诸有所作的一个目的，我就是为了得涅盘，成就诸法的寂灭相，成就圣道，这就是「为上首」。

「此中第四不为恶缘侵损依止者」，这句话怎么讲呢？这地方说「谓远离自苦行边」这么讲。「远离自苦」，自己给自己苦头吃，远离这件事。怎么叫做「远离自苦行边」呢？「受诸饮食，存养寿命，身得安住，由是身无饥羸，有力有能，堪任修断」，这里说「受诸饮食」，你要吃饭。这饮食，你要吃饭的，不可以我不吃饭，要怎么、怎么地…。说这个「受诸饮食」，你有了饮食来存养这个寿命，这个身体得到了滋养，各部分就有了力量，你可以继续地生存下去。这样子，「身得安住」，这个四大也就调和了，也有力量了，就可以很安、很平安地生存，安乐的自在。「由是身无饥羸」，身体不会饥饿羸瘦。这「有力」，就是有了力量。这个身体有力量，心也会有力量，所以「堪任修断」，这时候有能力，你可以静坐，修学戒定慧，都可以。拜佛也好、诵经也好，都有能力，「堪任修断」。所以这就叫做由无「恶缘侵损依止故，堪任修断」。这个《披寻记》这么解释。

「又彼第五正求财法者，谓以法及不凶险追求财物」，「谓以法」，以法来追求财物。「不凶险追求财物」，这个「凶」，凶恶，和及「险」，就是欺诈去求财物，求财物那里面危险，因为那个地方不合法了，就是会到...就有因果的问题了，追求财物，「名正求财」。

「于善说法猛利爱重」，这个善说法要猛利的爱重，这就是...有这样的意乐。「求欲多闻无有厌足，名正求法，余易可知」。

这个我们佛教徒呢，在这些事情上，人的想法也是不一样。有的佛教徒的想法，不愿意学习佛法。现有的一点知识就够了，就好了，别的不学了。也有这种情形。这种情形真是很难说，究竟是对不对？但是在这个文上是说「于善说法猛利爱重」，这是你内心的意乐。这个意乐发出来的相貌就是「求欲多闻，无有厌足」，「多闻无有厌足」，没有满足的时候，名叫「正求法」。

当然我在想呢，我们只是念阿弥陀佛。我就是念阿弥陀佛名号，修学净土法门，到阿弥陀佛国去，何愁不开悟，也是可以。这样子，不多闻也是可以。如果你若想修禅定的话，那非要多闻不可。因为禅定这件事，关涉到很多、很多的事情，你差一点就不行。你差一点你就修不来，这是修禅定。若修智慧、修毗钵舍那的时候，也是很多的事情，你差一点就不行。所以这个修止观这件事，就是要...的确是要「猛利爱重，求欲多闻，无有厌足」才可以。这个少少的知道一点佛法，得少为足了，我就不学习佛法了，那对你这个止观的修行，有很严重的影响，是一个问题的。这也就看出来我们现在的佛教呢，修止观的人少，那也就是因为佛法的学习不够。闻思修都不够，小小的有一点闻，闻慧不够；思慧更是少；修慧也更是有问题，所以这个止观是修不来了。所以我们佛教徒里面的法师，弘扬净土法门是对的。因为这么多的广大的佛教徒里面，不能够修止观，那么怎么样解决问题呢？只好念阿弥陀佛了。念阿弥陀佛也好，能到阿弥陀佛国也可以，问题就解决了，也是好。

寅八、受生有情诸识住别（分二科）　卯一、标

又有七种诸有情类受生处所，于彼处所受生有情，诸识现前相续而住。

这底下是第八科「受生」的「有情诸识住别」，这「识住」这件事还是有差别。第一科是「标」，标出来这个「识住」的事情。

「又有七种诸有情类受生处所」，「七种」就是七类，这个很多的众生，众生虽然很多，可以归纳成七类。这七类的众生，他「受生」的地点，他得到一个身命体的地方。

「于彼处所受生有情，诸识现前相续而住」，在他那个地方，得到了身命体的有情，他的「识」一受生的时候，这个识就要活动。识有了根的时候，识就会活动，那么相续的这样活动。

这个地方有分别的，这地方说「识住」这个意思呢？就是欢喜在这里住，这叫做「识住」，欢喜在这里住。但这个你得到果报，是的，我欢喜住；但是也有不欢喜住的。我在这里得到果报，但是不欢喜；不欢喜，你也在这里住。你想要走，还是不可以的。这业报困住你，你无可奈何！

但这地方就把它分成七种，这现在就是「标」出来，底下解释。解「释」分两科，第一科是「简非」。「简非」里面先「标」，而后再解「释」，就这个地方不是识住的地方。

卯二、释（分二科） 辰一、简非（分二科） 巳一、标

于三界中，唯除恶趣，无想有情，及非想非非想处。

「于三界中」，欲界、色界、无色界，这三个世界都是众生流转生死的地方。这流转生死地方啊，怎么说「识住」呢？是「唯除恶趣」，就是把恶趣简出去不算，那么三恶道那地方很苦啊，众生都不愿到那里面住，所以那「不立识住」。地狱也不欢喜在那里住，饿鬼、畜生都不愿意，不是好住的地方，所以不立识住。

「无想有情」，这个色界天的第四禅有无想天，无想天那个地方没有「想」。没有「想」，这个前六识都不住了，都没有了，所以也不立识住。

「及非想非非想处」，那个地方也有问题，也不是识所乐住的地方。

这三个地方「不立识住」，三恶道、无想天、非想非非想，这个三个地方不立识住。这是「标」，底下解释，为什么「不立识住」呢？

巳二、释

由恶趣中，极可厌故，不立识住；无想有情，一向转识不现行故，不立识住；非想非非想处、行与不行不决定故，不立识住。

「由恶趣中，极可厌故」，这个地狱、饿鬼、畜生的世界，很多的苦恼啊！是令那里的众生生厌恶心，「极可厌」离，所以那里「不立识住」，「极可厌故，不立识住」。

「无想有情，一向转识不现行故，不立识住」，无想天，色界第四禅里面有个无想天的那个众生，「一向转识不现行故」，他们完全是转识不活动，所以没有识住的这件事，识不在那里住，所以也「不立识住」了。

「非想非非想处，行与不行不决定故」，非非想天呢，那里有什么问题呢？「行与不行」，就是「非想」，就是没有想，那就是想不行；「非非想」呢？还是有想，所以又是有想的活动。这个想与不想，「行与不行」就是又说是非想，又说是非非想，这件事不决定。所以「识」是欢喜想的，欢喜想。识欢喜想，而那个地方那个想不决定，那个境界不明利，昧钝，所以也不是识所愿意居住的地方，所以也「不立识住」。

这是「简非」，这三个地方「不立识住」。底下第二科「辨类」，这是识住的地方。分两科，第一科是「总标名」。

辰二、辨类（分二科） 巳一、总标名

身异类故名种种身，想异类故名种种想，当知与此相违，名一种身，一种想。

这是「总标名」，如果说把它说是「列名」也是可以。

「身异类故」，除掉了前面所说的三类以外的、剩余的这一众生的世界，他的身体不一样。这个地区的众生这个身体是不同类的，各式各样的身体，名叫做「种种身」。比如人，这个身不一样，你有你的身，他有他的身体，这不一样。

「想异类故」，他内心的思想呢？也是不一样，就叫做「种种想」。有的人苦恼

很多，在人间也是苦恼；有的人乐很多；有时候不苦不乐的这些事情。有的人，这个是做医生的，有的人是建筑师的，这个想也是各式各样。所以这样说呢？那就是想也是不同，所以叫做「种种身」、「种种想」，这是一类。这样就是我们欲界的人、天，都是这样子，就是属于这一类。

「当知与此相违，名一种身，一种想」，与前面不同的地方呢？身体也是相似的，思想也是相似的，那就是「一种身，一种想」。这个是什么呢？就是三禅天以上。三禅天，三禅天以上的人，四禅天不在内。三禅天的人就是他「身」也不是…都是光明，他的身体是大光明的境界。「想」呢？就是唯有乐想，而没有苦…，苦恼的这些都没有。这三禅天以上，那么就是「身一想一」，身也是相同的，想也是相同的，「身一想一」。

巳二、随难释（分二科）　午一、身异想一

梵世已下，身形异类，所生身形，种种色相，有差别故。于梵世中初受生时，彼诸梵众咸作是念：我等皆是大梵所生。尔时梵王亦作是念：是诸梵众皆吾所生。如是彼想非有异类。

「梵世已下，身形异类，所生身形，种种色相，有差别故」，「梵世以下」就是初禅天，就是梵天，梵天这个世界以下，那二禅天不在内。「身形异类」，这个梵众天、梵辅天、大梵天，他们的身体还是不一样的，有差别，「异类」。所生的「身形」，有种种的色相，有差别，这是「身异」。

「于梵世中，初受生时」，这底下来观察他内心的思想。「于梵世中初受生」的时候，初开始在梵的世界得到一个生命，那是化生的境界。比如说二禅天的人死了，来到初禅天。

「彼诸梵众咸作是念」，那个世界的这个梵天的很多的「众」，很多数的，这心里面都这样念。「我等皆是大梵所生」，我们都是大梵天王他生的，我们都是他生出来的。就这样想，是他生出来的。

「尔时梵王亦作是念」，那时候那个大梵天王他也是这么想。「是诸梵众皆吾所生」，都是我生出来的。「如是彼想非有异类」，这样他们的思想都是相合的，没有不同的思想，所以想是一。

这样加起来呢？身形「有种种色」相差别，就是「身异」；但是思想是相合的，「想一」。「身异想一」，这又是一种了，这一种就是梵天。但是这是在「劫初」的时候这样情形，这个劫开始的这个时候。那个世界开始有人的时候，有这样的想法，所以叫做「身异想一」。如果若是以后，以后那就不同了，各有各的想法了，这是第三种了。

午二、身一想异

第二静虑已上，一切诸天，身光等照，故名一种身。光音天众先后生者，由鼸梵世猛焰烧然，尔时便有怖、不怖想，是故于彼有异类想。

「第二静虑已上，一切诸天，身光等照，故名一种身」，这个第二静虑以上，他们也是很多的天，他们的身体的光明「等照」，都是一样的光明普照，光明普照的，故名叫做「一种身」，身体是无差别。

「光音天众先后生者，由鼸梵世猛焰烧然」，这底下说他的内心的想法。这个

「光音天」，就是第二禅天的人，叫光音天。「先后生者」，有先生的、有后生的这个不同。「由鼸梵世猛焰烧然」，他们那个寿命是特别长的，我们前面在＜意地＞的时候有讲过这个事情。他们看见这个「梵世」，就是初禅天。初禅天被猛火所燃烧的时候。「尔时便有怖、不怖想」，这个时候这个光音天的世界上的人，就有恐怖想和不恐怖想的不同。就是先生在光音天的人，他们经验过这种事情，所以他就知这个初禅天的猛火烧得很厉害啊，他知道就在那里就灭了，不会烧到二禅天来，所以心里面不恐怖。而初生到二禅天的人不知道这件事，心里面就害怕了。哎呀！那火会烧到我们这里来了吧，所以就生恐怖想。「是故于彼有异类想」，所以那个地方「有异」，想法有不同。这样子呢？就是叫做「身一想异」，就是这样子。

这加起来就是四类，加起来有四类。第一类是「身异想异」、第二类「身异想一」、第三类是「身一想异」、第四类是「身一想一」。这个身和想有「一、异」，一共有四句，加上这个无色界天，空无边处天、识无边处天、无所有处天，这三层天。加在一起，一共是「七」，七识住，就这样子。

这个《披寻记》念一下也好。

《披寻记》五三一页：

又有七种诸有情类受生处所等者：当知此说七种识住，于三界中唯除恶趣、无想有情，及非想非非想处，不立识住，如文可知，所余一切处所，有色有情有四识住；无色有情有三识住，如是总成七种识住。有色有情有四识住者：谓有有情身异想异是第一识住。彼诸色身种种显形状貌异故，是名身异。又彼苦乐不苦不乐想差别故，是名想异。此如人及一分天是。一分天者，谓欲界天及初静虑，除劫初起或有有情身异想一是第二识住，此如梵众天是，唯劫初起身异想一，如文自释。或有有情，身一想异是第三识住，如第二静虑诸天是，身一想异，如文自释。或有有情，身一想一是第四识住，如第三静虑诸天是，身一、如前说；想一、谓唯有乐想，是名有色有情四种识住。无色有情有三种识住者：谓空无边、识无边、无所有处、下三无色应知。

「又有七种诸有情类受生处所等者：当知此说七种识住，于三界中唯除恶趣」和「无想有情，及非想非非想处，不立识住，如文可知」，「如文可知」，像论文上说得可以明白了。

「所余一切处所有色有情，有四识住。无色有情有三识住」，这个这「有色有情，有四识住」，包括欲界，色界和欲界都是有色有情，这里加起来有四个识住。这个无色界天的有情有三个识住。「如是总成七种识住」。

「有色有情有四识住者：谓有情身异想异是第一识住」。「彼诸色身种种显形状貌异故」，这身体的相，这显色形色的状貌是不同，是名「身异」。「又彼苦、乐、不苦不乐想」也是差别的，「是名想异」，这是一种。「此如人及一分天是」，这个「身异想异」就是我们人间的人及一分天。「一分天」是什么？「一分天谓欲界天及初静虑天」，欲界天也是这样子，初静虑也是。「初静虑，除劫初起」，劫初的初静虑天不在内，劫初的时候不在内。除了劫初的初禅天，剩下来的初禅天也是「身异想异」，也是这样子。

「或有有情身异想一」，或者有的有情身体不同，但是想是统一的，这是第二识住。「此如梵众天是」，梵众天呢？就是「唯劫初起」，劫初的时候有这个情形，身异、是想一。这前面解释过身异想一，「如文自释」。

「或有有情身一想异是第三识住，如第二静虑诸天是，身一想异，如文自释」，

前面文解释了。他们的「身光等照」，所以是「一」。但是有怖、不怖想，就是「想」有差别。

「或有有情身一想一是第四识住。如第三静虑诸天是。身一如前说」，就是身光等照是身一，「想一，谓唯有乐想，是名有色有情四种识住」。

「无色有情有三识住者：谓空无边处，识无边处，无所有处」这是「下三无色」，无色界天一共有四层天，下三层天是有识住的，加起来是七识住。

寅九、遍摄烦恼麤重差别

又诸有情有七种麤重，遍摄一切烦恼品麤重，谓劣界，贪瞋品麤重；中界、妙界，贪品麤重；劣、中、妙界，慢无明见疑品麤重。

「又诸有情有七种麤重，遍摄一切烦恼品麤重」，这是第九科「遍摄烦恼麤重差别」。

「又诸有情」，就是一切有情识的凡夫，有七种的麤重的差别，遍摄一切烦恼品的麤重。这个「麤重」这两个字就是指烦恼的种子说的。就是在内心里面有一种功能，能生起烦恼。我们的烦恼有的时候活动，有的时候不活动。不活动的时候，就是烦恼的功能潜在、潜藏在那里没有动。并不因为说没有烦恼活动，这个人就是圣人，不是的。它潜在的功能还在，所以还是凡夫。为什么称它之为「麤重」呢？就是「麤」者，劣也，鄙劣；这个「重」，表示它障碍你进步，障碍你向上生，使令你不能上生。如果烦恼活动了，他容易向下堕落，所以叫做「麤重」。烦恼是很多、很多的，现在提出来七种麤重，可以普遍地含摄了一切的烦恼品的麤重。

这是「标」这七种的麤重，底下就列出来这七种。「谓劣界，贪瞋品麤重」，「劣界」就是三界里面最下劣的界，就是欲界。欲界是在无色界，色界之下，而是最不高明的地方，最污秽的地方。在个世界生存的人，有两种麤重，第一个是贪，第二个就是瞋。

这个贪有两种，就是对自己生命的爱，这是一个贪。第二种呢？我们生命赖以生存的这一切，也是有爱，所以这叫做贪。又有两种呢？就是已经成就的，爱；还没有成就的，也是爱。我现在已经成就有这么多的所有权的，我爱了，我还希望再有，这还是爱。这个生命体也是，现在这个生命体已经在使用着，将还来有，也有爱，这都叫做「贪」。

这「瞋品麤重」，就是在所爱的这一切一切，违背了自己的意愿的时候，就愤怒了，这是「瞋品」。

这个贪和瞋都有轻重的不同，有的人贪心轻，而瞋心很大；有的人瞋心轻一点，贪心很大；有的贪、瞋都是很大的，是各式各样的不一样。

「中界、妙界，贪品麤重」，这是又一种。这个「中界」就是色界天；「妙界」就是无色界。这两个世界的众生也是有烦恼。但是他们只有「贪品麤重」而没有瞋。因为那个世界上的人，都是有道德的人，谁也不侵犯谁。我也不触恼你，你也不触恼我，都是有高深的禅定的人，所以那个地方没有这个瞋。瞋心不动，没有瞋的活动，那也就不提了，这个瞋的麤重也不提。

「劣、中、妙界」是「慢、无明、见、疑」，这是四个，四个麤重。前面是三个麤重，一个贪、一个瞋；再加上个中界，妙界的贪，其实另一个…也叫做有。「劣、中、妙界」，就是欲界、色界、无色界，这个「慢、无明、见、疑」这四品麤重，是通于三界的，三界都有这种烦恼。有这个高慢心。「无明」，无明就是不明白道理，不明白诸法是缘起的，不明白是无我的，不明白因果的道理，这是「无明」。这个「见」就是「我见」，有很多，我见、边见、见取见、戒禁取见、邪见，有这么多的见。

「疑」就是疑惑，是眼前的一切的事情心里不太明白。有的明白、有的不明白。明白的，明白多少，还有不明白。明白的未必是真明白。过去世怎么回事？现在、未来怎么回事？这个世、出世间的因果的道理，疑疑惑惑的，那么就是很多的疑。这个疑惑心也有麤重。

现在这个地方，应该注意的地方，这「无明」，无明也有麤重。无明也有种子的，种子生现行，也有这回事。

这加起来就是七种。把这个《披寻记》念一下：

《披寻记》五三二页：

又诸有情有七种麤重等者：当知此说七种随眠：谓欲贪随眠，瞋恚随眠，有贪随眠，慢随眠，无明随眠，见随眠，疑随眠。初二随眠，欲界所摄，由是说言劣界贪瞋品麤重。有贪随眠色无色摄，由是说言中界妙界贪品麤重。慢、无明、见、疑随眠通三界摄，由是说言劣中妙界、慢无明见疑品麤重，劣中妙界，如其次第，即欲、色、无色之异名故。

「又诸有情有七种麤重等者：当知此说七种随眠」，这就是七种随眠。「随眠」也就是种子。谓欲贪的随眠，瞋恚的随眠，有贪的随眠，慢随眠，无明随眠，见随眠，疑随眠，这是一共七个随眠。

「初二随眠，欲界所摄」，「初二随眠」就是「欲贪随眠，瞋恚随眠」，这是欲界众生所有的。「由是说言劣界贪瞋品麤重」，就是那句话是这个意思。

「有贪随眠」是「色」界「无色界」所有的，「由是说言中界妙界贪品麤重」。这个是意思这外道说色界、无色界，四禅、四空都是涅盘的境界，但佛法说，它还有烦恼，那是涅盘呢？这叫做「有贪」。「有贪随眠色无色摄，由是说言中界妙界贪品麤重」。

「慢、无明、见、疑随眠，通三界摄」，都是有这种烦恼的，「由是说言劣中妙界慢无明见疑品麤重。劣中妙界，如其次第」，即欲界、色界、无色界的异名。

寅十、恶说善说有无失别（分二科）　卯一、举有失（分二科）　辰一、标列

又于外道恶说法律中，当知有七种过失，谓解过失、行过失、依止过失、思惟过失、功用过失、增上心过失、增上慧过失。

这底下第十科是「恶说善说有无失」的差「别」，有过失、无过失的差别。分两科，第一科是「举有」过「失」，先「标列」出来。

又这个「外道」，佛法以外的不同思想的那些团体中。恶说的法、恶说的律，都是有过失的，所以叫做「恶」。他们也有法、也有律。但是那法律中有七种过失，谓解的过失、行的过失、依止的过失、思惟的过失、功用的过失、增上心的过失、增上慧的过失，一共七种过失。

这是标出来七种过失的名字。底下第二科「随释」，随其次第加以解释。解释嘛，先解释这个「解」的「过失」。

辰二、随释（分七科）　巳一、解过失

彼诸外道，虽少于法听闻受持，而常随顺四颠倒故，凡兴言论，专为毁他免脱征难，为胜利故，其所生解，皆有过失。

这是解释什么叫做「解过失」。「彼诸外道，虽少于法听闻受持」，这外道虽然也少少的听闻了，听闻过佛法。听闻佛法，听的不多，少少听到。听到了，心里面也可能记住，「受持」。

「而常随顺四颠倒故」，但是他还是随顺常乐我净的四种的错误思想，而不能够引发正知正见，还是不能。所以就有过失了。

「凡兴言论，专为毁他」，他们若是发表言论的时候，他那个用心呢？专一的为了毁谤他人，说别人不对。目的「专为毁他」，什么意思的呢？「免脱征难」，一个是毁他，一个是征难，「免脱征难」，就是逃避，躲避别人的问难。比如你提出来一个理论，别人就会发表不同的意见，就会难问你，你这个地方不对，这里不对、这里不对……，那叫「征难」。现在他若发表言论的时候，就是要躲避这个征难。提出问题，不容易回答，叫做「难」，难问。

「为胜利故」，这样做，发表言论他是有三个目的，一个是「毁他」，一个是「免脱征难」，一个是「为胜利」。什么「胜利」呢？就是名闻利养了，就是这些事情。并不是说修学圣道，不是这个意思。

「其所生解皆有过失」，这样子呢？所以他所生起来的这些理解，或者说胜解（殊胜的胜），他对他自己的理想，他有一个很深刻的认识。他这些认识，因为「常随顺四颠倒故，专为毁他，免脱征难，为胜利故」，所以都是有过失的，就是不合乎正理，都是有过失。他所理解的都是邪知邪见，所以是有过失。这就是像前面那个〈有寻有伺地〉说那个不如理作意那些事情。

巳二、行过失

所受禁戒，邪范、邪命所摄受故，不能令自得出离故，亦有过失。

「所受禁戒，邪范、邪命所摄受故，不能令自得出离故」，这是第二科是「行过失」，前面解的过失。行的过失，他们的修行就是「戒禁取」，他们受他们的那个大老师的禁戒，这个不可以做，那个不可以做。受那个禁戒，当然就是…我们前面也说过，受这些无益的苦行这些事情。持牛戒，持狗戒，这些事情。

「邪范、邪命所摄受故」，这个就是以邪法为师范，以邪法为轨范。他的老师教授他的法，他就以此为轨范，就这样学习，也就是戒禁取。

「邪命所摄受故」，这个「邪命」通常说呢，由贪心发出来的身业、语业，名为「邪命」。这里应该是说他们是…所持的戒不符合缘起的道理。持牛戒、持狗戒，认为可以生天，这是一个不符合缘起的道理。你心里面想要生天，但是你做的事情呢？是三恶道的事情，是不对的，不合乎缘起的，所以叫做「邪命」。说有的也并不持牛狗戒、鸡狗戒、牛戒、鸡戒，他修禅定生天，但是认为那就是涅盘。这个涅盘也是不符合，那不是涅盘，还是生死流转的境界。所以也还是违背缘起的道理，所以还是属于「邪命」。他那个生命、他那个色受想行识都是邪，思想不对，目的和所做的事情不符合。「所摄受故」，这个「摄受」这个字在这里讲，怎么讲呢？我想了一想，叫主导，主导的意思。他那个禁戒，他那个修行的方法，他的思想行为，都是以这些邪知邪见来主导的，或者这么解释。所以都是有过失的。

「不能令自得出离故」，他的目的也是想要出离，但是他的行为，他的思想不能

使令他出离生死大苦，他还是在世间流转的。就是搞错了，这邪知邪见的害人，就是这么回事。

当然这个事情，修行的事情，我们说外道有这个问题，我们佛教徒本身呢？有的也有...同样也有问题。问题，就是「不能令自得出离故」，但是自己还不明白呢，也是无可奈何。所以「亦有过失」。

巳三、依止过失

所事师友，唯能宣说颠倒道故，亦有过失。

这第三科「依止过失」。这个「依止」是什么呢？就是你的师友，师友是你所依止的。这个外道他们所侍奉的师友，「唯能宣说颠倒」的「道」，错误的道理。并不是能到达涅盘那里去的道路，但是他说这就是可以得到涅盘，这可以生天。实在是也不能生天，也不能得涅盘。所以那个所侍奉的师友，「亦有过失」，也是有这种过失。就是所依止的师友有过失。

巳四、思惟过失

所有思惟，邪求出离，损坏心故，亦有过失。

「所有思惟，邪求出离，损坏心故」，这是第四科「思惟过失」，这个是他内心的思惟也有过失。

「邪求出离，损坏心故」，这个「邪求出离」，就是他的三业的修行是不能够出离，而认为是出离的，这样子求出离。所做的邪法，希望以此力量能够出离生死，而实在是不能的。不能的呢？就是「损坏心故」，就把自己的这个心破坏了。这里面的确是遗憾的事情。一个人心里面没有什么成见，也没有正知正见，可也没有邪知邪见，就是他心里面没有什么成见。然后遇见师长的时候，容易接受正法的教授。若是他本身有了一种见的时候，他就抗拒，抗拒师长的教授。我不愿意听你说话，那么就是叫做「损坏心故」，就是把原来那个好的，能接受正法的心，都破坏了，不能接受了，都破坏了。所以这个事情，这是很遗憾的事情。

又是前面说「所侍师友，唯能宣说颠倒道故，亦有过失」，这依止过失。我们佛教里面也有这种情形，但是你怎么能知道呢？你没办法知道。我们没办法知道真实这个人是正知正见？邪知邪见？不知道。不知道怎么办法呢？还是两个办法，一个是你就碰运气了，你遇见谁，反正就是这样学习好了。就是不要紧，你也可以多方面去学习，这是一个办法。第二个办法，你多方面的学习呢，你逐渐的你的智慧增长了，你就可以读经论了。读经论的时候嘛，你就遇见正法了。不然的话也不知道，你也很难远离这些过失的。

巳五、功用过失

所有功用，离方便故，亦有过失。

这个「所有功用」呢？就是你从师长、从师友那里得来的邪知邪见，这是意业。由意业表示在身语业，表示在身业，表示在语业上，叫做「功用」。所有的功用，发出来的这种功用。「离方便故，亦有过失」，远离了正知正见的方便，所以也是有过失，也是错误的，也很难。

巳六、增上心过失

彼增上心，忘念、爱慢，及与无明、疑上静虑之所摄故，亦有过失。

这是第六科「增上心」的「过失」，这是修学禅定。修学禅定的时候呢？当然这是外道，他没有佛法的正念。

「忘念」也就是失念，失掉了佛…没有佛法的正念。「爱慢」，你若是有了禅定的时候，对禅定有爱心，爱着这个禅定的这种境界，然后生高慢心。

「及与无明」，这个「无明」就是不知道这个禅定的境界，也是因缘生法毕竟空寂的，他不懂这个事情。不知道是无我的，不知道这缘起是无我，无我所的，是「无明」。

「疑上」，「疑」，成就了这个禅定了的时候，原来世间上的欲的境界，现在弃舍了，千辛万苦的成就了禅定。成就了禅定，自己心里说：这是对的吗？这个地方就是涅盘吗？心里还是疑疑惑惑的，还是不决定，还是有疑的。「疑上静虑」，这个「上静虑」指对这个欲，欲界的欲是下，得到色界天以上的禅，叫做「上」，「上静虑」。

对这个上的静虑有妄念的过失、有爱的过失、有慢的过失、有无明、疑这样的过失。所以这个静虑虽然是高过了欲界，但是还有这么多的污染来污染他这个静虑。「所摄」这个「摄」就是污染，这个烦恼污染它这个静虑了，所以这个增上心也不是圆满的，还是有过失。

巳七、增上慧过失

彼增上慧六十二见所损坏故，亦有过失。

「彼增上慧六十二见所损坏故」，这是第七科「增上慧」，这个外道也有一些不同于世间一般的五欲的这种思想。一般人就是求欲，欲的满意。这个外道呢？就高过了一般的欲，他有他的思想。当然有一类呢，也还求生天，想要享天福，也还是欲，那当然也是高过世间上的欲。但是另外的色界天以上，那就是不同于欲了，就是他们有特别的思想。这思想也是各式各样的，也有常见，也有断见，就是前面那个不如理作意，〈有寻有伺地〉那个不如理作意，你加起来就是六十二见。「所损坏故」，所以他说他有智慧，那个智慧是邪知邪见所破坏了，也是有过失的一种智慧。

卯二、例无失

与此相违，当知善说法律中，亦有七种无过失事。

这是第二科「例无失」，前面是有过失的外道；现在说到佛法。若与前面七种相违反的七种事，就是解、行、依止、思惟、功用、增上心、增上慧这是七种。没有那种…和它们相违反的。

「当知善说法律中」，那就是佛陀说的法律中。「亦有七种无过失」的事情，也是一样，就是没有这么多的问题，它是符合了缘起。是能真实能得解脱，能出离生死的。

寅十一、令犯诤事止息差别（分二科）　卯一、标指

又有七法，令诸苾刍所起违犯诤事止息，余如〈摄事分〉中当说。

「又有七法，令诸苾刍所起违犯诤事止息」，这是第十一科。这十一科是「止息差别」，分两科，第一科是「标指」。

又有七种法，这七种法是做什么呢？有什么作用呢？「令诸苾刍所起违犯诤事止息」，就是出家人这个僧团里面，所生起的「违犯诤事」，犯了戒，违犯了佛陀所制的戒，大家有诤论，大家有不同的意见。一诤论了呢？这个事情、这个问题要解决，就是用这七种法，可以解决这七种事情，使令这个诤论的事情平息下来，这七法。

「余如〈摄事分〉中当说」，就是…这里把这七种诤事列出了个名字，剩余的事情在本论的〈摄事分〉中会解释，这里就不说了，是这个意思。

这是「标指」，底下「列事」。

卯二、列事

当知此中有七种违犯诤事，一、开悟现前犯诤事，二、开悟过去失念犯诤事，三、开悟不自在犯诤事，四、寻思犯诤事，五、抉择犯诤事，六、自悔犯诤事，七、忍愧建立二众展转举罪诤事。

「当知此中有七种违犯诤事」，因违犯而有诤论，一共有七种。七种，那七种？

「一、开悟现前犯诤事」，第二种是「开悟过去失念犯诤事」，第三种是「开悟不自在犯诤事」，第四种是「寻思犯诤事」，第五是「抉择犯诤事」，第六是「自悔犯诤事」，第七是「忍愧建立二众展转举罪诤事」，就是这七种，这名字列出来。底下究竟怎么回事情呢？在那〈摄事分〉里面就解释，所以「余如〈摄事分〉中当说」，这里不说。

但是这个《披寻记》有简单的解释，把它念一遍。

《披寻记》五三三页：

又有七法令诸苾刍所起违犯诤事止息等者：此中七法，谓如七种违犯诤事能令除灭，应知。有诸同梵行者，举余同梵行者所犯众罪，即于现前四目相对，而以其实，不以非实，是名开悟现前犯诤事。有诸苾刍，见余苾刍犯罪时节，别于后时彼犯罪者忘自所犯，其见犯者记彼所犯，便举是事，令其忆念，是名开悟过去失念犯诤事。复有苾刍由颠狂故，现行众多非沙门法，不随顺法，彼由此事，应不成犯。复有一类无知苾刍，谓彼成犯非处举发，是名开悟不自在犯诤事。复有苾刍于众僧中，举苾刍罪，其能举者起有犯想，其所举者起无犯想，是名寻思犯诤事。有异住处众多苾刍，于所犯罪互生疑诤，或言有犯，或言无犯，或言是重，或言是轻，是名决择犯诤事。复有苾刍，既犯罪已，自恶作缠之所激发，遂成忧悴，是名自悔犯诤事。有多苾刍，互相举罪，各为憍慢之所执持，不欲展转相对发露，专事离散二部别居，各作是言：彼既不肯来对我众发露悔灭，我等何为辄就彼众发露悔灭？是名忍愧建立二众展转举罪诤事。此七诤事，随应除灭。〈摄事分〉中一一别显，应知。（陵本九十九卷二十三页）

「又有七法令诸苾刍所起违犯诤事止息等者：此中七法，谓如七种违犯诤事能令除灭，应知」，就是这么意思。这我们出家人诵戒的那个「应当学」的后面的那个「七灭诤」，就是那七种。但是这列名字不大一样，有点差别。

现在说第一种，「有诸同梵行者」，大家共同的修圣道的人。「举余同梵行者所犯众罪」，大家共同修行求圣道的人，去举发其他的共同修梵行的人所犯的众罪。这

个举的时候，这件事是背后举。这个当事人不在，在大众里说：某某人犯什么、什么戒了。当事人不在，然后大家就决定、做羯磨决定说：这个人犯戒了，处罚他。这是不对的，不应该这样。应该怎么办呢？应该怎么办法呢？应该「即于现前四目相对，而以其实，不以非实，是名开悟现前犯诤事」。

「即于现」，应该是当面。这个犯戒，你认为他是犯戒，你要当他面来说这件事，这叫「现前」，显现在面前。「四目相对」，你两个眼睛，我两个眼睛，大家相对着这样说，「四目相对」。「而以其实」，你要举他的罪呢，要说真实语，「而以其实」。「不以不实」，不要说虚妄、虚伪的话。说虚伪话，这个就不对，这就是有诤了。

「是名开悟现前犯诤事」，这就是这个现前，因为你若不现前举他的犯罪的事情，大家就有诤论。现在现前这样子就不会有诤了，那就是叫做「开悟」，告诉你，开示你要这样做，要现前举他的罪，不要背后，不要。这是第一个、第一件事。

「有诸苾刍，见余苾刍犯罪时节，别于后时彼犯罪者忘自所犯，其见犯者记彼所犯，便举是事，令其忆念，是名开悟过去失念犯诤事」，这又一种情形。有诸多的苾刍，看见其余的苾刍，犯了某某条戒的罪的时候、「时节」。

「别于后时」，就是不是当时，另外再过了多少时间以后了。「彼犯罪者」，彼犯罪的苾刍。「忘自所犯」，他忘了、他忘他自己犯什么罪了。「其见犯者」，看见他犯罪那个苾刍。「记彼所犯」，记住他犯什么罪。「便举是事」，那就在大众里，或者是先开始私人举，不是在大众里，私人的举。私人举，若是或者他不承认，在大众里举，或者怎么办法，这些事情。「令其忆念」，他不承认，他忘了不承认。不承认，不要紧，给你时间，你自己忆念想一想，再想一想。这个不承认的时候，你不能就判罪，不能判他有罪，要让他自己想，自己想一想，「令其忆念」。「是名开悟过去失念犯诤事」，要这样子决定，这是第二种。

第三种「复有苾刍由颠狂故，现行众多非沙门法」，这是第三种，这个苾刍「颠狂」，就是现在说话，就是神经分裂症，不是正常的情形，失常了，「颠狂故」。

颠狂的时候，「现行众多」不是出家人的那种行为，他做了这些事。「不随顺法」，不随顺如来的戒法，就有违背，犯戒了。「彼由此事，应不成犯」，那个人由于是颠狂的关系，他虽然犯了很多戒，都不算犯戒。这佛制定的戒是这么规定的，这样子，「应不成犯」。

「复有一类无知苾刍，谓彼成犯，非处举发」，还有的这个苾刍他没有学习戒，所以他无知，他就「谓彼成犯」，就说那个人犯戒了，这个人他怎么、怎么不对，犯罪了。「谓彼成犯，非处举发」，他那些错误的地方，就在大众里把它举发出来，说他犯戒了。当然这个时候呢？就是他已经恢复正常了，这个神经分裂症已经好了，正常了。在大众里，另外有个苾刍举发他，「非处举发」。

「是名开悟不自在犯诤事」，这是第三个，这样子是不对的。这无知苾刍这样子举，是不对的。因为佛在戒律上规定了，神经不正常做错误的事情不算犯戒。你现在你说他犯戒，这是不合乎律的，这样子，「是名开悟不自在」犯戒，就是颠狂的人，他的那个本心不自在，他那正常的心情不自在，这颠狂的心扰乱他，他犯戒。这样的「犯诤」，犯戒有所诤论的时候，就是应该这样决定。这个诤论就平下来了，就不...没有诤论了。

「复有苾刍于众僧中举苾刍罪」，这是第四个，第四段「复有苾刍于众僧中」，在大众僧里面举这个苾刍之罪。

「其能举者起有犯想」，能举发另外的苾刍的罪的人，认为这个人犯罪了，他心里这样想。「其所举者，起无犯想」，这个「所举」，被人家举发他犯戒了这个苾刍，他心里想：我没有犯戒，「起无犯想」。

「是名寻思犯诤事」，是名寻思犯诤事就是第四个。这样子两方面诤论怎么决定呢？这个大众僧就说：你自己想一想，自己「寻思」，想一想，等到这个得到真实的情况的时候，再由大众僧来决定是犯、是不犯，这样子。所以叫做「寻思」，你自己想一想这样子。

「有异住处众多苾刍，于所犯罪互生疑诤，或言有犯，或言无犯」，就是不同的地方居住的众多的苾刍，对于所犯的罪「互生疑诤」，互生疑惑，这里面大家有诤论。

诤论是什么呢？或言是「有犯」，你是犯了。「或言」是没有犯，这个有犯、无犯这个诤论。或言是犯的是重，或言犯的是轻。

「是名抉择犯诤事」，这是叫做抉择犯诤事。这「抉择犯诤事」，这就是得要请一位明律的法师比丘，对于这个律特别清楚的、有学习律的人，请他来决定是犯、是不犯？是犯是轻、是重？他决定。而不要自己不大懂，就要谦让一点，是这个意思。这是「抉择犯诤事」。

「复有苾刍，既犯罪已，自恶乂丶作缠之所激发，遂成忧悴，是名自悔犯诤事」，「复有苾刍」，他犯了戒以后，「自恶作缠之所激发」，他自己就后悔，后悔我这个烦恼由「作缠」就生起的烦恼，生起的烦恼我犯了罪，在心里面激荡、激荡，在心里面不安啊，在动。不安，两个原因不安，一个是自己惭愧心不安；一个是怕别人举发，怕别人举罪，大众里说我犯戒了，心里不安。那么他这样子这心理这样不安的结果，「遂成忧悴」，他的心里面很忧愁、憔悴、忧苦，心里面不合适，那么他这样子呢？「是名自悔犯诤事」，他自己就发露，自己主动先发露忏悔，那么也就是这件事也就没有了。这样子。

「有多苾刍，互相举罪」，这是第七种。「多苾刍」，不止是一个苾刍，「多」，很多的苾刍。「互相举罪」，不是单方面举罪，就是现在我举你罪，你举我罪，很多苾刍这样子。

「各为憍慢之所执持」，但是本身都是有高慢心的，他那个平静的那个心被憍慢的捉着了，这个憍慢的心来「执持」他那个心。这个憍慢执持自己的时候，结果表现于外的形相是什么呢？「不欲展转相对发露」，我是犯戒了，但是我就不向你发露，我不向你忏悔，「不欲展转相对发露」，不高兴这样子。

「专事离散二部别居」，这个「专事」，就是不改变的意思，就是一直是这样子憍慢所持，我不向你发露忏悔。这样子呢？这个大众僧就离散了。离散了，是「二部别居」，就分两个部分，分了两个派，各有各的界限，居住在那个地方。

「各作是言」，这两个部分都这么说：「彼既不肯来对我众发露悔灭」，他们高慢心不肯到我这儿来低头，向我发露忏悔灭罪。「我等何为辄就彼众发露悔灭」呢？我们也不到你那里去发露悔灭，会有这样子。

这样子情形，这大众大家心都不安，不安那怎么办法呢？这律上说，每一众里面推选一位有智慧的为大众的首领的人，有智慧的首领的人，发动自己，我们要低头到对方那里去发露忏悔。每一众都是这样子，这两部分都是这样子，这个问题就解决了，是这么意思。

「是名忍愧建立二众展转举罪的诤事」，这个非要忍、不要憍慢。他憍慢，我容忍，我不去和他一样去憍慢。我低头，我向他低头，「忍」。我若是有错了，我发惭愧心，这样子呢？「建立二众展转」，这两个众、两个部，两个派、两个部份的出家人「展转」的「举罪」，我也举你罪，你也举我罪，都互相忏悔，这个问题就解决了。

「此七诤事，随应除灭。〈摄事分〉中一一别显，应知。（陵本九十九卷二十三页）」，有解释这一段。

《瑜伽师地论》卷十五

本地分中闻所成地第十之三

子八、八种（分二科） 丑一、结前正显

已说七种佛教所应知处，次说八种。

这个佛教所应知处，前面是第七科讲完了。现在这底下是第八科，第八科有八种，就是以八法组成的一个法门来介绍佛教。分两科，第一科「结前正显」，第二科是「别广宣说」。分九科，第一科是「三种修摄圣道差别」，先是「标列」。

丑二、别广宣说（分九科） 寅一、三种修摄圣道差别（分二科） 卯一、标列

谓有八支圣道所摄，令诸苾刍究竟断结，三种修法，谓修戒、修定、修慧。

这是「谓有八支圣道」，就是八正道，有八支就是八个部份，而这八支法是属于圣道，不是凡夫，就是已经成为圣人了所修的法门。「令诸苾刍究竟断结」，你若继承了，得到了圣道之后，又去修学这八种法门的话，就是「令诸苾刍究竟断结」，使令你以前没有断的烦恼，现在可以究竟的断除去了，就是得无学道了，小乘佛法就是得阿汉果了，「究竟断结」。「三种修法」，这八支圣道可以会合成三种修行的法门，那三种呢？「谓修戒、修定、修慧」，这上面「八支圣道所摄，令诸苾刍究竟断结」，「究竟」这个字，就表示八圣道前面有个七觉支，七觉支是得初果的，就是已经断了见惑了，但是还有惑没断，所以这里说「究竟」。这里说有三种修行的方法，「谓修戒、修定、修慧」，就是这三种方法。这是「标列」，这底下「配属」，第二科是「配属」，就是把八正道配属戒定慧。

卯二、配属

正语、正业、正命，名为修戒；正念、正定，名为修定；正见、正思惟、正精进，名为修慧。

「正语、正业、正命，名为修戒」，就是得了圣道的人，他还是要正语、正业、正命的，这三样就是表示他是修学圣所爱戒，圣人所欢喜的戒，他还是要持戒清净的。「正念、正定，名为修定」，这八正道里边还有正念和正定，这两法是属于「定」。前面的文，这个「正念」，也属于慧，也属于定，这个念是通于定慧的；但是在这里，就是属于正定，把它划为正定这一个部份。这个「念」于所缘境不忘失，不忘失所缘境，就叫做念，就是佛所说的这个法门，你修学这个法门的时候，你不要忘了你这个法门。不要忘了法门，一个是修学法门的方法，你不能忘掉，这是一个不忘；第二个是所缘境是不可以忘，一忘了所缘境就乱了，你若不忘所缘境，你才能修这个定，一忘了就不行了。所以把「正念」摄归「正定」，摄归定的里面。这个「正定」，这圣人他修四念处已得圣道了，他所安住的定，是与法性理相应的，就是无漏的定了，不是有漏定，所以叫做「正定」。

「正见、正思惟、正精进，名为修慧」，「正见」我们前面是讲过多少次，就是与法性理相应了，无分别的智慧。这个「正思惟」可以分两方面来解释：一方面思惟正见法性善巧方便的安立名言，安立些名句文为众生开示，这是要依靠正思惟；第二自己修毘钵舍那观，也是正思惟，观察无我的道理，观察无常、苦、空、无我的道

理，那也是正思惟。「正精进」，就是这「正思惟」还有剩余的烦恼没有断，你还要精进的修毘钵舍那观的，你才能够成功，所以还需要有个「正精进」。所以「正见、正思惟、正精进」，都叫做修慧。这个「正精进」，其实也是通于修定，修奢摩他的止，也需要正精进，但是现在把它归入到慧的这一面，修慧的这一面去。

这是从八正道会归于戒定慧，这样分。但是你若要修行的时候，就是以戒为依止，以正语、正业、正命为依止处，而修学正念、正定、正见、正思惟、正精进，就是这样意思。不断的这样修，就把剩余的烦恼都断尽了，断尽了就得无学道了，这样意思。

《披寻记》五三五页：

谓有八支圣道所摄等者：由八支圣道故，建立八种。为显三增上学所摄，是故说为三种修法。由此能令苾刍证无学果，是故说言究竟断结，五上分结，皆永断故。

所以修学三学究竟断结。

寅二、补特伽罗道果差别

又由正方便及果增上力故，建立清净品八种补特伽罗，谓行四向、住四果者。

这是第二科，前面一共是分九科，第一科说过了。这是说第二科，「补特伽罗道果差别」。

「又由正方便及果增上力故」，又由于这位修行人，他能够有正方便，就是有佛陀所开示的法门，就是四念处、三十七道品，由这个与法性相应的这个「正方便」，也就是道谛；「及果增上力故」，「及果」，正方便这样修行这是因，后来得了道果了，就是初果、二果、三果、四果都是果，或者是得涅盘也是果。由于有「正方便」的力量，和得「果」的力量，这两种力量都是「增上力」故，「建立清净品八种补特伽罗」，就是建立了「清净品」，它们能断烦恼，所以叫做清净，能够没有烦恼的污染，他的身口意是清净的。在这个范围内有八个人，「八种补特伽罗」，有八个人，「谓行四向、住四果者」，这个「行」就是还要继续努力修行；这个「住」就是安住在那不动，叫做住。「行」有四种，就是「四向」，初果向、二果向、三果向、四果向；「住四果」，初果、二果、三果、四果。四向和四果加起来就是八种，所以八种补特加罗，这八种人通通都是圣人。初果向也是圣人，就把暖、顶、忍、世第一不算在内，一共有八种圣人。

寅三、有失无失施相差别（分二科）　卯一、标列

又有二种施，八相差别。一、有过失施，二、无过失施。

这是第三科「有失无失施相差别」，分两科，第一科是「标列」。

「又有二种施」，这二种施有「八」个相貌的不同。那二种施呢？一是有过失的布施，第二是没有过失的布施，就是这两种施，这两种施加起来就是八种施。这底下是「随释」，分两科，第一科「标配」。

卯二、随释（分二科）　辰一、标配

前七种施，名有过失；最后一种，名无过失。

「前七种施，名有过失」，这八种布施里边，前七种施都是有过失的布施；「最后一种，名无过失」的布施。这是「标配」，底下辰二「辩相」，「辩相」第一科说有过失的。

辰二、辨相（分二科）　巳一、有失

谓有布施懈怠所损，故有过失。

「谓有布施懈怠所损，故有过失」，我是布施，是想要布施，但是有点懈怠，执行这件事的时候，执行的不圆满，有懈怠的问题。所以这个布施就受到伤害，是有过失的。

《披寻记》五三五页：

谓有布施懈怠所损者：谓由懈怠见来求者正现在前，不能速疾而行布施，是名懈怠所损。

「谓有布施懈怠所损者：谓由懈怠见来求者」，看见有人来向他求，「正现在前」的时候，「不能速疾而行布施，是名懈怠所损。」就是使令对方不是太满意，所以这个功德做的不圆满。

或有布施不随所欲，故有过失。谓有染心者，怖畏贫穷，希求富乐，而行布施。

「或有布施不随所欲」，所以也有过失。「不随所欲」，心里面有欲，但是不能满所欲，所以就叫做「不随所欲」，这样的布施也有过失。这是标，底下解释。「谓有染心者，怖畏贫穷，希求富乐，而行布施」：「谓有染心者」，就是这个人有染污心，他也是想要布施，但是他为什么布施呢？「怖畏贫穷」，他害怕自己贫苦。这个「不随所欲」，就是「怖畏贫穷」的意思，自己贫穷，就是不能随所欲，有贫穷、有所不足，想要这样子，做不来；那么我这样贫穷不好，我想要我富贵，所以去行布施。这样的意思，我不是为了利益你，我布施；我是利益我自己，我希望我将来能够富乐，所以我去布施。这是一个利益自己、利益他人的目的有不同，这样的布施，就是有过失。但是《披寻记》解释的不一样。

《披寻记》五三五页：

或有布施不随所欲等者：谓有染心于行布施不能圆满，是名不随所欲。此有二别：谓由财物少阙，怖畏贫穷，故不欲施；或由施物悦意上妙，希求富乐，故不欲施。

「或有布施不随所欲等者：谓有染心于布施」时，「不能圆满，是名」叫做「不随所欲。此有二别：谓由财物少阙，怖畏贫穷，故不欲施」，心里不愿意施，而又布施；「或由施物悦意上妙」，所施的物特别令人欢喜的、贵重的东西，「希求富乐，故不欲施」，我若这个施物，我不施，我就能富乐；我若施给人家，我有点舍不得。这样子的布施，就是有过失，这么讲。

或有布施顾恋过去，故有过失。

《披寻记》五三六页：

或有布施顾恋过去者：谓施已生悔故。

「或有布施顾恋过去者：谓施已生悔故」，布施完了又后悔了，后悔了，这个布施的功德也受到伤害，也是有过失的。

或有布施希望未来，故有过失。

这「希望未来」是什么意思呢？

《披寻记》五三六页：

或有布施希望未来者：谓希他还报故。

希望他受布施的人，将来还酬谢我。这样子，这个布施也是有过失。

或有布施有轻慢过，故有过失。或有布施希求富乐，故有过失。或有布施求他知闻，故有过失。

「或有布施有轻慢过，故有过失」，「轻慢」就是你布施给他，你对他有轻慢心，那使令你的布施也有过失。这是不恭敬受布施的人，你对他轻慢心，这样的布施有过失。「或有布施希求富乐，故有过失」，这个没有不随所欲，所以他的目的，希望我将来能够富乐，有大财富，富裕的快乐，这样子希求富乐，也有过失。总而言之，不是以慈悲心来布施的。「或有布施求他知闻」，这也是一种过失。前面是七种过失，这底下第八种布施是无过失。

巳二、无失

无过失施者：谓回向涅盘故，为彼资粮故，无染污心为往善趣故，为得大财故，而行布施。

这是无过失的布施。「谓回向涅盘」，回向涅盘这个话，有两个意思：一个是我做布施的功德，成就的功德，希望我能够修学圣道，能得涅盘，帮助我得涅盘，那么这么叫做「回向涅盘」。「涅盘」者不生不灭也，「回向涅盘」，就是回向不生不灭，这个布施三轮体空了，不生不灭，「回向涅盘故」。「为彼资粮故」，这个地方还是这样解释好，这个布施怎么样叫做「回向涅盘故」？「为彼资粮故」，以此功德做得涅盘的一个因缘，是得涅盘的一个因，以此因缘能得涅盘，所以叫做「资粮」。

「无染污心为往善趣故，为得大财故，而行布施」：「无染污心」，这是这个人有慈悲心，不是为了自己得什么果报，完全是利益他人。这样子，也自然会能够往生善趣，也自然是能得大财富的，用慈悲心，完全是为了利益对方，解决对方的困难，你用慈悲心做，将来自然也会往生善趣，自然也能得大财富，这样的行布施，就是无过失。「无过失」这样说，第一个是慈悲心利益众生而行布施，第二个是大智慧回向涅盘而行布施，这两个动机是无过失的。

寅四、勤怠依处时分差别（分二科） 卯一、举懈怠（分三科） 辰一、标

又依四处于八时中，趣入懈怠，不发精进；当知如是补特伽罗是懈怠类，非精进类。

这是第四科「勤怠依处时分差别」，分二科，第一科是「举懈怠」，先标出来这个懈怠。

「又依四处」，这个人的懈怠不是没有原因的，是有原因的。它是「依四处」，以四处为依止而有懈怠的。四处里面又有「八」个「时」间的不同，在四处八时里面，「趣入懈怠」，也就这人的心，就入到懈怠的境界里面去了。「不发精进」，他的心就发不出来这个精进的力量。

「当知如是补特伽罗是懈怠」的一「类」，不是精进的一类。这个「懈怠」前面讲过，就是防止恶事，修学善法，提不起力量来，那么就是懈怠。现在把这个懈怠，详细的解释了一下，这是「标」。底下「列」，分二科，第一科「四处」。

辰二、列（分二科） 巳一、四处

谓依乞食处，依所作处，依游行处，依界不平等处。

这个「懈怠」，是在这四个地方表示出来。第一个地方就是「乞食」这个地方；第二个是「所作」的，作什么事情这个地方；第三个是「游行处」，这个游行处在律上看，这个比丘安居了以后，自恣以后，要去游行、游化，各地方去游化去，叫做「游行」；「依界不平等处」，「界」就是地水火风不平等了，它们的力量不均衡了，就有病了，叫做「界不平等」。在这个地方，有懈怠的现象出来，这是「四处」。底下又分出来八个时间。

巳二、八时

依此四处，八时差别。多食精美，身沉重时；少食麤恶，身劣顿时；将欲所作，护惜力时；已有所作，身疲倦时；将欲游行，护惜力时；已涉长途，身疲倦时；正为病苦，所缠扰时；所病已愈，恐更发时。

「依此四处」，有「八」个「时」间的不同。怎么样说呢？「多食精美」，精美的食品吃的多，吃多了，这个「身」体就「沉重」，沉重就是消化的，没那么快就消化好，在身体里面淤结，就感觉到沉重。这身沉重了，心也沉重，就是不想要修行。「少食麤恶，身劣顿时」，这个麤恶的饮食吃的少，不想多吃，吃的少的关系，这个身体没有力量。这个「顿」就是笨重，也是个重的意思，就是不能够灵活，所以也不想要用功，不精进。

「将欲所作，护惜力时」，就是计划了一件事，将要去进行那件事的时候，就是吝惜自己的力量，我不要用功，用功把力量消耗了，不能作那件事了，所以也是懈怠。「已有所作，身疲倦时」，已经作了一件事了，这个身体就疲倦了，所以也不想去精进的用功。

「将欲游行，护惜力时」，这和那个「将欲所作」，有点相同。将要计划要到一个地区去游行的时候，我现在不要精进，精进了我的力量消耗了，不能游行了，也是不能精进。「已涉长途，身疲倦时」，这已经走了很远的道路，身体感觉到疲倦了，

这个时候正好睡觉，不能用功，不能修行。

「正为病苦，所缠扰时」，那要告假了，我不能，我也是不想要用功。「所病已愈，恐更发时」，原来得的病，现在已经好了，好了应该用功了，不，不要用功，用功恐怕辛苦了，病又发作了，所以也不要用功。这一共是分这八个时候、八个时间。这底下解释。

辰三、释

此懈怠类补特伽罗，乃至未遇懈怠所依，少似精进；若得遇已，逮发懈怠。是故名为懈怠种类。

「此懈怠类补特伽罗，乃至未遇懈怠所依，少似精进」，这样的懈怠的人，「乃至未遇懈怠」，就是他中间一段经过，就是没有遭遇到懈怠的因缘的时候，「所依」也就是因缘，像前面说的这些事情，这个时候小小的好像是很精进，可以用功。「若得遇已」，若遇见了懈怠的因缘的时候，「速发懈怠」，很快的这个懈怠的情况就出来了，就不用功了。「是故名为懈怠种类」，所以这个人是属于懒惰的人，不能精进用功的人。

卯二、例精进

与此相违，亦依四处，于八时中发勤精进。当知如是补特伽罗，能伏懈怠勤精进类，虽遇懈怠所依，亦能发勤精进，何况不遇。是故名为勤精进类。

这底下是第二科。前面是懈怠，举这个懈怠人的情况，就是四处八时。现在「例精进」，精进也在这个四处八时里面表示出来。说是这个人正常的情况能用功，那个不是什么了不起；就是有懈怠的因缘，而不懈怠能用功，那才是用功的人，这一个味道。

「与此相违」，与前面的懈怠不同的，也是「依四处」与「八时」来分别。「于八时中发勤精进」，懈怠的时候，他偏不懈怠；有病的时候，我也不告假，我还是要静坐修止观；已经做了什么事情了，还是要用功不懈怠，「发勤精进」。「当知如是补特伽罗，能伏懈怠」，他能够调伏自己懈怠的心，能发动出来勤精进的心。「虽遇懈怠所依」，虽然是遇见了懈怠的因缘，他也能发出来「勤精进」的力量，「何况不遇」懈怠的因缘，「是故名为勤精进类」。

这个心的力量有强有弱，心力强的人，他能够扭转这个身体的情况，身体是不是太好，但是他还是精进，心力强的人是这样子；心力不强的人，身体差一点，那个心就没有力量。若随顺这样的情形，那当然就是懈怠；你若回转过来，那就能够精进，这是一种情形。其次常常用功的人，你这条路走熟了，走的很熟，所以这样情形，身体差一点，这个心力还照样可以精进修行，不受身体的影响。所以这个地方，熟、不熟也有关系，纯熟与不纯熟，也影响到他这个精进力发动不发动。但熟不熟，也还与精进有关系，你若精进，他就熟；你懈怠，他就是不熟。

寅五、愿乐欲生可爱因别

又有八种正愿所摄可爱生因，能令于诸欲中乐增上生，不求永离一切欲者，当生八种可爱生处。谓愿人中卑恶种类，修小施戒二福业事，如是愿乐人中尊贵种类；四大王天、三十三天、夜摩天、观史多天、化乐天、他化自在天，修小施戒二福业事。

这是第五科「愿乐欲生可爱因别」。这个愿乐这个欲，这个地方也是有个因缘

的，有差别。

「又有八种正愿所摄」，这「正愿」还是合乎道理的，顺于因果的。这个顺于因果，这句话是什么呢？我心里面想要得到这个成果，我去做这件事，这件事对于所希望的那个果报，是相顺的，那么这叫做「正愿」；我心里面想要得到幸福，但是去做恶事，就是这个行动和自己的愿望是相违反的，那就不是正愿了。做恶也好，做善也好，内心的希望都是想要好，所以这个事情也是怪。那只有佛教徒，有理智的人，是这样子，自己的行动和自己内心的希望让它一致，那么叫做「正愿」。但这个正愿和出家人修学圣道，还有一点不足。

这上面「八种正愿所摄」，属于八种正愿的「可爱生因」，就是可爱的果报生起的原因，这是正愿所摄的。「能令于诸欲中乐增上生」，能令这样的愿，就是能使令这个人「在诸欲」中，在这个色声香味触的欲中，「乐增上生」。这个「诸欲中」，不是三恶道，你这样子有这样的欲，这个欲包括着因，也包括着果，你欢喜得那样的果，我就欢喜修这样的因。而这因果是属于那一种？是属于「增上生」的，不是决定胜。「乐增上生」，我好乐欢喜在人天中，得到更美满的果报，我欢喜这件事。

「不求永离一切欲者」，我不愿意去求永久的远离一切欲的果报，我不愿意这样，这个欲我还是放不下，这个人可见是学习过佛法，他会这样分别。「当生八种可爱生处」，他若有这样的愿的话，也可能愿意这样做的话，他将来就会得到八种可爱的受生之处。那八种呢？「谓愿人中卑恶种类」，这个人他的希望，希望在人中卑恶的这一类的人里面得到果报。这样子，怎样能得到呢？「修小施戒二福业事」，我小小的布施一点，小小的持戒，人家修八戒，我六戒就可以了；人家受五戒，我受三戒就可以了。我不那么多，小小的做一点。「如是愿乐人中尊重种类」，这是第二种，前面是第一种，现在是第二种。他不愿意在人中这个卑恶种类里边去受生，愿意在尊贵种类的人种受生，人中的富贵的人，有大智慧的人，这是第二种。这个人中分这么二类，一个是卑，一个是尊。

「四大王天」，这底下是天，这是六欲天，「四大王天、三十三天、夜摩天、都史多天、化乐天、他化自在天」，这是六欲天，他愿意在六欲天里面享天福。「修小施戒二福业事」，也是，只是希望享天福不行，要制造、创造这个因缘，所以他也肯修这个小小的施、小小的戒，这二种福业的事情，他也肯努力的去做，那么就可以「当生八种可爱生处」。这个念一念《披寻记》的文。

《披寻记》五三七页：

又有八种正愿所摄可爱生因等者：此依八种可爱生处，说彼生因亦有八种，谓即施戒二福业事。修此为因，彼果得遂，由是说言正愿所摄。八种可爱生处者， 谓于人中有二种类及六欲天，是即诸欲胜生差别。人种类中，若生旃荼罗家、卜羯娑家、造车家、竹作家，以及下贱贫穷乏少财物饮食等家，是名卑恶种类。若生剎帝力、婆罗门、诸长者大富贵家，以及所余豪贵大富多诸财谷库藏等家，是名尊贵种类。如（有寻有伺地）说。（陵本九卷十页）

「又有八种正愿所摄可爱生因等者：此依八种可爱生处，说彼生因亦有八种，谓即施戒二福业事」，做这二种事，就可以得到了。「修此为因，彼果得遂」，彼那个可爱果，就可以成就了。「由是说言正愿所摄」，不做恶就可以名之为「正」。

「八种可爱生处者，谓于人中有二种类及六欲天」，加起来就是八种。「是即诸欲胜生差别」，这是增上生的差别。「人种类中，若生旃荼罗家」，这个旃荼罗翻个屠杀、屠者，以杀生为职业的。这个人，似乎是走路的时候要摇铃子，拿一个竹杖，这样子来表示他的身份，也叫做「严炽」，以恶事来庄严自己，这是这个旃荼罗。底

下「卜羯娑家」，卜羯娑翻个除粪，就是做这种工作的人，除粪家。「造车家」，就是这种人有这种工艺，能造车。「竹作家」，以竹来做种种的器的人。「以及下贱贫穷乏少财物饮食等家，是名卑恶种类」，指这些说的。「若生刹帝力、婆罗门、诸长者大富贵家，以及所余豪贵大富多诸财谷库藏等家，是名尊贵种类，如（有寻有伺地）说。（陵本九卷十页）」

寅六、于人天趣处立众别（分二科）　卯一、总标

又四因缘故，于人趣中建立如来四众；三因缘故，于天趣中建立四众。

这是第六科「于人天趣建立众别」，分两科，第一科是「总标」。

又有四种因缘，「四因缘故，于人趣中」，六道里边的人道里边，「建立如来四众」，建立如来所教化的四种众生，或者说四个团体，就是四类，四类的众生。「三因缘故，于天趣中建立四众」，这个四众也是如来所教化的四众。这是「总标」，底下第二科是「别显」，分两科，第一科是说「人众」。

卯二、别显（分二科）　辰一、人众

最增上故，世间共许为福田故，受用资财不由他故，弃舍一切世资财故；由此四缘，于人趣中建立四众。

这人众有四因缘，在人趣中建立如来四众。那四个因缘？是「最增上故，世间共许为福田故，受用资财不由他故，弃舍一切世资财故。」 这四众的不同，第一种是「最增上故」，就是他是最有权力的人，身份是很高贵的这种人，这是一个因缘，就是政府的领导人，这一类的人。「世间共许为福田故」，那就是婆罗门，前边「最增上」就是刹帝力。「世间共许为福田故」，是世间人大家都同意这个是福田，就是婆罗门众。婆罗门翻个净行，他们有高尚的意愿，有什么德行的，所以大家认为他是福田，这是婆罗门众。「受用资财不由他故」，那么就是大富长者这些人，他的资财特别多，不需要依赖他人的帮助。「弃舍一切世资财故」，那就是出家的沙门众，他把世间的资财弃舍了，要去修行，这也是一种。「由此四缘，于人趣中建立四众」，前面四种情况，在人道里边有这四种人，为佛所教化。

辰二、天众

依地边际故，欲界边际故，语行边际故；由此三缘，于天趣中建立四众。

「依地边际」，所居住的地，所居住的处所的边际，和「欲界边际」。处所的边际，约欲界，前边是人众，现在是指天众了。天众，那么四王天，四大王众天和三十三天，那么这是「依地边际」，这是属于天的。「欲界边际」，就是最高的地方，就是他化自在天了。「语行边际故」，众生都有语言，但是语言只是到了梵天，梵天以上就是没有寻伺了，所以没有语行，这有语行的边际，就是达到了梵天这里，那么梵天是一众。「由此三缘，于天趣中建立四众」的不同。看这个《批寻记》的文，念一下。

《披寻记》五三七页：

又四因缘故于人趣中建立如来四众等者：此中八众：谓即刹帝力众、婆罗门众、长者众、沙门众，四大王众天、三十三天众、焰摩天众、梵天众，如是八众，名众会事。如前（意地）中说。（陵本三卷十六页）如来处众说法，有此八差别，是故名如来众。今于天趣中建立四众不言如来者，当知略未具说故。初四因缘，

如次配释人中四众应知。后三因缘中，依初一因缘，建立四大王众天、三十三天众，彼居持双山顶、苏迷卢顶，是名依地边际。依第二因缘，建立焰摩天众，此居魔罗天宫，即他化自在天摄，然处所高胜，是名欲界边际。依第三因缘，建立梵天众，从此已上超过寻伺，是名语行边际。

「又四因缘故于人趣中建立如来四众等者：此中」，就是加起来就是「八众」，「谓即刹帝力众、婆罗门众、长者众、沙门众」，那么这是人，人间的四众；下边是天众，「四大王众天、三十三天众、焰摩天众、梵天众，如是八众，名众会事」，就是佛在那里说法，有大众集会的地方，就是这一类的人。「如前（意地）」里边说过了。是「如来处众说法，有此八差别，是故名如来众」，就是如来所教化的。「今于天趣中建立四众不言如来者，当知略未具说」，就是略去了，也是有这样意思的。

「初四因缘，如次配释人中四众」，就可以知道了。那个增上就是刹帝力，共许为福田就是婆罗门，底下那个有资财的那个就是长者，弃舍一切的资财就是沙门了，这是「人中四众应知」。「后三因缘中，依初一因缘」，「初一因缘」就是地边际故因缘，「建立四大王众天」，和「三十三天众」。「彼居持双山顶」，这四大王众天，就是七金山最高的那层天，叫做持双山，也就是须弥山的腰，山的中间；「苏迷卢顶」，就是须弥山顶，就是苏迷卢山的顶，那就是三十三天的居住处，这是在「依地边际」。

「依第二因缘，建立焰摩天众」，这是欲界边际故，那么就是欲界最高的边际，那就是他化自在天和夜摩天众。「此居魔罗天宫」，魔王是在第六欲界顶天，所以居在魔王天宫，「即他化自在天」所「摄」的，「然处所高胜，是名欲界边际」，但是那个处所是特别高、特别殊胜的。「依第三因缘，建立梵天众，从此以上超过寻伺，是名语行边际」，因为有寻伺才能说话，所以超过了寻伺就不说话了。这样这个寻伺，就是语言的边际；这样说，就是梵天正好是这个境界。这是「由此三缘，于天趣中，建立四众」。

寅七、依三处转世法差别（分二科）　卯一、标列

又于世间三处转时，恒常世间八法所触；谓乐欲处、功用处、众缘处。

这是第七科「依三处转世法差别」，第一科是「标列」。

「又于世间」上有三个地方，有三处的活动，在这个时候，「三处转」的「时」候，「恒常世间八法所触」，世间人在三处转的时候，总是会遇到这八种事情。八种事情，你总会遇见几样的，所以就叫做「世间三处转」，这个世间人，你不能离开这八样事情的。是「谓乐欲处、功用处、众缘处」，这是三个地方，「乐欲处」。这是「标」，底下再「配属」。

卯二、配属

于乐欲处转时，或触于利，或触非利。于功用处转时，或称他意，或不称意；于背面位触于毁誉，于现前位触于称讥。于众缘处转时，或由先世，或由现法苦乐众缘，触于苦乐。

「于乐欲处」，就是你所希望的，这个希望，就是人是不能没有事情做，总是做各式各样的行业，你是做官的，或者是你是种田的，或者是做什么的；但是你心里面总是有一个乐欲，我想要发财，我想要怎么的。你在你内心里边的希望这一方面来说，「或触于利」，或者是你没有白辛苦，果然是令你满意了，那么就是接触到你满意的事情，叫做「利」；也就是财富了，或者是色声香味触这些事情，衣服、饮食、

卧具，这一切属于欲的事情，你得到了，你成功了，那么就叫做「触于利」。「或触非利」，或者是你欢喜归欢喜，但是失败了，你是没有得到满意的事情，所以叫做「触非利」。

「于功用处转时」，这个「功用处」，就是你想要得到一个满意的那个行动，或者你是做医生，或者是做生意，做什么工巧业，做这些事情。「功用处」活动的时候，「或称他意，或不称意」，或者你做得，别人感觉到满意会赞叹你；或者是人家不称人意，你做得不对。那么这是，不管是你是老板也好，你是做打工也好，总是有人满意，也有人不满意。那么这时候，这个人在心情上，也是有问题。

「于背面位触于毁誉」，这个「背面位」，就是不当你面，你不在，这时候别人对你有毁、有誉，你就会感觉到了。这个「毁」，就说你事情做的不对；「誉」是赞叹你特别好，有毁、有誉。这个经论上的解释，当然是按照佛法的态度来说，说这个人，有信、有精进、有念、有定、有慧，信、进、念、定、慧，或者是信、戒、闻、舍、慧，再加个惭愧，就是七圣财。赞叹你这个人有这么多的功德，那叫做「誉」；说这个人没有，没有这个信乃至慧，那么就是「毁」了。我们佛教徒，自己衡量自己，我有什么成绩，也可以用这七个字来衡量自己，信、戒、惭、愧、闻、舍、慧，我这七样功德，我具足、不具足，也可以这样子衡量自己，也是很有意思的事情。那么是别人对自己的毁誉，也是根据这个来做的，或者是毁，或者是誉。

「于现前位触于称讥」，不是背你的面，就是当面，大家彼此四目相对的时候，这个时候，在这样的境界里面。「触于称讥」，你接触到赞叹你，你具足了七圣财，或者是你不具足；说你不具足就是「讥，说你具足就是「称」了赞叹。

「于众缘处转时，或由先世，或由现法苦乐众缘，触于苦乐」，这是最后的两个，八法这是最后的两个法。「或由先世」，这个原因，什么事情都是有个原因的。这个原因，或者是由过去世，就是这一刹那以前，或者是现在，在现在以前，你就有这样的原因的；或者是由现在，你现在的身口意发出来的事情，就发出来苦乐的众缘。你发出来的事情令你苦，是制造苦的因缘；你发出来的事情，是制造快乐的因缘，因此而你接触到苦乐了，这样子说。这加起来这是八个，就是八风，就是世间八法，就是利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐，这一共是八法。这是说世间人，是「恒常世间八法所触」，世间是这样。但是我们若修学圣道的时候，修学圣道有一点相应的时候，这个八风就能不动，八风不动。

这个八风为什么要动呢？就是心里面取相，取着外边的境界，你心里面向外边取着，你执着所遇的境界都是真的，这是原来凡夫的习惯，认为这个色声香味触法，眼耳鼻舌身意都是真的，你这样执着，于是乎就有如意、不如意，这些利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐的事情。如果我们修学圣道，观察这一切都是假的，都是空的，赞叹也是假的，你毁辱我也是假的，这心就不动，心不动了，就没有这件事了。但是这件事，如果你不修止观，改变自己的思想，那你没有办法避免这件事，没有办法避免的。心就是有的时候欢喜了，有时候忧愁了，就在这欢喜和忧愁里面生活；只有修学圣道才能改变，不然是不能改变的。

寅八、能引通等诸解脱别（分二科）　卯一、标

又八胜解，能引不还或阿罗汉，诸圣神通及最胜住。

这底下就是说圣人的事情，前面是凡夫的事情，这底下是圣人的事情。第八科「能引通等诸解脱别」，也是各式各样的分别，第一科是「标」。

「又八胜解」，这个八胜解，其实就是八解脱。为什么能解脱呢？就是因为有胜

解的关系。这个「胜解」就是有力量的认识，深刻的去观察这件事，用佛法的智慧去观察这一切有为法的境界，观察色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法的事情；观察它是苦、空、无常、无我的，是如幻如化的，是毕竟空的，你深入的观察，那叫做「胜解」，就是超过了世间人的知识，和世间人的知识不一样。世间人的知识，因为他只是欢喜五欲乐的丰满一点，当然权力大一点，名望高一点，就是希望这件事；所以希望这件事，这是很浮浅的事情，就不是胜解。现在在佛法里面，你要超过一般人的这种见地，那就是佛菩萨的智慧。可是这地方，不只是智慧，也是有定的，你要有定，而又有慧，你这个胜解才能够成就，那就能得解脱了。你这样做会有什么好处呢？

「能引不还或阿罗汉」，能引发出来圣道，而且超过初果、二果，能成就三果圣人的不还果，或者是阿罗汉果，能得到阿罗汉果那么高的境界。「诸圣神通」，不但是得圣道，还能够得到神通，而这个神通是圣神通，不是凡夫的境界，超过了凡夫的境界，得到圣人的神通，就是更高了的神通。「及最胜住」，及最殊胜的安乐住，那也就是无漏的三昧，有漏的三昧，也可以名之为安乐住；但是现在圣人的三昧，那就超过了有漏的三昧了，所以叫做「最胜住」。这里「能引不还或阿罗汉，诸圣神通及最胜住」，这是这个「八胜解」的功德。你若有八胜解，你就有这么多的功德。什么叫做八胜解？

卯二、释（分二科）　辰一、引圣神通（分二科）　巳一、出三解脱

谓未伏内色想，外无染污色胜解，是名第一；已伏内色想，是名第二；净不净非二色第一舍胜解，是名第三。

这底下就解释，前面是标，底下解释。分两科，第一科「引圣神通」。神通分两科，第一科「出三解脱」，八解脱现在说出来前三个解脱。

前三个解脱，「谓未伏内色想」，这是说这个修行人，他这个内色想，还没有能够调伏，还没调伏。但这个范围，就是已经得到九次第定的人，已经得到九次第定的人，那当然是已经超过了未到地定，就是得到这个九次第定的人，当然前四个，那就是初禅、二禅、三禅、四禅，你得到了四禅，当然是离欲了，欲界的色声香味触不能困扰你了，你解脱了。但是你得到四禅的时候，你对于四禅的，就是色想，初禅、二禅、三禅、四禅的色想，你还没解脱，你对它还有染着；对于这四个禅定的境界，你心里面有爱见慢，有爱着心，那叫做「未伏内色想」。你这个程度就是这样子，「未伏内色想」。但是这个人，这个修八胜解这个人，就在这个基础上修四念处，修四念处也修不净观的，也像凡夫修不净观那么修，也是这样修的。修这不净观，但是最后到白骨的时候，有点不同。这底下第二个。

「外无染污色胜解」，就是观这个白骨。在《大智度论》，在《释禅波罗蜜》里说，白骨的这个眉间，这个地方放光，放这个青黄亦白、地水火风的光明，那叫做「外无染污色」。如果我们观察这个身体，由大拇扯开始，青瘀、膨胀、脓烂、散坏，这就是内里的染污色，观这个染污色。现在是这已经过去了，要经过这个阶段，这已经过去了，最后的时候，只是观成个白骨，观自己也是个白骨，观一切人都是白骨，白骨在这眉间的骨放光。放光这个时候，也是有不同，有的人你心里面想这个青黄赤白的光明，这光明不净，总是有一点，不是那么光明，那也不行。现在是「无染污色」，就是那个青黄赤白，真是清净的，青黄赤白的颜色，那叫「无染污色胜解」。这是很有力量的，在禅定里面作如是观，那叫做「胜解」，就是观想，强有力的观想。这个时候，为什么要这样做？就是...其实目的，一方面是可以得到不还果，得阿罗汉果；一方面是为了得神通，能得到神通。「是名第一胜解」，这是第一胜解，这样子。

「已伏内色想，是名第二」，这是第二胜解。第二胜解「已伏内色想」，就是你常常这样修不净观，修四念处了，不单是不净观，观这个初禅、二禅、三禅、四禅的境界，你入在初禅里面，观察这个初禅是不净，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，用这四念处来观这个禅的境界，就把初禅的爱见慢解脱了，二禅、三禅、四禅都是这样修。这样子，「伏内色想」，关于这个内色的爱见慢就调伏了，就解脱了，就变成圣人了，那就是得了三果了。但是这里边，也还是有「外无染污色胜解」，可是这两个胜解，就是两个，也叫八背舍，也叫八解脱，都是观不净色，也观净色的；又观不净色，又观净色，都是观；不但是观清净色，也观不净色，是这样观。所以这个外道，非佛教徒得了四禅八定，很容易退，很容易失掉了，禅定失掉了。

若是圣人修这个八背舍、八胜解、八解脱的话，这是不可以退，不能退，没有理由会退。因为他得了四禅八定，他又修这个八背舍，修这个八胜解，那就是特别地牢固，因为里边有四念处的关系。有四念处的关系，他把内心的贪瞋痴消灭了，他就不可能会退了。而且是在禅定里面这样修，所以他如果只是修这四禅八定，在四禅里面修四念处，断了烦恼；或者在未到地定里面修四念处，断了烦恼，得阿罗汉，这就不一定，就容易退，有可能会退。若是在四禅八定里修四念处，得了三果，得了四果，那是很牢固不退的。所以这个阿罗汉退失护住进，这个根性，有退的是一部分，一少部分，不是所有的阿罗汉都会退，不是的。这个八胜解的初胜解、第二胜解，都是修不净观，观这个染污色，也观这个不染污色，这光明色，都是这样修。这是「已伏内色想，是名第二」。

这个「已伏内色想」，还有一个事情，就是你得到了无色界定了，你得到无色界定，当然是超越了色界定，也叫做「伏内色想」。这样看出来，「伏内色想」有两种：一种是修四念处，是消灭了在禅里面的爱见慢，那叫做「伏色想」；如果是你修了无色界的四空定，超越了色界定，那也是「已伏内色想」。这样看，说是这个人得了禅定，有了神通，有可能只得初禅，这个人也可能只得二禅，只得三禅，只得四禅，没有得无色界定，就是各式各样的，这修行人各式各样的情况，不是一样的。如果这个人有神通，他就一定四禅八定都得到了，那不一定的，不是一样的。现在这里是说「已伏内色想」，这是佛教徒，佛教徒因为知识丰富一点，因为佛菩萨给你做老师，佛菩萨的经论里边说得非常圆满，那就是外道所不能及。所以这里「已伏内色想」，他修不净观，也修无染污色的光明观，这个清净色的观，「是名第二」，这是第二个胜解。

「净不净非二色第一舍胜解，是名第三」，这是净解脱身作证这个解脱。「这个净不净非二」，这前边两个胜解，初胜解、第二胜解，也修净、也修不净；现在这个净不净第三胜解，超越了这个境界了。「非二」，净也是不可得，不净也不可得，这就是我们以前讲过，这个净、不净相待，净、不净相入，就是待清净色，名之为不清净色；对不清净色，名之为清净色。这个清净、不清净，是相对来的。如果你不相对待，不相比对，你能说是清净、不清净？所以这个清净、不清净是相对来的，就是假名有了变成，本来也没有清净、不清净的分别，由相对而有这样的分别。又是在这个初胜解、第二个胜解里面，他作如是观的时候，观想这个清净的光明，也观想这个不清净，把不清净的观成清净的，由清净的观成不清净的，就是互相的转变；由清净的转成不清净的，由不清净的转成清净，都没有决定性，清净也不决定，不清净也不决定，就是这样来训练自已，这个定的力量强起来。但是同时也增长了智慧，增长了智慧，清净也不是决定清净，不清净也不是决定不清净，都是假的；进一步，都是空无所有的了。所以叫做「非二」，就是净不可得，不清净也不可得，就是「非净不净舍」，这是最殊胜的「第一义舍胜解」，对于净不净都无所执着了，无执着了，这样的胜解。当然这是由定力的加深，智慧也高了，这时候叫做「第三」胜解，就是净背舍身作证。而这个就是在第四禅里面，第四禅里面作如是观的，那么这是第三胜解。

巳二、显不共有

此三解脱，于一切色得自在故，便能引发诸圣神通，谓诸神通不与一切异生共有。

「此三解脱，于一切色得自在故」，这是第二，前面「出三解脱」，现在是「显不共有」。「此三解脱，于一切色得自在故」，在欲界的色法，和色界天的色法，在这一切的色法里面得大自在，他心里面起如是如是想，如是如是现，随心自在的显现。「便能引发诸圣神通」，这神通就是这么来的。

「谓诸神通不与一切异生共有」，不和一切凡夫共有的。凡夫因为你爱见慢没有除掉，你虽然有四禅那么高深的禅定，也能有神通，但是不能和圣人相比。圣人这个神通高过你，凡夫所不能及的，所以「谓诸神通不与一切异生共有」。当然就是你算是你是佛教徒，你也得到四禅了，可是你在四禅里面不能这么样修的话，你还是不行，你神通力量也是小，所以「谓诸神通不与一切异生共有」。而这些事情，一方面也还是有奢摩他，还要毘钵舍那；有毘钵舍那，还要奢摩他，还是这样子。这也就是这个阿罗汉他精进，虽然得阿罗汉了，所作已办了，但是他还是在继续这么努力修行，来增长他的功德，所以能达到这个境界。

辰二、引最胜住

空无边胜解、识无边胜解、无所有胜解、非想非非想胜解、微微任运心胜解，此五胜解次第善修治故，能引想受灭等至最胜住。

这八胜解到此讲完，前面这是三种胜解，还有五种胜解。这底下就是「引最胜住」，前面第一科是「引胜神通」，这底下「引最胜住」。

「空无边处胜解」，这我们以前讲过，就是他入在空无边处定里面，还是修四念处，那么就得胜解，识无边处定也这样子修胜解，无所有处也是这样修，非想非非想处胜解也是这样修，这前面我们讲过。

「微微任运心胜解」，这个指非非想处，他那个心想太微细了，那个任运的那个心情，你也要修四念处观，要深入的断除一切障，断除这个神变的障碍，也是要这样子。但是在前面曾经讲过，就是非非想定，他那个心太微细了、暗昧，还是不能修，还是得要入无所有处定，或者是识无边处定、空无边处定里面修，这样断除去非非想定的这个障碍。

「此五胜解次第善修治故，能引想受灭等至最胜住」，前面这是四个胜解，空无边、识无边、无所有处、非非想处，这是四个胜解。但是这地方说五个胜解，那就把前面那个第三胜解加在里面，那就是五个胜解。五个胜解里面，「次第善修治故」，这位圣人，他按照次第，他很精进，他能够去不断的这样修治，来对治这些爱见慢的执着，他能够精进的这样修故。「能引想受灭等至最胜住」，就能引发出来这个想心所、受心所都灭了的那个定，那个等至，那是最殊胜的住，就是灭受想定，叫做「最胜住」，就成功了，得到这个功德就成功了。那么加起来就是八胜解。把这个《披寻记》念一下。

《披寻记》五三八页：

又八胜解等者：当知此即八种解脱。（三摩呬多地）中已显其相，（陵本十二卷五页）如彼应释。此中未伏内色想者，谓已离欲界欲，未离色界欲故。外无染污色胜解者，谓于有光明而作胜解故。已伏内色想者，谓已离色界欲，又不思惟彼想明相故。净不净非二色第一舍胜解者，谓于内净不净诸色，已得展转相待想，

展转相入想，展转一味想故，名净不净非二色胜解；已得舍念圆满清白故，名第一舍。

「又八胜解等者：当知此即八种解脱。（三摩呬多地）中已显其相」，这个前面我们讲过了，在「（陵本十二卷五页）如彼应释」，去查一查那一段文，就可以解释文了。「此中未伏内色想者，谓已离欲界欲」，欲界的欲是解脱了，还「未离色界欲故」，就是你没修四念处，你得到了色界定，没修四念处，这个色界欲，你不能解脱。「外无染污色胜解者，谓于有光明而作胜解」，就是心里面，在禅定里面，去想白骨发出光明来。发出光明又有不同，就是这个白骨还在，从白骨的眉尖发出光明；另外把白骨灭了，完全是光明，光是想光明，这还有点不同，还是不一样的。这里面说，也包括这个意思的。说「外无染污色胜解」，那就是白骨是染污色，把白骨灭了。这白骨灭了，怎么灭？只是心想，就想这白骨不现，就是灭了，不是有白骨可消灭，不是这么意思。「外无染污色胜解者，谓于有光明而作胜解故」，但是这件事，你先不要灭白骨，而从白骨的眉尖发出光明，像这样训练自己，训练得很圆满了，把白骨再灭了，然后光想这青黄赤白、地水火风的光明，也还是有次第的。

「已伏内色想者，谓已离色界欲」，色界的欲没有了，那个执着心没有了；「又不思惟彼想明相故」，也不思惟彼色界的想，彼色界的明相不思惟。其实这里面也有止、也有观，若照止来说，修奢摩它的止也不思惟。这个不思惟也有几种：就是所有的光明在那里，你的心里面安住不动，这也可以说是不思惟，但是还是有境界的；另一种把所有的境界都不现了，你不思惟就不现，在这不现的境界里面安住，明静而住，这也是止，就是各式各样的，不是完全是一样的。

「净不净非二色第一舍胜解者，谓于内净不净诸色」，「内净不净诸色」，其实这个要到八胜处，约十遍处来说也有外，外边的诸色的。这「内净不净诸色，已得展转相待想，展转相入想」，就是刚才讲的，「展转相待」，待不净而有净，要待净而有不净，就是我同你相待，你也同我相待，就是展转相待，这样子修，这都是修行的方法，「展转相待想」。「展转相入想」，不净色里面有净色，净色里面也有不净色，就是这样观想，这样思惟。譬如说这个白骨是不净，但是不净里面又放出光明来，这是净的，就是互相都有关联，当然这都是内心的分别，所以叫「展转相入想」。「展转一味想」，这样说不净就是净，净也就是不净，所以是「展转一味想」。变成一味，也变成净也是不可得，不净也不可得了，那叫「一味想」。「名净不净非二色胜解」，这个进一步的一个智慧的观想了。「已得舍念圆满清白故」，这就是第四禅的意思，就是得到了四禅，圆满的清白，所以「名」叫做「第一舍」，这样解释。

寅九、观外诸色胜处差别（分三科） 卯一、标数

又若观诸色，若如所观，于初三解脱中而修习者；谓三解脱方便道所摄三胜处也。

这是第九科「观外诸色胜处差别」，分三科，第一科是「标数」。

「又若观诸色」，又若观诸色在八胜处里面，八胜处当然是在禅定里面修的，在禅定面观诸色的差别相，观诸色少，观诸色多。内有色相，观诸色少，观诸色多；内无色相，观诸色少，观诸色多。这就是四个胜处了，另外又加上青黄青白，就是八个胜处。现在这一句话，「又若观诸色」，就是前四个胜处，前四个胜处，观诸色的少、多，或者是若劣、若胜、若好、若恶。这个「若如所观」，就是后边的四个胜处，青黄赤白四个胜处。这是如前四个胜处，观诸色的差别；后边四个胜处，也是有差别。那么「于初三解脱中而修习者」，这八个胜处，实在在八解脱里面，头三个解脱里面就修习了，就已经修习这八个胜处了，这几句话是经上的话。

这底下「谓三解脱方便道所摄三胜处也」，这句话是《瑜伽师地论》作者的解释，解释前面经上这句话。经上这段文的意思是说什么？「谓三解脱方便道」，就是这位修行人，在八解脱的前三个解脱的修行的时候，这个修行的阶段，在前后的位次来说，是属于方便道。这个「方便道」怎么说呢？应该说就是八胜处的方便道，八解脱是八胜处的方便道，这么说。那么这样说，八解脱修成功了，就是八胜处的方便道成功了，这样的意思。这样说八解脱就是因，八胜处就是果了，这么说。可是在其他的论，《阿毗达磨论》上，也是有八胜处在前，而八解脱在后的，也有这样安排的。现在这个文，看前后文的意思，还是八解脱在前，八胜处在后。

「谓三解脱方便道」，这个八解脱里面，前面的三个解脱，是八胜处的方便道所摄。「三胜处也」，这个「三」这个字，我感觉应该是个错字，应该「八」胜处是对的，在《披寻记》上没有提这句话，可是在窥基大师的略纂上，也没有说这个字是错字，可是有不大同意这个「三」字，因为这三解脱就是八胜处了，就包括了八胜处在内的。这个前两个解脱，就是前四个胜处；第三个解脱就是净解脱身作证，正好是后边四个胜处青黄赤白。所以三解脱就是八胜处，八胜处就是前三个解脱，也就是八胜处的方便道，就赅摄了八解脱的前三个解脱，正好是这个意思，是它的方便道。这个话的意思，就是八胜处修行成功了的时候，这个境界是超过了八解脱的境界的。其中的差别，八解脱修不净观，也观净色，也观不净色，这是对境界有胜解的力量。可是到八胜处的时候，能制伏所缘境，制伏这个光明的境界，也可以隐没，也可以自在的显现，愿意怎么样显现这个青黄赤白的光明，就怎么样示现，有自在的力量，所以这个是超过了三个解脱的境界。要这样解释，这个方便道是八胜处的方便道，八胜处的方便道就是八解脱的解脱道，就是它的果，八解脱就是八胜处的因，是这么说。这是「标数」，这一科在《披寻记》上的科是「标数」，其实这里面有配属的意思，底下第二科是「牒说」。

卯二、牒说

此中观外诸色，若小若大，若好若恶，若劣若胜者。

也就是经上说八胜处的文，这里又引来了。「谓观非三摩地所行现所得色」，这就是解释了。「此中」这段经文里面，说到八胜处，「观外诸色」，「观外诸色」《瑜伽师地论》上，本论上的解释，这「外」这个字，是离着的意思，不执着的意思，就是对这个色没有执着心，当然这是一种，也是智慧，也是修行的功夫。但是这

里边也表示一件事，就是八解脱的前三个解脱也好，八胜处也好，都有内有色想观外色，内无色想观外色的意思，都有这个说法。这个「观外诸色」，这表示了就是入色界定，前面说过，入色界定，但是已经于色界色不执着了，有这个境界了，所以叫做「观外诸色」，这是一个意思。第二个意思，不是观身体的色。昨天曾经讲过，观这个色，有什么情形呢？开始修行的时候，八解脱开始修行是修不净观等于是，由大姆指开始，观它是膨胀、青瘀、脓烂，然后全身都是这样子，然后变成白骨，然后观这个白骨的眉间放光，这个时候是观内色；后来把白骨息灭了，只是观光明了，那就是没有内色了，不观内色了。这个所缘境前后的次第，也有这样的变化。

「此中观外诸色，若小若大」，「若小若大」这个地方，当然前面有解释过，「外」有不执着的意思。「若小若大」，这个「小」是指有情的身体；「大」就是外面的一切的色相，这个人的住处，或者是山河大地，这些「大」，外边的色相是大的。「若好若恶」，这个色声香味触法，这个色这一方面，这个净色就是「好」，不净色就是「恶」；声香味触法这一方面，若是不净色就是「劣」，净色就是「胜」，这里是这么说。又有一个解释，欲界色是「劣」，色界天的色是「胜」。由不净观，观成白骨，由白骨发出了光明，这还都是属于欲界的色；如果是息灭了白骨，唯独是清净的光明的时候，是色界的色，还是有差别的，也是有差别的。可是初一大部份，还是观欲界的色，观欲界的色来训练自己破除这个贪心，成就无贪的善根，是这样。是「若劣若胜者」。「此中观外诸色，若小若大，若好若恶，若劣若胜者」，这是引经上的文。这底下加以解释，底下第三科「随释」，「随释」分三科，第一科是「观外色」，第二科是「得胜名」。第一科「观外色」。

卯三、随释（分三科）　辰一、观外色

谓观非三摩地所行现所得色。

「谓观非三摩地所行现所得色」，这地方这样解释。「非三摩地」，那就是三摩地是在禅定里面有止有观，称三摩地。现在是「非三摩地」，三摩地之前，在闻思慧这个时候修观，就是没有入定里面，「所行」，能行的就是心，所行的就是所现的诸色，「现所得色」，这样解释。前面是「观外诸色，若小若大，若好若恶，若劣若胜」的时候，不是在三摩地里边所行现所得色，是在闻思慧，不是在修慧的时候，在闻思慧所观的境界，这么解释这一段文。《披寻记》可以读一下。

《披寻记》五三九页：

又若观诸色等者：当知此说八种胜处。前四胜处，由有色观诸色，内无色想观外诸色，二解脱所建立。后四胜处，由净解脱身作证具足住所建立。初三解脱善修治故，后方能起胜知胜见，故称胜处。由是胜处说为三解脱方便道所摄，依三解脱得三胜处名。

「又若观诸色等者：当知此说八种胜处」，也还是说八胜处，不是三胜处。「前四胜处，由有色观诸色，内无色想观外诸色」，这个「由有色观诸色」这是一，「内无色想观外诸色」这是二，「二解脱所建立」，这个八胜处的前四个胜处，是八解脱的前二个解脱所成就的，这么解释。「后四胜处」，后面四个胜处青黄赤白，「由净解脱身作证具足住所建立」，就是第三个解脱所建立的。所以解脱是八解脱的前三个解脱，就是建立了八胜处，这样子。

「初三解脱善修治故」，这个修行人，在修八解脱的时候，对前三个解脱，他善巧的修行来调伏自己的时候，对治自己，对治自己的贪心。「后方能起胜知胜见」，你成功了以后，才能够现起八胜处的胜知胜见，才能现出来八胜处的境界。「故称胜处」，所以这个时候就不叫做解脱了，而叫做「胜处」，这是更有强大解脱自在的力

量了。「由是胜处说为三解脱方便道所摄，依三解脱，得三胜处名」，它还是用原来这三胜处这个三字，可是前面是说八胜处。所以「由是胜处，说为三解脱方便道」，这说三解脱是八胜处的方便道所摄，依八解脱的三解脱得八胜处的名字，这不是很顺？这是很顺的。若说「三」，这事就有一点问题了，要怎么样配合呢？这是第一科。底下第二科「得胜名」。

辰二、得胜名

由缘三摩地所行作意，不种种现前，故名为胜。

这样子和这段文是合的，前面的解释，在非三摩地的时候，是「观外诸色，若小若大，若好若恶，若劣若胜」，有种种差别的相现前。现在入了定的时候，「缘三摩地」，就是入了三摩地以后，这个时候这个止观的境界，「所行作意」，内心的观察。「不种种观前」，前面「若小若大，若好若恶，若劣若胜」，都可以不现前，就可以隐没。当然有隐没的力量，当然也有示现的力量，就是他有这个自在的力量，「故名为胜」。这个「胜」字，是这么意思，就是对境界的制伏，有强大的自在的力量，对于所观的光明的境界，他有强大的制伏的力量。

辰三、明知见（分二科）　巳一、举于三摩地

于三摩地所行中奢摩他行，名知；毘钵舍那行，名见。

这是第三科，前面是「得胜名」，这是第三科「明知见」。分两科，第一科「举于三摩地」。

「于三摩地所行中」，这是在定内，三摩地的所行境里面，这「奢摩他行」，就是止，这个止在行的时候，「名知」，这叫做「知」。这个「奢摩他行」，其实就是心行，奢摩他行就是心行，这时候这个寂静住的心，还是明明了了的，所以叫做「知」，他能知所缘境的境界；「毘钵舍那」是观了，观行名之为「见」，可以做种种变化，与奢摩他相应，同时又能作种种变化。作种种变化的时候，又是和奢摩他相应的，这个止和观是不相离的，这时候叫做知见，就是胜知胜见，加起来。前面说「所行作意，不种种现前，故名为胜」，这个「胜」，就是说奢摩他的「知」，毘钵舍那的「见」，是有强大的自在力量的，所以叫做胜知胜见，就是于所观察的色，有胜知胜见的力量。

《披寻记》五三九页：

由缘三摩地所行作意不种种现前等者：此中义显能隐蔽他自在回转，故名为胜。如三摩呬多地说。（陵本十二卷七页）

「由缘三摩地所行作意不种种现前等者：此中义显能隐蔽他自在回转」，就是能隐蔽这个所缘境，能隐蔽他，叫他不显现，「能隐蔽他」。能「自在回转」，转变这个所缘境，很自在地，没有障碍，愿意它现，它就现，愿意它不现，它就不现，所以叫做「自在回转」。「故名为胜。如三摩地呬多地说」，这已经讲过了。

巳二、例非三摩地

如于三摩地所行，若知若见，如于彼色，已寻思已了别，如是于外所想非三摩地所行中，观诸色亦尔。

这是第二科，前面第一科「于三摩地」是这样，这底下第二科「例非三摩地」。

「如于三摩地」中，这个修行人，这个禅师，他在三摩地中所行的境界，「若知若见」，就是若奢摩他、若毘钵舍那这样子修行的时候，「如于彼色，已寻思已了别」，当然这不是一刹那间的事，也是长时期这样修行。那么这位修行人，对于他所观的色法，「已寻思已了别」，就是前后还不是一样的，初开始是一样，后来逐渐地，他这个定慧，奢摩他和毘钵舍那有进步，所以所寻伺、所了别也有差别的，前后有差别的。「如是于外所想」，就是在三摩地里边是这样子，「于外所想非三摩地」，就是从禅定里面出来，「非三摩地所行」境里面，「观」察「诸色」也是这样子，也是有寻伺、有了别，有这样的情形。

《披寻记》五三九页：

如于三摩地所行若知若见等者：此中知见，义显能观；彼色，义显所观。观少观多及与青黄赤白，名已寻思已了别。

「如于三摩地所行若知若见等者：此中知见，义显能观；彼色，义显所观。观少观多及与青黄赤白，名已寻思已了别」，是这样子。

子九、九种（分二科）　丑一、结前正显

已说八种佛教所应知处，次说九种。

这个底下第九科，前面第八科，这第九科「结前正显」。

「已说八种佛教所应知处」，这是结前，「次说九种」是正显。第二科是「别更宣说」，分两科，第一科「烦恼结别」。

丑二、别更宣说（分二科）　寅一、烦恼结别

谓有九结，如摄事分当广建立。

「谓有九结」九种结，「如摄事分当广建立」，在（摄事分）里面，当会详细的会解释。在前面在烦恼的时候，也说过九结，也提过。

寅二、有情居别

又有九种生处受生有情，于彼彼处同所居止。谓三界中除诸恶趣，可厌处故，如前已说。

这是第二科「有情居别」，有情居处的差别，前面是烦恼结的差别，这里居处的差别。

「九种」受「生处」，在那里「受生有情」，「于彼彼处同所居止」，这一类的有情，共同在那边住，一共有九种不同。「谓三界中除诸恶趣，可厌处故」，这个九有情居，是那九个？就是在欲界、色界、无色界里面，把三恶道除掉，三恶道谁欢喜到那里住？所以这里不算数。因为什么不算数？「可厌处故」，这个地方是可厌恶的地方。这样说九有情居，「如前」面「已」经「说」了。

《披寻记》五四〇页：

又有九种生处等者：当知此说九有情居，如前已说七识住中，唯除恶趣无想有情及非想非非想处。今有情居，说七识住兼彼无想有情非想非非想处，是故成九。

唯除恶趣可厌处故，非诸有情所乐住故，非有情居。

「又有九种生处等者：当知此说九有情居，如前已说」，前面什么地方说了？「七识住中，唯除恶趣无想有情及非想非非想处」，把这三个地方除掉，那么就是七识住。现在这里，「今有情居，说七识住」，七识住在内，「兼彼无想有情」和无色界天的「非想非非想处，是故成九」，就是七识住再加上无想天，再加上非非想处，那么就是九个了。「唯除恶趣可厌处故」，这个不在内，「非诸有情所乐住故，非有情居」。

子十、十种（分二科）　丑一、结前正显

已说九种佛教所应知处，次说十种。

这底下是第十种。第十科分二，第一科「结前正显」，底下第二科，「别更宣说」。分二科，寅一「遍处类别」。

丑二、别更宣说（分二科）　寅一、遍处类别

谓十遍处，当知即诸解脱所作成就。余解脱、胜处、遍处，如摄事分当广分别。

次说十种的佛教所应知处，就是「谓十遍处」，八解脱、八胜处，现在十遍处。这是第一科是「遍处类别」。「当知即诸解脱所作成就」，就是那诸解脱，就是八解脱，应该包括八胜处，所作的成就。「余解脱、胜处、遍处，如摄事分当广分别」，这个十遍处，《披寻记》里面的文说了，就是八胜处再加一个空无边处定、识无边处定，那么就是十遍处。这个十遍处的境界，是更超过了八胜处的境界，更殊胜了，就是有种种的神通都成就了，「如摄事分当广分别」。

这个「十遍处」，就是诸解脱所作成就的，但是并不包括全部的八解脱，八解脱还有其余的，其余的解脱和这个八胜处，和这个遍处，这里只是标个名字，其内容的情形，「如摄事分当广分别」，当广分别，看看《披寻记》的文就好了。

《披寻记》五四〇页：

谓十遍处等者：地水火风、青黄赤白，是名八色遍处，及识遍处、空遍处，总此三种，名十遍处。（三摩呬多地）说：修观行者，先于所缘思惟胜解，次能制伏，既于制伏得自在已，后即于此遍一切处，如其所欲而作胜解，是故此三如其次第。（陵本十二卷八页）由是此说即诸解脱所作成就。言余解脱胜处遍处者，（摄事分）中未有此文。

「谓十遍处等者：地水火风、青黄赤白，是名八色遍处」，说是八个遍处，「及识遍处、空遍处」，识无边处定、空无边处定，这样子加起就是十个。「总此三种，名十遍处」，地水火风、青黄赤白是八遍处，再加上识遍处一个，空边处一个，那么就是三个，这叫做「十遍处」。有的地方叫做十一切处，这里翻作遍处。

「三摩呬多地说：修观行者，先于所缘思惟胜解」，那么这就是八解脱，先于所缘境思惟胜解。这是什么事情开头难，你能修不净观，后来再八色流光，从这骨人的眉间放出光明来，这还不是容易。当然是有禅定的力量，能发出光明来，这是要有强大的观想的力量，才能够观出来，所以「思惟胜解」。「次能制伏，既于制伏得自在已，后即于此遍一切处」，第一个阶段是八解脱的观想力量，能发出光明来，是胜解的力量。第二个阶段，能制伏这个光明，能够把这个光明可以如意自在的显现，或者不显现，所以这是八胜处的力量。「既于制伏得自在已，后即于此遍一切处」，观想

这个青黄赤白、地水火风的光明能遍一切处，广大无边的、普遍的境界。「如其所欲而作胜解」，如其心之所想的，而就能够这样观想出来，有这样的胜解。「是故此三如其次第」，有这样的次第，先是八解脱，中间是八胜处，后来是十遍处，就是这个次第。（陵本十二卷八页）已经讲过了。

「由是此说，即诸解脱所作成就」，所以这句话也正合道理，因为这个十一切处、八胜处的境界，就是八解脱所成就的，从那里再继续地把它增长广大，就成为八胜处、十遍处了。「言余解脱胜处遍处者，（摄事分）中未有此文」，这地方说是「摄事分当广分别」，但是（摄事分）看，并没有这个文。

寅二、无学支别

又有十无学支，当知无学五蕴所摄，谓戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴。

前边是十遍处，这底下第二科说「无学支别」，就是十无学支，这个无学就是阿罗汉以上的人，阿罗汉他具足十个无学支，也就是十种智慧了。「当知无学五蕴所摄」，这个十个无学支，究竟是什么？当知道就是无学的阿罗汉，他所成就的戒、定、慧、解脱、解脱知见，这五蕴所统摄的。这五蕴把它开，就是十无学支；合就是五蕴，是这样意思。这个五蕴是什么？「谓戒蕴」，戒也是蕴，积聚很多的戒，名之为戒蕴；「定」也是，也有很多的三昧；「慧」也是很多的慧；「解脱蕴」，解脱蕴是什么？解脱蕴就是断烦恼了，没有烦恼的系缚，叫做解脱蕴；「解脱知见蕴」，也是智能，这个智能和前面那个戒定慧的慧有点差别，那个慧是见真理的智慧，叫「慧蕴」。「解脱知见蕴」，是见很多差别的事，缘起的事情，就是知道这个人是慧解脱，那个人是俱解脱，这个人是个初果，这个人是二果、三果、四果，他也知道自己现在是初果了，现在是二果、三果、四果了，这样的智慧叫做「解脱知见」，就知道自己解脱是这样的，是这样的解脱。只是断了下五分结，这个解脱，现在上五分结也解脱了，你能通达这样的差别的事情，叫「解脱知见」，这个实在就是后得智，前面的「慧蕴」就是根本智。但是这个五蕴把它开成为十无学支。怎么开法？这个《披寻记》说得很清楚。

《披寻记》五四〇页：

又有十无学支等者：谓无学正见、正思惟，乃至无学正解脱、正智，是名十无学支。此中正语、正业、正命，戒蕴所摄；正念、正定，定蕴所摄；正见、正思惟、正精进，慧蕴所摄；正解脱，解脱蕴所摄；正智，解脱知见蕴所摄应知。

「又有十无学支等者：谓无学正见、正思惟，乃至无学正解脱、正智」，这个正解脱、正智就是十无学支最后的两个，那么加起来正好就是十无学支。「此中正语、正业、正命、戒蕴所摄」，现在详细的解释，这个戒蕴把它开出来三个，就是八正道里面的正语、正业、正命，戒蕴是三个。「正念、正定，定蕴所摄」，定蕴开出来两个，一个正念，一个正定，那么加起来就是五个了。那么「正见、正思惟、正精进，慧蕴所摄」，慧开出来三个，加起来就是八个。这样说，这个慧蕴包括正思惟和正精进，那里面也有后得智，正见是根本智，那么这就是八个。「正解脱，解脱蕴所摄」，这个十无学支里面，第九个是正解脱，这个正解脱就在五蕴里面，是解脱蕴所摄。这个「正智」是「解脱知见蕴所摄应知」，这个十无学支的最后一个是正智，正智在五蕴里面来说，是解脱知见蕴所摄的。这样子，合起来就是「十无学支」。

辛五、结

如是已说十种佛教所应知处，及前所说佛教所应知处等，当知皆内明处摄。

这第五科是结束。像前面这一大段文，已经介绍了，已经赞叹了，「十种佛教所应知」的境界。「及前所说佛教」，前面有九、八、七、六、五、四、三、二、一，「所应知处等」。总合起来，「当知皆是内明处摄」，这是「内明」，佛教本身对外来说，这是佛教内，内里边的事情，通达了这个内里边的事情叫做明。

庚二、医方明处（分四科）　辛一、征

云何医方明处？

这个闻所成地，现在是解释这个闻所成地，闻所成地里面就是五明，五明前面这个内明说完了，这底下第二科是「医方明处」。「医方明处」分四科，第一科是「征」。怎么叫做「医方明处」呢？底下第二科是「标」。

辛二、标

当知此明略有四种。

有四种不同。这是「标」，第三科是「列」出来。

辛三、列

谓于病相善巧，于病因善巧，于已生病断灭善巧，于已断病后更不生方便善巧。

这「医方明处」，就是对于众生四大的不调和，这件事你能善巧的知道，那么叫做「病相善巧」；「于病因善巧」，病的起因，你能善巧通达；「于已生病」痛「断灭」了，那样的善巧通达的智慧；「于已断病后更不生」的方便善巧通达了。那这也就是苦集灭道四谛的意思，用医和病的关系来作譬喻，也是很合适的。但是这里面，倒是说行菩萨道，也应该学习医度化众生的。

辛四、指

如是善巧广分别义，如经应知。

第四科是「指」，这里不多说了。这四种善巧，就是「医方明处」，医的方法，这个智慧叫做「明」，「医方」是所明之处，「明」是能明。「如是善巧广分别义」，这里不说，「如经」里面会说了，这里不说了。

庚三、因明处（分二科）　辛一、结前生后

已说医方明处。云何因明处？

这是第三科，第三科是讲这个「因明」。「因明」分两科，第一科是「结前生后」。

「已说医方明处」，是结束了前文；「云何因明处？」这是生起后文，这是第一科。第二科是「正广宣说」，分四科，第一科是「标」。

辛二、正广宣说（分四科）　壬一、标

谓于观察义中诸所有事。

这就是标因明的道理。「谓于观察」所观察的道理，那么就是你所建立的道理，这个道理要经过观察才能建立的，就是宗因喻的这个「宗」，这个意思。「诸所有事」，你要建立它，就是能建立的，所建立的是义，能建立的就因，就是所谓因明了。这个能建立你的宗旨的因，就是「诸所有事」。那么这两句话，就是一个宗，一个因，这样。可是《披寻记》上解释好的。

《披寻记》五四一页：

谓于观察义中诸所有事者：于所成立，思惟抉择，名观察义诸所有事。如下七种应知。

「谓于观察义中诸所有事者：于所成立，思惟抉择，名观察义」，这叫做「观察义」。你若成立了这个道理，或者这个是无常的道理，诸行是无常的，诸行是苦、是无常的，你要经过观察，来建立你所成立的这个道理，「思惟抉择」，这叫做「观察义」。「诸所有事」是什么？「如下七种应知」，下文有说出来七种事，那就是「诸所有事」了。

壬二、征

此复云何？

这第二科是「征」。怎么叫做观察义中诸所有事呢？这是问。底下嗢柁南曰，这是第三科是「列」，「列」分两科，第一科「嗢柁南」颂。

壬三、列（分二科）　癸一、嗢柁南

嗢柁南曰：论体论处所　论据论庄严　论负论出离　论多所作法

这是这个颂，底下长行解释这个颂。

癸二、长行

当知此中略有七种：一、论体性，二、论处所，三、论所依，四、论庄严，五、论堕负，六、论出离，七、论多所作法。

「当知此中略有七种」不同，一个是「论体性」，论本身的内容都是什么。二是「论处所」，在什么地方，在一个大智慧人的旁边，在大众之中，或者是在国王那里。三是「论所依」，就是这个论所依止的、所根据的，为什么你要立这个论。四是「论庄严」，庄严就是你能破，对方反驳了你，你能破他，那么你就是庄严；如果你不能破，被人家破了，那就是不庄严了。五是「论堕负」，就是自己建立的道理，理由不充足，你输了，这叫堕负。六是「论出离」，论出离是什么？就是你要建立你的道理的时候，你预先要观察好，我这个理论是圆满、不圆满，有没有什么过失，有没有利益，对人有没有利益，这叫做论出离。七「论多所作法」，第七个就是你具足了前六个，那么你这个论就能够多有所作，有很大的作用的。

这是长行，解释前面的颂。底下第四科解「释」，解释分七科，第一科是「论体性」，先解释第一科的体性。分四科，第一科是「征」。

壬四、释（分七科）　癸一、论体性（分四科）　子一、征

云何论体性？

「论」的内容是什么呢？

子二、标

谓有六种。

底下第二科是「标」，标出来这个数目。第三科是把这个数「列」出来。

子三、列

一、言论，二、尚论，三、诤论，四、毁谤论，五、顺正论，六、教导论。

第一个是「言论」，这个论的体性有六种：第一个是「言论」，第二个是「尚论」，第三是「诤论」，第四是「毁谤论」，第五是「顺正论」，第六是「教导论」。论的体性就是有这么多。这里面有好论，也有不好论，就是都放在一起，这是「列」。底下是解释，第四科解释，分两科，第一科是「别辨相」，分六种论，就是一样一样的来解释它，第一科先解释「言论」。

子四、释（分二科）　丑一、别辨相（分六科）　寅一、言论

言论者：谓一切言说、言音、言词，是名言论。

「言论者」，这六种论第一个是言论。「言论」是什么？「谓一切言说、言音、言词，是名言论」，这个言论就是这样的意思。这样说「一切言说」，这是这个论的体，这个论体以「言说」为体性；「言音」是这个论的相貌；「言词」就是它的作用。分三个体、相、用，这就叫做「言论」。底下《披寻记》解释还有不同。

《披寻记》五四一页：

谓一切言说言音言词者：见闻觉知，四种言说，是名一切言说。言所须具，是名言音。起言说欲，是名言词。

「谓一切言说言音言词者：见闻觉知，四种言说，是名一切言说」，一切言说不出见闻觉知。「言所须具，是名言音」，这个言所须要的资具，所须要的资具就是「言音」，就是各种名言发出来的音声，当然也可以写出文章，也是。「起言说欲，是名言词」，这么样解释，发起言说的是谁？是你的欲。说话的是谁？就是想要说话的那个，这样解释。这个「言论」就是这样解释了，这个当然是普遍的都是这样子。这底下就有差别了，第二科是「尚论」。

寅二、尚论

尚论者：谓诸世间，随所应闻，所有言论。

「尚论者：谓诸世间，随所应闻，所有言论」，「谓诸世间」，就是这个世间就指有情说，就是世间上所有的人。「随所应闻」，随他所应该听闻，所应该学习的，就是这件事，你就为他说这件事，那些言论，就叫做「尚论」。这样说，这个「尚」这个字，是尊重的意思，他需要这件事，你就是开示他，是他所需要，所重要的，他所尊重的，他所喜欢的。但是这若约因明来说，当然是应该这个论是没有过失的，建立的道理没有过失，对人是有利益的，那么这叫做「尚论」。

《披寻记》五四一页：

谓诸世间随所应闻所有言论者：谓诸世间善法言义应可听闻，名所应闻。彼之言论世所欣尚，故名尚论。

「谓诸世间随所应闻所有言论者：谓诸世间善法言义应可听闻」，叫「名所应闻」。这是这样，这个善法是世间所应闻的，这是值得尊重的一种言论。「彼之言论世所欣尚」，世间人所尊重，所欢喜的，当然这还是要有智慧的条件，「故名尚论」。

寅三、诤论（分三科）　卯一、依诸欲起（分三科）　辰一、举依处（分二科）　巳一、有摄受欲

诤论者：谓或依诸欲所起。若自所摄诸欲，他所侵夺；若他所摄诸欲，自行侵夺；若所爱有情所摄诸欲，更相侵夺；或欲侵夺。

这是第三科叫做「诤论」，「诤论」分三科，第一科「依诸欲起」的诤论。分三科，第一科是「举依处」。分两科，第一科是「有摄受欲」。

「诤论者：谓或依诸欲所起」，因为这个诤论，为什么有诤论呢？这个理由，也有很多的原因，现在是或者是因为欲而生起的诤论。「若自所摄诸欲」，这个欲就是自己所欢喜的事情，欢喜的事情，并不是从天上掉下来的，是要你自己的思想、行为，逐渐地去积聚成就的，自所摄欲；或者说就是你的财富，你的色声香味触法，这些事情。说自己的努力，所积聚的这些可爱的事情，这叫做「欲」。「他所侵夺」，这个欲为什么会有了诤论了呢？「他所侵夺」，别的人要来侵犯，要来夺取你的欲，这就有诤论了，是这么回事。或者说思想上的财产，或者是其他的前五尘的财产，那么就是互相有些不公平的事情了，就有诤论了，是这么回事。

「若他所摄诸欲，自行侵夺」，别的人经过一番的努力，费了很多的心血，所成就的，但是我随时占他的便宜，把它拿过来，不经过他的同意，我就抢过来了，这也是诤。「若所爱有情所摄诸欲，更相侵夺」，若是这个人，他所爱的，所亲爱的人，他所积集的欲，被另外一个人侵犯了，被那个人夺去了，当然也有可能夺别人的，也是一样，互相的夺取，所以就有诤论，这是因欲生起的诤论。

「或欲侵夺」，前面说是采取行动了，就是有诤论。现在「或欲侵夺」，还没有采取行动，但是心是动了，我想要去夺取别人的财富，夺取别人的什么，这也是诤论，也就来了，「欲侵夺」。

《披寻记》五四二页：

或欲侵夺者：通说前三差别应知。谓自所摄，他欲侵夺；若他所摄，自欲侵夺；所爱有情所摄，与余互欲侵夺。

「或欲侵夺者：通说前三差别应知」，前面这一共是三个欲，就是「若自所摄诸欲，他所侵夺」是一个；「若他所摄诸欲，自行侵夺」是第二；「若所爱有情所摄诸欲，更相侵夺」是第三。这个「欲侵夺」，包括这三个，都是从欲侵夺开始的。「谓自所摄，他欲侵夺；若他所摄，自欲侵夺；所爱有情所摄，与余互欲侵夺」，包括这三个的。

这是第一科「有摄受欲」，就是要把它拿过来，「摄受」就是这个意思。第二是「无摄受欲」，没有摄受欲，还有这么一个情形。

巳二、无摄受欲

若无摄受诸欲，谓歌舞戏笑等所摄，若倡女仆从等所摄；或为观者，或为受用。

「若无摄受诸欲」，就是不想夺过来，没有这个意思，占为己有，没有这个意思。那么这是什么呢？「谓歌舞戏笑等所摄」，又歌、又舞、又戏笑，这些事情，属于这一类的事情。这是无摄受欲，大家都可以享受，大家都可以看看，都可以享受。「若倡女仆从等所摄」的这些事情，「倡女」就是善于歌舞的人，「仆从」就是为人做事的人，这一方面的是歌舞戏笑等所摄。「歌舞戏笑等」，这是欲，所欢喜的事情；底下约人说，「若倡女仆从」，是约人来说，这些事，这个都是属于「无摄受诸欲」的。「或为观看，或为受用」，这底下说这件事。

《披寻记》五四二页：

或为观看或为受用者：觉慧为先，功用为先，欲乐为先，眼见众色，是名观看。互相受用，受用境界，受诸快乐，是名受用。于无摄受诸欲，为此二事，更相侵夺，或欲侵夺，应知是此所欲说义。

「或为观看或为受用者：觉慧为先，功用为先，欲乐为先」，当然这个是他先要有觉慧，有这个知识，发出这个作用，还要有这个知识，有这个作用，而还要欢喜这件事，所以「欲乐为先」。「眼见众色」，这些种种的表演，「是名观看」。那么「互相受用，受用境界，受诸快乐，是名」为「受用」。「于无摄受诸欲，为此二事，更相侵夺」，这个「无摄受欲，为此二事」，一个是观看，一个是受用，也是互相侵夺；「或欲侵夺」，或者欲侵夺。「应知是此所欲说义」，这里面是这个意思。

辰二、显因缘

于如是等诸欲事中，未离欲者，为欲界贪所染污者，因坚执故，因缚着故，因耽嗜故，因贪爱故，发愤乖违。

这是第二科说「显」示「因缘」。为什么要有诤论？前面是「举依处」，就是起诤的这些事情。这底下为什么会起诤。

「于如是等诸欲事中，未离欲者」，这未离欲的人，这个《披寻记》上还把这个「未离欲」这句话，解释得还很有意思。「为欲界贪所染污」的人，这个人就是有欲贪，内心里面有欲贪，又有所贪的境界。所贪的境界这个时候，「因坚执故」，内心里面，我一定要拿到，我不可能弃舍的，所以就起诤了。「因缚着故，因耽嗜故，因贪爱故，发愤乖违」，彼此都有这种心情的时候，就愤怒了，互相违背，就有起了冲突，就有诤论。

《披寻记》五四二页：

因坚执故等者：此说贪为因缘种种相别，不欲弃舍，是名坚执；不欲出离，是名缚着；无有厌足，是名耽嗜；乐着受用，是名贪爱。由是为因，遇不饶益，故令发愤，互相乖违。

「因坚执故等者：此说贪为因缘种种相别，不欲弃舍，是名坚执」，是贪的关系，有种种相的不一样，都是贪，但是行相不一样。第一个相貌是「不欲弃舍」，是名叫「坚执」，我一定要，我不能放弃，我要拿到，那么「是名坚执」，这是一个相貌。「不欲出离，是名缚着」，不能从这个欲的境界里面出来，那若出来就可以放下了，所以「不欲出离，是名缚着」。「无有厌足，是名耽嗜」，没有满足的时候，越多越好。「乐着受用，是名贪爱」，这个是这样子。「由是为因，遇不饶益，故令发愤，互相乖违」，是这样意思。

辰三、释诤论

喜斗诤者，兴种种论，兴怨害论，故名诤论。

这底下第三科「释诤论」，解释这个诤论。

「喜斗诤者」，当然这个烦恼重的人，势在必得，那他就是要诤了，所以会斗、会诤。「兴种种的论」，就从内心里面发出来种种的言论，就有诤论。「兴怨害论」，当然这就是说对方种种不好了，「故名」叫做「诤论」，这是解释这句话。

《披寻记》五四二页：

兴种种论兴怨害论者：诤无止息，前后变异，名种种论。或为毁辱，或为恼害，口出矛钻，更相钻刺，名怨害论。

「兴种种论兴怨害论者：诤无止息」，这样子就是停不下来了，前后还有变化，所以叫做「种种论」。说出来一种言论之后，对方也会有种种言论，对方又是有言论，所以说种种言论，「种种论」这句话的意思，就是「前后」有「变异」，也就是一直地在论、在诤论，所以没有止息，「名种种论」。

「或为毁辱，或为恼害」，这是说他的内心，前面种种论，是发出来言论，这是说内心的事情。内心的目的，要毁辱对方；或为是恼害，要伤害他。「口出矛钻」，就是说出来的话，就像刀剑似的，要伤害对方，这个「矛钻」是一种古代的人，武士拿的武器，要伤害人的这种武器。「更相钻刺」，我也伤害你，你也伤害我，这叫做「怨害论」。

卯二、依恶行起（分三科） 辰一、举依处

或依恶行所起。若自所作身语恶行，他所讥毁；若他所作身语恶行，自行讥毁；若所爱有情所作身语恶行，互相讥毁。

现在的文说「因明」的事情。这一科里面一共是有七科，第一科是「论体性」，「论体性」里面分四科，第四科是解「释」。解释里面第一科是「别辨相」，辨这个体性的相貌，分六科，第一科是「言论」，第二科是「尚论」，这两种论都解释完了，现在是第三科是「诤论」。「诤论」里面分三科，第一科是「依诸欲起」，因为欲起了纠纷，才生起来诤论的，这一科也讲完了。现在是第二科「依恶行起」，「恶行」就是由恶的行为生起了诤论，是这样意思。这一科里分三科，第一科是「举依处」，也就是恶行是诤论的依止处。怎么叫做「恶行」呢？

「或依恶行所起」，前面是依欲生起诤论，现在第二科，或者有的时候，有的人因为恶行而引起诤论。怎么叫做「恶行」呢？「若自所作身语恶行」，若是我自已发动了身恶行和语恶行，做出来一些触恼人的事情，触恼人的语言，那么叫做不合乎道理的。「他所讥毁」，这样子另一方面就会指责我、讥毁我，那么这就有了诤论了。「若他所作身语恶行，自行讥毁」，我去讥毁别人的错误。「若所爱有情所作身语恶行」，若是我所亲爱的人，他有身恶行、语恶行，那么一有了这个问题的时候，那么就互相讥毁，也就有诤论了。

《披寻记》五四三页：

若所爱有情所作身语恶行互相讥毁者：谓自所爱有情所作恶行，与余有情互相讥毁故。讥，谓现前位；毁，谓背面位。如前已说应知。

「若所爱有情所作身语恶行互相讥毁者：谓自所爱有情所作恶行，与余有情互相讥毁故」，「互相讥毁」，那我就帮助我所爱的人同人诤论，这是这样意思。「讥，谓现前位」，讥毁这个「讥」字，就是彼此面对面的时候，彼此现前的时候，有讥。「毁，谓背面位」，就是大家不见面，背后，这个时候有所毁谤。「如前已说应知」。

辰二、显因缘

于如是等行恶行中，愿作未作诸恶行者，未离欲界贪瞋痴者，重贪瞋痴所拘蔽者，因坚执故、因缚着故、因耽嗜故、因贪爱故，更相愤发，怀染污心，互相乖违。

这底下是第二科「显因缘」，前面是「依处」，这底下「显因缘」。

「于如是等」，就是对于前面说出来这几种「行恶行中」，做出来种种有罪过的事情里面。「愿作未作诸恶行者」，而在人来说，有三种不同：第一种是愿作，心里面也动起来，也是要做，但事实上是没有做，这个心是想要做，这是一种人，愿作恶行而没有作恶行的，这是一种人。第二种人，「未离欲界贪瞋痴者」，这个人有一点修行，但是这个程度，还是没有远离欲界的贪瞋痴，他还是有，还是有这种烦恼的。「重贪瞋痴所拘蔽者」，这是第三种人，这种人他的贪瞋痴的烦恼是特别的重，力量很大，他的那一念明了的心，被贪瞋痴拘住了，被贪瞋痴蒙蔽了，是不得自在，「拘」是不得自在，蒙蔽了就是没有智慧了。这个为什么会这样子呢？

是「因坚执故」，这是我们前面有讲过，他不能够修学戒定慧，没有弃舍这个烦恼，所以就有这个问题。「因缚着故」，他不能够出离，因为没有出离心，所以继续地为烦恼所系缚。「因耽嗜故」，「耽嗜」就是更严重了，没有厌足的，就是这个烦恼太厉害太重了。「因贪爱故」，就是要受用，受用这些欲的境界，烦恼也是更大了。「更相愤发」，「愤」就是恨，愤者恨也，这个恨从心里面发作出来；「更相愤发」，就是我恨你，你也恨我，你恨我，我也恨你，互相为增上缘，就是展转的厉害了。「怀染污心，互相乖违」，这个心里面有意的，不是无意的，有贪心、有瞋心，有各式各样的知见，都是染污心，有意的「互相乖违」，我就是偏和你，找你的烦恼，来触恼你，那么这就是这样子。这个作恶行，有了恶行以后，然后就是挑毛病，互相触恼，这就是个因缘。

辰三、释诤论

喜斗诤者，兴种种论，兴怨害论，故名诤论。

这底下第三科「释诤论」。

「喜斗诤者，兴种种论」，也有的人，虽然有烦恼，但是还没到这个程度；有的人是到这个程度了，就是欢喜斗，同人斗，斗一斗，就是「兴种种论」，就发出来种种的言论，就是来讥毁对方的种种错误。「兴怨害论」，这个怨害论，那就是要伤害对方，这样子。「故名」叫做「诤论」，这样解释。看《披寻记》的文有解释。

《披寻记》五四三页：

于如是等行恶行中等者：此说兴诤论者三种补特伽罗相：谓有一类未受净戒乃至未能远离恶行以来，常得说名愿作未作诸恶行者，此即第一补特伽罗。复有一类虽受净戒不作恶行，而于定地未得作意，未能制伏欲界烦恼，是名未离欲界贪瞋痴者，此即第二补特伽罗。复有一类贪瞋痴相极为增上，拘碍于心，令不自在，覆蔽其心，令不愿了，是名重贪瞋痴所拘蔽者，此即第三补特伽罗。

「于如是等行恶行中等者：此说兴诤论者」，有三种人，「三种补特伽罗」的「相」貌。「谓有一类未受净戒乃至未能远离恶行以来」，这有一类的，就是不是佛教徒，他没有秉受佛法中的戒，清净戒体，他没有受戒。「乃至未能远离恶行以来」，那没有受净戒，当然就是不想要改善自己，日常生活心里面，愿意怎么思想，愿意说什么话，愿意做什么事情，都是自由的，一点不拘束自己，所以「乃至未能远离恶行以来」。「常得说名愿作未作诸恶行者」，就是你没有做，也可以说你还是愿作诸恶行者，何况你发出来这种行为，所以一切时都可以名之为「愿作未作诸恶行者」。这个人常不能够约束自己，不能够克制自己的烦恼，放纵自己的烦恼的人，随时都是愿作恶行的，愿作恶行，有的时候，但是没有作恶行，这样说。「此即第一补特伽罗」，这种人。

「复有一类虽受净戒不作恶行」，这是第二种，他是佛教徒，他学习了多少佛法，相信了善恶果报，所以他肯受戒，肯受戒就是有改善自己的意思，所以他是不作恶行的，不作恶行，这位是进了一步。「而于定地未得作意」，但是他对于佛法中说这个定地，「未得作意」，就是没得未到地定，未到地定还没得。「作意」在这里的意思，常用功静坐的人，常常警觉自己，作意这个「作」字，当作警觉讲，常常提醒自己心不要妄动，这叫做「作意」。这个现成的文句上，说是「引心取境，名为作意」，引导这个心情到那个所缘境去，这就是修行人常观察自己的心，我应该有这样的心情去活动，不应该有这样的心情活动，所以就要调整，自己心情的活动要加以调整，叫做「作意」。现在「未得作意」，他虽然受了戒，发了好心，不作恶事，但是这个人不静坐，他不愿意静坐，或者静坐，没到这个程度，「未得作意」，没得成就

未到地定。若成就未到地定了，那叫做「得作意」。「未能制伏欲界烦恼」，他的欲界烦恼，他还不能制伏，虽然受了戒是受戒，烦恼来了还是要动，还是要做恶事的，还不能制伏。「是名未离欲界贪瞋痴者」，这是第二种人，「此即第二补特伽罗」。

「复有一类贪瞋痴相极为增上」，这个贪瞋痴的力量很大，这样。「拘碍于心，令不自在」，贪瞋痴的烦恼是心所，是染污心所，也有清净的善心所，善心所是一部份，染污心所是另一部分。那么心本身也不是善，也不是恶了，这个不善不恶无记性的心，被这个增上的贪瞋痴控制住了，这就是「拘碍」，你想要做善事都不可以，他能障碍你，「拘碍于心」；「令不自在」，使令这个心，不能够自在的安住不动，不能自在的去做善法，就听这个烦恼的活动，受这个烦恼的威胁，「令不自在」。「覆蔽其心」，就是障碍住这个心，使令这个心，「令不显了」，使令这个心的，那个不善不恶的心，都不明了，看不出来这个人有好心肠。「是名重贪瞋痴所拘蔽者，此即第三补特伽罗。」

所以人与人之间，若是有了问题的时候，这心静下来去观察的时候，会观察到这件事。这个人的内心都是清净的，因为心是不善不恶，就可以名为清净，是为染污心所的拘蔽，才有错误。那么这样你若去观察，就会对这个人多少的有点同情的意思，同情这个人。

卯三、依诸见起（分三科）　辰一、举依处

或依诸见所起，谓萨迦耶见、断见、无因见、不平等因见、常见、雨众见等种种邪见，及余无量诸恶见类。于如是诸见中，或自所摄，他所遮断；或他所摄，自行遮断；或所爱有情所摄，他正遮断；或已遮断；或欲摄受所未摄受。

前边是依恶行生起诤论，引起了诤论，这件事实在也是常见的事情。这个别人有问题，有错误的时候，我就有所讥毁，讥毁的时候，也不感觉什么。若自己有错误，别人讥毁的时候，心就愤怒，心就不能忍受，这也是很常见的事情。可是人彼此间的问题，就是从这里边引起来，这是诤论的生起，这是一类。现在这底下第三种「依诸见起」，这是分三科，第一科「举依处」，就是诤论的生起的地方。

「或依诸见所起」，或者是依据各式各样的不同的思想，而生起的诤论。前边这个欲，「依诸欲起」，这是一般世间上的人，世间上一般的人，都在欲里面生活，在欲上有冲突，引起诤论。这个恶行引起诤论，那当然还是有欲的人，有见的人也有可能引起。这底下第三种，这个见和欲不同了，就是他有特别的思想，特别的一种理想，但是彼此不同，也有诤论。所以是因「见」而有诤论，因「欲」而有诤论，因「恶行」而有诤论。

「或依诸见所起」，这个诸见这个见是什么见？「谓萨迦耶见、断见、无因见」，就是这么多的见。这个「萨迦耶见」，我们前面讲过，就是我、我所见，在这色受想行识里边，有个常恒住、不变异的我，在这个无常败坏的色受想行识里边，有一个不败坏的、常住不变的我。这个常住不变的我，是因执着而有，并不是真有这么一个我，所以这是一个见，这是一种思想。当然这个见是经过了观察思惟，而后引起这样见，倒不是说，我听你说这么回事，然后我又忘了，忘了以后又想起来，这不算是见。这个见就是很坚定的主张，这才称之为见的。这是萨迦耶见。

这个「断见」，断见不是常住的，不是永久存在的，人死掉了的时候，就灭了，就中断了，以后就再也没有了，那么就叫做断见。「无因见」，无因见就是世间上的事情，不是有因缘，有什么原因现起的，没有原因，没有原因就下雨了，没有原因就有五谷了，就有房子，就有个房子出来，叫做无因见。

「不平等因见」，这个不平等因见怎么讲？不平等对平等说的。什么叫做「平等」？就是世间上一切事物，都是有原因而有的，我也是这样子，你也是这样子，他也是这样子，没有差别，都是有原因而有的，那么叫做「平等」。就是从其中有一个，他不是，他是无因而有的，其他都是有因的，就是上帝创造万物，万物都是有原因而有的，什么原因？上帝！上帝是万物之始。那么万物都有因，那么上帝从那有的？上帝是没有原因的，他就是不平等，他和万物比较，他就不一样了，那叫做不平等。那么这叫做「不平等因见」，他有这种看法，那么这也是一种看法。

「常见」，这个常见，前面说断见，这底下说常见。譬如说执着我是常，常住的；或者是人死掉以后，永久是做人，这皇帝死了以后，第二生还做皇帝，那么是常，就是永久的，那么这就是常见。

「雨众见等」，这个雨众见是什么？就是这个数论，这个数论师有二十五谛，有二十五谛，他对宇宙万物有一个整套的理论，他是用有数，一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，一共是二十五条，说明宇宙的事情。当然还是执着有个自性，执着有一个我，这个我就是常恒住的，有个我。这个我感觉到寂寞的时候，那么自性就为他创造万物，创造诸多的欲，这个我就来享受这个欲。后来我厌烦了，修学禅定离欲，那么这个自性，又把一切法又收回来，然后只有我是常住不变的，那么他有一套理论，那叫做「雨众」。就是这个外道的大老师是雨的时候，下雨的时候生的，所以叫做「雨」，他有很多徒众、信徒，所以叫做「雨众」，就是数论师。

印度他们的规定，一年分三季，有热季、雨季、寒季。这个热季是从正月十六到五月十五，四个月是一季，这个时候是热季；热季以后，五月十六到九月十五是雨季；九月十六到正月十五这是寒季，这个季节里面特别冷。那么这个人是雨季生的，所以称之为雨。「雨众见等」，就是数论外道既执着有二十五谛，种种邪见，他那个邪见有二十五种的不同。「及余无量诸恶见类」，还有很多很多不同的思想。

「于如是诸见中」，就是各式各样的邪知邪见里面，「或自所摄，他所遮断」，或者我自己去学习，我欢喜这个思想，我欢喜那个思想，你自己去吸取，也就是去学习；「他所遮断」，别人不同意就障碍你，你不可以学这个，「他所遮断」。那么这就是有诤论，这样子。

「或他所摄，自行遮断」，或者别的人，他去欢喜那一种思想去学习，我不高兴，我来障碍你，阻止你，你不要学这种理论，这种理论不对，就互相诤论。「或所爱有情所摄，他正遮断」，自己所亲爱的人，他也欢喜学那一种见，别的人去障碍他。「或已遮断；或欲摄受所未摄受」，这个「他正遮断」是现在，或「已遮断」就是过去。这个「遮断」的意思，就是大家有诤论了，这样子。「或欲摄受所未摄受」，那么这还是未来，我想去学习所未学习的东西，想要这样子，这是未来，这是在时间上说。这是「举依处」，诸见是诤论的依止处，这是「举依处」，底下「指因缘」。

辰二、指因缘

由此因缘，未离欲者，如前广说。

这是指，就是前面那个未离欲的人，前面说这么多的人，那三类人。

辰三、释诤论

乃至兴种种论，兴怨害论，是名诤论。

这是第三科「兴种种论」，「兴种种论」还是比较和平一点，「兴怨害论」，就是不平了，不和平了，「是名」叫做「诤论」。底下《披寻记》念一念。

《披寻记》五四四页：

或自所摄他所遮断等者：语现行时，若被遮止，令不相续，是名遮断。应知略有四相差别，如文可知。初三种相，谓于现在位；后一种相，谓于过去位。或为成立自宗而有所说，令他摄受自所许义，名欲摄受所未摄受。

「或自所摄他所遮断等者：语现行时，若被遮止，令不相续」，这是说「语现行时」，你这个发言，我是主张怎么怎么地，这是「语现行时」。「若被遮止」，被别人障碍住了，「令不相续」，你不可以继续这么说，「是名」叫「遮断」。「应知略有四相差别」，这文上有四相的差别，一共有四种差别，这个是「于如是诸见中，或自所摄，他所遮断」，这是一种；「或他所摄，自行遮断」，这是一种；「或所爱有情所摄，他正遮断」一种；「或已遮断」，这是一种；「或欲摄受所未摄受」，这是一种。那么这加起来，就是四种，「如文可知」。

「初三种相，谓于现在位；后一种相，谓于过去位」，「或已遮断」就是过去；「他所遮断」以前，那就是现在。「或为成立自宗而有所说」，成立自己的宗旨，而有所言论。「令他摄受自所许义，名欲摄受所未摄受」，这个地方这么讲，「或欲摄受所未摄受」这么讲，是「令他摄受自所许义」，叫他人学习我所赞成的道理，叫做「欲摄受所未摄受」，这么讲，「欲摄受所未摄受」，这样讲法。

寅四、毁谤论（分三科）　卯一、标

毁谤论者：谓怀愤发者，以染污心振发威势，更相摈毁，所有言论。

这是说到「毁谤论」，前面是诤论，言论、尚论、诤论，现在第四科是「毁谤论」。分三科，第一科是「标」。

「毁谤论者：谓怀愤发者，以染污心振发威势，更相摈毁，所有言论。」这「毁谤论」是「谓怀愤发者」，他心里面的愤恨发出来了。发出来是什么样子？这「怀愤发者」是标，「以染污心振发威势，更相摈毁，所有言论」，这是解释这个「怀愤发」，就是他用这个染污心，应该多数是瞋心，或者是贪心，因贪心而有瞋心，或者是种种的染污心。「振发威势」，他这个心一动起来的时候，现出来一种害怕的样子，令人恐怖的样子，叫「振发威势」。这样子「更相摈毁」，你这样子，我也这样子，那么互相来摈毁。「摈」者弃也，总而言之，这就是呵斥了，来毁谤对方。这样子「所有言论」，发出言论，这叫做「毁谤论」。这是标出来毁谤的名称，这底下第二科解释。

卯二、释

谓麤恶所引，或不逊所引，或绮言所引；乃至恶说法律中，为诸有情宣说彼法，研究抉择，教授教诫。

「麤恶所引」，粗鄙恶劣的这种思想、这种语言，所引出来的毁谤论。「或不逊所引」，这个不调和，「逊」者顺也，不随顺所引，就是比那个「麤恶」又不同一点。「或绮言所引」，又是另一种态度，引出来这种毁谤论。「乃至恶说法律中」，就是各式各样的态度，发表出来各式各样的言论，但是主要是恶说，恶说法、恶说律。这个法和律，「法」是一种他所说的道理；这个「律」是达到真理的一个方法，是这样子。「乃至恶说法律中，为诸有情宣说彼法」，宣说他所主张的那个法、律，

去「研究」、去「抉择」，然后「教授教诫」别人这样做，这是解释这个「毁谤论」。底下第三是结束。

卯三、结

如是等论，名毁谤论。

「如是等论」叫做「毁谤论」。底下《披寻记》有解释这段文。

《披寻记》五四四页：

谓麤恶所引等者：若毒螫语，若麤犷语，名麤恶所引。若非可爱可乐可欣可意语，名不逊所引。邪举罪者，言不应时，若复不实，若引无义，若复麤犷，若挟瞋恚，是名绮言所引。又邪说法时，亦有五相，名为绮语。谓不思量语，不静语，杂乱语，非有教语，非有法语。由是此说，乃至恶说法律等言，义如（有寻有伺地）说。（陵本八卷十二页）

「谓麤恶所引等者：若毒螫语，若麤犷语」，「毒螫语」，这个「螫」就是虫子放出来毒来害人，那叫做「毒」；那么说这个人说出来这种语言，就像放出来毒气那样子，这表示这个意思，这就是很厉害。若麤犷的语言，「若麤犷语，名麤恶所引」，「麤犷语」就是说出来的话，非常的粗劣、暴恶，这样子。「若非可爱可乐可欣可意语」，说出来这种话，并不是可爱的语言，也不是令人欢喜的语言，不是令人爱乐、可欣，令人心里面满意的一种语言，叫「不逊所引」，这样的意思。这个「不逊」和那个「麤恶」语不同，不同一点。

「邪举罪者，言不应时，若复不实，若引无义，若复麤犷，若挟瞋恚，是名绮言所引」，解释这句话。「邪举罪者」，就是说你有不对的地方，他对着大众揭露出来，但是解释不合道理，所以叫做「邪举罪者」。「言不应时」，他说话不是时候，这个时候不应该说这个话，所以叫「言不应时」；「若复不实」若复说出来的话不真实。这个「言不应时」，还是有一点真实性，这个人是有错误，但是这个时候不应该讲，所以「言不应时」；「若复不实」，那就是这个人没有什么错误，但是就说他不对，那么就是你这个举罪者说的话，说得不真实了，「若复不实」。

「若引无义」，这个举人家的罪，是应该发好心，能引生功德的，但是现在不是，你举人罪，能引出来很多的罪过，反倒增加了很多的罪过，叫做「引无义」。「若复麤犷」，若是说话的时候，你举人罪，要柔和一点，但是他不是，他很「麤犷」，就是很粗气，态度很坏。「若挟瞋恚」，而这个举人罪的时候，心里面有愤怒的意思，来举人的罪。「是名绮言所引」，这个绮言这么讲，这样引起诤论。

「又邪说法时，亦有五相」，这个说法说得不对，有五个相貌，「名为绮语」，叫做绮语。「谓不思量语」，没有经过思量就说话。「不静语」，不寂静的说话。杂乱的语言，这个语言没有次第，「杂乱语」。「非有教语，非有法语」，这个「非有教语」，就是这种语言，完全是无稽之谈，没有这个教，譬如若是佛法来说，佛菩萨的语言，叫做「教」，「非有教语」，就是他说出的话，完全是自己虚妄分别，没有佛菩萨的语言作根据，没有根据的话。「非有法语」，这个里边没有条理，不合道理，「非有法语」。「由是此说，乃至恶说法律等言，义如（有寻有伺地）说。（陵本八卷十二页）」，已经说过了。那么这个毁谤论，就是这样的意思，这叫做「毁谤论」。

寅五、顺正论（分二科）　卯一、出体

顺正论者：谓于善说法律中，为诸有情宣说正法，研究抉择，教授教诫。

这是第五科，前面第四科，这是第五科。分两科，第一科是「出体」。

「顺正论」怎么讲呢？「谓于善说法律中」，那就是在佛法里面，在佛法中的叫做「善说法律中」。「为诸有情宣说正法」，为一切众生宣扬佛所说的正法，这个正法不是一下子就能明白的，需要「研究」，需要根据一件事去观察，去「抉择」，决断疑惑，从中加以分析，有「教授」，还要「教诫」，这样子。那么这是「出体」，底下第二段是「显义」。

卯二、显义

为断有情所疑惑故，为达甚深诸句义故，为令智见毕竟净故；随顺正行，随顺解脱，是故此论名顺正论。

「为断有情所疑惑故」，就是「为诸有情宣说正法」，那目的是什么？就是「为断有情所疑惑」的道理。这个众生智慧不够，对于真理没有听说过，初开始听闻还有疑惑，所以宣说正法来断他的疑惑，使令他能够得到听闻正法的机会，这是得到闻的智慧。「为达甚深诸句义故」，就是「研究抉择」是什么意思？为什么要「研究抉择」？为了有情能通达佛法中的「甚深诸句义故」。这个「句」就是名句，就是能诠显道理的语言文字，叫做句；「义」就是所诠显的。这个义深，名句也是很深的，这个句和义，也就是文和义，都是很深奥的，不是容易明白的，所以需要经过研究，经过抉择才可以的。所以「研究抉择」，是「为达甚深诸句义故」，也就是使令这个人，成就思所成慧，清净思惟。

「为令智见毕竟净故」，就是那个「教授教诫」，为什么要「教授教诫」？是「为令智见毕竟净故」，为了那个众生，他的智慧，他的见地，能够究竟的清净圆满，所以还要继续地要教授教诫，那么这个就是修慧。「宣说正法」是闻慧，「研究抉择」是思慧，「教授教诫」是修慧。「为断有情所疑惑故」，「宣说正法」；「为达甚深诸句义故」，「研究抉择」；「为令智见毕竟清净故」，「教授教诫」，就是能令众生成就闻思修的三种智慧。

「随顺正行，随顺解脱，是故此论名顺正论」，这个教授众生，从闻、思、修这样学习佛法，是随顺正行的。这个「正」就是真理，也就是涅盘，随顺正理，随顺涅盘的去修行，修学圣道。这样修行，「随顺解脱」，也就能够逐渐地、逐渐地得到涅盘的解脱了，就是断惑证真了。「是故此论名顺正论」，「顺正」就是能「随顺正行，随顺解脱」，所以「此论名顺正论」，这么讲。这纯是佛法的境界了，《披寻记》就是这么解释。

《披寻记》五四四页：

为诸有情宣说正法等者：为断有情所疑惑故，宣说正法，由此能令无倒听闻。为达甚深诸句义故，研究抉择，由此能令清净思惟。为令智见毕竟净故，教授教诫，由此能令修习正定。

「为诸有情宣说正法等者：为断有情所疑惑故，宣说正法，由此能令无倒听闻」，这是头一句。「为达甚深诸句义故，研究抉择，由此能令清净思惟」，这是思所或慧。「为令智见毕竟净故，教授教诫，由此能令修习正定」，这就是修慧。这是「顺正论」。

寅六、教导论（分二科）　卯一、出体

教导论者：谓教修习增上心学、增上慧学，补特伽罗心未定者，令心得定；心已定者，令得解脱，所有言论。

「教导论者」，这是第六科「教导论」，分二科，第一科是「出体」。「谓教修习增上心学、增上慧学，补特伽罗」，这叫做「教导论」。「谓教修习」，就是教导修习「增上心学」，教导这个众生修学禅定，禅定名为增上心学。这个增上心，这个增上怎么讲？「增上」有一个有所往的意思，就是从这里到那边去，叫做往，往来的往，有所往，有所去，从这里到那边去。那这是到那去？要学习禅定的时候，就可以到解脱去，到涅盘那里去，所以「增上心学」。增上戒学，我这个持戒，佛教徒修学戒，他到那去？可以到禅定那里去；我修学禅定到那去？是到达殊胜的智慧境界那里去；我修学智慧到那去？到涅盘那里去。所以都叫做增上戒学、增上心学、增上慧学，都叫做「增上」，就是有所往。你要从戒这个地方，到禅定那里去；从禅定到智慧那里去；从智慧到涅盘那里去，这个修行的道路，是这样的一个次第。所以叫做「增上心学」。另外这个「增上」有个殊胜的意思，殊胜的意思就是佛法中的戒定慧，不是外道所能及，所以是最殊胜的，所以叫做「增上」。现在这里说，佛法的言论是教导修习增上心学，教导众生修学禅定，教导众生学习增上的智能，佛法的苦集灭道的智慧。

「补特伽罗心未定者，令心得定；心已定者，令得解脱，所有言论」，就是这个人，他的心还是散乱，虽然是受到了戒，他受了戒，受了佛所制定的戒法，已经很难得了，这个众生肯受戒很不容易。但是内心还没有定，身业语业由戒的防护，不犯过失，但是心还没有定，没有能寂静住，那么就教导他修学禅定，就是「令心得定」，所以叫修习「增上心学」。「心已定者，令得解脱」，就是为什么要教导他「增上慧学」？因为他心得了定以后，还不能够解决问题，所以需要学习增上慧。学习增上慧，这时候问题解决了，使令他得大自在，断除一切烦恼，见到真理了，得大自在，得大安乐了，「令得解脱」。「所有言论」，这样的言论，就叫做「教导论」。这是「出体」，出这个教导论的内容是这样子，这底下第二科「显义」。

卯二、显义

令彼觉悟真实智故，令彼开解真实智故，是故此论名教导论。

这又是一个解释。是「令彼觉悟真实智故」，为什么要叫那个补特伽罗去学习「增上心学」？叫他学习禅定呢？因为若不学习禅定，不学习禅定，这心的力量不够，你学习增上慧不及格，你不及格学习增上慧的。你若是能够学习禅定，你就有能力觉悟真实智能，能觉悟真理的真实智慧，你就能这样做了，能去做这件事。能去做这个觉悟真理的真实智能，去学习这个智慧，你有这个能力了，所以你要学习这个增上心。

「令彼开解真实智故」，我们学习「增上慧」干什么？学习增上慧，你就能见到真理，你就是圣人了。成为圣人的时候，你就能够「开解真实」，能够开导众生，解悟真实的智慧，你就能为众生说法了，是这样意思。不然的话说什么？不会说。「是故此论名教导论」，这教导论是这样意思，「是故此论名教导论」。看这个《披寻记》解释的好。

《披寻记》五四五页：

令彼觉悟真实智故等者：此中初句，释前令心得定所由；后句，释前令得解脱所由。心得定故，能如实知，能如实见，是名觉悟真实。得解脱故，能为他说宣扬开示自所证法，是名开解真实。

「令彼觉悟真实智故等者：此中初句，释前令心得定所由」，就是「令彼觉悟真实智故」，这一句是「初句」，是解释前面「令心得定」的「所由」。为什么叫他修定？修定的理由是什么呢？就是「令彼觉悟真实智故」，这是一个理由。

「后句，释前令得解脱所由」，就是「令彼开解真实智故」这一句，是解释前面那一句「令得解脱所由」。「心已定者，令得解脱」，那个解脱是什么意思？就是这样意思，「令彼开解真实智故」，「解脱所由」。

「心得定故，能如实知，能如实见，是名觉悟真实」，这里解释这一句话。得了定了以后，这个心就细，心就微细而不粗了，就能够如实知、如实见，能如实知、如实见，这个色受想行识是无常的，是无我的，是空的了，就能见，「能如实见」，「是名觉悟真实」。

「得解脱故，能为他说宣扬开示自所证法，是名开解真实」，你若学习增上慧，断惑证真，得了解脱以后，就能为他人宣扬开示自己所证悟的真理，「是名开解真实」。这个开解真实智，和前面这句话，就是「觉悟真实智故」，「开解真实智故」，这两句话意思不同。「是故此论名教导论」。

丑二、问答辨（分二科）　寅一、问

问此六论中，几论真实能引义利所应修习？几不真实能引无义所应远离？

前面是「别辨相」，辨出来这六种论的相貌；现在第二科「问答辨」，再问答，提出来问题，提出有问、有答，来辨别这六种相的好坏。分两科，第一科是「问」。

「此六论中，几论」是「真实」的？什么叫做「真实」？「能引义利」，能引发出来真实的义利，真实的道理，真实的智慧，能使令你得到功德。或者是现在能得到功德叫做「义」，未来得到功德叫做「利」，或者分现在、未来解释这个字。「所应修习」，那么「能引义利」的，那是我们应该学习的。「几不真实能引无义」，这六个论里面，几个是不真实虚妄的，能令人引发来种种的过失，是不引义利，有种种罪过的。那么这样的义，这样的论，「所应」该「远离」的，就不应该学习了。这是提出来的问题，底下回答。

寅二、答

答：最后二论是真是实，能引义利，所应修习；中间二论不真不实，能引无义，所应远离；初二种论，应当分别。

「最后二论是真是实，能引义利，所应修习」，后边这个顺正理论、教导论，顺正论、教导论，这两个论是真实的，有真实的义利，能引发功德，所应该学习的，那就是佛法了。「中间二论不真不实」，前面那个「毁谤论」，那些论都不真实，那个诤论和那个毁谤论，都不好了，那就是不好，这两个论，是不真实的，「能引无义，所应远离」。「初二种论，应当分别」，那个言论和尚论，那这两种论，应该分别说，也通于善恶的。所以若是善，就应该学习；若是不善，那就应该远离了，这底下就解释。

《披寻记》五四五页：

初二种论应当分别者：谓于言论尚论中，或是真实，或不真实，或能引义，或引无义，或应修习，或应远离，由是说言应当分别。以此二种，总摄一切杂染清净言论。

「初二种论应当分别者：谓于言论尚论中，或是真实，或不真实，或能引义，或引无义」，若是真实，就能引义；若是不真实，就引无义了。「或应修习，或应远离，由是说言应当分别。以此二种，总摄一切杂染清净言论」。

这是第一科，第一科「论体性」，这一科讲完了，底下第二科「论处所」。

癸二、论处所（分三科）　子一、征

云何论处所？

也是有六种不同。「论处所」，就是大家讨论的时候的地点，在什么地方来讨论。那么这是分三科，第一科是「征」。「云何论处所？」

子二、标

当知亦有六种。

底下就是标出来有「六种」。第三科是「列」。

子三、列

一、于王家，二、于执理家，三、于大众中，四、于贤哲者前，五、于善解法义沙门、婆罗门前，六、于乐法义者前。

「一、于王家」，这是第一个处所，就是「于王家」。这个王家，就是国王，这国王，应该说是有德行的国王，他心里面很公平，而且有智慧的人，也是有学问的人，那么这样的王家，是可以做为论处所的。「二、于执理家」，执理家应该是什么？就是司法官应该是，就是这是指法官说的，「执理家」。当然这种法官，也是心里面很公平，你在那里互相彼此辩论，这个法官他来监视这件事，他心里很公平，不会偏那一方面的，那么这样人也是「执理家」。

「三、于大众中」，不是少数人，而大众中也要有这种人，心里面公平，而有智慧的人。「四、于贤哲者前」，这不一定是大众，「贤哲者前」。这个「贤」怎么讲？「贤」是多的意思，很多的，多什么呢？「哲」是个智慧，就是他这个人有很多的智慧，叫「贤哲」。或者这个「贤」是个有道德的人，有道德而又有智慧这个人的前面，在他的前面大家来辩论，这样意思。

「五、于善解法义沙门、婆罗门前」，前边这「王家」和「执理家」和「大众中」、「贤哲者前」，未必是善解法义。就说这第五种，「于善解法义」，这个人是有智慧人，能通达道理，通达所辩论的法义，或者是外道，世出世间法的法义，他都通达。那么你在他的前面辩论，他会知道，你说得有道理，你说得无道理。是善解法义的沙门，善解法义的婆罗门前。

「六、于乐法义者前」，这个人对于法义很好乐，有欢喜心的。这个前面「善解」，未必有好乐，可是他是善解。这个「于乐法义者前」，这个又和前面不一样，对于法义很好乐的人，当然也是有智慧的人，也是心里要公平，有学问的人。在这六种地方来辩论的，这可见这个辩论，不是两方面就可以，还要有第三方面的人在一起的。

癸三、论所依（分五科）　子一、征

云何论所依？

这底下第三科「论所依」，「论所依」分五科，第一科是「征」。怎么叫做「论所依」呢？大家的发言，要有一个轨道的，就是要有依据的，不是随便云云的。根据什么来说话呢？这是「征」，底下「标」。

子二、标

当知有十种。

「当知有十种」是论所依。这底下就列出来，第三科。

子三、列

谓所成立义有二种，能成立法有八种。

「谓所成立义有二种」，你说话，你发出的言论，应该其中有一个主要的道理，这个道理，要建立这个道理，是这样子说，就是这样的，叫「所成立」；这个「所成立」，就是所建立的道理有两种。「能成立法」，这个所成立的义有两种，所成立就有能成立，说出来一个很圆满的理由，来成立这个道理，而这个能成立的理由，「有八种」不同。所成立的只有两种，能成立的有八种，加起来就是十种。我们这一段念下来。

子四、释（分二科）　丑一、别辨相（分二科）　寅一、所成立义（分二科）　卯一、标列

所成立义有二种者：一、自性，二、差别。

「所成立义有二种者」，这底下第四科解「释」，第一科是「别辨相」。「别辨相」里分两科，第一科是「所成立义」。分两科，先「标列」，标出来「所成立义」。

这个「所成立义」有两种，那两种呢？一是「自性」，二是「差别」，标出两种。底下第二科解释，先解释「自性」。

卯二、随释（分二科）　辰一、自性

所成立自性者：谓有立为有，无立为无。

这是这样解释。这个「所成立」的「自性」，怎么叫做「自性」？这个「自性」，我们前面讲过，就是每一法本身的情况，不共于他法的，那么那就叫做「自性」。现在这里所成立的自性指什么说？「谓有立为有，无立为无」，这是大概这么说。若是这一件事是有，你就说他是有，这就叫做「自性」；这件事是没有的，那么就说他是没有的。譬如说是三自性来说，圆成实自性、依他起自性，那就是有，那么就叫做「有立为有」；若遍计所执自性，就是没有，没有那就是「无立为无」，这就是叫做「自性」。

第二科「所成立差别者」，前面说「自性」，这底下说「差别」。

辰二、差别

所成立差别者：谓有上立有上，无上立无上；常立为常，无常立无常。如是有色无

色、有见无见、有对无对、有漏无漏、有为无为，如是等无量差别门，当知名所成立差别。

「所成立」的「差别」是什么呢？「谓有上立有上，无上立无上」。 这个在「有上」来说，这个「有上」面，又有差别，就是他是，在他还有上，还有比他更好的，那么叫做「有上」。「无上立无上」，「无上」是在他上面没有更好的，他就是最殊胜的了，那么你就说他是「无上」。「无上」就立「无上」，「有上」就立「有上」，这是一个差别。「有上」、「无上」这是一个差别。

「常立为常，无常立无常」，这个「常」，又有常、无常的差别。「常」是什么？无为法没有生住灭，所以叫做「常」；这个有为法有生住灭，有生住异灭的变化，那就是「无常」，是无常的，你就说他是无常，这就是成立的差别。

「如是有色无色、有见无见、有对无对、有漏无漏、有为无为，如是等无量差别门，当知名所成立差别」，说前面有上无上、常无常这样子，「有色无色」也是这样子。「有色」，就是眼所见的就是色，那么眼所见的叫做色；或者色界天、欲界天都是「有色」，无色界天就是「无色」，就是这样子。

「有见无见」，就是这个眼是「有见」，耳鼻舌身，那就是「无见」了。「有对无对」，这色声香味触、眼耳鼻舌身都是「有对」，都是有质碍的，「有对」；那么这个法尘，就是「无对」，无质碍的了，心里面现出来一个山河大地，那个影像是无质碍的，这是「无对」。

「有漏无漏」的差别，凡夫是有烦恼的，圣人是没有烦恼的，这也有差别。「有为无为」，也是有差别，有生灭变化的就是「有为」，没有生灭变化的就是「无为」。「如是等无量差别门」，一部分一部分的不同，「当知名所成立差别」，这是所成立的差别。这个看这个「自性」，就是总说的，「差别」就是别说的，是有总别之意。这是所成立的，所成立的「自性」和「差别」，就讲到这里好吧。

寅二、能成立法（分二科） 卯一、牒列

能成立法有八种者：一、立宗，二、辩因，三、引喻，四、同类，五、异类，六、现量，七、比量，八、正教。

这是第三科「论所依」，这一大科里面分四科，第四科是解「释」。解释里边分两科，第一科是「别辨相」。又分两科，第一科是「所成立」，现在是第二科「能成立法」。「所成立」，就是你要表达的宗旨，现在「能成立」，就是你要说出来充足的理由，来成立你的宗旨，这样意思。

这「能成立」里边有「八种」不同，第一个是「立宗」，这个「宗」是所成立的，但是这里也放在能成立的里边。这是指什么说的？这个「宗」分两种：一种是你所成立的真理。第二种表达成立宗旨的语言，或者说是文句，用这样的语言文句，表达你所成立的真理，你的宗旨；在语言文字这一方面来说，也可以说是「能成立」，所以放在这里边。第二科是「辩因」，就是正式说明成立这样宗旨的理由。第三科是「引」譬「喻」，你说明这样的理由，成立这样的真理，又恐怕对方不容易明白，又引出来容易明白的譬喻，帮助对方明白你的理由，这是「引喻」。

第四科是「同类」，第五科是「异类」。这个譬喻有两类：一个是相同的，一个是不相同的，有这两种譬喻。譬如说声音是无常的，发出来的声音，你说它是无常的，是变化的，这是你成立的一个宗旨。用什么理由来成立它？所作性故。因为这个声音是创造出来的，不是自然有的，所以它是无常的，这是说出来一个理由。用什么做譬喻？就是犹如瓶等。我们日常生活中用的这个瓶子，饮水的杯子、玻璃杯，这一类东西是创造成的，所以它也是无常的，所以声音也是无常的，这就是「同类」的譬喻。「异类」的譬喻，譬如说是虚空，虚空就不同了，它就譬如是常住的，那就是不同类的譬喻。所以举譬喻里边，「引喻」是总说的，「同类」、「异类」是别说的。

六是「现量」、「比量」、「正教」，这又分出三种量，用三种量来成立你的宗旨，加起来就是八法。这是标列出来这八法，底下解释这八法。

卯二、随释（分八科） 辰一、立宗（分二科） 巳一、标

立宗者：谓依二种所成立义，各别摄受自品所许，或摄受论宗。

这是解释这个「宗」。「立宗」里边分两科，第一科是「标」，第二科是解「释」。

这个八法里边，第一个是「立宗」。「立宗」是什么呢？「谓依二种所成立义」，这个「宗」是根据两种所成立义，来表达这个宗的。这两种所成立的义，前面解释过，就是一个是自性，一个是差别，这是「二种所成立义」，所成立的两种义，就是一个自性，一个差别。

「各别摄受自品所许」，「各别摄受」，就是假设你成立的宗旨，是属于自性这一方面，那你就从自性这一方面，来「摄受自品所许」。这个「摄受」，窥基大师解释就是欢喜的意思，你所欢喜的，当然你摄受的是你所欢喜的，你欢喜的。你自己的「自品」就是「宗」，你欢喜你的宗旨所同意的，这一方面的事情，来加强你的理论，来成立你这个理论，这样意思。若属于差别，若属于「自性」的，也是「摄受自品所许」，如果属于「差别」的，也是「摄受自品所许」，这个各别的去摄受你的自

品所许。

「或摄受论宗」，这个「摄受论宗」这是什么呢？前边「谓依二种所成立义，各别摄受自品所许」，就是完全按照自己的思想来做这件事。底下「或摄受论宗」，就不全是这样意思，就是要看看对方，看看对方他是怎么一个情形，然后我再立出来什么样的宗旨来破他，这个情形和前面有点不同，「摄受论宗」。看《披寻记》的解释。

《披寻记》五四六页：

谓依二种所成立义等者：自性差别，是名二种所成立义，如前已说。以此为依，摄受自宗所许品类差别。此复云何？ 谓依自性所成立义，摄受自宗所许品类差别，或立为有，或立为无；及以差别所成立义，摄受自宗所许品类差别，或立有上无上，乃至有为无为，是名各别摄受自品所许。或复依二所成立义，善自他宗，于一切法能起谈论，是名摄受论宗。

「谓依二种所成立义等者：自性差别，是名二种所成立义，如前已说」，像前面那一页已经说过了。「以此为依，摄受自宗所许品类差别」，「以此为依」，就是以这个所成立义，或者自性，或者差别，以此为所根据去摄受，摄受自己所欢喜的。或者说是这样讲，去摄受我所欢喜的，去摄受也就是摄取，去摄取我所欢喜的，属于我的宗旨所同意的这一类，这一类的差别，属于这一方面的思想。

「此复云何？」这一句话又怎么讲？就是「摄受自宗所许品类」，这一句话又怎么讲法？「谓依自性所成立义，摄受自宗所许品类差别」，就是这样意思，属于自性这一方面的差别。「或立为有，或立为无」，前面解释过，什么叫做「自性」？「或立为有，或立为无」，就是你立这个宗旨，这就是大概的这么样说，或者是成立这件事是有，有这件事；或者是成立是没有这件事。譬如说声音是无常的，就是无，声音里面没有常，那么这就是无，这是这样意思；但是还是有声音，那么也是属于有。这就是「或立为有，或立为无」，这就是你成立的宗旨，在这上来摄受你所欢喜的，而又是你的宗旨所同意的，没有冲突，是互相随顺的，这一方面的理由来成立，这样意思。

「及以差别所成立义，摄受自宗所许品类差别」，前面说是自性，这底下说是差别。如果你成立的这个宗旨，是属于差别所成立，摄受自宗所许品类的差别，那怎么样意思呢？「或立有上无上，乃至有为无为，是名各别摄受自品所许。」这前面也是讲过了，就是这样子叫做「各别摄受自品所许」，这样意思。

「或复依二所成立义，善自他宗，于一切法能起谈论，是名摄受论宗」，这是解释第二句。前面这个「各别摄受自品所许」解释完了，这是解释第二句「或摄受论宗」，这句话怎么解释呢？「或复依二所成立义」，「复」前面是一个意思，现在是又一个意思了。「依二所成立义」，依前面自性、差别是所成立的义，但是这个人「善自他宗」，他能够善巧的通达他自己的思想，但是他也通达别人的思想，和他不同思想的人，和他是敌对的，对立思想的人，他也是通达的。这样子，「于一切法能起谈论」，他能在自家的思想上能发言，也能从对方的理论来发言，所以「于一切法能起谈论」。他就是斟酌对方的理论，来成立他的论宗，他的宗旨，这就叫做「或摄受论宗」，这样子。这一段文在大科上是「标」，下面才正式解释。

巳二、释

若自辩才，若轻懱他，若从他闻，若觉真实；或为成立自宗，或为破坏他宗，或为制伏于他，或为摧屈于他，或为悲愍于他，建立宗义。

「若自辩才，若轻懱他，若从他闻，若觉真实」，这几句话是说，怎么样成立你的宗旨呢？「若自辩才」，或者是自己的辩才，自己有这样的智慧。「辩才」就是他能把他的思想，很圆满的表达出来，使令对方能接受，那么就叫做辩才，或者这么解释。由自己的辩才，来成立自己的宗旨，来立宗。「若轻懱他」，或者是成立这个宗旨，是轻视对方，要破斥对方，来成立我的宗旨。「若从他闻」，还是从对方，那一方面的思想的内容情况，他有所通达，他知道，然后酌量自己怎么样立这个宗旨来破他。「若轻懱他，若从他闻」，都是为了破斥对方，来斟酌对方的情形，立出这个宗旨来。「若觉真实」，或者是自己觉悟了这个真实的真理，来显示自己的思想，而成立自己的宗旨。这是说他立宗的所依，「若自辩才，若觉真实」，都是显示自家的宗旨的所依；「若轻懱他，若从他闻」，都是为了破斥他人而立出这个宗旨，有点不同。

「或为成立自宗，或为破坏他宗」，这是总结前面这句话。或者这个人成立宗旨的时候，「成立自宗」，就是建立自己的思想，我不是一定要破谁，我只是把我自己的思想，把它圆满的有力量的建立出来；「或为破坏他宗」，或者我成立的这个宗，我的目的不止是成立自己的思想，是要破坏对方的理论的，使令他不能成立，这两个是不一样的。

「或为制伏于他，或为摧屈于他，或为悲愍于他」，「或为制伏于他」，这里面解释，「或为成立自宗」，或者说我成立自宗，就是为了制服对方的，这是解释这一句话。「或为摧屈于他」，就是这第二句「或为破坏他宗」，「破坏他宗」，目的是在破坏，「摧屈」也就是破坏对方不合道理的一种邪知邪见而这样做的，这样解释。「或为悲愍于他」，不管是制伏于他也好，摧屈于他也好，或是成立自宗，或为破坏他宗，但是你最根本的动机是悲愍于他，是由悲愍心而这样做的，不是在伤害，没有伤害的意思。「建立宗义」，这个宗义是这样建立的，这是解释这个宗义是这样的。

辰二、辩因

辩因者：谓为成就所立宗义，依所引喻、同类、异类、现量、比量及与正教，建立顺益道理言论。

「辩因者」，这是第二科「辩因」，第一科是「立宗」，现在是第二科「辩因」。「谓为成就所立宗义，依所引喻、同类、异类、现量、比量及与正教，建立顺益道理言论」，这个解释一共是分八科，第一科是「立宗」解释完了，这底下「辩因」。这个「因」就是建立这样宗旨的理由，建立这样宗旨的原因，用这样的原因来成立这样的宗旨。

「谓为成就所立宗义」，这就叫做「因」。就是说为了成就所建立的宗旨的道理，而要说明它的理由，这就叫做「因」。就是刚才说，声是无常，这个声音是无常的，这是所立的宗。什么理由呢？所作性故。这个声音是创造的、成就的，是这个理由，所以声音是无常的，所以叫做「因」。这个「因」的作用，就是成就所立宗义的意思。

「依所引喻」，「成就所立宗义」，其实这句话是主要的一句话，这底下就是用譬喻来帮助这句话，帮助「成就所立宗义」这句话的，就是依所引的譬喻，像刚才说过的，所引的譬喻，有「同类」的譬喻，有「异类」的譬喻；另外还要有「现量」、「比量」和「正教」量的力量来支持。「建立顺益道理言论」，建立出来顺益于因，来成立道理的言论，这就叫做「因」。这样子说，这个「因」有好几个，第一句是「成就所立宗义」是一个因，「依所引喻」又是个因，又有「同类」因，有「异类」因，又有「现量」，又有「比量」，又有「正教」量，一共有这么多的因。「顺益道理言论」，就是随顺、加强，「益」就是增加，加强你的理由的力量，这一类的言

论，就叫做「因」。

辰三、引喻

引喻者：亦为成就所立宗义，引因所依诸余世间串习共许易了之法，比况言论。

前面把「辩因」说完了，底下就解释这个「引喻」。什么叫做「引喻」？「引喻者：亦为成就所立宗义」，这前面说过了，也是为了成就所立的宗义，而引喻的。是怎么叫做「引喻」呢？「引因所依诸余世间串习共许易了之法，比况言论」。「成就所立宗义」，这是因，但是另外又引，缘引出来「因所依诸余世间」，因就是前面「成就所立宗义」，这是个因。「因所依」的，就是世间的一切有为法，这些法里面，「诸余世间」，因是世间，因所余的、剩余的，世间上日常生活中的「串习」，常常的在内心里面有这样认识的，常常这样认识的事情。「共许」就是彼此都同意的，而且是容易明了的事情。引出这样的事情，来「比况」你所立的宗旨是对的，这样的言论，就叫做「引喻」。表示无常的道理，随时很容易就会知道，用一个瓶子也可以表示，乃至用这个灯也可以表示，用这个房子也是可以表示，用一支草、一支花都可以表示，这都是日常生活里面容易明白的事情，表示所成立的道理，这叫做「引喻」。

辰四、同类（分二科）　巳一、释（分二科）　午一、略

同类者：谓随所有法，望所余法，其相展转少分相似。

「同类者」，这第四科。「同类者」分两科，第一科是解「释」。又分两科，第一科是「略」。

「同类」是什么意思呢？「谓随所有法，望所余法，其相展转少分相似」，这就叫做「同类」。「谓随所有法」，这「同类」就是说「随所有法」，这个「所有法」，就是指日常生活中所有的法都包括在内，不是特别那一法，所有法都包括在内。「望所余法」，「望」者对也，就是对你所成立的宗义，譬如说声是无常，这是宗义，「所余法」，声是无常这句话，剩余的这一切法里面，范围是很广了。「其相展转少分相似」，所余的法里面，那一法的相貌，与你成立的宗义，「展转相似」，就是这个譬喻和这个宗义相似，宗义也和譬喻相似，就是「展转相似」。而相似不是全部的，是「少分相似」，那就算是「同类」了，不是说全部的相似。譬如说声音是无常的，像刚才说的，声音是无常的，用这个瓶子做譬喻，声音和瓶子实在是不相似，或者饮水的杯子，饮水的杯子和声音是并不相似，但是它们都是由因缘所成，这个无常义是相似的，都是会变坏的，所以只是一部份相似，那就叫做「同类」了。

午二、广（分三科）　未一、标

此复五种：

前面是略解释，这底下广解释，广解释分三科，第一科是「标」。

「此复五种」，这个「同类」的譬喻，还有五种的不同。这是「标」，底下是列出来。那五种呢？

未二、列

一、相状相似，二、自体相似，三、业用相似，四、法门相似，五、因果相似。

有这五种不同。这是「列」，底下解释，第三科解「释」，分五科，第一科先解释「相状相似」。

未三、释（分五科）　申一、相状相似

相状相似者：谓于现在或先所见相状相属，展转相似。

这个「相状」怎么叫做「相似」呢？「谓于现在或先所见相状相属，展转相似」，这个「相状相似」这么解释。「谓于现在」，这是说你现在的生活中，你遇见这件事；「或先所见」，或者是不是今天，是以前，以前多少天，或者多少个月，或者多少年前，你也遇见，你也看见这件事。这件事是什么事呢？「相状相属」。譬如说是我多少年前，我在什么地方看这个牛，看牛有两个角，我今天看见这个牛，还是有两个角，今天的牛的角，和多少年前看的牛的角是相似，这个相状是相似的，这是这样意思。「所见」的「相状相属」，这个「属」这个字，有相接近的意思，相近，彼此相近。「展转相似」，就是以前看见的和现在的相似，现在看见的和以前的也相似，那么这就叫做「相状相似」，这是一种。

申二、自体相似

自体相似者：谓彼展转其相相似。

「自体相似者」，这是第二个「自体相似」，「自体相似」怎么讲？「谓彼展转其相相似」，这里没有说，就这么一句话「谓彼展转其相相似」。这「自体相似」，譬如说是我看见那一支草的叶是黄色的，那支草的叶是黄色，看是黄的；另外我看见莲花池里面的莲花叶也是黄的，黄与黄是相似，那么这可以说是「自体相似」。「相状相似」，是表现于外的相状。「体」不是在相状上说，在那件事的体上，「相」实在也不能离开体，也是与体有关系，但是主要是在体上说的。譬如说这个桌子是木头造的，木是它的体，另外那个房子也是木头造的，这个木和木有点相似，那么这就是叫做「体相似」，而不是指相状说的。若是牛的角和牛的角，那么「相状」是相似，这也是一个相似的事情。这是「自体相似」。

申三、业用相似

业用相似者：谓彼展转作用相似。

「业用」，这个业就当个用字讲，这业的作用，发出来的作用，彼此是相似的。「谓彼展转作用相似」，「作用」或者说，这牛能耕田，牛能耕田这也是个作用，但是也可以用马去耕田，这个作用是相似的，那么这也是相似，「谓彼展转作用相似」。

申四、法门相似（分二科）　酉一、标相

法门相似者：谓彼展转法门相似。

「法门相似者」，现在是第四科，法门是相似的，「谓彼展转法门相似」，这第一科是「标」。

酉二、举例

如无常与苦法，苦与无我法，无我与生法，生法与老法，老法与死法。如是有色无色、有见无见、有对无对、有漏无漏、有为无为，如是等类无量法门，展转相似。

「如无常与苦法」，这个「法门相似」，「门」是通达的意思，「法」是涅盘，这个门能通到涅盘那里去，所以称之为门，这一个法，法能通到涅盘那里去，所以这一个法是涅盘的门，这叫做「法门」。这个法门怎么相似？「如无常与苦法」，这个无常的变化和这个苦，苦是人的感觉，我感觉到苦恼，这个苦恼也是无常的，原来没有苦，那么现在有苦，有了以后，过了一个时期又没有了，所以苦和无常是相似的。

「苦与无我法」，那也是相似的。这个「无我」，「我」是自在的意思，自己能作得主的意思，我要快乐就快乐；那么现在说「无我」，没有这个主宰的力量。怎么知道？苦恼来的时候，你说没有苦，不可以，可见你作不得主。所以苦和无我是相接近的。

「无我与生法」，这「无我」和「生法」也是接近的，就是原来是没有，而现在有了因缘的时候，这件事就出现了，这样的「生法」就是「无我」。你这个「生」是靠因缘，你本身就不能决定，你要靠因缘来决定，你本身就不能决定，你本身不能决定，就是「无我」，所以无我与生法也是相接近的。

「生法与老法」，那也是接近的。譬如说年轻人的生，欣欣向荣的样子，老了的时候，诸根衰退了，各部份的机能都衰退了，这相貌是不一样的，但是它是相似的，生法与老法是相似的。从表面上看是差别的，但实在是接近的，因为都是因缘有，因缘有变化，这个生就要老，就是一定要变。「老法与死法」，也是相似的，也是相接近的，这就叫做相似，「展转相似」。

「如是有色无色、有见无见、有对无对、有漏无漏、有为无为，如是等类无量法门」，都是相似的。因为它里面从这里通到那边去，从那边通到这边来；从有为能通到无为那里去；从有色也可以变成无色，无色也可以变成有色，都是相通的；有见和无见、有对和无对，都是相通的；有漏无漏，但是这话是那样说，由有漏可以变成无漏，无漏不能变成有漏，因为成了圣人的时候，他不会再退成凡夫，所以有漏和无漏是相通的，但是成了无漏的圣人，能教化有漏的凡夫，可以转成无漏，也还是有点相通的意思。这由有为而无为，得了无漏的人，就是证悟了无为的真理，他若发大悲心来教化有为的众生，所以也是相通的，也是相近的。「如是等类无量法门，展转」都是「相似」，都是相接近、相似，那么这就是「法门相似」。这第五科是「因果相似」。

申五、因果相似

因果相似者：谓彼展转若因若果，能成所成展转相似。

「因果」也是「相似」的。「谓彼展转」，这个因能变成果，果又成为因了，展转的这么样成就。或者这个时候因，或者这个时候是果，「能成所成」，因能成为果，果又能成为因，「能成所成」，「展转」都是「相似」的。譬如说种的谷，种的谷，得了谷，这个谷就变成了种子，种子又去在地上栽培下去，又变成因了；这个因继续的栽培，又变成果了，又得到谷了，这就是果。用它作种子，又变成因了，因又成果，果又成因，「展转相似」。

巳二、结

是名同类。

这叫做「同类因」。这样讲同类因，这个同类因的范围很大了，很广大了。

辰五、异类（分二科）　巳一、略

异类者：谓所有法望所余法，其相展转少不相似。

前面解释「同类因」，这底下解释「异类因」。

「谓所有法」，谓所有的这一切法。这样说这个「所有法」，有为法、无为法都可以包括在内，都可以做譬喻的；就是所有的譬喻法，「望所余」的那个宗「法」，宗法的所余，「其相展转少不相似」，少分的不相似，彼此不相似，那就叫做「异类」。

巳二、广（分二科）　午一、标

此亦五种。

这底下第二科是「广」，前面是「略」，午一是「标」。「此亦五种」是标，第二科是「指」。

午二、指

与上相违，应知其相。

前面同类因里面有五种，这个异类因，异类的譬喻也是有五种，就是照上面说的，与它相违就好了，就可以知道了。

辰六、现量（分二科）　巳一、标列

现量者：谓有三种。一、非不现见，二、非已思应思，三、非错乱境界。

这底下第六科是「现量」，这个同类、异类解释完了，现在解释这个「现量」，这句话怎么讲。分两科，第一科是「标列」。

「现量者：谓有三种」，那可以说是现量。一是「非不现见」，这叫做现量；第二是「非已思应思」，叫做现量；第三是「非错乱境界」，叫做现量。这个「量」这个字，有两个意思：一个意思以它为准，譬如说这个秤，这个磅秤，它是轻是重，用它来量，以它为准；譬如说这个尺，用尺量这个东西有多长，就是用这个尺来量，那么这就是个标准，是个标准的意思，合乎这个标准，那就是对了，不合乎这个标准，那就是不对了，所以这个「量」有个准的意思。第二个意思，「量」是知的意思，一切法里面，这个心法它有知的作用，其他的一切法没有知的作用，其他的一切法只是所知而不能知，而这个知若是属于现量的知，那就是属于这个现量；如果你知错了，那不是现量了。所以这个「量」，这里面有这两个意思，但是这个地方，分成三类来解释这个现量。

这一段是列出来，底下解释，分两科，第一科是「别辨相」。分三科，第一科「非不现见」，解释这句话。「别辨相」就是一条一条的叫做别，来说明它的相貌，叫别辨相。先解释这个「非不现见」这句话，怎么叫做「非不现见」？分三科，先是「标列」。

巳二、随释（分二科）　午一、别辨相（分三科）　未一、非不现见（分三科）　申一、标列

非不现见现量者：复有四种。谓诸根不坏，作意现前，相似生故，超越生故，无障碍故，非极远故。

「非不现见现量者：复有四种」的不同。那四种呢？「谓诸根不坏，作意现前，相似生故，超越生故，无障碍故，非极远故」，那么这就叫做非不现见的现量。其实这四种是：相似生故，超越生故，无障碍故，非极远故，这四种。前面这一句话「诸根不坏，作意现前」，通于这四种的。诸根不坏，作意现前，相似生故；诸根不坏，作意现前，超越生故，无障碍故，非极远故，这四种是这样解释。《披寻记》上解释「诸根不坏，作意现前」，解释这句话。

《披寻记》五四八页：

谓诸根不坏作意现前者：此中诸根，谓诸色根，依色根现量，说诸根不坏故。作意，谓三界意及不系意，依意受现量，说作意现前故。

「谓诸根不坏作意现前者：此中诸根，谓诸色根」，这是说有色根，不是无色根，譬如第六意根是无色根，前五根是有色根，都是物质组织成的。「谓诸色根」，就是眼根、耳根、舌根、鼻根、身根。「依色根现量」，这个现量的条件，要以色根为依止而成就的现量，这是一个条件。「说诸根不坏故」，这个「诸根」，我们这个眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，当然有可能是坏了，坏了不算数，坏了不算是量，要不坏，就是它这个地水火风，这精微的地水火风，组织成的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这才合格，坏了就不算数，「诸根不坏故」，这样子。

这个「作意现前」这句话，怎能么讲呢？怎么叫做「作意」？「谓三界意及不系意，依意受现量，说作意现前」，这个作意分两种：有「三界意」，就是凡夫的众生，在欲界、色界、无色界的众生，这是凡夫的意；「及不系意」，这是圣人的，圣人没有烦恼的系缚了，他的那个意，有这么两种意。「依意受现量」，依这个意，它的感觉，这个意是有知觉的，它的感觉，来解释这个现量的道理，这样叫做「作意现前」，这样解释。

「诸根不坏，作意现前」，这个「作意现前」，这话明白一点说，就是根要不坏，还要有作意，然后这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识才现前。我们的眼识现前，要眼根不坏，还要有所缘境也合适，还要有个作意的心所去警觉它，这时候眼识才现前，这句话就是这个意思。「谓诸根不坏，作意现前，相似生故」，现在说这个「诸根不坏，作意现前」，解释完了。前面是「标列」，这底下解释，先解释「相似生」。

申二、随释（分四科）　酉一、相似生

相似生者：谓欲界诸根于欲界境，上地诸根于上地境，已生、已等生、若生若起，是名相似生。

「相似生者：谓欲界诸根于欲界境」，就是我们欲界的人的眼、耳、鼻、舌、身的根，「于欲界境」，就是在欲界的色、声、香、味、触的境界上相对，这是一个条件，要这样子才可以。「上地诸根于上地境」，就是色界是欲界以上的境界，他们的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，对他们的境界，于他们的境界相对，这叫做相对，这是一个意思。

「已生、已等生、若生若起，是名相似生」，「已生」是一句，「已等生」是一句，「若生若起」又是一句，「是名相似生」，是结束。这个「已生」怎么讲呢？你是欲界的诸根于欲界境相对也好，上地诸根于上地的境界相对也好，总而言之，有作意的警觉，你的识生起了，眼识生起了，或者耳识生起了。眼识生起了见色，耳识生起了闻声音，乃至身识生起了感觉到有触，有触觉，叫「已生」。「已等生」是相续生，前一念生了以后刹那灭了，但是又相续的一刹那又现起，一刹那一刹那的现起，

那么叫做相续生，这样意思。

「若生若起」，「若生若起」怎么讲呢？「若生」，就是这个识的生起，根要不坏，根要不坏，这个识才能生起，如眼根坏了，眼识就不能生起。说是「若生」，就是根没有坏，依根而生起识，这叫「生」。「若起」呢？这个识的生起，还要依止作意，才能生起。若是这个识依根生起，若是这个识依作意而起，这个识生起了，「是名相似生」。这个「相似生」的意思，就是欲界的根于欲界的境界，彼此是相似的；这个上地的诸根于上地的境界，彼此是相称的，那么就叫做「相似生」。这个「相似生」是这样的意思，这么讲。

酉二、超越生

超越生者：谓上地诸根于下地境，已生等如前说，是名超越生。

这个「超越生」和前面的「相似生」不同了。「谓上地诸根」，就是色界天的人，他们的眼耳鼻舌身，意根不在内，眼耳鼻舌身诸根，「于下地」，于欲界的境界相对，这个时候也会生起来识，这五识也会生起来。这个时候，或者「已生」，或者「已等生」，「若生若起」，但是这是叫做「超越生」，因为上地的根，是超越了这个境界了。我们欲界人的这个根，你想要和上界的色声香味触相对，是不行的，我们没这个能力，但是上界有这个能力。上界有这个能力，但是又分两种：一种是我们欲界的人，得到色界定了，得到色界定的时候，你一入定的时候，你的五根上面，眼耳鼻舌身上面，就有色界的四大了。有色界四大的时候，那个眼根就不是欲界的了，眼耳鼻舌身都不是欲界的了，那么这时候就等于是色界天的根了。用这个根，那就是天眼通，眼根就是天眼通，耳根就是天耳通，再去观察欲界的色声香味触，这样说也叫做「超越生」，就是超越了。我们欲界人的眼耳鼻舌身五根发出五识，你不可以去见闻色界天上的境界，你没有这个能力。但是色界天他们的根识见欲界的境界是可以，他们有这个能力，所以叫做「超越生」。

酉三、无障碍（分二科）　戌一、标列

无障碍者：复有四种。一、非覆障所碍，二、非隐障所碍，三、非映障所碍，四、非惑障所碍。

「无障碍者」，这是解释，这是第三科，前面相似生、超越生解释完了，现在解释「无障碍」。「复有四种」不同，这是无障碍，第一科是「标列」。「无障碍者」，又有四种不同：「一、非覆障所碍，二、非隐障所碍，三、非映障所碍，四、非惑障所碍」，这里有这么多的不同。这个现量，要没有这么多的障碍才可以，有障碍那不是现量了。

这是「标列」，底下解释这四种障碍，解释里分两科，第一科是「举相违」。「举相违」是说标列出来是无障碍，解释是解释的障碍，所以解释的和前面目标是相违的。这第一科先解释「覆障所碍」，前面说标是「非覆障所碍」，现在什么叫作「覆障所碍」呢？你若明白了，也就明白「非覆障所碍」了。

戌二、随释（分二科）　亥一、举相违（分四科）　天一、覆障所碍

覆障所碍者：谓黑暗、无明暗、不澄清色暗所覆障。

「覆障所碍」这句话，「谓黑暗、无明暗、不澄清色暗所覆障」，譬如说眼所见的色，眼所见的色有障碍，什么障碍呢？就是「黑暗」，这时候是黑暗的，这时候就不能见，我们这个肉眼不可以见，被障碍住。「无明暗」，就是那个地方没有日的光

明，没有月、没有灯，没有日、月、星，也没有灯明，灯的光明，那么那个所见的色被障碍了，被黑暗所障碍了。

「不澄清色暗」，就是不是特别的黑暗，不是很黑暗。譬如说太阳要落了，太阳落下去，在地平在线看不见太阳了，但是还是有多少光的，再加上如果有高山遮住了光的话，那么高山的影，就把这一片的大地遮住了，这时候叫做不澄清，「不澄清色暗」。这样说，就是有点差别，「不澄清色暗」还是有多少明的；这个「无明暗」就更重了一点；那这「黑暗」是更重了，就是有程度的不同。就是眼识所见的色，被不同程度的暗所障碍住了，这个时候眼去见色，不是现量，不能说是现量，是这样意思。

天二、隐障所碍

隐障所碍者：谓或药草力，或咒术力，或神通力之所隐障。

「隐障」这句话怎么讲？就是隐没了，看不见了，不是说没有光明，在光明中本来是可以看见的，但是看不见了，本来明明白白看见这个人，但是忽然间这个人不见人，看不见，那么这就叫「隐障」。说为什么会这样子？这有几种不同：「谓或药草力」，就是说那个人，他去服这个药草，有一种药草有这个力量，能使令他这个身形隐没了，你看不见，这是药草力。「或者是咒术力」，念一种咒，也能有这种作用，就是不见了。「或神通力之所隐障」，或者这个人他有神通，或者他本身有神通，或者别人有神通，能把他隐覆起来，你就看不见了，这是「隐障」。那么这就是不显现了，这叫做「隐障所碍」。

天三、映障所碍（分三科）　地一、少小与众多

映障所碍者：谓少小物为广多物之所映夺，故不可得。如饮食中药，或复毛端，如是等类无量无边。

「映障所碍者」，第三科「映障所碍」，分三科，第一「少小与众多」的不同。

「映障所碍者：谓少小物为广多物之所映夺，故不可得」，或者说这个东西少，或者这个东西小，为广大的，不是小东西，广大的东西，或者很多的东西所映夺，就把它的位置、形象不显现了，被它夺去了，就是虽然它在那里，但是引不起来人家的注意力，就是看不见它了，所以叫做「映夺」。「故不可得」，所以那个少小的东西，就不见了。是什么呢？举出个例子，「如饮食中药，或复毛端」，说是吃的这个药，放在饮食里面，这药是很少，饮食是很多的，就看不出来了，这饮食中的药，这就是「映障所碍」。「或复毛端」，那个微细的毛的尖端上，那是更小的东西，所以也是为众多物所障，也是看不清楚了。「如是等类无量无边」，这一类的事情太多了，都属于「映障所碍」，这是「少小与众多」的不同。底下第二科，「小光与大光」的不同。

地二、小光与大光

且如小光，大光所映，故不可得；所谓日光映星月等，又如月光映夺众星。

「且如小光，大光所映」，你小小的光明和大的光明来说，大的光明就把你夺去了，「故不可得」，所以就不见了。「所谓日光映星月等」，日光的普照，就把星辰和月的光明夺去了，就不明显了。「又如月光映夺众星」，众星辰的光也不显现了，看见月亮的光明广大。这是「小光与大光」的映夺，底下第三科「能治与所治」。

地三、能治所治

又如能治映夺所治，令不可得；谓不净作意映夺净相，无常、苦、无我作意映夺常、乐、我相，无相作意映夺一切众相。

「又如能治映夺所治，令不可得」，能对治的力量，能够夺取所治的力量，使令所治的力量不见了，这也是一种障。这底下举个例子，「谓不净作意映夺净相」，说这个修行人修这个不净观，这个不净观的作意，你常常这样观想的话，把这个不净的相貌观想出来的时候，「映夺净相」，就是感觉那个美妙的境界就不见了，就看见不净的境界了，这也是一种夺，能够夺取过来。

「无常、苦、无我作意映夺常、乐、我相」，也有这种作意，也是这样子，你修无常观，对于常的执着也就夺去了，没有常的感觉了；修苦的观察，感觉到欲是乐的心情，也没有了；修无我观的作意，原来执着有我的这种错误，也就被夺去了，也有这种事情。所以是「映夺常、乐、我相」，也能映夺它。

「无相作意映夺一切众相」，我们没有修无相三昧的时候，心里面总是有各式各样的相，在心里面现出来。现在若是得到禅定以后，修无相作意的时候，就能把一切相都排出去了，心里面就无相了，能有这种事情。这是能治、所治，也是有这种障，这是一件事。这底下第四科「惑障所碍」。

天四、惑障所碍

惑障所碍者：谓幻化所作，或色相殊胜，或复相似；或内所作，目眩、惛、梦、闷、醉、放逸，或复颠狂，如是等类名为惑障。

「惑障所碍者：谓幻化所作，或色相殊胜，或复相似」，「谓幻化所作」，就是有幻术的人，他会变化出来东西，本来一桶水，里面就是水，但是他一伸手，拿出来一条鱼来，我们看着好像是真的吗？真的有鱼吗？就是使令你迷迷糊糊的，这是「幻化所作」，这也是一种。「或色相」是特别的「殊胜」，其他的色相就被障碍了。
「或复相似」，或者彼此相似，相似的境界。总而言之，幻化的境界，就是可以变化各式各样的境界出来，用假的就变成真的，像真的似的，以假乱真。

「或内所作，目眩、惛、梦、闷、醉、放逸」，「或内所作」，就是我们身体里面这个地水火风它们，或者火大得到了力量的时候，或者水大，或者是地大，反正本身原来是平衡的，人的心情是正常的，忽然间有重大的不平衡的时候，人的生理有点混乱了，人的感觉上就有不同了。「目眩」，就是看什么东西，看的迷迷糊糊，本来这个屋子很正常的，看见好像有水，好像有波浪的样子，本来这个屋子顶多有五十尺这么长，但是一不对劲的时候，看上去很远，从这里好像有几百里那么远，就是这个目就不对了，眩乱了。或者是「惛」昧了，不觉知了。或者是作了「梦」了，没有的事情，看成是有，有的事情，看成是没有了。或者是「闷」觉了，什么都不知道了。或者是「醉」了，饮酒多了，就醉了。或者是因为「放逸」，这个身体有了大的变化了。「或复颠狂」了，那就是有神经错乱了。「如是等类名为惑障」，就是迷迷糊糊的，不知道了，这是「惑障」。

亥二、结无碍

若不为此四障所碍，名无障碍。

前面「举相违」，说出来四种障碍。这里是第二科「结无碍」，就是把前面这一科作一个结束。

「若不为此四障所碍」，若是一个人，他的前五根对前五境认识的时候，没有这四种障碍的时候，就叫做「无障碍」。没有这个障碍，那就符合了这「现量」的规则了。

酉四、非极远

非极远者：谓非三种极远所远。一、处极远，二、时极远，三、损灭极远。

这是第四科「非极远」，前面是第三科「无障碍」。

「谓非三种极远所远」，就是没有那三种极远的那种远。那三种呢？一个是处所的极远，距离的很远；再是时间上的极远；第三个损减的极远。「如是一切，总名非不现见。」这损减的极远，《披寻记》上解释的很清楚，以前也是讲过，就是指这个极微色说的。这「极微色」是怎么回事情？是一个人在修止观的时候，他在静坐里边修毘钵舍那的分析，分析这地水火风的诸色法，至最后边，就叫做「损减极远」。这损减极远是太微细了，当然不是五根识所能见的。

申三、结名

如是一切，总名非不现见；非不现故，名为现量。

「如是一切，总名非不现见」，前面解释了这么多，一个是相似生、超越生、无障碍、非极远。这底下第三科「结名」，结成「非不现见」的名称。像前面说这么多，总合起来就叫做「非不现见」。「非不现故」，「非」不是不现前，若是不现前，那不符合现量的含义，一定要现前才可以，故名叫做「现量」。

这是把「非不现见」这一科说完了，底下第二科「非已思应思」。

未二、非已思应思（分三科） 申一、标列

非已思应思现量者：复有二种，一、纔取便成取所依境，二、建立境界取所依境。

第二科分三科，第一科是「标列」，先标出来非已思、非应思那才是现量。在这一个意义里边，复有二种不同：「一、纔取便成取所依境」，这是一种；第二种是「建立境界取所依境」，这是两种不同。这是标列出来，底下解释，分两科，第一科解释「纔取便成取所依境」，也是先标出来它的相貌。

申二、随释（分二科） 酉一、纔取便成取所依境（分三科） 戌一、标相

纔取便成取所依境者：谓若境能作，纔取便成取所依止。

「纔取便成取所依境者」，就是你这个根识与境界一接触的时候，叫做「纔取」。这个时候，这个所取的境界，所攀缘的境界，就成为这根识的「所依境」了，这是一个条件。譬如说是一百五十五乘一百五十五，它那个结数，你不能现见，你要经过想，这一五五是现见，一五五乘一五五是现见，但是那个所得的数，是不现见，就是这样意思。「纔取便成取所依境」，这句话是什么意思？「谓若境能作，纔取便成取所依止」，就是那个所缘境，它能做你一接触的时候，就是你的根识所缘境了；这根识就以此为依止，为所缘境了。这个「依止」，就是所缘的意思。这就也符合现量的这个条件的。这《披寻记》解释。

《披寻记》五五〇页：

若境能作纔取便成取所依止者：此中取言，有二种别：一、所取法，二、能取法。所取法者：如说若境能作纔取。能取法者：如说便成取所依止。

「若境能作纔取便成取所依止者」，节出这句话。「此中取言」，「取」这个字，有二种分别：一种是「所取法」，就是所攀缘的，所缘的境界。二是「能取法」就是能缘的根识。「所取法者：如说若境能作继取。能取法者：如说便成取所依止。」这「取所依止」，就指能缘说的；「若境能作纔取」，那就是指所缘说的。这个意思，这个所缘境是现成的一个境界，那就符合了这个条件了。

戊二、举喻

犹如良医授病者药，色香味触皆悉圆满，有大势力成就威德。当知此药色香味触，纔取便成取所依止。药之所有大势威德，病若未愈，名为应思；其病若愈，名为已思。

这底下第二科，举一个譬喻来表示这个道理。譬如这个「良医」，很好的医生，「授病者药」，医病人的药。这个药「色香味触皆悉圆满」，都具足了，也有色，还有香，还有味，还有触都具足，「无所缺少」。「有大势力成就威德」，这个色香味触，药的色香味触是个体，它能够有大势力。怎么知道有大势力呢？成就了治病的威德，它有这个威力能够治病。这个「大势力成就威德」，这个不是现见，那要事实上，你吃了药以后，看看能不能治病才知道。但是色香味触是现成的，这就是对境有现前、有不现前的不同。「当知此药色香味触，纔取便成取所依止」，这就是这个意思，这个缘色香味触的根识，那就是现量。

「药之所有大势威德」，这一件事不是现见，为什么呢？那是要治病，才知道它有没有大势威德。「病若未愈」，吃了这个药，这个病还没有好，这时候就叫做「应思」。这个人，这个思惟有个希望的意思，希望再过几分钟，再过几个钟头，我的病就好了。这个时候，这个境界是在未来，不是现前的，它这个威德力是在未来，「应思」。

「其病若愈」，吃了这个药以后，好了，过了几分钟以后好了，好了这时候，这个大势威德的力量，就显现出来了，显现出来，这时候是已经过去了，「名为已思」。就是你这个感觉，这个病痛好了，这是已经过去了，一刹那间就过去了。那么这个「已思」和「应思」，这个境界都不是现前的，那不能说是现量。

戊三、结广

如是等类，名纔取便成取所依境。

这是第三科「结广」，把前面的详细的说明，作一个解释。前面这段文的说明，由于这非量，就显示出来是现量，由非现量，显示出来是现量，所以「名纔取便成取

所依境」，这样意思。这样子才能够名之为现量的。《披寻记》念一下。

《披寻记》五五〇页：

犹如良医授病者药等者此中举药为喻：谓彼药物，若受用已正消变时，名为纔取。即于尔时病势损减增长安乐，是名取所依止。当知此中药之色香味触，为其所取；身受安乐，是其能取，由是喻成现景境界。病未愈时，此药于病，名应思惟；病若愈已，此药于病，名已思惟。唯是寻求推度境界，故非现量。

「犹如良医授病者药等者此中举药」作譬「喻」的。「谓彼药物，若受用已正消变」的「时」候，「名为纔取」。那这是身体里面的感觉，「名为纔取」，那就是身识的感觉。「即于尔时病势损减增长安乐，是名取所依止」，「取所依止」，这若是用药来说，那就是身识，身识上的感觉，它就以此为依止，以此为所缘境了。「当知此中药之色香味触，为其所取」，为其所认识的、所攀的；「身受安乐，是其能取，由是喻成现量境界」。这个《披寻记》是这么解释，这叫做「现量」，就是现在这一刹那间，身识的这个了别性，身识的了别性从这里看，这因明上的书，这现量是不待名言的。譬如我看见这个灯了，只是这个识和这灯光一接触的了别性，这叫作现量。但是它这了别性的同时，并没有说「这是灯」，没这句话；如果有这句话，那就是带上名字了，带上名字的时候，就不是现量。这样子叫做现量。所以过去的、未来的、不现前的境界，不是现量；而现前的境界与识接触的时候，又是无分别的，只是有个明了性，但是无分别。这是「由是喻成现量境界」。「病未愈时，此药于病，名应思惟；病若愈已，此药于病，名已思惟。唯是寻求推度境界，故非现量」，那就不是现量。这个现量是这样意思。

酉二、建立境界取所依境（分二科）　戌一、标相

建立境界取所依境者：谓若境能为建立境界取所依止。

「建立境界取所依境者」，这是第二句。前边第一句解释完了，这个第一句，任何人都有这种事情，就是前五根都有这种境界，都有这种事情。这第二句，「建立境界取所依境者」，这一句话，可不是每一个人都有，这是要修学禅定的人。这分两科，第一科是「标相」。

「谓若境能为建立境界取所依止」这句话，先这样念「能为建立境界取」，这个境界原来是没有的，现在才建立，现在才出现这个境界。怎么出现的呢？是「取」。这取，取者想也，就是你内心里面的这个想。你这个想，就把这个境界想出来了，建立境界的取，建立境界取，而建立这个境界之后，这个境界又能够为这个取作所依止，作它的依止，又作它攀缘的地方。譬如说这地方没有房子，没有房子，我把它造一个房子，造好了以后，在这里边住，这样意思。这个《披寻记》说的很清楚，就是这个修行人，他心里面原来没有这样所缘境，没有这个所缘境，现在是想出来了，想出这个所缘境来了。譬如说这无我的道理，心里面并没有这种知识，没有这么想，现在把这无我的道理想出来了，想出来以后，你这个智依它为住处，在无我的境界上无分别住，就是这个意思。那么这样子，这个无分别住也是现量，这样意思。《披寻记》解释的很好。

《披寻记》五五〇页：

若境能为建立境界取所依止者：想所取相，此名为境；能取境想，此名为取。修瑜伽者，于三摩地所行境界中，由种种想安立诸相以为所缘，是故彼想，名建立境界取；境事为依取方得生，是故彼境，名为取所依止。

「若境能为建立境界取所依止者：想所取相，此名为境。」这个所缘境是怎么回事？就是你内心的想所攀缘的相貌，就是叫做所缘境。「能取境想」叫做「取」，能取境界的想叫做「取」，所想的叫做「境」，这是一能一所。「修瑜伽者」，这个坐禅的人，「于三摩地所行境界」里边，「由种种想安立诸相」。这个「于三摩地」这句话，是已经成功了的人，你这样用功修行，已经得了三摩地了，三摩地表示里边也有止、也有观，已经成功了的。在这个三摩地的境界里边，「由种种想安立诸相以为所缘」，本来没有这种事情，就是你的心安立这个所缘境的，「是故彼想，名建立境界取」，这个境界是取所建立的，也就是想所建立的。「境事为依取方得生」，而这个「境事」，就是所建立的这个境界的因缘事，这个事。这个事「为依」，作依止，你这能缘的想才能现起，也就是能观察的这个想，这个胜解，它才能生起。「是故彼境，名为取所依止」，这个话就是这样意思。念它一遍，「谓若境能为建立境界取所依止」，就是这样意思。

前面是「标相」，这底下「举事」，「举事」就是举一个例子。分两科，第一科是「显正」，表示是最正确的，还有一个错误的，那个不在内。这「显正」，就是这样的境界正好是现量，这样意思。分两科，第一科是解「释」。解释又分两科，第一科是「举住地想」。又分两科，第一科是「辨思惟」。

戊二、举事（分二科） 亥一、显正（分二科） 天一、释（分二科） 地一、举住地想（分二科）玄一、辨思惟

如瑜伽师于地思惟水火风界。若住于地，思惟其水；即住地想，转作水想。若住于地，思惟火风；即住地想，转作火风想。

「如瑜伽师」，譬如修禅坐的人，他这个时候，「于地思惟水火风界」，他已经在心里面以地为所缘境，在三摩地里边以地为所缘境，已经现前了。这个地，由他的三摩地里的毘钵舍那的胜解力，已经显现出来了，能现出来。但是这个时候，他又去思惟水、思惟火、思惟风界这四界，这样思惟。这句话也是总目标意思，这底下再详细说。

「若住于地，思惟其水；即住地想，转作水想」，若这个禅师，他心里面安住在地界，这个地在这里，思惟一个高山，这样思惟，思惟的时侯，但是又转变了，他这个时候又思惟起水，这个心里面的胜解力，去想水的事情，水的相貌。这样的情形，「即住地想，转作水想」，那就是他先在这三摩地，先是安住在地的所缘境，然后他这胜解力又转变了，去想水，这样情形。这地方有个什么不同？你住地想，这个地已经现前了，是现前的境界，住在地想去想水的时候，初开始想，水还没现前。这样表示什么呢？若住地想这个时候，这是现量；想水、水还没现前，那不是现量，因为这境界没现前，就是这样意思。「若住于地，思惟火风」，这样子「即住地想，转作火风想」，转变成火想，转变成风想，这叫做思惟。

「此中地想，即是建立境界之取」，这个定的境界，不可思议，这件事是不可思议，就在这里看出来。这里我这么分别有两种情形：说是这个人，这个修行人在三摩地里面，想那么一个高山，高山的时候，他又想在高山上有水，想水的时候，而高山还在，其实他这时候不想高山了，他是在想水，而高山还在，这件事是不可思议，这是一种情形。第二种情形，就是他原来是想地，现在想水了，高山不在了，这是又一种情形。我看这个文上表示，是大地还在，大地还在而去想水，或者想火，那么他这个定的境界，对于地是无分别的，所以那个地方叫现量。他去想水的时候，那时候不是现量，那是比量了，那就不同了。这是「辨思惟」，底下「释得名」。

玄二、释得名

此中地想，即是建立境界之取；地者，即是建立境界取之所依。

「此中地想，即是建立境界之取」，这个地想是建立境界之取。这个「取」，能把那个境界建立出来，能把它想出来，想出来，又是以此为依止，但是现在又有其他的事情。「地者，即是建立境界取之所依」，这个地是取想所现，而又为想之所依，这个时候就叫做现量，是这样意思。

这是「释得名」。底下第二科「例住水等」，第一科是「举住地想」，现在是「例住水等」。

地二、例住水等

如住于地，住水火风，如其所应，当知亦尔。

「如住于地」是这样子，「住水火风，如其所应，当知亦尔」，也是这样子。住在他这个三摩地，是住在水里边，住在水里边，他又去想地，大水里面出来一个高山，或者怎么的。那么「如其所应，当知亦尔」，也是这样子。这样说，住在水想的时候，这个水想是建立境界之取，这个水是建立境界取之所依，这就是现量。在水想上，又去想火、想风，那就是叫做比量，那就不是现量了。

天二、结

是名建立境界取所依境。

这是第二科，是结束这段文，前面是解释。这个「建立境界取所依境」，就是这么意思，这样子，这就叫做现量。

亥二、简非

此中建立境界取所依境，非已思惟，非应思惟。地等诸界，解若未成，名应思惟；解若成就，名已思惟。

这第二科「简非」，简别不是现量的，不是现量的，把它挑也去，不算在内，这个意思。这一段文里面，这个「建立境界取所依境」这个地方，不是已思惟，也不是应思惟，是那样，所以那就叫做「现量」。

「地等诸界，解若未成，名应思惟」，地水火风这个诸界，在心里面，在入定的时候，这个境界是没有的。怎么有了呢？是由你的毘钵舍那的胜解力，就是有力量的思想，去想出来的，是这么意思。想出来，但是不是立刻就想出来，「解若未成」，那个胜解的力量还没成就的时候，「名应思惟」，你要继续这样想，才现出来。「解若成就」，「名」叫做「已思惟」，就是过去了，已经过去了。

申三、结名

如是名为非已思应思现量。

这个由应思惟、已思惟的非量，就显示出来那个「非应思」、「非已思」的现量的相貌了，「如是名为非已思应思现量」，这样意思。就是境界现前，而心里面没有名言，这个时候叫做现量。

未三、非错乱境界（分三科）　申一、标

非错乱境界现量者：谓或五种，或七种。

「非错乱境界现量者」，前边是非不现见的现量，非已思应思的现量，这两科都讲完了。现在讲第三科，非错乱的境界，这错乱的境界不在内，也不是现量。非错乱的境界，没有错乱的境界，那时候才算是现量。这是分三科，第一科是「标」。「谓或五种，或七种」，这非错乱的境界，或者说五种，或才说七种，这是标出来。底下第二科「列」，先列这五种。

申二、列（分二科）　酉一、五种

五种者：谓非五种错乱境界。何等为五？一、想错乱，二、数错乱，三、形错乱，四、显错乱，五、业错乱。

「五种者：谓非五种错乱境界。」那五种呢？「何等为五？一、想错乱，二、数错乱，三、形错乱，四、显错乱，五、业错乱」，这是五种错乱。底下第二科说「七种」。

酉二、七种

七种者：谓非七种错乱境界。何等为七？谓即前五及余二种遍行错乱，合为七种。何等为二？一、心错乱，二、见错乱。

「七种者：谓非七种错乱境界」，那才是现量。「何等为七」呢？「谓即前五及余二种遍行错乱」，就是这七种错乱的前五个，就和前面五个一样，还剩余的还有两种，就是遍行错乱。后面这两种遍行与前五，前五都属于这两种错乱的，所以加起来合为七种。「何等为二」呢？「一、心错乱，二、见错乱」，这两种是遍于前五种的。

这是「列」。底下解释这七种错乱，分两科，第一科是「举相违」。分七科，第一科是「想错乱」，这个想错乱不是现量，所以是与现量是相违的，没有想错乱，那才是现量。怎么叫做「想错乱」呢？这一科也分两科，先是「标相」。

申三、释（分二科）　酉一、举相违（分七科）　戌一、想错乱（分二科）　亥一、标相

想错乱者：谓于非彼相，起彼相想。

「谓于非彼相，起彼相想」，这就是想的错乱，不是那件事的相貌，但是你就生起来是那件事的相貌，那么这就是错了。这底下第二科「举喻」，举一个譬喻，就是举一个例。

亥二、举喻

如于阳焰，鹿渴相中，起于水想。

就像这个「阳焰」似的，阳焰这种事情，这个山野里面的鹿渴了，看见阳焰，他不知道是阳焰，而认为是水，「起于水想」。就是春夏的时候，这个地面的湿气，因为天气热，这热气的蒸发它向上升，太阳的阳光一照上去，看上去远，就像水似的。这是谁都会经验过这种境界，那么那个不是水，而生起水想，所以叫做「谓于非彼相，起彼相想」，这个意思。

戌二、数错乱（分二科）　亥一、标相

数错乱者：谓于少数，起多数增上慢。

「数错乱者」，第二种错乱，也是先「标相」。「谓于少数，起多数」的「增上慢」。这个「增上慢」是什么意思？就是内心里面是真实的，心里面是真实的，不是欺骗人，是真实的认为是这样子，但是搞错了，所以叫增上慢。这底下第二科举个譬喻，看这多数的增上慢是怎么回事。

亥二、举喻

如翳眩者，于一月处，见多月像。

「如翳眩者」，这个「翳」是眼睛有病，眼睛长白膜；「眩」就是眼睛花了。眼睛有这样问题的人，「于一月处」，在一个月亮，天上的月亮是一个月亮，但是他看上去，不是一个，看成是两个，或者是多数的月亮，那么这就是加多了，不符合那件事的真相。但是他是说真实语，他说看见天上有两个月亮，他并不是说谎话，所以这叫做增上慢。这修行也是，修行他有增上慢，他也是真实的，认为是真实的。若是自己内心知道不是那么回事，但是向人说谎话，那个不是增上慢，那是说谎话了。

《披寻记》五五二页：

谓于少数起多数增上慢等者：于少谓多，称量高举，名增上慢。当知此慢，意识相应，故作是说，由余所引意识错乱故，举喻应知。

「谓于少数起多数增上慢等者：于少谓多，称量高举，名增上慢」，总是「称量高举」，他去称量的时候，弄过头了，就是高举，「名增上慢」。「当知此慢，意识相应」，是第六意识，而不是前五识。「故作是说」，所以这么说，「由余所引意识错乱故，举喻应知」，如果前五识，前五识没有这个分别，它没这个错乱。所以你这样错乱的情形，是由分别心而来的，所以就不同。因为前五识没这个分别，你说有两个月，那就是第六识了，所以那个不是现量，不是说第六识没有现量，第六识也有现量，但是现量的时候比较少，前五识现量的时候多。

戊三、形错乱（分二科）　亥一、标相

形错乱者：谓于余形色，起余形色增上慢。

「形错乱」分两科，第一科是「标相」。谓于其余的形相的颜色，发起了另外的形色，这也是「增上慢」。这是标相，底下举譬喻。

亥二、举喻

如于旋火，见彼轮形。

「如于旋火」，这个「旋火」是什么意思呢？譬如说夜间的时候，不要开灯，你烧一支香，你用手捉住它旋转。这么旋转的时候，但是别的人看着，就是一个轮，好像是一圈光线，就是成了「轮形」。事实上只是一点火，并不是一个轮，但是看着就成轮了，这也就是错乱，形相的错乱。这样形相的错乱，就不符合了现量的道理，那不是现量了。

但是这个是第六意识？是眼识？我认为可能眼识也是这样，不只是第六识。若是向人表示，这儿有个旋火轮，你向人说，那当然是第六识说话了，这个眼识它不会说话。但是我认为眼识也会看见，因为我们的眼识钝，所以就是星星的那一点火，就把

它连起来了，眼根和眼识和所缘境一接触的时候，他没有一下子就过去，他心里面还留前一刹那所遇见的那一点火，还留在眼根里，还见到，还见到的时候，这继续的火就成轮了。如果你这个眼根若是利的话，前一刹那就是落谢了，那就是只看见一点火，而不会看见成轮了。所以我在想，应该是眼识、眼根也在内，所以前五识、前五根，不能说它全是现量，还有错误的时候，也有非量的时候。

戊四、显错乱（分二科）　亥一、标相

显错乱者：谓于余显色，起余显色增上慢。

「显错乱者」，这个「显」就是显色，有形色，有显色。长短方圆，那是形色，形相的色；青黄赤白，那就是显色。这个显色上面也有错乱，前面是形色的错乱，这地方是显色的错乱。「谓于余显色，起余显色增上慢」，这是标，标出来。底下举一个譬喻。

亥二、举喻

如迦末罗病损坏眼根，于非黄色，悉见黄相。

这就是有这回事情。「迦末罗病」，这「迦末罗」翻个黄，黄病，也有其他的翻译。得了这种黄病的人，是损坏了他的眼根，「于非黄色」，不是黄的颜色，都看见都是黄，有这个事情。说人有病了，有了那种病，这黄莲是苦的，但吃到嘴里是甜的，这也是一种错乱。这里面是说「显色」的错乱。

戊五、业错乱（分二科）　亥一、标相

业错乱者：谓于无业事，起有业增上慢。

这是第五科「业错乱」，分两科，第一科是「标相」。

怎么叫做「业错乱」呢？「谓于无业事，起有业增上慢」。「无业事」就是没有那件事，这个「业」就是「事」，叫做「业事」。没有那件事，但是你的心里面，就是生起了有那件事，这也是叫做「增上慢」。这是标相，底下举譬喻。

亥二、举喻

如结拳驰走，见树奔流。

说是这个人转着拳头，很快的在那里跑。这样子会出现什么境界呢？就看见那个树在跑，不过树是向反方面跑，就是这样子。这就是像坐船在水里面，感觉那个岸，舟行认为舟不行，认为岸在跑，就是这样子。这叫做「于无业事，起有业增上慢」。

戊六、心错乱

心错乱者：谓即于五种所错乱义，心生喜乐。

「心错乱者」，这前五种错乱说完了，底下说第六种「心错乱」。「谓即于五种所错乱义，心生喜乐」，是这样子，心认为很欢喜，看见这反常的境界，他心里很欢喜，这就是一个心的错乱。不知道这是错乱的境界，不正常的境界，但是他心里很欢喜，那就是「心错乱」。

戌七、见错乱

见错乱者：谓即于五种所错乱义，忍受显说，生吉祥想，坚执不舍。

「见错乱者：谓即于五种所错乱义」，这个「义」就是境界，所错乱的境界，「忍受显说，生吉祥想」，他接受了这件事，然后他把它很明显的说出来。他为什么这样子呢？他心里面有个吉祥的想法，认为这是很快乐的事情，很好。「坚执不舍」，执着的很坚固，人家说这是错误的事情，不是对的，但是他不弃舍，认为是对的，那么这叫做「见错乱」。

酉二、结无乱

若非如是错乱境界，名为现量。

这是第二科「结无乱」。

「若非如是错乱境界」，现量的境界，不是这样错乱的境界，那就叫做「现量」，就符合了现量的意思了。

午二、问答辨（分二科）　未一、问

问：如是现量谁所有耶？

这是前面解释现量的境界，分成三种：非不现见的现量，非已思应思的现量，非错乱境界的现量，这三种解释完了。现在再重新辨别它还没有说明的道理，分两科，第一科是「问」。

「如是现量谁所有耶？」说这个现量是谁有的？谁有这个现量？有这个现量的人是谁呢？这样问。底下回答，回答分两科，第一科是「标列」。

未二、答（分二科）　申一、标列

答：略说四种所有。一、色根现量，二、意受现量，三、世间现量，四、清净现量。

「答：略说四种所有。」谁有这个现量？有四种，这四种情况有这个现量。「一、色根现量」，这底下就解释，解释分四科，第一科是「色根现量」。色根的现量，就是前五色根，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根有这个现量。「二、意受现量，三、世间现量，四、清净现量」，就是这四种现量。这是标列出来，底下解释。

申二、随释（分四科）　酉一、色根现量

色根现量者：谓五色根所行境界，如先所说现量体相。

就是前五根都是有色根，第六根是非色根。这个五根所行境界，像前面说过的，这都是现量的体相。

《披寻记》五五二页：

谓五色根所行境界等者：如先所说三现量中，诸根不坏，纔取便成取所依境，及非五种错乱境界，是名色根现量体相。

「谓五色根所行境界等者：如先所说三现量中」，「三现量中」：非不现见现量，非已思应思现理，非错乱境界的现量，这是三种现量。「诸根不坏」，诸根没有坏，「纔取便成取所依境，及非五种错乱境界，是名色根现量体相」，这样意思。

酉二、意受现量

意受现量者：谓诸意根所行境界，如先所说现量体相。

这底下第二「意受现量」。「谓诸意根所行境界，如先所说现量体相」，这地方说这「意根所行境界」，像前面说过的现量的体相，那就是意根的现量。意根与境界相接触，叫「意受」。

《披寻记》五五三页：

谓诸意根所行境界等者：如先所说三现量中，作意现前建立境界取所依境，及非心见二种错乱境界，是名意受现量体相。

当然也是这样意思，境界现前不待名言，一定要符合这个规定，那就叫做「现量」。

酉三、世间现量

世间现量者：谓即二种，总说为一世间现量。

「世间现量者」，这是第三科「世间现量」。「谓即二种，总说为一世间现量」，就是前面这一个是色根现量，一个是意受现量，这总合起来，这就是世间的现量。

酉四、清净现量（分二科）　戌一、世间

清净现量者：谓诸所有世间现量，亦得名为清净现量。

这是第四科，「清净现量」分两科，第一科是「世间」。

「清净现量者：谓诸所有世间现量，亦得名为清净现量」，这个世间上的现量，也就可以名之为「清净现量」。因为这个善、无记，就可以名之为清净，染污就不能说是清净了。

戌二、非世间（分三科）　亥一、标

或有清净现量，非世间现量。

这底下第二科「非世间」，第一是「标」，第二是解「释」。或有清的净现量，不是世间现量。这是标，底下解释。

亥二、释

谓出世智，于所行境，有知为有，无知为无；有上知有上，无上知无上。

这就叫做出世间的现量。这当然是成就了出世间的无漏的智慧，这无漏的无分别智慧，它在所缘境的时候，「有知为有，无知为无；有上知有上，无上知无上」，是

没有错误的，那么那个无分别境界是现量。

亥三、结

如是等类，名不共世间清净现量。

这是结束。这是说「现量」，解释完了。

辰七、比量（分二科） 巳一、释（分二科） 午一、略

比量者：谓与思择俱，已思应思所有境界。

「立宗」这里一共是八科，现在是第七科「比量」，分两科，第一科是解「释」。又分两科，先略解释。

什么叫做「比量」呢？「谓与思择俱」，这是说我们想知道一件事，要观察众多的因缘，在内心里面思惟。「与思择俱」，就是我们这一念明了的心，这个识和思择的心所在一起，「思择」也就是观察的意思，也就是分别的意思。但是这里边分两种，就是「已思应思所有境界」，就是思惟他过去的情形，也思惟他将来的情形，叫做「应思」，也应该思惟他现在的情况，这样子来认识这件事，是怎么一回事。如果你认识得正确，是名「比量」，这样意思。

午二、广（分三科） 未一、标

此复五种。

前面这句话是略解释，底下是广解释，分三科，第一科是「标」。

未二、列

一、相比量，二、体比量，三、业比量，四、法比量，五、因果比量。

这个比量有五种的不同，一个是相比量，二是体的比量，三是业的比量，四是法的比量，五是因果的比量。分这么五类，来解释这个比量的意义。

未三、释（分五科） 申一、相比量（分二科） 酉一、释（分二科） 戌一、标义

相比量者：谓随所有相状相属，或由现在，或先所见，推度境界。

「相比量者」，这底下来解释这五种，第一种解释「相比量」。「相比量」又分两科，第一科是解「释」，解释先「标义」，先把「相比量」的义，把它显示出来。

「谓随所有相状相属，或由现在，或先所见，推度境界」，这样意思。「谓随所有相状」，这就是说随那件事，随你所学知道的那件事的相状，它所有的相状，「相属」是互相关联的。或者是由现在所看见的相状，或者是过去看见的相状，这个过去看见的相状，和现在看见的相状，那么你就利用这么多的数据，加以「推度」，去推求、去思惟它是怎么一种情况，这就叫做「相比量」。

这里面有一点意思，不是完全一无所知，不是完全不知道，知道多少，对这件事明白多少，还有一大部份，或者是多少程度，不知道；就是假藉已经知道的，各式各样的情况，或者是现在的事，或者是过去的，来推论那个不知道的事情，就是这么回事。那么这就叫做比量，叫做「相比量」。这是从相状上来推度，这是相比量的正义。

这底下「举事」，举一件事，就是举一个例，来说明比量的道理。分两科，第一科是「由现所见」。

戊二、举事（分二科）　亥一、由现所见

如见幢故，比知有车；由见烟故，比知有火。如是以王比国，以夫比妻，以角犎等，比知有牛；以肤细软、发黑、轻躁、容色妍美，比知少年；以面皱发白等相、比知是老；以执持自相，比知道俗；以乐观圣者，乐闻正法，远离悭贪，比知正信；以善思所思，善说所说，善作所作，比知聪叡；以慈悲、爱语、勇猛、乐施，能善解释甚深义趣，比知菩萨。以掉动、轻转、嬉戏、歌笑等事，比未离欲；以诸威仪恒常寂静，比知离欲；

「如见幢故，比知有车」，远远的没有看见车，但是看见一个幢，那么就知道那地方有车，当然这可能是印度那个地方有这种事情。有幢一定有车，有车一定有幢，所以看见幢就知道是有车了。是「由见烟故，比知有火」，这是又举一个例子，看见那地方冒烟，就是有火，那是因为以前你有这种知识，烧火的时候就是有烟。所以后来看见烟，没有看见火，也比知是有火，这是一件事。

「如是以王比国」，前面是以幢比知有车，以烟比知有火，就是这样子。「以王比国」也是这样子，说是看见那个国王很有道德，能力很强，那就知道他的国家也会治理得很好。如果这个国王他很放逸，不讲究道德，那么他这个国家的情况，也可以知道了。「以夫比妻」，以夫就可以比妻，他的丈夫是那样子，也可以知道他的妻子怎么样了。「以角犎等，比知有牛」，说我没有看见那个牛，我只是看见有个角，有两个角，看见那个颈上面有高起来，没有看见全部的，这个兽的全体没有看见，看见一部份，看见了角，看见了犎。「犎」就是领子上垄起来，那就知道是有牛了，是这样意思。

「以肤细软」，那个人我没有完全看见，只是看见他的皮肤是很细软的，头「发」是很乌「黑」的；看见那个人很「轻躁」，并不是那么稳重；看见他的「容色」，面容的颜色很美，很「妍美」，很美好，那就知道这个人是个「少年」，是这样子。「以面皱发白等」，看见那个面已经有点皱纹，头发也白了，这些「等相」，还有其他的相，比知这个人「老」了。

「以执持自相，比知道俗」，这个「执持自相」，就是看见这个人，他的身体，或者拿什么东西，穿的衣服，来执持他，他本身的相貌，就可以知道，这个是出家人，穿着袈裟，拿着钵，知道是袈裟，知道是修道的人。他如果没有这个，是一般人的相貌，那个执持的相貌，那就是俗人了。那么这是从外相，表现于外的相貌，来知道他那件事。

这底下：「以乐观圣者，乐闻正法，远离悭贪，比知正信；以善思所思，善说所说，善作所作，比知聪壑；以慈悲、爱语、勇猛、乐施，能善解释甚深义趣，比知菩萨」。

「以乐观圣者，乐闻正法，远离悭贪，比知正信」，这是从心里上，知道这个人的情况。说是这个人「乐观圣者」，他欢喜亲近圣人，亲近善知识，欢喜向圣人学习。这个乐观，「观」或者是这么讲，当亲近讲。或又这个人欢喜听闻正法，对于正法他欢喜学习，那就是欢喜多闻。「远离悭贪」，这个人他没有悭贪的件事。已经有的，不愿意布施，叫做「悭」；没有的还要多求，叫做「贪」，这个人没有这种过失。「比知正信」，从这件事来比对，就可以知道这个人，是对佛法有信心的人。

「以善思所思，善说所说，善作所作，比知聪叡」，这是身口意三业。在意业来说，「善思所思」，他有一个问题的时候，他能够注意地、善巧地去思惟，去思惟它，他心里面不是马马虎虎的，不是那种人。「善说所说」，若有一件事需要发表，他也注意的安排，这么说，这么说，这么说，把它安排好好的再说。「善作所作」，

若有一件事要他来做的话，他也把它安排好好的，把它作得好好的。「比知聪壑」，由这三件事，这身口意表现出来的相貌，就可以知道这个人是有聪明的人，是有智慧的人。

「以慈悲、爱语、勇猛、乐施，能善解释甚深义趣，比知是菩萨」，说这个人的心里，他有「慈悲」心，对苦恼的人有同情的心，他不轻慢，不轻视这种人，他不弃舍这种人，反倒对他去加以慈悲。再是「爱语」，君子爱人以德，是名为爱语；不是说一些好听话，不是那，那不见得是爱语，就是这种语言，对你有真实的利益，这叫做爱语。那么这个爱语可能不是好听，但是这个语言是有真实益利的，有真实的利益，那就是叫做爱语。

唐太宗对魏征说，称他为「忠臣」。魏征说你不要叫我忠臣，叫我做「良臣」。有什么不同呢？这个「忠」的意思是说，我就忠于你，你说怎么地就怎么地，这是忠臣。这样不见得是好，因为你欢喜的事情，我随顺你，可能这件事是错的，对你实在是有害的，那这个忠臣这个字不是好字。「良臣」就是真实对你有利益的事情，不管你欢喜不欢喜另一回事，但是这件事这样做，这个建议是对你有真实利益的，对于国家，对于你本人，对于国家，对于老百姓有真实利益的，能这样做，我能这样建议，这叫做良臣。那么这也就是爱语这个地方，有这个分别，有这样意思，「爱语」。

说这个人对于苦恼人，实在按佛菩萨的智慧观察，世界上谁是安乐的人？我看都是苦恼的人，所以也都是菩萨的慈悲心所缘的对象，「慈悲」。那么对这个慈悲是菩萨的内心，表现于外的就是「爱语」，他会开示你，对于你真实有好处的话。说我现在想要出家，但是我还没有准备好，我要准备。道理也是这样子，就是要思惟，这件事对我真实有利益，我就这样做，那就是也属于爱语一类的；虽然是我欢喜的，但是对我有害，这种事不可以做。这个爱语是这样意思。

「勇猛」，这个勇猛是什么？说是对于众生要有慈悲心，要为众生说爱语，这件事不是容易做的，不是容易，这要菩萨有大勇猛，才能做的。勇猛无畏，不怕困难，这叫做勇猛。「乐施」，菩萨因为有慈悲心、有爱语、有勇猛，所以他欢喜布施，自己有如法所得的这些物，他欢喜布施给众生解决困难，这是一种。「能善解释甚深义趣」，有这样的大智慧。「比知是菩萨」，这就是菩萨，用这个相貌可以知道，这个人是菩萨。

「以掉动、轻转、嬉戏」，这底下说是这个人，「掉动」就是身掉动，语言也掉动，心也掉动，就是老是不安。「轻转」很容易就动，很容易就浮动，这种人。「嬉戏」，他心里欢喜嬉戏这些事情，欢喜游戏。欢喜「歌」，欢喜「笑」，有这些事情。有这些事情，这表示什么呢？「比未离欲」，用这个事情来比对，就知道这个人还没有离欲。因为这个欲是向外攀缘，向外攀缘就容易动，就容易轻转，也就是轻薄，也就是嬉戏、歌笑这些事情，他心里面浮动，有欲的人是这样子。

「以诸威仪恒常寂静，比知离欲」，说那个人表现出来，表现于外的行、住、坐、卧的相貌，恒常是寂静的，不是掉动、轻转、嬉戏、歌笑，不是，常是寂静的。那就知道这个人离欲了，没有欲了，他不向外攀缘，不向外攀缘了。

《披寻记》五五四页：

以诸威仪恒常寂静比知离欲者：谓离欲者，身业安住，诸根无动，威仪进止，无有躁扰，乃至广说，不为种种欲寻思等诸恶寻思扰乱其心。如（声闻地）说。（陵本三十三卷二十页）此应准知。

这是相，用如是相就知道他的事情。

以具如来微妙相好、智慧、寂静、正行、神通，比知如来应等正觉具一切智。

「以具如来微妙相好、智能、寂静、正行」，前面说到菩萨，这底下说到佛。因为这个人他具足如来微妙的三十二相、八十种好，这是外边的形相；而内里边有大「智慧」，智慧能够通达诸法实相，能通达诸法缘起的道理；还能够「寂静」，心能够有天住、有梵住、有圣住，他能够住在第四禅里面。当然佛所住的第四禅，和凡夫住四禅，当然还是不一样，同样是四禅，可是还是不同的，所以佛所住的四禅是最殊胜的了。「正行」就是佛的大悲心，就是利益众生，做种种的现身说法，教化众生这些正行。还能够有广大的「神通」，有六种神通。这样子「比知如来应正等觉」，这样子知道这人是佛了，是成佛了的人，「具足一切智」慧的这个人。《披寻记》可以读一下。

《披寻记》五五四页：

以具如来微妙相好等者：由诸如来，以三十二大丈夫相等庄严其身，叫具微妙相好。四无碍解，皆悉成就，名具智慧。烦恼所知二障永断，多住无上无等第四静虑天住，名具寂静。哀愍世间，令诸天人获得义利利益安乐，名具正行。六种神通，皆悉成就，名具神通。义如（菩萨地）释。（陵本三十八卷二页）所言应者，谓应为一切恭敬供养故。等正觉者，谓如其胜义觉诸法故。具一切智者，谓于能引摄义利法聚，于能引摄非义利法聚，于能引摄非义利非非义利法聚，遍一切种现前等觉故。亦如（菩萨地）说。（陵本三十八卷三页）

「以具如来微妙相好等者：由诸如来，以三十二大丈夫相等庄严其身，叫做具微妙相好」，这是表现于外的一种功德。「四无碍解，皆悉成就，名具足智慧」，这是内心里面的智慧，可也是表现到外面来。「烦恼所知二障永断」，烦恼障断了，这是共于阿罗汉、辟支佛的；断了所知障，那就是超过了阿罗汉、辟支佛了。「二障永断，多住无上无等第四静虑天住」，四静虑是天住，佛是多数是住在这里，这个第四静虑里面。「无上」就是在他上面，再没有人了，也就是没有人能高过他的。「无等」，一切菩萨、一切阿罗汉、辟支佛，乃至一切的大菩萨，都不能与佛相等的。是什么呢？就是第四静虑天住。佛所住的这个第四静虑天住，是无上无等的，这叫做「具寂静」，寂静是这样子。这个寂静，这里解释有两个意思：一个是「烦恼所知二障永断」，烦恼是动乱的相貌，没有烦恼心里面不动乱；又加上住在无上无等的第四静虑天住，所以是寂静住。

「哀愍世间，令诸天人获得义利利益安乐，名具正行」，这个「正行」是这样意思，佛这个哀愍，佛的大慈悲心，哀愍世间的众生，那么善巧的教化，令诸天、令诸人，这个地方又没有说三恶道，当然以人容易接受教化，三恶道太困难了。「获得义利」，就是能得道果，出世间的圣道果位，这个时候叫做「获得义利」。「利益安乐」，「利益」是获得世间，做世间的善法，得到了人天的果报，这是利益；「安乐」就是没有一切苦恼的境界，这叫安乐。「名具正行」，这是佛能这样的善巧教化众生，教化人天，使令人天得到出世间的圣道，也得到世间上的安乐，所以叫做「正行」。「六种神通，皆悉成就，名具神通。义如（菩萨地）释。（陵本三十八卷二页）」

「所言应者，谓应为一切恭敬供养」，「所言应者」是「比知如来应等正觉」。这个「应」是什么意思？这样解释「应者」，「谓应为一切众生恭敬供养故」，所以叫做「应」。佛是烦恼也完全断除去了，这是有断德，有大智慧，又有无量无边的恩德，三德圆满了的人，所以应为一切众生恭敬供养故。「等正觉者，谓如其胜义觉诸法故」，这叫做「等正觉」。「具一切智者，谓于能引摄义利法聚，于能引摄非义利法聚，于能引摄非义利非非义利法聚，遍一切种现前等觉故」，所以叫做「具一切智」，其实就是佛的意思。这是（陵本三十八卷三页）上的解释，用那里的文解释这

一段话。

亥二、由先所见

以于老时，见彼幼年所有相状，比知是彼。

这是第二科「由先所见」，前面是「由现所见」，这是「由先所见」。「以于老时」，这个老时是现在，现在这个人老了，那么看见他以前「幼年」的「相状」，幼年的照片看见了，那么和现在的老比对，就是你以前小时候是这样的。

酉二、结

如是等类，名相比量。

这是把这个「相比量」结束了。

申二、体比量（分三科） 酉一、标

体比量者：谓现见彼自体性故，比类彼物不现见体；或现见彼一分自体，比类余分。

这底下第二科是「体比量」，分三科，第一科是「标」。这个体的比量，这个相的比量，表现于外的叫做相，就是以相和相来比对，就可以知道；就是由外边的相貌，可以知道心里面的事情，由心里面的事情，也知道外边的事情，各式各样的情形。现在是说「体比量」，就是依体知道体。这个体应该是比那个相又不同一点，看底下解释。

「谓现见彼自体故，比类彼物不现见体」，这底下先标。谓现在看见那个有情的全体，都看见了。「比类彼物不现见体」，用现在看见的这个体，去比对那一类众生的不现见的体。譬如说我今天看见一个大象，古代的大象什么样子没看见，但是由现在看见的，可以比对古代的大象也就是这样子，那么就是这样意思，「比类彼物不现见体」。

「或现见彼一分自体，比类余分」，只是看见一部份，但是比类其他的部份，也就可以知道了。染指知味，也差不多是这样意思。那么就是用这两句话来解释，来标出来「体比量」的大义。那么这以下第二科就解释，解释分两科，第一科「以现见比不现见」的事情。

酉二、释（分二科） 戌一、以现见比不现见

如以现在比类过去，或以过去比类未来，或以现在近事比远，或以现在比于未来。

「如以现在比类过去，或以过去比类未来」，说是以现在这个人，这个人他就是读书的时候，选科的时候，就想要做医生，欢喜这事有兴趣，那就可知道他过去也是做过医生的。说现在这个人什么都是很好的，就要出家当和尚，那就知道他以前也是做过出家人。「如以现在比类过去」，是这样意思。一般的情形还不明显，的确有些特别的情形，他环境完全是基督教的环境，父亲、母亲、哥哥、弟弟、姊姊、妹妹、亲戚朋友都是基督教，他偏要相信佛教，怎么也是转不过来，你都是愿意他去受洗，去相信基督教的，但是初开始可能还是随顺的，后来终究是跳出来了，相信佛教了。那为什么这样子呢？就是比知他过去世，在佛法里面有深厚的因缘，这是这么回事，「如以现在比类过去」。

「或以过去比类未来」，也是一样的，过去是那样子，过去坐过禅，他现在好像没有坐，但是将来他还会坐的，因为以前有熏习过，总是那个东西要发生作用，「比类未来」。「或以现在近事比远」，现在的距离近，现前的事比类遥远的事情，也是一样。这里的松树是这样子，其他地区那个松树，也是这样子，不会距离太远。「或以现在比于未来」，说他现在很精进地用功坐禅，那将来他也一定能这样做，说是他可能会懈怠了，不要紧，他会起来的，会恢复过来，还会精进的。因为以前这样熏习过，是这样子。

戌二、以一分自体比类余分

又如饮食、衣服、严具、车乘等事，观见一分得失之相，比知一切。又以一分成熟、比余熟分。

这底下第二句「以一分自体比类余分」。这底下「又如」，譬如说是日常的「饮食」，或者「衣服」，或者其他一切的庄「严具」，或者是坐的「车乘」，这一切的事情。「观见一」部「分」的「得失之相」，就能比知道其他的一切的事情，就可以知道了。「又以一分成熟，比余熟分」，比余的熟分也可以知道。看《披寻记》解释很清楚。

《披寻记》五五五页：

又如饮食衣服等者：于彼彼事乐欲转时，或触于利，是名为得；或触非利，是名为失。彼彼事中，于随一事现见，或得或失，比知所余一切不现见事得失亦尔。此中一分，谓于一切资具中一事应知。又以饮食一分成熟既现前已，比余所不现见一分成熟亦尔。此中一分，谓于一事中少分应知。

「又如饮食等者：于彼彼事乐欲转时」，各式各样的事情，或者做饮食，这个食欲很强，我欢喜吃面条，我欢喜吃馒头，这个「乐欲转」，你这个欢喜心动的时候。这时候「或触于利」，或者是衣服、饮食、严具、车乘，我想买个好的车，这样乐欲转时。那么于彼彼事，你这个心一动，这样做，「或触于利」，就满你愿了，你想这样子，就接触到你所欢喜的这个利，这个满意愿意的事情就出现了，「是名为得」，这叫做得。前面是「观见一分得失之相」，这个「得」字怎么讲？就是这样的意思，我欢喜这个饮食、衣服、严具、车乘等事，我就满意了，这叫做得，「是名为得」。「或触非利」，我欢喜是欢喜，结果没有满我愿，我没有得到我所欢喜这个利，「是名为失」，这些是失掉了。「彼彼事中，于随一事现见，或得或失」，「彼彼事中」，你这一件事，「随一事现见」，「于彼彼事」，是各式各样的事情里边，于随一件事，你现在所见到的，或者是得，或者是失，「比知所余」的「一切」事，「不现见事，得失亦尔」，也是这样子。你在衣服上是，饮食上这样子得失，在衣服上也是，也是一样，也是有得也有失。

「此中一分，谓于一切资具中一事应知」，这样解释，就是其中的一件事，就叫做「一分」。「又以饮食一分成熟既现见已，比余所不现见一分成熟亦尔」，要这样讲，「此中一分，谓于一事中少分」，叫做一分。像你煮面的时候，其中拿出来一条是熟了，其它的也是熟了，是这样子，以少分知道多分，是这个意思。

酉三、结

如是等类，名体比量。

就把这「体比量」解释完了。

申三、业比量（分二科）　酉一、标义

业比量者：谓以作用，比业所依。

这是第三科「业比量」，分二科，第一科是「标义」。「业比量者：谓以作用，比业所依」，这样讲。这个「业」就是用，业就是「作用」。这个「比业所依」，就是业，这个业用所依，所依就是体，体发出来的作用，这样子叫做「业比量」。

《披寻记》五五五页：

谓以作用比业所依者：用不离体，用为能依，体为所依，故能依所依互相系属，是故依用可比知体，名以作用比业所依。如下举事，其相易知。

「谓以作用比业所依者：用不离体」，这个作用是从体发出来的，所以用和体不可以分离。是「用为能依，体为所依」，体是用的所依止的地方，用是能依止的。「故能依所依互相系属」，这个互相关联，是不可以分离，分离那就是没有了，没有作用了。你离开了体，谁来发生用呢？这是不可以分离。「是故依用可比知体」，用这个用，来比知那个体的情况。「名以作用比业所依」，这个「谓以作用比业所依」是这个意思。从他发生出来的作用，就知道那个体的情况是怎么样，这叫做「业比量」，这样意思，这么解释。「如下举事，其相应知」。这是「标义」，底下第二科「举事」。

酉二、举事

如见远物无有动摇，鸟居其上，由是等事，比知是杌；若有动摇等事，比知是人。广迹住处，比知是象；曳身行处，比知是蛇。若闻嘶声，比知是马；若闻哮吼，比知狮子；若闻咆勃，比知牛王。见彼于眼，闻比于耳，嗅比于鼻，尝比于舌，触比于身，识比于意。水中见碍，比知有地；若见是处草木滋润，茎叶青翠，比知有水；若见热灰，比知有火；丛林掉动，比知有风。瞑目执杖，进止问他，蹎蹶失路，如是等事，比知是盲；高声侧听，比知是聋。正信、聪叡、离欲、未离欲、菩萨、如来，如是等类，以业比度，如前应知。

「如见远物无有动摇」，就像远远的看见一个东西，那个东西在那里不动，不动摇。但是「鸟居其上」，有个鸟住在那个不动的东西上面，落在那上面，那么就知道是怎么回事。「由是等事，比知是杌」，那个鸟落在那上面，那就可以知道，那不动摇的东西是什么呢？是杌，就是那个树没有枝，秃秃的树没有枝，就知道是这样子。「若有动摇等事，比知是人」，若是远远的看见那个东西在动，或者是向旁边动，或者是向后面动，动摇等，那就知道那是人，那就不是树了，那就知道那是一个人，是个活的人了。

「广迹住处，比知是象」，说那个地区，那个地方有很多的很大的脚迹，足踏在那上的痕迹，有好多。那个迹是很大的迹，比知那就是有象，象的迹当然和牛的迹也不同，那就知道那是有象。「曳身行处，比知是蛇」，「曳身」牵动它的身体，它没有足，它牵动它的身体在那里走路，那就知道是蛇了，是这样子。这都是以用来知体，是这样意思。「若闻嘶声，比知是马」，马叫的声音，没有看见马，但是听到马叫的声音，那就知道是马。「若闻哮吼，比知狮子」，狮子是这种声音。「若闻咆勃，比知牛王」，这个牛王在那里大叫的时候，这个声音也是不得了。

「见比于眼」，说有见的作用，就可以比知那个人的眼根是正常的。「闻比于耳」，听这个声音的作用很好，那就知道这个人的耳根还具足的。「嗅比于鼻」，嗅这个味。「尝比于舌」，尝这个酸甜的味。嗅这个香臭的味，那就是鼻；尝那个酸甜

苦辣，那就是舌。「触比于身」，他触这个冷、暖、涩、滑，他会有这样的感觉，那就知道他的身是正常的。「识比于意」，说那个人他有识，他能够见色闻声，思惟法义怎么怎么的，就知道那个人的意根是正常的。说是那个人看上去很正常，但是他若真实一用功，就要吐血，他受不了，这个身根还有问题，这个脑还有这问题。

「水中见碍，比知有地」，看这水很澄澈，看见下面有障碍，那就是水下面有地。「若见是处草木滋润，茎叶」都是「青翠」的话，就「比知」这个地方「水」很充足。是的，的确是，有些看那个山上，并没有风，但是那个土就向下流，土就往下流，那就看出那个地方没有水，也就看见那个地方衰了。看见那个地方，山里面树很茂盛，那就是水多，就是这样的意思，「比知有水」。「若见热灰」，那就「比知」那个地方「有火」。「丛林掉动」，那个很多的草，很多的树，在那儿掉动、飘动、摇动，「比知」道那是「有风」，就知道有风来了，风在飘动。

「瞑目执杖」，那个眼睛看不见东西，手里拿一个杖；「进止问他」，或者向前进，或者是不进，要问别人这条路对不对；「蹎蹶失路」，于是乎跌倒了，失掉了路，不能在路上走，跑到不是道路的地方上去了，「如是等事，比知是盲」。「高声侧听，比知是聋」，他要说话的时候声音很大，他要听别人说话，要把头歪一歪，那么比知这就是这个人的耳朵有问题了，是聋。「正信、聪叡、离欲、未离欲、菩萨、如来，如是等类，以业比度，如前应知」，那么这就是叫做「业比量」，业比量是这样的意思。

申四、法比量（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、标义

法比量者：谓以相邻相属之法，比余相邻相属之法。

现在第四科法的比量，分两科，第一科是解「释」。分两科，第一科还是「标义」。

「法比量者：谓以相邻相属之法，比余相邻相属之法」，这个法的比量是怎么回事情呢？就是此法与彼法「相邻」近、相接近，它里面这个法的义相近；「相属」是相关联，相连属的，不是中间是断了，不相关联的，不是，那么这就是「法比量」。「比余相邻相属之法」，此相邻相属之法，和其他的相邻相属之法相比对，那么此法是已经知道的，彼法是不知的，用知道的比对不知道的，不知道的也知道了，那么叫做「法比量」。

《披寻记》五五六页：

谓以相邻相属之法等者：谓此彼法，义相邻近，名相邻法；如说无常故苦，苦故无我，皆是此类。又若此法能引彼法，当知此彼互相系属；如说生老病死等是。如下举事，其相易知。

「谓以相邻相属之法等者：谓此彼法」，此法彼法，它里面的含义，是相邻近的，「邻」者近也，彼此相近，这个道理相接近，「名相邻法」。「如说无常故苦」，这无常和苦就是相邻近，「苦故无我」，苦和无我也是相邻近，「皆是此类」，都叫做「相邻相属之法」。

「又若此法能引彼法，当知此彼互相系属」，又若此法能引出来彼法，彼法由此法可以引生出来，当知此彼就是互相系属。「如说生老病死等」法「是」，这个怎么叫做由此法能引出来彼法呢？就是像「生」，有情的众生，得到了一个色受想行识，那么叫作生。生了以后，他的色受想行识，一定会各部份的机能衰退了，一定会有这件事，那就是「老」。那么他有了色受想行识的组织，他里面就会有「病」，就会有

冲突，这个地水火风互相冲突就是病，那这是生理上的病；心理上也会有病，也会有贪瞋痴的病冲突。这就叫做此法能引出来彼法，那就叫做「相属」。这个相属和相邻含义是这样子，是不一样的。这是「标义」，底下「举事」。

戊二、举事

如属无常，比知有苦；以属苦故，比空无我。以属生故，比有老法；以属老故，比有死法。以属有色、有见、有对，比有方所及有形质。属有漏故，比知有苦；属无漏故，比知无苦。属有为故，比知生住异灭之法；属无为故，比知无生住异灭法。

「如属无常，比知有苦」，我们曾经解释过。「如属无常，比知有苦」，这个如意的事情，人很欢喜，但是忽然间一变化了，不如意了，这苦恼就来了。所以有这「无常」的变化，它不能永久不变，它非变不可，一变就有「苦」了，所以无常故苦。原来我心情很平静，没有苦也没有乐，忽然间有个不如意的事情来了，就是变了，那么这就是无常故苦。

「以属苦故，比空无我」，因为是属于苦，无常故苦，所以比知这个色受想行识，他就是空，他就是无我，就可以知道。在这里说这个「空」，应该不能像《般若经》说的那个空，照见五蕴皆空，不应该那么说。这个空是什么呢？也是无我。这个无我有两种：即色受想行识，是没有我；离开了色受想行识，也是没有我，是两种无我。两种无我，即蕴无我，叫做空；离开了色受想行识，另外也是没有我，叫无我，可以这么讲。当然有的地方也是调过来，调转过来也可以，就是即蕴无我叫无我，离开了色受想行识也没有我，叫做空。这样知道「以属苦故」，因为色受想行识是无常的，他就系属于苦，就是与苦有关系。因为苦就不自在，不自在故，所以就是没有我。你若有我，就自在了，自在的意思，我不要苦，那么就不苦，你若能这样子，那就是有我，但是是不能，所以「以属苦故，比空无我」。

「以属生故，比有老法」，因为你的色受想行识，是属于因缘所生的，因缘所生，因缘会变化的，所以比知一定是要有老，一定要衰老，一定是要衰老的。说我现在年纪很轻，转眼就老了，这是不足恃的。「以属老故，比有死法」，因为这个身体它要衰老，那就可以注定它要死亡的，比知有死法。

所以从这一方面来看，我们这个色受想行识，一定是要老病死的，你没有办法解脱，只有学习佛法，你好好发心出家，修学圣道，你才能解脱老病死。说不出家，不出家你到社会上去，你的老病死更快，更快来到你的身上，会很快就来了。因为你在出家人的环境，我们都是初发心的人，不是那么理想，说是有修行的人在一起，那是另一个境界。没有修行的人，就是初发心的人，初发心人在一起，你佛法讲得那么高，但是我看见你，还是平平常常，这句话说得没有错，说得是对的。但是初发心是这样，是对的嘛，他是这样子。你看见不理想，你更应该努力，我不要这样子，我要出家的时候，我比你好，那是更好，不是更好吗？所以从这个老病死，这个地方生厌离心，要发心修学圣道。「以属老故，比有死法」。

「以属有色、有见、有对，比有方所及有形质」，因为这个色受想行识，这个属于色法的，属于这个地水火风这一部份，是属于「有色」；也是属于「见」，可以眼见；它「有对」，它有障碍的，有质碍的。因为有这种性能，比知它就是要占据一个处所的，它一定在什么地方的；「及有形质」，它也有个形体的，一种形相的，就可以知道这样子。「属有漏故，比知有苦」，前边说是无常故苦，这个地方又换一个理由，「属有漏故」，就是他的眼耳鼻舌身意，从眼睛流出来贪瞋痴，从耳，耳识流出来贪瞋痴，从他的第六意根的意识里流出贪瞋痴，他有这个烦恼漏，比知这个人一定苦。说现在这个人是个大富翁，什么都是如意的，但是他这个人一定有苦。因为什么？因为他有烦恼，他有烦恼，一定是有苦的，这是真实不虚的事情。我看那个特别

富贵的人，还不如一个贫苦的人苦恼少，特别富贵的人，苦恼是更多，所以「属有漏故，比知有苦」。

「属无漏故，比知无苦」，虽然是无常，但是他没有烦恼，他的眼耳鼻舌身意，不流出来贪瞋痴，他没有烦恼。没有烦恼，他就是与圣道相应，与第一义谛相应，所以在这个无常、苦的境界里面，他不苦，「比知无苦」，就可以知道无苦。

「属有为故，比知生住异灭之法」，说这个色受想行识，是属于有为法，那就可以知道他有生、有住、有异、有灭，是属于这一类的东西，就有变化。「属无为故，比知无生住异灭法」，说是他若是见到第一义谛，第一义谛是无为法，无为法上是没有生住异灭的这种分别，没有这样的变化，那就是离一切戏论，离一切相的境界了。

酉二、结

如是等类，名法比量。

如是等类，叫做法比量。

申五、因果比量（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、标义

因果比量者：谓以因果展转相比。

这是第五科因和果的比量，分两科，第一科是解「释」。分两科，先「标义」。

「谓以因果展转相比」，怎么叫做「因果比量」呢？就是因和果去相比，果又和因来相比，就是展转。我和你比，你和我比，就展转。若只是因和果比，而果不和因比，就不能说展转了。

《披寻记》五五六页：

谓以因果展转相比者：依因比果，依果比因，名以因果展转相比。如下举事，因果相比，随应可知。

戌二、举事

如见有行，比至余方；见至余方，比先有行。若见有人如法事王，比知当获广大禄位；见大禄位，比知先已如法事王。若见有人备善作业，比知必当获大财富；见大财富，比知先已备善作业。见先修习善行恶行，比当兴衰；见有兴衰，比先造作善行恶行。见丰饮食，比知饱满；见有饱满，比丰饮食。若见有人食不平等，比当有病；现见有病，比知是人食不平等。见有静虑，比知离欲；见离欲者，比有静虑。若见修道，比知当获沙门果证；若见有获沙门果证，比知修道。

这底下第二科是「举事」。「如见有行，比至余方」，说是看见那个人，他在走路，那就知道他到另一个地方去，就是这么回事。「见至余方，比先有行」，看见那个人，到了另一个地方，已经到了，那就知道他以前是有行。不然怎么能到呢？

福建有个大禅师，叫做雪峰禅师，来了一个人，到这儿来亲近他学习禅。「说是你从什么地方来？」雪峰禅师问他：「你从什么地方来？」「我从浙江来。」说是「你是坐船来的？是走路来的？」说：「也不是坐船来的，也不是走路，两途俱不涉。」我都不是来。说：「那你怎么能到来呢？」那么那个来亲近他的人说：「有什么距离？」说我在浙江，你在福建，中间是有距离的吗？然后怎么样呢？然后雪峰禅

师拿起了这拂，或者是拿着杖，打这个人，把这个人打走了。过了十几年，这个人又来，又去见雪峰禅师，雪峰禅师还是问：「你从什么地方来？」「我从浙江来。」说是「船来呢？是路来呢？」说：「二途俱不涉。」「那怎么能到来呢？」「有什么距离呢？」还是这么回答。雪峰禅师还是拿着…，把他打跑了。然后这个跟他学禅的人，走了就是走了，走了以后，就是骂这个雪峰禅师，这样骂，那样骂的。然后雪峰禅师他那个语录上就这么说。另外一个禅师，就给他疏解、解释，这样解释这件事，那意思就是你不要骂，是怎么怎么地这么解释，但是怎么解释的就没有写。

我看见这段文，我心里头有个想法。这位法师他答复的，我完全同意。「二途俱不涉。」「你从那里来？」「怎么来的？」「二途俱不涉。」又说「怎么能来呢？」「有什么距离吗？」我认为对的，这么答是对的。那么雪峰禅师为什么不认可他，反而打他呢？我认为雪峰禅师有个想法：认为你这个人就是学教的，你是学经论的人，就是嘴巴皮，那么我就是打你，打你。打你这个事，我看那文的解释，我认为打的是对了，因为这个人的确就是嘴巴皮，其实这种人，说是去参学，这句话也可以这么说，实在不是参学，他反倒去试验试验雪峰禅师的见地。

说那一宿觉禅师，天台宗那个玄觉禅师，到了六祖那里去，也是这么样问答。看那六祖，完全说的教义上的话，并没有说这隐语的这种话。但是说得都好，六祖并没有打他，然后那时候他一宿觉，在那里住了一个宿，就觉悟了。其实那个人已经开悟了，不过就是来应证一下，我这么想，那个心情，我是向你学习，同时心里面也想，我也来看看你的见地怎么样，自然是这样子，人是这样子的。

所以刚才说雪峰禅师打那个人，那个人也是，就是这个心情。我若向你参学，如果你高过我，我就向你参学；如果你不对，我就是来看看你，看看你的程度怎么样，自然是这样子。自然这样子，我认为这个人的确是，只是学习佛法，文字上的佛法有这么一点见地，但是一点修行都没有。怎么知道没有修行呢？你骂雪峰禅师，这就看出来你没有修行，你骂他是不对的。不要说雪峰禅师打得是对，就是打得不对，都不应该骂，足见你这个有所得，这个取相的烦恼很重，很重的。还有一个雪峰禅师可得吗？你怎么能骂他呢？这可见这个人没有修行，小小有一点解，而实在没有修行。

这里是说「如见有行，比至余方；见至余方，比先有行」，这也是对的。刚才说是无行，这是因缘生法，是有行，这么说也是对的。若说是观一切法性，行即无行，那当然就是没有行，那也是对的。

这个玄觉禅师和六祖大师那个问答，可见玄觉禅师止观的力量很够，他立刻，他这一念心不离开止观，可以看出来那种境界。如果你没有那种境界，你说不出来这种话的。

戊二、举事

如见有行，比至余方；见至余方，比先有行。若见有人如法事王，比知当获广大禄位；见大禄位，比知先已如法事王。若见有人备善作业，比知必当获大财富；见大财富，比知先已备善作业。见先修习善行恶行，比当兴衰；见有兴衰，比先造作善行恶行。见丰饮食，比知饱满；见有饱满，比丰饮食。若见有人食不平等，比当有病；现见有病，比知是人食不平等。见有静虑，比知离欲；见离欲者，比有静虑。若见修道，比知当获沙门果证；若见有获沙门果证，比知修道。

「若见有人如法事王，比知当获广大禄位」，这是第五科的「因果比量」。「若见有人如法事王」，假设你能看见一个人，他能够合法的，不违背国家的法律，他这样的奉事于王，为国王做事，「比知当获广大禄位」，比度这个人情的道理，就可以知道这个人，他将来会得到广大的禄位。这个「禄」就是福德，也就是薪俸，现在每个月的月薪，和官位。「见大禄位，比知先已如法事王」，若看见那个人，已经得到了广大的福德的官位，那就可以知道，比量这个因果的道理，就可以知道他以前，他已经如法事王了。

「若见有人备善作业，比知必当获大财富」，若看见一个人，这个「备」是当个谨慎讲，他谨慎地善巧地去做事情。「比知」，就从因果的道理去推测，就可以知道将来他会发财，就可以知道。「见大财富，比知先已备善作业」，他已经是很谨慎地很有智慧地做事情。「见先修习善行恶行，比当兴衰」，若看见那个人，他以前，他曾经做过很多的于人有利益的事情，于人有损害的事情，好事也做，坏事也做，这个在因果上来说，「比当兴衰」，来推论他，他将来就会，也会兴盛，也会衰败的；作恶事，将来就会要得恶报，作善就得善报。「见有兴衰，比先造作善行恶行」，若看见那个人，他很多如意的事情，很多荣誉的事情，后来又是倒霉了，那比先造作也有善行，也有恶行的关系。

「见丰饮食，比知饱满」，看见他有很丰足的很丰美的饮食，那就可以知道那个人，一定是饱满的，而不会有饥饿的；「见有饱满」，就「比丰饮食」。「若见有人食不平等」，那个人他吃饭，他吃得不平等，吃得太多，或吃得太少，吃得不平等；或者所食的东西，对他的身体不合适，那都叫做「不平等」。这样子会怎么样呢？
「食不平等」这是因，「比当有病」，比知他将来就会有病，这就是果了。「现见有病，比知是人食不平等」，那么这就是由果就会推知道因，由因知果。

「见有静虑，比知离欲」，若看见有人得到色界的四静虑了，那就知道那个人，他是离欲了。因为欲和定是不能并存的，所以有定就没有欲，有欲也就没有定。「见离欲者，比有静虑」，若看见一个人，他发心能够离欲，那就可以知道这个人，一定会得到禅定。「若见修道，比知当获沙门果证」，这是世间上的事情，这底下出世间的圣道。若是看见有人能放下世间的尘劳，修学圣道了的话，比知当获出世间的四种沙门果，就是初果、二果、三果、四果，可以得到圣道。「若见有获沙门果证」，「比知」他一定是会「修道」的关系。

酉二、结

如是等类，当知总名因果比量。

这是第二科是「结」，前面说那个举出来困果的事情，这底下结束。「如果等类，当知总名」为「因果」的「比量」。这底下第二科是结束。

巳二、结

是名比量。

是名叫做「比量」。前面一共说出来五种的比量，现在结束了。

辰八、正教量（分二科）　巳一、释（分二科）　午一、略标相

正教量者：谓一切智所说言教，或从彼闻，或随彼法。

比量这个地方说因，立宗然后有成立宗旨的因，因这个地方，一共说到八种。现在是第八种「正教量」，「正教量」这一科里面分两科，第一科是解「释」。解释又分两科，第一科「略标相」，先简略的说出来这个正教量的相貌。

这个「正教量」指什么说的呢？「谓一切智所说言教」，我们佛教徒，我们说正教量，那当然是指佛法说的，不是佛法，我们不能称它为正教。那么这个正教就是合道理的言论、言语，「正教量」。「谓一切智所说言教」，这是说我们尊敬的佛陀，他是具足广大的智慧的，他所宣说出来的法语，那就是正教量。这个法语叫做「言」，这个「教」就是教导我们，教导我们不要迷惑了，不要颠倒迷惑，所以叫做教。这是一种，这「正教量」这是一种。

第二种「或从彼闻」，或者是他的弟子，从佛陀亲闻到佛的言教，然后他再宣说出来，这也叫做「正教量」，这是一种。「或随彼法」，这「或随彼法」有两个解释：一种是他没能够亲从佛闻，没有，但是从他的弟子，辗转地听到佛的法语，那么他心有所得，他说出来的佛法，这个佛法虽然不是亲闻于佛，但是与佛所说的法语是相随顺的，不违，没有违背，那也叫做「正教量」。「或随彼法」，这么说也可以。《披寻记》上有不同的解释。

《披寻记》五五七页：

谓一切智所说言教等者：此说正教量有三种差别：若佛自说经教，展转流布至今，名一切智所说言教，是为第一。若圣弟子从佛听闻而有所说，名从彼闻，是为第二。或圣弟子依佛言教如理决择而有所说，名随彼法，是为第三。当知此中诸圣弟子，随应当知凡圣有别。（摄事分）说：若于是处说有多闻诸圣弟子，当知此中是诸异生。若于是处唯说有其诸圣弟子，当知此中说已见谛。（陵本九十四卷十一页）

「谓一切智所说言教等者：此说正教量」，这一段文，这一行文，是说「正教量」有三种的差别。「若佛自说经教，展转流布至今」，展转地流行到现在。这个「展转」这句话，中间还是有一点变化的。譬如说是最初佛说法，这是音，就是语言音声，那佛陀的弟子，听闻了佛陀的圣教，就是他能够记忆，不是写出了文字，他就能记住。这样记住了以后，他又传授给他的弟子，弟子也要记住，没有书本的，就是这样传授，一代一代的传授。大概在阿育王时代，就把这写成了文字，这就是「展转」。记忆，由师父传授给徒弟，这一个展转；徒弟又传给徒弟，也是展转。后来转变成为写成文字，这个书本，书本也是容易坏的，所以又重新的，以前叫做贝叶，见多罗树的叶，刻上文字，但那也是有为法，也是会坏的，又重新的写在一个什么纸上面。那么传到中国来，也是这样印刷，古代是书写，没有印刷，后来就有印刷。印刷的时候，这个书本是会坏的，那么展转有人印，展转有人印，就流传到现在，所以这个「展转」里面有这样曲折的，「展转流布至今」到现在。「名一切智所说言教」，这就是一种言教。「是为第一」，这是第一种正教量。

「若圣弟子从佛听闻而有所说，名从彼闻，是为第二」：「若圣弟子」，就是佛陀的弟子，当然这里面有分别的。从佛听闻了这样的佛法，然后有所摄，有所宣说，「名从彼闻」，这是第二种，这是圣弟子所说。「或圣弟子依佛言教如理决择而有所说，名随彼法」，或圣弟子随顺佛陀的言教，如理的去决择，去观察思惟，心有所得，然后有所宣说，那叫做「随彼法」，这样讲。这里边是这样，佛陀说法，那叫做法界等流，是他修行成功了，他得到了那个清净的智慧，那么宣说真理。佛陀的弟子，当然也是得圣道的人，他也是得到了这清净的智慧，他去听闻佛说的法，用他的智慧再宣扬出来，这都是圣人的境界，不是平常的人。

有一个人对我说一件事，他说譬如说这里面现在有五十个人，你告诉第一个人几句话，第一个人传到第二个人，第二个人传到第三个人，一直传到第五十个人，你再听一听那第五十个人说的什么，你一听，完全是变了，不是第一个人说的那样。所以说这个佛法，由佛陀以后，展转传闻到现在，就不是了，不是原来的样子了。他同我说这个话，他的意思就是对于佛法没有信心，对于佛教没信心了。但是我的想法，我们凡夫不是圣人，我们听到了一句话，那个人说的可能说的对，但是经过自已的耳，和第六意识的接受，就有偏差的可能，是有。所以第二个到第三个到第四个，乃至到第五十个，乃至到第一百个，是有可能是完全不是原来样，是有可能的。但是佛教里面的佛法，不能这样说。因为佛陀这样子说法，而最初都是圣弟子，都是得圣道的人。得圣道的人，不是凡夫，他接受的佛法，不会有偏差，不应该有偏差，不是平常人。后来到阿育王时代，那个时候，也还是有很多的阿罗汉，这些人把它又写成了文字，也应该，不应该是和前面有差误。记成了文字以后，就再改变，或是有错误，这个情形不会太多的。所以佛说的经，由佛陀的时代，展转的传到现在来，虽然我们不能说是和佛陀那个时候，百分之百的是一致，但是很多应该是一致的，应该是这样说。不能说像凡夫那样传闻那样的情形，不应该那样子。所以我们对于佛法，展转传来的佛法，应该有信心才对，「是为第一」。

「若圣弟子从佛听闻而有所说，名从彼闻，是为第二。或圣弟子依佛言教如理决择而有所说」，这个「如理决择」这句话，就是闻思修了，你听闻了佛法，然后你去思惟、去观察，然后或者是你修禅定，在禅定里面去思惟观察，这时候你有所得，你去把它宣扬出来，这也叫做正教量。现在这个话，也应该和前面那个圣弟子的意思应该是相通。圣弟子的时候，就是佛陀的时代，我们从这个律上看，就是出家人，随佛出家的比丘，听佛说法。听佛说法以后，他早晨起来的时候，经行、静坐，静坐、经行。做什么？就是思惟佛所说的法义：色无我无我所，受无我无我所，想无我无我所，行、识，识也是无我无我所，色受想行识无我无我所；眼耳鼻舌身意无我无我所。色是无常的，乃至识是无常的；色是因缘所生的，是毕竟空的，是不可得的，乃至到识也是因缘所生的，是无常的，是不可得的。

我们读《阿含经》也好，读《大般若经》也好，都是这么讲。然后听闻的人就早晨，我们从早晨开始说，早晨起来的时候，他就是思惟这个道理，这就是修止观了，就是修四念处，经行、静坐，静坐、经行。然后到时间了，去乞食，乞食完了，当然就是用餐，用完了饭是经行。经行的时候，还是经行、静坐，静坐完了，到佛那儿听法。听完法了的时候，还是经行、静坐，静坐、经行，一直到由初夜，到中夜开始的时候，休息。所以到后夜的时候，就起来了，起来的时候，还是静坐、经行，经行、静坐，一直这样子思惟四念处，这样子。然后有人是利根，有人钝根，有人七天得初果，有人八天得阿罗汉果，得四禅八定，得无生法忍，就是这么一回事。那么这样子，这些圣弟子，他也是听闻佛法，也是「如理决择而有所说」，那时候他是得圣道了。

但是后代的佛教徒，当然由正法、到像法、到末法，我这么推测那个意思，正法的时候，这个出家人，他不去做别的事，没有做其它的杂事，那么他就把所有的精神时间，都放在这上面，所以很多人得圣道。等到像法时代，表面上也是那样子，但是

可能就有别的事情了，做一些其他的事情，那么得圣道的人，就少了，但是得禅定的人还是有。等像法过去到末法时代，这个出家人就有问题了，有什么问题？不学习佛法了。不学习佛法，就不明白佛法，不明白佛法，那么四念处没有办法修。那么干什么？所以得圣道的人，也就不知道是谁了。但是忽然间，当然还是有多少佛教徒，「依佛言教如理决择」，还有这样的佛教徒，还是有。

「如理抉择」，他还是闻思修，但是得不得圣道，就不知道了。那么他也有所摄、有所说，而能随顺圣教。他说的你和经论上，你读一读他所说的这一篇文章，再去读一读经论，一对照起来，没有冲突，互相能随顺，是亦名为「正教量」。应该是这样说，就是要用佛说的法语，去印证一下，没有矛盾，没有错误，那么这就是正教量，是这样意思。不是说不经过印证，不经过检查，说他说的就是正教量，不是的，那不可以。不经过检查，就不可以说它是不是正教量，不可以那样说的。这是「名随彼法」，这个「随」是随顺的意思，就是他能够顺于修多罗，顺于佛所说的。「是为第三」，这是第三种正教量。这样说这一行文里面，什么是正教量？有这三种不同。有这三种不同，我们用现在来观察，可以这样说，「一切智所说」是佛说的，当然这是圣；「或从彼闻」，佛的弟子，那也是圣人；底下「或随彼法」，这个不知道他是不是圣人了，不知道了，但是经过了检查，他也随顺圣言量的，所以也可以称之为正教量，也可以这么解释。

「当知此中诸圣弟子，随应当知凡圣有别」，这个地方，《披寻记》的作者解释这个圣弟子，当知这里面说这个诸圣弟子，「随其所应」，我们应该知道的，什么呢？就是「凡圣有别」。有凡夫、有圣人的不同，都是圣弟子，但是有人是凡夫，有人是圣人。「（摄事分）说」，本论最后一分的（摄事分）说，「若于是处说有多闻诸圣弟子，当知此中是诸异生」，这句话，「多闻诸圣弟子」这句话，这表示这个佛教徒，是个凡夫，而不是圣人。「若于是处唯说有其诸圣弟子」，也是这么讲，「当知此中说已见谛」，说这个人已经见到真理了，这个人是圣人了，不是凡夫了。（陵本九十四卷十一页）有这么一段文，这么说。

午二、广随法（分二科）　未一、标列

此复三种：一、不违圣言，二、能治杂染，三、不违法相。

前边是简略地说明这个「正教量」的相貌，这底下「广随法」，就是把那第三种「随彼法」，把它详细的说一说，这样意思。这里分两科，第一科是「标列」，把这个「随法」，把它标出来，一条一条的列出来。「此复三种」，这还有三种不同，那三种呢？一是「不违」背「圣言」；二是「能治杂染」，这是说它的作用；三是「不违」背「法相」，这个法相的道理，他要随顺，没有冲突，没有矛盾。这是列出来，底下第二科是解释，解释这三种，分三科，第一科先解释这个「不违圣言」。

未二、随释（分三科）　申一、不违圣言

不违圣言着：谓圣弟子说，或佛自说经教，展转流布至今，不违正法，不违正义。

这地方说这个「不违圣言」，这句话怎么讲呢？「谓圣弟子说」，这是佛的弟子，他说出来的，说出来的这个佛法；「或佛自说」，或者说你读这部书的时候，上面也是说「如是我闻」的，也是说如是我闻，一时佛在某处，最后也是说作礼而去的，也是这么说，「自说经教」，说是什么时候，怎么怎么地，「展转流布至今」的。这地方就有这个意思，就是有些人，他写出来这种道理，他不说是他作的文章，他上面加上「如是我闻」，加上「作礼而去」，就冒充是佛说的，有这种事情。

当然这是佛教流传的太广了，从那个国流传到这个国，佛去世已经很多年了，把

它翻译到，或者当时不需要翻译，直接就是有这样文；或者是翻译到另一国土，就这么写出来了，和真的经论一样，也是这个面貌，你知道它是什么呢？这是佛说的？这不是佛说的？谁能知道呢？谁知道呢？这种事情，我们看这个律上佛陀说了。佛陀就说了，说有一个比丘，拿一部经来，你看看这是佛说的，你不要相信他这句话，这是佛说的。那怎么办呢？就是用佛的法印来印证一下，如果和佛的法印是相顺的，那就承认这是佛说的；如果不相顺，就不承认，律上有这个话。但是这个事情，就是很难了，很难了，真是不容易。所以这上面说，圣弟子说的，你不是佛嘛，你说的，那好！我来检查检查，这还是名正言顺。说那上面写着，「如是我闻」，它是佛说的，谁敢来检查，说它不对呢？这就是有这个问题。可是这地方，可是不那么客气，就是说了，「或佛自说经教，展转流布至今」，你去检查一下，「不违正法，不违正义」，也是要检查它，检查它不违背佛的正法，不违背佛说的正义。这个「正法」是在语言文字上说，这个「义」是语言文字所表达的道理；就是能诠的是「正法」，所诠的是「正义」。也要检查一下，检查一下，就知道这是不是佛法。现在说一检查，是佛弟子说的也好，或者说表面上说是「如是我闻」，是佛说的，经过检查都是是顺于正法，顺于正义的，那么这就是「随彼法」，这就是「正教量」了。

但是这里就是有个问题，我们佛教徒，若是肯用功学习佛法，学习佛法，你能够有那样的择法眼，你具足了那个眼睛，这时候有经论翻译，拿过来，你看一看，哦！这是佛说的，这不是佛说的，你有这个眼睛没有？如果说我们不学习佛法，我们就念阿弥陀佛，求生净土，你不学习佛法，你念阿弥陀佛是对的，但是你佛法没有深入学习，你的择法眼就不够，不够，你能知道这部经不是佛法吗？你能知道吗？我看你不知道，你不知道。所以从这地方看出来，念阿弥陀佛是对，一点也没有错，是对的，完全是对的，到阿弥陀佛国，何愁不开悟，这完全是对的。但是若论佛法的住持，就有所不足，就有所不足，有所不足了。有所不足时候，就会乱，就会纷乱，就很多的不是佛法，也用佛法的面貌在那里活动，大家无可奈何，可能感觉到不对，但是也不能说。这就是末法时代的现象，末法了。所以我们从这里才可以知道一件事，我们自己用功修行，不学习佛法，也可以，我们勉强的说是可以。但是还要赞成深入学习佛法这件事，还是要赞成的，还要支持，不支持的话，佛法就完了，就完了，佛法就灭亡，开始灭亡了，要知道这件事。这是「不违圣言」这句话，这底下第二句话。

申二、能治杂染

能治杂染者：谓随此法善修习时，能永调伏贪瞋痴等一切烦恼，及随烦恼。

「能治杂染」第二科，就是说，说这是佛法，这佛法有什么好处？我们照它去学习、去修行，有什么好处？是，有好处。「能治杂染」，就能对治，能消除你内心里边的污染，能有这个好处。「谓随此法善修习时」，就是说你能够随顺这个法门，你能善巧地去闻思修的话，「修习」就是闻思修，「能永调伏贪瞋痴等一切烦恼」，能够永久地，不是暂时地，能够调伏，能够消灭内心的污染，就是贪欲、瞋恚、愚痴等，这一切的烦恼；「及随烦恼」，这个随烦恼，就是从贪瞋痴里边，又演变出来各式各样的轻微的烦恼，都能够消灭。为什么？佛教里边功德很多，很多的这个三明六通，很多很多的事情，为什么单独说断烦恼呢？因为一切苦恼的问题，都是由烦恼来的，你断了烦恼，这个问题就能解决。其他的事情，虽然也是功德，如果你没有断烦恼，那个功德就有问题，那个功德，那个地方要划成问号，要划一个问号的，就是就会有其他的流弊，会有问题的。断了烦恼呢？就是究意清净了，断了烦恼以后，所有的功德都是清净的。你不断烦恼，你有其他的功德，还有污染，还是有污染的。所以我们不要说羡慕人家，好像那个人有神通，其实未必有神通，不要羡慕那件事。赶快的，把内心的烦恼调伏，调伏内心的烦恼，烦恼很多，主要就是贪瞋痴，调伏内心的贪，调伏内心的瞋，调伏内心的愚痴，要做这个工作。不要说我没有事情做，没有什么事，其实不是，就是要很忙的。

「不违法相者」，这是第三句。这个前面这两句，其实很重要，一个是要经过了检查，它是「不违圣言」的，所以很重要；第二，我们若是随顺它去学习，能够对治烦恼，所以这是「圣言量」，这是「正教量」。我们佛教也是有方法令人发财，你去读这个《药师琉璃光如来本愿经》，你就知道，也令人发财，令人身体健康，令你得到官位，世间上人之所欲，都能满足你，也有这个事情，也有这件事。但是那是一个，你要依据那个法门去做，和一般的情形，又不一样。可是从佛法的正面，我们去读经论，读这个佛法的经律论去看，也还是正面说「安贫乐道」，还是这么一个态度。不主要的提倡叫你发财，不是这样意思，佛教还是这么一个态度，「安贫乐道」，还是这么态度。因为这件事，这个修学圣道这件事，比什么都重要，比发财重要。所以佛法这个态度，我们从正面上看，从里面看，都是这样子。而这样子，不是完全契机的，因为有的人，他并不想要修学圣道，不想要转凡成圣，不是。他希望现在，我现在得到富贵，荣华富贵的，得到荣华富贵，荣华富贵是人之所欲，这样子的情形，人多起来的话，佛教徒如果也是这一方面，这个「现法乐」，这一方面多起来的话，我感觉佛法就要灭亡了，就是要灭亡了。不是，佛法不是这样意思，但是我们佛教徒，如果也这样子做，满足你荣华富贵的愿望，当然你会兴盛，兴盛的结果，这个贪瞋痴更厉害，贪瞋痴更厉害，还有没有佛法的气氛呢？佛法就灭亡了，我看是有这种事情。

现在说到这个第三段「不违法相者」，这个第三段，第三段分两科，第一科是「标」。

申三、不违法相（分二科）　酉一、标

不违法相者：谓翻违法相，当知即是不违法相。

这话是这么说，这个第一科是标这个「不违法相」，这个「翻违法相」，不违法相是一面，违背法相是一面。怎么叫做「不违法相」呢？把违法相把它翻过来，那就叫做「不违法相」。这个不违法相，这个「法相」，法的相貌，就是佛法的相貌，佛法的相貌，当然是这话说得太广了，佛法所有都包括在内的。所以现在这里就是总说，标出个相貌来，标出来，这就叫做「不违法相」。这底下这个《披寻记》上，有解释几句，但不是解释这个。

《披寻记》五五七页：

不违圣言等者：无漏名圣。圣弟子说，或佛自说，不违正法，不违正义，顺趣无漏，由是故说不违圣言。

「不违圣言等者：无漏名圣」，无漏叫做圣，就是没有烦恼。那么善也名为圣，这个佛，这个圣人一定是善，而不是恶，而且心里面是没有烦恼的。「圣弟子说，或佛自说，不违正法，不违正义，顺趣无漏」，你随顺「圣弟子说」，随顺「佛」说的教法，去修行去，就能够到无漏的境界去，就是到圣人的境界去了。这个「趣」者至也，你随顺圣弟子说的正法，随顺佛说的正法，这样修行，「趣无漏」，就能到圣人的境，「无漏名圣」，就能到达圣果。「由是故说不违圣言」，这个「不违圣言」，是这样意思。

酉二、释（分二科）　戌一、举相违（分三科）　亥一、征

何等名为违法相耶？

这底下第二科解释，解释分两科，第一科是「举相违」。「举相违」就是违法相，分三科，第一科是「征」，就是问。什么叫做「违法相」？违背佛法的道理，与

佛法的道理、相貌，是不符合的。「何等名为违法相耶？」

亥二、释（分六科）　天一、于无相有相（分二科）　地一、于无相

谓于无相，增为有相。如执有我、有情、命者、生者等类；或常或断，有色无色，如是等类。

这底下第二科是解「释」，解释分六科，第一科「于无相有相」。分两科，第一科是「于无相」。「谓于无相」，这就是佛法是无相的意思，但是这个人违背了无相的道理，就是「增为有相」，本来是无相，他加上一个有相，说这是佛法，这就是违背了佛法无相的道理。这话我还不明白，你再讲一讲，我听听。「如执有我、有情、命者、生者等类；或常或断，有色无色，如是等类」，这意思说「无相」，譬如说无我相，无我相、无人相、无众生相、无寿者相，这无我，这就是「无相」。但是这个人，这佛教徒，我偏不，我不相信无我，是「有我」的，他偏要执着是有我，这色受想行识里面有一个我。「有情」，这个「我」是谁呢？什么叫做有我？就是有情识的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这个识里面有一个我，有情识的这个我。「命者」，就是现在这个生命，这个生理的组识和心理的组识，和合起来活泼的生存，这个人，就是这个生命体里面有个我，就是命者。「生者等」，这个有我，而这个我，他能发出来作用，或者作善事，或者是作恶事，或者是修学圣道，就是这一个，这就是我，有我。那么这就是本来佛法说无我，他偏说有我，是违背法相。

「或常或断」，执着这个我，或者说是色受想行识不是我，另外有一个常恒住的我，这个色受想行识死掉了，老病死死掉了，我还是常住的，这样执着，这就是「常」。「或断」，或这个人，认为色受想行识就是我，但是色受想行识老病死，死了就没有了，是断了，就中断了，这是断灭见。或者是常见，或者我见，佛法说这个无我，也没有常见，也没有断见的，你一执着有我，就有常见、有断见，这叫做有相，「增为有相」。

「有色无色」，或者执着这个我是有色的，执着地水火风生理的组识，这个是我。其中这《大智度论》说，有的时候执着身体里面，有一个像大姆指那么大的一个东西，这个是我，它能周遍全身的活动，这是我，那么就是「有色」。或者是执着「无色」，这个我是没有形色的，没有青黄赤白、地水火风的这种色相，这是执受想行识是我，或者执识为我，那么就是「无色」。「如是等类」，就像这一类的，这就是违背了法相，佛法是无相，他执着有我相，这是违背法相。

地二、于有相

或于有相，减为无相。

这是第二科，前面是执着有相，违背了佛法的无相；这底下，佛法也是有相的，他又减为无相，这样的意思。当然佛法是说一切法都是缘起，有善因就有善果，有恶因就有恶果；你修学圣道，你就会得圣道，得沙门果证；你不修学圣道，你就没有。这些缘起，你还不可以没有，不是没有，所以叫做「有相」。这「有相，减为无相」，他不承认这件事。

那个百丈禅师那个故事，「说大修行人还落因果也无？」那个狐狸，是百丈禅师讲《金刚经》，那个故事这么说。讲《金刚经》，天天有一个白翁，有长须的一个老翁来听经，最后讲经圆满了的那一天，很多人讲完就散会了，但是这个老翁他不走，他就向这百丈禅师说话了。他就说，他是迦叶佛时代的一个比丘，是迦叶佛时代的比丘？是佛在世的时候？是没后？说不清楚，我们不清楚。他就说我有徒弟问我，随我学习佛法的人问我：「大修行人还落因果也无？」我就回答：「是不落因果」。这一

下子，我死了以后，我就堕落了，堕落成一个狐狸，在这百丈山后面的一个洞，在那里住。所以我现在这个问题还没有解决，心里还是疑惑，这个大修行人，怎么还是落因果呢？问这个百丈禅师，我想你给我回答，请你回答我这个问题。

百丈禅师说好，你提出这问题，你问：「大修行人还落因果也无？」百丈禅师说：「不昧因果」。「昧」就是三昧的昧，就是不胡涂，要明白因果。这话的意思，还是有因果的，你作善就得善报，作恶就得恶报；你若修学圣道，就得圣道；你若发无上菩提心，行菩萨道，那你就是菩萨，将来会成佛；你不发无上菩提心，你不发慈悲心，不修行六波罗蜜，那就不能成佛。虽然修行很大，但是因果还要分明的，这一下子他明白了，才知道他说错话了，所以堕一个狐狸。现在这里面这个意思，「或于有相，减为无相」，也有这个意思，还是有缘起因果的道理，你不承认因果缘起的道理，这是违背佛法，与佛法的法相，你有所违背，违背就有过失了。

你内心对于佛法的理解，是你的见地，你去修行，是由这个见地发出来的作用。那个沩山禅师，他的一个学生，他们常常有问答，他好像说过《大般涅盘经》，多少是佛说的？多少是魔说的？这样问。有四十卷，这个翻译的北本，《大般涅盘经》有南本、有北本，北本就是昙无忏原来翻译的，有四十卷，后来由这慧观法师，还有谢灵运他们，又把它重再制，重新整理一下，变成三十六卷。沩山禅师就问，提出这个问题说：「《大般涅盘经》里边，多少是佛说的？多少是魔说的？」他那个弟子说：「完全都是魔说的。」这个时候沩山禅师说：「此后没有人能耐你何了！」这是一句赞叹的话。那个弟子，他说：「这是一时的方便语。」一时的方便这么说，这句话是这样意思。这沩山禅师说：「祇贵子见地！」我是重视你的见地。重视见地，这句话什么意思呢？就是重视你的思想，因为人的行为，是由思想发出来的。你思想是这样的，就会发出这样的行为；你思想是那样的，就发出那样的行为。所以思想是根本，是重要的，所以我重视你的见地，「祇贵子见地」。所以学习佛法，应该有点耐心烦，好好的学，好好深入的学习佛法，不要得少为足。你得少为足的时候，有什么问题？你还有很多重要的地方不知道。不知道有什么不对呢？因为你的见地不够，你的行为就有问题。所以这里面说，佛法是无相的，你执着有相，就违背了法相；佛法也是有相的，你执着无相，也是违背了佛法，也是不对的。《披寻记》上解释的，又是一样。

《披寻记》五五七页：

或于有相减为无相者：此如大乘恶取空者，执一切法皆无自性，于杂染相及清净相，有损减过故。

这样讲这个「大乘恶取空者」，不是善取空，是恶取空者。「恶取空者」，认为一切法都空了，没有因果了，就是这句话「大修行人不落因果」，这话明白一点说，怎么讲？就是大修行人做错了事，不会堕落的，就是这句话。当然我还没看见谁解释这句话，我姑且这么解释，说这个人修行很大，他做错事的时候，不会因为这件事堕落，这叫做不堕因果。其实我感觉，我从这里，当然我没有根据，那个迦叶佛时代的那个修行人，他就是有做错事，做错事，他的徒弟对他说，就问他：「大修行人还落因果也无？」这句话应该是明白了，就是说你有修行，我们也承认，但是你常常你做错事，你是不是也有因果的问题？明白一点说，是这个意思。但是他说：「我不落因果」，我不会堕落的。所以有的文章说，答错了一句话，就堕落狐狸了，其实不，这句话说的不圆满，主要还是你做错了事，你的见地也不圆满，你又做错了事，就是有了罪业了，你的见地就是你的烦恼，加上你的业力，使令你变成了狐狸了，应该不只是说一句话的问题。

天二、于定不定相（分二科）　地一、于决定（分二科）　玄一、标

或于决定，立为不定。

这是第二科，前面第一科「于无相有相」，这第一科解释完了。现在第二科「于定不定相」，分两科，第一科是「于决定」。「决定」分两科，第一科是「标」。

「或于决定，立为不定」，这是决定，这是法相，佛法是决定的，这是法相。「立为不定」，而这个佛教徒，他偏说是「不定」，违背了佛法的决定相，这就违背法相。

这是「标」，底下第二科解「释」，怎么叫决定而不定呢？

玄二、释（分二科）　黄一、于一向记法

如一切行皆是无常，一切有漏皆性是苦，一切诸法皆空无我；而妄建立一分是常，一分无常；一分是苦，一分非苦；一分有我，一分无我。

解释分两科，第一科「于一向记法」，「一向记法」就是偏于这一面，没有第二个方向。是什么呢？「如一切行皆是无常」，这是佛说的三法印之一，说一切有为法，一切因缘所生法，都是无常变易的，这是这样讲，这是一向。「一切有漏皆性是苦」，说一切有烦恼的人，他有烦恼的人，不要说三恶道，就是他在人间、在天上，乃至到非非想天，都是「有漏皆性是苦」，那有漏本身体性，它就是苦恼，就是苦不是乐。就是乐呢？或者说三恶道是苦苦，人间也有苦苦，也有坏苦，也有行苦；但是天上的人，就是欲界天的人，也是有苦苦，也有坏苦，也有行苦；但是色界天、无色界天没有苦苦，其实也有坏苦，但主要是行苦，色界天、无色界天都有行苦，就是他无始劫来三恶道的罪业，乃至所有的罪业，所有的业力，都在他那个禅定微细的心里面储藏着，这就是个苦恼的境界，就叫做行苦，不是涅盘。外道认为得色界定、无色界定、得非非想定是得涅盘了，但是佛说这是行苦，就是五取蕴苦，是行苦，不是乐，苦啊！所以佛说：「一切有漏皆性是苦」，不过有轻重的不同就是了。

「一切诸法皆空无我」，前面是有漏、有行，是行，一切行、一切有漏。底下是「一切诸法」，不管是有漏、无漏，是有为、无为，这一切法，都是空的，都是无我的，都是自性空的，都是无我的，这是遍于一切法的。不是说有为法无我，无为法也是无我的；有漏法是无我，无漏法也是无我，一切法都是无我的。这样的说法是决定，是一向的，就是这样子，没有其他的。「而妄建立一分是常，一分无常」，但是佛教徒他就自作聪明，佛说一切行皆是无常，但是他偏要分别一部分还是常，一部分是无常，这样讲。说是怎么叫做常、无常呢？它发出来的作用是无常的，它体性是常的，就是这样讲，就是违背了佛说一切行皆是无常，他违背。这是于决定，弄一个不定，这是违背这个说法，这是一样事。

「一分是苦，一分非苦」，「一切有漏皆性是苦」，但是我们佛教徒偏要说，都是苦之中有一分是苦，还有一分还不苦，若要这样讲，违背佛的说法。这个说法，譬如说是我们修行的时候，我们不修毘钵舍那，我们只是修止，修奢摩他。我感觉人...，我这说话又有问题了，「南无观世音菩萨」，我先忏悔，「何期自性，本自具足」，就是佛所有的功德，我心里面都有，这是很好，这是生大欢喜，我也欢喜这样子，省得你辛辛苦苦，还要修六度万行才具足功德，我现在都有了，不用修了。那有什么问题呢？就是因为妄想执着，所以这些功德都不显现。现在我就是心里面寂静住，把这妄想停下来，然后这一切具足的功德都显现出来，不修毘钵舍那，只修奢摩他，就有这个问题，就是只修奢摩他，就是这样说了。说「一分是苦，一分非苦」，就是本性还是不苦的，只是我虚妄分别才苦，这是一分，我看可以这么讲。这样一说，其实是违背了佛的说法，「一切有漏皆性是苦」，非要断了烦恼才可以，不断烦恼都是苦。怎么能分别「一分是苦，一分非苦」呢？

「一分有我，一分无我」，佛陀说一切诸法都是空，都是无我的，而佛教徒偏要说，一分是有我，一分是无我，偏要这样说，违背了佛的这个无我论，偏要这样讲。我现在也多少的有一点分别心，什么分别心？你学习唯识的经论以后，就容易挑人毛病。因为什么呢？因为这经论它微细，它说的微细，其它的经论没这么微细。

黄二、于不可记法

于佛所立不可记法，寻求记别，谓为可记，或安立记。

这是第八科「正教量」，「正教量」里边，在「随释」里边分三大科，第一科是「不违圣言」，第二科「能治杂染」，第三科是「不违法相」。这「不违法相」，就是不违背佛教的教义，不违背教义的意思。这一科在解释里边分六大科，第一科是「于无相有相」解释完了，第二科「于定不定相」。这个定不定相里边，第一科是「于决定」，这一科里有「标」、有「释」，「释」里边第一科是「于一向记法」，第二科「于不可记法」。不可记这句话，就是不加解释的，你提出来这个问题，我不回答你，是这个意思。

「于佛所立不可记法」，就是我们佛教徒，对于佛陀所安立的，已经明白的说了，这些问题是不回答的，不加解释的。但是我们佛教徒「寻求记别」，在这里面还去观察思惟，还是可以解释，可以去说明的。「谓为可记」，这些事情常常的思惟，也就会有可以讲解的地方，「谓为可记」，就认为这些地方，佛说不可记，就认为可以记、可以讲，这是违背佛陀的意思。「或安立记」，可以记，这人就可以安立种种的名言，为人加以解释。

《披寻记》五五八页：

于佛所立不可记法等者：谓有问言：世间常耶？此不应记，但言我说此不可记。乃至问言：如来死后有耶？无耶？此不应记，但言我说此不可记。如（决择分）说。（陵本六十四卷七页）如是等类，名佛所立不可记法。于如是事不如理思，谓为可记。或为他说，名安立记。

「于佛所立不可记法等者：谓有问言：世间常耶？此不应记」，这底下举个例子，有人提出个问题，说这个世间是永久常住不变的吗？「此不应记」，有这样的问题，这是不应该回答这个问题。不应该回答，我们就默然了吗？不是，「但言我说此不可记」，你就这样说，佛说了，这个问题是不回答，这样好了。「乃至问言：如来死后有耶？无耶？此不应记」，还有其他的一些问题，是什么呢？「乃至问言」，就提出问题说，「如来死后有耶？」就是佛陀入了涅盘以后，是不是还有呢？还有佛的存在吗？「无耶？」佛不存在了吗？「此不应记」，这件事是不应该回答的，因为这件事太深奥了。「但言我说此不可记」，我们佛教徒若遇见这样问题的时候，就对他说，佛说了，这个问题是不回答的，就这么好了。

「如（决择分）说。陵本六十四卷七页」，那里有说这件事，「如是等类，名佛所立不可记法」，这样意思。「于如是事不如理思，谓为可记。或为他说，名安立记」，对于这一类的事情，如果你去思惟的话，就是不合道理，不如理的去思惟这件事，就认为可以解释，或者为他人宣说怎么怎么样，怎么回事，这样子，这就是违背法相了。

地二、于不定（分二科） 玄一、标

或于不定，建立为定。

前边是于定、于决定。现在这第二科「于不定」，不决定的事情。分两科，第一科是「标」。「或于不定，建立为定」，这是标。或者说这件事是不肯定的，其中有

变化，但是我们学习佛法的这些佛教徒，认为是决定的，就违背佛陀的意思。这是标，底下加以解释。

玄二、释

如执一切乐受，皆贪所随眠；一切苦受，瞋所随眠；一切不苦不乐受，痴所随眠。一切乐受皆是有漏，一切乐俱故思造业，一向决定受苦异熟，如是等类。

「如执一切乐受，皆贪所随眠」，这底下举个例子。当我们的眼耳鼻舌身意，接触色声香味触法的时候，内心里感到快乐，你感觉到快乐这件事，多数人就爱着这个乐的感觉，这就是贪。「贪所随眠」，这个贪爱心就生起来，这个贪爱心一生起来，就在自已内心里面有熏习的作用，你心一这样动，你心里面这样思惟的时候，就在心里面又熏习了贪爱的种子。本来我们心里面就是有这样的种子，你再这样的去思惟，这个爱着心这么一动，就又加强了原来贪心的种子，这个贪的种子叫做「随眠」。
「皆贪所随眠」，就是我们有执着的人，就是认为…就执，「如执一切乐受」，就是固执的认为一切的乐受，都是贪心在活动，增长了贪心的随眠种子的，就这么执着这件事。

「一切苦受，瞋所随眠」，就是如执一切苦受，瞋所随眠。苦恼的境界来了的时候，不顺心的事情来了的时候，心里面感觉到苦。这苦恼的境界一来了的时候，心里面不欢喜就愤怒，这个愤怒心一动了，又是在心里面熏习，就增长瞋心的种子，瞋心的种子力量又大起来，而这个种子，它一直同你不分开、不舍离，在你心里面随逐。

「一切不苦不乐受，痴所随眠」，我们也不是完全是乐受，也不完全是苦受，有的时候还是不苦不乐受，有这个感觉。这个不苦不乐受出现的时候，我们心这样去观察思惟，这样去分别的时候，就在心里面也熏习了这个不苦不乐受的这种随眠的种子。这个不若不乐受，是一个没有贪、没有瞋、没有烦恼吗？不是，有愚痴的烦恼。贪的时候，也有愚痴的烦恼，瞋的时候，也有愚痴的烦恼，但是那个时候，愚痴的烦恼，为贪、为瞋所覆蔽所蒙蔽，不明显。现在也没有起贪心，也没有起瞋心，这个愚痴的现象就出来了。愚痴的现象，就是不知道这都是苦，是无常的、是苦、是无我、是毕竟空的，都是虚妄不真实的，不知道。还是执着是常，执着是乐，执着是清净的，还是有这些执着心的，那这就是愚痴。这个愚痴的心在动，也是熏习了它的种子，可以说这就是无明了，这无明就熏习了种子，这个种子越多，这个无明是越厉害，这样子。这个「执」字都贯下来，执一切乐受皆贪所随眠，执一切苦受瞋所随眠，执一切不苦不乐受痴所随眠。

「一切乐受皆是有漏，一切乐俱故思造业，一向决定受苦异熟」，又执着这个「乐受皆是有漏」，这个瞋、痴，当然这都是有漏，这乐受，也执着它都是有漏，都是有烦恼的，「有漏」就是有烦恼。「一切乐俱故思造业，一向决定受苦异熟」，这「一切乐俱」，就是我们在心里面快乐的时候，这个心和乐在一起，这个乐的感觉是心所，这个心和乐在一起。这个时候，「故思造业」，就是主动的，我欢喜怎么样，做一个计划，然后去实践这件事，采取行动做一件事，这样子造了这个业。

「一向决定受苦异熟」，这里说「受苦异熟」，当然这个地方，造了这个生死业，「一向决定受苦异熟」，这「一向」就是「决定」的意思，不会又转变了另一个情况，不是的，决定他会得到一个苦恼的果报。我们有这么多的执着，那么这个意思，在这个文上说，这个众生一切乐受，一切苦受，一切不苦不乐受，是贪瞋痴在随眠，这件事是不决定。怎么不决定呢？就是我们佛教徒不是圣人，还没得圣道，但是佛教徒先学习佛法，若修四念处的时候，这个乐受来了的时候，苦受来了的时候，或者不苦不乐受来了的时候，我们有如理作意。有如理作意的时候，这个贪瞋痴就不随眠，就不去熏习贪瞋痴的烦恼了，我们就学习熏习戒定慧的功德了，所以这地方有个

不决定的意思。

我们若是不如理作意，这个乐受来了，我们不如理作意，这个贪心就来了；这个苦受来了的时候，我们不如理作意的时候，它就有瞋的随眠；不苦不乐受来了的时候，我们不如理作意的时候，就是愚痴的境界。但是我们佛教徒，虽然是凡夫还没得圣道，得圣道的我们不说，我们是凡夫，但是我们如理作意的时候，乐受来了，贪不生、不起、不动；苦受来了的时候，不如意出现的时候，这个如理作意来了，不愤怒，这个瞋心就不起；不苦不乐受来了的时候，心里面没有这愚痴颠倒的这种寻思，没有。你有如理作意的时候，「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来」，你这样去分别的时候，去观察的时候，这就是有正念了，就是没有贪瞋痴的熏习了，所以这个地方是不决定的。你若说决定，乐受是贪所随眠，苦受瞋所随眠，一切不苦不乐受，痴所随眠，那就是搞错了，这个文上是这个意思。

「一切乐受皆是有漏」，这个又不决定，就是一般的凡夫，当然那可能多数都是这样糊胡涂涂的，这样去颠倒迷惑了。但是你若修如理作意的话，乐受就可能不起烦恼，「一切乐受皆是有漏」，这句话不决定。「一切乐俱故思造业，一向决定受苦异熟」，这也不决定，就是佛教徒，我们学习戒定慧，学习般若法门的时候，我们能够或者忏悔，或者修学止观，观一切法空无我无我所，那就不是决定受苦报，不是决定的，不一定。虽然以前是造过业，但是不一定，就是那个罪业，由你现在这个正忆念的止观，或者忏悔，它能转变，就转变了，不一定是受苦报的。但是我们有的佛教徒，就是这么样执着，于不定作决定的执着，这是个错误。

天三、于有差别无差别相（分二科）　地一、标

或于有相法中无差别相，建立差别；有差别相，立无差别。

这是第三科，前面是第二科「于定不定」，现在是第三科「于有差别无差别相」。这一科又分两科，第一科是「标」，把这个道理标出来，第二科才是解释。

「或于有相法中无差别相，建立差别」，「有相法中」就是有为法，这有为法都有生、住、异、灭的相貌。原来这个法是没有，由因缘和合了就有，有了以后有住、异、灭的这种情况，就是有相。「无差别相」是怎么讲呢？「无差别相」就是所有的有为法，都是这样的，都是有生、住、异、灭的这件事，都是有差别相的。「建立差别」，但是有的佛教徒，就是不如理作意，就会在这里面说这个有为法不是生、住、异、灭的，就是这样分别。这前面有解释，梵天王是常住不灭的，我们中国的儒家，也有这种话，「天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨」，这就是天会有这样的意志，叫你怎么怎么的，所以孔夫子是相信天的。「天将以夫子为木铎」，木铎就是用木头作的铃子，摇铃，学校摇铃上课，就是用木铎做的，是这样子。那么我们佛教徒有的时候说，儒释道都是一样的，儒家和佛教和道家，这都是殊途同归，道理是一样的。我本来也是不知道这件事，后来我有一年回中国大陆去，在一个地方看见一本书，是欧阳竟无写的，欧阳竟无似乎也有这种思想，这个中庸之道就是诸法实相，是胜义谛，他有这样的想法，这也就是有这些问题。

这个「无差别相」，都是有生、住、异、灭的，都是无常相，「建立差别相」，在这个有为法上建立一个常住，无生、住、异、灭相，有这样的事情。这么样说还不是太明白，我们头几天也说过这件事，我们现在是大家在一起学习佛法，只是从佛法的立场去观察这件事，去分析这件事，不是说是我们歧视谁，不是这个意思，就是讨论这件事。譬如说在唯识上说，我们这个心意识有个等无间缘，有个等无间缘这句话，是什么意思呢？就表示我们这一念心是有生、住、异、灭的，是刹那刹那生住异灭的。但是如果你说心是没有生、住、异、灭的，就是常住，常住真心，没有刹那灭的，这就是这个意思，「于有相法中无差别相，建立差别」，就是这样的意思。

「有差别相，立无差别」，这怎么解释呢？有为法和无为法，有为法都是因缘所生，都是有生、住、异、灭的；无为法就是没有生、住、异、灭，那当然就不是因缘所生，这样无为和有为，当然是有差别。现在这个人说，「立无差别」，有为和无为无差别相，无差别。这样也看出来，心本来是有为的，但是你说它是常恒住、不变异、无生灭相，那就变成无为了，有为和无为无差别了，「立无差别相」。那么这就是违背了佛法的教义了，违法相，违背了法相，而不是不违法相了。

地二、释（分二科）　玄一、举有为无为

如于有为有差别相，于无为中亦复建立；于无为法无差别相，于有为法亦复建立。

这底下第二科解释前面这两句话，这里面分两科，第一科是「举有为无为」。

「如于有为有差别相」，譬如说这有为法有生、住、异、灭，有差别相；那么「于无为中亦复建立」，而这个佛教徒，他就偏要唱反调，他说无为法中也有生、住、异、灭，他偏要这么讲。「于无为法无差别相，于有为法亦复建立」，这是第二句。「于无为法」，这个无为法里边是没有生、住、异、灭的差别的，没有，但是在有为法上，也是建立这无为法的相貌，有为法上有无为法的相貌，也是没有生、住、异、灭，这么讲。

玄二、例有色无色等

如于有为无为，如是于有色无色、有见无见、有对无对、有漏无漏，随其所应皆当了知。

这是第二科「例有色无色等」。

「如于有为无为」，前面有这种违背法相的这种建立，「如是」，是这样子，「于有色无色」，有色法和无色法，也是有色中有无色，无色中有有色，使令这个法相混乱；「有见」中有「无见」，无见中还有有见；「有对」中有「无对」，无对中也有有对；「有漏无漏」，有漏中有无漏，无漏中有有漏。「随其所应皆当了知」，都像前面第一段那句话，都是这样子混乱，使令这法相不清楚，不分明。这些文最好是怎么讲法？不举例，就是这么顺顺这个文，这样比较好。一举例，人的思想就有问题了，容易有争论了。

天四、于因果相

又于有相，不如正理立因果相，如立妙行，感不爱果；立诸恶行，感可爱果。

这是第四科，前面是第三，这是第四科「于因果相」。

「又于有相」，就是这些有为法相，「不如正理」的建「立因果」的「相」貌。「如立妙行，感不爱果」，就是这里边举一个例，这样意思，不如正理的建立因果相，是什么样子呢？就是「如立妙行，感不爱果」，就像这个人，他就这样安立，说你修行这个妙行，你会招感不可爱的果报，就是这个颠倒的这种意思。

「立诸恶行，感可爱果」，他会建立一个不合道理的一件事，他说这件事，你这样做，能得到可爱的果报，是这样子。我们现在不要说名字，有一年在一个地方，有人告诉我，就是在打禅七的时候，主持人问他，你在这儿做什么？说我在修无我观，他说不可以，不可以修无我观。那个人告诉我，我在心里想，怎么不可以修无我观呢？那么修什么观呢？你就是看话头才好，修无我观是不对的。这事情真是，人的思

想是很怪很怪的。「立诸恶行，感可爱果；立诸妙行，感不爱果」，就会这样子开导人。

天五、于染净相

计恶说法毘奈耶中，习诸邪行，能得清净；于善说法毘奈耶中，修行正行，谓为杂染。

这是第五科「于染净」，就是执着这个「恶说」的「法」，恶说的「毘奈耶」中，就是不合乎正理的法和律，毘奈耶翻个律。这些恶法、恶律都不是合道理，而这些人就是执着，执着要去修学这样不合道理的「邪行」，「能得清净」，我能够开悟，说这些事情，我能够得清净。「于善说法毘奈耶中，修行正行，谓为杂染」，那个不好，那是不清净的，末法时代的确是这样子。

天六、于假实相（分二科）　地一、标二种

于不实相，以假言说立真实相；于真实相，以假言说种种安立。

这是第六科「于假实相」，分两科，第一科「标二种」。

「于不实相，以假言说立真实相」，于那个虚妄的境界，他就是假的言说，不真实的话，说这是真实的，这是第一义谛，这是实相无相微妙法门，「立真实相」，说这是对的。「于真实相，以假言说种种安立」，对于佛所开导的真实相，他种种的言说，种种的安立，就是这样子颠倒。

地二、随难释

如于一切离言法中，建立言说，说第一义。

这是第二科「随难释」，前面是说这个道理，这底下举个例子。「如于一切离言法中」，这一切法里面分两类：一个是可以言说的，一个是没有言说的。「离言」说法中，就是你不能在那里说话，那里面没有名言，你没有办法讲话的，不可以思议分别的。但是他又「建立言说」，来说这个「第一义」怎么怎么地，那也就是这一句话，就是「于真实相，以假言说种种安立」，这个意思。这底下第三科，结束这一段文。

亥三、结

如是等类，名违法相。

前面这么多，本论的作者就是这么说，而没有每一项都去举例，有的举例，有的不举例，这可见佛菩萨的大智慧是这样。但是我们若学习这一段文的时候，你得自己去想，究竟他说什么？「如是等类，名违法相。」

戌二、例不违

与此相违，当知即是不违法相。

与前面这几段文相违反的，你就应该知道，那就是不违法相了。

巳二、结

是名正教。

这就是正教量。现量、比量、正教量，都说完了。

丑二、问答辨（分二科）　寅一、于所成（分二科）　卯一、问

问：若一切法自相成就，各自安立已法性中，复何因缘建立二种所成义耶？

这是第二科「问答辨」。「因明」这个地方，一共是分七大科，这第三科是「论所依」。这个「论所依」里边再分五科，在第四科的解释里边分两科，第一科是「别辨相」，辨「所成立义」、「能成立法」，这两科讲完了。现在第二科是「问答辨」，再假藉问答的方式，再重说明一下，说明这一件事。

「若一切法自相成就，各自安立已法性中」，若这一切法它本身的相貌，就是那样子。譬如说这光明，光明本身就是这样子；或是飞机飞出的声音，这声音就是那样子；色声香味触法，眼耳鼻舌身意，每一法都有每一法本身的相貌。「各自安立已法性中」，每一法的情况，都在每一法上那里存在，都是那样子。「复何因缘建立二种所成义耶？」为什么还要这样的因缘、那样的困缘，来建立这两种所成立义呢？前面不是建立宗义有自性、有差别吗？建那两种。譬如说声音是无常的，声是无常，发出声音是无常的，这无常就是声音的本身就是这样子。还需要讲什么呢？还用讲什么？讲那么多话做什么？这意思。《披寻记》可以读一下。

《披寻记》五五九页：

若一切法自相成就等者：谓一切法，无始时来，理成就性，是名法性。若佛出世，若不出世，一切法性，法尔安住，非由安立名句文身，彼法成就。依此道理，故作是问。

「若一切法自相成就等者：谓一切法，无始时来，理成就性」，这一切有为法，从无始以来到现在，他那本身的道理，本来就成就了，那个体性是本来成就的，那就叫做「法性」。「若佛出世，若不出世，一切法性，法尔安住」，自然是那样子，「非由安立名句文身，彼法成就」，不是由我们安立个名句文身，说几句名字，说那个叫做树，那个叫做花，那叫做草，不是由这几句话，那件事出来的，本来就是有的，你不说它也是有的，所以就是这样意思。「依此道理，故作是问」，所以就是「复何因缘建立二种所成义耶？」这样问。因为因明是宗、因、喻，这个宗是所成立的义，但是这个宗建立了那还不够，你要说出个理由来，就是因，用这个因来成立这个宗，是这样意思。现在这里说宗本来就是那样子，还用说因做什么呢？还说譬喻做什么呢？

卯二、答

答：为欲令他生信解故，非为生成诸法性相。

说因、说喻，那个目的是为了想要令对方，能够相信我所说的道理的关系，能够信而又能够明白这件事的意思，所以要说出个因来。我说声是无常的，但是也有人还不懂，所以需要再加以解释的。「非为生成诸法性相」，不是说诸法性相本来没有，我现在叫它生、叫它成，不是这个意思。

寅二、于能成（分四科）　卯一、立宗（分二科）　辰一、问

问：为欲成就所成立义，何故先立宗耶？

第一科「于所成」，这底下「于能成」。「于所成」就是那个宗，「于能成」就不同了，「于能成」分四科，第一科是「立宗」。又分两科，第一科是「问」。

「为欲成就所成立义」，就是为了想要成就所建立的道理，来开示对方，令他增长智能。「何故先立宗耶？」为什么一开始要立一个宗？就是你所欢喜的真理，把它表达出来，为什么先做这件事呢？

辰二、答

答：为先显示自所爱乐宗义故。

这就是先要显示出来我欢喜的道理，所以我要先把它立出来。我这个真理对人类是有利益的，所以我把它宣扬出来，这样意思。

卯二、辩因（分二科）　辰一、问

问：何故次辩因耶？

这底下第二科「辩因」，前面是「辩宗」，这是「辩因」，分两科，第一科是「问」。

什么理由建立了你的宗旨？你的道理？你所欢喜最重要的真理，你建立出来，建立就好了，为什么以后又要「辩」别这个「因」呢？这个因是什么呢？就是这个真理成立的一个理由。譬如说这个声音是无常的，为什么理由是无常的呢？所作性故。因为这个声音是创造出来的，它不是自然有的，是创造出来的声音。我们欢喜这磬的声音，所以就用好的铜，发声音的铜，再加一个磬槌，一敲，我欢喜这个声音，所以就是这样子，是创造出来的。其次要「辩因」，说明这个理由。「何故次辩因耶？」

辰二、答

答：为欲开显依现见事决定道理，令他摄受所立宗义故。

就是为的是我想要「开显」，就是这个道理隐藏在那里，你要把它开显出来，把蒙蔽的东西，把它破除出去，把这道理显出来。「开显」怎么办法呢？「依现见事」，要根据我们现在生活中所现见的事情，所现见的事情，你不能说太远的事情，谁知道呢？就是现在所看见的事情，我看见这一支花长出来了，有的人一下子把它割掉了，也拿走了，就是眼前的这些事情。「决定道理」，依这个现见的事情，来表达决定的道理。「决定」是什么呢？就是你也同意，我也同意的这个道理，表达了以后，你也同意了，我也同意了，那个道理是决定的道理；如果说我表达是表达了，但是你还不同意，那么这个道理还是不决定的，是这样意思。「令他摄受所立宗义故」，使令对方也能够接受我所建立的这个真理，目的是这样子，所以要辩因，不辩因还不行。

卯三、引喻（分二科）　辰一、问

问：何故次引喻耶？

这是第三科「引」譬「喻」，分两科，第一科是「问」。什么原因建立了宗，然后就辩因，第三段就引一个譬喻作什么呢？

辰二、答

答：为欲显示能成道理之所依止现见事故。

这就是为了显示「能成」立的道理，这个宗是所成立，这个因是能成立，这个能成立的道理，「所依止」的「现见事故」，现见的事情帮助这个因去成立那个道理，使令对方容易明白。譬如说声音是无常的，音是什么呢？所作性故。若说一个譬喻，犹如瓶等。我们常用灌水、装水的瓶子，这个瓶子是无常的，瓶子也是造作成的，声音也是造作成的，是凡是造作成的，它就是无常的，这个道理就可以成立了，这样意思，说出个「现见事」的譬喻。

卯四、同类等（分二科）　辰一、问

问：何故后说同类异类现量、比量、正教等耶？

这是第四科「同类等」，第一科「问」。这样子说这个譬喻，宗、因、喻，这三个都有理由，是这样子成立的。那么「何故」，什么理由在宗、因、喻以后，又说出个「同类」的譬喻？又说出个「异类」的譬喻呢？又说这个「现量」、「比量」和「正教量」做什么呢？要说那么多事情做什么呢？

这个「同类」的譬喻，譬如说声音是无常的，怎么知道是无常的？所作性故，是创造有的。说个同类的譬喻，犹如瓶等，或者犹如灯，或者犹如桌子都可以，这都是所作的东西，都是无常的，这是同类的譬喻。「异类」的譬喻，犹如虚空，虚空不是我们创造的，所以虚空是常，就是和声音是创造的，是无常，不是创造的，那就是常。这样子常与无常对比，更明显的会知道声音是无常的，所以有同类的譬喻、有异类的譬喻。又有「现量」，就是现见事，我们眼睛能看见的这一切现见的事，眼、耳、鼻、舌、身；再加上这个「比量」，就是第六识，有正确的智慧会推度、推测、推量、推求这件事是这样子；还有「正教量」，就是佛说的，前面说三种正教量。又说这个做什么呢？

辰二、答（分二科）　巳一、标因

答：为欲开示因喻二种相违、不相违智故。

就开示出来这「因喻」有两种，因是一种，喻是一种。而喻又有两种，就是有同类的譬喻，有异类的譬喻。同类的譬喻是相顺，就是「不相违」，声音是无常的，瓶子也是无常的，以无常来比例这无常，这个道理容易明白；「相违」背的，譬如说虚空，虚空是常，和声音是所作性，它是相违的，相违的是从反面来论证它这个道理。这样子能使令我们容易明白，所以叫做「智」，能够开显「因喻二种相违、不相违」的「智」慧，使令你增长智慧，所以要说这么多的事情。《披寻记》读它一下。

《披寻记》五六〇页：

为欲开示因喻二种相违不相违智故者：因喻二种，不能顺成所立宗义，是名相违；离此过失，能顺成宗，名不相违。此释建立同类异类。若能了知此或相违，或不相违，是名为智。此释建立现量比量及正教，三量为依，于彼相违，或不相违，决定了知故。

「为欲开示因喻二种相违不相违智故者：因喻二种，不能顺成所立宗义，是名相违」，那就叫做相违。「离此过失」，你与宗义相违，就是有过失了，现在不要有这种过失，「能顺成」立「宗，名不相违」。「此释建立同类」的譬喻，「异类」的譬喻。「若能了知此或相违，或不相违，是名为智。此释建立现量比量及正教」量。
「三量为依，于彼相违，或不相违，决定了知故」，所以要这样做。

巳二、广成（分二科）　午一、出因缘（分二科）　未一、相违

又相违者，由二因缘：一、不决定故，二、同所成故。

这底下「广成」，前面是「标因」，还是简料的说，这底下就详细的说这件事，多说了多少。分两科，第一科是「出因缘」。分两科，第一科是「相违」。

「又相违者，由二因缘」，有两个原因有相违的事情：「一、不决定故，二、同所成故」，这是两个，这是相违的，这是第一科。

未二、不相违

不相违者，亦二因缘：一、决定故，二、异所成故。

第二科是「不相违」的，也有两面个「因缘」：一个是「决定故」，前面是不决定，这是决定；「异所成故」，前面是同所成，这是异所成。这是「出因缘」，底下第二科是「成量义」，分两科，第一科是「相违」。

午二、成量义（分二科）　未一、相违

其相违者，于为成就所立宗义，不能为量，故不名量。

「其相违者，于为成就所立宗义，不能为量」，这就等于是解释前面这个，前面这个不决定故，一个同所成故，是相违的。这「相违」怎么讲法？就是「于为成就所立宗义」，你说出来个因，说出来个譬喻的目的，就是来成就所立宗义，来成立你所建立的这个真理。「不能为量」，但是你说出来的因，说出来的譬喻，它不是一个正确的，不是正确的，就不能成立了，也就是不决定了，所以叫做「故不名量」，就不算是一个正确的一个知识，所以不叫量。

这个地方是这样，这个「不决定」是什么意思呢？譬如说声音无常的，这是一个宗义，你若是说出一个理由，说出一个理由，说这个是所量义故，这个理由是所量义故。所量是什么意思呢？就是所认识的境界，用这个理由来成立声音是无常，就不能成立了，就是所认识的境界，声音是无常，是你所建立的一个道理，用这个所量义故，所认识的境界，这个无常是我所认识的境界，用这个理由很难成立的。譬如说虚空，我也看见虚空了，那虚空是无常吗？这不合道理。所以你若是这样子，就是不决定了。你所成立的这个道理是不决定，不能成立了。

「同所成故」是什么意思呢？这个「所成」刚才说过，就是这个宗义，就是你说声音是无常的，但是你要另外说出个理由来成立它，就是你说声音是无常的，还没能够建立好。那么你要说出个理由来，说这个理由，还没能够使令这个宗义建立的住，那么你这个理由是同所成，同一所成的那个理由，还没有成立好，就是这个意思，还要再多出一个适当的理由来成立才可以，这叫同所成立，就是你说了一个理由，也等于没说，还是没有成立，就这么意思。所以这个地方「其相违者，于为成就所立宗义，不能为量」，你说那个道理是不对的，那就不是个正确的，「故不名量」。

未二、不相违

不相违者，于为成就所立宗义，能为正量，故名为量。

「不相违者，于为成就所立宗义」，如果你说出来的这个因和喻，于那个宗义它是相顺的话，「于为成就所立宗义，能为正量」，就是声音是无常的，所作性故，大

家就会知道。因为什么呢？因为什么这个声音是无常的？是凡我看见所有的因缘所生的法，都是无常法，声音也是因缘所有，所以声音也是无常的，这样子我们就会明白，这是对的，我们会承认了。所以「于为成就所立宗义，能为正量」，能成立一个正确的知识，这才可以建立的住，才称之为「量」。

子五、结

是名论所依。

这就是因明论，你在立论的时候，要有这么一个依止，你这件事才能做的好。这个因明，这是唯识宗里面有这么一个学问，我这几天也去翻了翻，因为我们也没有正式学过，你说太多了，反倒不大容易懂，我们就简单这样说就好了。

癸四、论庄严（分四科） 子一、标

论庄严者：略有五种。

前面是「论所依」，现在是「论庄严」。「论庄严」分四科，第一科是「标」，第二科是「列」。「略有五种」，这个「论庄严」简单说有五种的庄严。

子二、列

一、善自他宗，二、言具圆满，三、无畏，四、敦肃，五、应供。

这是有五种的庄严，这是标列出来。这第三科是解「释」，解释的第一科是「辩论相」，辩论的相貌。分五科，第一科是「善自他宗」，「善自他宗」先解释，先说他善于通达自宗。

子三、释（分二科） 丑一、辩论相（分五科） 寅一、善自他宗（分二科） 卯一、释（分二科）辰一、于自宗

善自他宗者：谓如有一，若于此法毘奈耶中，深生爱乐；即于此论宗旨，读诵受持，听闻思惟，纯熟修行，已善、已说、已明。

「善自他宗者：谓如有一」，譬如说有一个人，「若于此法毘奈耶中」，佛教徒的立场，这个「此」就是指佛法里边的，佛法里边的法和律，「深生爱乐」，我们佛教徒对佛说的法和律，我们深深的有欢喜心。「于此论宗旨，读诵受持」，对于佛说的这个法和律，我们因为欢喜的关系，我们对于法和律的宗旨，里边重要的道理，有文也有义，我们得读诵它的文，我们还受持它的义，「读诵受持」。我自己「读诵受持」，我还不是完全明白，还要「听闻」，听别人讲解学习，向别人学习；学习了，又不是决定那样，自己内心还要「思惟」，还要专精思惟的，对于这法和律的道理，要专精思惟。「纯熟修行」，这个道理纯熟了的时候，然后在奢摩他里去用功修行，这样子。这就叫做「已善、已说、已明」，这么讲。这「读诵受持」就是「已善」；「听闻思惟」就是「已说」；你听闻思惟以后，你才能向人宣说，「纯熟修行」就是「已明」。但是《披寻记》上也有不同的说法。

《披寻记》五六〇页：

若于此法毘奈耶中等者：由佛善说法毘奈耶内法所摄，说名为此。（摄事分）说：道理所摄，名之为法；随顺一切烦恼灭故，名毘奈耶。于此论旨，依闻思修增上方便无能引夺，名为已善；辩才无尽，能立自义，名为已说；知殊胜德，名

为已明。

「若于此法毘奈耶中等者：由佛善说法毘奈耶内法所摄」，这是我们本身，佛法里边叫「内法所摄，说明为此」。「（摄事分）说：道理所摄，名之为法」，这是有道理的叫做「法」。「随顺一切烦恼灭故，名毘奈耶」，佛说的这个法门，我们若能够努力的去学习、去修行，它就能随顺一切烦恼灭，这件事是相顺的；如果你不学习佛法，你在色声香味触上活动，它就随顺一切烦恼增胜，烦恼就增长，是这样。所以这是能灭烦恼，所以叫「毘奈耶」。

若「于此论旨，依闻思修增上方便」，于此法、律、论的宗旨，「依闻」，这前面「读诵受持听闻」这是闻，还有「思惟纯熟修行」是修，由「闻思修增上方便」，这个良好最第一的法门，「无能引夺」，你经过闻思修的学习，你就得到了智慧，这个智慧是不可以引夺的，其他的什么，不能动摇你的智能的，叫做「不能引夺」。

「名为已善」，这就叫做已善，这样讲也很好，从闻、思、修这样学习叫做「已善」。「辩才无尽，能立自义」，你闻思修了的时候，你这时候，这个辩才是没有障碍的，「能立自义」，能建立佛法的真理，这叫做「已说」。「知殊胜德，名为已明」，你知道一切外道，一切世间其他的学说，都不如佛法，佛法是最殊胜的无能及者，这叫做「已明」。我们在菩萨戒里面，也有提到这件事，我们佛教徒去学世间法，学世间法也是可以，但是你要做毒想，世间法都有毒，做毒想，只有佛法才是甘露。

辰二、于他宗

若于彼法毘奈耶中，不爱不乐；然于彼论宗旨，读诵受持，闻思纯熟，而不修行，然已善、已说、已明。

这是第二科「于他宗」，前面是善自宗，这底下善他宗。

「若于彼法」，就是佛法以外的，外道的一切世间的学说，他们的法，他们的律里边，「不爱不乐」，因为这个都是生死边事，这苦恼的这些事情，不欢喜，不爱乐，不欢喜。「然于彼论宗旨，读诵受持，闻思纯熟，而不修行」，然而为了度化众生，你也要去「读诵受持，闻思纯熟」，也要去学习，但是可不依照他那里去修行去，「而不修行」。「然已善、已说、已明」，然而对这个世间上的事情，你也能善巧的通违，也能宣说，也知道它是有过失的。

卯二、结

是名善自他宗。

是名善巧自宗、他宗。《披寻记》读一下。

《披寻记》五六一页：

若于彼法毘奈耶中等者：恶说法毘奈耶外道所摄，说名为彼。由非道理所摄，不顺烦恼寂灭故。于彼论旨，研求善巧，是故闻思不爱不乐，故不修行。若于他说，速能了悟，速能领受，是名已善；速能酬对，是名已说；深知过隙，是名已明。

「若于彼法毘奈耶中等者：恶说法毘奈耶外道所摄，说名为彼」，佛法叫此。「由非道理所摄」，他们说的法不合道理，他们说的律毘奈耶，也「不顺烦恼寂灭故。于彼论旨，研求善巧，是故闻思不爱不乐，故不修行。若于他说，速能了悟，速

能领受，是名已善；速能酬对，是名已说；深知过隙，是名已明」，知道它们里面是有过失的，不是圆满的，所以叫做「已明」。

寅二、言具圆满（分二科） 卯一、辨声（分三科） 辰一、标

言具圆满者：谓如有一，凡有所说，皆以其声，不以非声。

这是第四大科「论庄严」，「论庄严」里面，第一科是「辩论相」。「辩论相」里面分五科，第一科「善自他宗」，已经讲过去了，现在是第二科「言具圆满」。这是辩论的时候，他说的语言，无所缺少，都具足了，能显示出来圆满的道理，这个大意就是这样。这一科里边分两科，第一科是「辨声」，分三科，第一科是「标」。

「谓如有一」，就是说有这么一位很有学识的，「凡有所说」，这个「凡」就是总的意思，所有的所说出来的语言，「皆以其声」，而「不以非声」，这样子说话的。这是「标」，底下「征」。

辰二、征

何等为声？

怎么叫做「声」呢？就是他发出来的语言，叫做声。这是问，底下解释，分两科，第一科是「标列」。

辰三、释（分二科） 巳一、标列

谓具五德，乃名为声。一、不鄙陋，二、轻易，三、雄朗，四、相应，五、义善。

「谓具五德」，他的语言的音声，具足了五种功德，才叫做声。那五种呢？一是「不鄙陋」，二是「轻易」，三是「雄朗」，四是「相应」，五是「义善」，就是具足这五种功德庄严。这是「标列」，底下解释，解释分五科，先解释这个「不鄙陋」。

巳二、随释（分五科） 午一、不鄙陋

不鄙陋者：谓离边方边国鄙俚言词。

怎么叫「不鄙陋」呢？「谓离边方边国鄙俚言词」，就是这个人，他在与对方辩论的时候，他发出来的语言，「离边方边国」，这个「离」就是「没有」的意思，没有那个边地的地方的那个国土，那个人的语言。「鄙俚」就是读书少，没有书香，所以说出那个话，说得很土气的，这样意思。「鄙陋」，他这位辩论者，没有这种缺失。

午二、轻易

轻易者：谓有所说皆以世间共享言词。

第二句是「轻易」。这「轻易」是什么意思呢？「谓有所说皆以世间共享言词」，他有所说的语言，也不是特别的，那么古奥的那些言词，就是世间上通行的，大家共同使用的这种语言，大家容易明白，所以叫做「轻易」。

午三、雄朗

雄朗者：所谓依义建立言词，能成彼义，巧妙雄壮。

「雄朗者：所谓依义建立言词」，就是他说的话，是根据那个道理，发出来的这个语言。这个语言，言里面有义，用这样的语言，来成立他所建立的道理。声是无常，这是义，然后用种种的语言来成立他。「巧妙雄壮」，这个语言，这个道理非常的巧妙，就是非常的好。「雄壮」就是很有力量，很坚定，不可动摇的这种威势，所以叫做雄壮。「朗」就是明朗，说出来的话是明了，不是那么样迷迷糊糊的，不是。

午四、相应

相应者：谓前后法义，相符不散。

「相应者」，这是第四。「谓前后法义，相符不散」，就是前一段说的法、说的义，后一段的法义，这个「法」就是文句，「义」就是文句所显示的道理。这前一段，中间那一段，后一段的法义，它都是互相符合，不是不相关联的，不是，它都是有组识的，有次第的，所以叫故「相应」。

午五、义善 义善者：谓能引发胜生定胜，无有颠倒。

「义善者：谓能引发胜生定胜」，这一句话特别地来赞叹语言里边的义，他这语言那样的雄壮、相应，但是里边的义，也是特别好的。有什么好呢？「谓能引发胜生」，他说出那个话，有两种好处：一个是能引发出来「胜生」，一个是能引发出来「定胜」，能引出来这两种好处。「无有颠倒」，不会引发出来错误的思想，不会这样。

《披寻记》五六一页：

谓能引发胜生定胜者：此中胜生，谓增上生道；定胜，谓决定胜道应知。

「谓能引发胜生定胜者：此中胜生」是什么呢？「谓增上生道」。「增上生道」就是人天的善法，使令你在人天里面的生活很美满、很如意的，没有这些不如意的事情。「定胜」是什么呢？是「决定胜道」，就是出世间的胜道成就了，不会再垮台了，不会这样子。这「增上生」虽然令你满意，但是是还是靠不住，有的时候无常了，满意的事情没有了，这还是不是太好。这「义善」就是他能有这样作用，所以叫做「义善」。

这是第一科「辨声」，这「言具圆满」分两科，第一科是「辨声」，他具足五种功德。这底下第二科是「显相」，分三科，第一科是「标」。

卯二、显相（分三科） 辰一、标

又此声论，由九种相言具圆满。

就是前面五种功德的语言，由九种的相貌，来庄严他的圆满的语言，又有九种功德。这是「标」，底下是列出来这九种相。

辰二、列

一、不杂乱，二、不麤犷，三、辩了，四、限量，五、与义相应，六、以时，七、决定，八、显了，九、相续。

这是列出来，底下是结。

辰三、结

如是一切相，总名言具圆满。

这九种相，加上了五种功德，总名为叫做「言具圆满」了。

《披寻记》五六一页：

由九种相言具圆满等者：翻下九种言过应知。（陵本十五卷十八页）

「由九种相言具圆满等者：翻下九种言过应知」，离这里不太远，有九种过失，发出来的语言，有九种过失，那九种过失，就和这九种相是相反的，也就是等于解释这九种相了，所以在这里不要解释，在下面再解释。

寅三、无畏（分二科） 卯一、释

无畏者：谓如有一，处在多众、杂众、大众、执众、谛众、善众等中，其心无有下劣忧惧，身无战汗，面无怖色，音无謇吃，语无怯弱。

这是「辨论相」，「善自他宗」一段，「言具圆满」一段，这两段讲完了，现在是第三段「无畏」。

「无畏者：谓如有一，处在多众」，很多的人众里面，还有「杂众」，还有「大众」，还有「执众」，还有「谛众」，还有「善众等中」，在这么多的人众里边，「其心」没有「下劣」的「忧惧」，他的心没有恐怖。这「忧惧」就叫做「下劣」，没有下劣的忧惧。「身无战汗」，前面是心，心没有惧，身体也没有恐怖，没有战汗，这面容也没有恐怖的容色。「音无謇吃」，发出来的语言，也是很流利、很流畅，不是口吃，这个字念「ㄐㄧˊ」，就是说话，说的结结巴巴的，不过那是一种发音的地方，这个组织有点问题，所以说话有一点结巴，「謇吃」。「语无怯弱」，语言上也没有怯弱的现象。

卯二、结

如是说者，名为无畏。

如是说者就叫做「无畏」。《披寻记》解释前面这一段。

《披寻记》五六二页：

处在多众杂众等者：如前已说六种处所，今应配释： 处多众中，谓于大众，如说四方人众聚集处，名大集中故。（陵本八卷十一页）处杂众中，谓于乐法义者前。处大众中，谓于王家，有大威力，名为大故。处执众中，谓于执理家。处谛众中，谓于贤哲者前。处善众中，谓于善解法义沙门婆罗门前。其心无有下劣忧惧，谓意表业；身无战汗，面无怖色，谓身表业；音无謇吃，语无怯弱，谓语表业。由此诸相，当知无畏。

「处在多众杂众等者：如前已说六种处所」，这个论处所，前面解释过。「今应配释」，这里说的这么多的众，就和那六个处所，应该配合着解释。怎么解释呢？「处多众中，谓于大众，如说四方人众聚集处」，从四面八方来的人，聚合在这里，

在大集会中，所以叫做多众。「（陵本八卷十一页）处杂众中，谓于乐法义者前」，这个杂众是这样意思，是指说欢喜法义的人前面，这些人叫做杂众。「处大众中」，这个大众是什么呢？「谓于王家」，这是政府的领导人，「有大威力」的这些人，「名为大故」，所以叫做大众。执众怎么讲呢？「处执众中，谓于执理家」，就是这些法官、律师、司法官这些人，这样的众之中。「处谛众中，谓于贤哲者前」，这个「谛」就是诚实的人，不说谎话的人，这叫诚实；「贤哲者」就是品德好，有智慧的人，这就叫做谛众。「处善众中」是什么呢？「谓于善解法义」，就是他能够善巧的通达法义的这些「沙门」，或者是「婆罗门」，这些人的前面，这叫做「善众中」。

「其心无有下劣忧惧，谓意表业」，这一句话「其心无有下劣忧惧」，是身、口、意三业，这是「意」的「表业」，意表现出来的一个相貌，意业。「身无战汗，面无怖色」，这是「身表业」，身表现出来的业相。「音无謇吃，语无怯弱，谓语表业。由此诸相，当知无畏。」

这件事，当然有人在大众里说话，心情不自在，是有这么一件事。以前我们在三蕃市大觉莲社，我们说出来名字也可以，就是谢冰滢教授，她是台湾来的大学教授，她自己就说，她说她小时候，老师叫她上台讲演，他吓得就跑了，这事。这种事情，好像很多人都有这件事，我说我自己，我也是有这个问题，大众里说话，心情不自在，但是定老法师叫我常常在大众里讲话，慢慢训练，慢慢训练就好一点。我感觉...，我也遇见了好多人，好像有些人没有这件事，他生来就是那样子，就在大众里，他就是很自然地就这样讲话。所以这个情形有两种：一种是生来就是那样子，有的要经过长期的训练，慢慢的会好转一点，是这样子。但是我在想为什么会这样子呢？因为我本身，我自己知道，我第一次在大众里讲话，就和那些不害怕的人一样，我一点儿都没有事，可是后来忽然间又害怕了，我自己也不知道怎么回事情。这个事情，后来又逐渐训练，又好一点。这件事...，可能还是自己栽培的不够，可以分两方面：一个是身体有问题，这个生理上不健康，所以就是有这个问题；第二个是宿世的栽培不够，所以有这件事。那么就好好多栽培了，多静坐、多忏悔、多静坐、多做功德，功德多了，自然是心情就会好一点，就会自在。

这是第三科「无畏」，解释完了。第四科「敦肃」，分两科，第一科「释」，第二科「结」。

寅四、敦肃（分二科）　卯一、释

敦肃者：谓如有一，待时方说而不儳速。

「敦肃者」，这个辩论的相貌，这第四科叫做「敦肃」。这「敦肃」是什么意思呢？「谓如有一，待时方说而不儳速」，就是有这么样一个智慧的人，在大众里，彼此在辩论的时候，「待时方说」，你要等待，到那个时候，你才说话，自然知道那个时候，知道那个时间的。什么叫做「时」呢？就是「而不儳速」。「不儳」，这个「儳」是什么意思呢？就是对方那一段话还没说完，你中间就要说话，这叫做儳。现在「不儳」，不要，他说完你再说。我也的确遇见这种人，其实这种人还不算少数，就是人家的话，那一段话很有道理，他要说完，他不，他中间就要讲，就是不要「儳」，这是一个。

「不速」，你说话的时候，慢慢的一句一句讲，不要说太快，那就叫做「待时方说」。不要急，这个不急，有好多好处，因为你这个心，心是非常利的，但是你表现出来慢一点，你本身有活动的空间，你还可以想的，一句一句讲；并且你这样子，你慢一点讲，你所记忆的容易想起来，所以不要急，慢慢说。我本人还有一个毛病，不知道你们有没有发觉，就是一开始讲话的时候，这话已经到了嘴边，说不出来，非要慢，等一等，这个话才说出来，我还有这种毛病，慢慢的、慢慢的，等到过一会儿才

能正常，一开始不能，这又不知道有什么罪过，有这个现象。这是第一个「待时方说」，这就叫做敦肃，「是名敦肃」。

寅五、应供（分二科）　卯一、释

应供者：谓如有一，为性调善不恼于他，终不违越诸调善者调善之地，随顺他心而起言说，以时如实能引义利，　言词柔软，如对善友。

「应供者」，这个「应供」，这是第五科，第四是「敦肃」，第五科是「应供」。这「应供」怎么讲呢？「谓如有一，为性调善不恼于他」，就是这个人的心性，性者心也，就是那个人的性格，也就是那个人的心，调柔良善，那个人的性格很调柔，不是那么暴烈的强暴的那种人，「调善」。「不恼于他」，就是有问题的时候，当然没有事情的时候，不会恼乱人，就是有事情的时候，他也不恼乱你，他心里面还是很调柔的，不恼乱你。

「终不违越诸调善者」，我们平常来说，见到那个软弱的人就好欺负，要欺负你。现在说对方，「为性调善」，是说他本人，这底下「终不违越诸调善者」，是对方，对方是一个性格调柔良好的一个人，他也不会去冲击他，「终不违越诸调善者」，看他好欺负，他也不欺负，这是「终不违越诸调善者」。

「调善之地」，这个「调善之地」是什么？这个「地」是什么？就是万物生长的地方，在这里来说，前面这句话「诸调善者」，是指那个人说的，那个人他表现出来的言行，都是很温和的，那个温和的形相，从那里来的呢？是从「调善之地」来的。「调善之地」是什么？「调善之地」就是他的心，他心调柔，所以发在身语上，也是调柔，意调柔，发在身语上也是调柔的，「调善之地」。

「顺他心而起言说」，这个人，这个辩论者，和他说话的时候，他能随顺他的意思，去发出来言论。当然这个话就是说真实语，这个地方有个「为性调善，不恼于他」，你若说谎话，就是触恼人了，这不合道理了，说真实的语言，这里头有这个意思，说真实语；这里面还有一个意思，也是说这个寂静的语言，寂静的语言，就是没有烦恼，他心里面没有烦恼，他以很和平的一个心情，来同你说话。譬如我们有时候说话，看那个人不对了，心里面就恨，里面有点憎恨，用这恨心同他说话，那就不寂静，非寂静，不是寂静了。这里就表示「为性调善，不恼于他」的这个人，他和对方说话的时候，就没有这个不寂静的过失。

「随顺他心」而去说话，这个地方有两件事，这一段有两件事：一个是说真实语；一个是心里面没有烦恼，不用烦恼同对方说话，心里面寂静。这也是要学习，慢慢的，说话的时候，常常说话的时候，佛菩萨说法的时候先入定，我们没有定，我们先把心也静一静，静下来，然后用寂静的心，没有愤怒的心，也没有贪心，用智慧向对方说话，就避免了这种过失。你说得对，但是你若心里面有愤怒，和对方说，对方就有反感，就容易可能，我就是不承认，我是不对，但你这样说，我就不承认，所以有这个问题。所以这个地方，「为性调善不恼于他，终不违越诸调善者调善之地，随顺他心而起言说」，这样意思。

「以时如实能引义利」，这是「以时如实」，前面说是「待时方说」是「以时」，这第二段是「如实」。你能具足了这样的条件，你说真实语，而且还是很和善的这个态度，你向他说，「能引义利」，就能够有效果，能够满足你预期的效果，对方也受到你的感动，你这样和我很友善的说话，我也就容易接受，大家就不会有诤论，大家很快乐的解决了问题。所以「能引义利」，能引出功德。「言词柔软」，就是不麤犷，说的不是那么粗气，「言词柔软」。「如对善友」，这就是说这样的法语，就像和一个好朋友，大家在见面谈话似的，非常的友好，这样子说话。

卯二、结

是名应供。

你具足了这样的功德，说这个人真是好，我应该供奉供养他，怎么怎么的，就是有这样的德性感动了人，所以叫做「应供」。这底下《披寻记》的意思，我刚才已经讲了，我念一念也好。

《披寻记》五六二页：

以时如实能引义利等者：（有寻有伺地）说：于邪举罪时，有五种邪举罪者：言不应时故，名非时语者；言不实故，名非实语者；言引无义故，名非义语者；言麤犷故，名非法语者；言挟瞋恚故，名非静语者。（陵本八卷十三页）今于此中，亦说五相，如次翻释应知。

「以时如实能引义利等者：（有寻有伺地）说」，这讲过了，「于邪举罪」的「时」候，举罪这件事是对的，但是邪举罪，就是不对了。「有五种邪举罪者：言不应时」，你这个时候，你举罪不对，你应该找一个适当的时候，来举他的罪，你不应时，「名非时语者」。你这个人说话，不知道时间，不知道机会，所以这上头一段「待时方说」，这就是要懂得这件事。「言不实故，名非实语」，你说话说的不真实，搞错了，那叫「非实语」。那也很难，那对方是不能接受的，那就是大家反倒有诤论。

「言引无义故，名非义语」，这样子，你说出来的话就算是有道理，但是你态度不对，也会引起诤论，反倒是愈讲话，是愈有问题。「言麤犷故，名非法语者」，这个麤犷也是个问题，太粗气也是不好。「言挟瞋恚故，名非静语者」，这个烦恼是不寂静的，你心里面有烦恼，你就是不寂静，你说出来的语言，就有烦恼的气氛在里边，对方也会起烦恼，于是乎大家都动乱起来，所以这是「非静语者」，前边这也应该是这样意思。不过这个「非静语者」，应该配合在「为性调善不恼于他」，配在这里；这里边也应该是实语，实语也配在这里，这里包括这两个意思在内。

丑二、释庄严（分四科）　寅一、总标

若有依此五论庄严兴言论者，当知复有二十七种称赞功德。

这是第二科「释庄严」，「论庄严」这一段，这第三科是解释里面分这两科，第一科是「辨论相」，第二科是「释庄严」，解释这个庄严的意思。分四科，第一科是「总标」。

「若有依此」，假设有这么一个人，依此「五」种「论」的「庄严兴言论者」，他发出来言论，同人讲话。这个佛的确是大智慧，其实在律上有这个话，佛教是真理，但是你也不能有所仗势，你还要有其他的优点配合着，来宣扬真理，你才容易流通，才能够流通出去的。这可见佛也很懂得人情，众生的心，不全是重视真理的，也还是重视情感的，你也要照顾他的心情，照顾他一下，然后再讲真理的，应该是这样才对的。这是第一科「总标」。「当知复有二十七种称赞功德」，前面说五种的论庄严，你知道还有二十七种的不同，来称赞这个论庄严的功德。

寅二、更征

何等名为二十七种？

这是第二「更征」，再提出来问题，什么叫做「二十七种」呢？

寅三、别列

一、众所敬重；二、言必信受；三、处大众中，都无所畏；四、于他宗旨，深知过隙；五、于自宗旨，知殊胜德；六、无有僻执，于所受论情无偏党；七、于自正法及毗奈耶，无能引夺；八、于他所说，速能了悟；九、于他所说，速能领受；十、于他所说，速能酬对；十一、具语言德，令众爱乐；十二、悦可信解，此明论者；十三、能善宣释义句文字；十四、令身无倦；十五、令心无倦；十六、言不謇涩；十七、辩才无尽；十八、身不顿蹙；十九、念无忘失；二十、心无损恼；二十一、咽喉无损；二十二、凡所宣吐，分明易了；二十三、善护自心，令无忿怒；二十四、善顺他心，令为愤恚；二十五、令对论者，心生净信；二十六、凡有所行，不招怨对；二十七、广大名称，声流十方。 世咸传唱，此大法师，处大法师。

这底下第三科是「别列」，把这二十七种的相貌把它列出来，一共二十七种。这二十七种，其实也就是前边五种庄严里边的意思，等于是把前面这几种功德，再详细的解释出来。

「一、众所敬重」，第一个功德可以值得称赞的功德，就是「众所敬重」。你有这种优点，优越的一种相貌，大家就会敬重你，你说的道理，还没说出来，但是你这个态度太好了，大家就是恭敬你，你看，这真是太好。

「二、言必信受」，因为你的态度好，给人好印相，你说的那个理论，就算是理由不十分充足，大家也容易接受相信，受到你的感动了。

「三、处大众中，都无所畏」，第三个就是你在大众里面，一点恐惧也没有，还是很自在的这样子，这也是一种庄严。

「四、于他宗旨，深知过隙」，第二就是你要有智慧，你在辩论的时候，对方他所学习的这些学问、这些知识，你要深深的知道它有过失，它有漏洞，这个地方有错误，你要知道这件事；你一无所知，怎么能和人辩论呢？不可以。所以这样说，若是想作一个大法师，弘扬佛法，要多用功、多读书，读书少是不可以。当然你若常常为人讲，那个坐禅的人，就呵斥那些讲经的，你就是嘴巴皮，嘴巴皮不简单的事情，不简单的。你若多读书，你知道很多的事情，那是完全不同。多读书，但是你还要有头脑，你还要记忆，还要记忆力。记忆力，谁得陀罗尼了？所以要多静坐，多静坐，增长记忆力，能够加强你的记忆力，多静坐，会得到很多你意想不到的好处，多静坐，你想不到的好处都会有。你不静坐，光是逞前一生栽培果报的力量，当然也可以，前一生作了很多的功德，今生得的果报得的好，那当然也好，但是若要有静坐的功夫，那就是更好了，就是更殊胜。所以从这一方面来说，我们要多努力栽培自己，栽培的不够，不行。

「五、于自宗旨，知殊胜德」，这件事也不容易，就是我们自己学习佛法，佛法里边这个宗旨，你要知道，那个地方是特别殊胜的地方，是一切外道，一切世间的知识所不能及的地方，要自己知道。不能说：「所有的宗教都是劝人为善」，你这样说话，就是你已经输了一半了。怎么可以这样说话呢？就是不知道自己佛法的殊胜，你怎么可以做大法师呢？做大法师就不及格了。说我学了十年了，你那十年还没毕业，要知道。

「六、无有僻执，于所受论情无偏党」，这「无有僻执」，就是没有邪僻的执着。怎么叫「无有僻执」呢？「于所受论情无偏党」，就是其他的人，各式各样的人，或者是非佛教徒的，他有学问，有什么思想，你接受了以后，你心里面领解了以

后，你心里面不要有偏爱，不是我的，我都排斥，这个态度是不对的。说他是外道，他也有些优点的地方。这个律上，我们出家人的戒律上面，佛也说了，外道有些时候，说合理的地方，我们也应该承认，那就是「无偏党」。党者亲也，党者爱也，「无偏党」就是没有偏爱。你心里面一定要公平，不能偏爱，不能有偏爱，不有能有私心的，这个意思，要这样子。你这样子，你说出来的话，对方也容易接受，感觉到你这人是对的，很公平，也会受到感动，你又多得了一分，你就容易战胜了。

「七、于自正法及毘奈耶，无能引夺」，就是在自己这方面的佛法，和这「毘奈耶」就是律，你所学习，你所得到的见地，「无能引夺」，没有人可以动摇你的，一定要达到这个程度，你对佛法本身的认识，要达到这个程度才可以，这都是要用功学习的。所以我们学习佛法，不可以得少为足的，得少为足不行。所以这里面就是，你这互相，你若想要同人辩论，你要有这样的优点，你要知道对方他的缺点在那里，你要知道；你要知道本身殊胜的地方在那里，而你也要有这种力量。「于自正法及毘奈耶，无能引夺」，你要达到这个程度。

在《大智度论》的前边，《大正藏》第二十五册，《大智度论》的前面有个《三法度经》，前面还有一部经，说到有梵天的外道，外道的名字叫作梵天，就是读书多，很有辩才。很有辩才，就是有的人对他说，说你和我们辩论，你赢了，对你并不光彩，因为我们很普通的人，这沙门释迦牟尼佛的弟子里，有大智慧人，你同他辩论，若战胜了，那你是第一，你和我们战胜了，那不算什么。所以这里有这个问题，你说：我也有辩才，我口才很利；但是一听你说话，口才是利，口才很好，你读书不够，就听出来，一听就知道。所以你若是和一般的人，怎么叫一般的人？我也有这种感觉，一般的集会上，多数都是平常人来听你讲经，多数是这样子；特别的有大智慧的人，有修养的人来听你讲经，不是那么容易的，这种人多数不动，多是不出来。除非是你的名望特别高了，像印顺老法师，他若去讲经，譬如在香港，印顺老法师来讲经，香港大学的教授，文化大学那些大学教授，崇基书院这些教授，他们来听，在香港的时候，他也来，你别的人讲经，他来？这就是有这个事情。所以你非要自己好好乐学，好好学才可以，不好好学不可以。

「八、于他所说，速能了悟」，这还是智慧，对于对方说出什么话，你很快的就明白他在说什么。我们人与人之间有时候说话，还不是说是有什么特别高深，对方还没听懂，还没听明白，你看，就是有这种事情。

「九、于他所说，速能领受」，前面是「于他所说速能了悟」，这底下「速能领受」。这句话怎么讲？我想了一想，想了又一想，才明白一点，就是你了悟了不算，你还能够「持」，这个「受」就是「摄持」，他这一段话里面有几个意思，你很快的就能掌握到，不但是能明白，你还能常握到，能摄持，马上他这一段话里有三个意思，或者四个意思，或者五个意思，你马上都能知道，知道倒底有什么不同，你能够都知道。立刻「于他所说，速能酬对」，你这几个意思里面，有几个可以能立得住，有几个是不对的，你立刻就能反应，就能回答他，这事不是容易。你若能明了，或者还办得到，还能记得住，不容易。这个「速能领受」是表示你能记得住，这个「领」是「统领」，就是全部的，都能记得住，有这样意味。

「十、于他所说，速能酬对」，就是当时就能回答你，反驳你，你这个地方不对，你这个地方不对，这个地方不对，是不容易。

「十一、具语言德」，还具足语言的功德，「令众爱乐」，说出来的语言，大家都欢喜，这也不容易。我们看这些故事上，譬如说舍利弗尊者的舅舅，摩诃拘希罗，拘希罗他那时候还不信佛，从南方读书回来，一看见他的外甥随佛出家了，他就来找到佛来辩论。后来他发觉什么呢？他发觉佛说的话，知道他错误了，但是不明显的给你揭露出来。你看还有这么一件事，这也是一种道德观念，就是你是不对了，含蓄

的，不要令你太难堪，你看这还是，这佛的大慈悲，也是大智慧。所以是「于他所说，速能酬对」。第十一具语言的功德，令众爱乐，生欢喜心。你说对，把对方的错误指出来了，对方还感觉到你很爱护他，你看这个事情，真是难得。

「十二、悦可信解」，「令众爱乐」，这也有「悦可信解」，大家生欢喜，相信你的见地，对你的见地明白了，而能够相信，你看这也是不容易。「悦可信解，此明论者」，能信解你这个智能论，你这个智能的语言，他能信而能解，这就是不容易。有的人，你有很多的优点，有很多感动人的地方，你说出来话，他虽然没有解，但是他相信，他还认为你说的好，但实在不一定就能解。这个地方说是能够解，这也是不容易。

「十三、能善宣释义句文字」，「能善」，他能够善巧的宣扬出来，解释这义句的文字。这文字所成的句，这是能诠显的；义是所诠显的，用这文句来显示这个义。假如这文句，若是太含蓄了，就不容易解释。我读这《摩诃止观》的时候，智者大师引《大涅盘经》的一段话，就是不懂，《大涅盘经》这段话，完全是看不明白，智者大师一解释，就明白了，心里生欢喜心，很难懂的地方，他解释的很妙，生欢喜心。这地方就是「能善宣释义句文字」，你要有这种优点。

「十四、令身无倦」，还有这个功德，他能够使令身体不疲倦。

「十五、令心无倦」，第十五，令心也不疲倦。这个当然有两样事：就是宿世栽培的好，今生这个身体强，身体特别健康；另外有戒定慧的功德，有定力，这个定，你心一寂静，这定的力量能摄持你这个身体，他就能够令你不疲倦，还有这种事情。

「十六、言不謇涩」，就是和前面那个「謇吃」的意思一样，就是说出来的话，非常流畅。

「十七、辩才无尽」，他那个辩才是无穷尽的，一样道理、一样道理，无穷无尽的能演说，说的令你非常容易明了。

「十八、身不顿蹙」，这个身体，「顿」就是困乏憔悴，这个身体，虽然是消耗了很多的精神，但是你身体还是很正常，并不困乏委悴憔悴，没有疲劳的样子，「身不顿蹙」。

「十九、念无忘失」，他这记忆力特别强，他不忘，你经过他的心意识的时候，他就不忘，不忘，这也是容易有智慧的地方，「念无忘失」。

「二十、心无损恼」，他这个心里没有损恼，就是对方不管怎么样不讲道理，怎么样触恼，他心里面还是不恼，心里面还是很平静。他也不损恼别人，他也不接受别人的损恼，心里面不动，总是很和平的，所以他不劳神，在这里也有关系。心里不劳，也就是因为有定慧的关系。

「二十一、咽喉无损」，这果报很坚强。

「二十二、凡所宣吐，分明易了」，容易明白，就是容易明白的，他宣说是容易明白，不容易明白的，经过他说也容易明白，是这样。

「二十三、善护自心，令无忿怒」，他能善巧的保护自己的这一念心，叫他不忿怒，心里老是平和的，温和。

「二十四、善顺他心，令无愦恚」，他不但是自己不烦恼，也能够随顺对方的心

情，也令对方不愦恚，也还有这种能力。

「二十五、令对论者，心生净信」，这是二十五，使令对方能生出来清净的信心。你的大智慧、大慈悲，这么多的优秀的地方，能感动了对方，对方就是相信了你所宣扬的佛法了，也生出来没有疑问。这个「净」就是没有疑问，没有疑惑了，叫做「净信」。若有疑惑心，就没有信心了，所以不信是污浊的。对于佛法没有疑问，能相信佛法，那么叫做「信」，没有疑浊。

「二十六、凡有所行，不招怨对」，他不管是身口意，表现于外的身口，同各方面去接触的时候，都「不招怨对」，不会引来怨恨，不会有敌。「对」者敌也，不会树立了一个敌人。本来是个好事，但是我们智能不够，就制造出一个敌人出来，你看这事就不圆满，这真是遗憾的事情。

「二十七、广大名称，声流十方」，你看具足这么多的优点，当然大家都在赞叹他，所以有广大的名称。他的这种好的名声，流布到十方去了，各方面都知道。

「世咸传唱，此大法师，处在师数」，这世界上很多人，大家在传布，在赞叹说这个是大法师，这个法师是处在大师的数目之内的，是属于这一流的大法师，这是具足二十七种功德。

寅四、喻合

如受欲者，以末尼真珠琉璃等宝，厕环钏等宝庄严具，以自庄严，威德炽盛，光明普照；如是论者，以二十七称赞功德，厕此五种论庄严具，以自庄严，威德炽盛，光明普照，是故名此为论庄严。

这是第四科「喻合」，前面说他有这么多的功德，现在用譬喻来同他会合，也就是用譬喻来赞叹他。这解释庄严这一科，一共就是分四科，第一科「总标」，第二科「更征」，第三科是「别列」。「别列」说完了，现在第四科是举譬喻来合这件事。

「如受欲者」，前面赞叹这位大法师的功德，说一个譬喻，就像在世间上享受五欲的人，他用这「末尼真珠」，「末尼」翻个如意珠，所以就是宝物，或者「真珠琉璃等」这些「宝」物，「厕环钏等宝庄严具」，就是加在他身上，戴着环、戴者钏等宝庄严具，就是真珠琉璃这些宝再加上去。「以自庄严」，用这此宝物来庄严自己的身体。「威德炽盛」，于是乎他的威德，就更加倍的好起来了，殊胜起来了，好像看着有很多很大的「光明」似的，「普照」到各地方去。这是个譬喻，这底下合。

「如是论者，以二十七称赞功德，厕此五种论庄严」，用二十七种值得称赞的功德，加在，「厕」就是参在里头，参加在那五种论庄严具里面，「以自庄严」，也自然是「威德炽盛，光明普照」，也自然是这样子。「是故名此为论庄严」。

子四、结

是名论庄严。

这底下第四结束，这是大科的第四科，「论庄严」一共分四科，这是结束。我们佛教若有这样的人，佛法自然是应该兴盛了。但是这个事情，就是要慢慢的栽培，不栽培是不行的。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

癸五、论堕负（分三科） 子一、标

论堕负者：谓有三种。

「因明处」一共有七大科，第一科「论体性」，第二科「论处所」，第三科「论所依」，第四科「论庄严」，这四科都讲完了。现在是第五科「论堕负」，就两方面辩论到现在这里，一方面已经输了，叫做「堕负」。这个「堕负」，「有三种」情形。

子二、列

一、舍言，二、言屈，三、言过。

第一个是「舍言」，第二个是「言屈」，第三个是「言过」。这是标出来数目，标数，底下是列出来名，舍言、言屈、言过，这是列出来名字。底下第三科解「释」，先解释「舍言」。分五科，第一科是「标」。

子三、释（分三科） 丑一、舍言（分五科） 寅一、标

舍言者：谓立论者，以十三种词，谢对论者，舍所言论。

「舍言者：谓立论者」，这是说输的这一方面，他建立他的一个理论，他这样的言说。他「以十三种词」，以十三种的言词，「谢对论者」，就是告谢对方，向对方表示他是输了，这样意思。「舍所言论」，就是弃舍言论，就是停止辩论了，这个意思。这是第一科是「标」，底下第二科是「征」。

寅二、征

何等名为十三种词？

「何等名为十三种」言「词」呢？这是问，底下列出来。

寅三、列

谓立论者谢对论者曰：我论不善，汝论为善；

这底下列出来这么多的话，这一共是六对半。「我论不善，汝论为善」，这个不善与善相对。《披寻记》解释这个不善和善。

《披寻记》五六三页：

我论不善汝论为善者：于一切法能起谈论，是名为善；与此相违，是名不善。

「我论不善汝论为善者：于一切法能起谈论」，这个一切法，不管是说什么，他都是能说出一条道理来，出言成章，「是名为善」。当然这就是要有学问，而又要有智慧才可以。「于此相违」，就「名」为「不善」了，你的学问不够，你的智慧不够，遇到一个问题，自己不能分析，不能观察，就是没有话好说了，那么你就输了。

我不善观，汝为善观；

「我不善观，汝为善观」，这是第二双，《披寻记》解释。

《披寻记》五六三页：

我不善观汝为善观者：于所立义，审知因喻二种相违，或不相违，名为善观；若异此者，名不善观。

「我不善观汝为善观者：于所立义，审知因喻二种相违」，就是所建立的理论，譬如说我建立，声音是无常的，建立这个。「于所立义，审知因喻」，这个「因喻」就是所作性故。为什么音声是无常的？因为它是因缘造作出来的，这就是个理由。譬喻犹如瓶等，就像瓶子，或者是犹如一个灯，或者犹如一个桌子，都是因缘生法，都是无常的，所有因缘和合所造作的法，都看见它是无常的，所以声音也是无常的。这样因和喻，它与所立义是不相违，而相顺，那就是「名」之为「善」。

如果是相违冲突的，譬如说声音是常，声音是常住的，它就是，它不灭的，只有显与不显的不同，声音的体性是常住的。那么是识所量故，就是它是所认识的一个对像，用这样的理由，成立声音是常，这就有问题了。识所量故，所认识的对像，所认识的对像多得很，譬如这个灯，也是所认识的对像，瓶子也是所认识的对像，那么所认识的对像，虚空也是所认识的对像，那么这个用识所量故，这个理由，不能成立声音是常，这个成立，立不起来的，那么就是它相违。譬如说犹如虚空，说虚空是常，声音也是常，这个虚空，倒是可以譬喻声音是常，但是识所量故，这个地方有问题，就是不可以。如果你若是犹如大地，那还是有，这个大地也是无常的，这样说，识所量故，犹如大地，这个因和比喻，都和你所立义，声音是常有冲突，那就建立不起来了，那是「不善」。所以说「于所立义，审知因喻二种相违，或不相违，名为善观」，你知道相违，知道不相违，叫善观。「若异此者」，那就是「不善观」了，不善观的时候，你就输了。

我论无理，汝论有理；

「我论无理，汝论有理」，承认我的辩论没有道理，你是有道理的。

《披寻记》五六三页：

我论无理汝论有理者：立宗离过，是名有理；与此相违，是名无理。

「我论无理汝论有理者：立宗离过，是名有理」，你立出来这个宗因喻，没有过失，就是有理。「与此相违」，就叫做「无理」。譬如声音是无常，这是有道理；声音是常，这是没有道理的，那么就是这样的意思。

我论无能，汝论有能；我论屈伏，汝论成立；我之辩才唯极于此，过此已上更善思量，当为汝说。且置是事，我不复言。

「我论无能，汝论有能；我论屈伏，汝论成立」，这是第五双。我的理论，我的言论不合道理，不善观察，不善，所以我输了，我「屈伏」了。这个「汝论」是有道理的，是善观察的，是有能力的，所以是「成立」了。

「我之辩才唯极于此，过此已上更善思量，当为汝说」，这是第六双。我这个辩才，就是最高就达到这里，再过这里，我就不及格了，来不及了。所以再往上的境界，我要再学习、再思量，我再和你讨论。

「且置是事，我不复言」，这是一个单的，没有双。现在这件事，就暂时把它停在这里，我不再发言了。这个人还算有一点智慧，就是我输了，我就承认，我不强辩，这还是好。

寅四、释

以如是等十三种词，谢对论者，舍所言论。舍所论故，当知被破，为他所胜，堕在他后，屈伏于彼。

说到这里，我又想起来一件事，是个很有名的一件事。我们每一位同学都有《法相大辞典》？《法相大辞典》前面有欧阳竟无的一篇序，你们看过没有？欧阳竟无那序上说，有「新贵少年」，从「苟非其人去矣世亲」，以下那一段文是说谁，你知道吗？他就是在呵斥法尊法师，呵斥他，那一段文上，他也说出他的理由来。那么我最初读到这个《法相大辞典》，我也知道，因为《辨法法性论》，是法尊法师翻译的，但是怎么回事，法尊法师有没有同他辩论，就不知道。后来我看见这篇文章了，就是在张曼涛编辑的大乘丛书里面，有法尊法师反驳他的文章，说得非常的详细，连我们不是明白宗因喻的人，不是明白唯识道理的人，道理都是容易看得懂。

法尊法师发表发一篇文章，就是反驳欧阳竟无的。反驳情况怎么样呢？我在香港的时候，遇见一个法师叫做昙钵法师，你们知道这个人是谁？昙钵法师是印顺老法师在武昌佛学院的同学，印顺老法师他若来香港，他总是来看他，还有一次我陪着印老去看他。这个昙钵老法师亲自同我说，他说欧阳竟无临命终的时候，拿着法尊法师这篇文章，对他的学生说：到现在没有办法反驳。没有办法反驳，就是不能驳。这个昙钵老法师加上一句话，昙钵老法师，年纪很大了，很用功修行的一个人，但是他是修密的。他说法尊法师在西藏学因明，那些老喇嘛的因明很厉害，说出这么一句话。欧阳竟无就是说了，就是「且置是事，我不复言」，没有话说。他这些学生了不起，这个吕秋易、吕征、王恩洋都是他的学生，我看他的学生也是无可奈何。吕征对因明是专家，因明有著作，也是无可奈何，就是输了，输了就是输了，没有话好说。就是他还是讲道理，所以「且置是事，我不复言」，就是没有话说了。这是都是像欧阳竟无这样的人，像法尊法师这样的人，这是在我们今天的佛教，现在来说是五十年前，一九四八年，现在是一九九八年，五十年，这事情是抗战时的时候，卢沟桥事变，七七事变以后的事情，欧阳竟无已经不在南京了，到四川去了，到四川的时候，已经五十年前的事情了。那时候我这么看，欧阳竟无和这些人，都是我们佛教很高层的人士了，不是一般的人，像法尊法师这些人。我想这件事，这底下是我没有根据的话，我看法尊法师写那篇文的时候，已经有印顺老法师的意见，他们可能是在一起，在重庆，在汉藏教理院的时候，有可能。不过印顺老法师还在，若你有机会见面，问他，他可能会知道。这个陈剑民也和印顺老法师同事一个时期，也是在汉藏教理院，也是很熟的，他们。这些人还是对佛法有研究的人，他们若是辩论起来，还是有道理的。

「当知被破，为他所胜，堕在他后」说是应该知道，我的立论，被对方破坏了，「为他所胜」他对方胜了，我是堕在他的后边了，所以叫做堕负。「屈伏于他」我要尊重他了，屈伏于彼。

寅五、结

是故舍言，名堕负处。

这是第五，就是结论，作结束了。这个我们佛教里面打笔仗的事，不是连续不断的，有的时候，就有一回事情。头多少年，这个往生净土的，究竟是带业往生呢？是灭除业障往生呢？这又一回辩论，辩论好像也很热闹。在这一回辩论之前，有佛是不是万能，又有一回辩论，那个时候辩论是续明法师，他先说佛不是万能的，后来就有

很多人，有些居士，也有法师，同他辩论。听说续明法师很辛苦，他本来身体就不大好，很辛苦，后来这个事情是结束了，他去印度去，就往生了。还有其他的什么辩论，我就不知道了。还有一回天台宗的性俱善恶论的问题，那是少数人，也是有一回辩论，辩论的也是很厉害，很厉害，似乎是多少有一点超越了轨，越轨了有一点。

丑二、言屈（分三科）　寅一、标列

言屈者：如立论者，为对论者之所屈伏。或托余事方便而退，或引外言，或现愤发，或现瞋恚，或现憍慢，或现所覆，或现恼害，或现不忍，或现不信，或复默然，或复忧戚，或竦肩伏面，或沈思词穷。

「言屈者」，这是一共分三段，「舍言」这一段说完了，底下是第二段「言屈」。这样说，对《楞严经》有一个大的辩论，但是那我看不见，就是守培老法师和支那内学院的人，还有谁参加我不知道，那是过去的事，我不知道。后来就是法尊法师和欧阳竟无的一个辩论，然后佛是不是万能的辩论，然后有一个性俱善恶论的一个辩论，然后又关于火头僧，这是在香港，关于《楞严经》有一段辩论，这些辩论没有结论，中间停下来了，这是一样。后来就是带业往生，消业往生的一段辩论。这么多年，我知道的就是这么多。这是「言屈者」，这是第二段，分三科，第一科是「标列」。

「如立论者，为对论者之所屈伏」，对方胜利了，我被人家屈伏了。「或托余事方便而退，或引外言，或现愤发，或现瞋恚，或现憍慢，或现所覆，或现恼害，或现不忍，或现不信，或复默然，或复忧戚，或竦肩伏面，或沈思词穷」，这几句话一共是十三句话，这是标列，第一科是「标列」。底下第二科「随释」，解释这十三句话。

寅二、随释（分十三科）　卯一、假托余事方便而退

假托余事方便而退者：谓舍前所立，更托余宗；舍先因喻同类、异类、现量、比量及正教量，更托余因乃至正教。

「假托余事方便而退者」，这是第一句话解释，这句话什么意思，怎么讲呢？「谓舍前所立，更托余宗」，这个地方，前面说「舍所言论」，就是「且置是事，我不复言」，这应该就是结束了，这是一种情况。底下「言屈」这个地方，是另一种情形，和那个不是同一个人。这一种情形，它是怎么样呢？就是说出来，「假托余事方便而退」，这个「而退」并不是走了，不是这个意思，只是从这个问题退下来，又立出来第二个言论。

「谓舍前所立」，说这个人，把以前他所立的宗因喻弃舍了，「更托余宗」，他又假托不同的这一个论，立论宗因喻，讲这个，这样子。「舍先」，这先说宗，底下说「舍先因喻」，以前说的这个因，说的喻，弃舍了，就是「同类」的比喻，或者「异类」的比喻，或「现量」、「比量」、「正教量」，都弃舍了。「更托余因乃至正教」量，他又重新的立出来，他的因喻，乃至正教量，这样子。这要再辩论，这样意思。这叫做「假托余事方便而退」。底下第二科「引外言」。

卯二、引外言

引外言者：谓舍所论事，论说饮食、王臣、盗贼、衢路、倡秽等事；假托外缘，舍本所立，以遣他难。

「引外言者：谓舍所论事，论说饮食、王臣、盗贼、衢路、倡秽等事」，这又一

种情形。谓弃舍了所论的宗因喻，乃至到正教论，解释这个意思。重新，又重新说话，重新议论、辩论。辩论说什么？说饮食的事情，说王的事情，臣的事情，盗贼的事情，衢路的事情，还是有倡秽的这些事情，说这些事情。

「假托外缘，舍本所立，以遣他难」，他说这个意思是做什么呢？他的目的是假托这些外边的这些事情，弃舍原来所立的那个宗因喻等事情，「以遣他难」，来排遣对方的难问。因为原来的那个宗因喻输了，辩不过了，现在我重新用这些事情，来排斥他的辩论，排斥他的难问，这样子，这是「引外言」的一个目的。

卯三、现愤发

现愤发者：谓以麤犷不逊等言，摈对论者。

「现愤发者」，这是第三句，这个「现愤发」是什么意思呢？「谓以麤犷不逊等言，摈对论者」，这就是又一种情形。是什么呢？是「现愤发者：谓以麤犷」的一个态度，就是麤恶的态度，暴恶的态度，态度很不好。「不逊等言」，发出来的话，发言用这个言词，也不合道理，一点谦让心都没有，「不逊」，不合道理的语言。「摈对论者」，这个「摈」就是呵斥，呵斥对方，你输了还不承认输，还呵斥对方，这叫做「现愤发」，也有这种人。

卯四、现瞋恚

现瞋恚者：谓以怨报之言，责对论者。

「现瞋恚者」，这是第四句，「谓以怨报之言，责对论者」，就是怨恨报复的这种语言，来指责对方，这是一种。

卯五、现憍慢

现憍慢者：谓以卑贱种族等言，毁对论者。

这是现出这个骄慢的态度，「谓以卑贱种族」的这些污秽的语「言」，就是没有文化的这种人，说出那种，那些语言，来毁谤对方这个立论的人，这是第五。

卯六、现所覆

现所覆者：谓以发他所覆恶行之言，举对论者。

这是「现所覆」，这一招是很厉害。「谓以发」就是...，「发」就是「他所覆」，就是对方所覆藏的隐藏的「恶行」，就是不名誉的事情，隐藏在那里，现在把它发出来，发出这种言论，指责你有什么什么不道德的事情，这样子来「举对论者」，就是来毁辱对方。这一招很厉害，把这个现所覆，这个隐藏的事情给你露出来，这样子来毁辱你。

卯七、现恼害

现恼害者：谓以害酷怨言，骂对论者。

这是第七科，「现恼害者：谓以害酷怨言，骂对论者。」这个「恼害」，谓伤害对方，很残酷的那种怨毒的语言，来辱骂对方，这是一种。

卯八、现不忍

现不忍者：谓发怨言，怖对论者。

这是第八科「现不忍」。「谓发怨言，怖对论者」，就是发出来这种恨的语言，来恐怖对方。这恐怖对方，威胁对方了。哎呀！这什么情形都有。

卯九、现不信

现不信者：谓以毁坏行言，谤对论者。

「现不信者」，这是第九科，显现不信任对方。「谓以毁坏行言，谤对论者」，「谓以毁坏」就是破坏他的行为，说他的行为怎么怎么的不好，这样子来诽谤对方，这样讲。

卯十、默然

或默然者：谓语业顿尽。

这又一种情形。或者那个辩论输了，就不出声了，默然了。这个时候，这个「默然」是什么意思呢？「谓语业顿尽」，原来还是滔滔不绝有话说，现在忽然间输了，就是没有话说了。

卯十一、忧戚

或忧戚者：谓意业焦恼。

「或忧戚者」，这是第十一科「忧戚」，「谓意业焦恼」，前面这个「语业顿尽」，是说语业；这个「忧戚」是「意业」，就是内心里面很热恼，「焦」者热也，很苦恼，这是意业。

卯十二、竦肩伏面

竦肩伏面者：谓身业威严，而顿萎蜜。

「竦肩伏面者」，这第十二句「竦肩伏面」，「谓身业威严，而顿萎蜜。」这个「竦肩」就是动动肩膀，肩膀动一动；「伏面」是头低下来了，面向下了。这是什么呢？原来是开始辩论的时候，他这个身表现于外的相貌，还是有威严的。而现在「而顿萎蜜」，现在一输了，忽然间就憔悴了，就枯萎了，就不精神了，这样子。这是「身业」，身口意三业，这样的相貌。

卯十三、沈思词穷

沈思词穷者：谓才辩俱竭。

「沈思词穷者」，这是第十三科，第十三句，「谓才辩俱竭。」这个字念ㄕㄣˇ也念ㄔㄣˊ，「沈思词穷者」，这个「沈」就是静下来，静下来自己去思惟这件事，但是怎么样思惟都没有话说了，词穷了。这是什么呢？「谓才辩俱竭」，他的智慧，「才」者智也，智慧辩才，内心里面的智能，和语言上的辩才，这两方面都没有了，「俱竭」尽了，所以没有话好说了，这是第十三句。

寅三、结略义

由如是等十三种事，当知言屈。前二，妄行矫乱；中七，发起邪行；后四，计行穷尽。是名言屈，堕在负处。

这是第三科「结略义」。「由如是等」，一共「十三种事」，就可以知道对方是「言屈」了，就是输给你了。但是加以「结略义」，结成它的要义，显示它的要义。一共是十三句，前两句是「妄行矫乱」，前两句，第一句是「假托余事方便而退」，加上「引外言」，这两句是「妄行」，是虚妄的一种行为，就是捣乱，就是用欺诈的心理去捣乱，这个是不对的。就是用这样的事情，来掩饰自己败了的形相，去扰乱他的境界，这是不对的。

「中七，发起邪行」，这十三句中间的七句，就从第三句开始，到第九句，这是中间的七句。发起一种不合道理的行为，就是蛮横的不讲道理了。「后四，计行穷尽」，后面四个就是默然、忧虑、竦肩伏面、沈思词穷，这四个，就是他的执着，他的执着心到这个时候，完全到这里穷尽了，没有咒可念了，是这样子。「是名言屈」，这叫做言屈，是这样意思。「堕在负处」，就输给人家了。这是第二科说完了，底下第三科「言过」，分五科，第一科是「标」。

丑三、言过（分五科）　寅一、标

言过者：谓立论者，为九种过污染其言，故名言过。

「言过者」，就是言有过失，他的言论有过失。「谓立论者，为九种过污染」他的语「言」，「故名」叫做「言过」。那么这是「标」，底下「征」。

寅二、征

何等为九？

这是问，底下第三科是「列」。

寅三、列

一、杂乱，二、麤犷，三、不辩了，四、无限量，五、非义相应，六、不以时，七、不决定，八、不显了，九、不相续。

这是第三科是「列」，底下第四科解释这九句话，第一句先解释「杂乱」。

寅四、释（分九科）　卯一、杂乱

杂乱者：谓舍所论事，杂说异语。

就是把所论的，原本大家很和平的，在所议论的这个宗因喻，乃至正教量这些事情，现在弃舍了，就杂说其它不同的一些话，这叫做「杂乱」。这样子不合道理，这是有过失的。第二句话是「麤犷」，什么叫麤犷呢？

卯二、麤犷

麤犷者：谓愤发掉举，及躁急掉举。

这个「愤发」，就是心里面苦闷，被人家大智慧的境界，这个辩才的方量，把他镇伏住了，他心里面很苦闷，叫做「愤发」。而这里面也有「掉举」，「及躁急」的「掉举」，叫做「麤犷」。这个《披寻记》的解释。

《披寻记》五六四页：

谓愤发掉举等者：遇不饶益不能堪忍，由是愤发，令心掉举，是名愤发掉举。非理寻思，匆遽而转，由是躁急，令心掉举，是名躁急掉举。

「谓愤发掉举等者：遇不饶益不能堪忍」，对他不利益的事情，他受不了。「由是愤发，令心掉举」，心里面就浮动，想这个想那个，「是名愤发掉举」。「非理寻思，匆遽而转」，这个不合道理的分别心，心里面很急急的在那里动，在活动。「由是躁急，令心掉举」，这就叫做「匆遽而转」，就是「躁急」的意思，也就是「令心掉举」，「是名躁急掉举」，这是第二句。

卯三、不辩了

不辩了者：谓若法若义，众及对论所不领悟。

就是你说出来的法，你说出来的义，你说出来的法句，你所表示的道理，「众及对论」，大众，参加这个集会的大众，和你对论的那个人，这两类人，「所不领悟」，不知道你说什么，你说得不明了，这样也是有过失的。

卯四、无限量

无限量者：谓所说义，言词复重，或复减少。

这是第四句。什么叫「无限量」呢？「谓所说义，言词复重」，你说这道理，这个言词，表达道理的言词，重复，说了一遍又说了一遍，说了一遍又说了一遍，重复。「或复减少」，或者是应该说而没有说，说得太少，这也叫做「无限量」，这无限量这么讲。

卯五、非义相应（分二科） 辰一、标

非义相应者：当知有十种。

「非义相应者」，这一句话是第五句，这里头「当知有十种」。这是先「标」出来，底下是「列」。

辰二、列

一、无义，二、违义，三、损理，四、与所成等，五、招集过难，六、不得义利，七、义无次序，八、义不决定，九、成立能成，十、顺不称理诸邪恶论。

这是「非义相应」有这十种不同，底下《披寻记》有一点解释。

《披寻记》五六五页：

非义相应等者：引不可爱生，是名无义。不引可爱生，是名违义。不顺道理，是名损理。因喻相违，非所极成，是名与所成等。引他征诘，是名招集过难。空无自义，是名不得义利。以余因喻，成此因喻，是名成立能成。余文易知。

「非义相应等者：引不可爱生，是名无义」，你立出来的这种言论，能引起不可爱的这种，令人不可爱这种苦恼的事情生起，这叫做「无义」。这个义是可爱的，无义就是没有可爱的事情。辩论一个道理，这个道理是大家不明白的，你立出来，大家希望明白，如果你说得很合乎道理，增长大家的智慧，大家都欢喜，那叫做引义；结果反倒弄胡涂了，不知道说什么，那么就是无义，「是名无义」。

「不引可爱生，是名」叫做「违义」。是引不可爱生，大家引，你不欢喜，那叫做「无义」。「不引可爱生」，叫做「违义」，调转过来这么解释。「不顺道理」，「是名」叫做「损理」，不能随顺这个道理，叫做「损理」。

「因喻相违，非所极成，是名与所成等」，这个「因喻相违」，你立出来一个道理，然后说出一个因，说出一个喻，这个因和喻，和那个义，和你立的义理相矛盾，这样子。「非所极成」，对方也不赞成，也不同意你，你自己也是不同意，这也是不合道理，两方面都不同意。「是名与所成等」，这叫做与所或立的道理是相等的。因为你立出来的这个道理，是所成立的，所成立的就是需要用因和喻来成立它，结果你这个因和喻不能成立，就和那个所成立的道理一样，还不能成立。这个因也立不住，喻也是立不住，那么所成立的义，也是立不住了，这样子，你就是有过失了，就不合道理，叫做「因喻相违，非所极成，是名与所成等」。

譬如我们刚才说，声音是常住的，立出这么一个道理来。底下，识所量故，犹如瓶分，这样这个因和喻，就不能成立这个所成立的声常，声是常住的这个道理，不能成立。那么用因、用喻去成立这个所成立，不能成立，那么就是这个道理，也不能成立了。本来是应该成立的，结果不能成立，所以与所立是相等了，「是名与所成等」。

「引他征诘，是名招集过难」，这个「招集过难」是什么意思呢？你说出来的话不合道理，就很容易引起对方来难问你，「是名招集过难」。像那个纯陀尊者，这个故事我以前讲过，和周利盘陀伽辩论，就是梵天婆罗门，问他，我可以同你辩论吗？纯陀尊者说：「我能与梵天辩论，何况你这盲无目者乎？」说他盲无目。然后梵天立刻就说好，「盲与目有何差别呢？」要他回答。这时候纯陀尊者不能回答了，这就是「引他征诘，是名招集过难」。这个过难是你招来的，你本身说出的话就是有问题，「招集过难」。

「空无自义，是名不得义利」，你这个立论里边，你立说这个道理，你实在没能够有一个好的道理，一个很充分的道理在里边，这叫做自义，「空无自义」。若是说我们佛教徒，佛法是我们的自义，但是你说出这话来，表达不出来佛法的胜义，那就是「是名不得义利」，你得不到一些功德的。

「以余因喻，成此因喻，是名成立能成。」这个「不得义利」、「义无次序」、「义不决定」，这个就没有讲。「义无次序」这个也容易明白，所说的道理不决定，这也容易明白，就是第九句「成立能成」，这句话不大好懂，这底下加以解释。

「以余因喻，成此因喻，是名成立能成」，这个「能成」是什么？就是「因喻」；这个所成，就是宗。宗因喻，宗是所成立的，因喻是能成立的。你现在这个能成立的因喻，都不合道理，还要用别的因，别的喻来成立它，这就是不行了。就像这个打…，这个军队作仗的时候，城里面的军队，被别人困住了，另外来一部军队来援助的时候，又被敌人的军队来打这个能帮助的，把他打垮了，一下子两方面都垮了，被救援的也不能救，能救的也垮了，就是这样意思。这个能成立的，你要做这件事，是这样子，就是太笨了，就是有过失了。这叫做围点打援这句话，这个敌人的军队在城里面，对方用军队把他围起来，叫做围点，一点的点；那么被围的军队，其他的地方还有力量，派了军队来援助他，叫做援。而围城的这个军队，另外又有力量来打这

个援助的，把援助的打垮了，城里面的也就垮了。这上面正好是这个意思，「成立能成」，这个能成的自己都不能成立，所以还需要来成立，这样子，结果就输了，「成此因喻，是名成立能成」。「余文易知」，这是「不称理诸邪恶论」，这都是非义相应，是这个意思。这是第五句。

卯六、不以时

非时者：谓所应说，前后不次。

「非时者」这是第六句，这个「非时」怎么讲呢？「谓所应说，前后不次」，就是所应该说的言论道理，前面后面没有次第，这个混乱，东一句、西一句这样讲，这样子是不可以，是有过失。

卯七、不决定

不决定者：谓立已复毁，毁而复立，速疾转换，难可了知。

「不决定者」，这是第七句，「谓立已复毁」，自己立出来一个道理，后来又把它否认了，不是这样子。「毁而复立」，破坏了以后，我还要再立这个理，这句话。这样子不决定，这也是不行。「速疾转换，难可了知」，很快地就把自己所立的道理，又变动了，究竟你是怎么样意思呢？不知道，你自己都不决定。

卯八、不显了

不显了者：谓言招讥弄，不领而答；先为典语，后为俗语，或先俗语，后复典语。

「不显了者」，这是第八句，「谓言招讥弄，不领而答」。这「不显了者」，就是你说出来的言论，会引起对方的讥嫌、戏弄，就是一下子就指出你有过失来，说你有过失，那就是「讥」，也叫做「弄」，也是戏弄了一下。「不领而答」，你所说出的言论，能招引对方的讥弄，而且是「不领而答」。对方，敌对的人，说出来话，你还没有明白，你就去回答，当然是答非所问，就被对方讥弄了，这是一种错误，这是不显了。「先为典语，后为俗语」，这个先为典语，这个「典」就是经典，就是法语，就是古代的贤圣人说的话，能够说出这种法语，这是不错的；「后为俗语」，后来就不能继续说了，就说一些庸俗的一些语言，这可见这人读书不够，读书读得不够，加上可能记忆力也有问题，这样子。「或先俗语，后复典语」，这也是不庄严，有问题，有过失。

卯九、不相续

不相续者：谓于中间言词断绝。

第九句话「不相续者：谓于中间言词断绝」，中间有些地方没有话好说，这也有问题，这是第九句。

寅五、结

凡所言论，犯此九失，是名言过，堕在负处。

「凡所言论，犯此九失」，他所说的，所有的言论，都犯这九种过失。「是名言过，堕在负处」了。这是第五科「论堕负」。底下第六科「论出离者」，这是第六大科。这个「论出离」怎么讲呢？

癸六、论出离（分三科）　子一、标

论出离者：谓立论者，先应以彼三种观察，观察论端，方兴言论，或不兴论，名论出离。

这里分三科，第一科就是「标」。怎么叫做「论出离」呢？「谓」这个「立论」的人，你若想和别人家辩论，你要立出来一个道理，这个人。那么应该怎么准备一下呢？「先应以彼三种」情况来「观察」，「观察论端」，观察自己所建立的这个理论，这个言论的开始。「论端」是开始，观察论的开始，应该怎么做，应该怎么样立这个论，怎么样情形，预先要想好。「方兴言论」，然后再开始说出来言论，你再发表，应该是这样；「或不兴论」，或者我就不要同人家辩论，你先观察好，这叫做「名论出离」。这「出离」是什么？就是出离过失，从过失里面出来，我不犯过失，应该这样做。

这是「标」，底下是「列」，列出来，「三种观察」是什么呢？这底下列出来。

子二、列

三种观察者：一、观察得失，二、观察时众，三、观察善巧及不善巧。

作这「三种观察」，这是列出来，底下解释。解释分三科，第一科「观察得失」。分两科，第一科是解「释」，先辨这个观察，怎么叫做观察。

子三、释（分三科）　丑一、观察得失（分二科）　寅一、释（分二科）　卯一、辨观察

观察得失者：谓立论者，方兴论端，先当观察我立是论，将无自损损他及俱损耶？不生现法后法及俱罪耶？勿起身心诸忧苦耶？莫由此故，执持刀杖，斗骂诤讼，谄诳妄语，而发起耶？将无种种恶不善法而生长耶？非不利益安乐若自若他及多众耶？非不怜愍诸世间耶？不因此故，诸天世人无义无利不安乐耶？

「观察得失者」，这一个意思是这样，「谓立论者，方兴论端」，他在建立他这个理论，他这个言论的开始的时候，「先当观察我立是论」，我建立这样的言论，「将无自损损他及俱损耶」？将会不会，因为这个事情还在未来，所以是叫做「将」，我这样论，将来是不是有没有损害了自己，也损害了他人？也损害自己，也
损害他人，叫做「俱损」。或者但是损害自己，不损害他人；或者是损害他人，不损害自己；或者自己他人都是有损害，这样想一想。

「不生现法后法及俱罪耶？」我建立了这样的言论，它是不是能够生出来现法罪，或者后法罪及俱法罪呢？是不是这样子呢？「现法罪」，就是现在的生命，色受想行识，会有因此而引发罪过；或者现在没有，将来可是有罪过，叫「后法罪」；或者现在也有罪过，将来也有罪过，叫「俱罪」过。会不会这样子？这是一种，这是观察它的过失。

「勿起身心诸忧苦耶？莫由此故，执持刀杖，斗骂诤讼，谄诳妄语，而发起耶？」或者勿由，不要因此生起了我身心的忧苦呢？是不是呢？我若建立了这样的言论，是不是有不可能生起身苦、心忧苦呢？会不会这样子呢？「莫由此故」，不要由这个言论，而引起来「执持刀杖」，互相「斗骂诤讼」、「谄诳妄语」，会发动这些事情，这都是看看有没有这种过患。

「将无种种恶不善法而生长耶？」这是总说。我若离开这样的言论，这样的理论，是不是会，将来会有这么多的恶不善法的罪过生起呢？这样子，这么观察。「非

不利益安乐若自若他及多众耶？」说我立这种言论，是没有，或者是有，能利益自己和他人及多众，安乐自己及他人及多众呢？这样子。这个「利益」，应该出世间圣道的利益；「安乐」是世间的利益。

「非不怜愍诸世间耶？」我若是这样立如是论，是不是对世间没有哀愍心呢？是有哀愍心，是没有哀愍心呢？这样子。「不因此故，诸天世人无义无利不安乐耶？」说因此故，诸天世人无义无利不安乐；说不因此故，诸天世人无义无利不安乐耶？这么样观察，这几句话是观察功德。

卯二、显出离（分二科）　辰一、于不应作

彼立论者如是观时，若自了知我所立论，能为自损，乃至天人无义无利，亦无安乐；便自思勉，不应立论。

这底下第二科是「出离」，前面是观察，这底下是出离。分两科，第一科是「于不应作」。

「彼立论者如是观察」的「时」候，若自己知道「我所立论」，「能为自损，乃至天人无义无利，亦无安乐」的话呢，「便自思勉，不应立论」，便自己思惟，勉强自己，我不要这样做，我心里想要这样做，但是不要这样做，这就是「勉」，不应该立论。

辰二、于所应作

若如是知我所立论，不为自损，乃至能引天人义利，及与安乐；便自思勉，当立正论。

这是第二科「于所应作」。「若如是知」，你若能够这样知道，「我所立论，不为自损」，也不损他，「乃至能引天人义利」，及引天人的「安乐」。那「便自思勉，当立正论」，那你应该建立这个正论，来利益人，来安乐人，应该这样子。底下第二科是「结」。

寅二、结

是名第一或作不作论出离相。

这是第一科，或者是作，或者立论，或者是不立论，这叫做论出离相，就是出离过失，能有功德。

丑二、观察时众（分二科）　寅一、释（分二科）　卯一、辨观察

观察时众者：谓立论者，方起论端，应善观察现前众会，为有僻执，为无执耶？为有贤正，为无有耶？为有善巧，为无有耶？

「观察时众者」，这是第二科，先是解释，分两科，第一科是「辨观察」。

「谓立论者，方起论端」的时候，「应善观察现前众会」，显现当前这个集会的人。「为有僻执，为无执耶？」这些人，集会这么多的人，是不是有邪僻的执着，不合道理的执着？「为无执耶？」为是没有执着呢？都是有智慧的人呢？「为有贤正，为无有耶？」为这个集会的人，都是贤哲的人，都是品德好，有智慧的人，「为无有耶？」这是一种观察。「为有善巧，为无有耶？」这个集会的人，有善巧通达法义的

人，「为无有耶」呢？这是有这么三种观察。底下第二科「显出离」，第一科「于不应作」。

卯二、显出离（分二科）　辰一、于不应作

如是观时，若知众会唯有僻执，非无僻执；唯不贤正，无有贤正；唯不善巧，无善巧者。便自思勉，于是众中不应立论。

「如是观」察的「时」候，「若知众会唯有僻执，非无僻执」，大众里面只是这样的人，「唯不贤正」的人，「无有贤正」；「唯不善巧」的人，没有善巧通达法义的人。「便自思勉，于是众中不应立论」，就应该这样做。这底下「于所应作」。

辰二、于所应作

若知众会无所僻执，非有僻执；唯有贤正，无不贤正；唯有善巧，无不善巧。便自思勉，于是众中应当立论。

「若知众会无所僻执」，没有那些邪僻执着的这些外道，「非有僻执」；「唯有贤正」，有正义感的，有智慧的人，「无不贤正」；「唯有善巧」通达法义的人，「无不善巧」的人。「便应思勉，于是众中应当立论」，这样说。

寅二、结

是名第二或作不作论出离相。

「是名第二」段，「或作不作论出离相」，这是第二种。

丑三、观察善巧及不善巧（分二科）　寅一、释（分二科）　卯一、辨观察

观察善巧不善巧者：谓立论者，方起论端，应自观察善不善。我于论体、论处、论依、论严、论负、论出离等，为善巧耶？不善巧耶？我为有力能立自论摧他论耶？于论负处，能解脱耶？

这是第三科，就是分两科，第一科是「释」，释中先「辨观察」。怎么叫做「观察善巧不善巧」呢？

「谓立论者方起论端」的时候，应自己要观察「善」与「不善」。怎么观察呢？「我于论体、论处」，论的「体」性、论「处」所、论所「依」、论庄「严」、论堕「负」、「论出离等」，「为善巧耶」？我对于这些事情，我是不是有智慧，能够做得到呢？「不善巧耶」？我没有这个智慧，我不能够这样胜任这件事呢？「我为有力能立自论摧他论耶」？我是有这样智慧的力量，能建立自己的理论，来摧伏对方的理论呢？「于堕负处，能解脱耶」？对于论负处的这种过失，我能够解脱这个过失吗？这样观察。底下第二科「显出离」，先「于不应作」。

卯二、显出离分（分二科）　辰一、于不应作

如是观时，若自了知我无善巧，非有善巧；我无力能，非有力能。便自思勉，与对论者不应立论。

如是观的时候，「若自了知我无善巧，非有善巧；我无力能，非有力能。便自思勉，与对论者不应立论」，你不要和他辩论了，不要立论了，办不到的事情，不要

办，「不应立论」。

辰二、于所应作

若自了知我有善巧，非无善巧；我有势力，非无势力。便自思勉，与对论者当共立论。

「若自了知我有善巧」，自己若明白自己有这样的善巧智慧，「非无善巧；我有势力」，有这种威力，「非无势力。便自思勉，与对论者当共立论」，应该这样想一想。

寅二、结

是名第三或作不作论出离相。

第三种应该是这样子，你当然你这样想一想，办不到的事就不要办，不是满好吗？什么事也没有。这是这一大段文，最后一段是「论多所作法」，这一段讲完了，这个「闻所成地」就结束了。「闻所成地」结束了，然后就是「思所成地」了。

癸七、论多所作法（分二科） 子一、标列相

论多所作法者：谓有三种于所立论，多所作法。一、善自他宗，二、勇猛无畏，三、辩才无竭。

「因明处」这一科，一共是分七大科，现在是第七科「论多所作法」。这一科分两科，第一科是「标列相」。

「论多所作法者」，这个「因明论」，它有很多的作用。是什么呢？「谓有三种于所立论，多所作法」，这个「多所作」，这就是有三种的不同。这三种对于所立的这个论，这个论的宗旨，它会有很多的作用。那三种呢？「一、善自他宗，二、勇猛无畏，三、辩才无竭」，就是这三种，你具足了这三种的功德，你会有很多的作用。

《披寻记》五六七页：

论多所作法至辩才无竭者：论庄严中说有五种，今于此中唯取其三，名多所作。谓善自他宗，言具圆满，及与无畏。所余二种，于所立论，非多所作，是故不说。辩才无竭，即彼言具圆满所摄应知。

「论多所作法至辩才无竭者」，这个论庄严中，前边那个论庄严里边，一共是有五相，「说有五种，今于此中唯取其三」，从五个里面，只取其中的三相，「名多所作」。这三种就是「善自他宗，言具圆满，及与无畏」，这三种。其他的，一共是五种，敦肃和应供这两种不取，这底下解释。「所余二种，于所立论，非多所作」，那两种对比起来，不是能作很多的事，「是故不说」。这三种里边，「辩才无竭」这一个，「即彼言具圆满所摄应知」，就是论庄严里边那个言具圆满，就叫做辩才无竭。这三种。

子二、问答辨（分二科） 丑一、问

问：如是三法于所立论，何故名为多有所作？

前面是标列的三个标列相，这三种相。这以下「问答辨」，也就是加以解释的意思，分两科，先「问」。「如是三法于所立论，何故名为多有所作？」什么理由说它有很多的作用呢？底下回答。

丑二、答

答：能善了知自他宗故，于一切法能起谈论；勇猛无畏故，处一切众能起谈论；辩才无竭故，随所问难皆善酬答。是故此三，于所立论多有所作。

「能善了知自他宗故，于一切法能起谈论」，如果你能够善巧的了知，自家的宗旨，和对方宗旨的话，你就会于一切法，你都会发起善巧的言论，发挥它的意义，所以多有所作。「勇猛无畏故，处一切众能起谈论」，所以这也是能够多有所作。「辩才无竭故」，他的智慧辩才没有穷尽，所以能够「随所问难皆善酬答」，都能够善巧回答他的难问。「是故此三，于所立论多有所作」，这个「多有所作」，实在来说，就是从前面的论庄严里边，种种的条件里面，提出来这三个是最重要的，是这样的意思。

庚四、声明处（分二科）　辛一、结前生后

已说因明处，云何声明处？

这底下是第四大科「声明处」。这个「闻所成地」就是五明处：第一个内明处、医方明处、因明处，现在第四个就是「声明处」。这里边分两科，第一科是「结前生后」。

前面这一大段，已经宣说了「因明处」的事情，这是结前，结束前文。「云何声明处」，是什么意思呢？这一句话就生起后文。这是第一科，底下第二科「标列随释」。分两科，第一科是「标列」，先是「长行」。怎么叫做「声明处」呢？声明处实在就是印度人，关于文学上面的事情，就是文字上面的学问。这个字怎么样读，这个字是什么意思，各方面的关于文学这一方面的事情，就叫做「声明」，是这样意思。这底下说「长行」。

辛二、标列随释（分二科）　壬一、标列（分二科）　癸一、长行

当知此处略有六相：一、法施设建立相，二、义施设建立相，三、补特伽罗施设建立相，四、时施设建立相，五、数施设建立相，六、处所根栽施设建立。

「当知此处略有六相」，应该知道这个声明处的境，这个境界，总而言之，它的要义，就是有六个项目，六个重要的地方。「一、法施设建立相，二、义施设建立相，三、补特伽罗施设建立相，四、时施设建立相，五、数施设建立相，六、处所根栽施设建立」，这个声明处，也就是他们文学方面的范围，不出这六类，就是这六个范围，就说这六件事，那就叫做声明处。

这个「施设建立相」怎么讲呢？这个「施设」就是安排的意思，排列。譬如说是写一篇文章，你就是用这个文字，一个字一个字，一句一句，一节一段，把它排列出来，这叫做「施设」，就是安排。其实这个「施设」这件事，真是很普遍，说这个房子，把这个地基弄好，这个墙和杆、窗户、门，都把它弄好，排列好，就是造好了，这叫做施设。这个「建立相」，这个建立是什么意思呢？把这个文句，把它排列好了，就有所建立。说是我现在主张是要用功读书，我这一篇文章的大意，是劝人用功读书，那么这是这一篇文章的要义。这一篇文章的文句排列好了，就把用功读书的这个义，就建立起来了，是这样的意思。所以「有所施设」，就是有所建立。这是长行，底下就是嗢柁南说。

嗢柁南曰：法义数取趣，时数与处所，若根栽所依，是略声明相。

这个「法」就是法施设建立相，「义」就是义施设建立相，「数取趣」就是第三补特伽罗施设建立相，这样意思。底下「时数与处所，若根栽所依」，这个「若」就当个及字讲，以及的及。「及根栽所依」，就是处所根栽施设建立相，是这样意思。「是略声明相」，这就是声明处的要义，「略」者要也，它要义的相貌是这样子，分这么六大科，来说明声明处的大义。

这是「标列」，底下第二科是解「释」，解释分六科，第一科先解释「法施设建立」。分两科，第一科是「征」。

壬二、随释（分六科）　癸一、法施设建立（分二科）　子一、征

云何法施设建立？

怎么叫做「法施设建立」呢？这是问。底下解释，先是「标一切」。

子二、释（分二科）　丑一、标一切

谓名身、句身、文身，及五德相应声。

这就叫做「法施设建立相」。在这个《解深密经．分别瑜伽品》也提到这件事，就是提到这个法。这个「法」是指什么说的呢？就指名句文说的，指这个名句文。这个「文」就是字，一个字一个字的字；由这个字组织成「名」，每一件事，每一件物，都有它的名。譬如这叫做灯，这叫做房舍，这叫做人，这叫做花，这叫做草，每一件事都有它的名。这个「身」就是它的体，它有个体相的，字也有它的体相，每一个事物的名，也有它的体相。这个「句」就是由众多的名，组织成一句一句的。「诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐」，这就是一句。诸，也是个名；行、无常，都是名，这么多的名，组织成一句一句的，那么这个句多了，就是一节一节、一章一章的，这就叫做名句文身。这个名句文身就叫做「法」，它的内容就是这个；而它的意思，就是能诠显某一种道理，某一种意义的，它有这个作用。

「及五德相应声」，这个名句文里边，当然我们把它写出来，写出来字，或者是黑色的字，或者是白色的字，我们眼睛可以看，那就成了色了，色声香味触的色。但是若是人要说话的时候，这个语言里面的取趣相，也就是名身、句身、文身的，在语言里面的取趣相，就是各式各样的名字，名句文身的。所以语言是声音，写出来就是色，色、声就是这两件事。但是在这里边，「五德相应身」，这个名句文身的取趣相，名句文身的声音，名句文身的语言里边，要有五种功德相应。这个声音里边有五种功德与它和合，「相应」是和合的意思，也就是具足的意思，具足这五种功德，那就叫做「法施设建立」。这五种功德是什么呢？

丑二、列五德

一、不鄙陋，二、轻易，三、雄朗，四、相应，五、义善。

这是前面那个论庄严里边讲过，讲了这几个。

《披寻记》五六八页：

云何法施设建立等者：此中名句文身，（决择分）中别释其相。（陵本五十二卷十二页）五德相应声相差别，如前已说。

「云何法施设建立等者：此中名句文身，（决择分）中别释其相」，现在是（本地分），（本地分）是第一，（决择分）就是第二。（决择分）中别释名、句、文身的相貌，这在金陵刻经处的本子，是「五十二卷十二页」。「五德相应声相差别」，如前面已经说过了，那么就是这样子。

癸二、义施设建立（分二科）　子一、征

云何义施设建立？

这底下是第二科，第二科就是「义施设建立」，分两科，第一科是「征」。前面说「义施设建立」，是怎么回事情呢？

子二、释（分二科）　丑一、十种（分三科）　寅一、标

当知略有十种。

当知略有十种的不同，这个义有十种不同。这底下第二科解释，先解释这十种义，先是标出来这十种义。

寅二、列（分二科） 卯一、长行

一、根建立，二、大种建立，三、业建立，四、寻求建立，五、非法建立，六、法建立，七、兴盛建立，八、衰损建立，九、受用建立，十、守护建立。

「一、根建立」，这十种「义施设建立」里边，也就是那个名句文身所显示的。名句文身里面说的什么呢？就说的这个，说这十种义。第一个是根，就是我们的眼耳鼻舌身意，就是我们的生命体。世间上的文学，说什么东西？里边说什么事情呢？就是说你这个生命，说这件事。

二、是「大种建立」，这个「种」是因的意思，「大种」就是地水火风太广大了，这个世界上的事，完全都是这种物质组成的，以此为因而组织成的，所以叫「大种」，也就是我们居住的这个世界。这个「根建立」是我们的生命体，「大种建立」是我们生命的依止处，是居住的地方，这个地方适合我们居住。那就是我们的福报还是不错，如果不适合就垮了。

三、是「业建立」，业建立是什么呢？就是这个世界是我们活动的地方，根是我们的生命体，我们这个生命体成就了，在这个世界上有活动，就叫做「业建立」。活动就是思想上的活动，语言的活动，和这个生命体，这个身体的活动，就是身口意三业的活动。这个「声明处」，这个文学里面究竟都说什么？就是说你这些活动，这也是其中的一件事。文学里面说到你的生命体的情况，说你居住世界的情况，说你身口意三业活动的情况，是这样意思。

「四、寻求建立」，寻求建立是什么呢？「寻求建立」，那就是我不知道这件事，我要去学习，这叫做「寻求」。小孩子要开始读书，也可以说是寻求建立。说这个读书完了，我心里面有什么抱负，有雄心壮志要去创造，那也叫做寻求。这就是你的三业的那个业建立里边，更详细地说明这件事。

「五、非法建立」，这个业建立、寻求建立里边，有的是不合法的，不合道理的事情，非法的行为，违背国家的法律，违背道德的行为。这个杀、盗、淫、妄，这些非法的事情，这叫非法建立。

「六、法建立」，法建立就是有道德的行为，不违背国家的法律，人与人之间都是有利益的，不是损害的。这也是业建立和寻求建立里边的事情，就是把它说得更详细了。

「七、兴盛建立」，「兴盛建立」就是这件事做得很满意，这个地区经济很繁荣，政治很清明，大家安居乐业，生活快乐，大家都感觉到快乐，叫兴盛建立。

「八、衰损建立」，就不对了，就是这个地方所有满意的事情，都逐渐地失掉了，令人苦恼了。这些衰败的势力，衰退的势力，所有满意的事情都被破坏了，衰损的建立。

「九、受用建立」，「受用建立」就是你兴盛的时候，你有受用；衰损的时候，你也有受用，或者是受苦，或者是受乐，苦、乐、忧、喜、舍，各式各样的事情。或者有的时候先受苦，而后受乐；有的先受乐，而后又受苦；或者有的人智慧高一点，

一直地很平稳，一直地很好；有的人智慧差一点，那就有问题了，「受用建立」。

「十、守护建立」，这当然人从生命开始，一直地有守护建立。小孩子的时候，父母守护你；自己长大了，自己要守护，守护自己的生命，守护自己的财富，守护自己的名位，守护自己的权力，守护自己各式各样的事情，守护就是这些事情，「守护建立」。

所以这个声明，什么叫做声明？就是这些事情，表诠这些事情的文学，叫做声明建立，声明处。声明处说的什么？就是说的这些事情，这叫做声明处。

卯二、嗢柁南

嗢柁南曰：眼等与地等，身等及寻求，非法法兴盛，衰损受用护。

前面是「长行」，这底下「嗢柁南」说。「眼等与地等」，「眼」就是根建立，眼耳鼻舌身意，根建立；「地等」就是大种建立，就是地水火风，我们居住的这个世界；「身等」就是三业建立，身口意的活动；还有「寻求」建立的是第四；底下五是「非法」的建立；第六是「法」建立；第七是「兴盛」的建立；第八是「衰损」的建立；第九是「受用」的建立；第十守「护」的建立。就是长行里面，那个文字特别多，底下这个颂，就是简略的几个字，把它都说到了。

这是标，寅一「标」，寅二「列」。这底下寅三是解「释」，解释分十科，卯一是「根建立」。

寅三、释（分十科）　卯一、根建立

根建立者：谓见义、闻义、嗅义、尝义、触义、知义。

就是我们的六「根」，眼根有「见义」，耳根有「闻义」，鼻有「嗅义」，舌有「尝义」，当然舌有尝，当然还会说话，也含在内，有语言的事情；身根有「触义」，意根有「知义」。前五根都是物质，精微的物质组织成的，第六意根那是心法，而不是物质了。这个前五根，这个物质组织的根，为前五识的依止处。因为根是无知觉的地、水、火、风，这个识以它为依止处的时候，这个识也是无分别，它不能多分别的。第六意根的所依止处是心法，所以它能够广大的思惟观察的，这是不一样的。这是第一科，第二科「大种建立」。

卯二、大种建立

大种建立者：谓依持等义，浇润等义，照了等义，动摇等义。

那就是地水火风，这个地水火风，这个地是坚固的一种体性，它能为依止处，你依它为依止处，才能有所建立，建立了好以后，它要能够摄持，摄持你。这个万物由大地生长了以后，还有大地来摄持它，但是我们眼见的这个大地，实在不全是地，里面也有水、火、风的，是这样，「依持等义」。

「浇润等义」，这就是水大，水有灌溉的作用，有滋润的作用。「照了等义」，就是火。火是有光明，有光明的作用，能使令我们看见很多的物相，这也是很重要的事情，没有光明，这个世间还是不行的，有光明了的时候，我们才能够明了。

「动摇等义」，这个风它能动，能动摇。这世间上没有风不能动，还是不行的，就像我们的身体，不能动也是不行，很多都有这个问题，这世界上还是要动的。这是

说我们居住的世界，当然也包括我们居住的房舍、花草，统统都在内，这个树，统统都在内的。

卯三、业建立

业建立者：谓往来等义，宣说等义，思念觉察等义。

「业建立者」，这是第三科，「谓往来等义，宣说等义，思念觉察等义」，这是身口意三业的活动。身业能够「往来」，能往能来，实在这个话，是大概那么说，这个身体的往来，实在是由意的作用，思想说要往要来，身体就往就来，如果没有心，这个身体能动吗？身体还是不行。但是没有这个身体，往来也现不出来。

「宣说等义」，就是语言，语言能宣说你的思想，把你的思想表达出来，那么也是要由意来作这件事。「思念觉察等义」，这是意，第六意识，第六意识能思念过去的事、未来的事、现在的事；能觉察过去的事、现在的事、未来的事。这个「思念」是思念已经出现的事情，或者未出现的事情，思念它的相貌。这个「觉察」是相貌里面，这个体相里面所具有的，各式各样差别的作用功能，能觉察它的义。那么这是身口意三业的活动。

卯四、寻求建立

寻求建立者：谓追访等义。

你有所求，有所「追」求，「访」者问也，我有所不知，我要去学习，要请问人家，那么这也就是叫做寻求。我们读书也在内，作事也在内，所以叫做「追访等义」。

卯五、非法建立

非法建立者：谓杀盗等义。

就是说这些事情，那就是因为贪瞋痴的关系，而做杀、盗、淫、妄的事情。

卯六、法建立

法建立者：谓施戒等义。

就是这个有道德的，我所有的财富，我能去与他人共有，我能解决他人的因难，我同情他人的因难，所以我去可以施。「施」是我在利益一切人，「戒」是我不伤害一切人，叫做戒。不伤害一切人，就是因为慈悲的关系；我利益一切人，也是慈悲心。所以有了慈悲心，能利益一切人，能够不伤害一切人。这个忍辱，是一切人对我若是伤害的时候，我能忍，我还能忍。这个佛菩萨的智慧，就是非常的高明，告诉我们与一切众生共处之道，要施、要戒、要忍、要精进、要禅定、要般若，就圆满了。这是一种法的建立。

卯七、兴盛建立

兴盛建立者：谓证得、喜悦等义。

「证得」就是成就了，那么我要做生意，我成功了，这也是证得。我想要读书，拿一个学位，我成功了，这叫做证得。这个是「喜悦」，你满愿了，你有一个希望，

有个目标，你成功了，心里面就喜悦。所以这个「证得」和「喜悦」应该是分不开的，那么这些意思，叫做「兴盛建立」，兴盛的事情，是令人欢喜的。

卯八、衰损建立

衰损建立者：谓破坏、怖畏、忧戚等义。

「衰损建立」，就是我要打倒对方的时候，我就要「破坏」他；或者别人「破坏」我，我会有「怖畏」。其实要互相破坏的时候，大家都会「忧戚」，心情都不快乐。总而言之，都是苦恼的境界，这叫做「衰损建立」。

卯九、受用建立

受用建立者：谓饮食、覆障、抱持、受行等义。

这个「受用建立」，是什么受用建立呢？「受用」就是日常生活中的「饮食」，这是一个受用；「覆障」，我们穿的衣服也是有，住的房子都有覆障的作用；另外有「抱持」或者「受行」的这些事情的受用，这个众生就有这些事情的。

卯十、守护建立

守护建立者：谓守护、育养、盛满等义。

这是第十科「守护建立」。

这个「守护」刚才说过，保护自己，那么第二个保护的，就是自己亲爱的人，也守护；另外就是自己的子女，就是「育养」，育养自己的子女，小小的时候，要守护他；一直到「盛满」，他长成了，年纪大了，这时候他自己能保护了。那么这叫做「守护、育养、盛满等义」，那是约个人说，这个若特别的，那事情是更多了。

丑二、六种（分二科）　寅一、标

又复略说有六种义：

前边这是说「十种」，这底下说「六种」，分两科，第一科是「标」。「又复略说有六种」的「义」，这个声明处，略说还可以说是有六种义。

寅二、列（分二科）　卯一、长行

一、自性义，二、因义，三、果义，四、作用义，五、差别相应义，六、转义。

第一个是「自性义」。这是长行，先说长行。这个「自性义」，前边是很明显，就是约人来说，主要是约人来说，约补特伽罗生活的情况来说。这底下约自性义、因义、果义、作用义、差别义，就是约法说的。约法是每一法都有自性义，就是它本身的情况，叫做「自性义」。或者这个灯，它本身的情况是这样的，那么叫自性义。

「二、因义」为什么这件事是这样呢？它有个因的，有原因的，有原因才出现这件事。「果义」由因而后有果，有果而后有因，这就是展转无穷的这样子。第四还是有「作用」的意思；第五还是有「差别相应」的意思；第六还有「转义」。这是「长行」，底下「嗢柁南曰」。

卯二、嗢柁南

嗢柁南曰：自性与因果，作用相应转。

那么就是这样说，这底下《披寻记》有解释。

《披寻记》五六八页：

云何义施设建立等者：此中十种，约有情生差别为论；又复六种，约诸法生差别为论。于十种中根建立者：谓内六处，是有情生所得自体故。大种建立者：谓外四大，是有情生所依处故。业建立者：谓造诸业，身语意三多所作故。寻求建立者：谓习学世俗言说等事。非法建立者：谓成就不善业道。法建立者：谓成就诸善业道。兴盛建立及衰损建立者：谓一切有情业报证得。受用建立者：谓受用资具。守护建立者：谓此有情于余有情，婴孩童子位中，恒常随逐，不令起作非时之行，及不平等行，是名守护。知其所欲，力求饮食，而用资长，是名育养。如是乃至长大种类，诸根成熟，是名盛满。于六种中义差别者：如说眼识，依眼了别色，是名自性义。彼种子依，是名因义。已生现行，是名果义。唯了别自境所缘等，名作用义。与余心所有法俱有相应，名差别相应义。要眼不坏，色现在前，能生作意，正复现起，所生眼识，方乃得生，是名转义。如说眼识，于余一切，如应当知。

「云何义施设建立等者：此中十种，约有情生差别为论」，有情生命体的不同说的。「又复六种，约诸法生」，诸法生起的差别来说的。「于十种中根建立者：谓内六处，是有情生所得自体故。大种建立者：谓外四大」，就是我们身体以外的，所居住的这个大环境有四大，也是地水火风。「是有情生所依处故。业建立者：谓造诸业，身语意三多所作故」。

「寻求建立者：谓习学世俗言说等事」，那么这叫做寻求建立。「非法建立者：谓成就不善业道。法建立者：谓成诸善业道。兴盛建立及衰损建立者：谓一切有情业报证得」，这说业报证得也是，我们这个身体是业的报所成就的。「受用建立者：谓受用资具」，受用各式各样的资具。

「守护建立者：谓此有情于余有情，婴孩童子位中，恒常随逐，不令起作非时之行，及不平等行」，这两样事，保护它不要作，不要作这非时之行，及不平等的事情。这件事没有错，但是现在不可以作，这就是「非时之行」，你若年纪大了才可以，现在小孩子还是不可以；「及不平等」的事情，譬如吃东西，不会吃太多，这是不平等行，「是名守护」。「知其所欲，力求饮食，而用资长」，知道这个小孩子内心里面所欢喜的，「力求饮食」，要努力地，给他求他相应的饮食，来资长他，「是名育养」。「如是乃至长大种类，诸根成熟，是名」叫做「盛满」。

「于六种中义差别者：如说眼识，依眼了别色」，这个眼识，以眼根为依止，然后去了别色相，青黄赤白的色，「是名自性义」。眼识依了别色为自性，为自性义。「彼种子依，是名因义」，这个眼识的生起，是由眼识的种子一刹那现起了，有了别性，这个第六意识，乃至第六意识，也是这样。这个识是依种子为因，而现起的作用，「是名因义」。「已生现行，是名果义」，这个了别性活动出来了，有这样的活动，这叫做果。种子是因，这么讲。「唯了别自境所缘等，名作用义」，眼识它了别色，耳识就了别声；耳识不可以了别色，眼识不可以了别声，就是它有它自己的所缘，这就是了别自境所缘等，这叫做作用义。

「与余心所有法俱有相应，名差别相应义」，「与余心所有法俱有相应」，大家在一起活动，互相随顺，那叫做「差别相应义」。譬如说吃饭，吃饭这件事，也有一

个受心所，也有想心所，也有行，也有思心所，那么就是有各别的自体，大家共同的做这一件事，互相随顺，那叫做差别相应义，这样意思。

「要眼不坏，色现在前」，这个眼根没有被破坏，还是正常的，正常的作用，这个所见的色现在前，「能生作意，正复现起，所生眼识，方乃得生」，这个眼识的生起，要有眼根，要有一个良好的眼根，还要色，所缘的境界现前，另外还要有个作意的心所，有作意心所，这时候眼识才能生起。「方乃得生，是名转义」，这叫转，「转」者生起的意思。眼识这样子，耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都是这样子，都是这样生起的。这个前五识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，前五识生起，我们不十分明白，眼识看见颜色的时候，我们自己不是太明白。其实是我们自己的事情，我们还不大明白，因为我们一分别是第六识了，眼识那个明了性，时间很短，它是无分别的，所以不是太明白。它也能够觉悟到的，就是第六意识，第六意识自己反省我在分别，那就是第六识。第六识的生起也是，要所缘境现前，还要第六意根，再加上作意心所，第六识才能够活动，才能够生起活动，那就叫做「转义」。「如说眼识，于余一切，如应当知」，都是这样子。

这是把这一科「义施设建立」，这一科讲完了。这底下第三科。

癸三、补特伽罗施设建立

云何补特伽罗施设建立？谓建立男女、非男非女，声相差别；或复建立下中上士，声相差别。

印度这个地方，它这个文学、文法，这个文字，语言文字的使用，有男女的分别。怎么叫做「补特伽罗施设建立」呢？「谓建立男女、非男非女，声相差别」，就是它这个文学上的使用方法，如果这个地方地是男人在说话，它用的名句文是一样；若是女人在说话，用的名句文就是又一样，就是有差别，有不同的；还有个非男非女的一个中性的，这样的语言文字的差别。我们这个汉文，和汉文有一点不同，有点不一样。「谓建立男女、非男非女，声相」的不同。

「或复建立下中上士，声相差别」，建立下中上士声相的差别。这个就是人也有阶级，他是属于下阶层的，属于中等阶层的，上等阶层的人，那么他们用的语言也有差别，也是不一样。没有读过书的人，当然这个事情，这样说，我们中国汉文也是一样，没有读过书的人，他说话用的词句是一样，读过书的人，也就是不同，也是有下中上的不同。

《披寻记》五六九页：

或复建立下中上士声相差别者：下中上士有多差别，（决择分）中广释其相。（陵本六十一卷十五页）

「或复建立下中上士声相差别者：下中上士」，下士、中士、上士「有多差别，（决择分）中广释其相」，在（陵本六十一卷十五页），在那里说了很多的下中上的差别。我们就说一种好了，其中一种说，它那上面说这样子，说这个人他的思想行为，没有做利益他人的事情，也没有做一些利益自己的事情，也没做，两种功德都没有做，这叫做「下士」。怎么叫做「中士」呢？我只做利益我自己的事情，利益他人的事情，我没做，这又是一种；另外我做了一些利益他人的事情，做了，利益自己的事情没做，这两种合起来都叫做中士。「上士」是什么样子呢？也做了利益他人的事情，也做了利益自己的事情，对自己有利益的事情也做了，对于他人有利益的事情也做了，这是上士。这个《瑜伽师地论》上这样分别，这个上中下是这样分别。它那上说了很多，我们就说这一样好了。但是这段文上，似乎是在文学上，印度人的文学有

这样的差别，有下士、中士、上士，它用的语言不一样，是这样意思。

癸四、时施设建立

云何时施设建立？谓有三时声相差别：一、过去过去殊胜，二、未来未来殊胜，三、现在现在殊胜。

「云何时施设建立？」这是第四科「时施设建立」，「谓有三时声相差别」，在这个文法上，就是有三个时间上的语言不一样，说「过去过去殊胜」，就是这个话，若是在时间上属于过去性的，这个语言是怎么说，用的词不同。属于「现在」的，属于「未来」的，这个词句也是不同，用的词句，那上面有点分别，这个文的大意，应该是这样意思。但是过去过去殊胜，未来未来殊胜，现在现在殊胜，这话怎么讲法呢？这个《披寻记》讲的也好。

《披寻记》五六九页：

谓有三时声相差别等者：如说刹那过去，刹那未来，刹那现在，是名过去殊胜，未来殊胜，现在殊胜。为显无常，此最胜故，所余无常，三世差别，非唯刹那，是名过去、未来、现在。

「谓有三时声相差别等者」，这个声相这个声，就名、句、文，名句文上有差别。「如说刹那过去，刹那未来，刹那现在，是名过去殊胜，未来殊胜，现在殊胜」，这个「殊胜」，就是以刹那来表示，一刹那间就过去了，一刹那间还在未来，一刹那间是现在，这就叫做殊胜，过去也是殊胜，未来殊胜，现在殊胜。「为显无常，此最胜故」，这是显示无常的道理，以刹那来表示，这是表示到极点了，所以是最殊胜的。

「所余无常」，就是除掉了刹那无常以外，所余的无常。所余的无常，对我们来说，譬如说这个人老病死了，这是无常了；说这个人做十年的宰相，就垮台了，这是无常，这不是刹那，经过十年的不同；或者其他的事情，也是一样，这是三世的差别。「非唯刹那」，那不是一刹那的事情，「是名过去、未来、现在」的无常，那就不是殊胜了，这么样解释这个意思。

窥基大师解释这一段文，譬如说「过去过去殊胜」怎么讲呢？近过去名过去，远过去名殊胜，这么讲。过去几千万年了，那是叫殊胜，现在才过去几年，这不是殊胜，这是过去。那么「未来」也是，未来的十年这不算殊胜，未来几千年几万年，这是殊胜，这么讲，他这么解释。那么「现在」是不算数，一刹那的现在，就是殊胜，这么讲。

癸五、数施设建立

云何数施设建立？谓有三数声相差别：一者、一数，二者、二数，三者、多数。

这底下第五科「数施设建立」。「谓有三数声相差别」，有三个数的名句文的差别。「一者、一数」，这个数目上，若是说的一的时候，这个名句文怎么说？说「二数」的时候，名句文怎么说？若是「多数」的时候，这个名句文有差别。如果说是只是个单数，是这样说；如果是多数，就是这样子，就是要加上一个符号，表示这是多数。现在这是有三个数，一个数，二数，三数以上，就是多数，在文字上都有特别的符号，那这是在时间上说，它这个声明论，有这样的意思。

癸六、处所根栽施设建立（分三科）　子一、征

云何处所根栽施设建立？

这是第六科「处所根栽施设建立」，这里分三科，第一科是「征」。怎么叫做「处所根栽施设建立」呢？底下第二科解「释」，先解释什么叫做「处所」。

子二、释（分二科）　丑一、处所

当知处所略有五种：一、相续，二、名号，三、总略，四、彼益，五、宣说。

「当知处所略有五种」，这个「处所」，就是那个地方，就是语言文字所使用的地方。语言文字，这个声音，语言文字也就是声音，声音也就是语言文字，那个地方，那么叫做处所。这是说处所有五种的不同：一、是「相续」，二、是「名号」，三、是「总略」，四、是「彼益」，五、是「宣说」，这是叫做处所。这处所《披寻记》解释得很好。

丑二、根栽

若界颂等，名为根栽。

这个「处所」讲完了，但是什么叫做「根栽」，怎么讲呢？「若界颂等，名为根栽。」这个「界颂」是一个书的名字，印度一个仙人，他作的一本书。这个是说印度的这种声明论，这个书关于文学的这种书，最初说是梵天王造的，梵天王造了一百万颂，后来释提桓因又把它改为十万颂，后来又经过仙人，又把它减少了八百颂，又是三百颂，这个界颂就是三百颂，这个书上有三百颂。就是梵王，或者帝释，那些书已经不传了，已经失掉了，大家读的书，就是这些三百颂、八百颂、一千颂，这些书。这个书是学习文学的，一个重要根本的一本书，所以叫做根栽。这个栽就是这个树，你栽这个树的时候，栽在地上，栽在适当的地方，栽好了，从这个栽里面就生出一棵树来，所以那个栽就是根。说这本书就是声明论的根本，你若欢喜文学的话，你要一定读这个书，这个书是根本最重要的，就是这么意思，「名为根栽」。

子三、结

如是二种，总名处所根栽建立。

前面这五种处所，加上界颂等的根栽，这两种总合起来，名叫做「处所根栽建立」，是这么意思。这底下看《披寻记》的解释。

《披寻记》五七〇页：

当知处所略有五种等者：谓别别字展转相续以成其义，是名相续。于一一法立多种名而为呼召，是名名号。或总略说，或处中说，或广长说，如其次第，名为总略、彼益、宣说。如是五种，声、名、句、文，为其体性，是名处所。若依自体，所造界颂，说名根栽，此为根本声所依故。由此二种，皆是所依，故总建立。

「当知处所略有五种等者」，把这个文标出来，「谓别别字展转相续以成其义，是名相续」，这个处所，这个文学，这个名句文的处所，究竟是什么呢？就是别别的字，一个字一个字的，展转的相续，以成其义。展转相续的这一段，把这个道理说明白了，以成其义，这就叫做「相续」。因为一个字一个字的连续下去，到了一个阶段的时候，这个义表达的明白了，那叫做「相续」，是这么意思。

「于一一法立多种名而为呼召，是名名号」，这个「相续」这么讲，「名号」怎么讲呢？就是「于一」，在每一法、每一法上面，立出来很多种的名字，这一法可能立出来三个名字、四个名字，我们查那个字典，一个字可以有几十个讲法，一个字有几十个的讲法，这就是复杂得很。那么立出来很多种的名字，「而为呼召」，立出来很多的名字，我们有记忆力，有念心所，我们听见母亲说了，我们就记住了，记住了就会念，就会说出来，就这样称呼。这是房子，我要水，我渴了要喝水，我要什么什么，「呼召」，就这样称呼出来，你说出来，「是名名号」，这个「名号」就是这样的意思。这是解释这个名号，这个相续是这样意思，名号是这样意思。

这第三个是「总略」，这总略是「或总略说，或处中说，或广长说，如其次第，名为总略」，这个总略是什么意思呢？这个事情，我们思想简单的人，我们所认识的事情也就是简单，但是要复杂了，就不得了。特别复杂的时候，它也会有一个方便，把它归纳成几条要义说出来，那叫做「总略」。用这个略义，总摄广大的那个道理，很多很多的事情，用这几条的要义，就把它总摄了，所以叫做「总略说」。「或处中说」，或者说这个人介绍这件事的时候，他也不略说，也不广说，处中而说，这样子介绍。同是一件事，可以多样式的去把它介绍出来，那么就是一个略、中、广。处中说就是中等，不太广也不太略。「或广长说」，或者是特别地详细的，说了很多的时间，要用很长的时间，才把它完全说出来，这叫广长说。「如其次第，名为总略、彼益、宣说」，前面那个是五种，有五种处所，最后的三个，正好就是这个意思。就是「总略说」，那就叫做「总略」；「处中说」叫做「彼益」，就是能令对方有所了解，得到了认识，彼益；那个「广长说」就是「宣说」的意思。

「如是五种，声、名、句、文为其体性，是名处所」，这个处所原来就是这么回事，就是这五种，就是都以声名句文为体性的，这就叫做「处所」，是这样意思。相续、名号、总略、彼益、宣说，这就是声名句文的处所。「若依自体，所造界颂」，「若依自体」，就是一个字、一个字，每一个字它有它的体相，造出来「界颂」的这一本书，说明叫做「根栽」。这个「根栽」什么意思呢？「此为根本声所依故」，这是学习文学一个根本的一本书，你要依据它，才懂得名句文的文学的道理，你就会写文章了，也会说话了，是这么意思。「由此二种，皆是所依，故总建立」，说前面这个处所和根栽这两种，都是你学习文学所依止的地方，所以叫做建立。

庚五、工业明处（分二科）　辛一、结前生后

已说声明处，云何工业明处？

这是第五科「工业明处」，这个五明最后一个，就是工业明处。分两科，第一科「结前生后」。「已说声明处，云何」叫做「工业明处」呢？这是问，这是结前生后。底下是「总标别列」，分三科，壬一、标。

辛二、总标别列（分三科）　壬一、标

谓于十二处，略说工业所有妙智，名工业明处。

这地方举出有十二个境界，十二种事情，这就是工业所有的妙智，叫做「工业明处」，「明」就是智慧。这个十二种是什么呢？底下第二科。

壬二、征

何等十二工业处耶？

这是问，底下第三科列出来。

谓营农工业，商贾工业，事王工业，书算计度数印工业，占相工业，咒术工业，营造工业，生成工业，防那工业，和合工业，成熟工业，音乐工业。

「谓营农工业」，你去做种田这件事，这件事也是要智慧的，也是要读书的，你才能把这件事做得好，也有专业知识的。「商贾工业」做生意，做生意的事情，行商作贾，这个事情也是要智慧的。「事王工业」，按现在说，就是在政府里做事情，这也是要有专业知识，也是要有智慧的。「书算计度数印工业」，这也是工业，这个「书」，或者是书法、写字；或者说是「算」，计算；或者是「计度」，这个「算」应该包括这个「计度」，就是你要用心来计算它，思惟怎么计算这个数目；「印」是印刻，或者刻什么像，或者刻图章，这是刻印这些工业。还有「占相工业」，印度还有这种工业，占相。还有「咒术工业」，念咒术的这个事情，这应该就是巫术一类的事情了。

「营造工业」，在现在这件事是特别发达了，能造出来很多的，能造飞机，能造车，还能在天空里飞，这个营造也是很厉害，营造的工业。「生成工业」，这是养猪、养鸭、养牛、养羊的这一些事情，做这个也对人的生存有所帮助，叫做生成工业。「防那工业」，我这个本子是个邪，但是我看这些注解上看，都是那，唯那，那字，是那不是邪。它说这个那字，「防那工业」这个「那」，在印度话是个男人说话的声音。这个防那工业是什么呢？就是纺织工业，就是织布，织出来各式各样的布，或者是绣，绣花这一类的工业，做这个的工业，这就是这样。

「和合工业」，还有和合工业。这和合工业是什么呢？这个窥基大师的解释，就像战国时代这个苏秦那一行的事情，他就会联合起来，这个国家和那个国家有什么问题，他能从中去发生作用。若有了战争了，他去说几句话，就不战争了；或者是这里面有什么矛盾，他可以制造矛盾，也可以解除矛盾，这个苏秦这个人，有这个本事。看战国时代真是有点智慧的人。其实后来的人，一直都是有这种人，现在也是有。这叫做「和合工业」。

「成熟工业」，就是饮食业，吃饭的这些事情，能做出来各式各样的食品，能维持人的健康，这一种工业。还有「音乐工业」，这个事业，还有这么一行，也是特别的。这都是要有智慧的事情，这叫做工业明处，工巧明处。这个「闻所成地」，到这里讲完了，下面就是「思所成地」。

《瑜伽师地论》卷十六

本地分中思所成地第十一之一

丙八、思所成地（分二科） 丁一、结前生后

已说闻所成地。云何思所成地？

这个〈本地分〉里面，一共是十七地，现在是〈闻所成地〉结束了，到〈思所成地〉。按分科来说，这是第八科。

「已说闻所成地」，这是结前生后。前面的〈闻所成地〉，这一大科讲完了，这以下是〈思所成地〉。怎么叫「思所成地」呢？这是「生后」。

这底下第二科「略标广辨」，分二科，第一科是「标列」。

丁二、略标广辨（分二科） 戊一、标列

当知略说由三种相：一、由自性清净故，二、由思择所知故，三、由思择诸法故。

「当知略说由三种相」，这个〈思所成地〉里边也是很广的，但是现在一开始，先提出来它的要义。这个要义，就是有三种相貌：「一、由自性清净故，二、由思择所知故，三、由思择诸法故」，这就是「标列」。

「由自性清净故」这句话，这个「自性」，就是思所成慧的自性；思所成慧本身的情况，叫做「自性」。它本身的相貌，是什么样的情况？是「自性清净故」。它的智慧是清净的一种智慧，就是由思惟得到的智慧，由思惟而成就的智慧，这个智慧是清净的，不是污染的。我们的智慧，有生得慧，就是生来就得到了，不需要修习，不需要学习，生来就成就这样的智能，那么这叫做生得慧。生得慧当然有高低，这个闻思修，这三种智慧都是修得慧。这个闻所成慧，当然因为生得慧影响到闻所成慧；这个思所成慧，当然也受到闻所成慧的影响，但是它是进了一大步，就是比生得慧和闻所成慧是清净得多了。因为这是属于正忆念，它依据听闻佛法得来的智慧，进一步地去思惟观察，这是一个理智上的行动，所以说它是清净的，这是第一项。

「二、由思择所知故」，「思择所知故」，就是思所成慧，它所应该思惟观察，所应该通达的这个广大的范围，那么这是这个境界。前面这个「自性清净」，这个范围，还不是……，只是在它本身上说它智能的相貌是这样。这个「思择所知」呢，这个范围是很广大了。

「三、由思择诸法故」，这一段就是「思择诸法」，思择修多罗里边，就是佛说的修多罗里边的长行和偈颂里边的要义。就是分这么三类，来介绍思所成慧的。

这是「标」，底下解「释」。解「释」分三科，第一科就解释「自性清净」的智慧。分四科，第一科是「征」。

戊二、随释（分三科） 己一、自性清净（分四科） 庚一、征

云何自性清净？

怎么叫做思所成慧的「自性清净」呢？它的自性怎么叫做清净呢？现实的情形，就是我们佛教徒实际的情况来说呢，多数是没有思所成慧，思所成慧是没有，有的小小有一点闻所成慧，闻所成慧也不是太具足，就是小小的有一点。少数人呢，当然闻慧、思慧、修慧都有，那是少数人，大多数闻慧不具足，思慧是没有的。所以这一部分的佛法，应该说是特别陌生的，特别生疏的。怎么叫做思所成慧？不是太明白的。但是现在《瑜伽师地论》，专有这么一大段介绍思所成慧。

这底下第二科，就是「标」出来它「自性清净」的相貌。

庚二、标

谓九种相应知。

这个「自性清净」里面有「九」个「相」貌，我们应该注意，应该这样子。

庚三、列

一者、谓如有一独处空闲，审谛思惟如其所闻，如所究达诸法道理。

前面第一科是「征」，第二科是「标」，就是标出来数目；这九种相，标出来九个数目。这底下第三科是「列」，就是列出来名字，列出来九个相的名字。

这九个相，第一个是什么呢？「谓如有一」，就像有这么一个人，有这么一位佛教徒。「独处空闲」，他就一个人，居住在空闲的地方，不是吵闹的地方，在那里。在那干什么呢？「审谛思惟」，就是很认真的、很深刻的去思惟，就是做这件事。思惟什么呢？怎么思惟呢？「如其所闻」，如他自己所听闻的佛法，就是思惟这个；以此为题目去思惟。「如所究达诸法道理」，他所听闻的，也就是他所研究的，所要要求通达明了的这一切佛法的道理，就是这个；就是这个是他一个所思惟的题目，思惟这件事。

当然，其实应该是很容易明白的，佛说，经论上说一切法是无常的，这一切有为法是无常的，这一切有漏法是苦的，这一切法都是无我的，涅盘是寂静的，这是一个大纲领。我们就是听闻了这样的佛法，我们从闻所知道的无常、无我、寂静是很肤浅的，是很简单的一点概念而已，那是不好用的，你用不上。现在要进一步去思惟它，那个无常的道理要加以思惟，是这样意思。一思惟，这个智慧可就不得了，这个思慧也是很大的作用。看这上面的意思，「独处空闲」，就没有干扰你的这些事情，没有人干扰，而且不是马马虎虎地，你要认真地去思惟的，这样子。这是第一个相貌。

二者、远离一切不思议处，审谛思惟所应思处。

这底下又加一个范围。就是「远离一切不思议处」，就是经论上说的这个不可思议的地方，你不要思惟；也就是十四不可计论，你不要思惟。「真如和一切法是不一不异的」，这个道理你不要思惟，这些地方你不要思惟。「审谛思惟所应思处」，你只是认真的思惟你应该思惟的地方，那个不应该思惟的你若去思惟，有危险，能使令你迷闷，可能会令你思想有问题，所以不要思惟。

《披寻记》五七一页：

远离一切不思议处等者：由此令心不堕迷闷错乱故。

你若是不思惟呢……，你的思惟应思惟处，你越思惟，使令你的智能明净，增长

广大，通达无碍；你若是思惟不应该思惟的地方，就令你迷闷，令你错乱，会有这种过失。所以不应该思惟的地方，不要思惟。

三者、能善了知默说、大说。

「能善了知默说」，这个「默说」是什么意思呢？就是这个人没有智慧，都是无明烦恼很重的人，他所说出来的道理，就叫做「默说」。就是邪知邪见的人，这些邪说，这些说都叫做「默说」。这个「大说」，就是有正知正见、佛法里面所说的道理，或者是大觉世尊，他所说的道理，叫做「大说」。我们只是小小有点闻慧的人，这个慧很肤浅，我们也不感觉到这个有正知正见的人说的，和邪知邪见的人说的，这个界限不是太明了。但是若有思慧的人可不同，就是「能善了知默说、大说」，就会知道这件事。这是思慧进一步得到的功德，有这种事情。

四者、凡所思惟，唯依于义，不依于文。

这又进了一步。有思慧的这个人，他「凡所思惟」，他所有的所思惟的这些事情。「唯依于义」，他只是依据义理去思惟。「不依于文」，他不根据文去思惟的。这个地方有什么事情呢？前面「审谛思惟，如其所闻」，开始思惟的时候，还是要依据文来思惟它的义，但是到这个阶段的时候，不是，他又进了一步，能思惟其义，而不是思惟文句的，这个地方又不同了。譬如说我们修这个无我观，你一定要把无我观的文句背下来，然后你才能思惟无我的道理。为什么会这样呢？因为我们思慧不够。思慧不够，你对这个义掌握不到，非要根据文才可以。你有这个文，然后才能思惟这个义；要假藉能诠，思惟所诠的道理。我们思慧不够的人都有这个问题，没有文不行。有思慧的人，不是这样子，他是「唯依于义，不依于文」，会达到这个境界，会有这种事情。

《披寻记》五七一页：

凡所思惟唯依于义不依于文者：由此思惟，于佛世尊一切所说密意语言能随悟入故。

「凡所思惟唯依于义不依于文者：由此思惟，于佛世尊一切所说密意语言能随悟入」，能达到这个程度。我们只小小有点闻慧的人，就不行，没有这个能力，不行。但是有思慧的人不是了；对于佛说那个密意语言，他就能明白，明白那个道理。

五者、于法少分，唯生信解；于法少分，以慧观察。

这个「凡所思惟，唯依于义，不依于文」是他进步的境界，但是这个地方又给他一个轨范，还有一个界限的，不是无边际的「唯依于义，不依于文」，还不是的，还是有限度的。

我也会感觉到一件事，譬如说我们古代的大德，古代大德对于经的道理他有所发挥，他有讲了一大段。我们只是小小有点闻慧的人，一看古德说的那一段话，和经论上对比的时候，感觉他说的不对，我们会有这种感觉，说的不对。但是现在我们若去看这个闻思修的解释的时候，就发觉不是这么回事；就是有思慧，不但是有闻慧，而又有思慧、又有修慧的人，他能够通达到闻慧所不能知的事情，能达到那个境界。达到那个境界，我们用闻慧去比量，感觉到他说的不对，就会有这种事情的。所以现代的人稍微的学习了多少佛法以后，有的会批评古德，怎么怎么地，其实是不对的。你单单小小有点闻慧，你怎么可以批评古德，有闻思修智慧的人呢？那是不可以的。

「五者、于法少分，唯生信解；于法少分，以慧观察」，这是第五科。「于法少

分」，这个「少分」，当然不是很多，一部分。「唯生信解」，就是在广大的佛法里边，有那么一部分的佛法，你有思慧的人，你只可以信解，你可以由你的信心去解，而不是……；你的智慧不够，你还不能明白的，你还不能明白那怎么回事情。「于法少分，以慧观察」，就是其余的佛法里边的一少分，还是一少分，还不算多的，你的智慧够了，你可以观察、可以思惟的，是这样子。

《披寻记》五七二页：

于法少分唯生信解等者：由于少分唯信解故，于极甚深，自少觉慧，不能达法，仰推如来，言如是法，是佛所行，非我境界。如是于法，不生诽谤，不自损害，远离衰患，无诸过罪。由于少分正观察故，随顺悟入诸真实义，不由他缘。

「于法少分唯生信解等者：由于少分唯信解故，于极甚深，自少觉慧」，对于那少部份，你只能信解而已；对于那极甚深的道理，你小小的觉慧，你是不能通达的，不能明白。「仰推如来」，你不能明白怎么辨呢？那你对于佛菩萨，你要退让一下，把这一部份的佛法让给佛，推让给佛。你心里面这样说，「言如是法，是佛所行」，这样的佛法是佛的智慧所行的境界，不是我的智慧所能明了的境界，这样子。「如是于法，不生诽谤」，这样子呢，对于广大甚深的佛法，你不会诽谤。你要知道自己的智慧，还是有限的。「不自损害」，你若诽谤，就是伤害了自己；不诽谤，就不自损害。「远离衰患」，你若诽谤佛法，你就会苦恼了；现在不诽谤，就是远离了苦恼。「无诸过罪。由于少分正观察故，随顺悟入诸真实义，不由他缘」，这一少部分，你的智慧可以观察，你能随顺那个道理去觉悟诸法的真实义，这一部分是你自己的智慧力量，不是别人的力量；一定自己努力才能够达到这里，别人没有办法帮上这个忙的，所以叫做「不由他缘」。这是「于法少分，唯生信解；于法少分，以慧观察」。

六者、坚固思惟。

「坚固思惟」，就是由思慧所成就的这一部分，你继续地这样思惟，你的智慧很坚定，不容易动摇了。

《披寻记》五七二页：

坚固思惟者：由此思惟数数作意，能于其修随顺趣入故。

你若是由这样的「思惟」，不是一次的，不断地重复去思惟这个道理，结果你会进一大步。「能于其修」，就是修慧；闻慧、思慧，再进一步是修慧，这个修慧的境界你可以趣入，能进一步到修慧的境界了，叫做「随顺趣入故」。这个时候，就是叫做「坚固思惟」。譬如说诸行是无常，诸法是无我，涅盘是寂静，你从这里面得到一个坚定的智慧。若有人说是三法印是不对的，你心里不动摇，心里是不动摇的。从这样思惟的境界，赞叹佛菩萨圣人的境界甚深微妙，你心里面的信心也坚定。若是我们没有思慧的人，只是听闻的时候：「诸行是无常的，无我的，寂静的」，若有另外一个有福德的人，说无常是不对的，说无我也是不对的，你心就动了，是无我的？不是吧！心里就动，就疑惑。若是你有思慧的人，达到这个程度的时候，不动摇，就有这种不同。

七者、安住思惟。

这「安住思惟」，看《披寻记》是什么意思呢？

《披寻记》五七二页：

安住思惟者：由此思惟，先未知义，得正了知，得正决了故。

这是以前不明白的道理，现在明白了，那么叫「安住思惟」。

八者、相续思惟。

「相续思惟」是什么意思呢？

《披寻记》五七二页：

相续思惟者：由此思惟，先已知义，得无失坏，得不忘失故。

这种义，在内心里面是不会失坏，不会失掉的，你会随时都能够思惟，能够不忘失。说诸法无我的道理，我们没有思慧的人，我以前是听人讲过，但是现在想不起来。什么叫无我的道理？说不上来，不知道。就是有这个问题。但是有思慧的人不是，这个重要的道理不会忘掉的。

九者、于所思惟，能善究竟，终无中路，厌怖退屈。

这是第九个。对「于所思惟」的道理，「能善究竟」，你能够善巧的究竟圆满，达到最后。「终无中路」，不会在中间的时候，「厌怖退屈」，不高兴了，厌烦这件事；或者是生了恐怖心，不思惟了，退下来了，不会有这件事的。

《披寻记》五七二页：

于所思惟能善究竟等者：由此思惟，能得先来所未得忍故。

以前没有忍，这个「忍」是肯定的意思，以前没能够肯定，现在经过思惟的时候，认为诸法是无我的，就肯定、就决定了，而且会安住这里，不会有恐怖心。思惟这个无我的道理的时候，有的就会生恐怖心，不能接受，也有这种事情。现在这里说不是的，「终无中路，厌怖退屈」，由始至终，能够顺利地达到最后圆满的境界，而不会中间退下来的。

辰四、结

由此九相，名为清净善净思惟。

这是结束这一段文。这上面说到思所成慧的大概的这个境界，它有进一步的境界，但是也有一定的范围，并不是广大无边，是这样意思。

己二、思择所知（分二科）　庚一、征

云何思择所知？

这是第二科「思择所知」，分两科，第一科是「征」，怎么叫做「思择所知」？

前面说到「自性清净」，说它有进步的地方，但是还有一定的范围，就说它智慧的相貌就是这样子。这以下是说这个智慧所思惟的境界。先是「征」，怎么叫做「思择所知」？这个「择」就是简择，也就是观察的意思，说个白话就是挑简的意思。说这里面有这么多的黄豆，但是里边有沙子，有不是黄豆的，有石头子，或者有其他的，不是这个，你去挑一挑，是黄豆，那个不是黄豆，挑一挑，这样意思叫作

「择」。现在这个思惟也是这个意思；所思惟的道理，自己有错误的地方，自己有正确的地方，经过思择才会明白的，有这个意思。

那么这第一科是「征」。底下第二科是解「释」，解释里边先是「略」解释，先「标」。

庚二、释（分二科）　辛一、略（分四科）　壬一、标

谓善思择所观察义。

就是这一句话。「云何思择所知？」就是「谓」这个修行人，他能思择所观察的道理，这就叫做「思择所知」。前面是偏重于能知的智能，这底下是偏重于所知的道理。

壬二、征

何等名为所观察义？

底下第二科是「征」。什么是思所成慧所观察的道理呢？所观察的境界呢？这是问。第三科是解「释」。

壬三、释

谓于有法，了知有相；于非有法，了知无相。

这是说一个大意。「谓于有法」，就是说你经过思惟的时候，你就会发觉在一切法里面，在我们凡夫的分别心所分别的法里面，有两个相貌，就是有的法是有体相的。「谓于有法，了知有相」，它是有体相的，你就会知道是有体相的。「于非有法」，没有这件事，你就会知道那是无相的，没有这件事。就会知道这个有、无的问题。譬如说是光线不大好的时候，那里堆一堆绳子，绳子盘在那里，但是光线不好，你远远看就是一条蛇，一条蛇在那盘着。我们凡夫这个分别心，日常生活里边一切一切的事情，很多都属于这一类的；就看那个绳，不知道是绳，是蛇，就是有这个事情。现在若经过思择所知的时候，喔！这是个误会，这不是蛇，这是绳子，是这么回事。就是我们日常生活好多的事情，都没有这么回事，但是我们心里面执着的不得了，实在这是无法。「于非有法，了知无相」，是没有的。但是也不是完全没有，是因缘生法，是有，知道：「喔！这个是有的，是有这么一件事；这是有法，这是无法」，这样子就是纠正了、调整了凡夫的分别心的境界。

「谓于有法，了知有相；于非有法，了知无相」，譬如说是，我们举个例子，譬如说现在有人在骂，在毁辱我、在骂我。我们凡夫的分别心就感觉这个人简直可恨，在毁辱我；但是有过思惟无常义的人，思惟一切法无常义的人，和我们的想法不同。因为他思惟这个人的色受想行识刹那刹那的无常，就是一刹那现起，一刹那灭了，一刹那又现起，就这样子变动的。所以刚才那个人在骂我的时候，这已经过去几分钟了，所以他这个思惟无常的人就思惟：「刚才骂我、毁辱我的人，一刹那就过去了，这一刹那就不是前一刹那了」，就会发觉这件事，这个思惟无常义的人就会发觉这件事。我们不思惟的人，还感觉你怎么骂我？其实现在这一刹那不是以前那一刹那，是不同了。所以思惟无常这件事，你若是常常思惟、思惟，增长很多的智慧，就明白了那件事情的真相，通达了多少；思慧当然不是最高的智慧，但是会通达这件事。通达这件事，就是这个骂我这个人，一刹那已经灭掉了，已经过去了，现在不是那个人了，就会觉悟到这里。所以说是「谓于有法，了知有相；于非有法，了知无相」，会知道很多的事情，和我们凡夫的分别心完全不一样，不一样的。

壬四、结

如是名为所观察义。

这叫做「所观察」的「义」。所观察的义，有这样的事情，有这样的差别；有的是有体相的，有的是没有体相的，没有这么回事情，会有这件事。所以，我们凡夫有贪烦恼、有瞋烦恼、还有愚痴的烦恼，各式各样的烦恼，感觉到这烦恼很重；说是圣人没有烦恼，我出了家，我要修行，要断烦恼，感觉到很难，烦恼很难很难，不容易断。但是你经过闻慧、思慧、修慧，其实还是很现成的事情，就是烦恼自然是没有了，因为什么呢？引起烦恼的因缘没有了。烦恼是因缘生的，现在经过闻思修，当然思慧还是不够的，还要经过修慧，自然是没有烦恼的，烦恼就断掉了，就不同。

「如是名为所观察义」，这个「所观察义」，大概的说就是这样子，就这么一个解释。「如是名为所观察义」，这是第四，结束了这一段。这是略的解释，简略的、简要的一个解释。

辛二、广（分二科）　壬一、辨有无相（分二科）　癸一、有相（分四科）　子一、征

何等名为所观有法？

这以下是「广」，广解释，详细地解释这个道理。什么叫做「有法」？什么叫做「无法」？这个「广」，详细地解释一下。这一句话是问。这个「广」解释分两科，第一科是辨有相无相，「辨有无相」。分两科，第一科是辨「有相」。又分四科，第一科是问。

「何等名为所观有法？」所观察的这件事是「有」，有这件事，怎么叫做「有」呢？这件事情。这底下讲的，可见这佛菩萨的智慧，我们真是做梦都梦不到。

子二、标

当知此法略有五种。

这前面是「征」，这底下第二科就是「标」，标出这个「有法」，其实就是标出个数目来。「当知」道「此法」，简略的说「有五种」不同，所观的有法有五种不同，标出个数目来。底下第三科是「列」出来。什么叫做所观的有法呢？所观的五种有法呢？

子三、列

一、自相有法，二、共相有法，三、假相有法，四、因相有法，五、果相有法。

分这么五种。说一切法是「有」，我们只是这么统而言之说：「一切因缘生法是有」，但是这里边就说这么多事情，分出来这么多的差别。这是列出来这五种的有法。这底下第四科，就是解「释」了，解释这个有法。解释里面分五科，五种有法就分五科，第一科是「自相有法」，解释什么叫「自相有法」。又分五科，第一科是问。

子四、释（分五科）　丑一、自相有法（分五科）　寅一、征

何等名为自相有法？

这个「自相有法」，怎么叫作「自相有法」呢？这是问。这底下就是「标」。

寅二、标

当知此法略有三种。

应该知道这个「自相有法」有三种不同。这是标出数目来。底下第三科就是「列」。

寅三、列

一、胜义相有，二、相状相有，三、现在相有。

这个「自相有法」有这三种不同。这三种不同，列出来这个名字，这是列出名字来。底下就解「释」，解释分三科，第一科是「胜义相有」。

寅四、释（分三科） 卯一、胜义相有

胜义相有者：谓诸法中离言说义，出世间智所行境界，非安立相。

「胜义相有者」，前面说是标出来这「胜义相有」，这「胜义相有」怎么讲呢？怎么叫做「胜义相有」？「谓诸法中离言说义，出世间智所行境界，非安立相」，这个简要地这么说出来。在这《解深密经》上有解释，说了好多；在《大般若经》也有说，也有解释。

「谓诸法中」，就是在这一切的法里面，一切的事物里面，其中有一种法是「离言说义」，不能用言说去解释、表示的一种境界；这种境界，言说所不能表示的这种道理。没有言说，我们怎么知道有这么一回事呢？怎么知道有一个「胜义相有」？怎么知道有这么一回事情呢？

「出世间智所行境界」，是佛菩萨圣人的智慧，他所觉悟的境界，他告诉我们，他在经论里面……，《大般若经》里有说，在《解深密经》上也有说，《维摩经》里边也是有说。像《金刚经》其实也是有说，但是《金刚经》略，它没有标出这句话是「离言说义」，「离言说义」这四个字它没有这么标，若标出来我们就知道，不标我们是不知道的。这是「出世间」，这个「出」就是超越的意思，超越世间人的智慧。这个世间人的智慧，实在就是凡夫。「出世间智」，就是超越凡夫的智慧，超越凡夫，初果圣人就是超越凡夫了，当然最好是阿罗汉、辟支佛、佛的境界，他们的智慧所行的境界。

这个「胜义相有」，这个「胜义」，这个「胜」就是指佛菩萨的那个智慧说的，就是那个殊胜的智慧，不是凡夫所能及的；这个「义」就是境界，就是佛菩萨那个出世间殊胜的智慧所行的境界，那个境界。那个境界呢，「胜义相有」，所以叫做「胜义相」。

「非安立相」，不是名言所安立的，不是名言安立的一个相貌。譬如说，我们用语言文字去形容的这些事情，都是名言安立的，假名安立的，用名字去表示有这么一件事，那都是名言安立。现在这个胜义谛，那上面是没有名言的，没有名字的，所以不是名言安立。

这个「自相有法」这句话，这里面这个话，「自相有」，「自相有」就是那一件事本身它就是有，不是你去创造它才有，不是；不是你用语言文字去形容它，它才是

有，不是。我们刚才说，说是那里一堆绳子，我们看是一堆蛇，这个蛇就是自相空，就根本没有蛇，是空的呀！是没有的呀！那个绳子才是有，绳子是自相有，它自己是有那么一回事。我们执着有一条蛇，这蛇完全是没有的，所以这个「自相有」和这个「安立相」，「安立相」就是自相是没有的。譬如说，我们说那里有一条蛇，这个蛇就是我们的分别心，说蛇，安立这么一个蛇，这个蛇是你的分别心安立的，实在还是没有。所以，他把世间上的一切法这样一观察呢，就分别出来，有的法是自己本身是有的，有的是你安立的，实在是没有的，就出来这么个分别。

「非安立相」，不是用名字言语安立的，不是，他本身是有的。现在说这个「胜义相有」，这是佛菩萨的无分别的智慧发现有这件事，他本身就是这样子，也不是佛创造的，非佛，也不是佛，也不是菩萨，也不是辟支佛，也不是阿罗汉，也不是天、阿修罗所创的，不是，他本身就是有的，自相有法。「非安立相」，不是用名言来安立的，所以叫作「自相有」，有这件事。

这个事情，我看，如果不由经论上佛菩萨的开示的话，我们很难知道这件事，很难知道有这件事。这里面当然也就是和三论宗、和中观论，和这个……，那一部份的佛法就开始有事情了，开始有一点不同了。「非安立相」，就这样讲。这是简单的这样解释这个「胜义相有」，这也说得很明白，就不是妄想分别假名字所成立的事情，是佛菩萨的无分别智的境界，那无分别智的境界叫做「胜义相有」，这样解释。

卯二、相状相有（分二科）　辰一、标

相状相有者：谓由四种所观相状。

「相状相有」，这是第二科「相状相有」，这分两科，第一科是「标」。

「相状相有者：谓由四种所观相状」，这是「标」。这「相状相有」这句话呢？这个「胜义相有」只是说是「出世间智，所行境界，非安立相」，这样介绍就好了。这底下这「相状相有：谓由四种所观相状」，一、二、三、四，四种所观的相状来说明这个「相状相有」，这有点不同了，和前面不一样。

这是「标」，这底下就解释，这第二科是「列」出来。

辰二、列

一、于是处名可得。二、于是处事可得。三、此名于此事非不决定，谓或迷乱不决定故，或无常不决定故。四、此名于此事无碍随转，非或于是处随转、或于是处退还。

「一、于是处名可得。二、于是处事可得」，这是列出来它的名字，第一个是「于是处名可得」，「于是处名可得」这件事，我感觉到也是要费一点思惟的。就是在这个境界上，在这个法上是有这么个名字，名字可得。譬如说这个「胜义相有」，这个第一义谛，第一义谛是无名字的，没有名字，你不能在那上安立名字的，得不到名字的；现在这一法上呢，这一法上名字是可得，可以有名字。譬如说是色受想行识，是五蕴，「蕴」，这是个名字，「蕴」这个名字就表示这个色受想行识都是蕴，这样的名字。这样的名字就是「是处名可得」，可以得到一个蕴的名字。这话的意思呢，有一点差别，差别什么呢？譬如刚才说这一条蛇，这个蛇，这名字是不能得到的，因为没有蛇嘛！没有蛇，你说是有蛇这个名字，这句话是安不上的，得不到这个名字。但是说有色受想行识这五蕴，是能得到这个名字的。这个蕴是积聚的意思，色也是积聚的意思，受想行识都是积聚的意思，是能得到这个名字的，这个名字和它所诠的义是相顺的，可以得到这个名字。这可见有名字，一切法都有名字，但是有的名字是对的，有的名字是不对的，这又有分别了，有差别。「于是处名可得」，名字，

是能得到这个名字的。这表示，若是胜义相，这个真如第一义谛的道理，得不到名字，那上面没有名字，这不可以。这个「相状相有」呢，它有一个相状的；根据这个相状来说，它是有，有这么一件事。有这么一件事，这里面分出四种的不同，是处它有名字可得，可以得到它的名字，这是一个。

「二、于是处事可得」，就是在这个地方，有那件事可以得到。有那件事可得，这就表示，刚才说蛇，这个名字是不可得，那个蛇的体性也是不可得，也是没有。这件事呢，这就是遍计所执，遍计执是没有的，遍计执的名也是没有的，遍计执的事也是没有的。但是这里说呢，那件事是有的，有那件事。譬如说色受想行识是有的，是有色受想行识这件事的，不是说是你看花眼了，眼睛看花了，不是，是有这么一件事的。「于是处事可得」。

「三、此名于此事非不决定，谓或迷乱不决定故，或无常不决定故」，这是第三种「相状相有」，这个是什么样情形呢？说这个名字用在这件事上，不是不决定，是决定的。这件事，譬如说我们所见的色，色声香味触法，所见的色，我们说这是色，这光也是色，这墙也是色，这都是色，用这个名字；这不是不决定。那么这表示什么意思呢？就有的事情的名字是不决定的，什么呢？「谓或迷乱不决定故」，迷乱就是不决定。譬如说是这个人身体有病，有热病，有热病的时候，热的时候，这个眼睛看的颜色，说这是青色，他看见是黄的，看见是黄色。说这个人有病的时候，黄莲是苦的，他吃到嘴里是甜的，就是这样。但是你病好了，你再吃黄莲，黄莲是苦的，那个甜就是没有了，说「黄莲是甜」这句话没有了，这是不决定。你说黄莲是甜，这句话不决定，这个名字不决定。说有病，我看见这青色是黄色，这句话不决定；你病好了的时候，还是看见青，而不是黄，是这么回事。所以是「迷乱不决定故」，就是你的四大、心理，或者心理有病，或者四大有病的时候，这个时候的「此名于此事」是不决定，那个时候的情形不决定，不一定的。「或无常不决定故」，无常不决定，譬如说是一个瓶子，做的很好，名字叫做瓶；若是打烂了的时候，就剩下破碎的玻璃了，你就不能名之为瓶了，这瓶的名字就是无常，这是不决定，不能决定叫做瓶，你打烂了就不是了。说这个房子，你看这个面，房这是个名字，但是若把它打烂了的时候，你还能名为房吗？就不能了，这是不决定。现在这里说，「此名于此事非不决定」，就是不是那个迷乱的境界，也不是无常的境界，这个名字于此事是决定，有这一种事情，这一类的事情，这是不同的。

「四、此名于此事无碍随转，非或于是处随转、或于是处退还」，这是第四种「相状相有」的事情。「此名于此事无碍随转」，这个名字，在这件事上用这个名字的时候，它是没有障碍的，是一直地可以这样用，叫这个名字。「非或于是处随转、或于是处退还」，这就不对了。譬如说是这个色，我们看这个灯，这也是色法，我们在这件事上用这个名字叫做色；但是另外，譬如说话的这个声音，这个色的名字若到声音那个地方去的时候，就不能用了，就「退还」了；那个地方是声的名字，而不是色了，不是了。譬如这是黄色，但是到红色那个地方，这个黄就不能用了，就退回来了。所以「非或于是处随转」，就是「或于」，可能是在这个地方可以用这个名字，但是到另一个地方就是「退还」，就不能用了。这样的呢，就不是这里；这里说是，这一类的事情是「此名于此事无碍随转」，一直地可以这样用，不是「非或于是处随转、或于是处退还」的那种事情，不是的，不是那个情形。它这个名字是一直地可以这样用，这一类的法，这样不同，这又一种情形，这是这样子。

卯三、现在相有

现在相有者：谓若已生及因果性；如是一切，总说为一自相有法。

「现在相有者」，这是第三科。前面是「胜义相有」，第二科是「相状相有」，现在第三科是「现在相有」。

「现在相有」，这句话怎么讲呢？「谓若已生及因果性」，现在，也不是过去，也不是未来，就是它因缘和合，已经现起了；现起了，而它也能为未来法做因，它能为过去法做果。现在这个法对过去来说，是过去的因所造的果；对未来说，未来又是果，现在又是因。这样子才有这种作用的，而已经因缘生起的，那叫做「现在相有」。那就是过去就不是了，未来也不是了，那么这叫做「现在相有」，这样的法。这当然是指依他起了，依他起法说的。

「如是一切，总说为一自相有法」，前面这么多，这一共是分这么五科，前面说这么多，这都叫做「自相有法」，「自相有法」有这么多的不同。

丑二、共相有法（分五科） 寅一、征

何等名为共相有法？

「何等名为共相有法？当知此相复有五种，一、种类共相，二、成所作共相，三、一切行共相，四、一切有漏共相，五、一切法共相。」本论〈本地分〉共十七地，现在是〈思所成地〉，是第八科「思所成地」。「思所成地」里边分二科，第一科是「结前生后」，第二科「略标广辨」。这个「略标广辨」里边分二科，第一科是「标列」，第二科「随释」。「随释」里边分三科，第一科是「自性清净」。这个「自性清净」分四科，第一科是「征」，第二科是「别标」，第三科「列」，第四科「结」。这个「自性清净」这一科已经讲过去了，现在的文是第二科「思择所知」。这个「思择所知」正是解释这个「思所成地」，里面分二大科，第一科是「略」，第二科是「广」。这个广说里面，又分二科，第一科是「辨有无相」，辨别怎么叫做有相、怎么叫做无相。辨别「有相」里面，又分四科，第一科是「征」，第二科是「标」，第三科是「列」，第四科是解「释」。这个第四科解释里面又有五科，第一科是「自相有法」，这一科解释完了。「自相有法」，就是那一件事的本身就是有，那么叫「自相有法」，解释完了。

现在就是第二科「共相有法」，就是它自己是没有的，要众多的法共在一起才是有。这个唯识的经论，对于一切法的观察是很微细的，从这些分科上就应该看出来了。这个「共相有法」又分成五科，第一科是「征」。「何等名为共相有法」，什么叫做「共相有法」呢？「共相有法」是什么意四呢？这是问的意思。底下第二科是「标」。

寅二、标

当知此相复有五种。

应该知道这个「共相有法」有五种不同，有五样，不一样。都是「共相有法」，但是还是有五种不同。这是第二科「标」，第三科是「列」。

寅三、列

一、种类共相，二、成所作共相，三、一切行共相，四、一切有漏共相，五、一切法共相。

分这么五种的不一样，有五种「共相有法」。这是列出来。底下「种类共相者」，这以下是解「释」，就是解释这五种「共相有法」。先解释第一种「种类共相」。

寅四、释（分五科） 卯一、种类共相

种类共相者：谓色、受、想、行、识等各别种类，总名为一种类共相。

这个「种类共相者」，怎么叫做「种类共相」呢？「谓色、受、想、行、识等各别种类，总名为一种类共相」，这就叫做「总类共相」。这个色、受、想、行、识就是我们的生命体；生命体，佛告诉我们就是有这五种法组合起来成为我们的生命体。这五种是不一样的，有色，就是地、水、火、风的这个色，这里面也是有很多，但是

都名之为色，也就是类。这个「种类」，种者类也，就是他们各有各的体相，但是是属于一类的，所以叫做「种类」。譬如我们人，也是各式各样的人，人有老、有少、有男、有女，有黄色的人，有白色的人，但是都是人，那么就叫做「种」，就是叫做「类」，这是一类。现在这个「色、受、想、行、识」也是，色有很多，色就是物质，地水火风，有各式各样的物质，都叫做色；这个受也有很多，有苦受、乐受、不苦不乐受；想也是很多很多的事情；行也是很多；识也是很多的。但是都名为识，名为行，名为想，名为受，名为色，那么就是同一种类。这个「等」字，「等」就是眼耳鼻身意、色声香味触法这一切。「各别种类」，就是每一样都是不同的，每一样都是不一样，色也是不一样，受也是不一样，乃至识也是，各式各样的识；反正眼耳鼻舌身意、色声香味触法，是各式各样的种类。

「总名为一种类共相」，色受想行识，这五种总名为蕴；色也是蕴，受想行识都是蕴，蕴就是它们算是一类，所以叫做「总类共相」。譬如眼耳鼻舌身意，眼和耳不同，耳鼻舌身意各有不同，但是都名之为根，就是这一种类。这一切法就是这样分，这样分别，都名为一类，这叫「共相有法」，「共相有法」就是这样意思。

卯二、成所作共相（分二科） 辰一、举善所作

成所作共相者：谓善有漏法于感爱果，由能成办所作共相，说名共相。

这个「成所作共相者」，这第一个「总类共相」解释完了，现在解释第二个「成所作共相」。这个「成所作共相」怎么讲呢？「谓善有漏法于感爱果」，就是我们人，他没有恶心，他有利益人的心肠，有多少同情心，但是他也有贪瞋痴的烦恼，但是这个时候可有点好心肠，所以是善，没有伤害人的意思。由这个善心肠，可是也有烦恼，虽然有烦恼，但是可没有做恶事，能不杀生、不偷盗，不邪淫、不妄语，不饮酒，他能修学善法，他有这样的行为，有这好心肠是动机，又有这个五戒十善的行为，这就叫做「善有漏法」。

「于感爱果」，对于所感的，也就是所做的，可爱的果报，它有作用。那个「善有漏法」能成就可爱的果报；那可爱的果报是由善有漏法创造的，所以叫做「所作」，所创造的。所创造的，也就是所成就的；能成就的是善有漏法，所成就的就是可爱的果报，就是人天的果报。这件事，就叫做「成所作共相」。

「由能成办所作共相」，由于这个善有漏法，他能成办所作的可爱果报。可爱的果报，其实也是很多，人间可爱的果报，或者天上的可爱的果报，都是由善有漏法创造的。这个善有漏法，不杀生也是个善，不偷盗也是个善，不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口，很多的善法，它们都有一种相同的作用，就是能成办可爱的果报。这个可爱的果报，由那么多的有漏善法创造成就的，这就叫做「说名共相」，这就叫做「成所作共相」。这个所作的可爱的果报也很多，能作的这个因缘也并不是一件事，也是很多。很多呢，都有共同的作用，他们和合起来共同的创造了可爱的果报，这就是叫做「成所作共相」，「说名共相」。这是「举善所作」，举善所作来解释「成所作共相」。

辰二、例余所作

如善有漏法于感爱果，如是不善法于感非爱果。念住、正胜、神足、根、力、觉支、道支、菩提分法，于得菩提，由能成办所作共相，说名共相。当知亦尔。

这个「成所作共相」作了几种的解释，这个是约「举善所作」做一种解释，这底下还有其他的解释。

「如善有漏法」，如前面说的这个善有漏法能创造可爱的果报，叫做「成所作共相」。「如是不善法」，善法是「如是」，是这样子，不善法也是这样子。「于感非爱果」，不善法：杀生、偷盗、邪淫、妄语、饮酒，妄言、绮语、恶口、两舌，做种种的恶事，这不善法。你做这么多的不善法的时候，对于感非爱果，所感的，就是所造成的不可爱的果报，那就到三恶道去受苦了，到地狱、饿鬼、畜生去，非爱的果报来说，那也叫做「成所作共相」，也是这样意思。这个是「不善法于感非爱果」，加上前边「善有漏法于感爱果」，和合起来，这都是属于世间的生死苦恼的事情。

下边说是「念住」正勤，这三十七道品。四念处也叫四念住，四正勤也叫四「正胜」，四「神足」、五「根」、五「力」、七「觉支」、八正「道」，这一共是三十七道品，也就是三十七「菩提分法」；这是发出离心、发无上菩提心的人所修学的圣道。「于得菩提」，这个三十七道品，对于得出世间的声闻菩提、缘觉菩提、无上菩提，它有这个作用。「由能成办所作共相」，也是一样，他也能成办出世间的菩提道，有这种共同的相貌。做善有善报，做恶有恶报，修出世间的圣道就能得出世间的菩提，都有相同的这种作用，这就叫做「共相」，叫做「成所作共相」，「说名共相」。

「当知亦尔」，当知道这个道理和前面那个善有漏法一样，也是一样的。那么这就叫做「成所作共相」。前面的「种类共相」，是说我们已经得到的果报，我们已经得到的果报叫做「种类共相」。这底下「成所作共相」，就是你现在发动出来的行为，你自己愿意发动什么行为，你有你的自由，你愿意作善，愿意作恶，愿意修学出世间的圣道，都叫做「成所作共相」。

卯三、一切行共相

一切行共相者：谓一切行无常性相。

这是第三科「一切行共相」。这个「行」，就是世间上的一切有漏法，都叫做「行」。「行」这个字，很有意思！我们走路，在道路上走路，一步一步地向前进，这叫做行；世间上一切法也都是这样子。你看那个高山，它也是一天一天、一昼夜一昼夜的向前进；我们看那个高山好像不动，其实它也和人一样，也是在时间上一天一天的向前进，也是行。那棵树、那个花，也是这样子；所有的色受想行识、眼耳鼻舌身意都是这样子，都是在时间上刹那刹那向前进，所以都叫做「行」。

这「一切行」法，他们也有「共」同的「相」貌，是什么呢？「谓一切行无常性相」，无常，这个「常」是不变动的叫做常；昨天是这样子，今天也是这样子，它没有变化，叫做常。「无常」，没有不变动的，这一切行法都在变动、都在变化。就是有粗显的变动，有微细的变动，不一样。我们粗显的变动，我们可能会觉知道；这微细的变动，我们不知道。但是现在，这个佛菩萨开示我们，这世间上的这一切行法都是在变动的，不是稳定的，都是在变动的，那么这就叫做「一切行共相」。

我们人的这个智慧粗浅，就是在这个丰衣足食，感觉到心情很安，好像无忧无虑。但是现在佛告诉我们，你无忧无虑的这个境界都是在刹那刹那在变动，忽然间就不得了啊！你可要知道啊！这是「一切行无常性相」。

卯四、一切有漏共相

一切有漏共相者：谓有漏行皆苦性相。

「一切有漏共相者」，这是第四科。「有漏共相者：谓有漏行皆苦性相」，「有漏共相」，这个「漏」就是烦恼，烦恼叫做漏；这是一个呵斥我们的一种话。像人生

疮了，这个身体有病，生疮了，这个疮流脓、流血叫做「漏」。我们现在呢，这个眼耳鼻舌身意接触到一切境界的时候，就从里面流出来贪、瞋、痴的烦恼，叫做「漏」。如果圣人呢，他把烦恼断了，他不漏了，那叫做无漏；我们凡夫都是有漏的。

这个「有漏」法的共同相貌是什么呢？「谓有漏行，皆苦性相」，只要你有烦恼的话，那这个属于烦恼范围内的一切法都是苦的性相，都是苦恼的相状。内里边也是苦，外边也是苦，这为什么会这样子呢？因为有烦恼的人也有执着，都有执着心，这个执着就是苦的原因；你若不执着，没有苦。说是阿罗汉，他的眼耳鼻舌身意，他的色受想行识，也都是无常变动的，但是他没有烦恼，他没有执着心了；没有执着心，所以他没有苦。譬如说是有令你满意的事情出现的时候，这个圣人他对于这个满意的事情不执着；有苦恼的事情出现的时候，这个圣人他心里也不执着，他不执着那种事情。我们凡夫，苦的时候也执着，乐的时候也执着；乐的时候执着，会感觉满意，但是那个乐会变动，就令你不满意，所以就苦恼。这个圣人他不执着，他心里面超越这个执着，到无着的境界去了；无着的境界，没有这些苦、乐的事情，所以他没有苦的性相。

譬如说是，我们现在有不如意的事情出现的时候，心里面被这个不如意的事情困住了，就是没有办法从这里超越这个苦，没有办法，只是在那里分别这个苦，为苦所困。圣人呢，他不执着，不执着什么呢？就不执着这个苦是苦，观察它是空无所有的，这个心就到无所有的境界去了，这个苦就不苦恼他了，所以他不苦；虽然也是无常，但是可不苦。我们有漏行的、有执着心的，你就非苦不可；因为你执着它，你不能超越它。所以是「有漏行，皆苦性相」。

那么这里面知道一件事，就是烦恼，这个漏就是烦恼，烦恼是苦恼的原因，烦恼是苦的原因。你若想要解脱苦，你要断烦恼，要做这件事，要去断这个烦恼，断了烦恼就不苦了，应该做这件事。但是你不愿意有苦，但是还不愿意断烦恼，那怎么能够离苦呢？这是我们凡夫就是这样子。

卯五、一切法共相

一切法共相者：谓一切法空无我性相。

这是第五科「一切法共相」。这「一切法」，前面说一切行、一切有漏，都是因缘生法，这是有为法。这底下说「一切法」，就包括了有为法，也包括了无为法，有为法、无为法都在内的。这个有为法和无为法，它们是不一样，有为法和无为法是不一样；不一样，但是也有个一样的地方，是什么呢？「谓一切法空无我性相」，有为法也是空，无为法也是空，都是里面没有我的性相的，没有我的性，也没有我的相。有为法无我，无为法也是无我的；这个无我，这个空就是无我，无我就是空，因为没有我就叫做空。这个是一切法都是共有的相貌，是这样子。在这里看出来，空无我是很究竟的，是最究竟的一个真理了。这个圣人，他从一切有漏法超越一切苦恼，就要观察空无我才能超越；你若执着有我，执着有我不行，不能超越。

寅五、结

如是一切，总说为一共相有法。

像前面一共是这五种，这就叫做「共相有法」。「共相有法」就是这样意思，这样讲法。凡夫的「种类共相」、「成所作共相」，当然这里面也包括圣人。「一切行共相」、「一切有漏共相」，「一切有漏共相」那是凡夫的境界，其余都是通于圣人。最后一个「一切法共相」，其实也就是圣道；你学习一切法空无我的性相，就能

超越一切苦，就能得大解脱了。

丑三、假相有法（分三科）　寅一、征

何等名为假相有法？

这个是「假相有法」，解释这个有无相里面，解释「有相」里面分五科，第一科是「自相有法」，第二科是「共相有法」。这「共相有法」解释完了，现在是第三科「假相有法」。「假相有法」，就是那个「有」是有，但是不是真实，叫做「假」，假的，虚假的有法，这个「假相有法」，这一科分三科，第一科是「征」。

「何等名为假相有法」，说这个有，有「自相有」、有「共相有」、有「假相有」，这个「假相有」是怎么回事情呢？这个第一句是问。底下第二科是解「释」，解释里边分四科，第一科是「标」。

寅一、释（分四科）　卯一、标

谓若于是处略有六种言论生起，当知此处名假相有。

这就是「标」。「谓若于是处」，这个「假相有法」的意思就是说，假设在这个地方有六种言论生起。这个「略」就是简要的意思，简要地说有「六种言论生起」，生起六种言论。「当知此处」就叫做「假相有法」。这也等于就是解释，解释这个「假相有法」。

卯二、征

何等名为六种言论？

这第二科是问。「六种言论」是怎么回事情呢？这是问。第三科把六种的言论「列」出来。

卯三、列

谓属主相应言论，远离此彼言论，众共施设言论，众法聚集言论，不遍一切言论，非常言论。

这是「六种言论」，这六种言论就叫做「假相有法」。这是列出来，第三科「列」出来。底下第四科就解「释」，解释分六科，第一科就解释这个「属主相应言论」。

卯四、释（分六科）　辰一、属主相应言论（分二科）　巳一、释（分二科）　午一、标相

属主相应言论者：谓诸言论配属于主，方解其相，非不属主。

「属主相应论者」，这是第一科「属主相应言论」，又分二科，第一科是解「释」。解释里面分二科，第一科是「标相」。「属主相应言论者：谓诸言论配属于主，方解其相，非不属主」，这是「标相」。「谓诸言论」，这是说有很多的语言，你说了很多话，但是这个语言要「配属于主，方解其相」，你才能明白它的相貌，它这个意思的相貌你才能明白，要「配属于主」才能会明白。若不配属于主，你说老半天还不明白，人家不明白你说的什么；一定要和主相配属，才能明白的。「非不属主」，不是不属于主。所以叫做「属主相应言论」。

这是「标相」，「标相」也就是略略的解释一下。底下第二科「举例」，举一件事告诉你。分二科，第一科「举生相」。

午二、举例（分二科）　未一、举生相

如说生时，此谁之生，待所属主起此言论。谓色之生，受、想、行、识之生。非说色时，此谁之色，待所属主起此言论。

「如说生时，此谁之生，待所属主起此言论。谓色之生，受、想、行、识之生」，这是「举生相」，也就是举个例。

「如说生时，此谁之生」，譬如说这个人发表言论，发表言论的时候，他说这个生。这个「生」，就是原来没有，现在有了，就叫做生；由无而有，这叫做「生」。但是你这样讲，我还是不大明白。「此谁之生」，你究竟说谁生呢？那一法由无而有呢？你要说出来；你若没说出来，我还不知道这个生是怎么回事？「待所属主起此言论」，如果一定要……「待所属主」，就是要依赖你说出来这个生是属于谁？属于谁的？谁生？你这个言论说出来。「起此言论」，你生出来这个言论，这个生是谁？谁生？你说出来，是谁呢？这底下说了。

「谓色之生，受、想、行识之生」，那么就是色、受、想、行、识由无而有了，那么我们就明白了，就是有了一个人了，就是有了一个众生了。譬如我们这个生命，我们现在这个生命原来是没有的；原来没有的时候，由无而有了，就是那个业力，主要是那个业力成熟了，业力一动，动起来，你就得果报了。得了果报的时候，这个果报就是有色，有受、想、行、识出现了，这就叫做「待所属主」。这个「待」，说个等待也可以。你说「生」，一定等待什么生，要说出来，那就叫做「属主言论」，这叫做「属主相应言论」。

「谓色之生，受、想、行识之生」，这个「生」，我们的生命出现的时候，当然是前一个生命一刹间灭了，后一个生命才出现。出现的时候，当然是有因缘、有业力出现。出现的时候，一定是有色，也有受、想、行、识的；人是这样子，乃至畜生的世界，地狱、饿鬼，畜生、人、天、阿修罗，都是这样子，都是有受、想、行、识的。

「非说色时，此谁之色」，前面说生，是谁生啊？是色、受、想、行、识生，所以就叫做「属主相应言论」。「非说色时」，不是说地、水、火、风出现的时候。「此谁之色」，这个色是谁？「待所属主起此言论」，等待你要说出来这个色是属于谁，你要发动这个言论叫做「属主相应」，不是，不是这个意思。为什么呢？因为佛法是主张无我的，所以不再说色受想行识是谁，不再这么说；不再说色受想行识是我，那是外道是这样讲，佛法不说他是属于我。因为这个色受想行识里面没有我可得，所以不是那个意思。这个「属主相应言论」是说「生」的时候，他是谁生？色、受、想、行、识生，这叫做「属主相应言论」，是这样意思。

未二、例老等

如生如是，老、住、无常等心不相应行，随其所应尽当知。

这是第二科，前面是第一科「举生相」，现在是第二科「例老等」。

「如生」，色受想行识生，这叫「属主相应言论」，是这样子。「如是」，是这样子。「老、住、无常等心不相应行，随其所应尽当知」，也是这样子。

这个「老」，就是色受想行识在变异，相续地变化，就叫做「老」。这个「住」，就是色受想行识相续地变异，但是没有坏，那就叫做「住」。「无常」，就是坏了，相续地变坏了，那就是死掉了，死了，「无常」是有死的意思。

这个「老、住、无常等心不相应行」，这个生也是，生、老、住、无常等都是心不相应行。因为这个生、老、住、无常，它离开了色受想行识，另外没有生老住无常这回事。所以色受想行识是有体相的，生、老、住、无常是在色受想行识上起的分别，生起的分别，形容它的相貌。这个色受想行识，有生、有老、有住、有无常等，这些事情；离开了色受想行识，这个生、老、住、无常等不可得，所以它没有体性的。它没有体性的，和心是不相应的。这个心的了别性，心的了别是和那个有体法才相应的；没有体，心是不相应的。虽然不相应，但是可也是会这么分别，心会这样分别：生、老、住、无常，会这样分别。

「随其所应尽当知」，「生」指色受想行识生；「老」呢，也指色受想行识老；「住、无常」，也指色受想行识住、无常说的，都是这样子。所以这就叫做「属主相应言论」。如果你不说色受想行识，只是说生老住无常，这不行。是什么呢？什么生老住无常？就是听不懂了，这个道理说得不明白。

巳二、结

是名属主相应言论。若于是处起此言论，当知此处是假相有。

「是名属主相应言论」，这是第二科「结」。前面这一段的解释，到这里结束了，这就叫做「属主相应言论」。

「若于是处起此言论，当知此处是假相有」，「若于」，假设你在这个地方，就在色受想行识上。「起此言论」，发动这个生、老、住、无常的言论，那你就应该明白「此处是假相有」，这个生、老、住、无常是假的，因为它本身没有体相；离开了色受想行识，另外没有生可得，也没有老可得，也没有住、也没有无常可得，只是一句空话，但是这个空话可也是有事情的。所以这叫做「假相有」，这个相是假的，不是真的。可是使令我们不高兴，说你老了，不喜欢，说要死了也不高兴，所以我们就是在这虚妄相上有种种虚妄分别，有种种苦恼，是这个意思。

辰二、远离此彼言论（分二科）　巳一、释（分二科）　午一、标义

远离此彼言论者：谓诸言论，非以此显此，亦非以彼显彼，是说名为远离此彼言论。

前面一共「六种言论」，第一种是「属主相应言论」，现在第二种「远离此彼言论」。这个「远离此彼言论」，好像复杂一点。「远离此彼言论」分两科，第一科是解「释」。分两科，第一科是「标义」。

什么叫做「远离此彼言论」呢？「谓诸言论，非以显此」，就是一个人发表言论的时候，他不是「以此显此，亦非以彼显彼，是说名为远离此彼言论」，这就叫做「远离此彼言论」。那么这是「标义」，也就是把它的义立出来。底下再「显」示它的「相」貌，也就是解释这个义。分二科，第一科是「略」解释。分三科，第一科「以此显此」。

午二、显相（分二科）　未一、略（分三科）　申一、以此显此

若以此显此言论，是言论亦于实相处转，亦于假相处转。

这底下解释这个「以此显此」。「若以此显此言论」，假设这个人发表的言论是属于这个的，就是「以此显此」的言论。「以此显此」，或者这样说，说这个房子，用房子本身的相貌来解释房子的事情，那么就叫做「以此显此」。「若以此显此言论，亦于实相处转，亦于假相处转」，这个言论，它有两种情况：一个是在真实的情形上活动；「亦于假相处转」，也是在虚妄的境界上活动，有假、有实的不同。这个言论，有假、有实的不同。这下面有解释，在这里不说。

申二、以彼显彼

若以彼显彼言论，是言论亦于实相处转，亦于假相处转。

这是第二科「以彼显彼」。「若以彼显彼言论」，「若以彼显彼」，「彼」，就是离开了此法，另外有一法，各有各的体相，就互相可以称之为「彼」，就是这样意思。说那边一个房子，这边一个房子，用那个房子说这个房子，用这个房子说那个房子，那这就叫做「彼」。「以彼显彼言论，是言论亦于实相处转，亦于假相处转」，「是言论」和前面「以此显此言论」一样，也有假实的不同，有的是真实的，有的是虚妄的，也有这个不同。这是第二科，底下第三科。

申三、俱非

若非以此显此，亦非以彼显彼言论，是言论一向于假相处转。

这是第三种言论，若是说这个人发表的言论，不是「以此显此」，也不是「以彼显彼」。他的言论「一向于假相处转」，那就是完全，「一向」就是完全地，就是全部，全部都是在虚妄的相上活动，而不是在真实相上活动的。这是「显相」，略略的解释，解释这个「远离此言论」的相貌。底下第二科是「广」，就是再详细地说明「远离此彼言论」的道理。

未二、广（分三科） 申一、以此显此（分二科） 酉一、举地等（分二科） 戌一、于实相处转

云何以此显此言论，于实相处转？如言地之坚。

这底下第二科是「广」说。前面是「略」说，这底下广说，详细的说。分三科，第一科是「以此显此」。又分二科，第一科「举地等」，举这个地水火风。「举地等」分二科，第一科「于实相处转」，怎么叫做「于实相处转」？这底下解释。前面说过了。

「云何以此显此言论，于实相处转」，「以此显此言论」，它是在真实的情况上活动，就是说的是真实的事情，这句话我还不明白，你再详细说一说。「如言地之坚」，那么这句话就叫做「于实相处转」。「如言地之坚」，这个地水火风四大，四大地水火风，什么是地大呢？说这个地大，不是我们眼睛看见的这个地，不是。这个地当然也是有这个地的意思，但是这里边，我们看见这个地，那四大都是具足的。「如言地之坚」，说那个地大是坚固的，是指坚固的，那叫作地大。 这坚湿暖动，这四大，现在地大是坚固的，这句话是说的真实话，这就叫做「以此显此言论，于实相处转」，他说的是真实话。什么叫做地大，指坚固说的，这个坚固叫作地大，这句话是说的真实话。这是第一科。第二科「于假相处转」。

戌二、于假相处转

云何此复于假相处转？如言石之圆。

「云何此复于假相处转」呢？这个人说的话，不是说的真实，是说的虚假的。「如言石之圆」，「石之圆」，这个「圆」是个假相。「石之圆」，这个石头是圆的，这句话不决定，因为石头也有方的，也有尖的，也有长的，也有短的，各式各样的；说圆，这是不决定的，不决定所以叫做假，这是假的意思。这个假是这样意思，这么讲。什么叫做「假相处转」，什么叫做「实相处转」，这两句话解释完了。

酉二、例所余

如地之坚、石之圆，如是水之湿、油之滴，火之暖、毁之焰，风之动、飘之鼓，亦尔。

这是底下第二科「例所余」。前边是说这个地大，这底下「例所余」的水火风大。

「如地之坚，石之圆」，这是指地大说，这里边有实、有假。「如是水之湿」，这个地大是这样子，这个水大呢，「水之湿」，这也是实话，说的真实话，水是湿。不管这个水是什么水，但是一定是湿的；这个湿是水的体性，是真实话。「油之滴」，那这一句话就不是真实了，油也是水，里面也有水大，但是说它滴，那油不一定决定都是滴，也可能是一大桶，是这样子。那么这句话呢，那就是这里面有方便，不是决定的。这个「水之湿」，湿是决定的，只要是水一定是湿的。「油之滴」，滴是不决定的，不决定就是假了，这样意思。这是水大。

火大呢？「火之暖」，火指什么说的？就指暖说的，就是热。那就是不管你是什么火，一定是热的，那就是火，这是真实话。「毁之焰」，「毁」也是火，火之焰，就是这个火被风吹了，离开了那个火，另外有火。就是那段火和这个火中间有距离的那个，叫「焰」。当然这个火不决定是这样子，所以那个就是假了。

「风之动、飘之鼓」，这是说风大，风大说是动，这个动是风大的实在相，是实相；只要是风，它一定是动。「飘之鼓」，那就不一定，它鼓动起来，飘动起来，但是又不一定，也可能把那棵树吹倒下来了，那也可能的。所以这个「鼓」，不是决定是风的相貌，就是那里有假，有假的。

这就是在四大上，都有实、都有假。这个言论，在发表言论的时候，「以此显此，以彼显彼」，都有假、有实，是这样，「亦尔」。现在这是说「以此显此」，有假、有实。前面是「以此显此」，底下第二段「以彼显彼」，分两科，第一科「于实相处转」。

申二、以彼显彼（分二科）　酉一、于实相处转

云何以彼显彼言论，于实相处转？如言眼之识、身之触，如是等。

「云何以彼显彼言论，于实相处转」，「以彼显彼」的「言论」，是在真「实相」上活动，就是说的是真实相。这句话怎么讲呢？「如言眼之识」，这就是了；这个眼是眼根，识是眼识，眼根和眼识是两回事，眼根有眼根的体，眼识有眼识的体，所以称之为「彼」，叫做「以彼显彼」。就是以眼知彼，来显示彼识，这个识是眼识，就是「以彼显彼」，是这样意思。彼耳之识，也是「以彼显彼」，但那就不是眼识了，是耳识了，「以彼显彼」。

前面「以此显此」，譬如说「地之坚」，离开了地另外没有坚，地和坚称之为「此」，「以此显此」。这个眼根呢，离开了眼根是有眼识的，它是各有各的体相，所以那就叫「以彼显彼」。因为眼识是有了别性，眼根是没有了别性的，所以它们是

不同性质的，所以称之为「彼」。眼之识、耳之识，眼、耳、鼻、舌、身，「身之触」等，「身之触」也应该是身之识，也是一样。身有识才能触，才能接触冷暖，才有这些触。「如是等」，这就叫做「以彼显彼言论，于实相处转」，这就是这样意思。

酉二、 于假相处转

云何此复于假相处转？如言佛授、德友之所饮食、车乘、衣服、庄严具等。

「云何此复于假相处转？」这是第二句。「于假相处转」，这句话怎么讲呢？「如言佛授、德友之所饮食、车乘、衣服、庄严具等」，「如言佛授」，就是这个人的名字，这个人的名字叫做佛授，这个人的名字叫做德友，叫这个名字。这个佛授所饮食的东西，佛授他的车乘，他的车、他的乘，乘也是车；或者前面这个车，装水的车，也叫车。佛授的衣服，佛授的种种的庄严具等。「德友」这个人，他所有的饮食、车乘、衣服、庄严具等。这些事情，这就叫做「于假相处转」，因为这个名字都是假的，假立的名字。这个人生下来的时候没有名字，给他安立个名字叫做佛授，安立个名字叫做德友。饮食也是，也是各式各样的饮食，也都是众多因缘和合成立的东西，也都是假的；车乘、衣服、庄严具等也都是假的，都是众多的东西和合而有，都称之为假。这就叫做「以彼显彼」，「于假相处转」，这样的言论是属于这一类的。

底下第三科「俱非」，分二科，第一科「征」。

申三、俱非（分二科） 酉一、征

云何非以此显此，亦非以彼显彼言论，一向于假相处转？

这样的言论，它都是在「假相处转」，而不是在真实相上活动的。这是「征」，这个言论现在这里面解释它。前面是「征」，这底下是「例」，举个例子。

酉二、例

如言宅之门、舍之壁，瓶之口、瓮之腹、军之车、林之树、百之十、十之三，如是等。

这叫作「以彼显彼言论，一向于假相处转」。「如言宅之门」，这个宅和门，宅是个房子，这个房子是有窗户、有墙、有盖，是总相；门是它的一部分，是别相，有总别之异。宅不就是门，但是离开宅也没有门，它有总别之异，也就是非一非异，所以也不是「以此显此」，也不是「以彼显彼」。「如言宅之门」，就符合这句话，不是「以此显此」，也不是「以彼显彼」，因为离开了房子，也另外没有门，所以不能说「以彼显彼」；可是宅也不就是门，所以也不是「以此显此」，是这样子。

「舍之壁」也是，房子的壁，只是房子的一部分，有总别之异。「瓶之口」，瓶也有腹，也有许多相貌的，但是口是它的一部分。「瓮之腹」，瓮就是瓦、陶器所作的一种蓄水的东西，有腹。或者「军」队里面的「车」，其实军队里面也不只是车，还有人，还有各式各样的事情。还有树「林」子里面的「树」，林是个总名，树是其中的一部分，别称。「百之十」，十也是百里面的，但是百不就是十，所以也是不「以此显此」，亦非「以彼显彼」的。「十之三」，也是一样，十之一、二也是一样，百分之十、百分之二十都是一样。「如是等」。

巳二、结

是名远离此彼言论。

「此彼言论」是这样意思。

辰三、众共施设言论（分二科） 巳一、标列

众共施设言论者：谓于六种相状言说自性，假立言论。六种相状者：一、事相状，二、应识相状，三、净妙等相状，四、饶益等相状，五、言说相状，六、邪行等相状。

前面第二科「思择所知」，这一科里面分两大科，第一科是「辨有无相」，这里分二科，第一科是「有相」。这个「有相」里边分五科，第一科「自相有法」，第二科「共相有法」，第三科是「假相有法」。现在就是第三科「假相有法」。「假相有法」里边分三科，第一科是问，第二科是解释。解释里边分六科，第一科是「属主相应言论」，第二科「远离此彼言论」，这两科昨天讲完了；现在是「众共施设言论」，是第三科。

这个「众共施设言论」是什么意思呢？「谓于六种相状言说自性，假立言论」，这是说这一切众生在语言方面，在这里分为六种情况；在六种情况上，就有六种言说的体相。这个「自性」就是体相的意思，也就是言说的内容，这样意思。有六种情况假立言论，这个六种情况是言论所形容的事情；而能表达六种情况的，就是言论。这个言论是人的分别心假设的，所以叫作「假立言论」。

这个「六种相状者」，那六种呢？「一、事相状」，第「二」种是「应识相状」，第「三」种是「净妙等相状」，「四」是「饶益等相状」，「五、言说相状，六、邪行等相状」。这是标出来。底下就是解释，解释这六种。第一科先解释「事相状」。

巳二、随释（分六科） 午一、事相状

事相状者：谓识所取。

「事相状」，就是我们日常生活，所接触的一切的事情，这个事情是怎么样呢？「识所取」，就是我们的心所分别的境界，是这样意思。这个「识所取」，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识所攀缘的境界，所攀缘的就叫作「事相状」。但是这个心，有心王、有心所的不同。心所就是各式各样差别的分别，譬如说贪、瞋，那么就是心所法了。这个心王和心所有什么不同呢？心王是了别事情的总相，心所是了别事情的总相和别相，是这样的不同。现在说「事相状，谓识所取」，就是指心王说；心王所了别的大概，事情大概的情况，这一类的言论，这是一种。这是第一科。

午二、应识相状

应识相状者：谓作意所取，能起于识。

这个「应识相状」的「应」字，在大正藏上是个「所」字，是「所识相状」，是个「所」字。但是这里，它是特意的改成为「应」字，「应识相状」。

「应识相状者，谓作意所取」，这个「作意」就是心所了。这个「作意」是什么心所呢？这个「作」是个警觉的意思，警觉应该生起的识去攀缘所缘境。这个时候呢，就有作意心所，也有其它的一些心所，这时候这叫做「作意」。「作意所取」，这个作意心所所攀缘的境界，它是有什么不同呢？就是它是发动，这个「能起」的「起」就是发动的意思，它能发动这个心王去攀缘所缘的境界作种种的分别。这里面

呢，就是能攀缘境界的总相，也能攀缘境界的别相，就有这样的差别了。

《披寻记》五七六页：

应识相状至能起于识者：作意现前，识方得生，故彼所取，名应识相。即依此相而起言说，是名应识相。

「应识相状至能起于识者：作意现前，识方得生」，这个心王和心所的关系，就是作意心所出现的时候，心王才能生起，这个次第是这样子；「识方得生」。「故彼所取，名应识相」，所以彼心王、心所所攀缘的境界叫「应识相」。「即依此相而起言说，是名应识相状」，这样意思。

午三、净妙等相状

净妙等相状者：谓触所取。

这个「净妙等相状者」，前面说「事相状」，「谓识所取」，其实这是总相，这底下就是各式各样的别相了。「净妙等相状者」，「净妙」这个话实在是内心的分别，内心分别认为这个所缘境是非常美妙的境界，那么就是净妙的相状；或者是不美妙的境界；或者是也不是净妙，也不是不净妙，处中的境界。这些相状呢，「谓触所取」，这个「触」也是个心所法，就是这个心王和心所与境界一接触的时候，有净妙、不净妙、非净妙非不净妙的分别，这就是又一种言论，以此而生起言论。这个「净妙等」，这个「等」字就表示有非净妙、非不净妙，一共有三类的相貌，这样意思。

午四、饶益等相状

饶益等相状者：谓受所取。

这个「受」也是个心所法。前面是「触」，还偏重于所缘境，这个受就是偏重于能缘的心王、心所了，偏重于这一方面的觉受。这一方面的觉受有「饶益等相状」，「饶益」，这个所缘境有很多很多的利益我的情形，就叫做「饶益」；或者是不饶益，或者非饶益、非不饶益，所以有个「等」字。这是受心所所攀缘的境界，那就是有苦受、乐受、不苦不乐受的分别了。

午五、言说相状

言说相状者：谓想所取。

「言说相状者」，这是第五科「言说相状」。「谓想所取」，这个「言说相状」就是用言说形容所认识的境界，这就是特别的有很多很多的事情；这里面是「想所取」，是想心所所攀的境界。这个「想」其实就是人的知识，我们有各式各样的知识，就是会攀缘各式各样的境界，也就发表为各式各样的言论。譬如说医生，他会攀缘各式各样的境界，他有这种知识；或者建筑师、会计师，他有各式各样攀缘的境界，有各式各样的言论，这就是特别多了，这叫「想所取」。

午六、邪行等相状

邪行等相状者：谓思所取。

这是第六科。「邪行等相状」，前边有作意、触、有受、有想，这样子对外边所

攀缘的境界，已经知道很多的事情了；知道很多事情以后，这个人就有行动了。有行动呢，有正行、也有邪行，也有非正行、非邪行的这种事情。所以这个「邪行等」，这个「等」也包括正行，也就是善行、恶行、无记行，这些事情。「谓思所取」，这是这个人的思心所所攀缘的境界。思心所是什么意思呢？就是有目的行动。他心里面有一个目的，有个希望，要满足这个希望，要采取这个行动，这个时候里面的各式各样的心所法都包括在思心所里面，那么因此而发表种种言论，这是一种。这「六种言论」，这叫「众共施设言论」，就是这种。

辰四、众法聚集言论（分二科）　巳一、标相

众法聚集言论者：谓于众多和合，建立自性言论。

「众法聚集言论者」，这是第四科「众法聚集言论」。第一科里面分两科，第一科是「标相」。「谓于众多和合，建立自性言论」，这是「标相」。「谓于众多和合」，就是很多的事情总合起来，然后才有一种情况，才能发表言论的；这一种言论。这是「标相」，底下第二科是「例成」。

巳二、例成

如于内色受想行识，建立种种我等言论；于外色香味触等事和合差别，建立宅、舍、瓶、衣、车、乘、军、林、树种种言论。

「如于内色受想行识，建立种种我等言论」，这底下举一个例，举一个现成的事情来成立「众法聚集言论」。「如于内色受想行识」，这有内外的不同，先说「内」。譬如我们发表言论的人，在内里面，「内」就指我们的生命体来说，我们有
色、有受、有想、有行、有识，我们这个生命体有这五种成份，组成我们的生命体。但是我们在这里「建立种种我等言论」，就从这个色受想行识的组合上面，安立了各式各样的我等的言论；或者是识是我，这个色受想行是我的住处，是我怎么怎么地，各式各样的这种言论。这是一种，这是在内里面建立的言论。这个「建立种种我等言论」，或者是色受想行识合和起来名之为我，或者是色受想行识里面某一个是我，或者是常恒住的我，或者是假名字的我，各式各样的言论。

「于外色香味触等事和合差别，建立宅、舍、瓶、衣、车、乘、军、林、树等种种言论」，于外边的，这个生命体以外的「色香味触等事」情，这些事情和合起来成为种种不同的事情。是什么呢？就是「宅、舍、瓶、衣、车、乘、军、林、树等种种言论」，这个「宅、舍、瓶、衣」也都是色香味触建立的；这个色香味触建立为宅、舍，建立为瓶，建立为衣，建立为车、乘，建立为军，建立为林树等种种言论，这也是「众法聚集言论」，也是这样意思。

辰五、不遍一切言论（分二科）　巳一、标相

不遍一切言论者：谓诸言论，有处随转，有处旋还。

「不遍一切言论者」，这是第五科「不遍一切言论」。「谓诸言论，有处随转，有处旋还」，这一个科分两科，也是先「标相」，就是先说出来它大概的意思。什么叫做「不遍一切言论」呢？「谓诸言论，有处随转」，就是说有的一种语言，有的地方你可以用这个语言的。「随转」，就是可以用，用的意思。「有处旋还」，有的地方这种语言不能用，就要收回来了，不可以用。那么，这就叫做「不遍一切言论」。这是「标相」。底下是「例成」，举一件事来成立这个「不遍一切言论」。分四科，第一科是「舍宅言论」。

巳二、例成（分四科）　午一、舍宅言论

如于舍宅、舍宅言论，于诸舍宅，处处随转；于村聚落亭逻国等，即便旋还。

「如于舍宅、舍宅言论」，就像我们人在舍宅上，这个「舍宅」是一个发起言论的对象，这个时候就有了舍宅的言论了。「于诸舍宅，处处随转」，这个舍宅的言论在「诸舍宅」，各式各样的舍宅，处处的舍宅的地方，可以用；这个是什么房子，这个什么房子，怎么怎么地。「于村聚落亭逻国等，即使旋还」，这个舍宅的言论，只能在舍宅这个范围内用。若在「村」，若在「聚落」，就是很多的人，乡村，很多的人家在那个地方住，名之为「村」。「聚落」也是这个意思，就是积聚了很多的人在那里住。这个「落」也是个居住的意思。这个「亭」，亭就是这个道路距离多远，或者十里路造一个凉亭，或者是五里路造一个凉亭，一个亭子。这个「逻」是什么意思呢？逻实在来说就是检查站；这个地方有个站，政府在那里有这个机关，从这里经过的人要检查，那就是逻的意思。或者是「国」，这是一个国，过了这个范围就是另一国了；这就是更广大的地区了。「即便旋还」，你这个舍宅的言论，在这样的情形下就不能用了。「即便旋还」，就收回来了，不能用。

午二、瓮瓮言论

于瓮瓮等、瓮等言论，处处随转；于瓶器等，即便旋还。

「于瓮瓮等、瓮等言论，处处随转」，这第二科「瓮瓮言论」。这个「瓮瓮」，就是这些瓦器，这些的言论；那么这言论在瓮上面，在这些瓮上面，你处处可以用，可以用这种言论，「随转」。「于瓶器等，即便旋还」，这种言论就不能用了。

午三、诸军言论

于军军言，随诸军转；于别男女幼少等类，即便旋还。

「于军军言，随诸军转」，这是第三科「诸军言论」。这个军队的事情，它有它所使用的语言，「随诸军」都可以适用。「于别男女幼少等类，即便旋还」，就不能用了。

午四、诸林言论

于林林言，随诸林转；于别树根茎枝条叶华果等类，即便旋还。

「于林林言，随诸林转」，这个树林子的这些语言，你在树林子那个境界你可以用。「于别树根茎枝条叶华果等类，即使旋还」，那就不能用了。那么这就叫做「不遍一切言论」，只能一部份可以使用。

辰六、非常言论（分四科）　巳一、标

非常言论者：由四种相应知。

「非常言论者」，这第六科，分四段，第一科是「标」。什么叫「非常言论」呢？「由四种相应知」，应知道那就是「非常言论」。那四种相呢？这底下「列」出来。

巳二、列

一、由破坏故，二、由不破坏故，三、由加行故，四、由转变故。

这四种。这是列出来。底下第三科解「释」。

巳三、释（分四科）　午一、由破坏

破坏故者：谓瓶等破已，瓶等言舍，瓦等言生。

这个「破坏」就是无常的言论。「破坏故者：谓瓶等」被破坏了以后，这个瓶子坏了，就不能名之为瓶了，就是瓶子的语言就不能用了。「瓦等言生」，瓶子坏了，就变成瓦了，这样的语言就生起了。

午二、由不破坏

不破坏故者：谓种种物共和合已，或丸、或散，种种杂物差别言舍，丸散言生。

「不破坏故者」，这第二科。「不破坏」是什么意思呢？「谓种种物共和合已，或丸、或散，种种杂物差别言舍，丸散言生」，「不破坏故」这个无常的言论是什么意思呢？「谓种种物」，各式各样的东西，这是甘草，这是熟地，这是什么，很多的东西；放在一起，造成了「丸」，成了一粒一粒的，或者成了碎末的「散」。这个时候，「种种杂物差别」的言就不能用了。「丸散言生」，这是什么丸，这是地黄丸，这是什么丸，这是什么散，这个就出来了。

午三、由加行

加行故者：谓于金段等起诸加行，造环钏等异庄严具，金段等言舍，环钏等言生。

「加行故者」，这是第三科。「谓于金段等起诸加行，造环钏等异庄严具，金段等言舍」，「加行故者」，就是加上了人工的造作，这样的语言是什么呢？「谓于金段」，就是金的块，一块；这个金，当然黄金在内，其他的铁铜都包括在里面，金属的这些东西。「起诸加行」，你发动了各式各样的技术，加上了种种的人工造作，这个时候就「造」成了「环」，造成了「钏」等，各式各样的「庄严具」。造好了以后，「金段等言」就不能用了，「环钏等言」就「生」起了。

午四、由转变

转变故者：谓饮食等，于转变时，饮食等言舍，便秽等言生。

「转变故者」，这是第四科「转变故者」。「谓饮食等，于转变时，饮食等言舍」，「饮食」，我们日常生活的饮食；我们饮食了以后就有变化了，变化了以后，你就不能再说它是饮食了，这个饮食的言就弃舍了。「便秽等言」就生起了。

巳四、结

如是等类，应知名为非常言论。

这是结束这一段

寅三、结

随于诸物，发起如是六种言论，当知此物皆是假有，是名假相有法。

这是结束这一段文，叫做「假相有法」。这个第三科……，第一科是「自相有法」，第二科「共相有法」，现在是第三科「假相有法」，到这里结束了。

「随于诸物」，随你这个人在各式各样的事物上，发起这样六种的言论。「当知此物皆是假有」，都是种种因缘和合的变化，然后由人的知识去施设种种的名字，这都是假立的。「是名假相有法」，都不是真实的，都不是决定的。这个「假相有法」，就是它不是决定的，它是有变化的，叫作「假相有法」。

丑四、因相有法（分六科）　寅一、征

何等名为因相有法？

一共是分五科，「假相有法」是第三科，现在是「因相有法」。「何等名为因相有法？」这里分六科，第一科是「征」。什么是「因相有法」呢？这是「征」。底下第二科是「标」。

寅二、标

当知此因略有五种。

有五种不同。

寅三、列

一、可爱因，二、不可爱因，三、长养因，四、流转因，五、还灭因。

这是列出来这五种。这底下第四科解「释」，先解释这「可爱因」。

寅四、释（分五科）　卯一、可爱因

可爱因者：谓善有漏法。

「可爱因者：谓善有漏法」，因为对于他人有慈悲心，发出来的行为，那就叫做「善有漏法」。因为这个人还是有贪瞋痴的烦恼的，但是他不是恶心，他是善心，所以还是属于善法。由这个善法，它能令你得到可爱的果报，所以它叫做「可爱因」。这是第一科。

卯二、不可爱因

不可爱因者：谓不善法。

那就是做种种恶事；就是你有恶心，你的动机要伤害对方，然后表现出来的行为，那就叫做「不可爱因」。表现出来的行为，也可能令人欢喜的，但是动机是恶的，那就是「不可爱因」，所以是「不善法」，对于他人有伤害的，不善法。

卯三、长养因

长养因者：谓前前所生，善不善无记法，修习善修习多修习故，能令后后所生善不善无记法展转增胜，名长养因。

这个说的很清楚。什么叫作「长养因」呢？「谓前前所生」，就是以前，又是以

前，前又以前；就是最初你发动，或者是你所生，也就是所发动的，是「善」有漏法，或者是「不善」的有漏法，不善法，或者是非善非不善的「无记法」。你创造了以后，创造的力量不够大，还没能够满你愿，那你要继续地创造，所以「修习善修习多修习故」，你做了以后，做的不是太理想，又再重新做。再重新做呢，「善修习」，你就做得理想一点；力量还是不够，还要再做，「多修习故」。「能令后后所生」的「善」法，或者「不善」法，或者「无记法」，「展转增胜」，力量逐渐地强大起来，那么这就叫做「长养因」。那么这个呢，善法也有长养因，恶法也有长养因，乃至出世间的无漏法也是一样，也有长养因。

卯四、流转因

流转因者：谓由此种子，由此熏习，由此助伴，彼法流转，此于彼法，名流转因。

「流转因者」，这是第四科。「谓由此种子，由此熏习，由此助伴，彼法流转，此于彼法，名流转因。」「谓由此种子」，就是由于你最初这样一开始的时候，这一件事你最初开始这样发动你的身口意，这样创造的时候，所栽培的那个功能，就是种子，这就是因缘。「由此熏习」，你栽培了以后，你还要继续地要栽培，或者用善心来栽培，或者是用恶心来栽培，这其中也有种种的变化的。这样说呢，最初的种子就是因缘，「熏习」那也可以说是增上缘，也可以这样说，也可以说是增上缘。「由此助伴」，这个「助伴」也是属于增上缘的。譬如说是，假设我们静坐，静坐是我们一个主要用功的修行，但是修的不理想，那我们去拜忏，用拜忏来帮助我们静坐，那么也可以说叫做「助伴」，也可以这样说。或者我们念大悲咒，念大悲咒也能帮助你静坐，那都可以说是「助伴」。「彼法流转」，当然这里的「流转」是偏于有漏法的事情，有漏法的事情也是一样，你做这一样事，用别的事情来帮助它。这个事情到了成功的时候，那件事出现了，那叫做「流转」。那一件事就成功了，有了成效了，叫「流转」。或者说是，譬如说我们做恶事，或者做善事，你使令这个业力达到了可以招感果报的程度了，那么这个时候果报就出现了，那么就叫做「流转」，这样子。

「此于彼法，名流转因」，此种子、熏习、助伴所造成的力量，就是那个流转果报的因，就叫做「流转因」，是这样意思。在这里看出来，不管是做善，或者是做恶，一下子不见得能够成功，多数是在你的思想上一次又一次，一次又一次的时候，才能使令你这个业力达到得果报的那个程度，所以有这样的事，有个「长养因」，有这样的事情。这个长养到最后成功了，就叫做「流转因」了，就是这样意思。这个《披寻记》说的很清楚。

《披寻记》五七八页：

由此种子等者：此中种子，谓三界系诸法种子。熏习，谓净不净业。助伴，谓无明爱取。此说集谛，为流转因。由此次第，随其所应，于三界中，生老死法相续流转。

「由此种子等者：此中种子，谓三界系诸法种子」，就是欲界、色界、无色界的生命体。这个「诸法」就是三界的果报，欲界的色受想行识，色界的色受想行识，乃至无色界的受想行识，它的种子，这就叫种子。「熏习，谓净不净业」，就是或者你是善心的熏习，或者是恶心的熏习，那么就是有清净、有不清净的不同。「助伴，谓无明爱取」，这是指烦恼说的，叫做助伴。这样说，这个业力能得果报，可是要有烦恼的帮助，业力才能得果报，所以就叫做助伴。「此说集谛，为流转因」，有苦谛、有集谛，集谛是流转因，苦谛就是流转了。「由此次第，随其所应，于三界中，生老死法相续流转」，这样意思。

卯五、还灭因

还灭因者：谓诸行还灭、杂染还灭，所有一切能寂静道，能般涅盘，能趣菩提，及彼资粮，并其方便，能生能办，名还灭因。

「还灭因者」，这是第五科。「谓诸行还灭、杂染还灭，所有一切能寂静道，能般涅盘，能趣菩提」，这是第五科「还灭因」。前面这四个因：可爱因、不可爱因、长养因、流转因；这四个因，当然这是指流转生死的境界。这个「还灭因」，那就是佛教徒，只有佛教徒修学无漏的戒定慧，能灭除生死的苦恼，还到诸法实相这里来，这叫做「还灭」，还灭的境界。还灭这个地方呢，「谓诸行还灭、杂染还灭」，这个还灭有两种：一个是诸行还灭，一个是杂染还灭。这个「诸行」是什么呢？就是我们的色、受、想、行、识，就是果报。果报是不出现了，它息灭了，不得果报了，叫作「诸行还灭」。「杂染还灭」，这个「杂染」是诸行的因，能得诸行果报的因缘，叫作「杂染」；也就是烦恼和业力，烦恼和业力也就是杂染。它由于圣道的修行，它不再活动了，就是还灭了，就是寂灭了。这个诸行的还灭，是因为杂染还灭，诸行才还灭的，才能寂灭的。

「所有一切能寂静道」，这是解释「杂染还灭」、「诸行还灭」的原因。就是佛教徒修学圣道，所有的一切能寂静道。这个「寂静道」，就是对那个不寂静说的，不寂静就是烦恼。佛法里边的意思，你造了业的时候，这个业很难消灭，不容易消灭，但是你内心的烦恼是可以消灭的。我们创造各式各样的业力，是由烦恼创造的；这个业力创造以后，你想要改变很难，不容易，不是说不能，但是困难，可是能造作种种业力的烦恼是可以消灭的。这个烦恼是活动的、是浮动的，现在这个戒定慧是寂静的，由戒定慧能使令你的烦恼不动，叫做寂静。「能寂静道」，能寂静烦恼的圣道，那就是四念处，就是三十七道品了。

「能般涅盘」，这个圣道能使令你入于诸法不生不灭的理性这里来。这个「般涅盘」，这个「般」就是个「入」，中国话是个入的意思。这个「涅盘」就是不生不灭，就入于诸法实相这里。你入于诸法实相的时候，「诸行还灭」，一切法都是寂灭的境界了。「能趣菩提」，能使令你由凡夫地，进趣到三乘圣道这里来，得到圣人的智慧了。这个菩提是智慧，涅盘是诸法实相。你得到了菩提的智慧，你才能入涅盘的，不然是不能的。

「及彼资粮」，这个涅盘和菩提，如果是分开说呢，小乘叫做涅盘，大乘叫做菩提，这么讲也可以；如果是涅盘和菩提都是通于大小乘，那也是可以。「及彼资粮，并其方便，能生能办，名还灭因」，「及彼资粮」，资粮就是因，就是得涅盘菩提果的因。这个因指什么呢？就是这个外凡位，内凡位嘛，暖顶忍世第一是方便；内凡之前，外凡的时候是准备的时期，学习一切佛法，栽培福慧的资粮，然后就开始修学圣道，那时候叫作方便。外凡叫资粮，内凡叫方便。「能生能办」，就是你栽培资粮，修学圣道的时候，能使令你发动无漏的善根，能栽培无漏的善根，叫做「生」。不断地用功修学圣道，圣道就成办了，就成功了，所以叫做「能办」。初开始栽培叫「生」，后来成功的时候叫作「办」。「名还灭因」，这个「还灭因」，就是这样的意思；能使令你得无漏的涅盘菩提的因缘。那么，这是「还灭因」。

前面这一共是五因，「因相有法」，这个「可爱因」、「不可爱因」，这是世间流转生死的境界；「还灭因」，是出世间的圣道；这个「长养因」是通于圣道的，也通于世间有漏的这一些生死的因果的事情；「流转因」，是指前面这个可爱因、不可爱因经过了长养，就是有流转的力量了；「还灭因」，当然这是出世间的圣道，这样子。

寅五、结

如是总名，因相有法。

前面这五因，这总起来就叫做「因相有法」。

寅六、指

若广分别，如思因果中，应知其相。

这是第五科是结束了，结束这一段文。这个「因相有法」，结束这一段文。这是第六科，第五科是「结」，第六科是「指」，就是指广。

「若广分别」，前面说这种因相，这个「因相有法」，那么说出来这么多的因相，说出来这么多。若是广博的去分别这个因相，「如思因果中，应知其相」，这句话看这《披寻记》怎么解释。

《披寻记》五七八页：

如思因果中应知其相者：〈有寻有伺地〉中说：有十因五果（陵本五卷九页）。此中五因，若广分别，随应当知此可爱因及不可爱因，即彼牵引因摄。此长养因，即彼引发因摄。此流转因，即彼生起因摄。此还灭因，即彼摄受因摄。如是差别，应如理思，由是说言，如思因果中，应知其相。

「如思因果中应知其相者：〈有寻有伺地〉中说：有十因五果」，那里是这么解释（陵本五卷九页）。「此中五因，若广分别，随应当知此可爱因及不可爱因，即彼牵引因摄」，在十因里面有个牵引因，属于那一种。「此长养因，即彼引发因摄。此流转因，即彼生起因摄。此还灭因，即彼摄受因摄。如是差别，应如理思」，这些不同的相貌，你若如理思惟就可以明白。「由是说言，如思因果中，应知其相」，这么解释。

丑五、果相有法（分二科）　寅一、征

何等名为果相有法？

这是第五科。这个「有相」里面一共就是分五科：自相有法、共相有法、假相有法、因相有法，现在第五科「果相有法」。怎么叫做「果相有法」呢？这是问。底下第二科解「释」。

寅二、释

谓从彼五因，若生、若得、若成、若办、若转，当知是名果相有法。

「谓从彼五因」，就是前边可爱因、不可爱因、长养因、流转因、还灭因，「从彼五因」。「若生、若得、若成、若办、若转」，那就叫做「果相有法」。这个生、得、成、办、转，我想了一想，我看就这样解释好了：这个可爱因就是生，由可爱因所得的果就叫做「生」。若不可爱因所得的果，就是「得」，就这样子。由长养因就叫做「成」，由长养因使令它成就。「若办」，这个「办」就是流转因，就是你这个善业也好、恶业也好，他能够成就流转的果报了，那就叫做「办」。这个还灭因就叫做「转」，因为与生死流转的事情相反了，转变成不生死流转的境界了，转凡成圣了，所以叫做「转」。「当知是名果相有法」，就这么解释好了。

癸二、无相（分四科）　子一、征

何等名为所观无法？

「何等名为所观无法？当知此相，亦有五种。」前面是解释「有相」，一共是分了五科，这是「有相」解释完了。现在第二科解释「无相」，分四科，第一科是「征」。

「何等名为所观无法？」这个法是无。这是问。底下第二科是「标」。

子二、标

当知此相，亦有五种。

这个「无」也有五种不同。这是「标」。第三科是「列」，那五种呢？

子三、列

一、未生无，二、已灭无，三、互相无，四、胜义无，五、毕竟无。

这五种不同。这是第三科，是列出来。底下第四科解「释」。

子四、释（分五科）　丑一、未生无

未生无者：谓未来诸行。

「未生无者」，先解释这个「未生无」。「谓未来诸行」，就是将来的有为法，将来的色受想行识，将来的眼耳鼻舌身意，将来的色声香味触法，在现在来说它还有没出现，所以叫做「无」。所以「未来诸行」，叫做「未生无」。

丑二、已灭无

已灭无者：谓过去诸行。

「已灭无者」，这是第二科。什么叫做「已灭无」呢？「谓过去诸行」，这个过去的有为法，在过去的时候是有，在今天来看呢，过去的已经没有了，在现在来看是没有了。「过去诸行」，叫做「已灭无」。

丑三、互相无

互相无者：谓诸余法，由所余相，若远离性，若非有性；或所余法，与诸余法，不和合性。

「互相无者」，这是第三科。「谓诸余法，由所余相，若远离性，若非有性；或所余法，与诸余法，不和合性」，那么这叫做「互相无」。「互相无」，实在来说，就是我没有你，你没有我，这叫「互相无」。这个「谓诸余法」，就是此法之外，还有其余的法，每一法都可以这样讲；除了我以外，还有很多，每一个人都可以这么说，每一法也可以这么说，「谓诸余法」。「由所余相，若远离性」，就是由剩余的诸法的相，和此一法来对比的时候，就有三种不同的情况：一个是「远离性」，一个是「非有性」，一个是「不和合性」，有这三种不同。

这个「远离性」是什么呢？譬如说是，牛就是没有马的性，马也没有牛的性，彼此叫互无，就叫做「互相无」，那就叫做「远离性」。这个「若非有性」，这个「非有性」是什么呢？或者是约人说，此人的蕴处界没有那个人的蕴处界，那个人的蕴处界没有这个人的蕴处界。譬如说是大家在一起同学，那个人他就不守规矩，他就是要

特别，和人都不合，你不合，我也不合，人就是这样子，你不守规矩，我也不守规矩，人有这种情形。有这种情形呢，这地方说这叫做「非有性」。你若是做错误的事情，在你的色受想行识里面，就有一个错误的力量在你的色受想行识里面。你若守规矩，你的色受想行识里就没有那个错误的那个业力，就没有。谁做谁就有，谁不做谁就没有，要是做就有，也还是谁做谁有，不做就没有。所以有，还是你有是你有，我有是我有，这叫做「非有性」。这个「非有性」是这样意思，这就是叫做「互无」。

这个意思往好处说呢，做功德的时候，你若做，你就有功德；你若不做，你就没有功德。你若做的功德，不会成为我的；我若造了罪，这个罪是在我这里发生作用，不会在你那里发生作用。这叫做「非有性」，就是「互无」。所以我们要是……，人年纪大了，你的理解力提高了，就不会这样想；你若犯规矩，我也犯规矩，就不会有这样事情，这叫做「非有性」。

「或所余法，与诸余法，不和合性」，这个「不和合性」是什么呢？譬如说是你有正念提起来的时候，这个恶念就没有了；你这个不如理作意出现的时候，这个如理作意就没有了。它们两个不能同时存在的，所以「与诸余法，不和合性」，它们不和合，不能同时在一起，就叫不和合，那就叫做「互相无」，「互相无」是这样意思。这个《披寻记》的解释，看看他怎么解释。

《披寻记》五七九页：

互相无者至不和合性者：如有对色障碍为性，若离障碍假名虚空，此二相望，有无相违，名远离性。又有色法，五相建立，于此相违，建立无色，此二相望，体相相违，名非有性。又如明与无明，此二相望，障治相违，是名不和合性。如是等类，名互相无。

「互相无者至不和合性者：如有对色障碍为性」，「有对色」，就是有障碍的，有障碍的法。这个「对」，就是它有它的体质，有质碍。譬如说这一个墙，你从这里过不去，它有质碍，这叫有对色。「障碍为性」，它本身有体性，它就有障碍的功能。「若离障碍假名」叫做「虚空」。「此二相望」，这个有质碍的色法和虚空来对望的时候，「有无相违」，有障碍、无障碍是相违的，「名远离性」，这么讲。

「又有色法，五相建立」，色声香味触，这就是色法五相建立。「于此相违，建立无色」，没有色声香味触，那就是无色。「此二相望」，「体相」也是「相违」的，「名非有性」，这个非有性这么讲。

「又如明与无明，此二相望，障治相违」，这个意思和刚才讲的一样，正念和不正念，正念就是明，那个邪念就是无明。「此二相望，障治相违」，正念能对治邪念，邪念能障碍正念，它们两个是不并立的、不并存的，相违。「是名不和合性。如是等类，名互相无」，这样意思。

丑四、胜义无

胜义无者：谓由世俗言说自性，假设言论所安立性。

「胜义无者」，前面这三个无解释完了，现在解释第四个无。「胜义无者，谓由世俗言说自性，假设言论所安性」，「谓由世俗言说自性」，「世俗」，就是世间上一般的凡夫种种的言说的情况，各式各样的言说，这范围非常的广大了。「假设言论所安立性」，其实「假设言论所安立性」也是通于前面「世俗言说自性」的，但是又说一个「假设言论所安立性」呢，就是新发生的事情，以前没有，现在出现这件事；出现这件事的时候，你就要来介绍这件事的时候，你一定要有种种的言论，要有一篇

的文章介绍它。而这个言论也是一样，都是假设的，都不是真实的，「假设言论所安立性」。这两种：「世俗言说自性」、「假设言论所安立性」，这两种言论在胜义的立场来看，都是没有的，叫做「胜义无」，这么个意思。因为在胜义的立场，譬如说「照见五蕴皆空」，在空那个地方呢，没有一切语言的，也没有一切语言所表达的义。因为语言所表达的义，在没有语言的时候，这个义是不可得的。所以能诠的语言和所表达的义，都是没有了；在胜义的那个地方都是没有的，没有一切的言说，都是不可得的。

这个「胜义无」，是要修学圣道成功了的人，他得到了清净无漏的无分别智现前的时候，那么世间世俗的言说自性、假设的言论所安立性都是不可得的，这是圣人的境界。我们凡夫的时候，这个烦恼来的时候，这个执着得非常的厉害，一定是这样子，人家告诉你这是你的误会，没有这件事，「不，我看得非常的正确，是这样子，是这样子」，这个执着得很厉害，使令自己内心里很多的苦恼。若是得到无分别智，得到无漏的无分别智的时候，这都是虚妄分别，根本没有那么回事，所以叫做「胜义无」；这是圣人的境界。

丑五、毕竟无

毕竟无者：谓石女儿等，毕竟无类。

「毕竟无者」，毕竟无是究竟是没有的。「谓石女儿等，毕竟无类」，这个「石女」就是不生孩子的女人。不生孩子的女人，说她有个儿，那有这回事情呢？所以这叫做「毕竟无」。还有这龟毛兔角也是毕竟无，指这一类的东西根本是没有的。

这一共有这么多的无，一共有五个无：未生无、已灭无、互相无、胜义无、毕竟无，一共有五个「无」。

壬二、辨有无性（分二科） 癸一、总标

复有五种有性、五种无性。

「复有五种有性、五种无性。何等名为五种有性？一、圆成实相有性，二、依他起相有性，三、遍计所执相有性，四、差别相有性，五、不可说相有性。」这个「思所成地」这一大科，一共是分三科。第一科是「自性清净」，第二科是「思择所知」，第三科是「思择诸法」。第一科讲完了；第二科「思择所知」有「略」、有「广」。在「广」解释里边分两科，第一科是「辨有无相」，辨有相、辨无相，这一科讲完了。现在是「辨有无性」，这是第二科。

这个「有无相」、「有无性」，这是相、性两个字不同。这个「相」，或者说是表现于外的相貌，那么叫「相」；「性」，它是潜藏在里边的道理，没有相貌可说。这两个字，或者可以这么解释。从这两个字面上说，「有无相」是在事上解释，「性」是在理论上解释。但是从这两大段文的内容看，又不是完全这样。「有无相」上，它也有道理；这个「有无性」里边，它也关涉到行相这一面。所以实质上来说，是无差别。无差别中，但是分两大科；这就是这个作者的大智慧的辩才，就是站在不同的立场，左说也可以，右说也可以，说有也可以，说无也可以，这是一种无碍辩才的境界，应该是这样意思。所以不能够给它作一个决定的界限，不应该那么说。这是第二科「辨有无性」，分两科，第一科是「总标」。

「复有五种有性、五种无性」，前边说到有相、说到无相，已经说完了，但是还是有五种有性、五种无性的不同。这是标出来，就是立出来，就是提出来，提出来这件事。底下是「别辨」，第二科，也是一样一样的说明它。分两科，子一是「有性」，分三科，第一科是「征」。

癸二、别辨（分二科） 子一、有性（分三科） 丑一、征

何等名为五种有性？

前面提出来两件事，这底下就加以解释，先解释这个「有性」。什么叫做「五种有性」呢？这样问。底下第二科「列」。

丑二、列

一、圆成实相有性，二、依他起相有性，三、遍计所执相有性，四、差别相有性，五、不可说相有性。

「一、圆成实相有性」，第一个是圆成实有性，这个圆成实，这上面就有个相，「圆成实相」，它是有体性的。暂时就这么说。

「二、依他起相有性」，「依他起」，我们在《摄大乘论》上解释过，就是由种子现起的一切法，或者说是因缘所生的一切法；这一切法是有体性的，是有的。

「三、遍计所执相有性」，前面「圆成实相有性」，那是有真实的体性，唯独圣人的清净无分别智所证悟的理性。「依他起相」，它这个依他起的相貌也是有，有可是有，但是是虚妄的、是不真实。同时也说它是「相」，又说它是「性」，这可见「相」和「性」没有决定的界限的。用语言文字表达出来，那就是有相；但是你若去

观察它，那个相又是不真实的。第三个是「遍计所执相有性」，遍计所执实在是空无所有的，但是这个执着还是有；如果没有执着，就没有凡夫了。所以这个遍计所执，能执的也是依他起，所执的也是依他起。这个能执去执所执的时候，就是遍计所执了，不是依他起了。它也是有，因为这事实的确是，凡夫是有执着的，所以说也是「有性」。

第四是「差别相有性」，这前面讲过，各式各样的相状，也是「差别有性」。

「五、不可说相有性」，这个「不可说相」……，前边说这个圆成实、依他起、遍计所执差别性，这都是用言说所说的，但是离开了这一切言说之外，还是离一切语言相的，不可说相，那还是有性。这就是无分别智是离一切言说相的，那唯有圣人证悟的境界了。这一共说这么「五种有性」，这是标出来。这底下第三科加以解「释」，分五科，第一科是解释「圆成实相」。

丑三、释（分五科）　寅一、圆成实相

此中初是胜义相。

这五种有性里面，第一个是「胜义相」，就是「圆成实相有性」，这个是胜义相。这个「胜义相」，这个「胜」，前面也都说过多少次了，就指佛菩萨所成就的无分别智，那个清净无漏的无分别智名之为「胜」；那个无分别智所缘的境界，叫做「义」。这个圆成实，是圣人的无分别智所缘的境界的体相，那么这就叫做「胜义相有性」，也就是圆成实相的有性。那么，这是一种。

寅二、依他起相

第二、是缘生相相。

第二是「依他起相有性」，依他起相，它的相貌是因缘所生，因缘所生应该是具足四缘：因缘、所缘缘、次第缘、增上缘。那么，四种因缘所现起的一切相，那个相就叫做「依他起相有性」。从《摄大乘论》上看，也就是分别心，是我们的识，一切皆是识。

寅三、遍计所执相

第三、是假施设相。

第三就是「遍计所执相有性」。这个有性是假设有的，不是真实有。这个是……，像刚才说，能执的是依他起，所执的也是依他起。这个依他起都是由因缘所有，但是这个执着心去执着所执着的境界的时候，就是空的了，这个不是种子所生。所以这个相说它是有，这是假设的有，不是有体相的。譬如说光线不好，在那里有一堆绳子，盘据在那里，你看上去就认为是蛇；就是这个蛇是假设相有的，是假设的，不是真实的。就是我们现在的分别心所接触的一切境界，都是这样子。我们执着的境界，其实都是蛇，你没有看见那个绳子。如果我们这样作如是观的时候，我们才知道这个遍计所执是空的、是没有的；说它是有，是假设的，不是真实。

寅四、差别相（分三科）　卯一、标

第四、是不二相。

卯二、列

生相、老相、住相，无常相、苦相、空相、无我相，事相、应识相、所取相、净妙等相、饶益等相、言说相相、邪行等相相。

这是前面说过这个。这个是「不二相」，前面曾经解释过怎么叫作「不二」，你们记住没有？就是这个相都是在五蕴上，都是在色受想行识上面，说这个「生相、老相、住相、无常相」，乃至「所取相、净妙相、饶益相」这些相的；离开了色受想行识之外，没有这个相，所以它和色受想行识是不二的，叫不二相。这个「不二相」，「差别有性」，这也是有性。这也是有性，当然这是我们的分别，也是我们的分别相。这是第四个差别相的有性。

这个「不二相」里边的境界，这个「生相、老相、住相、无常相」，这是在分位上说的，在生起以后的变化上说的。然后，佛教徒有如理的智慧，观察他是「无常」的、是「苦」的、是「空」的、是「无我」的。这些苦、空、无常、无我，都指这些「事相」，也就是「应识相」，也是「所取相」，也是「净妙相」、不净妙相，「饶益」相、违损相，「言说相」，乃至「邪行」、不邪行这一切「相」，就是这一切，作如是分别。这里面实在也是通于三性的，通于圆成实性，通于依他起性，通于遍计所执性，都是有的。

卯三、结

如是等相，应知名差别相。

这底下就是叫做「差别相」，各式各样不同，生相和老相就不同，应识相和所取相净妙相，触作意受想思，各别的都是不一样，就叫做「差别相」。也是「有」，也是在有上这样作如是分别。

寅五、不可说相（分二科）　卯一、标数

第五、由四种不可说故，名不可说相。

这底下解释这个。这个「不可说相」也是「有性」，是怎么样意思呢？这一科分两科，第一科是「标数」。「由四种不可说」，由四种理由是不可说的，不可言说故，就叫做「不可说相」。这是「标数」。底下第二科「列释」，分四科，第一科「无故」。

卯二、列释（分四科）　辰一、无故

一、无故不可说：谓补特伽罗于彼诸蕴，不可宣说若异不异。

这是第一个理由是「无故」，就是没有这件事，所以是不可说。但是这个「无故不可说」，也还是得要加以解释，怎么解释呢？「谓补特伽罗」，这就指补特伽罗我说的。从久远以来，在流转生死里边，忽然间天上，忽然间人间，忽然间三恶道，这个五蕴的变化，但是其中有个不变化的我，就指那个我叫做补特伽罗。那个我是没有的，只是执着认为有一个我。当然说是，从早晨起来是我，一直到晚上休息，这个我一刹那一刹那相续下来。这个行动，表现于外的行动有种种差别，忽然间坐下来，忽然间站起来，忽然间走路，忽然间听课，忽然间睡着觉了，表现于外的行相有各式各样的差别，但是我的体性是没有变异的，那么那就是补特伽罗我。这个我，是自己虚妄执着有的，实在是没有的。

「于彼诸蕴，不可宣说若异不异」，这个话的意思是说，若是有这个我，他不是色受想行识，他是在色受想行识之外有一个我的体性，这个执着心这样执着。执着就

是，离开了色受想行识，另外有一个我。你若执着有这个我，这个我和色受想行识是异？是不异？可以这样去观察。若是说，根本没有这个我，你还要去观察他与色受想行识异不异吗？那就没有这种需要。「无故不可说」，根没有这个我，所以不必说他和色受想行识异不异，不用讲了，不用讲这件事。所以这个石女儿是黑的、是白的？根本没有石女儿嘛，说他是黑的、是白的，不是戏论了吗？是这样意思。「无故不可说」，不可以说他异不异。不过这样说呢，是离开了五蕴，另外执着有一个我，对治这样的执着说的；「不可宣说若异不异」，不可以这样说。

这个事情呢，这样执着有我的这个执着，这个我，当然执着这个我是常住的，常恒住、不变异、有主宰的作用。这个五蕴是色受想行识，是有变异的、是无常的，所以他们不能说是统一的，彼此不能说是统一的，应该说是「异」，应该说是异；但是因为没有我，也不能说是异，那也就不能说「不异」了。这是第一个「无故不可说」。

辰二、甚深故

二、甚深故不可说：谓离言法性，不可思议；如来法身，不可思议。诸佛境界，如来灭后，若有若无等，不可宣说。

「二、甚深故不可说」，这是第二个理由。第二个理由，这个理性的这种真理太深奥了，是不能用语言文字来表示的，用语言文字是达不到那里。语言文字的功能只限于此，超过了这个范围就不能有作用了，所以不可以用语言文字来宣说。那究竟是什么呢？「谓离言法性，不可思议；如来法身，不可思议」，这个离言法性，就是语言文字这种事情，在法性上是没有的，法性上没有语言文字。若有名字就可以言说，这个法性是没有，那上面没有名相，所以不可以言说，它是离开了语言文字的，所以叫「离言法性」。这样说呢，我们用语言文字说一切法皆空、说诸法实相，实在这个不是法性，实在是为了我们，接引我们，方便的这样表示一下而已，叫你明白有这么一件事，而实在来说那个法性是没有言说的。所以我们在前边，已经学习过的《瑜伽师地论》上说，语言文字的佛法都是相似的佛法，不是真实的；真实的佛法，是圣人所证悟的，那才是真实的，才是真实的。「离言法性」，所以不可以思议，因为那个法性上没有名、没有相。若是有名字、有形相，我们这个分别心可以在上面活动。有名字，我们就可以议论；有形相，可以分别。它没有名相，所以不可思议，所以它是离言法性，所以不可宣说，也是不可宣说，这就是「甚深故不可说」。这个「离言法性」，这是指一切众生，这一切都是有，色声香味触、色受想行识，一切法上面都有这个离言法性的。

「如来法身」，这底下是说已经证悟的境界；已经证悟的境界，和前面那个「离言法性」是一回事，但是还不同。「如来法身，不可思议」，就是佛所证悟的那个离言法性，那也是「不可思议」。那一样，也是没有语言相的，所以也是不可思议，甚深不可思议。

我们啊，你若不静坐，不修止观，那这个事情就这么一说：「如来法身，不可思议」，就是在文字上这么一说，也就过去了。但是你若修止观的时候，你可能会比量一下，你比量一下。怎么比量呢？你照见五蕴皆空的时候，这时候是什么境界？这时候是无色受想行识的境界。这个无色受想行识的境界，是什么境界？你也可以这样比量。所以佛菩萨，得无生法忍的圣人，那个法身的境界是无色受想行识、无眼耳鼻舌身意，那是没有分际的，不可用尺寸来量的，说是有这么高、有这么大，不是的。我们姑妄言之，那个法性是没有边际的、是没有形相的，那是不可思议的；因为没有名相，是不可思议，就是这么意思，就这样解释。

「诸佛境界，如来灭后，若有若无等，不可宣说」，这上面这个「甚深故不可

说」，这前面举出两个：一个是「离言法性，不可思议」，一个是「如来法身，不可思议」，这两个。这底下就是第三个。「诸佛境界，如来灭后」，这个「诸佛境界」，那当然也就是离言法性，有如如智、如如理相应的境界。这个境界发大悲心，他有大悲心，所以能现出来化身，千百亿化身，就是无量无边的化身去度化众生。度化众生的时候，就是从那个离言法性，那个如来法身的境界上面，现出来种种化身来度化众生。度化众生的时候，这因缘结束了，这个化身就灭了，那么叫「如来灭后」。

「如来灭后」，我们就在分别了，那么佛在世间的时候，那就是佛的化身在的时候，我们看佛也是行住坐卧，也说话，怎么怎么地；那么这是有佛在世间。如果灭后呢，「若有若无等」，是还有呢？是没有呢？这件事不可宣说，这是离一切名言相的，不可以讲的，不可以说的。

我们生死凡夫若是死掉了的时候，当然随业流转，跑到天上去了，跑到地狱去了，就是还是有，有相可以见闻的，这个凡夫的境界是这样子。若是佛灭度以后，火化了以后，那他到那儿去了呢？这个事不可思议，没有形相可说的，不可以见闻觉知的这个境界。所以那个地方不可以宣说，就是「甚深故不可说」。

我们说这个……有的地方讲「摄用归体」，这个佛的化身是佛发起来的慈悲的作用；现在入灭了的时候，就是这个作用又回到本体去了，那么也就回到如如智、如如理那里。其实在事实上看，其中是没有痕迹可说的，是无来亦无去的。所以「如来灭后，若有若无等」这个地方，是甚深故，也是不可宣说，是这样意思。

辰三、能引无义故

三、能引无义故不可说：谓若诸法，非能引发法义梵行，诸佛世尊虽证不说。

「三、能引无义故不可说」，一共有四个不可说，现在是第三个「能引无义故不可说」。就是如果若说了的话，那会引起一些没有意义的事情，就是没有价值的事情；没有价值的事情，佛不做这种事，所以佛就不说。这究竟说什么呢？「谓若诸法，非能引发法义梵行，诸佛世尊虽证不说」，这个「能引无义故不可说」，「谓若诸法」，假设，这是说假设很多很多的事情，如果讲出来很多很多的事情，它会有什么样的效果呢？「非能引发法义梵行」，它没有功德；就是这种事情若是说出来的时候，不能引发，不能够令你增长功德，所以「诸佛虽证不说」，是这样意思。「引发法义梵行」，「梵行」就是圣道，「法义」就是涅盘了；由「梵行」的八正道，可以得涅盘，得无上菩提，那叫做「法义」。

或者是这么解释：这个「法」就是佛说的这些法语，「义」就是法语所表达的第一义谛；这能诠显的叫作「法」，所诠释的叫作「义」，这些法义，这是一种解释。或者说这个「法」，皈依佛、皈依法、皈依僧那个法，那就是指涅盘说，叫做「法」。那个「法」，我们若证悟了，那你就是佛菩萨圣人的境界，那是有意义的，
所以叫做「法义」。所以还是解释说，「法义」就是涅盘，「梵行」就是八正道，就是一个灭谛、一个道谛。就是对于众生来说，佛若说这种法的时候，也不是涅盘，也不是圣道，不能在这两方面对你有利益，不能引发这两种利益。「诸佛世尊虽证不说」，诸佛世尊虽然他是证悟了这件事，但是他也不宣说，也不同你讲这件事的，也不讲这件事。

这《阿含经》里面有说，就是佛所证悟的法像大地之土那么多，佛为我们宣说的法如爪上土那么多；宣说的很少，不宣说的很多。为什么那些事情不说呢？因为对你没有什么好处，所以佛也不说。「能引无义」，如果说了的话，可能对你没有好处，可能对你有过失的。我推测那个意思，佛也能会造飞机，也是会造的，但是佛不说这

件事，因为那件事对你有什么好呢？我看，在佛的智慧来观察，就是增长你的贪瞋痴的。就是你利用这些事情能增长你的财富，能增长你的罪过，所以「能引无义」，佛不说这件事。

辰四、法相法尔所安立故

四、法相法尔之所安立，故不可说。所谓真如，于诸行等，不可宣说异不异性。

这底下是第四个「法相法尔之所安立」。这个「法相」就是诸法的真实相，就是胜义谛。胜义谛是「法尔」，不是因缘所安立的。那个法本来就是那样子，所以叫做「法尔」。是法尔的安立，而不是因缘的安立。这个真如的胜义谛是不可宣说的，也是不可宣说。这个不可宣说，怎么叫作不可宣说呢？这底下说：「所谓真如」，这些因缘生法和虚妄执着都是虚妄的，唯有这个「真如」是有真实体性的，这在唯识上有这样意思，它是真实的，不虚妄的。

「于诸行等，不可宣说异不异性」，这个「不可宣说」原来就是这个意思。这个真如的体性，对于一切有为法，「诸行」，这个「行」就是一切有为法。这个真如的无为法和这有为法，它们之间的关系是怎么样呢？「不可宣说，异不异性」，和这个有为法也不可以说是差别的，「异」的，也不可以说是「不异」；也不可以说不异，也不可以说异的，所以这叫做「法尔安立故不可说」，是这样意思。

「法尔之所安立，故不可说」，这个地方在《解深密经》说得很详细，怎么叫做不可说「异」，也不可说「不异」。我简单说一下：我们知道「一切贤圣皆以无为法而有差别」，都是见到无为法才是圣人，不然都是生死凡夫。如果说这无为的真如，和这个有为法是相即的，是无差别的话，那么我们凡夫就在有为法里活动；我们见色闻声，这都是有为法。如果色受想行识就是真如的话，那我们也应该是圣人了，因为我们是见色闻声的，我们应该是见谛了，得圣道了，是不是？因为它们是一回事嘛！事实上我们没有见谛，我们不是圣人，所以说不能说这个真如就是有为法，不能那么说。那么若这样说，应该说有为法不是无为法，它们是两回事，有为是有为，无为是无为。若这样也有问题，也是有问题。有什么问题呢？这个圣人见到真如的时候，就不见一切法可得，一切有为法都不显现了，除遣一切有为法。见到真如的时候，一切法皆不显现。这个证悟圣道的人是这样子，他见道的时候一切法皆不可得，是这么一种境界。这样的境界来说呢，那么这个地方就有问题了。如果说是真如是真如，有为法是有为法，两回事，那么他见到真如的人，有为法还存在，有为法应该是存在的，应该是存在。如果存在，又有什么问题呢？有问题。如果是你见到圣谛的人，他见谛了的时候，心里面是离一切相的。但是因为有无为的真如和有为法是两回事，你见到圣谛的时候，一切法还存在，这里面有什么问题呢？你对一切法的系缚还是存在的。

这在《解深密经》上说，我们众生有两种系缚：一个「相缚」，一个「粗重缚」。「相缚」，就是这一切的色声香味触法的这些境界，对于我们凡夫能有系缚你的作用，它令你生贪心，令你生瞋心，总是心里不平静，它就是叫你苦恼，这一切有为法叫你苦恼，这是叫做「相缚」。还有个「粗重缚」，就是种子。说我得了禅定了，一切法我心里不分别，但是那个粗重的种子还在，你还是不能解脱。所以一切有为法若在的话，这一切有为法对你还有系缚，对你就会有系缚的。所以圣人他能够远离一切苦，他就是心里面与真如义相应了的时候，这个有为的惑业苦的境界、苦恼的境界都不现前了，所以他能够不苦。这个苦恼的境界现前的时候，他这个正念无分别智一现前的时候，这个惑业苦的境界都不现了，所以他苦而不苦。如果是真如和有为法是两回事，那它还是现前，还现前，那这圣人那不行。你见到真如了，你这有为法还是令你苦的，令你苦恼，你不能解脱。那么事实上怎么样呢？事实上不是！事实上圣人见到真如的时候，一切有为法皆不现前。这个《解深密经》上就这么解释这件事，就不现前。不现前的时候，有为法上的这些苦恼的事情都没有了。

所以我们人的分别心：「这个地方有土匪，所以我到没有土匪的地方去，我到那个地方我就安乐自在了」，这也是对，这种想法也是对的。但是圣人不是，圣人就在有土匪的地方就没有土匪，他就是安乐自在的。所以若得到无生法忍的人，一切都是「心净则国土净」，就这个地方就是佛世界，是这么样。凡夫不可以，凡夫得要远离这个地方，到另一个地方才可以；这圣人不是这样子。所以从这个地方看出来，就是圣人的境界，他与真如相应的时候，一切有为法皆不现前，有这么一回事。皆不现前，所以他能够没有相缚，也就没有粗重缚，他解脱了一切的系缚，所以他能够得涅盘、得无上菩提，能这样子。这样看出来，这个无为法的真如和有为法，不可以说是分别的，是两回事，不可以这么说的。你若这么说，就没有人能得圣道了。这是《解深密经》上说这个。所以真如和有为法非异非不异，是这样子，不可说异，也不可说不异。这是一番的解释。

还有第二番的解释：这个有为法和真如的情形，有为法是……，我们凡夫的时候，这一切有为法都是染污的，都是污染的。如果真如的无为法和有为法无差别，那真如也应该是染污了，那么谁见到真如也没有办法得圣道了，就还是不清净。事实上也不是这么回事情，所以不应该说它们是相即的，不应该这么说。那么这个真如、无为的胜义，这个真如理和有为法，应该说是有差别吗？还是有问题。佛为我们开示的时候，什么叫作真如呢？就是一切法的共相，名为真如。色受想行识、眼耳鼻舌身意，一切有为法是很差别的，但是一切法的总相就是真如，是这样讲法。这样讲，他不是离开了有为法，去说真如的无为法的，不是那么说。是一切有为法的共相，叫作胜义谛，还不是相离的，还不是这么说的。这是第二番解释。

还有第三番的解释：这个有为法是有差别相，真如的胜义谛是无差别相，如果它们是一体的，那么这一切有为法也应该是无差别相，那么它和这个……胜义谛是无差别，胜义谛无差别，一切有为法也应该无差别。事实上又不是！我们凡夫在种种的差别相上种种的分别，是有差别，而不是无差别。所以还是真如和一切有为法不能说是无差别，不能这么说。这是不能说是无差别。但是你若说有差别，也有问题。有差别，就是真如是真如，有为法是有为法；像牛有两个角，这一个角，两个角，应该那样，这也是不对。那么怎么知道呢？我们佛教徒修学圣道的时候，你要怎么样来观察这个真如理呢？你要从有为法上去观察真如理，观这个色受想行识是因缘有的、是毕竟空的，要从这里去观察真如的胜义，你不能离开有为法，单独说有一个不生不灭的真如，你不可以这样观察的。你那样观察，你不能得到真如，你不能证悟这个真如理。你观察的时候，要从你现在的色受想行识去观察，才能见到这个胜义。从我们用功修行的次第上看，这个无为的真如和有为法也不是个别的。

所以总起来说，法相法尔所安立的这个真如，不可说与一切法是异是不异，不可以这么说，你不可以这么讲。说异也不对，说不异也不对，非异非不异，应该是这么样解释。前面这是五种有性，五种有性这么讲。

子二、无性（分二科）　丑一、征

何等名为五种无性？

这是第二科。我以前也是常说过，你常常静坐，常常修止观，你对于佛法的有些地方，你的理解力就会提高一点；你常常静坐修止观，你的理解力会高一点。说我不修止观，我不静坐，好、好，你不静坐，你不静坐，你对佛法的学习，你的理解力低，低一点，你不容易明白那个意思。我也曾经过，「我不到佛学院去学习佛法，我自己学」，说为什么？因为到佛学院去，那个老师他讲胡说八道，他说的不对，说错了，不如我自己学。或者说是他讲得不对劲，令我听不懂。可以说出种种理由。当然这个理由也能是有，有可能是说的不对，讲错了也可能。这种有两种可能：一个是那个老师讲错了，也可能，所以我不高兴去听，也是可以。第二个是什么？讲的是对，

你听不懂，但是自己不知道，自己不知道是自己的智慧有问题，自己的理解力有问题，我听不懂，自己还不如道，所以我不去学。当然这是……，所以若是想要到佛学院做老师，你要多努力，你要深入地多学习，然后再去为人师好一点，才好一点。不要说「我懂了，我明白了，我去做老师」，不必，你多学，多学好一点。

现在这里看出来，一方面要学习佛法，一方面还要修行，就是修止观。我已经说了很多次了，你常常静坐有很多好处，好处说不尽的，说不尽的好处。当然有的时候也有可能有一些障碍，本来头一支香坐的很好，第二支香坐的就不对劲了，令我泄气了，这情形也是有的。那怎么办？只有你要拿出来耐心。头一支香不对劲，第二支香不对劲，你继续努力，终究有一天是对劲了，是相应了，一定是这样子才可以。等到有一点相应了的时候，你心里自己会欢喜，生欢喜心。我读经的时候，经上说这个、说那个，我看懂了，心里生欢喜心；你现在由静坐使令你生喜欢心，又不同了。所以应该多静坐，不要因为有困难，我就不坐了，不是的。你常常静坐，常常静坐，有你意想不到的好处，你想不到的。

有一种……我也常说过，「我想修行，我到印度朝圣，我想修行，我不到你佛学院去了」，你不到佛学院去，认为到佛学院那里不是修行，我自己去修行，这话说得对不对？你若是常常的学习佛法，你从佛法上得到智慧，用这个智慧去修行，和你不学习佛法你修行，不一样，不是一样的，不同的。我们学习佛法，经上常是赞叹佛菩萨，像须菩提尊者，在《大般若经》里面赞叹，你要多闻熏习，从闻思修得无生法忍，都是这样赞叹，这样子用功。没有说是「我不要学习，我就自己修行」，没那么回事情。你那个修行怎么能和从闻思修得无生法忍相比？不是的啊！

子二、无性（分二科） 丑一、征

何等名为五种无性？

这「思择所知」这一科里面，先是「辨有无相」，第二科「辨有无性」。「有性」昨天讨论过了，这是第二科「无性」。「无性」分两科，第一科是「征」。「何等名为五种无性」？怎么叫做五种无性呢？

丑二、列

一、胜义相无性，二、自依相无性，三、毕竟自相无性，四、无差别相无性，五、可说相无性。

「一、胜义相无性」，这个胜义谛就是圆成实性，它是有真实的体性的，那为什么说它是没有体性呢？这个在本论后边文有解释，它是没有我法戏论性故，就名为「无性」。就观察我不可得，观察法不可得，这个胜义相就显现出来了，所以它叫做「胜义相无性」。这个「胜义相」，这样的解释，正好符合他空的意思，有自空，有他空，有自性空，他性空。自性空是他本身无所有；这个他性空，他本身是有，只是说他本身上没有其他的事情，那么也就叫做「无性」，指的就是他性空的意思。就像我们这个屋子里边，有这么多人，并不是空的，但是说除了人以外，没有其他的事情，那么也可以说是空，这是他空的意思。这个说他空的意思，应该是对「胜义相无性」，应该是可以理解了。但是它重要的一点，是修止观的时候，你不要观察有一个体性，是胜义相，不能那么观察，就观察我不可得，观察法不可得，这个时候的那个境界，是不可思议的，就叫做「胜义相无性」，是那么个意思，这是胜义相的无性。

第二个「自依相无性」，这个「自依相无性」就是依他起相。这个依他起相，它是由自种子的因缘生起的，生起的它也是有法，是有，为什么说它是没有体性呢？是没有自然性。因为它的生起一定要靠因缘，没有因缘的时候，没有这件事。所以从无因缘就没有这件事来说，也是无体性的，这样说。

「三、毕竟自相无性」，那么这是遍计所执性。遍计所执性，这个是自性空的意思。「毕竟」，就是究竟的意思，它究竟它的体相是没有的，无有少法可得，是毕竟空寂的。所有的执着都是属于这一方面的，都属于遍计所执的，这个遍计所执就是增益执，就是因缘生法上，本来没有这件事，是我们的虚妄分别加上去的，所以叫增益，增加上去的。现在由佛陀的开示，加上自己的如理作意，明白这件事，所执着的都是没有的，都是空无所有的，所以是「毕竟自相无性」。它本身那个体相，是无有少法可得的，是空无所有的。

我们在《摄大乘论》上曾经说过，「名事互为客，其性应寻思，于二亦当推，唯量及唯假。实智观无义，唯有分别三，彼无故此无，是即入三性」。这个「名事互为客」，这个「客」这个字，翻译的时候用这个字，用得是妙的很。这个「客」就是假的意思，就是虚假的，有而不实，就是空的意思。那个正好就是这个意思，「毕竟自相无性」，是这样意思。用唯识上遍计所执的自相空，随时地去观察一切法空，是很有意思的事情，是很有意味的事情。

「四、无差别相无性」，这个无差别相无性，实在就是差别相。前面曾经讲过，就是生相、老相、住相、无常相、苦相、空相、无我相、事相、应识相，所有的这些相，这些相都是依据色受想行识的差别，而安立的一切相；离开了色受想行识，这一

切相都不可得，所以都叫做「无性」，没有体性，就是它自己本身，也是不可得的。这个也应该是容易明白，譬如说有了色受想行识，这时候才说生相，才说老相，才说无常相，说苦相，才有这些事情。离开了色受想行识，这些都不可以安立的，所以都叫作「无性」，没有体性。

「五、可说相无性」，这个可说相无性怎么讲呢？也是很有意思的事情。引《摄大乘论》上那句话，「非离彼能诠，智于所诠转」，就是这个意思。用语言文字表达的事情，都是无所有的，它要依靠语言文字去形容它，若没有语言文字的时候，那件事就没有了。那么你要再重复地观察的时候，用语言文字表达的时候才有，这个「有」是个假的，那个「有」的本身还是没有，还是没有的，所以没有语言文字的时候，就没有这件事了。如果它本身是有，你不说，你没有语言文字，它还是有，因为有了语言文字，我们假藉语言文字去想去，才想出来一件事，才想出来它是红的、是白的，它骂我、它破坏我，你假藉那几句话去想，才有那件事，若没有这几句话的时候，根本没有那件事。

就是从这语言文字的可说，可言说的事情，都是没有体性的，这也很有意思。你常常作如是观，你就会得到一种智慧，就会得到一种忍力。得到什么忍力？别人随时说什么话，赞叹你一句的时候，你心里不动；因为你很习惯地知道这个赞叹，如果不赞叹的时候，我心里没有这件事，因赞叹而生欢喜，那是假的。那么一样，谁毁谤你，说你这个人怎么不守规矩，诃斥一顿，心里很不高兴，那你若这样想：可说相无性是假的，没有那回事，心就不动。你常作如是观，熟了的时候，你心就有这个忍力，这忍力就来了，也同时有了智慧，知道这是空的，心里就不动。你不作如是观的时候，你就不知道这个可说相是无性，因为你就执着是真实的了，你就随人家舌头转；他怎么说，叫你哭，你就哭，叫你笑，你就笑，就随人家的舌头转了。这就是我们这个执着心，随人家的舌头转实在是自己的执着心的关系，你若知道是「无性」，不执着它是有，你就不动了，心就不动。所以你要常如理作意，常常这样如理作意，加上奢摩他的时候，你就能改变自己原来的习惯；原来的习惯，就是这么浮动得很。你常常用奢摩他、毘钵舍那这么训练自己，他心就不动了，他就不动。

所以学习佛法，令你增长智能，增长道力，慢慢地、慢慢地，就得无生法忍了。但是你学习归学习，你若不这样子训练自己，也没有用。明知道是说「可说相无性」，到时候心还是动，还是生烦恼，还是这样子，就是自己这个习性它不能改。所以从这里得到一个消息，你多多静坐，得到定力的时候，能改变自己；你没有奢摩他的时候，不可以，不能够改变自己。所以奢摩他有一个解释：有堪能性，就是有这样的能力，有能力，有很多的能力，其中有一个能力，就是能改变自己的习性，改变自己的烦恼，有这样的能力，能改变自己。所以应该是多静坐，你多修止观，有时候修奢摩他，也要修毘钵舍那，有定还要有慧，有慧还要有定，这样子，你慢慢就成功了。这是「五种无性」，前面是五种有性，到这儿翻过来，就是「五种无性」。

己三、思择诸法（分四科）　庚一、征

云何思择诸法？

「思所成地」有三大科，第一科「自性清净」，第二科「思择所知」，这两大科都讲完了，其实这两大科很重要。现在是第三科「思择诸法」。这一大段很麻烦，不是那么容易讲，应该是容易懂，但是不容易讲，我说这话，不知道你们怎么解释，不容易讲。这个「思择诸法」这一科，分四科，第一科是「征」。怎么叫做「思择诸法」？这个「思择」就是简择，就是观察的意思，怎么样思惟，怎么样观察一切法呢？这是问。

庚二、标

此复二种应知。

第二科是「标」，标出个数目来。这个「思择诸法」这里面有两种不同，你应该注意。底下第三科是「列」。

庚三、列

一、思择素呾缆义，二、思择伽他义。

这个「素呾缆义」，实在这个十二分教，那就是那个长行，长行里面的道理。「二、思择伽他义」，「伽他」就是颂，颂当然也有重颂，也有孤起颂，这里似乎是都包括在内。这是「列」出来，底下第四科解「释」。

庚四、释 （分二科） 辛一、思择素呾缆义

思择素呾缆义，如〈摄事分〉及菩萨藏教授中当广说。

这是解释分两科，第一科「思择素呾缆义」。「素呾缆义」这里面，这里不解释了，在〈摄事分〉里面有解释，在菩萨藏教授中，那里面会有说这件事，这里不说了。

辛二、思择伽他义（分三科） 壬一、标

思择伽他义，复有三种。

这是第二科「思择伽他义」。分三科，第一科是「标」。这个「伽他义」，还是有三种的不同，这是「标」出来数目，底下第二科「列」出来。

壬二、列

一者、建立胜义伽他，二者、建立义趣义伽他，三者、建立体义伽他。

「建立胜义伽他」，就是无我义。这个无我义在《瑜伽师地论》上来看，在《大智度论》来看，这个无我义是非常重要，非常重要的，是我们佛教徒非要修习的一个法门，一定要修习这个法门，所以先称之为「胜义伽他」。「建立胜义伽他」，这是第一。

「二者、建立义趣义伽他」，这个和前面有点不同，就是那一大段文，不管是那一部经，它都是一段一段的，但是那一段里面，有一个中心思想。譬如说这一段文，是说无我相、无人相、无众生相、无寿者相，他这话是这么说，但是那个义在那里？那就不同了，就是不一样了。前面是说，叫你修无我观的意思，但是到第二段说这个话的意思，是引证的意思，这句话就是不一样，那个义趣不同。譬如说是像《金刚经》，前面说「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，是发菩提心，要修无我观的意思；后边说是，「如来得阿耨多罗三藐三菩提耶？如来有所说法耶？」也是我空的意思，但是那地方是引证的意思。譬如「须菩提！于意云何？须陀洹能作是念：我得须陀洹果不？」那也是无我的意思，那也是引证的意思，引佛为证，引声闻人为证，引阿罗汉为证，引菩萨为证。所以这个，每一段看上去，都是说的一样的话，但是那个义趣不同，意旨所在不一样，所以叫做「义趣义伽他」，这是又一个态度。

「三者、建立体义伽他」，「建立体义伽他」，也是伽他，但是这个是「建立体义伽他」，告诉你这个法门，告诉你这个修无我观，叫你修法空观，叫你修不净观，

叫你修无常观，这是「建立体义」不同。这是这个文，每一段文，它那个义相，是各有各的义的相貌，这里分这么三段。

壬三、释（分三科）　癸一、建立胜义伽他（分二科）　子一、引经颂（分二科）　丑一、总标

建立胜义伽他者，如经言：
都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无。

「建立胜义伽他者」，这底下第三科是解「释」，前面是列出来这三段，这底下加以解释。加以解释的时候，分三科，第一科是「建立胜义伽他」这一段。这又分两科，「子一、引经颂」，第一科把经里面，修多罗里面的颂，把它引来。这里面，第二科就是解释了，第一科是「引经颂」，第二科就是「长行」，就是解释了。第二科「长行」解释，「子一、引经颂」。「引经颂」里面分两科，第一科是「总标」。

「总标」，就是这个「建立胜义伽他者，如经言」，像经上说。「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，这是胜义伽他的大意，把它标出来，立出来。这底下那个长行的文解释这个颂，我们把这个颂念一遍，然后我们从长行来解释这个文，这样子好一点。「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，这是「总标」。

丑二、别显（分二科）　寅一、略释（分二科）　卯一、释颂初二句

唯十二有支，蕴处界流转；审思此一切，众生不可得。于内及于外，是一切皆空；其能修空者，亦常无所有。我我定非有，由颠倒妄计；有情我皆无，唯有因法有。

「唯十二有支，蕴处界流转；审思此一切，众生不可得。于内及于外，是一切皆空」，这底下是「别显」，前面「总标」，这是「别显」。「别显」分两科，第一科是「略释」。分两科，第一科「释颂初二句」，就是「都无有宰主，及作者受者」，是解释这两句。「唯十二有支，蕴处界流转；审思此一切，众生不可得。于内及于外，是一切皆空；其能修空者，亦常无所有。我我定非有，由颠倒妄计；有情我皆无，唯有因法有」，那么这是解释「都无有宰主，及作者受者」，解释这两句。

卯二、释颂后二句

诸行皆刹那，住尚无况用，即说彼生起，为用为作者。眼不能见色，耳不能闻声，鼻不能嗅香，舌不能尝味，身不能觉触，意不能知法；于此亦无能，任持驱役者。法不能生他，亦不能自生，众缘有故生，非故新新有。法不能灭他，亦不能自灭，众缘有故生，生已自然灭。

底下「诸行皆刹那，住尚无况用」，这是第二科「释颂后二句」，解释那个「诸法亦无用，而用转非无」，解释这两句。是「诸行皆刹那，住尚无况用，即说彼生起，为用为作者。眼不能见色，耳不能闻声，鼻不能嗅香，舌不能尝味，身不能觉触，意不能知法；于此亦无能，任持驱役者。法不能生他，亦不能自生，众缘有故生，非故新新有。法不能灭他，亦不能自灭，众缘有故生，生已自然灭」，那么这是解释这几句。

寅二、广辨（分二科）　卯一、有因（分二科）　辰一、杂染

由二品为依，是生便可得，恒于境放逸，又复邪升进。愚痴之所漂，彼遂邪升进，诸贪爱所引，于境常放逸。

由有因诸法，众苦亦复然，根本二惑故，十二支分二。自无能作用，亦不由他作，非余能有作，而作用非无。非内亦非外，非二种中间，由行未生故，有时而可得。设诸行已生，由此故无得，未来无有相，过去可分别。分别曾所更，非曾亦分别，行虽无有始，然有始可得。

「由二品为依，是生便可得」，前边是「略释」，「略释」前边这个无我义。这底下「广辨」，第二科「广辨」。分两科，第一科是「有因」。又分两科，第一科是「杂染」。「由二品为依，是生便可得，恒于境放逸，又复邪升进。愚痴之所漂，彼遂邪升进，诸贪爱所引，于境常放逸。由有因诸法，众苦亦复然，根本二惑故，十二支分二。自无能作用，亦不由他作，非余能有作，而作用非无。非内亦非外，非二种中间，由行未生故，有时而可得。设诸行已生，由此故无得，未来无有相，过去可分别，分别曾所更，非曾亦分别，行虽无有始，然有始可得」。这是「杂染」，底下第二科是「清净」。

辰二、清净

诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说，诸行一时生，亦一时住灭。痴不能痴痴，亦不能痴彼，非余能有痴，而愚痴非无。不正思惟故，诸愚痴得生；此不正思惟，非不愚者起。福非福不动，行又三应知，复有三种业，一切不和合。现在速灭坏，过去住无方，未生依众缘，而复心随转。毕竟共相应，不相应亦尔，非一切一切，而说心随转。于此流无断，相似不相似，由随顺我见，世俗用非无。若坏于色身，名身亦随灭，而言今后世，自作自受果。前后差别故，自因果摄故，作者与受者，一异不可说。

前边是说「有因」。「广辨」分两科，第一科是「有因」，「有因」里边分两科：一个「杂染」，一个「清净」。

现在第二科说「无我」。分三科，第一科「明因果」。

卯二、无我（分三科）　辰一、明因果

因道不断故，和合作用转，从自因所生，及摄受所作。乐戏论为因，若净不净业，诸种子异熟，及爱非爱果。依诸种异熟，我见而生起，自内所证知，无色不可见。无了别凡夫，计斯为内我，我见为依故，起众多妄见。总执自种故，宿习助伴故，听闻随顺故，发生于我见。

这是第一科「明因果」，底下第二科「辨苦集」。

辰二、辨苦集

贪爱及与缘，而生于内我，摄受希望故，染习外为所。世间真可怖，愚痴故摄受，先起爱藏已，由兹趣戏论。彼所爱藏者，贤圣达为苦，此苦逼愚夫，刹那无暂息。不平等缠心，积集彼众苦，积集是愚夫，计我苦乐缘。诸愚夫固着，如大象溺泥，由痴故增上，遍行遍所作。

辰三、辨灭道

此池派众流，于世流为暴，非火风日竭，唯除正法行。于苦计我受，苦乐了知苦，分别此起见，从彼生生彼。染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后。非彼法生已，后净异而生，彼先无染污，说解脱众惑。其有染污者，毕竟性清净，既非有所净，何等有能净。诸种子灭故，诸烦恼尽故，即于此无染，显示二差别。自内所证故，唯众苦尽故，永绝戏论故，一切无戏论。众生名相续，及法想相中，无生死流转，亦无涅盘者。

这个颂文这么一读，就可以知道不是容易讲，不是容易讲，但是下面这个长行，解释得很微细，但是我看了一遍，还是搞不懂，要看第二遍、第三遍、第四遍。这底下「长行」解「释」，解释分两科，第一科「明义趣」，「丑一、明义趣」，「丑二、释颂句」。他解释这个颂，他这个方式是先说那段文的大意，然后再一句一句的解释，他这个采取的这种方式是这样的，解释方法是这样子，先说这个义趣。

子二、长行释（分二科） 丑一、明义趣

此中依止补特伽罗无我胜义，宣说如是胜义伽他；为欲对治增益、损减二边执故。

「此中依止补特伽罗无我胜义，宣说如是胜义伽他」，这边这个颂里边，是「依止补特伽罗无我胜义」，就是依据，就是根据，这个「补特伽罗无我」，就在生死里面数数的生死，从无始劫来数取趣，但是我不可得，这是最殊胜的道理。根据这个道理，「宣说如是胜义伽他」，说的这个颂，这个颂就是根据无我的道理来说的，是这个意思。

「为欲对治增益、损减二边执故」，这就是「义趣」，这一句话是义趣。这个颂的正面的意思，就是说这无我的道理。这个「义趣」是什么呢？为什么要说这个话呢？「为欲对治」，就是想要来消灭我们凡夫增益的执着和损减的执着，来破除去这两种不合道理的执着，这是它的用意的所在，是在这里，是这么的意思。「为欲对治增益、损减二边执故」。

这个「增益执」是什么呢？根本没有我，而执着有我，这叫作增益执，这是增加的。这个「损减执」是什么意思呢？一切因缘生法，这不可否认的，这事实是有的，如果你不承认，那就叫做损减执。因缘生法是有的，是有，色受想行识是因缘生法，善有善报，恶有恶报，出世间的圣道，这一切都是因缘生法，这是有，你否认，那就叫做损减执。现在说「无我义」，就是来对治这个「增益、损减二边执故」，所以说这样的「胜义伽他」。这是「明义趣」，义之所在。这底下是第二科「释颂句」，这底下才解释那个颂句，一句一句地解释。

丑二、释颂句（分三科） 寅一、初颂总标（分二科） 卯一、遮增减执（分二科） 辰一、增执（分二科） 巳一、释（分二科） 午一、别义计我

于所摄受说为宰主，于诸业用说为作者，于诸果报说为受者。如是半颂，遮遣别义所分别我。

「于所摄受说为宰主，于诸业用说为作者」，这底下第一科「释颂句」分三科，第一科是「初颂总标」。这第一个颂是总标这个「无我义」：「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，就是这一个颂。这个颂，现在这底下就解释，「寅一、初颂总标」分两科，第一科「遮增减执」，就是不容许我们有增益执和损减

执着。分两科，第一科是「增执」。又分两科，第一科是「释」。又分两科，第一科是「别义计我」。这个「别义计我」是怎么讲的？就是离开了色受想行识之外，有一个我，那叫做「别义计我」，执着有个我。

「于所摄受说为宰主」，这个颂上面第一句有个「宰主」，这个「宰主」怎么讲呢？「于所摄受说为宰主」，就是你所摄取的，你最重视的，你所执着的那个，就叫做「宰主」，就是我了。就是这个宰……，宰主就是说主宰；「主」是决定，「宰」是判断。就是我下命令，叫你这样子，你就这样子，叫你那样子，你就那样子，那叫做「宰」。这个「主」，是他自己决定，我要作主，我决定这样子。这个「主」是体，「宰」是个用，实在就是执着的我，所执着的这个我，叫做主宰者。这个我，有主宰的作用，是这样意思。「于所摄受说为宰主」，就是你所摄受的那个我，也是你所爱着的那个我，这个色受想行识不是我，但是另外有一个体性，有一个常恒住的东西，这个是我，他是什么面貌呢？他有主宰的体相、相貌，这个是我，这样意思。

「于诸业用说为作者」，就是「及作者受者」，这个「作者」怎么讲呢？「于诸业用说为作者」，就是你在做一切事情的时候，你执着有我，这个我不是死的，他是活的，他会发动种种事情，会创造种种事情的时候，这个时候这个我，就叫做「作者」。他能做种种事，或者作善事，或者作恶事，或者修学出世间的圣道，这个是我，这个时候这个我，叫做「作者」。

「于诸果报说为受者」，这个「作者」解释完了，再解释「受者」，这个「受者」是什么意思呢？「于诸果报」，你创造了业力以后，就会得果报，果报来了的时候，你就来享受这个果报，果报是你自己创作的业力的结果，或者是苦的，或者是乐的，或者是不苦不乐的，你来享受。这个时候这个我，就叫做「受者」，受苦受乐的受者，叫做「受者」。这是把这个「宰主」和「作者」、「受者」这三句话解释完了。

「如是半颂，遮遣别义所分别我」，就是「都无有宰主，及作者受者」，这是半个颂，四句算一个颂，这两句话是半颂。这里说「都无有宰主，及作者受者」，就是完全没有我，也没有作者，也没有受者。也没有作者我，也没有受者我。这个我，这个话是什么意思呢？「是遮遣别义所分别我」，这个「遮」就是不许你，不许可你，就是你要除掉，除掉这种执着。「别义所分别我」，就是另外的体性，在色受想行识的生命体以外，以外有一个体性，是所分别的我，你不可以这样执着有这个我，「遮遣」，不可以执着有一个我。

我们读经论的时候，读经论的注解，你看这些，或者古代大德的注解，或者是近代大德的注解，一提到「我」的时候，多数他没有讲怎么叫做我，他没有解释，只是说没有我，没有我，但是怎么叫做我，他多数没有解释，多数是那样子。这不解释的话，使令我们若是没有读过，你若没有读《瑜伽师地论》、没有读《大智度论》，也没有读《阿含经》、没有读《阿毗达磨论》，这些书你都没有读，你就是不知道，只是说没有我，怎么叫作没有我，你不懂。结果，你去看《金刚经》，你也可以知道，「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，有些人怎么讲？讲得各式各样的，这叫做无我相，这叫做无人相、无众生相、无寿者相，讲的各式各样的讲。

但是你若读《阿含经》的时候，读《瑜伽师地论》的时候，你才知道，无我是圣人。你那样讲无我是圣人吗？但这件事，谁去说这句话，你能说这句话吗？你能说，「哎呀！你这老法师这样讲，讲错了！」你敢说吗？但是你若读了《瑜伽师地论》，你才明白：「哎呀！你老法师说错了」。但你嘴可能不说，心里面想：你老法师说错了。我以前说过，你若把《瑜伽师地论》用功，你马马虎虎不行，用功把它完全读完了，你的高慢心就来了，真正的高慢心就来了，你去听别人讲经说法，听别人讲开示，就有问题了，「你这个法师讲得不对！」你就会这样想，但是你嘴里不能说出

来，心里面想：你讲错了！就会有这个问题，会有这个问题。这事是对不对？你有了高慢心对不对？也是不对的，但是自然是这样子。

我有点感觉，当然我是太惭愧了，我就是这样子，常常听讲，我又不出声。哎呀！你这个法师，才学很高，智慧也很大，的确是一个佛法的一个有用之人，一个栋梁，但是没有好好用功。好好学一学嘛！没有，他没有。所以就有这个问题。你说遗憾不遗憾呢？如果像一个笨人，他用功也搞不清楚，像我这样的人，那也没有什么，你这么高的智慧，怎么还有这件事呢？遗憾得很。若是他也没有学《瑜伽师地论》，也没学《大智度论》、《阿毗达磨论》、《阿含经》，都没有好好地学，他也没学，你也没学，你听他讲，哎呀！讲得很好，很好！你也不知道怎么回事，就是很好。所以这件事，哎呀！真是遗憾得很，真是遗憾！

所以这上面说，告诉我们这样子，中观论也是，你学习中观论的时候，也知道这外道执着有我，是怎么执着有我，它也会说出来；你若没学，那就不知道。当然这些事情，学中观论也不是容易，也是很难，你要用多少心，用功读书，读书读得头都疼，哎呀！眼睛也很辛苦。但是你若不怕辛苦，把它毕业，你就是有所得了，啊！原来是这么回事情，这个有我和无我是这么回事情，诸法皆空是这么回事情，才明白。你不想要深入地去学习，怕辛苦，我是走快捷方式，你十年、二十年，我一年就学完了《瑜伽师地论》，你看这多好，其实没有便宜的事情，没有，没有便宜的事情！你下多少功夫，你就得多少利益，你不下那么多功夫，你不能得到什么。

我是说，你若学中观论，不是容易学，学《瑜伽师地论》，我认为它更难，比中观论还难，还是难的。我感觉《起信论》最容易学，再来就是中观论，再来就是《瑜伽师地论》，最难是唯识，唯识是最难的，不容易学。但是难是难，你若肯用力，不会令你白辛苦，你会对于佛法，这是佛法，你会知道这件事，这是非佛法，你会能辨别这件事。不然的话，你不知道，不知道怎么回事。

这一段是第一科「别义计我」，底下第二科「即法计我」。

午二、即法计我

诸法亦无用者：遮遣即法所分别我，由此远离增益边执。

「诸法亦无用者」，这是在一个颂的第三句，这个第三句「诸法亦无用」，这是第三句，这个科的名字，叫做「即法计我」。「即法计我」，这个「法」是什么？就是色受想行识五蕴，就是眼耳鼻舌身意，就是这一些因缘生法。就在这个法上，你执着有一个我，心里面思惟、观察，这里边有一个我，这里边就是我，这个「即法计我」就是这个法就是我。前边那个「别义计我」是另外的，是别体的我，那是不同。

这个「诸法亦无用者」怎么讲呢？「遮遣即法所分别我」，就是遮遣出去，「即法」，就在色受想行识上所分别的我，不容许你在法上执着有我，也不容许你法外有我，是这样意思。这个不容许有个我，这个我就是有实体的我，就是它本身有真实的体性，名之为我。你静坐的时候，你就可以这样观，修无我观，你先观察怎么叫做我，然后再观察无我，要这样观。譬如观察色，眼耳鼻舌身，这都是四大组织成的，这是色；另外有苦受、乐受、不苦不乐受，也有这回事，这是受；有想、有行、有识，各有各的体性。另外有一个我，色受想行识，是有刹那刹那生灭的变化，也有老、病、死的变化，有这么多的变化。这个另外所执着的我没有这么多的变化；没有刹那生灭的变化，也没有老病死的变化，就是他是常恒住不变异，有真实体性的我。

「诸法亦无用者，遮遣即法所分别我」，这个第一个颂，这个第三句，这是「遮遣即法所分别我」。「诸法亦无用」，这话是什么意思？就是在色受想行识上所有的

活动、所有的作用，都是法的作用，而不是我的作用，不是的。因为你执着我是常恒住的，这个色受想行识，是刹那刹那生灭变化的，所以它不是我，所以说它的作用，也不是我的作用，而是法的作用，是这样的。

「诸法亦无用者，遮遣即法所分别我，由此远离增益边执」，就是这三句：「都无有宰主，及作者受者，诸法亦无用」，这三句破除有我论，可以远离增益边执，就是增加上去的执着，执着有我，这个过失可以消灭了，这样意思。这底下《披寻记》可以念一下。

《披寻记》五八四页：

遮遣即法所分别我者：即蕴计我，即见等相计我，即流转相相应计我，是名即法所分别我。如是我与诸法，应无差别，徒计于我，不应道理。由所计我，自相业用不可得故，是故颂中说无用言。

「遮遣即法所分别我者：即蕴计我，即见等相计我」，见闻觉知这个是我，计着我。「即流转相相应计我」，就是流转在生死里流转相，这里边有个我，这个眼耳鼻舌身意，色受想行识的变动，但是其中有个不变动的我。这个我上天堂、下地狱，他是不变的，那么这是流转相相应的执着我。「是名即法所分别我。如是我与诸法，应无差别，徒计于我」，你若即法分别我，执着是我，那么你执着这个我和法是没有差别了。没有差别了，你执着我是白执着了，因为你不执着也是那样子，那执着我就「不应道理」，就不合道理。

「由所计我，自相业用不可得故」，你执着那个我，离开了五蕴，另外那个我的相貌没有，那你何必执着我呢？没有用嘛！「是故颂中说无用言」，说一个「无用」言，就是「诸法亦无用」。离开了五蕴，另外没有我，那么那个我有什么用呢？没有用了。我的自相业用不可得，说是见是我，闻是我，见色闻声的是我，那见色闻声就是眼耳鼻舌身意嘛！离开了眼耳鼻舌身意的见闻觉知，另外那有见闻觉知的我呢？所以这个我是不可得了，「是故颂中说无用言」。

《瑜伽师地论》的确是很广，里面说的事情也特别多，我们若能用心学，的确是令你开大智慧，知道很多的佛法的事情。可是也就是不容易，你能肯忍耐，所有其他的什么事情，我都能忍耐，我不计较，我一定要把《瑜伽师地论》学完。学完当然是，你在这里学，不在这里也可以学，我们不用执着非要在这里。但是你在这里学，我认为有可能会容易一点。你若自己学，有可能一点事，放下就不学了，这是很平常的事情。所以我认为你要拿出一点忍耐的力量，其他的事情不要计较，忍耐一点，我把这个法要学完，要发这个心。

辰二、减执

而用转非无者：显法有性，由此远离损减边执。

这是第二科「减执」。前面第一科是「增执」，这是解释第一个颂：「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，解释这第一个颂。

前边是「诸法亦无用者：遮遣即法所分别我，由此远离增益边执」，第一个颂的第三句「诸法亦无用」，这是「远离增益边执」。这个「诸法亦无用」，这个「诸法」后面有解释，这个「唯十二有支，蕴处界流转」，实际是解释那个「诸法」；五蕴、十二处、十八界，就是这些诸法。「诸法亦无用」，这一切法是有作用的，有作用，是法的作用，说「无用」，不是我的作用。我们有执着的人，在身口意，在色受想行识上，发动种种作用的时候，认为是我在发生作用，有一种是常恒住不变异的是我，这个我在发生作用。现在说是「诸法亦无用」，没有我的作用，是法的作用，是这样意思。这个若执着我在发生作用，那就叫做「增益执」，就执着有一个我；本来没有我，你执着有个我，就是「增益执」，增加上去的，就是那个第一个颂的第三句。

「而用转非无」，就是第一个颂的第四句，「用转非无」，就是色受想行识，或者是眼耳鼻舌身意，它有发生作用，这个作用的现起活动，叫做「转」。「非无」，不是没有，是有作用，有作用，是法的作用，而不是我。而这句话「而用转非无者」，是「减执」，就是「显法有性」，我是不可得，是没有的；但是色受想行识，眼耳鼻舌身意，这个十八界这个法，它是有体性的，是有这件事。

「由此远离损减边执」，由于你有这样的认识，你就远离了损减这一边的执着了。如果是你承认有因缘所生法，那么这是对的；若是说不承认我，也不承认有法，那就叫「损减边执」，就是本来有的，你把它减去了，那也是不对的，那叫做「损减边」，这一边的执着。

《披寻记》五八四页：

显法有性等者：由上说言，即法计我，而我无用；然由法故，因果相续，生诸业用，其体非无，故是有性。由是颂言用转非无。

「显法有性等者：由上说言，即法计我，而我无用」，前面文说「即法计我」，就在色受想行识上执着有我，这样说，这是「而我无用」，那你执着这个我，等于没有执着。

「然由法故，因果相续，生诸业用，其体非无，故是有性。由是颂言用转非无」，「然由法故」，虽然没有我，可是因缘所生法的法是有，因为有的关系，就有因有果了，因果相续不断这样子。「生诸业用」，因也有作用，果也有作用，这个作用是相续不断的。「其体非无」，这个因果的法体不是没有，它是有的。「故是有性」，所以叫做「显法有性」，是有体性的。「由是颂言用转非无」，所以这样的原因，说「用转」是有的，这样意思。就是我不可得，但是法是有的，这样子就没有增益执，也没有损减执了；损减是一边，增益是一边，这两边错误的执着都没有了。

这是第一科解释完了，第一科就是「遮增减执」，这一科解释完了，这底下第二科是「显用非无」。

卯二、显用非无

用有三种：一、宰主用，二、作者用，三、受者用。因此用故，假立宰主、作者、受者。

这是「显用非无」。第一科是「遮增减执」，现在第二科「显用非无」。这个「用转非无」就是有这个用，这个「用」有三种的不同：第一个是「宰主用」，第二个是「作者用」，第三是「受者用」。「因此用故，假立宰主、作者、受者」，因为有这样的作用，所以就假立，就是方便的言说，说有宰主的作用，有作者、受者的作用。

这个「宰主用」，就是执着色受想行识里面有一个我，那是执着的问题。现在不是在执着上说，是在因缘法上说。因缘法上说，这一个有情，这一个众生，他造作种种行动的时候，他是有个宰主的这件事，就是他要决定，宰主就是决定的意思，先要决定有这件事。那么有这样的一个作用，所以就立一个「宰主用」。

第二个是「作者用」，「作者用」是你决定了以后，你就会采取行动；采取行动的时候，就叫做作者，这就叫做「作者用」。第三个是「受者用」，就是事情做成功了，你来享受这件事的成果，享受它的成果，这个时候就名为「受者用」。这都是在这一些因缘事情上假立名字，立出来宰主用、作者用、受者用，所以说「而用转非无」，这样说。这底下是第二科「次八颂略释」，次八个颂略释。

寅二、次八颂略释（分二科） 卯一、初三颂（分二科） 辰一、总显无我（分二科） 巳一、举有法（分二科） 午一、标说因

虽言诸法，而未宣说何等为法；故次说言唯有十二支等半颂。

前边第一个颂是「总标」：「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，这是总标大意。这底下就是「次八颂略释」，来解释前面这个颂。分两科，第一科是「初三颂」，一共八个颂，先解释前三个颂，第二科再解释后面的五个颂。解释初三个颂又分两科，第一科总标，「总显无我」。分两科，第一科「举有法」。分两科，第一科「标说因」。

「虽言诸法，而未宣说何等为法」，前面说「诸法亦无用」这个「诸法」，是说了这么一句话，但是还没有宣说是什么法？是什么事情说的呢？这是这样的问。「故次说言唯有十二支等半颂」，所以第二个颂：「唯十二有支，蕴处界流转」，就是说这句话。说这句话，就是说「诸法」，「诸法」就是十二有支，是十二缘起，那么有五蕴、有十二处、有十八界的流转。这个「流」就是相续的意思，相续不断叫作「流」；这个「转」就是活动，或者是现起，有现起，才有活动，就是相续不断的现起活动，叫做「流转」。这个现起活动，就是五蕴、十二处、十八界，五蕴、十二处、十八界，也就是十二缘起，十二缘起是在前后，由前至后，有过去、现在、未来，在时间上解说，就说十二有支，但是每一个部份，无明是一个部份，行、识、名色，乃至到生、老、死，它们都是具足五蕴、十二处、十八界的。说是无明支，不只是单独个无明，其实里边是有五蕴、十二处、十八界的，乃至生老死的时候，也是五蕴、十二处、十八界的。所以这个是一个竖说，一个横说，是这样意思。「故次说言唯有十二支等半颂」，就是指「诸法」说的，就这么多法。

午二、显说义（分二科） 未一、总遮宰主等

如有支次第诸蕴等流转，此显不取微细多我，便能对治宰主、作者及受者执。

这是第二科，前面「标说因」，就是以诸法为说因，没有这个法，也就没有言说了。第二科「显说义」，显这个所说的道理。分两科，第一科「总遮宰主等」，就是总说这件事，不是别说。下面第二科是「别显受者性」，这是第一科「总遮宰主等」，就是总起来告诉我们，没有我可得，是这样意思。

「如有支次第诸蕴等流转」，如这个十二有支，前后的次第，都是有五蕴、十二处、十八界等法的流转相续下来，都是这样子。说无明的时候，也是有五蕴、十二处、十八界。无明、行，行的时候，你在活动的时候，做这善业，或者是做恶业，做不动业，也是有五蕴、十二处、十八界的。所以说十二支，也就是在说五蕴、十二处、十八界了，这样的活动。

「此显不取微细多我」，这句话的意思，「唯十二有支，蕴处界流转」，这句话的意义，是什么意思呢？「此显不取微细多我」。这表示凡夫他执着我的时候，在生命体里面执着有我的时候，他并没有去执着这是色受想行识，这是十二处、十八界，微细这么多法都是我；他执着有我，是很简单的，很坚固的，他是很简单地执着有我，并不是执着有这么多事情。

「便能对治宰主，作者及受者执」，佛给我们这样开示的话，无明是缘行，行是缘识，乃至爱取缘有，有缘生，生缘老死，这就是色受想行识，就是十二处、十八界，这样子去解释，「便能对治」，我们若能这样学习，就会发生这种作用，就是能够对治，能消灭这个宰主、作者及受者这种执着，就是破掉了我，破除去我的执着了。简单的说，人的活动就是色受想行识，另外没有我可得的，是这样意思，看这《披寻记》。

《披寻记》五八四页：

如有支次第等者：如说十二有支次第为缘，及蕴界处和合流转，于中诸法微细差别，种种非一，非计我者，有如是相。由是说言，不取微细多我，此能对治宰主、作者、受者是常、是一和合执故。

「如有支次第等者」，这牒前面这个文。「如说十二有支次第为缘」，总是无明为缘就有行，行为缘就有识，乃至有为缘就有生，生为缘故有老死，这十二有支次第为缘，就是有这么多的法。「及蕴界处和合流转」，那十二有支也就是五蕴、十八界、十二处，众多的法和合起来，才能相续的流转。「于中诸法微细差别」，在这里边，有很多微细的事，色也是一大堆，色蕴，受想行识，都是一大堆，受也是一堆，—聚，想行识都是一聚，都有很多法的。「及蕴界处和合流转，于中诸法微细差别」，在这个十二有支里边，每一支里边都有很多的微细的差别，各式各样的法，不是一样，并不就是一样的。「非计我者，有如是相」，不是执着有我的人，会执着这么多的相貌，不是这样子的。

「由是说言，不取微细多我」，因此这论文上说，「此显不取微细多我」。「此能对治宰主、作者、受者是常、是一和合执故」，如果我们能够这样子去思惟观察的话，只是十二缘起而已，只是色受想行识而已，只是眼耳鼻舌身意、色声香味触法而已，你这样观察就能够对治了这个我的执着了；宰主的执着，作者的执着，受者的执着，执着他们「是常、是一和合」而执，就是执着这个五蕴里边，有一个常恒住不变异的我，这个我不是众缘和合而有的，是个一，这我一定是一，他的体性是一，在时间上说，他是常住的。你若观察色受想行识，十二处、十八界，是众缘和合而已，那有我可得呢？所以这就叫做「不取微细多我，便能对治宰主、作者及受者执」，是这样意思。

这是第一科「标说因」，底下第二科「显说义」。

未二、别显受者性

眼色为缘，生眼识果，无别受者。此中显示即十八界，说受者性。

这第二科是「显说义」。分两科，第一科「总遮宰主等」，这一科讲完了，第二科「别显受者性」。

「眼色为缘，生眼识果，无别受者」，这就是从十八界来说，这个眼根，就是眼界，和外边所缘的色界，有眼有色，以此为因缘，就会生出来眼识果，那个眼识就现起来了。眼根是没有毛病，这个有色，在可以缘虑的范围内，这个眼识就现起了。乃至到意根法尘，就生出来意识的果，这里边这个识，六境、六根和六识一现起来，那么识一现起来，就有受、有想，有受、想、行，这个事情，所以这就叫做「受」。

「无别受者」，不是离开了这因缘生法，另外有一个非因缘生的我能受的，不是，「无别受者」。「此中显示即十八界，说受者性」，这句话的意思就表示，人，一个众生的体性，就是十八界，一个六根、六境和六识，说「受者性」，也就指这个说的，另外没有一个受者可得的。这都等于是修无我观的意思。

巳二、明无主（分二科）　午一、标说因

虽言无主，而未宣说无何等主，为欲显示，故次说言：审思此一切，众生不可得。

「虽言无主，而未宣说无何等主」，说是「都无有宰主，及作者受者」，这句话是说「无主」，第二科「明无主」。前面是有法，这底下说「无主」。有法，也就是有色受想行识，有十二处、十八界，有十二支，这是有法。这底下说有法，而没有我，这是「明无主」。分两科，第一科「标说因」。

「虽言无主」，前面说「都无有宰主，及作者受者」，说是没有我可得，但是没有说明白，没有什么主，没有什么我，还没有说这句话。「为欲显示，故次说言：审思此一切，众生不可得」，就是第二个颂的后二句，「审思此一切，众生不可得」。

「审思此一切」，就是你认真地、深刻地来思惟这个十二缘起，思惟这个五蕴、十二处、十八界，你来注意地、深刻地思惟，这样的深刻地思惟此一切，「众生不可得」，我是不可得。「众生」就是我在从无始劫来，受了很多的生死，所以叫做「众生」。这里「众生」就指我说的，这个我是没有的。这个《披寻记》念一下。

《披寻记》五八五页：

眼色为缘生眼识果等者：眼谓眼界，色谓色界，由此为缘，生眼识果，名眼识界。如是乃至意法为缘，生意识果，名为意界、法界及意识界。由是说界总有十八，即于其中眼识等果与受相应，由世俗谛说受者性，除此受用，无别受者故。

「眼色为缘生眼识果等者：眼谓眼界」，就是眼根。「色谓色界」，就是色尘。「由此为缘，生眼识果」，它们和合了，才有眼识，眼识才生起，「名眼识界」。「如是乃至意法为缘，生意识果」，也是，道理也是一样。「名为意界、法界及意识界」，那么加起来就是十八界。

「由是说界总有十八，即于其中眼识等果与受相应」，「眼识等」，眼识、耳识乃至意识，这个识与法，有根有尘，那里边根尘识相应了，那么就有触，有触就有受、有想，有这些事情。「由世俗谛说受者性，除此受用，无别受者故」，在世俗谛这个因缘生法上面，世俗谛就是指因缘生法。因缘法上面说「受者性」，就是有十八

界。「除此受用」之外，没有别的常恒住我是「受者」的，没有这个道理，所以是我不可得。

这是「标说因」，底下第二科「释审思」。

午二、释审思

言审思者：由依三量，审谛观察。

「审思此一切，众生不可得」这个「审思」是什么意思？「由依三量」，就是这个修行人，根据三种比量，这三个标准：就是现量、比量、圣教量。这个「现量」，主要指前五识说，前面这个眼识耳识鼻识舌识身识，前五识，前五识对于色声香味触的境界，那是现量的境界。因为若没有那一件事，它就不能引起眼识的作用，耳识鼻识舌识身识，一定要有一个所缘境，前五识才能动。说我们执着有我，前五识是不执着有我的，因为我是没有体性的，不能引起前五识的作用，一定是指第六识，第六识才能执着有我，就是说虚妄分别了。说这个现量。「比量」就是根据已知道的事情，来推论未知道的事情，加以推理，当然也有非量的，比量的正确，那就名为「比量」，如果搞错了，就是「非量」了。及依「圣教量」，就是佛所说的法，佛说一切法是无我的，那么你相信圣言量，你作如是观的时候，就知道是无我可得。所以叫「审思者：由依三量，审谛观察」。

辰二、别明建立（分五科）　巳一、内外成就

此若无者，云何建立内外成就？故次说言：于内及于外，是一切皆空，此显内外，唯假建立。

「此若无者，云何建立内外成就？」这是前面这个颂讲完了，「审思此一切，众生不可得」这句话讲完了。这以下就讲「于内及于外，是一切皆空」，讲下面这个颂。「此若无者」，这是第二科「别明建立」，前面第一科讲过了，现在讲第二科「别明建立」。分五科，第一科是「内外成就」，是这个意思。

「此若无者」，这个「此若无」这句话怎么讲呢？就是我不可得。这个我若没有的话，前面是说，是没有我可得，但有法可得。这底下就提出一个问题，说「此若无者」，这个我，宰主、作者、受者这个我是没有的，假设是没有，「云何建立内外成就」呢？这个内外的成就怎么能建立呢？这个意思是说：有我论者，他执着有个我，执着有个我，这个我只是孤独的一个我，太单调了，所以一定要有我的住处，有我的活动的境界；我的住处就是眼耳鼻舌身意，我的活动的境界就是色声香味触法。这样子，因此就可以知道有我，有所执着的我。你现在说没有我，没有我，那要外边的色声香味触法，内里边的眼耳鼻舌身意干什么呢？这是这么意思，「此若无者，云何建立内外成就」。

「故次说言」，下面就说了，「于内及于外，是一切皆空」，这是第三个颂，「于内及于外，是一切皆空」。这个没有我，而执着有我，执着有我的话，你不能够停留在那里，一定是要活动，所以有惑业苦；有惑，执着有我是迷惑，然后就造业了，就有果报。所以有内里边的根身，外边的器界，色香味触法就都有了；而这个有，都是不真实的。「于内及于外，是一切皆空」，都是不真实，都是虚妄的。虽然是有根身、器界，那都不是真实，所以「一切皆空」，这里说「空」就是不真实的意思。「此显内外，唯假建立」，这表示内里边的根身，外边的器界，都是虚妄建立的，也都是无常的，随时会变动的，并不是永久性的东西，所以不要执着这件事。这个《披寻记》，我看不要念了。

巳二、能观所观二种成就

云何建立能观、所观二种成就？故次说言：其能修空者，亦常无所有。

「云何建立能观、所观二种成就」，前面第一个问是「内外成就」，这底下第二个「能观所观二种成就」。这个意思是说，若是内外都是空的，不真实的，那么为什么有能观者、有所观的境界这两种成就呢？都是空了，为什么作如是观做什么？作个能观的、所观的作什么呢？这个修行人感觉到凡夫执着有我，只是一个烦恼的境界，为了破这个我可得，所以要能观有所观的。

「故次说言：其能修空者，亦常无所有」，就是「其能修空者」，「能修」就是能观，「空」就是所观，就是修无我观，用无我的智慧做「能观」，用我不可得名为「所观」。而这个能观、所观也是因缘生法，它也是没有我可得的，所以就是「其能修空者，亦常无所有」，从无始劫来，就是没有我可得的。这是「故次说言：其能修空者」，也是我也是不可得，所观的空也是我也是不可得的，虽然有能观、所观，不能因为这个，证明是有我可得，这样意思。

巳三、圣者异生二种成就

云何建立圣者、异生二种成就？此显圣者及异生我，决定无有真实我性，唯由颠倒妄计为有。

「云何建立圣者、异生二种成就？」这是第三个问题，说是能观、所观都是空，没有我可得，那怎么会有圣人和凡夫的不同呢？这提出这个问题，这地方回答。「云何建立圣者、异生二种成就？」这个「圣者」就是成就了无我的智慧，那就是圣人；「异生」就是凡夫，凡夫，你有我的执着，你就是凡夫，这叫异生。这个异生，我们前面解释过，有各式各样的果报，各式各样的业力，有各式各样的迷惑，那么就叫做「异生」，主要是有我的执着，就叫做凡夫。

「故次说言：我我定非有」，前面「其能修空者，亦常无所有，我我定非有」，虽然说有圣者、有凡夫的不同，但是也都是无我的。圣人是有无我的智慧，才称为圣人；异生也是无我，但是异生他迷惑颠倒，有颠倒的执着，所以他执着有我，实在还是没有我。

「此显圣者及异生我，决定无有真实我性」，这个圣者修学圣道，凡夫的流转生死执着有我，但是决定还是没有真实体性的我，真实的体性还是没有。「唯由颠倒妄计为有」，只是由于凡夫的颠倒搞错了、错误了，虚妄地执着有我的，还是没有我可得。这个《披寻记》解释：

《披寻记》五八六页：

圣者异生二种成就者：〈决择分〉说：三界见所断法种子唯未永害量，名异生性。（陵本五十二卷十一页）与此相违，名圣者性。由是当知，二唯假立，定无别体，若执实有，唯由颠倒妄计之所引发，更无有余为因缘故。

「圣者异生二种成就者：〈决择分〉说：三界见所断法种子唯未永害量，名异生性」，就是你没有断我见，我的执着没有断，那你就是凡夫。这个我的执着，我有两种：一个是种子，你常常执着有我，在阿赖耶识里面熏成了我的种子，这个种子若没有断，那你就是凡夫，这样意思，「陵本五十二卷十一页」也是说这句话。「与此相违，名圣者性」，能断我执的种子，就成就了无我的智慧，那就是圣人。

「由是当知，二唯假立」，从此由这个道理就可以知道，说圣者也是假立的，说凡夫也是假立的。「定无别体」，决定是在色受想行识，另外没有我的体性的。「若执实有」，你若执着真实有个我，「唯由颠倒妄计之所引发，更无有余为因缘故」，这个成为圣人，就是无我；你是凡夫，就是有我执，就是这个因缘，另外没有。

巳四、彼此成就

云何建立彼此成就？故次说言：有情我皆无。

这底下解释这一句：「有情我皆无」，解释这一句。前面说凡圣都是无我的，这样子，「云何建立彼此成就？」就是有能教化的，有所教化的差别。若说圣人也是无我，凡夫也是无我，都是平等的，那怎么来建立能教化的和所教化的差别呢？「彼此」，「彼此」就是能教化和所教化的成就，这样意思。「故次说言：有情我皆无」，虽然说是圣人也是无我，凡夫也是无我，还是有能教化、有所教化的不同，虽然有能教化、所教化的不同，也还是无我，有情还是无我的，「有情我皆无」。

巳五、染净成就

云何建立染净成就？故次说言：唯有因法有，染者、净者皆不可得。

「云何建立染净成就？」这是第五科「染净成就」。若是没有能教化的，也没有所教化的，能教化也是无我，所教化也是无我，那怎么能够成立有染净的不同呢？就是圣人是清净，凡夫就是染污了；执着有我，是染污的开始。「故次说言：唯有因法有，染者、净者皆不可得」，这就是「有情我皆无，唯有因法有」，就是解释这一句话。「唯有因法有，染者、净者皆不可得」，这个「有因法有」这句话，这个法是由因而有的，这个果法是由因而有的，叫做「有因法」，这个法是有因，因为有因而成果，而有果，就是有因法。一有因缘，就是无常的了，就是无我了，所以「染者、净者皆不可得」，这个染污的凡夫也没有我可得，清净的圣人也没有我可得，也还是这样意思的，虽然有染净，我还是不可得。

卯二、次五颂（分二科）　辰一、略释总颂（分二科）　巳一、释第三句

虽说诸法皆无作用，而未宣说云何无用；故次说言：诸行皆刹那，住尚无况用。

「虽说诸法皆无作用，而未宣说云何无用」，这底下第二科「次五颂」，前面这三个颂解释完了，这底下有五个颂，再解释。前面这三个颂，一个颂、两个颂、三个颂，就是「唯十二有支，蕴处界流转；审思此一切，众生不可得」，这一个颂。「于内及于外，是一切皆空；其能修空者，亦常无所有。我我定非有，由颠倒妄计；有情我皆无，唯有因法有」，这一共加起来是三个颂。这三个颂解释完了，底下解释后五个颂。分两科，第一科「略释总颂」。分两科，第一科「释第三句」。「略释总颂」这个话，就是指前边「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，这是解释总颂的后两句：「诸法亦无用，而用转非无」。

「虽说诸法皆无作用」，释这个第三句，「而未宣说云何无用」，说没有用，这句话怎么讲呢？要解释解释。现在要解释，先提出这个问题。「故次说言：诸行皆刹那，住尚无况用」，这一句话，这是解释那「诸法亦无用」这句话来解释这句话。

「诸行皆刹那，住尚无况用。如前已说用转非无」，前面这一句话「诸行皆刹那」，这一切有为法，都是刹那刹那地相续的，相续不断地这样子，一刹那现起，就即生即灭了。这个「住」，是这一切法现起了以后它不灭，那叫做「住」。现在说「诸行」，一切法一刹那间现起，一刹那就灭了，它没有存在，所以住是没有的。「住尚无」，况且还有作用可得吗？所以就是「诸法亦无用」，原来是这么解释，当然这样

说，一切法都是刹那生刹那灭的，这里面就没有常恒住的我可得，这是解释第三句「诸法亦无用」。这底下解释第四句，第四句就是「而用转非无」。

巳二、释第四句（分二科）　午一、标说

如前已说用转非无。

「如前已说用转非无」，像前面这个论文已经说了，没有宰主的用、作者用、受者用，说了，那么没有我的用，只有假名我的用，「如前已说用转非无」，这个《披寻记》。

《披寻记》五八六页：

诸行皆刹那等者：诸行无常，刹那速灭，义无暂住，亦无运转，是故无用。

「诸行皆刹那等者：诸行无常，刹那速灭」，很快地就灭了，即生即灭了。「义无暂住」，那个道理表示一切有为法都是暂时的。「亦无运转，是故无用」，他不能继续存在地活动，叫「亦无运转」，所以说没有用。现在这是解释第四句，第一个是「标说」，前面的「标说」。

云何无用而有用转？故次说言：即说彼生起，为用为作者。果故，名为用；因故，名作者。

「云何无用而有用转」呢？但是第四句就是说「而用转非无」了，说没有用，而又说有用，究竟怎么回事情呢？「故次说言：即说彼生起，为用为作者」，这底下这句，「即说彼生起，为用为作者」，这是解释「用转非无」这句话。「果故，名为用」，「即说彼生起，为用为作者」，这一刹那由种子生现行，就生起了，这叫做「生起」，这个「生起」就叫做「用」，也就叫做「作者」，这是「即说彼生起，为用为作者」。这底下加上解释，「果故，名为用」，这个「果」，种子是因，种子一现行就是果，那这就叫做「用」，种子生现行，那就叫做「用」。「因故，名作者」，那这个果是谁创作的呢？谁创造的呢？这是「因」，就是种子，那就叫做「作者」，就是他创造的，也名之为「作者」，不是说另外有个实体性的我可得，叫做作者，这样意思。

午二、随释

彼生起者，显从诸处，诸识得生。彼得生者，非离眼等，彼成就故。

「彼生起者，显从诸处，诸识得生」，这底下第二科，前边是「标说」，这底下第二科解「释」。

「即说彼生起」，这个「生起」怎么讲法呢？「显从诸处，诸识得生」。这表示说从十二处生出来六个识，眼耳鼻舌身意是内六处，色声香味触法是外六处，从这么多的境界，六根、六境生出来识，「识得生」，就是这样叫做「彼生起」，就是这样的意思。

「彼得生者，非离眼等，彼成就故」，这个果，这六个识的果生起，它不能离开内六根和外六处能成就的，它一定依赖六根、六境才能成就，那么这就叫做果，这也就叫做用，也就叫做因，也叫做果，也叫做用。

《披寻记》五八六页：

果故名为用等者：由彼果生，故名为用。如从诸处，诸识得生，望能为因，故名作者。非离眼等，彼得成就。

还是这个意思。

辰二、 广显无用（分二科） 巳一、总标

如前所说，诸法无用，此显无用，略有七种。

这是前边这几个颂，都讲完了，这三个颂都讲完了，这底下是重新讲了。第二科「广显无用」，前边是「略释总颂」，把那个「都无有宰主，及作者受者；诸法亦无用，而用转非无」，这是简略地解释这第一个颂。这以下就是「广显无用」，这是更广博地来说这个「无用」的道理，就是「眼不能见色，耳不能闻声」这以下，这以下就是「广显无用」。分两科，第一科是「总标」。

「如前所说，诸法无用」，像前文说「诸法亦无用」，「此显无用，略有七种」，但是从这以下，略显有七种的无用，说七种无用，就是第二科是「列释」。「列释」分七科，第一科是「无作用用」。

巳二、列释（分七科） 午一、无作用用

一、无作用用，谓眼不能见色等。

「一、无作用用」，是七种无用的第一种，无作用的用。作用就是用，这个用是没有的，所以叫做「无作用用」。「谓眼不能见色等」，这个颂文上，「眼不能见色，耳不能闻声，鼻不能嗅香，舌不能尝味，身不能觉触，意不能知法」，这都是「无作用用」。这个「无作用用」应该怎么解释呢？当然说一刹那生起，即生即灭，也可以说「无用」。但是也可以解释，眼去见色，不是眼单独能见色的，要众多的因缘才能见色，譬如眼能见色，一定要有明，一定要有光明，把所缘的境界现出来，这眼才能见，一定要有明，要有作意心所，还要有第六识、第七识、第八识，「眼识九缘生」，有那么多的因缘才能见色，单独它一个法，是不能见的。「眼不能见色，耳不能闻声，鼻不能嗅香，舌不能尝味，身不能觉触，意不能知法」，都是这个意思。它单独它本身，是不能够发生作用的，所以是「无作用用」，「谓眼不能见色等」。

午二、无随转用

二、无随转用，谓于此亦无能任持驱役者。如其次第，宰主、作者俱无所有，故无有能随转作用。

「二、无随转用」，前面是「无作用用」，第二个是无随转的用。这个「随转用」是什么意思呢？「谓于此亦无能任持驱役者。如其次第，宰主、作者俱无所有，故无有能随转作用」，这个「随转作用」是什么意思？就是这一法现起来以后，再继续地存在，存在的时候，随它遇见种种事，一刹那现起以后，它没有灭，它能继续不断地发生种种的作用，那叫做「随转用」。现在说「无随转用」，什么道理呢？「谓于此亦无能任持驱役者」，说是我们在现实的生活里边，我们遇见什么事情的时候，先来决定，先决定了，然后就开始行动，先决定就叫做「任持」。「任持」就是控制，要这样子做，也就是决定的意思。「驱役」就是活动的相貌，作种种活动，活动的相貌叫「驱役」。那么用这两个，无能任持也无有驱役者，叫「无随转用」，就是这个意思。

「如其次第，宰主、作者俱无所有」，按这个次第，先是任持，而后是驱役，那

么没有「任持」的作用，就是没有「宰主」的作用；没有「驱役」，就是没有「作者」的作用。这两种作用，都是不可得的，「故无有能随转作用」，所以没有随转作用。就是根本都是识的现起，刹那的生起，即生即灭、即灭即生，这样子有种种作用，而不是有个实体的我，常住不坏，它相续地发生作用，就是这样的意思。这是没有七种作用，现在说了两种，这底下第三科「无生他用」，没有生他用。

午三、无生他用

三、无生他用，谓法不能生他。

这是说一切的因缘生法，没有生他的作用，法不能生他。看这个《披寻记》。

《披寻记》五八七页：

无生他用等者：谓一切法从自种生，依是义说不能生他。

这样讲，这一切法都是从它本身的种子生起的，而不是别的法能令他生起，是这样子。譬如这谷的种，这谷种，它种在土里面，这个土，或者水、或者是阳光、或者其它的种种、或者是肥料和合起来，使令那个种子生芽了。种子生芽，这个话的意思，这上面说，「谓一切法从自种生」，那个芽是从种子生的，如果没有种子，那个土、水、肥料、阳光能生出芽来吗？是不能的。所以就是「无生他用」，每一法不能令他法生起的，都没有这种能力，所以法不能生他。这是第三个「无生他用」，第四个「无自生用」。

午四、无自生用

四、无自生用，谓亦不能自生。

就是种子它自己也是不能生，如果没有土，也没有水、也没有阳光、也没有肥料、没有种种的因缘，这种子能生出芽来吗？种子自己也不能生，所以说「无自生用」者，谓一切法亦待缘生，要有种种因缘和合起来，这件事才能出现的，就是一定要合，众多的因缘和合才可以生。如果不和合，他也不能生，自也不能生，照理说，这个还是容易懂，容易明白这个。

午五、无移转用

五、无移转用，谓众缘有故生，非故新新有。

「无移转用」，怎么叫做「无移转用」呢？「众缘有故生」，就是又要有自家的种子，又要有众多的助缘，众缘和合，这一切法才能现起，眼识才能生起，耳识鼻识舌识，各式各样的法才能生起的。生起了以后，「非故」，生起了就灭了，即生即灭，无用从此转至余法，不能转到，延续到第二刹那、第三刹那，都不能的，即生即灭的，即灭又即生，是刹那刹那的生起，所以「非故」。如果是前一刹那生起，能延续到第二刹那，那就是故了，就是旧的了，不是新的了。它一刹那都不能延续下来，所以每一刹那都是新生起的，都是新的，每一刹那都是新的，所以新新新，都是新，没有旧的这件事，没有这个「故」，「故」就是旧，陈旧的，没有这件事。

《披寻记》五八七页：

五无移转用等者：谓一切法从自种子及他缘生，刹那刹那新新相转，依是义说无移转用。由于生事，无作、无用、无运转故。

「五无移转用等者：谓一切法从自种子及他缘生」，一切法要有种子，再加上别的因缘，和合了，「刹那刹那新新相转」，刹那的生起，刹那的生起，都是新的相貌现起，而没有陈旧的。这就是一切法，都不能住，没有住的作用。「依是义说无移转用」，就根据这个新刹那生刹那生的道理来说，一切法不能够由前一刹那，移转到第二刹那、第三刹那，没有这种作用，不能移转的，「无移转用」。

「由于生事，无作、无用、无运转故」，从这个道理来看，这个因缘所生的这些事，它无作、无用、无运转故，就是没有运转的作用。从这里看出来，也就是前面无随转用，这里看出来，它不能相续地存在发生作用，它没有这个作用的，所以是「非故新新有」。

它这个地方，正好修刹那生灭的无常观，都是这样意思。每一法都是这个样子，人也是这样子，一切物也是这样子，都是刹那生刹那灭，刹那灭又刹那生，都是这样子，而不是一直地存在的，不是一直存在的，那么这就叫做「无移转用」，没有这个作用。就讲到这里。

午六、无灭他用

六、无灭他用，谓法不能灭他。

这里是解释「诸法亦无用」，解释这个「无用」。一共是分成七科，第一个是「无作用用」、第二是「无随转用」、第三是「无生他用」、第四「无自生用」、第五「无移转用」，现在是第六「无灭他用」。「无灭他用」，就是此法没有消灭他法的作用，「谓法不能灭他」。看《披寻记》。

《披寻记》五八七页：

六无灭他用等者：如下答言：众缘有故生，生已自然灭。由是当知不由余法能为灭因，名法不能灭他。《显扬》颂云：非水火风灭，以俱起灭故，彼相应灭已，余变异生因。（显扬论十四卷十六页）如彼自释应知。

「六无灭他用等者：如下答言：众缘有故生，生已自然灭。由是当知不由余法能为灭因，名法不能灭他」，这个理由是这样的，像这一段颂文的下边有一句话：「众缘有故生」，这个「有」是由无而有，这个「生」是由无而有叫生。这一切有为法，为什么原来没有，后来有了呢？是「众缘有故」，就是众多的条件具足了，它就由无而有了，「众缘有故生」，所以这个生是要假藉因缘的。「生已自然灭」，它现起来以后，它自然地就消灭了，就是不需要其他的法来伤害它，它自己自然就灭掉了。那么下边的颂文有这样的话：「由是当知不由余法」，由这两句颂文，就可以知道，「不由余法能为灭因」，这一件事它消灭了，不是由其他的法，能为灭的因缘，那一法是自己就灭了，「名法不能灭他」，是这样意思。

「《显扬》颂云」，这个《显扬圣教论》的颂上说：「非水火风灭，以俱起灭故」，这一切的物质，当然都是有成住坏空，有生住异灭的这些变化，但是它的灭，不是水火风使令它灭坏的。「以俱起灭故」，因为这个水也是有起有灭，火风都是有起有灭，它本身都有起有灭，所以它不能够去破坏其他的法。「彼相应灭已，余变异生因」，这一切有为法，它们若是和合的时候，有了冲突，这种情况现出来的时候，也会灭，不是永久的，是「彼相应灭已」。灭了以后，「余变异生因」，灭了的时候，并不是完全没有了，还能够剩余一种东西，所以还「余」，剩余变化不同的事情，那个就是灭的生因，又生出来一样东西。就像火烧纸，纸是没有了，变成灰了；这个灰，又是灰的生起的一个因缘了，它不是完全没有，是这样意思。

这里是「无灭他用，谓法不能灭他」，这个在《俱舍论》上，和这里，和唯识的经论上没有同一的看法。这个法的现起，一刹那现起，它自己自然地就灭了，不是有其他法来伤害它，它才灭的，都是有这样的主张的，这是第六。

午七、无自灭用（分二科） 未一、标无用

七、无自灭用，谓亦不能自灭。

这个「无自灭用」，前面说了：「法不能灭他，亦不能自灭，众缘有故生，生已自然灭」。「亦不能自灭」，前面这个第六，其他的法不能来消灭它，它这一法自己也不能灭自己，「无自灭用」。「谓亦不能自灭」，这句话的意思，就是说这一法，它也不能自己去消灭自己，也没有这种作用。看这《披寻记》解释。

《披寻记》五八八页：

七无自灭用等者：亦如下答：生已自然灭。由是当知若时有灭，尔时法体毕竟应无，非即灭法能为灭因，名亦不能自灭。《显扬》颂云：「相违相续断，二相成无相，违世间现见，无法及余因。」（显扬论十四卷十七页）如彼自释应知。

「七无自灭用等者：亦如下答：生已自然灭。由是当知若时有灭，尔时法体毕竟应无，非即灭法能为灭因」，这上面解释是说，「生已自然灭」，不是自己灭自己，就是自然地灭了，这样解释。「由是当知」，由这句话的开示，我们应该知道，「若时有灭」，假设这个时候有灭，由有而无了，有灭的这件事。「尔时法体毕竟应无」，那个时候，那个所灭的法的体相，就应该毕竟应无，完全是没有了，不应该还有剩余的。像火能烧纸，而实在还有剩余的灰，并没有完全灭，这可见不是由它灭，不是这样子。「非即灭法能为灭因」，不是所灭的法，能为自己消灭的因缘，就是自己没有消灭自己的力量，没有这个，叫作「亦不能自灭」，这句话是这样意思。

「《显扬》颂云」，《显扬圣教》上有个颂说：「相违相续断，二相成无相，违世间现见，无法及余因」，这是「（显扬论十四卷十七页）」，那上的解释。这个地方，「相违相续断」这句话，怎么叫做「相违」呢？如果这一法，它本身有力量消灭它自己，不是其它的法，它本身有力量消灭它自己，这里边就有一个「相违」的过失，互相冲突的过失，就叫作「相违」的过失。若是自己有力量消灭自己，这样的情形，当然是说自己，而实在还是两件事，就是这一法出现了，本身又有消灭它自己的力量，那么这两个力量互相冲突。若是有能消灭自己的力量，那么这个法就不能现起了；若是能现起，就表示没有消灭自己的力量。所以是相冲突的，因为相冲突，就可以知道，不是自己消灭自己，这个「相违」有这样意思。

「相续断」，这个「相续断」是怎么意思呢？说是这一法，它自己有力量消灭它自己，那么这个灭的力量，它自己还有个有的力量，还有个灭的力量。这两个力量，如果在一起，那就是它们有冲突，就有冲突；如果不在一起，这个能灭的力量，和这个法本身成立的力量不在一起；不在一起，这个法就不应该消灭了。不应该消灭，但事实上「相续断」，事实上这一切法，它总是慢慢地就灭坏了，没有了，那么这可见是它自己灭坏，而不是有一个力量，它自己有力量消灭它，所以有「相续断」的过失。

「二相成无相，违世间现见」，这个「二相」，说是这一法、这一件事，它自己有消灭自己的力量，这个力量是什么？是灭呢？是以灭为相呢？是不以灭为相？消灭自己的力量，它是什么样子呢？它是以灭为相？是不以灭为相？这样子来问这个。如果说是不灭为相，那它就不能灭一切法，它不能灭它自己；若是以灭为相，它本身有个灭了，它又是能灭这一法，能灭它自己，就是有两个灭，所以就有「二相」，这样子就叫做有「二相」，有二灭相了。

这个「无相」先不讲，「违世间现见」，这个「违世间现见」，就解释消灭自己的力量，如果是以灭为相，灭是无，无是没有，以无为相等于是；但事实上，是「违世间现见」，与世间现见，现前所看见的事情相冲突。我们看见的事情，譬如说拿一个大机器，把这个房子破坏了，这个大机器还是有，有它的体相的；这个房子也有体相，这个机器也有体相，机器把这个房子破坏了，那么这就是以有相来破坏，而不能说是以灭为相，说是以灭为相，是不合道理，所以叫做「违世间现见」，说是若以灭为相，是「违世间现见」。

说是以有为相，为什么说它是以灭为相呢？「违世间现见，无法及余因」。如果说是以无为相，就是以灭为相，灭它本身是无，它怎么能够破坏自己呢？如果本身是无，那有什么好破坏的呢？所以这个无法，以灭为相也不合道理。「及余因」，就是

前面说那句话。譬如说是这个法，将才说的，用火烧这个纸，这个纸是没有了，但是有层灰，有灰。火烧纸，而是灰的生因，灰生起的因，这样子说呢，这不能说是灭，还是有。所以说是「无法及余因」，这个不能说是灭，不能说是灭因的。这可以看《显扬圣教论》「（十四卷十七页）如彼自释应知」，这样子解释这段文。

这是前边说了七个无用，没有七种作用。底下第七个是「无自灭用」，分两科，第一科是「标无用」。「无自灭用」是标，「谓亦不能自灭」。这底下第二科「问答辨」。

未二、问答辨

问：如众缘有故生，亦众缘有故灭耶？答：众缘有故生，生已自然灭。

「问：如众缘有故生，亦众缘有故灭耶？」提出这个问题，底下回答。是「众缘有故生」，生是要众多的因缘才能现起。「生已自然灭」，不需要众多的因缘。这样解释这段文。

寅三、次三十五颂广辨（分二科） 卯一、初十七颂显有因（分二科） 辰一、前七颂显杂染品（分二科） 巳一、显无明爱有因法有

如前所说，有因法有，欲显在家及与出家杂染自性有因法有。故次说言：由二品为依，是生便可得等。由此二颂，显无明、爱有因法有。

「如前所说，有因法有，欲显在家及与出家杂染自性有因法有。故次说言：由二品为依，是生便可得等」，这是前面这几个颂都解释完了，前面这是八个颂，加一个总颂，就是九个颂，九个颂解释完了。下边就是三十五个颂，「寅三、次三十五颂广辨」，广辨前面这个道理。那就从「由二品为依，是生便可得，恒于境放逸，又复邪升进」，从这里往下，一共四十四个颂，前面九个颂讲过去了，下面有三十五个颂。「三十五颂广辨」，分两科，第一科是「十七颂显有因」。分两科，第一科「前七颂显杂染品」。又分两科，第一科「显无明爱有因法有」，是这个意思。

「如前所说，有因法有」，前面文说过这句话，「有因法」，这个法它本身是果，这个果是有因的，由因而有果，是这样子，并不是自然有的，「有因法有」，说过这句话。这句话包括两个意思，「欲显在家及与出家」，这表示众生本身有两种不同，就是一类的众生是在家，一类的众生是出了家，这两类。这两类，「杂染自性有因法有」，都是染污的，在家也是染污的，出家也是染污的。「杂染自性」，杂染本身的体相，叫做「自性」，是不共于他法的，唯独此法有这样的相貌，那叫做「自性」。这个杂染的自性，它是属于「有因法有」，不是无因的。「故次说言」，所以这一段文后边就说了：「由二品为依，是生便可得」，就是「恒于境放逸，又复邪升进」，这底下说这话。

「由此二颂，显无明、爱有因法有」，这两个颂：「由二品为依，是生便可得，恒于境放逸，又复邪升进」，这一个颂。「愚痴之所漂，彼遂邪升进，诸贪爱所引，于境常放逸」，这又一个颂，这两个颂。这两个颂显示在家出家的杂染，就是无明爱，由这样的因而有它的杂染的，「有因法有」。看这个《披寻记》。

《披寻记》五八八页：

由此二颂显无明爱有因法有者：此中二颂，初颂总标，后颂别释。愚痴之所漂，彼遂邪升进者：此显依出家品，无明为彼杂染自性有因法有。诸贪爱所引，于境常放逸者：此显依在家品，爱为杂染自性有因法有。

「由此二颂显无明爱有因法有者：此中二颂，初颂总标」，头一个颂把大意立出来，「后颂」，第二个颂「别释」，把那个大意里边一样一样地解释出来。「愚痴之所漂」，这是第二个颂，「愚痴之所漂，彼遂邪升进者：此显依出家品，无明为彼杂染自性有因法有」，这第二个颂的前两句。「愚痴之所漂，彼遂邪升进」，说这个出家人，当然不是指佛教徒，他有邪知邪见，不明白诸法实相，就是胡涂愚痴，他的身口意为胡涂的漂动，他自己不能自主，「愚痴之所漂，彼遂邪升进者」，出家人，「无明为彼杂染自性有因法有」，他还执着他的看法是对的，他继续地这样努力，所以他那个邪知邪见，那个执着，继续地进步，继续地增长，越来越厉害，「彼遂邪升进」。这就是解释那个「又复邪升进」这句话。

「诸贪爱所引」这句话，就是第二个颂的第三句，「诸贪爱所引，于境常放逸者：此显依在家品，爱为杂染自性有因法有」，在家的人就是在爱里边生活，所以所有的杂染都是从爱这里来的。由贪爱的也是漂动，在五欲的境界上放逸，所以这叫做「由二品为依，是生便可得」，就是现出来种种的杂染。这个「生」是现起的意思，「得」是成就的意思。无明、爱现起了，就有染污的事情成就了，污染的事情便可得。「恒于境放逸」，这指在家品；「又复邪升进」，指出家品，这样意思。

巳二、显其差别所依因及时分（分二科）　午一、总标义

次后五颂，显杂染品差别所依因及时分。

前面说，「辰一」是「前七颂显杂染品」。分二，第一科「显无明爱有因法有」，这是前两个颂。这底下第二科「显其差别所依因及时分」，就是后五颂。后五颂这里分两科，第一科是「总标义」，标这个后五颂的大意。后五颂，就是「由有因诸法，众苦亦复然」，从这里向下一共五个颂，这五个颂说的什么事情呢？「显杂染品差别所依因及时分」，就是表示污染的品类的差别，就是有烦恼杂染、有业杂染、有生杂染，有这样的差别。这个「所依因」就是无明、爱。「及时分」，就是在时间上有差别，显这三种，三个意思。

《披寻记》五八八页：

次后五颂显杂染品差别等者：此中初二颂显杂染品差别；次二颂显杂染品所依；后一颂初二句显杂染因，后二句显杂染时分。

这五个颂，分成这三段。

午二、别释颂（分二科）　未一、差别（分二科）　申一、总显三杂染

此中有因诸法者：谓无明乃至受。有因众苦者：谓爱乃至老死。此言显示烦恼、业、生三种杂染。

前面是标出大意，这底下解释这个颂。第二科「别释颂」分三科，第一科是「差别」。分两科，第一科「总显三杂染」。

「此中有因诸法者」，就是「由有因诸法，众苦亦复然」，先这第一句，「由有因诸法」，这句话是说的什么事情呢？「谓无明乃至受」，就是「有因诸法」。这「无明乃至受」，无明、行、识、名色、六入、触、受，这一共是七法；七法，由识、名色、六入、触、受这个是五法，这五法以无明行为因，无明是烦恼杂染，行是业杂染，识、名色、六入、触、受是生杂染，是这样意思。这是「有因诸法」，这识、名色、六入、触、受，是以无明行为因，才有识、名色、六入、触、受的。

「有因众苦者」，这第二句「众苦亦复然」，也是有因的众苦。「有因众苦者：谓爱乃至老死」。这个「爱乃至老死」，就是爱、取、有、生、老死，这一共是五法，五法这个生老死是苦，生老死的苦以谁为因呢？以爱取有为因；苦也是有因的。这下面「总显三杂染」，也都是爱取是烦恼杂染，有是业杂染，生老死是生杂染，所以这也是三杂染。「此言显示烦恼」杂染、「业」杂染、「生」杂染这「三种杂染」的因缘，表示这个意思。

《披寻记》五八八页：

此中有因诸法等者：有寻有伺地说：问几缘起支名有因法？答：谓前七。问：几缘起支名有因苦？答余五（陵本十卷十八页）与此义同。此中有因众苦，释颂众苦亦复然句应知。

「此中有因诸法等者：有寻有伺地说：问几缘起支名有因法？答：谓前七」，就是无明、行、识、名色这前七。「几缘起支名有因苦？答余五」，就是爱、取、有、生、老死。「与此义同」，那里说的话，和这里说的道理是一样的。「此中有因众苦，释颂众苦亦复然句应知」。

申二、别显烦恼业（分二科）　酉一、烦恼杂染

根本二惑故者：此言显示烦恼杂染，唯取最胜烦恼杂染。

「根本二惑者」，前边两个颂解释完了，前边这几句话是解释完了，就是「由有因诸法，众苦亦复然」，这两句也解释完了。现在解释「根本二惑故，十二支分二」，解释这个。「此言显示」，这句颂表示什么呢？表示「烦恼杂染」，三杂染里面是说烦恼杂染的。「唯取最胜烦恼杂染」，就是烦恼里边力量最大的烦恼，就是「根本二惑」。「根本二惑」是什么呢？就是无明和爱。

《披寻记》五八九页：

根本二惑故等者：此中二惑，谓无明、爱。于一切烦恼此为最胜故。

就是这个，就是这样意思，那么这样说十二支，就分成两部份：一个是由无明来主动的，一个是由爱主动的。

酉二、业杂染（分二科）　戌一、总标义

自无能作用等言：复重别显业杂染义。由彼所作有差别故，彼果异熟不思议故。

「自无能作用等言」，底下「根本二惑故，十二支分二」，已经讲完了，底下就是第二个颂，这五个颂的第二个颂，「自无能作用，亦不由他作，非余能有作，而作用非无」这以下，「等言」。「复重别显业杂染义」，前面是说烦恼杂染，这底下再重新地别显业杂染的道理。「由彼所作有差别故，彼果异熟不思议故」，这个自无能作用，有自作、他作、共作这些作，他们的作用是不一样的。「由彼所作有差别故，彼果异熟」也是不可思义的。看这《披寻记》解释这两句话。

《披寻记》五八九页：

由彼所作有差别故等者：此中初句，配释第二颂前三句；后句，配释第四句。由非自作、非他作、非余作，说彼所作有其差别。由作用非无，说彼异熟不可思议。

「由彼所作有差别故等者：此中初句」，就是「由彼所作有差别故」是第一句，「配释第二颂前三句」，第二颂是「自无能作用，亦不由他作，非余能有作」，解释这三句。后一句，就是「彼果异熟不思议故」这后句，「配释第四句」，就是「而作用非无」，配释这第四句。「由非自作」，也不是自己作的，也不是「他作」的，也不是自他之外还有其他的人作，「非余作」。「说彼所作有其差别」，有其差别，有不同。「由作用非无，说彼异熟不可思议」，自也不作，他也不作，其余的也不作，那为什么有果报呢？有果报了，这是不可思议，这是这样意思。这底下有解释，前面是「总标义」，这底下解「释」这个「颂」。

戊二、别释颂（分三科）　亥一、自无能作用

自无能作用者：待善恶友，他所引故。

「自无能作用者」，解释这一句话，「待善恶友，他所引故」。「自无能作用者」，一个人，他有所作为，实在他自己是不能作的，那么为什么能作了呢？是「待善恶友」，要等待有好朋友，或者有坏的朋友来引导你，来帮你的忙；帮你的忙，你就会做好事，或者做坏事的，所以「自无能作用」，意思是这样意思。就是善知识、恶知识，来引导你去做善事，或者做恶事，所以叫「自无能作用」。这是第一「自无能作用」，底下第二「亦不由他作」。

亥二、亦不由他作

亦不由他作者：待自功用所成办故。

第一句「自无能作用」这么讲，第二句「亦不由他作」这句话怎么讲呢？是「待自功用所成办故」。说是我有好朋友引导我去做好事，我有坏的朋友引导我去做坏事，你自己不负责吗？不是啊！「待自功用所成办故」，你的朋友引导你做事，其实做那件事，还是要你自己决定，你才能做，你若不做，你的朋友也无可奈何的。说「待自功用」，还要等待你自己，你自己的智慧观察的力量，才能够成办那件事的。

这个话这个意思，人生来是没有知识的，我们姑且这么说，是没有知识的，然后到学校去读书，读书就才知道这样做、这样做，学校读书，老师的力量很大，但是看这个电视、看电影也有关系，就是社会上的这些影响力，使令你知道坏事怎么做，好事怎么做，就是这样子。所以有人问我说：「现在太不象话了，小小孩子就会做恶事。」我说：「这个社会上污染得太厉害了，本来小孩子那知道做坏事呢？就是你教他的，很有学问的人，怎么办法呢？编一个故事，怎样样做坏事，怎么生动教人欢喜看，结果小孩子也看见了，他就会做恶事，就是这么回事。这是人自己创造的。」这样正好是这个意思，「待善恶友，他所引故」，是这样意思。但是也有的人，他若是前一生栽培了善法，他今生他会分析观察，哎呀！这是恶事，不可以做，他就不听招呼，不听恶知识的话，那也有可能，所以「待自功用所成办故」。

亥三、非余能有作

非余能有作者：要待前生因差别故，方有所作。

「非余能有作者」，这是第三句。「要待前生因差别故，方有所作」。「非余能有作」，就是自也不能作，他也不能作，离开了自、他以外，也不有作，也没有能作的，能使令你作的。那么究竟是谁作呢？「要待前生因差别故，方有所作」。前面那个生因，前面有不同的生因引导你，你就会有所作。看这个《披寻记》解释。

《披寻记》五八九页：

非余能有作等者：非离种子及缘，更有余法能有所作，名非余能有作。要待前支生已，能与后支为缘，方有所作。如说：此有故彼有，此生故彼生，即是此义。

「非余能有作等者：非离种子及缘」，就是你自己宿世栽培的种子，「待自功用所成办故」，就是自己的智慧，也就是你前生栽培的，或者是恶种子，或者是善种子，你栽培的善恶，那个种子的力量。「及缘」，就是你的善知识，或者你的恶知识，就这两件事和合起来，就是来决定你现在的是污染、是清净，就是这么回事。「更有余法能有所作」，这「非离种子及缘」，另外有其他的能有所作，不是的，所以叫作「非余能有作」。

「要待前支生已，能与后支为缘，方有所作」，这句话是什么意思呢？就是这样意思，「如说：此有故彼有，此生故彼生」，就是这个意思。譬如说是无明缘行，这个行为什么会这样作事呢？由无明来的，无明来推动你作这件事。行缘识，这个识为什么会有这样的分别呢？因为有行的关系，那个业力叫你这样分别。

譬如说一个男人，我曾经说过，他生存的时候，他是男人，但是他死了以后，这中阴身一出现的时候，他用女人的分别心去分别事情，为什么呢？行缘识。这个业力，业力叫他去做女人，所以他就是用女人的心情去分别事情，你看这个事情，就是很奇怪。但是若是明白行缘识，这个识是不能自主的，是由行来决定这个识的分别。说是他前生他是男人，第二生还是做男人，实在是业力的关系，行缘识。忽然间说是第二生变成个老鼠，前一生是人，第二生变成个老鼠，他那个识，就有老鼠的那种分别，为什么呢？行缘识，是业力，业力使令他这个识变成个老鼠的识、变成牛的识、变成蛇的识，那是业力的关系。

由「前支」，「要待前生因差别故，方有所作」，是这么意思。所以「此有故彼有」，底下无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生、老死，就是前一个力量，来决定后一个力量，就是「此有故彼有，此生故彼生」，就是这么回事。这个地方，把这个话解释，「自无能作用，亦不由他作，非余能有作」，解释这三句话。

未二、所依因（分二科）　申一、总标义

非内亦非外等颂中，显依未来不生杂染；

「非内亦非外等颂中，显依未来不生杂染」，前面是说「总标义」，这个「亥三、非余能有作」，底下第二科「所依因」，解释这一科。前面第一科是差别，就是这个三杂染的差别。这底下第二科说「所依因」。分两科，第一科是「总标义」。

「非内亦非外等颂中」，前面说「非内亦非外，非二种中间，由行未生故，有时而可得」，这个颂里边的意思，若不作注解，的确是不容易懂。看他怎么解释。第一科是「总标义」，「非内亦非外等颂中，显依未来不生杂染」，看这个《披寻记》。

《披寻记》五八九页：

显依未来不生杂染者：此释五颂中第三颂前三句，此中内外及二种中间，如声闻地说：四念住有此差别，谓于内身等，住循身等观；于外身等，住循身等观；于内外身等，住循身等观。（陵本二十八卷二十页）准彼应释。由未来世诸行未生，非有内外中间分别可得，故不依彼生诸杂染。

「显依未来不生杂染者：此释五颂中第三颂」，五个颂，现在前两个颂解释完了，现在解释第三个颂，第三个颂的「前三句」，就是「非内亦非外，非二种中间，

由行未生故」，解释这个。前面这一个「自无能作用，亦不由他作，非余能有作，而作用非无」，作用是有，还是有作用，解释前三句。「此中内外及二种中间，如声闻地说：四念住有此差别」，这「内」和「外」怎么讲呢？「内」就是自己的生命体，自己的生命体是属于有情的，我们的眼耳鼻舌身意，我们的色受想行识，这是属于有情，叫做「内」。这个「外」属于无情，就是色声香味触，无情物，是无情的，叫做「外」。「及二种中间」这个话，就是他人的眼耳鼻舌身意，色受想行识，就是也是有情；有情，但是是他的身外，不是自己的生命体，是属于外，但是又是属于有情，所以叫做「中间」，是这个意思，「二种中间」。

「如声闻地说：四念住有此差别，谓于内身等，住循身等观」，「内身等」这个「等」，等受心法，身受心法，「住循身等观」，你在奢摩他里边，你就去观察，顺着这身受心法，去观察他苦空无常无我，叫作「循身等观」。「于外身等，住循身等观」，也是外面色声香味触，也是这样观察。「于内外身等，住循身等观。（陵本二十八卷二十页）准彼应释」，这个内外和中间，按照那里解释。

「由未来世诸行未生，非有内外中间分别可得，故不依彼生诸杂染」，这个地方说非内外，「非内亦非外，非二种中间」，这话什么意思呢？这是指未来世的，未来世的色受想行识、眼耳鼻舌身意这些有漏法，未来世的这些法，它还没出现，诸行等未生，还没有出现。说非有内，也非有外，也非有中间，所以既然没有那个所缘境，也就没有那样的分别可得。「故不依彼生诸杂染」，所以不会因此而有杂染的分别，因为那件事没有出现，所以没有杂染可得。这就叫作「非内亦非外，非二种中间，由行未生故」，这三句话解释完了。

依止现在、过去诸行，能生杂染。

现在的诸行，现在的眼耳鼻舌身意、色声香味触法、色受想行识这一切法，因为已经出现了。另外是过去的，过去的诸行不是现在，但是你已经经验过的，是你经验过的这些有为法，这些色声香味触。这些现在的、过去的，「能生杂染」，能令你生染污心，你的染污心从这里可以生起。

《披寻记》五八九页：

依止现在过去诸行能生杂染者：若现在世若过去世诸行已生，有其内外中间分别可得，故依止彼能生杂染。如依过去诸行分别为因，引发烦恼及业杂染，于现在世杂染果生；又依现在诸行分别为因，引发烦恼及业杂染，于当来世杂染果生。是名依止现在过去诸行能生杂染。

「依止现在过去诸行能生杂染者：若现在世若过去世诸行已生，有其内外中间分别可得，故依止彼能生杂染。如依过去诸行分别为因，引发烦恼及业杂染」，过去诸行出现的时候，你就会引起分别，引起烦恼，或是造什么杂染的业。「于现在世杂染果生」，过去的烦恼杂染、业杂染在现在得果报，这样意思，「于现在世杂染果生」。「又依现在诸行分别为因，引发烦恼及业杂染，于当来世杂染果生」，在未来世，杂染的果报就是出现了。「是名依止现在过去诸行能生杂染」，这句话就这么讲，「依止现在过去诸行能生杂染」是这样解释。

这是「总标义」，这底下就是解释这个颂。「别释颂」，分两科，第一科是「无分别」。

申二、别释颂（分二科）　酉一、无分别

设行已生，即由此相无有分别；未来无相，故无分别。如此如是，当来决定不可知

故。

这个颂文上说，「设诸行已生，由此故无得，未来无有相」，这文上这么说，这底下「设行已生」。「设行已生」，这未来的杂染，现在还没有出现，但是假设那个诸行已经出现了，这是假设的，不是真实。「即由此相无有分别」，那个是在未来才生，现在还没有生，所以「即由此相」没有出现的关系，所以它不能够引起你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的分别。「即由此相无有分别；未来无相，故无分别」，这地方解释这个原因。未来的事情，在现在来看是没有体相的，所以不能引起分别。「如此如是，当来决定不可知故」，「如此」是「无相」的，「如是」是「无分别」的，将来的事情，现在是不可知的，所以不会引起分别。

《披寻记》五九〇页：

设行已生等者：此释前说未来不生杂染因缘。未来诸行，名非已生。如《集论》说。（二卷六页）未生当生，假说分别，是名设行已生。此已生相，现不可得，故无若内若外及二中间种种分别，由彼未来无相，如此如是，决定不可知故。

「设行已生等者：此释前说未来不生杂染因缘。未来诸行，名非已生」，「未来诸行」现在还没有生，「如《集论》说」。「未生当生」，现在是没生，那么将来它是要生的。「假说分别，是名设行已生」，但是假说那个行是什么什么样子，你就种种分别，「是名设行已生。此已生相，现不可得」，现在还是没有。「故无若内若外及二中间种种分别，由彼未来无相，如此如是，决定不可知故」，这几句话解释完了。

这底下第二科是「可分别」，前面是说「无分别」，这底下，还是有可能会有分别的。分两科，第一科是「标」。

酉二、可分别（分二科）　戌一、标

若不如是分别异类，或时可得。

「若不如是分别」，就是前面，说是未来的事情还没有出现，当然引不起我们内心的分别，前面是这么讲。现在说若不这样分别，不这样分别，那是怎么分别呢？是「异类」，未来的事情没有出现是一类，过去的事情是一类，现在的事情又是一类；这个不同的类，如果将来的事情没有出现，但是你心里面可能会想：和现在差不多，现在是这样子，将来事情差不多。那你若这样想，你就可能会有分别，就可能有染污分别心出现了，所以叫做「或时可得」，或者你就疑惑，也会有杂染出现的。「若不如是分别异类，或时可得」。这是「标」，底下解「释」。分两科，第一科是「依过去行」。

戌二、释（分二科）　亥一、依过去行

若于过去，即可分别。如此如是，曾有相貌可分别故。

若是这件事是属于过去的，你经验过了，那你就会回忆那件事，你心里面就会有分别，是如此的相貌，是这样分别的，你就会「曾有相貌可分别故」。这是「过去行」，底下第二科「依现在行」。

亥二、依现在行

非唯曾更而可分别。未曾更者，虽不分明取其相貌，然随种类亦可分别。此则显示，

依现在行，分别为因，生诸杂染。

「非唯曾更而可分别」，不唯独是已经经过的事情可以分别。「未曾更者」，没曾经过的事情，「虽不分明取其相貌」，没有经验过的事情，但是这件事也出现了的话，你若去取、去认识；这个「取」就是认识，去认识它的相貌，和已经分别过的不一样，可能不是那么分明，「然随种类亦可分别」。

「未曾更者」，这句话有两个意思：一个意思是现在出现的事情，但是你还没有去分别过。一个意思是未来的事情，你还没有经验过。那么这样没有经验过的事情，那一件事是什么相貌呢？你心里面不分明。「虽不分明取其相貌，然随种类亦可分别」，然是随顺过去是那样子，现在是这样子，未来的事情也差不多，也是这样子，所以还是可以分别。一分别，这个杂染就有了，就有杂染了。

「此则显示，依现在行，分别为因，生诸杂染」，就是未来的事情，也能生诸杂染来，所以叫做「若不如是分别异类，或时可得」，这个意思。这个《披寻记》念一下。

《披寻记》五九〇页：

若不如是分别异类或时可得等者：此释前说依止现在过去诸行能生杂染，即颂第四句有时而可得。谓彼未来虽非已生，无相可得，然不如是取未来相，依现在行随彼种类亦可分别而生杂染，是名或时可得。如依现在分别过去所曾更事，而有如此如是曾有相貌可为分别，如是未来未曾更事，虽不分明取其如此如是当有相貌，然依现在随所已生种类亦可分别，是则未来诸行依现在行分别为因，亦得生诸杂染。如于未来诸行起不如理分别：谓我于未来为当有耶？为当无耶？当何体性？当何种类？非不能生杂染，即随种类分别应知。

「若不如是分别异类或时可得等者：此释前说依止现在过去诸行能生杂染，即颂第四句有时而可得」这句话。「谓彼未来虽非已生，无相可得，然不如是取未来相，依现在行随彼种类亦可分别」，就是这个意思，未来的事情没有出现，取不到它的相貌；但是以现在的相貌来分别未来的事情，那就可以分别了。「而生杂染」，那么也生杂染了。「是名或时可得」，这个「或时可得」这句话这么意思。

「如依现在分别过去所曾更事，而有如此如是曾有相貌可为分别，如是未来未曾更事，虽不分明取其如此如是当有相貌，然依现在随所已生种类亦可分别，是则未来诸行依现在行分别为因，亦得生诸杂染」，是这个意思。「如于未来诸行起不如理分别：谓我于未来为当有耶」，自己，我将来，我五年以后还有我吗？二十年后还有我吗？「为当无耶」，或没有了。「当何体性」，那个时候是什么样子呢？「当何种类？非不能生杂染，即随种类分别应知」，也会生出来种种杂染的分别。这是这句话解释完了。底下这个。

未三、时分

行虽无始，然始可得者：显示杂染时分差别，无始时来常随逐故，刹那刹那新所起故。

「行虽无始，然始可得者」，解释这句话，这是第三科是「时分」。「行虽无始，然始可得者，显示杂染时分差别」，在什么时间有这杂染的分别呢？「无始时来常随逐故」，从无始以来就是这样子，虚妄分别、杂染分别的，从来都没有远离过。「刹那刹那新所起故」，从无始来，那个时候是「无始」，没有开头，找不到一个开头，但是现在的事情，「刹那刹那新所起故」，是现在现起的，那就有始了。

《披寻记》五九一页：

无始时来常随逐故等者：此中初句依过去行释行无始。次句，依现在行释始可得。

「无始时来常随逐故等者：此中初句依过去行」来解释，就是这个「行虽无有始」，这是以过去来说。「然有始可得」，就以现在来说了。「释行无始」，「次句」呢？「依现在行」解释「始可得」，是有开始的。

辰二、后十颂显清净品（分二科）　巳一、总标义

自此以后，显清净品，如实观时，得清净故。

这是前边这七颂解释完了。这底下第二科「后十颂显清净品」，前面是以杂染品，现在是以清净品。分两科，第一科是「总标义」。

「自此以后」，从这个文以后，就是「诸色如聚沫，诸受类浮泡」这以下，「显」这个「清净品」，这就是佛教徒，学习佛法的时候，才有清净的事情。「如实观时，得清净故」，如诸法实相去观察思惟的时候，能令你心清净，不会有无明、爱的这些染污了。

这是「总标义」，这个第二科是「别释颂」。分两科，第一科是「观相」。分两科，第一科「由自相」。

巳二、别释颂（分二科）　午一、观相（分二科）　未一、由自相

或由自相故，谓观色等如聚沫等。

「诸色如聚沫」，这是在奢摩他里面作如是观，观这个身体，观内色外色「如聚沫」，就像那个水面上积聚的那个沫，小小的水泡，那个沫子，忽然间很多，忽然间又没有了，这是说这个色法，人的身命体，这个地水火风，变化性是很大的，靠不住，健康是靠不住的。这是「由自相」，这是观察这个色法的自相如聚沫。

「诸受类浮泡」，说我们这个眼耳鼻舌身意，接触色声香味触法的时候，这个六根和六境和六识，三合就生触，有触就有受；有苦受、有乐受、有不苦不乐受。这个「受」像什么事情的呢？「类浮泡」，就像那个水面上那个浮泡，这个泡和那个沫，就是大一点，大一点。那个洋灰的那个地上，硬泥地上，下雨的时候，你要注意，那个泡是很快的，也是速起速灭。这是说我们人的乐受、苦受、不苦不乐受，也是无常变化的，就是要这样观察。

「诸想同阳焰」，色、受、想，想就是内心里面，各式各样的想，各式各样的思想。各式各样的思想「同阳焰」，就像那个阳焰似的，「阳焰」是什么呢？阳焰就是这个春夏的时候，这个地面上，这个水蒸气，这个阳光的蒸发，这个水蒸气向上升，你再稍微远一点的看，就看见是水似的，它还有一点光，这就叫做「阳焰」。阳焰看上去，本来是，你稍微有点距离，看成是水，可是到那里看就没有，什么也没有，这表示什么意思呢？表示不能够如诸法的实相的观察，而就发出来很多的颠倒妄想，心里面认为，这件事很丑陋，其实根本无所有，根本没有这件事。说这个人，这个境界很庄严、很美，其实也都是空无所有，就是做种种的颠倒妄想，表示这个意思。「诸想同阳焰」，我们内心里面想种种的事情，都是颠倒妄想，不是真实的，这样意思。

「诸行喻芭蕉」，说是「诸行」，就是自己有了享受，或者是受苦，或者是受

乐，自己又有种种的思想，分析观察种种的事情，然后自己就有了决定，怎么样才能令自己有利益，就采取行动了，就是有目的的行动，叫做「行」。这个「行喻芭蕉」，就像山里面的那个芭蕉树似的，也不真实，这个芭蕉树看上去很大，很大的叶子，很大的躯干，但是你用刀砍掉它，它很虚妄，没有真实。说我们这个人，心里面有了目的，就采取了种种的行动，也好像是有真实的事情似的，但是你注意地观察，只是虚妄分别而已，里面没有一件事是有真实体性的，也都是无我、无我所的，是这样意思。

「诸识犹幻事」，这个「幻事」就是幻术师在四衢道头积聚一些草，用这个幻术把这个草变出个大象来，变出一个马来，变出各式各样的东西出来，看上去好像是真实的，其实象也不是真实的，马也不是真实的，什么都是假的。说我们这个心，这个识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，主要是第六识，在各种形相上有种种的分别，你去注意观察它，都不是真实的，都是虚妄的。刚才说行缘识，那个行使令你那个识作如是分别，原来是个人，那个行使令做毒蛇了，那个识就做蛇的分别，你看这个事情怪不怪？还有做这个老虎的分别，或者是又做人，做人的分别，或者是做天的分别，其实都不是真实，都是虚妄的。

「诸识犹幻事，日亲之所说」，这个「日亲」就是佛，佛这个种族，原来就是翻个瞿昙，印度话是瞿昙。是说这个释迦族，释迦牟尼佛的祖先，厌离世间到山里面修行去了。修行去了，拜一个老师的时候，忽然间被人家杀死了。被人杀死了，这个尸体在那里有血，他的老师，就用这个土和这个血合在一起，分成两部分，那么就长出来，这个太阳……，在阳光下的照耀，就长出两支甘蔗来，是在甘蔗园里面生出两支甘蔗来，然后由两支甘蔗，又生出两个小孩来；一个男孩一个女孩。那么这个男孩女孩，就名之为甘蔗，也就名之为「日炙」，就是太阳的照射、照他，他生出来的，所以也叫做「日亲」，就是太阳是他的亲人。这就是他的种族的名字，现在就是指佛说的，说是「诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说」，这是佛宣说的妙法，来开示我们不要迷惑了，这样意思。

未二、由共相

或由共相故，谓观有为同生住灭所有共相。

现在的文是〈本地分〉第八科「思所成地」，「思所成地」里边，这个「略标广辨」，里边有「标列」，有「随释」。「随释」里边分三科，第一科是「自性清净」，第二科「思择所知」，第三科是「思择诸法」。「思择诸法」里边分四科，这个第四科是解「释」。解释里分两科，第一科是「思择素呾缆义」，第二科「思择伽陀义」。伽陀里面分三科，第一科是「胜义伽陀」，现在是「胜义伽陀」。「胜义伽陀」里边，第一个一共四十四个颂，第一个颂是「总标」，第二个颂是「略释」，第三个颂是「广释」。现在的文，是第二科「后十颂显清净品」。「显清净品」里边分两科，第一科是「总标义」，第二科是「别释颂」。这个第二科里边分两科，第一科是「观相」。又分两科，第一科是「由自相」。这个「观相」，就是佛教徒修止观的时候，观「自相」，这个观「自相」的解释，这个文里边是「诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说」，这是观「自相」。现在的文是「由共相」，「由共相」就是「诸行一时生，亦一时住灭」，这两句。

「或由共相故」，这个佛弟子修止观的时候，观「自相」，这是一种毘钵奢那；「由共相」，这是又一种毘钵奢那。怎么叫做「共相」呢？「谓观有为同生住灭所有共相」，就是观察这个色、受、想、行、识是有为法，是因缘所为的。「同生住灭」，色也好，受想行识也好，同是有生、有住、有灭的；这个生住灭，是所有一切有为法的共同的相貌，就是修无常观了。前面解释这个颂里边，「诸行一时生，亦一时住灭」，解释这两句颂。这一切有为法，都是刹那生刹那灭，所以是「诸行一时生，亦一时住灭」的，都是刹那刹那地这样变动。

午二、观谛（分二科） 未一、总标义

或由世俗及胜义谛故。

这底下是第二科「观谛」，前边是「观相」，就是观自相和观共相，这底下是「观谛」。分两科，第一科是「总标义」，第二科是「别释颂」。「总标义」。

「或由世俗及胜义谛故」，就是修止观的时候，或者是由于这个修行人，他修世俗谛观，就是有为法，从名言上去分别它是生、它是住、它是异、它是灭，它是无常、苦、空、无我，这样子从名言上分别，那叫作「世俗」。「及胜义谛观」，观察它是毕竟空，离一切名言相了，那么也有这样不同的观法。这是标出来。

未二、别释颂（分三科） 申一、辨愚痴（分二科） 酉一、由胜义

谓虽无痴者，非无愚痴。

这底下第二科「别释颂」。这个「总标义」就是按这个颂来说，就是「痴不能痴痴，亦不能痴彼，非余能有痴」，那么这就是胜义谛的意思。「而愚痴非无」这以下就是世俗谛的意思，解释这以下这个颂。

「谓虽无痴者，非无愚痴」，这样我先解释这个颂。「痴不能痴，痴亦不能痴彼」，这么念。这十二有支里边，第一个就是痴，就是无明，也叫十二缘起，也叫十二有支，旧的翻译也叫十二因缘。现在先观察这个十二有支的第一个支，就是无明，

观察这个无明是「不能痴」，它不能自然而有痴，这个痴是因缘有的，它不能自然而有痴；就是若没有因缘的时候，就没有这个痴，那么痴就是本性空了，这「痴不能痴」。「痴亦不能痴彼」，观察这个痴，若没有因缘的时候没有痴，就是本性空了。这样说，这个痴是不能痴彼一切众生的，他本性空了，没有痴了，就不能愚痴一切众生的，是不能痴彼的。

「非余能有痴」，也不是其余的没有痴的人能有痴，有痴的人也没有痴，无痴的人也没有痴。这是已经得圣道的人，没有痴了，那他也是没有痴；我们没有得圣道的凡夫，是有痴，但是观察这个痴本性空的时候，凡夫痴也是没有的，所以「亦不能痴彼」。「痴不能痴」，是痴不能自痴，这个自是对因缘说的，由因缘而有痴，没有因缘的时候，痴不能自痴，痴不能自己有痴，就是本性空的意思。「亦不能痴彼」，既然是痴是本性清净，无有痴了，那它也不能愚痴一切众生的。「非余能有痴」，不是其余没有愚痴的人能有痴，也是没有痴。这样子观察，这是胜义谛观。

「而愚痴非无」，这是世俗谛观。愚痴不是没有，还是有痴，那么怎么有了愚痴了呢？「不正思惟故」。这个凡夫，他不能够如理地去思惟，所以就有痴了，就有愚痴了，当然这是很微细的事情。在日常生活里边，假设你常常有正忆念的时候，你会经验这件事，你会有经验这件事，就是你遇见一种境界的时候，你能如理作意的时候，你的心就平静，这个贪瞋痴就不动；你若非理作意的时候，这贪瞋痴就出来了，所以「不正思惟故」，这个痴就出来了。「诸愚痴得生」，「不正思惟故，诸愚痴得生」，有很多的无明，就能够现起了。

「此不正思惟，非不愚者起」，这个「不正思惟」在这个分别心上面，现起不正思惟这个人。「非不愚者起」，不是那个不愚的人能现起的，就是愚痴人，他才能现起不正思惟，由不正思惟，引起愚痴。若是已经得圣道的人，他就是不愚者；不愚者，他也没有不正思惟，没有不正思惟故，所以也没有愚痴，是这样意思。这是那个颂文，这底下论文。

「谓虽无痴者，非无愚痴」，这是「别释颂」。分三科，第一科是「辨愚痴」。分两科，第一科「由胜义」。看这个「胜义」怎么样解释，「谓虽无痴者」，这个「无痴者」是一句，「虽无痴者」是第二句。「无痴者」，就是没有我的意思，无我，这个没有愚痴的补特伽罗，这个我是不可得的。「虽无痴者，非无愚痴」，虽然我不可得，但是不是没有愚痴，愚痴还是有，只是因缘有的。观我空的时候，观这个愚痴本性空，观我也是不可得。但是在世俗谛上来说，还不是没有愚痴，还是有的。这是第一个「由胜义」观，但是这个地方重视我空观。第二科「由世俗」。

酉二、由世俗

众缘所生世俗谛故，说痴能痴。又复显示非不愚者，不正思惟，是故彼为愚痴所痴。

「众缘所生世俗谛故，说痴能痴」，就是众多的因缘所现起的有为法，在名言上说，这个世俗谛就是一切的名言法，离名言就是胜义谛了。这个有名字，有言说的这一切法上，是属于世俗谛。在世俗谛上看，「说痴能痴」，说这个人，他这个愚痴，能使令他愚痴，他这个愚痴，他内心里面有愚痴，就能令他胡涂。

「又复显示非不愚者，不正思惟」，就是「不正思惟故，诸愚痴得生；此不正思惟，非不愚者起」，就是这个意思。这表示不是那个不愚者不正思惟，愚者才不正思惟，不愚者不正思惟是不对的，非那个不愚者有不正思惟的。「是故彼为愚痴所痴」，那还是愚痴的人，他才能为愚痴所颠倒迷惑的。那么这是解释这个话。

申二、辨行识（分二科）　酉一、行支（分二科）　戌一、由世俗

又由世俗宣说诸识随福等行。

这底下「福非福不动，行又三应知，复有三种业，一切不和合」这以下，这以下是第二科「辨行识」。前面第一科，是辨十二有支的第一支，就是辨这个无明。这底下第二科辨这个行和识。无明缘行、行缘识，辨这两个，辨那个行识。分两科，第一科是「行支」，那么第二科才是「识支」。「行支」分两科，第一科「由世俗」。

「又由世俗宣说诸识随福等行」，又从世俗这一方面来说，就是「诸识随福等行」。就是我们的这个识，了别的这个识，这个分别心，他是不能自主的，他是随福等行；随顺福行、罪行、不动行去活动的，是这样子。这个随福行，就是人天；所以非福行，就是变成三恶道了；随这个不动行，就是禅定，就到色界、无色界去了，说这个大意是这样子。

戊二、由胜义（分三科）　亥一、标差别

若就胜义，无所随逐。

这是第二科「由胜义」。分三科，第一科「标差别」。前面是从名言上来说我们的识，是随福等行的活动去活动。

「若就胜义」，若就第一义谛来说。「无所随逐」，那就没有可随逐的。这个识是能随逐的，福行、罪行、不动行是所随逐的。若就胜义来说，福行也不可得，罪行、不动行都是不可得的，就是没有所随逐的行可得了。这是标这个胜义谛和世俗谛有差别。底下第二科「释颂言」。

亥二、释颂言

又三应知者：谓去来今。三种业者：谓身等业。一切不和合者：更互相望不和合故。

「又三应知者」，这个「又三应知者」就是那个颂上的话。「福非福不动」第一句，「行又三应知」，这个话这样说：「福非福不动行，又三应知」，应该这么念。「又三应知」这句话怎么讲呢？「谓去来今」，这个「三」就是过去、未来、现在，叫做「三」。这表示这个福、非福、不动这三种行有三世的差别；有过去的福、非福、不动，有未来的、有现在的福、非福、不动，这样意思。

「三种业者」，这个颂上说「复有三种业」这句话。这个「三种业」是指什么说的呢？「谓身等业」，就是身业、语业、意业，由身业、语业、意业来造作福行、罪行、不动行而有过去的、现在的、未来的差别，这样意思。

「一切不和合者」，这个颂上的这句话：「复有三种业，一切不和合」，就是这句话。这句话怎么讲呢？「更互相望不和合故」，就是这样意思，这句话。这是解释颂上的话，底下「亥三、显所以」。

亥三、显所以

所以者何？现在速灭坏，过去住无方，未生依众缘，而复心随转。

「所以者何？」就是「更互相望不和合」，这是什么道理呢？这样地问。「现在速灭坏，过去住无方，未生依众缘，而复心随转」，就是解释这个颂：「一切不和合，现在速灭坏，过去住无方，未生依众缘，而复心随转」，解释这几句话。这几句话就是解释这「一切不和合」的。

「现在速灭坏」，现在的这个身语意三业，福非福不动行，这两个三。「速灭坏」，它们都是刹那刹那地变异，刹那间就灭掉了；福行、罪行、不动行也这样子，身业、语业、意业也是这样子，刹那间就坏了。

「过去住无方」，过去的业力，也不知道它住在什么地方了，过去造的业也刹那间的都灭坏了，也没有方所了，一刹那间就灭了。

「未生依众缘」，是第三句。「未生依众缘」，这个未来的福业、非福业、不动业，身业、语业、意业，它们的现起，这个「生」就是现起，是要依靠众多的因缘才能现起的。而现在来说，这些众因缘都没有现起，那就是未来的这些福行、罪行、不动行，身、语、意都不可得。这样说，过去也不可得，也灭了不可得，现在的也不可得，未来也不可得。

「而复心随转」，心随谁转呢？你的一念心去随顺福行转，罪行转，不动行转，都是不可得的，所以这就叫做「一切不和合」。所以叫做「复有三种业，一切不和合」，这是约胜义谛观，这样意思。把这个《披寻记》的文念一遍。

《披寻记》五九二页：

又由世俗宣说诸识随福等行等者：自下观胜义谛。行有三种：谓福、非福及与不动。又有三世差别：谓去、来、今。如是诸行熏习于识，故说彼识随诸行转。此亦由世俗谛应知。若就胜义，无所随逐。由身等业与识相望，一切不和合故。云何一切不和合耶？谓由诸行三等差别，唯是假立，非是胜义。若就胜义，现在诸行刹那无常，名速灭坏。过去诸行已谢灭故，名住无方。未来诸行待余缘生，名依众缘。与识和合义不得成，况复随转。

「又由世俗宣说诸识随福等行等者：自下观胜义谛。行有三种」，就是用胜义谛来观这个行。「行有三种：谓福、非福及与不动」这三种行。「又有三世差别：谓去、来、今。如是诸行熏习于识」，你做福行的时候，这个福行熏习了你的分别心；就是你用心去做福业，做种种的善事，你在创造的同时，这个福业就熏习了你的心，在心里面就有福业的种子了，这样意思。你造罪业、造不动业都是这样子。你在那儿静坐，你静坐的时候，忽然间心里面能明静而住，修奢摩他的时候，明静而住了。你明静而住五分钟，就是有五分钟的熏习明静而住，在你内心里面有了明静而住的种子了。但是你明静而住的那个程度低，你熏习的那个种子也是很软弱，也是很微小。但是你不断地这么熏习，逐渐地它就有力量了，就会得禅定了，这样意思。所以你前几天静坐相应了，这几天静坐不相应，但是前几天那个相应并没有失掉，还在你心里面储藏着的，没有失掉，这叫做熏习于心。

「如是诸行熏习于识，故说彼识随诸行转」，所以在世俗谛上说呢，你的识随着诸行转。如果你的禅定，这个不动行修成功了的时候，你正念一提起来，你这个心就不动，定就现前了。若是你造福业，那么你心就随着福业转，临命终的时候，这心就有善念；你造罪业的时候，临命终的时候，就有恶念，那个罪业就领导你的识到三恶道去了。那么「故说彼识随诸行转。此亦由世俗谛应知」，这样说法，是根据世俗谛来说的，你应该知道，是这样意思。「若就胜义，无所随逐」，若就离名言相的胜义谛来说呢，那是没有福行、罪行、不动行可随逐的。「由身等业与识相望，一切不和合故」，这个「由身等业」，这个福等行和你的了别识来对望的时候，一切是不和合的。这个福等三行、身等三业，和识是不和合的，就是没有业，没有行，能和识和合在一起的。

「云何一切不和合耶」，怎么叫做它们不在一起呢？「谓由诸行三等差别，唯是假立，非是胜义」，这个诸行三等的差别不同，那是方便安立的，你做这样是属于福

业，属于福行，你这样做是属于罪行，你这样做叫不动行，这是在名言上这样安立，这么安立这件事。「非是胜义」，不是那个第一义谛上有这些事情可得的。

「若就胜义，现在诸行刹那无常」，若从胜义上来观察，你现在做福行、罪行、不动行，在时间上看，一刹那间就灭掉了，就变化了，「名速灭坏」。「过去诸行已谢灭故」，它已经息灭了，「名住无方」，就是没有地方好住。若存在，就是有方所的；若不存在，也就没有方所可得了。

「未来诸行待余缘生，名依众缘」，未来世的诸行是在未来，不是现在，它若是现起的时候，它不能自然地现起，它要「待余缘生」，要等待其他的因缘，才能现起的。比如说修禅定，你要有禅定的资粮，你要有戒，你要有正知而住，你要食知节量食，要悟悟瑜伽，各式各样的修奢摩他、毘钵奢那的；要有这个因缘，才能现起。这个福行、罪行也都各有因缘，「名依众缘」。

「与识和合义不得成」，未来的事情现在还没有现起，也不能与识和合；过去世的也灭了；现在的刹那地刹那间也灭了，所以它不能与你的了别识在一起，所以叫做不和合。这是从无常观，叫做胜义谛。那么与识是不和合的，所以一切不和合，那也就不能够与心随转了。这是前面的解释这个「行支」，解释「行支」这一段解释完了。

酉二、识支（分二科）　戌一、由胜义（分四科）　亥一、标

若彼与此更互相望，如福等行无有和合；彼心相应道理亦尔，云何当有实随转性。

这底下第二支是「识支」。分两科，第一科「由胜义」。分四科，第一科是「标」。

「若彼与此更互相望，如福等行无有和合」，这是约胜义观，胜义谛来观察，先标出来这个意思。「若彼与此更互相望」，这个「彼」，就是那两个「三」，福行、罪行、不动行，身业、语业、意业。「与此」，「此」就是识。「更互相望」，《披寻记》的本子就是「相望」，就是「望」，若是金陵刻经处的本子就是「相应」。在古本、古代的《瑜伽师地论》的文字也是「相应」，《披寻记》的作者认为是「望」才是对的。「与此更互相望」，两个相对望，相对的来说，「如福等行无有和合」。前面说福等三行无有和合，因为刹那刹那地灭掉了，它不能与心和合，这是福等三行速灭坏故。

「彼心相应道理亦尔」，彼心与福等三行去合，道理也是一样，心也是刹那刹那灭掉了，一刹那灭了，那么与谁去和合呢？这是这个意思。这个是前面的文，三行与心和合，三行刹那灭故，不能与心和合；现在说识支的时候，识支也是刹那灭坏了，也不能与三行和合。所以「彼心相应」，道理也是一样的，也是无常刹那灭的。「云何当有实随转性」，既然一刹那间都灭了，那有一个实在的识能随诸行转呢？就是这样意思。这是「标」，亥一是「标」，底下亥二是「征」。

亥二、征

何以故？

是什么原因，没有实在的识随转呢？底下第三科解「释」。

亥三、释

若心与彼诸行相应，或不相应；非此与彼或时不相应，或时非不相应。又非一切心，或相应，或不相应。

「若心与彼诸行相应，或不相应；非此与彼或时不相应，或时非不相应」，这里边解释，「若心与彼诸行相应」，这个按照《披寻记》的意思解释。「若心与彼诸行相应」，若是我们在凡夫的时候，我们的心，有贪瞋痴和心在一起，那就与彼有漏诸行相应，我们心里有贪瞋痴的烦恼，就和有漏诸行相应，是这样意思。「或不相应」，或者是你发道心，修学圣道，你的心与贪瞋痴解脱了，心里面没有贪瞋痴了的时候，那就与有漏诸行不相应了。我们的心与有漏诸行相应，有时候不相应，是这样子。「非此与彼或时不相应，或时非不相应」，如果说有真实的随转性，我们这个识与诸行的随转有真实的随转性的话，「非此与彼或时不相应」，应该说不是此了别识与彼诸行「或时不相应，或时非不相应」。那若是真实有「随转性」，就一切时是相应的，一切时都是相应，不应该忽然间相应，忽然间又不相应了，不应该是这样子。这段文是这个意思。

「又非一切心，或相应，或不相应」，这是又第二个意思。「又非一切心」，这是什么意思呢？我们有贪心、有瞋心、有愚痴心、有高慢心、有疑惑心、有我见，各式各样的心。但是我们有贪心，就说我们凡夫，我们有时候有贪心，有时候没有贪心，我们有的时候有瞋心，有的时候没有瞋心，那么这个心与诸行相应，有的时候相应，有的时候不相应。或者瞋心来了，瞋心的所缘境和瞋心是相应的，贪心与贪心的所缘境是相应的，但是我这时候没有贪心，那就是不相应。所以在我们凡夫的时候，也还是不决定，不能说决定随转，不能这么说。决定是相应的，相应也就是随转了。所以在心上说，「又非一切心」，各式各样的烦恼心，各式各样的非烦恼心，或相应，或不相应，也不是决定的，或时相应，或者有时候也不相应，也是不决定的。就是有的时候贪心出来了，与贪相应，有的时候贪不出来了，那么就不相应了，也是不决定。这是解释完了，底下第四科是「结」。

亥四、结

如是由胜义故，心随转性不得成就。

由前面的解释，这就是「由胜义」，超过世俗谛的这个胜义这方面来观察。这个心，我们这一念心，随诸行活动，随善行、随恶行活动，随着有漏行、随着无漏行活动，不是决定的。「不得成就」，这随转性不是决定成就的。这个《披寻记》可以读一读。

戊二、由世俗（分二科）　亥一、标义

今当显示由世俗故，说心随转所有因缘。

前面是「由胜义」，这个「识支」这一科里面，第一科是「由胜义」，现在「由世俗」。分两科，第一科是「标义」。

「今当显示由世俗故，说心随转」，前面是由胜义谛来观察心的随转，现在由世俗谛，就是由名言，由名言这一方面来观察、来思惟，说心随转的道理所有因缘。这是「标义」，底下第二科「释颂」。

亥二、释颂

于此流无断者：今此颂中，显世俗谛，非无作用，及与随转。

「于此流无断者」，你看这个文，就是「于此流无断，相似不相似，由随顺我见，世俗用非无。若坏于色身，名身亦随灭，而言今后世，自作自受果」，就是解释这个颂文。「于此流无断者」，这是解释这个颂文的第一句，「今此颂中，显世俗谛，非无作用」，就是有因果的，这个「作用」就是因果。「及与随转」，就是你这个心随着福行、非福行、不动行去活动，这个意思。这个地方，这样子。

「于此流无断」，这个「流」就是相续的意思，这刹那生刹那灭，刹那灭刹那生，相续地这样变动，是不中断的。「相似不相似」，这个不断有两种情形，一个是相似的相续不断，一个是不相似的相续不断。譬如人在生存的时候，前一刹那后一刹那是相似的，我昨天看见你这样子，我今天看见你还是这样子，都是相似的。如果人死掉了的时候，第二生变成天了，也是相续的，但是天和人是不相似的；若到三恶道去，和人也是不相似了。有相似的相续，有不相似的相续，譬如说这等流果，那么也可以说是相似，这异熟果就是不相似了，是这样意思，这样子。

现在解释这个意思，「于此流无断，相似不相似，由随顺我见，世俗用非无」，这相似的相续，或者不相似的相续，根本的来说，就是我们凡夫不能断除我见，执着有我，因此而有贪瞋痴的烦恼，所以就是造业，造业就是感果报。所以「世俗用非无」，在这个名言的因缘生法上看，这个生死苦相续下去而不中断了，世俗用不是没有的。这一段。

申三、辨作受（分二科）　酉一、由二谛

又由胜义，无有作者及与受者；由世俗故，而得宣说作自受。

「又由胜义，无有作者及与受者」，这底下第三科。前边是第二科「辨行识」，这底下第三科「辨作受」。分两科，第一科「由二谛」。

「又由胜义，无有作者及与受者」，从胜义谛上观察，「无有作者」，我们在作福业、作罪业、作不动业的时候，我不可得，就是「无有作者」。「及与受者」，我们在享福的时候，或者受苦的时候，或者是得到禅定的果报的时候，这个受者也不可得，没有我，所以就是无有受者。

「由世俗故，而得宣说自作自受」，前面是说由胜义故无有我，由世俗、由因缘生法上看，「而得宣说自作自受」，你前一生自己作了业，你后一生就受果报，不是别的人来受果报的。你作福你自己去享受，不会别人享受；你造罪也是你享受，而不会别人受苦的，叫做自作自受，这在世俗谛上是这样说。

「若坏于色身，名身亦随灭，而言今后世，自作自受果」，「若坏于色身」，在文上可以这样说，如果我们四大的身体坏了。「名身亦随灭」，这受想行识也随着灭坏了，也是没有了，文可以这么解释。但是事实上，这个意思不是这个意思，应该说我们的色身在胜义谛上看，在胜义谛来观察我们的身体，一刹那间就没有了，这个身体就没有了；那么「名身」，就是受想行识，也是刹那间就灭了，所以「随灭」。这是胜义谛上来说，色受想行识是不可得的了。「而言今后世，自作自受果」，但是在世俗谛上看，你今生作业，你后世就受果，叫自作自受；自作业，自作因，自受果，是这样解释这一段文。

酉二、遮一异

又作者受者若一若异，皆不可说。为显此义，故次说言，前后差别等颂。

前边是说二谛，这底下第二科「遮一异」，就不同意，不容许有一异的差别。

「又作者受者若一若异，皆不可说」，这底下这一科，是「前后差别故，自因果摄故，作者与受者，一异不可说」，是这一个颂。「又作者受者若一若异，皆不可说」，这个作业的，就是造因的人，和受果者的那个人，这两个。譬如说：我们今生这个人，他作了罪业，造罪的时候是人，到第二生到三恶道去受苦了，那么三恶道受苦的那个有情，和在人间造业这个有情，这两个是一是异呢？

「皆不可说」，是一也不可说，是异也不可说，说是两个也不对，说一个也不对。你做人的时候，你造业的时候，是人的识，人的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。你造罪业的时候，到三恶道去受苦的时候，是三恶道的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，是有差别的。但是你决定说是差别也不可以，离开了人的那个六识造恶业，没有三恶道受苦的那个六个识，那个人的，离开前面那个，没有后边这个，但是前后还不一样。所以「若一若异皆不可说」，你不可以说是一，也不可以说是异。

「为显此义，故次说言，前后差别等颂」，为显示这个一异不可说。「故次说言」，前面说完了，就说这个：「前后差别故，自因果摄故」，前面是人，后面是三恶道，前面是人，后面是天，前后有差别。「自因果摄故」，「前后差别故」，你就不能说是一个，「自因果摄故」，你就不能说是两个。反正你自己造业，你自己受果，所以不能说是别的人受果，不可以那么说，所以这个作者和受者一异不可说。「故次说言，前后差别等颂」，是这样意思。《披寻记》的文念一下。

《披寻记》五九三页：

又作者受者若一若异等者：此释前后差别等颂。由前后差别，作受非即一；由自因果摄故，作受亦非异。是故一异皆不可说。

「又作者受者若一若异等者：此释前后差别等颂」，这个「前后差别故，自因果摄故」。「由前后差别，作受非即一」，前造业的时候是一个人，是一个，受果的时候，是又一个人，就有差别，所以作因受果不就是一个。「由自因果摄故，作受亦非异」，但是作因的时候，由前面作因而后得果，离开前面作因，没有别的人来受果的，别的人也不受果，还是你受果，所以「作受亦非异」。也不是两个人，「是故一异皆不可说」，这是这一个颂，也讲完了。

卯二、次十八颂显无我（分三科）　辰一、初五颂明因果（分二科）　巳一、总标义

如是由胜义故，无有宰主作者受者，唯有因果。于因果相，释通疑难，略由五颂，显示于此起我颠倒。

「如是由胜义故，无有宰主作者受者，唯有因果。于因果相，释通疑难」，前面是十七个颂，显示有因；有染污因，有清净因，说这个大意。这底下第二科「次十八颂显无我义」，显示无我的道理。分三科，第一科「初五颂明因果」的道理。又分两科，第一科「总标义」，把这五颂的大意，把它先显示出来。

「如是由胜义故，无有宰主作者受者，唯有因果」，这底下说这五个颂，「因道不断故，和合作用转」，这以下一共是五个颂。这五个颂，「由胜义故」，它的大意是说什么？就是由胜义的立场来观察的时候，一切众生是「无有宰主作者受者」，都是没有我的。「唯有因果」的差别，就是无常一的主宰，但由因果的相续，是这样意思。

「于因果相，释通疑难」，在这个因的相貌上，在果的相貌上，来解释一种疑难，就是在这里有疑惑，有疑惑就有障碍了，所以叫作「难」。现在把这个疑惑的障

碍解释解释，叫他没有障碍，就叫做「通」，通达无碍。「略由五颂，显示于此起我颠倒」，就是不是说很多的颂，就是略由五个颂，「显示于此」，显示我们凡夫在这个因果的道理上，起我的颠倒。

这是「标义」，底下第二科「别释颂」。分三科，第一科「释通疑难」。

巳二、别释颂（分三科）　午一、释通疑难

初颂显示虽无有我，而有后有无有断绝；又诸因果非顿俱有；非从一切一切得生；又此因道无有断绝。颂中四句，如其次第，释此四难。

「初颂显示虽无有我，而有后有无有断绝」，这个初颂，头一个颂，就是「因道不断故，和合作用转，从自因所生，及摄受所作」，这四句是一个颂，这是第一个颂，五颂里面的第一个颂。这第一个颂显示什么道理呢？「虽无有我，而有后有无有断绝」。这个外道，有的外道的思想认为我们众生有我，我们死亡的时候，我们这个生命体，色受想行识的生命体断灭了，老病死是结束了，但是这个我还继续存在，这个我或者跑到三恶道去受果报，或者跑到天上去受果报。这样子，前一个生命和后一个生命就是相续不断的，这样意思。现在佛法不这样说，现在说没有我，「而有后有无有断绝」，没有我，前一个生命结束了，后有又相续下去，没有我，也能这样子。

这个外道提出来一个难问，就是没有我，后有不继难。没有我的时候，前一个生命完了，那么就是中断了，后来的生命就不能继续了。佛法说不是，前一个生命是老病死结束了，但是你的业力没有灭，这个业力又给你一个生命，你前生造的业力，就给你一个生命。你造善业，给你一个人天的生命果报；你造恶业，也给你一个三恶道的果报。由业力有差别，你受的果报也有差别。说是你不同意是业力，你认为有我去受果报，我有什么原因受善报？我有什么理由受恶报？说有我是不对的，所以「虽无有我，而有后有无有断绝」。「因道不断故」，就是你那个业因没有断，还继续地通过去了，就受果报了，果报不断；不是因为有我的关系。这是这一句话，这是第一句话的道理。

「又诸因果非顿俱有」，这一句话，「非从一切一切得生」。「又诸因果非顿俱有」，就是「和合作用转」这一句话，这一句话是什么意思呢？就是「又诸因果非顿俱有」。说是由业力，说我们的心里面，我们同时也有地狱的业力、也有饿鬼的业力、也有畜生的业力、也有天的业力、也有人的业力，有很多很多的业力在我们的心里面。那么由业力，这个业力去得果报，有这么多的业力，应该同时地得这么多的果报，同时得天的果报、得人的果报、得三恶道的果报了吧，应该是这样吧！说不是，不是的。虽然业力很多，不能同时得果报。说「和合作用转」，要你的业力去得果报，要有助缘，它有待缘，那个缘现前的时候，那么那个业力就去得果报，其它的业力，没有得到缘的援助，它不能得果报，不能得果报。

譬如我们临命终的时候，有人助念，帮助我们念佛，我们的正念也提起来了，那么就往生阿弥陀佛国去了。如果没有人助念，你自己用功的工夫也不够，就不能往生阿弥陀佛国，那么你可能是到天上去了，或来到人间、到三恶道去了。你没有待到那个缘，那个果报就不出现，所以每一种果报出现，要有助缘；那个助缘现前的时候，同你和合的时候，你才能得果报的。「和合作用转」，这个业缘和合了，那个作用才能现起，不可以所有的业力同时得果报，不可以。这是「和合作用转」这句话。

「又诸因果非顿俱有；非从一切一切得生」，就是「从自因所生」这一句话。「从自因所生」，就是每一法都是从它自己的因才能现起。「非从一切一切得生」，不是从一切因生一切果，从这一个善因，也生善果，也生恶果，不是的。譬如说人的寿命长，你这寿命长，它有一个因，你有慈悲心，你不杀生，你能放生，有慈悲心爱

护一切众生，你就得长寿的果。你不能从这里要求得智慧果，得成佛的果，那不能，成佛有成佛的因，有智慧有智慧的因，你愚痴有愚痴的因，各式各样的事情，各式各样的果报，每一样有它自己的因，不能说从一个因生一切果，不能的，所以「从自因所生」。

「及摄受所作」这句话。「又此因道无有断绝」，「非从一切一切得生；又此因道无有断绝」，就是「及摄受所作」。这个「摄受所作」这句话怎么讲呢？若是有我的话，这个我来统治，来统治这一切的事情。所做的业，由我来统治他，就不失掉，不会失掉；若没有我，谁来「摄受所作」呢？这个「摄受」有一个藏的意思，就是阿赖耶识翻个藏，那个藏的意思。「及摄受所作」，这里面是说，就是由阿赖耶识来摄受你所有的业力，它不失掉，所以他能继续去得果报，叫「摄受所作」，不需要有我的，这样意思。「又此因道无有断绝」，就是这句话「及摄受所作」。

「颂中四句，如其次第，释此四难」，这颂中有四句，就是「因道不断故，和合作用转，从自因所生，及摄受所作」，这四因解释四个难：第一个难是后有不继难，第二个是果因顿生难，第三个因果通生难，第四个是摄受无因难，那么用这四句话解释这四个难。这是第一科「释通疑难」，这一个颂是释通疑难的意思。

午二、显因果相

由第二颂，显因果相。

这是第二科。一共有十八个颂，显无我的道理；分三科，第一科是「初五颂明因果」。分两科，第一科是「总标义」，第二科是「别释颂」。「别释颂」里面分三科，第一科「释通疑难」，「释通疑难」这一科昨天讲过了。「因道不断故，和合作用转，从自因所生，及摄受所作」，这是「释通疑难」。现在是「第二」个「颂」，是「显因果」的「相」貌。这第二个颂就是：「乐戏论为因，若净不净业，诸种子异熟，及爱非爱果」，这是第二个颂，显因果的相貌。

《披寻记》五九三页：

由第二颂显因果相者：此释乐戏论为因等四句颂。乐着戏论与诸种子异熟为最胜因。净不净业，与爱非爱果为最胜因。此中诸种子异熟，谓即所得自体。爱非爱果，谓即族姓、色力、寿量、资具等果。义如意地中说。（陵本二卷一页）

「由第二颂显因果相者：此释乐戏论为因等四句颂」，解释这四句颂。四句颂里面第一句：「乐着戏论与诸种子异熟为最胜因」，这个「乐戏论」，就是乐着戏论；就是我们凡夫众生，就是欢喜戏论，这个虚妄分别种种的语言文字，没有真实的道理，这都叫做戏论。在佛法里面现成的名言叫做名言种子；名言熏习和我执的熏习，这两种就是「乐戏论」。名言就是语言文字这一部份，这个我执的熏习就是执着我，心里面有这样的分别执着，在阿赖耶识里面也就熏习了种子了；这两种熏习都叫做「乐戏论」。「乐戏论为因」，「为因」，为什么因呢？就是为「诸种子异熟」，这个「诸种子异熟」，「诸种子」就是一切法的功能，能现起一切法的功能叫「种子」。这个「异熟」就是阿赖耶识；能藏一切法种子的阿赖耶识，它以谁为因呢？以「乐戏论为因」，这些为阿赖耶识的因；如果你没有这样的戏论，阿赖耶识就没有了。

「若净不净业」，这底下第二句：「净不净业，与爱非爱果为最胜因」，这是《披寻记》的话。这个「净不净业」，这个「净」就是善业，「不净」就是恶业，这两种业力为爱非爱果做因，这个清净的善业为可爱的果报做因，不清净的罪业就为非爱果做因，是这样意思。「此中诸种子异熟，谓即所得自体」，这个「种子异熟」这句话是什么呢？就是我们的生命体，我们这个生命的体性就是能藏一切种子的阿赖耶识，以它为体性的，就是所得的自体。「爱非爱果，谓即族姓色力」，我们得的这个身体的果报，你是那一个「族」、那一个「姓」里面。「色力」，就是你的身体的健康、或者不健康。「寿量」，或者是长，或者是短。「资具等果」，你得到的这些五欲的境界，你所用的资具，穿的衣服，饮食、房舍，就是这些资具，这些就叫做「爱非爱果」。「义如意地中说」过了。这一个颂是解释完了。

午三、显起我倒（分二科） 未一、总标义

由后三颂，显于无我诸因果中起我颠倒。此中显示彼所缘境，彼所依止，彼因彼果。

「由后三颂，显于无我诸因果中起我颠倒」，一共是五个颂，前两个颂解释完了，现在说后边的三个颂。这三个颂里面说的什么义呢？就是「显起我倒」，表示众生生起我的颠倒；没有我，执着有我，这叫做颠倒。分两科，第一科是「总标义」。

「由后三颂，显于无我诸因果中起我颠倒」，在诸因果中是没有我的，而起我的颠倒，后边三颂就说这样的意思。「此中显示彼所缘境，彼所依止，彼因彼果」，这三个颂里面就说这件事。「彼所缘境」，你这个我见所缘的境界。「彼所依止」的，依止什么而生起我见呢？还有它的「因」，它的「果」，说这个意思。这是标它的大意。

未二、别释颂（分三科）　申一、显彼缘境

初颂显示彼所缘境，自内所证，无色难见，难可寻思，故名无色。经说色相为寻思故，难说示他，故不可见。

「初颂显示彼所缘境」，这是第二科「别释颂」，解释这三个颂。分三科，第一科，「申一、显彼缘境」。「显彼缘境」就是：「依诸种异熟，我见而生起，自内所证知，无色不可见」，就是这个颂。

「依诸种异熟」，就是阿赖耶识为所依，就是能含藏一切种的异熟就是阿赖耶识。「我见而生起」，就是依阿赖耶识生起我见。我们的生命体，这个四大的身体随时的有变化，或者健康，或者是不健康，当然它不是主要的体性；主要的就是我们的内心，我们的生命体以心为主。心有两种，一种是有间断的，一种是不间断的，有这么两种心。譬如说我们的眼识也是有间断，耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这六个识都是有间断的，前五识很容易知道，它不是相续地发生作用。这个第六意识，我们如果不睡觉的话，它常常的分别，我们也能感觉到；但是你若睡觉的时候不做梦，第六识也不活动了，第六识也有间断了。那么谁是不间断的呢？就是阿赖耶识。你睡觉也好，你不睡觉也好，阿赖耶识是相续不间断的，它那个明了性是非常的微细，我们自己都感觉不到。所以我们睡着觉了，什么也不知道，但是这个人不是死人，还是活人。为什么这个人是活人？你什么都不知道了，为什么说是活人呢？因为阿赖耶识还在。你这个睡眠醒了，前六识又活动起来了。这样看呢，就是阿赖耶识是我们生命的主体。

「我见而生起」，就是以阿赖耶识为依，生起我的执着，执着阿赖耶识是我。执着阿赖耶识是我，我们在《成唯识论》上说得非常的明白，这个阿赖耶识有见分、也有相分，它有明了性，就是它的见分；但是它所明了的就是根身器界，是它所明了的境界。这个能明了的见分，假设你常常静坐的时候，你静坐打瞌睡，你是不知道了，如果你打妄想，你也不感觉到有什么事情；如果你得到明静而住的时候，八小时一念不生，明静而住的时候，你就会体会到你有一个心是常住不变的。实在这个第八阿赖耶识你还是体会不到的，但是可以意会到，意会到这个心是常住不变的，但是这个是阿赖耶识。阿赖识实在不是好东西，你认为它是你的，「这是我」，那是搞错了。所以这个地方说：「依诸种异熟，我见而生起」，你若常常静坐的时候，你能够有相应的时候，感觉到有个明静而住的心，你心里就会想：「哦！原来这个就是我」，那么这样子就是我见而生起。

「自内所证知」，这个「自内所证知」，这个说法是第七识的境界，当然也包括了第六识。第六识，譬如说我们静坐的时候，感觉到也不昏沈、也没有妄想，心里面明了而寂静，常住不变。那么第六意识，假设你不听闻佛法的话，你可能就想：
「喔！这个就是我」，这样子分别，那就是第六识的。现在这里说「自内所证知」，主要是指末那识，第七识；第七识的了别性，我们自己也感觉不到。就是他所觉知到的，这个第七识他所觉知到的，他所觉知到的是在内里面的心上面，不需要别人来教你，别人来告诉你、开示你，不需要，他自己在内心上他就觉知到：「喔！这个是我」，这是第七识的事情。

「无色不可见」，第八识阿赖耶识，这是个心法，不是色法，不是地水火风。那

么末那识觉知到这个无色的这个了别性，是不可以眼见的，所以也不容易开示给别人的，是这样意思。

所以，看《瑜伽师地论》这个长行的文：「初颂显示彼所缘境」，就显示「彼」末那识，也就是我见的所缘境；它所缘虑的境界，就是阿赖耶识的这个明了性。「自内所证，无色难见」，这是他自己觉知到的境界，不是跟别人学习来的。这个所缘的阿赖耶识的了别性，「无色」，没有地水火风的，你不容易看得见，不是可以看得见的。「难可寻思」，不容易寻思到的。「故名无色」，所以这个颂上说「无色不可见」。「经说色相为寻思故」，经里面说这个「色相」，地水火风这个物质的形相，我们能觉知到那是寻思，是粗劣的境界；现在说阿赖耶识，那是非常微细的境界，所以说「无色不可见」。「难说示他」，不容易宣说出来开示别人，叫你知道。所以我们众生这个浅薄的智慧，就主张唯物论，并不感觉到有那么好的、那么样常住的心识的事情。这一个颂是宣说所缘，这一个颂是显示彼所缘境。

申二、显彼依果

由第二颂，显彼依果。凡夫是依，众见是果。

这是第二个颂，第二个颂就是：「无了别凡夫，计斯为内我，我见为依故，起众多妄见」，就是这四句话。这是第二颂「显彼依果」。

「凡夫是依，众见是果」，「无了别凡夫」，就是没有智慧的这个凡夫……。没有智慧的这个凡夫，当然我感觉，若按现在的情形说，我还是有一点智慧的凡夫，一般的凡夫唯利是图，就在色声香味触上活动，那知道说是有个常住真心呢？那知道有这件事？「计斯为内我」，他思量，这个「计」是思量、思惟执着，我内心里面有一个我的体性，是常住不变的，阿赖耶识是不生灭变化的。我刚才说了，前六识是有间断，阿赖耶识是不间断的，就是死亡了的时候，前一刹那阿赖耶识灭了，后一刹那阿赖耶识又生了，那和前六识的间断不一样。执着阿赖耶识的见分为我，阿赖耶识这个见分的明了性，它是不间断地，一直地是那么明了。它缘虑一切境界的时候，都是无分别，所以苦恼的事情不能苦恼它，快乐的事情也不能令它快乐，它心里不动。这个所缘虑的境界，根身器界，我们这个身体是阿赖耶识能缘虑它，能缘虑这个山河大地，广大的境界，这是阿赖耶识所缘虑的；这个所缘虑的境界是非常广大复杂了。所以第七识不执那个为我，那个就是另一回事情了，那个不是我；执着阿赖耶识的明了性是我，这件事有道理，你静坐的时候你会感觉到。所以如果你不学习教义的话，你若多静坐，我认为一百个人，一百个都是外道，就变成外道了，你不知道这回事情。

这个「显彼依果。凡夫是依」，就是无了别的愚痴的凡夫，「计斯为内我」，执着这个是我，是我的本体。「我见为依故，起众多妄见」，以我见为依止，然后又发展出来、演变出来很多很多的虚妄分别，像前面那个〈有寻有伺地〉，那三地里面说到外道的不如理作意，很多很多的邪知邪见，也说到六十二见这些事情，所以发起众多的妄见。这样说呢，「凡夫是依，众见是果」，凡夫以阿赖耶识为我，以我见为「依」，又发展出来很多的邪知邪见，这是「果」。这是第二颂，「显彼依果」。

申三、显示彼因（分二科）　酉一、标

由第三颂，显示彼因。

「由第三颂，显示彼因。俱生我见，由总执计自种随眠之所生起。诸外道等分别我见，由宿习等之所生起。」这是第三个颂，第三个颂就是：「总执自种故，宿习助伴故，听闻随顺故，发生于我见」，这是第三个颂。我先解释这个颂：「总执自种故，宿习助伴故」，这个「总执自种故」，我执有俱生我执、有分别我执，这个「总

执自种故」主要是说俱生我执，就是与生俱来，不需要学习，不需要别人来开示你，从无始以来就有这种我执，这叫俱生我执。它是怎么回事呢？「总执」，它不是一样一样的，不是，它是总执阿赖耶识的见分为我。这个地方是第七识末那识，但是也通于第六识，不过第六识呢，也是有俱生我执。是由阿赖耶识的自种而生起来的，你常常这样子……，这个末那识和第六识执着阿赖耶识的见分是我，你这样子微细的分别，就熏习了种子，那么由种子生现行，就有俱生我执了。你再这样子执着，又熏成种子了，就是展转地种子生现行，现行熏种子，就是这样子。「总执自种故」，而生起这种我执。

「宿习助伴故」，这是分别我执。分别我执是怎么生起的呢？这地方说三个原因。「宿习助伴故」，「宿习」，你前一生就有这样的熏习，你同人学习过这种邪知邪见，你就熏习了你的阿赖耶识有这种邪知邪见的我执种子，这是「宿习」。「助伴」，就是不如理作意，你不合道理的去分别，也就容易起：「喔！这个是我，这是色受想行识，色是我，受想行识是我，或者受是我，或者想是我，行是我，或者识是我」，这个以不如理作意为助伴，帮助你，你就会引起这样的分别我执。

「听闻随顺故」，这个「宿习」是过去世，「听闻随顺」是现在。现在你遇见了一位恶知识，你听他说法，听他说的邪知邪见的不正法，然后你就随顺这个邪知邪见去执着了。「发生于我见」，你就会出现了这样的我见，这个分别我执就会出现了。这样说，宿习故、助伴故、听闻随顺故，「发生于我见」；由这三个原因，发生分别我执。这个「总执自种故」是俱生我执，俱生我执不是跟人学习的，他自然他就会有这种执着。

这个「由第三颂」，科文上是「显示彼因」，分两科，第一科是「标」。「显示彼因」，显示彼我见的因，就是由自种生出来的，有三个原因生出来我见。这是「标」。第二科是解「释」，解释分两科，第一科是「俱生我见」。

酉二、释（分二科）　戌一、俱生我见

俱生我见，由总执计自种随眠之所生起。

就是由总执阿赖耶识的见分为我，你这样执着、这样思量、这样分别，熏成了你自己的种子，自己的种子就是随眠；由这样的随眠，再生起俱生我执，就是这样意思。这是第一科。底下第二科是「分别我见」，分两科，第一科「举因缘」。

戌二、分别我见（分二科）　亥一、举因缘

诸外道等分别我见，由宿习等之所生起。此外道见，要由数习故、不正寻思故，又得随顺从他听闻非正法故，而得生长。

「诸外道等分别我见」，这个分别我见是指外道说；我们一般在欲里面生活的凡夫，根本不注意这件事。「诸外道等分别我见，由宿习等之所生起」，由宿习、由助伴、由听闻随顺而生起。「此外道见，要由数习故」，要由数数的熏习；或者「数习」也就是包括了宿习；加上「不正寻思」，就是这个助伴。「又得随顺从他听闻非正法故，而得生长」，这个分别我执就生长了。

亥二、结略义

此中显示由所依止所意所缘诸过失故，分别我见方得生起。

「此中显示由所依止」，这是第二科「结略义」，结成这一科的略义。头一科是

「举因缘」，这第二科就是「结略义」。「此中显示」，这一个颂里面显示出来，这个我见的「所依止」，他所依止的就是种子，自己的种子。加上这个「作意」，「作意」就是不正寻思，也就是那个助伴。和所缘，「所缘诸过失故」，这个「所缘」就是听闻非正法，就是所缘。「分别我见方得生起」，这个分别我见才能生起的。

辰二、次五颂明苦集（分二科）　巳一、总标义

次后五颂，显彼我见，由集次第，发生于苦；又即此苦，并计我见二苦因缘，又于解脱能为障碍。

「次后五颂，显彼我见，由集次第，发生于苦」，这是第二科「次五颂明苦集」，说苦集。分两科，第一科是「总标义」。这是说苦集，先是「总标义」。

「次后五颂，显彼我见」，显示彼我见。「由集次第，发生于苦」，这个「集」就是无明，无明烦恼加上业力；这个惑业，「发生于苦」，苦就是果，惑业苦果，说这个道理。「又即此苦，并计我见二苦因缘」，「又即此苦」的「此苦」是什么呢？就是阿赖耶识，就是那个行苦。有坏苦、有苦苦、还有行苦，阿赖耶识是属于行苦。「并计我见」，再加上这个「计我见」，计着阿赖耶识为我。「二苦因缘」，看这个《披寻记》的解释呢，「此苦」，此阿赖耶识是行苦，行苦是我见的因缘，是二苦的因缘的，就是坏苦和苦苦的因缘；这个苦是由阿赖耶识为因缘的，这样意思。当然，这个「计我见」也非常重要。在这几句话的文上，应该说「此苦，并计我见」，这两件事是二苦的因缘，但是《披寻记》不是这么意思。「又于解脱能为障疑」，又于圣道的解脱，能令你发生障碍，你不容易得到解脱；你执着有我，你不能得解脱，是说这样的意思。在颂上这个文：「贪爱及与缘，而生于内我，摄受希望故，染习外为所」，就是这个颂，指这个颂。

《披寻记》五九四页：

又即此苦并计我见二苦因缘者：苦谓行苦所摄阿赖耶识，能计我见及计苦乐依之而生，是故此苦，名彼因缘。依苦乐受说有苦苦及与坏苦，是名二苦应知。

「又即此苦并计我见二苦因缘者：苦谓行苦」，就是它也不是乐，也不是苦，不苦不乐的这么一个刹那刹那变异的境界，这个境界里面它就是苦。它就是苦，有两个理由，在我们的感觉上不感觉到苦。譬如说我们的身体健康，也没有什么如意的事情，也没有什么不如意的事，这心里面就是这么样平平的境界；那么第八识，阿赖耶识也是不苦也不乐。但是它这个不苦不乐的境界，里面有很多的烦恼的种子，有很多业障的种子，有很多三恶道苦恼的种子在里面，所以它也不是一个好东西，所以名之为行苦，称之为行苦。这是在阿赖耶识说它是行苦，是这样子。若是在我们的前六识的分别心，有点不同。有点不同呢，就是它这个分别虽然是属于无记性的，但是刹那刹那的变异，终究是要遇到坏苦，或者是苦苦了，所以叫行苦。

这上说是：「又即此苦并计我见二苦因缘者：苦谓行苦所摄阿赖耶识」，阿赖耶识在三苦里面是属于行苦的，是这样。「能计我见及计苦乐依之而生」，能执着阿赖耶识是我，及执着苦、执着乐，这件事依阿赖耶识而生起。「是故此苦，名彼因缘」，所以阿赖耶识这个行苦是彼我见的因缘，是坏苦、苦苦的因缘。「依苦乐受说有苦苦及坏苦」，我们平常有不如意的事情，那个苦叫苦苦；我们有如意的事情，那叫做坏苦。「是名二苦应知」，这是这样意思。

巳二、别释颂（分四科）　午一、初颂

此中初颂，显示于集。

「此中初颂」，前面是「总标义」，这底下第二科「别释颂」。分四科，第一科是「初颂」。「此中初颂，显示于集」，那个初颂是：「贪爱及与缘，而生于内我」，这个「贪爱」就是末那识爱这个阿赖耶识，也就是爱着它是我。如果我们若是静坐时候，你不修四念处，你只是修奢摩他，这个止的境界出现的时候，你会感觉到，正好是这个「贪爱」的意思。这个「贪爱」，不是贪着外边的色声香味触的五欲，不是。你若静坐的时候，你不修四念处，你只修奢摩他的时候，假设你相应了的时候，你就会这个贪爱就出来了。那么，这样子说呢，是属于第六识的贪爱。现在这个文上，主要说是末那识的「贪爱」，末那识就是爱着这个阿赖耶识，它也不苦、也不乐，这个明静而住的境界不可思议，这是「贪爱」。「及与缘」，就是这个贪爱是能贪爱的，能贪爱的就是末那识，「及与缘」就是所贪爱的，就是阿赖耶识为末那识所缘、所贪爱。「而生于内我」，这个「内我」，就是内里面明静而住的阿赖耶识，它是我，就这样生起来的。

「摄受希望故，染习外为所」，这个不是我了，这是我所了。「摄受希望」，是两种：就是这个众生已经得到的如意境界，这个「摄」就是拿到了，就来享受它；「希望」，就是我没得到的东西，我也欢喜，我还继续追求，叫做「希望」。「染习外为所」，这就是我们这个贪心，它不断地熏习，「习」是数数的活动，这个贪心数数的起活动。活动，就是向外攀缘，这是我所爱着的事情。那么，这是说第二个颂，「显示于集」，这就叫做集，这个集是这样子。因为你爱着阿赖耶识它为我，就是我爱；爱着五欲的爱，这就是「集」。「集」者，能令你苦恼，就叫做集。这是第二个颂。这是总显，底下第二科是别释。别释里分二科，第一科是第二个颂，就是「显示于集」。

午二、次二颂（分二科）　未一、总显

第二、第三，显示行苦所摄阿赖耶识。

「第二、第三，显示行苦所摄阿赖耶识。爱藏此已而趣戏论。」这个第二个颂，就是底下这个：「世间真可怖，愚痴故摄受，先起爱藏已，由兹趣戏论」，这是第二个颂。「彼所爱藏者，贤圣达为苦，此苦逼愚夫，刹那无暂息」，这是第三个颂。第二、第三，这两个颂，是「显示行苦所摄阿赖耶识」，这是显示出来行苦所摄的阿赖耶识的情况。显示什么呢？「爱藏此已」。这一段是「总显」，底下第二科是「别释」。「别释」分两科，第一科是解释「第二颂」。

未二、别释（分二科）　申一、第二颂

爱藏此已而趣戏论。谓我当有非当有等。言爱藏者；摄为己体故。

「爱藏此已而趣戏论」，这个「爱」就是第七识，末那识；这个「藏」就是第八识。第八识它能含藏无量无边诸法的种子，就是爱着这个阿赖耶识。「此已」，爱着阿赖耶识以后，「而趣戏论」，就是发展出来更多的虚妄分别、一切邪知邪见的戏论。这底下举一个例子，什么戏论呢？「谓我当有非当有等」，这前面解释十二缘起那个地方，那个无明。「谓我当有」，在生存的时候他心里想：「将来我还是有的，我现在这个生命死了以后，我将来还是有的，还是有我的」。「非当有等」，有的时候，虚妄的分别：「将来我没有了」，叫「非当有等」。这是很多的戏论，其中的两种。

这上面说：「世间真可怖」，这个「世间」是什么？就是自己的色受想行识。这个色受想行识是可恐怖的，不是个可爱的东西。「愚痴故摄受」，因为我们胡涂没有智慧，所以爱着它。「先起爱藏已，由兹趣戏论」，最初第七识爱着这阿赖耶识以后，「由兹」，从这里开始，继续不断地演变出来很多的戏论、很多的邪知邪见；就

是这个颂。

「言爱藏者」，「爱藏」这句话怎么讲呢？「摄为己体故」，就是执着它是我的本体，是我的体性。我们不研究这件事，你不观察这件事，我们就以为这个身体是我，可是在这里面说的，这个身体是我这句话，不是那么样的贴切。这上面说阿赖耶识是我，这个身体里面主要的一个东西就是阿赖耶识，其余的一切都是依附于阿赖耶识，由阿赖耶识变现出来，是这样意思。所以是「先起爱藏已，由兹趣戏论」，这是「摄为己体故」。

申二、第三颂

又复此苦，于一切时恒常随逐，无一刹那而暂息者。

这是第二科，是「第三颂」：「彼所爱藏者，贤圣达为苦，此苦逼愚夫，刹那无暂息」。「又复此苦，于一切时恒常随逐」，「彼所爱藏者」，彼那个凡夫的末那识，或者第六识，执着阿赖耶识是我，这件事只有愚夫才是这样子。「贤圣达为苦」，学习佛法而成为贤圣的这些人，是明白这件事：阿赖耶识是苦，是个大苦聚，不是可爱着的东西。「此苦逼愚夫」，阿赖耶识这个苦，它逼迫愚夫。「刹那无暂息」，刹那间它都在逼迫你，没有暂时的休息，因为阿赖耶识是不间断的，这样意思。「又复此苦，于一切时恒常随逐，无一刹那而暂息者」。

午三、第四颂

由第四颂，显示此苦，是能计我及苦乐缘。

这个第四颂，就是：「不平等缠心，积集彼众苦，积集是愚夫，计我苦乐缘」，这是第四个颂。这个长行说：「由第四颂，显示此苦」，就表示阿赖耶识这个苦，「是能计我及苦乐」的因「缘」。因为有阿赖耶识这个境界，我们才执着它是我，这就是第七识和第六识。这个阿赖耶识也是我们受苦受乐的因缘，因为这个苦乐由阿赖耶识里面的种子变现的，所以它是这样意思。这第四个颂是这样意思。

「不平等缠心」，这个《披寻记》的解释是一样。「不平等缠心，积集彼众苦」，这个「不平等」，或者应该这么解释，执着它为我就不平等了；你执着它为我，有我、有非我，那么心里面就偏了，就不平等了。这个不平等的烦恼，常常缠绕你的心，这是一个无明。「积聚彼众苦」，你就会发出来种种的业，由种种的业又招感了很多的苦，就是这么回事。所以，「不平等缠心，积集彼众苦」。「积集是愚夫」，你执着有我，由此积集很多的业、很多的苦，这是愚夫是这样子。「计我苦乐缘」，所以你执着阿赖耶识是我，这是计我的一个因缘，也是苦乐的因缘。这是第四个颂。

午四、第五颂（分二科）　未一、显义

由第五颂，显示计我由愚痴故，障碍解脱。

这是第一科「显义」。第五颂就是：「诸愚夫固着，如大象溺泥，由痴故增上，遍行遍所作」，这四句话。「由第五颂，显示计我由愚痴故」，因为它无明、没有智慧故，障碍它得圣道的解脱。「诸愚夫固着」，坚固的执着这个阿赖耶识是我，如大象沈溺在泥里面就跳不出来了。凡夫就是愚痴，执着阿赖耶识是我，这个执着是很厉害的，不能从这个执着里面跳出来。「故增上」，所以它会发出种种的业力，招感了很多的苦恼。

未二、释名

言增上者：望余二苦故。言遍行者：随逐诸受故。遍所作者：遍善恶无记故。

「言增上者：望余二苦故」，就是对其余的两个苦，其余的两个苦：就是一个坏苦、一个苦苦。因为你执着有我，你就会造业，不是造善业、就是造恶业，造恶业是苦苦，造善业是坏苦，就使令这两种苦不断地增长下去，所以叫做「增上」。

「言遍行者，随逐诸受故」，「遍行遍所作」怎么讲呢？「遍行者，随逐诸受故」，你造了业，得了果报，这个乐受来了，你不能拒绝的，你要去享受；苦受来了，虽然你不高兴，你也不能拒绝，还是要受苦，所以「随逐诸受」。只有圣人他不随逐诸受，他能不受一切法，就得解脱了；凡夫是不能的，凡夫就只好受着。

「遍所作者：遍善恶无记故」，这个「遍所作者」怎么讲呢？就是普遍善的事情、恶的事情、无记的事情，他都作，没有不作的事情。有的时候胡涂了，什么坏事都做，有的时候有一点智慧，恶事不做；有的时候胡涂，有的时候有智慧，所以总起来说是「遍善恶无记」，是「遍所作」。

辰三、后八颂明灭道（分二科）　巳一、初颂显行苦相（分二科）　午一、标义

今当显示阿赖耶识所摄行苦，共他相似，又显差别。由正法行。方能竭故；于世众流，最为暴恶。

「今当显示阿赖耶识所摄行苦」，这底下第三科，前面第二科说完了，「后八颂明灭道」，前边那几个颂是说苦集，这是说灭道。分两科，第一科是「初颂显行苦」的相貌。分两科，第一科是「标义」。

「今当显示阿赖耶识所摄行苦」的相貌，就是这底下这个：「此池派众流，于世流为暴，非火风日竭，唯除正法行」，这一个颂。「今当显示阿赖耶识所摄行苦，共他相似，又显差别。由正法行，方能竭故；于世众流，最为暴恶」，这是「标义」，标这个颂的大义。这个阿赖耶识所摄的行苦，它是属于行苦的这一类。是「共他相似」，这个「他」这个字，我疑惑它是个错字，但是我查这个大正藏，和这个金陵刻经处的木版本的《瑜伽师地论》都是「他」，这个「他」应该是个「池」，水池的池，「共池相似」，这个我没有根据，查别的本子都是「他」。「共池相似」，应该是这么说。

「此池派众流」，这是说一个譬喻，这一个大水池子，它里面水很多，又流出来很多的水，这是一个譬喻。「于世流为暴恶」，这个「池」就是阿赖耶识，譬喻阿赖耶识；这个「派众流」，流出来很多的水，这就是表示三界五趣，欲界、色界、无色界，地狱、恶鬼、畜生、人、天，六道的轮回，完全都是由阿赖耶识流出来的，是这么意思。

「于世流为暴」，这就是世间上的水也能淹死人，但是那不是厉害，阿赖耶识这个流水是太厉害了，它能淹没一切众生，从无始劫来到现在、到将来，一直地流转生死，你不能解脱，所以这个流水太厉害了、太恶了。

「非火风日竭」，这个事啊……，这个长行：「显示阿赖耶识所摄行苦，共池相似，又显差别」，又显阿赖耶识这个大水池子和世间的流还不一样，「显差别」，就是「于世流为暴」就是不同了。「非火风日竭」，这也表示不同的地方。世间上的水池子，若是永久不下雨的话，这个天气老是热，这个水池就没有了，水池的水就没有了；这个或者是风，也能令这个水池的水竭尽了；或者太阳太厉害了，也能把水晒干

了。而阿赖耶识这个大池，「非火风日竭」，火风日不能令阿赖耶识这个水池可以竭尽的。那么谁能竭尽呢？「唯除正法行」，你若学习佛法的正法，去修学圣道，才能把阿赖耶识这个大水池子竭尽了。如果你不修学正法，阿赖耶识继续这个大水把你淹没在里面，你不能解脱的，所以这个是和世间的池还不一样的。所以这个：「今当显示阿赖耶识所摄行苦，共池相似」，共这个水池相似，所以以水池来譬喻。又显它和世间的池子不一样，「又显差别」。「由正法行，方能竭故」，你若修学正法、修学八正道、修学四念处，你才能把阿赖耶识枯竭了，才能转成无上菩提。「于世众流，最为暴恶」。这前面是「标义」，标这段文、这个偈颂的义，底下「释名」。

午二、释名

言众流者：譬眼等六，五趣三界等。

「言众流者」，「众流」是什么呢？「此池派众流」，「众流」是什么？「譬眼等六，五趣三界等」，这个眼，六根、六识乃至六尘，这些六；再加上五趣和三界等，这就是「众流」；都是从阿赖耶识的种子变现出来的，当然也是你第六意识的熏习成种子。这一科，这个颂解释完了。这是八个颂说明灭道；这个「正法行」，这就是道。底下第二科，第二科是「余颂显示解了二种遍知」，分两科，第一科是「总标义」。

巳二、余颂显示解了二种遍知（分二科）　午一、总标义

又法行者：显示解了解脱遍知，及缚遍知。

这还是「总标义」。下边：「于苦计我受，苦乐了知苦，分别此起见，从彼生生彼，染五意恒时」以下，这几个颂的大意，总标其义。「显示解了解脱遍知」，它的大意是开示我们，要明白这个「解脱遍知」。就是你从生死苦里面，从阿赖耶识这个大海里面，解脱出来这件事，你要是遍知，你要完全要明白它的，要明白这个道理。「及缚遍知」，这个「解脱遍知」就是苦，四谛里面就是灭谛和道谛。「及缚遍知」，就是系缚你，你在里面跳不出来，把你苦恼地，像在牢狱里面似的，不能解脱；这件事你也要知道是怎么回事，就是苦谛和集谛了。这下边这几个颂，就是说这个道理。这是把这个标义，这个义标出来，列出来。第二科「别释颂」，特别地解释这几个颂。分两科，第一科是「初一颂解了缚遍知」，你要解了这个系缚这件事的遍知。分两科，申一是「释颂初二句」，就是「于苦计我受，苦乐了知苦」，解释这个。

午二、别释颂（分二科）　未一、初一颂解了缚遍知（分二科）　申一、释颂初二句

解了缚遍知者：即了知苦，谓了知受苦、受乐，皆依于苦。

「解了缚遍知者」，这个「遍知」，实在是圣人的境界，圣人才知道苦，才知道行苦是苦。我们凡夫能知道苦苦、能知道坏苦，这个行苦我们凡夫不知道是苦，唯有圣人才知道。这个圣人才能遍知道苦谛和集谛的道理，我们现在不是圣人，我们应该学习，要「解了缚遍知」。「即了知苦」，也就是要了知这个苦。这个「缚遍知」，要了知什么事情呢？就要知道这三苦：坏苦、苦苦、行苦，主要是要知道行苦。

「谓了知受苦、受乐，皆依于苦」，这个「了知苦」这句话，怎么样解释呢？就是说我们要知道我受苦、我受乐，都是依于阿赖耶识这个行苦的，我才有苦，我才受苦、受乐的，你要知道这件事。看看这个文，「于苦计我」，念这个句子应该这么念：「于苦计我，受苦受乐，了知苦」，应该这么念。「于苦计我」，我们有无明，我们胡涂，我们没有智慧，于阿赖耶识这个行苦的境界，执着是我的本体；这个明静

而住、苦乐所不能变异的这个境界，这是我。「受苦受乐」，我受苦、我受乐，你要了知，你要知道，都是因为阿赖耶识这个行苦而有的。这个了知苦，刚才说了，这个「缚遍知」，这个「遍知」是圣人的境界，但是我们现在也可以学习，那么叫「了知苦」。如果说圣人，那就是初地菩萨以上才知道这件事，凡夫还是不知道的。这是这两句话解释完了。

申二、释颂后二句

又此分别，能起诸见；从彼所生，亦能生彼。

这是第二科，解释颂的后两句。这个颂的后两句，就是：「分别此起见，从彼生生彼」，解释这两句话。这两句话怎么样解释呢？「又此分别，能起诸见」，「分别此起见」，那么长行说：「又此分别」，这个分别是什么？就是分别、就是思惟阿赖耶识是我，你这个分别。这个分别就是我见，他还能生出来很多的见，生出六十二见来，还有很多见；从这个根本的我见里面衍生出来。这是这一句：「分别此起见」，「此分别，能起诸见」这么解释。

「从彼所生，亦能生彼」，底下这个第二句。这个「从彼所生，亦能生彼」，就是我们这个我见是从「彼」阿赖耶识生的，我们执着我见的时候，在阿赖耶识里面熏习了种子，熏习了种子，由种子又生我见，所以「从彼生」，我们这个我见从阿赖耶识的种子生出来的。又「生彼」，我们这样的分别，又造了种种的业，又出生阿赖耶识来，阿赖耶识也因此而有而生起。若是我们不执着有我了，你观察我是不可得的，观察我空、一切法空，不知道我了的时候，阿赖耶识就灭了，所以「从彼生生彼」。

我们读这些文的时候，应该发觉一件事，发觉什么事情呢？这个文就说到这个生死的缘起，这个生死众苦的缘起是这样子，就是主要是执着我。那么你若是解脱生死的时候，你应该怎么修行呢？就应该无我，就观察我是不可得，应该这么修行。如果我们不修，我不观察我不可得，那么你这个生死苦能解脱吗？这个道理就是应该发现这件事。所以这个学习，你不学习经论，「我听某人给我说一个法门，这是妙法，我就这样学习，这样修行」，那件事有问题。所以我们要知道，你学习经论的时候，你要记住一件事：这是佛菩萨说的妙法，不是某一个人说的，要知道这件事。说：「某人说这是妙法，经论我不要看」，这个人是不是愚痴？你想一想这个道理。「我不相信经论、佛菩萨的话，我相信某一个人说的话」，这个人愚痴不愚痴？

未二、次六颂解了解脱遍知（分二科） 申一、总标义

显示解了缚遍知已，余有六颂，显示解了解脱遍知。

这是后面的八个颂，明灭道。分两科，第一科，头一个颂「显行苦相」，其余的七个颂「显示解了二种遍知」。 先「标义」，这底下「别释颂」，先解释第一个颂是「解了缚遍知」，这一个颂解释完了。第二科是「次六颂解了解脱遍知」，分二科，第一科「总标义」。「总标义」，也就是结前生后的意思；结束前文，生起后文的意思。

「显示解了缚遍知已，余有六颂，显示解了解脱遍知」，这个颂就是：「染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后」，先标义，就是其余的六个颂，前面的一个颂，是「解了缚遍知已」，开示我们，令我们明白这个系缚遍知，就是前面这个颂：「于苦计我受，苦乐了知苦，分别此起见，从彼生生彼」，这一个颂是「缚遍知」，就要通达什么是系缚。这个「遍知」这句话，实在是属于圣道。就是初开始学习佛法，这个时候还不能称之为遍知；就是得圣道之后，有了无漏的智慧了，才称为「遍知」。所以现在是初开始学习的时候，佛菩萨开示我们，令我们明白这个「缚」这件事。「余有六颂」，剩余的有六个颂，「显示解了解脱遍知」。这个「缚遍知」，当然主要是苦谛、集谛；这个「解脱遍知」，就是灭谛和道谛了。这六个颂是显示这样的意思。这是结前生后，标示大意。这底下第二科「别显相」，显示出来解脱的相貌。分两科，第一科是「举颂」。

申二、别显相（分二科） 酉一、举颂

谓染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后等。

「谓染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后」，这个颂。「等」，就是后面还有些颂。这是把这个颂举出来。这底下第二科是「随释」，分六科，第一科是解「释初颂中非先非后」这一句；「染污意恒时，诸惑俱生灭，若解脱诸惑，非先亦非后」，先解释这一句。这一个颂实在是在唯识的经论里面很有名的一个颂，但是在《成唯识论》上，这一句叫「非曾非当有」。《成唯识论》也是玄奘法师翻的，本论也是他翻的，但是句是不一样，可是意义是相同的。看这里的解释：

酉二、随释（分六科） 戌一、释初颂中非先非后句

非先者：与诸烦恼恒俱生故。非后者：即与彼惑，俱时灭故。

「非先者」，「非先亦非后」，先解释这个「非先」，怎么叫做「非先」呢？「与诸烦恼恒俱生故」，这就是第七识末那识，它「与诸烦恼」，和这个诸烦恼，就是我痴、我见、我爱、我慢，这四种烦恼。「恒俱生故」，就是长时期地在一起，都在一起活动，不是说它在烦恼之先。不是先有末那识，而后才有烦恼，不是在先的，它们是同时的，所以叫做「非先」。

「非后者：即与彼惑，俱时灭故」，就是和彼四种烦恼同时的灭了，就是这个末那识……，这样说这个末那识没有了。这个灭呢，不是说把烦恼灭了，而末那识后来灭，不是的，都是同时的，所以非先非后。那个「非曾非当有」，意思也是这样子。「曾」就是过去，就是在先；「当有」就是未来了，那么也是在时间上说的，那么也就是「非先非后」的意思。

这个「非先非后」，这一句解释完了。底下解释第二颂，但是其余的句子没有解释。这个「染污意恒时」，就是这个末那识，因为它是执着有我，是染污的根本。「恒时，诸惑俱生灭」，就是长时期地、不间断地和诸惑都是同时的生、同时的灭，也包括刹那生灭。「若解脱诸惑，非先亦非后」，若是你修学圣道的时候，这个第六识修学圣道的时候，这个圣道现起的时候，这个第七识的惑就解脱了。这个惑灭除的时候，是「非先亦非后」。当然这个时候，在初得圣道的时候也开始灭，可是最后到金刚道的时候，就是十地菩萨最后心的时候，就完全的息灭了，所以应该指这个时候，「非先亦非后」，同时地息灭了。

戊二、释第二颂

又显所说解脱之相，谓非即彼生已后方清净，别有所余清净意生；即彼先来无染污故，说为解脱。

「又显所说解脱之相，谓非即彼生已后方清净，别有所余清净意生」，这底下是解释第二个颂，就是：「非彼法生已，后净异而生，彼先无染污，说解脱众惑」，这是第二个颂。解释这个颂的时候，这地方说：「又显所说解脱之相」，这一个颂，前面说这个染污意息灭了，就是清净了，但是这一个颂又特别地显示所说的解脱的相貌。

「谓非即彼生已后方清净」，这是说非即彼染污法生起了以后，就是先有染污，后才清净。而这个后来的清净呢，「别有所余清净意生」，另外有一个清净的心生起，不是这样子。把这个「非」字先不要念，「即彼生已后方清净，别有所余清净意生」，这是一句；现在再重念，加上这个「非」字：「非即彼生已后方清净，别有所余清净意生」，不是这样子。那么是怎么样子呢？「即彼先来无染污故，说为解脱」，就是从开始的时候，从无始劫来的时候，就没有这个染污的事情，那就叫做清净解脱；这是从理性上说。这个一切有为法的本身是没有的，本身是没有这件事的。若是观察有为法本来是没有的，怎么有了呢？就是由因缘有的，这个时候才说它是染污的，说它是清净的。但是观察一切有为法本身呢，无有少法可得，就是没有染污的。

我们这个心的不清净，譬如我们现在心里面很平静，也没有贪心，也没有瞋心，没有这些不清净的事情。但是有因缘的时候，这个清净心出来了，或者是染污心出来了。你若常静坐的时候，反省自己，反省静坐的时候内心的相貌；你反省自己不静坐的时候，这个心在浮动的时候，这个动乱的相貌的时候，你会发觉是这样的。就是没有因缘的时候，没有这件事，心里面没有这些事情，都是有因缘的时候才有的。就从这里就发现这句话：「即彼先来无染污故，说为解脱」，都是由因缘有的，观察它本来是……这些染污都没有；就是第七识末那识的烦恼亦复如是，不过当然这是非常微细的事情。

戊三、释第三颂

为成此义，故复说言：其有染污者，毕竟性清净等颂。

这底下是解释第三个颂：「其有染污者，毕竟性清净，既非有所净，何等有能净」，这是解释这第三个颂。「为成此义，故复说言」，为成就「彼先来无染污」这个道理，所以又说这个颂。「其有染污者，毕竟性清净」，说我们在事实上看，这个因缘一直地在动，那么我们心不能自主，我们就有染污了，种种的烦恼都现出来了。但是你若观察呢，它的本性是没有染污的，「毕竟性清净」；究竟来说，它的本性是清净的。从这个道理来说呢，任何人都可以断烦恼、都可以得圣道的，因为这个都是因缘有的，因缘有的东西可以破坏，所以用功修行是有希望的，得圣道是有希望的。

《披寻记》这段文念它一念。

《披寻记》五九六页：

谓染污意恒时诸惑俱生灭者：此染污意亦名末那，常与俱生任运四种烦恼一时相应，谓萨迦耶见、我慢、我爱及与无明。此四烦恼，若在定地，若不定地，当知恒行。如决择分说。（陵本五十一卷八页）此说诸惑，应准彼知。

「谓染污意恒时诸惑俱生灭者：此染污意亦名末那，常与俱生任运四种烦恼一时相应，谓萨迦耶见」，就是我见。「我慢、我爱及与无明」，「无明」就是我痴，就是不知道、不明白无我的道理，叫「无明」。执着有我，就叫做我见。「我慢」，总感觉自己很高，别的人都不如我。「我爱」，就是爱着这个我。「此四烦恼，若在定地，若不定地，当知恒行」，就是得到四禅八定，你这四种烦恼也是活动；你没得四禅八定，你也是恒行的。所以从这里知道，得了四禅八定的人，只是远离了欲界的烦恼，但是你内心的末那识的烦恼还是存在的，所以说还是个生死凡夫，还是有漏定。「如决择分说。（陵本五十一卷八页）此说诸惑，应准彼知」。

戊四、释第四颂（分二科）　亥一、标义

又复显示二种解脱，谓烦恼解脱及事解脱。

「又复显示二种解脱」，这底下是第四科，解「释第四颂」，亥一「标义」，解释第四个颂。第四个颂，就是：「诸种子灭故，诸烦恼尽故，即于此无染，显示二差别」，这是第四个颂，解释这第四个颂。「又复显示二种解脱」，前面解释解脱的遍知……。现在知道这个解脱的意思，有两个意思：一个是本来就是解脱的意思；一个是你修行成功了，烦恼断除去了，这是一个解脱。两个解脱，这个重点是重视本来是解脱的。这是什么意思呢？因为你本来是解脱的，所以你修行可以得解脱；如果本来就是不解脱，那就是没有办法，修行就是不可能得解脱了。所以本来是解脱，这件事还是很重要。那么，这底下「又复显示二种解脱」，这个解脱和前面二种解脱可不一样。「谓烦恼解脱及事解脱」，这二种。这是标示出来。底下「配释」，分二科，第一科是「烦恼解脱」。

亥二、配释（分二科）　天一、烦恼解脱

诸种子灭故，诸烦恼尽故者：显示烦恼解脱。

「诸种子灭故，诸烦恼尽故」，颂上这两句话「显示烦恼解脱」。「诸烦恼尽故」，这是说现行的烦恼灭了；「诸种子灭故」，是烦恼的种子也灭了。烦恼的种子灭了，这个现行的烦恼才能灭。不然的话，种子在，你表面上清净，那是不真实的。这是表示烦恼解脱了，它不能系缚你了，你心情自在了。

天二、事解脱（分二科）　地一、释

即于此无染者，显示事解脱。

「即于此无染」这句话，这是第二科「事解脱」。分二科，先解「释」。

「即于此无染者，显示事解脱」，这是在事上得到解脱。这句话可以分两个解释：一个是，前面是烦恼解脱，就是没有烦恼了；主要在烦恼那方面说，没有烦恼了。没有烦恼以后，你的心清净了，那叫做事解脱，可以这样解释。但是看下面的文，又不是这样子；应该包括这个意思在内，但是又有其它的意思。底下第二科是

「证」。

地二、证

如经言：苾刍当知！若于眼中贪欲永断，如是此眼，亦当永断，乃至广说。

「如经言」，如经上说：「苾刍当知！若于眼中贪欲永断，如是此眼，亦当永断」，这个意思和前面意思又不一样。「若于眼中贪欲永断」，这个眼当然是说你的眼根，也包括你的眼识，这样子；那么也是六根、六识都应该在内。在六根、六识上，你有了贪欲的时候，现在经过圣道的修行，这个贪欲断了，不贪欲了，那么这就是烦恼断，这是烦恼解脱。「如是此眼，亦当永断」，这样子以后，此眼亦当永断，也应该永久是没有了。这表示什么呢？你有烦恼的时候，你的六根都是有漏的。现在若说是前五根，意根暂时不算。前五根，若是你烦恼在的时候，你这前五根是由烦恼的力量得到的果报；现在这个烦恼没有了的时候，这个果报也就没有了，那就变成一个……，原来是有漏的，现在变成无漏的了。前五根是无漏的了，那叫做「事清净」，有这样的味道。这就在唯识上说呢，这前五根，若成佛的时候，变成无漏的了。你以前烦恼不清净的时候，前五根还是有漏的，这个地方有这样的意思。

「如是此眼，亦当永断，乃至广说」，那不但只是眼根，耳根、鼻根、舌根、身根也是在内。但是意根有特别，意根是在因中，前五根是在成佛的时候转变成无漏，意根是在成佛之前就转成无漏了。这是二种差别，这是第四个颂，第四个颂解释完了；「诸种子灭故，诸烦恼尽故，即于此无染，显示二差别」。

戊五、释第五颂（分二科）　亥一、标义

如是显示有余依解脱已，次当显示无余依解脱。

这是解释第五个颂，先「标义」。「如是」，前面这一段文，这几个颂是「显示有余依解脱」，显示完了，「次当显示无余依解脱」。看这个文，第二科「释颂」，分三科，第一科「自内所证」。

亥二、释颂（分三科）　天一、自内所证

自内所证者：显彼不思议故。

「自内所证者」，这个颂就是：「自内所证故，唯众苦尽故，永绝戏论故，一切无戏论」，这里边解释得很微细。「自内所证者：显彼不思议故」，就是你自家内心里面所证悟的境界。这句话什么意思呢？显示那个时候的境界不可思议，就是离名言相了，那就是真如的境界了，胜义谛，这么样意思；是「不思议故」。

天二、唯众苦尽

唯众苦尽者：为遣妄计唯无性执。谓有余依永寂灭故，说为寂灭，非全无性。

第二科，「唯众苦尽者」，这句话是什么意思呢？「为遣妄计唯无性执」，「妄计唯无性执」，「妄计」，这个执着是错误的，什么执着是错误的呢？「唯无性执」，就是执着完全没有了，没有体性了，完全没有体性了。这个话指谁说的？我不知道你们怎么想这句话？在《大毗婆沙论》上，说到阿罗汉入涅盘以后，就是什么都没有了，有这种话，有这样意思，这个人就是灭了。说是众生界是不减少的，我们看那个文，阿罗汉入无余涅盘的时候，这个人就是没有了，就是这样意思。「唯无性执」，就是说没有体性了，就是完全没有了，这是「妄计唯无性执」。现在是

「遣」，除遣这种执着。除遣这种执着，是怎么说呢？「唯众苦尽」，唯独是惑业苦，这个苦就指果报说的，当然指阿赖耶识也在内，就是这些虚妄都没有了。这表示说，这个有漏的东西完全灭了，还有无漏的功德还是有的。如果你说是不承认有无漏的功德，只是「众苦尽」，那就是错误了。所以现在这个意思说，「唯众苦尽」，唯独众苦尽了，那个无漏的功德没有尽，无漏的功德还存在，这个话里的味道是这个意思。

「谓有余依永寂灭故」，这个话也就包括前面那个「即于此无染」这句话，应该有这个意思。「谓有余依永寂灭故」，我们这个分段生死，分段生死呢，譬如这个阿罗汉把爱烦恼、见烦恼都除灭了，但是这个果报，前一生的有漏业招感的色受想行识还在，当然这个时候色受想行识很清净，和凡夫是不同，但是还是有漏的果报，就是「有余依」。等到寿命尽的时候，这「有余依」结束了。但是在不思议变易生死不是这样子，不思议变易生死是同时的。这个所知障、这个无明烦恼一灭了，果报随时也就清净了，不是分前后的，可是有这么两回事，可有这么一回事的。「谓有余依永寂灭故」，不是暂时的寂灭，永久的灭了。「说为寂灭，非全无性」，不是完全没有，就是有漏的惑业苦完全寂灭了，这无漏的功德还是有的，这样意思。那就有清净的依他起和圆成实，还是存在的。

天三、永绝戏论

无戏论者：此解脱性，唯内所证。若异不异，死后当有，或当无等，一切戏论，不能说故。

「无戏论者」这一句话，这个颂就是：「唯众苦尽故，永绝戏论故，一切无戏论」这句话。这句话是：「此解脱性，唯内所证」，这个「解脱性」，就是没有惑业苦的系缚，得大解脱的体性，是唯独你内心里面的无分别智所证契悟的，所证悟的。这个境界，「若异不异，死后当有，或当无等」，「若异不异」，这个在《解深密经》上解释得很详细。就是他和一切有为法是异、是不异，不可以说的；说死后是当有，或当无等，这些都是戏论，这一切的戏论「不能说故」，不能用这个来表示的，所以是不可思议。所以，叫做「永绝戏论故，一切无戏论」。

戊六、释第六颂（分二科）　亥一、标义

为显补特伽罗及法，俱非流转生死或般涅盘，

「为显补特伽罗及法，俱非流转生死或般涅盘。故复颂言：众生名相续，及法想相中，无生死流转，亦无涅盘者。」这是解释第六个颂，也就是最后一个颂。分两科，第一科也是「标义」。「为显补特伽罗及法，俱非流转生死或般涅盘」故，又说这个颂。这是「标义」，底下举这个颂。

亥二、举颂

故复颂言：
众生名相续，及法想相中，无生死流转，亦无涅盘者。

「故复颂言：众生名相续，及法想相中」，这个「众生名相续」怎么讲？这个「众生」 这句话叫做「相续」，就是从无始劫来相续地生了又死，死了又生，生了又死，死了又生。「相续」就指「我」说的，这个「我」在无始劫来一直在生死里流转。这个臭皮囊一直的变化，这个我可是不断；这个身体，果报，生了又死，死了又生，但是这个我是不断的，老是相续不断的，这是众生的执着。执着，另外有我的执着，还有色受想行识的执着，就是「法想」。但是在佛法上说，没有我可得，也没有

一切法可得；我不可得、法不可得，就没有生死流转可得。没有生死流转可得，也就没有涅盘可得了；灭除生死得涅盘，没有生死可灭，那有涅盘可得呢？这也就是绝诸一切戏论的意思。「为显补特伽罗及法，俱非流转生死或般涅盘」，也就形容那个「一切无戏论」的意思，是这样的意思。这是「胜义伽他」这一大段解释完了。底下是第二科「建立意趣义伽他」，分二科，第一科是「结前生后」。

癸二、建立意趣义伽他（分二科）　子一、结前生后

已释胜义圣教伽他，次当建立意趣义伽他。

「已释胜义圣教伽他」，已经解释了，这个「胜义」主要是无我义。这么多的……，前面一共四十四个颂，主要是显示无我义，所以叫「胜义圣教伽他」，这个颂解释完了。这底下「次当建立意趣义伽他」，这以下应该建立……，其实「建立」也就是安立，也就是显示「意趣义伽他」，意趣义的伽他。

子二、举颂广释（分二科）　丑一、举经颂（分二科）　寅一、梵王赞请

如经言：一时索诃世界主大梵天王，往世尊所，顶礼佛足，退坐一面，以妙伽他而赞请曰：

《披寻记》五九七页：

次当建立意趣义伽他等者：三学方便摄一切学，依此意趣建立伽他，是名建立意趣义伽他。

「次当建立意趣义伽他等者：三学方便摄一切学」，戒定慧这三种法叫做三学，是圣道得涅盘的前方便。这三种法，「摄一切学」，就是包括了一切应该学习的。「学」这个字，我们通常用这个字的时候，是在解上说的；但是佛法里面的「学」，是包括了修行说的，修行也在内，是摄一切修学的法门的。「依此意趣建立伽他，是名建立意趣义伽他」，依据这样的意趣建立伽他，就是来开示这个偈颂。「是名建立意趣义伽他」。这个「意趣义」，这个究竟是什么呢？我们从文相上来对观的时候，前面的胜义伽他和后面的意趣义伽他，来对比观察的时候，发觉什么事情呢？前面主要是显扬无我义，这以下的伽他，主要是告诉你去证悟无我义的方便；就是你要怎么样修学，你才能得到无我义，那么这就叫做「意趣义伽他」。这样说呢，佛说这个法，那个意义是劝我们修行，这叫做「意趣」。说这个佛法，这样宣说这样的法句，是劝我们这样修行，这就是这段佛法的意趣，义之所在，就在这里，是这样意思。

这底下我们念他一遍：

于学到究竟，善断诸痴网，今请学所学，修学为我说。

这句话是大梵天王，娑婆世界主大梵天王他请问的，他请法的话。

这底下：「大仙应善听」，是佛回答了。佛称娑婆世界主，叫做大仙。

寅二、世尊告说（分二科）　卯一、略标

大仙应善听：学略有三种，增上戒心慧，于彼当修学。

卯二、广辨（分二科）　辰一、总说三学（分十一科）　巳一、成辨方便

应圆满六支，四乐住成就，于四各四行，智慧常清净。

巳二、次第生起

初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应。

巳三、清净渐次

先净乐静虑，及于谛善巧；即于诸谛中，应生远增长。

巳四、成败果证

于诸学处中，有四趣三所。远离于二趣，于二趣证得。

巳五、别总修习

二安住二种，一能趣涅盘，渐次为因缘，纯杂而修习。

巳六、成满先因（分三科）　午一、增上戒学

最先离恶作，最后乐成满；诸学是为初，于此学聪叡。

午二、增上心学

由此智修净，净生乐成满；诸学是为中，于此学聪叡。

午三、增上慧学

从此心解脱，永灭诸戏论；诸学是为尊，于此学聪叡。

巳七、学行离合（分二科）　午一、非共（分二科）　未一、增上戒学

若行趣不净，亦趣于善趣；是行说为初，当知此非共。

未二、增上心学

若行趣清净，非诸趣究竟；是行说为中，当知亦非共。

午二、必共

若行趣清净，于诸趣究竟；是行说为尊，当知此必共。

巳八、智愚学相

若有学无学，当知并聪叡；若有学无学，当知并愚夫。

巳九、成满渐次

若弃舍摄受，亦断除麤重；及现见所知，是受持三学。

巳十、差别因缘

若有缘无缘，亦细麤显现；由受持远离，言发悟所引。

巳十一、不具具等

初学唯有一，第二学二种；第三学具三，慧者皆超越。

辰二、别顺三学（分三科）　巳一、增上戒学（分四科）　午一、受持戒相

不毁坏尸罗，于学誓能顺，轨范无讥论，于五处远离。若无犯出离，无恶作恶作，于彼学寻求，及勤修彼行。

午二、尸罗成就

终无有弃舍，命难亦无亏，常住正行中，随毘奈耶转。

午三、尸罗清净

修治誓为先，亦修治净命，二边皆远离，亦弃舍邪愿。

午四、令学清净及净殊胜（分七科）　未一、远离诸障碍法

于诸障碍法，终无有耽染。乱心法纔生，寻当速远离。

未二、远离恶作失念

非太沈太浮，恒善住正念，根本眷属净，而修行梵行。

未三、远离懈怠放逸

应发勤精进，常坚固勇猛。恒修不放逸，五支善安住。

未四、远离摄受贪欲

当隐自诸善，亦发露众恶。得诸衣服等，麤妙皆欢喜。少随于世务，麤弊亦随转。受杜多功德，为寂离烦恼。

未五、远离轨则亏损

当具足威仪，应量而摄受；终无有所为，诈现威仪相。

未六、远离邪命亏损

不自说实德，亦不令他说。虽有所方求，而非现异相。从他边乞求，终不强威逼；以法而获得，得已不轻毁。

未七、成就沙门庄严

不耽着利养，及所有恭敬；亦不执诸见，增益与损减。不着顺世间，无义文咒术；亦不乐畜积，无义长衣钵。恐增诸烦恼，不染习居家；为净修智慧，当亲近贤圣。不畜朋友家，恐发忧悲乱；能生苦烦恼，纔起寻远离。

不受于信施，恐加害疮疱；于如来正法，尝无有弃舍。于他愆犯中，无功用安乐；常省自过失，知已速发露。若犯于所犯，当如法出离；所应营事中，能勇励自作。于佛及弟子，威德与言教；一切皆信受，观大罪不谤。于极甚深法，不可思度处；能舍旧师宗，不坚执自见。

巳二、增上心学（分二科）　午一、方便

常乐居远离，及边际卧具，恒修习善法，坚精进勇猛。

午二、清净

无有欲生欲，不憎恶憎恶，离睡眠睡眠，时不居寂静。离恶作恶作，无希虑希虑，一切种恒时，成就正方便。

巳三、增上慧学（分二科）　午一、方便

引发与觉悟，及和合所结，有相若亲昵，亦多种喜乐。侵逼极亲昵，名虚妄分别。能生于欲贪，智者当远离。诸欲令无饱，众多所共有，是非法因缘，能增长贪爱。贤圣所应离，速趣于坏灭，仗托于众缘，危逸所依地。诸欲如枯骨，亦如软肉段，如草炬相似，犹如大火坑。譬如蟒毒蛇，亦如梦所见，如借庄严具，如树端熟果。如是知诸欲，都不应耽乐。

午二、清净

当听闻正法，常思惟修习。
先观见麤静，次于修一向，舍烦恼麤重，于断生欣乐。于诸相观察，得加行究竟，能离欲界欲，及离色界欲。入真谛现观，能离一切欲，证现法涅盘，及余依永尽。

丑二、长行释（分二科）　寅一、初颂梵王赞请（分二科）　卯一、牒标

于学到究竟，善断诸疑网，今请学所学，修学为我说者：于此颂中，大梵天王，先赞世尊，后兴请问。

「于学到究竟，善断诸疑网」，前面是引经的颂……。「建立意趣义伽他」，分二科，第一科「结前生后」，第二科是「举颂广释」。分二科，第一科是「举经颂」。现在第二科「长行释」，长行解释前面的颂。分二科，第一科是「初颂梵王赞请」。分二科，第一科是「牒标」，就是把这个文再把它标出来，叫「牒标」。

「于学到究竟，善断诸疑网，今请学所学，修学为我说者」，这个颂，这是再把它引出来。「于此颂中，大梵天王，先赞世尊，后兴请问」，在这个颂里面，这个大梵天王他先赞叹世尊，后来「兴请问」，才发起来请法的问。

卯二、随释（分二科）　辰一、赞世尊

赞世尊者：谓于一切学中，已得第一究竟，此依自利行圆满不共德说；又能善断展转所生一切疑网，此依利他行圆满不共德说。

「赞世尊者」，前面是「标」，这底下第二科「随释」，分二科，第一科是「赞世尊」。「赞世尊者：谓于一切学中，已得第一究竟」，这个「于学到究竟」，先解释这句话。「一切学中」，就是在一切所应学习的佛法里面。「已得第一究竟」，佛是达到了最圆满的地方，无能及者，是达到第一究竟了，这是赞叹佛。但是这一句的赞叹，「此依自利行圆满不共德说」的，这一句话是依据佛自己在法上得到的功德圆满，这一方面来说，是「不共」于一切人，一切人都不能及于佛，不共于一切人的功德圆满这方面说的，所以叫做「于学到究竟」。

「又能善断展转所生一切疑网」，善断一切众生展转所生一切疑网。「展转」，因此而生了疑惑；你给他解释了以后，因解释而又生了疑惑，展转的有疑惑。那么，佛能够善巧的断灭一切众生的疑惑。这一句话，「此依利他行圆满不共德说」，佛利益一切众生的德行，这个德行佛也是圆满了，不共于一切众生的功德，从这方面说。「疑网」，这个「网」是个譬喻，就是这个疑惑把你罩住了，你出不来，那叫做「网」，这样意思。这表示这个疑惑也是很厉害的，力量很大的。

辰二、兴请问

兴请问者：何等为学？学有几种？云何于彼当修学耶？

「兴请问者」，前面是赞叹世尊，这底下发动请问。「何等为学？学有几种？云何于彼当修学耶？」这是解释这句话：「今请学所学，修学为我说」，一个学，一个所学，一个修学。那么这样子，这地方弥勒菩萨解释这句话，「何等为学？」第一个请学，怎么叫做「学」？「学」的体性是什么？「所学」的，学有几种？「学」一共有多少种？这是请问数目。「修学」，就是：「云何于彼当修学耶」，怎么样于彼所学的法去修行呢？那么这是三个问题，这是请问三个问题。

寅二、余颂世尊告说（分二科）　卯一、初一颂略标（分四科）　辰一、标说义

是故世尊意为策励怖多所作懈怠众生，总摄一切，略说三学。

这底下第二科「余颂世尊告说」，佛回答他。分二科，第一科「初一颂略标」，就是：「大仙应善听，学略有三种，增上戒心慧，于彼当修学」，就是这一个颂。这是略标回答的大意，分四科，第一科是「标说义」。

「是故世尊意为策励」，所以佛的大慈悲回答他的问题。但是这里面的义，佛说这句话的意，那个慈悲心的重点，为什么这么样说话呢？「为策励」，佛的意思，「为策励」，来鞭策你、来勉励你。勉励谁？来策励谁呢？「怖多所作懈怠众生」，就是害怕：「哎呀！那么多的佛法，我几时才能学完？我不学了，我不要去学去」，就是害怕这件事，害怕多所学。「多所作」就是多学，「哎呀！修行三大阿僧祇劫，修学一年我都害怕，何况三大阿僧祇劫？」这是懈怠众生；为这种人，佛就「总摄一切」，把所有应该学习的把它集聚在一起分成三种，你就学这三样就好了，就完全都学圆满了。

寅二、余颂世尊告说（分二科） 卯一、初一颂略标（分四科） 辰一、标说义

是故世尊意为策励怖多所作懈怠众生，总摄一切，略说三学。

一共是五十一个颂，前一个颂是大梵天王赞叹佛和请法。第二个颂以后，是佛回答他的问题。「是故世尊意为策励怖多所作懈怠众生，总摄一切，略说三学」，佛法是非常的广大的，现在「总摄一切，略说三学」。

辰二、举颂文

故次告曰：大仙应善听！学略有三种：增上戒心慧，于彼当修学。

「故次告曰」，这底下「举颂文」，前边「标说义」。「大仙应善听！学略有三种：增上戒心慧，于彼当修学」，这是举颂文，底下第三科「释方便」。

辰三、释方便

此中显示依戒心慧，若散乱者，令不散乱，方便为说增上戒学；心未定着，为令得定，方便为说增上心学；心已得定未解脱者，为令解脱，方便为说增上慧学。由此因缘，诸修行者，一切所作，皆得究竟。

「此中显示依戒心慧，若散乱者，令不散乱，方便为说增上戒学」，「此中」，这底下解释戒定慧。「释方便」，这是得圣道的方便，得圣道的方法，得圣道的行动，叫做方便。「此中」，此颂中显示，依戒、依心、依慧。通常说是戒定慧，这地方说心、慧，这个定就指心不散乱说的，所以它就是心；那个戒是通于身口意。「依戒心慧，若散乱者」，佛依戒心慧为众生说法，为众生说戒定慧的三法，怎么样说呢？「若散乱者，令不散乱」，若是众生他的心在这个杀、盗、淫、妄上散乱放逸，但是他想要修学圣道呢，佛就令他不散乱，叫他不要在恶业上放逸。「方便为说增上戒学」，「方便」是佛的智慧，佛的智慧善巧的为他宣说增上戒，来停止他的放逸，不作这一切恶事，所以叫作「戒」。这个「增上」前面的文解释过，我不知道你们记住没有，那个增上有两个解释。

「心未定着，为令得定，方便为说增上心学」，说是我不作恶事，我能够持戒清净，很好，很值得赞叹，很好，但是内心还没能够得定，心里面还是有问题，没能寂静住，那么也很难得圣道。「为令得定」，佛为了使令没得定的人能得定，「方便为说增上心学」，说禅定的法门。

「心已得定未解脱者，为令解脱」，就是这个有情他能够持戒清净，又能够获得禅定，这个应该是指四禅八定，四禅四空处说的，应该也包括欲界定、未到地定。得了定是得定了，「未解脱者」，在那个定里面，无始劫来学习杂秽的惑业苦的种子还在那里，还不清净，还是流转生死的一个大动力，流转生死的这些种子还在那里，还没能解脱生死。「为令解脱」生死，「方便为说增上慧学」，这样子才能够转凡成圣。

「由此因缘，诸修行者，一切所作，皆得究竟」，由这个戒定慧为因缘，诸修行的人，「一切所作」，一切所应该作的事情才能够究竟圆满。如果只是定、只是慧，没有戒也不圆满；如果只是戒、只是慧，也不圆满；如果只是慧，也不圆满。一定三学都具足，「一切所作，皆得究竟」。

辰四、明所摄

此显世尊密意宣说一切诸学，无不摄在此三学中。

这是最后一科「明所摄」，就是这个三学它是一个总纲，它能包摄一切佛法，这样意思。「此显世尊」，这一个颂是表示佛的慈悲心里面有没有说出来的意思，没有明显的说出来，那叫做「密意」。那个「密意」是什么呢？就是「宣说一切诸学」。佛法里面非常的广博、非常的深奥，这些这么多的妙法无不包摄在此三学中的。说是无量无边的佛法，只说三学，还有很多佛法没有说吧？不是，都包括在里面了，是这样意思。

《披寻记》六〇一页：

诸修行者一切所作皆得究竟者：所作有八：一灭依止，二转依止，三遍知所缘，四喜乐所缘，五得果，六离欲，七转根，八引发神通。如〈闻所成地〉中说（陵本十三卷二十页），是名诸修行者一切所作应知。

「诸修行者一切所作皆得究竟者：所作有八：一灭依止，二转依止，三遍知所缘，四喜乐所缘，五得果，六离欲，七转根，八引发神通。如〈闻所成地〉中说（陵本十三卷二十页）」，这八种所作，我们前面的文，在〈闻所成地〉上解释过了。我感觉你们是年纪轻，应该记忆力好，这八种所作怎么讲法，记住没有？我感觉这八种所作很有意思。头几天，我曾经把这个地方找……，你们各位法师辛苦，按照录音带把它记录出来，我又重去翻了一遍，读了一遍的。其中这个「遍知所缘」，这一个地方讲得还不十分明了。这个「遍知所缘」，就是尽所有性、如所有性里面的，属于这个尽所有性的意思。这个「所缘」就是你修止观的所缘境，所缘境很多很多，不出于蕴处界，就是五蕴、十八界、十二处，不出这三种。这个所缘境，你能够完全通达，那就叫「遍知所缘」。

「喜乐所缘」，这就是你修学止观有多少成就了，你的圣道的愿力也强起来，就是欢喜修行，欢喜修止、修观，这个时候，叫做「喜乐所缘」。「五得果」，得果就是得初果，或者得二果。「六离欲」，初果、二果还没离欲，到三果、四果才离欲。「七转根」，我们众生的根性久远以来熏习的不同，有的人是钝根，有的人是利根，有软、中、上不同，但是这件事不决定。我前生懈怠放逸，我栽培得不如人家，我是钝根；但是你现在努力，他能转变成利根的。说我是利根，但是你若懈怠，你就可能会变成钝根。这个根是不决定的，就在乎你努力不努力，这样意思。这句话表示，只要你努力，虽然是钝根，你还是有希望有成就的。「八引发神通」，得了禅定，你再修神通，能引出来神通。这地方都是通于深浅，所以这叫「一切所作」。你修止观，「诸修行者一切所作」，这从我们凡夫开始有这八种所作。

卯二、次四十九颂广辩（分二科） 辰一、初十五颂总说三学（分十一科） 巳一、成办方便（分二科） 午一、总标义

又为显示于诸学中，由此方便成办所学，故次说言：应圆满六支，四乐住成就，于四各四行，智慧常清净。今此颂中，如其次第，显示成办三学方便。

「又为显示于诸学中，由此方便成办所学」，前边这一个颂是「略标」，佛回答请法者的问题；佛的方法，先略说，而后广说。「大仙应善听！学略有三种：增上戒心慧，于彼当修学」，这是略标，略标大意。底下第二科「次四十九颂广辨」，广辨分两科，第一科「初十五颂总说三学」。分十一科，第一科「成办方便」，分两科，第一科「总标义」，总标成办的方便。

「又为显示于诸学中」，佛的大慈悲，无穷无尽的为众生说法，所以略说说完了，又为我们显示、开示「于诸学中」，于诸多的戒定慧里边。「由此方便成办所学」，由此戒定慧为方便，你能够努力的话，你就能成辨你所学的圣道，你不会白辛苦的。

「故次说言」，所以就说了：「应圆满六支，四乐住成就，于四各四行，智慧常清净」，这是总标义。「今此颂中，如其次第，显示成办三学方便」，这一个颂里边，如其所说的次第，前后的次第，就显示出来成办三学圣道的一个方法。这是「总标义」。

这底下第二科「别释颂」，分三科，第一科是解释「第一句」，就是「应圆满六支」，解释这一句。分四科，第一科「牒标」。

午二、别释颂（分三科）　未一、第一句（分四科）　申一、牒标

应圆满六支者：应依增上戒学方便修学。

「应圆满六支者」这句话，这句话是说的什么呢？「应依增上戒学方便修学」，这是「牒标」。「应依增上戒学」，这个初发心希求圣道的人，受沙弥剃发的时候，发心出家的人剃发的时候，有一个颂是「善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议。」这个颂非常的好，是赞叹希求圣道的人是大丈夫，这是大人，不是平常人了。他知道世间上所有的人，所希望成就的荣华富贵的事情，都是转眼间就没有了，都是无常的。这一无常呢，你以前都白辛苦了；你费了很多的辛苦，希求荣华富贵，就算是你成功了，转眼间就都没有了。因此，「舍欲趣泥洹」，世间的尘劳事情一笔勾消，把荣华富贵一笔勾，就把它去掉了。「我现在想要得圣道，想要得涅盘」，这件事不可思议。这可见，从开始出家就有圣道的愿力，不然的话能把世间上的荣华富贵放弃吗？所以这上面是说：「应圆满六支者，应依增上戒学方便修学」，这可见「增上戒」这里边，有圣道的愿在里边的，不然何必去受戒呢？「方便修学」，这个「方便」就是智慧，要用智慧来修学增上戒。

申二、征列

何等六支？一、安住净尸罗，二、守护别解脱律仪，三、轨则圆满，四、所行圆满，五、于诸小罪见大怖畏，六、受学学处。

「何等六支？」这底下第二科是「征列」。「何等六支？」应圆满六支，这个「六支」是什么呢？这是征。「一、安住净尸罗」，这底下是列，把这六个支、六个部份陈列出来，标出来。第一个是「安住净尸罗」，这个「安住净尸罗」有两个意思：第一个意思就是去受戒，受了戒的时候，白四羯摩的时候，受了戒的时候，就安住在戒上面，这就叫做「安住净尸罗」，这是第一个意思。第二个意思是总说的，这是总说，下边五个法是别说的，这有这个意思。「二、守护别解脱律仪，三、轨则圆满，四、所行圆满，五、于诸小罪见大怖畏，六、受学学处」，「如是六支，显示四种尸罗清净」。

《披寻记》六〇一页：

一、安住净尸罗等者：此中六支，如（声闻地）别释其相应知（陵本二十二卷二页）

「一、安住净尸罗等者：此中六支，如（声闻地）别释其相应知」，这在「陵本二十二卷二页」，那上面说得很详细。这六支，一条一条的解释很清楚，应该到那里

去看一看。就这样好了。

这是「征列」。底下第三科是「配释」，分两段，第一个是「标」，第二个是「配」。

申三、配释（分二科） 酉一、标

如是六支，显示四种尸罗清净。

表示四种戒法的清净。这是「标」出来。底下就是「配」。

酉二、配

安住净尸罗者：是所依根本。

「安住净尸罗者，是所依根本」，这么讲。

《披寻记》六〇一页：

是所依根本者：谓由最初修习净戒，渐次进趣后证无作究竟涅盘，是故净戒，名为所依根本。

「是所依根本者：谓由最初修习净戒，渐次进趣后证无作究竟涅盘」，你受了净戒，当然就开始学戒，持戒清净，这么逐渐地向前进，修戒、修定、修慧，到最后的时候。「进趣后」，渐次地向前进，最后是证得了无作究竟的涅盘。「无作」就是无为，究竟的涅盘了。「是故净戒，名为所依根本」，是所有后来的圣道的根本，以戒为根本，向前进趣到涅盘，是这样意思。那么这样子这个「安住净尸罗」也就是总的意思，下边这五种是别说的。由这五种别说的戒来配合那四种尸罗清净，那么「安住净尸罗」这一句也就包括了四种清净，是这样意思。

守护别解脱律仪者：显示出离尸罗清净，为求解脱而出离故。轨则所行俱圆满者：此二显示无所讥毁尸罗清净。

「守护别解脱律仪者：显示出离尸罗清净」，那四种尸罗清净，现在是第一种，叫「出离尸罗清净」。这个「守护别解脱律仪者」，这表示出离的尸罗清净。「为求解脱而出离故」，这个「出离」是什么意思呢？因为……你为什么要受戒呢？你是为求涅盘才受这个戒。求涅盘，换一句话就是出离的意思，出离惑业苦的苦恼，想要得圣道的解脱，这个出离是你的目的。你受戒、持戒清净，目的是要出离生死的苦恼，要得圣道，所以叫做出离。这个在你的动机上叫做出离，在这个作用上也是出离，它有出离的作用。所以这个「出离」有两个意思：一个是你的动机，一个是你这样持戒清净有出离的作用，能满你所愿的，所以叫做「显示出离尸罗清净」。

「轨则所行俱圆满者」，第一个是安住净尸罗，第二是守护别解脱律仪，第三个是轨则圆满，第四个是所行圆满。这个轨则圆满、所行俱圆满，这个「轨则圆满」在下文的解释呢，包括威仪路的圆满，威仪的圆满，包括所作事的园满，包括于诸善品加行圆满，包括这么三种圆满，叫作「轨则圆满」。

这个「威仪路」就是行住坐卧，你行，你在那里走路，或者是住，或者是坐，或者是卧，都是合乎轨则的，不会有特别的怪现象。走路就正常的走嘛，但是那个人他特别的有个怪现象，那就是违背世间，不随顺世间，违背世间，不随顺毗奈耶，违背了毗奈耶，那就是不圆满了。你违背了毗奈耶，不随顺毗奈耶，违背世间，不随顺世

间，那轨则就不圆满。你现在不违背世间，随顺世间，随顺大众，大家都是这么走路，大家看上去，这些有智慧的人、贤圣善人，他都同意这样子作，他不会呵责你，那就叫作威仪路，是轨则圆满了。

这个「所作事圆满」，就是衣服事，你穿的衣服事；你要常常洗衣服，到时候要沐浴。说这个人几十天也不沐浴，衣服也不洗，那就是所行的不合乎轨则了，所作的事不圆满了。要洗钵，乃至吃饭，那就是你去乞食，这些事情，所作事都是为贤圣善人所赞叹，而不会呵责你的，那就叫作轨则圆满。

「于诸善品加行处所」，「于诸善品」，你受持读诵经典，有病人，你去照顾病人，或承事师长这些事情，都是有轨则的。譬如说我拜佛，拜得很如法，或者有个怪现象，你拜佛的时候出现个怪现象，那就是轨则不圆满了，就有人会讥嫌你、会议论你。为什么要特别的出怪现象呢？这就是有点不正常嘛！这就是说这个意思。这就是「于诸善品加行处所」的这些事情，都是有轨则的，也都是圆满的。

「所行圆满」，所行圆满是什么事情呢？就是我们佛教徒，当然尤其是个比丘，有五个地方你不可以去：就是以杀生为职业的地方，比丘不要到那地方去；再来就是酤酒家，你不要去；再来淫女家、国王家、旃陀罗家，这些地方你不要去。如果你若去了，就是所行不圆满，就为贤圣善人所呵责。

「此二显示无所讥毁尸罗清净」，如果你的轨则，威仪路也是轨则圆满，所作事轨则圆满，于诸善品加行处所圆满，所行的圆满，这两种圆满「显示无所讥毁尸罗清净」，显示你这个人，你这个修行人，别人都不会讥嫌你，不会毁谤你，你的尸罗是清净的，是这样意思。

《披寻记》六〇一页：

显示无所讥毁尸罗清净者：谓由轨则圆满，随顺世间，不越世间，及于非所行处能善远离，于余无罪所有行处知时而行，由是不为世间之所讥毁，是名无所讥毁尸罗清净。

「显示无所讥毁尸罗清净者：谓由轨则圆满，随顺世间，不越世间」，随顺世间大众，你不要有怪现象，就不越世间。「及于非所行处能善远离」，不应该去的地方不要去。「于余无罪所有行处」，其他，除了那五种地方你不要去，其他的地方你若去，没有什么罪过，是没有过失的所有行处。「知时而行」，但是也不是时时的要去的，你要知道时，这个时间可以去，这个时间是不可以去。「由是不为世间之所讥毁，是名无所讥毁尸罗清净」，是这样子。这是把轨则圆满和所行圆满解释完了。这第五支：

于诸小罪见大怖畏者：显无穿缺尸罗清净。

「于诸小罪」，什么叫做「小罪」呢？你犯了这个过失，小小的用一点功力就能还净，你就清净了；小小的动作，对首忏悔，罪过就没有了，这叫「小罪」。「见大怖畏者」，是什么呢？我犯了这种过失，心里面顾虑，我不要因为这件事令人家讥嫌我、议论我，使令我的名誉流布到诸方去都讥嫌我；不要因为这一点的过失，使令我的圣道有障碍，这叫「见大怖畏」。「显无穿缺尸罗清净」，表示你的戒是很完整的、很圆满的，不会有一小事，穿了一个洞；或者这个碗、这个钵是很完整的，忽然间缺了一个口，这是不圆满了。表示你的戒就是圆满的清净，这样意思。

《披寻记》六〇二页：

显无穿缺尸罗清净者：谓由于微小罪见大怖畏，不亏身业，不亏语业，无缺无穿，名无穿缺尸罗清净。

「显无穿缺尸罗清净者：谓由于微小罪见大怖畏，不亏身业，不亏语业」，我的身体表现出来的行为没有不圆满的地方，我说出来的话也没有什么过失，这就叫作无缺，也叫作无穿，名叫「无穿缺尸罗清净」。

受学学处者：显无颠倒尸罗清净。

「受学学处者」，这是最后一个。「显无颠倒尸罗清净」。这个「受学学处」，在后文〈声闻地〉上解释，是说你这个人受了戒以后，你在师长那里，要接受师长的教导。「学处」就是戒；「受学」，接受师长的教导去学习。师长这样教导，你这样接受学习。并且在二百五十条戒之外，还有很多很多的戒，你也要接受学习，受持清净，那叫「受学学处」。「显无颠倒尸罗清净」，《披寻记》解释：

《披寻记》六〇二页：

显无颠倒尸罗清净者：由于学处求受善巧欲晓悟故，随所教诲无增无减而能受学。又于所说学处，若文若义能无倒受，由是于戒能令无犯，名无颠倒尸罗清净。

「显无颠倒尸罗清净者：由于学处求受善巧欲晓悟故」，在这个「学处」，在戒上，你能够求受，自己去希求，能够接受，你在这上得到善巧的智慧；知道这样是持、这样是犯，怎么样叫清净，怎么样叫不清净，你都通达了，叫做「善巧」。「欲晓悟故」，明白一点说，就是你若受了戒，你要知道这个戒，叫「欲晓悟故」。「随所教诲」，因为你想要明白，怎么办法才能明白呢？就要随顺师长的教诲，「无增无减而能受学」，你也不要增多，加上你私人的意见，不要增；也不要减，不要把佛的意思、师长的意思减少了，而能够这样的接受教导去学习。「又于所说学处，若文若义能无倒受」，不颠倒的接受，就是违背了原来的正意，你生出来一个特别的解释，那就不对了，「能无倒受」。「由是于戒能令无犯，名无颠倒尸罗清净。」这一条倒是很重要！

申四、结成

如是六支极圆满故，增上戒学，与余方便作所依止。

「如是六支极圆满故」，这是第四科「结成」。「如是六支」，前面这六支配合四种尸罗清净。「极圆满故」，就是对于戒来说，已经很圆满了。「故，增上戒学，与余方便作所依止」，这六种戒，你极圆满了的这个增上戒学，它能为其它的方便作所依止。其它的「方便」，就是增上心和增上慧，为它作基础，你就有资格、有能力去学习增上心、学习增上慧了，所以是极圆满的。

未二、第二句（分二科）　申一、标

四、乐住成就者：显示增上心学方便。

「四、乐住成就者」，现在是「第二句」。前面解释第一句：「应圆满六支」，这个第一句解释完了。现在解释第二句，分两科，第一科是「标」。

「四、乐住成就者」，四种乐住成就者，是什么呢？这是「标」。为「显示增上心学方便」，这表示你对于增上心学的方便，你要努力的学习这个定。第二科是解

「释」。

申二、释

四种静虑名四心住、现法乐住，故名为乐。

「四种静虑名四心住」，就是初禅、二禅、三禅、四禅，就是色界的四禅，这叫四种心住。「心住」，也就是心安静的不散乱、不动乱，叫做「住」。为什么叫「乐住」呢？「现法乐住，故名为乐。」这个「现法」，就是你现在的色受想行识里边就有快乐，有勇猛的轻安乐；你心里面明静而住之中，有强烈的轻安乐，这叫做「现法乐住，故名为乐」。这是指定说的。

未三、第三句（分二科） 申一、标

于四各四行智慧常清净者：依增上慧学说。

「于四各四行智慧常清净」，这是第三科，是第三句和第四句，解释这个颂。分两段，申一是「标」。「于四各四行智慧常清净」，这是「标」。底下第二：「依增上慧学说」，这两句是根据增上慧学来说的，宣说的。

申二、释

谓于苦集灭道四圣谛中，一一皆有四行，即无常等。增上慧学，由此净智之所显故。

「谓于苦集灭道四圣谛中，一一皆有四行」，这第二科解「释」。这个「于四各四行」，是于四谛里边，每一谛里边有四种行法，这是属于智慧，它是能清净你的心，使令你能断惑证真的。「谓于苦集灭道四圣谛中」，一一谛中皆有四种行法。那四种行呢？「即无常等」，这四种行。「增上慧学，由此净智之所显故」，佛开示我们的增上慧学，就是由此……四四一十六，这十六种清净的智能显示这个增上慧学的。

《披寻记》六〇二页：

谓于苦集灭道四圣谛中一一皆有四行等者：〈声闻地〉说，由四种行了苦谛相：谓无常行、苦行、空行、无我行。由四种行了集谛相：谓因行、集行、起行、缘行。由四种行了灭谛相：谓灭行、静行、妙行、离行。由四种行了道谛相：谓道行、如行、行行、出行。（陵本三十四卷一页）。

「谓于苦集灭道四圣谛中一一皆有四行等者：〈声闻地〉说，由四种行了苦谛相」，由四种行法就能明白这个苦谛的相貌。苦谛究竟是怎么回事情？「谓无常行、苦行、空行、无我行」，简单解释一下：

「无常行」，待缘而有，有生灭故，名为无常。苦谛究竟是什么？就是我们的色受想行识，色受想行识是因缘而有。因缘而有，原来没有而后有，有了又没有，在有的时候有生住异灭的变化，所以叫作无常；有变化的，它是无常。你若修止观的时候，观察色受想行识是无常的，叫「无常行」。

「苦行」，这个色受想行识是苦，《大智度论》上解释：如荷重担。我们现代化的城市，好像都是把东西都放在车上，但是落后的地方，我是乡村的人，我只看这个境界。乡村的人，多数是自己担，有什么东西担在肩上，或者在背上背着，要走几十里路，很辛苦，我也做过这种事情，很辛苦啊！你说辛苦，我放下来，你不担，不可

以，一定要担到目的地才可以，所以如荷重担，所以是很辛苦啊！是逼迫性，此苦逼迫性，这是苦。生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，更是苦啊！这是「苦行」。

我们凡夫这个心执着，所以苦就来了；这个圣人，若得圣道的阿罗汉，他还有色受想行识的，但是他不苦了。因为什么不苦？不受故。以不受一切法故，得阿罗汉，他心不执着了，不执着这色受想行识了，所以苦而不苦。我们从这个地方知道，我们有什么事情的时候，「哎呀！这个人不讲道理，他触恼我」，对的，这个话也没有错，是他不讲道理触恼我，使令我苦。但是我们从佛法上看呢，也因为你心里面执着，你若有圣道的智慧的时候，不受，不执着的时候，就不苦。世间上、社会上的有权利的人，他作事情呢，他心里愿意怎么作就怎么作，你不如他意，他有权利改变你，你不可以不听话的。而我们一般的凡夫也是一样，「你不可以触恼我」，也是对的，大家都有生存的自由，你不可以触恼我，我也不应该触恼你，这话也是对的。但是佛法不是这个意思，佛法也是有这个意思，我们制戒的时候，这个戒，布施、持戒、忍辱也是，你不要触恼人，这是对的。但是佛法根本的地方，不是这个；就是改变自己，佛法的道理是改变自己。我这个心于一切法不受，所有的问题都解决了，佛法是这样子的。所以这个地方，这个苦啊，所以用佛法来讲，因为你内心里分别执着才是苦的，所以这个「苦行」。这样你若修止观的时候，你就应该这么修，先修八苦、三苦这么修；然后你分别是我内心里执着才是苦啊！

「空行」，「空行」是什么呢？色受想行识里面没有我，所以叫作「空」。色受想行识里边都是无常变化的，这里边没有常恒住不变异的我。色受想行识本身都是刹那刹那的变化，生灭变化，它不是我，它里边也不是另外还有一个我的，也没有；所以这个叫空。

「无我行」，我是什么？是自在的意思，自由自在的意思。没有这件事，没有这个自由自在的东西可得，所以叫「无我行」。或者这样讲也可以，就是执着我有两种：一个是五蕴之外有一个我，五蕴之外有一个我，有个常恒住的我；没有，就叫做空。五蕴，色受想行识都是刹那刹那因缘变化，它是不自在的，所以它也不是我，即五蕴不是我，叫做不自在；另外也没有我，叫空。另外也没有我呢，这里面有两个意思：就是另外这个我也在五蕴里边住，但是他和五蕴有别体，五蕴是五蕴，我是我，但是这个我住在五蕴里边，这是一个意思。第二个意思，这个我住在五蕴之外，也有这个意思。总而言之是说，五蕴里边另外没有我，五蕴也不是我，所以叫「无我行」。

「由四种行了集谛相」，前面是由四种行了苦谛相，这底下解释第二个：「由四种行了集谛相」，去明了、观察，这个「了」是明了，也是观察的意思；思惟观察集谛，四谛里面那个集谛的相貌。怎么样观察呢？「谓因行、集行、起行、缘行」，用这四种行来观察。

这个「因行」，就是它为苦恼的因。这个「集」，总相来说呢，我们有色受想行识，它是由因缘有的，由因行。我们昨天讲那个所得自体，那个自体主要是指果报主，指阿赖耶识说的。这个自体是所得，谁是能得？就是因。这个因是谁？因就是无明，就是我们执着有我就是无明，不知道无我也是无明，不知道三宝、四谛，这都是；这无明是很多。这十二缘起，前面我们在学习十二缘起那个地方解释无明，就是无明它是众苦之因，也就是我内心里面执着，所以才有苦；我若不执着，你怎么触恼我，我也没有苦。这个执着是众苦之因，也就是无明，「因行」。

这个「集行」，「集」是什么呢？无明它不停留在它那个位子上，它要动，就是造出来种种的业力，或者造福业，或者造罪业，造不动业，这个就是「集」。这个业，你造的这个业，这个业……，根本没有苦嘛，能积聚苦，给你积聚很多的苦恼给

你受，你自己造的，这个叫做「行」。无明缘行这个行，无明是「因行」，缘行的行是「集行」，它有集成众苦的力量，叫「集行」。

「起行」，这个「起行」是什么呢？别的文上有说生行，这个地方说起行。就是你这个无明一动，造了福业、罪业、不动业，这个时候就在阿赖耶识里面熏成了业的种子，在你自己的心里面造成了业力的种子，那个业力的种子就叫做「起行」，那个业。因为你造作的时候，你无明一动，造作福行、罪行、不动行，在时间上刹那刹那都过去了；虽然过去了，但是在心里面，将来果报的因成就了。那么这样说呢，在十二缘起上说，就是识名色六入触受，就是这些种子，将来得苦报的种子叫做「起行」。

这个「缘行」就是爱取，爱取有；由爱取有来滋润以前的这些业力，去得生老死的果报，那就叫做「缘行」。这都是集谛，叫做集谛。这是由这四种相，去观察集谛的相貌。

「由四种行了灭谛相」，由四种行去观察灭谛的相貌。那四种行呢？「谓灭行、静行、妙行、离行。」这个「灭行」，就是集谛灭了，前面说这个集谛灭了，也就是主要是说烦恼灭。要烦恼灭，这个行才能灭。烦恼灭故，叫做「灭行」。你修学戒定慧的时候，这个烦恼灭了，这叫做「灭行」。「静行」，是苦谛灭了，不苦了。这苦若来了的时候，心里面不寂静；现在苦灭了的时候，这时候苦集二谛都灭了，心里面寂静，「静行」。「妙行」，这个时候苦集二谛都灭了的时候，这个是大寂静安乐的境界，所以叫做「妙行」。「离行」，就是永久也不退转了，远离一切退转的事情，就是永久的解脱了，这叫做「离行」。

「由四种行了道谛相，谓道行、如行、行行、出行。」「道行」是什么呢？一切圣人修学戒定慧，是证真义路，就是证悟诸法实相的道路，叫做「道行」；就是戒定慧。它是得涅盘的一条道路，就叫「道行」。「如行」，前面是证真，这个是断惑；如行是断惑，前面证真，这叫断惑，断惑、证真。这个「如」是如理，一切烦恼都不合道理，不如；现在你能断除去烦恼，就如于理了，叫如理行。这两个「道行」、「如行」，就是证真和断惑，这两个是总说的。底下这个「行行」，单独提出来你修学戒定慧，令你心不颠倒，能令你心不颠倒，这叫做「行行」。修行是什么？就是令心不颠倒，叫做「行行」，心不颠倒。这个「出行」，你成功了，这个道谛修成功了，让你永远的出离三有，就是得大解脱了，叫「出行」。「（陵本三十四卷一页）」解释得非常的详细，这十六行解释得非常详细。

我刚才解释的是根据《俱舍论》和《杂集论》解释的。现在看看《阿毗达磨杂集论》，才知道《俱舍论》解释的不圆满，才知道它解释的不圆满。你看看这个《瑜伽师地论》，它非常的详细，很广很广的。我最初学习，我初出家那一年就学过十六行，但不懂，说了老半天也不懂。但是那时候还没有看见《阿毗达磨杂集论》、《俱舍论》、《瑜伽师地论》、《成唯识论》，还没有读，后来才读，所以我感觉到唯识的经论太好了，它就是说得非常的明白，非常的如理。

巳二、次第生起（分二科）　午一、总标义

初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应者：此颂显示增上三学次第生起。

前边这一大段文，是说的成办方便，成办戒定慧这个圣道的方便，圣道的方法。下边是第二段「次第生起」，它是有一个次第的，有前后的次第。分两科，第一科「总标义」。

「初善住根本」，这是前面这个颂文：「初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应」，这是牒这个颂文。这个颂文说什么事情呢？「此颂显示增上三学次第生起」，它的现起是有前后的次第的，你不能乱这个次第。这是「标义」。底下「别释颂」，分三科，第一科是「初学」。

巳二、次第生起（分二科） 午一、总标义

初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应者：此颂显示增上三学次第生起。

「初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应者」，这是第二科「次第生起」。这个梵天王的申请，请法之后，世尊回答他。头一个颂是「略标」，第二科「次四十九颂广辨」，这里分两科，第一科「初十五颂总说三学」。这一科里分十一科，第一科是「成办方便」，这一科讲完了。现在是第二科「次第生起」，就是戒定慧它的生起有次第。分两科，第一科是「总标义」，「总标义」里边先举颂。「初善住根本，次乐心寂静，后圣见恶见，相应不相应者」，这是这个颂，这个颂标出来。「此颂显示」，这是总标义，标出这个颂的大义。这个颂有什么义呢？「显示增上三学次第生起」，显示这个戒定慧的三学，它是有一定的次第生起的。这是「标义」。底下第二科「别释颂」，分三科，第一科是「初学」。

午二、别释颂（分三科） 未一、初学

根本者：谓增上戒，由后二种，是此初学所流类故。

「根本者：谓增上戒」，这个颂的第一句：「初善住根本」，这句话是什么意思呢？「谓增上戒」，就是所学的这个戒法。「由后二种，是此初学所流类故」，因为什么叫做「根本」呢？「由后二种」，就是后边的增上心、增上慧这两种。「是此初学」，是此增上戒，增上戒是佛教徒初开始所应学习的法门。增上心、增上慧是戒所流类故，由戒流出来的一种功德；增上心也是从增上戒流出来的，增上慧也是从增上戒流出来的，所以它们两个是同一类，所以叫做戒就是根本了。这是这一句话。所以，佛教徒初开始应该「善住根本」。

未二、第二学

既具尸罗，由无悔等次第修习，能得第二心乐静定。

这是「第二学」，就是第二增上心学，也就是那个颂的第二句：「乐心寂静」。「既具尸罗」，这位佛教徒他既然具足了增上戒。「由无悔等次第修习，能得第二心乐静定」，由于你能够持戒，持戒清净的时候，心里面不会悔恨；你若犯戒的时候就有悔。「无悔等」，还有其余的功德。「次第修习」，按照那个次第去修习。「能得第二心乐静定」，就得到第二增上心的寂静；心里面欢喜这个寂静，所以也能够努力地学习奢摩他。

未三、第三学

心得定者，见如实故，能得第三成就圣见，远离恶见。

这是后两句：「后圣见恶见，相应不相应者。」「心得定者」，说是我们这个散乱心，由于持戒，修定就容易成就，就得定了的时候，有什么好处呢？「见如实故」，能够证悟诸法实相的真理，有这样的功德。「能得第三成就圣见」，由定的殊胜的力量，它有殊胜的堪能性，能使令修行人成就第三个增上慧；这个增上慧是圣人的智慧境界，所以叫「成就圣见」。「远离恶见」，远离凡夫错误的思想。

《披寻记》六〇三页：

成就圣见远离恶见者：如实知见，是名圣见。与此相违，是名恶见。由成就圣见，释颂圣见，名相应义。由远离恶见，释颂恶见，不相应义。

「成就圣见远离恶见者：如实知见，是名圣见」，「如实」，这个诸法的真实相与你所见的是一样的，你所见的真实相与诸法的真实相是相同的，所以叫做如实见。这个「知见」，智慧叫做「知」，定叫做「见」。「是名圣见」。「与此相违，是名恶见」，你不能见到诸法真实相，那就叫做恶见。「由成就圣见，释颂圣见」，「成就圣见」解释颂里面「圣见」那句话，名叫做「相应义」；「相应」就是成就的意思。「由远离恶见，释颂恶见，不相应义。」这个颂解释完了。

巳三、清净渐次（分二科）　午一、总标义

先净乐静虑，及于谛善巧，即于诸谛中，应生远增长者：此颂显示三学次第清净差别。

「先净乐静虑，及于谛善巧，即于诸谛中，应生远增长者」，这是第三科。前面是第二科，生起的次第。这底下第三科「清净渐次」，分两科，第一科是「总标义」。「总标义」里边也是先举颂。「先净乐静虑，及于谛善巧，即于诸谛中，应生远增长者」，这是举颂。「此颂显示三学次第清净差别」，这是标义。底下解释这个标义，分三科，第一科是「初学」。

午二、别释颂（分三科）　未一、初学

先净者：是初学。

第一句颂，「先净」这一句话，是初学的增上戒；因为持戒，身口得清净。

未二、第二学

乐静虑者：是第二学。

「乐静虑者」，这是第二科，是「第二学」。因为持戒以后，就欢喜修学定，增上心，就得定的轻安乐，所以叫做「乐静虑」。说乐ㄌㄜˋ也可以，说乐ㄧㄠˋ也可以，是「第二学」。

未三、第三学（分二科）　申一、总

于谛善巧者：是第三学。

「于谛善巧者」，这是「第三学」。分两科，第一科是「总」。颂上说：「及于谛善巧」，这句话是「第三学」，就是增上慧学。这是总说。底下第二科是「别」说，分三科，第一科是「道谛」。

申二、别（分二科）　酉一、道谛

又于如是谛善巧中应生者：谓道谛，应生起故。

「又于如是谛善巧中应生者」，这个「应生远增长」，「应生」是什么意思呢？「谓道谛」，就是四谛里面的道谛。「应生起故」，这个苦谛、集谛，这是众生本来

就是有的，从无始劫来这个惑业苦的流转就是有了，就是没有道谛；现在相信了佛法呢，就应该生起道谛，就是戒、定、慧了。前面说「先净乐静虑」，就是已经有了戒，有了定，增上心；现在说「道谛应生起」，就是毘钵舍那的智慧应生起。当然这个先要学习经论，才能有这样的智能。这是「应生起」这个字，解释完了。

酉二、苦集谛

应远者：谓苦、集谛应远离故。

「应远者」，这是第二科，就是「苦集谛」。「谓苦、集谛应远离故」，我们无始劫来有这个色受想行识；有这个色受想行识，它就是苦谛、也是集谛，它也是苦谛、也是集谛，应该要弃舍它。这个地方可是有问题，我们这个第六识虚妄分别、颠倒迷惑，我们若是努力的学习佛法，我们能认识自己这个贪瞋痴的活动，这是错误的，我们应该远离、应该弃舍。但是末那识和阿赖耶识也是色受想行识里边的识，你能认识它是错误吗？你很难。说是第七识末那识执着我，也是非常微细，这个我见也很微细，它有我痴、我见、我慢、我爱，很微细，不容易认识。这个第八识，阿赖耶识这个无分别的境界，也不是苦受，也不是乐受，它这个无分别境界，你知道它是个大苦恼的地方吗？这是众苦之本，你能认识吗？你可能认为它就是我的本来面目了！这个地方还是不容易认识的。但是现在我们由前面的胜义伽他，佛的开示，加上弥勒菩萨的解释，我们才知道那不是本来面目。「应远离故」，应该弃舍。那里边有两个问题：一个问题，那里边无始劫来惑业苦的种子，都在那里边，隐藏在那里边，是一个污秽的地方；这是第一。第二，这个阿赖耶识是所得自体，是异熟，是名言种子和善恶业所得的果，所得的果报，所以它不是一个好东西。「谓苦集谛应远离故」。

酉三、灭谛

应增长者：谓灭谛，软中上品烦恼，次第数数渐断，增长灭故。

「应增长者」，酉三是「灭谛」。「谓灭谛」，叫做「应增长」。什么道理呢？「软中上品烦恼，次第数数渐断，增长灭故」，我们的烦恼，有软品的烦恼、有中品、有上品；这个修学圣道的时候，先断上品烦恼，然后是中品，然后是软品。这「数数」的，你数数的修学毗钵舍那，在奢摩他里面修这个毗钵舍那，你这个毗钵舍那的力量渐渐地增长，那么这个烦恼也逐渐地消灭，刹那刹那的消灭这个烦恼，越灭就越多，最后就完全消灭了。所以这个「灭」是灭烦恼的意思，这个「灭」字指烦恼的消灭说的。这个「灭」，最初灭的时候，小小的灭烦恼，最后逐渐地增长，灭的更多了，最后究竟清净，那么这叫做清净的渐次。

巳四、成败果证（分二科）　午一、举颂

于诸学处中，有四趣三所，远离于二趣，于二趣证得者：

「于诸学处中，有四趣三所」，这是第四科「成败果证」，分二科，第一科是「举颂」。「于诸学处中，有四趣三所，远离于二趣，于二趣证得者」，这是「举颂」。底下「别释」，分二科，第一科先解释「初二句」。分二科，第一科是「标」。

午二、别释（分三科）　未一、初二句（分二科）　申一、标

此颂显示于增上戒、心、慧学处，由所修学有成败故；随其所应，所得果报，四趣差别。

「此颂显示于增上戒、心、慧学处，由所修学有成败故」，这先标大意；显示佛教徒对于这个「戒、心、慧」的所应「学处」，「由所修学有成败故」，有的人成功了，有的人失败了，所以有成败的不同，这个颂表示这个意思。「随其所应，所得」的「果报」有「四趣」的「差别」，有四种趣的差别。这是「标」。底下第二科解「释」，分三科，第一科「增上戒果」。

申二、释（分三科）　酉一、增上戒果

谓于欲界人天所摄所有善趣，是增上戒成所得果；即于欲界余趣，所有恶趣，是增上戒败所得果。

「谓于欲界人天所摄所有善趣，是增上戒成所得果」，这里边的意思就是说，在欲界里面的人，欲界里面的天，「所摄」，属于这个范围内的。「所有善趣」，欲界的人天是善业所趣之处，所往之处，你到那个地方；你若造善业，你就会到人天那个地方去，叫做「趣」。这个「善」是什么善呢？「是增上戒成所得果」，你能持戒清净，就会得到这个果报，得人天的果报。这是善趣。

「即于欲界余趣」，欲界里边有善趣，善趣之余，另外还有一个趣所摄，那就是「所有恶趣」，就是三恶道了。三恶道是「增上戒败所得果」，你破戒了，不管你受戒不受戒，你做这种恶事，你就去得这个果报的。不要误会：「我受戒，我破戒，我会到三恶道；我不受戒，我就不到三恶道」，不是这个意思。你不受戒，你做了恶事，你是更厉害。这是说到善趣、恶趣。

酉二、增上心果

色无色界，天趣所摄所有上趣，是增上心果。

这是第二科「增上心果」，色界定、色界天，无色界定、无色界天，这都是天趣所摄的所有，叫做「上趣」；就是在欲界之上。这个是「增上心果」，你成就了色界定，成就了无色界定，你就会得这样的果报，你就到那个地方去了。

酉三、增上慧果

三界所不摄涅盘趣，是增上慧果。

这个善趣、恶趣、上趣，这三个趣，这底下一个涅盘趣，一共是四个趣。这个涅盘趣，是欲界、色界、无色界所不摄的，它不属于三界的；是超过了三界了，就得大解脱了，就是涅盘趣。「是增上慧果」，是你成就了无漏的圣道了，你就到那个地方去，到涅盘那里去。这是前二句解释完了，就是：「于诸学处中，有四趣三所」，这二句说完了。「远离于二趣，于二趣证得者」，这是后二句，第二科。

未二、后二句

于如是诸趣中，远离前二善趣、恶趣已，应证后二上趣及涅盘趣。此言显示，世出世间，二道所得。

「于如是诸趣中」，远离前二个趣，一个善趣、恶趣，远离这个趣。「应证后二上趣及涅盘趣」，这是佛菩萨慈悲开示我们，你应该成就后边二个趣，就是上趣和涅盘趣，成就这二个，前面的善趣和恶趣都不是好事情。「此言显示，世出世间，二道所得」，这句话：「远离前二善趣、恶趣已，应证后二上趣及涅盘趣」这句话，是告诉我们：世间的增上心和出世间的圣道，这二道是我们应该成就的。

《披寻记》六〇三页：

于诸学处中有四趣三所等者：欲界善趣及与恶趣，是二趣应远离。色无色界上趣及涅盘趣，是二趣应证得。如是四趣略摄为三，名为三所：谓欲界善趣恶趣为一，色无色界上趣为一，及涅盘趣为一应知，余文易了。

「于诸学处中有四趣三所等者：欲界善趣及与恶趣，是二趣应远离。色无色界上趣及涅盘趣，是二趣应证得。如是四趣略摄为三，名为三所」，就是三个地方，三个处所。「谓欲界善趣恶趣」，这是一个处所。「色无色界上趣为一，及涅盘趣为一应知」，这就叫做「三所」，三所四取。「余文易了」。

巳五、别总修习（分二科）　午一、举颂

二安住二种，一能趣涅盘，渐次为因缘，纯杂而修习者：

这是第五科，前面是「成败果证」，这底下第五科「别总修习」。分二科，午一「举颂」，先举这个颂。「二安住二种，一能趣涅盘，渐次为因缘，纯杂而修习者」，举这个颂。底下第二科「别释」，分二科，第一科先解释「前二句」话。又分二科，第一科「二安住二种句」。又分二科，第一科「最初位」。

午二、别释（分三科）　未一、前二句（分二科）　申一、二安住二种句（分二科）　酉一、最初位

于此颂中，显示最初增上戒学、增上心学，渐次能为增上心学、增上慧学，安住因缘。

这是「最初位」。这个「最初位」怎么讲呢？就是我们这个凡夫，初开始学习佛法的时候这个程度，这就叫做「最初位」。这个「最初位」也叫做资粮位，或者叫做外凡位。这个时候，最初先要学习增上戒学，学习增上戒，然后要学习增上心学，学习定。「渐次能为增上心学、增上慧学，安住因缘」，你最初学习增上戒呢，能为增上心学安住因缘；而后来成就了增上心学，就能为增上慧学安住因缘，就是这样意思。这个最初的时候，学戒的时候就是学戒，学定的时候就是学定，学慧的时候就是学慧，是个别的学习，最初就是这样子。

酉二、中间位

显示中间增上慧静虑律仪所摄增上戒学，能为二种安住因缘。

这又是一种安住因缘。所以有二种安住因缘，这是第二种。「显示中间」，前面是「最初位」，这是「中间位」，这个「中间位」就是内凡，就是加行位，是暖、顶、忍、世第一这个时候。这个暖、顶、忍、世第一的时候，这个时候和前面就不同了，就是有进步了。这个时候的增上慧，因为这个时候有了静虑的律仪所摄增上戒学，你这个时候就是得到禅定了，你得到静虑，得到色界四静虑，得到初禅、二禅、三禅、四禅了。得到色界四禅的时候，这个时候就有定共戒；因为得了禅定的人，他这个心里面没有欲界的欲了，没有这色声香味触的欲了，所以他这个戒自然是清净的，叫做定共戒。没得定的时候，散乱心持戒的时候，是很难得、很难得的事情。说这个时候，你得到色界定的时候，同时你心里面就有戒，叫定共戒。而在这个禅定里边，你又修学增上慧，就是学毗钵舍那的智慧；这个毗钵舍那的智能是要学习经论，才能有这样的智能。你成就了这样的功德的时候，「能为二种安住因缘」，能为无漏的定、无漏的智能作安住因缘，是这么回事。这又是一种安住因缘。

前边初开始受戒、学戒的时候，这个时候虽然也是能得到无漏的智慧，但是距离

的还是远一点，因为是散乱心，还要学奢摩他的。等到成就奢摩他了，色界的四静虑成就了这个时候，你再修毗钵舍那，才是无漏的定慧因缘，安住因缘，这样子。这是第二个「中间位」。

申二、能趣涅盘句

显示最上一种，能为涅盘安住因缘。

这是第二科，第二科就是最后、最后位，后位，前面是最初位和中间位，这是「能趣涅盘句」，这是最后位。

「显示最上一种，能为涅盘安住因缘」，「最上一种」是什么呢？就是你已经……，若按小乘佛法来说，就是已经得初果以上了，得了初果以上，你有无漏的智慧了，这个无漏的智慧是「最上一种」，这是最殊胜的，最殊胜的功德。这个无漏的智慧，「能为涅盘安住因缘」，这无漏的智慧，他继续地在修行的时候，就能断除去所有的见烦恼、爱烦恼，就能得涅盘了。所以这个无漏的智慧能为涅盘安住因缘，是这么意思。这是涅盘句，能趣涅盘句。第一句是「二安住二种」，第二句「能趣涅盘」。底下「渐次为因缘，纯杂而修习者」，这是后二句。

未二、后二句

当知此中显示修习若别、若总，随其所应。

这就是这一句话。这几句话的意思，「此中显示修习」圣道，修习戒定慧有「别」修、有「总」修的不同。「随其所应」，最初位、中间位乃至到后位，随其所应有别修、有总修的不同。

《披寻记》六〇四页：

二安住二种一能趣涅等者：谓安住定及安住慧，是名安住二种。此中二别：谓最初位修习增上戒学，能为增上心学安住因缘；修习增上心学，能为增上慧学安住因缘，是名第一安住二种差别。于中间位修习增上慧及静虑律仪所摄增上戒学，能为无漏增上心学、增上慧学二种安住因缘，是名第二安住二种差别。由是颂言二安住二种。证无漏已，于中慧学，名为最上。依此慧学修习一切，能为涅盘安住因缘。由是颂言一能趣涅盘。当知此中于最初位修习唯别，于中间位总别修习，于最上位修习唯总，依是义说随其所应。由是颂言渐次为因缘，纯杂而修习。别修三学名纯，总修三学名杂应知。

「二安住二种一能趣涅盘等者：谓安住定及安住慧，是名安住二种」，这个定慧安住二种。「此中二别」，这里有二个差别。「谓最初位修习增上戒学，能为增上心学安住因缘」，最初的时候修习增上戒，你学戒、持戒，就是戒，此中没有定，你心里面还是散乱的。但是你能持戒，就能为增上心学作安住因缘。「修习增上心学，能为增上慧学安住因缘」，你这个戒学习好了，持戒清净，然后你再修学定；修学定的只是定，这里没有慧，但是它能为慧作安住因缘，能帮助慧成就，所以说「能为增上慧学安住因缘」。「是名第一安住二种差别」，这就是最初位，最初的时候安住二种差别，就是增上心、增上慧二种安住因缘。

「于中间位修习增上慧及静虑律仪所摄增上戒学，能为无漏增上心学、增上慧学二种安住因缘，是名第二安住二种差别」，在中间位的时候，就是你的静虑奢摩他成功了，奢摩他成功的时候，这个时候有了定共戒了，也有毗钵舍那的慧，中间位修习增上慧及静虑律仪所摄的增上戒。这就不是以前散乱心的持戒，不同了。「能为无漏

增上心学、增上慧学二种安住因缘，是名第二安住二种差别」。

当然这个增上心学里边也有一点差别，譬如说你先得到欲界定，欲界定就是未到地定的安住因缘。那么你在欲界定里面继续修这个未到地定，未到地定修成功了，那么它又是色界的四静虑的安住因缘，这也有这个差别。这个戒呢，先是律仪戒，而后得到定共戒，定共戒再进一步就是道共戒，道共戒就是圣人了，它也有这个差别。那么这个智慧呢，你最初没得定的时候是散乱分别慧，得了定的时候，这个慧就是不散乱了，但是还是有漏的智慧；得了圣道以后，那是无漏的智慧了，也是有差别的。

「由是颂言二安住二种」，这一句话解释完了。

「证无漏已，于中慧学，名为最上」，「证无漏已」，就是得了初果以上了，得了无生法忍以后了。「于中慧学」，是最为殊胜的。「依此慧学修习一切」，依此慧学修习一切法门。不管是你自己用功，你修学戒，戒也是无漏的，是道共戒；修学定，定也是无漏的；修学一切的功德都是无漏的了。「能为涅盘安住因缘」，那就能得到圣道，得涅盘了。「由是颂言一能趣涅盘。」

「当知此中于最初位修习唯别，于中间位总别修习」，这底下解释这句话：「渐次为因缘，纯杂而修习者」，这个「纯杂」怎么讲法呢？这个「杂」就是总，「纯」就是别。这地方说：「当知此中于最初位修习唯别」，就是一样一样的修习，你修学戒，只是学戒，那个定慧都没有；你修学定的时候，定里还没有慧；但是学定的时候一定是有戒，这里面还有这个问题。「于中间位总别修习」，在中间位的时候，有的时候也还是一样一样修习。如果你不入定的时候，你持戒清净，那就是属于戒，而没有定；你若入定的时候，你没修毗钵舍那，那里面没有慧，但是有戒、有定。若是修毗钵舍那的时候，得了禅定以后，在禅定里边修无漏的观慧的时候，此中有戒、有定、有慧；所以在中间位的时候，修这个戒定慧，有总、有别的不同。「于最上位修习唯总」，在最上位，也就是得了圣道以后，你要修行的时候，那一念心里边也有增上戒、增上心、增上慧，都具足的，这有这个差别。「依是义说随其所应。由是颂言渐次为因缘，纯杂而修习」，「纯」，纯修习戒，纯修习定，纯修习慧，就是别修；「杂」就是合在一起，就是总修了。「别修三学名纯，总修三学名杂应知」，你有增上慧的时候，这个圣人的无漏的证慧出现的时候，这里边有戒、有定的，一定是总修的。这是这一个颂解释完了；「别总修习」，这个解释完了。

巳六、成满先因（分三科）　午一、增上戒学

最先离恶作，最后乐成满；诸学是为初，于此学聪叡者：此颂显示由增上戒学，以无悔等，渐次修习，为后转因。

「最先离恶作，最后乐成满；诸学是为初，于此学聪叡者」，这是第六科，前面是第五科，这是第六科「成满先因」。分三科，第一科是「增上戒学」。这是举这个颂：「最先离恶作，最后乐成满；诸学是为初，于此学聪叡者」，这是引这个颂。这底下标其大意。「此颂显示由增上戒学，以无悔等，渐次修习，为后转因」，这个颂的意思，是表示由增上戒学，由于我们受持清净戒法，以无悔等的功德，渐次地修习，为后来的功德展转生起的因缘。

《披寻记》六〇四页：

最先离恶作最后乐成满等者：此中最初由无悔故，名离恶作。无悔故生悦，生悦故心喜，心喜故身安，身安故受乐，即此受乐为最后边，名乐成满。此于三学为初方便，于此修学生引发慧，故名聪叡。

「最先离恶作最后乐成满等者：此中最初由无悔故，名离恶作」，你如果犯戒了，心里就会后悔，有悔恨，不高兴我所作的事情。这个「恶」就是厌恶；「作」，自己作了恶事了；不高兴自己作这种恶事，所以叫做「恶作」。但是你若持戒，就没有悔，就不悔恨，不悔恨也就「名离恶作」，就远离了恶作这件事，这么意思。

「无悔故生悦」，前面说「以无悔等」，那个「等」字，这底下就说出来「等」什么呢？「无悔故生悦」，你没有悔恨，你心里面就喜悦；我心里自己检查自己的身口意都是清净的，没有染污，没有过失，心里面就喜悦。「生悦故心喜」，你心里面有喜悦，有悦心里面就喜乐。喜乐什么呢？我这样子我可以为圣道的基础，我没有恶，我就生悦，有这样基础，将来能生善，所以心里面就会有喜。「心喜故身安」，心里面有喜的时候，你心里面有喜乐的时候，你这四大就调和，这个心理影响到生理，身体就安和。「身安故受乐」，就受快乐，就受到快乐；这就是为禅定作因缘了，为轻安乐作因缘。「即此受乐为最后边」，你能够持戒清净，最后能得到乐。「名乐成满」，最后乐成满。「此于三学为初方便」，这在三学里面，这是最初方便，就是戒。「于此修学生引发慧，故名聪叡」，你对戒上这样努力的学习，能引发出来一种智慧，所以叫做「聪叡」。这个持戒清净了，心里面会有一种智慧，那叫做「学聪叡」。当然，持戒清净这是智慧的行为。

午二、增上心学

由此智修净，净生乐成满，诸学是为中，于此学聪壑者：此颂显示由增上心学、修所成慧，最胜善根，渐次生故，为最上学因。

「由此智修净，净生乐成满」，这是第二科「增上心学」。「由此智修净，净生乐成满，诸学是为中，于此学聪叡者」，这是引这个颂。底下：「此颂显示由增上心学、修所成慧」，这个颂是显示，你前面的增上戒学，最后乐成满之后，你继续努力地向前进修，成就了增上心，得了定了。得了定的时候，在禅定里边就有毗钵舍那成就了，叫修所成慧。「最胜善根，渐次生故」，就是前面戒成满的时候，最后乐成满；乐成满，增上心学、修所成慧也成满，就是展转的次第。「最胜善根，渐次生故」，这个修所成慧到后来就是无漏的智慧成就了，所以这个是渐次地引发出来殊胜的善根。「为最上学因」，这个增上心是最殊胜的无漏的智慧的因缘，所以叫作「由此智修净，净生乐成满，诸学是为中，于此学聪叡」，是这样意思。

《披寻记》六〇五页：

由此智修净，净生乐成满等者：谓由心得正定，能如实知，能如实见；如实知见，故能起厌；厌故离染；由离染故，便得解脱；得解脱故，证无所作究竟涅盘。如（声闻地）说。（陵本二十八卷二页）此中道理应准彼释，复次当知如实知见，即以修所成慧为其体性，此于五善根中，最为殊胜，是故名为最胜善根。

「由此智修净，净生乐成满等者：谓由心得正定，能如实知，能如实见」，心得正定之后，在定里面修毗钵舍那，就能如实知、如实见。「如实知见，故能起厌」，你真实有智慧了，你就会有厌离世间的这些惑业苦的事情。「厌故离染」，厌故就离染，离欲界的欲，也能离色界、无色界禅定里面的欲，叫「离染」。「便得解脱」，就是解脱了三界的见烦恼、三界的爱烦恼，「便得解脱」。「得解脱故，证无所作究竟涅盘」，就成就了无为的涅盘境界。「如〈声闻地〉说。（陵本二十八卷二页）此中道理应准彼释。复次当知如实知见，即以修所成慧为其体性」，这个如实知、如实见，就是修所成慧为其体性，为如实知见的体性。「此于五善根中」，就是信进念定慧，「最为殊胜，是故名为最胜善根」，这是这样意思。

午三、增上慧学

从此心解脱，永灭诸戏论，诸学是为尊，于此学聪叡者：此颂显示由增上慧学，能为最胜涅盘果因。

「从此心解脱，永灭诸戏论，诸学是为尊，于此学聪叡者」，这是第三科「增上学慧」。「此颂显示由增上慧学，能为最胜涅盘果因」，这和前面意思……说过了。

《披寻记》六〇五页：

从此心解脱永灭诸戏论等者：于有余依涅盘位中，诸种子灭，诸烦恼尽，名心解脱。若入无余般涅盘界，若异不异，死后当有或当无等，一切戏论不能说故，是名永灭戏论。

「从此心解脱永灭诸戏论等者：于有余依涅盘位中，诸种子灭」，「有余依涅盘」，这个「诸种子灭」，这个见烦恼的种子、爱烦恼的种子都灭了。「诸烦恼尽，名心解脱」，这个心解脱是这样意思。「若入无余般涅盘界，若异不异，死后当有或当无等」，若入了无余般涅盘的时候，就是真如的境界了。这个真如的境界和一切有为法，是「若异不异」，或者「死后当有或当无等」，这都是「戏论」，这一切的戏论「不能说过」，不能表达无余涅盘的境界的，「是名永灭戏论」。

巳七、学行离合（分二科）　午一、非共（分二科）　未一、增上戒学（分二科）　申一、举颂

若行趣不净，亦趣于善趣，是行说为初，当知此非共者：

这是第七科「学行离合」，有离、有合的不同，就是戒定慧互相离，戒是戒，不和定慧相合，也有相合的。午一「非共」，分二科，第一科是「增上戒学」。又分二科，第一科「举颂」。「若行趣不净，亦趣于善趣，是行说为初，当知此非共者」，这是「举颂」。第二科「释义」。

申二、释义

此颂显示增上戒学，若有败毁，为恶趣因；若能成立，为善趣因。此是不共，离后二学，亦能成故。

「此颂显示增上戒学，若有败毁，为恶趣因」，若是这个佛教徒他破了戒的时候，那将来就到恶趣的世界去受苦了，这是恶趣的因缘。「若行趣不净」，那就是持戒不清净，破了戒，到三恶道，「为恶趣因」。「若能成立，为善趣因」，若是你能成立清净的戒法，那你就能生到人天的善趣。「此是不共」，这个戒也可以说是不共。怎么叫做「不共」呢？「离后二学，亦能成故」，这个人他不修学增上心，也不修学增上慧，只是持戒，这个戒也可以成立的，这个戒能成立的。你单独学习戒，持戒清净，也是能成就的，所以叫做「不共」。就是不和增上心、增上慧合作，我单独只是持戒，其他的我不学习，这件事也能成就。

未二、增上心学（分二科）　申一、举颂

若行趣清净，非诸趣究竟，是行说为中，当知亦非共者：

「若行趣清净」，这底下第二科「增上心学」，先举颂：「若行趣清净，非诸趣究竟，是行说为中，当知亦非共者」，这是「举颂」。底下「释义」。

申二、释义

此颂显示中间学行离欲界欲，得清净故，名趣清净；未能尽离上界欲故，亦未永拔欲随眠故，不得名为于诸趣中究竟清净。此离最上亦能成辨，故名不共，非离最初。

「此颂显示中间学行离欲界欲，得清净故，名趣清净」，「此颂显示中间学」，就是增上心是在增上戒、增上慧的中间，你学习这个定，你学习修行这个定，成功了的话，「离欲界欲」，欲界的色声香味触的欲是放弃了，那么「得清净」，心里面很清净，没有……，欲是染污，没有欲嘛，心清净故。「名趣清净」，这叫做趣清净；就是趣向，向于清净那一方面去了，就是得了禅定了。

「未能尽离上界欲故」，得到禅定之后，你离开了、弃舍了欲界的欲的染污，所以可以名之为「清净」。但是你还没有能够全部的弃舍色界、无色界的欲，你还有染污。色界、无色界是上界，你对于禅定你还有欲，这个欲你还没有能够灭除，这是一个过失。「亦未永拔欲随眠故」，这欲界的欲，你是不现行而已，那欲界欲的种子你还在，还在你心里面隐藏着，你没能够永久的灭除去欲界欲的种子。故「不得名为于诸趣中究竟清净」，所以你若成就了增上心，虽然也很了不起，但是不是在诸趣中最究竟、最清净的，还不是最好的东西。

「此离最上亦能成办，故名不共」，说是这个增上心，他能够离开欲界的欲，也是很殊胜了，但是他没有成就最上，「此离最上」，他没有具足；这个「离」就是不具足，不具足这个最殊胜的毗钵舍那的无漏的智慧。「亦能成办」，这个增上心也能成办。你没有那个无漏的智慧，这个禅定还是能成功的，故名叫「不共」。但是这里面有增上戒，它和增上戒一定是共有的、和合的。「非离最初」，所以不离最初，它还是不离开最初的增上戒，增上戒还是有；它是离开了那个殊胜的增上慧，但是戒还是有。这是中间的这个颂。这个「增上心学」这一科解释完了。

午二、必共（分二科）　未一、举颂

若行趣清净，于诸趣究竟，是行说为尊，当知此必共者：

这是第二科。前面是说「不共」，这底下第二科说「必共」，决定是共有的。分两科，第一科是「举颂」，第二科是「释义」。

未二、释义

此颂显示最上学行，三界诸欲皆远离故，亦能永拔诸随眠故，于诸趣中最为究竟。不离前二能独成办，故名必共。

「此颂显示最上学行，三界诸欲皆远离故」，此一颂是表示最殊胜的增上慧学，你修行这一个法门的时候，欲界、色界、无色界的诸欲完全的弃舍了，没有了。「亦能永拔诸随眠故」，也能够永拔欲界欲、色界、无色界欲的种子，把它灭除了，灭除了就是永久的灭除了。「于诸趣中最为究竟」，善趣、恶趣、上趣，这一趣是最殊胜、最圆满的。「不离前二能独成办」，这个增上慧学，它不可以单独的成辨，不可以离开前面增上戒、增上心单独成功；一定要有增上戒，也要有增上心，才能够成就增上慧的，「故名必共」。所以，戒定慧还有这样的共、不共的差别。

巳八、智愚果相（分二科）　午一、初半颂（分二科）　未一、举颂

若有学无学，当知并聪叡者：

这底下第八科「智愚果相」，有智果、有愚果。分两科，第一科是「初半颂」，未一「举颂」。「若有学无学，当知并聪叡者」。

未二、释义

此初半颂，显示于三学中，聪叡者相。有正学故，无邪学故。

「此初半颂，显示于三学中，聪叡者相」，若有学习这个戒、定、慧，乃至到学习到圆满，这些事情。「当知并聪叡」，这些都是有智慧的人。「此初半颂，显示于三学中，聪叡者」的「相貌」。怎么叫做「聪叡」？「有正学故，无邪学故」，你学习佛所说的戒、定、慧，那你就是正学，没有邪学。你有爱、有见，有见烦恼、有爱烦恼，不管你外相表示什么，你内心里面有见烦恼、有爱烦恼，那就都叫做「邪学」。你能破除去见烦恼、破除去爱烦恼，那你叫做「正学」。这是前半颂，底下后半颂，是「举颂」。

午二、后半颂（分二科）　未一、举颂

若有学无学，当知并愚夫者：

这是「举颂」。第二「释义」。

未二、释义

此后半颂，显示于三学中，愚夫之相。有邪学故，无正学故。

这个「愚夫之相」，就是你内心里面的思想，不管你用什么名字来表达，只要是都在增长邪知邪见，增长爱烦恼，增长欲烦恼，增长执着，那都是愚夫之相。「有邪学故，无正学故」，是这样意思。这个梵天王问：「云何学、无学？」现在这里作这么一个解释。

巳九、成满渐次（分二科）　午一、举颂

若弃舍摄受，亦断除麤重，及现见所知，是受持三学者：

这是第九科「成满渐次」，分两科，第一科「举颂」。「若弃舍摄受，亦断除麤重，及现见所知，是受持三学者」，这是举颂。底下第二科「释义」。

午二、释义

此颂显示，若能弃舍家亲属等所摄受故；若能断除三摩地障诸麤重故；若能现见四圣谛相所知理故，如其次第，三学成满。

「此颂显示，若能弃舍家亲属等所摄受故；若能断除三摩地障诸麤重故」，这是第二科。这个「弃舍摄受」，这句话怎么讲呢？「若能弃舍家亲属等所摄受故」，弃舍这个家，把这个家弃舍了。弃舍家，什么呢？就是弃舍了亲属。弃舍了亲属是什么意思呢？就是弃舍了爱。这个「摄受」就是爱的意思；弃舍了爱，这叫做「弃舍摄受」。

「若能断除三摩地障」，说是我弃舍了爱，我出家了；出家了，你还没得禅定，有三摩地的障。这个你出家以后，你持戒不清净，也是三摩地障；饮食不知节量，吃得很多，也是三摩地障；你不守护你的眼耳鼻舌身意，你的眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，你不守护你的心，那也是三摩地障；自己行住坐卧，一切时中作一切事的时候，自己不能正知而住，那也是三摩地障；老是散散乱乱、随随便便的，那都是三摩地障，都是「诸麤重故」，都是麤重。「若能断除三摩地障诸麤重故」，这是

第二句「亦断除麤重」故。

「若能现见四圣谛相所知理故」，若能现见四谛，「及现见所知」这句话怎么讲呢？「若能现见四圣谛相」，能看出这执着是苦啊！其实知道是苦这句话，蚊子来咬你会痛，这谁不知道呢？这个痛的苦，谁不知道呢？谁都知道。就是一般的如意的境界，一般的色声香味触令你如意的境界，这是苦，你不知道，你不容易知道。进一步呢，这阿赖耶识是苦，是大苦聚，你不知道，你不容易知道。所以这个事：「若能现见四圣谛相」，能见苦谛，这是圣人才知道的。这个五取蕴苦，是不容易知道是苦的。说能知道是集，「哎呀！我现在烦恼动了，是不对的」，你能知道自己烦恼动是不对，都不容易；知道苦，知道集，知道是灭，知道圣道，更不容易了。所以「若能现见四圣谛相所知理故」，那就是这句话：「现见所知」。「如其次第，三学成满」，如这个次第，你的戒、定、慧三学就满了，就成功了。

巳十、差别因缘（分二科） 午一、初半颂（分二科） 未一、举颂

若有缘无缘亦细麤显现者：

「若有缘无缘亦细麤显现者：此初半颂，显后二学及最初学，如其次第有缘无缘，细麤差别。」在「思择伽他义」这一大科里面分三大段，第一段「建立胜义伽他」，第二段「建立意趣义伽他」，第三段「建立体义伽他」。这个「胜义伽他」讲过了，现在是「建立意趣义伽他」，这一大科里面分二科，第一科「结前生后」，第二科「举颂广释」。又分二科，第一科是「举经颂」，第二科「长行释」。长行释里边，第一科是「初颂梵王赞请」，第二科「余颂世尊告说」。在释尊回答梵王的请法里边分二科，第一科是「初一颂略标」，第二科「次四十九颂广辨」。广辨里边分二科，第一科「初十五颂总说三学」，这一科里面分十一科，现在是第十科「差别因缘」，这个因缘有差别。这一科里面分二科，第一科「初半颂」，分二科，第一科是「举颂」。「若有缘无缘亦细麤显现」，这二句是半颂。是什么意思呢？底下是「释义」。

未二、释义

此初半颂，显后二学及最初学，如其次第有缘无缘，细麤差别。

「此初半颂，显后二学及最初学」，就是显示后边增上心学、增上慧学，「及最初学」就是增上戒。「如其次第有缘无缘，细麤差别」，有这二种差别。

《披寻记》六〇六页：

若有缘无缘亦细麤显现等者：定慧二学是心所法，说彼有缘；戒摄身语，说彼无缘，是名三学有缘无缘差别。定慧二学是无色法，难可现见，说彼名细；戒摄身语，易可现见，说彼名麤，是名三学细麤差别。

「若有缘无缘亦细麤显现等者：定慧二学是心所法」，这个增上心就是定，定和慧这二种增上学是属于心所有法，是心王所有的作用。「说彼有缘」，就是这个定和慧它是心体上的作用，它是有缘虑的作用的，「说彼有缘」，就是它有分别心。「戒摄身语」，这个增上戒，在三业身语意上说，它是属于身和语这一方面的功德。「说彼无缘」，它不是心所有法，所以它没有分别，「说彼无缘」。「是名三学有缘无缘差别」，这个戒定慧，定、慧是有缘虑的，戒是无缘虑的，有这样的差别。「定慧二学是无色法」，它不是地水火风的这种物质的东西。「难可现见」，这个定、慧，你不容易看见它，它不是青黄赤白这个色法。「说彼名细」，它是微细的一种境界。「戒摄身语，易可现见」，佛为我们制定的戒，是来轨范我们的身语这二个部份，所以它容易看出来；你身体表现出来的行动，你的语言表现出来的内容，我们容易明白。「说彼名麤」，就是它的形相很显著的。「是名三学细麤差别」。这样说，有缘无缘和细麤的显现，这个戒定慧三学有这样的差别。

午二、后半颂（分二科） 未一、举颂

由受持远离言发悟所引者：

前边是「初半颂」，这是第二科「后半颂」。分二科，第一科是「举颂」，就是后半颂把它标出来。「由受持远离言发悟所引」，这是标出来。底下第二科解释它的

道理。

未二、释义

此后半颂，显初、中、后，如其次第，引发因缘。谓誓期所引故，身心远离所引故，由他言音内正思惟所引故。

「此后半颂，显初、中、后，如其次第，引发因缘」，这后半颂里面说的什么道理？「显示初、中、后」，这个「初」就是戒，「中」就是定，「后」就是慧；这戒定慧如其先后的次第，引发的因缘。这个戒，什么因缘发出来的？定和慧，什么因缘成立的呢？出现的呢？「如其次第，引发出来」，把它建立出来，这个意思。

「谓誓期所引故」，这个戒是「誓期所引」。这个「期」，就是你的希望，你的愿力；这个「誓」，就是特别诚恳。所以「誓期」，就是诚恳的愿力引发出来的戒。就是这位佛教徒，他愿意受戒，他愿意受五戒，愿意受八关斋戒，愿意受比丘戒、比丘尼戒、沙弥戒、沙弥尼戒、式叉摩那尼戒，愿意受菩萨戒，他有诚恳的愿，由这样的愿才引发出来这件事。「由受持远离言发悟所引」，这个受持，你想要持戒，就是原来你有誓期的愿力，因为你相信有因有果，所以不敢做恶事，我愿意受持如来所制定的戒法。由于这个愿心，才有戒的成立的，由这样的因缘引发出来的戒。

「身心远离所引故」，这个「受持」是第一句，第二句就是「远离」。这个「远离」是什么呢？是身远离和心远离，「所引故」，这个增上心，这个禅定，由身远离、由心远离引发出来的定力。「由他言音内正思惟所引故」，这个增上慧从那里来的呢？「由他言音」，由于佛菩萨的法语、法音，这是一个因缘。第二个因缘，你内心有正思惟，依据佛菩萨的法语，你内心里面去思惟法语的道理，这样就会引发出来增上慧，增上慧是这样引发出来的。「由受持远离言发悟所引」，这个「发悟」，就是由佛菩萨的言音，加上你内心的正思惟，就引发出来增上慧。这个「悟」就是智慧，引发出来这个增上慧。

《披寻记》六〇六页：

身心远离所引故者：不与在家及出家众共相杂住，独一无侣，是名身远离。远离一切染污无记所有作意，修习一切其性是善，能引义利定地作意，及定资粮加行作意，是名心远离。如〈声闻地〉说。（陵本三十卷八页）

「身心远离所引故者：不与在家及出家众共相杂住，独一无侣，是名身远离」，修学禅定要修远离法，怎么叫做「远离」呢？就是不与在家众、出家众共相杂住，不要和他在一起居住。「独一无侣」，单独你一个人，没有伴侣，你一个人在一处住，是名叫做「身远离」。

「远离一切染污无记所有作意，修习一切其性是善，能引义利定地作意，及定资粮加行作意，是名心远离。」这个「心远离」是什么？就是远离一切染污的作意，远离一切无记的作意。这个染污的作意，这个贪瞋痴的这些烦恼的作意。无记呢，就是也不是善、也不是恶的这些无记的作意。这二种作意，你都要停下来。「修习一切其性是善」，那么这二种作意停下来，内心里面怎么样作意呢？就是你要「修习一切」，就是很多的。「其性是善」，它的体性是好的。怎么叫做好？「能引义利」，这样的作意能引发出来功德，现在能引发出来功德，将来还能引发出来功德，叫做「义利」。「定地作意」，属于禅定的作意，就是奢摩他的止了。这奢摩他的止，譬如说像数息观、不净观这一类的，那么这些定地作意。「及定资粮加行作意」，另外呢……，这个前边「能引义利定地作意」，这是你在静坐的时候内心里面的作意。「及定资粮」，就是定的前方便的这一些加行作意，你要努力做的事情。

定地资粮的作意，我们前边已经解释过，这里面一共有五种：第一个就是「持戒清净」，你一定要受戒、持戒清净，这是第一个。第二个就是「守护根门」，就是「根律仪」，你这个眼耳鼻舌身意，你要保护它，叫它清净，不要放纵它，这是一个很重要的事情。第三个是节饮食，「饮食知节量」，因为没有饮食不行，但是你要有量，你不能吃的太少，你不可以吃太多，这样子要有节量才可以。第四个是「悟寤瑜伽」，就是睡眠不能太多，初夜、后夜你都不可以睡觉，就是中夜你休息。这个后面的文有说清楚：昼夜六时，昼三时、夜三时，加起来就是六时，那么昼夜加起来是二十四小时，但是印度人大概地分成六个时，用六来分二十四，四六二十四，就是昼三时，每一时就是四个小时，就是四个钟头。那么白天的三时，你要用功修行，夜间的这个三个时，初夜和后夜也要修行，就是中夜你休息休息。按这样说呢，就只能睡四个钟头觉，你不可以睡太多，那么这叫做「悟寤瑜伽」。最后一个就是「正知而住」，一切时，行住坐卧，你心里面老是明明白白的，不要有其它的杂染，正知而住。那么，这就是定的资粮。这个佛菩萨有大智慧，他知道一切法是因缘有，每一法有每一法的因缘，那么这禅定要靠什么因缘有呢？就是这些因缘：一个是持戒清净，一个是守护根门、根律仪，饮食知节量，再修悟寤瑜伽，能够正知而住，然后你修奢摩他，你就会能得禅定，所有的问题都解决了。如果你的忍耐……，反正是有困难的时候就随它，那就不行，那就是定的资粮你没有修好。这是定的资粮加行作意，「是名心远离」。

现在这半个颂：「由受持远离言发悟所引」，三增上学就是这样的因缘建立的。

巳十一、不具具等（分二科）　午一、举颂

初学唯有一，第二学二种，第三学具三，慧者皆超越者：

一共是分十一科，现在是第十一科「不具具等」。分二段，第一段是「举颂」。「初学唯有一，第二学二种，第三学具（足）三（种），慧者皆超越」，这是「举颂」。底下是「释义」。

午二、释义

此颂显示，初一不共，中不离初，上不离二。超彼一切，当知无学是阿罗汉。

「此颂显示，初一不共」，这个颂表示什么呢？初一个，初开始的增上戒学，它可以不共于第二种、第三种，那个增上心、增上慧可以没有，单独有增上戒，增上戒也可以成立的，所以是「不共」。「中不离初」，这个就是「初学唯有一」，「第二学二种」呢，就是「中不离初」；这个增上心学不能离开增上戒，你一定要有增上戒，才能学习增上心的。「上不离二」，就是最殊胜的增上慧学，它不能离开增上戒、增上心，一定是具足三个的。「超彼一切，当知无学是阿罗汉」，最后这一句：「慧者皆超越者」，这个「慧」是指谁说的呢？就指阿罗汉，这个无学说的，无学就是阿罗汉，他能超彼一切人。

《披寻记》六〇六页：

超彼一切当知无学是阿罗汉者：此中一切，谓诸有学应知。

「有学」就是初果、二果、三果，都不如第四果阿罗汉最殊胜，是这样子。

辰二、次三十四颂别显三学（分三科）　巳一、初二十一颂明增上戒学（分四科）　午一、受持戒相（分二科）　未一、略标义

不毁坏尸罗，于学誓能顺，轨范无讥论，于五处远离者：此后显示受持戒相。

「不毁坏尸罗，于学誓能顺，轨范无讥论，于五处远离」，前面是第一大科，一共有十五个颂，就是总说三学；现在是第二科，是有三十四个颂，是别显三学，个别的显示增上戒、增上心、增上慧。分三科，第一科「初二十一颂明增上戒学」，分四科，第一科是受持戒的行相，分二科，第一科是「略标义」。这第一个颂：「不毁坏尸罗，于学誓能顺，轨范无讥论，于五处远离」，这是第一个颂。「此后显示受持戒相」，前面是五个颂说完了，以下的颂是显示受持增上戒的相貌。这是略标这个颂的大意。底下第二科「配释颂」，分六科，第一科「安住净戒」。

未二、配释颂（分六科）　申一、安住净戒

不毁坏尸罗者：谓安住净戒。

「不毁坏尸罗者」，这个颂的第一句：「不毁坏尸罗者」。「谓安住净戒」，就是这位佛教徒，他能安住在清净的戒法上面，不违犯的意思。

申二、守护别解脱律仪

于学誓能顺者：谓守护别解脱律仪。

「于学誓能顺者」，这是第二句。「谓守护别解脱律仪」，就是他行住坐卧，经过色声香味触法，日常生活里边，随时随处他能守护他的别解脱律仪，就是一条一条的都能守护清净，而不毁犯，就能解脱了烦恼。

申三、轨则无犯

轨范无讥论者：谓轨则无犯。

「轨范无讥论者」，这是第三句，是什么意思呢？「轨则无犯」。「谓轨则无犯」，前面是「安住净戒」、「守护别解脱律仪」，这是指重戒说的。这底下「轨则无犯」，只是轻微的事情；这些轨则你不违犯。我们曾经讲过，譬如说你拜佛，也有轨则；你读经，也有轨则；奉侍师长，也有轨则；说你去乞食去，也有轨则；就是做各式各样的善品加行都是有轨则的。这些事情，你都能如法如律的去做，而无违犯。这样子，你就「轨范无讥论」，就没有人来讥嫌你、议论你、批评你了，这么意思。

申四、所行无犯（分二科）　酉一、配

于五处远离者：谓所行无犯。

「于五处远离者」，这是第四科「所行无犯」，分二科，第一科是「配」。「谓所行无犯」，你所活动的地方没有违犯。这是先说这么一句话，底下解释。第二科解「释」，分二科，第一科是「总标列」。

酉二、释（分二科）　戌一、总标列

略有五处，诸苾刍等非所应行。谓王家、唱令家、酤酒家、倡秽家、旃荼罗及羯耻那家。

「略有五处，诸苾刍等非所应行」，有五个地方，这个比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼，乃至优婆塞、优婆夷，「非所应行」，你不应该到那个地方去。是那五个地

方？「谓王家」，王家就是国王、大臣这些人，你不要同这些人来往。「唱令家」，这个唱令家是什么呢？就是犯罪的人，另外有人负责来宣布这个有罪人的罪状，到各处去宣传，说这个人犯了什么什么罪，犯了什么什么罪，那叫作「唱令家」。负责这些事情的人，你不要同他来往，唱令家。「酤酒家」，就是贩卖酒的地方，你不要到他那边去。「倡秽家」，就是淫女家，也不要去。「旃荼罗」，旃荼罗翻个炽恶，就是执行死刑犯的这些人。执法的人判这个人死了，判这个人死罪的时候，由那个人来执行这个死刑的时候，这些人叫「旃荼罗」。「及羯耻那家」，羯耻那翻一个什么呢？翻个杀狗人，杀狗的人，或者是管理牢狱的这些人，你和这些人也不要来往。这底下第二科「随难释」。

戊二、随难释

唱令家者：谓屠羊等。由遍宣告此屠羊等，成极重罪，多造恶业，杀害羊等故。

「唱令家者：谓屠羊等」，就是杀害生命的这些人。「由遍宣告此屠羊等，成极重罪，多造恶业，杀害羊等故」，这些人你不要同他来往。

申五、于诸小罪见大怖畏

若无犯出离无恶作恶作者：显示于诸小罪见大怖畏。如其出离，亦无恶作；如其恶作，亦无有犯。

「若无犯出离无恶作恶作者」，这是第五科，是第五段「于诸小罪见大怖畏」，这样意思。「若无犯出离无恶作恶作者：显示于诸小罪见大怖畏」，这表示这个佛教徒他对小小的过失，他会看见很大的恐怖的事情；不要说是大罪，小小的罪，他就有大的恐怖。「如其出离，亦无恶作」，小小的罪……，你有这样的认识，小小的罪你就有恐怖心，你就不敢犯这个小罪。如果有的时候，一时的失掉了正念，你犯了这个小小的过失的时候，你赶快发露忏悔，叫做「出离」。「亦无恶作」，若是你根本是警觉，你根本不犯，就是没有这个恶作；就是做了这件事以后，心里面不欢喜，不欢喜自己所做的事情，所以叫做「恶作」。「如其恶作，亦无有犯」，就是那样的恶作的事情，你不违犯。

《披寻记》六〇七页：

若无犯出离无恶作恶作等者：谓于小罪见大怖畏，是故无犯；由无犯故，无有恶作；或时或处失念而犯，寻便速疾如法发露，令得还净。由是释言如其出离，亦无恶作。又恶作罪于罪聚中是轻品罪，由于小罪见大怖畏，此亦无犯。由是释言如其恶作，亦无有犯。

「若无犯出离无恶作恶作等者：谓于小罪见大怖畏，是故无犯」，你有这样的心情，这个小罪你就不会违犯的。「由无犯故，无有恶作」，就不会有这样的过失。「或时或处失念而犯」，或者某一个时间，或者某一个地点，你忽然间失掉了正忆念，你就犯了这个过失了。「寻便速疾如法发露」，这个「寻」就是立刻地，你就很快地把自己犯的过失向一位比丘发露，把它坦白出来，向他忏悔。「令得还净」，使令自己恢复原来的清净，把这个过失忏悔清净。「由是释言如其出离，亦无恶作，又恶作罪于罪聚中是轻品罪」，我们佛教徒受的戒法里面，这个「恶作」是属于轻品罪，小小的过失。「由于小罪见大怖畏，此亦无犯」，你有这样的心情，也就不会犯这个过失。「由是释言如其恶作，亦无有犯」。

申六、受学学处

于彼学寻求，及勤修彼行者：显示受学学处。

这是第六科「受学学处」。「显示受学学处」，这表示你这位佛教徒愿意受戒，「学处」就是戒，你能接受这个所学的戒；这个戒是应该学习的，你能接受这个学习的学处，叫「受学学处」。

「于彼学寻求」，你这位佛教徒对于「彼学」，彼那个戒学去寻求，「我要去找一个善知识去受这个戒，要去寻求这个戒法」。受了戒以后，「及勤修彼行」，精勤地、特别谨慎地修学彼戒行，而不违犯，这叫做「受学学处」。

午二、尸罗成就（分二科）　未一、举颂

终无有弃舍，命难亦无亏，常住正行中，随毗奈耶转者：

这是「尸罗成就」。前面是「受持戒相」，这一科讲完了。这底下第二科「尸罗成就」，分两科，第一科「举颂」，第二科是「配释」。

未二、配释

此颂四句，如其次第显示常尸罗性、坚尸罗性、恒所作性、恒随转性。

就是显示这四句话。「终无有弃舍」，这是「常尸罗性」；从始至终，你不会违犯，舍掉了这条戒，「我不持这条戒了」，不弃舍，这就是「常尸罗性」。「坚尸罗性」，「命难亦无亏」，就是生命的难，这个时候就是有生命的危险，我也要持戒；宁可持戒死掉了，我不会因为命，我会犯这条戒，这就是叫做「坚尸罗性」，这个人持戒，持得非常坚固。「恒所作性」，「常住正行中」，这是「恒所作性」；不是短时期的，「我只是这一天我受戒」，不是短时期的。「恒随转性」，「随毗奈耶转」，随顺这个毗奈耶去活动；毗奈耶这样子，就这样作，毗奈耶是那样子，就是那样作，就是「随毗奈耶转」。

午三、尸罗清净（分二科）　未一、初半颂（分二科）　申一、略标义

修治誓为先，亦修治净命者：此初半颂，显示轨范及命清净。

「修治誓为先，亦修治净命者」，这是第三科。前面第二科是「尸罗成就」，这底下第三科「尸罗清净」。分两科，第一科是「初半颂」，「略标义」。

「修治誓为先，亦修治净命者：此初半颂，显示轨范及命清净」，这个「修治誓为先」，这句话是「轨范」的意思；「亦修治净命」，是「命清净」的意思。「命清净」这句话怎么讲呢？这个「命」就是生命，就是你这个生命生存的情况是清净的。这个话是什么意思？就是你生命所须，我们这个衣食住，有衣食住，我们这个生命才能存在，这个衣食住都是合法的，那么你这个生命就是清净的；如果非法来的衣食住，这个命就不清净了。明白一点说，就是这个财富不是非法来的，那就叫做「命清净」。这底下是解释，第二科是解「释誓言」，就是「修治誓为先」这句话怎么讲？

申二、释誓言

由诸轨范，先发誓愿，方乃修行，故名为誓。

这个「轨范」是什么？就是戒。这个「轨」，譬如车走的轨道，在轨道上走就是安全的，你若离开轨道就危险了。所以它是我们的一个轨范，是一个模范，我们就这

样做，照这样学习，那么就是这个戒，戒是我们的轨范。戒的轨范，要怎么样学习呢？「先发誓愿，方乃修行」，一开始你先要建立誓愿，就是「我决定要受持这样的戒，我要守护清净」，你要发这个愿。「修治誓为先」，你想要学习戒，来修治你的身口意，你要先发愿，你先要有这样的愿，而这个愿是非常的决定，这就叫做「誓」。这个「誓」是决定的意思、诚恳的意思。「方乃修行」，然后你再去学这个戒。「故名为誓」，这样解释。「修治为先」。这是单是解释这一句话。

未二、后半颂

二边皆远离，亦弃舍邪愿者：此后半颂，显示远离受用欲乐、自苦二边，及弃舍生天等愿故，尸罗清净。

「二边皆远离，亦弃舍邪愿者」，这是「后半颂」；初半颂解释完了，这是解释后半颂。这句话怎么讲呢？「此后半颂，显示远离受用欲乐、自苦二边」，这个「二边皆远离」，就是两个边你都远离，不学习。「显示远离受用欲乐、自苦二边」，就是佛教徒，尤其是出家人，受用欲乐这一边，你不要执着我要特别地满意。我受用的这个欲，衣食住各方面的，这个生存你非要有这些不可，但是你要求太高了，这个事情不对，要远离这个受用的欲乐。「自苦」，说是我不受用欲乐，修行很苦很苦的境界，也不要这样子。远离这个苦边，远离那个乐边，这两边你都要远离，就是适中就好了，这样意思。「远离」这一句话，也可以当个不执着的意思。就是我的生活衣食住的情形特别地好，你心里不执着；说这个因缘没有那么多，生活的情形很苦，心里面也不执着，那叫做「远离」，是这样意思。「及弃舍生天等愿故」，这个「亦弃舍邪愿」这句话，弃舍什么叫做邪愿呢？「及弃舍生天等愿故」，就是这个出家人，他心里面想：「感觉到人间太苦了，生天，天上特别乐。就是我学习种种的戒法，我将来生到天上去享天福」，心里面有这样的愿，这叫作邪愿。「弃舍生天等愿」，这个「等」是什么呢？就是欢喜名闻利养，这也是邪愿。所以一方面要弃舍二边，一方面要弃舍邪愿。「尸罗清净」，这样子呢，你的戒就清净了。

午四、令学清净及净殊胜（分七科）　未一、远离诸障碍法（分二科）　申一、举颂

于诸障碍法，终无有耽染，乱心法纔生，寻当速远离者：

这是第四科「令学清净及净殊胜」，这一科分七科，第一科是「远离诸障碍法」。分两科，第一科「举颂」，这四句话是举颂。底下第二，就是解释这四句话的道理。

申二、释义

此颂显示于诸根门不守护等，障碍清净所学法中，不见功德，无耽染故；于诸不善欲恚寻等，扰乱意法，虽暂生已，即除遣故；学得清净。

「此颂显示于诸根门不守护等，障碍清净所学法中，不见功德，无耽染故」，这个颂就是：「于诸障碍法，终无有耽染」，这个「诸障碍法」，什么是障碍我们持戒清净呢？就是「显示于诸根门不守护等」，就表示我们修行人的的眼耳鼻舌身意这六根，六根就是门。房子有门，可以出，也可以入；我们的眼耳鼻舌身意六根，也可以出，也可以入。外边有什么境界，由这个六根可以得到消息，可以入；你内心里有什么思想，也可以假藉这六个门表示出来，所以叫做「门」。所以我们这个眼耳鼻舌身意，你若不守护它，你放纵它贪瞋痴，「障碍清净所学法中」，就障碍你的戒律的清净，对于戒律的清净有障碍。「不见功德」，你若这样子，那就一放逸，就没有功德了。因此，「无耽染故」，你不要去爱着这个境界，你的眼耳鼻舌身意不要爱着色声香味触，你要保护它，叫它不要有贪瞋痴的活动，就是「于诸根门不守护等」。这是

「于诸障碍法，终无有耽染」，「无耽染故」。

「于诸不善欲恚寻等，扰乱意法，虽暂生已，即除遣故；学得清净」，底下：「乱心法才生，寻当速远离者」，这两句话的意思是什么呢？「于诸不善欲恚寻等」，前边的意思，是眼耳鼻舌身意这六个门，在色声香味触法上放逸，这是障碍你戒律的清净。如果我的眼耳鼻舌身意不在色声香味触法上攀缘的时候，那么就没有问题吗？也是有问题。「于诸不善欲恚寻等」，就是欲寻、恚寻也不是好东西。说我内心里面有欲的思惟分别，思惟五欲的境界，在五欲上虚妄分别，那叫做「欲寻」。这个「恚寻」就是愤怒，以前和谁不对，谁触恼我，心里面愤怒，叫做「恚寻」。还有一个「害寻」，这个恚寻和害寻我们以前也讲过，这个「恚寻」是很厉害的，就是心里愤怒，想要杀害这个人，叫「恚寻」。这个「害寻」呢，想要触恼他，叫做害寻。害寻比恚寻轻一点。欲寻、恚寻、害寻等，「扰乱意法」，扰乱你的第六意识，第六意根，第六意识的四念处的修行。

「虽暂生已，即除遣故」，如果你想要戒律清净能得圣道，你要怎么样呢？「虽暂生已」，就是暂时就生起来这个欲寻、害寻，「即除」，立刻就把它排除出去，立刻就把自己内心里的欲寻、恚寻、害寻，就把它消灭出去，你要这样子。你不要想：「他没有道理，他不应该触恼我」，这个修行人，只要我内心里面有不对，我就应该维持清净，不看别人的事情。所以「虽暂生已，即除遣故，学得清净」，你若这样学习呢，你的戒就得清净了。这是「于诸障碍法，终无有耽染，乱心法纔生，寻当速远离」，这是这一科。

未二、远离恶作失念（分二科）　申一、举颂

非太沈太浮，恒善住正念，根本眷属净，而修行梵行者：

这是第二科。前边是第一科，午四，第四科「令学清净及净殊胜」，分七科，第一科是「远离诸障碍法」，第二科是「远离恶作失念」。分两科，第一科是「举颂」，第二科是「释义」，第二科解释。

申二、释义

此颂显示远离微劣恶作故，远离非处恶作故，远离失念故，于究竟时及方便时，修行梵行皆得清净。

「此颂显示远离微劣恶作故」，这一个颂显示「微劣」，就是很微小的过失，表示这个，这叫做「太沈」。「远离非处恶作故」，那叫做「太浮」。这是两个。这个「太沈」，就是沉没。譬如说这个水，鱼沉没到下面去了，你不容易看得见；若是浮在水面上，你就容易看见了。所以「太浮」是很显著的意思；「太沈」是微细、不容易觉知的意思。「此颂显示远离微劣恶作」，叫做「太沈」；「远离非处恶作」，就是「太浮」。「远离失念故」，太沈也好，太浮也好，总而言之你失掉了正念，你才有过失的。「于究竟时及方便时，修行梵行皆得清净」，这个「究竟时及方便时」，就是你做那一样善品加行，譬如说是你静坐，或者是读经，或者是拜佛，或者是做什么事情。「究意时」，就是由开始经过中间到最后，都让它清净，这叫做「究竟时」；「修行梵行皆得清净」。「方便时」，就是一开始到中间，这是方便的时候；最后就是究竟园满了。这两个时间，你都要求自己修行梵行，就是持戒，「皆得清净」，这样意思。

《披寻记》六〇八页：

非太沈太浮恒善住正念等者：微劣恶作，是名太沈。非处恶作，是名太浮。如

〈声闻地〉释（陵本二十二卷八页）。于三世中，无有失念，遇有毁犯，如法还净，是名恒住正念。依止正愿，安住具戒，名根本净。轨则所行，皆悉圆满，名眷属净。余文易知。

「非太沈太浮恒善住正念等者：微劣恶作，是名太沈」，就是微细的过失，叫做「太沈」。这个微细的过失，譬如说小小的过失你犯了，你心里面无所谓，没有关系，你不去发露忏悔，那就叫做「太沈」。这小小的过失，别人不知道，只有你自己心里知道，那么这就是叫做「太沈」，这样意思，「是名太沈」。「非处恶作，是名太浮」，「非处恶作」是什么意思呢？譬如说是执着有我见、身见、边见、见取、戒取、邪见，那么这都是不合道理的地方，这是一种烦恼。这个身见，譬如说就是我见，执着有我，或者执着我是常，是常恒住不变异的，或者执着我是断灭的，这些邪知邪见，这些恶见，你心里面有忍可的意思，那就叫做「太浮」，这是不对的。「非处」，就是不合道理的境界，你在这个地方违犯了，有过失，那就叫做「太浮」。「如〈声闻地〉释（陵本二十二卷八页）」。「于三世中，无有失念」，这就是究竟的意思，「究竟时」。「遇有毁犯，如法还净」，偶然地你有毁犯，你能够如法如律的忏悔还净。「是名恒住正念」，这是恒善住正念。「依止正愿，安住具戒，名根本净」，根本眷属净，根本净、眷属净，这个「根本净」怎么讲呢？「依止正愿，安住具戒」，「依止正愿」，就是你想要得圣道，你出离生死，想要得无上菩提，想要得涅盘，这个正愿，安住在具戒上面。「名根本净」，这就是根本的戒法清净了。「轨则所行，皆悉圆满，名眷属净」，这就是微细的戒，就叫做「轨则所行，皆悉圆满」，叫做「眷属净」。「余文易知」。

瑜伽师地论卷十七

本地分中思所成地第十一之二

未三、远离懈怠放逸（分二科） 申一、总显义

应发勤精进，常坚固勇猛，恒修不放逸，五支善安住者：此颂显示由被甲方便无退精进故；修习五支不放逸故；令所修学，清净殊胜。

「应发勤精进，常坚固勇猛，恒修不放逸，五支善安住者」，这是第三科「远离懈怠放逸」，分两科，第一科「总显义」。

「此颂显示：由被甲方便无退精进故；修习五支不放逸故；令所修学清净殊胜」，这样意思。这个颂的意思，「显示由被甲方便无退精进」，这个「被甲」什么意思呢？这是说个譬喻，古代的战争，将军带上盔甲来保护自己的身体，不会受到伤害的意思。这表示什么呢？表示佛教徒，先要有誓愿、有愿力，我想要受戒，我想要持戒清净，你有这样坚定的意愿，那就叫做「被甲」。

被甲精进、方便精进、无退精进，这是三种精进，这个「应发勤精进」，这句话就是「被甲精进」的意思；你要发愿，我要精进的修学戒法，那就叫做「被甲精进」。「方便精进」，就是采取行动，前面「被甲精进」是发愿，发了愿以后，你就有行动去做这件事，那叫做方便。「无退精进」，就是遇见困难的时候，你不退转，你不会因为困难，我退下来，我不做了，不退，那叫做「无退精进」；另外一种无退精进，小小有一点成就，还没有完全成功，你还不会停下来，继续向前进，继续的修学圣道，这叫「无退精进」。这里面「应发勤精进」，这是「被甲精进」；「常坚固勇猛」这叫做「方便精进」；「恒修不放逸」就是「无退精进」，分这么三句。「修习五支不放逸故」，这底下这一句「五支善安住者」这一句，就是修习这五法，你不放逸故。「令所修学清净殊胜」，你能这样做，就使令你所学的戒法，是清净的、是特别殊胜，这样意思。

这是「总显义」，底下第二科「出五支」。

申二、出五支

五支不放逸者：谓去、来、今先时所作，及俱所行。

「五支不放逸者」，是什么呢？什么五支呢？「谓去、来、今先时所作，及俱所行」这五支，一个是过去，一个未来，一个现在「先时所作及俱所行」这五支。这五支你都做得到，而不放逸，就是令所学，「令所修学清净殊胜」了。

《披寻记》六〇九页：

应发勤精进常坚固勇猛等者：此中精进略显三相：谓被甲精进、方便精进、无退精进。如次义显起发圆满故，常恒无间故，心无下劣故；配释颂文， 随义应知。又不放逸五支所摄：一、前际俱行，二、后际俱行，三、中际俱行，四、先时所作，五、俱时随行。如菩萨地释。（陵本四十卷六页）

「应发勤精进常坚固勇猛等者：此中精进略显三相」，三个相貌，「谓被甲精

进、方便精进、无退精进。如次义显起发圆满故，常恒无间故，心无下劣故」，这是解释那三句。「应发勤精进」，这是起「发圆满故」。「常恒无间故」，这是「常坚固勇猛」这一句。「心无下劣故」，这是「恒修行不放逸」。

「配释颂文， 随义应知。又不放逸五支所摄：一、前际俱行，二、后际俱行，三、中际俱行，四、先时所作，五、俱时随行。如菩萨地释。（陵本四十卷六页）」，那么这叫做五支。「前际俱行」，就是过去，过去的时候，我如果有违犯戒
律的时候，我发露忏悔清净，那叫做「前际俱行」。二、「后际俱行」，就是将来，将来我如果失掉了正念，我有了违犯，我也发露忏悔，恢复清净，这叫「后际俱行」。三、「中际俱行」是现在，现在有违犯的地方，我也发露忏悔，恢复清净，这样的不放逸，一直的和自己其它的功德同时的修行，这叫做「俱行」。四、「先时所作」，这先时所做是什么意思呢？就是自己先发愿，我将来决定受持清净戒法而不毁犯，发这个愿。不管什么情形，我要持戒清净，这样子这叫做「先时所作」。五、「俱时随行」，就是指现在这个时候，刹那刹那都是现在，依据自己以前发的愿，一直的守护这个清净戒法而不毁犯，那叫做「俱时随行」。这是如〈菩萨地〉解释，这叫做五支，「五支善安住」。「应发勤精进，常坚固勇猛，恒修不放逸，五支善安住」。

这是第三科「远离懈怠放逸」。这底下第四科「远离摄受贪欲」，这里分二科，第一科「举颂」。

未四、远离摄受贪欲（分二科） 申一、举颂

当隐自诸善，亦发露众恶，得诸衣服等，麤妙皆欢喜，少随于世务，麤弊亦随转，受杜多功德，为寂离烦恼者：

这是两个颂，底下「释义」。

申二、释义

此二颂中，显示远离眷属贪欲，多欲不知足因故；及远离多欲不知足障净学因故，学得清净。

「此二颂中，显示远离眷属贪欲，多欲不知足因故」，这个显示「远离眷属」，这话是什么意思？就是出家了，从自己亲爱的人远离了，就是出家了；远离眷属的贪欲，爱着自己的眷属，现在远离了眷属。这个「多欲不知足」，这个你要和眷属常在一起，你的欲就会多，老是不知道满足，总是嫌少。「多欲不知足」，这是多欲不知足的一个因，就是和眷属在一起，会有这种过失。

「及远离多欲不知足」，前是远离多欲不知足的因，然后再「远离多欲不知足」，心理不要有多欲，要知足。「障净学因故」，为什么多欲不知足，这样的事情要远离呢？「障净学因故」。障碍你清净戒学的因，你要有多欲不知足，就使令你的戒学不容易清净。如果你能够远离的话，「学得清净」，这个戒就得清净。

《披寻记》六〇九～六一〇页：

当隐自诸善亦发露众恶等者：此中初颂，前二句显示远离眷属贪欲，非不出家能成办故。后二句显示远离多欲及不知足。〈声闻地〉说：沙门庄严，少欲喜足，翻彼应知。后颂显示远离多欲不知足，为净学障，少事少业少希望住，是名少随世务。于衣食等，若得麤弊，便自支持，是名麤弊随转。为断除贪故，受杜多功德。

「当隐自诸善亦发露众恶等者：此中初颂，前二句显示远离眷属贪欲，非不出家能成办故」，为什么要远离眷属贪欲呢？这个持戒清净，要不出家，是不能成功的；要不出家，这件事是办不到的。这个《披寻记》的作者韩清净，他是个在家居士，他现在还说了这句话了，你不出家，这个戒很难得清净，「非不出家能成办故」。

这个后二句「得诸衣服等，麤妙皆欢喜」：「显示远离多欲及不知足」。多欲，贪求很多、很多东西，多欲；得到了以后还不知足，还要继续贪求，这是「多欲」。「（声闻地）说：沙门庄严」，这个出家人以什么为庄严。在家人穿的衣服也好、饮食也好、住处也好、坐的车也是好的，一切一切都是庄严的。那么出家人以什么为庄严呢？「少欲喜足」这是出家人的庄严。「少欲喜足，翻彼应知」，这和在家人不同。

「后颂显示远离多欲不知足」，就是「少随于世务，麤弊亦随转，受杜多功德，为寂离烦恼」，这是后颂。「后颂显示远离多欲不知足，及净学障」，就是障碍你持戒清净。「少事少业少希望住，是名少随世务」，这个少事、少业、少希望住，这三句叫做「少随世务」。这一切的杂事，不是完全没有事情，因为我们有生命的存在，你就是要有事情，但是要尽量的减少、尽量的减少，那叫做「少随世务」。「于衣食等，若得麤弊」，衣服、饮食、卧具，这些得到的东西，不是好；衣服也不好，饮食也不好。「便自支持」，自己用这个粗弊的衣服、饮食来支持自己，「是名麤弊随转」。

「麤妙皆欢喜」。妙的欢喜，好的衣服、饮食，我欢喜；不好的也欢喜，这样子。「少随于世务，粗弊亦随转」，这样子的意思。「为断除贪故，受杜多功德」，这个「杜多」，旧的翻译叫头陀；头陀翻作中国话，翻个抖擞。这衣服有了灰尘，你摇动摇动，这个灰尘就掉下去了。这个「杜多」，就是在衣食住上不要有执着，爱着衣服、饮食、卧具、医药那就是有了尘垢了、污染了。若受这个十二头陀行，就把这些执着心都去掉了，是这样意思。也翻作淘汰，这个「杜多」翻作中国话，叫淘汰。也翻作浣洗，衣服有了尘垢，你把它洗清净；我的身口意，在衣服、饮食、卧具、医药上你有了执着就是不清净，要用这样的方法去掉自己的执着，这样意思。

未五、远离轨则亏损（分二科） 申一、举颂

当具足威仪，应量而摄受，终无有所为，诈现威仪相者：

这是第五科「远离轨则亏损」，分两科，第一科是「举颂」，第二科是「释义」。

申二、释义

此颂显示具足威仪故；不于他前诡现相故；凡所摄受善知量故；为修梵行资持寿命有所受故；学得清净。

「此颂显示具足威仪故；不于他前诡现相故」，这个「释义」，解释这个颂的道理。这个颂里面说的什么事情？是「显示具足威仪故」。说这个修行人，他是具足威仪的，这个行、住、坐、卧都是如法的，这是第一个意思。第二个意思，「不于他前诡现相故」，不于其他人的面前，有欺妄性的相貌，现出一种威仪来欺骗人，不这样做。

「凡所摄受善知量故」，这是第三个意思，这个「摄受」，在这里是祈求的意思。不论什么祈求，「善知量故」，他都能知道量，而不过分的祈求。「为修梵行资持寿命有所受故」，这个修行人他的目的，为了修学圣道，他需要支持这个寿命，所以要有所受。这个衣、食、住也还是需要的，但是要知量，要能够「学得清净」，要能这样学习，他的戒律就清净了。

未六、远离邪命亏损（分二科） 申一、举颂

不自说实德，亦不令他说，虽有所方求，而非现异相。从他边乞求，终不强威逼，以法而获得，得已不轻毁者：

这是第六科「远离邪命亏损」。「不自说实德，亦不令他说，虽有所方求，而非现异相。从他边乞求，终不强威逼，以法而获得，得已不轻毁者」。

这是「举颂」，底下解释，「释义」。

申二、释义

此二颂中，显示远离绮言说故、诡现相故、强威逼故、以所得利转招利故，令所修学清净殊胜。

「此二颂中，显示远离绮言说故」，这两个颂是说的什么事情呢？是「显示远离绮言说故」。这个修行人，他不是花言巧语，远离这些言说故，就是「不自说实德，亦不令他说」，这是「远离绮言说」。「诡现相故」：「虽有所方求，而非现异相」。虽然这位修行人，他有所求，这个「方」就是真实的、就是适合的、相应的，合道理的有所求，这样意思。「而非现异相」，而不是现出来，一个特别的相貌去有所求。所以「远离绮言说故」，也「远离诡现相故」，不现这个欺骗的行相。「强威逼故」，这个乞求的时候，而不是强威逼，强迫的同人有所求。「以所得利转招利故」，以所得的财利，假藉所得的财利再去招利，再去求利。

这句话，下面《披寻记》说得详细。「令所修学清净殊胜」，如果能够这样，你所修学的戒律，就是特别地清净，特别地殊胜了。

《披寻记》六一〇页：

不自说实德亦不令他说等者：此中初颂，前二句显示远离绮言说相。后二句显示远离诡现异相。谓为求衣服等资生众具，虽无匮乏，而现被服故弊衣裳，为令净信长者居士婆罗们等知有匮乏，当有所施，如是名为诡现异相。后颂前二句显示远离强威逼相。谓于净信长者居士婆罗门所，如其所欲不得称遂，或彼财物有所阙乏，求不得时，即便强逼，研磨麤语，而苦求索，如是名为强威逼相。后二句显示远离以利求利。谓彼财物无所阙乏，得下劣时，便对施主现前毁弃所得财物，如是告言：咄哉男子！某善男子，某善女人，方汝族姓及以财宝，极为下劣，又极贫匮，而能惠施如是如是多妙悦意资产众具；汝望于彼，族姓尊贵，财宝丰饶，何为但施如是少劣非悦意物？是名以利求利。如是诸义，皆如〈声闻地〉说应知。（陵本二十二卷十页）

「不自说实德亦不令他说等者：此中初颂」，这一共两个颂。头一个颂的前两句，就是「不自说实德，亦不令他说」这一句，「显示远离绮言说相」。不是说很多赞叹自己的话，不要这样，也不令别人说。「后二句显示远离诡现异相」，就是「虽有所方求，而非现异相」这两句。「谓为求衣服等资生众具，虽无匮乏」，这个人他并没有缺少。「而现被服故弊衣裳」，但是他表现出来的被服，都是破旧的、都是坏败的这种衣裳。「为令净信长者居士婆罗们等，知有匮乏」，知道你有所缺了，有所缺少。「当有所施」，看见我缺少了，就会布施我。「如是名为诡现异相」，「诡现异相」这样解释。

「后颂前二句显示远离强威逼相」，这第二个颂，「从他边乞求，终不强威逼」，这两句话；这两句话是「显示远离强威逼相」。怎么叫做「强威逼相」呢？「谓于净信长者居士婆罗门所，如其所欲不得称遂」，他同人化缘的时候，如他所希望的没有成功。「或彼财物有所阙乏」，或者是对方那个净信长者居士婆罗门，他的财物不够。「求不得时」，他没有，你向他求，就是求不到了。「即便强逼，研磨麤语」，就是你不断的重复，说些粗弊的语言。「而苦求索」，苦苦的向人家要东西，「如是名为强威逼相」。

后二句「以法而获得，得已不轻毁」，就这两句，「显示远离以利求利」的这个意思。怎么叫做「以利求利」呢？「谓彼财物无所阙乏」，就是那个长者居士，是有很多财物的并不缺少。「得下劣时」，但是你向他乞求，他给你一个下劣的东西。这个时候，「便对施主现前毁弃所得财物」，对这个施主，「现前」就是当面，就弃毁所得的财物，就是呵斥，不高兴所得的财物，不是背后。「如是告言」，怎么样毁弃所得财物呢？就是这样说，「咄哉男子」，这个「咄哉」就是呵斥的意思，是「某善男子，某善女人，方汝族姓及以财宝，极为下劣」，他那位善男子、善女人，若和你对比的话，他的族姓也不如你高贵，他家的财富也不如你那么多，他们是下劣的。「又极贫匮」，他们也很少的财物，「而能惠施如是如是多妙悦意资产众具」，虽然是很贫乏，族姓也不高贵，但是他能惠施这样的、这样的很多好的东西，令人欢喜的资产众具。「汝望于彼，族姓尊贵，财宝丰饶，何为但施如是少劣非悦意物？」他就这么说。「是名以利求利。如是诸义，皆如〈声闻地〉说应知。（陵本二十二卷十页）」，那里有说这个意思，「以利求利」是这样讲法。

未七、成就沙门庄严（分九科）　申一、第一颂

不耽着利养，及所有恭敬，亦不执诸见，增益与损灭者：此颂显示不耽着利养恭敬故，不执着五种恶见故；令所修学清净殊胜。

这是第七科，前面是第六。这是第七科「成就沙门庄严」，出家人的庄严。怎么叫做出家人的庄严，这里面边解释，分九科，第一科是「第一颂」，「不耽着利养」这是第一颂。

「此颂显示不耽着利养恭敬故」，这表示这个出家修行人，他不贪着在家居士对他财物的供养，也不执着别人对他恭敬这件事，这是一个意思。第二个意思，「不执着五种恶见故」，头一句「不耽着利养，及所有恭敬」，解释完了。「亦不执诸见」，不执诸见是什么呢？「不执着五种恶见故」。五种恶见是什么呢？就是萨迦耶见；执着我我所、萨迦耶见。边见（常见）、断见、见取、戒禁取、邪见这五种见。前面讲过，不执着这个。「令所修学清净殊胜」，如果你能够这样，不贪着利养恭敬又不执着五种恶见，那么这个修行人他所修学的圣道，就是特别清净、也特别殊胜。。

《披寻记》六一一页：

不耽着利养及所有恭敬等者：自下广显沙门功德庄严。如〈声闻地〉释相应知（陵本二十五卷二十三页）彼说：若有成就如是诸法，爱乐正法、爱乐功德、不乐利养恭敬称誉，亦不成就增益损减二种邪见；于非有法未尝增益，于实有法未尝损减。今此颂义，准彼应释。

「不耽着利养及所有恭敬等者：自下广显沙门功德庄严」，出家人以什么来庄严？不是说穿上好衣服叫作庄严；也不是这个庙修得很好叫庄严，是他有功德，是他的庄严。「如〈声闻地〉释相应知（陵本二十五卷二十三页）」。那上说：「若有成就如是诸法，爱乐正法、爱乐功德，不乐利养恭敬称誉，亦不成就增益损减二种邪见」，这就叫作庄严。是「于非有法未尝增益，于实有法未尝损减」，这个「非有法」，原来是没有就不要增加上去。譬如说这个我见，在色受想行识上执着有我，本来没有我，你执着有一个我，那就叫做增益执，就是「增益」，「于非有法未尝增益」。「于实有法未尝损减」，这个因缘所生法是真实有，是有这回事，你不能否认，你否认，那就叫做「损减」，所以不要有这两种邪见。「今此颂义，准彼应释」。

申二、第二颂（分二科）　酉一、举颂

不着顺世间，无义文咒术，亦不乐畜积，无义长衣钵者：

这是第二个颂，也表示「沙门庄严」，这个出家修行人以什么为庄严？这是第二个颂。

酉二、释义

此颂显示不执着诸恶见因外道邪论，以能障碍取蕴解脱，彼所制造，名顺世间。及远离耽着利养恭敬因，长衣钵等。因清净故，学得清净。

「此颂显示不执着诸恶见因外道邪论」，这「不着顺世间」，就是这一句话。「不执着诸恶见」，就是刚才所说的身见、边见、见取、戒禁取邪见，这些恶见因。恶见的因是什么？是「外道邪论」。不是佛教徒，其它的宗教，外道所作的邪论，它是恶见生起的因缘。我们佛教徒不去执着它的恶见，不执着外道的邪论。「以能障碍取蕴解脱」，为什么不要执着外道的邪论恶见？因为他们的邪知邪见，能障碍你得解脱。这个「取蕴」，就是我们的生命体，色受想行识。色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，这个「蕴」是从烦恼生起的，这个「取」就是烦恼，从烦恼生起的；生起了以后，又能生起烦恼，所以叫做「取蕴」。这个「取蕴」，这上面有老病死苦，很多很

多的问题，把一切众生困在里面，受了很多的苦而不得解脱。现在若是我们在佛法里面修学圣道，如果你若执着外道，欢喜读外道的经书，外道说的好，执着常见、执着断见，那你就障碍你「取蕴」的解脱。这个「取蕴」，就是生死的果报，你很难解脱生死果报的苦恼，你不容易解脱。

「彼所制造，名顺世间」，彼外道的信徒，外道的这些学者，所制造的这些书、邪论，是随顺世间的。随顺世间怎么讲呢？就是随顺你流转生死，对于生死流转这件事它能随顺，就是叫你迷惑颠倒，造了很多的罪过，在生死里面流转，这件事与它相顺，所以叫做「顺世间」。现在我们佛教徒「不着顺世间」，不要去执着。这个事情，我们佛教徒，我们如果对于佛法的学习不够，你对佛法学习的不够，你没有鉴别的能力，你不知道邪知邪见严重的破坏性，你不知道。因为学习佛法学习得不够，没有这种鉴别的能力，这就是佛法灭亡的开始。在家的佛教徒，不能够认真的学习佛法，还是情有可原的，因为他有其它的事情要做；我们出家的佛教徒，出家人对于佛法不欢喜学，这是一个严重的错误。你不欢喜学，你自己对于修行也很难上轨道，就是一般性的学学，一般性的修行或者还是可以，正式的修行办不来，你不懂得怎么修行，这是一件事。有的佛教徒邪知邪见，他说的不是正法你不认识，你只知道这个老法师说得很好，我就跟他学习，结果都变成非佛教徒了，自己还不知道。展转的传下来，误了很多佛教徒不能修学正法。这件事如果你若是深入的学习《瑜伽师地论》，深入的学习《摩诃般若波罗蜜经》，你深入的学习佛法以后，你才能知道这件事，不然你不知道，不知道这件事。所以这上面呵斥这件事，「彼所制造，名顺世间」，就是顺于你原来的旧家风，流转生死，是这样子地。

「及远离耽着利养恭敬因」，底下这个「无义文咒术」，就是「不着顺世间」。不着「无义文咒术」，这个「不着」贯下来，这句话就是「及远离耽着利养恭敬因」。前面外道的邪论是恶见因，这底下「无义文咒术」，是「利养恭敬因」。譬如说这个文，我的文章写得非常好，也会引起来名闻利养的这件事。「咒术」，我有一个什么什么咒，会令你怎么怎么好，它有这种作用，于是乎有很多人因此就有些事情，也会引起利养恭敬的事情，所以是「利养恭敬因」。现在说「不着无义文咒术」，你的文章写得非常好，对修学圣道没有用，对于圣道这件事来说，没有什么用。你诵一个咒，这个咒能令人发财、能令人长寿、能令人怎么怎么地，因此而得到名闻利养，对于你修学圣道有障碍，所以「无义」，都是无意义的。现在怎么辨呢？不着「无义文咒术」，就是「远离耽着利养恭敬因」。你不要去贪着，我要把文章写的好，我要把这个咒念好了，能得到富贵，是这样子。

「长衣钵等」，这个「长」，这个是ㄔㄤˊ念业ㄤˋ，就是多的衣服、钵，有多余的衣钵等，你不要去这样，要远离这件事。「远离耽着利养恭敬因」，远离「长衣钵等」这样子，所以「无义长衣钵者」。「因清净故，学得清净」，这两种因你都清净，你能不着，能够远离你就清净，这个是清净因，就变成清净了。「学得清净」，你若这样学习「不着」、学习「远离」，你的戒定慧圣道，就得清净了。

《披寻记》六一一页：

不着顺世间无义文咒术等者：〈声闻地〉说：于诸世间事文绮者，所造顺世种种字相，绮饰文句，相应诗论，能正了知无义无利，远避弃舍，不习不爱，亦不流传。不乐贮蓄余长衣钵。今此颂义，准彼应释。

「不着顺世间无义文咒术等者：〈声闻地〉说：于诸世间事文绮者」，对于世间上，努力的学习文章，把文章写得好好的。「所造顺世种种字相」，它所造的顺世种种的字相，也就是文章。「绮饰文句」，这个文句非常的美。「相应诗论」，会作诗这些事情。「能正了知无义无利」，你能知道那件事是没有功德的，现在也没有真实的功德，来世也没有什么功德。是「远避弃舍，不习不爱」，你不要学习，也不要爱

着。「亦不流传」那些文章，那些诗句。「不乐贮蓄余长衣钵」等，「余长衣钵」也不要贮蓄这么多，不要多多的积蓄。「今此颂义」，准彼声闻地去解释。

这是「沙门庄严」的第二颂。

申三、第三颂（分二科）　酉一、举颂

恐增诸烦恼，不染习居家，为净修智慧，当亲近贤圣者。

这是第三个颂，也是「沙门庄严」。先「举颂」，底下解「释」。

酉二、释义

此颂显示远离所治因，亲近能治因故，学得清净。

这个颂，第一段是「显示远离所治因」，「所治」就是烦恼，所对治的；所消除就是内心的烦恼。这个烦恼是怎么来的呢？有个因由，什么因由呢？就是居家，「不染习居家」，就是对于在家人，你不要常常和他来往。这个「习」，就是数数的同他来往，你不要执着，不能说完全没有来往，但是你不要太多，不要执着这个来往。这句话「恐增诸烦恼」，你和在家人来往的多了，密切了，就能令你增长烦恼。所以「远离所治因」，就是远离在家人，和在家人要有点距离。为「亲近能治因故」，能治因是什么呢？能对治烦恼的因，就是戒定慧。就是什么呢？「为净修智能，当亲近贤圣」，你亲近贤圣人，令你增长戒定慧，戒定慧能令你对治烦恼，所以「亲近能治因故」。「为净修智能，当亲近贤圣」，你这样做、这样学习，你的戒律就得清净，这样意思。

《披寻记》六一二页：

恐增诸烦恼不染习居家等者：〈声闻地〉说，远离在家共諠杂住，增烦恼故；乐与圣众和合居止，净修智故。今此颂义，准彼应释。

「恐增诸烦恼不染习居家等者：〈声闻地〉说，远离在家共諠杂住」，和在家人，要远离和他在一起住。「增烦恼故」，你和他在一起住，令你增烦恼。「乐与圣众和合居止，净修智故」，这我们能增长道业。「今此颂义，准彼应释」，这样意思。

申四、第四颂（分二科）　酉一、举颂

不畜明友家，恐发忧悲乱，能生苦烦恼，纔起寻远离者。

这是第四个颂，也是「沙门庄严」。分两科，第一科是「举颂」，第二科是「释义」。

酉二、释义

此颂显示若亲近居家，生忧悲散乱，增长诸烦恼，能为众苦因。由亲近彼，能生众苦，烦恼纔生，寻即除遣，如是显示对治之因。

「此颂显示若亲近居家，生忧悲散乱」。「不畜朋友家」，这个不畜，这个解释「畜」就是「亲近」的意思，不亲近朋友家。若亲近居家的人，有什么不对呢？「生忧悲散乱」，令你生忧、生悲，令你心里面散乱，「增长诸烦恼，能为众苦因」缘。

「由亲近彼，能生众苦，烦恼纔生，寻即除遣」，能引生很多的苦恼。所以你若愿意和在家人亲近，数数的来往，你若有这样的爱着心，有这样的贪着心，「烦恼纔生，寻即除遣」。这个「寻」就是立刻地，就把烦恼要除遣。「如是显示对治之因」，对治这个烦恼的因，除遣就是了。

《披寻记》六一二页：

不畜朋友家恐发忧悲乱等者：〈声闻地〉说：不乐摄受亲里朋友，勿我由此亲友因缘，当招无量扰乱事务；彼或变坏，当生种种愁戚伤叹悲苦忧恼。随所生起本随二惑，不坚执着，寻即弃舍除遣变吐，勿我由此二惑因缘，当生现法后法众苦。今此颂义，准彼应释。

「不畜朋友家恐发忧悲乱等者：〈声闻地〉说：不乐摄受亲里朋友，勿我由此亲友因缘，当招无量扰乱事务」。「不乐摄受」，就是不欢喜来摄受亲里，就是你的老乡，你的亲里朋友，不要和他们摄受，不要和他们很密切。「勿我由此」，不要我因为这样亲友的因缘。「当招」，就会招感来很多的「扰乱事务」，妨碍你修学圣道。「彼或变坏，当生种种愁戚伤叹悲苦忧恼」，什么忧恼呢？「彼或变坏」，你这个亲里、这个好朋友，他若有什么变坏的事情，你因为和他有感情了，你就有种种的愁戚伤叹悲苦忧恼。

「随所生起本随二惑，不坚执着，寻即弃舍」，随你自己所生起的根本的烦恼，和这个随烦恼，就是由根本烦恼衍生出来的烦恼；根本的烦恼就是贪瞋痴，衍生出来的烦恼就是掉举、散乱、忧悲的这些事情，你若这样子有这个问题。「不坚执着」，你不要执着这件事，他是我的老乡，我要去照顾照顾他。「寻即弃舍」，你立刻地把这件事弃舍了。「除遣变吐」，「除遣」也是弃舍；「变吐」也是弃舍。「勿我由此二惑因缘，当生现法后法众苦」，一点也没有人情，也是不对；但是你若有人情，就妨碍你修学圣道，这件事很难两全。所以初开始修行的时候，你要重视圣道，等你得了无生法忍以后再说。以前所对不住的事情，可以圆满圆满。得了圣道以后不要紧，没得圣道的时候心随境转，这些事情就要注意了。

这是第四个颂的「沙门庄严」，底下是第五个颂的「沙门庄严」，先「举颂」。

申五、第五颂（分二科）　酉一、举颂

不受于信施，恐加害疮疱，于如来正法，尝无有弃舍者。

这是「举颂」，底下解「释」。

酉二、释义

此颂显示不贪着利养恭敬，不坚执诸恶邪见，不虚受用信施，不毁谤正法，亦能远离贪着后世诸欲，及能生起诸恶见因。如是所学，清净殊胜。

「此颂显示不贪着利养恭敬，不坚执诸恶邪见」。这个「不受于信施」，这个「不受」，是不贪着的意思；「信施」就是利养恭敬。你不要贪着利养恭敬，虽然有利养恭敬，你不要执着个事情，不要执着。「不坚执诸恶邪见」，这里面也包括这个意思。这个「诸恶邪见」，这些不合乎正法的这些思想，这都是恶邪见，你不要执着。我们用功修行，初开始的时候还没相应，你还没相应的时候，心里面对于恶邪见还没出现，所以也不至于执着；就是你修行有一点相应了的时候，你就容易有执着恶邪见的问题，就有执着。你没有得到圣道的智慧的时候，你对于很多的事情，究竟是好、是坏，没有鉴别的能力；所以若是修行的时候，出现了一些特别的事情就执着，

就容易执着。所以这里面对于学习圣教是非常重要，它预先告诉你了，这是生死境界不是圣道，它告诉你了。你如果相信圣教，这个境界不是好境界，但是你若不修行，还没有。就是修行相应了的时候，才出现这些事情。这里面先告诉你，「不坚执诸恶邪见」，这样意思。

「不虚受用信施」，这个信徒供养我们出家人的这些财物，当然我们为了生命的延续下去的生存，你不能没有衣食住的事情。但是你若接受了的时候，不能虚受，你不能白白地来接受这个信施的。这是什么呢？你就要用功修行，才能为信施得到福；如果你不去用功修行，散散乱乱的，散心杂话，你受的信施就是白受了。「不虚受用信施」，就是「不受于信施」，这句话里面有这么多意思。「不毁谤正法」：「于如来正法，尝无有弃舍者」。这里面都是要深入地学习佛法以后，才能免离这些过失的。

「亦能远离贪着后世诸欲」，你若能好好的学习正法，你也能远离贪着后世的诸欲。我们昨天上课讲到出家人，一方面用功修行，受持如来的戒法希望升天。那什么意思呢？就是愿意享天福，那就是后世的诸欲。有的出家人嘴可能没说，有的人也是说出来，我将来要做国王，在世间上要做国王，这就是贪着后世诸欲。「亦能远离贪着后世诸欲」。「及能生起诸恶见因」，诸恶见的因，就像前面不是佛法的书，你也可以读，但是你是不是有这个程度，也很难说的。现在这里就是顾虑这件事，你读非佛法的书，能令你生起恶见，这件事也是有问题。「如是所学，清净殊胜」，你能够「不受于信施，恐加害疮疱， 于如来正法，尝无有弃舍」，你若能这样子学习，你的圣道就清净、就能殊胜。这个「恐加害疮疱」，这句话还没解释。

《披寻记》六一二页：

不受于信施恐加害疮疱等者：〈声闻地〉说：终不虚损所有信施，终不毁犯清净禁戒受用信施，终不毁呰他人信施，终不弃舍所受学处。今此颂义，准彼应释。言疮疱者：喻诸行苦，如言热痈，其义正同。言正法者，谓即学处，释文更显。说此意趣，谓由不着利养恭敬，不执诸恶邪见为因缘故，于现在世不虚受信施，不毁谤正法。此为因缘，复能于当来世远离贪着诸欲及生恶见。

「不受于信施恐加害疮疱等者：〈声闻地〉说：终不虚损所有信施」，你散心杂话，你就是虚受信施了，就是人家供养你的财物，都糟蹋了，「虚损」就是糟蹋了。「终不毁犯清净禁戒受用信施」，自己不愿意学习戒法，你就不知道开遮持犯，容易犯戒。用犯戒的身份，去受用信徒的布施，这是有罪过的，所以「终不毁犯清净禁戒受用信施」。「终不毁呰他人信施」，「终不毁呰」就是毁谤。别人得到信施，就自己生嫉妒，说人家的坏话，不可以这样子。「终不弃舍所受学处」，对于所受的戒律，你不可以弃舍；你要受持，你一条戒一条戒都要受持。「今此颂义，准彼应释」，这是〈声闻地〉上这怎么解释，现在这个颂，准〈声闻地〉的意思来解释。

「言疮疱者」，「疮疱」怎么讲呢？「喻诸行苦」。就是譬喻、开示我们色受想行识的苦。我们这个身体，这个色受想行识，像什么似的呢？就像人的身体生个疮，生出一个疱，有毒的这些事情，我们这个身体就是个毒器，要这样认识，不是个好的东西，这是疮疱。「喻诸行苦，如言热痈」，就是我们前面讲过，这个「热痈」，就是身体生了痈疮就发烧，我们这个生命体，就是热痈，就是这么一个东西。「其义正同」，这个意思呢，「恐加害疮疱」，我们贪著名闻利养，那就是增长了我们这个疮疱，就使令你这个毒器的色受想行识更严重了，更严重的苦恼了，这样意思。

「言正法者」，这上面说「于如来正法，尝无有弃舍者」。「言正法者，谓即学处」，也就是所学的戒律。「释文更显」，那解释的文是很明显的，就是《瑜伽师地论》解释的文：「此颂显示不贪着利养恭敬」，这里解释得很明显。「说此意趣」，

这个偈颂的意义是什么呢？「谓由不着利养恭敬，不执诸恶邪见为因缘故，于现在世不虚受信施，不毁谤正法。此为因缘，复能于当来世远离贪着诸欲及生恶见」，现在世要远离贪著名闻利养，远离贪着恶邪见，将来世也是这样子。

申六、第六颂（分二科）　酉一、举颂

于他愆犯中，无功用安乐，常省自过失，知已速发露者。

这是第六颂，也是「沙门庄严」，出家人也应该有这样的庄严。先「举颂」，底下解「释」。

酉二、释义

此颂显示远离作意求觅他人所有过失，于自善品无有散乱，常生欢喜；于自过失如实了知，发露悔除，离增上慢。由此因缘，学得清净。

「此颂显示远离作意求觅他人所有过失」，是「于他愆犯中」，别人有了过失，他犯了什么什么戒了。「无功用」，这个「无功用」是什么呢？就是「离作意」，就是你特别注意地用心机去求觅他人所有过失，看看他有什么不对，你不要，你要远离这件事。他人是犯戒了，犯了什么，你不要管这件事。「远离作意求觅他人所有过失」，这叫作「无功用」，「无功用」这句话是这个意思。

我感觉我们出家人也有这个问题，就是看见别人。当然自己可能有多少道心，睁开眼睛看别人都不对，心里就烦了，心里烦了以后就要走了，或是怎么怎么地。这地方告诉我们，「远离作意求觅他人所有过失」，你不要这样做，说是这些我看不惯，我远离的走了。但是你初出家，你能自己独立吗？你的道力不够，道力不够，你自己独立，结果你还不如你所嫌恶的那些人，你还不如他，你反倒是退堕了。所以「远离作意求觅他人所有过失」，你就是反观自己，注意自己好了。

「于自善品无有散乱，常生欢喜」，「无功用」这三个字，这句话解释完了。解释这「安乐」是什么？「于自善品」，对于自己的善品，我欢喜拜佛，我欢喜读经，我欢喜修行四念处，这些善品。「无有散乱」，心里面不胡思乱想。「常生欢喜」，我有这样的善品，生欢喜心，这叫做「安乐」。「于自过失如实了知」，对于自己的过失，要如实地了知。「发露悔除」，我有什么过失，对自己的过失要特别注意，我有什么过失，我赶快的发露忏悔出去。「离增上慢」，自己有过失而不知道，认为自己有很大的修行，那叫做「增上慢」了，要远离这件事。「由此因缘，学得清净」，由这样的因缘，你能这样子「于他衍犯中，无功用安乐，常省自过失，知已速发露者」，你能这样学习，你的戒律就清净了。

我们若是学习了佛法，学习了戒律了的时候，一睁开眼睛看，他传戒做什么都不如法，很多很多的问题，你就会生轻视心。我想起来一件事，我讲一下。年记稍大一点，知道有个满州国。这个九一八事变，日本人侵略中国，把东北占领下去了，他成立一个满州国。在满州国，现在黑龙江省的省会，哈尔滨那个地方，有个庙叫极乐寺，是倓虚老法师的因缘创办的。在满州国的时候，这个庙里面有一个出家人，这个出家人就和别的这些同住的法师说：「我要到五台山去拜文殊菩萨」，他这么说，说了又说，说了又说，真实地，他是真实有这个意思。

他就从哈尔滨离开了满州国，又要经过新的中华民国，那时候的交通不是容易走的，费了多少辛苦到了五台山了。到了五台山的时候，就要拜文殊菩萨，就和五台山的这些寺庙的出家人说：「我要拜文殊菩萨。」那寺庙里面就有个出家人说：「文殊菩萨不在这里」，「到那儿去呢？」说：「现在在宝华山传戒，他在那里厨房里烧

饭、烧火。在那里为大众僧，在传戒的时候在那里烧饭，文殊菩萨在那里烧饭，你要拜文殊菩萨到那里去拜。」他也就相信了。又从五台山跑下来，不知到受了多少辛苦，到了宝华山去了，果然那里是传戒，很多的出家人在那里受戒。他就打听厨房在那里，他就到大寮去了。到了厨房一看！是有一个出家人在那里烧火，他到那里就给他磕头说：「你是文殊菩萨，我到五台山的时候，五台山有个出家法师告诉我，你在这里烧饭。」就给他磕头，这个出家人说：「我那是文殊菩萨呢？我是个苦恼人，在这里烧饭、烧火，怎么能是文殊菩萨呢？不是，我不是，我不是。」那么这个出家人说：「你是，你是。」就是磕头，一直地这样子说。那位出家人说：「你若一定执着我是文殊菩萨，好，我就是文殊菩萨，你就在这里和我一同烧饭、烧火好了。」今天也烧，明天也烧，等到戒期圆满了，等受完戒的人都走了。那么这文殊菩萨就对这个出家人说：「现在这个传戒的法会结束了，我要走了，你能不能跟我去呢？你说我是文殊菩萨，我现在要走了，你能跟我去？」说：「我能跟你去。」说：「好。」他正在烧火，当然那个锅很大，那个灶坑。

你们都是城市里的人，可能还不知道；我是乡村人，我知道这个事。那个灶坑也是很大，那火是很猛烈的。这个出家人，一下子就钻到火里边面去了，只有说是文殊菩萨这个。他在火里面说：「你来、你来。」他就害怕不敢进去，招呼他三次，他不进去，这个出家人就不见了。然后这个出家人就从南京附近的宝华山，就回到哈尔滨的极乐寺去了，回去了就对人说这件事。说的时候心里也很伤心，结果也无可奈何了。我刚才说，我们若学习了佛法以后，学习了经律论，我什么都懂知识多的很。一看你这个都不如法，一看那个也不如法，就生轻视心。但是文殊菩萨他不是，文殊菩萨他看这大庙里面传戒的法会，他来护持这个法会，来烧饭，到厨房来烧饭、烧菜，成就这个功德，他成就你这个法会，他不轻视这件事。

我认为这个地方，这上面说「于他愆犯中，无功用安乐」，不要轻视别人，你学习了佛法以后，你不要轻视别人，不要轻视人家，不要老讥嫌人家，你这个人持戒不清净，你这个人怎么怎么地，你不要讥嫌。这个道理在那里？凡夫的众生，初开始发心在佛法里栽培，就是这样子，你不能求圆满。他的善根，譬如说这个香火庙，香火庙我认为也很重要，很多人在香火庙里开始栽培善根，今生栽培一点善根，当然没成功，他就流转生死了。但是这个流转生死的众生，有一点善根，又来到人间做人了，又栽培善根，一点一点渐渐进步了，那就得无生法忍了，就得圣道了。所有的凡夫都是这样子，你一定怎么样高尚，怎么样清净庄严，那是有善根成就的人的境界。初开栽培善根，就是那样子的，你不要讥嫌，不要讥嫌这件事。所以现在这里，弥勒菩萨也告诉我们，「于他愆犯中」，你不要「作意求觅他人所有过失」，你就管你自己好了。

「于自善品无有散乱，常生欢喜；于自过失如实了知，发露悔除，离增上慢。由此因缘，学得清净」，你要做这个事，注意自己好了。过去世栽培善根，小小有点善根，今生遇见的因缘都不殊胜，很多的地方不理想，这是无可奈何的事情，就是只有善根渐渐地栽培，慢慢、慢慢才能合格的，就是这样子。

申七、第七颂（分二科）　酉一、举颂

若犯于所犯，当如法出离，所应营事中，能勇励自作者。

这是第七个颂，还是「沙门庄严」。先「举颂」，这里第二科「释义」。

酉二、释义

此颂显示出离所犯，及能远离贪受他人恭奉侍卫。由此因缘，学得清净。

「若犯于所犯」，你要违犯了「所犯」：所持的戒体、所受的戒，你犯了戒。「当如法出离」，当如法的忏悔，从这个罪过里面解脱出来。「显示出离所犯，及能远离贪受他人恭敬侍卫」。底下「所应营事中」，所应该做的事情，你能勇励地，勇猛地勉励自己去做，这就是「远离贪受他人恭奉侍卫」。你要远离贪受，贪着享受别人的恭敬奉侍，侍奉你。你自己坐那里，这个菜饭都装好，自己去享受。等到自己为别人服务，不高兴；自己为别人服务，我要告假，我要走了，实在是不对的。你若能这样，「由此因缘，学得清净」，就清净了。

《披寻记》六一三页：

若犯于所犯当如法出离等者：〈声闻地〉说：命难因缘，亦不故思毁犯众罪。设由忘念少有所犯，即便速疾如法悔除。于应作事，翘勤无堕，凡百所为，自能成办，终不求他，为己给使。今此颂义，准彼应释。

「若犯于所犯当如法出离等者：〈声闻地〉说：命难因缘，亦不故思毁犯众罪」，就是这件事要死掉了，命都没有了，也不要「故思」，故意的去毁犯众罪，犯戒。「设由忘念少有所犯，即便速疾如法悔除」。于应作事情，「翘勤无堕」，你不要懒惰、懈怠，自己努力。「凡百所为，自能成辨，终不求他，为己给使。今此颂义，准彼应释」，是这个意思。

申八、第八颂（分二科）　酉一、举颂

于佛及弟子，威德与言教，一切皆信受，观大罪不谤者。

这是第八个颂的「沙门庄严」。这「举颂」，底下「释义」。

酉二、释义

此颂显示信圆满故，于能诽谤见大罪故，学得清净。

「此颂显示信圆满故」，这个颂「显示信圆满故」，就是我们对于佛法僧三实的信心圆满了。「于能诽谤见大罪故」，这个佛三宝里面有不可思议的事情，你要相信，你不要诽谤；你若诽谤有大罪过。这样「学得清净」。

《披寻记》六一三页：

于佛及弟子威德与言教等者：〈声闻地〉说：于佛世尊及佛弟子不可思议威德神力，甚深法教，深生信解，终不毁谤；能正了知，唯是如来所知所见，非我境界。今此颂义，准彼应释。

「于佛及弟子威德与言教等者：〈声闻地〉说：于佛世尊及佛弟子不可思议威德神力」，佛、佛弟子，这些菩萨、阿罗汉，有不可思议的威德，有不思议的神通道力。「甚深法教」，他们为我们开示的佛法，甚深的第一义谛。「深生信解」，你要深深地生起信解心。「终不毁谤」，你不要毁谤，不要毁谤这件事。对于佛及弟子的不可思议威德神力，你不要毁谤；对于佛菩萨所开示的甚深法教，你不要毁谤，「终不毁谤」。「能正了知，唯是如来所知所见」，你能够郑重的知道，这是佛所知所见的境界，「非我境界」，不是我能觉悟的境界。「今此颂义，准彼应释」。

申九、第九颂（分二科）　酉一、举颂

于极甚深法，不可思度处，能舍旧师宗，不坚持自见者。

这是第九个颂的「沙门庄严」。先「举颂」，底下「释义」。

酉二、释义

此颂显示远离安住自见取故，清净殊胜。

这个颂的大义是「远离安住自见取」，就是这个「自见取」，自己的见解，自己对于这件事有一个见解，有个见地。你取着这件事，安住在自己的思想里面，认为自己这个思想，是最高明的。现在说「显示远离安住自见取故」这个颂，你要远离你原来的见解，你要放下要放弃它，这样子才合道理。

《披寻记》六一四页：

于极甚深法不可思度处等者：此中极甚深法，不可思度，即前所说佛及弟子不可思议甚深言教。〈声闻地〉说：终不乐住自妄见取非理僻执，恶见所生言论咒术。今此颂中后二句义，逆次应释。不住恶见所生言论咒术，即颂所言舍旧师宗。不住自妄见取非理僻执，即颂所言不执自见。

「于极甚深法不可思度处等者」，像这个大乘经典，《阿含经》里面也有提到，这有甚深法，不可思议的地方。「此中极甚深法不可思度，即前所说佛及弟子不可思议甚深言教。〈声闻地〉说：终不乐住自妄见取非理僻执，恶见所生言论咒术」，「终不乐住」，就是从此至终，你不要欢喜安住在自己那个虚妄的见解里面，不要这样子。那个是「非理僻执」，不合道理的，邪妄的执着，是「恶见所生言论」，邪知邪见所生的言论，所说的咒术，你不要去欢喜这件事。

这底下「今此颂中后二句义」，「于极甚深法，不可思度处」，这是佛菩萨境界，你要生信解。「能舍旧师宗，不坚执自见者」，这后二句「逆次应释」，就是这个「不坚执自见」，你自己有一个见解，这个见解从那来的？从这个旧师宗来的。你以前的那个大老师的见解，你跟他学习得到了一些邪知邪见；现在你要弃舍，弃舍这种知见，这个意思。「不住恶见所生言论咒术，即颂所言舍旧师宗。不住自妄见取非理僻执，即颂所言不执自见」，是这样意思。这个意思呢，就是没有学习佛法之前，你亲近过那些外道的老师，你得到了一些思想。你初来到佛法以后，要把原来的那些思想都要放弃，要放弃它。

这个出家这件事，年轻的时候出家和年纪大出家不同。年轻的时候初出家，他在家的时候，没有这些事情的熏习，他就像一张白纸似的，来到佛法里面，他就完全是学习佛法；若是年纪大了出家，年纪大了有可能在社会上学习过什么，他心里面也欢喜接受了，但是现在来到佛法里面来，以前的不完全放弃，他不完全放弃，还是有以前的思想。那么这个颂，就表示这个意思，是「能舍旧师宗，不坚执自见者」。你要完全转变过来，就是所谓改造思想了，思想要改变过来。其实这个地方，这当然是这个思想还是很重要的，其他的事情自己也要反省，就是你年纪大了出家，你在社会上熏习的一些习气你都要反省，来到佛法里来，你要重新反省要改变，完全学习佛法里面的知识、习惯，应该这样子。将来你若收徒弟的时候，如果你不注意这一件事的话，将来你收徒的时候，你对你徒弟的教授，就容易有你原来的那种习气，原来的习气。那究竟是，你是教授佛法，是教授外道的邪知邪见呢？就是有这个问题。

我以前听见一个老法师说一句话，就是你是个学者，有学者的样子；说是你是一个医生；你或者是一个会计师；你或者是个律师，他各有各的样子。说现在要出了家，你要应该有出家人的样子。说出了家，原来的习气不改，你就没有出家人的样子。这件事，就前面也说过，也是有问题，也是有问题的。所以照理说，应该把它完全的，重新的反省，要改造自己。

我一九七三年，我来在旧金山，一个禅中心里面，那里有一个机会，我和度轮法师去，度轮法师还有其他的徒弟，到那个禅中心去。那个禅中心里面的主持人讲开示。我看那个人，他是一个白人，不是日本人，但是看他的那个威仪，完全是个日本人。就是他到了日本去，受到日本的出家人，日本佛教徒的训练，把他训练的完全像一个日本人。他走路，坐下来，完全像个日本人，日本人就把他训练成那样子。这个表示什么？表示日本人的成功，表示日本佛教徒在美国传扬佛教的成功。但是我想，这个不管是什么人，来到佛教里面来，用佛法的栽培训练，有佛法的气氛。你的行住坐卧，不但是你内心里面的思想，你的行住坐卧，都有佛法的气氛，也就是有一个佛法的样子，我感觉这件事，还是不容易。

巳二、增上心学（分二科） 午一、方便（分二科） 未一、举颂

常乐居远离，及边际卧具，恒修习善法，坚精进勇猛者。

这以下是「增上心学」，前面是「增上戒学」，这一科里先是「方便」，分两科，第一科是「举颂」，第二科是「释义」。

未二、释义

此颂显示若身若心皆远离故；习近顺定诸卧具故；远离一切不善寻思、纯修白净诸善法故；非沈掉等诸随烦恼所摧蔽故；能善圆满正加行故；增上心学方便殊胜。

「此颂显示若身若心皆远离故」，这个颂的第一句：「常乐居远离」，这表示这位修行人他是身远离、心也远离是这样意思，前面解释过。「习近顺定诸卧具故」，底下是「及边际卧具」，这句话是表示这个修行人他「习近」，他学习亲近「顺定的诸卧具故」，你这样的卧具，能随顺你修学增上定，就是这样的卧具。「边际卧具」，这个「边际」就是两个边际：一个最好的边际，一个最鄙劣的边际，那叫做「边际」。可是这解释的话，「习近顺定诸卧具故」，就是你这样的卧具，能帮助你修学定，这个卧具你应该习近，这也就是「边际」，这是又一个边际了。

「远离一切不善寻思、纯修白净诸善法故」，第三句「恒修习善法」，这一句怎么解释？就是「远离一切不善寻思」，就是内心里面要远离一切不清净的思惟，就是欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里的寻思、国土的寻思，各式各样这些染污的寻思要远离。「纯修白净诸善去故」，就是修四念处了，就是修学止观了。「非沈掉等诸随烦恼所摧蔽故」，第四句「坚精进勇猛」。这「坚」怎么讲？就是这位修行人内心里面的境界，他不是昏沈，也不是掉举，这些诸随烦恼所能破坏的，这叫做「坚」。就是他能够明静而住，止观是相应了，也没有昏沈，也没有掉举，当然也没有那些不善的寻思，没有这些烦恼，所以是「坚」。

「能善圆满正加行故」，这一句话是解释那个「精进勇猛」，怎么叫作「精进」？就是他能够善巧方便的圆满正加行故，他努力地这样修行能圆满「增上心学」，那就叫做「精进勇猛」。这个「勇猛」，就是不怕困难的意思。「增上心学方便殊胜」，前面说的这些事情，「常乐居远离，及边际卧具，恒修习善法，坚精进勇猛」，这是「增上心学」的方便殊胜，就是以此为方便，可以得「增上心学」，这是最殊胜的一个方便。

午二、清净（分二科） 未一、举颂

无有欲生欲，不憎恶憎恶，离睡眠睡眠，时不居寂静；离恶作恶作，无希虑希虑，一切种恒时，成就正方便者。

这个第二科「清净」，前面是「方便」，就是还没有成就增上定，没有成就增上心。这底下这两个颂，他成就了所以是清净。

先「举颂」，第二科是「释义」。

未二、释义

此二颂中，显示远离贪欲、瞋恚、惛沈、睡眠、掉举、恶作及疑盖故。于诸善法生起欲故；于诸欲中极憎厌故。为修善品方便加行有所堪任，及心安静，于时时间习睡眠故；若心沉没或虑彼生，于净妙相思惟作意，及游行时不居静故；于先所犯便生忧悔，于所不犯无忧悔故；后后殊胜生希虑故；殷重无间正方便故；增上心学转得清净。

「此二颂中，显示远离贪欲、瞋恚、惛沈、睡眠、掉举、恶作及疑盖故」，就是破除去五盖，就成就了四禅，远离恶不善法。此二颂显示远离贪欲盖、远离瞋恚盖、远离惛沈、睡眠盖，远离掉举、恶作盖，远离疑盖，表示这个意思，所以叫做「清净」。头一句「无有欲生欲」，无有欲、不憎恶、离睡眠，这正好是远离五盖的意思。瞋恚、惛沈、睡眠、掉举、恶作及疑盖，这包括在里面。「于诸善法生起欲故」，前面这几句话说它的大意，这底下讲这个文。

「于诸善法生起欲故」，「无有欲生欲」，这「无有欲」，是没有贪欲盖。那么「生欲」这句话怎么讲？「于诸善法生起欲故」，对于佛法圣道、四念处，于诸善法生起欢喜心、生起好乐心，愿意这样学习，所以叫做「生欲」。「于诸欲中极憎厌故」，不憎恶是离瞋恚盖。底下的「憎恶」是什么意思？「于诸欲中」，于这色声香味触的欲中，名闻利养的这些事。「极憎厌故」，心里面不欢喜，极不欢喜。

「为修善品方便加行有所堪任，及心安静，于时时间习睡眠故」，第三句「离睡眠睡眠」。这个「离睡眠」，昼三时、夜三时，白天的三时当然是不睡眠；夜三时，初夜、后夜也是不睡眠，只有中夜的时候要睡眠。那为什么要睡眠？「为修善品方便加行」，为了修学圣道这个善品，善巧方便的努力修行须要有体力，须要体力、须要心力。「有所堪任」，有这种能力。这个「体」，你的身体这个四大，能发出来这种能力；你的明了性的心，也能发出来这种能力，叫作「有所堪任」。「及心安静」特别提出心来，心能够静下来修止观、修四念处。为了这样子，「于时时间习睡眠故」，就是到中夜那个时候你要睡眠，不能不睡眠。因为这个身体，你没有得到禅定，你没生到色界天以上就是有睡眠，所以你不睡眠也不可以，睡眠太多也是不可以。

「若心沉没或虑彼生」，这底下这一句，是「时不居寂静」这一句话，这句话怎么讲？「若心沉没」，说这个修行人，他这个时候他心沉没了。这个心发出来明了性的心，安住在所缘境上修止观，这是正常的境界，但是现在这个心沉没了，就是不能够缘所缘境修止观了，就是隐没了，发不出来这个作用了，那么叫做「沉没」。沉没比昏沈轻微一点，昏沈是重的；沉没只是你明了性的心，对于所缘境不明显，这个所缘境在你心里面不现了，没有所缘境了，那叫作「沉没」。「或虑彼生」，或者是没有沉没，这时候还是很明了的缘所缘境修止观，可是你这个时候有顾虑，哎呀！我可能要沉没了，你有这种顾虑。那时候怎么办？「于净妙相思惟作意」，这个时候你的止观要变动一下，你赶快地对于清净微妙的光明相，或者是佛的相好光明，你去「思惟作意」来警觉自己的心，努力去缘光明相，这样子心就不是修止观了，这就是心里不寂静了。「及游行时不居静故」，这个破除昏沈，心里面沉没，破除昏沈睡眠，也是可以下坐，经行一下、跑一会，那么这样子呢，也是不居静。或者是你去乞食去，那也是不居静。「及游行时」，就是这些时候。「不居静故」，这时候你内心是不寂静，这样「不居静」是合法的了。

「于先所犯便生忧悔，于所不犯无忧悔故」，这里解释「离恶作恶作」。这「恶作」怎么讲？就是「忧悔」的意思。就是我做错了事情心里后悔了，我不应该做这个事情，心里后悔，这叫作「恶作」；就是不高兴自己所做的事情，也就是后悔了。

「于先所犯」，对于自己以前所违犯的，我犯了某一条戒，我做错了什么事情，我现在想起来，心里面忧愁后悔，我不应该这样子，那么这就叫做「恶作」。「于所不犯无忧悔故」，我犯了那一条，这一条我没犯，所以我心里面没有忧悔。那么就是「离

恶作恶作」，我不犯的，我没有恶作；我犯了，就是有恶作，有忧悔。

「后后殊胜生希虑故」，这是「无希虑希虑」这一句话，是「后后殊胜生希虑故」，我常常地用功修止观，我希望我以后以后，我能有进步。「生希」，我有希望。我希望我能够由欲界定，得到未到地定；由未到地定，得到初禅；由初禅得到二禅，忽然间得无生法忍了，我生这个希望，后后生这个希望。但是这个「虑」呢？有顾虑，哎呀！我可能还是不能得吧，是有这个希虑。向后后有希虑，像以前我没有希虑，以前我感觉，我没有什么成就，无希虑；「后后」是有希虑，这是这一句话这么讲。

「一切种恒时，成就正方便者」，叫做「殷重无间正方便故」。这「一切种」就是「殷重」的意思；「恒时」就是「无间」的意思。这「殷重」怎么叫「一切种」？就是前面这个颂，是「无有欲生欲」这是一种；「不憎恶憎恶」又是一种；「离睡眠睡眠」又是一种；「时不居寂静」又是一种；「离恶作恶作」、「无希虑希虑」，又是一种，各式各样的事情，你都能够努力地去修行。「无间」就是「恒时」，时时地不间断、不懈怠用功。「正方便故」，这是得到智慧的正方便，得到增上心学的正方便。「增上心学转得清净」，你这样用功，你的「增上心学」展转得到清净，就有进步了，就是得到禅定了。

巳三、增上慧学（分二科）　午一、方便（分二科）　未一、明欲贪因（分三科）　申一、举颂

引发与觉悟及和合所结，有相若亲昵，亦多种喜乐；侵逼极亲昵，名虚妄分别。能生于欲贪，智者当远离者。

这底下第三科，前面是「增上心学」，这以下是「增上慧学」，分两科，第一科是「方便」。又分两科，第一科「明欲贪因」，因此而有欲贪，所以叫作欲贪因。分三科，第一科是「举颂」文，刚才念这个颂，底下第二科是「显义」。

申二、略显义

此二颂中，显示八种虚妄分别，能生淫欲所有贪爱。从初方便次第生起，乃至究竟。由远离故，诸所修学，清净殊胜。

「此二颂中，显示八种虚妄分别」，这两个颂就表示放逸的人，有这八种虚妄分别。这八种虚妄分别有什么不对？有什么过失？「能生淫欲所有贪爱」有这种过失。「从初方便次第生起，乃至究竟」，这八种虚妄分别，就是从一开始，这个虚妄分别，淫欲的分别，从开始的方便，次第到最后乃至到究竟，都包括在内了。「由远离故，诸所修学，清净殊胜」，由于这放逸的人有这种分别；这修行人远离这八种分别，所以他所修学的戒定慧，都是清净殊胜的。

这是第二科「略显义」，底下第三科「别释相」，解释八种虚妄分别的相貌，分八科，第一科是「引发分别」。

申三、别释相（分八科）　酉一、引发分别

引发分别者：谓能引发于可爱事，不正思惟相应之心，所有分别。

这是第一个分别，就是一开始引发出来这样染污的心，染污的分别。这是第一，底下第二科是「觉悟分别」。

酉二、觉悟分别

觉悟分别者：谓即于彼可爱事中，觉悟贪缠相应分别。

前面是「引发分别」，这是所引发出来的，那种各式各样的染污心。

酉三、和合所结分别

和合所结分别者：谓即于彼可爱事中所有分别。

「和合所结分别者」，这是第三科。「谓即于彼可爱事中所有分别」，叫作「和合所结分别」。

酉四、有相分别

有相分别者：谓即于彼可爱事中，执取种种净妙相状，所有分别。

「有相分别者」，是第四科，「谓即于彼可爱事中，执取种种净妙相状，所有分别」，这是有相分别。

酉五、亲昵分别

亲昵分别者：谓于已得所爱事中，勇励相应所有分别。

这是第五科，这个「昵」也是亲近的意思。

这底下第六科是「喜乐分别者」。

酉六、喜乐分别

喜乐分别者：谓即于彼所得事中，种种受用、希慕爱乐种种门转，所有分别。

这是第六科，底下第七科。

酉七、侵逼分别

侵逼分别者：谓两根会时所有分别。

这是第七科，底下第八。

酉八、极亲昵分别

极亲昵分别者：谓不净出时所有分别。

未二、显其过患（分二科）　申一、辨相（分二科）　酉一、举颂

诸欲令无饱，众多所共有，是非法因缘，能增长贪爱。贤圣所应离，速趣于坏灭，仗托于众缘，危逸所依地者。

这以下是第二科「显其过患」，前面是显欲贪的因，你这样分别，这欲贪就生起来。这「显其过患」里面分两科，第一科是「辨相」，又分两科，先「举颂」。

「诸欲令无饱，众多所共有，是非法因缘，能增长贪爱。贤圣所应离，速趣于坏

灭，仗托于众缘，危逸所依地者」。

这是「举颂」，这底下是「释义」。

酉二、释义

此二颂中，显示八种现法、后法，如其所应诸欲过患。若能观见，即是断除欲爱方便。

「此二颂中，显示八种现法、后法，如其所应诸欲过患」，这八种过患里面分两类，一个是现在的，「现法」就是现在的五蕴里面，现在的色受想行识里面有这样的过患；「后法」，就是以后的色受想行识里面有这样的过患。「若能观见，即是断除欲爱方便」，若是修不净观的人，你能够观察分明，「见」就是分明的意思，分明地看出来有这样的过患。那这八种过患，即是断除欲爱的一个方法，是这样意思。

这是第一科是「辨相」，底下第二科是「举喻」，分三科，第一科是「举颂」。

申二、举喻（分三科）　酉一、举颂

诸欲如枯骨，亦如软肉段，如草炬相似，犹如大火坑。譬如蟒毒蛇，亦如梦所见，如借庄严具，如树端熟果。如是知诸欲，都不应耽乐者。

这是举这个譬喻，举这个颂。这个颂就是解释前面那个颂，「诸欲令无饱，众多所共有」，解释这两个颂。

前面是「举颂」，底下「显义」。「显义」分两科，第一科是「过患深重」。

酉二、显义（分二科）　戌一、过患深重

此中广引，如前所说令无饱等，于诸欲中八种过患，一切世间共成譬喻，显示诸欲过患深重。

这个颂，这里面「广引」很多的譬喻，来解释像前面所说的「令无饱等，于诸欲中八种过患」。「一切世间共成譬喻」，这个譬喻，一切世间人都会同意这个譬喻，显示诸欲的过患的深重，这是说「过患深重」这一句话。

这底下第二科「不应耽乐」。

戌二、不应耽乐

又为显示于诸欲中具有如是众多过患，分明可了，何有智者于彼耽乐。

「又为显示于诸欲中具有如是众多的过患，分明可了」，很分明地可以明白；并不是隐微，不容易明白。「何有智者于彼耽乐」，怎么那些有智慧的人，会对于这个欲那么贪着呢？

底下第三「配释」，就是把这个欲和前面那个颂，配合一下来解释。

酉三、配释

又彼诸欲如枯骨故，令无饱满；如段肉故，众多共有者。

「又彼诸欲如枯骨故，令无饱满」，前面这「诸欲令无饱」这一句，这话怎么解释？「诸欲如枯骨」，用这「枯骨」，来解释那个「无饱」的意思，这样解释。「又彼诸欲如枯骨故」，只有骨头没有肉叫「枯骨」。「令无饱满」，这个《大宝积经》上有一个譬喻，有一个大富长者，从另一个地方到这个地方来，这个地方门口有个狗在那儿咬枯骨，咬这枯骨的时候，这大长者从这经过的时候，这狗就想：「你来抢我的骨头」，这个想法。这个话，那一段文上有解释，但是我感觉这个譬喻太深刻了。但是这里直接表示这个意思，「令无饱满」，他一直啃这个枯骨，咬了老半天也不能饱，还是照样的饥饿，这形容欢喜贪着欲的人，也是这样子。譬如说吃饭，我饿了我吃饭可以饱。现在不是，你越爱着这欲，这欲越来越厉害，他没有饱足的时候，是这样意思。所以这个「诸欲令无饱」，是什么意思呢？就是「诸欲如枯骨」，所以一直地想要饱，而还不能饱。

「如段肉故」，这是第二句，前面「众多所共有」，这句话怎么讲？「亦如软肉段」，前面是用「枯骨」作譬喻；现在是用「肉段」作譬喻。「如段肉故」，这一段的肉，是「众多所共有」，怎么叫做「众多共有」呢？

《披寻记》六一六页：

如段肉故众多共有者：谓彼诸欲如段食肉，谓为多人共受用故。

这也是苦恼的境界。

犹如草炬正起现前极烧恼故，非法因缘。

这解释第三句，「是非法因缘」，用什么解释？「如草炬相似」，用这一句话来解释。像一大堆草起火了，这火正起，正在燃烧的时候，这火是很猛烈地，「现前极烧恼故」，这就叫做「非法因缘」。

《披寻记》六一六页：

犹如草炬至非法因缘者：喻彼诸欲能为非法行恶行之因，是名非法因缘。

「犹如草炬至非法因缘者：喻彼诸欲能为非法行恶行之因」，做种种恶事的一个因，「是名非法因缘」，就像大草炬起火了的样子。

如大火坑，生渴爱故，增长贪爱；如蟒毒故，贤圣远离；如梦见故，速趣坏灭；犹如假借庄严具故，仗托众缘；犹如树端烂熟果故，危亡放逸所依之地。

这是第四句「能增长贪爱」，这句话怎么讲？这是「犹如大火坑」，用这句话来讲。「如大火坑，生渴爱故」，就是「犹如大火坑」，这个坑里面有大火，你若掉进里面就出不来了，一直地为火所烧。这就是表示享受欲的人，就像渴似的，渴了要喝水，应该解渴，还不解渴，越喝水越渴。这《涅盘经》上，你喝盐水，越喝越渴，越渴越想喝，就表示爱欲就是这样子，它就是一直地想要爱着这个欲，就像是掉在大火坑里出不来了，表示这意思。「增长贪爱」，就是能增长贪爱，在欲里面一直地增长你的贪爱，没有停止的时候。

「如蟒毒故，贤圣远离」，下面这一句：贤圣所应离，这句话怎么讲？「如蟒毒故」，譬如蟒毒蛇，这大蟒是很可恐怖的。所以「贤圣所远离」，贤人、圣人都远离这个蟒毒蛇；欲也是这样子，所以「贤圣所应离」。「如梦见故，速趣坏灭」，下面

这句「速趣坏灭」怎么讲？「如梦见故」，就像做梦所看见的境界，一醒梦就没有了；所以就表示这个欲的境界，虽然是为人所爱着，但是他很快就坏了，不是坚牢固的事情，不是常有的事情。

「犹如假借庄严具故，仗托众缘」，底下这「仗托于众缘」，这句话怎么讲？「犹如假借庄严具故」，这庄严具是借来的，你用完了要还给人家，就没有了；这欲是「仗托众缘」而有，所以它一定是败坏的。「犹如树端烂熟果故，危亡放逸所依之地」，这是下面这一句「危逸所依地者」。「犹如树端烂熟果故」，这是用这句话来解释，就像树的顶上有烂熟的果，那么一定是会掉下来的。「危亡放逸所依之地」，若是爱着欲，一定是有这个过患，很危险会把生命都失掉了，「所依之地」。

前面是说「方便」，这以下是说「清净」，分三科，第一科是「举颂」。

午二、清净（分三科）　未一、举颂

当听闻正法，常思惟修习，先观见麤静，次于修一向，舍烦恼麤重，于断生欣乐，于诸相观察，得加行究竟。能离欲界欲，及离色界欲，入真谛现观，能离一切欲，证现法涅盘，及余依永尽者。

这是说「清净」，前面是说「方便」，就是要离欲，然后才能够成就圣道。

这底下第二科是说这个「清净」，先「举颂」，然后显示颂的义。

未二、显义

此中显示由了相等七种作意，世出世道皆清净故；证得有余及无余依二涅盘果，增上慧学究竟清净。

这是显前面这个颂的大义。这个颂「显示由了相等七种作意」，了相作意、胜解作意、远离作意，这一共有七种作意，我们前面解释过。「世出世道，皆清净故」，这个「世出世道」，世间道就是修禅定，你得到了欲界定的时候，由欲界定得到未到地定，由未到地定去修初禅的时候，要修这七种作意。修这七种作意，就可以由未到地定成就初禅，由初禅也是一样，一直地修到四禅八定，那么这是属于世间道。修出世间的圣道也是一样，也要这七种作意。所以这个颂里面「显示由了相等七种作意」，世间道、出世间道都可以成功了，都可以得到清净了。世间道的清净，只是离开欲界的欲，叫清净；出世间的道，是离三界的欲了，所以是最究竟的了。可以证得「有余及无余依二涅盘果」，证得有余依涅盘及无余依涅盘，这两种涅盘的果。这个「增上慧学究竟清净」了，这样说呢，就是得阿罗汉果，表明这个意思，这是显前面这个颂文的义。

这下面第三科是「配释」，配释这个颂文，分七科，第一科是「了相作意」。

未三、配释（分七科）　申一、了相作意

听闻正法，常思惟言，显示了相作意。

前面说「当听闻正法，常思惟修习」这两句，这两句「修习」这两个字不在内，就是「当听闻正法，常思惟」。「听闻正法，常思惟言」，这两句话，显示什么道理？「了相作意」，就是明了法的相貌，你在心里面，要这样注意。

《披寻记》六一六页：

听闻正法常思惟言显示了相作意者：由说了相作意犹为闻思所间杂故。

这个时候，你内心里面的程度须要有闻，须要听闻正法，须要内心去思惟，专精思惟所听闻的正法，你心里面要有这样的努力，你才能够成就的。所以这个「了相作意」，就是还没得定，你还没能成就定，就是在定前的准备。你要听闻正法，你要专精思惟，这是「了相作意」，要这样子才可以。

申二、胜解作意

常修习言，显示胜解作意，由起胜解而修习故。

这个「常思惟」，这个「常」这个字贯下来，「常修习」。「常修习」这句话是表示什么？「显示胜解作意，由起胜解而修习故」，就是你原来听闻正法，专精思惟以后，你对于法相的了解，就是特别纯熟了。纯熟了的时候，你在心里面就这样观察思惟，这样的观察思惟，是非常有力量的，叫做「胜解」。

《披寻记》六一六页：

常修习言显示胜解作意者：由说胜解作意超过闻思唯用修行，于所缘相发起胜解故。

这是说「胜解作意」是超过了「闻思」的阶段，闻思是散乱的境界。现在「胜解作意，唯用修行」，是在定里面，是已经成就定了，在奢摩他里面。应该说是，或者在未到地定里面，或者初禅、二禅、三禅、四禅里面，你作如是观，这个时候叫作「胜解」，所以是「唯用修行」。「于所缘相」，就是这个所缘境，你是修四念住，这个身受心法就是所缘相。「发起胜解故」，发起这个有力量的观察智慧，那么这叫做「胜解作意」。实在来说呢，这个「胜解」也就是正式地开始修行了，是这样意思。

从这里我们应该知道修行的次第，先是闻而后是思，这是一开始的次第；其次要开始修奢摩他，奢摩他成功了，然后才有「胜解作意」，才是胜解作意。如果你奢摩他没有成功的话，你没有胜解作意，因为你散乱心去思惟观察，他力量不够，不能称之为「胜」。

申三、远离作意

先观见麤静言，显示远离作意。

「先观见麤静言」这句话，这颂上这句话，这句话是什么意思？是「显示远离作意」。这个七种作意的第三种作意，是显示这个「远离作意」的道理，远离作意的作用。「远离作意」是什么意思？就是断烦恼了。这个胜解作意，你在奢摩他里面，修这「胜解作意」，就会有「远离作意」，就能断烦恼。

《披寻记》六一六页：

先观见麤静言显示远离作意者：由说远离作意最初生起，断烦恼道与俱行故。

这是「断烦恼道」，最先开始就在这里，就是「远离作意」。它这个断烦恼的智慧出现了，与你的定在一起，「与俱行故」。这是你这个「胜解作意」在奢摩他里面修的时候，修而又修，不断修的时候，就断烦恼了。从圣道的开始，都是先断见烦恼，而后断爱烦恼，都是这样子。这个烦恼有爱烦恼、有见烦恼，但是先断见烦恼。

我们从圣道的次第上看，譬如小乘的初果，他也是先断见烦恼，然后再继续修四念处断爱烦恼，二果、三果、四果，到最后是两种烦恼都断了。大乘的初地，也是先断见烦恼，也是这样。

「先观见麤静」，这个「麤静」，这个粗劣的、这寂静的。「粗劣的」，是厌弃的；「寂静的」，是希望能成就的。修这世间的三昧，得色界的四禅呢，欲界是粗敝的，色界四禅是寂静微妙的，这样意思；若是出世间的圣道，那世间是粗鄙的，出世间是寂静微妙的，你能这样认真地、深刻地观察到这里，就断烦恼了。

申四、摄乐作意

于修习一向等言，显示摄乐作意。

以下「次于修一向等言」这句话，「舍烦恼麤重，于断生欣乐」这些话，「显示摄乐作意」，「摄乐」念 ㄧ幺丶 也可以，念 ㄌㄜˋ 也可以。

《披寻记》六一七页：

于修习一向等言显示摄乐作意者：由说摄乐作意位中，已能除遣烦恼麤重，爱乐于断，爱乐远离故。

这时候你修这个「胜解作意」，你努力地这样修行有了成就，断了烦恼，这时候你心里面感觉到欢喜，我没有白辛苦。现在断了烦恼的时候，心里面，这上面说出来有二件事：一个是「爱乐于断」；一个「爱乐远离」。爱乐这断烦恼的境界，爱乐这远离的境界。这里面应该是说这个，断烦恼非要深入诸法实相不可。譬如说，观我不可得，我空真如，这也是诸法实相；一切法空的真如，也是诸法实相，你要见到诸法实相，才能断烦恼。所以这里面「爱乐于断，爱乐远离」，实在就是这个境界，见到真理的境界。见到真理的境界，这是一个甚深微妙不可思议的境界，所谓法喜充满，应该是在这里的意思，那么这叫做「摄乐作意」。

自己断了烦恼以后的时候，再检讨自己断烦恼的境界，这时候心里面有喜乐。这个三十七道品那个七觉支里面，也有喜乐这个支，大乘的初欢喜地，也叫做欢喜，也有这个意思，就是这个「摄乐作意」的意思。

申五、观察作意

于诸相观察言，显示观察作意。

「于诸相观察言」，「于诸相观察」这句话，「一向舍烦恼麤重，于断生欣乐」。「于诸相观察」这句话，「显示观察作意」。

《披寻记》六一七页：

于诸相观察言显示观察作意者：由说观察作意，郑重观察修习对治，时时观察先所已断故。

这个「观察作意」，说我是断了烦恼，但是你若认真地观察，还有很多的烦恼还没有断。但是你若不观察不知道，不观察这件事就不知道，所以要继续地修「胜解作意」。这「观察作意」实在就是继续修「胜解作意」。「于诸相观察」，这个事情应该包括两种，一个是你在定中，在所缘境上观一切法，观诸法实相；一个是在定外，出定了，出定了在这一切虚妄的境界上观察，这两种境界。你一观察的时候，就知道

自己这个烦恼断了多少，还有很多没断，表示这意思。「于诸相观察言，显示观察作意」。

申六、加行究竟作意

加行究竟言，显示加行究竟作意。

这是第六科，「于诸相观察，得加行究竟」这一句话，「加行究竟言，显示加行究竟作意」。

《披寻记》六一七页：

加行究竟言显示加行究竟作意者：由说加行究竟作意，能舍所有下品所有烦恼故。

这个「远离作意」是除灭了上品烦恼；「观察作意」弃舍了中品的烦恼；「加行究竟言，显示加行究竟作意」，弃舍了下品烦恼，表示这个意思，那么这个时候就叫做「加行究竟」。这时候在这一段落，譬如说由未到地定到初禅，这一件事你做成功了，那么就是「加行究竟作意」。譬如说你现在是暖、顶、忍、世第一，一下子得初果了，在这一段的七种作意，你得了初果以后，那么是「加行究竟作意」成功了；你若继续修七种作意，到二果的时候，这一段又是七种作意圆满了，是这样意思。

申七、加行究竟果作意

能离欲界欲，及离色界欲，入真谛现观，能离一切欲等言：显示世间、出世间加行究竟果作意。

这底下最后这一句话，这是第三个颂「能离欲界欲，及离色界欲，入真谛现观，能离一切欲，证现法涅盘，及余依永尽者」，这句话。「能离欲界欲，及离色界欲」，「能离欲界欲」，当然世间的四禅八定，也能做到，但是离色界欲，那就要无色定，你若成就了无色界天的四空定，才能离色界欲。空无边处定、识无边处定，识无边处定，能离空无边处定的欲；无所有处定，能离识无边处定的欲；非非想定，能离无所有处定的欲，但是世间的定，就到此为止了 。若是出世间的圣道，就是「入真谛现观，能离一切欲」，就是三界的欲都能弃舍，都是能弃舍了，就是这个「四念处」力量是太大了。「入真谛现观」，就是观我不可得，观一切法不可得的时候，就能离一切欲。这段文上的话，「显示世间、出世间加行究竟果作意」，这是第七个作意。

《披寻记》六一七页：

能离欲界欲等言显示世间、出世间加行究竟果作意者：由说加行究竟果作意，能正领受彼诸作意善修习果故。

主要是「胜解作意」。胜解作意以「了相作意」为前方便，胜解作意以后就是有「远离作意」；远离作意以后有「摄乐作意」，这时候自己会更加倍的努力，这「摄乐作意」有这种作用。然后继续地修「观察作意」，又断了烦恼，「加行究竟作意、加行究竟果作意」，就是到最后圆满了。这七种作意，我们以前讲过，但这里面比前面说的略一点，但是大意就是这样子。今天就讲到这里好吧。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

癸三、建立体义伽他（分二科） 子一、结前生后

已释意趣义圣教伽他，今当建立体义伽他。

这里是第三科「建立体义伽他」，分两科，第一科「结前生后」。

「已释」，已经解释「意趣义圣教伽他」，这是把前面这一段文结束。「今当建立体义伽他」，就是生起这一段文的意思。

《披寻记》六一七页：

今当建立体义伽他者：宣说法要，是名为体；开显理趣，是名为义。如后嗢柁南曰：恶说贪流怖，类誉池流贪，作劬劳得义，论议十四种。分别体义，如应当知。

「今当建立体义伽他者：宣说法要，是名为体」，这个「体义伽他」这个「体」字是什么意思？就是「宣说法要」，宣说佛法精要的部份，这叫做「体」，这个「体」字这样解释。「开显理趣，是名为义」，这个理趣，这个真理隐伏在那里，现在把它开显出来，显示出来，那就叫做「义」。就是宣扬法义，宣说法的精要之义，这叫做「体义伽他」。

「如后嗢柁南曰：恶说贪流怖，类誉池流贪，作劬劳得义」，论义一共有十四种。下面一共有十四科，譬如说这个：恶、说、贪，这是每一科的名字。「分别体义，如应当知」，分别法的要义，这就叫做「体义伽他」。

子二、辨释体义（分二科） 丑一、初辨释（分二科） 寅一、辨体（分十三科） 卯一、恶行（分二科） 辰一、举颂言

如颂言：于身语意诸所有，一切世间恶莫作；由念正知离诸欲，勿亲能引无义苦。

「如颂言」，这以下是第二科，「辨释体义」，就是说明解释法体的要义。分二科，第一科是「初辨释」，分二科。第一科是「辨体」，分十三科，第一科是「恶行」。分两科，第一科是「举颂言」。

「于身语意诸所有，一切世间恶莫作；由念正知离诸欲，勿亲能引无义苦」，这就是说这个「恶行」。这个「恶行」就是做有罪过的事情，这是举出来这个颂上的言句。

这以下是「长行」的解释，分两科，第一科是「别释颂」，分三科。第一科是解「释初二句」，初二句颂分两科，第一科是「标」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分三科） 午一、释初二句（分二科） 未一、标

今此颂中所言恶者：谓诸恶行，于一切种、一切因缘、一切处所，所有恶行，皆不应作。

「今此颂中所言恶者」，就是「于身语意诸所有，一切世间恶莫作」，所言这个「恶」字，是指什么说的？「谓诸恶行」，就是说很多有罪过的事情。「于一切种、

一切因缘、一切处所，所有恶行，皆不应作」，是这样意思。这个「一切种、一切因缘、一切处所」，这分三种：这一切种的恶行；一切因缘的恶行；一切处所的恶行，所有的恶行，都不应该去做，这样意思。

《披寻记》六一八页：

所言恶者谓诸恶行者：谓由造作不善身语意业，令堕世间诸恶趣中，故名恶行。如是恶行，是有果法，由是颂言：于身语意诸所有，一切世间恶莫作。

「所言恶者谓诸恶行者：谓由造作不善身语意业，令堕世间诸恶趣中，故名恶行」，这是约因果来解释「恶行」，能令你堕落三恶道理面的那个行为叫做「恶行」。「如是恶行，是有果法」，它本身是因，它将来还有后患的，所以叫做「有果法」。「由是颂言：于身语意诸所有，一切世间恶莫作」。

这是先「标」前两句。这底下再解释，分三科，第一科先解释这个「一切种」。

未二、释（分三科）　申一、一切种

云何于一切种不作恶耶？谓由身语意，不造众恶故。

「云何于一切种不作恶耶？」这是先问。「谓由身语意，不造众恶故」，身不作诸恶，语不造众恶，意不造众恶故。这个「一切种不作恶」，这么解释，指身语意不作恶。

底下第二科是「一切因缘」。

申二、 一切因缘

云何于一切因缘不作恶耶？谓由贪瞋痴所生诸恶，终不造作故。

「云何于一切因缘不作恶耶？」这是问。「谓由贪瞋痴所生诸恶，终不造作故」，这个诸恶行的因缘，指内心里面的贪瞋痴说的；贪瞋痴是恶行的因缘。这些因缘所作的恶，都不作，这叫做「于一切因缘不作恶」。

申三、一切处所

云何于一切处所不作恶耶？谓依有情事处、及非有情事处，不造众恶故。

「云何于一切处所不作恶耶？」这是第三科。「谓依有情事处、及非有情事处，不造众恶故」，就是「依有情事处」，就是人与人之间的事情而作恶。「及非有情事处」而作恶，分这么两个处所，这两个处所也不作恶，这是第三科。

午二、释第三句（分四科）　未一、征

云何由念正知远离诸欲？

这是前面第一科，解释前两句：「于身语意诸所有，一切世间恶莫作」，这两句解释完了。

这以下解释第三句：「由念正知离诸欲」，解释这一句。分四科，第一科是「征」，「云何由念正知远离诸欲」呢？这是问，底下第二科是「标」。

未二、标

谓断事欲及断烦恼欲故。

这是把欲分两种：一种是「事欲」，一种是「烦恼欲」，分这么两种，这是标出来。以下第三科解释，分两科，第一科是「举胜方便」，分二科。第一科「断事欲」，分三科，第一科「征」。

未三、释（分二科） 申一、举胜方便（分二科） 酉一、断事欲（分三科） 戌一、征

云何断事欲？

怎么样能够断灭这个「事欲」？这是个问。底下是回答。

底下回答就是出家了，出家是最胜方便，是「断事欲」最殊胜的方法。

戌二、由正知

谓如有一，于如来所证正法毗奈耶中，得清净信。了知居家迫迮犹如牢狱，思求出离，广说乃至由正信心，舍离家法，趣入非家，然于欲贪犹未永离。

「谓如有一」，有一个人，他对于佛所证的正法，这个第一义谛。「毗奈耶中」，「毗奈耶中」翻个调伏，或者翻灭。证正法之后，能灭除一切惑业苦，那叫做「毗奈耶」。「得清净信」，对于佛的无量功德，有清净的信心。「了知居家迫迮，犹如牢狱，思求出离」，对于佛所证的「正法毗奈耶」，是所求的；「居家迫迮，犹如牢狱，思求出离」，是所厌离的。

「广说乃由正信心，舍离家法，趣入非家」，这里说「广说」，就是更详细的说还有很多事。乃至到由正信心，舍离了烦恼的家，家里这一切的烦恼都弃舍了，趣入到非家，就是进入到没有烦恼的地方，就是寺朝里面了。「然于欲贪，犹未永离」，出了家以后，这个事欲是没有了，断了这个事欲，可是这个欲贪的欲，于欲有贪，叫做「欲贪」，「犹未永离」，还没能够永久的息灭。

戌三、结

如是名为断除事欲。

这是第三科，结束这一段文。

酉二、断烦恼欲（分二科） 戌一、征

云何断烦恼欲？

前面是「断事欲」，是指出家为最胜方便。这以下说「断烦恼欲」，怎么断法？有什么殊胜的方便？分两科，第一科是「征」，「云何断烦恼欲？」以下是第二科解释。

戌二、释

谓彼既出家已，为令欲贪无余断故，往趣旷野山林，安居边际卧具，或住阿练若处，乃至或在空闲静室。于诸事欲所起一切烦恼欲摄妄分别贪，为对治故，修四念住。

「谓彼既出家已，为令欲贪无余断故」，出了家以后，离开了烦恼的家以后，为了使令自己内心的欲贪「无余」，没有剩余的，全部的息灭的缘故。「往趣旷野山林」，到旷野的地方去，到山林面。「安居边际卧具」，就是最贫苦的境界。「或住阿练若处」，是寂静处。「乃至或在空闲静室」，空闲的寂静的房子里面，不是旷野山林的地方，但是寂静的静室也可以。

「于诸事欲所起一切烦恼欲摄妄分别贪，为对治故，修四念住」，「于诸事欲」，对那个事欲「所起一切烦恼欲」，所生起的在内心里面的这些烦恼欲。「摄」，就是属于这一类的。「妄分别贪」，这个虚妄的分别，分别这个欲贪，这也是烦恼，这就叫做欲贪。是「为对治故」，为息灭这个欲贪，「修四念住」，修三十七道品，来对治这个欲贪，这就是最胜方便。

《披寻记》六一八页：

往趣旷野山林等者：此说爱乐远离，居远离处，安住边际卧具故。此中妄分别贪，谓于诸欲起妄分别。〈决择分〉说，又有一分弃舍诸欲而出家者，仍于诸欲起妄分别，为令了知虚妄分别亦是欲已，寻复弃舍，故显分别亦是欲相。（陵本五十八卷十九页）此说妄分别贪为所对治，义应准知。

申二、显远离相（分二科）　酉一、断事欲（分二科）　戌一、由正念

或复还出，依近聚落村邑而住，善护其身，善守诸根，善住正念，而入聚落。

这是第二科「显远离相」，前面是「举胜方便」，断灭这两种贪的最殊胜的方法，是这样子，就是出家修四念处。这底下第二科「显远离相」，分二科，第一科是「断事欲」。分二科，第一科是「由正念」。

「或复还出，依近聚落村邑而住」，或者这位修行人，他在深山里面，旷野里面住，或者他又从那里面出来，「依近聚落村邑而住」，靠近这个聚落的地方住，不是在聚落里，可是离那里很近。「聚落」就是「村邑」，就是很多人聚集在那里住，也就是聚落，也就是村邑。「善护其身，善守诸根，善住正念，而入聚落」，这就叫做「正念」。

《披寻记》六一九页：

善护其身等者：〈声闻地〉说：又如所往如是应往，不与暴乱恶象俱行，不与暴乱众车、恶马、恶牛、恶狗而共同行，不入闹丛，不蹈棘刺，不踰垣墙，不越坑堑，不堕山崖，不溺深水，不履粪秽。（陵本二十四卷十五页）是名善护其身。于不应观所有众色，当摄其眼善护诸根；于所应观所有众色，应善住念而正观察。如〈声闻地〉广释其相。（陵本二十四卷十六页）是名善守诸根，善住正念。

「善护其身等者：〈声闻地〉说：又如所往如是应往」，这个「如」，就是你如果有这样事情要到什么地方去，那么这件事应该做，那你就是应该去。「不与暴乱恶象俱行」，和牠在一起走路。「不与暴乱众车、恶马、恶牛、恶狗而共同行，不入闹丛」，不入很多人聚集在一个地方，你不要去。「不蹈棘刺」，也不要去踩这些东西。「不踰垣墙」，有墙，你不要从那里跳过去，不要这样子。「不越坑堑」，你也不要这样。「不堕山崖」，不要从山崖跳下来，不要这样子做。「不溺深水」，有深水，你不要从那里过。「不履粪秽。（陵本二十四卷十五页）是名善护其身」，这些有危险的地方你不要去，这叫作「善护其身」。

我们佛教徒有的时候，也会说一些似是而非的话，就是这些危险的境界他不怕，反正什么事都是有因果的。说是我若是应该受这个灾难，到那里也跑不了，所以我就是这样好了。要看这个文，不是这样意思，什么事情是，你有罪，有这个罪业，罪业能使令你受苦报。但是罪业去得果报要待缘，它要待不到这个缘，这个罪业，它就不发生作用，所以是有因果。但是因果也是活的，他不是决定的，所以这里面有这样的差别，「是名善护其身」。

「于不应观所有众色，当摄其眼」，他能够保护自己的眼根，不要去观察所有众色；不应观的众色，你不要去看。「善护诸根，于所应观所有众色，应善住念而正观察」，不应该观的，就不要观；应该观察的众色，「应善住念，而正观察」，安住在正念，去看应该看的境界。「如〈声闻地〉广释其相。（陵本二十四卷十六页）。」这个有的会人说，一切境界都是修行，行住坐卧无非是修行，当然这种话，也不能说不对，但是这个地方，就不是。这个地方，弥勒菩萨告诉我们，就是不应该看的不要看，应该看的安住正念，是这样子。这就是不说大话，就是程度不够，你还是小心一点，不要说大话。

戊二、由正知

或复村邑游行旋反，去来进止，恒住正知；为解睡眠，及诸劳倦。

「或复村邑游行旋反，去来进止，恒住正知」，前面是说「正念」，这以下说「正知」。「或复村邑游行旋反」，或者这位修行人有事情，到村邑里面去做事，走来走去；或者事情办完了，又回来，「旋反」就是回来。「去来进止」，或者是去、或者是来、或者是进，或者是静下来。「恒住正知」，心里面安住在正知里面。这个「正知」和「正念」有什么不同呢？是有不同。这个「正念」，心里面当然是清净，安住在或者念佛、念法、念僧、念戒、念舍，那么这叫做正念。这个「正知」是什么？如果失掉了正念，心里面念一些不应该念的事情的时候，你马上要警觉，把自己这个不清净的念，要调转过来，那叫做正知，这个正知是这样意思。

这前面这个「或由正知」这一段文还没讲完。这个是「为解睡眠，及诸劳倦」，也应该说安住正知，正知而住，这地方可能是有缺文。「为解睡眠」这句话，到睡眠的时候你就是要睡，应该睡眠，你应该知道，知道这时候是睡眠的时候，你应该正知而住。在《瑜伽师地论》的后文，〈声闻地〉说得很详细的。「及诸劳倦」，这个劳倦和睡眠不同，但是和睡眠是同类的事情。就是你精进的用功，这时候有一点疲劳，有一点倦，也应该要休息，这时候你要知道。或者是天气太热，加上你用功很辛苦，也有一点劳倦，就是有一点需要休息，这个时候你也应该正知而住，你要认识这件事。在〈声闻地〉上也说，如果是这样情形，应该须臾间的去休息一下，这个是不在睡眠之内的。

酉二、断烦恼欲（分二科）　戌一、显所依（分二科）　亥一、正念

彼即于是四念住中，善安正念为依止故。

这以下是第二科「断烦恼欲」，前面是「断事欲」，分两科，一个是「正念」，一个是「正知」。这以下第二科「断烦恼欲」，分两科，第一科「显所依」，分两科。第一科是「正念」，断烦恼欲，也要有正念，也还是要有正念正知的。

「彼即于是四念住中，是善安正念为依止故」，彼这个修行人「即于是四念住中」，这个身受心法四个所住处。「善安正念」，把这个正念，安住在这四个所缘境上，以这四个所缘境为依止处，以正念为依止处，以正念修四念处。

《披寻记》六一九页：

去来进止恒住正知等者：此说一切种正知而住。谓若往若还正知而住，乃至解劳睡时正知而住，如〈声闻地〉广说应知。（陵本二十四卷九页）文中恒住正知下，疑脱乃至二字。

为欲永断欲贪随眠，修习对治。

就是这个人安住在正念里面，以正念为依止，做什么事情呢？「为欲永断欲贪随眠」，就是欲贪的种子，修习这个四念住来对治它，这样意思。

《披寻记》六一九页：

为欲永断欲贪随眠修习对治者：谓于身受心法住循观时，能正除遣净乐常我四种颠倒，是名修习对治。转增胜故，害彼麤重，是名永断欲贪随眠。

「为欲永断欲贪随眠修习对治者：谓于身受心法住循观时」，这个「循」就是顺，顺着四念住，内、外、非内非外，这么观察。「能正除遣净乐常我四种颠倒，是名修习对治。转增胜故，害彼麤重，是名永断欲贪随眠」，你常常这样用功，你这个正念正知，你这个道力，他逐渐的就增长，就是有力量。有力量了，就是「害彼尘重」，就是能杀害颠倒欲贪的种子，「是名永断欲贪随眠」。

亥二、正知

又即以彼正知而住为依止故，远离诸盖，身心调畅，有所堪能，炽然方便，修断寂静。

「又即以彼正知而住为依止故，远离诸盖」，这是第二段「正知」，是以「正知而住为依止故，远离诸盖」，就是五盖。「身心调畅，有所堪能」，远离了五盖的时候，你的身、你的心，他就调和清净，里面通畅没有障碍，他的能力就强起来了，那是「有所堪能」，就是有能力，力量就大了，就能够更殊胜的修学定慧。这个「远离诸盖，身心调畅」，在后文解释，就是得到了未到地定了，但是未到地定，这个盖没有完全除掉，它还是有多少。「炽然方便，修断寂静」，在未到地定里面，你是会更强有力的修行了。「炽然方便」，这个「方便」就是四念住，你修四念住的力量，更强大起来，叫「炽然」。这时候继续的修四念住，这是「修断寂静」，就是断除烦恼，心得寂静了，这是「正知」。

戌二、显证得

彼由如是念及正知为依止故，便能证得烦恼欲断，远离诸欲，乃至于初静虑具足而住。

「彼由如是念及正知为依止故」，这是第二科「显证得」，前面是「显所依」，就是依正念正知为所依，这样修四念住。这以下「显证得」。

「彼由如是念及正知为依止故」，这个正念正知，并不是分离的，也还是内里面就是修四念住。「便能证得烦恼欲断」，这时候就成就了，这个烦恼事的欲是已经断了，现在是要断烦恼欲，就是要以正念正知，修四念住才能成功的。

「远离诸欲，乃至于初静虑具足而住」，这如果是在未到地定里面，未到地定还有欲，还有多少欲，还有多少盖，要继续努力的修四念住，也就是那七种作意，就把

这个盖完全消灭了，那么你就得到了初静虑，色界四静虑的初静虑，「具足而住」，就是完全是圆满地得到了初静虑。这初静虑，也是一大段落的，按时间也应该说是很长的，其中的功德，也不是一下子就成就的。现在说「具足而住」，也就是完全成就了，成就了初禅的功德，这是「显证得」，是得初禅。

未四、结

如是能于受用欲乐行边，劣、鄙、秽性诸异生法，若断、若知。

这是第四科结束了，结束这一段，解释这个第三句，现在是第四科结束了。

「如是」，像前面说这么多，你若能这样做呢，能于受用欲乐行这一边，「受用欲乐行边」，这是指烦恼的事、事欲，包括了内心的烦恼欲，这是「劣、鄙、秽」，属于这样的污秽的。「诸异生法」，这是一切凡夫的境界。「若断、若知」，你就能够把它完全息灭了，叫做「断」。这个「知」就是成就了智慧，断了以后，是把这个烦恼是断了，但是不是完全什么都没有，你的清净的智慧成就了，所以叫做「知」。

午三、释第四句（分二科）　未一、引无义苦（分三科）　申一、征

何等名为引无义苦？

那个颂里面第四句。第三句是「由念正知离诸欲」，「于身语意诸所有，一切世间恶莫作」，是「由念正知诸欲」，这第三句解释了这么多。现在是第四句，「勿亲能引无义苦」，解释这第四句。这第四句的解释，先解释「引无义苦」，先解释这个。「勿亲」是以后再解释。这一科分两科，第一科是「引无义苦」，先是「征」。

「何等名为引无义苦？」怎么叫做引发无意义的苦恼？就是自己吃了很多的苦头，用这样的方法想要得圣道，现在弥勒菩萨说，那是「引无义苦」，你不能得圣道，要你白吃苦了。但是怎么叫做「引无义苦」？原来没有这个苦，你自己故意的引出来，这是问。

申二、释

谓如有一，若诸沙门或婆罗门，行自苦行，于现法中，以种种苦自逼自切，周遍烧恼；自谓我今由现法苦所逼恼故，解脱当苦。虽求是事，而自煎逼，彼于此事终不能得，然更招集大损恼事。

「谓如有一，若诸沙门或婆罗门，行自苦行」，这以下解释，就是这个「沙门」或者「婆罗门」，他自己做了很多苦恼的事情，是什么呢？「于现法中，以种种苦自逼自切，周遍烧恼」，在现在，不是过去，也不是未来，就是现在。在现在的生命上，以种种的苦恼事情，来逼迫自己，来切自己，像用刀来切似的，用苦恼来伤害自己，「周遍烧恼」自己。「自谓我今由现法苦所逼恼故，解脱当苦」，他自己认为，我现在由现法的种种苦行所逼恼故，就解脱了将来的苦，我将来不苦了，就是以苦来解苦。

「虽求是事，而自煎逼，彼于此事，终不能得」，说是「虽求是事」，他这样自己吃苦头，希望将来不要受苦；将来不受苦，是他所希求的；虽然他的目的，是希求将来解脱苦。「而自煎逼」，现在吃很多的苦头，用这个苦恼来煎逼自己。「彼于此事终不能得」，彼于他所希望的解脱苦的事情，终究是不能得到，他是不能成功的。「然更招集大损恼事」，他现在是白吃苦了，白吃苦「更招集大损恼事」，这个苦，你吃了这个苦，还会招集来大苦恼的事情来，不但没能够解除苦，反倒是招集来更多

的苦。

这是解释「引无义苦」，第一科「征」，第二科「释」，这第三科是「结」。

申三、结

如是名为引无义苦。

是这样意思。

未二、劝勿亲近

诸圣弟子，能于如是受用自苦行边，能引非圣无义苦法，善了知已，远而避之，不亲不近亦不承事。

这是第二科「劝勿亲近」，就是解释那个「勿亲」，「能引无义苦」这句话解释完了，解释那个「勿亲」。

若「诸圣弟子」，「诸圣弟子」就是一切的佛教徒，都是佛菩萨的弟子，都是三宝弟子，所以都是圣弟子。「能于如是受用自苦行边」，圣弟子学习佛法，有佛菩萨的智能的成份，你学习圣教，你就会有佛菩萨的智慧，有那样的气氛，你就会知道这件事是无义苦行，这个受用自苦行这一边，这个苦行边。「能引非圣无义苦法，善了知已」，你能够会明白这件事。「远而避之」，就不要这样子，自己给自己苦恼。
「不亲不近亦不承事」，自己就不去亲近这件事。

《披寻记》六二〇页：

远而避之不亲不近亦不承事者：谓于行自苦行沙门或婆罗门应知。

对于行自苦行的沙门、婆罗门，你不要亲、不要近、不要承事他们，不要同他们接近，这叫做「不亲不近亦不承事」。

我们若学习佛法的时候，你会明白这个苦恼的事情，怎么会苦恼？就是你内心的一念虚妄分别，才有苦恼的。如果你得到般若的智慧的时候，你不要虚妄分别，你深入第一义谛的时候，一切苦恼都没有了。这个苦，要得到诸法实相的智慧，才能解脱苦，而不是说你吃苦能够解脱苦，不是那个意思。所以要想要解脱苦，要学习般若的智慧才可以。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标差别

复次今当略辩上所说义。云何略辩？谓诸有情有二种满：一、增上生满，二、决定胜满。

前面解释这个颂文，这以下第二科「略辨义」，再简要的来说前面这一大段文的道理，分两科，第一科是「标差别」。

「复次今当略辩上所说义。云何略辩？谓诸有情有二种满」，有二种事情应该圆满，应该成就：一是「增上生满」，二是「决定胜满」，这两种满。

《披寻记》六二〇页：

谓诸有情有二种满等者：增上生道，名增上生；决定胜道，名决定胜。由此为因，成办彼果，名之为满。

「谓诸有情有二种满等者：增上生道，名增上生」，这个「增上生道」，就是人天的善法，叫增上生道。「决定胜道，名决定胜」，就是出世间的圣道。出世间的圣道若成就了，就是决定的胜利了，不会再失败了。这个「增上生」，虽然你能够修学善法，做了很多的善事，但是你内心里面没能够修这个圣道，你是得到人天的福了，但是还可能失败，你还可能回到三恶道去了，所以它不是决定胜。但是你若修这个无漏的戒定慧，那就不会再失败的，永久是成功了，是「名决定胜」。「由此为因，成办彼果，名之为满」。

增上生满者：谓往善趣。决定胜满者：谓爱尽、离欲、寂灭涅盘。于此二满及与障碍，能断、能证，是名略义。

「增上生满者：谓往善趣」，这个「增上生满」是指什么说的？谓你这样做，你能够修学五戒十善，能够有多少同情心，在社会上做了很多利益人的事情，那你将来就会到好的地方去，到有福的地方去了，是「往善趣」。

「决定胜满者：谓爱尽、离欲、寂灭涅盘」。这个「爱尽、离欲」是「寂灭涅盘」，这个「决定胜满」，是这样意思。这个「爱尽」，就是心里面有这个爱心。「爱」和底下「离欲」，下面离欲这个「欲」，欲也是爱；「爱尽」这个也是爱。那有什么不同？这个「爱」是对将来可爱的事情说的；「欲」指现在的事情，你在现在你有所爱叫做「欲」。就是未来也好，现在也好，所有的爱都息灭了，叫做「爱尽、离欲」。「寂灭涅盘」，这个「寂灭」，这个爱烦恼没有，但是另外还有见烦恼，见烦恼也要灭，也都息灭了。爱烦恼也灭了，见烦恼也灭了，你心里面没有系缚了，你成就了诸法实相的智慧了，就是与「涅盘」相应了，与诸法实相相应了，那就是「涅盘」了，这就叫做「决定胜满」。「决定胜满」是把内心的烦恼完全息灭了，这是断德；成就了诸法实相的智慧，是智德。这个智德和断德成就了，与诸法实相相应了，你的「决定胜满」。

「于此二满及与障碍，能断、能证，是名略义」，前面这一大段文，他的要义就是这样子。于这个二种满：一个「增上生满」，一个是「决定胜满」。这两种「满及与障碍，能断、能证」，就是障碍你满的这个障碍，对于这两个「满」的障碍，主要就是烦恼，一个是烦恼障碍，一个是缺少福德。你能够障碍，能够断掉了，你能够证悟了那个「满」的功德的境界，「是名略义」。

午二、配释颂

若于一切种、一切因缘、一切处所，不作恶行；彼便能断增上生满所有障碍，亦能证得增上生满。若于受用欲乐行边，及于受用自苦行边，决定远离；彼便能断决定胜满所有障碍，亦能证得决定胜满。当知是名此中略义。

这底下第二科「配释颂」，这个「略辨义」分二科，第一科是「标差别」，有两种满的差别。这以下是配释这个颂，就是「于身语意诸所有，一切世间恶莫作；由念正知离诸欲，勿亲能引无义苦」。

「若于一切种、一切因缘、一切处所，不作恶行」，这是说得非常详细了，「彼便能断增上生满所有障碍」，这些恶行都不做，你就能断灭了增上生满的障碍。「亦能证得增上生满」，这个障碍没有了，你的增上生也就圆满了。

「若于受用欲乐行边，及于受用自苦行边，决定远离」，要是这位修行人，他对

于受用欲乐这一边，或是受用苦的那一边； 一个苦边、一个乐边，这两边决定远离，远离乐边，远离苦边。「彼便能断决定胜满所有障碍」，你能断「欲乐行边」就是爱烦恼；断除去「自苦行边」，那里面有愚痴，那里面有见，有见烦恼。所以一个爱烦恼，一个见烦恼，你能断掉了，「亦能证得决定胜满」，这个决定胜的圆满也就成就了。「当知是名此中略义」，此中的略义，这个要义就是这个样子。

卯二、应说（分二科） 辰一、举颂言

应说想众生，依应说安住；不了知应说，而招集生死。若了知应说，于说者无虑；由无有此故，他不应讥论。若计等胜劣，彼遂兴诤论；于三种无动，等胜劣皆无。断名色爱慢，无着烟寂静，无恼希不见，此彼天人世。

「应说想众生，依应说安住；不了知应说，而招集生死」，前面是解释这个「恶行」。「今当建立体义伽他」，就是宣说法要，这个法的要义，就是这样子。第一段是先说「恶行」，现在这底下第二科，说这个「应说」。「应说」里面分两科，第一科是「举颂言」，把这个颂的言句标列出来，下面第二科是「长行」解释。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分四科） 午一、初颂（分二科） 未一、显义（分四科）申一、释应说（分二科） 酉一、标说一切

此四颂中，初言应说者：谓一切有为法。所以者何？诸有为法，皆三种言事之所摄故。

「此四颂中，初言应说者」，前面这一共有四个颂，这个「长行释」解释，第一科是「别释颂」分四科，第一科是「初颂」。「初颂」又分两科，先是「显义」分四科，第一科解「释应说」，先是「标说一切」。

「此四颂中，初言应说者」，一开始叫做应说，「应说」是什么意思呢？「谓一切有为法」，就指一切有为法说的，一切有为法，一切因缘所生法，都叫做「应说」。「所以者何」？它的所以然是什么？为什么叫做「应说」？「诸有为法，皆三种言事之所摄故」，这一切的因缘所生法，都是三种言事所摄受的，所该摄了，有过去的、有现在的、有未来的。这个「言事」，这个「事」就是一切因缘生法；这个「言」就是名言，就是言论。依种种事发种种言，依种种言来表达种种的事，这个事和言是分不开。人的虚妄分别，就是变现出来一切的事，这一切事就是你内心的虚妄分别，虚妄分别也就是一切的名言，所以这个有言而有事，这两件还是不能分开的，所以叫作「言事」。

酉二、别简今义（分二科） 戌一、标

今此义中，说妙五欲以为应说。

前面这个第一科是「标说一切」，一切有为法都叫做「应说」。这以下第二科是「别简今义」，特别地把现在所要说的道理，把它提出来；不说的，把它放下，不说了，不管它。分二科，第一科是「标」。

「今此义中」，现在这段文里面的义，「说妙五欲以为应说」，这一切凡夫所爱着的妙五欲，叫做「应说」，单独是指这一样，其它的先不论，这样意思。这是「标」，第二科解「释」，解释分三科，第一科是「第一义」。

戌二、释（分三科） 亥一、第一义

又妙五欲，诸余沙门、婆罗门等，从施主边以言求索，故名应说。

这个「妙五欲」，怎么叫做「应说」呢？这个理由何在？这里解释了。「诸余沙门、婆罗门等」，就是这个君、国王、大臣，一切人民那都不说，现在说他们剩余的，剩余就是这些沙门、婆罗门等。他们这些人，「从施主边以言求索」，用这个语言来向他们有所求，索也就是求，故名叫做「应说」。来求这个五欲，他要生存，但是他自己不生产，怎么来的五欲？就是用语言向人家求，所以这个五欲，叫做「应说」，这是一种，这是「第一义」。

亥二、第二义

又诸君主于妙五欲，从仆使等，以言呼召而受用之；由是因缘，亦名应说。

又这个诸君主，国家的领导人，他们对这个妙五欲，从那里来的？「从仆使等」，他们使用的人，给他们服务的人。「以言呼召」，用语言去表达他的要求，向这些人下命令，那么这五欲就来了，「而受用之」。「由是因缘，亦名应说」。

亥三、第三义

又诸受欲者，于妙五欲不能自然善知过患，唯除诸佛及佛弟子，为其宣说彼过患已，乃能了知；由是因缘，亦名应说。

这是「第三义」。「又诸受欲者」，不管是沙门、婆罗门、是君主，这一切的人，他们享受欲乐的人。对于这个妙五欲，「不能自然善知过患」，他们不能够自己，自然的就知道五欲是有过患的，他不能；没有因缘，自己自然的就知道受五欲是过患，这个不能这样子。「唯除诸佛及佛弟子」，这是唯独是要除，诸佛和佛的弟子，为这些受五欲的人。「宣说彼过患已，乃能了知」，受五欲是有过患的。「由是因缘，亦名应说」，所以这个五欲，叫做「应说」，这么样解释。

《披寻记》六二一页：

诸有为法皆三种言事之所摄故者：谓过去言事、未来言事、现在言事，是名三种言事。如〈摄释分〉说。（陵本八十一卷十页）由是诸有为法，得应说名。

申二、释安住

诸受欲者，于诸欲中不正思惟，而取其相，亦取随好，即于彼欲，便生爱染，受用耽嗜，乃至坚着。

这是第二科解「释安住」，那个颂文上是「依应说安住」。「应说想众生」，这个「应说」解释完了，这个「想众生」就没有解释。这个「想」这个字，怎么讲？「想」者名也，名言的名，这个名言的名，由想所建立的，众生心里面有种种的妄想，就安立种种的名言。这一切众生要假借名言，才能明白事情。才能明白什么事情？你用你的名言表达一个思想，那么我就明白你的意思了，我听见你的名言，就明白你的意思了；我也用名言表达我的意思，就是这样的互相的沟通，所以叫做「想」。「应说想众生」，这个「应说」是欲，是五欲，在这个名言的众生里面，是一个罪过的根源，是这么回事。「亦应说安住」，现在依这个应说安住，这个「安住」怎么讲？这个地方解释。

「诸受欲者，于诸欲中」，在这个很多的五欲里面不正思惟，你不知道诸法实相，所以心里面就不会有正确的思惟。那么他有什么思惟？他「取其相」，取这个五

欲的相貌，「亦取随好」。这个相和好：「相」是大的，大的特征；「好」是每一个大的特征里面的小的，小的令你生贪着心的境界。就是相是大相，好是小好；由小好来庄严这个大相。也就是用相和好，来分别众生对于五欲的执着，是「取其相，亦取随好」，对这个相和好都是取着、爱着。

「即于彼欲，便生爱染」，你一取着这个相和好，「即于彼欲生爱染心」，这个爱染心就来了。先是不如理作意，而后才有爱染心，这是这个次第。这个「取相」和取这个「随好」，这是不如理作意。「即于彼欲，便生爱染」，不如理作意的结果，这个爱着心就来了，就生起来了。爱了以后，「受用耽嗜，乃至坚着」，就受用这个欲，「耽嗜」也就是贪着，「乃至坚着」，还是贪着，就是非常的牢固，很难解脱，这就叫做「安住」。这个安住怎么讲，安住就是这样意思。「依应说安住」，依据这个五欲，就安住在这个欲上，就是贪着。

《披寻记》六二一～六二二页：

诸受欲者乃至坚著者：受用欲时，五识相应非理作意取所行相，是名不正思惟而取其相。从此无间俱生分别意识，随先所闻名句文身，种种分别彼所行相，是名亦取随好。于已得欲，乐着受用，是名爱染。或复耽嗜饕餮迷闷坚执湎着而为受用，是名耽嗜，乃至坚着。如是诸相，皆贪异名。〈摄异门分〉别释应知。（陵本八十四卷十六页）

「诸受欲者乃至坚著者：受用欲时，五识相应非理作意」，这个「取相、取随好」，是前五识。当然前五识又不是单独的起作用，他一定还要有第六识，所以是「诸受用欲时，五识相应非理作意」，「相应」就是第六识，第六识是相应的「非理作意」。「取所行相」，这个识所活动的相，就是「取其相」，在相上活动，「是名不正思惟而取其相」。「从此无间俱生分别意识，随先所闻名句文身，种种分别彼所行相，是名亦取随好」，这个「随好」就更微细了。「从此无间」，前面取相不间隔，就同时有俱生的分别意识。「随先所闻名句文身」，就是各式各样的名言，形容的各种各种境界，种种的分别，彼所行的相，「是名亦取随好」。

「于已得欲」，已经得到的欲，「乐着受用，是名爱染」。「或复耽嗜饕餮迷闷坚执湎着而为受用，是名耽嗜，乃至坚着」，这个论文「受用耽嗜，乃至坚着」，这个「乃至」这个地方，中间还有事情，《披寻记》的文就解释出来，就是有这么多，「或复耽嗜饕餮迷闷坚执湎着而为受用，是名耽嗜，乃至坚着」。「如是诸相」，这么多的形容词，「皆贪异名」，都是贪着心的不同的名字，都是贪的意思。「〈摄异门分〉别释应知」。

申三，释不了知（分二科） 酉一、于过患

又于诸欲不如实知有众过患，所谓诸欲无常、虚伪、空无有实，败坏之法，犹如幻事诳惑愚夫，甚少爱味，多诸过患。

这是第三科「释不了知」，前面第一科「释应说」，第二科「释安住」，这二科解释过了。现在解释第三科，解释这个「不了知」的意思，分二科，第一科「于过患」， 于什么「不了知」呢？就是不知道这个欲是有过患的。

「又于诸欲不如实知有众过患」，就说是我们欲界里面的人，对于这个欲，不能真实的知道它有很多的苦恼，有很多的过失，有很多的灾患，我们不知道。什么过患不知道？「所谓诸欲无常」，就是我们所爱着的欲，不是那么坚定，是很脆弱，很容易变化的，而且是「虚伪」的，「空无有实」，那里面没有真实性，「败坏之法」，很容易就破坏了。

「犹如幻事」，这个幻术师依这个咒术，依一种术法，变现出来种种事，都是虚妄的，不真实的。「诳惑愚夫」，欺骗这些愚痴的人。这个「幻事」是虚妄的，欺骗这个愚痴的人；我们所爱着的欲亦复如是，它也是虚妄的，欺骗这个愚痴的人。「甚少爱味，多诸过患」，这个欲的里面，很少可爱的滋味，小小有点爱味。「多诸过患」，很多的过失，很多的苦恼。

《披寻记》六二二页：

所谓诸欲无常等者：谓彼诸欲似常显现，而实非常，故说无常；似我显现，而实无我，是故说虚；似净显现，而实不净，是故说伪；似乐显现，而实唯苦，故说空无有实。由此诸义，宣说诸欲，名为妄法。彼纔生已，任运灭坏，而非常住，是故亦名败坏之法。由诸愚夫，于彼诸欲不如实知，是故长夜恒被欺诳，犹如幻事，能为诳惑；诸聪慧者，则不如是，如实知故。由是说言：犹如幻事诳惑愚夫。义如〈摄异门分〉说。（陵本八十四卷一页）

「所谓诸欲无常等者：谓彼诸欲似常显现，而实非常」，这个诸欲的境界，看上去好像是很稳定，显现出来的相貌好像很稳定。「而实非常」，但是事实上，不是稳定的，不是那么坚定，「故说」叫做「无常」。「似我显现，而实无我」，这个欲的境界，好像是有我，有我的体性，实在里面你是不能自主的，所以是无我。「是故说虚」，所以诸欲无常虚，这个「虚」字，是这个意思，是「无我」的意思，「是故说虚」。

「似净显现，而实不净，是故说伪」，解释这个「伪」字，欲的境界看上去，很美妙、很清净，而实在是不清净，是臭秽的，是故说「伪」。「似乐显现，而实唯苦」，这个欲的境界，看上去显现出来的相貌，好像是很乐，实在来说都是苦恼境界，「故说空无有实」，这空无有实，是这样意思。「由此诸义，宣说诸欲，名为妄法」，都是虚妄的境界。「彼纔生已，任运灭坏，而非常住，是故亦名败坏」，它将一出现，任运的就会灭坏，不是一个常住的，所以叫做「败坏之法」。

「由诸愚夫，于彼诸欲，不如实知道，是故长夜恒被欺诳」，恒被这个诸欲欺诳，就是被自己的无知所欺诳。「犹如幻事，能为诳惑；诸聪慧者，则不如是」，就不被欺骗了。「如实知故」，这聪慧的人，他们真实的知道。这聪慧的是谁？就是佛教徒了。「由是说言：犹如幻事，诳惑愚夫。义如〈摄异门分〉说」。

这前面这一段，是说对欲的过患不了知，这下面是第二科「于出离」不了知。

酉二、于出离

亦不知实了知，如是少味多患诸欲出离，所谓于彼欲贪调伏，乃至超越，是其出离。

「亦不知实了知，如是少味多患诸欲出离」，我们这个凡夫，也不能真实地知道，少乐味、多灾患的这个诸欲的出离，对于这样的「少味多患」的出离不知道，不知道出离。不知道「少味多患」的诸欲可以解脱的，可以从这个境界解脱出来，但是我们不知道。

「所谓于彼欲贪调伏，乃至超越，是其出离」，怎么样出离？就是对彼诸欲，能够调伏。这个「调伏」是什么？就是调伏自己的心，自己的心爱着这个欲，这个爱着心，你若把它调转了，你就能够从欲里面解脱出来。「乃至超越」，超越这个欲的境界，这就叫做「出离」。这个地方，没有完全讲出来，所以说个「乃至」，但是在《披寻记》里面说了。

申四、释招集生死（分二科）　酉一、造诸行

彼既如是不见过患，不知出离，而受诸欲。由是因缘，便于欲界生为根本所有诸行，深起乐着。

这是第四科「释招集生死」，前面说「释不了知」，有二种不了知：一个是不了知过患，一个是不了知出离。这是第四科，是解「释招集生死」，不了知的结果，就是在生死里受苦了。

「彼既如是不见过患，不知出离，而受诸欲」，这是从把前面二段文的意思，再提一提。这是「造诸行」这样子。彼这个愚夫，既然是这样子，不看欲的过患，也不知道从欲的苦恼境界里面解脱出来，他就一直的来享受这个欲，受这个欲的苦恼。

「由是因缘，便于欲界生为根本所有诸行，深起乐着」，因为不知道过患，不知道出离，所以以此为因缘。「便于欲界」，你爱着这个欲，所以不能够超越这个欲界，就在这个欲界里面，「生为根本」。这个「生」是什么？就是我们的果报一开始出现，就叫做「生」。在十二缘起里面那说，就是识缘名色这个识，识、名色、六入、触、受、爱、取、有，就是这个「生」。这个「生」还是心，就是这一念心的出现，那应该说就是阿赖耶识。我们的果报，最初一念现前就是阿赖耶识，那么阿赖耶识一现前以后，识缘名色，那么这五蕴都有了。这以「生为根本」，也就是这一念心为根本，根，不但是有了根本以后，就有很多的枝末，就是我们所了知的，色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，这一切的事情。「所有诸行」，这一切的有为法。「深起乐着」，那么深深的去执着这些境界，为这些境界所困，为这些境界所苦恼。

《披寻记》六二二页：

所谓于彼欲贪调伏等者：〈摄异门分〉说：毗奈耶，由了相胜解作意；断，由远离等作意；超越，由方便究竟果作意。（陵本八十三卷十七页）此说调伏，即毗奈耶，略不说断，故于文中置乃至言。如是渐次，是出离相。

「所谓于彼欲贪调伏等者」，这一段，「〈摄异门分〉说：毗奈耶，由了相胜解作意」，这个「毗奈耶」，翻到中国话叫做调伏。就是佛教徒，觉悟了欲是苦恼，什么是欲？就是我们现在一念的虚妄分别心，这个爱着心就是欲。这个欲，若想要出

离，就把自己的分别心调一调，就是这样子。怎么样调法？「由了相、胜解作意」，由了相作意和胜解作意，用这二种作意，来调伏自己这一念虚妄分别的贪心。那个前面，知道它是无常的、是虚伪的、空无有实的，是苦、空、无常、无我的。「胜解」呢？你明了以后，你就得要真实的去修止观，修胜解的止观了，这样子你才能调过来，说几句空话，是不能调的。

「断，由远离等作意」，正文上说：「所谓于彼欲贪调伏，乃至超越」，这个「乃至」，就是中间它有一大段，就没有说出来，就是用一个「乃至」。从这里到那里，中间这一段是什么？这个《披寻记》，就是引〈摄异门分〉的话来解释。「断，由远离等作意」，这是用了相作意、胜解作意，来调伏我们自己的虚妄分别心，这个贪心，来调这贪心。「断」，如果把这一念虚妄分别的贪心，消灭了它，那有什么样的方法？「由远离等作意」，这是第三个作意。第一个作意是了相作意，第二个胜解作意，第三个就是远离作意，第四个是摄乐作意，第五个是观察作意，第六个是加行究竟作意，这一共是四个。由这四个作意，能把这一念虚妄分别的贪心，消灭了它，所以说「断，由远离等作意」。

「超越，由方便究竟果作意」，正文上说：「乃至超越，是其出离」，就是方便究竟果作意。你这样的用功修行，到最后成功了，那么你就超越了欲的境界，不在这个境界里面，不受这个欲的困扰了，就是从这个欲的境界解脱出来了，所以叫做「超越，是其出离」。这样说，从欲里面出来，就是用七种作意，才能从欲里面解脱出来，但是我们是不知道，所以文上说：「亦不如实了知，如是少味多患诸欲出离」，怎么样才能「出离」？「所谓于彼欲贪调伏，乃至超越，是其出离」，这是要七种作意的方法，才能从欲的境界里面解脱出来。《披寻记》这样解释，（陵本八十三卷十七页），上面这几句话，就是出在这里，（八十三卷十七页）。

「此说调伏，即毗奈耶」，现在这个《瑜伽师地论》的文是「于彼欲贪调伏」，说「调伏」，但是彼（八十三卷）的文是说「毗奈耶」，这个毗奈耶就是「调伏」，中国话就是「调伏」的意思。「略不说断」， 中间那个「断」，有远离等作意，这个文就略去了，没有说出来。「故于文中置乃至言。如是渐次，是出离相」。

酉二、受生死

又复造作生为根本所有业已，受欲界生，生已死灭，生已殒殁。

这底下第二段「受生死」，前面是「造诸行」。就是你不了知是有过患，你不知道出离，就会深住欲，所有诸行深深生起乐着。这里就是创造这个名言种子、有支种子；就是我支的习气，名言习气、有支习气、我支的习气，就是造种种的业了。这底下「受生死」，就得果报了。

「又复造作生为根本所有业已」，又这一个愚痴的众生，他乐着诸欲，于是乎就造了很多的业。很多的业，其中什么是最重要？「生为根本」，就是阿赖耶识，它是最根本的。「所有业已」，就是你造这个善业，造这个恶业，这个善恶业帮助这个名言种子，就出现阿赖耶识了。在次第上，就是若人来说，就是中阴身去投胎去，那么一刹那间，阿赖耶识出现了，中阴身就失掉了，就是那个叫做「生为根本」。

「所有业已」，这所有的业，就是或者是造善业，或者是造恶业，或者是造不动业，你这些业造完了以后。「受欲界生」，前一个生的果报谢落了，那么后一个果报就出现了，就在欲界得一个生命。「生已死灭」，一刹那间这个阿赖耶识现前了，这中阴身一刹那间通通都死掉了；这个「生已死灭」，就是刹那的生、刹那灭，刹那灭、刹那生，是刹那的生灭，这个「生已死灭」。「生已殒殁」，就是一期的生死了，生了以后，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死，这老病死也来了，是「生已殒

殁」，这个「殒殁」就是老病死。这是「受生死」。

未二、结颂

如是故言：应说想众生，依应说安住；不了知应说，而招集生死。

前面这一段，解释「应说」，解释「安住」，解释「不了知」，解释「招集生死」这四科都是解义、「显义」，显示那个偈颂的道理，现在是第二科「结颂」。

「如是故言」，由前面这四段文，所以说「应说想众生」。这「应说」就是这个欲，在欲里面虚妄分别的众生，「想」就是虚妄分别。「依应说安住」，他就随顺这个欲去执着，就是住在欲里面不能解脱。「不了知应说，而招集生死」，就是不了知有过患，也不了知出离，这就是造了种种业，所以招集了生死，生死大苦。这是这个颂解释完了。

午二、第二颂（分三科） 未一、显义（分二科） 申一、释了知应说（分三科） 酉一、举遇胜缘

若遇善士，得闻正法，如理作意，则于诸欲如实了知过患出离。所谓诸欲无常虚伪，广说乃至欲贪超越。

这底下解释第二个颂，前面第一个颂解释完了。分三科，第一科是「显义」，分二科。第一科解「释了知应说」，分三科，第一科「举遇胜缘」。

「若遇善士，得闻正法」，这个不了知欲的过患，不了知出离，这个人受了很多的苦，「若遇善士」，如果他遭遇到佛菩萨了，遇见佛法了，得闻佛法，得闻了正法的时候。「如理作意」，得闻了佛法以后，如果听闻是听闻了，但是没有放在心上，那也不说，那也不算数；得闻正法之后，他能如理作意，这个人不简单，这个人有善根，他就能在心里面，去思惟这件事，专精思惟，思惟这事。

「则于诸欲如实了知过患出离」，那么这个人就不同了，和前面那个人就不同了，他对于「应说」的这个色声香味触的五欲，他就能真实的知道欲有过患，欲应该出离，应该从欲的苦恼境界里面解脱，解脱出来。那么这个人，这个人真是佛教徒了。「所谓诸欲无常虚伪，广说乃至欲贪超越」，这前面那一段说的就是这个事情，那么这就是「了知过患出离」的意思。

酉二、净信出家

彼于如来所证正法毗奈耶中得清净信，便于诸欲深见过患转复增胜；遂能舍离若少若多财宝、库藏、眷属、游从，以正信心，舍离家法，趣于非家。所谓一切生、老、病、死，皆悉永灭。

这是第二科「净信出家」，前面是「举遇众缘」，遇了众缘已后，没有白遇见，那么他就发心修行了，净信出家。

「彼于如来所证正法毗奈耶中，得清净信」，就是这个人，这个补特伽罗，他对于佛所证悟的第一义谛，「毗奈耶」就是调伏了，也翻个灭，灭除了惑业苦的境界。「得清净信」，他得到一个信心，这时所谓信心，就是「如来所证正法毗奈耶」，他有信心，有清净信。这个「信」，他所信的是清净的境界，而又能够发生清净的作用，他能够出家，修学圣道，所以叫做「清净信」。

「便于诸欲深见过患」，这个人由于他听闻了佛的正法，而能专精思惟，所以对

世间上的诸欲，深深的看到了它的过患。「转复增胜」，他继续的如理作意，他对于欲的看法，「转复增胜」，展转的会有进步，他的知慧增长了，更殊胜了，知道这个欲是有过患，不可以亲近的。

「遂能舍离若少若多财宝、库藏、眷属、游从」，他对于这个世间的欲，有厌离了，有厌离的心以后，他又怎么样？他能够「舍离」，就是弃舍了，或者是少的财宝、库藏；或者是多的财宝、库藏，都能放下，放下来，不再去赚钱了，不做这个事情。又能够弃舍眷属、游从，于自己亲爱的人，也能弃舍，不和他们在一起了。这个「游从」，就是在一起活动，不和他们在一起了，也放下了。那么这样子，这个「舍离」：一个舍离财，就是布施波罗蜜；舍离眷属、游从，就是戒波罗蜜。

「以正信心，舍离家法」，这个「正信心」，就是前面说的，对于如来所证的第一义谛，佛说的这些教法和毗奈耶，他有信心。「舍离家法」，他认为佛能得圣道，这件事非常好，非常重要。于是乎他就弃舍了家法，弃舍了色声香味触，这个系缚的事情。「趣于非家」，就是来到无有系缚的境界来了，到了三宝的地方来了。「所谓一切生、老、病、死，皆悉永灭」，在这里修学圣道，这生、老、病、死都解脱了。这是「净信出家」。

酉三、无邪祈愿

如是出家，无所愿求修行梵行。谓我由此持戒精进修梵行故，当得生天，或异天处。

「如是出家，无所愿求修行梵行」，这是第三科「无邪祈愿」。「如是出家」，说这个有正信的这位佛教徒，他弃舍了这个欲的境界，那么他来到三宝的地方，修学圣道。「如是出家，无所愿求」，他对于世间上的荣华富贵，不求了，不希求这个事情。「修行梵行」，修学戒定慧，修学圣道，修行圣道。

「谓我由此持戒精进修梵行故，当得生天，或异天处。彼无如是邪祈愿故」，这解释这个出了家，「无所愿求」这句话怎么讲？这也就是说，这个出家人，他说，他心里面想，「我由此持戒」，持出家的戒，精进的修学圣道，修学四念处。「当得生天」，将来会生到天上去，享受天欲，天上的色声香味触。「或异天处」，或者是不同于欲界天的，色无色界的天。有高深的禅定、轻安乐，我到那儿享乐去、受乐去。现在是「谓我由此持戒精进修梵行故，当得生天，或异天处」，这就是所求、所愿求。

申二、释无虑他论（分二科）　酉一、标

彼无如是邪祈愿故，于己不见、不恐、不虑他所讥论 。

「彼无如是邪祈愿故」，这是解「释无虑他论」，前面解释「无邪祈愿」。「彼无如是」，说这个修行人，来到佛教里面来，他没有这样的不合道理的希求，你弃舍了人间的欲，想要生天享天福，那也是欲，不是这么意思。就是他这个修行人，没有这种不合道理的邪祈愿，他不这样子，不求这件事，他只求这个第一义谛。

「于己不见、不恐、不虑他所讥论」，这位修行人，他在自己的身口意上去观察，他不看见有这些颠倒的事情，不看见自己内心，我想要来到人间，再来人间做国王大臣，想要生天。「彼无如是邪祈愿故，于己不见、不恐」，他对于自己，检查自己，反省自己的时候，不见到自己内心有这种邪祈愿，所以也就不恐怖，不顾虑别的人会讥嫌他。你出了家，修学圣道，你弃舍了五欲；你没有弃舍，你也祈求天福，要到天上去享欲，你还没出家嘛，你还是要享受欲，那人家就人讥嫌你、呵斥你。他这个出家人，自己反省自己，我没有这个想法，「于己不见」，不见有这种想法，所以

也不恐怖，别人会讥嫌我，也没有这种愿虑。不恐他所讥论，不虑他所讥论，你讥嫌我，没有这个意思。

酉二、释

谓他不应如是讥论、怨尤、诃责，告言：贤首！汝今何为成就盛年，舍现妙欲，不随亲戚之所愿乐，而更希求待时诸欲，誓修梵行耶？

「谓他不应如是讥论、怨尤、诃责」，前面「释无虑他」论，分二科。前面是「标」，这底下解「释」。「谓他不应」，谓别的人不应该这样子讥嫌、议论，议论这修行人，不应该「怨尤、诃责」，不应该心里面不同意。这个人说出家？实在你没有出家，这就表示你在欺骗我们，那么外面不应该这样子怨尤。「怨尤」就是不同意，态度不太好。于是乎呵斥这个人。

「告言：贤首！汝今何为成就盛年，舍现妙欲，不随亲戚之所愿乐，而更希求待时诸欲，誓修梵行耶？」这底下是说出来不同意，「怨尤诃责」的言句。就是说「告言」，就对这个修行人说的，对这个出家人说了。「贤首」，贤首是一个尊称。「汝今何为」，你今天什么原因，为什么成就了「盛年舍现妙欲」？你现在是盛壮的年龄，正是享受世间五欲的时候，为什么你弃舍了妙欲？「不随亲戚之所愿乐」。你成就盛年，享受妙欲的时候，你的亲戚、好朋友，你亲爱的父母兄弟姐妹，所有这些亲爱的人，都是欢喜你和一般人一样，也在社会上赚钱，然后享受欲乐，你的亲戚希望你这样，欢喜你这样子。但是你「不随亲戚之所愿乐」，你不随，然而不随。不更，那个「不随」的「不」字贯下来，就是「不更希求待时诸欲」，你现在出家修学圣道，不在社会上希求「待时诸欲」，这个诸欲不是那么容易，你若能拿到这个诸欲，你若能有这个本事、有条件拿到这个诸欲，才能享受这个诸欲，这就叫做「待时」。也要有种种因缘，才能成就的。你现在「不更希求待时」的这些令人苦恼的欲，「誓修梵行」，誓就是决定，决定修学圣道呢。

这是解释前面这句话。这第二段，前面是「显义」，这底下是「举颂」。

未二、举颂

如是故言：若了知应说，于说者无虑；由无有此故，他不应讥论。

所以颂上说：「若了知应说」，若是你遇见了三宝，你就会知道，这个欲有过患的应该出离，那么你就出家修行了。「于说者无虑」，对于呵责不同意你的人，就会喝斥你、责难你、责备你，而你对这些人无虑，一点也不愿虑这件事。「由无有此故，他不应讥论」，因为你没有这种事情，你并不想求来生的福，人间的富贵，或者是到天上去享天福，你没有这种思想。「他不应讥论」，别的人也不应该讥嫌、议论你。

未三、结意

此即成就清净尸罗及清净见。何以故？由见颠倒发起于慢，慢所持故，与余沙门、婆罗门等，共兴诤论。由此因缘，说如是见，为诤根本。

「此即成就清净尸罗及清净见」，这底下「结意」。前面是「举颂」，这里结意。是「此即成就」，说这个人就是成就了清净的尸罗了，因为他出家受了戒了。「及清净见」，他也成就了清净的见地，修学圣道是最尊贵的事情，所以有这种见解，是「清净见」。

「何以故？」为什么这个人成就「尸罗及清净见」？「由见颠倒发起于慢，慢所持故，与余沙门、婆罗门等，共兴诤论」，什么原因？「由见颠倒」，因为他明白了，就是因为有我见，从无始劫来他有我见，无我而有我，而执着有我，执着有常乐我净，这就是起了颠倒。起了颠倒，他其中执着有我的时候，执着有我见的时候，就发起了高慢心。这个慢，就是瞧不起别人叫做慢；这个骄，就是感觉自己了不起，就是摆架子，那叫作骄。「发起于慢，慢所持故」，他这我慢的这种心情，很有力量，他这一念灵明的心为「慢所持」，就被这个我慢的心情控制住了，总感觉自己了不起，这是我慢。「与沙门、婆罗门等，共兴诤论」，说这个修行人，他就和其他不同一思想的这些沙门、婆罗门，和他们「共兴诤论」，彼此大家就起了诤论、辩论的事情。

「由此因缘，说如是见，为诤根本」，因为这个人的关系，就说这个人有这种见，或者是常见、或者断见、或者我见。「发起于慢，慢所持故」，譬如这个人，心平气和的时候，看上去很自在、很清净；但是忽然间忿怒的时候，你在旁边看，他那个人原来那个清净自在的心，就被那个瞋心控制住了，那个瞋心苦恼他，说是瞋所持故。现在说是慢，是骄慢心、我慢，瞧不起别人，为慢心所控制。「与余沙门、婆罗门等，共兴诤论」，常常的在一起，就诤论、就辩论。「由此因缘，说如是见，为诤根本」，就这样，人就是这样子，所以说这个是「如是见为根本」，就是我见为一切虚妄的事情的根本，为一切的「诤论」的根本，就是你执着有我见。

《披寻记》六二三页：

由见颠倒发起于慢者：于诸行中妄执有我，名见颠倒。此为根本，有我慢生，是名发起于慢。

「由见颠倒发起于慢」，你执着有我，而后就有我慢。「于诸行中妄执有我」，在这个色受想行识诸行中，这是无常败坏法，在这里面执着有一个，不是无常的、不是有败坏的，是有个我的体性，名之为「见颠倒」，由见颠倒发起于慢。「此为根本」，以「见颠倒」为一切邪知邪见的根本。「有我慢生，是名发起于慢」，你执着有我，那你就会有我慢，感觉自己了不起，就叫做「我慢」。

午三、第三颂（分二科）　未一、显义（分二科）　申一、释初半颂

若有沙门或婆罗门，依等胜劣诤根本见，心现高举；由此因缘，遂与余沙门、婆罗门等，递相诤论。

这底下解释第三个颂，第二个颂也解释完了，现在解释第三个颂。第三个颂就是「若计等胜劣，彼遂兴诤论；于三种无动，等胜劣皆无」，解释这个颂。

「若有沙门或婆罗门，依等胜劣诤根本见，心现高举」，「依等」，就是他就欢喜比量，我和你比一比，我们俩一样，叫做我「等」。比一比以后，你不如我，我超过了你，就叫做「胜」。「劣」就是我不如你，就是劣。这是三个，一个等、一个胜、一个劣。这里面有等、胜、劣，大家的意见不一致，就有诤、有诤论。可是这个事情「根本见」，就是我见，以我见为根本，而后再分别我等、我胜、我劣，这样子。

「心现高举」，就是不去和别人对比的时候，你若是执着有我的时候，他就会现出来，自己就高起来了，执着有我的时候，自己就高起来。这个执着有我这句话，我们通常这样解释，在色受想行识里面，执着有个常恒住不变异的我。但是这里面是「心现高举」，解释什么？就是自己有优点的时候，自己有优点的时候，原来就是执着有我，而现在又有了特别优越的地方的时候，就是帮助了原来的我慢，就强起来

了，于是乎表现在外边的态度就「高举」，态度就高起来，高慢、高举。「由此因缘，遂与余沙门、婆罗门等，递相诤论」，我和你诤论，你和我诤论；我和他诤论，他又和你诤论，展转的互相诤论。

这是举「初半颂」，底下第二科是「后半颂」。「若计等胜劣，彼遂兴诤论」，这是前半颂，这两句话解释完了。

申二、释后半颂（分三科）　酉一、释颂言

依止我胜、我等、我劣三种慢类；立己为胜、或等、或劣。若圣弟子，非我我所、我慢所动，乃至亦非我当非有想、非无想所动；了知诸行皆众缘生，于诸行中唯见法性。尚不以己校量于他为胜等劣，况起见慢而与诤论。

这是第二科解「释后半颂」，后半颂就是「于三种无动，等胜劣皆无」。第一科「释颂言」，解释颂上的话。

说「依止我胜、我等、我劣三种慢类」，就是根据在自己的心里面的感觉，我胜过你，你不如我；或者在自己心里想，我和你一样，我不是不如你，和你一样相等的；我劣，就是我不如你。「三种慢类」，这三种，虽然说是我劣了，或者说等，但是在根本上说，就是有「慢」的味道，有高慢的味道，还是这一类的事情。「立己为胜」，你自己有这样心情的时候，你就会「立己为胜」、立己为「等」、立己为「劣」，就是这么这样分别。有的时候，虽然是我不如你，但是还是不服气，所以是这样意思，是有个慢的味道。

「若圣弟子，非我我所、我慢所动」，这是说一般的心情，现在我们佛教徒应该怎样？对于这个问题，我们应该怎么个态度？「若圣弟子」，就是佛教徒。佛教徒「非我我所、我慢」，他观察我们这个色受想行识里面，没有我可得，根本没有这么一回事，没有我也就没有我所，我所有的东西；没有我，也就没有我所，自然是这样子，那也就不会起「我慢」。你凭什么高起来？没有我，这「我慢」也就不起了。所以「所动」，这个佛教徒，他这一念灵明的心，这一念明了性的心，不为「我」见所动，不为「我所」所动，不为「我慢」我动，就是不为这些烦恼所动、所动摇。

「乃至亦非我当非有想、非无想」，乃至到是什么？中间是经过了，就是他也不会再想，我将来是没有的。「我当非有」，这个「当」就是将来，我将来是非有、没有；我将来是「非无」，不是没有，也不会想这件事；根本没有我，也不再想这件事，所以也就不会为这样的想法所动摇，不知道，没有这些分别心。那他有什么分别心？

「了知诸行皆众缘生」，他这佛教徒的心情，了知眼耳鼻舌身意也好，色声香味触法也好，色受想行识也好，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识也好，这一切有为法，诸行一切有为法。「皆众缘生」，都是众多的因缘和合而变现的，众多的因缘变现。如果没有因缘的时候，就没有这件事，所以这一切法本身，都是空无所有的，有什么可执着的？

「于诸行中唯见法性」，在这一切有为法，都是因缘所生，只看见一切法是无常、无我的这样境界。「唯见法性」，唯看见因缘生法都是无常的、无我的、是苦的、是空的，只是这样分别，只是这样观察，只是这样子思惟而已。「尚不以己校量于他」，尚且不会以自己和别人去比量，也不会，不比量的。「以己校量于他为胜等劣」，没有这个事情，不去比量。「况起见慢而与诤论」，何况生出来我见、我慢、我爱的这些事情，因此而又发动了很多的辩论，大家争吵要打官司，还要找律师，还有这个事情啊，没有这个事情的。

酉二、辨妨难

彼圣弟子，虽于他所显扬自宗，催伏他论；然于诸法，唯为法性缘于慈悲。谓当云何若有于我所说妙义，一句领解，如是如是正修行者，令彼长夜获得大义利益安乐，亦令如来正法久住。不依见慢，及为利养恭敬因缘，而兴诤论。

「彼圣弟子虽于他所显扬自宗，催伏他论」，这底下第二科「辨妨难」。说是和人家不诤论，有时候也会有诤论，这就是有妨难，解释解释。说「彼圣弟子」，彼佛教徒这个三宝弟子，是在家的、出家的佛教徒。「虽于他所显扬自宗」，虽然在众生的世界也宣扬佛法，「显扬自宗」，就是宣扬佛法。「催伏他论」，破坏降伏这些邪知邪见，这不也是诤论了吗？这就是难问你，你怎么说你们佛教徒不诤论呢？这底下说了。

「然于诸法，唯为法性缘于慈悲」，这个佛教徒，他和人宣扬佛法的时候，在思想上也难免会有诤论，但是这个佛教徒，他只是看在一切法是因缘所生，这些因缘生法是无常、无我的，「唯是法性」。「缘于慈悲」，因为内心里面感觉到众生，不知道因缘生法，在欲里面受苦，是同情这些人受苦，同情他们太苦了，所以愿意解除他们的痛苦，叫他们心情快乐，所以有这样的动机。

「谓当云何若有于我所说妙义」，他这个佛教徒心里想，一看众生在欲里面受苦，他就想：唉呀！我应该怎么办来解救他们？「若有于我」，假设有一个人，对于我所说的佛法这个妙义，不要说多，有一句话他能明白了。「如是如是正修行者」，他明白了佛法的一句的妙义，他就发心修行了。「令彼长夜获得大义」，使令他在无明的长夜，从无始劫来都没有看见光明，一直在黑暗里面，在无明这个胡涂里面，在这个境界里面，忽然间得到佛法的大义。「大义」是什么？就是第一义谛。「利益安乐」，得到了这样的利益，解脱了一切生死的苦恼，得到戒定慧的安乐自在。

「亦令如来正法久住」，众生得一部分，某一个有情得到佛法的利益了，也令如来的正法久住在世间了，他的心情是这样的。「不依见慢及为利养」，他的宣扬佛法及教化众生，是这样的情形。不是依据他内心里面有个我，有个高慢心，不是，他没有这种心情。他也不是，这个「不依」贯下来，不是根据心里面有贪心，贪着人家的利养，贪着人家的恭敬的因缘，而和人家诤论，没有这种心情，他是为了利益众生，而宣扬佛法，这样子的。

酉三、显清净

如是不为希求现法诸妙欲故，誓修梵行。彼由如是修梵行故，远离邪愿及诸邪见，弃舍贪求利养恭敬，于一切种皆得清净。辉光识然，无不普烛；诸天世人，唯当赞美，不应讥论。又能超度生老病死。

「如是不为希求现法诸妙欲故」，这底下「显清净」，前面是「辨妨难」，这里显示他正面的清净。「如是」，像前面说的这个佛教徒，不是为了「希求现法诸妙欲故」，并不希求现在得到很多的色声香味触这个妙欲，目的不是在这里。「誓修梵行」，不是为求这个事情，才出家修学圣道，不是的。「彼由如是修梵行故，远离邪愿及诸邪见，弃舍贪求利养恭敬」，彼那位佛教徒，因为这样子修学圣道以后，他是「远离邪愿」，不希求世间上的名闻利养，不希求世间上的这个欲，不希求天欲，都不希求，何况人间的欲。「及诸邪见」，弃舍了这个众生的邪知邪见，弃舍了贪求利养恭敬这件事。

「于一切种皆得清净」，这个佛教徒，他在各方面都是清净的，不只是一种，一切种他都是清净。「辉光识然」，他这个戒的光明、定的光明、智慧的光明、大慈悲

的光明，都是很殊胜的，「辉光识然」。「无不普烛」，他这个光明，没有不普照一切世间的众生。「诸天世人，唯当赞美」这位佛教徒，「不应讥论」，不应该讥嫌批评他。「又能超度生老病死」，这是结颂，现在解释第三个颂，现在结束。「又能超度生老病死」，这个解释前面，能这样子，用功出家修学圣道，能解脱生老病死。

未二、结颂

如是故言：若计等胜劣，彼遂兴诤论；于三种无动，等胜劣皆无。

就不会为这个，我「等」、我「胜」、我「劣」，同人家诤论了，没有这回事情。

午四、第四颂（分三科）　未一、显义（分四科）　申一、释断名色

言名色者：谓五取蕴。若有于彼观见为苦，当谛现观于五取蕴尽见苦时，于五取蕴所有贪爱，由意乐故，皆说为断，非随眠故。

这底下第四个颂，前面是三个颂，都解释完了。第四个颂，未一、「显义」，分两科，先显第四颂的道理。分四科，第一、「释断名色」，解释这个断的名色。这第四个颂就是，「断名色爱慢，无着烟寂静，无恼希不见，此彼天人世」，这个颂里面，有个「名色」这个字。

「言名色者」，颂里面说这个名色是什么？「谓五取蕴」，就是我们这个色受想行识的五蕴。这个色蕴是「色」，受想行识是「名」，就是用一个名，代表了受想行识四个。「谓五取蕴」，这个名色就是五取蕴说的。这个取蕴，我们上一次讲过了。

「若有于彼观见为苦，当谛现观于五取蕴尽见苦时，于五取蕴所有贪爱，由意乐故，皆说为断，非随眠故」，这个「断名色爱慢」，这个「断」什么意思？「若有于彼观见为苦」，若是佛教徒肯学习佛法，于彼色受想行识观见为苦，感觉到色受想行识都是苦。这个乐受是坏苦，也容易明白；苦受是苦苦，也容易明白；就是不苦不乐受，是行苦，也是苦，这个不容易明白。但是现在这个佛教徒，「于彼观见为苦」，坏苦、苦苦、行苦，观见色受想行识是苦。

「当谛现观于五取蕴尽见苦时」，当你「谛现观」，这个「谛」就是深刻的，很认真的现前观察，就是修止观了。观察这个色受想行识，「五取蕴尽见苦时」，全面的看见它是苦，乐受是苦，苦受是苦，不苦不乐受也是苦，完全看见它是苦了，看见苦的时候。如果你能达到这个程度，「于五取蕴所有贪爱，由意乐故，皆说为断」，就是在这色受想行识五蕴上，你原来没有修行的时候，你是有贪爱心的，你对于色受想行识，就感觉到好，感觉到总是爱着。「由意乐故，皆说为断」，但是你现在修了四念处的时候，你观察五蕴皆是苦。这个时候你原来的贪爱完全没有了，不贪爱了，不值得贪爱了，「皆说为断」。

「非随眠故」，这个只是说在你心上，这个现行的贪爱烦恼是断了，那个种子还是在的，还是有。这个意思，「当谛现观于五取蕴尽见苦」，这个「谛现观」，是指什么说的？是指初果说的，初果须陀洹。初果须陀洹，是把这个我见断掉了，但是这个贪爱心的种子还在，所以「非随眠故」。初果还是有欲的，这个欲的种子还在，所以只是把现行的烦恼，这个正念一提起来，这贪爱心是没有的。「由意乐故」，在他内心里面，这个道心上看，就是没有了，贪爱心是没有了。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

申二、释断爱慢无着

彼若即如已所得道，转更修习，于其我慢无余断灭，成阿罗汉，诸漏永尽。

这是第二科「释断爱慢无着」。这是解释这四个颂，分二科，第一科是「显义」。「显义」里面分四科，第一科「释断名色」，解释过了。现在是第二科，解释断爱、断慢、断无着。

「彼若即如已所得道」，「彼」就指那个修行人，他已经得了初果。「释断名色」那一段里面，说这位修行人，他断了见烦恼，得了初果。「彼若即如」，彼那位得初果的圣人，「即如」，即如他自己已经所得，已经得到的圣道，他已经得到无我我所的智慧了，也就是有了戒定慧的功德了。「转更修习」，继续再努力的修学戒定慧，修学四念处，修学无我观。「于其我慢无余断灭」，他继续修行的时候，他会继续地断他剩余的烦恼，这是初果、二果、三果圣人，还有我慢的问题，还有这样的烦恼。初果、二果也还有多少的爱烦恼，所以他还有爱见的烦恼。但是因为继续修四念处的关系，「无余断灭」，就把这些爱慢的烦恼，没有剩余地全部的断灭了。「成阿罗汉果」，就是得到第四果。「诸漏永尽」，所有的见烦恼、爱烦恼，全部的断灭了，永久的清净了。

《披寻记》六二五页：

彼若即如已所得道转更修习者：此说修道位中修习如所得道，如所已得无漏圣道转更修习故。〈修所成地〉释义应知。（陵本二十卷二十三页）

「彼若即如已所得道转更修习者：此说修道位中」，初果是见道位，以后继续修行就是修道位，二果、三果都是修道位中。「修习如所得道，如所已得的无漏圣道转更修习故。〈修所成地〉释义应知」。现在是〈思所成地〉，后面是〈修所成地〉，有解释这样的事情。

由已证得阿罗汉果，心善解脱，便于自身，自身众具，缠及随眠，皆悉永断。离爱、离憍、离诸放逸。

「皆悉永断」，前面一节文说到断我慢，其余的没有提，这底下说了。「由已证得阿汉果」了，他的心全面的清净了，能解脱了一切的烦恼。「便于自身，自身众具，缠及随眠，皆悉永断」。「便于自身」，就是我见、我慢这些烦恼。「自身众具」，他的生命赖以生存的这些因缘，这些众具，这一方面也是有烦恼的。「缠及随眠」，这两方面，自身和自身众具这两方面的缠，就是烦恼，烦恼来困扰你，所以叫做「缠」；「随眠」就是烦恼的种子。「皆悉永断」：「便于自身」是见烦恼；「自身众具」就是爱烦恼，这两种烦恼，「皆悉永断」。

「离爱、离憍、离诸放逸」，前面解释断烦恼的情形。「自身众具」的「缠及随眠」，就是爱烦恼，「皆悉永断」，所以叫做「离爱」。「自身」的「缠及随眠」，就是我见；我见里面有我慢，就是憍，憍就是慢，远「离憍」慢的烦恼。「离诸放逸」，所有放逸的事情，完全都息灭了。「放逸」，就是不能够修行清净的善业，这是放逸；对于染污的品类的事情，不能够防止，那也叫作「放逸」。现在这位修行人，得了阿罗汉果，是「离诸放逸」。这是解释断爱、断慢，解释这无着的境界。

申三、释烟寂静无恼无希（分二科） 酉一、总标

彼由如是离爱、离憍、离放逸故，名烟寂静。无有烧恼，亦无希望。

前面是第二科，这是第三科解「释烟寂静」，那颂文上有个「烟寂静」的话，还有个「无恼」，还有「无希」，现在解释这几句话。分两科，第一科是「总标」。

「彼由如是」，彼那位修行人，由于他能够离爱烦恼、离憍烦恼、离放逸烦恼的缘故，就叫做「烟寂静」。「无有烧恼」，这「烟」是一种譬喻，下文有解释，能使令你苦恼，燃烧你，令你苦恼；现在烟没有了，没有烧恼了，这是没有这个烦恼。
「亦无希望」，就是对于欲界、色界、无色界，这些有漏的生死境界，他没有愿乐的心了，不希求什么了，所以叫没有希望。

《披寻记》六二五页：

离爱离憍离诸放逸者：爱有四种：谓爱、顺后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱。憍有七种：谓无病憍、少年憍、长寿憍、族姓憍、色力憍、富贵憍、多闻憍。放逸有五：谓前际俱行、后际俱行、中际俱行、先时所作及诸随行。如是种种，依于自身及众具起，阿罗汉位心善解脱，无此过失。由是说言：离爱、离憍、离诸放逸。

「离爱离憍离诸放逸者：爱有四种」，有四种爱的烦恼：「谓爱、顺后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱」，有这四种爱。第一个「爱」，就是爱着自己，爱着现在的生命体，这是爱。「顺后有爱」，是将来的生命体，拿我们凡夫境界来说，现在的生命体，我们对他有爱着心，我们这个生命体若死掉了以后，又继续有生命体，继续有爱，那叫做「顺后有爱」。「喜贪俱行爱」，前面这两个爱，都是指自己的我见说，爱着这个我。下面这两个爱，就是境界爱，就是我所有的境界。我所有的境界分两种：第一种是你已经拿到了，是你所有权了。你「喜贪俱行爱」，你欢喜它，你贪着它，和你的一念心同时的活动，叫俱行爱。「彼彼喜乐爱」，就是不属于你所有的那一切一切的境界，一样一样的事情，「彼彼」就是一样一样的，你也是一样的喜乐爱，也是欢喜，也是贪着。加起来就是有四种爱。

「憍有七种」，憍慢的憍有七种憍，「谓无病憍」，他身体健康，他就憍慢。「少年憍」，他年轻，他也是憍慢。「长寿憍」，长寿也是憍慢。「族姓憍」，他的父母以上都是贵族，他是贵族的后裔，他也是憍慢，因此而有憍慢心。「色力憍」，就是他的形貌、健康特别好，特别庄严，他也生憍慢心。「富贵憍」，他若富贵了，他也是憍。「多闻憍」，说他很有学问，他也是憍。这是有七种憍。

「放逸有五」种，有五种放逸。「谓前际俱行、后际俱行、中际俱行」，「前际」，就是过去的时候他放逸，和他的一念心在一起，就是不能够修善断恶，放逸。「后际俱行」是将来，将来的时候也是这样放逸。「中际俱行」是现在，现在也不能修善断恶，所以有时放逸。「先时所作」，先时所作是什么？就是先在内心里面发愿，我不要放逸，我努力地精进修行，修善断恶，但是他没有这样做，这叫「先时所作」。「先时」，他心里面就没有打算特别用功，特别地精进修行。「及诸随行」，及以后随时随地，心里面随随便便地，不能修善断恶。所以加起来，这是五种放逸。

「如是种种，依于自身及众具起」，这么多的事情，一样一样的都是依于自己的生命，「及众具」，众多维护生命的资具，从这里面有种种的问题。「阿罗汉位，心善解脱，无此过失。由是说言：离爱、离憍、离诸放逸」。

酉二、别释（分三科）　戌一、释烟寂静（分二科）　亥一、正辨相（分二科）　天一、征（分二科）

云何名为烟寂静耶？

前面是「总标」，这以下是一样一样的解释，分三科，第一科解「释烟寂静」。分两科，第一科是「正辨相」。又分两科，第一科是「征」，就是问。

「云何名为烟寂静耶？」怎么叫做烟寂静呢？这是问。

天二、释（分二科）　地一、烟名（分三科）　玄一、标

烟名为爱。

这以下是解释，分两科，第一科解释「烟」的名字。分三科，先标出来。

「烟名为爱」，「烟」是譬喻，就是烧火的时候有这个「烟」，这是个譬喻。譬喻什么？就譬喻我们凡夫内心里面的「爱」烦恼；这个爱，用「烟」来譬喻我们内心里面的爱。这是「标」。

玄二、征

何以故？

什么理由这样作譬喻？问。

玄三、释（分二科）　黄一、举喻

如世间烟，是火前相，能损眼根，便为扰乱，令不安住。

这以下解释，解释分两科，第一科是「举」譬「喻」。

「如世间烟」，像世间上，日常生活的事情里面，有烟的这件事，烟是怎么个情形？「是火前相」，这火的烧燃之前先有烟，先冒出烟来，然后才有火。所以烟是火以前的现象。这烟，它有什么不好？「能损眼根」，能损害我们的眼根。「使为扰乱，令不安住」，损害我们眼根的时候，那就是扰乱我们的心，使令我们的心不能安住了，心里不快乐了，不安住。

这是举譬喻，下面就是「合法」。

黄二、合法

爱亦如是，是贪瞋痴火之前相，能损慧眼，乱心相续，谓能引发无义寻思。

「爱亦如是」，说我们凡夫内心里面有爱，也像火的前相那个烟，那样子也是相似的。「是贪瞋痴火之前相」，我们心里有贪烦恼、瞋烦恼、愚痴的烦恼，这三种烦恼就是「火」，这个「爱」是贪瞋痴火的前相，先有爱，而后有贪瞋痴火的。「能损慧眼」，他能损害我们智慧的眼睛，身体的眼睛是肉眼，但是内心里面有智慧，这是第二个眼睛，还是特别重要的眼睛。我们有爱的时候，这爱能伤害自己的慧眼，使令自己没有智慧了。「乱心相续，谓能引发无义寻思」，有了爱的时候，心就乱了，而继续地乱，乱心相续。「乱心相续」，是怎么一个境界？「谓能引发无义寻思」，你内心里头有爱的时候，就能够引出来没有道理的，就是胡思乱想，引发这些事情。这些事情就继续这样无意义的寻思，不合道理的分别妄想，就引出来贪瞋痴的火了，所以叫做「烟」。

地二、寂静

彼于此爱，已断、已知，乃至令其于当来世，成不生法，名烟寂静。

这第二科叫做「寂静」，怎么叫作「烟寂静」？这「烟」这样解释了，怎么叫做「寂静」？这里解释。「彼于此爱，已断、已知」，「彼」阿罗汉，那位修行人，对于原来凡夫内心里面的爱烦恼，「已断、已知」，他已经把爱烦恼断掉了。这爱烦恼断掉，其中有一个条件，就是要有智慧，这智慧要知道爱的过失，而后用佛法来灭掉这个爱，所以叫作「知」，已断已知。这个断烦恼，不是糊胡涂涂能断烦恼的，一定是要有深刻的智慧的，这叫作「知」，已断已知。而这时候这个智慧，是已成功了的阿罗汉无漏的智慧，这个清净的智慧把爱断了，而这无漏的智慧圆满了，所以叫作「已断、已知」。这样就叫作寂静，就是「烟寂静」，这指现在说。

「乃至令其于当未世，成不生法」，这个「乃至」，中间有略去了的事情，就是他现在断掉爱烦恼之后，他心里面一直是清净，不管是行住坐卧，乃至到睡眠作梦，心里面都是清净的，这是现在。「令其于当来世」，是将来世，将来世爱也不会再生起，所以「于当来世，成不生法」。譬如说得了禅定的人，他没得阿罗汉果，他不是佛教徒，他也没得初果、二果、三果，他若是得了禅定的话，他也能没有爱，这爱不能够使令他迷惑颠倒，他心里面也清净；但是他将来世的时候，爱烦恼会再出来，没有成就「不生法」，他没能成就。因为什么呢？因为那个得禅定的人，他内心里面爱烦恼的种子还在，他没能消灭它，所以他现在心清净是暂时的，将来还会有爱烦恼。

现在佛法中的佛教徒，修学圣道和这个不同，他把爱烦恼的种子也消灭了。所以说现在世「已断、已知」，于一切时心常清净，「乃至令其于当来世，成不生法」，这爱也不会再现前了，是永久地清净了，这就叫作「烟寂静」，「名烟寂静」。

亥二、显无染

彼既如是烟静离着，虽复追求命缘众具，非不追求；然能解脱贪爱追求，所求无染。

这以下是解释这「无染」。解释这「烟寂静」里面分两科，第一科是「正辨相」，辨这个「烟寂静」的相貌，现在解释这个显示「无染」的境界。

「彼既如是烟静离着」，彼那位修行人，就是那个阿罗汉，既然达到这个境界，这爱烦恼停下来了，心里面不执着了，遇见一切可爱的境界，心里面不执着了。他不着，就是不爱着了。这个时候，「虽复追求命缘众具」，这时候这个阿罗汉，他在世间上寿命没有尽，他继续在世间上生存，他还会做什么事情？没有得圣道的人，在世间上生存，为什么他要生存？为什么要生存？实在来说，若和圣人来...，这段文表示这个意思。这圣人继续生存下去，他就还要有所求，有所求他才继续生存，阿罗汉更无所求了，更无所希求，但是他还是要生存下去，这生命的存在，还需要有衣服饮食，这些事情还是要有的。

「虽复追求命缘众具」，这阿罗汉他虽然还是要求，天天他还要托钵乞食，他还要乞求生命存在的这些条件，他还要求这个事情。「非不追求」，他不是说不去乞食了，你若不吃东西，不吃东西就死掉了，阿罗汉他还要生存，还是要乞求。「然能解脱贪爱追求」，但是他追求的时候，他心里面没有贪爱心，没有爱着心，没有这个意思。不是用贪爱心来追求托钵乞食的，没有这种意思。他还要求这衣服、饮食、卧具、医药，这些生存的条件，他还是要求的，但是没有贪着心，没有这个事情。

「所求无染」，没有染着心。若不是圣人，都是有染着，实在明白点说，不是圣人，就是为了爱才生存的，才生存这件事，你爱你的生命，你要有所求，还要爱其他的境界，你就要生存。阿罗汉这两种爱都没有了，但是他生命的存在，他还要乞求衣服饮食这些事情，但是心里也还是不执着，所以叫做「无染」，这是第二科。

戊二、释无恼（分二科）　亥一、征

云何无恼？

这是第二科「释无恼」，前面第一科解「释烟寂静」，这一科解释完了。现在第二科解「释无恼」，分两科，第一科是「征」。

这颂上面有个「无恼」这句话，这句话什么意思呢？

亥二、释（分三科）　天一、不为贪恼所恼

谓彼如是现追求时，若他自施，或劝余施，施时殷重，非不殷重，精而非麤，多而非少，速而非缓，然不爱味。于所得物，无染受用，不生眈吝，乃至坚着。如是受用命资具时，不为贪恼之所烧恼。

「谓彼如是现追求时」，这底下解释，分三科，第一科「不为贪恼所恼」，不为贪烦恼所恼乱。谓彼阿罗汉如是现追求的时候，他要乞求衣服饮食这些事情。「若他自施」，若对方这个施主，或者自施，或者主动的布施他，布施给他。「若劝余施」，或者那个施主，他不是自己布施，劝别人来供养这个阿罗汉。「施时殷重，非不殷重」，那个布施者，布施的时候那个态度，很殷勤、很尊重他的，「非不殷重」。「精而非麤」，供养他的这些用品，都是特别精致，特别好的，而不是粗劣的东西。「多而非少」，数量来说，还是供养的很多，而不是少数的。「速而非缓」，而且急速地就供养他，而不是缓慢地，等了老半天他也还不给，不是这样子。「然不爱味」，但是阿罗汉对于你的态度这么好，他也没有爱着心，也不爱味，对你的态度，对你供养的这些用品，他都没有爱着心。

「于所得物，无染受用」，他拿到了以后，他受用的时候，心里面也不执着。「不生眈吝」，他心里面不是很爱着的，这「眈」应该是目字边，也不吝啬。「乃至坚着」，乃至到特别爱着得很厉害，阿罗汉都没有这些事情。「如是受用命资具时，不为贪恼之所烧恼」，阿罗汉受用这些资具的时候，他没有贪烦恼，没有这些事情。烦恼就是火，有烦恼的时候，等于是为火燃烧似的。现在阿罗汉没有这个烦恼，所以没有烧恼的事情。

这是第一科解释完了，现在以下是第二科「不为瞋恼所恼」。

天二、不为瞋恼所恼

若彼施主自不能施，或障余施，设有所施，现不殷重，不现殷重，乃至迟缓，而不急速，然不嫌恨。由此因缘，不生恚恼。又于受用所得物时，不戚不念，无损害心，及瞋恚心。如是不为瞋恼所恼。

「若彼施主自不能施」，或障碍别的人去供养他，这是一个境界。「设有所施，现不殷重」，这个态度不是那么好。「不现殷重，乃至迟缓，而不急速，然不嫌恨」，这个阿罗汉，他也不嫌恨你，对这个事情他心里也不执着。「由此因缘，不生恚恼」，由于他不嫌恨，所以他心里面也不愤怒。「又于受用所得物时，不戚不念」，受用所得到的物的时候，你的态度很坏，他也「不戚」，心里面也没有郁郁不乐的事情；你对他特别好，他也「不念」着。「无损害心」，阿罗汉没有损害心，他没有「瞋恚心」。「如是不为瞋恼所恼」，这是这一段。

天三、不为痴恼所恼

又于所得若精、若麤，于受用时，深见过患，善知出离，安住正念，远离愚痴。如是不为痴恼所恼。

「又于所得若精、若麤，于受用时，深见过患，善知出离，安住正念」。前面第二科是不为瞋恼所恼，这以下第三科不为愚痴的烦恼所恼。

「又于所得」的这些用品，若精美的，若麤劣的，于受用的时候「深见过患」，深深地知道，这些用品有很多的过患。「善知出离」，如果你特别爱着这些东西，你就为烦恼，或者是贪烦恼所烧；你若是特别地嫌恨，就为瞋烦恼所恼、所烧，有很多的。有烦恼的时候，就要流转生死，有种种过患。「善知出离」，这阿罗汉能从这些过患里面解脱出来，没有贪瞋痴这些烦恼。「安住正念」里，就是安住在最上舍，慈悲喜舍的这个舍，他心里面接触到一切境界的时候，他心里面是舍，舍就是不执着，安住在不执着的这个正念，这个清净心里面。「远离愚痴」，并不是糊胡涂涂地接受人家的供养。「如是不为痴恼所恼」，没有贪、没有瞋、也没有愚痴。

这是这一段，解释完了，这是第二科解「释无恼」，解释完了。底下第三科解「释无希」，分两科，第一科是「征」。

戊三、释无希（分二科）　亥一、征

云何无希？

怎么叫作「无希」呢？这是问。下面是解释，解释分两科，第一科解「释名」字。

亥二、释（分二科）　天一、释名

希名希望，系心有在。

这个「希」就是「希望」，我希望得到一个好的东西，我希望得到一个毯子，我希望你送给我一个大楼，就是你有一个希望心。「系心有在」，你心里面有一个目标，那个目标就系住你的心，你的心就在那个目标那地方去想，那就叫作「系心有在」。

天二、辨相（分二科）　地一、于财物

彼不擎鼻内怀贪愿，往趣居家。谓刹帝力大宗叶家，或婆罗门、长者、居士大宗叶家，我当从彼获得上妙应所噉食，乃至财宝衣服肴膳诸坐卧具，病缘医药供身什物。如是追求及与受用，于此财物，都无希望。

「彼不擎鼻内怀贪愿，往趣居家」。前面是「释名」，解释这「希」字怎么讲，下边辨「无希」的相貌，分两科，第一科「于财物」，对于财物无所希望。

「彼不擎鼻」，这个「擎鼻」是个譬喻，譬喻这个象，象牠那个大鼻子，牠把这个鼻子举起来，就是到牠希求的地方，去乞求去，叫做「擎鼻」，那就表示贪心的相貌。现在这个阿罗汉「彼不擎鼻」，没有这种意思。「内怀贪愿」，这「擎鼻」就表示内心里面有贪心，希望要得到什么东西。「往趣居家」，内心里有贪心，就到那个居家的地方去了，到那去求，求什么东西去。彼阿罗汉「不擎鼻内怀贪愿，往趣居家」的，不这样子，他心里没这个贪心，对于财物没这种贪心。这下面解释「往趣居家」这种相貌。

「谓刹帝力大宗叶家」，这「刹帝力」就是王族，国王大臣这些人。「大宗叶家」，就是同一个姓氏的叫作「宗」，同一个族姓的人，这个「大宗」就是富贵的人家，称为大宗。「大宗叶家」，就是人特别多，家里的人特别多，财富特别多的地方。「或婆罗门、长者、居士」，「或婆罗门」，就是特别有学问的这些大宗叶家；或者「长者」，就是特别有道德的大宗叶家；或者「居士」，就是他也不是刹帝力，也不是婆罗门，但是他这个人，有很多的财富，所以叫做居士，也是大宗叶家。

「我当从彼获得上妙应所噉食」，上妙的东西，好吃的东西。「乃至财宝衣服肴膳」，也是饮食。「诸坐卧具，病缘医药」，治病的这些条件，这些因缘，就是医药。「供身什物」，什物就是日常用的东西。「如是追求及与受用」，这样子贪心很大，到这大财富的地方去追求去，或者受用。「于此财物，都无希望」，这阿罗汉对于这些事情，没有希望心，没有贪求心。这是「于财物」。

地二、于寿命

又彼恒常安住死想，谓过夜分入昼分中，复过昼分还入夜分，于其中间我有无量应死因缘，如经广说。所谓发风，乃至非人之所恐怖。由此因缘，所为追求，所为受用，所有财物，于此寿命，亦无希望。

「又彼恒常安住死想，谓过夜分入昼分中，复过昼分还入夜分，于其中间我有无量应死因缘，如经广说」。这里第二科「于寿命」，阿罗汉对这个寿命这件事，他也没贪着心。

「又彼恒常安住死想」，这阿罗汉他常常安住在死想，他观察这个色受想行识，一刹那间就死掉了，安住在死想里面。怎么样安住法？「谓过夜分入昼分中」，在时间上说这个夜分，夜这一部分；或者昼分，就是白天，从夜分入到白天，太阳出来了。「复过昼分」，又从这个白天，又过来了，还入到夜分，就是这样子，一白一黑，一黑一白，这样子。「于其中间」，在这个时间的白天黑天，黑天白天的中间，「我有无量应死因缘」，还有很多很多应死的因缘，随时有一点因缘就会死掉的，「如经广说」。或者是天气太热，也可能会死掉的；或者太冷，也会死掉；或者有什么意外；或者车碰到了，也会死掉了；或者一个砖头，从头上掉下来，砸到头了，也可能会死掉的，很多很多的因缘。

「所谓发风」，这底下举个例子，什么无量无边的应死因缘？「所谓发风，乃至非人之所恐怖」。这个「风」，就是地水火风，这风有病了，发作了，人也会死；这火要是有病了，人也会死；这个四大有病了，人都会死，还有其他的很多的病痛的因缘也会死。「乃至非人」的「恐怖」，这个鬼神恐怖你，也能令人死掉的。

「由此因缘，所为追求，所为受用，所有财物，于此寿命，亦无希望」，由于这阿罗汉有圣道的因缘，他对于追求，所追求的这件事；所受用，追求到了以后，所受用的事情。追求也好，受用也好，对于这个财物，对于寿命，他都没有执着心，好坏都没有关系，随时死掉了，他也就随顺因缘，他并不爱着这个寿命的。但是他也不自杀，阿罗汉不自杀，他就随顺因缘，寿命到了，他就走了，他是这样子。

申四、释不见此彼天人世（分二科）　酉一、于天人（分二科）　戌一、于因中

如是无着、烟寂静、无烧恼、无希望故，于此天人、帝释、自在、世主天等，所有因中，都不可见。

这是第四科，解释这个「不见此彼天人世」，这是那个偈颂上的话，解释这句话。前面的三段都解释完了。这又分两科，第一科是「于天人」，第二科是「于天人

世间」。这底下是「于天人」，分两科，第一科是「于因中」说。

「如是无着、烟寂静」，这阿罗汉能这样子不执着，所以这烟也寂静了。「无烧恼」，没有贪瞋痴的苦恼。及「无希望故，于此天人、帝释、自在、世主天等，所有因中」，于此间，于此世界中，天上的人，或者人间的人。天上的人是帝释，这是释提桓因，帝释。有这个自在天，「自在」这个地方，这个帝释的部下，有自在天，是他的部下，或者说是欲界顶天，叫作自在天。世主天」，世主天就是大梵天王等。

「所有因中，都不可见」，不但是人间，人间的人看不见这个无着、烟寂静、无烧恼、无希求的这种事情；就是天上的人，乃至释提桓因，乃至大梵天王，他们的行为中，也都看不见有这种功德，能够无着，能够烟寂静、无烧恼、无希望，都看不见有这种圣德，这个「因中」，就是行为，他的思想、行为，都没有这种功德，这是在「因中」。

戊二、于果中

于彼天人诸因果中，亦不可见。

「于彼天人诸因果中」，在因中、在果中。这个「因」中就是，譬如说是释提桓因，在因中，释提桓因以前在人中做了很多的功德，然后生到天上去。这个自在和世主天等，他们原来都是在人间做了很多的，譬如说大梵天王，在人间修学禅定，修慈悲喜舍的三昧成功了，生到梵天，得到大梵天王的果报。在因中的时候，虽然做了很多的功德，都还是不能够无着，不能烟寂静，不能无烧恼，不能无所求，都没有达到这个境界，这于因中都不可见。

「于彼天人诸因果中，亦不可见」，得到果了，已经成为欲界天，作了释提桓因了，已经作了大梵天王了，他们在果上的境界，也没有阿罗汉的这种德行，也看不见有这种功德，这表示阿罗汉在世间上，超越世间了，这种功德，这种德行。

酉二、于天人世间（分二科） 戌一、于此四洲等

又于此四洲天人世间，及彼余处，都不可见。

这里第二科「于天人世间」，分两科，第一「于此四洲等」。

「又于此四洲天人世间」，这个四大部洲，四大部洲是人，须弥山顶上是天，「天人世间」。「及彼余处」，及其他的地方，也都看不见有这样圣人的功德。

这是第一科，第二科「于此世界等」。

戌二、于此世界等

又于此世界天人世间，及彼余处，都不可见。

「又于此世界」，这个娑婆世界，更广大的三千大千世界里面，「天人世间」，天世间、人世间。「及彼余处」，乃至色界天、无色界天，「都不可见」，都看不见有阿罗汉的那样功德。这是第二科。

未二、结颂

如是故言：断名色爱慢、无着、烟寂静、无恼希，不见此彼天人世。

这是「结颂」，引这个颂。因此「如是」，像上面说的，所以说「断名色爱慢，无着」，这正是那个颂文：「断名色爱慢，无着、烟寂静、无恼希，不见此彼天人世」，把这个颂完全解释完了。

《披寻记》六二七页：

如是故言断名色爱慢等者：谓如前说断名色中贪爱及慢，名断名色爱慢。心善解脱，便于自身、自身众具缠及随眠，皆悉永断，是名无着。离爱、离憍、离诸放逸，名烟寂静。不为贪瞋痴恼所恼，是名无恼。于妙财物及与寿命无有希望，是名无希。如是无着乃至无希，唯出世间唯阿罗汉自内所证，是故于此于彼天人一切世间都不可见。

「如是故言断名色爱慢等者：谓如前说断名色中贪爱及慢，名断名色爱慢」，这是得了初果须陀洹了。「心善解脱，便于自身、自身众具缠及随眠，皆悉永断」，是名叫做「无着」。「离爱、离憍、离诸放逸，名烟寂静。不为贪瞋痴恼所恼，是名无恼。于妙财物及与寿命，无有希望，是名无希。如是无着乃至无希，唯出世间唯阿罗汉自内所证」的功德。「是故于此于彼天人一切世间，都不可见」，这是解释上文。

巳二、略辨义（分二科）　午一、辨所说相（分二科）　未一、第一义（分三科）　申一、初颂

复次初颂，显示待时诸欲，于欲邪行及邪行果。

前面是各别的解释四个颂，这以下「略辨义」，就是简要的说明这四个颂的大义，分两科，第一科「辨所说相」。分两科，第一科是「第一义」，是分三科，第一科是「初颂」，说初颂的意思。

「复次初颂」，这个第一个颂，第一个颂就是「应说想众生，依应说安住；不了知应说，而招集生死」，这是第一个颂，这第一个颂说的什么事情？就是「显示待时诸欲」。这表示诸欲是待时的，这个待时的诸欲，这个诸欲也都不是现成的，就是众多的因缘具足了的时候，这个欲才有的，才有这个欲。「于欲邪行及邪行果」，表示这个意思。

《披寻记》六二七页：

显示待时诸欲等者：待时诸欲，即颂应说。于欲邪行，即颂想与安住及不了知。及邪行果，即颂招集生死。

「显示待时诸欲等者：待时诸欲，即颂应说」，颂上那个「应说」，那句话就指「待时诸欲」说的。「于欲邪行，即颂想与安住及不了知」，这上面说这个于欲邪行，这话是指什么说的？就是「应说想众生，依应说安住，不了知」，就是这个话，这几句话表示欲邪行的意思。「及邪行果」，邪行所得的果报，指什么说的？「即颂招集生死」，就是这个话，「而招集生死」，这是邪行的果，这是第一个颂说完了。

申二、中二颂

第二颂中，显示舍欲应正道理，净修梵行仍被讥论不应道理，及待时欲。如第二颂，第三亦尔。

第二个颂，「颂中，显示舍欲应正道理」，这个第二个颂就是，「若了知应说，于说者无虑；由无有此故，他不应讥论」，这是第二个颂。第二个颂显示什么道理？「显示舍欲应正道理」，就是弃舍世间的欲，这才是合道理的。「净修梵行」，应该

是这样，弃舍了世间的欲，修学圣道，应该是这样子合道理的。「仍被讥论不应道理」，说世间人不同意佛教徒修学圣道，讥嫌这些出家人，讥嫌这些人，你为什么出家修行？这是不合道理，不应该这样讥嫌，「不应道理」。「及待时欲」，「及待时欲」这句话，就是世间上的人的思想，大家都一样，都在惑业苦里面流转这合道理，就是这个「及待时欲」这个意思。你要是特别从欲里面解脱了，他就认为你这人迷信，你这个人消极，就是这个意思。

「如第二颂」，这个第二颂是这个意思，第三颂也是这个意思。

申三、后颂

第四颂中，世尊显示现所证法，永离炽然，乃至智者内自所证。

「第四颂中，世尊显示现所证法，永离炽然」，这个第四个颂，就是刚才讲的这一段，「断名色爱慢，无着、烟寂静、无恼希，不见此彼天人世」。这个第四个颂，「世尊显示现所证法，永离炽然」，这第四个颂说的什么道理？是世尊说这第四个颂，是显示「现所证法」，表示出来阿罗汉所证悟的境界。「永离炽然」，他永久的解脱了贪瞋痴火的燃烧了。「乃至智者内自所证」，阿罗汉就是「智者」，他内心所证无着的境界，第四个颂显示这个意思。

《披寻记》六二七页：

显示现所证法永离炽然等者：颂言：断名色爱慢，无着烟寂静，此显现所证法，永离炽然。颂言：不见此彼天人世，此显智者内自所证。颂言：无恼无希，兼显内证之所现相，故于文中说乃至言。

未二、第二义（分三科）　申一、初颂（分二科）　酉一、显待时欲

又初颂中，宣说诸欲是应说相，显待时欲。由彼诸欲，非纔须时，即便称遂；要以言说为先，然后追求受用。

「又初颂中，宣说诸欲是应说相，显待时欲」，前面是第一义解释完了，是第一义。现在是第二义，用第二个道理来解释前面的颂。

「又初颂中」，初颂中「显待时欲」，「宣说诸欲是应说相」，那个「应说」是什么？就是凡夫所执着的，所贪恋欲的相貌。「显待时欲」，表示凡夫所爱着的这些欲的境界，欲的境界要「侍」，要凭借众多的因缘才出现的，所以叫作「待」。「由彼诸欲，非纔须时，即便称遂」，怎么叫作「待」？「待时欲」这句话，怎么讲呢？「由彼诸欲」，因为彼所爱着的这些色声香味触的欲。「非纔须时」，不是你将需要的时候，即便能够满足你的，「即便称遂」。「要以言说为先，然后追求受用」，要以言说为先，需要你，你要有所言说，在初开始时，要有言说，要有表达，然后再去追求去，有可能你追求到了，你会有受用，所以叫做「待时诸欲」。

酉二、显安住等

又显于彼，由想安住不了知故，起于邪行，及招生死邪行果报。

「又显于彼，由想安住不了知故，起于邪行」，这是第二科「显安住等」。

又表示「于彼，由想安住」，又显示彼凡夫，由妄想安住在欲的境界里面，「不了知故」，他不知道那里面有很多的过患，所以「起于邪行，及招生死邪行果报」，

这是一个意思，「显安住」。

申二、第二颂（分二科）　酉一、显了知等

第二颂中，显于诸欲能了知故；离邪愿故；修梵行故；离邪见故；离见根本我慢种故；远离耽着利养恭敬故；弃舍诸欲，应正道理。由此因缘，他所讥论，不应道理。

第二颂中，这是第二段，第二颂分两科，第一科「显了知等」。

「第二颂中，显于诸欲能了知故」，你能了知道欲的过患，你就出家修学圣道。「离邪愿故」，这里面还有一个问题，我出家是为了得圣道，不是为了生天，所以就是离邪愿故。「修梵行故」，修学圣道，是得涅盘的。「离邪见故，离见根本我慢种故」，离见根本，见的根本就是我见，我慢是我见的一类，就叫「种」。因有我见才有我慢，你要没有我见的时候，也就没有我慢了，所以我见是我慢的种，是我慢的因，若没有我见的时候，也就有我慢了。「远离耽着利养恭敬故，弃舍诸欲，应正道理。由此因缘，他所讥论，不应道理」，你不应该讥嫌这个人出家这件事。

酉二、显待时性（分三科）　戌一、标

又显诸欲是待时性。

「又显诸欲是待时性」，这个第一科，这个第二颂也有这个意思。

戌二、征

所以者何？

这地方是问。

戌三、释

若于先世不作福者，今虽用功，于所乐欲不能果遂。或唯今世造作福者，即于此时，其所乐欲亦不谐偶。由此因缘后方成办，所以诸欲名曰待时。

「若于先世不作福者」，这第三科的解释，「若于先世不作福者」，假设这个人，他前生没有修福，他没有同情别人的困难，去多做帮助别人的事情，他不肯帮助别人，没有修福。「今虽用功，于所乐欲不能果遂」，说现在虽用了很多的心机，用了很多的努力，对于你所希望，所乐欲的事情，不能果遂，你还不能成就。所以世间上待时的欲，你前生也要修福，你才能得到的。

「或唯今世造作福者，即于此时，其所乐欲亦不谐偶」，或者说我前生没有做，我今生想要得到这个欲有困难，那我现在开始作福。「或唯今世造作福」，你现在学习做了很多利益人的事情，「即于此时」，就是我现在作福，我现在这个时候，就想要得到诸欲，也不容易。「其所乐欲亦不谐偶」，也不能够满你的意的，因为现在作福得现报，还不容易，得这现报也不容易的。「由此因缘后方成办」，由于你现在，你若做了很多的福，你要将来才能得到果报，得到可爱的欲，「所以诸欲，名曰待时」，不容易得现报的。

申三、第四颂（分二科）　酉一、显现所证

第四颂中，显示见断烦恼断故，即于现在证初沙门及沙门果；又修所断烦恼断故，即

于现在证后沙门及沙门果。断贪爱故，断我慢故，如是显示现所证法。

「第四颂中，显示见断烦恼断故，即于现在证初沙门及沙门果」。这是第三科，解释第四个颂，分两科，第一科「显现所证」。

「显示见断烦恼断故」，这是第四个颂，「显示见断」，这个我见断了；「烦恼断」，指这爱烦恼也断了。「即于现在证初沙门」，你若肯这样子出家修学圣道的话，你若努力修学四念处的话，「即于现在」，不是等待将来，就是现在「证初沙门」，你就能得到初果。你断了这个见烦恼，你就能得到初果，叫「初沙门」果。「及沙门果」，你断了见烦恼，又能断爱烦恼，那又能得二果、得三果、得四果了，所以「及沙门果」。

「又修所断烦恼断故，即于现在证后沙门及沙门果」，这底下又说：「又修所断烦恼断故」， 这个萨迦耶见、边见、见取见、戒禁取见、邪见，乃至贪瞋痴慢疑，这十使，这十使是见道的时候，初果的时候所断的烦恼。「又修所断烦恼断故」，就是修道的时候，得了初果以后，继续用功修学四念处的时候，他断什么烦恼？断了贪瞋痴的烦恼。这个不属于见烦恼，这个烦恼你能断了的话，「即于现在，证后沙门」，就能证得后沙门，「后沙门」就是二果、三果。「及沙门果」，那就是四果阿罗汉。「即于现在，证后沙门」，这后沙门，初果是前，二果、三果、四果都是后沙门果。但是说二果是前，三果是后；三果是前，最后是四果阿罗汉，所以这个后沙门，应该指阿罗汉四果说，「证后沙门」。「及沙门果」，那就指初果、二果、三果。

「断贪爱故，断我慢故」，这个为什么能够证沙门果？为什么能够证沙门果？因为你断了贪爱心的缘故，因为你断了我慢故。这个二果、三果，还有我慢的问题，所以断了我慢，那么就得四果阿罗汉了。「如是显示现所证法」，这表示圣人，他现在修学圣道所证悟的境界。

酉二、显令他知

又离着故，烟寂静故，显示永离炽然，及至智者自内所证。彼得如是内所证法，云何令他当得了知？由无烧恼，无所希望，相所表故。

这是解释第四个颂，分两科，第一科「显现所证」，解释完了，现在是第二科「显令他知」。

「又离着故，烟寂静故」，这第四个颂是「断名色爱慢、无着、烟寂静、无恼希、不见此彼天人世」，这个「离着故」，就是前面这一句「断名色爱慢」。前面解释这个「断名色爱慢」，实在是指初果说的。初果主要是断我见、断萨迦耶见，这个爱慢也受到影响，但实在来说，爱慢是没有断的。所以这个「离着」，就主要是指得到无我的智慧，断除我见了。「烟寂静故」，前面解释「烟寂静」，烟就是爱，这个爱寂静；「离着」是见寂静了，就是爱见寂静。

「显示永离炽然」，这表示这位修行人爱烦恼、见烦恼全面的息灭了，没有烦恼的活动了。这个「炽然」前面解释过，就是烦恼在燃烧，叫做炽然。「乃至智者内证」，这个「乃至」就是前面这个「无恼希」，这几个解释，无恼、无希，没有贪瞋痴的烧恼，表示无希，于财物不执着，于寿命也不执着，前面分这么两科。「乃至智者内证」，就是「不见此彼天人世」，就是断一切烦恼了，那么断惑则证真，所以是「智者内自所证」。

「彼得如是内所证法，云何令他当得了知？由无烧恼，无所希望，相所表故」，由于这位修行人，他没有贪瞋痴的烧恼，于财物、于寿命无所希望，所以有这样的表现于外的相貌，那么就可以知道了，别人就看出来，这个人是有修行的人，所以叫做「显令他知」。这并不是他自己由语言来表示，是由于他表现于外的无烧恼、无所希望，别人就会知道了。

午二、辨所为相（分二科） 未一、前三颂为诸天说

此中前三颂，显示世尊为诸天说，苾刍不能显扬知来圣教大义，而我独能。说是语时，彼既领悟，于苾刍所生陵懱心，及于自身心生憍慢，皆得除灭。

这以下是第二科，「辨所为相」，前面是「辨所说相」，这一大科解释完了。现在是「辨所为相」，分两科，第一科「前三颂为诸天说」，所为，为谁说的？叫作所为。

「此中前三颂，显示世尊为诸天说」，一共是四个颂。前三个颂，是世尊为诸天宣说的妙法。这里面表示什么？「苾刍不能显扬如来圣教大义」，苾刍没有这个智慧，唯独佛能够宣扬这样的妙法，「而我独能」，唯佛独能。「说是语时」，说这三个颂的法语的时候，「彼既领悟」，彼诸天就觉悟了，就领解了。

「于苾刍所生陵懱心，及于自身心生憍慢，皆得除灭」，这个前两个颂，为诸天说前两个颂的时候，诸天就领悟了欲是苦，所以对欲有所厌恶，这是「彼既领悟」的意思。但是同时，诸天对于苾刍就生了陵懱心，就是瞧不起了。「及于自身心生憍慢心」，他能领悟这样的道理，就生憍慢心。「皆得除灭」，就是听第三个颂的时候，就弃舍了这个陵懱心，对于诸比丘的陵懱心；对于他自身心生憍慢，这两种烦恼都除灭了。因为第三个颂，是表示没有我、我慢的；没有等、胜、劣的这个分别。

未二、第四颂为显圣教

第四颂中，广显如来圣教大义。

最后那个颂，就是「断名色爱慢」，那个是「广显」，广博地显示佛的圣教的道理大意，这一大科解释完了。

卯三、欲贪（分二科） 辰一、举颂言（分二科） 巳一、问

欲贪所摧蔽，我心遍烧然；惟大仙哀愍，为说令寂静。

这底下是第三科，前面说这个「应说」是第二科，现在第三科是「欲贪」，分两科。第一科是「举颂言」，也分两科，第一科是「问」，第二科是「答」，第一个颂就是问。

「欲贪所摧蔽」，就是这个众生，它为欲烦恼，于欲生贪爱，这种贪欲心很重，就是来破坏他的清净心了叫「摧蔽」。「我心遍烧然」，他那个心里面，就像被猛火烧了似的，被这个欲贪心所扰乱，感觉到为欲贪心扰乱的苦恼。「惟大仙哀愍」，希望大仙，就是指佛说，哀愍他的苦恼。「为说令寂静」，为说妙法，令它的贪心能够寂静下来。所以这一个颂，就是请法的意思，下边就是佛回答。

巳二、答

由汝想颠倒，令心遍烧然，是故常远离，引贪净妙相。汝当修不净，常定于一境，为贪火速灭，数数应浇灌。观非妙诸行，为苦为无我，亦系念于身，多修习厌离。修习于无相，坏慢及随眠，由于慢现观，当证苦边际。

这一共是五个颂，第一个颂是问法，后四个颂是回答。底下是第二科「长行释」，分两科，第一科是「别释颂」。分四科，第一科是解「释第二颂」，第一个颂不说了。第二个颂里分两科，第一科是「想颠倒」，先问。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分四科） 午一、释第二颂（分二科） 未一、想颠倒（分二科） 申一、征

云何想颠倒？

第二个颂「由汝想颠倒」，第一句是「想颠倒」。这个「想颠倒」这句话，怎么讲呢？

申二、释

谓于不净境，舍不净相；不正思惟，取净妙相，及取随好。

「谓于不净境，舍不净相」，就是说发心修行的这个人，对于这个不净的境界，你应该观察不净，不，舍掉了不净相，他心里面不去思惟这个不净的相貌。「不正思惟，取净妙相，及取随好」，这叫做「想颠倒」。他心里面不正确的去思惟这个不净境，「取净妙相」，去执着这个不净是清净的，是美好的相貌。「及取随好」，就是取「净妙相」是大概的影相；「随好」就是详细的取着，这叫做「想颠倒」，这句话解释完了。

未二、远离引贪净相（分二科）　申一、征

云何远离引贪净相？

这是第二个颂的最后一句，是「远离引贪净相」，先问。

「云何远离引贪净相？」心里面执着这个净相，有了想颠倒了，那么怎么样能够远离引发内心生贪心，生欲贪的净相，心里面就是不去取着这个净相；这个净相能引发贪心，那么我想我不要有贪心，那你就要远离这个净相的取着。怎么远离法呢？底下回答。

申二、释

谓如有一，见少盛色应可爱乐诸母邑已，便摄诸根，而不随念。

「谓如有一，见少盛色应可爱乐」，有一个人，看见一个年少，「少」就是年轻人，「盛色」，盛壮的颜色，是应可爱乐的。「诸母邑已」，这个「诸」或者是口头语，或者是很多的。「母邑」，就是这些女人。这个「邑」，是古代的时候，由皇帝封这个女人，当然这个女人的父亲也是有身分，或者是丈夫有身分，就封他这个女人一个尊号，叫做邑君，君子的君，这个邑。这个邑实在是个地区的名字，这个地区的一个君，是这么意思，是个尊称，在这里也就表示这个女人。是看见了少盛色、可爱乐的女人以后，「便摄诸根，而不随念」，你应该这么办，这修行人应该是这个样子，就是收摄自己的眼耳鼻舌身意诸根，主要就是收这个意根。心不在焉，视而不见，你的第六意识，第六意根若收摄了，前五根也随着清净了。「而不随念」，不要随顺颠倒，不要随顺这个妄想去取着外边的境界，应该这样子。

《披寻记》六二九页：

谓如有一见少盛色应可爱乐诸母邑等者：谓有母邑殊胜，幼少盛年，美妙形色，名可爱乐。若见是已，应自了知，能坏梵行，能障梵行，当摄其眼，善护诸根，而不取相及与随好，不令种种诸恶不善寻思现行，名摄诸根而不随念。

午二、释第三颂初二句（分二科）　未一、征

云何常定一境修习不净？

前面这第二个颂解释完了，就是应该这样修行，就是远离这个想颠倒。解释第三个颂，先解释初二句。第三个颂就是「汝当修不净，常定于一境」，这是初二句。

先是问，说是想要修行的人，怎么样常定一境修习不净观？这个「常定一境」，就是常在一个境界上修不净观，就是决定这样子，修习不净观。

未二、释（分二科）　申一、依外（分二科）　酉一、取相

谓如有一，先以巧便取于贤善三摩地相，所谓青瘀乃至白骨、或骨琐相。

前面是问，这以下第二是解「释」，分两科。第一科是「依外」，有依外、有依内的不同。现在这是「依外」，从外面修不净观，分两科，第一科是「取相」。

「谓如有一」，就是有一个修行人。「先以巧便」，「巧便」就是智慧，先以巧便的智慧，「取于贤善三摩地相」，你把这个三摩地相，取在心里面，在心里面显现

出来。怎么样叫做「贤善三摩地相」？「所谓青瘀乃至白骨，或骨琐相」，这叫「贤善三摩地相」，就是不净观的相，就是青瘀、脓烂、变坏、膨胀、食噉、变赤和散坏，「或骨琐想」，就是白骨，就是取这个相显现在心里面，先要这样子，先取这个相，取这个不净相。

这是第一科是「取相」，第二科是「思惟」。

酉二、思惟

即以此相，于现所得可爱境界，系念思惟，如前所取，后亦如是。

「即以此相，于现所得可爱境界，系念思惟」，就是这样子思惟。就是用这个不净的相貌，于现前所得可爱的境界上，去系念思惟。这个「系念」的「系」，就是用绳子绑起来叫做「系」。就是用你这个念心所，把这个不净相，就像绳子绑起来那样子不分开，心一直念这个不净相，去思惟这个不净相，就是在这个可爱的境界上，思惟这个不净相这样子。「如前所取，后亦如是」，就这样修行。这两句话，在《披寻记》解释了。

《披寻记》六二九页：

如前所取后亦如是者：如前贤善定中巧便所取诸不净相，于现所得可爱境界，亦复思惟种种不净，是故说言后亦如是。

「如前所取后亦如是者：如前贤善定中巧便所取诸不净相」，你这个善巧方便的智慧，能够拿到了不净的相貌。「于现所得可爱境界，亦复思惟种种不净，是故说言后亦如是」，这个「前」就是贤善三摩地相，取这不净相；「后亦如是」，后来就是你所爱的境界，也是这样不净的，就这么思惟，这样子就叫做「常定一境，修习不净」。

申二、依内

又于内身，或自、或他，观察种种不净充满。谓此身中有发、有爪，乃至便利种种不净。

前面是「依外」，这底下是「依内」。这个「内」是指什么说的？「又于内身，或自、或他」，就是指「内身」，这个「内身」，就是自身也是身，他身也是身，这个叫做内身。「观察种种不净充满」，观察这个身体，很多很多不清净的东西充满在里面。「谓此身中」，就是发毛、爪齿、尘垢、皮肉、骸骨、筋脉，心肝脾肺肾乃至屎尿，这些都是不净，种种的不净，能这样的去思惟去。前面「依外」，是说内心里面有想颠倒，就是取这九想观的不净相，来破心里面的想颠倒，这是「依外」。这个「依内」就是自身、他身，就是一般性的修不净观，是这样意思。

午三、释第四颂（分二科）　未一、初半颂（分二科）　申一、观苦（分二科）　酉一、征

云何观察非妙诸行以之为苦？

这是第三科解「释第四颂」，第二科是解「释第三颂」。现在是第三科解「释第四颂」，就是「观非妙诸行，为苦为无我，亦系念于身，多修习厌离」。这第四个颂，分两科，第一科是「初半颂」，先解释初半颂。分两科，第一科先「观苦」，先问。

「云何观察非妙诸行以之为苦？」我们想要修不净观，修这四念处，我们应该怎么样在内心里面思惟「非妙诸行以之为苦」？就是不好的，不是好的东西，这个色受想行识是苦，怎么观察它是苦？怎么样修这个苦观？

酉二、释

谓如有一，作是思惟：见少盛色应可爱乐诸母邑已，所生贪爱受用希望，即是集谛，为众苦因。由此故生，生已老死，愁叹忧苦，种种扰恼从此而生。

「谓如有一，作是思惟」，这是第二科解「释」，心里面「作是思惟：见少盛色应可爱乐诸母邑已，所生贪爱受用希望」，这个受用爱和这个希望爱。「即是集谛，为众苦因」，你心里面有这样的爱，在四谛里面就是集谛，这是众苦发生的一个原因，要这样思惟。

《披寻记》六二九页：

所生贪爱受用希望者：此中贪爱，唯说淫欲淫贪。于此若起有相分别，亲昵分别，喜乐分别，侵逼分别，极亲昵分别，名受用爱。若起引发分别，觉悟分别，合结分别，名希望爱。

「所生贪爱受用希望者：此中贪爱，唯说淫欲淫贪」，欲是所贪，贪是能贪，这么意思。「于此若起有相分别」，思惟一切相。「亲昵分别，喜乐分别，侵逼分别，极亲昵分别，名受用爱」，这是受用爱。「若起引发分别，觉悟分别，合结分别，名希望爱」，爱分这么两种。思惟这个爱是集谛，是众苦因，这是一种思惟观察。

由此故生，生已老死，愁叹忧苦，种种扰恼，从此而生。

「由此故生，生已老死」，由此众苦之因的爱，所以我们这个生命体就出现了，「由此故生」。「生已老死」，这个生命体出现了以后，就必然的会有老病死，这样子。「愁叹忧苦，种种扰恼从此而生」，这个「生已」，出现了这个生命体之后，就有老病死，就会有愁，这个「愁」是什么？就是所爱的境界有无常的变化了，就是有「愁」。这个「叹」是发言，发出来语言，就是表示他的愁，这叫做「叹」。「忧」这个字怎么讲？就是所爱的境界不能满足了，就心里面有恨，怀恨在心，叫做「忧」。这个「苦」，就是自己会苦恼自己，后面《瑜伽师地论》的文有详细的解释。

「种种扰恼」，有愁的苦恼，叹、忧、苦，种种的扰乱自己，使令自己智慧都失掉了，迷乱了，所以叫做「恼」。「从此而生」，就是从这么多的烦恼里面，生出来这么多的问题。。

《披寻记》六三〇页：

由此故生生已老死等者：此中生老死苦，谓由内身变异所引。愁叹忧苦，种种扰恼，谓由境界变异所引。愁等差别，如〈摄事分〉别释应知。（陵本八十八卷四页）

「由此故生生已老死等者：此中生老死苦，谓由内身变异所引」，这个身体的变化，这个老病、老死，是身体的变化，所现出来的现象。「愁叹忧苦，种种扰恼，谓由境界变异所引」，当然也包括老病死，但是也有其他种种的问题，有的人还没有老，但是有很多苦恼的事情。所以谓由境界的变化，在心理上引起这个愁叹忧苦差别。如〈摄事分〉别释应知。

申二、观无我（分二科）　酉一、征

云何观察非妙诸行以为无我？

前面是观察「苦」，观察苦这样观，先观众苦之因，然后再观察种种的苦，由爱生的苦。这底下第二科观察这「无我」，修无我观，第一科是问。

「云何观察非妙诸行以为无我？」观察这个色受想行识是无我的，怎么观察法？下面解释。

酉二、释

谓如有一，作是思惟：于我身形女身形中，都无有我及有情等，谁能受用、谁所受用；唯是诸行，唯是诸法，从众缘生。

「谓如有一，作是思惟」，说这个修行人，在奢摩他里面这样思惟：「于我身形女身形中，都无有我」，这个色受想行识，有老病死的变化，刹那刹那的变化，里面没有个常恒住不变异的我。是「及有情等」，及有男女的这些差别，这里面没有男女的差别。「谁能受用、谁所受用」，在受用上来说，谁是能、谁是所，都是虚妄分别，这里面没有我。若执着有我的时候，有能受用，有所受用的分别；但是观我不可得，是能受用不可得，所受用也不可得了。

「唯是诸行」，只是色受想行识，刹那刹那的诸行法而已，这有为法而已。「唯是诸法，从众缘生」，唯是色受想行识，老病死苦，从众多的因缘生，只此而已，我不可得。

未二、后半颂（分二科）　申一、征

云何系念于身多修厌离？

这底下第二科解释「后半颂」，前面是「观非妙诸行，唯苦、唯无我」，修苦观、修无我观，这个解释完了。下面的半颂，「亦系念于身，多修习厌离」，解释这两句。

「云何系念于身多修厌离？」这句话怎么讲？是问。底下解释，解释分两科，第一科「依贪行补特伽罗辨」，分三科，第一科是「标种类」。

申二、释（分二科）　酉一、依贪行补特伽罗辨（分三科）　戌一、标种类

谓如有一，性是猛盛欲贪种类。

谓如有一个人，他的心，「性」者心也。他这个心性是猛盛，很猛烈、很旺盛欲贪的这一类，虽然都有欲，但是有的人轻微，但是这个人，他的欲心非常的重，是属于这一类的，这是先说这个类。

下面第二科「出损坏」。

戌二、出损坏

由是猛盛欲贪类故，虽摄诸根，然被贪欲损坏其心；虽复作意思惟不净苦及无我，亦为欲贪损坏其心。

「由是猛盛欲贪类故」，由于这个人是猛盛欲贪心的这一类，属于这一类的人，不是轻微的。「虽摄诸根，然被贪欲损坏其心」，说这个人还是有道心的人，所以遇见这种境界，心里面也贪心动了的时候，他还是能赶快的觉悟，要收摄自己的眼耳鼻舌身意诸根，不要在境界上虚妄分别。虽然是这样子做了，「然被贪欲损坏其心」，他的贪心不能停下来，还是破坏了他的清净心了。

「虽复作意思惟不净苦及无我，亦为欲贪损坏其心」，虽然他内心，他很努力的注意思惟这个不净，这个青瘀、脓烂、膨胀、烂坏的，为狐狼咬坏了，都散坏了，一个骨头节、一个骨头节，都是白骨，修这个无我观、修苦观，但是他的内心，还是为欲贪所损坏他的清净心，欲贪心还停不下来。

戊三、明修断（分二科）　亥一、举方便

由此因缘，彼依不净或苦无我，作意思惟，权时厌毁，违逆不顺，于身念住，系念在前。

这底下第三科「明修断」，前面这个二科「出损坏」，就是他这样用功，清净心还是被他的染污心破坏了，那可怎么办？第三科说出个方法来，「修断」。分两科，第一科是「举方便」，举出个方法来。

「由此因缘，彼依不净」，由于前面这个人，他的欲心特别盛，虽然依据这么多的法门去修行，他还是很困难。那么怎么办？有办法，「彼依不净或苦无我，作意思惟」，你还是依据这个不净观的方法，苦观的方法，无我观的方法，还是这样作意思惟。「权时厌毁，违逆不顺，于身念住，系念在前」，很困难，这个很困难，这句话是暂时的。所以这时候，这个欲心很强，用这个清净的法门不能调伏，不能调伏是暂时的。所以那么怎么办？你还是继续的、方便的，「权时」就是方便的，也是暂时的，暂时的你自己生出个厌毁的心情。「违逆不顺」，违逆你这个贪欲心，不要随顺它。「于身念住，系念在前」，就是修这个身念住，四念住这个身念住，把这个不净观还是系念在前，虽然是不能够破坏这个贪心，你还是继续这样修，这是佛菩萨这样开示我们这个办法。

《披寻记》六三〇页：

权时厌毁违逆不顺者：厌毁，谓于已生贪欲；违逆，谓于正生贪欲；不顺，谓于当生贪欲。如是三世差别应知。

「权时厌毁违逆不顺者」，这个「权」这个字，或者是方便讲，或者是当暂时讲；或者是这个「权」，作个什么讲？就是把握住。虽然是无效，不能够把这个贪欲心扭转过来，但是你还是把握住这个不净观，还是生「厌毁心，违逆不顺，于身念住，系念在前」。「权」这个字，就是不放舍，不放舍这个不净观，这样意思，可以这么讲。

「厌毁」怎么讲？谓于已生贪欲厌毁，这个厌、厌恶，破坏已生的贪欲。这个「违逆」这句话怎么讲？「谓于正生贪欲」，正生的贪欲，你不要随顺这个贪欲，要违背它，不顺于它。「不顺」谓什么？「谓于当生贪欲」，不要顺它。「如是三世差别应知」，这三句话，用三世来解释。

亲近修习，若多修习。彼由多住如是行故，便能断此猛盛欲贪。若摄诸根，不为欲贪损坏其心；若复作意思惟不净苦及无我，亦不贪欲损坏其心。

「亲近修习，若多修习。彼由多住如是行故，便能断此猛盛欲贪」，这个地方说

出来了，暂时的，你不能够把贪欲心停下来，你不要就放舍不净观，你还继续的修不净观，来亲近这个不净观，修习这个不净观，多修习这个不净观，这样办法。「彼由多住如是行故」，彼那位修行人，他能够多时，就是时间多一点，安住在这个不净观里面，你能这样修行，「便能断此猛盛欲贪」，这个猛盛的欲贪就被消灭了。

「若摄诸根，不为欲贪损坏其心」，你能这样做的时候，你「摄诸根」，把这个眼耳鼻舌身意收回来，就不会为欲贪损坏你的清净心了。「若复作意思惟，不净苦及无我，亦不贪欲损坏其心」，你修不净观、修苦观、修无我观，也是有效了，会「损坏其心」。

亥二、简断相

彼由修习如是行故，诸欲贪缠，但现行断，非随眠断。

这是第二科「简断相」。「彼由修习」，彼那个修行人，由于你能这样修行四念处，「诸欲贪缠，但现行断，非随眠断」，这个诸欲，诸欲贪的烦恼的活动，就停下来了。但是这个停下来，你不要误会，只是现行断，这个欲贪的烦恼活动的现象，是停下来。「非随眠断」，不是它的种子断，这个不净观不能断种子的，只能够降伏现行。

我们在外凡位的人，我们修不净观，修种种的观，都是一时一时的，你发这个诚心，也是一时的，你说永远的有诚恳心，你办不到。你发这个道心，也是一时的；但是你的烦恼，也是一时的，说这时候烦恼很强，它不会永久的，它就这一个短时间，它很强，但你过一个时候，它就停下来了。所以佛菩萨看这个烦恼的情形是这样子，所以我们凡夫修不净观的时候，你要知道这件事。说我想要调伏，调伏不来，不是调伏不来，你稍为忍耐一会儿，一会儿就没事了，原来是这么回事情。所以不要因为暂时的困难，就放舍，不要这样子。

酉二、依凡圣一切相续辨（分三科）　戌一、标

又此欲贪缠及随眠，略于二种补特伽罗相续可得。

这个《大庄严经论》上，有一个迦旃延尊者，他有一个徒弟，是做国王出家的。出了家在寂静处修不净观、修四念处的时候，那个当地的国王，也是带领他宫里面的人到山上来游玩，就是遇见了这个比丘，大家有了衝突，就把这个比丘打得全身出血。然后这个比丘，当然他只是一个人，那国王力量大，所以他就受这个苦，就回来向摩诃迦旃延尊者告假，我要还俗，我要调动军队来报仇。这个比丘，也是年少壮的时候，瞋心很大，这摩诃迦旃延尊者也是用这个办法，是缓兵计。说是你今天不要还俗，等明天再还俗，在这里休息一夜，那他同意了。这休息的这一夜，给他做个梦，做梦的时候，回去调动军队和国王作战，打败仗了，被那个国王绑起来，放在柱子上要杀的时候，这时候就看见摩诃迦旃延尊者过去，他就招呼，师父！师父！实在这时候已经醒了，但是这个烦恼重，他不知道他是醒觉了，不知道这是梦。摩诃迦旃延尊者说是，你现在在那里？他还招呼救命呀，这时候摩诃迦旃延尊者，从手指头放光，说你现在看看，这是什么地方？回答他是寺庙，并不是和人家打仗，被人家绑起来要杀，才醒了，哦！这是作梦。那么迦旃延尊者给他开示了一段佛法，　这个瞋心就停下来，就告诉他，说你真若是还俗去打仗，你非要打败仗的，所以你还是忍下来吧！

所以这个事情，也是和这个意思一样，就是要缓一下，这问题就解决了。但是我们出家人，不管是比丘尼也好，是比丘，多数不知道这件事，就是一时有问题的时候，感觉到有问题，就要变动，其实你稍缓和一下，这个问题自然就解决了，没有事情。

「又此欲贪缠及随眠，略于二种补特伽罗相续可得」，这前面第一科「依贪行补特伽罗辨」，这下面第二科「依凡圣一切相续辨」，「相续」就是它的生命体，就是色受想行识，来说明这件事。分三科，第一科是「标」。

「又此欲贪缠」，「缠」是现行，现行的烦恼；「随眠」它是指种子。略于两种人的生命体里面可得。有贪缠，有这个欲贪缠的随眠的。

这是「标」，下面是「列」。

戊二、列

一、于异生相续可得，二于有学相续可得。

「一、于异生相续可得」，这凡夫的生命体里面，可以有这种欲贪缠及随眠。「二、于有学相续可得」，就是初果、二果、三果，在他的生命体里面，也是有欲贪缠这件事，有这欲贪的。

这是「列」，下面第三科是「辨」，分两科，第一科「明有学」。

戊三、辨（分二科）　亥一、明有学

虽有一分有学身中，亦不可得；然于下贪，由永断故，已得安隐；上贪未断，不得安稳。

「虽有一分有学身中，亦不可得；然于下贪，由永断故，已得安隐」，虽然「有一分有学身中」，「一分有学」，这个有学，初果、二果、三果都是有学。现在在有学里面，只是「一分有学身中，亦不可得」，没有这个欲贪了。但是「然于下贪」，下贪就是欲界，是色界、无色界的以下的，就叫做「下贪」，就是欲界这个贪。「由永断故，已得安稳」，他把欲界的欲贪，完全的消灭了，他心里面寂静住了，没有这种贪缠的扰乱。「上贪未断」，就是色界的贪，无色界的贪，他还没有断，所以这一部份，他还是没有能够安隐，还是不自在的。

亥二、简无学

无学身中，中界、妙界所有欲贪，尚不可得，何况劣界。以无学者，下上贪断，于一切分已得安隐。

这是第二科「简无学」。前面这「一分有学身中」，是指三果说的。这下面说到四果阿罗汉。

「无学身中，中界、妙界所有欲贪」，「中界」就是色界；「妙界」就是无色界。「所有欲贪，尚不可得」，色界、无色界的欲贪尚且都不可得。「何况劣界」，是欲界，欲界的欲贪，更是没有了。「以无学者，下上贪断」，因为这个无学的四果阿罗汉，是下界欲界的贪和上界的贪，全面的都消灭了。「于一切分，已得安稳」，不管在什么境界，他心里面都是安静的。你这个欲贪一活动，你心里就不安隐，但是阿罗汉可不是，阿罗汉于一切时，是心安隐的。

午四、第五颂（分二科）　未一、显义（分二科）　申一、坏慢随眠（分二科）　酉一、由了知

了知是已，未离欲贪一分学者，于后无学心生愿乐，见般涅盘寂静功德。

这是第四科，解释第五个颂，第五个颂就是「修习于无相，坏慢及随眠；由于慢现观，当证苦边际」，最后这个颂，就是第五个颂。分两科，第一科是「显义」，显示它的大义。分两科，第一科是「坏慢随眠」，又分两科，第一科是「由了知」。

「了知是已」，就是这个修行人，他知道前面说的这个道理，他都明白了。「未离欲贪一分学者」，也是指三果说，他没有远离色界的欲贪，这一分三果阿那含学者。「于后无学心生愿乐」，对于后面四果阿罗汉，那种一切分，已得安隐的境界，他心里面愿乐，羡慕那个境界好。「见般涅盘寂静功德」，他能见到，若入了涅盘的境界，一切烦恼都寂静了的殊胜功德了，他生一种仰慕的心。

酉二、由修习

不复思惟一切相故；恒正思惟无相界故。

这底下「由修习」，前面说这个三果圣人，他还是对四果有欣慕心，那他怎么办？就是「不复思惟一切相故」，这个欲界的境界，他已经成功了，已经放舍了；但是色界天、无色界天，这种禅定的境界，在他心里面还是有执着的。现在他羡慕四果阿罗汉内心的境界，所以他要怎么修行？「不复思惟一切相故」，他不再思惟初禅、二禅、三禅、四禅，乃至到空无边处、识无边处、无所有处、非非想处，这些相他不再思惟。

「恒正思惟无相界故」，他长时期的正思惟无相的境界，离一切相的境界，思惟这无相的境界，他这么样的修行。

《披寻记》六三一页：

不复思惟一切相故等者：此说入无相定二种因缘。云何无相定？谓即于彼诸取蕴灭，思惟寂静，心住一缘。如〈三摩呬多地〉释。（陵本十二卷九页）由见涅盘寂静功德，是故思惟入无相定。

「不复思惟一切相故等者：此说入无相定有二种因缘。云何无相定？谓即于彼诸取蕴灭，思惟寂静，心住一缘」，就是彼色界天、无色界天的蕴，他不思惟。「思惟寂静」，因为这些蕴，都是刹那刹那生灭的不寂静，现在思惟这个不生不灭的境界，「思惟寂静」，心安住在这个境界上。如〈三摩呬多地〉解释。「由见涅盘寂静功德，是故思惟入无相定」，我们以前讲过这个地方。

于无相定勤修学故。

这个我们平常的人，我们对于一种境界，若是觉悟了的话，不要去思惟这个境界，有的时候你能辨得到，但有的时候辨不到。但是你若是常静坐的人，奢摩他止的功夫能好一点，就能辨得到，我不思惟，就不思惟，就能办得到。但是你奢摩他的功夫不够，你作不得主，你不高兴思惟，但是偏要思惟，这个心意识是你的，不是别人的，但是你不能自主。那是什么原因？就是你这个烦恼的力量，这个欲、这个贪、贪瞋痴缠绕其心，你没有办法能够解脱出来，这是一个苦恼。现在这个修行人，他「不复思惟一切相故，恒正思惟无相界故」，他能做到。

《披寻记》六三二页：

于无相定勤修学故者：修无相定有二差别：一者、方便，二、方便果。言方便者：数数策励，思择安立，于彼诸相未能解脱，由随相识，于时时中扰乱心故。彼复数数自策自励，思择安立，方能取果解脱随相。于此解脱又解脱故，不自策

励，思择而住，是故名为极善解脱。如〈三摩呬多地〉说。（陵本十二卷九页）是名于无相定勤修差别。

「于无相定勤修学故者：修无相定有二差别」：一者是方便，二者是方便果，第一个方便就是因，第二个方便果就是果了。「言方便者：数数策励」，这个三果圣人，他修无相心三摩地，他还是有这个问题，还要数数的策励，警策自己，自己要努力，这样子勉励自己。「思择安立」，思惟这个道理来安立，把自己的心安立在无相中。「于彼诸相未能解脱」，就是你原来的时候，这个心里面，你不能解脱这个相，这个初禅、二禅、三禅、四禅的相，你费了多大的辛苦你成就了，你要放，还不容易放下去，是「未能解脱」。「由随相识，于时时中缠绕心故」，就是你这个心，随着这个相去活动，时时中缠绕你的心。你想放弃还不容易，你成就也不容易，成就了以后，你要放也不容易。

「彼复数数自策自励，思择安立，方能取果解脱随相」，你才能得到这个无相的果，得到这个无相三昧的时候，就把一切相解脱了。「不与万法为伴侣」，这句话很容易说，你做，你看看，试一试，很不容易。「于此解脱又解脱故，不自策励，思择而住」，「于此解脱又解脱故」，这是第二件事了，你这样子，用这个方法来解脱这随相识，又再进一步的解脱。怎么样呢？就是「不自策励思择而住，是故名为极善解脱」，这前面解释过，是这样子。如〈三摩呬多地〉说。「是名于无相定勤修差别。」

又即于此多修习故，永断三界修断我慢。

又这位修行人，即于此无相三昧多修习的关系，最后成功了，就是「永断三界修断我慢」，把三界的，欲界、色界、无色界的相都弃舍了。弃舍了，但是特别的提到我慢，提到「我慢」是什么？就是所有的我不高兴的东西都弃舍了，最后还有我还存在，最后我在存在的时候，你还没能成就这个圣道，你没能成就圣道。现在是因为到三果了，不说我见，说我慢。因为初果，他修这个四念处，已经感觉到是无我的，但是有我慢存在，就是你没有修行，我有修行，就还是有这种高慢心。那么初果有、二果有、三果有，到四果阿罗汉的时候，没有了，把这个慢取消了，是有这件事。

申二、证苦边际

由此断故，说明无学离三界欲，上下贪断，已得安隐。一切苦因，皆舍离故，证得一切众苦边际。

「由此断故，说明无学」，把这个我慢没有了，所以叫做「无学」，得阿罗汉果了。「离三界欲，上下贪断，已得安隐」，色界、无色界的贪断了，欲界的贪也断了，这时候心里面安隐，得自在了。

「一切苦因，皆舍离故」，一切苦恼的因，其实就是爱，就是欲，完全弃舍了。「证得一切众苦边际」，一切苦到此为止，过了这个境界，再也没有苦了，所以叫做苦的边际。

未二、结颂

如是故言：修习于无相，坏慢及随眠；由于慢现观，当证苦边际。

这第二科是「结颂」。「如是故言：修习于无相，坏慢及随眠；由于慢现观，当证苦边际」，你能够对治这个我慢，用无我来对治这个慢，能这样现前的观察，时时的观察，「当证苦边际」，你就能证到苦的最后边际，没有苦了。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。谓显贪欲由是而生，由是寂静，及彼寂静，当知是名此中略义。

前面是解释这几个颂，这底下又略辨它的大义，分两科，先是「标」。「今当略辨上所说义」，这是第一科「标」。底下第二科解「释」，分三科，第一科是「贪欲由是生」，分三科，第一科是「征」。

「谓显贪欲由是而生，由是寂静，及彼寂静」，这是「标」。「当知是名此中略义」，是这样子。

底下第二科是解「释」，分三科，第一科是「贪欲由是生」。

午二、释（分三科）　未一、贪欲由是生（分三科）　申一、征

云何贪欲由是而生？

这句话怎么讲？下面第二科「标」。

申二、标

谓五因故。

由五个原因，这个贪欲会现起。

申三、列

一、由净妙想。二、由欣乐乐。三、由有情想。四、由猛盛贪。五、由随眠有余未尽。

「一、由净妙想」，你不修不净观，你思惟那个是美妙的，于是那个贪心就起来了。「二、由欣乐乐」，由于你欣乐这个五欲的乐，所以你这个贪心也会起来，这个贪欲由是而生。「三、由有情想」，由于你有男女的分别，你就会有这种贪欲由是而生。「四、由猛盛贪」，就是这个贪欲心特别重。「五、由随眠有余未尽」，就是你这个贪心的种子，还没有完全取消，所以你这个贪心就会起来。这是由五个理由，这句话解释完了。

现在解释第二句话，「贪欲由是寂静」，底下是「征」。

未二、贪欲由是寂静（分三科）　申一、征

云何欲贪生已，由是寂静？

由此因缘而贪，不贪了。怎么会寂静了？底下第二科是「标」。

申二、标

谓五因故。

这个贪欲心寂静了。

申三、列

一、由作意思惟不净。二、由作意思惟于苦。三、由作意思惟无我。四、由系念多修厌离。五、由随眠无余永灭。

「一、由作意思惟不净」，你就寂静了，思惟不净的时候，这贪心就不动了。「二、由作意思惟于苦」，这个贪心也会静下来。「三、由作意思惟无我」，这个贪欲也会寂静下来。「四、由系念多修厌离」，这个地方有点不同的地方，就是时间要多，专心的修这个四念处，修这个不净观，修这个厌离心，贪欲就会寂静下来。

「五、由随眠无余永灭」，没有剩余的，完全息灭了，那么贪心由是而寂静了。这里说出来五个理由。

未三、贪欲寂静（分四科）　申一、征

云何寂静？

这底下第三科是「贪欲寂静」，分四科，第一科是「征」，怎么叫做寂静？这第二科。

申二、标

谓此寂静略有二种。

谓此寂静略有二种不同。底下第三科是「列」出来。

申三、列

一者、现行寂静。二者、永断随眠当来不起。

「一者、现行寂静。二者、永断随眠当来不起」的寂静。就是这两种寂静。

底下第四科是「配」。

申四、配

由前四种寂静因缘，成初寂静。由第五因，第二成就。

「由前四种寂静因缘，成初寂静」，前面的四种因缘，就是前面那个贪欲由是寂静，这一共是五个。前四个：「作意思惟不净，作意思惟于苦，作意思惟无我，系念多修厌离」，那么得到「现行寂静」。

「由第五因，第二成就」，第五因，「由随眠无余永灭」，所以就得到第二个，「永断随眠当来不起」。

卯四、暴流（分二科） 辰一、举颂言（分二科） 巳一、问

云何苾刍多所住，越五暴流当度六？云何定者能度广，欲爱而未得腰舟？

这是第四大科「暴流」，分两科，第一科「举颂言」。「举颂言」里面分两科，先是「问」，这是天女提出这个问题。

「云何苾刍多所住」，是啊！出家的人，他内心里面，多数是安住在那里呢？提出这个问题，这是一个问题。「越五暴流当度六」，这个「云何」贯下来，「云何越五暴流当度六」？这个暴流，一共是有六个。「越五暴流」，这是譬喻，前五根，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这是五个暴流；「当度六」，这是第六个暴流，就是意根的意思，这是由眼根发眼识，流出来这个贪瞋痴，这就是暴流。这个出家人，怎么样超越了五个暴流？他怎么样能够渡过去第六个暴流？这样意思。

「云何定者能度广欲爱而未得腰舟？」这个「云何定者」，就是已经得到定了，这个得到定了以后，他能够超越「广欲爱」，这个到处都有这种爱，所以叫做「广欲爱」，后面有解释。「而未得腰舟」，但是他没有得腰舟，那么这是怎么样解释？提出这个问题，这个后面有解释。

巳二、答

身轻安心善解脱，无作系念不倾动。了法修习无寻定，愤爱惛沈过解脱。如是苾刍多所住，越五暴流当度六。如是定者能度广，欲爱而未得腰舟。

「身轻安心善解脱」，这以下佛回答前面的问题。「身轻安心善解脱」，这是一个方法。「无作系念不倾动」，这是一个方法。「了法修习无寻定」，这是个方法。「愤爱」，「愤」者恨，「愤爱惛沈过解脱」，那么你过去这个愤爱惛沈就解脱了。「如是苾刍多所住越五暴流当度六；如是定者能度广欲爱而未得腰舟」，这几句是回答。

看底下面长行解释，分四科，第一科是「标缘起」。

辰二、长行释（分四科） 巳一、标缘起

此因天女所问伽他。

这是这个颂的缘起，是因为天女提出那么多的问题，所以佛回答，这是缘起。

第二科是「别释颂」，分两科，第一科是「出体」。

巳二、别释颂（分二科） 午一、出体

暴流有六：谓眼暴流，能见诸色；乃至意暴流，能了诸法。

「暴流有六」，那六个呢？「谓眼暴流，能见诸色，乃至意暴流，能了诸法」，这是这个六根，从六根里面流出六识，从六识流出来种种的烦恼，这也就像那个暴流，你不容易过去。这缓慢的流没有力量，你容易过去；这暴流不容易过，也就是了

生死这件事，不是那么容易，这个意思。

这是出这个暴流体。底下第二科「释义」，分三科，第一科是「越五暴流」，解释这个「越五暴流」是怎么回事。分两科，第一科是「释」。又分两科，「举眼所识色」，举这个暴流。又分两科，「得身轻安」，就可以越这个暴流了。又分两科，第一科是「辨因缘」，身轻安从什么因缘有的？

这底下分两科，第一科「由住正念」而得身轻安，这是第一科「由住正念」，说这个住正念。

午二、释义（分三科） 未一、越五暴流（分二科） 申一、释（分二科） 酉一、举眼所识色（分二科） 戌一、得身轻安（分二科） 亥一、辨因缘（分二科） 天一、由住正念

佛圣弟子，有学见迹，于随顺喜眼所识色，不住于爱；于随顺忧眼所识色，不住于恚；于随顺舍眼所识色，数数思择，安住于舍。

「佛圣弟子，有学见迹，于随顺喜眼所识色，不住于爱」，这个怎么叫作住正念？就是「佛圣弟子」，佛是圣，他的弟子里面也有圣，也有凡夫，但是现在是说圣的意思，是说这个弟子得圣道了。得了什么圣道？是得了初果了，是「有学见迹」。「有学」还没有到四果阿罗汉，他是在初果、二果、三果，这里面都是有学。有学里面是属于初果是「见迹」，见迹就是见道。这个道，是过去的人从这里走过了，所以有迹；后来的人，随着前人走的道也走过去，所以「见迹」就是见道。圣人清净的与第一义谛相应的境界，凡夫是没有办法学的，只有是利用语言文字，就是圣人那个第一义谛，修到那个第一义谛境界，利用语言文字把它安立出来，是名为迹。这样子，凡夫才可以学习，才可以从这个「迹」也可以慢慢的学习；如果没有这个迹，没有办法学习了。但是现在已经学习，开始成功了，所以叫做「见迹」，就是见道了，就是初果圣人。他怎么样能安住正念？

「于随顺喜眼所识色，不住于爱」，这个眼所了别的色，能令你生欢喜心，所以叫做「随顺喜眼所识色」。这个「眼所识色」，人都愿意欢喜，它这个色能顺你的心，叫你生欢喜，这叫「随顺喜眼所识色」。「不住于爱」，如果是我们一般的人，不修行的人，我们就是生爱着心了，这是我欢喜的境界，就生爱着心；现在这个人，这个修行人，他住正念的时候，不生于爱，心不动，观察这个色，这个色是苦、空、无常、无我的，是没有，不值得生爱，所以他「不住于爱」，是名为叫做正念。

「于随顺忧眼所识色」，这个眼所识色，随顺你的忧，令你心里面忧愁。这是什么？也就是这个色，也是令你生欢喜心的，但是这个色现在有无常的变化了，不能满你意了，所以心里面就忧，心里面有多少郁郁不乐、忧愁。这样的色，「不住于恚」，这个修行人，他心里面不恚，也观察它和那个「随顺喜的眼所识色」一样，也是苦、空、无常、无我，使令心安住在第一义谛上，安住在圣道上，不要住在这种尘劳的境界上虚妄分别。我们凡夫的境界，要是在这个「随顺喜眼所识色」的境界，就生了爱着心的时候，不感觉到有什么问题，因为这很随顺自己的意思；如果是不随顺你的意思，令你生恨的时候，就要到老师那里讲一讲了，不然这个事，等「随顺喜」的时候，什么事都没有事情。但是现在这地方告诉我们，一样和随顺喜的那个眼所识色一样，你不要住于恚，也是苦、空、无常、无我，你这样住于正念，不生恚心。

「于随顺舍眼所识色，数数思择，安住于舍」，这个于随顺舍，这个「舍」，就是也不喜、也不恚；也不喜、也不爱；是也不忧、也不恚，这样的舍。随顺这样的舍的时候，我们这个凡夫，遇见这样眼所识色的时候，心就也不生喜爱，也不生忧恚。但是你面对这个色的那一念心，还是一样，也是执着的，也还是执着的，执着的。这个不修行的人那一念执着心，就是愚痴。前面生爱是贪爱；那个恚是瞋恚；这个随顺

舍眼所识色，那就是愚痴。那就是愚痴啊！贪瞋痴啊！就是这样的活动。

那么这个修行人，不能随顺原来的执着心，就是「数数思择安住于舍」，这个舍是清净的，与圣道相应的舍，就是不执着。说不住于爱，不住于恚，那么你那个心是什么样？就是舍，就是不执着的这个道心，那是清净的，所以这是两个舍，是不一样的。

「于随顺舍眼所识色，数数思择，安住于舍」，这是分这么三种，「眼所识色」分这么三种差别。怎么样叫「安住正念」？不随顺贪瞋痴活动，要用这个苦、空、无常、无我的这个四念处，破坏这个贪瞋痴，使令你的心安住在圣道上。圣道是什么？不住色生心，不住声香味触法生心，应无所住而生其心，就是这个境界，就是这样意思，心无所住。如果真是圣道相应，那就是圣人。你这样学习的时候，那就是暖顶忍世第一，暖顶忍世第一的境界。这个《披寻记》的文和这一样，但是要把它念一念也好。就是这个，我们从经论上学习样的佛法，这个记忆力要好一点，就是你日常生活里面，行住坐卧所面对的一切，你就要用，不要忘了。你记忆力不好就忘了，还是原来的那种老习惯，贪瞋痴在活动，那就是外凡的境界。这个外凡的境界，如果贪瞋痴活动，就和非佛教徒一样，是一样了。现在是说由外凡到内凡去了，你一定要调整自己内心的烦恼，用这个圣道来调、调它。

《披寻记》六三三页：

于随顺喜眼所识色等者：此中意说依耽嗜喜，依耽嗜忧，依耽嗜舍，名喜忧舍。云何依耽嗜喜？谓于眼所识色，可喜、可乐、可意、可爱，能引起欲染可染着，或由得现所得，或由随念先时所得，而生于喜，如是相喜，名依耽嗜喜。云何依耽嗜忧？谓于眼所识色，可喜可乐，乃至可染，或由不得现所得，或由随念先时所得，若已过去，若尽若灭，若离若变，而生于忧，如是相忧，名依耽嗜忧。云何依耽嗜舍？谓愚痴无智无闻异生，于眼所识色，顾恋于舍，执着诸业，趣向于色，依止于色，不舍于色，不超过色，于此中舍，是名依耽嗜舍。此如《显扬论》说。（显扬论五卷十页）佛圣弟子，于此依耽嗜喜心生厌离，是故说言不住于爱。于此依耽嗜忧心生忧离，是故说言不住于恚。于此依耽嗜舍心生厌离，是故说言数数思择安住于舍。此安住舍，谓出离舍应知。

「于随顺喜眼所识色等者：此中意说依耽嗜喜」，这个「耽嗜」，在《大毗婆沙论》上，其实也就是爱，耽嗜也就是爱，也就是取着。这个喜就是取着，就是因喜而生爱，因爱而生喜，就是一种染污心。「依耽嗜忧，依耽嗜舍」，像刚才讲的凡夫境界。「名喜忧舍」，这不修学圣道的人，他内心里面的境界，就是这三个差别，就是喜忧舍，就是贪瞋痴活动。

「云何依耽嗜喜？谓于眼所识色」，怎么叫作「依耽嗜喜」？就是凡夫的心，他就随顺，这「依」就是随顺的意思，随顺这个由爱而生喜，由喜而生爱这境界。「谓于眼所识色」，这个所识了别的色是可喜的、是可乐的，这「喜」是第六识，「乐」是前五识，这样分别这个字，其实都是可以用。「可喜、可乐、可意、可爱」，能随顺你这个意，能令你生爱着心，这样是通于六识了。「能引起欲染可染着」，这个喜乐意爱，有什么不对？你若这样去随顺，这样的烦恼活动，就能引起你内心的欲染，可染着，就是这欲染是所染着的，能引起这个欲染、这个欲心，染着这个境界。「或由得现所得」，或由得现前所得，不是过去，也不是未来，你得到了。「或由随念先时所得」，或者是随你心情的回想，回忆过去时候，所得到的这些色。「而生于喜」，以前得到的如意的，也会生欢喜。「如是相喜，名依耽嗜喜」，这叫做「耽嗜喜」。

「云何依耽嗜忧？谓于眼所识色，可喜可乐，乃至可染，或由不得现所得，或由

随念先时所得，若已过去」，「先时所得」就是已经过去了。「若尽若灭」，这先时所得，它逐渐地、逐渐地在「尽」，或者完全没有了就「灭」。「若离若变」，说是它没有过去，但是和你分离了，说是没有分离，但是有变化，不如你意了。「而生于忧」，这时候心里有恨了。「如是相忧，名依耽嗜忧」。

「云何依耽嗜舍？谓愚痴无智」慧的 ，「无闻」没有听闻佛法的「异生」凡夫。「于眼所识色，顾恋于舍」，这个「舍」，不是前两种，不是那个喜爱和那个忧的舍，不是两种，这时候这个舍，面对的这个舍，是中庸性的，但是你心里面也还是有执着，「顾恋于舍」，还是有爱着心。「执着诸业，趣向于色」，用执着心，有很多的行动，「趣向于色」，还是倾向于色。「依止于色」，心里面依止留恋这个色。「不舍于色」，不能弃舍这个色。「不超过色」，超过色就是圣人了，凡夫是不能超过这个境界的。「于此中舍，是名依耽嗜舍」，这样的舍叫作「耽嗜舍」，就是境界虽然是属于中庸性的，但是你心还是执着的，这叫「依耽嗜舍」。「此如《显扬论》说」，《显扬论》上说得比这里详细一点，说得多一点。（显扬论五卷十页）

「佛圣弟子」，就是得圣道的弟子。「于此依耽嗜喜心生厌离，是故说言不住于爱」，解释那个不住于爱。「于此依耽嗜忧心生厌离」，也是不执着，厌离是厌离那个境界，同时也厌离自己生瞋心，自己生瞋心的时候，自己要知道厌离，「是故说言不住于恚」。「于此依耽嗜舍心生厌离」，于舍也心生厌离，不执着，「是故说言数数思择安住于舍」。「此安住舍，谓出离舍应知」，是出离舍，不是那个执着的舍，这还是不一样。

这是把这个安住正念，什么叫安住正念？就是这样子安住正念。怎么样才能够得身轻安？这是第一个方法「由住正念」。

天二、由修律仪

彼设已生，或欲贪缠，或瞋恚缠，或愚痴缠；三身为缘，所谓喜身、忧身、舍身，而不坚着乃至变吐。

这底下第二科「由修律仪」，修这个根律义。

「彼设已生」，彼那个人，假设他已经生出来，生出什么？「或」者是「欲贪缠」，不是色界、无色界的贪，而是欲界的贪缠，这缠是贪的烦恼已经现出来了，缠扰你的心。「或瞋恚缠，或愚痴缠」，已经生出来了，你不知道它是缘起的，是苦、空、无常、无我，你没有这样的正念，那就是愚痴了，叫「愚痴缠」。「三身为缘」，这贪瞋痴的烦恼，以三身为它生起的缘。什么三身呢？「所谓喜身、忧身、舍身」，这个由于喜生贪缠，忧身生瞋缠，舍身生愚痴缠。「而不坚着，乃至变吐」，这个修律仪的这个人，他不坚着这个境界，这忧喜舍的境界，他不坚着，所以他就不起这个欲贪缠、瞋恚缠、愚痴缠。就是若生了，他也不坚着，他能够把它调伏了。一个是本来不生，或者生起来了，他能调伏它。这「修律仪」，就是毗奈耶，就是能够调伏它，不执着这忧喜舍，乃至到变吐，这不执着和变吐意思不同。

《披寻记》六三四页：

彼设已生或欲贪缠等者：谓由依耽嗜喜、或忧、或舍，三身为缘，现在已生贪瞋痴缠，佛圣弟子不坚执着，或永弃舍，令诸缠断；或永变吐，令随眠断。由是说言：而不坚着，乃至变吐。

「彼设已生或欲贪缠等者：谓由依耽嗜喜、或忧、或舍」，依耽嗜喜、耽嗜忧、耽嗜舍，这「三身为缘，现在已生贪瞋痴缠」，因为有喜忧舍的缘，才生起贪瞋痴的

烦恼。「佛圣弟子不坚执着」，不那么很坚固地执着，这色声香味触是可喜的、是可恨的、是舍的，不执着这个事情。「或永弃舍，令诸缠断」，你这个正念如果有力量的话，就把这个贪瞋痴的缠就弃舍了，使令这缠就中断了，不相续下去了。

「或永变吐」，这什么意思？「令随眠断」，使令种子都断了。你修四念处，修无我观的时候，达到那个寂灭境界的时候，他就有断种子的力量。如果只是修不净观，能调伏缠的活动，能使令现行的烦恼停下来，但是不能断种子，断种子一定要修无我观，才能有这个力量。但是用不净观来调伏贪瞋痴缠，这个力量还是很大的，所以佛也提倡修不净观。「由是说言：而不坚着，乃至变吐」，这两个意思还是不一样。

【问答补充：这个「变吐」，这「吐」是把它吐出去，这「变吐」，由变而吐。这「变」怎么讲？就是修四念处观，就把烦恼的种子消灭了，就名为「吐」。因为我们原来是随顺烦恼的活动，所以一直地增长烦恼种子的力量，增长烦恼的力量，也就是增长种子的力量；现在转变了，修四念处，就是损减消灭烦恼和种子的力量，所以就把烦恼的种子完全消灭了，所以叫做「吐」。】

由是因缘，于属三身诸烦恼缠得不现行，轻安而住。

由于你「住正念」，由于你「修律仪」，所以「于属三身的诸烦恼」，系属于喜忧舍，这是心所法。「诸烦恼缠得不现行」，烦恼缠不活动了，你心情就自在，就「轻安而住」，你就会这样。

这是「修律仪」，底下是第二科「简所得」。第一科是「辨因缘」，辨身轻安的因缘，一个是「住正念」，一个是「修律仪」。现在第二科「简所得」。

亥二、简所得

如是名为得身轻安，而未能得心善解脱。由彼随眠未永断故。

「如是名为得身轻安，而未能得心善解脱」，简别你现在得到的境界是这样的，得了身轻安，但是没得心善解脱，心善解脱还没成就。这前面是说得「身轻安」，这以下第二科说「心善解脱」。

「由彼随眠未永断故」，为什么没得到心善解脱？得到身轻安，而没得心善解脱，什么原因？「由彼随眠未永断故」，随眠没断，所以还没得心善解脱。

下面第二科说这个「心善解脱」。

戊二、心善解脱

彼于后时，又能永断属彼随眠；即于属彼诸烦恼中，远离随缚。如是乃名即于三身贪瞋痴所，心善解脱。

「彼于后时，又能永断属彼随眠」，后来你继续努力地修行，你就能永断，断随眠那是永断；「属彼随眠」，系属于那个烦恼的随眠。「即于属彼诸烦恼中，远离随缚」，属彼贪瞋痴缠，属彼贪瞋痴烦恼中的那个种子，那个种子它长时期地随逐你、来系缚你，现在远离了，种子也息灭了，所以「远离随缚」。远离系属于彼烦恼的种子也永断了。

「如是乃名即于三身贪瞋痴所，心善解脱」，这样子断了烦恼的时候，「远离随

缚」，随逐你，一直系缚你的种子。这样子乃名为，即于三身喜忧舍，生起的贪瞋痴的这烦恼，就心善解脱了；于三身贪瞋痴这个地方，心就解脱了。你这一念心，就解脱了贪瞋痴的现行，贪瞋痴的种子，这时候你心情自在了，是心善解脱。

酉二、例余所识法

如于眼所识色，乃至于身所识触，当知亦尔。

这是第二科「例余所识法」。

「如于眼所识色」，如前面说的「眼所识色」是这样子，耳所识声，「乃至身所识触，当知亦尔」，也是这样子，也有喜忧舍，也有贪瞋痴缠这样子，也要安住正念，也有修律仪这样子，也有心善解脱。

申二、结

如是已断五下分结，越五暴流。谓越眼暴流，能见诸色，乃至越身暴流，能觉诸触。

这是第二科「结」。「如是」，像前面说这个，就是初果圣人，他「已断」灭了「五下分结」。五下分结前面我们也是讲过，身见，就是萨迦耶见是身见，戒禁取见，还一个疑，这是三个，另外还有贪、瞋。《俱舍论》上说：「由二不超欲，由三复还下」，你有欲贪，你有瞋恨，你不能超越欲界；你有贪、瞋，你不能超越欲界。说是我努力修行，我到色界天、无色界天去了。「由三复还下」，你有身见、戒禁取见和疑，你还是要下来，你又回到欲界来了，这是五下分结。你有这五种烦恼，它能够顺于你在欲界里生存，所以叫作「五下分结」。

这上面说「五暴流」，是眼耳鼻舌身前五根，这是断了欲以后，从这文上看出来一件事，就是你断了欲的时候，这欲的烦恼，主要是欲界的欲烦恼，你心就不向外攀缘了，向外攀缘就是从眼耳鼻舌身，由这五根向外攀缘。现在是断了五下分结以后，不向外攀缘了，所以在眼耳鼻舌身这五个「暴流」，你超过去了，超越它了。所以这上面说：「谓越眼暴流，能见诸色」，能见诸色是苦、空、无常、无我。「乃至越身暴流，能觉诸触」，还是苦、空、无常、无我，心里面就不攀缘它了。

未二、当度第六（分三科）　申一、标

如是越度五暴流已，余有第六意暴流在，为当越度，复修无作、无动、系念。

这是第二科「当度第六」，前面是「越五暴流」这一科解释完了，现在「当度第六」。

「如是越度五暴流已，余有第六意暴流」，这第六意根发意识，这里面贪瞋痴，五暴流还是在的。「为当越度，后修无作、无动、系念」，要修这个方法，才能超越这个第六个暴流。

我们现在，再多说几句说，现在说这些事情，这都是说的毗婆舍那，说的毗婆舍那。就是用功修行的时候，你要修奢摩他，但是也要修毗婆舍那，这个毗婆舍那就这样修。有两种不同：一个是你不静坐的时候，你这眼耳鼻舌身面对境界的时候，你要注意「修律仪」。说我这时候，我静坐，我没在大街上走，我是静坐了，前五根不活动，我在第六意根这时候，你就是调，要调这忧喜舍，在忧喜舍上观察，是苦、空、无常、无我，那就把贪缠、瞋恚缠、愚痴缠就破坏了，是这么回事，那么这就是四念处。

前面越五暴流说完了，这是说初果越五暴流的相貌。这下面说到当度第六暴流，先是「标」出来。越第六暴流怎么样修法？修这「无作」、「无动」和「系念」，这三个方法。这个《披寻记》它有一个解释。

《披寻记》六三四页：

复修无作无动系念者：此中无作，谓无余依灭，于此位中，不作现在诸业烦恼所依处故。如《集论》说，（集论五卷十五页）。言无动者，谓一切相皆远离故。如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷二十一页）余如下解释。

「复修无作无动系念者：此中无作，谓无余依灭，于此位中，不作现在诸业烦恼所依处故」，这叫作「无作」。「如《集论》说，（集论五卷十五页）。言无动者，谓一切相皆远离故。如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷二十一页）余如下解释」，下面有解释，但是和这有点不同，就是《披寻记》的作者，把不同的解释引到这里来，这样的意思。

他说这个「无作」，这个「无作」怎么讲？「谓无余依灭」，这个「余依灭」就是这个得阿罗汉了，还剩余了色受想行识，还没有灭，现在也灭了。「于此位中」，在这不生不灭的境界里面，离一切相境界里面。「不作现在诸业烦恼所依处故」，这叫不作，这么样讲。就是在这不生不灭里面，没有烦恼和业的活动。像我们生存的人，我们就是，不是烦恼就是业；不是业就是烦恼，老是这样活动，那你的一念心就为业、为烦恼的所依处，这叫做「作」。现在到「无余依」，到那不生不灭的境界，就是不作这件事了，叫「无作」，这是「无作」的解释。这个解释是《集论》上说的。

「言无动者」，这「无动」怎么讲？「谓一切相皆远离故」，这个「动」就是一切相，就是色受想行识，就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这里面有忧喜舍，不是贪就是瞋，再就是愚痴，这都是相，现在说是没有这些相，所以叫「无动」，这是一个解释。

申二、释（分二科） 酉一、第一义（分二科） 戌一、辨相（分三科） 亥一、无作（分二科） 天一、征

云何无作？

这以下是本论上的解释，前面是「标」，这第二科是解「释」，分两科。「第一义」，又分两科。第一科是「辨相」，又分三科。第一科是「无作」，「无作」又分两科，第一科是「征」。

「云何无作？」要越度第六暴流的时候，要修学无作的法门，这无作的法门要怎么修？

天二、释（分二科） 地一、由无我慢

谓于涅盘心生愿乐，不为我慢之所倾动，无所思惟亦无造作。

「谓于涅盘心生愿乐」，就是已经越度了五暴流的这个人，就是初果圣人，得了初果以后这个圣人，他怎么修行呢？就是「谓于涅盘心生愿乐」，就是谓于四果阿罗汉所得的涅盘，他心里面生欢喜心、生希望心、生欣慕心，希望也能达到那个境界，这样子。「不为我慢之所倾动」，于涅盘生希望心，有这样的愿望的时候，他就不为我慢所倾动了。「不为我慢心所倾动」，这个话怎么讲法？「无所思惟亦无所作」，

这叫「不为我慢之所倾动」。

《阿毗达磨论》上说，这个皈依三宝，皈依佛、皈依法、皈依僧，皈依法这地方，这个法是什么？就是涅盘。这个涅盘，当然是阿罗汉以上的圣人，才得涅盘。其余的人，初果、二果、三果，可以说分得涅盘，其余的人根本没得到涅盘。但是这涅盘的道理，一切众生都是平等的，在这个境界上，谁比谁高吗？谁不如谁？没有胜劣的差别，有这样的意思。那样说，大乘经论上说一切众生皆是涅盘相，这意思还有这种味道，所以「不为我慢之所倾动」。

「无所思惟」，到这个地方是离心缘相的，是「亦无造作」，心不动了，所以叫「亦无造作」。这「无作」这样讲法，这里面有两个意思：一个意思是有「涅盘」的愿望，就是生欢喜心，愿意得涅盘，这是一个「愿」。底下「不为我慢之所倾动」，实在这个是行，就是观，作如是观就是了，这样意思。

地二、由无我执

又不为彼计我我所，当来是有，乃至我当非想、非非想等之所倾动，无所思惟亦无造作。

这下面是第二科「由无我执」，前面是第一科「由无我慢」，「由无我慢」名为无作，第二科是「由无我执」名为无作，这样意思。

「又不为彼计我我所」，他这个修行人，一方面观涅盘相，也就是修无相三摩地了，一切法都是寂灭，他当然是由无常门，入于不生不灭的境界，他就观这有灭则生灭，生灭则老死灭，这就是涅盘的境界。譬如说是无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，乃至生灭则老死灭，这不就是涅盘的境界？当然这也是「此有故彼有，此无故彼无」，还是从这里延伸出来。

这以下第二科，「又不为彼计我我所」，这位修行人「又不为彼计我我所」，又不在色受想行识上，执着有我我所了。「当来是有」，我将来还是有，若是执着有我的话，说我是常住不变的，那么将来还是有我的存在；现在是不执着有我，那也不就不会说当来还有我，因为现在就无我，将来还会有我？「乃至我当非想、非非想等之所倾动」，也不会这么想，也不会想我将来会得空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想定等，就有这种虚妄分别。你得了初果，你会想我得了初果吗？也就不会这么想了。「无所思惟」，所以也不会有我的思惟，也不会有我的创造，做什么事情，不会有这样分别。那么这是由无我执，也就是修无我观了。这样子说，由无我慢、由无我执，名为「无作」，这样解释。

亥二、无动（分二科）　天一、征

云何无动？

这底下第二科「无动」，「无作」这个解释完了。这「无动」怎么讲？分两科，第一科是「征」。怎么叫做「无动」？这是「征」。下面第二科是解「释」，分两科，第一科「无上分结」。

天二、释（分二科）　地一、无上分结

谓不为彼上分诸结，缠绕其心，无动无变亦无改转。

这叫做「无动」。「谓不为彼上分诸结」，前面那位越度五暴流的初果，是息灭

了五下分结，现在这是说「不为彼上分诸结」，就是欲界以上，欲界是下，色界、无色界是上，色界、无色界他们也是有烦恼，也是有五种烦恼：色爱、无色爱（或者是色染、无色染）、掉举、慢、无明这五种。我们现在用功修行的时候，静坐的时候，心里面有掉举。现在说色界、无色界天上的人，也有掉举，有掉举的事情。

《大毗婆沙论》上解释，因为成就了色界、无色界的人，他有爱着心，爱着这个禅定的心。《俱舍论》上说，这个爱着心就是出定了，出定了，我回想这个定怎么怎么可爱，这就是爱，这就是掉举，是名为「掉举」。「慢」、高慢，我得了这么高的禅定，你们都没得，你们都不如我，有高慢。有「无明」，当然不知道根本无我，一切法都是苦、空、无常、无我的，他还没有这种智慧，所以叫无明，这是五上分结。

现在「无动」这句话怎么讲？「谓不为彼上分诸结缠绕其心」，这个修行人，他观察苦、空、无常、无我，修四念处的时候，在禅里面修四念处的时候，就把这五上分结都调伏了，所以没有上分诸结缠绕其心，所以他不动，心就不动了，这样讲就不动，没有烦恼所动。「无变」，还有个「无改转」，这三个意思。怎么叫作「变」？怎么叫作「改转」？

《披寻记》六三五页：

无动无变亦无改转者：无动如前释。言无变者，谓贪爱尽故，于诸境界无转变故。言无改转者，谓永离诸趣差别转故。如《集论》说。（集论五卷十四页）

「无动无变亦无改转者：无动如前释」，这样解释了，没有五上分结的变动。「言无变者，谓贪爱尽故」，就是不爱着色界四禅、无色界四空定，不爱着。「于诸境界无转变故」，这个境界，初禅、二禅、三禅、四禅，空无边、识无边乃至非非想定，这个境界不同，你爱着它的时候，也随着变动；现在没有爱着了的时候，「无转变故」。

「言无改转者」怎么讲？「谓永离诸趣差别转故」，这时候解脱了，见烦恼、爱烦恼完全解脱了以后，不会在生死里流转，不会忽然间从天上又跑到人间，人间又跑到三恶道去，从三恶道又回到人间，这样变动，不会有这样变动，所以「亦无改转」，这么讲。

地二、无诸定爱

又于随一寂静诸定，不生爱味、恋慕、坚着。

这是第二科是「无诸定爱」，前面是「无上分结」，无五上分结是总说的，把所有的烦恼都说了。这以下第二「无诸定爱」，单说这个爱。

「又于随一寂静诸定」，又这个修行人，用四念处来调伏的时候，「随一寂静诸定」，色界四禅乃至到无色界的四空定，不管那一个定，诸定。「不生爱味」，不爱着它那个滋味，不「恋慕、坚着」，他能用四念处调伏，所以能这样子。

亥三、系念（分二科）　天一、征

云何系念？

前面这几个都解释完了，现在第三科解释「系念」，分两科，第一科是「征」。怎么叫做「系念」？

天二、释

谓为断彼上分诸结，于其内身住循身观，如是乃至广说念住。

第二科解「释」。

「谓为断彼上分诸结」，前面是说没有上分诸结了，所以叫作「无动无变亦无改转」。怎么能没有？不是自然没有的，就是你若是为了要断灭彼五上分诸结，「于其内身」，就是修四念处观。「于其内身住循身观」，色界天也还是色受想行识都具足，无色界四空定没有色，有受想行识，那就是他的身。「循身观」，这「循」是循环，一次又一次这么观。「如是乃至广说念住」，于其身，身念住，受心法四念住都是这样循观，循环地观察，那么这就叫做「系念」。不是散乱心的念，是在定里面修这个四念处观，这叫做「系念」。

戊二、显业（分二科） 亥一、别

彼由如是修无作故，断诸生爱；修无动故，断诸定爱，此离现行，说名为断；修系念故，为令一切上分诸结，无余永断，修习对治。

这底下第二科「显业」，戊二「显业」，显这个做种种的修行这个业相。前面第一科是「辨相」，现在这是「显业」。

「彼由如是修无作故」，这是总说起来，彼那个修行人，由于他修无作的观，修无动，乃至系念。「彼由如是修无作故，断诸生爱」，这个「诸生爱」是什么？就是所现出来的色受想行识，他内心的境界，断这些生爱。其实这地方，也就是断俱生我执的意思。「修无动故，断诸定爱」，这是我所爱，所得的定。「此离现行，说名为断」，这是说你没有现行的时候，这烦恼不活动叫作「断」。「修系念故，为令一切上分诸结，无余永断，修习对治」，修习四念处观，这个是能断种子。「修系念故，为令一切上分诸结，无余永断」，用四念来对治，烦恼是所对治的。

第二科是「总」，前面是别说，这是总说。

亥二、总

如是修习无作系念，不倾动故，能令一切上分诸结，无余永断，是名越度第六暴流。谓意暴流，能了诸法。

这是这一科，使令你意根的暴流，现在也能超越得解脱了。

《披寻记》六三五页：

不生爱味恋慕坚著者：〈三摩呬多地〉说：唯闻初静虑等所有功德，于上出离不了知故，入彼定已便生爱味、恋着、坚住，是名爱味相应静虑等定。（陵本十二卷三页）翻彼应知说名无动，不为爱味烦恼所动乱故。

「不生爱味恋慕坚著者：〈三摩呬多地〉说：唯闻初静虑等所有功德」，这修行人，如果你不是佛教徒，你最初听闻佛法的时候，只是听说初静虑、二静虑乃至非非想定的功德，说怎么怎么好，「于上出离不了知故」，他没有说四禅八定还有过失，应该从这过失里面解脱出来，这件事他没有说，所以你还不知道，「不了知故」。

「入彼定已便生爱味」，所以你若入到初禅、二禅、三禅、四禅乃至非非想定的时候，你心里就爱着这个境界，「便生爱味」。「恋着、坚住」，这是千辛万苦才成就

的宝贝，执着这个境界。「是名爱味相应静虑等定」，「静虑」四静虑，这个「等」，就是色界的四空定，你在里面生爱味，有这个问题。「翻彼应知说名无动，
不为爱味烦恼所动乱」，从那爱味定翻过来，那就是无动，不为爱味烦恼所动乱，那就叫作「无动」。

酉二、第二义（分三科）　戌一、标差别

复有差别。

前面是「第一义」，这是一种解释，这底下第二个道理来解释这段文，先是「标差别」。

「复有差别」，还有不同的道理来解释这一段文的，这是「标」，下面是解释，先解释「无动」，分两科，第一科是「征」。

戌二、释无动（分二科）　亥一、征

云何无动？

怎么叫作「无动」呢？

亥二、释（分二科）　天一、辨修

言无动者：是慈善根，无瞋性故。由此因缘，诸圣弟子，于萨迦耶断除邪愿，修奢摩他、毗钵舍那。由彼慈故，修奢摩他；由念住故，修毗钵舍那。

「言无动者：是慈善根，无瞋性故」，这样解释，这「无动是慈善根」，你修这个慈三昧，慈三昧是一切善法的根本，这慈悲心倒是很重要。「无瞋性故」，这慈善根怎么叫作「无动」？因里面没有瞋心，这动是瞋心的意思，没有瞋心了，所以叫「无动」，你修慈悲心，就把瞋心调伏了。

「由此因缘，诸圣弟子，于萨迦耶断除邪愿」，「由此因缘」，由于你修慈三昧的关系，所以诸圣弟子，于萨迦耶见断除邪愿，就是修无我观的时候，断除邪愿了，下面有解释。这个慈悲心，这「慈善根」的意思，就是不是离开了我有其他的人，我和一切人同为一体了，没有彼此的差别了，没有彼此的对立了，有了慈悲心的时候，就会达到这个程度。如果说有彼此的对立，那叫做「邪愿」，离开了我有你们，那叫做「邪愿」。现在断除我见的时候，没有彼此的对立了，所以慈悲心能达到这种程度，就是慈悲一切众生，就和对自己慈悲一样，爱护别人和爱护自己一样，没有差别，「诸圣弟子，于萨迦耶断除邪愿」。「修奢摩他、毗钵舍那」，在这个基础上，修奢摩他和毗钵舍那，修这个止观的。「由彼慈故，修奢摩他」，在这里停下来修止，修慈三昧叫做奢摩他。「由念住故，修毗钵舍那」，修四念处观，那叫作修毗钵舍那。

《披寻记》六三五页：

于萨迦耶断除邪愿者：谓修慈定，依法缘慈，不见实有自他差别，故于自他无有希愿，是名于萨迦耶断除邪愿。

「于萨迦耶断除邪愿者：谓修慈定，依法缘慈」，因为没有我，你慈悲向谁慈悲呢？只是一切法而已，只是色受想行识，众多因缘所生法，此中没有我可得。「修慈定，依法缘慈，不见实有自他差别，故于自他无有希愿」，不是说我心里想：要利益

我，要利益众生，不是这样的，没有自他差别。「是名于萨迦耶断除邪愿」，这样意思。

前面是辨修奢摩他、毗钵舍那没有邪愿。下面第二科「显业」。

天二、显业

如是正修行者，于能随顺断上分结，三心修习，速得圆满。谓于上身，无耽染心；于下有情，无愦恚心；不放逸者，于上下境，无染污心。

「如是正修行者，于能随顺断上分结，三心修习」，随顺四念住，断除五上分结，这里面有三心修习的情形。「速得圆满」，很快地就圆满了，就成功了。这「三心」是什么？「谓于上身，无耽染心」，就是色界天、无色界天的身，没有染着心，不去执着有我我所。「于下有情」，于欲界有情，「无愦恚心」，这欲界有情在那里放逸，这个圣弟子，在色界禅、无色界定里面，看这一切在欲里生活的这些有情，没有愦恚心，说那个人，他就是那样放逸，他心里也不愦恚。我们发道心的人，看见不发道心的人生瞋心，这是不对的。「不放逸者，于上下境，无染污心」，这是总说的，这就是三心。没有耽染心，就是没有贪着心，没有爱着心，没有愦恚心，没有放逸，没有这三心，没有染污心。

戊三、余例前

余如前说。

这上面，其他的这是，前面的无动、无变、无作、无动、系念这些事，像前面解释。

申三、结

如是名为越五暴流，当度第六。

第六个暴流也过去了，也超越了。

未三、度广欲爱（分二科） 申一、第一义（分二科） 酉一、方便修习（分二科） 戌一、了法

云何了法？谓于苦法，能了、能观；于集灭道法，能了、能观。

我们耽误了二个星期没上课。前面的大意，我不知道各位还记得住吧！现在的文是从「闻所成地」、「思所成地」、「修所成地」，现在的文是「思所成地」，这一大段里面。「思所成地」，里面分三段，第一段是「由自性清净故」，二、「由思择所知故」，三、「由思择诸法故」。「思择诸法」，这一段里面，分二大科。第一科是「思择素呾缆义」，第二科是「思择伽他义」。「思择伽他」里面分三大科，第一科「建立胜义伽他」，这主要是说：补特伽罗无我义，说无我的道理。第二段是「建立意趣义伽他」，这个「意趣义」，《披寻记》的解释是说：这戒定慧三学是能摄一切法门的。根据此义，建立这么多的伽他，这叫做「建立意趣义伽他」。第三段是「建立体义伽他」，这《披寻记》解释是：宣说法要，叫做体；开显理趣，叫做义。看这个文，这「建立意趣义伽他」，我们已经学习过的这几段文里面的大意，主要是说我们佛教徒，修学圣道，要超越凡圣这一关，主要是说明这件事。凡圣这一关，你超越这一关很难，要怎么样的超越，主要是说这个意思。这滕王阁序上：「关山难越，谁悲失路之人」，其实那个还不是太难，这个超越凡圣一关，是很难，是说了又说，说了又说，前面这几段，都主要是说这个意思。

「建立体义伽他」，分二科，第一科「结前生后」，第二科「辨释体义」。「辨释体义」，又分二科，第一科是「辨释」，第二科「辨体」。「辨体」一共分十三科，第一科说「恶行」，第二科是「应说」，第三科是「欲贪」，第四科是「暴流」。「暴流」这一科里面，分两科，第一科是「举颂言」，第二科是「长行」的解「释」。解释里面分四科，第一科是「标缘起」，第二科是「别释颂」。「别释颂」里面分二科，第一科「出体」，第二科「释义」。「释义」里面分三科，第一科「越五暴流」，第二科「当广度六」，这两科都解释完了。

现在是第三科是「度广欲爱」，这个欲爱像大海似的，很广大的，你要超过它，怎么办法呢？说这个道理。这里分二科，第一科是「第一义」，这个「第一义」，不是胜义谛那个第一义谛，是第一、第二、第三，这个第一，第一个道理来解释这个「度广欲爱」。又分二科，第一科是「方便修习」，就是怎么样能超越这个欲爱的苦恼？要这样子方便的修习才可以。分二科，第一科是「了法」。

「云何了法？谓于苦法，能了、能观」，就是想要超越这个欲爱，你需要通达，需要了法，你才能够有希望。怎么叫做「了法」？「谓于苦法，能了、能观」，就是说我们佛教徒，对于色受想行识，这五蕴的苦恼的境界，你要能够深刻的认识它，你要知道它真是苦。这个「能了、能观」，这个了和观，单独说了，它的含义应该是很广的，但是又说一个观，那就有了界限了。这个「能了」，就是浅显的明了；「观」是深入的观察，有深浅的不同了。就是对于这个苦，你深入的去明了它， 我们能够不如意的感受，我们感觉到苦，我们知道这是苦，这是谁都容易明白的。我们如意的事情，快乐的事情，认为它是苦，这就是深了一点，一般人还不知道乐是苦。这个苦、乐，苦是苦，乐也是苦，还是比较浅一点；就是不感觉到苦，也不感觉到乐，这个时候的色受想行识也是苦，这就是深一点。这样的色受想行识是苦，包括到色界天、无色界天的生命体也是苦，这是唯独圣人才能明白的，所以叫做胜义谛苦。这样的色受行识是苦，你能明白，你能深入的观察，这叫做「了法」。

「于集灭道法，能了、能观」，前面是苦，还要个集，这个集，就是苦集灭道四谛的这个集谛，原来这个苦是没有的，一切众生根本没有苦，怎么有苦了？你有烦恼

的活动，就把苦集聚来了，就积成苦了。这个烦恼的分别心，和烦恼的动、动作，这业力，有集成众苦的力量，所以叫做「集」。你要明白，我这一念分别心，自己感觉到没有什么，那你对佛法的认识还不够，你若深刻的认识，我这一念的分别心一起，这苦恼就来了，苦恼是从这里来的，那叫做「集」，那叫做「能了、能观」。这个「灭」就是把这么多的苦，这么多的集，都消灭了，这是个大安乐境界，你要明白，这就叫做「灭」。「道」，这个苦和集，怎么能够灭？你要修学戒定慧，修学奢摩他、毗婆舍那，修四念处，修三十七道品，才能够成功的。你不修无我观不可以、不可熊、不行的。所以这个这是「道」。这个「集」法和「灭」法和「道」法，你能够了、能够明了，而且能够深入的观察，这叫做「了法」。你若能这样「了法」，你就能够「度广欲爱」，这广大的欲爱，你能超越过去，也就能够解脱苦了。

这是第一科「了法」，下面第二科「修无寻定」，分二科，第一科是「征」。

戊二、修无寻定（分二科）　亥一、征

云何修习于无寻定？

这地方加一个「修」字，那么前面那个「了法」，实在来说，在闻思修三慧上来说，就是闻慧和思慧，在这个程度。这个「修」，就是在闻思慧的基础上，进一步的要修奢摩他定，修这个定。前面还算是解，这底下就是修行了。修什么呢？修习这个「无寻定」，看后面这文的解释，这「寻」是什么意思？「寻」就是烦恼，就是贪瞋痴的烦恼，就是灭除去烦恼的定，心里面不要散乱，这样子就是从欲界定到未到地定之间，这样子。这是问，怎么样我们想要解脱这个苦，怎么样来修行这个「无寻定」呢？这是问。

下面第二科是解「释」，分二科，第一科是「安住」。

亥二、释（分二科）　天一、安住

谓能了知如是法已，又复安住居家，诸欲依持断灭及弃出中。

「谓能了知如是法已」，前面这一段这个「了法」，就是说这个佛教徒，他相信了佛法，有一点信心以后，他继续的学习佛法，学习经论，学习什么叫苦、集、灭、道，他达到闻所成慧，思所成慧这个程度了，他通达这件事了以后。「又复安住居家，诸欲依持断灭及弃出中」，这几句话就是出家的意思，就是离开了烦恼的家了，这样意思。「诸欲依持」，「诸欲」就是色声香味触法的欲，这个欲有所欲，所欲的色声香味触法，色声香味触是所欲，是我们所欢喜，所爱着的；这个能欲的就是自己的贪瞋、贪爱心。现在说「诸欲依持」，就是我们心里面的这个分别心的这个欲，它不是自然而有的，它要有所依，才心里有这个分别。这个「依」，就是所欲，所欲的色声香味触，就是那件因缘的事。什么是色声香味触这件事？我们依止这个欲，因此欲，因此境界，而生欲心，生了欲心以后，这个欲心，它不失掉了。「持」，持而不失，一直的有欲心，时时的会动起来，叫做「持」。

这个「断灭」，「断灭」是什么？就是弃舍了，不去爱着这个色声香味触了，远离色声香味触了，叫「断灭」。这个「安住」，居家的人，诸欲的依持断灭了，你安住在这里，安住在居家诸欲依持的断灭，就是断灭了居家的诸欲依持，我不接触这个色声香味触了，你安住在这个境界里面，就是离欲了，这个意思。这个「离欲」，就是远离了色声香味触。「及弃出中」，就是弃舍了色声香味触，从色声香味触里面出来，那么就是出家了的意思，你安住在这个境界里面。就是前面，你明白了什么是苦、集、灭、道以后，你要出家，这个意思。

《披寻记》六三六页：

安住居家诸欲依持断灭及弃出中者：谓居家者略有七摄受事：一、自父母事，二、妻子事，三、奴婢仆使事，四、朋友官僚兄弟眷属事，五、田宅邸肆事，六、福业事及方便作业事，七、库藏事。如〈意地〉说。（陵本二卷十七页）既出家已，不顾如是诸欲依持，是名安住断灭及弃出中。

「安住居家诸欲依持断灭及弃出中者：谓居家者略有七摄受事」，就是有七种事，你常要积集、积聚、爱着这七种事。「一、自父母事」，自家的父母，自己父母，父亲、母亲的事。第「二、妻子事」。第「三」个是「奴婢仆使事」，第「四」个是「朋友官僚兄弟眷属事」，「五、田宅邸肆事」，这个田，还有宅，很多的房子，「邸肆事」，就是另外还有些产业，作生意，作工商业的这邸肆事。「六、福业事及方便作业事」，在社会上做医院，做安老院，修桥补路，做社会上公益的事情，这福业事及方便作业事，及其他的一切的这些，世间人有很多的事情要做的。「七、库藏事」，有积蓄，积蓄的这些事情。「如〈意地〉说。（陵本二卷十七页）」，有说到这七种摄受事。「既出家已，不顾如是诸欲依持，是名安住」，就是这个人，他明白了苦、集、灭、道以后，他就出家了。既然出家已，「不顾」就是不留恋，不爱着这个诸欲的依持，「是名安住断灭及弃出中」，这个意思。

或于阿练若处，或于树下空闲，于随顺喜眼所识色所有喜身；于随顺忧眼所识色所有忧身；于随顺舍眼所识色所有舍身，于此所缘无欲寻缠，心多安住，乃至亦无所生家世相应寻缠，心多安住。

「或于阿练若处，或于树下空闲」，有出家了以后，离开了家以后，到那儿去呢？或者是到寂静处，阿练若处，寂静的地方，或寂静处；或者是在树林的下面。总而言之，阿练若处也好，树下也好，你在寺院里也好，都是空闲的地方，没有喧闹，没有人事的来往。「于随顺喜眼所识色所有喜身」，在那个地方住，这是你的身体，你心在那里呢？你身体在那个寂静处住，你心干什么呀？这是一个真实重要的地方。这个心，就对于「随顺喜眼所识色」，这个眼所识的色的境界，是随顺你内心的欢喜的，看见这个色心里欢喜，「所有喜身」，随顺喜，所以心里面就生出来欢喜了，就是生出来爱着心了。这个「身」就是心，就指心名之为身，就是欢喜的心，叫作「喜身」。「于随顺忧眼所识色」，这个眼接触到眼色，是随顺忧，随顺你生出来忧愁的心情的，这样的所识色，「所有」，就生起来忧愁的心里了，这个「所有忧身」。「于随顺舍眼所识色所有舍身」，眼所识色，这时候也没有生喜，也没生忧，这时候叫作「舍」。这时候这个心情是平静的，所有的这个舍的心情。

「于此所缘，无欲寻缠，心多安住」，那么这位出家人，在阿练若处、寂静处，在空闲处住以后，对于眼所识的色，生起了喜、生忧、生舍，这样的所识色，「于此所缘」的色，「无欲寻缠」，心里面不生欲心。这个「忧」其实也是欲，这个「喜」也是欲，这个「舍」是欲暂时的不动，其实还是欲，欲潜藏在那里，暂时性里面没有动欲心，其实也是欲。这个修行人，要注意自己的内心，接触所缘的时候，要没有这个欲的分别，「欲寻」，没有这爱染心。这个「缠」，这个爱染心生起来，缠绕自己的心，不放松，不放下。「无欲寻缠」，现在这个修行人，没有欲寻的缠绕，「心多安住」，心多数是安住在无欲的烦恼境界里面。这个修行人，在寂静处住的时候，常调伏自己的心，在无欲的境界里面安住。「乃至亦无所生家世相应寻缠，心多安住」，要这样安住。这里面这个「乃至」，就是中间还有一大段没有说，就略过去了，最后是没有所生家的世相应寻缠，心多安住。

《披寻记》六三六页：

于中所缘无欲寻缠等者：〈摄事分〉说八种寻思：谓欲寻思、恚寻思、害寻思、

亲里寻思、国土寻思、不死寻思、轻蔑相应寻思、家势相应寻思。（陵本八十九卷九页）今彼一切皆不现行，故于文中说乃至言。

「于中所缘无欲寻缠等者：〈摄事分〉说」，本论的〈摄事分〉在后面，「说八种寻思」，这个修行人，他这个烦恼若现出来，一共有八种。「谓欲寻思」，就是心里面有爱染心，就思惟这个欲的事情。「恚寻思」，不高兴的事情，譬如说愤怒，就思惟这个事情。「害寻思」，看这个《大毗婆沙论》上解释，这个「恚寻思」是厉害的，就是想要杀害对方，这叫做恚寻思。这个「害」，他不想杀，他就这样伤害你，想要伤害你，这样的寻思。「亲里寻思」，这个修行人，在那静坐的时候，没有修止，没有修观，想自己的亲里，我的父亲、母亲，我的哥哥、弟弟、姐姐、妹妹这些事情。「国土寻思」，唉呀！我在这地方，这么冷、这么热，我不如回家去好，我家住的那个地方，不冷也不热，国土寻思。「不死寻思」，感觉到我现在还不会死，还能活几百年，那样想。「轻蔑相应寻思」，感觉自己很有成就，生了高慢心，瞧不起别人，相应寻思。「家势相应寻思」，家势相应寻思是什么呢？就是指施主，自己常来往的居士，你的那个护法居士，都是很贫苦的人，我的那个认识的居士，都是大富翁，是这样子，家势，就是这样子思惟这些事情。这在（陵本八十九卷九页）上说的这事情。

「今彼一切皆不现行」，现在这个修行人在寂静处，居住的时候，修奢摩他的时候，这一切的分别心都不活动了。「故于文中说乃至言」，叫做「乃至」，就是「于此所缘，无欲寻缠，心多安住，乃至亦无所生家世相应寻缠」，这个家世，这个「世」，在那个小字上是势力的「势」，那么这叫做「安住」。这个「无寻定」怎么样修行？就是这么样修行，心里面没有这么多的虚妄分别，心里面寂静住，明静而住，这等于是修奢他的止。

这是第一科，底下第二科是「了知」。

天二、了知

设起欲寻，乃至家世相应寻等，即能如实了知出离；不为欲寻之所障碍，乃至不为家世相应寻所障碍，而能静虑、审虑、谛虑。

「设起欲寻，乃至家世相应寻等，即能如实了知出离」，如果说这个时候，这个修行人，他若发心修行，还没有成功，说是一时的修奢摩他，能把这些分别心停下来，那有的时候还会起，还会起「乃至家世相应寻」这些事情，这些分别心会起。「即能如实了知出离」，这个修行人，他能够真实的知道，哎呀！我这个妄想不对，那么立刻的觉悟了，就从这个分别心里面解脱出来，你的清净心，从这些染污的分别里面跳出来。

「不为欲寻之所障碍，乃至不为家世相应寻所障碍」，这个心里面，心是要与道相应，但是若有分别心就障碍了，就不能与道相应。现在不为这些分别心所障碍。「而能静虑、审虑、谛虑」，这是修观了。心里面能把这一切虚妄分别停下来，寂静住，那么就修奢摩他，在奢摩他里面，你还要修毗婆舍那观，所以叫做「静虑」，「虑」就是观了。「审虑、谛虑」，这个修观的时候，初开始修观叫做「虑」，进一步就是要深刻的观察，要认真的去观察它，这叫做「审虑」。这个「谛虑」呢？就是最后，就是初中后，初开始观察叫「静虑」；中进一步的观察叫「审虑」；最后的观察叫「谛虑」，就是决定了，「谛虑」就是决定，决定是这样子，这样观察。那么这样观察，就能把欲寻思、恚寻思、害寻思，乃至家世相应寻思，都不活动了，没有这些分别心了，那么这就是修观。这等于「安住」是修止，「了知」是修观。

酉二、施设越度（分二科）　戌一、释过解脱

由此方便，由此道修，能断喜身，染爱过失；能断忧身，愤恚过失；能断舍身，惛沈过失。诸缠断故，身得轻安；随眠断故，于欲界系三身染污，心善解脱。

前面是「安住」、「了知」，这二科是「方便修习」，依据止观的方法，「方便」就是方法，去修习止观。出家以后，就去修这个止观，也就是修四念处。这个第二段「施设越度」，就是你修成功了，「施设」就是安立，安立这时候，你就是越度这广大的欲爱这个苦恼了。分二科，第一科解「释过解脱」，超过这个欲爱，而得解脱了，解释这个道理。

「由此方便，由此道修」，由这个前面止观的方法，你这样子去修行去，「由此道」，这个止观之道，你这样去修行。这个「方便」，我们从前面的文，后面的文，有二个意思，「方法」叫做方便；「行动」也叫做方便。这里分二句，「由此方便，由此道修」，这个「由此道修」是行动，「方便」是方法，是这样意思。由这个努力的去修止观的方便，「能断喜身，染爱过失；能断忧身，愤恚过失」，就是把贪爱的染爱的过失，能断灭了它；能断忧身，愤恚的过失；能断舍身，惛沈的过失。就是没有修四念处的人，他的烦恼没有断，但是他心里面也不会常有欲，也不会常有恚、愤恨，有的时候心里也是平静的，那叫做舍。但是那个舍，不是清净的舍，不是一个好的东西。现在这个修行人，把那个舍也息灭了，「能断舍身，惛沈过失」。这个「惛沈」就是心里面不知道、不觉知，这是个苦恼的事情，不觉知这个舍，也不是一个安全的地方，叫做「惛沈过失」。

「诸缠断故，身得轻安」，对这个欲爱，你能断了的时候，你这个身体就轻安了，就不是那么麤重、苦恼了，他就不那么烦燥了，他心里面有一个身体，就感觉到轻松安乐，也可能是得到欲界定，从欲界定得到未到第定，就得轻安了。「随眠断故，于欲界系三身染污，心善解脱」，这个「随眠断故」，是把贪瞋痴的种子了断，「随眠断故」。「于欲界系」，这个属于欲界的，色界，无色界不在内，「于欲界系」，就是属于欲界的喜忧舍的这三种身，都是染污的东西。「心善解脱」，你的心，就解脱了这三种烦恼，就解脱了。

《披寻记》六三六～六三七页：

而能静虑审虑谛虑者：此三差别，义当解了、等解了、近解了。〈摄异门分〉说：言解了者，于所知事，作意发悟；等解了者，既发悟已，方便寻求；近解了者，求已决定。（陵本八十三卷十页）

「而能静虑审虑谛虑者：此三」，这三句话的「差别」，「义当解了」，这三句话的道理，就和「解了、等解了、近解了」相当，和这三句话是相同的。这本论〈摄异门分〉那个地方说：「言解了者，于所知事，作意发悟」，对于所认识的事情，所接触的事情，「作意」就是心要动作起来，来认识这件事，发动「觉悟」，我疑它是怎么回事情，去认识、去觉悟它，这是开始。

「等解了」是什么意思？「既发悟已，方便寻求」，就是你要继续的观察、思惟，这件事是怎么回事情，那叫做「等解了」。那么「等」这个字，有二个意思，「等」有相续的意思，有普遍的意思。你一开始，你认识这件事，总是粗略的知道一个大概，但是你继续的要认识它，要详细的去观察它，那叫做「等」，是这个意思。

「近解了者」，是「求已决定」，就是你方便寻求以后，到最后这件事是这样子，我认识了，这叫做「近解了」。这个「近」，就是和那件事情的真相，相接近；你的认识，认识错了，那就是远了。现在和那件事物的情况相近，就是相似的，你认识这件事了。那么现在这里，「静虑、审虑、谛虑」，也就是这样意思。

这一段是解释「过解脱」，超过了忧喜舍的烦恼，你的心，从忧喜舍的烦恼里面，解脱出来了。这是第一科，第二科「释广欲爱」。

戊二、释广欲爱

彼于尔时，名已越度广大欲爱。谓于诸色乃至诸触遍流行爱，若和合爱、若增长爱、若不离爱、若不合爱、若退减爱、若别离爱，或于欲界复受生爱。

「彼于尔时，名已越度广大欲爱」， 说那个修行人，在那一个时候，就是已经到达了，「已越度广大欲爱」，这个欲爱，像个大海似的，非常大，所有的众生都沉没在里边，现在你从那里面跳出来了，所以已越度广大的欲爱了。「谓于诸色乃至诸触遍流行爱」，这个广大的欲爱是什么？「谓」，就是说一切众生，对于色声香味触，「色乃至触」，中间里面有声香味这三个。「遍流行爱」，普遍地都有爱着心，一直是在活动，相续不断的叫「流」，这个「行」就是活动，这个「爱」相续不断的在动、在爱着，那么这就叫做「广大欲爱」。这是总说，底下又分别说。

「若和合爱、若增长爱、若不离爱、若不合爱、若退减爱、若别离爱」，就是六种，这个「和合爱」，就是我所爱的境界，我还没得到，我希望能得到这个我满意的爱，叫做和合爱。「若增长爱」，已经得到以后，希望这个爱继续增长，总感觉到不足，希望再多！再多！再多！叫增长爱。「若不离爱」，就是和所爱的境界不要再分离，不要再失掉了，这样意思。「若不合爱」，这底下第三个爱，就是说不如意的事情，苦恼的事情。苦恼的事情，我没有得到的时候，就是「若不合爱」，我不要和那苦恼的事情合，我不要遇到苦恼的事情，那苦恼的事情同我远远的，叫做不合爱。这个「不合」是所爱，我爱不要和苦恼的事情遭遇到，这叫做「不合爱」。「若退减爱」，若是已经遭到苦恼的事情，赶快退，退减、退减，减少、减少，这样哦！「若别离爱」，希望它这苦恼事，同我分开，这样意思。这六种就是叫做广大的欲爱。「遍流行爱」，这是解释这个「广欲爱」。

这底下又说：「或于欲界复受生爱」，这句话怎么讲？

《披寻记》六三七页：

或于欲界复受生爱者：此显欲爱从受所生。谓乐受为缘，生和合爱至不离爱；苦受为缘，生不合爱至别离爱。前说事境是爱依处，此说诸受是爱因缘，故差别说。

「或于欲界复受生爱者：此显欲爱从受所生」，我们这个爱，是从「受」，受缘爱，十二缘起的受缘爱，从这个受生起爱。怎么叫做从受生爱？「谓乐受为缘，生和合爱」，谓这个乐受，这个快乐的感觉为缘，「生和合爱」，就生起我希望得到这个快乐，这个「和合」，「和合」有一个成就的意思，我希望得到这个满意的爱，但是这是在乐受上说，「生和合爱」。「至不离爱」，就是若增长爱，若不离爱。

「苦受为缘，生不合爱」，这个苦的痛苦的感觉，就生起这个不合的爱，我不要遇到这种苦恼。「至别离爱」，这三个爱，不合爱、退减爱、别离爱，这是在苦受上说的。「前说事境」，这个「或于欲界复受生爱」，和前面说的这个爱有什么不同？前面说「谓于诸色乃至诸触遍流行爱」，那也是爱，这里还是爱，这两个说法有什么不一样？这底下简别一下。「前说事境」，前面那一段是说色声香味触的那个因缘的事，可爱的境界，或者不可爱的境界。那个事境「是爱依处」，依止此处而生爱。

「此说诸受」，这里面说受是爱的因缘，这个受是在你心里上说的，是在心上说的，你心里面有乐受、有苦受，在这上说的，因受而生爱。这句话「或于欲界复受生爱」，前面是因事所缘境，境界生爱，这地方是因受生爱，有一点不同。这个受是在

心里上说，这个事是在外境上说，「故差别说」。

申二、第二义（分二科）　酉一、释无寻定

复有差别。云何修习于无寻定？谓已得无寻无伺静虑。

这是第二科「第二义」，前面是「第一义」。这个「度广欲爱」，分两个解释，第一个解释，解释完了。现在这底下第二个道理来解释，分两科，第一科「释无寻定」。

「复有差别」，这个「度广欲爱」，还有不同的解释，除了前面的解释之外，还有一个不同的解释。「云何修习于无寻定」呢？这无寻定怎么修习呢？「谓已得无寻无伺静虑」。

酉二、余例前说

余如前说。

这个「谓已得无寻无伺静虑」，前面这个修行的时候，他修这个无寻定，修这个无寻定的时候，修止修观，可能在初开始修行的时候，顶多是欲界定到未到地定，在这里这样修行，在欲界定，一开始就是欲界定，进步了就是未到地定，等到破除这些欲的时候，就得初禅了。因为在欲界定、未到地定，还是有爱的，到了初禅以后，才是没有爱。那么这个「无寻定」呢？就是这么一个程度，就是在初禅和未到地定和欲界定之间，在这里说的。

现在说这个「无寻定」，「谓已得无寻无伺静虑」，就是第二，色界第二禅了。色界第二禅里面，没有寻、没有伺，没有这个伺，这个已经得到这个静虑了。得到这个静虑的时候，他还要继续修四念处的，还继续修四念处的，修四念处的时候，「余如前说」，也是一样，和前面说的一样。这个名字是一样，内容还是有点差别。前面说这个，这是说第一科是「了法」，也要「谓于苦法，能了、能观；于集灭道，能了、能观」，也还是要这样子，也还是得要修这个无寻定，也要修这个修止观，是这样子，还是这样意思。所以说「余如前说」，像前面说的。

巳三、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辨上所说义。

这是「略辨义」，前面是「标缘起」和「别释颂」，这两科说完了。「别释颂」里面，主要就是三科，一个是「越五暴流」，一个是「当度第六」，第三个「度广欲爱」，这三科解释完了。这三科合起来，就是第二科「别释颂」。现在第三科「略辨义」，就是简要的，把前面说的道理，再重新提要的，简略的说出它的道理来。分三科，第一科是「标」。

「复次今当略辨上所说义」，这叫做「标」。现在要说什么，这句话的大意说出来了。

第二科是解「释」，分二科，第一科是「天女问」。

午二、释（分二科）　未一、天女问

谓彼天女，略问世尊三种要义：一者、下分结断，二者、上分结断方便，三者、即彼

下分结断方便，及如彼善断。

「谓彼天女略问世尊三种要义」，前面这个颂：云何苾刍多所住，越五暴流当度六？云何定者能度广，欲爱而未得腰舟？身轻安心善解脱，无作系念不倾动。了法修习无寻定，愦爱惛沈过解脱。如是苾刍多所住，越五暴流当度六。如是定者能度广，欲爱而未得腰舟。

这个颂原来是天女间的，「谓彼天女略问世尊三种要义」，是简要、要略的，就是问世尊有三种要义。「一者、下分结断」，第一个要义，就是欲界，这个「下分」就是欲界，欲界的烦恼，就是五下分结断灭了。五下分结：身见、戒禁取、疑、贪欲、瞋恚，这五个五下分结，这是一个要义。「二者、上分结断方便」，这个「上分结」就是色界、无色界，色染、无色染就是无明，色染、无色染、掉举、慢和无明这五样，这断的方便，这是一个要义。「三者、即彼下分结断方便」，第一个要义说下分结断，这第三个要义是说下分结断的方法，就这三个要义。「及如彼善断」，就是在禅定里面来断这些烦恼。这三个要义，这是天女问，问这三个要义。

第二个世尊回答，回答分二科，第一科是「标随应」。

未二、世尊答（分二科）　申一、标随应

如是问已，尔时世尊随应而答。

「如是问已，尔时世尊随应而答」，随其所问，那么来回答，这是叫做「应」。若是答非所问，就是不应了，不合适了。现在「随应而答」，这是随应而答。

第二科是「配释颂」，分三科，第一科是「下分结断」。

申二、配释颂（分三科）　酉一、下分结断

谓由身轻安心善解脱，答彼所问下分结断，非断方便。

这个颂上说，这个第一个颂，「云何苾刍多所住，越五暴流当度六？」「云何定者能度广欲爱而未得腰舟？」这是问，底下面「身轻安心善解脱」，佛这句话，就是回答他所问的「下分结断」。五下分结断了的时候，就是得「身轻安心善解脱」。下分结断，就是初果、二果、三果。这三个果就是断了五下分结。「非断方便」，不是断的方法，只是说五下分结断。

酉二、上分结断方便

由无作系念不倾动，答彼所问上分结断方便，非断。而于彼断，天女类前，亦即领解。

「由无作系念不倾动」，这个佛回答里面第二句，「无作系念不颂动」这句话，「答彼所问上分结断方便」，他问上分结断的方便，那么佛就这么回答。「非断」，这不是说是断掉了五上分结，只是你要这样的方法可以断，这个断的方便是因，断掉而后是果，先只是说因而不是说果。「而于彼断，天女类前，亦即领解」，「而于彼断」，只是说了断方便没有说断，但是那个天女「类前」，就是和前面的文，前面说「身轻安心善解脱」，从那个相类似，也就会明白了，所以「亦即领解」，这是这么解释。

《披寻记》六三七页：

而于彼断天女类前亦即领解者：谓于彼上分结断，天女类前下分结断亦即领解。谓身轻安心善解脱，亦是上分结断所证相故。

也是一样有这个相貌的，所以也就明白了。

这是第二科，底下第三科。

酉三、下分结断方便及如彼善断（分二科）　戌一、举问义

唯余下分结断方便，及如彼善断。

这底下第三科「下分结断方便及如彼善断」，这个意思还要再解释一下，分两科。第一科「举问义」，前面这两科解释完了，还剩下来的，「下分结断方便，及如彼善断」的意思，还没解释，是「举问义」。

底下第二科「随应答」。

戌二、随应答（分二科）　亥一、断方便（分三科）　天一、标

尔时世尊先以修无寻定，广说差别，答断方便。

这里分两科，第一科「断方便」，分三科，第一科「标」，第一科就是「标」。

尔时世尊先以修这个「无寻定」，广说断的方便，答断的「方便」，断的方法。

第二科是「列」。

天二、列

谓若能断、如断、所断。

就是这样子是断方便，这是「列」。

第三科是解「释」，分三科，第一科是「能断」。

天三、释（分三科）　地一、能断

此中了法，说名能断。

这个「能断、如断、所断」，这三个断。怎么叫做「能断」呢？此中就是「了法」，你要明白苦集灭道，叫做「能断」；如果你不明白苦集灭道，这个烦恼是不能断的。这叫做能断。

地二、如断

修无寻定，说名如断。

这是第二科，第二科什么叫做「如断」？你修这「无寻定」的时候，那叫做「如断」。就是依据这个方法，你才能断的。那就是修止观的方法，如止观的方法，能断掉这个爱。

这个第三科是「所断」。

地三、所断

所断愤过，谓瞋恚品；所断爱过，谓贪欲品；所断惛沈过，谓愚痴品。如是名为能如所断。

「所断」是什么呢？「所断愤过，谓瞋恚品」，这个愤怒的过失，是什么？就是瞋恚这一类的烦恼。「所断爱过，谓贪欲品」，这个爱烦恼的过失，就是贪欲品的烦恼。所断的惛沈的过失，谓愚痴这一类的烦恼。「如是名为能如所断」。「能如所断」，能你这个止观，能如所断而断。

亥二、如善断（分二科）　天一、举问义

如是广答断方便已，唯有所余如善断在。

这底下，前面第一科是「断方便」，分成这三个断。现在第二科叫「如善断」。这分两科，第一科是「举问义」。

「如是广答断方便已」，还有所余的「如善断在」，怎么叫做「如善断」呢？这个问题还存在，没有解释。底下。

天二、随应答（分二科）　地一、标列

复由第二修无寻定差别因缘，答其善断。

这底下「随应答」，分二科，第一科「标列」。

「复由修第二修无寻定差别因缘，答其善断」，回答那个「善断」。

《披寻记》六三八页：

复由第二修无寻定差别因缘者：此说已得无寻无伺静虑，名无寻定。由此因缘，能如善断。

「复由第二修无寻定差别因缘者：此说已得无寻无伺静虑，名无寻定。由此因缘，能如善断」，这个意思。

言善断者：谓毕竟断、远分断、一切杂染断。

这个「善断」这么讲，这么多事情，怎么叫做「善断」呢？谓能「毕竟断」、能「远分断」、能「一切杂染断」，这叫做「善断」。

这是第一科，第一科是「标列」出来，底下第二科解「释」。

地二、随释

由了知法故，释毕竟断；由修无寻定故，释远分断；由贪瞋痴缠及随眠一切断故，释一切杂染断。

「由了知法故，释毕竟断」，就是你要了知是苦集灭道四谛，生死是苦，出世间

的涅盘是乐，你要有出离的愿望，然后修学止观，这才能「毕竟断」。「由修无寻定故，释远分断」，你修这个无寻定，就使令烦恼远而又远，远而又远，就是断掉了烦恼了。「由贪瞋痴缠及随眠一切断故，释一切杂染断」，这一切断都断。

午三、结

当知是名此中略义。

前面这样解释，就是前面那一段文的略义是这么样，是这样子。

巳四、明问依（分二科） 午一、依有学

又彼天女依诸有学未得胜意。已离欲贪未离上贪，而兴请问。

「又彼天女依诸有学未得胜意」，这下面这几句话：「身轻安心善解脱，无作系念不倾动。了法修习无寻定，愦爱惛沈过解脱。如是苾刍多所住，越五暴流当度六。」

这个话，我都解释完了。底下说，是这个「如是定者能度广欲爱」，这句话也解释完了。「而未得腰舟」，「未得腰舟」这句话还没解释。所以这底下第四科，第四科「明问依」，前面这三科解释完了，一个「标缘起」，一个是「别释颂」，一个「略辨义」，这三科解释完了，现在第四科「问依」。「问依」分两科，第一科是「依有学」。

「又彼天女依诸有学未得胜意，已离欲贪未离上贪，而兴请问」，这个天女提出来这样的问题来问佛，他心里面是有一个范围的，他在这个范围内提出这个问题，不是普遍的提出这个问题。是什么呢？「又彼天女依诸有学」，就是依据「诸有学」，「有学」就是初果、二果、三果。「未得胜意」，他还没能得到那个无学的境界。

《披寻记》六三八页：

依诸有学未得胜意者：于上分结心善解脱，是名胜意。一切有学皆所未得，由是说言未得腰舟。如下自释，易可了知。

「依诸有学未得胜意者：于上分结心善解脱，是名胜意」，于色界、无色界的这个烦恼，完全解脱了，那叫做「胜意」，那就是阿罗汉的境界了。是「未得胜意」，就没得阿罗汉，诸有学还没得阿罗汉那个殊胜的清净心，「一切有学皆所未得，由是说言未得腰舟」，这样解释。「如下自释，易可了知」。

已离欲贪未离上贪，而兴请问。

「已离欲贪未离上贪」，这个有学，未得阿罗汉的人，但是也不是一般的凡夫，是得初果、得二果、得三果的人，他们已经远离了欲界的贪欲心，还没能远离色界、无色界三昧的贪心。「而兴请问」，为这些人请问这个道理，请问这个法门的，这是为圣者请问的。

午二、释腰舟（分三科） 未一、出体

意名腰舟。

这个「腰」，「而未得腰舟」，这个「腰舟」怎么讲呢？这个解释一下，第二科

「释腰舟」，分三科，第一科「出体」。

是「意」叫做「腰舟」，这个「腰」就是身体的一个部位，这个腰上面有一个舟，就是这个人没有大的船，就是用这个用一个葫芦，系在这个腰上面过海，用葫芦或者其他的浮囊系在这个腰上，系在腰上可以就浮在水面上，可以过海，那就叫作「腰舟」。就是以葫芦、以浮囊为腰舟，或腰上有个船，这样意思。而这个「腰」，指什么说的呢？就指你的心说的。这个腰舟是一件事，在腰上绑一个葫芦，绑着一个浮囊，就这样过海。现在这是个譬喻，在法上说什么呢？怎么说呢？这「腰」就譬喻你的心，你心里面有戒定慧，就是心里面，就叫做船，叫做「腰舟」。

「腰」譬喻心，这个「舟」，主要是无我观的止观，无我慧的止观，就是戒定慧了。你心里面有戒定慧，叫做「腰舟」，这样意思。

未二、引证

如经说惭轴意腰舟。

这是第二科「引证」，经说这个「惭」愧，这个惭愧，有惭愧心的，譬喻这个「轴」。这个车有个轴，这个轴系着两个轮，或者是驶，两个轮，然后就能够驾这个车，度一切苦厄了，这样意思。是「意腰舟」，经上有这样的话，「意」就是「腰舟」。这是「引证」，底下解释。

未三、辨位

于此腰舟犹未得者，说彼名为未得腰舟。此中何等名为腰舟？谓于诸结善解脱心。

「于此腰舟犹未得者」，说是修行人，修行了好多年，他还没能得到腰舟，「犹未得者」。「说彼名为未得腰舟。此中何等名为腰舟？谓于诸结善解脱心」，就是你的心里面的戒定慧，还没修成功，这个五上分结，还没有解脱，就是「未得腰舟」，就是没得阿罗汉。那个无学圣人的戒定慧，你还没成功，烦恼还没解脱，就是「未得腰舟」。这什么意思呢？就是你是初果，你是二果、三果，不是四果阿罗汉，这么意思。依据这样的人，提出这个问题，所以叫做「问依」，这样意思。

卯五、有怖（分二科） 辰一、举颂言（分三科） 巳一、问

常有怖世间，众生恒所厌，于未生众苦，或复已生中。若有少无怖，今请为我说。

这是第五科「有怖」，分两段，第一段「举颂言」，第二段「长行」解「释」。「举颂言」里面分三段，第一段是「问」。

「常有怖世间，众生恒所厌」，世间的众生常有很多的恐怖，众生对于恐怖的事情，心里面很不欢喜，「恒所厌」。什么事情是恐怖的呢？有两种恐怖：「于未生众苦」有恐怖，「或复已生众苦」里面有恐怖。「若有少无怖，今请为我说」，不要说是多，就是少的不恐怖，我希望能成就这件事，但是我不知道，今请佛慈悲为我宣说，那么这是问，底下回答。

巳二、答

天，我观解脱，不离智精进，不离摄诸根，不离一切舍。

这是第二、回答，前面是天女请问。这下面佛回答，先招呼天女。

「我观」就是佛自称，「我观解脱」一切苦，心里面得大自在，没有恐怖，就需要成就智慧，而能精进修行。「不离智精进」，如果你没有成就智慧，你怎么精进，你徒劳了。「不离摄诸根」，你还要修学根律义，保护你的眼耳鼻舌身意，不要被贪瞋痴来扰乱。「不离一切舍」，一切都要舍，你不能取着。你说舍了一部份，还一部份保留，这是最好的，我要执着，那也不行。

这是回答，底下第三科「赞」叹。

巳三、赞

我观极久远，梵志般涅盘，已过诸怨怖，超世间贪欲。

这一个颂，是赞叹佛的功德殊胜圆满。

前面是颂，以下是「长行」的解「释」，分三科。第一科是「释初一颂半」，就是这个颂的前六句，就是「一颂半」，分两科。第一科是「初一颂」，先解释「初一颂」，分两科。第一科是解「释义」，分两科。第一科解「释世间」，就是「常有怖世间」，这「世间」怎么讲？解释这个「世间」。分两科，第一科是「标一切」。

辰二、长行释（分三科） 巳一、释初一颂半（分二科） 午一、初一颂（分二科） 未一、释义（分二科） 申一、释世间（分二科） 酉一、标一切

今此颂中，始从欲界乃至有顶诸萨迦耶，皆名世间。

「今此颂中，始从欲界」，现在这个颂里面说的「世间」，指什么说的呢？「始从欲界乃至有顶」，就是到色界，到无色界。「诸萨迦耶」，这么多的执着有我我所的众生，都叫做「世间」。

酉二、简今义（分二科） 戌一、标

此中义者，意在欲界有乐有苦有情世间。

这是第二科「简今义」。现在这一段文说的「世间」，不是那么广大的世间，不是说从欲界到有顶，没有那么多。分两科，先是「标」。

「此中义者」，这一段这个颂文里面的意义。「意在欲界」，就是色界、无色界不在内，欲界里面也有不同的情形，单独指「有乐有苦的有情世间」说的，无乐无苦的众生不说。有乐的有情、有苦的有情世间说的。

这是「标」，下面第二科解「释」，分两科，第一科先解释「有乐有情世间」。

戊二、释（分二科）　亥一、有乐有情世间

若诸有情，十资身具之所摄养无所匮乏，身康无病，年未衰老，名为有乐有情世间。

这有情世间，这个有乐有情是什么情形呢？「十种资身具」来保养他，「无所匮乏」，这十种资身具他都具足了。前面的文，〈意地〉里面说过，就是有食、有饮、还有车，还有衣服，有庄严具，有歌笑舞乐，有歌舞这些事，还有这个香鬘涂末，有香花、有鬘这些事，还有这些日常生活所须的用具。第九个是照明有灯、灯明，第十个是男女受用这些事情。「无所匮乏」，身体健康还没有病痛，年还没有衰老，这就叫做「有乐有情世间」。

亥二、有苦有情世间

与此相违，当知有苦有情世间。

「与此相违」，第二段有「苦有情世间」，「有苦有情世间」是什么样呢？与前面这个有乐有情世间相违的。「当知有苦有情世间」，就是资身具不具足，有所匮乏，身体也不健康，或者是身体健康，常常有病，或者是年纪衰老了，这是「有苦有情」。

这是第一段解释什么叫做「世间」，解释完了。这以下第二段解「释怖厌」，「常有怖世间，众生恒所厌」，这个「怖厌」怎么讲？分两科，第一科是「总」，第二科是「别」。

申二、释怖厌（分二科）　酉一、总

世间众生，少分有乐，多分有苦。

这是总说的。有乐的众生总是少数，多数都是苦恼人。

这是「总」说，底下「别」说，又分两科，第一科「怖未生苦」。分三科，第一科是「标」。

酉二、别（分二科）　戌一、怖未生苦（分三科）　亥一、标

诸有有乐有情世间，常怀恐怖。

就是「有乐」的有情，他们表面上看是很快乐，但是他内心里面常有恐怖，心里面不快乐。

这是「标」，底下解「释」，什么恐怖呢？

亥二、释

勿我财宝，王所侵夺，广说乃至勿由此缘，遭诸苦难。

「勿我财宝，王所侵夺」，我的财宝，不要叫政府抢去了，政府假借什么名义，把他的财物没收了，这个事情，他害怕。「广说乃至勿由此缘，遭诸苦难」，遇见很多的苦恼、苦难，这上面说得略。

《披寻记》六三九页：

广说乃至勿由此缘遭诸苦难者：谓我财宝，勿火焚烧，勿水漂荡，勿宿恶作当令灭坏，勿现非理作业方便当令散失。如是等，是名此中广说应知。由此诸缘遭诸苦难，是故于此常怀恐怖。

「广说乃至勿由此缘遭诸苦难者：谓我财宝，勿火焚烧」，不要被大火焚烧了，所以要买保险，买保险也不一定保险。「勿水漂荡」，这个事情也是靠不住的，下雨太多了，这个海水上来也是够受的。「勿宿恶作当令灭坏」，说我过去是做了什么错误的事情，不要因为我过去做什么错误的事情，使令我现在这个财富受到损失破坏了，这也是害怕。「勿现非理作业方便当令散失」，说我现在做什么不合道理的事情，就使令我的财富失掉了，我管理得不好，使令我财富失掉了，心里面老是顾虑这些事情，心里有恐怖。

「如是等，是名此中广说应知。由此诸缘遭诸苦难，是故于此常怀恐怖」，有这些顾虑。其实这是说大意，有财富的人，很多很多的恐怖，这是对财富的恐怖，另外还有一种恐怖，就是对身体的健康有恐怖。

勿或风热，于内发动，乃至或人或非人等，侵损我耶？

「勿或风热，于内发动」，我现在身体很健康，但是常害怕，我或者是这个地水火风，这风有病了，不得了；或者是火大有病了，在身体发动，破坏了我的健康。「乃至或人或非人等，侵损我耶」，乃至到还有其他的事情，地大有病了，水大有病，或者是人与人之间的关系不好了，使令我有痛苦，或者是非人鬼神来侵犯我，使令我苦恼，丧失了健康，恐怖，就是这些恐怖。这是有乐有情的身体健康，有财富的众生，有这么多的恐怖。

亥三、结

如是惧虑未来财宝变坏之苦，及身坏苦，心常怖畏。

这是结束这一段文。前面说的这么多的恐怖，是恐怖什么？恐怖「未来」，将来我的财富失掉了，其实现在财富还在手里，还在属于我的，但是我恐怕它将来会「变坏」。「及身坏苦」，我现在身体是健康，但是恐怕将来身体不健康，这是「心常怖畏」，结束前面这段文。

戊二、厌已生苦

诸有有苦有情世间，现为众苦逼切身心，有苦、有忧、有愁、有箭，有诸扰恼，恒不安住。

前面是「有乐有情」的恐怖，这是厌未来苦、怖畏未来的苦，没有发生的苦。底下第二段「厌已生苦」。

「诸有有苦有情世间，现为众苦逼切身心」，就是他的财富现在失掉了，他的健康也失掉了，现为众多的苦恼，来逼切他的身心，逼迫他的身、逼迫他的心。逼迫他的身，所以「有苦」；逼迫他的心，所以「有忧」。「有愁」，有这么多的痛苦，他心里面悲痛，就是有愁。「有箭」，这个箭是众苦随逐不舍的意思，有苦恼来了，这苦恼一直地追逐他，不能解脱，这叫箭。「有诸扰恼，恒不安住」，这么多的苦来扰乱他，来烦恼他，心里面老是不能安住，这是「厌已生若」。

未二、结颂

如是故言：常有怖世间，众生恒所厌，于未生众苦，或复已生中。

前面是解释这个颂的义，里面就是世间的厌怖。什么叫作「世间」，什么叫作「厌怖」，解释完了。这下面「结颂」，就是所解释这个颂文，引来作结。

「如是」有前面这么多的事情，所以说「常有怖世间」，这是天女说的话，「众生恒所厌，于未生众苦，或复已生中」。

午二、余半颂

由是因缘，彼天现见诸有有乐有情世间，乐非决定。请问如来，有决定乐无怖畏处。

这是第二科「余半颂」，前面一个颂解释完了，现在解释后半颂，后面的半颂。

「由是因缘，彼天现见」，什么因缘呢？就是这个因缘。这个因缘是什么？就是彼天女现见世间，很多的「诸有有乐有情世间，乐非决定」，他虽然身体健康无病，很多的财富，但是这种快乐，不是决定、靠不住的。「请问如来，有决定乐无怖畏处」，以此因缘，所以天女就请问佛，有没有决定的乐？就是不可破坏的乐，有这种快乐，那么心里面没有怖畏。这个乐不可破坏，靠得住了，心里面不恐怖，有没有这种事情呢？请佛慈悲为我说。这是后半颂，这是「若有少无怖，今请为我说」，这文很有意思。现在底下。

巳二、释次一颂（分二科）　午一、别释颂（分二科）　未一、释密意（分二科）　申一、标

尔时世尊，即为彼天方便示现，唯圣教中有如是处，非诸外道。

「尔时世尊，即为彼天方便示现」，这个财富是人所欢喜的，所以要不断的去追求，失败了不说，成功了以后，心里面还是恐怖，附带来的心情上的反应是恐怖。这以下是第二科解「释次一颂」，前面一颂半解释完了，这是第二科解「释次一颂」，就是「天！我观解脱，不离智精进，不离摄诸根，不离一切舍」，解释这个颂。分两科，第一科「别释颂」。又分两科，第一科「释密意」，就是这颂里面有一个深密的意义，先解释这个意。分两科，第一科是「标」。

「尔时世尊，即为彼天女方便示现」，善巧方便地来开示他，这个密意隐藏在里面，现在佛的大智能，假借语言文字，把它显现出来，所以也就是开示他，回答这个道理。「唯圣教中，有如是处，非诸外道」，这有决定的快乐，不可破坏，心情没有怖畏这件事，唯有佛教中有这种境界，就是唯有佛教徒，才能得到这种乐，决定乐。「非诸外道」，不是佛教以外的外道，能有这种事情，当然一切凡夫也是没有。

这是「标」，把这个大意说出来。下面第二科是「辨」，就是把它详细地说一说。分两科，第一科是「外论」，先说外论。分两科，第一科「别斥其非」，先一样一样地诃斥他的错误。分两科，第一科「不知过患」。又分三科，第一科是「标种类」。

申二、辨（分二科） 酉一、外论（分二科） 戌一、别斥其非（分二科） 亥一、不知过患（分三科） 天一、标种类

谓如有一，住正法外所有沙门或婆罗门，于现法中及当来世，诸欲过患不如实知。

这个种类就是，谁是这样？就是「谓如有一」，有一种、有一类，他安住在佛法以外，他对于佛法不愿意学习，没有信心，他相信非正法的事情，是谁呢？「所有沙门」，是出家的外道；「或婆罗门」，就是在家的外道，外道的信徒。「于现法中及当来世，诸欲过患」，就是现在所具有的诸欲的过患不如实知，当来世的诸欲过患也不知道，不知道你所欢喜的里面有过患，不知道，光知道欢喜这件事，而不知道这件事有过患。

这是说「种类」，底下「举方便」。

天二、举方便

由不知故，希求未来诸欲差别，舍现法欲，求后法欲，精勤受学所有禁戒。

「举方便」，这个「方便」在这里面，就表示行动的意思，我希望得到诸欲，光有希望不可以，要有行动，才能得到诸欲。什么行动呢？「由不知故」，由于这些沙门、婆罗门，他不知道诸欲有过患，所以他就「希求未来诸欲差别」，心里面渴求，将来我能得到心里面理想的事情，「差别」就是各式各样的，这句话是说愿望，下面就采取行动了。「舍现法欲，求后法欲」，就是弃舍，对于现法所拥有的这一切的如意的事情，我弃舍多少，用这样的行动去「求后法欲」，将来的生命，叫他特别的理想，「求后法欲」。「精勤受学所有禁戒」，这个「舍现法欲，求后法欲」，究竟是什么事情？就是精勤地受学所有禁戒，就是持戒，守种种的戒条，我这样去接受这个戒，然后我不断地学习，我不违犯，受戒。

天三、出过非

虽复安住如是禁戒，然无智慧，不謏根门，不守正念，无常委念，乃至广说。

「虽复安住如是禁戒」，这第三科是「出过非」。说是这个沙门、婆罗门，他虽然是现在不自由，我能够约束自己，因此而将来能得到欲、得到乐。虽然是「安住如是禁戒」，而不违犯，「然无智慧」，然而这个人，他没有佛法的智慧，他没有佛法闻思修的智慧。「不护根门」，他不能保护他的眼耳鼻舌身意六根，叫它不要有烦恼的破坏，他不能保护。

「不守正念，无常委念，乃至广说」，这个「不守正念」，心里面常要保持清净才可以，但是他不能守护，不能这样做。「无常委念」，这个常念和委念：「常念」就是不间断地守护正念；「委念」就是殷重地守护自己的心念，令心清净。「乃至广说」，这智慧和守护根门，守护正念，常委正念，在下文《声闻地》说得很详细，所以叫「广说」，这里就不多说。

《披寻记》六四〇页：

然无智慧等者：谓于善说正法毗奈耶中，无闻思修三所成慧，名无智慧。〈声闻地〉说：密护根门，防守正念，常委正念，念防护意，行平等位。（陵本二十三卷一页）翻彼应知，不护根门，不守正念，无常委念，乃至广说。

「然无智慧等者：谓于善说正法毗奈耶中，无闻思修三所成慧」，就是佛所善说的正法和毗奈耶，就是戒律，就是法和律。对于这样佛说的法律，没有闻思修三所成慧，也没有闻慧，也没有思慧，也没有修慧，这三种慧都不具足。或者有一点闻慧，而思慧不具足；或者闻慧、思慧有了，而没有修慧，修慧不具足；或者有的人，他闻慧、思慧没有，他要有修，这都是不具足，都叫做「无智慧」。

「〈声闻地〉说：密护根门，防守正念，常委正念，念防护意，行平等位」这个「行平等位」，就是舍，苦乐舍，苦恼、快乐的觉受，另外有一个不苦不乐的觉受，叫做舍。这个舍有两种：一个是佛法的般若波罗密，观诸法实相的时候，心能不着一切法，也叫作舍，这叫善舍。我们一般的凡夫，虽然有时候有苦有乐，但是有时候心里面也不苦也不乐，这也叫做舍。这两种舍，都叫做「平等位」，「行平等位」。这下文有解释，（陵本二十三卷一页）有解释。「翻彼应知」，就是〈声闻地〉说的这些，与它相反的应知，就是「不护根门，不守正念，无常委念，乃至广说」。

彼不调摄诸根门故，于他所惠，少小利养，及与恭敬，尚生爱味，随起恋着，何况广大。如是精勤受禁戒者，远离智慧密护根门，于现法欲尚不能断，况后法欲。

「彼不调摄诸根门故」，彼外道的沙门或婆罗门，他不能够有闻有思修的智慧，来调摄自己的眼耳鼻舌身意，用法来调。当然这圣人的境界，不是一下子就成就了，要慢慢地调。说我能用正念来摄，来约束自己，但是外道、婆罗门，他不能这样调，也不能这样摄。「于他所惠，少小利养」，所惠施于你的小小的利养，及小小的恭敬。「尚生爱味，随起恋者」，就是爱着这少小的利养，爱着那少小的恭敬，就生了「随起恋着」，爱恋执着。「何况广大」的利养，广大的恭敬。

「如是精勤受禁戒者，远离智慧密护根门，于现法欲尚不能断，况后法欲」，这「如是精勤」，指这些外道的沙门、婆罗门，他们很精进不懈怠的受学禁戒者，但是他没有佛法里面的智慧，远离了佛法的智慧的密护根门，这样的情形会怎样？「于现法欲尚不能断」，现有的色声香味触的欲，他心里不能断，因为他没有止观的功夫，没有四念处，这现法欲没有办法断。「况后法欲」，况是将来的色声香味触的欲，更是不能断。因为我们世间上的人，为了将来生命的理想，我们现在受苦一点还可以，那就是能对现法欲，多少能舍，希望将来能得到更好的生命，所以这是有这种情形。但是这里是说，你没有世间出的智慧，你现法欲你就算是舍了，你欲还是不能断，「况后法欲」，更是不容易断了。这是出他的过非。

亥二、邪求解脱（分三科）　天一、标种类

又即于彼，有一沙门若婆罗门，于欲过患，麤了知故；能越现法后法诸欲，而复欣求上离欲地，而复欣求上离欲地，于非解脱起解脱想，断弃诸欲便臻远离。

这以下第二科「邪求解脱」，前面这是一种情形，这下面是第二种情形，「邪求解脱」。前面这一种，就是在人世间能够持戒，将来可能够得人间的富贵，或得到天上的富贵，就是欲界天的这些五欲乐。这下面「邪求解脱」，就属于色界天、无色界天的禅定的境界了。这里分三科，第一科是「标种类」。

「又即于彼」外道，有一类的沙门或者是婆罗门，「于欲过患，麤了知故」，对于欲界的欲，就是欲界天的欲，人间的欲，是有过患，对于这「过患，麤了知故」，大概小小地知道一点，知道这欲是有过患。「能越现法后法诸欲，而复欣求上离欲

地」，因为知道欲的过患，多少了知道一点，他的行为就不同了，他能超越现法、后法，就是我不欢喜现在的五欲，也不欢喜将来的五欲，将来的生命所得到的五欲，我也不欢喜。

「而复欣求上离欲地」，那么他心想怎么的呢？他在欣求超越欲界，色界天以上，那些离开了欲界的欲，得到三昧乐的这种境界。「欣求」，就是欢喜去寻求那样的三昧乐。「于非解脱起解脱想」，色界天、无色界天的三昧乐，也并不是真解脱，「非解脱」，并没有真实解脱生死苦，但是他这个外道的沙门、婆罗门，对于那个不是解脱的境界，「起解脱想」，他认为那就是得解脱了。得到禅定了，得到色界天的禅定，得到无色界天的禅定，心里面湛然常住，这就是涅盘了，「起解脱想」。「断弃诸欲便臻远离」，所以认为那是解脱，所以他就能断欲界的诸欲，弃舍欲界的欲，欲界人间的欲，天上的欲都弃舍，「便臻远离」，他就能达到远离诸欲的境界，那就比较清净了。

《披寻记》六四〇页：

于欲过患麤了知故等者：依世间道于欲界欲修过患想，了知彼欲有多过患，有多损恼，有多疫疠，有多灾害，是名于欲过患麤了知义。而于上地起解脱想，发意欣求。由是因缘，于欲界欲能令断灭及能弃舍，便处远离边际卧具，修习对治，名臻远离。

「于欲过患麤了知故等者：依世间道于欲界欲修过患想」，他不是依佛法的这种圣道，他是依世间道，于欲界欲修过患想，以世间人的看法，这欲有过患。「了知彼欲有多过患，有多损恼」，那个欲令你苦恼；「有多疫疠」，这个欲令你有很多的病痛；「有多灾害」，你有了欲，会带来很多的灾害，还有很多问题。「是名于欲过患麤了知义。而于上地起解脱想，发意欣求。由是因缘，于欲界欲能令断灭及能弃舍，便处远离边际卧具」，就是那个最低的生活，衣食住都是很差，他也可以忍受得了。「修习对治」，修习对治这欲的境界。「名臻远离」，就是达到这远离的境界。

这是「标种类」，以下是「举方便」。

天二、举方便

彼由精勤数多修习正思惟故，离欲欲界，乃至离欲无所有处。

「彼由精勤数多修习正思惟故」，彼那外道的沙门、婆罗门，能够精进地，「数多」数数地、很多地，「修习正思惟故」，思惟欲的过患。「离欲欲界，乃至离欲无所有处」，欲界的欲能远离，乃至远离色界天的欲，乃至能够弃舍无所有处定的欲，空无边处定的欲，识无边处定的欲，能离无所有处的欲，但是非非想定的欲不能离。

《披寻记》六四〇页：

离欲欲界等者：谓于欲界生处不生希愿，乃至无所有处生处不生希愿故。

「离欲欲界等者：谓于欲界生处不生希愿」，这欲界人间的生处，荣华富贵，心里面不欢喜；欲界天的生处，也不生希愿。「乃至无所有处」，就是无色界天，第三层天的无所有处生处，那样的三昧乐，心里也不欢喜。那么最后就是，最高达到无色界天最高的非非想定。

由此因缘，舍下自体，爱上自体。

由于这个人，这个外道有这样的智慧因缘，能弃舍下地的生命体，下地的欲，爱着上一层的生命体的欲，这样子。

《披寻记》六四〇页：

由此因缘舍下自体爱上自体者：谓由厌离下地为因缘故，弃舍下地所得自体，及由欣求上地为因缘故，爱乐上地所得自体。

这样意思。第三科「出过非」。

天三、出过非

由爱彼故，于当来世，尚不解脱下地自体，何况上地。

这是说出来这件事的过失。由于这个外道，这个沙门、婆罗门，「由爱彼故」，弃舍了欲界，爱着色界的自体；弃舍了色界，爱着无色界；最后爱着非非想定，「爱彼故」。你这样情形会有什么不对呢？「尚不解脱下地自体」，你这样情形，你下地欲界的苦恼境界，你都不能解脱，何况上地能解脱，你还是不能解脱，这里面有深意的。

《披寻记》六四〇～六四一页：

由爱彼故等者：谓由爱彼上地自体，乃至非想非非想处，虽往彼生，终当退还，以彼萨迦耶欲未永离故。〈意地〉中说：若于一处有染欲，即说一切处有染欲。若于一处得离欲，即说于一切处得离欲。（陵本二卷二页）由此道理，说彼于当来世尚不解脱下地自体，何况上地。

「由爱彼故等者：谓由爱彼上地自体，乃至非想非非想处，虽往彼生，终当退还」，你虽然是能往彼最高的地方，非非想定去受生去，「终当退还」，你最后，你还会退下来。「以彼萨迦耶欲未永离故」，什么原因呢？因为你，我我所的这种执着，爱着这个我，这样的执着，「未永离故」，你没能够永久的弃舍，你把欲界的欲弃舍了，生到色界天，你还有我我所的欲；弃舍了色界，生到无色界，生到非非想定，你还是爱着这个我。这个外道有两种我执：一种分别我执，一种是俱生我执。因为他有老师，他还有书，书上说明这件事，什么是我，那么他也就这样修行，达到了非非想定，或者得到色界四禅，认为就是涅盘；或者无色界四空定就是涅盘。他这个我没有灭，我没有灭的关系，就使令他这个无我的智慧不成就，他会从无色界天下来，还回到色界天，回到欲界来受苦，不能解脱，是这样意思，「以彼萨迦耶欲未永离故」。

「〈意地〉中说」，这前面第二地，一共十七地，第二地。「若于一处有染欲，即说一切处有染欲」，那上面说，若是于一处，这个三界九地，你在欲界，乃至到色界、无色界，不管你在什么地方，你有我我所的执着，你遍一切处，你都是有这个执着，你这我我所的执着，到一切处都不能舍，「即说一切处有染欲」。「若于一处得离欲，即说于一切处得离欲」，说是我们没有到色界天，没有到无色界天，我们在欲界修行，观察我不可得，色受想行识里面没有我可得，你在这里能够没有这样的执着，就一切处都没有执着了，就完全都解脱了，这在〈意地〉有这样的说法。「即说于一切处得离欲。这是（陵本二卷二页）上说的。「由此道理，说彼于当来世尚不解脱下地自体，何况上地？」上地不能解脱。

这个欲特别重的人，对欲界的欲特别重的人，如果不是外道的话，他的分别我执不明显，只有一个俱生我执，但是因为欲特别重，心向外驰求，这就是最低的一种境

界。若到了修禅定，到色界天以上，他不向外驰求，在自心里面三昧的境界执着的时候，对于这个心，对于受想行识这个精神作用，执着他是我，这个执着特别强。因为你得到禅定以后，对于一切的色法，都是如云如影，不真实了，所以对这些境界执着心不大。就是我们常常静坐的人，你没得色界定，你到欲界定，到最后的时候，到等持的时候，九心住的最后等持这一住的时候，这身体也是如云如影，感觉到心的明静的境界，特别显著。这身体的物质形相，在你心时面，占有的份量轻，心的形相特别显著出来。若到了未到地定，这身体是空了，唯独是心存在。所以这种修行人，他就算是没有去学习外道的法门，但是分别我执，自然的出来了，这个就是我，自然是这样子。

若到了色界的四禅，无色界的四空定，这个我执更厉害，因为那个时候定力强了，那个我是更大了。他这样的我执还存在时候，因为爱着个我就是贪，有贪，违背了我就有瞋，所以贪瞋痴不能断，你有我的时候，不能断贪瞋痴，所以从最高的地方，还要下来，还要下到色界、到欲界来，所以你不能解脱。在〈意地〉里面有说这件事，而这里也是说这件事。

「由爱彼故，于当来世，尚不解脱下地自体，何况上地」，这个「爱彼」是谁？其实就是我，就是我爱。从这地方来看，你不修无我观的时候，你能得解脱吗？你不修无我观，你不能解脱，你不修无我观，你的我执还在。所以我从这里，我又有口过了，你不学习经律论，你就是看话头，你不能修无我观，你就不能破我执，你能得解脱吗？能不能得解脱？所以我认为，如果你不学习经论，你很精进，很能吃苦，我在深山里面修行，不得了。其实你和外道差不多，你自己承认是佛教徒，而实在你和外道差不多，因为你不能破这个我，不能破我执。当然我说这话，这看话头的人，会反对我，但是你要细心，好好地学一学，再想一想，看看是怎么回事情。所以想要用功修行，不要学，那多麻烦，「入海算沙徒自困」，「分别名相不知休，入海算沙徒自困」，这话是永嘉玄觉禅师说的。我看这个话，很多人都会有这种感觉。但是你若不学习经论，你就得不到这个智慧，得不到这个智慧，你的修行可能白辛苦了，可能有点白辛苦了，你不知道这件事。

戊二、总结非处（分三科）　亥一、标

如是弃舍财宝自体迷失道者，虽复安住勇猛精勤，而不能得一向快乐无怖畏处。

前面是「别斥其非」，这是第二科「总结非处」。分三科，第一科是「标」。

「如是」，像前面说的这些，弃舍了财宝，弃舍了欲界的自体，色界乃至到无色界，爱着这个非非想定，迷失了正道的这些人，虽然是安住，安住不退，而能勇猛精勤的修行的人，本来是安住勇猛精勤，是很了不起，「而不能得一向快乐无怖畏处」，你不能够修无我观，你就不能够成功，你不能成功，「一向快乐无怖畏处」，还是不能，就是到涅盘的境界了，你还是不能成功，你看多么遗憾，这件事。

这是「标」。

亥二、征

何以故？

因为什么呢？他这么用功修行还不成功呢？

亥三、释

彼外道师尚于是处不见、不识，况能为彼诸弟子等当广开示。如是外道师及弟子所制论中，决定无有众苦边际。

「彼外道师尚于是处不见、不识，况能为彼诸弟子等当广开示」，这里解释，这以下解释。彼外道的老师，尚且于「是处」，就是佛法讲这个无我论，这个「是处不见」，也「不识」。「况能为彼诸弟子等当广开示」，根本不能开示，他自己糊里胡涂，他也叫他徒弟糊胡涂涂。「如是外道师及弟子所制论中」，他们所做的那些言论，发表的言论，「决定无有众苦边际」。他们不管怎么用功修行，他们决定不能达到苦恼的边际，到此为止没有苦了，不可能的，不可能。

酉二、圣教

与此相违，善脱正法毗奈耶中，当知具足一切义利，乃至定有众苦边际。

「与此相违，善脱正法毗奈耶中」，前面是说「外论」，就是批评外道的境界，这下面说「圣教」。「与此相违」，与外道相违不同的，就是佛陀。佛「善说正法毗奈耶」，一个法、一个律。「当知具足一切义利」，这里面能具足一切的义利，现在的功德，将来也是功德。「乃至定有众苦边际」，你要是从佛法里面去修行，决定达到苦的边际，到此为止，以后就没有苦了，就能够到无恐怖的地方去了。

未二、结颂言

依此密意，佛为彼天说如是言：天！我观解脱，不离智精进，不离摄诸根，不离一切舍。

前面是解释这个密意，这一段文的密意。这以下是第二科，是「结颂言」。

「依此密意」，佛陀依据此甚深的意义。「佛为彼天说如是言：天！我观解脱，不离智精进，不离摄诸根，不离一切舍」，就说出这个颂来。

《披寻记》六四一页：

不离智精进等者：由闻思修正勤修习瑜伽作用，名智精进。此简外道唯受禁戒，而无智慧。密护根门，修根律义，名摄诸根；此简外道不护诸根，乃至广说。离三界欲，不受后有，名一切舍。此简外道舍下自体，爱上自体。

「不离智精进等者：由闻思修正勤修习瑜伽作用」，你能对于佛法的经律论，你要闻也不容易，闻闻就不闻了，你能够思惟，能够修。「正勤」，在佛法上修，就是正勤。修习这个瑜伽，这个就是修止观的作用，「名智精进」，这就是智精进，这个智精进，这么讲法；就是在佛法上闻思修正勤修习，这叫做「智精进」。「此简外道唯受禁戒，而无智慧」，外道只能受禁戒，只能受禁戒而没有闻思修的智慧。我以前也还不知道，后来到这个外道的地方看，还是好的外道，就是受一点戒，然后一天做什么事情呢？就是做世间上人做的事，办个学校，办个小孩子的学校，办个中学、大学，办个医院，就是做这些事情，其他的事情，就不能做，没有这个智慧，「而无智慧」。

「密护根门，修根律义，名摄诸根；此简外道不护诸根，乃至广说。离三界欲，不受后有，名一切舍」，离欲界欲，也还比较容易，离色界欲不容易，离无色界的欲，空无边处定、识无边处定、无所有处定可以离，到非非想定就不能，就困难。现在佛陀开示我们，「要离三界欲，不受后有，名一切舍」，非非想定也不欲，那就是要无我才能办得到。「此简外道舍下自体，爱上自体」，这与佛法还是不同的。

午二、略辩义（分三科）　未一、标

复次今当略辩上所说义。

前面解释这个颂，这底下略辩上面颂的道理，分三科，第一科是「标」，就是「今当略辩」上面所说的道理。

这是第一科，第二科是解「释」。

未二、释

谓为显示恶说邪法毗奈耶中师及弟子，皆有衰损；善说正法毗奈耶中，皆具吉祥，于一切苦能证边际。

「谓为显示恶说邪法毗奈耶中师及弟子，皆有衰损」，这外道是恶说，是恶说不是善说，他们是邪法、邪律，邪的法律，他们师及弟子都有衰损，你白辛苦了。「善说正法毗奈耶中，皆具吉祥」，说你不会白辛苦，一定有成就。「于一切苦能证边际」，能证到无苦恼的地方，无苦恼就是苦的边际了。

未三、结

当知是名此中略义。

这此中的要义，就是这样子。

巳三、释后一颂（分二科）　午一、赞四功德（分二科）　未一、显义（分二科）　申一、标

尔时彼天闻佛世尊答所请问，欢喜踊跃，即以四种无上功德赞叹如来。

这是第三科「释后一颂」，分两科，第一科是「赞四功德」。分两科，第一科「显义」。又分两科，现是「标」。

「尔时彼天闻佛世尊」，回答他所请问的问题，心里面「欢喜踊跃」，「即以四种无上功德赞叹如来」。

这是「标」，下面是「列」出来。

申二、列

谓佛世尊难出现故；出已能成利他行故；亦能建立自利德故；于自他利离染心故。

「谓佛世尊难出现故」，佛出现世间不容易，这是一种功德。「出已能成利他行故」，佛出现世间之后，能成就利益众生的这些无量无边的法门，依据法门去修行，能成就这件事。「亦能建立自利德故」，不光是利他，自利的功德也能建立。这是第三科。「于自他利离染心故」，自得到佛法功德，也令一切众生得到佛法的功德，在这些功德上，没有染污心，没有执着心，这是第四个功德，这是把这功德列出来。

这是「显义」，下面是「配颂」，分两科，第一科是「释」。

未二、配颂（分二科）　申一、释

我观极久远梵志般涅盘者：此赞世尊难出现德。已过诸怨者：此赞世尊利他行德。已过诸怖者：此赞世尊建自利德。超世间贪欲者：此赞世尊于自他利离染心德。

「我观极久远梵志般涅盘者」，这最后一个颂的前两句，这两句是什么意思呢？「此赞世尊难出现」的功「德」。我观极久远才有一位梵志般涅盘，这个「般」，中国话是个入的意思，入于涅盘，就是证悟了第一义谛的涅盘的境界，很久远劫中才有一位，这是出现的不容易，出现的功德。

「已过诸怨者」，就是已过诸怨怖，这先说这个怨，「已过诸怨者：此赞世尊利他行德」，赞叹佛利益众生的功德。「已过诸怖」，这个「怨」是利他；「怖」，「此赞世尊建自利德」，世尊出现世间，也自己修行，成就了无上菩提，超越诸怖。「超世间贪欲者」，最后这一句，「超世间贪欲者：此赞世尊于自他利离染心德」，赞叹世尊，不管是利益众生也好，是自己修行也好，心都是无所得的，无所执着的，「离染心德」。

申二、结

如是四种功德差别。

第二科「结」，就是这个天女赞叹这四种佛的功德，有这样的不同。

午二、赞三功德（分三科）　未一、标列义

当知复有三种差别：谓难出现故、难可见故、建立自利利他行故。

这是第二科「赞三功德」，分三科，第一科「标列义」。

当知复有三种的不同，「谓难出现故」，这是一种的不同；第二个是「难可见故」；第三个是「建立自利利他行故」，这三种差别。

《披寻记》六四二页：

当知复有三种差别等者：此中难出现故，释颂我观极久远梵志般涅盘。难可见故，释颂已过诸怨怖。建立自利利他行故，释颂超世间贪欲。应知。

「当知复有三种差别等者：此中难出现故，释颂我观极久远梵志般涅盘」，这是难出现。「难可见故」这一句话，是解释颂里面「已过诸怨怖」，这是难见，这是难可见的境界。是「建立自利利他行故」，这一个功德，是解释颂中「超世间贪欲」这一句话，应该这样子知道。

见者则能成就大义。

「见者则能成就大义」，这是解释前面这个「难可见故」，这个「见」是什么意思呢？你要能够证悟了，「见」就是证悟，就是能「成就大义」的意思。

前面是「标列义」，这第二科「随难释」。

未二、随难释

成大义者：离染心故，遍一切生亦无众罪。

「成大义者」，这个「见者则能成就大义」，「大义」是什么？「成大义者：离染心故」。你能够远离执着心。怎么叫做「离染心故」？是「遍一切生亦无众罪」，说这个人，他到天上去，他在人间，乃至到地狱去，遍一切处去受生的时候，他心里面都是清净庄严，而没有染污，没有罪过的，所以叫做「成就大义」。

未三、结殊胜

如是众德，诸佛世尊最为殊胜，故以此相赞叹如来。

「如是众德，诸佛世尊最为殊胜」，其余的一切众生，声闻、缘觉、菩萨也有很多功德，但是不如佛的殊胜，「故以此相赞叹如来」。

瑜伽师地论卷十八

本地分中思所成地第十一之三

卯六、胜类（分二科） 辰一、举颂言（分二科） 巳一、问

谁奖胜类生，及开出离道？于何住何学，不惧后世死？

这是第六科「胜类」，分两科，第一科是「举颂言」。「举颂言」里面分两科，第一科是「问」，刚才读这一个颂就是问。

下面那个「戒慧自熏修，具定念正直；断诸愁炽燃，正念心解脱。能奖胜类生，及开出离道；住此于此学，不惧后世死。」这是回答。

巳二、答

戒慧自熏修，具定念正直；断诸愁炽燃，正念心解脱。能奖胜类生，及开出离道；住此于此学，不惧后世死。

下边是第二科长行的解释，分两科，第一科是「别释颂」；又分两科，第一科「释次一颂半」，这第一个颂是问，不解释了，就从回答的地方解释；分两科，第一科「标列胜类」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、释次一颂半（分二科） 未一、标列胜类

今此颂中言胜类者：即是四种胜上姓类。一、婆罗门，二、刹帝力，三、吠舍，四、戍达罗。

「今此颂中言胜类者」，什么叫作「胜类」呢？「即是四种胜上姓类」，就是特别殊胜的种姓的人有四种。那四种呢？第一种是婆罗门，二是刹帝力，三是吠舍，第四是戍达罗，这四种。

《披寻记》六四三页：

四种胜上姓类等者：此四姓类于欲界中，望余恶趣由胜生故，名之为胜。彼有势力，能了法义，修正行故。

「四种胜上姓类等者：此四姓类于欲界中，望余恶趣由胜生故，名之为胜」，这四种都是属于人类的，就是比其余的三恶道，他是殊胜的了。他这个殊胜的内容是什么呢？「彼有势力，能了法义，修正行故」，就是他有这样的堪能性、有这样的力量、有这样的因缘能够通达佛法的义。这个法是能诠，义是所诠。能诠的名句叫做「法」；所诠的叫做「义」，就是道理。能通达法义、修正行，所以叫做「胜类」。

这是「标列胜类」。下面第二科「释能奖等」者：这个「戒慧自熏修，具定念正直；断诸愁炽燃，正念心解脱，能奖胜类生」，这个「能奖」是什么意思？是解释这个。分三科，第一科是「略标」。分两科，第一科是释名字，解释这个「奖」的名字。

未二、释能奖等（分三科）　申一、略标（分二科）　酉一、释名

以法、以正、以制、以导，教胜类生，故名为奖。

「以法、以正、以制、以导，教胜类生」，所以叫做「奖」。这四个字怎么讲法呢？《披寻记》解释得好。

《披寻记》六四三页：

以法以正以制以导者：开示道理，是名以法。授以归依，是名以正。制立学处，是名以制。教导出离及异远离，是名以导。

「以法、以正、以制、以导者：开示道理，是名以法」，就是开示苦集灭道的道理，世间的因果、出世间的因果的道理，这叫做「法」。「授以归依，是名以正」，传授你归依三宝，叫做「正」。「制立学处，是名以制」，就是佛安立的戒法，这叫做「制」。这是受了三归之后，又要受戒，叫做「制」。「教导出离及异远离，是名以导」，这个「制」是戒，「导」就是定慧了，以定慧来教导，教导这个人，就叫做「导」。所以上面说分两种，一种是出离，一种是远离，这表示出离还没有远离。这修学定就叫出离；修学慧就是远离，得圣道了叫作远离。或者是出离是愿，远离是行。或者凡夫修行的时候叫做出离，得圣道以后叫做远离。总而言之，名之为「导」。这是以法、以正，在「法」这方面，是能教导的人说的；这个「正、制、
导」，是在所教导的人这一方面说。所教导的人能受三归、能受五戒、能修学定慧，叫做「正」、叫做「制」、叫做「导」；当然都是依止能教导的人来教化说的。

这是「释名」。底下「显义」，分两科，第一科「是真奖者」。

酉二、显义（分二科）　戌一、是真奖者

此中显示唯佛世尊能以法、以正、以制、以导，教胜类生。由此因缘，世尊自显唯我独为真奖导者。故为彼天作如是说，具戒具慧以自熏修。

「此中显示唯佛世尊能以法、以正、以制、以导，教胜类生」，这里边的文的含意，是表示唯独佛世尊能够有这种能力以法、以正、以制、以导，来教化这四种胜类的众生。「由此因缘，世尊自显唯我独为真奖导者」，佛这样开示众生，唯佛自能够独为真奖导者。「故为彼天作如是说，具戒、具慧，以自熏修」。

《披寻记》六四三页：

唯我独为真奖导者者：〈摄异门分〉说：驱摈造作不应作故，名能奖者。庆慰造作应作事故，名胜奖者。于前二事能开示故，名至奖者。随所生起一切疑惑皆能遣故，名能导者。恶作忧悔皆能遣故，名胜导者。一切烦恼及随烦恼皆能遣故，名至导者。（陵本八十三卷一页）由此差别，应知具戒名真奖者；具慧名真导者。

「唯我独为真奖导者者：〈摄异门分〉里面说：驱摈造作不应作故，名能奖者」，这个人造作不应该作的事情就要驱逐他，这叫做「能奖者」。「庆慰造作应作事故，名胜奖者」，就是这个众生他能造作应该作的事情，那么就是庆慰他，也就祝贺他、奖励他、赞叹他，这叫做「胜奖者」。「于前二事能开示故，名至奖者」，你前面这两件事：就是你造作不应该作的事，你造作应该作的事；不应该做的事，什么是不应该作的事？什么是应该作的事？这两件事，他能开导你，所以「于前二事能开示故，名至奖者」，是最好的善知识。「随所生起一切疑惑皆能遣故」，能为你除疑

故，「名能导者」。「恶作、忧悔皆能遣故」，就是你常掉悔、常后悔这件事，他也能够驱遣，「名胜导者」。「一切烦恼及随烦恼皆能遣故，名至导者」，这是最好的导师。「由此差别，应知具戒名真奖者；具慧名真导者」，这样分别这两句话。

戊二、是真说者

又唯世尊能为四种胜上类生，宣说出离一切众苦圣八支道。此中世尊亦自显示是真说者。

这是第二「是真说者」。前面「是真奖者」，这下面说「是真说者」。

又唯独世尊能为四种胜上类的众生，宣说出离一切众苦的圣八支道。这个八正道，你若能修学，你就能出离一切众苦，唯独佛能为我们宣说圣八支道。「此中世尊亦自显示是真说者」，佛是真实能宣扬真理的人，其他的众生都不如佛。

《披寻记》六四四页：

亦自显示是真说者者：此释颂说能开出离道。〈摄异门分〉说：有能说、传说、随说，三种差别。此显能说，名真说者。唯佛世尊独得此名。

「亦自显示是真说者者：此释颂说能开出离道」，这颂里边有这句话，解释能开示出离道，那就是八正道、就是戒定慧了。「〈摄异门分〉说：有能说、传说、随说，三种差别」，此显示「能说，名真说者」，这个「能说」圣道的就是佛；「传说」就是听佛说了以后，他能传扬圣道，那就是像舍利弗这种大弟子有这种能力；「随说」就是其余的这些修行人，能随顺圣道去修行去的人，那叫做随说，这三种不同。「唯佛世尊独得此名」，是「真说者」，「此显能说，名真说者」。这可见世间上宗教是很多，都不能与佛教并论的。

申二、别释（分九科）　酉一、具戒

云何具戒？谓佛世尊昔菩萨时，弃上妙欲，舍离居家，受持身语所有律仪。

这是第二科「别释」。前边是「略标」，标出来；这底下一样一样解释，分九科。第一科是「具戒」，这个颂上「戒慧自熏修」，这底下一样一样解释。

怎么样叫做具足了戒法呢？「谓佛世尊」，这指佛说的。「昔菩萨时，弃上妙欲」，这个最殊胜的欲，佛能弃舍，何况那个不殊胜的欲还不能弃舍吗？上妙的欲都能弃舍，当然这是菩萨是有这种能力。「舍离居家」，「居家」就是欲，能弃舍这个欲。「受持身语所有律仪」，他能受持身律仪、语律仪；身清净、语清净。

酉二、具慧

云何具慧？谓即于彼受持身语律仪住者，起如是相，内正思惟，深心筹量，审谛观察：今此世间多遭艰苦，所谓若生、若老，如经广说。

「云何具慧？」前面是解释「具戒」，这可见戒的重要的地方——能弃舍欲，身口清净。第二样，怎么叫能具足智慧呢？「谓即于彼受持身语律仪住者」，这个「身语律仪」，就是摄律仪戒，就是别解脱戒。「住者」是定共戒，你受持身语而得到了禅定的人，叫做「住者」。「起如是相」，在心里边要现出来一个所缘境。「起如是相」，现出这个所缘境，当然就是身受心法为所缘境、色受想行识为所缘境、眼耳鼻舌身意为所缘境、色声香味触法为所缘境，乃至无上菩提是所缘境。

「内正思惟，深心筹量」，内里边这个正思惟，若从凡夫开始来说，要随顺圣教，佛告诉你这样子，你就这样修行，你不要自作聪明，自作聪明有问题，那叫作「正」。下面有「深心筹量」，前面的「内正思惟」，就指修奢摩他说的了，就是在这个所缘境上修奢摩他，叫作「内正思惟」。因为你心里面散乱了，从无始劫来到现在一直是散乱的，这个散乱的力量很大很大的，你想叫他不乱，你要思惟，修奢摩他还是思惟的呀！思惟什么呢？就是忆念这个所缘境，心就不会乱了，就不会到别的地方去胡思乱想，所以修奢摩他这个地方，还是这样意思的，就数数的忆念这个所缘境，叫「内正思惟」。

「深心筹量」，这底下就是修观了。「深心筹量，审谛观察」，在这个寂静住的奢摩他里面，去筹量、去思惟，叫做「深心筹量」，或者深入的观察第一义谛，叫做「深心筹量」。「深心筹量」就是观察第一义谛；「审谛观察」就观察缘起，修二谛。修二谛的观察，观一切法如幻如化叫「审谛观察」；观一切缘起如幻如化的法，都是毕竟空寂的，这是「深心筹量」，这都是观，一止、一观。

「今此世间多遭艰苦，所谓若生，若老，如经广说」，这底下是说审谛观察世俗谛的道理。这世俗谛怎么观察呢？就观察现在的这个色受想行识、眼耳鼻舌身意接触色声香味触的时候，多数的人都遭遇到艰苦，不但是我们普通的人，就是特别有权力的人，他们的苦恼是更多，都是遇见很多很多的苦恼，艰难困苦。是什么苦呢？是生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五取蕴苦，「如经广说」。

《披寻记》六四四页：

谓即于彼受持身语律仪住者等者：此律仪住，当知说彼静虑律仪。〈决择分〉说：若即于此所受律仪能无缺犯以为依止，修无悔等乃至具足，入初静虑，由奢摩他能损伏力，损伏一切犯戒种子，是名静虑律仪。如初静虑，如是第二、第三、第四静虑，当知亦尔。（陵本五十三卷五页）以此为依，于一所缘系念寂静，是故说言：内正思惟。即于所缘，正极思择，周遍寻思，周遍伺察，是故说言：深心筹量，审谛观察。

「谓即于彼受持身语律仪住者等者：此律仪住，当知说彼静虑律仪」，得到色界四禅以后，他们所持的戒律就是定共戒了。「〈决择分〉说：若即于此所受律仪能无缺犯」，你能够圆满的、具足的受持。「以为依止」，以戒律为依止处。「修无悔等乃至具足」，你若不犯戒就不后悔，不后悔心情就快乐，乃至得奢摩他。「入初静虑，由奢摩他能损伏力」，这个定力、这个止的力量，它能损伏这些散乱的境界，散乱主要的就是欲，能损伏这个欲，这个奢摩他有这个力量能令你离欲。「损伏一切犯戒种子」，不但是现行，前面是「能损伏」指现行说；下面能损伏一切犯戒的种子，使令那个种子受到了奢摩他的力量的镇伏，它就薄弱了、它就不活动了，「是名静虑律仪」。

「如初静虑」是这样子，「如是第二、第三、第四静虑，当知亦尔」，也是这样子。（陵本五十三卷五页），这话是那上说的。「以此为依，于一所缘系念寂静」，那就是「起如是相，内正思惟」这个，于一所缘境，系念所缘境，令心寂静不散乱，「是故说言，内正思惟」。「即于所缘，正极思择」，就是思择第一义谛，「正极思择」。「周遍寻思，周遍伺察」，就是思惟一切缘起法。这个「寻思」和「伺察」有深浅的不同，概略的「寻思」，深细的「伺察」，这样意思。「是故说言：深心筹量，审谛观察」。这叫做「具慧」，「具慧」是这样意思。

酉三、自熏修

云何自熏修？谓于往昔无量余生，经三大劫阿僧企耶，于六波罗蜜多，修习善修习；由彼因缘，今无师自然心趣出离，又于众缘所生诸行，以微妙智能随悟入。

「云何自熏修」？这是第三科，什么叫做「自熏修」呢？「谓于往昔无量余生」，这个「余」就是多的意思，从无量劫来那么多的生死之中。「经三大劫阿僧企耶」，三无数劫。「于六波罗蜜多，修习、善修习」，就是说发了无上菩提心的菩萨能三大阿僧祇劫的修六波罗蜜多。有「修习」、有「善修习」的不同，在外凡位是「修习」，内凡位是「善修习」；或在凡位叫做「修习」，在圣位叫做「善修习」。「由彼因缘，今无师自然心趣出离」，到最后这一生，由彼以前三大阿僧祇劫的修行善根殊胜的因缘，最后这一生没有老师的教导，他的善根任运的就出来了，自然地「心趣出离」，就从欲里边解脱出来，向于无上道。「又于众缘所生诸行，以微妙智能随悟入」，众因缘所生的一切有为法，他能用妙智慧，能悟入第一义谛。

《披寻记》六四四页：

又于众缘所生诸行等者：于缘生行，了知无常、苦、空、无我，名微妙智。由此随顺悟入诸行甚深道理，名随悟入。

「又于众缘所生诸行等者：于缘生行，了知无常」，因缘所生的一切法叫做「行」，都是变动的；这个「行」是变动的意思。了知到这一切因缘生法都是无常的、不是决定的；都是苦恼；都是空无所有的；都是无我的，「名微妙智」，这就叫做妙智慧。「由此随顺悟入诸行甚深道理」，悟入第一义谛，名叫做随顺悟入。

这叫做「自熏修」，「自熏修」是这样意思。下面是第四科「具定」。

酉四、具定

云何具定？谓能乃至离无所有处欲，证得非想非非想处。

「云何具定」呢？

其实「自熏修」是总说的，这下面是别说的。

「云何具定？谓能乃至离无所有处欲」。「谓能乃至」，是说这位菩萨他能够离欲界欲，又能离色界初禅的欲，二禅的欲，三禅、四禅的欲；离无色界空无边处定的欲，识无边处定的欲，离无所有处定的欲，「证得非想非非想处」，得到无色界四空定，这就叫做「具定」。「具定」就是得到四禅八定了，这是这样意思。

说三大阿僧祇劫修行的人修六波罗蜜，叫「自熏修」。下边说「具定」，就是很简单的这么说，说得到四禅八定。不像我们过去的祖师说的很高，得到什么三摩地，说的很高很高的；但这里就是说得四禅八定，当然这里面是很宽、很宽广的。在《显扬圣教论》上，在其他的论上也提到，一切一切的甚深三昧，都是以四禅八定为门，从这里生出来种种的甚深三昧，所以叫做门，叫作禅门，禅就是门，这是「具定」。

酉五、具念

云何具念？谓依如是所得胜定，为断见断诸烦恼故，修四念住。即以如是所修念住为其导首，乃至修习三十七种菩提分法。

「云何具念？」这第五科。「谓依如是所得胜定，为断见断诸烦恼故，修四念住。即以如是所修念住为其导首，乃至修习三十七种菩提分法」，这叫做「具念」。

这个「具念」实在就是慧；前面是「具定」，实在就是奢摩他成功了。「具念」是在定里面，「谓依如是所得胜定」，就是以如是所得的胜定为依止处，这话什么意思呢？就是在禅定里边修毗钵舍那观的意思，而不是在定外头，不是在定外修毗钵舍那，要知道这件事。因为你若是在散乱心——从禅定里面出来就是散乱心了，散乱心修毗钵舍那观没有力量。因为散乱心修观没有力量，所以要修奢摩他。奢摩他成功了以后，奢摩他是有力量的，依这个安住在禅定里面，这个心的力量大。有力量的心去修毗钵舍那观，观一切法空，就得圣道了，他有力量的关系。所以说在禅定外修毗钵舍那，是说错了，这件事要知道，这句话就是这个意思：「谓依如是所得胜定」，就是在禅定里面。你如果是从禅定里边出来，在禅定的外边去修毗钵舍那，那就以散乱心为依止处了。以散乱心为依止处，若是能得圣道，那又何必修定？所以这个道理是这样的。

「谓依如是所得胜定」，得了胜定以后，这件事还没办好，还要继续努力，还要修毗钵舍那的。为什么呢？「为断见断诸烦恼故」，就是为了要断灭见道所断的诸烦恼，就是十使：身见、边见、戒禁取见、见取见、邪见、贪、瞋、痴、慢、疑。这贪瞋痴是以五利使为依止生出来的贪瞋痴慢疑的，叫五钝使，这十使是属于见所断的烦恼。这个见所断的烦恼断掉了，这个圣人——就是初果圣人了，他还是有贪瞋的烦恼，那个是爱烦恼，这是不同的，是不一样的。「为断见断诸烦恼故」，你得到了禅定，你还是有我见、边见、戒禁取见、见取见，还有邪见的，我们前面学习「不如理作意」才知道这件事：这思想上还有很多的问题。现在是佛陀的大慈悲、大智慧告诉我们：你得到四禅八定以后，你还要继续的修毗钵舍那观来断见道所断的烦恼。怎么断呢？修四念住，修这个身受心法，依《般若经》来修四念住，观身受心法都是无常的、都是无我的、都是毕竟空的，这样修。

「即以如是所修念住为其导首」，他是最先的，最先就是修这四念住。乃至到「修习三十七种菩提分法」。你修四念住的时候，你不可以懈怠，你要修四正勤，然后四如意足。这个四如意足——修四念住的人各式各样的，有的人在欲界定里面修，或者在未到地定里面修，没得四禅。没得四禅的时候，当然你这个定力有的时候就有不足的地方，所以就要修四如意足，就是要修定，要加强你的定力。但是在这段文上说，已经成就了四禅八定的人，他一样也是这样修，一直到七菩提分、八圣道分，一共是三十七种菩提分法。这样修行，这叫做「具念」。

酉六、正直

云何正直？谓彼生起逆流正直圣八支道，能断见断所有烦恼，于逆流道得预随流。

「云何正直？」这是第六段，怎么叫做「正直」？这个「正直」是什么意思呢？这个正直，这个「直」，就是不弯曲，没有多分别，不多分别，白就是白，黑就是黑，就是实实在在的。「谓彼生起逆流正直圣八支道，能断见断所有烦恼」，这里面说「正直」，就是开始得无生法忍了的意思。就是说那个修行人，在他那个清净心— —得到四禅八定的那个心里面，现出来逆流的、正直的圣八支道，这叫作「正直」。

「逆流」，这个「流」是所逆，就是所违背的，就是生死流。什么是生死流？就是虚妄分别心。现前的一念心，遇见一切境界的时候，总是老习惯，总是这些虚妄分别，做贪瞋痴的分别，那就叫做「流」。明白一点说，虚妄分别就是生死流。现在逆生死流，不虚妄分别了。如果你不入定，你还是观察它是无常的、无我的、是毕竟空的，是如幻如化的，都是不真实的，心不去随境转，那叫做「逆流」。若是与第一义谛相应，离一切分别了，那就叫做「正直」，这是无分别的意思。这指什么说的呢？就是圣八支道，就是戒定慧。这个时候，「能断见断所有烦恼」，就是那十使。「于逆流道」，「逆流道」就是无分别道，与无我的道理相应的道。「得预随流」，这个「预」是参预，参预到那个因缘所生法毕竟空寂的圣道的境界，就随顺这个圣流，而

逆生死流了，就是无分别的境界了。

《披寻记》六四五页：

于逆流道得预随流者：逆生死流，是名逆流。能升、能入，能正行履，渐次趣向至极究竟，是名为道。即由此道永断三结，立预流果，是名得预随流，预入有学圣流类故。

「于逆流道得预随流者：逆生死流，是名逆流」，这是不随顺自己的虚妄分别了。「能升、能入、能正行履」，「能升」就是超越了凡夫的境界，叫做「升」，由凡夫入圣，超越了凡夫就是圣人了，叫做「升」。「能入」，能入第一义谛了。「能正行履」，你能这样子去修行，你这个心能这样子修止观，「行履」。「渐次趣向至极」，就是达到第一义谛。初果也是见第一义谛了，也见法性理了。「至极究竟，是名为道」，这个「道」是向前进，到第一义谛。「即由此道永断三结」，就是身见、戒禁取见和疑，就是包括这十使都在内了。「立预流果，是名得预随流，预入有学圣流类故」，「预」就是入，参预——他入于有学；初果、二果、三果都是有学；但现在就是说入初果，「断三结」是初果。「有学」，就属于圣流这一类了，这是叫做「正直」，「正直」是这样意思。

酉七、永断一切愁忧炽然

云何永断一切愁忧炽然？谓从谛现观俱得成不还者。又能永断五下分结瞋恚似顺愁忧，贪欲似顺炽然。于如是等皆已永断。

这第七科「永断一切愁忧炽然」。「云何永断一切愁忧炽然」呢？这句话怎么讲呢？「谓从谛现观俱，得成不还者」，得到初果的时候就成就了谛现观，就是成就了苦集灭道四谛现前观察，他见到第一义谛了，见到灭谛了。见到灭谛的圣人，他知道这是苦谛、这是集谛、这是道谛。我们凡夫虽然在苦恼中，不知道是苦，所以不知道苦，不知道集、灭、道，都不懂，只有圣人才知道，所以叫做圣谛。得圣谛的人，他成就了谛现观的时候，「俱」，他的心和圣道相应。继续向前修行，由初果到二果、到三果，「得成不还」果的人，得成不还果的人就是有这样意思，就是永断一切愁忧炽然。

这底下：「又能永断五下分结，瞋恚似顺愁忧」，前边这个初果，就是五下分结里面断除三结，就是身见、戒禁取见和疑，这三结断了，还有贪瞋还没断。现在从初果以后，继续向前修行的时候，他就断这个愁忧和炽然。这个五下分结里边的瞋恚，这个瞋恚——「似顺愁忧」，「愁忧」这个字，和「瞋恚」这个词，是相似、是相顺的，所以说是断除愁忧，那就表示这个圣人的修行断除去瞋恚了，这样意思。

这个「贪欲似顺炽然」，一切愁忧炽然，这个「炽然」是什么？就是「贪欲」。这个贪欲心就像火燃烧起来那个样子，所以「贪欲」和「炽燃」，这两个词汇是相似的、是相顺的。「于如是等皆已永断」，就是贪也断了、瞋也断了；而在初果的时候，身见、戒取、疑也断了，所以是五下分结完全都断掉了。

《披寻记》六四五页：

瞋恚似顺愁忧等者：下分结中彼瞋恚结，此名愁忧，相相似故，随顺生故。又贪欲结，此名炽然，相相似故，随顺增故，由已永断瞋贪二结，故说永断一切愁忧炽然。

「瞋恚似顺愁忧等者：下分结中彼瞋恚结，此名」叫做「愁忧」。「相相似

故」，这个愁忧的相貌和瞋恚的相貌是相似的，它们两个的相貌是相似的，所以就用愁忧来表示瞋恚；断除愁忧，就表示断除瞋恚了。「随顺生故」，你若愁忧，那就是有瞋恚，就表示你不高兴嘛！你不高兴，那也就是忧愁、愁忧。「又贪欲结」，五下分结里面这个贪欲结，「此名」叫做「炽然」。「相相似故」，它们两个相貌是相似的。「随顺增故」，就是你若有贪欲心，贪欲就是越来越厉害，就像猛火燃烧似的。「由已永断瞋贪二结，故说永断一切愁忧炽然」。

酉八、正念

云何正念？谓为永断上分诸结，复更修习四种念住，乃至修习三十七种菩提分法。

「云何正念？谓为永断上分诸结」，前面是由初果、二果到三果，断五下分结；但是五上分结还没断，那怎么办呢？所以第八科说到「正念」。

「云何正念」呢？「谓为永断」，就是这个圣人他知道自己还没圆满，他要继续修行，他要永断五上分诸结。「复更修习四种念住」，断五上分结怎么修？还是修四念住，还是修四念住啊！还是要修无我观、还是修一切法空观，修四念住。「乃至修习三十七种菩提分法」，乃至到八圣道的，还是这么样修行。继续这样修行，就把这些烦恼都断掉了。当然这个所缘境有一点不同，我们欲界的人的这欲界的色受想行识；到色界天，是四禅里边的色受想行识；若到无色界天的四空定的受想行识，无色界没有色，所缘境虽然不同，能观察的智慧是一样的、是一样的：用无常观、或者无我观、毕竟空观，都是这样修行。这是叫做「正念」。

现在下面第九科：「心解脱」。

酉九、心解脱

云何心解脱？谓已永断上分结故，于二种障心善解脱，谓烦恼障及所知障。其心如是善解脱故，得成如来应正等觉，广说如经。

「云何心解脱？」那个颂上面有个心解脱，是：「断诸愁炽然，正念心解脱」；这个「正念」解释完了，解释「心解脱」。「谓已永断上分结故」，就是这个三果圣人他修三十七道品成功了，把五上分结：色染、无色染、掉举、慢、无明，这个上分结都断掉了。

「于二种障心善解脱，谓烦恼障及所知障」，这两种障令你心不解脱，现在把两种障断掉了，心就解脱了。这个断「烦恼障」，断见烦恼、爱烦恼，这是烦恼障。这「所知障」是圣人的烦恼，得了圣道，得了阿罗汉以上，他还有所知障，就是无量无边的佛法，还很多还不知道。不要说我们凡夫，学习了一点佛法就要为人师了；其实，得到圣道的阿罗汉以上的圣人还感觉到很多都不明白，无量无边的佛法，只是知道少分而已，很多的佛法不明白，不明白，那是所知障；这无量无边众生的根性也不太明白，也不是完全明白的，很多都不明白。为这无量无边的众生宣说无量无边的佛法，能够善巧方便的教化众生，很多很多事还不知道的，那都叫做所知障。现在断这个障，在这上看，还是修三十七道品断。若在《大般若经》上看，就是要广学，到十方无量无边的佛世界去随佛学习、听佛说法；也要到众生世界去度众生，也通达众生世界的事情，这样子才能断所知障的，就得解脱。

「其心如是善解脱故，得成如来应正等觉」，就成佛了，得无上菩提了，这是「心解脱」。「广说如经」，这里不多说，不详细说了。

申三、总结

由此故能奖胜类生，开出离道。

这第三科是「总结」。

「由此故能」，就是由于他具足这么多的功德，最后得心解脱，解脱了烦恼障、又解脱了所知障。「由此故能奖胜类生」，就是能够教化一切众生。「开出离道」，他能够开显、能够开示出离生死的解脱道，就是三十七道品、无量无边的佛法了。

午二、释后半颂

诸有四种胜类，随一于此圣教爱乐正行，为欲证得圣八支道，于三学中勤修学者；彼定能证圣八支道及涅盘果。由证彼故，不惧当来生老病死。

这是第二科「释后半颂」，这后半颂：「住此于此学，不惧后世死」。这一共是三个颂，前面这几个都解释完了。刚才这句话：「由此故能奖胜类生，开出离道」，这就是把第三个颂的前两句——这叫做「总结」，总结这句话。

「诸有四种胜类」，就是前面说的四种众生。「随一」，随那一类的众生——那四种众生里边的。「于此圣教」，前面这个「住此」就是「于此圣教」，叫做「住此」。「爱乐正行」，就是「于此学」，你能够很欢喜的修学戒定慧、修学四念住、修学三十七道品。为什么要这样修行呢？「为欲证得圣八支道」的关系。「于三学中勤修学者，彼定能证圣八支道」，能得到初果、二果、三果乃至四果，乃至涅盘果都能得到。「由证彼故，不惧当来生老病死」——「不惧后世死」，由于你成就了圣道的关系，你就不恐惧当来的生老病死苦了；虽然在生老病死里面，你心里面没有生老病死，所以没有恐怖。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辨上所说义。

现在第二科「略辨义」。前面是「别释颂」第一科，现在第二科「略辨义」。

复次今当略辨上面所说的义，这是「标」；下面第二科解释。

午二、释（分三科）　未一、能奖胜类

谓略显示唯佛世尊，能令四类速得清净。彼若于此能正修行，不唐捐故。

解释分三科，第一科「能奖胜类」。

「谓略显示唯佛世尊，能令四类」众生「速得清净。彼若于此能正修行，不唐捐故。」你若能发心修学四念住、修学三十七道品，不会令你白辛苦、不会徒劳的，一定会有成就。这是「能奖胜类」。下面第二科。

未二、能开胜道

又复示现如来圣教，善说正法及毗奈耶。

这一段文里面的意思，就是开示佛的圣教。如来的圣教是「善说正法及毗奈耶」，是律，有法、有律，这样子开导众生，表示这个意思。第三科。

未三、唯佛无上

又复示现佛是天人无上大师。

其余的人都不是大师，这表示这个意思。

午三、结

当知是名此中略义。

是这样意思。

卯七、誉等（分二科）　辰一、举颂言（分二科）　巳一、问

云何擅名誉？云何具珍财？云何获美称？云何摄亲友？

前面是第六科，这是第七科「誉等」。分两科，第一科是「举颂言」。分两科，第一科是「问」。

「云何擅名誉？」怎么样能有个好名称呢？得到人家的赞扬呢？云何能具足财富呢？云何得到美称？这个美称和擅名誉下面不同、解释的不一样。云何能够摄亲友？很多人和你的关系都很正常、都很和顺，而不都是怨家。那要怎么办法？大家都是亲友，怎么样能够成就这件事呢？

巳二、答

持戒擅名誉，布施具珍财，谛实获美称，惠舍摄亲友。

这底下是回答。「持戒擅名誉」，你若持戒，你就有好名誉；若布施，你就得财富了；「谛实获美称」，真实、诚实获美称；「惠舍摄亲友」，这样回答这个问题。

下面：长行的解释分两科，第一科是「别释颂」；分四科，第一科「后颂第一句」，这一共是两个颂：问是一个颂，回答是一个颂。这个后颂的第一句就是「持戒擅名誉」，解释这句话。分两科，第一科是「征」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分四科）　午一、后颂第一句（分二科）　未一、征

云何持戒能擅名誉？

怎么样持戒就能够得到名誉呢？这是问，底下回答。

未二、释

谓如有一或男、或女，具足尸罗及贤善法，乃至命终断除杀罪、远离杀生，如经广说。乃至十方所有沙门、婆罗门等，常所称叹。由是因缘，为诸国王群臣长者，乃至城邑聚落人民，恭敬供养。

「谓如有一或男、或女」，说有一个人，不管是男人、是女人，都是平等的。「具足尸罗及贤善法」，他如果能够具足持戒清净的话，还能够有贤善法的功德。「乃至命终断除杀罪，远离杀生」，还有十善业的功德。「如经广说」，像经里面说。

《披寻记》六四六页：

具足尸罗至如经广说者：谓生高族净信出家，或生富族净信出家，颜容姝妙，喜见端严，具足多闻，语具圆满，或随获得少智、少见、少安乐住。由是因缘，不自高举，不陵懱他，能知唯有法随法行是其谛实。既了知已，精进修行法随法行，是名成就贤善士法。如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷二十二页）此贤善法，义应准知。远离杀生乃至远离邪见诸恶业道，是名如经广说应知。

「具足尸罗至如经广说者：谓生高族净信出家」，这个人他受生的地方是高贵的种姓，就是有道德的人家，在那里，他的父母都是有道德的人，他还能够对于三宝有清净的信心，还出家修学圣道了。「或生富族」，就是富贵的人家，那不一定是有道德；但是富贵，生到这里面。生到这里以后，他能「净信出家」，还是要出家。这个《瑜伽师地论》上就是主张要出家才能修学圣道，这事情是这样子。「颜容姝妙」，说是你生到高族净信出家，生到富贵的种姓中出家，你具足的功德，你的颜容殊妙，非常的美好。「喜见端严」，你具足了人所喜见的端严之相，端严的相貌。「具足多闻」，你还是有学问的人，你还是读书人。「语具圆满」，这个人善于说话。

「或随获得少智、少见、少安乐住」，这底下这个「或」是不决定，或者他在父母这里就是得到了多少智慧，这当然是佛法所说的智慧——是见地，这个人什么事情有见地。这个「智」是观察的智慧；见地，这「见」就是决定，他有这样的见地。

「少安乐住」，有多少安乐住，大概他随他父母常常静坐，有静坐、有「安乐住」。「由是因缘，不自高举」，而他这个人有这么多殊胜的条件，他还是不高慢，「不自高举」。「不陵懱他」，不轻视别人。

「能知唯有法随法行」，一切都是因缘所生法，这中是没有我可得的，唯独是因缘生法。「唯有法随法行」，这个「法」是涅盘，「随法」是八正道，以八正道修行得涅盘。人就应该做这件事，唯有这件事，其他的事情都是没有用的事情，「唯有法随法行」修学圣道这件事是重要的。你若有这个思想，你就能出家；如果你没有这个思想，是不能出家的。「能知唯有法随法行，是其谛实」，这是真实有意义的事情，其他都是欺骗人的事情，看着是很好，都是令人苦恼的事情。

「既了知已，精进修行法随法行，是名成就贤善士法」，具足尸罗及贤善法，这贤善法就是这个意思。「如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷二十二页）此贤善法，义应准知」，这里这个文说贤善法，这贤善法应该准照〈声闻地〉那儿说的贤善法，准照那个意思来解释这里的贤善法，这样意思。「远离杀生乃至远离邪见诸恶业道，是名如经广说应知」。

「乃至十方所有沙门、婆罗门等，常所称叹」，如果一个男的、或者是一个女的，他具足尸罗、出家、有贤善法，乃至命断除杀罪，乃至远离杀生，具足十善法。那这个人乃至到十方，就是他所居住的国土，还不止是在他周围的这个大的范围，乃至到十方世界所有的沙门、所有的婆罗门，「常所称叹」，都称赞这个人，称赞这个善男子、善女人有大功德。「由是因缘，为诸国王、群臣、长者，乃至城邑、聚落、人民，恭敬供养」。这就叫做「持戒能擅名誉」。

午二、第二句（分二科）　未一、征

云何布施能具珍财？

这是第二句的解释，这是先问。

未二、释

谓如有一昔余生中，作及增长施福业事；由此因缘，今生巨富大财宝家，乃至众多府库盈积。

「谓如有一，昔余生中」，这是解释：谓如有一个人，他过去多生中。「作及增长施福业事」，他造作了施福的业事，他布施，有慈悲心去布施救护一切人；而且不只作一次，继续地作这种功德，叫作「增长」。「由此因缘，今生巨富大财宝家」，所以今生能够受生到大富、大财宝的家里面去。「乃至众多府库盈积」，这个大财宝家有很多的财富、有很多的仓库、很多的财宝盈积。

午三、第三句（分二科）　未一、征

云何谛实能获美称？

「布施具珍财」这句话解释完了。解释第三句「谛实获美称」，怎么讲呢？第三句。先是问，底下解释。

未二、释

谓如有一不以假伪斗称函等，谄诳陵蔑妄言等事而致财宝；但以如法作业技能，依法不暴而致财宝。彼既如是，众咸唱言：贤哉儒士！乃能如法作业技能引致财宝。

「谓如有一不以假伪斗称函等，谄诳陵蔑妄言等事而致财宝」，这个「谛实」就是诚实不虚伪，就是有一个人，他作生意的时候，不「以假」，就是不虚妄。这个「伪斗」，这个「斗」就是量米的那一个器。这个「称」就是现在的磅称。这个「函」，这个字有两个意思：就是盒子，盒里面装东西，叫作函；但是写信、书信也叫作函。就是总而言之这都是诚实的，你为人写信也是说诚实的，文字上也是诚实的；你用个函——用个盒子包装一些东西，也都是要诚实，这里面不能有虚伪。「谄诳」，你不以假伪的斗、假伪的称、假伪的函等，总而言之，你内心里面不谄诳。表面上应付得很令人欢喜，实在心里面另有所图、有欺骗性，叫作「谄」。这个「谄」就是「诳」。「陵蔑」，就是轻视愚弄一切人，这些人都可以欺骗，那你就是瞧不起人了。「妄言」就是说谎话等事。不用这些欺骗人的手段「而致财宝」，去发财，不这样子。

「但以如法作业」，都是真实地这样子作工商业，「作业」。「技能」就是你有专业知识，用你真实的技能为社会服务。「依法不暴」，依法去作这一切事情，而不是用暴恶的手段，不是这样子。就是你是有权力的人，强迫、强夺人家的财富，那就是暴了，那等于就是土匪了；不是这样而致财宝，而是用诚实的态度，真实有专业知识、能利益人的技能，去「而致财宝」。

「彼既如是」，彼那个善男子、善女人，既然他能这样做事情。「众咸唱言」，大家都为他宣传，不收费，免费地宣传他。「贤哉儒士」，哎呀！这个人太好了，真是有道德的人，有智慧的人。「乃能如法作业技能，引致财宝」，他凭他的本事得到的财富；他的本事能令很多人也都得到安乐，这样子，这就叫做「谛实获美称」。前面「持戒擅名誉」，那是指出家说的；这「谛实获美称」是在家的事情。

午四、第四句（分二科）　未一、征

云何惠舍能摄亲友？

「云何惠舍能摄亲友」呢？能结交了很多的好朋友呢？这是问。这是解释第四句，先问，底下解释。

未二、释

谓如有一现前多有种种家产，远离悭垢不吝资具，以正安乐而自欢娱，乃至友朋、亲戚、耆长。彼诸人等便相佐助，引致财宝守护滋息。

「谓如有一现前多有种种家产」，说是有一个人，他现在——不是过去，也不是未来——是现在，他家里有很多的财富。有很多财富，而他内心里面「远离悭垢」，不悭吝；悭吝就是垢，他远离悭垢。「不吝资具」，不吝啬他的财富，这个「资」就是财富；「具」就是一切的器具，这些生存所需的资具。「以正安乐而自欢娱」，而这位有财富的人，他心里面不悭吝，而他生活安乐是「正安乐」，合法的，不是放逸的境界，「而自欢娱」。「乃至友朋、亲戚、耆长」，就是他自己依正安乐而自欢娱，而他也照顾他一切的亲朋，乃至到亲朋、亲戚。「友朋」就是没有亲属关系、大家都有感情的人，叫友朋。这个「亲戚」就是有亲属关系的人。「耆长」就是年纪大的人。「彼诸人等便相佐助」，这些人他都能去佐助他们做事情、帮助他们做事情。帮助他们做事情「引致财宝」，而他自己也就得到了财宝。「守护滋息」，得到了财宝，他不失掉，叫作「守护」。「滋息」，还继续增长，这财富还继续增长。这就叫作「惠舍摄亲友」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次，今当略辨上所说义。

这第二科「略辨义」，第一科「标」。下面是解释，解释，先「总显」。

午二、释（分二科）　未一、总显

谓略显示恭敬、利养二种因缘。

前面这是两个颂，就是一个问、 一答，这里面表示两件事，一个是恭敬的因缘，一个是利养的因缘。这两种因缘，这是「总显」；底下「别配」。

未二、别配

持戒擅名誉者，显恭敬因缘；所余诸句，显利养因缘。谓因力故、士用力故、助伴力故。

「持戒擅名誉」这一句话，显示「恭敬」的因缘，这是你有道德，所以别人生恭敬心的因缘。「所余诸句」，剩下的其他那三句就是：「布施具珍财，谛实获美称，惠舍摄亲友」，这是显示「利养」的因缘，就是财富的因缘。是什么呢？「谓因力故」。「因力」就是这个「布施具珍财」，这是你前生栽培了财富的因缘，所以今生就得到财富，这样意思。「士用力故」，是「谛实获美称」这句话，这是人为的，你肯诚实这样做，你就会得到好名誉。「助伴力故」，「惠舍摄亲友」这句话，你能够用你的身力、心力、或者财富的力量，帮助别人作事情，这叫「助伴力」。「助伴力」，你的朋友一定是很多，很多人都是朋友而没有怨家。如果是你有很多的财富、你有很多的智慧，不肯帮助别人，无形中就怨家多起来，就不能有亲友了，亲友都变成怨家了。

午三、结

当知是名此中略义。

卯八、泉池（分二科） 辰一、举颂言（分二科） 巳一、问

齐何泉止息？于何径不通？世间诸苦乐，何处无余灭？

这是第八科「泉池」，分二科；第一科是「举颂言」，分二科；第一科是「问」。这一共是三个颂，第一个颂是问，第二颂以下是回答。

巳二、答

若于是处所 眼耳及与鼻 舌身意名色 永灭尽无余齐此泉止息
于斯径不通 世间诸苦乐 是处无余灭

这是「举颂言」。下边是第二科「长行释」，分二科；第一科是「别释颂」，又分二科；第一科是「释名字」，分三科；第一科是「泉」；先是「征」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、释名字（分三科） 未一、泉（分二科）申一、征

云何为泉？

这个第一个颂问里边，「齐何泉止息」这个「泉」是什么意思呢？

申二、释（分二科） 酉一、出体

谓六触处。

这是一个譬喻，譬喻我们的生命体上的眼耳鼻舌身意六处的事情，这是「谓六触处」。这以下就是解释了，解释分二科，第一科是「出体」，就是「泉」的譬喻的体性，是指「六触」说的。第二科是「显义」，解释这个六触处的义，分二科；第一科是举譬喻。

酉二、显义（分二科） 戌一、举喻

何以故？譬如泉池能生诸水，水所系属堪任触用。又能存养男女大小，下及禽兽，乃至一切未尽枯竭。

「何以故？譬如泉池能生诸水」，什么原因呢、这个泉是譬喻六触处呢？说譬如这个泉池「能生诸水」，这个泉能涌出来很多的水，就变成一个大池了。「水所系属，堪任触用」，这个水是属于这个泉池的，这个水「堪任触用」，这「堪任」是能的意思，它能有触的作用。说「又能存养男女大小，下及禽兽，乃至一切未尽枯竭」，这是说这个「触用」，触用的意思；但是用一个「又」字。这个水，这个泉池涌出来的水，它能够使令这个众生的生命体能生存、能长养，能存养男、女，或者大人，或者是小孩，下及到禽兽，乃至一棵树、一朵花，都需要有水的长养，乃至到一切一切的这个生物，「未尽枯竭」，都是需要有水。这里边的意思，它本身没有枯竭，它就需要水的长养，这是一个意思；就是一切都是有水的，也有这个意思。看这个《披寻记》。

《披寻记》六四七页：

水所系属堪任触用等者：水所摄故，名所系属。身根所取，堪任受用，是名触用。或饮食已，寿命得存，是名存养。

「水所系属堪任触用等者：水所摄故，名所系属」，这句话解释这个「水所系属」这句话，「水所摄故」，这个泉是水所摄、水是泉所摄、在这一切生物也都是水所摄。「身根所取，堪任受用」，这解释「触用」这句话，是「身根所取」，是我们这个身根；眼耳其余的根不取它，眼取色、耳取声，他不取这个水，而是「身根所取」，我们这个身体——这个身根是取这个水的。「堪任受用」，它能为身体所领受而发生作用的，「是名」叫做「触用」。见闻觉知，这个身是属于触，所以是「触用」正表示身根所取的意思。「或饮食已」，或者说是这个「触用」这么解释，和这个「存养」的意思相同。饮食这个水以后，「寿命得存，是名存养」，这个「存养」是这样意思，实在也就是这个「触用」的意思。

这是举譬喻，下面「合法」。

戊二、合法

六内触处亦复如是。一切愚夫，六境界触之所触用，又能存养，乃至是中诸贪爱水未尽枯竭。

「六内触处亦复如是」，有外六触处、有六内触处，现在是说「六内触处亦复如是」，也是这样子。「一切愚夫，六境界触之所触用」，这个眼耳鼻舌身意去触色声香味触法，一切愚夫都是这样子，都有这种作用，都还是愿意这样子触，就是希望从色声香味触法上得到喜乐，也是内心里面有这种好乐，所以就是这样散乱。「又能存养」，你从色声香味触法上得到喜乐的时候，能使令你这个生命体能继续存在下去。得到喜乐，就是这个悦意触能使令这个身体诸根长养，得到长养。所以我们人与人之间说话，如果你触恼他，那就使令他没得到长养。

「乃至是中诸贪爱水未尽枯竭」，这个日常生活一切一切事情，都是不能离开这个六触处的，所以这个「乃至」这里的范围是很广了。「是中诸贪爱水」，这个六触处里面，六触处是个泉，它发出来这贪爱的烦恼，就是泉里面流出水了，这个水譬喻贪爱的烦恼。「未尽枯竭」，你不遇见三宝、不遇见佛法的时候，这个水是没有办法能够枯竭的，一直是存在的，就像那个泉里面能涌出水来似的。这个《披寻记》念它一下。

《披寻记》六四七页：

六内触处亦复如是等者：六内触处，譬如泉池；能生贪爱，譬能生水。一切愚夫，六境界触，譬如水所系属。云何名为六境界触？谓色乃至法为缘，所生诸有漏触。一切愚夫贪爱为缘，即于此触喜乐受用，名所触用。由喜乐故，便能长养诸根大种，名能存养。

「六内触处亦复如是等者：六内触处，譬如泉池；能生贪爱」，这个六内触处，这眼耳鼻舌身意，它能生出来贪爱的烦恼，譬如这个泉池能生出来水，就是这样譬喻。「一切愚夫，六境界触，譬如水所系属」，一切的愚夫都离不开这件事，都有六境界触；就像这个水，水所系都属于这个泉。「云何名为六境界触」呢？「谓色乃至法为缘」，为六界触所触的缘。谓「所生诸有漏触」，这些触都有贪爱心在里面，所以都是有漏触。「一切愚夫贪爱为缘，即于此触喜乐受用」，希望在所触上得到喜乐，「名所触用」。「由喜乐故，便能长养诸根」，长养这个眼耳鼻舌身意、诸根的大种——地水火风，「名能存养」。这样子，这个泉池譬喻这个六触处，能生贪爱的水，是这样意思。

未二、径（分二科）　申一、征

云何为径？

现在解释这第二个名字，解释这个「径」。「于何径不通」，这个「径」什么意思呢？

申二、释（分三科）　酉一、标

径有二种。

这个径是人行道，这个径它有二种。

酉二、列

一、烦恼径，二者、业径。

一个是「烦恼径」，二是「业径」，这二种道，就是从这条道路能到果报那里去。这个六触处实在也是个果报，它是由烦恼和业招感来的，所以说这个径是二种。

酉三、释

此中径者：意明因义。

就是六触处的「因」。六触处，为什么会有六触处？由这两种因而得来。得来六触处之后，又会有发出来这两种径，将来再得果报，是这样意思。

未三、苦乐（分二科）　申一、征

云何苦乐？

这底下是第三，解释这个「苦乐」。「世间诸苦乐」，这个「苦乐」，怎么叫做苦？怎么叫做乐呢？这底下第三：第一是「征」；第二是解释，分二科：第一科是「于现法」。

申二、释（分二科）　酉一、于现法

谓或于现法六种触处为缘所生，或安受受所摄，或不安受受所摄。

这是「谓或于现法」，就是现在的色受想行识这个生命体上，这上面有「六种触处」，就是有眼耳鼻舌身意。这眼耳鼻舌身意他以外边的色声香味触法为缘，这内六触和外六触处相接触的时候，就生出来苦、或者乐了。

「或安受受所摄」，这个「安受」，就是平安、令你满意的这种觉受，那么这就是喜受；这若在第六识来说，就是喜受。「受所摄」就是前五识，前五识也是属安受，就是乐受。前五识满意的受叫作乐受；第六识满意的受叫喜受。这个乐受和喜受是相似的、是同类的，所以叫作「受所摄」。或者说是这个「受所摄」，就是身心是「受所摄」，喜受、乐受实在是心所法；但是同时它也有心王——就是心，它还要有身体，还有其他的诸相关的事情，就叫做「受所摄」：所系属的。

「或不安受受所摄」，那不安就是苦恼的境界了，就是在第六识叫做忧受，前五

识受叫做苦受，这是不安的受受所摄。

酉二、于后法

或于后法烦恼摄持妙行、恶行为缘所生，或安受受所摄，或不安受受所摄。

这是第二科「于后法」，就是将来的生命、将来的色受想行识里边，是「烦恼摄持妙行、恶行」。「后法」是将来的生命，就是现在的生命结束了，以后又有生命继续下去，那当然是有漏法，所以叫做「烦恼摄持」。如果你没有烦恼了，这个有漏的生命体就结束了。所以将来还有、继续有这样的生命，那是属于烦恼，不是无漏的。「妙行、恶行」，妙行就是福行、不动行；恶行那就是罪行了——「为缘所生」的，或者是「安受受所摄」，或者「不安受受所摄」。

午二、释灭处（分二科）　未一、征

于何处所，如是六处及名色等，无余灭尽？

「于何处所」，这以下是第二科「释灭处」，解释这个灭处。这个「世间诸苦乐，何处无余灭？」这解释这个灭处。是「若于是处所，眼耳及与鼻，舌身意名色，永灭尽无余」，解释这个。这是解释灭处，分两科：第一科是问、是「征」；第二科是解释。

「于何处所」，到什么境界。「如是六处」，如是眼耳鼻舌身意这六处。「及名色等」，这个眼耳鼻舌身，这都是色法，这个意处是心法；但是所有的心法总合起来名为意处，这包括着受想行识，一切的心心所法，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识也都在内，所以「及名色等」。这个「名色等」，这个意处是总说，这个「名」就包括所有的心所法，心王、心所都在内，「名色等」。「无余灭尽」，这种有漏的果报令人苦恼，到什么时候能够没有残余的、全部的灭尽了呢？就是苦集灭道这个苦谛，什么时候能够灭尽呢？

未二、释（分二科）　申一、总显

谓无余依涅盘界中。

这底下第二科是解释，等于是回答。分两科，第一科是「总显」。

「谓无余依涅盘界中」，就是这个修行人最后得无余涅盘的时候，这个有漏的色身、眼耳鼻舌身意就全部的灭尽了，是这样的，到这个时候就不起了。也就是十二缘起里边，是：生灭故老死灭；有灭故生灭，生灭故老死灭——这到无余涅盘的时候，就出现这个境界。但是你若修止观的时候，你观察第一义谛的时候，也就是这种境界。

申二、料简（分二科）　酉一、简一切（分三科）　戌一、异生

若诸异生泉径苦乐，一切无缺亦未有舍。

前边是「总显」，这以下是「料简」，再重新地、详细地再解释、解释；分两科，第一科是「简一切」，全部的解释、解释；分三科，第一科是「异生」，说凡夫的境界。

「若诸异生」，假设这个人是属于凡夫，所有的生死凡夫是「泉径苦乐，一切无

缺」，那么他的这个「泉」，他也是具足的；这个「径」他也是具足的，他这个六触处是具足的，他这个烦恼径和业径也是具足的；他所或者受苦、或者受乐，他也是具足，都没有缺少。「亦未有舍」，因为他没有修学圣道，他不弃舍，那一样他也不舍。这个乐他不能舍，苦恼也是不能舍的，虽然不愿意受苦，但是他不弃舍这个苦。但这种话是按圣人来看凡夫，凡夫不能舍苦，他不能；虽然他也不高兴这个苦，但是他还偏要受这个苦。这个意思是说，如果你得圣道了，有苦可以舍，就可以不受苦的。这个《披寻记》。

《披寻记》六四八页：

若诸异生至亦未有舍者：谓诸异生烦恼具缚，是名无缺。诸缠现行，名未有舍。

「若诸异生至亦未有舍者：谓诸异生烦恼具缚，是名无缺」，无缺少。「诸缠现行，名未有舍」，这个烦恼任意的活动而不知道约束自己，所以就是「未有舍」。

戊二、有学

若诸有学缺而未舍。

这是第二科说「有学」。「有学」就指到初果、二果、三果、四果向，乃至没得无上菩提，都叫做「有学」。这样的圣人，他们这件事：这个泉、和径、和苦乐，就有所缺了、不具足了；但是也没有完全弃舍。看这个《披寻记》。

《披寻记》六四八页：

若诸有学缺而未舍者：谓彼六种有学圣者，从预流果乃至第六阿罗汉向，由不具缚，故名为缺。修所断缚，犹复现行，是名未舍。

「若谓有学缺而未舍者：谓彼六种有学圣者，从预流果乃至第六阿罗汉向」， 这个预流果、斯陀含向、斯陀含果、阿那含向、阿那含果，再阿罗汉向，一共是六个，就是没有算这个——须陀洹向不算在内，这是「乃至第六阿罗汉向」。「由不具缚，故名为缺」，因为他们这个见烦恼都断除去了，这个爱烦恼也断除去多少了、它不具足了，「故名为缺」。「修所断缚，犹复现行」，这个修道所断的烦恼还有存在的，那就是初果他还有欲界的爱烦恼还没断，乃至到色界、无色界的这些爱烦恼也没有断，「犹复现行，是名未舍」。

戊三、有余依

若诸无学，径及当来所有苦乐，亦缺亦舍，不复现行。泉及现法所有苦乐，亦缺亦舍，有余依故，犹复现行。

这是第三科「有余依」。「若诸无学」，若是已经得到四果阿罗汉的无学的圣人，是「径及当来所有苦乐，亦缺亦舍」，那么他的六触处发出来的烦恼径和业径没有了，他不再有烦恼，也不再造生死业了。他是遇见一切境界，他心里面不虚妄分别，所以他没有径。当来的所有的苦乐——将来的，不是说现在，将来的这个生命体以后，所有的苦乐也完全没有了，那表示现在还是有苦乐，还是有一点。所以这个「径及当来所有苦乐，亦缺亦舍」，也没有了。「不复现行」，也不再有这件事、不再有这种活动。

「泉及现法所有苦乐，亦缺亦舍，有余依故，犹复现行」，这句话有点事情。就是他这个「泉」，他这六触处，他还是有，这个阿罗汉还是有眼耳鼻舌身意的。「及

现法所有苦乐」，他的六触处接触色声香味触法的时候，也是有苦、有乐，也还有这件事。但是现在说他是「亦缺亦舍」，这么讲，这里面有事情。「有余依故，犹复现行」，因为这阿罗汉没有入无余涅盘，他现在的生命体还在，虽然是没有这个径——没有这个烦恼、没有业了；但是这个果报还存在，叫做「有余依」，这个「依」就指生命体说的，「犹复现行」，还是存在的。看这个《披寻记》的解释。

《披寻记》六四八页：

若诸无学至犹复现行者：此说有余依位无学阿罗汉果烦恼及业，苦因永尽，永不现行，是名亦缺亦舍。又于烦恼所摄，当来苦果亦不更生，是名不复现行。内六触处，及彼随缘所生苦乐，于现法中，由心解脱及慧解脱，贪爱无明皆永断灭，说名亦缺亦舍。然六触处及与苦乐未任运灭，是故说言犹复现行。

「若诸无学至犹复现行者：此说有余依位无学阿罗汉果烦恼及业，苦因永尽」，烦恼和业是苦因，这个苦因永久是没有了，「永不现行」了，「是名亦缺、亦舍」。「又于烦恼所摄，当来苦果亦不更生」，也没有了。这个「永不现行」，是指现在不现行、将来也不更生，「是名不复现行」。

「内六触处，及彼随缘所生苦乐，于现法中，由心解脱及慧解脱，贪爱无明皆永断灭，说名亦缺亦舍」，这个地方有事情。是「于现法中」，他现在这个阿罗汉还有「六触处，及彼为缘」所生的苦乐，由这个内外的六触为因缘，就会有苦乐的感觉，这些苦乐的事情。「于现法中，由心解脱及慧解脱」，他阿罗汉心里面有戒定慧、有这样的力量，「慧解脱」是得到智慧，这个「心解脱」是得到定。这个「贪爱无明皆永断灭，说名亦缺亦舍」。这个地方有点什么事情呢？就是说是他这个身体还存在，如果他不入定，他也会接触色声香味触法，那么他就是有苦乐的感觉；但是他若是一入定的话，这个定慧一现前的时候，就没有这件事了，有等于是没有。若入灭尽定的时候，等于是入涅盘了，所以说就是「亦缺亦舍」，就是这样意思。

「然六触处及与苦乐未任运灭，是故说言犹复现行」，但事实上，你这个眼耳鼻舌身意还是在，你若不入定的时候，你和这个色声香味触法接触，也还是有苦乐的问题，所以叫做「犹复现行」，这个文是这个意思。这「泉及现法所有苦乐，亦缺亦舍」，这是在圣道，他若不入定的时候，当然和凡夫不同，但是也有相似的地方。

酉二、结无余

是故无余涅盘界中，说彼一切无余尽灭。

这是第二科「结无余」，前面是「有余依」，这底下说这个「无余涅盘」。

「是故无余涅盘界中，说彼一切无余尽灭」，这一有漏的惑业苦完全都息灭了，只是真如的境界了。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辨上所说义。

前面是解释这个颂，这底下略辨它的要义，分三科，第一科是「标」，第二科是解释。

午二、释

谓略显示于现法中因及苦乐，于后法中因及苦乐，于无余依涅盘界中皆悉永灭。

「谓略显示于现法中因及苦乐，于后法中因及苦乐」，这二种苦乐「于无余依涅盘界中皆悉永灭」，都灭了。

午三、结

当知是名此中略义。

「此中略义」就是这个意思。这种略义，其中一个就是圣道，虽然没入无余涅盘，但是在这个心解脱、慧解脱的境界里面，也等于是入涅盘了，这一切的苦乐都不现前。

卯九、暴流（分二科）　辰一、初二颂（分二科）　巳一、举颂言（分二科）　午一、问

谁能越暴流？谁能超大海？谁能舍众苦？谁能得清净？

前面是第八段，现在是第九科「暴流」；分两科；第一科是「初二颂」，分两科；第一科是「举颂言」，又分两科；一个是「问」、一个是「答」。这一共是两个颂，第一个颂是问，第二个颂就是回答。

午二、答

正信越暴流，无逸超大海，精进舍众苦，智慧得清净。

这是回答；这前面是「举颂言」。

下面是第二「长行释」，分两科；第一科「别释颂」，分四科；第一科是「释次颂第一句」。这是两个颂，头一个颂是问，就不解释了。解释这回答的就是第二个颂，先解释第一句，是「正信越暴流」，解释这一句，先是问。

巳二、长行释（分二科）　午一、别释颂（分四科）　未一、释次颂第一句（分三科）　申一、征

今此颂中，云何正信能越暴流？

这句话。这是「征」，第二科解释。解释分两科，第一科「显获正信」。

申二、释（分二科）　酉一、显获正信

谓如有一为欲了知诸欲过患，听佛所说，若弟子说所有正法。闻是法已，获得正信，便生欲乐，为断事欲及烦恼欲，遂能弃舍居家事欲，正信出家，往趣非家。

「谓如有一为欲了知诸欲过患」，譬如有一个人，他为了、他想要明白欲的过患，这色声香味触的过患。「听佛说法」，也可能他在欲上不如意，所以可能来听佛说法，来到三宝的地方听佛说法，是「听佛所说」。是「若弟子说」，或者听佛的弟子讲说佛法。讲说所有的正法，那就是苦集灭道。「闻是法已，获得正信」，他就得到一个对于佛法的正信。「便生欲乐」，他就从佛法里边生到希望心，生到欢喜心了；这还是有善根的人。

「为断事欲及烦恼欲，遂能弃舍居家事欲」，这个「欲」：生希望心；这个「乐」就是好乐、就是欢喜心。他相信了佛法以后，「为断事欲及烦恼欲」，这个欲

分这么两种，他这时候因为知道欲是有过患的，就想远离过患，所以为求断灭事欲的过患、及烦恼欲的过患。「遂能弃舍居家事欲」，他就能够弃舍在家的这些欲的事情，这些欲的事情就能够弃舍，这也是不容易！「正信出家，往趣非家」，他因为对苦集灭道有信心，所以他就远离了这个烦恼家，「往趣非家」，就是来到没有烦恼的地方了，就是寺庙，寺庙是没有烦恼的地方。如果我们到寺庙还有烦恼，这个出家的义有一点不具足了。

酉二、能越暴流

既出家已，为欲断除烦恼诸欲远离而住。彼由炽然勤精进故，乃至修习正思惟故，断烦恼诸欲，得离欲定地。

「既出家已，为欲断除烦恼诸欲」，这是第二科「能越暴流」，得到了正信以后，就能超越暴流的欲。既然出家以后，「为欲断除烦恼诸欲」，前面是事欲，只要你出家了，那么就把家的这些欲弃舍了，这个事欲是断灭了；但是心里面的烦恼欲还在，怎么办呢？就是「远离而住」。远离一切修道的障碍，在修道无障碍的境界里面居住，这个意思。

「彼由炽然勤精进故，乃至修习正思惟故」，这个人出了家以后，他就努力精进地修学佛法，这个「炽然」就是特别殊胜地、很显著地。「勤精进」，他不懈怠修学佛法。「乃至修习正思惟故」，这个「乃至」有超、减略了好多，当然这里面先要听闻佛法，知道怎么样用功修行这些事情。到「修习正思惟故」，这个修行的事情，主要是心里面要正思惟，这个正思惟当然是什么？就是四念处了。

「断烦恼诸欲」，这样由于正思惟的原因，就把「烦恼诸欲」——对于色声香味触的爱着的这些烦恼诸欲，加上瞋心也都在内、瞋烦恼也都在内——就是断了。「得离欲定地」，这时候成就了离欲定地，就是远离了欲的烦恼。这个「得离欲定地」，这个地方没有明白说；明白点说，什么叫作「离欲定地」？就是四禅，就是初禅、二禅、三禅、四禅。因为欲界定没能离欲，未到地定也没能离欲，还是有欲。若离欲，那就是超越了未到地定，达到色界四禅了，所以是「得离欲定地」，那要这个四念处修得很成功，这是「能越暴流」。

这一科是越暴流，得到色界定就是超越了欲界的欲了，就把欲界的欲的暴流超越了，就是从欲里面跳出来了、解脱了欲。

申三、结

如是正信为依为导，便能越度诸欲暴流。

这第三科结束这一段文。如是像前面文说的，这个人听佛、或者是佛弟子，听闻正法，得到正信以后，以正信为依止、为导，「正信」是个导者、是个领导者。「便能越度诸欲暴流」，从这欲的暴流，像那个很凶恶的流水，你若沈溺在里边可是不得了！你很难逃出来；现在可解脱出来了。当然这个地方没有明显地说，这若说初果圣人还没能离欲；但是你若是佛教徒，你修止观先得四禅，还没得初果，你也可能先得四禅，那也是「得离欲定地」。这文上这个意思，只是说「得离欲定地」，就是他一定是得四禅了；得没得初果？得没得圣道？这地方没有提，没有提这句话。

《披寻记》六四九页：

为断事欲及烦恼欲等者：七摄受事名为事欲，为断此故，正舍家法，趣于非家。欲贪分别名烦恼欲，为断此故，居远离处，修习对治。由二种欲皆远离故，名能

越度诸欲暴流。

「为断事欲及烦恼欲等者：七摄受事名为事欲」，前面讲过这个「七摄受事」。「为断此故，正舍家法，趣于非家。欲贪分别，名烦恼欲」，什么叫做「烦恼欲」？就是你心里面有欲贪的妄想，那就叫做「烦恼欲」；但是没有事，没有做这件事。
「为断此故，居远离处，修习对治。由二种欲皆远离故」，这个事欲和烦恼欲，你都能够弃舍，「名能越度诸欲暴流」。

这是「正信越暴流」，这句话解释完了。现在「第二句」，分三科，第一科是「征」。

未二、第二句（分三科）　申一、征

云何无逸能超大海？

「云何无逸能超大海？」这句话怎么讲呢？这是「征」。下面第二科解释，分两科，第一科「显不放逸」。

申二、释（分二科）　酉一、显不放逸

谓于彼定终不爱味，乃至亦无坚着安住；唯除为证诸漏尽智，专注其心。

「谓于彼定」，谓那个得离欲定的那个修行人，他对于所得的定，得的初禅、二禅、三禅、四禅，「终不爱味」，可能一开始可能有爱味，可是到最后，终究是不爱味、不执着这个定的境界。「乃至亦无坚着安住」，虽然也是入定，但是没有坚着的心，不坚固地执着。为什么会这样子？因为他是佛教徒，他用四念处修、观察这个初禅、二禅、三禅、四禅，还是苦、空、无常、无我的，所以他就会不爱味、也不坚着安住。

「唯除为证诸漏尽智，专注其心」，为什么不坚着安住？但是有一个例外，就是除了为求证得诸漏尽的智慧，就是证悟苦、空、无常、无我的智慧，这个时候要「专注其心」，就是在禅定里面那个心专注的力量特别强，需要入定，入定的时候才能够成就这个漏尽的智慧，那时候需要入定，坚着安住。

酉二、能超大海

由此定心清净鲜白，正直调柔，于四圣谛能入现观，乃至证得诸漏永尽。

前边是第一科「显不放逸」，这个不放逸是已经得到四禅的人，他对于这个禅不爱味，叫做不放逸，这样讲，这个不放逸境界还是很高了。现在是第二科「能超大海」。

「由此定心」，由于这个佛教徒他所成就的色界四禅，他入在四禅里面的时候，他的心是「清净」的、是「鲜白」的、是「正直调柔」的，是这样的境界，这唯独是佛教徒才能有。非佛教徒得到四禅的时候，他还是在里面有烦恼、有高慢心、有邪知邪见、还有种种无明的烦恼的，所以是不清净、不鲜白，也不正直、也不调柔。那么佛教徒因为修四念处观，他对于禅不那么执着，所以入定的时候，心是清净、鲜白、正直、调柔。「于四圣谛能入现观」，在四禅里面，他能够观察是苦集灭道四谛，能入现观。这个现观是分明，这个智慧观察所缘境的时候，心里面分明，而是决定无疑、无犹豫的一种情况，「能入现观」，也就是谛现观。「乃至证得诸漏永尽」，这个能入现观，在禅定，在四禅里面修谛现观，那很容易得圣道，得到初果、二果、三

果，「乃至证得诸漏永尽」，所有的见烦恼、爱烦恼完全地消灭了，「诸漏永尽」。这是「能超大海」。

下面第三科是「结」。

申三、结

如是由不放逸为依、为导，能断色、无色系二有暴流，及断一切无明与见二种暴流，是故名为超渡大海。

「如是由不放逸为依、为导」，由于这位修行人，他不爱着禅定的轻安乐，不爱着、没有爱味。「为依、为导，能断色、无色系二有暴流」。前面是「正信越暴流」，是超越了欲界的欲；现在「无逸超大海」，是指超越色界、无色界的欲。所以，这位修行人他不放逸，他继续地向前修行、修学圣道，以此、以「不放逸为依」止处；「为导」，他能继续向前进，这就是他的愿力为导。能断色界、无色界所属的一切烦恼，就是「二有暴流」，就是色有、无色有，这里边还是有烦恼的暴流的，由于修谛现观就把这两种流也超越了。

「及断一切无明与见二种暴流」，断一切无明和见，无明暴流和见的暴流，这两种暴流。就是欲流、有流、无明流、见流，这是四流。欲流和有流这两种说完了，现在这上面又说到断无明流、说断见流。这个「见」就是身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见这些，这是见暴流。这「无明流」就是根本的执着我、我所，这一种这个无明，不知道无我的道理，根本的这一方面来说的，这若是照第七识：我见、我爱、我慢，还有我痴，那就是这个我痴就是无明，其余的都是我见，都属于我见来说了。
「是故名为超渡大海」，这是超渡大海，是这样意思。

《披寻记》六四九页：

谓于彼定终不爱味等者：谓若定心，犹为爱、慢、见、疑、无明等诸烦恼之所染污，未名圆满清净鲜白。如〈修所成地〉说。（陵本二十卷十三页）今由无逸思惟彼彼烦恼过患，故不爱味乃至亦无坚着安住。由此定心离下地染，故名清净。离自地染，故名鲜白。安在上舍，故名正直。随意自在，故名调柔。

「谓于彼定终不爱味等者：谓若定心，犹为爱、慢、见、疑、无明等诸烦恼之所染污，未名圆满清净鲜白」，你虽然得到色界四禅了；但是你在禅里边，你有爱着心、你有高慢心、还有邪知邪见、你还会有疑、还有无明等诸烦恼之所染污。这如果是非佛教徒，就算是佛教徒也好，如果你得到色界四禅，还有很多事情都不明白，所以也会有疑，这些染污，是「未名圆满清净鲜白。」「如〈修所成地〉说。」就是二十卷里边，「陵本二十卷十三页」有解释。「今由无逸思惟彼彼烦恼过患，故不爱味，乃至亦无坚着安住，由此定心离下地染」，你得到初禅的时候，就没有欲界的染污心；你得到二禅，就没有初禅的染污心，这样子叫「离下地染，故名清净。」「离自地染，故名鲜白。安住上舍，故名正直」，这可要佛教徒才可以，佛教徒修四念处观才能有这个境界。「随意自在，故名调柔」，这可见若不是佛教徒，禅定的境界有的时候不随意自在，里面还是有障碍。

这是第二句「无逸超大海」，这一句解释完了。

未三、第三句（分三科）　申一、征

云何精进能舍众苦？

这是「第三句」，分三科，第一科是「征」。怎么样叫做「精进能舍众苦」呢？这是问。第二科解释，分两科，第一科是「显住精勤」。

申二、释（分二科）　酉一、显住精勤

谓如有一有学见释，作是思惟：我应当证三界离欲，诸结永尽。便臻远离，于彼勇猛精动而住，不多安止贪欲缠心。

「谓如有一有学见释」，前面「正信越暴流，无逸超大海」，这两句已经把这件事圆满了，就是最低限度得阿罗汉果了。这个精进能舍众苦，这个地方是又一回事。

「谓如有一」，有一个人「有学见释」，他不是一般的凡夫，就是已经得到初果、二果，或者是得到初果以上的圣人了。他「见释」，就是见道，是见到苦集灭道四谛的真理了，这样的人。「作是思惟」，这位圣人他心里面这样想、思惟：「我应当证三界离欲」，这个得初果的人，欲界的欲还没有离，他还没能离欲，没离欲，但是这个圣人他心里想：我应该证悟欲界、色界、无色界的离欲的境界。「诸结永尽」，不但是欲界，色界、无色界所有的烦恼都应该灭除，我应该这样子；他这样的思惟。

「便臻远离」，他这样思惟以后，他就采取行动了，他就达到远离的境界。达到这远离的境界，这包括身远离、心远离的这些事情。「于彼勇猛精勤而住」，他在那远离的境界里面，勇猛精勤地修学圣道，这叫做「而住」。「不多安止贪欲缠心」，因为没有断烦恼，有的时候贪烦恼也会出来，但是他不多安止贪欲缠心。以前曾经说过，在家居士也会得初果，出家的法师也能得初果；但是在家居士烦恼多，出家的法师烦恼少，这就是包含的这么说。不多安止在贪欲的缠心，贪欲现起的时候，他能觉悟，不多安止，就是少少还是有一点。

酉二、能舍众苦（分二科）　戌一、举贪欲盖

又能如实了知现在诸欲贪缠所有出离，于贪欲盖净修其心，遂能断灭诸贪欲缠，及贪欲缠为缘所生心诸忧苦。

前面是说「显住精勤」，这下面第二科「能舍众苦」，分两科，第一科「举贪欲盖」。

又能——这位有学见释的圣人，他又能如实的了知现在的「诸欲贪缠所有出离」，怎么样能从贪欲的烦恼里面解脱出来，他知道、他明白这件事。「于贪欲盖净修其心」，他就对这贪欲的烦恼，他用四念处来清净自己的心、来灭除贪欲的烦恼。

「遂能断灭诸贪欲缠，及贪欲缠为缘」所生的心诸忧苦，你有贪欲心，你心里面就有忧苦，这是由贪欲缠带来的一种苦恼。现在你能修出离的四念处的方法，就能断除这两种事：一个贪欲缠，一个贪欲缠引来的苦恼，那么这个人就由初果向前进步了。

这是说「举贪欲盖」；下面第二「例余诸盖」。

戌二、例余诸盖

如贪欲盖，乃至疑盖，当知亦尔。

「如贪欲盖，乃至疑盖」，乃至疑盖也能除去了，也能解脱。这疑盖，就是对佛

法僧三宝有所疑，对于苦集灭道有所疑。你如果有这些疑，就能障碍你修学圣道，所以疑也是盖。「当知亦尔」，这个初果圣人也能从这里面解脱出来。

申三、结

如是精进为依、为导，能舍众苦。

这是第三科：结束。说是这位有学见释的这个人能精进修行，以「精进为依、为导」，就是向前进，就能弃舍这一切的苦恼的事情。

《披寻记》六五〇页：

又能如实了知现在诸欲贪缠所有出离等者：如〈抉择分〉说：心清净行苾刍，由三种相遍知其心：一、杂染爱乐相，二、杂染过患相，三、杂染还灭方便善巧相。（陵本五十一卷十二页）由此三相，能如实知杂染出离。今说贪等五盖所有出离，能如实知，当知亦尔。

「又能如实了知现在诸欲贪缠所有出离等者：如〈抉择分〉说：心清净行苾刍，由三种相遍知其心」，由三个相貌就可以全部地知道染污心的情形。「一、杂染爱乐相，二、杂染过患相，三、杂染还灭方便善巧相」。

「杂染爱乐相」，这是说开始用功修行的人，这杂染爱乐相，这个心忆念五欲的事情，然后觉知不对，要从这里面解脱出来；但是你没得到不净观、你没成功，这心很快地又回到杂染去了，又回到五欲的境界去虚妄分别了，这叫杂染爱乐相；所有的贪心、瞋心都是这样子。第二、「杂染过患相」，说是若这样，那怎么辨呢？这位修行人就得思惟杂染的过患，我若是常常地起贪欲心、起瞋恨心、昏沈、睡眠、疑惑这一切烦恼，那么我就会对自己也没有利益，对他人也没有利益，能自害、能害他、能俱害，能有现法罪、能有后法罪、现法后法罪，能有这些事情。这样思惟诸欲的过患相，这样的厌离心就生起来；生起来，无形中对欲的烦恼就减轻了、它力量就减轻了。

这第三是「杂染还灭方便善巧相」，那就是修四念处了。这样子，你再继续修四念处，心就得调伏，就不会像初开始的时候，我想从欲的烦恼出来，到无欲的境界能安住，安住不来，又回到欲的烦恼去了。所以这怎么辨呢？佛菩萨告诉我们：你思惟杂染的过患相，你深入地思惟，这烦恼就轻微，这个厌离心出来了。这个《瑜伽师地论》里面，他告诉我们，他就按照凡夫本身的这种情况开示你修学的方法；不是说：「你不要分别！」这句话也可能有用、也可能没有用，是这样意思。陵本五十一卷十二页就是说这些事情。「由此三相，能如实知杂染出离。今说贪等五盖所有出离，能如实知，当知亦尔」，也是这样子。这是解释第三句：「精进舍众苦」。

未四、第四句（分三科）　申一、征

云何智慧能得清净？

这是第四句，分三科，第一科是问，怎么叫做「智慧能得清净」呢？这是问。底下第二科是解释。

申二、释

谓彼除灭能染污心，乃至能障究竟涅盘五种盖已；即依未至，安住未至。如先所得苦集灭道诸无漏智，于诸苦中思惟真苦，乃至于道思惟真道，便得无余三界离欲，诸漏

永尽。

「谓彼除灭能染污心，乃至能障究竟涅盘五种盖已」，这是前面「精进能舍众苦」，这位修行人是把五盖——谓彼除灭了能染污心。这五盖能染污自己的心，使令心不清净；这五盖能障碍你得究竟涅盘。这样，这个祸患这么大，而这位能精进这个人，他把它消除了。消除了以后，这表示什么意思呢？「即依未至，安住未至」，那就表示这个人得到未到地定，他依未到地定，就是超过了欲界定的这个未到地定，他以它为依止，安住在这个未到地定里面。安住在这里干什么？

「如先所得苦集灭道诸无漏智，于诸苦中思惟真苦」，就是你得初果的时候，你成就了苦智、集智、灭智、道智，这些无漏的智慧，你成就了这个智慧。现在在未到地定里面，就是由这样的智慧「于诸苦中思惟真苦」，继续这样思惟，思惟这色受想行识是苦，思惟它真实是苦。「乃至于道思惟真道」，凡夫还想不到这里，智慧不够，这初果圣人达到这个境界，他能够很深刻地知道色受想行识是苦，这个爱是集，苦集灭了这是真灭，乃至圣道是真实的圣道，能解脱一切苦。「便得无余三界离欲，诸漏永尽」，你这样思惟的时候，就能够没有剩余的，三界所有的欲都能够远离了。这时候「诸漏永尽」，所有的见烦恼、爱烦恼，欲流、有流、见流、无明流，完全的消灭了。说这些修行的方法是这样子。

申三、结

如是由先所得智慧为依、为导，能证清净。

这是第三科结束。这样子修行的人，「由先所得」，由他在先时初果的时候所得到的智慧为依，就是苦集灭道的智慧为依、为导，继续努力地修四念处观，就能得到四果阿罗汉，诸漏永尽了，得到心解脱、慧解脱的清净。

午二、略辨义（分三科）　未一、标

复次今当略辨上所说义。

前面是解释这四句颂，这底下是「略辨义」，分三科，第一科是「标」。今当略辨上面所说的义。

未二、释

谓薄伽梵于此颂中，略显异生先已离欲，后于圣谛现观清净；及显有学于诸圣谛现观为先，离欲清净。

「谓薄伽梵」，这第二科解释，「于此颂中，略显异生先已离欲，后于圣谛现观清净」，这句话就是「正信越暴流」，这就是「先已离欲」。「于圣谛现观清净」，就是第二句「无逸超大海」这句话。「及显有学于诸圣谛现观为先，离欲清净」，这句话就是「精进舍众苦，智慧得清净」的意思。「及显有学」，而不是从凡夫开始的，是已经得到见道了。「于诸圣谛现观为先」，最后得到「离欲清净」。

未三、结

当知是名此中略义。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

辰二、后三颂（分二科） 巳一、举颂言（分二科） 午一、问

谁超越暴流 昼夜无惛昧 于无攀无住 甚深无减劣

这是第九大科诠「暴流」。「暴流」分二科，第一科「初二颂」解释完了；现在是「后三颂」，分二科，第一科「举颂言」；分二科，初「问」，二、「答」。第一个颂「谁超越暴流，昼夜无惛昧，于无攀无住，甚深无减劣」，这是问。下面：

午二、答

圆满众尸罗 具慧善安定 内思惟系念 能度极难度诸欲想离染
亦超色界结 彼无攀无住 甚深无减劣

这二个颂是回答，下面是第二段长行解释这个颂，分二科，第一科「别释颂」；分二科，第一科解释初一个颂，就是这问的这四句话；分二科。第一科解释「暴流」，「谁超越暴流」，这个「暴流」怎么讲？

巳二、长行释（分二科） 午一、别释颂（分二科） 未一、释初颂（分二科） 申一、暴流

今此颂中，云何暴流？所谓四流：欲流、有流、见流、无明流。

「今此颂中，云何暴流？」这个「暴流」怎么解释呢？「所谓四流」就是：「欲流、有流、见流、无明流」这四种流，这四流前面也都解释过。「欲流」，就是欲界的爱染。「有流」，就是色界、无色界有禅定的人对禅定的爱染。「见流」，就是五种见：身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，这五种见叫见流。「无明流」就是欲流、有流、见流的原因，就是因为有无明而才有这么多的烦恼。超越暴流，就是超越这四种流，那只有得阿罗汉果，这件事是成功了。这是解释这四种流。

下面第二科「无攀无住」，就是那个第三句「于无攀无住」。「无攀无住」这句话怎么讲呢？分二科，第一科「举一切」；分三科，第一科是「标」。

申二、无攀无住（分二科） 酉一、举一切（分三科） 戌一、标

云何无攀无住？所谓诸爱永尽、离欲、寂灭涅盘及灭尽定。

「云何无攀无住？」这「无攀无住」是什么意思呢？「所谓诸爱永尽、离欲、寂灭涅盘及灭尽定」，这就叫作「无攀无住」。这个《披寻记》里面解释得详细。

《披寻记》六五一页：

所谓诸爱永尽离欲寂灭涅盘者：〈摄异门分〉说：言爱尽者，谓不希求未来事故。言离欲者，谓无现在受用喜乐故。所言灭者，谓余烦恼断故。言涅盘者，谓无余依故。（陵本八十三卷二十三页）〈摄事分〉中复有余释，（陵本八十五卷十页）今应准知。

「所谓诸爱永尽离欲寂灭涅盘者」：〈摄异门分〉里面说：「言爱尽者，谓不希求未来事故」，按时间来说，对于未来的如意的事情不希求、不希望、不去寻求在未来有什么如意的事情，这叫做「爱尽」。

「言离欲者」，这个「诸爱永尽」是指未来的爱没有了，这个「离欲」怎么讲呢？「谓无现在受用喜乐故」，就是对于现在所受用的喜乐的欲、没有这样的欲，现在所受用的喜乐、没有这种喜乐，也就是没有现在的欲，叫作「离欲」。

「所言灭者」，就是离欲寂灭，这个「寂灭」怎么讲呢？「谓余烦恼断故」，前面那个「诸爱永尽」、「离欲」，都是指爱说的，其余的烦恼，那就是见烦恼，我见、我慢这些烦恼息灭了，就叫作「灭」。「言涅盘者，谓无余依故」，「涅盘」是指什么说的呢？没有剩余的这个「依」，剩余的「依」是身体，就是现在这个色受想行识。譬如说阿罗汉，他把爱烦恼、见烦恼完全消除了，他是阿罗汉果了；但是他这个生命体还存在，这个有漏的身体还存在，叫做「依」。这个「依」的意思，也是里面有意思的，就是我们不管是做善事也好、做恶事也好、你修学出世的圣道也好，你都要靠这个身体来成就，没有这身体，什么事情也不能做，这个身体叫做「依」。这「涅盘」就是「无余依故」，这个身体也寂灭了，这个有漏的惑业苦完全息灭了，那就叫做「涅盘」。这是「诸爱永尽、离欲、寂灭涅盘」，解释完了。这个灭尽定，这里没解释。

戊二、征

所以者何？

这是第二科，「所以者何？」这底下是「征」，前面是把「诸爱永尽、离欲、寂灭涅盘及灭尽定」标出来，这下面是征。就是怎么叫做「无攀无住」？「无攀无住」，就是「诸爱永尽、离欲、寂灭涅盘及灭尽定」呢？这就是征。

戊三、释（分二科）　亥一、涅盘

所言攀者：诸烦恼缠；所言住者：烦恼随眠。于彼处所，二种俱无，是故说言无攀无住。此谓涅盘无攀无住。

「所言攀者」，这底下解释。解释分二科，第一科是解释「涅盘」。「诸烦恼缠」，这个「攀」是指烦恼的活动说的。这个「缠」表示烦恼活动出来的时候缠绕你的心，令你的心不自在、不清净。「所言住者：烦恼随眠」，「住」这个字，就是烦恼没有活动出来的时候，那个种子——烦恼的种子，在你的微细的心识里面睡眠了，潜藏在那里不活动，那就是烦恼的种子，叫做「住」。

「于彼处所，二种俱无」，就是在那个地方，烦恼的种子、烦恼的现行这二种都没有了，「是故说言无攀无住」，这「无攀无住」是这样解释。这「无攀无住」究竟是什么呢？「此谓涅盘无攀无住」，这是说阿罗汉得到涅盘了，才有这无攀无住的境界。「无攀无住」，就是指「涅盘」说的。

亥二、灭定

又想名攀，受名为住。若于是处二种俱无，即说彼处无攀无住，如是显示灭受想定无攀无住。

这底下第二科「灭定」，前面第一科解释「涅盘」，现在第二科解释「灭尽定」。

「又想名攀」，又是这个修行人他的想心所取着于一切相，取相叫做「想」；取着这色声香味触法的相，取着眼耳鼻舌身意的相，取着眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识的相，就是取着一切法相的时候，这叫做「攀」，这个攀字是这样子解释。

「受名为住」，这个「住」是什么意思呢？就是受心所。你的心在境界上住的时候，就有感觉，那就叫做受；有染着，那就是受。这样讲，想、受就是攀、住，攀住就是想受这二个心所。

「若于是处，二种俱无，即说彼处无攀无住」，你若达到这个境界的时候，你心里面不取一切相，心不住在一切法上，这时候就叫做「无攀无住」，这个境界也是不可思议。「如是显示灭受想定无攀无住」，这样解释，就是这位修行人他能入灭受想定的时候，他内心的世界就是无攀无住的。

酉二、简今义

今此义中，意取灭定。

这底下「简今义」。这前面的解释，解释「无攀无住」，又是涅盘也是无攀无住，灭尽定也是无攀无住，「诸爱永尽、离欲、寂灭涅盘及灭尽定」，都叫做无攀无住。那么现在我们这段文究竟指什么说的呢？「今此义中，意取灭定」，现在这个颂文上：「于无攀无住」，是指灭尽定说的，这样子说。这个灭尽定，是通于三果圣人和四果圣人，都能成就灭尽定；那么这个地方就和涅盘——涅盘要到阿罗汉以后才能入涅盘，三果还不能。

未二、释后二颂（分九科）　申一、圆满众尸罗

云何圆满众尸罗？谓善安住身语律仪，修治净命。

这底下第二科，解释后边二个颂，「圆满众尸罗，具慧善安定」，这以下这二个颂，前面把这个「谁能越暴流」，什么叫做「无攀无住」？无攀无住是个甚深奥的境界，能够圆满了这个境界，叫做「无攀无住」，所以叫「无减劣」。无减、无劣，劣是没有力量，你的道力不成就也不能达到无攀无住。这个减，这个灭尽定，三果圣人能够成就；但是四果更圆满，乃至大菩萨才能够圆满灭尽定的境界。现在说「无减」，就是圆满的意思。

下面再解释后面二个颂，分九科，第一科是「圆满众尸罗」。

「云何圆满众尸罗？谓善安住身语律仪」，就是说这个修行人，他能善巧的安住在身律仪的清净、安住于语律仪的清净。身的行为是清净，合于律仪，语言也是合于律仪的，没有违犯。「修治净命」，「修治净命」就是这个生命的存在是特别清净的，没有不清净，赖以生存的这些众多的因缘，都是合法的，那就叫做「净命」。如果你生存所需的这一些物品来的不如法，那就叫做不净命。

申二、具慧

云何具慧？谓于苦圣谛如实了知，乃至于道圣谛亦复如是。

前面是「圆满众尸罗」，这第二科解释「具慧」。

「谓于苦圣谛如实了知，乃至于道圣谛亦复如是」，这苦集灭道四谛，你能够真实的了知它，那就非要到圣人才可以，凡夫还是不明白，对于苦集灭道不是那么明白的，所以叫做「圣谛」。圣人才能明白的、才能通达，所以初果圣人以上才能有这种智慧，这叫做「具慧」。

申三、善安定

云何善安定？谓远离诸欲，乃至具足安住第四静虑，或第一有三摩钵底。

「云何善安定？谓远离诸欲，乃至具足安住第四静虑」，这就是得到定了，得到色界初禅、二禅、三禅、四禅，这时候叫做「善安定」。这样的人也是远离了欲界的欲，所以是「远离诸欲，乃至具足安住第四静虑」。这个「乃至」，就是把初禅、二禅、三禅略下去了，所以叫「乃至」。「或第一有三摩钵底」，或者是你能够具足第一有的三摩钵底，就是非非想定。「三摩钵底」，翻个等至，这以前也是讲过了。

申四、内思惟

云何内思惟？谓于二十二处，数数观察。言我今者，容饰改常，去俗形好，广说如经。

这底下是解释「内思惟」。什么叫做「内思惟」呢？前面这个「善安定」，善安定是得到定了，就是奢摩他修成功了。「云何内思惟？」就是修止观了，就是修观。「谓于二十二处」，有二十二种境界，数数的去观察它。「言我今者」，这怎么观察呢？就是说我现在「容饰改常」，我剃除须发了，弃舍了在家人的这种形好，着了粪扫衣，现出来出家相了，所以叫「容饰改常」。「去俗形好」，就是弃舍了俗人的这些装饰的事情，「广说如经」。现在看这《披寻记》。

《披寻记》六五二页：

谓于二十二处数数观察等者：〈修所成地〉说：于四处所，以二十二相应审观察。（陵本二十卷十三页）繁不具引，即此二十二处应知。

「谓于二十二处数数观察等者：〈修所成地〉说：于四处所，以二十二相应审观察」，于四个处所，四个处所是什么呢？第一个处所就是：誓受下劣形相、威仪、众具；这个「誓」，四弘誓愿的誓；就是决定接受了出家人的形相、出家人的威仪、出家人的众具，这都叫做下劣的形相、下劣的威仪、下劣的众具。这个威仪是什么呢？「形相」就是剃除须发、着坏色衣，这个形相叫做下劣。「威仪」就是弃舍了骄慢心，拿着钵到聚落去乞食，这是下劣的威仪。出家人所需的众具，从施主边得来的，这叫做下劣的众具。这是第一处，四个处是第一处。

第二处，就是要受禁戒，受出家人的戒条，这是第二个处。第三个处，是决定精勤的修学善法，就是修学圣道，这是第三个处。第四个处，就观察自己没得圣道的时候，有众苦的随逐。〈修所成地〉说有四种苦来随逐，就是这个修行人，他是没得四果、也没得三果、也没得二果、没得初果，你若没得这样的圣道，你就是为恶趣苦所随逐。你没得圣道，你这地狱苦、畜生的苦、饿鬼的苦就随逐你，你有可能要到三恶道去受苦，就是这样观察，这是一种苦。第二种苦，说我现在是在人间，在人间，你一定要有生老病死苦的，这种苦也随逐你，这是第二种苦。第三种苦就是爱别离苦，所爱的事情都是要离别，这个爱别离苦也随逐你。第四个，就是五取蕴苦，色受想行识就是苦。

就是这样子「于四处所，以二十二相应审观察」，四个处所，前三个处所，各有五个相貌的观察，就是三五一十五；后一个处所有七个。十五加七，就是二十二。「二十二相应审观察」，用二十二相来观察这四处。这在陵本的二十卷十三页，「繁不具引」，太多了，不说了。「即此二十二处应知」。

「二十二处数数观察。言我今者，容饰改常，去俗形好，广说如经」，这是内里面的思惟。

申五、系念

云何系念？谓于二十二处数观察时，依沙门想恒作恒转，而现在前。由此因缘，为断余结，修四念住。

「云何系念」？解释这个「系念」怎么讲法？「谓于二十二处数观察时，依沙门想恒作恒转，而现在前」，观察的时候，「依沙门想」。「沙门」就是出家人，就是这个范围——你这个思想的范围，限于沙门这个范围这样去思惟；非沙门的事情不要思惟，这个意思。「恒作恒转，而现在前」，「作」是警觉的意思，这位出家人常警觉自己的心，叫「作」；「恒转」，这样的想常常现前，叫做「转」。「恒作恒转，而现在前」，在心里面转动。

「由此因缘，为断余结，修四念住」，就是由这样的因缘：就是恒作恒转，二十二处数数观察，这样的因缘。为什么要作这样的观察呢？「为断余结」，还有剩余的烦恼你还没有断掉，所以要「修四念住」，这样子修行的意思。这就叫做「系念」。看《披寻记》的文。

《披寻记》六五二页：

依沙门想恒作恒转而现在前等者：〈修所成地〉说，彼于如是四处，以二十二相正观察时，便生如是如理作意：谓我为求如是事故，誓受下劣形相、威仪及资身具，誓受禁戒，誓受精勤常修善法，而我今者于四种苦，为脱何等？若我如是自策自励，誓受三处，犹为四苦常所随逐，未得解脱；我今不应为苦随逐，未于胜定获得自在，中路止息，或复退屈。如是精勤如理作意，乃得名为出家之想，及沙门想，乃至广说。又爱、慢、见、无明、疑惑种种定中，诸随烦恼不复现行，善守念住。（陵本二十卷十五页）此中依沙门想，及断余结，修四念处，随义应知。

「依沙门想恒作恒转而现在前等者：〈修所成地〉说，彼于如是四处，以二十二相正观察」的时候，「便生如是如理作意」，自然的心里面有这样的正忆念。什么呢？「谓我为求如是事故」，就是希求得圣道。「誓受下劣形相威仪及资身具」，就是我决定要出家，出家乞食，受这下劣的资身具。「誓受禁戒」，受出家的戒。「誓受精勤常修善法」，修三十七道品。「而我今者于四种苦为脱何等？」我这样修行，对四种苦恼，我解脱了那一个苦恼？你没得圣道，这三恶道苦没能解脱；你有这个身体的存在，就要有生老病死，也没解脱；这个爱别离苦、五取蕴苦，也都还没有解脱呀！「为脱何等」？就是这样子来反省自己——这是正忆念，也就是如理作意。

「若我如是自策自励，誓受三处，犹为四苦常所随逐」，这底下显他精勤的修行。若我这样子来策励自己、来勉励自己、来鞭策自己不要懈怠。「誓受三处，犹为四苦常所随逐」，我决定接受这三种境界，就是：出家、受戒、精勤的修学圣道这三种事情，这是「誓受三处」。「誓受三处，犹为四苦常所随逐」，但是我没有得圣道，那四种苦还都随逐我。「未得解脱」，未能解脱这些苦。

「我今不应为苦随逐」，这四种苦来随逐我，这是不对的啊！「未于胜定获得自在」，我还没有能得色界的四静虑、无色界的四空定。「中路止息」，我也没能得到定，我不可以在中间我就停下来不修行了，不可以！或者是退屈了，遇见困难了的时候，不能冲破困难就退下来了；不，我不可以这样子！

「如是精勤如理作意，乃得名为出家之想，及沙门想」，这底下结束这段文。如是像这样子精进，鞭策自己精进用功、如理的作意，「乃得名为出家之想」，这是出家人应该具足的思想，及沙门所具足的思想。「乃至广说」，就是修学圣道，「乃至

广说」。

「又爱、慢、见、无明、疑惑种种定中，诸随烦恼不复现行，善守念住。此中依沙门想，及断余结，修四念处，随义应知」，这是说爱、慢、见、无明、疑惑等这种种定中——有爱上静虑、慢上静虑、见上静虑、无明上静虑、疑惑的静虑，就是得了定以后，你还有爱烦恼，还有慢烦恼、见烦恼、无明烦恼、疑惑的烦恼。「诸随烦恼不复现行」，你若能精进的修行，得到禅定以后，能够修四念住，这些烦恼也都不活动了。「善守念住」，能守护你的清净心而不退失。「此中依沙门想，及断余结，修四念住，随义」就会明白了。

这是解释「系念」。下面第六科「能度极难度」。

申六、能度极难度

云何能度极难度？谓一保证无余断故，能度最极难度有顶。彼非一切愚夫异生，可能度故。

「云何能度极难度？谓一保证无余断故，能度最极难度有顶」，这表示说：这个修行人是不但欲界的烦恼他是断灭了，色界、无色界的烦恼也无余——没有剩余，完全息灭了。这样子「能度极难度的有顶」，就能超过非非想定了。非非想定不容易超过的，你能超过。「彼非一切愚夫异生，可能度故」，这种境界不是一切的凡夫能够成就的。这是「能度极难度」，解释了。下面第七科「离诸欲染」。

申七、离诸欲染

云何于诸欲想而得离染？谓于下分诸结，已断已知。

「云何于诸欲想而得离染？」在欲上取着就是杂染，怎么样能够远离这个欲染呢？「谓于下分诸结，已断、已知」，就是下五分结，就是初果、二果、三果能把五下分结断了；断了，你就得到圣人的智慧了，所以「已断、已知」。

申八、超色界结

云何超于色界诸结？谓于色系上分诸结，已断已知。

「云何超于色界诸结？」前面下分诸结断掉了，就是得到初果、二果、三果了，他到这样子是诸欲想离染。「云何超于色界诸结？谓于色系上分诸结，已断、已知。」就是得到了三果以后，继续的修四念处，就对属于色界的上五分结——「诸结，已断、已知」，也能是断掉了。断惑证真就是「已断、已知」，是这个意思。

申九、于无攀住无有减劣

云何于无攀无住甚深中无有减劣？谓于无色界，或已离欲、或未离欲，已得非想非非想处，堪能有力入灭尽定。学与无学，俱容有此，故不定言超无色结。

「云何于无攀无住甚深中无有减劣？」这句话怎么讲呢？这是第九科「于无攀住无有减劣」。

「谓于无色界，或已离欲、或未离欲，已得非想非非想处，堪能有力入灭尽定」，就是说这个修行人对于无色界天、无色界定，或者是全部的都离欲染了，都不染着了。「或未离欲」，或者是空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定

没有离欲，你没能修四念住就没能离欲。「已得非非想处」，虽然没有离欲，但是他已经成就非非想定的，非非想定成就了。「堪能有力入灭尽定」，虽然没有离开非非想的欲，但是他这时候有力量能够入灭尽定，那就非要三果圣人。三果圣人就是灭除了空无边处定，识无边处定，无所有处定的欲，这三种定里边的欲你灭了，你就有这个能力「堪能有力入灭尽定」。

「学与无学，俱容有此」，这有学的三果圣人也可能成就灭尽定；无学的阿罗汉果也可以成就灭尽定。「故不定言超无色结」，所以这段文只是说超色界结，没能肯定的、没能明显的说出来，这位修行人已经超过了无色界天的烦恼了，就是解脱了无色界的烦恼，那就是阿罗汉以上的境界了。

午二、略辨义（分三科）　未一、标

复次今当略辨上所说义。

前面是解释这三个颂；现在这第二科「略辨义」，分三科；第一科是「标」。

「复次今当略辨上所说义」，这是「标」。

未二、释

谓薄伽梵于此颂中，略显能得最究竟道，及显能证等一住道。

「谓薄伽梵于此颂中」，这第二科解释，「于此颂中，略显能得最究竟道，及显能证等一住道」，这就是「略义」。「此颂中略显」，简要的显示出来，这位修行人能得到究竟道，能得到阿罗汉道以上。「及显能证第一住道」，就是第三个颂。那个「第一住道」就是灭尽定，指灭尽定说。

未三、结

当知是名此中略义。

这第三科：「结」。

卯十、贪恚（分二科）　辰一、举颂（分二科）　巳一、问

贪恚何因缘　由何故欣戚　毛竖意寻思　如孩依乳母

前面第九科是「泉池」。现在第十科是「贪恚」，分二科；第一「举颂」，分两科；第一科是「问」。前四句这是问，下面第二科是「答」。

巳二、答

润所生自生　如诺瞿陀树　别缚于诸欲　犹摩迦处林是贪恚因缘
由斯故欣戚　毛竖意寻思　如孩依乳母知彼彼因缘　生已寻除灭
超昔未超海　暴流无后有

这是回答，下边是长行的解释，分三科；第一科「别释颂」，分三科；第一科「出体性」，分三科；第一科是贪恚的体性；先是征。

辰二、长行释（分三科）　巳一、别释颂（分三科）　午一、出体性（分三科）　未一、贪恚（分二

科）　申一、征

今此颂中，云何贪恚？

今此颂中怎么叫做贪恚呢？这是征。下面第二科就解释。

申二、释

谓如有一处在居家，于可意境可意有情，共相会遇而生贪着；于不可意境及有情，共相会遇而生瞋恚。

「谓如有一处在居家」，谓如一个人他是处在这个居家。「于可意境、可意有情」，说这个居家之人，对于这个可意、满意的境界，或是满意的人，「可意有情」。「共相会遇」，满意的境界也互相会遇，满意的人也共相会遇。会遇了会怎么样呢？「而生贪着」，贪着这可意的境界，贪着这个满意的人。「于不可意境及有情共相会遇，而生瞋恚」，不可意的境界你会遇了，不可意的人你会遇了，你心里面常常的苦恼，这就叫做「贪恚」，这个贪恚就是这样意思。就表示这个是在家人，就在贪恚里面生活，反正不是爱、就是恨，是两个字。

未二、欣戚（分二科）　申一、征

云何欣戚？

这是第二科。这第二科这个「欣戚」怎么讲？分二科；第一科是征，第二科是解释，第一个先解释「戚」：「云何欣戚」？

申二、释（分二科）　酉一、戚

谓如有一于佛所证法毗奈耶，率尔得生须臾正信，不善观察前后得失，忽然自励便弃家法，往趣非家。既出家已，与凡道俗共相杂住，遂于去来货财亲友，追念思慕忧戚缠心。

「谓如有一于佛所证法毗奈耶，率尔得生须臾正信」，谓如有一个人，对于佛的智慧所证悟的法，那就是苦集灭道——所证悟的法；毗奈耶就是律；就是法、律。「率尔得生」，他也没有注意的去学习，就是忽然间感觉到好，就生这么须臾的、少顷的这么一个信心。「不善观察前后得失」，他有了信心就好了，没能注意的观察前边后边、是得是失，这个事都没有注意的去观察，只是生一个须臾的信。

「忽然自励，便弃家法」，他生到信心以后，他就忽然间的自己勉励自己，「便弃家法」，就弃舍了他的家，弃舍这个烦恼家。「往趣非家」，就到寺院去，到寺院里是没有烦恼的地方去了。「既出家已，与凡道俗共相杂住」，出家以后，他出家了以后他怎么的呢？「与凡道俗」，与这个「道」就是出家人，「俗」就是在家人，这两种人都是平凡的人。和这种平凡的道俗「共相杂住」，在一起住、在一起生活。这个看《披寻记》。

《披寻记》六五三页：

不善观察前后得失者：谓若观察在家烦扰，若居尘宇；出家闲旷，犹处虚空，名善观察前后得失。与此相违，当知不善。

「不善观察前后得失者：谓若观察在家烦扰，若居尘宇」，怎么叫做是不善观察

前后得失呢？就是善观察、不善观察。如果是「善观察」，就是观察：你若能观察在家的生活就是烦扰，除了烦扰还是烦扰，除了烦恼还是烦恼。「若居尘宇」，就像是——这个「若」是相似的意思，就好像居在那个尘垢的房子里边，你心里面舒服不舒服呢？那个房子四围都是墙，你跳不出去的呀！就困在那里边，这「若居尘宇」。

「出家闲旷」，若出了家以后呢？就从那个尘宇里面出来以后，那个地方「闲」，没有这个尘垢的、烦忙的事情逼迫你，是旷大的境界。「犹处虚空」，像虚空似的无障无碍，出家是这样子。「名善观察」，你若这样观察，这叫做「善观察」。善观察前后的得失，就是出家是得，在家是失。「与此相违，当知不善」，你没能这么观察，那就是不善观察。

说这个人不善观察，可是生出来须臾信，他就出家了。那么出家以后与凡道俗共相杂住，这样子。这样子有什么不对呢？「遂于去来货财亲友，追念、思慕，忧戚缠心」，于是乎他就是有问题了。就是「于去、来财货」，这个「去」就是过去，「来」是未来。因为出家是一个贫苦的境界，所以是现在没有财货。就是过去：过去的财货、过去的亲友，就是追念，追念的时候，心里面不快乐，他「忧戚缠心」。说未来的财货、未来的亲友是思慕，思慕这个财，这样子也是「忧戚缠心」。这就叫做「忧戚」。这个《披寻记》。

《披寻记》六五三页：

遂于去来货财亲友追念思慕者；此中追念，谓于过去事。思慕，谓于未来事。或于货财处起，或于亲友处起，由此为缘，发生忧戚。下说过去、未来事欲，此可准知。

「遂于去来货财亲友追念思慕者：此中追念，谓于」过去的事。「思慕」呢？是谓于未来的事思慕。这个过去的、未来的，指什么说的呢？「或于货财处起」，或者过去的货财、或者是未来的货财，生这个忧戚、生追念。「或于亲友处起」，过去的亲友、未来的亲友。「由此为缘，发生忧戚。下说过去、未来事欲，此可准知」，下文说这个过去、未来和这一样、意思一样。这是解释这个「忧戚」。

酉二、欣

或复有一非由正信，亦非自励往趣非家。然或为王之所驱迫，乃至或为不活邪畏之所恐怖，舍离居家。既出家已，于其正信诸婆罗门居士等边，时时多获利养恭敬，深生爱味。窃作念言：吾此一方，善哉奇要。无劳稼穡，不事商贾，少致艰辛，足堪活命。彼缘如是利养恭敬，便自欣悦安然而住。

「或复有一非由正信」，这是第二科「欣」，这个「欣」是欢喜、心情快乐。说是有一个人「非由正信」，他对于佛所证悟的法、律：这个苦集灭道、和这个律，他并没有生起信心。「亦非自励」，也不是自己——没有正信，也不能说他能勉励自己。「往趣非家」，说我要出家，不是由正信勉励自己去出家的。「然或为王之所驱迫」，然或者是这个人他可能是有问题，为政府驱逐了。「乃至或为不活」，或者是生活困难了。或者是有邪畏的恐怖，邪畏多数是鬼神，鬼神扰乱他，生恐怖心，他因此而舍离了居家，就出家了。

「既出家已，于其正信诸婆罗门、居士等边，时时多获利养恭敬」，这个信佛的在家居士看见出家人都是修行人，所以这些正信的婆罗门和这些居士这边，时时的获得很多的利养恭敬。「深生爱味」，他心里面很欢喜，得到了利养、得到了恭敬，心里欢喜。「窃作念言」，他心里面偷偷的念。「吾此一方，善哉奇要」，这国王驱逐我，我在家时候生活困难，有种种的问题，我现在这个方法很对，出家了，「善哉奇

要」，太好了啊！我这样的生活，太奇妙的要术，是最好的生活方法。「无劳稼穡」，也不需要去种田。「不事商贾」，又不需要去做生意。「少致艰辛」，小小的辛苦一点，只是托钵乞食嘛！这下大雨的时候也是乞食，下雪的时候也要乞食，只是小小的辛苦一会儿。「足堪活命」，就可以活命了。「彼缘如是利养恭敬，便自欣悦安然而住」。这个「欣」是这样意思。

未三、毛竖及意寻思（分二科）　申一、征

云何毛竖及意寻思？

「云何毛竖及意寻思」？这底下；这颂上说「毛竖意寻思，如孩依乳母」，这个「毛竖及意寻思」怎么讲呢？分两科，第一科是「征」：怎么叫做「毛竖及意寻思」？

申二、释（分二科）　酉一、毛竖

谓如有一非由自励、不为活命舍离居家；然由正信，捐弃家法，往趣非家。既出家已，不与道俗共相杂住，便臻远离寂静闲居。彼闲居时，或于尘雾，或昏夜分，见大云气，闻震雷音；或逢雹雨、师子、虎豹；或遭凶猾窃劫抄虏；或遇非人来相娆逼，便生惊怖，身毛为竖。

「谓如有一非由自励，不为活命舍离居家」，说是谓如有一个人不是说自己勉强自己出家，也不是因为要为了活命才出家，不「非由自励舍离居家」，非由「不为活命舍离居家」，不是这样子。那他为什么出家呢？「然由正信」，他是对于佛法有正信，经过一个时期的学习，在内心里面酝酿了一个时期，他也是观察了的。「捐弃家法，往趣非家。既出家已，不与道俗共相杂住，便臻远离寂静闲居」，他就能够远离这些喧闹的境界，到寂静处的时候在那地方闲居，这一切的一切的这个喧闹的事情都没有了——寂静处。

彼闲居的时候，「或于尘雾」，这时候这个境界有很多尘、有很多雾，有这种境界出现。或者是昏夜的时候，「见大云气」。是「闻震雷音」，听见这个雷的音声很大。「或逢雹雨」，不是一般这个水雨、雨点的雨，是雹子雨，下这个雨。或者是逢见狮子、或者逢见虎豹，遇见这种境界。「或遭凶猾窃劫抄虏」，或者他遇见凶恶的人来捣乱。「猾」是狡猾的人、欺诈的人，遇见这种人来欺骗他。或者是遇见了窃劫，这个偷盗的，偷偷的来偷盗他的东西。这个「抄虏」，不是偷偷的，就是公开的就来抢夺他的东西，遇见这些事情。「或遇非人来相娆逼」，或者遇见的这个不是人，是鬼呀，来同他捣乱、娆乱、逼迫他。「便生惊怖，身毛为竖」，说这个正信出家的人遇见这种境界，他心里恐怖，周身的汗毛都是立起来呀！这是表示害怕的相貌。这是解释这个「毛竖」，这个毛竖这样意思、这么解释。

这个「意寻思」，「意寻思」怎么解释呢？第二科。

酉二、意寻思

或至昼分，于彼去来奇妙亲友，发依耽嗜所有寻思，谓欲寻思。如经广说，乃至家世相应寻思。

「或至昼分，于彼去来奇妙亲友，发依耽嗜所有寻思，谓欲寻思」，前边说是「或昏夜分」；现在是说是白天，白天的时候，「于彼去来奇妙亲友」，就是有的时候有这样的人同他来往。来了又走了、走了又来了，叫「去来」。「奇妙亲友」，这个人——和他来往这个人是特别奇妙的人，不是一般的人。「发依耽嗜」，这个「奇

妙」，或者是就是这个人的相貌特别。特别又怎么的呢？「发依耽嗜」，这个正信出家的人在闲静处遇见这个人的时候，「发依耽嗜所有寻思」，就从心里面发出来执着心，发出来执着心，执着的分别。这个「眈嗜」是指染着，就「谓欲寻思」，有欲寻思，对于来往这个人有欲寻思。

如经里边广说，「乃至家世相应寻思」，这前面说过，有这个欲寻思、恚寻思、害寻思，是不死寻思、亲里寻思、国土寻思，「乃至家世相应寻思」，就是有这么多的妄想，实在这都是魔障。这就是「便臻远离，寂静闲居。彼闲居时，或于尘雾、或昏夜分、见大云气」、见到打雷的事情，这些事情其实都是魔障。

《披寻记》六五四页：

于彼去来奇妙亲友等者：此中去来，是往来义。住闲居时，或见沙门、婆罗门像，人、非人像，欻尔而来，不如正理，劝舍白品，劝取黑品，当知此即是为魔事。如〈声闻地〉说。（陵本二十九卷二十三页）今此去来奇妙亲友，准彼应释。

「于彼去来奇妙亲友等者：此中去来是往来义」，这些人同他来来往往的。「住闲居时」，没有这个尘劳的这些杂事。「或见沙门、婆罗门像」，外表上看是个沙门像、是个婆罗门像，或者是人像、或者非人像。「欻尔而来」，忽然间来了。「不如正理」的「劝舍白品，劝取黑品」，劝他：「你不要出家修学圣道，你回家去好了。」——「劝取黑品。当知此即是为魔事」，这就是魔王来捣乱来了。「如〈声闻地〉说。今此去来奇妙亲友，准彼应释」，准那个〈声闻地〉那二十九卷二十三页那个说法是一样的，这样意思。

这个寻思，「意寻思」是这么回事情，就是你发好心出家，遇见魔了，魔鬼来捣乱，这样意思。

午二、显因缘（分二科）　未一、润生自生（分二科）　申一、征

如是已说贪恚等事。云何润生及与自生，犹如世间诺瞿陀树？

「如是已说贪恚等事。云何润生及与自生」，这是前边这个颂解释完了，就是「贪恚何因缘？由何故欣戚？毛竖意寻思，如孩依乳母」，这解释完了。现在解释第二个颂，这以下的颂，是：「如是已说贪恚等事。云何润生及与自生，犹如世间诺瞿陀树？」

申二、释（分二科）　酉一、润生

润名爱水。由此为缘，能生诸取，彼贪恚等，一切皆用此为共缘。

「润名爱水」。这是说「云何润生及与自生」，这「润生」是什么意思？「自生」是什么意思？「犹如世间诺瞿陀树」，这个「诺瞿陀树」，是这个翻到中国话叫无节树，枝节的节，这个竹节的节；它没有节，这个树长得很圆满、很高大、很令人爱的这种树。这个树，这个枝叶高了，垂下来，垂到地下来；地下来，又长成根了，又长出来。说是这个鸟衔它生的子，然后放粪的时候，放在这个树的一个一个杈上面，又长出根来，这个很容易长，就是长、长，长很多，叫「犹如世间诺瞿陀树」，实在也就是爱，表示爱的意思，这个爱着心是个障道因缘，名叫「犹如世间诺瞿陀树」。这是问话，怎么叫做「润生及与自生，犹如世间诺瞿陀树」呢？问。

第二科解释。解释分二科，先解释「润生」。「润名爱水」，这个润生这个

「润」，润是什么？这个树它要生起，需要有水这个树才能生起来。这是个譬喻，譬喻我们这个凡夫心里面有爱，这就叫做水，就是它能够润、能润生。「由此为缘，能生诸取」，由于你内心里边有爱为助缘，能生起来很多的执着，就是十二因缘里面：爱缘取。受缘爱，爱缘取：我语取；欲取、见取、戒禁取、我语取，生了很多的执着。

「彼贪恚等，一切皆用此为共缘」，这个众生心里面有贪、有恚种种烦恼，所有的烦恼都「用此为共缘」，都是用爱为缘而能生起，就是你贪烦恼也是以爱水为缘，瞋烦恼也是以爱为缘而生瞋的，所以它是共缘，所有的烦恼共同的依它为缘而能生起。就像这个水，所有的这些植物，乃至到人，都需要有水才能生存，这个水是一切——这些一切生物的共缘。这个「润生」就是这样意思。

酉二、自生

自者：即是贪恚为先，寻思为后，各各差别种子界性。

「自者」；这底下「自生」。「自生」怎么讲呢？「即是贪恚为先，寻思为后，各各差别种子界性」，这个自生「即是贪恚为先」，就是贪的因缘、瞋恚的为先，这贪恚的分别心先现起。现起来以后又寻思，又去种种的分别。「各各差别种子界性」，不管贪也好、你是恚也好、你是寻思也好，每一个心所法，心法、心所法，每一法都有它本身的种子，这种子为因，就叫做「自生」。自家的种子生起此法的现行，但是要有其他的缘才可以，所以这个「自生」是这样意思。

未二、别缚诸欲（分二科）　申一、征

云何贪恚乃至寻思别缚诸欲，犹如世间摩鲁迦条缠绕林树？

这是第二科「别缚诸欲」；前边是「润生」、「自生」解释完了，现在解释这个「别缚诸欲」。就是这个诸欲，很多的欲、一样一样的欲来系缚你。前边这个爱是通于一切烦恼的，现在这个地方是别，别别的。分二科，第一科是「征」。

「云何贪恚乃至寻思别缚诸欲，犹如世间摩鲁迦条缠绕林树」？这个「摩鲁迦」就是这个藤。藤萝绕树生，树倒藤萝死。就是这些藤，藤这个一条一条的，它以缠绕这个树，缠绕这树林里面的树。说是我们这个「贪恚乃至寻思别缚诸欲」，也就像那个葛藤缠绕那个树似的，这样子，这是个譬喻。这是问，下面解释，先「总标」。

申二、释（分二科）　酉一、总标

谓略说有六种别欲。

略，简略的说有六种欲，一样一样的欲，就是指这个欲说的。

《披寻记》六五四页：

谓略说有六种别欲者：此中六种，如下自释。谓事欲分三，烦恼欲为一，妄分别贪分二，随其所应能与贪恚乃至寻思为其因缘，是故说有六种别欲。

「谓略说有六种别欲者：此中六种」，如下面就解释出来了。「谓事欲分三，烦恼欲为一，妄分别贪分二」，加起来就是六个。「随其所应能与贪恚乃至寻思为其因缘，是故说有六种别欲」。

前面是「标」，这底下「列释」，分三科；第一科是「事欲」。「事欲」里面分二科，先说居家的欲。

酉二、列释（分三科）　戌一、事欲（分二科）　亥一、居家欲

或有身手力所引致现在事欲，谓居家者所有诸欲。于此境界，用此为缘，发生贪恚。

「或有身手力所引致现在事欲」，或者一个人他的身手有力量，能够引来他所欲的事情，就是做事业。这个「身手力」就是在社会上做事、做种种的业，那么得到了种种的欲。「谓居家者」，这是指在家人他们所有的诸欲。「于此境界，用此为缘，发生贪恚」，于此这个欲的境界，依此欲的境界为缘，在他内心里面发出来贪心，发出来恚、发出恚心来，这是一种，这是居家的欲。

第二种是出家的欲，分二科，第一科是「生欣」。

亥二、出家欲（分二科）　天一、生欣

或有从他所得种种现在事欲，谓为活命而出家者所有诸欲。于此境界，用此为缘，发生欣悦。

「或有从他所得种种现在事欲，谓为活命而出家者所有诸欲」，或者是他自己这个身，虽然也有身手，但是他不去做事情，他从别人那里得到种种现在的事欲：衣服、饮食、卧具、衣药这些事情。「谓为活命而出家」，这些人并不是为圣道而出家；为活命而出家的，他所得的诸欲。「于此境界，用此为缘，发生欣悦」，他感觉：我自己不用辛苦就能得到欲，心里欣悦。

天二、生戚

或有过去未来事欲，谓忽自励而出家者所有诸欲。于此境界，用此为缘，发生忧戚。

这第二科「生戚」。

或有过去、未来的事欲：过去的事欲、或是未来的事欲，这不只是内心有了欲的境界。「谓忽自励而出家者」，这个人他自励而出家，是所有的诸欲。「于此境界，用此为缘，发生忧戚」，使令他心里面……他又心里面有所忧愁。

戌二、烦恼欲

或有所余诸烦恼欲，略有二种：谓于欲界自体及资身命。

「或有所余诸烦恼欲」，这底下第二科是「烦恼欲」。前边是说「事欲」，因事欲有种种烦恼；这底下说「烦恼欲」，就是内心的事情。「略有二种」不同。「谓于欲界自体及资身命」，这个「谓于欲界自体」，就是我们欲界的这个色受想行识自体。「及资身命」，及身外的这些欲的境界，来资养你这个身命的这些东西，那么这是一种，「谓于欲界自体及资身命」。

戌三、妄分别贪（分二科）　亥一、生惊怖

或有未断妄分别贪，谓由正信而出家者，寂静闲居于永夜分所遭众事。于此境界，用此为缘，便生惊怖，身毛为竖。

这是第三：「妄分别贪」，分二种。亥一「生惊怖」。

「或有未断妄分别贪」，这个虚妄分别的贪他没有断、还没有断这个欲。这是什么呢？「谓由正信而出家者，寂静闲居于永夜分所遭」的众事。「于此境界，用此为缘，便生惊怖，身毛为竖。」这是「生惊怖」，这是一种。「身毛为竖」。

亥二、生寻思

或有未断妄分别贪，所谓即此补特伽罗至昼日分，于外色声香味触境，用此为缘，发生意地所有寻思。

「或有未断妄分别贪」，这是第二科「生寻思」。「妄分别贪，所谓即此补特伽罗至昼日分，于外色声香味触境，用此为缘，发生意地所有寻思」，像前面讲的这一样，是这样意思。

《披寻记》六五五页：

所谓即此补特伽罗等者：此谓前说正信出家寂静闲居补特伽罗，于闲居时，至昼日分，缘外可爱色声香味触境，心乐趣入，由此发生意地所有寻思，当知此即是为魔事。

「所谓即此补特伽罗等者：此谓前说正信出家寂静闲居补特伽罗，于闲居」的时候，「至昼日分，缘外可爱色声香味触境，心乐趣入」，心里面就在这境界里面分别。「由此发生意地所有寻思，当知此即是为魔事」。

午三、明除断（分二科） 未一、释后颂初二句

又有沙门若婆罗门，如实了知如前所说贪与恚等，及彼因缘；又能了知众缘生法无常性已，随其所生不起贪着，即便弃舍变吐断灭。

这是第十科「贪恚」，分两科；第一科「举颂」，第二科长行解释。解释里面分三科，第一科是「别释颂」。「别释颂」里分三科，第一科是「出体性」。「出体性」这一科就是解释贪和恚，和欣戚，和毛竖、意寻思，解释这四种义。第二科「显因缘」，「显因缘」就是爱、和种子、和虚妄分别，这是它们这些烦恼生起的因缘。

现在是第三科「明除断」，就是除灭这些虚妄分别、除灭这一切烦恼。分二科，第一科：「释后颂初二句」，就是「知彼彼因缘，生已寻除灭」，这是初两句。

「又有沙门；若婆罗门」，或者是在家的这些外道。「如实了知如前所说贪与恚等，及彼因缘」，这些人若能真实的明了像前面说的贪与恚，还是欣戚、意寻思和毛竖这些发起的因缘的话，这件事也很重要。「又能了知众缘生法无常性已」，先要知道这些烦恼和虚妄分别生起的因缘，其次能了知众因缘所生的事情都是不永久的、都是有变化的。若能这样明白了以后，「随其所生不起贪着」，随种种因缘所生的虚妄分别，所生的种种烦恼、种种境界，不生起贪着心，不要执着那些事情、不要染着那些事情。

「即便弃舍、变吐、断灭」，知道是因缘所生，知道因缘生法都是无常性，这只是说其中重要的一点，其实就是通达四念处、就是修四念处了。「即便弃舍、变吐、断灭」，若是能这样子修学无常观，修行四念处，即能够弃舍了这些烦恼。「变吐」，就能够消灭了这些烦恼的种子，弃舍烦恼的现行、弃舍烦恼的种子叫「变吐」。「断灭」，烦恼的种子、烦恼的现行都消灭了以后，就是这烦恼的果报也息灭了，叫作「断灭」，就是入涅盘了，那么这就是得解脱了。

未二、释后二句

离色、无色二界贪故，度有暴流；离欲贪故，度欲暴流。如是暴流，昔所未度；今既度已，终无有退。

「离色、无色二界贪故，度有暴流」，这是解释后面的两句，就是「超昔未超海，暴流无后有」这两句，解释这两句。「离色、无色二界贪故」，也就是这个「弃舍变吐」，这里边再分别地解释。如果这位修行人，他的四念处的功夫能达到了远离色界的贪着、远离无色界的贪着故，「度有暴流」，所以他就能够解脱了有的暴流，这四种流的这个「有」的「暴流」。是「离欲贪故，度欲暴流」，他能够解脱欲界的染着心，对欲界的色声香味触这个染着心也能远离了，那他就解脱了欲界的暴流。这样合起来，三界的烦恼都解脱了。

「如是暴流，昔所未度」，这是三种暴流；或者说两种暴流：一个有流，一个欲流。「昔所未度」，在以前的时代，以前没有修四念处的时候，是没解脱的。「今既度已，终无有退」，现在修学四念处，既然是解脱了，永久是得解脱，而不会再退回来的。

《披寻记》六五五页：

即便弃舍变吐断灭者：此中弃舍，谓于诸缠。变吐，谓于随眠。断灭，谓无余灭应知。

「即便弃舍变吐断灭者：此中弃舍，谓于诸缠」，就是一切烦恼的现行活动。「变吐，谓于随眠」，就是烦恼的种子。「断灭，谓无余灭，应知」，就是入无余涅盘了，叫作「断灭」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辨上所说义。

前边解释这个颂，这以下再略辨前面这一大段文的要义。

午二、释（分二科）　未一、辨位别

谓薄伽梵于此颂中，略显三位：一在家位，二出家位，三远离位。

这底下第二科解释，分两科；第一科辨别位的差别，就是由凡而圣，一个段落、一个段落的差别。

「谓薄伽梵于此颂中」简要地显示三个位次。一个是「在家位」，就是在家的时候生活的情况，就是那第一个贪和恚。贪就是爱，恚就是恨。在家人的生活就是两个字：一个是爱，一个是恨。二是「出家位」，就是这个人出家了，出家了以后，他没得圣道的时候，他就是欣戚：他心里面也是有的时候也是欢喜、有的时候也是忧愁；再就是毛竖，有恐怖；再就是意寻思，各式各样的妄想，这前面讲过了，这是出家位。三、「远离位」，这个远离位就是除断，第三科说这个除断的境界，就是解脱了一切的惑业苦，就是成功了。

未二、明缚断

又略显示共与不共因缘所生，若爱、若恚。于诸欲中二种别缚，及断方便，并断胜利。

这是第二科「明缚断」，「缚断」就是烦恼的息灭。这里面「略显示共与不共因缘所生」，这个「共」：这一切烦恼都是以爱为因缘，贪也是以爱为因缘生起的，瞋恨也是爱因缘生起的，这是共有的因缘。「不共」就是每一法有自己的种子，这个种子是各别的，不是共于一切法的，所以叫做不共的因缘。这两种因缘所生的「若爱、若恚」，或者是贪爱烦恼、或者是恨烦恼、或者其他种种烦恼。

「于诸欲中二种别缚」，所有的爱恨、所有的这些烦恼里面，那么就是有两种不同的系缚，就是有缚和欲缚，分这么两种。欲界的是欲缚；色界、无色界叫有缚，就是两种不同。「及断方便」，就是第三科这个「除断」，这个断灭这一切烦恼的方法、修行，就是修无常观、修无我观，修这个四念处了。「并断胜利」，就是断了烦恼以后得到的殊胜利益，就是永久也不退转，得到涅盘了。

午三、结

当知是名此中略义。

这是第三科：结束这一段文。

巳三、明品摄

又于此中若贪、若欣、若依耽嗜所有寻思，当知爱品；若恚、若戚及与惊怖，当知恚品。

这是第三科。前面是「略辨义」，现在第三科是「明品摄」。「品」者类也。

又于此中若贪烦恼、若欣烦恼、若依耽嗜所有的妄想寻思。所有的妄想，就是在五欲上生出来种种的这些分别心，叫做「眈嗜」。「当知爱品」，贪也好、欣也好、依耽嗜所有的寻思也好，都是属于爱烦恼一类的。「若恚、若戚及与惊怖」这三种事情，当知属于「恚品」，属于这一类的。

卯十一、应作（分二科）　辰一、举颂言（分二科）　巳一、天说

应作婆罗门　谓断无纵逸　求弃舍诸欲　不希望此有

前边是第十科，是「贪恚」，现在是第十一科叫做「应作」。这里分两科，第一科是「举颂言」，分两科；第一科是「天说」，是天人说的偈，请问佛。

「应作婆罗门」，下面这一段文里面，我看这个「应作」的意思，就是婆罗门里面，这一种姓的里面的人，有这种人，就是他这个思想上：「我应该有所作为！」是这样意思。是「谓断无纵逸」，这就是他的作为，他就是要断烦恼，断这个欲的烦恼，他不放纵自己。「求弃舍诸欲」，他希求弃舍这色声香味触的欲。「不希望此有」，不希望欲界的这种境界；这是问。下面就是「佛告」，佛开示这个天人。

巳二、佛告

若更有所作　非真婆罗门　当知婆罗门　于所作已办诸身分劬劳
未极底未度　已得度住陆　无勤到彼岸天汝今当知　此喻真梵志
谓永尽诸漏　得常委静虑彼永断一切　愁忧及炽然　恒住于正念
亦常心解脱

这是四个颂，回答这个天人的问题。

辰二、长行释（分二科）　巳一、释天说（分二科）　午一、标说意

今此颂中显示彼天，依于世俗诸婆罗门，为世尊说。

这下面是第二科「长行释」，解释前面的颂，分两科；第一科是「释天说」，分两科；第一科是「标说意」，先立出来、先显示出来这个天说这个颂的大意。

「今此颂中显示彼天」，显示那个天人。「依于世俗诸婆罗门，为世尊说」，依于世俗诸婆罗门，这个「世俗」，就是这个婆罗门他还是超越了一般人的思想，他想要修梵行、要生天，他有这样的意愿，这就是世俗的一种婆罗门的一种境界，不是指佛法里面的第一义谛的境界，所以叫做「世俗」。就是在，虽然他还愿意弃舍欲界的欲，求生梵天，有这样的思想；但是还是在虚妄分别的境界里面系缚，而不是得解脱，所以叫做「世俗」。依于世俗诸婆罗门的思想行为，为世尊宣说这个偈的。这是「标说意」。

午二、随释颂（分四科）　未一、释初颂第一句

谓有种姓诸婆罗门，自号我为真实梵志。

这是第二科「随释颂」，解释这个颂，分四科；第一科：初颂的第一句，就是「应作婆罗门」这一句。

「谓有种姓诸婆罗门」，这种姓婆罗门，就是四种姓里边这个婆罗门种姓，这个人是属于这一类种姓的人；但是，这里边也表示这个人他有出离欲的这种思想，这句话有这个意思。「自号我为真实梵志」，不是假名的梵志，他是真实的梵志，有清净的意愿、有高尚的意愿的，他自己就是这样说。这是解释第一句，这个第一句：「应作婆罗门」就是这样意思。

未二、第二句

计梵世间为最究竟，希求梵世，安住于色，常勤精进心无懈倦。

这是解释第二句：「谓断无纵逸」，解释这个第二句。这个梵志他自号：「我是真实的梵志！」内容究竟是怎么回事情呢？是「计梵世间为最究竟」，他的思想就是认为梵天的世间那是最究竟、最圆满、最安乐的地方，欲界是苦恼的地方。「希求梵世，安住于色」，所以他就希望能够求得梵世间、能安住在色界天，到梵世间，在那里生活，他的意愿这样子。「常勤精进，心无懈倦」，他有这样的愿望之后，他就采取行动了，常是不懈怠、精进的修这个梵行，「心无懈倦」。这是解释第二句，就是「谓断无纵逸」。

未三、第三句

恒乐远离寂静闲居，减省睡眠修习静定，为断事欲及烦恼欲。

第三句「求弃舍诸欲」，这解释第三句。「恒乐远离，寂静闲居」，这个人「常勤精进，心无懈倦」是怎么回事情呢？他欢喜远离尘世间，在寂静处里面居住，没有这些烦恼的事情，「寂静闲居」。「减省睡眠，修习静定」，他就减少睡觉，不多睡觉。「修习静定」，让这个身口意寂静下来，让那心寂静。「为断事欲及烦恼欲」，他的内心的意思：为什么要减少睡眠、要修静定呢？就是要断灭这个事欲，不像一般人在色声香味触里面生活；「及烦恼欲」，内心里的烦恼欲也要息灭。这个人做这件事，让心里面没有欲，这样子寂静住。

未四、第四句

由彼种姓诸婆罗门，计梵世间以为究竟，希望梵世，不求欲有。

这下面解释第四句，就是「不希望此有」，解释这句话。由彼种姓婆罗门，诸婆罗门不只是一位，他计执着梵世间是最究竟圆满的，所以希望能生到梵世天上去生活，不希求欲界的境界，所以叫做「不希望此有」。

巳二、释佛告（分三科）　午一、标意

又显如来，依第一义诸婆罗门，而报彼天。

这是前面第一个颂解释完了，现在解释下面第二科：解「释佛告」，解释佛怎么样开示这个天人。分三科，第一科是「标意」。

「又显如来」，这第二个颂以下显示佛「依第一义诸婆罗门」，就是佛法所说的

最殊胜的道理去修行的婆罗门。「而报彼天」，根据此意来回答彼天的说法、彼天的问题。

午二、释颂（分三科）　未一、释第二颂（分二科）　申一、释初半颂

若婆罗门作所作已，数复应作，更有胜上所应作事，当知此非真婆罗门。

前面是「标意」，这以下是第二科「释颂」，分三科；第一科是解释第二个颂，分两科；第一科是初半颂，就是「若更有所作，非真婆罗门」，解释这句话。

「若婆罗门作所作已」，若是这个婆罗门他做这一件事，做完了以后「数复应作」，还要继续地、一次又一次又要继续地要做事情。「更有胜上所应作事」，作完了就应该停下来嘛！不是！因为更有更殊胜的所应作的事情，这样子情形。「当知此非真婆罗门」，这个人不是真实的婆罗门，是假名的婆罗门，那么佛这样子说这件事。这是初半颂，是「若更有所作，非真婆罗门」，这是初半颂。

申二、释后半颂

若婆罗门证婆罗门所应作事，超登一切萨迦耶岸，安住陆地，当知此是真婆罗门。由此显示学与无学皆婆罗门。

第二科是「释后半颂」，「当知婆罗门，于所作已辨」。

「若婆罗门证婆罗门所应作事，超登一切萨迦耶岸，安住陆地，当知此是真婆罗门」，这底下；说是非真婆罗门，那么什么叫做真婆罗门呢？「若婆罗门证婆罗门所应作事」，他证悟了婆罗门所应该作的事情。什么事情呢？「超登一切萨迦耶岸」。这个「萨迦耶」就是我见、我所见。超越了我所见，能够登无我的彼岸，这样子了。「安住陆地」，就不在苦海里流转生死了，就是到了涅盘的地；「陆地」就是涅盘地，安住涅盘地。「当知此是真婆罗门」，这是真实婆罗门是这样的。「由此显示学与无学，皆婆罗门」，这样子可以知道、可以显示出来，初开始修行是有学的婆罗门，到最后成功，这无学的，那是真婆罗门，是这样意思。

未二、释第三颂（分二科）　申一、有学（分二科）　酉一、标列

学有二种：谓于欲界或未离欲，或已离欲。

这下面是解释第三个颂，就是「诸身分劬劳，未极底、未度；已得度住陆」，这是第三个颂。

这「学」有二种不同，「谓于欲界或未离欲、或已离欲」，说是这个人他并不是在色界天、无色界天居住，他是在欲界。在欲界他修学圣道的时候，他的程度或者还没离欲。没离欲这话什么意思？就是没得定，没得色界定。「或已离欲」，那就是成就色界定了，成就色界定的人就没有欲界的欲了，那就是已离欲。若是在佛法这样说，你修学四念处若是得离欲，那就得三果了；你若是修学四念处得了初果、得二果，你还没离欲，你还是属于欲界的。这是「学有二种：谓于欲界或未离欲，或已离欲」，就是这两种。这是「标列」。

下面第二科「随释」，分两科，第一科未离欲的，解释这个未离欲，分两科；第一科「释颂未极底未度」，这个「未极底」就是这个颂的第二句，解释这一句。解释这一句，分两科，第一科「标」。

酉二、随释（分二科） 戌一、未离欲者（分二科） 亥一、释颂未极底未度（分二科） 天一、标天

未离欲者，未得源底，未到彼岸，于二种法，犹未具足。

「未离欲者，未得源底」，那就是他没得到禅定，这个「源底」是指禅定说。「未到彼岸」，没到彼岸，他就是这无我慧没有圆满，所以他还没能到涅盘的彼岸。「未得源底」是未得定；「未到彼岸」是慧没圆满，所以「未到彼岸」；这就叫作「未极底、未度」。「未极底」就是「未得源底」；「未度」就是「未到彼岸」。「于二种法，犹未具足」，这个修行人他还没能具足两种功德。

这是「标」，下面是「列」。

天二、列

一、未得内心胜奢摩他，二、虽已得增上慧法，毗钵舍那未善清净。

「一、未得内心胜奢摩他」，说这个修行人他内心里面还没能成就殊胜的定力，就是没得到初禅以上的定力。「二、虽已得」，第二个功德是什么呢？就是「虽已得」，虽然已经得到奢摩他了，（注：「虽已得：虽然已经得到奢摩他了。」此解释后改为：「虽然已经得到增上慧法毗钵舍那，未善清净。」）「增上慧法毗钵舍那未善清净」。这个「增上慧法」怎么讲？就是佛陀的法语上面所开示的增上慧，告诉你的，你通达苦集灭道的智慧，这种叫「增上慧」，不是世间的智慧，这是出世间通达苦集灭道的智慧。这个「法」，就是佛的法语所表达的这个增上慧。「毗钵舍那」，你依据这个增上慧的教法去修观，这叫「毗钵舍那」，修观。「未善清净」，你这个苦集灭道——通达无我义的这种智慧还没能够清净，你还执着我的，执着有我，这就是没得到智慧。

「未得内心胜奢摩他」，就是没得定；你没能够成就清净的增上慧，就是没得到慧。一个定、一个慧，这两个功德没具足。这是「列」。

下面第二科解「释颂诸身分劬劳」，这第三个颂的第一句，先解释第三个颂的第二句「未极底未度」，现在解释第一句「诸身分劬劳」，解释这一句话。解释这一句话，分两科，第一科「显方便」。「方便」就是行动，你采取行动来作这件事。分两科，第一科是「如足精进」，第二科「如手精进」。

亥二、释颂诸身分劬劳（分二科） 天一、显方便（分二科） 地一、如足精进

由阙内心奢摩他故，乘如所得圣道浮囊，为证内心奢摩他故，运动如足勇猛精进。

这个是「如足精进」：「由阙内心奢摩他故，乘如所得圣道浮囊」，由于这个修行人他内心里还缺少奢摩他，这个奢摩还没成功。没成功，那么他「乘如所得圣道浮囊」。那么他这时候有什么功德？他能够坐——「乘」者，就是坐，他坐着所得的圣道的浮囊。圣道的浮囊是什么？就是戒，就是律仪戒、就是别解脱戒；别解脱戒是得圣道的方便。这个「浮囊」就是渡海的一个囊；当然说我们坐船过海，那是很舒服的了；现在说「浮囊」，就是最低限度要有个浮囊，它能够载着你不落到海里边去，不会堕落三恶道，那叫做「浮囊」。这是得圣道的一个方便，你坐这个浮囊，你去修奢摩他去。

是乘这个浮囊，「为证内心奢摩他故」，你为了成就内心的奢摩他止。「运动如足勇猛精进」，你就运动你的身口意，不懈怠地减少睡眠、减少饮食。减少饮食就能减少昏沈，减少睡眠你就能够有时间修奢摩他。这个「如足」，就是像人走路，这个

足在动；或者是你在上树的时候，你这个足也在那树上攀缘。用这个精进——用如足的勇猛精进，就表示你在修奢摩他的精进，修奢摩他的精进叫「如足」。

地二、如手精进

又复为令增上慧法毗钵舍那善清净故，运动如手勇猛精进。

你修这奢摩他，你要精进的修；但是只是修奢摩他是不够的，所以还有第二个「如手精进」。你还需要为令你的增上慧法的毗钵舍那能够清净，你还要努力地、精进地修行，这个努力地、精进地修行，就像手的工作：上树的时候，这个手在攀缘。这个手的攀缘活动，譬喻修智慧、修毗钵舍那的精进；这个足的攀缘，譬喻修定的精进。这是用这样的方便去修成就定慧，这就叫作身分的劬劳——你身体的、当然包括心的辛苦。

天二、显当果

彼于如是勤精进时，离欲界欲，如得源底；证阿罗汉，如到彼岸。

第二科「显当果」。前边是「显方便」，就是你这样用功修行、这样的行动。这第二科：显示将来的成就。

「彼于如是勤精进时」，彼那个修行人在足精进、手精进——如足的勇猛精进，如手的勇猛精进，这样子精进时。「离欲界欲」，后来成功了，就是解脱了欲界的欲，就是得了色界定了。「如得源底」，这就像得到水的源底了，水的底。「证阿罗汉，如到彼岸」，就是从这苦海里面解脱了，到了彼岸的涅盘了。

戊二、已离欲者

已离欲者，证得内心胜奢摩他，亦得善净毗钵舍那。唯为进断上分诸结，发勤精进，非诸身分。

「已离欲者」，这下面是第二科「已离欲者」。前面是未离欲的人，你要修止、修观，这样精进得解脱。

现在说已离欲的人：「证得内心胜奢摩他，亦得善净毗钵舍那。唯为进断上分诸结发勤精进，非诸身分」。这下面说到「已离欲者」，就是已经得到色界定的人，已离欲的人他证得了内心的殊胜的止，亦得到善净的毗钵舍那的智慧了。这样的人，他是把五下分结完全地消除了，他还有五上分结没有断。没有断，他就是「唯为进断上分诸结」，他只是为求进一步断灭色界、无色界的烦恼：色染、无色染、掉举、慢、无明。「发勤精进」，这时候还是要继续地精进用功修行啊！这时候的修行「非诸身分」，不像以前没离欲的时候，他没得到止、也没得到慧，他需要如手、如足地那样精进，和那不同了，那个不一样了。这个时候的精进是更微妙的境界，因为是定慧成就了，他那时候的精进和没有成就的人不一样，所以叫「非诸身分」，这个精进不一样的。譬如说我们一般人，我们没有得定的人用功修行，要经行、你要盘腿坐，这样子来用功才合适；你若躺下那里，一躺下就睡觉了、就不能用功了。若是已经离欲了的人，没有这件事，他躺在那儿里也是修行、他站那里也是修行，这个和以前完全不同了，所以这就「非诸身分」，和那不同！

申二、无学（释后半颂）

若已越度成阿罗汉，所作已辨，离勤功用，名住陆地，已到彼岸。

这下面第二科是说「无学」；前面是说有学的境界。这底下说无学的境界，这个释后半颂，后边这半个颂。释后半颂就是「已得度住陆，无勤到彼岸」：前面「诸身分劬劳，未极底未度」解释完了，这是第三个颂的后半颂，解释这个。

「若已越度成阿罗汉」，若是这个人经过努力地用功，他已经超越了苦海，从苦海里面解脱出来，成就了阿罗汉的境界。「所作已办，离勤功用」，他所修的圣道已经成功了，这个时候，他不需要像以前那么努力了，所以离勤功用的事情。「名住陆地」，从这个苦海里面出来了，住在陆地，就是住在第一义谛里边了，已到了彼岸的不生不灭的境界了。

这是解释后半颂，解释完了。

未三、释后二颂（分六科）　申一、释真梵志

此则显示诸婆罗门，依第一义，略有三种：二是有学，一是无学。

这底下第二科：「释后二颂」，前三个颂解释完了，解释后边这两个颂，分六科；第一科解「释真梵志」，是「天，汝今当知，此喻真梵志」，解释这个真梵志。

「此则显示诸婆罗门」，这些婆罗门相信了佛教了。「依第一义，略有三种」不同，都是依佛教说的无我的胜义修学圣道的，这里边有三种不一样、三种差别。是「二是有学，一是无学」，三种不同就是：有两个是属于有学，即是一个未离欲、已离欲，这两个都是有学；一个是无学，最后到阿罗汉果是无学，这三种不同，这是真梵志。

申二、释永尽漏

若已究竟到于彼岸诸婆罗门，名永尽漏。

这是解释这个「永尽漏」，这是第二句，第四个颂的第三句「谓永尽诸漏」，解释这一句话。

「若已究竟到于彼岸」了的「诸婆罗门，名永尽漏」，他的尽漏是永久的，而不像世间的修行人，以世间道修学禅定的人，他把欲界的漏也能够尽，但不是永久的。

申三、释常得委

若未离欲一切身分勤精进者，名得常委。

这底下第三科解释这个「得常委」，就是第三个颂（注：应为第四个颂）的第四句：「得常委静虑」。

「若未离欲」，若是这个人他还没能离欲界欲，就是没得色界定。那么他的用功修行的境界，「一切身分勤精进者」，他就得要如足精进、如手精进，那样勤精进的人叫做「得常委」。这样子，这个有这么样的分别。

《披寻记》六五七页：

名得常委者：谓于所修菩提分法，勇猛无间，能常修习，能委修习，无懈无惮，名得常委。

「名得常委者：谓于所修菩提分法」，修这个四念处。「勇猛无间，能常修习」，这是「常」的意思。「能委修习」，什么叫「能委修习」呢？「无懈无惮」，他心里面不懈怠，也没有恐怖，他很尊重这件事，那就叫做「委」，这个「委」是这样意思。那合起来叫做「常委」。

申四、释得静虑

若已离欲得源底者，名得静虑。

「若已离欲得源底者」，这是第四科所得静虑。「若已离欲得源底者，名得静虑」的意思，就是得到色界四禅了。《披寻记》。

《披寻记》六五七页：

名得静虑者：谓净定心，尽所修故，如所修故，能正审虑诸法道理，获得内法毗钵舍那，名得静虑。

这个得静虑和一般的解释不一样，就是得了定、也得到了慧。

这个「名得静虑者：谓净定心，尽所修故」，就是观察这个缘起法。「如所修故」，是观察这个第一义谛。「能正审虑诸法道理」，就是能审虑这二谛的道理。「获得内法毗钵舍那」，获得佛法的毗钵奢那，这叫做「静虑」。

申五、释断忧愁炽然

得静虑者，永断一切下分结故，已断贪欲及瞋恚品，所有一切愁忧炽然。

「得静虑者」，下面第五科「释断忧愁炽然」，就是这第五个颂了，「彼永断一切，愁忧及炽然」，解释这句话。

「得静虑者，永断一切下分结故」，得静虑的人就是得到色界定无漏的智慧，永断了下分结，就是欲界的五下分结故。「已断贪欲及瞋恚品，所有一切愁忧炽然」，对于欲的贪欲、和瞋恚这两类的烦恼所有一切的愁忧，「愁忧」就是瞋恚，「炽然」就是贪欲，这两种烦恼完全断灭了。

申六、释恒住正念及心解脱

永尽漏者，永断修断诸烦恼故，已善修习四种念住，恒住正念及心解脱。

「永尽漏者」，是第六科：「释恒住正念及心解脱」，就是第五个颂最后的两句。

这个「永尽漏者，永断修断诸烦恼故」，他们永久的消灭了修道所断的诸烦恼，修道诸烦恼都断掉了。「已善修习四种念住，恒住正念及心解脱」，就是里边有定、也有慧，有无漏的定慧，达到圆满的境界的时候。

午三、结名

彼非作已，数数更作，亦无增胜所应作事，是故说彼名第一义真婆罗门。

「彼非作已，数数更作」，这第三科是「结名」。这个人这样子成功了以后，他

不是做完了以后数数的更去做。「亦无增胜所应作事」，没有比此更殊胜的事情所应该作的。「是故说彼名第一义真婆罗门」，这是结这个名字。这一科解说完了。

卯十二、劬劳（分二科）　辰一、举经言（分三科）　巳一、第一问答

苾刍！苾刍！已度暴流耶？告言：如是，天！

这下面是第十二科「劬劳」，分两科；第一科是「举经言」，又分三科；第一科是「第一问答」。

说「苾刍！苾刍！已度暴流耶？告言：如是，天！」这个是天向佛说，称佛为苾刍。说：「苾刍！苾刍！你已经解脱了暴流了吗？」欲流、有流这些暴流。「告言：如是，天！」这个佛就回答他说，说：「是的！我已经度暴流了。」这是第一个问答。

巳二、第二问答

无攀无住已度暴流耶？告言：如是，天！

「无攀无住已度暴流耶？」这是第二个问答。这个「无攀无住」，这是解脱了暴流的相貌，就是：「你解脱了这个三界的暴流以后，你心里面是无攀无住的相貌吗？」这样问。「告言：如是，天！」佛回答：「是的，天！」

巳三、第三问答（分二科）　午一、天问

苾刍！汝今犹如何等无攀无住已度暴流？

这是第三个问答，分二科，第一科是「天问」。

「苾刍！」这个天称佛为苾刍。「你现在犹如何等的无攀无住已度暴流呢？你这无攀无住是什么样子呢？」这样问。

午二、颂答（分二科）　未一、黑品摄

如如我劬劳，如是如是劣；如如我劣已，如是如是住；如如我住已，如是如是漂。

这下面第二科：佛回答。分两科，第一科「黑品摄」。分白品、分黑品，现在先说这黑品。

「如如我劬劳，如是如是劣」，这个「如如」，就是如是如是。说我在初出家的时候，在外道里边修苦行的时候，我是日食一麻一麦，如是如是的我受那个辛苦，如是如是、如是如是的辛苦是很下劣的，那个不是殊胜的修行。「如如我劣已，如是如是住」，就是这样子我修那种苦行、那种卑劣的境界，如是如是住在那个境界里面。「如如我住已，如是如是漂」，如是如是我安住、住在那个境界里边，也还是在生死里面漂流。这里边还有点差别，下面有解释。前面说到的是黑品，下面说白品。

未二、白品摄

天！我如如舍劬劳，如是如是无减劣，如是广说鲜白品，此中祇焰颂应知。

「天，我如如舍劬劳」，就是到菩提树下了的时候，我就是这样子、这样子弃舍了修苦行那些事情。「如是如是无减劣」，这样子我的善法逐渐的增长了。「如是广说鲜白品，此中祇焰颂应知」，这个祇夜——「祇焰」，都是印度话，翻到中国话是个「应颂」，是个应颂就是重颂：这个颂和前面的长行说的一个意思，叫重颂；但是若前面没有长行，只是这样说，那就是称作孤起颂了。

辰二、长行释（分二科）　巳一、标指前

今此颂中无攀无住者：谓涅盘、灭定，如前已说。

「今此颂中无攀无住者：谓涅盘、灭定」，前面是颂，这下面是长行的解释；分两科，第一科是「标指前」。今此颂里边说到的「无攀无住」的意思，就指涅盘和灭尽定说的，如前边已经解释过了，这里不再解释了。

巳二、别释颂（分二科）　午一、约是道非道辨（分二科）　未一、显说意

世尊依昔示现修习菩萨行时，所有最极难行苦行非方便摄勇猛精进；又依示现坐菩提座非方便摄勇猛精进断，遍知故，说如是言：天！汝当知，我昔如如虚说劬劳，如是如是我便减劣；如如灭劣，如是如是我便止住；如如止住，如是如是又被漂溺。与此相违，应知白品。

下面是第二科「别释颂」，分两科；第一科：约是道非道来说明，分两科；第一科「显说义」。

「世尊」，这是本论的作者说：「世尊依昔」，根据以前。「示现修习菩萨行时」，为了度化众生，显现出来这种事情；修习菩萨行的时候。「所有最极难行苦」，就是日食一麻一麦的这些事情，这是最极难行的苦行。这样的苦行「非方便摄勇猛精进」，不是得无上菩提的方便、不是得无上菩提的行动，这种行动是无益的苦行，不是圣道的方便。这样的勇猛精进是无益苦行，所以非方便摄的勇猛精进。

「又依示现坐菩提座，非方便摄勇猛精进断，遍知故」，这是两个阶段：前一个阶段行这无益苦行，后边又示现坐在菩提树下了，这个时候非方便摄的勇猛精进弃舍了、断除了。「遍知故」，佛有大智慧知道那个不是圣道，所以弃舍了。这个《披寻记》。

《披寻记》六五八页：

又依示现坐菩提座等者：谓坐菩提座时，弃舍一切难行苦行非方便摄勇猛精进，是名为断。于彼一切非方便道得妙智见，了知不能尽苦及证苦边，是名遍知。

「又依示现坐菩提座等者：谓坐菩提座」的时候，弃舍了一切难行苦行，非方便摄的勇猛精进，「是名为断」，把这个无益苦行弃舍了，叫做「断」。「于彼一切非方便道得妙智见」，佛有这种大智慧，知道那个不是圣道的方便。「了知不能尽苦」，你修那个苦行，你白吃苦了，不能灭除苦恼。「及证苦边」，达到苦的最后边；以后没有苦了，叫「苦边」，不能有这种作用，是名叫遍知。

「说如是言」，这个佛说如是说。说：「天！」招呼这个天。「汝当知」，你应该知道。「我昔如如虚说劬劳」，我以前说我如此如此的修种种苦行，那都是虚妄、都是错误的，那都是白辛苦了。「如是如是我便减劣」，我便这个善法就是劣弱、没有了。「如如减劣，如是如是我便止住」，就是止住在这里。「如如止住，如是如是又被漂溺」，还是被这个生死的烦恼所漂溺，而不能解脱。「与此相违」，应知道这

是属于白品的善法，就是修学圣道。

未二、释颂言（分二科）　申一、黑品摄（分四科）　酉一、劬劳

此中显示修苦行时，非方便摄勇猛精进，名曰劬劳。

下面是第二科「释颂言」，分两科；第一科是「黑品摄」，分四；第一科是「劬劳」。

此中显示苦行的时候，非方便摄的勇猛精进，叫做「劬劳」。不是圣道的方便，这叫做「劬劳」。

酉二、减劣

行邪方便，善法退失，名为减劣。

「行邪方便，善法退失」，这第二科叫「减劣」。这个「减劣」怎么讲呢？「行邪方便」，修行那个不合道理的苦行。这个时候是「善法退失」，就是没修学善法，这叫做「减劣」。就是善法不成就叫做「减劣」。

酉三、止住

既知退失诸善法已，息邪方便，说名止住。

这第三科叫「止住」。这「止住」怎么讲呢？既然知道这件事——这修苦行能退失善法。既然知道了以后，就「息邪方便」，把邪方便停下来，说名叫做止住。

酉四、漂溺

舍诸苦行更求余师，遂于嗢达洛迦、阿逻荼等邪所执处，随顺观察，故名漂溺。

「舍诸苦行，更求余师」，这是第四科叫「漂溺」；弃舍了苦行以后，「更求余师」，更到其他的外道的大老师那里去请教。「遂于嗢达洛迦、阿逻荼等邪所执处」，这是外道的这些老师，他们都是有邪知邪见的地方。「随顺观察」，随顺他们所说的道理去观察。这个时候也还不是正知正见，故名叫做「漂溺」，还是在生死里面漂溺，没得解脱。

申二、白品摄（分二科）　酉一、举四义（分三科）　戌一、舍劬劳及无减劣

复于后时坐菩提座，弃舍一切非方便摄勇猛精进，所有善法遂得增长。

这第二科「白品摄」，前面这黑品摄讲完了；分两科，第一科「举四义」，分三科；第一科「舍劬劳及无减劣」。

「复于后时」，这个时候这个菩萨于后来的时候，坐在菩提树下，弃舍了一切非圣道的所摄的勇猛精进。所有的善法遂得增长，就开始修学善法了。

戌二、不止住

如如善法既增长已，如是如是于诸善法不生知足，不遑止住，于所修断，展转寻求胜上微妙。

「如如善法既增长已」，就是修缘起观了，在禅定里面修十二缘起观——修缘起观，这是善法。

下面是「不止住」。「如如善法既增长已」，你修学善法的时候，今天修、明天也继续修的时候，如是如是的善法就得到增长。增长了以后，「如是如是于诸善法不生知足」，不要得少为足，「不生知足」。「不遑止住」，来不及在那里停下来。
「于所修断，展转寻求胜上微妙」，对于所修学的善法，断除去黑品的恶法、修学善法，展转地这么样的修行，展转地寻求胜上的、微妙的圣道——这里边有愿在内。

戊三、离漂溺

既由如是不知足故，遂不更求余外道师，无师自然修三十七菩提分法，证得无上正等菩提，名大觉者。

「既由如是不知足故」，这第三科「离漂溺」，由于修学善法不得少为足。「遂不更求余外道师，无师自然修三十七菩提分法，证得无上正等菩提，名大觉者」，就是成功了，得无上菩提了。

酉二、指配颂

此中四义，舍劬劳等四句经文，如其次第配释应知。

「此中四义」，这底下第二科「指配颂」。「舍劬劳等四句经文，如其次第配释应知」，前面这一段就配释那个经文的四句。这个《披寻记》上配合了。

《披寻记》六五八页：

此中四义等者：前说劬劳、减劣、止住、漂溺四义，是名黑品；今此白品，翻彼应知。弃舍非方便摄勇猛精进，名舍劬劳。善法增长，名无减劣。于诸善法不生知足，不遑止住，名无止住。不求余师，成大觉者，名无漂溺。如是次第配释应知。

「此中四义等者：前说劬劳、减劣、止住、漂溺」，这有四义，是名黑品的四义。「今此白品，翻彼应知」，把那个黑品翻过来，那么就是四种白品。是「弃舍非方便摄勇猛精进，名舍劬劳。善法增长，名无减劣。于诸善法不生知足，不遑止住」，名叫做无止住。「不求余师，成大觉者，名无漂溺。如是次第配释应知」，前面这一段是这样子。

午二、约涅盘灭定辨（分二科） 未一、依涅盘（分二科） 申一、征

云何复依涅盘无攀无住以显差别？

这是第十二科的「劬劳」，在「别释颂」这一科里边分两科，第一科「约是道非道辨」，讲完了。现在是第二科「约涅盘灭定」来说明白品和黑品的差别，分两科；先「依涅盘」来辨，分两科；先问。

「云何复依」，怎么叫做又依涅盘的无依无攀无住来显示流转和还灭的差别？这是问。前边白品、黑品是约是道非道辨，是约佛修苦行和外道参学那一段是黑品，后来菩提树下修缘起观是白品。这里边又依涅盘、约灭尽定来说这件事；这是问。

底下解释，分两科；第一科「举黑品」，分三科；第一科是「标」。

申二、释（分二科） 酉一、举黑品（分三科） 戌一、标

谓不能度诸烦恼缠随眠暴流，略由四因。

这先说「黑品」，就是说这个凡夫他不能够超越烦恼的缠、烦恼的随眠的暴流；缠和随眠都是暴流。不能超越烦恼的暴流，略由四种原因。这是「标」。

戌二、征

何等为四？

这是问。

戌三、释（分四科） 亥一、劬劳

谓最初有依耽嗜寻。

这是第三解释，分四段，第一科是「劬劳」。

「谓最初」，说凡夫流转生死的开始，就是由「有依耽嗜寻」开始的。这个「耽嗜」就是爱，就是爱着的意思、爱染的意思。这爱染以什么为依呢？以受为依，受缘爱，十二缘起里边触缘受，触缘受就是因为触而有受，所以触为受之所依；受缘爱，就是爱以受为所依。这个「有依」就是受，受为爱着的所依，所以叫做「有依耽嗜」。这个「寻」就是分别，虚妄分别，就是爱着的分别，这是一个原因。你不能超越烦恼的缠，不能超越烦恼的随眠，第一个原因，你心里面常有爱着的分别，这就是不能超越。

亥二、减劣

依耽嗜寻为依止故，便有懈怠。

因为你有爱着的虚妄分别以此为依止，其实就是因委——因此便有懈怠，就不能修学圣道。你常爱着这个色声香味触，你放不下，你就是懈怠，你提不起来力量去修学圣道，这是「懈怠」。

亥三、止住

又由懈怠为依止故，住异生分。

你常常的懈怠，不能修学圣道，就是一直在爱这里面生活，那你就是安住在凡夫的这个范围内，你不能超越凡夫的境界。

亥四、漂溺

住异生分为依止故，顺生死流贪爱势力，令于五趣生死河中，顺流漂溺。

「住异生分为依止故」，这是第四个原因，「顺生死流贪爱势力，令于五趣生死河中顺流漂溺」，因为你常在这个凡夫境界里边生活，那当然就是随顺生死的流转。随顺生死的流转，明白一点说，还就是一直的是爱着，就是贪爱的力量。贪爱的力量就随顺这个生死流转了，令于五趣里边生了又死，死了又生，生了又死，像在大河里边「顺流漂溺」，随顺在这个生死流里边或者漂上来、或者沈下去，就是五趣流转。这是说凡夫不能度诸烦恼缠的暴流、不能度诸烦恼随眠的暴流，有这四种原因。看这个《披寻记》。

《披寻记》六五八页：

略由四因等者：依耽嗜寻是名初因，懈怠是第二因，住异生分是第三因，顺生死流贪爱势力是第四因。由依耽嗜寻故，虚受劬劳。由懈怠故，善法减劣。由住异生分故，止住少善，不修梵行。由顺生死流贪爱势力故，于生死河顺流漂溺，由是不能越度暴流。

「略由四因等者：依耽嗜寻是名初因」，就是劬劳、就是辛苦，很劳苦的、很辛苦的，「是名初因」。「懈怠是第二因，住异生分是第三因，顺生死流贪爱势力是第四因。由依耽嗜寻故，虚受劬劳」，「由依耽嗜寻」，你一直的生爱着，你受了很多的辛苦，你不能在苦里边得到启示、得到智慧，那你就白辛苦了、白受苦了，「虚受劬劳」。「由懈怠故，善法减劣」，因为有常常的爱着，你就提不起来精进的力量去修学善法，善法就减少了，就是有，也没有力量、力量不够。「由住异生分故，止住少善，不修梵行」，止住在少分的境界，就算是修善法也修得很少，而不能修够学梵行，不能够离欲，不能修学圣道。「由顺生死流贪爱势力故，于生死河顺流漂溺。由是不能越度暴流。」就是由这四种原因，你不能够从暴流里面解脱出来。这是说黑品，那就不能得涅盘。

酉二、例白品

与此相违四种因故，能度暴流，如应当知。

若是一个凡夫他能发愤努力的修学圣道，与前面说的这四种因相违反的，那他就能解脱暴流。「如应当知」，如其所应这四种，应该知道。

《披寻记》六五九页：

与此相违四种因故等者：依出离寻是名初因，精进是第二因，不住异生分是第三因，逆生死流八支圣道是第四因。由此四因，与前相违，是名能度一切暴流。

与此相违四种因缘故等者：「依出离寻是名初因」，就是出离这个爱，从这爱的境界解脱出来，那就是修不净观才可以解脱这个爱，「是名初因」。「精进是第二

因」，你修不净观，你要精进才可以。「不住异生分是第三因，逆生死流八支圣道是第四因。由此四因，与前相违，是名能度一切暴流」，那就能得涅盘了。

未二、依灭定（分二科）　申一、征

云何复依想受灭定以显差别？

这是第二科，前面是依涅盘，现在是依灭尽定来说。分两科，第一科是问。怎么又依想受灭定以显白品、黑品的差别呢？这是问。下边第二科是解释，分两科；第一科「举黑品」，也是分四科，先说「劬劳」。

申二、释（分二科）　酉一、举黑品（分四科）　戌一、劬劳

谓如有一先已证得想受灭定，复住放逸，多住想受，而不多住诸想受灭。

「谓如有一先已证得想受灭定」，这个人原来是很精进的，他成就了灭受想定，这个也很不容易。「复住放逸，多住想受，而不多住诸想受灭」，这里边应该说是在人间，他修学四禅八定，这是佛教徒修学四禅八定、又修四念处，得了三果圣人、他已得了三果圣人。那么他就要灭除去——最低限度要灭除去无所有处定的欲，那么这个人就有能力入灭尽定了；但是这是由精进有这样的成就。后来「复住放逸」，他又不精进了、他又放逸了。怎么叫做放逸呢？「多住想受，而不多住诸想受灭」，就是多数安住在想受的定里面，比如说入在初禅、二禅、三禅、四禅，入空边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，这都是想受——有想、有受。「而不多住诸想受灭」，他不多数安住在这个灭受想定里面，这就叫做劬劳、也就叫做——这叫做放逸。「多住想受，而不多住诸想受灭」，这叫做「劬劳」，这个和凡夫那个劬劳可是不同。

戌二、减劣

由此因缘退失灭定。

这是第二科「减劣」。由于你不多住灭受想定，灭受想定就退了、就失掉了，这是「减劣」。

戌三、止住

由退失故，还复止住下地生因。

由于灭受想定退了，那么他这时候是什么境界呢？就「还复止住下地生因」，那么就是这个……那他就是只能够住在空无边处定、识无边处定、无所有处定，或者入在这个色界的四禅。这个「下地」，应该指色界四禅说，就是退，「还复止住」在色界四禅的这个生因里边。这个「生因」就是指色界四禅，你有这个因，你就能够生到色界天去，那就是果了。

戌四、漂溺

住彼因故，心便定趣彼所得果。

这是第四科：「漂溺」。

「住彼因故」，你常常的安住在四静虑里边。「心便定趣」，你这样的心，你常

常这样的熏习，常常这样入定，那你将来决定就是往生到色界的四静虑天去了、就生到色界四禅天去了。色界四禅天是「彼所得果」，彼四静虑所得的果报。这是「举黑品」。

酉二、例白品

与此相违，应知白品四句差别。

这是第二科「例白品」。

《披寻记》六五九页：

复依想受灭定以显差别等者：此中差别，谓劬劳、舍劬劳，减劣、无减劣，止住、不止住，漂溺、不漂溺。如其所应，配释黑品、白品，随文可知。

「复依想受灭定以显差别等者：此中差别，谓劬劳、舍劬劳」，「劬劳」就是你多住想受定，而不住灭受想定；「舍劬劳」就是住灭受想定了。「减劣、无减劣」，那就是退失、不退失。「止住、不止住，漂溺、不漂溺」，你若常入灭尽定就是「不漂溺」；你退失了灭尽定，你生到色界的四禅，那就叫做「漂溺」。「如其所应，配释黑品、白品，随文可知」。

这是第十三科，这个「劬劳」讲完了。这个涅盘、依涅盘解释的劬劳，和依灭尽定解释的劬劳相差得很远。

卯十三、得义（分二科）　辰一、举颂言（分三科）　巳一、问

独臻阿练若，静虑弃珍财，为别有方求？为窥窬封邑？何不与人交，而绝无徒侣。

这是第十三科。约体义——思择伽他的义里边（注：〈卷 16〉丙八、思所成地，丁一、结前生后，丁二、略标广辨；戊一、标列，戊二、随释；己一、自性清净，己二、思择所知，己三、思择诸法；庚一征，庚二、标，庚三、列，庚四、释；辛一、思择素呾缆义，辛二、思择伽他义；壬一、建立胜义伽他，壬二、建立意趣义伽他，〈卷 17〉壬三、建立体义伽他），有建立胜义伽他、建立意趣义伽他、建立体义伽他。这个建立体义伽他里边分二科，一个「辨释体义」这一科里边一共分十三科，这个第十二科是「劬劳」，现在是第十三科是「得义」。这「得义」里边分二科，第一科是「举颂言」。「举颂言」里分两科，第一科是「问」。

「独臻阿练若，静虑弃珍财」，这看下边的文说，也就指佛说的。「独臻阿练若」，就是这下面也是说天女，天女问佛；大概那个时候就是在修行的时候，这个天女问佛：「独臻阿练若」，你单独一个人、也没有伴侣，到这个阿练若处。来到了阿练若处，到这来「静虑」坐禅；「弃珍财」，你弃舍了世间上的财富，你不在世间上享受欲乐，弃舍了珍财，不去做这个珍财的事情了。「为别有方求」？你弃舍了；世间上的人都是求财，你弃舍了珍财，那你是有另有所求。这个「方求」，这个「方」当作「适宜」讲，另有你欢喜的事情是你所求的。

「为窥窬封邑？」这个别有所求，这求什么呢？「为窥窬封邑」，这个「窥窬」就是：这个「窬」是个洞，门旁边有一个小洞，或者是这个猫从那里出入；这个「窥」就是偷偷的看。现在这句话是在古文上的一个成语，就是「伺隙而动」、伺机而动，就是在注意有机会的时候就采取行动，就是这个意思。「为窥窬」，就是找机会呀！「封邑」，在古文上的意思是说，这个帝王赐给他的臣子一块土地，封他为诸

候在那里，这个事情。这个意思是说：你在这里坐，也不去发财，你必是在这里等待机会呀！说是这个国王、帝王或者给你一块地，还要去做王、或什么。「何不与人交，而绝无徒侣」，为什么都不和人来往？一个徒弟也没有、也没有伴侣，究竟你想做什么呢？是这么意思。这问，这是问，天女问；底下佛回答。

巳二、答

得义心寂静，摧妙色魔军，我独处思惟，受最胜安乐，故不与人交，而绝无徒侣。

佛这么回答了。前面是颂言，下边长行解释，分三科，第一科是「标缘起」。

辰二、长行释（分三科）　巳一、标缘起

此因天女所问伽他。

这个颂是因为天女所问而有的伽他；问的伽他，和佛回答的伽他。

巳二、别释颂（分二科）　午一、释得义（分二科）　未一、标二种（分三科）　申一、标列

言得义者：略有二种。一者、证得沙门果义，二者、证得圣神通义。

前面这一句是缘起，下边第二科是「别释颂」，分两科；第一科是解释这个「得义」。「得义心寂静」，这个「得义」怎么讲？分两科，第一科标出两种得义。分两科，第一科是「标列」。

「言得义者：略有二种」得义。「一者、证得沙门果义」，就是成就了般若波罗蜜的智慧了，这是「沙门果义」。「二者、证得圣神通义」，成就了这个圣人的神通，不是凡夫的神通，这都叫做「得义」。这是标出二种，分二科；第一科是「标列」。

下面第二科是「随释」，分两科；第一科解释「第一义」，有第一义，有第二义，现在说「第一义」。

申二、随释（分二科）　酉一、第一义

由初得义，超越一切生死大苦。第二得义，证八解脱寂静思惟现法乐住。

「由初得义，超越一切生死大苦」，前面说二种得义，第一个得义是「证得沙门果」。「证得沙门果」是什么意思呢？是「超越一切生死大苦」，就是你得到无漏的无我——空无我、我所的智慧了，就超越了生死的大苦，就不再流转生死了。这是得到无我、无我所的智慧的时候，就有这样的利益，得到这样的义。

「第二得义」就是「证得圣神通义」，这是什么意思呢？「证八解脱寂静思惟现法乐住」，就是这位修行人，他成就了八解脱了，这个八解脱最后一个解脱就是灭受想定解脱，是「寂静思惟现法乐住」，这里边是寂静，寂静里面还有智慧的思惟，这是一个大安隐处、大安乐处，所以叫「现法乐住」。这是解释，这是「第一义」解释完了。现在解释「第二义」，有第二种解释——前面是第一种解释；第二种解释。

酉二、第二义

又初得义，降伏可爱妙色魔军。第二得义，独处思惟受胜安乐。

「又初得义，降伏可爱妙色魔军」，就是这个初「证得沙门果义」是什么呢？就是降伏可爱的妙色的魔军。这个「爱妙色」，就是你内心的爱就是魔、就是魔军。你得到这个无我、无我所的无所得的智慧，就把这个爱破除了、调伏了，所以叫「降伏可爱妙色魔军」。这样就是把那个「摧妙色魔军」这句话解释完了。

「第二得义，独处思惟受胜安乐」，就是「证得圣神通义」，就是他在一个寂静处，他一个人在寂静处思惟这个「受胜安乐」，就是在禅定里边、这个八解脱里面，受胜妙的、安乐的境界，这就叫做「证得圣神通义」。

未二、简今义（分三科）　申一、标

此中意辩圣神通义。

前边是标出来二种，现在这第二科「简今义」。

「此中意辩圣神通义」，现在这个文里面说这个「得义」，是指什么说的呢？是指那个第二义说的，就是辩那个圣神通义，「圣神通义」是这里的「得义」的意思，指这个意思说的。

申二、征

所以者何？

这底下就是问。

申三、释

谓如有一为欲成办圣神通义，为令解脱清净圆满，依十遍处方便修行。由此因缘，令遍处定清净圆满，亦令解脱转得清净圆满鲜白，亦能成办圣神通义。

「谓如有一为欲成办圣神通义」，这是第三科：解释，说这位修行人为了想要「成办圣神通义」。「为令解脱清净圆满，依十遍处方便修行」，这是说「成办圣神通义」这件事，是这位修行人他已经成就八解脱了，八解脱他已经成就了；成就了，但是还不清净圆满，为了使令所成就的八解脱更清净圆满的关系。「依十遍处方便修行」，依这个十遍处——在前面解释过、前面说过，前面说过这个十遍处是什么呢？就是青、黄、赤、白、地、水、火、风，这是八个，再加上空无边处、识无边处，这一共是十个——依此十遍处的方法去修行去。

「由此因缘，令遍处定清净圆满」，你这样用功修行不会白辛苦，使令你这个遍处定里边清净而圆满。这个「清净」的意思，就是自在。譬如说你现在得初禅了，得初禅的时候，你最初得初禅的时候，你不是很纯熟，入定的时候，有时候很容易入定，有的时候不容易入定；入定以后，出定的时候，有时候很容易，有时候不容易，那就是不清净的关系。现在说是得了定以后，你常常的这么入定、出定，常常这样训练，久了，入定也自在，入、住、出都得自在，那就叫「清净」，这是一种解释。其次，你超越了下地的这些灾患，你譬如说超越了——你得了初禅，就超越了欲界的这些过患，那就叫「清净」。

这个「圆满」，你得初禅，你初开始成就它不圆满，这个初禅的功德你没有完全成就，你要继续不断的用功、继续不断的训练自己，最后这个初禅你才能都圆满。这

个初禅、二禅、三禅、四禅也都是这样子，乃至到八解脱也是这样子，就是你初得八解脱的时候，你还不是那么圆满，你要依十遍处方便修行，这个时候八解脱才清净圆满。现在是说「令遍处定清净圆满」。

「亦令解脱转得清净圆满鲜白」，你这个十遍处定常常的修行清净圆满了，同时也使令你的八解脱展转地、就是更进一步地得到清净的圆满、得到鲜白的圆满。这个「清净」也是这样意思，还是照原来的意思解释。这个「鲜白」，就是没有一切的爱着的烦恼，你成就了这样功德，你对于这个功德没有爱着心，叫做「鲜白」；你若爱着就不是鲜白了。清净圆满、鲜白圆满。

「亦能成办圣神通义」，你成就了八解脱，进一步修八胜处，再进一步修十遍处，你就成办了圣人的这种神通，也就应该是得阿罗汉果了，就是俱解脱阿罗汉。

我们中国佛教，就说是天台宗，常好说「本具」，都是本来有的。像「六祖坛经」也是说：「不（注：何）期自性，本自具足」，常好说这种话。我相信五祖给六祖讲《金刚经》，五祖可能是学过天台教，他就给六祖讲这个话：「不期自性，本自具足」。现在我们学这个《瑜伽师地论》他不说这个话，就是你要怎么怎么努力修行才成就这样的功德，他是这样讲。

《披寻记》六六〇页：

为令解脱清净圆满等者：此中解脱，谓八解脱。如〈三摩呬多地〉已释。（陵本十二卷五页）依十遍处于胜解事生遍胜解，是名方便修行。若于遍处如其所欲而作胜解，名遍处定清净圆满。〈三摩呬多地〉说：八色遍处善清净故，能引贤圣胜解神通及于诸事转变神通。由识遍处善清净故，便能引发无诤愿智、无碍解等诸胜功德。由空遍处善清净故，随其所欲，皆转成空。（陵本十二卷八页）如是名能成办圣神通义。又遍处定清净圆满，于诸解脱最为后边，由此名令解脱转得清净圆满鲜白。

「为令解脱清净圆满等者：此中解脱，谓八解脱」，指八解脱说的。「如〈三摩呬多地〉已释」，前面这个已经解释过了。「（陵本十二卷五页）依十遍处于胜解事生遍胜解」，这十种遍处于胜解事生出来遍胜解，这个十遍处是所应该胜解的一个所缘境，你常常的这样子在禅定里边去修，你常常在定里边思惟观察，你就能够发生出来遍的胜解、普遍的胜解，是青黄赤白地水火风这个境界广大周普，所以叫做「遍胜解」，「是名方便修行」。佛法里面所有的修行就是内心的一个止观，这样思惟观察，久了就成功了。

「若于遍处如其所欲而作胜解，名遍处定清净圆满」，若是你在这个十遍处定里边修行，你最后能够成就「如其所欲而作胜解」，你想要那样子就那样显现了，你能达到这个程度了的时候，那就叫做「遍处定清净圆满」。譬如说你修不净观，最后是个白骨观；白骨观修成了以后，这个白骨的眉间放光。最初你修这个光，他放白光，你心里面思惟这个白光，未必像你所想的那样的白光显现出来，它偏要那个地方有一点黑，或者是有点青、有点黄，它就是不白；你若想它是现出黄光，它偏要里面有点白、有点青，就是它不纯、它就是不纯，不能够随你所欲的那么显现，最初就是不能。这个定力强了，常常这样修、常常这样修，最后随你所欲就显现出来了，这叫作名「如其所欲而作胜解，名遍定清净圆满」。

「〈三摩呬多地〉说：八色遍处善清净故，能引贤圣胜解神通」，就是青黄赤白地水火风这个八色的遍处；「善清净故」，你修得很清净了、很圆满了，就能引发出来佛教徒里面这个贤、或者圣的胜解的神通。「及于诸事转变神通」，这个「诸事转变神通」，就是已经有这样的事情，你能随意转变，这就是叫「诸事转变神通」。

「胜解神通」，就是根本没有，就无中生有，就你心里想什么就现出来，这是两种不同的境界。「能引贤圣胜解神通，及于诸事转变神通」。

「由识遍处善清净故，便能引发无诤愿智」，你这个十遍处——这个十遍处里边有一个识遍处，「善清净故」，便能引发出来这个「无诤愿智」，能得到这个无诤三昧：「无诤愿智」这个智慧；「无碍解等」，这个四无碍解的境界。这个四无碍解还是不容易，其中辞无碍解，是众生各有各的语言，你能够通达，这是由十遍处里边的识遍处引发出来这样的智慧。「便能引发无诤愿智、无碍解等诸胜功德」，能成就这个功德。

「由空遍处善清净故」，这是十遍处里最后这个遍处。「随其所欲，皆转成空」，思惟有可以、也可以思惟空，就都没有了，这样子皆转成空。陵本十二卷八页这么说。「如是名能成办圣神通义」，这都是十二卷八页是讲过了。「又遍处定清净圆满，于诸解脱最为后边」，这个十遍处定清净圆满了，这对于八解脱来说，就是到最后圆满的境界了，「为最后边」，是八解脱的功德到最后边。「由此名令解脱转得清净圆满鲜白」。

午二、释心寂静（分二科）　未一、正释（分二科）　申一、标相

彼既了知此成办已，便自通达我义已办，沙门果义亦得成就，是真沙门。于求财者深修厌毁；于诸城邑交游等处，了知其初，了知过患，了知出离，亦能了知趣出离行。

「彼既了知此成办已，便自通达我义已办」，前边是第一科解释这个「得义」。现在是解释这个「心寂静」：「得义心寂静，摧妙色魔军，我独处思惟，受最胜安乐，故不与人交，而绝无徒侣」；这个「得义」解释完了，现在解释这个「心寂静」，分两科；第一科「正释」，正释心寂静，先「标相」。

「彼既了知此成办已」，这位修行人他既然了知「此成办已」，这个圣神通义成办了，他知道；成办了，他自己知道。「便自通达我义已办」，他就自己明白：我没有白辛苦，我的目标圆满成就了。「沙门果义亦得成就」，成办了圣神通义，这沙门果义也是成就了，因为这里边还是有慧的。这可见得沙门果未必得神通；若圣神通义成就了，沙门果义也成就了，这个就是俱解脱的境界。「是真沙门」，说这个人他不是假名的沙门，这个是有真实义的沙门。

「于求财者深修厌毁」，前面这个问的时候，说是：「你在这里静虑弃珍财，为窥窬封邑」这些事情。现在这上面说「于求财者深修厌毁」，说这个沙门，对于他的心里面一直地想要世间的欲的话，深深的修、思惟这件事是可厌、是可呵责的。这「毁」是呵斥的意思。

「于诸城邑交游等处，了知其初」，这个成就的真沙门对于一个人「城邑交游」，各地方跑，跑到这里、又跑到那里，同这个做朋友、同那个打电话这些事情。「了知其初」，就知道这件事的初，就明白了。「了知过患」，了知道那件事是有过患的。「于诸城邑交游等处」，知道是有过患的。「了知出离」，也知道怎么样出离过患。「亦能了知趣出离行」，说出离，不是说出离就出离了，不是的，你要知道要有一个方法，才能使令你「趣出离行」。这个「趣」就是向前进，进到无过患的地方去，就是「出离行」，就是八正道了。

这是「标相」，标这个心寂静的相貌，他心里面寂静了、寂静的相貌。

申二、释名

生彼因缘，说名为初。无常众苦变坏法性，是名过患。欲贪调伏断除超越，名为出离。圣八支道，名趣出离行。

「生彼因缘，说名为初」，这以下是第二：「释名」，就是解释前面这个相貌。怎么叫做「初」呢？「于诸城邑交游等处，了知其初」呢？「生彼因缘」，叫做「初」。看这个《披寻记》，怎么叫做「生彼因缘」呢？

《披寻记》六六〇页：

生彼因缘说名为初者：此中彼言，所谓诸欲。城邑交游，能生诸欲，故名因缘。此说依处为因缘故。

「生彼因缘说名为初者：此中彼言，所谓诸欲」，「生彼因缘」，就是生彼诸欲的因缘。生彼诸欲的因缘是什么？就是「城邑交游，能生诸欲」。各地方去同人家联络，那就能引生你的欲，各式各样——名的欲、权力的欲、财富的欲，各式各样的欲，能生诸欲。这个城邑的交游是生诸欲的一个因缘。「此说依处为因缘故」，就是欲生起的依处，所以那个「依处」，就是欲生起的因缘。这叫做「了知其初」，「了知其初」是这么回事。「于诸城邑交游等处，了知其初」。

「无常众苦变坏法性，是名过患」，「了知过患」这件事，这个过患是什么呢？「无常众苦变坏法性」，你所遇的这些事情都是因缘生法，它就是要变、要变化。最初你欢喜这样子，它一变了，就变成不欢喜了，那就叫做众苦，很多的苦。这些事情都是属于「变坏法性」，说它现在还没有变，但是它是属于「变坏法性」的，它的体性是变坏的。这里边有一个意思：若你有欲你才苦，它若一变你就苦了；你若没有欲的时候，他心里不苦，变了以后，他心里也不苦。是名叫过患。

《披寻记》六六〇页：

无常众苦变坏法性者：此谓诸欲是无常性、是众苦性、及是变坏法性；由过去世已变坏故，未来、现在是应变坏法故。

过去世已经变坏了，未来的事情若是变成现在的事情，你现在看它还不变，它是一定要变的，因为它是变坏法性。这是说这个过患，「无常众苦变坏法性，是名过患」。

「欲贪调伏、断除、超越」，这叫做「出离」，「出离」就是出离这欲，要调伏这欲贪、断除这个欲贪、超越这个欲贪，这叫做「出离」。

《披寻记》六六〇页：

欲贪调伏断除超越者：〈摄异门分〉说：毗奈耶，由了相、胜解作意；断，由远离等作意；超越，由方便究竟果作意。（陵本八十三卷十七页）如是次第三相差别应知。

「欲贪调伏、断除、超越者」，本论「〈摄异门分〉说：毗奈耶，由了相、胜解作意」。「毗奈耶」翻个调伏，就是这欲的调伏。怎么样能调伏呢？要「了相」，就是要明了这个欲是苦恼相，是无常相、是苦恼相；然后你要修止观得胜解作意，这叫做调伏。

「断，由远离等作意」，若是断这个欲贪，就要有远离作意、摄乐作意、观察作意、方便究竟作意，就这些作意才能断。「超越，由方便究竟果作意」才能够超越，

最后才超越、才成功了。「如是次第，三相差别应知」，有调伏一个阶段、断除一个阶段、超越一个阶段，有三个相貌的，这叫做「出离」。

「圣八支道，名趣出离行」， 这是最后一个：「圣八支道，趣出离行」，就是「圣八支道」，就是能得圣果的这个就是八正道，是叫做「趣出离行」。就是能够向前，「趣」者，向前进。你修八正道的时候，就从凡夫地向前进，进向圣人的境界去了，这叫做「出离行」，能出离欲的过患的修行方法。这是正释「心寂静」，解释完了。

未二、料简（分二科） 申一、举无堪能

若有于彼不见其初，乃至不见趣出离行，由是因缘，于具珍财有情等处，不能厌毁；城邑交游，周旋不绝，而谓彼为心得寂静，于出居家证八解脱静虑定者内心寂静，反生诽谤。由是彼于内心寂静，则不堪能善见、善知、善鉴、善达。

这是第二科「料简」，就把这件事再重新的思惟观察，分二科；第一科「举无堪能」。

「若有于彼不见其初」，若是一位修行人城邑的交游这些事情，你「不见其初」的话，「乃至不见趣出离行。由是因缘，于具珍财有情等处」，你就「不能厌毁」，你对于这件事情你不会有厌离心，你不知道呵斥自己、不知道错误。「城邑交游，周旋不绝」，那当然就是从这里到那里、从那里到这里，各处跑而不能停下来。「而谓彼为心得寂静，于出居家证八解脱静虑定者内心寂静，反生诽谤」，他欢喜「城邑交游，周旋不绝」，而对于不这样做的人——「心得寂静」，出了家而得八解脱静虑定的人、内心寂静了的人，「反生诽谤」，说：「你这个人是老顽固，你一点儿不知道人情！」这样子。

「由是彼于内心寂静，则不堪能善见、善知、善鉴、善达」，由这样子，这个人他对于内心的寂静的境界，他不知道，他不知道内心寂静的乐，他不知道。「则不堪能善见」，他不能善见心寂静的乐。「善知、善鉴、善达」心寂静的功德胜利，不知道。这一共是四句：「善见、善知、善鉴、善达」，或者是不知道、不能「善见」其苦；不「善知」集；不能「善鉴」灭；不能「善达」八正道——就是苦集灭道，不知道这个，这么解释。

申二、例第一义

若第一义内心寂静与此相违，则能善见乃至善达。

前面是「举无堪能」，现在是第二科「例第一义」。

「若第一义内心寂静」了，若是这个人他能够得沙门果，内心里面寂静了。就「与此相违」，与前面这个事是不同的，他就能「善见乃至善达」，就能够得心寂静了。

巳三、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辨上所说义。

前边是两科，一个是「标缘起」、一个是「别释颂」，这二科说完了。现在第三科「略辨义」，分三科，第一科是「标」。

「复次今当略辨上所说义」，这是「标」，下面解释。

午二、释

谓薄伽梵于此略示诸受欲者，乐杂住者，非第一义内心寂静；若有证得八解脱定，离诸爱味，名第一义内心寂静。

「谓薄伽梵于此略示诸受欲者」，受欲的人。「乐杂住者，非第一义内心寂静」，那么欢喜杂住的人他就不能够第一义内心寂静，他不能成就这件事。

我看这个《清净道论》上，他也说是要独住；但是那上面也说：你要和你的师长不能距离太远，你随时要很方便地向师长请教，要这么方便，这样子独住；并不是说是自己单独住，和任何人不来往，不是那个意思。因为你初发心的人，你们还没有到那个程度。

受欲者、乐杂住者是「非第一义内心寂静」，这上面说这个「诸受欲者，乐杂住者」，当然是包括没有出家的在家人；但是这里面也有诃斥出家人、诃斥出家人。「受欲者、乐杂住者，非第一义内心寂静。」

「若有证得八解脱定」的人，「离诸爱味」了，「名第一义内心寂静」，这个人他就内心寂静。

午三、结

当知是名此中略义。

这是这一段文的略义，是这样子。

寅二、释义—论议摄（分二十七科） 卯一、生灭寂乐（分二科） 辰一、举颂言

诸行无常　有生灭法　由生灭故　彼寂为乐

这个「建立体义伽他」里边分二科，第一科是辨体义，辨这个体，（注：科名为「辨释体义」），这一大科解释完了；一共分十三科，解释完了。这以下是「释义」，解释义。前面《披寻记》曾经解释过，什么叫做「体」呢？就是「宣扬法要」叫做体；现在这里边是「义」，是「开显理趣」叫做义。开显理趣与宣扬法要有什么不同？这就是安立了这个体和义，那么分这么两大段，第一段是宣扬法要，第二段开显理趣，有这样的分别。这一科分二十七段，第一段是「生灭寂乐」，分两科；第一科是「举颂言」，第二科是长行解释，分两科；第一科是「别释颂」，分四科；先解释「第一句」。第一句里边又分两科，先说这个「诸行」，「诸行无常」这第一句，先解释诸行。「诸行」分两科，先是「标一切」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分四科） 午一、第一句（分二科） 未一、诸行（分二科） 申一、标一切

今此颂中，蕴及取蕴皆名诸行。

这个「诸行」怎么讲呢？这个「蕴和取蕴」都叫做「诸行」，就是一切有为法。这一切有为法里边就是蕴和取蕴，就是有为法。这个「蕴」，就是色受想行识叫做蕴。「取蕴」就是有烦恼的蕴，由烦恼所得蕴，得到这样的蕴以后又会有烦恼，这叫做「取蕴」，就是有漏的色受想行识叫「取蕴」。前面这个蕴没有「取」字，只是说

「蕴」，那是通于有漏、也通于无漏。只是说蕴，是通于有漏，通于无漏；若是加上个「取」字，那只是有漏。这样说，圣人的蕴也是有为法，也是「诸行」；凡夫的这一切的色受想行识也是「诸行」。所以「诸行」这句话是通于一切有为法，所以这个标题叫「标一切」。

申二、简今义

此中义者，意在取蕴。是五取蕴，略有三种：谓去、来、今。

这是第二科「简今义」，简别现在这里说的「诸行」是属于那一种呢？这个义是在「取蕴」，就是有漏的色受想行识说的。因为凡夫的有漏这里边有很多的苦恼，这是要解决问题的地方；圣人已经没有问题了，所以这里不说了。「是五取蕴，略有三种」，这五取蕴有三种不同，「谓去、来、今」，有过去的五蕴、有未来的五蕴、有现在的五蕴，分这么三种不同。这是「简今义」。

「诸行」这句话解释完了，现在第二科说这个「无常」，分两科，第一科是「标义」。

未二、无常（分二科）　申一、标义

诸行无常者：谓彼诸行本无而生，生已寻灭。

「诸行无常者：谓彼诸行本无而生，生已寻灭」，这叫做「无常」。原来这件事没有；那么怎么有了呢？后来有因缘故、有生——这五蕴就现前了。「生已寻灭」，它现前了以后，随着就又消灭了，即生即灭，刹那生、刹那灭，刹那灭、刹那生，这样子，这就叫做「无常」。这个「无常」是「标义」，下边是「显体」，就是来显示这个义的道理。

申二、显体

若过去生，过去所得诸自体中所有诸蕴皆过去故、已谢灭故、生已没故，体是无常。

「若过去生，过去所得诸自体中所有诸蕴皆过去故」，这个诸行是无常的，诸行就是蕴，蕴里面有去、来、今；若是属于过去生命中的五蕴，这等于是标。过去所得的诸自体——过去生中你所得的色受想行识的自体里边。所有的诸蕴，所有的色受想行识诸蕴。「皆过去故」，已经都过去了。什么叫做「皆过去故」呢？「已谢灭故」，它已经消灭了，所以是叫做过去。「生已没故」，它是过去法、也是出现过，出现过又没了、又没有了，不是现在、也不是未来；现在是生而没有没，过去法生已没故，所以它叫做「谢灭」、所以它叫做「过去」。「体是无常」，它那个体性不是常住的，所以就会有「生已没」。

午二、第二句（分二科） 未一、有生法

若未来生，未来所得诸自体中，所有诸蕴皆未生故，非已起故，未灭没故，可生起故，是有生法。

这是第一科「生灭寂乐」这一科，解释这个「诸行无常，有生灭法，由生灭故，彼寂为乐」。这个「长行释」里边分二科，第一科是「别释颂」，又分四科；第一科解释第一句「诸行无常」。现在是解释第二句「有生灭法」，解释这一句。

「若未来生」，就是将来的生命体，将来的生命体就是「未来所得诸自体中」，就是还没有来到现在，是将来所得的那个生命体里边。「所有诸蕴」，就是色受想行识这五蕴。「皆未生故」，都没有现前，所以叫做未来。「非已起故」，它不是现在，不是已经现起来，所以不是现在。它也不是过去，「未灭没故」；若是灭没了，那就是过去了；现在没有灭、没有失掉。「可生起故」，但是它虽然没有现起、没有灭，可是它有因缘的时候它会现起来，所以说它「是有生法」。它是有生——有因缘的时候它会现起来，所以叫做「有生法」。这个第三句（注：口误，应为第二句）叫做「有生灭法」，现在解释这个「有生法」，就指未来的色受想行识这个生命体说的。

未二、有灭法

若现在生，现在所得诸自体中，所有暂住支持存活有情诸蕴，皆死法故，可为殒灭之所灭故，是有灭法。

这是第二科「有灭法」。「有灭法」指什么说的？就指现在这个生命体说的。「若现在生」，怎么叫做「现在生」呢？就是现在所得的诸自体里面所有的这个色受想行识。它是暂时的存在，叫「暂住」。「支持存活」，要众多的因缘来支持它，它才能够生存、它才能够生活，这样的「有情诸蕴」。这些蕴「皆死法故」，都是要死掉的、都是要败坏的，它不可能够永久存在。「可为殒灭之所灭故」，它现在虽然是还在，它现在是在，为什么说它是「死法」呢？它「可为殒灭」，可为殒灭的、可以消殒灭亡的、它是所灭的法的，所以叫做「死法」，所以说它是有灭的法，有息灭、有灭坏的这种事情。

这个「有生法」指未来说，「有灭法」是指现在说的。

午三、第三句

若彼诸蕴，在于未来所得自体是有生法，于中都无所得自体，是常是恒，乃至即当如是正住。唯除纔生，生已寻灭。

第三科解释「第三句」。这第二句「有生灭法」解释完了，现在解释第三句是「由生灭故」。这个「由生灭故」，看这个文：「诸行无常，有生灭法，由生灭故」，所以它叫做「有生灭法」。这个「由生灭故」是解释「有生灭法」这一句，现在看这上的解释。

「若彼诸蕴，在于未来所得自体是有生法」，这个若彼未来的诸蕴，它在时间上说，它还在于未来；不是现在，也不是过去，是「未来所得自体」，是有因缘的时候它会生起的。「于中都无所得自体是常、是恒」，在未来所得的色受想行识的自体里

边，那里边的色受想行识「都无所得自体，是常、是恒」，色也好，乃至识也好，都不是常、也不是恒。「乃至即当如是正住」，「乃至」，这中间略去了一部分没有说出来。「即当如是正住」，这个学习佛法的人，应该按照这个道理安住，安住的思惟，就是思惟这个未来的色受想行识，没有常、没有恒，应还有一些事情，应该这样子安住其心，如理作意，正住思惟，正思惟住。「唯除纔生，生已寻灭」，这里边没有常、没有恒，没有什么、没有什么，只是这样子，唯独是除掉了……「纔生」，一刹那现起了，一刹那就灭了，就是这个生命体，除了这个，另外没有生命体、没有五蕴可得，只是这么多。看这个《披寻记》的文。

《披寻记》六六二页：

于中都无所得自体是常是恒等者：所得自体刹那刹那坏故，是名无常。系属命根，有限住故，是名无恒。寿量未满容被缘坏，非时而死，故不可保，乃至尔所时住，于其中间不定安乐，故变坏法。如〈摄事分〉说。（陵本八十六卷一页）由此当知，所得自体无常无恒等差别相，故于文中置乃至言。唯除纔生，生已寻灭，于其中间相似暂住，说名为住。即当如是正思惟住，除此实无住可得故。

「于中都无所得自体是常、是恒等者：所得自体刹那刹那坏故」，一刹那间就灭掉了、一刹那间就现起了、一刹那间就坏了，「是名无常」，这叫做「无常」。这个刹那变异是很微细的境界，「是名无常」，这无常这么讲，刹那坏叫做无常。「系属命根，有限住故，是名无恒」，没有恒，这句话怎么讲呢？「系属命根，有限住故」，这个生命体，它的存在是系属于命根，这个命根就是一种业力，使令这个色法——这个生理的组织、和心心所法联系在一起的这个力量；使令这个色法和心法，这二法连系在一起，是有一个力量的，这个力量叫做「命根」。所以，这个生命体的存在是系属于这个命根，命根若在的时候，它就存在；命根若不在，这个生命体就结束了，所以它自己不能决定，它要属于这个命根来决定它。命根是「有限住」，就是有限度的存在的，它不是永久无限度存在下去，「有限住」，它存在一百年，到一百年的时候就结束了；存在一百二十年，一百二十年到时候就结束了，是有限度的存在，不是无限度的，「是名无恒」。这个「无恒」是这样意思，这就是一期的生灭。前面是刹那的生灭叫「无常」；一期的生灭叫做「无恒」。

「寿量未满容被缘坏，非时而死故不可保」，这个「乃至」这里面还有话略去了，现在这地方说出来，就是「寿量未满」，那个命根就是寿量，寿量还没有满，应该活五百岁，但是现在才是一百岁，还有四百年，还没有满、这个期限没有满。期限没有满就决定会生存下去吗？也不是！「容被缘坏」，有可能会被其他的因缘破坏了。其他的因缘，就是你自己不知道好歹，就会死掉，就有很多很多，前面曾经「非时而死」前面讲过。「非时而死」，寿命没有到就死掉了，「故不可保」，叫做「不可保」，靠不住。虽然说是你有五百岁，但是靠不住，有可能会「非时而死」，这叫做「不可保」。「乃至尔所时住，于其中间不定安乐故变坏法」。「乃至尔所时住」，说是我没有死，我能活一千岁；但是你那么多的时间，你存在的时候，「于其中间」不是决定令你完全满意的，可能很苦恼，所以叫做「变坏法」。这就是那个「乃至」里边的那些文，没有说出来。「如〈摄事分〉说」，这个文是那来的？就是本论的〈摄事分〉里面说的，是陵本八十六卷一页。

「由此当知，所得自体无常、无恒等差别相，故于文中置乃至言」，所以在文里面放个「乃至」，其实里面还有这么多的文没说。「唯除纔生，生已寻灭，于其中间相似暂住」，在中间，由生至死中间，前后刹那刹那的相似，前一刹那、后一刹那彼此相似，但是久了就不相似了。于相似的暂住「说名为住」，就叫做「住」。「即当如是正思惟住」，「乃至即当如是正住」，这个「正住」这么讲。「即当如是」，这个修行人应该这样子思惟观察，应该安住在这个思惟观察里面、安住在这个正忆念里边。「除此实无住可得故」，除了这个无常、无恒、不可保是变坏法之外，另外没有

一个生命、没有一个色受想行识是安住的，另外没有，就是这么一个这么样一个无常、无恒的、可破坏的东西。这是解释这个第三句「由生灭故」，所以它有生灭，因为由无常故，所以有生灭。

午四、第四句（分二科）　未一、彼寂

若诸有情于现法中，永尽未来诸蕴因者，一切未来自体诸蕴皆不生故，说名彼寂。

这现在解释第四句。「第四句」分两科，第一科「彼寂」，解释这个「彼寂」，怎么叫做「彼寂」呢？

「若诸有情于现法中」，若是这个补特伽罗于现法中：过去的事已经过去了，未来的事情还不知道，就是你现在的这个生命体、你的色受想行识，你能够相信佛法、你能够修四念住。「永尽未来诸蕴因者」，你修四念住修得很成功，永久的灭除了未来的色受想行识的因缘，你能把这个未来的还有生命吗？这个是不一定。若是现在你能造这个贪瞋痴的活动，那么你将来就会继续有色受想行识的生命体相续下去；如果你现在灭除这个爱烦恼、见烦恼，永尽未来诸蕴的因缘，「一切未来自体诸蕴皆不生故」，就不生起了。「皆不生故，故名彼寂」，这叫做寂灭，这个「彼寂」这样讲。这么说，若是你不修学四念住、不灭除这个见烦恼、爱烦恼，那么这个生命体结束了，又继续有生命体，这么相续不断的流转下去了。

未二、名乐（分二科）　申一、总标

又复此寂，由二因缘说之为乐。

这是第二科，解释这个「乐」。「彼寂名乐」，这个「彼寂」解释完了，现在解释这个「乐」字，分两科，第一科是「总标」。

「又复此寂」，就是你能够修这个四念住成功了，灭除去这个爱、见的烦恼的时候，这个时候就叫做「寂」。这个「寂」有两个因缘「说之为乐」，说它是快乐的。

申二、列释

一者、一切苦因灭故，一切麤重永止息故，于现法中安乐住故，说之为乐；二者、当来生老病等所有众苦，永解脱故，说之为乐。

「一者、一切苦因灭故」，一切苦恼的因消灭了，那么他就是会乐。这个「苦因灭故」，究竟指什么说呢？就是指你现在的一念分别心、你现在的虚妄分别心、你现在这一念的执着心。你现在的一切的执着心若灭了的时候，他就不苦，所有的苦恼不能令你苦恼，苦恼的境界就是来了，不能令你苦恼。因为你能够安住在第一义谛那里，所以一切苦因、一切苦恼的境界，不能令你苦恼。

「一切麤重永止息故」，这个「麤重」就是烦恼的种子，这个爱烦恼的种子、见烦恼的种子，你由修四念处故，深见第一义谛，这些种子都息灭了，能灭除一切种子。「于现法中安乐住故」，你若能够修行达到这个程度，就是虽然现在有生命体的存在、有色受想行识的存在，但是你会很安乐住，安乐的存在、安乐的生活，所以叫做「说之为乐」，这样意思。

那个申一是「总标」，申二是「列释」。看《披寻记》。

《披寻记》六六二页：

一切苦因灭故等者：贪爱永灭，证心解脱，名一切苦因灭。见修烦恼，永断无余，是名一切麤重止息。由是因缘，于现法中住安乐住，故说为乐。

「一切苦因灭故等者：贪爱永灭，证心解脱，名一切苦因灭」，这上面「贪爱永灭」，这个贪爱心永久的灭了，你就能够证悟心解脱的境界。这个「贪爱永灭」，有一个境界爱、还有自体爱。按通常的境界，也表示这样的意思。譬如说是别人的父母死掉了，你心里面没有什么事情，你心里不感觉什么。为什么呢？因为你对他没有爱，若是自己的父母就不得了啊！那就是因为有爱。所以如果你对你自己的生命体，你没有那个爱心的时候，这个身体若是种种的苦恼的境界出现的时候，你心里也没有事，也是没有事的，也不感觉到苦。当然这是很微细的境界，很微细、很微细的境界。所以「于现法中安乐住」。这个「一切苦因灭」是「贪爱永灭，证心解脱」，就是不为爱烦恼所系、也不为苦恼的境界所系缚，所以你的心解脱了，「名一切苦因灭」。这一切苦因灭就可以这么讲、这么解释。

「见修烦恼永断无余，是名一切麤重止息。由是因缘，于现法中住安乐住」，前边这一切苦因灭，指这个「贪爱永灭」，就是其中的最重要的部分。这个「一切麤重止息」，就是全面的、所有的烦恼、烦恼种子都说在内了。「由是因缘，于现法中住安乐在，故说为乐」。

「二者、当来生老病等，所有众苦永解脱故，说之为乐」，这是第二个理由，第二个理由说是：将来的「生老病等所有众苦，永解脱故，说之为乐」，那么就是你现在若是这个贪爱的烦恼没有灭除，将来还继续有生老病死。这个生命有生老病死；这个生命结束以后，将来还有生命会生、会老、会病等，还有很多的苦恼等着你。因为你现在「一切麤重永止息故」，将来的生命没有因缘了，所以那些众苦也是都解脱了，那叫做「乐」。这样子说，就是将来也是乐。现在也是乐、将来也是乐。若是你不修四念处，你只是修禅定的话，那么成功了的时候，你现在的生活还可以；但是这个禅定结束了的时候，又继续——又生、老、病、死，所以将来不能够得解脱。这是这一段文，这四句话都解释完了。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标说

复次今当略辨上所说义。

这是第二科「略辨义」，分二科；第一科「标说」，今当略辨上文所说的道理。

午二、释义（分九科）　未一、依正见辨

谓薄伽梵此中略说：正见依处及正见果。

这是解释。解释这个道理的里边分九科，第一科「依正见」来解释。这四句话是「谓薄伽梵」，谓佛陀。「此中略说：正见」的依处，这「诸行无常，有生灭法，由生灭故」，这就是正见的依处，你若知道诸行无常是有生灭，你若能这样的觉悟，这就是有正见了。「及正见果」，「彼寂为乐」，这是正见所得到的果，是这样意思。这个「诸行无常，有生灭法」，这是很微细的境界，由粗显的境界一直到最微细的境界，这是你常常的修止观你才能够知道。这是「略辨义」。

未二、依遍知辨

复有差别，谓略显示遍知依处及彼断灭。

彼「复有差别」。这是底下第二科「依遍知辨」：「谓略显示遍知依处及彼断

灭」，这个「诸行无常，有生灭法」，这是遍知的依处。这个「遍知」实在是圣人的智慧，圣人的智慧知道「诸行无常，有生灭法」，也可以这样说。这个「由生灭故，彼寂为乐」，就是「及彼断灭」，及彼这一切苦恼的色受想行识、生灭的色受想行识灭了。按这个文，是「由生灭故」，观察未来的色受想行识里边没有常恒住的东西，所以它是因缘所生的生灭法，是可以灭的；若是有一个自性的常恒住，就是不可以灭。「由生灭故」，由它本身是因缘生法、有生有灭，所以是可以灭。这样说「由生灭故」是向下念了，那么「及彼断灭」。

未三、依所遍知等辨

又略显示所遍知法及与遍知。

这是第三科「依所遍知等辨」。这个看这《披寻记》。

《披寻记》六六二页：

今当略辨上所说义等者：此中说有种种差别，如次配释诸行生灭及与寂乐，随文可知。唯除第三说所遍知法及与遍知，义有差别。诸行及彼寂，名所遍知法；了知无常等，是能遍知故。

「今当略辨上所说义等者：此中说有种种差别」，这个「略辨义」有好多差别，不同的解释法。「如次配释诸行生灭及与寂乐」，这么来配释，就是这个「寂乐」是一个意思；「诸行生灭」是一个意思，「随文可知」。「唯除第三」，第三科「依所遍知等辨」，这一段文有点不同。「唯除第三说所遍知法及与遍知，义有差别」，和前面不同。有什么不同呢？

「诸行及彼寂，名所遍知法；了知无常等，是能遍知故」，这个意思是「诸行及彼寂」这四句话，「名所遍知法」，是所遍知的法。这样说，「诸行无常，有生灭法，由生灭故」，这是缘起法，是世俗谛；「彼寂为乐」，「彼寂」这是第一义谛。这是二谛，是「所偏知」。

「了知无常等，是能遍知故」，这「能遍知」，你若能够知道这个「彼寂」，这是无分别智、这是根本无分别智；了知「诸行无常，有生灭法，由生灭故」，这是后得智。或者说是前边这个智慧是闻思修的三种智慧，也通于有漏、也通于无漏，这是一种如量智；这个「彼寂为乐」是如理智，就是无分别智。这还有这样的不同。

未四、依三世行辨

又略显示三世诸行所有杂染，及彼寂故所有清净。

前面这是分三科，这底下第四科「依三世行辨」，过去的诸有为法，现在、未来的诸有为法。

「又略显示三世诸行所有杂染，及彼寂故」，这个「诸行无常，是生灭法，由生灭故」，前面解释过，有过去世，过去世也是诸行无常，有生灭法；未来也是、现在也是，是通于三世。「及彼寂故」，就是彼三世的有为法现在完全寂灭了。这么样解释，所有都清净了。这样说，前面这个「彼寂」，彼三世的有为法都是指有漏的诸行，这有漏的诸行完全息灭了，那就是无漏的，无漏无为的清净法了，这样意思。

未五、依缘起辨

又略显示诸缘起法及缘起灭。

这是第五科「依缘起辨」。

「又略显示诸缘起法」，那么前三句都是「缘起法」，那么第四句就是「缘起灭」。这样是略辨义。

未六、依苦灭二谛辨

又略显示苦谛、灭谛。

这是第六科「依苦灭二谛辨」。这样说，「彼寂为乐」这是灭谛，前三句都是指苦谛说的。这样子就是在四谛里面说了二个谛。

未七、依三解脱门辨

又略显示空与无愿二解脱门所依处所，及显无相一解脱门所依处。

「又略显示空与无愿二解脱门」，这第七科「依三解脱门辨」，这个显示空解脱门和无愿解脱门所依的处所。这个「诸行无常」里边有无我的意思，因为我是常住的，所以这个是表示「空解脱门」。说到无常，那也就是「无愿解脱门」，无常就是苦，苦、无常这都是属于无愿解脱门的所依处。从这里——依止此处修空解脱门、修无愿解脱门。「及显无相一解脱门所依处」，那就是「彼寂为乐」，就是涅盘名为「无相解脱门」。这是依三解脱门解释这四句话。

未八、依二法辨

又略显示圣谛现观相违二法断所依处。言二法者：一、随顺戏论，二、怖无戏论。

「又略显示圣谛现观相违二法断所依处」，这是第八科依二来法辨、来说明。「略显示圣谛现观」，「圣谛现观」就是已经修四念处成功的圣人，见到苦集灭道四谛的人的那个止观的境界，「圣谛现观」。头一些日子解释过这个「现观」。「相违二法」，与圣谛现观相违反的有二种法，这二种法断灭了的依止处，就是这四句话是这样意思。这句话「相违二法」是什么呢？「言二法者：一、随顺戏论，二、怖无戏论」，就是这二种法断灭的依止处。看《披寻记》解释这两句话。

《披寻记》六六三页：

一随顺戏论等者：若谓我有，而生愿乐，是名随顺戏论。若谓我无，而生怖畏，是名怖无戏论。

「一随顺戏论等者：若谓我有，而生愿乐，是名随顺戏论」，如果你是执着色受想行识里边有一个我，有个我，而对于这个「我」非常的欢喜，这叫做「随顺戏论」。我们不修行的人是对自己特别爱乐，事实也的确是这样子，对自己欢喜；但是我们不修行人爱着自己这句话，只是习惯上成了一个习惯爱着自己，的确这爱着心也是很强，但是不是那么分明。谁爱着自己的这种爱着最分明呢？就是有修行的人、修行的人。因为他常常修行的时候，他对于这个生命体本身的现象逐渐的分明了、逐渐的分明。

以前我们初开始学习佛法，说这个唯识的经论上说，说第七识执着第八识的见分是我，只是凭记忆力记住这件事，实在怎么回事儿？不是太明白！但是，你常常静坐

修止观的时候，这件事就明白了、特别的分明。如果你若不学习佛法的话，那的确是这么样，就是：「若谓我有，而生愿乐」，就的确是这么回事。感觉到自己：「这个是我、这个是我！」就会明白这句话。「若谓我有，而生愿乐」，就是我看禅师的语录上面，有一个禅师、有一句话：「无始劫来生死本，痴人认作本来人」，就是这句话、就是这个意思。

「是名随顺戏论」，你若认为有一个真实的我、爱着这个我，这就是「随顺戏论」，根本没有我，你认为有个我，这就叫做「戏论」。你爱着这个我，你就随顺戏论，就是这么回事。

「若谓我无，而生怖畏，是名怖无戏论」，这个「无戏论」的境界就是没有我，那是第一义谛无为的境界。无为的境界，执着我的人，若说没有我，他就生恐怖，生恐怖哦！可能不只是生恐怖，也会生瞋心的，这叫做「怖无戏论」。

现在这个「诸行无常」这四句话，是「略显示圣谛现观」，「圣谛现观」实在就是无我观。「相违二法断所依处」，就是依止这四句话就断掉了这二法，这就叫做「圣谛现观」。断掉这二法，这二法是相违的，就是随顺戏论、怖无戏论。这是第八科。第九科是「依二对治法辨」。

未九、依二对治法辨

又略显示不共外道二对治法。何等为二？一者、所知无颠倒性，二者、所证无颠倒性。

「又略显示不共外道二对治法」，这四句话又简要地显示出来不通于外道二种对治的法。那二种呢？「何等为二？一者、所知无颠倒性，二者、所证无颠倒性」，这个「所知无颠倒性」就是前三句；「所证无颠倒性」就是第四句，就是这样子，这是没有错误的，不是颠倒的。这四句话这样解释。假设你为人讲开示，讲这四句话也蛮好。

卯二、无逸放逸（分二科）　辰一、举颂言

无逸不死迹，放逸为死迹；无逸者不死，纵逸者常死。

这是第二科「无逸放逸」；前面是第一科「生灭寂乐」，第一科解释完了；一共是二十七科，这个「生灭寂乐」是第一科。现在是第二科「无逸放逸」，这分两科，第一科是「举颂言」。

「无逸不死迹」，这个「迹」就是在道路上走，现出来走的痕迹，其实就是道路的意思。你不放逸，是不死的道路；实在也是因的意思，你不放逸，这个「不死」是什么？就是涅盘，你不放逸，其实就是修学戒定慧、修学四念处，你这样子，就是涅盘的因，这是这么一句话，「无逸不死迹」。「放逸为死迹」，你若是不修学戒定慧，你就随顺你的爱见的烦恼去活动、去放逸，那就是流转生死的一个因缘，所以「放逸为死迹」。

「无逸者不死，纵逸者常死」，前面这两句话等于是开示你。下面是说你若这样做，就会得到这样的成就。「无逸者不死」，你若修学戒定慧、不放逸的话，你就得到涅盘了，是这样的意思。「纵逸者常死」，你若不修学戒定慧，常放逸，常放逸你就常在生死里流转，是这样意思。

看这文的意思，这「无逸不死迹」，无逸是不死的迹。这苦集灭道四谛，这「无

逸」就是道谛，道谛是涅盘路，「不死」就是涅盘，道谛是涅盘的道路，所以这句话，主要是赞叹道谛。「放逸为死迹」，这就诃斥这个集谛，集谛是流转生死的原因、是苦谛的一个因，这样意思。

「无逸者不死」，那你这个道谛修成功了、就得到涅盘了，这个是指灭谛说的，「无逸者不死」，是指灭谛说。「纵逸者常死」，这就指那个集谛、指集谛说的。（注：口误，更正义见于后）「放逸为死迹」是集谛，「纵逸者常死」是苦谛，这样子。

前面是「举颂言」，这下边是「长行释」，分两科；第一科是「别释颂」，分三科；第一科是「第一句」；先是「征」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分三科）　午一、第一句（分二科）　未一、征

今此颂中，云何无放逸是不死迹耶？

这是「征」。下面第二科解释，先解释「不放逸」。「云何无放逸是不死迹耶？」

未二、释（分二科）　申一、不放逸

谓如有一，依四所依立四种护。谓命护、力护、心杂染护、正方便护，是名不放逸。

「谓如有一，依四所依立四种护」，谓如有一个补特伽罗，就是有一个人，他依这个四种的依止处、四个所依处；「立四种护」，立出来四种护、四种保护，保护这四法。「谓命护、力护、心杂染护、正方便护」，立出来这四种护。这就等于是两个四法，一个四依、一个四护。「是名不放逸」，这个「不放逸」就这么讲。这是解释「不放逸」；下面第二科解释「不死迹」。

申二、不死迹

此不放逸为依为持，涅盘资粮未圆满者，令速圆满；已圆满者，令于现法得般涅盘。

「此不放逸为依、为持」，就是依不放逸为基础去用功修行，叫「为依」。这个「持」是主持，就是以不放逸是个主导者，你心里面用不放逸来作个主导者，他是个领导者，领导自己向前用功，叫「持」。「涅盘资粮未圆满者」，涅盘的资粮就是戒定慧、就是涅盘的因。涅盘的因若没有圆满的，「令速圆满」，使令你赶快地把戒定慧修行它，叫它圆满。「已圆满者，令于现法得般涅盘」，就得到不生不灭的第一义谛的境界就现前了。看这《披寻记》。

《披寻记》六六三页：

依四所依立四种护等者：〈菩萨地〉说：依止处苦，有四所依。由依此故，于善说法毗奈耶中，出家受具，成苾刍分。所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药，供身什物。（陵本四十二卷九页）依此四依，立四种护：以法追求，不以非法，是名命护。为当存养，如法受用，是名力护。起恶寻思，应速除遣，是名心杂染护。能忍众苦，精进无懈，是名正方便护。

「依四所依、立四种护等者：〈菩萨地〉说」，本论的〈菩萨地〉，「〈菩萨地〉说：依止处苦，有四所依」，这个「依止处苦」，苦有很多，现在说这个依止处的苦。依止处，什么是「依止处」呢？有四种所依止处。「由依此故，于善说法毗奈

耶中」，就是在佛法中，在佛的法、律中。「出家受具」，受了具足戒。「成苾刍分」，成就了苾刍的身分，你出家受具，那么就是成就了苾刍的身分了。「所谓衣服」，这个「四依」究竟是什么呢？「所谓衣服」这是一个依；「饮食」又是个依；「卧具」是一个依；「病缘医药、供身什物」，这是一个依，一共四种依。

这「依止处苦」，这句话怎么讲呢？就是你出家以后，你自己不生产嘛！你这个衣服、饮食、卧具、病缘医药，要向人家乞求，向人家乞求这件事是个苦恼事情。你向人乞求，乞求的不如意：乞这饮食的时候，你想要热呼的，他偏要给你冷的；或者是你要多一点，给你的少；你要好一点，给你不好的；或者是态度不好，这都是很苦恼的事情，所以叫做「依止处苦」，这么意思。虽然有这么多的苦恼，而自己的道心不退，还是努力地修行得圣道，那一段文是这样意思。这是陵本四十二卷九页上说的。

「依此四依，立四种护：以法追求，不以非法，是名命护」。「以法追求，不以非法」，就是如法地去追求这个四依：衣服、饮食、卧具、病缘医药，你去追求、去乞求这四种事情的时候，你要如法，就是要实实在在的，不要有欺骗的那种动机和行为，这叫「以法追求，不以非法」。「是名命护」，这就叫做正命，这就是你的命就清净了，所以叫做「命护」。

「为当存养，如法受用，是名力护」，说是我有这个身体我才能修学圣道，所以我应当要保存这个身体、要时时地长养他，我才有精神、有力量去修学圣道。这样子，我要如法地受用这个衣服、饮食、卧具、医药这些事情，我不应该非法的受用、不合道理的受用，这不可以，一般所谓这些浪费的事情、各式各样的事情，是「名为力护」，叫作「力护」。这样子就是如法的受用四依，使令你身体有力量能修学圣道，这叫「力护」。

「起恶寻思，应速除遣，是名心杂染护」，这叫作「心杂染护」。心里若有杂染了，赶快把它驱逐出去，令心清净，这也可以说清净护，保护内心的清净。「能忍众苦，精进无懈」，因修行而来的这些也很苦；去乞求生命所需的四依的时候，也是很苦，你都能够忍受，不计较这些事情，能够精进地修学圣道而不懈怠，是名叫「正方便护」，这是四种护。这是《披寻记》解释四依和四护。

午二、第二句（分二科）　未一、征

云何放逸为死迹耶？

前面是解释「不放逸」是不死的道路，就是得涅盘的道路。下面是「第二句」，解释第二句，分两科，第一科是「征」。怎么叫作放逸是死迹呢？这是「征」。

第二科是解释，解释分两科，第一科是「放逸」，又分两科；第一科「显相」，显示出来放逸的相貌，分两科；第一科是说在家人。

未二、释（分二科）　申一、放逸（分二科）　酉一、显相（分二科）　戌一、在家

谓如有一居家白衣，于诸欲境耽着受用，造不善业。

「谓如有一」个补特伽罗他没有出家，他是「居家」——在家、是个「白衣」。「于诸欲境耽着受用，造不善业」，那么这是指在家人说的。下面第二科是出家人。

戌二、出家

或有出家现四无护，谓命无护乃至正方便无护。

或有出家的人，出了家「现四无护」，他不能命护、也不能力护、也不能心杂染护、也不能正方便护，这样的出家人。「谓命无护乃至正方便无护」，也不能修学圣道，这样的出家人，这就叫做「放逸」。这是显示放逸的相貌；下面第二科「结品」。

酉二、结品

如是放逸通于二品，谓在家品及出家品。

「如是放逸通于二品」，通于二类。「谓在家品及出家品」这两类。有的在家居士诃斥我们出家人：「你们出家人放逸！」其实在家人也是放逸，这样意思。

申二、死迹

即此放逸为依、为持，乐生本行，造生本业。因此故生，生已寿终，生已夭没。

这底下说「死迹」。前面是「放逸」，「放逸是死迹」。什么叫作「死迹」呢？「即此放逸为依、为持」，就是心里面以此为依止而造作种种的过失；「为持」，心里面那个放逸是他的主人，他就是主持一切都是放逸的。「乐生本行，造生本业」，这乐（ㄌㄠˋ）生本行，或者念（ㄋㄧㄢˋ）也可以，是指「愿望」的意思说的，他欢喜这样子；这「造」是在行动上说的，这两句话有一个愿、一个行，愿、行，是这样的差别。

「因此故生」，你有这样的愿、你又有这样的行，造作出来种种的事情，因此你就有生命体了。「生已寿终」，你得到一个生命体以后，你寿命到了，就结束了、就死掉了。「生已夭没」，者是得到生命体以后，寿命没有到就又死掉了，这叫做「死迹」。 这个意思就是：你若放逸的话，造作了种种的罪过，就在生死里流转；流转的时候，有的时候寿命长、有的时候寿命短，就是这么意思。这个《披寻记》解释这两句话：

《披寻记》六六三页：

乐生本行造生本业者：爱乐生为根本诸有漏行，是名乐生本行。造作生为根本诸有漏业，是名造生本业。

「乐生本行，造生本业者：爱乐生为根本诸有漏行」，这个「爱乐生为根本」，这个「生」就是爱乐这个生命，就是像中阴身他要去投胎，他就是希望去得一个生命，那么就是「爱乐生」。或者说也就是「爱乐自我」也可以，这道理是一样的：爱乐这个生命体为根本，就是我爱。「诸有漏行」，其实不只是爱乐这个生命体，他还不能停留在这里，他继续向前动，那么就是造作出来种种的业力了——这些「有漏行」有烦恼的活动，也都是自己所欢喜的，你不欢喜能做这件事吗？这是指「爱乐」说的，「是名乐生本行」。

「造作生为根本诸有漏业」，你这样爱乐以后，就采取行动了，以生为根本的诸有漏业，这些有漏业令你去得果报，所以是「生为根本」。这个「生为根本」就是得生命体，你造的这个业力里面，最重要的，就是这个业力令你得一个生命，这是「生为根本」。或者得人的生命、得天的生命、得三恶道的生命——这一切的有漏业，你造作这样的业力。「是名造生本业」，生为根本的一切的有漏业，这么解释。

午三、后二句（分二科）　未一、征

云何无纵逸者不死，纵逸者常死耶？

下面是后二句。前面两句解释完了，解释「后二句」，分两科，第一科是「征」。怎么叫作「无纵逸者不死，纵逸者常死耶？」这是「征」。

下面第二科解释，分二科，第一科是「总标列」。

未二、释（分二科）　申一、总标列

谓死有五种：一者、调善死，二者、不调善死，三者、过去死，四者、现在死，五者、未来死。

「谓死有五种」，有五种的死。一者、是调善之死，这就是佛教徒，你修学戒定慧的时候，你这个死是调善的，就是烦恼被调伏了，不是随着烦……死亡的时候，被调伏了。昨天曾经提过，这个初果圣人他还是有我爱的现行，但是他能调伏它；若凡夫就不能调伏，圣人能调伏。若是三果圣人，我爱不现行，这就叫做调善的死亡。若是阿罗汉，也是调善；但是后来就不再死亡了。「二者、不调善死」，那这就是一般的凡夫，或者造善业、或者造恶业，死亡的时候心里面苦恼。三者、过去的死亡。四者、是现在的死亡。五者、是未来的死亡，一共说这么五种。这个《披寻记》念它一下。

《披寻记》六六四页：

死有五种等者：清净解脱死者，名调善死。不清净不解脱死者，名不调善死。如〈意地〉说。（陵本一卷十五页）过去死者，谓过去诸行没，乃至命根灭故死。现在死者，谓现在诸行没，乃至命根灭故死。如〈摄事分〉说。（陵本八十五卷十六页）未来死者，准前应说未来诸行没，乃至命根没故死。

「死有五种等者：清净解脱死者，名调善死」，这个「清净」就是指心清净、心不染污，心里面没有烦恼的染污，那就叫做清净死。这个「解脱死」就是心里面没有烦恼的系缚，那就叫做「解脱死」，是这样意思。那这都是要有修行的人才能辨得到，「名调善死」。

「不清净不解脱死者，名不调善死」，心里面有很多的烦恼、很多的苦恼，不清净、也不解脱，这样的死「名不调善死」。「如〈意地〉说。（陵本一卷十五页）」，我们讲过去了。

「过去死者，谓过去诸行没」，过去的色受想行识没，死没了，「乃至命根灭故」叫做死。「现在死者，谓现在诸行没」，就是诸行灭，「乃至命根灭故」叫做死。这样，这个「没」是指诸行说的；「灭」，是指命根说的。「如〈摄事分〉说。（陵本八十五卷十六页）未来死者，准前应说：未来诸行没，乃至命根灭故死」，也是这样子。

申二、别释句（分二科）　酉一、释第三句

若善修习此无纵逸补特伽罗，于现在世由调善死而正死时，由过去死已死，于过去世亦由不调善死；于现在世不由不调善死而死；于未来世不由调善死，不由不调善死而死，故名不死。

这底下第二科「别释句」。前面是「总标列」，标出来五种死。下面「别释句」，分两科，第一科解「释第三句」：「无逸者不死」。

「若善修习此无纵逸」的这个补特伽罗、这个人。「于现在世」，他现在的时候。「由调善死而正死时」，他现在这个戒定慧修得很成功，所以死亡的时候心里面很调善；而正死亡的时侯——这个人。「由过去死已死」，由于这个补特伽罗他过去生中也是有生命的，那个生命已经死掉了，所以有现在的生命。这个过去死，「于过去世亦由不调善死」，就是过去世这个圣道没有修成功，死亡的时候不调善死，所以有现在世的生命。「于现在世，不由不调善死」，过去生中是由不调善死；可是现在世因为修学圣道了、心里面调善了，所以不由这个不调善而死。「于未来世不由调善死、不由不调善死而死，故名不死」，这就指阿罗汉说的了，阿罗汉他现在的色受想行识生命死掉了，未来世会怎么样呢？「未来世不由调善死」、也「不由不调善死而死，故名不死」，他这个有漏的五蕴再不现前了，所以叫做「不死」。

酉二、释第四句

若有纵逸补特伽罗，于现在世由不调善死而正死时，于过去世亦由不调善死已死；于现在世即由不调善死而死，于未来世亦由不调善死当死。故名常死。

下面是解释第四句：「纵逸者常死」。「若有纵逸」，就是放纵自己的这样的众生，不修学戒定慧的。「于现在世由不调善死而正死时，于过去世亦由不调善死而死」，过去世也没修学圣道，现在世也不修学戒定慧，所以「于现在世即由不调善死而死」亡的。于未来世呢？「未来世亦由不调善死当死，故名常死」，所以就是常是流转生死。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标说

复次今当略辨上所说义。

下面是：「复次今当略辨上所说义」，这是「标」。下面第二科解释，以四谛来解释。

午二、释义（分二科）　未一、依四谛辨

谓薄伽梵此中略示：无纵逸者，道谛灭谛；有纵逸者，集谛苦谛。

「谓薄伽梵此中略示：无纵逸者，道谛、灭谛」，就是「无逸不死迹」，这是道谛；「无逸者不死」，这是灭谛——这是「无纵逸者」的道谛和灭谛。「有纵逸者」就是集谛和灭谛（注：口误，应为苦谛）。那就是「放逸为死迹」是集谛，「纵逸者常死」，这是苦谛。那么这四句话就是四谛、约四谛说的。

未二、依二力辨（分二科）　申一、标

又略显示处非处性、自业作性。

这是第二科：依二力来辨。这「十力」——佛的十种智慧力量的前二种力，约那二种力来解释这一段文。分两科，第一科是「标」。就是「又略显示处非处」智力性，自业智力叫「自业作性」。这是「标」，下面解释，分两科，第一科是「别配」。

申二、释（分二科）　酉一、别配

前半显示处非处性，后半显示自业作性。

「前半显示处非处性」，就是「无逸不死迹，放逸为死迹」，这是处非处智力。你修学圣道，那是涅盘的因；你若不修学圣道，放逸自己，那是流转生死的因缘，那么这就是「处」的意思；如果相反的，就不是「处」了。这个「处」，就是道理为处，合乎道理就叫作「处」；不合乎道理叫作「非处」。现在无逸是不死迹，放逸为死迹，这是合道理的，所以是「处」。

「后半显示自业作性」，后半就是「无逸者不死，纵逸者常死」，就是显示：你的遭遇是你自己业力所创造的，所以叫「自业作性」，这叫业智力。佛知道一切众生所有的果报都是他自己的业力所成就的，是约这个意思说的。

酉二、辨义

又前半显示师于弟子作所应作，后半显示诸弟子等自所作义。

「又前半显示师于弟子作所应作」，这第二科是「辨义」，辨别这个道理。「前半显示」，就是「无逸不死迹，放逸为死迹」，这显示那个师长对于他弟子「作所应作」的事情，就是开导他这个道理：若修圣道是涅盘的因；你若是放纵自己，那是流转生死的因，这样开示他。「后半显示诸弟子等自所作义」：是「无逸者不死，纵逸者常死」，这后半显示诸弟子他自己努力的一个结果，是这样子，「自所作义」。

卯三、爱缚（分二科） 辰一、举颂言

众生寻思所钻摇，猛利贪欲随观妙；倍增染爱而流转，便能自为坚固缚。

现在这一大段文共分二十七科，现在是第三科，是「爱缚」，是爱的系缚，分二科；第一科是「举颂言」，这四句是颂。下边是长行的解释，分二科；第一科「别释颂」，分五科；第一科「寻思之所钻摇」，又分二科；第一科是「征」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分五科） 午一、寻思之所钻摇（分二科） 未一、征

今此颂中，云何寻思之所钻摇？

这四句颂里面，第一句：「众生寻思之所钻摇」，就是众生的心为寻思所动摇。「寻思」，前面讲过，就是：欲寻思、恚寻思、害寻思，就是很多的分别心。这个寻思来动摇他的心，究竟指什么说的呢？这是问。下面第二科是解释，也就是回答了。

未二、释

谓如有一，于先所得、先所受用诸欲境界，不正作意，发生不善，依于耽嗜诸恶寻思。

「谓如有一」，就是说有一个补特伽罗、有一个人。「于先所得」，对于他以前所得到的欲。「先所受用」，这个「所得」是属于他的了；「先所受用」，那就是他享受这个欲。就像你买了很多面包，但是你还没有吃，那叫做「所得」；等到你吃这面包的时候，就叫做「受用」。「诸欲境界」，就是很多的色声香味触的、所欢喜的境界。「不正作意」，就是不如理作意，你不知道这是因缘生法，它都是无常、无我的，是有过患的。「发生不善」，因为不正作意、不如理作意，所以就发出来无利益的、无饶益的。「依于耽嗜，诸恶寻思」，总而言之就是依于耽嗜，「耽嗜」就是爱着，就是以爱着为基础，就是发出来种种的恶寻思：这些对于自己、对于他人有伤害的这种分别心，这就叫做「寻思之所钻摇」，就是欲的寻思。

午二、猛利贪欲（分二科） 未一、征

云何猛利贪欲？

前边是第一科「寻思之所钻摇」。现在第二科猛利的贪欲，分二科；第一科是「征」。这个颂的第二句「猛利贪欲随观妙」，现在说这个「猛利贪欲」。「云何猛利贪欲？」怎么叫作猛利的贪欲呢？

未二、释

谓如有一，于昔余生修习贪欲，亦多修习。由是因缘，令此生中，于先所得、先所受用诸欲境界，不正作意，而被贪欲散坏其心。

「谓如有一，于昔余生修习贪欲，亦多修习」，就是说这个人在过去多生中，他曾经他的身口意修习过这个贪欲，就是熏习过这个贪欲——贪着五欲的事情。「亦多修习」，是他过去生中修习贪欲，修习多少呢？修习很多，他对这个欲的事情，他很多很多。

「由是因缘令此生中，于先所得、先所受用诸欲境界，不正作意」。「由是因缘」，就是由于过去熏习过很多的贪欲的事情，所以使令现在生中在「先所得」到的诸欲、「先所受用」的诸欲境界，「不正作意」，和过去一样，也还是不能如理作意。「而被贪欲散坏其心」，使令被这个贪欲心、这个贪欲的心所法、贪欲的烦恼，散乱、破坏了他的清净心，心老是为欲所系缚，而不得清净。

这上面说这个「猛利贪欲」，是因为过去生中曾经这样贪欲过，所以在他内心里面熏习了这样的种子；今生也继续这样子不断地熏习，熏习就猛烈了，这个贪欲心就猛利起来。

午三、随观净妙（分二科）　未一、征

云何随观净妙？

这是第三科，解释「随观净妙」这一句话，分二科；第一科「征」：怎么叫做「随观净妙」呢？清净美妙的这种欲的境界。这是「征」，下面第二科解释。

未二、释

谓如有一，不善护身，不摄诸根，不住正念，游行聚落，见甚少年可爱美色诸母邑已，便不如理取净妙相；由此因缘，身心烧恼。

「谓如有一」，就是有一个补特伽罗。「不善护身」，不能保护他的身体。「不摄诸根」，他不能够收摄他的眼耳鼻舌身意的六根，不能这样。「不住正念」，他不安住在如理作意上面。所以心里面向外攀缘，这个诸根也向外攀缘，也包括了身体。「游行聚落」，就各地方去游行，从这个都市到那个都市，从那个都市又到一个地方，各处走。

「见甚少年可爱美色诸母邑已」，因为各地方走，就会看见了很年轻的、可爱的「美色诸母邑已」，很多的女人。「便不如理取净妙相」，他就不能如理作意，心里面随顺自己的爱着心去取着这个清净的、美妙的相貌、她的身相。「由此因缘，身心烧恼」，由于他现在不能如理作意，所以他的身、他的心，为这爱烦恼所燃烧，就像猛火在燃烧似的，他这个爱烦恼苦恼他的身心，就是像火的燃烧似的，所以使令他很苦恼。这个《披寻记》的文。

《披寻记》六六五页：

不善护身等者：谓游行时，不避恶象马等而与俱行，乃至广说履诸粪秽，是名不善护身。于不应观所有众色，不护根门，起恶寻思，是名不摄诸根。于所应观所有众色，不策观察，起善寻思，是名不住正念。

「不善护身等者：谓游行」的时候，「不避恶象、马等」，这个恶象、恶马、恶狗乃至土匪。「而与俱行」，同他同时在那里、在路上走，在一起走。「乃至广说履诸粪秽，是名不善护身」，这个「不善护身」，是这样意思。「于不应观所有众色，不护根门」，说是不应该去看所有的众色，他不保护他的眼耳鼻舌身意六根，六根就是门，这个心从这里边向外去活动，所以叫门；也从外边得到很多的消息，所以有「出入」的意思。不保护根门：就是保护使令心里面能够如理作意，不生烦恼、不起烦恼，积集善根，叫做「保护」；现在他不能保护、放逸自己，起恶的寻思，就是种种……主要是欲的寻思，「是名不摄诸根」。

「于所应观所有众色，不策观察」，应观所有众色，不能够鞭策自己去观察，应

该观察一切的色法都是因缘所生，都是苦、空、无常、无我，应该这样观察；但是他不能这样观察。「不策观察，起善寻思」，若发动这苦、空、无常、无我的善寻思，那叫做「应观所有众色」；他不能这样子。「是名不住正念」，就是不如理作意了。

午四、倍增爱染（分二科）　未一、征

云何倍增染爱？

这是第四科，先是「征」，怎么叫做「倍增染爱」呢？加倍的使令他这个染爱心殊胜起来。

未二、释（分三科）　申一、标

谓由五种相貌，当知染爱增长。

这下面解释，分三科，第一科是「标」。

「谓由五种相貌」，当知道染爱的增长。染爱的增长有五个相貌，从五个相貌，就知道染爱的增长了。这是「标」。

申二、征

何等为五？

这是「征」。

申三、释（分五科）　酉一、不舍诸欲

谓如有一，虽于下劣诸欲境界，尚生猛利诸贪欲缠，耽着不舍，何况上妙？

这是第三科解释。解释分五科，第一科解释「不舍诸欲」。

「谓如有一」，有一个人。「虽于下劣诸欲境界，尚生猛利」的诸贪欲缠，他能够生起猛利的烦恼。「耽着不舍」，爱着这个下劣的诸欲境界而不肯弃舍。「何况上妙」的诸欲境界呢？这是一个相貌。

酉二、邪求摄受

又以非法多分凶暴积集珍财，不以正法；亦常摄受增上众具。

这是第二科：「邪求摄受」。

「又以非法」，说这个人又能够以非法的手段、不合法的手段，多分是凶暴、凶恶强暴的手段「积集珍财」。是「不以正法」，他不能够「以正法」：就是合乎十善道、合乎因果的道理；他不能这样。「亦常摄受增上」的众具，就是质量特别好的一些器具，这样子。

酉三、慳物行恶

又于轻贱无所用物，尚不欲舍，何况贵重？虽为追求少劣财物，尚行众多身语意恶，何况多胜？

「又于轻贱无所用物」，这是第三科「悭物行恶」：又于这个「轻贱无所用」的东西，是「尚不欲舍」，都尚且不愿意布施给人，何况那个贵重的东西，更不愿意布施给人了。「虽为追求少劣财物，尚行众多身语意」的恶行。「何况多胜」，何况又多、又殊胜的财物呢？那么所造的恶事是更多了；这是第三个相貌。下面是第四个：「不乐妙行」。

酉四、不乐妙行

又于受持少小妙行，其心尚无趣向爱乐，何况广大？

又此人对于受持很少、很小的善行，有功德的一种行为。「其心尚无」，他的内心里面尚且没有「趣向爱乐」，就是不是爱乐，是向于爱乐，是这么一个心情都没有。「何况广大」的妙行呢？更是没有这种心了、没有这种欢喜心。

酉五、不乐涅盘

又于涅盘尚不乐闻，何况欲得？

这是第五个。又此人对于佛教里面，这个三乘圣人所得涅盘的境界，尚且都不欢喜听闻这件事。「何况欲得」？更没有这种出离心了。这是第五科：「不乐涅盘」。

这是用这五个相貌来解释「染爱增长」的这个意思。

午五、坚固缚（分四科）　未一、征

云何坚固缚？

「云何坚固缚」？这个「坚固缚」。前面解释「倍增染爱而流转」，现在要解释「便能自为坚固缚」，解释这句话。这是第五科「坚固缚」，分四科；第一科是「征」，怎么叫做「坚固缚」呢？

未二、标

谓由三种相，知坚固缚。

这是「标」，标出来三种相。下边是第三科，是列出来这三种相。

未三、列

一、坚牢故，二、苦所触故，三、长时随逐故。

这是三种相。下边第四科是解释这三种相。

未四、释

于现法中，由恶行根贪瞋痴故，知缚坚牢；于当来世，由生那落迦、傍生、鬼趣，知苦所触，及长时随逐。

先解释这个「坚牢故」。

「于现法中」，就是他不是过去、不是未来，就是他现在的身口意中。「由恶行

根」，就是恶行的根本。恶行的根本是什么呢？就是「贪瞋痴」，由贪瞋痴发出来种种的恶行，所以贪瞋痴是恶行之根。「知缚坚牢」，所以知道他的烦恼的系缚是很难破坏的、是坚固的。

《披寻记》六六五页：

由恶行根贪瞋痴故等着：贪瞋痴三，名不善根。此为因缘，起诸恶行，名恶行根。难可破坏，故名坚牢。当知此约烦恼名缚。

「由恶行根贪瞋痴故等着：贪瞋痴三，名不善根」，贪瞋痴是一切不善法的根本。「此为因缘，起诸恶行，名恶行根。难可破坏，故名」叫做「坚牢」。「当知此约烦恼名缚」，这个坚固缚指烦恼的系缚叫做缚、叫做「坚固缚」。

「于当来世，由生那落迦、傍生、鬼趣，知苦所触，及长时随逐」，他现在世由这个恶行根贪瞋痴，发出来种种的恶行，将来世怎么样呢？「于当来世，由生那落迦」，他就会到地狱去了；「傍生」就是畜生；到饿鬼的世界，叫「鬼趣」，就生到三恶道去了。

「知苦所触」，他就知在这个苦恼的境界里面生存，为苦所触恼。「知苦所触」这个「知」，到三恶道的受苦，他现在还没有到三恶道，但是你现在造了很多的罪业，就知道你将来要到三恶道去，所以叫「知苦所触」。

「及长时随逐」，这个业、这个罪业不能一下子都得果报，所以没得果报的时候，它长时随逐你，终究有一天它要发生作用、令你苦恼了。

《披寻记》六六五页：

知苦所触及长时随逐者：当知此约业缚，名坚固缚。乃至先世所造一切恶不善业，未尽、未出故。

「知苦所触及长时随逐者：当知此约业缚」，当知此约业缚，知苦所触就长随逐，就是你造的罪业来系缚你，「名坚固缚」。「乃至先世所造一切恶不善业，未尽、未出」，你没得果报，它就不灭，所以你不能从这里解脱出来，所以「长时随逐」。

这是把这三种相——这个「坚固缚」有三种相，解释完了。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标说

复次今当略辨上所说义。

这是第二科。前面是「别释颂」，第一科；这是简要地说明前面这一大段的意义，分二科；第一科是「标说」。

「复次」，前面说完了，这又再说。说今当简要地辨别上一段所说的道理，这等于是个题目，下面就是解释这一件事。

第二科是「释义」，是解释略辨的义，分二科；第一科「依失坏辨」，分三科；第一科是「标」。

午二、释义（分二科）　未一、依失坏辨（分三科）　申一、标

谓略显示依二失坏因，有二种失坏。

现在这个略辨义，怎么叫做「略辨义」呢？谓简略地、也就是简要地，显示这个众生，「依二失坏因」，这个失坏是有因的，叫「失坏因」。「依二失坏因，有二种失坏」，说这件事。这是「标」，下面是列出来。

申二、列（分二科）　酉一、二失坏因

何等名为二失坏因？谓不正思惟力及因力。

这个二种「失坏因」是什么呢？「谓不正思惟力及因力」，这是二种失坏因。这是两种。

下面是第二科：是「二种失坏」。

酉二、二种失坏

云何名为二种失坏？谓方求失坏及受用失坏。

这叫做「二种失坏」。这一共是二种失坏因和二种失坏，这是标出来。下边第三科是解释，解释这二种失坏因和二种失坏，分四科；第一科先解释「不正思惟力」。

申三释（分四科）　酉一、不正思惟力

云何不正思惟力？谓随念先所受用境界，因缘所生不正思惟；或邪分别现前境界，因缘所生不正思惟；或邪取相不正思惟；或即于彼若住、若行不正思惟。

前面标出来失坏因，第一个失坏因是不正思惟。怎么叫做不正思惟的力量，令这个人失坏呢？「谓随念先所受用境界，因缘所生不正思惟」。这就是前面那个「依耽嗜」、那个「寻思」。「谓随念」，谓随顺自己的意念。「先所受用境界」，不是现在，你过去受用的境界已经不现前了；但是你心里面忆念，就会在你的第六意识现出这个影像来，所以叫做「念」。随顺你的念力，能现出来先所受用的境界。「因缘所生不正思惟」，过去受用的境界，由于你忆念的因缘就现出来了，现出来以后，就在这个境界上有不正思惟。这个境界不是前五根所得，前五根所得已经过去了，只是在第六意识里面现出来过去的影像，在影像上有种种的不正思惟，这叫做「不正思惟力」。

「或邪分别现前境界，因缘所生不正思惟」，这是第二个「或邪分别现前境界」，这个现「前境界」，前面是先所受用境界，现在是现前——显现在你的面前的这些境界，就是前面「随观净妙」那个境界。「因缘所生不正思惟」，就是你前五根面对的这些欲的境界，你心里面有不正思惟：一个是前五根面对的境界，第六意识有不正思惟；一个是已经过去的境界，心里面又忆想而不正思惟。

「或邪取相不正思惟」，这就是前面那个倍增染爱的境界，就是特别地猛利了，「或邪取相不正思惟」。「或即于彼若住、若行不正思惟」，「或即于彼」，就是前面那个随观净妙的境界。「或即于彼」所观的净妙的境界，「若住」，若停留在那里；「若行」，就是自己在走路、在经行的时候，而心里面忆念这些境界，而「不正思惟」。这一共加起来是四种不正思惟。把这《披寻记》念一下。

《披寻记》六六六页：

云何不正思惟力等者：此中四种不正思惟，如次配前依耽嗜思，随观净妙，倍增染爱应知。随观净妙有二差别：谓不善护身等，及取净妙相。由是成四不正思惟。言即于彼若住若行不正思惟者，谓于住时、行时诸所作业，不守正念，不住正知故。

「云何不正思惟力等者：此中四种不正思惟，如次配前依耽嗜思」，这是第一个：「谓随念先所受用境界，因缘所生不正思惟」这一个。「随观净妙」，这是第二个：「或邪分别现前境界，因缘所生不正思惟」。「倍增染爱」，就是「或邪取相不正思惟」这一个；「应知」。「随观净妙有二差别」，这第四个思惟「或即于彼若住、若行不正思惟」怎么讲呢？「随观净妙」这一部分有二种差别，「谓不善护身等，及取净妙相」这二种。「由是成四」：这「不善护身」就是行；「取净妙相」就是住，是「若住、若行不正思惟」——这二种，加起来就是成四种不正思惟。「言即于彼若住、若行不正思惟者，谓于住时、行时诸所作业，不守正念，不住正知故」，是这样意思。

这一大段解释二种失坏因的第一种，就是「不正思惟力」，这个解释完了。

酉二、因力

云何因力？谓于可爱境界宿习欲贪。

「云何因力？」这个「因力」的失坏因是什么呢？「谓于可爱境界宿习欲贪」，对于这个可爱的境界，你前多少生也是熏习过这种烦恼，这就叫做「因力」。假设这个人前一生是在色界天、无色界天，那他今生来到欲界来，他的烦恼就轻、他这欲烦恼轻；所以若是前生是在欲界，那今生还是在欲界，那他的烦恼就重。

酉三、方求失坏

云何方求失坏？谓如有一成就二种失坏因故，以非正法，或以凶暴，追求积集所有邪财。

这个「方求失坏」——这是第三科「方求失坏」。怎么叫做「方求失坏」呢？「谓如有一」，有这样的人。成就了「二种失坏因」，有不正思惟、还有一个因力。这二种失坏因，就是使令你的心里面破坏了你自己的清净心、失掉了正念，叫做「失坏因」、叫做「失坏」。这二种失坏因你都成就了的关系，那么会怎么样呢？「以非正法，或以凶暴」，不合乎国家的法律、也不合乎佛法的因果的道理。那么或以凶暴的态度「追求、积集所有邪财」，就是你追求财的这个手段太恶劣了，所以叫做「邪财」；得到了财以后，而还会造种种恶，所以叫做「邪财」。

酉四、受用失坏（分二科）　戌一、征

云何受用失坏？

这个受用失坏因，怎么叫做「受用失坏」呢？分二科；第一科是「征」，第二科是解释，解释分二科；第一科「别辨所蔽」，分三科；第一科是「贪染」。

戌二、释（分二科）　亥一、别辨所蔽（分三科）　天一、贪染

谓如有一，于先所得顺乐、顺苦、顺非苦乐诸境界中，或有于一生染、生着，广说乃至不知出离而受用之。

「谓如有一」个补特伽罗，于他以前所得到的境界，这个境界顺乐受——顺生乐受，就是它能够随顺你的心情，能引发你的快乐的感觉、安乐的感觉。顺生苦受，这个境界它能随顺你的烦恼，能引起你苦恼的感觉，能随顺这一面。「顺非苦乐」，能随顺生起非苦乐的感觉。这些诸境界中：顺乐受的境界、顺苦受、顺非苦乐受的诸境界里面。

「或有于一生染、生着」，或者他这个人，他没能修四念处、没有成就禅，所以这个众生「于一生染」。「于一」就是顺乐受——顺生乐受的境界里边。「生染、生着」，生这爱染心，生这个执着心而不肯弃舍。「广说乃至不知出离」，这期间就不知道这种乐受会有过患的，你若爱着它，会有广大的灾难的，所以「广说」，就是里面有包含这个意思。乃至不知道从这个境界里面解脱出来，不知道，就是不知道修戒定慧了。「而受用之」，而去受用这个顺生的乐受。

这是第一段「贪染」。

天二、瞋恚

或有于一发生憎恚，憎恚所蔽。

「或有于一发生憎恚」，第二科是「瞋恚」：或有一个众生于所遭遇到的境界里边，顺生苦受——生到很多的苦恼的境界，他就发出来憎恚的心情、憎恚的烦恼。是「憎恚所蔽」，他这个心为憎恚所蒙蔽、所障碍。

天三、愚痴

或有于一发生愚痴，愚痴所蔽。

这是第三科。或有一个众生他顺生非苦乐受的时候。「发生愚痴」的心理，他不明白非苦乐受也不是个好境界，他不明白这个道理。「愚痴所蔽」，这个愚痴心蒙蔽他，使令他不得解脱。

这是「别辨所蔽」，就是这个众生的心为这个贪瞋痴所蒙蔽。

亥二、总明所缚

彼由如是贪染所蔽，乃至愚痴之所蔽故，行身语意种种恶行，为贪瞋痴三坚固缚之所缠缚，亦为那落迦、傍生、鬼等诸缚所缚。

这第二科：「总明所缚」，总明所缚的心。前面实在是别说的，这底下再把它合起来说。

「彼由如是」，彼众生由于这样的贪染所蔽、瞋染所蔽，「乃至愚痴之所蔽故，行身语意种种恶行」，为贪心蒙蔽的时候，他不会停留在这里，他会发出来行动，发出来身语意的种种恶行；为瞋恚所蔽的时候，也会发出来身语意种种恶行；为愚痴所蔽，也会造作种种恶事。「为贪瞋痴三坚固缚之所缠缚」，这个众生为烦恼所缚、为恶业所缚。「亦为那落迦、傍生、鬼等诸缚所缚」，这就是果报的系缚了。

《披寻记》六六六页：

云何受用失坏等者：此中略有三种差别：生染生着等，谓于顺乐诸境界中；发生憎恚等，谓于顺苦诸境界中；发生愚痴等，谓于顺非苦乐诸境界中。

「云何受用失坏等者」，这《披寻记》：「此中略有三种」的差别：「生染、生着等，谓于顺乐诸境界中」，就是生染、生着。「发生憎恚等，谓于顺苦诸境界中」才能生出憎恚的心情。「发生愚痴等，谓于顺非苦乐诸境界中」。有这种三种的差别。

未二、依杂染辨（分三科）　申一、标

又有差别。谓爱结所系补特伽罗，略有七种杂染，当知皆是贪爱所作。

前边是「依失坏辨」，他的内心为这些种种的烦恼所破坏，失掉了正念，在这方面说。现在是以杂染来辨别，分三科，第一科是「标」。

「又有差别」不同的解释，谓爱结所系的补特伽罗，略有七种的杂染不同。「当知皆是贪爱所作」的，这七种杂染实在都是贪爱心所造作的。这是「标」，下边是「列」。

申二、列

谓随念杂染、不自在杂染、境界离染、热恼杂染、善趣相应杂染、恶趣相应杂染、诸见杂染。

七种杂染是什么呢？「谓随念杂染、不自在杂染、境界离染、热恼杂染、善趣相应杂染、恶趣相应杂染、诸见杂染」，这七种杂染不同，这是列出来。下边第三科是解释，解释分七科，第一科就是解释「随念杂染」。

申三、释（分七科）　酉一、随念杂染

云何随念杂染？谓如有一不正随念先所受用可爱境界，希望追求，令心散坏。

「云何随念杂染」呢？「谓如有一，不正随念先所受用可爱境界，希望追求，令心散坏」：谓如有一个补特伽罗，他「不正随念先所受用」的「可爱境界」，以前受用过的境界，现在由于忆念显现在心里面的时候，他不能正——不如理作意。「希望追求，令心散坏」，「先所受用」是过去，他忆念过去的受用可爱的境界，现在「希望追求」，再重新有这种境界，他有这样的妄念，使令他这个心里面散乱，就把正念失掉了。这个《披寻记》这句话：

《披寻记》六六七页：

云何随念杂染等者：此配释前依耽嗜思应知。

就是那一句话说的。

酉二、不自在杂染

云何不自在杂染？谓如有一宿世串习贪欲法故，今世贪欲为性猛利。虽复如理于可爱境随念作意，而有希望追求贪欲散坏其心，彼由贪欲极猛利故，心不自在。

「云何不自在杂染？」这是第二句。「谓如有一宿世串习贪欲法故，今世贪欲为性猛利」，就是说这个人过去生中「串习」——不间断的熏习这个「贪欲法故」，今世这个贪欲心就特别的猛利，特别的、特别的重。「虽复如理于可爱境随念作意，而有希望追求贪欲」，虽然这个人有可能还能够接触到善知识，也听闻到多少佛法，知

道应该如理作意，他也可能这样作。虽复是如理作意了，于可爱的境界还是随念作意，而有希望追求贪欲。那一点信心力量薄，回转不过来的，他还是继续的希望追求这个贪欲，散坏他的清净心，还是这样子。那么这叫做「不自在」。这个「不自在」里边，表示这个人是一个佛教徒，他有一点正念，但正念力量小，所以不能、作不得主，叫做「不自在」，这样意思。「彼由贪欲极猛利故，心不自在」，所以这个人由于贪欲心特别厉害，他那一点的如理作意力量小，所以不能够决定。

《披寻记》六六七页：

云何不自在杂染等者：此配释前猛利贪欲应知。

「云何不自在杂染等」，这个《披寻记》：此配释前猛利的贪欲，应知。

酉三、境界杂染

云何境界杂染？谓如有一游城邑等，现前会遇容色端严可爱境界。由彼境界极端严故，随美妙相心识缠绵，因此发生希望追求种种贪爱。

这是第三科「境界杂染」。

「云何境界杂染？谓如有一游城邑等」，从这里到那里，各处走。「现前会遇」了、遭遇到容色端严可爱的境界。「由彼境界极端严故，随美妙相心识缠绵」，那个美妙相现在他的心里面，他心里面这个烦恼、个贪欲心现前了。「缠绵」，就是系缚他的心、束缚他的心，没辨法解脱。其实这个美妙相并不系缚人，是爱着美妙相的烦恼系缚他。这样子，心里面有二个相貌：一个是美妙相，是由这意念现出来；第二个就是爱烦恼系缚其心。「因此发生希望追求种种」的贪爱心，这叫做「境界杂染」。前边是「猛利杂染」，指是烦恼重；现在这个是偏于说境界特别殊胜，他心里面不能自在。

酉四、热恼杂染

云何热恼杂染？谓如有一由是三种能长贪爱诸杂染故，令已贪爱展转增盛，追恋过去已受用境，希求未来当受用境，耽着现在正受用境，乃令身心周遍热恼。

「云何热恼杂染」？现在是第四科「热恼离染」。「谓如有一，由是三种能长贪爱诸杂染故」，怎么叫做「热恼杂染」呢？谓如有一个人，「由是三种」，就是前面这三种：一个是随念杂染、一个不自在杂染、一个境界杂染。

这个「念」也是很厉害，说是境界虽然是很特别的——极端严故，特别的美妙；但是你若不忆念，这个境界就不现、境界就不现在心里边；不现在心里面，这爱染就不现前，所以这个念心所也很厉害。

现在是说「谓如有一由是三种」烦恼，「能长贪爱」，能增长这个人的贪爱心，由贪爱心现出来很多很多的污染。「令已贪爱展转增盛」，使令自己的贪爱心展转的增盛，一节一节的增长，特别的炽盛起来。「追恋过去」，「追恋」就是回头爱恋过去的境界、已受用的境界，爱恋这个境界。「希求未来当受用」的境界，「耽着现在正受用」的境界，「乃令身心周遍热恼」，是这样意思。

《披寻记》六六七页：

云何热恼杂染等者：此配释前倍增染爱应知。

这是「热恼杂染」，这样的解释的确是更明白了。

酉五、善趣相应杂染

云何善趣相应杂染？谓即由彼贪爱集谛增上力故，行身语意种种妙行，得生善趣，或天、或人；彼于乐受耽着不舍，醉闷而住，专行放逸。

「云何善趣相应杂染？」这是第五科，怎么叫做「善趣相应杂染」呢？「谓即由彼贪爱集谛增上力故，行身语意种种妙行，得生善趣，或天、或人；彼于乐受耽着不舍，醉闷而住，专行放逸。」

这个「云何善趣相应杂染」？「善趣」就是人天，属于这一个广大的范围的相应杂染。「谓即由彼」，谓就是由这个补特伽罗他的贪爱心，这个贪爱就是集谛，这个贪爱心的强大的力量故。「行身语意种种妙行」，他能够——由这个贪爱心的这个力量，他能够创造身妙行、语妙行、意妙行，他不做恶事，做种种善业。

以前我看见这个法严法师，他翻译的一本书上面，那上他记录，说是有一个人是从天上来的，她原来是天女，在天上做女人，死了来到人间做女人，她能知道她前生是天上的女人，她还想回到天上去，不欢喜人间的事情。她就努力的去供佛，那就是到寺庙里面去清理这个殿、供佛的这个殿，用花来供养佛、拜佛，常常回向：愿意回到天上去。大概在人间活了五十几岁，她就死掉了，就回到天上去了。回到天上去了，那个天的男人说是：「今天午前我还看见你，后来就不看见你了，你到那去了呢？」她说：「我到人间去了。」那么那个天的男人问她：「人间的情形怎么样呢？」她说：「人间的人只知道现在，不知道将来的事情，都不管。」有这么一段记录。

那么和这上的意思有一点相合，就是「即由彼贪爱集谛增上力故，行身语意种种妙行」，他不敢作恶事，他欢喜天上的境界，他做种种功德。「得生善趣」，他成功了，他就生到——又生到好的地方去，或者生到天上去、或者是人间。「彼于乐受耽着不舍」，得到了果报的，那个人间的富贵荣华的境界、天上的这个境界都是乐受。是「耽着不舍」，就是爱着这些境界而不肯弃舍。「醉闷而住」，这个爱烦恼、和爱着的境界来困扰他，他就是迷迷糊糊的在那里生活，而一点儿不能觉悟。这个「醉闷」就是迷惑的意思。「专行放逸」，就是他不能做别的事情，就是行放逸的事情。

《披寻记》六六七页：

云何善趣相应杂染等者：此配释前坚固缚中贪缚应知。

指这个。

酉六、恶趣相应杂染

云何恶趣相应杂染？谓即由彼贪爱集谛增上力故，行身语意种种恶行，身坏命终堕诸恶趣，生那落迦等。于彼生已，便为种种极重忧苦，恶心、愤心之所扰恼。

这是第六科。「云何恶趣相应杂染？谓即由彼贪爱集谛增上力故」，这还是这样的贪爱的烦恼强大的力量。「行身语意种种恶行」，这个人和前面那个相反，就做种种恶事，这个人当然不知道有来生的事情、有善恶果报的事情，他不知道，所以做种种恶事来满其所愿。「身坏命终堕诸恶趣」，他现在这个果报坏了——老病死，坏了；这个寿命结束了以后，但是所作的业力使令他「堕诸恶趣」，堕落到三恶道去受苦了。「生那落迦等」恶趣，就是地狱，这「那落迦」是地狱的意思，地狱、饿鬼、

畜生里头。

「于彼生已，便为种种极重忧苦，恶心、愤心之所扰恼」，生到三恶道去以后，那就有种种极重大的忧苦；这个「忧」是在第六识说，「苦」是在前五识说——很重的忧苦来苦恼他。有这样的苦的时候，他心里面受不了就生恶心、生这愤恨；「之所扰恼」，扰乱他的身口意，使令他苦恼。这个《披寻记》。

《披寻记》六六七页：

云何恶趣相应杂染等者：此配释前坚固缚中瞋缚应知。

权力大的人做种种恶事，没有人能够处罚他；但是得果报的时候，无可奈何了。果报来的时候，不受不可以啊！但是多数的人不知道这件事。

酉七、诸见杂染（分二科）　戌一、征

云何诸见杂染？

这是第七科「诸见杂染」，分两科；第一科是「征」。怎么叫做「诸见杂染」？其实这个「见杂染」就是思想，反倒是根本。思想上愚痴，这是一个非常重要的一个过患。

戌二、释（分三科）　亥一、闻不正法

谓即由彼贪爱集谛增上力故，会遇恶友，说颠倒法，为令杂染得解脱故。

「谓即由彼贪爱」的「集谛增上力故，会遇恶友」，你这个烦恼、贪爱心重了，你很难遇见善知识；遇见善知识也等于是没有遇见，那么他就容易遇到恶知识。「说颠倒法」，这个恶知识为他说什么话呢？就说些不合乎因果的道理，就是帮助他做恶事的这些事情，说这些颠倒、不合乎因果的事情。「为令杂染得解脱故」，这个说颠倒法，他这些颠倒法，他的心里面认为这些是能够于杂染得解脱；实在是错误的！这是在制造杂染、制造苦恼，不能得解脱的；但是他说这个能得解脱，他说这些事情能得解脱。

这个我们以前讲过。得了禅定、有了神通的人、有了天眼通的人，看见牛死了、生天了：「哦！这牛的行为能令你生天。」于是乎跟牛学，持牛戒、持狗戒这些事情，他认为这个能得解脱，就是类似这些颠倒的说法。

亥二、起诸邪见

彼虽希求杂染解脱，由遇如是倒说法故，不证解脱。于六十二诸见趣中，随令一种邪见增长，于诸缘起法，愚痴增上故。

前边是第一科是「闻不正法」，现在第二科「起诸邪见」。

「彼虽希求杂染解脱」，彼那个人虽然也希求这个杂染的解脱，从杂染、从苦恼里边解脱出来。前边说是这个诸见杂染这个人，当然他是遇见这些不苦不乐的境界，他也可能遇见苦恼的境界、也可能是遇见快乐的境界；当然遇见苦恼的境界，他也愿意从苦恼里边解脱出来，自然会有这样的想法。但是「彼虽希求杂染解脱，由遇如是倒说法故」，由于那个人——他遇到的这个恶知识，颠倒说法的缘故，他说出的事情是不能证解脱的，还是令你继续苦，更严重的苦恼下去了。

「于六十二诸见趣中，随令一种邪见增长，于诸缘起法，愚痴增上故」。「于六十二诸见趣中」，就是这一切外道的这些邪知邪见，总计起来有六十二种。在这么多的邪知那见里面，不要说你完全具足六十二见，你就随你有一种邪知邪见，你这样子，你这个邪知邪见你认为这是一个妙法，使令你这邪知邪见的力量继续的增长。「于诸缘起法，愚痴增上故」，若有了外道的邪知邪见，你会对于佛法中说到缘起的道理，你就没有辨法明白了，反倒是拒绝佛法、佛法的这种缘起的智慧。所以他那个智慧更强大起来，他那个邪知邪见的力量更强大起来了，「愚痴增上故」。这是「起诸邪见」。

亥三、显其过患

彼由如是见结所系，于五趣等生死大海，不得解脱。

这是第三科「显其过患」。前面第一科是「别辨所蔽」（注：口误。解释诸见杂染下有三科，第一科为「闻不正法」），第二科是「总明所缚」（注：口误。第二科应为「起诸邪见」），现在第三科就是「显其过患」。

「彼由如是见结所系」，彼那个人，由于这样的这个六十二种邪知邪见。

亥一「闻不正法」，亥二是「起诸邪见」，现在第三是「显其过患」。

「由如是见结系缚，于五趣等生死大海，不得解脱」，就在这个生死的流转，不能解脱了。这个见结反倒是一个根本的烦恼，你有这样的邪知邪见很难解脱了。

《披寻记》六六八页：

云何诸见杂染等者：此配释前坚固缚中痴缚应知。

「云何诸见杂染等者：此配释前坚固缚中」愚痴的「痴缚」，「应知」。

卯四、尸罗清净（分二科） 辰一、举颂言

住法具尸罗，有惭言谛实，能保爱自身，亦令他所爱。

这是二十四科里边的第四科「尸罗清净」。「尸罗」，中国话就是戒，持戒清净。分两科，第一科是「举颂言」。

「住法具尸罗」这两句话，后面有详细的解释；「有惭言谛实」也有解释；就是「能保爱自身，亦令他所爱」这两句，下面没有解释。就是如果你能够发心出家，持戒清净，有惭愧心，说话真实不虚。「能保爱自身」，这时候能保护你的安全，你能得到安乐。「亦令他所爱」，也会令别的贤善的人对你有所尊重，这样意思。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分四科） 午一、住法

今此颂中云何住法？谓于如来所证善说正法毗奈耶中，净信出家，乐修梵行。

这以下是长行解释，分两科；第一科「别释颂」，分四科；第一科解释「住法」。

「今此颂中云何住法？」这「住法」是什么意思呢？「谓于如来所证善说正法毗奈耶中，净信出家乐修梵行」，这就叫做「住法」。「谓于」，就是说一个发心的人，在佛陀所证悟的胜义谛；「善说」，又能够善巧方便地宣说出来。宣说什么呢？宣说他所证悟的正法和毗奈耶，这是一个法、一个律中。「净信出家」，能够对于佛所说的正法和毗奈耶有净清的信心，能够发心出家。「乐修梵行」，能欢喜地修学圣道，这就叫做「住法」。就是他安住在佛法里面，由凡而圣这样的用功修行，那就叫作「住法」。

午二、具尸罗

云何具尸罗？谓如是出家，如是爱乐故，于戒无缺，乃至无杂，相续而作，相续而转，于诸学处能受能学。

「云何具尸罗？」下面是第二科解释这个「具尸罗」。「谓如是出家，如是爱乐故，于戒无缺，乃至无杂，相续而作，相续而转，于诸学处能受、能学。」怎么叫做具足了戒？这戒具足了呢？「谓如是出家」，谓这个人他能够出了这个烦恼的家。

「如是爱乐」，他能够在佛法里面生欢喜心。「故」，因此之故。「于戒无缺」，对于所受的戒法没有缺少。如果你破了一条戒，你破戒了就是缺了、就是不具足了；现在持戒清净就是「无缺」的意思。「乃至无杂」，中间还有些略去了的地方。这在〈声闻地〉里边说得很详细，就是善能守护别解脱律仪，这是一个；第三个是轨则圆满，轨则圆满这里面说了很多事情；第四个是所行圆满；第五个是于微小罪见大怖畏，这些事情。是「乃至无杂，相续而作，相续而转」，能够有这样的功德。「于诸学处能受、能学」，「学处」就是戒，能够秉受，你能接受、能受这么多的戒，而且能够不断地学习，你知道怎么叫作持戒、怎么叫作犯、怎么叫轻、怎么叫重，这些事情。看这《披寻记》：

《披寻记》六六八页：

于戒无缺等者：戒无亏损，是名无缺。离见执取，是名无杂。无穿无穴，名相续

作。若穿穴已，如法还净，名相续转。

「于戒无缺等者：戒无亏损」叫作「无缺」。「离见执取，是名无杂」，这个「离见执取」，你能持戒清净而还没有执着，没有这我、我所的执着：「我持戒清净。」轻视其他的人，没有这种执着心，没有我、我所的执着，是名叫作「无杂」，那么这里面有智慧的意思。这天台智者大师解释「无杂」，是定共戒的意思，因为你得到了四禅八定，你心里面清净，没有虚妄分别的夹杂，那么解释，这是这个「无杂」。「离见执取」，这里面有智慧的意思。这样说这「无杂」，也有定、也有慧的意思。

「无穿无穴，名相续作」，这个「相续作」，就是不间断地警觉自己持戒清净，这个「作」有警觉自己的意味。这个「无穿」，「穿」就是：譬如说你过海的时候有这个浮囊，乘这个浮囊可以过海。这个囊就是戒，你若是用一个器在浮囊上穿一个洞，它慢慢地、慢慢地，这个浮囊就不能好用了、就不能渡这个生死海了，所以，这个「穿」就是破戒的意思。但是，这个是破这个小小的穿洞、穿一个洞，那就是破轻微的戒，最后就是破重戒了。说「无穿无穴」，你不破戒、你持戒清净，「名相续作」，是这样意思。这个「穿」和「穴」，应该是一个意思，因穿而有穴，就是破了戒了的时候就不清净了、就是有了漏洞了。「若穿穴已，如法还净」，如果你破了轻微的戒，「如法还净」，依据佛所制定的律法，你能忏悔恢复清净，这叫作「相续转」。这个「无杂」和「相续而作」、「相续而转」，这么解释。这是「具尸罗」。

午三、有惭

云何有惭？谓惭于可惭，惭于能生恶不善法，谓能顺恶戒、冗戒因缘，即不正相、不正寻思，若诸烦恼及随烦恼。

「云何有惭？」这是第三段解释「有惭」。「谓惭于可惭」，就是发惭愧心，自己没能断烦恼，时时地有烦恼的活动，或者是破戒了、有惭愧心。「惭于能生恶不善法」，这个「可惭」就是所惭愧的，什么呢？「惭于能生恶不善法」，就是自己的身口意上有因缘了，能发生有罪过的、无利益的事情这种活动，那这是可惭愧的地方。「谓能顺恶戒、冗戒因缘」，这个「能生恶不善法」是什么呢？「谓能顺恶戒、冗戒因缘」，就是说在你的身口意上能顺生恶戒的因缘。这「恶戒」，就是使令你的身口意有了恶心了、有了恶的行动了，这个戒就不清净了，就叫「恶戒」。可这个「冗戒」，应该是解释什么叫作「恶戒」呢？就是「冗戒」，「冗戒」就是不守戒的意思，就是不守戒叫作「冗戒」，不守戒就是破戒了；破戒了、戒不清净了，就是「恶戒」了。能顺生恶戒、冗戒的因缘，那就是你内心的烦恼，这是可惭愧的地方。

「即不正相、不正寻思，若诸烦恼及随烦恼」，这个顺生破戒的因缘是什么呢？「即不正相」，这个「相」就当观察讲，就是你心里面不合道理的观察；「不正寻思」，就是欲寻思、恚寻思、害寻思这些事情。「若诸烦恼及随烦恼」，这还是解释这个「不正相、不正寻思」，是什么？就是你内心的贪瞋痴的烦恼。「及随烦恼」，「随烦恼」就是根本烦恼的等流，就是比根本烦恼轻微一点，譬如说昏沈、掉举、散乱、不正知，这些都是随烦恼了，这些就叫作「不正相、不正寻思」，这些都是破戒的因缘，这都是可惭愧的地方，这样意思。

午四、言谛实

云何言谛实？谓发露诸恶，不藏诸恶；若有所犯，即于智者、同梵行边，如实自举，如法对治。

「云何言谛实？」这是第四科，他这语言是真实的。怎么叫做真实的呢？「谓发

露诸恶，不藏诸恶；若有所犯，即于智者同梵行边，如实自举，如法对治」，这是说这位出家人，他若是内心里面、他的身口意上有些过失的时候，他能把它发露出来，就是坦白出来，把他这些过失能够发露出来。「不藏诸恶」，不隐藏在心里面。「若有所犯」，这个「发露诸恶、不藏诸恶」是什么事情呢？就是他若是犯戒了的话，「即于智者」、及同梵行那边，有大智慧的人的旁边、或者是同修圣道的人的旁边。「如实自举」，就如他真实的情况把它发露出来，叫「自举」。「如法对治」，这个犯戒有轻重，随其所宜去忏悔、对治来消除他的过失，这就叫做诚实（注：谛实）。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辨上所说义。

这是第二科「略辨义」，分三科，第一科是「标」。「今当略辨上所说义」这是标，下边第二科是解释。

午二、释

谓薄伽梵于此颂中，略显四因所摄尸罗清净。谓能正受故，受已不冗故，远离冗因故，虽由无知放逸冗已，即便如法而对治故。

「谓薄伽梵于此颂中，略显四因所摄尸罗清净」，有这四个原因，你的尸罗就会清净了。「谓能正受故」，就是你最初出家，能够很如法的受戒了，这是一个原因。「受已不冗故」，就是受了戒以后而再不犯戒，戒清净。「远离冗因故」，为什么不犯戒呢？你知道什么是犯戒的因缘，你能够远离，那也戒律会清净。「虽由无知放逸冗已」，有的时候，有些事情自己无知，不明白这件事，由于你无知，你心里面就放逸了，就「冗已」，就是犯戒了。虽然是这样子，「即便如法而对治故」，那么立刻地就会依法忏悔，对治这个过失。那么这是这四个原因，你的戒律就会清净。

午三、结

当知是名此中略义。

当知是名此中的要义、略义。

《披寻记》六六九页：

略显四因所摄尸罗清净等者：此中四因，如次配释初二句颂所说四义应知。言由无知放逸冗已等者，谓由无知犯所犯罪，或由放逸犯所犯罪，意显此所犯罪是不染污，尚能即便如法对治，何况染犯？义如〈摄事分〉说。（陵本九十九卷六页）

「略显四因所摄尸罗清净等者：此中四因，如次配释初二句颂所说四义应知」，这初二句颂就是「住法」，这就是受戒了；「具尸罗」就是持戒；「有惭愧」；「言谛实」——这四个义，就是这里这四个因缘持戒清净了。

「言由无知放逸冗已等者，谓由无知犯所犯罪」之后，「或由放逸犯所犯罪，意显此所犯罪是不染污」，这上面说「虽由无知放逸冗已」，这句话什么意思呢？意显此所犯的罪是不染污，就是不是由自己的染污心、或者高慢、或者瞋恨而犯戒的，这样子就是染污心犯戒了。现在由无知，就是不是染污心、不是（注：或是？语音模糊）懒惰懈怠这样子犯的，那就叫做不染污心的犯戒，不染污心的犯戒是轻戒。「尚能即便如法对治」，你这样子轻微的犯一条戒，你还能够立刻地忏悔对治，何况染污

心犯戒呢？重的戒更是忏悔了。「义如〈摄事分〉说。（陵本九十九卷六页）」，那里有解释这个道理。

卯五、恶业果报（分二科）　辰一、举颂言

若见他恶业，能审谛思惟；自身终不为，由彼业能缚。

这是第五科「恶业果报」，分两科；第一科「举颂言」。下面第二科长行的解释。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、释初三句（分二科）　未一、初二句（分二科）　申一、征

今此颂中，云何见他恶业，审谛思惟？

这是「别释颂」，分两科；第一科释颂的初三句，又分两科，先解释「初二句」；先「征」。怎么叫做「见他恶业审谛思惟」呢？见到别的人做了很多罪过的事情，见到了以后，自己能够深刻地、很认真地去思惟观察这件事。

申二、释（分二科）　酉一、见诸恶业（分二科）　戌一、由谛观法忍（分二科）　亥一、标能观

谓如有一，或善男子、或善女人为性聪慧，成就如理谛观法忍。

这下面第二科解释，分两科；第一科「见诸恶业」，又分两科；第一科是「由谛观法忍」，又分两科；第一科是「标能观」。

「谓如有一」，就是有一个人，这个人或者是善男子、或者是善女人。「为性聪慧」，这个人的心性特别地有智慧。「成就如理谛观法忍」，他成就了——如苦集灭道四谛理去观察，得到忍了。得到忍，就是决定无疑的境界了；诸行是无常的、是无我的、是空的，这样的智慧决定了，叫做「如理谛观法忍」，还没得圣道。

《披寻记》六六九页：

成就如理谛观法忍者：观察苦、集谛法所得胜解，是名谛观法忍。六现观中，此说思现观应知。

「成就如理谛观法忍者：观察苦集谛法」所得的胜解，这个很有力量的认识，「是名谛观法忍」。「六现观中，此说思现观」的意思，这是思现观。思现观就是还在凡夫位，没有入圣道。没入圣道，他现在有这样的程度。

亥二、辨所观（分七科）　天一、于违越（分二科）　地一、现见

现见他现行恶行因故，便遭种种挫辱楚挞，又为王人执至王所，广说如经，乃至断命。

这下面第二科「辨所观」，前面是说能观人的程度：由谛观法忍——这个人有这么好的程度。这下面「辨所观」的时候，分七科；第一科「于违越」，分两科；第一科「现见」。

「见他现行恶行因故」，这个成就如理谛观法忍的人，见到其他的人现行他的身口，表现出来的行动是恶，做了很多罪过的事情。「因故」，以此为因的缘故。「便

遭种种挫辱楚挞」，就会遭遇到很多的「挫辱」，受到人家的毁辱、受到很苦痛的责罚。这个「挞」就是的打人那个打，是相通的。「又为王人执至王所，广说如经」，说这个做了种种恶事的人，「又为王人」，就是政府的人捉去了、逮捕了，到了政府的地方去种种的处罚他。「广说如经，乃至断命」，把这个人的命断了。这是「现见」，下面第二科是「思惟」。

地二、思惟

见已便作如是思惟：观观是人，于现法中造作如是恶不善业，即于现法还受如是辛楚果报。乃至止止如是恶不善业，终不应为，终不应作，终不应行，终不应犯。

「见已便作如是思惟」，这个修行人看见这个境界，他心里面就这样思惟。「观观是人，于现法中造作如是恶不善业」，「观观」就是不只一次地去观察，观了又观察、观了又观察，观察这个人在现在的身口意里面，他造作了这样的恶事、不善业。「即于现法，还受如是辛楚果报」，他还是在现在的生命中，就又遭受到这样辛苦的果报，受到法律的制裁。「乃至止止如是恶不善业，终不应为、终不应作、终不应行、终不应犯」，这位修行人观察了这件事以后，他心里面很有感觉。「乃至止止」，这里面有这么多的过患，乃至到自己若是有做这种事情能障圣道，种种的事情，「乃至止止」，就是不可以！就是停下来。前面这「观观」，或者毗钵舍那观；这个「止止」应该是奢摩他的止了，止而又止、止而又止，就是使令这个三业清净，不要有种种的烦恼的活动。「如是恶不善业」，要停下来这一切有罪过的事情。「终不应为」，始终——从开始乃至到最后都是不应该做这种事情。「终不应作」，也劝他人不要做这些恶事。「终不应行」，这个人他不受戒；你不受戒，你也不要做恶事。「终不应犯」，说受了戒，受了戒就不要犯戒、不要做恶事。

天二、于邪命（分二科）　地一、现见

即彼又见屠羊、鸡、猪，广说一切不律仪众。不由如是作业技能活命方术，而乘象马车乘辇舆；又不因此能致广大财宝库藏，令不散失。然为世间之所诃毁，凡在庸俗，尚不以身暂相触受，而远避之，况余贤哲。

前面是违越，就是违越了善法，做种种恶事。现在这里面第二科「于邪命」，分两科，第一科「现见」。

「即彼又见」，即彼成就如理谛观法忍的人，又见众生屠羊，去杀羊；杀鸡、杀猪，以杀生为职业，这就是邪命。「广说一切不律仪众」，广说所有的这些以杀生、以偷盗、以淫欲这些事情为职业的人，都叫「不律仪众」，就是不合乎法律的这些人。「不由如是作业技能活命方术，而乘象马车乘辇舆」，这底下就是说这个人——做这种邪命的人，不会由于他做这种职业、这种技能活命的方法，而能够有所得，他能够乘象、能够乘马、还能乘车，或者乘辇舆。这「辇」就是国王的车，叫「辇」；「舆」就是所有车的通名，这样子。

「又不因此能致广大财宝库藏」，又不会因此邪命的生活而能得到广大的财宝库藏，「令不散失」，不会这样子。「然为世间之所诃毁」，说是做这种、这样生活的人，为世间人所轻视、或诃责。「凡在庸俗尚不以身暂相触受」，所有的这些平常的人，都不会「以身暂相触受」，用他的身体暂时的去有这种行为、去做以杀生为职业的事情。「而远避之」，远离、远避这种事情。「况余贤哲」，况且其余的贤善有智慧的人，决定不会以杀生为职业的、不会有邪命的生活。这是「现见」，下面第二科「思惟」。

地二、思惟

见已便作如是思惟，余如前说。

「见已便作如是思惟」，就是「余如前说」，像前面说的：不会因此活命而能乘象、乘马，不会因此活命而能够集聚广大的财富；而会为世间所呵斥的这些思惟，这就是有这样的过失、这些事情。下面就是「观观是人，于现法中造作如是恶不善业，即于现法还受如是辛楚果报。乃至止止如是恶不善业」，就是如前所说。

天三、于放逸懈怠（分二科）　地一、现见

即彼又见他人巨富，饶大财宝，然由懒惰多住纵逸，经过日夜，淹积岁月；所有珍财僮仆基业，及诸善法，渐渐衰退。

前面第二科「于邪命」；现在第三科「于放逸懈怠」的事情，分两科，第一科是「现见」。

即彼成就谛观法忍的人，「又见他人巨富」，有很大的财富的人。「饶大财宝」，很多财宝。「然由懒惰，多住纵逸」，然而这个人他不勤力，他懒惰，多数安住在放纵的境界里面。「经过日夜」，从日到夜、从夜到日。「淹积岁月」，久积啊——时间久了，经过很多的年月。所有的珍财和僮仆，「基业」，就是原来的财产。「及诸善法」，原来还有一点善法，或者是乐善好施这些事情。「渐渐衰退」，逐渐地因为他懈怠放逸的关系，它逐渐地衰退了，这个财宝也丧失了，他的内心的善法也失掉了。这是「现见」。

地二、思惟

见已便作如是思惟，余如前说。

下边：「见已便作如是思惟」，这第二科是「思惟」。「余如前说」，像前面说的一样。

天四、于依身差别（分二科）　地一、现见

即彼又见种种有情身相差别。或有生盲、生聋、生哑，或瞎、或跛、或癖、或癞，或复短寿，或恶形色，或多疾病，或贫贱家，或少支属，或弊恶慧，或扇宅迦，或半宅迦，或丑形类，余即不尔。

这是第四科于依身的差别，分两科，第一科是「现见」。又见种种的众生身相有差别，不一样。什么样的差别？「或有生盲」，生来两个眼睛就盲了；生来就是聋了、生来是哑（注：哑通哝）、或者是瞎、或者是跛。「瞎」就是也是盲，但是有一个眼睛盲了叫「瞎」。「或跛」，就是这个足不良于行了。「或癖、或癞」，有这样的病。「或复短寿，或恶形色，或多疾病」，或者是「贫贱家」，或者「少支属」。「少支属」，应该说是身体的各部份有所缺少，或者是缺一个耳朵、或者是缺个鼻子这样子。「或弊恶慧」，或是这个人虽然是身体各部份都具足；但是智慧有问题，他执着善得恶报、作恶得善报，这些恶慧。「或扇宅迦，或半宅迦，或丑形类」，这个就是男根被损坏了，查查字典好了；或者丑陋的形貌的这一类的人。「余即不尔」，其他的人就不是这样子，这个身体不是这样。这是「现见」，这下面第二科是「思惟」。

地二、思惟

见已便作如是思惟：观观是人，先作种种恶不善业，今受如是苦恶果报；乃至止止如

是恶不善业，余如前说。

「见已便作如是思惟」，观察——「观观是人：先作种种恶不善业，今受如是苦恶果报」，说这个人前一生、前多生做了种种的罪过的事情，所以现在受到这样的苦恼的果报、恶果报。「乃至止止如是恶不善业」，所以我不可以做这种事情。「余如前说」。

天五、于所作不遂（分二科）　地一、现见

即彼又见他人黠慧，无有懒惰具足翘勇，所谓能作营农商贾行船等业，及能正作言论事业。彼虽具足如是翘勇，所作事业数渐衰损，终无成辨。

这是第五科「于所作不遂」，分两科，第一科「现见」。

即彼成就谛观法忍的人，「又见他人黠慧」，说这个人的智慧很高。「无有懒惰」，很勤力地做事情，不懒惰。「具足翘勇」，这个「翘勇」就是精进勇猛地做事情。「所谓能作营农」的事情；或者营商的事情；「贾」，行商作贾，作这些行业的；或者是行船，做这个事业的。「及能正作言论事业」，这可能是为人做老师的人。「彼虽具足如是翘勇」，这个人虽然是很肯勤力地做事情。「所作事业渐（注：原文为「数」）渐衰损」，他的事情逐渐逐渐地就做不来了。「终无成辨」，都失败了、都没有成就，一无所成。

地二、思惟

见已便作如是思惟，余如前说。

这是第二科「思惟」。看见完了——看见这样的事情，他心里面就思惟，像前面说的。其实后面有解释这个事情。

天六、于所求不遂（分二科）　地一、现见

即彼又见二人出家，趣于非家，同修梵行。一于衣服饮食等利有所匮乏，一则不尔。

这第六科「于所求不遂」，于所求、所希求的事情没有成功；分两科，第一科是「现见」。

即彼修行人又看见两个人都出家，「趣于非家」，来到寺院里面来。「同修梵行」，修学戒定慧的圣道。「一于衣服、饮食等利有所匮乏」，这个发心出家也是同的；「趣于非家，同修梵行」，也是相同的；但是一个人他的衣服、饮食等利养有所匮乏，就是不够用。「一则不尔」，另外一个人就是不是那样子，衣服、饮食都还是够用的，就有这样的差别，这是「现见」。下面「思惟」。

地二、思惟

见已便作如是思惟，余如前说。

「见已便作如是思惟」，也是这个样思惟这件事；余如面前说。

天七、于国王等（分二科）　地一、现见

即彼又见或有国王、或是王等，大地封疆咸皆克伏，坚着不舍。但为一身一具骸骨，

唯为现在少小安乐，身语意门，现行无量广大恶行，损坏多生多身安乐，当受多生多身大苦。

这是第七科「于国王等」，分两科，第一科「现见」。

「即彼又见」或者有国王——国家的政府的领导人；或者是「王等」，就是同一类的这些有地位的人。「大地封疆，咸皆克伏」，广大的这个土地，封疆这些界限；「咸皆克伏」，他完全都克伏了、都归他统治了。「坚着不舍」，这个不得了！做一个大国王了，他爱着这件事情而不肯弃舍。「但为一身一具骸骨」，他所做事情的目的，就是为了他自己一个人，而不是为人民服务的，为他一身的利益。他这一身是什么？就是一具的骸骨，就是一节节的骨头连接起来的这一个人。「唯为现在少小」的安乐，过去的时间也是无量劫、未来也无量劫，现在的生命那么短、那么少少的时间内的安乐，是小小的安乐，为这小小的安乐。「身语意门，现行无量广大恶行」，这个有权力的人造了很多罪过。「损坏多生多、身安乐」，他这样做就损坏了将来的多生——很多的生命、很多的身体的安乐，都被破坏了。「当受多生、多身」的大苦。这是「现见」，下面是「思惟」。

地二、思惟

见已便作如是思惟：观观是王，或是王等，甚为愚弊。唯知保爱一生一身，不知保爱多生多身；唯爱现在少时小乐，不爱当来多时大乐，亦非不受多生重苦；乃至止止如是恶不善业，终不应为，终不应作，终不应行，终不应犯。

「见已便作如是思惟：观观是王」，观而又观地观察这个王的事情，或者是王的同一类的这些政府的领导人。「甚为愚弊」，这些人真是太愚痴了！「唯知保爱一生一身，不知保爱多生多身」，他不知道保护很多的生命、很多的身体，或者是不能够对老百姓有爱心，也可以说是「不知保爱多生多身」；或者说自己将来的生命、很多很多的生命，他不知道保护。「唯爱现在少时小乐，不爱当来多时大乐，亦非不受多生重苦」，说这个人造了很多罪，他不是不受多生的重苦，不可能的！「乃至止止如是恶不善业，终不应为、终不应作、终不应行、终不应犯」。

这是前面由谛现观的法忍看见这么多的境界，做如是思惟。下面第二科「由获得天眼」，分两科，第一科是「现见」。

戊二、由获得天眼（分二科）　亥一、现见

复有或善男子、或善女人，为性聪慧，获得天眼；用此天眼见诸有情死时生时，如经广说，乃至生在大那落迦中。

「复有或善男子、或善女人，为性聪慧，获得天眼」，前面谛观法忍还没有得禅定，只是他有一点佛法的认识，他能从因果的道理能观察这么多的事情。现在这个人——这个善男子、善女人，他的心性是聪慧的，得到禅定了，获得天眼通了。「用此天眼见诸有情」死的时候、投生的时候的相貌，「如经广说」。「乃至生在大那落迦中」，就是有的人做善、有的人做恶，做善的生到善处人天中受福乐，乃至做恶的生在大那落迦中、大地狱里面去了。这是「现见」，第二科是「思惟」。

亥二、思惟

见已便作如是思惟：观观是人，于现法中造作如是恶不善业，令受后法辛楚果报；乃至止止如是恶不善业，余如前说。

「见已便作如是思惟：观观是人，于现法中造作如是恶不善业，令受后法辛楚果报」，这个天眼通能看见地狱、饿鬼、畜生都能看见；所以看见在生的时候做恶、死了后受恶报，都能看见。「辛楚」就是辛苦的果报。「乃至止止如是恶不善业」，余如前面说。这是「见诸恶业」，下面是「思惟行相」，分三科；第一科是「标」。

酉二、思惟行相（分三科）　戌一、标

如是或善男子、或善女人，见他所作诸恶业已；由四种行，谛善思惟，谛善观察。

「如是或善男子、或善女人，见他所作诸恶业已；由四种行，谛善思惟」，由四种的心行、心里面的活动；「谛善思惟」，就是深刻地去好好地、善巧地思惟观察；「谛善观察」。「思惟」和「观察」也是意义是相同；或者说善思惟是粗略的，观察是深细的。

戌二、征

何等为四？

第二科是「征」。

戌三、辨（分四科）　亥一、现作现受

一者、观察或因违越，或邪活命，或放逸懈怠，于现法中造作种种恶不善业，即现法受非爱果报。

这下面第三科是辨别这四种，第一是「现作现受」。前边的观察，若是综合起来说就有四种不同。一者是「观察或因违越、或邪活命、或放逸懈怠，于现法中造作种种恶不善业，即现法受非爱果报」，这是在现在中你作了错误的事情，你现在受不可爱的果报，这是一种。

这个《披寻记》：

《披寻记》六七一页：

或因违越等者：此中违越，配属前说现行恶行。由此恶行，违越世间，违越毗奈耶故。邪活命者，配属前说不律仪众。放逸懈怠者，配属前说多住纵逸。

「或因违越等者：此中违越，配属前说现行」的恶行，叫做「违越」。「由此恶行，违越世间，违越毗奈耶故」，世间上也不容许你做恶事的，也违犯了这个佛法的戒律。邪活命配属前说的不律仪众。「放逸懈怠者，配属前说多住纵逸」，就是这样意思。

亥二、先作现受

二者、观察或有有情依身差别，或有所作而不果遂，或有所求而不果遂，皆由先造恶不善业，故现法中各受如是非爱果报。

这是第二科「先作现受」。第一科是「现作现受」；现在第二科是过去生中造的罪，而现在受果报。

「二者、观察或有有情依身」相的「差别」，「或有所作而不果遂」，这个人很

精进、没有犯什么错误；但是他就是不成功。「或有所求而不果遂」，「或有所作」是指你表现出来的行动；「或有所求」是内心里面、没有表现出来行动；「而不果遂」。「皆由先造恶不善业」，说这个人并不懈怠，也没有什么错误，但是事情就是失败了。那是什么原因呢？「皆由先造」，先世造了恶不善业的关系，故于「现法中各受如是非爱果报」。现在《披寻记》：

《披寻记》六七一页：

或有有情依身差别等者：此中有情依身差别，配属前说种种有情身相差别。所作不遂，配属前说具足翘勇事无成办。所求不遂，配属前说趣于非家，有所匮乏。

「或有有情依身」体的「差别等者」，「此中有情依身差别，配属前说种种有情身相差别」，有的人身体生来就是有问题，那就是前生的罪业的果报。「所作不遂，配属前说具足翘勇事无成办」这个。「所求不遂，配属前说趣于非家」，出家了，但是有所匮乏，这一类。

亥三、现作当受

三者、 观察或有国王，或与王等，因现法中行诸恶业，比知当来定受种种非爱果报。

三是「现作当受」，他现在作种种恶业没受果报；没受果报，他将来的生命他还是会受的。「观察或有国王、或与王等」这一类的人。「因现法中行诸恶业」，造了很多的恶事，虐待老百姓的事情。「比知当来定受种种非爱果报」，现在他没有受果报，他有权利，没有人奈何——奈之何；但是有因就有果，所以，比量可以知道：他将来定受种种不可爱的果报，还是要受苦的呀！这是第三科。现在第四科「现作生受」。

亥四、现作生受

四者、观察诸有情类死时、生时，因现法中造作种种恶不善业，后法中受非爱果报。

「四者、观察诸有情类死」的时候，或者受生的时候。「因现法中造作种种恶不善业，后法中受非爱」的果报；这是「现作生受」，现在造罪，第二生要受苦了。「因现法中造作种种恶不善业，后法中受非爱」的果报。

这是颂的第二句。第一句是「若见他恶业，能审谛观察」（注：前原文为：能审谛思惟），这个「审谛观察」是第二句。

未二、第三句

彼由如是如实知故，终不自作。

若是第三句，第三句就是「自身终不为」。这个第三句：「彼由如是如实知故，终不自作」，他终究自己不敢作恶事了啊！

这是第三句；下面第四句，分三科，第一科「征」。

午二、释第四句（分三科） 未一、征

云何业缚？

「云何业缚」呢？怎么叫作受到业力的系缚，怎么讲呢？这是第四句。

未二、列

谓乐诸业故，由业重故，于业果报不自在故。

「谓乐诸业故」；这是第二，是列出来；「由业重故」这第二句；「于业果报不自在故」，这是三句，列出来三句回答这个「业缚」的道理。

下面第三科是解释，分三科；第一科「乐诸业」，又分二科；第一科解释，分二科；第一科是「辨相」。

未三、释（分三科）　申一、乐诸业（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、辨相

乐诸业者，谓如有一串习恶故，爱乐诸恶。

「乐诸业者」，这个人欢喜做很多的事情，这句话怎么讲呢？「谓如有一串习恶故」，譬如有一个人「串习恶」，就是连续的、不间断的作很多的恶事。「爱乐诸恶」，他做这恶事做习惯了，他就欢喜这个恶事，这就叫做「乐诸业」。

戌二、明缚

由此因缘，于诸善法心不能入。

这是第二科，是明系缚。第一科是「辨相」，第二科是明作了这业，就为业所系缚。他作了很多的恶事，是「于诸善法心不能入」，那么你对于佛教里面说的这些戒定慧的善法，你心里面就不能契入。就是按我们平常生活你就知道，如果你发了很大的贪心，你静坐的时候就受影响；你发了很大的瞋心，你静坐的时候也受影响，他这个贪、瞋的烦恼常常的活动，能使令你的智慧低、渐渐地会减少，所以也就「于诸善法心不能入」，这就叫做系缚，也就是障碍了。这前面是解释，下面第二科是结束。

酉二、结

是初业缚。

这是「初业」——乐初业的系缚，就是这个「乐诸业」这个系縛。

申二、由业重（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、辨相

由业重者，谓如有一于无间业，或有具造，或不具造。

「由业重者」，这第二句。第二句这个分两科；第一科解释，又分两科；第一科「辨相」，辨这个重业的相貌。「谓如有一于无间业，或有具造，或不具造」，对于这无间地狱——堕落无间地狱的这个罪业，就是五逆罪。「或有具造」，具足的造了五逆罪；或者不具足。这是「辨相」，下面明业缚。

戌二、明缚

由此因缘，虽有欣乐于佛所证善说正法毗奈耶中，暂时出家尚不能得，况当能获沙门果证。

「由此因缘，虽有欣乐于佛所证善说正法毗奈耶中，暂时出家尚不能得」呀！这样人想要暂时出家都办不来的。「况当能获沙门果证」，更不可能得圣道了啊！

酉二、结

如是名为第二业缚。

这是「如是名为第二业缚」，结束这段文。

申三、于业果报不得自在（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、辨相

于业果报不自在者，谓如有一，由身语意恶行因缘，生诸恶趣。

「于业果报不自在者」，这是第三句。「于业果报不得自在」什么意思呢？分两科，第一科解释，分两科；第一科「辨相」。

「谓如有一，由身语意恶行因缘，生诸恶趣」，就是有一个人，由于他身语意三业造了很多恶行、恶业的因缘。「生诸恶趣」，就死掉了以后，就生到三恶道去了。

这是「辨相」，下面明系缚。

戌二、明缚

生彼处已，不得自在，不能自任长夜受苦；或生边地，于彼绝无四贤善众，所谓苾刍，广说乃至邬波斯迦。

「生彼处已，不得自在」，你生到三恶道去受苦时候，你不能随意——不能随心所欲，所以「不得自在」。「不能自任长夜受苦」，你不能够、你受不了那种苦还非受不可的「长夜受苦」，没有间断的受苦啊！「或生边地，于彼绝无四贤善众，所谓苾刍，广说乃至邬波斯迦」，或者造了很多的罪过，没有到三恶道去，那么到那去了呢？生到边地，就是没有文化的地方，到那地方去了。「于彼绝无四贤善众」，在那个地区没有四种贤善的人。谁是贤善的人呢？所谓苾刍、苾刍尼、优婆塞、优婆夷这四种，没有，你就不能听闻佛法了啊！

酉二、结

如是名为第三业缚。

这是结束这一段。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辨上所说义。

这下面第二科「略辨义」，分三科；第一科是「标」：「略辨上所说义」。

午二、释

谓薄伽梵于此略示依诸有情恶业果报，如理思惟；及显如理思惟为先，法随法行。

「谓薄伽梵于此略示依诸有情恶业果报，如理思惟」，这是解释。「谓薄伽梵」

于此颂中简要地开示我们：依诸有情的恶业的果报，你要如理的去思惟，思惟众生作恶事、受恶报这件事，你要去思惟观察。「及显如理思惟为先，法随法行」，一个是如理思惟；一个是显示如理思惟之后。「为先」，就是先要如理思惟。而后「法随法行」，就是修八正道；第一个「法」是涅盘，第二个「随法」是八正道，修八正道能得涅盘，所以叫「法随法行」。先是如理作意、思惟，而后修八正道。

午三、结

当知是名此中略义。

这是这一个颂的一个要义，是这样。今天就讲到这里好吧！

《瑜伽师地论》卷十九

本地分中思所成地第十一之四

卯六、善语（分二科） 辰一、举颂言

贤圣尝说最善语，爱非不爱语第二，谛非不谛语第三，法非非法语第四。

这一大段一共是二十七科，现在是第六科「善语」，分两科，第一科是「举颂言」，第二科是「长行」解「释」。长行解释分两科，第一科是「别释颂」。分两科，第一科是「标释善语」。又分两科，第一科是「总标」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、标释善语（分二科） 未一、总标

今此颂中言善语者：所谓善说、善言、善论。

「今此颂中言善语者」，说到这个贤人、圣人，常说「善语」，最好的语言，「所谓善说、善言、善论」，这个「善语」的意义，就是善说、善言、善论的意思。看这《披寻记》解释这三句话。

《披寻记》六七三页：

所谓善说善言善论者：此三皆是善语异名。无倒记别，是名善说；语具圆满，是名善言；正断他惑，是名善论。

「所谓善说善言善论者：此三皆是善语异名」，这三句话都是善语不同的名称，意义是一样的，但是也有多少差别。「无倒记别，是名善说」，用这三句话解释这个「善语」，第一句话善说，「善说」什么意思呢？「无倒记别」，就是没有错误的说话，分别事情，那就叫做「善说」，你的语言里边没有错误，就可以名之为善说了。「语具圆满，是名善言」，语的资具就是你的文句，词句很圆满不土气，那就叫做「善言」，表达意义的语言，你用得很美，你的词句很美，就叫做善言，不但是没有错误，而这言句还是很好听的。「正断他惑，是名善论」，这就是你这善言的作用，「正」是主要的，他能够除断除对方的疑惑，你的语言有这样的作用，那就叫做「善论」。这三个合起来就叫做「善语」，这善语有这三个意义，一个是没有说错，一个是语具圆满，一个是能够令对方除疑，这就叫做善语，这是言善语这一句话，这样解释。

当知善说有三种相，所谓悦意、无染、唯善。

「当知善说有三种相」，善说语言有三个相貌，「所谓悦意、无染、唯善」，这三个相貌。这是总标「善语」的相貌。

未二、别释（分三科） 申一、爱语

由第一语，令他庆悦。

这下面「别释」，分三科，第一科解释这个「爱语」。前边颂文里「爱非不爱语」，先解释这个爱语，什么叫做「爱语」呢？「由第一语」，由第一个，就是这个

「悦意」，「令他庆悦」，能使令对方心情喜悦，叫做悦意。

申二、谛语

由第二语，令自尸罗终无穿缺。

「第二语」就是「无染」，第二个语言就是使令自己的品德，自己的戒律，「终无穿缺」，由始至终都没有缺失。若是有「穿」，就是有洞了；有「缺」有缺欠的地方，那就不美好了。现在是没有这些过失，没有这些缺点，那叫做「无染」。这是显示「无染」，是自身没有过失。

申三、法语

由第三语，能令他人出不善处，安住善处，因此引摄利益安乐。

这也是你说话的作用，能令听你语言的人，从这个「不善」的地方出来，安住在良好的地方。譬如从这个十恶业出来，安住在十善法上，从染污的地方出来，安住在清净的地方，那就叫做「出不善处，安住善处」，这是第三个「唯善」。第一个是「悦意」，第二个是「无染」，第三个是「唯善」。这个「唯善」是这样的意思，就是有功德，第二个是没有过失，第三个是有功德，第一个是令人听见了欢喜；心情欢喜，而没有过失，有功德，这样意思。

「因此引摄利益安乐」，因此「悦意」、「无染」、「唯善」，因此三个相貌，能使令人引趣，没有能制造出来，「摄」是积聚，这功德不嫌少，渐渐的积聚。你若这样子，就是有利益、有安乐了；你现在的安乐就叫做「利益」，将来的利益就叫做「安乐」，这是指现在和未来说。

《披寻记》六七三页：

由第一语令他庆悦等者：此释前说悦意、无染、唯善三差别相。当知悦意，即爱语相；无染，即谛语相；唯善，即法语相。由此道理，下辩义中说此三相，名为释句。

「由第一语令他庆悦等者：此释前说悦意、无染、唯善」，这「三」个「差别相」。「当知悦意」，即是「爱语」的相貌；「无染」，即「谛语」的相貌。这偈文上「爱非爱」，第二句是「爱语」，第三句是「谛语」，第四句是「法语」，这里边用悦意、无染、唯善，加以解释。「当知悦意」，即是「爱语」相，「无染」就是「谛语」的相貌，「唯善」即是「法语」的相貌。「由此道理，下辩义中说此三相，名为释句」，解释那三句话。这样说，「善语」这句话是总说的，下边「爱语」、「谛语」、「法语」是别说的，由别释总，解释这个总句。这是「标释善语」，解释完了。下边第二科是「料简差别」，分三科，第一科解释「爱语」，就是还有不同的意义。

午二、料简差别（分三科）　未一、爱语

或有爱语，非谛非法。谓如有一，以美妙言，称赞他人非真实德。

「或有爱语，非谛非法」，或者是这个因缘的变化，是很多很多的，它里边有不同的意思。有什么不同呢？或者有人说的是爱语，但是这个爱语，不是谛也不是法，这下面举个例子。

「谓如有一以美妙言，称赞他人非真实德」，譬如有一个人，他用这个很美好的语言，称赞另外一个人的功德，但是那样功德，不是真实的功德，称赞人的功德，令人欢喜叫爱语，但是实在是说谎话了，称赞他人非真实功德，不就是说谎话，不是真实的了，那就不是谛语，也不是法语，「非谛非法」。这是说只是「爱语」，「非谛非法」，下边第二科是「谛语」。

未二、谛语

或有谛语，非爱非法。谓如有一，以染污心，发麤恶言，诃责他人真实过恶。

「或有谛语，非爱非法」，或者这个人说出来的话，可以称之为谛语，但是不是爱语也不是法语。底下举个例子，「谓如有一」，有一个人「以染污心，发麤恶言，诃责他人真实过恶」，这是谛语。那个人是有错误，你就是诃斥他错误，这是真实话。但是用染污心，什么叫做「染污心」？就是瞋恨心。瞋恨心发出来粗恶粗暴的语言，诃责那个人真实过失。这是真实话，所以称之为谛语；但是这种话不令人欢喜，也就不会出不善处安住善处，也可能制造出来很多烦恼，所以这种话是真实语，但是不是爱语，也不是法语。这是第二句。

未三、法语

或有法语，非爱非谛。谓如有一，善知称赞，及与诃责。知可称赞，可诃责已；然不称赞，亦不诃责。唯善方便，为说正法，能令彼人出不善处，安住善处。

「或有法语，非爱非谛」，这第三句是法语。或者有人说出来的话是「法语」，这话说的有道理，是合法的；「非爱非谛」，但是不是爱语，也不是谛语。什么样的情形是这样呢？「谓如有一」，有一个人「善知称赞，及与诃责」，他能知道，他能善知道，这个人有功德，可以称赞他，赞扬他；也善知诃责，这个人有错误，你诃斥他，他是知道这件事。「知可称赞，可诃责已；然不称赞，亦不诃责」，但是不诃斥他，他有功德时，也不称赞，那就不是爱语，「亦不诃责」，也不是谛语，你有错误诃责你，这是谛语，现在不诃责，所以也不是爱语，也不是谛语。那为什么称之为法语呢？

「唯善方便，为说正法」，只是善巧方便的为这个人宣说正法，正法是八正道的道理，说这些戒定慧的道理。说这种话，当然这是法语，「能令彼人出不善处，安住善处」，能够使令那个人从不善的地方跳出来，安住在好的地方，有进步了，有功德庄严了，那么这是法语。但是不称赞他，亦不诃责他，所以也不是悦意的语言，也不是谛语，但是是法语了，这是一种智慧。这样子，把这个非爱语、非谛语、非法语也解释了。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

前边是「别释颂」，这底下「略辨义」，分三科，第一科「标」。「复次今当略辩上」面「所说」的「义」，这句话是标。

午二、释

谓薄伽梵此中略示所有善语，若标若释。

「谓薄伽梵此中略示」，这第二科是解释，佛陀在这个颂里面略示，简要的开示

「所有善语」的道理，「若标若释」。

午三、结

当知是名此中略义。

「此中略义」是这样子。

卯七、正行果利（分二科） 辰一、举颂言

信惭戒施法，善人所称赞，是名趣天道，能往天世间。

这个说话，每人每天说了很多话，但是有人会说话，有人不会说话，的确有很多的问题，这里边开示我们有这么多事情。现在说第七科「正行果利」，正行的利益，所得的果利。分两科，第一科「举颂言」，第二科「长行」解「释」。分两科，第一科是「别释颂」。又分两科，第一科是以出家的情形来说明。分两科，第一科是「释颂初一句」，「信惭戒施法」，解释这一句。分五科，第一科是「信」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、依出家辩（分二科） 未一、释颂初一句（分五科） 申一、信

此颂所明：谓如有一，于佛所证法毗奈耶，获得正信。

「此颂所明」，道所明的意义是什么呢？「谓如有一」，有一个人「于佛所证法毗奈耶」，佛所证悟的法和律，「获得正信」，学习佛的法、律，学习佛所说的法、律，他得到了很深刻的信心，就是有智慧，有智慧觉悟了这个法和律，由智慧生出来的信心，那么这叫做「正信」。这个「正信」，看下文的意思，就是他相信有生死轮回的事情，人天是好一点，三恶道是苦一点，然而人天的事情也是苦，生死流转是苦，知道涅盘是安乐的，他有这样的信心，那就有愿，了脱生死得涅盘的愿望了，这叫做「信」。

申二、惭

耻在居家。

这是第二科「惭」，惭愧。他若是有这样的信心，他若是过在家这个欲的生活，他羞耻。有的文上，佛陀呵斥这个在家居士，得了初果的人不知羞耻，没得初果的不提，得了初果的是圣人了，但是他要过在家人的生活，佛说这个人不知羞耻。现在这个人，他还没得初果，他得了信心，他就对在家生活感觉到羞耻，那么这个「耻」就是惭愧。

申三、戒

受持净戒，趣得衣服、饮食、卧具，便生喜足，减除器物，俭约资缘。

这是第三科，就是解释「戒」这个字。那么他就出家了，从这个污染的烦恼家出来，到这个非家的地方，到佛法僧这里边来，受了戒，而能「受持」清「净戒」法。「趣得衣服、饮食、卧具，便生喜足」，这个「趣」者，求也，就是追求衣服、饮食，他得到了，获得他所求的衣服、饮食、卧具，「便生喜足」，得到的虽然不是那么好，心里也欢喜，就满足了，这也是不容易。以前我们初开始出家的时候，读这个经论，说佛在世的比丘过乞食的生活，心里面就是没有在想什么，但是现在思惟这件

事，乞食很不容易，乞食是不容易的，可见那个时候的人忍力有多大，智慧高，就是为了圣道，这些事情不计较，衣服、饮食、卧具、医药，这些事情都不计较，能过得去就好了。

「便生喜足，减除器物」，「减除」就是减少，减少使用的器物。我们一天的生活里面要用多少东西，但是这个人减少使用器物，你和人做乞食的生活，你不可以要求太多。「俭约资缘」，就是减少生活所需的这些财物。「资」者财也，财货就是钱财，钱财是生活所需重要的一个条件，这叫做「资缘」。但是这件事，虽然是必须的，但是要减少。我们每天要吃饭，不吃饭不能生活，那么初出家的时候，当然是随着原来的习惯，天天吃饭；现在学习《瑜伽师地论》，知道一件事，要少吃，少吃有多少好处？静坐的时候不打瞌，少吃饭有这种好处，当然吃太少也不行，你要知道这个量。

申四、施

凡所获得如法利养，终无私隐，必与智人同梵行者而共受用。

这是第四科。前边是出了家以后，过出家人的生活，你要减少所需的衣食住，这些事情都要减少，因为向人求不容易，所以你要能忍受得了这件事，这个人能受得了这件事。

「凡所获得」，这第四科解释这个「施」。他「凡所获得」，这个「凡」是一切的意思，我所获得一切的东西，一切的这些财物，「如法利养」，所得到合法的利养，你诚实的向人祈求，知量而受，知量而取，那就是「如法」；你有虚妄心，不诚实，你向人有所求，就不如法了。「凡所获得如法利养」，这个财物，「终无私隐」，始终是不隐藏起来，得到的东西不隐藏起来，我私下的隐藏起来，就是把它公开。

「必与智人同梵行者而共受用」，决定和这有智慧的人，和这共同修圣道的人，共同来受用所得的利养。这也不是容易的事情，不要说是已经得到的，不肯同人共同受用，就是有可能会得到，就已经有执着这是我所，别人若是沾点边，就不高兴，这是我们佛法的衰相，也就是人的弱点，这个我我所。最初在经论上看见我我所，听老师讲，解释这个意思也明白，但是心里面默然，没有什么分别。现在知道这个我我所是很厉害的，我我所很厉害，很厉害的，我们没有得到很多的人，这个我我所也轻一点，越得到多的人，我我所越厉害。这个我是更厉害了，你碰到一点都不可以，驱逐你，你不可以到这儿来，有这种事情。而这个人「施」，他就肯，能布施。

申五、法

所有正法，初中后善，称扬梵行。所谓契经乃至论议，皆能受持研寻究达，传授他人广为开阐。

这是第五科解释这个「法」，「信惭戒施法」，解释「法」这个字。所有的学习佛法，佛教里边的正法，经律论都是正法。这里边分三段，「初」善、「中」善、「后」善，「称扬梵行」，这个正法里面，赞叹修学圣道，这件事的重要。这个「正法」究竟指什么说的呢？「所谓契经乃至论议」，就是十二分教，旧的翻译叫十二部经。「皆能受持」，这个人耻在居家，而能出家受持净戒，具足信、惭、戒、施的这个人，他对于这个正法，是非常努力的，不是不欢喜学习佛法，虽然是出了家而持戒清净，不欢喜学习佛法，不是，他都能受持，而能「研寻」，而能「究达」，这是他自己努力，又能够「传授」给他人，就是「广为开阐」，他有这个慈悲心，用慈悲心，很详细的，很广博的，为他人开解阐扬正法的道理，使令所有的人都能修学圣

道。

《披寻记》六七四页：

所有正法初中后善等者：〈摄异门分〉说：初善者，谓听闻时欢喜故；中善者，谓修行时无有艰苦，远离二边依中道行故；后善者，谓极究竟离诸垢故，及一切究竟离欲为后边故。又梵行者，谓八圣支道。（陵本八十三卷十二页）契经乃至论议，如〈声闻地〉别释应知。（陵本二十五卷六页）由具闻慧，名能受持；由具思慧，名能研寻；由具修慧，名能究达。悲愍他故，传授于彼，随其所受，能正开示，名广开阐。

「所有正法初中后善等者：〈摄异门分〉说」，本论的〈摄异门分〉里面说，「初善者，谓听闻时欢喜故」，初开始听闻佛法的时候，心里面生欢喜心，这叫做「初善」。「中善者，谓修行时无有艰苦」，听闻了以后，这里面包括了解，信解，而后开始修行的时候，「无有艰苦」，他没有艰难困苦，不感觉到苦。修四念处的时候，心里面也是很欢喜，那就叫做「无有艰苦」。「远离二边依中道行故」，就是远离苦边，远离乐边，也不特别修这个苦行，可也不是非要特别的乐。就是乐呢？他心里面也不执着这个事情。就是生活苦一点也不在意，那就叫做「远离二边依中道」而修学四念住，修学圣道故，这是「中善」。

「后善者，谓极究竟离诸垢故」，就是这个人，他最后修行了很久，得到了什么样的效果呢？就是「极究竟」的时候，「离诸垢故」，他能远离贪瞋痴的污垢污染，不管你得到摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，或者是别解脱戒、定共戒、道共戒，修学这个戒怎么样的深妙，这个戒定慧怎么样的有成就，他都是远离垢染，也不会高慢，能去掉内心的贪瞋痴，这是「离诸垢故」。「及一切究竟离欲为后边故」，「及一切究竟离欲」这是总说一句话，就是你所有的功德，成就的信、进、念、定、慧，总而言之，这些功德里边就能够离欲，能够远离欲染，为最后的边。这个欲染就是离欲界的欲，离色、无色界禅定的欲，乃至离一切法的欲，心里无所著，那就叫做「最后边」，这就叫做「后善」。「初善」是闻慧，「中善」实在是修，就是修行的时候；「初善」包括闻思在内，「中善」是修行，「后善」是最后远离一切烦恼。

「又梵行者，谓八圣支道」，这上面说是「称扬梵行」，这个「梵行」，「必与智人同梵行者」的这个梵行。这个「梵行」指什么说的呢？「谓八圣支道」，就是三十七道品最后的八圣道，（陵本八十三卷十二页）说。「契经乃至论议，如〈声闻地〉」的解释，一样一样解释「应知」，（陵本二十五卷六页）。「由具闻慧，名能受持」，「皆能受持研寻究达」，这三句话怎么讲呢？这上面说，由于你具足了闻慧，闻慧具足还不容易，就是你要通达什么是佛法了，这还不是容易，能够具足还不容易，「名能受持」。「由具思慧，名能研寻」，研究探讨里面的深义，去思惟观察，那就叫做「由具思慧」。「由具修慧，名能究达」，在禅定里面思惟法义，叫做「究达」，这时候智慧高，心力大，所以能够究竟的通达。「悲愍他故，传授于彼」，这个动机是要有悲愍心，能够离众生苦，令你得到圣道的乐，这样的动机来传授他人，「传授于彼」。「随其所受，能正开示，名」叫做「广开阐」，这么讲。

未二、释颂后三句（分二科）　申一、标

彼既成就是诸善法，当知必获三种胜利。

这是解释后面的三句，第一句「信惭戒施法」解释完了，现在解释后边的三句，「善人所称赞 是名趣天道 能往天世间」。「彼既成就是诸善法」，分两科，第一科「标」。「彼」那位出家人，既然成就了这么多的善法，这一共是五种，信、惭、戒、施、法，「当知必获三种胜利」，殊胜的利益，那三？

这是「标」，下面是「列」，分三科，第一科解释第二句「善人所称赞」。

申二、列（分三科） 酉一、第二句

一者、诸佛诸佛弟子真实善人之所称赞。

「一者、诸佛诸佛弟子真实善人所称」扬「赞」叹的，赞叹这个人，你成就了信、惭、戒、施、法，你成就了这个功德了。「真实善人」这句话怎么讲呢？就是得圣道的人，叫做真实的善人，没有恶心，有慈悲心，不是凡夫。

酉二、第三句

二者、若彼尸罗财施之所摄引福德资粮，法施摄引智慧资粮，善圆满者，便得趣入证解脱处，清净诸天众同分中。

这是解释第三句「是名趣天道」这句话，第一句「诸佛诸佛弟子真实善人所称赞」，这是解释第一句。现在是第二「若彼尸罗」，若是那位修行人，他的戒和「财施」，他所有获得的如法利养，终无私隐，必与智人同梵行者而共受用，这是他的财施。由这个持戒和财施所摄集的，所成就的这是「福德资粮」，这是属于福德资粮。这个「资粮」是因，就是得圣道的一个助因。「法施摄引智慧资粮」，他对于十二分教努力的受持研寻究达，传授他人广为开阐，你能这样子努力的话，你就会成就，引发积集智慧资粮，「智慧」也是得圣道的因缘，所以也叫做「资粮」。这两种资粮，一个福德资粮、智慧资粮，「善圆满者」，你能够圆满的成就，「便得趣入证解脱处」，那你就能够进步，由凡而圣，见到真理了，证悟了真理，也就能断烦恼了，能达到解脱处，达到这里。

「清净诸天众同分中」，这个「清净」就是无漏，得到无漏的智慧了，见到真理，断了烦恼，得到清净的智慧，这就叫做「清净」。色无色界的诸天，就叫做「清净诸天」，「众同分中」，得到和他们相同的生命体了，那么这个人就会生到色界天、无色界天上去了，他是见到圣道了的人。

《披寻记》六七五页：

便得趣入证解脱处清净诸天众同分中者：此释颂中趣天道句。《显扬论》说：或有处清净身清净，谓色无色界已见谛者。（《显扬论》十八卷十七页）即此所说证解脱处，清净诸天众同分中。由已见谛，名证解脱；色无色界，名清净处故。

「便得趣入证解脱处清净诸天众同分中者：此释颂中趣天道」这一句话。「《显扬论》说：或有处清净身清净，谓色无色界已见谛者」，这样的人。这个「处清净」，就是指色界、无色界是处清净；你生到那里，而你已经见到圣谛了，见到苦集灭道圣谛的道理了，那就叫做「身清净」。这样的人，叫做证入「证解脱处，清净诸天众同分中」，这是《显扬圣教论》十八卷十七页。「即此所说证解脱处，清净诸天众同分中。由已见谛，名证解脱；色无色界，名清净处」，就是能断烦恼了。

酉三、第四句

三者、若彼二种资粮犹未圆满，便能令彼速得圆满，身坏已后定生善趣，多往天上乐世界中。

「三者、若彼二种资粮犹未圆满」，这是第三科解释第四句，「能往天世间」，解释这个第四句。若是这个修行人，这两种资粮还没能够圆满的具足，那怎么办呢？

「便能令彼速得圆满」，那就能使令这个人很快的获得圆满。这是因为什么呢？就是因为这个修行人有上进的愿望，有上进意愿的关系，他的意愿引导他向前进，努力的向前进，若没圆满，非圆满不可；如果你没有这个愿，那就不行。所以我们这个出家人，应该有上进的意愿，那么你就会知道努力的向前进，没有这样的意愿，一天就是混光阴，到时候吃饭，到时候睡觉，这时间就完了。

「便能令彼速得圆满，身坏已后定生善趣」，这个人福德资粮也很好，智慧资粮也很好，那他现在的生命体一定是老病死，以后他一定生到好的地方去，生到善趣。「多往天上乐世界中」去，不会到三恶道去。这是解释第四句，就是「能往天世间」。前面这一大段，是依据出家人的意思来解释。

午二、依在家辨（分二科）　未一、释颂初一句

复有差别，谓如有一，于佛所证法毗奈耶，获得正信，信恶尸罗当堕恶趣，信悭贪者得贫穷报。如是信已，于现法中，恶戒悭贪，深生羞耻；以羞耻故，弃恶尸罗，受清净戒，弃舍悭贪，以无垢心安处居家，广说乃至善行布施。

「复有差别」，这是第二科，依在家来说明这个道理。分两科，第一科释颂的头一句，就是「信惭戒施法」，解释这一句。「谓如有一，于佛所证」的「法」和律，「获得」了「正信」，这个正信是信什么？是「信恶尸罗当堕恶趣」，就是相信，若是杀、盗、淫、妄，做这些恶事的话，那将来就到三恶道去了，他相信这件事。「信悭贪者」会「得贫穷报」，将来是得贫穷的。「如是信已，于现法中，恶戒悭贪，深生羞耻」，就是解释这个「耻」，就是有这样信心的人，「于现法中」，于现在的生活里边，「恶戒悭贪，深生羞耻」，如果自己是恶戒，是悭贪，就感觉到羞耻。

「以羞耻故，弃恶尸罗，受清净戒」，因为有羞耻心，有惭愧心了，他就能向前进，就弃舍这个罪过的事情，不做这个杀、盗、淫、妄，修学十善法，「受清净戒」，禀受三归、五戒、十善，乃至到菩萨戒，「受清净戒」，但是这个是没有出家，在家。「弃舍悭贪」，把这个悭贪的心弃舍，「以无垢心安处居家」，虽然没有出家，但是他持戒清净，有布施的好心肠，所以没有染污心，安处在居家里边。「广说乃至善行布施」，这个人不但是有好心肠，而且还能受三归、五戒、八戒，乃至到善行布施，有这样的功德，这就是解释了「信惭戒施法」，这样意思。

未二、释颂后三句

由此因缘，于现法中圣贤所赞，身坏已后，乃至当生善趣天上乐世界中。

「由此因缘，于现法中圣贤所赞」，这是解释后边这三句，由于他记住了「信惭戒施法」的因缘，所以「于现法中」，为「圣贤所赞」所赞叹。「身坏已后，乃至当生善趣天上乐世界中」，这个人，这是把这后三句都解释完了。

《披寻记》六七五页：

复有差别等者：此中显示在家正行，及正行果所有胜利。是故于此行中，略无有法，正行果中，略无趣天道胜利。

「复有差别等者：此中显示在家正行，及正行果」，正行的果，就是生到天上去，「正行」就是信、惭、戒、施、法，「所有」的「胜利」，生天上去，也是胜利。「是故于正行中，略无有法」，「法」这个字不明显，没有说初善、中善、后善这个事情。「正行果中，略无趣天道」的「胜利」，并没有建立得圣道的解脱，没有这件事。前边是「别释颂」，下面是「略辨义」，分三科，第一科是「标」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是「标」，下面第二科解释。

午二、释

谓薄伽梵此中略示在家、出家二种正行，及正行果所有胜利。

「谓薄伽梵此中略示在家」和「出家」两种「正行」，都是信、惭、戒、施、法，「及正行果」，一个生天，一个得圣道，「所有」的「胜利」。

午三、结

当知是名此中略义。

结束这段文。下边第八科「多闻」，分两科，第一科是「举颂言」。

卯八、多闻（分二科）　辰一、举颂言

多闻能知法，多闻能远恶，多闻舍无义，多闻得涅盘。

在《大毗婆沙论》上有这四句话，《成佛之道》上也是有这四句话，但是改了几个字，下边第二科「长行」解「释」，分两科，第一科「别释颂」。又分两科，「依世间道」来解释。分两科，第一科解释颂的第一句，「多闻能知法」这一句。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、依世间道（分二科）　未一、释颂第一句

此颂所明：谓如有一，于依先时正所应作施论、戒论、生天之论，无倒教法，恭敬听闻，闻已遂能了知其义。

「此颂所明：谓如有一，于依先时正所应作施论、戒论、生天之论，无倒教法，恭敬听闻，闻已遂能了知其义」，这是说这个人，这位佛教徒，「先时」以前，「正所应作」，这是他主要所应该做的事情，是什么呢？「施论」、「戒论」、「生天之论」，这样子，施、戒、天，「无倒教法，恭敬听闻」，这样的教法，里边是没有错误的，没有颠倒的，他能够恭敬的听闻这样的佛法，「闻已遂能了知」里边的道理。

《披寻记》六七六页：

于依先时正所应作施论等者：谓于诸欲能广开示过患，出离清净品法，是名正所应作施论、戒论、生天之论。此为善说正法者，初时所作无倒言论。义如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷五页）是故此说先时正所应作无倒教法。

「于依先时正所应作施论等者：谓于诸欲能广开示过患」，这里边说的要义是什么？「遂能了知其义」，这个「义」是什么？这上面解释，「谓于诸欲」，就是说在色声香味触上这些欲，你能开示他的过患，能这样开示。「出离清净品法」，出离欲才是清净，在欲里边就是污染，能这样开示清净品法。「是名正所应作施论、戒论、生天之论」，呵斥欲的过患，赞扬出离欲的清净，这里边说到这个施论、戒论、生天之论的要义，是这样子。「此为善说正法者」，这段文这么解释，施戒，施论、戒论、生天之论，这个戒论、生天之论，非要离欲不可。「义如〈声闻地〉说。（陵本

二十五卷五页）是故此说先时正所应作无倒教法」，这样的佛法，当然是令人清净，但是佛教徒少了，谁肯离欲呢？这是问题。

谓现法中种种恶行，及当恶趣苦无义因，诸恶行所，应速远离，及往善趣，舍生恶趣苦无义因。

「遂能了知其义」，这里边「了知其义」，《披寻记》这么解释，现在是《瑜伽师地论》本身的解释。谓「遂能了知其义」，什么义？「谓现法中种种恶行」，这是说凡夫在现实的境界里边，这身口意，眼耳鼻舌身意，接触色声香味触法的时候，有种种的恶行，有罪过的事情。「及当恶趣苦」，「及当」，你现在做了恶行，那么当来有恶趣苦，就是到三恶道去受苦。这「无义因」，「当恶趣苦」是果，这「无义」是「因」，「无义」就是包括外道的苦行，也是无义的因，也包括烦恼，种种的恶行是由烦恼发动出来的，所以烦恼是恶行的因，是以无义为因。「诸恶行所」，烦恼为诸恶行的依止处，依止的处所，「应速远离」，这些事情经过学习佛的正法，「多闻能知法」，就是学习佛的正法的时候，你就会明白这件事，是「应速远离」，应该赶快的，你不要拖延，等到明年，等我老的时候，我再修行。「应速远离」，应该赶快的远离烦恼，远离恶行，远离无义的苦行，这样。「及往善趣」，修学善法，往生到善趣去，「舍生恶趣」苦的「无义因」，弃舍这件事。

未二、释颂第二句

彼由了知如是法义，法随法行，能远苦因，能引乐因；由此因缘，得乐舍苦。

「彼由了知如是法义，法随法行」，这是第一句的解释，「多闻能知法」这一句解释完了。「彼由了知如是法义，法随法行」，他也就能这样用功修行，「能远苦因」，就是远离烦恼，也不做这些罪过的事情，「能引乐因」，能引发你得涅盘的因缘。「由此因缘，得乐舍苦」，那么你就得到涅盘乐，而弃舍了生死苦。

《披寻记》六七六页：

彼由了知如是法义等者：无倒闻思，及善身语意业，是名法随法行。由此不堕恶趣，当往善趣，是名能远苦因，能引乐因。

这样讲，这是解释第二句「多闻能远恶」。

下边第二科是「依出世道」，前边是「依世间道」，「依世间道」，当然还是世间的善恶果报说，我们不要说得涅盘。

午二、依出世道（分二科）　未一、释颂第三句

若于增上四圣谛等相应教法，恭敬听闻，闻已遂能了知其义，谓一切有生死大苦寂静涅盘。

这是依这出世道，来解释这颂文的第三句。「若于增上四圣谛等相应教法」，这个「增上」就是殊胜的意思，什么殊胜呢？就是阐扬四圣谛的教法，佛说四圣谛这样的法语，这是殊胜的教法，叫「增上」。「四圣谛等相应教法」，与四圣谛相应的法语，「恭敬听闻」，你能够有恭敬心去听闻这样的佛法，「闻已遂能了知其」中的道理，其中的道理是什么呢？「谓一切有生死大苦寂静涅盘」，这就是这教法的真义，生死大苦寂静了，就是涅盘，你能明白这个道理，这就叫做「闻已遂能了知其义」。

《披寻记》六七六页：

谓一切有生死大苦寂静涅盘者：于三界中诸生死苦皆永寂静，是即涅盘。了知此者，名了知义，谓胜义谛之所摄故。

「谓一切有生死大苦寂静涅盘者：于三界中诸生死苦皆永寂静，是即涅盘」，这个生死苦寂静下来，这个寂静下来是什么？就是你有这个无我、无我所的智慧了，这个大苦就寂静下来，这是有余涅盘；到无余涅盘，就是这惑业苦都停下来了，这身体也除掉了，得到法性身了，这时候寂静涅盘。「了知此者，名了知义，谓胜义谛之所摄故」，这胜义谛不生不灭的境界，那就叫做生死大苦皆永寂静，是即涅盘。

未二、释颂第四句（分二科）　申一、约根已熟补特伽罗辨

彼由了知如是法义，若根已熟，资粮已满，便能获得如是义识，心清净故。纔闻法已，于诸圣谛未现观者，能入现观；已现观者，便得漏尽。

这是第二科，前面解释颂的第三句，现在这以下解释颂的第四句，就是「多闻得涅盘」，分两科，第一科「约根已熟补特伽罗」来解释。

「彼由了知如是法义」，就是四圣谛相应法教涅盘的道理，已了别了。「若根已熟」，若是你这个人的根性已经成熟了，福德、智慧的资粮也圆满了，「便能获得如是义识」，你就能够成就这样的义识，什么「义识」？就是「心清净故」，没有爱烦恼，也没有见烦恼，心里面达到那最极清净的境界，就是「义识」。

「纔闻法已，于诸圣谛未现观者，能入现观；已现观者，便得漏尽」，这个人将已听闻苦、集、灭、道的圣教已，就能对这个圣谛里边，「未现观者，能为现观」，他原来没能够修止观，修四念住，而现在他就能修，一修就能达到现观的境界。第一个现观就是思现观，就能够对这诸行无常，诸法无我，涅盘寂静，这四念住的道理，能够很分明的决定无疑，达到这个境界，虽然还没得圣道，但是他这种信心不可动摇，那么就叫做「于诸圣谛未现观者，能入现观」。这个人也了不起，能这样子修四念处，达到这个程度。「已现观者」，已经修这个苦、集、灭、道四圣谛现观的人，「便得漏尽」，就得到阿罗汉果了。

《披寻记》六七六页：

若根已熟资粮已满等者：〈声闻地〉说：谓有如是补特伽罗，已能获得最后有身；谓住于此能般涅盘，或能趣入正性杂生，是名已成熟补特伽罗。（陵本二十一卷十五页）此说能入现观及得漏尽，如义应知。

「若根已熟资粮已满者：〈声闻地〉」已「说」，「谓有如是补特伽罗，已能获得最后有身」，「最后有身」，现在这个身体，是流转生死最后的身体了，这个身体若是结束了以后，再不流转生死了，那这叫做「最后有身」。「谓住于此能般涅盘」，就能入到这个涅盘的境界了，那就得四果阿罗汉了；「或能趣入正性离生」，这个人还不能得涅盘，但是能得圣道，能入这个离生的圣道，「是名已成熟」的「补特伽罗」。已成熟补特伽罗，就是这样意思，他就是能趣入「正性离生」，「正性」就是无我的意思，「离生」就是远离我我所、爱烦恼、见烦恼的意思，是名已成熟的补特伽罗因。「此说能入现观及得漏尽」的意思，「如义应知」。

下边第二科「约根未熟补特伽罗辨」。

申二、约根未熟补特伽罗辨

若根未熟，资粮未满，即由如是远离诸恶，依增上戒起增上心，依增上心发增上慧，

由此能舍一切苦本烦恼无义，证得涅盘。

「若根未熟」，这个人的善根还没能够成熟，「资粮」还没能够圆满，「即由如是远离诸恶，依增上戒起增上心」，这个人因为听闻四圣谛的教法，他就能远离诸恶，那就是受持净戒，能远离诸恶。「依增上戒起增上心」，他持戒清净以后，而能够修这个四禅八定，就得到四禅八定了，叫「增上心」。「依增上心发增上慧」，在这个四静虑里边去修四念住，就是能发出来圣道的智慧。「由此能舍一切苦本烦恼无义」，你若能这样子，「依增上戒起增上心，依增上心发增上慧」了，你就能弃「舍一切苦」恼的根「本」，一切苦恼的根本就是烦恼，能弃舍无义的苦行，叫做「无义」。「证得涅盘」，你就能成就涅盘的境界。这是标，下面解释。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

「略辨义」，第二科解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示先闻正法，如理思惟，先如理思，法随法行；法随法行为先因故，得胜利果。

「谓薄伽梵此中略示先闻正法，如理思惟」，「多闻能知法」，「先闻正法，如理思惟，先如理思，法随法行」，先是听闻正法的时候，能如理思惟，而后就是「法随法行」，就是在禅定里面修四念住了。「法」是涅盘，「随法」是八正道，就是修学八正道。「法随法行为先因故，得胜利果」，就是得涅盘了。见道，见到圣谛以后，初果、二果、三果、四果。

午三、结

当知是名此中略义。

当知是名此中的略义。

卯九、离欲胜利（分二科） 辰一、举颂言

智者如空无染污，不动犹如天帝幢，如泛清凉盈满池，不乐淤泥生死海。

这是第九科「离欲胜利」，分二科，第一科是「举颂言」，第二「长行」解「释」。又分两科，第一科「别释颂」。又分三科，第一科是「第一义」。又分三科，第一科是「释颂初句」。分三科，第一科「标」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分三科） 午一、第一义（分三科） 未一、释颂初句（分三科） 申一、标

今此颂中，辩阿罗汉苾刍，心善解脱，超诸戏论，犹如虚空。

这是「标」，这一个颂里边是「辩」别这个「阿罗汉苾刍」的「心善解脱」的境界。这「智者如空无染污」，这个「智者」就是阿罗汉，阿罗汉有智慧的人，这位圣者比丘的心里面，已经成就了很好的解脱。解脱什么呢？「超诸戏论」，超越了很多的这些戏论，无意义的这些戏论，就像「虚空」那样子，这是标。这个《披寻记》的文。

《披寻记》六七七页：

超诸戏论者：此中戏论，谓八世法。如下自释：所谓利、衰乃至苦、乐。如是一切，皆不能染，是故名超八世法者。如〈闻所成地〉释。（陵本十五卷二页）

「超诸戏论者：此中戏论，谓八世法。」这个「戏论」指什么说的呢？就是八种世间法。「如下自释」，下文有解释，「所谓利、衰」、毁、誉、称、讥、「苦、乐」，这八种法。「如是一切，皆不能染，是故名超」，就是这些一切的戏论，都不能够染污阿罗汉的心，是故名字叫做「超诸戏论」。就是这些戏论的事情，对于阿罗汉来说，阿罗汉没有这些分别，所以叫做「超」，超越了这个境界。「八世法者。如〈闻所成地〉」解释，讲过了，在「十五卷二页」那里。这一段是「标」，下边第二科是「征」。

申二、征

何以故？

什么原因会这样子？下边第三科是解「释」，分二科，第一科是「举」譬「喻」。

申三、释（分二科） 酉一、举喻

譬如虚空，离诸戏论，净与不净，皆不能染。

「譬如」这个「虚空」，它也是超越一切「戏论」的。是什么呢？「净与不净」，在虚空里边，或者是善人，或者是恶人，或者有道德，或者是没有道德的这些人，「皆不能染」，都不能染污这个虚空。虚空对于这两类人，它都没有分别；它若有分别，就是染污了，它没有这个分别，它不对那一个有所碍着，没有这个事情。这是举譬喻，下边第二科是「合法」。

酉二、合法

诸阿罗汉亦复如是，一切世法若顺若违皆不能染，所谓利衰乃至苦乐。

「诸阿罗汉亦复如是」，也是这样子，「一切世法若顺若违皆不能染」，这阿罗汉的心，他不入定的时候，他的眼耳鼻舌身意，也接触色声香味触法的境界，这些色声香味触法，也就是世间法。这些世间法在我们凡夫来说，有顺有违，有随顺我的心情的，有不随顺违背我的心情的；这些差别的境界，对阿罗汉来说，是无分别的，阿罗汉不去取着这种事情，不是因为顺就爱着，对于违背他，他就憎恶，阿罗汉没有这些分别心，你违背他也好，你随顺他也好，他心里面没有这些戏论，所以叫做「超诸戏论」，这就叫做「心善解脱」。

这个「一切世法」指什么说的呢？「所谓利衰乃至苦乐」。这个「利」就是得到了如意的色声香味触，如意的五欲，就叫做利。这个「衰」就是不如意的色声香味触，违背他，使令他心里面不欢喜，那就是衰。利、衰、毁、誉，这个利衰是在内心里边说的，接触种种的境界，内心里边的反应，从这方面说有利有衰。毁、誉、称、讥，这就是表现在身口上的境界，毁、誉、称、讥。这个「毁、誉」就是背面，不当你的面，说你这个人的过失，就叫做毁，你这个人没有信、进、念、定、慧，就叫做「毁」；「誉」就是赞叹你有信、进、念、定、慧的功德。这个「称、讥」是当面，前两个是背面，称、讥是当面赞叹你、呵斥你。这个「苦、乐」就是内心里面，就是他这时候，前五识是「苦」，第六识是「乐」，就这些事情，称、讥、苦、乐。接触到境界的时候，心里面有苦有乐，这些世间法的顺违，对阿罗汉来说是没有分别的，所以叫做「皆不能染」，这就叫做「超诸戏论，犹如虚空」。那么这个「智者如空无染污」，这句话解释完了。

未二、释第二句

又诸有学，已离欲贪向阿罗汉，于四念住善住其心，修无相心三摩地时，如天帝幢；于其一切动发憍举，戏论营为，生愿俱行所有贪爱，不能倾动。

这是第二科解释这个第二句，前边解释第一句，解释这个初一句，解释完了。现在解释第二句，「不动犹如天帝幢」，解释这一句。

「又诸有学」，这就不是指阿罗汉说，指「有学」。这个「有学」，初果、二果、三果都是有学。指那一个说的呢？是「已离欲贪」，那就是约三果，三果他已经远离了欲界的这个贪爱心。「向阿罗汉」，这个三果虽然是离欲界欲了，他还没有圆满，他还要继续努力的修行，希望得到阿罗汉果，「向阿罗汉」。怎么样能得到阿罗汉果呢？「于四念住善住其心」，就是修身、受、心、法，修这个四念住，修四念处。「善住其心」，他能把他的心安住在四念处这里用功修行，他不离开四念住。

「修无相心三摩地时」，这个四念住里边，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，观法无我的时候，就是到了「无相心三摩地」，就是他这个心不取一切相，心里不取一切相，就是心里面没有伴侣了，不与万法为伴侣的境界。您心里面取相，就有相与心作伴，与心作伴，就表示心里有分别。现在这「无相心三摩地」的时候，心里面远离一切相，就是无分别的境界。这个时候内心的境界，是什么境界呢？先说一个譬喻，就像天帝释提桓因有个幢，像那样的境界。「如天帝幢」是什么境界呢？

这里解释，「于其一切动发憍举，戏论营为，生愿俱行所有贪爱，不能倾动。」这个修无相心三摩地，这里边不全是止，也有观，这里看出这个解释，说心里无分别，那是止的境界吗？不是，它这里面有智慧的。「于其一切动发憍举」，这个「憍举」就是憍慢、高举，就是我，这个我很大，就是动发憍举，自己有了优点的时候，

这个高慢心就生起来，自己修学圣道有了成就了的圣人，也有这件事。「动发憍举」，就是他心里面有动，不寂静。什么事情呢？发出来高慢心，你们都不如我，动这个高慢心，就是这个我、我慢，这种分别心，这是动。「戏论营为」，就是这个戏论这里面，就是种种的言说，种种的分别。前面说这个若顺若违，这个世间的八法，这些利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐这些事情，这叫做「戏论营为」。

「生愿俱行」，就是生命体死掉了，这个中有出现以后，他就愿意再得一个果报，他这个心里面有这样的愿，心和愿「俱行」，同时活动。活动的时候，所有的贪爱，这个「所有贪爱」，这就是后有爱，「生愿俱行」，这是后有爱。「一切动发憍举」，这是现在的有爱，爱着自己这个我，爱着这个我，就是我慢。这个「戏论营为」，这是对一切法都有爱着，都有执着心。所以这个地方，所有的贪爱，一切的动发憍举，一切的戏论营为，一切的生愿俱行所有的贪爱，「不能倾动」，都不能够动摇他的无相心三摩地。就像那个倾动，「倾」是偏了他的心，「动」是摇动，这个「天帝幢」，没有这回事，不倾不动。所以正好形容这个三果圣人，「于四念住善住其心」的时候，修无相心三摩地的境界，他是没有我慢的这种分别心，没有一切的分别心，也没有生愿俱行的贪爱，这就叫做「如天帝幢」。

《披寻记》六七八页：

于其一切动发憍举等者：此中略显三种不能倾动：一、谓不为计我我慢之所倾动。即此中说动发憍举。二、谓不为一切相之所倾动。即此中说戏论营为。三、谓不为后有爱之所倾动。即此中说生愿俱行所有贪爱。

「于其一切动发憍举等者：此中略显三种不能倾动」，有三种事情不能倾动他。「一、谓不为计我我慢之所倾动」，三果圣人修四念住的时候，他内心里面修这无我观，所以没有这我我慢的这种分别，没这个分别。「即此中说动发憍举」，这句话就是「不为计我我慢之所倾动」的意思。「二、谓不为一切相之所倾动。即此中说戏论营为」，就是这句话，「不为一切相之所倾动」。「三、谓不为后有爱之所倾动。即此中说生愿俱行所有贪爱。」因为这个无相心三摩地，就是三三昧：空三昧、无愿三昧、无相三昧。他先修空三昧，就是修无我观了；又修这个无愿三昧，就是利、衰一切八法，就是世间的这些八法，都停下来了，没有这些分别；最后是无相，所以无相里面包括这么多事情。所以没有我、我所、我慢的分别心，没有一切法的戏论，也没有后有爱，后有爱还是我见，还是我、我所的爱的关系。这样子修无相心三摩地里边，包括这无我观空三昧，包括这无愿三昧，离一切戏论。这个「生愿俱行」，也还是在无愿三昧里边。

未三、释后二句

又诸有学，已离欲贪，得不还果，于上解脱心生欲乐。譬如游泛清冷泉池，于爱味定上分诸结热淤泥中，终不欣乐；由于此中不欣乐故，亦不欣乐生死大海。

这是第三科解释后二句。「不动犹如天帝幢」，这是第二句解释完了；这一句是三果圣人修四念住，修善住其心，修无相心三摩地的境界。现在解释后二句，「又诸有学，已离欲贪，得不还果」，又很多的这些有学的圣人，「已离欲贪」，他已经得到不还果的境界。得到不还果之后，「于上解脱心生欲乐」，对于色界、无色界的解脱，得了三果圣人，只是远离了欲界的欲，上二界的欲还没能够远离，所以他心里面还有这样的愿，就是希望能解脱上二界的欲，对于解脱上二界的欲，「心生欲乐」，他生出这样的意愿出来。

「譬如游泛清冷泉池」，他有这样的愿望，他怎么样才能够达成他的愿望？还是修四念处。修四念处的时候，那个境界就像什么似的呢？就像譬如游泛有清冷的泉

池，很清凉的这个泉池，在里边游泳，这么一个境界，就是修四念住的时候，就像这样子。「于爱味定上分诸结热淤泥中，终不欣乐」，「于爱味定」就是色界定、无色界定，这个定对于它生起爱味，成就了这个定以后，对于这个定生了爱着心，就叫做「爱味定」。「上分诸结」，就是你对于色界定、无色界定，有了爱着心，有爱、见、慢、无明，这些烦恼，「上分诸结」。「热淤泥中，终不欣乐」，这些烦恼，就像那个热的淤泥似的，是热的。现在是修四念住的时候，就像游泳在清冷的泉池里边，所以就是对治热恼，就是解脱上二界的这些爱味，这些烦恼。是「终不欣乐」，虽然色界定、无色界定是可爱的，但是他不欢喜，不爱着它，是这样意思。

「由于此中不欣乐故，亦不欣乐生死大海」，由于这位三果圣人，对于色界、无色界的定不生爱乐心，当然欲界的欲更不生，更不欢喜了，殊胜的都不欢喜，何况下劣的呢？所以合起来说，「亦不欣乐生死大海」，三界的生死大海，他完全都不欢喜，都不执着、不爱乐。

《披寻记》六七八页：

于上解脱心生欲乐者：不还圣者，已离欲贪，未离色无色贪，是故说言于上解脱心生欲乐。

是这样意思。这是解释这个后面两句，「如泛清凉盈满池」，这个清凉的水，盈满了这个水池里面，在这样的清凉的水池里面游泳，对于那个热恼的烦恼，正好予以对治，也「不乐淤泥生死海」，这是把这两句也解释完了。这是第一个解释，这四句颂是第一番的解释。

午二、第二义

复有差别，谓阿罗汉所有饮食、言说、游行，处无相住，有余依苦之所随逐。如其次第，三处应知。

「复有差别」，这是第二义，第二个义道理解释，还有不同的意思。「谓阿罗汉所有饮食、言说、游行，处无相住，有余依苦之所随逐。如其次第，三处应知。」这第一番的解释，解释阿罗汉和三果圣人，来解释这四句话；现在第二个解释，完全是解释为阿罗汉的境界。「谓阿罗汉所有饮食、言说、游行」，阿罗汉是乞食的，为自己生命的存在，要有饮食、游行的事情。饮食、游行的时候，他也是「处无相住」，他心里面没有染污，犹如虚空；阿罗汉要去度化众生，有言说，也是要游行，他能够「不动犹如天帝幢」，「处无相住」。这阿罗汉，也是有三三昧，他能处无相住里面，修四念处，「处无相住」的时候，「如泛清凉盈满池」，这种境界。是「有余依苦之所随逐」，这阿罗汉虽然是到无学的境界了，但是他还有剩余的依苦，「依」就是色受想行识，这有漏的身体，这有漏的身体还是个苦恼的境界，还随逐这个阿罗汉，那就是淤泥的生死海，但是他并不爱着它，「不乐淤泥生死海」。「如其次第，三处应知。」

《披寻记》六七八页：

如其次第三处应知者：颂中四句有三相别：一、谓无染，二、谓不动，三、谓不乐生死。阿罗汉果具足证得，于其饮食、言说、游行等，若行若住三处，如次应知。

「如其次第三处应知者：颂中有四句，有三」种「相」的差「别」，一、是「无染」，就第一句「智者如空无染污」；「二、谓不动」，就是第二句「不动犹如天帝幢」；第三句「谓不乐生死」，「如泛清凉盈满池，不乐淤泥生死海」，这就是不乐

生死的意思。「阿罗汉果具足证得，于其饮食、言说、游行等，若行若住三处，如次应知」，他饮食也好，言说也好，游行也好，「处无相住」，都是无染污的，是不动的，「如泛清凉盈满池」的境界，不过还有有余依苦的随逐，但是他并不爱着这个色、受、想、行、识，所以「不乐淤泥生死海」，这是第二番解释。

午三、第三义

复有差别，谓慧解脱诸阿罗汉，有学身证，及俱解脱诸阿罗汉；如其次第，三处应知。

这是第三番的解释，又不同了。「复有差别」，还有不同的解释。「谓慧解脱诸阿罗汉」，这慧解脱阿罗汉，他是没得灭尽定，也可能没得到四禅、四空，他只是在近分定里得阿罗汉果，他只是烦恼障是解脱了，这禅定的障碍没解脱，那么这正好是第一句说的了，「智者如空无染污」。「有学身证」，这「有学」在初果、二果、三果是有学，这三果圣人，身证灭尽定，因为这个心不活动了，只是有身体的存在，所以叫身证灭尽定。灭尽定就是「不动犹如天帝幢」，这样意思，这句话指三果圣人说的。「及俱解脱诸阿罗汉」，这「有学身证」这位圣人，他定的障碍是解脱了，但是烦恼障没有完全灭掉，所以他不是四果阿罗汉。「俱解脱阿罗汉」呢？就是定的的障也解脱了，慧的障也解脱了，就是烦恼障解脱了，定障也解脱了，这是俱解脱阿罗汉。这位阿罗汉的境界，「如泛清凉盈满池，不乐淤泥生死海」。这样解释这四句话，「如其次第，三处应知」。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

前边「别释颂」这一科解释完了，现在是第二科「略辨义」，分两科，第一科是「标」。「复次今当略辩上所说义」是标，下面第二科解「释」，解释里面分三科，第一科「依离欲」辩。

午二、释（分三科）　未一、依离欲辨

谓薄伽梵此中略示离三界欲，于佛圣旨犹有余依，离欲界贪胜进道摄，及不还果。

这是一个解释，约「离欲」来解释。「谓薄伽梵」，谓世尊在「此中略示离三界欲」，就是欲界乃至无色界的欲，完全都消除了，那这样就是阿罗汉了。但是这个阿罗汉，「犹有余依」没有解脱，对于佛的圣旨，是要到无余涅盘才是究竟圆满的。所以对于佛的圣旨来说，这位阿罗汉还有所不足，「犹有余依」的身体存在。那么这是「智者如空无染污」，就是指这个意思说了。

「离欲界贪胜进道摄」，这个「离欲界贪」这句话，这「欲界贪」还没有离，他想要离欲界贪。若这样讲，那初果圣人在内，初果、二果都还没有离，为离欲界贪要修学四念处，这叫做「胜进道摄」，就是发起殊胜的加行向前进，那么叫「胜进道」。就是「胜进道」，是对以前修学的圣道来说，叫做「胜进道」；实在就是修方便道，就是修四念处。这样说，离欲界欲就是初果、二果，指这个说。「离欲界贪胜进道摄」，那么这个时候，也就是「不动犹如天帝幢」，那他无我观也灭除分别我执以后，这正念现前的时候，无我的境界，也可以说是「不动」，「不动犹如天帝幢」，也可以这么解释。「及不还果」，若是已离欲界欲，胜进道摄，那就是三果阿那含了，「及不还果」，那就是「如泛清凉盈满池，不乐淤泥生死海」，这是第三果的境界，这样解释。

未二、依胜利辨

复有差别，谓略显示解脱胜利、等持胜利、智慧胜利。

「复有差别」，这第二个解释，「依胜利」的，得到胜利殊胜的利益来解释。「谓略显示解脱胜利、等持胜利、智慧胜利」，这三个。这「解脱胜利」，就是「智者如空无染污」，就是修这八解脱，八解脱最后解脱是灭尽定解脱，他是没有得到阿罗汉道，还没圆满，他在八解脱里面继续修四念处，灭出去这其中的这些垢染，有所执着的垢染，所以就是「智者如空无染污」，可以这么讲。「等持胜利」，这「等持」是什么？就是三三昧，空三昧、无愿三昧、无相三昧是等持。在三三昧里面观察，我不可得，我所不可得，心里面能离一切相，那就是「不动犹如天帝幢」，这样意思，得到这样的胜利。「智慧胜利」就是后面两句，「如泛清凉盈满池，不乐淤泥生死海」，就是这位阿罗汉大智慧，断除去一切的爱烦恼，一切的见烦恼，得到圆满阿罗汉的果利了。

未三、依学果辨

复有差别，谓略显示增上心、慧学所得果，及显增上心、慧二学。

「复有差别」，这第三科解释「依学果辨」。「谓略显示增上心、慧学所得果，及显增上心、慧二学」，这是学、果，先解释果。「略显示增上心、慧学所得果」，那么增上心学所得果，是「不动犹如天帝幢」；这个增上慧学所得果，那就是「如泛清凉盈满池，不乐淤泥生死海」。「智者如空无染污」这一句呢？又是心又是慧，就是得到这样的果。或者说是增上心学、增上慧学所得到的果，就是「无染污」和「不动」和后面「不乐生死」，这都是通于增上心、增上慧说的果利，也可以这么说。

「及显增上心、慧二学」，增上心学、增上慧学这两种学，就是「智者如空无染污」，也是增上心学，也是增上慧学，也可以这么说。「不动犹如天帝幢」，那是增上心学；「如泛清凉盈满池」，这以下两句就是增上慧学，可以这么解释。这是「略辨义」，分这么三种解释。

卯十、知见如来（分二科）　辰一、举颂言（分二科）　巳一、不知

若以色量我，以音声寻我，欲贪所执持，彼不能知我。若于内了知，于外不能见，由内果观察，彼音声所引。若于内无知，于外而能见，由外果观察，亦音声所引。若于内无知，于外不能见，彼普障愚夫，亦音声所引。

这是第十科「知见如来」，这个「知见如来」，你能知见如来吗？按这个意思看来观察，分两科，第一科是「举颂言」。分两科，第一科是「不知」。「若以色量我，以音声寻我，欲贪所执持，彼不能知我。若于内了知，于外不能见，由内果观察，彼音声所引。若于内无知，于外而能见，由外果观察，亦音声所引。若于内无知，于外不能见，彼普障愚夫，亦音声所引。」这四个颂是不知，不能知见如来。

巳二、正知

若于内了知　于外亦能见　英雄出离慧　非音声所引

这是「正知」，是能见如来，能知见如来。前面四个颂，都是生死凡夫的境界；第五个颂，这是圣人的境界。这是「举颂言」，是第一科。第二科长行解释这五个颂，分两科，第一科是「别释颂」。分五科，第一科是解释第一个颂。第一个颂又分三科，第一科是「举类」。第一个颂，这个颂是在《金刚经》也有这个颂。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分五科）　午一、释第一颂（分三科）　未一、举类

此颂所明：谓如有一，体是异生，未断虚妄分别欲贪。

「此颂所明：谓如有一，体是异生」，这是举这个类，这个人的身份是那一类。譬如有一个人，他的色受想行识的体性，是生死凡夫的境界，是「异生」。「未断虚妄分别欲贪」，这个凡夫也不一样，欲界的凡夫，色界、无色界的凡夫，还是不同的。现在是说欲界的，这个人属于欲界的生死凡夫，他没有消灭虚妄分别的欲贪，在欲上有爱着心，这欲贪是虚妄分别，实在这欲贪的境界，是一个臭秽的境界，但是就是有颠倒的执着，这就叫做「虚妄分别欲贪」，这样身份的人，这么一个生死凡夫的人。

未二、辨相（分二科）　申一、见相测量

观见世尊具三十二大丈夫相，遂便测量：此薄伽梵，定是如来应正等觉，其所说法决定微妙，其弟子众所行必善。

「观见世尊具三十二大丈夫相」，这下边第二科是「辨相」，分两科，第一科是「见相测量」，就辨别这个人，他是不是能认识什么是佛。所以若是有人提出来一个问题，什么是佛？你还不容易回答这个问题的。

说是他这个人「观见」，他的眼识、耳识乃至意识，看见了，观见了「世尊」，具足「三十二大丈夫相」，看见这个相貌，「遂便测量」，他遂就立刻地在心里面推测，「此薄伽梵，定是如来应正等觉」，这个人，这个世尊决定是佛，决定是应正等觉。「其所说法决定微妙」，他所宣说的道理，一定是微妙的法，是最殊胜的妙法。「其弟子众所行」，所修行的法门，也决定是好的。这是这么推测，就是根据表现于外的三十二相，来推测这件事，来说他是佛、是法，他的弟子是僧。

《披寻记》六七九页：

此薄伽梵定是如来应正等觉者：〈菩萨地〉说：如来略有十种功德名号，于中能破诸魔大力军众，具多功德，名薄伽梵；言无虚妄故，名如来；已得一切所应得义，应作世间无上福田，应为一切恭敬供养，是故名应；如其胜义觉诸法故，名正等觉。（陵本三十八卷三页）是诸异生，于此功德名号不能觉了，不能随念，但随听闻，故生测量。

「此薄伽梵定是如来应正等觉者：〈菩萨地〉说」，本论的〈菩萨地〉说：「如来略有十种功德名号，于中能破诸魔大力军众」，能破魔王的大力军众，「具多功德」，这就叫做「薄伽梵」。「言无虚妄故」，叫做「如来」，说话说得没有虚妄，那就叫做佛。「已得一切所应得义」，已经获得了一切所应得的功德，「应作世间无上福田，应为一切恭敬供养，是故名应」，这是解释那第二个名号，叫做应。「如其胜义觉诸法故」，如诸法实相的胜义，去觉悟一切法，觉悟的没有过，也没有不及，「名正等觉」。这是把如来、应、正等觉，这三个名号解释完了。这在（陵本三十八卷三页）。

「是诸异生，于此功德名号不能觉了」，这么多的凡夫，对于如来、应、正等觉，这个功德的名号，是不能明白的，「不能觉了」；「不能随念」，这种境界也不能在他心里面现前，什么叫「如来」？这「如来」的义，「应」的义，「正等觉」的义，不能在他念的心里面现前，不能，因为他不知道。「但随听闻，故生测量」，但随他自己的因缘，听人说如来、应、正等觉，那么心里面就在推测这件事。这是第一个「见相测量」，认为见到这个相是特别殊胜，所以就认为他是佛，这样子。

申二、闻声毁谤

彼于后时，近不善人，闻不正法，随逐他论，及他音声，信顺于他，他所引慑；他所引故，于佛、法、僧还生毁谤。

「彼于后时，近不善人，闻不正法」，这第二科「闻声毁谤」。那个异生的凡夫，他在后来的时期，他亲近不好的人，思想不好的人，听闻了那个不合道理的法语，「随逐他论，及他音声」，这个生死凡夫自己没有见地，他没能证悟诸法实相，他就是随着别人的言论，随逐那个人的言论，及那个人的音声。这两句话应该是说，「他论」就是音声所表达的意义，叫做「他论」；这「音声」是能表达的语言，应该这么说。「信顺于他」，那个生死凡夫，他随逐他论的音声，这是指那个人说的法语；「信顺于他」，是指那个人说，他对那个人，他有信顺，他相信，对那个人。「他所引摄」，他就被那个人的威力所摄持，系属于他。「他所引故」，那个人的威力能够吸引他，他就相信那个人，相信那个人说的话，那个人说佛法不对，他也就相信了。「于佛、法、僧还生毁谤」，原来是赞叹的，现在又毁谤了，那么这个人，所以他不能知见于佛。

「若以色量我」，就是以三十二相的相来推测佛；「以音声寻我」，以佛说的音声，有六十四种音声，音声来寻找推寻这是佛。「欲贪所执持」，这个人，他这个心为欲贪所执持，这样的心里面一点智慧也没有。「彼不能知我」，他是不能知道什么是佛的，这是第一个颂解释完了。

未三、结过

如是皆由不如实知如来法身，故致如此。

这是第三科「结过」，结束这一段文。说这个人过失的原因，在什么地方他不能知见于佛呢？「如是皆由」，说这个人先来是认为是佛，是加以赞叹的人，后来又毁谤了，什么原因呢？「皆由不如实知如来法身」。什么是「如来」？法身是佛。就是觉悟诸法如，那是佛，他对于这件事不知道。「故致如此」，所以使令他自己不决定，说这是佛，后来又说不是佛了，「故致如此」。

《披寻记》六八〇页：

不如实知如来法身者：由是异生无圣慧眼，未证法性故，于如来法身不如实知。

「不如实知如来法身者：由是异生无圣慧眼」，没有慧眼，「未证法性故」，这个法性就是法身，就是「诸法如义」，就是法身。「于如来法身不如实知」，佛所以名之为佛者，是证悟了「诸法如义」，名之为佛，不是因为三十二相，才名之为佛的。所以执着相是佛，那这个人，他不知道什么是佛。

这是第一个颂，下边是解释第二个颂。

午二、释第二颂

复有异生，由内静虑果天眼通，远见世尊，便作是解：此薄伽梵，定是如来应正等觉，余如前说。

「复有异生」，又有这样的生死凡夫，「由内静虑果天眼通，远见世尊，便作是解」，前边那个颂，是表示那个人是欲界的人，有欲贪，现在这是色界天上的人了，他是得了色界的四静虑了，得到了这四静虑的果，又发出来天眼通了，这个人。这样

的人，他能认识什么是佛吗？他也是不能。他有什么不同呢？是「远见世尊」，和佛距离很远，距离几千万里，他也能看见那里有一个人，看见佛了，这个就是不同于凡夫的地方，就在这里，就是远远地能看见，有这个本事。「便作是解」，这个人也是，他就这样想，一看见这个人和别人不同，「此薄伽梵，定是如来应正等觉」，一定是佛；也和前面，「余如前说」，和前面说的一样，「定是如来应正等觉，其所说法决定微妙，其弟子众所行必善。彼于后时，近不善人，闻不正法，随逐他论，及他音声，信顺于他，他所引摄；他所引故，于佛、法、僧还生毁谤。」天眼通原来是这么一个境界，得了天眼通的人，也是这样。这个天眼通也是在外相上生分别心，他也没得到圣人的智慧，所以也是和肉眼的凡夫，实质上是一样的，也不知道什么是佛。这是第二个颂。

午三、释第三颂

复有由外欲界系业果报肉眼，见已测量；当知彼亦随逐他论，及他音声，信顺于他，他所引慑。

我们这经论经书，不可不读，「子孙虽愚，诗书不可不读」，朱子《治家格言》说的话。就是我们佛教徒也是一样，这经书不可不读。这经书是什么？是佛菩萨的智慧，佛菩萨告诉我们，天眼通也是这么回事。如果佛菩萨不说这句话，我们若说这个人有天眼通，我们对他敢说什么？我们都不敢说什么，你不敢批评他。现在说这第三个颂，「复有由外」，又有这样的生死凡夫，「由外」这是什么？他没得禅定，得了禅定，他心不向外攀缘，因为没有欲界的欲了，他不向外攀缘。所以没得定的人，他就是有欲，有欲界的欲，就向外攀缘，所以不是内了。前面是由「内」静虑果天眼通，这个内；现在没得到色界定，所以是「外」。为什么不说无色界定？无色界定没有色，只是受、想、行、识，也不提到这件事了。

「由外欲界系业果报肉眼」，这个肉眼是一种果报，这个果报是什么？是欲界系的业，是属于欲界的业得到的果报。欲界的业就是向外攀缘，或者说做一点好事，就是得到人果报的眼睛。这个眼睛，「见已测量」，也是若看见三十二相以后，他心里面也在测量。「当知彼亦随逐他论」，说这个人，他也是一样，也和前面第一段的一样，「随逐他论，及他音声，信顺于他，他所引摄」，也是这样子。为什么呢？因为他内心里面没能证悟法性，就是这样向外推求。这是第三个颂。

第三个颂「若于内无知」，前面第二个颂是「若于内了知」，那是得到四禅发天眼通，叫做「内了知」。现在这个人是欲界的人，他没有得禅，所以他「于内无知」，他没有天眼通，不能够由内禅定发天眼通有所知，所以是无知。「于外而能见」，他就是要由肉眼在外面看见佛，看见三十二相。「由外果观察」，这外面的肉眼，这是果报，这肉眼去观察去，「亦音声所引」，也是随别人的话，别人怎么说，就是怎么相信，就是这样子。这是第三个颂。

午四、释第四颂

复有异生，于尔所见，都无所有；彼普被障，长时为他音声所引。

现在第四科，解释第四个颂。「复有异生，于尔所见」，前面那个天眼的见和肉眼的见，那么多的见，「都无所有」，他也没有天眼通，他的肉眼也失掉了，这个人应该说是个盲人。「彼普被障」，若内若外，他都是被障住了。「长时为他音声所引」，这个人自己简直是无可奈何，就是听别人说，自己看不见，就是听别人说了。

《披寻记》六八〇页：

复有异生于尔所见等者：前说天眼及与肉眼所观见相，名尔所见。由是异生于内无知，复于外色都无所见，名普被障。长时无明，堪为外道之所引夺，是名长时为他音声所引。

「复有异生于尔所见等者：前说天眼及与肉眼所观见相，名尔所见。由是异生于内无知，复于外色都无所见，名普被障。长时无明，堪为外道之所引夺」，他自己不能够有智慧决定事情，就是由凭别人来讲了，「是名长时为他音声所引」。

现在第五科，解释第五个颂。

午五、释第五颂（分三科）　未一、举类

若诸贤圣，除断调伏，超越欲贪，得圣慧眼。

这是第五个颂，第一科是「举类」。说这个人，不是一般凡夫了，他是「贤圣」，修学四念处，修学佛法，由外凡而内凡，乃至到见道，这是「贤圣人」。「除断调伏，超越欲贪」，最初「除断」，应该指事烦恼来说，这事欲除断了，在心里面的烦恼欲要「调伏」，最后成功了，就是「超越欲贪」，那就是得了三果圣人以上了。「得圣慧眼」，他是成就了圣道的慧眼，能见到第一义谛的慧眼，无我是第一义谛，「得圣慧眼」。

未二、辨相（分二科）　申一、正知见

彼由如是圣慧眼故，于内证解如来法身；虽于外见如来色身，或见制多，或图画等，而能了知非第一义应正等觉。

这是第二科「辨相」，他这圣慧眼见佛的相貌。分两科，第一科是「正知见」。

「彼由如是圣慧眼故，于内证解如来法身」，他是不向外攀缘，在禅定里面修四念处，观诸法实相了，证解了如来的法身了，也是通达了诸法如义了。「虽于外见如来色身」，他的肉眼也是能见，也能见佛的三十二相的色身。「或见制多」，就是塔，供佛舍利的塔；「或图画等」，画的佛像等。「而能了知非第一义应正等觉」，见佛的色身，那不是第一义的如来，这个地方有这样的句子。「非第一义应正等觉」，那不是胜义的如来，不是。那是什么呢？那是佛的化身，为了度化凡夫的众生，示现出来的一个身体，这是化身。

申二、信决定

彼由如是于内正知，于外正观，不随他论及他音声，不信顺他，非他所引；于佛、法、僧决定信受。

「彼由如是于内正知」，这是第二科「信决定」。前面是「正知见」，「正知见」就是他能见到第一义谛法身如来。「虽于外见如来色身」，这是见佛画像的身体。这第一义谛如来。

「彼由如是于内正知，于外正观」，于外正观如来。须菩提尊者在灵鹫山，佛从忉利天回来的时候，他不去见佛，他在灵鹫山修四念处，见法身如来，也就是这个意思。「于外正观，不随他论及他音声，不信顺他，非他所引；于佛、法、僧决定信受」，这个「佛」也是第一义谛，法也是第一义谛，僧也是无为的，也是第一义谛的，所以他在这个地方是「决定信受」，没有人能够动摇他的信心。

未三、结正

如是皆由如实了知如来法身，故致如此。

第三科「结正」。「如是皆由」，说这个贤圣人得到圣慧眼了，这个人。「皆由如实了知如来法身」，就是诸法如义。「故致如此」，所以他才有这种境界，不随别人的舌头转了，别人说的话，他不相信。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

底下第二科「略辨义」，分三科，第一科是「标」。下面第二科解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，若唯世俗见如来者，则不决定；若以胜义见如来者，是则决定。

「谓薄伽梵此中略示，若唯世俗见如来者，则不决定」，若是那一个人自己没有圣慧眼，只是由肉眼、天眼去见到三十二相的佛，这个人不决定，他今天信佛，明天可能不信佛，他不决定。「若以胜义见如来者」，这就是有圣慧眼的人，能见到诸法如了的这个人，他对于三宝则是「决定」，是决定信受的，而不可动摇的。

午三、结

当知是名此中略义。

这个《披寻记》念一下。

《披寻记》六八〇页：

今当略辩上所说义等者：此中异生，或以天眼，或以肉眼见如来者，名唯世俗；此为他引，名不决定。若诸贤圣，于内证解如来法身，名以胜义见于如来；非他所引，故名决定。

「今当略辩上所说义等者：此中异生，或以天眼，或以肉眼见如来者，名唯世俗」，这是世俗的境界。「此为他引，名不决定」，这个人自己没有智慧，就是被别人，随着别人变动。「若诸贤圣，于内证解如来法身，名以胜义见于如来；非他所引，故名决定。」

卯十一、心染无染（分二科） 辰一、举颂言

第六增上王，染时染自取，于无染不染，染者名愚夫。

这是第十一科「心染无染」，分二科，第一科是「举颂言」，第二科是「长行」的解「释」。分二科，第一科是「别释颂」。分四科，第一是解「释第一句」，「第六增上王」这一句。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分四科） 午一、释第一句

今此颂中，第六增上王者：谓心、意、识。

「今此颂中」，第一句是「第六增上王者」，怎么解释呢？「谓心、意、识。」第六增上王，就指心、意、识说的，也就是内六处的第六处，是指心、意、识。这个「心、意、识」怎么解释呢？在《俱舍论》上，对于心、意、识有二种解释：第一个解释，「心」是集起的意思，就是集会的集，生起的起，集起叫做心；「意」是思量义，他在思量所思量的事情，叫做「意」；了别叫做「识」，了别所缘境的意思，叫做「识」。这是第一个解释。

第二个解释，「净不净界种种差别」叫做「心」。这个「净不净」，就是善不善的意思；这个「界」就是性，人之初性本善的性，就是善的心性，不善的心性，善也有很多种，不善也有很多种，所以种种差别叫做「心」。这样和第一个解释会和起来说，就是集净不净界种种差别，又能现起净不净界种种差别，这就叫做「心」，这是心的意思。「即此为他作所依止，故名为意」，这个「意」又有一个解释，就是心为他作依止的时候，心就转名为意。「为他作所依止」，这个「他」是谁呢？这个「他」就是前六识，就是识。前六识，眼识乃至意识，它生起的时候，它要有一个依止处，它才能够生起。它依止谁呢？以谁为依止处？以心为依止处。以心为依止处，才能去了别色声香味触法，这个时候的这个心，就转名为「意」。

「意」有二种解释，一个是「思量义」，一个是「依止义」。所以眼识要依眼根为依止处，这个识，它要现起的时候，也要有一个依止处，就是以意为它的依止处，它才能够活动。这样子说，这叫做意。这能依止的就是识，能依止意的，这个是识，意和识一个能依止，一个所依止，能、所的差别。这个要和心会合在一起来说，这个识依止意，去了别色声香味触法的时候，这个识有各式各样的分别，就是净不净界种种差别；这些识的分别，把它收集起来，收藏起来，那就是心了。这个识依止意，去了别外边境界的时候，内心的种种差别，从这里就现出来。这样说，识的了别结果，又把它收回来，是心的一个作用，叫做集；又把它依止意，向外发表出来，就叫做起。这就是心、意、识三个字表示的义意，是这样子。

「第六增上王者：谓心、意、识」，就是叫做「第六增上王」。这是解释第一句。第二科解「释第二句」，分二科，第一科是「染时」，「染时染自取」，解释这个染。

午二、释第二句（分二科） 未一、染时

若有已度五暴流，未度第六意暴流；尔时其心随逐诸定所有爱味，故名染时。

若是一个人，他发心修行，他这个时候的程度，已经超过了「五暴流」，这就是

眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，在色、声、香、味、触上调伏了，不去爱着色、声、香、味、触了，这个前五识在色、声、香、味、触上，不去动发贪、瞋、痴的烦恼了，这就是把这前五个暴流超过去了。「未度第六意暴流」，但是第六意根，意识里边还有问题，所以也是暴流没有超越，没有解脱，那么这是怎么回事情呢？

「尔时其心随逐诸定所有爱味」，这表示这个修行人，他得到四禅八定了，得到色界的四禅，无色界的四空定了，超越了欲界的欲，所以叫做「度五暴流」。他这个修行人成就了四禅八定的时候，他的心「随逐诸定」，就是随顺这个四禅八定所有的「爱味」。这个四禅八定的境界，在这个修行人的心里面是可爱的境界，这个「味」就是爱着的意思，就是爱着定里边的境界。这样，虽然是得到四禅八定了，他还是有爱着心，故名「染时」，所以叫做染污的时候，这时还是有染污，但这是有禅定功夫的人。

《披寻记》六八一页：

第六增上王等者：此说第六意处，名增上王。心、意、识三，皆意处摄，望前五处，有胜作业，名增上王。

「第六增上王等者：此说第六意处，名增上王。心、意、识三，皆意处摄」，这三个名称都属于意处所收摄了，意处包括了心、意、识的意思，就是意根。「望前五处，有胜作业」，望前边的眼处，耳、鼻、舌、身处，就是前五根来说，这个第六意处，有殊胜的作用，所以叫做「增上王」。「增上」就是有强大的力量，这个「王」是自在的意思，这个第六意处能统摄前五处，前五处不能自主的，它要听意处的命令，所以第六意处称之为「王」。「眼识」这句话解释完了，这底下解释。

未二、染自取

复有补特伽罗，于长夜染取为己有，于可爱法执藏不舍，是故说彼为染自取。

这是第二科解释这个「染自取」。

「复有补特伽罗」，说又有一种人，一种众生，一类的众生。「于长夜染」，这个「夜」就是太阳落下去，这个世界黑暗了，这个「长夜」就是这夜很长，这是一个譬喻。譬喻我们这个生死凡夫，从无始劫来，就在无明的境界里边生活，没有般若的光明，在无明的黑暗里边生活，叫做「长夜」，这就表示无所知的意思。「染」，长夜在无明的这种染着的境界里边生活。

「取为己有」，这个「己有」应该分二次念，「取为己」，「取为己有」，应该分二次念。「取为己」，就是执之为我。执之为我，一般的非佛教徒，高明了一点的，那就是指这个「心」，这个明了性的心为我。我们对于哲学不注意的，当然色、受、想、行、识都是我，我胖了，我瘦了。「取为己有」，就是我所有的。这就是「取为己」，是执着有我，执着有我所，是这样意思。执着有我，执着有我所，也就表示爱着这个我，爱着我所有的一切，就是爱着的意思。说是「取为己有」，这个「取」就是爱，爱里边有执着，所以叫做「取为己有」。就是从无始劫以来，没有智慧的光明，执着这个生命体是我，是我所，是这个意思。这样的执着，三界的众生都是有，你有禅定也好，你没有禅定也好，都有这种执着。

「于可爱法执藏不舍」，这还是解释那个「取为己有」这一句话。「于可爱法执藏不舍」，执着这个色受想行识是可爱的，乃至色声香味触，于可爱的这些事情，「执藏不舍」。本论上的解释，这个「执」就是爱着我所有的东西，叫做「执」；这个「藏」，是执着有我，爱着这个我，叫做「藏」。「于可爱法」，于可爱的色受想

行识，色声香味触，执着是我所，执着是我，在这上面贪瞋痴，是不弃舍，怎么苦，他也不弃舍这我、我所的，就是这句话，也等于是解释「取为己有」的意思。

「是故说彼为染自取」，是故说这个「染自取」。因为众生从无始劫来，就这样子「取为己有，于可爱法执藏不舍」的关系，所以就喝斥这个人，喝斥这个众生，「为染自取」，他就爱着他所自取的一个己，一个我，一个我所，染着这个我。我、我所是所染着的，能染着的就是愚痴无明。这是解释「染自取」怎么讲，是这样意思。这样说，「染时」、「染自取」，都讲完了。「染时」是单指有禅定的人说的，这个「染自取」的范围广了，不管你有没有禅定，都是这样子。下面是第三科解「释第三句」，「于无染不染」，解释这个第三句。

午三、释第三句（分二科）　未一、释染名

贪名为染，因贪所生当来世苦，亦名为染。

这先解释「染」这个字，解释染名。这个「贪」就叫做「染」，就是其贪者爱也，这个贪爱心，就叫做染。你有贪爱心，就不清净了，就叫做「染」。「因贪所生」，因为你有这个贪爱心的关系，他就有一个后来的事情。什么事情呢？就是贪所生起的「当来世苦」。现在世苦，不在这个范围内；当来世的苦，还是你将来的色受想行识，「亦名为染」，它也就名字叫做「染」，是染污心所生的，也名为「染」。那么这是解释「染」这个字。

未二、显无染

若染自取，于所染心不随功用，摄受、遮止、修意对治作意故，如是彼心于现法中无有染污；

这是第二科「显」示这个「无染」的道理。

「若染自取」，若是一个人，他爱着我、我所这样子。「于所染心」，「若染自取，于所染心」，他取着他所染污的心，就是我、我所；因为执着心是我，执着其余的一切法是我所，就是取着所染污的心，爱着我、我所。「不随功用」，这个人他不随顺爱着心的功用，爱着心。他去染着我我所是「功」，也就是爱；能生当来世的苦，那就是「用」。

「摄受、遮止、修意对治作意故」，怎么样不随顺他染着心的功用呢？「摄受」这句话，就是积集的意思，积聚的积，集会的集，这二个都积集。就是你午前也静坐，你积集一点清净的力量，午后又静坐，晚上又静坐，一直的在摄取你所积集的这个力量，叫做「摄受」。「摄受」什么东西呢？「遮止、修意对治作意故」，就是「遮止」这个染污心的作用，不要再执着我我所，遮止这个我我所的执着。怎么样「遮止」法呢？「修意对治」故，就是修学这个无我观，修学四念处，在你这个第六意识这里，在这里来对治这些贪爱染污的烦恼，对治我我所的执着，就是这样清净的作意，这就叫做「遮止」，这就叫做「摄受」。若是有人能这样做，「不随功用，摄受、遮止、修意对治作意故」。

「如是彼心于现法中无有染污」，他如果这样努力的修行，他终究有一天成功了。「如是」就指前面，他不随功用，摄受、遮止、修意对治，那么如是的用功修行，「彼心于现法中无有染污」，他现前的这个了别心性的心，在他现在的生活中，再没有染污心了。不在我所上起贪瞋痴，也不执着有我了，那么这个人就没有染污了。这是显示这个无染污。

《披寻记》六八一页：

若染自取于所染心等者：此约贪名为染，显无染义。贪现行时，能染于心，由是当知贪为能染，心是所染。于尔所时，若自了知杂染过患，作是思惟：必令自心随我势力自在而转，不应随顺自心而转，是名于所染心不随功用。由是数数思择，令有贪心，舍有贪性，是名修习遮止作意。于离贪性，常勤修习，安止其心，是名修习摄受作意。如是作意，意相应故，对治染意，名意对治作意。

「若染自取于所染心等者：此约贪名为染」，你有贪爱心，就叫做「染」。「显无染义」，表示你若不贪，不爱着，就叫做「无染」。「贪现行」的「时」候，「能染于心」，能污染自己的心。心是无记的，贪是有记，是有分别，是染污的分别。这染污心的分别一现前了，就染污了这无记的心。「由是当知贪为能染，心是所染。于尔所时，若自了知杂染过患」了。「作是思惟：必令自心随我势力」，「必令」，决定命令我的这些染污的心，随顺我智慧的力量，「随我势力」；「自在而转」，随我智慧的力量自在而转，我不随顺贪瞋痴的烦恼活动。「不应随顺自心而转」，这修行人，你不要，你不应该随顺你的贪瞋痴的心去活动，贪瞋痴来了的时候，要加以对治，要随顺智慧活动，「是名于所染心不随功用」。

「由是数数思择，令有贪心，舍有贪性」，就是弃舍了贪的分别心，「是名修习遮止作意」。「于离贪性，常勤修习，安止其心，是名修习摄受作意。」这个「于离贪性」，无有贪的清净心，你常勤，不要懈怠，这样修习，你把你的心安住在无贪瞋痴的境界里面，「是名修习摄受作意」。「如是作意，意相应故，对治染意，名意对治作意。」

于无染心，此染自取，当来世中因彼诸苦亦无有染。

这解释这个「无染」。「于无染心」这句话怎么讲呢？「此染自取」，染着我我所的这个染污心，「当来世」，它是当来世的一个因，你现在在我我所上有染污执着，它能为当来世苦恼作因，因为你现在有我我所的染污心，所以你将来就会有很多的苦恼。但是现在无染心，就是「亦无有染」，就是没有我我所的执着了，将来也就不生苦了，不生苦恼的果报，也就没有染污心了。

《披寻记》六八二页：

于无染心此染自取等者：此约因贪所生当来世苦名染，显无染义。

表示你现在能够无我、无我所的观慧，将来世苦也就不名为染了。「当来世苦」，「显无染义」，表示你将来没有这个苦了，那就叫做「无染」。前面是约贪心名无染，这几句话，若将来世那个贪所生苦，不生苦了，名无染心，名无染。

午四、释第四句

若有于彼随作功用，而不摄受，亦不遮止，不修意对治作意故，依此苦因，长夜受苦；于此苦因，不能远离，故名愚夫。

这下面解释第四句，这个第四句就是「染者名愚夫」，解释这一句。

「若」是「有」人「于彼随作功用」，「于彼」，于彼贪瞋痴，于彼贪爱心随时活动，对于这件事，「而不摄受」，你不加以控制，这个「摄受」当控制讲。「亦不遮止」，你不用圣道来对治它，你不用圣道来遮止，来障碍它。「不修意对治作意故」，怎么叫做「不摄受」、「不遮止」呢？就是这个「意」，你染着我我所的这个

意，你不修习对治，你不修习这个四念处的作意，那就叫做「不摄受」、「不遮止」，那就叫做「于彼随作功用」，是这样意思。

「依此苦因，长夜受苦」，依此我我所的爱着，起贪瞋痴的这些，这是苦因。「长夜受苦」，从无始劫来到现在，一直的受这个苦，受它的折磨，还不觉悟。「于此苦因，不能远离，故名愚夫」，对于执着色受想行识是我我所，起贪瞋痴，这是苦因，你不能远离这个苦因，你不知道做这件事，所以你叫做「愚夫」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

前面是解释颂，现在解释略辩它的要义，分三科，第一科是「标」，第二科是解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，远离苦因所有胜利，及显苦因能感自苦是愚夫性。

「谓薄伽梵此中略示，远离苦因所有胜利」，就是没有染污了，清净，那也就是得了涅盘的境界。「及显苦因能感自苦是愚夫性」，你有我我所的爱着，就能招感你的苦恼，是你自己招感的，「是愚夫性」。

午三、结

当知是名此中略义。

卯十二、失坏善因（分二科）　辰一、举颂言

有城骨为墙，筋肉而涂饰，其中有贪恚，慢覆所任持。

这是第十二科，前面是第十一科，现在是第十二科「失坏善因」。分二科，第一科「举颂言」，第二科是「长行」的解「释」。分二科，第一科「别释颂」。又分二科，先解释初半颂，就是前二句。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、释初半颂

今此颂中，所言城者：谓心、意、识。此城唯以骨充倬石，筋代绳褰，肉当涂漫，为形骸墙周匝围绕。

「今此颂中，所言城者」，这个「城」是什么意思？「谓心、意、识」，这就是城，是你的心城。这个城里边是什么情形呢？「此城唯以骨充倬石」，这个人居住的地方有城，那是用倬、用土造的墙，围绕起来名之为城。现在我们人的心、意、识，也名为城。那是用什么来做墙呢？「以骨充倬石」，用这个一节一节的骨头当作倬，当作石头，砌起来的墙，就是你的身体的骨头是墙。「筋代绳褰，肉当涂漫」，我们身体里面的这个筋，那么就代替这个绳褰，就是这个墙，城墙里边有这些事情。现在是我们这个心城，就用筋做绳做褰。这个「褰」就是那个丝织品，那些丝缕，织布用的那些丝缕，就是用这个来缠绕这个骨头，一节一节骨头，用这样来把它缠绕起来。「肉当涂漫」，这个城墙是用土，还有泥来涂漫。现在我们这个心城的这个墙，用什么来涂漫呢？用肉，用肉把这些骨头都包起来，不散开包起来。「为形骸墙周匝围绕」，这样子用骨、用筋、用肉，造成一个有形骸的墙，「周匝围绕」，围绕起来就

成为一个城。

这就是解释前两句，解释完了。下边第二科解「释后半颂」，「其中有贪恚，慢覆所任持」，解释这两句，分三科，第一科「标种类」。

午二、释后半颂（分三科）　未一、标种类

此城中有违害善说法毗奈耶所有善法，四种恶法之所任持。

这个城里边有什么东西呢？「此城中有违害善说法毗奈耶」，就是违背伤害善说的法，善说的毗奈耶，就是佛教里边的法与律，这些所有的善法，违害这四种善法，「所有善法」。「四种恶法之所任持」，四种恶法就是一个贪、一个恚、一个慢、一个覆，这四种恶法是违害善说法毗奈耶的，它违害所有的善法。这四种法在这个城里边是一个主导者，「任持」，他在这里做住持，一切一切都由他来决定，是个主持，主宰者。这是「标总类」，下边第二科「举贪等」。

未二、举贪等

二是在家诸受欲者，谓贪与瞋；二是恶说法毗奈耶中而出家者，谓慢与覆。

这是这个四法，把这个四法列出来。四法里边有两个法是「在家」人，这些很多这个享受欲的生活的人。那两个呢？谓「贪」心与「瞋」心，一个贪爱，一个忿怒，这两法是「诸受欲者」的事情。

「二是恶说法毗奈耶中而出家者」，其余的两个是属于恶说法、律的人，就是邪知邪见的这些出家的人。那两法？谓「慢」和「覆」，一个高慢心，一个骄慢心和这覆。「覆」是什么？覆就是虚伪的意思，就是把这个真象隐藏起来，显现出来另一个面目，就是虚伪的境界。这是「举贪等」。下面第三科解「释」这个「任持」，分二科，第一科「别辨」。分两科，第一科「由贪等」。

未三、释任持（分二科）　申一、别辨（分二科）　酉一、由贪等

由着诸欲希求诸欲，与鄙秽行不相违背，

这解释这个贪、瞋。什么叫做贪、瞋呢？「由着诸欲」，由于这个人，他爱着这个色声香味触的欲。爱着的时候，总感觉到不足，总是希求这个欲越多越好，「希求诸欲」。「与鄙秽行不相违背」，和这个污秽的行为互相随顺，而不违背这些事情。

《披寻记》六八二页：

由着诸欲希求诸欲等者：于已得欲染爱受用，名著诸欲。于未得欲染污追求，名希求欲。由是因缘，若于可意事境现前便生贪着，若不可意境现前时便生瞋恚，常住极下极劣最极鄙秽欲界地中，造作贪瞋所起诸不善业，是名于鄙秽行不相违背。

「由着诸欲希求诸欲等者：于已得欲染爱受用」，已经得到了世间所有的欲，就是由染爱心来受用，「名」字叫做「着诸欲」。「于未得欲染污追求，名希求欲。」这个「着诸欲」与「希求诸欲」是有分别的：「着诸欲」是你现在所受用的，「希求诸欲」是没得到的，还希望能得到。「染污追求，名希求欲」。「由是因缘，若于可意事境现前」，可意的事情现前了，「便生贪着」，「若不可意境现前时便生瞋恚」，就是一个爱，一个恚。「常住极下极劣最极鄙秽欲界地中，造作贪瞋所起诸不

善业，是名于鄙秽行不相违背。」

于善说法及毗奈耶尚不信受，况当修善。

「于善说法及毗奈耶尚不信受」，这种人就只知道去享受欲，所以对佛法的，佛教中的法和律尚不信受，何况能修行呢？何况修学这种法、律的功德。

酉二、由慢等

恃恶说法而生憍慢，不能自然趣佛世尊或弟子所；设佛世尊或佛弟子，由悲愍故自往其所，然彼由覆随烦恼缠染污其心，尚不如实发露己过，况能信解修诸善法。

这下面第二科「由慢等」，这个慢和覆。「恃恶说法」，另一类的人，他认为他是有很大的不得了的地方，他有所仗恃。仗恃什么呢？就是「恶说法」，不符合缘起的道理，就是愚弄世间人的人，他说出来这种非法的道理。「而生骄慢」，这个本来是一个有过失的人，反倒生高慢心。「不能自然趣佛世尊或弟子所」，他不能自己主动的到佛世尊这里来，或者佛的弟子地方去请教正法，他不能做这个事。

「设佛世尊或佛弟子，由悲愍故」，由悲愍心故，「自往其所」，佛和佛的弟子，由悲愍心到外道那个地方去了。「然彼由覆随烦恼缠染污其心」，然而这个佛和佛弟子这些圣人，到了外道那里去，这是非常吉祥的事情；然而他们「由覆随烦恼」，「覆」就是虚伪，虚伪的这种烦恼，「缠」缠住了他的心，「染污」了他的「心」。「尚不如实发露己过，况能信解修诸善法」，也是不能。前面是高慢，生骄慢；这是说覆，覆很大。这个解释完了。

申二、总结

如是当知，于彼善说法毗奈耶相应善法，二种心城皆不能入，何况复能取为己有。

这第二科「总结」，前面是「别辨」，这是总结。

「如是当知」，像前面这样说，说这二种，当知「于彼善说法毗奈耶」，就是与佛法，佛的法、律「相应善法」。「二种心城皆不能入」，他们有这种，「二种心城」，一个慢、一个覆，这个心城，他们都不能入到佛法的法毗奈耶里边来，他不能信受。「何况复能取为己有」，何况他们还能够取为自己有，能如法修行，更不能了。「取为己有」，就是你用它作你修行的法门，就叫做「取为己有」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二科「略辨义」，分三科，第一科是「标」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示在家、出家，总由四种杂染因缘，失坏善说法毗奈耶。

这是解释。

午三、结

当知是名此中略义。

结束这段文。「有城骨为墙，筋肉而涂饰，其中有贪恚，慢覆所任持」，这个颂这么解释。

卯十三、扰乱对治（分二科）　辰一、举颂言

如龟藏支于自辊　苾刍善摄意寻思　无所依止不恼他　证般涅盘无所谤

这是第十三科「扰乱对治」，分二科，第一科「举颂言」，第二科是「长行」的解「释」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分三科）　午一、释颂初二句（分二科）　未一、舍恶寻

此颂所明：谓如有一，依初静虑舍三恶寻，所谓欲寻、恚寻、害寻。

这是「别释颂」，分三科，第一科解「释颂初二句」，「如龟藏支于自辊 苾刍善摄意寻思」，解释这两句。分二科，第一科是「舍恶寻」。

「谓如有一」个人，「依初静虑舍三恶寻」，他修学色界的初禅，他从欲界定，经过未到地，到了初静虑，到了初禅。这个时候，这个人有什么功德呢？「舍三恶寻」，弃舍了三种染污的分别。什么呢？「所谓欲寻」，这个贪欲的分别心，和瞋恨的分别心，和这个要伤害人，要害人的分别心，这三种寻没有了。那么就他有出欲的寻思，出离寻、无恚寻、无害寻，他有这三种善法的寻，这是「舍恶寻」。

未二、舍善寻（分三科）　申一、标

又能弃舍初静虑地诸善寻思，安住无寻无伺定中。

这第二科「舍善寻」，分三科，第一科「标」。

说这个人得到了初禅以后，他并不知足，要继续的修学二禅的事情。修学二禅的时候，他就能弃舍了初禅，「初静虑地诸善寻思」，那个出离寻、无恚寻、无害寻，也就弃舍了。在初禅里面就是有寻有伺地，现在弃舍了这种寻思，「安住无寻无伺定中」，就安住在第二禅、三禅、四禅，乃至到非非想处定，都叫做「无寻无伺定」，安住在这里。这是「舍善寻」，第一科是「标」，第二科是譬「喻」。

申二、喻

如龟藏支于其自辊，略摄寻思，亦复如是。

这举一个譬喻，像那龟，这个乌龟，他把他六个支，一个头、四个足、加一个尾，一共是六个。这六个支把它收藏起来，不露在外面，收藏起来，藏在自己壳里的下面，隐藏起来，这是如龟这样子。修行人「略摄寻思，亦复如是」，也减少自己的寻思，不但是恶寻思没有了，连这个出离的寻思、无恚寻、无害寻，这样的寻思，也把它减去了，减少了，收摄起来，就是无寻无伺的境界了。「亦复如是」，就像那个龟呀，能藏他的六个支这样子。这是第二科的解释，第二科是譬「喻」，第三科解「释」。

申三、释

无寻无伺定者：应知此上，乃至有顶。

应该知道从二禅以上，乃至到第四禅，乃至到无色界的四空定，都叫做「无寻无伺定」。

午二、释颂第三句（分二科）　未一、无依止

彼于此定正安住时，不生爱味。

前边是第一科「释颂初句」，「如龟藏支于自辊」，解释这一句，解释完了。现在第二科「释颂第三句」，前边第一句「如龟藏支于自辊 苾刍善摄意寻思」，这两句解释完了，现在解释第三句「无所依止不恼他」，解释这第三句，先解释无依止。「无所依止」这句话怎么讲呢？「彼于此定正安住时，不生爱味」，彼这个修行人，安住在二禅、三禅、四禅，乃至四空定，正安住的时候，就正在入定，在定中的时候，「不生爱味」，对于定里边的境界，不生爱染心，这就叫做「无所依止」。若有爱味心，有爱染心，就叫做依止了，现在是无所依止。

未二、不恼他（分三科）　申一、易可共住

出已成就可爱乐法，调顺柔和，易可共住，不恼有智同梵行者。

这下面第二科「不恼他」，「无所依止不恼他」。「不恼他」分三科，第一科「易可共住」。

「出已成就可爱乐法」，就是这个得到二禅以上功德的人，他有时候入定，有时候出定，入定当然是前五根都不活动了，只是第六意根在定中。那么他若出定以后呢？「成就可爱乐」的事情，他表现出来的相貌令人欢喜。什么呢？「调顺柔和，易可共住」，这个「调顺」，他使令内心里面很调顺，那么你去触恼他，他不报复，他能够很调柔、温柔，他能忍受；「柔和」他也不触恼别人，你触恼他，他能忍受，而他不触恼人，叫「调顺柔和」。这样子就容易共住，就容易在一起住。「不恼有智同梵行者」，他不会去触恼这个有智慧，这个地方说「有智」，应该是圣人，初果、二果、三果、四果的圣人，和其他的一些同修梵行，同修圣道的人，大家在一起住，他不恼乱，这是「易可共住」，有这样的好处。第二科「为他欣乐」。

申二、为他欣乐

又为智人同梵行者，欣乐共住。

这个人还有什么好处呢？就是有智慧的人，和这个同修圣道的人，都愿意和他在一起住，不厌烦他，这是第二科。第三科「成就无诤」。

申三、成就无诤

又复成就无违诤法。

又复这个人，他有功德，就成就了「无违诤」的这种功德，不会和人家诤论、辩论、冲突，没有这些事情，这句话里面还有事情。

午三、释颂第四句（分二科）　未一、证般涅盘

彼由如是正方便故，于诸圣谛能入现观，及得漏尽。

现在是第三科，前边第二科是解释颂的第三句，「无所依止不恼他」，解释完了。下边解释第四句，「释颂第四句」，分二科，第一科解释「证般涅盘」。

「彼由如是正方便故」，就是彼那位修行人，因为他成就了四禅八定，为修圣道的前方便，这样子为修圣道的基础得到了。「于诸圣谛能入现观」，那他若修习佛法的时候，他对于苦、集、灭、道的圣谛，他能「入现观」，就是很分明的观察这色受想行识，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，一切有为法都是无常的，都是苦的，涅盘是寂静的，诸法是无我的，这样的道理非常的分明，也非常的肯定，能这样观察。「及得漏尽」，能入现观及修学圣道，「及得漏尽」是得果了，就是把所有的见烦恼、爱烦恼都消除了，就是灭除一切烦恼，这叫「得漏尽」。「证般涅盘」这句话，解释完了。

《披寻记》六八三页：

出已成就可爱乐法等者：此说成就六种可爱乐法。堪忍他恼，是名调顺。易可共住，性不恼他，与诸有同梵行者共住一处，常令欢喜，是名柔和。如〈声闻地〉说（陵本二十五卷二十二页）云何六种可爱乐法？谓具慈愍身语意业，是名为三；于诸财物和同受用，是名第四；同戒、同见，是名第五、第六。即此六种可爱乐法，亦名成就无违诤法。〈闻所成地〉中说：又有二法，令居一处同梵行者，未生违诤，遮令不生，其已生者，速令止息，无斗无讼，无诤无竞。一者、展转互起慈心，二者、平等受用财法。（陵本十三卷三十三页）若六若二，开合不同，然义无异，应可准知。

「出已成就可爱乐法等者：此说成就六种可爱乐法。堪忍他恼」，别人恼乱他，他心里面能容忍，「是名」叫做「调顺」。「易可共住，性不恼他」，他的心性，从来不恼乱人，不是你若恼乱我，我报复，或者你不恼乱我，我恼乱你，他不，他不这样。「与诸有同梵行者共住一处，常令欢喜」，常令彼此都欢喜，「是名」叫做「柔和」。「如〈声闻地〉说（陵本二十五卷二十二页）」。

「云何六种可爱乐法？」是什么呢？「谓具慈愍身语意业」。「身」表现出来的也是有慈愍的道德，「语」他发出来的语言，和内心的思想，都是有慈悲心的，「是名为三」可爱乐法。「于诸财物和同受用」，他若有什么财物的时候，和大家共同的受用，而不会这是我的，别人不可以动，他不是这样子，「是名第四」，这财物能共同的受用，这是第四个可爱乐法。「同戒、同见」，同受一种戒，「同见」同一个思想，都是诸行无常，无我寂静的思想，「是名第五、第六」。同戒是第五，同见是第六。「即此六种可爱乐法，亦名成就无违诤法」，这叫「无违诤」，就是这六种，就这六种说的。

「〈闻所成地〉中说：又有二法，令居一处同梵行者，未生违诤，遮令不生」，他能遮止不生违诤；「其已生者，速令止息」，很快的就会停下来。「无斗无讼」，不会彼此相斗、相冲突；「无讼」，也不会去辩论，要到法庭上去，也没有这些事情。「无诤无竞」，也彼此不诤论，其他的一切事情也不诤，不认为有事情值得诤的，诤竞。「一者、展转互起慈心」，有二法，这二法「未生违诤，遮令不生，其已生者，速令止息，无斗无讼，无诤无竞。」那二法呢？「一者、展转互起慈心」，我对你也有慈爱的心，你对我也有慈爱的心，这是一种比法。「二者、平等受用财法」，这个财和法都能平等的受用，这是二法。「陵本十三卷二十三页」，我们已经讲过了。「若六若二」，那六种可爱乐法和这二种可爱乐法，是「开合」的「不同」。「开」就是六种，「合」起来就是二种。「然义无异」，它里边的意义是无差别的，「应可准知」。

彼于诸法不由他信，获得善净胜智见故，如实了知法真是法，毗奈耶真是毗奈耶。

前边解释这个「证般涅盘」，现在第二科「无所诽谤」，第四句。「证般涅盘」是一句，「无所谤」是一句。现在解释这个「无所诽谤」，这里分二科，第一科「由正了知」。

「彼于诸法不由他信，获得善净胜智见故」，彼那位修行人，他对于世间一切法的见地，不是听别人东说西说而有信心的，不是，不听别人说话的。「获得善净胜智见故」，他内心里面得到了又善又净殊胜的智慧，「见」也是智慧，他由他内心经过修行，得到的智慧，能见一切法的真实相，从这里得到信，而不是听别人说，东说西说而有信心的，不是，不是这个意思。「如实了知法真是法，毗奈耶真是毗奈耶」，他得到了「善净胜智见故」，他就能真实的了知苦、集、灭、道真是法，这是解脱苦恼的法。「毗奈耶真是毗奈耶」，佛所制订的戒律，是真是好的戒律，能令你灭除去一切烦恼，得到圣道。如果你内心里没能得到善胜，「善净胜智见」，那你要听别人讲了，要听别人讲，就是靠不住的。

《披寻记》六八四页：

彼于诸法不由他信等者：谓于诸法由净智见，如实现证，非缘于他而生信解，是名不由他信。〈摄异门分〉说：善说法者，道理所摄故，任持胜德故。毗奈耶者，随顺一切烦恼灭故。（陵本八十三卷八页）此中法毗奈耶，应如是知。

「彼于诸法不由他信等者：谓于诸法由净智见，如实现证，非缘于他而生信解」，他能够经过自己戒、定、慧的修行，证悟了诸法实相，所以他自己有他自己的见地。「非缘于他而生信解，是名不由他信。〈摄异门分〉说：善说法者，道理所摄故」，讲这个苦、集、灭、道的道理所摄故，「任持胜德故」，这就叫做「善说法」。因为你学习这样的佛法，能成就殊胜的功德而不退转。「毗奈耶者，随顺一切烦恼灭」，「毗奈耶」什么意思？你修学圣道能灭一切烦恼，使令你身口意清净，这叫做「毗奈耶」。「此中法毗奈耶，应如是知」，应该这样解释。

申二、离颠倒见

由如是知故，终不依止诸见颠倒，于法谤法，及于非法亦谤非法；终不显示非法为法，法为非法，非毗奈耶为毗奈耶，或毗奈耶为非毗奈耶。

这是第二科「离颠倒见」。前面「由正了知」，所以不会诽谤；由「离颠倒见」，所以不会诽谤。

「由如是知」，由于这个修行人，他成就了善净胜智见故，「终不依止诸见颠倒」，终不会去认为我、我所见、常见、断见，不会依止他那些颠倒，不会去向他们学习的。「终不依止诸见颠倒，于法谤法，及于非法亦谤非法」，决定不会这样子。「终不显示非法为法」，决定不会显示不合法的事情，说它是合法；合「法」的事情，说它是「非法」，决定不会这样。因为他得到善胜智见了，所以有这种境界。「非毗奈耶为毗奈耶，或毗奈耶为非毗奈耶」，决不会这样子颠倒的。

《披寻记》六八四页：

于法谤法等者：如有说言：无有妙行，无有恶行，及无妙行恶行二业果及异熟。于中妙行，说名为法；恶行，说名非法。诽拨俱无，名谤二种。

「于法谤法等者：如有说言：无有妙行，无有恶行，及无妙行恶行二业果及异

熟」，这个有些文，文上面有这样的说法。「于中妙行，说名为法；恶行，说名非法。诽拨俱无，名谤二种」，谤法、谤非法，他不承认有善恶果报，不承认有世出世间的事情，那就是邪知邪见颠倒的境界。这个有善胜智见的人，没有这些事情，所以叫做「无所谤」。

下面第二科「略辨义」，分三科，第一科「标」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是「标」。下面第二科解「释」，分三科，第一科是「标」。

午二、释（分三科）　未一、标

谓薄伽梵此中略示，善说法者有四种扰乱断对治道。

这「四种扰乱断对治道」，这个扰乱是颠倒的境界，现在能对治这四种扰乱，这种道，这句话是表面说。这个四种扰乱断对治道，只有佛法能对治这四种扰乱，而成就了四种扰乱的人，也是对治他不能学习佛法。

未二、征

何等名为四种扰乱？

未三、列

一、染不染寻思扰乱，二、于胜定爱味扰乱，三、互相违诤讼扰乱，四、于正道诽谤扰乱。

「一、染不染寻思扰乱」，这就是初二句，这是这个「如龟藏支于自辊　苾刍善摄意寻思」，这是染寻思、不染寻思的扰乱。染污寻思也是扰乱，不染污寻思也是扰乱，超越了这个境界，那就是二禅以上的境界。「二、于胜定爱味扰乱」，这个你在胜定殊胜的禅定里面有爱着心，那也是扰乱。第「三、互相违诤讼扰乱」，这二句，这二个扰乱就是那个第三句，「无所依止不恼他」，这是第三句。第「四、于正道诽谤扰乱」，这是解释第四句，第四句就是「证般涅盘无所谤」，对治了。

午三、结

当知是名此中略义。

卯十四、舍寿行别（分二科） 辰一、举颂言

等不等而生，牟尼舍有行，内乐定差别，如俱舍卵生。

这是第十四科「舍寿行别」，分两科，第一科「举颂言」，第二科「长行」的解「释」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、显差别（分二科） 未一、示现所依（分二科） 申一、色身等

此颂所明，谓佛示现住最后有菩萨位时，先所获得三十有二大丈夫相，八十随好圆满庄严妙色身生，于后证得阿耨多罗三藐三菩提时，其色身生与前正等。

这个「长行释」里边分两科，第一科是「别释颂」。分两科，第一科是「显差别」。分两科，第一科「示现所依」。又分两科，第一科「色身等」，这个色身是他所示现的。

「此颂所明」的道理，「谓佛示现」，这是说佛显现他「住」在「最后有菩萨位」的「时」候，这个「最后有」，就是再以后就是佛了，现在在凡夫位的最后，叫「最后有」，这个时候还是属于菩萨的阶位。在这个时候，「先所获得」的「三十有二大丈夫」的「相」貌，三十二大丈夫相，「八十随好」，三十二相之外，又有八十种随好，「圆满」的「庄严」和微「妙」的「色身生」。这个「生」也就是示现的意思，由无而有叫做生。这是在最后有菩萨位时，有这样的生命体。

「于后证得阿耨多罗三藐三菩提时，其色身生与前正等」，这是在菩萨位的时候，最后有菩萨位的时候，他的身相是这样子。「于后」就是他出家以后，最后在菩提树下证悟了无上菩提的时候，「其色身生」，得无上菩提的时候，他这个色相身体的生命，「与前正等」，和前边最后有菩萨的时候的三十二相、八十随形好，还是正相等的，还是一样的。成佛了以后，和未成佛最后有菩萨的身相是相等的，这是「色身等」。

申二、名身不等

其名身生，由胜无漏不相似故，与前不等。

这是第二科，说这个「名身」，就是受想行识是名。这个他内心的世界，就是受想行识，这一个生命体的出现。「由胜无漏不相似故」，得了无上菩提以后，他的受想行识是殊胜无漏的境界，就是没有烦恼了，也没有烦恼障，也没有所知障。这个时候的受想行识，和没得无上菩提时候的受想行识是不相似。「与前不等」，和没得无上菩提之前是不相等的，是有差别的。这两科合起来叫做「示现所依」，这个「所依」就是他的色受想行识，他显现的色受想行识是这样子。

未二、示现弃舍（分二科） 申一、标依定力

又佛示现内寂静乐及沙门乐为依止故，得定自在；如定心力，舍诸寿行及诸有行。

这是第二科「示现弃舍」，就是显现出来弃舍了这件事。这里面分两科，第一科是「标依定力」，有什么力量能够弃舍呢？就是因为有定力。

「又佛示现」，这有不同的意思，就是佛成佛了以后，他又显现出来「内寂静乐」，就是得到禅定了，四禅八定、四无量心都是成就了，那么这都叫做「寂静乐」。「及沙门乐」，这就是无漏第一义谛的境界，这个法乐，前面是禅悦，这个是法喜。「为依止故」，这是一个定、一个慧，为他的依止，为他的生命体。「得定自在」，这个寂静乐和沙门乐为依止故，他成就了无上的「定自在」。

「如定心力，舍诸寿行」，如他自在禅定的力量，他就能弃舍他的寿行，就是他的寿命。这件事在《大毗婆沙论》上说得详细，是按佛在世的时候，大多数人的寿命都是一百岁，那么佛就是到八十岁的时候，就舍掉这个身体了，这样子还有二十年他不要了，就弃舍了。若以二十年为一分，一百年就有五个二十年，就是分五分的话，佛只生到八十岁，就是用了四分，那个第五分不要了，叫做舍第五分寿，就是这样解释。这个舍寿行就是这样意思，这是第一个解释。第二个解释，佛的寿命应该是一百二十岁，那么四十年算一分，那么就是三四一百二，一共有三分，佛活到八十岁，就是佛用了两分，那个第三分佛不要了，弃舍了，这叫做「舍诸寿行」。

这个「行」就表示这个寿，也是一种刹那刹那变异的，所以叫做「行」。佛「舍诸寿行」，「及诸有行」，以及其他的这些有漏的行，有漏法都弃舍了，这个时候就是入无余涅盘了的意思。而这件事，有这种自在力，我愿意长、愿意短，都由我自己决定，这个力量从那来呢？是由这个「定自在」的力量，他就有这种自在，到时候我愿意提前走了，我愿意延后都可以，这是他有这个自在力。可是这件事里面还有一点曲折，就是这个须跋陀罗，是佛临涅盘的时候，度化他成阿罗汉的，这个须跋陀罗这个外道，得了非非想定的外道，也就是可以说是个仙人了，他应该这时候受度，佛如果八十岁这时候走了，他就不能得度，所以佛又延长三个月，佛有这种自在力，所以又延长三个月，又度化这个须跋陀罗，所以佛对这个寿命的事情，是有这种自在力。

《披寻记》六八五页：

又佛示现内寂静乐及沙门乐等者：于现法中住静虑乐，是名内寂静乐；无漏界中离贪瞋痴，证胜义乐，名沙门乐。由此二种为依止故，得定自在；即此为依，舍诸寿行及诸有行。此中舍有余依，名舍寿行；尽苦边际，名舍有行。

「又佛示现内寂静乐及沙门乐等者：于现法中住静虑乐，是名内寂静乐。」这个在家人，如果智慧高一点，在社会上就会有一些如意的事情，那么出了家的时候，就弃舍了。那你有什么乐呢？就是你要去努力修行，得到禅定「内寂静乐」。如果你不努力，是在家的欲乐弃舍了，出家以后有什么乐？就是饿的时候，吃饭有一点乐，还有什么乐？什么也没有。所以你若不努力，一无所得，你若出家以后，你不努力，你一无所得，就老是平平这样子。所以这个地方，出家努力的静坐，得了寂静乐，这是一件事。

「无漏界中离贪瞋痴，证胜义乐」，这无漏的世界，就是圣人的世界。圣人的世界，如果你上进的意愿强，你能够不怕辛苦，修这个四念处，你能够弃舍了贪瞋痴，贪瞋痴这件事弃舍了。「证胜义乐」，这个贪瞋痴灭掉了，就表示你的大智慧圆满了，般若波罗密圆满了，般若波罗密圆满就是见到胜义了，见到诸法的实相，这时候也是有乐，叫做「胜义乐」。这是有这两种乐：一个内寂静乐，一个胜义乐。「名沙门乐」，这个「胜义乐」，叫做「沙门乐」。「由此二种为依止故，得定自在」，一个内寂静乐，一个胜义乐为依止得成就的定自在，这个定自在不是一般禅定的自在，一般禅定的自在达不到这个程度，这是佛的境界了。

「即此为依，舍诸寿行及诸有行」，你有这样的力量，才能有这样作。「此中舍有余依」，叫做「舍寿行」，就是你弃舍了贪瞋痴，见到真理了，但是你这个身体还是个有漏的；现在的时候，入无余涅盘的时候，把这个也弃掉，也舍掉。「尽苦边

际，名舍有行」，就是把所有的苦，这个色受想行识就是苦，这个苦到最后的边际了，就是以后再也没有这样有漏的色受想行识了，所以这是苦的边际，到此为止了，现在把他弃舍了，叫做「舍有行」。这个「舍寿行」，是「有行」之一，这有漏行中间的一个，这有行的范围广了。

申二、辨等不等（分二科）　酉一、色身等

彼舍边际妙色身生，与前正等。

这第二科「辨等不等」，前面是「标依定力」，这是第二科辨相等不相等，分两科，第一科「色身等」。

「彼舍边际妙色身生」，与前还是相等的。这个「与前正等」有两个前：一个前，入涅盘之前，就是得无上菩提以后，这是一个前；第二个前，得无上菩提之前，就是没成佛之前，都应该是相等的。

酉二、名身不等

其名身生与前不等，故有差别。

「其名身生与前不等」，就是他的色受想行识里面有无上菩提，这个身的现前与前面不一样。这个不一样有两种：一个是你没得无上菩提的时候，你的受想行识，和得无上菩提之后的受想行识，当然是不等，就是不一样，「故有差别」。第二个说法，「舍诸寿行及诸有行」，是弃舍了，但是这个受想行识无上菩提没有弃舍，是没有弃舍，所以这个「舍」有点不同，有点不一样，「故有差别」。

《披寻记》六八五页：

其名身生与前不等者：此名身生，谓定自在。由此殊胜不相似故，与前不等。

这个也就含蓄这么讲，这个定自在的力量是特别殊胜的，和以前是不一样。我想得无上菩提以后，和临涅盘的时候，这个定自在是相等的，只是没得无上菩提的时候，那和这是不一样，是「与前不等」。

午二、喻道理（分三科）　未一、举喻

如因其辗卵生鸡等，依卵而生，即此生已，渐渐增长，种类相似，破辗而出。

这是第二科「喻道理」，前面是「显差别」，在最后有菩萨的色受想行识得无上菩提的时候的色受想行识，于涅盘的时候的色受想行识，这样子对比有等不等，这叫「显差别」。现在是「喻道理」，用譬喻显示这个道理，分三科，第一科是「举」譬「喻」。

「如因其辗卵生鸡等」，就是鸡鸭这些动物，牠们是卵生，是有辗的。这些鸡等，牠们是「依卵而生」，也是在母体里边结成胎，但是先是成一个卵，离开母体以后，还要经过母亲的，还要孵育，然后牠才能生。「即此生已」，这个卵生了以后，「渐渐增长」，这个卵也要渐渐增长。「种类相似，破辗而出」，这个「种类相似」，就是这卵生的动物，都是这样子，彼此都是这样子，彼此的种类是相似的。「破辗而出」，这个「渐渐增长」，应该是说牠的母亲要孵育牠成熟了，然后「破辗而出」，这个鸡从这个辗里面出来了，这是这么说。这是一个举的譬喻，是这样子。下面第二科「合法」。

未二、合法

如是如来色身名身差别道理，当知亦尔。

就是那个譬喻是「如是」，是这样子。在法上说，佛的「色身」和「名身」不同的道理也是这样子，就是佛成就了这个色身，这个色身和名身，当然这个受想行识是依托在地水火风组成的身体里面，可是由这个色受想行识，这个名色身、名身去修行去，出家修行，修行最后得阿耨多罗三藐三菩提了，那么这个时候，就是和以前就不同了。那么到入无余涅盘的时候，等于是破辊而出，类似这样子，就是这个色身是弃舍了，这些有漏都已经弃舍了，这无上菩提的受想行识是不灭的，所以「破辊而出」。入无余涅盘的时候，譬喻是「破辊而出」，这样意思。「当知亦尔」，也是这样子。这样子就是有同，有舍有不舍，有等有不等的差别。

《披寻记》六八五页：

如因其辊等者：此中辊言，喻彼无明，由覆藏义，是辊义故。卵生鸡等，依卵而生者，喻依色身胜名身生。即此生已，渐渐增长，种类相似者，喻定自在。破辊而出者，喻舍寿行，及诸有行。

未三、别释

此中差别，谓佛世尊若不弃舍诸寿行者，应满寿量方般涅盘。定力所持，舍寿行故，不满寿量而般涅盘。

这第三科是「别释」，第一科「显差别」，第二科「喻道理」，现在第三科是「别释」。

说这里边有一个不同的地方，「谓佛世尊若不弃舍诸寿行者」，佛应该活一百岁，他不弃舍，就活到一百岁，或者是活到一百二十岁，不弃舍。「应满寿量方般涅盘」，那他应该是圆满了他一百岁的寿量，或者是一百二十岁的寿命，圆满了以后，「方般涅盘」，才入无余涅盘的，应该这样子。「定力所持，舍寿行故」，但是佛有定的自在力，有定自在力的控制，「舍寿行故」，他愿意舍，就可以舍，愿意不舍，愿意延长就延长，有这个自在力。现在佛是弃舍了这个寿行，就是应该做的事情做完了，就走了。不像我们凡夫，病得很苦了，还愿意活下去，还要千方百计找医生，还要把那个身体弄多少洞，还感觉还愿意活下去；不是，佛不这样，佛是「舍寿行故，不满寿量而般涅盘」，入无余涅盘了。

巳二、结略义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二科「结略义」，分三科，第一科是「标」，第二科是解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示舍诸寿行，色身、名身二种差别，及显弃舍所依因缘。

就是定自在。

午三、结

当知是名此中略义。

卯十五、贪瞋痴爱（分二科）　辰一、举颂言

无淤泥等欲，无魑魅等瞋，无罗网等痴，无江河等爱。

这是第十五科「贪瞋痴爱」，分两科，第一科「举颂言」，第二科是「长行」解「释」。又分两科，第一科「别释颂」。分两科，第一科「举世俗不自在法」。分两科，第一科「标」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、举世俗不自在法（分二科）　未一、标

此颂所明，谓有四种能为世俗不自在法，世间现见能令有情不自在转。

「此颂」里面「所明」，所说明的意思就是有四种、有四条，「能为世俗不自在法」。这个「世俗」，就是一般的这些虚妄不真实的境界里面；「不自在」，虽然是不真实，但是能令人不自在，你心里面，你不能自主，他要控制你，这是不自在。

「世间现见」，这个事情不是甚深的道理，就是世间上的人「现见」，眼前就可以看见的，「能令有情不自在转」，就是不能自主地活动。这是标，底下列出来，有四种法能令人不自在。那四种呢？

未二、列

一者、陷溺淤泥。二者、鬼魅所著。三者、入于罗网。四者、堕驶流河，随流漂溺。

「一者、陷溺淤泥」，这「淤泥」，这水和土合起来就是淤泥。这个人若陷溺在淤泥里面，就不自在了，你想要活动，也很困难，很难跳出来。「二者、鬼魅所著」，说这个人为鬼魅所著，这鬼魅入到你的身体里面来折磨你，你不自在。「三者、入于罗网」，这罗网套住了你，你也是不自在。「四者、堕驶流河」，你堕落到「驶」就是迅速，这水流得很快，这样流水的河，你堕落到里边去了。「随流漂溺」，那个水的力量很大，你想要逃出来很难的，你就得随顺着它漂溺、漂动，在水里面就危险了，溺在里面了。

《披寻记》六八六页：

能为世俗不自在法者：淤泥等法，唯假安立，无有实体，是名世俗。能令有情不自在转，故名世俗不自在法。

「能为世俗不自在法者：淤泥等法，唯假安立」，这淤泥是水和土合起来叫淤泥，这是方便安立的一句话，「无有」真「实」的「体」性，「是名」叫「世俗」。「能令有情不自在转，故名世俗不自在法」。

这是前边第一科「举世俗不自在法」，有这四种。下面第二科「喻真实不自在法」，这是分三科，第一科是「标」。

午二、喻真实不自在法（分三科）　未一、标

复有四种能为真实不自在法，能令有情不自在转，当知亦尔。

这是「标」。

《披寻记》六八六页：

能为真实不自在法者：此中真实，翻前世俗应知。谓贪瞋痴等实有体性，非唯假立故。

「能为真实不自在法者：此中真实，翻前世俗应知。谓贪瞋痴等实有体性」，我们这贪瞋痴的烦恼，他真实有体性的。「非唯假立故」，所以叫做「真实」。或者是那样子，就是前面这四种不自在法，这个不是真实的不自在，在淤泥里面陷制住了，这不是那么样的严重；若是你有贪瞋痴令你不自在，这个是太重要了。我看这个真实、不真实，应该这么说。

未二、征

何等为四？

这是「征」。下面第三科是解「释」，分四科，第一科是「欲」。

未三、释（分四科） 申一、欲

谓如有一，生长欲界，陷溺不净腥臊生臭诸欲淤泥，不能自在引发守护增长善法。

「谓如有一，生长欲界」，谓如有一个补特伽罗，他不是在色界、无色界，他是生存在欲界里边。「陷溺不净腥臊生臭诸欲淤泥」里面，前面那四种不自在法是一个譬喻，这里边正式说出来这个凡夫的不自在，就是这个欲的淤泥，使令我们不自在，你陷溺这个境界里面是不自在。「不能自在引发守护增长善法」，你若为欲所困的时候，有什么不自在呢？就是你不能自主的引发出来，守护增长善法，你想要做善法就是不自在。

《披寻记》六八六页：

陷溺不净腥臊生臭等者：此中不净，是其总句。腥臊生臭，是其别句。受用饮食，变坏所成，故名腥臊。诸肉血等，变坏所成，故名生臭。陷溺如是诸欲泥中，于未生善不能自在引发，于已生善不能守护及与增长，由是说名不自在法。

「陷溺不净腥臊生臭等者：此中不净，是其总句」，这个不净是总说的。「腥臊生臭，是其别句」，这是别说那个总句的意思。「受用饮食，变坏所成，故名腥臊」，这个腥臊指这个意思说的，就是受用了饮食，这个饮食在身体里变坏以后，就会有这腥臊的排泄。「诸肉血等，变坏所成，故名生臭」，这么样解释，这两个意思不同，不一样。其实这个肉血也与饮食有关系，所以饮食的变坏所成，只是指排泄说的；这个肉血等变坏所成，叫做生臭。「陷溺如是诸欲泥中，于未生善不能自在引发」，就是我想要成就这样的功德，但是你不能自在的创造出来，为什么呢？这欲困扰着你，使令你不能如意的去修行。「于已生善不能守护及与增长」，已经创造出来的善法，因为有欲的困扰，你就不能够守护这个善法不要失掉，不容易，善法叫他增长都不容易。「由是说名不自在法」。这《披寻记》解释得好，解释得很明白。

申二、瞋

又如有一，弃舍诸欲，于善说法毗奈耶中而得出家，心怀忿怒，性多恶言；由忿所持，不得自在，不数学处，动生违越。于诸智者同梵行所，屡以麤言击刺、诃擯、侵恼、毁辱。

「又如有一，弃舍诸欲，于善说法毗奈耶中而得出家」，前面是解释这欲的淤泥，是这样意思。现在第二科解释这个「瞋」，「鬼魅所著」譬喻瞋，这个颂上「无淤泥等欲 无魑魅等瞋」，这魑魅所著，人的瞋心来了，就等于是魑魅所著那样子。

「又如有一，弃舍诸欲」，一个人把世界上的欲弃舍了。「于善说法毗奈耶中而得出家」，就是在佛法里面出家，修学圣道。「心怀忿怒」，他的心有忿怒的问题。「性多恶言」，他心里有忿怒，他就要表示出来，所以就会说一些恶语，暴恶的语言。「由忿所持，不得自在」，其实他心里面也不愿意这样子，但是那个鬼魅的瞋心控制他，他自己不自在，不能自主，我不要这样子，不行！不得自在。「不数学处，动生违越」，这是又一件事，他这个于善说法毗奈耶中出家以后，他不能够精勤地学习戒律毗奈耶，他不能学习这个戒律。「动生违越」，不能学习戒律的过失，就是他身口意一动就犯错，就犯戒，或者是不知道，无知而犯戒，或者有知，做不得主，也会犯戒，「动生违越」。

「于诸智者同梵行所，屡以麤言击刺、诃摈、侵恼、毁辱」，对于这个有智慧的同梵行者，这表示什么意思呢？表示这个同梵行有智慧的人，他没有什么错误，表示这个意思。他没有什么错误，但是这个人「屡以麤言」，一次又一次地，用这个暴恶的语言来击刺，来骂，毁骂这个同梵行者。这个「击刺」是个譬喻，这个「击」或是就像拿棒子打这样子，或是用刀剑来刺似的。说这个人，这个「心怀忿怒，性多恶言」这个人，他用粗言说话，就像用棒子打人那么厉害，就像用刀剑刺人，他说出的话就像刀似的，这叫做「击刺」。「诃摈」，他用这粗言诃摈这个「于诸智者同梵行」的人，诃斥他，摈不睬他，「侵」犯他、「恼」乱他，来「毁辱」这个同梵行者。这就是表示这个「瞋」，「鬼魅所著」，「无魑魅等瞋」，这个「瞋」的相貌是这样子。

申三、痴

又如有一，弃舍诸欲，于恶说法毗奈耶中而得出家，入诸恶魔大痴见网；彼既入已，流转生死，不得自在。

「又如有一，弃舍诸欲」，这是第三个「痴」，愚痴的事情。是弃舍诸欲了，说这很难，不容易「弃舍诸欲」，但是难而能做，弃舍了诸欲。「于恶说法毗奈耶中而得出家」，不是在佛教里面，在恶说法，在外道法中出家了。「入诸恶魔大痴见网」，就是他在外道法里出家，就等于是入于参加了恶魔的大愚痴的邪知邪见，像个网似的，把他套住了。这「恶魔」，就指是宣扬邪知邪见的人就是恶魔，他宣扬出来的邪知邪见，就是「大痴见网」，像是大网似的，把这个人网住了。「彼既入已，流转生死，不得自在」，说是那个人在那个大环境里面出家以后，也就接受了这样的「恶魔大痴见网」，他就是流转生死，在生死里流转，不得自在，也不能解脱。

申四、爱

又如有一，生长上分诸离欲地，于诸爱结未能永断，亦未遍知，不得自在，还生下界，顺流而住，难可出离。

「又如有一」，这是第四个是「爱」，这爱怎么讲呢？「又如有一，生长上分诸离欲地」，又如有一个人，他不是在欲界里面，他生长在色界天、无色界天的境界里面去了，那就是这个人出了家以后，不管是在善说法毗奈耶中，恶说法毗奈耶中，得到禅定了，他没能得到佛法的智慧，那么他就寿命到了，就是到了色界天、无色界天去了。所以「生长上分诸离欲地」，就是离开了欲界的欲了，那也就是把这个淤泥弃舍了，鬼魅所著的事情也弃舍了。「于诸爱结未能永断，亦未遍知」，他生长到上界，色界天以上的离欲地去了，但是这个人「于诸爱结」，对于欲界的爱结，他并没

能够永久地断除，暂时的，这可见没有修四念处，他是暂时的把欲界的欲断灭了，不活动了。「亦未遍知」，他也没有得到佛法中无漏智慧的观察，没能得到无漏的智慧能够遍知，就是普遍地、深刻地认识到欲是苦，三界的欲都是苦。所以没得到无漏的智慧，「不得自在」，他还不能够自己做得主。「还生下界」，从上面的色界、无色界天又回来了，回到欲界来。「顺流而住」，你回到欲界来，又陷溺在淤泥里边了，顺这个大环境，你也那样子，我也这样子，大家都是这样子，所以「顺流而住，难可出离」，很难从欲里面跳出来。

巳二、略辨义（分二科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二科「略辨义」，前边是「别释颂」。现在「略辨义」，分两科，第一科是「标」，就是「复次今当略辩上所说义」，这是标。下面第二科解「释」，分两科，第一科是「总显」。

午二、释（分二科）　未一、总显

谓薄伽梵此中略示，诸界诸品愚夫缠缚。

这是「总显」，是佛在此颂里面简要地开示我们，这欲界、色界、无色界里面的各式各样的人，「诸品」各式各样的人。总而言之，都是愚夫，就是为这么多的烦恼所系缚，就说这个意思。

这是「总显」。第二科是「别辩」，分两科，第一科「举能障」。分四科，第一科是「障净出家」。

未二、别辨（分二科）　申一、举能障（分四科）　酉一、障净出家

复有差别：谓如有一，陷欲淤泥，不能自在于善说法毗奈耶中清净出家。

「复有差别」，复有不同的意思，这是总说，还有一样一样的解释。「谓如有一，陷欲淤泥」，一个补特伽罗陷溺在欲的淤泥里面。「不能自在」，他不能够自主的「于善说法毗奈耶中清净出家」，他想要出家有困难，就是跳不出来。这是为欲所障，「障净出家」，这个欲障碍他在清净法中出家。下面第二科「障离恚害」。

酉二、障离恚害

又如有一，为性忿怒，忿怒所蔽，愤恚缠心，尚于自身或害或损，何况于他。

「又如有一，为性忿怒，忿怒所蔽」，忿怒所蒙蔽。「愤恚缠心」，他的心并不愤恚，但另外有一个心所法，这个愤恚缠住他的心，心为愤恚的烦恼所缠绕。「尚于自身或害或损」，这个人愤怒厉害了的时候，他这瞋心大了的时候，对于他自己的身体，他都会伤害，会损害他。这「害」和「损」，或者说是轻重的不同也可以。「何况于他」，何况对于别人，那要伤害也是不得了。这是「障离恚害」，这样子自己很难从忿怒里面解脱出来。

酉三、障敬父母

又如有一，成就痴品诸恶邪见，谓无父母，毁谤父母；于父母所，反希敬养，况自能为。

「又如有一，成就痴品诸恶邪见」，这是「障敬父母」。又如有一种人，成就了愚痴诸恶邪见，各式各样的那个罪恶的邪知邪见，都是愚痴类的，都是愚痴的。什么样的愚痴呢？「谓无父母，毁谤父母」，他不承认有父亲、有母亲这回事情，这就是表示对父母没有恭敬心，不但没有恭敬心，还毁谤父亲、母亲。「于父母所，反希敬养，况自能为」，对于父母那个地方，还希望父母来恭敬他，来供养他。「况自能为」，何况自己能去供养父母，没有这回事。

这是第三科，现在第四科「障行惠施」。

酉四、障行惠施

又如有一，广集诸欲，贪爱所漂，不得自在；尚不欲自食，况能惠于他。

「又如有一」个人，「广集诸欲」，这个贪心很大，他是很多很多集聚来的欲。「贪爱所漂」，他的心为贪爱心所漂动，他的心本来没有欲，没有贪爱，但是另外有个贪爱的心所来控制他，他的心不得自主，「不得自在」。「尚不欲自食，况能惠于他」，他得到广集诸欲之后，他自己都不想要享受，就是集聚起来，何况能够惠施于别人。

这是「障行惠施」。那么这四个和前面不一样，那四个解释不一样，所以前面标出来那句话，「复有差别」，和前面解释不同。

申二、显所障（分二科）　酉一、标

如是四法，当知能障诸聪慧者四应知法。

这是第二科「显所障」，前面是说「能障」。分两科，第一科是「标」。

「如是四法」，当知道能障碍「聪慧者」的人，四样应知道的事情。这是标，下面列出来。什么是所障呢？

酉二、列

谓善说法毗奈耶中清净出家，远离恚害，敬事父母，乐行惠施。

「谓善说法毗奈耶中清净出家」，这是被障住了；「远离恚害」，被障住了；「敬事父母」，被障碍了；「乐行惠施」，也被障碍了。

卯十六、佛无戏论（分二科）　辰一、举颂言

虚空无鸟迹，外道无沙门，愚夫乐戏论，如来则无有。

这是第十六科，佛没有戏论，分成两科，第一科「举颂言」，这四句话。下面长行的解释，分两科，第一科「别释颂」。分两科，第一科「总摄三求」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、总摄三求

此颂所明，谓有众生希乐胜欲，欲求所摄；又有众生希乐胜身，有求所摄；又有众生希乐沙门及婆罗门所有解脱，梵行求摄。

「此颂所明，谓有众生希乐胜欲，欲求所摄」，这个有的人「希乐胜欲」，他欢

喜这个殊胜的五欲，他希望能够得到这个殊胜的五欲，希望能得到他所欢喜的胜欲，那么他就是这样子行动。「欲求所摄」，这一类的众生在三求里面，是属于「欲求」，属于这一类的，就是欲界里面的欲。

「又有众生希乐胜身，有求所摄」，又有一类众生，他希望他欢喜的殊胜生命，这个应该是指禅定说。这个前一个「欲求」，希望所欲的有殊胜的境界；这个第二个「有求」，「有求所摄」，不是身外的，是希望本身有殊胜的成就，那这个是属于禅定的，「有求所摄」。

「又有众生希乐沙门及婆罗门所有解脱，梵行求摄」，这是第三种众生，他欢喜什么呢？欢喜这个沙门和婆罗门，就是有高尚思想的人，他们是不愿意这个流转生死的这个欲，流转生死的定，希望超越这两种境界，得到究竟的解脱，这是「梵行求」所摄，属于这一类的梵行。这样子，这表示我们世间上的人虽然很多，就是属于这三类，你不能超过这三类，一个欲求，一个有求，一个梵行求，就是这三类，一模拟一类高，到最后是梵行求，是最殊胜的。这三个求在〈有寻有伺地〉说过了，「陵本五卷七页」，我查一查不是七页，是六页，那一本的第六页上说的，就是金陵刻经处那个本子。

午二、别辨其相（分四科）　未一、释颂第一句（分二科）　申一、标摄

此中欲求、有求摄者：谓我因少分布施，少分持戒，当得往生善趣天上乐世界中，以妙五欲而自赏纳欢娱游戏；彼既修习如是愿已，得最胜欲及最胜身。

「此中欲求、有求摄者：谓我因少分布施，少分持戒，当得往生善趣天上乐世界中」。这底下「别辨其相」，前面这个三求说了，这里一条一条的说明它的相貌。分四科，第一科是解「释颂第一句」，就是「虚空无鸟迹」，解释这一句。分两科，第一科「标摄」。这里边说「欲求」，说「有求摄者」，「谓」就是说「我因少分」，说这个人他自己来想，我因为少分的「布施」，小小的布施，小小的「持戒」。「当得往生」，我将来能够生到「善趣」，不会到三恶道去，因为持戒所以不会到三恶道，因为持戒而又能布施，所以能往生善趣的天上，不是在人间，在「天上乐世界中」。我这几天的心里，感觉到我们这个世界上太苦了，的确是赶快要努力用功修行，太苦。「当得往生善趣天上乐世界中」，就是欲界六天，在这里边。

「以妙五欲而自赏纳」，就是好过人间的五欲，人间的五欲，你要去求很辛苦，也可能得到了，也可能没得到，得到了以后心也不安，天上的五欲是现成的，而且特别殊胜。「自赏纳欢娱游戏」，自己去欣赏接受这个五欲的欢乐游戏，心情快乐。
「彼既修习如是愿已」，他有这样的愿望，他又肯努力的这样做，来满他的所愿，「得最胜欲及最胜身」，但是文上没有说修这个持戒、修禅定这事，这都没有讲，略去了。

申二、喻成

譬如众鸟翱翔虚空，遍虚空中无安足处；如是众生，于其所得无常诸欲，及身分中都无安住，当知亦尔。

前边是「标摄」，说这个欲求、有求的事情。下面第二科是「喻成」，用喻、用譬喻来成立「虚空无鸟迹」这句话。

「譬如众鸟」，就是很多的这个鸟，在虚空里边翱翔，我查一查字典，这个「翱翔」有点不同。这个「翱」是那个鸟的两个翅膀，一上一下的扇动的，就这么飞，叫做「翱」；「翔」就是那个两个翅膀不动，也能向前飞。这翱和翔意思不一样，都是

飞。在虚空里飞，是「遍虚空中无安足处」，虚空很广大，但是普遍虚空里边也没有一个地方，能有一个落脚的地方，没有。

「如是众生，于其所得无常诸欲，及身分中都无安住，当知亦尔」，这是一个譬喻，就是前面说是欲求、有求的众生，就是「于其所得」，对于他所获得的这些诸欲，和禅定的身分都是无常的，到时候都被无常所破坏了，都结束了。怎么办呢？还是得要跑。「都无安住」，在那个欲里边又破坏了，你不能在那里安住，你得到的禅定，禅定也无常，也破坏了，你也不能在那里永久的安住，没有安住。那就像那个鸟，在虚空里飞，飞了很久，也没有安住处，一样，就是这个意思。所以「当知亦尔」，说众生欢喜欲，欢喜禅定，好过到三恶道，但是也不是个永久安身的地方，安身立命的地方；就像那个鸟在虚空里飞，没有安住处是一样的。这样子说，这个「虚空无鸟迹」，这么讲是这样意思，虚空里边，鸟在虚空里飞，没有一个地方是安住的地方，叫「虚空无鸟迹」，这句话是这样解释。

未二、释颂第二句（分二科）　申一、标列

若乐沙门及婆罗门所有解脱梵行求摄，复有二种，或依善说法，或依恶说法。

这以下是第二科解「释颂第二句」，就是「外道无沙门」，「外道无沙门」这句话。

说是「若乐沙门及婆罗门」，要是一个众生有高尚的意愿，他不欢喜欲，他希望得解脱，「所有解脱」，希望得解脱。「梵行求摄」，这是清净的境界，属于这一个。但是这里边又有两种不同，「或依善说法，或依恶说法」，或者这一个人运气很好，有善知识的引导，他能到佛教的善说法里面修学梵行，这是不错；或者这个人有恶知识引导，跑到外道里边去出家修行了，「恶说法」。有这两种不同，都名之为求解脱，「梵行求摄」。这是「标列」。下面「随释」分两科，第一科「无沙门」。

申二、随释（分二科）　酉一、无沙门

依恶说法诸外道辈，并无沙门；依善说法邪梵行求所摄受者，亦无沙门。

「依恶说法诸外道辈，并无沙门」，在外道里面这恶说法，这个大愚痴的邪知邪见，他所说的法，实在都是恶，这些外道辈在那里修学。「并无沙门」，是不能得到圣道的，不能得到沙门果。

「依善说法邪梵行求所摄受者，亦无沙门」，说这个人没有在外道里面出家，他是到佛法里面来出家。但是他这个人愚痴，「依善说法邪梵行求」，他不知道尊重佛，佛究竟怎么说修行的圣道，他不去注意这件事，他结果走遍了，还是邪知邪见，还是「邪梵行」，修学的不是佛法，他穿上了出家人的衣服，也说他是佛弟子，但是他修学的是邪知邪见。「所摄受者」，「邪梵行求所摄受者」，就是他内心里面有邪知邪见来灌输他。「亦无沙门」，这个人他自己认为他就是佛了，结果他也是没得圣道，「亦无沙门」。这个《瑜伽师地论》里面说过，有这样的话，其实在经里面也有这种话，但是我们若不这样学的时候，我们会知道有这件事吗？我们可能还不知道。

酉二、有沙门

正梵行求所摄受者，得有沙门。

现在第二科是「有沙门」果。说「正梵行求」，你在佛法里面出家，你修学的也合乎佛意的圣道。你这样子「所摄受」，为正知正见所灌输的，你的身口意，有佛的

智慧的气氛。这样去修学圣道，「得有沙门」，你能够成就圣道的，你能够成就圣道。

《披寻记》六八八页：

依恶说法诸外道辈并无沙门等者：〈声闻地〉说四种沙门：一、圣道沙门，二、说道沙门，三、活道沙门，四、坏道沙门。此初沙门广说乃至第四沙门，此外沙门婆罗门教空无所有。若于是处八支圣道安立可得，即于是处有初沙门，广说乃至第四沙门。（陵本二十九卷十八页）此中说无沙门及有沙门，义应准知。又善说法邪梵行求所摄受者，为求不动妄执解脱，八支圣道不得安立，是故说彼亦无沙门，由说圣道名沙门故。

「依恶说法诸外道辈并无沙门等者：〈声闻地〉说有四种沙门：一、圣道沙门」，「圣道沙门」就是依据佛说的戒定慧，你去修行去，就是灭除了贪瞋痴，得圣道果的人，叫圣道沙门。「二、说道沙门」，就是修学佛法来，也是修学圣道，消灭这个贪瞋痴，为人宣说佛法，这是说道沙门。「三、活道沙门」，就是他不是为人说法，但是他也修学圣道，来灭这个贪瞋痴，这个「活道」，这个「活」这个字，是个什么意思呢？就是现在这个「活」，对面就是死，说这个人是活的，这个人是死的，这个死和活是相对的，是这样意思。那么这指什么说的呢？说这个人他在，他能够学习佛法的经论，也能这样修行，他现在还没有得圣道，但是能因此的修学，而能生出来圣道的智慧，那就叫做「活」。实在这个「活」字，就是生的意思，就是能生出来圣道的智慧，所以叫做活道沙门。「四、坏道沙门」，这个人啊，他就是没有惭愧了，破戒、破斋，完全是没有因果观念了，这种人，这个人是没有希望得圣道了。「此初沙门广说乃至第四沙门，于外沙门婆罗门教」里边，「空无所有」，外道里没有这种沙门。

「若于是处八支圣道安立可得」，若是在这个地方，「是处」是什么？就是你的一念心叫做「是处」。在你一念心里面，有八圣道的安立可得，「即于是处有初沙门」，这样你就会有第一个沙门，就是圣道沙门；「广说乃至第四沙门。（陵本二十九卷十八页）此中说无沙门及有沙门，义应准知」，应该遵照这个意思去解释。「又善说法邪梵行求所摄受者，为求不动妄执解脱」，这个《披寻记》的作者这么解释，这个「为求不动」，就是在佛法里面，他不知道修学止观这个道理，不知道，他就知道心里面不动，心里无分别，那么可能有一点成就，他就认为这是解脱了。「八支圣道不得安立」，他不能够，八正道他没能学习，「是故说彼亦无沙门，由说圣道名沙门故」。

未三、释颂第三句

又此一切三门所摄，或欲求门，或有求门，或梵行求门，如是皆名乐着戏论。

这第三科解「释第三句」，前边第二句「外道无沙门」，现在解释第三句是「愚夫乐戏论」。

「又此一切三门」里边，三个门里边所摄的，或者是「欲求门」所摄，或者「有求门」所摄，或者「梵行求门」所摄。所以我们学习佛法有个好处，我们出家人，或者我把在家居士也算在内，就是我们佛教徒，常常学法，学习佛法，知道我们有个方向，我们的目标在那里，知道这件事。这件事是我的目的在这里，是我的身口意活动的所在，在这里，其他的事情，都是不是重要的事情，你有你的方向。如果我们没有佛法熏习的时候，不常读经论的时候，就忘掉这个方向了。忘掉这个方向会怎样呢？你睁开眼睛一看就知道，我们不说在家居士，就是我们出家人寺庙里的情形，一看就知道，很多的事情不如意，就会有很大的变动。为什么会那样子呢？就是没有方向。

为什么他没有方向？你没有常常读经论，你自己不知道，不知道这回事。现在这地方说得很清楚，只有三个方向，一个是欲求，一个有求，一个梵行求，这是我们，佛菩萨告诉我们，只有这三条路。「如是皆名乐着戏论」，这一句话呵斥了，呵斥这些，这都是没有意思的事情，你看底下的小字。

《披寻记》六八八页：

如是皆名乐着戏论者：由堕欲求、有求、邪梵行求，于所生处起希趣欲，即于彼彼境界起戏论爱，依此说名乐着戏论。

「如是皆名乐着戏论者：由堕欲求、有求、邪梵行求，于所生处」，这个地方加一个「邪」字，前面是欲求、有求、梵行求，这地方加个邪梵行求。「于所生处起希趣欲」，就是所生存的地方，我愿意到那地方去，就生起这样的愿望，愿望来。「即于彼彼境界起戏论爱」，就是对于所希求的境界，就会生起很多很多的爱，实在这都是虚妄的，不真实的，所以叫做「戏论」。「依此说名」叫做「乐着戏论」。

未四、释颂第四句

当知如来弃舍一切所有希求，故无戏论。即以此义，类知如来诸弟子众，正梵行求所摄受者，亦无戏论。

这是解释颂的第四句，「愚夫乐戏论」这是第三句，第四句「如来则无有」。

「当知如来弃舍一切所有希求」，也不要欲求、有求、邪梵行求，统统没有。「故无戏论。即以此义，类知如来诸第子众，正梵行求所摄受者，亦无戏论」，佛是没有戏论，对于一切境界心里面无所求，佛得到无愿三昧，一切无所求。其实佛教里面说，色不可得，受想行识不可得；眼不可得，耳鼻舌身意不可得；乃至欲界不可得，色界不可得，无色界也不可得，一切法不可得，心里何所求？的确是无所求。那么就是心里面入于不可思议境界了，是这样子。「即以此义」，即根据佛陀的无戏论境界，「类知」，比类就知道佛的弟子，「正梵行求所摄受者，亦无戏论」，他们也是无戏论，也是常随佛学，也是无所求。这无所求，就是八正道的次第，也是无所求的。

这是解释第四句。下面「略辨义」，「略辨义」分三科，第一科「标」。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

复次今当略辩上面所说的义。这是「标」，下面解释。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，离善说法及毗奈耶勤精进者，皆空无益。

「谓薄伽梵此中略示」，简要的告诉我们，「离善说法及毗奈耶勤精进者」，说我很精进，但是你不是佛法的法和律的精进，「皆空无益」，你白辛苦了，你是一点得不到利益的。下面第三科。

午三、结

当知是名此中略义。

「此中略义」是这样的意思。

卯十七、真实牟尼（分二科） 辰一、举颂言

住戏论皆无，踰墙堑离爱，牟尼游世间，天人不能识。

这是第十七科「真实牟尼」，分两科，第一科「举颂言」，第二科「长行」解「释」。分两科，第一科「别释颂」。又分两科，第一科是「愚夫摄」。又分两科，第一科「出轻毁」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、愚夫摄（分二科） 未一、出轻毁

此颂所明，谓阿罗汉苾刍永离贪爱，由四种相，于恶魔怨一切愚夫所系属主，解脱自在，随意游行空闲聚落。

「此颂所明」，前面这四句颂，所说明的道理是什么呢？「谓阿罗汉苾刍永离贪爱」，这四句颂是赞叹阿罗汉这位大比丘，这位圣者，「永离贪爱」，永久的远离了贪爱的染污心。「由四种相，于恶魔怨一切愚夫所系属主，解脱自在」，由四种相貌表示阿罗汉于恶魔怨解脱自在了，他解脱了恶魔的怨。恶魔以佛法为怨，所以叫做「恶魔怨」。恶魔怨是什么呢？「一切愚夫所系属主」，恶魔是凡夫的主人，凡夫以魔为主，凡夫是系属于魔王的，魔王为他作主，凡夫不能自己作主的，所以叫做「系属主」。阿罗汉由四种相，于恶魔怨解脱自在了，解脱了魔王的系缚，他能够自主了，所以叫做「自在」。「随意游行空闲聚落」，阿罗汉随自己的意思，他可以游行于空闲的地方，也可以游行于聚落的地方。

《披寻记》六八九页：

由四种相等者：谓离识住，及离戏论，踰欲爱墙，踰无明堑，是名四相。由此不为魔怨之所驱役，是名解脱自在。言魔怨者，略有四种：谓蕴魔、烦恼魔、死魔、天魔，如〈声闻地〉释。（陵本二十九卷二十一页）如是魔怨，一切愚夫之所系属，故得主名，愚夫是彼所驱役故。

「由四种相等者：谓离识住」，这是一种相；「及离戏论」，这又一种相。第一句「住」，就是四识住没有了，「戏论」也没有了。「踰欲爱墙」，第二句颂「踰墙」，这个「墙」是譬喻什么呢？就是譬喻人的这个欲爱心。但是阿罗汉超越这道墙了，从这道墙跳过去了。「踰无明堑」，这个「堑」就是城墙外边有一道很深的沟，叫做「堑」。这个「堑」譬喻什么呢？譬喻无明的。阿罗汉也超越了这个无明的「堑」。「是名四相」，这「四相」就是这四个，一个是「住」，一个「戏论」，一个「墙」，一个是「堑」，这四个相都超越了。

「由此不为魔怨之所驱役」，这个「魔怨」不能够控制阿罗汉，不能够来驱役，来调弄阿罗汉的。「是名解脱自在。言魔怨者，略有四种：谓蕴魔」，就是色受想行识，这五蕴魔，当然这是有烦恼的蕴，是「烦恼魔、死魔、天魔」，就是这四种魔，「如〈声闻地〉释（陵本二十九卷二十一页）如是魔怨，一切愚夫之所系属」，都系属这个魔怨，「故得主名」，所以魔是主，「愚夫是彼所驱役故」。

有诸愚夫，遇见如是真阿罗汉，于最究竟自在游行，不如实知，便于二处妄生轻毁：云何此善男子弃舍自属养命珍财，乃求属他资身众具？何故弃舍生天方便，苦勤精进求有断灭？

「有诸愚夫，遇见如是真阿罗汉，于最究竟自在游行，不如实知」，这是「出轻毁」。「有诸愚夫」，就是有很多的凡夫，遇见了这样的真阿罗汉，「于最究竟自在游行」，阿罗汉能够究竟的自在游行于世间，「不如实知」，凡夫遇见了这样的圣人，并不认识他。「便于二处妄生轻毁」，凡夫在两个地方，就是错误的轻毁阿罗汉。那两个地方呢？第一个地方，「云何此善男子弃舍自属养命珍财」？为什么这个善男子他弃舍了，他不要了，属于他自己的保养他生命的珍财，他不要了，弃舍了。「乃求属他资身众具」，他弃舍了，但是他的生命还是要维持的，怎么样维持呢？就是向别的人，属于别人资养生命的众具去乞求，向别人乞求生命所需。「何故弃舍生天方便，苦勤精进求有断灭？」这是第二个，什么理由弃舍了生天的方便道？生天的方便道他弃舍了，「苦勤精进」，这个「勤精进」是很辛苦的事情，而这位圣人就是努力的做这件事，不怕苦，他努力的「求有断灭」，希望这个色受想行识，能够不再继续下去了，他欢喜做这件事。这是在这两件事上，来轻毁阿罗汉。

未二、显难识（分二科）　申一、人

是诸愚夫见生天上有胜功德，见处居家有多财产，故于牟尼妄生轻忽。

前面是「出轻毁」，这是第二科「显难识」，阿罗汉有什么地方不容易认识呢？分两科，第一科是「人」。

「是诸愚夫见生天上有胜功德」，他们看见生到天上去，有殊胜五欲的享受，那是最有意义的事情；「见处居家有多财产」，如果是不生天在人间，这个居家的生活有很多的财富，那也是很好。「故于牟尼妄生轻忽」，所以对于圣人就虚妄的轻视他，「妄生轻忽」，就是轻视他，认为这个人没有智慧。

申二、天

彼所事天，于此牟尼广大功德尚不能了，况能事者而能识知。

这第二科是「天」。「彼所事天」，那个愚夫所侍奉、所恭敬的天神，「于此牟尼」，于此圣人「广大」的「功德」境界，尚且都不能明白，「况能事者」，何况能侍奉天的人而能够认识他呢？更不能认识了。

这是「难识」，一个「轻毁」，一个「难识」，合起来就是凡夫的境界。下面第二科是「牟尼摄」，分两科，第一科是「征」。

午二、牟尼摄（分二科）　未一、征

云何离爱诸阿罗汉由四种相，于恶魔怨一切愚夫所系属主，解脱自在？

这是先问，什么原因远「离」了三界「爱」欲的「诸阿罗汉」，「由四种相」貌，「于恶魔怨」解脱自在呢？「一切愚夫所系属主，解脱自在」。

未二、释（分四科）　申一、离四识住

谓诸愚夫由四识住，为魔怨主之所驱役，令生死中往还五趣，非阿罗汉。

这下面第二科解「释」，分四科，第一科「离四识住」。

「谓诸愚夫由四识住」，由于四种境界，「为魔怨主之所驱役」，愚夫由四识住为魔怨主所驱使，听他的招呼。「令生死中往还五趣，非阿罗汉」，魔怨主驱使一切

的愚夫，使令这些愚夫在生死里边往还五趣，在五趣里边走来走去。「非阿罗汉」，阿罗汉不会这样听魔王的招呼，在生死里流转了。

《披寻记》六八九页：

谓诸愚夫由四识住等者：色受想行，名四识住，由彼识蕴于此住故。谓诸异生补特伽罗未得厌离对治喜爱，由所润识能取能满当来内身，由此展转能取能满不能弃舍诸异生性，以于内身能取能满故，于流转中相续决定，是名为住。如〈决择分〉说。（陵本五十四卷二页）此中愚夫，谓即异生。往还五趣，谓即流转相续决定。

「谓诸愚夫由四识住等者」，什么叫做四识住呢？「色受想行，名四识住」，这四个法，五蕴里边色受想行这四个法，叫「四识住」。什么理由呢？「由彼识蕴于此住故」，由彼愚夫的识蕴在色受想行上活动，不能超越这四种境界，爱着这四种境界，所以叫做「住」。下面解释「谓诸异生补特伽罗未得厌离对治喜爱，由所润识能取能满当来内身」，「谓诸异生补特伽罗」，这种愚夫，未得「厌离」喜爱，未得「对治」喜爱。这个「喜爱」就是对于欲的喜爱，这个凡夫他也没能「厌离」这个欲的喜爱，也没能够修戒定慧来「对治」这个欲的喜爱。因为没能厌离，没能够对治，所以他这个欲的喜爱一直在活动。这样活动的结果是怎么样呢？

「由所润识能取能满当来内身」，你这个色受想行四识住，常常在那上爱着的关系，你这个爱着烦恼的活动，就造了很多的业，这个烦恼和业都熏习在识里边了，所以识里边所蕴藏的业和烦恼有力量。「能取能满当来内身」，这个「能取」就是引业，「能满」就是满业，或者说能取是总业，能满是别业。譬如说你造的这个业力，它能够在六道里边给你一个人的果报，这个就是叫做总业，或者叫做引业。这个满业呢？就是在人的果报上能给你寿命很长，给你身体很健康，你的智慧也很大，你很多很多的事情都很圆满，都令你满意，那这就是满业；或者给你寿命也不长，智慧也不高，身体也不健康，很多很多的苦恼，这也是满业，各式各样的满业。有的人身体不健康，给你一个身体不健康，但是智慧很高，寿命很长，叫你受苦，这也是满业，这个满业是各式各样的。所以「由所润识」，就是识在色受想行上活动，活动的这些力量，又熏习在识里边，叫「所润识」。这个熏习的力量，「能取」当来的内身，「能满」当来的内身。「内身」对外身说，对外身说内身。

「由此展转能取能满不能弃舍诸异生性」，由此展转得到了一个果报，还继续的在熏习，又得果报，得果报又是继续的熏习，就是没有个完。所以就展转的「能取能满」，而不会弃舍这个苦恼的果报。「不能弃舍诸异生性」，「诸异生性」，就是我我所、贪瞋痴这几件事，不能弃舍这些东西。「以于内身能取能满故，于流转中相续决定」，你有这个能取能满的力量，所以在生死流转里边相续不断的这件事，是决定了，不容易改变的。「是名为住」，这个四识住的「住」，就这么讲，这样的意思。「如〈决择分〉说（陵本五十四卷二页）此中愚夫，谓即异生」，愚夫就是生死凡夫；「往还五趣，谓即流转相续决定」。

申二、超诸恶见

又诸愚夫如由重过，为魔怨主之所驱役。谓或增益，或复损减，诸恶见故，发起种种执刀杖等恶不善法，堕诸戏论，生诸恶趣；令造种种诸恶业缘，非阿罗汉。

第二科是「超诸恶见」，前面这阿罗汉能远离这四识住，现在第二科阿罗汉能超越这一切的邪知邪见。

「又诸愚夫如由重过」，举一个例子来说，如这个愚夫由于有重大的过失，「为

魔怨主之所驱」使，所驱役。「谓或增益」，这个重过是什么呢？谓或者是「增益」的邪知见，或者是「损减」的邪知见，有增、有减，「诸恶见故」，很多有罪恶的思想。「发起种种」，由这样的恶见，他发动了种种的「执刀杖等恶不善法」，拿着刀、拿着杖、拿着枪，去造作种种罪恶的事情。「堕诸戏论，生诸恶趣」，那个众生自己感觉到我的权利很大，其实就是堕落在虚妄分别里边了，结果他将来是生到三恶道里边去受苦了。「令造种种诸恶业缘，非阿罗汉」，他有这么多的恶知见，使令他造作了很多很多的罪过，以此为因缘在六道里面，生到恶趣里面受苦。这件事只有愚夫，而不是阿罗汉会做这件事的，阿罗汉是超越了诸恶见。

《披寻记》六九〇页：

谓或增益或复损减诸恶见故等者：谓于无常常倒，于苦乐倒，于不净净倒，于无我我倒，名增益见。谓无施与等诸邪见行，名损减见。由是起邪分别，能引无义，不能引义，名堕戏论。余相易知。

「谓或增益或复损减诸恶见故等者：谓于无常常倒，于苦乐倒」，这色受想行识是刹那刹那变坏的，是无常的，但是认为是常住的，认为前一刹那、后一刹那是一样的。我昨天看见你，今天又看见你了，那就是常见。「于苦乐倒」，这个色受想行识是苦恼，而认为是快乐的，这也是颠倒。「于不净」而认为是「净」，这也是颠倒。于「无我我倒」，没有我而执着有我，这也是颠倒，「名增益见」，这叫做增益见。没有常、乐、我、净，你虚妄分别的增加上常、乐、我、净，所以是增益的恶见。

「谓无施与等诸邪见行，名损减见」，「谓无施与」，就是没有善，作善没有善报，作恶没有恶报，作善是有善报，作恶是有恶报的，但是他认为没有报，就是减，所以那叫做「减」。「诸邪见行」，叫做「损减」的恶知见。「由是起邪分别，能引无义」，由于他有这样的恶知见，而生起的邪分别，「能引无义」，能引发出来种种罪过的事情，叫做「无义」。「不能引义」，不能引出种种功德的事情，有意义的事情不能引出来。「名堕戏论」，「堕戏论」这么讲。「能引无义，不能引义」，这就叫做「戏论」。「余相亦知」。

申三、踰欲爱墙

又诸愚夫如由中过，为魔怨主之所驱役，令处欲爱系缚垣墙，不能出离欲界生苦，非阿罗汉。

这是第三科「踰欲爱墙」。「又诸愚夫」，还有一种有一道墙，就是「如由中过」，不是那个重大的罪过，「中」等的过失。什么中等的过失呢？「为魔怨主之所驱役」，这个魔王「魔怨主」来驱使他。「令处欲爱系缚垣墙」，使令这个众生困在这个欲爱的系缚里边，就像一道墙，他不能过去，在这墙里边。这就是在欲界人天的境界里边，他没有造这个三恶道的罪过，这样说三恶道是重过，现在他还不造三恶道的罪过，就是人天的境界，也还是能修多少善法的。「不能出离欲界生苦」，这个欲界爱所生苦，他不能够跳出去。「非阿罗汉」，阿罗汉不是这样，阿罗汉是超过去了。

申四、踰无明堑

又诸愚夫如由轻过，为魔怨主之所驱役，令生色界及无色界，无明深堑周匝围绕，闭在生死众苦牢狱，于生等苦不得出离，非阿罗汉。

「又诸愚夫」还有问题，这是第四科「踰无明堑」。「如由轻过」，如这个愚夫由于有轻微的过失，有这个过失，「为魔怨主之所驱役」，你有这样的问题，魔怨主

就会控制你。「令生色界及无色界」，就是修禅定，四禅你修成功了，魔怨主能令你往生到色界天去；你四空定修成功了，魔怨主能令你生到无色界天。

「无明深堑周匝围绕」，你生到色界天，生到无色界天，你还是没能出离魔王的势力范围。什么呢？就是无明，就是你不知道诸法因缘生，无我、无我所的道理。这个很深的沟，「周匝围绕」的这道墙，围绕这个城，就是众生生到色界天、无色界天，还是有无明围绕着你，你还没能超越这个无明的境界，还不知道是无我的。「闭在生死众苦牢狱」，或者说你不管是三恶道也好，你在欲界的人天也好，你生到色界天、无色界天也好，都是关闭在生死众多苦恼的牢狱里边。「于生等苦不得出离」，生、老、病、死，乃至到怨憎会、爱别离、求不得，乃至到五取蕴苦，你不能解脱，都是为无明所周匝围绕，这样的境界就是愚夫，而不是阿罗汉，阿罗汉是从这个境界里面跳出去了。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

前边这四种相，完全说出来了，说阿罗汉超越这个境界。这下面「略辨义」，分三科，第一科是「标」。「复次今当略辩上」面所说的「义」，这是「标」。下边第二科解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，一切愚夫羞不应羞，应羞不羞；于不应怖而生怖见，于应怖中生无怖见。

「谓薄伽梵此中略示，一切愚夫羞不应羞」，羞耻不应该羞耻的事情；「应羞不羞」，应该羞耻而又不知道羞耻，这是第二个事。「于不应怖而生怖」的知「见」；「于应」该恐「怖」里边，「生无怖见」，他不恐怖。有这四样事，这里边薄伽梵就显示这四种事。

午三、结

当知是名此中略义。

《披寻记》六九〇页：

一切愚夫羞不应羞等者：谓求属他资生众具，是不应羞；不舍自属养命珍财，是即应羞。苦勤精进求有断灭，是不应怖；为魔怨主之驱役，是即应怖。若于此四生颠倒见，是名愚夫。

「一切愚夫羞不应羞等者：谓求属他资生众具，是不应羞」，就是乞食的生活这件事，是很高尚的事情，不应该认为这是羞耻，而他认为是羞耻的。「不舍自属养命珍财，是即应羞」，不能弃舍自己所有权的养命珍财，你不肯弃舍是即应该羞耻的。「苦勤精进求有断灭」，这件事是不应恐怖的，对无我义有恐怖，这是不对的，不应该恐怖。「为魔怨主之所驱役」，是应该恐怖的。「若于此四生颠倒见，是名愚夫」，不应羞而羞，应羞而不羞；不应怖而怖，应怖而不怖，这就是颠倒见，这是此中的略义。

卯十八、蠲除四轭（分二科）　辰一、举颂言

若有熏除诸寻思　于内无余离分别　超过碍着诸色想　四轭蠲除不往生

这是第十八科，一共二十七科，现在第十八科「蠲除四轭」。分两科，第一科是「举颂言」，第二科是「长行」解「释」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、举有学（分四科）　未一、释颂第一句

此颂所明，谓如有一，已入有学位，未离欲界欲，依初静虑，熏除欲界诸恶寻思。

这底下「长行」解「释」，分两科，第一科「别释颂」。又分两科，第一科是「举有学」。分四科，第一科是「释颂第一句」，解释颂的第一句，「若有熏除诸寻思」，这是第一句。

「此颂所明，谓如有一」个人，「已入有学位」，他的修行已经得了圣道，到了初果、二果的程度了。「未离欲界欲」，虽然是圣人，但是欲界的欲还没能够远离，还有欲。那么这个人怎么办法呢？「依初静虑，熏除欲界诸恶寻思」，他就得依据初静虑的这个方法，「熏除」就是等于破除欲界的诸恶寻思，要这样办，第一句就是这个意思。「若有熏除诸寻思」，是指有学的初果、二果说的。

《披寻记》六九一页：

熏除欲界诸恶寻思者：谓欲、恚、害不善寻伺，名恶寻伺，由此能令堕恶趣故。

「熏除欲界诸恶寻思者：谓欲、恚、害不善寻伺，名恶寻伺」，欲界的恶寻思是什么呢？就是「欲」寻伺、「恚」寻伺、「害」寻伺，这三种寻伺，这三种虚妄分别，是不善的寻伺。因为什么叫不善寻伺，叫「恶寻伺」呢？「由此能令堕恶趣故」，你有这样的寻伺，就能使令你堕落三恶道去，所以叫做恶寻伺。你依据初禅的善寻伺，就能破除去诸恶寻伺，初禅的善寻伺有出离寻伺，就是从欲里面跳出来，那就是修不净观了，还有无恚寻伺、无害寻伺，三种寻伺是善寻伺。

未二、释颂第二句

依第二静虑，内等清净心一趣性，初静虑地所有分别无余永离，无复分别。

这是第二科「释颂第二句」，这是「于内无余离分别」这句。

「依第二静虑」，就是这个已经入有学位的这个人，他能够依初静虑的善寻伺，破除去欲界的恶寻伺，那这个人得三果了。「依第二静虑」，那他应该怎么修行呢？他就依止第二静虑，「内等清净」，这个「内等清净」就是第二静虑的境界；「心一趣性」，就是心住一境，这样的情形。「初静虑地所有分别无余永离」，初静虑就是寻伺，出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺这些分别，「无余永离」，就把这个分别，也没有剩余的完全远离了。「无复分别」，不再会有出离的寻伺，无恚寻、无害寻没有了。那么这就叫做「于内无余离分别」。

《披寻记》六九一页：

内等清净心一趣性等者：《显扬论》说：内等净者，谓为对治寻伺故，摄念正知，于自内体其心舍住，远离寻伺尘浊法故，名内等净。心定一趣者，谓如是入时多相续住，诸寻伺法恒不现行。（显扬二卷六页）由内等净，说初静虑地所有分别无余永离；由心一趣，说无复分别，其义应知。

「内等清净心一趣性等者：《显扬论》」，这上面引《显扬圣教论》解释这个「内等净」。内等清净这句话怎么讲呢？「谓为对治寻伺故」，就是这位修初禅成功的人，他又不高兴初禅的寻伺，他就为对治寻伺故，「摄念正知」，就把自己的心念收摄住，不再去生起出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，不再生起这样的分别心。「摄念」，收摄他的正念；「正知」，如果忽然间又有这样的寻伺，马上就知道要把它排除去。「于自内体其心舍住」，在自己的内心里边，他的心是「舍住」，就是弃舍了出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，弃舍了这几种分别，而后心里面无分别住，这是「其心舍住」。「远离寻伺」，远离初禅的善寻伺。「尘浊法故」，住在二禅的人，认为初禅的善寻伺也是染污法，本来对治欲界的恶寻伺，初禅的三种寻伺是善法，但是站在二禅的立场来说，那三种善寻伺还是不清净的。「远离寻伺，尘浊法故」，远离那个染污法，「名内等净」，这叫做「内等净」，是这样意思。就是「摄念正知，于自内体其心舍住」，这就叫做「内等」；「远离寻伺，尘浊法故」就是「内净」。

「心定一趣者，谓如是入时多相续住」，进入了二禅以上，这无寻无伺住的时候，「多相续住」，这很长的刹那刹那相续下去寂静住。「诸寻伺法恒不现行」，初禅的善寻伺法，这个时候「恒不现行」，长时期的不现行，不活动了。「（显扬二卷六页）由内等净，说初净虑地所有分别无余永离；由心一趣，说无复分别，其义应知」，这样意思。

未三、释颂第三句（分二科）　申一、超碍着

依第三静虑，超过第二静虑地诸喜碍着；依第四静虑，超过第三静虑地诸乐碍着。

这是第三科解释颂的第三句，「超过碍着诸色想」这句话，解释这一句。

「依第三静虑」，成就第二禅的人，长时期在二禅里边入定，他又不高兴这二禅里边的境界，那他就要进一步修这个三禅的法门。依据第三禅的静虑，「超过第二静虑地诸喜碍着」，第二静虑里边有喜，常常的喜，就是不高兴这个喜，认为它是个障碍，现在就是要弃舍二禅这个喜，就是超过第二静虑地的诸喜碍着。因为你得到第二静虑的时候，心里面有很强烈的欢喜心，认为它是个障碍，也是个执着，现在要超越这件事。「依第四静虑，超过第三静虑诸乐碍着」，超越了第二静虑之后，就有强大的乐受，乐受时间久了，也不高兴，那么就依据第四静虑的功夫，超过第三静虑地众乐的碍着，这乐不要，呵斥它，那么乐就不显现了。

申二、超色想

依无色定，超过一切所有色想。

这是第二科「超色想」，第一科是「超碍着」，现在第二科「超色想」。

「依无色定」，这个人成就了色界第四禅很好了，但是久了，也就感觉到不满意，不满意那怎么办呢？就是去修无色界的四空定，四空定里边第一个是空无边处定，这是无色定，「超过一切所有色想」，超越这个色界四禅的有想。成就色界四禅的人，虽然是超过了欲界的欲，但是他对于色还是有执着，所以他这个生命体上有广大圆满庄严的身相，现在要超过这个境界，就是观色是空的，这样子。

未四、释颂第四句（分四科）　申一、标

如是渐次因依诸定，乃至有顶，若定若生，蠲除四轭。

这是第四科「释颂第四句」，「四轭蠲除不往生」，第一科是「标」。

「如是渐次」，这位有学的圣者，他按照这个次第的办法，他就逐渐的从初禅远离欲界，由二禅远离初禅，由三禅远离二禅，由四禅远离三禅，乃至空无边处定远离第四静虑。这「渐次」就是前后深浅的次第，渐渐的「因依诸定，乃至有顶，若定若生」。「乃至有顶」，就是非非想定。「若定若生」，就是你先修学禅定成功了，得了定，寿命死掉了以后，就生到那个天上去，叫做「生」。「蠲除四轭」，或者是定，或者是生，就是破除去这四种境界，你成就了这四种境界，就为这四种境界所困，所以叫做「轭」。现在进一步的修学一些方法，就能次第的破除去这个轭，它不再苦恼你。

申二、征

何等为四？

第二科「征」，第三科是「列」。

申三、列

一、蠲除染污寻思轭，二、蠲除不染污寻思轭，三、蠲除喜乐系缚轭，四、蠲除一切色想轭。

「一、蠲除染污寻思轭」，这是欲界的染污寻思，你初禅没成就的人，这个染污的寻思轭住你，苦恼你，你跳不出来。「二、蠲除不染污寻思轭」，第二个方法就是破除去初禅所成就的三种清净寻思，出离寻思、无恚寻思、无害寻思，这三种是不染污的，就是对这个欲界来说是不染污的，现在成就了二禅以上的境界，就破除去初禅的不染污寻思轭。「三、蠲除喜乐系缚轭」，就是成就第四禅的时候，就破除去初禅、二禅、三禅被喜乐系缚的苦轭。「四、蠲除一切色想轭」，就是修无色界的四空定，能破除去色界的禅，破除一切色想缚。

《披寻记》六九一页：

蠲除染污寻伺轭者：欲恶寻思，故名染污。初静虑地出离寻、无恚寻、无害寻等，能治二种杂染，名不染污。

「蠲除染污寻伺轭者：欲恶寻思，故名染污。」欲界的三种寻思，当然是染污的。「初静虑地出离寻、无恚寻、无害寻」，这三种「能治二种杂染，名不染污」，初禅的静虑地，出离的寻思、无恚寻思、无害寻思等，就是能远离二种杂染；应该是三种，就是欲寻思、恚寻思、害寻思三种杂染，所以它本身叫做「不染污」了。

申四、释

由此因缘，于诸下地不复往生。

这第四科解「释」，前面是「征」、是「列」，这是解释。

由于这位有学的圣者，展转的这样用功修行，向上面进步，对于下边的诸地，欲界五趣杂居地，初禅、二禅、三禅、四禅，乃至非非想天，空无边处地、识无边处地、无所有处地，「诸下地不复往生」，他若离开了以后，他就不会再去了，这是说圣者是这样子。现在下边第二科「简异生」。

午二、简异生

当知异生虽到有顶，若定若生，犹为四轭所系缚故，于诸下地还复往生。

「当知异生虽到有顶，若定若生，犹为四轭所系缚故」，若不是圣人，他是凡夫的话，「虽到有顶」，虽然很努力的修行，达到了无色界的非非想天，这么高了。或者是「定」，或者是「生」，「犹为四轭」，虽然达到有顶天了，但是他还为四种轭所系缚，他还没能究竟的远离，只是一时的调伏，并不是真实的远离了。结果呢？
「于诸下地还复往生」，所以他对于下面的欲界，下面的色界天，他还是要去的。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是「略辨义」，分三科，第一科「标」，第二科解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，到有边际有学、异生二种差别。

这个颂是说什么事情呢？「谓薄伽梵」在「此中略示」，「到有边际」的「有学」，「到有边际」的「异生」，这两种人的差别。「有边际」是什么呢？就是非非想天、非非想定，三有的最后边际了。就是异生凡夫虽然是远离了下地，但是他还是要回去的；若是圣者呢？就不再回去了。

午三、结

当知是名此中略义。

当知是名此中的略义。

卯十九、净信四行（分二科）　辰一、举颂言

惠施令福增，防非灭怨害，修善舍诸恶，惑尽得涅盘。

前边是第十八科，现在是第十九科「净信四」种「行」，分两科，第一科「举颂言」，第二科是「长行」的解「释」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分四科）　午一、第一句（分二科）　未一、惠施

此颂所明，谓如有一，于佛所证法毗奈耶获得正信，虽处居家，而心远离悭垢缠缚，受持七种依福业事。

现在是「别释颂」，第一科是解释「第一句」，第一科是「惠施」。

「此颂所明，谓如有一」个人，「于佛所证」的「法」和律，「毗奈耶」是律。「获得正信」，他能够在佛法里面学习，逐渐地对于佛法有信心了。「虽处居家」，有了信心，他表现于外的相貌是什么呢？是这样的，「虽处居家」，他还处于居家的范围，还是在家居士，他没能出家修行。「而心远离悭垢缠缚」，虽然是在家人，但是他的内心远离这悭吝的垢染缠缚。「受持七种依福业事」，他能够奉行，有七种依有依的福业事，做这七种事，这是说「惠施」。第二科说「福增」，这是第一句「惠施令福增」，前面说「惠施」。

未二、福增

由此因缘，若行若住，广说如经，乃至生长如是福德。

他能够奉行七种有依福业事，「由此因缘」，他「若行」在活动，或者是在安「住」，不管是怎么样，他所做的福德，继续的增长，使令他的福德越来越大，「广说如经」。

《披寻记》六九二页：

受持七种依福业事等者：此中依言，谓摄受依。〈有余依地〉中说：云何摄受依？谓七摄受事：即自己父母、妻子、奴婢、作使、僮仆、朋友、眷属，七摄受事。（陵本五十卷二十二页）于所摄受随摄受仪业用而转，如〈菩萨地〉别释其相，（陵本四十八卷二十六页）是名受持七种依福业事。如契经言：诸有净信，若善男子，或善女人，成就有依七福业事，若行若往，若寐若觉，恒时相续，福业渐增，福业续起，此中广说，乃至生长如是福德。如应当知。

「受持七种依福业事等者：此中依言」，「依」这句话，「谓摄受依」，这个「依」有很多种，现在是指「摄受依」说的，「〈有余依地〉中」有解释。「云何摄受依？」怎么叫做「摄受依」呢？「谓七摄受事」，有七种事叫做「摄受事」。这个「摄受」在这里说，就是照顾的意思，来照顾这七种事。在「（陵本五十卷二十二页）于所摄受随摄受仪」，对你所照顾的人，他怎么样照顾呢？「随摄受仪」，随他去照顾的时候，表现于外有一种很合法的一种相，叫做「仪」。「随摄受仪业用而转」，你做这件事，来照顾这七种人的时候，你做这件事的时候叫做「业」，他有他的作「用」，「而转」就是你有这样的活动，你作这件事，就是这样活动这件事。「如〈菩萨地〉别释其相」，解释这个七种摄受事的相貌，「陵本四十八卷二十六页」那上有解释，「是名受持七种依福业事」。

这个七种「七摄受事」，即是自己的父母，这是一种摄受事，孝顺父母这是一种，还有妻子，还有奴婢，还有作使，还有僮仆，还有朋友，还有眷属，这七摄受事。就是这位菩萨他有这么多的事情，他还有父母，他要孝顺；他也有妻子，他要照顾他，要劝他不要做恶事，广修善法；乃至他还有奴婢、作使、僮仆、朋友、眷属，他也都要给他们金钱，使令他们生活快乐，也劝他们广修善法，不做恶事，这些事情。他要照顾他们，做这种事，叫做「受持七种依福业事」。

「如契经」上说，「诸有净信，若善男子，或善女人，成就有依七福业事」，依这七种事，使令你得很多的福。「若行若往，若寐若觉」，或者你睡觉叫寐，或者你从睡觉里醒觉了，「恒时相续」，不管你睡觉也好，不睡觉也好，或者做事也好，不做事也好，「恒时相续，福业渐增」，你的福德逐渐地在增长；「福业续起」，继续地会生起广大的福德。「此中广说，乃至生长如是福德，如应当知。」这表示说这位在家人，对于佛法有了信心的时候，虽然没有出家，但是他心里面远离悭垢的缠缚，能受持七种依福业事，由此因缘，若行若住，乃至生长如是福德。

这是由惠施而有福增。下边第二科解释「第二句」，就是「防非灭怨害」。

午二、第二句（分二科）　未一、防非

若有复能于善说法毗奈耶中，清净出家。既出家已，具足忍力，为护尸罗，虽遭他骂侵恼诃责，或以身手、瓦砾、刀杖殴击伤害；恐坏尸罗，当为障碍，心无恶念，不出恶言，唯缘彼境与慈俱心，于一切方遍满而住。

假设有这样的人，他不但是远离慳垢的缠缚，受持七种依福业事，他又能够「于善说法毗奈耶中」，在佛法里面清净出家，离欲了所以是清净出家。「既出家已，具足忍力」，出家以后是怎么一种境界呢？他要有忍力，出家不是容易，你要有忍力。「为护尸罗」，这个「忍力」怎么讲呢？「为护尸罗」，为了保护你所受戒律的清净，「虽遭他骂侵恼」，虽然遭遇到别的人毁骂，侵犯你，扰乱你，诃斥你。「或以身手、瓦砾、刀杖殴击伤害」，或者有人用身手来伤害打击你，或者是用瓦，或者是用砾，砾是细小的石头，或者是用刀，或者是用杖，来「殴击」来「伤害」你。

「恐坏尸罗，当为障碍」，这个出家人，他若遇见了这样的事情，他遭遇到这些事情的时候，他内心里面恐怕破坏了他清净的戒律，「当为障碍」，若破了戒，当为他圣道的障碍，所以不要破戒。「心无恶念」，你心里面遇见这种苦恼的事情，心里面没有恶心，不出恶言，也不发出来这恶的言语，那么他心里面怎么样的保持清净呢？「唯缘彼境与慈俱心」，他只是观察这些苦恼他的人，「与慈俱心」，他用这个慈和他的心在活动，还是愿意这么多人得到很多很多的乐，就是在心里面想「诸恶莫作，众善奉行」，想这些事情。「于一切方遍满而住」，他不但是一个人、两个人，乃至在广大的地区，遍满了很多很多的人，都是用慈来观察这么多的人，用慈心来面对这一切的境界，而没有生恶心，没有生瞋心，这个人真是了不起。

《披寻记》六九二页：

唯缘彼境与慈俱心等者：现前饶益，名慈俱心，知此说慈无量定。由慈行相胜解遍满具足而住，乃至十方一切无边世界，是名于一切方遍满而住。

「唯缘彼境与慈俱心等者：现前饶益，名慈俱心」，解释这个慈俱心，就是在心里面原来是没有这个慈的，现在把这个慈心现出来，这个慈的面貌就是利益人，对人有好处，这叫做「慈俱心」。这个心是一法，心是心王，慈是心所，这个慈的心所法和心王在一起活动，叫「慈俱心」。「当知此说慈无量定」，这里边是说什么呢？是说这位出家人得到了慈无量定，这个慈无量定是得到了四禅，或者是四空定，在四禅八定里面修四无量心修成功了，得这个「慈无量定」。遇到这么多苦恼境界的时候，这个人他就入慈无量定，用慈心来为这些人祝福，他不去伤害这些人，不反报。

「由慈行相胜解遍满具足而住」，他在奢摩他里边，又入于慈三昧，这个慈的行相，就是心里面有慈的活动，实在是什么呢？就是一种殊胜的观想，有力量的观想。这个「胜解」的「胜」就是有力量，这个「解」就是做如是解，做这样的观想。「遍满具足而住」，遍满一切处，具足而住，一点不缺少，对所有的人都用「慈行相」来祝福他，这个人这样做法。「乃至十方一切无边世界」，都是慈行相胜解俱足而住。「是名于一切方遍满而住」。这个人是这样，这就叫做「防非灭怨害」，这是「防非」，下面第二科是「灭怨害」。

未二、灭怨害

由此因缘，于现法中自他相续所有怨害，并皆止息；当生无恼乐世界中，无多怨敌，为世欣仰，众所乐见。

「由此因缘，于现法中自他相续所有怨害，并皆止息」，由于这位出家人，遭遇到这样的不如意的事情，但是他能够入于慈三昧。因为这样的关系，所以「于现法中自他相续」，就是当前的这些境界里边，自相续所有怨害，他相续所有怨害，「并皆止息」，就是你自家的色受想行识里边的怨害没有了，你一入慈三昧，你的瞋恨心没有了，你用这样的态度来祝福一切人，他人内心的怨害被你的感动，他也不怨害了，你有慈三昧的感动他，他也不生怨害了，所以自他都休息了，这个怨害心都停下来。如果说你对我伤害，我也伤害你，那么自他相续里边的怨害，是不能止息的，不会止

息了。

「当生无恼乐世界中，无多怨敌，为世欣仰，众所乐见」，这位比丘，这位出家人，他能有这样的德行，他将来会得到什么果报呢？将来生到「无恼乐世界中」，没有烦恼快乐的世界去了，生到那里。「无多怨敌」，没有多的怨敌，没有敌人，「无多怨敌」，可能还小小有一点，只是不多。「为世欣仰」，这个人功德很广大，那个世界上的人都仰慕他，欢喜他。「众所乐见」，很多很多的人都愿意看见他。这是「灭怨害」，这是解释第二句完了。下面解释第三句，先说「修善」。

午三、第三句（分二科）　未一、修善

如是善修正方便已，依增上戒起增上心，依增上心发增上慧。

先说「修善」，修什么善法呢？第三句叫「修善舍诸恶」。

「如是善修正方便已」，这个出家人，这位比丘，他能够「善」者能也，他能修正方便已，实在是得到四禅八定了，而又是得到四无量心三昧了的这个人，就叫做「正方便已」。「依增上戒起增上心」，实在这个人他就是持戒清净，初开始出家的时候持戒清净。这个「增上」有一个趣向的意思，由你持戒清净就趣向于定，戒的清净就使令你向于定那一方面去了，所以由清净的戒就发起来，成就了殊胜的禅定，就叫「增上心」。这个「心」是四禅八定，而这个「增上心」，这个禅定也有趣向于「增上慧」的意思，所以也叫做「增上」。「依增上心发增上慧」，你得到了四禅八定之后，你就能够再修毗钵舍那观，你就能发出来清净殊胜的智慧，就得了圣道了。这里边说「修善」，原来就是修这个殊胜的戒、定、慧，叫做「修善」。

未二、舍诸恶

当于圣谛入现观时，则能永舍趣恶趣业，及诸恶趣。

这下边说第二科「舍诸恶」。

「当于圣谛入现观时」，就是依增上心发增上慧的时候，就是在禅定里边修毗钵舍那观的时候。「当于圣谛」，当能于四圣谛，苦、集、灭、道四圣谛，「入现观时」，很分明地，很肯定地，一点不犹豫地观察苦、空、无常、无我的这种毗钵舍那观。「则能永舍趣恶趣业」，他就能够永久的弃舍了往三恶道的业力，就被破坏了。这表示如果你不能够依增上心发增上慧，虽然你得了四禅八定了，三恶趣的业力还没能破坏，还在你心里面储藏着，隐藏在那里，还有往生三恶道的危险。「永舍趣恶趣业」，永舍「诸恶趣」，也不会到三恶道去了。「恶趣业」是因，「诸恶趣」是果，没有因就没有果了。

午四、第四句（分二科）　未一、惑尽

又修如先所得道故，渐次永除所有诸结，于有余依涅盘界中而般涅盘。

这上面说「永舍趣恶趣业，及诸恶趣」，就是得了初果了，得了初果不到三恶道去了。前面是「舍诸恶」，下面是解释第四句，分两科，第一科是「惑尽」。

「又修如先所得道故」，就是他得到了谛现观了，得到了无漏的智慧了，「渐次永除所有诸结」，他继续的修四念住，他就逐渐的、次第的、永久的灭除了所有的烦恼，见烦恼、爱烦恼「所有诸结」。「于有余依涅盘界中而般涅盘」，就入于有余涅盘里面了，三界的见烦恼、爱烦恼，完全消除了，但是还有一个有漏果报的存在，所

以这叫做入于「有余涅盘」。

未二、得涅盘

如是后时，于无余依涅盘界中，复般涅盘。

第二科「得涅盘」。得了有余涅盘之后，他的寿命还存在，还继续的在世间，但是终究有一天寿命到了。「后时，于无余依」，就是色受想行识有漏的这个生命体，皆息灭了，就入于无余依的涅盘，不生不灭的境界了，那就是把有漏的惑业苦息灭了，无漏清净的境界独存了。

巳二、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二科「略辨义」，分三科，第一科「标」，第二科解「释」，解释里边先「标」。

午二、释（分二科） 未一、标

谓薄伽梵此中略示，得净信者四种正行。

这个偈颂里边，佛在此颂中简要的开示我们，于佛法中得「净信」的人，有「四种正行」，四种主要的我们应该做的好事，有四种。前面这是「标」，下面是列出来这四种正行。

未二、列

一、感财富行。二、感善趣行。三、离恶趣苦，清净修行。四、离一切苦，清净修行。

「一、感财富行」，就是没有悭吝心，肯孝顺父母，照顾妻子等这一切人，那么你就会感到财富，这是感得财富的行。「二、感善趣行」，不会到三恶道去了。
「三、离恶趣苦，清净修行」，这是第三句。「四、离一切苦，清净修行」，那就是无余涅盘了。

午三、结

当知是名此中略义。

这里边四句话的略义，「惑尽得涅盘」，第一句「惠施令福增，防非灭怨害，修善舍诸恶，惑尽得涅盘」，这四句正好是这「四种正行」，「是名此中略义」。

卯二十、圣教不共（分二科） 辰一、举颂言

诸恶者莫作，诸善者奉行，自调伏其心，是诸佛圣教。

这是第二十科「圣教」是「不共」于外道的，分二科，第一科是「举颂言」，第二科「长行释」。又分两科，第一科「别释颂」。分三科，第一科「诸恶莫作」，先解释这个第一句。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分三科） 午一、诸恶莫作

此颂所明，谓如有一，于佛所证法毗奈耶获得正信，于一切种、一切因缘、一切处所，所有恶行皆能断灭；

「此颂所明，谓如有一，于佛所证法毗奈耶获得正信」，是如有一个补特伽罗，他对于佛所证悟的法，所证悟的毗奈耶，「获得正信」。「于一切种、一切因缘、一切处所，所有恶行皆能断灭」，对于法与律得到「正信」是什么面貌呢？有什么好处呢？就是得到正信的这个人，对于一切种、一切因缘、一切处所，所有的恶行，他都能断灭，有这种堪能性，这就是有「正信」的相貌。

《披寻记》六九三页：

于一切种一切因缘等者：身语意行，名一切种；贪瞋痴惑，名一切因缘；依有情事处，及非有情事处，名一切处所。如前自释（陵本十七卷五页）。

「于一切种一切因缘等者：身语意行，名一切种」，这个身行、语行、意行，这叫做「一切种」，这是一切种类。身的一切行，语、意的一切行，也叫做一切种。「贪瞋痴惑，名一切因缘」，这一切因缘是什么呢？就是一切有漏法成就的因缘，就是贪心瞋痴的迷惑烦恼，它是一切有漏法的因缘。「依有情事处，及非有情事处，名一切处所」，就是在一切境界上面，发动这个贪瞋痴造罪，这个「名一切处所」，分两类：一个是有情事、有情处；非有情的事，非有情的处，这叫做「一切处所」。「如前自释」，前面「十七卷五页」已经解释过了。

于善说法毗奈耶中，能善受学尸罗律仪。

这个获得正信的这个相貌，就是他能灭除身口意的恶，这是一个相貌。第二个相貌，就是在佛法里面，法、律里边，他能发心「善受」，善者能也，他能够秉受，学习这个戒律，他肯受持佛法中的戒律，也就是相信善有善报、恶有恶报，不敢作恶，所以他能够受戒，他不是说我不重视形式，他不说这句话。

午二、诸善奉行（分二科） 未一、标

彼由三相奉行诸善。

前边这两节文，就是把这个「诸恶者莫作」，这一句颂解释完了。现在是第二科「诸善奉行」，分二科，第一是「标」。

「彼由三相奉行诸善」，是他能够，这个对于佛法有信心的这个人，他诸善奉行，都是什么善呢？有三相，三个相貌，也就是三类，他能够遵循佛法中所说的善

法。这是「标」，下边第二科解「释」。

未二、释

谓善住尸罗，守别解脱清净律仪，乃至受学所有学处。依增上戒学，发增上心学；依增上心学，发增上慧学。

「谓善住尸罗」，说这一位对于佛法有信心的人，他的身口意能够安住在戒律上面，这是「守别解脱清净律仪」。这个「善住尸罗」，还能够守护一条一条的这个清净的戒律，还能守护不犯。「乃至受学所有学处」，这中间还有轨则圆满，所行圆满，于微小罪见大怖畏这一些，最后是「受学所有学处」，这一共是六条。这六条在〈声闻地〉解释得非常的详细，说的很多。「依增上戒学，发增上心学」，这位对于佛法有信心的人，他能够安住在清净的戒法上面，所以叫做「依增上戒学」。这个「依」就是安住在这个戒法里边，然后又继续的努力，什么呢？「发增上心学」，他又发心在这个戒的基础上，他又发心修学定，修学这个四禅八定。「依增上心学，发增上慧学」，他成就了这四禅八定之后，就以定为依止处，又发心学习这个「增上慧学」，就是毗钵舍那观，就是修四念处了。

《披寻记》六九三页：

彼由三相奉行诸善等者：此中三相，谓即三学。于戒学中总有六相，如〈声闻地〉别释应知。（陵本二十二卷二页）略不具说，故于文中置乃至言。

「彼由三相奉行诸善等者：此中三相，谓即三学」，就是戒、定、慧。「于戒学中总有六相，如〈声闻地〉别释应知。（陵本二十二卷二页）略不具说」，这里简略没有完全说出来，「故于文中置乃至言」，有「乃至」这两个字。

彼由此故，于所知境如实知见。

彼那位佛教的信徒，那位对于佛法有信心的人，「由此故」，由于有戒定慧三学的修行，所以他对于「所知境如实知见」，就是所知的色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，就是五蕴、六处、十八界这些事情，他能够「如实」，如它的真实相而能知见，而不会自作聪明乱说一通，他不是。他就是从他学习佛所说的法语，从这里知道一些法相，又从这个戒定慧自己修行上，能够知道佛所说的这一切法相，他能「如实知见」，这叫做诸善奉行，「诸善者奉行」。

午三、调伏自心（分二科）　未一、标

如是具足诸善法已，复由三相调伏自心。

「如是具足诸善法已」，下边是第三科「调伏自心」，分二科，第一科「标」。是这位修行人，这样子具足了，就是成就了戒定慧的善法以后，「复由三相调伏自心」，他又能有三种相貌调伏他的心。这是「标」，下边解「释」。

未二、释

谓如实知故，能起厌患；由厌患故，能得离染；由离染故，能得解脱。

「谓如实知故，能起厌患」，就是他真实的认识了这个色受想行识，这个蕴处界的相貌，这个相貌是苦，是有大的过患的。所以「能起厌患」，所以他心里面能发动厌患心，对于这个色受想行识，眼耳鼻舌身意，不起爱着心，把它厌患，就是厌恶它

的过患。「由厌患故，能得离染」，由于他内心里面厌恶，所以他就能远离了，他不再染着这个色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，这个十八界，他不染着，不执着它。「由离染故，能得解脱」，由于他能够远离了染污的执着。这个染污，当然你在这些色受想行识上面，你有爱着心，你忿怒，这都是染污心，但是主要染污的根本，就是执着他是真实的，这是一个根本的染污。你执着他是如幻如化的，是不可得的，那就是破除了这个执着真实性的染污了，就「能得解脱」，你就从这苦恼的境界里面解脱出来了，就得自在了，那么这叫做「调伏自心」，这是「自调伏其心」。

《披寻记》六九三页：

复由三相调伏自心等者：此中三相，谓即厌患、离染、解脱。〈摄事分〉说：云何厌？谓有对治现前故，起厌逆想，令诸烦恼不复现行。云何离欲？谓由修习厌心故，虽于对治不作意思惟，然于一切染爱事境贪不现行，此由伏断增上力故。云何解脱？谓即于此伏断对治多修习故，永拔随眠。（陵本八十五卷十一页）义应准知。

「复由三相调伏自心等者：此中三相，谓即厌患、离染、解脱」，这三种相。而这个「厌患」，你不是自然就会厌患，他也是有原因的。这个〈摄事分〉上解释说，「云何厌？」怎么叫做厌恶呢？「谓有对治现前故，起厌逆想」，这还是由自己的修行，才发出来这样的心理反应。「有对治现前故」，你修四念处的时候，四念处是能对治，他有力量，能改善他，你这个四念处的法门，在你心里面现前的时候，你不断的这样观察的时候，你才起厌离想，你才起这个厌恶的这种出离作意，才起这种分别。

我以前也常说过，你若常常静坐，你这个心情很明显的会生出来，你常常静坐，你就会有进步，有进步你就感觉这个身体轻松，有若无的样子；你若是一有因缘一懈怠，这个身体就麤重了，它就不是有若无。你就从这里，你就生出来厌恶心了，原来这个身体是这样子，「起厌逆想」，其他的一切事情，也都是这样子。你常常修四念处的时候，你这个厌逆心就生出来。「令诸烦恼不复现行」，一生这个厌逆心的时候，这些贪瞋痴，贪心就不生了，贪心不生了，瞋心也都不生了，这个愚痴心也是随之减少了，「令诸烦恼不复现行」。

「云何离欲」？也就是「离染」，「谓由修习厌心故，虽于对治不作意思惟，然于一切染爱事境贪不现行」。怎么叫做远离欲染呢？「谓由修习厌心故」，谓由于你修习四念处，修习止观，就发出来厌心的缘故，就是「虽于对治不作意思惟」，虽然你这个时候，你这个四念处没有在你心里面作意思惟，没有四念处去活动，「然于一切染爱事境」，这个境界当前的时候，「贪不现行」，这个贪心它就不活动，它就不活动。「此由伏断增上力故」，这是由于你四念处调伏的心，断了这个烦恼力量的关系，你常常这样修，常常这样修，它就会发生作用。说这个时候虽然四念处不现前，但是他就有厌离心，这个烦恼就不现前。

「云何解脱？谓即于此伏断对治多修习故」，就是说你对于这个色受想行识上面，常常的修四念处，伏断这个烦恼的关系，多多的修习缘故。「永拔随眠」，就把这个爱染的种子，就把它拔掉了，就是由修四念处，最后的修无我观，无常观、无我观，无我观就是诸法空观，你能深入的由有文字入于无文字，由有言说入于无言说，入于诸法实相这里了，所以就「永拔随眠」。这一段文是〈摄事分〉说的，是「（陵本八十五卷十一页）义应准知」，这里说的这个厌患、离染、解脱的义，应该准照〈摄事分〉那一段文去阅读，你就会明白这里的意思了。

巳二、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二段，先是「标」，下边第二段的解释。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，三学学果显自圣教不与他共。

这是这样意思。这样说这四句话，「诸恶者莫作 诸善者奉行 自调伏其心」，这三句话是「三学」的「学果」，就是戒定慧，你学习戒定慧，就会成就这样的功德。这个最后一句「是诸佛圣教」，「显自圣教不与他共」，不与外道所共有，是特别有这种功德，外道所无有的。

午三、结

当知是名此中略义。

当知是名此中的略义。

卯二十一、善调伏心（分二科） 辰一、举颂言

难调伏轻躁，沦坠于诸欲，善调伏其心，心调引安乐。

这是第二十一段「善调伏心」，分二科，第一科「举颂言」，第二科是「长行」的解「释」。分二科，第一科「别释颂」。又分二科，第一科「初半颂」，初二句颂。又分三科，第一科是「释难调伏」，怎么叫做难调伏。

辰二、长行释（分二科） 巳一、别释颂（分二科） 午一、初半颂（分三科） 未一、释难调伏

此颂所明，谓宣说心、若意、若识，长夜爱乐愦闹杂处，于愦闹处难得远离，难可调伏。

「此颂所明，谓宣说心、若意、若识」，这里边是佛开示我们，说我们的心，或者是意，或者是识，就是心、意、识。「长夜爱乐愦闹杂处」，从无始劫以来，在无明里大黑暗里面，我们的心、意、识就是爱乐这个愦闹杂处这些境界，就是这种吵闹的境界，能令人心乱的这个境界，就欢喜，欢喜这个境界。「杂处」，这里边混乱的境界，就欢喜这个境界，若不这样子，心里面不舒服，所以「于愦闹处难得远离」。就算是我们相信佛法了，佛呵斥你不要去到那愦闹处去，在那里活动，但是我们还是不愿意远离这种境界，「于愦闹处难得远离」，还是不愿意，不容易远离这愦闹的地方，不容易。明白一点说，在家人居士这个生活境界，完全名为「愦闹处」。

「难得远离」，就是出家了，出家了就是远离愦闹处了，但是我们出家了以后这个境界，你能够维持它与道相应，那叫做无愦闹处，寂静处；如果你没能，这个出家寺院的境界，还和愦闹处差不多，老是那很繁杂的境界，那与愦闹处有何差别呢？它与你的戒、定、慧有增上缘吗？有没有增上缘？我们若是不学习佛法，你能知道这件事吗？这是解释这个难调伏，「难可调伏」。说是我学习了佛法，我知道这是不对，我需要愿意改造自己，但是不容易，还是「难可调伏」，你不容易把它调转过来，不容易把这种颠倒妄想能调伏，能够降伏住它，不容易！这个《瑜伽师地论》的这个作者，就是老老实实说话，就是从凡夫的境界开始宣扬佛法，这么说这件事。

未二、释轻躁

虽强安处无间修习诸善法中，而不一向能住离贪、离瞋、离痴，亦不一向能住策举、无掉、寂静，然复疾疾还生有贪、有瞋、有痴、下劣、掉举及不寂静。

「虽强安处无间修习诸善法中」，这是第二科解释这个「轻躁」，「难调伏轻躁」。这个「轻躁」怎么讲呢？说是我相信佛说的话，好！我就决定远离这个愦闹处，我勉强的将自己安处在「无间修习诸善法中」。这「无间修习诸善法中」，不是在家人能办得到的，你非要出家才可以，不间断的修习善法中，我就这样子把我安排在这个境界里边。若是我们出家人，学习了多少年佛法以后，「在家也能修行」，你这句话说得对不对？是的。「而不一向能住离贪、离瞋、离痴」，说是我勉强的使令我出家修行，但是我的心「不一向」，就是不是完全的能安住在远离贪、远离瞋、远离痴的境界。

「亦不一向能住策举、无掉、寂静」，也不能完全的能安住在「策举」，这个「策」就是鞭策自己，说我不能，不能我就是警策自己，愦就发愦，发愦忘食，努力的，这个「举」就是有这个意思，我把我的道心发动起来。「无掉、寂静」，不要在色声香味触上掉动，不要在那里打妄想，使令我心远离这个贪瞋痴这些愦闹，使令我的心寂静住。我这样「亦不一向能住策举、无掉、寂静」，不能完全这样。

「然复疾疾还生有贪、有瞋、有痴」，这是头一句，前面那一句「不一向能住离贪、离瞋、离痴」，不完全是这样子。那是什么样子呢？就是安住在离贪、离瞋、离痴一段时间，那么心里面又疾疾的，又生出来这个贪、瞋、痴的活动，内心里面又生出来这种心，这一句话。说「下劣、掉举及不寂静」，就是对那句话「亦不一向能住策举、无掉、寂静」，是对这一句话，不一向这样子，那么就是心里面又「下劣」，前面是策举，就是把这道心发动起来，这叫「策举」；现在这个道心又「下劣」，又沈下去了，又软弱了。这个「劣」就是没有力量，是又「掉举」，又是在这个五欲上活动，在那上虚妄分别，心里边不寂静，不寂静住，这叫做「轻躁」，就是浮动，心里面老是动，你调伏它就是不容易。

未三、释沦坠诸欲

虽强安处内寂止中，长夜爱乐色声香味触故，于五欲境驰趣沦没。

这是第三科「释沦坠诸欲」，这是解释那个第二句。第一句「难调伏轻躁」，解释完了；现在解释第二句「沦坠于诸欲」。

「虽强安处」，是因为初开始出家，是还有一点，对圣道还有一点诚心，还是勉强的把自己安处在「内寂止中」，不向外攀缘，把心安住在内心修止观，修这个奢摩他和毗钵舍那，把这个心安住在里边，不向外攀缘「寂止中」。但是「长夜爱乐色声香味触故」，因为无始劫来，一直的是爱乐这个色声香味触故，那个颠倒心力量大，「于五欲境驰趣沦没」，所以你让它安住在内寂止中，它又跑了，它又跑到五欲境界里边，「驰趣沦没」，很快的又跑到，「趣」者往也，又跑到五欲境界里面，「沦没」就陷溺在五欲的境界里边，不能出来。这就叫做第二句「沦坠于诸欲」。这是把这二句颂解释完了，初半颂解释完了。

《披寻记》六九四页：

而不一向能住离贪等者：此中略显自心杂染爱乐相，广如〈决择分〉说应知。（陵本五十一卷十二页）

午二、后半颂（分二科）　未一、释第三句

诸圣弟子，于如是等乐着杂染能生苦心，终不纵其令自在转，亦不随顺；数数思择成办远离，恒修善法心一境性。彼由如是正定心故，能如实知；如实知故，能起厌患；由厌患故，能得离染；由离染故，能得解脱。

这是第二科解释「后半颂」，就是「善调伏其心 心调引安乐」，解释这个颂。分两科，第一科解「释第三句」，「善调伏其心」这一句。

「诸圣弟子」，很多的这些佛弟子，三宝弟子。「于如是等」初发心的这些圣弟子，对于这么多的「乐着杂染」，就欢喜这些杂染的色声香味触的事情。「能生苦心」，自己调伏自己，把这个心安住在无贪、无瞋、无痴的境界，又跑到贪瞋痴的境界，就是这样子，反复来来回回地。但是你常这么调他，你就会感觉到，就是对于，「于如是等乐着杂染能生苦心」，你乐着杂染，你就会能生很多的苦恼，你就会有这种感觉，「能生苦心」，知道是苦，感觉到苦，「能生苦心」。

「终不纵其令自在转」，这个「终」就是长时期的意思。这位初发心的这位佛教徒，在寺院里面修行，他就是「终」，就是长时期的用圣道来调这个心。「不纵」，不放纵这一念心。「令自在转」，「纵其令自在转」，「不纵其令自在转」。「自在转」，这个放逸的心，就自由地这么样在五欲上虚妄分别，叫「自在转」。现在我一定要把他拉过来，叫他不自在转，用这止观把他拉转回来。

「亦不随顺；数数思择成办远离」，而不随顺他，他就是，他要到贪瞋痴的境界去，把他拉回来，不随顺他。「数数思择」，就是一次又一次地思惟观察，修这四念处，「思择」。「成办远离」，就是对这远离愦闹，这个远离愦闹，说是你到寺院里面住，出家了就是远离了社会上的愦闹，那是外表的；现在你内心里面要远离愦闹，就是要用四念处来调，这个成办了远离，就是内心里面也远离了。「恒修善法」，时时的修学善法，时时的修学四念处。「心一境性」，心安住在一个境界，就安住在念处这里修学止观。

「彼由如是正定心故，能如实知」，这一位发心的这位修行人，初发心这时候最难，他终究有一天心里面调伏了。「正定」，心里面安下来了，再不回去了，不回到贪瞋痴的境界去了。「正定心故，能如实知」，能如实地知道这个色受想行识是苦，是有大患的。「如实知故，能起厌患」，就能发起厌离心。「由厌患故，能得离染」，就不执着了，就远离贪瞋痴了。「由离染故，能得解脱」，就得圣道了。这是「善调伏其心」这一句。

未二、释第四句

彼既如是善调伏心尽苦因故，于现法中得安乐住，当来众苦亦得永尽。

「彼既如是善调伏心尽苦因故」，这下面第二科解「释第四句」，就是「心调引安乐」，就是这一句。「彼」那位修行人，既然这样地，他能善巧方便地调伏自己的心，「尽苦因故」，灭除色受想行识生起的因缘，就是执着心，执着真实有这个心。「于现法中得安乐住」，就是在现在，不是将来，他就能够得安乐住，心能离一切相了，就得安乐住，心能离一切相了，就是不与万法为伴侣了。「当来众苦亦得永尽」，他现法中心里面能离一切相，就是能离众苦，将来也是离众苦的，他不会再像以前那么流转生死了。这是「心调引安乐」，这一句解释完了。

巳二、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二科，先「标」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，能不随顺长夜流转左道之心，及不随顺所得胜利。

「谓薄伽梵此中略示，能不随顺长夜流转左道之心」，这个颂表示说这一位佛教徒，他不随顺长夜流转生死的违背圣道的这个心。「左道」，「左」就是违背，违反圣道的心，他不随顺违反圣道的心，他随顺圣道的心，不随顺违反圣道的心，这样子就是不颠倒了。「及不随顺所得胜利」，不随顺违背圣道的颠倒，有什么好处呢？能得到「胜利」，就是那最后一句，「心调引安乐」。前三句，就是「不随顺长夜流转左道之心」；最后一句，就是「不随顺所得胜利」。

午三、结

当知是名此中略义。

卯二十二、善知心相（分二科）　辰一、举颂言

于心相善知，能餐远离味，静虑常委念，受无染喜乐。

这是第二十二科「善知心相」，分两科，第一科是「举颂言」。下面第二科是「长行」解「释」，分两科，第一科「别释颂」。分两科，第一科解释第一句，「于心相善知」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、释初句

此颂所明，谓如有一有学见迹，能善了知止、举、舍相。

「此颂所明，谓如有一」，有一个补特伽罗，这位补特伽罗是什么样的人呢？「有学见迹」，他不是凡夫了，是有学，就是见迹，就是初果圣人了，他见到圣道了。这个「迹」就是痕迹，在路上走，在道路上现出一步一步的痕迹，从这痕迹就能找到，你到什么地方住，你在什么地方住。这等于是个譬喻，譬喻这个佛说的法语，这语言文字里面有义，语言文字是能诠显的，诠显这些道理。这个「见迹」，就是见语言文字所诠显的义，就是见道了，这样意思，这位是已经得圣道的初果圣人。

「能善了知止、举、舍相」，这个「于心相善知」，心的相貌他能知道，什么是心的相貌？就是他能够了知心的止相，心的举、舍的相貌，能了知这件事。能了知「止」相，就是心里面，由这个内住、等住、安住、近住，那个九心住，就是止相，心里面原来在这个境界上流动的、颠倒的这种相停下来了，这叫做「止」相。

这个「举」刚才也讲过，你修止的时候，修、修、修的时候，心就沉没了，心虽然没有颠倒妄想，但是所缘境不分明，心就陷没了，心里面的所缘境没有了，就叫做没，沉没。沉没这时候，没有所缘境的时候，就不是奢摩他了，所以这时候怎么办？要「举」，要把你这明了性发动出来，就是这个所缘境要现前，明明了了地安住在所缘境上。或者修毗钵舍那观，修、修的时候不能修，心里不修了，那也不行，你要发动起来，这个「举」就是发动，发动你的止和观，发动起来。

这个「舍」是什么呢？就是若是心里面有掉举，应该修「止」；心里面若沉没，应该「举」，发动起来修观。你这样子止而后观，观而后止，终究有一天，心里面明静而住成功了，这时候，你就再不要「举」，也不要再「止」，就听其自然的明静而

住，那就叫做「舍」。这个「舍」是心平等性，心正直性，无功用住性，叫做「舍」。后边有解释。

这位得须陀洹的圣人，他能了知，从佛的法语上也了知，从他自己用功修行上他也了知，心的止相、举相、舍相，知道这件事；什么时候应该修止，什么时候应该修举，什么时候应该修舍，要知道这个心相。

《披寻记》六九五页：

能善了知止举舍相者：谓奢摩他品所缘相及因缘相，是名止相；若由净妙所缘境界策励其心，及彼随顺发勤精进，是名举相；若由所缘令心上舍，及于所缘不发所有太过精进，是名舍相。如〈声闻地〉说应知。（陵本三十一卷八页）有学见迹，觉分俱行，于此诸相，知无颠倒，名善了知。

「能善了知止举舍相者：谓奢摩他品所缘相及因缘相」，这后边有解释，但是这个地方说几句也好。这个奢摩他品，什么叫「止相」呢？就是由奢摩他来说，它有「所缘相」，一定要有所缘境，你没有所缘境，这个奢摩他就是不能修了。这个「因缘相」是什么呢？这个因缘相，就是毗钵舍那是奢摩他的因缘，下边〈声闻地〉是这么解释，为了这个奢摩他，学习奢摩他能够成功，能够清净，得到清净奢摩他的关系，奢摩他所熏习的心去修毗钵舍那观，你这样修，就能令奢摩他得清净，所以毗钵舍那是奢摩他的因缘，后面有这么解释。

毗钵舍那也是一样，他也有所缘相，他也有因缘相。所缘相也是他的所观境，这因缘相呢？就是奢摩他是毗钵舍那的因缘相，就是为求毗钵舍那能够成功，你需要在所缘境上修奢摩他，这样修，用奢摩他作毗钵舍那的因缘，用毗钵舍那作奢摩他的因缘，这就是又修止，然后要修观，修观然后要修止，就是互相有成就，那么就成功了，这样意思。不是就是一味地修止，不是这个意思；也不是一味地修观，不是的。他们两个互相增上，那叫做「因缘相」，「是名」叫做「止相」。

「若由净妙所缘境界策励其心，及彼随顺发勤精进，是名举相。」心里沉没了，就是要昏沈了，沉没和昏沈有轻重的不同，不感觉到昏沈，但是所缘境不分明了，这叫做沉没；完全失掉了所缘境，心里面这个了知性都没有了，那就是昏沈了。这个时候，你应该修「举」，怎么样修举呢？就是缘一种「净妙所缘境界」，清净微妙的境界，要观察光明，观察佛的光明相，这些事情。这样境界「策励其心」，这样子就把你这沉没的心发动起来了，叫「策励其心」。「及彼随顺发勤精进」，随顺此意，随顺止，或者随顺观，你精进努力地这样用功，「是名」叫做「举相」。

「若由所缘令心上舍，及于所缘不发所有太过精进，是名舍相。」这个「上舍」，不是说我们不苦不乐叫做舍，不是这个；是你用功修行的时候，修止、修观，修观又修止，这个时候使令心里面清净、无着，也不昏沈，也不掉举，明静而住的时候，那叫做「上舍」。「及于所缘不发所有太过精进」，太过精进就又偏了，就偏于容易掉举。「是名」叫做「舍相」。「如〈声闻地〉说应知。（陵本三十一卷八页）」。

「有学见迹，觉分俱行」，你这个心和这个「觉」，就是无我、无我所的智慧同时活动。「于此诸相，知无颠倒，名善了知」，「能善了知止、举、舍相」，是这样子。

午二、释后三句（分二科）　未一、标四功德

由此因缘，得四功德。

这下面第二科，解释后边的三句，「能餐远离味 静虑常委念 受无染喜乐」，这是后边的三句。分两科，第一科「标四功德」。

「由此因缘」，由于这位圣者知道止、举、舍、相的因缘，他就得到四种功德。这是标，「标四功德」。第二科「配释其相」，分四科，第一科「餐远离味」。

未二、配释其相（分四科） 申一、餐远离味

谓心住一缘，远离麤重，能善受用身心安乐，是初功德。

「谓心住一缘」，这是说这位圣者，他的心安住在一个所缘境上的时候，他这个止成就了，最低限度有未到地定了。他「远离麤重」，他这个时候，他的身心就是远离了麤重的身心，身也不麤重，心也不麤重了，就是身体到了未到地定有轻安乐，所以远离了麤重，那种粗劣、沉重的感觉没有了，身体轻微，有若无的样子。「能善受用身心安乐」，他这个时候能够善巧的，能够很好的受用这个身心的安乐，有轻安乐了，身安乐、心安乐，能有这样享受了。「是初功德」，这是有四个功德，是第一个功德。

申二、能获静虑

又净定心尽所修故，如所修故，能正审虑诸法道理，获得内法毗钵舍那，是第二功德。

这第一个功德「远离麤重」，实在就是止的功德，他得到奢摩他的止了，欲界定还不算，还不及格，要成就未到地定以上，这才有止的分，才算是止，成就了一分了，是第一个功德。

「又净定心尽所修故」，又你在奢摩他里边，这个清净的定，心里边能够「尽所修」，能够「如所修」，这就是毗钵舍那，这尽所有性、如所有性。这如所有性，就观察无常、无我、毕竟空寂、无我所，这就是「如所有性」；这「尽所有性」，就是其他的缘起观，其余一切的缘起观，那叫做「尽所有性」，这就是修毗钵舍那观。

「净定心」，你这个清净的，当然这时候，在未到地定里面，你这正念现前的时候，这贪瞋痴是不现前的，所以你这个定，你这个止里面是清净的。用这样的清净心，去做「尽所有性」的观察，做「如所有性」的观察，你能这样观察的「故」。「能正审虑诸法道理」，你这个时候，你有能力了，你有这个堪能性了，「能正审虑」，能正确地，没有错误地，没有颠倒地，「审虑」也就是观察诸法的道理，观察色无常、无我、无我所，受想行识无常、无我、无我所，能观察他是毕竟空寂的。因为你有这样的能力了，「获得内法毗钵舍那」，那你就是在奢摩他上成就了毗钵舍那的智慧了，这就叫「是第二功德」，一共有四个功德，现在是第二功德。

《披寻记》六九五页：

获得内法毗钵舍那者：谓依内心奢摩他故，于诸法中能正思择，最极思择，周遍寻思，周遍伺察，是名内法毗钵舍那。

「获得内法毗钵舍那者：谓依内心奢摩他故，于诸法中能正思择，最极思择」，这个「能正思择」，就是观察诸法的如义，「能正思择」，观察诸法的缘起相；「最极思择」，观察诸法的真如义。「周遍寻思，周遍伺察」，这个「正思择」也具足这个周遍寻思、周遍伺察；「最极思择」也具足周遍寻思、周遍伺察。这个「寻」和「伺」有粗细的不同，周遍地、概略地去思惟观察，「周遍伺察」，就是深微地去观察，详细地去观察了。不管是观缘起法也好，观缘起毕竟空也好，都有这种差别。这

样观察，「是名内法毗钵舍那」，这个「获得内法毗钵舍那」，这句话是这样意思。

申三、能常委修

彼由如是清净止观为依止故，于所修习菩提分法，勇猛无间，能常修习，能委修习，无懈无惮，是第三功德。

这下面第三科「能常委修」。「彼由如是」，说是这位修行人，他能这样地清净的「止」，清净的「观」，他成就了止和观，以此「为依止故」。「于所修习菩提分法，勇猛无间，能常修习」，他所修习的三十七菩提分，也就是四念处，当然这时候和凡夫的四念处可是不同了，他这时候已经得圣道了。「勇猛无间」，他那个力量很勇猛地。是不间断地，这就是「常」，就是「能常修习」，能够不间断地修习，没有事情能挡住他的。

我们若是...，我们现在就是，那也是无可奈何的事情，没有到那个时候，一有点儿事情，就要写个告假条，不能常修习圣道，就是说我有病了，不能不看医生，就是这样子，还是有事情，要出去走走。但是你若得了圣道以后，得了初果以后，不是这样子的，他这个忍力特别强。我们没得圣道的人，忍力不够。得了圣道以后，他这忍力特别强，你有什么问题，他这正念一起来的时候，没有这件事。所以那洞山禅师，看那洞山禅师语录上，他的母亲给他来信，叫他回家看看母亲，他就是不回去。我当时看，哎呀！怎么不回去看看母亲，但是我看这洞山禅师语录上，这洞山禅师了不起，那个法语说得了不起。现在这里说这个圣人，他能「勇猛无间，能常修习」圣道，能常修习圣道的。

「能委修习」，这「常」、「委」这两个字，「常」是不间断精进的意思，这个「委」是微细的、周遍的、微细的去修习，而不是粗略的。「无懈无惮」，他不懈怠，也没有恐怖，也不害怕。这是观察色不可得，受想行识不可得，我们没有真实修这种观的时候，在文字上这样分别，也可能不感觉什么；但是你真实这样观的时候，「是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意」，这时候是什么境界？你怕不怕？但是这个圣人，他没这个意思，「无懈无惮」，能够到这个境界。「是第三功德」，这是这句。

《披寻记》六九五页：

能常修习能委修习等者：谓由无间方便，名常修习；若由殷重方便，名委修习。如次说名无懈无惮。

这样意思。

申四、获正念等及受用乐

彼由如是无懈惮心，获得第一正念正知心善解脱，又能受用解脱喜乐，及无染乐，于现法中得安乐住，是第四功德。

这个人成功了，这是第四科，前面那第三个功德说完了，现在说第四个功德。这个颂的第四句「受无染喜乐」，解释这一句。

「彼由如是」，彼那个修行人，像这样的「无懈」无「惮」，得到这样清净心了。「获得第一」，他成就了最殊胜的，「正念正知心善解脱」，心里面明明了了地正知，这个反省的力量也非常大，这个「正知」是反省的力量，检查自己对不对，如果有错误，赶快地调整过来，那叫做正知。这个「正念」就是你修行的法门，明了的

显现在心里面，叫做「正念」。现在这位修行人，他成就了最殊胜的「正念正知心善解脱」，这爱烦恼、见烦恼都没有了。「又能受用解脱喜乐」，解脱了爱、见烦恼，这个时候的喜乐。「及无染乐，于现法中得安乐住」，不是将来。「是第四功德」。

《披寻记》六九六页：

获得第一正念正知等者：阿罗汉果具足成就六恒住法：谓眼见色已乃至意了法已，无喜无忧，安住上舍，正念正知。彼于尔时领受贪欲、瞋恚、愚痴，无余永尽，是名第一正念正知心善解脱。受用第三静虑离善乐故，是名解脱喜乐。受用第四静虑舍念清净寂静无动乐故，名无染乐。如是于现法中领受安乐，亦即名为现法乐住。

「获得第一正念正知等者：阿罗汉果具足成就六恒住法」，「六恒住法」是什么呢？「谓眼见色已乃至意了法已，无喜无忧，安住上舍，正念正知」，这就叫六恒住法。这是《杂阿含经》说的，就是眼见色以后，耳闻声以后，乃至到你的第六意根，第六意识了法已，「无喜无忧」，满意的心里也不喜，不满意的心里也无忧。「安住上舍」，他的心安住在无执着的境界，无着的境界，外面一切一切冷暖的境界，对他完全是等于零了，不能影响他，没有压力了，安住在上舍，就是最殊胜的，无所执着的境界。「正念正知」，他的心里面有正念、有正知的功德。「彼于尔时领受贪欲、瞋恚、愚痴，无余永尽」，就是全部地，没有剩余地，完全地消除了，「是名」叫「第一正念正知心善解脱」，这是这阿罗汉的境界。

「受用第三静虑离喜乐故，是名解脱喜乐」，他受用了第三静虑，初禅、二禅、第三禅的静虑，「离喜乐故」，远离了初禅、二禅里面的喜，但有乐，离喜之乐。这个乐，就是三界里面乐是最殊胜的境界了。「是名解脱喜乐」，这个「解脱喜乐」，「又能受用解脱喜乐」是这么讲法。「受用第四静虑舍念清净寂静无动乐故，名无染乐」，这「无染乐」这么讲，是指第四禅说。受用这个第四静虑是「舍念清净」，这个「舍」就是舍掉了三禅的乐，心里面无所执着，他这个念明明了了的清净，没有这些染污了，没有这些苦、乐、忧、喜这些事情，这时候也没有出入息了，这是清净的。「寂静无动」，苦、乐、忧、喜、出入息都是动，没有这些动，没有这些动的清净乐，「名无染乐」。「及无染乐」，是指四禅说，前面「解脱喜乐」指三禅说，「无染乐」指四禅说。

「如是于现法中领受安乐，亦即名为现法乐住」，「现法乐住」就是四禅，这是第四个功德。这样解释这四句话，「于心相善知 能餐远离味 静虑常委念 受无染喜乐」，这是圣人的境界。

巳二、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是第二科「略辨义」，先是「标」。

午二、释（分二科） 未一、标

谓薄伽梵此中略示，于相善巧四种功德。

这第二科解「释」，分两科，第一科「标」。「于相善巧」，就是「于心相善知」的善巧之后有四种功德。这是「标」，第二科是「列」。

未二、列

谓奢摩他所作，毗钵舍那所作，无懈惓所作，到究竟所作。

午三、结

当知是名此中略义。

「此中略义」是这样意思。

卯二十三、真实苾刍（分二科） 辰一、举颂言

无工巧活轻自己，乐胜诸根尽解脱，无家无所无希望，断欲独行真苾刍。

这是第二十三科，这真实的比丘是这样的。分二科，第一科「举颂言」，第二科是「长行」解「释」。分二科，第一科是「总标」。

辰二、长行释（分二科） 巳一、总标

此颂所明，谓成就五支，永断五支，当知得名真实苾刍。

「此颂所明」，这四句颂所明的大意是什么呢？「谓成就五支，永断五支，当知得名真实苾刍。」这四句颂的大意，是说这个比丘，这个出家人的比丘，成就这五种的功德，永断五种过失，「当知得名真实苾刍」，这大意就是这样子。

巳二、别释（分二科） 午一、成就五支（分三科） 未一、征

何等为五？

底下解释，「别释」分二科，第一科「成就五支」。分三科，第一科是「征」。「何等为五？」成就的五支，是那五支呢？这问。下边第二科解「释」，分五科，第一科是「无工巧活」。

未二、释（分五科） 申一、无工巧活

谓不依止矫设方便邪活命法，亦不恃赖有势之家，亦不修治名称族望，亦不诈受诸佛所说圣弟子说；犹如依止工巧处所，非法希求衣服饮食，是名初支。

「谓不依止矫设方便邪活命法」，这是先解释这「无工巧活」，就是说这位出家人，他不依止，他不凭借。「矫设方便」，这个「矫」就是虚伪，就是一种诈术，就是他内心里面是欺骗人，怎么样欺骗呢？「设方便」，就安排一个计划，用这个计划来骗人，这种办法是「邪活命法」，是不合正理的一种活命方法。这个生命，要依靠生活所需的条件，才能够生活，所以叫做「活命法」；但是这个不合道理，所以叫做「邪活命法」。说出家人自己不生产，你的生活所需，不可以有欺骗的行为，这样意思。

「亦不恃赖有势之家」，说是这个比丘和一个有权势的人有关系，但是你不可以仗势，也不必依赖他。「亦不修治名称族望」，说是我不认识这个有权势的人，但是愿意和这些人拉关系，彼此之间不熟悉，没有道路，没有这个管道同他拉关系，那么修治，就想办法沟通去，叫「修治」。「名称」，就是这个有名称的人，在社会上有地位的人。这个「族望」，就是这个族姓里边，这个人是众人所仰望的，或者是有道德、有财富、有权利，这种人就是众望所归。「亦不修治名称族望」，就是不和这些人拉关系。

「亦不诈受诸佛所说圣弟子说」，这个诸佛所说的法，圣弟子所说的法，佛和佛弟子所说的这个佛法，「不诈受」。这个「诈受」也就是虚伪，也就是有欺骗人的意思，不是为了修学圣道而学习佛法，另有所图，那么就叫做「诈受」。现在这个比丘，他不这样，老老实实的，为修学圣道而学习佛法。

「犹如依止工巧处所」，这个出家人不老实、不诚实、虚伪，就是假藉学习佛法来维持生活。就像是社会上的人，依止一种工巧，一种专业知识，来维持生活似的。这出家人就是依靠学习佛法来维持生活，他没有这个圣道的愿望，不想成就圣道，而学习佛法只是赖以生存的意思，是叫做「诈受」。现在这位比丘，「亦不诈受诸佛所说圣弟子说；犹如依止工巧处所」。

「非法希求衣服饮食，是名初支。」前面说出这么几样，就是总而言之，是说这个比丘，他是不非法的希求饮食、衣服，他不做这种事。「是名初支」，这是叫「无工巧活」，这是第一支，出家人要有这样的功德，不可以有这种过失的。这个《披寻记》解释也很好。

《披寻记》六九六页：

亦不诈受诸佛所说圣弟子说者：谓为引他令信于己，及为利养恭敬称誉，非求涅盘，非缘涅盘而听闻法，是名诈受诸佛所说圣弟子说。与此相违，名不诈受。

「亦不诈受诸佛所说圣弟子说者：谓为引他令信于己」，为引导他人对我生信心，「及为利养恭敬称誉」而学习佛法。「非求涅盘」，他目的不是求圣道，「非缘涅盘而听闻法」，目的并不想要得圣道，他听闻佛法是这样意思。「是名诈受诸佛所说圣弟子说。与此相违，名不诈受。」这是出家人，要具足这个，不能够如工巧活那样子。

申二、轻自己

又复减省器物众具，善弃珍财，衣仅蔽身，食纔充腹，知足欢喜；凡所游行，必持衣钵。是第二支。

这是第二科叫做「轻自己」，看怎么样来轻视自己。

「又复减省器物」，说是出家人要如法的生活，不可以邪命，那么他怎么样生活呢？就是「又复减少器物」，所用的器物要减省、要减少，所用的「众」资「具」也要减少。「善弃珍财」，就算是有多少珍财，而不贪着，「善弃」就是不贪着，这是说不可以浪费。「衣仅蔽身」，他穿的衣服仅仅能遮蔽身体而已，「食纔充腹」而已，不是那么样的执着这件事。「知足欢喜」，所有的衣服、卧具，这些生活所需的事情知足，虽然很少，但是很满足了，心情欢喜。「凡所游行，必持衣钵」，不管到什么地方去，总是带着衣、带着钵，有出家人的一个相貌，是这样意思。这「是第二支」，第二支是这样子。

申三、乐胜

又希慕沙门，爱乐沙门，希慕学处，爱乐学处；命难因缘，尚不违越所学禁戒，何况少小利养因缘。是第三支。

这是第三科「乐胜」，看这「乐胜」是什么意思。

「又希慕沙门」，就是他没有出家的时候，做在家居士的时候，他心里面仰慕出家人修学圣道的境界，心里面仰慕这件事，恭敬尊重这件事。「爱乐沙门」，喜做出家人修学圣道的生活。「希慕学处，爱乐学处」，就是仰慕所学的这个戒法，是爱乐所学的尸罗波罗密，这个戒法欢喜恭敬。「命难因缘，尚不违越所学禁戒」，怎么叫做爱乐呢？怎么叫做恭敬呢？就是有生命的危险，有这样的情景，「尚不违越所学禁戒」，都不违犯所受的清净戒法，「何况少小利养因缘」而犯戒呢？这「是第三

支」，第三支功德是这样子。这叫做「乐胜」，就是有圣道的、高尚的意愿，而愿意持清净戒，这样意思。

申四、诸根尽

又彼如是正修方便，净命喜足，爱乐学处，于诸圣谛未现观者，能入现观，得清净见；或时失念，暂尔发生恶不善寻，引起贪欲、瞋恚、愚痴，迟缓忘念，速复除遣。是第四支。

这是第四科「诸根尽」。「诸根尽」这个「根」，就是贪瞋痴的烦恼，烦恼是众苦的根本，能够灭掉了，叫「诸根尽」。

「又彼如是正修方便」，又彼比丘这样子，就是前面文说的「正修方便」，是正修的前方便，他能够做到。什么是正修的前方便呢？是「净命喜足」，就是第一支，就是生活所需是如法的取得，那么这叫做清「净」的生「命」。这个「喜足」就是第二支，「衣仅蔽身，食纔充腹」这些事情，知足欢喜，喜足欢喜，知足。「爱乐学处」就是第三支，爱乐这个清净的戒法，这都属于正修的前方便。什么是「正修」呢？

「于诸圣谛未现观者，能入现观」，这就是出了家以后，持戒清净，净命喜足，而能够修学止观了。于苦、集、灭、道的圣谛，「未现观者」，没能够成就现观，「能入现观」，他能够努力的学习，什么是止，什么是观，什么是正知正见，努力地学习好了，他就能够如法的奉行。「能入现观」，能在奢摩他里边修毗钵舍那，观苦、集、灭、道四谛的真理，在心里面很分明地，很肯定地，毫无犹豫，叫做「现观」。那么这样修行，「得清净见」，就得入圣道了，得无生法忍了，就是他的知见，得到清净，没有烦恼的污染了，「得清净见」。

「或时失念，暂尔发生恶不善寻」，初得圣道的人，只是断除去一少部分的烦恼，还有很多烦恼没有断，所以有的时候，也还有问题。说或时失掉了正念，「暂尔」暂时地，很短的时间内，发生了「恶不善寻」，有罪过的、不清净的思想，引起了贪欲心，引起了瞋恚心、愚痴心。「迟缓忘念」，这个时候，他的色受想行识也迟缓，就是忘失了正念。「速复除遣」，他的那个觉悟力还是很高的，很快地就觉悟了，他就立刻的把这个染污恶不善寻，就把它消灭出去了。「是第四支」，第四支是这样。

申五、解脱

又彼修习如先得道，于诸结缚，一切随眠，随烦恼缠，心得解脱。是第五支。

这是第五支「解脱」。「又彼修习」，又这位出家的比丘，他修习这个四念处，修习止观，「如先得道」，如他以前得清净见修止观，他还继续的努力修行，因为还有很多的功德没有成就，还有些过失没有消除，所以要继续努力地修行。

「于诸结缚一切随眠」，对于没有断除的这些烦恼，这个「结」有二个意思，就是烦恼和你的心和合，烦恼的心和你的心和合，烦恼令你与众多的苦恼和合，就叫做「结」，这是第一个意思；第二个意思，这个「结」就是绳子打一个扣，打得很紧，你想要把它解开，还是很难的，就表示你内心的烦恼不容易断，这就是叫做「结」。这个「缚」也是烦恼，烦恼系缚你，不得自在。「一切随眠」，这个「结缚」是指烦恼已经活动了，「随眠」是烦恼的种子，它潜藏在你的心里面不动，叫做「随眠」。现在这位修行人，继续地修四念处观，对于结缚也好，一切随眠也好。「随烦恼缠」，是轻微的烦恼，轻微的烦恼是烦恼的一类，譬如说是昏沈、掉举，这是「随烦

恼」是轻微的，散乱、不正知这一些烦恼是「随烦恼缠」。

「心得解脱」，他继续修四念处，他的清净心就解脱了这么多的结缚，这么多的随眠，没有烦恼的缠缚了，这时候就是由初果、二果、三果、四果，得阿罗汉道。「是第五支」。

未三、结

如是名为成就五支。

结束这段文。

午二、永断五支（分三科）　未一、征

云何复名永断五支？

这是第二科，分三科，第一科是「征」。

未二、释（分二科）　申一、举五支（分二科）　酉一、标

谓阿罗汉苾刍，于五处所不复能犯。

这以下是第二科解「释」，分二科，第一科「举五支」。分二科，第一科是「标」。

「谓阿罗汉比丘，于五处所不复能犯」，对五种境界，得阿罗汉道的这种出家人，他不会再触犯这五种境界。这是「标」，下面解「释」，分五科，第一科是「无家」。

酉二、释（分五科）　戌一、无家

所谓不能舍所学处，而复退还。

这阿罗汉成就阿罗汉以后，他不会弃舍了所学的戒，而退还到俗家去了，还俗了，没有这回事情。

《披寻记》六九七页：

所谓不能舍所学处而复退还者：意显不舍所受具戒退还居家故，此顺颂无家解。复有差别，〈声闻地〉说：阿罗汉苾刍诸漏永尽，不能习近五种处所，一者、不能故思杀害诸众生命。（陵本三十四卷二十六页）即此所说不舍学处应知。

「所谓不能舍所学处而复退还者：意显不舍所受具戒退还居家」，他不会退了戒还俗的，「故此顺颂无家解」，这个「无家」就是这种意思，说阿罗汉不会还俗叫「无家」，他没有家可回去了。「复有差别，〈声闻地〉说：阿罗汉苾刍诸漏永尽，不能习近五种处所」，这个阿罗汉的比丘，他所有的烦恼都没有，都灭掉了，所以他不会去亲近五种处所。那五种呢？「一者、不能故思杀害诸众生命」，他不会故意地去想要杀害生命这件事，不会有这样事情，这段文是在「三十四卷二十六页」上说。「即此所说不舍学处应知」，不能舍所学处，也就是这个意思。说五种，不能习近五种，第一种是这样，下面的四种就是了。

戊二、无所

又复不能有所贮积，执为己有而受用之，亦不受用诸欲境界。

第二个叫「无所」，「无家」是这样意思，「无所」是什么意思呢？说这个阿罗汉，他不但是这样，「又复不能有所贮积，执为己有而受用之」，他不能。譬如说是这个财富，他不能贮藏积蓄起来，这是我的，我来受用他，阿罗汉不会这样做，阿罗汉一方面没有我我所了，所以所有的东西都能和大众共同的受用。「亦不受用诸欲境界」，他也不会去享受其他的色声香味触的境界，不会这样做了。这是「无所」，第三个是「无希望」。

戊三、无希望

又复不能为财、为命，知而妄语。

这个阿罗汉，他不会为了求财而说谎话，不会为了保护生命而去说谎。我若说谎话，我这条命能保得住，他不这样，他照样说真实话，他不说谎话，也不会为财说谎话，阿罗汉能做到这一点。

戊四、断欲

又复不能弃舍诸欲，行不与取。

这是第四个，阿罗汉他不会把这个色声香味触，很多很多的欲弃舍了，然后又去偷别人的东西，不会有这种事，不与欲而取，不会做这种事情。

戊五、独行

亦不复能永离贪欲，独住独行，而更习近非梵行法两两交会。

第五科。「亦不复能永离贪欲」以后，「独住独行」，单独在一个地方住，单独去做事情。「而更习近非梵行法两两交会」，阿罗汉也不会做这种事情，这是断除五种过失，这一科也说完了。

申二、出断因

或计自作而招苦乐，或计他作，或自他作，或非自作亦非他作，不由因生而招苦乐。

下边「出断因」，断除五种过失，什么原因会能这样做呢？这是说出来，断五种过失的原因。

「或计自作而招苦乐，或计他作，或自他作，或非自作亦非他作，不由因生而招苦乐」，这个阿罗汉不会这样子的。「或计自作而招苦乐」，或者有的人愚痴，不明白缘起的道理，他执着有我，就是色受想行识里面有个常恒住的我，这个我能够做善，能够做恶，而遭痛苦或者安乐的果报，阿罗汉也不会有这种事情。「或计他作」，或者执着是他做，人类所遭遇到的苦乐这种果报，是大自在天作的，是梵天王作的，他叫众生受苦，叫众生受乐，阿罗汉也不会这样想，阿罗汉不承认有这种事。

「或自他作」，或者有的人，执着也是自作，也是他作，这样才有苦乐的果报，阿罗汉也不这样做。「或非自作亦非他作」，那么是谁做呢？「不由因生而招苦乐」，这是自然而有，阿罗汉也不会有这种邪知邪见。这前三句是恶因论，这个第四

句是无因论，这都是邪知邪见，阿罗汉没有这个邪知邪见，阿罗汉认为诸法是因缘生，做善有善报，做恶有恶报，所以阿罗汉不会去杀生，不会去杀害生命，不会杀、盗、淫、妄，这些恶事，他都不做，因为做这种罪过的事情，会有恶报的，所以他知道缘起的道理，不敢做恶事，不做恶事，所以能够灭除这五种过失。这个《披寻记》解释的好。

《披寻记》六九七页：

或计自作而招苦乐等者：此显阿罗汉苾刍永断五支所由。谓不妄计苦乐自作、他作、自他俱作、非自他作，无因而生，于缘起支，如实觉了故。

「或计自作而招苦乐等者：此显阿罗汉苾刍永断五支所由」，断的因由。「谓不妄计苦乐自作、他作、自他俱作、非自他作，无因而生」，不这样子。「于缘起支，如实觉了故」，阿罗汉对于十二缘起，对于一切法都是因缘生起的道理，他是真实的觉了，而没有错误，所以不敢做恶。

未三、结

如是名为五支永断。

这一科讲完了。

卯二十四、心性染净（分二科）　辰一、举颂言

心远行独行，无身寐于窟，能调伏难伏，我说婆罗门。

这是第二十四科「心性染净」的差别，分二科，第一科「举颂言」，第二科「长行释」。分两科，第一科是「别释颂」。「别释颂」分二科，第一科是「初半颂」，就是「心远行独行无身寐于窟」，这二句话是半颂，解释这个颂。又分二科，第一科「举心异门」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、别释颂（分二科）　午一、初半颂（分二科）　未一、举心异门

今此颂中所言心者：亦名为意，亦名为识。

「今此颂中所言心者」，「心远行独行 无身寐于窟」，这个「心」是什么意思呢？「亦名为意，亦名为识」， 站在不同的立场，可以有不同的名称，但是里边的含义是一致的，彼此是一致的，我们前文已经讲过这个意思了，这是举心的异门。第二科是解「释四行相」，解释四个行相，分四，第一科是先解释「远行」的相貌，「心远行」。

未二、释四行相（分四科）　申一、远行

此于过去一切愚夫，无量差别自体展转，及因展转，虽无作者而流生死，前际叵知，故名远行。

「此于过去一切愚夫」，就是这个心意识，在过去的时候，在这以前，那就是从无始劫以来了。一切的愚夫，「无量差别自体」，从无始来到现在，我们得到的自体太多了，就是得到人的自体，也是无量无边，做人也可能做了很久了；也可能是做天，也做很久了；也可能是到三恶道去，有无量差别的生命体。这个生命体，当然不是顿然都得的，都是前后次第「展转」的，得了人以后，又得了天，得天以后，又得

人，乃至到三恶道展转的，这是得自体，这些事情都是心的事情。

「及因展转」，及无始劫来，你得到了生命体以后，你有你的思想，你的行为，你的烦恼，又会创造了很多的业力。或者是再做人，多数是在人的时候，或者是做善业，或者是做恶业，善业也有很多种，恶业也有很多种，而这些业力就随逐你，你若创造了以后，就一直随逐你而不舍离，这叫做「及因展转」。说是我们这个众生，在过去生中到现在，一直的有种情形，有果报和果报的因。

「虽无作者而流生死」，虽然是在佛法里面说，没有一个真实的、常恒住不变异的我去创造，「而流生死」，而由于你有烦恼的因，有业力的关系，你就不断地在生死里流转。这些事情，「前际叵知」，就是过去久远以来的事情，都是心在那里活动，这就叫做「远行」，是指过去世的时候，过去我们的心，攀缘无量无边的境界，这叫做「心远行」，指过去说的。

《披寻记》六九八页：

无量差别自体展转及因展转者：三界五趣所得自体种种非一，从无始来相续不绝，是名自体展转无量差别。随所生处自体之中，由无始来乐着戏论净不净业为因缘故，余体种子皆悉随逐，名因展转无量差别。

「无量差别自体展转及因展转者：三界五趣」，欲界、色界、无色界，加上地狱、恶鬼、畜生、人、天，五趣「所得自体种种」，不是一种，很多很多的。「从无始来相续不绝，是名」叫做「自体展转无量差别。随所生处自体之中，由无始来乐着戏论」，我们心里面认为一切的境界，认为色声香味触也好，眼耳鼻舌身意也好，眼识乃至意识，这一切一切事情，都认为是真实地，再从这个执着上生起种种的言论，或者造作种种的善业，或者是不善业。「为因缘故，余体种子皆悉随逐」，就是现在这个生命体的种子，当然是在你心里面正在发生作用；其余生命体的种子，还没受果报，「皆悉随逐」你，不会离开的。「名因展转无量差别」。而这些事情，都是你内心的创造，也就是内心的活动，故名叫做「远行」。

申二、独行

此于现在一一而转，第二伴心所远离故，一切种心不顿转故，名为独行。

第二科叫「独行」，这个「远行」的相貌这样解释，现在解释这个「独行」的相貌。

「此于现在一一而转」，就是我们这个心意识，在现在的这个生命体上，也是「一一而转」，一样识、一样识活动，我们的心在不同的境界上活动。活动的时候，「第二伴心所远离故」，没有另外有一个心为它作伴，此远离第二伴心。譬如说有二个心同时活动，就是互相为伴；现在不是，只有一个心在活动，没有第二个心作伴侣的，所以叫做「独行」，单独的活动。

「一切种心不顿转故」，说我们人的心是很多种，有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识很多的心，但是「一切种心不顿转故」，不是一刹那间，全部的都活动，不是这样子，它一定有前后的次第。所以「第二伴心所远离故」，就是单独的活动，譬如说贪心在活动的时候，瞋心就不动，就是各式各样的心都是单独活动，这样意思。「名为独行」，独行就这么意思。这在《摄大乘论》上称之为意识识。这个唯识宗说有八个识，但是这个「心远行独行」，这四句颂是《阿含经》里边，是佛说的颂，佛也这么讲，名为「独行」。

《披寻记》六九八页：

此于现在一一而转等者：于现在位刹那生时，或同分心或异分心不俱起故，名一一转。由是建立等无间缘。无二自性同时并生，是名远离第二伴心。一切种心待缘方生，无杂乱起，名不顿转。此即释前一一转义。

「此于现在一一而转等者：于现在位刹那生时」，现在这个阶段，这个因缘和合，一刹那间，这个心生起来的时候。「或同分心」，或者都是善心，善心与善心是同分，或善心与恶心就是不同分；定与定是同分，定与慧是不同分；或者是各式各样的形态不同分。「不俱起故」，它不是同时的现起，「不俱起故」。「名一一转。由是建立等无间缘」，等无间缘是前一刹那灭，前一刹那心灭了，为后一刹那心生起的所缘，为后一刹那生起的缘，所以叫等无间缘。

「无二自性同时并生」，没有两个自性的心，有体性的心同时现起的。「是名远离第二伴心。一切种心待缘方生，无离乱起，名不顿转。」所有的心都是要有因缘，它才能生起，没有因缘的时候，你不能生起的，所以没有杂乱现起的时候，不是说是同时生出很多的心，名叫「不顿转」。「此即释前一一转义」，此语现在一一而转这个意思。

申三、无身（分二科）　酉一、标随转

又此现在，随其自体初起现前，或由贪性，或由瞋性，或由痴性，或由一一所余烦恼随烦恼性，即彼自体不毕竟转。

这是第三科解释这个「无身」，「无身寐于窟」，这个「无身」怎么讲？心是远行，心又独行，心还是无身的，这个「无身」怎么讲呢？

「又此现在」，又这一念心现在的时候，「随其自体初起现前」，随着各式各样的因缘，它这个心的自体，初开始现前的时候，或者是属于「贪」相应心的体性，或者是或由「瞋性」，或者瞋相应心，或由愚「痴性」的愚心相应。「或由一一所余烦恼」，还有其他的各式各样的烦恼，「随烦恼性」，会现起这样子。

「即彼自体不毕竟转」，「即彼」不管是贪、是瞋、是痴，或者其他的烦恼，它那个体性，不是有决定性的，「不毕竟转」，不是有决定性的，都是有刹那生、刹那灭的变化，随因缘而变异的，它不能说我决定这样子，没有这个意思，不可能有这样子。说我这时候的因缘，贪的因缘出现了，我就决定生贪心吗？不一定，你若如理作意，贪心就不起；本来是清净的境界，你若不如理作意，这个不清净心出现了，所以都是不决定的。这个「毕竟转」是决定的意思，它是不决定的，前后有差别的意思。

《披寻记》六九八页：

随其自体初起现前至不毕竟转者：此显心无实随转性，或时由贪相应现前，乃至或时由余烦恼相应现前，即此当知彼心自体不毕竟转。胜义伽他作如是说：毕竟共相应，不相应亦尔，非一切一切，而说心随转。其义正同。

「随其自体初起现前至不毕竟转者：此显心无实随转性」，这个心，我们的心本身是无记的，它随这个贪的心所和合，随着瞋的心所和合，各式各样的烦恼和合，但是心是没有真实的体性的，这样意思。怎么知道没有真实的体性，随着种种的心所法活动呢？「或时由贪相应现前，乃至或时由余烦恼相应现前，即此当知彼心自体不毕竟转」，就是由这样的现象，心有时候与贪相应活动，有时候与瞋活动，有时候与其他各式各样的活动，就从这样现象就看出来，这个心的自体不是决定的，说它决定和

贪心活动，不，也不是，也不是决定和瞋心在一起活动，也不是，所以不是决定。

「胜义伽他作如是说」，前边那个胜义伽他，说诸法无我的那一段偈颂里边说，「毕竟共相应，不相应亦尔，非一切一切，而说心随转」，这个「毕竟」就是这样说，就是决定「共相应」，就是心和这个，就像贪瞋痴各式各样的烦恼，决定和它在一起，这个「共」就是彼此在一起，在一起也叫作相应，就是和合的意思。是「毕竟共相应」，毕竟不相应，都是没有这回事情，没有毕竟共相应的事情，也没有毕竟不相应的事情，所以「亦尔」。「非一切一切」，不是一切时与一切法相应的，不是你这个心，一切时和一切法决定相应的，不是。「而说心随转」，不是决定于一切法随转的，没有决定性的。「其义正同」，这个胜义伽他的那一段文，和这里的意思是相同的，就是「即彼自体不毕竟转」，不是决定这样活动，他就随时会有变化。随时有变化，那就表示他没有真实性，这就叫作「无身」的意思，就是第一科是「标随转」。

酉二、举喻成（分二科）　戌一、出异品

如五色根，或同、或异、或劣、或胜，随其自体初起现前，即此自体毕竟而转。

这是第二科「举喻」，举出一个譬喻，来成立这个心是没有真实体性的意思。分二科，第一科是「出异品」，就是不同的情形来作比例，就可以知道这个道理了。

「如五色根」，就像我们的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这五个根，都是由地、水、火、风组织成的，所以叫作「色根」。「或同、或异、或劣、或胜」，譬如说人，人的这个五根，人和人就有点相同，人若和天就不对，和畜生，牠的五色根和人又不同，说或者是相同的，或者是差别的。「或劣、或胜」，或者你这五色根劣弱，或者是特别殊胜的；或者特别庄严，或者是不庄严；或者是有大力量，或者是没有大力量。

「随其自体初起现前」，随你在那一道里边，你在人道或是天道，你的这个五色根的自体，初开始现前的时候，「即此自体毕竟而转」，就你这个五色根的体性，它就决定那样活动，前一刹那的眼根和后一刹那的眼根，刹那刹那的都是相似的，它不变异，这叫做「毕竟而转」。

《披寻记》六九九页：

如五色根或同或异等者：诸有情类五有色根，由界由趣，由生由类，更互相望，或同或异，或劣或胜，即现前已，初后无异，名毕竟转。

「如五色根或同或异等者：诸有情类五有色根，由界」三界，「由趣」由五趣。「由生由类」，胎、卵、湿、化四「生」，「由类」每一种里边，它有多少类别的，不一样。「更互相望，或同或异」，彼此对望，我看看你，你看看我，这样子或者是相同的，或者是有差别的。「或劣或胜，即现前已，初后无异」，你最初的一刹那是那样子，后来相续也是那样子，「名毕竟转」，你的前五根都是这样子。这是举五根为例，这是异品为例。

戌二、成心性（分三科）　亥一、标

心不如是。

这第二科，说这个成立这个心性是有差别的，它没有毕竟转。分三科，第一科是「标」。「心不如是」，我们的这个第六意识心，它不像前五色根这样子。第一科

「标」，第二科是「征」。

亥二、征

何以故？

什么原因呢？第三科解「释」。

亥三、释

心经彼彼日夜刹那腊缚等位，非一众多种种品类，异生时生，异灭时灭，由心自性染污之体，不成实故，名为无身。

「心经彼彼日夜刹那腊缚等位」，说我们这一念了别性的心，经过一样一样的日夜，经过白天，经过黑天，在时间上说，就是刹那刹那的这样变异。「腊缚」也是时间的一个单位，极短的时间叫作刹那，一百二十个刹那叫作一怛刹那，六十个怛刹那叫作一个腊缚，三十个腊缚是一个牟呼栗多，五个牟呼栗多为一时，六个时合成一昼夜，昼三时、夜三时，这样也可以算出来这个「腊缚」是多少时间了。

「非一众多种种品类」，我们这个心，在时间上刹那刹那的变异。「非一」不是一，很多的「种种品类」，或者是贪心，或者瞋心，或者各式各样的品类。「异生时生」，不同的时候，不同的生起来；灭的时候，也不同在一个时间，这灭的时候灭了，异时灭，异时生。「由心自性染污之体，不成实故，名为无身」，我们的这个了别性的心意识，它的自性染污之体，为贪瞋痴的染污之体，它不是真实不变的东西，所以叫作「无身」，就是没有真实性的意思。

《披寻记》六九九页：

非一众多种种品类异生时生等者：谓心与彼贪等非一众多种种品类心所有法，俱生俱灭，故成染污。然彼自性，唯是无记，实非染污，故名无身。心心所法变异无常，刹那生灭，是名异生时生，异灭时灭。

「非一众多种种品类异生时生等者：谓心与彼贪等非一众多种种品类心所有法，俱生俱灭」，我们的这个无记性的，也不是善，也不是恶，这无记性的心意识，和各式各样的心所法，俱生俱灭的时候，所以就是染污了。「然彼自性，唯是无记」，然披心意识的本身，它是无记的，它也不是善，也不是恶。「实非染污」，心体本身是无记，它不是染污，虽然为贪瞋痴所染污，而心的本身是不染污的，「故名」叫「无身」。

「心心所法变异无常」，它有变化，忽然间是善心所，忽然间又是恶心所了，忽然间又是善心所，「无常」。「刹那生灭，是名异生时生，异灭时灭」，这样讲这个「无身」，就是说我们这个心，不是常恒住不变异的心，没有那样的身体，所以叫作「无身」。这个《摄大乘论》上解释，「无身」就是无性菩萨《摄大乘论》上说，是没有形质所以叫作「无身」。这里不是那么说，是说它没有真实的体性叫「无身」。

申四、寐于窟

此未来世，居四识住而有随眠，可于后生有往来义，名寐于窟。

这第四科叫作「寐于窟」，这个心它「寐于窟」，在窟里边休息了，这句话怎么讲呢？

「此未来世，居四识住」，这个「心远行」是按照过去讲的，这个「独行」和「无身」指现在说，现在这个「寐于窟」是指未来的心说的。这个未来的心怎么叫作「寐于窟」呢？「居四识住而有随眠」，我们的心在色受想行上活动，这四个法上是识所爱着的地方，就在这范围上活动。这一活动了，就造成了很多的烦恼的种子、业的种子，就有了随眠，就是有了种子，这个种子在心里面隐藏着。「可于后生有往来义」，此种子在将来一现行的时候，就有活动了，不是天就是人，或者三恶道，来来往往，这个境界。这样说，这个随眠在心里面伏藏，伏藏在心里面，这就叫作「寐于窟」。就是将来的，将来的这个心意识的活动功能，在身体里面隐藏着，那就叫作「寐于窟」。这个「寐」是睡着觉了；若是睡醒了，那就不是烦恼种子了，就成了现行了。

《披寻记》六九九页：

此未来世居四识住等者：谓心于现在世居四识住，未得厌离对治喜爱，为彼所润能取能满当来内身，望未来世说有随眠，于流转中相续决定，故说可于后生有往来义。

「此未来世居四识住等者：谓心于现在世居四识住，未得厌离对治喜爱，为彼所润能取能满当来内身」，现在这一个补特伽罗，这个众生他没能够，「未得厌离」，未得「对治」，所以他没有厌离心，他也没有修四念住来改造自己，所以他是喜爱色受想行的，我们的心欢喜这个色、欢喜受、欢喜想、欢喜行，在这上有喜爱，你这一喜爱，就有问题了。「为彼所润」，你喜爱就有很多的事情，就被它影响了，这影响的力量就是种子了。这种子「能取能满当来内身」，能取得当来内身的生命，能圆满当来内身的相貌，这一个引业，一个满业，「能取」是引业，「能满」就是满业；引业叫总业，满业也叫作别业，取得将来的生命。「望未来世说有随眠」，将来世为什么人会有将来的生命呢？因为你现在在四识住上活动，造成了延续下去的力量了，所以叫「随眠」。「于流转中相续决定，故说可于后生有往来义。」

午二、后半颂

若有聪慧，由此四相，能于过、现、未来世心，如实了知，修厌离灭，及心解脱；彼能超度诸萨迦耶，到于彼岸，安住陆地，名婆罗门。

这是把前两句话解释完了，「心远行独行 无身寐于窟」，解释完了。现在解释「能调伏难伏 我说婆罗门」，解释这个，解释后半颂。

「若有聪慧」，若有一个人，他是特别聪明的人，有智慧的人。「由此四相」，由前面说的这个四个相，远行、独行、无身、寐于窟，这个四相。「于此四相，能于过、现、未来世心」，这四相就是一个是过去，一个是现在，一个是未来，这三世的心，「如实了知」，真实的了知它们都是有过患的。「修厌离灭」，就修这个四念处，就有厌离心，有了厌离心，就要灭除去这种种的苦恼；「及心解脱」，成功了，这个心就从这众多的苦恼里边解脱出来。

「彼能超度诸萨迦耶，到于彼岸」，这个聪明人，他修学四念处就能够超度，就能「超越诸萨迦耶」，在一切处执着有我我所，在人间的时候执着有我我所，到天上还是执着有我我所，乃至到地狱去也是执着有我我所。现在你若修四念处，就能超度了这么多的我我所，就能达到涅盘的彼岸。「安住陆地」，从苦海里面跳出来了，安住在陆地，就平安是福了，这叫作「婆罗门」，就是「能调伏难伏 我说婆罗门」。

巳二、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辩上所说义。

这四句颂前面解释过了，现在「略辨义」，第一科是「标」，第二科是解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，心于过去长时染污，无作者性；于现在世性是刹那，自性清净；于未来世，由有放逸、不放逸故，染污清净。

「谓薄伽梵此中略示，心于过去长时染污，无作者性」，无量劫来一直的为贪瞋痴所染污，但是实在里边并没有我可得。「于现在世性是刹那」，这个心也是刹那灭，现在虽然是现行，当前的事实在这里，但是它也是刹那灭的。「自性清净」，它本身不为烦恼所染污的，所以叫作「自性清净」，像虚空里边有云雾，但是虚空本身还不是云雾。「于未来世，由有放逸、不放逸故，染污清净」，于未来世分二种，有的人不相信佛法，他一直在放逸里边生活，那么就是染污了；若是能发心修学圣道，不放逸，他心就得清净了。

午三、结

当知是名此中略义。

卯二十五、在家出家染净品别（分二科）　辰一、举颂言（分五科）　巳一、第一问答

谁能覆世间？谁能令不显？谁复能涂染？谁为大怖畏？无明覆世间，放逸令不显，戏论能涂染，苦为大怖畏。

这是第二十五科「在家出家染净品别」，这一科分二科，第一科「举颂言」。分五科，第一科「第一问答」。这里一共有十个颂，有五个问答。

巳二、第二问答

诸流处处漏，是漏谁能止？当说谁防护，众流谁所堰？世间诸流漏，是漏念能止。我说能防护，由慧故能堰。

巳三、第三问答

念慧与名色，念问是一切，何当永灭尽，唯愿为我说。念慧与名色，我说是一切，若诸识永灭，于斯永灭尽。

巳四、第四问答

云何念所行，诸识当永灭；今请垂方便，为释令无疑。于内外诸受，都不生欣乐；如是念所行，诸识当永灭。

巳五、第五问答

若诸善说法，及有学异类，彼常委能趣，请大仙为说。不耽着诸欲，其心无浊染，于诸法巧念，是苾刍能趣。

辰二、长行释（分三科）　巳一、标缘起

此是波罗延中，因阿氏多所请问颂。

我们看长行的文，「此是波罗延中，因阿氏多所请问颂」，这是第二科「长行」的解「释」，分三科，第一科「标缘起」，这个颂的缘起。

「此是波罗延」，这「波罗延」是经的名称，「波罗」是彼岸的意思，「延」是趣的意思，趣向于彼岸，就是到彼岸的意思。在这部经里面，「因阿氏多所请问颂」，「阿氏多」是《阿弥陀经》名叫阿逸多，翻到中国话叫无能胜，就是慈氏菩萨，弥勒菩萨。因为他的请问而佛回答，这样有这个颂的，这颂的缘起是这个样子。

第二科是「别释颂」，分三科，第一科「释初问答颂」，刚才读的这个是请问，是弥勒菩萨请问的。下面「无明覆世间 放逸令不显 戏论能涂染 苦为大怖畏」，这是佛回答。这是「初问答颂」分三科，第一科是「初二句」，这是解释头二句，头二句就是「谁能覆世间？谁能令不显」，这是问的初二句。「无明覆世间，放逸令不显」，这是回答的初二句。这科分二科，第一科「辨世间」，「谁能覆世间」，「无明覆世间」，这世间怎么讲呢？先解释世间。分二科，第一科是「标一切」。

巳二、别释颂（分三科）　午一、释初问答颂（分三科）　未一、初二句（分二科）　申一、辨世间

（分二科） 酉一、标一切

言世间者，略有三种：一、欲世间，二、色世间，三、无色世间。

「言世间者，略有三种」世间，一是「欲」世间，就是三界这欲界的世间，第二科是「色」界的世间，第三科是「无色」界的世间。这是「标一切」，这个「世间」通于三界，完全名之为世间的。第二科是「简今义」，简别现在的文，说的「世间」是什么意思呢？

酉二、简今义

今此义中，意辩出家、在家二种世间。

现在这个颂的含义里面，它的正义是辨别，说明「出家」和「在家」这「二种世间」的事情，这是「简今义」，这是「辨世间」。下面第二科「辨出家」，分二科，第一科「总标列」。

申二、辨出家（分二科） 酉一、总标列

出家世间复有二种：一、恶说法。二、善说法。

「出家世间复有二种」，是离开了家到另一个地方去，这个世间还是有二种不同。第一是「恶说法」，第二种是「善说法」，这二种不同，这是「总标列」。下面第二科「随别释」，又分二科，第一科是「由无明」。

酉二、随别释（分二科） 戌一、由无明

恶说法者：无明所覆。

就是他说的法，都是有罪恶的，是有过失的，这样的说法，这样的出家人，「为无明所覆」，就是他有一种根本的烦恼，被根本的烦恼所盖覆，「覆」者盖也，就是遮障，遮障住了。这个世间上一切法它的真实相，为无明所盖覆，你就看不见它的真实相了，当然这无明并不是在外边，是在你心里边，你心里面有无明，你的了别性都受它的影响，就不能明白诸法的真实相，这是「无明覆世间」。「谁能覆世间」呢？就是「无明覆世间」。

戌二、由放逸

善说法者：由有明故，应可显了；由放逸故，令不显了。

这是第二科「由放逸」。「善说法者」是指佛教，佛说的法都是真实不虚的，是非常好的。是「由有明故」，这个说法的人有大智能光明，听法的人他也学习了智能。「应可显了」，所以你若在善说法这个范围内出家，「应可显了」，你应该是有智慧的关系，这诸法的真实相就显现出来了，应该是这样子。那么「由放逸故，令不显了」，你在佛教里面，在佛法里面出家了，但是你放逸，你不肯努力，不肯学习佛法，懈怠令不显了，那么这个诸法真实相，还是不能显现出来，也还是被盖覆住了，那么就是懈怠令不显了。这是「无明覆世间，放逸令不显」，放逸就不能显现出来诸法的真实相。

未二、第三句（分三科） 申一、总标

若诸在家异类白衣，为诸戏论之所涂染。

这是第二科，前面是第一科解释「初二句」，现在第二科解释「第三句」，就是解释第三句「戏论能涂染」这句话。这句话，第一科分三科，第一科是「总标」，就是「若诸在家」，若是很多在家人，他不是出家人。「异类白衣」，「异类」这句话可以做二种解释：就是在家人也有很多种类，就是思想也有个别的不同的，有的是读书人，有的是做官的，富贵贫贱，各式各样的，这样的白衣，可以这样解释。或者说不是佛教徒，那么在佛教徒之外的，就是「异类白衣」，那么佛教徒若学习佛法，那他的思想又不同了。我看还是第一种解释好。

「若诸在家异类白衣，为诸戏论之所涂染」，这个诸法真实相，时时的、很分明的显现出来，但是众生的分别心，就是涂抹上一层，自己的分别心涂抹上一层盖覆的东西，就是不显现出来了，这是「为诸戏论之所涂染」，这诸法的真实相还得不显现出来的。这是「总标」。下面第二科「别释」，分二科，第一科是解释「戏论」。分二科，第一科是「标」。

申二、别释（分二科）　酉一、戏论（分二科）　戌一、标

当知戏论，略有三种。

这个「为诸戏论之所涂染」，这个「戏论」是什么意思呢？「略有三种」不同，这是「标」，下面解「释」。

戌二、释

谓三种言事，名为戏论；于四种言说，有所宣谈，亦名戏论；能发语言所有寻伺，亦名戏论。

「谓三种言事，名为戏论」，有三种言事，就叫做「戏论」。这「三种言事」是什么呢？就是过去的、现在的、未来的，这三种言事。这个三种言事，「言」是能表达的，「事」是所表达的，就是我们的语言所表达的事情，不超越这三种，过去、未来、现在，这些都叫做「戏论」，我们说这事如何如何，你所表达的这都是戏论。

「于四种言说，有所宣谈，亦名戏论」，这四种言说就是名能表达的，能表达的有四种不同，就是见、闻、觉、知这四种。这四种言说，不管你是因见而有所言说，或者因闻、觉、知而有所宣扬谈论，都叫做「戏论」，这是能表达的是戏论。

「能发语言所有寻伺，亦名戏论」，能发表语言的所有寻伺，就是你内心里面的思惟，因为你要说话，经过内心的思惟才能说话，所以内心的寻思也名叫「戏论」。这样说，这就是三种戏论都不符合真理，与真理有所违反，没有真实的意义，所以叫做「戏论」，这是「释」，这是第二科的解释。下面第二科解释「涂染」。

酉二、涂染

若于过去、未来、现在三种言事，依四言说发起异类分别思惟，或违或顺，是名涂染。

这底下解释「涂染」，「涂染」是什么意思？「若于」，假设一个人对于「过去」的事情，「未来」的事情，「现在」的事情，这「三种言事」。「依四言说」，依据这四种言说，「发起异类」不同的「分别思惟」，心里面分别思惟，或者是「违」，或者是「顺」，这样子去分别去，这就是把诸法真实相涂染了，就不是诸法

真实相的面目了，这叫做「涂染」，「戏论能涂染」。底下第三科「结成」。

申三、结成

若前戏论，若后涂染，诸在家者多分可得，是故说彼为诸戏论之所涂染。

前面的三种戏论，四种戏论，由这三种、四种的「戏论」，又发起后面种种的思惟分别，就叫做「涂染」。这件事，「诸在家」的人多数都有这种事情，多数都不能够超越这个境界，「是故说彼」在家人，是「为诸戏论之所涂染」。

《披寻记》七〇一页：

发起异类分别思惟等者：谓依现在行，分别过去未来曾更及未曾更种类相貌，是名发起异类分别思惟。由此思惟不可意相或可意相显现在前，是名或违或顺。如前已说：未来无相故无分别，如此如是，当来决定不可知故。乃至广说依现在行，分别为因，生诸离染。（陵本十六卷十二页）由此当知，异类分别及涂染义。

「发起异类分别思惟等者：谓依现在行，分别过去未来曾更及未曾更种类相貌，是名发起异类分别思惟」，这「异类分别思惟」这样讲法。「谓依现在行」，不是过去，也不是未来，现在的这些有为法，变化的、变动不拘的境界，你在这上根据现在的行情况，来分别过去的，分别未来的事情。过去的也是这样子，未来的事情虽然没成为事实，也是这样子，就是根据已经知道的事情，来推论未知道的事情。这个「曾更」曾经经过的，及未曾经经过的种类相貌，「是名发起异类分别思惟」。

「由此思惟不可意相或可意相显现在前，是名或违或顺」，这样意思。「或违或顺」，可意的就叫做「顺」，不可意的就叫做「违」。这是已「如前」面「已说」过。「未来无相故无分别」，未来的事情没有成为事实，是没有体相的，所以没有体相可分别。「如此如是，当来决定不可知故」，那件事没有事实，当然是不可知。「乃至广说依现在行，分别为因，生诸离染。（陵本十六卷十二页）」，那地方讲过这个意思。「由此当知，异类分别及涂染义」。

这个「涂染」这句话很有意思，这诸法真实相是那样子，都是被自己的分别涂上去一层，因为诸法真实相是这样子，那么这件事自己的分别，给诸法实相画出个面目来，然后说诸法真实相是这样子，实在那个面貌是你自己给它涂上去的，你说诸法真实相是那样子，这是个错误。但是这件事，人就是容易犯这个过失，而不是那件事的本来面目，是你给它画出来的，你就认为它是那件事的真相。这件事很奇怪，就是日常生活人与人之间的沟通，也有时候犯这种过失，自己还是不知道的。这是第三句「涂染」，这一句讲完了。现在讲第四句，「苦为大怖畏」，讲这句话。

未三、第四句

此中恶说法者无明所覆，善说法者放逸不显，诸在家者戏论涂染，彼于现在苦因转时，于此苦因，不能如实知是苦因；于此苦因，爱乐而住。由此因缘，生当来苦，即说此苦，名大怖畏。

「此中恶说法者」，这里边第一句说到在外道里边出家的，这「恶说法」的人，他们是胡涂没有智慧，为「无明」所遮盖，有这种过失。「善说法者放逸所显」，佛教是能说明真理，但是佛教徒若放逸的话，你不肯努力，不肯用功，也还是不能够显示诸法真实相的。「诸在家者戏论涂染」，这个在家人有戏论的涂染过失。这三种人其实都是，都有无明、有放逸、有涂染，都是有这种过失。「彼于现法苦因转时」，

这三种人无明在活动的时候，放逸在活动的时候，涂染在活动的时候，这就是将来得苦的一个因，即是苦因。这就是于现法中苦因活动的时候，就是无明活动，就是苦因的活动，无明就是苦因，放逸就是苦因，涂染就是苦因，这种苦因活动的时候。

「于此苦因，不能如实知是苦因」，但是我们对于这是苦因，但是我们不真实知道这是苦因，不知道这是苦因。「于此苦因，爱乐而住」，不但是不知道，而且还是对于这苦因很欢喜，欢喜的在这里面活动。「由此因缘，生当来苦」，你继续这样子活动，就引发出来将来的苦恼。「即说此苦，名大怖畏」，这个苦是人的大怖畏，苦来了的时候，心里很苦、很恐怖，但是不知道这是自己创造的。

午二、释第二问答颂（分四科）　未一、释诸流漏

又恶说法者，由无明门，从六处流漏泄众苦；诸在家者，由戏论门，从六处流漏泄众苦；善说法者，由放逸门，从六处流漏泄众苦。

这是前面第一个问答，就是两个颂解释完了。下面是「第二问答颂」，分四科，第一科是「释诸流漏」，是说「诸流处处漏，是漏谁能止？当说谁防护，众流谁所堰」，这是问；「世间诸流漏，是漏念能止；我说能防护，由慧故能堰」，这是佛回答，第二科一问一答。现在分四科，第一科解「释诸流漏」。

「又恶说法者，由无明门」，从无明是个门，从这里面发生很多的过失，什么过失呢？「从六处流」，就是眼耳鼻舌身意这六个地方，这六个地方一直在流，一直在活动，就是从这无明，这无明在这六个地方在流动。「漏泄从苦」，他就漏出来，也就是引出来很多的过失，由过失引发很多的苦恼。「诸在家者，由戏论门，从六处流漏泄众苦」，由戏论，也就是他内心的虚妄分别，就是烦恼，烦恼流出来业力，由业力就流出来很多的苦恼，是这样子。「善说法者，由放逸门，从六处流漏泄众苦」，也是一样，佛教徒你听闻佛法，你不修四念处，你还是这样子的。

《披寻记》七〇一页：

从六处流漏泄众苦者：眼乃至意六种暴流，名六处流。如前已说：暴流有六：谓眼暴流，能见诸色；乃至意暴流，能了诸法。（陵本十七卷十六页）义应准知。由是暴流，住贪瞋痴，不能越度，当生众苦，是名从六处流漏泄众苦。

「从六处流漏泄众苦者：眼乃至意六种暴流，名六处流。如前已说」，前面说过「暴流有六」种不同，「谓眼暴流，能见诸色」，能见诸色的时候，就引起贪瞋痴，引起贪瞋痴的烦恼，就引出了业力，业力就引出很多的苦。「乃至意暴流，能了诸法」，了诸法的时候，也是引出贪瞋痴，引出很多的罪过，很多的苦恼，「陵本十七卷十六页」讲过这件事。「义应准知」，这里说的这个六处流和前边的义，也可以准照，就会知道了。

「由是暴流，住贪瞋痴，不能越度」，这个「暴流」实在就是贪瞋痴，就是暴流，你没有四念处，你是不能够超越它的。「当生众苦，是名从六处流漏泄众苦」，这是说这三种，这三种人，一个无明门，一个是戏论门，一个是放逸门，这三种人由三种门，引生很多的苦恼，这是解释这个「诸流漏」，是这样解释，就是「世间诸流漏」，这一句话解释完了。现在解释「是漏念能止」，解释第二句，「释念遮止」。

未二、释念遮止

如是无明、放逸、戏论诸门流漏，由闻他音内正作意，于诸行中了知过患，此相应念，逆流而转，故能遮止；如是方便，名伏对治。

「如是无明、放逸、戏论诸门流漏，由闻他音内正作意」，由于这个人还算是好，他能听闻佛菩萨的法语，然后在「内」里边能「正作意」，能如理作意，能如理的思惟观察。「于诸行中了知过患」，于这一切有为法、有漏法，色受想行识，眼耳鼻舌身意，这十八界，了知到它的过患，能够令你引很多的苦恼。

「此相应念，逆流而转」，你这个如理作意，了知诸行的过患，像你有老病死啊，像你爱别离、怨憎会啊，造种种的罪过，这些流转生死，这些过患。你能这样观察，「于诸行中了知过患」，这个「了知」是观察，就是修四念处，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。「此相应念，逆流而转」，你这个如理作意，这个念就是四念处，「逆流而转」，违背这个生死流，向圣道那边去，不向生死那边去，向涅盘去了，逆生死流，向涅盘那边去。「故能遮止」，所以就能够遮止这个漏，这个六处的流就能遮止，叫它不流，不流贪瞋痴了。

「如是方便，名伏对治」，你能这样子发心修四念处，这叫做「伏对治」，就是能调伏，能降伏其心，「云何降伏其心？」就是修四念处，修无我观，这叫做「对治」。而这个「对治」是只是调伏，能降伏，叫它不流。现在这个《披寻记》的文念一下。

《披寻记》七〇二页：

由闻他音内正作意等者：此句长读，为显念能遮止诸漏，故说相应正知能了诸行过患，兼显正知因缘，故说由闻他音内正作意。

「由闻他音内正作意等者：此句长读」，这一句「由闻他音」不要停下来，读下来，「内正作意」，你内正作意，要根据「闻他音」而来作意，这样意思。「为显念能遮止诸漏」，这一段文的意思，你有了正念四念处，才能遮止诸漏的，遮止你眼耳鼻舌身意的烦恼漏。「故说相应正知能了诸行过患」，能遮止，所以叫做「相应」；这个「正知」能了诸行的过患，就是四念处。

「兼显正知因缘，故说由闻他音内正作意」，这「闻他音内正作意」，是成就正知的因缘，实在正知就是四念处，正念也就是四念处。你若不能闻他音，你不能内正作意，这个四念处是得不到的，得不到。说我只是「内正作意」，你得不到四念处；你只是「闻他音」，而不正作意，也不能得四念处。所以一定要「闻他音」，而又「正作意」，这样子才能成就四念处的。

未三、释慧堰塞

若出世间正见所摄诸无漏慧，于三种流皆能堰塞；如是方便，名断对治。

下面第三科「释慧堰塞」，解释「堰」，解释那个「堰」字。「由慧故能堰」，这个「能堰」，这个「堰」字就是堵住，堵住它。这是「若出世间」，这个前面说「伏对治」，你这时候修行的功夫，只能够调伏烦恼，使令烦恼不增长，而逐渐的停下来了，这样子来对治这个烦恼，对治这个漏。

现在是第二个阶段，「若出世间」，就是你得圣道了，得了无生法忍了。这个时候，你的智慧是超越世间了，这时候这个智慧叫什么名字？叫做「正见」，就是八正道那个第一个叫做正见，也就是七觉支那个正见。「所摄诸无漏慧」，属于正见的这一所摄的，都是属于无漏的智慧，这个智慧里边没有烦恼了，没有我我所的执着了，「无漏智慧」。「于三种流皆能堰塞」，对于前面那三种流，无明流、放逸流、戏论流，这三种流都能够堵住它，就是能断除去了，有这个力量。「如是方便，名断对治」，说这样子的四念处的方便，是从「伏对治」上，又进了一步是「断对治」，能

把这个漏根本的消灭了，就是「断对治」。说这个「对治」分两个阶段，一个是伏，一个是断。「伏」是内贤，就是内凡位；这个「断」是圣位，入圣位了，分这么两个阶段的。

未四、释俱防护

于此流漏，若伏、若永二种对治，皆能断故，俱名防护。

这是第四科说是「俱防护」，说是「我说能防护 由慧故能堰」，这解释这个「俱防护」。

「于此流漏」，于这个眼耳鼻舌身意，这六个流漏。「若伏」，你能初开始学习四念处，能降伏烦恼，这是初开始这个阶段；「若永」，就断掉了，永久的没有流漏了；「伏」是暂时的没有漏。这两种「对治，皆能断故」，你这个从听闻佛的法音，由闻他音，内正作意，所生的四念处有这个力量，「皆能断故」，这个伏断，一个永断，都能断。「俱名防护」，这都叫做「防护」，就是保护，保护你的一念清净心广大功德的庄严，不失掉你的功德。

《披寻记》七〇二页：

于三种流皆能堰塞者：无明、放逸、戏论三门流漏，名三种流。出世间慧能令永断，名能堰塞。

「于三种流皆能堰塞者：无明、放逸、戏论」，这「三门流漏，名三种流。出世间慧能令永断，名能堰塞」，这样解释。

午三、释后三问答颂（分二科） 未一、料简染净（分二科） 申一、一向染

又恶说法者及在家者，一向堕于染污品摄。

这是第三科解「释后三问答」，一共五个问答，前边二个问答都解释完了，现在解释后三个问答。分两科，第一科是「料简染净」，也就是说明这个染污和清净的分别。分两科，第一科是「一向染」，第二科是「二可得」。什么呢做「一向染」呢？

「又恶说法者及在家者」这两种人，「一向堕于染污品摄」，这一向就是完全的，完全是堕落在染污这一类的，属于这一类摄的。

申二、二可得

若善说法毗奈耶中，二种可得：诸纵逸者，随杂染品，非显了摄；不纵逸者，堕清净品，显了所摄。

这是第二科「二可得」。「若善说法毗奈耶中，二种可得」，说是我在佛法里边的，我是佛法中的，我是佛教徒，或者我是出家的佛教徒，或是在家佛教徒。这样的佛教徒，有两种可能，「诸纵逸者」，是佛教徒他放逸自己，那他也是「堕」落在「杂染品」摄，「非显了摄」，他不能够把这个清净心能显示出来。「不纵逸者」，佛教徒里面，你是在家的佛教徒，你是出家的佛教徒，你不放逸，能够用功学习四念处，那就是属于「清净品」摄，「显了所摄」，这个真理，诸法的真理，诸法无我的真理能显现出来，你就是圣人了，这是「二可得」。

未二、显无放逸（分二科） 申一、总标

又若已显了，若应显了，当知二种皆无放逸。

这是第二科「显无放逸」，前边解释这个染和净的不同，这个第二科显示这个不放逸的境界，分两科，第一科「总标」。是「若已显了，若应显了，当知二种皆无放逸」，这两种人都是不放逸的，都是努力用功修行的人。

《披寻记》七〇二页：

又若已显了等者：诸阿罗汉不为三界无明所覆，名已显了；若诸有学犹为余无明壳之所缠覆，名应显了。如是二种清净品摄，由是说言皆无放逸。

「又若已显了等者：诸阿罗汉不为三界无明所覆，名已显了」，这「已显了」是只是不为无明所覆盖的，是阿罗汉叫做「已显了」。「若诸有学犹为余无明壳之所缠覆」，就是你到了初果、二果、三果这些圣人，这些圣人虽然是圣人了，也断一部份的烦恼，但是「犹为余」，剩余的无明壳所缠覆，还没能解脱，「名应显了」。这个人虽然没有像阿罗汉那样子，但是他也应该是能显了。「如是二种清净品摄，由是说言皆无放逸」，这个「应显了」还是圣人，这是两种都是圣人。

申二、别释（分二科）　酉一、无学（分二科）　戌一、释第三问答颂

诸阿罗汉斯已显了，于不放逸，无更须作不放逸事；于四念住，若念若慧已善修故，已善证得清净识故，唯有决定；

前边是「总标」，现在是「别释」，解释这个意思。分两科，第一科是「无学」，解释这个无学的境界。分两科，第一科解「释第三问答颂」，第三问答就是「念慧与名色，今问是一切，何当永灭尽，唯愿为我说」，这是问；下面回答，「念慧与名色，我说是一切，若诸识永灭，于斯永灭尽」，这是回答，解释这个第三个问答颂。

「诸阿罗汉斯已显了」，这阿罗汉他修四念处已经成功了，他已经不为无明所覆盖了，所以这个诸法无我的真理显了，现前了。「于不放逸，无更须作不放逸事」，对于这个不放逸的圣境，他已经成功了，他不需要再去，去修学这个四念处的事情，他不需要再去，「无更须作不放逸事」，修四念处了。「于四念住，若念若慧已善修故」，什么叫做「无更须作不放逸事」？就是指四念住，这个身、受、心、法这四念住，或者是念，这个不散乱的念，和这个无我的智慧。「已善修」，他已经善巧的修习成功了，所以他不再需要像以前那么修行了。「已善证得清净识故」，这个阿罗汉他因为修四念处成功了，他已经能证得了清净的心，阿罗汉不管是入定、出定也好，心总是清净的，世间的色声香味触法，世间的一切法，不能染污他了，所以他成就了清净心故。「唯有决定」，他这个人是不动摇了，什么事情不可以转动他的。

《披寻记》七〇二页：

唯有决定者：谓阿罗汉所作已办，更无应作，无勤功用，已到彼岸故。

「唯有决定者：谓阿罗汉所作已办」，他应该作的事情，都已经作完了，「更无应作」的事情。「无勤功用，已到彼岸故」，不再像以前那么精进用功了，这是个无为闲道人的境界。于无余依涅盘界中，善清净识当永灭故，若念若慧亦随永灭，余依所摄，先业所引一切名色亦随灭尽。

「于无余依涅盘界中，善清净识当永灭故」，这个是「已善证得清净识故」，这就是有余依涅盘的境界。「于无余依涅盘界中」，他要是寿命到了的时候，他就到无

余依涅盘界去了。这个「善清净识」，他在有余依生存的时候，他那个非常好的那个清净心，「当永灭故」，在无余依涅盘的时候，也就灭掉了，那个清净识也灭掉了。「若念若慧亦随永灭」，「若念若慧」，这「念慧与名色，今问是一切，何当永灭尽，唯愿为我说。念慧与名色，我说是一切，若诸识永灭，于斯永灭尽」，诸识先灭，诸识灭，这念慧是心所法，心王要是不在了，心所法也随着永灭了。

「余依所摄，先业所引一切名色亦随灭尽」，在有余依涅盘界中所摄的这一切法，就是过去世所造的业，引来现在的这个果报，这个色受想行识，这一切果报，一切的名色，名：受想行识，还加上这个四大的身体，这个生理的组织，「亦随灭尽」，也随着都灭了。这就是这些有漏的，有漏的色受想行识，有为的一切法都灭了，就是完全是无为的境界了，「一切贤圣，皆以无为法而有差别」，「亦随灭尽」。这个问：「念慧和名色 何当永灭尽 唯愿为我说」，佛现在回答说，「念慧和名色」，若诸识永灭的时候，念慧和名色也都灭了，到无余涅盘的时候都灭了，就是灰身泯智的意思，到了无为的境界了。这样子说，就是人世间的众生和他是没有感应了，你不能求他作什么事情的，不可以，你念他的名字，他也不知道，他入无为的境界了，不知道。所以这个佛菩萨，佛菩萨有大悲心不入无余涅盘，他还有色受想行识的存在，我们若念「南无观世音菩萨」，你这个诚心念这个菩萨的名号，他那个观世菩萨的无分别的智慧就知道了，这时候还是有感应，是有感应，若入无余涅盘，就不能有感应了。

戊二、释第四问答颂

乃至彼法未永灭来，于六恒住常善安住；于离欲地所有内受，及于诸欲相应外受，不生欣乐。如是名为诸阿罗汉正念现行，乃至寿尽识方永灭。

这下边第二科解「释第四问答」，前面是第三个问答解释完了，现在解释第四个问答。这第四个问答：「云何念所行，诸识当永灭，今请垂方便，为释令无疑。于内外诸受，都不生欣乐，如是念所行，诸识当永灭」，这个里面有特别的提出一个问题，为什么这一念识，这个了别性它会灭？为什么它会灭？弥勒菩萨向佛提出这个问题，佛就是来回答这个问题。这是应该注意，应该注意这里，佛说出理由来的，为什么会灭。

「乃至彼法未永灭来，于六恒住常善安住」，就是得了有余涅盘的人，他是成就了清净识，已善证得清净识，他入定也好，不入定也好，他不入定，他的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，也会接触色声香味触法。「乃至彼法未永灭来」，就是没有入无余涅盘的时候，「于六恒住常善安住」，他常能够安住在六恒住里面，就是他的六识，眼识乃至意识，接触色声香味触法的时候，他也不忧，也不喜，都是不执着的境界。怎么苦恼的境界，你触恼他，他心里面不忧；怎么欢喜的境界，他也不喜。他有一个独立的清净境界，不受一切法的影响，就是「六恒住」，眼识也是这样子，乃至意识也是这样子，「常善安住」。

「于离欲地所有内受，及于诸欲」，这个时候他内心，远离了欲界的欲，也远离了色界、无色界禅定的欲，这个时候他有两种受，一个是内受，一个是外受。「所有内受」就是入定的时候，他一入定的时候，他在禅定里面，他也有觉受，当然这不是灭尽定，入灭尽定是无受的。这个「内受」，有喜受、有乐受、有舍受，喜、乐、舍三受。「及于诸欲相应外受」，及于他不入定的时候，他的眼耳鼻舌身意，也在外面的境界活动，他也有「外受」，你天气冷了，他也有感觉，也感觉冷，热他也会有感觉，你骂他、你恭敬他，他都明了的，他不胡涂啊，他都有受，相应受。「不生欣乐」，只是他心不动，他心里不受这受的影响，他不生执着心，「不生欣乐」，不生欢喜心，实在就是不执着。这阿罗汉对于内受和外受心里面不执着，无着，虽然是明明了了的，但是不执着。

「如是名为诸阿罗汉正念现行」，也就是那个「六恒住常善安住」，这是他这个正念现行的相貌，是这样子。「乃至寿尽识方永灭」，这样子寿尽的时候，他这寿命，前生的业力招感今生的寿命，这个寿命到时候了，活二百岁，活一百二十岁，活一百岁，到时候这个寿尽了，这时候识也就灭了，因为他不执着，不执着了。这样说，为什么我们凡夫死了又会再生呢？因为有着，有着他就会再生，不着了，心就灭了；也是因为没有慈悲心，众生虽然在生死里流转，他不管了，他入无余涅盘了，是这样意思。这样说，佛说出这个理由，这个识为什么会灭呢？就是因为不着的关系，这个理由说出来。

《披寻记》七〇三页：

于离欲地所有内受等者：受用现法乐住，是名内受；受用外境界事，是名外受。

佛用这个理由来说明，这个识要灭是这个原因，就是心里面不着的关系，就是不动。

酉二、有学（分三科）　戌一、标

若诸有学斯应显了，于不放逸，应更须作不放逸事。

前面是指「无学」说的，前面是说无学，现在这里解释「有学」。分三科，第一科是「标」。

「若诸有学」，就是已经得了初果以上的人，初果、二果、三果是有学。「斯应显了」，他的功德还没有圆满，他还应该努力的修行，要「显了」，使令这个心更清净、更光明，要显了这个无我义。「于不放逸，应更须作不放逸事」，对于这个圆满的不放逸境界，他还要再努力，他还要修这个四念处的。

戌二、释（分二科）　亥一、释第五问颂

彼复二种于不放逸、不放逸事，谓常所作，委悉所作。有学异类，若诸有学极七反有，或复家家、一来果等，及于现法堪般涅盘；于下分结及上分结，心无染污，为断彼故修习对治。

前面这是「标」，下面第二科是解「释」，分二科，第一科解「释第五问答」。第五个问答：「若诸善说法，及有学异类，彼常委能趣，请大仙为说」，下边是「不耽着诸欲，其心无浊染，于诸法巧念，是苾刍能趣」，佛这样回答，解释这个颂。

「彼复二种」，这个有学的情况有二种差别，「于不放逸、不放逸事，谓常所作」，这个「于不放逸」实在是果，「不放逸事」是因，你若做这个不放逸事，才成就不放逸。他说有二种，「谓常所作，委悉所作」，就这两种。「常所作」，就是精进的意思，不间断；「委悉所作」，就是做的时候，还非常的精细观察，修学止观还不是粗略的，精细的来修行。

「有学异类」，这有学里面有不同的。「若诸有学极七反有，或复家家、一来果等」，这就是「有学异类」。「若诸有学」里面有不同的类别，「极七反有」就是初果，初果他若不努力修行的话，他还要最多要七次，生了又死，死了又生，在这有里边，在欲有，或者是天上，或者是人间，要七回，七番天上，七番人间，受生死苦，这时候就是证圆寂了，就是得了阿罗汉果了。

「或复家家」，或者另外一种就是「家家」，就是这初果，他若修行了一点，有

一类是完全他也不修行了，有一类是修行了一点，他把欲界的烦恼，欲界有九品烦恼，就是他断除三品，或者断除第四品，断了三品或者四品，这个时候，这个圣人就叫做「家家」，就不叫须陀洹了，叫「家家」。「家家」什么意思呢？就是生到天上去，在天上死了，死了又生到天上去，死了又生到天上去，一回生一家，第二生又生一家，第三生又生一家，从「家」至「家」，叫「家家」，或者生二家，或者生三家。也可能是到人间，来人间，或者是南瞻部洲，或者是东胜神洲，或者是西牛货洲，不到北俱泸洲去，在人间生一家、二家或三家，这叫做「家家」。这里面的意思，这个九品的烦恼，第一品烦恼，能使令你受二番生死。

「初品因二生」，使令你受二番生死；「二三四各一」，第二品烦恼各令你受一番生死，这样子。二、三、四，这是三，这是三品烦恼，每一品烦恼令你受一番生死了，这是三。头一品令你受两番生死，加起来就五番生死了。「五六共应六」，第五品烦恼，第六品烦恼，这两品烦恼合起来，它的力量令你受一番生死，那么就是第六番生死了。「七八九」这三品烦恼，合起来令你受一番生死，最后这一番生死，这三品烦恼令你受一番生死。加起来就是九品烦恼，令你受七番生死。现在这个圣人断了三品，或者断了四品，你看他还有几品？还有几番生死？所以这几番生死，要生到几多家，要生到二家，或者生三家，就是二三家家，是这样，这叫做「家家」。

「一来果等」，如果他若是断了六品烦恼，这个「五六共应六」，第五品烦恼，第六品烦恼，这两品烦恼，合起来一番生死；若是断了五品，他一定要断第六品，所以「五六共应六」。这样子这个人，断了六品烦恼的这个圣人，就叫做「一来果」，他还有三品烦恼，还有七八九，那就一番生死，就是一生天上，一来人间，或者一来人间，一生天上。这个欲界的九品烦恼完全没有了，所以叫「一来果」，他再来人间一次，就到色界天去了，不来欲界。这些人，这些有学，「极七反有」也好，「或复家家」也好，或「一来果」这些人也好，「及于现法堪般涅盘」，就是他们这些人，就是在现在的生命堪得能引，他们有能力入于涅盘了，他们有这个能力。如到了初果「极七反有」，他就入涅盘了，「或复家家、一来果等」，他也有能力入涅盘了，因为他是圣人了，不是凡夫。

「于下分结及上分结，心无染污」，这些圣人对于欲界的五下分结，他这正念一提起来，心就清净；对这上分结，他心里也清净，有的已断除清净，有的没断除，他正念一提起来，也能伏住，所以「心无染污」。「为断彼故修习对治」，但是还没有完全断，他为求断除彼没有断的烦恼，还要继续的修习四念住来对治它。

亥二、释第五答颂（分四科）　天一、释后颂第一句

又于诸欲不耽着故，诸下分结不能染污。

这是第五个颂的答，前面是释第五个颂的问，现在释第五颂的答。分四科，第一科「释后颂第一句」，第五颂的第一句，就是「若诸善说法」，第一句就是「不耽着诸欲」，就是回答第一句。

「又于诸欲不耽着故，诸下分结不能染污」，这位圣人他对于「诸欲不耽着」，这句话是什么意思呢？就是「诸下分结不能染污」，欲界的五下分结不能染污他了，他不耽着，所以也就是他不爱着，不爱着就是心无染污。

天二、释后颂第二句

心无浊故，诸上分结不能染污。

「心无浊」是第二句，「其心无浊染」，这句话是「诸上分结不能染污」他，五

上分结不能染污他。

《披寻记》七〇三页：

于下分结及上分结心无染污等者：谓若有学极七反有或复家家一来果等，此于下分结心无染污及修对治；若阿罗汉向于现法中堪般涅盘，此于上分结心无染污及修对治。是名有学常委所作异类应知。

「于下分结及上分结心无染污等者：谓若有学极七反有或复家家一来果等，此于下分结心无染污及修对治；若阿罗汉向于现法中堪般涅盘」，阿罗汉向就是三果圣人，向前继续努力修行，就叫做「阿罗汉向」，「堪般涅盘」。「此于上分结心无染污及修对治。是名有学常委所作异类应知」。

天三、释后颂第三句

又于一切有苦法中，如实知集乃至出离，于四念住善住其心。

这是第三科解释后颂的第三句，就是「于诸法巧念」这一句。

「又于一切有苦法中」，「有苦法中」，就是色受想行识是有苦法，这是苦谛。「如实知集」，知道执着心就是集谛；「乃至出离」，就是道谛了；中间有个灭谛，没有苦、集，就是灭谛了。「于四念住善住其心」，他这位圣人，他这心没有其他的杂念，一直安住在四念住清净的境界，不放逸，这就叫做「于诸法巧念」，就是修学四念住叫做「巧念」。

天四、释后颂第四句

修习如先所得圣道，能趣究竟。

这是第四科「释后颂第四句」，「是苾刍能趣」。他「修习如先所得」的「圣道」，也就是四念住，「能趣究竟」，能向于阿罗汉有余涅盘、无余涅盘去了。下面第三科是「结」。

戊三、结

如是修习对治道故，彼于一切不放逸中，诸所应作不放逸事，皆得究竟。

得究竟圆满了。

巳三、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是「略辨义」的「标」，下面第二科解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，诸在家者及于外法而出家者，决定杂染；及显于善说法毗奈耶中而出家者，若行故逸堕染污品，若不放逸堕清净品。

「谓薄伽梵此中略示，诸在家者及于外法而出家者，决定杂染」，在外法出家的

人，决定是杂染的，及在家者也决定是杂染的。「及显于善说法毗奈耶中而出家者，若行故逸堕染污品」，若是他不肯学习圣教，也决定是不行，若行是放逸，也是堕染污品。「若不放逸堕清净品」，肯闻思修，他就会得圣道的。这是解释，以下第三科。

午三、结

当知是名此中略义。

卯二十六、依诸欲（分二科） 辰一、举颂言（分五科） 巳一、诸欲爱味

于诸欲希求，或所期果遂，得已心定喜，至死而保爱。

巳二、诸欲过患

诸乐欲众生，若退失诸欲，其色便变坏，如毒箭所中。

巳三、诸欲出离

若远离诸欲，犹如毒蛇首，彼于爱世间，正念能超度。

巳四、诸欲自性（分二科） 午一、事欲

田事与金银，牛马珠环钏，女仆增诸欲，是人所耽乐。

午二、烦恼欲

攀缘沈下劣，变坏生诸漏，从此集众苦，如船破水溢。

巳五、离欲功德

若永绝诸欲，如断多罗顶，弃舍诸愁忧，犹莲华水滴。

这是第二十六科「依诸欲」，分两科，第一科是「举颂言」。分五科，第一科是「诸欲爱味」。这一共是六个颂，分五科，第一科是「诸欲爱味」，第二科是「诸欲过患」，第三科是「诸欲出离」，这爱味、过患、出离，这是前三个颂。第四个颂是「诸欲自性」，分两科，第一科是「事欲」，第二科是「烦恼欲」，这是第四，第五个颂是「离欲功德」。这六个颂分五科，下边第二科「长行」解「释」，分三科，第一科「举依处」。

辰二、长行释（分三科） 巳一、举依处

此是义品中依诸欲颂。

「义品」也叫做《义足经》，在我们汉文的藏经里边，有一部经叫《义足经》，就是旧的翻译叫《义足经》，玄奘法师的翻译叫「义品」。这一品里边「依诸欲颂」，「依诸欲」说出来这六个颂。这是「举依处」，就是这六个颂的出处，出在「义品」里边，这是第一科「依处」。第二科「别释颂」，分五科，第一科解释「第一颂」，分两科，第一科「释希求等」，「于诸欲希求」，解释这一句。

巳二、别释颂（分五科） 午一、第一颂（分二科） 未一、释希求等

谓如有一，希求未来所有诸欲，为获得故发勤方便，得已现前耽着受用；如是希求及正受用所得诸欲，由此因缘生喜生乐。

「谓如有一，希求未来所有诸欲」，假设有一个人，他希求未来所有诸欲，就是希望我将来有很多很多令我满意的欲，这是一个愿望，叫做「希求」。「为获得故发

勤方便」，为了希望能够得到所希望的欲，就是「发勤方便」，发起很多的行动，叫做「发勤方便」，「勤」就当行字讲，勤者行也，就是「发勤方便」。「得已现前」，采取了行动以后，这个人成功了，得到了很多的欲，很多的欲现在前。「耽着受用」，于是乎他就爱着所得到的这些欲，受用这些欲。

「如是希求及正受用所得诸欲，由此因缘生喜生乐」，这样「希求」是愿，「得已现前」是成功了，「耽着受用」；成功了以后分三个阶段，一个是愿，一个是得果，一个是受用。「如是希求及正受用」，像前面这样子他有希求的愿，而后成功了以后，又受用所得的诸欲。「由此因缘生喜生乐」，他心里面非常的喜悦快乐，发了这样的愿而后采取行动，就很顺利的成功了，心里非常快乐，这是解释「希求」。「于诸欲希求 或所期果遂」，这个「所期」就是所希望的，「果遂」就是成功了。「得已心定喜 至死而保爱」，到了死的时候，心里面还是保护爱着，都不会说不爱了，都不会的，这是解释「诸欲爱味」。

未二、结名爱味

如是总名诸欲爱味。

这是「结名爱味」，就是这样子最初立愿，而后采取行动，一直到得到诸欲而后又受用，总起来名字叫「诸欲爱味」。「诸欲」是所欲的境界，「爱味」是受用这个欲，心里面有爱着心。

午二、第二颂（分二科） 未一、释退失等

又彼希求及正受用所有诸欲，于其所得所受用事，若退失时，随彼诸欲恋着爱味，爱箭入心如中毒箭，受大忧苦或致殒殁。

这是第二科解释第二个颂，第二个颂是「诸乐欲众生 若退失诸欲 其色便变坏如毒箭所中」，解释这第二个颂。第二个颂分两科，第一科是「释退失等」。

「又彼希求」，又彼人，那一个人希求诸欲，「及正受用」诸欲，「所有诸欲，于其所得所受用事」，他希求诸欲，受用诸欲，于其所得所受用的诸欲事，「若退失」时，若是失坏了，不属于他所有了，变坏了。这个时候，「随彼诸欲恋着爱味」，随顺他以前在诸欲上的爱着，生起种种的爱着、乐着心。「爱箭入心」，现在这个时候，他以前的爱，现在就变成箭了，这个爱着心，爱就是成了箭了，「入心」，射入他的心里面去，这个时候就苦恼了。说一个譬如，「如中毒箭」，像有毒的箭射到他身体里边去了，「受大忧苦」，心里面非常的苦恼，「或致殒殁」，或者因此而死掉了。这是「释退失等」。

未二、结名过患

如是名为诸欲过患。

这是第二科「结名」叫做「过患」，这是第二科，受到这个爱着诸欲，就有这种过患，有这种过失，有这种灾患。

《披寻记》七〇四页：

爱箭入心等者：此中毒箭，喻彼苦受，乐受变坏所生苦故。《集论》中说：变坏故，是有色义。是故颂言：其色便变坏，心心所法，假名色故。

「爱箭入心等者：此中毒箭，喻彼苦受」，为毒箭所中，就譬喻他这苦的觉受，「乐受变坏」了，「所生」的「苦」恼就像这样子。「《集论》中说：变坏故，是有色义」，这个色有变坏的境界，叫做「有色义」。「是故颂言：其色便变坏」，这个颂上说，「其色便变坏」，实在就是他退失诸欲的时候，这个色就是他这个生命体的四大，也随着有转变，也就是中间败坏了。而这上面说，「心心所法，假名色故」，这上面说色变坏，实在不是色，是他的心，他这个心为苦恼所破坏了，心变坏了，色也就变坏了，不是两回事，所以叫做「其色便变坏」。如毒箭所中，这件事是你爱着诸欲，诸欲若变坏的时候，你就苦恼。如果说你虽然有诸欲而不爱着，诸欲变坏的时候，心里不苦恼，心就没有事；所以现在说有这样的过患，就是因为你爱着的关系，你爱着，你就有这个问题。

午三、第三颂（分二科）　未一、释远离相（分二科）　申一、举毒蛇喻

又复毒蛇，譬诸欲境；毒蛇首者，譬诸欲中所有爱味。若诸愚夫爱味诸欲，贪着受用，如蛇所螫。

这是第三科解释「第三颂」，第三个颂就是「若远离诸欲 犹如毒蛇首 彼于爱世间 正念能超度」，解释第三个颂。分两科，第一科是解「释远离」的「相」貌，「若远离诸欲」这几句话。分两科，第一科「举毒蛇」的譬「喻」。

「又复毒蛇，譬诸欲境」，这个有毒的蛇，这是一个譬喻，譬喻什么呢？譬喻你所爱着这一切欲的境界，欲的境界就像毒蛇似的。「毒蛇首者，譬诸欲中所有爱味」，这就是譬喻诸多的欲中，你所有的爱味，你在享受诸欲的时候，心里面有爱着心，这就叫做「毒蛇首」。「若诸愚夫爱味诸欲，贪着受用」，若是这些胡涂人，他爱着这个诸欲的境界，贪着受用诸欲，「如蛇所螫」，就像被蛇咬住了，被蛇的毒所伤害了，这是举毒蛇的譬喻。第二科是「不生爱着」。

申二、不生爱着

若有多闻诸圣弟子，远离诸欲所有爱味，如毒蛇首，终不爱染而受用之，广说乃至不生耽着；彼于诸色所有贪爱，乃至于触所有贪爱，皆能调伏断灭超度。

「若有多闻诸圣弟子」，假设有一个人是佛教徒，他能多闻佛法，听闻佛法讲到苦、空、无常、无我的道理，这样的圣人的弟子。「远离诸欲所有爱味，如毒蛇首」，学习佛法都是圣弟子，都是佛弟子，他能够远离这一切欲，对于这一切的欲没有爱味，远离诸欲的爱味，他不爱着诸欲。为什么不爱着诸欲呢？「如毒蛇首」，他能观察诸欲就像毒蛇的头，毒蛇的口要咬人，有毒。「终不爱染而受用之」，他就不会爱着这些诸欲，就不会去受用诸欲了。

「广说乃至不生耽着」，「广说乃至」，这里边有一点差别，譬如说原来佛教徒也是一般凡夫，他也是爱着诸欲，但是听闻佛法以后，得到了理智，有了闻思修的智慧了，他就改变自己修不净观，观察这个欲是毒蛇，他慢慢地就调伏了自己的爱着心，所以「广说乃至不生耽着」，他就不生爱着心。虽然有很多的欲，但是心里面不执着。

「彼于诸色所有贪爱，乃至于触所有贪爱，皆能调伏断灭超度」，那一位佛教徒，对于色的贪爱心，对于声、香、味、触，「乃至于触」，身所接触的一切境界，这些爱、贪着心皆能调伏，全部能够用止观来调伏，能调伏自己的爱着心。当然这不是说一句话，这是长时的用止观来调，今天也作如是观，明天也作如是观，修奢摩他，又修毗钵舍那，长时期这样子。「皆能调伏」，虽然有很重的爱，但是也能够消灭这种爱着心，能断除这爱着心，能超越这个爱着心，不为爱着所苦。

未二、结名出离

如是名为诸欲出离。

这是「结名出离」。这样子，这位佛教徒，就能从这个诸欲中解脱出来，不为毒蛇首所伤害了，第三个颂是这样意思。「若远离诸欲，犹如毒蛇首」，若是一个佛教徒，你心里面有了智慧，愿意弃舍这一切欲，怎么弃舍呢？就观察这些诸欲像毒蛇的首似的，你这样观察的话，你就能解脱了。「彼于爱世间，正念能超度」，对于贪着爱的这种世间，你有了闻思修智慧的正念，能解脱一切欲的，这第三个颂解释完了。

午四、第四颂及第五颂（分二科）　未一、总标列

又诸欲自性，略有二种：一者、事欲，二者、烦恼欲。

这是第四科解释「第四颂及第五颂」，分两科，第一科是「总标列」。

「又诸欲自性」，又凡夫所遇诸欲的体性，「略有二种」不同，「一者，事欲，二者，烦恼欲」，有这两种不同，这是标列出来。第二科是「随别释」，别释这两种欲，分两科，第一科先解释这个「事欲」，「事欲」就是解释这第四个颂。分两科，第一科是解「释」。分两科，第一科「初半颂」，解释第四个颂的初半颂。第四个颂就是「田事与金银　牛马珠环钏」，这是初半颂。「初半颂」又分三科，第一科「标列」它的「体性」。

未二、随别释（分二科）　申一、事欲－第四颂（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、初半颂（分三科）　亥一、标列体性

事欲有二：一者、谷。彼所依处，谓田事。二者、财。彼所依处，谓金银等事。

「事欲有二」，这个「事欲」有两种不同，「一者，谷。彼所依处，谓田事。」这个「事欲」，这个「事」是所欲的境界，叫做事，所欲之境名之为「事」。这个「烦恼欲」是能欲之心，就是烦恼；「事欲」是已经有了所欲之境，是你所有的。事欲有两种，第一个是「谷」，谷所依止的地方就是「田」，这个谷是由田地里边生长出来的，这个「田」就是个「事」，它能生出谷来，为你所受用。「二者、财」，第二个就是财，财是什么呢？「彼所依处，谓金银等事。」这个「财」所依止处就是黄金和白银，加上钞票这一类的东西，这叫做「财」。这一个「谷」，一个「财」都是所欲，所有的欲都是从这里出来的。这是标列出来「事欲」的体性，这是第一科。第二科是「释彼依处」，分两科，第一科是「标决定」。

亥二、释彼依处（分二科）　天一、标决定

何以故？诸求谷者，必求田事；诸求财者，必求金银等事。

「何以故？」这是先问，什么原因是这样子？「诸求谷者，必求田事；诸求财者，必求金银等事」，这是「标决定」。为什么谷所依处是田事？财所依处是金银等事呢？「诸求谷者」，很多人生活所需的食品，求这个谷，「必求田事」，决定要求之于田，从这个大地生出来谷，离开这个是没有谷的。「诸求财者，必求金银等事」，从这里得到财，这是决定的。这下边第二科「随别广」，广释这件事。

天二、随别广

求金银等复有二种：一者、事王，二者、商贾。

「求金银等复有二种」，求财富的人还有两种不同，「一者、事王」，第一个是为国王做事，为国王做事叫「事王」，也就是为政府做事。「二者、商贾」，行商作贾，做生意的人，有这两种不同。

亥三、明彼方便（分二科）　天一、于求谷等

求谷求田，方便须牛。

这是第三科「明彼方便」，求这种种的方法。分两科，第一科「于求谷等」。「求谷」或者是要「求田」，求谷求之于田，没有田就去求田，多买一点土地；但是求田的时候，就「方便须」要「牛」来耕田，才能出来谷的，所以还须要牛。

天二、于求财（分二科）　地一、事王

求财事王，方便须马。

这是第二科「求财」，分两科，第一科是「事王」。「求财」如果若是为国王作事，那个「方便」就是须要有「马」，这样子交通工具还是很重要的。下边第二科是「商贾」，分两科，第一科「举胜方便」。分两科，第一科是「列诸事」。

地二、商贾（分二科）　玄一、举胜方便（分二科）　黄一、列诸事

求财商贾所有方便，若金银等共相应者，谓诸宝珠；金银异类不相应者，谓环钏等。

「求财商贾所有」的「方便」，所有的手段，所有的行动。「若金银等共相应者」，这个金、银、钞票这些东西，大家都是使用它的，叫做「共相应」，都合适的。「谓诸宝珠」，就是这些宝珠，这是大家共同使用的，当然我们现在使用的就是钞票。「金银异类不相应者」，和这个金银不同类的，不是普遍合适的。「谓环钏等」，这个环钏等，这些装饰品，也是用这个金银宝物做成的，这个是「不相应」，就是普遍的不是大家共同使用，有的人用，有的人不用，所以叫做不相应。这是列出来诸事，下面「明最胜」。

黄二、明最胜

此举最胜。

这里边说到金银，说到宝物，说到环钏等，这是最殊胜的，还有其它的不只于此。

《披寻记》七〇五页：

求财商贾所有方便等者：此中方便，略举二种：一者、宝珠。此与金银种类同故，众共受用，名共相应。二、环钏等。此与金银异类，非共受用，名不相应。

「求财商贾所有方便等者：此中方便，略举二种：一者、宝珠。此与金银种类同故」，这个宝珠和金银是一类，都是属于宝，都是人所重视的。「共受用」名叫「共相应」，大家都是这样使用到，叫「共相应」。「二」是「环钏等」，「此与金银异类」，不是同类的，不是共受用，那叫做「不相应」。

玄二、例余当知

若买卖言说事务，当知亦尔。

这是第二科「例余当知」。前边说这些事情，现在说「若买卖言说」，是做商贾的人，当然有很多的宣传，所以叫做「言说事务」。「当知」也是一样，从这里面求财。

戊二、后半颂（分二科）　亥一、举助伴（分二科）　天一、女

积集如是财谷事已，受用戏乐所有助伴，谓诸女色。

这是第二科「后半颂」。「田事与金银，牛马诸环钏」，这半颂解释完了；现在解释下半颂，「女仆增诸欲，是人所耽乐」，解释这个颂。

「积集如是财谷事已」，这个人他积集了这么多的财，积集了这么多的谷，这些事情做好了以后。「受用戏乐所有助伴」，你受用这些财富做种种戏乐的时候，不会就你一个人，一定要有个助伴帮助你，和你合作共同受用的。「谓诸女色」，这是个助伴。

天二、仆

若未积集，招集守护及息利中所有助伴，谓诸僮仆。

「若未积集，招集守护及息利中」，这是第二科「仆」。若是你现在还没有积集这个财谷，还没有积集，想要积集的时候，你要招集一些人，招集这些人给你守护，你招集来人的时候，要守护你所积集的这些财谷等。「及息利中」，你这个财谷还能生利息的，做这些事情也要有助伴，「所有助伴，谓诸僮仆」，就是你的员工这些人。

亥二、释耽乐

如是财谷积集广大，于此处所耽乐不舍。

这是第二科解「释」这个「耽乐」，「是人所耽乐」，解释这个「耽乐」。「耽」和「乐」都是爱的意思，爱着、爱乐这样意思。「如是财谷」，你「积集」了很多很多，「于此处所耽乐不舍」，对于所集的这些财谷，那你就在这里边爱着，而不会弃舍的了，就在享受了。

酉二、结

如是一切皆名事欲。

这是结束前面这一段，所谓「事欲」就是这些东西，这些财富，这些事欲。

《披寻记》七〇五页：

若买卖言说事务等者：此亦求财商贾所有方便，由是说言当知亦尔。

申二、烦恼欲－第五颂（分二科）　酉一、初半颂（分三科）　戌一、攀缘

烦恼欲者：诸于事欲随逐爱味，依耽着识，发生种种妄分别贪。

前面「事欲」解释完了，现在解释什么叫做「烦恼欲」，就是第五个颂，「攀缘沈下劣」，这「沈」念「ㄕㄣˇ」，但是在这里应该念「ㄔㄣˊ」，「变坏生诸漏从此集众苦」，解释这第五个颂。分两科，第一科是「初半颂」，先解释初半颂，就是「攀缘沈下劣 变坏生诸漏」，先解释这个，分三科，第一科是「攀缘」。

「烦恼欲者」，前面这个事欲解释完了，这以下解释烦恼欲，就是能爱着事欲的心，当然就是烦恼说的。「诸于事欲随逐爱味」，就是这个人，他得到了很多的财富以后，他的心就随逐爱味去了，随着爱心去转动。「依耽着识，发生种种妄分别贪」，这个「耽着识」，就是你的分别心，你的心里边有耽着。这个「识」是指心王说的，这个心王发生出来种种虚妄分别的贪爱心，贪爱心就是心所了；这个识里边有贪着心，有贪爱所以叫做「耽着识」。这是说「攀缘」，是这样子解释。下面第二科「沉没下劣」。

戊二、沉没下劣

又于事欲，由烦恼欲令心沉没，成下劣性。

「又于事欲，由烦恼欲令心沉没」，又于此人对于这个所欲的事，由于内心里面有烦恼的欲，来爱着这个事欲，所以「令心沉没」，使令这个清净心就不显现了，就沉没失掉了。「成下劣性」，这个染污心活动起来，这个贪心、爱着心、愤怒，都是在一起，这样子使令你的心不高尚了，鄙劣了，「成下劣性」，是这样子的。

戊三、变坏生诸漏

若彼事欲，变坏散失便生诸漏，愁叹忧悲种种苦恼，缠绕其心。

下面第三科「变坏生诸漏」，第五个颂「攀缘沈下劣　变坏生诸漏」，就是这一句。

「若彼事欲」，若彼所爱着的事欲，如果没有财富，什么都没有了，所爱着的欲就没有了，所以所爱着的欲「变坏」了，就是「散失」没有了。「便生诸漏」，就因此会引生出来又很多的烦恼，前边是爱着喜乐，现在变成了「愁叹忧悲种种苦恼」了。「缠绕其心」，他的心为愁叹忧悲种种的苦恼所缠绕，所困扰。这是「变坏生诸漏」。

酉二、后半颂

彼由如是，于现法中诸漏蔽伏，无有对治；犹如船破水渐盈溢，招集当来生老病等种种苦恼。

这是解释「后半颂」，这后半颂就是「从此集众苦　如船破水溢」，解释这句话。

「彼由如是」，彼人由于这样的情形，先是满意的，后来所爱着的事欲破坏了，心里面苦恼了。如是「于现法中诸漏蔽伏」，很多很多的烦恼蒙蔽他的心，来伏他的心，他这个心为这些诸漏所压伏，这个压力很大。「无有对治」，他没有方法能够消除这么多的苦恼，消除这么多的烦恼，他不能，他就为这些苦，为内心的烦恼所困扰。「犹如船破水渐盈溢」，就像那个船破了的时候，水就流到船里面，满满的水，满到船里面，船里面都是水了，这样船就危险，一定是要沈下去了。说是我们爱着诸欲而诸欲失坏了的人，心里面最初是贪爱喜乐，后来变成种种的愁叹忧恼的时候，他就「招集当来生老病等种种苦恼」，原来还没有这个，由于你这样的爱着和苦恼愁

忧，就招集来将来的生老病死的苦恼，种种的苦恼都来了。这是解释这个后半颂，「从此集众苦 如船破水溢」。

午五、释第六颂（分二科） 未一、初半颂

若于诸欲已得出离，便能永绝随欲爱味，发起贪着诸染污识；犹如断截多罗树顶，不复生长。

这是第五科解「释第六颂」，第六颂是「若永绝诸欲 如断多罗顶 弃舍诸愁忧犹连华水滴」，解释这第六颂。分两科，第一科是先解释「初半颂」，就是「若永绝诸欲 如断多罗顶」。

「若于诸欲已得出离」，若这个人是佛教徒，他听闻佛法，知道欲是苦，所以能够修学四念处，就能从诸欲里边出离，从这个欲里边解脱出来了。「便能永绝随欲爱味，发起贪着诸染污识」，对于欲的染着、贪着的这些染污心，也都解脱了。「犹如断截多罗树顶，不复生长」，说出一个譬喻，就像把这个多罗树的顶，把它截断了，然后这个树就不复生长了，有这种事情。这样子，你能够修四念处，把诸欲断了以后，这个爱味断了事欲，烦恼欲也随着都没有了，就解脱了。

未二、后半颂

又彼事欲可爱、可乐乃至可意，若变坏时，非清净识诸忧愁等一切苦恼，皆不得住；如连华叶，水滴不着。

这是解释后半颂，「弃舍诸愁忧，犹连华水滴」，解释这个颂。「又彼事欲」，彼所爱着的事欲，这些财富，这个财富很多，有很多的房地产，很多的钞票，是「可爱」的，是可欢喜的，这是令你满意的、「可意」的。「若变坏」的「时」候，「非清净识诸忧愁等一切苦恼，皆不得住」，因为你心里面有四念处的正念，所以这个欲变坏的时候，你心里面没有烦恼，这个烦恼不能存在，它不能生起。「如连华叶，水滴不着」，像那个连华的叶，这个水滴在那上，虽然有水滴，但是它不着，它能解脱，像你内心里边有四念处观的正念，这爱着也不着你，这些染污心不着在上面，也就得清净了。这是把六个颂解释完了。下边是「略辨义」，分三科，第一科是「标」。

巳三、略辨义（分三科） 午一、标

复次今当略辩上所说义。

这先是「标」。底下第二科解「释」，先解释「自性」，未一、是自性。

午二、释（分二科） 未一、自性

谓薄伽梵此中略示，诸欲爱味、过患、出离，三种自性。

「谓薄伽梵」，就是指佛。「此中略示」，简要的开示我们，什么叫做「诸欲」？什么叫做于诸欲的「爱味」？什么叫做爱味的「过患」？什么叫做「出离」？这三种法的体相。从这科文上也看得很清楚，第一个颂就是诸欲的爱味，第二个颂就是诸欲的过患，第三个颂就是诸的出离，这是前三个颂。

未二、功过

又显爱味能为过患，及彼出离所有功德。

这第二科是「功过」。「又」是后三个颂，「田事与金银」这后三个颂。后三个颂的前两个颂，就是「显」示这「爱味能为过患」，这诸欲虽然是有很多的事欲，但是你若爱着的时候，才令你有过患，你若不爱着就没有过患。「及彼出离所有功德」，就是最后一个颂：「若永绝诸欲，如断多罗顶，弃舍诸愁忧，犹莲华水滴」，这最后一个颂，显示出离诸欲的功德，就没有一切苦恼了。

午三、结

当知是名此中略义。

结束这一段文。

《披寻记》七〇六页：

今当略辩上所说义等者：此中二义：初义，配属前三颂；后义，配属后三颂应知。

卯二十七、造贤善（分二科）　辰一、举颂言

于过去无恋，不希求未来；现在诸法中，处处遍观察。智者所增长，无夺亦无动。

一共是分二十七科，现在是最后二十七「造贤善」，这个科的名字叫「造贤善」，分两科，第一科是「举颂言」。这是一个半颂，一共是六句话。下边第二科「长行」的解「释」。

辰二、长行释（分二科）　巳一、举依处

此是造贤善颂。

这是「造贤善颂」，这是造作贤善的颂，就由五种的观行，使令你得解脱，就是叫「造贤善颂」。分两科，第一科是「举依处」，造贤善颂里边的颂，分两科，第一科是「依处」，第二科是「别释颂」。分三科，第一科「标修梵行」。

巳二、别释颂（分三科）　午一、标修梵行

谓如有一，于佛所证法毗奈耶获得净信，以正信心弃舍家法，趣于非家；由五种相，修行梵行令善清净。

「谓如有一」，这是说有一个人，「于佛所证」悟的「法」和律，「获得净信」，得到清净的信心，这个清净的信心，就是你对佛所证悟的法、律，有了信心以后，就能使令你三业清净，所以叫做「净信」。这可见这个「信」是很深刻的，有人有了信心，而还不清净，那就表示他信的不够深刻，现在是说信的很深刻的。「以正信心弃舍家法」，他有这样很清净的信心，这个时候会有什么表现呢？就是弃舍了家法，弃舍了烦恼的家，「舍家法」其实就是弃舍了欲。「趣于非家」，趣者往也，就是往到没有烦恼，没有欲的那个地方去了，「非家」，到那个地方。所以我们出家人到外边做事回来，你不要用那「我回家去」，不要用这个字，顶多说我回到寺朝上去，我回佛学院去，不要说回家去，不要用那个字。现在我们学这个《瑜伽师地论》也是说「非家」，「趣于非家」，在我们出家人的戒律上，也是用这个字，叫「非家」，是这样说。

「由五种相，修行梵行令善清净」。「趣于非家」，到「非家」去干什么？到那去做什么？「由五种相，修行梵行」，就是修这五种梵行，使令你的三业究竟「清净」，是这样意思。这是「标修梵行」，由五个相貌修行梵行，这是标。下边「别释五相」，分两科，第一科是解「释」。分五科，第一科是「无恋」，第一个相貌。

午二、别释五相（分二科）　未一、释（分五科）　申一、无恋

谓能舍离居家诸行，无所顾恋；亦不缘彼心生追恋，还起染着。是名初相。

「谓能舍离居家诸行，无所顾恋」，第一个相貌就是这个人，他能够舍离他的家，家里边就是这一切的「诸行」，就是诸欲，把这些诸欲能舍。「无所顾恋」，他为什么能够舍呢？就是对这些欲都不顾恋了，不留恋，不爱着了，所以他就是离开了家。「亦不缘彼心生追恋，还起染着」，这是那么回事，他是听闻了佛法，发生了信心，一时的勇猛，他就能无所顾恋的可以出家，但是出家后顶多是两个星期，心里面是不留恋，过了两个星期以后，可能还是要想家了。现在这里说「亦不缘彼心生追恋，还起染着」，出了家以后，也不再缘念彼原来的家，心里面就追恋，就会有爱着，「还起染着」心，不会的，不这样做。「是名初相」，五种梵行这是第一种梵行。当然也有的人弃舍了，他就是心清净了，也有这种人；但是也有不是这种的，就是短时期的可以不顾恋，但是过了一个时期，就是又有顾恋。

那为什么说「亦不缘彼心生追恋，还起染着」呢？就是你来到「非家」以后，「非家」这个地方给你一个四念处，你心里面有四念处的正念，常这样修行的时候，所以「亦不缘彼心生追恋，还起染着」，是那么回事。并不是初发信心就是圣人，你若是初果圣人，也还是有欲，还是有欲的。说是他不追恋，还起染着，就是因为你心里面有一个法门，有一个法门。我们现时代的佛教，密宗好像比以前盛，盛起来，学的人多。密宗怎么回事？密宗就是你一参加到里边去学，他就给你一个法门，你要修法，一天要修几支、几座，早晨起来要修，午前要修，午后要修，晚间要修，常常修。我们显教怎么回事呢？你出家以后，你师父有给你一个法门吗？这就是个问题。譬如说光是学一学，你不修四念处，就是你心里没有法门，没有法门的时候，你也不是圣人，你原来的欲，它能自然的就不动吗？不会的，所以这是个问题。所以「亦不缘彼心生追恋，还起染着。是名初相」。

申二、无希

又于现法利养恭敬未来种类所有诸行，不生希望；亦不愿求当来人天所有诸行，修行梵行。是第二相。

这是第二个梵行。「又于现法利养恭敬」，出家以后，很多信心的居士对于出家人有恭敬心，就给你很多的利养，对你很恭敬，那么你出了家以后，就得到这么多的利养恭敬，心里面也不爱着，对这个也不执着。又于现法利养恭敬，「不生希望」，虽然有，心里面不希望。对于「未来种类」，未来的时候，「种类」就是和现在同一种类的，也还是利养恭敬，「不生希望」。我将来得到更多的、更好的利养恭敬，我现在得到利养恭敬心里面爱着，我将来得到更多的，我看你们能够修大庙得到很多的利养，我也不次于你，我若活动活动也是一样的，心里面没有四念处，光是在利养这些事情上活动。结果是什么样子？心里面没有四念处，那个心是什么样子？这里边就告诉我们，第二个梵行，「于现法利养恭敬」不生希望，不执着；未来的利养恭敬，心里面也不执着，不执着这件事。

「亦不愿求当来人天所有诸行，修行梵行」，这是第二个意思，这又不同了。有的修行人，一天也持戒清净用功修行，他目的，我将来要在人间得人间的富贵，或是得到天上的富贵，还是这个，他目的不是想要得涅盘。现在这里说这个修行人，他现

在不求利养恭敬，未来也不求利养恭敬，「亦不愿求当来」，来生人天的所有富贵，也还是欲，不是因此而修行梵行的，是为得圣道，为得涅盘而修行圣道的。「是第二相」，这是第二个梵行的相貌。

《披寻记》七〇六页：

又于现法利养恭敬未来种类所有诸行等者：依现所得利养恭敬心生味着，由味着故，发起未来种种分别思惟，是名现法利养恭敬未来种类所有诸行。依此诸行，希求未来还得如是种类利养恭敬，与此相违，名不希求未来。

「又于现法利养恭敬未来种类所有诸行等者：依现所得利养恭敬心生味着」，爱着这个利养恭敬，那个人有大护法，我没有大护法，或者我的护法不是那么样富贵，就是在这上用心分别，这都是不对的。「是名现法利养恭敬未来种类所有诸行」，是这样意思。「依此诸行，希求未来还得如是种类利养恭敬，与此相违，名不希求未来」，这么讲。

申三、观察（分二科）　酉一、释（分三科）　戌一、于法安立

又于现在五取蕴摄色等诸法，及彼安立，能正观察。

前面这个地方，如果我们能这样子，我们的心就有了时间，也有了精神在四念处上多用功。如果你不修学四念处，你就在名闻利养上，于是乎对于在家居士也就有烦恼，就会去争这个有钱的护法，去拉拢，如果我的护法，不可以到别的地方去，就有这些问题。如果你在这上用心分别，你不用说就知道你心里面没有四念处了，你不用说就知道的。这样说，如果我们出家人是这样子，只是有个外表是出家人，内里边没有真实的功德庄严，这就是佛法的衰相，要知道。

「又于现在五取蕴摄色等诸法」，这是第三个梵行的相貌；第一个相貌就是「无恋」，第二个相貌是「无希，看这文上，「于过去无恋，不希求未来」，这是两个相貌。现在第三个是「观察」，就是「现在诸法中，处处遍观察」，分两科，第一科是解「释」。分三科，第一科「于」诸「法安立」。

「又于现在五取蕴摄色等诸法，及彼安立，能正观察」，其实主要还是这一个梵行相。这一位舍了家，弃舍家法，趣于非家的这个人，他有第三个梵行的相貌，是什么呢？「于现在五取蕴」，现在的色受想行识，这个生命体，我们以前讲过这个「取蕴」，这个蕴是由取而有，烦恼叫做「取」，由烦恼而有这个「蕴」，有了这个五蕴以后又引起烦恼，所以叫做「取蕴」。「于现在五取蕴摄色等诸法」，这个蕴是个总名，别名就是色受想行识，色蕴乃至识蕴这些诸法。

「及彼安立，能正观察」，「及彼安立」是什么呢？就是佛陀的大慈悲、大智慧，依五蕴而宣说的四念处，宣说的这些圣道，宣说的三十七道品，或者「安立」，依彼五蕴所安立的这些法门，就是能诠显的这些圣道。「能正观察」，也就是说你依据佛所安立的法门，去观察色受想行识，是苦、空、无常、无我的，就是修四念处，「能正观察」。这个「正观察」，就是契合佛说的法门，而不是自作聪明种种的事情，佛告诉你这样观察，你就依教奉行，不要自作聪明，这就是修四念处。你这样修四念处，那么你才能够无所顾恋，对于这一切的名闻利养，心里面不执着。

在南北朝的时候，有一个高僧常和国王大臣来往，当时有一个大臣对他说，说你是出家人修行的，怎么常和国王大臣到这富贵人家里边来往呢？这个法师说：「我观这国王大臣和贫穷人，无有二相。」这个人说的也是很好，这就是这个人，他常常修学圣道，所以他会说出这么一句话来，当然你若学习佛法，也会说出这么一句话。这

里边是说，你的第三个梵行就是修四念处。

《披寻记》七〇六页：

又于现在五取蕴摄色等诸法等者：如《集论》说：何故名取蕴？以取合故，名为取蕴。何等为取？谓诸蕴中所有欲贪。又说：变现相是色相，领纳相是受相，构了相是想相，造作相是行相，了别相是识相。又复广说建立色蕴，乃至建立识蕴。（《集论》一卷一页二页三行）此中诸义，随应当知。由是于诸法中能正观察。

「又于现在五取蕴摄色等诸法等者：如《集论》说：何故名取蕴？以取合故，名为取蕴。何等为取？」什么叫做「取」？「谓诸蕴中所有欲贪」，就叫做「取」。「又说：变现相是色相，领纳相是受相，构了相是想相，造作相是行相，了别相是识相。又复广说建立色蕴，乃至建立识蕴」，这个经里面解释五蕴的相貌，「（《集论》一卷一页二页三行）此中诸义，随应当知」，随《集论》上所解释的应该知道。「由是于诸法中能正观察」。

戊二、于身语意（分二科）　亥一、举身行

又于现法及当来世诸身恶行，及恶果报，谓我于身不应发起所有恶行，广说如经；乃至应断身诸恶行，修身善行。

前边是「于法安立」这样观察，现在是第二科「于身语意」要做观察。分两科，第一科「举身行」。

「又于现法」，就是又这一位出家人在「现法」，现在的色受想行识，「及当来世诸身恶行」，「当来世」就是将来，身体所做的「恶行，及恶果报」，你有恶行就有恶果报。「谓我于身不应发起所有恶行」，我不应该做有罪过的事情。「广说如经；乃至应断身诸恶行，修身善行」，这个修行人能作如是观。这是「举身行」，下边「例语意行」。

亥二、例语意行

语、意善行，当知亦尔。

就是现法当来世的语行、意行，你若做恶行，也会有恶果报；所以我现在对我的语、意，不应该发起所有的恶行，能有这样的智慧观察。这是观察身语意，下面第三科于「去来今」。

戊三、于去来今

又于色等诸蕴，能随观察去来今世，皆是无常。无常故苦，苦故无我；由无我故，于彼一切不执我所，乃至于彼不执为我。

「又于色等诸蕴，能随观察去来今世」，观察这个色受想行识，有过去的，有未来的，有现在的，这三世的五蕴都是无常的，都是有变动的。「无常故苦」，因为不长久，它就苦恼。譬如说这个苦恼的事情，原来没有，忽然间有了，未有而有，这就叫做「无常」；有已还灭，也叫做「无常」。未有而有，没有苦，忽然间有苦，所以叫做「无常故苦」；有已还灭，你有满意的事情，忽然间灭了，也是无常，也是苦，有坏苦、有苦苦，还有一个行苦，都是无常的。「苦故无我」，苦恼的事情，苦是逼迫性，你不愿意苦也得受着，你不得自在，我是自在义，你受苦就是不得自在，就表

示没有我的意思，此中无有我也。

「由无我故，于彼一切不执我所」，所以乐也不执着我所，苦也不执着我所，无我、无我所，究竟的观察无我、无我所，就到了毕竟空的境界了。「乃至于彼不执为我」，不执我所，也不执有我，观一切法，由无常观到无我，这是说到修无常观，修苦观，修无我观。这是「于去来今」，第二科是「结」束。

酉二、结

如是如实正慧观察，是第三相。

这是第三个梵行的相貌。下面第四个是「无夺」。

申四、无夺

又依初法毗钵舍那，诸根成熟，福德、智能二种资粮，于当来世通达增长，非诸王等所能劫夺，是第四相。

「又依初法毗钵舍那」，这个「初法」是什么呢？就是前边你修四念处，修无常观，修无我观，这是在由外凡进入到内凡的时候；现在「初法毗钵舍那」，就由内凡进入到见道了。见道初果须陀洹，就是「初法毗钵舍那」，初开始见到缘起法了，这时候的毗钵舍那观。这个毗钵舍那观是怎么回事呢？是「诸根成熟」，就是由外凡而内凡的时候，这个信、进、念、定、慧成熟了，或者福德、智慧两种资粮也都成熟了，都圆满了，所谓圆满成熟就是有功能得圣道了，是这个意思。

「于当来世通达增长」，就是一刹那以后，在内凡的时候是现在，一刹那以后到了初果了，这叫做「于当来世通达增长」，你通达无我义了，而这个智能还要继续增长的。你得到了圣道了以后，这个圣道的境界，「非诸王等所能劫夺」，也不是国王，也不是土匪，他能够夺你的圣道，这个圣道是不可破坏的。这是「第四」个梵行「相」。

《披寻记》七〇七页：

又依初法毗钵舍那等者：谓住现法能入正性离生补特伽罗诸所有智，是名初法毗钵舍那。

「又依初法毗钵舍那等者：谓住现法能入正性离生补特伽罗」，就是你现在努力修行，你现在这个生命体上，你就能够入于见道位，「能入正性离生」。这个「正性」就是无我我所，这个清净无漏的境界；「离生」就远离一切烦恼了。这样的人「诸所有」的「智」慧，是「名初法毗钵舍那」。

申五、无动

又依第二法毗钵舍那，于现法中涅盘功德能善增长，非诸烦恼及随烦恼所能倾动，是第五相。

「又依第二法毗钵舍那」，这是第五个无动，第五个梵行相貌就是「无动」。这是第二法，第二法就是见道以后，你继续修四念处观的时候，叫「第二法毗钵舍那」。「于现法中涅盘功德能善增长」，你能观察无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至有灭则生灭，生灭则老死灭，就入于不生不灭的境界了，这是现法的涅盘功德。你这样智慧的观察，你能够善巧方便的努力修行，继续的增长，那就得阿罗汉果了。「非

诸烦恼及随烦恼所能倾动」，这个时候你已经得阿罗汉的圣道了，所有贪瞋痴根本的烦恼，及随烦恼都不能动摇你，你就算不入定，心里面也是清净的。「是第五相」，这是第五个梵行的相貌。

未二、结

由此五相，修行梵行，令善清净。

这是第二科「结」束。「由此五相，修行梵行，令善清净」，使令你的心由恶而善，由染污而清净，得了圣道，得了阿罗汉果，这是结束。下面第三科「结名贤善」。

午三、结名贤善

若依如是一日一夜，亦为贤善，第一贤善，当知超度此余一切所有梵行。

「若依如是」，若是一个佛教徒，你能依据，你能随顺这样的五种梵行相来修行，你修行就是只有「一日一夜」，那你这个人就是「贤善」，而不是一般的凡夫了，就是贤善。「第一贤善」，而这个贤善是最殊胜的贤善，而不是世间的贤善。
「当知超度此余」，你这样贤善的境界修学圣道，能超越了「此余」，就是此佛法以外的「所有梵行」，都不如你的梵行是最殊胜的。

巳三、略辨义（分三科）　午一、标

复次今当略辩上所说义。

这是「略辨义」第三科，第一科是「标」，下面第二科解「释」。

午二、释

谓薄伽梵此中略示，于善说法毗奈耶中所修梵行，于一切相皆善清净，不与他共。

你在佛法里边的法与律中所修的梵行，你这样努力的修行，「于一切相皆善清净」，于一切色受想行识相，眼耳鼻舌身意相，色声香味触法相，眼识乃至意识相，「于一切相」，你心里面都是不受一切法，于一切法不受，得到这样圣人清净的境界了，「皆善清净」。「不与他共」，不与外道共有，这是唯独佛法能栽培你到这个境界。

午三、结

当知是名此中略义。

这个颂只有六句：「于过去无恋，不希求未来，现在诸法中，处处遍观察。智者所增长，无夺亦无动」，这个《瑜伽师地论》主把这六句颂解释得这么圆满，解释得这么好。这底下嗢柁南曰。

丑二、后颂结

嗢柁南曰：恶说贪流怖，类誉池流贪，作劬劳得义，论议十四种。

这「恶」是恶行，这个「说」是应说，「贪」是欲贪，「流」是暴ㄅㄠˋ流，或

者是瀑ㄆㄨˋ流，「怖」是有怖，「类」是胜类，「誉」是誉等，泉「池」，又是暴「流」，还有「贪」恚，「作」是应作，「劬劳」，「得」，这一共是十三个，十三个加个「论议」，就是十四种，用这个颂结束前面这一段。

《披寻记》七〇八页：

嗢柁南曰恶说等者：此总结前体义伽他，开合有别。体伽他中别说十三，谓恶说等乃至得义。义伽他中一一差别有二十七，总合为一，说为论议。是故总数成十四种。

「嗢柁南曰恶说等者：此总结前体义伽他」，这个「体」伽他、「义」伽他，把它结束，这个伽他有「开合」的不同。「体伽他中别说」有「十三」科，「谓恶说等」这十三科，「乃至得义」，这个「义」的地方。「义伽他中一一差别有二十七」个，义伽他的有二十七个，「总合为一，说为论议」，这二十七科合在一起，名之为「论议」。这个论议加上体伽他的十三个，就是十四种，「是故总数成十四种」。

这个〈思所成地〉到此圆满了。

《瑜伽师地论》卷第二十

本地分中修所成地第十二

本地分中一共有十七地，现在到了修所成地，第十二地。

这个「修」，就是闻思修中是指禅定说的。若论一般的修行也通于闻思的智慧，现在专指禅定说，是超越了闻思的境界。而这里边是说这个「修所成慧」，就是以禅定为依止修毗钵舍那，成就了出世间圣道的智慧，就是得圣道了，能成就世间、出世间的一切功德，所以叫作「修所成地」。

丙九、修所成地（分二科） 丁一、结前生后

已说思所成地。云何修所成地？

在科判里边，这是属于第九科「修所成地」，分二科。第一科「结前生后」。

「已说思所成地」，这是结束前文。「云何修所成地」，这是生起后文，这是第一科。

第二科「标释一切」，就是修所成地里边所解释的在这里完全地把它标出来。分三科，第一科是「标列」。「标列」里边分二科，第一科标列这个四处。这个修所成地虽然很广，都收于四处里边。这一科里分三科，第一科是「标」，怎么叫作修所成地呢？

丁二、标释一切（分三科） 戊一、标列（分二科） 己一、四处摄（分三科） 庚一、标

谓略由四处，当知普摄修所成地。

「谓略由四处」，简单的说呢，就是四种境界，就包括了修所成地里边的内容了。「当知普摄修所成地」，这四处普遍地含摄了修所成地的内容。

庚二、征

何等四处？

第二科是「征」。第三科是「列」。

庚三、列

一者、修处所，二者、修因缘，三者、修瑜伽，四者、修果。

「一者、修处所」，这个修所成慧的这个处所，这个境界。二是修所成慧的因缘。三者是修这个瑜伽，正式修学止观了。四者是修果，修慧所成就的果利。这是四处。

巳二、七支摄（分四科） 庚一、标

如是四处七支所摄。

前边说四处，这是第二科「七支摄」，就是将四处的意义又发挥出来多少，所以就分为七科了。这个「七支摄」里边分四科，第一科是「标」。这个四处，七支所摄，又含摄在七支里边。

庚二、征

何等为七？

这是「征」。下边第三科是「列」。

庚三、列

一、生圆满；二、闻正法圆满；三、涅盘为上首；四、能熟解脱慧之成熟；五、修习对治；六、世间一切种清净；七、出世间一切种清净。

「一是生圆满」，这个「生圆满」也就是前面说的那个修处所。「二、闻正法圆满、三、涅盘为上首、四能熟解脱慧之成熟」这是三个，就是修因缘，修的因缘就包括这三个法里边。「五、修习对治」，就是那第三个修瑜伽了。「六、世间一切种清净；七、出世间一切种清净」，就是前面四个处所里边，那个第四个修果，是这样意思。

庚四、结

如此四处七支所摄普圣教义，广说应知依善说法毘奈耶中，一切学处皆得圆满。

这是第四科是「结」。「如此四处」，如此「七支」，「所摄普圣教义」，它所含摄的一切的圣教义，都含摄在里边了。若「广说」呢？「应知」道「依善说法毘奈耶中」，以佛所说的法，所说的律，一切的学处。单独说「学处」是指戒，「一切学处」，戒定慧，乃至到佛的境界。「皆得圆满」，在这里面都圆满地说出来了。

这是「标释一切」，「标释一切」里边的第一科是「标列」，下边的第二科就是解释前面标列的这些。

戊二、随释（分四科）　己一、生圆满（初支）（分五科）　庚一、征

云何生圆满？

庚二、标

当知略有十种。

这下边第二科「随释」分四科。第一科解释这个生圆满是什么意思。这个生圆满是初支。分五科，第一科是「征」，第二科是「标」。

「当知略有十种」，这个生圆满略有十种不同。这是「标」，第三科是「列」。

庚三、列

谓依内有五，依外有五，总依内外合有十种。

「谓依内有五，依外有五」。「依内」就是这位受教化的人，这个修行人本身来说有五件事。「依外」，依据外边的助缘有五种，有五件事。「总依内外合有十种」，这就是这个生圆满就说这么十件事。

庚四、释（分二科）　辛一、依内（分三科）　壬一、征

云何生圆满中依内有五？

前边是「标列」，这下边是第四科解「释」。分两科，第一科是「依内」，又分三科，第一科是「征」。怎么叫作生圆满中依内有五呢？这是「征」，下边第二科是「列」。

壬二、列

谓众同分圆满、处所圆满、依止圆满、无业障圆满、无信解障圆满。

「谓众同分圆满」，这是一。「处所圆满、依止圆满、无业障圆满、无信解障圆满」，这是列出来这五种。

下边第三科是解释，分五科，第一科解释这个众同分的圆满。

壬三、释（分五科）　癸一、众同分圆满

众同分圆满者：谓如有一，生在人中，得丈夫身，男根成就。

「众同分圆满者：谓如有一」，就是有一个补特伽罗，他生在人间，「生在人中，得丈夫身，男根成就」，这叫作众同分圆满。看这个《披寻记》。

《披寻记》七〇九页：

众同分圆满等者：声闻地说：善得人身；谓如有一生人同分，得丈夫身，男根成就，或得女身。（陵本二十一卷四页）即此所说众同分圆满义。然此唯说男根成就，不言或得女身者，约胜为论，略未具说故。

「众同分圆满等者：声闻地说，善得人身」，这个「善」有两个意思，一个是「能」的意思，能得人的果报，得到人的生命。第二个意思是「好」的意思，得到人身是最好了。「谓如有一生人同分」，「人同分」，只要是人，大家都有共同的地方，所以叫作「人同分」，就是得了一个大「丈夫身，男根成就」。「或得女身」，这也是大丈夫，也是众同分圆满。这个话是出在「（陵本二十一卷四页）」。「即此所说众同分圆满义」，这个声闻地的那句话，也就是这里说的众同分圆满的义。

「然此唯说男根成就，不言或得女身」没有说这句话。是「约胜为论」，这个话的意思就是男身是殊胜的，这里有这个味道。「略未具说故」，说得简略，没有完全说，就把女身略去了，实在也包括女身在内。

这是「众同分圆满」，想要得圣道你要具足这个条件。

癸二、处所圆满（分二科）　子一、标

处所圆满者：谓如有一，生在人中，又处中国，不生边地。

「处所圆满者」，这是第二科。分两科，第一科是「标」。「谓如有一生在人中」，又处在中国，不是生于边地。

这是「标」，下边第二科是解释。分两科，第一科「举生处」。

子二、释（分二科） 丑一、举生处

谓于是处，有四众行。谓苾刍，苾刍尼，近事男，近事女。

怎么叫作「中国」呢？就是说这个地方有「四众」弟子在这里弘扬佛法，这个「行」就是弘扬佛法。那四众弟子呢？就是「苾刍、苾刍尼，近事男、近事女」这四种弟子。这个地方就叫作「中国」。

丑二、简不生

不生达须蔑戾车中。谓于是处无四众行，亦无贤圣正至正行，诸善丈夫。

这第二科「简不生」。前面是生，你是生在这个地方，不生在那个地方。「不生」在什么地方呢？「达须」。这个「达须」翻到中国话是下贱种类的人。这个「蔑戾车」呢？就是乐垢秽，欢喜垢秽的事情这种人。就是这个地区的人都是下贱类，都是垢秽的人，你不生在这个地方。这话是什么意思呢？「谓于是处」没有四众弟子在这里弘扬佛法，这个「达须蔑戾车」这个地区就是没有佛法。

「亦无贤圣、正至、正行，诸善丈夫」，这个「贤圣」也就是四众弟子学习佛法有了成就的人的名称。「贤圣」、在《成实论》、《俱舍论》上都有说二十七贤圣，就是由初果开始，乃至到阿罗汉果有不动法、退、思、护、住、进这么多的阿罗汉，一共有二十七贤圣。这个「正至、正行」前面我们解释过。这个意思，这个「正至」就是见到真理了，叫「正至」，就是你得到了清净无漏的根本智，能触证法性了。这个「正」就是那个智慧，这个「至」就是证悟了真理，证悟法性理了，这叫「正至」。这个「正行」就是能断烦恼，能断除去种种的颠倒烦恼，那么你的身口意行都是不颠倒的，就叫作「正行」。这样说，这个「正至」是见到真理、证真理了。「正行」是断惑了。就是断惑证真，名为正至、名为正行。那么这就是圣人，由初果以上乃至到阿罗汉果，才有这样的好名称。这样的「诸善丈夫」，这样的好的人。

这个地区「达须蔑戾车中」，这个地区里面没有贤圣，没有正至、正行、诸善丈夫，这个地方。所以四众弟子，这个修行人，就不生在这个地方去，所以生在「中国」，可见这个地方就不是中国，这个地方就是「边地」了。

癸三、依止圆满

依止圆满者：谓如有一，生处中国，不缺眼耳随一支分，性不顽嚚，亦不瘖哑。堪能解了善说、恶说所有法义。

前边这个处所圆满，这也是很重要，有佛法的地方，你生在那里，你就可以继续地学习佛法。你生在那个地方没有佛法，你没有办法能学到佛法了。

这下边第三科是「依止圆满者」，「谓如有一，生处中国」，这个补特伽罗是投生在有佛法流行的地方，他的果报，他的生命体是「不缺眼」、不缺「耳」，「随一支分」都是具足的，眼耳鼻舌身意六根具足。「性不顽嚚」，他的心性，他的心不愚痴、不胡涂，有智慧，他能容易受教化。「亦不瘖哑」也不瘖哑。「瘖哑」就是不能够说话，没有这种事情。

「堪能解了善说、恶说所有法义」，说这个人，「不顽嚚」就是有智慧。有智慧，怎么叫作有智慧呢？就是他有这种能力，能解了这是善说、这是恶说，他能辨别，能认识，能鉴别善恶的差别。就是在佛法里边所有的法义，他也能够鉴别，也能欣赏，也能学习，那这就叫作「依止圆满」。这可见这个「堪能解了善说、恶说所有法义」这是意根。说这个人眼耳鼻舌身都具足，不缺少，但是意根有问题，那学习佛法还是困难，还是有困难的，所以意根还是很重要。

癸四、无业障圆满

无业障圆满者：谓如有一，依止圆满，于五无间随一业障，不自造作，不教他作。若有作此，于现身中，必非证得贤圣法器。

这是第四科。怎么叫作「无业障圆满」呢？「谓如有一，依止圆满」，说这个人，他的眼耳鼻舌身意六根都很好，都合格了。另外还有一件事就是，「于五无间随一业障，不自造作」，你作这五种事，就会堕落到无间地狱去，那么这就是业障。有五种，就是害父、害母、害阿罗汉、破和合僧，破僧、恶心出佛身血，这五种。

这个「破僧」这个地方，我看《俱舍论》上解释，我感觉也是很重要，这个地方。一般当然是破羯磨僧，就是这一个地方的出家人不合了，在一个界内两处作羯磨、布萨，那这就是破羯磨，当然要八个人以上。另外一个意思是破转法轮僧，破转法轮僧，一定是在南阎浮提有佛出世的地方。这上面说什么叫作破转法轮僧呢？「忍师异佛」，你能接受你师父说的这样的法。你师父说的法和佛说的法不同，你能接受你师父所说的法，这件事，这是一个问题。第二句话呢？就是你能忍受佛法之外，还有圣道。在佛法之外有圣道，就是佛说的圣道，另外还有圣道，不同于佛说的，认为那是圣道。如果你有这种见，你宣扬你这样的见地，那就叫作「破转法轮僧」。所以从这些事情上看，你如果不学习佛法，不读经论，我自己闭上眼睛「念佛是谁」，我看很危险！很危险！

说是「于五无间业」，这五种罪业是堕落到无间地狱去的，所以叫作「无间」。另外一个理由叫作「无间」呢？就是他是顺次生受报，而不是现报，也不是后报，所以叫作「无间」。「随一业障」，这个五种无间业，随那一个，你若造作这种业了，那就是有障碍，你就不能得圣道了。「不自造作」，如果说我没有造，我没有自己有这种邪智慧去造这种罪，也不教他人作，这样子你就是没有这个业障。

「若有作此」，假设有人作此五种罪的时候。「于现身中，必非证得贤圣法器」，那你的这个眼耳鼻舌身意，你这个色受想行识就不是载道之器了。就是决定，「于现身中」决定，「必」是决定，不能证得这个圣道了，所以叫作「业障」。现在「无业障圆满」，就是没有这个罪过。

癸五、无信解障圆满（分二科）　子一、离邪解行

无信解障圆满者：谓有如一、必不成就五无间业，不于恶处而生信解，不于恶处发清净心。谓于种种邪天处所，及于种种外道处所。

是第五科「无信解障圆满」。分二科，第一科是「离邪解行」。

「无信解障圆满者：谓有如一、必不成就五无间业」，这个人很好，他决定不造作这五种罪。「不于恶处而生信解」，但是另外还有一个条件你需要具足，什么呢？「不于恶处生信解心」，「不于恶处发清净心」。这「恶处」是不合乎真理的，你对于那个恶处没有信解心，对于那个恶处不认为它是清净的，「不发清净心」。其实清净心就是信心，因为若有信解心了，就有清净心。现在不发信解心，所以也就不发清

净心。

究竟什么是「恶处」呢？「谓于种种邪天处所，及于种种外道处所」。就是那个种种的邪天的地方，就是那个天是邪知邪见的，对于那个处所不生信解、不发清净心。「及于种种外道处所」，「外道」就是佛法以外，不符合真理的这种宗教，对于这些地方，也不发信解、不发清净心。你要这样子，这就叫作无信解障。

子二、起净信解

由彼前生，于佛圣教善说法处，修习净信，长时相续；由此因缘，于今生中，唯于圣处发生信解，起清净心。

「由彼前生，于佛圣教善说法处」，这是第二科「起净信解」。为什么这个人对于佛教，对于佛法有信解心，对于恶处没有信解心呢？

「由彼前生」，由于那一个人，前一生、前多生，「于佛」的「圣教」这个「善说法处」，说得非常良好的这种佛法的地方，「修习净信」，他在佛教里面久远以来修习过清净的信心，熏习过，拜佛、学习经论、静坐这些事情。「长时相续」，不是个短时间，很长时间，相续地学习佛法，有清净的信心。

「由此因缘，于今生中，唯于圣处发生信解，起清净心」，这就叫作「无信解障」，原因就是这样子，可见没有一件事是无因而有的。

辛二、依外（分三科）　壬一、征

云何生圆满中依外有五？

前边是「依内」，我们内身这一面要具足这五个条件，这是依内。现在说依外边的因缘，外边的助缘。分三科，第一科是「征」。

「云何生圆满中依外有五」呢？这下面是第二科「列」。

壬二、列

谓大师圆满、世俗正法施设圆满、胜义正法随转圆满、正行不灭圆满、随顺资缘圆满。

「谓大师圆满」，这是一。「世俗正法施设圆满」是二。「胜义正法随转圆满」是三。「正行不灭圆满」是四。「随顺资缘圆满」这是五。有这五种圆满。

下边第三科解释这五法。第一科是解释「大师圆满」。

壬三、释（分五科）　癸一、大师圆满

大师圆满者：谓即彼补特伽罗，具内五种生圆满已，复得值遇大师出世。所谓如来，应、正等觉、一切知者、一切见者、于一切境得无障碍的人。

「大师圆满者」。我们从律上看，称佛为大师，佛是大师。那这个小师呢，就是你的亲教师。

这个「大师圆满」怎么讲呢？「谓即彼补特伽罗，具内五种生圆满已」，这也就

是说那个人，在生死里流转的那个人，他很好，很幸运，他现在具足了「内五种生圆满已」、具足了。「复得值遇大师出世」，他又能够遇见了「大师」出世，遇见佛出现世间。这个遇见佛出现世间，就是「应以佛身得度者，即现佛身而为说法」了。那是什么呢？你能够修四念处，你发出离心了。你修四念处，这是见佛的善根，这是见佛的善根，就能见佛了。如果说只是这个有漏的善根，那与见佛有点疏远，见佛还是疏远的。

「复得值遇大师出世」，这个「大师」是谁呢？「所谓如来、应、正等觉、一切知者、一切见者、于一切境得无障碍的人」，这个是「大师」。这个「如来，应、正等觉」我们前面讲过。这个「一切知者、一切见者」，「见」是在外边，「知者」是属于你内心，你内心的境界他知道，你表现于外的行为呢，他也能见到。是「于一切境得无障碍」的，那么这个就是「大师」。

癸二、世俗正法施设圆满

世俗正法施设圆满者：谓即彼补特伽罗，值佛出世、又广开示善不善法，有罪无罪，广说乃至诸缘生法，及广分别。谓契经、应颂、记别、讽诵、自说、缘起、譬喻、本事、本生、方广、希法、及与论议。

前面是「大师圆满」，有佛当然是圆满，当然就是出现世间度化众生，你遇见了，这就是「大师圆满」。现在是第二科「世俗正法施设圆满」。

怎么叫做「世俗正法施设圆满」呢？「谓即彼补特伽罗，值佛出世」，遇见佛出现世间。「又广开示善不善法」，佛出现世间，「广」就是很详细地、很分明地开示我们什么叫做「善法」？什么叫做「不善法」？我们众生是不知道什么是善？什么是不善的？要佛开示我们才知道。什么是「有罪」？什么是「无罪」？不善，那就是有罪，善就是无罪了。「广说乃至诸缘生法」，这中间有省略的地方，就是这个善法你应该学习修行，不善法你不要修行，不要学习，就是这些事情。「乃至诸缘生法」就是十二缘起，苦集灭道这些事。「及广分别，谓契经、应颂、记别、讽诵、自说、缘起、譬喻、本事、本生、方广、希法及与论议」，这是十二分教。十二分教我们也是讲过了。

癸三、胜义正法随转圆满

胜义正法随转圆满者：谓即大师善为开示俗正法已；诸弟子众依此正法，复得他人为说随顺教诫、教授，修三十七菩提分法，得沙门果；于沙门果证得圆满，又能证得展转胜上增长广大所有功德。

「胜义正法随转圆满者」，这是第三法。什么叫做「胜义正法随转圆满」呢？「谓即大师善为开示俗正法已」，谓即是那个「大师」，就是佛陀的慈悲，能善巧地为我们开示这个世「俗」的「正法」。世俗的正法是什么呢？就是语言文字的佛法，这个就是世俗的正法。因为这样子，这个语言文字的佛法，我们人间的众生能听得懂，所以叫做「世俗」，就是世俗的，世俗的人能明白的这种正法。佛开示了这样的语言文字的佛法之后呢，「诸弟子众依此正法」，这个「诸弟子众」就是一切的佛教徒，就能「依此正法」，依此正法为依据，努力地学习。「复得他人为说」，又能得到其他的佛弟子为你讲说，把佛说的正法再为你分别地来解释。「随顺教诫教授」，这个学习佛法的人能随顺佛所说的，能随顺他人所说的这个佛法。这个佛法分两类：一个是「教诫」，一个是「教授」。你不可以做恶事，你要好好地持戒清净。「教授」就是定慧的这一切佛法。「修三十七菩提分法」，修三十七道品，就是修四念处乃至到八圣道分。「得沙门果」，这个时候，你就见到第一义谛了，这叫做得沙门果，「胜义正法随转圆满」就是这样意思，就是你得到沙门果了，就是得到胜义谛

了。

「于沙门果证得圆满」，得沙门果，从初果就可以说是得沙门果，初果、二果、三果、四果，那么就是于沙门果证得圆满。「又能证得展转胜上增长广大所有功德」，这个意思就是，譬如你得慧解脱阿罗汉，你还没有得到定，也没有得到灭受想定，你要继续地努力修行。你得到阿罗汉，还没有四无碍辩才，没有广大的神通，你要继续地修行展转地殊胜，又得到四无碍辩、得到大神通了、得到无诤三昧了，得到很多很多的功德。「又能证得展转胜上增长广大所有功德」，这就叫做「胜义正法随转圆满」，是这样，这就是在佛教里边有圣人，这是一种。

癸四、正行不灭圆满

正行不灭圆满者：谓佛世尊虽般涅盘，而俗正法犹住未灭；胜义正法，未隐未断。

「正行不灭圆满者」，这是第四科。什么叫做「正行不灭圆满」呢？「谓佛世尊虽般涅盘」，谓说佛虽然是入涅盘了，这个化身不住世间了，我们这个肉眼凡夫就不能见到佛了。「而俗正法犹住未灭」，但是世俗的，所能了解的这个语言文字的佛法，这也是「正法」。这个「正法」这个名词包括语言文字的佛法在内。「犹住未灭」，还是留传在世间，没有消失、没有灭亡。「胜义正法，未隐未断」，这个语言文字的佛法所表达的胜义谛，还有人修学四念处得圣道，这个「胜义正法」也没有「隐」，没有潜藏起来，胜义正法是不灭的，所以叫做「不灭」。而有人证得，你得到那个清净光明的智慧，这胜义正法就显示出来了，就是法身不灭了，「未隐」。「未断」是什么意思呢？就是这种佛教徒展转地宣扬世俗的圣道，那么继续有人修学四念处，那就叫做「未断」。

癸五、随顺资缘圆满

随顺资缘圆满者：谓即四种受用正法因缘现前受用正法，诸有正信长者居士婆罗门等，知彼受用正法而转，恐乏资缘退失如是所受正法；是故殷勤奉施种种衣服饮食，诸坐卧具，病缘医药、供身什物。

「随顺资缘圆满者」，这是第五科「随顺资缘圆满」，这是什么意思呢？「谓即四种受用正法因缘现前受用正法」，这就是指那有四种，就是衣服、饮食、卧具、医药这一切生活所需的这些，这四种是「受用正法」的「因缘」。我们于如来的正法，能够闻思修这样地学习，叫做「受用正法」。但是需要有衣服、饮食来做因缘，你若去到社会上去生产，你就没有精神、没有时间学习正法了，所以你要有人「现前」，「四种受用正法因缘现前」，就是这四种事情，有人同情你这种行为，来布施你、来供养你、支持你，这件事「现前」了。「受用正法」，那么你就可以有时间、有精神，专心地由闻思修得无生法忍，可以做这件事了。这一句话是标，下面解释这一句话。

「诸有正信长者居士婆罗门等」，就是这些佛教徒，对于佛法「有正信」、有净信心的「长者」和「居士」，就是有财富的人叫做「居士」。还有这些「婆罗门」，也是有学问的人，这些「等」。「知彼受用正法而转」，他「知」道那么多的人出家了，学习正法，「而转」就是在那里，正在那个地方学习佛法。「恐乏资缘」，这些正信的人，恐怕你们学习佛法不去生产，恐怕你们缺少了这个资养生命的这些条件，没有饭吃，不行啊，没有衣服、饮食、卧具、医药，没有房子住，这个事也不行。你若是缺少这些因缘了，「退失如是所受正法」，就不能学习正法了。「是故殷勤奉施」，所以这些人有同情心，就是殷勤地、很恭敬地、很尊重地布施你「种种」的「衣服」、种种的「饮食」、种种的「坐卧具」，给你一个蒲团，这样子。「诸坐卧具」。还有「病缘」的「医药」、「供身」的「什物」，这些东西布施给你。这叫做

「随顺资缘圆满」，也要有人做这件事。这是第五。

庚五、结（分三科）　辛一、名修处所

如是十种，名依内外生圆满，即此十种生圆满，名修瑜伽处所。由此所依、所建立处为依止故，证得如来诸弟子众所有圣法。

「如是十种，名依内外生圆满」，这是第五科，结束这段文。分三，第一科「名修处所」。

「如是十种」，「名依内」、依「外」，这叫做「生圆满」。就是圣道现前名之为「生」，需要有这么多的因缘，这件事才「圆满」，所以叫做「生圆满」。「即此十种生圆满」，「名修瑜伽」的「处所」，你才能够修止观，才能修禅，这是修禅的地方。「由此所依，所建立处为依止故」，「由此所依」，由此十个法，十种生圆满，是你所依止的，是所建立的。有这十种，种种的因缘，出现这十种事，就是「建立处」。「为依止故，证得如来诸弟子众所有圣法」，就是如来诸弟子众就能证得这所有的圣法。这个条件，这个因缘具足了，就可以成就了。

辛二、料简圣法

如是圣法，略有二种：一、有学法，二、无学法。今此义中，意取无学所有圣法，谓无学正见，广说乃至无学正智。何以故？由诸有学虽有圣法，而相续中，非圣烦恼之所随逐，现可得故。

「如是圣法，略有二种」，前边第一科是修处所，这十种生圆满，就叫做修瑜伽的处所，这是第一科。现在第二科是「料简圣法」，再辨明什么叫做「圣法」？略有二种不同：一是「有学法」，二是「无学法」。这个就是阿罗汉名为「无学」，前三果都叫做「有学」。「今此义中，意取无学所有圣法」，现在这个此处所说的圣法，是意取无学的所有圣法，不是指有学说。

无学的圣法是什么呢？「谓无学正见」，正见、正思惟……，就是八正道，再加上一个尽智、无生智，就是「乃至无学正智」，这一共是十法。

「何以故？」为什么取这无学的这种十法呢？十种智慧？「何以故？由诸有学虽有圣法，而相续中，非圣烦恼之所随逐」，为什么不取有学也是圣人嘛！不是，这里面有问题。「由诸有学」的这些圣人，虽然他学的也是圣法。「而相续中」，但是他那色受想行识里面。「非圣烦恼之所随逐」，不是「圣」，不是圣那就是凡夫，凡夫的烦恼随逐他的色受想行识，有的时候就会有活动，这就不清净了。「现可得故」，事实上，有这种事情，所以，他有多少不清净，就不取这个有学的圣法。

《披寻记》七一三页：

谓无学正见等者：此说十无学法：谓无学正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、正解脱、正智。有学相续虽有八支圣道，然未无余永断诸结，是故说言非圣烦恼之所随逐。

「谓无学正见等者：此说十无学法：谓无学正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、正解脱、正智」，这就是无学的十法。「有学相续虽有八支圣道」，初果、二果、三果，他们也是修这八正道的。「然未无余永断诸结」、诸烦恼，「是故说言非圣烦恼之所随逐」。

辛三、明普摄义

如是初支生圆满广圣教义，有此十种。除此更无余生圆满，若过、若增。

这是第三科「明普摄义」。「如是」就是前文说的这个初支的生圆满。「广圣教义」，这是在圣教义里边广博详细地说这个生圆满，有此十种不同。「除此更无余生圆满若过若增」，没有再超过、再增加，没有这件事了，就是这么多。这是这一科解释完了。

己二、次三支（分二科）　庚一、别显（分三科）　辛一、闻正法圆满（分二科）　壬一、征

云何闻正法圆满？

这个七支，七支里面，「何等为七？一、生圆满」这一科说完了，现在说「闻正法圆满」。这是第二科「次三支」，就是「闻正法圆满」、「涅盘为上首」、「能熟解脱慧之成熟」这三支。这一科分两科，第一科是「别显」。分三科，第一科「闻正法圆满」。分两科，第一科是「征」。

「云何闻正法圆满」，这句话怎么讲呢？

这是「征」，下面第二科解「释」。解释又分两科，第一科是「略标」。

壬二、释（分二科）　癸一、略标

谓若正说法，若正闻法，二种总名闻正法圆满。

这个「闻正法圆满」是这样的意思。就是，若是一个人能「正说法」，一个人能「正闻法」，这样子，这两种合起来，总名为「闻正法圆满」。这个话原来是这样意思；你若说的不是正法，那很难「闻正法圆满」。若是说了正法，但是你闻法有问题，也不能说闻法圆满，一定两方面都是正法圆满，才能算是「闻正法圆满」。

这是「略标」，下面「广辨」。分两科，第一科是「正说法」。分三科，第一科是「标」。

癸二、广辨（分二科）　子一、正说法（分三科）　丑一、标

又正说法，略有二种。

「又正说法，略有」两种义，有两种，名之为叫做「正说法」。第二科就是列出来。

丑二、列

所谓随顺，及无染污。

那就叫做正说法。这个「随顺」，如果是佛弟子说法，那你一定要随顺佛意，符合佛说的法义，那么叫做「随顺」。如果你自作聪明，那就是不随顺佛意了，那就不叫正法。「及无染污」，还要没有染污心，你说法的动机要清净，为涅盘，或者无着，无所执着，不受一切法，用清净的智慧说法，那就叫做「无染污」。你有这个希图名闻利养，那就是不清净了，那所说的也受到影响，不能说是正法了。

这是「列」，列出来，下面第三科是「指」。

丑三、指

广说当知有二十种，如菩萨地当说。

若是详细说，就是有二十条，来解释这个正法。什么叫做正法？那就在〈菩萨地〉里面说了。

《披寻记》七一四页：

又正说法略有二种等者：〈菩萨地〉说：菩萨为他说正法时，依二种相应为他说：一者、依随顺说应为他说，二者、依清净说应为他说。随顺说中有十五相：所谓以时，乃至顺众。清净说中有五种相：所谓慈心，乃至不依利养恭敬赞颂。如是广说有二十种。（陵本三十八卷十六页）

「又正说法略有二种等者：〈菩萨地〉说：菩萨为他说正法」的时候，「依二种相，应为他说」，有两个相貌，「一者、依随顺说应为他说，二者、依清净说应为他说」，这样子，这还是「随顺」和「清净」这两个义。「随顺说中有十五」个「相」貌：「所谓以时，乃至顺众。清净说中有五种相」，这样五种相加十五相，就是二十种。这五种相，「所谓慈心，乃至不依利养恭敬赞颂」。「如是广说」，合起来「有二十种」。在「（陵本三十八卷十六页）」，那么这是在〈菩萨地〉里面说。

这是说「正说法」。现在说「正闻法」，第二科。分四，第一科是「标」。

子二、正闻法（分四科）　丑一、标

又正闻法，略有四种。

「又正闻法，略有四种」不同。这是「标」，下面第二科是「列」。

丑二、列

一、远离憍傲，二、远离轻懱，三、远离怯弱，四、远离散乱。

「一、远离憍傲」，这个听法的人，闻法的人，心里面要没有憍傲心。「二、远离轻懱」，不要轻视，没有轻视的心，轻视这个说法的人。「三、远离怯弱」，也没有这种心，没有怯弱的心情。「四、远离散乱」，听法的时候，心不要有散乱。

丑三、结

远离如是四种过失而听法者，名正闻法。

是这样意思。

丑四、指

当知广说有十六种，亦如菩萨地中当说。

这个听法，这个「正闻法」，若是详细说的话，有十六种不同，亦如〈菩萨地〉中有解释了。

《披寻记》七一四页：

又正闻法略有四种等者：〈菩萨地〉说：菩萨无杂染心听闻正法。谓听法时，其心远离贡高杂染，其心远离轻慢杂染，其心远离怯弱杂染。又说：无散乱心听闻正法，是即此中略有四种应知。无杂染心听闻正法中，由六种相其心远离贡高杂染，由四种相其心远离轻慢杂染，由一种相其心远离怯弱杂染。无散乱心听闻正法中，复由五相。如是广说有十六种。一一相别，如彼列释应知。

「又正闻法略有四种等者：〈菩萨地〉说：菩萨无杂染心听闻正法」，「谓听法」的「时」候，「其心远离贡高」的杂染，「其心远离轻慢」的杂染，「其心远离怯弱」的杂染，就是这个法太高了，我不行，我不能学习，那么这就是有点「怯弱」的意思。「又说：无散乱心听闻正法，是即此中略有四种应知。无杂染心听闻正法中，由六种相其心远离贡高杂染，由四种相其心远离轻慢杂染，由一种相其心远离怯弱杂染。无散乱心听闻正法中，复由五相。如是广说」，加起来「有十六种。一一相别，如彼列释应知」，在〈菩萨地〉有解释。

辛二、涅盘为上首（分三科） 壬一、征

云何涅盘为上首？

第九大科「修所成地」，第二科是「标释一切」。分两科，第一科是「标列」，列出来四处摄、七支摄。第二科是「随释」，里边分四科，第一科解释「生圆满」，解释完了。第二科「次三支」，这一科里面分两科。第一科是「别显」，分三科。第一科「闻正法圆满」，这一科讲完了。现在是第二科「涅盘为上首」。这一科里面分三科，第一科是「征」。

「云何涅盘为上首」，这句话是什么意思呢？

壬二、释（分二科） 癸一、辨听法（分二科） 子一、略标

谓如来弟子依生圆满转时，如先所说相而听闻正法，唯以涅盘而为上首。唯求涅盘、唯缘涅盘而听闻法。不为引他令信于己，不为利养恭敬称誉。

「谓如来弟子依生圆满转时」，这是第二科解「释」，分两科。第一科「辨听法」，就是说明听法的这件事，分两科。第一科是「略标」。

「谓如来弟子」，也就是佛陀的弟子，也就是三宝弟子。「依生圆满转时」，这个「依」就是「随顺」的意思。前面解释生圆满，有内、有外的不同。这十种条件，你都具足了的话，「如先所说相，而听闻正法」。这个「生圆满转」是第一大科，第二科就是闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟，这以下这些一科一科的。

「如先所说相而听闻正法」，就是「别显」里边的第一科，「闻正法圆满」里边。「如」也是随顺的意思，前文所说明的听闻正法的相貌，你能这样学习。「唯以涅盘而为上首」，就是你听闻正法的时候，你的目的是什么？是「唯以涅盘」为你最高的目标，就叫做「为上首」。「唯求涅盘、唯缘涅盘而听闻法」，你的目的，是希望成就一切圣人所成就的涅盘，你也有同样的意愿，希望得涅盘而学习佛法。这是第一个意思。「唯缘涅盘而听闻法」。这个「唯求涅盘」是果，「唯缘涅盘」是修因，修学得涅盘的因，叫做「缘涅盘」，缘者「念」也，就是修四念处、修三十七道品。「而听闻法」，而听闻佛法，也学习佛法。学习佛法的目的，也是为得涅盘。第二个是为得道谛，「为缘涅盘」就是道谛，你的目的是这样子，这就叫做「唯以涅盘而为上首。」

「不为引他令信于己」，这下面简别不是这样的目的。我不是为了引导他人，使令他相信我而学习佛法，不是这样意思。「不为利养恭敬称誉」，不是希求名闻利养，不是希求财富的，不是希望别人恭敬我，不是为了称誉，不是这样的目的。这件事也是非常重要，先问你听闻佛法的目的在那里？

子二、广释（分二科） 丑一、标十法转

又缘涅盘而听法者，有十法转，涅盘为首。谓依止有余依涅盘界、及无余依涅盘界。当知依止有余依涅盘界，有九法转，涅盘为首。依止无余依涅盘界，有一法转，涅盘为首。

「又缘涅盘而听法者，有十法转」，前面是「略标」，就是简要地标示出来那个

要义。下面的「广释」，详细地解释出来这「涅盘为上首」的道理。分两科，第一科是「标十法转」。

「又缘涅盘而听法者」，「又」一切佛教徒，「缘」念「涅盘」而听闻佛法的详细情形，「有十法转」，有十个条件，你能够次第的现前，那就具足了唯以涅盘为上首的这件事。「谓依止有余依涅盘界、及无余依涅盘界」，这十法转都是以涅盘为上首，这个涅盘是什么呢？是依一个有余依涅盘，一个无余依涅盘，这两种。

「当知依止有余依涅盘界」，「有九法」现前，「涅盘为上首」。「依止无余依涅盘界，有一法转」，有一法现前，也还是涅盘为上首。加起来就是十法。这个「转」就是「现前」的意思、「成就」的意思。

这是标出来十法转，下面第二科「出二所依」，出两种所依。这下面说。

丑二、出二所依（分二科）　寅一、依有余依（分二科）　卯一、明次第转（分六科）　辰一、起三信解

谓以闻所成慧为因，于道、道果涅盘，起三种信解。一、信实有性。二、信有功德。三、信己有能，得乐方便。

这是「出二所依」，分两科。第一科「依有余依」。一个有余依，一个无余依，这二所依。现在先说这个「有余依」，分两科。第一科「明次第转」，就是按照次第现前，不是一下子都具足，先后有次第。分六科，第一科「起三信解」，十法转，先说这三法。

「谓以闻所成慧为因」，这十法转是第一个，依有余依涅盘，就是说佛教徒一开始是闻所成慧，就是听闻佛法的时候，你就成就了智慧。以此为因缘，「以」听「闻」佛法「为因」，「于道、道果涅盘，起三种信解」。「于道」，就是苦、集、灭、道的这个道谛。「道果」呢？修道所得果，就是涅盘，就是灭谛，就是对于道谛和灭谛，这两种殊胜的功德，「起三种信解」，建立了三种信解。这个「解」就是智慧，因智慧而有信心，所以叫做「信解」，而这个信解从那里来的呢？从闻所成慧来的，由闻所成慧，你成就了三种信解，对于道、对于道果有这三种信解。

「一、信实有性」，相信是有道、有道果这件事，是真实有这件事。「二、信有功德」，相信道和道果是有功德的。譬如说我相信有地狱、有饿鬼、有畜生、有六道轮回，这是一个染污的，没有功德。现在这个道和道果是令人得大安乐自在的，这叫「有功德」。「三、信己有能，得乐方便」，这个文应该这么念：「信己有能得乐」，「信己有能得乐方便」，实在这是两句话。这第三个信心是什么呢？相信自己有堪能性，「我有能力得涅盘」，你要相信你有这个能力。第二个呢，你相信你能修学圣道，你有这个能力能修学圣道，那叫做「方便」。「得乐」是得涅盘，「得乐方便」就是修学圣道，你相信你有这个能力。这是有这三种信，这三种信心是由闻所成慧建立的，就是闻所成慧建立这三种信心。有「十法转」，这是三法，有三法，这是说这三样事。《披寻记》这一段文也读一下。

《披寻记》七一五页：

于道道果涅盘起三种信解等者：道，谓道谛。道果涅盘，是即灭谛。若起信解，道真是道，灭真是灭．是名信实有性。若于道谛，道、如、行、出，及于灭谛，灭、静、妙、离起信胜解，是名信有功德。信己有能得涅盘乐及道方便，是名信己有能得乐方便。

「于道道果涅盘起三种信解等者：道，谓道谛」，就是道的因。「道果」就是涅盘，是「即是灭谛」。「若起信解，道真是道」，「灭」真实「是灭」，你要有这样的信心，「是名信实有性」。这个「实有性」这么讲。

「若于道谛，道、如、行、出，及于灭谛，灭、静、妙、离起信胜解，是名信有功德」。这个「道真是道」，在这里解释了；「若于道谛，道、如、行、出」这四个字，你相信这四个字了，这个道就是真实道。这个「道、如、行、出」，「道」这个字，这个道谛实在就是戒、定、慧。戒、定、慧这个道谛，你修学戒、定、慧的时候，能冲破一切障碍，能破除一切惑、业、苦的障碍，那叫做「道」。这个「如」，就是能契合真理，就是契合这个不生不灭的诸法实相的道理，那叫做「如」。这两句话，这「道」这个字，「道、如」，这个「道」实在就是断烦恼的意思，你修学道谛，修学戒、定、慧能令你断除一切烦恼，所以称之为「道」。「如」这个字，就是契合真理，就是证真，断惑证真，名为道，名为如；断惑名为「道」，证真名为「如」。

这个「行」，就是你能这样修行，能断惑证真，继续这样修行，你就入涅盘了，那就叫做「行」。能入，能前进到涅盘那里去，那么叫做「行」。「出」这个字，就是能弃舍一切有为法，永久地超出去，超越了，永久地得解脱了。

这个道谛有这样的作用，这个道谛有道、如、行、出。你能相信这四个，道有这四样的意义，道真是道，它真实是道。

「灭」呢？于灭谛，灭、静、妙、离。这个「灭谛」也有四种作用，四种功德。这个「灭、静、妙、离」这个「灭」，就是道谛这样修行成功了以后，出现的境界，那么第一个境界就是烦恼灭了，叫「灭」。这个「静」，就是一切的苦恼都停下来了。人有苦的时候，心里不安，所有的苦恼都停下来了，心就寂静了。现在这里说这个苦，当然这个生死苦，色、受、想、行、识都是苦，那么这个时候叫做「静」。这个「妙」呢，就是灭除了生死之因，灭除了生死之果以后这个境界，是非常殊胜，是非常微妙的地方，所以叫做「妙」。这个「离」，就是永不退转，成功了以后，不会再反复地，不会再退回来地，叫做「离」。这个「灭谛」有这四个相貌。

你对于这个道谛的四个相貌、灭谛的四个相貌「起信胜解」，你能够发起深刻的信心。「胜解」实在来说就是智慧，强有力的认识，你有这样的信心，「是名信有功德」，这叫做「信有功德」，这第二句。前面是真实有这件事，而这件事还是有功德的，这叫「信有功德。」

「信己有能得涅盘乐及道方便，是名信己有能得乐方便」，这第三个信还非常重要。如果信实有性，信有功德，但这件事我不能成就，那也没有意思。现在是有这么一件有意义的事情，你也相信你有能力能够成就，这才是有意义的。而这件事，在闻所成慧的时候就建立了，有这样的信心。如果只是闻了，只是听闻佛法，而对于这件事，这三种信都没建立，那不能算是闻所成慧。

辰二、趣入思智

如是信解生已，为欲成办思所成智，身心远离愦闹而住，远离障盖诸恶寻思。依止此故，便能趣入善决定义思所成智。

「如是信解生已，为欲成办思所成智，身心远离愦闹而住」，这是第二科。一共分六科，现在第二科「趣入思智」。前面是闻所成慧，这是进一步达到思所成慧的境界。

「如是信解生已」，你因为闻慧建立了这三种信解之后，「为欲成办思所成慧」，你能够不停留在这里，你还有愿。什么愿呢？要「成办」圣道，那你一定要有「思所慧」，要成办这个思所成慧。

这个「思所成慧」怎么「成办」呢？「身心远离愦闹而住」，就是你要成就思慧，要这样做。要远离这个愦闹的境界，没有喧闹的地方，到那里，到那个寂静处去住，这是身远离。「远离障盖诸恶寻思」，这是心远离。你的身体到那个寂静处去住，就是没有欲的地方，那是离愦闹的地方。你心里面……，表面上没有欲还是容易，但是你心里面要没有欲，远离这些障、这些盖，这些贪欲盖、这些瞋恚盖……。「恶寻思」就是欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思，各式各样的恶寻思，就是染污的寻思。这些染污的寻思，能「障」碍你修学圣道，「盖」也是障碍的意思，你心里面不要有这些「恶寻思」。

「依止此故，便能趣入善决定义思所成智」，你能够身远离，能够心远离，以此为依止，你能够成就了这两种远离故。「便能趣入善决定义思所成智」，就是在寂静的地方，你专精思惟佛法的真义。这个时候，你就能趣入，就能进一步达到「善决定义思所成慧」。这个「决定」是没有犹豫的意思，就是对于佛法的真义，你很肯定地、没有犹豫地、很分明地解了。这时候这个智慧，比闻所成慧更深刻了，就是叫做「善决定义」。就是佛所说的这些法语的「义」，「善」者能也，你能够没有犹豫地、很分明地、很肯定地信解无疑了，这时候叫做思所成慧。思所成慧多少地能调伏烦恼，多少地能调伏了一点，这是第二科「趣入思智」。

辰三、趣二方便

依止此故，又能趣入无间、殷重二修方便。

这是第三科「趣二方便」，你成就了思所成慧以后，你还需要向前进。向前进，怎么样进步呢？两个方法，就是「又能趣入无间、殷重」；一个无间是一种方便，一个殷重是一种方便。「无间」就是精进的意思，不间断、不懈怠。「殷重」就是很深刻地、很周遍地、很详细地、很微细地去修止观的意思。无间地修止观，殷重地修止观，用这两个方法去修止观，这是向前进的两个方法。

辰四、趣证修智

由此次第，乃至证得修所成智。

这是第四科「趣证修智」。「由此次第」，由无间、殷重的次第，你继续不断地这样用功修行，你就能证得这个修所成慧，修所成慧就成功了。《披寻记》看一下。

《披寻记》七一五页：

无间殷重二修方便者：当知此说二种精进：一、无间精进，谓一切时修加行故。二、殷重精进，谓能周备修加行故。如〈菩萨地〉说（陵本四十二卷十八页）。

「无间殷重二修方便者：当知此说二种精进」，「一」个是「无间」断的「精进」，「谓一切时修加行故」，不懈怠。「二、殷重精进，谓能周备修加行故」，不是粗劣地去修止、修观。你修四念处，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，你要周备，要圆满地去修。那就是要根据佛陀所开示的，你要完全地去修学才可以。「如菩萨地说。（陵本四十二卷十八页）」。这样子，你就会成就了修所成智，这里面有定、有慧了。

依止此故，见生死过失，发起胜解；见涅盘功德，发起胜解。

「依止此故」，「依止」这个无间殷重的二方便，你能长时期这样用功，你不是听别人说，你自己就「见」到「生死」的「过失」，你对于生死过失这件事，你有深刻的、有力量的认识，就「发起胜解」。「见涅盘功德，发起胜解」，虽然还没有得涅盘，但是你由于修奢摩他、毘钵舍那，有无间殷重的方便，你对于涅盘的功德发起胜解，发起深刻有力的信解。这个时候，就和前面闻所成慧和思所成慧都不同了。

辰五、趣入见道

由串修故，入谛现观；先得见道有学解脱。

这是第五科「趣入见道」。这个修所成慧成了的时候，「由串修故」，这个「串」就是连续地这么样修。「入谛现观」，你就进入见道了，就是对于苦谛、集谛、灭谛、道谛，这四谛在你的止观里面现前，能现前了。就是断除很多的烦恼，而得到了清净的智慧，与这个真理相应了，叫「入谛现观」。

「先得见道」，有见道、有修道、有无学道。你这个时候，先得这个见道的境界，就是先能「见」到这个「道」的境界。其实，谛现观也叫做「见谛」，「见谛」也叫做「见道」。「有学解脱」这时候的解脱的境界，不是无学，是属于有学的境界，就是还没有圆满，还要继续地学习的，叫「有学解脱」。

辰六、数习修道

已得见迹，于上修道由数习故，更复证得无学解脱。

这是第六科「数习修道」。由闻、思、修三种智慧的成就，达到了见道，就是得无生法忍了以后。「已得见迹」，就是已得见道。「于上」的「修道由数习故」，上面还有修道的境界没有成就，所以你还要继续地精进，继续地无间殷重地修习，叫「由数习故」。「更复证得无学解脱」，那就是由见道、由修道、到无学道，这个圆满的解脱，你能成就了。

卯二、结名所依

由证此故，解脱圆满。即此解脱圆满，名有余依涅盘界。

「由证此故，解脱圆满」，这是第二科「结名所依」。「即此解脱圆满，名有余依涅盘界」。这个无学的解脱，就是解脱圆满。「即此解脱圆满」了，那就叫做「有余依涅盘界」。看《披寻记》。

《披寻记》七一五页：

先得见道有学解脱等者：〈摄事分〉中说：有真实究竟解脱。谓毕竟解脱，及一切解脱，即是见道果，及此后所得世出世修道果。此中见道果，由毕竟故得名真实而非究竟，于一切解脱犹有所应作故。（陵本八十五卷四页）当知此中解脱若真实非究竟，是名见道有学解脱。若真实亦究竟，是名无学解脱。由究竟故，亦名解脱圆满。

「先得见道有学解脱等者：〈摄事分〉中说：有真实究竟解脱」，这个解脱是真实的、是究竟的解脱。「谓毕竟解脱」，毕竟解脱就叫做真实究竟解脱。「及一切解脱」，所有的烦恼都解脱了。「即是见道果，及此后所得世出世修道果」，这就叫做

毕竟解脱。「此中见道果，由毕竟故得名真实」，你能修无我观，见到无我的真理而得解脱，这是究竟的，所以叫做真实。「而非究竟，于一切解脱犹有所应作故」，你得到初果以后，你还要继续地修四念处，所以叫做还没有究竟。「当知此中解脱若真实非究竟，是名见道有学解脱。若真实亦究竟，是名无学解脱。由究竟故，亦名解脱圆满」。

即此涅盘以为上首，令前九法次第修习而得圆满。

「即此涅盘以为上首」，「令前」面的「九」个「法」，就从三种信解开始，向后面数，一共是九个。「次第」地「修习而得圆满」，就得到有余依涅盘了。

寅二、依无余依

当知即此解脱圆满，以无余依涅盘界而为上首。

你得到有余依涅盘，还不是最后，所以「即此」有余依解脱的圆满，还是以无余依涅盘而为最殊胜的，还要再前进到无余依涅盘去。这下边的《披寻记》。

《披寻记》七一六页：

令前九法次第修习而得圆满者：此中九法：谓如前说信解为三，思所成智为一，无间殷重方便为二，修所成智为一，见道修道为二。如是次第说九法转应知。

「令前九法次第修习而得圆满者：此中九法：谓如前说信解为三」，有三种信解，这是三法。「思所成智」，这是为一，这就是四个了。「无间殷重方便为二」，四加二是六个。「修所成智为一」，这是七个了。「见道修道为二」，这是九个，七加二是九个。「如是次第说九法转应知」。

癸二、显胜利（分五科）　子一、标

如是涅盘为首听闻正法，当知获得五种胜利。

前边是「辨听法」，现在是「显胜利」。分五科，第一科是「标」。

「如是涅盘为首」，你以涅盘为你的目的而听闻正法。「当知获得五种胜利」，你要知道你能得到五种好处，五种功德。这是「标」。

子二、征

何等为五？

这是「征」。

子三、列

谓听闻法时，饶益自他；修正行时，饶益自他，及能证得众苦边际。

「谓听闻法时」，这底下列出来五种胜利。「谓听闻」正「法」的「时」候，你这个时候得两种利益，就是「饶益自」、「饶益他」；对于自己也得到好处，对于他人也得到好处。「修正行时，饶益自他」，你听闻法的时候，得到两种功德；你修正行的时候，修学四念处的时候，你又得到两种好处，加起来就是四种。「及能证得众

苦边际」，把所有的苦恼，达到最后边际，就是完全解脱了，这是第五种功德。

这是标列出来这五种胜利。下边第四科是解「释」。分三科，第一科是「听法」。

子四、释（分三科） 丑一、听法（分二科） 寅一、饶益他

若说法师，为此义故，宣说正法。其听法者，即以此意而听正法；是故此时，名饶益他。

第一科是「听法」，里面分两科，第一个是「饶益他」。

若宣说正法的这个人，「为此义故，宣说正法」，他为了这样的「义」，这样的「义」是什么「义」呢？就是希望听法的人，获得利益安乐，他有这样的目的，「为此义故，宣说正法」。

「其听法者，即以此意而听正法」，那么听法的人也和说法的人的目的是一致的，也是这样的为了得到利益安乐而听正法。「是故此时，名饶益他」，你听法的心情，符合了说法人的目的，那你就是……你是听法的，你这样听法，对于说法的人有好处了，所以叫作饶益他。这个《披寻记》念一下。

《披寻记》七一六页：

为此义故宣说正法等者：说正法时，应安处他，令现能证利益安乐，名为此义。其听法者，即以能证利益安乐而听正法，名以此义。由是令说法者不徒废己业、不虚设功劳，名饶益他。

「为此义故宣说正法等者」，说正法的时候，「应安处他，令现能证利益安乐」，这个说法的时候，说正法的时候，「应安处他」，你的目的应该是安处听法的人。「令现能证」，使令他现在能够成就利益、成就安乐，这叫做「名为此义」，叫做「此义」，这个「此义」是这样意思。「若说法师，为此义故」，这个「此义」是什么呢？就是说法的人，他发心令希望听法的人能得到利益安乐，把听法的人安置在这个境界里边，这叫作「此义」，「名为此义」。这个「利益安乐」呢？就是他人现在因为听闻佛法，他现在能修学圣道，他将来能得涅盘，这叫作「利益安乐」。现在能修学圣道，叫做得到「利益」，将来能得涅盘，叫做「安乐」，这叫做为「此义而为人说法」。

「其听法者，即以能证利益安乐而听正法」，也以此意为他的目的，「名以此义」。「由是令说法者不徒废己业、不虚设功劳，名饶益他」，是这样意思。

寅二、自饶益

又以善心听闻正法，便能领受所说法义甚深上味，因此证得广大欢喜，又能引发出离善根，是故此时能自饶益。

「又以善心听闻正法，便能领受所说法义」，这下边是第二科「自饶益」。听法的人也能饶益他、能饶益那个说法者。现在是听法者自饶益。

「又以善心听闻正法」，这个听闻正法的人呢，他能以「此义」的善心来听闻佛法。「便能领受所说法义」，他就能接受所说的「法」和「义」，法里边所诠释的各种义。「甚深上味」，你领受了「法义」的时候，你心里面有很多的感触，那叫做

「甚深的上味」，这是法味，当然是最殊胜的味。「因此证得广大欢喜」，你得到了法味的时候，就是得到了很大的欢喜心。「又能引发出离善根」，这个就是，最初听法生欢喜心，你继续修行呢，就能引发出来出离生死的善根，就是信、进、念、定、慧这五种善根。「是故此时能自饶益」，能自己得大利益。

《披寻记》七一六页：

因此证得广大欢喜等者：由彼听闻以无量门称赞涅盘众多功德，是故证得广大欢喜。又彼听闻以无量门诃毁生死众多过失，故能引发出离善根。言善根者，谓信等五善根应知。

「因此证得广大欢喜等者：由彼听闻以无量门称赞涅盘众多功德，是故证得广大欢喜」，这个「广大欢喜」从那里来的呢？「由彼听闻」，由彼人听闻了说法者「以无量门」，很多的方面，很多的立场来「称扬赞叹涅盘」的「众多功德」，所以得到了「广大」的「欢喜」，这个欢喜心从这里来。从这里怎么能够得到欢喜心呢？为什么以无量门称赞涅盘众多功德，就会得到广大的欢喜呢？是因为听法的人感觉到生死苦，这个六道轮回很苦，我没有办法能解脱这个苦，所以心里感觉到很苦恼。现在听到有涅盘可以超越众苦，所以心里欢喜了。如果你不感觉到生死苦，赞叹涅盘有众多功德，你不会生欢喜心。说是人在牢狱里边受很多的苦，现在把你释放出来，你有希望；还没有出来，说我有希望可以出离，从牢狱里面出来，心里生欢喜，应该是这样意思。「是故证得广大欢喜」。

「又彼听闻以无量门诃毁生死众多过失，故能引发出离的善根」，感觉到生死是苦，所以你才有出离生死的意愿。有这样的意愿，你修学戒定慧，所以就是有了善根，「引发出离的善根」。「言善根者，谓信等五善根应知」，也是信、进、念、定、慧，三十七道品，那个五根、五力了。

丑二、修行（分二科）　寅一、饶益他

若有正修法随法行大师，为欲建立正法、方便示现成正等觉，云何令彼正修行转？故彼修习正法行时，即是法尔供养大师，是故说此名饶益他。

「若有正修法随法行大师，为欲建立正法、方便示现成正等觉」，这是第二科「修行」。前面是「听法」，由于听法得到两种功德；一个饶益他，一个自饶益。现在第二科约修行来说。分两科，第一科是「饶益他」。

「若有正修法随法行大师」，这是指佛说的，佛是能够非常的圆满的，这个「正」就是圆满的修这个「法随法行」、修这个八正道。他的目的是什么呢？「为欲建立正法、方便示现成正等觉」，他是修法随法行都成功了的人，他现在有大悲心，「为」了「欲建立正法」，在没有正法的地方建立正法，也就是弘扬佛法。怎么样弘扬佛法呢？「方便示现成正等觉」，就是佛的那个大智慧「方便」，到这个众生的世界出现，「示现」，就出现在世间成佛、「成等正觉」。

这个「方便示现」或者说，若是从真实修行来说呢，就是得到十地的后心，一念相应得无上菩提，那是真实的成佛。但是那个成佛的境界，众生所不能见闻觉知的，那个境界太高了。说为了度化众生，在众生世界建立正法的关系，又「方便示现」，又来到人间，有父亲、有母亲、又出家，然后或者六年苦行、或者怎么样，这些善巧方便，而后在菩提树下观缘起而得圣道、得无上菩提，那么这叫做「方便示现成正等觉」。

「云何令彼正修行转？故彼修习正法行时，即是法尔供养大师」，这位修「法随

法行」修成功的人，他来到人间「示现成正等觉」之后，他为众生宣扬佛法，「建立正法」的时候，他心里面在观察、在思惟：「云何令彼」，怎么样才能使令这个听法的众生，他能够法随法行呢？能够这样依教奉行地修行、修学圣道呢？能够现起这件事呢？佛这么样想，也就是佛的说法的愿望，希望众生也能法随法行、得圣道，佛有这样的愿望。「故彼修习正法行时」，所以「彼」三宝弟子，他能随顺佛的圣教，他能修学四念处、修学八正道，「修习正法行」的「时」候，「即是法尔供养大师」，那就是任运的就是供养佛了，对于佛有供养了，也就是满佛的愿望了。佛是这样的愿，你能满佛的愿，那就是对佛陀的一个供养。

「是故说此名饶益他」，所以你若能修学正法，你就是供养佛了，就是法供养了。

《披寻记》七一七页：

即是法尔供养大师者：〈菩萨地〉中说：有正行供养。谓于一切蠢动有情修习慈悲喜舍俱心，于一切行修无常想，无常苦想，苦无我想，于其涅盘修胜利想，于佛法僧波罗蜜多修习随念，乃至广说，是名菩萨于如来所正行供养。（陵本四十四卷五页）此应准知。

「即是法尔供养大师者：〈菩萨地〉中说：有正行供养」，有财供养，还有正修行的供养。「谓于一切蠢动有情修习慈悲喜舍俱心，于一切行修无常想」，就是这个人怎么叫做「有正修行的供养」？什么呢？「谓于一切蠢动的有情」，「修习慈悲」心、修习「喜舍」心，这个慈悲喜舍是心所法，与你的心王在一起活动，叫做「俱心」，叫作「俱」。「于一切行修无常想」，前面是修四无量心，这下面，于一切修无常观，于一切行、一切有为法修这个无常观。「无常苦想」，因为无常就是苦，一变动了，使令你心不如意，「苦观」。「苦无我想」，因为苦，所以也就是不自在，叫做「无我想」。「于其涅盘修胜利想」，最后无色、无受想行识，是故空中无色、无受想行识，无眼耳鼻舌身意，就是涅盘的境界，这是最殊胜的利益，作如是观。「于佛法僧波罗蜜多修习随念」，就是佛随念、法随念、僧随念，一切波罗蜜多的随念法。「乃至广说，是名菩萨于如来所正行供养」，这是《瑜伽师地论》「（陵本四十四卷五页）」说的，「此应准知」。

寅二、自饶益

因此正行，堪能证得寂静清凉，唯有余依涅盘之界，是故说此能自饶益。

「因此正行，堪能证得寂静清凉，唯有余依涅盘之界」，这是修行有自饶益。前边是他饶益，这是「自饶益」。

「因此正行」，这位佛教徒，因为你能这样修学这个四念处。「堪能证得寂静清凉」。这个「寂静」，这个生死苦息灭了就是「寂静」。一切烦恼消除了叫作「清凉」。「唯有余依涅盘之界」，只有剩下来残余的色受想行识，这个色受想行识这个时候是非常清净的，虽然是有漏，但是清净的，所以叫作「有余依之界」，只有这么一个境界了。「是故说此能自饶益」，所以你若修学圣道，你能得涅盘，这是你的「自饶益」。看这个《披寻记》。

《披寻记》七一七页：

堪能证得寂静清凉等者：〈决择分〉说：诸无漏识随其次第有学解脱，名为寂静。无学解脱，名为清凉．（陵本五十四卷三页）如是二义差别应知。

「堪能证得寂静清凉等者：〈决择分〉说：诸无漏识随其次第有学解脱，名为寂静」，这个「有学解脱」名为「寂静」。「无学解脱」的名为「清凉」。这样讲，这也是好。「（陵本五十四卷的三页）如是二义差别应知」。

丑三、证苦边际

若无余依涅盘界中般涅盘时，名为证得众苦边际。

这是第三科「证苦的边际」。前面是一个听法两种利益，第二科修行的两种利益，现在第三科「证苦边际」的，这是第五种利益。

「若无余依涅盘界中般涅盘时」，这个「般」，中国话是「入」，入无余涅盘的时候，「名为证得众苦边际」，就是众苦到此没有了，这是苦的边际了。

子五、结

是名涅盘以为上首听闻正法，所得胜利。

这是第五科结束这一段文。

壬三、结

如是名为涅盘为首所有广义。除此，更无若过若增。

这是第三科结束这一段文。这么样说明呢，这是涅盘为首，所有的广义是这样子。「除此更无」，除了以上的说明之外，更没有超过去，或者是再增加，没有这件事。这话谁敢说这句话呢？只有等觉菩萨敢说这句话。

辛三、能熟解脱慧之成熟（分二科）　壬一、征

云何能熟解脱慧之成熟？

这是第三科。前面是「涅盘为上首」是第二科，现在是第三科「能熟解脱慧成熟」。分二科，第一科是「征」。怎么叫作能熟解脱慧的成熟呢？这是「征」。

第二科是解「释」。分三科，第一科「释得名」，得名字。分两科，第一科「总显二支」。

壬二、释（分三科）　癸一、释得名（分二科）　子一、总显二支

谓毘钵舍那支成熟故，亦名慧成熟；奢摩他支成熟故，亦名慧成熟。

「谓毘钵舍那支成熟故」，说这个修行人，他在毘钵舍那观这一部分已成熟了，就是成就了。「亦名慧成熟」，这个毘钵舍那支的成熟也叫做智慧的成熟，智慧成就了。「奢摩他支成熟故，亦名慧成熟」，你不能够只修毘钵舍那观，你还要修奢摩他的。你不能只修奢摩他，你也应该修毘钵舍那的。这个毘钵舍那叫做慧成熟，奢摩他这一部分成熟了，也叫做慧成熟。什么理由呢？下面有解释。看这个《披寻记》的解释。

《披寻记》七一七页：

云何能熟解脱慧之成熟者：此中慧言，通说毘钵舍那支及奢摩他支。由此能令信等诸根成熟，趣证现观，乃至得般涅盘，是名能熟解脱慧。又复此慧是所成熟，十法渐次为其因缘是能成熟，是名慧之成熟。

「云何能熟解脱慧之成熟者：此中慧言，通说毘钵舍那支及奢摩他支」，这两支都叫做「慧」，「能熟解脱慧」之成熟。「由此能令信等诸根成熟，趣证现观」，「由此」，由此毘钵舍那、由此奢摩他，你不断地修奢摩他、毘钵舍那，就能使令你信、进、念、定、慧的善根得成熟。什么叫作信、进、念、定、慧成熟呢？「趣证现观」，就是能向前进到谛现观、到见道位，那就叫做信、进、念、定、慧的善根成熟了，就是能得圣道了。

这个文上的意思呢，就是由修止观而令你善根成熟，善根成熟就能得圣道，是这样意思。「乃至得般涅盘」，「趣证现观」，你证现观的时候就是见道，由见道而修道，由修道而无学道，就是入涅盘了，「是名能熟解脱慧」。

「又复此慧是所成熟，十法渐次为其因缘是能成熟，是名慧之成熟」，这里面有两个能所，有两重能所。这个「能熟解脱慧」这个「慧」，就是奢摩他、毘钵舍那它「能熟解脱」，能令你得解脱。怎么这样说呢？这个「慧」是能成熟，「解脱」是所成熟，这是一重能所。「之成熟」呢，就是这个止观的「慧」是所成熟，另外呢，你要精进，你不断地精进修止、修观，这个「止观」就「成熟」了。这有两重能所。

子二、随难别释

所以者何？定心中慧，于所知境清净转故。

这是第二科「随难别释」。「随难别释」就是里边有不容易懂的地方再解释解释。什么地方难懂呢？「毘钵舍那支成熟故，亦名慧成熟」，这个比较容易明白，因为毘钵舍那本来就是智慧，你不断地这样修，这个慧的力量增长了，就是「慧成熟」。唯独「奢摩他支成熟故，亦名慧成熟」这句话就难懂，奢摩他是「定」，成功了还是「定」，怎么能说是「慧」呢？这是个难解的地方。现在这底下就解释。

「所以者何」呢？奢摩他成熟了也名慧成熟的所以是什么呢？「定心中慧，于所知境清净转故」，这个「定亦名为慧」这个道理在那里呢？这个「定心中慧」，在奢摩他的定里边你修毘钵舍那的时候，这时候的毘钵舍那「于所知境清净转故」，能见诸法实相。若是不在定心里边，你那毘钵舍那不清净，就不清净，就是力量不够。要由定的帮助，就是你这个智慧在定里边，这个智慧得到定的帮助了，对于所知境清净转故，里边没有虚妄分别。虚妄分别是染污，没有虚妄分别的染污，所以你能见到诸法真实相了，就能得圣道了。所以这个「定心中慧」，这个定能帮助慧见诸法真实相，所以定也名为慧，「亦名慧成熟」。这个道理是在这里。

癸二、辨次第（分十科）　子一、善友为依

又毘钵舍那支，最初必用善友为依。

这是第二科「辨次第」。前边「释得名」，能熟解脱慧的成熟这个名字、这句话怎么讲？解释，把这句话解释完了。在下边呢，辨别这个能解脱慧的成熟还是有次第的，有前后的次第。分十科，第一科是「善友为依」。

「又毘钵舍那支，最初必用善友为依」，这个「毘钵舍那慧」，它的观诸法实相这件事，你最初的时候；后来不一定；最初的时候、一开始的时候，你需要有善知识帮助你，你的这个毘钵舍那的这个慧才能够可以运用，能帮助你运用。因为毘钵舍那

慧观诸法实相这件事，是非常的深奥，不是那么简单的几句话就可以毕业的，所以「必用善友为依」。说是；我不愿到佛学院去，我自己学，那好！你自己学。

子二、尸罗摄

奢摩他支、尸罗圆满之所摄受。

这个奢摩他支；你修止，它要靠什么来帮助它才能成就呢？「尸罗圆满」，你要持戒清净「之所摄受」。清净的戒，你受戒而后持戒，持戒能清净。清净呢，就能帮助你的奢摩他，对于奢摩他就有助力，能够有帮助。

子三、觉真实欲

又依善友之所摄受，于所知境真实性中、有觉了欲。

这是第三科「觉真实欲」。你凭借善友的帮助「之所摄受」，护念你。「于所知境真实性中」，对于所学习的诸法实相的这个道理，「有觉了欲」，你希望有觉了诸法实相的意愿。你还要有这个意愿，有这个意愿领导你向前进，领导你不断地的学习，再加上善友的帮助，这件事就成功了。要这样子。

子四、堪忍讥论

依尸罗圆满之所摄受，于增上尸罗毁犯净戒现行非法坏轨范中，若诸有智同梵行者，由见闻疑或举其罪、或令忆念、或令随学；于尔所时，堪忍讥论。

「依尸罗圆满之所摄受，于增上尸罗毁犯净戒现行非法坏轨范中」，这是第四科「堪忍讥论」。

你有前面三个条件你具足了，你还要有第四个条件。就是「依尸罗圆满之所摄受」，你能持戒清净了，你能受了戒然后能够持戒清净，持戒清净就得到戒功德的支持。「于增上尸罗毁犯净戒」，你对于这个殊胜的这个戒法有毁犯的时候，有「毁犯净戒」。「现行非法」，你有错误的行为出现了的时候。「坏轨范中」，对于这个戒的轨范中，你有破坏的地方。「若诸有智同梵行」的人，有智慧的同梵行的人。「由见闻疑」，由看见你有犯戒的地方、听人说你有犯戒的地方、疑惑你有犯戒的地方。「或举其罪」，看见你有错误的，把你的罪举发出来。「或令忆念」，或者说是你当时不承认，不承认有犯罪，但是不承认不要紧、你再想一想：「我是不是犯了戒？」「或令随学」，你若对于戒法有所无知的地方，你要学习。

「于尔所时堪忍讥论」，就是从开始受戒学习佛法一直到你还没成功的时候，那么长的时间内，你要堪忍人家见、闻、疑，举你的罪，令你忆念，叫你学习，你要忍受得住，你要忍耐。你不能说「你挑我毛病，我挑你毛病」，那不行，那这时候你的圣道就因缘不具足了。看这个《披寻记》。

《披寻记》七一八页：

由见闻疑或举其罪等者：开悟现前所犯众罪，名举其罪。开悟过去失念所犯，名令忆念。开悟一切所应学处，名令随学。彼于尔时于他讥嫌及所论议信顺晓悟，是名堪忍讥论。

「由见闻疑或举其罪等者：开悟现前所犯众罪」，就指示你，你现在做这件事，做错了，「名举其罪」。「开悟过去失念所犯，名令忆念」，就指示你过去以前，你

失掉了正念所犯的罪，「名令忆念」。过去的事情不是现在，你要回想以前，哦！我是不对，是有错误的地方。「开悟一切所应学处」，指示你一切所应该学的就是戒法，很多的戒、定、慧都应该学，「名令随学」。

「彼于尔时于他讥嫌及所论议信顺晓悟」，那个人在那么长的时间内，对于别人举你的罪、令忆念、令随学这些事情，「及所论议」，「信顺晓悟」，你能够「信顺」，所明白的这一切而不反抗，「是名」叫做「堪忍讥论」。

子五、乐听闻等

又依所知真实觉了欲故，爱乐听闻；依乐闻故、便发请问；依请问故，闻昔未闻甚深法义。

这是第三科能熟解脱慧之成熟里边的第二科辨次第，分十科。第一科善友为依，第二科尸罗摄受，第三科觉真实欲，第四科堪忍讥论，现在是第五段乐听闻等。

「又依所知真实觉了欲故」，又这位修行人因为他有真实觉了的愿望，就是想要通达第一义谛，他有这样的愿望，这个愿望为他的依据，也就是愿望为他的主导者，所以他爱乐听闻正法。「依乐闻故」，因为他欢喜听闻正法，所以他的心常在这上思惟、观察。「便发请问」，所以他就会发出来问题，就会发觉一些问题，提出来请问。「依请问故，闻昔未闻甚深法义」，就会听闻到以前没有听闻过的甚深的法义。

子六、法义净等

数数听闻无间断故，于彼法义转得明净，又能除遣先所生疑。

「数数」地，一次又一次地「听闻」正法，没有「间断」地听闻正法，所以他会对这个甚深「法义」展「转」地「得明净」。这个「明」就是智慧，数数地听闻正法，智慧得增长，所以叫「明」。智慧增长了，就没有误解的染污，自己不解认为是解了，那是染污的分别，现在这些事情都没有了，所以叫做「明净」。「又能除遣先所生疑」，因为智慧得明净，所以又能够破除去，排遣以前所有的疑问，也会消除了。

子七、厌离盛事

如是觉慧转明净故，于诸世间所有盛事，能见过患，深心厌离。

这是第七科「厌离盛事」。「如是」，就是指前面这几段，这个「觉」悟正法的智「慧」，展「转」地增长「明净」的关系，「于诸世间所有」的兴「盛」的「事」情，他「能」够看「见过患」，那里边隐藏着过患。如果你智慧不明净，你就见不出来，看不出来。现在于诸世间，所有世间的兴盛事，能看见过患。「深心厌离」，深刻地厌离世间的生死。

子八、不乐世间

如是厌心善作意故，于彼一切世间盛事，不生愿乐。

「如是厌心善作意故」，第八「不乐世间」。因为他的厌离心常常深入地观察，这样作意的关系，「于彼一切世间」的「盛事」，「不生愿乐」，不生欢喜心。对于世间的事不生欢喜心，所以他这个出离的愿力就强起来。

这第九科「愿断恶趣」。

子九、愿断恶趣

彼由如是于诸世间增上生道无愿心故，为欲断除诸恶趣法，心生正愿。

「彼由如是于诸世间增上生道无愿心故」，「彼」那位修行人，由于他能这样地深见过患，有厌离心，所以对于「世间」上的「增上生道无愿心故」，世间上的这些殊胜的事情，他心里面不欢喜。世间人认为这个事情很荣耀，他不欢喜，不希望这些事情。「为欲断除诸恶趣法，心生正愿」，他心里面，有什么事情他注意呢？就是恐怕自己的思想行为有错误，将来到三恶道去，这件事他注意，所以他心里面「为欲」，这个「欲」也就是「愿」，也就是注意要断除去错误的思想、错误的行为，不要到三恶道去，对于这件事，他特别注意。「心生正愿」，心里面建立很正大的一个愿望，一个愿力。对于世间上的人天的增上生道不欢喜，但是又特别地注意不要到三恶道去。

《披寻记》七一八页：

于诸世间所有盛事者：谓若族姓、色力、寿量、财富、安乐、名称、辩才等增上，是名世间所有盛事。

「于诸世间所有盛事者」，世间什么事情是兴盛的事情？是人所欢喜的呢？「谓若族姓，色力」，「族姓」，这个是贵族，是富贵的人家，这是世间上的盛事。「色力」，人的气色好，人的身体健康，这件事要注意。「寿量」，寿命长，不欢喜寿量短。还有世间上的「财富」，这也是世间上的盛事。如果族姓也好、色力也好、寿量也好、财富也好，心情就安乐了。「名称」，就是有很好的名誉，很多人赞叹，还有很好的「辩才等」。「增上」，就是族姓增上、色力增上，寿量、财富、安乐、名称、辩才等，这些事情都是特别殊胜的，「是名世间所有的盛事」；就是不提断惑证真的事情，不提，那不是世间上的事情了。

对于世间上的事情，心里面不欢喜，这是第九「愿断恶趣」。第十科是「愿证圣果」。

子十、愿证圣果

又为修习能对治彼所有善法，修习一切烦恼对治所有善法，为欲证得彼对治果，亦为自心得清净故，心生正愿。

「又」彼修行人，「为」了「修习能对治彼」到三恶道的这件事，心里面有恶心、做恶事，这就是三恶道的因缘了。他为了对治这件事，就修习彼所有「善法」，就是四念处了，要注意修习这件事，这是一。「修习一切烦恼对治所有善法」；前面「修习能对治彼所有善法」，这是为了能够见道，就是得初果。「修习一切烦恼对治所有善法」，这是修道，见道以后，要继续地修习四念处来对治所有的烦恼，这一切这些爱烦恼，和俱生的这一切的分别烦恼。「所有善法」，也还是四念处。「为欲证得彼对治果」，就是前面「为修习能对治彼所有善法」，你修学这个四念处就把三恶道能对治了，得了初果须陀洹。决定不到三恶道，初果圣人才办得到；你没有得初果，三恶道的门是开着的，随时就有可能会堕落的。所以「为欲证得彼对治果」就是得初果须陀洹果，这是一。

「亦为自心得清净故」，就是第二个「修习一切烦恼对治所有善法」，那就是修道，修道能断除去这个爱烦恼，能断治一切的俱生的我执，得阿罗汉果的时候，心得清净了。「心生正愿」，这个修行人，他对于世间上的盛事没有兴趣，有恐怖，怕堕落三恶道，所以他对于出世间的圣道「心生正愿」，有出离的愿望。

这是第十科「愿证圣果」有这样的愿望，这件事也很重要。尤其是我们出家人，一定要有一个圣道的愿望，不然的话，衣食无缺，住的地方也是现成的，一天就是悠悠地过生活，这是不合道理的！

癸三、结十种

如是十种能熟解脱慧成熟法，如先所说，渐次能令解脱圆满。

前边这是能熟解脱慧的成熟，辨别他的次第，这一共有十种。这下边就是第三科「结十种」，结束这一段。

「如是十种能熟解脱慧成熟法，如先所说，渐次能令解脱圆满」，由前面说这十种次第，你能按照它的次第，次第地学习，就能使令这个解脱慧成熟了，就圆满了，就得到涅盘了。

《披寻记》七一九页：

如是十种能熟解脱慧成熟法者：谓毘钵舍那支善友为依，是为第一。奢摩他支尸罗摄受，是为第二。于真实性有觉了欲，是为第三。于举罪等堪忍讥论，是为第四。爱乐听闻及与请问，闻昔未闻甚深法义，是为第五。法义明净及除遣疑，是为第六。厌离世间所有盛事，是为第七。于彼盛事不生愿乐，是为第八。为断恶趣心生正愿，是为第九。为修善法及证彼果，是为第十。如是名为十种能熟解脱慧成熟法。

「如是十种能熟解脱慧成熟法者：谓毘钵舍那支善友为依」这是第一段。「奢摩他支尸罗摄受」，这个「摄受」是保护的意思，你想要奢摩他成就，要有戒律，清净戒律的保护才能成就，「是为第二」。「于真实性有觉了欲」，就是于第一义谛，你有一个觉了的愿望，那么你就会不断地学习佛法。因为你想要通达，就是要从文字上努力地去学习，你才能通达。如果没有「觉了欲」呢，那就不想学习了。这个「欲」，一个是文字上的学习，一个修止观，都是从「觉了欲」，从这里发生的，从
这里才能建立出来；所以，没有觉了欲，那就没有事情做了，什么也没有这兴趣了，所以「于真实性有觉了欲，是为第三」条。「于举罪等堪忍讥论，是为第四」，这也是修行的一个条件，你一定要堪忍，人家说你的毛病，你要堪忍这一点。「爱乐听闻及与请问，闻昔未闻甚深法义，是为第五」条。「法义明净及除遣疑，是为第六」。「厌离世间所有盛事，是为第七」，如果对于世间的盛事你有爱着心，那就表示你对于圣道没有出离的愿望了，所以这上面说厌离世间的盛事，那就表示你有出离的愿望，这是第七。「于彼盛事不生愿乐，是为第八」，前面是厌离，这是不愿，不生愿乐。「为断恶趣心生正愿是为第九。为修善法及证彼果，是为第十。如是名为十种能熟解脱慧成熟法」。

庚二、总结（分二科）　辛一、明普摄义

又随次第已说三支。谓闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟。如是三支，广圣教义，谓十种。除此更无若过、若增。

前面是「别显」，别显这三种，就是闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟，这三种，别别地显示这三种、结束了。这下边第二科是「总结」，总结前面的文。分两科，第一科「明普摄义」。

「又随次第已说三支」，前面这一大段文，随着标列的次第，把这三支说完了，那三支呢？「谓闻正法圆满」，这是一支。「涅盘为上首」，这是一支。「能熟解脱慧之成熟」，又是一支。「如是三支，广圣教义」，这三支虽然是一、二、三的三，不算多，但是它能广摄一切圣教的道理，可见还是很重要。「谓十种，除此更无若过、若增」，这三支是闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟，三支实在来说也就是一支。「谓十种」，这十种次第，就是「能熟解脱慧之成熟」有十种次第，所

以，这十种也就包括了前两支，闻正法圆满、涅盘为上首也包括在内了。「除此更无若过，若增」。

辛二、名修因缘（分三科）　壬一、标

又此三支，当知即是修瑜伽因缘。

前面是「明普摄义」，现在这下面第二科「名修因缘」。分三科，第一科是「标」。这三支，当知即是修瑜伽的因缘。那四处摄里面，有一个修瑜伽因缘，这么样把它配合一下。

壬二、征

何以故？

这是「征」。

壬三、释

由依此次第、此因、此缘，修习瑜伽方得成满。谓依闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧成熟故。

「由依此次第」，这是第三科，是解「释」。由于这位修行人，他肯随顺这样的次第，他不违背这个次第。「此因、此缘，修习瑜伽方得成满」，用这个为因，用此为缘，你的瑜伽的止观，你才能成功，你才能修习得成满，成功了。这个「因、缘」，就是毘钵舍那这个慧是「因」，其余的戒、定都是「缘」，所以，缘倒是很多。主要就是智慧，毘钵舍那观是「因」。「谓依闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧成熟故」，这个「修习瑜伽方得成满」，也还是这样意思，就是先依闻正法圆满，然后你有涅盘的这样的意愿，你就能熟解脱慧成熟了。

己三、修习对治——第五支（分三科）　庚一、征

云何修习对治？

这是第三科「修习对治」。前面是第一科是「生圆满」，「生圆满」里面一共有十段。第二科是「次三支」，就是闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟，这是第二科，解释完了。现在是第三科「修习对治」。一共有七支，现在这「修习对治」是第五支。分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「修习对治」呢？就是这个止观，修习奢摩他和毘钵舍那，它有能力使令你消除一切烦恼，能证悟真理，但是怎么样修习这个止观呢？这是问。

第二科解「释」分两科，第一科是「略说」，又分两科，第一科是「总标」。

庚二、释（分二科）　辛一、略说（分二科）　壬一、总标

当知略说于三位中，有十种修习瑜伽所对治法。

这个「三位」就是三个阶段，略说有三个阶段里面，合起来有十种修习瑜伽所对治法，所对治的法有十种不同。

这是「总标」。下面第二科是「别释」，分两科，第一科是解释这个「三位」，「略说三位」，「三位」是什么？

壬二、别释（分二科）　癸一、三位

云何三位？一、在家位。二 、出家位。三、远离闲居修瑜伽位。

「云何三位？一、在家位」，就是在家人，你还没有出家，在家的阶段。第二个位就是「出家位」，出了家的这个阶段。第三是「远离闲居修瑜伽位」，远离愦闹，闲居静处，修学止观，就是修禅，这第三个位。这三个位说完了。

下面第二科说这个「十所治法」，分两科，第一科是「征」。

癸二、十所治法（分二科）　子一、征

云何十种修习瑜伽所对治法？

这是「征」。

下面第二科解释，分三科。第一科「初二种」，十种先说初二种。「初二种」里分两科，第一科出所对治的，又分两科。第一科是「在家位」。

子二、释（分三科）　丑一、初二种 （分二科）　寅一、出所治（分二科）　卯一、在家位

谓在家位中，于诸妻室，有淫欲相应贪；于余亲属及诸财宝，有受用相应爱。如是名为处在家位所对治法。由此障碍，于一切种不能出离。

「谓在家位」，就是这位佛徒他还没有出家，他还在家的时候，他有什么问题呢？「于诸妻室有淫欲相应贪」，这是一个所对治的事情。「于余亲属及诸财宝有受用相应爱」，对于其余的父母、兄弟、姊妹这些亲爱的人。「及诸财宝，有受用相应爱」，彼此之间都有亲属爱，互相照顾，还有这个财富的「相应爱」、「受用相应爱」。这是有这两种所对治法。「如是名为处在家位所对治法」，这两种，上面所说的这两种事，是处在在家的时候，所应该对治的事情。

「由此障碍，于一切种不能出离」，这两件事为什么要对治呢？「由此障碍」，「由」这两个爱能「障碍」你，「于一切种」苦、很多很多的苦恼，你「不能出离」，你不能解脱这个苦，你不能从很多的苦恼里面跳出来。你有这个爱，就把你绑在苦恼里面受苦了，所以你想要得圣道，这件事一定要对治。

卯二、出家位

设得出家；由此寻思之所扰动，为障碍故，不生喜乐。

这前面是「在家位」，现在说「出家位」。假「设」这个人，他能够从这个爱里面出来了。出来了，「出家」以后，「由此寻思之所扰动」，由于他内心里面……，表面上虽然出家了，但是内心里面还有寻思，有不清净的寻思。这个寻思扰乱他的心，使令他这个心老是掉动不安。「为障碍故，不生喜乐」，这样掉动的寻思，障碍他修学圣道，他对于修学圣道的事情不生喜乐，对于出家这件事情心里也没有什么喜乐的事情，心里没有喜乐。

《披寻记》七二〇页：

由此寻思之所扰动等者：此中寻思，谓亲属寻思、国土寻思。谓因亲属及因国土或盛或衰，或离或合发欣戚行，心生筹虑等，是名亲属及与国土寻思。由是因缘，生忧恋心恶作追悔，此于出家障生喜乐。

「由此寻思之所扰动等者：此中寻思」，什么寻思？「谓亲属」的「寻思」，或「国土」的「寻思」，其实也包括前面那两种爱的寻思。「谓因亲属」，这地方释什么叫做「亲属寻思」、「国土寻思」？「谓因亲属及因国土或盛或衰」，就是亲属一些如意的事情来了就是「盛」，不如意的事情来了就是「衰」。「国土」的寻思，国土里面也有「盛」、也有「衰」；用现代的话，那个地区经济繁荣，那么就是盛，经济衰退了就是衰了。「或离或合发欣戚行，心生筹虑等」，这些亲友相爱的人，有因缘不能在一起，分离了，或者在一起，这些情形的变化，心随境转，所以就发出「欣」，发出欢喜心，发出来忧「戚」、忧愁心。「心生筹虑等」，心欢喜的时候、忧愁的时候，心里面就有种种的分别，筹虑等，「是名叫做亲属寻思及与国土寻思」。

「由是因缘，生忧恋心」，生出忧愁爱恋的心。「恶作追悔」，「恶作追悔」我们讲过，就是不高兴自己做这种事情，就是后悔。「我为什么要出家呢？我应该不要出家，和我父母在一起，和我亲爱的人在一起多好呢？」就是后悔出家。「此于出家障生喜乐」，这是出家位的时候所应该对治的事情。

前面说在家、说出家的所治。下面说能治。

寅二、明能治

如是二种所对治法，随其次第修不净想，修无常想，当知是彼修习对治。

前面这「两种所对治法」，主要就是爱。那怎么样能对治它呢？能消除它呢？「随其次第」，随前面文说的次第。「修不净想」，你若有爱，要修这个不净观，就能破除去这个爱。「修无常想」，也就能破除去这些受用相应爱，能破除去亲属的寻思，国土的寻思，这一切的问题，「当知是彼修习对治」。

世间上的这一切，这一些烦恼法都是无常的，它不可能随顺你的想法，永久地令你如意的，不可能的，你出家不出家都是这样子的。你不出家就能完全令你满意？

《披寻记》七二〇页：

如是二种所对治法等者：如前所说淫欲相应贪及与受用相应爱，是名二种所对治法。由修不净想故，能正对治淫欲相应贪。由修无常想故，能正对治受用相应爱。当知是名二种能对治法。

我们出家人，你不学习经论，然后师父收徒弟，师父诃斥徒弟：「你不可以这样子，不可以那样子！」这话说都是废话，说了等于没有说。佛、菩萨就是大智慧，告诉你一个方法，你这样做才能有效，它才能对治，光说「你不要这样子」没有用。无始劫来的熏习就那么一句话会有效？不可能的事情嘛！

丑二、次四种（分三科）　寅一、举四所作（分二科）　卯二、略标

又出家者于出家位中，时时略有四种所作。

这前面是「初二种」；一个是在家，一个出家，这两种说完了。现在是第二科「次四种」，其次的四种，这四种法，分三科，第一科「举四所作」，分两科，第一

科是「略标」。

「又出家者」，出了家的人，「于出家位中，时时略有四种所作」。你「出」了「家」了，你不是在家人，这个身分不同了，那么应该做什么事情呢？「时时」，你从早晨起来，乃至到晚间，昼三时、夜三时，除了中夜，其余的从时至时，乃至从今天到明天，明天到后天，就是这一个月、下一个月，这一年、下一年，「时时中略有四种所作」，有四种事情你要做。

这是「略标」。下面第二科列出来这四种事，加以解释。分四科，第一科「常修善法所作」。这是你要做这件事。

卯二、列释（分四科）　辰一、常修善法所作

一、常方便修善法所作。谓我于诸法常方便修为依止故；当能制伏随爱味乐一切心识，又能如实觉了苦性。

「常方便修善法所作」，你要长时期，不是暂时的，这不是一日一夜就能毕业的，或是一天、两天就能毕业的。这要长时期的善巧方便，要修善法，你要做这件事。做这件事，你就会有成就。这个「方便修善法」后面解释，实在就是修禅定，你要修奢摩他，这样子。

「谓我于诸法常方便修为依止故」。前面这句话是标，「常方便修善法所作」这是目标题目，「谓我于诸法…」下面就是解释。

「谓我于诸法常方便」，这个「诸法」就是修禅定的方法，修习奢摩他的方法。你「常方便」，「常」是善巧「方便」地用智慧，修这个奢摩他，常常这样修。「为依止故」，你有这样的奢摩他作你的一个凭仗，你依仗他。「当能制伏随爱味乐一切心识」，你就会「能制伏随爱味乐一切心识」，我们的一切心识老是在五欲上追求乐。「爱味」是能、「乐」是所；所「爱味」的是「乐」。在五欲上，在色声香味触法上，常常就是……，我们这个心从无始劫来习惯了，一直地想要在这上追求乐，就是「随爱味乐一切心识」这样的问题「能制伏」。你常常修奢摩他，你就有力量把这种追求乐的心情，能调伏过来、能降伏过来，就有这个力量能制伏他。

「又能如实觉了苦性」，你常常静坐修奢摩他，能够制伏你追逐乐的这种爱着心。一个是止的力量，其中也有观的力量，就是里面有智慧。能调伏这个心，不但是止，也要有观察的力量才可以。「又能如实觉了苦性」，又能真实地不是虚浮地，这个「如实」是深刻地觉了色受想行识是苦。这苦的体性；有坏苦、苦苦还容易觉悟，这个行苦是不容易觉悟的。现在说「又能如实觉了苦性」，看这个《披寻记》。

《披寻记》七二〇页：

常方便修善法所作等者：此中善法，谓定心品。无间修习加行故，名常方便修。于此修中，观一切行皆是无常，了知自心于长夜中由妙五欲积集长养，故于诸欲随生爱乐。观见此已，心生厌恶，不随彼转，是名制伏随爱味乐一切心识。又观无常故苦修习苦想，故能如实觉了苦性。

「常方便修善法所作等者：此中善法，谓定心品」，就是奢摩他这一类的心所法，心王、心所法。「无间修习加行故，名常方便修」，不间断地修习。我们在这个寺庙里面当职事，去做这样、做那样，这是不得已而为之。主要的是修学奢摩他和毘钵舍那，这是我们第一件大事。其他的事情是，不得不去做；我要做监院、我要做知客，这是不得已的。所以，我们要知道轻重，知道这件事。「名常方便修」。

「于此修中，观一切行皆是无常」，你在奢摩他里面，你还要修毘钵舍那观的呀！观这一切所爱乐的色声香味触，色受想行识这些境界皆是无常变异的。「了知自心于长夜中由妙五欲积集长养」，从无始劫来就爱着这个「妙五欲」，你的心一动爱的时候，就熏习了一个爱的种子，你一动，心就熏习，从无始劫来一直这样子长养这个爱的种子，这个爱着心是很有力量的，「积集长养」。「故于诸欲随生爱乐」，所以，好像不需要学习，也不需要别人来劝你，他任运地就对于诸欲随生爱乐，就是欢喜。「观见此已，心生厌恶」，你在修了奢摩他，你又能修习佛法，这毘钵舍那的智慧来了，你就能觉悟到这里，「心生厌恶」，心里面生厌恶心。厌恶这个阿赖耶识，阿赖耶识里面有无量劫来熏习的爱种子，使令你要受苦去的呀！要「厌恶」。「无量劫来生死本，痴人认作本来人」，你若不学习这个生死流转是怎么一个面貌，你就不知道那个阿赖耶识的境界是个大苦恼聚，就不知道，认为「我是圣人了，我是佛了」，就会有这样的颠倒。现在这里是「观见此已心生厌恶」。「不随彼转」，不随这个爱欲心去活动，「是名制伏随爱味乐一切心识」。

「又观无常故苦」，又观察「无常故苦」，「修习苦想」。这个「苦」怎么样修呢？由「无常故苦」，要这样修习。「故能如实觉了苦性」，「觉了苦性」，刚才说坏苦也容易明白，苦苦也容易明白，这个行苦是很深刻的苦，是不容易明白的。

辰二、信乐涅盘所作

二、于无戏论涅盘信解爱乐所作。谓我当于无戏论涅盘，心无退转，不生忧虑，谓我我今者，何所在耶？

「二、于无戏论涅盘信解爱乐所作。谓我当于无戏论涅盘，心无退转」，前面是第一科「常修善法所作」。现在第二科「信乐涅盘所作」，这一科的道理又深刻了一点。

「于无戏论」的「涅盘」你能够有信解心，应该有爱乐心，你就愿意向涅盘那里去了。这一句话是标，下面解释。

「谓我当于无戏论涅盘心无退转，不生忧虑。谓我我今者，何所在耶？」「谓我当于无戏论」的「涅盘」，「心无退转」；这个无戏论涅盘是一个大安乐处，心里面向前进，就生欢喜心，不会向后退，你要有这爱乐心。「不生忧虑」，你向涅盘那里去，你认为那是大安乐聚，所以你就不会有忧虑；「这个地方是好地方吗？」你就不会有这种心情，因为你有信解心、有爱乐心的关系。「谓我我今者，何所在耶？」生忧虑，生什么忧虑？就是「我我今者，何所在耶？」说是涅盘那种境界，离一切相，无色、无受想行识，无眼耳鼻舌身意，一切法都无，那个时候，我在什么地方呢？还有没有我呢？就有这个顾虑。现在因为你有信乐心、有欢喜心，就没有这个顾虑了。

《披寻记》七二一页：

于无戏论涅盘等者：于无余依涅盘界中若异不异死后当有或当无等一切戏论不能说故，名无戏论涅盘。于此爱乐，是故心无退转。于此信解，是故不生忧虑。由依世俗，建立差别：说圣者我，及异生我。若依胜义，决定无有二真实性。胜义伽他作如是说：我我定非有，由颠倒妄计。（陵本十六卷七页）若于无戏论涅盘生信胜解，便无如是颠倒妄计，是故不生忧虑，谓何所在？

「于无戏论涅盘等者：于无余依涅盘界中若异不异死后当有或当无等一切戏论不能说故，名无戏论涅盘」，这是解释什么叫做「无戏论」？「于无余依涅盘界中」。这个，先得有余依涅盘，就是他那个心里面只有清净的戒定慧，没有这个贪瞋痴、完全地断除去了，心里面就是清净的境界，只剩下了还有色受想行识，色受想行识里面

但是没有贪瞋痴，叫做「有余依」。「无余依」的时候，把那清净的色受想行识也灭掉了，这个时候是离一切相的境界，这个境界「若异不异」，它与这个有为法是差别的？是无差别的？就是离开了有为的色受想行识另外有一个无余依的涅盘，这是「若异」。「不异」就是即色受想行识就是无余依涅盘，就叫做「不异」，「若异若不异？」「死后当有或当无等？」说是这个臭皮囊死掉了火化了，这个时候以后还有一个什么？有个无余依涅盘？有个什么？若是离开了色受想行识另外有一个无余依涅盘就是「当有」，若是即色受想行识是无余依涅盘，那么死后了以后，色受想行识火化了，没有了，「或当无等」，将来就什么也没有了，无余涅盘也没有了。就是这样子思惟分别，这都是「戏论」。「一切戏论，不能说故」，那无余依涅盘的境界，你不能用这些名言来表示的，所以叫做「不能说故」，「名无戏论涅盘」。

「若异不异、死后当有或当无等」，这都是戏论，不能这样子戏论，所以叫做「无戏论涅盘」。

「于此爱乐是故心无退转」，心为什么不退转？这个境界，你不向后退，你能向前进是因为你有爱乐心。这个是大安乐处，心里欢喜，「是故心无退转」。「于此信解是故不生忧虑」，对于这个无余依涅盘的境界，离一切相的这个境界，也就是胜义谛的境界，你不生忧虑，生信解。佛说「这是大安乐聚」，我有信解心，你就不会忧虑、不会恐怖了。

「由依世俗建立差别：说圣者我，及异生我」，现在解释「谓我我今者何所在耶？」这两个「我」是什么意思呢？是「由依世俗谛」，就是名言，「由」名言去言说、去分别，在这个立场上说，就是安「立」了有「差别」相。什么差别呢？「说圣者我及异生我」，圣人他也有色受想行识，这时候也可以名之为「我」，这是世俗谛假名为「我」。「及异生我」，我们没得圣道的凡夫也有色受想行识，也说是「我」，这也是「假名我」。这在世俗谛上，在名言上假名为「我」，有这两个
「我」。「若依胜义决定无有二真实性」，如果从圣人的无分别慧的境界来看，决定没有这两个「我」的真实性。圣人也没有「我」的真实性，凡夫也没有「我」的真实性。

「胜义伽他作如是说：我我定非有，由颠倒妄计」，前面我们学习过了那个胜义伽他里面有这么两句话：「我我定非有，由颠倒妄计」，圣人也是无我的，凡夫也是无我的，那么我们为什么执着有我呢？「由颠倒妄计」，你胡涂了，你虚妄执着，所以你认为有我，这在十六卷七页上说的。

「若于无戏论涅盘生信胜解，便无如是颠倒妄计」，如果你能学习佛的法语，就是学习经论的时候，佛说的话你能够有信，加上长时期的奢摩他、毘钵舍那的学习，你的信心就深刻了，信解就深刻。「便无如是颠倒妄计」，就没有这颠倒妄想的执着了，不会执着有我了。「是故不生忧虑，谓何所在？」就不会再想、再顾虑：「哎呀！到那个时候我在什么地方呢？」就生恐怖心了。所以说「不生忧虑，谓我我今者何所在耶？」到那个离一切相的时候，我在什么地方呢？如果没有我还行吗？

辰三、游行乞食所作

三、于时时中游行聚落乞食所作。谓我乞食受用为因，身得久住有力调适，常能方便修诸善法。

这个「信乐涅盘所作」是第二科，实在这个呢，不只是文字上的佛法，而是从奢摩他、毘钵舍那的观察中，就接触到这个境界「那个时候，我在那里呢？」就会这么想，有这个顾虑。现在是第三科「游行乞食所作」。

「于时时中游行聚落乞食所作」这是第三个。因为出家人自己不生产，所以「时时中」要到「聚落」去，去「乞食」，作这件事。「谓我乞食受用为因」，我到聚落里面去乞食，我「受用」这个食，受用这个饮食「为因」，所以使令我「身得久住有力调适」，使令我这个身体还可以继续活下去，身体还会有力量，有健康，四大调适，可以「常能方便修诸善法」。这个身体得久住有力调适了，我就能长期地修学圣道，就是「为成道业，应受此食」，是这样意思了。看这个《披寻记》。

《披寻记》七二一页：

身得久住有力调适者：〈声闻地〉说：谓饮食已，寿命得存，是名存养。若除饥羸，是名为力。若断故受，新受不生，是名为乐。（陵本二十三卷十六页）此中久住有力调适如次应知。

「身得久住有力调适者：声闻地说：谓饮食已，寿命得存」，你要吃饭这个寿命才能存在，「是名存养」，能够长养这个身体，这个身体才能存在。「若除饥羸，是名为力」，你受用饮食以后你就不会饥羸了，所以叫做「力」，有力量。「若断故受，新受不生，是名为乐」，这是解释这个「调适」。这个地方，这样解释就是深刻了一点。「若断故受」，你修习四念处最后修习无我观心里面能离一切相了，这个时候就是没有「受」，不受一切法了。有能受、有所受，所受不可得，能受也不可得了，这时候是一个无受的境界，就是涅盘的境界了。说「新受不生」，次一刹那再没有觉受，没有这个受了，因为没有境界可受了。所以这个，我们凡夫苦乐忧喜舍这些受很多，初禅、二禅、三禅有喜受、有乐受，四禅以后有舍受，到了灭尽定的时候是无受，舍受也没有了，这是圣人的境界了。这是这个〈声闻地〉这样解释，「（陵本二十三卷十六页）」。「此中久住有力调适」这三句话呢，「如次应知」，就如〈声闻地〉说的那个可以知道，就是那个「若断故受，新受不生」就解释那个「调适」的。

辰四、安住远离所作

四、于远离处安住所作。谓若爱乐与诸在家及出家众，杂居住者，便有种种世间相应见闻受用诸散乱事；勿我于彼正审观察心一境位，当作障碍。

这是第四科「安住远离所作」这件事。这出家了以后，你的第四样事要这样做。

「于远离处安住所作」，在「远离处安住」，然后作你「所作」的事情。「谓若爱乐与诸在家及出家众」，就是你出了家以后你还是欢喜和在家人在一起住，你还欢喜这样；或者和出家人在一起住，在一起住叫做「杂居住」。你欢喜这样的话，「便有种种世间相应见闻受用诸散乱事」，你若在一起住就有这些「有种种世间相应」的，「世间相应」是什么？不是爱，就是恨，这是世间相应的事情。说是我出了家、你还是凡夫，如果你和人家在一起住，你也就自然地有世间相应的事情。「见闻受用诸散乱事」，这个「见闻」不是爱就是恨，心在爱和恨里面散乱，就是这种境界，这是一般的境界。

另外还有一件事应该注意的，「勿我于彼正审观察心一境位，当作障碍」，在一起住的时候，大家都修学圣道，说那个修行人他能够跏趺坐一坐八小时、一坐几天。心里面能正审观察诸法实相，还能够「心一境位」离一切分别相安住，这样境界，「当作障碍」，就不高兴就生嫉妒心了，说「那个人修学这么好」，你若在一起住又生嫉妒心的时候，就会有这种分别心。「勿我于彼」，我若在一起住的时候，其他的放逸事情就不要说了，就说这个好事情，我不要对人家生嫉妒心「当作障碍」，障碍他修学止观。如果不在一起住，我没看见也就没有这件事。所以不在一起住有很多好处。

寅二、显四所治

于此四种所作事中，当知有四所对治法。于初所作，有赖惰懈怠。于第二所作，有萨迦耶见。于第三所作，有爱味贪。于第四所作，有世间种种乐欲贪爱。

前边有四种所作，这四科。第一科「常修善法所作」，第二科「信乐涅盘所作」，第三科「游行乞食所作」，第四科「安住远离所作」，这四科，这叫「举四所作」，这一科说完了。第二科「显四所治」，这四种所作对治四种过失。

「然于此四种所作事中，当知有四所对治法」，有四种过失被消除了。「于初所作，有赖惰懈怠」，第一个你常修善法那你就能够对治出去「懒惰懈怠」的过失，就不会懒惰懈怠。「于第二所作，有萨迦耶见」，就是信乐涅盘所作就能对治出去这个「我见」，无我的境界。「于第三所作，有爱味贪」，第三所作就是游行乞食所作，游行乞食的时候愿意乞来的饮食合乎我的口味、贪着滋味。现在乞食，你给什么就要吃什么。而你要对治这个「爱味贪」，爱味饮食这个贪着心要消除去它，不要执着这个事情。「于第四所作，有世间种种乐欲贪爱」，这就是心安住远离所作，这一个所作能对治什么过失呢？就是「世间种种」的「乐欲」的「贪爱」，能对治这件事。

寅三、明四能治

如是四种所对治法，如其次第，亦有四种修习对治。一、于无常修习苦想。二、于众苦修无我想。三、于饮食修厌逆想。四、于一切世间修不可乐想。

「如是四种所对治法」，这是第三科「明四能治」，那个四法能对治这四种法。

「如是四种所对治法，如其次第，亦有四种修习」的能「对治」，是什么呢？「一、于无常修习苦想」，这个第一个，常修习善法这里边，有奢摩他的止，也有毘钵舍那的观，对于这个「无常」能「修习苦」，无常故苦，能这样子修习，其实就是四念处。「二、于众苦修无我想」，第二个呢？就是于「众」多的「苦」，色、受、想、行、识的苦法里面「修无我想」，苦故无我。「三、于饮食修厌逆想」，乞来的「饮食」不执着这个味，修这「厌逆想」，虽然受用饮食，而不去爱着。「四、于一切世间修不可乐想」，就是第四个，心安住远离所作，就是对「一切世间修不可乐想」，所有的事情，所有的有为法，所有的相，心里面都不爱着。再讲一段。

丑三、后四种（分二科）　寅一、举所治（分三科）　卯一、标

又于远离闲居方便作意位中，当知略有四种所治。

「又于远离闻居方便作意位中」，这是第三科「后四种」。前面讲了一个两种，讲了一个四种，就是讲了六种。一共十种，现在讲了后四种。分两科，第一科是「举所治」。分三科，第一科是「标」。

「又于远离闲居」，「远离」愦闹「闲居」静处，「方便作意位中」，这时候在这个地方修止观的时候，「当知略有四种所」对「治」法。这是「标」。

卯二、征

何等为四？

这是征。下边是「列」。

卯三、列

一、于奢摩他毘钵舍那品，有暗昧心。

这是一个所对治法，看这个《披寻记》。

《披寻记》七二二页：

于奢摩他毘钵舍那品有暗昧心者：〈三摩呬多地〉说：由不如实知诸法故，于去来今多生疑惑，于佛法等亦复如是。此中无明及疑，俱名黑暗。（陵本十一卷七页）此说有暗昧心，义准应知。由下自释为法光明之所治故。

「于奢摩他毘钵舍那品有暗昧心者：〈三摩呬多地〉说：由不如实知诸法故」，因为你不能够真实知道一切缘起法故，「于去来今多生疑惑」，有过去世、有未来世，还有现在世，这件事你就生疑惑。死了以后还会有生命吗？这件事有因果的道理，真的吗？疑惑。「于佛法等亦复如是」，对于佛说的这个灭道，修学戒定慧的圣道能得涅盘，得声闻、缘觉，佛的三乘圣道，这话是真的吗？「亦复如是」也有疑惑。于世间法有疑惑就是苦集二谛，出世间法就是灭道二谛，有这种疑惑心。

「此中无明及疑，俱名黑暗」，是对于过去、现在、未来三世有为法，于佛法你有所不了知叫「无明」。佛菩萨这样开示了，心里有疑惑，这「无明」和「疑」，「俱名」叫做「黑暗」。这是「（陵本十一卷七页）」，我们都讲过了。「此说有暗味心，义准应知」，这个道理要准那一段文就可以知道。「由下自释」，下面有解释。「为法光明之所治故」，你修习奢摩他、毘钵舍那的时候，有时候还是有疑惑。所以我们没有成功的人，对于有神通的人羡慕，其实有神通的人有很多苦恼，他也是很多事还是不大明白的。

二、于诸定有随爱味。

「于诸定有随爱味」这句话怎么讲呢？

《披寻记》七二二页：

于诸定有随爱味者：〈三摩呬多地〉说：爱味相应静虑等定，由唯得闻初静虑等所有功德，于上出离不了知故，便生爱味，恋着坚住。（陵本十二卷三页）此应准知。

「〈三摩呬多地〉说：爱味相应静虑等」，「爱味相应静虑」、「见」相应静虑、「慢」相应的静虑，就是这么多烦恼相应的定，就是世间的定。「由唯得闻初静虑等所有功德」，由于那个人，他只是听到说初静虑、第二静虑、第三、第四静虑等，所有的功德。「于上出离不了知故」，对于超越了世间的禅有出世间的禅，「出离」世间的禅的境界，那殊胜的境界他没有学习过，他「不了知」故不明白。「便生爱味」，他就对于世间的禅生爱着心。「恋着坚住」，爱着这个禅定，因为成功了好，成功了以后他就很坚固地执着住在那个禅里面，这叫「于诸定有随爱味」。

三、于生有随动相心。

这个地方很妙，「于生有随动相心」，看看《披寻记》怎么解释。

《披寻记》七二二页：

于生有随动相心者：谓于五取蕴生，不能思惟无常及苦，故于后有心生希愿，由是随相扰动其心故。

「于生有随动相心者：谓于五取蕴生，不能思惟无常及苦，故于后有心生希愿，由是随相扰动其心故」。「谓于五取蕴生」。有「四有」，「五取蕴生」就是「生有」。生有以后；若人来说，一刹那间投胎，那一刹那间叫「生有」，以后就是「本有」，「本有」以后，就是「死有」，「死有」以后就是「中有」，「中有」以后就是「生有」。这样子说呢，就是在「中有」的时候，对于「生有」的那个境界「不能思惟无常及苦」，你不能思惟所见闻的一切境界都是无常、都是苦恼的境界，都有欺诳性。「故于后有心生希愿」，所以那个中阴，中有的境界，那个中阴身的时候，对于「后有心生希愿」，希望去得果报，去投胎去了。「由是随相扰动其心故」，随着所见的相，心就动了，就随着去了。你不能观察它是无常的、是苦、是毕竟空的，所以「于生有随动相心」。

所以有的中阴这个救渡的方法，告诉你那是什么光、什么光你要避免，到什么光什么光你就去。但是这个地方，不是这样态度。告诉你观察它毕竟空、是无常的，要你心不要动，这个态度是高尚的，你心里不要去，不要到那儿去。

四、推后后日、顾待余时，随不死寻，不能炽然勤修方便。

「四、推后后日、顾待余时」，这是第四个过失。

「推后后日」，说是现应该静坐，或者应该念佛，应该栽培善根。「推」，把这一切推了它，等到后天再作，到了后天以后，再后天再作，老也不能作了。「顾待余时」，它心里面有顾恋，总是有个心爱的事情要作，修行的事情，等到以后再说。

「随不死寻」，那这个人他有不死的感觉，其实到后天我还不死的，到后天再去修行，随不死的寻思。「不能炽然勤修方便」，这个人他不能勇猛精进地勤修圣道。勤修圣道是得圣道的方便，他不能这样作。这是不死寻思的一种过失。就讲到这里好了。

寅二、明能治

如是四种所对治法，当知亦有四种修习对治。一、修光明想。二、修离欲想。

前边是第三科里边「后四种」，举出来四种所对治，现在是第二科「明能治」，「能对治」所对治的「过失」的。

「如是四种」，「如是」指前边文说的四种所对治法。「当知亦有四种修习」的能对治法，来对治前面那四种。前面那四种所对治法，第一种「于奢摩他毘钵舍那品有暗昧心」，这个能对治呢，第一种「修光明想」。这后边文有解释就是修习法光明来对治这个暗昧心，这是第一种。「二、修离欲想」，这个第二种「于诸定有随爱味」怎么样对治呢？「修离欲想」。这个「欲」不是欲界的欲，是色界、无色界这个禅定里边的欲。这样的欲怎么样对治呢？修离欲想。《披寻记》的解释。

《披寻记》七二三页：

修离欲想者：谓于离欲界中，观见最胜寂静功德，修习离欲想故。

在智者大师的《释禅波罗蜜》里边就是这个八背舍，就是在禅定里边修四念处，就能破除去禅定里边的欲。

这里说「观见最胜寂静功德」，色界四禅、无色界的四空定就是「寂静功德」，但是出世间的无漏的禅定是「最胜」的「寂静功德」。这样子就能对治禅定里边的欲，这是第二种。

三、修灭想。

第三种「修灭想」。这第三种的过失「于生有随动相心」，就是在中有的时候去得果报，看见一种境界心里面不能自主地就浮动了，这是一种过失。这样的过失应该怎样对治呢？弥勒菩萨开示「修灭想」。看这《披寻记》解释。

《披寻记》七二三页：

修灭想者：此说灭界，即无余依涅盘应知。

用这样的观想来对治。就是观察它是毕竟空寂的，而不是要向那里边去，不是这个意思。观察它是毕竟空寂的，令心无所住，采取这个态度。这是第三「修灭想」。

四、修死想。

第四「修死想」。这个第四个过失是什么呢？「推后后日，顾待余时，随不死寻，不能炽然勤修方便」，这是一个懈怠的境界。怎么样对治呢？要「修」习「死想」，就观察这个色受想行识是决定要死掉了的。这个《披寻记》上：

《披寻记》七二三页：

修死想者：谓所得自体，是死法性故。

我们先世的业力引来的这个果报，这个色受想行识，虽然现在还在生存，但是它是决定要死掉的，「是死法性」。说是什么时侯死是不一定，但是一刹那间就会死掉的，所以不应该向后推，「推后后日，顾待余时」，你「顾待余时」，一口气不来就死掉了，还那有余时呢？所以应该积极的去修行才对的。

辛二、广辨（分二科） 壬一、广三种想（分三科） 癸一、不净想（分二科） 子一、举所治（分三科） 丑一、标列

又不净想，略有二种：一、思择力摄。二、修习力摄。

这是第二科「广辨」。前边第一科是「略说」，是简略地说出来这个修观的事情。这以下是广说，分两科，第一科「广三种想」。分三科，第一科先广说这个「不净想」。这三种想，第一个是不净想，第二于无常所修苦想，第三是光明想，广说这三想，先说这个不净想。分两科，第一科「举所治」。分三科，第一科是「标列」，举所治的不净。

这个「不净想」略有两种不同；第一个是「思择力」所「摄」的不净想，第二是「修习力」所「摄」的不净想。看《披寻记》解释这两个力。

《披寻记》七二三页：

思择力摄、修习力摄者：〈摄事分〉说：略于一切现法、后法诸恶行中深见过已，能正思择，息诸恶行，修诸善行，名思择力。乃至广说由此为依，能正修习四念住等菩提分法，当知此修名修习力。（陵本九十八卷十页）此二差别，义应准知。

「思择力摄修习力摄者：摄事分说，略于一切现法、后法诸恶行中深见过已」。「略」就是「要」，要略地、简要地说。「于一切现法」，一切现在的生命体。「后法」，「后」是将来的生命体，所发出来的「诸恶行」里边；身恶行、语恶行、意恶行这些罪过的业力里边「深见过已」，深深地看见它的过患。做恶事就有恶报，要深深地要注意这件事。「能正思择，息诸恶行」，深见过患之后就能够正思择，就能依据佛法的智慧去观察。「息诸恶行」，就是停下来一切罪过的事情，不可以造。「修诸善行」，修学一切善法。这个意思是什么呢？就是持戒，把恶停下来修诸善行就是持戒了，用戒来停止一切恶行，戒本身就是善，对治恶行就是善行。能这样子做这叫做「思择力」。

「乃至广说由此为依，能正修习四念住等菩提分法」。「乃至广说」，这里边很多没有讲出来，还有「广说」持戒怎么样灭一切恶法。「由此为依」，由这个灭除一切恶，修一切善为基础。「能正修习四念住等」，那么这个善法里边应该包括奢摩他，就是修习定，由欲界定到未到地定、或者是到四禅，这里边有浅深的不同。「能正修习四念住等菩提分法」就是在戒和定里边修四念住的毘钵舍那了，修三十七道品。「当知此修名修习力」，这就是「修习力」，「修习力」是这样的意思。

这样说，「思择力」是在闻、思的时候，这个时候的不净观。「修习力」就是在思、修；闻、思、修三慧；思、修的这个阶段，这个时候这个不净观的境界。这些话是「（陵本九十八卷十页）」上解说的。「此二差别，义应准知」，这里说的「思择力摄」、「修习力摄」，这两个差别的名字，它里边的含义应该准照「九十八卷十页」的解释就可以明白了。

这是第一科是「标列」，标列出来思择力摄的不净想，修习力摄的不净想。下边第二科「随释」，分两科，第一科「思择力摄」，先解释这思择力摄的不净想。分三

科，第一科「标」。

丑二、随释（分二科）　寅一、思择力摄（分三科）　卯一、标

思择力摄不净想中，当知五法为所对治。

有五种境界是所对治的，这是「标」。

卯二、征

何等为五？

这是「征」。

卯三、列（分五科）　辰一、欲贪

一、亲近母邑。

这下边是列出来这五条，第一个是「欲贪」。

「亲近母邑」，说是这个人欢喜和女人亲近。这是一种。

辰二、失念

二、处显失念。

这个「处显失念」，这个「显」就是显露的境界，就是在大众之中。你处在，这个「处」就是「停留」，也就是「在」的意思。在大众之中你失掉了正念，是这样意思。看这个《披寻记》就说得非常清楚。

《披寻记》七二三页：

处显失念者：谓往村邑、聚落、亭逻巡行乞食，于彼母邑殊胜幼少，盛年美妙形色，能坏梵行，能随梵行，能令种种诸恶不善寻思现行，应住正念及与正知，密护根门，不应观视。与此相违，随观净妙，是名处显失念。

「处显失念者：谓往村邑、聚落、亭逻巡行乞食」，那这只是出家人喔！出家人离开了寺庙到这个村邑；或者是村、或者是邑、或者是聚落、或者是亭，到那儿去「逻」。「逻」就是在那里注意，这个「逻」在那里走路而注意，当然没有正念，那就是向外攀缘的意思。「巡行乞食」实在还是有事情做，去乞食去。「于彼母邑殊胜幼少，盛年美妙形色，能坏梵行」，对于那个在女人中特别殊胜的，而又是幼少，又是盛年的，又是持别美妙的形色的，这样的境界能破坏你的梵行，能障碍你修梵行。「能令种种诸恶不善」的「寻思」活动出来。「应住正念」，应该，这个比丘应该安住在正念，不要胡思乱想。「及与正知」，要知道不对了，赶快地把它调过来叫「正知」。「密护根门」就是严密地保护自己的六根，不要叫它有污染，保护它清净。「不应」该去「观视」这个美妙形色能坏梵行的境界。「与此相违，随观净妙」，你不能够安住正念正知，不能密护根门，你就「随观净妙」，就是放纵自己的心去观，「是名处显失念」，是这样意思。

辰三、放逸

三、居隐放逸。

这第三科。「居隐放逸」，前面是显露，现在是在隐密的地方，你心里面不能够安住正念正知，这是放逸。

《披寻记》七二三页：

居隐放逸者：谓闲居时，于净妙相不正思惟，不勤对治，是名居隐放逸。

「居隐放逸者：谓闲居」的「时」候，就是你在你自己的住处的时候。「于净妙相不正思惟，不勤对治，是名居隐放逸」。

这是第三，下面第四。

辰四、串习

四、通处隐显由串习力。

「通」于，你是「处」于「显」、或者处于「隐」，你心里面你不能安住正念正知，是「由串习」的「力」量。看这个串习什么意思。

《披寻记》七二四页：

通处隐显由串习力者：若处隐时，于净妙相多所思惟。及处显时，于净妙相欣乐观视。当知此由串习所作，非暂失念及与放逸。此串习力通处隐显，故与前别。

「通处隐显由串习力者：若处隐时，于净妙相多所思惟。及处显时，于净妙相欣乐观视」。「当知此由串习所作」，这是应该知道，这是无始劫来这个虚妄的分别就是这样子，就是连续不断地这样子熏习了，成了习惯了，「串习所作」。「非暂失念」，不是暂时地失掉正念的事情。「及与放逸」，也不是暂时放逸的事情。「此串习力，通处隐显」，「隐」也是这样子，「显」也是这样子。「故与前别」，所以同前边不同。

这个「串习力」就是也可以说是俱生的，生来就是这样子，成了习惯了。前边的两个是由作意力，你自己特别地去虚妄分别。所以不一样。

辰五、错乱

五、虽勤方便修习不净，而作意错乱。谓不观不净，随净相转，如是名为作意错乱。

这是第五「错乱」。

「虽勤方便」，这一位修行人还知道好歹的，他就能够努力地守护自己的根门，精勤地善巧方便修习不净观。虽然是这样努力了，「而作意错乱」，你心里面正念观察，忽然它就是不对劲，就是还是心里不清净。看底下解释。

「谓不观不净，随净相转」，你本来是作意密护根门的，但是这个心就是不听招呼，它就是不观，不修这个不净观，偏要修这个净妙相的观。「随净相转」，这个心里面就是这样子颠倒迷惑。「如是名为作意错乱」，这样子。

寅二、修习力摄（分三科）　卯一、标

修习力摄不净想中，当知七法为所对治。

前边是「思择力摄」的颠倒妄想。这以下是说「修习力摄」的所对治的境界，分三科，第一科是「标」。

这个「修习力摄不净想中，当知七法为所对治」的，为所消除的。这是「标」。

卯二、征

何等为七？

这是「征」。

卯三、列（分七科）　辰一、心散乱性

谓本所作事心散乱性。

这是「列」出来，分七科，第一科是「心散乱性」。

「本所作事，心散乱性」，这是一。这个「本所作事」，这个「本」就是「原来」，原来你所作的事情，这有两种解释；一种是你原来是修止观的，修这个瑜伽，但是修止观的时候呢，过去的这种心散乱性就出现了，就是这个净妙相就显现在心里面，心里面就散乱，这是一种解释。另外一种解释，这个「本所作事」就是以前造过这种颠倒迷惑的事情，这种事情在心里面现出来了，你坐在这里修止观，但是这个颠倒的事情现出来了心就散乱，有这么一种解释。

辰二、趣作用性

本所作事趣作用性。

这是第二个。这个「本所作事」看《披寻记》的解释。

《披寻记》七二四页：

本所作事心散乱性等者：谓瑜伽师修习瑜伽所作，是名本所作事。心未调顺，色等十相令心流散，是名心散乱性。复由其相，令心作用遽务，是名趣作用性。色等十相者：所谓色、声、香、味、触相，及贪、瞋、痴、男、女相应知。

「本所作事心散乱性等者：谓瑜伽师」，就是修止观的这个人。「修习瑜伽所作」的事，就是修止观。「是名本所作事」，这是属于清净的。「心未调顺，色等十相令心流散」，虽然是修止观，这止观不调顺，就是你还是不能够控制住，心里面有的时候清净，有的时候颠倒，所以不是调，还有所不调，还是不顺，不能顺你的智慧的指挥。那么「色等十」种「相」貌显现出来，就「令」你的「心」在十种相上「流」动、「散」乱；「是名心散乱性」，「本所作事，心散乱性」是这么解释。

「复由其相，令心作用遽务，是名趣作用性」，这是解释第二句。「复由」这种心散乱的十种「相」，在你心里面现出来，它不但是令你心里面散乱，还能「令」你「心」里面「作用」，「遽务」就是急促、不安祥、不自在，就是浮动得很厉害，这样意思，这么讲。「是名趣作用性」，这个「趣」就是向那边去，向那边去就是「作用性」，使令心里面不寂静，很急促。

「色等十相者：所谓色、声、香、味、触相」这是五个相，「及贪、瞋、痴」是三相，还有「男，女相」，加起来就是十相，在十相上心里面散乱，「趣作用性」，这样解释。

辰三、不善巧性

方便作意不善巧性，由不恭敬勤请问故。

「方便作意不善巧性」，这是第三个。这个「方便作意」就是你修不净观的这种善巧方便的作意。「不善巧性」就是修的不是那么恰当，修的不是太合适，什么原因会这样子呢？「由不恭敬勤请问故」，你不恭敬你的老师，去勤勤地请问那件事，所以你得不到一个善巧方便的、很适合的、不净观的方法。

辰四、寻思扰乱

又由不能守根门故；虽处空闲，犹有种种染污寻思，扰乱其心。

这是第四科。说是由于这一位修行人，他到村邑聚落去的时候，他「不能守护」他的眼耳鼻舌身意六「根」之「门」，所以「虽」然回到自己的「空闲处」，在这里住下来的时候，「犹有种种」的染污的「寻思」「扰乱」他的「心」。因为你不守根门，你这个眼耳鼻舌就取着这些颠倒的境界，到第六识就是法尘了，所以有染污的寻思。这是第四。

辰五、身不调适

又于饮食不知量故，身不调适。

「又于饮食不知量故」，这是第五「身不调适」。「又」这位修行人，他对「于饮食」这件事「不知」道「量」，不知道自己饮食的时候是多是少，这个量他不能把握。因为你吃太多了也不对劲，吃太少了也不对劲，所以这个「身」体「不」能「调适」，不合适，四大不调和。不调和呢，你这身体不调和，对于修止观也有影响的。

辰六、不乐内定

又为寻思所扰乱故，不乐远离内心寂静奢摩他定。

「又为寻思所扰乱故」，这是第六个「不乐（ㄌㄜˋ）内定」，或者是「不乐（ㄧㄠˋ）内定」。「又为寻思所扰乱故」，这位修行人他不能够守护根门的关系，所以他内心里面有很多的染污的寻思扰乱他的心的原因，变成什么样子呢？「不乐远离」，不欢喜远离愦闹，愿意到愦闹的地方走一走，去看一看。不欢喜内心的寂静，内心的寂静他不欢喜。不欢喜「奢摩他定」，这件事不欢喜，心里面就是不高兴这样子。这是第六。

辰七、不善修观

又由彼身不调适故，不能善修毘钵舍那，不能如实观察诸法。

「又由彼身不调适故」，这是第七「不善修观」。「又由」于「彼身」体的「不调适」，所以「不能善修毘钵舍那」。就是你吃得太多，就是打瞌睡多，那也不能修止、也不能修观。你吃得太少，又没有精神，也是不能修止、也不能修观。其实你若常常静坐的时候，很明显地会感觉到这里，所以「不能善修毘钵舍那」。怎么叫做

「不能善修毘钵舍那」呢？「不能如实观察诸法」，就是这个身体不对了，心理也受到影响，就不能够真实地观察诸法的不净，诸法的无常、无我的道理，都观察不来。

丑三、总结

如是一切所对治法，当知总说一门十二、一门十四。

这底下第三科是「总结」，把前面这两段文总结一下。

「如是一切所对治法，当知总说一门十二」，就是这个不净这一门里面有十二条。前面是五条，这后边是七条。这个思择力是五条，这个修习力是七条，加起来是十二条。「一门十四」，十四条；这个思择力和修习力是总，五和七是别，总别加起来，那么就是十四，十四条。

子二、成能治

又即如是所对治法，能治白法还有尔所。于修二种不净想中，当知多有所作。

这是第二科「成能治」，前面是说这个所治有十二条。现在这以下说能治，能对治的。

「又即如是」，就前边「如是」十二种、或者说十四种「所对治」的过失。「能对治」的是「白法」，是清净的法，清净的止观。「还有尔所」，也是有那么多，也是有十二种。「于修二种不净想中，当知多有所作」，于思择力修不净观，于修习力修不净观，「当知多有所作」，你能这样修行，就有很多的作用，能对治那种过失。这个「多有所作」下边文有解释。

癸二、于无常所修苦想（分二科）　子一、举所治（分三科）　丑一、标

又于无常所修苦想，略有六种所对治法。

前边是广说这个「不净想」。现在是第二科「于无常所修苦想」，分两科，第一科「举所治」。分三科，第一科是「标」。

「于无常」，用无常想来对治自己的懈怠，在这里「所修」的「苦想」，「略有六种所对治法」。

丑二、征

何等为六？

这是「征」。下边第三科是「列」出来。

丑三、列

一、于未生善法最初应生，而有懒惰。

这里把懒惰和懈怠说得非常清楚。「于未生」，没有生起的「善法」，「最初」发心用功的时候，「应」该把善法建立出来。这件事需要有强大的愿力，有力量的愿力，「我要得圣道」，就是很努力地发动这件事。但是他「有懒惰」，就是提不起劲来，不愿意做这件事，那么这个未生善法就很难生起了。看这个《披寻记》。

《披寻记》七二五页：

未生善法等者：若恶对治，若盖若结，若结对治，是名善法。若未和合，未现在前，说名未生。如〈声闻地〉说。（陵本二十九卷一页）于此未生应生善法，无猛利欲不具起发，名有懒惰。

「未生善法等者」，什么叫做「未生善法」？就是什么叫做「善法」呢？「若恶对治」，身恶行、语恶行、意恶行的对治，那就叫做「善法」，能对治身、语、意的恶行，那就叫做「善法」，那也就是十善。「若盖」，就是五盖：贪欲、瞋恚、昏沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖。「若结」的「对治」，「结」有九结：爱结、恚结、慢结、无明结、见结、取结、疑结、嫉结和悭结，这些烦恼的对治。「是名善法」，能对治这些过失的，那就叫做「善法」。「若未和合，未现在前」，这个因缘没有和合的时候，这些善法不能现前，「说名」叫做「未生」。「如〈声闻地〉说，（陵本二十九卷一页）」，「于此未生应生善法，无猛利欲」，你这些没有生起的善法应该生起，怎么样才能生起呢？第一个条件就是你要有猛利的愿望，也就是要有圣道的愿望，你若没有这样猛利的、有力量的、勇猛的这样的愿望。「不具起发」，就是不具足，这个因缘不具足，它就不能生起来。名叫做「有懒惰」，这个「懒惰」这么讲。

二、于已生善法应住不忘修习圆满倍令增广，所有懈怠。

这个第二条是已经生起的善法。我能对治了这些过失，这样的「善法」你已经开头了，「已」经建立起来了，那应该怎么办呢？「应」该继续地这样努力「不」要「忘」掉了。这都是心所法，心里面的善法你不要忘掉，继续地「修习」令他「圆满」，使「令」他加「倍」地「增长」广大，应该这样做。但是你呢！「有懈怠」，就不想这样做，就是忘了修行，忘了这样做了，那么这叫做「懈怠」。这个「懈怠」是对「已生善法」说的，「懒惰」对于「未生善法」说的。这个《披寻记》解释得很清楚。

《披寻记》七二五页：

于已生善法等者：善法如前说。若已和合，已现在前，说名已生。谓此善法已得不失，已得不退，是名应住。于此善法明了现前，无暗钝性，名应不忘。于此善法已得现前，数数修习，成满究竟，名应修习圆满。义如〈声闻地〉说。（陵本二十九卷三页）由不策励，不发精进，不能于已生善倍令增广，是名倍令增广所有懈怠。

「于已生善法等者：善法如前说」，前面那未生善那个地方，解释什么叫做善法，解释过了。「若已和合，已现在前，说名已生」，若是你有猛利的愿望，各种条件都具足了，你这个善法就「现前」了，「说名」叫「已生」。「谓此善法已得不失」，已经得到已经成就，不失掉，「已得」而「不退」，「是名」叫做「应住」。「于已生善法应住」这个「应住」这么讲。

「于此善法明了现前，无暗钝性」，这个「暗钝」就是不明了、迟钝，「名」叫做「应不忘」。你若「暗钝」，就忘掉了、不明了了，不是这个善法很分明地显现在你的心里面，你要把它现前就很容易在心里面现前出来；现在不是，「暗钝」，就是不现前了叫做「暗」，或者想要现前、「钝」，就是不容易出现在心里面，想不上来，那么那叫做「暗钝」。现在没有「暗钝性」，「名」叫「应不忘」，这个「不忘」这么讲。

「于此善法已得现前，数数」的「修习」，一次又一次地修习，「成满究竟」，名叫做「应修习圆满」。「义如声闻地说，（陵本二十九卷三页）」。

「由不策励，不发精进」，由于你自己不能警策自己，不能用无常来警策自己，不能勉励自己，你就不能发出来精进的力量。「不能于已生善倍令增广，是名倍令增广所有懈怠」，懈怠这么讲，这几句都说得很清楚。

三、于恭敬师长往请问中，不恒相续。

这是第三个。「于恭敬师长往请问中」，你请问师长的时候要有恭敬的想法。

这个《大毘婆沙论》上说一件事，就是那个，是邬波夷这个人。这个人和舍利弗尊者讨论灭尽定的问题。这个邬波夷的意见和舍利弗尊者的意见不一致，舍利弗尊者怎么说他也不接受。不接受，但是有一部份舍利弗尊者应该给他解释，或者他可能会接受，舍利弗尊者不出声，他就不说。我看到那一段文就看出来，舍利弗尊者是大阿罗汉，不是凡夫境界。你对他呀...反抗他的意见，他就不出声了，会有这种事情。

所以这里说「三、于恭敬师长往请问中」，可见这个恭敬是有作用的。「不恒相续」，有的时候恭敬，有的时候又不恭敬，有的时候往请问，有时候不请问，这是一个问题。这是第三个，有这样的问题。

四、于恒修善法常随师转，远离净信。

第四个「于恒修」的「善法」，常常这样修习的善法。「常随师转」，常是随顺师教而行，这个「师」教导你这样修你就这样修，这件事呢、「远离净信」，没有清净的信心，这也是过失。这个地方也还有分别。看这个《披寻记》它解释的。

《披寻记》七二五页：

于恒修善法常随师转等者：〈摄异门分〉说：于一切事现正随从，故名信顺。若即于彼补特伽罗处所而起，故名为信。闻彼功德及与威力殊胜慧已，即于彼法处所而起，随顺理门，故名净信。（陵本八十三卷二页）此中常随师转，即彼名信，唯于补特伽罗处所起故，非于彼法处所而起，故名远离净信。

「于恒修善法常随师转等者：〈摄异门分〉说：于一切事现正随从，故名信顺」，就是对于一切修行的事情，你现在正在随顺师教而作，这叫作「信顺」。「若即于彼补特伽罗处所而起，故名为信」，这下边详细解释；若是这个人对于那个人，这个「补特伽罗」就是那个人，就是指师长而说，「处所而起」，是对那个人而生起的信心，这叫做「信」。

「闻彼功德及与威力殊胜慧已，即于彼法处所而起，随顺理门，故名净信」，这个「信」和「净信」还有差别。「闻彼功德」，听闻彼师长所开示的法门有种种的功德，这个法门这样修有种种功德，有种种的威力，有殊胜的智慧。「即于彼法处」，在法那个地方生起信心。不是人，人和法两个部份。「随顺理门」，这个「随顺理门」是什么意思？是没有颠倒。没有颠倒，这里边在「法」上没有颠倒；你不是用贪瞋痴随自己的感情上去生起信心。这样子，「故名净信」，这叫做「净信」。就是，这也是一种智慧；只要是那个人说的，我就相信，不是那个人说的，我就不相信；那么这是在「人」上生起信心。「随顺理门」是在「法」上生起信心，这是两回事。这是「（陵本八十三卷二页）」。

「此中常随师转，即彼名信」，这上面说「于恒修善法常随师转，即彼名信」，即彼八十三卷说的那个，在补特伽罗上生起信心的，「唯于补特伽罗处所起故」，生起的信心。「非于彼法处所而起，故名远离净信」，不是在所说的法门上生起信心，所以不名「净信」，是「远离净信」。因为主要是「法」，如果你的注意力在「人」

方面，那不能名之为净信。所以在「法」上要注意，能生起不颠倒的智慧，那叫做「净信」。这是一种。

五、由远离净信，不能常修。

这是第五个。由于你在法上没有生起清净的信心，那你对于法的念就不具足了。那你就不能常常、不断地、精进地修行的，也有过失。

六、于内放逸，由于放逸故，于常修习诸善法中，不恒随转。

「六、于内放逸」，就是心里面放逸，就是也是拿不出来、不能发动这个精进的力量。「由放逸故，于常修习」的「诸善法中」也就不能够长期地「随法而转」，不能这么修。就是你有了净信的话，如果你要放逸，也还是不能修。看这个《披寻记》。

《披寻记》七二六页：

由远离净信等者：〈摄异门分〉说：言常恒者，谓即于此正加行中，能常修作，能不舍轭。又说：不放逸者，谓得信已，于乐出离障碍法中，防护其心恒常发起善法修习。（陵本八十三卷三页）翻彼，当知此所说相。

「由远离净信等者：〈摄异门分〉说：言常恒者」，这个「常恒」怎么意思？「谓即于此正加行中，能常修作，能不舍轭」，你在「正加行中」修不净观、修四念处的时候，你能够精进不间断地这样修，这就叫做「常恒」，也就叫做「不舍轭」，不舍掉这个善法。

「又说：不放逸者，谓得信已，于乐出离障碍法中，防护其心恒常发起善法修习」，这个「不放逸」怎么讲呢？「谓得信已」，得到信心以后，「于乐出离障碍法中」，这里面有自己的愿力，「乐」就是你圣道的愿望，你愿意解脱一切的「障碍法中」。「防护其心」，保护内心的清净，不要叫它染污了，「恒常发起善法」的「修习」，是这样的意思，这就叫做「常恒随转」。「翻彼，当知此所说相」。

子二、成能治

如是六种所对治法，还有六法能为对治，多有所作，与此相违，应知其相。

前边是「举所治」，下面是成立能治，能对治的。

「如是六种所对治」的「法」，「还有六法能为对治，多有所作」，你若能够对治这六种过失呢，你会有很多很多的功德建立出来。「与此相违」，这个六种能对治法是什么呢？「与此相违」，与所对治的相违，「应知其相」，就是能对治的相貌。这个地方略去了。

癸三、光明想（分二科）　子一、指多种

又光明想，缘多光明以为境界，如三摩呬多地中已说。

这个「广三种想」，现在前两种想：不净想，于无常所修苦想，这两种想已经说完了。现在说这第三种，说这光明想。分两科，第一科「指多种」。

「又光明想，缘多光明以为境界」，就是在你修止观的时候，在静坐的时候，在

奢摩他中去观察很多的光明，观察这青黄赤白、地水火风的「光明以为境界」，这个「如三摩呬多地中」已经说过了。

子二、简今义（分三科）　丑一、标

今此义中，意辩缘法光明以为境界，修光明想。

现在第二科「简今义」，现在这个文的义是别有所指的，是「缘法」的「光明」以为所缘境界的，「修光明想」。

这是第一科是「标」，第二科是解「释」。分两科，先解释这个法光明的这个名字，「释名」。

丑二、释（分二科）　寅一、释名

谓如所闻已得究竟不忘念法，名法光明。与彼俱行彼相应想，应知名光明想。

「谓如所闻已得究竟不忘念法，名法光明」，这个「法光明」的含义就是你听闻的佛法，「闻已」，听闻了，而能够成就「究竟不忘念法」，那就是要思、修，才能成就这个不忘念，那就叫做「法光明」。这个「法」，它有光明的作用；你把佛说的法语在心里面这样忆念的时候，就能使令你增长智慧，它就能够消除一切颠倒妄想，它有这个作用，所以叫做「法光明」。这还只是说是你在「念」，只是把这个「法」在你心里面分明地显现出来，就有这种威力。

「与彼俱行彼相应想，应知名光明想」，「与彼俱行」就是你的「心」与那个「法」在一起俱生俱灭，就是你的心由这「念」的力量把这个「法」显现出来，叫做「俱行」。「彼相应想」，那个法里边有「义」，你能观想、观察、思惟里边的「义」，那叫做「相应想」，这就属于不但是念，里边有智慧的观察了，这个时候，应知名「光明想」。「法光明」与「光明想」意思有点不同。这叫做「光明想」。

寅二、显义

何以故？真实能令心暗昧者，谓方便修止观品时，于诸法中所有忘念。与此相违。当知即是光明。

第二科是「显义」。前面是「释名」，下边是「显义」。

「真实能令心暗昧者，谓方便修止观品时，于诸法中所有忘念」，「真实能令」你内「心」里面「暗昧」的。本来修止观的时候，心是明了性的，你不修止观的时候心也是明了性。修止观的时候，这个明了性用修止修观才是对，但那个时候暗昧了，就是什么也不知道了，就是「暗昧」。「谓方便修止观品」的「时」候，「谓」你依据佛的法语善巧「方便」修止修观的时候，止是一品，观是一品。「于诸法中所有忘念」，就是止，应该怎么止，观，应该怎么观，叫「诸法」，「所有」的「忘念」，就是不知道了，不知道怎么修止，把止的方法也失掉了，观的方法也失掉了，心里面什么也不知道了，那就叫做「暗昧」。

「与此相违」，与这个闇昧相违反的。「当知即是光明」，这时候心里面明了，修止的时候能够明静而住，修观的时候能如法地观诸法实相，那就是有光明。看《披寻记》。

《披寻记》七二六页：

谓如所闻已得究竟不忘念法等者：多闻思修，所集成念，名如所闻已得究竟不忘念法。由此念故，随其所受所思所触观察诸法，或复修习随念佛等，名法光明。想与彼念，同生住灭，名彼俱行，名彼俱行。同一所作，展转相摄，名彼相应。即由是义，名光明想。

「谓如所闻，已得究竟不忘念法等者：多闻思修，所集成念」，你能多闻佛法，而能够专精思惟，还能修奢摩他、毘钵舍那，这样子所成就的这个念力，这个念力很高了，「集成」的「念」，「名如所闻已得究竟不忘念法」。「由此念故，随其所受、所思、所触观察诸法」，由这样的念，随你所领受的佛的法语，或所思惟的法语，「所触」，「观察诸法」，以此念所现前的法门，去观察诸法实相。「或复修习随念佛等」，或者修习念佛，念佛的名号，念佛的相好光明，念佛的如来、应供、正偏知...，念佛的功德。或者念法、念僧等，「名」都叫做「法光明」。

「想与彼念，同生住灭，名彼俱行」，你的观察与彼念心所，当然这个心王.....，「想」和「念」都是心所法，一定是有心王在里边。「同生住灭」，同在一起刹那刹那地生灭，「名」叫做「彼俱行」。

「同一所作，展转相摄，名彼相应」，念心所、和想心所、和心王共同地做一件事。「展转相摄」，我的所缘境也是你的所缘境，你的所缘境也是我的所缘境，「展转相摄，名彼相应。即由是义，名光明想」。

丑三、广（分二科）　寅一、举所治（分二科）　卯一、总显两种（分三科）　辰一、标

又第一义思所成慧及修所成慧俱光明想，有十一法为所对治。

这是第三科是「广」，这是「丑三」。前面「丑一、标」，「丑二、释」，现在「丑三」是「广」说。前面「释名」、「显义」是略说，现在是「广」说。分两科，第一科「举所治」。分两科，第一科是「总显二种」。分三科，第一科是「标」。

「又第一义思所成慧及修所成慧」，由这个「第一义思所成慧」，由专精思惟所成就的智慧，「及」在禅定里边修观所成就的智慧。「俱光明想」，这都是光明想，当然修所成慧的光明想是高深了。这里边「有十一法为所对治」的，这是「标」。

辰二、征

云何十一？

这是「征」。「谓思所成慧」，这以下是解「释」。

辰三、释

谓思所成慧俱光明想，有四法；修所成慧俱光明想，有七法；如是所治，合有十一。

合起来有十一法。这是「标」、「征」、「释」，这是「总显二种」说完了。现在下边是第二科「随标别列」。分两科，第一科是「思慧俱法」。又分两科，第一科是「列」出来。

卯二、随标别列（分二科）　辰一、思慧俱法（分二科）　巳一、列

思所成慧俱光明想有四法者：一、不善观察故，不善决定故，于所思惟有疑随逐。

「思所成慧俱光明想有四法者」，那是什么呢？「一、不善观察故，不善决定故，于所思惟有疑随逐」，这是一个问题。这位修行人在思慧的时候，「不善观察故，不善决定故，于所思惟有疑」惑「随逐」，有疑惑就不能决定，有疑惑呢，也就不能观察。看《披寻记》的文。

《披寻记》七二六页：

不善观察故等者：谓于三世诸行疑我为有为无，是名不善观察。于苦等谛生惑生疑，是名不善决定。

「不善观察故等者：谓于三世诸行疑我为有为无」，过去世、现在世、未来世这一切的有为法，在这有为法的流动中疑惑：「我究竟是有呢？是没有？是有我呢？是无我？」这样子「是名不善观察」。「于苦等谛生惑生疑」，对于苦集灭道这个四谛生出疑惑；「惑」是不懂，「疑」是疑惑、不决定，有多少明白又不决定；「是名不善决定」。而这些事情就是两个问题：一个是无明，一个是疑，这是一个所对治的。

二、住于夜分懒惰懈怠故，多习睡眠故，虚度时分。

这又是一个问题。「住在夜分」，白天的不说，住在夜间的时候，「懒惰懈怠」，像前面所解释的懒惰懈怠故。「多习睡眠」，就是老想要睡觉，就把光阴都空过了。这是一个问题。

三、住于昼分，习近邪恶食故，身不调柔，不能随顺谛观诸法。

这是第三个。「住于昼分」，是白天。「习近邪恶食故」，你常常欢喜吃这种邪恶的饮食，邪恶的饮食。就是你若欢喜静坐，你要注意你的饮食，你就知道什么是邪恶的饮食？吃了这种饮食，令你容易生欲心，容易动瞋心，容易昏沈睡眠，这一类的都是邪恶的饮食。你不知道简别这件事，这样子你的身体就不调柔，不能随顺你修止也不能随顺你修观，就是不调柔。「不能随顺谛观诸法」，你睡觉，打瞌睡也不能修止观了。或者容易动瞋心，你一发脾气修止观也受影响。这个贪、瞋、痴，和各式各样的这些烦恼一动，对于修止观都有障碍，这是这个事情还有这种问题。

四、与在家出家共相杂住，于随所闻所究竟法，不能如理作意思惟。

这又是一个问题。就是和在家人在一起住，和出家人在一起住，「共相杂住」。「共相杂住」有什么问题呢？「于随所闻」的佛法，「所究竟」观察思惟的佛法，「不能如理作意思惟」了，也都障碍了。人在一起容易说话，应该停下来吧，还要继续讲，就把光阴也空过了，还有种种的过失的。

这前面是列出来这四种，这下边第二科加以解释。

巳二、释

如是疑随逐故，障碍能遣疑因缘故；此四种法，是思所成慧俱光明想之所对治；令思所成若智、若见，不得清净。

「如是疑随逐故」，这是第一条，疑惑心随逐你。「障碍能遣疑因缘故」，你有疑惑的时候，他还使令你不善观察、不善决定。另外还有一件事，就是「障碍」你「能」排「遣疑」惑的「因缘」，你有疑在的时候「排遣疑惑的因缘」也被障碍住；本来这样做可以排遣这个疑惑，但也被障碍了。「此四种法，是思所成慧俱光明想之所对治」，前面列出这四种是思所成慧的光明想，能对治这四种过失，能对治。

「令思所成若智、若见，不得清净」。「令思所成」，这个所对治的这些事情，这些障碍，这些不清净的过失，使「令」你这个「思所成」的「若智、若见，不得清净」，智也不清净，见也不清净。

《披寻记》七二七页：

令思所成若智若见等者：此中智见有多差别，〈摄事分〉中广辩其相，随应当知。（陵本八十六卷九页）

在「（陵本八十六卷九页）」那上面有说。

那上面说得很清楚；譬如说是这个，过去世的事情、未来世的事情，这是不现见的事情，你若能通达这叫做「智」。于现在世的事情你通达，那叫做「见」。于现在的事情能够通达的智慧，叫做「见」；过去的事情、未来的事情是不现见的，你能通达，那叫做「智」。还有几种解释的。

辰二、修慧俱法（分三科） 巳一、征

何等名为修所成慧俱光明想所治七法？

现在的文是广说光明想所对治的过失，先说「思慧俱法」的光明所对治的过失一共有四种，说完了。现在是「修慧俱法」，分三科，第一科是「征」。

「何等名为修所成慧俱光明想所治七法？」这个句子很长，什么是「修所成慧俱光明想」？这个修所成慧，用这个智慧作种种的观想；种种的观想和修所成慧在一起，叫作「修所成慧俱光明想」；这样的「光明想」所对治的七种过失。这个「对治」就是消除的意思。

这是「征」，下边第二科就是「列」，列出来这七种法，七种过失。

巳二、列

一、依举相修、极勇精进所对治法。

这个「依」就是所依靠的。这个所依靠的是什么呢？也就是所用的。「举相修」，这个修止观的时候，有止、有举、有舍，有这三个相貌，现在这里说「举相」，就是把自己的精神提起来不要太沉下，叫作「举」。譬如说心里面有一点昏沉了那叫做「下」。那么「下」这个时候不对的，是一种过失，就应该发动起来。把这精神发动起来叫它明了，叫作「举相」。用这样的相貌来「修」，来调伏这个心，或者修毘钵舍那、或者是怎么修、或者观察，思惟光明，或者是怎么样修。

「极勇精进所对治法」，这个时候这个「举相」也应该适可而止才是合适的，现在「极勇精进」就是用的力量太过头了，用了太过头这个时候就变成掉举了，那就变成了「所对治法」，就是所应该消除的过失，就变成过失了。所以调心的时候，修止观的时候，有时候太过也不可以，太不及也是不可以。现在这里是说太过就是不对了。

《披寻记》七二七页：

依举相修极勇精进所对治法者：谓唯一向修习举相极作功用，是名极勇精进，由是令心掉举成所对治故。

「依举相修极勇精进所对治法者：谓唯一向修习举相极作功用」，就是这个时候这个用功的人，他这个内心的修止观的境界太沉下了，所以需要调。「一向」就是完全，完全是修习举相。「极作功用」，就是用极大的力量来发动你的心使令它明了，不要昏沉，这个时候就叫「是名极勇精进」。「由是令心掉举」，因此使令你的心就变成太过头了，就是掉动，就是不那么合适了，所以就成为所对治的过失了，所以这是第一个、第一种过失，所应该对治的。

二、依止相修，极劣精进所对治法。

用力太猛心散乱了，那就应该反过来修止、修奢摩他，把这个掉动的境界把它寂静下来。而这时候修止修得也过头了呢，就是「极劣精进」，这个「劣」是没有力量，修止的时候心是沉静下来不去作种种分别，那么这样的境界逐渐逐渐地沉下来，

就是没有力量了，所以叫「极劣精进」，这样子就有过失，就变成昏沉了，这个明了性失掉了，所以叫作「极劣精进所对治法」，就变成昏沉了。

《披寻记》七二七页：

依止相修极劣精进所对治法者：谓唯一向修习止相不作功用，是名极劣精进，由是令心惛沉成所对治故。

「依止相修极劣精进所对治法者：谓唯一向修习止相不作功用」，你一点儿也不警觉自己，「是名」叫做「极劣精进」，「由是令心惛沉成所对治故」。这个心没有得到禅定的时候就是不容易调，过了它又是散乱，不然就是不及就是昏沉，就是这两个障碍。

三、依舍相修、贪着定味与爱俱行所有喜悦。

这是舍，止、举、舍。「依舍相修」，你用舍的相貌来调心。这个「舍」，我们也是讲过了。「舍」是什么呢？就是你用举、用止来调心调的合适了。调得合适了、而这时候这个心也不昏沉、也不掉举明静而住，这个时候是平等。不昏沉、不掉举，这个时候是个明而静、静而明的境界，而且是相续不断地这样子明静而住，也不需要特别地加上力量，也不需要用止的力量也不需要用举，它自任运地相续下去明静而住，这就叫做「舍」。就是这个时候你若加强止也是不对要加强举也是不对，所以不要特别地去增加什么，任运地明静而住这叫做「舍」，这叫做「依舍相修」。

可是这个「舍相」成就了的时候呢？「贪着定味」，就是爱着那个定的境界。这个「舍」实在就是定成就了；或者是欲界定成就，或者是未到地定成就，或者是初禅以上的成就，都有这个「舍」的境界，这个「舍」的境界是非常好的。那这样这个如意的境界出现了的时候呢，我们这爱着心就出来了，就是爱着这个定的滋味，所以「与爱俱行」。这个「舍」本来是很好的，但是你这爱着心一出来呢，这个舍就不清净了，与这个染污的爱在一起活动，「所有」的「喜悦」，你欢喜这个境界了。这也成了一种过失，这也是所对治的。看这个《披寻记》。

《披寻记》七二七页：

依舍相修等者：谓唯一向修习舍相不求出离，于所得定爱味相应，或复于彼不知过患发喜悦意，由是成所对治法。

「依舍相修等者：谓唯一向修习舍相不求出离」，就是这个人他的功夫有一点成就、有一点相应了，他就是完全是修习舍相，用舍相来调心，这个时候。「不求出离」，他不求再进一步，不要从这里再前进；你从欲界定的等持进步到未到地定，未到地定再进步到初禅，这是要另外要加上方法的。他就是「不求出离」，就不从这个舍的境界向前进。「于所得定爱味相应」，你成就这个定就是欢喜这个定。「或复于彼不知过患」，你还不知道这个定本身不是圆满的定里边还有过患的，所以也不求出离。「发喜悦意」，认为这个最满意我欢喜，就是安住在这里，「由是成所对治法」。

这是这个依舍相修也有这个问题。这也是所对治的。

四、于般涅盘心怀恐怖，与瞋恚俱其心怯弱，二所治法。

这是第四个修慧俱的光明想所对治的过失。「于般涅盘心怀恐怖」，我们不静坐的人对于这个「于般涅盘心怀恐怖」这句话不懂，只是在文字上就是这么说。但是你

若常常静坐，由欲界定到未到地定的时候，就能忆想到这件事，其实也是没得涅盘。没得涅盘但是会想到这件事。所以「于般涅盘」，「般」者「入」也，入于涅盘那个毕竟空，无我、无我所，那个不生不灭的境界，「心怀恐怖」，心里面有一种心情，有恐怖心、害怕；害怕什么呢？害怕我没有了，就害怕这个心。

「与瞋恚俱」，这个害怕……，先有恐怖心，恐怖心生起了以后就有瞋恚心就不高兴了，「这个地方没有我不可以」，就不愿意到涅盘那里去了，「瞋恚俱」。「其心怯弱」，他的心就向后退、就害怕。这个「恐怖」和「瞋恚」其实在是一回事，因为恐怖所以瞋恚，都是一种怯弱的心情，就是向后退了。所以这个怯弱通于恐惧，也通于瞋恚。所以「二所治法」，就是这个恐怖心和瞋恚心这两个是所对治的过失，这当然就是和愚痴有关系。看这个《披寻记》的文。

《披寻记》七二七页：

于般涅盘心怀恐怖等者：谓于涅盘不了知故，怖我断灭，是名心怀恐怖。及于涅盘心生厌背不爱乐故，不发精进，是名与瞋恚俱其心怯弱。

「于般涅盘心怀恐怖等者：谓于涅盘不了知故」，你不明白诸法的本来的真实相就是这样子，不明白。「不了知故，怖我断灭」，这个「我」字，我看了半天才看出来。「怖我断灭」，就害怕到涅盘的时候我没有了，就害怕这件事。「是名心怀恐怖」，这个心怀恐怖是这样意思，害怕我断灭了。

「及于涅盘心生厌背」，有恐怖之后呢，就不高兴这个涅盘了。「及于涅盘」心里面生出一种厌恶心，「心生厌背」。「不爱乐故」，不欢喜这个涅盘了。「不发精进」，这时候就不精进去修这个涅盘道，修这个道谛。「是名与瞋恚俱其心怯弱」，就是这样意思。这也是一种过失。

五、即依如是方便作意，于法精勤论议抉择，于立破门多生言论，相续不舍。此于寂静正思惟时，能为障碍。

这底下这是第五种过失。「即依如是方便作意」，就是这位修行人，他就是「随顺」，这个「依」是随顺。随顺这样的善巧「方便」的「作意」，就是思惟观察。什么「方便作意」呢？就是「于法精勤论议抉择」，对于所修学的这个法门，这个世俗谛、或者是胜义谛、这个戒、定、慧这些「法」，「精勤」地，就是努力地去「论议抉择」，就是同人讨论，就是深入地观察这件事。

「于立破门多生言论」。因为你这个时候不是在闻慧的时候，在思慧、修慧的时候你本身有了见地，你把你自己的见地建立出来这叫做「立」。「破」呢？就是对方不同于你，与你的见地有违反的地方，你就是要破他。这两方面的事情「多生言论」，就会引起很多的言论。「相续不舍」，就是你这样说出来一段道理，对方也会发表一个言论，就是相续地这样子延续下去而不弃舍，不能停下来。

「此于寂静正思惟时，能为障碍」，这样的情形，「于立破门多生言论，相续不舍」的结果，对于修止观这件事有障碍。就是你若说话多了你会劳神，消耗你的体力，那静坐的时候就没有力量，修止修不来修观也修不来。所以「此于寂静」修止，「正思惟时」是通于止观，就是能作障碍，也是不行。

《披寻记》七二八页：

即依如是方便作意等者：〈三摩呬多地〉说：或多言论，或久寻思，令身疲劳，心不得定。如是多言，与定为难。（陵本十二卷十四页）此应准知。谓依论议抉

择立破言论方便作意，相续不舍，能障寂静故。

「即依如是方便作意等者：〈三摩呬多地〉说：或多言论，或久寻思，令身疲劳」，你多言论多寻思，就是消耗你的体力消耗你的精神的，所以身体会疲劳。「心不得定」，这时候心也不能修止了，也不能入定。「如是多言，与定为难」，是定的一个障碍。「此应准知」，这里说的这个「于立破门多生言论，相续不舍，此于寂静正思惟时，能为障碍」应该准照那一段文就可以明白了。「谓依论议抉择立破言论方便作意，相续不舍，能障寂静故」，是这样意思。

六、于色声香味触中，不如正理执取相好，不正寻思，令心散乱。

这是第六科，这个是比较浅显的。就是你不入定的时候，你前五根面对这个「色声香味触」的时候，你「不如正理」地「执取」它的「相好」。因为「正理」，你观察这都是无常、无我的，观察都是不净的，那么也就没有事了。你没能这样子正理的，「不如正理」的「执取相好」，用爱着心去执着这个相好，于是乎这个第六识就「不正寻思」，使「令」内「心」里面就「散乱」。这样子呢，就影响你入定的事情，影响你这个止观的事情。

七、于不应思处，强摄其心，思择诸法。

这是第七种过失。于不应该思惟的地方，你偏要勉强自己去把心收回来，去思惟观察不应该思择的事情，这也是对于修止观有妨碍的。看这个《披寻记》。

《披寻记》七二八页：

于不应思处强摄其心等者：《显扬论》说：有九种事不可思议：一、我，二、有情，三、世间，四、业报，五、静虑者境界，六、诸佛境界，七、十四不可记事，八、非正法，九、一切烦恼之所引摄。（《显扬论》十七卷七页）如是九事，应知名为不应思处。若强摄心方便思择，障入现观故。

「于不应思处强摄其心等者：《显扬论》」，《显扬圣教论》上说：「有九种事不可思议」，你不可以去思惟观察的。那九种事？第一个是「我」，第二个是「有情」，这两个其实都是「我」。这个「有情」这是玄奘法师的翻译，若是鸠摩罗什法师就是翻个「众生」。那么「我」是总说的，这个「有情」也是「我」，约另一个意义来说明这个「我」的相貌。就是他有眼、耳、鼻、舌、身、意，眼识、耳识、鼻识……的分别，这都是「我」的体性发出来的作用，也是「我」。这两法呢，你不应该思惟。

这个在《显扬圣教论》上说出个理由，为什么不应该思惟呢？因为「无自相故」。「我」和「有情」没有它自己的相貌，你思惟什么呢？无所思惟。你若执着有一个东西，有一个「我」、「有情」的体性，这是不符合法的，不符合三法印。那么应该观察是「无我」、「不可得」也就没有「我」的思惟了。

「三、世间」就是这个宇宙的情况。这个宇宙的情况，《显扬圣教论》上的解释的理由就是它是现成的，现成的事情你不需要思惟。其它的地方也有说是这个世界是不可思惟也不可思议，有这种说法。

「四、业报」，这个「业报」，我们造了业，由业会得果报这件事也不可思议。为什么不可思议？就是甚深故不可思议，其义甚深不可思议。这个业力，这个人造了这种业力会得到一个毒蛇的果报，这件事是不可思议。

「五、是静虑者境界」，就得到四禅八定的人，他的心里面的境界也是不可思议的，也是甚深不可思议。

「六、诸佛」的「境界」，也是不可思议。这在《阿含经》里面的确有这个说法，诸佛的境界不可思议。

「七、十四不可记事」，十四个不可记事也是不可思议。十四个不可记事是什么事呢？就是这个世间是常、是无常、是亦常亦无常、非常非无常，这是四个了，这是约过去世说的。约现在世说呢，说世间是有边、是无边、是亦有边亦无边、是非有边非无边，这是约现在说这四个，加过去的四个是八个。另外还有四个，就是说如来死后是有、是无、是亦有亦无、是非有非无，这个《大品般若经》是如去、不如去、亦如去亦不如去、非如去非不如去，这么四句。三四一十二，这十二句。另外还有一个两句，就是这个我和五蕴「是一」是一句，「是异」又是一句，这两句加起来就是十四句。这十四句也是不可记的。

它那上面说一个譬喻呢，譬如说有人问：「石女儿是黑的？是白的？」这个事不可说。因为根本没有石女儿嘛，没有石女儿你说「石女儿是黑是白？」这是戏论。这里面说这个十四不可记事有这样意思。

「八、非正法。九、一切烦恼之所引摄」。这个「非正法」就是不是佛法，就是外道的邪知邪见的这个法。这是你若去思惟这些事呢，「能引无义」，就是没有价值、没有功德；你思惟这件事，不值得思惟。「一切烦恼之所引摄」的这些烦恼的境界，你思惟烦恼的境界也是能引无义，能令你有过失，所以也不应该思惟。这是在「（《显扬圣教论》十七卷七页）。

「如是九事，应知名为不应思处。若强摄心方便思择，障入现观」，有什么不好呢？你若勉强地去思惟去，能障碍你得圣道，能障碍你得初果，障碍你得无生法忍，所以是有过失，所以不应该思惟。

巳三、释

如是七种，是修所成慧俱光明想所对治法，极能障碍修所成慧俱光明想，令修所成若智、若见，不清净转。

这是第三科「释」，前面这个「修慧俱法」，第一科是「征」，第二科是「列」，现在第三科是解「释」。

「如是七种」，像前面所列出来的七种这个所对治法，这「是修所成慧」在一起的「光明想所对治」的过失。这个过失「极能障碍修所成慧俱光明想」，它能障碍你这个修所成慧的光明想。这就是互相障碍；就像那个欲能破坏定，定也能破坏欲，它们两个是不共存的。现在这里也是一样，你若有这七种过失呢，能障碍你修所成慧的光明想，但是你若把这个修所成慧的光明想提起来也能破坏这个过失，就是这么意思。

若是你有这七种过失呢，「令修所成若智若见，不清净转」，就是不能够清净、无过失地活动。「清净转」就是没有过失，「不清净转」就是有过失的活动，这个修所成慧的光明想就是不如法了，就有过失了。

寅二、成能治

此所治法，还有十一与此相违能对治法，能断于彼。当知亦令思修所成，若智、若见

清净而转。

前边是「举所治」，这个思所成慧俱的光明想有四个，修所成慧俱的光明想有七个，一共加起来是十一法，十一法是所对治的过失。这是第二科成立能对治的方法。

「此所治法，还有十一与此相违能对治法」，「此所对治法」一共是十一个，「还有十一」种法，「与此」所对治法是「相违」反的，此「能对治法」有十一法，这十一法是能对治它的。「能断于彼」，能消灭前面十一种过失的。

「当知亦令思修所成，若智若见清净而转」，你要注意要知道，这个「当知」是要注意。「亦令思修」，这十一种能对治法就是法光明，就是这个法光明想，思所成慧的光明想、修所成慧的光明想，能「令」你这个「思」慧、「修」「所成」慧的「智」慧和「见」，都能「清净而转」，就能使令你进步，得圣道了。这是成立能治。

壬二、释多所作（分二科）　癸一、释义

又正方便修诸想者，有能断灭所治法欲。又于所治现行法中，心不染着，速令断灭。又能多住能对治法，断灭一切所对治法。

这是第二科，第二科是「释多所作」。这个广辨这三种想，广辨这个不净想，于无常所修苦想，第三是光明想，这三种想说完了。现在说第二科「释多所作」，释这三种想有很多的作用，有很多的功德。分两科，第一科是「释义」。

「又正方便修诸想者」，「又」这位修行人他能够依思所成慧修所成慧，修这个不净想，修无常苦想，修光明想的话，能这样修的话呢，「有能断灭所治法欲」。第一件事，你本身你若能这样作呢，就表示你「有能断灭所治法」的「欲」，表示你有这样的修学圣道的愿望，你有这件事，这是你有这个功德。

「又于所治现行法中，心不染着，速令断灭」，你能够有不净想，思所成慧，修所成慧的不净想，你又能够于无常所修苦想，你又能修光明想。你若能这样作的话，那就表示你对「于所治现行法」的过失「中」，「心不染着」，就不执着那件事。虽然有这个过失但是你不是执着，所以你就能够修对治，不染着。因为你不染着的关系，就很快地就使令这些过失都消灭了，这是有这样的作用。

「又能多住能对治法，断灭一切所对治法」，你心里面常修不净观，你能常修无常苦观，你能常常的修法光明想。你这样作的话呢，你多多、多时地，修习、修习、多修习，「多住」在这样的止观里边，「断灭一切所对治法」，就把所对治的过失都消灭了，有这种作用。

癸二、结名

如是三法，随逐一切对治修故；名多所作。

这是第二科「结名」这个「多所作」这句话。

「如是三法」，就是上面说的你有这个修能对治法门的欲，你又能够不染着，你又能够常常地住在能对治的止观里面。「如是三法，随逐一切对治修故」，「随逐一切」的能「对治」的法门在一起，这样的「修」习，所以名字叫做「多所作」，能作很多的事情，能有很多的功德。

《披寻记》七二九页：

又正方便修诸想等者：此中诸想，谓前所说修不净想，于无常所修习苦想，及光明想。言断灭者，谓于所治法令不现行应知。

「又正方便修诸想等者：此中诸想，谓前所说修不净想，于无常所修习苦想，及光明想」，这个「方便修诸想」就指这个说的。「言断灭者」这句话什么意思呢？就是「又能多住能对治法，断灭一切所对治法」，这个「断灭者」，「谓于所治法令不现行」，所对治的这些过失使令它不活动，就叫作「断灭」，这样意思。

庚三、结（分二科）　辛一、名修瑜伽

如是名为修习对治，此修对治，当知即是修习瑜伽。

这是第三科是「结」。这个「修习对治」第一科是「征」，第二科是「释」，现在第三科是「结」，结束这一段。分两科，第一科「名修瑜伽」。

「如是名为修习对治」，像前面这么一大段里面，这就叫做修习对治。「此修对治，当知即是修习瑜伽」，也就是修习止观。

辛二、明普摄义

此第五支修习对治广圣教义，当知唯有如是十相，除此，更无若过若增。

这个第一支是「生圆满」，一共里面有十法。其次第二科是「次三支」，就是闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟，这是三法。加上生圆满，就是四法。现在这「修习对治」就是第五支了，正好是这样。

「此第五支修习对治广圣教义」，这「第五支」这个「修习对治」这里边也就「广」摄一切「圣教」的教「义」在内了，里边的内容的范围包括一切的般若波罗蜜都在内的。「当知唯有如是十相，除此，更无若过若增」，前面一开始一共说有十相，这个「修习对治」那边一开始有在家位、出家位，乃至远离……，那个加起来三位里面，一共有十相。「唯有如是十相，除此，更无若过若增」，除了这个以外没有再超过这个，再增加的，没有这件事，就这么多了。

己四、后二支（分二科）　庚一、辨二清净（分二科）　辛一、世间一切种清净（分五科）　壬一、征

云何世间一切种清净？

前面「修所成慧」那地方一开始列出来有四处摄，还有七支摄。这个在七支摄里面前五支已经说完了，现在是「后二支」。这「后二支」就是「世间一切种清净」、「出世间一切种清净」这两支。这两支里面分两科，第一科辨两种清净。分两科，第一科是「世间一切种清净」，先说这个世间一切种的清净。分五科，第一科是「征」。

「云何世间一切种清净」，怎么叫做世间全面地都清净了呢？一切的苦恼、一切的染污都得到清净了呢？

这是「征」，下面第二科是「标」。

壬二、标

当知略有三种。

「当智略有三种」都叫做世间一切种清净。

这是「标」，下面是「列」。

壬三、列

一、得三摩地。二、三摩地圆满。三、三摩地自在。

分这么三段解释这个「世间一切种清净」。下面第四科是解「释」。分三科，第一科是「得三摩地」，先解释什么叫做「得三摩地」。分两科，第一科「辨障治法」，障碍你修三摩地，有所对治、有能对治这些事情。分两科，第一科是举所对治的。分三科，第一科是「标」。

壬四、释（分三科） 癸一、得三摩地（分二科） 子一、辨障治法（分二科） 丑一、举所治（分三科） 寅一、标

此中最初有二十种得三摩地所对治法，能令不得胜三摩地。

先说得三摩地这一大段里面就是「最初」，「有二十种」这么多的「得三摩地所对治」的「法」，它是障碍得三摩地的，所以也是你修止观来消灭他的。「能令不得胜三摩地」，你若有二十种所对治法，它「能」够「令」你「不得三摩地」，障碍你得三摩地。这是「标」。

寅二、征

何等二十？

这是「征」。下面第三科是解「释」。

寅三、释（分二科） 卯一、列过失 辰一、别列（分二十科） 巳一、由伴无德

一、有不乐断同梵行者，为伴过失。

就是你想要修三摩地，就是和你在一起的人，如果有一个人他不欢喜断除这个欲，他对这个欲想要保留，而这个人同你作伴，这是一个问题，这是有过失。「有不乐断同梵行者」，同时和你在一起也是修梵行的，但是他的心里面不欢喜断除欲，他给你作伴，就是对于你修得三摩地有障碍。看这《披寻记》的解释。

《披寻记》七二九页：

有不乐断等者：谓于世间诸衰损事能令苦恼，诸兴盛事亦是无常，故应厌离，喜乐于断。义如〈声闻地〉说。（陵本三十二卷二页）翻此，应知名不乐断。

「有不乐断等者：谓于世间诸衰损事能令苦恼」，就是所断的欲。这个世间上「诸衰损事」，就是这一切的欲衰损了，衰损了的时候人就苦恼，这个欲和你分离了心里很苦恼，「能令苦恼」。「诸兴盛事亦是无常」，就是那些你所欲的事情，你成就了你所欲的事情就是「兴盛事」，虽然成就了它也是要无常的不会永久的，也是无常，若无常的时候也令你苦恼，就是令你苦恼。「故应厌离」，说这个欲令你苦恼，所以你应该厌离它，你不应该保留，「故应厌离」。「喜乐于断」，你应该欢喜断除

这些欲才是对的。「义如〈声闻地〉说」，〈声闻地〉说这件事，说得详细，「（陵本三十二卷二页）」。「翻此，应知名不乐断」，和这个「乐断」相反的，那就叫做「不乐断」。

所以你想要得三摩地，你要检查一下，和你作伴的人里边有「不乐断」的，对于你得三摩地有障碍。这是一件事。

巳二、由师无德

二、伴虽有德；然能宣说修定方便师有过失，谓颠倒说修定方便。

这是第二件事有障碍的。就是为你做伴侣的，就是大家同在一起修学修行的人，这个「伴虽」然是「有德」，有品德很高尚的人，就是他也是「乐断」，不是「不乐断」。「然能宣说修定方便」的那位善知识「有过失」，为你讲解修三摩地的方法那个人，他有过失。什么过失呢？「谓颠倒说修定的方便」，这修定的方法他讲错了。这也是你修定的一个不吉祥的事情，就是有障碍的。《披寻记》解释这一段文。

《披寻记》七二九页：

谓颠倒说修定方便者：谓若宣说取厌离相，取欣乐相，由是能令始修业者最初触证，于断喜乐心一境性，是名宣说修定方便。如〈声闻地〉说。（陵本三十二卷一页）与此相违，名颠倒说。

「谓颠倒说修定方便者：谓若宣说取厌离相，取欣乐相，由是能令始修业者最初触证，于断喜乐心一境性，是名宣说修定方便」。「宣说修定方便」这句话怎么解释呢？就是若是这个人他为你讲解「取厌离相」，你想要得三摩地你要怎么办？要「取」这个「厌离相」，你若是这样的话你就会厌离这个欲。这样子呢，这个厌离的相貌你要能拿到，你要能掌握到。其实也就是不净观，你要把这个不净，欲是不净，你要拿到，在你心里面能现前，「取厌离相」。「取欣乐相」，对于离欲的境界，譬如说这个初禅、二禅、三禅、四禅以上的这个境界，这是离欲的境界，这是微妙、清净、庄严、安乐的境界，你也要拿到，你能够欢喜，取这个。这个是你欢喜的相，你要掌握到。

「由是能令始修业者」，若这样子讲解呢，若为你这样宣说的话，他就有一种作用，什么作用？「能令始修业者」，开始修定的人「最初触证」，就是一开始能令最初发心的人不白辛苦，能令你得定，得什么定呢？「断喜乐心一境性」，断除一切欲，断除了欲以后心里面有喜乐而还有定，心一境性就是定，喜乐中有定，你就成就了，你就成功了，「是名宣说修定方便」，修定的方法主要就是这一点。「如〈声闻地〉说」，〈声闻地〉解释得很多，「（陵本三十二卷一页）」。

「与此相违，名颠倒说」，与这个相貌相违，相反的，相矛盾的，那就是颠倒说修定的方便了，说错了。是这样意思。

巳三、由无听欲

三、师虽有德，然于所说修定方便，其能听者欲乐羸劣，心散乱故，不能领受过失。

前面是说师有过失，现在说学习三昧的人有过失。这是第三个「由无听欲」。

「师虽有德」，这位善知识他的品德很高尚，他能宣说得定的方便。「然于所说修定」的方法，「其能听」的人「欲乐羸劣」，他想得定的那个意愿没有力量，欢喜

得定的心情很微小。「心散乱故」，这样子，你为他费了很多的辛苦讲解这个定怎么学习？怎么修行？而他心里不注意听，他心里面乱，想别的事情。「不能领受」，他不能领受，你说的修定的方便他没接受，那这样也不能得定了，这是不可能的。

《披寻记》七二九页：

欲乐赢劣心散乱故者：于断灭苦无猛利欲，是名欲乐赢劣。于所宣说音韵差别不属耳听，名心散乱。

「欲乐赢劣心散乱故者：于断灭苦无猛利欲」，世界上的众生为欲所害，受了很多的苦。「于断灭苦无猛利欲」，没有这个心，没这个兴趣，「是名欲乐赢劣」。「于所宣说音韵差别不属耳听」，那个善知识宣说修定的方便，内容是宣说定，表达定的音韵的差别，他「不属耳听」，这个耳不和音声相属不注意，「名心散乱」，这些事。

巳四、由觉慧劣

四、其能听者，虽有乐欲，属耳而听：然暗钝故，觉慧劣故，不能领受过失。

这是第四个过失。第四个过失是什么？「其能听」能学习定的人，「虽」然「有」兴趣学习修定的法门，他也能注意地「属耳而听」；「然暗钝故」，但是他那第六意识「暗钝」，就是迟钝，「暗」就是不明了。「觉慧劣故」，他那个觉察的智慧，觉悟的智慧没有力量，「不能领受」，还是听不懂。有这个过失，也是不能得定。

巳五、由多贪求

五、虽有智德；然是爱行，多求利养恭敬过失。

第五个，这个人不是暗钝，这个人的智慧很高，他有这个能力的。「然是爱行」，然而这个人是「爱行」，不是瞋行，这个爱欲心很多。什么爱欲心呢？「多求利养恭敬过失」，他就是心里面向外攀缘，希望得到很多的「利养」，就是财富，希望别人「恭敬」他，他心里面向外攀缘这件事，那对于修定还是有障碍，这也是过失。

巳六、由无喜足

六、多分忧愁，难养难满，不知喜足过失。

这是第六个过失。「多分」，就是他的心情不快乐，多数是在忧愁里面，就是总感觉到还有事情没有满意，「忧愁」。什么事情呢？「难养难满」，就是他这个生命不容易养，就要有很多人来照顾他，他才能生存，要有侍者，还有人给他烧饭，还要有人给他做衣服，很多很多的事情，这就叫做「难养」。「难满」呢？就是生命的所需的这些事情，衣服、饮食、卧具、医药这些东西要很多而且还要特别好，已经得到了好的东西还不知足还要别的，没得到的还希望再得到。所以他若这样子呢，使令施主感觉这个人很难满足他，这样子。「不知喜足」，他不知道有满足的时候；要满足了才会欢喜嘛！他老是不满足，心里面老是都忧愁。这样子情形也是不能得定的。

巳七、由多事务

七、即由如是增上力故，多诸事务过失。

即由前边虽然是有智德智慧很够，但是攀缘财富，希望人家恭敬他，自己老是注意自己的衣服、饮食、卧具、医药这些事情，由于这样的力量太大了太多了，他就一天很忙没有时间修定了。「多诸事务」，很多的事，所以也不能够得定了。

巳八、由舍加行

八、虽无此失；然有懈怠懒惰故，弃舍加行过失。

这个人不是「爱行人」，他不是多求利养恭敬，也不是忧愁、难养难满、不知喜足，没有这些事情。「然有懈怠」，他就是懈怠，不能够发动来修行。「懒惰」，就是修行他也是修行一会儿腿疼了他就放腿子不坐了，就是「懈怠懒惰故，弃舍加行过失」，弃舍了实际上去修行的这件事，不能采取这个行动。

《披寻记》七三〇页：

然有懈怠懒惰等者：谓如为性懈怠：执睡为乐，执倚为乐，执卧为乐，由是不能初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽故。

「然有懈怠懒惰等者：谓如为性懈怠：执睡为乐」，他执着我要睡一会儿觉心情快乐。怎么睡觉法呢？「执倚为乐」，靠在那里睡觉。「执卧为乐」，躺在那里为乐。「由是不能初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽」，睡觉很多越睡越多，这个头脑就不容易清醒，反倒这止观修不好。

巳九、由他障碍

九、虽无此失；然有为他种种障碍生起过失。

这是第九个。虽然没有前面这种懈怠懒惰的过失；「然有为他」，为别的事情，很多很多的障碍生起，也没有办法修三摩地。看这个《披寻记》。

《披寻记》七三〇页：

然有为他种种障碍等者：谓常疹疾困苦重病，风热痰荫数数发动，或有宿食住在身中，或被蛇蝎百足蚰蜒之所蛆螫，或为人非人之所逼恼，又不能得衣食卧具病缘医药及余什具，如是等类，应知一切名加行障。如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷十一页）此中种种，应如是知。

「然有为他种种障碍等者：谓常疹疾困苦重病，风热痰荫数数发动，或有宿食住在身中，或被蛇蝎百足蚰蜒之所蛆螫，或为人非人之所逼恼，又不能得衣食卧具病缘医药及余什具，如是等类，应知一切名加行障」，这也是个问题，还有这个问题。

巳十、由无堪忍

十、虽无此失；然有于寒热等苦，不能堪忍过失。

这第十个。「虽」然没有这个，不是常常有病，没有这个问题；「然有于寒热等苦」，天气冷了一点不能堪忍，天气热了一点也不能堪忍，那也不能够用功，你想静坐修行有困难。

巳十一、由不受教

十一、虽无此失；然有慢恚过故，不能领受教诲过失。

「十一、虽无此失；然有慢恚过故，」这是第十一科。然而这个人有高慢心，这个脾气很大，这个恚、愤怒，有这种过失。「不能领受教诲过失」，有慢有恚，也就不能领受师长的教诲，就感觉到：「你有资格给我做老师吗？」或者老师说几句，马上就愤怒。这样子呢，这个禅定也很难修，这也是个问题。

巳十二、由倒思惟

十二、虽无此失；然有于教，颠倒思惟过失。

这是第十二个。「虽」然是没有前面这个慢和恚的过失。「然有于教」，于师长的教诲修禅定的方法，「颠倒思惟过失」，应该这样子如理作意才对，他偏要那么想，就把这方法都扭曲了，都搞错了，那也是不能够修禅定了。

巳十三、由忘失念

十三、虽无此失；然于所受教，有忘念过失。

「虽」然没有这颠倒思惟的过失，但是他对「于所受」的这个禅定的这个法门，「有忘念」的「过失」，记不住。听得很清楚，但坐在那里忘了，修止怎么修？修不来，修观怎么修？不知道，他忘了，这也是个问题。

巳十四、由相杂住

十四、虽无此失；然有在家，出家杂住过失。

他和这么多人在一起住；在一起住，没有见面就想要见面，见面了以后又不想分离，这样就是天天说杂话，散心杂话，那也对于修禅定也有障碍。

巳十五、由住处障（分二科）　午一、列

十五、虽无此失，然有受用五失相应卧具过失。

前面的过失没有，虽然没有这些过失。「然有受用五」种过「失」的「相应」的「卧具」的「过失」，就是你这个衣服、饮食、卧具、医药这些地方有五种过失。

午二、指

五失相应卧具，应知如声闻地当说。

「五失相应卧具，应知如〈声闻地〉」，〈声闻地〉里面有说。

《披寻记》七三一页：

然有受用五失相应卧具过失等者：如下说言，处所不随顺性，是名受用五失相应卧具。〈声闻地〉说：处所圆满略有五种，翻彼后四，应知五失相应。

「然有受用五失相应卧具过失等者：如下」，如下边文「说言」。「处所不随顺性」，处所不随顺你的心意，心里我要求这样子，我要求那样子。你要求得很高，也很难。「是名受用五失相应卧具。〈声闻地〉说：处所圆满略有五种，翻彼后四，应

知五失相应」。我今天早晨去翻，翻了老半天翻不到，查不到这个。

巳十六、由邪寻思

十六、虽无此失；然于远离处，不守护诸根故，有不正寻思过失。

「虽无此失」，这位修行人虽然没有这些前面说的过失；「然于远离处」，远离喧闹的寂静处的时候，他还「不守护诸根」，「不守护诸根」主要是第六意根，所以「有不正寻思」的「过失」，自己在那里打妄想，所以也是不能修行。

巳十七、由身沉重

十七、虽无此失；然由食不平等故，有身沉重无所堪能过失。

第十七个，由于他吃到的东西「不平等」，不合适。合适就是平等，不合适。也是吃太多了，「有身沉重无所堪能」，吃太多了就是不能静坐，有这种过失。

巳十八、由多睡眠

十八、虽无此失，然性多睡眠，有多睡眠随烦恼现行过失。

这个睡眠是随烦恼，多睡眠现行，也不能够静坐。看这个《披寻记》。

《披寻记》七三一页：

有多睡眠随烦恼现行过失者：〈三摩呬多地〉说：顺生烦恼坏断加行，是惛沉性。心极昧略，是睡眠性。（陵本十一卷四页）为彼缠扰发身麤重发心麤重，名多睡眠随烦恼现行过失。

「有多睡眠随烦恼现行过失者：〈三摩呬多地〉说：顺生烦恼，坏断加行」，你多睡眠，因此而会生出很多烦恼，能够破坏你的修禅定的这个行动，「是惛沉性」。「心极昧略」，那个心迷迷糊糊地不能分别所缘境了「是睡眠性」。「为彼缠扰发身麤重」，为这个睡眠所缠扰这个身体就麤重，身体麤重又发出来「心麤重」，心也就不调柔，「名多睡眠随烦恼现行过失」。

巳十九、由不乐止

十九、虽无此失；然不先修行奢摩他品故，于内心寂止远离中，有不欣乐过失。

这是第十九个过失。虽然是没有这个睡眠的过失，「然不先修行」，因为以前没有修行奢摩他的经验，「于内心寂止」寂静住，远离这些掉举惛沉的事情，「有不欣乐过失」，不欢喜修奢摩他。这是十九。

巳二十、由不乐观

二十、虽无此失；然先不修行毘钵舍那品故，于增上慧法毘钵舍那如实观中，有不欣乐过失。

「虽无此失」，虽然没有前面这个不欢喜修奢摩他的过失；「然不先不修行毘钵舍那品故，于增上慧法毘钵舍那如实观中，有不欣乐过失」，不欢喜修毘钵舍那观，不欢喜这样做。

辰二、总结

如是二十种法，是奢摩他、毘钵舍那品，证得心一境性之所对治。

这是总结前面这一段。二十种法，是一个止，是观，得心一境性的所对治。

卯二、显障因（分三科）　辰一、标

又此二十种所对治法，略由四相，于所生起三摩地中，堪能为障。

这是第二科「显障因」。这前面有「二十种」障，现在说这个障的因。「所对治法，略由四相」，有四个相貌，「于所生起三摩地中堪能为障」。

第一个是「标」，第二个是「征」。

辰二、征

何等为四？

这是「征」。

辰三、列

一、于三摩地方便不善巧故。二、于一切修定方便全无加行故。三、颠倒加行故。四、加行慢缓故。

「一、于三摩地方便不善巧故」，其实是把前面综合起来说。「于三摩地」的方法你不善巧，其实就是没有智慧去通达它，不明了这件事。你不明了这个三摩地修行的方法，这也是，你就不能修行三摩地。

「二、于一切修定方便全无加行故」，你善巧，你有智慧通达了修三摩地的方法了，但是「全无加行」，你实际上一点行动没有，没有实际上去做，那也是不行，也不能得三摩地。

「三、颠倒加行故」，就是你修的时候与三摩地的方便相违反，那也不行。

「四、加行慢缓故」，你实际上去静坐去修三摩地的时候很慢缓、很缓慢，一天就坐半小时，那怎么能得三摩地呢？所以这是一个障碍。

本地分里边分十七地，现在是修所成地第十二。修所成地里面说七件事，第一个是「生圆满」，第二是「闻正法圆满」，第三「涅盘为上首」，第四「能熟解脱慧之成熟」，第五「修习对治」，这五条都已经讲过了。现在是第六条「世间一切种清净」，这第六条。你们的本子翻到「云何世间一切种清净」，这是我们上一次讲过了，但是我想现在还从这里讲，是九月十八号那一天是讲到下边这二十种障碍讲完了，现在我想还从这里讲。

己四、后二支（分二科） 庚一、辨二清净（分二科） 辛一、世间一切种清净（分五科） 壬一、征

云何世间一切种清净？

在科上是「己四、后二支」。一共是七支，后边这两支，就是「世间一切种清净」，「出世间一切种清净」，这是两种清净，就是在七支里边是最后的两支。这一科里分二科，第一科是辨二种清净，「辨二清净」，又分两科，第一科是「世间一切种清净」，这一科里边分五科，第一科是「征」，就是问。

「云何世间一切种清净」，这「世间一切种清净」这句话什么意思呢？这是问。

壬二、标

当知略有三种。

这以下就是回答这个问题，先是标出来数目。这个「世间一切种清净」如果简要地说，就是有三种不同，这是标出来数。下边第三科「列」出名字来。

壬三、列

一、得三摩地。二、三摩地圆满。三、三摩地自在。

「一、得三摩地」，这是一种清净。第二是「三摩地圆满」，这是一种清净。第三、「三摩地自在」，这又是一种清净。这三种清净都属于禅定的事情，这个禅定是我们佛教徒想要得圣道，必须要成就的功德，但是这种功德是属于世间性的，它还不是圣道，它还不是无漏的圣道，不是出世间的清净，它是出世间清净的前方便，是这样意思。

这是标数列名，下边第四科就解释这三种清净。分三科，第一科「得三摩地」，先解释这个。

壬四、释（分三科） 癸一、得三摩地（分二科） 子一、辨障治法（分二科） 丑一、举所治（分三科） 寅一、标

此中最初有二十种得三摩地所对治法，能令不得胜三摩地。

这是分三科，第一科是「得三摩地」。分两科，第一科「辨障治法」，这个「辨」就是明白地把它解释清楚，说出来「障」，障碍你得三摩地，这种障碍法是应该对治它，应该把它消灭出去，先说明这件事。分两科，第一科「举所治」，举出来「所对治」的，就是障法。分三科，第一科是「标」，就是刚才这句话。

「此中最初有二十种得三摩地所对治法」，就是你想得三摩地但是有二十种法是障碍你，这二十种法是你应该努力消灭出去的。「能令不得胜三摩地」，为什么要把它除灭呢？因为它存在的话，能使令你不得胜三摩地。你想得胜三摩地，它作障碍，所以你非要消灭它不可。这句话是「标」。底下第二科是「征」。

寅二、征

何等二十？

什么叫做二十？这二十种是什么呢？这是问。

下面第三科就解「释」。解释分两科，第一科「列过失」，就是把它列出来这二十种的过失。分两科，第一科是「别列」，就是一条一条地列出来，就是分二十段。第一科「由伴无德」，这是一种障碍。

寅三、释（分二科）　卯一、列过失（分二科）　辰一、别列（分二十科）　巳一、由伴无德

一、有不乐断同梵行者为伴过失。

就是你想要用功修三摩地，想要静坐修禅的话，但是在你共同修行的人里边，有这样的人，他不欢喜断烦恼，不欢喜断烦恼，有这样的同梵行的人。这样的人「为伴过失」，做你的伴侣，就是大家同在一起用功修行里边有人不欢喜断烦恼。

那么这个不欢喜断烦恼是怎么回事情呢？就是世间上的这些苦恼的事情，能令人心里不欢喜，譬如说是我们老了也不欢喜，有病也不欢喜，那么失掉了健康，我们没有健康了身体也不欢喜，有病了心里不欢喜，我们的财富若失掉了，我们很多很多欢喜的事情都失掉了，那么这是不欢喜的事情。另外呢，就是一些如意的事情我们是欢喜的，身体健康是欢喜，我们有财富，很多财富、有很多光荣的事情、有很多如意的事情，这个事情，这些荣华富贵，这是我们是欢喜的。但是这些事情不是永久存在的，它也是无常法，终究有一天是失掉了。失掉了呢，那也就是苦恼了。

所以这件事在我们修学禅定的人来说，这件事应该厌离，厌离世间上这些令人欢喜的事情，厌离这件事。那么我们修行的人欢喜什么事情呢？欢喜断灭内心里边贪瞋痴的烦恼，就是断对欲的烦恼，这个欲烦恼要把它消灭，欢喜做这件事。

但是现在这里「不乐断」，这个人他不欢喜，我心里有欲烦恼，心里面有欲烦恼，这个欲满足我，我就是贪，不满足我就瞋，所以这里面也有贪瞋痴的这些事情。那么他的目的不愿意断除内心的烦恼，这个人做你的伴的时候也就有问题，使令你想要得禅定有困难，就有困难，这是一种障碍。

巳二、由师无德

二、伴虽有德，然能宣说修定方便，师有过失。谓颠倒说修定方便。

这个第二个呢，是「由师无德」，就是做你的师长这个人，他没有德性，他的道德不好。是什么呢？「伴虽有德」，与你作伴的这些同行的人，都是欢喜断烦恼，他的目的也想要断烦恼，他有这个意乐，他有这样的意愿想要断烦恼。

「然能宣说」，但是为你作师长的这个人，他为你宣说修定的方法，这个老师他有过失他有错误的地方，什么错误呢？「谓颠倒说修定方便」，就是这个修定的方法他讲错了。应该是厌离世间上的这个荣华富贵这些名闻利养的这些事情，但是他教你

去欢喜，你应该去求世间荣华富贵这样子，那这就不能修定了嘛！修定应该厌离世间荣华富贵，然后你才能够安心地修止观、修禅定的。现在他劝你去希求世间上的财富，希求世间上的这些事情，这就把这修行的方法搞错了，那就不行了，那就是这个老师没有资格为人做老师了。

巳三、由无听欲

三、师虽有德，然于所说修定方便，其能听者欲乐羸劣，心散乱故，不能领受过失。

这第三个不是老师有问题，是自己学习禅的人，自己本身有问题。「由无听欲」，就是没有学习禅的这种意愿。「我不想学习，我心里面想要做别的事情」。

「师虽有德」，这个做老师的这个人他有这种道德，就是他曾经学过这个禅的方便，这些方法，自己也修禅，他有这种德行的。但是于所说修定的方便虽然是正确的，没有错误，但「其能听者」，就是来学习禅的人「欲乐羸劣」，他对于禅的欢喜心很少很少，学习禅这件事不学也罢，我不要学这种事情。「心散乱故」，因为没有欢喜心要学，所以你讲的时候他心里面乱，心里面想东想西，「明天到旧金山去做什么事情，过一会儿同谁通个电话」，就是这些杂乱的事情，他心不在焉。「不能领受过失」，他就不能够领受师长的教授。你若有这种过失，也不能得三摩地，得三摩地有困难了，这是一件事。

巳四、由觉慧劣

四、其能听者，虽有乐欲，属耳而听，然暗钝故，觉慧劣故，不能领受过失。

这是第四个「由觉慧劣」。第四个过失，是能学习禅的人虽然他心里面有欢喜心，「我愿意修禅，我听人说修禅好，我有欢喜心，我有这样的坚定的意愿，我愿意修禅」。「属耳而听」，他这个老师在讲禅的时候，他这个耳朵就注意；其实耳这里面有第六意识，第六意识不能直接听到声音，要通过耳根发耳识第六意识才能听到。「属耳而听」就是他这个耳由第六意识的力量，很注意地听老师讲。「然暗钝故」，然而他第六意识很暗钝，就是里面有黑暗，就是特别迟钝，迟钝故。

什么叫做暗钝呢？就是「觉慧劣故」。这个禅定是超过人的境界的。一般的人都是在欲的境界，欲是人的事情，禅定是超过欲的境界，这种事情要有特别的智慧。说是你现在懂得经济、你懂得政治、懂得法律，这是世间的知识。现在这个禅定是另一种高明的智慧的事情，要有那种智慧。你这个智慧「劣」，就是很少很少的，就是听不懂。「不能领受过失」，也不能领受，说我注意的，我愿意学习，但是心里面智慧不够也有困难。

巳五、由多贪求

五、虽有智德，然是爱行，多求利养恭敬过失。

这第五个障碍，这个人智慧是够，有智慧、有这种功德，这个人有这样的德行。然而这个人是「爱行」。这个「行」是什么？「行」就是内心的活动叫「行」。说这个人他是属于「爱行」，就欢喜五欲的境界，欢喜色声香味触的事情，这个心老是在这上面活动，就是希求色声香味触令我满意，那么他心老在这上面活动。「多求利养恭敬」，得到了一些财富了，得到了一些恭敬，还不知足还要继续地求，去营求去打主意，想这个办法、想那个办法去发财，去希望很多人恭敬我。这样子呢，有这样的过失，那也不能静坐修禅了，这个人虽然有智慧，修禅也是修不来。

巳六、由无喜足

六、多分忧愁，难养难满，不知喜足过失。

前面那个「爱行」，这个人的福报大一点，他若想要去希求名闻利养他能得到，所以心里面蛮有希望地、很快乐地去希求这些事情。现在这个「多分忧愁」这个人也是这种人，也是爱行人，但是他呢？求不到，所以心里面就忧愁了。这个求不到这件事，实在「难养难满」就是不知足的关系，其实生活也是过得去，是「难养难满」。这个「难养」就是他自己不肯做这些自己生活的事情，需要别的人来侍奉他，还要有侍者给他做这些杂事，他自己坐在那里，这是「难养」。「难满」，不容易满足，就是得到一些衣服、饮食、卧具、医药各式各样…已经可以了，但是他就是不满足。

「不知喜足过失」，应该知足了，这样生活可以了，但是他感觉还不足。得到的还感觉到不足、没得到的还要希求去，这样子他心老在这件事上为这件事忧愁，那也不能静坐修禅了，也有这种问题。

巳七、由多事务

七、即由如是增上力故，多诸事务过失。

这是把前两个，爱行的过失和这个忧愁的这种过失加起来，一样。由于他们这两种人是爱行多求利养恭敬的关系，由于多忧愁难养难满的关系，由这样强大烦恼的力量他就要去求去，那就很多的事情要做了，那就没有时间坐禅了，那也不能得胜三摩地了。

巳八、由舍加行

八、虽无此失，然有懈怠懒惰故，弃舍加行过失。

说是这个人他没有这种过失，他也不是爱行希求利养名闻恭敬的，他也不是那个不知喜足忧愁难养难满的人、他不是，他没有这些事情。然而他有什么过失呢？「懈怠」，就是心提不起劲来静坐，这个断恶修善的事情，精进努力地修禅定这件事情，他懒惰不肯做，就不肯做。人家打板了，要大家去静坐去，他不坐，他总是不去坐。「弃舍加行过失」，就是弃舍了修禅的行动。人家老师来请他去，他不去。那么这当然也不能得禅定。

巳九、由他障碍

九、虽无此失，然有为他种种障碍生起过失。

这是第九。虽然是没有前面这个过失了，然而他另外有其它种种障碍生起的过失。什么呢？他有病痛，那也是不行。还有其它的很多的问题，还有很多怎么恐怖的事情，那也就是不能够修定了。

巳十、由无堪忍

十、虽无此失，然有于寒热等苦，不能堪忍过失。

虽然是前面这么多的过失他都没有，然而他有什么过失呢？有「寒热等苦」，太冷的事情，或者太热的，这等等的事情是令人苦恼的，他不能忍受。冷了一点也不行，热了一点也不行，这样也就不行，也就不能静坐，这个困难。

巳十一、由不受教

十一、虽无此失，然有慢恚过故，不能领受教诲过失。

前面你说冷一点他也不在乎，热一点他也不在乎，他还能够用功修行。但是这个人另外有问题，「有慢恚过故」，就是高慢的很、憍慢的很。你若对他稍微好像没有在意地特别地表示恭敬，他就愤怒。这个我慢，就是心里面高慢，他总感觉是高人一等，别人都应该对他恭敬一点。你若没有在意、没有做这件事，他心里就愤怒。这个慢和恚实在是一回事情，这个慢就是恚。他有这种过失，就也有问题。

「不能领受教诲过失」，对于这些同行的、同伴的这些善知识也不容易相处，也不容易合得来，容易起冲突。还有一个严重的问题呀，对于老师的教诲他不能领受。你若是教诲说他是不对；应该怎么怎么…，他就愤怒，这样子也是一种得禅定的障碍。

巳十二、由倒思惟

十二、虽无此失，然有于教颠倒思惟过失。

说这个人不慢也不恚，没有这种过失。「然有于教颠倒思惟过失」，然而对于师长的教导有颠倒的思惟的过失，就是师长说；「你对于世间上的这个有荣誉的、满意的事情，你要知道它的过患它令人苦恼，你应该思惟它是无常的令人苦恼，你要思惟禅定这个事情有大功德，你应该这么思惟。」而他不，颠倒过来；「禅定是令人苦恼的，坐在那边腰疼、不一会儿腿疼」，反正总而言之他就思惟修行的过失，思惟不修行有功德，是安乐，令人安乐。那么你这颠倒的思惟，那也不能修行了，变成了邪知邪见了。

巳十三、由忘失念

十三、虽无此失，然于所受教有忘念过失。

说这个人他没有「于教颠倒思惟」的过失，可是呢？于所受的修禅定的教诲他「有忘念」，忘了，要用的时候忘了；怎么样修止、怎样样修观在文字上还可以过得去，等到盘上腿子需要怎么样修止的时候、修观的时候忘了。这样子当然也是不行，也是不能够得禅定，不能得三摩地。

巳十四、由相杂住

十四、虽无此失，然有在家出家杂住过失。

没有这个忘念的过失，你盘上腿，他很清楚地怎么样修止、怎么样修观他立刻地心里面就现前；止的方法也现前，观的方法也现前，他就能这样用。但是另外有一种过失，就是在家和出家，「杂」，就是在一起住的过失。这件是这样说，不管是在家、是出家，大家有同一志愿都是修学圣道，那就不算杂住。因为他虽然是在家人，他穿的衣服是在家人，但是他思想是出家人一样，他也是修学戒定慧，那他就对于出家人他没有障碍的，没有这种作用。如果说他是在家人，穿在家人的衣服，他的思想就是世间上五欲的事情，大家静坐了，他把收音机打开，要去听世间上杂乱的事情，那就对于出家修行的事情有障碍。他说出来的话还是世间上五欲的事情，那也就对出家人离欲修禅定有障碍，所以这个在家和出家思想不同在一起住就有过失。

我看这件事不但是在家、出家，就是完全是出家人思想不同这也是有问题，也是

有问题的。所以在这上说，在这里简单说，就是在家人欢喜五欲的生活的人，他和我们出家修学圣道的人不同一思想，不同一种相同的行为，在一起住那是我们障道的因缘，那也是不可以。

所以我们在这里也就应该明白，若是我们在这里修学圣道，有在家居士来，说是他是男居士，不是女居士来，我们应该有一个说明，就是「你不可以在这里有不随顺出家修行的事情」，应该说明这一点。

巳十五、由住处障（分二科） 午一、列

虽无此失，然有受用五失相应卧具过失。

这是第十五条「由住处障」，这个第十五这个障是由住处有障碍。分两科，第一科是「列」。

「虽无此失」，虽然没有在家、出家杂住的过失，然有受用五失相应卧具的过失，有这种过失。这是「列」，下面「指」。

午二、指

五失相应卧具，应知如〈声闻地〉当说。

这是列出来。这「五失相应卧具」，你受用这个卧具有五种过失，这件事在〈声闻地〉有说了，这里不说，这里就略去了。

巳十六、由邪寻思

十六、虽无此失，然于远离处，不守护诸根故，有不正寻思过失。

这是第十六条。虽然没有受用五失相应卧具的过失，然于远离处不守护诸根故，「远离处」就是远离世间五欲的地方在深山寂静处，那么就是「远离处」。那若是不远离，在城市里边和社会的杂乱的境界，在那个时候你不守护诸根当然也是有问题，当然是有问题。这里面的意思是说，你在和社会上那个尘劳的境界在一起守护诸根，这当然是很好；说是如果是远离了社会的尘劳的事情，你在寂静处的时候不守护诸根，你的眼耳鼻舌身意这个诸根你不守护、不保护它。怎么叫做保护呢？怎么叫做不保护呢？就是保护你的眼，从眼根上保护它不要有贪瞋痴的烦恼，耳根，鼻、舌、身、意，你保护你的六根就不要有贪瞋痴的烦恼现起，这叫做保护。

但是这个贪瞋痴的烦恼怎么会生起来呢？「不正寻思」，你不如理作意那贪瞋痴才会现起，你若如理作意贪瞋痴就不活动。现在是说这个人，这个修行人，他在寂静处住的时候，他心里面还是不如理作意，还思惟色声香味触法这些杂染的事情，那就是还是这样子，还是染污的。这样子，那也不能得禅定了，不能得三摩地的。

巳十七、由身沉重

十七、虽无此失，然由食不平等故、有身沉重无所堪能过失。

这第十七样。虽然这个人在寂静处守护诸根，他心里面不胡思乱想，不想这些杂乱污染的事情。「然由食不平等」，然而他吃东西，吃这种东西对于你的地水火风，你的身体里边不相应，四大调和叫做「平等」。这个「平等」是什么意思？就是你的生理的组织，吃了这种饮食感觉到很调和、很健康没有病痛，这就叫做「平等」。但

是你吃的饮食令你不平等，叫你多贪心，你吃的东西令你贪心，就会这贪欲心容易生起，若你吃了这种东西令你的瞋心容易生起，这就有问题了，这吃东西。所以这修行的事情，唉呀！真是不容易，就你吃的东西你还要注意。

「有身沉重无所堪能过失」，就是身沉重、心沉重，你这个眼耳鼻舌身意六根……，「沉重」就是使令你不灵活、不灵便。「无所堪能」，你不能去静坐，你不能修奢摩他的止，修毘钵舍那的观，这就困难，这个饮食你也要注意。

这件事说是有人懂得这件事，那当然是最好，但是我们若没有人懂得这件事，就是你要自己注意。自己注意，你修禅定的时候你每天吃东西做记录，我今天吃咖哩了，或者吃什么辣椒，或者是什么，今天吃白菜，吃什么，你就完全做记录，然后这一天的生理的反应也做记录。你天天做记录，久了你就知道，我对于香蕉不对，我若吃香蕉就是不对劲，我要吃橙子就不可以，我要吃辣椒也不可以，你长久就知道。但是你不可以，我可以，你吃辣椒不行，我吃可以，人与人不一样的，但是你长期地这样子作记录就知道。

所以这个「食不平等故，有身沉重、无所堪能过失」，这个事情也要注意。这些事情实在明白点说，只是我们钝根人说的，我们钝根人善根不是太有力量，根钝的人。根性利的人他没有这件事，他没有这件事的。

巳十八、由多睡眠

十八、虽无此失；然性多睡眠、有多睡眠随烦恼现行过失。

前面这个没有那些问题。「然性多睡眠」，然而这个人的心性，这个人他的性格多睡觉，睡觉睡得太多。「有多睡眠随烦恼现行的过失」，这个睡眠是一种烦恼，但是不是根本烦恼，是根本烦恼的一类，当然比根本烦恼轻一点，所以叫做随烦恼，它是由根本的贪瞋痴的烦恼顺生出来的，衍生出来的。这个烦恼虽然不是根本烦恼，也能障碍你修行的，令你不得禅定，不得定，有这种过失。

巳十九、由不乐止

十九、虽无此失，然不先修行奢摩他品故，于内心寂止远离中，有不欣乐过失。

这是第十九条。「虽无此」，虽没有多睡眠的过失。「然不先修行奢摩他品故」，然而他以前没有修过奢摩他这一类的善法。「奢摩他」是止，没有修止的这种经验，以前没有修过，那么「于内心寂止远离中」，这个修止在内心里面「寂止」，「寂」者灭也，灭除一切杂乱的掉举、散乱，使令心里面寂静下来寂静住叫「止」。内心这个寂静住远离一切浮动，远离一切散乱，远离一切掉举中，「有不欣乐过失」心里不欢喜，心里若寂静住的时候心里不欢喜，心里面就是想东想西心里欢喜，这样那也就不能得禅定了，也不行。

巳二十、由不乐观

二十、虽无此失，然先不修行毘钵舍那品故。于增上慧法毘钵舍那如实观中，有不欣乐过失。

「二十、虽无此失，然先不修行毘钵舍那品故」，然而这个人他以前没有修行过「毘钵舍那品」就是观，没有修观「故」，以前没有修过。「于增上慧法毘钵舍那如实观中，有不欣乐过失」，这个增上慧就是毘钵舍那，毘钵舍那是什么？就是如实观；譬如说是修不净观、修无我观、修无常观，这都是如其真实去观察，这样观察中

有些不欢喜，他只欢喜寂静住就不欢喜修观，修无我观、修无常观这都不欢喜，他不欢喜修不净观，不欢喜。你若不欢喜也不能得禅定，你也不能得定的，只是修止还是不行，还要修观，你不欢喜修就不能得禅定。你只欢喜修观而不欢喜修止也不可以，也要修止、也要修观，修观、也要修止才可以。

辰二、总结

如是二十种法，是奢摩他、毘钵舍那品，证得心一境性之所对治。

前面是「别列」二十种障碍。这下面第二科「总结」。

「如是二十种法」，前面列出来这二十种法，「是奢摩他、毘钵舍那品」，奢摩他品、毘钵舍那品。「证得心一境性之所对治」，修奢摩他、修毘钵舍那就能成就心一境性，心住一境、明静不动，得了三摩地了。「之所对治」，你若想要成就这个功德，你要灭除这二十种障碍才可以。

这是「总结」。那么这是「列过失」，列二十种过失这一科说完了。

卯二、显障因（分三科）　辰一、标

又此二十种所对治法，略由四相，于所生起三摩地中，堪能为障。

这底下第二科「显障因」。前面是列出二十种过失，然后「显障因」。「显障因」这句话呢，就是显示二十种障的因由，为什么有这二十种障的因由。就是这个《披寻记》的科判的名称。这个义是应该说……，前面二十种障是广说的，这底下是略说，应该有这样意思。它这上分三科，第一科是「标」。

「又此二十种所对治法，略由四相，于所生起三摩地中，堪能为障」，这个二十种所对治法是广说。「略」说就是「四相」，四个相貌，「于所生起三摩地中堪能为障」，就是对你所生起的三摩地能作障碍，叫你不生起三摩地。

辰二、征

何等为四？

这是「征」，就是问。

辰三、列

一、于三摩地方便不善巧故。二、于一切修定方便全无加行故。三、颠倒加行故。四、加行慢缓故。

这是第三，是「列」，是列出来这四相。

第一个是「于三摩地」的「方便」，就是修三摩地的方法「不善巧故」，你没有智慧通达它，这个「善巧」就是智慧，你没有善巧的智慧明白三摩地的修的方法，那也就是不能得三摩地。

「二、于一切修定方便全无加行故」，第二个呢，你这个人是通达了修三摩地的方法，怎么修你完全明白了。但是你对于修定的方便呢「全无加行」，没有采取行动，你没有去做，没有这样修，那也是不能够得三摩地。

「三、颠倒加行故」，第三个障碍呢？「颠倒加行」，错误的加行。他也采取行动，但是这是错误的。应该修止的时候他修观，修观的时候他修止，应该静坐修行他偏要各处跑；总而言之，是错误地去行动，那就不能够得三摩地。

「四、加行慢缓故」，这个「慢」和怠慢的慢通用。「加行慢缓故」，说这个人没有颠倒加行，没有。他是正式地能静坐，但是他慢缓、怠慢。你要一天修八个钟头、十个钟头，你这样一直地用功还有点希望，他偏一天就坐半小时，就坐一小时。这样子也是不能，那你也不能够得禅定，也不行。

这是把这四个说完了。

丑二、成能治（分二科）　寅一、例相违

此三摩地所对治法，有二十种白法对治；与此相违，应知其相。

前面是举所治、所治的。现在这里成立能对治的，说出这个障碍的情况有二十种，或说有四种。这下边呢，就是能对治障碍的方法。分两科，第一科「例相违」，就是按照前边那个障作比例，相违的就是能对治的了。

「此三摩地所对治法，有二十种白法对治」，前面这有二十种是障碍你得三摩地的，有二十种。现在有二十种白法，清净的，能灭除那二十种所障碍的方法。「与此相违」，就是与前面那二十种所列的障碍是相违的。「应知其相」，那就是能灭除障碍的相貌。你照那二十种相违来说；说第一个「有不乐断同梵行者为伴过失」，那么没有这种伴那就是没有这个障碍了。「伴虽有德，然能宣说修定方便，师有过失，谓颠倒说修定方便」，我这个老师不是这样，那么这就是把这个障碍灭掉了。下面都是，按照那相违的情形，就可以知道灭除的方法了。

寅二、辨能得 （分二科）　卯一、住心

由此能断所对治法，多所作故，疾疾能得正住其心，证三摩地。

前面是「例相违」，现在第二科「辨能得」，说明能得定的方法。分两科，第一科「住心」，能得到住心的就是能得定。

「由此能断所对治法，多所作故」，因为你这个人能断所对治法，你能修这个灭除障碍的方法，「多所作故」，你是多而又多地努力地修这个灭除障碍的方法，你对于灭障的方法很努力地去修学。「疾疾能得正住其心」，那你就会很快地…。这个「疾」古代就是「疾病」的疾，实在就是「急速」那个急，是通用。是很快很快地就能令你「正住其心」，就得定了，你就能够明静而住就得到定了，很快的就得定了。

「证三摩地」，就成就了这个三摩地了，就得定了。这个得定这件事，比世间的荣华富贵有价值的，比那有价值。

卯二、位摄

又得此三摩地，当是即是得初静虑近分定，未至位所摄。

这是第二科「位摄」。得的这个「住心」，安住其心，住心不动，这个不动这个定，是在什么程度的定呢？说出来它这个「位」，就是它在什么阶段。因为定有欲界定、还有未到地定、还有色界四禅、无色界四空，有这么多的不同的定。现在说「疾疾能得正住其心，证三摩地」，这个「三摩地」是什么呢？这上说「又得此三摩地，

当知即是得初静虑近分定」，你要知道就是得到「初静虑」，「初静虑」就是色界初禅。这个「正住其心」是色界初禅的「近分定」，就是靠近色界初禅，就是接近色界初禅了，但是它还不是色界初禅，但是它可也超过欲界定了。这个境界超过了欲界定，但是还没有到色界初禅，可是接近色界初禅了，这个时候这个定。这个定叫作「未至定」，就是没有到色界定可是超过欲界定了，是属于这一类的定，就是「未到地定」，指这个说的。

子二、明普摄义

又此得三摩地相违法，及得三摩地随顺法，广圣教义，当知唯有此二十种，除此更无若过、若增。由此因缘，依出世间一切种清净，于此正法补特伽罗得三摩地，已善宣说，已善开示。

这是第二科「明普摄义」。前边这个「得三摩地」这一大科里分两科，第一科「辨障治法」，这一大科讲完了。「辨障治」这里边现在明白，「辨障」和「辨治障」这两件事，什么是「障」？什么是「能对治障的」？辨这两件事说完了。下面是第二科「明普摄义」，这「普摄义」这句话。

「又此得三摩地相违法」，又这里说的你得三摩地的「相违法」，就是障碍你得三摩地的「相违法」，就是二十种障。「及得三摩地随顺法」，你修这种法是随顺你得三摩地的，不障碍你的，还能成就你得三摩地的，这也是二十种。

「广圣教义」，就是在广大的佛教里边所说的这个三摩地的障法，和随顺得三摩地的法里边，「当知唯有此二十种」。广大的佛教里边说了很多的这些障碍得禅定的法，和随顺得禅定的法，就是这二十种，就这么多。「除此更无若过，若增」，除了上面说的呢，就没有是再超过的，或者是减少的，没有这件事。「若过」，或者是再增多，或者是减少，没有这个事情。

「由此因缘，依出世间一切种清净，于此正法补特伽罗得三摩地，已善宣说，已善开示」，这样说呢，前面这二十种障，和二十种能对治法，在一切佛教里边就是这么多了，所以「普摄」，普偏地都收摄在里边了。

「由此因缘」，由于前面说的这个，说障、说治。「依出世间一切种清净」这个是依于出世间的。一共有三种，现在是初一种世间的一切种清净。「于此正法补特伽罗得三摩地」，对于这个佛法中，「正法」就是佛法，这个佛法中的这个佛教徒这个人，他有这种崇高的意愿，想要得三摩地这件事。「已善宣说」，已经很好地给你宣说出来了。「已善开示」，也很善巧地开示完了。

这个「宣说」和「开示」怎么讲呢？这个「宣说」是因为你请问怎么能得三摩地？他回答你，这叫做宣说。怎么叫做「开示」呢？就是宣说是宣说了你还有疑问，他能解释你的疑问，疑问又生疑问，也能令你出疑，辗转地生出来的疑惑都能够除灭，那就叫做「开示」，「开示」是这样意思。

这个「得三摩地」这一科说完了，今天就讲到这里好吧！

癸二、三摩地圆满（分二科） 子一、辨圆满相（分二科） 丑一、列十相（分十科） 寅一、起胜求愿

复次如是已得三摩地者，于此少小殊胜定中，不生喜足。于胜三摩地圆满，更起求愿。

这一切世间的清净分三科，第一科「得三摩地」已经讲完了。现在是第二科「三摩地圆满」。这一科分两科，第一科是辨圆满的相貌，第二科在下边。现在这一科分两科，第一科「列十相」。分十科，第一科「起胜求愿」。

「复次如是」，得三摩地是修行的第一关，这是最困难了。又有第二件事，是什么呢？「已得三摩地者，于此少小殊胜定中」，这个人能放得下能够不懈怠，他已经成就了这个未到地定了，得到未到地定以后又怎么样呢？「于此少小殊胜定中」，对于所得的很少的、很小的，但也是很殊胜的定，就是这个未到地定。这个「少小」是贬斥这个未到地定，这个「殊胜」还是赞叹，因为很不容易得到。「不生喜足」，这位修行人，原来是散乱的境界，现在成就了这未到地定也是很殊胜的，可是他心里面不满足，并不是到此就停下来，还有更殊胜的境界，所以对这个少小定不生欢喜心，不满足。

「于胜三摩地圆满，更起求愿」，对于色界的初禅、二禅、三禅、四禅，那个「三摩地」的定是最殊胜的，是未到地定所不能及的，那才是「圆满」的定。「更起求愿」，又发起了希求的愿力，非要有愿不可，不然的话这件事不能做。像出家也要先有愿，而后才能出家。修行这件事也要先有愿，没有愿他不会做的。所以这个愿是一个领导者。

寅二、见胜功德

又即于彼见胜功德。

这第一个是「起胜求愿」，现在第二个「见胜功德」。为什么要希望成就色界的禅定呢？也是有原因的。说这位修行人，他对于「彼」色界定、色界四禅，「见胜功德」，感觉到它们有殊胜、有更强大的功德，不是未到地定所能及的。

它有什么殊胜的功德呢？因为那个时候那个定力非常强大，因定力而得到的喜乐遍满你的身体，全身都充满了喜乐没有空隙，很多很多的殊胜的功德，也可以得到神通。那么这种事情，都是殊胜的境界。因为有这样的功德，所以建立这样的愿，建立这样希求的愿望。

寅三、住勤精进

又由求愿见胜功德，为求彼故；勇猛精进、策励而住。

这前边最初是建立这个愿，建立愿是因为见胜功德，现在第三个是「住勤精进」，就采取行动了。

「又由」，又由于这位修行人有「求愿」，有希求的愿，又能「见胜功德」的关系，所以他「为求彼故」，为了求得彼色界禅定的缘故，他就「勇猛精进」地开始修行了。「策励而住」，但是懈怠是与生俱来的，不能说没有懈怠，但是他能鞭「策」

自己努力地、勉「励」地去做这件事，他安「住」在精进中而不懈怠。

这是第三个。第四呢，「名非得胜」。

寅四、名非得胜

又彼于色，相应爱味俱行烦恼，非能一切皆永断故；名非得胜。

本来是我们没有修禅定、没有得定的人、心里面散乱的人，那么这是很平常的境界，现在忽然间得到未到地定也是很了不起的事情，那么为什么还要求色界定呢？这里边事实上是有事情的。因为什么事情呢？「又彼于色，相应爱味」，「又彼」那一位得未到地定的那个人，他若不入定的时候，他在眼、耳、鼻、舌、身这前五根对外开放的时候他的眼看见种种的色相，如果有满意的他还有爱着心，他还有爱欲心，就是还有欲心还会动的。「俱行烦恼」，就是这个爱烦恼和他的心同时活动。心是王、爱是心所，和心王、心所同时活动叫「俱行」。因为他心里面有这样的烦恼，他自己反省自己：「唉！不对！我是修行人，为什么欢喜这个美色呢？这是不对的」。「非能一切皆永断故」，他虽然是得到未到地定了但是还有很多不足的地方，「非能一切」，他还不能一切时、一切处都能断除去欲心，这个欲心还是有，还有欲心「名非得胜」，这就叫做「非得胜」。

就是他没有得到殊胜的禅定，未到地定虽然也很好但是还不殊胜，里面还有问题还是有欲心。这个欲界定是有欲心，未到地定里面也有欲心，所以这个事情不圆满，心里面有所愧疚。

这个《披寻记》上说得更详细一点。他没有得到根本静虑，所以没能究竟远离欲界的欲，也没能远离一切的恶不善法。这个贪欲、瞋恚这五盖就是不善法，恶不善法；这五盖没能完全除掉，但是是轻微了，不像欲界定的人那么重。得未到地定的人这个盖是轻了，虽然轻还是有，他心里还是有贪欲、瞋恚这些事。所以「非得胜」，不是得的殊胜禅定。

寅五、名他所胜

又非于彼诸善法中皆勤修故；名他所胜。

这是第五个，叫做他所胜。「又非于彼诸善法」，得到了未到地定的人，他对于那么多的善法中，非「皆勤修故」，不是完全都修习好了，他这个时候心里边还有烦恼，这个「名他所胜」。「他」是谁？就是烦恼，这个烦恼胜过自己的心，就是「他所胜」。这句话里边很多事情，我们看这个《披寻记》的文就知道了。

《披寻记》七三三页：

又非于彼诸善法中等者：〈声闻地〉说：一切烦恼对治作意已得生起，是名加行究竟果作意。从此无间，由是因缘证入根本初静虑定。（陵本三十三卷七页）由是当知加行究竟作意若未转时，名于善法非皆勤修，犹未能舍所有下品烦恼，是故名他所胜。

「又非于彼诸善法中等者：〈声闻地〉说一切烦恼对治作意已得生起，是名加行究竟果作意。从此无间，由是因缘证入根本初静虑定」，这是七作意，得到未到地定之后若想要得色界初禅，你要修七种作意。这个七种作意，第一个是「了相作意」、第二「胜解作意」、第三是「远离作意」、第四个是「摄乐作意」、第五个是「观察作意」、第六个「加行究竟作意」、第七个「加行究竟果作意」。这七种作意我简单

说；其实是我们以前讲过，但是再讲一遍也好。

第一个是「了相作意」：「了」就是明了，明了这个欲界是特别的苦恼，是特别苦恼的事情。「欲界」就是欲界的众生，不管是天、是人、是鬼、是畜牲都是有欲的。这个欲怎么不好呢？这个欲有很多的过患，还有很多的苦恼；有很多的过患、有很多苦恼、有很多的疫疠，这个「疫疠」就是病痛（瘟疫病的「疫」），很多的病痛，还有很多的灾害，这里边很多事情。对于欲界的苦恼他能认识到了，对于欲的苦恼能认识，认识欲的苦恼。也能认识色界是没有这么多的苦恼，是特别安乐自在的、是寂静的，没有这么多的浮动；这叫了相作意。因为你明白这个欲的苦恼，和没有欲的安乐，于是乎他就发心要离欲，希望能得禅定，这叫「了相作意」。

第二个「胜解作意」：这个「胜解」呢，这个「解」是「胜」，「胜」就是有力量，叫作胜，「解」呢、就是认识。就是有力量的、有强大力量的认识，这话是什么意思？说是我听人说，或者是我自己从书本上看见，说这个欲不好，种种、种种不好；也多少的同意，但是没有力量！还是去追求欲，追求世间上的欲感觉到好，这就表示对于欲的苦恼的认识没有力量。现在这个「胜解」就是有强大的力量；「欲是苦脑」，那么得了色界初禅是安乐的。那么他就常常的修止观，这样子观察欲是苦恼，超出了欲以后是安乐自在的，这样修止观。

「了相作意」是闻慧和思慧之间的事情，「胜解作意」那是修止观了，就是超过闻慧、思慧以上的境界，就是「胜解作意」，就是常常思惟修不净观了，明白一点说就是修不净观。因为理智上你虽然是认识到欲是苦恼，但是久远以来的习气这个贪欲心还是有；那怎么办呢？就是常做如是观，这个欲心渐渐、渐渐就停下来了。所以你光是说不行，你需要常这样用功修行，那么这叫做「胜解作意」。

第三个是「远离作意」：因为你常做如是观，常修不净观的结果就远离了欲，这个欲的烦恼就停下来了。这个地方分三种：一个上品欲的烦恼、一个中品、下品。这个「远离作意」这个时候，就是你常修不净观的时候就是灭掉了上品的欲烦恼，这是远离作意，这时还继续修不净观的。了相作意、胜解作意、远离作意。

第四个是「摄乐作意」：你能够常常地修不净观断灭了上品的欲烦恼的时候，这时候心里面感觉快乐，你身体感觉快乐。因为感觉到快乐所以你就欢喜断烦恼，欢喜修行，爱乐于断、欢喜断、欢喜修止观、欢喜修禅定，就是努力地修行了，那么这就叫做「摄乐作意」。

「摄乐作意」这个时候就是断除去了中品的欲烦恼，中品的欲烦恼断掉了。这个时候他有什么境界呢？就是日常生活中，若行、若住、若往、若来，或者是在寺庙里边、或者是到聚落去，看见男人、看见女人的时候，心里面烦恼不动了，就好像自然地就是心就不动了。不动了，他这个时候就自己观察；「我的欲完全没有了吗？」自己问自己，那么他就考验自己，他就思惟这些美妙的境界能令人动欲心的境界，他这样思惟。思惟来、思惟去，喔！心还是动、心还是有欲心，才知道我的欲还没有完全断掉，因为还有下品的欲烦恼没断。这个时候，就叫「观察作意」。由于他观察作意，就不会有增上慢了，虽然日常生活中心里面没有欲心，「我是阿罗汉了吗？」这个时候一观察、一考验，「喔！我还有欲心」，就不会有增上慢的过失。这是「观察作意」。

观察的结果是我还有欲心，于是我努力地还修不净观。努力地修不净观的时候，这个时候就把下品的欲烦恼断掉了，这个时候叫「加行究竟作意」，就把欲界的烦恼完全是息灭了，这个时候就是不动了。

这个时候因为把上品烦恼、中品烦恼、下品烦恼都息灭了，就叫做「一切烦恼对

治作意已得生起」，「是名加行究竟果作意」，这时候就得初禅了。得初禅了的时候，叫「加行究竟果作意」。

「从此无间，由是因缘证入根本初静虑定」，这个时候就是超过了未到地定，达到了、成就了色界初禅，这是在「（三十三卷七页）」说的这件事。

「由是当知加行究竟作意若未转时」，从这个次第我们就可以明白，你这位修行人，你这加行究竟作意若没有现前的时候，这个「转」是现前，没有现前的时候，「名于善法非皆勤修」。这个《瑜伽师地论》的文「又非于彼诸善法中皆勤修」就是这样意思，这叫做「非皆勤修」。

「犹未能舍所有下品烦恼」，你这个加行究竟作意没有现前的时候，你对于欲的烦恼，「犹未能」够弃「舍所有」的「下品烦恼」，还有小小欲烦恼，你还没能弃舍，「是故名他所胜」。你心有的时候还为烦恼所胜，烦恼的力量大过你的心、大过你的正念，你的正念胜不过欲的烦恼，这叫做「他所胜」。

这是第五「名他所胜」，但是这个「名他所胜」已经还是超过未到地定的，还是超过那个境界的。

寅六、无沉没等

又于广大净天生处，无有沉没。又彼无能陵懱于己，下劣信解增上力故。

这是第六「无沉没等」。「又于广大净天生处，无有沉没」，那么你这个时候加行究竟果作意都现前了，你得到了色界初禅。这个色界初禅就是「广大净天生处」，有「广大」功德的「净天」，就是我们通常说的梵天，这个「梵」是印度话，翻中国话就是「净」。有广大禅定的净天，就是梵天他们所生之处；就是得到色界定的人他若死掉了呢，他就往生到初禅去；你在人间得到二禅你死掉了以后，你就生到二禅天去，就是这样意思。

「广大净天所生之处」，那是不得了的境界，不是欲界所能及的。那种功德非常地殊胜，寿命也特别长，禅定也特别高深，那个喜乐是欲界的众生所不知道、所不可思议的。「无有沉没」，这个众生啊……，虽然「广大净天所生之处」特别地庄严、特别地美好，但是这个修行人，他对于这种境界不执着。「沉没」，不会迷惑他，不会被它所沉没；沉没在那里边出不来了，就是被迷惑住了。这位修行人，他不。你虽然很好、很美好，但是我不迷惑，我还是不迷惑的。这是因为是佛教徒，因为佛教徒知道色界初禅、二禅、三禅、四禅，乃至无色界的非非想定，都还是凡夫的生死境界。所以对这件事，他有他的看法，他的见地，有更高胜的、高深的见地，所以他不迷惑。若不是佛教徒，那就不行了。

「又彼无能陵懱于己」，这个「彼」就是色界四禅。「无能」，没有能力「陵懱于己」，这个「陵懱」是什么呢？就是威胁，你不能威胁这个修行人，对他没有威胁力，没有威胁，不能威胁他。若是，不是佛教徒若遇见那种境界，你只有向他投降了，它叫你怎么样你就怎么样了。那么这位佛教徒，「无能陵懱于己」，那个色界的禅定怎么好，对他还是不能威胁的。什么理由呢？「下劣信解增上力故」，因为这位佛教徒对于色界的禅定认为是「下劣」的，这色界禅定是下劣，不是特别殊胜的，虽然是强过了未到地定，但是它还是下劣的，因为还是生死境界。那么这位佛教徒，对于这个色界的禅定、无色界的禅定，有这样的信解有这样的认识，而这个认识是非常有力量的认识；「增上力故」，强大的力量，有这样的智慧所以不被他威胁不被它迷惑，是这样意思。这个《披寻记》也是这样意思。

《披寻记》七三三页：

又彼无能陵懱于已等者：彼，谓色界广大净天。由堕有求受用喜乐，是名下劣的信解。已则不尔，一切皆为求无漏界，故彼无能陵懱于已。

「又彼无能陵懱于已等者：彼谓色界广大净天，由堕有求受用喜乐」，这个外道，若是有的外道成就了色界四禅，他就认为得涅盘了。但是佛教来说，那还是有生死的境界还不是最高尚的。「受用」那个「喜乐」，「是名下劣的信解」。

「已则不尔，一切皆为求无漏界」，这个「已」就是这位佛教徒，他不受它的陵懱，他因为什么呢？他这位佛教徒，「一切皆为求无漏界」，是求出离三界的圣道，没有烦恼漏的那种世界。因为色界天、无色界天还有烦恼、还有漏。「故彼无能陵懱于已」，所以「彼」色界禅不能够威胁他。

这是第六科「无沉没等」。

寅七、随法转相

又彼如是心无沉没，于定所缘境界法中，即先所得止举舍相，无间殷重方便修故；随顺而转。

这是第七「随法相转」。

「又彼如是」，还有一层意思，「彼」那个修行人他有这样的思想，他这个「心无沉没」，不受色界禅定的迷惑。「于定所缘境界法中」，就是色界初禅、二禅、三禅、四禅这个「定」中所缘境界，「所缘境法中」。这个得欲界定，你或者是以息作所缘境，观出入息，或者是其他的所缘境，这样继续地这样子，长时期地这样做你可能就得欲界定了，那么继续这样子修行你可能得到未到地定了。等到想要得初禅的时候，以什么作所缘境？你决定要修不净观的，就是以不净观为他所缘境，要修不净观。

这个未到地定成功的人若想要得初禅，你就得修不净观，或者五种不净、或者是像《瑜伽师地论》说的，像本论说的、或者是《大智度论》说的，就是以它为所缘境。依这个所缘境，当然也有止、也有观，这样修得了初禅，破除了欲以后就得初禅。

得初禅的时候，若想要得二禅的时候以什么为所缘境？就以初禅里边那个「觉观」、或者说寻伺为所缘境。就观察初禅的寻伺是不对的，观察它扰乱修行人的心使令心不寂静，以它为所缘境观察它的过失，就是「观」；但是也要修「止」，就是不修观了，心里面寂静寂然不动。寂然不动，然后还是观这个寻伺的过失。这样止而后观、观而后止，一下子就把这个寻伺破掉了，就得了二禅了。

得到二禅以后，你若想要得三禅以什么为所缘境呢？以二禅的喜作所缘境；因为得到二禅的时候这个喜非常的殊胜，那是强过初禅的。那么观察这个喜的过失，也是有止有观，那么成功了就得到三禅了，离喜妙乐地。

得到了三禅以后，若要得四禅以什么为所缘境呢？就是以三禅的乐为所缘境。以三禅的乐，观察这个乐是有过失的，那么也是有止有观，观而后止、止而后观，破除去以后那么就是得到四禅了。

这样说呢，「于定所缘境界法中」就是有这么多「境界法中」。「即先所得止举

舍相，无间殷重方便修故；随顺而转」，那么这个时候，这就是总说；譬如说你得到未到地定的时候，你也是有止、有举、有舍。现在你修初禅的时候，还是有止、有举、有舍；止举舍。修二禅的时候，也有止举舍、修三禅也有止举舍、修四禅也有止举舍。这个「止」就是心里面停下来，其实这里面也有观。「观」和「举」有一点不同，有一点不同的；这个「观」就是观察他的过失，这个「举」就是特别地要精进、不懈怠。就是你修行久了，可能就停留在那里都不动，那么你若停留不动，那你就不能进步。这个「举」就是要精进、不懈怠的意思。这个「舍」是什么相貌呢？就是你对于止和观都修得很成功，都很成功了，心里面平等、正直、无功用住，这个时候就叫做「舍」。就是不管修止也好、修观也好，都是很恰到好处的时候，心里面不再去精进、不再加强努力，就是任运地、听其自然地这样向前进，那就叫做「舍」。这个「舍」的境界是很高的。

「即先所得止举舍相，无间殷重方便修故」，「无间」就是不间断，就是长时期地努力。这个「殷重」怎么讲？就是恳切的意思，很恳切；不是「他也是努力但是心里面不是那么诚恳，就是那样子」，那就不是殷重，里面也有「专一」的意思。这样子，「无间」是精进，「殷重」是恳切，这样子去修这个止举舍。

「随顺而转」，虽然是对于色界的四禅「无沉没」，它「不能陵懱」，你对它并不是那么尊重，但是为了成就这个定呢，也随顺而转，也随顺这个止举舍的这个相，这个法相，也是这样修。这样修就成就初禅、二禅、三禅、四禅，是这样意思，叫做「随法相转」，这样意思。

寅八、请问正法

又彼如是随法相转，数入、数出，为欲证得速疾通慧，依定圆满，乐闻正法故；于时时中，殷勤请问。

这是第八段「请问正法」。「又彼如是」，又彼那个修行人这样子「随法相转」，就是随这个止举舍相这样的修初禅、二禅、三禅、四禅，这样成功了。初禅也成功了，二禅、三禅……都成功了。成功了，「数入、数出」，他还不是能够停下来的，你要时时地练习，数数地入初禅、入二禅、入三禅、四禅，然后又从禅里面出来。你初开始，像得未到地定也是一样，初开始一下子是成功了但是还不是那么自在，你想要入未到地定还不是那么容易，你想从未到地定里面出来还不是那么如意的，不是随你心要出来就能出来，有时出不来，有这个事情。你成功是成功了，还是不是那么样地如意、不是那么样地随顺。所以他常练习，「数入、数出」，数出、数入。

为什么要这样子呢？「为欲证得速疾通慧」，就是希望能够成就「速疾的通慧」，就是很迅速地发出了神通的智慧。这个《披寻记》说这是得到了漏尽通，当然《披寻记》的作者对于《瑜伽师地论》是非常熟的，他这么解释。当然这个时候也包括了前五通。

这个神通的智慧是非常的迅速，你说我想要发出来这个天眼通、或者神足通、宿命通，立刻这件事就要出现；但是你若说是……，入定有的时候老半天不能入定，这个神通发不出来；你要从定里面出来，出不来，也是不行。所以要「速疾」，所以你这个入定，虽然成就了你还要常常地数入、数出来训练自己。

「依定圆满，乐闻正法故；于时时中，殷勤请问」，这个《披寻记》完全是按照佛法来讲，我们看《披寻记》的文。

《披寻记》七三四页：

又彼如是随法相转等者：随定所缘境界诸法修止举舍应时加行，是名随法相转。随其所欲入出自在，是名数入、数出。无有滞碍漏尽智通，是名速疾通慧。为证此故，依定圆满及闻正法，殷勤请问，由得正定，方能如实知见，乃至证无所作究竟涅盘故。

「又彼如是随法相转等者：随定所缘境界诸法修止举舍」，「应时加行」，这个时候应该修「止」，你就加行...（「加行」就是努力地修行叫做加行），努力地修行「止」。这个时候应该修观，这个时候应该修举，你都是「应时加行」，这样「是名随法相转」，就是这样意思。

「随其所欲入出自在」，我认为这个地方...，我这是说《披寻记》作者他这地方解释有一点错误，阿弥陀佛！我说他错误，这是我是大胆说他错误，你看后文就知道。

这个地方就是为了「速疾通慧」这样训练自己所以要「数入、数出」，应该这么解释。「随其所欲入出自在」，到后边才应该这样子。

「是名数入、数出」。「无有滞碍漏尽智通，是名速疾通慧」，他这是无有滞碍的漏尽智通，那这是圣道，这是出世间的境界了。不过是说他希望得到漏尽通，那也可以。

「为证此故，依定圆满及闻正法，殷勤请问」，这句话就是有点分寸了。「为」了成就漏尽智通、速疾通慧，所以「依定圆满」，以圆满的定为依止「及闻正法」，就是「闻」苦集灭道这个「正法」，也就是四念处，「殷勤」地「请问」，你自己很难的无师自悟的。「由得正定，方能如实知见」，你「得」到「正定」以后，就是得到了色界四禅，然后你又能够听闻正法，这叫「正定」，这个时候才能「如实知见」诸法实相。「乃至证无所作究竟涅盘」，才能得到涅盘，那就是无漏的漏尽通了。这个文《披寻记》作者这么解释。

寅九、爱乐远离

又依如是三摩地圆满故；于正方便根本定摄内心奢摩他，证得远离爱乐。

这是第九科，叫「爱乐远离」。

「又依如是三摩地圆满故」，就是你成就了色界四禅了，这就叫做「三摩地圆满」。得到这样的圆满的三摩地之后，「于正方便根本定摄内心奢摩他」，这个「正方便」是属于「根本定」，就是色界四禅名为「根本定」。这个「正方便」属于「根本定」的正方便，那么是什么呢？就是「内心奢摩他」，是心里面寂静、寂然不动。初禅的奢摩他也是奢摩他，二禅、三禅、四禅都是奢摩他，内心的奢摩他。你内心奢摩他证得了、成就了，「远离爱乐」，这个「远离」就是初禅远离了欲界的欲、二禅远离了初禅的觉观、三禅远离了二禅的喜、四禅远离三禅的乐，这个寂静的境界；那就是这个奢摩他和奢摩他可不同了。对于这个有「爱乐」，你成就了这样的爱乐的境界这个其实就是「止」，这个就是止，成就了四禅的「止」你成就了这样的「爱乐」，也就是「爱乐」这个「远离」的止。「远离」就是止，你「爱乐」这个止。

寅十、爱乐观察

又证得法毘钵舍那。如实观察，炽然明净所有爱乐。

这个就是观，毘钵舍那就是观，前面那是止。

「又证得法毘钵舍那」，这个成就根本禅定的这个人，他也成就了法毘钵舍那。这个「法毘钵舍那」，《披寻记》就是按苦集灭道来说了，按四圣谛来说毘钵舍那。这样说，他要这么说必是他有根据有道理。

「如实观察」，这个法的毘钵舍那就是「观」，这个「观」就是「如实观察」，如其真实的形相去观察它，观察它不是真实的，就是空无所有的了。「炽然明净」，「炽然」就是显著的意思，很显著的意思，像黑暗中有猛火在那里燃烧，你看这个火显现出来很明显。这样子去观察，就是你观察的很有力量的时候你心里面就「明净」，心里面明而清净，光明清净，那么也就是灭除烦恼的意思；初禅的时候没有欲的烦恼就是「明净」，二禅没有觉观的烦恼，三禅没有喜的烦恼、四禅没有乐的烦恼，那么就都是「明净」。「所有爱乐」，这样的毘钵舍那越来越辗转殊胜，那么就是「所有爱乐」。

这样说这个毘钵舍那，如果是按照「一切世间清净」（第六支：世间一切种清净），就是将才我说的；观察欲的过失、观察觉观的过失、观察喜的过失、观察乐的过失，这就叫做「如实观察炽然明净」，你成功了那么你就得到「爱乐」，就是「法毘钵舍那」。

但是现在这个《披寻记》的作者是观察四圣谛，那就是佛法了，出世间的清净的境界，但是他要这么解释。

这是第十个「爱乐观察」，就是止也成就了、观也成就了。

丑二、结圆满

当知齐此已能证入根本静虑，如是名为三摩地圆满。

这是第二科「结圆满」，第一科是「列十相」。这个「三摩地圆满」这一科分两科，第一科「辨圆满相」，这一科分两科，第一科「列十相」，第二科「结圆满」。

「当知齐此已能证入根本静虑」，我们应该知道到「此」为止，这位修行人他「已」经「能证入」到色界四禅「根本静虑」了，他完全这件事毕业了，这件事他做好了。「如是名为三摩地圆满」，这就叫做「三摩地圆满」。得三摩地指未到地定说，三摩地圆满就是色界四禅完全成功了成就了。

子二、明普摄义

又此三摩地圆满广圣教义，当知唯有如是十相。除此更无若过、若增。

这是第二科「明普摄义」。前边是「辨圆满相」，辨这个三摩地圆满相这说完了，这一科说完了。现在第二科「明普摄义」。

「又此三摩地」的「圆满」，在「广」大的「圣教义」里边所说的，「当知唯有如是十相」，就是这么多，广大的「圣教」，佛法里边对于这三摩地圆满就是这十个相貌。「除此更无若过、若增」，除掉了这十相之外，再没有若过、若增的这件事。再加上几条，没这件事。超过这个十相，没有这件事。就是「普摄义」，这十相普摄了一切佛法中所说的三摩地圆满的相貌，是这个意思。

癸三、三摩地自在（分二科） 子一、辨得自在（分二科） 丑一、释（分四科） 寅一、善观察（分二科） 卯一、略标（分二科） 辰一、举诸瑕秽

复次，虽已证得根本三摩地故，名三摩地圆满；其心犹为三摩地生爱味、慢、见、疑、无明等，诸随烦恼之所染污，未名圆满清净鲜白。

第二科「三摩地圆满」说完了。现在第三科「三摩地自在」，解释什么叫做「三摩地自在」。分两科，第一科「辨得自在」的相貌。分两科，第一科解「释」。分四科，第一科「善观察」。又分两科，第一科是「略标」。又分两科，第一科是「举诸瑕秽」。

「复次，虽已证得」，就是前边「得三摩地」、「三摩地圆满」意犹未足，你还不能够所作已办。「复次，虽然已」经「证」得了「根本」的色界四禅的「三摩地」，「名」字叫作「三摩地圆满」了，但是它这里边还有一些缺点还有污点，「其心犹为」，那个成就三摩地圆满的人他的内心里边还有问题，什么问题呢？「犹为三摩地生爱味」，就在三摩地里面他会生爱着心，爱着这个三摩地，他有这样的分别心。这个「味」，感觉这个味道好，就是生爱着心。这个「慢」，生高慢心：「我是了不起，我能得到色界四禅，你们不如我」，就是瞧不起别人，这「慢」。「见」，就是有我、我所见，有我见。我们看那个「不如理作意」，那儿有种种的邪知邪见，还不只是有我见，还有其他的邪见。还有「疑」，还有不明白、疑惑，究竟是常？是无常？有边？无边？他也不决定。

所以，那个人有禅定有神通，有天眼通，说他就都知道吗？不是。他有很多问题，他也有爱味、有慢、有见、有疑，还有「无明」，很多事情都不懂不知道啊！这是佛菩萨才会说出这句话，我们实在不知道。说这个人若有了神通的时候，他就什么都知道吗？我们不知道。那么现在弥勒菩萨说了，得到了色界四禅的人他还有这个问题，他心里面有爱烦恼，还有高慢心，还有种种邪知邪见，还有疑惑不决定的事情，「无明」，还有很多不懂的事情。

「诸随烦恼之所染污」，还有很多的谄曲的心，也有些不真实的事情。他那个心，禅定的那个清净心，还被这些烦恼所染污。「未名圆满清净鲜白」，还不能说是「圆满」了，还不能说「清净」，还不能说「鲜白」的。看这个《披寻记》。

《披寻记》七三四页：

其心犹为三摩地生爱味等者：〈三摩呬多地〉说：爱上静虑、见上静虑、慢上静虑、疑上静虑，是名三摩地生爱慢见疑之所染污。如彼别释应知。（陵本十二卷二页）又于彼定诸烦恼断，犹未证得，故为无明等诸随烦恼之所染污。尔时其心于入住出未能随意自在，未名圆满。未得自性解脱，未名清净。未得相续解脱，未名鲜白。

「其心犹为三摩地生爱味等者：〈三摩呬多地〉说」，这我们已经学过的了。「爱上静虑」，「爱上静虑」怎么讲？就是这个「爱」烦恼现前的「静虑」，他得到静虑，爱烦恼还现前，当然不是欲界的爱烦恼，是对禅定有爱着的心。「见上静虑」，他有种种的见还现前的，这样的静虑。「慢上静虑、疑上静虑，是名三摩地生爱慢见疑之所染污」，但是这个地方加个「无明」，前面没说无明。「如彼别释应知」，前面那个〈三摩呬多地〉有解释，「（陵本十二卷二页）」。

「又于彼定诸烦恼断，犹未证得」，你得到这个三摩地了，色界四禅了，但是那个禅定，你得了禅定的人有那么多的烦恼还没断，烦恼断掉那个清净无漏的境界还没成就。这个「断」有两种：一个「伏断」，一个「种子断」；就是烦恼不现也叫做「断」，一个把种子断就叫「断」。「犹未证得，故为无明等诸随烦恼之所染污」。「尔时其心于入住出未能随意自在」，这个人得到三摩地圆满了，但是他对于「入住出」，入定、住定、出定还没能随意自在；他不能说要入就入要出就出，不行。「未

名圆满」，所以不能叫做圆满，「未名圆满」。

「未得自性解脱，未名清净」，什么叫「自性」？就是他的心，他内心里面还没能解脱烦恼所以不能算是「清净」。「未得相续解脱」，偶然地得禅定的人，他这爱、慢、见、疑不现前，也有不现前的时候，偶然地说也有不现前。现在说「未得相续解脱」长时期地解脱烦恼，他没能长时期地解脱烦恼，所以「不名鲜白」。

「未名圆满清净鲜白」，就是得到这个禅定了，三摩地圆满的人他心里面还是这么一个境界。

辰二、思所应作

为令如是诸随烦恼不现行故，为练心故，为调心故，彼作是思：我应当证心自在性、定自在性。于四处所，以二十二相应善观察。

这是第二科。前面是「举诸瑕秽」，举出来三摩地圆满的人心里面还有污秽。现在这第二科「思所应作」，这个修行人是有智慧的人，得了三摩地圆满还有问题，我现在还应该继续努力修行，这样意思。

「为令如是诸随烦恼不现行故」，这个修行人他想：使令我心里面这个爱烦恼、慢、见、疑、无明的烦恼、「诸随烦恼」，「不现行故」，叫它不要活动，不要表现出来活动。「为练心故」，所以要采取修行，要努力再修行。再修行呢，这是「为练心故，为调心故」，这个「练」就是常常地训练，就是心里面这个时候就要修止观来「练」习，来对治它。「为调心故」，这个「调」是什么意思呢？就是烦恼出现了的时候，马上要觉悟用止观来「调」。那个「练心」就是烦恼没现前，也就是修止观来陶「练」它。「调心」呢，烦恼现前了，烦恼现前他能知道，能觉悟「哦，我现在心里面有爱着心了，有高慢心了」，马上要调。

「彼作是思」，那个修行人他心里面这样思惟：「我应当证心自在性，定自在性」，我现在虽然是得到色界四禅了，但是心还不自在、定还不自在，「我应」该「证」得「心自在性、定自在性」，就是断了这么多的烦恼，断了烦恼「心自在」，断了烦恼「定就自在」，是这么意思。

「于四处所，以二十二相应善观察」，那么我要修行，怎么样修行呢？就是在四种境界里面，用二十二种相貌善巧地观察，就是修学止观这样意思。

卯二、广辨（分二科）　辰一、总标四处

谓自誓受下劣形相威仪、众具；又自誓受禁制尸罗；又自誓受精勤无间修习善法；若有为断一切苦恼，受此三处，应正观察众苦随逐。

这下边是「广辨」，前面是「略标」。「略标」里分两科，一个「举诸瑕秽」，第二科「思所应作」，这是「略标」。下面是「广辨」，「广辨」分两科，第一科是「总标四处」。

「于四处所」，这「四处所」是什么呢？「自誓受下劣形相威仪众具」这是一个，我决定领受下劣的形相、下劣的威仪、下劣的众具来修行。为了得到那个殊胜的境界，就把自己的生活，把自己的情况降到最低的形相，不怕人家瞧不起，这样意思。

「又自誓受禁制尸罗」这是第二个，第二个处所。这个「誓受」，「誓」是决定

的意思，我决定要秉受「禁制尸罗」，就是受戒，受的戒法。「我这件事决定不做」叫做「禁制」。「又自誓受精勤无间修习善法」，又自己决定要秉受精勤无间地修习善法，也就是二十二相应善观察这里面的事情，这么多的善法。

「若有为断一切苦恼受此三处，应正观察众苦随逐」这是第四，第四个。「若有为断一切苦恼」，你想要除断一切的苦恼你要领受这三种境界，就前面三种境界，你「应正观察众苦随逐」，还有很多的苦恼随逐你，这个合起来一共是四个。

这是标，「总标四处」。下边第二科是「别释诸相」，解释那二十二相，分四处来解释。前面这个「标四处」当然这是略说，下边「别释诸相」就是详细解释。

辰二、别释诸相（分四科） 巳一、初处观察（分二科） 午一、释（分三科） 未一、下劣形相

由剃除须发故、舍俗形好故、着坏色衣故，应自观察形色异人，如是名为观察誓受下劣形相。

这是第三科「三摩地自在」分两科，第一科「辨得自在」又分两科，第一科「释」。「释」里边又分四科，第一科「善观察」这一科又分两科，第一科是「略标」，第二科是「广辨」。「广辨」里边分两科，第一科「总标四处」，这昨天讲过了。现在是第二科「别释诸相」，就是解释这个四处，分四科，第一科是「初处」的「观察」，分两科，第一科是解「释」，又分三科，第一科「下劣形相」。

「由剃除须发故」，就是发心学习圣道这个人，在这里说就是修禅定的这个人，想要成就三摩地自在的这个人，他应该怎么样学习呢？「由剃除须发故」，就是要剃除他的须，剃除他的发，要这样来学习，这是一样。第二样「舍俗形好故」，要弃舍世间人所认为的那个形相的美好，也要弃舍。第三样「着坏色衣故」，你穿的衣服也不要像世间人穿的那么样的好，这个颜色是很坏的很不好的。这是三样。

「应自观察形色异人」，这位修行人他想要得三摩地自在，应该自己观察自己的「形」，观察自己的「色」，不同于世俗上的人。「如是名为观察誓受下劣形相」，你想要得禅定得三摩地自在，你先要作好这件事。

未二、下劣威仪

于行住坐卧语默等中，不随欲行，制伏憍慢，往趣他家，审正观察，游行乞食。如是名为观察誓受下劣威仪。

前面是「下劣形相」，现在第二是「下劣」的「威仪」。

「于行」，你在「行」的时候、「住」的时候、「坐」的时候、「卧」的时候、「语」同人说话、或者是「默」然不说话的时候，在这么多的威仪里边「不随欲行」，你心里边不能够随着你的欲心去活动。若随欲而行、随欲而住、随欲而坐、随欲而卧、随欲而语、而默，这样不及格。不要随欲而活动。

「制伏憍慢、往趣他家」，要能够制伏自己的憍慢心，不可以有高慢心瞧不起别人，要把这样的毛病，要把它调伏它。「往趣他家」是到别人的地方去。「审正观察，游行乞食」，你要注意地去观察，到别人的家去你要注意地观察。「游行乞食」，到别人家干什么呢？就是乞食，自己不生产，自己就是乞求你的饮食。「如是名为观察誓受下劣威仪」，下劣威仪原来是这样子。「不随欲行，制伏憍慢，往趣他家、审正观察，游行乞食」，这叫做「下劣的威仪」。看这个《披寻记》的解释。

《披寻记》七三五页：

于行住坐卧语默等中不随欲行者：〈声闻地〉说：若行、若住、若坐、若卧、若语、若默，正知而住，于彼诸业正念所摄，不放逸摄，是名不随欲行，应随月喻。往施主家，具足惭愧、远离憍慢、荡涤身心，是名制伏憍慢往趣他家。游行乞食，或有应往、或不应往，及于往时观见众色，或有应观、或不应观，是名审正观察游行乞食。如是诸义，〈声闻地〉中广辩其相。（陵本二十四卷十二页）

「于行住坐卧语默等中不随欲行者：〈声闻地〉说：若行、若住、若坐、若卧、若语、若默，正知而住」，这个「正知而住」这个「正知」是什么意思呢？就是自己观察自己的心不要有染污心，有了的时候立刻地恢复清净，这叫作「正知而住」。如果是自己一直地向外攀缘，心里面有染污了自己还不知道，或者知道有染污心了而不加调伏，那都叫作不是正知而住，那就是迷惑了。

「于彼诸业正念所摄，不放逸摄」，你这位修行人「于彼诸业」，就是或者是行、或者是住、坐、卧、语、默这么多的活动中「正念所摄」，你一直地保持清净心，要这样子。「不放逸摄」，不要有染污心的思惟，要这样子做「是名不随欲行」。这就是「应随月喻」，这个是在《涅盘经》上说到这个譬喻，像那个月亮，初一、初二、初三、初四、初五它这光明越来越大越来越增长，一直到十五的时候它的光明特别地圆满。我们发心用功修行的人，你的心也要这样子，里面这清净心越来越增长越来越广大，无论什么时候心里都是清净，保持清净，像月亮那样。等到这个月亮十五是月圆，那十六、十七、十八、十九、二十，这个光明就越来越少越来越少了，这表示什么呢？你发心修行的时候使令心里面的这些染污越来越减少越来越减少，所以这个修行人，你要自己常照顾自己的这一念灵明的心，叫它清净心增长染污心渐渐减少，最后没有染污心了，你要这样学习这叫做「应随月喻」，用月来譬喻这个修行人的心。

「往施主家，具足惭愧」，因为这个修行人自己不生产，佛是这么样安排，安排出家人自己不去生产，不去积蓄财富，那么就去乞食。到「施主」家去乞食的时候，「具足惭愧」心，我现在穿上了出家人的衣服，等于是贴上标签了：「你是个修行人。」你若是在家居士他也是信佛，但是他没有标签，表面上看不知道他是佛教徒？不是佛教徒？但是出家人不同，一看，喔！你是出家人，要修行的人了。要「具足惭愧」，你一看我是修行人，但是我心里面的贪瞋痴还没有减少，要生惭愧心。「远离憍慢」，就不要憍慢，我的烦恼还没有减少，我的戒定慧还没有广大起来没有建立起来，我怎么可以瞧不起别人呢？远离憍傲。「荡涤身心，是名制伏憍慢」，要用佛法要用禅定来沐浴、来洗、来涤除身心的污垢，是这样子，是名叫「制伏憍慢，往趣他家」。

「游行乞食，或有应往，或不应往」，或者你去施主家，有的时候是这家应该去，有的时候也不应该去，或者他们正在匆忙的时候你不要去，或者他们有污秽的事情你也不要去，在〈声闻地〉说得很详细，说是「或有应往、或不应往」。「及于往时，观见众色，或有应观、或不应观」，看见种种情况，有的事应该看有的事你不要看。「是名审正观察游行乞食」。

「如是诸义，〈声闻地〉中广辩其相」。这个《瑜伽师地论》它就是慈悲，就是样样说得详详细细地、清清楚楚地告诉我们。这是「观察誓受下劣威仪」。

未三、下劣众具

又正观察从他获得，无所畜积，诸供身具，如是名为观察誓受下劣众具。

是第三个「下劣众具」。「又正观察」，这位修禅定的人他要注意「观察」，什么事情不可以不观察就做这件事，要思惟；「从他获得」，你去乞求，「从他」从施主那里「得」到的东西是你「无所畜积」，你没有「积畜」，没有这种东西，然后你从施主家得到，得到什么呢？「供身具」，供给你身体的生活所需的这些资具，「如是名为观察誓受下劣众具」。当然也可能施主给你一个很名贵的东西，也可能，但是你不要作这个希望，就是怎么样不是太好，你也应该生欢喜心了。你要做这样想，就是下劣的众具我维持生活就好了。

午二、结

由此五相，当知是名初处观察。

「由此五相，当知是名初处观察」，前面这是五相。第一个下劣的形相这里有三种，有剃除须发、有舍俗形好、着坏色衣，再加上下劣威仪、下劣众具，这是五个。

「由此五相，当知是名初处观察」，这是第一个地方的观察。

巳二、第二处观察（分二科） 午一、释（分三科） 未一、初一相（分二科） 申一、标

又善说法毘奈耶中，诸出家者所受尸罗，略舍二事之所显现。

现在是第二科「第二处的观察」，分两科，第一科是解「释」。分三科，第一科「初一相」，也是五个相，现在第一个相。分两科，第一科是「标」。

「又善说法毘奈耶中，诸出家者」，这就是佛法里边，佛是善说法，他善于宣扬诸法的真理。而「毗奈耶」就是律，说法、说律，唯有佛有大智慧宣扬的法、律是最恰到好处。你在佛法里面出家的这个人所受的戒，「略舍二事之所显现」，简略地说就是弃舍这两件事就表示你受了这种戒了，受了佛所说的戒了，就显现出来佛法的戒。那两件事呢？

申二、列

一者：弃舍父母、妻子、奴婢、仆使、朋友、眷属、财谷、珍宝等所显。二者：弃舍歌舞倡妓笑戏欢娱游纵掉逸、亲爱聚会种种世会之所显现。

「一者：弃舍父母、妻子、奴婢、仆使、朋友、眷属、财谷、珍宝等所显」。你想要成就一件大事，就是要「父母、妻子、奴婢、仆使、朋友、眷属、财谷、珍宝」都要弃舍，你若去管理这一件事你去照顾这一件事，你就不能修行。这的确是不容易，这件事很难，很难很难。说我一定要照顾我的父母，要孝顺我的父母，我要照顾我的妻子、奴婢、仆使、朋友、眷属，我还要照顾我的财谷珍宝等，你要去忙这些事那修行的事不要谈，那就是不能做这件事。所以明白一点说，你若想修行就不能讲人情；说是这个，你讲人情，这个事情做不到，不能修行了。那么这可以看见，这个修行这件事的价值有多高？要把父母、妻子都不要了去做这件事。做了这件事了，有大成就的时候，来报父母恩来照顾这一切事情，那么这件事就平衡了。

「二者：弃舍歌舞倡妓」，第二件事，这个戒律，佛法这个戒律上，要「弃舍歌舞」，你还要想要唱歌还要跳舞，你还想要演电影，这「倡妓」就是唱戏的这一类的事情，你要「笑戏」，唱戏里面就是编排一些事情令人笑，这些游戏的事情。还有「欢娱」，人与人之间，男女之间的欢娱。「游纵」，就是到各地方去有风景的地方去看看。「掉逸」，那就是掉动或者是这些放逸的事情。或者「亲爱聚会」这些事情，种种的世间的事，把这些事都弃舍了，这就表示是佛教的戒律。

这两件事都弃舍了，你就可以修行可以修禅定了。这是第一个相，「初一相」。

未二、次二相

又彼安住尸罗律仪，不由犯戒私自恳责；亦不为彼同梵行者，以法诃摈；有犯尸罗，而不轻举。

这下面又有两种相。「又彼安住尸罗律仪」，又那个人在佛法里面出家了，他能够「安住」在戒律上表现出来的「律仪」有两个相貌；「不由犯戒私自恳责」，这个「犯戒私自恳责」，我犯了戒了我自己知道，我私自地「恳」，就是诚「恳」地要诃「责」自己要发露忏悔，叫「私自恳责」。我若犯戒了呢，我自己就要这样做。现在我没有犯戒，没有犯戒就「不由」，就没有这件事了；没有犯戒这件事当然不需要「私自恳责」。

「亦不为彼同梵行者，以法诃摈」，我没有犯戒所以我「同梵行者」，与我同住的修圣道的人，他们也就不会「以法」，如法地来诃斥我，不会。这轻微的是「诃」斥我，「摈」就是严重地驱逐了。因为我没有犯戒，和我同住的修行人也就不会诃斥我，也不会驱逐我。那么这是表示自己持戒没有违犯，这是第一个相貌。

「有犯尸罗，而不轻举」，说别的人，和我同住的人他们有人犯戒了，「而不轻举」，我不轻易地去举发他，我不轻易地举发说：「你犯什么戒了，犯什么戒」，我不随便地就举发他。因为什么呢？怕举错了，你冤枉他是不对的呀！所以这就是，自己不犯戒，别人犯戒的时候不随便地举发人。

这是两个相貌，加前面那一个相貌，就是三个了。

未三、后二个

若于尸罗有所缺犯，由此因缘，便自恳责。若同梵行以法诃摈；即便如法而自悔除。于能举罪同梵行者，心无恚恨，无损无恼，而自修治。

这是后两相。一共五相，前面有三个，还有二个。这两个是什么呢？

「若于尸罗有所缺犯」，前面是说我自己没有犯戒，假设自己犯了戒，这条戒我没有守护清净就缺了，缺少了，我犯戒了。「由此因缘，便自恳责」，由于我犯戒那我马上地要发露，我要发露忏悔，要诚恳地诃责自己「再不可以犯了」，要这样子。

「若同梵行以法诃摈；即便如法而自悔除」。「若同梵行」，说我犯戒了我自己还覆藏，还隐藏着好像没有犯戒似的，那么我同梵行的人知道了，他很合法地有慈悲心，他举发我的罪的时候是用慈悲心用柔软语，而在私下里边同我说，这叫作合法的「诃摈」。「即便如法而自悔除」，我立刻地依「法」不能随便地，违法不可以。律里边有规定：「犯什么戒，怎么样、怎么样、怎么样」。「而自悔除」，自己马上地要忏悔，要除灭自己犯戒的罪过，恢复清净。

「于能举罪同梵行者，心无恚恨」，那个人举发我犯戒的这件事，「举」出我的「罪」那个「同梵行」的人「心无恚恨」，我对于那个举我罪的那个同梵行者「心无恚恨」，我心里面不愤怒；当时不愤怒叫做「恚」，以后也不愤怒叫做「恨」，叫「无恨」。「无损无恼」，我不会去……，你举我的罪，我将来就找你麻烦要伤害你，叫「损」。或者我触「恼」你，不这样子。「无恚无恨，无损无恼，而自修治」，而自己修治自己的不清净心，令心清净。「而自修治」，令自己的心清净，不要有愤恨的事情。

那么这就是两相：一个是自己若是犯了戒马上发露忏悔私自恳责，便自恳责。同梵行的来诃摈我，我能如法忏悔，对于举罪的人我没有恚恨，无损无恼。这两相，加前面的三相，就是五相。

午二、结

由此五相，是名于第二处观察。

这是第二处的观察有这五相，这五相主要就是持戒清净。持戒清净，犯戒马上能还净，是这样意思。

巳三、第三处观察（分二科） 午一、释（分二科） 未一、标

如是尸罗善圆满已；应以五相精勤方便修诸善品。

这是第三科「第三处」的「观察」。分两科，第一科是解「释」。分两科，第一科是「标」。

「如是尸罗善圆满已」，这位修行人他能受戒而能这样子不犯戒，犯戒而能够忏悔清净，这也是很圆满这是圆满了。但是修行人不能到此为止的还有事情要做，「应以五相精勤方便修诸善品」，应以「五」个「相」貌，有五种情形你要「精勤」地不懈怠，善巧「方便」地要做这五种事情，这五种「善」法。

这是「标」，下面「列」出来。

未二、列

谓时时间咨受读诵论量抉择，勤修善品；如是乃应受他信施；又乐远离以正方便修诸作意；又复昼夜，于退分胜分二法，知断修习；又于生死见大过失，又于涅盘见胜功德。

「谓时时间咨受读诵论量抉择，勤修善品」这是第一个事情。要时时地「咨受读诵」，因为佛法不是容易，不是你自己就能懂，你要「咨」，就是向人请问，人家教授你你要接受，什么呢？「读诵」，或者是读那个文，照文读，而后又能背着能读这个文，叫做「诵」。「论量」，「读诵」是指文说的，「论量」指那个义，那里边的义你若不懂的要请问他，你自己要思惟「论量」。「抉择」，你和「咨问」的同时你要这样子「读诵论量」，你以后还要继续地观察思惟叫作「抉择」。「勤修善品」，这个「勤修善品」呢，《披寻记》解释为定资粮，就是要持戒清净、守护根律仪、于食知量、初夜后夜修惜寤瑜伽、要正知而住，那叫做「勤修善品」。

「如是乃应受他信施」，你持戒清净之后，你又能学习佛法，「时时咨受读诵论量抉择，勤修善品」，又能这样作呢，这时候你有资格接受别人的信施了。别人，那有信心的人对你的供养，你有资格接受了。这是第一个相貌。

「又乐远离以正方便修诸作意」这是第二个相貌。「又乐远离」，又欢喜远离愦闹的地方到寂静处「以正方便修诸作意」。前面那个「勤修善品」那是前方便，修定的前方便。现在是「正方便」，就是正式采取行动了要修止观了。前面讲过那个七种作意，也可以说这就是正方便。「修诸作意」，修那个七种作意，就是修止观了。这是第二个相貌。

「又复昼夜，于退分胜分二法，知断修习」这是第三个相貌。「又复」，「昼」是白天，「夜」是夜间，要精进地用功修行。「于退分胜分二法」，精进修行有两种情形：一个是退，一个是胜。「退」是什么呢？比如说：我读这《金刚经》，我背下来了，背了三天以后就不背了，就是「退」。我修止观，修了三天以后不修了，那就是「退」。「胜」呢，就是不退，继续精进地勇猛地向前进不怕困难，不怕一切困难，排除一切的困难向前进，继续精进地修行那叫作「胜分」。说是我又开始学习佛法，我开始修学禅定，有退有胜，有这两种情形。「知断修习」，你若是「退」，把

退的事情要停下来；若是「胜」，要继续修习，令心不退转，令自己不退。这是第三个。

「又于生死见大过失，又于涅盘见胜功德」。「又于生死见大过失」，这是第四个。「又于涅盘见胜功德」，这是第五个。说是这个修行人受这下劣的形相、下劣的威仪、下劣的资具，这么苦恼的事情都肯做，而后出家修行这些事情。为什么要做这个事情？原来就是这个原因；「于生死见大过失」，在生死里、在六道轮回里面有大过失，很苦恼，若是到三恶道流转很苦是有大过失，自己有烦恼会做错事，造了罪业要流转三恶道很苦；就是到了天上去、到了人间，也靠不住的也都是无常的，有这过失。所以，就是把父母都不照顾了，妻子都不要了，所有的财富都不要了，来做这件事。

「又于涅盘见胜功德」，解脱了生死，得到那个不生不灭的离一切相的那个境界，那是永久的安乐而再没有苦恼了，有大神通道力还能广度众生，所以有殊「胜」的「功德」，才能够出家受这个生活很清淡很苦，很苦都甘心这样做，原因就在这里。这是发菩提心的意思，「又于生死见大过失，又于涅盘见胜功德」，这是发菩提心，要精进地修行，要不忘菩提心。

前面是解释，后面第二是「结」。

午二、结

由此五相，是名第三处观察。

这是第三处，就是指这样。

巳四、第四处观察（分二科）　午一、释（分二科）　未一、辨四苦（分二科）　申一、标

如是精勤修善品者，略为四苦之所随逐。

这是「第四处」的「观察」，第四科。分两科，第一科解「释」，第二科「结」束。解释中分两科，第一科「辨四苦」。又分两科，第一科「标」。

「如是精勤修善品者」，就像前边那三种观察，说这个人过清淡的生活里面来修学圣道，还有问题你要注意，什么呢？「略为四苦之所随逐」，简筆地说还有四种苦恼随逐你，你自己要知道，要知道这件事。

这是「标」，下面「列」。

申二、列

谓于四沙门果，未能随有所证故，犹为恶趣苦所随逐。

什么四苦之所随逐呢？先说第一种苦。「谓于四沙门果，未能随有所证故」，说我得到未到地定很好，我又得到初禅、二禅、三禅、四禅也很好。但是你还没得到圣道，你还没得初果、二果、三果、四果「未能随有所证」，这个四沙门果这四果，四种道果其中那一果你都没成就的话，「犹为恶趣苦所随逐」，那你这个人还为三恶道的苦所随逐，就像一个人有三个怨贼拿着刀随着你随时要杀你，你怕不怕？这是说得到禅定的人，若没得禅定的人更是危险！「犹为恶趣苦所随逐」，因为你没得圣道，你的爱烦恼就没有调伏，这个见烦恼也没有调伏，你有见烦恼有爱烦恼，随时就会到三恶道去的，会到地狱去受苦，到饿鬼道、到畜生世界去受苦去，你要知道这件事。

把这《披寻记》念一下。

《披寻记》七三七页：

谓于四沙门果等者：谓若证谛现观，便不颠堕恶趣，及不复造诸恶趣业感彼异熟，由是不为恶趣苦所随逐。又证现观补特伽罗有多种差别：若于欲界未离欲者，初证现观得预流果，若于欲界倍离欲者，初证现观得一来果，若已离欲界欲者，初证现观得不还果。翻此，应知于沙门果未能随有所证，故为恶趣苦所随逐，是为第一所观察相。

「谓于四沙门果等者：谓若证谛现观，便不颠堕恶趣」，这个「谛现观」下面再解释，下面有解释。「便不」，你若是成就了圣道的时候，你就不会从这个人天的世界堕落到三恶道去受苦了，因为你得了圣道，把爱烦恼见烦恼灭掉了，你心里面永久是清净庄严而没有烦恼没有罪垢，所以不会到三恶道去的。「及不复造诸恶趣等」，得了圣道以后，你不会再造严重的罪过的事情，所以不会，「不复造」这罪过等「感彼异熟」，招感彼三恶道的果报，「由是不为恶趣苦所随逐」，得了圣道以后恶趣苦不随逐你了。

「又证现观补特伽罗有多种差别：若于欲界未离欲者」，说是这个人得了圣道，但是他在欲界，欲界的欲还没能离，他还有欲。「初证现观得预流果」，这时候初开始得到无漏的智慧了，他是得到初果，预流果就是初果，这是一种情形。「若于欲界倍离欲者」，若是这个修行人超过了初果，他能把欲界的很多的欲都远离了。这个「倍」，就是加倍，就是多的意思。欲界的烦恼分九品，这二果圣人断除去六品了，所以是断除很多的欲了。这个人「初证现观得一来果」，就是得了斯陀含果叫「一来果」，他要再来欲界一次，这样子。

譬如说这个得初果的人他还没离欲，但是他见烦恼没有了，他虽然有爱烦恼，他就不会牵引他到三恶道去。若是你有爱烦恼又有见烦恼，那就能到三恶道去，还有见烦恼又有爱烦恼，这个业的力量大你没有办法回转它，你不能阻止这个业力不得果报，就会到三恶道去受苦。若是你断除去见烦恼，无我、无我所得成于忍了的话，你爱烦恼虽然在，它力量不够它不能牵你到三恶道去，所以也没有恶趣苦的随逐。这二果呢，不但是见烦恼没有了爱烦恼也去掉了很多，所以也没有恶趣苦的随逐。

「若已离欲界欲者」，若是这个修行人把欲界的欲完全弃舍了，「初证现观得不还果」，他就得了三果了，是三果圣人了，那这个人更不会到三恶道去了，三恶道苦更不随逐他。

「翻此，应知于沙门果未能随有所证」，与前面说的相反的话，你对于这个初果没得到，二果、三果、四果都没得到「故为恶趣苦所随逐」，你爱烦恼也一直有，你也有见烦恼，那你三恶道的苦就随着你。「是为第一所观察相」，这是第一观察相。

这是第一种苦。

体是生老病死法故，为内坏苦之所随逐。

「体是生老病死法」者，所有的众生所得到的这个生命体，你这个色受想行识这个生命体，它是无常法，它是要变化的。有生苦、有老苦、有病苦、有死苦，就是把你这个身体给你破坏了，「为内坏苦之所随逐」。说三恶道的苦，我现在在人间我没有三恶道的苦，还没出现。但是你现在在人间也并不太好，有生老病死苦追着你随着你，也是苦恼，这是第二种苦。

第二种苦呢，里面有四苦，有生苦、老苦、病苦、死苦，加上前面三恶道苦，就是五个苦了。

一切所爱离别法故，为爱坏苦之所随逐。

说是你说到人有生老病死苦，但是也可能另外有如意的事情，不是完全是苦。这地方说「一切所爱」，就算你还有很多可爱的如意的事情，但是那个事情还是终究有一天同你分离的，他不会永久地为你所掌握的，「为爱坏苦之所随逐」，就是爱别离苦。一定是还有这种苦。

自业所作故，一切苦因之所随逐。

前边是五个苦，加这一个爱别离苦，就是六个了。「自业所作故」，就是你这个身体、色受想行识，是你前生的有漏的业力所得到的果报。这个色受想行识里边「一切苦因之所随逐」，这老病死苦的因、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦，很多的苦的因都在你的色受想行识里面都随逐你，这就是五取蕴苦。加上，前面是六个了，再加这个就是七个，七苦。

前面是「辨四苦」。辨四苦，其实里面有七苦。

未二、摄七相

彼为如是四苦随逐，应以七相审正观察。

「彼为如是四苦随逐」，「彼」那个得了禅定的人，但是他还没得圣道。「彼为如是四苦所随逐，应以七相审正观察」，七种苦相你观察它，他还有七种苦。

这是「未二、摄七相」。底下第二科是「结」。第一科是解释，现在是结束它。

午二、结

由此七相，是名第四处观察。

由此七种苦相的情形，这是第四处的观察。

寅二、正思惟（分三科）　卯一、举作意

彼于如是四处，以二十二相正观察时，便生如是如理作意：谓我为求如是事故，誓受下劣形相威仪及资身具，誓受禁戒，誓受精勤，常修善法。而我今者，于四种苦，为脱何等？

这是第二科「正思惟」。前面「三摩地自在」这一科，第一科「辨得自在」，分两科，第一科是解「释」。解释里面分四科，第一科是「善观察」，就是前面这个讲完了。现在第二科是「正思惟」。「正思惟」分三科，第一科是「举作意」。

「彼于如是四处」，说是那个修行人在这四种境界里面，「以二十二相正观察时」，这个四处，前三处每一处有五相，这第四处有七相，加起来就是二十二相。那个修行人在这四个地方用二十二种情况来观察的时候，「便生如是如理作意」，他就会引发出来这样合理的观察思惟，什么「如理作意」呢？「谓我为求如是事故」，这就是说，我为求得到三摩地自在的事情，「誓受下劣形相威仪」，我决定承受下劣的形相、下劣的威仪、下劣的资身具。「誓受禁戒」，这是第二处。前面「誓受下劣形

相威仪及资身具」这是第一处，「誓受禁戒」是第二处，「誓受精勤，常修善法」是第三处，「而我今者」我受这三处，「而我今者，于四种苦，为脱何等？」我努力地修行得了色界四禅了，得到这么高的境界了，那我现在对这四种的苦恼我解脱了那一种苦？自己审察自己。这叫作「举作意」，叫「如理作意」。

卯二、显精勤

若我如是自策、自励，誓受三处，犹为四苦，常所随逐，未得解脱。我今不应为苦随逐，未于胜定获得自在，中路止息，或复退屈。

「若我如是自策、自励，誓受三处」这是第二科「显精勤」。他这样子作意以后，他再想：若我这样子自己自动地鞭策自己，自己勉励自己精进地用功。「誓受三处，犹为四苦，常所随逐」，我还是有四种苦恼随逐我，我还没得解脱「未解脱苦」。「我今不应为苦随逐，未于胜定获得自在中路止息」，说我现在不应该有这四种苦随逐我，我还没有于胜定获得自在中路就止息了，我不应该这样子。我没得三摩地自在，我就中路就停下来，「或复退屈」，或退下来了，从禅定里面退出来了，就是没有禅定了，都不应该这样子。

这是「显精勤」，他精进地用功修行。

卯三、结名想

如是精勤如理作意，乃得名为出家之想，及沙门想。

这是第三科「结名想」。若这样地「精勤」用功修行，还能这样地「如理作意」地观察，「乃得名为出家之想」，这个人才算是个出家人，他算是有了出家人的思想了。「及沙门想」，「沙门」翻个「勤息」，「勤修戒定慧、息灭贪瞋痴」，他才有这样的「名」，可以称之为出家人了，这个人他有出家人的思想了，及「沙门」的名，沙门的「想」，可以称之为沙门了，这样意思。

寅三、修方便（分二科）　卯一、举依止（分五科）　辰一、乐断

彼于圆满修多方便以为依止，由世间道，证得三摩地圆满故；于烦恼断，犹未证得，复依乐断，常勤修习。

这是第三科「修方便」，前面是第二科「正思惟」。第一科是「善观察」，第二科「正思惟」，这第三科「修方便」。我们还没得三摩地自在，这时候就是要精进修行，所以「修方便」。分两科，第一科「举依止」。分五科，第一科是「乐断」。

「彼于圆满修多方便以为依止」，就是那个修行人对于想要得到三摩地圆满，他要努力地修了很多的方便，那么就是得到了未到地定了，以未到地定为依止。「由世间道，证得三摩地圆满故」，以未到地定为依止继续向前修行，他不是用佛法的苦集灭道，是用世间道；这个欲界是苦，色界定是微妙安静的是安乐的，就是这样子的心情。「证得了三摩地圆满」，就是得到了初禅、二禅、三禅、四禅了。

「于烦恼断犹未证得」，虽然是得到了四禅了很好了，很高的禅定了，但是对于爱烦恼见烦恼的断，断除这么多的烦恼的圣境，「犹未证得」还没成就。「复依乐断、常勤修习」，所以为了成就三摩地的自在，他所以想要断除这个烦恼还精进修行，因为你得到了色界四禅里面，还有爱烦恼、有见烦恼，还有慢、憍慢的烦恼，还有无明、还有疑，有这么多的烦恼。

这是「乐断」，下面第二科是「乐修」。

辰二、乐修

又彼已得善世间道，数数为得三摩地自在故；依止乐修无间而转。

「又彼已得善世间道」，得到了色界四禅这是世间上很好的一条道。「数数为得三摩地自在故」，为了成就三摩地自在所以数数地还要继续修行；得到色界四禅了还没能够自在，所以「为得自在故」继续努力修行。「依止乐修、无间而转」，「依止乐修」就是愿；我要修成功三摩地自在所以要「无间而转」，不间断就是不懈怠地继续努力修行。

这是「乐修」，底下「心无贪恚」。要怎么修行呢？就是这些事情。

辰三、心无贪恚

又于正信长者居士婆罗门等，获得种种利养恭敬，而不依此利养恭敬，而生贪着；亦不于他利养恭敬，及余不信婆罗门等，对面、背面诸不可意身业，语业，现行事中，心生愤恚，又复于彼无损害心。

「又于正信长者居士婆罗门等，获得种种利养恭敬」，说这个人得了色界四禅了，只是没得三摩地自在而已，这境界也很高了。他这个时候，自己不生产就靠人家的供养来生活，那么谁来供养呢？就是「正信的长者」，于佛法有正信的长者，于佛法有正信的「居士」，就是有财富的人，「长者」就是有道德的人。还有「婆罗门」，就是相信梵天的这些人。「获得种种利养恭敬」，这些长者、居士、婆罗门等为了他的成就道业，很多很多种的供养来供养他，他可以安心修行了，还恭敬他，这样子。

「而不依此利养恭敬而生贪着」，你这个修行人，他们这些长者居士、婆罗门等对你很恭敬、很供养你，但是对于这件事呢，你不贪着、不执着，不执着这件事，不爱着这件事；这件事也不容易。「亦不于他利养恭敬」，这个「他利养恭敬」是什么呢？就是正信长者居士婆罗门等不供养你，是供养另外一个修行人了，就是「他利养恭敬」供养另外一个修行人，他没有供养你供养另外一个修行人。你对于这件事你不要烦恼，你不要「心生愤恚」这些事情。

「及余不信婆罗门等」，这是其「余」的；前面都是「正信」；现在说对于佛法没有正信的婆罗门、长者、居士这些人。「对面、背面诸不可意」，或者当你的面来诃斥你，或者是背后，背面破坏你，那这些事情都不是令人满意的，「不可意」的。「身业，语业现行事中」，或者采取什么行动来破坏你，或者是说什么语言来破坏你，这些事情。「心生愤恚」，你心里面不生愤恚。把前面那个「不」字，「亦不于他利养」那个「不」字一直贯下来。你心里面不愤恚，心里面不烦恼。「又复于彼无损害心」，他就是怎么样破坏你，你没有伤害他的心，不要有这种心。

这是第三科「心无贪恚」，下面是第四科「正念现前」。

辰四、正念现前

又爱、慢、见、无明、疑惑，种种定中诸随烦恼，不复现行，善守念住。

这是第四科。这位修行人对于长者居士，相信的、不相信的事情，他心里面都不烦恼。那么他现在要回来反省自己在禅定里面的「爱」烦恼、爱着禅定的烦恼，还有

憍「慢」心，还有「见」、禅定里面也有种种邪见，当然还有我、我所见，还有「无明」不明白道理，还有「疑惑」这些事情。「种种定中诸随烦恼」，或者初禅、或者二禅、或者三禅、四禅；初禅里面有很多事情，有很多定。二禅、三禅、四禅里面也有很多定。「诸随烦恼」，这个「随烦恼」有两个解释：根本烦恼也就是随烦恼，由根本烦恼流出来其他轻微的烦恼，也叫随烦恼。「不复现行」，你心里面也不烦恼，在禅定里面不要有爱、慢、见、无明、疑惑，这些烦恼「不复现行」。「善守念住」，这个「善守念住」怎么讲呢？看《披寻记》说的。

《披寻记》七三八页：

善守念住者：此中念住，谓四念住。应知于四念住安住正念，所作应作，离不应作，是名善守念住。

「善守念住者：此中念住，谓四念住」，身受心法，观这身受心法是无常、无我的，是苦、空、无常、无我的。「应知于四念住安住正念」，怎么样才能够「令诸随烦恼不复现行」呢？就是要修四念住了，就是在禅定里面修四念住。修四念住呢，这些爱、慢、见、无明、疑惑等就「不复现行」不活动了。「应知于四念住安住正念，所作应作，离不应作，是名善守念住」，这样子。

这是第四科，现在第五科「离增上慢」。

辰五、离增上慢

又非证得胜奢摩他，即以如是奢摩他故，谓已一切所作已办；亦不向他说已所证。

这是「离增上慢」。「又非证得胜奢摩他」，因为你三摩地没自在你还不是殊胜的定力。虽然不是殊胜定力，得到色界四禅也是很了不起的事情，所以「即以如是奢摩他故，谓已一切所作已办」，也不这样子，也不认为我得到色界四禅我就什么事情都办好了，也没有这个想法，没有这种思想。「亦不向他说已所证」，也不向别人说：「我得色界四禅了」，也不说这件事，不向人说这件事，那么这就叫「离增上慢」。

卯二、明正行（分二科）　辰一、少欲喜足（分二科）　巳一、举于衣服

彼由如是乐断乐修，心无贪恚，正念现前，离增上慢，于诸衣服、随宜获得，便生喜足。

这底下第二科「明正行」。前面第一科是「举依止」。「举依止」里面分五科，讲完了。现在第二科「明正行」，分两科，第一科「少欲喜足」。分两科，第一科「举于衣服」。

「彼由如是」，彼那位修行人由于这样子「乐断」，前面说那个乐断、前面说「乐修」、说「心无贪恚」、说「正念现前」、说「离增上慢」，前面是五科。「于诸衣服、随宜获得」，对于自己的生活所需这个「衣服」，先说衣服。「随宜获得」，随其所宜，长者、居士、婆罗门等，他随他的意思，他愿意给我什么样我得到就好了。「便生喜足」，好的当然是欢喜，不好的也欢喜也知足。这就是「举于衣服」。

巳二、例余一切

如于衣服，于余饮食卧具等喜足，当知亦尔。

这下面第二科「例余一切」。「如于衣服」是这样子能生喜足，「于余饮食卧具等」也是「喜足」。虽然「饮食」不是那么好也是喜足，「卧具」也不是那么好也是喜足，不是说：「这个我不吃，你们吃，我不吃」，不是的。「这个卧具给你们用，我要用好的」，不是这样。「当知亦尔」，就像那衣服一样的。

辰二、正知受用

又正了知而为受用。谓如是等诸资生具，但为治身令不败坏，暂止饥渴，摄受梵行。广说乃至，于食知量。

这底下是第二科「正知受用」。第一科「少欲喜足」，现在第二科「正知受用」。真是说得详细，说得微细。

「又正了知而为受用」，就是受用这衣服、饮食、卧具的时候你心里面还要有正知的。怎么叫做「正知而为受用」呢？就是受用的时候有正知。怎么叫做「有正知」呢？「谓如是等诸资生具」，就是说你得到的这些衣服、饮食、卧具等这些「资生」，帮助我生命的存在这些资具。「但为治身」，你的目的是什么呢？就是来调理我这身体。「令不败坏」，使令这个身体不要坏了，来维持这个生命的存在，正常的存在不要坏了。「暂止饥渴」，要有衣服穿，要有饮食暂时地能停下来我的饥，停下我来的渴，那么我就可以有精神修学圣道。

「摄受梵行」，「摄受」就是成就，成就圣道；说我得来的衣服、饮食、卧具这些，「为成道业，应受此食」的意思。「正事良药，为疗形枯」，那个身不败坏「令不败坏」就是这样意思。那个食存五观，这里面正好是这个意思。「广说乃至、于食知量」，这里面中间还略去了一段。看这《披寻记》有说出来。

《披寻记》七三九页：

但为治身令不败坏等者：〈声闻地〉说：为身安住，食于所食，为除饥渴，受诸饮食，为摄梵行，受诸饮食。此中三相，应准彼知。复说：由正思择，食于所食，不为倡荡，不为憍逸，不为饰好，不为端严，是名广说乃至于食知量。

「但为治身令不败坏等者：〈声闻地〉说：为身安住」，这个身体能正常地存在，你要「食于所食」，你要所应该吃的东西。「为除饥渴，受诸饮食，为摄梵行，受诸饮食。此中三相」，就是令身不败坏一相、暂止饥渴一相、摄受梵行一相，三相。「应准彼知」，彼〈声闻地〉所说的就知道了。

「复说：由正思择，食于所食，不为倡荡」，这个明白一点说就是淫欲，不是为淫欲而受这些事情的。「不为憍逸」，不为我吃的东西比你吃的好我就憍慢起来，不是的。「不为饰好」，不为装饰，我穿的衣服比你好，不是那么意思，也「不为端严」而受饮食、衣服、卧具的。「是名广说乃至于食知量」，总而言之，「为成道业，应受此食」。

寅四、获自在

彼由如是正修行故；于三摩地获得自在。依止彼故，其心清白，无有瑕秽，离随烦恼。广说乃至获得不动，能引一切胜神通慧。

这是第四「获得自在」。「彼由如是正修行故」，前面说的这么多，修四念住，常常是为道而努力。「于三摩地获得自在」，对于初禅、二禅、三禅、四禅就得大自在了。「依止彼故，其心清白」，「依止彼」自在的三摩地就是色界四禅，这时候你

的内心就是清白的。怎么叫做「清白」呢？没有瑕秽，没有爱、慢、见、无明、疑等这些瑕秽，远离了这些烦恼的瑕秽。什么叫没有瑕秽呢？就是没有烦恼。

「广说乃至获得不动」就是得到四禅，得到「不动」，这当然是清净的「不动」，自在的「不动」。得到不动的四禅以后，「能引一切胜神通慧」，就是五种神通你都能成就了。

丑二、结

是名三摩地自在。

「是名」叫「三摩地自在」。这是结束这段文。

子二、明普摄义

此三摩地自在广义，当知唯有如所说相，除此更无若过、若增。

前面是解释「辨得自在」，这是第二科「明普摄义」。「此三摩地自在」的「广义，当知唯有如所说相」，在很多的经论里面说的三摩地，很多很多，当知也像前面所说的这样子。「除此更无若过、若增」，除了前面所说的之外，另外没有说是能超过，能超过这个说法另外还有高明的说法，没有。「若增」，说没有超过但是多了几条，也没有多，就是这么多。

壬五、结简外道

又先所说得三摩地，若中所说三摩地圆满，及今所说三摩地自在，总名无上世间一切种清净。当知此清净，唯在正法；非诸外道。

这是第五科「结简外道」。现在这一大段文都是在说明「世间一切种清净」。这一科里面分五科，现在就是第五科「结简外道」。我们学到这里，应该知道一件事；「世间一切种清净」从未到地定开始一直到三摩地自在，这叫做「清净」，不在此内的其他的事情，都是染污了。

这第五科「结简外道」。「又先所说」，「又」这一大段文，就是「世间一切种清净」这一大段文，最「先所说」的一段是「得三摩地」，就是得未到地定。「若中所说三摩地圆满」，就是「中」间一大段「说」的就是「三摩地圆满」，就是由未到地定开始，得色界四禅。「及今所说」，及现在所说的是什么呢？就是「三摩地自在」。得到了色界四禅之后，进一步的用功修行使令色界四禅入住出得大自在，有神通。这三大段总名「无上世间一切种清净」。前边没有这个「无上」两个字，这里边加了个「无上」，是世间一切清净之一切法中，此是最殊胜的所以叫「无上」。

「当知此清净」现在正是这一科的题目「结简外道」的意思。「此清净」是「唯在正法」，这三种清净，唯独是在佛法里边这样的圆满地开示；「非诸外道」不是外道所能够讲解的、所能明白的，他们不懂这回事；虽然他们也能得四禅八定，但是不能和佛法所说的相比。这是把这个「世间一切种清净」这一大段文结束了。

辛二、世间一切种清净（分二科） 壬一、征

云何出世间一切种清净？

这是那个修所成地的最后一段，就是「出世间一切种清净」。但是在科段上的分判，是把它放在世间一切种清净合成一科，那么它就是第二科了。这一科里面分两科，第一科是「征」。

「云何出世间一切种清净」，怎么叫做出世间一切种清净呢？这是问。

第二科解「释」，分两科，第一科是「辨诸清净」。分五科，第一科是「标」。

壬二、释（分二科） 癸一、辨诸清净（分五科） 子一、标

当知略有五种。

什么叫做「出世间一切种清净」？现在简要的，提纲挈领的告诉你就是有五种。这是标出来数目。第二科是……

子二、征

何等为五？

你说五种，是那五种呢？告诉我。

下面第三科就是「列」出来这五种。

子三、列

一、入圣谛现观。二、入圣谛现观已离诸障碍。三、入圣谛现观已，为欲证得速疾通慧，作意思惟诸欢喜事。四、修习如所得道。五、证得极清净道，及果功德。

「一、入圣谛现观」，第二段就是「入圣谛现观已离诸障碍」，第三段就是「入圣谛现观已，为欲证得速疾通慧，作意思惟诸欢喜事」，这是第三段。第「四、修习如所得道」，这是第四段。「五、证得极清净道，及果功德」。这五种合起来就名为出世间一切种清净，这是把这五种列出来名字。

下面第四科就来解释这五种。分五段，第一科就是解释这个「入圣谛现观」。「入圣谛现观」分两科，第一科是「征」。

子四、释（分五科） 丑一、入圣谛现观（分二科） 寅一、征

云何入圣谛现观？

「云何入圣谛现观」，入圣谛现观是什么意思呢？这就是问。

这个「圣谛」，就是苦集灭道四谛。这个苦集灭道四谛称之为「圣谛」，就是圣人才知道是苦、是集、是灭、是道。我们凡夫虽然也在苦恼的境界里生活，但是不知道是苦，不感觉到苦，除非是三恶道的众生，有的感觉是苦，但是他也不是真实能明白。我们人间的人天上的人不知道苦，不感觉到是苦的。所以知道是苦，这是圣人的境界。这个苦谛，集谛，能够明白什么是灭谛，那当然是圣人的境界，和这个道谛，这都是圣人的境界，所以称之为「圣谛」。

「现观」呢？要得到这个清净无漏的无分别的智慧，这样智慧现前了呢？就和圣谛的真理和合，就契合了叫作观，这叫作「现观」，「入圣谛现观」。这是简单这样解释，下边它有详细的解释了。

寅二、释（分二科） 卯一、辨入现观（分二科） 辰一、辨（分二科） 巳一、明渐次（分二科）午一、由正知

谓由如来诸弟子众，已善修习世间清净，知长夜中，由妙五欲，积集其心。食所持故，长养其心，于彼诸欲生爱乐故；而于诸欲，深见过患。于上胜境，见寂静德。

「辨入现观」又分两科，第一科是「辨」。又分两科，第一科「明渐次」，成就入圣谛现观不是顿然间成就的，是要有一个次第，逐渐的次第才成就的。分两科，第一科「由正知」，你先要有正知的这种条件。

「谓由如来诸弟子众」，怎么叫做入圣谛现观？现在告诉你。就是佛的弟子，「如来」指释迦牟尼佛。「诸弟子众」是佛陀的弟子众。这句话我认为还不容易，虽然是都是出家了，出家的时候是说以释迦佛为师，但是你真是以佛为师了吗？这句话不见得，很多人都没能办得到。「已善修习世间清净」，佛的弟子众他能放下世间上的名闻利养，放下欲的荣华富贵名闻利养的这些戏论的事情，能够安心地修学禅定。「已善修习世间的清净」就是未到地定你成就了，你成就了色界四禅了。

达到了这个程度的人呢，「知长夜中，由妙五欲，积集其心」，这样的佛教徒他是明白了，知道了这个凡夫从无始劫以来在「长夜中」，「长夜」是黑暗的境界。我

们说是夜间，昼夜二十四小时，夜间有几个小时就是那么长的夜间，现在不是指这个夜。这个「夜」是很「长」的从来太阳没有出来的，从无始劫以来你都没有得到光明的智慧，都是在无明的烦恼里面。这样的人「由妙五欲，积集其心」，他不知道这个五欲，色声香味触是个苦恼的境界，是令你苦恼的境界，不知道是苦恼认为这东西太美了，认为这是非常好，「妙」者「好」也，这五欲是很好的，常去爱着这个五欲，在里面贪着，在里面愤怒，在里面愚痴，「由妙五欲」生贪瞋痴来熏习你这一念心，在你的「心」里面「积集」了很多的贪瞋痴，这样子。

「食所持故，长养其心」，但是你爱着五欲也还不是那么容易，你要有你的身体，你这个身体要有力量就是要有饮食，有段食、触食、意思食、识食，一共是四个食。这个食，你有这种食，你都具足了这些食就能够长养你这身体，由于身体的长养呢就能长养你的心。你这个身体一点气力没有了你去爱着五欲？这是办不到的。身体强了心也就强了，是「长养其心」。「于彼诸欲生爱乐故」，这个时候你才能够在这个五欲里边生出种种的爱乐，这贪瞋痴就活动起来了。生爱乐了这时候，就做出了种种罪过的事情，于是乎得种种的果报。「而于诸欲，深见过患」，所以这个「佛弟子众」、「已善修习世间清净」的人，知道这个五欲令一切众生得大苦恼，这五欲有很多的过患，知道这件事。

「于上胜境，见寂静德」，对于世间上的五欲知道是有过患的，不和一般的凡夫的想法相同了。「于上胜境，见寂静德」，这个「上胜境」就是超过了世间。前面这个「欲」，是「而于诸欲，深见过患」；当然在欲界的众生、欲界的色声香味触的欲，也包括了色界天、无色界天的欲，也应该包括在内的，这些「欲」都是有过患的。什么是没有过患的呢？「于上胜境」，就是超过了欲界、色界、无色界以上的那个殊胜的圣人的世界，「见寂静德」他是感觉到那个世界是有殊胜的功德的。这个「寂静」对这个浮动说的，你有烦恼你心就不安。我们没有得定的人心里面有烦恼心就不安，你贪烦恼来了心里不安，你瞋烦恼来了也是不安，你疑惑心、高慢心、所有的烦恼来了心里都是不安的。那么色界定、无色界定里边也有烦恼，他那烦恼动起来他也是不安，所以这些都是有过患的。没有烦恼了以后呢心里面寂静，心里面寂静那就是涅盘境界，「生灭灭已，寂灭为乐」的境界，那是最殊胜的最安乐的最自在的，「于上胜境，见寂静德」。

这叫作「正知」；你想要入圣谛现观你先要具足这个条件，你要有「正知」。就是世间上…，不要说是人间的五欲，连天上的色界天无色界天的禅定都是苦恼的事情了，你要有这样的认识。你还要认识到出世间的圣道、出世间的涅盘是最殊胜的是最微妙的，你也要有这样的认识。你这样子你才有可能入圣谛现观，你才有这个，你才有的。

这是第一科是「正知」，第二科「由厌离」。

午二、由厌离

彼于戏论界易可安住，谓于世间一切种清净；于无戏论界难可安住，谓于出世间一切种清净。是故于彼厌恶而住，非不厌恶。

「彼于戏论界易可安住，谓于世间一切种清净」，也是这个佛教徒，他是知道「彼」那个凡夫。你没得定你是凡夫，你得到色界定无色界定的人你还是凡夫，所以「彼」那个凡夫人「于戏论界易可安住」，这虚妄分别的世界他那个心在那里能安住，可以安住。但是现在这里是说什么呢？「谓于世间一切种清净」，一般的人，完全不静坐的人那都不要提，不要提这件事。就是已经得到未到地定，得到了色界定、无色界定的人，就这些人还是「彼于戏论界易可安住，谓于世间一切种清净」就是这些人，这些人都是在虚妄分别的世界安住，安住在那里。

「于无戏论界难可安住」，对于没有语言文字的戏论，这个《披寻记》有解释。「难可安住」，他们不容易在那里安住。就是已经成就了世间一切种清净的人，对于没有戏论的这个涅盘的世界他不能安住其心。因为什么？他没有得到那清净无分别智慧不可以呀。「谓出世间一切种清净」那个地方你不能安住。

「是故于彼厌恶而住，非不厌恶」，所以佛教徒若成就了三摩地、三摩地圆满、三摩地自在，对于所成就的三摩地自在、圆满的境界心里面并不欢喜的呀，「于彼厌恶而住」还是厌恶它不欢喜它。「非不厌恶」，虽然是禅定里面有种种殊胜的境界，他「不是不厌恶」，他还是厌恶的，还是不满足的。

你要有「厌离」心，这就叫作「渐次」。你想要入圣谛现观你要有这样的认识，你要有这样的认识你才能够有可能入圣谛现观。

巳二、明趣入（分二科）　午一、善修治（分四科）　未一、标列厌患

又此住正法者，于无戏论涅盘界中，心乐安住，乐欲证得。由阙沙门果证增上力故；于己杂染相应，心生厌患；于己清净不相应，心生厌患；于己杂染相应过患，心生厌患；于己清净不相应过患，心生厌患；于己清净见难成办，心生厌患。

这底下是第二科「明趣入」。前面是「说渐次」，「渐次」主要是说你要有这样的认识，欲界色界无色界禅定的境界，还是不留恋这些事，不爱着的。现在第二科是「趣入」就趣入于圣谛现观。分两科，第一科是「善修治」。分四科，第一科是「标列厌患」。

「又此住正法者」，「又」这个人发了出离心了安「住」在佛法中的这个佛教徒，「于无戏论涅盘界中，心乐安住」。这个「无戏论」这个《披寻记》解释；这涅盘界于一切有为法不可说异也不可说不异，说异说不异都是戏论，涅盘界是不可戏论的。在这里「心乐安住」，这个佛教徒对于三乘圣人所得的涅盘，心里面欢喜安住在那里。「乐欲证得」，心里面欢喜能够成就能够契合，有这样的愿望，有这样的愿望了。我不知道各位同学你们有没有这种愿望？你有这个愿望没有？

「由阙沙门果证增上力故，于己杂染相应，心生厌患」，这底下「标列厌患」。这一行多的文，先说欢喜得涅盘，先说欢喜心，下面就说这个厌患。

「由阙沙门果证增上力故」，这个「果证」，「沙门果证增上力故」就是已经得到这个须陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果了。得到阿罗汉果的时候他有清净无分别的智慧，清净无分别的无我的智慧，这个智慧是非常有大力量的所以「增上力故」。现在这位佛教徒呢，虽然得了很高的禅定了但是没有这个力量；「阙」，缺少了这个圣人的这个无我、无我所的无分别智慧，缺少这个力量的时候那么他的内心是什么面貌呢？什么相貌呢？「于己杂染相应，心生厌恶」，就是这些不清净的事情他这个心就能契合，自己欢喜这些不清净的事情，这个不清净的事情出现的时候心里面与它相顺，相顺叫「于己杂染相应」；这样的情形呢这个佛教徒「心生厌恶」。「心生厌恶」，心里感觉到不欢喜。「我对于杂染的事情心里面欢喜」，我不欢喜，我认为这是个「患」我厌恶这件事，我认为这是个大患是个大灾难，是这样子。

我不知道各位同学心里面怎么样？有没有这种感觉？这个杂染的事情出现了：我的贪心来了、我的瞋心来了、我的高慢心、我的疑惑心，这些烦恼出现的时候，心里面对这件事欢喜不欢喜？这里面说「心生厌患」，这个佛教徒因为他没有圣道的这无分别的智慧，所以这个烦恼这个杂染的事情出现的时候，还不能不出现，出现了但是心里不欢喜，有这样事情，我们怎么样？这是一个，这是一件事。

第二「于己清净不相应，心生厌患」。这个「清净」的事情这个戒定慧，譬如说是经律论这是个清净的一个因缘，佛说这些经律论的佛法这是一个最重要的清净的一个增上缘；在这些事情「不相应」。你叫我去学习佛法我不欢喜，我不欢喜。说是勉强地可以学习了，但是你叫我去试验试验，你实际上去体验这件事，用这个佛法来沐浴这个内心的污垢，「游心法海六十年」，你在这佛法里面沐浴你的心，把心里面贪瞋痴的垢洗一洗，这件事你愿意做？不愿意做？如果说不愿意做，那叫「清净不相应」。这「清净」的事情我不契合我不欢喜，如果有这样的事情呢这个佛教徒「心生厌患」，心里感觉是不对的，「我这样是不对的，我不欢喜这样子」。因为没有沙门果证的增上力，所以心里面与清净的事情，与清净法有相远这件事我心里面不欢喜，虽然是自己是这样子但心里还不欢喜，这足见看出这个人有道心，这个人有向道之心。这是第二，第二个。

下面第三个。「于己杂染相应过患，心生厌患」，说是我这些污秽的贪瞋痴、杀盗淫妄、随便说谎话这些事情这个事情和我相应，我再思惟：「现在似乎是没有什么事情，但是将来有大患啊！」。你现在在五欲上放逸，哎呀没有什么事情，也不犯国法嘛！就是犯了国法警察也不知道嘛！」那么心与这个杂染相应。但是佛教徒可不是这样说，佛教徒：「这件事将来有大患，有过患」；「心生厌患」，心里面不欢喜。这是和前面有点不同，前面只是「杂染相应」心里面就不欢喜，这里是「杂染相应的过患」心里面不欢喜。当然这是佛教徒才能这样思惟，佛教徒相信有因果嘛，所以我这样做似乎是谁也无可奈何，谁也不能管我，但是将来有大患呀！这件事想一想，「唉呀！不好、不好」，心生厌患，心里不欢喜。

「于己清净不相应过患，心生厌患」这是第四样。这个清净的事情，清净的戒定慧，清净的经律论戒定慧，这个修止观这些事情，我不欢喜「清净不相应」。你现在不相应好像也没有事，但是将来还有过患，将来有大患，将来就有大患的。这个大患这件事，这个佛教徒就是这样思惟：「说我现在我不欢喜戒定慧，不欢喜经律论，不欢喜这些事情」，但是又思惟：「将来还有生死大患不能灭除，可怎么办？」心生厌患，「唉呀！不好不好」，心生厌患。这是第四个。

「于己清净见难成办，心生厌患」这是第五样。第五样呢，说是「杂染相应」也不好，「清净不相应」也不好，这个「杂染的相应的将来有大患」我也不好，「清净的不相应将来有大患」也不好。好！那我就开始学习佛法努力地修学戒定慧吧！结果这样做呢，「于己清净见难成办」又感觉到很困难，真是要这样学习也不容易，真是去静坐也不容易，修学止观也不容易。「见难成办」感觉到自己很不容易成就这个清净的戒定慧，这无漏的戒定慧不容易成就。「唉呀！我很难...，这件事做起来很难啊！」「心生厌患」，心里也不欢喜，心里也不欢喜。

这个《瑜伽师地论》就是《瑜伽师地论》。就是把这个凡夫的这些分别心这个相貌很详细地开示，为你说出来了凡夫这个相貌是这样的。

这是「标列厌患」，这是第一段。下边是第二段「别释其相」，把标列的厌患再一样一样地把它相貌再解释出来。分五科，分五段，前面这正好是五段，一共是五句，第一句先解释这个「杂染相应」。分三科，第一科是「标」。

未二、别释其相（分五科）　申一、杂染相应（分三科）　酉一、标

此中略有三种杂染相应。

这个「于己杂染相应，心生厌患」，什么叫做「杂染相应」呢？这里说有三种，「略有三种相应」。

这是「标」，下面是「列」出来三种。

酉二、列

一、未调未顺而死，杂染相应。

这个「调」是因「顺」是果，因调而顺。用戒定慧来调你的身口意，使令这个贪瞋痴完全地消灭了，这个时候你有清净的无分别的智慧，与第一义谛就相契合了叫做「顺」。说「未调未顺」，你没有修学戒定慧，「没调」当然你没得圣道，你没有得到无分别慧不能契合第一义谛，没得涅盘，那这是什么？就是一般的凡夫，生死凡夫。这样的人他生存的时候也不调、也不顺，那么死的时候也就不调不顺就死掉了，就是糊胡涂涂死掉了。这就叫做「杂染相应」，这「杂染相应」是这么解释。

二、死已当堕烦恼大坑，杂染相应。

死了以后就没有事了吗？不是啊！死了以后，他「当要堕」入「烦恼」的「大坑」里面。烦恼的大坑，烦恼是个大坑，落到那个大坑里出不来了。烦恼的大坑，就是贪瞋痴，主要就是无明，这叫做「杂染相应」。这个杂染相应，说到杂染的根本了，看这个《披寻记》。

《披寻记》七四〇页：

死已当堕烦恼大坑等者：烦恼大坑，谓即无明，普于一切杂染能作因缘根本依处故。此说烦恼杂染相应当知。

「死已当堕烦恼大坑等者：烦恼大坑，谓即无明」，就是指无明说的。「普于一切杂染能作因缘根本依处故」，「无明」，不明白道理，不明白生死的缘起，不明白涅盘的缘起，这一切完全都不懂，不明白善恶果报，不明白清净的因缘，这是一个很重要的事情。这个无明「普于一切杂染能作因缘」，一切杂染污染的事情都以「无明」为因缘而生起的，它是一切杂染事情的「根本的依处」，根本的住处。一切杂染法都以无明为住处。「此说烦恼杂染相应当知」，就是「死已当堕烦恼大坑」，实在生存也是在这里，死的时候还是在这里头。但是在时间上说呢，死的时候叫做「未调未顺而死，杂染相应」，死了以后「当堕烦恼大坑，杂染相应」。

三、由彼烦恼自在力故，现行种种恶不善业，往有怖处，杂染相应。

第三个「杂染相应」，就是生存的时候，他那个烦恼力量很大很自在，你这个正念控制不住它，你相信佛法的信心，你相信善恶果报的信心，你相信出世间因果的信心都没有力量，所以那个烦恼不受到威胁，它要怎么地就怎么地，这个烦恼，所以「自在力故」。「现行种种恶不善业」，这个贪心也好、瞋心也好、愚痴心也好，就显现出来种种活动，做种种的恶，「恶不善法」有罪过的这些事情，于人有伤害的事情，于自己也有伤害的事情，做了很多的罪过。「往有怖处」，你造了这个罪业将来会怎么样呢？将来就到那恐怖的地方去了，大恐怖的世界去了。

这是前边这个「未调未顺而死杂染相应」，这是指这个三杂染里面的「生杂染」，第二这是「烦恼杂染」，第三是「业杂染」，这是三杂染。这个《披寻记》上说：

《披寻记》七四一页：

由彼烦恼自在力故等者：当堕恶趣生那落迦，是名往有怖处。此说业杂染相应当

知。

「由彼烦恼自在力故等者：当堕恶趣生那落迦」，生到地狱去。「是名往有怖处，此说业杂染相应当知」。这个杂染相应分这么三种，有这么三种不同。

酉三、释

彼观已身阙沙门果证，由彼阙故，与三种杂染相应。如是观已，心生厌患。

这是第三科解「释」。「杂染相应」分三科，第一科「标」，第二科「列」，现在第三科解「释」。

指那个有修行的，得了禅定的那个佛教徒，「彼观已身阙少沙门果证」，就是没有无漏的戒定慧的这种道力。「由彼阙故」，由于你阙少这个功德，「与三种杂染相应」，这三种杂染你都有的。「如是观已，心生厌患」，这样思惟以后心里面不欢喜，心里面厌患。

申二、清净不相应（分三科）　酉一、标

当知清净不相应亦有三种。

要记住，这个杂染相应这里有三种。现在第二科，这个「清净不相应」分三科，第一科也是「标」。

当知清净不相应也有三种，那三种呢？这第二科「列」出来。

酉二、列

一、诸烦恼断究竟涅盘，名无怖处。

这是清净，这是清净法，就是爱烦恼、见烦恼你究竟地息灭了，这个时候就是涅盘的境界，这个涅盘是大安乐境界，是没有可恐怖的，是一个大安乐处，所以叫「无怖处」。

《披寻记》七四一页：

诸烦恼断究竟涅盘名无怖处者：〈有寻有伺地〉说：有怖畏者，谓惧当生苦所依处故。（陵本五卷三页）翻此，应知涅盘名无怖处。

「诸烦恼断究竟涅盘名无怖处者：〈有寻有伺地〉说：有怖畏者，谓惧当生苦所依处故」，将来恐怕生到苦恼的地方，所以叫有怖畏。「翻此应知涅盘名无怖处」，涅盘是安乐的，所以不是恐怖的地方，这是清净。

二、能证此，谓依增上心学善心三摩地。

第二个是「能证此」，就是能证悟能契合涅盘的，这个「此」就是指「涅盘」说。能证此涅盘的是谁呢？「谓依增上心学」，增上心。这个「增上心」就是禅定，就是四禅八定。四禅八定当然这指佛教徒，佛教徒所学习的增上就是这个。这个「增上」有个「趣向」的意思；这个戒，增上戒、增上心、增上慧，这个戒能趣向于定，定能趣向于慧，慧能趣向于涅盘，有个「趣向」的意思。若对外道来说呢就是特别殊胜的意思，外道没有佛法的戒定慧，有佛法的戒定慧是特别殊胜的。

「依增上心学」，「增上心学」就是定。定是谁？定就是你的心不动叫做定。而这个「增上心」是「善心三摩地」，就是没有这个爱、见、慢、无明、疑的这些，这样的禅定就是「善心」。当然你这佛教徒，你得到四禅八定你不修四念处，你也一样，你在禅定里面还是有爱、见、慢这些烦恼的。所以这「善心三摩地」这是能证「诸烦恼断究竟涅盘」的，它有这个力量，这是清净的。

三、能证此，于增上慧学正见所摄微妙圣道。

这是第三个清净法。「能证此」涅盘，能证此涅盘的是什么呢？是「于增上慧学」，就是你在佛法里面，这个闻思修，闻所成慧、思所成慧、修所成慧，这都是增上慧。由闻思修的学习最后你能得到正见，你知道什么是佛法了什么不是佛法了，你得到正见了。由这正见所摄的，属于正见范围内的微妙的圣道，就是清净的智慧了，就是这个智慧。这个无分别智慧，这清净的无分别的智慧才能证悟这涅盘的境界，但是它也要有增上心的力量的支持，所以它们两个都是能证。

这是说这个「清净不相应」。这「清净」是什么呢？「不相应」。与你不相应的「清净法」就这三种：一个涅盘、还有一个增上心善心三摩地、一个是增上慧学正见所摄的微妙圣道，这三种清净法。

现在第三科解释。

酉三、释

彼观己身，与此三种清净不相应故，心生厌患。

说那个修行人虽然得了禅定他再反省自己：我有这三种功德吗？「与此三种清净」法都「不相应」，都没有。「心生厌患」，哎呀！我没有这种清净的功德，心里面不欢喜，「心生厌患」。

人没得到……，不要说得圣道，没得禅定的人心里总是有妄想，想东想西，我们有没有这种想法？我们有这样想法？有没有这样想法？

申三、杂染相应过患（分三科）　酉一、标

当知杂染相应过患，亦有三种。

前面这两句说完了，现在解释这个第三句「杂染相应过患」。分三科，也是「标」、「列」、「释」，现在是「标」。

当知杂染相应的过患，什么过患呢？也有三种。前面这两句也各有三种，现在还是有三种。

前面是「标」，这是「列」。

酉二、列

一、老病死苦根本之生。

「一、老病死苦根本之生」这是一个杂染相应的过患。这个老苦、病苦、死苦，以「生」为「根本」。生缘老死，有生而后才有老死，若不生就没有老病死了，所以生是老病死的根本，这是一个过患，这是杂染相应的过患。看这个《披寻记》。

《披寻记》七四一页：

老病死苦根本之生者：由生为先，老病死苦差别可得，是故生为老病死苦根本，以是众苦之所依故。

「老病死苦根本之生者：由生为先，老病死苦差别可得」，老不同于病，病也不同于死，老病死有差别才有这种不同的苦恼。「是故生」是「老病死苦根本，以是众苦之所依故」，这是一种过患。

二、自性苦生无暇处。

这个自性苦能令你生到无暇之处去，什么叫做「自性苦」呢？看这《披寻记》解释。

《披寻记》七四一页：

自性苦生无暇处者：谓为诸行麤重所随，名自性苦。生于边国及以达须、蔑戾车中四众贤良正至善士不往游涉，是名无暇处。

「自性苦生无暇处者：谓为诸行麤重所随」。这个「麤重」就是种子，不是那么轻妙的东西，它是粗劣沉重这种东西。「诸行」就是有为法，这些有为法，有为法的种子所随逐那就叫做「自性苦」。但是这个地方是还有一点差别，就是「生于边国及以达须、蔑戾车中」，往生到那里去受果报的那种业力种子，业力的种子。这个「达须」，翻做中国话是下贱类，下贱类。比如说是你是一个富贵荣华家里的，你到那个地方去受生那就是比较贵重了一点，世俗上的分别就是这是贵重了一点。你在一个贫贱的家里面去，不懂得礼貌不懂得仁义道德那就叫做下贱类了。这个「蔑戾车」中国话是乐垢秽，他就欢喜做这些污秽的事情，欢喜做污秽叫「蔑戾车」，那么是这样。

这上面说「生于边国及以达须蔑戾车中」，就是你这个「诸行」，就是你的色受想行识里面有粗重的种子，这个也就是业种子，这个业种子叫做自性苦，它叫你生到边国不是有文化的地方，「边」，落后的地方去，叫你生到那个乐垢秽下贱种类的那个地方去得到一个果报，这样子。这个地方「四众贤良正至善士不往游涉」，这个地方比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷四众不到那边去。四众都是「贤良」的，都是修学圣道就是贤良，「正至」是得圣道了的人；这个不管是贤、是圣都是「善士」，这样的善人不到那个地方去「是名无暇处」，那个地方叫做「无暇处」，就是没有时间学习佛法。这是一种杂染相应过患。

前面「老病死苦，根本之生」普遍地都是了，不管是边地不是边地人都有老病死的，这都是杂染相应过患，这个「自性苦生无暇处」是更重了一点。

三、一切处生无常性。

「一切处」就是不管是三恶道也好、人间也好、天上也好，不管你在那个地方生都是不常的，都是生了要死这有变动的地方，都是有生死的苦恼的地方，这就是在五趣流转的变异，都叫做「一切处生无常性」，这都叫做杂染相应过患。

酉三、释

彼观已身有此三种杂染相应过患，心生厌患。

那个修行人他一观察他自己无始劫来什么坏事没作过啊！现在虽然是在人间或者

是在天上感觉到很好，但是你的阿赖耶识里面什么苦恼的种子都是有的，所以这三种杂染都是和你相应的，你都有这个过患。心里这样思惟观察的时候「心生厌患」，心里面不欢喜。

申四、清净不相应过患（分三科）　酉一、标

当知清净不相应过患有五种。

前边的三种，每一样都有三种。但是这个地方，第四科「清净不相应过患」也是分三科，「标」、「列」、「释」。这个「标」的地方说「当知清净不相应过患有五种」，有五个不同。前面三科每一样有三就是九，九加五是十四了，记住这个数。

酉二、列

一、于边地生，未能止息。二、于恶道生，未能止息。三、于在家众诸无间业未能堰塞。四、于出家众无量见趣，未不相应。五、虽由世间道，乃至有顶，若定若生，而于无初后际生死流转，未作边际。

「一、边地生，未能止息」。这五种，那五种呢？就把它列出来。「于边地生」，在那个没有文化落后的地方在那里得果报这件事，你生了以后「未能止息」不能生这一次以后不生了，不是的，以后还有可能往生，生到那个地方去的。「二、于恶道生，未能止息」，说是我这个阿赖耶识里边有三恶道的种子将来会生到三恶道去，不就是一次的，没有停下来将来还有机会，还要往生到三恶道去的。

「三、于在家众诸无间业未能堰塞」。「于在家众」，在家众「诸无间业」。实在这个「在家众」，你没有断爱烦恼见烦恼都是在家，你没有得圣道都还是在家都在烦恼之中的。「诸无间业」这五无间业「未能堰塞」，你没能够决定「我不做」，你没有这种智慧，就还有可能做这严重的罪过的都有可能的。这是第三个。

「四、于出家众无量见趣，未不相应」，这个出家众指外道，外道的出家众。外道的出家众也有凡、也有圣，乃至得五神通的，得了天眼通、有神通的人。他们那些人里面，前面那「不如理作意」那里面看出来，有无量无边的邪知邪见很多很多的，「未不相应」，自己没有把握说「我永久没有邪知邪见」。你没能够不相应啊！还有可能有邪知邪见的啊！这是第四。

「五、虽由世间道，乃至有顶，若定若生」这是第五个，第五件事。第五件事这个「清净不相应」。「虽由世间道」，虽是这个人还算是能放下世间上的五欲，但是不是佛法，由世间的这个欣厌的方法那么修学禅定，你能够成就了由欲界定得未到地定，由未到地定乃至修色界四禅，乃至到无色界的四空，乃至到有顶，你能成功了。「若定若生」，有两种不同，一个是你在人间修行这个四禅八定成功了叫做「定」，死掉了以后往生到色界天、无色界天去那叫作「生」，叫「生」。虽然「由世间道」，你能放下了五欲修学禅定成功了，「而于无初后际生死流转，未作边际」，这件事你还没能有边际。这「无初际」也没有「后际」，这一切众生在生死里流转没有初际，他从什么时候开始有生死的？你向前推推不到头，找不到那个第一，那个第一因找不到，没有「初际」。「后际」，如果不遇见三宝一直地流转生死没有边际，后来也没有边际。所以没有「初际」没有「后际」这样的生死流转「未作边际」，你得到了色界定，得到了无色界定，你成就了非非想定那么高了，但是流转生死这件事你还没有边际的，还是永久地流转下去，这件事。

这是有五样，这个第四条「清净不相应的过患」说了五样。

这底下第三科解释。

酉三、释

彼观自身此五种清净不相应过患，心生厌患。

心里面不欢喜。这是第四科完了。

申五、于己清净见难成办（分二科）　酉一、初五相（分三科）　戌一、标

于己清净见难成办，当知亦有五种。

现在第五科「于己清净见难成办」，这一科分两科，第一科是「初五相」。第一科是「初五相」，最后还有一相，它有六相。这个六相加前边的十四，就二十相。也是分三科，第一科是「标」。

「于己清净见难成办」这件事呢，当知也有五种的不同。

戌二、列

一、若舍不为，不能自作故。二、于所余事非请他为能成办故。三、决定应作故。由于自心未令清净，必于众苦不得解脱成吉祥性。四、非于恶业现在不作，即说彼为已作清净，即名已得于现见法永离炽然，无对治道，先所造作恶不善恶，必不坏故。
五、由彼清净学无学道证得所显故。

第一个「若舍不为，不能自作故」，若我学习佛法有成就圣道的这个法门了，我弃舍它我不修行，「不能」，这个圣道不能自然成就。你不修行「若舍不为」，弃舍了戒定慧的这种法门我不修行，不修行啊你这个圣道不会自己就成就的。这个事不容易，你非要去做才行。

「二、于所余事非请他为能成办故」。「于所余事」除了这圣道之外其他的事情，你自己不做你请你的朋友去代你做，这有可能还可以。但是圣道这件事「非请他为能成办故」不是我请别人；「你给我拜忏来消灭我的罪」。「非请他为能成办故」你请别人这是不行的，非要自己做才行的呀！这是一个意思。

「三、决定应作故」这是第三个。圣道这件事你非要自己决定自己去做，你应该这件事可以「决定」了不需要犹豫了，你自己要努力要修这圣道才可以。但是修圣道这件事呢「由于自心未令清净，必于众苦不得解脱」，由于我自己的心我没有修学圣道没有戒定慧，我的心它就不清净，你没修学戒定慧你心就不清净，这是可以肯定的。「必于众苦不得解脱」，那你的心不清净你想要解脱众苦是不可能的，这老病死苦、三恶道苦这一切无常的苦恼你不能解脱，「成吉祥性」。你若「必于众苦不能解脱成吉祥性」，「解脱」了以后才能得圣道，这个「吉祥」就是圣道了。所以圣道必须要自己去做，但是你心若不清净圣道就不能成就，这是困难，不容易。

「四、非于恶业现在不作，即说彼为已作清净」第四个。说我现在我也没做什么错误的事情，应该很好嘛！很好？「非于恶业现在不作」，你现在没有作很多的恶事，没有作。「即说彼为已作清净」就说你现在得圣道了，不是、不能这么说，不能这么说的。不是说恶业现在没有做，就说你现在已经得到清净的圣道了，不是的。你现在虽然没有作恶事，但是你圣道还要重新开始努力才行的。

「即名已得于现见法永离炽然」，这一句话和前面那个贯下来，就是「非于恶业

现在不作，即名已得于现见法永离炽然」，不是说你现在不做坏事「即名」已经成就了「于现见法」，于现见的这些生老病死、爱别离、怨憎会、五取蕴，乃至三恶道苦，就永久地熄灭了这些苦恼，不是的，你还不能的，不能这么说。什么理由呢？「无对治道，先所造作恶不善业，必不坏故」，你不修学戒定慧，你不修学无漏的圣道，你现在修学五戒十善，但是你没有修学这个无漏的戒定慧，你先所造作的恶业，恶不善业，「必不坏故」，你不能破坏，还是在你心里面在继续地发生作用，还是要受苦的，非要自己修行不可。

「五、由彼清净学无学道证得所显故」这是第五样。「由彼清净」就是涅盘的境界，这个「学」就是初果、二果、三果，「无学」就是四果。这个「学无学」，你要经过了这个学道、无学道「证得」，才「显」示到这个涅盘的清净才成就的，一定要这样努力才成就的。

这是五样，这个「于已清净见难成办」，这里边说出了五样事情。这是「标」、「列」，现在第三个是「结」。

戌三、结

彼观清净，由此五相难可成办，心生厌患。

这个佛教徒他观察这个清净涅盘「由此五相」，五件事，五个相貌，可以感觉到不容易成就，「我不容易做到这件事」，我「心生」心里面不欢喜，心里面不欢喜。

这是「初五相」，「初五相」这一科解释完了，下面第二科「后一相」。

酉二、后一相

又复发起坚固精进，为欲证得。

当然这么多的思惟，这么多的厌患，最后的结论「非要自己努力不可了」。所以「又复发起坚固的精进」，就是不可以破坏的精进，「为欲证得」，为什么呢？就是想要得涅盘，就是努力的精进了，这是最后的一相。

《披寻记》七四三页：

又复发起坚固精进等者：殷重加行，是名坚固精进。如〈菩萨地〉说。（陵本四十六卷十二页）由此遮止为证清净中所有懈怠故。

「又复发起坚固精进等者：殷重加行，是名坚固精进，如〈菩萨地〉说。由此遮止为证清净中所有懈怠故」，不懈怠了，你就能够坚固的精进了。

我把这一段讲完它。

未三、总显差别（分二科）　申一、辨心相（分三科）　酉一、厌患

彼由观见杂染、清净、相应不相应故，心生厌患。

这是第三科「总显差别」，这个「总显差别」。第一科是「标列厌患」，第二科「别释其相」都解释完了，现在第三科「总显差别」。分两科，第一科是「辨心相」。分三科，第一科是「厌患」。

「彼由观见杂染、清净、相应不相应故」，那个修行人由于他自己心里面静下来去思惟观察，感觉到自己「杂染相应」、「清净不相应」故心生厌患。

这是「厌患」，第二个是「怖畏」。

酉二、怖畏

又由观见杂染、清净，相应不相应过患故，心生怖畏。

前面是心生厌患，这个心生恐怖了。这个「杂染相应」的过患，「清净不相应」的过患，心里面生恐怖。哎呀！将来我会有大患在将来。这是「心生恐怖」。

第三科是「遮止」。

酉三、遮止

又于清净证得，及杂染断灭中，有懒惰懈怠故，心便遮止。

他心里面又思惟，这个「清净」的涅盘大安乐的境界我应该去成就，这我要努力。这「杂染断灭」，杂染的这个贪、瞋、痴在我心里面时时地活动，我要用戒定慧把它断灭它。这两件事，我若是断恶和修善我心里面「懒惰懈怠」，那这两件事都做不到，那怎么办呢？「心便遮止」，要「遮止」这个懒惰懈怠，我不要懒惰懈怠我一定要精进，提起精神来努力的修学圣道。这是「遮止」。

申二、明渐次（分二科）　酉一、举厌患极厌患

又由作意思惟彼相故，心生厌患，即于此相多所作故，心极厌患。

前面第一科是「辨心相」，这是要努力修行了。现在第二科「明渐次」。分两科，第一科「举厌患极厌患」。

「又由作意思惟彼相故，心生厌患」，思惟杂染相应、清净的不相应，心里面厌患。「即于此相多所作故，心极厌患」，对于杂染的事情我心里面欢喜，清净的事情我不欢喜，「心生厌患」。常常这么样的思惟呢，「即于此相多所作故」，多多的这样思惟观察的时候，「心极厌患」，这个厌患又进一步的厌患，加强这厌患了，这是一个意思。

酉二、例怖畏极怖畏等

如厌患极厌患，怖畏极怖畏，遮止极遮止，当知亦尔。

第二个是「例怖畏极怖畏等」。「如厌患极厌患」，这样思惟又思惟的时候，这个厌患的力量加强了，「极厌患」。「怖畏极怖畏」，那么于杂染相应的过患，清净不相应的过患，思惟又思惟的时候，于此相多所作故心就发恐怖了，有恐怖心。恐怖，极恐怖，「极怖畏」了。「遮止极遮止」，那当然这时候就努力了，「遮止」这个懒惰懈怠，这在心境非常的强，就特别的努力。「当知亦尔」，也和那个厌患极厌患相同了。

这是第三科是「总显差别」。

未四、总结修相

如是彼以由厌俱行想，于五处所，以二十种相作意思惟故，名善修治。

现在第四科「总结修相」。「如是彼以由厌俱行想，于五处所，以二十种相作意思惟故，名善修治」。这个「善修治」这一科到此就是「总结修相」。

「如是」，像前面说的「彼以由厌」的「俱行想」，这个「想」就是思惟这个杂染相应、清净不相应，这是两句。一个杂染相应的过患、清净不相应的过患，又两句，就是四句。最后清净见极难成办，这一共是五句，五个处所。「由厌俱行」的「想」，由「厌」离心，「我这样子我不欢喜」，「厌」和「想」同时地活动所以「厌俱想」。「于五处所」，就这五句，「以二十种相的作意」，前面一共说二十种相的作意「思惟故」，你能这样的思惟观察这叫做「善修治」，「名善修治」，「善修治」这一科。

这个「入圣谛现观」，这个修行的开始要这样子，要这样子生厌离心、生恐怖心。这个厌离心强了，恐怖心也强了，然后自己才能向前进，才能修学圣道。如果自己感觉到我也很好嘛！没有什么好厌离的，好厌离的事情。我也没什么苦恼的事情，我修圣道作什么呢？没有感觉有这个需要，这样是不能修行的。

我们看《阿含经》，佛在世的时候这个听佛说法的人，佛也说到生死是苦，也说到苦集灭道四谛：「色无我、无我所，受想行识无我、无我所」就是修四念处；佛这么说他就这么做就得圣道了，好像很容易。现在这个现时代的众生，现时代的佛教徒不能得圣道，就是厌离心不够！

午二、善安住（分二科） 未一、略标

复有五因，二十种相之所摄受，令于爱尽寂灭涅盘，速疾多住，心无退转，亦无忧虑。谓我我今者，为何所在。

「入圣谛现观」这一科里分两科。第一科是「征」，第二科是解「释」。又分两科，第一科是「辨入现观」。又分两科，第一科是「辨」。「辨」里面分两科，第一科「明渐次」，第二科「明趣入」，这个「渐次」这一科讲完了。这个「明趣入」这一科分两科，第一科「善修治」，这一科也讲完了。现在是第二科「善安住」。「善安住」这一科分三科，第一科是「略标」。

「复有五因」。前面「善修治」，你这位发出离心的修行人，经过「善修治」的用功以后还有「善安住」的课程。这个「善安住」的课程里面说什么呢？「复有五因」，这里边有五种因，就是五种课程。这五种课程有「二十种相」的「摄受」，就是熏习，也就是观察。它有什么作用呢？「令于爱尽寂灭涅盘速疾多住」，能使「令」你对于一切法的「爱」能灭「尽」了，不爱一切法了。就是你有无常无我的智慧，观一切法苦、无常、无我就没有爱了，就是不受一切法了。受缘爱，你不受了的时候也就没有爱了。这因为不受一切法的时候，一切法都是寂灭相，这涅盘的境界就出现了。

「速疾多住」，你能够学习这五因二十种相能毕业的话，你就会很迅速地安住在涅盘里面。但是「多住」这个意思是说什么呢？就是你有出观、有入观；你入定修作如是观「爱尽寂灭涅盘」，你出观了呢就不是了，所以这个「住」不是永久的「常住」，是「多住」，就是很多的时间能安住涅盘。这个初开始出现这种境界就是「谛现观」，这个「谛现观」成就了，就是大乘就是得无生法忍了，小乘就是得初果了。证入到这样的果位的时候「心无退转」，从这么以后你这个清净的心永久也不会再失掉了。「亦无忧虑」，这种人他也不会再有所忧虑、有所忧愁，什么忧愁呢？「谓我我今者，为何所在」，他入于这个谛现观之后，我不可得一切法不可得，离一切相无分别境界，他不会再有所顾虑，说是：「这个，我在凡夫的时候这个『我』，得圣道时候这个『我』，现在这个『我』在什么地方去了？」不会有这种想法的，不会有这种顾虑。他那个心情离一切分别相是大自在的境界。

这是你若把这五因二十种相能这样摄受，能这样学习成就，就会有这种境界出现了。

这是「略标」，就是大要地标出来，提出来。下面第二科才「广释」。分两科，第一科先说这个「五因」是什么。分三科，第一科是「征起」。

未二、广释（分二科） 申一、五因（分三科） 酉一、征起

何等五因？

什么是五因呢？

这是「征起」，第二科是「列释」。分五科，第一科是「由通达作意」，这是第一个因。

酉二、列释（分五科） 戌一、由通达作意

一、由通达作意故，谓由如是通达作意无间，必能趣入正性离生，入谛现观，证圣智见。

「一、由通达作意故」，你要入谛现观，这个爱尽寂灭涅盘，你要有通达作意这个条件，你要准备好。什么叫做「通达作意」呢？「谓由如是通达作意无间，必能趣入正性离生」，就是说你由于这样的「通达作意无间」，就是通达无我，就是明白无我的这个道理。当然一切法是无常的变异，但是其中「我」不可得，就是这个「无我」的作意。这个作意「无间」，就是没有烦恼间杂在里边，没有烦恼。主要的烦恼就是我，执着有我这个我见，间杂在里面。没有烦恼间杂在里面，你纯是清净的无我观，「必能趣入正性离生」，决定你能够进入到这个「正性」，「正性」就是涅盘，这个涅盘的境界，就是有漏的五蕴前一刹那灭、后一刹那不生的这个境界。

从《阿含经》这个「无常」，就是无常灭，一切法刹那灭，刹那灭，又刹那生、刹那灭这样子。但是这一切法的生是爱缘取，取缘有，有缘生，一切法是这样生的。受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，就不生了。本来一切法是刹那灭、刹那生、刹那灭、刹那生的，但是你到达这个时候你没有受了，触缘受、受缘爱，你有这个无我的智慧的时候，你不受一切法了的时候一切法就不生了，刹那灭以后一切法不生那就是涅盘的境界，就是「趣入正性」。

「离生」，这个「生」就是烦恼，你有爱，有爱就有取，爱缘取、取缘有、有缘生，就有生。你没有烦恼了就「离生」，一切法不生这个时候你就入了谛现观了，「入谛现观」就契入到真理的境界，真理的境界就是那个清净无分别的智慧，与那个法性相应了，这是圣人的境界。

「证圣智见」，你就是证悟了，也就是成就了圣人的「智」慧，和圣人的「见」的境界了。这个「见」也是智慧，就是能断烦恼的那个智慧叫做「见」。断了烦恼就得解脱，那个证悟解脱的那个智慧叫做「智」。或者通达不现见的一切法的智慧叫作「智」，就是通达过去和未来的一切法的智慧叫作「智」，通达现在一切法的智慧叫作「见」。就是这么解释吧！总而言之，就是圣人的清净无分别的智慧你成就了。

这是「通达作意」，这个「通达作意」虽然这个地方说是「广释」，实在还是略释，下面还有解释。这是第一因。

戊二、由所依

二、由所依故。谓由依此所依无间，必能趣入正性离生，余如前说。

「二、由所依故」，这是第二科「由所依」。你入谛现观不仅是通达作意，还要有第二件事就是「所依」。

什么是「所依」呢？「谓由依此所依无间，必能趣入正性离生」，这是说由于你成就了「所依」，以此「所依」作你的依止处，这个就是「定」，就是三摩地或者三摩地圆满或者三摩地自在，这个就是「所依」。「谓由依此所依无间」，你能加上那个通达作意，这个通达作意这个智慧以定为所依，「无间」，没有烦恼地，就把这个我、我所的烦恼去掉了。「必能趣入正性离生」，就是这样，就成功了。

就是这修行光是智慧还不可以，没有这个定你智慧还不能见到真理，若是只是有定没有智慧也不行，所以有通达作意还要有「所依」，这个「所依」「必能趣入正性离生」，什么是「所依」呢？「余如前说」像前面说过了，什么是「三摩地、三摩地圆满、三摩地自在」？就是这个是「所依」。

戊三、由入境界门

三、由入境界门故。谓由缘此入境界门，必能趣入正性离生，余如前说。

一共有五因，这两个因说完了。现在是第三个因「入境界门」，这还是一个因。

「由入境界门故」，你有一个定作所依止，还要有通达作意，通达作意去悟入这个谛现观要有一个入境界的门。像这个房子，你要进到这个房子来要有一个门才能进到这房子来。你要通达法性也要有一个门，这个「门」是什么？就是所缘境，就是一个所缘境。你不能直接观这个涅盘的境界，你要通过有为法，通过现在的你的色受想行识，譬如说以色为所缘境、色就是门，或者以受想行识为所缘境、受想行识就是个境界门、它就是门，或者是你观这出入息、息就是门。就是以所缘境，就是四念处，身、受、心、法都是门。其实一切法都是门，都是入涅盘的门，但是你要有一个通达作意，加上禅定的所依，这样才可以。

「谓由缘此入境界门，必能趣入正性离生」，那也决定就得到谛现观了。「余如前说」，像前面有解释。前边文上曾经说过有四十作意，作意有四十种，其实那就是境界门，也就是身受心法都是所缘境，有很多种很多种作意。不过，后边还有解释。

戊四、由摄受资粮

四、由摄受资粮故。谓由此摄受资粮，必能趣入正性离生，余如前说。

前面有三个因，还不够的呀，你还要有第四个。第四个就是「摄受资粮」。「由摄受资粮故」你还要争取这个资粮，「资粮」就是因，就是前方便，也是前方便。你到一个遥远的地方去做事情你一定准备资粮，这中途生活所需你要准备好，经过多少天到达那个地方，那么中间所需的这些就是资粮。

现在你要达到圣境的时候，你现在是凡夫要达到圣境中间有一段距离，你也要有资粮，要有这个资粮才可以。这个「资粮」这里面有很多事，譬如说你一开始你要修四圣种，这个衣服、饮食、卧具这些东西，你修四念处这些事情，修……，还有六随念后边有解释，你还要这些东西有这些方便法门做前方便，你要去学习要用功。所以「由此摄受资粮，必能趣入正性离生，余如前说」，这前面也说了很多了。

戊五、由摄受方便

五、由摄受方便故。谓由摄受如是方便，必能趣入正性离生，乃至广说。

这是第五个。一共五个因，这是最后一个因「由摄受方便」。这个「摄受」其实也就是「积集」其实也就是「准备」，你要准备这些道前的这些资粮，也是资粮，但是和前面那个摄受资粮不同。

「由摄受方便故，谓由摄受如是方便」，就是你若是……，譬如说出家剃度了，剃发出家、受戒，还要拜一个师父，拜一个和尚阿阇黎跟他学习佛法，这些事情也都是方便，也都是得道的前方便。

「谓由摄受方便，如是方便必能趣入正性离生」，由这些方便你若是能够做得合适，也就可以得圣道的。「乃至广说」这件事，前面也是说了很多这些出家的事情。

酉三、结说

如是五因，当知依谛现观逆次因说；非顺次因。依最胜因，如先说事，逆次说故。

这第三科「结说」。这个第一科是「征起」，第二科是「列释」五因，现在是「结说」，结束这个五因之说。

「如是五因」像前面说这五种因，「当知依谛现观逆次因说」，就是不顺那个次第说的。「非顺次因」就是这个「因」，从凡夫开始修行来说呢，你先要有摄受方便，然后摄受资粮，然后入境界门，然后由所依，然后通达作意这么入谛现观，应该是这样子。现在说的是先由最殊胜的地方说，就是不顺这个由浅而深的次第。这个次第是由浅而深，现在说由深而浅所以叫「逆次因说」，「非顺次因」。

「依最胜因，如先说事，逆次说故」，依这个得圣道的因缘里面从最殊胜的那个地方开始说，就是通达作意这是最殊胜的。「如先说事」，像前面说的这个事。「逆次说故」逆那个次第，就是由深而浅这么说，这是说成这么一个次第。若顺着次第，应该先说浅而渐渐地说深，应该这么说。

申二、二十相（分五科）　酉一、初因所摄（分二科）　戌一、举五相（分五科）　亥一、通达障碍

谓于空、无愿、无相加行中，于随入作意微细现行，有间、无间随转我慢俱行心相能障现观作意，正通达故。

前面说这个五因，其实在这是略说的。现在第二科说「二十相」这是广说了。分五科，第一科「初因所摄」，就是通达作意所说的，这里边所摄的。分两科，第一科是「举五相」，这个通达作意里面有五个相，有五件事。一共有二十相要记住，这里这个第一因这里有五相。分五科，第一科是「通达障碍」。

「谓于空、无愿、无相加行中」，这个就是在四善根位的时候，暖、顶、忍、世第一这个时候，就是内凡位的这个时候，内凡位这个时候修这三三昧，修空三昧、修无愿三昧、修无相三昧。

这个「空」，就是修无我观，就是在奢摩他里面修无我观，这是「空三昧」。这个「无愿三昧」，就是观察色受想行识是无常的、是苦、是不净，对于这个有漏的果报不欢喜，这「无愿三昧」。「无相三昧」呢就是在奢摩他里边观色不可得、受想行识不可得、一切相都不可得，不思惟一切相，思惟无相，那就是「不与万法为伴侣」这样的修行，而是在定里边所以叫做「无相三昧」。

「加行中」就是努力地修三三昧这就叫做通达作意。但是修这种通达作意的时候「于随入作意」，就在你随顺趣入修三三昧的作意里面「微细现行」有「我慢」，有我见，有我的执着就在你这三三昧里面「微细现行」，很微细地令你不容易觉了，你不大知道。「有间、无间随转我慢」，「有间」就是有间断，你在修三三昧的时候这个我慢就现行了但是「有间」断，一下子就不现了。「无间」呢就是刹那刹那相续的这个我慢就在那里活动，譬如说；「我现在很有修行，我现在能修空三昧，我现在能修无愿三昧、修无相三昧，我久远以来流转生死我现在可能不要流转生死了」，就是有这种分别，那就是「随转我慢」，这种「我慢」随着你的三三昧的通达作意在那里「俱行」，同时地活动，你这个我慢的心和那个三三昧同时地活动。

「心相能障现观作意」你这样地修行，这三三昧就是无我观，无我观里面还有我的执着，这样的情况「能障现观作意」，能障碍你不得现观作意不得圣道，你这无漏的无我无我所不成就，能障碍你。「正通达故」，但是你现在自己知道了：「喔！我在修三三昧里面，本来是修无我观的时候，在这里面还执着有我」，你通达这件事，还是通达了，所以这一科的名字叫「通达障碍」。通达「在自己修无我观里面、有障

碍无我观」的这件事，还有这件事。这是第一科，第一相。

亥二、弃舍麤重

既通达已；于作意俱行心任运转中，能善弃舍，令无间灭。

这是第二科「弃舍麤重」。你既然是明白了「我在修无我观里面这个我、我所的执着出来了」，就是这高慢心就出来了。「于作意俱行心任运转中」就是你这三三昧的「作意」警觉应起的如理作意现前叫做「作意」，这个「作意」在我、我所的执着同时活动的任运转的里面任运地活动，这个时候的修行很高了，当然还是在贤位没有入到见道位的时候。「能善弃舍」你能够很善巧地把这我、我所的执着去掉，能去掉能灭除去，不执着有我不执着我慢，不要说：「我比别人强」，没有这种想法。

「令无间灭」，令你这我、我所这个清净的智慧不间断中灭除去这我慢的这种执着，这无我的智慧叫做相续无间，我慢的心叫它灭掉，这样子。这个「弃舍麤重」就是把这我、我所的麤重的烦恼把它灭除去。

这是第二个相。这个《披寻记》的文念一下。

《披寻记》七四五页：

谓于空无愿无相加行中等者：谓于诸有为趣生死法中，修习空行、无愿行、无相行，为欲入谛现观证圣智见，名空无愿无相加行。然于彼行随顺趣入作意生时，有能障碍现观我慢随转，或不相续，或复相续，是名有间无间。任运而生，难可觉了，是名微细现行。心与随转，动乱于心，是名心俱行相。谓于尔时作是思惟：我于生死曾久流转，我于生死当复流转，我于涅盘当能趣入，我为涅盘修诸善法，我能观苦真实是苦，我能观集真实是集，我能观灭真实是灭，我能观道真实是道，我能观空真实是空，我观无愿真实无愿，我观无相真实无相。如是诸法，是我所有，如〈声闻地〉说。（陵本三十四卷十八页）是即我慢心俱行相，由是因缘，能障现观，令不得入。若能了知如是我慢随转作意是障碍已，便能速疾以慧通达，名正通达。

「谓于空无愿无相加行中等者：谓于诸有为趣生死法中，修习空行、无愿行、无相行。这个「行」就是心的作用，你观察「我不可得」这是你心里面的一种分别所以叫做「行」。「无愿行」，「无相」也是这样「行」，「为欲入谛现观证圣智见」，为什么要这样子来修行？就是目的是这样子。「名空、无愿、无相加行」。

「然于彼行随顺趣入作意生时，有能障碍现观」的「我慢随转」，随着你的三三昧在活动，「或不相续」就是一刹那间很短时间有我慢的心情又灭了，不相续了，「或复相续」刹那刹那相续的，「是名有间无间」就这么讲。「任运而生，难可觉了，是名微细现行。心与随转，动乱于心，是名心俱行相」。

「谓于尔时作是思惟：我于生死曾久流转」，过去久流转生死。「我于生死当复流转」，还是要流转生死。「我于涅盘当能趣入，我为涅盘修诸善法，我能观苦真实是苦，我能观集真实是集，我能观灭真实是灭，我能观道真实是道，我能观空真实是空，我观无愿真实无愿，我观无相真实无相。如是诸法，是我所有」，是我能作得到，你们都不如我。心里面就这样子作意，这就是「我慢」。「如〈声闻地〉说」，这都是〈声闻地〉的文。「（陵本三十四卷十八页）是即我慢心俱行相」。

「由是因缘，能障现观，令不得入，若能了知如是我慢随转作意是障碍已，便能速疾以慧通达，名正通达。」

亥三、思惟真如

依无间灭心，由新所起作意，以无常等行如实思惟。

这是第三相「思惟真如」，也就是说那个通达灭除我、我所的相貌。

「依无间灭心」就是你这个无我观，这个三三昧不间断地灭除去这个我、我所心。这样呢，「由新所起作意」，你开始这样修行的时候总是不是那么样的纯熟，逐渐地逐渐地你就纯熟，逐渐逐渐地就是有力量，所以后后生起的都是「新所起」的「作意」。但是内容是什么呢？「以无常等行如实思惟」，就是无常、无我、空、不净，就是四念住，这些修行，这里面就是那个十六心观，就是那个。「如实思惟」，如法的真实相这样去思惟观察的，这就叫作「思惟真如」。

亥四、现观智生

由此作意，修习多修习故，所缘能缘平等平等智生。

第四科「现观智生」。「由此作意，修习多修习故」，由于你在奢摩他里边作如是观。「修习」，今天也修习明天也修习，作了很多很多的修习，这样修行。「所缘能缘平等智生」，到了有一天早晨起来静坐作如是观的时候，这个「谛现观」出现了，你就得初果了，得无生法忍了，是这个意思。

这个「所缘能缘平等智生」，这个所缘的境界是无常的、是无我的，能缘的智慧也是无常、无我的也是寂灭相的，所以他们是平等平等的智慧。这个平等的智慧就是无漏的无分别的清净智慧，这就是圣人的智慧出现了。

亥五、了自所证

彼于尔时能障现观我慢乱心，便永断灭，证得心一境性。便自思惟：我已证得心一境性，如实了知。

这是第五相「了自所证」，明白自己所证悟的境界。

「彼」那个修行人在那个时候，「能障现观」的「我慢」那是一个「乱心」，他是捣乱的这个心「便永断灭」，永久地息灭了再不会出现了，它再不能捣乱了。「证得心一境性」，说这个人呢就成就了「心一境性」。「心一境性」就是在禅定里面而不是在散乱心里面，在禅定里面这圣人的智能出现了，这太阳出来了，是这么意思。

这个……是定中修观？不定中修观？这个事儿就在这里可以知道。其实在北传佛教，这个汉文佛教，不管是《大智度论》也好，《瑜伽师地论》也好，都是主张定中修观。当然这件事呢，你没得禅定的时候你还不够资格说这种话，你没得到禅定你都是在定外修观嘛！不能说是定内修观。成就了定，最低限度成就未到地定，或者色界四禅，这个时候你才能够在定内修观。可是出定以后你行住坐卧，你也会有的时候会有如理作意，那就是定外修观嘛。所以北传佛教，你在文字上看也看出来定外也有修观。但是，得圣道是在定内的而不是在定外，这件事是可以决定的了。说南传佛教，你们看那个《清净道论》上有一段文，是说天眼通说他好像定外。其实呢还是要定内，你一定要有定而入定，然后才有力量发出天眼通来；如果你没有定，你定外你去修观你不能发天眼通的，你只是定外去作观你不能发天眼通。所以还是定内是最重要的。

「便自思惟：我已证得心一境性」，这个时候这个修行人……，这就是后得智

了。他自己思惟：「我现在已经证得这无漏的心一境性」，就是得到谛现观了，「如实了知」他自己就「了知」。这可见得圣道的时候自己知道得圣道的。

戌二、结能入

当知是名由通达作意故，入谛现观。

这是第二科「结能入」。这第一科「举五相」，现在是第二科「结能入」。

「当知」道「是名由通达作意故」，你成就了你契入了真理，契入了这个法性的真理，成就了无漏的无分别的现观智慧了。

这个《披寻记》有解释得深一点。

《披寻记》七四六页：

证得心一境性者：此中心一境性，谓通达三摩地所行影像唯是其识。或通达此已，复思惟如性。如《解深密经》说应知（三卷三页）。

「证得心一境性者：此中心一境性，谓通达三摩地所行影像」也就是所缘的影像，「唯是其识」它是识所变现的影像，离开了识你那个所缘境是不可得的，所以唯识无义。「或通达此已，复思惟如性」，「思惟如性」呢这个能通达的也不可得了。「如《解深密经》说应知（三卷三页）」。

酉二、第二因所摄（分二科）　戌一举六相（分二科）　亥一、入住出相

又若先以世间道，得三摩地，亦得圆满，亦得自在。彼或于入三摩地相，谓由此故，入三摩地。或于住三摩地相，谓由此故，住三摩地。或于出三摩地相，谓由此故，出三摩地。于此诸相作意思惟，安住其心，入谛现观。

这是第二科，就是「第二因所摄」，所属的。分两科，第一科「举六相」。那个第一因有五相，现在是第二因是有六相。六相里面分两科，第一科「入住出相」。

「又若先以世间道得三摩地」，说是这个人他在得圣道之前，得谛现观之前他以「世间道」不是以佛法，他修行得到未到地定了得到「三摩地」，「亦得圆满」或者进一步也得到色界的四禅，「亦得自在」又进一步四禅的清净鲜白而得到神通了，那么这就是依止。

「彼或于入三摩地相，谓由此故，入三摩地。或于住三摩地相，谓由此故，住三摩地。或于出三摩地相，谓由此故，出三摩地」，这是说这个入住出相。

「彼或于入三摩地相」，这是得三摩地，以得到未到地定为例。说「彼」那个人或者是在入三摩地的所缘相，「谓由此故」，谓由此所缘相故「入三摩地」。你心里面缘这个所缘境的时候就入于未到地定了，你由初禅……四禅也都是这样子，就是这样子。「或于住三摩地相，谓由此故住三摩地」，或者这个人这个时候是有安住在三摩地的所缘相，「谓由此」所缘相「故」就是继续地安住在三摩地里边。「或于出三摩地相」，从三摩地里面出来也有一个所缘相，那个相当然不是定内的所缘相就是其他的事情了，或者你入定的时候，这时候想要去吃饭你缘念这个吃饭的事情呢就从这个三摩地里边出来了，或者缘念这时候要到厕所去，那么你就是用这个相你就从三摩地里面出来了，或者我这时候同谁有约会我约会这谁要办这件事，那时候你就从禅定里面出来了，所以这个「出三摩地」里面也是有原因的，那就是「相」。「谓由此

故」从三摩地里面出来了。其他的三摩地圆满、三摩地自在也都是这样子。

「于此诸相作意思惟，安住其心，入谛现观」。「于此诸相」这么多的相，你能够作意思惟去观察这个相，「安住其心，入谛现观」，那么这个地方特别处在这个「入谛」，前面是「入、住、出」这个地方单说「入」。「入谛现观」的时候在这个禅定里面修这三三昧了，这就是「入谛现观」。

《披寻记》七四六页：

或于入三摩地相等者：此中入住出相，如〈三摩呬多地〉别释应知。（陵本十三卷三页）

「或于入三摩地相等者：此中入住出相，如三摩呬多地别释应知」，在前面那地方讲过这件事。

前面这是第一科入住出三相。第二科是止举舍，又是三相。

亥二、止举舍相

若得三摩地，而未圆满，亦未自在。彼或思惟止相，或思惟举相、或思惟舍相，安住其心，入谛现观。

「若得三摩地，而未圆满，亦未自在」，若是成就了未到地定「而未圆满」色界四禅，「亦未自在」，假设他也圆满了色界四禅但是没能够得大自在，这个时候他要努力地向前进修，他就怎么修呢？有止、举、舍的三相。「彼或思惟止相」就是修定，心无分别，安住所缘境心无分别。若是从这个未到地定进一步修初禅，那就修七种作意了，也是有止有观。

「或思惟举相」，「举相」就是，这个时候心里面沉没或者是恐怕沉没，那么就「思惟举相」，就是一个净妙的所缘境，选择这个净妙的所缘境去思惟观察这个精神就来了，这时候就努力地正常地修止观了；或者是你以佛、法、僧为所缘境这些事情，那就能够发动你的精神使令你能够精进地去修行。

「或思惟舍相」，思惟舍相那是止观相应了的境界，任运而住你不需要特别努力，那叫做「舍相」，这样子「安住其心」。或思惟止相安住其心，或思惟举相安住其心，或思惟舍相安住其心，「入谛现观」，也还是要修三三昧的。

这是止、举、舍、相和入、住、出、相，加起来是六相，这个第二因。

戊二、结安住

如是当知由所依故，其心安住。

前面第一科是「举六相」，现在第二科「结安住」。

「如是」，像前面说的这六相这样子，「当知由所依故」，因为你修三三昧你还要有一个所依处，就是三摩地、三摩地圆满、三摩地自在作你的所依止处。「其心安住」，安住这里修三三昧才能够入谛现观的。

酉三、第三因所摄（分二科）　戌一、举二相 （分二科）　亥一、辨障碍（分三科）　天一、标

又有二法，于修现观极为障碍。

这是第三因。第三因就是那个「入境界门」所摄的。分两科，第一科「举二相」。又分两科，第一科「举障碍」。分三科，第一科是「标」，标出这个障碍。

「又有二法」又有两件事，「于修现观极为障碍」你想要修这个无漏的现观成就，它障碍你使令你不成就。

天二、征

何等为二。

何等为二呢？

天三、列

一、不正寻思所作扰乱，心不安静。二、于所知事，其心颠倒。

「一、不正寻思所作扰乱，心不安静」，这样子。就是在静坐的时候本来是应该修三三昧有止有观嘛，但是这时候偏有「不正」不合道理的分别，「不正寻思」就是欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里的寻思、国土的寻思就是思惟这些，还有不死寻思，「所作扰乱，心不安静」心里面就不寂静了。这个「欲寻思」，想要……，我去找一点有营养的东西来吃，或者和谁以前见过面，现在这个人怎么样了？想念他，心不安静。这也是障碍你的谛现观。

「二、于所知事，其心颠倒」。「于所知事」所认识的身受心法的事情，「其心颠倒」认为是常乐我净的；无常的事情认为是常，是苦恼的事情认为是乐，无我嘛认为有我，不清净的苦恼的境界认为是清净的是美妙的，心里颠倒了，这样子也障碍你谛现观的成就的。

亥二、明对治（分二科） 天一、标

为欲对治如是障碍，当知有二种于所缘境安住其心。

前面是「辨障碍」，这底下「明对治」。分两科，第一科是「标」。

「为欲对治」就是这个修行人还好，知道自己有错误了想消除去这种障碍，消灭这个障碍，怎么办法呢？「当知有二种于所缘境安住其心」就可以灭除去这个障碍。这是「标」，下面是解释。

天二、释

谓为对治第一障故，修阿那波那念；为对治第二障故，修诸念住。

「谓为对治第一障故」，就是你这位修行人对治你第一种障碍，「不正寻思所作扰乱心不安静」这个障碍，「修阿那波那念」修这个持息念、数息观，修这个法门就把那个杂乱的分别把它停下来，这是一种。这个数息观在〈声闻地〉说的很详细的。

「为对治第二障故，修诸念住」。第二障碍就是颠倒，常、乐、我、净这种颠倒，你就要修这个四念住：观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，你这样观察，这样对治它，就把那个颠倒心息灭了。

戊二、结安住

如是当知由入境界门故，其心安住。

这是第二科「结安住」。第一科是「举二相」。这个第三因有二相，这个「结安住」。

「如是当知」像这样子你就知道，「由入境界门」，譬如这个数息观这是个境界门，四念处这是个境界门，这样子其心就安住下来，把障碍灭除去了「其心」就「安住」了，不颠倒了，也不乱了。

酉四、第四因所摄（分二科）　戌一、举四相（分四科）　亥一、远离非处（分二科）　天一、标非处

又于妙五欲乐习近者，于圣法毘奈耶，非所行处。

这是「第四因所摄」，第四科，这又分三科，第一科「举四相」。第四因里面有四相，分四科，第一科是「远离非处」这个不清净的地方你要远离。分两科，第一科标这个「非处」，什么是「非处」呢？是不应该去走动的地方。

「又于妙五欲乐习近者」，「又」这个凡夫认为那个五欲是非常好的东西，数数地去亲近这个五欲叫「习近」，「习」是数数地去爱着这个五欲乐，这一般的凡夫境界是这样子。「于圣法毘奈耶，非所行处」，在圣法律，在佛法里边出家的人来说，修学圣道的人这个五欲乐「非所行处」不是你应该到那里活动的，你不应该常到五欲那里边去活动。这是「标非处」。

天二、明远离

若于随宜所得衣服、饮食、诸坐卧具，便生喜足。随所获得利养恭敬，制伏其心。谓依妙五欲，不由所得利养恭敬，心便坚住；由此因缘，远离一切非所行处。

这是第二科「明远离」，明这远离的事情。说是不去亲近五欲乐、是的。但是你也不能完全远离这种五欲的事情，因为你还要穿衣服吃饭这也是一种欲，那怎么办呢？「若于随宜」若是你这位修行人「于随宜」，随其所宜得到的衣服、得到的饮食、得到的诸坐卧具「便生喜足」，得到的这些衣服、饮食、诸坐卧具你心里面就欢喜就满足了。因为你这个身体的存在你没有这些东西很难生存的嘛，还是要有这些事情，那么有了以后就满足了。

「随所获得利养恭敬，制伏其心」，随你所得到的这些衣服、饮食、诸坐卧具的利养和人家对你的恭敬你不要爱着，要「制伏其心」，你要用四念处来调伏你的心，你不要爱着，不要所得的东西特别执着，不应该。对于供养你的那些施主你也不要太执着，也不要执着。如果心里面有这种执着了呢要制伏，制伏这个心，「制伏其心」。

「随所获得利养恭敬，制伏其心」，怎么叫做「制伏其心」呢？「谓依妙五欲，不由所得利养恭敬，心便坚住」，就是你所得到的这个五欲，你所得到的衣服、饮食、卧具、医药这些欲，「不由所得利养恭敬」心你就要去执着去，「这是我的」，不是。说：「这个居士是我的」，你不要这样执着。我们的确还有这种过失，说：「这个居士是我的护法」，就不可以去供养别的比丘啊？的确是有这些问题。

「由此因缘远离一切非所行处」，由于你有这样的道心，由于你有这种观察，由这个因缘。「远离一切非所行处」，不合道理的事情都不做，你就不执着。

亥二、乐断乐修

既远离已，依诸念住乐断乐修。于昼夜分，时时观察自他所有衰盛等事，心生厌患。

「既远离已」，这是现在第二科「乐断乐修」。既然是远离了五欲常常地制伏自己的心清净自己的心，以后还做什么事情呢？「依诸念住乐断乐修」就依四念处，依这个四念住，「乐断乐修」心里面欢喜断烦恼欢喜修学圣道。欢喜断烦恼这件事还不容易，你欢喜断烦恼吗？你有烦恼的时候你欢喜断吗？自己要问问自己啊！我欢喜断烦恼，欢喜修学圣道。

「于昼夜分，时时观察自他所有」，这个修四念处里边，现在主要这个地方是修无常观。「于昼」白天、「夜」间的时候时时地观察自己所有的或者别人所有的，有什么事情？「衰盛等事」就是衰败的事情，就是原来很好忽然间衰败了这种境界你要思惟，「盛事」就是衰败了以后又兴盛起来，这个事情这无常的变化。衰败了的时候，由盛转为衰败的时候人非常地苦恼，由衰败转为兴盛的时候人就开始快乐，但是快乐中也有很多的苦恼，你对于这种兴盛的事、衰败的事「心生厌患」，不高兴这种事情，都不要去爱着这些事情，「心生厌患」。

亥三、修习随念

又复修习佛随念等，令心清净。

这第三科。前面是「乐断乐修」。第一科是「远离非处」，第二科「乐断乐修」，现在第三科「修习随念」。

「又复修习佛随念等，令心清净」，这是第四因摄受资粮。又这个修行人可以修习佛随念、法随念、僧随念、戒随念、施随念、天随念这是六念。「又复修习佛随念等，令心清净」，说一开始先不修四念住，修习这个六念法门。

「修习佛随念」就是你在经行的时候也好，或者是静坐盘上腿的时候心里面还是修奢摩他，奢摩他修一会儿然后就修佛随念，修佛随念是怎么修呢？就思惟佛的功德，就按照如来、应供、正偏知、明行足、善逝、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊，就按照佛的十号来思惟佛的功德这叫做佛随念，可以这样子，这就是念佛法门。当然和我们持名念佛不同，持名比较简单就是不用费什么力量，就是念佛名号就好了。现在思惟佛的功德你要用点力量，最低限度佛的十号你要找参考书这个「如来」怎么讲？你要思惟「如来」的时候你看怎么讲呢？然后知道怎么讲，心里面就在思惟：「如来者，无所从来，亦无所去，故名如来」，「若有人言：有来有去、有去、有坐、有卧，是人不解我所说义」，「如来者，无所从来.....是名如来」，这样子思惟才可以。你若说：「来、去者那个是如来」，这就不对了。「无所从来，亦无所去，故名如来」。

这个「法随念」呢？「佛随念」我们还好像容易解释，这个「法随念」怎么念法呢？其实我们以前是讲过的，但是不是那么熟悉我也讲一讲怎么叫做法随念。这个法随念就是佛所说的这个正法，佛的大悲心大智慧为一切众生所宣说的正法用七个行相来忆念、来观察。

第一个呢是「善说」，就是善恶的「善」言说的「说」，「善说」就是说得非常好。就是佛说苦，苦真是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道这就叫做「善说」；如果佛说这个苦不是苦、集不是集，说这个生老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦这不是苦，那就不是「善说」了。说集不是集，说你有烦恼你造了业力令你集成了很多的苦，这苦是由烦恼和业力集成的，说是佛说这个集不是集那就不是善说了。灭不是

灭，道不是道，那就不是善说了。但是佛说这个苦真实是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道，那就是「善说」。这是「善说」，这是第一个。

第二个「现见」，「现见」就是现在就可以看见。佛说这个苦、集、灭、道，当然凡夫从文字上也可以这样子去学习，但真实心里面也不感觉到苦，在苦中而不知道是苦；「苦集灭道」？不承认这件事。但是你若是佛教徒的话，由佛说的法你去修这种现观，观察这个苦真是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道你若这样子，真实这样子去观察的话，「于现法中」就是于你现在这个生命体之中，不是说死掉了以后，不是；就是现在的时候就能令你见到苦、见到集、见到灭、见到道。这个见苦、见集这也是圣人，见灭就是见到法性理了，见到这个戒定慧的道，这就是你现在就可以得圣道。这个「现见」就是这样意思，你现在这么修这苦集灭道这种现观，你现在就能见到苦集灭道，就能得圣道，就能断除去见烦恼、爱烦恼得阿罗汉，现在就可以的，只要你现在肯修你就能成就。如果说你现在修了而不能够现见，那佛的正法不是现见。可是事实上你真是能够修苦集灭道的现观，于现法中就能够见苦集灭道，能断见道所断的烦恼，能断修道的烦恼，你就能成功了。这叫作「现见」。善说、现见。

「无热」，佛说的这个苦集灭道。这个「无热」是什么？指「八正道」说的。这个「八正道」里面没有「热」，这个「热」是烦恼；这个正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定这是清净的善法，里边没有烦恼所以叫作「无热」。

「应时」，第四个是「应时」。这个「应时」怎么讲呢？就是八正道。你现在能够修这个八正道，你现在就可以见苦、见集、见灭、见道就可以得圣道，叫做「应时」。不是将来的，说将来才能得圣道，不是；就是现在就能得，叫作「应时」。这是第四个。

第五个是「引导」，你修八正道的时候，你修这个正见、正思惟、正语、正业、正命，就是戒定慧，它能引导你去见苦、见集、见灭、见道有这种力量，所以叫作「引导」。

第六个是叫做「近观」，就是远近的「近」观察的「观」，「近观」。你修这个八正道的时候，你作如是的止观的修行的时候，你就能如实地知见苦集灭道的道理。什么叫苦集灭道？你由修八正道你就能觉悟到，觉悟这苦集灭道的道理了。你若修八正道的话它有这个力量，所以叫作「近观」。

第七叫「智者内证」。这个智慧的人是谁呢？就是佛和佛的弟子都是有智慧的人。这些有智慧的人他们已经成功了，作如是的修行这个现观他们「正等觉」苦集灭道的道理了，这个不是口头说说的，真实有成功的人啊！这些大阿罗汉这些得无生法忍的圣人都是这样成功了的。

这叫做「法随念」。这个《大智度论》上也是有，但是在这个《阿毘达摩法蕴足论》，是目犍连尊者造的。这个论上说这个「法随念」。从这个「法随念」上看，你真能做这样的修行你现在就能得圣道，这个话有这种意思，有这种味道。

但是这上面呢，他只是叫你这样忆念观察思惟，思惟这个「法」是善说、现见、无热、应时、引导、近观、智者内证。这就是你能这样观察你对于佛法的信心就生起来了，你会有这样的信心。这个信心一生长起来那就非要去修行不可了，有这种味道。这是法随念。

佛随念，法随念，还有「僧随念」。这个「僧随念」就是在佛法里面修行的人有成就了：初果向、初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果，一共四双八辈。初果向、初果是一双；乃至四果向、四果是第四双，四双一共八个人，都是圣

人，这叫作「僧」。这些僧，他们得到了戒、定、慧、解脱、解脱知见这个无漏的清净的法身的功德了，是良福田啊！这里边都是完全说的圣人，凡夫僧没有说，凡夫没有说在里边，说圣僧。

佛随念，法随念，僧随念，还有「戒随念」。「戒随念」就是受的这些五戒、八戒、沙弥戒、沙弥尼戒、比丘戒、比丘尼戒这些戒法。因为他们修行成功了的圣人没有贪心、也没有瞋心、也没有愚痴心，所以他就身清净、口清净、意清净，这个戒非常地清净。

佛、法、僧、戒，还有「布施」，就是要有慈悲心帮助别人解决困难，要有慈悲心。你常运用慈悲心也是非常重要的事情，这是将来能得大富贵，能得大财富，这个是布施。

这个「天」，「念天」，这个「天」是什么呢？这当然指欲界天说。就是他们对于佛法里边有信、戒、闻、舍、慧，没说惭愧。信、戒、闻、舍、慧；他对于佛法有「信」心，而且他受持着「戒」；若说是生诸天或者是比丘也可能，或者是在家居士受这五戒。信、戒、「闻」、他能够听闻佛法，「舍」、他多少地能够把自己的财富能布施出去，用慈悲心解决他人的困难这叫「舍」，「慧」、也通达无常无我的道理。他将来死掉了以后他就可以生到天上去了，这「念天」就这样念。

你这样念，修这佛随念、法随念、僧随念、戒随念，还有施、天，就是这六种念。你这样子忆念，这样修止修这忆念，「令心清净」使令自己的心这样念了以后，在你心里面这样熏习，这个清净的力量就增长了，心就清净。清净了，然后进一步修四念处也就比较容易了，这是这样意思。

亥四、安住圣种

又复安住诸圣种中。

这是第四「安住圣种」。这个「安住圣种」就是衣、食、住、乐断乐修这四种。这个《披寻记》念一念就好了。

《披寻记》七四七页：

又复安住诸圣种中者：此说四圣种应知。能生众圣，故名圣种。谓于衣服、饮食、卧具，随所得中皆生喜足，是名前三圣种。乐断烦恼，乐修圣道，是名第四圣种。

「又复安住诸圣种中者：此说四圣种应知，能生众圣」，众多的圣人由此建立的。「能生众圣，故名圣种，谓于衣服、饮食、卧具，随所得中皆生喜足」，虽然不是怎么好，心里也欢喜也满足了。「是名前三圣种」，衣服、饮食、卧具，这是三个圣种。乐断乐修，「乐断烦恼，乐修圣道，是名第四圣种」。

安住这圣种中，这是一种，这也是第四因。

戊二、结安住

如是当知由资粮故，其心安住。

「如是当知由资粮故」，前面说这一共是四种，都是资粮。「其心安住」，其心安住在资粮这里。这是第二科「结安住」。

戊三、简所说

此依最胜资粮道说。

这第三科是「简所说」，简别一下。

现在说这个「资粮道」是按照资粮里面最殊胜的资粮说的。这几种，就是远离非处、乐断乐修、修习随念、安住圣种，这是从最殊胜的说的，其实还有其他的一些资粮的。

酉五、第五因所摄（分二科）　戌一、举三相（分二科）　亥一、初二加行方便相（分三科）　天一、标

又彼如是资粮住已，为修相应作意加行，故有二种加行方便。

第五科「第五因」。第五因分两科，第一科「举三相」，这第五因里面有三相。分两科，第一科「初二加行方便相」。分三科，第一科是「标」。

「又彼如是资粮住已」，这么多的资粮你都学习好了。「为修相应作意加行」，这是修这相应作意的加行，以此为资粮你就可以进一步地正式修四念住了。「故有二种加行方便」，这里说，这个修相应作意加行有两种方便，这是标出来。

天二、征

何等为二？

是问。底下第三科列出来。

天三、列

一、自于契经阿毗达磨，读诵受持，修正作意，于蕴等事，令极善巧。

这是第三科列出来，列出来这个第五因。第五因这里面实在也是资粮道。

就是你「自」己啊！这个「契经」就是经，「阿毗达磨」就是论，这个经论你要「读诵受持」，你「修正作意」，从经论里面得到的法义来修正你内心的思想。究竟是什么思想呢？怎么叫「修正作意」呢？「于蕴等事，令极善巧」，于五蕴、十二处、十八界、十二缘起这些事情，「令极善巧」使令你有大智慧，你观察五蕴、十二处、十八界就可以通达无我的道理了。究竟什么叫做「无我」？你从这里就会明白。这样子呢，就是「学习经论、通达无我义」，这是一个修道的前方便。

二、依他师教，所谓大师，邬波柁耶，阿遮利耶。于时时间、教授教诫，摄受依止。

前面这是第一个加行。第二呢还有「依他师教」，你不能说：「我自己去学习经论」，这件事你能做得到吗？你还要依止「他」人，另外的人，老师的教导。谁是你老师呢？「所谓大师」，「大师」就是「佛」，其次是你的「邬波柁耶」就是你的小师，就是为你剃度的那个亲教师。「阿遮利耶」，剃度的同时还有一个阿阇黎，轨范师。

「于时时间、教授教诫」，若佛在世的时候佛当然是教导你，那么佛若不在世就是你的邬波柁耶和这阿遮利耶这两个人，「时时间」要教授你，他有责任来「教授」

你佛法，「教诫」你不可以做错事。「摄受依止」，这个「摄受」就是引导你，他用慈悲心来引导你，做你的圣道成就的依止处。你这圣道要靠他的教导、教授、教诫才能成就的，所以他是你的依止师，就是邬波柁耶和阿遮利耶是你的依止师。

这两样，前面是依法，第一是依法，后面是依人。佛说「依法不依人」这是有大智慧的人，我们初发心的人自己智慧不够，你自己学习经论不容易，要有老师，邬波柁耶、阿阇黎教导你，你才能够学习佛法学习得好一点。有老师教导能学习好，还是好样的，都恐怕学不好，你若自己不努力，你还学不好的。就讲到这里。

亥二、后一正加行相（分二科） 天一、通一切

又正加行作意思惟，当知是名第三方便。此正加行作意思惟，名正加行。

这个五因的「第五因所摄」分两科，第一科是「举三相」。分两科，第一科是「初二加行方便相」。前天说过，那两个相貌，第一个是学习经论通达无我义。第二个是依止善知识：一个是邬波柁耶，一个是阿遮利耶。一个是依止人，一个是依止法，这是两种加行方便，这是入圣谛的两种方便。三相，这是有两相了。这第二科「后一正加行相」，前面是方便，这个第三相是正加行相，是最重要的一个加行相貌。分两科，第一科是「通一切」。

「又正加行作意思惟，当知是名第三方便」，前面两个加行方便，那是方便的加行，现在这是「正」，是最重要的加行。这个「加行」，这个努力的这个法门，还是你内心的作意思惟。「当知是名第三方便」，这是第三个方便加行的相貌。

「此正加行作意思惟，名正加行」，这里说的这个「正加行思惟」是正加行，和前面两个加行不同。这个科的题目是「通一切」，这个修行的这件事从初发心开始，一直到最后成功得圣道了你都需要有这样的加行，都需要有这样的作意思惟，所以通于一切，通于凡圣。

天二、简今义（分三科） 地一、标

此中义者，谓尸罗净所有作意，名正加行作意思惟。

这第二科「简今义」，简别现在这个第五因里边所摄的加行，它究竟说的是什么呢？分三科，第一科是「标」。

这里边说的这个正加行「谓尸罗净」，就是你要持戒清净。这个加行，你初发心来到佛法来你就要受戒，乃至到最后得到阿罗汉果你还是要持戒清净。这个持戒清净这件事就是你内心的事情，你内心有清净的作意你就能持戒清净，这还是作意。「名正加行作意思惟」，这里说的就是持戒清净，那么放在一起说，你出家拜一个邬波柁耶，拜一个阿阇黎，然后依止这两位师父学习经论，学习经论的无我义，同时你要受戒，要持戒清净。这就是这个合起来叫做三相，有这么三相。

这前面是「标」，下面第二科解释。

地二、释

彼自思惟尸罗清净故，无悔恼；无悔恼故，便生欢喜。广说乃至心入正定。

「彼自思惟尸罗清净故」，那个初发心的人，他把世间的五欲放下了来到佛法里边来，他能够自己依据这个尸罗清净去思惟去，他「思惟」他自己在想我要持戒「清净故」，「无悔恼」，我就不会后悔，不会有烦恼。这表示你若犯戒，你就会后悔，你心里面就苦恼。现在我若持戒清净呢，「无悔恼」心里面不后悔没有苦恼，心情就「故便生欢喜」，我若持戒清净，心里面就不会后悔，而且有欢喜心。

「广说乃至心入正定」，心若生了欢喜以后，修习静坐的时候就容易得轻安乐，你容易得欲界定、得未到地定，乃至到色界四禅，所以「乃至心入正定」。

这是第二科，下面第三科是「结」。

地三、结

是故宣说此正加行作意思惟，名心住方便。

所以佛就对我们说，开示我们这个持戒清净，这个「正加行作意思惟」是「心住」的「方便」，「心住」者「定」也，是得定的一个前方便。你若持戒你就会身清净、口清净、心清净，三业清净心性柔和他就容易得定。你若不持戒的时候，你的眼耳鼻舌身意和色声香味触法接触的时候就放逸，就会放逸、有贪瞋痴的活动。你一放纵呢，你静坐的时候这个掉举的事情就多，散乱的事情就多，你很难得定。所以你若能够持戒清净，是心住的方便。

戊二、结安住

由如是方便故，心速安住。

这第二科「结安住」，「戊二、结安住」。现在是「善安住」这一科，「善安住」这一科，这么多的事情，现在就是结束。

「由如是方便故，心速安住」，由前面有这么多的方便，你就心里面容易安住下来，你就心就容易安住下来了。

这个第五因，这个「酉五、第五因所摄」分两科，第一科「举三相」，现在第二科就是「结安住」，这是第五因这一科的。「由如是方便故，心速安住」。

未三、总结

彼于尔时，由此五因二十种相，摄持其心。于爱尽寂灭涅盘界中，令善安住，无复退转。心无惊怖，谓我我今者，何所在耶？当于如是心安住时，应知已名入谛现观。

这是「未三」，这是第三科「总结」，就是这个「善安住」这一科里边分三科，第一科是「略标」，第二科「广释」，第三科就是「总结」。

「彼于尔时」，就是那个发心的人那个时候「由此五」个「因」里面有「二十种相」貌，「摄持其心」，这二十种相貌总而言之就是约束自己的内心。约束自己内心的结果，「于爱尽寂灭涅盘界中，令善安住」，就是对于这个「爱」着心「尽」了，就是证入到「寂灭涅盘界」里边去。这个爱着心若尽了，也就是欲界的爱、色界无色界的爱尽了，这个寂灭涅盘的境界就出现了，所以你心里面很快乐地「安住」在那里面，「无复退转」，不会再退下来了。「心无惊怖」，你内心也不会再有恐怖。「谓我我今者，何所在耶？」这句话就是恐怖的相貌，「我现在在什么地方？恐怕我没有了」，那就是恐怖，现在没有这种恐怖。

「当于如是心安住时，应知已名入谛现观」，你应该知道这样心安住的时候，你就已经入了谛现观了，这个谛现观的境界这个就是得初果的境界，初果现前的时候是分证涅盘的境界。

辰二、结

如是名入圣谛现观。

这是第二科是「结」。这个第二科呢，是「入圣谛现观」这一科分两科，第一科是「征」，第二科是解释。这个解释里面分两科，第一科是「辨入现观」。「辨入现观」里面分两科，第一科是「辨」，第二科就是「结」，就完了，这一科结束了。这个《披寻记》的文不用念了。

卯二、明普摄义

又此圣谛现观义，广说应知。谓心厌患相有二十种，心安住相亦二十种，除此更无若过、若增。

这是第二科「明普摄义」，就是这个「入圣谛现观」分两科，第一科「征」，第二科「释」。第二科「释」里面有两科，第一科是「辨入现观」，现在第二科「明普摄义」。

「又此圣谛现观」里面的道理「广说」这么多，其实就是说一个「善修治」，一个「善安住」这两大科。这两大科「广说应知，谓心厌患相有二十种」，就是那个「善修治」，这个「心安住相亦二十种」就是「善安住」。「除此更无若过、若增」，就是这么多了。这是第一科，这个修所成地这个入圣谛现观。

这个「出世间一切种清净」，第一科是「世间一切种清净」讲完了。「出世间一切种清净」前后一共是分五大科，第一科是「入圣谛现观」这一科讲完了。现在就是第二科「入现观已离诸障碍」，就是这一科。这一科里面分两科，第一科是「征」。

丑一、入现观已离诸障碍（分二科）　寅一、征

云何入圣谛现观已，离诸障碍？

「云何入圣谛现观已，离诸障碍」这句话怎么讲呢？就是「入圣谛现观已」，你初得无生法忍，初得到须陀洹果以后还有很多问题，这个问题还要解决的，这里面说「离诸障碍」，这是问。

下面第二科解释。分两科，第一科是「辨离障碍」。分两科，第一科是「辨」。又分两科，第一科是「障碍」。他要离障碍，什么障碍呢？先标出来。

寅二、释（分二科）　卯一、辨离障碍（分二科）　辰一、辨（分二科）　巳一、障碍（分三科）　午一、标

当知此障略有二种。

这标出来数目，下面第二科就是列出来。

午二、列

一、行处障。二、住处障。

什么障碍呢？一个是行处障，第二个就是住处有障碍，这两种障碍。这是列出来，下面第三科解释。解释里边第一科，先解释「行处障」。分两科，第一科是「列」。分七科，第一科是「数与众会」。

午三、释（分二科）　未一、行处障（分二科）　申一、列（分七科）　酉一、数与众会

行处障者：谓如圣弟子，或与众同居，随其生起僧所作事，弃舍善品，数与众会。

「谓如圣弟子，或与众同居」，这地方说出来事实的情形，说这个人已经得了初果了，这个圣人。「或与众同居」，假设他不是自己住茅蓬，他和大众里同住。「随其生起僧所作事」，你在大众僧里面住的话，就是大众僧有很多出家人，不是一个、两个、三个，而是三个、四个，乃至到百千这么多人住，大家在一起住，他就是有事情。「僧所作事」，这大众僧就是有事情要做。大众僧作事，就是常常地要做羯磨，就是这么一回事，一有事情就要做羯磨，一有事就要做羯磨。一做羯磨的时候，你在这里住你不可以不参加，你若不参加你就得与欲，你若不与欲的话，这个羯磨就不成就，就有这个问题。所以你若参加呢，「弃舍善品」，你这时候正在静坐要修止观了，但是你现在又为了参加大众僧做羯磨，你就不能能静坐，就「弃舍善品」，弃舍了。而大众僧的事情，人愈多事情愈多，「数与众会」，一次又一次地大家老是常常要开会，用现在的话说就是开会，用我们出家人的话来说就是作羯磨，就是这么回事。你不参加的话，我刚才说了，就是要与欲，不与欲就非法了。

这个事情，我看这个，譬如这个谁……你读这个律，你若想知道佛在世的时候，大众僧的事情，一个是读《阿含经》，一个是读这个律，就是广律，你就会知道很多事情。那上面说到譬如说舍利弗尊者和目犍连尊者，他们领着五百个比丘，领着五百比丘，迦叶尊者领着五百比丘，这些大阿罗汉都是领很多徒弟，来教导他们修行。

你初开始你没入圣道的时候，你非要依止大众不可，一定不可以离开师父，不可以离开……，当然我说这个师父就是要够资格的，他真是能教你修学圣道的这种人，你不可以离开他。你离开他，你就自己没有能力修学圣道，所以叫依止师，就是要依靠他的。你说大众僧的事情多，我远离大众僧，我不在大众僧里住，我自己单独住，你单独住你没有那个资格，你没有这个资格，你就是要靠大众僧，你才能够对付可以持戒清净，你若自己单独的来，单独来你靠不住。所以这个事就是这样子，在大众僧里面，依靠大众僧来长养你的圣胎、长养你的善根。而大家都是初发心在一起事情就是多，就是这么回事。你若离开它还不行，你在这里嘛就是有很多事，有很多事你就是得要这样子，你就在这个境界里边慢慢地慢慢地栽培，你才可以的。

但是在修行的立场来说，这个地方就是有问题，这叫做「行处障」。你这修行这个地方，这个地方还是对你有一点障碍。但是现在是说不是说你刚开始发心，这是说已经得初果了的人，是这样子，「数与众会」还是有点问题，这是第一件事。

酉二、爱重饮食

或复安住常乞食法，而爱重饮食。

这是第二个问题。或是这个人，已入圣谛现观的这个人，他「安住常乞食法」，他一定要托钵常常地去乞食去。但「而爱重饮食」，但是自己本身有一点对于饮食很特别地注意；「我一定欢喜吃花生、我欢喜吃蕃茄、我就是欢喜某一种饮食」要这样子才行。但是你若乞食那怎么办呢？人家给你什么就是什么嘛，所以这里面也有问题，就会发生问题。

酉三、好乐营为

或兼二处，好乐营为衣钵等事。

这是第三个问题。这个人欢喜做衣服，前面是对于饮食有问题，现在这个人对衣服，欢喜做好衣服穿。欢喜做衣服、欢喜钵、或者欢喜给别人给你做一个钵、给你衣服，反正就是这些事情。这些事情我们律上说了，「我听说这个居士要给我做衣服，

我听说那个居士也要给我做衣服，于是我就到那个居士家说：『你们两位居士合起来给我做个好衣服。』」律上有说这件事，那这就是有问题了。这是举这么一个例，就是欢喜做这些事情的时候，这也是一个障道的因缘。

「或兼二处」，这个「兼二处」就是一个住处和行处，这件事属于这两处，不但是一个行处。

酉四、好乐谈话

或为读诵经典，而好乐谈话。

或者是这位修行人他的内心，他的理智上欢喜读诵经典。读诵经典的时候，经典里面有圣道义，从这里面能得到智慧，欢喜读诵经典。但是他的情感上好乐谈话，欢喜和这个人讲话，串寮、到那个寮房和那个法师谈谈话、同那个法师谈谈话，就是这样子「好乐谈话」。「好乐谈话」这就有问题，言多语失就出了烦恼了，就有问题了，并且你和他谈话，他还要用功，你不就打他闲岔了。

酉五、乐着睡眠

或居夜分，而乐着睡眠。

这是第五件事。或者这时候在夜间的时候，夜间的时候，只是分四段时间，就是中夜你可以睡眠，其它的时间你还是要用功的，但是他欢喜睡觉。

酉六、乐染言论

或居昼分，乐王贼等杂染言论。

这是第六件事。这是白天的时候，白天的时候欢喜这个「杂染」的「言论」，就是谈这个「王论」，这个政治的情况怎么怎么回事，「贼论」，就是这个贼盗怎么怎么回事情，这些杂染的言论，不清净的言论。你一谈到政治的事情，心就容易……，这个贪瞋痴就会出来，所以叫杂染的言论。

酉七、不乐远离（分二科）　戌一、标

或于是处有亲戚交游谈谑等住，而于是处不乐远离。

这是第七样，第七科分两科，第一科是「标」。

或者在这个地方住的时候，这个地方有自己的亲戚，或者他的父母，或者他的舅舅，或者他的姊妹、兄弟，人很多了。那么「交游」，常常来住，我到你那儿去，你到我这儿去，今天到哥哥家去，后天到妹妹家去，这是「交游」。「谈谑等住」，大家谈起话来就是欢喜说笑话，「谑」是说笑话、戏笑的事情，就是在这个范围内里面住。「而于是处不乐远离」，在这样的这种「交游谈谑等」的境界里边住，而「不乐远离」，不知道这是有问题，或者知道有问题，但是不愿意改变，不愿意远离。

这是「标」，底下解释。

戌二、释

谓长夜数习与彼共居增上力故，或复乐与第二共住。

「谓长夜数习与彼共居增上力故」，这是说什么意思呢？「长夜数习」时间久了，你习惯了和亲友在一起谈话，这个事情就变成了习惯了，这个习惯上有一种力量，这个力量忽然间改变就不行，就不舒服。天天见见面、谈谈话这心情好一点，你说是忽然间我不见面，不见面自己心里也不舒服，有这种压力。

「或复乐与第二共住」，或者这个人有一种情形，自己不能单独住一定要有第二个人以上的人和他同住，与第二个人同住，这样子这也是问题。

申二、结

诸如是等，名行处障。

这是第二科「结」。

前面这么一共是七种障，这叫做行处障。大家共同在这儿修行，但是有这些问题。

未二、住处障（分二科）　申一、释（分二科）　酉一、住名

住处障者：谓处空闲修奢摩他、毘钵舍那，总名为住。

这是第二科「住处障」。分两科，第一科是解「释」。分两科，第一科是解释「住名」，什么叫做住呢？

「住处障者：谓处空闲」，你在一个空闲的地方，这地方没有喧闹这些事情，很闲静的地方，你在那儿「修奢摩他」、修「毘钵舍那」观这时候「总名为住」，这就叫做「住」，就是在修行的地方，在这个地方修行，就叫做「住」。

酉二、障义（分三科）　戌一、标

依奢摩他毘钵舍那，当知复有四种障碍。

前面是解释住名。现在解释「障义」。分三科，第一科是「标」。

「依奢摩他、毘钵舍那」，你应该知道「有四种障碍」，这是标出来障碍的数目。

下边第二科是「列」出来这四种障碍。

戌二、列

一、毘钵舍那支，不随顺性。二、奢摩他支，不随顺性，三、彼俱品念，不随顺性。四、处所不随顺性。

「一、毘钵舍那支，不随顺性」，不随顺你修奢摩他的。本来是两个部份；这个修行就是一个止、一个观，当然基础是戒，在戒的基础上修奢摩他、修毘钵舍那。现在这个「毘钵舍那」这一「支」就是这一部份，「不随顺性」，不随顺你修毘钵舍那，这是一种障碍。「二、奢摩他支，不随顺性」，也不随顺你修寂静，修止有障碍。

第「三、彼俱品念，不随顺性」，修毘钵舍那也好，修奢摩他也好，都要有

「念」心所，你怎么样修毘钵舍那的观要铭记不忘显现在心里面，修奢摩他也是要有一个方法，那个方法也要显现出来，那就叫做「念」。但是现在这两品的念「不随顺性」，不随顺你这个念，这是个障碍。第四个「处所不随顺性」，你居住这个地方也不随顺你修奢摩他、毘钵舍那的，这是个障碍。

这是把这四种障碍列出来名字，下面第三科一一的解「释」。分四科，第一科是毘钵舍那支的不随顺性，解释这一个。

戊三、释（分四科） 亥一、毘钵舍那支不随顺性

若谓己聪明，而生高举。不从他闻，顺观正法，是名毘钵舍那支不随顺性。

「若谓己聪明，而生高举」，若是这个修行人他感觉我自己很聪明；这个眼也很明，耳聪目明，实在是第六意识有智慧。「而生高举」，自己就高慢起来：「我还用听你讲，我自己就能明白的，我读读书就明白了」，「不从他闻，顺观正法」，不从别的人去听「顺观」的「正法」，别的人去讲毘钵舍那的这些事情，他不去听。「是名毘钵舍那支不随顺性」，你不听人讲，不听人讲你自己修毘钵舍那的时候有困难，就有困难。

当然这是指那个讲毘钵舍那的人要有点修行的人，因为他有实际经验，他讲的毘钵舍那就是不一样。

亥二、奢摩他支不随顺性

若不安静身语意行，躁动轻举，数犯尸罗，生忧悔等，乃至不得心善安住，当知是名奢摩他支，不随顺性。

现在是解释第二科。「若不安静身语意行」，说这个人他「身」也欢喜动，「语」也是欢喜说话，「意」、心里面也在动。说「躁动轻举」这个躁动，「躁」也是动，就是容易同人诤论，这个「躁动」同人诤论。「轻举」，这个「轻举」就是轻率不慎重，就是这种境界。「数犯尸罗」，数数地犯戒，就是这种事情。数犯了戒以后呢，还「生忧悔」，这心就不容易寂静了。「乃至不得心善安住」，你这样的情形的话呢，你就不容易得定「乃至不得心善安住」，「当知是名奢摩他支」的「不随顺性」，这是奢摩他支也有障碍。

亥三、彼具品念不随顺性

若有忘念增上力故，于沉掉等诸随烦恼，心不遮护；当知是名彼俱品念，不随顺性。

这是第三个。怎么叫做「彼俱品念不随顺性」呢？

「若有忘念」，说这个人记忆力不好，记不住，都忘了。这个「忘」还是很有力量的，你若说是我不用功修行的时候，讲奢摩他的时候讲得很清楚，讲毘钵舍那的时候讲得很清楚，静坐的时候应该怎么修奢摩他，忘了，应该怎么修毘钵舍那，忘了，这个忘念有这个力量。

「于沉掉等诸随烦恼」，这下面解释忘念增上力的相貌。「于沉掉等」，就是静坐的时候昏沉了，就是沉没了，昏沉了。「掉」，心里面不是昏沉而是掉举，心里面想过去的什么什么事情，可意的事情一直在思惟。这个沉掉都是属于随烦恼，不是那根本烦恼。「心不遮护」，你讲修奢摩他的止修毘钵舍那的观，现在就昏沉掉举的时候，你若记忆力若好的时候，就有奢摩他的方法来对付这个掉举，这个奢摩他有力量

能对付这个掉举，毘钵舍那有力量能对付这个昏沉的，但是到那时候忘了，昏沉就昏沉，掉举就掉举，他不用它来对治它。「不遮护」，这个「遮」就是消除出去这个昏沉和掉举，他不消除去，不保护这个奢摩他，不保护毘钵舍那，不保护。一昏沉的时候呢，止也不能止了，观也不能观了，掉举的时候，也是不能止、也是不能观了，就是不保护止观了。

「当知是名彼俱品念不随顺性」，就是这么回事。这地方说是忘念，就是你静坐的时候昏沉来了、掉举来了，你用止观来对付它吗，他这时候不对付，不对治它，所以叫做「忘念增上力」。

亥四、处所不随顺性（分二科）　天一、标

若有习近五失相应诸坐卧具，当知是名处所不随顺性。

这是第四「处所」的「不随顺性」，这个处所也不随顺你修止观的，那这是一个障碍。前面这个行处障有七种，这个住处障有四种，加起来十一种。那么「处所不随顺性」分两科，第一科是「标」。

「若有习近五失相应诸坐卧具，当知是名处所不随顺性」，假设你这个人「习近」，就是常常地接近有「五」种过「失相应」的「诸坐卧具」，你同这五种过失的诸坐卧具常常地接近，「当知是名处所不随顺性」，这个处所就不随顺你修止观的。

这是「标」，下面第二科是「列」出来这五种过失的地方。

天二、列

或于昼分多诸諠逸，于夜分中多蚊虻等众苦所触。又多怖畏、多诸灾疠。众具匮乏，不可爱乐；恶友摄持，无诸善友。

「或于昼分多诸諠逸」，就是在白天的时候这个地方就是愦闹很多的声音，很多人来来去去的，跑来跑去的这种事情，这个地方声音太多你修止观有困难。「于夜分中多蚊虻等众苦所触」，在夜间的时候有很多蚊虫，「虻」也和蚊虫差不多。「众苦所触」，很多蚊子、小虫子来咬你使令你很苦，你心里止也止不住了也不能修观了，这样的地方也是不好。

「又多怖畏，多诸灾疠」，又这个地方有很多恐怖的事情，有老虎、有狮子、有狼在这个地方，你在这地方修止观可以呀？这不行。「又多怖畏，多诸灾疠」，这地方有灾害、有灾难，使令你要多病痛了，这样的地方也不可以住。

「众具匮乏，不可爱乐」，「众具匮乏」这个「具」就是生活所需的这些东西，饮食、衣服，这些卧具这些……缺少，这个地方你要去求衣食，因为自己不生产，你就是要去托钵乞食，但是这个地方很难求到这些生活所需，这个地方也不可爱乐，也不可以在这儿住的。

「恶友摄持，无诸善友」，说在这地方住有恶友，有恶知识威胁你，捣乱。你静坐，他来闹你，或者他来威胁你怎么怎么地，那这地方你怎么能修行呢？「无诸善友」，没有善知识来教授你，教授你怎么修止怎么修观这些事情、没有，没有善知识来帮助你的止观的明静，这个地方修行也是困难的。

这前后这一共是五个地方，「昼分多诸諠逸」一个地方，「夜分多诸蚊虻」这一个地方，「又多怖畏多诸灾疠」这是一个地方，「众具匮乏不可爱乐」一个地方，

「恶友摄持无诸善友」一个地方，一共是五个地方。这第二科是「结」。

申二、结

诸如是等，名住处障。

这是住处有障碍，你不容易……不随顺你修止观的。

现在是第一。下面是第二科是「远离」，前面说这个障碍有两种，说完了。现在说「远离」这两种障碍怎么办呢？分四科，第一科是「标」。

巳二、远离（分四科）　午一、标

又此二障，当知总有二种因缘，能为远离。

这两种障碍有两种因缘可以远离这两种障碍的。

前面是「标」，这下面是「列」，列出来，那两种因缘呢？

午二、列

一、多诸定乐，二、多诸思择。

「一、多诸定乐」，如果你多诸定乐的时候就没有这些障碍了。「二、多诸思择」就是多诸智慧，智慧高了呢也没有这些障碍了。

这是「列」出来。下面解「释」，解释这两种因缘。分两科，第一科「多诸定乐」，先解释这个「多诸定乐」，分两科，第一科是「标」。

午三、释（分二科）　未一、多诸定乐（分二科）　申一、标

多诸定乐，应知略有六种。

这有六种不同。这是「标」，下面解「释」。分两科，第一科「修止举舍」。

申二、释（分二科）　酉一、修止举舍

谓若有已得三摩地，而未圆满，未得自在。彼应修习止、举、舍，三种善巧，由此发生多诸定乐。

「谓若有已得三摩地，而未圆满」，假设你这个人得到了三摩地，就是得到了未到地定，「而未圆满」但是你还没能够圆满色界四禅，四禅你没得，「未得自在」或者说是你已经得到色界四禅但是还不自在。这样的情形，你有这种情形呢，「彼应修习止、举、舍，三种善巧」，那你就应该修止，这时候应该修止、这时候应该修举、这时候应该修舍，有修这三种善巧的方便。这样修了以后「由此发生多诸定乐」，就这样子你就会发生很多的禅定的快乐，就是由未到地定得到四禅，得到三摩地自在，这样子的定乐。修止举舍的三个方法，令你这个禅定进步了，就会有很多的快乐。

酉二、修入住出

若有于三摩地，已得圆满，亦得自在。彼应修习入、住、出定，三种善巧。由此发生

多诸定乐。

这是第二科「修入住出」。一共有六种，前面是修止举舍这三种，现在又说修入住出。

「若有于三摩地，已得圆满」，你已经得了色界四禅，「亦得」三摩地「自在」了，得了神通了。「彼应修习入、住、出定，三种善巧」，你还是应该常常入定、住定、出定，这三种善巧方便。如果你不常这样作你的禅定会退，退了这神通就没有了，那定乐也没有了。所以你要常常地……，你成功了、你还要常常练习，所以这个《成实论》上说，有好多阿罗汉把神通都退了，有「退」这个问题。

「由此发生多诸定乐」，你已经得了三摩地自在，你还能常常修习入、住、出的话呢，你就会「多诸定乐」，你成功了的时候不失掉心情快乐。

这是说这个定乐，定乐的成就是这样子。现在下边第二科是「多诸思择」，分两科，第一科是「征」。

未二、多诸思择（分二科）　申一、征

云何名为多诸思择？

「云何名为多诸思择」呢？

这是「征」，下边第二科解释。分两科，第一科「出体性」，什么叫思择。

申二、释（分三科）　酉一、出体性

谓胜善慧，名为思择。

就是有殊胜、妙好的智慧，叫做「思择」。就是思惟观察；有什么事情的时候你不要立刻冲动，你心静下来去思惟思惟这件事情应该怎么做？对我有利、对他有损？是对他有利、对我有损？是对大家都有损害？是对大家都有利益？各方面都想一想，你智慧就出来了，智慧出来了就知道怎么处理，这就叫做有智慧，这叫做有智慧。你不要立刻就冲动；这是说这个胜善慧。

当然，你要从学习了佛法以后，你还要多用心思惟。你学习是学习了但是你心里面不思惟还不行你用不上，经律论里面的妙智慧你用不上。你若多思惟，多静坐多思惟呢你能用得上。

这是出这个思择的体性。下边第二科「明思择」，再解释这个「思择」的相貌，分两科，第一科「于善不善法」。

酉二、明思择（分二科）　戌一、于善不善法

由此慧故，于昼夜分自己所有善法增长，如实了知。不善法增长，如实了知，善法衰退，如实了知，不善法衰退，如实了知。

「由此慧故，于昼夜分自己所有善法增长，如实了知」，由于你常能够静坐，反省自己的身口意三业是怎么回事情。说是「于昼夜分」，我不管是在白天或者是在夜间，自己所有的善法增长，因为你善于思择就知道什么是好的？什么是坏的？什么是有罪过？什么是有功德？那么你就会有罪过事情我不要做，有功德事情再做，这样子

你的善法就增长了，你的「善法」、这个善法是什么？就是惭愧心是善法，恭敬心也是善法，对于三宝的信心，正思惟、正念、正知，保护自己的六根，持戒清净，心里面没有后悔生欢喜了，这都是善法，你在这反省自己就知道我现在是什么情形？就知道这是善法增长了。「如实了知」你会很真实的才知道是什么情形，心静下来去思惟自己的情形会「真实了知」。不会说「我有罪过我不知道，我有善法我知道不知道？不一定。」

「不善法增长，如实了知」因为你心静下来如实地观察思惟，我的不善法增长了，我这几天烦恼多、没有惭愧心、贪瞋痴会动，这就是不善法增长了，也「如实了知」。「善法衰退，如实了知」，说这几天我的善法衰退，有是有、但是它不强，它不强了。那么你就是……，你这个戒定慧……，比如说这几天静坐，止……，头几天坐的不错，这几天这止止的不好；修观，观的也不好，那就是衰退了，「如实了知」。

「不善法衰退」，这几天呢静坐的时候止修得好，观也修得好，那就是增长了；这几天我的惭愧心强，有一小小的事，「唉呀！自己发惭愧心」，在佛前忏悔，那这就是善法增长了。如果说做了很大错误事情自己还不知道惭愧，那就是善法衰退了不善法增长了。他就是由思择的时候就会知道这件事情。

这是第一科「于善不善」，来简别、来鉴别你的智慧，来鉴别你的智慧。现在第二科「于习近命缘」。

戊二、于习近命缘

又彼如于昼夜，若行若住，习近衣服，饮食命缘，由习近故，不善法增长，善法衰退，或善法增长，不善法衰退，皆如实了知。

「又彼如于昼夜，若行若住，习近衣服，饮食命缘」，若是这个人或者是白天、或者是夜间、或者是经行、或者是坐下来住在那里，「习近衣服饮食命缘」心里面常常在注意，注意这个衣服；「「哎呀！我这个衣服不好，我去做一个好的衣服穿穿，这个不是名牌、不行」，反正就是注意这个事情。注意饮食；「哎呀、这个饮食没有营养，我要去弄一个对我有营养的事情」，注意。「命缘」，这个生命生存的助缘，注意这些事情，没有去注意修止观的事情，戒定慧的事情心里面不注意。

「由习近故，不善法增长」，因为你心里面老注意这个事情，你不注意戒定慧了，注意这个衣服、饮食、卧具、医药这些事情、这人我是非的事情，「不善法增长」，那你这个贪瞋痴就会增长起来了，「善法」就「衰退」，这戒定慧逐渐逐渐地就减退了。「或善法增长，不善法衰退」。

「皆如实了知」，也会知道。你若常常静坐，心静下来去反省去观察自己，你就会知道。

酉三、显胜利

即此思择为依止故，于所生起诸不善法，由不坚着方便道理，驱摈远离，于诸善法，能勤修习。

这是第三科「显胜利」，显这个有智慧的功德。

「即此思择为依止故」，就是这个智慧你常常思惟常常观察呢，因此「故」，「于所生起诸不善法，由不坚着方便道理，驱摈远离」，你就会「哎呀！我这几天静

坐坐得不好，我心里面老在这个欲的境界在衣服饮食上活动，不善法增长了不行啊！」「于所生诸不善法，由不坚着方便」，由于你常常思惟你这个执着心就轻了的「方便」的「道理」，「驱摈远离」就把这不善法，就是在内心的贪瞋痴，就驱除它，远离贪瞋痴的境界。「于诸善法，能勤修习」，对于戒定慧的事情，修止修观的事情，你就能精进地去做了，因为这件事是有意义的呀！

这是「显胜利」，第四科是「结」束。

午四、结

如是二处十种善巧，于二处所十一种障，能令断灭。随所生起，即便远离。

「如是二处十种善巧」，这是两个地方；一个是「于善不善」、一处，「于习近命缘」这一处，这是「二处」。前面加起来一共有「十种善巧」。「于二处所十一种障」，前面那个一个行处、一个住处有「十一种障」。「能令断灭」，这十种善巧就灭除前面那十一种障，十一种障就没有了。「随所生起，即便远离」，随时你若生起一些不善法的事情，马上就把它远离了。

辰二、结

如是名为远离障碍。

这是第二科「结」束，远离这两种障碍。念一念这个《披寻记》。

《披寻记》七五一页：

如是二处十种善巧等者：谓止、举、舍三种善巧，入、住、出定三种善巧，此六善巧，住处所摄。如实了知善法增长衰退，不善法增长衰退二种善巧，及如实知由习近缘不善法增长善法衰退，或善法增长不善法衰退二种善巧，此四善巧，行处所摄，是名二处十种善巧。于行处中障有七种：一、数与众会，二、爱重饮食，三、好乐营为，四、好乐谈话，五、乐着睡眠，六、乐杂染论，七、不乐远离。于住处中障有四种，如前所说，文易可知。是名于二处所十一种障。

「如是二处十种善巧等者：谓止、举、舍三种善巧，入、住、出定三种善巧，此六善巧，住处所摄」，是住处所摄。「如实了知善法增长衰退，不善法增长衰退，二种善巧，及如实知由习近缘不善法增长善法衰退，或善法增长不善法衰退二种善巧」，这合起来就是四种善巧。「行处所摄」，这是行处所摄的善巧。如「是名二处十种善巧」，加起来就是十种。

「于行处中障有七种：一、数与众会」，这是一种障。「爱重饮食」，第二种。第三种「好乐营为」，第四种是「好乐谈话」，第五「乐着睡眠」，第六「乐杂染论」，七、「不乐远离」。

「于住处中障有四种，如前所说，文易可知。是名于二处所十一种障」。

这是前边这几科说完，现在最后一科「明普摄义」。

卯二、明普摄义

又此远离障碍义，广说应知，如所说相，除此，更无若过若增。

「又此远离障碍义，广说应知，如所说相」，像前面说的这么多相。「除此，更无若过、若增」，就是这么多。

丑三、思惟诸欢喜事（分二科）　寅一、征

云何入圣谛现观已，为欲证得速疾通慧，作意思惟，诸欢喜事？

这个「入现观已远离诸障碍」，远离两种障碍这一科说完，这是第二科。第三科呢「思惟诸欢喜事」这第三科，分两科，第一科是「征」。

怎么叫做「入圣谛现观已，为欲证得速疾通慧（就是得漏尽通），作意思惟诸欢喜的事情」呢？这话怎么讲呢？这是「征」。

下边第二科解「释」。分两科，第一科「辨诸欢喜」。分两科，第一科「辨」。分四科，第一科「依」四「证净」，这是一种欢喜的事情。

寅二、释（分二科）　卯一、辨诸欢喜（分二科）　辰一、辨（分四科）　巳一、依证净

谓圣弟子，已见圣谛，已得证净。

这位圣弟子，这个「圣」就是「佛」，佛是圣，他是佛的弟子所以叫「圣弟子」。当然阿罗汉也是圣，你是佛、或者阿罗汉、得无生法忍的菩萨的弟子都叫做「圣弟子」。「已见谛」，你这个人已经见到苦集灭道四谛的真理了，那就是初果圣人，这个「已见圣谛」。「已得证净」，这个人、见到圣谛的人呢就得到四「证净」的功德了。

《披寻记》七五二页：

已得证净者：谓佛、法、僧、戒四种证净应知。如〈摄事分〉别释其相。（陵本九十八卷二十五页）

「已得证净者：谓佛、法、僧、戒四种证净应知」，这个「证净」这两个字，怎么叫作「证净」呢？对于苦集灭道四谛如实了知叫作「证」，是真实地知道苦集灭道了那就叫作「证」。这个「净」呢就是你如实地觉知了苦集灭道之后，你对于佛、法、僧、戒有坚定不移的信心了这叫作「净」，这个「净」就是你相信佛法僧戒就叫作「净」；就是没有不信的污染，不信就是垢；你能够对于佛法僧的信心坚固不退，不但是今生这样来生还是一样的，他不会退的。对于这个「戒」，圣所爱戒，你也是有这样的信心，就是这个能往恶趣诸不善业决定是不做了，那就有这样的信心，那么这样也决定不破戒，破戒是垢。持戒清净就是净，所以叫作净。

如实了知四圣谛叫作「证」，如实了知四圣谛之后对于佛法僧戒有清净的信心，远离了不信的垢、远离了破戒的垢叫作「净」，「四证净」。「已得证净」，已见四圣谛的人，他就得到了四证净的功德，得到这个功德了。

即以证净为依止故，于佛法僧胜功德田，作意思惟发生欢喜。

「即以证净为依止故」，因为你得到了这样的功德就以此，因此之故「于佛法僧胜功德田，作意思惟，发生欢喜」，那么对于佛胜功德田，对于法胜功德田，对于僧胜功德田，这当然都是圣人的境界。佛是圣人的境界，佛是圆满的圣人。这个法呢，是佛的智慧所觉悟的真理，叫做法。这个僧呢，就是随佛修行，已经得了初果、二果、三果、四果的这些圣人，这都是功德田。你若供养恭敬于他，能令你得到功德，

就像那个田，肥沃的田地你种上谷，你就能够收到很多的谷，秋收冬藏。这个田是个譬喻，就是在这里就是能生的意思，能生出来很多的功德。「作意思惟，发生欢喜」，你见到圣谛以后，你在静坐的时候思惟佛、思惟法、思惟僧的时候你心里面欢喜，发欢喜心。不像你没得圣道的时候你思惟佛法僧，可能也生欢喜但是那和圣人不同。

《披寻记》七五二页：

即以证净为依止故等者：此于四证净中唯说信澄清性，是故唯说佛法僧田，略不说戒。

「即以证净为依止故等者：此于四证净中唯说信澄清性」，就是你对于佛、法、僧、戒有信的清净性。「是故唯说佛法僧田，略不说戒」，这个「戒」这上面没有说，略去了，应该是说的。

我们没得圣道的人，这个苦、空、无常、无我的道理自己只是在文字上这样子思惟一下，你对于「什么叫做佛法僧？」还是迷迷糊糊地。若是已经得到见谛了，得到初果以后了，初果以上的圣人，他能知道什么是佛，那是无漏的功德，圆满了无漏的功德的人是名之为佛，那就是如来、应供、正偏知……十号的境界，和我们的肉眼凡夫所信的佛是深入了一步了。他得到了初果以后他才知道「哦！佛是这样子」，所以对于佛的恭敬心不得了，特别的坚定不可动摇，对于法、对于僧都是一样。当然这个僧不是凡夫僧，这样子呢，他就生欢喜心。

巳二、依盛事

又依自增上生事，及决定胜事，谓己身财宝所证盛事，作意思惟，发生欢喜。

前面依这个「证净」而生欢喜心，现在依「盛事」生欢喜心。什么盛事呢？「依自增上生事」，他这个观察这个天、这个欲界天，都有信戒闻舍慧的功德所以生到天上去，那么观察自己；我也有信、戒、闻、舍、慧的功德，所以我也可以，也能够生天、享天福，心里面也欢喜，也就是会欢喜。「及决定胜事」，决定胜事呢，就是说这个比丘他修学这个戒、定、慧，现在见到圣谛以后决定得圣道而不再流转生死了，这也生欢喜心，这是「决定胜」。「决定胜」就是永久也不会再失败了，最后胜利了，叫「决定胜」，比如说你生到天上去也生欢喜心但是不是决定胜，他若死掉了，他寿命尽了的时候也可能又跑到三恶道去了又苦了。若是你得到初果以后永久地不会再到苦恼的地方去了，比你去作生意发财好得多！好得多！所以这「依自增上生事，及决定胜事」而发生欢喜心的。这下面解释。

「谓己身财宝所证盛事」，这个财宝有世间财、有出世间财。这世间的财宝就是生天，或者在人间荣华富贵，这是世间的财富。出世间的圣财，那这无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见那种盛事。「作意思惟，发生欢喜」，说这个修行人他在静坐以后这样思惟他心里面欢喜；「我也可以得到世间的财富、也可以，我已经得到了出世间的财富」，心里面欢喜，发欢喜心。我们没得圣道的人，你想一想，都靠不住的，你决定生天？不一定。

巳三、依无嫉

又依无嫉，如于自身，于他亦尔。

这是第三「依无嫉」，依这不嫉妒。不嫉妒就是；别人得到好事情我心里面不舒服心里不高兴这是嫉妒；现在没有嫉妒，别的人、那个人能够得到增上生的殊胜的事

情，得到决定胜的事情呢？「如于自身」就像我自己得到一样，如于自身得到胜事「于他亦尔」也生欢喜，我自身得到增上生的事、决定胜的事我欢喜，别的人得到增上生的功德、得到决定胜的功德我也是欢喜，这就叫做「无嫉」，也生欢喜心，这是第三。

巳四、依知恩（分二科）　午一、标

又依知恩，谓有恩者。念大师恩，作意思惟，发生欢喜。

第四科「知恩」，分两科，第一科「标」。

「又依知恩，谓有恩者，念大师恩，作意思惟」，又有「依知恩」来生欢喜心，什么呢？「谓有恩者」对于我有恩的人，这个「恩」这个字什么来说呢？就是有爱。父母对我有爱心，就是父母对我有恩。谁是对我有慈悲又爱我的人呢？「念大师」，就是佛，佛真是对我慈悲，「念大师恩」。「作意思惟，发生欢喜」，我心里面「作意」，就是心里面生起来，这个「作」是生起的意思，当然这是合理的清净心生起来，生起来这个心就思惟，思惟这件事「佛对我有恩」，我就心里欢喜。

这是「标」，底下解「释」。

午二、释

由依彼故，远离众苦，及与苦因；引发众乐，及与乐因。

为什么想起了佛的时候会生欢喜心呢？说「由依彼故，远离众苦，及与苦因」，由于依靠佛的慈悲开示我，我远离了生死之苦、远离了生老病死苦、远离了爱别离苦、怨憎会苦、远离了五取蕴苦。说是我在学校拿到博士学位了，然后到社会上去作种种荣耀的事情，荣耀的事是什么？你就去自己制造爱别离苦、制造怨憎会苦，是那么回事。现在你要随佛学习圣道「远离众苦」，「及与苦因」；远离众苦是果，这个底下是苦因，你若不远离苦因是不能远离苦果的呀，「苦因」是什么？就是贪瞋痴。「引发众乐及与乐因」，这时候引发了众多的快乐，禅定的三昧乐，涅盘的寂灭乐，永久也不再流转生死苦了。「及与乐因」，就是修学戒定慧。我这些事情都是靠佛得到的，所以心里面欢喜、感恩，就是这么意思。

前面是第一科解释完了，现在第二科。

辰二、结

如是思惟随顺修道欢喜事故，便能证得速疾通慧。

你生了这欢喜心的时候，那个道心就强起来了，继续修止观就断烦恼了、就得涅盘了、得漏尽通了，得那五神通，也是能得的，便能证得「速疾通慧」。

卯二、明普摄义

又此思惟随顺修道欢喜事义，广说应知，如所说相，除此，更无若过、若增。

「又此思惟随顺修道欢喜事义」，这第二科「明普摄义」，前面辨诸欢喜说完了，这是辨「普摄义」。「广说应知，如所说相」，广说此「随顺修道欢喜事义」，就是如前面说就是这么多，「除此更无若过、若增」。

丑四、修习如所得道（分二科） 寅一、征

云何修习如所得道？

这是「出世间一切种清净」里边，一共是分五科，现在是第四科「修习如所得道」。分两科，第一科是「征」。

怎么叫做「修习如所得道」呢？这个「如」就是所得。入了谛现观之后他是得到我空的真如了，观我不可得，色受想行识里边色无我、无我所，受想行识无我、无我所，他得到这个「如」了，得到我空的智慧见到我空真如了，但是还没有圆满还要继续修习，怎么样继续地「修习如所得道」呢？这么一句话。

下边就是解「释」，也就是回答这句话。分两科，第一科「辨修圆满」，那要到阿罗汉才是修圆满了。分两科，第一科是「辨」。分两科，第一科是「四所依法」，这四种法是所依止处。分四科，第一科是「发生欲乐」，就是建立了坚定的愿，欢喜，我欢喜要这样做，有这样的愿望。分两科，第一科「思慕究竟」。说怎么叫做修习如所得道？下面回答。

寅二、释（分二科） 卯一、辨修圆满（分二科） 辰一、辨（分二科） 巳一、四所依法（分四科）午一、发生欲乐（分二科） 未一、思慕究竟

谓彼如是所生广大无罪欢喜，溉灌其心，为趣究竟，于现法中，心极思慕。

「谓彼如是」，谓那位入谛现观的那位圣者，他这样子「所生广大无罪欢喜，溉灌其心」，就是前边第三科「入圣谛现观已，为欲证得速疾通慧，作意思惟诸欢喜事」他思惟四证净：原来是凡夫只是在表面上有所思惟，现在证入了四证净之后才知道「佛所以名为佛」的地方，不是三十二相八十种好说「这是佛」，当然这也是佛，但是这是表面上的，能看到里边佛那个真实的功德。法证净、僧证净，都是看得深刻了所以心里面生欢喜心。依盛事；依增上生事、依决定胜事生欢喜心。依没有嫉妒心生欢喜心，因为其他的同梵行者也同样有增上生事、有决定胜事，也是证悟了四证净的功德所以他也生欢喜心。依知恩，知道佛是大恩德的人，因为佛出现世间为我们说法，我们才知道这是苦，这是集灭道，我们再如法修行才能离苦得乐，所以这是佛的大恩德，也生欢喜心。

所以「所生广大无罪」，由于他入谛现观能作如是思惟，所以生起了广大的欢喜心，而这个欢喜心是无罪的，不是贪瞋痴的境界，这是有无所得的智慧在里边，有定慧，他最低限度有未到地定，这样的「无罪」清净的「欢喜」心「溉灌其心」，来滋润他的这一念心。

「为趣究竟，于现法中，心极思慕」，他有这样的欢喜心之后，他不会停留在这里。「为趣」，他就想要前进，前进到究竟的境界，他知道现在只是个开始，才得无生法忍，才得到初果，所得到所证悟的「如」还不圆满，他要到究竟圆满的地方去。「为」了进「趣究竟」圆满的境界，所以「于现法中」，于现在的色受想行识里边，「心极思慕」，这个内心里面有极大的「思慕」，思愿、仰慕圣德的这种愿望。其实这「思慕」也就是想要成就圣道的意思。

这是第一科「思慕究竟」，第二科「乐欲出离」。

未二、乐欲出离

彼由如是心生思慕，出离乐欲，数数现行。谓我何当能具足住，如是圣处，如阿罗汉，所具足住。

「彼由如是心生思慕」，所以他出离的乐欲「数数现行」，出离这个生死苦。他初入圣谛现观，还没能够解脱生死苦，还没能出离三界的生死苦，所以他出离的乐欲，这种强烈的愿望「数数」地「现行」，时时地这样希望：「谓我何当能具足住如是圣处？」这个「出离的乐欲数数现行」是什么样子呢？就是这样子，就是想：「我什么时候才能够具足地安住在圣处，这个究竟圆满的圣人的境界呢？」「如阿罗汉，所具足住」，就像那个四果阿罗汉他圆满的那个清净的境界，我什么时候才能成就呢？就是有这样的希望心。

这是「乐欲出离」，这个「思慕究竟」、「乐欲出离」合起来，就是「发生欲乐」。

午二、发勤精进

如是欲乐生已，发勤精进，无间常委，于三十七菩提分法，方便勤修。

「如是欲乐生已，发勤精进」，这下面第二科「发勤精进」。这样的广大的、坚强的欲乐心生起来以后，他就「发勤」就采取行动了，就发动了；「勤」，也就是精进。「无间常委」，不间断就是「常」，「委」就是精细地去修习三十七道品、修这四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道。「方便勤修」，依据佛所说的这种法、「方便」，去精进地修四念处、修八正道。这就叫做「修习如所得道」。

午三、心乐远离

又彼如是勤精进故，不与在家出家众相杂住，习近边际诸坐卧具，心乐远离。

「又彼如是勤精进故」，这是第三科「心乐远离」。这个修如所得道的时候，当然是勤精进地，白天也是这么修，夜间也是这么修。「不与在家出家众相杂住」，前边入谛现观那里，从开始发心到入现观的时候，就是没有说这句话。现在入谛现观已，修习如所得道的时候是说了这句话了，他不与在家众、不与出家众「相杂住」，在一块儿住。「习近边际诸坐卧具」，这「不相杂住」是一个现象，第二个现象呢，「习近」就是习惯于亲近，也就是这样生活，「边际的诸坐卧具」就是那个最低的，最低的那种质量的诸坐卧具。「心乐远离」，心里面欢喜远离那很美好的那种坐卧具，不要那个很好的就是不是好的，就是那个最起码的那种坐卧具，那样子维持自己的生活。

午四、不生喜足

又彼如是发生欲乐、发勤精进、乐远离已、不生喜足。谓于少分殊胜所证，心无喜足；于诸喜法，转上、转胜、转微妙处，希求而住。

「又彼如是发生欲乐、发勤精进、乐远离已、不生喜足」，这是第四科「不生喜足」。「又彼」这个圣者，「发生欲乐」这是一科，「发勤精进」是一科，「心乐远离」这是三科。现在还「不生喜足」，还有这么一件事。

怎么叫作「不生喜足」呢？「谓于少分殊胜所证心无喜足」，他这样精进，有这

样强大的欢喜心，又能精进地修习三十七道品，修习四念处，当然他会有成就；成就，他不是顿然间就得阿罗汉道，他不是，是一少分一少分向前进，他成就了「少分」的「殊胜所证」，譬如说由初果得到二果，那才是少分所证。「心无喜足」，他心里面不满足，「我还要继续努力学成功，你请我作方丈，我不去，我还要继续修行」。

「于诸善法转上，转胜，转微妙处，希求而住」，他这位圣者，他的心里面对于这个「于诸善法」，这些无漏的「善法」，展「转」地向「上」去，展转地向上去，展「转」地殊「胜」，展「转」地「微妙」，那样的「希求而住」，希望我向上进、向前进，展转微妙地，到那里我才能停下来，到圆满了以后我才停下来。

这是「不生喜足」，是这样。

巳二、五法圆满（分四科）　午一、欢喜圆满

由此四法摄受修道，极善摄受，即此四种修道为依，如先所说诸欢喜事，所生欢喜，彼于尔时，修得圆满。

这下面第二科「五法圆满」，前面这四法是所依止处，所依止的。「五法圆满」里面分四科，第一科「欢喜圆满」。

「由此四法摄受修道，极善摄受」，由于这位圣者他有这四法的所依止处，他去「摄受修道」，去成就由见道而后修道的功德。这个「摄受」就是摄取成就，因为他成就了无我的智慧、这个无我的智慧不圆满，继续地修继续地修，使令这个智能增长广大，那就叫做「摄受修道」。极善圆满，就是要达到极圆满，极微妙的地方，要成就那个，到那样的成就。

「即此四种修道为依」，这话的意思……，「由此四法摄受修道，极善圆满」这是一解；下面还是解释前面这句话。「即此四种修道为依」，这四种法是修道所依止处。「如先所说诸欢喜事」，上面那一段那一科里面所说的那个四证净的欢喜事：增上生、决定胜的欢喜事、乃至不嫉妒的欢喜事、知恩的欢喜事，「所生」的「欢喜」事。「彼于尔时修得圆满」，这个时候在修道的时候，他这个欢喜「修得圆满」，有圆满的欢喜心了。所以你从表面上看这个圣者，穿的衣服也是平平常常的，吃的饭也是平平常常的，这坐卧具、住的房子都是平平常常的，但是他心里面有大欢喜，和表面是不同的。

午二、喜悦圆满

最极损减方便道理，烦恼断故，获得殊胜所证法故，亦令悦修得圆满。

「最极损减方便道理，烦恼断故」，这是第二个「喜悦圆满」。前面是「欢喜圆满」，「欢喜圆满」是摄受修道，就是这个戒定慧展转地殊胜。现在这里「喜悦圆满」，是「最极损减方便道理」，是断惑，断烦恼。「最极损减」，就是由初果断除去我见、身见、戒、取、疑，断除这么多的烦恼，但是继续向前断，继续向前断，断到「最极损减」，是到阿罗汉果了，把所有的爱烦恼、见烦恼都断了。

这个损减方便的道理，当然你这个智慧光明若来了，黑暗就不存在了，道理就是这样子，所以「烦恼断故，获得殊胜所证法故」，你这个烦恼的黑暗一断掉了、息灭了，「获得殊胜所证法」，你这个智慧，这个定慧也就是增长了；定慧增长了烦恼就断除了，所以获得更殊胜的、所证悟的戒定慧的境界。「亦令喜悦修得圆满」，所以这个由断烦恼而得到灭除一切障碍而得到的喜悦也到极圆满的境界了。你的戒定慧的

殊胜的功德到极圆满的时候，你的欢喜心也到圆满的地方了。就是这样意思。

午三、轻安清凉二种圆满

又修所断惑品麤重，已远离故，获得轻安；轻安生故，身心清凉，极所摄受。如是二种，修得圆满。

这是第三科「轻安清凉二种圆满」。一共是五法圆满，第一个是欢喜圆满，第二个喜悦圆满，第三个轻安清凉两种圆满。

「又修所断惑」，又你入了谛现观，这个见道所断惑已经断了，现在进一步地修行如所得道的时候，就是「修」道「所断」的「惑品麤重已远离故」，就是由初果、二果、三果、四果，就是把这些麤重，就是这个烦恼的种子，已经完全远离了。烦恼在的时候，你身体没有轻安乐，你这时候烦恼麤重断了的时候，你就「获得轻安」乐，得到那个轻快的安乐。这个安乐，当然和得禅定的安乐还不同，这是圣道。

「轻安生故，身心清凉」，这个轻安乐现前的时候，「身心清凉」，身清凉、心也清凉。原来的色受想行识；受想行识就是「心」，另外的眼耳鼻舌身就是「身」，「身心清凉」，这个身心里边，也是由心清凉而后身清凉。这个受想行识的识，主要是识，识原来是有贪瞋痴的烦恼火的，现在把这烦恼火去掉呢，这个心就感觉清凉。其实，这个地方叫做「轻安乐」，但是对麤重来说是安乐，对烦恼火来说那就是清凉，所以这个安乐和清凉实在意思是可以说是一体的两面。这个身心的清凉，那个无垢，没有垢染的那个识，就是清凉了。「极所摄受」，到这时候是极圆满的成就了，到了阿罗汉这个时候。前面是「烦恼麤重已远离故，获得轻安」，由「轻安生故」，所以「身心清凉，极所摄受」，这个是以轻安为前提，而后得到身心清凉。

「如是二种修得圆满」，这两种都圆满了；轻安也圆满了，清凉也圆满了，二种都修得圆满了。这是轻安……这三科都是在「受」上说的，有欢喜的圆满，有喜悦的圆满，有轻安清凉的两种圆满。

这是第三科，底下第四科「学位圆满」。

午四、学位圆满

又此有学，金刚喻定到究竟故；修得圆满。

那个标题是「五法圆满」。「五法圆满」：第一个欢喜圆满、第二个喜悦圆满、第三个是轻安圆满、第四个就是清凉圆满，就是这四个。这第四科是「学位圆满」，实在就是第五个，第五法圆满。

「又此有学」，又这位有学的这位圣者，他到达这个时候，「金刚喻定到究竟故」，就是他成就的这个定，这奢摩他的定是不为爱烦恼、不为见烦恼所动摇，他把爱烦恼、见烦恼都断掉了，到这个时候已经到究竟圆满的时候了。「修得圆满」，那就是四果阿罗汉了，这学位圆满了。

辰二、结

是名修习如所得道。

前面是辨，辨这个修圆满。现在是第二个是「结」，结束。

是名叫做修习如所得道，这个「修习如所得道」就是这样子。

卯二、明普摄义

又此修习如所得道义，广说应知。谓四种法为依止故，能令五法修习圆满。除此，更无若过、若增。

这是第二科「明普摄义」。前面是「辨修圆满」，下面第二科「明普摄义」。

「又此修习如所得道」的「义」，「广说应知」，在圣教里面说得很多，你要知道。「谓四种法为依止故，能令五法修习圆满」，就是这么多。「除此更无若过、若增」，就是这么多。这是普摄一切圣教所说的，如所修习如所得道的义，就是这么多。

这是第四科「修习如所得道」说完了。下面是第五科「证极清净及果功德」。

丑五、证极清净及果功德（分二科） 寅一、征

云何证得极清净道及果功德？

这是「出世间一切种清净」的最后一科。这一科里面分两科，第一科是「征」，第二科是解「释」。

怎么叫作证得极清净道及果功德呢？

下面第二科解「释」。解释分两科，第一科是「正显证得」。又分两科，第一科是「辨道果等」。分两科，第一科是「别辨」。又分三科，第一科是「极净道果」。又分两科，第一科「举诸烦恼」。「举诸烦恼」里面又分两科，第一科是「乐等位摄」。

寅二、释（分二科） 卯一、正显证得（分二科） 辰一、辨道果等（分二科） 巳一、别辨（分三科） 午一、极净道果（分二科） 未一、举诸烦恼（分二科） 申一、乐等位摄

谓于三位：乐位、苦位、不苦不乐位，为诸烦恼之所随眠。有二种补特伽罗，多分所显。一者、异生，二者有学。

「谓于三位：乐位、苦位、不苦不乐位。为诸烦恼之所随眠」，本来证得的极清净道及果道，这个道、果功德都是清净的。怎么是清净呢？因为把这不清净的烦恼断除去了才清净，所以一定要说到这个烦恼法。

这个烦恼这件事，「乐等位摄」，「谓于三位」，就是所有的人在三个阶段，有「乐位」在乐的这个阶段、和苦的阶段、和不苦不乐的这个阶段，这时候是三受。「为诸烦恼之所随眠」，你在乐的时候，感觉到满意的境界出现的时候你心情快乐的时候，你就会生出贪烦恼来，你这个贪烦恼一现起呢？就熏习贪的种子，这贪的种子就增长了，说是为诸贪烦恼熏习成的随眠的境界。

这个苦位，就是苦恼的境界出现的时候心情愤怒，这个瞋心出来了，瞋心一出来了呢？就熏习了瞋烦恼的种子就是随眠，这个苦的这个境界的出现是瞋烦恼熏习瞋的种子的时候，瞋烦恼的种子就加强了，这「苦位」。

「不苦不乐位」，这个时候也不感觉到满意也不感觉到不满意，这个时候的境界

呢就是你的愚痴的烦恼在活动，你这个不苦不乐的境界出现的时候，你也不知道苦、空、无常的道理，你还是迷惑的呀！所以你这个愚痴的烦恼就是在动了。这个愚痴烦恼一动呢，也熏习了烦恼的种子，熏习了愚痴烦恼的种子，所以这三位为贪瞋痴烦恼所熏习的贪瞋痴的随眠的这个境界，就是这样子。

「有二种补特伽罗，多分所显」，这样子在三位上熏习烦恼种子，熏习贪瞋痴的烦恼的种子是谁这样子的？是谁呀？有两种人「多分所显」，这两种人都是这样子，但是在这个凡夫……，两种人是谁？一个是「异生」，就是一般的凡夫，凡夫完全是这样子，百分之百就是这样子。「有学」就是圣者了，超越过超过了凡夫的境界，得了初果、得到二果、得到三果、得到四果向的这些圣人呢，他的烦恼没有断尽，还有一点活动，但是他也不完全是烦恼活动，那个圣道现前的时候，就于乐位、苦位、不苦不乐位，没有烦恼的熏习，所以还有一少分，还有一分，这个地方就是有一点变动，初果圣人他烦恼的活动要多过二果，二果要多过三果，三果多过四果向。四果向少过三果，三果少过三果向，乃至到初果，就是这个地方有一点差别所以说「多分所显」，是这样意思。这是「乐等位摄」。

申二、杂染品摄（分二科）　酉一、略标类

又有二种能发起杂染品。一者，取杂染品，二者，行杂染品。

前边是约受，约这个众生他这个心和种种境界接触的时候，内心里面有感觉，从这上面说。现在呢，又从杂染品来说，杂染品来分别这个染污的境界，分别这个烦恼的不同。分两种，分两科，第一科「略标类」，这个「类」不同，虽然都是烦恼其中有差别。

就是「又有两种能发起杂染品」的事情，那二种呢？「一者，取杂染品，二者、行杂染品」，有这两种不同。

这个「取」在十二因缘里面是爱缘取，你对于一切境界有爱着心的时候，这总说就是爱，详细说就是有四种不同。这个爱烦恼一重了，就叫作取。这个取有欲取，就是一般的凡夫爱着五欲，这种境界。第二是见取，就是外道，这个外道他们对于哲学有研究，他有种种的邪知邪见，他也有种种的取，各式各样像这个〈有寻有伺地〉那个不如理作意，有那么多不同的境界。欲取、见取、第三个是戒禁取。戒禁取就是这些外道的仪轨。第四个是我语取，就是执着有我，这也是执着。这都是杂染，都是不清净的事情。这是由爱而缘取，以爱为缘而有取杂染的现行。

「二者、行杂染品」。行杂染品呢，就是无明缘行。由无明而有行，行就是业了。这个爱取是属于烦恼；行是属于业。这个业和这个烦恼有一点不同，但是也不是决定不同。这个业当然……，行的杂染呢，是由无明那里来的，无明就是烦恼。无明的发展成为行：有福行、罪行、不动行，也是各式各样的不同，总而言之都是染污的。

有这两种，这是「标类」。前边这个乐位、苦位、不苦不乐位，从「受」上来分别烦恼的差别，现在这是说从「惑、业」上来分别杂染的不同。

这第二科是「明过患」，有这样的杂染有什么过患呢？

酉二、明过患

即为断此二杂染品入善说法毘奈耶时能为障碍所有烦恼。此诸烦恼，能为随眠深远入心。又能发生种种诸苦。

「即为断此二杂染品」，就是这些修行人，就是为了除灭这两种染污事情，才来到善说法毗奈耶来到佛法里边来，来了他就是觉悟到要「断」除这两种「杂染品」，他才发心出家的呀。而这两种杂染呢「能为障碍」，就能障碍你修学圣道，能障碍你得圣道。这些的烦恼，这些都是属于这个，不是取杂染品就是业杂染品都是烦恼，所有都是烦恼。

「此诸烦恼，能为随眠深远入心」，这个取杂染品也好，行杂染品也好，在你内心里面一动的时候，就在你心里面熏成随眠了，这个随眠是不与心同时活动的，是在心里边储藏，储藏在那里边。「深远入心」，它是很深的，不是在表面上的。

「又能发生种种诸苦」，这个取杂染品、行杂染品，一个是障碍你修学圣道，一个是能发生种种的苦恼。你这个贪心，你这个种子一现行了，不是贪心就是瞋心就是愚痴心，由贪、瞋、痴就会接触到很多的苦恼的事情，而这个苦恼从那儿来的呢？就是你内心的随眠出来的，从那里出来的，不是从外边来的。说是：「明明是你对不住我嘛！我的苦恼是你给我的嘛！怎么说我心里随眠，由随眠出来的呢？」这话可以这么说；若是圣人的话呢，说是谁拿了刀来杀他的时候圣人没有苦，前一刹那有一点苦，但是第二刹那的时候，他那个圣人的无我的智慧一现行的时候，这个苦就没有了，那么你说，你说是谁给你的苦？

《披寻记》七五五页：

又有二种能发起杂染品等者：缘起所摄无明及爱，此能发起二杂染品：谓爱为缘，发起取杂染品，无明为缘，发起行杂染品。又无明爱能障入善说法毘奈耶最初正见令不得生，是名入善说法毘奈耶时能为障碍所有烦恼，以此烦恼能为随眠深远入心不得离系故，又此烦恼能生种种诸苦不证寂灭故。

「又有二种能发起杂染品等者：缘起所摄无明及爱」，就是十二缘起里边的，第一支就是无明。后边那个支，无明缘行……，一共七支；七支，就是识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，到这爱这里。「此能发起二杂染品」，就能发起两种污染的事情。「谓爱为缘，发起取杂染品，无明为缘，发起行杂染品」，爱烦恼，一个无明烦恼。「又无明爱能障入善说法毘奈耶最初正见令不得生」，这两种杂染最初的时候，能够障碍来到佛法里边的人，你最初得到的正见，它障碍你；其实这个正见就是初果圣人的智慧，是出世间的正见。「令不得生」，使令你不能生出来无我无我所的智慧。「是名入善说法毘奈耶时能为障碍所有烦恼」，就是这样的烦恼。

「以此烦恼能为随眠深远入心」，这个烦恼它还能制造随眠，你烦恼一动就熏成了种子，这个种子不是在你心的表面上的，与心不相应的，是在深入到心的里边去。「不得离系故」，那在那里有什么事情呢？使令你不能离开烦恼，就不能得解脱。
「又此烦恼能生种种诸苦不证寂灭故」，使令你不能得到寂灭涅盘，使令你在这个生死的境界里面受苦，不能得涅盘。这是「明过患」。

未二、显无余断

若能于此无余永断；名为证得极净道果。

这是第二科「显无余断」。第一科是「举诸烦恼」，烦恼分两科，一个「乐等位摄」，一个「杂染品摄」，这是「举诸烦恼」这是第一科。第二科呢？「显无余断」。

「若能于此无余永断」，若是你来到佛法里边来修学这个四念处的话，修学戒定慧，修学四念住的话，修学八正道。「于此无余永断」，就是没有剩余的完全息灭

了。「名为证得极净道果」，这就是得到圣道果了，或者得初果、得二果、得三果、得四果。这个第一科「午一、极净道果」这一科说完了。

午二、极清净道

又十无学支所摄五无学蕴，所谓戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，名极清净道。

这是第二科「极清净道」。前面的「极净道果」呢，是约断烦恼说。现在第二科「极清净道」呢？是约你得到的功德，断除烦恼得道果，但是得道果不只是断烦恼，还得到很多的功德，就是得到什么呢？这地方说「十无学支」就是有十种是「无学」、阿罗汉果所成就的功德，属于这一类的就是「极清净道」。

这个「十无学支」里面「所摄」的「五」种「无学蕴」，「无学蕴」，这个五种是无学阿罗汉他所积聚的功德。我们凡夫就是色受想行识是我们的生命体，这阿罗汉以什么为他的生命体呢？他以「戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴」是他的生命体。如果他也是色受想行识，那还是生死凡夫境界嘛！现在他是成就了无学的，超过了四果向，超过了前四果所成就的这个无漏的「戒」，戒并不就是一种所以叫作「蕴」、积聚。定也不是一种所以叫「定蕴」。「慧蕴」那也就是无我、无我所的智慧，那当然也有根本智、也有后得智，他出定的时候他也有种种差别的智慧。「解脱蕴」，解脱蕴就是解脱了一切的爱烦恼、见烦恼叫「解脱蕴」。「解脱知见蕴」呢，就是解脱了烦恼之后知道解脱烦恼，他知道烦恼解脱了，那么那叫「解脱知见蕴」。「名极清净道」，这个极清净道就是这样。

这个地方「十无学支所摄五无学蕴」，五无学蕴就包括了十无学支，是这么意思。这是「极清净道」第二科。现在是第三科「住圣功德」。

午三、住圣功德（分三科）　未一、标

又由证得此极净道，离十过失，住圣所住。

这是第三科，分三科，第一科是「标」。

「又由证得此极净道」，又由这无学的阿罗汉成就了「此极清净道」，就是远离了十种过失，安住在圣人的境界里边，所以叫做「住圣所住」。

《披寻记》七五五页：

又十无学支所摄五无学蕴等者：谓无学正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、正解脱、正智，是名十无学支。此中正语、正业、正命，戒蕴所摄。正念、正定，定蕴所摄。正见、正思惟、正精进，慧蕴所摄。正解脱，解脱蕴所摄。正智，解脱知见蕴所摄应知。

「又十无学支所摄五无学蕴等者：谓无学正见」，无学的正见，「正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定」、还有「正解脱、正智，是名十无学支」，这是十个。你计算这个数，正见是一个、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，这就是八正道嘛，这个八正道再下边呢正解脱和正智，加上这两个，就是十无学支，「是名十无学支。」

「此中正语、正业、正命，戒蕴所摄」，这十无学支和这个五无学蕴来会合，会合了，怎么会合呢？此中正语、正业、正命，就是属于戒的，在戒蕴说到这三个。

「正念、正定」是定蕴所摄。「正见、正思惟、正精进」是慧蕴所摄。正见、正思惟、正精进，是慧蕴所摄。这个「正解脱」是解脱蕴所摄。「正智，解脱知见蕴所摄」。所以十无学支就是五无学蕴，这么样会通。

未二、释（分二科）　申一、辨过失（分二科）　酉一、征

云何名为十种过失？

这个「住圣功德」里边分三科，第一个是「标」：「又由证得此极净道，离十过失，住圣所住」这是「标」，下面解「释」。分两科，第一科是「辨过失」。分两科，第一科是「征」。

「云何名为十种过失呢」，这是问，下面第二科就把十种过失「列」出来。

酉二、列

所谓依外诸欲所有愁、叹、忧、苦、种种恼乱，苦苦相应过失。又有依内不护诸根过失，由不护诸根故，生愁叹等。

就是「依外」边的色、声、香、味、触的五「欲」，「愁、叹」生起来的愁苦、悲叹，生出来的忧、生出来的「忧、苦」，「种种」的「恼乱」恼乱你，「苦」而又「苦」的「相应」的「过失」。说是你得不到这个五欲你很苦；得到了五欲，这个五欲叫你忧愁、叫你种种的苦恼，还有这种事情的。现在这阿罗汉没有这件事，阿罗汉没有这件事，没有这些苦恼的事情。

「又有依内不护诸根过失，由不护诸根故，生愁叹等」，「又有依内」，前面是依外，凡夫所受的五欲是外边的境界。现在说「依内不护诸根过失」，这个「依内」，你若不保护你的诸根也有问题；你不保护你的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，也有问题。「由不护诸根故」，你不爱护不保护你的眼、耳、鼻、舌、身、意，你心里面就愁、就会贪。说：「没有营养，我这身体不行，我要争取营养」，有很多、很多的问题。天气太冷了又不行、太热了也不行，很多的问题。但是阿罗汉没有这件事。

又有爱味乐住过失。

这个什么事情呢？看这个《披寻记》。

《披寻记》七五六页：

又有爱味乐住过失者：当知此由无学正定而得远离，于诸静虑无有爱味相应故。

「又有爱味乐住过失」，这个不念乐（ㄧ幺丶）、念乐（ㄌㄜ丶），乐住。「又有爱味乐住过失」，乐住过失是什么呢？「当知此由无学正定而得远离，于诸静虑无有爱味相应故」，「无学正定」就是阿罗汉他的正定，八正道里面的正定，「而得远离」没有这个爱味的这件事。我们凡夫对于五欲有爱味，这个圣人呢他在禅定里面也有些乐受，但是他不爱着这个乐受，他不爱着所以而得远离。「于诸静虑无有爱味相应故」，虽然也有禅定的轻安乐，各式各样的美妙的境界，但是他不执着所以没有这个过失。

又有行住放逸过失。

有行的放逸的过失、有住的放逸的过失。看这个《披寻记》。

《披寻记》七五六页：

又有行住放逸过失者：当知此由无学正精进而得远离，于行于住常无放逸故。

凡夫是这样，圣阿罗汉没有。

又有外道不共，即彼各别邪见，所起语言、寻思、追求三种的过失。

「又有外道不共，即彼各别的邪见，所起的语言、寻思、追求的三种的过失。」这「外道不共」，就是单独外道才有，不是外道没有。他们各别所起的，由邪见所起的语言的过失、寻思的过失、追求的过失，这阿罗汉没有，没有这种过失。看这个《披寻记》。

《披寻记》七五七页：

又有外道不共等者：此中三种过失，皆由外道各别邪见所起，不共圣教，当知此由无学正语、正思惟、正业、正命而得远离。

「又有外道不共等者：此中三种过失，皆由外道各别的邪见所起的，不共于圣教」，圣教没有。「当知此由无学正语、正思惟、正业、正命而得远离」，就远离了外道这个过失。

又有依静虑边际过失。

看这《披寻记》。

《披寻记》七五六页：

又有依静虑边际过失者：当知此由无学正解脱而得远离，不依静虑边际，妄计清净故，第四静虑，名叫静虑边际。妄计清净论者，执此已得究竟解脱故。

「又有依静虑边际过失者：当知此由无学正解脱而得远离」，远离这个静虑边际的过失，而得远离。「不依静虑边际，妄计清净故」，这个在静虑的边际妄计是涅盘，是最清净的境界，阿罗汉没有这回事，阿罗汉知道静虑也是生死的境界。「第四静虑，名叫静虑边际」。

「妄计清净论者，执此已得究竟解脱故」，现在阿罗汉没有这个问题。有的人解释第四静虑叫做静虑的边际、最高的边际。但是也有是这个初禅是静虑的边际，也有说未到地定是初禅的边际，也有这种说法。总而言之，阿罗汉不在这些上面起种种过失的。

又有缘起所摄发起取杂染品过失、又有发起行杂染品过失。

「又有缘起所摄发起取杂染品的过失，又有发起行杂染品的过失」，阿罗汉没有这种过失的。

《披寻记》七五七页：

又有缘起所摄发起取杂染品过失等者：此二过失，当知由无学正智而得远离，如

实了知杂染因故。

而没有这些烦恼的过失。

申二、显圣住

若于如是十种过失，永不相应；唯有最后身所任持，第二余身毕竟不起，于最寂静涅盘界中，究竟安住。一切有情，乃至上生第一有者，于彼一切所有有情，得为最胜。是故说名，住最圣住。

前边是第一科「辨过失」，现在第二科「显圣住」。

「若于如是十种过失，永不相应」了，不是暂时的不相应，永久的没有这种过失。「唯有最后身所任持，第二余身毕竟不起」，阿罗汉没有入无余涅盘的时候，这一身就是最后身，这一个身结束了再没有第二个身现起了，所以叫做「最后身所任持」。就是这个时候，他还有这个业力任持这个身体的存在，这个「第二余身」呢决定不再生起了，因为没有爱取的烦恼他就不再生起了。「于最寂静涅盘界中，究竟安住」，他不入涅盘的时候、不入无余涅盘的时候，他心里面一入定他也是「于最寂静涅盘界中，究竟安住」，也没有一切的杂念的，究竟安住。

「一切有情，乃至上生第一有者」，就是非非想天，在一切凡夫的众生是最殊胜的。「于彼一切所有有情」，就是所有的欲界的众生、乃至色界的众生、无色界天、乃至非非想天，这么多的一切的有情、所有的有情里边，阿罗汉是最为殊胜、是最第一的，第一有情也不如阿罗汉，「是故说名，住最圣住」。看这个《披寻记》。

《披寻记》七五七页：

唯有最后身所任持等者：住有余依涅盘界中，是名最后身所任持。住无余依涅盘界中，是名第二余身毕竟不起，于最寂静涅盘界中究竟安住。此于一切有情乃至上生第一有者得为最胜，名住圣住。

「唯有最后身所任持等者：住有余依涅盘界中，是名最后身所任持」，就是有余依涅盘的时候。「住无余依涅盘界中，是名第二余身毕竟不起」，就是这个身体化了以后再没有身体了。「于最寂静涅盘界中究竟安住。此于第一有情乃至上生第一有者得为最胜，名住圣住」，这样的意思呢，前面「最后身所任持」那是有余依涅盘，「第二余身毕竟不起，于最寂静涅盘界中究竟安住」就是无余涅盘。是这样意思。

未三、结

以能远离十种过失，又能安住圣所住处，故名功德。

这第三科是「结」。前边是「住圣功德」这一科里边分三科：第一科「标」，第二科是解「释」，现在第三科是「结」束了。

「以能远离十种过失，又能安住圣所住处，故名」叫做「功德」。

巳二、总结

又若彼果、若极净道、若彼功德。如是一切，总略说名，证得极清净道及果功德。

这是第二科「总结」。前边是「别辨」，现在是「总结」。

「又若彼果」、彼清净果，「若极净道、若彼功德」，这是这三段文。「如是一切，总略说名」，叫做「证得极清净道及果功德」。这是「总结」。

辰二、明普摄义

又此证得极清净道及果功德义，广说应知。如所说相，除此，更无若过、若增。

这是第二科「明普摄义」。前边是辨这个道果等，辨道果功德等的事，现在这里这第二科「名普摄义」。

「又此证得极清净道及果」、及「功德义」，「广说」、在圣教里边广说，说了很多的事情「应知」。「如所说相，除此，更无若过、若增」，这可以总摄一切圣教义。

卯二、兼显解脱（分二科）　辰一、有余依摄

若得如是最上无学诸圣法者，如是圣法相应之心，于妙五欲极为厌背；无异熟故，后更不续。若世间心，虽复已断，犹得现行。彼于后时，任运而灭。

前边是第一科「正显证得」，现在第二科「兼显解脱」。分两科，第一科「有余依摄」。

「若得如是」，若是这位圣人成就了这样「最」殊胜的「无学」的「诸圣法者」，「如是圣法相应」的「心」，是「于妙五欲极为厌背」，于世界上的不管是欲界的妙五欲，乃至色界、无色界禅定里边的欲，「极为厌背」他都是厌恶而不随顺的。「无异熟故，后更不续」，阿罗汉他因为没有爱取的烦恼，无明、爱取的烦恼都没有了，再不会有这样的果报了，再不会得世间的欲界的果报、色界、无色界天的果报都没有了，后更不继续下去了。

「若世间心，虽复已断，犹得现行。彼于后时，任运而灭」，这个「若世间心，虽复已断，犹得现行」，就是这个阿罗汉的这个色、受、想、行、识的这个识「世间心」，他的世间心这是个果这是个异熟，他那无记的明了性的识；明了性的识那个因已经断了「虽复已断」，但是果还现行。就是那个名言种子，名言种子是他的因，他因为没有爱取了，没有爱取了这个世间心，由他这个命，那个命，那个寿命的力量，他还继续出现。「彼于后时，任运而灭」，他若是寿命尽了的时候，这个世间的识任运也就灭了，也就不存在了。

我们若是不学习《阿含经》、不学《瑜伽师地论》、乃至《大智度论》的时候，这件事不明白。不明白这个识还会灭，色、受、想、行、识这个识会灭，这件事我们中国传统佛教的学者都是不谈到这件事，不谈到这件事的。

辰二、无余依摄

又烦恼道后有业道，于现法中已永断绝。由彼绝故，当来苦道更不复转。由此因果永灭尽故，即名苦边。更无所余，无上、无胜。

这是第二科「无余依摄」。前面说是「有余依摄」，就是有这个异熟果在，那个无记识，那个不苦不乐的那个明了性的识，是果报主，其它的贪、瞋、痴，爱、取一切的烦恼都清净了，这时候叫做有余依。现在说「无余依摄」。

「又烦恼道后有业道」，「烦恼道」就是现在对境生起种种爱烦恼、见烦恼，这

烦恼道。「后有业」呢，就是将来的果报，能感将来的果报叫做「后有」，「后有」就是以后的。现在这个生命是过去的业得到的果报，这个果报以后还有果报叫「后有」，那个果报也是由「业」得来的，就是「后有业道」。所以一个烦恼，一个业。

「于现法中已永断尽」，这个阿罗汉他在现在的色、受、想、行、识里边，他把这个烦恼也断了，把后有的业也断了。譬如说爱缘取、取缘有，爱、取没有了，这个有也就没有了，所以后有的业力也没有了。后有的业力没有了，说这个身体结束，再不会有果报了，再不会有色、受、想、行、识了，「已永断尽」。

「由彼绝故」由彼后有的色、受、想、行、识断了。「当来苦道更不复转」，将来的果报不会再现前了。「由此因果永灭尽故」，这个「烦恼道、后有业道，已永断绝」这是因灭了，「由彼绝故当来苦道更不复转」是果道，是果没有了。「由此因果永灭尽故即名苦边」，这就是苦的最后边了。「更无所余」，并没有残余的事情了，到这个境界的时候，「无上无胜」，是最殊胜的，也没有人能胜，再没有一法能胜过它了。这是真如的境界，无余涅盘就是真如的境界了。

子五、结

此中若入圣谛现观。若离障碍。若为证得速疾通慧作意思惟诸欢喜事。若修习如所得道，若证得极清净果及果功德，如是名为出世间一切种清净。

「此中若入圣谛现观。若离障碍。若为证得速疾通慧作意思惟诸欢喜事」，这是第五科「结」，结束前面这一段文。

这里面，这一大段文里边第一段是「入圣谛现观」，第二段「入圣谛现观离诸障碍」，第三段是「证得速疾通慧作意思惟诸欢喜事」第三，第四段是「若修习如所得道」，「若证得极清净果及果功德」这是第五段。「如是名为出世间一切种清净」，这是结束这段文。

癸二、明普摄义

又此出世间一切种清净义。广说应知如所说相。除此更无若过若增。

这是第二科「普摄义」。这「出世间一切种清净义」，在圣教里边说得很多，你要注意。现在所说的这个相，也就是完全收摄在这里面了，「除此更无若过若增。」

庚二、结名修果

如是若先所说世间一切种清净，若此所说出世间一切种清净，总略为一，说名修果。

「如是若先所说世间一切种清净」。这个「先所说」，在出世间一切种清净前面「所说」的那个「世间一切种清净」，就是那个得三摩地、三摩地圆满、三摩地自在那三段。「若此所说」若这一段所说的「出世间一切种清净」，这两段合起来「总略为一」，就叫做「修果」，修习瑜伽所得的果，这是「结名修果」。

戊三、总结

如是如先所说若修处所、若修因缘、若修瑜伽、若修果，一切总说为修所成地。

「如是如先所说若修处所」。这个〈修所成地〉一共是分七大科，但是说七段文之前说四科。说四科，那个四段文，第一个是修处所。「修处所」是什么呢？就是生

圆满，生圆满有内外的分别，生圆满。「若修因缘」呢，修因缘就是闻正法圆满、涅盘为上首、能熟解脱慧之成熟，这是修因缘。那修习对治，就是「修瑜伽」。「若修果」就是世间一切种清净、出世间一切种清净，叫修果。「一切总说为修所成地」，和合起来这就叫做「修所成地」，「修所成地」就是说的这么多事情。

这是第三科「总结」。

这修学圣道这件事，究竟是怎么样修学圣道？现在这里边，这是说的声闻道说的这个次第，说的这么多。但是这还是略说，下边那个第十三地。〈本地分〉一共十七地，第十三地是〈声闻地〉，要比〈修所成地〉说的更详细了。

昨天讲那个「欲得速疾通慧」，这个「速疾」是形容那个「通慧」的，这个神通的智慧是非常的快、迅速，你要现神通的时候你立刻地入定，从定又发出神通来，这个时间是很短的，叫做「速疾通慧」。你欲得这个「速疾通慧」，不是速疾地得到通慧，不是那么意思。

《瑜伽师地论》卷第二十一

本地分中声闻地第十三

初瑜伽处种性地品第一

本地分中一共是十七地，现在声闻地排在第十三地，所以叫「第十三」。

「声闻地」这个「声」就是佛的法语；现在的佛教徒就是从师友边听闻到佛的法语，而后发心修行证果，总名为声闻地。在声闻地里面一共有四个瑜伽，现在是初瑜伽，「初瑜伽第一」，这是第一；第二、第三、第四，这四个瑜伽里面现在是初，初开始的一个瑜伽处。

这「瑜伽处」，就是修止观叫做「瑜伽」，修观行叫做瑜伽。这「种性」就是种子，由种子而现行、现行止观，所以种子是瑜伽处的依止处了。因为有种子、你原来有这样的种子，而后遇见了佛法的因缘你就发为现行而修止观，所以叫做「瑜伽处种性地第一」。

丙十、声闻地（分三科） 丁一、结前生后

如是已说修所成地。云何声闻地？

《瑜伽师地论科句披寻记》里面的科，这声闻地是第十大科。这五识相应地是第一科、意地是第二科、有寻有伺等三地是第三科、三摩呬多地第四科、非三摩呬多地第五科、有心地无心地这是第六科、这闻思修所成地是分三科：闻所成地是第七、思所成地是第八、修所成地是第九，现在是声闻地就是第十科。这第十科里面分三科，第一科是结前生后。

「如是已说修所成地」前面第二十卷，「如是」就指前面二十卷，已经宣说了「修所成地」的七大段，那个发心修行的事情。「云何声闻地？」这修所成地；闻思修这三地，是佛教徒一切修行人所共修行的方法，不管你是声闻地、独觉地、菩萨地，你都需要有闻思修的这样学习的方法，所以他是共行。从声闻地以后，声闻地、独觉地、菩萨地是别行。声闻种性的人修声闻乘的法门，独觉乘种性的人修独觉乘的法门，这个菩萨种性就是有佛性的人，他就修菩萨的法门，所以这是别行，个别地。现在这别行里面第一科就是声闻地。这个声闻地、独觉地、菩萨地这三地由劣向胜，最殊胜的是菩萨地，比较薄弱一点的是声闻地，中间性的就是独觉地。

现在说这个「声闻地」，怎么叫做「声闻地」呢？就是「云何声闻地？」所以这两句话是结前生后。就是「如是已说修所成地」就把前面这一地结束了，「云何声闻地？」这是发起后面「声闻地」。这是第一科结前生后。

第二科正广分别就是回答这一句话，云何声闻地？这就是声闻地。这以下就是正式地广分别声闻地的法门。分两科，第一科总标一切。

丁二、正广分别（分二科） 戊一、总标一切

一切声闻地总嗢柁南曰：

这是总标一切，这声闻地里面一切的内容现在总说一个颂，就是：

若略说此地，性等数取趣；如应而安立，世间出世间。此地略有
三，谓种性趣入；及出离想地，是说为声闻。

这「嗢柁南」，前面本论一开始就有这个话，曾经解释过，翻到中国话翻个「集施」，就是集会的「集」，「施」就是布施波罗蜜的「施」；「以少略言」以少数的文字，「集合多法」里面能表达很多很多的佛法，「施诸学者，令易受持」布施给一切学习佛法的人，使令他容易受持。因为太多了不容易受持，简单几个字你容易受持，就能把这一部份，这个法门的大纲要，你能够抓得住了，所以这个「嗢柁南」这个颂有这个好处。

这总标一切里面是用这个颂来标。「若略说此地」假设若是简要地，这「略」就是纲要性地来宣说这声闻地里面的内容的话是有四项不同，第一个就是「性等」，就是种性，这个「等」字是什么呢？因为种性地里面有自性、有安立、有诸相、有数取趣的不同所以叫「性等」，就是这一地里面第一个大义就是说「种性」，第二个说「数取趣」，第三个说由「如应而安立」，第三就是说「安立」，第四个说「世间出世间」。这个声闻地里面就说这么四大段内容，这是一个分类法。

第二个分法呢，「此地略有三」说声闻地大要来说，有三个大意。第一个就是「种性」，这下边有解释。第二个是「趣入」，趣入就是发心修行向于圣道那边去了叫「趣入」。「及出离想地」，「出离想地」就是已入圣道出离生死了，得解脱得涅盘了。那么分这么三大段。

就是两个分法。就是前一个分法分四大段，现在第二个方法就分三大段，这三大段也包括前面那四个、四项的内容的。不管分四科也好，分三大段也好，「是说为声闻」这就是说声闻地，声闻地的内容就是这么多。

这个「出离想地」；譬如种性地、趣入地、出离地，但是多个「想」字。这个「想」窥基大师解释，「想」者「名」也，就是名字的名；你心里面这样子思惟，这样思惟，就是安立出来这么多的名字，就是安立出来种性地、趣入地、出离地。就是这么多这样的分法都是由人的智慧，（这「想」实在就是智慧），就是由智慧，由弥勒菩萨的智慧表达出来的，是这样意思。

这是把声闻地，一共是十四卷，从二十一卷到三十四卷，一共是十四卷的内容的大纲要就是这么多。

前面总标一切，第二科别辨一一，标出来这个种性，趣入、出离地。下边就是一地一地的各别地去说明。分三科，第一科是种性地，先说什么叫种性地。分三科，第一科是征，征者问也，就是问。

戊二、别辨一一（分三科）　己一、种性地（分三科）　庚一、征

云何种姓地？

什么叫做「种性地」？前面那个「瑜伽师地」那个「地」，这个「地」在那边我们解释过了。

这底下「嗢柁南曰」也是用颂来回答这个问题。第一科是征，第二科是标，就是把这内容的大意把它立出来，分二科，第一科是嗢柁南。

庚二、标（分二科）　辛一、嗢柁南

嗢柁南曰：若略说一切，种性地应知；谓自性安立，诸相数取趣。

「若略说一切」也还是这样的态度；假设若是简要地说明一切的种性地大意的话呢？「若略说一切种性地」，这把它念下来，就是简要地说明一切种性的内容，那你应该注意「谓自性、安立、诸相、数取趣」就这四样，种性地里面就说这四样事。

这是用嗢柁南来标。下面第二科是长行来标，也就是解释这个颂。

辛二、长行

谓若种性自性、若种性安立、若住种性者所有诸相、若住种性补特伽罗、如是一切总略为一，名种性地。

这个长行就是解释这个颂了。「谓若种性自性」，前面谓「自性」、怎么叫做「自性」呢？「谓若种性自性」就是种性本身的体性是什么？他究竟是什么回事情？这是一大科。「若种性安立」，就是要用文字再详细地去解释这个种性的相貌，那就叫「种性安立」，这个「安立」就是用语言文字去介绍他的内容，这叫「安立」，这一科就是更广了。「若住种性者所有诸相」就是安住种性的人，也就是有种性的人他所有的相貌；你说这个种性这样子那样子，但是有种性的人是什么样子呢？这里面有说出来。「若住种性补特伽罗」，这又详细说这安住种性的这些人都是谁呢？这里面「补特伽罗」我们简单地解释就是「人」；安住种性、有这样种性的；在现在是说声闻地，那就是说有声闻地种性的人，或者是换一句话说就是有声闻人的无漏种子的人。这个「种性」就是无漏的种子，但是他是属于声闻的无漏种子、有独觉的无漏种子、有佛的无漏种子，这有三乘种子不同。现在是说有声闻无漏种子的人都是谁？

「如是一切，总略为一」就是前面这四大科，把他合在一起就「名为种性地」。这是用长行解释这个颂，说完了。

庚三、释（分四科）　辛一、自性（分三科）　壬一、征

云何种性？谓住种性补特伽罗，有种子法。

现在是第三科。就是：第一科是征、第二科是标，分颂和长行。现在第三科是解释。分四科，第一科先解释自性，这种性里面分四大科；自性、安立、诸相和数取趣，现在先解释自性，分三科，第一科是征。

「云何种性？」怎么叫做「种性」呢？「种性」这句话内容是什么意思呢？这是问。

壬二、释（分二科）　癸一、辨相

谓住种性补特伽罗、有种子法。由现有故；安住种性补特伽罗、若遇胜缘、便有堪任，便有势力，于其涅盘、能得能证。

第二科解释，分二科。第一科是辨相，辨别这种子的相貌、种子的体相。

「谓住种性补特伽罗」，这句话的意思是说安住种性，这「住」或当具足讲也可以，就是具足声闻人的无漏种子的人，他这个人，就是安住种性补特伽罗这个人「有种子法」，他的身体里面、他的眼耳鼻舌身意里面他有这声闻的无漏的种子，有这种

子的这个东西。

「由现有故」；这「有种子法」这句话呢「由现有故」，就是他现在；他现在还是个生死凡夫在生死里流转的但是现在他就有这无漏的种子，就有声闻人的无漏种子可以得涅盘，就是这个「有」、他就是「有」而不是没有。这「现」是表示「不是当来」，不是将来有，是说现在有，这「有」是表示说「不是没有」，就是现在就有。「由现有故，安住种性补特伽罗」他的种子在他的心里面安住不动不可破坏地，这个种子。

「若遇胜缘便有堪任便有势力」，「若」、假设，假设能遭遇到殊胜的因缘，或者遇见佛出现世间了，遇见有三宝出现世间为众生宣扬佛法，他若遇见这样的因缘的时候，他若见佛闻法的时候「便有堪任」，他就能够接受，这「堪任」在这里说就是能接受，接受佛的教导，他就能发心，这修行这件事他能担当起来，这就是「堪任」。「便有势力」他若发心修行以后，他那无漏的种子，那种性就发出来力量就可以得涅盘，就能够得初果、得二果、得三果、得四果、得有余涅盘。

「于其涅盘，能得能证」对于有余涅盘能得，对于无余涅盘能证，这就表示这个人，这就是「种子」的相貌，他这个人他能这样子；那无种性的人他就不行了，他遇见胜缘也不可以，也是不可以。

《披寻记》七五九页：

谓住种性补特伽罗有种子法者：意地中说：此一切种子识、若般涅盘法者，一切种子皆悉具足；不般涅盘法者，便阙三种菩提种子。（陵本二卷一页）由此当知，此种子法，谓声闻菩提种子；由附所依有此种子法故，名住声闻种性补特伽罗。未遇生缘，安住自性无有变异，亦无失坏，故名为住。

「谓住种性补特伽罗有种子法者：意地中说」我们已经学过了，五识相应地是第一，这意地是第二。「此一切种子识，若般涅盘法者」就是这个人能入涅盘，他有这种功能，他能断烦恼，他这个人能够灭一切苦，使令一切生死的苦恼能灭除去能灭除一切烦恼，就是「般涅盘法者」能涅盘的。「一切种子皆悉具足」，那么这个人他不但是有生死流转的种子他也有出世间得圣道的种子，这些种子他都具足他都有，「皆悉具足」。「不般涅盘法者，便阙三种菩提种子」说这个人他没有入涅盘这种无漏种子，这个人便缺少了三种菩提种子，缺少了声闻菩提、独觉菩提、佛菩提，这三种菩提的无漏种子就没有了，所以他没有这种三种菩提种子的人就不能入涅盘，就不可以了。这在（陵本二卷一页）那地方文就是这么说的。

「由此当知，此种子法谓声闻菩提种子」，现在这里说的「有种子法」这句话，由此当知「此种子法」这句话，「谓声闻菩提种子」在三种菩提种子里面，不是独觉的种子也不是佛的无漏种子，是指声闻菩提的种子说的。「由附所依有此种子法故」他这个无漏的种子附在他所依，附在他的「所依」就是他的生命体里面，生命体里面当然就是阿赖耶识、附在那里面，「附所依」附在里面。阿赖耶识是有漏的东西，他那里面有有漏种子，有漏种子是正在有力量的时候在生死里流转，现在这个得涅盘的种子也附在那里面，所以「有此种子法故，名住声闻种性补特伽罗」，这就叫做「住声闻种性补特伽罗」，这句话是这么意思。

「未遇缘生，安住自性」若没有遇见殊胜的因缘来发动它，来发动这个无漏种子；没有遇见这个因缘的时候呢「安住自性」，他这无漏的种子就是很平安的潜藏在那里不动，「安住自性」。「无有变异」没有变化，虽然在生死里流转到天上去在人间又跑到地狱去，但是无漏种子不变动。「亦无失坏」他不会失掉的，不可破坏「故名叫做住」，这就叫做「安住」，「安住」是这样意思。

这第一段是辨相、辨别，就是说明这个种性自性的相貌。这「自性」这句话在这上说，是不共于其他法的，单独他自己是这样的体性，所以也叫「别性」也就是这个意思。下面第二科是问答，用问答来说明种性的相貌、这个自性的事情。分两科，第一科异名。

癸二、问答（分二科）　子一、异名

问：此种性名，有何差别？答：或名种子，或名为界，或名为性，是名差别。

「问：此种性名，有何差别？」这上面说「种性」这句话，有什么不同的话来解释他呢？有什么不同的名字呢？「答：或名叫做种子」，这「种子」是一种譬喻，就是世间上这些植物，譬如说橙子它也有种子、苹果也有种子，这花草树木它都有种子，由种子就能生出来根、梗、枝、叶、花、果来。说是这个人，他有无漏种子他就能生出来圣道，是这个意思。「或名为界」，这个「界」也是种子的意思。「或名为性」，「性」也是种子的意思。「是名差别」，这是名字的差别，说种性也好、说种子也好、说界也好、说性也好，这是名上的差别，里面的含义无差别，是这样的意思。

这是第一科是异名，不同的名字，下面第二科是体性。

子二、体性

问：今此种性以何为体？答：附在所依有如是相，六处所摄，从无始世展转传来，法尔所得。于此立有差别之名。所谓种性、种子、界性。

「问：今此种性以何为体？」这个种子它的自体是什么样子呢？以什么为体性？「答：附在所依，有如是相。六处所摄，从无始世展转传来，法尔所得。」说这种子它就附带在他的身心里面、附在他这个身体里面，就是他的眼耳鼻舌身意里面，或者说是附在阿赖耶识里面，（这阿赖耶识是所依，一切一切都由阿赖耶识的种子发动出来才能有所活动，若离开了阿赖耶识一切一切事情都不成就了，所以叫阿赖耶识是所依）。现在这个种子在什么地方呢？也是在那里。

「有如是相，六处所摄」，他这个种子；有这样的无漏种子的人，他就会表现出来这样的相貌（这在下面有讲），而这相貌是什么呢？就是「六处所摄」，就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意，不出这六个，你所有的思想、行动，你就是眼耳鼻舌身意这六个，你不能离开这个，另外有什么思想，有什么行动的。现在说这无漏种子，它也是属于「六处所摄」。「从无始世，展转传来」，在时间上来说，向前推，什么时候开始有这样的种子呢？从没有开头。你向前推，推不到它最初的那个时间，说「无始世展转传来」从无始世展转传到现在，他是在人间又到天上、天上又跑到地狱去、地狱又跑到天上去了，虽然种种的变化但是这个无漏的种子一直地没失掉，一直地展转传到现在。「法尔所得」是自然而有的，不是因为修为，不是因为造作而成的，自然有的这个种子。

「于此立有差别之名」就在这里面，这法尔所得的种子立有不同的名字，所谓叫种性、叫种子、叫界、叫性。

壬三、结

是名种性。

就是这个，这就是这个声闻种性的这个种子的体性就是这样子。

《披寻记》七六〇页：

附在所依等者：此中所依，谓有识身。摄大乘论说：出世心从最清净法界等流正闻熏习种子所生。此闻熏习，随在一种所依转处，寄在异熟识中，与彼和合俱转，犹如水乳。（摄论一卷十四页）如是应知，附所依义。又如下说：住种性者所有诸相，谓与一切无涅盘法补特伽罗诸相相违，当知即名安住种性补特伽罗所有诸相。今指彼相违相，说有如是相言。又如下说：如是种子，非于六处有别异相，即于如是种类分位六处殊胜。是故此说六处所摄。又此种性，非无般涅盘法补特伽罗熏习可有。若许尔者，应不建立有无种性二种差别。然实不尔。即由是义，说住种性补特伽罗有种子性，从无始世，展转传来，法尔所得。

「附在所依等着：此中所依，谓有识身。」就是有了别性的这个「识」的「身」体；譬如说那棵树它没有了别性，那枝花它没有了别性，它也有身体但是里面没有识。现在说是「附在所依」是指这有识的身体，就是一切有情才有这种种子的。

「摄大乘论说」这是无着菩萨造的《摄大乘论》说：「出世心从最清净法界等流正闻熏习种子所生」，这个「出世心」，超越世间那个那一念清净心，就是无漏的智慧相应心，「从最清净法界等流正闻熏习种子所生」就是那个最清净法界；这个「最清净法界」怎么讲呢？就是佛陀在菩提树下他觉悟的那个真理，那个是「最清净的法界」，里面没有垢染没有烦恼的污染那个是「最清净的法界」。「等流」就是佛有大慈悲心有大智慧，把他所觉悟的「清净法界」平等地宣说出来叫做「等流」，所说出来的那个佛法和他所觉悟的佛法是相等的，「最清净法界等流，正闻熏习种子」佛这样子为众生宣说佛法了，而你能够听闻佛所说的清净法界，你听闻以后，你没做偏僻的颠倒思惟、你没做颠倒思惟，能如理的作意所以叫「正闻」，大家都是听佛说法，有的人做邪知邪见的去理会那就不叫做「正闻」了，说他能够「正闻」就能如理的去思惟，这样子受到了清净法界的熏习了，在你内心里面就有了种子。你听闻佛法的时候你能如理作意，在你心里面就造成一个力量，造成一个清净的力量这叫「种子」。

这「出世心」，我有出世的愿望就从那个种子生出来的。那个「种子」从那来的呢？从这个「正闻熏习」而有。「正闻熏习」从那来的呢？从「佛的最清净法界等流」来的。就是这样，由佛为我们宣说最清净法界等流这是第一步，我们能够正闻熏习这是第二步，第三步呢就在你的心里造成一个种子，这就是无漏的种子。这个种子造成了以后又怎么样呢？就生出来出世心了，我不愿意在世间流转生死了，我想要得圣道，就这个意思，「种子所生」。

「此闻熏习，随在一种所依转处，寄在异熟识中」。「此闻熏习」，「此」正闻熏习的种子，这个种子在什么地方呢？「随在一种所依转处」，「随」你是天上的人来听佛说法你也要有一个身体也有眼耳鼻舌身意，是人间的人你听佛说法你也有一个「所依」，你也有一个阿赖耶识你也有一个身体。就是「此闻熏习」，这熏习的种子，随你在那一种所依转处你都有个阿赖耶识的，「寄在异熟识中」这个熏习的种子就寄托在你那个阿赖耶识里面，寄托在那里头。「与彼和合俱转」阿赖耶识里面是有漏的境界，但是你这清净法界等流正闻熏习是无漏种子，也就和有漏的阿赖耶识在一起，「和合」，同时地相续下来，他也是有为法，也是刹那刹那生灭的、刹那灭刹那生、刹那生刹那灭这样子所以叫做「转」，阿赖耶识也是刹那生刹那灭、也是刹那刹那地。这「正闻熏习」的种子和阿赖耶识就是融合在一起相续下来「犹如水乳」，就像那个水和乳，这边是水你加一点乳，这水它不能拒绝的它也就和那个乳在一起，在一起而还不是能混合，它和水还不同，还是不一样的。

（摄论一卷十四页）这是引《摄大乘论》上这一段文来表示现在这里说这个「附在所依」这句话，解释这「附在所依」这句话。「如是应知，附所依义」，像《摄大乘论》上说的这个道理，你应该明白「附所依」的道理，「附所依」这个道理像《摄

大乘论》的解释就明白了，是这个意思。

不过《摄大乘论》上那个说的那个无漏的种子，是后来由正闻熏习创造的不是说本有的，但是现在《瑜伽师地论》是「法尔所得」是本来有的，这个地方不一样。但是都是附在阿赖耶识里面，这个地方相同。

「又如下说」又如下面，就是本论下面说。「住种性者所有诸相」安住这声闻种性的人的相貌，「谓与一切无涅盘法补特伽罗诸相相违」，就是与那个一切「无涅盘法」的人（说这个众生他的眼耳鼻舌身意里面没有这涅盘的种子，没有涅盘的无漏种子），没有涅盘的无漏种子的人，他表现出来的眼、耳、鼻、舌、身、意的相貌和有涅盘法种子的人「相违」，是不一样的、是不一样，「相违」。「当知即名安住种性补特伽罗所有诸相」这安住种性补特伽罗的相貌，就是这样子和那无种性的人不一样。「今指彼相违相，说有如是相言」，就是指这句话「有如是相，六处所摄」，这「有如是相」这句话就是这么解释了，实际上那个相貌这里没引，但是下面有说。

「又如下说：如是种子，非于六处有别异相，即于如是种类分位六处殊胜，是故此说六处所摄」又如下面文有这样的话，说「如是种子，非于六处有别异相」，说这个种子；你有声闻的无漏种子，这个无漏种子「非于六处有别异相」，不是离开了你的眼、耳、鼻、舌、身、意另外有一个不同的种子的相貌，不是这样。你心里面有无漏的种子，这种子什么相貌呢？他的相貌，不是离开你的眼耳鼻舌身意另外有一个相貌，就是这么一句话，是这样意思。「即于如是种类分位六处殊胜，是故此说六处所摄」，「即于如是」就在你现在你这样的种类，（这「种类」就是种性），就是在你眼、耳、鼻、舌、身、意你有这样的无漏的种子，「分位」就是安住在这个有无漏种子的这个位子上面，「六处殊胜」就在你的眼、耳、鼻、舌、身、意里面，你眼、耳、鼻、舌、身、意里面遇见了殊胜的因缘的时候就会发出来这种作用；你没遇见因缘的时候，那个不知道，不知道这个人怎么回事。但是遇见因缘的时候，有人能发出来这种作用，有人不能发。就是，遇见这种因缘，遇见佛、法、僧三宝的因缘的时候，你的眼、耳、鼻、舌、身、意，就有这殊胜的功能。「是故此说六处所摄」所以这里面说，这个种性究竟是什么？是「六处所摄」就是属于你的眼、耳、鼻、舌、身、意的；不是离开了你的眼、耳、鼻、舌、身、意另外有一个东西叫做「无漏种性」，不是这个意思，就这样子。

「又此种性，非无般涅盘法补特伽罗熏习可有」，又这个无漏的种性「非无般涅盘法补特伽罗熏习所有」，没有这种种性的人他怎样熏习也不行，没有这种无漏种子。「若许尔者」如果说是；你若同意「无般涅盘法补特伽罗」也许可以熏习有这种种子的话；若这样「应不建立有无种性二种差别」，那就不能够建立「有种性」、「无种性」这两种差别了，就不可以这样建立，那就是一切人一切众生都有这种种性，应该这么说了。「然实不尔」可是事实上不是这样子，有的人有种性，有的人无种性。「即由是义，说住种性补特伽罗有种子性，从无始世展转传来，法尔所得。」所以这么讲了。

这个讲法也是很妙，说是「法尔所得」，「从无始世展转传来」这个话，就好像有这么一个东西展转传来；但是若说从「六处所摄」这句话来说呢？凡是这个众生遇见殊胜因缘的时候，他的眼、耳、鼻、舌、身、意就有这种功能，这就叫「无漏种性」。这个地方也是很妙，这是这样解释。

前面这两大段合起来就是说这个「自性」；说这个无漏种子的自性是这样子，这一科说完了。

辛二、安立（分二科） 壬一、释（分二科） 癸一、正辨相（分二科） 子一、辨麤细（分二科）丑一、问

云何种性安立？谓应问言：今此种性，为当言细？为当言麤？

这是安立，第二科。「谓自性、安立、诸相、数取趣」，现在说这个「安立」，怎么叫做「安立」？。分二科，第一科是解释，又分两科，第一科是正辨相，又分两科，第一科辨粗细，分两科，第一科问。

「云何种性安立？」这种性的安立是什么意思呢？就是用语言文字再详细地介绍这种子的自性，是这么意思。

「谓应问言」假设就是说，有人这样提出问题说：「今此种性，为当言细？为当言麤？」说这无漏的种子，是应该说它是微细的东西呢？「为当言」它是一个「粗」显的东西？我们容易觉知到的叫粗。

这是问，第二科回答分三科，第一科标。

丑二、答（分三科）　寅一、标

应答言细。

应该回答说：这个有种性的人，他这无漏种子是很微细的，应该这么回答。

这是标，第二科征。

寅二、征

何以故？

什么原因他是细呢？下面第三科解释。

寅三、释

由此种子，未能与果，未习成果，故名为细。若已与果，已习成果。尔时种性，若种、若果，俱说名麤。

「由此种子，未能与果，未习成果，故名为细」。由于这个种子，没有遇见佛法僧的因缘这个种子它不发生作用，不发生作用就是没有结果。「未习成果」，你若遇见佛、法、僧听佛说法的时候他发道心了，那这种无漏的清净的戒定慧出来了，那我们就很明显地就知道了。说现在没有这件事，他也没有发心也没有去修学圣道还没有得圣道果，这事我们不知道、不明显所以叫做「细」，就是微细，就是那种子没有发生作用的时候，那种子的相貌是很微细的我们不容易发觉。

「若已与果，已习成果」若是它已经给你果了，他遇见殊胜因缘发道心了，就是得到无漏的戒定慧，那就是给你一个果报，给你一个结果。「已习成果」虽然是本有的无漏种子，你还要熏习还要修行，而后才能得到无漏的戒定慧，得涅盘的。「尔时种性，若种若果，俱说名麤」，说「种」也好说「果」也好，就是很明显地知道这个人有无漏种子，这个人有圣道得了三明六通了得到八解脱了，得了有余涅盘、无余涅盘了，这我们容易知道，所以叫做「麤」。

《披寻记》七六〇页：

由此种子未能与等者：菩萨地说：种性有二：一、本性住种性，二、习所成种

性。今约最初，名未能与果。约彼第二，名未习成果。即于此位，由未有果，此种子相，难可现见，故名为细。与此相违。由与果俱，是故种果，俱说名麤。

「由此种子未能与果等者，菩萨地说：」现在是声闻地，下面就是菩萨地。「菩萨地说：种性有二；一、本性住种性」，你没有修行以前，你的本性上就有这种种性。「二、习所成种性」，由于熏习才有这种种性的。「今约最初，名未能与果」就是约那个「本性住种性」来说是未能与果。「约彼第二，名未习成果」就是约「习所成种性」未习成果。这里边的说法也是很复杂，其中有一个说法就是；原来的有了，你原来有一个本性住的无漏种子，遇见佛法的时候，就是这个本性住的种性发动了闻思修得到圣道了，这就叫「习所成种性」，我看这么讲比较简单，就是这个解释法。

「即于此位，由未有果，此种子相难可现见」，你没有遇见因缘它没有发生作用的时候没有果，说这个种子的相貌你不容易现见「故名为细」。「与此相违，由与果俱，是故种果，俱说名麤。」

这是辨粗细。底下第二科，辨一多。分两科，第一科，问。

子二、辨一多（分二科）　丑一、问

问：如是种姓，当言堕一相续？堕多相续？

这个比那个粗细还微细了一点。

《披寻记》七六一页：

堕一相续堕多相续者：相续有四：一、自身相续，二、他身相续，三、诸根相续，四、境界相续。如摄事分说。（陵本一百卷十五页）今此义中，唯约诸根相续为论。由前已说，六处所摄，故作是问：如是种性、堕一，堕多？

「堕一相续，堕多相续者：相续有四：」这个相续不断，刹那刹那地相续下去这件事有四种不同。「一、自身相续」你自己的生命体，刹那刹那地相续下来，你这一个生命从开始有就是刹那生刹那灭、刹那灭刹那生这样相续下来，生命结束了又有一个身体，就一直地相续下来。譬如说，前生是人今生是天、前生是天今生是人，总而言之你自己这个因果的系统一直地相续下来他不中断，叫自身相续。「二、他身相续」是另外别的众生他的身体也和你一样，也是刹那生、刹那灭地相续下来不断，也是六道轮回一直相续下来。「三、诸根相续」这个「诸根相续」就是眼、耳、鼻、舌、身、意，这个眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根也是刹那刹那地相续下来。这个「识」也是相续，但是有间断；这个诸根，譬如说眼根他一直的相续下来，当然你也可能会破坏了这眼根就不相续了，这眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根都是这样相续，相续下来。第四个是「境界相续」，你有眼、耳、鼻、舌、身、意，你一定有色、声、香、味、触、法的境界，它也是相续地，这就是随着你的业力的不同，你是人间的人你就有人间的眼、耳、鼻、舌、身、意，人间的色声香味触法。你若是天上的，有天上的眼、耳、鼻、舌、身、意，天上的色声香味触法。你若是地狱的，那就是地狱的境界相续了。

「如摄事分说」前面这四种相续是在摄事分讲的，（陵本一百卷十五页）。「今此义中」现在这里说「堕一相续，堕多相续」，「今此义中唯约诸根相续」说的，「约诸根」约你的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根「为论」。「由前已说，六处所摄」为什么提到这件事呢？因为前面说到种性自相的时候，说到这无漏的种子就是「六处所摄」，就是属于你的眼、耳、鼻、舌、身、意这样子。「故作是问」所以这里面就是提出来这个问题「堕一相续？堕多相续？」「如是种性，堕一？堕多？」

是一相续？是多相续？提出这个问题。

这前面是问，下面是答。

丑二、答（分三科） 寅一、标

答：当言堕一相续。

「答：当言堕一相续」。堕者，落也，就是属于一个相续里面的，不是多相续。「一相续」究竟是什么呢？底下看《披寻记》。

《披寻记》七六一页：

当言堕一相续者：此中义显，唯堕意处，故言堕一相续。摄大乘说：寄在异熟识中。彼异熟识，意处摄故。

「当言堕一相续者：此中义显，唯堕意处，故言堕一相续」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意是六处，就是属于意处，你的意根的相续（前面的眼、耳、鼻、舌、身不是在这里），是属于意根。你到无色界天上去的时候就没有前五根，前五根就是没有了。若说识的话，眼识耳识鼻识舌识身识意识的话，也有变化；我们人间的人、欲界天的人正常的说这六个识都有，但是色界天到二禅天以上就没有前五识了，二禅天前五根还是有，但前五识没有，只有第六意识，这就不同了。所以这情形就不同，你若到了无想定、灭尽定，无想定第六意识也没有了，若是灭尽定也没有第六意识，所以这第六意识没有了，在这个地方有这么多分别。

现在是堕一相续？堕多相续呢？这地方「当言堕一相续」。这个《摄大乘论》上说：「寄在异熟识中，彼异熟识，意处摄故」，这阿赖耶识就是属于第六意根。譬如说是，唯识的经论，说到有末那识、有阿赖耶识，但其他的经论上没有说七识、八识，只说是有六识，那么这个「末那识」、「阿赖耶识」在那里呢？就在那个第六意根那里。所以是「堕一相续」就指阿赖耶识说的，这样意思。

寅二、征

所以者何？

因为什么说「堕一相续」呢？那个原因在什么地方呢？

这是第二科，就是问。「若法异相」这第三科就解释，解释里面分两科，第一科是反显。

寅三、释（分二科） 卯一、反显

若法异相，俱有而转。见彼各别种种相续、种种流转。

「若法异相」若是这件事各有各的相，我的相不同于你的相，你的相不同于我的相，这是「若法异相」。「俱有而转」但是不同的相，同时在一起活动叫「俱有而转」，是这样子。「见彼各别种种相续、种种流转」，这「异相」的「法」在一起活动，那么我们就会很明显地看出来，各别的相种种的相续；虽然是「相」不同，大家都是相续不断地相相续下来，种种地流转活动不同，就看出来这些境界。那么这就是「多相续」，这是多相续的境界。那么现在这个无漏的种子，声闻人的无漏的种子，安住声闻补特伽罗的种性的人，他的种子是怎么回事呢？

这是第二科正成。

卯二、正成

如是种子，非于六处有别异相。即于如是种类分位，六处殊胜。从无始世，展转传来，法尔所得，有如是想，及以言说，谓为种性、种子、界、性，是故当言堕一相续。

「如是种子，非于六处有别异相」，他这个无漏的种子，不是在眼、耳、鼻、舌、身、意有各别的形相，不是。所以他不是多相续，不是那样子。这个地方看《披寻记》解释：

《披寻记》七六一页：

若法异相俱有而转等者：如说：眼等六识是识自性差别；又说：眼等六触、六受、六想、六思，是名触、受、想、思自性差别。如是等类，虽依眼等六处而生，然非是一，名法异相。能依所依，同生住灭，是名俱有而转。由是见彼六处，各别为依，及彼诸法差别生起，是名见彼各别种种相续，种种流转。若如是者，彼六处摄心心所法，应可说言堕多相续；种子不尔，非于六处有别异相，非彼六处有而转，不见各别种种相续为依，及彼差别种种流转，故不应言，堕多相续。

「若法异相俱有而转等者：如说：眼等六识是识自性差别」。举个例子，譬如说人的眼识、耳识乃至意识，这六个识，这是识的自性差别；眼识的自性不同于耳识，眼识只能见色，耳识就能闻声；耳识不能见色，眼识不能闻声，他是有差别的。乃至鼻识、舌识、身识、意识，都是各别的。「又说：眼等六触、六受、六想、六思，是名触、受、想、思，自性差别」。但是在《阿含经》里面、在《般若经》、乃至本论都有说：「眼等六触」，比如说眼等六根、色等六境、眼等六识，根境识和合名之为触，但是彼此不同，根是根、境是境、识是识，但是大家和合起来叫做触，就是「六触」。触的时候就有「受」，你这个识就有感觉了，或者苦、乐、不苦不乐这感觉。触的时候不但有受同时还有「想」，想心所，想心所和受就不同了，就是这个想心所就取着所触的相貌，取着色、取着声、香味触法，这「色」里面有青黄赤白、这「声」里面有音阶的高低音韵有各式各样的不同，「香、味、触」各式各样的都不一样，所以这「想」也不同。「思」，这就是要采取行动的时候，还有思的不同。这是「是名触、受、想、思自性差别」，说这个根、境、识一和合又有这么多不同的事情的差别。「如是等类」像这样的触、受、想、思这么多的差别之类，「虽依眼等六处而生，然非是一」，他并不是一个，受是受、想是想、思是思；有眼根生的触、受、想、思，耳根的触、受、想、思，乃至意根的触、受、想、思都不同，不是一。「名法异相」就是「若法异相俱有而转」，这个叫「异相」就是这样意思，「名法异相」。

「能依所依，同生住灭」，这个能依就是识，所依的就是根和境，乃至触、受、想、思都是能依。但是这心所又依于心王，这「能依、所依」他们都是有生、住、异、灭的不同的。「是名俱有而转」，他们同在一起活动，这样活动叫「俱有而转」。「由是见彼六处，各别为依，及彼诸法差别生起」，这就看出来「彼六处各别为依」，眼识依眼根、耳识依耳根，耳识的触、受、想、思的心所，依于眼识、依于耳识、依于乃至意识，这各别的不同，各别为依。「及彼诸法差别的生起」也是不一样。「是名见彼各别种种相续，种种流转。」就是这样子，这句话这么讲。「若如是者，彼六处摄心心所法，应可说言堕多相续」，若是这样讲呢「彼六处摄」的「心心所法」，譬如说：眼、眼识的触、受、想、思，有耳识的、鼻识的、舌识的、身识的、意识的所摄的心心所法，「应可说言堕多相续」各有各的相续，是不一样的。

「种子不尔」现在说这一类众生有无漏种子，这种子和前面说的不一样。「非于六处有别异相」，不是说这种子，又去有眼识的相、有耳识的相、有鼻识、舌识、身识、意识的相，又有触、受、想、思，有那么多的相，不是；和那个不同了。「非于六处有别异相，非彼六处俱有而转」和他们在一起活动，不能那么说。「种子不尔，非于六处有别异相、非彼六处俱有而转，不见各别种种相续为依」，因为这无漏种子，你在流转生死的时候看不出来有这些事情，所以「不见各别种种相续为依，及彼差别种种流转，故不应言，堕多相续。」不应该说这么多的事情。

那么是怎么回事情呢？说「非于六处有别异相」，那么究竟这种子是什么情形呢？

「即于如是种类分位，六处殊胜。从无始世展转传来，法尔所得；有如是想，及以言说，谓为种性、种子、界、性。是故当言堕一相续。」

「即于如是」就是你这无漏种子「如是种类」，不管你是天、是六道的众生，只要你是有这个种子的，叫「种类」。「分位」就是安住在有这样种性的身份的人。「六处殊胜」就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意有这殊胜的功能。「从无始世展转传来，法尔所得，有如是想，及以言说」那么就是佛的大智慧有这样的想有这样的智慧，这个「想」就是智慧了。「及以言说」开导我们说：众生里面有的人、有这样的种性、有这样的种子、有这样的界、有这样的性。「是故当言堕一相续」，这么意思。看《披寻记》的文。

《披寻记》七六一页：

即于如是种类分位六处殊胜等者：有涅盘法补特伽罗，是名种类。安住种性位中，是名分位。彼所有相，与一切无涅盘法补特伽罗诸相相违，是名六处殊胜。依如是义，假想安立诸差别名。谓为种性、种子、界、性；非析诸行别有实物名为种子，亦非余处；然即诸行如是种性，如是等生，如是安布，名为种子。如决择分说。（陵本五十二卷十五页）由是当知，种子非于六处有别异相。是故当言堕一相续。

「即于如是种类分位六处殊胜等者：有涅盘法补特伽罗，是名种类」。这个「种类」怎么讲呢？就是在你的「六处」里边有「涅盘法」这就叫做「种类」。「安住种性位中」叫做「分位」。「彼所有相与一切无涅盘法补特伽罗诸相相违」和他们不同，「是名六处殊胜」。「依如是义，假想安立诸差别名」，就是依六处殊胜的这个义「假想」，就是方便的这样观察安立出来种种不同的名字「谓为种性」、或者「种子」、或者是「界」、或者是「性」。「非析诸行别有实物名为种子」不是把你的眼、耳、鼻、舌、身、意去分析，「诸行」就是眼、耳、鼻、舌、身、意，分析这眼、耳、鼻、舌、身、意，里面有一个特别的东西、「实物」叫做种子，不是这样意思。「亦非余处」也不是离开了眼、耳、鼻、舌、身、意另外有一个地方有个东西叫做「无漏种子」的，也不是这个意思。

「然即诸行如是种性」那究竟什么是无漏种子呢？就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意呀！「然即诸行」就是有这样的种性，有这种功能。「如是等生」这如是等生呢？就是这么多的众生造了种种业，会得到三界六趣的果报出现，这叫「如是等生」。「如是安布」你这个心造种种业，分布的时候，你心一动就在阿赖耶识里面安布种子了，你这无漏种子是这样安布，你这有漏种子也是这样子。不管你是作善业、作恶业、作不善不恶的业、作禅定的业力、作出世间的无漏的业力，都是你心在动，就在你阿赖耶识里面熏成种子了，这叫做「安布」，「名为种子」。「如决择分」解释（五十二卷十五页）。

「由是当知，如是种子，非于六处有别异相。是故当言堕一相续。」这个地方还不是那么容易懂的。

这个义还就是总相地说呢，就是你这样熏习了种子就附在阿赖耶识里面，这么说比较简单。但是附在阿赖耶识里面呢？它并不是离开了你的眼、耳、鼻、舌、身、意。你遇见殊胜的因缘的时候，就在从你的眼、耳、鼻、舌、身、意里面发出这种殊胜功能。你看见佛了，那种高尚的道德行为，你心里面无漏种子发动了。或者你听佛说法你发动了殊胜的这种作用了，发心修行得圣道了。

总而言之，是从眼耳鼻舌身意接触佛法的色声香味触法上，而得到这个殊胜的戒、定、慧成就了，这就叫做无漏的种子。就这么讲好了。

癸二、广众缘（分二科） 子一、违缘（分二科） 丑一、问

问：若住种性补特伽罗有涅盘法，此住种性有涅盘法补特伽罗，何因缘故有涅盘法、而前际来长时流转不般涅盘？

这个第一科是种性地，这一科里面分四科，第一科是自性，第二科是安立。这个第一科自性解释完了。第二科安立里边分二科，第一科是正辨相，这是辨麤细、辨一多，这两科解释完了。现在是第二科广众缘，这一科又分二科，第一科违缘，第二科就是顺缘。这「违缘」就是障碍你学习佛法的因缘，这叫「违缘」；你本来是可以得涅盘的可以得圣道的，但是有障碍的因缘这件事做不成，所以叫做「违缘」。分二科，第一科是问。

「若住种性补特伽罗有涅盘法」，若是他的身口意、眼耳鼻舌身意、他的阿赖耶识里边安住这无漏种性的这种人，他的内心里边有涅盘法，有了无漏的种子；有涅盘，涅盘是无漏嘛，有无漏的善根。「此住种性有涅盘法补特伽罗」是这个人他的心里面有无漏善根的种子。「何因缘故有涅盘法、而前际来长时流转？」，什么理由他有涅盘的善根「而前际来」，就是过去从无始以来到现在，这个长时期的流转生死受诸苦恼而不入于涅盘呢？

这是问。下面第二科回答，分五科，第一科是标。

丑二、答（分五科） 寅一、标

答：四因缘故，不般涅盘。

你问：「他有涅盘的善根、而不入于涅盘在生死流转？」有四个原因，有四个理由，他不能入涅盘。

这是标。下面第二科是征。

寅二、征

何等为四？

这是问。第三科就是列出来这四种因缘。

寅三、列

一、生无暇故。二、放逸过故。三、邪解行故。四、有障过故。

就是有这四个理由，也就是这个相违的因缘使令他不能够入涅盘。

这是列出来。下边就解释，一一地解释，分四科。第一科就是生无暇，解释这什么叫做生无暇？分三科，第一科征。

寅四、释（分四科） 卯一、生无暇（分三科） 辰一、征

云何生无暇？

「生无暇」是什么意思？这是征。下面第二科解释。

辰二、释

谓如有一，生于边国，及以达须蔑戾车中。四众、贤良、正至、善士、不往游涉。

「谓如有一」，就是譬如有这么一个人「生于边国」，他是生存在落后的地方没有文化的地方，也就是没有佛法的地方。「及以达须蔑戾车中」，他生在边国，而且是生在不是高尚的人家，就是乐垢秽的族性里边这种下贱的事业的人，在那里面生活。「四众、贤良、正至、善士、不往游涉」，这个边地和乐垢秽这个地方有什么不好吗？说「四众、贤良」，说佛教里边弘扬佛法的就是比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷这四众，四众都是特别良善的、贤善的人，就是没得圣道的也是良善，他有出离心学习佛法向于圣道所以是「贤良」。「正至」就是修学戒定慧已经达到那个涅盘的境界了，那就是圣人了；初果、二果、三果、四果圣人，这都决定是「善士」好人。「不往游涉」弘扬佛法的四众弟子不到那个边地那个地方去，不到乐垢秽那个地方去，所以那个地方的人他没有机会学习佛法，他没有时间学习佛法。

辰三、结

是名生无暇。

这「生无暇」就是这样意思。

卯二、放逸过（分三科）　辰一、征

云何放逸过？

第二个理由，分三科，第一科是征。怎么叫做放逸的过失呢？

第一科征。现在第二科解释。

辰二、释

谓如有一，虽生中国，又非达须、非蔑戾车。四众、贤良、正至、善士，皆往游涉。而生贵家，财宝具足。于诸妙欲耽着受用。不见过患，不知出离。

「谓如有一，虽生中国」这就是说，例如有一种人他是生存在有文化的地方，是一个国家的中心的地方。「又非达须、非蔑戾车」，这个地方不是边地、也不是乐垢秽，他也不是在边地、也不是在那下贱种族性里面生活这种人，那这个地方是好地方了，这地方也是好地方，而这个人也是好。「四众、贤良、正至、善士，皆往游涉」就是在这个地区弘扬佛法的，这个地方你想要听闻佛法不难嘛！而这个人呢「而生贵家」，逢在、生在这个富贵的人家去，「财宝具足」，有很多的财富有很多的珍宝，和贫苦是完全不同了。「于诸妙欲耽着受用」，这个富贵的人家有很多五欲，令人迷惑的这个色声香味触这五欲，那么当然生来都是贪瞋痴有的嘛，就爱着这个五欲来享受，做种种的这些享受的事情忙得很，这样的完了就又有那样的安排这节目多的很。「不见过患」他看不见享受五欲有很多的过患，这里边有爱别离苦也有怨憎会苦还有求不得苦，很多的苦恼都在这里边，而且还会造很多的罪过，造恶，还会继续造很多的罪业的事情，但是他看不出来，他不感觉到有什么不对。「不知出离」，他不能觉悟要从这里面跳出来，他不知道。

辰三、结

是名放逸过。

所以说「富贵学道难」啊！只有释迦牟尼佛能从这种「妙欲耽着受用」中「能见过患、能知出离」，去修行去，到深山里面修行去求真理，求真理的。问你「能出家不能出家？」，「短期可以，长期不可以！」那就是被这种五欲迷惑住了所以他不能出家，就是这么回事。

卯三、邪解行（分三科） 辰一、征

云何邪解行？

前边是生无暇和放逸过。现在这是第三科邪解行，还有第三个理由是不顺于学习佛法的。分三科，第一科是征，第二科解释。现在第一科。

什么叫做「邪解行」呢？

这是问，下面解释。解释分二科，第一科出恶见，又分二科，第一科是标。

辰二、释（分二科） 巳一、出恶见（分二科） 午一、标

谓如有一，虽生中国，乃至广说，而有外道种种恶见。

「谓如有一，虽生中国，乃至广说」，就是这个地方是中国、不是边地，有佛法在这个地方的，不是边地也不是乐垢秽，但是有外道的种种恶见。他这个人遇见了外道，他对于外道有兴趣所以他内心里面有各式各样有罪恶的思想，「恶见」就是有罪恶的思想。这是标，下面解释。

午二、释

谓起如是见，立如是论。无有施与，广说乃至我自了知，无诸后有。

「谓起如是见，立如是论」，就是这个人他内心里面有这样的思想叫做「见」，「立如是论」就是发出来这种言论。什么言论？什么恶见呢？「无有施与」；他说「没有善恶果报」，你对贫苦的人去布施给他也不会得好果报的，你若做恶事也不会得恶果报，你做善事也不会得好果报的，没有善恶果报这种事情。「乃至我自了知，无诸后有」，他自己知道人死了就断灭了，将来再没有生命的相续下去的事情，所以做善将来不得善报做恶将来也不得恶报，他有这种思想，这样子就不能接受佛法的教诲的，所以也不能学习佛法得涅盘了。

前边这是出恶见，下边明过患。

巳二、明过患

复由如是外道见故，不值诸佛出现世间，无诸善友说正法者。

「复由如是外道见故」，又因为他有这样外道的这种恶见的关系，「不值诸佛出现世间」，就是不能遇见佛出现世间，他不遇见，有佛出现世间等于没有佛出现世间他不会遇见的，「无诸善友说正法者」，在他接触的人里边没有一个是善友能为他宣扬佛法的真理的，所以他那种邪解邪行不能改变的，这样子也不能得涅盘。

辰三、结

是名邪解行。

这是结束这段文。

卯四、有障过（分三科）　辰一、征

云何有障过？

这是第四「有障过」。说是我也不是生无暇、我也不是放逸过、我也不是邪解行，但是还有一个原因「有障过」，也还是不行。这是第一科是问。第二科解释。

辰二、释（分三科）　巳一、异熟障

谓如有一，虽生中国，广说如前，亦值诸佛出现于世，遇诸善友说正法者，而性愚钝顽騃无知，又复瘖哑，以手代言。无力能了善说、恶说，所有法义。

「谓如有一，虽生中国，广说如前，亦值诸佛出现于世」，这个人他遇见很多的佛出现世间，「遇诸善友说正法者」，他认识的人有很多好朋友为他宣扬佛法，他很好。「而性愚钝顽騃无知」，但这个人的心，（「性」者心也），而这个人的心里「愚钝」，特别愚痴，「顽騃」就是顽固不可教化，「无知」就是他不懂，他不懂。「又复瘖哑，以手代言」，不但是「愚钝顽騃无知」，而且他是「瘖哑」不会说话，「以手代言」要和人家连络的事情都要用手来比划比划代替他说话这种人，这种人「无力能了善说、恶说」，这种人没有这种智慧的力量他能明白什么是善说？什么是恶说？不能明白佛法中的真理，你对他讲他不懂，他的智慧就是听不懂。

这是第一科「异熟障」，「异熟障」就是他的果报，他这个身体的果报就是这样子。「而性愚钝顽騃无知」就是他的意根有问题，意根特别愚痴。「瘖哑」，这人喉咙有问题，不会说话这个舌有问题。「无力能了善说、恶说，所有法义」，就是耳根也有问题了，你这意根一有问题呀前五根都有问题了。

这前面是果报如此，现在第二是业障。

巳二、业障

或复造作诸无间业。

说这个人他心里面很灵敏的，你说什么话他听懂的、他明白的。但是还有问题，他就造作了「诸无间业」就是五无间业，下无间地狱的这种罪业了，这就是也不能学习佛法了。

这是业障，下面是第三科烦恼障。

巳三、烦恼障

或复长时起诸烦恼。

说是这个人「长时」的生「烦恼」，不是贪心就是瞋心、那就是疑惑心、高慢心，这个烦恼不间断地常常有，不是有这个烦恼就是有那个烦恼，一有烦恼呢他也排斥佛法，佛法他不能接受。

辰三、结

是名有障过。

这就是有报障、业障、烦恼障，有这种过失他也不能学习佛法。看这个《披寻记》。

《披寻记》七六三页：

云何有障过等者：此说重障，略有三种：谓异熟障、业障、烦恼障。异熟障者：谓若生处，圣道依彼不生不长，于是生处异熟果生；或有生处，圣道依彼虽得生长，而于其中异熟果生，聋騃愚钝、盲瞽瘖哑、以手代言、无有力能解了善说恶法义，是名异熟障。言业障者：谓五无间业，及余所有故思造业，诸尤重业；彼异熟果若成熟时，能障正道令不生起，是名业障。烦恼障者：谓猛利烦恼，长时烦恼，由此烦于现法中，以其种种净行所缘不能令净，是名烦恼障。如下自说。（陵本二十九卷十五页）说有障，其义应知。

「云何有障过等者：此说重障」，这地方说无间业，这是说是太严重的罪过有障碍，「略有三种：谓异熟障、业障、烦恼障」。「异熟障者：谓若生处，圣道依彼不生不长」，你在这个地方受生那个「圣道依彼」它不能生长；这个「生」就是初开始善根发动了发出离心叫「生」，这个「长」就是继续地进步叫做「长」，现在因为「不生」所以也就「不长」了。「于是生处异熟果生」在这个地方出现的时候他有这个果报，果报出现了。「或有生处，圣道依彼虽得生长，而于其中异熟果生」，他的果报上面有问题，有什么问题出现呢？这「聋騃愚钝、盲瞽瘖哑」，这是个问题。「以手代言，无有力能解了善说、恶说法义，是名异熟障」。

「言业障者：谓五无间业，及余所有故思造业」，这五无间业之外，是凡是你自己主动地计划要造这个罪过的事情，你明明白白的欢喜做这种恶事，这个地方也是很厉害，「诸尤重业」，这个罪过很重的业，这也是有障的。「彼异熟果若成熟时，能障正道令不生起。」你这个五无间业的果报现起也是，这个故思造的罪业那个异熟果若成熟的时候也能障碍你证道，你在佛法里面想要学习戒定慧，「令不生起」「是名」叫做「业障」。

「烦恼障者：谓猛利烦恼」，烦恼里面这上面说出两种；第一个是猛利的烦恼，这个贪瞋痴特别猛，力量很强大，「猛利烦恼」，这个烦恼也是障道。第二种是「长时烦恼」，这个烦恼老是有，一直常常有烦恼，也是障道。说有烦恼可是烦恼不是那么强烈，有烦恼但是偶然地有烦恼，不是时时有烦恼，所以还有很多的时间没有烦恼这个时候你可以学习佛法。所以这个「长时的烦恼」就是障道。「由此烦恼于现法中，以其种种净行所缘不能令净。」你若有猛利的烦恼又有长时的烦恼，「于现法中」就在你现在的生命体里面，「以其种种净行」，以佛法中种种的清净的德行去熏习去，「所缘不能令净」，你缘念佛说的这五种法门，（就是这个多贪众生不净观…，那个五停心观了），「不能令净」不能使令你那个强烈的烦恼、长时的烦恼清净，所以这个事做不好，你来到佛法里面来，你一无成就，所以说「不能令净」，「是名烦恼障」。

这上面这五无间业，五无间业这个业障这个地方，这个发给各位的那个影印的这文字上面，我们念一遍。这个大字的，就是《瑜伽师地论》卷七十四。（一校二校查：应是卷九）。

《瑜伽师地论》卷九第二页：

由事故者，若不善业，于五无间，及彼同分中，亦有受现法果者。五无间业者；一害母、二害父、三害阿罗汉、四破僧、五于如来所恶心出血。无间业同分者；谓如有一于阿罗汉尼，及于母所，行秽染行，打最后有菩萨，或于天庙衢路市肆，立杀羊法，

流行不绝，或于寄托得极委重亲友，同心耆旧等所，损害欺诳，或于有苦贫穷困乏无依无怙，为作归依施无畏已，后返加害，或复逼恼，或劫僧门，或破坏灵庙，如是等业，名无间同分。若诸善业由事重故受现法果者，谓如有一母无正信，劝进开化，安置建立于具信中。如无正信，于具信中，如是犯戒，于具戒中。悭吝，于具舍中。恶慧，于具慧中亦尔。如母，父亦尔。或于起慈定者，供养承事。如于起慈定者如是，于起无诤定、灭尽定、预流果、阿罗汉果，供养承事亦尔。又亲于佛所供养承事，如于佛所如是，于学无学僧所亦尔。若即于此尊重事中，与上相违，由损害因缘，起不善业，受现法果。

这个「由事故者，若不善业，于五无间，及彼同分中，亦有受现法果者」，由于你有这样的「事」就是你有这样的罪业，这指什么说的呢？就是「不善业」就是「五无间罪」，「及彼同分中」，它不是五无间业但是和五无间业相同的这种业，这种业也有现在受果报的。「五无间业」是什么呢？「一是害母，二是害父，三害阿罗汉，四是破僧，五是于如来所恶心出血」这是五无间业。

五无间业的同分是什么呢？「谓如有一于阿罗汉尼」，说这个女人是个比丘尼但是她得到阿罗汉了，你同这个比丘尼「行秽染行」这也是五无间业的同分。「及于母所行秽染行」，这都是五无间业的同分的罪业。「打最后有的菩萨」这也是五无间业的同分。「或于天庙衢路市肆，立杀羊法，流行不绝」，这也是很有罪过的事情。

「或于寄托得极委重亲友，同心耆旧等所，损害欺诳」，就是这个人，你和他，他对你非常的有信心，大家是亲友关系，他很贵重的事情，很重要的事情或者是很贵重的财富委托给你，但是你损害他欺骗他，这就是一种严重的罪过。「或于有苦贫穷困乏无依无怙」这种人，你「为」他「做归依」处「施无畏已」，他来救护你解除了你很多的恐怖以后「返加害」，「后返加害」你害这个人「或复逼恼」【二校意言：或为「他为你做归依处，他来救护你解除你很多恐怖以后，你返加害他」，或为「你为他做归依处，你来救护他解除他很多恐怖以后，你返加害他」文意较顺】，后返加害、或复逼恼那个人。「或劫夺僧门」就是出家，佛教中这些出家人。「或破坏灵庙，如是等业，名无间同分」。

「若诸善业，由事重故，受现法果者。」我再念一遍。「谓如有一母无正信」，你母亲对于佛法没有正信，你能「劝进」她「开化」她「安置建立于具信中」，把你母亲建立在相信佛法的这个清净法中。「如无正信，于具信中，如是于犯戒，于具戒中」就是我这母亲老是犯戒，现在我劝她持戒，持戒清净，这样子。「悭吝」我母亲很悭吝，「于具舍中」把她劝导她能够有同情心救护穷苦的人。「恶慧」说这个人有邪知邪见，我劝导她改变邪知邪见「于具慧中」，「亦尔」这样子也得现果报，这是善法了。「如母」亲是这样子，于「父」亲也是这样子。「或于起慈定者，供养承事」，说是这个人慈悲喜舍三昧，这个人从慈三昧里面出来，你能供养他、承事他，你得现报。「如于起慈定者如是，于起无诤定」的人也是这样子，「灭尽定」也是这样子，「预流果」的人也是这样子，你供养这预流果你也得现报，去供养阿罗汉果也是，「供养承事亦尔」。「又亲于佛所，供养承事」，当然也是得现报。「如于佛所如是，于学无学僧所亦尔」，初果、二果、三果是学僧，无学果是四果阿罗汉了。

「若即于此尊重事中，与上相违」，这都是；父母是尊重、起慈定的人、起无诤定的人、灭尽定预流果、这些圣人也是这样。「与上相违，由损害因缘，起不善业，受现法果故。」你对你父亲、母亲乃至到佛、乃至到阿罗汉、学、无学僧，你若有不善业也是受现法果。

这是这个业障这方面的意思，这样子。

寅五、结（分二科）　卯一、正显有种性（分二科）　辰一、不般涅盘

如是名为四种因缘，由此因缘故，虽有般涅盘法，而不般涅盘。

前面是解释这四种因缘。现在是第五科，结束这一段。分二科，第一科正显有种性，有无漏种性的人。分二科，第一科不般涅盘。

「如是名为四种因缘，由此因缘故」，由这四种因缘故。「虽有般涅盘法」虽然他的阿赖耶识里面有涅盘的无漏种子，「而不般涅盘」，他不能入涅盘。

这一段是不般涅盘。

辰二、得般涅盘

彼若值遇诸佛出世，听闻正法，获得随顺教授教诫，无彼因缘，尔时方能善根成熟，渐次乃至得般涅盘。

「彼若值遇诸佛出世」，这是第二科，得般涅盘。说那个有涅盘善根的人，他若是遇见了诸佛出世的时候能听闻佛说的正法。「获得随顺教授教诫」，获得随顺圣道的教授，随顺圣道的教诫，这样子。「无彼四缘」，没有前面那四种恶因缘，那四种因缘他没有。「尔时方能善根成熟」，那个时候这个有涅盘法的人他的善根就成熟了，「渐次乃至得般涅盘」，他逐渐的修行了，他就入涅盘了。

这是第二科得般涅盘。

卯二、兼明无种性

无涅盘法补特伽罗，住决定聚。彼若遇缘，若不遇缘，遍一切种，毕竟不能得般涅盘。

这是第二科兼明无种性。前面正显有种性，现在第二科兼明无种性。

「无涅盘法」的「补特伽罗」这个人呢「住决定聚」，他就安住在三界里边决定生死流转，他这个生死没有办法可以停下来的，是决定了，属于这一类的人里边的。「彼若遇缘」，说这个人他遇见佛说法了，遇见很多的佛说法了，或是「若不遇缘，遍一切种，毕竟不能得般涅盘」，「遍一切种」，普遍、他是在天上也好他是在人间也好，在一切的三界的五趣中怎么办法也不行，「毕竟不能得般涅盘」了，他是永久不能得涅盘了。

子二、顺缘（分二科）　丑一、问

问：何等名为涅盘法缘，而言阙故、无故、不会遇故，不般涅盘？

这是第二科顺缘，前面是违缘。现在解释这个顺缘。分二科，第一科是问。

怎么叫做「涅盘法缘」呢？能令你得涅盘的这些增上缘。「而言阙故」或者是不具足，有几样、但是另外还有所阙。「无故」是完全没有。「不会遇故」，你有善根是有善根，但是你不遇见佛法僧你不遇见佛说法故「不般涅盘」。这究竟是什么因缘呢？什么法缘呢？得般涅盘又是什么法缘呢？

这是问。下面是第二科是回答，分四科，第一科是标。

丑二、答（分四科）　寅一、标

答：有二种缘。

能够令你得涅盘。这是标，第二科征。

寅二、征

何等为二？

下面第三科是列。

寅三、列

一胜，二劣。

令你得涅盘的因缘里面分二类，一个是殊胜的，一个是劣弱的。

这是第三科是列，第四科解释。解释分二科，第一科辨二相，辨这个胜劣的相貌，分二科，第一科先辨这个胜缘，分二科，第一科是征。

寅四、释（分二科）　卯一、辨二相（分二科）　辰一、胜缘（分二科）　巳一、征

云何胜缘？

殊胜有强大力量的因缘。

这是问，下面第二科是列出来。

巳二、列

谓正法增上他音，及内如理作意。

这是胜缘，这是列出来。「谓正法增上他音」，就是能表达佛的正法的那个有殊胜力量的「他音」的那个法音，那个他人的法音，或者是你遇见佛了或者是你遇见大阿罗汉了或者是遇见观世音菩萨了，他为你宣说佛法这是一个殊胜的因缘。「及内如理作意」，你听闻了这样的法音以后在你内心里面有如理的思惟观察，这是很重要的，这就是修四念处了，你也修戒定慧了。这两种合起来，名为「胜缘」。

辰二、劣缘（四分科）　巳一、征

云何劣缘？

下面第二科是劣缘。劣缘分四科，第一科是征。

怎么叫做「劣缘」呢？

下面第二科是标。

巳二、标

谓此劣缘乃有多种。

这个劣弱的助缘也能有力量帮助你得涅盘的，这个因缘有很多种。

巳三、列

谓若自圆满、若他圆满。若善法欲，若正出家，若戒律仪、若根律仪、若于食知量、若初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽、若正知而住、若乐远离、若清净诸盖、若依三摩地。

这第三科列出来，「有多种」，有多少种呢？这列出来。

这个有很多种分二类；一种是自圆满，一个是他圆满。就是你本身应该具足的得入圣道的因缘你能圆满地具足了，这是一部分。第二部份是他人对于你有帮助，对于你修学圣道有帮助的因缘也有很多，有多少种也圆满了，加起来这叫做劣缘。虽然是劣，还非要具足不可的。

这底下就是说出来，第三科列。「若善法欲」，就是你内心里面有这样的愿望「我愿意做善法，不要做恶事」，这件事很重要，「我愿意做善事」你看这很难得。「若正出家」，后来能放下世间的五欲，虽然有很多五欲不能迷惑你，你能够出来就出家了，能过出家人这个淡泊的生活，能过得来，我心里面欢喜，不介意这个清淡的境界。「若戒律仪」，出家以后要受戒，你能够持戒清净。「若根律仪」，受了戒以后，这个眼耳鼻舌身意六根能保护它叫它不要在色声香味触法上放逸，这根律仪。「若于食知量」，每天要吃饭，其实这是一个普通的事情，但是在修学圣道上这个地方要注意，你要知道量，不要吃得太少、不可以，吃的太多也不可以。「若初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽」，这个夜，有初夜、有后夜、还有中夜，这个中夜你可以睡觉可以休息，在初夜和后夜这两段时间你不可以睡觉，你要常勤的修习悟寤的瑜伽，心里面不要这个沉沉的大睡、睡觉，要悟寤起来心里面要明明了了的要修习止观，要这样子用功。

「若正知而住」，不管是什么时候，从早晨到晚间只要是不是睡觉，心里面常常自己知道心在做什么，叫它不要有错误的想法，心里面若有染污了立刻地把它消除去保持内心的清净，这叫做「正知而住」，不可以放纵自己胡思乱想。「若乐远离」要远离这些喧闹的愦闹的地方，到寂静处去。「若清净诸盖」，要把内心的这些贪欲、瞋恚、昏沈、睡眠、掉举、后悔、疑惑这些诸盖清出去。「若依三摩地」，要得禅定，你得到未到地定，或者色界四禅、或者无色界的四空定、或者慈悲喜舍的三昧，这些三摩地都是你得圣道的因缘。

这叫做「劣缘」，这个「劣缘」表示它对于得圣道那方面有帮助、但是没有听闻正法如理作意的力量大，可是这件事也一定要有劣缘，你没有劣缘也不行。

这前边是列出来。下面四科就解释，分十二科，第一科是自圆满，分四科，第一科征。

巳四、释（分十二科）　午一、自圆满（分四科）　未一、征

云何自圆满？

这个自圆满和他圆满，在修所成地里面，对照了一下不完全一样，有点不同。什么叫做自圆满呢？

未二、列

谓善得人身，生于圣处，诸根无阙，胜处净信，离诸业障。

「谓善得人身，生于圣处」，善得人身是一个条件，「生于圣处，诸根无阙，胜处净信，离诸业障」这是自圆满。

这个自圆满里边，现在第三科解释，分五科。第一科是善得人身，分三科。第一科征。

未三、释（分五科）　申一、善得人身（分三科）　酉一、征

云何名为善得人身？

「云何名为善得人身」呢？得人身是太好了，所以佛教是你尽可能利用你宝贵的这个人身来修学佛法，不可以糟蹋，这个身体不可以糟蹋他。你这个身体本来可以得圣道的，但是偏要到五欲去里面生活就不能得圣道了，这就是可惜，可惜！可惜！

怎么叫善得人身呢？这是问，现在第二科解释。

酉二、释

谓如有一，生人同分。得丈夫身，男根成就，或得女身。

「谓如有一」个人，「生人同分」，他生存在人的「同分」里面；你也是人、我也是人，大家都一样生在这样地团体里面，就是生在人类里面生在这里面，生在这人类里面「得丈夫身」，什么叫「丈夫身」呢？「男根成就」，这叫做丈夫身。「或得女身」也可以，也能得圣道。

酉三、结

如是名为善得人身。

这个得人身。这个《高僧传》里面有的高僧发愿，「我来生的时候，不要到贫苦的家去投生，也不到富贵家去投生」，这样子不到富贵家投生我不要被五欲所迷惑，我不到贫穷家去投生呢没有贫苦，贫穷也是障道因缘，也是修学佛法有困难。那这叫作「善得人身」。当然这个事情也是看人，有的人，你富贵迷惑不了他，他也是一样能出家修行。

这是第一个善得人身。现在第二个生于圣处，分三科。第一科是征。征、释、结。

申二、生于圣处（分三科）　酉一、征

云何名为生于圣处？

「云何名为生于圣处」呢？

这是征，第二科释。

酉二、释

谓如有一，生于中国，广说如前，乃至善士皆往游涉。

「谓如有一，生于中国，广说如前」前面说的，不是生边地也不是乐垢秽的地

方，是四众弟子「乃至善士皆往游涉」的地方都到那个地方去，那个地方有佛法那就是「中国」。

酉三、结

如是名为生于圣处。

申三、诸根无缺（分三科）　酉一、征

云何名为诸根无缺？

这是第三科，诸根无缺。分三科，第一科征。

怎么叫诸根无缺呢？

酉二、释

谓如有一，性不愚钝，亦不顽騃，又不瘖哑，乃至广说支节无减。彼由如是支节无缺、耳无缺等，能于善品精勤修集。

「谓如有一，性不愚钝」，他的心，就是那个第六意根、第六意识不那么愚痴。「亦不顽騃」，他也不顽固，不是那么难可教化。「又不瘖哑」，他会说话，不是不会说话。「乃至广说支节无减」，他的头、手、足那一支节都不缺少，六根具足。

「彼由如是支节无缺、耳无缺等」，这个六根应该先说眼，但不，先说耳，这可见由善知识的教授很重要，表示这一点，那么当然眼根也很重要，要自己能阅读经论，那么这是「亦不顽騃」是意根无缺。「又不瘖哑」，会说话呢你有问题可以表达，可以表达出来，眼耳都不缺少。「能于善品精勤修集」，能于这个戒定慧的善品能精进的去修学，积聚善根。

酉三、结

如是名为诸根无缺。

申四、胜处净信（分二科）　酉一、征

云何名为胜处净信？

这是第四科。分二科，第一科是征，第二科是解释。解释里边分二科，第一科是标相。

酉二、释（分二科）　戌一、标相

谓如有一，于诸如来正觉所说法毘奈耶，得净信心，如是名为胜处净信。

这一科是标相。就是一个人，他在「于诸如来」的「正觉所说」、正遍觉者，就是佛陀所说的法和律，毘奈耶是律。「得净信心」，他一遇见了法和律，他就有清净的信心他不疑惑，没有疑惑的垢染，他就相信这是真实语。「如是名为胜处净信」，这是叫做「胜处净信」，就是对于法、律有信心。

这是标相，下面第二科解释这个名字，分二科。第一科解释什么叫做胜处。

戊二、释名（分二科）　亥一、胜处

言胜处者：谓诸如来正觉所说法毘奈耶，能生一切世出世间白净法故。

「言胜处者：谓诸如来正觉所说法毘奈耶」，这就是胜处，这是最殊胜的地方，最重要的地方。「能生一切世出世间白净法故」，他有什么重要呢？就是佛说的法律，你若有了信心的时候，就「能」够「生」，在你的身口意里面「能生」出来「一切世间」的「白净法」、「一切出世间」的「白净法」，就能令你有出世间的戒定慧，也有世间的五戒十善这些事情，这样子你就成功了。它有这种作用，所以这是胜处。

第二科是净信。

亥二、净信

此中所起前行增上诸清净信，名胜处净信。能除一切所有烦恼垢秽浊故。

「此中所起」，就在佛说的这个法毘奈耶里面所生起的净信，这个净信是「前行」，就是在一切的善行的前面；他先建立这个信心，然后才能发动种种善行的，所以是「前行」，「增上」说这个这个清净的信心能增上一切世间出世间的善法，它有这种功能，这个「信」心是非常「清净」的它没有污染，它能向于清净，它本身也是清净没有疑惑；不信就是垢染了，「名胜处净信」这叫做「胜处净信」。「能除一切所有烦恼垢秽浊故」，你若真实有这样的信会有什么表现呢？说对于佛的法律有了信心，怎么知道这个人有信心呢？你有了信心的时候会表现出来一种相貌，什么相貌呢？「能除一切所有烦恼」，从那个信心里面他就有了很多的智慧出来，就能够破除去所有的烦恼，所有的贪瞋痴慢疑、各式各样的爱烦恼、见烦恼都能破除去。而这个烦恼本身是「垢」染的、本身是臭「秽」的、它本身不容易动摇，这个烦恼来了非常的强非常的顽固所以叫做「秽」。它对于善法有染污能染污善法，能令善法不容易成就所以叫做「浊」。

这是「胜处净信」，这是一个根本，你对于这个佛法僧有清净的信心，然后一切世间的善法、出世间的善法才能建立起来。这个「信」，信为欲依，信是希望的一个依止处；你有了信你就会有希望，有了希望以后就有行动，这个希望就是愿，这个愿望，你的希望从信心而得建立。我相信做生意能发财，你有这个信心你就会「我就想要做生意，就想要做买卖」这个愿就来了，你有了这个愿然后就开始就准备要做生意了，就是信愿行。愿、行以信为基础，以信为根本。所以我们若对于佛法僧，对于佛说的法律有了信心，你的戒定慧就出来了，就会出来的。

申五、离诸业障（分四科）　酉一、征

云何名为离诸业障？

前面是胜处净信，是第四科。现在第五科是离诸业障。这里分四科，第一科是征。

怎么叫做远离一切业障呢？

这里现在第二科是标。

酉二、标

谓能远离五无间业。

就是说你这个人不会去做五种无间的罪过，这种事情你远离了。

这是第二科是标。第三科是列。什么叫做五无间业呢？第三科。

酉三、列

所谓于彼害母、害父、害阿罗汉、破和合僧、于如来所恶心出血。

这是五种罪过。这个「破和合僧」里面分两个；一个是破羯摩僧，一个是破转法轮僧。这是我们以前讲过的事情。

下面第四科是解释，前面是列出来这个五无间业的。分二科，第一科名离障。

酉四、释（分二科） 戌一、名离障

随一所有无间业障，于现法中不作不行。如是名为离诸业障。

说这个人「随」着这是五条，「随」那一条的五「无间业障」，你「于现法中」就是现在的生活中你「不作不行」，你身口不作、你心里边也不作；心里边不行、身口不作。「如是名为离诸业障」，你就是没有造这个罪了，不造这个罪了。这是离障；我没有作这件事。你若作这件事呢这件事对你学习佛法有障碍；现在我没有作，没有作它就是不障碍了。

现在第二科显障义。什么叫做障？

戌二、显障义

若有于此五无间业，造作增长，于现法中，竟不能转，得般涅盘，生起圣道，故约彼说离诸业障。

「若有于此五无间业造作增长」，假设这个人对于这五种无间地狱的罪业，「造作增长」，这个「造作」了，不后悔，认为是对的叫做「增长」，你这个业力继续增长。「于现法中竟不能转」，那么你现在这个生命存在的时候没有办法来转变这个罪业的，不能转变；你说是我念佛、念法、念僧，不行，这个罪业你不能转变他的。若能转变的话「得般涅盘，生起圣道」。「不能转得涅盘生起圣道」，就是这个事情做不来，就是不能「得般涅盘，生起圣道」。生起圣道，生起戒定慧，生起戒定慧就得涅盘，现在因为你不能转这五无间业，你就不能够生起圣道，得般涅盘。「故约彼说离诸业障」，所以就约这五无间业来说要离诸业障，这个业不可以做，你若做的话对你有障碍。

第四科是结。

未四、结

唯由如是五种支分，自体圆满。是故说此，名自圆满。

前面这个自圆满，这最后这一科就结束了。「唯」独「由」这「五种支分」，「自体圆满」，你自己这一方面功德圆满了，「是故说此名自圆满」。

现在底下第二科是他圆满。分三科，第一科是征。

午二、他圆满（分三科）　未一、征

云何他圆满？

就是另一方面对于你有帮助得圣道，这一方面的圆满，这一方面。

这是第一科是征。第二科是列。

未二、列

谓诸佛出世。说正法教，法教久住，法住随转，他所哀愍。

「谓诸佛出世」，这个「他」原来指谁说呢？指佛说的，佛出现世间而能够「说正法教」，演说正法来教诲我们这样依教奉行。「法教」还「久住」，还「法住随转，他所哀愍」有这几样，这就是他圆满了。

这是列出来。下面第三科解释。分五科，第一科解释这个诸佛出世。分两科，第一科征。

未三、释（分五科）　申一、诸佛出世（分二科）　酉一、征

云何名为诸佛出世？

「云何名为诸佛出世」呢？

这是征。下面第二科解释，分二科。先解释明出世的相貌。

酉二、释（分二科）　戌一、明出世相

谓如有一，普于一切诸有情类，起善利益增上意乐，修习多千难行苦行，经三大劫阿僧企耶，积集广大福德智慧二种资粮，获得最后上妙之身，安坐无上胜菩提座，断除五盖，于四念住善住其心。修三十七菩提分法，现证无上正等菩提。如是名为诸佛出世。

「谓如有一」，就是譬如有一个人，「普于一切诸有情类，起善利益增上意乐」，就是这个人发了无上菩提心了，「普于一切诸有情类」，不管是同我有良好关系的人、同我是个怨敌的人、同我关系没有什么好不好的人，一切众生没有分别，我都发「起善利益增上意乐」，我都愿意用好的事情来利益他。「增上意乐」就是强大的意愿，有强大力量的意愿，这个「增上」就是力量强大，「意乐」就是意愿有这样的愿望；有这样强大的愿望要利益一切众生没有怨亲的分别，这是发无上菩提心了。「修习多千难行苦行」，这是行菩萨道，他能修习「多千」、很多很多不容易做的事情很苦恼的事情，只要是利益众生他都能做。

「经三大劫阿僧企耶」，经过三大阿僧企耶，「阿僧企耶」翻个「无数」，这「无数」是一百二十个大数里边的一个数。「积集广大福德、智能二种资粮」，这么长久时间内，他积集了广大的福德资粮，积集了广大的智慧资粮，这两种成佛的需要的条件。「获得最后上妙之身」，到了三大阿僧祇劫圆满的时候得到了「最后」，最殊胜的有道德的那个身相，三十二相、八十种好。「安坐无上胜菩提座」，安坐在那个菩提树下那个座位上，那是无上胜菩提座。

「断除五盖，于四念住善住其心」，他把这五种盖都消除去了，就是得了四禅八定了，得到色界四禅在色界四禅里面修四念住，「善住其心」。「修三十七菩提分法」，这个四念住、四正勤、五根、五力、七觉支、八正道，这三十七道菩提分法。「现证无上正等菩提」，最后成功了，得到无上菩提，得到一切种智了。「如是名为诸佛出世」，这是佛出世了。

现在是第二科，是显诸佛同。

戊二、显诸佛同

过去、未来、现在诸佛，皆由如是名为出世。

这不但是指现在释迦佛这样子，过去的佛、未来的佛、十方现在的诸佛都是这样子得无上菩提的，都是由发无上菩提心行菩萨道得无上菩提的，所以叫做「出世」。

这是他圆满的第一个诸佛出世。现在第二个呢，说正法教。分二科，第一科是征。

申二、说正法教（分二科）　酉一、征

云何名为说正法教？

云何名为说正法教呢？这第一科是问。

现在第二科解释。分二科，第一科是正辨相。辨这个正法教的相貌。分三科，第一科是标。

酉二、释（分二科）　戌一、正辨相（分三科）　亥一、标

谓即如是诸佛世尊出现于世，哀愍一切诸声闻故。依四圣谛，宣说真实苦集灭道，无量法教。

「谓即如是诸佛世尊出现于世」，就像前面说的诸佛世尊出现在世间了。「哀愍一切诸声闻故」，对于这一些声闻根性的人发哀愍心，发了哀愍心。那么怎样来救护他呢？「依四圣谛」，依这苦集灭道四圣谛，宣说真实苦集灭道；宣说这真实是苦，真实是集、是灭、是道，这里边有无量无边的法教很多的，宣说苦谛也是无量无边，集灭道都是无量无边的。

这是第一科是标，下面第二科是列出来。

亥二、列

所谓契经、应颂、记别、讽诵、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、希法、论议。

这是列出来。

亥三、结

如是名为说正法教。

说十二分教。

这「十二分教」，这个影印的文件小一点字的那个，这个第六行。「闻十二分教、三最胜归依、三学三菩提，为有情净说。」这是《显扬圣教论》上的。在《瑜伽师地论》也有解释，看这就念一遍。

《显扬圣教论》卷六第七页：

论曰：闻十二分教者，谓闻契经、应颂、记别、讽颂、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、希法、论议圣教。契经者：谓诸经中，佛薄伽梵，于种种时处，依种种所化有情，调伏行差别，或说蕴所摄法、界所摄法、处所摄法，或说缘起所摄法，或说食所摄法、谛所摄法，或说声闻独觉如来所摄法，或说念住、正断、神足、根、力、觉支、道支所摄法，或说不净息念觉证净等所摄法，如来说是语已，诸结集者欢喜敬受，为令圣教得久住故，以诸美妙名句文身，如其所应，次第结集，次第安置，以能缀缉，引诸义利，引诸梵行，种种善义，故名契经。应颂者：谓诸经中，或于中间，或于最后，以颂重显，及诸经中不了义说，是为应颂。记别者：谓诸经中，记诸弟子命终之后，生处差别，及诸经中显了义说，是为记别。讽颂者：谓诸经中，非是长行直说，然以句结成，或二句说，或三四五六句等说，是为讽颂。自说者：谓诸经中，不列请者姓名，为令正法久住故，及为圣教久住故，自然宣说，是为自说。因缘者：谓诸经中，列请者姓名已而为宣说，及诸所有毗奈耶，摄有因缘教别解脱戒经等，是为因缘。譬喻者：谓诸经中，有譬喻说，由譬喻故，本义明白，是为譬喻。本事者：谓宣说前世诸相应事，是为本事。本生者：谓诸经中，宣说如来我过去世处种种生死行、菩萨行，是为本生。方广者：谓诸经中宣说能证无上菩提诸菩萨道，令彼证得十力无障智等，是为方广。希法者：谓诸经中，宣说诸佛及诸弟子，苾刍、苾刍尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼、勤策男、勤策女、鄔波索迦、鄔波斯迦等，共不共功德，及余最胜殊胜特、惊异甚深之法，是为希法。论议者：谓一切摩怛履迦、阿毗达磨，研究解释，诸经中义，是为论议。如是十二分教中，具有素怛缆等三藏，此中所说契经、应颂、记别、讽颂、自说、譬喻、本事、本生、方广、希法，是为素怛缆藏。此中所说因缘，是为毗奈耶藏。此中所说论议是为阿毗达磨藏。三最胜归依者，谓佛法僧三种归趣。三学者：谓增上戒学、增上心学、增上慧学。三菩提者：谓声闻菩提、独觉菩提、无上正等菩提。为有情净说者，为令有情得清净故，次第宣说是三种法，谓能持方便果。能持者：谓闻及归依。方便者：谓三学。果者：谓三菩提。

「论曰：闻十二分教者，谓闻契经、应颂、记别、讽颂、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、希法、论议圣教」，这个圣教有这么十二种差别。怎么叫做「契经」呢？这里解释「谓诸经中」，「佛、薄伽梵」，「薄伽梵」就是翻作世尊的意思，梵语叫薄伽梵。「于种种时处」种种时、种种处。「依种种所化」的「有情」，所化的众生各式各样的根性不同。「调伏行差别」调伏他的心，那个「行」就是心；这个心老是在动叫做「行」。凡夫的心行就是贪瞋痴，这个贪瞋痴不清净所以要调伏它令他清净，这是有各式各样的差别。那么什么样的差别呢？「或说蕴所摄法」，就是说色受想行识，从色受想行识上来表示佛法。「界所摄法」就是十八界所摄法。「处所摄法」就是十二处。「或说缘起所摄法」就是十二缘起。「或说食所摄法」，有断食、触食、意思食、识食，食所摄法，从这上表示佛法。「谛所摄法」就是苦集灭道四谛所摄法。「或说声闻、独觉、如来所摄法」说这是声闻乘的法、这是独觉乘的法、这是属于佛的，成佛的事情的法。「或说」是「念住」、四念住，「正断」、四正勤，「神足」是四如意，「五根」，「五力」，「七觉支」，「八正道支」「所摄法」。「或说不净息念」，或说不净观、这个「息念」就是这个持息念、就是数息观。这个「学证净等所摄法」，「学证净」就是佛证净、法证净、僧证净这些法。「如来说是语已，诸结集者」，佛灭度以后这个结集者，「欢喜敬受，为令圣教得久住故，以诸美妙」的「名句文身，如其所应次第结集、次第安置，以能缀缉引诸义利、引诸梵行，种种善义」，「故名」叫作「契经」；这个解释这个「契经」解释得很具体的。

「应颂」怎么讲呢？「谓诸经中或于中间」，或是经的中间，或于经的最后，「以颂重显」，就把前面文，长行文说的道理，再用这颂的这种形式再重新的说一遍，叫「重颂」。「及诸经中，不了义说」，这个用颂说法；这个说得还不明白那叫「不了义」，「是为应颂」。「记别」怎么讲呢？「谓诸经中，记诸弟子命终之后，生处差别」，就是这位弟子死了以后到什么地方去了，佛就说了到那儿去。「及诸经中显了义说」，这个「颂」里边说的不明白，在这里「记别」这地方把它明白的说一说，叫做「记别」，是为记别。「讽颂者：谓诸经中非长行直说」，就是一行一行的叫长行，现在这里「然以句结成，或二句说，或三句、四句、五句、六句等说」，这叫做讽颂，这就是孤起颂了。「自说」者呢？「谓诸经中不列请者姓名」，没有说出来请法的人的姓名。「为令正法久住故，及为圣教久住故，自然宣说」，佛自己就宣说了，不需要人请「是为」叫做「自说」。「因缘者，谓诸经中列请者姓名已而为宣说」，这叫做因缘，「及诸所有毘奈耶摄有因缘教别解脱戒经等是为因缘」，因缘就是戒法了。「譬喻者：谓诸经中有譬喻」的「说」法。「由譬喻故」「本义明白」，这个所譬喻的就是本义，因为有了譬喻后本义就容易明白，是为譬喻。「本事者，谓宣说前世诸相应事」，过去世的事情是为本事。这个「本生」是什么呢？「谓诸经中宣说如来」，宣说佛陀「过去世处种种的生死，行菩萨行」，「是为本生」。「方广」是什么呢？「谓诸经中宣说能证无上菩提诸菩萨道，令彼证得十力无障智等，是为方广」。「希法」是什么呢？「谓诸经中宣说诸佛及诸弟子、苾刍、苾刍尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼、邬波索迦、邬波斯迦等，共不共功德」，佛的功德是太殊胜了是不共，其余的功德，都是共有的，「及余最殊胜特惊异甚深之法」，这就叫做「希法」。「论议者，谓一切摩怛履迦阿毗达磨研究解释诸经中义，是为论议」。

「如是十二分教中具有素怛缆等三藏」，就是经律论三藏。「此中所说契经、应颂、记别、讽颂、自说、因缘、譬喻、本事、本生、方广、希法，是为素怛缆藏」，就是经藏。此中所说「因缘」是为「毗奈耶藏」。此中所说的「论议」是「阿毗达磨藏」，就是论藏。

「三最胜归依者：谓佛法僧三种归趣」。「三学者，谓增上戒学、增上心学、增上慧学」。「三菩提者：谓声闻菩提、独觉菩提、无上正等菩提」。「为有情净说者，为令有情得清净故，次第宣说是三种法，谓能持、方便、果。能持者：谓闻及归依。方便者：谓三学」，戒定慧三学。「果者：谓三菩提」。

这是这个说正法教，这十二分教，「如是名为说正法教」。

戊二、释得名

诸佛世尊，及圣弟子，一切正士皆乘此法而得出离，然后为他宣说称赞，是故说此名为正法，宣说此故，名正法教。

已经成佛的「诸佛世尊」，佛是「圣」，佛的「弟子」，「一切」的「正士」，一切佛教徒，「皆乘此法而得出离」，都是学习此十二分教而得出离生死，得涅盘的。「然后为他宣说称赞」，你已经学习佛法有成就了，然后再为众生去宣说这样的佛法称赞这样的佛法，「是故说此名为正法，宣说此故名正法教」。

申三、法教久住（分二科） 酉一、征

云何名为法教久住？

这是他圆满中分五段的第三段。第一段是诸佛出世，第二说正法教，现在是法教久住。怎么叫做法教久住呢？这是第一科问。

酉二、释（分二科） 戌一、正辨相

谓说正法已，转法轮已。乃至世尊寿量久住；及涅盘后，经尔所时，正行未灭、正法未隐，如是名为正法久住。

这以下是第二科的解释，解释这个法教久住。分二科，第一科是正辨相。佛的正法在世间永久的安住叫做「法教久住」，怎么叫久住呢？

「谓说正法已」，就是佛的大慈悲心大智慧，为众生宣扬这十二分教「已」，「转法轮已」，这个转法轮也就是说正法，但是比说正法又进一步地详细地解释了说正法的事情。这个「转法轮」这个「转」这个字，就是从这里到那里去叫做「转」，就是由佛的心中转到听法者的心里面去。或者第一次说法叫「转法轮」，那么就是乔陈如尊者得圣道，这个时候名为「转法轮」。就是由佛的智慧心里面，把佛所觉悟的正法转入到乔陈如尊者的心里面去，所以那叫做「转」。就是佛这样说，而听法者心不散乱，把佛的法听到心里面去了这叫做「转」。当然这个「法」就是苦集灭道、十二分教这个法。这「轮」这个字，也的确是有那「转」字的意思，就那车的轮有转动。

但是这里面还有一个意思，是有「摧灭」的意思，这转轮圣王他的金轮能摧伏怨敌，能降伏敌人。现在佛的法轮能灭除去烦恼，灭除去见烦恼、爱烦恼，能灭除烦恼，就是听闻了佛的正法的人，佛的正法在他心里面起了作用灭除了内心的烦恼，那么这叫做「转法轮」。这样说，你内心，你听闻了正法以后你再修止观，那就是佛的正法在你心里面活动，叫做「转法轮」。但是圆满了的时候，就是灭除烦恼得圣道了，这叫做「转法轮」。

「乃至世尊寿量久住」，佛最初为众生转法轮之后，佛继续地为一切众生到各地方去说法。「乃至」到佛的「寿量久住」那个时间，就是释迦牟尼佛住寿八十岁就入涅盘了。说弥勒菩萨，他将来成佛的时候住寿六万岁，住寿六万岁。「及涅盘后」，就是佛、释迦牟尼佛涅盘以后，八十岁入涅盘了以后。「经尔所时，正行未灭、正法未隐」，经过那么多的时间；这个地方在这《摩惹经》上说【注：查大正藏一册 258 页是《佛说大三摩惹经》一卷，然查无此文】，佛的正法住世是五百年，在《大悲经》上说呢，正法住世一千年，这个地方有点差别。在律上说，阿难尊者请佛收女人出家，那么就把佛的正法减少了五百年，那么比丘尼肯行八敬法又延长了五百年，就是正法就是五百年【注：照理应是一千年，可能有口误】。所以这个地方就是有两个说法；一个说释迦牟尼佛入灭后，释迦牟尼佛的正法五百年，或者说一千年。

在这个时间内，在这个时段之内「正行未灭」，就是佛教徒相信佛法的这些人，在家的弟子出家的弟子「正行未灭」，就是他修四念处调伏内心的烦恼能这样用功的人，这件事还继续地存在那叫做「正行未灭」。如果是有人出家学习佛法，但是他不修四念处调伏内心的烦恼了，正行就灭了，就是没有修行了。「正法未隐」，这个「正法」就是十二部分教叫「正法」，还在世间上流传，这就是教法。「正行未灭」

是行法；教、行、理这个行法未灭，这个教法也没有灭，这是在这五百年之内的时候。「如是名为正法久住」，这就叫做正法久住。

这「正法久住」这上面你要……假设有人问你怎么叫做「正法久住」？你就根据这一段文解释，「正行未灭、正法未隐」这叫做正法久住。

《披寻记》七六七页：

正行未灭正法未隐者：此中正行、谓即行法。正法、谓即教法。摄事分说：略有二种像似正法：一、似教正法，二、似行正法。（陵本九十九卷十五页）若于尔时，无彼二种像似正法显现，是名正行未灭，正法未隐。

「正行未灭、正法未隐者：此中正行，谓即行法」，修行的法门。「正法谓即教法」，就是十二分教。这个「摄事分说」，这《瑜伽师地论》一共是五分，在摄事分说，我们现在这个文是本地分，在摄事分里面说「略有二种像似正法」，与正法像似，它不是正法但是与正法像似，是什么？一个「似教正法」，他说出来的这种佛法，和佛说的法像似但是不是佛法，这是一种。第二种是「似行正法」，和佛那个行正法像似但是不是行正法，这是这么二种。这在（陵本九十九卷十五页）。「若于尔时，无彼二种相似正法显现」，若是那个时候，没有那二种的像似的正法；像似的行正法、像似的教正法这两种事情没有出现，「是名」叫做「正行未灭、正法未隐」，就是这样子。

我现在又开始有口过了。我们佛教徒尤其是出家人，我们不肯修四念处，也不肯念阿弥陀佛，这样的出家人不算数，这个不说了。就是不修四念处还肯念阿弥陀佛，还好，还能往生阿弥陀佛国还是好。但是若有一种人自作聪明，美其名曰善巧方便说出来一种佛法，说：「现在这个时代不同了，应该是这样子才是佛法，应该是这样修行才是契理契机的」，就是自作聪明。但是我在想，我们若学习经教的时候，你学习这个经律论的时候，其中有一件事，就是那上面告诉我们这个生死流转的这件事主要就是我执和法执，这就是无明，由无明缘行，有惑就有业，有业就有苦，这样流转生死。

现在说是若修学圣道当然是要得涅盘，就要反其道而行之就是要灭除这个我执，我执、法执生死的根本嘛，你修行的时候这个法门里面一定要破除我执、破除法执这样子才能够得圣道，你这生死流转才能停下来才能得圣道，这理论很明白的事情是这样子。说现在说出一个方法，这个方法是最深最妙，但是没有破我，没有说这我空、法空的道理，说是也有破法执的意思，但是没有破我执，那你能得圣道吗？你那个我还在呀！因为从无始劫来这我、我、我的这样的执着熏习了很多的种子，这我执的种子在你心里面，你现在不修我空观，这我执还在那里，那你能得圣道吗？你能了脱生死吗？

所以这上面说这似教法、似行法；像似的教法，像似的行法，这样子使令人就不能了脱生死。但是他若不学习经教，他知道这件事吗？但是我们学习经教，你初开始学习，学习一知半解的时候，你还是不知道这回事！哎呀！这老祖师这法灵得不得了，你这可以吗？但是你想一想，你是祖师说的对呢？是佛说的对？是弥勒菩萨说的对？你想一想这个道理。

戊二、明说意

如是久住，当知说彼胜义正法，作证道理。

前面是说这正辨相，这佛的正法住世的相貌。刚才说释迦牟尼佛的正法住世五百

年，或者一千年。弥勒菩萨他的正法住世六万岁，他住世也是六万岁，他的正法住世也是六万岁。前面是住世的相貌，下面是明说意，这解释这个「住世」它的意趣。

「如是久住」，像这样子五百世【或许应是「五百年」】住在世间，这个「久住」你要注意，「当知说彼胜义正法」，是说彼佛的「胜义正法」在世间。这「胜义法正」是什么呢？就不是那个「教正法」，是「作证道理」，就是你能够证悟了佛的那个胜义的正法，那就是得无生法忍以上的圣人，得初果以上的圣人，这个时候这「胜义正法」是出现了他能作证了，他经过一个时期的努力修学四念处，他证悟了「正法」明白这个道理了，如实觉知就是真实地明白了，不是在文字上的虚妄分别。

这样说呢，就是正法住世的时代，也就是佛教徒里边有圣人住世，这个时候是正法住世的时代：譬如说，这个时候不知道谁是圣人了，那就不是了，不是胜义正法住世的时代，这有这样的不同的。

《披寻记》七六七页：

当知说彼胜义正法作证道理者：决择分说：诸佛圣教，若欲略释由六种理门应随决了：一、真义理门，二、证得理门，三、教导理门，四、远离二边理门，五、不可思议理门，六、意趣理门。（陵本六十四卷四页）彼说证得理门，即此作证道理。于证得中复有四种：一、诸有情业果证得，二、声闻乘证得，三、独觉乘证得，四、大乘证得。当知最初唯是世间，为简彼故，唯取后三，是故说言胜义正法作证道理。言道理者：谓如实性、离颠倒性。若此胜义正法作证道理未灭未隐，即此正法名为久住。

「当知说彼胜义正法作证道理者：决择分说：诸佛圣教，若欲略释由六种理门应随决了。」不但是释迦牟尼佛，一切佛的圣教，若想要简要地解释「什么叫做诸佛的圣教？」的话，就由六种理门应随决了，你从这六种理门上就可以明白了。「一、真义理门，二是证得理门」，这个真义理门，就是佛的语言文字的佛法表达苦集灭道第一义谛的道理，这叫做真义理门。第二、证得理门，就是佛教徒由于听闻佛的真义的佛法而后信解行证，你得圣道了，这叫证得理门。「三、教导理门」，就是你自己得道以后你就去教导一切众生去，就是教化众生也能得圣道，这就是化导众生了。前面是佛教化众生，现在是「教导理门」是佛弟子教化众生。「四、远离二边理门」，这远离二边理门就是解释那个真义理门，什么叫做「真义理门」？就是「远离二边」，远离有边、远离无边。这个「边」是个偏邪，就是错误了的意思，你要远离这个错误，你执着这一切有为法，执着是真实的，那就是遍计执，那就是不对了。你说没有这一切法，那也是不对，没有因果，也有问题。说这个地方，真是你要有那种巧妙的智慧，你才能证悟这个真理，才能证得真理，这是远离二边理门。「五、不可思议理门」，就是那个第二「证得理门」，那个圣人证得真如理，证得我空真如法空真如以后那是离名言相的，不可以语言文字去分别去言说，不可以内心去觉观分别的，所以叫不可思议理门。「六是意趣理门」，这个就解释那个「教导理门」，这个教导，佛教导佛弟子，在为一切众生说法的时候，他一段一段、有一段的意趣的，他有一个意。譬如说，这一段说：「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，这个意趣教你这样修行。下一段说也还是说「佛无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无定法可说」这也是还是说无我的道理，但是这是引证，那个意思引证，「佛是这样觉悟的，所以你要相信这件事」。下面说「须陀洹能作是念，我得须陀洹果否？斯陀含、阿那含、阿罗汉」也还是说无我的道理，那是引阿罗汉，引四果的声闻人来作证，也还是这样子。「须菩提汝意云何？如来昔在燃灯佛所于法有所得否？不也世尊！如来在燃灯佛所于法实无所得」。这还是说无我、无我所，但是引菩萨了。就是引佛为证，引四果声闻为证，引菩萨为证。同样是说无我、无我所，但是意趣不同，你要明白那个义。所以这地方说教导理门，就是这个第六意趣理门，你要明白那个意、这样意思。

这六个理门是（陵本六十四卷四页）就是《瑜伽师地论》在这个地方说的。「彼说证得理门」，「彼」那决择分那六个理门那第二个「证得理门」，「即此作证道理」，就是现在这里说「彼胜义正法，作证道理」，就是和这意思是相同的。「于证得中复有四种」不同：「一、是诸有情业果证得」这个诸有情业果证得；你作善业将来你得安乐的果报，你作恶业将来你得苦恼的果报，那就叫做「证」，这就是由因而感果叫做「证」。「二、声闻乘证得」，初果须陀洹乃至四果阿罗汉得圣道这是证得。「三、独觉乘证得」，他是久种三多（注：福德多、闻法多、善根多），所以出在无佛世，无师自悟，也是得圣道。「四、大乘证得」，十地菩萨得无生法忍，乃至最后得无上菩提。「当知最初唯是世间」，这四种证得里面，头一个有情业果证得这是世间的有漏法。「为简彼故」，这个不算数把它挑出去不算数。「唯取后三」，后三个证得。「是故说言胜义正法作证道理」，就是声闻的证得、辟支佛的证得、佛的证得，这都是证得。

「言道理者」，作证道理这个话怎么讲呢？「谓如实性、离颠倒性」，这个道理就是理门，「谓如实性」，那个「理」就是真实地没有错误地没有颠倒性的东西，叫做「实」，叫作「真实」叫做「道理」。

「若此胜义正法作证道理未灭未隐，即此正法名为久住」，这「如实性，离颠倒性」，以此为门，无颠倒性就是理，依此无颠倒性的理为门去学习去，就远离了一切颠倒，就是「证」、「入到」，门就是「入」的意思，证入到，也就是契合了那个真义的道理了，就是作证了。「若此胜义正法作证道理未灭未隐，即此正法名为久住」，这就叫「久住」。当然，这样的正法我们现在已经没有了。

申四、法住随转（分三科）　酉一、征

云何名为法住随转？

这是第四科。前面是法教久住，法教久住在这地方可不简单，法教久住。现在是第四个法住随转。「云何名为法住随转」？这是问，下面解释。

酉二、释

谓即如是证正法者，了知此有人力能证如是正法众生，即如所证随转随顺教授教诫。

「谓即如是证正法者」，这句话就是说，这个人他证悟了佛说的第一义谛的正法，他证悟了那他就是圣人了。「了知有力能证如是正法众生」，这个人证悟正法之后他接触到众生，他教化众生的时候他知道这一个人，「了知」知道这个人有智慧力、有善根力，「能证如是正法众生」，这个人他能证悟佛说的正法的众生，这个众生能证悟如是正法，这个圣者他知道这件事。「即如所证，随转随顺，教授教诫」，他知道了以后，他就能够如自己所证悟的那个正法，「随转」随顺那个人的根性，当然可能也有些善巧方便，来「转」就把这个正法转入到他心里面去了。「随顺教授教诫」，那个人因为有善根，也就随顺这个圣者的教授，随顺这个圣者的教诫，修善断恶也得正法了也证悟了，这叫做「法住随转」。

这个「转」这个字，在这里有两个意思。「从此至彼」叫做「转」。也有个「现起」的意思，也叫做「转」。就这个圣道在那个众生心里面现出来了，就是佛的正法由这一位圣者转入到那个众生心里面去叫「转」，那个众生随顺教授教诫之后圣道现起，所以叫做「转」。「法住随转」，是这样意思。

酉三、结

如是名为法住随转。

这就是佛的正法住世的相貌。这个上面，「如是证正法者，了知有力能证如是正法众生」，这个人不简单，这个人不是平常人，这个圣者是很了不起的一个人了，这和凡夫完全不同，凡夫那知道这个事情！

申五、他所哀愍（分三科）　酉一、征

云何名为他所哀愍？

这是第五个，他圆满里面第五个「他所哀愍」。分三科，第一科是征。

「云何名为他所哀愍？」这是问，底下解释。

酉二、释

他谓施主。彼于行者起哀愍心，惠施随顺净命资具，所谓如法衣服、饮食、诸坐卧具，病缘医药。

「他谓施主」，「他所哀愍」这个「他」指谁说的呢？就是施主。这施主是谁呢？「彼于行者起哀愍心，惠施随顺净命资具」，那个在家居士，他对于出家修行人起哀愍心，可怜他；哎呀！你感觉生死是苦，但是你又没有时间自己生产，全部的精神要修学圣道，我同意你这个行为，我同意你出家，好！你好好修行，我呢「惠施随顺」，布施给你「随顺净命的资具」，清净的生活所需要的，生活所需的一切的资具。是什么呢？「所谓如法的衣服」，你出家人你要穿有合乎你出家人的身份的那个衣服叫「如法」。这佛也有规定，这「衣服、饮食、诸坐卧具」，还有「病缘的医药」，我负责供给你，我哀愍你、可怜你，当然同情你呀！

酉三、结

如是名为他所哀愍。

这是这么意思。

所以这上面的意思呢，这个在家的居士护持出家人修行，目的是说帮助你得圣道，目的是这样意思。知道你是个生死凡夫，你现在要修学圣道我同意，我来帮助你，就是这么意思。

这是第五个他所哀愍。这个自圆满里面，善得人身、生于圣处、诸根无缺、胜处净信、离诸业障，这是自圆满。他圆满也是五个：诸佛出世、说正法教、法教久住、法住随转、他所哀愍，也是五个。那么一个自圆满，一个他圆满，这两科解释完了。下面说第三科善法欲，这是按照前面那一段文的次第加以解释。

午三、善法欲（分三科）　未一、征

云何善法欲？

怎么叫做善法欲？这句话怎么讲？下边就解释。分两科，第一科出因缘。

未二、释（分二科）　申一、出因缘

谓如有一，或从佛所、或弟子所。闻正法已，获得净信。

「谓如有一」，就是有这么一个人，「或从佛所」，佛在世也可能从佛那里听法或者是从佛弟子那里听法，若佛灭度以后那只有是从佛弟子听法了。「闻正法已」，听闻了苦集灭道的这生死的缘起、涅盘的缘起的正法以后，「获得净信」，得到了一个清净的信心，他相信：「喔！原来是这么回事情。好！我愿意转凡成圣」，他有这样清净的信心了，这叫做「出因缘」。

这善法欲从什么地方来的？是从净信来的。所谓净信是善法欲的因缘，如果你没有在佛法里面得净信，你没有善法欲生起的，是「获得净信」。这下面第二科正辨相，正式地说明这善法欲的相貌。

申二、正辨相

得净信已，应如是学。在家烦扰若居尘宇，出家闲旷犹处虚空。是故我今应舍一切妻子眷属、财谷珍宝。于善说法毘奈耶中，正舍家法，趣于非家。

他对于佛说的生死的缘起、涅盘的缘起；无明缘行、行缘识，乃至生缘老死，这是生死的缘起。无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至生灭则老死灭，这就是涅盘缘起。喔！是这样子，他相信了以后呢「应如是学」，他自己心里想：「我就应该这样学习」。

他发了这么一个心的时候，他有什么反应呢？「在家烦扰」，我现在是在家里面很多的烦恼扰乱我。「若居尘宇」，就像居住在那个尘垢的房子里，房子里面有很多的污垢，但是这范围就这么大你还出不去，就是住在这个污染的……空气也是污染的、很多都是污染的事情在那里住着，你说你心里舒服吗？但是这是要觉悟了才有这种想法，如果没觉悟感觉到很舒服嘛！很快乐嘛！「出家闲旷」，若是从这个尘垢的家里面出来了，那就是忽然间感觉到非常地「闲」，就是没有烦恼的扰乱你，你心里面就感觉到「闲」，而且特别广大，这个境界。「犹处虚空」，像虚空广大没有障碍的境界。「是故我今应舍一切妻子眷属」，所以我现在应该弃舍了一切世间上这些尘垢的事情都弃舍它。什么事情呢？「妻子」还有「眷属」，其他亲爱的人，还有「财谷珍宝」都不要了，这都是尘垢污染的东西都不要了。「于善说法毘奈耶中」，就是佛法里面「正舍家法」，在这里面正式地弃舍了这些烦恼的家，污染的家。「趣于非家」，前进到没有污染的地方去了，这样子。

《披寻记》七六八页：

正舍家法趣于非家者：在家位中，于诸妻室有淫欲相应贪，于余亲属及诸财宝有受用相应爱，正舍此故，是名正舍家法。趣求出离一切恶不善法，是名趣于非家。

「正舍家法趣于非家者：在家位中，于诸妻室有淫欲相应贪」，这是一个污染。「于余亲属及诸财宝有受用相应爱」，对于其余的亲属及诸财宝有受用相应爱，看见儿心里也欢喜，看见自己的女也欢喜，看见所有的人都心里都欢喜，其实这都是爱；看见自己的财富也欢喜，看见自己的权利也是欢喜，看见都是欢喜，而这些欢喜都是染污，有这些染污的爱。「正舍此故」，说这个有善法欲这个人，就把这些妻子的淫欲相应贪也弃舍了，其他的这些亲属、财货，这些染污都弃舍了。「是名正舍家法，趣求出离一切恶不善法」，一切的有罪过不清净的东西都解脱了，都弃舍这些东西，「是名趣于非家」。

既出家已，勤修正行，令得圆满。

既然是从这烦恼污染的地方解脱出来以后，那就精进地修这戒定慧的这些胜行，「令得圆满」，使令他能够得解脱，圆满了解脱的境界。这是第二科，现在第三科。

未三、结

于善法中，生如是欲，名善法欲。

这就是在佛的法毘奈耶中有如是欲，有这样的愿望，这叫「善法欲」。

这是第三科善法欲。下面第四科正出家，分三科。第一科征。

午四、正出家（分三科）　未一、征

云何正出家？

云何叫做正出家呢？

未二、释

谓即由此胜善法欲，增上力故。白四羯磨，受具足戒；或先受劳策所学尸罗。是名正出家。

「谓即由此胜善法欲，增上力故」。就是因为这一个人他有这样殊胜善法的愿望，他想要得涅盘想要得解脱得圣道，有这样高尚的意愿。这个高尚的意愿不是一般的，是「增上力故」，有强大的力量的这个愿望，那么他就出家了，就是「白四羯磨，受具足戒」。拜一个师父受沙弥戒，然后白四羯磨去受比丘戒，比丘戒就是具足戒，可以得涅盘了所以具足戒。「或受劳策所学尸罗」，或者这个时候先受这沙弥戒，「劳策」就是他不怕辛苦勉励自己，修学圣道去求取涅盘，这样的意思，得受这沙弥十戒。

未三、结

是名正出家。

这叫做出家。

午五、戒律仪（分三科）　未一、征

云何戒律仪？

这是第五科，前面正出家是第四科，现在第五科。分三科。第一科是征。

什么叫做戒律仪呢？

未二、释

谓彼如是正出家已，安住具戒，坚牢防护，别解律仪，轨则所行皆得圆满。于微小罪见大怖畏，受学一切所有学处。

「谓彼如是正出家已」，谓那个人现在正式出家了以后呢，「安住具戒」，这上面说出家是受戒的意思，没受戒还不算。那么他受了戒以后就安住在所受的戒法上面

「坚牢守护」，坚固地防护所受的「别解」脱「律仪」；「别解律仪」就是一样一样的解脱，说「不杀生」就把杀生的苦恼的事情解脱了，「不偷盗」从偷盗的罪过的事情解脱出来，一样一样的解脱，这叫「别解律仪」。就坚固地守护戒律，不可以因为有贪心而犯了杀戒、犯了盗戒、犯了淫戒、犯了什么什么…，不可以因为瞋心而犯了杀戒、盗戒、淫戒、各式各样的戒，这样子。

「轨则所行皆得圆满」，前面是受戒，另外还有很多的事情，比如说你供佛有轨则，这侍奉师长也有轨则，你学习佛法、学习经律论也有轨则，乃至到你理发、沐浴、洗衣服，它都是有轨则的。这些事情都能圆满、清净，随顺而不违犯。「于微小罪见大怖畏」，总而言之，受了戒以后，小小的罪过就生大恐怖。哎呀！这样子能障碍我的圣道，令我不能解脱生死苦，就有这种恐怖心，何况犯大罪。「受学一切所有学处」，师长的教导我能接受，我学习一切所有的这些戒律、戒法。「学处」，就是一切的戒法，一切的轨则都在内。

未三、结

是名戒律仪。

这是出家以后戒律仪的事情。

第六个是根律仪。戒法，严持戒律，这是第五科。现在第六科根律仪，你出了家以后，这个根律仪这一方面还要注意的。分三科，第一科征。

午六、根律仪（分三科）　未一、征

云何根律仪？

怎么叫做根律仪呢？

未二、释 （分二科）　申一、眼根

谓即依此尸罗律仪，守护正念。修常委念，以念防心，行平等位。眼见色已，而不取相、不取随好。恐依是处、由不修习眼根律仪防护而住、其心漏泄所有贪忧恶不善法；故即于彼修律仪行、防护眼根，依于眼根修律仪行。

这是第二科解释，解释里边先解释眼根。

「谓即依此」，「谓」就是说这个人他就根据所受的戒律；这个「尸罗」是印度话、中国话就是戒。根据所受的戒律仪「守护正念」，你要常常的守护这一念心，就是第六意识。你心里面用你的智慧保护这一念心，不要叫贪瞋痴来污染他，注意这一念心叫它不要贪、不要瞋、不要痴，不要愚痴，不要有种种的过失，要保护这一念心，时时的这样子注意这一念心叫「守護正念」。

「修常委念」，这里边现成的语言叫做「常委念」，就是「常念」和「委念」这二种念「以念防心」，这个「常念」呢你这个正念要永久的不间断的要保持住不要失掉叫做「常念」，「委念」就是特别的尊重殷重，就是特别的处处都这样注意周遍的注意，行住坐卧一切时处你心里面都要注意，就是特别周遍详细的意思叫做「委念」。「以念防心」，用这个常念和委念来保护你这一念心，保护它的安全，不要叫这个贪瞋痴的贼来伤害到它。

「行平等位」，以念防心以后你的心的现象是什么样呢？它是平等的。这平等

位，什么叫做「平等位」呢？就是「眼见色已，而不取相，不取随好」，这就叫做「行平等位」，你这眼看见一切的青黄赤白长短方圆，看见小孩也好看见老太婆也好，看见一切的形象以后「而不取相」，你这心里面不去执着那个人的相不取那个人的好，这个「相」是大的部位，这个「好」是庄严的相的周围的那个相貌，用「好」来庄严那个「相」，所以那个「相」是大的部位，「好」是相的周围小的部位。你不要去执着它去，不要执着「而不取相不取随好」。因为你看这个相，如果是特别美好那个贪心就来了，如果是特别丑陋你这个憎恶心就来了，不是贪就是瞋所以心就不平等。现在心平等位不取着，心里面老是平静的清净的，那叫做平等位。

「眼见色已，而不取相、不取随好。恐依是处，由不修习眼根律仪，防护而住，其心漏泄所有贪忧恶不善法」。为什么要这样呢？说是我们受了戒，持戒清净就好了吗？为什么还要这么多的噜苏，还要根律仪这件事呢？不是，不是这样子。「恐依是处」，你受戒持戒清净是好了，但是你的眼耳鼻舌身意遇见色声香味触法的时候你还是要注意的，「恐」怕你在这个地方，「由不修习眼根律仪」，假设你若不学习、不修习这「眼根」的「律仪」，这眼见色的时候不要有过失这叫做「律仪」，若是你不修习这个眼根律仪的时候，也就是不「防护而住」，你不保护你这眼根的时候，「其心漏泄所有贪忧恶不善法」，你这个眼见色以后你这心就动了，就流出来「漏泄」就流出来贪心，流出来贪爱心，流出来这个忧苦这个忧愁的这种心，这个染污心流出来了，就会有罪过的不善法发生了，会有这种事情的。「故即于彼修律仪行」，所以你受了戒，你出了家受了戒，持戒清净。你还要修学眼根的律仪，防护眼根，「依于眼根修律仪行」。这个眼根在活动的时候要保护它清净，不要因此而有过失，还是这件事。

这是眼根。下面是第二科余根。

申二、余根

如是行者，耳闻声已、鼻嗅香已、舌尝味已、身觉触已、意了法已。而不取相，不取随好。恐依是处，由不修习意根律仪，防护而住，其心漏泄所有贪忧恶不善法。故即于彼修律仪行，防护意根。依于意根，修律仪行。

「如是行者，耳闻声已」说是修眼根律仪那个人你还要修耳根，其他的耳鼻舌身意根，你还要修。那么耳根「耳闻声」以后、「鼻嗅香」以后、「舌尝味」以后、「身觉触」以后、「意了法」以后，你的第六意识来明了一切境界的时候，「而不取相，不取随好」，也是一样也不取着所了的这一切境界。

「恐依是处，由不修习意根律仪，防护而住」就恐怕你在这个地方，你不修习意根律仪、耳根律仪、鼻根、舌根、身根、意根的律仪。你不修习，你不防护其心而住的话，「其心」就「漏泄所有的贪忧恶不善法」出来了。「故即于彼修律仪行，防护意根，依于意根修律仪行」

未三、结

是名根律仪。

这样意思。前面是第六科根律仪。现在第七科于食知量。分三科，第一科征。

午七、于食知量（分三科）　未一、征

云何于食知量？

这句话怎么讲呢？就是你饮食的时候你要知道量，不可以放纵自己的贪心，也不可以放纵自己的瞋心。你吃饭的时候，用贪心用瞋心来吃饭就是不对了。

那么这是征，下面第二科是解释。

未二、释（分二科）　申一、离欲乐边

谓彼如是守诸根已，以正思择食于所食。不为倡荡、不为憍逸、不为饰好、不为端严、食于所食。

「谓彼如是守诸根已」，「谓」那个修行人出了家受了戒以后，守护诸根律仪以后呢还有一件事要注意，什么呢？「以正思择食于所食」，就是不要有贪心不要有瞋心，要用智慧来思惟观察「食于所食」，你用饮食的时候你要用智慧。

「不为倡荡，不为憍逸」，如果你用贪心吃饭，那就是倡荡、憍逸、饰好、端严了。现在「不为倡荡」，这个倡荡，「倡」就是唱戏、演电影的这些人，「荡」就是心里面乱，心里面动了淫欲的心，动了贪欲心。我不是为了这件事吃饭的，不是为了淫欲的事情吃饭的，就是这么一句话好了。「不为憍逸」，也不是为了憍慢放逸而要吃饭的。「不为饰好」，不是吃了饭以后这是一种装饰，使令自己好一点，不是为了这件事吃饭的。「不为端严」而吃饭的。不为端严食于所食，不为饰好食于所食，不为憍逸食于所食，不要有这些染污心吃饭。

这是第一科，离欲乐边，不是为这些事情而吃饭的。现在第二科离自苦边。

申二、离自苦边

然食所食为身安住、为暂支持、为除饥渴、为摄梵行，为断故受，为令新受当不更生。为当存养力乐无罪安隐而住。

「然食所食为身安住」，然而你还是要吃饭的，不吃饭不可以。吃饭的时候目的是什么呢？为了这身体四大调和安乐而住。「为暂支持」，为暂时这个身体让他能支持下去能活下去。「为除饥渴」，我若不吃不行，要除掉这个饥渴。「为摄梵行」，为了吃了饭以后我有精神能修学圣道，这样吃饭的。

「为断故受，为令新受当不更生」，为了断灭以前的，这个「故」就是过去的，过去这种贪相应受、瞋相应受这个烦恼这些受，眼耳鼻舌身意与色声香味触法接触的时候不是贪就是瞋这些受，这些「受」现在要「断」灭它。「为令新受当不更生」，为令以后刹那刹那生的时候，不要像以前那样子老习惯了，这样意思。「为当存养力乐无罪安隐而住」，我吃饭的目的为了这个生命的存在，要保养他使令它有力量，使令这身体有力量使令心情安乐，但是是没有罪过的，不是与贪瞋痴相应的，心里面「安隐而住」，四大调和心情就安隐了，这样才能修学圣道，是为成道业应受此食。

这是离自苦边，现在第三科是结。

未三、结

如是名为于食知量。

这「于食知量」是这样意思。

午八、惜寤瑜伽（分三科）　未一、征

云何初夜、后夜，常勤修习觉寤瑜伽？

这是第八科悟寤瑜伽，分三科，第一科征。

怎么叫做初夜、后夜，常勤修习觉寤瑜伽呢？这是问，下面第二科解释。

未二、释

谓彼如是食知量已，于昼日分经行宴坐二种威仪，从顺障法净修其心；于初夜分经行宴坐二种威仪、从顺障法净修其心。过此分已；出住处外，洗濯其足。右胁而卧，众累其足。住光明想；正念、正知、思惟起想。于夜后分速疾悟寤、经行宴坐二种威仪、从顺障法净修其心。

「谓彼如是食知量已」，这位修行者他食能知量以后「于昼日分经行宴坐二种威仪」，他白天的时候他在经行或者是宴坐，在一处寂静坐或者是放了腿子去经行就是这二种威仪，这个修行人只有这二种威仪。「从顺障法净修其心」，经行也好宴坐也好，内心里面就是做这件事「从顺障法净修其心」，我心里面原来就顺于贪欲障、瞋恚障、昏沈、睡眠、掉举恶作这些染污的事情这些都是障道的因缘，从这个「顺」于「障」碍的事情上面来「净修其心」，用这四念处来清净自己的心，叫他不贪、不瞋、不痴，就是做这件事。就是用四念处来调伏其心使令心里面没有烦恼，而有清净的智慧有清净的戒定慧出现，就是做这件事。

「于初夜分经行宴坐二种威仪」，说白天是这样子做，到夜间的时候呢，初夜的时候也还是经行的威仪、宴坐的威仪、也还是「从顺障法净修其心」的。「过此分已」过了初夜以后，这就是到了中夜了，中夜的时候怎么的？「出住处外」从你住处的地方出来到外面去，「洗濯其足，右胁而卧」把你的脚洗一洗，然后就是卧在床上面要右胁而卧，「重累其足」这二个足把它累起来这样子。

「住光明想」，这时候要睡觉了，你心里面不能想黑暗，要想光明想。这光明想也要练习一下才可以，就是现在比如说有太阳的时候，万里无云都是光明，你要看这个光明，然后闭上眼睛想这个光明，然后再睁开眼睛看光明，你这样子训练它一个时期，你心里面虽然闭上眼睛了心里面有光明，心里面一想这个光明光明就在心里面现出来，虽然是黑夜都不开灯你一闭上眼睛心里面想光明心里面光明就现出来，这叫做光明想。这「光明想」也要想一想，心力强的人不是难事，心力弱的人就要练习练习才可以。

所以你在右胁而卧重累其足的时候，你心里面想光明，这样子住光明想。「正念正知思惟起想」，这个「正念」还是要保护自己的心不要有贪瞋痴，无贪、无瞋、无痴的这个念，在这里面正念这个境界。「正知」要注意若是有贪瞋痴来赶快的把它驱除出去，保护这个心叫它不贪瞋痴叫它清净，这叫「正念、正知」。还「思惟起想」，要心里面想：「我到什么时候我就得起来，不要继续的卧在这儿睡觉。」这么想，你常常这样做呢他到那时候就起来，你第六识这样子给一个时间，第八识到时候就叫你起来了，就会起来了，「思惟起想」。

「于夜后分速疾悟寤」，这个中夜这时候你要休息休息，到夜后分的时候呢「速疾悟寤」，要赶快的要醒过来，醒过来以后做什么呢？还是「经行宴坐二种威仪，从顺障法净修其心」还是这样子，还是这样修四念处这样的。和我们现在的出家人的功课不是的，不一样，很不同的。

这就看出来这个出家人应该怎么样用功修行，这个次第。

下面第三科，结。

未三、结

如是名为：初夜、后夜、常勤修习悟寤瑜伽。

午九、正知而住（分三科） 未一、征

云何正知而住？

在种性地这一科里边，有四大科。第一科是自性，第二科是安立，第三科是诸相，第四科数取趣。现在是第二科里边的安立，就是种性的安立，这里边的事情很多。这个种性的安立里边有两大科，第一科是正辨相，第二科是广众缘。广众缘里边有两大科，第一科是违缘已经讲过了，第二科是顺缘。顺缘里边是有二大科，一个是胜缘，一个是劣缘，这个胜缘也讲过了，现在是讲这个劣缘。劣缘里边一共分十二大科，第一科自圆满，第二科他圆满，这两科讲完了。第三科是善法欲，第四科正出家，第五科戒律仪，第六科根律仪，第七科于食知量，第八科惺寤瑜伽，这都讲完了。现在就是第九科正知而住，这个正知而住里边分三科，第一科是征。

「云何正知而住？」怎么叫做正知而住呢？这个正知而住的意思，对我们出家人来说，应该说对一切的修行人来说倒是很重要的事情。这个「正知」对「正念」说，这个「正念」就是心里面常常地保持清净，不贪、不瞋、不愚痴，那么就是正念。可是失掉了正念的时候这个颠倒妄想就出现了，这个时候就需要正知，你赶快地你要迅速的觉悟，知道内心不清净了，要不忍受这个不清净的心里活动，赶快地要弃舍这个不清净的心里活动，把它调转过来恢复正念，这个作用叫做「正知而住」，就安住在正念里边。这个正知是一种智慧，由智慧的觉悟把正念恢复过来，安住在正念上，这叫做「正知而住」。这个大意也是这样子。

这是第一科是征，怎么叫作正知而住呢？第一科是问，云何正知而住？第二科解释。

未二、释

谓彼如是常勤修习惺寤瑜伽已，若往若来、正知而住，若睹若瞻、正知而住，若屈若伸、正知而住，持僧伽胝及以衣钵、正知而住，若食若饮、若啜若尝、正知而住，若行若住、若坐若卧、正知而住，于惺寤时、正知而住，若语若默正知而住，于解劳睡时正知而住。

「谓彼如是常勤修习惺寤瑜伽已」，说是那一个修行人哪，他这样地长期地精勤地用功修行这个惺寤的瑜伽，就是不要睡很多的觉，很多的睡眠，但是也不要睡太少。这样子用功了以后呢？「若往、若来，正知而住」，那么你或者是到别的地方去，或者是到禅堂里去，或者是来到讲堂来，或者是到聚落里边去，你要保持你内心的清净，正知而住。

「若睹、若瞻，正知而住」，这个「睹」就是远远的看，这个「瞻」是近观，就是在附近看这附近的地方。若远睹若近瞻、或者是向上看或者是向下看，心里面也要正知而住。「若屈、若伸，正知而住」，或者是你这身体有的时候弯屈或者伸、或者这个背、或者是足，你若屈若伸你心里面也要正知而住。

「持僧伽胝」，「僧伽胝」就是我们出家人搭这个大衣；九条衣、十一条、十三条、十五条、十七条、十九条、二十一条乃至二十五条衣，这大衣。「及以衣钵」这个衣就是或者是五衣、或者是七衣，加上你拿这个「钵多罗」，这个吃饭的时候这些饮食的这些器，你心里面也要正知而住。「若食、若饮」，你若是吃这个「食」，所有的饮食总名为「食」，那么下边说这个「饮」当然是饮水或者饮汤这样。「若啜」

这个「噉」就是吞噉，就是吃饭吃得很快，或者表示这个意思，或者是「尝」、尝尝它的味道，你内心也要正知而住。「若行、若住、若坐、若卧」，这是你身体的威仪，但是你内心也还是要正知而住。

「于恰寤」的时候你心里面要正知而住。「若语、若默」也要正知而住，和人谈话的时候、或者是不谈话的时候，你内心也要正知而住。「于解劳睡时，正知而住」，这个「解劳睡」这个「解劳」是「睡」的作用，解除疲劳，这个在那恰寤瑜伽之外，你中夜的时候休息，现在这个解劳睡是其他的时候，或者是由于你这个修禅定或者是什么事情特别疲劳，你这时候可以打一个盹可以休息一下，这个时间是很短促的，这个时候也要「正知而住」。

未三、结

如是名为正知而住。

这是第三科结束了。这表示从早晨……这昼夜二十四小时，时时地要保持内心的清净。说是有的时候不能够……一时失掉了正念，立刻要把它调转过来，这是一种修行的方法。

午十、乐远离（分三科）　未一、征

云何乐远离？

这是第十科，前面是第九科。分三科，第一科是征。

说怎么叫做「乐远离」？就是欢喜乐远离这怎么讲呢？第二科是解释。

未二、释

谓由如是所修善法、无倒修治初业地已；远离一切卧具贪着，住阿练若、树下空室、山谷峰穴，草积迥露，冢间林薮、虚旷平野、边际卧具。

「谓由如是所修善法，无倒修治初业地已」，就是像前面这样子所修的这些善法，有自圆满、他圆满、善法欲、正出家这一类这就是「无倒修治」，没有错误地来修治你的身口意，而这一部分的修行叫做「初业地」，就是在佛法里边发了出离心、发了无上菩提心开始修行的情况，这是初开始修行要这样子用功叫做「初业地」。像正知而住这个要出家，有善法欲而后出家了，应该先要这样用功修行「初业地已」。

「远离一切卧具贪着」，这就是这个「远离」，这个「远离」指什么说地呢？就是你的卧具的爱着。说是我这个卧具很不好，你对于这个很不好的卧具你不高兴这也是执着，或者这个卧具很好你爱着它，这也叫做贪着。这个境界，从分别心上去看当然有如意、有不如意都有执着心，现在你都不要执着，好不好都不执着这叫做「远离」。

「住阿练若」，前面说卧具，这底下说你居住的这个情况、这个环境。你住在寂静处，或者是住在「树下」，这个树下也是寂静处，或者是这个「空室」里边，这个「室」这个房子里面是空的，那个寂静处的这个房子是空房子里面。或者是「山谷」里边，或者「峰穴」，这个高峰那个地方有一个穴你在那儿住。或者是「草积」，这「积」就是集聚，这真是就是所谓茅蓬了，这个茅草这么一个小房子，茅草做成的房子。或者是「迥露」，在很远的地方在那里住，没有房子连草房也没有就是在露地，没有覆盖的在这地方住。或者在「冢间」，这个坟墓的地方。或者是「林薮」，「林

薮」就是树林子里边，就是很多的草有很多的树那叫做「薮」。或者是「虚旷」的地方，在「平野」，不是高山也不是低下的地方，很平旷的地方，平野的地方。「边际卧具」你这个卧具是很不好的，达到最边际了是最不好的卧具，你都能够不在意，这样的地方你可以用功修行。

未三、结

是名乐远离。

这叫做「乐远离」，要欢喜远离，不是在聚落里边。

这是结束了这一段。下面第十一科是清净诸盖，分三科，第一科是征。

午十一、清净诸盖（分三科）　未一、征

云何清净诸盖？

怎么叫做清净诸盖呢？下边第二科解释。

未二、释

谓彼如是住阿练若、或复树下、或空室等；于五种盖净修其心。所谓贪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉举恶作、及以疑盖。从彼诸盖净修心已；心离诸盖、安住贤善胜三摩地。

「谓彼如是住阿练若，或复树下」，说是那一个修行人他这样子安住在寂静处，或者是在树下或者是在空室里边住，这是表面上的境界，你内心里面作什么事情呢？「于五种盖净修其心」，就是原来并不是成佛了再出家的嘛！原来都是凡夫，凡夫他就是有种种的障碍，修学圣道的障碍。现在你在这个地方阿练若处住，你要把你内心里面这个障碍要「净修其心」，要用佛的这个戒定慧这个清净的法门来修治你的染污心，叫心清净。

说前面那个「正知而住」是你自己要求你这样作，但是要有一些方法的；现在这底下先把这个过失说出来。「所谓贪欲」就是贪欲盖，「瞋恚」也是一种障碍，这个「惛沈睡眠」也是一种障碍。还有这「掉举恶作」心里面有些杂乱的妄想，这个「掉举」当然是对于这可意的事情心里面一直的在那里忆念叫做「掉举」，「恶作」就是做了错误的事情后悔了叫做「恶作」，不高兴自己这样做但是已经做了所以后悔。
「及以疑盖」就是疑惑，对于佛法也没有信心，对于佛没有信心、对于法、对于僧、对于自己都没有信心这是「疑」。

这五种都是「障」，修学圣道的障碍，你要用佛法里面的法门来清除这些障碍。「从彼诸盖净修心已，心离诸盖，安住贤善胜三摩地」，你用佛法清除诸盖之后，你就会安住在那个贤善的殊胜的禅定里边，这个时候是很自在很安乐的。

未三、结

如是名为清净诸盖。

这是结束了。

《披寻记》七七〇页：

安住贤善胜三摩地者：为欲对治欲贪等故，住三摩地思惟青瘀等相，是名安住贤善胜三摩地。三摩呬多地说：何故此相说名贤善？诸烦恼中贪最为胜，于诸贪中欲贪为胜，生诸苦故；此相是彼对治所缘，故名贤善。（陵本十一卷二十二页）。

「安住贤善胜三摩地者：为欲对治欲贪等故」心里面有这些盖，你要发动你的出离心用佛法来对治它，就像有病要找医师治病似的。不能说心里面有盖无所谓，继续地这样子保留这些盖在心里面，那就不是修行人了。「住三摩地思惟青瘀等相」，安住在三摩地，那么这最低限度应该是欲界定，好一点应该是未到定地，或者初禅、二禅、三禅、四禅，住在这里边「思惟青瘀等相」，你若心里面有贪欲你就应该思惟这个不净观；青瘀、脓烂、散坏这些不净的这些法门，用这个来破除内心的这个贪欲盖，乃至这个后边的疑盖。「是名安住贤善胜三摩地」这样意思，因为这个盖是不贤善，破盖的法门，这个奢摩他就是贤善了。

「三摩呬多地说：何故此相说名贤善？」这个〈三摩呬多地〉我们已经学过了。为什么这里面说这个相貌叫做贤善呢？「诸烦恼中贪最为胜」，烦恼很多、很多的烦恼里边这个贪烦恼是最有力量的，「最为胜」。「于诸贪中欲贪为胜」，贪里面也有很多的贪，但是里面这个欲界里面的人这个欲贪，是在这么多的贪里面是最有力量的，它最能障碍你的修行。「生诸苦故」，有什么不好呢？这个欲贪令你苦恼，令你生出很多很多的苦恼。「此相是彼对治所缘，故名贤善」，就是这个不净观这个相貌「是彼对治」，就是对治那个贪心的所缘境，使令你那个不贤善的境界把它消灭出去，使令内心清净了，所以这个三摩地叫贤善三摩地。

这是第十一科清净诸盖。下面第十二科是依三摩地，分三科，第一科征。

午十二、依三摩地（分三科）　未一、征

云何依三摩地？

怎么叫做依三摩地呢？

这一共是分十二科，现在是最后一科依三摩地，分三科，第一科是征。

未二、释（分四科）　申一、住初静虑

谓彼如是断五盖已；便能远离心随烦恼，远离诸欲恶不善法、有寻有伺离生喜乐；入初静虑具足安住。

这第二科解释这个依三摩地，就是你修观要以三摩地为依止处，这个「依止」这句话实在就是住处，你这修观的时候你这个观的智慧的思惟要安住在三摩地里边，就是这样意思。那么这个意思也等于就是定内修观的意思，而不是在定外修观。但是不是定外修观，并不表示定外不修观，不表示这个意思。就是你行住坐卧，你不入定的时候你心里面也应该是正知而住也应该是如理作意，那就是定外修观了。但是你要发生决定性的作用，你想要断烦恼想要起神通，那一定是在禅定里边才能发出来这个作用，那就是定内修观了。

所以这个南传佛教徒，这个清净道论上说到定外修观，只是说发天眼通那个地方有那么一点，其实这个事情并没有什么特别，就是北传佛教也一样是定外也是修观，南传佛教也决定是定内修观的。因为你若没有禅定的时候你的观没有力量，所以非要在禅定里修观你才能断惑才能证真，才能发出种种的作用地，所以南传北传都有定外、定内修观这件事。但是这里边是说「依三摩地」就是定内修观。

「谓彼如是断五盖已」，就是那个修行人他修不净观、修慈悲观、修缘起观的这些事，把这五盖停下来了，「便能远离心随烦恼」，你这样修行以后这五盖就消灭了，你就远离「心随烦恼」这件事，你心就不随烦恼去了。我们没有修行的人我们的心随着烦恼活动，贪心来了心就随着贪心就活动、瞋心来了心就随着瞋心去活动、这个疑惑心来了、高慢心来了，心就随着去活动。只有这个常常用功的人知道不对，立刻的停下来不随烦恼活动，说是「便能远离心随烦恼」。当然这个境界有浅有深，这个不随烦恼活动有浅有深的不同，这下边就详细解释。

这个第一科是初静虑。这个解释里面分四科，第一科是住初静虑，现在这里「便能远离心随烦恼」其实这个地方呢，先说初静虑。

「远离诸欲恶不善法」，你这个时候，你心里边就远离了这一切的欲，就是欲界里的这一些个欲，心里面有不净观的力量这个欲界的欲停下来，不欲了。「恶不善法」，你心里面没有欲以后你表现在你的行动表现在你的语言上也清净了，不会再有这些杀、盗、淫、妄的这些不清净的「恶不善法」，不会随便说谎话骗人的事情都没有了。就是，离欲是内心的清净、远离了恶不善法是身清净、口清净，所以加起来就是三业清净了。但这个三业清净里边这么说还不是太明白，所以下边又加上「有寻有伺，离生喜乐」，这个「寻伺」在这里说是属于清净的寻伺，就是清净的如理作意，也就是不净观。我们有不清净的寻伺，欲寻伺、恚寻伺、害寻伺、亲里寻伺、还有不死寻伺、国土寻伺，好多地这些不清净的寻伺。现在说这个人肯放下修这个不净观的出离寻伺、不恚寻伺、不害寻伺，它这个寻伺有了力量了「有寻有伺」，「离生喜乐」，就远离了那个五盖，远离了诸欲恶不善法，这个时候有什么现象呢？就生出了喜乐，就有轻安乐、心里面有欢喜心，就有这个事情。

这样子情形以后「入初静虑」，你就是你这个静坐的禅定的程度就超过了欲界定，进到初静虑、初禅，心里面没有欲的扰乱心里面寂静住，而还能观察欲界的不清净，叫做「虑」。「具足安住」，这初禅也是一大段，你若成就了一少分就是还不具足。就是所有的功德都具足了，安住在这个寂静住的心一境性里边了。那么这里边就是具足了五支：寻、伺、喜、乐、心一境性，具足了五支，就是初禅的功德圆满了，这是初禅。

申二、第二静虑

寻伺寂静，于内等净心一趣性、无寻无伺定生喜乐；第二静虑具足安住。

这是第二禅、第二静虑。「寻伺寂静」故，这个由未到地定进步到初禅的时候你需要修不清净观，修这不净观的寻伺。现在已经成功了，已经离了欲界欲成功了初禅。现在久了的时候他心里面又不高兴这个寻伺，就是观察不净的这种寻伺，这位禅师不高兴这个寻伺感觉心里面不寂静，被这个寻伺老扰乱他的心使令他心里不寂静，所以现在也把这个寻伺去掉了不寻伺了，那么心就寂静了。

「于内等净心一趣性」，这时候在这个「内」就是心，在心里面，这个「等」就是舍慈悲喜舍那个「舍」的意思，「舍」那个字；其心舍住，就是把这寻伺寂静了但内心是「舍住」，就是不执着了，就是用寻伺的不净观破这内心的欲的烦恼，这个欲的烦恼去掉了就是不执着这个欲了，但是破欲的这个不净观还在，现在把这个不净观的寻伺也去掉了，所以叫做「舍」，其心舍住，就安住于舍。这个时候其心清净就是远离泥着法故；这个不净观所对治的欲是不清净，用不净观来对治这个欲把这个欲对治了，但是不净观存在的时候这个禅师认为这个不净观也不清净，所以现在把不净观也停下来了心这时候就清净了，「其心舍住」这时候心里面清净了叫「内等净」。

「心一趣性」，这个时候就安住在一个境界上叫做「心一趣性」。我们欲界的人

这个心是六门转，眼耳鼻舌身意这六门转。但是到了初禅的时候，鼻、舌，鼻根、舌根不动了，只有四门转。二禅以上，只有一门，就是第六意识，只有一门转。而现在是在禅定里面的心里面寂静住，这叫做「心一趣性」，和我们欲界不同，和初禅也不同了，所以叫做「心一趣性」。

「无寻无伺，定生喜乐」，他这个时候心里面也不寻也不伺了，这个不净观也停下来了。心里面得到初禅的定，这个时候生出来更殊胜的超过初禅的喜乐，更殊胜的喜乐生出来了。这时候「第二静虑具足安住」这是这样意思。

前边的初禅是「离生喜乐」，就是离开了欲界的欲而后心里面有喜乐。现在第二禅呢，就是弃舍了初禅的寻伺，得到定而后生出来的喜乐所以叫「定生喜乐」，这是第二静虑具足安住。这个文上也很明显的看出来，就是不高兴欲界的欲乐，得到了三昧乐。而三昧乐有初禅的、有二禅、有三禅、有四禅的三昧乐，就是弃舍这个劣的，得到一个殊胜的乐，是这样意思。

这是第二静虑具足安住。

申三、第三静虑

远离喜贪，安住舍念。及以正知，身领受乐。圣所宣说，舍念具足，安乐而住。第三静虑具足安住。

这底下第三科是第三静虑，就是三禅。这个三禅的时候有什么事情呢？「远离喜贪」，因为他成就了二禅的时候他常常的入定，由初禅入到二禅常常的入定，入定久了感觉到禅定里面这个喜，这个欢喜心也不好也使令他自己心里面不寂静，这个喜也是踊跃性也使令他这个心里动乱，但是初开始的时候是爱着这个喜所以叫贪，喜的贪。现在久了呢就不高兴这个喜，就远离对于喜的贪着就呵斥它，呵斥它来动乱禅师内心所以呵斥它，久了这个喜就没有了。

这时候「安住舍念」；这个时候就是它有二个舍，若是把欲界算上，就是三个舍，就舍掉了欲、弃舍了欲界的欲，弃舍了初禅的寻伺，弃舍了二禅的喜，这是三个舍。如果弃舍欲界的欲不算，那么就是二个舍，这个三禅的时候有二个舍。其实在初禅、二禅的时候也有舍。就是到了末到地定，其实也是有舍，就是「平等正直无功用住」，那就是这个舍。在欲界定的等持里面也有舍，但是那是形容你成就了那个定的相貌，也有那种境界。但是现在要求的高了的时候，以前的舍都不算数，你虽然里边也有那个平等正直无功用住的那个舍的相貌，但是你内心里面有寻伺的时候，就使令你那个舍的相貌不明显，你内心里面有喜，也使令你内心的这个舍的相貌也不明显。所以初禅、二禅都不说有舍，现在第三禅的时候「安住舍念」。它这时候舍的相貌明显出来了，所以叫做「舍」。这个「念」，就是明明了了地显现出来这个寂静的境界，显现出「舍」的境界而没有这个喜了。

「及以正知」，这个「正知」这里面也有同样的意思，就是你这个第三禅如果没有修成功，就是有的时候这个喜还会出来还会出来的，你要赶快地用你的智慧把这个喜排遣出去，恢复这个「舍」的境界那叫做「正知」。这个时候「身领受乐」，身领受乐实在就是心，因为这时候前五识不动，所以没有这个身识的问题。就是这个心，就是这个第六意识，这时候领受这个超过初禅、二禅的那种乐的境界。「圣所宣说，舍念具足」，这是佛和佛的弟子都是圣人，开示我们这个第三禅「舍」也具足了，「念」也具足了。譬如说这个初禅、二禅是舍不具足，但是有乐，有喜乐。等到四禅以上，但有舍而没有乐。唯独是三禅舍也有、是乐也有，所以这个「舍念具足安乐而住」。这是佛陀，佛这样开示弟子。这样子「第三静虑具足安住」了，具足成就了。

这是三禅。下面第四静虑是第四禅。

申四、第四静虑

究竟断乐，先断于苦、喜忧俱没。不苦不乐舍念清净；第四静虑具足安住。

这是说这个第四禅的事情。第四禅这个，也就是那个第三禅那个修行人他久了的时候，感觉这个乐也不是个好的事情，使令心里面也是乱心里面动乱，就不高兴这个乐就呵斥这个乐。他在禅定里面，禅定里面就是前五识不动了，只是第六意识呵斥这个乐，那么久了乐就不出来了，是「究竟断乐」。「先断于苦」，这个乐的受，乐受没有了，苦受呢？苦受第二禅的时候把苦受也就灭了，这个喜的觉受是在三禅，先三禅把二禅的喜也灭了。这个忧就在这个初禅的时候；有欲的人都有忧，那么没有欲了的时候，但是初禅是没有欲，但是和欲接近的时候这个忧还没有决定除掉。【注明：或许可调成「有欲的人都有忧，和欲接近的时候这个忧还没有决定除掉，但是初禅是没有欲，没有欲了的时候，所以现在这个初禅的时候把忧灭掉了」】所以现在这个初禅的时候把这个忧是灭掉了，二禅的时候把苦灭掉了，三禅的时候把这个喜灭掉了，这个四禅的时候把乐灭掉了，就是没有这些乐苦忧喜「俱没」，完全都隐没不出现了，这时候他的内心也不苦也不乐「舍念清净」，这时候这个舍有很多的舍，舍掉了欲、舍掉了寻伺、舍掉了喜、舍掉了乐，这是不苦不乐。这时候他这个心念没有这么多的动乱来染污他，这时候出入息也没有了，连这个火灾、水灾、风灾也没有了，这是「第四静虑具足安住」。

未三、结

如是名为依三摩地。

前边这么多，你能得到初禅、二禅、三禅、四禅，那你就是得到这个三摩地的止你是圆满了。当然你也可以成就无色界的四空定，也是三摩地，也是止。但是依色界的四禅的三摩地是最殊胜的，它是修学圣道最殊胜的增上缘，所以就说到这里。就是「依三摩地」，你修四念处以色界四禅为依止处，它是一个殊胜的助缘，所以叫做「依三摩地」。

这个四禅的这件事，在下边三十三卷九页那里有详细的解释。

卯二、明渐次（分二科）　辰一、举诸缘

彼由如是渐次修行，后后转胜、转增、转上，修集诸缘、初自圆满、依三摩地以为最后。得如是心清净鲜白，无诸瑕秽，离随烦恼，质直堪能，安住无动。

这是第二科明渐次。这是顺缘里面分二科，第一科是辨二相，就是辨胜缘和劣缘，这一科完全讲完了。现在解释第二科叫渐次。

这是第一科举诸缘。「彼由如是渐次修行」，说那个修行人「如是」，像前面说的渐次地修行，就是按照次第，最初自圆满、他圆满、善法欲这样次第地修行。「后后转胜」，越向后来你的助道因缘就越来越殊胜、越来越增长、越来越高尚。最初正知而住、破除五盖已经很好了，但是初禅、二禅、三禅、四禅越来越殊胜，所以叫「转增、转上」。「修集诸缘」，这样子你修集了很多的助道的因缘，什么呢？初是「自圆满」，这前面说自圆满有五样，这是一开始，而后第二科就是他圆满、第三科是善法欲……这样，一直到最后「依三摩地」第十二科，「以为最后」这是最后的这一个助缘。

「得如是心，清净鲜白」，到最后的时候你的内心是很清净的没有这么多的污染，很鲜白也就是很清净。「无诸瑕秽」，没有那些污秽的事情。「离随烦恼，质直堪能」，远离了很多的那些随烦恼、昏沈、掉举这些事情都没有了。「质直堪能」，他这个心特别地直而没有那些弯曲虚妄的事情，「堪能」就是有能力修学圣道了。「安住无动」，安住在寂静不动的境界，就是得到了四禅。你这个初禅、二禅、三禅都还是有动，有寻伺、有喜、有乐都是有动，到四禅的时候，是无动的境界。

《披寻记》七七一页：

得如是心清净鲜白等者：第二静虑，舍念清净，超诸灾患，名心清净鲜白。不为三摩地生爱味、慢、见、疑、无明等诸随烦恼之所染污，是名无诸瑕秽。离随烦恼、远离诳谄、谌任加行，是名质直堪能。一切动乱皆悉远离，是名安住无动。

「得如是心清净鲜白等者：第四静虑，舍念清净，超诸灾患。」第四静虑，他有那么多的舍，他的心念是清净了，「超诸灾患」，很多的灾患都超越了，没有这个出入息。我们没有得定的人，我们感觉这没有出入息这一定要死掉了，但是常常静坐的人感觉这出入息是打闲岔的事情，到第四静虑的时候没有出入息了，那个地方也没有火灾、也没有水灾、也没有风灾，一切的灾患都没有了，所以叫「名心清净鲜白」。

「不为三摩地生爱味、慢、见、疑、无明等诸随烦恼之所染污」，这若是非佛教徒得到禅定的时候他有爱味，爱着禅定的滋味，感觉到很快乐，有高慢心，还有见，有种种的邪知邪见，还有疑惑；这外道得到了禅定可能也有会神通，其实在他内心里面有很多的事情疑疑惑惑的，还有疑惑。所以只有佛菩萨会说这句话，说「那个得了禅定，他心里还有疑惑」，若是我们不听见佛说这句话，说那个人有天眼通，你可能「他不得了！这个人」。但是现在佛说了，他心里面有爱、有慢、有见、有疑，还有无明等诸烦恼之所染污，这么回事情。「是名无诸瑕秽」。「清净鲜白无诸瑕秽」怎么讲？就是这样解释。

「离随烦恼，远离谄诳，堪任加行，是名质直堪能」。这个质直堪能是什么呢？说那个人心里面真实，他不谄不诳不虚伪。「堪任」就是有能力能担当这件事，可以修学圣道，「堪任加行」，他能够他有能力修学圣道，这个「加行」就是努力地修行，努力地修学圣谛的现观，努力地修学四念处，这个人有这个能力了，「是名质直堪能」。

「一切动乱皆悉远离」，刚才说那么多的动乱的事情他完全都远离了，「是名安住无动」。这到第四禅才有这种能力的。

这是《披寻记》解释这几句话。

若复获得依四圣谛，为令遍知、永断、作证、修习他音教授教诫。便有如是堪能势力，发生如理所引作意，及彼为先所有正见。

他已经成就了这样无动的境界，若再能够得到「依四圣谛」，就是依据四圣谛而发出来的教授教诫就是佛法了，前面还是通于世间法。这个时候他就有能力修学圣道了，就是这么一句话。这个「四圣谛」就是苦集灭道，苦集灭道名为「圣谛」；唯独圣人才知道此是苦、此是集、此是灭、此是道所以叫圣谛，凡夫不懂、不明白这件事；说凡夫虽然在苦恼里面生活但是凡夫还不知道是苦，凡夫是这么回事。但是圣人才能知道是苦，所以都叫做「圣」、「圣谛」。

「为令遍知」，这底下就说这个「四圣谛」。佛大悲心、佛的慈悲「为令」我们凡夫「遍知」，遍知道是苦，不但是三恶道是苦人间也是苦天上也是苦，「遍知」都

是苦。「永断」，就是烦恼，这苦从什么地方来的？从烦恼来的，烦恼有力量集聚很多的苦给你受、有这种力量。现在「永断」就是永久地消灭这些烦恼。「作证」就是灭谛就是涅盘，你能够成就涅盘的境界叫「作证」。「修习」、修习戒定慧就是道谛，修习戒定慧而证涅盘，就永断了烦恼一切苦。这是四圣谛。「他音教授教诫」，「他」就指佛说，佛依这个四圣谛发出来法语来教授我们，教授我们修学戒定慧而得灭谛，教诫我们知道这是苦这是烦恼你要认识，叫做「教诫」。

「便有如是堪能势力」，你听闻了佛说的四谛的法门的时候，你这时候「堪能势力」，你这时候就有这种力量「发生如理所引作意」，在你的心里面就生出来如理的「所引作意」，就是合乎佛法的真理这样的观察智慧，就引出来这样的智慧。由佛说的苦集灭道的法音，你听闻了以后，你听闻了这样的四谛的教授教诫，你就有能力发出来「如理」的，如苦集灭道的道理，所引出来的「作意」；「作意」就是观察，这个观察就是四念处了，就是修行了。「及彼为先所有正见」，「及彼」如理作意「为先」而后才有「正见」的建立，你才能生出来正知正见；这正知正见不是自然出来的，你要听闻了四谛然后你还要有如理作意，然后才有这个正见的建立，你才知道什么是佛法的。

《披寻记》七七一页：

发生如理所引作意等者：谓不增益非真实有，亦不损减诸真实有，是名如理所引作意。如意地说应知。（陵本一卷十一页）由是能生世间正见，如是正见，加行位起，非无分别，故是世间。

「发生如理所引作意等者：谓不增益非真实有，亦不损减诸真实有」。「非真实有」，这个我、我所这种执着是不真实是虚妄分别，执着有我、我相、人相、众生相、寿者相这是自己加上去的，根本没有我可得，所以「不增益非真实有」。「亦不损减诸真实有」，这些因果的道理虽然是如幻如化但是有这件事，你不能够不承认这件事，就是「亦不损减诸真实有」。「是名如理所引作意，如意地说应知。」我们已经学过那第二地「意地」，「说应知」。

「由是能生世间正见」，这是世间的正见。「如是正见，加行位起」，就是你听闻了四谛的法门而能够如理作意，就是加行，这时候得到的正见。「非无分别故是世间」，不是得到圣道以后那无分别的智慧出现了，那也是正见，那是出世间的正见了。现在这里说的正见还是有分别，就是在加行位生起的正见，是这样子。

由此便能于四圣谛入真现观，圆满解脱。于无余依般涅盘界而般涅盘。

「由此便能于四圣谛入真现观」，由前面你能够成就了「如理作意」，就是加行位的修行，你继续向前努力继续这样的修行就能够「于四圣谛入真现观」，就于苦集灭道「入于真现观」，就是得圣道了，就不是凡夫了就入了圣位了。圣位那个时候是「真现观」，他真实的观察这是苦、这是集、是灭、是道。在没有入圣道之前学习作如是观的时候，也是说此是苦、此是集、此是灭、此是道还不是太真实，里面还是有一点还要打折扣的，就是相似的现观。就是得入初果以后，得无生法忍以后那是真实的现观，才能观到诸法的真实相。

「圆满解脱」，得到真实现观以后，得到无漏的智慧的时候你才能圆满地断除烦恼见到真理而得解脱。「于无余依般涅盘界而般涅盘」，对那「无余依」，没有剩余的这个身体，（这「依」就是指色受想行识）。说得入圣道得了阿罗汉果了他心里面清净了，但是还有剩余的色受想行识是有漏的，但是他也是入涅盘了，也是涅盘。现在说「无余依」，这个有漏的色受想行识也没有剩余了也完全消灭了，这时候纯是清净的境界而入涅盘了。

《披寻记》七七二页：

于四圣谛入真现观等者：谓能知智与所知境，和合无乖现前观察，名真现观；此即见道有学解脱于上修道由数习故，更复证得无学解脱，是名圆满解脱；此即有余依涅盘界。从是以后，身任运灭，住无余依，是名于无余依般涅盘界而般涅盘。

「于四圣谛入真现观等者：谓能知智与所知境，和合无乖现前观察，名真现观」，这个智慧是能知道真理的，能认识真理的。「与所知境」，就是智慧所认识的真理，这两件事和合无乖；这能知道的智和所知道的境界和合起来没有乖违。如果你里边有一点虚妄分别就有乖违了，你这能知智里边有一点虚妄分别，就不能纯净地认识真理。现在不是，现在把所有的虚妄分别的烦恼都已经消除了，所以能知的智慧和所知道的真理是和合的没有乖违。「现前观察」，智慧也现前真理也现前了，这样子这个智慧观察真理名叫做「真现观」。「此即见道有学解脱」，这就是初开始见到圣道的那个初果圣人，初得无生法忍的人，这是「有学」的「解脱」还不是「无学」，他还要继续的学习的。

「于上修道由数习故」，前面还有一段路还要继续努力地要修学戒定慧的，「由数习故」还要继续数数地精进地去学习。「更复证得无学解脱」，到了阿罗汉果是无学，「无学解脱」成就了，「是名圆满解脱」，这个时候叫圆满解脱，解脱才圆满了。「此即有余依涅盘界」，这时候是阿罗汉，这是有余依的涅盘界。「从是以后身任运灭」，「从是以后」这个寿命到了的时候，这个身自然地色受想行识就灭了。「住无余依，是名于无余依般涅盘界而般涅盘」，这就是纯净的清净的境界，而一点有漏也没有了。

辰二、显差别（分三科）　巳一、真实修集

当知此中，始从正见、圆满解脱、于无余依般涅盘界而般涅盘；是名种性真实修集。

这下面显差别，就是显前面这个「渐次」。这「渐次」里面第一科「举诸缘」这一科说完了，现在显这一段里面还有些差别。分三科，第一科是真实修集。

「当知此中，始从正见、圆满解脱、于无余依般涅盘界而般涅盘」这一大段文「是名种性真实修集」，这是说有涅盘种性的人，他在佛法里面真实地修集圣道的境界是这样子，修集圣道是这样子。

《披寻记》七七二页：

是名种性真实修集者：修集无漏智慧资粮，是名种性真实修集。无漏慧有三种：谓加行无漏慧，根本无漏慧，后得无漏慧。加行无漏慧、即世正见。由是此说始从正见，亦名种性真实修集。

「是名种性真实修集者：修集无漏的智慧的资粮，是名种性真实修集」，这个无漏的智慧的「资粮」就是他的因，「无漏智慧」这是个果，这个果从因来的，你要准备他的因叫做「资粮」，「是名种性真实的修集」。「无漏的慧有三种」不同；一个是「加行的无漏慧」，第二个是「根本的无漏慧」，第三个是「后得无漏慧」。这「加行无漏慧」实在加行是有漏，但是因为你努力地修行能得到无漏慧，所以也给他一个好名字他也叫「无漏慧」。「即世正见」，而这「加行无漏慧」是什么呢？就是由如理作意而成就的正见就叫「加行无漏慧」。「由是此说始从正见，亦名种性真实修集」是这么意思，这个「正见」前面说了，他还是一个有分别的还是有漏的，但是他能得无漏就也称他为「无漏」。

这前面是「真实修集」。「真实修集」这一段话实在是总说的，下面分二科；修集劣缘，修集胜缘，就是分开说。

巳二、修集劣缘

从自圆满、乃至最后依三摩地，当知是名修集劣缘。

「从自圆满乃至最后依三摩地」一共是十二科，「当知是名修集劣缘」，就是他对于得圣道这件事，他的缘助的力量还是劣弱的，他只能帮助一下。

巳三、修集胜缘

若依四谛法教增上所有教授教诫他音、若如正理所引作意，当知是名修集胜缘。

若是你这个人「依圣谛法教」，就根据佛说的四谛法这个佛的教导，佛这个教导是「增上」、（「增上」就是特别殊胜的意思），佛的殊胜的「教授教诫」这是「他音」，是佛的法音。你根据这个法音「若如理所引的作意」，就是正式的在禅定里面修四念处的时候引出来四念处的作意，「当知是名修集胜缘」，这是你在积集得圣道的殊胜的助缘，这是智慧，智慧能得圣道，所以他的力量大，所以叫「胜缘」。前面禅定是帮助智能得圣道的，他叫「劣缘」。但是虽然是「劣」还非要具足不可，你一定也要自圆满、他圆满、要有善法欲、你要出家、要有根律仪，就这些事情。

壬二、结

如是名为种性安立。

这结束这一大段文，种性安立这一段文到这里结束了。

前面这一大段文，由自圆满、他圆满、然后有善法欲、出家、一直到依三摩地，最后才说到如理作意就是修四念处了。这里面说到我们佛教徒想要得圣道的次第是这样子，要有这么多的条件你才能得圣道的。

辛三、诸相（分三科） 壬一、征

云何住种性者所有诸相？

种性地里面一共分四大科。第一科自性，第二科安立，这两科讲完了。现在是第三科诸相。

「云何住种性者所有诸相？」怎么叫做安住种性的人所有的相貌？怎么知道他是有种性呢？

这一科是问。下边第二科是解释，分二科，第一科是总标相违。

壬二、释（分二科） 癸一、总标相违

谓与一切无涅盘法补特伽罗诸相相违，当知即名安住种性补特伽罗所有诸相。

有种性的相貌，和无涅盘法补特伽罗的诸相是相违反的，那就是有种性的相貌。「当知即名安住种性补特伽罗所有诸相」，这是应该知道那就叫做有种性人的相貌。

这是总标相违。下边第二科别释诸相，分二科，第一科问。

癸二、别释诸相（分二科） 子一、问

问：何等名为无涅盘法补特伽罗所有诸相，成就彼故，应知说名无涅盘法补特伽罗？

什么叫做「他的阿赖耶识里面没有涅盘法那个人的所有诸相」？「成就彼故，应知说名无涅盘法补特伽罗」，说成就那样的相貌的人就应该知道那个人是没有涅盘的善根的人。

这是第一科是问。现在第二科回答，分二科，第一科是标说。

子二、答（分二科） 丑一、标说

答：无涅盘法补特伽罗有众多相；我今当说彼相少分。

「答：无涅盘法补特伽罗有众多相」，有很多的相貌。「我今当说彼相的少分」。这是标说。下面第二科是解释它的相貌，分六科。第一科是第一无种性的相貌，分二科，第一科是解释。

丑二、释相（分六科） 寅一、第一无种性相（分二科） 卯一、释

谓彼最初不住种性无涅盘法补特伽罗阿赖耶爱。遍一切种皆悉随缚，附属所依、成无量法不可倾拔，久远随逐、毕竟坚固、依附相续。一切诸佛所不能救。

这是他的相貌很多，现在说少分。少分里面说六个相貌，现在说第一个。他最初的第一个相貌，不住种性的无涅盘法的人他的相貌就是什么呢？就是「阿赖耶爱」，就是爱着这个「阿赖耶」，就是以阿赖耶为我爱着这个我，这个自我爱。这个我们在《成唯识论》上看出来这个「阿赖耶」是无记性的，也不是善也不是恶但是它也有明

了性，这个无记性一直的不变化，善法来了它也接受但是它不是善，恶法来了的时候它也能接受但是它可不是恶，它一直地不变异一直是明明了了的这种境界。这个「遍一切种皆悉随缚」，这个普遍在一切种类的事情上「皆悉随缚」，都有我爱在系缚他，他不管在什么时候什么境界是善是恶，都有这个我爱的执着。做恶的时候有我爱的执着，做善法的时候得到甚深的禅定的时候他也有我、我所爱，一切时一切处这我、我所的执着一直随逐不舍「皆悉随缚」。

这个修行人很明显的会感觉到欲是染污的。但是没有欲了以后感觉到清净，但是你能够超过「阿赖耶识」的境界吗？阿赖耶识这个明了性它也不变异，也可以说是「常住不变」这么说，你这个禅定能超过这个境界吗？能不能超过这个境界？如果你没超过这个境界那还是生死境界，还是我爱的境界，那么你还是个生死凡夫；如果说你是圣人那就是大妄语的境界。但是你若是没有学过这样的佛法你知道这回事情吗？你就闭上眼睛：「我是谁？」可能就有这个问题，就有这个问题。

现在这个《瑜伽师地论》的弥勒菩萨就把这件事明明白白的告诉你，这「阿赖耶爱，遍一切种皆悉随缚」，「附属所依」，这个爱着，人有我爱也有我所爱，这个从无始劫以来一直到现在这个烦恼的熏习，这个我、我所爱的这种熏习无量无边的熏习在阿赖耶识里边，就是「附属」在阿赖耶识里头，这个「附属」在阿赖耶识里边，那么就是阿赖耶识是「所依」，就是以它为依止处，就是附属在这个所依的阿赖耶识里面。

「成无量法不可倾拔」，这个我、我所爱从无始劫来熏习了无量无边的烦恼不可以破坏的、不可以破坏。这个理由就是因为你没有无漏种，你没有无漏种你没有声闻乘的种性，没有声闻乘的这个本有的无漏种子，你没有办法有无漏智慧的现行就不能破坏这个我、我所爱，所以是「不可倾拔」就不能破坏了。「久远随逐，毕竟坚固」，从无始劫来一直到现在、到未来一直地随逐你同你不分离，「毕竟坚固」它坚固到究竟了；若可以破坏那就是不坚固；这不可破坏这个坚固真实是坚固了。「依附相续」，依附在阿赖耶识里面相续不断地这样子，所以不能成为圣人了。「一切诸佛所不能救」，十方一切佛，不只是一位释迦牟尼佛，一切诸佛都不能救护这个人。这个人永久、永久的在生死里流转。

这是第一个相貌。这无种性的相貌，这是第一个。

卯二、结

是名第一不住种性补特伽罗无种性相。

没有种性的相貌。这是结束这一段文。

寅二、第二无种性相（分三科）　卯一、标

复有所余不住种性补特伽罗无种性相。

这个「阿赖耶爱」一切众生都是有，这个无种性的人也是有。但是现在就把这个「阿赖耶爱」标示他是无种性的相貌，这个事情好像不公平；因为一切众生都有这个阿赖耶爱嘛！怎么他偏就算是无种性呢？就是因为「不可破坏」这个地方，在这个地方。现在有第二个无种性的相貌，分三科，第一科标。

「复有所余」，除了第一个还有「余」下的「不住种性」的「补特伽罗」「无种性」的「相」貌。

这是标，下面解释分二科，第一科不厌生死。

卯二、释（分二科） 辰一、不厌生死

谓彼听闻以无量门呵毁生死众多过失；又复听闻以无量门称赞涅盘众多功德，而于生死不见少分戏论过失，不见少分所有过患，亦复不能少分厌离。如是见厌，于过去世不能已生，于未来世不能当生，于现在世不能正生。

「谓彼听闻」，「谓」那个无种性的人他听闻了佛、佛弟子，「以无量门」用无量无边的不同立场来「呵毁生死」，呵责在生死里轮回有众多的过失，有众多的烦恼的过失。「又复听闻以无量门称赞涅盘众多功德」，又复听佛、佛弟子为他宣说，以无量无边的门，无量无边的类别，从戒、定、慧、解脱、解脱知见，不同的立场来称扬、赞叹涅盘的众多的功德，这样子为他说法。

「而于生死不见少分戏论过失，不见少分所有过患，亦复不能少分厌离。如是见厌，于过去世不能已生，于未来世不能当生，于现在世不能正生」，佛陀虽然是以无量门呵毁生死众多的过失，可是这个人对于生死「不见少分戏论过失」，这个虚妄分别的过失他不感觉有什么不对，这虚妄分别种种的言论感觉到没有什么不对。「不见少分所有的过患」，这个「过失」和「过患」有什么不同？「过失」应该是在烦恼这方面说，「过患」就是在业力罪业方面来说；或者说「过失」是罪业，这「过患」就是生死的果报了，这惑业苦辗转论过失和过患，这样说。「亦复不能少分厌离」，他不感觉到有过失也不感觉到有灾患，所以也不能够「少分的厌离」生死的过失和过患。

「如是见厌」，佛及佛弟子为他开示这个生死的「过失和过患」他不厌离，「对于生死的感觉到厌恶」这种事情「于过去世不能已生」，说这个无种性的人在过去无量劫来他从没有生过厌离，「于未来世也不能够当生」将来也不生厌离心，「于现在世不能正生」现在也不会生厌离心，也不会感觉到有过失有过患生厌离心，也没有这回事情。

这是第一科「不厌生死」，现在第二科是「不欣涅盘」。

辰二、不欣涅盘

又于爱尽寂灭涅盘不见少分下劣功德，不见少分所有胜利，亦复不能少分欣乐，如是见乐、于过去世不能已生，于未来世不能当生，于现在世不能正生。

这是第二科。「又于爱尽」，佛以无量门赞叹涅盘的功德，但是他对这涅盘也「不见少分下劣功德」。这个「爱尽」这个「爱」，欲爱、色爱、无色爱这三界的爱都没有了，离一切相这个涅盘的境界是有无量功德的。「不见少分下劣功德」，但是这个无种性的人无量无边的功德他看不见，这么多的功德里面的一「少分」、一小小的功德他都不感觉、都不见，这个人。「不见少分所有胜利」，这个「功德」和「胜利」有什么不同呢？其实没什么不同。但是既然是又说出了「功德」又说出了「胜利」还是有一点不同，那就是应该这么说；涅盘的「功德」，就是得到了无量无边的安乐这就是涅盘的「功德」。这个「胜利」呢，能灭除生死的大患那就是涅盘的「胜利」，应该这么分别。这样子，这个功德小小的他都看不见，胜利也是无量无边但是其中小小的他都不感觉到有。「亦复不能少分欣乐」，当然不看见「少分功德胜利」，所以也就不能够少分的发欢喜心，不欢喜得涅盘。

「如是见乐，于过去世不能已生」，说是他能够看见他能「感觉到涅盘的安乐」这件事「于过去世」是「不能已生」，「于未来世不能当生」，「于现在世」也是

「不能正生」。这都不能，他没有这回事。

卯三、结

是名第二不住种性补特伽罗无种性相。

这是结束这段文。这是无种性的相貌是这样子。

寅三、第三无种性相（分三科） 卯一、标

复有所余不住种性补特伽罗无种性相。

这第三科，第三无种性的相貌，分三科。第一科标。

说还「有所余」的「不住种性补特伽罗无种性的相貌」。

这是标。下面第二科解释，分三科，第一科由无惭愧。

卯二、释（分三科） 辰一、由无惭愧

谓彼本性成就上品无惭无愧。由是因缘，无有厌恶，心无怯畏。

「谓」那个没有种性的人有什么相貌呢？他就是，他的本性他的本心就是「成就上品的无惭无愧」，最厉害的最「上品」的最殊胜的「无惭无愧」的心里。这个「无惭」和「无愧」有什么差别呢？就是做了很多的罪他心里面他自己不感觉到羞耻叫「无惭」，这个「无愧」是看见有功德的人他也不感觉到惭愧，人家有无量无边的功德而没有过失，应该是发恭敬心，发见贤思齐应该有这种心情，他没有，他不感觉到「我有很多的罪过，应该是不对！」没有，他没有这种羞耻心。在自己这方面叫「无惭」，对别人来说叫「无愧」。

「由是因缘，无有厌恶，心无怯畏」，因为他有上品的无惭无愧，所以他没有厌恶心也没有恐怖心，没这种意思。

《披寻记》七七三页：

无有厌恶心无怯畏者：此以无惭无愧为其因缘，由无惭故无有厌恶。由无愧故心无怯畏。

是这样意思。前面这是由无惭无愧，现在第二科。

辰二、由乐行恶

以欢喜心现行众恶。由是因缘，未尝追悔。

「以欢喜心现行众恶」，他做种种的恶事心里面非常的欢喜，欢喜显现出来这种行动、做了种种的恶事。「由是因缘，未尝追悔」，从来没有说是「唉呀！后悔了」没这回事情。「追悔」这个「追」就是事情已经过去了再回想叫做「追」，回想自己有错误就后悔了叫「追悔」。现在他不追悔，他不后悔。

这是乐行恶。第三科，由观现法。

辰三、由观现法

唯观现法，由是因缘，自身财宝衰退过患。

这个人不管过去和未来，他只是注意现在，「由是因缘」，「自身」的「财宝」，自身的健康的「衰退」、自身财宝的「衰退」这是一个「过患」，他认为这是不对的，只是注意现在这件事，其他过去世、未来他不管。

《披寻记》七七四页：

自身财宝衰退过患者：此以唯观现法为其因缘，唯观现法诸兴盛事住诸安乐，不重当来行施作福受斋持戒。由是说有自身财宝衰退过患。

「自身财宝衰退过患者：此以唯观现法为其因缘」，这句话怎么讲呢？「唯观现法诸兴盛事」，他就注意这件事。「住诸安乐」，他心里面也是想安乐的。「不重当来行施作福受斋持戒」，「行施作福」将来能得到功德，他不管这件事不思惟这件事，能够「受斋」受八关斋戒，「持戒」的事情这些都不管。「由是说是有自身财宝衰退的过患。」

卯三、结

是名第三不住种性补特伽罗无种性相。

下面第四科「第四无种性的相貌」，第一科标。

寅四、第四无种性相（分三科）　卯一、标

复有所余不住种性补特伽罗无种性相。

复有所余不住种性补特伽罗无种性的相貌。

卯二、释

谓一切种圆满分明称当道理、美妙殊胜易可解了，或依苦谛、或依集谛、或依灭谛、或依道谛宣说开示正法教时，不能获得微小发心、微小信解，况能获得身毛为竖、悲泣堕泪？如是亦依过去未来现在世别。

还有一个相貌。「谓一切种」，就是佛及佛弟子为他宣说的十二分教，这就是「一切种」就是一切的佛法，这个佛法「圆满分明」道理是非常「圆满」的，这个文句又非常的「分明」。「称当道理」这个文句很合乎道理，这个合乎因果的道理、合乎凡圣的道理。「美妙殊胜易可解了」，这个文句非常的美妙非常的殊胜，还容易明了的。「或依苦谛、或依集谛」，佛法中说的「一切的圆满分明称当道理、美妙殊胜易可解了」，或者是依苦谛来宣说的，或者依集谛宣说的，「或者依灭谛、或者依道谛」。

「宣说开示正法教」的时候，「不能获得微小发心」。「宣说开示」，或者受请而「宣说」的，或者你有什么疑问辗转的能解释能除疑叫做「开示」。「开示正法、宣说正法这样的圣教的时候，「不能获得微小发心」，说这个无种性的人他听闻了这样的圆满的佛法，不能够有小小的发出离心这件事的，微小的信解也没有。「况能获得身毛为竖，悲泣堕泪？」这种事情更没有了，他无动于心。「如是亦依过去、未来、现在世别」，就是过去也没能获得微小的发心、未来也不能、现在也不能，有这

个分别。

卯三、结

是名第四不住种性补特伽罗无种性相。

是名第四不住种性补特伽罗无种性的相貌。

寅五、第五无种性相（分三科）　卯一、标

复有所余不住种性补特伽罗无种性相。

这是第五个，分三科。第一科标，第二科解释。分二科，第一科辨彼相。

卯二、释（分二科）　辰一、辨彼相（分二科）　巳一、假相出家

谓彼或时于善说法毘奈耶中暂得出家、或为国王所逼故、或为狂贼所逼迫故、或为债主所逼迫故、或为怖畏所逼迫故、或不活畏所逼迫故，非为自调伏、非为自寂静、非为自涅盘、非为沙门性、非为婆罗门性、而求出家。

「谓彼或时于善说法毗奈耶中暂得出家」，说是那个无种性的人或者有的时候也能在「善说法毘奈耶中」，在佛法律中也「暂得出家」，暂时地能够出家做比丘、比丘尼。「或为国王所逼迫故」，他出家是什么原因呢？是国王的逼迫他出家的，是有什么原因让他出家、逼迫他，他出家了。「或为狂贼所逼迫故」，或者是那个不讲道理的那个狂贼逼迫他出家。「或为债主所逼迫故」，或者他欠人家很多的债，债主逼迫他让他出家。「或为怖畏所逼迫故」，或者其他的有恐怖的事情逼迫他，或者因为有病，说若出家病就能好那他就出家了。「或不活畏所逼迫故」，或者是不能活了，说若出家就能活，所以他就出家了。

「非为自调伏」，或者不是为了自己调伏烦恼，调伏这个惑业苦，不是。「非为自寂静」，不是为了自己得涅盘的这种安乐而出家。「非为自涅盘」，非为自寂静是调伏生死、非为自涅盘得安乐，可以这么讲。「非为沙门性」，不是说是为「得了八正道修学圣道」而出家。「非为婆罗门性」，能够排除去无量无边的恶不善法「而求出家」，不是这样子。总而言之，他出家是另外有目的而不是为了修学圣道。

这是假相出家。他的出家不是真实的，是虚妄的虚伪的。下面第二科，不乐正学。

巳二、不乐正学

既出家已；乐与在家及出家众共諠杂住。或发邪愿修诸梵行，谓求生天或余天处，或乐退舍所学禁，或犯尸罗，内怀朽败外现真实，如水所生杂秽蜗牛，螺音狗行，实非沙门自称沙门，非行梵行自称梵行。

「既出家已」，不管什么原因出家，出家了以后他怎么个情形呢？是「乐与在家及出家众共諠杂住」，和他们在一起大家就是天天的说闲话，这个「諠」就是说妄语欺骗人的话，都说一些不真实的话，这样子。「或发邪愿修诸梵行」，或者他也修梵行，修梵行他的目的是「邪愿」，不正当的一个愿望，什么愿呢？「谓求生天」，希望生到欲界天得享天福，这样子去。「或余天处」，或者是生色界天，叫「余天处」，总是还是生死的境界。

「或乐退舍所学禁戒」，出家了应该是受戒了，受戒但是他现在是欢喜转变了心情，就是弃舍了所学习的戒，把这个戒在一个明明了了的一个人面前弃舍所学的戒，退戒了这样子。「或犯尸罗」，或者不退戒他也违犯了戒，「或犯尸罗」。总而言之是什么呢？是「内怀朽败外现真实」，就是表现于外的是一个真实的一个比丘，但是里面完全是一个污秽的境界。「如水所生杂秽蜗牛」，就是在水里面生活的那个污秽的蜗牛，就把那个水都染污了。「螺音狗行」，这个就是他发出的音声就像那个「螺」发出的音声也还很好，但实在他的行为就像狗似的。「实非沙门自称沙门」，实在这个人不是出家人，但是自己向人说我是沙门。「非行梵行自称梵行」，就是他没能断淫欲但是自己说他断欲了。

《披寻记》七七五页：

或乐退舍所学禁戒等者：谓受戒已，后复决定发起不同分心；或于有所识别大丈夫前故意发起弃舍语言，是名退舍所学禁戒。无沙门法故，外持沙门相故，是名内怀朽败外现真实，犹如大木，外皮坚妙内被虫食，虚无有实。诸苾刍犯禁戒等，如彼蜗螺，秽浊净水，是名如水所生杂秽蜗牛。习行恶行，于受利养卧具等时自称年腊最为第一，是名螺音狗行。已失苾刍分，称有苾刍分，是名实非沙门自称沙门。实怀恶欲，而自称言我是第一真沙门故。实非远离淫欲秽法，而自称言我已远离，是名非行梵行自称梵行。如是诸义，如摄异门分说应知。（陵本八十四卷十五页）复有差别，兹不具述。

「或乐退舍所学禁戒等者：谓受戒已」受戒以后。「后复决定发起不同分心」，以前是愿意受戒，现在又不愿意受戒，所以这个前后的心情是不一样的。「或于有所识别的，大丈夫前故意的发起弃舍语言」，就是自己主动的发起退戒的这种语言，「是名退舍所学的禁戒」。「内无沙门法故，外持沙门的形相故，是名内怀朽败外现真实」。「犹如大木，外皮坚妙，内被虫食，虚无其实」了，这个大木虚无其实。「诸苾刍犯禁戒等，如彼蜗螺秽浊净水，是名如水所生杂秽蜗牛」。「习行恶行，于受利养卧具等时自称年腊为最为第一，是名螺音狗行」。「已失苾刍分」失了苾刍的本分，「称有苾刍分」自己对别人说我是一个真实的苾刍，「是名实非沙门自称沙门」。「实怀恶欲，而自称言我是第一真沙门故。实非远离淫欲秽法，而自称言我已远离，是名非行梵行自称梵行」。「如是诸义，如摄异门分说应知（陵本八十四卷十五页）复有差别，兹不具述。」

如是亦依过去、未来、现在世别。

这些事情就是也有过去、有未来、有现在的差别，和前面一样。

这是第二科不乐正学。第一科是辨彼相，现在第二科显略义。

辰二、显略义

当知如是不住种性补特伽罗、假相出家，非不乐学补特伽罗、名真出家受具足戒、成苾刍性。由此异门、由此意趣、义显于彼本非出家，唯有任持出家相状、堕出家数。

这以下是显略义，前面那句话和上文是一段。

「当知如是不住种性补特伽罗」的假相出家，「非不乐学补特伽罗，名真出家受具足戒、成苾刍性」，这是欢喜学习佛法真出家受具足戒；就是「不欢喜学」；「非不欢喜学」这么念，念它三遍、这个文这句话就明白了。其实这个「非」和「不」就是对消了。就是如果你欢喜学习佛法的人「真出家受具足戒、成苾刍性」。而这个人他不欢喜学习佛法所以他和这个是不同的。「由此异门，由此意趣，义显于彼，本非

出家」，由这些不同的立场上看，这个人说出了家实在等于是没出家。这从不同的方面来看，「由此意趣」，由这样的意义来看他，「显」示「彼」本来是没有出家的意思。「唯有任持出家相状」，但是他还保持一个出家的相貌，是「堕出家数」，还属于出家的这个数目。

卯三、结

是名第五不住种性补特伽罗无种性相。

这个出家这件事，有的人最初出家的动机未必是符合佛法的，但出家以后学习佛法能恢复过来，他能够转变过来符合佛法的意趣那就是有种性，而不是无种性了。

寅六、第六无种性相（分三科） 卯一、标

复有所余不住种性补特伽罗无种性相。

是第六科，无种性的相貌。分三科，第一科标。

「复有所余」的「不住种性补特伽罗无种性」的相貌。

卯二、释

谓彼少有所作善业，或由于身、或语、或意，一切皆为希求诸有。或求当来殊胜后有，或求财宝，或求殊胜所有财宝。

「谓彼少有所作善业」。这第二科是解释。「谓」那个人他少少的他还能做善事。怎么做善事呢？「或由于身」做善事，「或」由于「语」、「或」由于「意」做善事。但是他的目的是什么呢？「一切皆为希求诸有」，他做的善事，他的目的是希望得到欲界的安乐的事情，或者色界、无色界安乐的事情，还是不想得涅盘。「或求当来殊胜后有」，这都是表示「一切皆为希求诸有」这句话的解释，或者将来得到殊胜的后有，我这一生还不满意，我将来能比现在好。「或」者「求财宝」，「或」者「求」这个「殊胜所有财宝」，现在这个财宝还不满意，还要更殊胜一点。

卯三、结

是名第六不住种性补特伽罗无种性相。

「是名第六不住种性补特伽罗无种性的相貌。」这是第三科，卯三、结。

壬三、结

如是等类、有众多相、成就彼故、堕在不般涅盘法数。

前面一共说了六种无种性的相貌，这底下结。

这些这么「多」的「相」貌，就「成就彼故」，你成就那样的相貌，那就是「堕在不般涅盘法数」，不能入涅盘这个范围内了。

辛四、数取趣（分四科） 壬一、征

云何安住种性补特伽罗？

这底下是第四科。这个种性地分四科，一个自性、第二科安立、第三科诸相、这三科都解释完了。现在第四科「数取趣」，「数取趣」就是指人说的，这个安住种性这个人的相貌。分四科，第一科是征。

怎么叫做安住种性补特伽罗的相貌呢？这第一科是征，第二科列出来。

壬二、列

谓住种性补特伽罗。或有唯住种性，而未趣入、亦未出离。或有安住种性，亦已趣入、而未出离。或有安住种性，亦已趣入、及已出离。或有软根、或有中根、或有利根。或有贪行、或有瞋行、或有痴行。或生无暇、或生有暇。或有纵逸、或无纵逸。或有邪行、或无邪行。或有障碍、或无障碍。或远、或近，或未成熟、或已成熟。或未清净、或已清净。

「谓住种性补特伽罗」，有种性的补特伽罗他会怎么的情形呢？「或有唯住种性，而未趣入、亦未出离」，「而未趣入」就是对佛法还没有信心，就是「未趣入」，「亦未出离」有了信心去修行但是还没得解脱，就是「没出离」；说这个人说唯独是有种性而已，他还没能趣入、也没能出离，这是一种。「或有安住种性，亦已趣入、而未出离」这是第二种。「或有安住种性」补特伽罗，亦已趣入，及已出离」这个是最好了。「或有软根」但是趣入到、来到佛法里面来有了信心，但是他的善根属于「软根」、「或有中根、或有利根」的不同。「或有贪行」，这个修学圣道你一定是要断烦恼的，这烦恼也有差别，前面软根、中根、利根这是善根有上中下的差别；这下边说你断的烦恼也有差别，或者这个人的贪行、瞋行、愚痴行，这样的有差别，那一样偏重有不同。「或生无暇、或生有暇。或有纵逸、或无纵逸。或有邪行、或无邪行。或有障碍、或无障碍。或远、或近，或未成熟、或已成熟。或未清净、或已清净。」这一共是十六种。

这前面是列。下面第三科解释，解释这十六种相貌。第一个是「未趣入未出离」，分三科，第一科征。

壬三、释（分十六科）　癸一、未趣入未出离（分三科）　子一、征

云何名为安住种性补特伽罗，唯住种性，而未趣入，亦未出离。

「云何名为安住种性补特伽罗」呢？「唯住种性，而未趣入、亦未出离」呢？这个相貌是什么样子呢？底下第二科，解释。

子二、释

谓如有一补特伽罗，成就出世圣法种子；而未获得亲近善士、听闻正法。未于如来正觉正说法毘奈耶，获得正信。未受持净戒，未摄受多闻，未增长惠舍，未调柔诸见。

「谓如有一补特伽罗，成就出世圣法种子」，这一个人法尔所得从无始劫来他就成就出离世间的圣法的种子、这无漏种子，就有无漏的戒定慧的种子。「而未获得亲近善士」，但是这个人久远以来他还没能够亲近佛、苾刍、苾刍尼、优婆塞、优婆夷这四众弟子佛教徒，他还没有遇见善知识。「听闻正法」，没有遇见善知识也就没能听闻正法。「未于如来正觉正说法毘奈耶，获得正信」，没能在佛法里面得到正确的信仰，没有。「未受持净戒」，他还没能够受持这个净戒，清净的戒法。「未摄受多闻」，他没能够去领受佛的正法去听闻，没能多闻，就是没能通达第一义谛。「未增长惠舍」，他没能够有了同情心去帮助困难的人，他也没做这个事。「未调柔诸见」，他是听闻了佛法，他没能用佛法来调柔自己的这些我见、我所见、有见、无

见、常见、断见这些邪知邪见，没能用佛法来融化这些事情。这个地方一共就是信、戒、闻、舍、慧，这一共这是五样，一共是五样。

子三、结

如是名为唯住种性而未趣入亦未出离补特伽罗。

这第三个结，结束这一段。

前面这一段文这就叫做「唯住种性」，只是有法尔所得的无漏善根而已，他还没能够来到佛法里边来，还没能出离生死。这个人，就是这么一个人，所以叫做「未趣入亦未出离」。

这是第一科。第二科已趣入未出离，分两科，第一科征。

癸二、已趣入未出离（分二科）　子一、征

云何名为安住种性，亦已趣入、而未出离，补特伽罗？

「云何名为安住种性，亦已趣入而未出离补特伽罗」呢？

子二、释（分二科）　丑一、翻前例

谓前所说所有黑品相违白品，当知即名安住种性、亦已趣入，补特伽罗。

「谓前所说所有黑品相违」，与黑品相违的白品，「当知即名安住种性、亦已趣入，补特伽罗。」这是这么意思。

《披寻记》七七七页：

谓前所说所有黑品相违白品等者：前说未获正信，乃至未调柔诸见，是名黑品；由不信等、乃至恶慧未被对治故。今已趣入得初正信，乃至调柔诸见，是名相违白品。此趣入相、如下自释应知。

「谓前所说所有的黑品相违的白品等者：前说未获正信，乃至未调柔诸见，是名」叫做「黑品」；你没有得信戒闻舍慧你没有这些功德，那么就是黑品。「由不信等，乃至恶慧未被对治故」，那个诸见就是恶慧；你没有被对治，你没有学习佛法用佛法来对治你这些黑品，你没有对治你就没有成就这个善法。「今已趣入得初正信」，现在这个人他「已经趣入得初正信」，听闻正法以后有了信心。「乃至调柔诸见，是名相违白品」。

「乃至调柔诸见」，这可见是有点事情；你若是相信了佛法之后你能够修学佛法的时候，那个我见、我所见、常见、断见、有见、无见能够逐渐的融化了，这就是来到佛法里面来。如果说是你学习佛法的时候你一知半解就毕业了，这我见也没调柔，毕业以后也没能用佛法来调柔自己，你的我见还是原来样，我见、我所见都是原来样，有见、无见还是照样的，虽然可能相信有生死、有轮回，但是一点也没有改变自己，没能改变自己的行为，这个五戒能受持清净？你能修学十善法吗？你随便说谎话骂人，这可见自己这个信、戒、闻、舍、慧都不太圆满。那么你……你就是安住种性……也可能栽培一点善根。

现在是说这个人，就是你有与黑品相违的「白品」，你有信戒闻舍慧的功德了。

这「闻舍慧」这个「慧」这个地方，能把自己的我见能调柔了，虽然没得圣道但是不是那么强，不是那么强了。这件事可见你一定要修无我观这个我见才能调柔，如果没有这样子这个我见不能调柔没有办法调柔；那你说你「亦已趣入」，还有点不足，还是有点不足的。

我们用这一段文来衡量我们现在的今天的佛教，怎么样？衡量的会得到一个什么结论？

丑二、明差别

而差别者：谓犹未得所有圣道，及圣道果烦恼离系。

这前面第一科是翻例前，前面那一段文。现在说明它的差别。

「谓犹未得所有圣道」，说这个人，有信戒闻舍慧能调柔诸见了，但是他还没得圣道，就是没能得到那个无我的「智慧」那个清净无分别的无我的智慧，还没能见到真理所以「犹未得所有」的「圣道」，「及圣道果烦恼离系」。「圣道的果」就是「无我慧」，但是得到无我慧的时候「烦恼离系」，这个见烦恼不系缚你了，他就是断了见烦恼了这就是出离了。现在这个人虽然成就了信戒闻舍慧但是还没能够出离，没得圣道还没断烦恼。这就是和前面的差别，所以没有出离，只是趣入而没出离。

癸三、已趣入已出离（分二科）　子一、征

云何名为安住种性，亦已趣入、及已出离，补特伽罗？

这是第三科，解释什么叫做「已趣入已出离」？分两科，第一科是征。第二科是解释，分两科，第一科是指前说。

子二、释（分二科）　丑一、指前说

谓如前说。

就像前面文说，的怎么叫做趣入？怎么叫做出离？说了。

这是第一科「指前说」，第二科「明差别」。

丑二、明差别

而差别者：已得圣道、及圣道果烦恼离系。

所以前面是没得圣道、没得烦恼离系。现在这个人已出离了，就是得到圣道了。他已经成就了这个八正道、戒定慧，无漏的戒定慧成就了，得到无我的智慧，也断烦恼了。

癸四、软根（分三科）　子一、征

云何软根补特伽罗？

这底下第四科「软根」，分三科，第一科征。

怎么叫做软根补特伽罗呢？软根补特伽罗。

软根补特伽罗分三科，第一科是征。

子二、释（分二科）　丑一、标相

谓有如是补特伽罗，于所知事所缘境界、所有诸根、极迟运转、微劣运转。

这个「软根」这个「软」什么意思？就是没有力量的意思。他的这个信、进、念、定、慧的这个善根没有力量，是有，他有信、进、念、定、慧但是没有力量所以叫做「软根」；也就是上中下，他不用那个「下」字，用那个「软」字。

这个第一科是问。第二科就是解释，分二两科，第一科标相，标这个软根的相貌。

「谓有如是补特伽罗」就是有这种人，「于所知事所缘境界」所知道的事，你这个智慧的所缘的境界上面，「所有的诸根」，就是你的信进念定慧的这个善根，「极迟运转」它在那活动的力量很缓慢、很缓慢，「极迟」极缓慢，观察这个无我观了老半天观不上来，就是「极迟」特别缓慢。「微劣运转」就是没有力量，很小很小的力量它活动的力量太小了，这叫做「微劣运转」。

《披寻记》七七七页：

于所知事所缘境界者：谓或不净，或慈愍，或缘性缘起，或界差别，或阿那波那念，或蕴善巧，或界善巧，或缘起善巧，或处非处善巧，或下地麤性上地静性，或苦谛、集谛、灭谛、道谛、是名所知事。如下自说（陵本二十六卷十四页）。

「于所知事所缘境界者：」这个「谓或不净」，所知道的事情是什么呢？就是还是修行的事情，就是修「不净观」，这个「不净」就是你的所知事、所缘境。「慈愍」，就修这慈悲喜舍这个慈悲观，这个慈愍。「或缘性缘起」，修这缘起观。「缘性」是什么你们记住吗？就是因缘、次第缘、所缘缘、增上缘这个四缘，也就是十二缘起，观察这个十二缘起，这个十二缘起就是你的所缘，就是你的所知事，也就是你的所缘境。「或界差别」，界差别是什么？地、水、火、风、空、识六界差别，这也就是修无我观这个意思。「或阿那波那念」这个出息、入息，修数息观这个事。「或蕴善巧」，或者观察色受想行识是无我的这就是「蕴善巧」。「或界善巧」，或者十八界，观察十八界有各种因缘也是无我的。「或处善巧」，或者观察十二处的智慧，善巧就是智慧，观察十二处的智慧，也是无我的，这样子。「或缘起善巧」或者缘起；善得善报恶得恶报这些事情，善巧的智慧。「或处非处善巧」，处非处善巧，有处善巧、非处善巧都是智慧，比如善得恶报、恶得善报这就是非处，就是这个意思。「或下地麤性」，下面很多都有解释。「下地的麤性」，下地是粗劣的是苦恼的境界。「上地静性」，这个初禅的微妙这是禅的静性，比如初禅和二禅来说，初禅又是粗也不是好，二禅就是微妙的了，辗转的这样说。「或苦谛、集谛、灭谛、道谛」，你观察苦谛、集谛、灭谛、道谛。「是名所知事，如下自说。」下边的二十六卷十四页那里有解释这些事情。这是这个解释这个所知事、所缘境这些事情。

或闻所成、或思所成、或修所成，作意相应。

这个软根的人他也继续不断的努力修行，就是由闻慧、由闻所成慧进步到思所成慧，由思所成慧到修所成慧的「作意相应」的信进念定慧，这里面就是他的软根，他里面都是力量差，没有力量「极迟运转」。

《披寻记》七七七页：

或闻所成等者：《解深密经》作如是说：闻所成慧，依止于文但如其说，未善意趣未现在前，随顺解脱，未能领受成解脱义。思所成慧，亦依于文，不惟如说，能善意趣，未现在前，转顺解脱，未能领受成解脱义。修所成慧，亦依于文，亦不依文，亦如其说，亦不如说，能善意趣所知事，同分三摩地所行影像，现前极顺解脱，已能领受成解脱义。（解深密经三卷十一页）由是当知闻思修三作意差别。

「或闻所成等者：《解深密经》」上「作如是说」，就是解释这个三种智慧。「闻所成慧，依止于文，但如其说，未善意趣」，这闻所成慧它的相貌是什么样子呢？「依止于文」就是依赖文句，依赖语言文字去了解它的道理，因为文字是能诠，文字里边有所诠的义，就是依靠这个文字去明白道理，这闻慧它的力量它的能力就是这样子。「但如其说」，他只能如文所说这样学习，离开文就没有话说了就不知道，但如其说。「未善意趣」，他不能够...，这个这一大段文、这一部经的意趣他还不能善巧通达，这个闻慧的力量就是这样子。「未现在前」，他也可能会静坐但是禅定还没现前，这个三摩地不现前还没成就。「随顺解脱」，但是这闻所成慧也是随顺圣道的，它也随顺圣道所以你还是非要从这里开始不可，随顺解脱。「未能领受成解脱义」，他没能觉悟这个第一义谛，还没能够触证这个第一义谛得圣道，还没能得到，这是他的缺点。他的优点就是能依于文能去明白多少义，但是缺点未善意趣未现在前，这个随顺解脱是它的优点。「未能领受成解脱义」，虽然随顺解脱但是还没得解脱，这是解释这个闻所成慧的相貌。

这个「思所成慧」是什么相貌呢？「亦依于文，不惟如说」，他也依靠这文句、也不依文，这个「亦」字有这个意思；他也能不依于文会说出来一些道理，就是这个智能增长了，他能够...就是闻一知十这一类的事情，这文只是这么多，但是从这么少少的文字知道很多事，这个智慧就是增长了。「不惟如说」，他为人宣说佛法的时候不完全按照文字来讲话的，他不是，他能通达深义，他这样子「不惟如说」。「能善意趣」，他能知道这一段文一段文的意趣在那里，不只是表面上的他还知道深义，还知道很多的事情、他知道，能善意趣。「未现在前」，但他也没得禅定，禅定也没现前这个三摩地没有现前。「转顺解脱」，闻慧是已经随顺解脱了，他能进一步的随顺解脱因为他智慧增长了，这个「转」在这里就是「进一步」能随顺解脱。「未能领受成解脱义」，虽然他的力量强过闻所成慧，但是他也没能够证悟第一义谛得大解脱，这件事还没办到。这是思所成慧，这样意思。

下面是修所成慧。「修所成慧，亦依于文，亦不依文」，这个修所成慧的这个人智慧更高了，他这个学习佛法也是依赖佛的语言文字去明白佛法，但是也不依文，他有这个能力。「亦如其说，亦不如说」，也如那个文上表面上那么样去讲解佛法，但是也不是，他还有另外有深义，也是这样子。「能善意趣」，能善意趣，就是那个思慧能善意趣，他当然智慧更高了，他能知道那个那一大段的意趣是什么？所以你说是，这一大部的经论，像那些古代的大德能够分科判教，这就是善意趣，这分科这个事不是容易，要「善意趣」。

「能善意趣所知事同分三摩地所行影像现前」，这个「所知事」就是「所缘境」，所缘境是所知事。这个「所知事同分三摩地」，这个「同分」就是你没有入定的时候，就像我们散乱心，我们也能够缘这个所缘境，你修这缘起观也好、修无我观也好、都有个所缘境，我们散乱心也可以去分别观察这个所缘境。这个在禅定里边也是这样观察所缘境，这所缘境是相同的这叫「同分」。但是「三摩地所行影像」，在禅定里边所观察的那个「影像」，这个「影像」怎么讲呢？就是在禅定里面那个心现出那个影像，是所知事的影像。譬如说你去过纽约，你现在是在旧金山，你心里面想到以前在纽约看见那个地方的相貌，那么这就是你心里面现出那个相貌就是纽约的影像，并不真实那件事。那么在禅定里边缘所缘境亦复如是也是个影像，譬如说观察不净，观察不净你现出那个不净的影像，并不是真实看见那个不净，所以叫做「影

像」。「同分三摩地所行影像现前」，当然这个就是得到禅定以后的境界。你闻所成慧、思所成慧没得禅定的时候你没有这个境界，得到禅定以后才有这件事，这件事「现前」了，就是你得到了三摩地了。

「极顺解脱」，这个修所成慧它的力量，它有极大的力量使令你得入圣道，「极顺解脱」。「已能领受成解脱义」他有能力可以触证第一义谛令你得大解脱，得解脱非要是见到第一义谛才可以。没见第一义谛，你有禅定没见第一义谛还是不能解脱的，而见第一义谛非要智慧不可，光是禅定不可以。所以这个地方是触证「已能领受成解脱义」所以这个...，我们古代的祖师...，我现在又开始犯口过。强调本心怎么怎么...地，本心怎么怎么...地，那就是开悟了。所以若从这经论来比量这件事，经论上是说「得一切种智名为佛」，这句话对我是非常地有印象的，要得到一切种智名为佛。你没得一切种智只是强调本来怎么怎么...地，那能够开悟吗？这是有点事情的。所以这上面「已能领受成解脱义」。

「（解深密经三卷十一页）由是当知闻思修三作意差别」，就是这个软根的人他的信进念定慧，从闻所成慧进步到思所成慧进步到修所成慧，他都是属于软根的人，就是他的信进念定慧不够力量，是这样意思。

丑二、列释

谓或信根、或精进根、或复念根、或复定根、或复慧根，无有堪能，无有势力，通达法义，速证真实。

这底下第二科列释。前面第一科是标相，标这个软根的相貌。现在这是列释。

「谓或信根」，或者说这个人他对于佛法的信心的力量。或者是「精进根」，「精进」就是采取行动实际上修学圣道的力量；修学圣道不是那么顺利的有很多的障碍，你能排除障碍向前进最后成功了那就是「精进」，他也不能说一点儿也没有精进，总是差一点。「或复念根」，这个明记不忘的这是「念根」。「或复定根」，得到未到地定，由欲界定得到未到地定、得到四禅这是「定根」。「或复慧根」，通达缘起的智慧。「无有堪能，无有势力，通达法义，速证真实」这个软根的这个人，他的信进念定慧这五种善根「无有堪能」，他没有这种能力，没有这种力量「通达法义，速证真实」，通达佛法的真义很迅速地得圣道，他没有这个力量；他总是缓慢、慢慢地、慢慢地。不是他不能得圣道，他也能得，但是就非常缓慢。

子三、结

是名软根补特伽罗。

这就是这个下品的善根的人的相貌。这样的软根的人，他得圣道了他是有可能会退，就容易退，问题就在这里。

癸五、中根（分三科） 子一、征

云何中根补特伽罗？

前面第四科是软根。这是第五科中根。分三科，第一科征。

怎么叫做中等根性的人呢？下边第二科解释。

子二、释

谓有如是补特伽罗，于所知事所缘境界，所有诸根，少迟运转。一切如前，应当广说。

「谓有如是补特伽罗」，有这样的人，「于所知」道的这些「事」，就是蕴界处这些很多很多的事。「所缘境界」，所知事范围很广，这所缘境界就狭少了一点。但是你修止观的所缘境「所有诸根」，在这上面你的信进念定慧的善根「少迟运转」，「少」、小小有一点迟钝，不像利根那么迅速，不像软根极迟运转。那么它是小小有一点迟钝，力量不是很大，但是可也不是很小。这里面的情形，如前面的软根里面说的，「应当广说」。

子三、结

是名中根补特伽罗。

癸六、利根 （分三科） 子一、征

云何利根补特伽罗？

这是第六科，分三科，第一科征。第二科解释。

子二、释（分二科） 丑一、标相

谓有如是补特伽罗，于所知事所缘境界、所有诸根、不迟运转、不劣运转。或闻所成、或思所成、或修所成，作意相应。

「谓有如是补特伽罗，于所知事所缘境界、所有的善根不迟运转」，不是那么迟钝。「不劣运转」，不是没有力量，它是有力量的而且还是很迅速的。

「或闻所成、或思所成、或修所成，作意相应」，他这个善根或者是由闻所成慧成就的、或者是思所成慧、或者是修所成慧，由这样的智慧的作意所相应的信进念定慧的善根，相应的。这是一个利根的相貌。下面再解释。

丑二、列释

谓或信根、或精进根、或复念根、或复定根、或复慧根、有所堪能有大势力，通达法义速证真实。

他的善根的活动的相貌，善根就是这么多：信进念定慧，「有所堪能有大势

力」。这个「大势力」，就发动出来了就叫「大势力」，没有发动可也有这种能力叫做「堪能」；它体性具足的有这种能力，但是没有发动的时候叫「堪能」。「通达法义速证真实」，他能通达苦、空、无常、无我的这个道理，很迅速地能够见到第一义谛，见到真谛的道理，见到了苦谛、集谛、灭谛的道理，那么就是得圣道了。

子三、结

是名利根补特伽罗。

这是第六科。

癸七、贪行（分三科）　子一、征

云何贪行补特伽罗？

这是第七科贪行。分三科，第一科征。

怎么叫做「贪行补特伽罗」？这个「行」就是他的心在活动，心在活动的范围也是很多的很广的。现在是说「贪」，这个贪欲的活动是怎么情形呢？

子二、释

谓有如是补特伽罗，于可爱事可染着事所缘境界，有猛利贪、有长时贪。

就是「可爱」着的「事」情，「可染着」的「事」情。这个「可爱」和「可染着」有什么不同呢？或者「可染着」对外境说、对色声香味触的外境说，这个「可爱」呢是对内身的色受想行识说；或者说「可爱」是但在心里面说，「可染着」在受用上说。这「所缘境界」，可爱的事、可染着的事都是「所缘境界」，在所缘虑的境界上有「猛利」的「贪」欲心，有贪爱心，这个贪心是很大的、很大很大的。「有长时贪」，这个贪欲心现前的时候长时地在那里它不消失，这就是障道了。「猛利」也能障碍修道、「长时」也是障碍修道使令你这个正念不能现起；就是现起了，这个猛利的贪心一来了这正念就没有了，它没有力量。

子三、结

是名贪行补特伽罗。

就是这样意思。

癸八、瞋行（分三科）　子一、征

云何瞋行补特伽罗？

这是第八科瞋行。第一科征。怎么叫做瞋心强的人呢？

子二、释

谓有如是补特伽罗，于可憎事、可瞋恚事，所缘境界，有猛利瞋、有长时瞋。

「谓有如是补特伽罗」，这是第二科解释。「于可憎事」，可憎恶的事情、不欢喜的事情。「可瞋恚」的事情，这个「瞋恚」和「可憎」；「瞋恚」就是有心要伤害

对方了那叫做「瞋恚」，「可憎」祇是不高兴而已还没有伤害的意思还是有点瞋，这样说就是有轻重的不同。「所缘境界」。有猛利的瞋，有长时的瞋。

子三、结

是名瞋行补特伽罗。

是名瞋行补特伽罗。下面第九科是痴行，分三科，第一科征。

癸九、痴行（分三科）　子一、征

云何痴行补特伽罗？

云何痴行补特伽罗呢？下面第二科解释。

子二、释

谓有如是补特伽罗，于所知事所缘境界。有猛利痴、有长时痴。

「谓有如是补特伽罗，于所知事所缘境界，有猛利的愚痴，有长时的愚痴」，就是不明白缘起的道理，那就叫做「愚痴」。

子三、结

是名痴行补特伽罗。

是名痴行补特伽罗。结束这一段。

癸十、生无暇生有暇等（分二科）　子一、生无暇等

若生无暇、若有纵逸、若有邪行、若有障碍补特伽罗，如是一切如前应知。

这是第十科叫「生无暇生有暇等」。分二科，第一科「生无暇等」。

「若生无暇」，这前面解释过，若是这个人投生在没有时间学习佛法的地方，到边地、乐垢秽的这些家族里面，这个地方没有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷来往就是没有佛法的地方。「若有纵逸」，说这个人他生存的地方不是边地不是落后的地方，是有文化的地方有佛法的地方，但是这个人在富贵家中里面得果报，他就贪着五欲他就放逸自己，这样人。「若有邪行」，或者这个人不是富贵家的人，但是他有邪知邪见有外道的思想。「若有障碍」，就是他做了严重的五逆十恶障碍他修学圣道，这样的人。这都叫做「生无暇」。「如是一切如前应知」，这在前面文已经讲过了你应该知道。

这是第一科生无暇等。第二科是生有暇等。

子二、生有暇等

与此相违，应知即是生于有暇，无有纵逸、无有邪行、无有障碍补特伽罗。

「与此相违」，与前面这几样与生无暇相违反的，「应知即是生于有暇」，他有时间学习佛法。因为什么呢？因为他不放逸，他没有邪知邪见，他没有做这个五逆十

恶的严重的罪过，这种人他能学习佛法。

《披寻记》七七八页：

如是一切如前应知者：指如前说四种不般涅盘因缘应知。

「如是一切如前应知者：指如前说四种不般涅盘因缘」，那个地方应知道，说过了的。下面第十一科远。分四科，第一科征。

癸十一、远（分四科）　子一、征

云何名远补特伽罗？

说这个补特伽罗是远的，遥远。这是问，下面是标。

子二、标

谓有如是补特伽罗，由时远故去涅盘远。或有复由加行远故，说名为远。

「谓有如是补特伽罗，由时远故去涅盘远」，有这样的人他这个时间很长远，怎么叫做「时间长远」呢？「去涅盘远」，距离得涅盘有个很长的时间，不是很短的时间能得涅盘的，叫做「远」。「或有复由加行远故，说名为远」，就是这个人他在佛法里面学一学文字的佛法是可以，你让他去修四念处这个事不能，就是距离修学四念处真实修学圣道还很远，时间还是很远。这个「加行」是约因说的，「涅盘」是约果说的；当然因若远果也就是远，果若远因也是远。但是果和因对比起来因还是近一点，因为你有了因还不能实时得涅盘，到涅盘还有一段距离的，所以说是因近而果远，是这个意思的。这叫做「远」，这是二种「远」。

子三、释（分二科）　丑一、时远（分二科）　寅一、征

云何名为由时远故去涅盘远？

这下面解释，前面是征。解释里面分二科，第一科解释「时远」。时远里面分二科，先是问。

云何名为由时远故去涅盘远？这是征。下面第二科解释。

寅二、释

谓有如是补特伽罗，经多百生、或多千生、多百千生，然后方能值遇胜缘，得般涅盘。

「谓有如是补特伽罗」，这样的人，「经多百生」，他要经过百生，一百、二百、三百、五百、六百、七百、八百、多百，很多的「百生」。「或多千生」，一千、二千、三千、五千、九千、多千，很多千。是「多百千生」这个加起来了，百千生，多百千生。「然后方能值遇胜缘得般涅盘」，而后经过这么长远的时间，他才能遇见殊胜的因缘，遇见佛法、遇见佛了，遇见佛及佛弟子，他才能够有因缘得涅盘。所以这叫做「时远」，也就是很长的时间才能得涅盘。这是解释时远，去涅盘远。

现在解释加行远，分二科，第一科征。

丑二、加行远（分二科）　寅一、征

云何名为加行远故说名为远？

这是问。底下第二科解释。解释分二科，第一科正显，第二科简非。

寅二、释（分二科）　卯一、正显

谓有如是补特伽罗，唯住种性而未趣入，不能速疾值遇胜缘、得般涅盘。彼于涅盘、未能发起胜加行故。

「谓有如是补特伽罗，唯住种性而未趣入」，这个人他祇是有无漏的涅盘的善根而已，他还没有能够趣入到佛法里面还没有能来到佛法，就是对佛法还没有信心。「不能速疾值遇胜缘，得般涅盘」，祇是安住种性，对于佛法没有信戒闻舍慧的善根，那他不可能很快的遇见佛法因缘得般涅盘，这个事情不能的。「彼于涅盘，未能发起胜加行故」，说是这个人他对这个涅盘，就算是听闻了佛法，但是他还没能发动殊胜的四念处去努力地去修行，没有得到暖、顶、忍、世第一；「加行」就是暖、顶、忍、世第一。说这个人，这就叫做「加行远」。

那么这表示他可能是在外凡位，就是在这个...，已经听闻佛法了，他也不能说是没有信戒闻舍慧，但是就是不是那么深刻。有信心、信心没有什么力量，戒、闻、舍、慧都是初初的这样子，所以他不能够发起奢摩他、毗钵奢那修学禅，他不能这样做。这是正显。

卯二、简非

由加行远、说名为远，不由时远。

这是第二科简非。这个人「由加行远」，他还要一段时间才能发心坐禅，所以就叫做「远」；不是说他很长的时间去得涅盘叫「远」，不是这个意思。这里面的味道就是不像得涅盘那么远，就比得涅盘还近一点，是这个意思。【注：或许是为「不像『时远』那么远，就比『时远』还近一点，是这个意思」。】

子四、结

如是二种、总略为一，说名为远补特伽罗。

这第四科结。前面的一个时远、一个加行远这二种合而为一，就叫做「远补特伽罗」。这可见这个《瑜伽师地论》说得很详细，这件事说得很详细的。

癸十二、近（分四科）　子一、征

云何名近补特伽罗？

前面说远，这底下第十二科说「近」。分四科，第一科征，第二科标。

子二、标

谓有如是补特伽罗，由时近故、去涅盘近，或有复由加行近故，说名为近。

这个补特伽罗不是远而是「近」，什么叫做「近」呢？就是距离得涅盘近，不是

那么远。「或有复由加行近故，说名为近」，也叫做「近」。这是标。

下面第三科解释，分二科。第一科解释时近，分三科，第一科征。

子三、释（分二科）　丑一、时近（分三科）　寅一、征

云何名为由时近故去涅盘近？

这怎么讲这句话呢？下面第二科解释。解释分二科，第一科当得涅盘。

寅二、释（分二科）　卯一、当得涅盘

谓有如是补特伽罗住最后生、住最后有、住最后身，即由此身当得涅盘。

「谓有如是补特伽罗住最后生」，说这个人安「住」在「最后生」。譬如说得初果的人，得初果他还有七生就得阿罗汉果，那么到第七生就是最后生。或者说是，得初果的人的这个身体那就是凡夫的最后生，只要一得初果就是圣人了所以那就叫做「最后生」，最后这一生。那么「住最后生」他就得涅盘了，那么这叫做「去涅盘近」。

「住最后有」，「最后有」，或者是欲有、色有、无色有这三有，三有也可分为二十五有，都是有生死的境界。这个人一生一生的总是在有里面去得果报，现在这个人这个「有」是「最后有」，从这么以后就没有生死的境界了，所以这个「有」是「最后有」，「有」里面的最后叫「最后有」。

「住最后身」，这个身体，久远劫来一个身体一个身体相续的，生了又死死了又生相续到现在；现在这个身体是最后的身体了，以后再没有这个身体了，所以「住最后身」。

「即由此身，当得涅盘」，即由此生、即由此有、即由此身得涅盘了所以叫做「去涅盘近」，这个「去涅盘近」是这样意思。就是他现在这一生就得涅盘了这叫做「去涅盘近」。这是解释当得涅盘。

卯二、当得正断

或即由此刹那无间，于烦恼断，当得作证。

这是第二科「当得正断」。「或即由此刹那」，说这个修行人他这一刹那他还不是涅盘。他这一刹那、向前这一刹那不间断没有其他的间杂，对于这个「烦恼断」就「作证」了，就断烦恼就证悟真理了，那就是得涅盘了，那叫做「去涅盘近」。这样说「祇有一刹那」就到了涅盘了，这叫做「去涅盘近」。

寅三、结

如是名为：由时近故，去涅盘近。

丑二、加行近（分二科）　寅一、征

云何名为由加行近说名为近？

这是第二科解释「加行近」。第一科征，第二科解释。

寅二、释

谓有如是补特伽罗，安住种性，亦已趣入。

这个人他有无漏的善根涅盘的善根，法尔所得的善根在他那个阿赖耶识里面安住，这个人遇见佛法以后他就能够信戒闻舍慧的善根就栽培了，他对于佛法有深厚的信心就得了正知正见了，这叫做「趣入」，入到佛法里面来了，这样子这就叫做「加行近」，就是从这么以后就可以加行了。这是第二科解释。

子四、结

如是二种，总略为一，说名为近补特伽罗。

说前面这「二种」，一个「时近」、一个「加行近」，「总略」把它合而「为一」，叫做「近补特伽罗」。

癸十三、未成熟（分四科）　子一、征

云何未成熟补特伽罗？

现在第十三科「未成熟」。分四科，第一科征。第二科标。

子二、标

谓有如是补特伽罗，未能获得最后有身。

这个补特伽罗他也有信戒闻舍慧的善根，也努力的用功修行但是没能获得最后有身；他不能说这一生得涅盘，还没到这个程度，那叫做「未成熟」。这「未成熟」是这样意思。这是标。下面第三科解释。

子三、释

谓住于此，能般涅盘，或能趣入正性离生。

前面说「未能获得最后有身」，怎么叫做「最后有身」呢？「谓住于此」，住在这个身体里面就能入涅盘，这叫做「最后有身」。「或能趣入正性离生」就是得初果，得初果也是见到灭谛、见到苦谛集谛灭谛道谛，见到灭谛了就是「正性」。见到灭谛以后就远离了三恶道的这个果报，不会再堕落三恶道去所以叫「离生」。所以约果报说，约烦恼说就是断除这个见烦恼了，叫做「离生」。

子四、结

是名未成熟补特伽罗。

说这个人「未能获得最后有身」，「是名未成熟补特伽罗」，他这个信进念定慧的善根还没有成熟。这个「未成熟」的相貌就是没成就最后有身，没到达最后有身的这个程度，没能趣入正性离生，这叫做「未成熟」。

癸十四、已成熟（分四科）　子一、征

云何已成熟补特伽罗？

这第十四科，分四科，第一科征。

怎么叫做他的善根已经成熟了呢？补特伽罗。下面第二科标。

子二、标

谓有如是补特伽罗，已能获得最后有身。

就是这个身体可以得涅盘了，这就是已成熟，他的善根成熟了。

下面第三科解释。

子三、释

谓住于此能般涅盘或能趣入正性离生。

「谓住于此能般涅盘」，就在这个身体的时候可以入涅盘。「或能趣入正性离生」，或者能得初果，那也叫做「成熟」。

子四、结

是名已成熟补特伽罗。

这是第十四科。下面第十五科「未清净」。分三科，第一科征。

癸十五、未清净（分三科）　子一、征

云何未清净补特伽罗？

这是征。下面第二科解释。

子二、释

谓有如是补特伽罗、未生圣道，于圣道果烦恼离系、未能作证。

「谓有如是补特伽罗未生圣道」，他还没有得到初果，这个苦、空、无常、无我的无漏的智慧没现前。「于圣道果烦恼离系，未能作证」，对于那个得圣道果的人烦恼不系缚他了，这种事情他没有成就，他没有断烦恼没有见到真理所以叫做「不清净」。说这个人虽然还是很用功的修行，但是还没得圣道不能算是清净，叫「未清净补特伽罗」。

子三、结

是名未清净补特伽罗。

「是名未清净补特伽罗」。

第十六科「已清净」。分二科，第一科征。

癸十六、已清净（分二科）　子一、征

云何已清净补特伽罗？

这是征，下面第二科是「指」。

子二、指

谓与上相违，应知其相。

「谓与上相违」与前面那个「未清净」是不同的、相违反的，那就是他已经得圣道了，也就是圣道现前了，「于圣道果烦恼离系已作证了」那就叫做「清净补特伽罗」。就是得初果以后到四果的阿罗汉，那就叫做「清净补特伽罗」。

壬四、结（分二科）　癸一、标

如是名为安住种性补特伽罗，所有差别。为度彼故，诸佛世尊出现于世。

前面这一共是十六科，这叫做「安住种性的补特伽罗所有的差别」，这不同的相貌就是这样子。「为度彼故，诸佛世尊出现于世」，佛是度化这个有种性的人，出现世间来说法来教化他们的；没有种性的是不可能得圣道的，佛不是为他出现世间的。

前面这是标。下面是解释。

癸二、释

谓若未趣入、令其趣入，若未成熟、令其成熟，若未清净、令其清净，转正法轮，制立学处。

「谓若未趣入、令其趣入」，就是佛出现世间干什么事情呢？就是这个众生他有种性但是还没趣入到佛法里面来，那么佛就为他说法「令其趣入」，就是建立他的信戒闻舍慧的善根。「若未成熟」、令他成熟，能达到最后有这个时候。「若未清净、令其清净」就是得圣道了。「转正法轮，制立学处」，佛就是为这些人而「转正法轮」，为他说四谛法轮。「制立」这个「学处」，制立戒法令他开始修行。

初瑜伽处趣入地品第二

前面是〈种性地品〉，下面是〈趣入地品〉。

己二、趣入地（分二科） 庚一、结前生后

如是已说种性地，云何趣入地？

这个声闻地一共分三大段，第一个种性地、第二个趣入地、第三个是出离地。这种性地这一大段说完了，现在怎么叫趣入地。

这是第一科结前生后。第二科是标释差别，标释这个趣入的差别。分三科，第一科是总标。分二科，第一科是嗢柁南。

庚二、标释差别（分三科） 辛一、总标（分二科） 壬一、嗢柁南

嗢柁南曰：若略说一切，趣入地应知，谓自性安立，诸相数取趣。

就是有这四个相貌。这是嗢柁南的标，下面是长行。

壬二、长行

谓若趣入自性，若趣入安立，若趣入者所有诸相、若已趣入补特伽罗。如是一切，总略为一，名趣入地。

这是自性、安立、诸相、数取趣，这四个相貌，用这四个相貌来解释这个趣入地。这是总标。

下面第二科别释，分四科。第一科先解释自性，分三科，第一科是征。

辛二、别释（分四科） 壬一、自性（分三科） 癸一、征

云何趣入自性？

这个趣入地，来到佛法里边来，他本身的相貌是什么样子呢？这个「自性」是不共于其他法，单独他有这种体相的叫做「自性」。这是征。

下面第二科解释，分二科。第一科是辨相，说明他趣入的相貌，分二科。第一科是辨，又分三科。第一科唯趣入。

癸二、释（分二科） 子一、辨相（分二科） 丑一、辨（分三科） 寅一、唯趣入

谓安住种性补特伽罗，本性成就涅盘种子。若于尔时有佛出世，生于中国，不生达须蔑戾车中，乃至广说，初得见佛及佛弟子，往诣承事，从彼闻法得初正信，受持净戒、摄受多闻、增长惠舍、调柔诸见。

「谓安住种性补特伽罗，本性成就涅盘种子」这个人，安住种性这个补特伽罗他真是幸运，他的本性就是法尔的就成就了这涅盘的无漏种子，不需要努力他就有这个

善根，这真是好。「若于尔时，有佛出世，生于中国」，若是在那个时候得阿耨多罗三藐三菩提的佛出现世间，「生于中国」那么这个有种性这个补特伽罗也生在佛出世这个地方。「不生达须蔑戾车中」，他不会生到那个边地、乐垢秽的种性中。「乃至广说，初得见佛、及佛弟子，往诣承事」，他能够有时间，把所有的这些尘劳的事情放下能到佛那儿去，到佛弟子那儿去，「承事」能为佛做事、为佛弟子做事情。「从彼闻法」，从佛及佛弟子听闻正法。

听闻正法呢「得初正信」，因为他有种子他有这个种性，所以听闻正法他就得到正信了，就是相信了苦集灭道这个道理。相信了以后，「受持净戒」，他就不敢做恶事，因为相信有善恶果报所以就受持清净的戒法，恶事不做。「摄受多闻」，「摄受」就是「积集」，积集多闻一直听佛说法，听一次再听一次、听一次再听一次就是「摄受」，就是增长智慧。「增长惠舍」，他有了智能的时候，有了闻所成慧的时候他也就有一点慈悲心；感觉众生是苦，他能够「惠舍」，惠舍自己的财富救护这些贫苦的人，也能供养三宝。「调柔诸见」，知道自己有我见、我所见、有见、无见、常见、断见是错误的，自己认错了，就是用佛法来调柔来融解自己的邪知邪见。这个「调柔诸见」实在来说就是修了五停心了，开始修五停心修四念处了。

那么这就叫做「趣入」，就是开始从凡夫地向圣人地方去了，向前进步了，这是叫做「趣入」，成就了信戒闻舍慧。

现在第二科将成熟。

寅二、将成熟

从是已后，由此法受、由此因缘，身灭坏已、度此生已，获得六处异熟所摄殊胜诸根、能作长时转胜正信生起依止，亦能与彼受持净戒、摄受多闻、增长惠舍、调柔诸见、转上转胜、转复微妙、为所依止。复由如是转上转胜转复微妙信等诸法、更得其余殊胜异熟。由此异熟、复得其余随顺出世转胜善法。

「从是已后」就是成就了信戒闻舍慧的善根之后，他这样子栽培了以后。「由此法受」，由于他秉受了这个信戒闻舍慧这样的正法，他这样信受奉行了叫做「法受」，这信戒闻舍慧这五种法他能领受奉行、信受奉行了。「由此因缘」，由于此信戒闻舍慧的因缘。「身灭坏已」，这个身体老病死结束了之后。「度此生已」，过了这一生以后，他就「获得六处异熟所摄殊胜诸根」，他就又得果报了，得到这个「六处异熟」，就是眼耳鼻舌身意六种果报，属于这六处范围内的「殊胜的诸根」，就是特别强盛的眼耳鼻舌身意六根，就比前一生更殊胜了。「能作长时转胜正信生起依止」，他前一生听佛说法得到信心，那信心还不是十分的强，但是那个信心「能作长时」的相信佛法，「转胜」又进一步成就了殊胜的「正信」生起的依止，那个正信生起以前一生得到的正信为依止，依止前一生的正信第二生就成就了更殊胜的正信，这个殊胜正信的生起以前一生的信心为依止的。

「亦能与彼受持净戒」，你前一生你在佛边受了戒，就给后一生「亦能与彼」后一生受持净戒作依止。「摄受多闻」，你前一生在佛边多闻佛法了，为后一生「摄受多闻」作依止。「增长惠舍」，你前一生欢喜布施供养三宝，也为后一生「增长惠舍」的一个依止。「调柔诸见」，前一生你相信了佛法，用佛法的智慧来化解自己的这些我、我所见，那么后一生这个「调柔诸见」以前一生「调柔诸见」作依止。「转上转胜，转复微妙，为所依止」，你前一生得到信戒闻舍慧了所以后一生又得到信戒闻舍慧，但是后一生的信戒闻舍慧比前一生就进步了叫「转上」。「转胜」就是后一生得到的信戒闻舍慧胜过前一生的信戒闻舍慧的。「转复微妙」，后一生、后一生、再后一生你的信戒闻舍慧更殊胜、更微妙、更好了，这是「转复微妙」。「为所依止」，总是前一生为后一生的依止，展转的作依止，这样子。

「复由如是转上转胜、转复微妙信等诸法，更得其余殊胜异熟」，又得后一生、后一生的殊胜的眼耳鼻舌身意的果报，就又得到殊胜的果报了，展转的殊胜。「由此异熟，复得其余随顺出世转胜善法」；「由此异熟」，由于你前生的善根，前一生、前一生、后一生、后一生，所以你的果报，「由此异熟」由你现在得到的果报，「复得其余随顺出世转胜善法」所以又得到这一生你得到的这个眼耳鼻舌身意「随顺出世间转胜的善法」，更殊胜的善法。你这一生得到的眼耳鼻舌身意就是顺于圣道，顺于出世间的善根的成就、善根的学习，顺于后一生顺于圣道的修习，无论怎么苦他不在乎。这个眼耳鼻舌身意不会常常有病，就是有病也不障碍你也不用告假，他还是照样可以修行。这是什么呢？他就是「顺」，「于后后生转转胜进」、「随顺出世转胜善法」。

寅三、已成熟

如是展转，互为依因，互与势力，于后后生转转胜进，乃至获得最后有身。谓住于此，得般涅盘，或能趣入正性离生。

这底下第三科是已成熟，前面是将成熟。

这个画家画出来的画也很好看，但是把这阿罗汉画出来的很苦恼的样子，是不对的。从这上看那就是大福德人，都是大福德人。舍利弗尊者、目犍连尊者、阿那律尊者、须菩提尊者，这大阿罗汉都是大福德人。你从这一段文上看，他若得圣道的时候有多少生的栽培啊！他的福德还是小的呀？都是大福德境界！所以不应该。我看那个王揖庭、上海的王揖庭是信佛的大居士，他画那个仙人画得很圆满，画阿罗汉画一个……画一个丑样。我一看，这事不合道理呀！这《法华经》上说的那是对于这个三大阿僧祇劫的大菩萨，无量的福德资粮无量的智慧资粮对比，阿罗汉的资粮当然没有菩萨那么圆满，所以在〈譬喻品〉上有一些话贬斥声闻人。但是实在来说他还是大福德人，你不应该画个丑样不应该那样子的。

前面是将成熟，下面第三科是已成熟。

「如是展转互为依因、互与势力」，像前面前一生为后一生的因缘，后一生又为后一生的因缘，是「展转」地「互为依因」，就是我为你的依因，你为我的依因，前一生为后一生的依因，后一生又为后一生的因，展转的为因缘。「互与势力」，就是前一生为因，实在来说就是给后一生的力量，力量逐渐地加强了。「于后后生转转胜进」，后一生又后一生展转地向前进步。「乃至获得最后有身」，乃至到这个时候得到「最后有身」，这是最后一身了，「凡夫」这是最后了，再进一步就不是凡夫了，所以这个是最后有身。「谓住于此，得般涅盘」，这个「最后有身」就是这样意思，就是住在这个身体的时候他若再努力的修行就得涅盘了，这叫「最后有身」。「或能趣入正性离生」，这样也是最后有身，就是得初果了，这叫做「已成熟」。

这个地方就是分成三段，第一个是唯趣入，第二个是将成熟，第三科已成熟，分这三科。

丑二、结

是名趣入。

这是把这一段文结束了。

子二、释名（分三科）　丑一、征

何以故？

这是第二科释名，解释这个名字。前面是辨相，辨这个趣入的相貌，分这么三段。现在第二科解释趣入这句话，分三科，第一科是征。

「何以故」？什么原因是这样子呢？这是征。下面第二科解释。

丑二、释

若道、若路、若正行迹，能得涅盘、能趣涅盘。彼于尔时，能升、能入、能正行履，渐次趣向，至极究竟。

「若道、若路、若正行迹，能得涅盘、能趣涅盘」。这「若道」道路，我们本来说是道和路这二个字合起来说这个「道路」，现在这把它分开了。这「道」也好「路」也好，也就是人在那上走路的地方叫做「行迹」。其实他自己就解释了，怎么叫做「道」呢？「能得涅盘」的名之为「道」，能得涅盘的就是三十七道品。「能趣涅盘」，能向前进那叫做「路」，是这样意思。或者说得初果之前有七方便；七方便就是五停心、别相念、总相念这是三个，加上暖、顶、忍、世第一加上这四个就是七个。这七个叫做「道」，等到得了初果以后修三十七品叫做「路」，这么讲也可以。这个「能得涅盘」的这个「道」，「能趣涅盘」的叫做「路」。

「彼于尔时能升、能入」，说那个修行人在那个时候走这个道路的时候，他就能够向上升、能高升；就是由凡位入圣位、由圣位由初果升到二果、二果、三果、四果这是「能升」，「能入」、能入涅盘，到最后能入涅盘。「能正行履」，「能正行履」就是解释这个「若正行迹」这个地方。你修学八正道叫做「正行」，这个正行就是「迹」，就是你所履的迹，就是一切圣人、过去一切圣人所已经走过的道路，你现在也应该这样走，就是你要「正行迹」，就是「能正行履」。「渐次趣向，至极究竟」，这个开始趣入、将成熟、已成熟、乃至初果、二果、三果至四果，是渐次地向前进。「至极究竟」到最后究竟圆满了，就是得了涅盘了。

丑三、结

是故说此名已趣入。

这是第三科结束了。这已趣入就是这么讲，就是这个意思。

癸三、结

如是名为趣入自性。

这趣入地分四科，第一科就是解释这个「自性」。这个「趣入的自性」就是这样意思。「如是名为趣入自性」。

《披寻记》七八一页：

由此法受由此因缘等者：此中法受，谓得正信乃至调柔诸见，于现法中见彼功德心正执受安置成立，故名法受，是即最初趣入。此复能感后世殊胜异熟，故名因缘。言殊胜异熟者：谓即六处异熟所摄殊胜诸根。此与信等诸法展转为依，后后胜进，乃至获得最后有身，是即趣入究竟。如文易知。

「由此法受由此因缘等者：此中法受，谓得正信乃至调柔诸见」，就是信戒闻舍

慧这个五法。「于现法中见彼功德」，这个修行人这个佛教徒他就是现在，「现法」就是现在他就感觉到佛法有这种功德，他也就这样做。「心正执受」，他也就是信受奉行「我决定要做到，我要信戒闻舍慧这五种功德，我要把它成就了他」，叫「执受」。「安置成立」，这信戒闻舍慧安置在我的心里面叫他建立起来。「故名叫法受」，「是即最初趣入」。「此复能感后世殊胜的异熟」，就是果报，「故名叫因缘」。所以前一生的信戒闻舍慧是后一生果报的因缘。

「言殊胜异熟者：谓即六处异熟」，就是眼耳鼻舌身意六处「所摄的殊胜诸根」。「此与信等诸法展转为依」，就是信戒闻舍慧的因得到现在的眼耳鼻舌身意，现在的眼耳鼻舌身意又成就信戒闻舍慧，就是展转为依。「后后胜进」，总是后来后来一直地向前进超过以前了。「乃至获得最后有身，是即趣入究竟，如文易知」。

这是第一科「趣入的自性」说完了。现在第二科叫做「安立」。这个「安立」是什么意思呢？「安立」是「安立名言」，这个名言是安立的。那名言是干什么呢？就是解释前面这个自性的，就是再假借名言来解释这个「自性」的相貌，就是更详细地解释。分三科，第一科是征。

壬二、安立（分三科）　癸一、征

云何建立趣入？

怎样来建立趣入圣道的这件事呢？这是征。

下面第二科解释。解释分二科，第一科是别辨相，又分两科。第一科是种类，又分二科。第一科是列释，先列。

癸二、释（分二科）　子一、别辨相（分二科）　丑一、种类（分二科）　寅一、列释（分二科）　卯一、列

谓或有种性或有趣入、或有将成熟、或有已成熟，或有唯趣、入非将成熟、非已成熟，或有亦趣入、亦将成熟、非已成熟，或有亦趣入、亦已成熟、非将成熟，或有非趣入、非将成熟、非已成熟。

「谓或有种性，或有趣入」，这个「类」有这么多的类别。或者这个人只是有种性而已。或者这个人不但有种性而又能趣入到圣道，他有信戒闻舍慧了。「或有将成熟、或有已成熟」的不同。「或有唯趣入，非将成熟、非已成熟」的不同。「或有亦趣入，亦将成熟、非已成熟」的不同。「或有亦趣入，亦已成熟、非将成熟」的不同。「或有非趣入，非将成熟、非已成熟」那只是住种性了。这是列出来。

下面再解释，分二科，第一科约法相辨，就是约所成就的功德来说。第二科就是约人来说，人法相对。分四科，第一科是有种性。

卯二、释（分二科）　辰一、约法相辨（分四科）　巳一、有种性

云何有种性？谓如前说。

「云何有种性？」怎么叫做这个众生他有涅盘的种性呢？他的阿赖耶识里面有无漏的善根呢？「谓如前说」，像前面说过了。

《披寻记》七八一页：

云何有种性谓如前说者：此如前说唯住种性而未趣入，亦未出离补特伽罗应知。唯有趣入堪能性故，名有种性。

这加以解释。「唯有趣入堪能性故」，他现在没有趣入，但是有趣入的堪能有这种能力，这叫做「有种性」。我们说：「他若没有这个种性，怎么栽培他也不会成功的。」这句话说错了，不要这么说。就是，有种性的人若没有那么多的障碍，他遇见佛法他就能相信就有信戒闻舍慧的善根栽培了是很容易地，很容易对佛法有信心的那就表示「有种性」。不是说是我对佛法有信心但是很久也没得圣道，那是无种性吧？不是，不是这个意思。所以「怎么栽培也不能成就，哎呀！那么我没有种性吧？」那就是讲错了，不是这个意思。

巳二、有趣入（分三科）　午一、征

云何有趣入？

前面是有种性。现在解释有趣入，分三科，第一科征。

怎么叫做有趣入呢？

午二、释

谓住种性补特伽罗、最初获得昔所未得、于诸如来正觉正说法毗奈耶所有正信，受持净戒，摄受多闻。增长惠舍，调柔诸见。

「谓住种性补特伽罗，最初获得昔所未得」以前没得过。「于诸如来正觉正说法毘奈耶」，他是法界等流叫做「正说」，所说的法、所说的律。以前对佛法没有过的正信现在有了，他建立了正信。「受持净戒」，还能进一步的受持净戒，还能「摄受多闻」，还能「增长惠舍」，还能「调柔诸见」。

午三、结

是名趣入。

「是名」叫做「趣入」。

这个地方再明白一点说，就是得到正知正见了；当然不是初果，还不是圣人。得到正知正见了，这叫做「趣入」。

《披寻记》七八一页：

云何有趣入等者：信等诸法，名为趣入。自性成就此故，名有趣入。

「云何有趣入等者：信等诸法名为趣入」，你具足了信戒闻舍慧那就叫做「趣入」。「自性成就此故，名有趣入」，就是你的心，在你的心上能成就了信戒闻舍慧，那就叫做「趣入」，就是入到佛法里面来了。

这是第二科。现在第三科将成熟，分三科，第一科征。

巳三、将成熟（分三科）　午一、征

云何将成熟？

怎么叫做将成熟呢？

午二、释

谓即如是已得趣入补特伽罗，除所获得最后有身，谓住于此、得般涅盘，或能趣入正性离生。从趣入后，于后后生修集诸根、转上转胜，转复微妙。

「谓即如是已得趣入补特伽罗，除所获得最后有身」，这个已经趣入的这个补特伽罗他也时时地栽培自己，栽培自己可是这个时候，「除所获得最后有身」，这个「所获得最后有身」不在内，这个除掉，除掉这个。「谓住于此得般涅盘」叫最后有身。「或能趣入正性离生」也叫最后有身。

「从趣入后，于后后生修集诸根」，从你开始在佛法里面建立了信戒闻舍慧以后就叫做「趣入后」。「于后后生」，后生又后生、后生又后生，「修集诸根」，不断地努力栽培自己的信戒闻舍慧，也就是信进念定慧这些善根，「转上转胜、转复微妙」。

午三、结

是名将成熟。

「是名」叫作「将成熟」，这个「将成熟」就这么讲。这就是把那个最后有身不在内，这叫做将要成熟了。是第三科结。

《披寻记》七八一页：

于后后生修集诸根等者：此中诸根，谓信等法，如下说有上中下品三善根故。从趣入后，或经一生，或二或多展转胜进，是名转上转胜。若已获得最后有身，是名转复微妙。

那就是已成熟了。

这第四科叫已成熟，分三科，第一科征。

巳四、已成熟（分三科）　午一、征

云何已成熟？

云何叫做已成熟呢？

午二、释

谓所获得最后有身。若住于此，得般涅盘。或能趣入，正性离生。

午三、结

是名已成熟。

这叫做已成熟。

辰二、约补特伽罗相辨（分四科） 巳一、唯趣入非将成熟非已成熟（分三科） 午一、征

云何唯趣入、非将成熟、非已成熟？

这是第二科约补特伽罗相辨。前面第一科是约法相辨，现在是约补特伽罗辨，就是约人说。前面那个法相是人所具足的功德，现在是说具足功德的人。分四科，第一科是「唯趣入非将成熟非已成熟」，分三科，第一科是征。

怎么叫做唯趣入、非将成熟、非已成熟呢？这是问。下面第二科是解释。

午二、释

谓初获得于诸如来正觉正说法毘奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见；未从此后复经一生。

这下面第二科解释。「谓初获得」，就是说这位佛教徒初开始在佛法里面，他得到了他成就了，成就什么呢？「于诸如来正觉」，这个「正觉」是赞叹佛，佛所正说的法和律「所有正信」，对于佛法中的法和律他有了正确的信仰，这是第一个功德。「广说乃至调柔诸见」就是智慧，前面文已经解释过，信戒闻舍慧，他成熟了这五种功德。「未从此后复经一生」，成就了这个功德就叫做趣入，就是他来到佛法里边来了。「未从此后」，没有从这以后再经过一番生死，这个不在内。

午三、结

是名唯趣入、非将成熟、非已成熟。

这句话就是结束这段文了。这前文都解释过，这里不多说。

巳二、亦趣入亦将成熟非已成熟（分三科） 午一、征

云何亦趣入、亦将成熟、非已成熟？

这是第二科叫「亦趣入亦将成熟非已成熟」，分三科，第一科征。下面第二科。

午二、释

谓初获得于诸如来正觉正说法毘奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见；从此已后复经一生、或二、或多，而未获得最后有身、谓住于此、得般涅盘。余如前说。

「谓初获得于诸如来正觉正说法毗柰耶所有正信，广说乃至调柔诸见」，成就了信戒闻舍慧这五种功德之后。「从此已后复经一生、或二、或多」，他成就了这五种功德之后，又经过一番生死，或者是二番生死，或者是更多的生死。「而未获得最后有身」，又经过这么长的时间，他的信戒闻舍慧有进步有增长了，虽然是增长了但是还没有得到最后有身，还没有。这「最后有身」就是最后这一生他就要进入到圣位了叫「最后有身」，就是还没有达到这个程度。「谓住于此，得般涅盘，余如前说」，怎么叫最后有身呢？就是住在这个身体里面，他再继续用功就能入涅盘了就能得阿罗汉果了。「余如前说」，还有其余的意义像前面说过，就是能够入正性离生也算是住最后有身。

午三、结

是名亦趣入、亦将成熟、非已成熟。

这是这个意思。这是第三科结。

巳三、亦趣入亦已成熟非将成熟（分三科） 午一、征

云何亦趣入、亦已成熟、非将成熟？

第三科亦趣入亦已成熟非将成熟，分三科。第一科是征。怎么叫做这位修行人也是趣入到佛法里面来、并且也成熟了善根、不是将成熟的境界？比将成熟的境界更高了一步了。这是个问。下面第二科解释。

午二、释

谓即如是已得趣入补特伽罗、复已获得最后有身。若住于此、得般涅盘，余如前说。

「谓即如是已得趣入补特伽罗」，这是说这位修行人，就是前面亦趣入、亦将成熟的这个人，「已得趣入」，他已经成就了来到佛法里面的功德，就是具足了信戒闻舍慧的功德这个人。「复已获得最后有身」，他一生又一生不断的进步他又成就了「最后有身」就可以得圣道入涅盘了，这个人这就叫做「已成熟」。怎么叫做最后有身呢？「若住于此得般涅盘，余如前说。」

午三、结

是名亦已趣入、亦已成熟、非将成熟。

是这样意思。这样子呢，什么叫做趣入？什么叫做将成熟？什么叫做已成熟？他们中间的差别就很清楚了。这等于是一个尺，你量量自己你现在到了什么程度？

巳四、非已趣入非将成熟非已成熟（分三科） 午一、征

云何非已趣入、非将成熟、非已成熟？

这是第四科，也分三科。第一科是征。怎么叫做这个人也没有趣入、也没有将成熟、也没有已成熟呢？。这是个问，下面就回答。

午二、释

谓即如是有涅盘法补特伽罗、唯住种性而未趣入。

「谓即如是有涅盘法补特伽罗」，就是他的色受想行识里面有无漏的种子，这个人。「唯住种性而未趣入」，他只是有无漏种子而已他还没能够具足信戒闻舍慧，这个人的眼耳鼻舌身意，他在佛法里边还没有信心、他还没能够持戒、没能多闻、也没能够惠舍、也没能够有智慧，这五种功德还不具足。

午三、结

是名非已趣入、非将成熟、非已成熟补特伽罗。然有堪能，定当趣入，当得成熟。

然而他内心里边有无漏种子，他有能力趣入佛法、将成熟、已成熟这种功德他一定会成就，他有这种能力但是还没有表现出来，这就叫做「非已趣入、非将成熟、非已成熟」，只是住种性而已。这是第四科。

寅二、别简（分二科）　卯一、标

复有一类补特伽罗，定无堪能当得趣入当得成熟。谓离种性无涅盘法补特伽罗。

这是第二科别简，这个别简就是安立这一科。这个趣入地这一科里面分四科，第一科是自性、第二科就是安立。这安立这一科里面第一科就是别辨相，第二科是总料简，还没讲。别辨相这一科第一科是种类，这一科讲完了。这个种类里面分二科，第一科略释，第二科是别简。前面略释这一科讲完了，现在讲别简，就特别的简别一下，其中还有不是的。分二科，第一科是标。

「复有一类」，前面说出来这是四类：住种性、趣入、将成熟、已成熟分这四类，现在再简别一下。「复有一类补特伽罗定无堪能」，就是还有一类人他决定没有这种能力，没有什么能力？没有能力「当得趣入当得成熟」，没有这种能力，他不能够相信佛法，当然也不可能有善根成熟这件事。这个人是谁呢？「谓离种性无涅盘法补特伽罗」，就是那一个众生他的色受想行识里面没有无漏种子，没有这个得涅盘的法没有得涅盘的善根这种人，这个人他「定无堪能当得趣入当得成熟」，这个人决定不可能对佛法里面有信，他也信戒闻舍慧都不具足的。

这是标，下面解释。

卯二、释

当知如是补特伽罗无种性故；定无堪能当得趣入、及当成熟，何况当能得般涅盘？

「当知如是补特伽罗无种性故」，因为他的色受想行识里面没有无漏种子，没有这种功德，所以决定「无堪能当得趣入及当成熟」，「何况当能得般涅盘」呢？更不能了。

丑二、位摄（分二科）　寅一、辨差别（分四科）　卯一、标

当知此中如是一切补特伽罗，六位所摄。

这是前边这个「种类」这一科讲完了，现在第二科是位摄。这个「位」就是阶级，就是前后深浅的次第用这个来分别他、来解释，这个「摄」就是属于位次属于这个范围内。分二科，第一科是辨差别，分四科。第一科是标。

「当知此中如是一切补特伽罗，六位所摄」，前面这么多类里有四类人，一共可以分成六个阶级，属于、统摄于六个阶级之内。这一句话是标。下面第二科。

卯二、征

何等为六？

这是问。下面第三科是列。

卯三、列

一、有堪能补特伽罗，二、成就下品善根补特伽罗，三、成就中品善根补特伽罗，四、成就上品善根补特伽罗，五、究竟方便补特伽罗，六、已到究竟补特伽罗。

「一、有堪能补特伽罗」，这是第一个；有六位，这是第一个阶级。「二、成就下品善根的补特伽罗。三、成就中品善根的补特伽罗。四、成就上品善根的补特伽罗。五、究竟方便补特伽罗。六、已到究竟补特伽罗」，就是分这么六个位次，这是列出来。下面一一的解释，分六科，第一科就是什么叫做「有堪能补特伽罗」？分三科，第一科是征。

卯四、释（分六科）　辰一、有堪能（分三科）　巳一、征

云何堪能补特伽罗？

这是征。下面第二科回答了。

巳二、释

谓安住种性补特伽罗、而未获得最初于佛正觉正说法毗奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见。

「谓安住种性补特伽罗」，说这个众生从无始劫以来法尔所得无漏的善根，这个善根在他的色受想行识里面、在他眼耳鼻舌身意里面安住不动，无论是做善做恶、到天上去或者到三恶道去他这无漏种子安住不动，就是这个人。「而未获得最初于佛正觉正说法毘奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见」，虽然他有种性，但是还没有在佛法里面成就信戒闻舍慧。

巳三、结

是名堪能补特伽罗。

就是这个人有「堪能」，有这种可能性、有这种功能性但是还没有表现出来。这就叫做有「堪能补特伽罗」。这是第一科。下面第二科成就下品善根。

辰二、成就下品善根（分三科）　巳一、征

云何成就下品善根补特伽罗？

这是征。下面第二科解释。

巳二、释

谓安住种性补特伽罗，已能获得最初于佛正觉正说法毘奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见。

这个人对于佛法有了正信、而且还能够受戒，信、戒、还能多闻，信戒闻舍慧，用佛法的苦集灭道的智慧来调柔他的我、我所见、调柔他的邪知邪见，使令这个见逐渐的消融、逐渐的溶解了，能得正知正见。

巳三、结

是名成就下品善根补特伽罗。

这是结束这段文。这是在佛法里边、来到佛教里边来，不断的学习佛法，他对佛法的信戒闻舍慧这五种功德都成就了。

但是这个慧这个地方……。「信」、对佛法有信心，我们通常说他有信心、实在这个信心是逐渐成就的，和这个慧有关系；信和智慧有关系，你对佛法得到正知正见以后的智慧你这信心就建立起来了，说完全不明白什么是佛法、说「他有信心」这是靠不住的事情。他有了信；有了慧才有信。有信、「信」这句话这个字有什么意思呢？就是他希望得圣人希望成就圣道，这「信」里边有这样的愿望。信、愿、行，我们通常说净土法门信愿行，其实普遍的一切佛法的法门里面都是有信愿行的。所以这个第一个是信实在是最后的智慧建立的。

有信他就有愿，怎么知道有愿了呢？他受「戒」。受戒他就是恶事不可以做；我们心里想「我要自由才可以嘛！怎么可以约束我呢？我愿意怎么的就怎么的」，不是，他现在感觉到做恶有恶报不可以做，不可以那么自由的，要约束自己所以他就有戒。信、戒。

但是这个信和戒是从智慧来的，智慧从那来的？从多闻来的。你要「闻」、要听闻佛法，佛教说这些世间的因果、出世间的因果非常的有道理，这他才有智慧然后才有信有戒，所以信、戒、闻、「舍」，这个舍就是慈悲心，有智慧、从智慧里边生出慈悲心，对于别人有什么困难我要帮助他，对于别人有同情心这个瞋心就少了，有慈悲心就减少了瞋心所以会帮助别人。

闻、舍、慧这都是由智慧来的。有智慧是什么呢？就把自己的我见、我所见、常见、断见、有见、无见慢慢的都消融了、都融化了那就是智慧的表示。

这是「下品善根」，在佛法里面成就了初开始的善法，初开始所成就的功德信戒闻舍慧这五样。所以这「安住种性补特伽罗，已能获得最初于佛正觉正说的法毘奈耶所有的正信，广说乃至调柔诸见」，这个执着心没有那么重了，「是名成就下品善根的补特伽罗」这个人，这叫做下品善根，也就初开始成就的善根。

辰三、成就中品善根（分三科）　巳一、征

云何成就中品善根补特伽罗。

这是第三科，也是分三科，第一科是征。

巳二、释

谓安住种性补特伽罗、已能获得最初于佛正觉正说法毘奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见；从是以后或经一生、或二、或多，展转胜进；而未获得最后有身、谓住于此、能般涅盘，或能趣入正性离生。

「谓安住种性补特伽罗、已能获得最初于佛正觉正说法毘奈耶所有正信，广说乃至调柔诸见」，你成就了这个下品善根。「从是以后或经一生」，从这么以后又经过了一生，经过了一生一次的生命，这一次的生命或者活一百岁或者活五百岁，那么你从知识成熟了以后这个善根又出现了，你又遇见佛法你又增长你的信戒闻舍慧。或者「经二生」、「或多」不只三生、四生、五生乃至几百千生，「展转胜进」，一生又一生、一生又一生的使令你的善根有进步都是胜过于前一生。「而未获得最后有身」，进步倒是进步，但是还没有到达最后这一生会得圣道，还没到这个程度的时候那就是「中品善根」。「谓住于此，能般涅盘，或能趣入正性离生」，这叫最后身。

巳三、结

是名成就中品善根补特伽罗。

辰四、成就上品善根（分三科）　巳一、征

云何成就上品善根补特伽罗？

这是第四科，怎么叫做上品善根补特伽罗呢？

这第一句是问。现在第二科解释。

巳二、释

谓即如是展转胜进补特伽罗，已能获得最后有身，若住于此能般涅盘，或能趣入正性离生。

「谓即如是展转胜进补特伽罗，已能获得最后有身」，怎么叫做最后有身？「若住于此能般涅盘」，能得阿罗汉道入无余涅盘了。「或能趣入正性离生」，能得初果也算是最后有身。因为入初果就是圣人了不是凡夫了，所以那「最后有」那是凡夫的最后身，以后就是圣人了不是凡夫了。

巳三、结

是名成就上品善根补特伽罗。

这上品善根的补特伽罗就是这样意思，就是他有堪能这一生得圣道。

辰五、究竟方便（分三科）　巳一、征

云何名为究竟方便补特伽罗？

这是第五科究竟方便，分三科，第一科是征。怎么叫做究竟的方便呢？这个方便有初开始的方便、有最后的方便，这最后的方便叫「究竟方便」。

巳二、释

谓已获得最后有身补特伽罗、为尽诸漏、听闻正法、或得无倒教授教诫、正修加行；而未能得遍一切种、诸漏永尽；未到究竟。

「谓已获得最后有身补特伽罗」，这第二科解释。说这个人他这个信戒闻舍慧一生又一生的进步现在达到「最后有身」，现在这个凡夫身现在是「最后」，凡夫的最后这一身这个人。「为尽诸漏、听闻正法」，这个人他是为求「尽诸漏」，消灭一切的烦恼，他的目的要消灭自己的贪瞋痴要得涅盘，他就「听闻正法」，就是以涅盘为上首来学习佛法；「听闻正法」就是学习，就是学习佛法。「或得无倒教授教诫」，或者他又得到了没有错误的「教授教诫」。这个前面「听闻正法」是一般性的、大众一起的听佛说法、或者是听菩萨、听阿罗汉说法。「或得无倒教授教诫」就是你自己的戒和尚你这位亲教师，他一对一的、或者是一比二也可能、就是少数的，他的师长专对他的徒弟、专对他的弟子来「教授教诫」，来教授他佛法、教授他怎么样修行、教诫他这个事情不可以做，就是这样意思。教授他修观叫做「教授」，教授修止叫做「教诫」。或者是修定慧叫做「教授」，教他持戒叫做「教诫」。就是这样「无倒的

教授教诫」。「正修加行」，他得到了正法、得到了「教授教诫」之后，他就努力的去修学戒定慧，努力的修行了。

「而未能得遍一切种诸漏永尽」，虽然是开始修行了，但是还没能够在一切法上都无所执着「遍一切种诸漏永尽」，就是在一切的境界上还没能够无分别、还没能够不执着还没能够不受一切法，他心里面遇见色声香味触法遇见一切的境界的时候他心里面还有虚妄分别，那就是烦恼还没有断尽。「未到究竟」，他是有修行了，但是没到究竟圆满的程度，这个事情。

巳三、结

如是名为究竟方便补特伽罗。

这「究竟方便」就是这样意思。这里面表示已经到了三果，到了四果向的程度了，但是没有得阿罗汉果。

辰六、已到究竟（分三科）　巳一、征

云何名为已到究竟补特伽罗？

这是第六科「已到究竟」，分三科，第一科是征。怎么叫做已到究竟了呢？就是到了最后圆满的程度了呢？「已到究竟的补特伽罗」呢？这是问，下面解释。

巳二、释

谓即如是补特伽罗，为尽诸漏听闻正法，获得无倒教授教诫，如是如是正修加行，已能获得遍一切种诸漏永尽，所作已办，究竟获得第一清凉。

「谓即如是补特伽罗，为尽诸漏听闻正法，获得无倒教授教诫，如是、如是正修加行」就是这样子、这样子修这个无漏的戒定慧，修学止观了。「已能获得遍一切种诸漏永尽」，这个人达到这个程度了，无论是什么时候什么境界举心动念的时候，他心里面对于一切法都不执着，「无着得最上舍」；这「不着」就是「舍」的意思。达到这么一个境界了，是一点烦恼没有了「诸漏永尽」。「所作已办」，所应该修行的圣道已经完全办好了，已经办妥了。「究竟获得第一清凉」，就是初果圣人已经得到了清凉但是还不究竟不圆满，到二果、三果到四果的时候这时候究竟了，达到最殊胜的境界，是最殊胜清凉的大自在的境界。这个烦恼是热、是热恼，圣道是「清凉」，就是一点虚妄分别没有了是「第一清凉」，纯是光明的境界了，像虚空里面没有云了阳光普照的这种境界。

巳三、结

如是名为已到究竟补特伽罗。

这是到大阿罗汉的境界。

寅二、明渐次（分二科）　卯一、别辨相（分五科）　辰一、能获下品善根

当知此中堪能种类补特伽罗，即以种性为依为住、便能获得下品善根，及能趣入。

这是第二科明渐次。这个位摄这一科里面第一科是辨差别，刚才说这么多的差别。现在第二科明渐次，渐次还是说这个差别，说这个差别前后有次第这个意思。分

二科，第一科别辨相，别辨这个差别的相貌。分五科，第一科能获下品善根。

「当知此中」这个「堪能的种类补特伽罗」，就是唯入种性的这个补特伽罗，「即以种性为依为住」，他这个人就是以他心里面所具足的无漏种性为依止会生出来善根，这个善根以他无漏种性为依止而生出来的；就从那个种子生出芽来，这芽以种子为依才生出来的。现在你的信戒闻舍慧你就得要依这无漏种子「为依」，这个「住」就是生出来这个善根以后就是相似相续的随转叫做「住」，相似相续的随转，就是随顺这个善根的成就而继续的维持下去而不失掉叫做「住」。「便能获得下品善根」，他就是依原来的无漏种子，这个无漏种子是不经过努力本来就成就的，就是依他为本钱为本，那么你遇见佛法的时候你就能「获得下品的善根」。「及能趣入」，这个下品善根就是刚才说的信戒闻舍慧，他就来到佛法里边来了；怎么叫做来到佛法里边来？就是你内心对佛法有了信戒闻舍慧了，你就是佛教徒了，这个意思。

这是获得下品善根。第二科能获中品的善根。

辰二、能获中品善根

既趣入已，下品善根为依为住，复能获得中品善根，以此善根而自成熟。

「既趣入已」，你既然成就了下品的信戒闻舍慧的善根来到佛法以后，「下品善根为依为住」，就以你有的下品善根「为依为住」，「复能获得中品善根」，就是进一步了，你的信戒闻舍慧有增长有进步了，好过初开始的信戒闻舍慧。「以此善根而自成熟」，就是这又以中品的善根，你自己来成熟自己。

《披寻记》七八三页：

以此善根而自成熟者：此中成熟谓将成熟，非已成熟，如前已而应知。

「以此善根而自成熟者：此中成熟谓将成熟」，就是刚刚的要成熟了，「非已经成熟」了，像那个苹果，还不是已成熟但是它就要成熟了，所以叫「将成熟」。「如前已说应知。」

辰三、能获上品善根

彼于如是自成熟时，中品善根为依为住，复能获得上品善根，已得成熟。

这是第三科「能获上品善根」。「彼于如是」，那位修行人那个佛教徒，在他这个「自成熟」他自己努力成就的这个善根，什么呢？就是「中品善根」，「为依为住」，「复能获得上品的善根，已得成熟」，这上品善根成熟了。这前面解释「上品善根成熟」是什么？就得到最后有身了。

辰四、究竟方便

彼由如是上品善根修集为因所得自体，复能修集转胜资粮，由是触证心一境性，复能趣入正性离生；证预流果、或一来果、或不还果；而未能证最胜第一阿罗汉果。如是名为究竟方便补特伽罗。

「彼由如是上品善根修集为因」，这是第四科究竟方便。说那个修行人那位佛教徒，由于他有这样的「上品善根的修集」，就是修集成就了上品善根「为因」，依上品善根为因，「所得自体」，所成就的这个色受想行识、成就的这个眼耳鼻舌身意这个就是你的最后有身所成就的一个自体，这个色受想行识里边有很大的智慧福德，有

很强大的信戒闻舍慧。「复能修集转胜资粮」，在这个基础上他又能进一步的修集更殊胜的资粮。这是什么呢？就是到了内凡位，到了暖、顶、忍、世第一了；前面是外凡位、修集资粮是这么意思。这个「转胜资粮」就是内凡位的这个戒定慧，内凡位的止观的资粮就是因，它是得到圣道的因所以叫「转胜资粮」。

「由是触证心一境性，复能趣入正性离生」，由于你成就了这个「转胜的资粮」，也就是得到了最后有身的时候，你这时候转胜资粮的相貌是什么呢？二个相貌；一个是「心一境性」、一个是「趣入正性离生」这二个相貌。「触证心一境性」，你最低限度得到未到地定了，或者是得初禅、二禅、三禅、四禅，这个最低限度是你成就了未到地定的心一境性，这是奢摩他的止。第二个相貌「复能趣入正性离生」，就是毘钵舍那观。依心一境性为依止，修毘钵舍那观、修无我观、修四念处一下子相应得初果了，就是见到苦集灭道了；见到苦谛、见到集谛、见到灭谛、见到道谛了，你就是圣人了。

「证预流果」就是成就了预流果、就是初果，「或一来果」就是二果，「或不还果」就是三果，「而未能证最胜第一阿罗汉果」、还没到，这叫做「究竟方便」，是这样意思，「如是名为究竟方便补特伽罗」。

辰五、已到究竟

若已证得一切烦恼皆悉永断阿罗汉果，尔时名为已到究竟补特伽罗。

「若已证得一切烦恼皆悉永断」，这是第五科已到究竟。若是这个修行人，他由初果、二果、三果、四果向，他这时候进一步成就了「一切烦恼皆悉永断」，所有的贪瞋痴没有剩余的都消灭了，就是他的眼耳鼻舌身意接触一切法的时候得最胜舍，一点执着心没有了无执着的境界，所以阿罗汉也翻作「无着」。「尔时名为已到究竟补特伽罗」，就是到了这个程度。

这个「明渐次」里边第一科是「别辨相」，这一科分五科讲完了。下面第二科是结略义，分二科，第一科是标。

卯二、结略义（分二科）　辰一、标

此则显示由初中后，一切声闻所修正行，所立六种补特伽罗。

前面这一段文就「显示」出来，「由初」、开始发心到经过「中」间努力的栽培到最「后」成功了，分三个阶段，一切的声闻人所修的正行，这个戒定慧的正行就是不出这个范围。「所立六种补特伽罗」，就包括这六种的不同。

这是第一科标，下面第二科解释。

辰二、释

由有种性声闻正行，显示最初补特伽罗，由到究竟声闻正行、显示最后补特伽罗；由余声闻所修正行、显示中间补特伽罗。

「由有种性声闻正行，显示最初补特伽罗」，就是下品善根，他这个时候最初有种性，遇见佛法以后他有信戒闻舍慧的「正行」，这是「最初的补特伽罗」下品善根。「由到究竟声闻正行」，到最后第一清凉到阿罗汉道的时候，「显示最后的补特伽罗」。「由余声闻所修的正行」，这「初」和「后」剩余的、除掉初和后剩余的就是中间的「声闻所修的正行」，所修的戒定慧，「显示中间的补特伽罗」。就是分这

么三大部份，这就是前文的一个略义。

子二、总料简（分二科）　丑一、问

问：已得趣入补特伽罗，为有定量一切时等，得般涅盘？为无定量一切时分而不齐等，得般涅盘？

这是第二科「总料简」。前面第一科是「别辨相」都说完了。现在是第二科「总料简」，是把前面这一大段文再重新地检查、观察一下。分二科，第一科是问。

说「已得趣入补特伽罗」，他有了种性遇见佛法以后他就发出来下品善根信戒闻舍慧，这时候就是来到佛法里面来了。这个人「为有定量，一切时等」，就是有一定的数量，什么数量呢？「一切时等」就是有那么多的时间，决定要经过那么多的时间得入涅盘，是这样吗？「为无定量一切时分，而不齐等，得般涅盘？」「为」是没有决定的时间、没有说一定是多少时间，没有。「而不齐等」，此补特伽罗、彼补特伽罗大家不一样，得涅盘的时间大家不一样。

这是一个问，「有定量」？「无定量」？这么一个问题，下面就是回答了。回答分二科，第一科「标有差别」。

丑二、答（分二科）　寅一、标有差别

答：无有定量、亦非一切时分齐等，得般涅盘；然随所应、如所遇缘有差别故。而般涅盘。

「答：无有定量，亦非一切时分齐等，得般涅盘」，这是没有决定的数量的，也不是一切时分都是一样的，「得般涅盘」，不是的，不是这样。「然随所应，如所遇缘有差别故，而般涅盘」，为什么没有定量呢？不是说大家一样的，为什么不是这样呢？「然随所应」是因为他，（这个「然」字当「是」字讲），是因为每一个人随他所相应的境界，这个境界这个有情是相应的、但是那个有情就不相应，这是有这种事情。「如所遇缘」，如每一个有情所遇见的能发道心的因缘「有差别故」，不一样，这个人遇见这个因缘能发道心、那个人遇见这个因缘不能发道心，这是有差别的，所以他就入涅盘的时间也不决定，是不一定的。

这前面是标有差别。下面列释种类，分二科，第一科列三种。

寅二、列释种类（分二科）　卯一、列三种

当知此中，或有一类极经久远，或有一类非极久远，或有一类最极速疾，得般涅盘。

这底下把前面这个回答详细地解释了。「当知」这里边这个问题，或者这样说有一类的有情，「极经久远」，经过很久很久的时候他才能入涅盘。「或有一类非极久远」不是那么长。「或有一类最极速疾，得般涅盘」，分这么三类。

这是列出三种来。下面随难释，随他有不容易明白的地方解释解释。

卯二、随难释

谓住种性补特伽罗，最极速疾般涅盘者，要经三生。第一生中最初趣入，第二生中修令成熟，第三生中修成熟已。或即此身得般涅盘，或若不得般涅盘者，必入学位方可夭没，极经七有得般涅盘。

「谓住种性补特伽罗，最极速疾般涅盘者」，就是他有无漏善根的这个补特伽罗，这个众生他能迅速地「入涅盘者」。「要经三生」，要经三生才能得涅盘。怎么叫做「三生」呢？是「第一生中最初趣入」，「第一生中」他最开始的时候，他对于佛法有信戒闻舍慧具足了这个功德，这是第一生。有了信戒闻舍慧大概这个人也应该修五停心观了，他也是这样熏习的。

「第二生中修令成熟」，那「第二生中」……，头一生有了信戒闻舍慧还能够修五停心观死掉了，第二生没有堕落又来到人间，他「修令成熟」又继续地修学佛法使令他前一生的善根进一步的成熟，又使令他的信戒闻舍慧又进步成熟了；进步成熟了，这是第二生。这个时候应该是对于佛法栽培地很多了，应该是有到了内凡的开始。第一生完全是在外凡的境界，第二生就进步到内凡，但是还没得定，这个奢摩他还没成就。

「第三生中修成熟已」，「第三生中」就是暖、顶、忍、世第一，得到心一境性了最低限度得到未到地定了。「或即此身得般涅盘」，得到未到地定的时候，就在这里修止观，就「得般涅盘」，或者是得涅盘、或者是这一生得阿罗汉果了。「或若不得般涅盘者必入学位，方可夭没」，这个人或者是没有得涅盘、没得四果，但是「必入学位」，一定到初果，初果、二果、三果「入学位」，「方可夭没」，这个才会死掉，他达到这个程度。是「极经七有」，若得到初果最长的时间再经过七番生死「得般涅盘」，就是入无余涅盘得阿罗汉果了。

癸三、结

如是名为趣入安立。

前面是这个趣入地有自性，这一大科讲完了。现在第二科是安立，这一科也讲完了。

这「三生」有这样解释；这个其中有一个意思，就是第二生的时候他的奢摩他还没成功，因为奢摩他成功了你在奢摩他里面修四念处当生应该得初果，那就是两生就成功了。所以现在说三生，就是第二生这个奢摩他也没成功，奢摩他没成功毘钵奢那也不能成功，所以到第三生成功了。这里边有这么一个曲折。

壬三、诸相（分二科） 癸一、征

云何名为已趣入者所有诸相？

这是第三科。第一科是自性，第二科是安立，第三科是诸相。分二科，第一科是征。

说怎么叫做「已趣入」的人的相貌？怎么知道他成就了信戒闻舍慧？他有什么相貌？你说说我听听。这是第一科是征。第二科解释是分二科，第一科是种类的差别，分八科。第一科是第一相，第一个相貌，分二科。第一科解释，解释分二科。第一科是不乐恶说，分三科。第一科辨相。

癸二、释（分二科） 子一、种类差别（分八科） 丑一、第一相（分二科） 寅一、释（分二科）卯一、不乐恶说（分三科） 辰一、辨相

谓安住种性补特伽罗，纔已趣入，设转余生，于自大师及善说法毘奈耶中，虽复忘念；若遇世间现有恶说法毗柰耶、及有善说法毗柰耶、虽久听闻以无量门赞美恶说法毗柰耶有胜功德；而不信解爱乐修行，亦不于彼而求出家。设暂出家，纔得趣入、寻

复速疾弃舍退还。

「谓安住种性补特伽罗，纔已趣入」，他这个有无漏种子这个人，他刚刚来到佛法里边来成就了信戒闻舍慧，这功德成就了经过多少时间以后就死掉了。「设转余生，于自大师及善说法毘奈耶中，虽复忘念」，假设他转到「余生」，就是第一生趣入了后来就死掉了、死掉了就到第二生那叫做「余生」。第二生是什么相貌呢？就是「于自大师」、对于他原来头一生所归依的佛陀，「及善说法毗奈耶」及佛所宣说的法和律「虽复忘念」，他忘了。他自己他不知道我前一生是信佛的、我是归依佛法僧的、我成就了信戒闻舍慧，这些事统统都忘掉了，不知道了。

虽然是忘掉了，「若遇世间现有恶说法毘奈耶」，假设他在世间上若遇见了「恶说法」，遇见那邪知邪见的人他说一些不合道理的法和律。「及有善说法毘奈耶」，遇见这两种人，一个是宣说宣扬佛法的、一个宣扬邪知邪见的这两种情形。「虽久听闻以无量门赞美恶说法毘奈耶有胜功德」，虽然是长期的听那个邪知邪见的人讲，那个邪知邪见的人也有些邪智慧，他以「无量的门」无量的、很多的态度从各方面来赞叹那个恶说法、律的殊胜、「恶说法」有胜功德，这么赞叹。「而不信解爱乐修行」，这个前一生趣入到佛法的这个人，他对他不相信、不信解，总是不感觉有道理「不解」，也不欢喜按照他的邪知邪见去修行去，这个人「亦不于彼而求出家」，也不在那个外道的邪知邪见里面去要求出家，也不做这个事。这是个相貌，有这个相貌。

现在这底下说「设暂出家纔得趣入，寻复速疾弃舍退还」，假设他暂时的出了家，在外道法里面出了家。「纔得趣入」，刚刚的一深入要想要用功的时候，「寻复速疾弃舍退还」，立刻的又弃舍了，「我不欢喜、不高兴」。这是一个相貌。

这是辨相。下面引这个譬喻。

辰二、引喻

为性于彼，不乐安住。如蜜生虫，置之酽酢，或如爱乐受妙欲者，置淤泥中。

「于彼不乐安住」，他对在那外道里面的境界他不欢喜，不在那里。「如蜜生虫，置之酽酢」，就像那蜂蜜里边生一个虫子，把这个虫子拿出来放在那个「酽酢」，「酽」就是很浓厚的那个酸醋里面去，那牠是不欢喜，这个虫在那里牠就不欢喜。「或如爱乐受妙欲者」，或者世间上那个欢喜这个色声香味触、欢喜享受五欲的人，「置淤泥中」，把他放在那个淤泥里面去他也不欢喜，类似这种情形。

这下面第三科解释这个因由。

辰三、释因

彼由宿世妙善因力所任持故。

为什么以前成就了信戒闻舍慧的人对于外道的邪知邪见不欢喜呢？「彼由宿世妙善因力所任持故」，说那个修行人因为他前一生在佛法里面栽培了殊胜的信戒闻舍慧的那个力量，那个力量来保护他就是使令他不欢喜邪知邪见，是这样意思，原因就在这里。

卯二、爱乐善说（分三科）　辰一、辨相

若暂听闻赞美善说法毘奈耶少分功德或全未闻，虽暂少闻或全未闻，而能速疾信解趣

入、爱乐修行、或求出家。既出家已，毕竟趣入，终无退转。

这是第二科爱乐善说。前面是不欢喜恶说，现在爱乐善说。

说是这位这个有善根的人「若暂」时的听「闻」了一个人「赞美」，佛法里边佛所说的这个「法毘奈耶少分功德」，还没有多说、只是赞美出来一小小的功德。「或全未闻」，或者是这个有善根的人完全没有听人赞叹佛法，完全没有听，少少的功德都没有听过。「虽暂少闻或全未闻」，说这个有善根的人虽然「暂时」，就是时间短，「少闻」佛法的小小的功德，或者是完全没有听闻佛法的功德。「而能速疾信解趣入，爱乐修行」，但是对于佛法就很迅速的就发欢喜心了，他就欢喜在佛法里面出家修行。「或求出家」，或者是他就要求在佛法里要出家修行了。「既出家已，毕竟趣入，终无退转」，他若是出了家，离开了这个烦恼家以后来到佛法里面来，他就是决定的深入向前修行了。「终无退转」，决定不会再向后退的，说「我不修行了、还俗了」，没有这回事情。

辰二、引喻

为性于此爱乐安住。如蜜生虫，置之上蜜；或如爱乐受妙欲者，置胜欲中。

「为性于此爱乐安住」，说这个人他的心，他的心性就是爱乐佛法，在佛法里边到寺庙上去就欢喜这样子。「如蜜生虫置之上蜜」牠也是欢喜的。「或如爱乐受妙欲者置胜欲中」也是生欢喜的，他就不愿意离开了。说这个有善根的人就是这样子。

辰三、释因

彼由宿世妙善因力所任持故，

这下面第三科是释因。「彼由宿世妙善因力所任持故」，前一生栽培的善根保护他，他就会这样子。

寅二、结

是名第一已得趣入补特伽罗已趣入相。

这个成就了下品善根来到佛法里边这个人，他就有这种趣入佛法的相貌。这是第一个相貌。

丑二、第二相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

这是第二相貌，底下标。还有「所余」，前面第一个相貌之外还剩余的，还有趣入佛法的相貌，已趣入的相貌。这是标。下面解释分三科，第一科辨相。

寅二、释（分三科）　卯一、辨相

谓虽未得能往一切恶趣无暇烦恼离系，而能不生恶趣无暇。

「谓虽未得能往一切恶趣无暇烦恼离系」，说这个成就下品善根的这个人，他还没能够断烦恼；这个烦恼有什么不好？有什么过失呢？「能往一切恶趣无暇」，你有这样的烦恼你就跑到三恶道去了，跑到这个八难，（八难就是八无暇）跑到那里面

去，跑到那里就不能学习佛法了。说这个成就下品善根的人还没能够达到这个程度，没能断这些烦恼（这一定要初果才可以嘛！）「而能不生恶趣无暇」，但是这个人他不会生到三恶道去、不会到八难里面去。这是一个相貌。

卯二、引教

世尊依此已得趣入补特伽罗。密意说言：若有世间上品正见，虽历千生不堕恶趣。

下面引教。「世尊依此已得趣入补特伽罗」，这是说佛依据这个「已得趣入补特伽罗」所以说出来这种话。「密意说言」，那里面有深意但表面上不明白。说什么话呢？说「若有世间上品正见，虽历千生不堕恶趣」，说是这个众生他还是个生死凡夫，但是他成就佛法的「上品正见」，他有上品的正知正见了，就是相信了佛法不敢做恶事。「虽历千生」，经过这么长久的在生死流转他不会到三恶道去的。这是佛说这个偈颂，就是根据这个意思说的，就是有成就了「下品善根」的这个人说的。底下证成。

卯三、证成

彼若已入上品善根，渐向成熟，尔时便能不生无暇及余恶趣。

说是那位佛教徒他若是进入到「上品善根」的时候，那就是由初品善根、中品善根进到上品善根，是渐渐地趋向于成熟。「尔时便能不生无暇」，他就不会生到那个八种无暇的境界里面去，「及余」的三恶道里面去，不会去了。

寅三、结

是名第二已得趣入补特伽罗已趣入相。

前面是说他不乐恶说、欢喜佛法，这是第一相貌。第二相貌，他不会到三恶道里面去，这里是这个意思。下面第三相貌。

丑三、第三相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

这是标。下面第二科解释。

寅二、释

谓暂闻佛或法或僧胜功德已，便得随念清净信心，引发广大出离善法。数数缘念融练净心，身遂毛竖、悲泣雨泪。

「谓暂闻佛或法或僧胜功德已」，或者这个佛教徒他少少的时间听人家赞叹佛的功德、赞叹法的功德、赞叹僧宝的「胜功德已」，「便得随念清净信心」，他就能够得到佛随念、法随念、僧随念那种清净的信心决定不疑惑，他就有这种境界出现。
「引发广大出离善法」，从这个清净的信心里边能进一步的引发出来更广大的出离尘劳的功德善法，就是有更殊胜的无漏的戒定慧了。

「数数缘念，融练净心」，他就一次又一次地缘念三宝、缘念佛法僧的功德，「融练净心」，来融化他的贪瞋痴、陶练他的清净心，使令他清净心逐渐的增长，他就有这种功德。「身遂毛竖」，他听闻佛法的功德他全身的毛都竖起来了。「悲泣雨

泪」，就是有这种……流泪像下雨似的，说他有这种现象。

寅三、结

是名第三已得趣入补特伽罗已趣入相。

这是对于佛法的好乐心达到了这么个程度。下面第四相。

丑四、第四相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

什么呢？

寅二、释

谓性成就猛利惭愧，于所现行诸有罪处，深生羞耻。

「谓性成就猛利的惭愧」，这个成就信戒闻舍慧的这位佛教徒他还有一个相貌，就是他的心里面成就了「猛利的惭愧心」，很强大的惭愧心。怎么叫做猛利惭愧呢？「于所现行诸有罪处，深生羞耻」，就是他自己若有这种行为显现出来，杀盗淫妄的罪过的事。「深生羞耻」，不用别人说，自己就是感觉到羞耻。

寅三、结

是名第四已得趣入补特伽罗已趣入相。

这个也就是解释了前面不到三恶道的原因，原来是这么回事情。

丑五、第五相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

这是第五相。

寅二、释

谓于受持、读诵、请问、思惟、观行，求善法中有深欲乐、猛利欲乐。

「谓于受持、读诵、请问、思惟、观行、求善法中」，说这个人这个佛教徒，对于「受持」佛法的道理，「读诵」佛法的文句，「请问」、有不懂的地方肯低头、肯谦虚、肯去请问人家，请问了以后他内心里面常常「思惟」，还能「观行」、观即是行叫「观行」就是能够深入的观察，那就是在奢摩他里修观的意思。「求善法中，有深欲乐」，这个受持、读诵、请问、思惟、观行这都是希求善法的一种行为，在这件事里边「有深欲乐」，有深深的好乐心欢喜心，「猛利的欲乐」特别强，其他的事情都不做了，这件事特别重要。

寅三、结

是名第五已得趣入补特伽罗已趣入相。

丑六、第六相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

寅二、释

谓于一切无罪事业，修集一切善品加行正方便中，能善修集，坚固发起，长时发起，决定发起。

「谓于一切无罪的事业」，没有过失的事业。「修集一切善法」的加行的「加行正方便中」，「修集一切善法」佛法里面的戒定慧的，这种努力修行的正方便里面「能善修集」，他有这个能力能好好的努力去修学。「坚固的发起」，他若发动这件事的时候无论什么事情不能障碍他，所以叫做「坚固」。「长时的发起」，还不是短时期。「决定发起」，一点不犹豫的努力的去做这件事。

寅三、结

是名第六已得趣入补特伽罗已趣入相。

丑七、第七相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

下面第七个「复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相」呢？

寅二、释

谓彼为性尘垢微薄、烦恼羸劣，虽起诸缠而不长时相续久住，无谄无诳、能制憍慢我我所执，好取功德、憎背过失。

「谓彼为性尘垢微薄」，说是这个人他那个性格「尘垢微薄」，这个杂染的事情很少，不能说没有、可也很少。「烦恼羸劣」，他也有贪瞋痴的烦恼但是它没有力量，这个「羸劣」就是很薄弱的很没力量的。「虽起诸缠而不长时相续久住」，虽然现出来有的时候也起烦恼，但是时间很短不会相续久住的不会这样。「无谄无诳」，这个人的性格他不谄诳、不虚伪、不欺骗人。「能制憍慢」，这种人他的确过去世栽培善根，他也有憍慢的条件的但是他能制伏，「我不应该憍慢」、制伏自己。「制伏憍慢、我、我所执」，能制伏这我、我所的执着。「好取功德，憎背过失」，有功德的事情他努力的去做，有过失的事情就弃舍了。

寅三、结

是名第七已得趣入补特伽罗已趣入相。

丑八、第八相（分三科）　寅一、标

复有所余已得趣入补特伽罗已趣入相。

这是第八个。

寅二、释

谓能善巧藏护其心，于诸广大所应证处不自轻懱，不自安处无力能中，其所信解增多猛盛。

「谓能善巧藏护其心，于诸广大所应证处不自轻懱」，这件事也很重要。他能够「善巧」的就是他有智慧「藏护其心」，就是保护他的心不要被烦恼染污了，不要有罪过的事情染污他的心，使令那个心清净鲜白，这是一件事。「于诸广大所应证处」，对于那个圣人所成就广大的那种圣道的境界「不自轻懱」，他不轻视自己，他也有信心，「我也能成就」他有这个信心。「不自安处无力能中」，他不会把自己放在「哎呀！我不行啊！我怎么能够修学圣道呢？我怎么能得圣道呢？这个事办不到的呀！这贪瞋我怎么能断呢？我不能啊！」他不会这样子。「其所信解增多猛盛」，他对佛法的信解渐渐、逐渐的增长，特别的勇猛殊胜有力量。

寅三、结

是名第八已得趣入补特伽罗已趣入相。

前面是辨差别，现在是善根的差别。前面是这个标释的差别里面这个诸相里面。有自性一科、安立一科、诸相一科。诸相这科里面，种类的差别，现在是善根的差别，分三科，第一科标已说。

子二、善根差别（分三科）　丑一、标已说

如是等类已得趣入补特伽罗已趣入相当知无量，我于是中已说少分。

这个来到佛法里面的这个有信戒闻舍慧的这个有善根的这位佛教徒，他的相貌很多很多的。「我于是中已说少分」，前面说了八段，我说的这是一少分。

这是已说。下面是总料简，分三科，第一科是下品。

丑二、总料简（分三科）　寅一、下品

如是诸相，若有安住下品善根而趣入者，当知下品名有间隙，未能无间，未善清净。

「如是诸相，若有安住下品善根而趣入者」，这个前面说的这么多的相貌，若是有安住在下品善根而趣入者。「当知下品，名有间隙」这里面也有详细说这个善根的相貌。若是这个人他是属于下品善根的，就是初开始栽培的信戒闻舍慧这样程度的佛教徒「名有间隙」，就是里边还有其他的过失夹杂在里面「有间隙」。「未能无间」，他还没能够全部都是清净的善根。「未善清净」，还不全是清净的里面还有杂染。这是这个下品善根的相貌，有这样事情。底下是第二，是中品。

寅二、中品

若有安住中品善根而趣入者，当知中品。

这个人就是中等的，也还是有点间隙，这六根还没能完全清净。

寅三、上品

若有安住上品善根而趣入者，当知上品无有间隙，已能无间，已善清净。

「若有安住上品善根而趣入者，当知上品无有间隙」，达到这个程度的时候，他

的这个六根里面全是清净的现行，而没有过失夹杂在里边。「已能无间、已善清净」，这个人全部都是清净的了，他举心动念都是清净的。

丑三、结趣入（分二科）　寅一、堕趣入数

如是名为已得趣入补特伽罗已趣入相，成就如是趣入相者，当知堕在已趣入数。

这是第三科结趣入，分二科，第一科堕趣入数。

「如是名为」，说前面这么解释有下品、有中品、有上品，他是由下品进步到中品，由中品进步到上品，这就叫做趣入补特伽罗已趣入到佛法里面的相貌，这还没得圣道。「成就如是趣入相者」，你成就了这样相貌的人，「当知堕在已趣入数」，当知这个人就是属于这个趣入的范围内了。

这是第一科堕趣入数。现在第二科为他现证。

寅二、为他现证

应知如是安住种性已得趣入补特伽罗，所有众多吉祥士相，唯佛世尊及到第一究竟弟子、以善清净胜妙智见、现见现证。随其种性、随所趣入、如应救济。

「应知如是安住种性已得趣入补特伽罗，所有众多吉祥士的相貌」，只有这个人，「唯佛世尊及到第一究竟弟子」，就是唯独佛「以善清净胜妙」的「智见、现见现证」，佛有最殊胜清净的智慧，最殊胜的佛眼所见「现见现证」，看见这个人有这个程度了。「及到第一究竟弟子，以善清净胜妙智见现见现证」，这个第一最殊胜的究竟的佛的弟子，那应该是弥勒菩萨，等觉菩萨是可以这么说。「随其种性、随所趣入，如应救济」，那么佛和佛的最第一弟子，看见这个佛教徒有这么好的程度以后，佛有什么表示呢？就「随其种性」，随这个人的善根。「随所趣入」，他应该以什么法门能进步到圣道里面去。「如应救济」，佛就随其所应来教化他、来救济他，使令他得入圣道。你若达到这个程度，你不用忧愁你不必顾虑，佛菩萨时时地会照顾你、要来救护你、来帮助你的、来加持你的。

这是这个第三科这个诸相解释完了。下面第四科数取趣，分二科，第一科征。

壬四、数取趣（分二科）　癸一、征

云何名为已得趣入补特伽罗？

这是约人说，分二科，第一科征。现在第二科解释，第一科是列差别。

癸二、释（分二科）　子一、列差别（分二科）　丑一、列

谓或有已得趣入补特伽罗，唯已趣入、未将成熟、未已成熟、未得出离。或有亦已趣入、亦将成熟、未已成熟、未得出离。或有亦已趣入、亦已成熟、未得出离、随欲而行。

「谓或有已得趣入补特伽罗，唯已趣入」，这个人只是达到这个程度，只是趣入这个范围内，「未将成熟」还没成就中品善根，「未已成熟」还没成就上品善根，「未得出离」还没得入圣道。「或有亦已趣入，亦将成熟」达到中品善根，「未已成熟」没有成就上品善根，「未得出离」还没得圣道。「或有亦已趣入了，亦已成熟了」，还「未得出离，随欲而行」，得出离了的圣人他的一切时、一切处随智慧行，

就是「随欲而行」了。这位修行人还没达到这个程度。

丑二、指

如是差别，应知如前已办其相。

前边是列出来这差别，现在是「指」。像这样前面这个说这么多「差别」，「应知如前」文已经说了，前面已经说过多少次了。

下面第二科「指随应」。前面列差别，这指随应。

子二、指随应

复有所余、如种性地说软根等补特伽罗所有差别，今于此中如其所应，亦当了知所有差别。

「复有所余，如种性地说软根等补特伽罗」，就是下品「所有」的「差别」。「今于此中如其所应，亦当了知所有差别」，现在这里边说补特伽罗的差别，就和前边种性地所说的，也应该这样。

这是第三科是总结，这个趣入地的总结。

辛三、总结

如是所说若趣入自性、若趣入安立、若已趣入者所有诸相、若已趣入补特伽罗，一切总说名趣入地。

「如是所说若趣入自性、若趣入安立、若已趣入者所有诸相、若已趣入补特伽罗」，这四大科，「一切总说名趣入地」，这四大科和合起来叫做趣入地。

这个种性地和趣入地讲完了。这个声闻地一共分三地；第一个种性地，第二个趣入地，第三个就是出离地、那就是到二十二卷。这个二十一卷就是把这个种性地、趣入地这两地说完了。

《瑜伽师地论》卷第二十二

本地分中声闻地第十三

初瑜伽处出离地品第三之一

己三、出离地（分二科） 庚一、结前生后

如是已说趣入地。云何出离地？

这〈声闻地〉里边一共是分三地，〈种性地〉、〈趣入地〉这两地解释完了，现在是第三〈出离地〉。分两科：第一科「结前生后」。

「如是已说趣入地」，「如是」，就指前面这一大段文，如是已经说明了趣入的真义。「云何出离地」，是什么意思？这一句话是「生后」。

第二科是「略广宣说」这个〈出离地〉，分四科：第一科「离欲的资粮」，分两科：第一科是「总标」，总标里边又分两科：第一科是「嗢柁南」。

庚二、略广宣说（分四科） 辛一、离欲资粮（分二科） 壬一、总标（分二科） 癸一、嗢柁南

嗢柁南曰：若世间离欲、如是出世间，及此二资粮，是名出离地。

这出离地里边的大意，就是说世间的离欲这件事、及出世间的离欲。「及此二资粮」，及此两种离欲的前方便，是名叫做「出离地」。「出离地」，就说明这两件事。这是颂，下边是「长行」。

癸二、长行

谓若由世间道而趣离欲、若由出世道，而趣离欲，若此二道所有资粮，总略为一：名出离地。

「谓若由世间道而趣离欲」，就是得到了未到地定以后他有两条路可走：一条路是由世间道离欲，就是修色界定，由世间的方法进步到离欲的梵的世界，就是得到色界四禅就是离欲了，就是超过了欲界的事情。「若由出世道」，第二条道路就是出离三界到圣人的世界去，这又是一条道路、这条道路是超越世间的，也是「趣离欲」，进步到离欲的世界去。这个离欲，当然是比世间的离欲究竟了。「若此二道所有资粮」，就是这两种离欲；也就是一个世间道、一个出世道，它们所有的前方便；「资粮」就是因、由此因而得离欲的果所以叫做「资粮」。「总略为一」，合起来就叫做「出离地」。

这是把这一段，〈出离地〉这一大段文的大意标出来了。下面第二科「别释」，解释这件事。分三科：第一科是「世间离欲」，先解释世间怎么样离欲。分三科：第一科是「征」。

壬二、别释（分三科） 癸一、世间离欲（分三科） 子一、征

云何名为由世间道而趣离欲？

怎么叫作「由世间道」，从世间的这个方法进步到离欲的梵的世界呢？就是梵天，得到色界定，就离了欲界的欲了。这句话是「征」，下面第二科是解「释」，分两科：第一科「举离欲界」。

子二、释（分二科）　丑一、举离欲界

谓如有一，于下欲界，观为麤相。于初静虑离生喜乐，若定、若生，观为静相。彼由多住如是观是时，便于欲界而得离欲；亦能证入最初静虑。

这「谓如有一」，譬如说有这么一个人他对于下边的这个欲界；就是站在色界的立场，欲界是在下边色界是在上边。那么他对欲界的情况「观为初相」，观察这个欲界是麤劣的境界、是有过患的地方、有灾难的地方、不是和平的地方。「于初静虑离生喜乐」，对于色界有四静虑这初一个静虑，这个静虑是「离生喜乐」，远离了欲界的欲，就会引发出来喜乐。这件事有两种：一个是定、一个是生。就是得到色界初禅的时候叫做「定」。你得了定以后，寿命尽了，人间的寿命尽了，就往生到色界初禅去，那叫做「生」。这两种情形都叫做「初静虑离生喜乐」。

「观为静相」，观察色界初静虑的离生喜乐定，它是寂静、微妙、安乐的地方。不像欲界有那么多的过患、老病死，这老病，很多很多的苦恼的境界；那里没有这些事情，就是这样观察。「彼由多住如是观时，便于欲界而得离欲」，这个人他站在色界定的立场观察欲界有过患，但是他这个人现在还是在欲界，他还是属于欲界的人他还是有欲的，他不是色界天上的人，他还是人间的人他和一般都有共同地欲的问题。但是「彼由多住如是观时」，那个修行人由于他的心多数是安住在这样的止观里边，他观察欲界是不好的地方，色界天、色界初禅是最好的地方。

他常常这样观察的关系，「便于欲界而得离欲」，他就是把欲界这种欲的这种毛病，这久远劫来的习气就改变过来了，就弃舍了欲就没有欲了，「而得离欲」。「亦能证入最初静虑」，弃舍了欲界的欲所以他也就能够证入，就是成就了、也就进步到色界最初的静虑，成就了初禅了。他常常这样做止观这件事就成功了！

这是第一科「举离欲界」，下面第二科是「例余一切」。

丑二、例余一切

如是复于初静虑上，渐次如应，一切下地观为麤相，一切上地观为静相。彼由多住如是观时，便于乃至无所有处而得离欲，亦能证入乃至非想非非想处。

「如是」，指前面这一段，「观下边的欲界是有灾难的地方，观色界初禅是没有灾难的地方」，是这样子观察。「复于」、又，又对于初静虑以上，初静虑和第二静虑来对比的时候，那么初静虑又是下，初静虑也是有过患的地方，第二静虑又没有过患。第二静和第三静虑、第三静虑和第四静虑，那都是这样子有下有上，有这个问题。「渐次」如是「如应」，如其所应「一切下地」都是观察有过失的地方，「一切上地」观为无过失的地方、都是寂静微妙的地方、是令人安乐的地方。

「彼由多住如是观时，便于乃至无所有处而得离欲」，因为都是用同样地这样地止观这样观察的时候，由于长时期做如是观的关系，当然其中也有止。「便于乃至」，所以他乃至到「无所有处」，这是无色界天：空无边处天、识无边处天、无所有处天、「而得离欲」。就是对「无所有处天」没有成就的时候，观察它特别地好，那么就成就了无所有处定，成就了之后又感觉到它也不美，又欢喜到非非想天了，观非非想天非常的好，那就把无所有处的爱着也弃舍了，所以「乃至无所有处而得离欲」。「亦能证入乃至非想非非想处」，就是在三界里边成就了最高深地禅定的地

方，成就了。

子三、结

如是名为由世间道而趣离欲。除此，更无若过、若增。

「如是名为由世间道而趣离欲」，前面这一大段这就是由「世间」的方法而进步到「离欲」的境界。「除此，更无若过、若增」，除掉了前面所说的这一个麤劣和寂静、除了这个方法之外，另外没有更超过这个方法的、也没有更多地方法的，就是这么多。这是把世界的离欲的这个大意说完了，详细还在后面说的。

癸二、出世离欲（分三科） 子一、征

云何名为由出世道而趣离欲？

这是第二科「出世离欲」，分三科：第一科是「征」。

怎么叫做由出世间的方法，进步到离欲的圣人的世界去了呢？这是「问」。

下面第二科解「释」；分两科，第一科是「成就有学智见」。

子二、释（分二科） 丑一、成就有学智见

谓如有一，亲近善士，于圣法中已成聪慧，于圣法中已得调顺。于苦圣谛如实知苦、于集圣谛如实知集、于灭圣谛如实知灭、于道圣谛如实知道。

「谓如有一，亲近善士，于圣法中已成聪慧」，说是「谓如」有这么一个人，他亲近善知识，和这善知识去跟他学习。「于圣法中已成聪慧」，对超越世间的这个圣人阿罗汉、辟支佛、佛的世界，三乘圣人的世界这样的佛法，他因为向这位善知识学习就听闻了这样的佛法，有闻所成慧、思所成慧，他成就了这样的智慧、这样地聪明智慧。这个「聪」是指耳根说，这个「慧」是指心说，主要是心，但是心里面的智慧一定要通过前五识；但是单说耳识，就是要向善知识学习，要接受他的教导。这可见重视这一点。

「于圣法中已得调顺」，他成就了闻所成慧、思所成慧之后，又成就了修所成慧。在修所成慧里边，就是在禅定里边，就是成就了奢摩他；在奢摩他里边修毗钵舍那观、修这个四念处的观法，就把这见烦恼、爱烦恼调伏了，所以叫做于圣法中已得调伏，使令心里面不那么浮动了，「已得调顺」。这个但是还没入圣道！

「于苦圣谛如实知苦、于集圣谛如实知集、于灭圣谛如实知灭」，到了修所成慧「已得调顺」的这个时候，继续地努力就入圣道了、就得初果了。得了圣道的时候是什么境界呢？

「于苦圣谛如实知苦」，世间上的这苦，有苦苦、有坏苦。「苦苦」是人所能认识到的，是人所能觉知到的；我有老、有病、有死、有爱别离、有怨憎恚，谁都知道这是苦，这个没有什么难都会认识到的。但是这个「坏苦」还不容易；就是如意的事情被破坏了，这是苦；被破坏的时候才知道是苦，这个也是人也容易知道。就是没有被破坏的时候要知道是苦，这还不容易；就是如意的事情还在你能认识它是苦，这个是不容易。但是现在是说「于苦圣谛如实知苦」，这是一个是苦苦和坏苦，这两个能够认识是苦也还比较容易。第三个苦就是「行苦」也是苦，就是不感觉苦、也不感觉乐的这个境界，这种境界你也能认识他是苦，这个不容易！这要圣人才能够知道。

我们若是具体地说明它呢，就是色界初禅、二禅、三禅这都属于坏苦，四禅以上到非非想定，他们是舍受，不苦、也不乐是属于舍受；这个舍受也是苦，这要圣人才知道。这外道得到了色界定、得到无色界定认为就是涅盘了，但是佛菩萨的智慧的观察那是苦恼的境界，还是生死的境界。你能认识他是苦，这个事不容易，这要圣人才行！所以「于苦圣谛如实知苦」。除掉了「苦苦」、「坏苦」，这个「行苦」、就是不苦不乐的舍受也是苦，这是要初果圣人以上才知道的，他能「如实知苦」。就是我们平常的...我们当然没得到色界定、也没得到无色界定、连未到地定也没得、欲界定也没得到。但是我们身体四大调和也没有病痛、没有什么烦恼的时候心里感觉到什么？你感觉到也很好不感觉到苦，所以你不是圣人。你若是圣人呢「如实知苦」，这也是苦，这个境界是苦的境界呀！「于苦圣谛如实知苦」。

「于集圣谛如实知集」，「集圣谛」就是见烦恼、和爱烦恼这一切的烦恼和业力。这个烦恼它能够积聚很多地苦恼给你享受，所以叫做「集谛」。你若常常静坐的人容易有点感觉，不常静坐的人、你的贪瞋痴活动的时候不知道自己有烦恼，自己的烦恼都动了、开口骂人了他还不知道自己有烦恼，这我们平常人就是这样子。若多静坐、常常静坐的人以止观调心的人，也容易感觉到。「喔！我现在...」不要说是骂人；心里面动了瞋心就知道「是我不对了！我不应该动瞋心、我不应该动贪心」，这时才能知道是苦。

但是现在说...不要说你的贪心动了、瞋心动了这是烦恼；贪心也没动、瞋心也没动，就是自己不感觉到有烦恼，你这分别心接触一切事情的时候那就是烦恼，你都有执着嘛！你那个执着反倒是比贪烦恼瞋烦恼更微细、力量更大，令你有生死苦的根本的地方，那还是个这么大的烦恼。是「于集圣谛如实知集」还不是那么容易的事情。现在平常没有烦恼的时候，你那个心举心动念也都是烦恼，你能认识吗？「于集圣谛如实知集」。

「于灭圣谛如实知灭」这个「灭圣谛」，一切法都是刹那生、刹那灭、刹那灭、刹那生这样生灭变化，现在这个「于灭圣谛」这个「灭」，这个生灭都灭了，生灭灭已这个寂灭的境界，「如实知灭」是知道这个「灭」，这也是圣人才能知道的，凡夫是不知道的。当然这种真理是圣人的境界。

「于道圣谛如实知道」，你修这戒定慧就是「道谛」，这个「道谛」它能够使令你从生死的这个地方到涅盘那里去、到那不生不灭的地方去那就是「道」。这个达到了圣人的时候，才认识这真实是「道」，能令你得大安乐而不是令你苦恼的地方。

这就是在修所成慧到了无漏境界的时候，到了无漏的境界，这一开始就是初果，初果的时候这个时候叫做「有学智见」。这是初果、二果、三果、四果向都是「有学」，他还要继续地学习、继续地修止观才能够圆满他的圣道，都是「有学」，这个是他的智慧；这个见也是智慧，这个我们以前讲过。知道过去世、过去的一切法、知道未来的一切法那是属于「智」，知道现在的一切法叫做「见」。有多少种的解释法。

丑二、证得无学解脱

既得成就有学智见，从此已后，渐修圣道，遍于三界见修所断一切法中，自能离系、自得解脱；如是便能超过三界。

「既得成就有学智见，从此已后，渐修圣道」。这第二科、「证得无学的解脱」。是既然这位已「成就」圣道的这位「有学智见」的这个圣人。「从此已后」，从初果以后，成就了有学智见以后，因为圣道还没圆满他要继续地修行、继续地修学四念处、修止、修观，「修学圣道」。

「遍于三界，见修所断一切法中，自能离系」，他普遍地欲界、色界、无色界，所有的境界心无所著了，一切法都心无所著。这一切法分两类：一个是「见道」、一个是「修道」所断的这些烦恼。见道是断这个分别我执，修道断这个俱生的我执、也断一切爱烦恼。这个烦恼就在一切法上活动，现在这位修行人观一切法是苦、空、无常、无我的，一切法都趣于灭相，这样子烦恼就不动了，则「自能离系」，自然地、就是很容易地就能远离了烦恼的系缚，就是成就了无常、无我、空的智慧的时候这个烦恼就不系缚你了。「自得解脱」，你就见到真理已后心得大自在，而再没有生、老、病、死的苦恼这种境界就得大自在了，所以叫做「解脱」。

「如是便能超过三界」，这样的人他就能超越了欲界、色界、无色界。欲界的欲是超越了，色界、无色界的欲也都超过了，「心无所欲」就是得到三三昧都成就了，空三昧、无愿三昧、无相三昧都成就了。

子三、结

如是名为由出世道而趣离欲。

这一大段文，就是由出世间的圣道，就是从闻思修，修四念处就是「出世道」，从这里远离了三界的欲。

癸三、二道资粮（分三科）　子一、征

云何名为二道资粮？

前面是世间离欲、出世间的离欲，这两科说完了。现在第三科「二道的资粮」。出世道离欲，世间道的离欲，你不能够突然间就可以修离欲道的，要有前方便；修这离欲道前先要修前方便你才能够成就离欲道，所以这里面就说到「资粮」就是前方便。分三科，第一科是「征」，「云何名为二道资粮？」

子二、标（分二科）　丑一、嗢柁南

嗢柁南曰：自他圆满善法欲，戒根律仪食知量；悟寤正知住善友，闻思无障舍庄严。

「嗢柁南曰」，这就是「标」，从这颂上来标。「自他圆满善法欲」，「戒、根律仪」戒律仪、根律仪，「食知量」、于食知量，「悟寤」、修悟寤瑜伽，「正知」而「住」和亲近「善友」，还这「闻思无障舍庄严」，这就是二道的资粮；世间道也要以此为资粮，出世间道的离欲也依此为资粮。

这是「颂」，下面是「长行」。

丑二、长行

谓若自圆满、若他圆满、若善法欲、若戒律仪、若根律仪、若于食知量、若初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽、若正知而住、若善友性、若闻正法、若思正法、若无障碍、若修惠舍、若沙门庄严。如是等法是名世间及出世间诸离欲道、趣向资粮。

趣向离欲的前方便。这是二道的资粮。这前面这两科是叫做「标」，下面第三科是解「释」，分二科，第一科，「略指前三」。

子三、释（分二科）　丑一、略指前三

当知此中若自圆满、若他圆满、若善法欲、此三如前修集种子诸劣缘中已辩其相。

这三种；「自圆满」和「他圆满」和「善法欲」这三种，像前面〈种性地〉那里，修集种子那个地方有胜缘、有劣缘，在劣缘里面已经说过了这里就不说了。

这是略指前三。下面第二科，「广辨十一」，一共是十四，这个资粮一共有十四段，前三段这里不解释，前面解释过了。下边广辨这十一段，分十一科，第一科说到戒律仪，分三科，第一科是「征」。

丑二、广辨十一（分十一科） 寅一、戒律仪（分三科） 卯一、征

云何戒律仪？

这个「戒律仪」这句话是什么意思呢？这是「征」，下边第二科「嗢柁南标」。

卯二、嗢柁南标

嗢柁南曰：戒律仪当知，辩三亏满十，六异门三净，胜功德十种。

「嗢柁南曰：戒律仪当知，辩三，亏满十」这个「辩三」、「辩」这个戒律仪有三种，还有「亏」也有十种，「满」也有十种。这「辩三」是一，「亏十」是二，「满十」是三，「六异门」是第四，「三净」是第五个，「胜功德十种」、「胜功德有十种」这是第六科，一共这是六科，这是标出来六科。这是颂，下边长行解释。分两科，第一科「释一切种」，分五科，第一科是「辨」，分两科，第一科「广辨六种」，又分两科，第一科是「总标」。

卯三、长行释（分二科） 辰一、释一切种（分五科） 巳一、辨（分二科） 午一、广辨六种（分二科） 未一、总标

戒律仪者：谓如有一，安住具戒。广说乃至受学学处。

这就是总标这六种。下边第二科是别释这六种，别释分六科，第一科是「安住具戒」，解释安住具戒这句话，分三科，第一科是「征」。

未二、别释（分六科） 申一、安住具戒（分三科） 酉一、征

云何名为安住具戒？

说是，这位修行人他能安住净戒，怎么叫「安住净戒」呢？这叫做「征」。下面第二科，解释。

酉二、释

谓于所受学所有学处，不亏身业不亏语业，无缺，无穿。

「谓于所受学所有学处」，「谓于」、谓这个修行人他所受的戒叫做「受学」，这个戒是要学习的，不管是在家佛教徒、出家佛教徒都有受戒，他所受的戒就是「所有学处」，受的戒、不是就受一条戒，就是受所有的戒、就是所有的应该学习的这些地方，「不亏身业、不亏语业、无缺、无穿」，这就叫做安住具戒了。这是解释。

酉三、结

如是名为安住具戒。

这就是结束这一段文。

《披寻记》七九一页：

不亏身业等者：具离杀生、不与取、欲邪行三不业善，是名不亏身业。具离虚妄语、离间语、粗恶语、绮语、四不善业，是名不亏语业、此释具戒应知。由十因缘尸罗圆满，是名无缺。十因缘者，如下自释。不数毁犯，犯已还净，是名无穿。此释安住应知。

「不亏身业等者：具离杀生」，说这个佛教徒他具足了「离杀生，不与取」，「不与而取」就是盗；离了杀生，离了不与取，离了「欲邪行」，就是邪淫，「三不业善」，这个杀生、不与取、欲邪行这三种是不好的事情，你完全远离了，你具足了这三条戒，「是名不亏身业」，这叫做你的身业这一方面有功德庄严了，没有所缺失。「具离虚妄语」，你具足了远离虚妄语、不说谎话这是一条戒，「离间语」就是两舌、不要破坏人家的感情，「粗恶语」、不要说这个暴恶的语言，「绮语」、不说杂秽的语言，这「四」种是「不善业」，「是名不亏语业」，你的语言上没有过失，这是这叫「不亏语业」。「此释具戒应知」，这就叫做「具戒」、安住具戒。

「由十因缘尸罗圆满，是名无缺」，这个「十因缘」下面有解释，这就叫做「无缺」；「十因缘者，如下自释」。「不数毁犯，犯已还净，是名无穿」，这「无穿」怎么讲呢？说是你持戒清净不是常常地毁犯戒，「不数毁犯」，不是常常的犯罪的，「犯已还净」，偶然地失掉了正念你违犯了这几条戒，你马上地忏悔清净又恢复到清净，这就叫「无穿」，这样意思。「此释安住应知」，这是「是名安住具戒」，他是解释这个意思，这「安住净戒」就这么讲。

这是第一科安住具戒解释完了。下面第二科，「善能守护别解律仪」，分三科，第一科「征」。

申二、善能守护别解律仪（分三科）　酉一、征

云何名为善能守护别解律仪？

他这个人他有智慧，「善能够守护别解脱的律仪」，就是一条一条的戒他都能受持清净所以叫做「别解脱律仪」，这个律仪就是没有过失。这个身、语上没有过失叫做「律仪」。怎么叫做「善能守护别解律仪」呢？

这是「问」，下面第二科解「释」。

酉二、释

谓能守护七众所受别解律仪，即此律仪，众差别故，成多律仪。

「谓能守护七众所受别解律仪」，就是这个人他能守护…。佛教徒一共有七众；这个七众就是出家人有五众、在家人有二众，加起来就是七众。「所受的别解脱律仪」，你受了以后你能守护清净这就叫做「善能守护别解脱律仪」。「即此律仪众差别故成多律仪」，因为这个律仪戒、守戒的人有差别；比丘有比丘戒、比丘尼有比丘尼的戒、学法女、沙弥、沙弥尼各有各的戒，这个有差别，优婆塞、优婆夷也各有各的戒，所以「成多律仪」。

酉三、简

今此义中，唯依苾刍律仪处说，善能守护别解律仪。

这是第三科是「简别」。「今此义中，唯依芯刍律仪处说」，现在这里说「善能守护别解律仪」这是唯独是依据出家众的芯刍的律仪处说的，「善能守护别解律仪」是这样意思，就是其他那六众都包括在里面了、是这样意思。

这是第二「善能守护别解律仪」说完了，这是第二科。下面第三科，轨则圆满。分四科，第一科是征。

申三、轨则圆满（分四科）　酉一、征

云何名为轨则圆满呢？

是什么意思呢？第一科「征」，下面第二科「标」。

酉二、标

谓如有一，或于威仪路，或于所作事，或于善品加行处所，成就轨则。随顺世间、不越世间，随顺毘奈耶、不越毘奈耶。

「谓如有一」，就是有一个人、这个佛教徒「或于威仪路」，你在路上走、行住坐卧，「或于所作」的事情，「或于善品加行处所」、你要打般舟七这「善品加行」、或者你诵经、或者做什么事情都是「成就轨则」的。你做这种事情…，这个人一做这个事情就可以为人做轨范，为人所仿效；就他做得好，他这个次第表现得合乎规则值得为人所学习的，所以「成就轨则」。

「随顺世间，不越世间」，他这几样；威仪路、所作事、于善品加行处所这三样事，都是随顺世间不超越世间，是随顺毘奈耶而不超越毗奈耶的，这就叫做「轨则圆满」。

「云何名为轨则圆满？」这是「征」。「谓如有一」以下这是标出来，就这三样事是「轨则圆满」的，这是「标」。下面第三科就解释，解释分三科，第一科于「威仪路」，分三科，第一科「征」。

酉三、释（分三科）　戌一、于威仪路（分三科）　亥一、征

云何名为于威仪路成就轨则、随顺世间不越世间、随顺毘奈耶不越毘奈耶？

先那样问，下面就解释。第二科解「释」，分两科，第一科「举于所行」，就是这个威仪路于所行。

亥二、释（分二科）　天一、举于所行

谓如有一，于所应行、于如所行，即于此中如是而行，由是行故不为世间之所讥毁，不为贤良正至善士诸同法者诸持律者诸学律者之所呵责。

谓如有一个人，「于所应行」，对于自己所应该；就是在这里走路应该这样、这条路应该这么走，应该这样住、坐、卧，就这样子。这个「所应行」就是对那个所不应行；那个不应行的你不要做。「于所应行」，这个时候、这个地方你应该这样子

做、你应该这样走，这件事这个时候、这个地方你不应该这样做，你就不做，「于所应行，即于此中如是而行」。「于如所行」，这个「如所行」就是合道理的，或者是人家已经这样做，大家都同意这样做、这么走是对的，你也就向他学习这样做，叫「如所行」。「即于此中如是而行」，你就这样做。

「由是行故不为世间之所讥毁」，你若这样做了世间上的人都感觉到尊重赞叹而就不会讥毁你，不讥毁你。「不为贤良正至…」，前面不为世间之所讥毁是指在家的人他们讥毁你；「不为贤良正至」这是佛教徒，佛教徒里边有贤良的人，「正至」是指圣者，初果、二果、三果、四果是「正至」，在初果之前的这些用功修行的人叫「贤良」，这些人都是「善士」都是好人。「诸同法者」、和你共同的修学佛法的人。「诸持律者」、特别是对戒律特别注意的欢喜学习而受持戒的人。「诸学律者」，就是那个「持律者」已经学习成功了叫「持律者」，现在正在学习律的人叫「学律者」。「之所呵责」就是这么多的佛教徒都不呵责你，都认为你这样做是对的，你这个行住坐卧是有轨则的不会呵斥你。

这是「举于所行」，下面第二科「例所住等」。

天二、例所住等

如于所行，于其所住、所坐、所卧，当知亦尔。

「如于所行」。前面这是说「于所行」是这样子，那么「于其所住」、你在这个地方住、你在这里坐、你在这里卧「当知亦尔」，也都是成就轨则的不为人家所讥嫌的。

这是「举例」，下面第三科「结」。

亥三、结

如是名为于威仪路成就轨则，随顺世间不越世间，随顺毘奈耶不越毘奈耶。

「如是名为于威仪路成就轨则，随顺世间不越世间」，这个「随顺世间」这个话应该有点拣别，譬如说按照中国来说有孔夫子，孔孟之道这是我们中国人认为这是圣人，孟子也是了不起的人。这些人他们为后人做轨范，他说出来一件事，这件事这么做这么做…，大家公认这是对的。我们佛教徒你做出一样事，这件事…譬如走路、行住坐卧也随顺世间，就是这样意思。随顺过去有德行人所示范的，能这样子。「不越世间」、你不要超越他，你超越他你违反他就有人讥嫌你了。这个「随顺毘奈耶，不越毘奈耶」，这是我们佛教，我们佛教徒随顺律法，这是佛制订的应该是这样子，这个行住坐卧应该是这样子你就随顺这个制度你不要违反他，那么这叫做「于威仪路成就轨则」、轨则圆满是这样意义。

戌二、于所作事（分三科）　亥一、征

云何名为于所作事成就轨则，随顺世间不越世间，随顺毘奈耶不越毘奈耶？

这是第二科「于所作事」，分三科，第一科是「征」。

现在第二科是解释，分二科，第一科「列所作事」。前面这句话是问，下面把所作事情列出来。

亥二、释（分二科）　天一、列所作事

谓如有一，于其所作，若衣服事、若便利事、若用水事、若杨枝事、若入聚落行乞食事、若受用事。

「谓如有一，于其所作」，「若衣服」的事情，你做个衣服大家都是这样子你也就这样子你不要特别，都这样子、「衣服事」。「若便利事」、到厕所去这些事情，「若用水」的事情，「若杨枝」嚼杨枝的事情，「若入聚落行乞食」的这个事情，「若受用事」就是乞来的食你要受用它、受用的这些事情。

《披寻记》七九二页：

若受用事者：摄事分中说有五种不净受用，及有五种清净的受用，如彼别释知（陵本九十九卷一十二页）。

「若受用事者：摄事分中说有五种的不净受用，及有五种的清净的受用，如彼别释知。」在（陵本九十九卷一十二页）上有说了。当然这受用，这个东西是大众僧的常住物你私人不可以随便来受用，譬如说这是别人所有的东西你不可以拿来你就要用，就是这些事情。

若荡钵事，若安置事。

「若荡钵事」，你用这个钵要去洗一洗、这些事情。「若安置事」，这个钵洗完了把它放在一个地方去，你也要放得好好的。

《披寻记》七九二页：

若安置事者：如说不应置钵在杂秽处：若坑涧处，若崖岸处应知（陵本二十四卷十七页）。

「若安置事者，如说不应置钵在杂秽」的地方，那个地方污秽你就不应该放在那里。「若坑涧处，若崖岸处」，你也不应该放在那个地方。

若洗足事，若为敷设卧具等事。即此略说衣事、钵事、复有所余如是等类诸所应作，名所作事。

「若洗足事」，你经行、赤足经行的时候，然后你要休息的时候要洗足的事情。「若为敷设卧具」的事情，「敷设卧具」要把它弄好、安排好的事情。「即此略说」，「衣」的「事」情、「钵」的「事」情，「复有所余」的「如是等类诸所应作」的事情，名叫「所作事」。

天二、明应作等

如其所应，于所应作、于如所作，即于此中如是而作。由是作故，不为世间之所讥毁，不为贤良正至善士、诸同法者、诸持律者、诸学律者之所呵责。

「如其所应」，这是第二段「明应作等」。「于所应作，于如所作，即于此中如是而作」。这和前面的意思一样，你这个时候这个地方你应该这么做，「于所应」该做的，「于如所做」的，你「即于此中如是而作」。

「由是作故，不为世间之所讥毁」，你洗完了钵这钵放在崖岸上容易掉下来，这个事情你这样做不对了。人家是要洗洗足然后再上床休息，你不洗足这是有问题。做衣服的时候，人家的衣服都是这么做你偏有个怪样这就不对了。譬如剃头，人家都这

么剃头，你偏有个怪样留一撮那就不行，这是违越世间这就不对了，也不随顺毘奈耶。所以是「不为世间之所讥毁，不为贤良正至善士诸同法者、诸持律者、诸学律者之所呵责」这样子。

下面第三科，结。

亥三、结

如是名为于所作事成就轨则，随顺世间不越世间，随顺毗奈耶不越毘奈耶。

所以这个「轨则圆满」是这么回事情。这是前面两段。

下面第三段「于诸善品加行处所」，分三科，第一科「征」。

戌三、于诸善品加行处所（分三科）　亥一、征

云何名为于诸善品加行处所成就轨则，随顺世间不越世间，随顺毘奈耶不越毘奈耶？

这是「问」，下面第二科解「释」，分两科第一科「列善加行」。

亥二、释（分二科）　天一、列善加行

谓于种种善品加行，若于正法受持读诵，若于尊长修和敬业参觐承事，若于病者起慈悲心殷重供侍，若于如法宣白加行、住慈悲心展转与欲，若于正法请问听受翘勤无惰，于诸有智同梵行者、尽其身力而修敬事，于他善品常勤赞励、常乐为他宣说正法，入于静室、结加趺坐系念思惟。如是等类诸余无量所修善法，皆说名为善品加行。

「谓于种种善品加行」就是各式各样的善事、一类一类的善事你要努力的去做。什么善事呢？「若于正法受持读诵」这个「正法」就是「十二分教」，这是法界等流所以是正法，你「受持」、常常地温习常常地读常常地诵这就是「善品」，「善品」要「加行」要做这件事。「若于尊长修和敬业」，对于这个尊长你要修这个「和敬业」、态度是和善内心是恭敬，对于师长尊长要有「和敬」的这个事情。「参觐承事」，你要去礼拜、你要为他做事。

「若于病者起慈悲心」这也是「善品加行」，有病的人你对他要有爱护的心，「殷重供侍」，要诚恳地尊重他、供给他、侍奉他、照顾他。「若于如法宣白加行，住慈悲心展转与欲」，这就是大众僧要作羯磨的时候，有的人有病或者有特别事他不能参加，他要委托你去给他「与欲」，你要「如法宣白」、要把他的意，他对大众僧做这件事的意见请你「与欲」，你要如法的给他对大众宣布，对大众僧报告一下「如法的宣白」，这件事也叫做「加行」。委托你了、你怎么办呢？你要「住慈悲心」，住爱护心「展转与欲」，他给你「欲」、他把他的同意的这种思想告诉了你叫「与欲」，你又去对大众宣布，到大众那儿去报告一下也叫做「与欲」，「展转与欲」这些事情，你要做这些事情这也叫做「善品加行」。

「若于正法请问听受翘勤无惰」，若于这个十二分教、也就是经律这些事情你有所不知你就要请问人家，别人对你有所开示的正法的开示你要「听受」、要接受，「翘勤无惰」你要精进你不可以懈怠，这些事情都不可以懈怠。

「于诸有智同梵行者，尽其身力而修敬事」，对于有智慧的同梵行的人，你要尽你的身体的力量尽你所能，你对他要表示恭敬对他要侍奉。同是佛教徒都是同学，彼

此之间都应该有这样的态度。「于他善品常勤赞励」，别人他们肯修种种的善法你要赞叹人家，你赞叹他就是勉励他了。「常乐为他宣说正法」，你要欢喜心为别人宣说正法，宣说这个十二分教。

「入于静室，结加趺坐系念思惟」。「常乐为他宣说正法」这也是善品加行，现在「入于静室」，还有善品就是到寂静的地方、寂静的房子里边「结加趺坐系念思惟」修四念处、修佛随念、法随念、僧随念、戒随念要修止观的、要这样用功修行，这也叫做「善品加行」。

「如是等类诸余无量所修善法，皆说名为善品加行」，这前面这么一大段文，这一句话是结束前面这一段。这么「等类」，有看病的事情、侍奉师长的事情、自己学习佛法的事情…这些是「善品加行」，还有其余的「无量」很多的「所修善法」，「皆说名为善品加行」，都叫做「善品加行」。

天二、明应作等

彼于如是随所宣说善品加行，如其所应、于所应作于如所作，即于此中如是而作。

这是第二科「明应作等」，你就应该这么做。

由是作故，不为世间之所讥毁，不为贤良正至善士、诸同法者、诸持律者、诸学律者、之所呵责。

都不会呵责的。

亥三、结

如是名为于诸善品加行处所，成就轨则，随顺世间不越世间，随顺毘奈耶不越毗奈耶。

这是结束这一段。

酉四、结

若于如是所说行相轨则差别悉皆具足；应知说名轨则圆满。

这是把前面这一大段也结束了。

申四、所行圆满（分二科）　酉一、征

云何名为所行圆满？

前面这三科说完了。现在这底下第四科，怎么叫「所行圆满」？

「云何名为所行圆满？」这是「征」。下面第二科解「释」，分两科，第一科「举非处」，分三科，第一科「标」。

酉二、释（分二科）　戌一、举非处（分三科）　亥一、标

谓诸苾刍，略有五种非所行处。

这是说出家人这个比丘，「略」、简要的说，有五个地方不是你应该去的。

亥二、征

何等为五？

这是「问」。下面第三科就是「列」出来。

亥三、列

一唱令家，二淫女家，三酤酒家，四国王家，五旃荼罗羯耻那家。

「一唱令家」，这个唱令家是杀羊的，他杀羊就是卖这个羊肉各处去…大概古代没有报纸，必是他要到处去宣告所以就「唱令」，这样意思。二是「淫女家」。三是「酤酒」的地方、卖酒的地方。四是「国王家」就是有势力的人，你这个比丘不要到这个地方去。五是「旃荼罗羯耻那家」，这是个「旃荼罗」就是以屠杀为职业的这种人，「羯耻那」就是特别杀狗的人叫「羯耻那」，这些地方你不要去。

戌二、简所行

若于如是如来所制非所行处，能善远离，于余无罪所有行处，知时而行。如是名为所行圆满。

这是第二科「简所行」，简别。「若于如是如来所制」，这个比丘若是这样子，对于佛所制订的你不应该去的地方「能善远离」，你就能够善巧地、你有这个智慧能远离这些地方。「于余无罪所有行处，知时而行」，对其余的那些地方你去的时候，你若到那儿去没有什么过失，那些没有过失的地方「知时而行」，你也不能时时地去你要知道时间，这个时候应该去、这个时候不应该去还要知道时间的。「如是名为所行圆满」，这个「所行圆满」是这样意思。

这是第四段。下面是第五段「于微小罪见大怖畏」，这是第五段，分三科，第一科是「征」。

申五、于微小罪见大怖畏（分三科）　酉一、征

云何名为于微小罪见大怖畏呢？

这句话怎么讲呢？这是「问」。下边第二科解释。解释分两科，第一科「别辨相」，分两科，第一科「解释微小罪」，什么叫做「微小罪」？分两科，第一科是「出体」，就说出来这「微小罪」的内容是什么？

酉二、释（分二科）　戌一、别辨相（分二科）　亥一、释微小罪（分二科）　天一、出体

谓于诸小随小学处，若有所犯可令还净，名微小罪。

「谓于诸小」，就是说佛所制订的这个轻微的这些戒，这个小小的这个戒法。「随小」，这个「随小」怎么讲呢？这个小戒容易违犯、轻微的这些过失容易违犯，所以佛又制订一些小戒来维护这条戒叫你不要犯叫「随小」。这些「小」也好、「随小」也好都是所应该学习的所以叫「学处」。「若有所犯可令还净」，你若是违犯了的话你立刻地忏悔清净他，令他清净恢复清净，这样的这叫做「微小罪」，就是这些突吉罗罪。但是这个《遁伦记》他说的范围很宽，除了四根本戒其余是小罪，他这么

讲。

天二、释名

于诸学处现行毁犯，说名为罪。既毁犯已，少用功力而得还净。说名微小。由是因缘名微小罪。

这是第二科解释名字，什么叫做「罪」？「于诸学处」，就是很多的戒法，「现行毁犯」，你心里面动了你发之于口、发之于语言、发之于行动上，你毁犯了这条戒了那就叫做「罪」、那就叫做有罪。「既毁犯已，少用功力而得还净」，你既然毁犯了以后你就要忏悔，忏悔的时候不是用很大的力量，小小用一点力量就忏悔清净了，「说名微小」，这个「微小」就是这么意思。「由是因缘名微小罪」，就是这样意思。

亥二、释大怖畏（分二科）　天一、征

云何于中见大怖畏？

前面是释这个「微小罪」。现在第二科解释这个「大怖畏」，分两科，第一科「征」，怎么叫做「于中见大怖畏」呢？

天二、释（分三科）　地一、怖无堪能

谓作是观，勿我由此毁犯因缘，无复堪能得所未得、触所未触、证所未证。

这是第二科解「释」，分三科，第一科是「怖无堪能」，他害怕没有堪能。

「谓作是观」，就是这个比丘他心里面这样思惟：「勿我由此毁犯因缘，无复堪能得所未得、触所未触、证所未证」，我不要因为毁犯了这一条戒的关系，使令我没有能力得圣道，「无所堪能」是这么意思。

这个「得所未得」，我从来没有得过我现在得到了，那就是初果圣人、是初果。「触所未触」就是三果，二果、三果叫「触所未触」。「证所未证」就是四果。这样加起来就是说，我不要因为这小小的过失使令我没有能力得圣道，得初果、二果、三果、四果这件事太重要了。

这是「怖无堪能」，第一个。第二个「怖有恶行」。

地二、怖有恶行

勿我由此近诸恶趣、往诸恶趣，或当自责、或为大师诸天有智同梵行者以法呵责。

「勿我由此近诸恶趣、往诸恶趣」，不要我因为犯了这些微小的罪我就和三恶道相接近了，或者我到了三恶道去了「往诸恶趣」。「或当自责、或为大师」，我有罪、我赶快要自己呵斥自己要忏悔我应该这样，或者是我因为犯了这些微小罪「为大师」就是为佛、「诸天」和「有智的同梵行者以法呵责」我，就是合法的呵责我，「佛这样制订了毘奈耶是这样子，你现在违犯了你要忏悔！」呵责你。

地三、怖大恶声

勿我由此遍诸方维恶名、恶称、恶声、恶颂、遐迩流布。

这是第三科「怖大恶声」，害怕自己的名誉不好。

「勿我由此」，由于我犯了这么多的微小罪，「遍诸方维」遍这东西南北四方，这个「维」就是四维：东南、西南、东北、西北，四维。「恶名、恶称」，有「恶名」，有不好的这种名誉、很坏的名誉。「恶称」是什么？人家说我坏话的时候，说是「他真实是不对」，这个「称」就是大家说他不好和事实是相称的，他真实是不对叫「恶称」。「恶声」，这「恶声」就是这个名誉不好了非常有力量，你想要改变想要恢复你的好名誉不容易的，这「恶声」是这样意思。「恶颂」还有人给你作成诗宣布你的罪状，用个颂「遐迩流布」，在你的周围，和你距近的地方、距离远的地方大家都在宣布某某人怎么怎么...的，这样子。所以「勿我由此」，由于我犯了这些罪有这种不好的名誉。

这是前面第一科「辨相」。下面是第二科「显胜利」。

戌二、显胜利

彼于如是现法当来毁犯因生诸非爱果、见大怖畏。由是因缘，于小随小所有学处，命难因缘亦不故犯。或时、或处、失念而犯，寻便速疾如法发露令得还净。

「彼于如是现法当来毁犯因生诸非爱果，见大布畏」，说这个修行人这个比丘，对于这样子「现法当来」、或者现在犯了戒或者将来犯戒，总而言之你是毁犯了戒因此就会引发出来「诸非爱果」，很多很多不可爱的事情这些果报后果，「见大怖畏」，感觉到这件事很可恐怖。「由是因缘，于小随小所有学处」，所有的这微细的戒「命难因缘，亦不故犯」，就算失掉了生命的因缘我也不要故意的违犯这条戒。

「或时、或处、失念而犯」，或者有的时候或者什么地方失掉了正念违犯、犯了这条戒，这时候不是我故意的，我不是故意的我违犯了戒，「寻便速疾如法发露」，我立刻的很快的「如法」，如我所违犯的向大众发露，「令得还净」使令我恢复清净。

酉三、结

如是名为于微小罪见大怖畏。

申六、受学学处（分三科） 酉一、征

云何名为受学学处？

这是「二道资粮」的这一大科里面的。这一科里面的「广辨」有十一科，第一科是「戒律仪」。这个戒律仪里面分两大科，第一科是解「释一切种」。解「释一切种」里面「广辨六种」这一科一共是分六大科，现在就是第六科「受学学处」。这个「受学」这句话就是「受戒」，戒是所学处，所以叫做「受学学处」。分三科，第一科是「征」。

「云何名为受学学处？」怎么叫做「受戒这件事」？这是「问」。

下面第二科解「释」，分三科，第一科「明从受」，分二科，第一科「闻所学处」，又分二科，第一科「从师所闻」。

酉二、释（分三科） 戌一、明从受（分二科） 亥一、闻所学处（分二科） 天一、从师所闻

谓于先受别解脱戒白四羯磨受具戒时，从戒师所，得闻少分学处体性。复从亲教轨范师处，得闻所余别解脱经。总略宣说过于二百五十学处，皆自誓言：一切当学。

「谓于先受别解脱戒」这句话的意义，就是当初你受戒的时候，这个戒叫「别解脱」就是一样一样地解脱；譬如说「不杀戒」你受这条戒、这个杀戒的罪过你得解脱了，你「不偷盗」、那么从偷盗的罪过里面解脱出来，就是一样一条一条的解脱。先受戒的时候是「白四羯磨」，这个羯磨阿阇黎，他一白三羯磨所以叫「白四羯磨」，一白是一、三羯磨是三，加起来就是四，叫「白四羯磨」。有单白羯磨、有白二羯磨、有白四羯磨，现在受比丘戒的时候叫做「白四羯磨」。「受具戒时」就是白四羯磨这个时候就是你受具足戒的时候。这个「一白」这句话就是报告的意思，当时有三师、有七证一共十个人，这羯磨是其中的一位，羯磨先向大众报告叫做「一白」，「三羯磨」就是征求他们的同意，为这个人受戒征求他们的同意，是这样的意思。

这个受具戒的时候「从戒师所，得闻少分学处体性」，你从这个「戒师」就是那个戒和尚，戒和尚也就是你的亲教师，从戒和尚那里那个地方「得闻少分学处体性」，你听到一少部分戒的体性，因为当时受戒的时候不能全部的去讲解，只是说到四根本戒这个体性。「复从亲教轨范师处，得闻所余别解脱经」，等受完戒以后，你的「亲教师」就是你那戒和尚、「轨范师」和那阿阇黎，「得闻所余」所剩余的这些戒法。「总略宣说过于二百五十学处」，这个受戒的时候得闻的戒，和受完戒以后得闻的戒，总合起来说就是超过了二百五十学处，因为这其中还有其他的事情。「皆自誓言：一切当学」，这个受戒这个人，哪一条戒都完全是自己「誓言」就是决定愿意学习，所有的戒我都发心学习，学习它的开遮持犯这些事情。那么这就叫做「从师所闻」，一个是戒和尚、一个是阿阇黎，从这里来学习戒。

天二、从余所闻

复从所余恒言议者、同言议者、常交往者、有亲爱者闻所学处，复于半月常所宣说别解脱经闻所学处，一切自誓：皆当修学。

这是第二科「从余所闻」，就是戒和尚和阿阇黎要教授你这个戒法，但是也可以向别人学习。

「复从所余」，除掉了戒和尚、阿阇黎之外「所余」，「恒言议者」就是常常地讲戒的人就是律师，他对于戒特别的有心得常常地讲戒，你可以跟这个人学习戒也是可以的。「同言议者」，还有其他的人虽然不名为律师，但是他和律师的程度一样，和常常讲戒的人对戒的认识是一样的所以「同言议者」，也可以同他学习戒」。「常交往者」你和这个人、这位是先受戒的大德，你常和他来往的和他熟，那么也可以跟他学，因为所有受戒的人都是要学戒的，所以他们都应该是可以讲解戒的道理戒的事情，也可以跟他们学。「有亲爱者」，大家有感情的这些律师，也可以跟他们学。

「闻所学处」，从这么多人去听闻所学的戒，就向他们学习。

「复于半月常所宣说别解脱经，闻所学处」，因为你受了比丘戒半月半月要诵戒，所以这诵戒的时候，是常常的每半月、每半月常是「宣说这别解脱经」的，那么你在这个诵戒的时候也就听到这个戒法了，「闻所学处」。「一切自誓，皆当修学」，不管是从那一位善知识里边学习戒，你都应该自己要决定发心要不断地学习这个戒法。

这是第一科「闻所学处」。下面第二科「名获律仪」。

亥二、名获律仪

以于一切所应学处皆受学故，说名获得别解律仪。

「以于一切所应学处皆受学故」，因为这个受戒的这个人他受了戒以后，他能在「一切所应学处」，这戒和尚、阿阇黎、或者律师、或其他这一切人，在一切处都应该学习。「皆受学故」，你都能够虚心的去秉受这个戒法的这些事情，接受教导。

「说明获得别解律仪」，这样子可以说是这个人得到了，他的心里面明白了这个「别解脱」这个戒法的事情了。「名获律仪」，可见这个「受戒」这件事不但是在白四羯磨时就叫做「受戒」，受戒已后要学戒也名为「受戒」，这叫做「获得别解脱律仪」。

戊二、辨善巧（分二科）　亥一、已善巧

从此以后于诸学处，若已善巧便能无犯，设有所犯寻如法悔。

这是第二科「辨善巧」。前面第一科「明从师受」，从师来受学这个戒。现在这下面说「善巧」就是你学习的程度。分二科，第一科「已善巧」。

「从此以后」，就是从这样、从此时以后「于诸学处，若已善巧」，于这么多的戒法，若是你已经能够善巧的通达了，你得到了智慧明白每一条戒的开遮持犯都明白了。「便能无犯」，那这时候你有堪能性不犯戒，知道了就不犯了嘛！「设有所犯，寻如法悔」，假设某一条你有违犯了「寻如法悔」，立刻的如法的忏悔，如律文所规定的就是这个「法」，你去发露忏悔。

亥二、未善巧

若诸学处未得善巧、未能晓悟，由先自誓愿受持故，得于今时求受善巧、欲求晓悟。于如前说诸所学处，从亲教师或轨范师，如先请问。

「若诸学处未得善巧，未能晓悟」，这是第二科「未善巧」。假设你这个人这个戒这个因缘…，人与人的因缘不一样，有的时候可以学习，有的时候不能学习，那么你对所受的戒「未得善巧」。「未能晓悟」你没能明白，有的明白、有的还不明白，就不完全明白它的开遮持犯。「由先自誓愿受持故，得于今时求受善巧，欲求晓

悟」，由于「先」、当初你受戒的时候你心里面有这样的愿，这个「誓」是决定的意思，这个「愿」、我是愿意这样做但是有的时候没有做，但是现在加个「誓」字就是决定要做这件事，我决定要「受持」受戒、持戒清净，我愿意学习。因为你有这样的决定的关系「得于今时求受善巧」，就能够于现在...，我以前的因缘不具足戒没有学习好，我现在决定自己主动的要求我要得到善巧，要明白这个戒法怎么回事情？要得到这个智慧，「求善巧」指智慧说。「欲求晓悟」，就是对每一条戒我都清清楚楚的。

「于如前说诸所学处、从亲教师、或轨范师」，像前面那一段文，从戒和尚、从阿阇黎、同言议者这些事情这个地方「诸所学处」，从亲教师或者轨范师，「如先请问」，你自己要主动的请问、去学习。

这是「未善巧」，你应该这样做，你自己要求自己要创造这些因缘去向师父、向善知识请教。

戊三、明无倒（分二科）　亥一、正受教诲

既得善巧及晓悟已，随所教诲无增、无减，复能受学。

这下第三科。前面是第二科「未善巧」，现在是第三科「明无倒」就是没有错误。分二科，第一科「正受教诲」。

「既得善巧」，你既然能主动的去学习，你终究有一天你得到了智慧，「及晓悟」，晓悟了每一条戒的开遮持犯以后，「随所教诲，无增无减，复能受学」，你这个时候你就能随顺戒和尚、阿阇黎这些善知识所教诲的，每一条的开遮持犯能随顺他，你自己不另外增加也不减少，就是学习了以后时时的这样学习「复能受学」，这「复能受学」就是你要持戒清净，前面学习好了得善巧了，然后时时的持戒清净这也叫做「受学」，时时地在学习。这就叫做「正受教诲」。

亥二、正受文义

又于尊重及等尊重所说学处，若文、若义，能无倒受。

这是第二科「正受文义」，这说的很详细，第二科。

「又于尊重及等尊重」，这个「尊重」就是你的和尚和阿阇黎是你所尊重的善知识，「及等尊重」其他的人，其他的那些大比丘不是你的戒和尚也不是你的阿阇黎，但是同你的戒和尚和阿阇黎是相等的，这样子也叫做「等尊重」。「所说学处」所说的戒律，「若文、若义，能无倒受」，就是能诠的文和所诠的义你都能够如实的去接受而没有错误。这个地方说「正受文义」、前面是「正受教诲」，这里正受文义，这个教诲指人说，所教诲的就是文义。

酉三、结

如是名为受学学处。

这是把这一大段文结束了，这叫做「受学学处」。这个受学学处一共是分三科，第一科「征」，第二科解「释」，现在第三科结束，「如是名为受学学处」。

午二、略摄三种（分三科）　未一、结前生后

如是广辨戒律仪已。云何应知此中略义？

这是第二科「略摄三种」，这解「释一切种」，这一切种都是属于戒律仪，这一科里面分五科，第一科是「辨」，辨里边分三科，第一科是「广辨六种」，解释完了。现在是第二科「略摄三种」，略摄三种分三科，第一科「结前生后」。

「如是广辨戒律仪已」，这前边分成六大科很广博的说明戒律仪的事情，说完了这一科。「云何应知此中略义？」你说得很多也是很好，但是我怎样才知道里面的这个「略义」？就是要义，这么多的戒法里面的要义你跟我讲一讲。这就是结前生后；「广辨戒律仪已」这是结束前文，「云何应知此中略义？」是生起后文。

下边第二科是「显二三种」，显示有二种「三种」，这是第二科。这里面分二科，第一科「三种戒相」分四科，第一科是「标」。

未二、显二三种（分二科）　申一、三种戒相（分四科）　酉一、标

谓于是中世尊显示戒蕴略义，有三种相。

这是在这里面这个本师释迦世尊显示戒的，这戒的法蕴，它的要义有三种相貌，哪三种呢？下面「列」出来。

酉二、列

一者、无失坏相，二者、自性相，三者、自性功德相。

有这三个相貌。这是把这个三相标出来、列出来。

下边就解释，解释先问，先「征」。

酉三、征

此复云何？

这三相怎么讲呢？

下面第四科解释，分三科，第一科解释「无失坏相」。

酉四、释（分三科）　戌一、无失坏相

谓若说言安住具戒，由此显示尸罗律仪，无失坏相。

这是前面一共是六项六大科，第一科是「安住具戒」。把这六项合成三相，此三相就是六项的要义，是这么意思。若是像前面说是「安住具戒」这一条这表示什么意思呢？「由此显示尸罗律仪无失坏相」就表示出来你受戒这个人对于所受的「尸罗律仪」你没有破坏、没有毁犯，就表示这个意思。就是这个「不亏身业、不亏语业、无缺无穿，如是名为安住具戒」就是那一段，这就表示你没有毁犯，所以这叫做「无失坏相」。

这是第一个。第二个是「自性相」。

戌二、自性相

若复说言能善守护别解律仪，由此显示尸罗律仪自性相。

「若复说言能善守护别解律仪」，就那个六大科的第二科，这一科是说的什么事情呢？「由此显示尸罗律仪自性相」，因为这个「善守护别解脱律仪」就是七众所受的别解脱戒，在家居士优婆塞、优婆夷，出家的比丘、比丘尼、和学法女、和沙弥、沙弥尼。这些戒法就是一条一条的，就是每一条的相貌叫「自性相」，每一条有每一条的相貌就是显示出来尸罗律仪的「自性相」。这个「自性相」就是「别相」，就是每一条的相貌，这样意思。

这是解释第二科「自性相」说完了。下面第三科解释「自性功德相」，分二科，第一科是「观他增上」。又分三科，第一科是「标」。

戊三、自性功德相（分二科）　亥一、观他增上（分三科）　天一、标

若复说言轨则所行皆悉圆满，由此显示别解律仪，如其所受，观他增上自性功德相。

「若复说这轨则所行皆悉圆满」，这是前面那个轨则所行那里面有三个意思；一个意思是「威仪路」、一个「所作事」、第三个「或于善品加行处所成就轨则。随顺世间不越世间，随顺毘奈耶不越毘奈耶」就是那一段。「若复说言轨则所行皆悉圆满」，说是这位大比丘他能够这个重要的戒都很清净，而且轨则也是圆满的，行住坐卧这些事情都是很如法的「皆悉圆满」，「由此显示别解律仪，如其所受，观他增上自性功德相」，这原来是这样意思，显示你别解脱律仪，「如其所受」，你所受的戒律你能这样子清净，这里边有什么事情呢？有「观他增上自性功德相」，这句话有点意思。看《披寻记》解释。

《披寻记》七九六页：

观他增上自性功德相者：为顾他故，令他增上，未信者信，信者增长。要由轨则所行皆悉圆满方可成办，是名观他增上功德。为显此相，故别建立。如下自释可知。

「观他增上自性功德相者：为顾他故，令他增上」，说是这个比丘他受了戒以后他心里面「我不要犯戒，我要持戒清净」为什么呢？就想令…顾虑别的其他的人，顾虑其他的人受到我持戒清净、不清净的影响，我若持戒清净令别人也会发道心，「啊！佛教真是伟大，这个比丘这么样高尚呀！」也就发信心，「未信者信，已信者增长」这样意思，这叫「顾他」。「令他增上」，使令别的人因为我持戒清净他也有进步，有什么进步了呢？「未信者信」对佛法原来没有信心，一看见这个比丘、比丘尼这么样地清净庄严，这个品德这么高尚，他也就对佛法有了信心。「信者增长」，原来已经有信心的看见你持戒清净他的信心更增长，就是对于佛法也能发心学习、也能发心持戒清净、也能发心学习圣道了。

「要由轨则所行皆悉圆满方可成办」，这是因为你这个比丘、比丘尼你持戒清净「轨则所行都圆满」了才能成就这样的功德，就会有这么大的力量。「是名观他增上功德」，这话是这样意思。「为显此相，故别建立。如下自释可知」，下面就会说出这件事来。

这是这一段文「若复说言轨则所行皆悉圆满，由此显示别解律仪，如其所受，观他增上自性功德相」这是「标」。下面解释，第二科是「征」。

天二、征

所以者何？

这段文什么意思呢？

下面第三科解释，分二科，第一科「正显」

天三、释（分二科）　地一、正显

由他观见如是轨则所行圆满，未信者信、信者增长。由是发生清净信处，心无厌恶，言不讥毁。

「由他观见如是轨则所行圆满」，由于你持戒清净轨则圆满的关系别人就会看见，其他的比丘比丘尼也会看见、其他的优婆塞优婆夷、沙弥沙弥尼也都会看见你这个人轨则这么样「所行圆满」，「未信者信、信者增长」，「由是发生」对于佛法有清净的信心，「发生清净信处」，你的清净、你持戒清净轨则圆满是别的人发清净信心的处所。「心无厌恶」，他一看见这个比丘、比丘尼心里面没有厌恶心。「言不讥毁」，别人在说话谈到出家人的事情不会讥毁你、不会讥嫌毁谤，不会这样子。

这是第一「正显」，正显这个「观他增上自性功德相」，这是「正显」。下面第二是「反成」，反面来成立这件事。

地二、反成

若异于此具足尸罗轨则所行皆圆满者，观他增上所有功德胜利，应无。与此相违过失，应有。

「若异于此具足尸罗轨则所行皆圆满者」，若是你这位比丘、比丘尼不这样子「具足尸罗轨则所行皆圆满」、不这样子，持戒也不清净、轨则也不圆满的话，「观他增上所有功德胜利，应无」，你能够为别人增长信心这件事没有了，应该没有了。「与此相违过失，应有」，和功德相违就是有「过失」，那不信的人更不相信就谤毁了你，已经对于佛法有信心的人一看见你们出家人这样子他也没信心了，原来的信心失掉了，就是这么意思。这句话，你看这句话有这样意思，叫作「观他增上自性功德相」，就是这样意思。「与此相违过失应有」，就是这样。

亥二、观自增上（分三科）　天一、标

若复说言于微小罪见大怖畏，受学学处，由此显示，别解律仪，如其所受，观自增上自性功德相。

这是第二科叫做「观自增上」。前面是「观他增上」，现在「观自增上」。

「若复说言」若是这样说，你这位比丘、比丘尼「于微小罪见大怖畏」，所以你受学学处乃至失命因缘都不违犯，这样子，「由此显示别解律仪，如其所受，观自增上自性功德相」，「唉呀！我不要因为犯了这条戒使令我不能得圣道！我犯了这条戒或者跑到三恶道去了！佛菩萨诃斥我呀！」说是肉眼凡夫不大明白，诸天善神会看得清清楚楚就会议论这些事情，这样子呢，自己要努力我不犯戒，我要轨则圆满，「由此显示别解律仪，如其所受，观自增上自性功德相」。

这是「标」，下边第二科是「征」。

天二、征

所以者何？

天三、释（分二科）　地一、反显

虽由如是轨则所行皆悉圆满、获得如前观他增上功德胜利，然由毁犯禁戒因缘当生恶趣，或无堪能得所未得，如前广说。

「虽由如是轨则所行皆悉圆满、获得如前观他增上功德胜利」，这是第三科解释，先「反显」。「然由毁犯净戒因缘当生恶趣」，我若是犯了戒就是将来就会生到三恶道去。「或无堪能得所未得」，生恶道是将来的事情、那么现在呢？现在因为犯戒的关系，就没有堪能性能得圣道，不能得初果、二果、三果、四果了。「或无堪能得所未得，如前广说」，像前面那个「于微小罪见大怖畏」那段文说的。这是反显。下面第二段「正成」，正成这是第二科。

地二、正成

若能于彼微小罪见大怖畏，于先所受上品学处能正修学，由是因缘身坏已后当生善趣，亦有堪能得所未得，如前广说。由是因缘，说此名为别解律仪，如其所受，观自增上功德胜利。

「若能于彼微小罪中见大怖畏，于先所受上品学处能正修学」，「于先所受」就是当初你出家的时候你所受的戒。「上品学处」，你受那个根本戒，受戒的时候那个戒和尚念那个文的时候，「能持否？」「能持」。「能正修学」，你能够注意地去学习。「由是因缘，身坏已后当生善趣」，「亦有堪能得所未得」，能得圣道，「如前广说」这段文。

「由是因缘，说此名为别解律仪，如其所受，观自增上功德胜利」。这前面这个要义分这么三条，一个是「不失坏相」，一个「自性相」，和「自性功德相」这三条。

这一个地区，我们想可以知道；有天主教、天主教有神父、基督教还有牧师，有佛教有比丘、比丘尼，优婆塞、优婆夷因为他没有标签，谁知道他信佛不信佛？唯有比丘、比丘尼，你穿这个…一看你是佛教的佛教徒哦。你看那个神父很有礼貌，说话也很有礼貌、做事很有次第，哎呀！这天主教不得了。看我们出家人；一个人很粗气的行住坐卧一点威仪没有、说话的时候也没有道理，人家就把我们看低了，所以应该要注意呀！所以我们出家人不可以不学习佛法，不要说「我不做大法师、我不用到佛学院去学习！」这话不对呀！不是要做大法师，你要做个比丘、做比丘尼你就应该学习呀！你要好好学习然后知道这个比丘怎么做、这个比丘尼怎么做法呀！

这是第一科「三种戒相」。现在第二科「三种戒性」，分三科，第一科「标」。

申二、三种戒性（分三科）　酉一、标

复有异门，谓佛世尊此中略显三种戒性。

这个「性」和「相」在这里没有差别。只要有这么一件事它有体性、它就有相貌，它有相貌也就一定是有体性的。分三科，第一科是「标」。

「复有异门」，还有不同的立场表示有三种戒性，「谓佛世尊此中略显三种戒性」。这是「标」，下面「列」。

酉二、列

一、受持戒性。二、出离戒性。三、修习戒性。

这是分这么三种不同。这是「列」。

下面第三科是解释，分三科，第一科是「受持戒性」。

酉三、释（分三科）　戌一、受持戒性

谓若说言安住具戒，由此显示受持戒性。

这前面六科这第一科是「安住具戒」，那这就表示你这是「受持戒」的相貌。

这是第一科。下面第二科「出离戒性」，分四科，第一科「标」。

戌二、出离戒性（分四科）　亥一、标

若复说言能善守护别解律仪，由此显示出离戒性。

这显示出离的戒性。这是「标」，下面第二科是「征」。

亥二、征

所以者何？

怎么叫做出离戒性呢？这是征，下面第三科解释。

亥三、释

别解律仪所摄净戒，当知说名增上戒学。即依如是增上戒学，修增上心、增上慧学。由此能得一切苦尽，究竟出离。

「别解律仪所摄净戒」，这个别解脱的律仪，属于这个范围内的所有的这个戒法，这个清净的戒法，「当知说名增上戒学」，你要知道这些都是有增上的力量的，这些戒都是有增上的力量的。你这样清净戒、持戒清净就是能到另外一个殊胜的地方去所以叫做「增上」。「即依如是增上戒学，修增上心、增上慧学」，你能持戒清净了以此为「依」、以此为基础，「依如是」的「增上戒学」做基础就可以有能力、有资格「修增上心、修增上慧」，你就可以去学习定慧了，戒是定慧的基础，所以这个「出离」就在这个地方说的。

「由此能得一切苦尽，究竟出离」，由于你在戒的基础上去学习「定」、学习「慧」，你就能灭除一切苦，就能从一切苦里面解脱出来得圣道了，所以叫做「出离」，这叫做「出离戒性」这样子意思。这愿意离一切苦得一切乐，任何人都有这种心情都有这种愿望，但是愿意持戒清净愿意去修学定慧的人，可不是那么多，可就不是那么多。你这个「我愿意得到那个果报」，但不愿意修因，这凡夫是这么回事情。

亥四、结

如是出离，用增上戒以为前行所依止处，是故说此别解律仪，名出离戒性。

这是第四科结束这一段文。「如是出离」，说是这样子从一切的苦恼的境界里面解脱出来……，我们不要说别的苦恼，就是有病这是个苦恼，谁欢喜有病？一有病了赶快要看医生要把这个病要消灭它，这是人的常情是这样子。但是这个「出离」是「用增上戒以为前行」，你怎么样出离？当然我们若是去看医生当然是能够从病苦里解脱出来…真的吗？未必。真是从一切苦里解脱出来不是看医生啊！不是啊！是修学戒定慧呀！这件事若成功了，就能决定的而究竟的永久的从一切苦恼里面解脱出来。说看医生说是治好了！治好了是暂时的，不知道多久又有病了，所以那件事真是不得已不看医生，看医生还靠不住，这个事情这事实就摆在这里嘛！但是究竟能够解决问题的是戒定慧呀！

所以说你出了家，你现在应该做什么事情？你出了家以后你应该做什么事情？你要做修戒定慧这件事，你要做这件事。你这件事成功了以后，你去办一个医院也可以、你办一个学校也可以、办个社会上慈善事业众生所欢喜的事情也可以办，但是这些那就是菩萨境界了，菩萨以此为方便接引众生，还是以「无余涅盘而灭度之」是菩萨的一个最好、最殊胜的愿望；暂时给你一碗饭吃、给你看医生是个前方便而已，这个地方不究竟的！不是说这件事不应该做、不是这么意思，是应该做。但是你要知道这是个前方便，是这么意思。如果我们出家人，你不修学戒定慧你停留在前方便那里，你还没明白佛意。要知道这件事，你还不知道佛的意思。一般的社会上的人他知道佛法吗？他不明白，所以这些事情他欢喜做，若真实是修学戒定慧，「不行、不行，我没有时间，我没有时间了」，那当然他不行，很多的业障障碍着这是不可能的，只有少数的出家人可以这样子。

所以「如是出离、用增上戒以为前行」，你说从一切苦恼的境界里面解脱出来，你应该先做什么事情呢？最先应该做的事情就是「增上戒」，要持戒清净。「所依止处」他这个戒是以后一切的功德的依止处，定慧「所依止处」。你想要修定慧；不能够马上修定慧，先要持戒清净。「是故说此别解律仪，名出离戒性」，原来是这么回事情。

戊三、修习戒性（分三科）　亥一、标

若复说言轨则所行皆悉圆满、于微小罪见大怖畏、受学学处，由此显示修习戒性。

这是第三科「修习成性」。说是这个「戒」是这么重要那怎么办呢？你要好好的学习，学习这个戒还要持戒，这样叫修习戒性。分三科，第一科是「标」。

「若复说言」，说是「轨则所行皆悉圆满」这件事、「于微小罪见大怖畏」这件事和「受学学处」这件事，这是三样事。你能这样做呢「由此显示修习戒性」，这就表示你这个戒你学习的很好，你对于戒是有过学习的。

这是「标」，下面第二科是「征」。

亥二、征

所以者何？

下面第三科是解释。

亥三、释

若由如是所说诸相别解律仪修习净戒，名善修习、极善修习。

若是你这位比丘、比丘尼，「如是所说诸相」，前面说这么多的相；一个「轨则所行圆满」、「于微小罪见大怖畏」、「受学学处」「所说诸相」，这个「别解律仪修习净戒」这件事，你算是「善修习、极善修习」了。这赞叹这么两句话：「你学习的很好！」，「你学习得『极善修习』极好！极好了！」这么意思。

未三、归结六种

如是一种尸罗律仪现前宣说，当知六种。

这是第三科是「结归六种」。这上面他写是「未三、结归六种」，就是前面这三个三种，就是「如是一种尸罗律仪现前宣说，当知六种」；这是三个三种，其实就是一种尸罗律仪，这也就是六种，这三种就是六种。这是结归六种。

巳二、亏满十（分二科）　午一、总标

又即如是尸罗律仪，由十因缘当知亏损。即此相违，十因缘故，当知圆满。

前面第一科是「辨」。这个「律仪戒」一共是分十一科，第一科是「辨」，这一科是说完了。现在第二科是「亏满十」，分两科，第一科是「总标」。

「又即如是尸罗律仪，由十因缘当知亏损」，有十种情况你这个戒亏损了，就是完全破坏了。「即此相违，十因缘故」，和这个十种亏损的因缘相违反的「当知圆满」，那你的戒就不亏损而是清净圆满庄严了。这是「标」。

下面「别释」分两科，第一科是「广辨亏损」分两科，第一科「出十因缘」分三科，第一科是「征」。

午二、别释（二科）　未一、广辨亏损（分二科）　申一、出十因缘（分三科）　酉一、征

云何十种亏损因缘？

「云何十种亏损的因缘」呢？这是「征」。下面第二科就是「列」出来。

酉二、列

一者最初恶受尸罗律仪，二者太极沈下，三者太极浮散，四者放逸懈怠所摄，五者发起邪愿，六者轨则亏损所摄，七者净命亏损所摄，八者堕在二边，九者不能出离，十者所受失坏。

这十种亏损的因缘，这是「列」出来。下面第三科解释分十科，第一科解释这个「恶受尸罗」分三科，第一科「征」。

酉三、释（分十科）　戌一、恶受尸罗（分三科）　亥一、征

云何名为最初恶受尸罗律仪？

「云何名为恶受的尸罗律仪？」就是最初受戒的时候不好，这个最初就是有问题。这是「征」，现在第二科解释。

亥二、释

谓如有一，王所逼迫而求出家、或为狂贼之所逼迫、或为债主之所逼迫、或为怖畏之所逼迫、或不活畏之所逼迫而求出家。不为沙门性、不为婆罗门性、不为自调伏、不为自寂静、不为自涅盘而求出家。

「谓如有一」就是譬如有一个人，「王所逼迫而求出家」，他自己不想出家的、是政府逼迫他要出家，那么这个他自己没有发心这就是「恶受」。「或为狂贼之所逼迫」，不讲道理那个贼、他逼迫他叫他出家，那么这是一回事。「或为债主之所逼迫」，他欠人家很多的债、这债主要逼迫他叫他出家。「或为怖畏之所逼迫」，或者有其他的怖畏叫他出家，或者算命先生算你若有病、出家就没有病了，那就是害怕有病就出家，这就是「怖畏出家」。「或不活畏之所逼迫」，你若不出家很难生活、出了家以后仗佛光明有饭吃，「不活畏之所逼迫而求出家」。

「不为沙门性、不为婆罗门性、不为自调伏、不为自寂静」。「不为沙门性」并不是为求圣道而出家。「不为婆罗门性」，不为是破一切烦恼而出家。「不为自调伏」，说是有人「我为了渡化众生出家」，不要说那么大话；就是你是为你自己调伏；他不是，「我是自己想要调伏自己的烦恼、调伏自己的身口意」、他不，没有这种意思。「不为自寂静」，不为了自己烦恼寂静。「不为自涅盘」，不是为求见到不生不灭的理性而求出家的。

这一共是十样。这样子出家的动机不对，没有出离的愿望，那么也受了比丘戒，这就叫做「恶受律仪」、「恶受尸罗」。

亥三、结

如是名为最初恶受尸罗律仪。

这结束这一段。第二段是「太极沈下」分三科，第一科「征」。

戊二、太极沈下（分三科）　亥一、征

云何名为太极沈下？

「太极沈下」这句话怎么讲呢？这是问，下面就解释。

亥二、释

谓如有一，性无羞耻。恶作羸劣，为性慢缓，于诸学处所作慢缓。

「谓如有一」有一个人，「性无羞耻」他的心、一点羞耻心没有。「恶作羸劣」，这个「恶作羸劣」什么意思？自己作了事情后悔了、不高兴作错了叫作「恶作」，他这个后悔的心理，作错了事情以后后悔的心理非常的弱、薄弱「羸劣」，作错了事情心里不后悔，也许有、很少很少。「为性慢缓」他这个人这个心，作事情就是慢、不是那么很快，这个「于诸学处所作慢缓」。

亥三、结

如是名为太极沈下。

这是结束。看《披寻记》解释这段文。

《披寻记》七九八页：

性无羞耻等者：性无惭愧、名无羞耻，由是因缘若有所犯、不顾自他而生忧悔，是名恶作赢劣。性不翘勤、是名慢缓，由是因缘若有所犯、不能如法速疾悔除，是名于诸学处所作慢缓。

「性无羞耻等者」，就是没有惭愧心「名无羞耻」。「由是因缘若有所犯，不顾自他而生忧悔」，他若是犯了戒的时候，他也不顾虑自己也不顾虑他人，「因为我犯戒使令别人对于佛法都没有信心了」、我不管这个事情，说「自己不能得圣道」、无所谓，所以「不顾自」也「不顾他」，所以不会生后悔的，「不生忧悔」，这就叫做「是名恶作赢劣」。「性不翘勤、是名慢缓」，那个人的性格他就是缓慢、做什么事情就是慢吞吞的，「由是因缘若有所犯、不能够如法速疾的悔除」，你犯了戒赶快忏悔，不，他就是慢吞吞地、没有事，「是名于诸学处所有慢缓」。

这就是叫做「太极沈下」。

戊三、太极浮散（分三科）　亥一、征

云何名为太极浮散？

第三科「太极浮散」分三科，第一科是「征」。

「云何名为太极浮散」怎么讲呢？下面第二科解释。

亥二、释

谓如有一，坚执恶取，非处恶作，于不应作诸恶作中浪作恶作，非处于他起轻懱心、或恼害心，于其非处琼森晓悟。

这就叫做「太极浮散」。这个《披寻记》解释得很清楚。

《披寻记》七九八页：

坚执取等者：谓若见取、若戒禁取是名恶取，即于彼取执为最胜能得清净，是名坚执恶取。于非所犯妄执为犯、不如正理而生忧悔，是名非处恶作。由是因缘悔不应悔，是名于不应作诸恶作中浪作恶作。又或于他起轻懱心、或恼害心，理有相违，故名非处。于不成犯谓彼成犯，是名于非处琼森晓悟。

「坚执恶取等者」，这个第一个「坚执恶取」；「谓若见取、若戒禁取是名恶取」，就是这个人就执着有我，执着有我、我所见、有常见、断见、有见、无见各式各样的邪知邪见这些「见取」，他有这个思想。「若戒禁取」，「戒禁取」就是外道，佛教之外其他宗教的这些轨则戒律认为那个是很好的，是名叫「恶取」。有见取、有戒禁取这叫做「恶取」。「即于彼取执为最胜能得清净」，说这个人他虽然是受了比丘戒是出家人、佛教徒，但是他对于外道的思想「执为最殊胜」，执为最殊胜、「能得清净」，能够有那样的恶见将来「能得清净」，「是名坚执恶取」，这叫作「坚执恶取」，这「坚执恶取」这么讲。

我们若说是我们作了佛教徒，你对于佛法不能够努力的学习你就不容易避免这个过失，不容易避免。我们用佛法现成的话说「有我见、我所见」，这句话说得好像……我们常常若是读经论一看现成这句话「我、我所见」，但是有些那种利智的人若把那「我见」说得特别庄严的时候，你能知道那是邪见吗？你不一定能知道的呀！不一定能认识的呀！所以你若不学习就是糊胡涂涂的呀！说这叫作「坚执恶取」。

「于非所犯妄执为犯、不如正理而生忧悔，是名非处恶作」，这句话这么讲。「于非所犯妄执为犯」，你这样子做没有犯戒但是你就认为是犯戒了，你看这还有这种事情，并没有犯戒但是认为是犯戒了。「不如正理而生忧悔」，你没有犯戒认为是犯戒你生忧悔，那么这就是不合道理所以叫作「非处恶作」，这「非处恶作」是这么讲，这个意思。「由是因缘悔不应悔」，这样子你若忏悔的时候，是不应该忏悔、不应该追悔、不应该忧悔而你去忧悔了，「是名于不应作诸恶作中浪作恶作」，就是这个「浪」这个字是「鲁莽」的意思、是「轻率」的意思，就是认识的不清楚就这样决定了。就是不应该这样子去追悔、而去追悔了，这就是「浪作恶作」，这个是这么意思。「由是因缘悔不应悔，是名于不应作诸恶作中浪作恶作」。

「又或于他起轻懱心、或恼害心，理有相违」，「又或」者因为你自己没得正知正见你看不清楚，但是也随顺自己的思想去决定事情，对于那个人「起轻懱心」，你轻视那个人，「或恼害」要害那个人，实在是不合道理、「理有相违」，「故名非处」。「非处于他起轻懱心」，那个人作的是对的但你认为是错了，对他瞧不起他，这也是不对劲。这叫做「起轻懱心或恼害心，理有相违」，「故名非处」。

「于不成犯谓彼成犯，是名于其非处琼森晓悟」，最后这一句「于其非处琼森晓悟」怎么讲呢？就是那件事、那个人那么样的作法，他并没有违犯戒法但是你就说他违犯了，「是名于其非处的琼森晓悟」这么讲。

亥三、结

如是名为太极浮散。

是这个人他没有深入的学习戒定慧，但是自己很相信自己的邪知邪见就会造成这么多的错误，这就叫作「太极浮散」。

下面第四段「放逸懈怠所摄」分三科，第一科「征」

戌四、放逸懈怠所摄（分三科） 亥一、征

云何放逸懈惓所摄？

「云何放逸懈怠所摄」呢？这是「征」。

下面第二科解释分两科，第一科是「放逸摄」又分两科，第一科「别辨相」又分两科，第一科「三际俱行」又分两科，第一科是「过去世」。

亥二、释（分二科） 天一、放逸摄（分二科） 地一、别辨相（分二科） 玄一、三际俱行（分二科） 黄一、过去世

谓如有一，由过去世毁犯所犯，于此毁犯由失念故，一类不能如法还净。

「由过去世毁犯所犯」，就是以前，已经过去了的那一段时间内你「毁犯所犯」，你就是犯了戒了。「于此毁犯由失念故」，你对这一条戒你毁犯了，是因为你失掉了正念。「一类不能如法还净」，你失掉了正念，你心里面不如理作意，这里面有贪、瞋、痴的一些事情那么你犯了这个戒，犯了戒呢，这一类的戒犯了这一类，这「一类不能如法还净」，你不能够依据律法去忏悔清净，不肯这样做。这是过去的时候这样子。

这是第一科。第二科是「余二世」。

黄二、余二世（分二科）　宇一、例

如由过去，由未来世、由现在世、当知亦尔。

这是「例同」。如于你过去世你这样，以前你犯了戒你也没忏悔，你这样子。那么「由未来世、由现在世、当知」也是这样子和过去一样，例同、同于过去也不忏悔，也是「由失念故而不能如法还净」。

下面第二科解「释」。

宇二、释

谓毁犯所犯，于此毁犯，由失念故，一类不能如法还净。

这个「一类」就是完全都这样子，都不能去忏悔，这是这样意思。

玄二、先时作及俱随行（分二科）　黄一、先时所作

又非先时，于所毁犯发起猛利无犯乐欲。谓我定当如如所行，如如所住，如是如是行于所行，如是如是住于所住，于所毁犯终不毁犯。

这是第二科「先时所作及俱随行」。这前边是「三际俱行」，「俱行」就是过去也是这样子，未来、现在也是这样子，是「俱行」都是这么做，是这样子。现在第二科是「先时所作及俱随行」分两科，第一科「先时所作」。

「又非先时于所毁犯」，这个人还有一样不如法的事情，什么事情？「先时」就是当初，以前过去的时候于所毁犯的事情，我犯了这样戒我忏悔清净我发个愿，发什么愿呢？「发起猛利无犯乐欲」很坚定地「我将来决定不犯了」，你发了这样的愿；他没有这样做。「非先时，于所毁犯发起猛利无犯乐欲」，你以前也没有这样发愿。

「谓我定当如如所行，如如所住」，这底下说这个怎么样「发起猛利的无犯乐欲」呢？怎么发呢？这底下说这个；「谓我定当」，自己要求自己「我决定要这样子」。「如如所行」，就是如是如是遵照佛所制定的戒去这样做、不违犯。「如如所往」，如是如是的戒我都安住清净。「如如所行」是不违犯，这个「如如所往」是安住清净。「如是如是行于所行，如是如是住于所住」这两句是解释前面那两句。「如如所行」怎么讲呢？就是「如是如是行于所行」。这个「如是如是住于所住」就解释那个「如如所住」的。「于所毁犯终不毁犯」，我决定以后永久不再犯了。这叫做「发起猛利无犯乐欲」。

但是这个人「非于先时」发过这样的愿，这是一件事。

黄二、俱时随行

由是因缘，随所行住，如是如是毁犯所犯。

这是第二科「俱时随行」。

「由是」由于你没有对自己有这样的要求，你没这样子，所以「随所行、随所住」，一切时、一切处「如是如是」就随便地，就很轻易地就把这条戒就犯戒了。这还有这个问题，还有这件事。

地二、出略义

由此成就前际俱行、后际俱行、中际俱行，先时所作、及俱随行，所有放逸。

现在把这个话说出来。前边是「别辨相」，辨这个「放逸摄」的放逸的相貌，「别辨相」。现在第二科「出略义」。

「由此成就」，由前面这个放逸这里面你就成就了「前际俱行」，过去的时候也都是这样做、就是犯戒，由失掉了正念而犯了戒也不忏悔。「后际俱行」，将来的也是这样子。「中际」，就是现在也是这样。这是三际俱行。

「先时所作及俱随行」就是这个第二段，第二段这个「发起猛利无犯乐欲」这一段，「所有放逸」，那么这都是放逸。一个事实上你放逸，就是前际、后际、中际，事实上是放逸了。这「先时所作及俱随行」呢？你没有要求自己不放逸的意愿，没有这个。这是「出略义」。

天二、懈怠摄

又自执取睡眠为乐，偃卧为乐，胁卧为乐，性不翘勤，为性懒惰，不具起发，于诸有智同梵行者，不能时时觐问供事。

这下面第二科是「懈怠」。「放逸」就是不约束自己，就是随着烦恼活动去了叫做「放逸」。这个「懈怠」意义又不同。

「懈怠」什么意思呢？「又自执取」，又自己执着「睡眠为乐」，睡觉感到快乐。「偃卧为乐」这仰着、仰面睡觉也是快乐。「胁卧」，右胁、左胁这样睡觉也是快乐。「性不翘勤」，他的心性就是不能够发奋不能精进，不能。「为性懒惰」这心就是懒惰，就是贪睡觉。「不具起发」，他不具足发动自己的努力，他不能，不能发动自己。

「于诸有智同梵行者，不能时时觐问供事」，对于共同修行的修圣道的人，你时时地去拜见他、请教他「我怎么样用功修行去」这些事情，去或者去帮助他做事情，都不做这些事情，他都不做。

这是「懈怠」。下面第三科是「结」。

亥三、结

是名放逸懈怠所摄。

这一段文结束了。

戊五、发起邪愿（分三科） 亥一、征

云何名为发起邪愿？

这一科是「广辨亏损」有十种因缘，前四种因缘讲过了。现在是第五科「发起邪愿」分三科，第一科是「征」。

「云何名为发起邪愿」？怎么叫做发邪愿呢？这是征。

下面第二科解释分二科，第一科是「求生天等」。

亥二、释（分二科） 天一、求生天等

谓如有一、依止邪愿修行梵行。言我所有若戒、若禁、若常精勤、若修梵行，当得生天，或余天处。

「谓如有一、依止邪愿修行梵行」，就是一个修行人他虽然是佛教徒受了比丘戒，但是他没有佛教的思想，他心里面这个目的是不合道理的所以叫做「邪愿」。「修行梵行」，他也修梵行但是目的是不对的，什么目的呢？「言我所有若戒、若禁、若常精勤」，他自己内心里面有这样的思想那么发为语言：「我所有」的或者是「戒」、就是重戒，或者是轻戒、就是「禁」。「若常精勤」的持戒，或者是「修梵行」；「持戒」就是「梵行」，但是另外又说「梵行」，应该说是其他的定慧叫作「梵行」。「当得生天」，他希望将来能生到天堂去，生到欲界天享天福。「或余天处」，或者是往生到色界天、无色界天去。他的目的并没想要得圣道。

天二、爱乐利敬

或复爱乐利养恭敬，而修梵行。谓因此故，从他希求利养恭敬。即于如是利养恭敬，深生染着。

前面这个「邪愿」是求生天、是将来的事情，那么现在或者他是希求现在的利养恭敬，我修梵行能得到利养、能得到人家的恭敬，因此而修梵行的。「谓因此故」，就是因修梵行持戒的关系，「从他希求利养恭敬」从另外的人得到利养恭敬。「即于如是利养恭敬，深生染着」深深地爱着这个利养、爱着这个恭敬。

亥三、结

如是名为发起邪愿。

这就叫做「发起邪愿」。那么这个人他不是想要得涅盘、不是想要得圣道，那么这就是不符合佛法的思想。

戊六、轨则亏损所摄（分三科） 亥一、征

云何轨则亏损所摄？

前面是第五科。这是第六科轨则亏损了，属于这一个范围的。分三科，第一科－「征」。怎么叫做「轨则亏损所摄」呢？

亥二、释

谓如有一，于威仪路、或所作事、或诸善品加行处所，所有轨则不顺世间违越世间、不顺毘奈耶违越毘奈耶，准前广说。

「谓如有一，于威仪路」，对于这个行住坐卧的事情。「或所作事」其他的一切事情，前面有讲过了。「或诸善品加行处所，所有的轨则不顺世间」是「违越世间」的，「不顺毘奈耶违越毘奈耶」，就是违背佛陀的教导的。这一段文，「准前」面的文「广说」。

亥三、结

是名轨则亏损所摄。

戌七、净命亏损所摄（分三科）　亥一、征

云何净命亏损所摄？

这是第七科、分三科，第一科是「征」。怎么叫做「净命亏损所摄」呢？

亥二、释（分二科）　天一、别辨相（分二科）　地一、非法追求

谓如有一，为性大欲，不知喜足，难养难满。

「谓如有一，为性大欲」，说是有这么一个修行人他的心里面不是少少的贪欲心，很大的贪欲心。「不知喜足」，已经得到的生活所需的这些事情，还不知道喜足。这个人的欲也是很大是「难养又难满」。

《披寻记》八〇〇页：

为性大欲等者：谓欲令他知己有德，当有所施，当有所作，是名为性大欲。不于随一衣服饮食卧具等事便生欢喜，不生知足是名不知喜足。不能独一自得怡养，又复追求余长财宝，是名难养。若得微少或得麤敝难自支持，是名难满。

「为性大欲等者：谓欲令他知己有德」，他的想法呢，愿意令别人知道他有道德。「当有所施」，这样子人家就会供养他了。「当有所作」，或者为他做事情。「是名为性」叫做「大欲」。这就是没有得到东西，还想要多得叫「大欲」，已经得到的还不知足，叫「不知喜足」。「不于随一衣服」，随顺因缘得到的「衣服、饮食、卧具等事便生欢喜」，他不生欢喜，「不生知足，是名不知喜足。」

「不能独一自得怡养」，他不能单独一个人自己很快乐的生活，他不能，他需要别人侍奉他。「又复追求余长财宝」，还要追求其他的这些财宝，「是名」叫做「难养」，这个人不容易养活。「若得微少」，若是得到的利养得到的少，「或得」到的是「麤敝」的「难自支持」，一定是要特别美好的，「是名」叫做「难满」。

常以非法追求衣服、饮食、卧具、病缘医药及诸资具，不以正法。

这个人，若是真实生活上有需要而不足，去追求也是可以的。但是方法不对，用非法的手段去追求，「不以正法」，不遵循佛陀所开示的方法，所以这是不对的。

《披寻记》八〇〇页：

常以非法追求衣服等者：此中非法，如下别释：或依矫诈，或邪妄语，或假现相，或苦研逼，或利求利，种种状相应知。

「常以非法追求衣服等者：此中非法，如下别释」，下面有特别有解释。「或依矫诈、或邪妄语、或假现相、或苦研逼、或利求利」，这些种种的相状这都是非法，用这样的方法去追求的都是非法了。

这是第一科「非法追求」。第二科是「贪求的方便」，就是贪求所需的方法。分五科，第一科是「依诈威仪」。

地二、贪求方便（分五科）　玄一、依诈威仪

又为贪求种种衣服饮食卧具病缘医药资具因缘，方便显己有胜功德，矫诈构集非常威仪。

「又为贪求种种的衣服、饮食、卧具、病缘、医药这些资具的因缘，方便显己有胜功德」，他怎么样去贪求这些衣服饮食呢？他自己善巧方便的，在大众之中显示自己有殊胜的功德，就这样子办法。「矫诈构集非常威仪」，就是欺骗性的...，这「构集」就是显现出来不平常的威仪，他若是显出来一个殊胜的一个面貌、或者是一个怪样叫人家注意，表示他有道德。这样子。

《披寻记》八〇〇页：

矫诈构集非常威仪者：此中显示依矫诈相而有追求。方便示现离欲者相：谓于一时身业安住，威仪进止无有躁扰，于一威仪能经时久不多惊惧，终不数数易脱威仪，是名矫诈构集非常威仪。

「矫诈构集非常威仪者，此中显示依矫诈相」，就是欺诈、欺骗相貌，「而有追求」，用这样的方法追求衣服、饮食等。「方便示现离欲者相」，他现出来他是离欲的，其实心里面有大欲但是表现出来是无欲的相貌。「谓于一时身业安住、威仪进止无有躁扰」，这个身业，他的身体安住在那里，这「威仪」行、住、坐、卧的进止，或者是动、或者是静，而都是很如法的不是那么样的躁扰，不是动乱的境界。「于一威仪能经时久」，坐在那里能坐很久是「能经时久」。「不多惊惧」，没有多惊惧的事情。「终不数数的易脱威仪」变异他的威仪、他不。「是名矫诈构集非常的威仪」是这样子。

为诳他故，恒常诈现诸根无掉、诸根无动、诸根寂静，由是令他，谓其有德，当有所施、当有所作，所谓承事、供给衣服饮食卧具病缘医药及诸资具。

「为诳他故，恒常诈现诸根无掉」，为了欺骗人他常常的「诈现」，也就是欺骗人，现出来「诸根无掉」，前面就是「威仪进止无有躁扰」这叫做「诸根无掉」。还有「诸根无动」，也是能安住不动。「诸根寂静」，这一个威仪能够「经久时住」这些事情。「由是令他，谓其有德 」，说这个人有功夫、有修行。「当有所施」说这个人这么样有功德，这是良福田啊！应该去布施他、供养他。「当有所作」，应该为他做事情，做什么事情？「所谓承事」能够随顺他的意思去为他做事情，还「供给」他的「衣服、饮食、卧具、病缘医药、及诸资具」，就这样子

《披寻记》八〇一页：

恒常诈现诸根无掉等者：谓如前说威仪进止无有躁扰，是名诸根无掉。身业安住，是名诸根无动。于一威仪能经时久不多惊惧，终不数数易脱威仪，是名诸根

寂静。

「恒常诈现诸根无掉等者：谓如前说威仪进止无有躁扰」，这叫做「诸根无掉」。「身业」是「安住」的，是名叫做「诸根无动」。「于一种威仪能经时久，不多惊惧，终不数数的易脱威仪」，「是名」叫做「诸根寂静」。就是这样欺骗人。

亥二、依邪妄语

又多凶悖、强口、矫傲、修饰其名、执恃种姓。

前面这是「依诈威仪」，前面「依诈威仪」他没有说话所表现出来的这种威仪。现在这是「依邪妄语」他说话了。

「又多凶悖」，说这个人内心里面很凶恶的不合道理，他心里面的思想不合道理。「强口、矫傲」，他发言的时候「强口」、就是强词夺理，没有道理也讲出一个道理来叫「强口」。「矫傲」，态度特别的骄慢、瞧不起人。「修饰其名、执恃种姓」，这「修饰其名、执恃种姓」怎么讲呢？看《披寻记》。

《披寻记》八〇一页：

修饰其名执恃种姓者：不观待义安立假名，谓是阿罗汉等，是谓修饰其名。谓生婆罗门家是最胜种类，所余刹帝力等是下劣种类，是名执恃种姓。此中显示邪妄语相应知。

「修饰其名执恃种姓者：不观待义安立假名」，按常理说是「观待义安立假名」；说这个人是修四念处由暖、顶、忍、世第一到了初果见道了，断除了分别我执见苦、集、灭、道，有这样的功德了，「安立」名为「须陀洹果」，乃至安立名为「阿罗汉果」，有这样的义然后安立这个名。现在他这个人「不观待义安立假名」，不去看有没有这种真实义就立出一个名字来、立出假名，立出什么名字呢？「谓是阿罗汉等」，他说他是阿罗汉了，得阿罗汉果。或者是高明一点，自己不说，派他同一思想的人去宣传说「某某人是阿罗汉」，就这样宣传。「是谓修饰其名」，把自己的名立出个好名字来。

「谓生婆罗门家是最胜种类」，这约印度的风俗民情来说，生到婆罗门家、婆罗门是最胜的种姓，「所余刹帝力等是下劣的种类，是名执恃种姓」。「此中显示邪妄语相应知」，就是说邪恶的谎话来骗人的意思。

或求多闻，或任持法。为利养故，亦复为他宣说正法。或佛所说，或弟子说。或自己宣说已实有德，或少增益。

「或求多闻，或任持法」，说这个人或者是这样，他愿意多闻佛法。「或任持法」，这「任持法」就是诵经，把这经论背下来叫「任持法」。「为利养故」，为什么要这样做呢？他目的也不是想要学习圣道，是想要得到利养，所以这个目的还是有问题。「亦复为他宣说正法」他多闻、闻持，为利养故也为别人宣说正法。「或佛所说」的正法，「或弟子所说」的正法，这是说佛、弟子所演说的佛法。「或自己宣说已实有德」，他自己有什么道德。「或少增益」，或者说他真实有这种功德他也向人说，或者是少少的增加一点，其实没有那么多功德就说有那么多功德，增加了，这就是又有妄语了。

这是依邪妄语，希求名闻利养。

玄三、依假现相（分二科）　黄一、举求衣服

或于他前方便现相，为求衣服，或求随一沙门资具，或为求多，或求精妙。虽无匮乏，而现被服故弊衣裳，为令净信长者、居士、婆罗门等，知其衣服有所匮乏，殷重承事，给施众多上妙衣服。

「或于他前方便现相」，这是「依假现相」，分二科，第一科「举求衣服」。或于别人的面前方便现出一种相貌来，目的是什么呢？「为求衣服，或求随一沙门的资具」、所需要的东西，「或为求多」、或者多求，或者求这个精妙的衣服，这些资具。

「虽无匮乏，而现被服故弊衣裳」，前面说是「或于他前方便现相」，现什么相呢？这说出来；「虽无匮乏」，说是这个人他的衣服是很多了并不缺少，但是他显现出来他的衣服是「故弊的衣裳」，是破旧的破烂的，穿个破烂的衣服现出这个相来。「为令净信长者、居士、婆罗门等」，为令对佛法有净信的这些长者、居士、婆罗门等「知其衣服有所匮乏」，这个人穿个破烂的衣服，这是没有好的衣服穿。就「殷重的承事」，这些长者居士就很诚恳的来尊重他来承事于他。「给施众多上妙的衣服」，他成功了，欺骗来了。

下面第二科「例余资具」。

黄二、例余资具

如为衣服，为余随一沙门资生众具，亦尔。

「如为衣服」是这样子，「为余随一沙门的资生众具，亦尔」也是这样子，就是用方便善巧的方法来欺骗。

玄四、依苦研逼

或于净信长者、居士婆罗门所，如其所欲不得称遂，或彼财物有所阙乏，求不得时，即便强逼，研磨麤语，而苦求索。

这第四科「依苦研逼」。「或于净信长者、居士」，或者这个人对于佛法有「净信的长者、居士、婆罗门所」，在他的住处。「如其所欲不得称遂」，如果他「所欲」所想要得到的没有成功，人家长者居士没有布施给他。「或彼财物有所阙乏，求不得时」，前面说是衣服饮食，现在说是财物他有所阙乏，他向人家要求而没得到，「即便强逼」，即便强硬的逼迫人家要布施给他，怎么办呢？「研磨麤语」，这个「研磨」就是没个完一直地纠缠他向他要，是这样子，于是说出来的话是很粗恶的语言。「而苦求索」，人家不给、苦苦地向人家要，这是叫做「依苦研逼」。

下面第五科「依利求利」。

玄五、依利求利

或彼财物无所阙乏，得下劣时，便对施主，现前毁弃所得财物，如是告言：咄哉男子！某善男子、某善女人、方汝族姓及以财宝、极为下劣，又极贫匮；而能惠施如是如是多妙悦意资产众具。汝望于彼、族姓尊贵、财宝丰饶；何为但施如是少劣非悦意物？

「或彼财物无所阙乏」，或者这个人他的财物很多、并不缺少。「得下劣时」，

所以他向人家求的时候人家给他一点，给的也不是那么殊胜「下劣时」，「便对施主，现前毁弃」，他就对着这个施主，当着面就把他给的下劣的东西毁坏了、丢在一边去了，「毁弃所得的财物」。「如是告言」，然后对这个施主说了：「咄哉男子！」这个「咄」就是诃斥他的意思。「某善男子、善女人，方汝族姓」，说某某善男子、善女人他若和你相比，「方汝」就向你相比较的话、或者是族姓相比、或者财富相比是「极为下劣」，那个善男子、善女人都不如你，那个善男子、善女人族姓也是下劣、财富也是下劣。「又极贫匮」，而那个善男子、善女人很贫苦的。「而能惠施如是如是多妙悦意资产众具」，他布施给我的东西还很多、而且还都是好的，令我非常欢喜的「资产众具」。「汝望于彼」，「族姓」是「尊贵」的、「财宝」是「丰饶」的，「何为但施如是少劣非悦意物」呢？怎么是这样子呢？

这叫做「依利求利」。

天二、出略义

彼由如是，或依矫诈、或邪妄语、或假现相、或苦研逼、或利求利种种状相，而从他所非法希求所有衣服、饮食、卧具、病缘医药、诸资生具，非以正法而有所求。由非法故，说名邪命。

这下面「出略义」。前面是「辨相」，辨别他欺人的这些不合道理这些相貌，这下面「出略义」。

「彼由如是」，那个修行人由于这样的现出的相貌、说出这么多的语言，或者是「依矫诈」欺骗的、或者是「邪妄语」欺骗、或者「假现相」欺骗、或者是「苦研逼」的欺骗、或者「依利求利」，这一共是五种相貌，是「种种的状相」。「而从他所非法希求所有的衣服、饮食、卧具、病缘医药、诸资生具」，「非以正法而有所求」，他不能够遵循佛陀所开示的正法去有所求。「由非法故，说名邪命」，这叫做「邪命」，用非法的手段来维持他的生命。

亥三、结

如是名为尸罗净命亏损所摄。

结束这一段。这是第七科，下面第八「堕在二边」分三科，第一科是「征」。

戊八、堕在二边（分三科）　亥一、征

云何名为堕在二边？

下面第二科解释分二科，第一科「极乐行边」。

亥二、释（分二科）　天一、极乐行边

谓如有一，耽着受用极乐行边，从他所得或法非法所有衣服饮食卧具病缘医药及诸资具，爱玩受用，不观过患，不知出离。是名一边。

「谓如有一，耽着受用极乐行边」，这个修行人他是贪着受用极乐的这一方面、这一边的，这生活要特别的美满特别的如意，那么这样子他怎么办法呢？「从他所得的或法非法、所有衣服饮食」从别人、从施主那里得来的这些衣服饮食或者是如法的、或者是不合法的。这是爱合法的衣服饮食，或者不合法的非法的；出家人不应该穿这样的衣服、出家人不应该有这样的饮食，但是他都不管这些。「卧具病缘医药及

诸资具，爱玩受用」，非常爱着这个衣服卧具病缘医药，来受用这些。「不观过患」，他不观察这样受用是有过失的。「不知出离」，也不知道从贪、瞋、痴里面解脱出来他不知道这件事，他只是一味的爱着是名叫做「一边」，这是乐边，快乐的一边。

天二、自苦行边

复有一类，好求受用自苦行边，以无量门而自煎迫受极苦楚。谓依棘刺、或依灰坌、或依木杵、或依木板、或狐蹲住、或狐蹲坐、修断瑜伽。或复事火，谓乃至三承事于火。或复升水，谓乃至三升上其水。或一足住、随日而转。或复所余如是等类修自苦行，是第二边。

「复有一类，好求受用自苦行边」，这是另一边是苦一边。说是另外有一类的修行人他欢喜受用自己苦，他的生活很苦的这一边，什么苦呢？「以无量门而自煎迫」，很多苦的方法，用苦的方法来苦恼自己。「受极苦楚」，很大的苦恼的事情，什么事情呢？「谓依棘刺，或依灰坌」，这个「棘」就是树长刺的，用那个树有刺的来刺他的身体，他是住在那个上面。「或依灰坌」，就是用灰来喷在他的身体上面，他就住在这个境界里面。「或依木杵」，或者是住在木杵。这个「杵」、下面说「木板」，木板应该是平的、木杵应该是圆的；以木杵为住处，或者是以木板为住处。「或狐蹲住、或狐蹲坐」，这个「狐」…，他在那儿住，这个「住」，行住坐卧这个「住」应该是立，但是这个地方说狐狸蹲坐、蹲住，这个事情没有看见过是怎么样坐法？「或狐蹲坐」，或者是狐狸蹲在那里是坐还不能盘腿坐，这么坐。「修断瑜伽」这样修行。前面这都是一种苦恼的境界。

「或复事火，谓乃至三承事于火」，就是印度有这个事火的外道，那么一天要祀奉这个火要祀奉三次，早晨起来的时候要拜这个火礼敬这个火，然后种种的香木来烧火，或者是种种的油灯这也是火，或者是杀种种的动物来祭祀这个火，一天最少要三次来「承事于火」。「或复升水」，在水里面，「谓乃至三升上其水」，这个《遁伦记》上说，说是它要二个柱，二个柱放在水里面，一个手捉着一个柱、一个脚踩在这个柱上面，在水里面升起来，一天要三次「乃至三升上其水」。「或一足住」，或者是不在水里面，在太阳下面一个足立在那里，「随日而转」，方向就面向太阳，太阳怎么转他就怎么转。「或复所余如是等类修自己的苦行」，或者是吃饭吃得非常的少这样饿自己。这「是第二边」的苦行。前面乐是一边。

亥三、结

如是名为堕在二边。

这个就很明显地不是佛教徒了。

戌九、不能出离（分三科）　亥一、征

云何名为不能出离？

现在第九段「不能出离」分三科，第一科「征」。

怎么叫做不能出离呢？下边第二科解释。

亥二、释

谓如有一、或戒或禁，由见执取，谓我因此若戒若禁，当得清净解脱出离。一切外道

所有禁戒，虽善防护，虽善清净。如其净清，不名出离。

「谓如有一、或戒或禁，由见执取」，他在佛法里边也受了戒但是他有这个邪知邪见，或者我见、我所见、常见、断见这些见的执着。「谓我因此若戒若禁」，他自己在私底下这么说：「我因此」或者是持的重戒或者是轻戒或者是轨则圆满，「当得清净解脱出离」，就会得到涅盘就能出离生死得解脱了。这是「不能出离」，因为他有邪知邪见那是不能解脱的。

「一切外道所有禁戒，虽善防护，虽善清净」，这地方明白地解释出来，你没有认识到佛法的正见的时候，你也很难知道怎么叫正见、邪见。现在明白地说，佛法以外的外道他们也有戒，也有禁戒，「虽善防护」，虽然他们能够努力地防护这个戒，不要犯戒。「虽善清净」，持戒这个也持的很清净没有违犯。「如其净清，不名出离」，虽然他努力的防护戒令他清净，但是他不能够得涅盘不能得解脱的，因为这个解脱要没有邪知邪见、没有我我所见才能得解脱，所以他只是……那些邪知邪见无论如何是不能得解脱了。

亥三、结

如是名为不能出离。

戊十、所受失坏（分三科）　亥一、征

云何名为所受失坏？

一共有十种因缘亏损于戒，现在是第十科「所受戒失坏」了，分三科，第一科「征」。怎么叫做「所受失坏」呢？下面加以解释。

亥二、释

谓如有一、都无羞耻，不顾沙门，毁犯净戒，习诸恶法。

「谓如有一，都无羞耻」这个人，「不顾沙门，毁犯净戒，习诸恶法」，这个人他完全不顾虑这个大体的佛法的处境，或者是对在家居士有信心、无信心的事情他完全不管，他就自己毁犯了净戒，「习诸恶法」，数数地做种种恶事。

《披寻记》八〇二页：

习诸恶法等者；此中恶法、谓极猛利无惭无愧不信佛等，毁谤贤圣邪见相应故，或复种种的恶法现行故，如摄异门分说（陵本八十四卷十五页）。

「习诸恶法等者；此中恶法、谓极猛利的无惭无愧不信佛等，毁谤贤圣的邪见相应故」这叫做恶法，「或复种种的恶法现行故」，「如摄异门分说。」

内怀腐败、外现真实。犹如净水所生蜗牛，螺音狗行。实非沙门；自称沙门。实非梵行；自称梵行。

「内怀腐败、外现真实」，总而言之这个修行人他心里面都坏了、腐烂了，外边表现的还是真实的。「犹如净水中所生的蜗牛」似的，他是「螺音」是「狗行」。「实非沙门；自称沙门。实非梵行；自称梵行。」

亥三、结

如是名为所受失坏。

申二、结说异名

略由如是十种因缘，名戒亏损，世尊或说尸罗亏损，或时复说尸罗艰难，当知于彼诸因缘中，由二因缘：谓不能出离、及所受失坏。由余因缘，当知唯说尸罗亏损。

前面这「十种因缘」说完了。这下面第二科，结说他的不同的名字。

「略由如是十种因缘，名戒亏损」，他虽然受了戒是个佛教徒了，但是他的戒是不清净是被破坏了，或者被他自己的思想破坏了、或者被他的行为破坏了。「世尊或说尸罗亏损」，这样的情形佛有的时候或者说这叫做「尸罗亏损」，「或时复说尸罗艰难」，用这个词句来形容这件事，这个戒是不容易受持的；「艰难」。

「当知于彼诸因缘中，由二因缘：谓不能出离，及所受失坏」。这底下就是作者，这本论的作者说了：「当知于彼诸因缘中」就前面这十种因缘里面，有二种因缘，那二种因缘呢？一个「不能出离」和「所受失坏」，就是最后这两种因缘，这两种因缘叫这个名字、叫「不能出离」、叫「所受失坏」。「由余因缘，当知唯说尸罗亏损」，其余的八个叫做「尸罗亏损」，是这样解释。

《披寻记》八〇三页：

由二因缘等者：谓二因缘通说尸罗亏损及与艰难。所余因缘唯说尸罗亏损应知。

「由二因缘等者：谓二因缘通说尸罗亏损及与艰难。所余因缘唯说尸罗亏损」这么解释，这是在名字上的范围有广、有狭的不同。

前面是第一科是「十种亏损」。下边「翻例相违」。

未二、翻例相违

与此安立黑品因缘相违，白品所有因缘，当知说名尸罗圆满、尸罗清净。

「与此安立黑品因缘相违，白品所有因缘」，上面这一大段是安立的黑品的十种因缘，与这十种因缘相违反的就是白品所有的因缘，这也就是十种因缘，「当知说名尸罗圆满、尸罗清净」，是这样意思。

巳三、六异门（分二科）　午一、引教（分六科）　未一、根本（分二科）　申一、标

有处世尊宣说尸罗，名为根本。

前面第一科是「辨」，第二科是「亏满十」，现在是第三科「六异门」，有六种异门。分两科，第一科是「引教」、引佛说的话，第二科就加以解释。这「引教」里面分六科，六个异门，第一科是「根本」分两科，第一科是「标」。

「有处世尊宣说尸罗名为根本」，说有的地方佛宣说这个尸罗、这个戒，名字叫「根本」。

申二、证

如伽他说：若善住根本，其心便寂静。因圣见恶见，相应不相应。

「如伽他说：若善住根本，其心便寂静」，若是这个比丘能安住在根本上面，他的心就会寂静而不浮动。「因圣见恶见，相应不相应」，这里面若是圣见相应、恶见就不相应，若恶见相应呢圣见就不相应；现在说「善住根本，其心便寂静」，那就是圣见相应、恶见不相应了。

《披寻记》八〇三页：

因圣见、恶见、相应不相应者：谓因圣见相应、恶见不相应故，后证无作究竟涅盘，名心寂静应知。

「因圣见、恶见、相应不相应者：谓因圣见相应、恶见就不相应故，后证无作究竟涅盘，叫作心寂静应知。」就是最后成功了。

这个地方说到「根本」，只是把名字「标」出来。这个第二科这个偈颂是引证、是「证」。「有处世尊宣说尸罗，名为根本」这是标，「如伽他说」这是引证、是证。下边长行的文就解释什么叫「根本」，那文在后边。

这是第一个名为根本。现在第二个叫庄严具分二科，第一科标，第二科证。

未二、庄严具行（分二科）　申一、标

有处世尊宣说尸罗，名庄严具。

有处世尊宣说尸罗叫作「庄严具」。

申二、证

如伽他说：苾刍苾刍尼、戒庄严圆满。于不善能舍，于善能修习。

「如伽他说：苾刍苾刍尼，戒庄严圆满」，用戒来庄严自己这是最圆满的功德。「于不善能舍，于善能修习」，什么叫做庄严呢？就是不善的恶法能弃舍，善的「善法」、没有过失有功德的事情你能修习，这就叫做「庄严」、这就叫做「戒庄严圆满」。

下面第三科「涂香」分二科，第一科「标」，第二科「证」。

未三、涂香（分二科）　申一、标

有处世尊宣说尸罗，名为涂香。

「有处世尊宣说尸罗」名之叫作「涂香」，这香涂在你的身上。这是「标」。

下面「如伽他说」是「证」。

申二、证

如伽他说：苾刍苾刍尼、戒涂香圆满。于不善能舍，于善能修习。

「苾刍苾刍尼、戒涂香」是「圆满」的。「于不善能舍，于善能修习」，这叫做「戒涂香」。

未四、熏香（分二科）　申一、标

有处世尊宣说尸罗，名为熏香。

这第四科就是「熏香」。第一科是「标」，第二科「证」。

申二、证

如伽他说：阿难有香类，顺风善能熏；逆风亦能熏，顺逆熏亦尔，

「阿难」佛招呼阿难说：「有香类」，这香有种种类，现在这一种类的香，「顺风善能熏」、这顺风这个香能够熏过去，有的香「逆风也能熏」，你看这是厉害，风吹不走，你这香气它吹不走、它也能令你香。「顺逆熏亦尔」，有的香顺风也能熏、逆风也能熏，这是更厉害，那么这就叫做「熏香」。

未五、妙行（分二科）　申一、标

有处世尊宣说尸罗，名为妙行。

用这个名字来赞叹这个戒。

申二、证

如伽他说：身妙行能感，可爱诸异熟，于现法当来，语妙行亦尔。

「如伽他说：身妙行能感，可爱诸异熟」，你这个身体能够修有意义的善行将来能感到、能成就可爱的果报。「于现法当来」，得到可爱的果报、什么时候得到呢？「于现法」现在这一生里面就能得到、或者是「当来」来生才能得到，分这么两个阶段。「语妙行亦尔」，「身妙行」这样子、「语妙行」也是，你说这样的好话，或者现在就能得到好的可爱的果报、或者是将来就得到可爱的果报。

这前面讲到业杂染那个地方说到：这个得灭尽定的人他从定里出来，你供养他，你就能得现报。你母亲不信佛法有种种过失，你能够诚意地转变你母亲的思想使令他相信三宝你也能得现报，那前面说过。供养佛也是，供养这个初果须陀洹也是能，当然供养这些得灭尽定的大阿罗汉也能得现报。不过这个《大毘婆娑论》上说出一件事来，但是也是有个条件，「你不要障碍别人的布施」，你没有这样的过失的话你都能得现报，你若有这种过失就不能得现报了。

《披寻记》八〇三页：

身妙行能感可爱诸异熟于现法当来者：谓身妙行，能感可爱异熟。若顺现受，名于现法；顺生受等，名于当来。有寻有伺地说：诸善业亦由事重受现法果故（陵本九卷三页）。

那就是对于父母你有特别的善业也是得现报，对三宝里面也特别有什么善业也容易得现报。

未六、律仪（分二科）　申一、标

有处世尊宣说尸罗，名为律仪。

这是第六科，一共「六个异门」，现在是第六。第一科是标，第二科是证。

「有处世尊宣说尸罗，叫做律仪」怎么知道呢？

申二、证（分二科）　酉一、伽他

如伽他说：诸有惠施主，具戒住律仪；有阿笈摩见，及有果正见。

「诸有惠施主」，这个能「惠施」的这个人，他具足了戒，安住在「律仪」上面、就是戒。但是这个人还「有阿笈摩见，及有果正见」，还有这个功德，那么他的律仪就具足了。

《披寻记》八〇四页：

有阿笈摩见及有果正见者：此中阿笈摩见谓法住智。及果正见谓真实智应知。法住智者：谓如佛施设开示无倒而知。真实智者：谓如学见迹观甚深义。如有寻有伺地说（陵本十卷十七页）。

「有阿笈摩见及有果正见者：此中阿笈摩见谓法住智」，这「阿笈摩」以前讲过，旧的翻译叫「阿含」，新的翻译叫「阿笈摩」，翻到中国话翻个「传」，这「阿笈摩」翻中国话翻个「传」，就是三世诸佛展转传来的圣教，所以叫做「传」。「谓法住智」，这个「阿笈摩见」是什么呢？就指「法住智」说的。「及果正见」，就是这两种见，「谓真实智应知」，这个「真实智」应该是指「果正见」说。

现在下面：「法住智者：谓如佛施设开示无倒而知」，这个法住智和涅盘智，就是什么叫做「法住智」呢？就是你没得圣道你还在凡夫的境界，你听闻了佛法由闻思修的智慧能通达生死的缘起、涅盘的缘起，你能知道苦真是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道这就叫「法住智」。这个「法、住」，「法」有生死法、有涅盘法，苦集二谛是生死的缘起、灭道二谛是涅盘的缘起，这都叫做法住。你通达这个法住的智慧就叫做「法住智」，但是这个是通于闻思修的。

这个真实的智慧，就是圣人了，你得了初果、二果、三果、四果他那个无我、无我所的无分别智，那是叫做真实的智慧，那个智慧不可破坏的是成功了的。

这个是「诸有惠施主，具戒住律仪」，他还「有阿笈摩见」就是有法住智，还「有果正见」有真实的智慧，这个律仪就圆满了。

前面这个是「伽他」。下面是「长行」

酉二、长行

复有说言：安住具戒，善能守护别解律仪，乃至广说。

像前面那六大段，这样意思。

午二、释名（分六科）　未一、根本（分二科）　申一、问

问：何缘世尊宣说尸罗名为根本？

前面是「标」出来这有六门，下边一一地解「释」，分六科，第一科先解释这「根本」分二科，第一科「问」。

什么因缘「世尊宣说尸罗名为根本」呢？什么理由呢？

下面第二科解释。解释里面分四科，第一科是「标义」。

申二、答（分四科）　酉一、标义

答：能建立义、能任持义，是根本义。

这个「根本」用这两个意思来解释。

这是「标义」，下面解释原因。

酉二、释因

由此尸罗建立任持一切世间及出世间，能引无罪最胜第一快乐功德，令生令证，是故尸罗说名根本。

「由此尸罗」。「尸罗」名为「根本」的道理在那里呢？「由此尸罗」，由于你受了戒你能够受戒、持戒清净，他就会「建立一切世间及出世间的功德」、能「任持一切世间及出世间的功德」，所以叫做「根本」。怎么叫做「建立」呢？「能引无罪最胜第一快乐功德令生令证」，这个「建立」就是「能引」的意思，原来没有、现在有了出现了叫做「建立」，原来这个地方没有房子、现在有因缘把房子造起来了这叫做「建立」。「建立」就是「能引」也就是「能生」的意思。能够引发出来没有罪过、没有过失而有功德、最殊胜的功德、最第一的功德，令你得到快乐的果报的功德。「令生」，就是原来没有现在有了叫「令生」，有了以后能够「任持」不失掉、「任持」就是不失掉，那到什么时候不失掉呢？就是「证」，你得圣道了你成就的功德永久不失掉。这样说呢，初果以后的功德叫做「证」，以前暖、顶、忍、世第一叫做「生」，这是有这个差别。「是故尸罗说名根本」，这个「根本」是这样意思，能建立、能任持叫做「根本」。

这是第二科「释因」，下面第三科「喻成」。

酉三、喻成

譬如大地，能建立任持一切药草卉木丛林令生令长。

「譬如大地」，譬如说我们居住的这个大地，「能建立任持一切药草卉木丛林令生令长」，这个「一切的药草卉木丛林」都在这个大地上建立，就是大地能生出来一切草木、能「生」，没有而有叫「生」，有了以后还继续增「长」，那就是表示「任持」的意思。

酉四、指前

如是尸罗如前广说。

这就是，那个大地就是譬喻你受的戒法。说这个大地的震动，地震把这大地破坏了，这就表示这个世界上的人持戒不清净的关系。「如是尸罗如前广说」，这个「大地」就譬喻这个「尸罗」、就譬喻「戒」，在前面解释过了，用那六大段解释了。

这是解释这个「根本」解释完了。下面第二科解释「庄严具」

未二、庄严具（分二科）　申一、问

问：何缘世尊宣说尸罗，名庄严具？

这是第一科「问」，下面第二科回答分二科，第一科解释分二科，先「举余世间」。

申二、答（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、举余世间

答：诸余世间耳环指环腕钏臂钏及以宝印金银鬘等妙庄严具，若有成就幼稚黑发少年盛壮姝妙形色而服饰之，少增妙好。非有成就朽老衰迈齿落发白年逾八十或九十者而服饰之，当有妙好。唯除俳戏令众欢笑。若遭病苦财货匮乏亲戚丧亡当尔服之亦无妙好。

「诸余世间耳环、指环」，「诸余世间」就是一般的社会上的大众，这个社会上的人戴着「耳环」、耳上戴个环、「指」上戴一个「环」，或者是「腕」上有个「钏」或者是「臂」也有个「钏」、这个庄严具，「及以宝印和金银鬘等」、用金银做的鬘用宝做的印，这也都是庄严具。「等妙庄严具」，这都是很好的庄严具。「若有成就幼稚黑发少年」，假设这个人现在他成就了「幼稚」、就是小孩的时候，头「发黑」没有白，这个「少年」人是盛壮的时候，「姝妙的形色，而服饰之」，这样的人他这样的形色，微妙的形色成就没有失掉的时候，他服饰这样的庄严具「少增妙好」，他若戴上耳环指环这些庄严具的时候少少地能增加了多少「妙好」，这个庄严具会有这个作用。

「非有成就朽老衰迈、齿落发白、年逾八十或九十者而服饰之，当有妙好」，「非有成就」就是没有成就、他没有成就那么多的盛壮姝妙的形色，他现在成就了什么了呢？「成就了朽老」这个人身体朽了老了、「衰迈」了年纪大了、齿也落了头发也白了、年纪都超过八十岁或九十岁的人「而服饰之，当有妙好」，说这么大年岁的人戴上一个耳环指环等，「当有妙好」，也还是不是那么庄严。这个人不是「成就了朽老衰迈的人戴上这庄严具会增加了几分的好」，不是的。「唯除俳戏令众欢笑」，不过另外有个例外，就是年纪大了的人他也戴上耳环戴上这个那个、戴上庄严具，但是这是一个「俳戏」、就是唱戏的人，他若这样戴上庄严具呢，令大众会欢笑，这是有一点特别。

「若遭病苦、财货匮乏」了，说是这个人他现在正遇见有病苦的时候，「财货匮乏」没有财货，「亲戚丧亡」了，「当尔服之」，也是没有妙好，也是不行。

这是说「余世间」的事情，这些庄严具的事情。

戌二、显戒殊胜

戒庄严具，于一切类于一切时若有服者皆为妙好。

这是第二科「显戒殊胜」。佛法里面，佛陀的慈悲智慧为我们制订的这个戒也是一种庄严具，但是这个庄严具还是特别的，「于一切类」，不管你是年轻人、是中年人、是老年人在「一切时」你戴上这个庄严具的时候都是庄严的，你老年人戴上这个庄严具、你能持戒清净也是庄严，乃至小孩子持戒清净也是庄严。

酉二、结

是故尸罗名庄严具。

未三、涂香（分二科）　申一、问

问：何缘世尊宣说尸罗，名为涂香？

这是第三科叫做「涂香」分两科，第一科「问」，第二科是回答。回答里边分两科，第一科解释又分两科，第一科是「显因」。

申二、答（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、显因

答：由此所受清净无罪妙善尸罗，能正除遣一切所受恶戒为因身心热恼。

「由」于这个所秉受的「清净」没有污染、没有罪过、特别好的这个戒，你秉受这个戒法。秉受这个戒法有什么好处呢？「能正除遣」，能够「正除遣」、非常地恰到好处，能够「除遣」、消除去「所受恶戒」，或者杀生为职业的、以盗、杀盗淫妄以这些为职业的「为因身心热恼」，你若做这些有罪过的事情你身心有「热恼」、苦恼。你若是受了佛所制定的戒呢，就把这一切的热恼消除了使令你清凉，说这个涂香有这种好处。这下边说个譬喻。

戌二、举喻

譬如最极炎炽热时，涂栴檀龙脑香等，一切郁蒸皆得除灭。

「譬如最极炎炽热时，涂以栴檀香、龙脑香等」，那个最极炎热的时候，你涂上这个香呢，「一切的郁蒸皆得除灭」，那些热恼的事情都除灭了。

酉二、结

是故尸罗，说名涂香。

未四、熏香（分二科）　申一、问

问：何缘世尊宣说尸罗，名为熏香？

这第四科、分两科，第一科「问」。第二科回「答」分两科，第一科解释，第一个「显因」。

申二、答（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、显因

答：具戒士夫补特伽罗遍诸方域，妙善称誉声颂普闻。

说受了戒以后，他能具足地安住在清净戒上的人，这个补特伽罗这个人，「遍诸方域」普遍到一切，不管东南西北各地方「妙善称誉」，有很好很好的赞叹、赞叹他。「声颂普闻」，赞叹他的「声」，「颂」者也是赞叹；赞叹他的声音是普遍到诸方域都听到了，说：「某某善男子、善女人能持戒清净」、赞叹他。

这是「显因」。下面第二科举个譬喻。

戌二、举喻

譬如种种根茎香等，随风飘扬遍诸方所，悦意芬馥周流弥遰。

「譬如种种根茎香等」，各式各样的香、根也香、茎也香各式各样的香，「随风飘扬」，随着这个风吹来了就飘到各地方「遍诸方所」，「悦意芬馥周流弥遴」，越来越远，到各地方都闻到香。说是这个善男子若持戒，这个戒香也周流到各地方去大家都知道。

酉二、结

是故尸罗名为熏香。

未五、妙行（分二科）　申一、问

问：何缘世尊宣说尸罗，名为妙行？

这是第五科、分两科，第一科「问」。第二科回「答」。

申二、答

答：申此尸罗清净善行，能趣妙乐，往妙天趣、向妙安隐，故名妙行。

由于这个戒法它是清净无垢、是有功德的善行，你若能够具足这个功德的时候「能趣妙乐」，能够往生到安乐的地方去，这「趣」、从此至彼叫作「趣」。你若持戒清净就能到安乐的地方法所以叫做「妙行」，这「行」就是能到另一个地方去叫「行」。「往妙天趣」，这里指出来一个地方，前面说「能趣妙乐」的地方，「妙乐」是什么地方呢？就是能到天上去，「往妙天趣，向妙安隐」，能对向到特别安隐的地方去、没有苦恼那个地方，你到那个地方去就不到三恶道苦恼的地方去了，所以叫做「妙行」。

未六、律仪（分二科）　申一、问

问：何缘世尊宣说尸罗，名为律仪？

什么理由呢？这是「问」。下面第二科「答」

申二、答

答：由此尸罗清净善法，是防护性，是息除相、是远离体，故名律仪。

《披寻记》八〇五页：

是防护性等者：性能防护恶不善法，名防护性。止息不善业道所生诸不善业，名息除相。弃舍不律仪思，与信等五善根俱行，名远离体。

「是防护性等者：性能防护恶不善法」，你若持了戒的时候不犯戒，他就能保护你了不受「恶不善法」的侵略、不受他的压迫、不受他的逼迫，这就叫做「防护」、保护你的安全，若「恶不善法」来就使令你不安全了。

「止息不善业道」，怎么叫做「息除相」呢？因为你若持戒了的话就停止了不善业道，这不善业就停下来了，这些罪过的事情就停下来，「不善业道所生的诸不善业」都停下来了，「名叫息除相」。

怎么叫做「远离体」呢？「是防护性、是息除相、是远离体」，怎么叫做「远离

体」呢？「弃舍不律仪思，与信等五善根俱行，名远离体」，因为你若是能够持戒清净就弃舍了不律仪的这个行动，这个「思」就是受、想、行的那个「行」，这个不律仪的行都弃舍了。「与信等五善根俱行」，你这个戒法、持戒清净，清净里面和信、进、念、定、慧的这五种善根在一起活动所以叫做「远离体」，远离了恶法而本身是清净功德庄严的，所以做「远离体」。

【补充讲解】《披寻记》七九八页第六行：

昨天讲的这个「太极浮散」这一段，我感觉这个《披寻记》就是讲得很明白，所以就根据《披寻记》来讲。谓如有一、坚执恶取、非处恶作，于不应作诸恶作中、浪作恶作，非处于他起轻懱心、或恼害心，于其非处、琼森晓悟。如是名为太极浮散。

还是根据这个《披寻记》说：「坚执恶取等者：谓若见取、若戒禁取、是名恶取」，先解释这个「恶取」，什么叫作「恶取」？就是你有见取、有戒禁取就叫作「恶取」。

这个「见取」。我初出家的时候学的《四教仪集注》是天台宗的书，那《四教仪集注》也就讲到这五钝使、五利使，这个见取、戒禁取这是五利使。身见、边见、见取、戒禁取、疑。

我现在可是想到这句话很厉害，这「见取」这句话很厉害。你若静坐有了一点进步的时候，如果你没有学过这样的佛法你很容易就有「见取」这个问题，很容易的。你若没学过佛法、没学过经论，你学了一点还不行的，你要多学才能知道啊！你就是得了未到地定，由欲界定进步到未到地定的时候很容易就出来「见取」，因为这个时候不感觉到有身体的存在。不感觉身体的存在……知道身体不存在的那个是谁？因为你还感觉到这一念灵明的心湛然独立，其他的都是没有了，不就是这么个境界吗？当然你由未到地定到初禅的时候就会变化，就不是这样。可是到这个时候有这种境界的时候，你很容易就是「喔！这个就是『我』！」会有这种想法，很容易就会想到这里，那这不就生了「我见」了吗？

我们一般人说是「有我见」其实也迷迷湖湖的，什么是「我见」？也是迷迷湖湖的不知道什么。只感觉「我」有个身体、「我」今天到旧金山去、「我」今天没吃饭、「我」有病，只是习惯上语言上用这个字，实在究竟怎么是「我」？不是太明白。但是你若是修行达到一个境界，「喔！原来这个是『我』！」你还很欢喜的呀！这样的情形那叫作「见取」，你若有这种见叫作「恶取」。

所以从这些事情…当初学的时候迷迷湖湖的不知怎么回事情，就是凭记忆力喔！叫见取、常见、断见……。但是经过经论上逐渐学得多了一点，或是你静坐的境界也进步了一点，喔！原来是这么回事情！这叫作「恶取」呀！「若见取、若戒禁取」是名叫作「恶取」！你赞叹外道的戒法那就是有「恶取」的问题呀！这叫作「恶取」。

「即于彼取执为最胜，能得清净，是名坚执恶取」，这个「坚执」怎么讲？「坚执恶取」，你对于见取、戒禁取这个「恶取」你执着这是最殊胜的。我们常常的讲《金刚经》「若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨」还是这么讲，结果若讨论问题的时候还是执着「有我」才是对的。这个思想上的问题究竟怎么回事情？也不管，我就念「阿弥陀佛」了，那个事情你去问别人吧！你看这个事……为什么会出现这些事情呢？这就是「坚执恶取」，「执为最胜能得清净」，将来会得到清净的涅盘「是名坚执恶取」，这个「坚执恶取」应该是明白了！

「于非所犯妄执为犯，不如正理而生忧悔，是名非处恶作」，这个「恶作」就是忧悔的意思，昨天也讲过。这是心所法，就是不高兴自己作过的事情。「恶（ㄨˋ）

作」不是念「恶（ㄜˋ）作」，就是我当时作还不知道、作了以后才知道「哎呀！我这个事情是作坏了！不对！」也可能是作好事后悔了、也可能是作恶事后悔了这叫作「恶作」。现在「非处恶作」就是不合道理，譬如这个事情是作的有功德的事情，不应该后悔而后悔了就是「非处恶作」。「不如正理而生忧悔，是名非处恶作」。这个就是对于戒律的学习学习得不清楚，这是没有犯戒、自己认为是犯戒了，「于非所犯妄执为犯」，我认为是犯戒是不对的就生忧悔，这就是「非处恶作」，这个「于非所犯妄执为犯，不如正理而生忧悔，是名非处恶作」，这一句也应该是明白了！

下面第三句，「于不应作诸恶作中、浪作恶作」，这就是「由是因缘悔不应悔，是名于不应作诸恶作中浪作恶作」，就是不应该生忧悔的地方你鲁莽地、就是自己心粗了，而去生忧悔；是「于不应作诸恶作中」，不应该忧悔的诸忧悔中而生忧悔，这叫作「浪作恶作」，这是这一句话。

「又或于他起轻懱心、或恼害心」。前面是说自己，我自己是作对了事情、自己不知道是对而认为是错了、生忧悔。现在这底下是说他人，别人作的事情作得很有义意，但是我认为他作错了所以我轻视这个人，「非处于他起轻懱心」就是不合道理的对那个人起轻视心，譬如那个人作错了事你轻视他；但是那个人作对了事情你生轻视就更不得了、就不应该嘛！这是「非处于他起轻懱心」。「或恼害心」，说这个人是不对，我要恼乱他、去搞他去，「恼乱他」。

「于其非处，琼森晓悟」这一句话看这《披寻记》的解释：「于不成犯谓彼成犯，是名于其非处琼森晓悟」，就是那个人他没有犯戒、你说他犯戒这个不成立的，但是你就说他是犯戒了，「是名于其非处琼森晓悟」，琼森这样的分别：「我说的对！你错了！」这「琼森晓悟」，「于其非处琼森晓悟」。

「如是名为太极浮散」，这个「浮散」是这么解释的。

巳四、三净（分四科） 午一、标

又戒律仪有三种观清净因相。

在「二道资粮」这一大科里面的「广辨」一共十一科。第一科是「戒律仪」，这戒律仪里面分三科，第一科「征」，第二科「嗢柁南颂」，第三科「长行释」。长行释里面分二科，第一科是「释一切种」分五科，第一科是「辨」，第二科是「亏满十」，第三科「六异门」，现在是第四科「三净」。这「三净」里面分四科，第一科是「标」。

「又戒律仪」，前面这一大段文里面说到律仪戒事情，现在这里「有三种观」，它能够使令戒律仪得清净。这三种观察的方法是清净的因，就是持戒能得清净，因「观」而得清净所以这个「观」叫做「清净因」。这三种观的相貌，就是清净的因相有三种观。

午二、征

何等为三？

这是第二科，是征。下面第三科就是列出来这三种观察的相貌。

午三、列

一、 观身业。二、观语业。三、观意业。

下面第四科是解释这三种相貌，第一科是「辨相」分三科，第一科是「征」。

午四、释（分二科） 未一、辨相（分三科） 申一、征

云何观察如是诸业令戒律仪皆得清净？

怎么样「观察如是诸业」？就是身口意三业，使令我们所守护的「戒律仪皆得清净」而不违犯，这是「征」。

下面第二科是「辨」，就是加以说明。分二科，第一科是「观身语业」，这「意业」是第二科在下面。又分二科，第一科是「举身业」又分二科，第一科是「辨」又分二科，第一科是于「现未世」又分二科，第一科是「观察」。

申二、辨（分二科） 酉一、观身语业（分二科） 戌一、举身业（分二科） 亥一、辨（分二科）天一、于现未世（分二科） 地一、观察

谓希当造及欲正造、身作业时如是观察:我此身业为能自损、及以损他、是不善性，能生众苦招苦异熟。为不自损、亦不损他、是其善性，能生诸乐招乐异熟。

「谓希当造及欲正造，身作业时如是观察」，这个「观察」是这样观察：就是说你这位修行人你自己有意的，这「当造」我将来要采取这样的行动。「及欲现造」，这个「欲」就是我想要现在就要做这种事情。这个「当造」和「正造」，就是现在和将来。「身作业时」，就是在我们的身采取行动的时候，你采取行动的时候「如是观

察」，你先要在你心里面作如是观。

怎么观呢？「我此身业为能自损、及以损他、是不善性」，我现在由我的这个身体发出来的行动是能够损害自己、对自己有伤害，「及以损他」也能伤害他人，是自他两不利，这样的事情是「不善性」是有罪过的。「能生众苦」，它有力量能发生很多的苦恼。「招苦异熟」，将来能招感来苦恼的果报。这是一个观察，你观察你的身业是这样子。

「为不自损、亦不损他」，这是第二个观察。我这样的行动对自己没有伤害、对他人也没有伤害，这是有功德的事情，「是其善性」。「能生诸乐」，它有能力能够显现出来安乐的事情、安乐的果报。「招乐异熟」，现在有能力生诸乐，将来这个乐的果报就出现了，「招乐异熟」。

地二、清净

如是观已。若自了知我此身业，自损损他、是不善性、能生众苦招苦异熟，即于此业摄敛不作亦不与便。若自了知我此身业，不损自他、是其善性、余如前说，即于此业而不摄敛造作与便。

前面这是「观察」。下面第二科是「清净」。

「如是观已」这样观察了以后，「若自了知我此身业」若自己知道我现在这个身体的行动，我的行动有「自损」有「损他」，「是不善性、能生众苦招苦异熟」，「即于此业摄敛不作」，那就对于想要做的这件事马上的收回来，这个心不要动这种有罪过的念头，不要有这种行动、就把这件事收回来不做这件事。「亦不与便」，这个「便利」就是没有障碍的意思、很顺利的做这件事。现在因为这件事有罪过，「不与」不要给它方便、就是不要做这件事。做事情的时候总是有一个前方便而后才有正式的行动，现在这个前方便就停下来不给它前方便。

「若自了知我此身业，不损自他、是其善性」，「余如前说」就是「能生诸乐招乐异熟」的话，「即于此业而不摄敛」，那么这个行动、这件事你不要停下来，「造作与便」要立刻地采取行动给它方便、给它一个前方便叫它顺利的成就。

这就叫做「清净」，就是恶不可以做善才可以做。就是将来的、和现在的，做什么事情的时候先做如是观，这样子。

天二、于过去世（分二科）　地一、观察

复于过去已造身业亦数观察，我此身业为能自损，余如前说。

这下面是「于过去世」。前面是「将来」和「现在」这二种，现在是对「过去」的时候。分二科，第一是「观察」。

「复于过去」，说是这一刹那以前的就是已经过去的事情，我已经造作了这样的事情。「亦数观察」，也要数数地观察、要回想，用你的智慧去观察。「我此身业为能自损」也能损他，「余如前说」，能生诸苦招苦异熟。

这是观察。这下面第二科是「清净」。

地二、清净

如是观已；若自了知我此身业，自损损他余如前说，便于有智同梵行所，如实发露如法悔除。若自了知我此身业，不损自他余如前说，便生欢喜，昼夜安住、多随修学。

「如是观已，若自了知我此身业，自损损他余如前说，便于有智同梵行所」，观察自己以前做的事情是有罪过的，那么后来应该怎么办呢？「便于」有智慧的同修圣道的人的地方「如实发露」，要向他发露坦白出来「我在什么时候做了什么错误的事情」，向他坦白的、真诚的坦白出来。「如法悔除」，要依据戒律上所规定的忏悔法把它除灭了这个罪过。

「若自了知我此身业，不损自他余如前说」能生诸乐招乐异熟。「便生欢喜，昼夜安住」，心里面「我做的事情有功德能生乐异熟」，那么白天夜间心情很平静。「多随修学」，多多的随顺他来继续的修学这种善法。

亥二、结

如是彼于去来今世所造身业，能善观察，能善清净。

就是这样子，这个修行人对于自己过去的、将来的、现在的所做的事情，能这样善巧的观察思惟，你就能够清净了你的身口意三业。就持戒清净，有错误的忏悔、有功德的继续的增长广大。

戌二、例语业

如于身业，于其语业当知亦尔。

前面是说「身业」，下边「例语业」。就是语业也和身业一样也要这样观察清净。

酉二、观意业（分二科）　戌一、辨（分二科）　亥一、观察

由过去行为缘生意，由未来行为缘生意，由现在行为缘生意，即于此意数数观察：我此意业为能自损，余如前说。

前面是身业、语业，下边是观察这个「意业」。这意业分二科，第一科是「辨」分二科，第一科是先说「观察」。

「由过去行为缘生意，由未来行为缘生意」，其实这身口意三业、意业是根本，还是非常重要的。那么这时候观察的时候就知道「由过去行为缘生意」，说我过去的「行」作因缘而生起意识，这是什么呢？就是「作意心所」，或者如理作意、或者是不如理作意，这个「行」就使令这意识就现起来了，由这作意心所引起意识的现行，就是这么回事。「过去行为缘生意」也是这样子、「未来行为缘生意」、「由现在行为缘生意」，都是这样子。

「即于此意数数观察」，即于所生起的这个意要一次又一次的观察。「我此意业为能自损，余如前说」，也像前面身业、语业这样子。

亥二、清净

如是观已；若自了知我此意业是其黑品，即于此业摄敛不起、不与其便。若自了知我此意业是其白品，即于此业而不敛摄、发起与便。

「如是观已」，这样观察完了，「若自了知我此意业是其黑品」，这个贪心、瞋心、这个三毒，贪瞋痴的三毒若发动了这是有罪过的，这是「黑品」。「即于此业摄敛不起」，这贪瞋痴这是有罪过的事情，马上的把它收回来，叫它不要动。「不与其便」，不要给这贪瞋痴作方便，叫它不要动。当然这个地方就是要……还是「四念处」才能转变自己的内心，或者「五停心观」…这些事情。

「若自了知我此意业是其白品」，无贪、无瞋、无痴，是与慈悲喜舍与戒定慧这是一类的「是其白品」。「即于此业而不敛摄」，那你就不要停下来，继续增长广大。「发起与便」，就是创造一些因缘给它方便，叫它继续的有所成就。

下面这是结束这一段。

戊二、结

如是于彼去来今世所起意业，能善观察、能善清净。

「如是于彼去来今世所起的意业，能善观察、能善清净」，观察了以后，不清净的立刻要停下来，清净的让它增长广大。

申三、证（分二科）　酉一、举贤圣

所以者何？去来今世所有沙门、若婆罗门、于身语意三种业中，或已观察、或当观察、或正观察，或已清净、或当清净、或正清净，或已多住、或当多住、或正多住，一切皆由如是观察、如是清净。

前边是解释这个三种观，第一科是「征」，第二科是「辨」，这二科说完了。现在第三科是「证」分二科，第一科「举贤圣」。

「所以者何？」为什么要这样作观呢？说「去来今世」过去世、未来世、现在世「所有」的这些修行人，这些「沙门和婆罗门」，修学圣道断一切虚妄分别的这些修行人。「于身语意三种业中，或已观察、或当观察、或正观察」，这些「去来今世」这三世的修行人，对「于身口意」这三业都是这样子：或者「已经观察」就是过去世，「或当观察」就是未来世，「或正观察」就是现在世。只要是这三业一动要经过智慧的观察，批准了才行动，不合法的不批准。就是用智慧来决定，而不是用烦恼来决定事情的。这可见这修行人是这样的，修行人内心是这样情形。

「或已清净，或当清净，或正清净」，过去世他的身口意经过这样的观察，就是「已」经是「清净」的。将来的时候也是要经过这样的观察，也是使令身口意清净。现在也是要经过智慧的观察，要使令他清净，「正清净」。「或已多住，或当多住，或正多住」，或者过去世，当然这位修行人他的心里面多数安住在观察和清净的上面。「当多住」就是未来世。「正多住」就是现在世。

「一切皆由如是观察，如是清净」，就是过去也是这样子、未来也是这样子、现在也是这样子，一切都是由这样的智慧的观察，使令自己的三业清净，也就是你的律仪清净了。

前面是「举贤圣」，举人来说。下面「引圣教」。

酉二、引圣教

如佛世尊，曾为长老啰怙罗说：汝今啰怙罗！于身语意业，应数正观察；念诸佛圣

教。啰怙罗汝应学是沙门业。若能于此学，唯胜善无恶。

「如佛世尊，曾为长老啰怙罗说」，说这个颂：「汝今啰怙罗！于身语意业，应数正观察」，佛就招呼罗怙罗；你现在于身业、语业、意业这三业，「应数正观察」，不止一次的、时时的要「正观察」，依据佛教去观察叫做「正观察」。「念诸佛圣教」，这个「观察」你自己是不懂得怎么观察的，那你叫我观察我怎么观察呢？「念诸佛圣教」、要忆念，你要忆念诸佛的法语，依据佛的法语去观察那叫做「正观察」。「罗怙罗汝应学是沙门业」，你应该学习这样修行人的这种事情。「若能于此学，唯胜善无恶」，你若能这样学习，你的三业只有殊胜的功德庄严而没有罪过，慢慢的就可以得圣道了。

未二、略义（分二科）　申一、观察

若于如是身语意业审正思择：我此诸业为能自损，广说如前。是名观察。

这个「三净」分四科，第一科是「辨相」，第一科是辨相这科说完了。现在就是第二科「略义」，就是它的要义。分二科，第一科「观察」。

「若于如是身语意业审正观察」，这个「审」就是很切实的、很认真的这样观察，不是马马虎虎的、不是。「思择」就是观察。「我此诸业为能自损，广说如前」，「是名」叫作「观察」。

申二、清净

若于一分摄敛不作亦不与便，广说乃至发露悔除。复于一分而不敛摄造作与便，广说乃至便生欢喜，昼夜安住多随修学。是名清净。

这第二科是「清净」。「若于一分摄敛不作」，就是黑品的有罪过的，若发觉是有罪过马上的要息灭了它、要除灭了它，不做这种恶事，「亦不与」其方便，「广说乃至发露悔除」。「复于一分而不敛摄」，就是白品有功德的事情，「造作与便」，这要主动的给它条件叫它方便的成就，「广说乃至便生欢喜」，「昼夜安住」白天也是这样子、黑天也是这样子、不要超越这个范围叫做「住」。「多随修学」多而又多、多多的随顺这个道理去学习，「是名」叫做「清净」。

这是第四科「三净」。下面第五科「十种胜功德」分三科，第一科是「标」。

巳五、十胜功德（分三科）　午一、标

如是清净尸罗律仪，应知有十功德胜利。

说是这位出家人，这个修行人他能够守护他的戒律能得清净，能这么样的学习得清净有什么好处呢？「应知有」十种「功德」、有十种「胜利」殊胜的利益。这个「功德」就是没有过失、这个功德是「殊胜的利益」，「胜利」是赞叹这个「功德」的。

这是「标」，下面是「征」。

午二、征

何等为十？

午三、释（分十科）　未一、第一胜利（分二科）　申一、辨

谓诸所有具戒士夫补特伽罗，自观戒净便得无悔，无悔故欢，欢故生喜，由心喜故身得轻安，身轻安故便受胜乐，乐故心定，心得定故能如实知、能如实见，实知见故便能起厌，能起厌故便得离染，由离染故证得解脱，得解脱故便自知见我已解脱，乃至我能于无余依般涅盘界当般涅盘。

下面第三科解释分十科，第一科是「第一胜利」，十种胜利现在说第一种胜利。分二科，第一科「辨」。

「谓诸所有」，并不是一个；所有的这个「具足戒」持戒清净的人叫「士夫」、这个「补特伽罗」。「自观戒净便得无悔」他自己观察：我守护的戒很清净一点没有违犯，「便得无悔」那么心里面就不会恨、不会有遗恨。你若犯了戒心里面就会恨就会后悔，「悔」者恨也。这时候心里没有悔。「无悔故欢」，没有恨故那么心里面就快乐、心里面就会快乐，「无悔故欢」。「欢故生喜」，心里一快乐了就生喜、就欢喜持戒清净，持戒清净使便令心情快乐那么就欢喜这件事、欢喜持戒清净。「由心喜故身得轻安」，你心里面快乐你这个心理影响到你的生理，心情快乐你的生理上也就会轻安，就是轻快安和、四大调和。

「身轻安故便受胜乐」，这个身体感觉到轻安的时候你就会有殊胜的快乐。这个事情，这里说「轻安」不是说是未到地定、初禅、二禅、三禅那个「轻安」，不是那个意思。而这个地方「轻安」应该是什么呢？应该指欲界定说的，欲界定到了等持的时候，到了等持的时候虽然没有轻安乐但是身体轻安、轻快，就是身体有若无的样子、这个身体，所以叫做「轻安」，指这个说的。到了欲界定，你再进一步就到了未到地定，就得「便受胜乐」那时候有轻安乐了，就是我们通常说「三昧乐」。「乐故心定」，因为那时候有三昧乐，而那时候你的心是寂静住、明静而住，那时候就叫做「未至定」，超过了欲界定了。

「心得定故能如实知、能如实见」，你得到未到地定的时候，心里安住不动明静而住的时候，你在这里边修四念处的时候，修无常观、修无我观、修空观的时候「能如实知」过去的一切法、未来的一切法，「能如实见」，能如实见现在的一切法，说过去、未来、现在的都是无常的、苦空无我的境界，你能真实的就会见到，「能如实知见」。「实知见故便能起厌」，你实在知道这是苦、这是集、是灭、是道那就得初果了，「便能起厌」这时候就能生厌离心。世间上的事情…，不如意的事情谁欢喜？谁都不欢喜。但是这个初果圣人，世间人认为快乐的事情他都认为都是苦恼境界、都不是快乐，你若长远的看你才能知道那也是苦、并不是乐，「便能起厌」。

「能起厌故便得离染」，他生了厌离心，对于世间上的色受想行识、眼耳鼻舌身意厌离，这是一个生死的果报是苦恼，那么就能修不净观、修四念处了。「便得离染」；前面「如实知见」是断除这个我、我所执，就是断除见烦恼。「便得离染」就是断除爱烦恼了，当然不只是欲界的爱，色爱、无色爱这些染着都远离。「由离染故证得解脱」，就是把这个生死的苦恼已经解脱了。虽然没有入无余涅盘，但是他圣道现前的时候这苦恼境界都不在。这个色受想行识的苦恼的境界，在他那圣道的境界里面是没有这回事情的，是无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法，就是和《心经》说的道理是一样，和《阿含经》说的是一样的。

「得解脱故便自知见我已解脱」，他不用别人告诉他、他自己就知道，就是知道已经解脱了。「便自知见我已解脱，乃至我能于无余依般涅盘界当般涅盘」，前面是得有余依涅盘，这就是他自己知道能入无余依涅盘，有这种堪能性。

这是「辨」，这是说明这个「第一胜利」。下面第二科结束。

申二、结

如是所有具戒士夫补特伽罗、尸罗清净增上力故，获得无悔、渐次乃至能到涅盘。是名第一尸罗律仪功德胜利。

「如是所有具戒士夫补特伽罗、尸罗清净增上力故」，也就是把前这段文的要义再说一说。因为你持戒清净，持戒清净就有这样殊胜的力量，「获得无悔、渐次乃至能到涅盘」。「是名第一尸罗律仪功德胜利」，这是第一个胜利。

未二、第二胜利（分二科）　申一、辨

复有所余具戒士夫补特伽罗、于临终时起如是念：我已善作身语意行、非我恶作身语意行，乃至广说。若有其趣，作福业者、作善业者、作能救济诸怖畏者之所应往。我于斯趣必定当往。

「复有所余具戒士夫补特伽罗、于临终时起如是念」，这是下面「第二个胜利」，先说明。「临终」的时候他心里面有这样子的「念」、有这样的正念：「我已善作身语意行」，这个持戒清净这个人，他临终时候他心里想：我已经善作身业语业意业，我的身业语业意业都是清净有功德的。「非我恶作身语意行」，我持戒清净，我身业语业意业没有罪过、没有恶。「乃至广说」，就是前面这个「你没有恶、没有犯戒所以就无悔、无悔故欢喜」这些，那个地方。

「若有其趣，作福业者、作善业者、作能救济诸怖畏者之所应往」，这下面「若有其趣」；说「若有」那么一个地方，那个地方是「作福业」的人能到那地方去、「作善业」的人能到那地方去、「作能救济诸怖畏」的那个人能到那个地方去，「之所应往」能到那个地方去。「我于斯趣必定当往」，若这样的话我也能去，「我也能到那地方去」，他心里这样子想。因为我没有罪过、我持戒清净，这样子。

这个「作福业」，这个「福」是可爱乐的果报，这个业能得到可爱的果报那叫做「福业」。这个「作善业」，这个「善」字就是没有罪过，作了这个事情是有利益的，不是有罪过的事情，所以叫「善业」。「作能救济诸怖畏者」，你作福业也好、作善业也好「能够救济诸怖畏」；你若作了恶业就跑到三恶道是可怖畏的，三恶道是令人恐怖的地方。你若作善业作了福业的话就能救济诸怖畏，使令他远离一切怖畏，是这样意思。作福业，作善业，「能救济诸怖畏」能远离一切怖畏的这种业力，能到那地方去；那「我于斯趣必定当往」，我持戒清净，我也会到那地方法。他临终的时候他作如是念。

申二、结

如是获得能往善趣第二无悔，由无悔恨所有士夫补特伽罗，名贤善死、贤善夭逝、贤善过往。是名第二尸罗律仪功德胜利。

「如是获得能往善趣第二无悔」，这是第二科结束。就是这样，这个持戒清净这个人他这样子作念，他就获得这样「能往善趣」，「我能够往生到安乐的地方去」，他有这么样一个决定的信心，就叫作能「获得」。这是「第二个无悔」，能得到这第二个没有悔的一种功德。「由无悔恨所有士夫补特伽罗名贤善死」，这个人，这个持戒清净这个补特伽罗这个人，他临死的时候心情很安乐没有恐怖，很自在很安详所以叫做「贤善死」；若跑到三恶道去就不对劲了。「贤善夭逝」，这个「夭逝」，就是寿命不长他就离开了这个地方，但是他持戒清净还是好的，他还是到安乐的地方去所以也是「贤善」。「贤善过往」，说是一刹那间就变成过去了，但是也是「贤善」。所以这个世间上的人，对于善恶果报这件事认识的不那么清楚，哎呀！这个人寿命无

常就死了，夭往好像很不好。但在佛法上来说，只要是你生存的时候你的身口意都是清净的，什么时候走都可以，都是吉祥的。

「是名第二尸罗律仪功德的胜利」，这是临命终的时候心情快乐，这是一种。

未三、第三胜利

复有所余具戒士夫补特伽罗、遍诸方域、妙善称誉声颂普闻。是名第三尸罗律仪功德胜利。

「复有所余具戒士夫补特伽罗、遍诸方域」，这是「第三个胜利」。前面说到二个胜利还没说完，还有「余」、还有余的「补特伽罗」有什么好呢？「遍诸方域」，普遍到东方南方北方西方有「妙善称誉」，有很好的「称誉」，人家都称誉赞扬他；那当然都是有智慧的人赞叹他，愚痴人不一定。「声颂普闻」，普遍的都知道，别人都写出来文章来赞叹你，这是「声颂普闻」。「是名第三尸罗律仪功德胜利。」

未四、第四胜利

复有所余具戒士夫补特伽罗、寝安、悟安，远离一切身心热恼。是名第四尸罗律仪功德胜利。

「复有所余具戒士夫补特伽罗」，这还有「第四个胜利」，什么胜利呢？「寝安、悟安」，睡觉的时候也是心里也安，你持戒清净睡觉睡得安。睡觉醒了，醒了心里也是安，也是平安。「远离一切身心热恼」，就是他那个身心没有这些苦恼的事情，没有。因为你思惟这个道理他心里自然就安下来，所以这些不相信因果的人、随便的放逸的人，他说「没有因果」，实在他心里还是不安的。「是名第四尸罗功德胜利」，这是第四种。

未五、第五胜利

复有所余具戒士夫补特伽罗、若寝若悟、诸天保护。是名第五尸罗律仪功德胜利。

「复有所余具戒士夫补特伽罗」，这是「第五个胜利」。「若寝若悟、诸天保护」，说是你若持戒清净的话，你睡着觉也好你睡醒了也好，诸天来保护你，为你作护法。「是名第五尸罗律仪功德胜利」，这是这一种。

未六、第六胜利

复有所余具戒士夫补特伽罗、于他凶暴不虑其恶，无诸怖畏，心离惊恐。是名第六尸罗律仪功德胜利。

「复有所余具戒士夫补特伽罗」，这是第六胜利。「于他凶暴不虑其恶」，说是这个持戒清净这个人，对于另外有人特别凶残暴的人，这个持戒清净的人遇见了这个凶暴的人的时候「不虑其恶」，心里面不顾虑他会来伤害他，他不顾虑这个事情。

「无诸怖畏」，他心里面不怕。「心离惊恐」，心里面没有这个惊恐的事情。「是名第六尸罗律仪功德胜利」。当然这件事情，有诸天来保护当然没有事情，所以你不能对他发恶的，这个事情。

未七、第七胜利

复有所余具戒士夫补特伽罗，诸喜杀者怨雠恶友、虽得其隙，亦常保护了知此是具戒

士夫补特伽罗，或为善友，或住中平。是名第七尸罗律仪功德胜利。

现在「第七个胜利」。「复有所余具戒士夫补特伽罗，诸喜杀者怨雠恶友」说是这个持戒清净的人，他也可能与这欢喜杀的人…，遇见了这种人，这个人他就是拿杀人不当一回事，欢喜杀害的人。「怨雠」，或者是彼此间以前有过什么怨恨的事情，遇见了这个人。遇见一个恶知识，遇见这个人。

「虽得其隙，亦常保护」，这个欢喜杀的人、或者与这个修行人有怨雠、还一个恶知识这些人，这些人「虽得其隙」，对于这个修行人，虽然得到一个漏洞可以…要来伤害这个持戒清净的人，但是虽得到这么个机会，但是「亦常保护」，那欢喜杀的人、和那个怨雠的人、恶友的人，反倒来保这个持戒清净的人，保护他不伤害他。

「了知此是具戒士夫补特伽罗」，那个喜杀的人、那个怨雠、那个恶人，知道「哎呀！这个人持戒清净！这个是应该恭敬尊重赞叹，不可以伤害他的。」

「或为善友」，他原来是怨恨、是恶友、喜杀的，反倒对这个持戒清净的人认为「这是个好朋友！」对他这么想。「或住中平」，或者彼此间安住在「也不是善友可也不是恶友」，在平平的境界，没有恶意对他。

「是名第七尸罗律仪罗功德胜利」。

未八、第八胜利

复有所余具戒士夫补特伽罗，一切魍魉药叉宅神非人之类、虽得其便、虽得其隙，而常保护。谓具尸罗增上力故。是名第八尸罗律仪功德胜利。

「复有所余具戒士夫补特伽罗，一切魍魉药叉宅神非人之类」，还有胜利，第八个胜利。就是一切的「魍魉」，这某个山里面这些怪，木石之怪或者水神这些…，不是人，就是「魍魉」，或者「药叉」鬼，还有「宅神」，「非人之类」，总而言之都不是属于人一类的。「虽得其便、虽得其隙，而常保护」，也是保护这个持戒清净的人。说是「虽然得其便」，就是有的时候，这个持戒的人有的时候也会有点事情，可能也有点儿事情，但是这些鬼神还是保护他。

「谓具尸罗增上力故，是名第八尸罗律仪功德胜利」，为什么这些鬼神对他这么样子，特别优待他呢？因为他这个出家人，这个修行人他持戒清净的这种力量，自然会有这种感动使令那些鬼神、使令这恶人、这个喜杀的人、有怨雠的人、恶知识的人、凶暴的人对他有恭敬心，要保护他而不敢伤害他。这是清净戒的威力有这种作用，「是名第八尸罗律仪功德胜利」。

未九、第九胜利（分三科）　申一、标

复有所余具戒士夫补特伽罗，法无艰难，从他获得种种利养。

这是第九科「第九胜利」，第一科是「标」。「复有所余的具戒士夫补特伽罗」的胜利，什么呢？「法无艰难」，这个「法」者「常」也，就是他这个持戒清净这个人，他没有「艰难」这件事，常是没有「困难」的这件事。怎么叫做「法无艰难」呢？「从他获得种种利养」，从别人获得种种利养这件事没有困难，人家都愿意供养他帮助他。这是「标」，下面解释。

申二、释

所谓衣服饮食卧具病缘医药及诸资具。由依尸罗增上因力，国王大臣及诸黎庶、饶财

长者及商主等、恭敬尊重。

「所谓衣服饮食卧具病缘医药及诸资具」，这些生活所需的这些事情。由于「尸罗的增上因力」，由于你持戒清净的威力。「国王大臣」、「及诸黎庶」就是一般的老百姓。「饶财长者」就是大富长者、有财富的人。「及商主等」就是作生意的人。「恭敬尊重」，你持戒清净的威力，这些人都恭敬你、尊重你，这样子。

申三、结

是名第九尸罗律仪功德胜利。

未十、第十胜利（分三科） 申一、标

复有所余具戒士夫补特伽罗，一切所愿皆得称遂。

「复有所余具戒士夫补特伽罗」，这是第十个「第十胜利」，先是「标」。「一切所愿皆得称遂」，你一切的愿望（当然是合理的愿望），都会令你满意的，这样子。这是标。

下面第二科解释分四科，第一科是「生欲人天」。

申二、释（分四科） 酉一、生欲人天

若于欲界、愿乐当生或刹帝力大族姓家、或婆罗门大族姓家、或诸居士大族姓家、或诸长者大族姓家，或四大王众天、或三十三天、或夜摩天、或睹史多天、或乐化天、或他化自在天、众同分中。由戒净故，即随所愿当得往生。

「若于欲界，愿乐当生」，说是这个持戒清净的人，他若是愿意还要来欲界，在欲界里面「愿乐当生」，他的心里面欢喜还要生到欲界来。在欲界什么地方生呢？「或刹帝力」在王族里面受生，「刹帝力大族姓家」。「或婆罗门的大族姓家」，「婆罗门」就是读书人、有智慧的人。「刹帝力」就是有权利的人。「或诸居士大族姓家」，就是有财富的人。「或诸长者」，品德高尚的「大族姓家」。

「或四大王众天」。前面这是人间、都是有地位的人，这后面「四大王众天」这是天上，欲界天。「四大王众天」、「或三十三天」就是忉利天。「或夜摩天」，就是时分天。「或睹史多天」，知足天。「或乐化天、或他化自在天、众同分中。」

你愿意生到天上去，或者是愿意在人间，「由戒净故，即随所愿」，由于你持戒清净你没有过失，你就能随你所愿「当得往生」，就能生到这里来。

这是第一个「所愿皆得称遂」，愿意生到人、天。下面第二个「住生有色」。

酉二、住生有色

若复愿乐入诸静虑现法乐住，或有色天众同分中、若住若生，由戒净故，便得离欲。所愿皆遂。

「若复愿乐入诸静虑现法乐住」，若是这个持戒清净这个人他不愿意在欲界人天里面受生，他欢喜「入诸静虑，现法乐住」就是入于初禅、二禅、三禅、四禅。「现法乐住」，就是你现在的色受想行识里面有三昧乐的存在，你愿意住在这个三昧乐里面。这个「愿乐入诸静虑现法乐住」，这是希望在人间的时候修禅定。「或有色天众

同分中」，就是死了以后生到色界天去。「众同分」，天与天大家都是一样的，一样的所以叫「众同分中」。「若住若生」，若是住在三昧乐里边、或者生到色界天里面去。

「由戒净故，便得离欲，所愿皆遂」，由于你持「戒」清「净」，所以你就能够容易「离欲」、远离了欲界的欲，你愿意生到色界天、愿意得禅定都可以满意，都可以满足你。

酉三、住生无色

若复愿乐寂静胜解，超过色定入无色定、具足安住，或无色界天众同分中，当得往生，余如前说。

这是「住生无色」，这个「住」就是你安住在这个三昧乐里边，安住在色界四禅、安住在无色界的四空定，这个「住」是这样意思。生色界天是死了以后，将来的，「生无色」界天也是将来的。

「若复愿乐寂静胜解」，就是得到无色界的四空定，这个定力是高过了色界定所以这个叫做「寂静」。这个「胜解」就是「有力量的认识」，你这个心能安住在这个初禅里面那也是胜解，二禅、三禅、四禅都是胜解，安住在空无边处定、识无边处定、乃至非想非非想处定都是胜解，如果你没有胜解你不能得到那个定的。「若复愿乐寂静胜解，超过色界」，进步到「入于无色界定」里面「具足安住」这样子，这是在人间你修无色界定也就成功了，「或无色天众同分中」。「当得往生」，将来死了以后到那边去，也是可以。「余如前说」，像前面说就是「由戒净故，便得离欲，所愿皆遂」。

酉四、证极涅盘

若复愿乐当证最寂究竟涅盘，由戒净故，便证一切究竟离欲。

这是第四科「证极涅盘」。「若复愿乐」，说这个持戒清净的人他欢喜…，不愿意生到色界天无色界天，他愿意「当证最寂究竟的涅盘」，这个不生不灭的圣人的住处这里。「由戒净故，便证一切究竟离欲」，因为你持戒清净你这件事也就能成功，便能够证入到「一切究竟」，就是无贪瞋痴，见到无眼耳鼻舌身意那个究竟的离欲的境界，你就可以证悟到。

申三、结

是名第十尸罗律仪功德胜利。

这是赞叹这个持戒有十种功德，持戒清净有这十种功德。其实这十种功德应该常常念一念。

辰二、结劝修学（分二科）　巳一、牒略义

如是已说戒蕴广辩、戒蕴亏损、戒蕴圆满、戒蕴异门、戒蕴观察及以清净、戒蕴所有功德胜利。

这是第二科「结劝修学」。前边是第一科是「释一切种」，这一切种都是属于「戒律仪」清净的事情。现在第二科「结劝修学」，劝我们好好学戒。

「如是已说戒蕴的广辩」，这五分法身第一个是戒、戒法身，像前面说这么一大段了。说到这个「戒蕴的亏损」有十种因缘，「戒蕴的圆满」有十种因缘，「戒蕴的异门」有六种，「戒蕴观察」有三种，「及以清净」，「戒蕴所有功德胜利」这有十种。这前已经说过的。

这是「牒略义」。现在第二个是「劝修学」。

巳二、劝修学

于此宣说明了开示一切种相，最极圆满资粮所摄尸罗律仪，若有自爱乐沙门性、婆罗门性诸善男子，应勤修学。

「于此宣说明了开示一切种相」，就是在这一大段文里面，「宣说」这个戒，「明了」、一点也没有这个隐昧的地方，「开示」所有有疑问的地方都已经解释了。这「一切种」的相貌，都是明了的开示了。「最极圆满资粮所摄尸罗律仪」，尸罗律仪的资粮，「最极圆满的资粮所摄」的「尸罗律仪」，它是得定、得圣道的「圆满的资粮」。

「若有自爱乐沙门性、婆罗门性诸善男子，应勤修学」。「若有自爱」若有一个人知道「自爱」爱护自己，他欢喜得圣道「乐沙门性」，「婆罗门性」，欢喜远离一切虚妄分别的话，这样的诸善男子诸善女人应该好好努力的学习，学习这个清净的戒。

《瑜伽师地论》卷第二十三

本地分中声闻地第十三

初瑜伽处出离地品第三之二

寅二、根律仪（分三科） 卯一、广分别相（分三科） 辰一、征

云何根律仪？

这「二道资粮」这一大科里面一共是十四段，前三段前面已经讲过了，所以以下只讲这个十一段。这十一科里面，第一科是「律仪戒」讲完了，现在是第二科是「根律仪」。分三科，第一科是「广分别相」，广分别根律仪的相貌。分三科，第一科是「征」。

「云何根律仪」？修世间道、修出世间道的前方便就是持戒清净，现在是第二科要修六根的律仪，这眼耳鼻舌身意、六根，要保护他没有过失。怎么叫做「根律仪」呢？

辰二、标

谓如有一，能善安住密护根门，防守正念，常委正念，乃至广说。

「谓如有一」这以下第二科是「标」，就是标出来这根律仪的大意。「能善安住密护根门」，就是这一位修行人他能够善巧方便地，将他的眼耳鼻舌身意安住在清净的律仪上面。怎么样安住法呢？「密护根门」，你要严密地保护你的眼耳鼻舌身意，不要被这个贪瞋痴染污了叫做「密护根门」。这个「门」就是有能出、能入的这个地方；就是我们的眼耳鼻舌身意，种种的虚妄分别从这里面出来，种种的外边的尘劳的境界从这里面进来。这个一出一入，须要用「正念」使令他、保护他清净，是这样意思。

怎么样叫做「根律仪」？这第一个就是要「密护根门」。第二是「防守正念」，这六根的清净，怎么样保护他呢？就是要用正念来保护他，这叫做「防守正念」。这个「防守」是正念的作用，「正念」是能保护的，所保护的就是「眼耳鼻舌身意」。这个「常委正念」，常委正念就解释这个「正念」，也就是要精进地去成立、去建立这个「正念」。「乃至广说」，其中一共是五段，这里面说出来密护根门、防守正念、常委正念，只说出来三个，还有两个略去了。

这是「标」。下面第三科是解释分两科，第一科「依标别显」，就是根据标出来的，来一样一样的去解释它，就是「依标别显」。一共是分五科，就是解释这五段，第一科呢？就是「密护根门」，解释这个「密护根门」，分三科，第一科是「征」。

辰三、释（分二科） 巳一、依标别显（分五科） 午一、密护根门（分三科） 未一、征

云何名为密护根门？

下边「谓防守正念」，这是第二科解释。

未二、释

谓防守正念，常委正念，广说乃至防护意根，及正修行意根律仪。

「谓防守正念」，就是这位修行人，用正念来保护他的眼、耳、鼻、舌、身、意，这就叫做「密护根门」。「常委正念」，而这个正念要「常」、就是不间断的学习这个「正念」，不能失掉了，失掉了就是有间断、不常了。这「委」是详细地，详细地学习这个正念，不是粗略地。「广说乃至防护意根」，中间又略去了，到最后「防护意根」，要保护你这个第六意识叫他清净。「及正修行意根律仪」，这里面也就是有眼根律仪、耳根、鼻根、舌根、意根的律仪，是保护这意根清净了，如果若不清净呢？就修学这个「律仪」叫他清净，是这样的意思。

未三、结

如是名为密护根门。

这「密护根门」是这样意思。

午二、防守正念（分三科）　未一、征

云何名为防守正念？

这是第二科，解释这个「防守正念」，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做防守正念？

未二、释（分二科）　申一、获正念

谓如有一，密护根门增上力故，摄受多闻，思惟修习，由闻思修增上力故，获得正念。

这以下第二科是解释，分两科，第一科是「获正念」。

「谓如有一」，就是有这么一个修行人。「密护根门增上力故」，这位修行人他有这样的「增上力」，什么「增上力」呢？他想要保护自己的眼耳鼻舌身意六根的清净，他这个「增上力」，这个强大的愿力，很坚强的愿力就是「增上力」。就是我想要使令我的眼耳鼻舌身意常常地清净不要染污，他这个愿力。因为有这样的愿力，怎么办呢？我想要使令我六根清净，我怎么样办法呢？就是「摄受多闻，思惟修习，由闻思修增上力故，获得正念」，就是要用「正念」来保护自己的眼耳鼻舌身意。

而这个「正念」怎么样能够取得呢？你要「摄受多闻」。这个「摄受」就是「集聚」，就像人发财的时候，这个月我赚多少钱，下个月又赚多少钱，一个月老是赚钱，渐渐地集聚，积少成多。「摄受多闻」也是，我学习佛法，今天也学习、明天也学习，就是...也是积少成多的意思。这「多闻」，实在就是学习的意思，学习佛法。学习了以后你还要「思惟」，把所学习的佛法在心里面去专精思惟，在寂静处要思惟所学习的道理。思惟以后又要「修习」，就是要在禅定里面去思惟叫做「修习」，就是用这闻思修这三个方法。「由闻思修增上力故，获得正念」，由于你对于佛法能够多闻、思惟、修习的力量，这个力量也是非常大的，你就得到了正念的方法了。不是你自己自作聪明，说「我这样子...」就可以叫做正念，不是这个意思。要根据佛说的这个法语，这些修多罗的法语里面，取得正念的方法。

这是第一科，先怎么样能得到正念？这一段说完了。下面第二科「能防守」。

申二、能防守

为欲令此所得正念，无忘失故，能趣证故，不失坏故。于时时中即于多闻，若思若修正作瑜伽，正勤修习，不息加行，不离加行。

「为欲令此所得正念，无忘失故，能趣证故，不失坏故」，就是这位修行人，想要保护自己的六根清净，要不断地学习佛法得到了佛陀所开示的正念，什么叫做「正念」。然后你就用你这个「正念」，「为欲令此所得正念」，就是想要使令自己，从佛陀的法语中所得到的正念的方法「无忘失故」，在你心里面不要忘掉了，要时时的现前，这个正念时时在心里面显现出来。

「能趣证故」，为什么要不忘失呢？忘失有什么不好呢？不忘失有什么好处呢？「能趣证故」。这个「趣」就是向前进，从你现在这个凡夫境界向前进就能到圣人的境界去，叫做「证」，「能趣证故」。你若时时地不忘掉正念你就能转凡成圣，能到圣人的境界。到了圣人的境界，「不失坏故」，你这个正念就不可破坏了。凡夫的时候还是勉强地维持精进的用功，但是有特别的因缘这个正念还会失掉的，但是若得到圣道以后呢，「不坏失故」，永久地在那里而不可破坏了。

「于时时中即于多闻，若思若修正作瑜伽，正勤修习，不息加行，不离加行」。前面说你要「不忘失正念」，这个「不忘失正念」是什么意思呢？就是「于时时中」，就是昼三时、夜三时，除了夜间有一个时期休息，其他的时间从时至时中，「即于多闻」，你学习的佛法里边得到的智慧，要专精思惟得到的智慧，要在禅定里面修学止观所得到的智慧，你用你这个闻思修的智慧，「正作瑜伽」，就是努力地修学止观。这个正念，就是把你从闻思修得到的智慧「时时现前」，这个「时时现前」是由「念」才现前的，你若没有这个「念」的时候，你学习多少佛法都等于没有学，因为不现前。所以「正作瑜伽」。「正勤修习」，就是很努力地，精进地修习这个智慧。

「不息加行，不离加行」，不停止地努力地修行，你不远离，你的心长时期的和这个智慧在一起，不要同他分离，就是不离开，不要同止观分离。能这样子，这就叫做不忘失了正念。

未三、结

如是由此多闻思修所集成念，于时时中，善能防守正闻思修瑜伽作用。如是名为防守正念。

「如是由此多闻思修所集成念」，这是第三科结束。像前边这两段文所说的，「由此多闻思惟修习所集成」的「正念」，这个「正念」实在里面也就是智慧。「于时时中善能防守」，时时地，就善巧地能够防守你的眼、耳、鼻、舌、身、意六根的清净，就能保护清净了。「正闻思修瑜伽作用」，而这个令心清净，密护根门了，也就是你正闻思修，止观的一个作用。而这个作用的现前，就是念的力量，正念的力量。「如是名为防守正念」，这个正念就这么讲。

午三、常委正念（分二科）　未一、征

云何名为常委正念？

这是第三科，第三科叫做「常委正念」。

「云何名为常委正念」？这是「征」。下面第二科解「释」分两科，第一科「别辨相」，别辨「常委正念」的相貌，分三科，第一科是「标」。

未二、释（分二科）　申一、别辨相（分三科）　酉一、标

谓于此念，恒常所作，委细所作。

这是「标」。「谓于此念」，就是你这个修行人从闻思修得到的智慧，你常常使令这个智慧现前。「恒常所作」，这个「常」就是常时期地、不间断地，老是这样努力地使令这个正念现前，这叫做「常念」。这「委」这个字怎么讲呢？「委细所作」，「委」是「详细」的意思，详细所作的止观，就是你一点不能够忽略地，要详细地、念念地叫他清净，不离止也不离观。不管你是修这五停心观、修慈悲观、修无我观，你要详细地思惟观察。这是标。

下边第二科是「辨」，就是说明。

酉二、辨

当知此中恒常所作，名无间作。委细所作，名殷重作。

「当知此中恒常所作」，叫做「名无间作」，不间断地努力。「委细所作」，名叫做「殷重作」，这个「殷重」就是「委细」的意思，就是详细的意思。

这是辨。下边第三科「结」。

酉三、结

即于如是无间所作，殷重所作，总说名为常委正念。

这个「常委正念」是这么意思。

申二、显功能

如其所有防守正念，如是于念能不忘失。如其所有常委正念，如是即于无忘失念，得任持力。即由如是功能势力，制伏色声香味触法。

前面是「别辨相」，辨这个「常念」和「委念」的相貌。现在是显示「常委正念」的功能。

「如是」，这样子「于念能不忘失」，常常地正念现前、不忘失。「如其所有常委正念，如是即于无忘失念得任持力」，如这位修行人他所有的；就是一个常正念、一个委正念。「如是即于无忘失念得任持力」，你常常地这样努力你的正念他就老在那里不失掉，就有「任持」的力量，有个摄持住不失掉的力量，就是你成就了这个力量。

「即由如是功能势力，制伏色声香味触法」，由于你这样地不失掉正念的力量的关系，就制伏了你的眼耳鼻舌身意，不在色声香味触法上生起种种的贪瞋痴的活动，你就六根清净了，就叫做密护根门了，这样意思。

午四、念防护意（分三科）　未一、征

云何名为念防护意？

这是第四科「念防护意」，用正念来保护你的意根。分三科，第一科「征」。

下面第二科是解释，分二科，第一科是「五无间意」。

未二、释（分二科）　申一、五无间意（分二科）　酉一、举眼识

谓眼色为缘生眼识。眼识无间生分别意识，由此分别意识于可爱色色将生染者，于不可爱色色将生憎恚。即由如是念增上力，能防护此非理分别起烦恼意，令其不生所有烦恼。

「谓眼色为缘生眼识」，这底下就详细解释这件事。就是我们这个眼根和色境为因缘，眼根是增上缘，色境是所缘缘，这两个缘和合了的时候就引起这眼识，这个眼识就现起了。「眼识无间生分别意识」，这个眼识以眼根为依止而去缘色的境界，它在一明了的时候，眼识只是一个明了，这个时候不间断就引生出来的第六意识，第六意识就会分别眼识所缘的色境。「由此分别意识」，这个分别意识现起了以后，「于可爱色色将生染者」，这个分别意识一现起的时候，他就去分别所缘的色境认为是可爱的、可爱着的，而这个「色」就是「眼识所缘色」；眼识缘色的时候并没有可爱的这种感觉、也没有不可爱的感觉，只是明了一下；但是分别意识现前了的时候这个分别心就来了，就认为这个是可爱的，所以这个「色色」是二个色，是「眼识所缘色」和「分别意识所缘色」。虽然是同一个境界，但是境可是不同了，可是有差别了。
「将生染着」，认为是可爱的这个分别心一现前，再一刹那这个染着心就来了，这是「将生染着」，将要生染着心。

「于不可爱色色将生憎恚」。这个「眼识无间生分别意识，由此分别意识，于不可爱色色将生憎恚」，这个「分别意识」分别这个色是不可爱的。但是这个也是以「眼识所缘色」为依止生起来这个不可爱的分别。认为这个色是不可爱，于是乎就生出来「将要生出来憎恚」的分别心了；「将生」就在生起之前，在未生之后，在未生和生之间是「将生」，「将生憎恚」。

这个时候，「即由如是念增上力，能防护此非理分别起烦恼意，令其不生所有烦恼」，这说是你保护你的心清净的相貌，保护你意根、意识清净的次第就是这样子。「即由如是念增上力」，就是你的意识分别是可爱、是不可爱，将要生起染着、将要生起憎恚的时候，这个时候就是你用功的时候，就由你闻思修得来的那个念力，从闻思修得来的那个智慧的「念」的力量，「能防护此」，这个念力一发生作用的时候，在这时候就发起了保护的作用。「能防护此非理分别」，就能「防护」、能保护你「此」意识分别的不合道理的分别所起的烦恼意，「令其不生所有烦恼」，你这个正念的力量，使令你这个第六意识，所有的烦恼不生起来，叫他不动。

酉二、例余识

如是耳鼻舌身，广说当知亦尔。

前面说是眼，「眼色为缘生眼识」而后「生分别意识」是这样子。「如是」，这是下面第二科「例余识」。耳识、鼻识、舌识、身识，所缘的声、香、味、触的境界，「广说当知」也是像眼根这样子，也是「即由如是念增上力，能防护此非理分别起烦恼意，令其不生所有烦恼」，也是这样子。

说是五无间意是这样子。

申二、自染污意

意法为缘生意识，即此意识有与非理分别俱行，能起烦恼。由此意识，于可爱色法将生染着，于不可爱色法将生憎恚；亦由如是念增上力能防护此非理分别起烦恼意，令其不生所有烦恼。

这是第二科「自染污意」。前面「五无间意」就是你面对色、声、香、味、触的时候，前五识引起第六意识的烦恼分别，你要这样用这个正念来保护你六根清净，这是这个。现在第二科「自染污意」，就是不是面对前五尘的时候，你自己在那里静坐的时候，这个时候也有事情。

「意法为缘生意识」，你这意根和法尘为缘的时候，意根是意识之所依，法尘是意识之所缘，有了「所依」「所缘」的时候这意识就现起了。「即此意识有与非理分别俱行能起烦恼」，「即此意识」与法尘的境界上也有「非理的分别俱行」；这个「俱行」，意识是心王，非理的分别是心所，心王和心所再一起活动叫作「俱行」。这时候「能起烦恼」，或者起爱烦恼，或者起瞋恨的烦恼。

「由此意识，于可爱色法将生染着，于不可爱色法将生憎恚」的时候，「亦由如是念增上力，能防护此非理分别起烦恼意，令其不生所有烦恼」。

未三、结

如是名为念防护意。

这是这样意思。这样说的这个相貌说的很微细，告诉我们这个出家人修行就是这样子，这样注意内心的活动，叫它不要染污，保护清净，是这样子。

午五、行平等位（分三科）　未一、征

云何名为行平等位？

这是第五科「行平等位」。第一科是「密护根门」，第二科「防守正念」，第三科「常委正念」，第四科「念防护意」，现在第五科叫「行平等位」。这个「根律仪」，「依标别显」分成五科，现在最后一科「行平等位」分三科，第一科是「征」。

「云何名为行平等」？这句话是什么意思呢？这是征，下面第二科解释。

未二、释

平等位者，谓或善舍或无记舍。由彼于此非理分别起烦恼意，善防护已，正行善舍无记舍中，由是说名行平等位。

「平等位者，谓或善舍或无记舍」，就是你的心、你这个意识，或者在「善舍」的境界，或者是在「无记舍」的境界，这时候叫作「平等位」，这时候也不贪、也不瞋。若是贪、也是不平等，若是瞋、也是不平等。现在贪也没有、瞋也没有，心里面这时候境界就名之为「舍」，但是有「善舍」、有「无记舍」的不同。这个「无记舍」就是不可以说它是善、是恶，叫「无记舍」。这个「无记舍」和前面「善舍」有什么差别呢？你只是转移所缘境，叫作「无记舍」，就是我现在贪心了，我马上的把这贪心消灭叫它心里不贪；起了瞋心了，立刻的不要起瞋心，心里面处于无贪无瞋的境界，这叫「无记舍」。

什么叫「善舍」呢？经过智慧的观察，而改变了自己的心使令它处于清净的境界，那叫作「善舍」。你要用智慧观察；我为什么不要有贪、不要有瞋？用智慧观察的时候，这个时候把染污心改变为清净了，叫作「善舍」，这有点不同。

这是第二科解释，下面还是解释。「由彼于此非理分别起烦恼意，善防护已」，「由」那位修行人因为有了正念，这个正念对于自己「非理分别起烦恼意」有保护的作用，你这个正念发生作用了。「善防护已」，已经保护了，这个作用已经发出来了，保护他不被烦恼的侵略。「正行善舍无记舍中」，由于你这个正念的努力，使令你这个心从染污的境界出来，能活动于「善舍、无记舍」的境界里边，转移了这个境界了。「由是说名行平等位」，这就叫作「行平等位」。

这是解释，下边第三科结。

未三、结

如是名为行平等位。

是这样意思。

巳二、广辨二相（分三科）　午一、总举（分二科）　未一、能善防护（分三科）　申一、征

云何于此非理分别起烦恼意，能善防护？

前边这个根律仪是「依标别显」，现在下边是第二科「广辨二相」。实在这二科对比起来，「依标别显」实在是略说的，是简略的说一说。下边「广辨二相」就是详细的说这用功的相貌。「二相」就是「防护诸根」、「修根律仪」这二个相貌，就是广辨这二个相貌。分三科，第一科是「总举」，先举出这二个相貌，然后第二科再加以解释。这「总举」里边分二科，第一科「能善防护」又分三科，第一科是「征」。

「云何于此非理分别起烦恼意，能善防护」？怎么叫作内心里面生起了不合道理的分别；也就是起了烦恼的时候「能善防护」？能够善巧的保护自己，消灭了烦恼意而使令内心清净呢？先是这样的「征」。

下边第二科解释，分两科，第一科「防护诸根」。

申二、释（分二科）　酉一、防护诸根

谓于色声香味触法、不取其相，不取随好。终不依彼发生诸恶不善寻思，令心流漏。

「谓于色声香味触法、不取其相，不取随好」。心里面怎么样能够不生烦恼呢？就是这样意思；这个方法说起来很简单，就是你的眼耳鼻舌身意，接触色声香味触法的时候，你不要取这色声香味触法的相貌，不要执着它，你不要执着它的相貌。这「不取随好」，你不要取着它的「随好」，就是这样就好了，就可以了。下边再详细解释什么叫作「不取相」和「不取随好」？这里面说，你要保护你内心清净，就这样做就成功了，就是「不取相」和「不取随好」就可以了。

「终不依彼发生诸恶不善寻思，令心流漏」。「终不依彼」就是从始至终，我这眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的开始乃至到最后，我的心不依彼色声香味触法「发生诸恶」，发出来「诸恶」的「不善寻思」，这些有罪过的、没有功德的那种分别心，不要生分别心。「令心流漏」，你若生出来「不善寻思」；这个「不善寻思」是心所，「令心」这个「心」是心王，这个心王不能自主，就随看染污的心所去活动去

了，去流动，「流」者「动」也；这个动不是好的动，「漏」就是引出很多的烦恼。就像有人疮，疮里面流脓，就是那样子。你的心流出来很多的烦恼，就叫作「漏」。

酉二、修根律仪

若彼有时忘失念故，或由烦恼极炽盛故，虽离取相、及取随好，而复发生恶不善法、令心流漏；便修律仪。

前边是「防护诸根」，就是你的眼耳鼻舌身意六根接触色声香味触法的境界，「不取相、不取好」，不依彼境界引出来种种的不清净的分别心，不要生出这些不清净的心，这就叫作「防护诸根」。

现在下边第二科「修根律仪」。「若彼有时忘失念故」，那个修行人有的时候有正念、有的时候正念忘掉了，失掉了正念。「或由烦恼极炽盛故」，为什么正念失掉了呢？或者是因为烦恼的力量特别大，就像那个火燃烧起来很猛，这个贪瞋痴的烦恼一动起来，这不得了；这个正念没有力量、正念就隐没了，这个烦恼在活动。这就是，失掉了正念以后，就有这种事情了。

「虽离取相、及取随好，而复发生恶不善法」，就算是你这个时候没有「取相」、没有「取随好」，还是发生了很多的罪过，发生了「恶不善法，令心流漏」，这个时候怎么办呢？「便修律仪」，你就修这个正念，把你的这个烦恼要取消它。前面是正念有力量根本不起烦恼，这就是保护诸根。现在这个「修律仪」，就是烦恼已经生起来了，这个火已经起来了，起来了、你赶快用正念来灭火，这叫「修律仪」。它们二个的差别是这么回事。

申三、结

由是二相，故能于此非理分别起烦恼意、能善防护。

由这二个相貌，就是二个阶段；一个防护诸根、一个修根律仪，这二个相貌。你有这二件事「故能」，你就能够，你有能力「于此非理的分别起烦恼意」，能保护住，不受它的伤害。这是能善防护。

未二、正行平等（分三科）　申一、征

云何此意由是二相善防护已，正行善舍或无记舍？

这是第二科「正行平等」。前面第一科「能善防护」，「能善防护」就是这样子，「防护诸根」和「修根律仪」。下面第二科「正行平等」就是你修正念成功的一个相貌。分三科，第一科「征」。

「云何此意由是二相」，由前面「防护诸根、修根律仪」，由这二个相貌「善防护已」，「正行善舍」或者是在「无记舍」里边，这是怎么个情形呢？就是又详细的再解释。下边第二科是解释。

申二、释（分三科）　酉一、标

谓即由是二种相故。

这是先是「标」。怎么能够「善防护、正行善舍或无记舍」？就是由这二种相，你能防护、能修根律仪，就能够行于善舍或无记舍了。这是「标」。

酉二、征

云何二相？

这是征。下面第三科解释，分两科，第一科举这个眼根。

酉三、释（分二科） 戌一、举眼根

谓如所说防护眼根，及正修行眼根律仪。

就像前面已经说过，你保护你的眼根不要起种种的烦恼；起了烦恼，你修眼根的律仪把这个烦恼消灭它，是这样子。这是举眼根。

下面「例余」，就是其余的根也同于眼根。

戌二、例余

如说眼根防护律仪，防护耳鼻舌身意根、及正修行意根律仪、当知亦尔。

也和眼根一样，也是这样意思。

申三、结

由是二相，于其善舍无记舍中、令意正行。

由这二个相貌；一个防护、一个修根律仪，就是使令你的心在「善舍无记舍中、令意正行」，行于这个境界，这就是这样意思。

前边这是「总举」。「广辨二相」分三科，第一科是「总举」，举出来这二相的修行的境界。下面第二科解释，解释前面这个。这等于前面是标，后面解释。分三科，第一科「不取相及随好」，就是这个。这又分二科，第一科「别辨相」里边分「第一类」，「第一类」里边分二科，第一科是「不取其相」，「举眼所识色」，天一「征」。

午二、随释（分三科） 未一、不取相及随好（分二科） 申一、别辨相（分二科） 酉一、第一类（分二科） 戌一、不取其相（分二科） 亥一、举眼所识色（分二科） 天一、征

云何于眼所识色中不取其相？

说是「眼」去了别「色」的时候，「眼不取色的相」，这句话什么意思呢？你解释解释、我听听。

天二、释（分二科） 地一、反显

言取相者：谓于眼识所行色中，由眼识故取所行相。是名于眼所识色中执取其相。

这第二科就是解释。解释里面分二科，第一科是「反显」，从反面来显示这件事。前面这问，说是「怎么叫做不取相」？那么就应该解释「不取相」；不是，他不解释「不取相」，解释「取相」，这就是反释了。

「言取相者，谓于眼识所行色中」，就是说你这眼识在青黄赤白的色里边活动的

时候，「由眼识故取所行相」，由你这「眼识」就是了别所了别的这个「色」的「行相」，「色」是有为法所以是「行相」。「是名于眼所识色中执取其相」，因为你眼识了别这一切的色相的时候，你没有智慧知道这些都是假的、是空的，所以有「执取其相」的意思。但是在《披寻记》的解释，眼识在了别色相的时候同时也有意识在执着，就执着都是真实的，不知道是假的、是空的、是无常、无我的，不知道这个事情，所以叫「执取其相」。只是执着，这时候这贪心瞋心还没起来的时候，只是「执取其相」，这叫做「取相」，那么也就是知道「不取相」，就是这样也就反显出来这个「不取相」的意思。

地一、正成

若能远离如是眼识所行境相，是名于眼所识色中不取其相。

这第二「正成」。若是你这个修行人，你对佛法有闻思修了，得到了佛法的智慧的时候，你「远离如是眼识所行境相」，你不执着它是真实的，「是名于眼所识色中不取其相」，就是这么意思，就这么讲。

亥二、例耳所识等

如于其眼所识色中，如是于耳鼻舌身意所识法中，当知亦尔。

也是这样意思，都是执着；虽然是执着，可是贪心瞋心等烦恼还没起来，这时候叫做「取相」，是这个意思。

戊二、不取随好（分二科）　亥一、举眼所识色（分二科）　天一、征

云何于眼所识色中不取随好？

前面是解释「不取相」，现在说是「不取随好」，分二科，第一科是「举眼所识色」，分二科，第一科「征」。

怎么叫做「眼所识色中不取随好」呢？这是征。

现在第二科是解释，解释还是「反显」。

天二、释（分二科）　地一、反显

取随好者：谓即于眼所识色中，眼识无间俱生分别意识，执取所行境相，或能起贪、或能起瞋、或能起痴。是名于眼所识色中执取随好。

「取随好者：谓即于眼所识色中，眼识无间俱生分别意识」，眼识一刹那就生起来了、一刹那就过去了，没有其他的东西在中间作障碍，「俱生分别意识」同时就生出来分别意识，意识就生起来了。这「俱生分别意识」这地方，就是眼识一刹那生起的时候、同时意识就生起了，但是那个时候意识和眼识一样，只是分别、了别这个色相，只是这么了别、这么执着就是了。现在说「无间」生出的这个「意识」，那和前一刹那，和眼识同时这个意识就不同了，不一样。

是什么不同呢？「执取所行境相，或能起贪、或能起瞋、或能起痴」了，就是这样子了。「执取所行」的色的「境相」，这个时候或者是起了贪心、或者起了瞋心、或者是起了种种的愚痴分别心，这样子。「是名于眼所识色中执取随好」，这是这样意思，这个「执取随好」是这样意思。这样意思其中有什么不同呢？就是这个「取

相」的时候是概略的取这个色的相貌；**这个「取随好」的时候就是详细的…这地方怎么样…这个怎么样**…就是特别详细了，有很多的名言出来了。**这个眼识是没有名言的，眼识一接触境界的时候它没有名字，这是青的、这是黄的、这是白的、这是好的、这是坏的**…没有这些分别，不带名言。**现在这里边这个分别意识一现起来，不同了，它有种种的名字了，有种种分别，这是好的、这是不好的**…好又是怎么怎么…的，坏又是怎么怎么…的，有很多的名言了，这是「取好」，这和「取相」有点不同。「是名于眼所识色中执取随好」。

前面是「反显」，下面是「正成」。

地二、正成

若能远离此所行相，于此所缘不生意识，是名于眼所识色中不取随好。

若是你这个修行人「远离此所行相」，就是在这个「所行的相」，你的识所活动的这个色相上远离这些执着心。「于此所缘不生意识」就是不生分别，不认为这是好的、这是坏的…，这都不分别。「是名于眼所识色中不取随好」，这么讲。

亥二、例耳所识等

如于其眼所识色中，如是于耳鼻舌身意所识法中，当知亦尔。

这是「例耳所识等」，这样子，也是一样。

这是第一个解释，第一个解释这个「不取相、不取随好」的解释。下边是「第二类」，又分二科，第一科「总标」。

酉二、第二类（分二科）　戌一、总标

复有余类执取其相，执取随好。

前面是一类，这是还有「第二类」，另有一类「执取其相、执取随好」的不同，和前面不一样。**这是「总标」。**

下边「别辨」分两科，第一科「举眼所识色」分两科，第一科「取相」又分两科，第一科是解释。

戌二、别辨（分二科）　亥一、举眼所识色（分二科）　天一、取相（分二科）　地一、释

言取相者：谓色境界在可见处，能生作意正现在前，眼见众色。

「言取相者：**谓色境界在可见处」，如果太远你看不见，中间有障碍也看不见，种种的因缘；现在是在可见的地方。**「能生作意」，在可见处，那么你这个根和境界一接触这个「作意」就现前，这「作意」心所一出来就引起了眼识，又引起种种的分别意识。「能生作意，正现在前」，这个眼识就现前了。「眼见众色」，这个作意心所引起了眼识现前了，于是乎眼识依眼根，就见众多的色相了。

地二、结

如是名为执取其相。

这是这么讲。这个和前面说的有什么不同呢？就是这里说的详细了一点，是这样子。

天二、取随好（分二科）　地一、释

取随好者：谓即色境在可见处，能生作意正现在前，眼见色已；然彼先时从他闻有如是如是眼所识色，即随所闻名句文身、为其增上为依为住，如是士夫补特伽罗，随其所闻，种种分别眼所识色。

前面说是「取相」，下面是「取随好」。分两科，第一科解释。

「取随好者，谓即色境在可见处，能生作意正现在前，眼见色已，然彼先时从他闻有如是如是眼所识色」，然而这个人，在以前的时候从别的人，这个「他」或者是从人、或者从书本上「闻」，从他人闻，或者是从书本上读、阅读，你就知道有「如是如是眼所识色」，这个眼所认识的色是这样子、这样子、这样子...很多的差别境界。

「即随所闻的名句文身为其增上」，就是你以前所听说的、所阅读的、你所知道的关于色上面的「名、句、文」，「名身」、「句身」、「文身」，名的体相叫「名身」，也就是这一个名称、或者这一句，名也好、句也好都是文字，也就是你的音声的曲趣相，就是这个「名句文身」，「为其增上」，因为你以前有过这种知识，这个知识就给你力量，你就会这样分别；如果你以前没有这个知识，虽然遇见了你不会分别，你就不知道。

「为依为住」，「为依」呢，你这个分别心要靠它来帮助你，要靠这个名句文来帮助你，不然的话你这个分别心起不来，所以它是个依止处。「为住」这个「住」是什么意思呢？就是你依据名句文去分别这件事的时候，你不会跑到另一个境界上面去分别，就把你系缚在这个范围内去分别这叫做「住」，把你困在这个范围内了。这个说起来，这个凡夫就是这么回事，就是你遇见一个境界，就陷溺在这个境界里边，你跑不出来，你跑不出来。你陷在这个贪心的时候，你说你不贪？除非你遇见佛法的时候有办法能解脱出来，不然的话就是在那里，这就叫做「住」，「为依、为住」。

「如是士夫补特伽罗，随其所闻，种种分别眼所识色」，就是随其所闻，眼所识色，作如是种种的分别。这叫做「取随好」。

地二、结

如是名为执取随好。

这是第二科「结」，结束。

亥二、例耳所识等

如于其眼所识色中，如是于耳鼻舌身意所识法中，当知亦尔。

也是这样子。所以，这个读书多的人分别心多，读书少的人分别心少，就是这么回事。但是读书多的人这智慧也多，所以有一利也有一弊，有一弊也有一利，这样子。

申二、应思择（分二科）　酉一、辨种类

又此取相及取随好，或有由此因缘、由此依处、由此增上发生种种恶不善法、令心流漏。或有由此因缘、由此依处、由此增上不生种种恶不善法、令心流漏。

下边是第二科「应思择」，前边是「别辨相」。第一科「别辨相」，别辨这个「取相」和「随好」的这个相貌。现在这是「应思择」，就是你应该做如是观，这就是你学习来的正念，你从闻思修得来的智慧在这里要用了，就是「应思择」。分两科，第一科「辨种类」。

「又此取相及取随好，或有由此因缘、由此依处、由此增上发生种种恶不善法，令心流漏」，你从无始劫来习惯就是这样子「取相」和「取随好」，因此、以此为因缘、以此为依处，这个相和随好和这些种种的名言有增上的力量，就发生种种的罪过、种种的这个染污心，「令心流漏」，使令你这个本来是无记性的心也随着活动，这个心王随着这些染污的心所在活动，所以就引起了很多的烦恼。

「或有由此因缘、由此依处、由此增上，不生种种恶不善法、令心流漏」，这个不同了，就是这个是佛教徒，他肯如理作意了，虽然也是取相、取随好，但是他「不生种种的恶不善法、令心流漏」，没有这个事情。

这是先「辨种类」，下边说「明远离」。

酉二、明远离

若于此中执取其相、执取随好、不如正理；由此因缘、由此依处、由此增上、发生种种恶不善法、令心流漏。彼于如是色类境界、远离取相及取随好。

你「执取相、执取好」的时候，你不能如理作意的时候，当然就是一般的这个惑、业的境界，染污的境界。「彼于如是色类境界、远离取相及取随好」，那你就应该这样思惟观察：「这是有罪过的！」我对这些境界里边「远离取相、远离随好」，那心里边就清净了，就没有「种种恶不善法令心流漏」的事情了。

未二、恶不善法（分三科）　申一、征

云何名为恶不善法？

前边这「由此因缘、由此依处、由此增上、发生种种恶不善法」，这「恶不善法」是什么？这里解释一下。先「征」，下边解释。

申二、释

谓诸贪欲，及贪所起诸身恶行、诸语恶行、诸意恶行。若诸瞋恚、若诸愚痴、及二所起诸身恶行、诸语恶行、诸意恶行。

「谓诸贪欲，及贪所起诸身恶行、诸语恶行、诸意恶行」，就是你遇见「执取相好」的时候，你心理面有了贪欲心，「及贪所起的身恶行」，由贪心生出来的「身恶行」和「语恶行」和「意恶行」。「若诸瞋恚，若诸愚痴，及二所起诸身恶行，诸语恶行，诸意恶行」，或者不是起贪、而起来了瞋恚心，或者不是瞋恚心而是种种的愚痴心，由于这两种烦恼所起来的「身恶行」，由瞋发出来的身恶行、由瞋发出来的语恶行、发出来的意恶行。由这个瞋心发动出来这些杀盗淫妄…各式各样的罪过，或发出来这些语言，或者你心里面在计划这些恶事的事情。

申三、结

是名种种恶不善法。

这个恶不善法就是这样意思。

未三、令心流漏（分三科）　申一、征

云何由彼令心流漏？

这是第三科，这个第三科「令心流漏」这句话怎么讲呢？解释，第一科「征」，下面第二科是解释。

申二、释

谓若于彼彼所缘境界、心意识生、游行流散，即于彼彼所缘境界，与心意识种种相应，能起所有身语恶行贪瞋痴生，游行流散。

「谓若于彼彼所缘境界、心意识生」，你就「彼彼所缘境界」，就是各样的相、各样的好…你在执取的时候，执取的时候你这个「心意识游行流散」，这个心意识本来是无记的，就是刚才说过，随着这些贪心、随着瞋心、随着愚痴心去活动，所以这个心意识也随着活动，散乱。

「即于彼彼所缘境界，与心意识种种相应」，随着种种境界都是相应的，贪心与贪心的境界相应。总而言之心王和心所是相应的，但是心王不自主，心所在活动，这无明作主的时候，这个贪心一起来心与贪是相应的；由于无明的关系瞋心生起了，这个心王和瞋心也是相应的，它不和它对抗，它和它合作，所以叫做「相应」。「即于彼彼所缘境界，与心意识种种相应，能起所有身语恶行贪瞋痴生，游行流散」。

申三、结

是名由彼令心流漏。

这是说这个恶不善法这些事情。

午三、结义（分二科）　未一、辨差别（分二科）　申一、防护诸根

如是于眼所识色中、乃至于意所识法中，执取其相及取随好；由是发生种种杂染。彼于取相及取随好，能远离故，便不发生种种杂染。

这是第三「结义」，结束这一段的义。分两科，第一科是「辨差别」，分两科，第一科「防护诸根」。这「防护诸根」和「修行律仪」的差别，辨这个差别。先说出来这「防护诸根」的相貌。

说这个修行人，「如是于眼所识色中、乃至于意所识法中，执取其相及取随好」的时候，「由是发生种种」的恶不善法，这「杂染」法。「彼于取相及取随好，能远离故」，说这个修行人，他能思惟观察的关系，由闻思修得来的正念的智慧的观察，「能远离」，能远离这个「取相取随好」的事情，「便不发生种种杂染」，这些恶不善法就没有了。

申二、修行律仪

若由忘念、或由烦恼极炽盛故，虽独闲居，由先所见眼所识色增上力故，或先所受耳

鼻舌身意所识法增上力故，发生种种恶不善法。随所发生而不执着，寻便断灭除弃变吐；是名于彼修行律仪。

这第二科，前面这是说的「防护诸根」，下面是「修行律仪」。

「若由忘念，或由烦恼极炽盛故，虽独闲居」，这修律仪。「若由忘念」，若是这个修行人他这个时候忘掉了正念；「忘掉正念」，或者是自己懈怠这正念没有生起来，或者是由于「烦恼极炽盛」的原因正念忘掉了，正念失掉了。「虽独闲居」，虽然他不在大众里面住，他不和其他人在一起住，他自己一个人闲居一处。「由先所见」眼所识的色的「增上力故」，「或先所受耳鼻舌身意」所识法的「增上力故」，因为这个心一动，与境界一接触，就有力量现出来，这个分别心的力量。「发生种种恶不善法，随所发生而不执着」，但是这个人是佛教徒，虽然失掉了正念这个烦恼现起来，但是他这个时候就觉悟了，烦恼现起了才觉悟；还是好，还是好。所以「随所发生而不执着」，虽然这贪瞋痴烦恼现起来，但是对境界不执着。「寻便断灭除弃变吐，是名于彼修行律仪」，这「修行律仪」是这个意思。

《披寻记》八一三页：

寻便断灭除弃变吐者:令彼现行不相续故，是名断灭。令彼诸缠不现行故，是名除弃。令彼种子不随逐故，是名变吐。

「寻便断灭除弃变吐者：令彼现行不相续故」，这个贪瞋痴的烦恼现起了，叫它不相续，是名叫做「断灭」，立刻的停下来，叫做「断灭」。当然这个，如果你正念有力量，那这件事立刻就能办得到。「令彼诸缠不现行故，是名除弃」，就是使令现行不现行，叫做「除弃」。「令彼种子不随逐故，是名变吐」，这一定要修止观了，不然这个种子是不受影响的。

这就叫做「于彼修行律仪」。

未二、辨随应（分二科） 申一、应策发（分二科） 酉一、作意策发

若于其眼所识色中、应策眼根，及于其耳鼻舌身意所识法中、应策意根；即便于彼作意策发，如是策发、令不杂染。

在「广辨二相」这一科里边分三科，第一科「总举」，第二科「随释」，现在是第三科「结义」。「结义」这里边分二科，第一科「辨差别」，辨这个「防护诸根」和「修行律仪」的差别。现在是第二科「辨随应」就是随其所应，分二科，第一科是「应策发」。

「若于其眼所识色中」，假设这位修行人他遇见这样的境界，就是眼所了别的色的境界里边，这个境界能帮助你心清净，那你就应该「策眼根」，就是警策你自己的眼根去观察这个色。「及于其耳」，这耳所听的声音里边，这个声音能帮助你心清净，那你就策你的耳根，警策你的耳根去听这个声音、去观察这个声音。「鼻舌身意」，这个意所识法里边能帮助你心清净的，你就「应策意根」，那就鞭策你这个意根去观察这个法。「即便于彼作意策发」，因为你所接触的色声香味触法能帮助你心清净，你「便于彼」 于彼境界「作意策发」，这个「作意」就是你主动的警觉你的心，去发动你的这个眼耳鼻舌身意去观察这色声香味触法的。「如是策发，令不杂染」，这样的发动你的心，其中一个原则就是，不是染污的事情、令你心清净，你就应该这样做。

这是第一科「作意策发」，下面第二科「结名防护」。

酉二、结名防护

由是因缘于此杂染防护眼根，广说乃至防护意根，如是名为防护眼根、广说乃至防护意根。

「由是因缘于此杂染防护眼根」，就由于你能够策发你的眼耳鼻舌身意，由于这样的原因，「于此杂染」的境界你能够防护，防止这个杂染的染污你，能保护你的眼根的清净，保护你耳根，「广说乃至防护意根」的清净，「如是名为防护眼根，广说乃至防护意根」，这叫做防护。

申二、不应策发（分二科） 酉一、遍不策发

若于其眼所识色中、不应策发所有眼根，及于其耳鼻舌身意所识法中、不应策发所有意根，即便于彼偏一切种而不策发。不策发故令不杂染。

这是第二科「不应策发」，前面是应该策发，现在是第二科不应该策发。分二科，第一科是「遍不策发」，普遍的你不要去发动。

「若于其眼所识色中」，若是对于你的眼根所了别的色，不能令你心清净叫你心里面染污了，这个时候「不应策发所有眼根」，你就不要发动你的眼根去观察那个色，是这个意思。「及于其耳鼻舌身意所识法中，不应策发所有意根」，就是那个境界令你心染污，你就不要发动你的眼耳鼻舌身意去观察那个境界。「即便于彼遍一切种而不策发」，你这个时候「即便」，你立刻地应该与所有的境界、各式各样的境界「一切种」，只要是令你心不清净，你就不要发动你的眼耳鼻舌身意去同它接触。「不策发故，令不杂染」，你这个眼耳鼻舌身意在你的智慧的控制之下去做什么什

么…活动，就是这样意思。因为你现在知道那个境界令心染污，你就「不策发」，不发动你的眼耳鼻舌身意同它接触，使令你的心不杂染、不染污。

酉二、结修律仪

由是因缘，于此杂染修根律仪。如是名为能正修行眼根律仪、广说乃至能正修行意根律仪。

这是第二科「结修律仪」。由于你自己控制你的眼耳鼻舌身意了，所以对这杂染法就防止住了，使令你这个心、使令你的眼耳鼻舌身意都合乎律仪。「如是名为能正修行眼根的律仪，广说乃至能正修行意根的律仪」。

这是这一科的大意。这个《披寻记》你们自己读一读好了。

卯二、出二略义（分二科）　辰一、结前生后

如是应知已广分别根律仪相，云何当知此中略义？

这是第二科「出略义」。「根律仪」这一科分三科，第一科是「广分别相」，这一大科讲完了。现在是第二科「出二略义」，出这二相的要义，就是「防护诸根」、「修行律仪」这两个修行方法的要义。分二科，第一科是「结前生后」。

「如是应知已广分别根律仪相」，前面这一大段，你要知道已经详细的解释了「根律仪相」解释完了。「云何当知此中略义？」这一句话是「生后」，前面是「结前」，说的文很多，下边再把它的要义再把它提出来，这个要义怎么知道呢？

辰二、略辨二种（分二科）　巳一、第一略义（分二科）　午一、总标

此略义者：谓若能防护、若所防护、若从防护、若如防护、若正防护，如是一切总略为一，名根律仪。

这是第二科「略辨二种」，分二科，有二种说法，第一个「第一略义」分二科，第一科「总标」。

「此略义者」，这根律仪相里面的要义是什么呢？就是「若能防护、若所防护、若从防护、若如防护、若正防护」这是五样，「如是一切总略为一」，名字叫做「根律仪」，这就是它的要义。这是标出来要义。

下边第二科「别释」分五科，第一科先解释「能防护」，先是「征」。

午二、别释（分五科）　未一、能防护（分二科）　申一、征

今于此中谁能防护？

「今于此中能能防护」呢？那一法是属于能防护的？这是「征」。

下面第二科解释，就是回答。

申二、释

谓防守正念，及所修习常委正念，是能防护。

就前面说的，从闻思修得来的「正念」这是「能防护」。这个「所修习」的这个「常委正念」，这是能防护的。

这是第一科。下面第二科「所防护」分二科，第一科是「征」。

未二、所防护（分二科）　申一、征

何所防护？

什么是所保护的呢？这是「征」。下面第二科解「释」。

申二、释

谓防护眼根，防护耳鼻舌身意根，是所防护。

你的六根是你所保护的，就是你的「正念」、「常委正念」所保护的。

未三、从防护（分二科）　申一、征

从何防护？

这是第三科，解释这个「从防护」，分二科，第一科「征」。

「从何防护」？从什么地方来保护它呢？

申三、释

谓从可爱不可爱色，广说乃至从其可爱不可爱法，而正防护。

这就叫做「从防护」。「谓从可爱不可爱色」，就是我们无始劫来这凡夫的分别心的习惯，就是在色上分别是可爱的、不可爱的，你心里这样动念分别的时候，要从这个地方开始防护你自己。「广说乃至从其可爱不可爱法」，就是可爱不可爱的声、香、味、触、法，「而正防护」，就是从这里，你要依据佛陀所说的这个法语，这个「正念」、「常委正念」去防护它，就是把这些可爱不可爱的这个虚妄分别要停下来。

未四、如防护（分二科）　申一、征

如何防护？

这第四科「如防护」，分二科，第一科「征」。

「如何防护？」这防护怎么样防护法呢？前面说是用正念防护，现在说这个「正念」怎么来防护你的六根呢？

申二、释

谓不取相不取随好。若依是处发生种种恶不善法、令心流漏，即于此处修行律仪。防守根故名修律仪，如是防护。

「谓不取相不取随好」，就是这样防护；不要执着那个相，不要做种种虚妄分

别，就是这样防护。

「若依是处发生种种恶不善法令心流漏，即于此处修行律仪。防守根故名修律仪，如是防护」。「若依是处」，若是我们这一念心遇见这样的境界的时候，就是「依是处」，「发生种种恶不善法」各式各样的有过失的、有罪过的分别心，不要说有什么行动，你心在动的时候就不对了、就不应该了。就是时时的要注意自己的一念心，这个心遇见这个境界，我的心的分别是对？是不对？立刻的要认识。如果这个染污心起来了，我这个瞋心动了，自己还不知道是不对，随这个瞋心去活动了，那就是太懈怠了。所有的贪瞋痴这些虚妄分别都是「种种恶不善法」，「令心流漏」，这个贪瞋痴这些都是心所法，心所法一动、你这个无记的识也随着它就动，动乱，心王随着心所就动乱，叫做「流漏」。「即于此处修行律仪」，你修行律仪在什么地方修行？就在自己这心若一动，就在这儿开始要修行的时候，在这里开始修行。

「防守根故」、就保护，「防」者、是停止一切虚妄分别，守护自己的六根的清净，故「名修律仪」，这就叫做「修律仪」，这就是这样意思。「如是防护」，怎么样防护？就是这样防护，保护自己。

未五、正防护（分二科）　申一、征

何者正防护？

这是第五科，怎么叫做「正防护」？分二科，第一科「征」。

怎么叫做正防护呢？第二科就是解释。

申二、释

谓由正念防护于意，行平等位，是名正防护。

「谓由正念防护于意，行平等位」。「谓」，就是说你这个修行人时时地不忘掉了你的正念，用正念来保护你的眼耳鼻舌身意，当然前五根是听你的意根的招呼的，意根为主，所以「正念防护」你的意根。「行平等位」，就在这个平等位的境界上活动，不要在那个不平等的境界上活动，是这样意思。「是名正防护」，这叫做正防护。

这是第一义，这个要义分二个解释，这是第一义解释完了。下面「第二略义」分二科，第一科「总标」。

巳二、第二略义（分二科）　午一、总标

又略义者：谓若防护方便、若所防护事、若正防护，如是一切总略为一，名根律仪。

「又略义者」，又有一个一种解释它的要义的，什么呢？「谓若防护方便、若所防护事、若正防护」。前面是分五段，这里分三段。「如是一切总略为一」，合而为一，就叫做「根律仪」。这是总标。

下边是第二科解释分三科，第一科是「防护方便」，先解释什么叫做「防护的方便」？分三科，第一科「征」。

午二、别**释(分三科)**　　未一、防护方便（分三科）　申一、征

此中云何防护方便？

这里面说这个防护的方法，什么是防护的方法？是这意思。这是征。下面解释。

申二、释

谓防守正念常委正念，眼见色已不取其相、不取随好，广说乃至意知法已不取其相、不取随好。若依是处发生种种恶不善法令心流漏，即于是处修行律仪。防守根故，名修律仪。

「谓防守正念常委正念」，就是用「正念」来保护你的心，用「常委正念」来保护你的心。怎么保护呢？正念怎么保护你的心呢？就是「眼见色已不取其相、不取随好，广说乃至意知法已不取其相、不取随好」，不执着；这个「不取其相」这个「取」就是不执着。我们的心的活动的次第，先是执着这件事是真实的，然后在真实上分别是好的、是不好的、是可爱的、是不可爱的、是对我们有利益的、是有损害的，就是各式各样的分别。现在你用正念来保护自己的时候，心一开始就是不要执着，这个修行倒是很简要、很重要的，也可以说是一个要诀；就是你一开始不要认为都是真的，不要这样执着。「不取随好」，不要执着各式各样的分别去分别去。

「若依是处发生种种恶不善法令心流漏，即于是处修行律仪」，就在这里立刻的你自己用这个正念要下命令，所有的虚妄分别都停下来，这个意思「修行律仪」。「防守根故，名修律仪」。

申三、结

如是名为防护方便。

这防护的方法就是这样子。

未二、所防护事（分三科）　申一、征

云何名为所防护事？

这第二科，这是「征」。

申二、释

所谓眼色、乃至意法。

这就是所防护的事。

申三、结

如是名为所防护事。

这是「结」束这一段。

未三、正防护（分三科）　申一、征

此中云何名正防护？

这是第三科，先「征」，下面第二科解「释」。

申二、释

谓如说言：由其正念防护于意、行平等位。

申三、结

名正防护。

这叫做「正防护」。

这是用这三科，把前面那五段合成三段，这叫做第二个要义。

卯三、辨二所摄（分五科）　辰一、标

又根律仪略有二种。

这是第三科「辨二所摄」，前面「出略义」解释完了，现在第三科辨二所摄。先是「标」。

「又根律仪」里面「略有二种」，那二种呢？

辰二、列

一者、思择力所摄，二者、修习力所摄。

就有这么二种不同。把前面那一大段文合成五种，然后又合成三种，现在又合成二种，是这样意思。

下边第三科解释分成二段，第一义又分成二科，第一科解释「思择力所摄」。

辰三、释（分二科）　巳一、第一义（分二科）　午一、思择力所摄

思择力所摄根律仪者：谓于境界深见过患，不能于此所有过患除遣断灭。

「思择力所摄根律仪者：谓于境界深见过患」，就是你静坐的时候、或者你径行的时候，你心里面先有正念，正念里面有正智，就是对于这个色声香味触法、眼耳鼻舌身意、眼识耳识…乃至意识，这些五蕴、十二处、十八界这一切法里面「深见过患」，你就是思择，就是思惟观察叫「思择」，观察这些有漏法都是有过患的，你要思惟都是有过患的、有过失、有灾患、有苦恼。

「不能于此所有过患除遣断灭」，这个思择力的这个能力只限于此，只是能够思惟这一切法，我这个臭皮囊有很多的过患，思惟这件事，它的能力就到此为止。「不能于此所有过患除遣断灭」，把这些过患把它消灭排遣出去，把它断灭了它；不行，这个思择力没有这个力量，没有这个本事。

这是说思择力。下面第二科是「修习力所摄」。

午二、修习力所摄

修习力所摄根律仪者：谓于境界深见过患，亦能于此所有过患除遣断灭。

这个「修习力」那比「思择力」的力量大了，因为「思择力」是闻思的智慧，闻所成慧、思所成慧的力量，这个「修习力」里面有奢摩他就有定力了，在定里边去思惟观察，这叫做「修习力」，所以你达到了修习力的时候，你这个时候这个根律仪不同于思择力所摄的根律仪了，是不同了。

「谓于境界深见过患」，就是你这个修习力的这个智慧，这个正念的智慧的力量对于这一切有漏法的境界，深深的知道都是有过患的。说是做恶事、烦恼是有过患，其实你作善事也是有过患，乃至你修不动业、修禅定也是有过患；总而言之有漏法都有过患。「亦能于此所有过患除遣断灭」，它还有进一步的作用，就是「于此所有」的「过患」能「除遣」、能「断灭」它，能把它排遣出去叫它不活动，叫它永久的也不活动了，有这个力量。

这是这个「思择力」和这个「修习力」的差别。这是第一义的解释完了。

下边第二科是「第二义」分二科，第一科也是解释这「思择力所摄」。

巳二、第二义（分二科）　午一、思择力所摄

又由思择力所摄根律仪故，于所缘境令烦恼缠不复生起、不复现前；而于依附所依随眠，不能断除、不能永拔。

这底下又比前面那个解释详细了一点。「又由」于这个修行人他是肯努力的学习佛法，就是闻所成慧，闻所成慧之后又能思惟，你到这个时候，你的眼耳鼻舌身意上的律仪的程度到了什么程度呢？就是「于所缘境令烦恼缠不复生起」，就是你在眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，你有力量使令这个烦恼的活动不现起，你有这个力量，「不复生起」。「不复现前」，不会再现前了；这可以分二个解释；就是你不入定，你不静坐的时候，你的眼耳鼻舌身意面对色声香味触的时候，这个烦恼不活动，不活动叫做「不复生起」。这个「不现前」呢，我不到这个色声香味触的境界里面去，我自己到清净的地方，这些杂染也不现前，叫做「不复现前」，就是有点差别的。

「而于依附所依随眠，不能断除、不能永拔」，那么他也有不足的地方，「而于依附所依随眠」，就是无始劫来这个烦恼不断的熏习，熏成了烦恼的种子，这个种子在你的身心里面依附在那里，就是阿赖耶识了。阿赖耶识是所依附的，这个随眠是能依附的，所以「而于依附」。这个「所依随眠」，这个现行以随眠为所依，「随眠」为烦恼现行的依止处，所以这个「随眠」它对阿赖耶识说它是「能依」，但是对现行来说它是「所依」，它同于能所的。说是你这位修行人，你这个思择力能达到这么程度使令烦恼不动，但是对于这个随眠「不能除断」，你还不能够使令它灭掉，不能灭掉的。「不能断除、不能永拔」，不能够永久的使令它不动，暂时的不动是可以，因为你没有断种子，种子有的时候还会动，就是烦恼还会现行的。

现在这位修行人就是只能够调伏烦恼的活动叫它不动，烦恼的种子还是不能断除，还不能永拔。这是解释这个思择力所摄。

午二、修习力所摄

由修习力所摄根律仪故，于所缘境烦恼随眠不复生起、不复现前。一切时分依附所依所有随眠，亦能断除、亦能永拔。

这是第二科「修习力所摄」。由于你进一步修奢摩他使令心里面寂静住，由欲界定到未到地定，由未到地定进步到初禅、二禅、三禅、四禅，你在定里边修毘钵舍那观，你就有了「修习」的「力」量了，这个时候你就成就了「根律仪」。

这「根律仪」是什么样子呢？「于所缘境烦恼随眠不复生起」，就是你心就是不入定了，你面对色声香味触的时候烦恼不活动了，烦恼种子不动。「于所缘境」，你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识缘色、声、香、味、触的境界的时候，不但是烦恼不动、烦恼的随眠也不动，不复能生起。「不复现前」，不会再活动了，不是暂时的、永久的不动了。

「一切时分依附所依所有随眠，亦能断除、亦能永拔」，这个修所成慧是这样子。这个修所成慧就是毘钵舍那，毘钵舍那在这个...当然我们读这个般若经读《金刚般若经》、读《摩诃般若波罗蜜经》这都不但是断烦恼现行、也是能断烦恼的。但是我们就这么一讲也还不太明白，在《显扬圣教论》上，无着菩萨说出一句话来：「你要深入诸法实相，才能断烦恼种子」，这句话是明白了。就是你只是在表面上去分别思惟，力量不够；非要是观诸法实相，才能断烦恼。所以这就非要有读《金刚般若波罗蜜经》不可，你非要去学习这个般若无相法门不可了。所以这修所成慧它这里边就是有这个力量，它深入的观诸法实相，也就是观这无我的道理。你只是修不净观、能调伏烦恼的活动，不能断烦恼。你要修无常观、修无我观才能断烦恼的。这个无我观就是包括观诸法实相都在内了的，人无我、法无我都是一样的道理，所以这修所成慧的可贵，可贵的地方在这里，它能断烦恼种子，「亦能永拔」。

辰四、结

如是思择力所摄根律仪、修习力所摄根律仪，有此差别、有此意趣、有此殊异。

这下面第四科就把这个「辨二所摄」，它一共分五科；第一科「标」、第二科「列」、第三科「释」、现在第四科「结」。

前面这个「思择力所摄的根律仪」，只是认识了烦恼的过患、深见过患，调伏烦恼的现行。这个「修习力所摄的根律仪」，不但是调伏烦恼而且能断烦恼种子，就是它们有这样的「差别」，有这差别。「有此意趣」就是，修行的次第，要先是思择力所摄的根律仪然后进步到修习力的根律仪，这有这样的意思。你说：修习力所摄的根律仪力量是那么大；那我不要去学这个思择力所摄根律仪，我直接去学这个修习力所摄的根律仪；不可以，还是不行的。你一定要经过思择力然后进步到修习力，这样子才可以，还有这个意思的。「有此殊异」，这是有这么多的差别。

辰五、简

当知此中思择力所摄根律仪是资粮道所摄，修习力所摄根律仪当知堕在离欲地摄。

「当知此中思择力所摄根律仪是资粮道所摄」，「资粮道所摄」就是外凡位，外凡位，就是在准备的阶段这个时候。「修习力所摄根律仪当知堕在离欲地摄」，就是得到了禅定了。这可见这个「离欲地」那超过了欲界定、超过了未到地定，到了色界定了那才是「离欲地」。在这个「离欲地」里边修毘钵舍那，这叫「修习力所摄根律仪」。

《披寻记》八一五页：

有此差别等者：前说初义后义二门差别，名此差别。为欲除遣断灭变吐而修律仪，名此意趣。即彼二力所摄无能有能，名此殊异。

「有此差别等者：前说初义后义」，这是有两个义，有第一义、还有第二义。「辨二所摄」，这叫做差别，「名此差别」。「为欲除遣断灭变吐而修律仪」，名叫做「意趣」，这「意趣」这么讲。这个「除遣」就是这个现行，除遣这个现行。「断灭」使令这现行不相续了，「断灭」。「变吐」就把种子灭除了，「变吐而修律仪」。「即彼二力所摄无能有能，名此殊异」，就是这个「思择力」和「修习力」所摄的「无能有能」，就是修习力「能」断种子，思择力「不能」断种子，这叫作「殊异」，这么解释。

寅三、于食知量（分四科） 卯一、征

云何名为于食知量？

这「二道资粮」一共是分十一科，这十一科前面第一科是「戒律仪」、律仪戒，第二科是「根律仪」。现在第三科「于食知量」分四科，第一科是「征」。

怎么叫做「于食知量」呢？这是「征」。

下面第二科「标」。

卯二、标

谓如有一，由正思择食于所食，不为倡荡、不为憍逸、不为饰好、不为端严，乃至广说。

这底下标出来，第三科解释。

这个「标」就是，这个修行人吃饭的时候，不是说拿过来就吃、不是那么意思。你心里面要有正念观察思惟的，然后再吃所吃的东西。你的目的，吃饭的目的不是为了「倡荡」，也不是为了「憍逸」，也不是为了「饰好」，也不是为了「端严」，「乃至广说」，这叫做「于食知量」。

《披寻记》八一六页：

乃至广说者：如前已说然食所食，为身安住，为暂支持，为除饥渴，为摄梵行，为断故受，为令新受当不更生，为当存养、力乐、无罪、安隐而住，即此广说应知。

「乃至广说者：如前已说」，前面文说过。「然食所食，为身安住」，修行人为什么要吃饭呢？他目的为了身体安住。「为暂支持，为除饥渴，为摄梵行，为断故受，为令新受当不更生，为当存养、力乐、无罪、安隐而住」，为此，因为这个才要吃饭。这就是正文上「乃至广说」所略去的，就是这里补上了。

这一段文是「标」。

卯三、释（分二科） 辰一、广辨（分二科） 巳一、辨（分六科） 午一、由正思择食于所食（分二科） 未一、征

云何名为由正思择食于所食？

下边一一的解释。分二科，第一科「广辨」又分二科，第一科是「辨」，分六科，第一科由「正思择食于所食」，先解释这一句话，第一句话。第一科「征」。

「云何名为由正思择食于所食？」这是「征」。

未二、释（分二科）　申一、思择（分三科）　酉一、观诸过患（分五科）　戌一、标

正思择者：如以妙慧，等随观察段食过患。

下面第二科解释，分二科，第一科「思择」分三科，第一科「观诸过患」，先是「标」。

「正思择者」是什么意思？「如以妙慧，等随观察段食过患」，就是你要用最好的智慧，就是从这个佛的法语里面学习来的智能，这是最好的智能；不是世间上的戏论的事情。「等随观察」，要这样观察。观察什么呢？观察「段食的过患」，这样子。这个「等随观察」怎么讲呢？

《披寻记》八一六页：

如以妙慧等随观察段食过患者：如下说有三种过患：谓受用种类的过患，变异种类的过患，追求种类的过患。观此一切或观随一，是名等随观察段食过患。

「如以妙慧等随观察段食过患者：如下说」，下面有说，就是下文「有三种过患：谓受用种类的过患，变异种类的过患，追求种类的过患」。「观此一切或观随一」，这个「等」这个字就是当「一切」讲，各式各样叫做「等等」。「观此一切」的过患，「或观随一」，这个「等随」这个「随」是什么意思呢？观察其中那一个叫「随一」。「是名等随观察段食过患。」

见过患已深生厌恶，然后吞咽。

「见过患已，深生厌恶」，在你的智慧的观察下，你感觉到这个段食有这么多的过患，然后你的心里面「深生厌恶」，深深的有厌恶心，这里面没有爱着心了。不是东西好吃，心里面有贪心吃；不是。他心里面有厌恶心，「然后吞咽」下去的，要这样吃饭。

戌二、征

云何名为观见过患？

这是第二、是「征」。前面是「标」，这是「征」。下面「列」出来。

戌三、列

谓即于此所食段食，或观受用种类过患，或观变异种类过患，或观追求种类过患。

「谓即于此所食」的「段食」，就是一段一段的。「或观受用种类的过患，或观察变异种类的过患，或观察追求种类的过患」，这就叫做「观见过患」，这是列出来。

现在下面解释分三科，第一科是「受用种类的过患」分三科，第一科「征」。

戌四、释（分三科）　亥一、受用种类过患（分三科）　天一、征

云何受用种类过患？

这「受用种类过患」怎么讲呢？

《披寻记》八一六页：

云何受用种类过患者：吞咽段物是名受用。于尔所时有其非一可恶秽相，是名受用种种过患。

「云何受用种类过患者」：「吞咽段物」，就是你吞的时候一段一段然后吞下去，「是名」叫做「受用」。「于尔所时有其非一可恶的秽相」，那么多的时间，你吞下去以后又经过多少时间，有那么多、不是一样，有那么多的可恶、可厌恶的、污秽的相貌，「是名受用种种」的「过患」。

这是先简单的解释，下面正文正式解释了。

天二、释（分二科）　地一、明种类

谓如有一将欲食时，所受段食色香味触皆悉圆满甚为精妙，从此无间进至口中，牙齿咀嚼津唾浸烂，涎液缠裹转入咽喉。尔时此食先曾所有悦意妙相一切皆舍，次后转成可恶秽相，当转异时状如变吐。

第二科解释分二科，第一科「明种类」。

这受用的种类是那些种类呢？「谓如有一将欲食」的时候，「所受」的这个「段食」，有「色」、你眼可以看，有「香味」、有鼻所闻香、舌所尝味，「触」、这个身识所感觉到的。「皆悉圆满」，这是挑好的说，这色香味触这么好。「甚为精妙」，这厨房的人做得特别好。

「从此无间进至口中」，进至你的...，这个行堂给你盛好好的，然后你把它放进口里头了。「牙齿咀嚼」，进到口里然后自己嚼，嚼的时候有「津唾」，就这津液它就出来了，出来了就是「浸烂」，「浸烂」就是和这个饮食放在一起就浸烂。「涎液缠裹」，这个「涎液」，也就是那个「津唾」和所食的东西混合在一起了，叫做「缠裹」，「转入」到「咽喉」去。

「尔时此食先曾所有」的「悦意」的「妙相」，「一切皆舍」，一入到咽喉以后这些妙相都不见了。「次后转成可恶的秽相」了，就不是那么美了。「当转异」的时候「状如变吐」，「变吐」什么意思？就是「排泄」的意思，和那一样了。

地二、观过患

能食士夫补特伽罗，若正思念此位秽相，于余未变一切精妙所受饮食，初尚不能住食欣乐，况于此位。由如是等非一相貌，渐次受用增上力故，令其饮食净妙相没，过患相生，不净所摄。

这是第二科「观过患」。前面说「观总类的差别」，这底下「观它的过患」。

「能食」，能吃断食的这个人，这个人是谁？就是「补特伽罗」，就是无量劫来老是流转生死这个人。「若正思念此位秽相」，如果你若是注意的思念这个时候的「秽相」，就是你一咽下去以后这个污秽的相貌的时候。「于余未变一切精妙所受饮食」，对于其他的还没有「变」，你还没有放在口里面的时候，那些「精妙」所受的「饮食」，「初尚不能住食欣乐」，一开始你连欢喜吃的心情都没有了啊！是这样子。「况于此位」，何况你从喉咙咽下去的时候你还生欢喜心啊？

「由如是等非一相貌，渐次受用增上力故」，由于你这样的观察各式各样的相貌，你渐次的受用的增上力，在这受用的力量。「令其饮食净妙相没」，这个使令你的所饮食的那个净妙相没有了，过患相就现前了。「过患相」就是「不净所摄」。

天三、结

是名于食受用种类所有过患。

是这么意思。这是结束这段文。

下面第二科「转变种类的过患」分三科，第一科「征」。

玄二、转变种类过患（分三科）　天一、征

云何转变种类过患？

怎么叫做「转变种类的过患」呢？

《披寻记》八一七页：

云何转变种类过患者：谓食所食，或变不净，或生疾病，或不销住，是名转变种类过患。

「云何转变种类过患者」：「谓食所食，或变不净」，你吃下去就变成不净了，这是一个。「或生疾病」，你吃的这些东西「病从口入」，使令你有病。「或不销住」，或者是不能消化，还在你的身体里面。「是名转变种类的过患」。

天一、释（分二科）　地一、明种类

谓此饮食既噉食已，一分销变。至中夜分或后夜分，于其身中便能生起养育增长血肉筋脉骨髓皮等，非一众多种种品类诸不净物。次后一分变成便秽，变已趣下展转流出。

这前面是「征」，下面解释分两科，第一科「明种类」。

「谓此饮食既噉食已」，「一分」是「销变」，消化变化了。「至中夜分」，到中夜的时候、「或后夜」的时候，「于其身中便能生起养育增长血肉」，能够「养育增长」你的「血」、你的「肉」、你的「筋、脉、骨、髓、皮等」，「非一众多种种品类诸不净物」，你的血肉筋骨…这都是不净物。你吃下的东西或者是在中夜、或者是后夜；消化力强的人是在中夜，消化慢一点就是在后夜了，那么去「增长养育」你的这些「不净物」。「次后一分变成便秽」了，最后一分要排泄，「变已趣下」，变成便秽以后就向下去「展转流出」。

地二、观过患（分三科）　玄一、不净可厌

由是日日数应先净，或手或足或余支节误触着时，若自若他皆生厌恶。

前面是「明种类」，下面这是「观过患」分三科，第一科「不净可厌」。

「由是日日」，因为这样子，前面说的这些「不净」、「变已趣下展转流出」的事情，你天天的数数要有「洗净」这个事情。这个「洗净」、你们谁也用这个方法，

就是要用水洗。「或手或足或余支节误触着时」，或者手、或者是足、「或余支节」，这个「支」，譬如说你这个臂这算是一支，但是它有两节；若手指头它有三节，就是一支一节的。「误触着时」，一下子不是有意的或者是碰到这个不净了，「若自若他皆生厌恶」，自己也不欢喜、别人也不欢喜。

玄二、多疾病生（分三科）　黄一、标

又由此缘发生身中多种疾病。

前面是「不净可厌」，现在第二科「多疾病生」分三科，第一科「标」。

「又由此缘」，又由于你吃的这个饮食会「发生身中多种疾病」。什么疾病呢？这就下面解释。

黄二、释

所谓痈痤、干癣湿癣、疥癞疽疔、上气哕嗳、疱浆哕噎、干销癫椒、寒热黄病、热血阴鄙。

「所谓痈痤、干癣湿癣」，这个「痤」就是肿起来、小小的肿，这个「痈」就是肿的厉害。「干癣」，也有这种病，这个「癣」有干癣、有湿癣的不同。「干癣」就是没有流水，但是它也是痒，就是那个一片一片的像鳞似的。「湿癣」就是有泡了，有流脓、有流水这个事情。还有「疥癞」，这个「疥」和「癣」差不多。这个「癞」这个病就重一点，我查了字典上就是这个「痲」，这个一般说的大痲疯病叫作「癞」。这个「疽疔」，这个「疽」就是太厉害了，就是那「痈」特别严重的那种痈，可能是癌症这一类的病。「疔」这也是一种病，疔疮这一种病。

「上气哕嗳」，这个「上气」就是气喘，有这种病。这个「哕」就是喉咙有病，或者是（ㄧㄚˊ）或者是（ㄒㄧㄚˊ）。「嗳」就是咳嗽。「疱浆」也就是身体长那个泡，长生起个泡来里边有水这些病。「哕」也就是呕吐，就是逆气要吐。「噎」就是噎住了，就是堵住了，把这喉咙、咽喉或者食道被堵住了叫作「噎」。【注；哕〔ㄩㄝ〕：气逆而致口中发声。呕：有发声且吐出东西。吐：没有发声直接吐出东西。哕：只发声而吐不出东西。噎〔ㄧㄝ〕：食物梗塞住咽喉为噎。咽〔ㄧㄝˋ〕：气管中的气流阻塞，如哽咽】

「干销癫椒」，「干销」这个「销」也同于三点水的「消」，实在就是糖尿病，就是这个。「癫」就是神经病，这个大人就叫作「癫」，若小孩叫作「椒」，都是属于神精错乱。「寒热黄病」，这个眼睛都黄了、身体皮面都黄了，这是肝胆，胆有病。还有「热血」，还有「阴鄙」，「阴鄙」就是男女都有这种病。

黄三、结

如是等类无量疾病，由饮食故身中生起。

这是结束这一段。这前面列出来还有很多的病，「由饮食故身中生起」，因为你吃的饮食里面，你身体生出这种病来。

玄三、不销而住

或由所食不平和故，于其身中不销而住。

这是第三科「不销而住」。或者所吃的东西「不平」、不平衡、不和合，在你身体里面不能消化，还在那里停在那里，这也等于、也还是病。

天三、结

是名饮食变异种类所有过患。

亥三、追求种类过患（分四科）　天一、征

云何追求种类过患？

这是第三科「追求种类过患」分四科，第一科「征」。第二科「标」。

天二、标

谓于饮食追求种类有多过患。

这是标。下面第三科列出来。

天三、列

或有积集所作过患，或有防护所作过患，或坏亲爱所作过患，或无厌足所作过患，或不自在所作过患，或有恶行所作过患。

「或有积集所有的过患」，这个「积集」，已经有了还嫌少，继续的多叫作「积集」，因此而有些过患。「或有防护所作过患」，你这个饮食实在就是财，你若是有多了还要保护它，因此而有些过患。「或坏亲爱所作的过患」，就是彼此有感情的人，因为这个饮食、因财的关系而彼此有了冲突。「或无厌足所作的过患」，「或不自在所作的过患」，「或有恶行所作的过患」，这是列出来。

下面一一的解释，分六科，第一科是「积集的过患」。第一科「征」。

天四、释（分六科）　地一、积集过患（分三科）　玄一、征

云何名为于食积集所作过患？

云何名为「于食积集的所作的过患」呢？这是征。

下面第二科解释，先解释这个「寒热的逼恼」。

玄二、释（分二科）　黄一、寒热逼恼（分二科）　宇一、举为饮食

谓如有一，为食因缘，寒时为寒之所逼恼，热时为热之所逼恼，种种策厉劬劳勤苦。营农牧牛、商贾计算、书数雕印、及余种种工巧业处，为得未得所有饮食，或为积聚。

「谓如有一」，就是说有这么一个人。「为食因缘，寒时为寒之所逼恼」，因为不能不吃东西，不能没有吃饭嘛！为了求这个饮食的关系，天气寒冷的时候只好忍受着，受寒的逼迫、逼恼。「热的时候」你也要去求饮食，求这饮食「为热所逼恼」，你也得受着，不然不能饿肚皮，所以要受这苦。「种种策励劬劳勤苦」，为了求饮食要种种的努力，受了很多的「劬劳」、很多的辛苦，要「勤」，苦、你还得要受着，

你还要去做这件事。作什么事呢？或者「营农」，去种田这些事情。或者是「牧牛」，或者是「商贾」，行商作贾作生意。「计算」，这个或者说是会计师叫作「计算」。「书数」，这个「书」或者就是书法家也可以说是「书」，就是作这种工巧的事情。这个「数」或者数学家也有这种算数。

在《阿含经》里面说到阿难尊者，他是长于这个「数」。有一次阿难尊者到城里去乞食，经过一个地方有这婆罗门，就认识这阿难尊者知道他对于数学有研究，想要考一考他。那么就走到一个大树下，就问这阿难尊者说：「你看这个树有多少树叶？」阿难尊者这么看一看，然后说：「有多少多少…叶」，然后阿难尊者就走了。这个时候阿难尊者从乞食完了回来又经过这里，这婆罗门说：「你说得这么多，究竟说得对不对？不知道啊！」说是试验他一下，把这树叶拿下来几个叶，然后又问阿难尊者说：「你看有多少树叶子？」说：「刚才说过了嘛！」「不，你现在再看一看。」又看看「哦！缺少了多少个叶！」就说出来：「你拿掉了多少叶！」哦！这不得了！这个婆罗门：「唉呀！真是名不虚传！果然是这个数学是特别的精妙！」

这可见，这样子这个「数」这也是一种知识。「雕印」，雕刻印章这些事情。「及余种种的工巧业处」，会造房子也是工巧业处，这很多很多的事情。

「为得未得所有饮食，或为积聚」，「得未得」，原来我没有隔宿之粮要去求，这就是「为得所未得」；已经很多了还要再求，就叫「积聚」，「或为积聚」。

宇二、例饮食缘

如为饮食，为饮食缘当知亦尔。

什么叫作「饮食缘」呢？这下面《披寻记》。

《披寻记》八一七页：

为饮食缘者:如有颂言：田事与金银、牛马珠环钏、女仆增诸欲，是人所耽乐。（陵本十九卷二十一页）如是一切，名饮食缘应知。

「为饮食缘者：如有颂言：田事与金银」，「田」、种田，这是饮食的缘。「金银」，这也是饮食的缘。「牛马珠环钏，女仆增诸欲，是人所耽乐」。（陵本十九卷二十一页）。「如是一切名饮食缘应知」。

黄二、不遂愁优

如是策励劬劳勤苦，方求之时，所作事业若不谐遂，由是因缘愁忧焦恼、拊胸伤叹、悲泣迷闷，何乃我功唐捐无果？

下面第二科「不遂愁忧」。「如是策励劬劳勤苦」，说这个人为了求饮食要这样的努力，自己受了很多的辛苦，还要继续的要受辛苦、「勤苦」。「方求之时，所作事业若不谐遂」，当你这样努力地去求饮食，其实就是求财，也就是求饮食的缘。所作的各式各样的事业「若不谐遂」，若没有成功，你白费辛苦了。「由是因缘愁忧焦恼」，因为没成功、白辛苦，心里面就是忧愁、很苦恼。「拊胸伤叹」，「拊」就是自己搥打自己的胸，然后里面悲伤。「悲泣迷闷」这样子，「何乃我功唐捐无果？」唉呀！为什么我用了这么大的力气、用了这么多的心机，我白辛苦了、没有什么成就呢？这样子。

玄三、结

如是名为于食积集所作过患。

地二、防护过患（分三科）　玄一、征

云何名为于食防护所作过患？

这是第二科。先是「征」，而后解释。

玄二、释

谓所作业若得谐遂，为护因缘起大忧虑:勿我财宝当为王贼之所侵夺、或为火焚烧、或水漂荡、或宿恶作当令灭坏、或现非理作业方便当令散失、或诸非爱或宿共财当所理夺。

「谓所作业若得谐遂」，若是你所作的事情，你不管是营农牧牛、你作生意、你作会计师、你作律师、你作建筑师，不管是作什么「若得谐遂」成功了、满意了。「为护因缘起大忧虑」，得到的财富太多了要保护，也是生起了很大的忧愁、很多的顾虑。「勿我财宝当为贼王之所侵夺」，不要我的财宝为国王抢去了，为土匪抢去了，不要这样子。「为火所焚烧」，或者「水漂荡」，你有很多的楼房，这个地震若来了不得了！心里面就是痛。

「或宿恶作当令灭坏」，或者是以前你作了不合道理的事情，因此而你的财富破坏了；或者你是非法贪污来的钱、或者是贩毒来的钱、或者走私来的钱、或者是你抢来的钱，后来被政府知道了就把你的财富没收了，「当令灭坏」。「或现非理作业方便」；「宿作」是以前，现在是「非理」；「或现非理」，你现在「非理作业方便当令散失」，就令你的财富没有了。

「或诸非爱、或宿共财、当所理夺」，「或诸」还有很多不可爱的事情，或者是「宿共财」和别人共同拥有这个财富，那他这个「非爱」的人抢你的财，或共同拥有所有权的人他要抢你的财。

《披寻记》八一八页：

或诸非爱等者：怨雠恶友名诸非爱。若诸财物从本以来与他共有，名宿共财。由是为因虑为他夺，是名当所理夺。

「或诸非爱等者：怨雠恶友，名诸非爱」，这些人打你的主意。「若诸财物从本以来与他共有」，与别人共同拥有的，不是你一个人单独的所有权，「名宿共财」。「由是为因虑为他夺，是名当所理夺」。

或即家中当生家火，由是当令财宝亏损。

「或即家中当生家火」，家里面本身有些灾难。「由是当令财宝亏损」了。

玄三、结

如是名为于食防护所作过患。

说这些事情，都是按我们人间的境界说的。若天上的人是好一点，天上的人不老、不病，他的这些衣食住都是现成的，不像人间这么辛苦。但是天上的福报太大，你让他修学圣道也不容易。只有人间有苦，人间还容易发厌离心、还能修行，「唉

呀！太苦了！」你想要出家修行还有可能。所以有一利就有一弊，有一弊还有一利，世间上就是这么回事情！

地三、能坏亲爱过患（分四科） 玄一、征

云何于食能坏亲爱所作过患？

这是第三科，「追求种类过患」。这一科的第四科里面分六科，第一科是「积极过患」，第二科「防护过患」，现在是第三科「能坏亲爱的过患」，分四科，第一科「征」。

「云何于食能坏亲爱所作过患」，怎么叫做因为饮食的事情，能破坏有亲爱关系的人，所作的过患？这是「征」。下面第二科是「标」。

玄二、标

谓诸世间，为食因缘多起斗诤。父子母女兄弟朋友，尚为饮食互相非毁；况非亲里，为食因缘，而不展转更相斗讼？

「谓诸世间，为食因缘多起斗诤」，世间上很多的人，因为食的关系就引起很多的冲突。「谓诸世间」，「世间」指谁说呢？就是父和子、他父亲和他儿子要起冲突、母亲和她女儿起冲突，「兄弟朋友，尚为饮食互相非毁」，互相地破坏。「况非亲里」，没有亲里关系的人，「为食因缘，而不展转更相斗讼」呢？更是容易，没有感情的人更是容易冲突了。

这是「标」。下面第三科解释。

玄三、释

所谓大族诸婆罗门、刹帝力种、长者居士，为食因缘迭兴违诤。以其手足块刀杖等互相加害。

「所谓大族诸婆罗门」，「婆罗门」是有地位的人里面他们家族人很多，还有「刹帝力种」的人、这也是有权力的人，还有「长者居士」，「为食因缘迭兴违诤」，彼此互相冲突、互相恼乱。怎么恼乱法呢？「以其手足块刀杖等互相加害」，就是这样子冲突。这是解释。下面第四科是结束。

玄四、结

是名于食能坏亲爱所作过患。

「是名于食能坏亲爱所作的过患」，这「亲爱」是有感情的，但是因为「食」的关系就破坏了自己的感情，造成了很多的「过患」。

地四、无有厌足过患（分三科） 玄一、征

云何于食无有厌足所作过患？

这是第四科，没有厌足、没有满足的时候所作的过患。分三科，第一科「征」。第二科是解释。

玄二、释

谓诸国王刹帝力种、位登灌顶，亦于自国王都聚落不住喜足，俱师兵戈，互相征讨。吹以贝角，扣击钟鼓，挥刀盘螳，放箭酬矛，车马象步，交横驰乱。种种戈仗伤害其身，或便致死，或等死苦。复有所余如是等类。

「谓诸国王刹帝力种，位登灌顶」，这是最高的权力的人，他在就职的时候用四大海水来灌顶，就举行这个仪式的时候的事情。「亦于自国王都聚落不住喜足」，对于他自己所统治的这个地区，这「王都」就是国王所在的这个地方，「聚落」就是各地方的城市乡镇。他的土地他不感觉满足，「不住喜足」。「俱师兵戈，互相征讨」，还要侵略别的国家去。就是这个国王和那个国王，大家都是率领他的军队，拿出武器互相去杀害，「征讨」就是杀害了。

那么在率领军队，在征伐的时候「吹以贝角」，「贝」就是软件动物有硬壳的这种动物，牠那个壳，那个壳就是那个螺，在那头上装一个洞可以吹，就会发出来声音听得很远，所以叫做「贝」。这是古代的时候，那个军队用这种东西做号令。「角」也是军队里面的一种军器，也是用它可以吹，也发出来声音的。「扣击钟鼓」，另外还有钟还有鼓，敲这个钟鼓，这样来振奋这个士气。「挥刀盘螳」，挥动这个刀，「盘」是转动，转动这个「螳」，也是一种武器。《三国志演义》上，张飞拿那个就是这个矛，就叫做「螳」。「放箭酬矛」，放箭去伤害对方。这个「酬」也是矛，矛是比酬长一点，是一种武器。

还有「车马象步」，或者车兵、马兵、象兵、步兵。「交横驰乱」，「交」是彼此互相地，「横」就是用自己的威势，来威胁对方叫做「横」，就是互相地用这武力来威胁对方。「驰乱」，就是互相追逐，就是跑得很快，一种滔乱的境界，就是打仗的那种境界。「种种」的「戈仗」，各式各样的兵器来「杀害其身」。

「或便致死」，或者当时就杀死了。「或等死苦」，或者没有死，但那个苦和死一样。「复有所余如是等类」，就是这种互相攻伐的那些苦恼境界还有很多，这些类的。

玄三、结

是名于食无有厌足所作过患。

地五、不得自在过患（分三科）　玄一、征

云何因食不得自在所作过患？

这是第五科，分三科，第一科「征」，第二科解释。

玄二、释

谓如一类，为王所使讨固牢城，因遭种种极热脂油，热牛粪汁及镕铜铁、而相注洒。或被戈仗伤害其身，或便致死、或等死苦。复有所余如是等类。

「谓如一类，为王所使」，前面是说国王与国王互相战斗这些事情，这下面说是「谓如一类为王所使」，就是受到王的命令去做什么呢？「讨固牢城」，去征讨敌国的很坚固的城市，就是武力也很强的。「因遭种种极热脂油，热牛粪汁」，双方面都会用极热的脂油来伤害对方，用热的牛粪汁去伤害对方。「及镕铜铁」，这铜铁镕成汁去伤害对方，「而相注洒」，互相地用这些东西来伤害对方。「或被戈仗伤害其

身」，或者被其他的军器所伤害。「或便致死、或等死苦」，「复有所余如是等类」。

玄三、结

是名因食不得自在所作过患。

这些受到王的命令他不能够自在，说「我不去打仗去」这不可以。所以这也是「因食而不得自在」。

地六、起诸恶行过患（分三科） 玄一、征

云何因食起诸恶行所作过患？

这是第六科「起诸恶行过患」分三科，第一科是「征」。

怎么叫做，因为饮食会发动种种的恶行，而造了很多的罪过呢？

下面第二科解释分二科，第一科「明恶行」。先「举身」。

玄二、释（分二科） 黄一、明恶行（分二科） 宇一、举身

谓如有一，为食因缘，造作积集身诸恶行。

前面那两种是说国王大臣之类的，现在说是其余的这一般人。「谓如」有一种人，因为饮食的关系、也就是因为财富的关系，造作了很多的罪过。现在先说「身诸恶行」，就是杀、盗、淫的这些事情，就是以杀生为职业、以偷盗为职业这些事情。下面第二科「例余」。

宇二、例余

如身恶行语意亦尔。

发出来的行动有恶行，说语言、和内心里面的计划也是做出来种种的恶，也是一样的。

黄二、显过患（分二科） 宇一、命终忧悔

临命终时为诸重病苦所逼切。**由先所作诸身语意种种恶行增上力故，于日后分见有诸山、或诸山峰，垂影悬覆、近覆极覆。**

这下面是第二科「显过患」，分二科，第一科「命终忧悔」。

「临命终」的时候，「为诸重病」、很重大的病苦所逼迫。「由先所作诸身由语意种种恶行」，由于在健康的时候、没有病痛的时候，为了饮食的因缘做了很多身语意的恶行；有的人身体去做种种恶事、有的人会写文章做了很多的恶事、有的人心里面有很多的计划去害人去，这都是恶行。

由于身语意恶行的增上力，「于日后分见有诸山」，在死亡的时候就现出来这种罪过的苦恼的境界，像什么事情呢？像「日后分」，这个太阳要落了的时候就叫做「后分」。早晨、午前叫「前分」，午后就是「后分」。后分的时候「见有诸山、或

诸山峰，垂影悬覆、近覆极覆」，就有这个现象。

《披寻记》八一九页：

于日后分见有诸山等者：意地中说：若有先作恶不善业及增长已，彼于尔时如日后分或山山峰影等悬覆遍覆极覆。当知如是补特伽罗从明趣闇。（陵本一卷十五页），义应准知。谓日后分，彼日光明为山山峰影所障覆，如如渐次有初中后障覆之相。若于初位日未遍覆，但为山峰覆其少分，是名悬覆，于此位中闇相轻微。次于中位日已为山之所近覆，闇相转重。乃至后位，闇相极重，故名极覆。如是从明趣闇，渐次位别，道理亦尔。

「于日后分见有诸山等者，意地中说」，我们已经学习过了，在那个第二地，〈意地〉中说，「若有先作恶不善业及增长已」，由于自己的胡涂造了很多恶事叫做「诸不善业」，「增长」，就是由爱取的滋润，那个业的力量就增长了，所以叫做「增长」。「彼于尔时如日后分，或山山峰影等悬覆遍覆极覆」，有这三种差别。「当知如是补特伽罗从明趣闇」，这个众生从光明的世界到黑暗的世界去了。这是（陵本一卷十五页），「义应准知」。这里这段文，应该按照那段文的意思就明白了。

下面加以解释，「谓日后分，彼日光明为山山峰影所障覆」，太阳是光明的，但是你在山的背后，这个山就把太阳的光遮住了，但是这个遮覆有初中后的差别。「如如渐次有初中后障覆的相貌」。「若于初位」，初开始的阶段，太阳的光明被这个山山峰的障碍，这个山的影还没能普遍的覆过来。「但为山峰覆其少分」，遮住了一部分，是名叫做「悬覆」，这个「悬覆」这么讲。「于此位中闇相轻微」，因为还有一大部份都是光明的，所以这一部份虽然是暗，但是不是那么重。「次于中位，日已为山之所近覆，闇相转重」，这个时候就是第二个阶段，这个山遮盖太阳，太阳已经落下去被它遮住了，闇相转重。「乃至后位，闇相极重，故名极覆。如是从明趣闇，渐次位别，道理亦尔」。临死的时候，从明趣闇的情况也是这样子。

便作是念：我自昔来依身语意所造诸业，唯罪非福。若有其趣，诸造恶者当生其中，我今定往。如是悔已，寻即舍命。

「便作是念」，这个临死的这个人，做了身语意种种的恶行的这个人，他心里面这样念：「我自昔来依身语意所造诸业」，我从有生以来到现在，依据我的身语意所造作的很多的罪过，「唯罪非福」，我祇是造罪而没有造福，人家说有善恶果报，我不相信。「若有其趣，诸造恶者当生其中」，这个时候心里有这个想法，「若是有其趣」，有地狱、有恶鬼、有畜生这些地方，受报的地方。这些地方，「诸造恶者」当生到那个地方去受苦，「我今定往」，我现在造了很多的恶事，我一定是要到那个地方去了。「如是悔已，寻即舍命」，就是这样后悔也来不及了，立刻就死掉了。

宇二、堕诸恶趣

既舍命已，随业差别生诸恶趣。谓那洛迦、傍生、饿鬼。

这是第二科「堕诸恶趣」。「舍命」了以后，做人的这个生命结束了以后，「随业差别生诸恶趣」，随他的罪恶的差别，就生到地狱、或者恶鬼、或者畜生。「谓那洛迦」就是受苦这是结束这一段。的地方「地狱」、傍生、饿鬼。

玄三、结

如是名为因食恶行所作过患。

这是结束这一段。

戊五、结

如是段食于追求时有诸过患，于受用时有诸过患，于转变时有诸过患。

现在第五科把前面这一大段结束。「如是段食于追求」的时候「有诸过患」，「于受用」的时候也是有很多的「过患」，「于转变」的时候也有很多的「过患」。这是前面这三大段。

酉二、观少胜利（分四科）　戊一、标

又此段食有少胜利。

前面是第一科「观诸过患」，讲完了。现在第二科「观少胜利」，分四科，第一科「标」。

前面是说「段食」有这么多的过患，但是它也不是完全都是过患，还有一点胜利，但是胜利不是很多。这是「标」，下面是「征」。

戊二、征

此复云何？

这个少少的胜利是怎么样呢？第二科「征」。下面第三科解释。

戊三、释

谓即此身由食而住、依食而立，非无有食。

就是我们这个生命体，因为你有了饮食，就是有了这个段食，当然也有悦意触食、意思食、识食这些。因为有食的关系，它有营养来支持你，使令你这个身体、这个四大能够融合而不会分散、不会散坏，所以叫做「而住」。「依食而立」，因为食的营养的关系，你能够建康的存在。「非无有食」，不是没有食。就是食还有这个力量的。

戊四、广（分二科）　亥一、征

云何名为有少胜利？

前面这一段解释是「略释」，下面是「广释」第四科，分二科，第一科是「征」。

怎么叫做有少胜利呢？下面第二科解释，分二科，第一科「总标身住」。

亥二、释（分二科）　天一、总标身住

谓即如是依食住身、最极久住或经百年，若正将养或过少分，或有未满而便夭没。

「谓即如是依食住身」，就是你现在这个生命，依靠饮食的营养这个身体能够存在。存在有多久呢？「最极久住或经百年」，最长久的时间可能会能够到一百年，到

一百岁。「若正将养或过少分」，若是你能够注意地调养它；什么饮食有营养？什么饮食有毒？你能会调，那可能你的寿命能超过一百岁，「或过少分」。「或有未满而便夭没」，或者你怎么样努力调还是没有把握的，还没有满一百岁中间就死掉了，有这种情形。这是第一科。下面第二科「略简差别」分二科，第一科「修暂住行」。

天二、略简差别（分二科）　地一、修暂住行

若唯修此身暂住行，非为妙行。若于如是身暂时住而生喜足，非妙喜足。亦非领受饮食所作圆满无罪功德胜利。

「若唯修此身暂住行」，若是一个人他祇做这一件事，就是为了这个身体的存在、祇做这一件事，虽然是暂时、时间不长久，但是我就做这件事，就是想办法运动这个身体叫它健康、吃些营养的东西，就是这样子。「非为妙行」，这不算是好的事情。可也不是坏事情，身体健康也是好，但是不能算是好事。

「若于如是身暂时住而生喜足、非妙喜足」，若是这个人，对于他自己爱护这个身体；怎么样调养它、怎么怎么…做，弄得很成功、身体很健康，但是时间也不会很久，他就满足了。「非妙喜足」，这也不是好的喜足，不是好事。

「亦非领受饮食所作圆满无罪功德胜利」，这个也不是他能够享受到因饮食所作的、圆满的、无罪的。你把这个身体保护地很健康，你自己心情很快乐，但是这不是能领受到「饮食所作圆满无罪的功德胜利」，就是因为你身体健康了，应该更有有意义的事情你应该做；你祇是做这个身体健康的事，你还没有得到更圆满无罪的「功德胜利」，就是这么意思。

地二、修集梵行

若不唯修身暂住行，亦不唯于身暂时住而生喜足；而即依此暂时住身修集梵行令得圆满，乃为妙行，亦妙喜足。

前面第一科「修暂住行」，将来、来生怎么回事？修圣道的事情都不要管，祇是为了身体的健康做这件事，这个不是一个殊胜的事情。现在第二科「修集梵行」。

「若不唯修身暂住行」，若是有一个人；他不是，他日常的思想行为不完全是修身暂住行，不单只做这一件事。「亦不唯于身暂时住而生喜足」，也不是这样子。那么他做什么呢？他还有什么事情做呢？「而即依此暂时住身修集梵行令得圆满」，那么这个人他就依靠…，当然也是要身体保护它健康，这个暂时存在的身体「修集梵行」，假借这个身体修集圣道，「令得圆满」使令这圣道能得圆满。「乃为妙行」，这才是最好的事情，这是好事情。「亦妙喜足」，你若在这里发欢喜心，那这是「妙喜足」。这是这样。

《披寻记》八二〇页：

若不唯修身暂住行等者：此中义显应修善法可爱生展转住，故说不唯修暂住行，及于暂住而生喜足。由是善法为因缘故，于现法中乃至能般涅盘，于后法中能往善趣多有所作，是故此说修集梵行令得圆满，乃为妙行，亦妙喜足。

「若不唯修身暂住行等者：此中义显应修善法可爱生展转住」，这里面的道理是表示什么事情呢？是一个人应该去多做善事，多做善法的时候「可爱生」，由于善法，就会得到一个好的果报，得到好的果报、再修善法，所以叫做「展转住」。「故说不唯修暂住行」，并不是祇是为了这个身体的存在、健康，祇做这么一件事，这是

太可惜了。「故说不唯修身暂住行，及于暂住而生喜足。」

「由是善法为因缘故，于现法中乃至能般涅盘」，你能够修善法，依善法「为因缘故」，「于现法中」就现在的生命中有可能你就成功了，得般涅盘了。就算是没得涅盘，「于后法中能往善趣」，能生到好的地方去，因为没有做恶事，那么「能往善趣，多有所作」，这样说你还更能做更多的功德，「是故此说修集梵行令得圆满，乃为妙行，亦妙喜足」。

又能领受饮食所作圆满无罪功德胜利。

这还是这一段，「修集梵行」这一段。「又能」够...，这个人他因为这样做了，他能够领受到、能享受到，也就是他有成就了，成就了什么呢？「饮食所作圆满」，就是照样也要吃一些营养的东西保护这个身体，因此而能够成就更多的圆满、无罪的「功德胜利」，就是自己也会得到圣道的利益，也会利益他人，做这些功德。

酉三、思择诸相（分二科）　戌一、辨（分二科）　亥一、遮非所直

应自思惟，我若与彼愚夫同分，修诸愚夫同分之行，非我所宜。我若于此下劣段食少分胜利安住喜足，亦非我宜。

这是第三科「思择诸相」。这个「于食知量」这里面，在「广辨」这一科里面，第一科是辨，分六科。六科、第一科是「由正思择食于所食」这里边又分两科，第一科「征」，第二科「释」，解释里边第一科是「思择」，就是这个「思择」。这「思择」里面分三科，就是刚才讲的这一大段，第一科讲完了「观诸过患」，第二科「观少胜利」也讲完了。现在是第三科「思择诸相」，分两科，第一科是「辨」，分两科，第一科「遮非所宜」。

「应自思惟」，这个地方就指佛教徒说了，这佛教徒相信了佛法以后，也一样要吃饭，要有饮食维护这个身体。但是他有佛法的思想，他对于这件事应该这样思惟、这样观察。怎么观察呢？就是「我若于彼愚夫同分」，「愚夫」就是像前面说的这一些事情，只是爱护这个身体、弄营养的事情、做运动的事情，只做这一件事。我若与那些愚夫一样的这样子做，「修诸愚夫同分之行」，和他们一样的这种行为，「非我所宜」，这不是我应该这样，我不应该这样。因为佛教徒有更远大的愿力，不是只看眼前的事情，所以「非我所宜」。

「我若于此下劣段食少分胜利安住喜足，亦非我宜」，我若是对这个下劣的段食，前面观察这个段食的不净、种种的过患，但是在不净之中也有少分的胜利，「安住喜足」，我就是有这样的胜利我就满足了，这也不是我应该做的事情。

这个表示...这是第一科「遮非所宜」，这个佛教徒感觉到不满意，不满意这件事。

亥二、显正所宜（分五科）　天一、应求出离

若于如是遍一切种段食过患圆满知已，以正思择深见过患，而求出离。

这是第二科「显正所宜」。那么佛教徒应该怎么样才合适呢？说这一段，分五科，第一科是「应求出离」。

「若于如是」，佛教徒「若于如是遍一切种段食的过患」，像前面一共是三种的过患，就是包括了一切各式各样种类段食的过患，「圆满知已」，全部的明了了以

后，应该怎么办呢？「以正思择深见过患」，应该你从闻思修得到的智慧来观察这个段食，深深地看到了它的过患，「而求出离」，应该有一个意愿，就是希望出离这个过患，出离这个因食而有的这些过患，不要还是存在、保留在这个过患里边，应该有这样的愿力。这是第一个，第一个是发愿希求出离。

天二、应念报恩

为求如是食出离故，如子肉想食于段食。应作是念：彼诸施主甚大艰难积集财宝，具受广大追求所作种种过患，由悲愍故，求胜果故，如割皮肉及以刺血，而相惠施。

这是第二科「应念报恩」。「为求如是食出离故」，这位佛教徒，这地方应该是指出家人说的了，为了希求从食的过患里边解脱出来的原因，所以就是得要修学圣道了。「如子肉想食于段食」，这个修行人他也要吃饭，他吃饭的时候怎么想法呢？
「如子肉想」，这个饭就像他儿子的肉，要吃这个肉，吃这个段食的时候就像吃他儿子的肉那么样想。

「应作是念」，应该心里面这样念：「彼诸施主甚大艰难积集财宝」，那么多的佛教的护法、那么多的施主，「甚大艰难」，他们赚取的财富不是那么容易，都是很难的，很难地积集他的财富。「具受广大追求所作种种的过患」，他去赚钱的时候受了很多的追求的苦。「由悲愍故，求胜果故」，前面这个财来得不易、不是容易；但是肯布施是什么原因呢？「由悲愍故」，由同情出家人修学圣道这件事，他同意这件事，感觉生死是苦，他这个人愿意解脱生死苦，他有这种同情。「求胜果故」，一个是「悲愍」，一个是「求胜果」，他把这个布施给你，他希望得到殊胜的果报。这个「悲愍」是满足你的愿望，你修圣道、满足你的愿望，同时呢、他自己也有愿望「求胜果」。「如割皮肉及以刺血」，他把这个财、这个饮食布施给你，像割他的皮、割他的肉、像刺他的血似的，这事也是很苦。「而相惠施」，然后把这个钱送给你，这个饮食送给你。

《披寻记》八二〇页：

由悲愍故者：谓彼施主于行者所起哀愍心故。如前已说他所哀愍应知。

「由悲愍故者：谓彼施主于行者所起哀愍心故」，有这哀愍的心情。「如前已说」，像前面说过了。「他所哀愍应知」，就是自他各有五法那里边，由哀愍心布施给我们的。

我得此食，宜应如是方便受用。谓应如法而自安处，无倒受用，报施主恩，令获最胜大果大利大荣大盛。

「我得此食，宜应如是方便受用」，我得到了这样的饮食以后，我「应如是方便受用」，我应该这样子来享受他，怎么样叫「如是方便受用」呢？「谓应如法而自安处」，就是我们佛教徒又是出家人应该「如法」，如佛所教导的这个法语怎么开示我们，我们应该那样子「而自安处」，把自己放在那个如法的戒定慧里边去，在那里。「无倒受用」，不要有贪瞋痴去受用施主的饮食，不要用贪心、瞋心，「这个不好吃」，不要用贪瞋痴来受用施主的饮食。然后要「报施主的恩」，施主来钱不容易！

「令获最胜大果」，怎么报施主恩呢？「令获最胜大果」，你要为他祝福令他得大福报，人天的大福德果报。「大利」就是大智慧，佛法的大智慧。这「大荣」就是由大福和大慧能断烦恼，人这个荣誉是从德行来的，断了烦恼才有清净的德行叫「大荣」。这「大盛」就是得涅盘了。为他祝福，应该这样来报施主恩的。

这个「谓应如法而自安处」，要把自己的身口意安处在戒定慧上，要这样子。不要放纵自己的贪瞋痴，你贪瞋痴常常活动，你受用施主的饮食就是颠倒了。

天三、应离染污

当随月喻往施主家，荡涤身心，安住惭愧，远离憍傲。

这是分五科，第一科是「应求出离」，第二科是「应念报恩」。现在第三科「应离染污」。

「当随月喻」，这个比丘，应该随顺佛的法语里面这个「月的譬喻」，这样修行去。「往施主家」，你到施主家去乞食的时候，「荡涤身心」，你要用佛的法语来沐浴自己的身心，叫他不要有过失。「安住」在「惭愧」中，要有羞耻，有过失的时候赶快要忏悔清净。「远离」这个「憍傲」的心。

《披寻记》八二一页：

当随月喻往施主家等者：谓往施主家时成就威仪轨则圆满，不求利养，不希恭敬是名荡涤身心。其性澄清远离热恼，故喻如月。

「当随月喻往施主家等者：谓往施主家的时候，成就威仪轨则圆满」，这个「成就威仪」、你这行住坐卧要有威仪，不能够放肆，所有的轨则让他圆满，这前面这讲过了。「不求利养，不希恭敬」，不是希求人家的利养，不是希望人家的恭敬，是名「荡涤身心」。

「其性澄清远离热恼，故喻如月」，就是这个比丘他的心里面是清净的，没有这个贪瞋痴的热恼，你「荡涤身心安住惭愧」就没有热恼。不求人家的利养，也不希恭敬，那就叫做「荡涤身心」，那就叫做「澄清远离热恼」，「故喻如月」，月是清凉的。

不自高举，不轻懱他。如自获得所有利养，心生喜悦，如是于他所得利养，心亦喜悦。

「不自高举不轻懱他」，自己就是有了多少成就，不要高慢。「不轻懱他」，别人怎么样，不要有轻视，不要轻视别人。「如自获得所有利养心生喜悦」，就像自己从施主家得到了利养心里面也会欢喜，「如是于他所得利养，心亦喜悦」，就是别的人也在这个施主这里得到利养心里也欢喜，不要嫉妒，不要「这个居士是我的护法，你不可以来这儿来乞食」，不应该有这种想法。

天四、应离嫌恨（分二科）　地一、遮非

又应如是自持其心往施主家，岂有出家往诣他所要望他施、非不惠施，要望他敬、非不恭敬，要多非少，要妙非麤，要当速疾而非迟缓。

这是第四科「应离嫌恨」，心里面…不满自己意的时候自己要忍耐、不要嫌恨人家。这是分两科，第一科是「遮非」。

「又应如是自持其心」，又这位比丘到施主家的时候，你要这样子摄持自己的心「往施主家」，到施主家的时候你要约束自己的这一念心。怎么样约束法呢？「岂有出家往诣他所，要望他施、非不惠施」，「岂有」出了家以后，我到施主家去的时候，我一定希望那个施主要布施我，不可以不布施，怎么可以有这种想法呢？「要望

他敬，非不恭敬」，我出了家以后，人家一定要对我恭敬，不可以不恭敬，怎么可以有这种想法呢？「要多非少」，一定要给我多，多多的布施给我，不可以少，怎么可以有这种想法呢？「要妙非麤」，他要布施我一定都是精妙的，不可以有粗劣的东西。「要当疾速」而不可以「迟缓」，怎么可以这样想呢？

这是「遮非」，这是第一科。下面第二科「显正」。

地二、显正

应作是心，往施主家。设不惠施，终不于彼起怨害心及瞋恚心，而相嫌恨。勿我由此起怨害心及瞋恚心增上缘力，身坏已后生诸恶趣多受困厄。设不恭敬而非恭敬，设少非多，设麤非妙，设复迟缓而非速疾，亦不于彼起怨害心及瞋恚心而相嫌恨，如前广说。

「应作是心」，这个比丘到施主家去，心里面应该这样子「往施主家」。「设不惠施，终不于彼起怨害心」，我到那里去乞求什么，缺什么乞什么，实实在在地不可以有虚伪，「终不于彼起怨害心」，他不布施我，我有所求他不能满我愿，他不布施我，我对他不要有怨害心及瞋恚心，不应该这样子，不应该愤怒，不应该怨恨，不应该这样子。「而相嫌恨」，嫌恨这个施主，不应该这样子。

「勿我由此起怨害心及瞋恚心增上缘力，身坏已后生诸恶趣多受困厄」，我不要因为我起了怨害心，我对他有祈望心，他没有满足我我就怨恨他、要伤害他，这个不应该这样。「及瞋恚心」，就是一般的、只要是不满我意我就不高兴了，有这样心情的话，「增上缘力」，因为有这个恶心了，恶心的力量，「身坏已后」，我这个身体死掉了以后，「生诸恶趣」多受很多的苦恼，我不要这样子。

「设不恭敬而非恭敬」，「设不恭敬」、设若他不恭敬，而不是恭敬我。「设少」，布施我的东西少而不是多，布施我的东西是麤劣的而不是精妙的，「设复」是迟缓的，虽然是布施你，态度不是那么好，「而非速疾」。「亦不于彼起怨害心及瞋恚心，而相嫌恨，如前广说」，我不要因此而跑到三恶道去了。

天五、应知其量（分三科）　地一、标

又我应依所食段食，发起如是如是正行，及于其量如实了达。

这是第五科「应知其量」分三科，第一段是「标」。

「又我应依所食段食」，这个比丘自己观察自己，我应该「依所食的段食」，就是施主所布施的。「发起如事如是正行」，就像前面所说的，就是由闻思修所得来的正念，来保护自己身口意的清净，修学戒定慧这个事情。「及于其量如实了达」，「及于其量」，这句话也很厉害的、很重要。

这是「标」，下面解释。

地二、释

谓我命根由此不灭，又于此食不苦耽着，纔能随顺摄受梵行。

这是底下解释。「谓我命根」，谓我的命根，我的这个生理的组织和心理联合在一起而不分离的力量，「由此不灭」，由于这个段食的力量使令他没有结束，我这命根继续存在下去。「又于此食不苦耽着」，对于施主所布施的这个饮食不要苦苦地这

么执着爱着，这样子「才能随顺摄受梵行」，刚刚能够使令我修梵行就满足了，就好了，不要要求太多。

《披寻记》八二二页：

当起如是如是正行等者：谓如前说以正思择深见过患而求出离，乃至广说，是名发起如是如是正行。又如下说为身安住，为暂支持，为除饥渴，为摄梵行食于所食，乃至广说。名于其量如实了达。谓我命根由此不灭者，此显为身安住食于所食。又于此食不苦耽著者，此显为暂支持食于所食，由于此中远离自苦行边，及与欲乐行边，是故说言不苦耽着。纔能随顺摄受梵行者，此显为除饥渴为摄梵行食于所食。

「当起如是如是正行等者：谓如前说以正思择深见过患」，深见这个饮食的过患，「而求出离」，出离这个过患，「乃至广说」，像前面说的，「是名发起如是如是正行」。「又如下说为身安住，为暂支持」，这下边文有解释，用这个段食可以使令身体安住，为暂时的支持，「为除饥渴，为摄梵行食于所食，乃至广说」，下边有解释。「名于其量，如实了达」，这句话这么解释的。

「谓我命根由此不灭者，此显为身安住食于所食，又于此食不苦耽著者，此显为暂支持食于所食，由于此中远离自苦行边」，这个出家人不要特别地修苦行，「及与欲乐行边」，也不要要求太丰富太丰满。「是故说言不苦耽着」，这句话有这样意思。「纔能随顺摄受梵行者，此显为除饥渴，为摄梵行食于所食」，就「为成道业应受此食」的意思。

地三、结

如是我今住沙门性，住出家性，受用饮食，如法清净，远离众罪。

这是结束这一段。前面这一段就是自己来审查自己，「我今住沙门性」，我现在的身口意安住在八圣道上面。「住出家性」，安住在这个出家的清净没有一切烦恼的境界里边，这样子「受用饮食」，受用这施主所布施的段食，这个饮食。这个饮食他是有作用的，你享受这个饮食他有作用，使令你这个身体能安住支持可以修学圣道，所以叫「受用饮食」。「如法清净，远离众罪」，这样子呢你就符合了佛陀所说的法语，使令你三业清净，远离一切的过失。

戊二、结

由是诸相、以正思择食于所食。

这是第二段结束。由于这样子前面说这么多的相貌，你再正确地思择食于所食，就能没有过失了。

申二、所食（分五科）　酉一、征

云何所食？

这是第二科「所食」。前面是讲「思择」这件事情，现在是「所食」的事情。分五科，第一科「征」。怎么叫做所食呢？

酉二、标

谓四种食。

这是「标」、标数。下面第三科是列名。

酉三、列

一者段食、二者触食、三者意等思食、四者识食。

「一者段食」，这是一种食。第二是「触食」，这个「触食」是悦意触食，就是你眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候心情快乐，这也是一种饮食。假设眼耳鼻舌身意同色声香味触法接触的时候心里面愤怒，这就不是饮食了，他对身体的健康有一点破坏性。「三者意等思食」，这个「意思食」就是你这意识，对于某一种事情有一个正确的希望，你有一个希望，有一个计划，我要这样这样做，达到什么什么样成功的境界，你有这么一个希望，这也是个饮食。如果一个人完全对于前面没有希望了，这个人活不下去的，虽然是还有饭吃，他活不下去了。第四个是「识食」，就是阿赖耶识，因为阿赖耶识的存在，使令这个生命他不坏，这还也是很重要的。

这个「食」在佛法里边说出来这「四种食」。

酉四、简

今此义中意说段食。

现在这第四科，简别一下。现在这里说到的食，在四种食里边是属于「段食」。其他的虽然有这种义，现在这个文不是说那三种。

下面第五科是「广」，分二科，第一科「名段食」。

酉五、广（分二科）　戌一、名段食

此复云何？谓饼褂饭、羹臛糜粥、酥油糖蜜、鱼肉葅鲊、奶酪生酥、姜盐酢等、种种品类，和杂为搏，段段吞食，故名段食。

「此复云何？谓饼面饭」，这个「段食」又是什么意思？什么叫做「段食」呢？就解释：「谓饼」，我们做的这个饼这也是段食。「褂」，这个「褂」有两种解释；一种就是把这个米炒了磨成粉叫做「褂」，或者说又一种解释就是干饭就叫「褂」。还有「饭」，还有其他的种种的饭。「羹臛糜粥」，「羹臛」就是汤、羹汤，「糜粥」就是烧很烂的粥叫「糜粥」。还有「酥油」、还有「糖」、还有「蜜」、还有「鱼肉」这些事情。「葅鲊」，「葅」就是酸菜，「鲊」是一种鱼。还有「奶酪生酥」、还有「姜」、还有「盐」、还有「醋等」，「种种品类和杂为搏」，和杂一起叫做「搏」，也叫作「段」。「段段」地「吞食」，「故名」叫做「段食」。

戌二、食异名

所言食者：所谓餐、噉、咀嚼、吞咽、尝啜、饮等，名之差别。

「所言食者」，这个「食」是什么意思呢？所谓「餐」也就叫做食、或者是「噉」也叫做食、或者是「咀嚼」这也就是食、或者「吞咽」也叫食、还有「尝啜」这也叫做食，也是食的意思，「饮等」，「名之差别」这是名字上的差别，意思都是「食」的意思。

午二、不为倡荡（分二科）　未一、征

云何名为不为倡荡？

这是一共六科，第一科「由正思择食于所食」，这一科讲完了。现在第二科「不为倡荡」。

怎么叫做「不为倡荡」呢？是问。

下边第二科就是解释。解释分两科，第一科「举为倡荡」，先「辨相」。

未二、释（分二科）　申一、举为倡荡（分二科）　酉一、辨相

谓如有一乐受欲者，为受诸欲食于所食。彼作是思；我食所食，令身饱满令身充悦，过日晚时至于夜分，当与姝妙严饰女人共为嬉戏，欢娱受乐，倡掉纵逸。

「谓如有一」，就是有这么一个人，「乐（ㄌㄜˋ）受欲者」、或者「乐（ㄧˋ幺）受欲者」也可以，他就是欢喜这个欲。「为受诸欲食于所食」，他是为了享受这个欲而去寻求各种的饮食。「彼作是思」，他心里面这样思惟：「我食所食」以后「令身饱满、令身充悦」，身体充足有力量、身体有喜悦。「过日晚时」，过了白天到晚间的时候「至于夜分」，「当与姝妙」的「严饰」的「女人共为嬉戏」，「欢娱受乐倡掉纵逸」，他这样子这叫做「倡荡」，「倡荡」是这个意思。

这是第一个是「辨相」，第二科是「释名」。

酉二、释名

言倡荡者：于此圣法毘奈耶中，说受欲者欲贪所引、淫逸所引所有诸恶不善寻思。由此食噉所食噉时，令其诸根皆悉掉举，令意躁扰，令意不安，令意不静。若为此事食所食者，名为倡荡食于所食。

「言倡荡者：于此圣法毘奈耶中，说受欲者，欲贪所引」在佛法里边，佛的法律里边，「毘奈耶」是个律，佛的法律里，「说受欲者」，就是来显示世间上受欲的人是「欲贪所引」，他对这个欲有贪爱心，由这个爱心引导他、他不能自主。这个欲是心所法，他这个心为欲所引导，「淫逸所引」，这个欲就是淫逸，为这件事引诱他，「所有诸恶不善的寻思」就是为这件欲的事，很多的恶、很多不善的想法。

「由此食噉所食噉时，令其诸根皆悉掉举」，由这个人「食噉」「所食噉」的这些饮食的时候、这个段食的时候，令他的「诸根皆悉掉动」，「掉举」就是掉动，都是不安的。「令意躁扰」，使令他这个意，他这个欲念使令他这个心「躁扰」，烦躁扰乱，「令意不安、令意不静」，也不寂静。

「若为此事食所食者，名为倡荡食于所食」，这是解释这个名字。

《披寻记》八二三页：

令意躁扰等者：欲等寻思扰乱其心，是名令意躁扰。非理分别不住于舍，是名令意不安。烦恼猛盛令心流漏，是名令意不静。

「令意躁扰等者：欲等寻思」，就是思惟这个欲的事情「扰乱其心」，「是名令意躁扰」，这个欲的这些寻思扰乱他的心叫做「躁扰」。「非理分别不住于舍，是名

令意不安」，这不合道理的这些妄想，他不能安住于舍的境界，「是名令意不安」，这个「不安」就是「不舍」的意思。「烦恼猛盛令心流漏，是名令意不静」，这么样解释。

申二、例名不为

诸有多闻圣弟子众，以思择力深见过患，善知出离而食所食。非如前说诸受欲者食于所食，是故名为不为倡荡。

这「不为倡荡」，这一科是「不为倡荡」，先解释「倡荡」解释完了，现在解释这个「不为」，什么叫「不为倡荡」呢？

「诸有多闻圣弟子众」，就是在佛法里面博学多闻的这些圣弟子，「以思择力深见过患」，因为你从佛法里面的闻思修得到的这个思择力，深深地看见了欲的过患。「善知出离」，他能够从欲里面跳出来，「而食所食」，用这样要出离于欲的心来「食所食」。「非如前说诸受欲者食于所食，是故名为不为倡荡」，不是因为欲而受用段食，这是这样意思。

午三、不为憍逸（分二科）　未一、征

云何名为不为憍逸、不为饰好、不为端严？

「云何名为不为憍逸、不为饰好、不为端严」食于所食呢？

这是第三科了，第一科是「征」。

第二科解释分两科，第一科「举为憍逸等」分三科，第一科是「总标」。

未二、释（分二科）　申一、举为憍逸等（分三科）　酉一、总标

谓如有一，乐受欲者，为受诸欲食于所食。

「谓如有一乐受欲者」，譬如说这个人，他欢喜好乐诸欲，就是受这个欲。「为受诸欲食于所食」，这是受欲的人是这样子。这是「总标」。

下边是第二科解释，解释分两科，第一科是「憍逸」，先「辨相」。

酉二、别辨（分二科）　戌一、憍逸（分二科）　亥一、辨相

彼作是思：我今宜应多食所食、饱食所食、随力随能食噉肥腻增房补益。色香味具精妙饮食，过今夜分至于明日，于角武事当有力能。所谓按摩、拍毬托石、跳踯蹴蹋、攘臂扼腕、挥戈击剑、伏弩控弦、投轮掷索。依如是等诸角武事，当得勇健肤体充实，长夜无病久时少壮，不速衰老寿命长远。能多噉食，数数食已能正销化除诸疾患。

「彼作是思」，就是这个受欲的人他心里这样想：「我今宜应多食所食」、多多的饮食，「饱食所食」，「随力随能食噉肥腻」，随自己的体力、随自己脾胃所能，就是食噉这个肥腻的东西。「增房补益」，这「增房」还是些淫欲的事情，来「补益」。

「色香味具精妙的饮食」，「过今夜分至于明日，于角武事」这个憍逸是这样意

思，「于角武事」就是武的比赛，比赛这武的事情，「当有力能」认为这是会有体能很强的。什么事情呢？「所谓按摩」的事情，「拍毬」就是拍球的事情，「托石」就是比武的这些各式各样的节目了。「跳踯」，「跳」是动，「踯」是不动，「蹴蹋」就是踢，「攘臂」就是把这个臂露出来显示很威武的样子。「扼腕」，大概也许必是彼此互扼其腕来表示他的力量，也许。「挥戈」挥动这戈这些刀器、武器。或者「击剑」，或者「伏弩」，伏这个「弩」是弓，把这个弓伏在那里，突然间会攻击人的意思吧。「控弦」就是操纵弓的弦。还有「投轮」的事情，必是远远地投。还有「掷索」，掷这绳索的事情。

「依如是等诸角武事，当得勇健肤体充实，长夜无病」，我能吃得很多的「饱食所食、多食所食」，我「当得勇健」、勇猛健康，这身体特别充实。「长夜无病，久时少壮，不速衰老」，我这少壮这段时期很久很久，很大年岁了我还是「少壮」，不疾速地衰老。「寿命长远」，「能多噉食」，吃得很多东西，「数数食已，能正销化，除诸疾患」，这当然是他的希望，也可能会有这种事情。

亥二、结义

如是为于无病憍逸、少壮憍逸、长寿憍逸，而食所食。

这是「结义」，结束这一段文。他这「憍逸」有几种：有无病的憍逸，无病也憍逸，少壮也憍逸，长寿也是憍逸，而「食于所食」，是这样子。

戊二、饰好端严（分二科） 亥一、释（分二科） 天一、辨相

既角武已，复作是思：我应沐浴。便以种种清净香水沐浴其身，沐浴身已梳理其发，梳理发已种种妙香用涂其身，既涂身已复以种种上妙衣服、种种华鬘、种种严具、庄饰其身。

这个「于食知量」这一科里分四科，第一科「征」，第二科「标」，现在是第三科的解释。解释里面分二科，第一科是「广辨」，这一科分二科，第一科是「辨」分六科，第一科「由正思择食于所食」，第二科是「不为倡荡」，这二科都解释完了。现在是第三科「不为憍逸等」，这一科分二科，第一科「征」，第二科解释，解释里面第一科「举为憍逸等」，这一科里分三科，第一科「总标」，第二科「别辨」分二科，第一科是「憍逸」，这一科也解释完了。

现在是第二科「饰好端严」，这一科里面分二科，第一科是解释，又分二科，第一科是「辨相」，辨这个「饰好端严」的相貌。

「既角武已」，前面这一段，就说到这个憍逸是和人家比武，是这个意思。「复作是念」，这件事作完了以后，他心里面又这样思惟：「我应去沐浴」。比武必是出汗了，所以去沐浴。「便以种种清净」的「香水沐浴」他的身体。「沐浴身已梳理其发」，来梳理整理他的头发。「梳理发已，种种的妙香用涂其身」。「既涂身已」，既然涂在他的身体以后，「复以种种上妙的衣服、种种的华鬘、种种的严具，庄饰其身」，这个「华鬘」这「鬘」就是缨络，就是用种种的宝做出来那个装饰品，还有其他的种种严饰的资具，来装饰他的身体。

天二、释名

此中沐浴、理发、涂香、名为饰好。既饰好已，复以种种上妙衣服、华鬘、严具、庄饰其身，名为端严。

前面这第一科是「辨相」，现在第二科「释名」。「此中」说到「沐浴」、说到「理发」、说到「涂香」，这就叫做「饰好」。「既饰好已，复以种种上妙的衣服、华鬘、严具、庄饰其身，名为端严」。这二个意思说完了。

亥二、结

如是总名为饰好故，为端严故，食于所食。

就是这个人为了「饰好」、为了「端严」，要「食于所食」，要食一些很多很多的美饮食。

酉三、结显

彼既如是憍逸饰好身端严已，于日中分或日后分临欲食时饥渴并至。于诸饮食极生希欲，极欣极乐，不见过患，不知出离。随得随食，复为数数倡荡憍逸饰好端严，多食多饮，令身充悦。

这下面第三科「结显」。说是那个人既然这样子「憍逸饰好身端严已」，「于日中分或日后分」，这个「日中分」、日的「后分」，如果分昼三时、夜三时，那这个

「日中分」就是白天的中分。如果分四分，白天也分四分、那么夜间也分四分，这样子一分是三个钟头，三四十二个钟头，那么白天的十二个钟头的中间的六小时是「中分」。「或日后分」，后边的这三个钟头。「临欲食时」接近想要吃饭的时候，「饥渴并至」，又饥又渴。「于诸饮食极生希欲」，对于这个饮食生很强烈想要吃的这种心情。「极欣极乐（丨`幺或者为`ㄜ）不见过患」，他看不见饮食里边有种种的过患。「不知出离」，不知道从种种过患里面出离。「随得随食，复为数数倡荡憍逸，饰好端严，多食多饮，令身充悦」。

《披寻记》八二三页：

于诸饮食极生希欲等者：此中极生希欲，谓于未得诸饮食时。极欣、谓于已得未受用时。极乐、谓于已得正受用时。

「于诸饮食极生希欲等者：此中极生希欲，谓于未得诸饮食」的时候叫做「极生希欲」。「极欣」是什么意思呢？「谓于已得未受用时」，已经得到诸饮食，就是饮食已经现前了，但是他还没有送到口里边的时候，这时候叫做「极欣」。「极乐」是什么意思呢？「谓于已得正受用」的时候，这时候叫做「极乐」。这是分这么三个时期。

申二、翻例不为（分二科）　酉一、例非

诸有多闻圣弟子众，以思择力深见过患，善知出离而食所食。非如前说诸受欲者食于所食。

前面是第一科，第一科「举为憍逸等食于所食」，现在「翻例不为」，就是翻过来「不为憍逸等而食于所食」，这是这样意思。分二科，第一科是「例非」。

「诸有多闻圣弟子众」，前面那个不是佛教徒，现在这个「诸有多闻」就是有很多的佛教徒，而是多闻佛法的佛教徒。「以思择力深见过患」，他在食于所食的时候，他从佛法里边得到了智慧，用这个智慧来观察，就是「思择力」，「深见过患」，这个观察的力量，使令这位佛教徒深深的感觉到，饮食里边有很多的过患。「善知出离」，他能够有智能，要从过患里边出来，前面已经说到什么什么过患。「而食所食」，有这样的心情「食于所食」。

「非如前说诸受欲者」，这个佛教徒不同于前面说的那些人，那些人是享受诸欲的人，「食于所食」，那些人食于所食的时候的心情是一样的，和佛教徒不一样。

酉二、显正

唯作是念：我今习近所不应习所应断食。为欲永断如是食故。

现在第二科是「显正」。「唯作是念」，这位佛教徒他在吃饭的时候，他心里能作这样的观察：「我今习近所不应习所应断食」，我现在「习近」、就是数数的来亲近这件事，数数的要吃饭。「习近所不应习」，所不应该数数亲近的事情、就是吃饭，而这件事应该要把它断掉、不要吃东西，「所应断食」。我今习近所不应该亲近的事情，所应该断掉的，不要吃这些东西。

这没有学习佛法当然是不知道这件事情，学习了佛法以后会知道这个段食这件事，就是欲界的人有这件事；色界天上的人他们不吃这种饮食，没有吃这种饮食。就是得了圣道远离了三界身体的人是没有这件事的，他以禅悦为食以法喜为食，而没有这个段食这种事情的。

「为欲永断如是食故」，那么佛教徒他心里面有这样的想法，那么他怎么办呢？就是他吃这个饮食的时候，他心里面还想要「永断」这种食，但是暂时还非吃不可。但是吃下去这个东西，你若修学圣道成功了，就能断掉这些饮食的。

《披寻记》八二四页：

唯作是念等者：谓如前说为憍逸故为饰好故为端严故食于所食，是名所不应习所应断食，诸有多闻圣弟子众，为欲永断如是所食，是故厌离恶贱惊恐而作是念。

「唯作是念等者：谓如前说为憍逸故」，那些非佛教徒他为了憍逸故、「为饰好故、为端严故、食于所食」，他的目的是这样子。「是名所不应习、所应断食」。「诸有多闻圣弟子众，为欲永断如是所食，是故厌离恶贱惊恐而作是念」，对于这件事不是那么执着，厌离这个饮食而恶贱这个饮食，而对这个饮食有惊恐的想法，所以有这种的观念而食所食的。

这是第三科「不为憍逸」。下边是第四科「为身安住」分二科，第一科「征」。

午四、为身安住（分二科）　未一、征

云何名为为身安住食于所食？

这个佛教徒、这个修行人，他要吃这个饮食的目的「为身安住而食于所食」，这句话是什么意思呢？

下边第二科解释分二科，第一科叫做安住。

未二、释（分二科）　申一、名安住

谓饮食已寿命得存，非不饮食寿命存故，名身安住。

「谓饮食已寿命得存」，那么这条命可以活下来。「非不饮食寿命存故」，你若不吃东西，这寿命是不能存在的。所以吃了饮食就可能活下去，所以「名身安住」。

申二、显所为

我今受此所有饮食寿命得存，当不夭没。由是因缘身得安住，能修正行永断诸食。

下面第二科是「显所为」，前面解释这个安住。「我今」接受了这些「饮食」，「寿命」得以存在，「当不夭没」，当不会中间就死掉了。「由是因缘身得安住」，「能修正行」，能修学圣道。「永断诸食」，修学圣道成功了，就永久的不再吃这些东西了。这样说就是「为成道业应受此食」，是这样意思了。

《披寻记》八二四页：

永断诸食者：前说诸受欲者食于所食，或为倡荡、或为憍逸、或为饰好、或为端严，如是皆堕欲乐行边，能坏梵行、能障梵行，能令种种诸恶不善寻思现行，永断如是食故，是名永断诸食。

「永断诸食者：前说诸受欲者食于所食，或为倡荡、或为憍逸、或为饰好、或为端严，如是皆堕欲乐行边」，这些非佛教徒他们饮食的目的是这些，那么这都属于欲乐行边，属于这一边的事情。「能坏梵行、能障梵行」，这样的目的「食于所食」，

能够破坏他的圣道，他不能够修梵行，「能障梵行」，能障碍他修梵行。「能令种种诸恶不善寻思现行」，因为目的是为了这么多的欲吃这些饮食，所以也就会使令他种种的有罪过的这些分别心都出来了。「永断如是食故」，这佛教徒目的和非佛教徒不一样。他的目的是要永断这些饮食故，为了修学圣道永断诸食，这样子才吃这个饮食，所以「是名永断诸食」，是这样意思。

午五、为暂支持（分二科）　未一、征

云何名为为暂支持食于所食？

下面第五科是「为暂支持」，分二科，第一科「征」。

怎么叫做「为了暂时的支持这个生命食于所食」？这是问。

下面第二科是解释分二科，第一科「举二存养」分三科，第一科是「标列」。

未二、释（分二科）　申一、举二存养（分三科）　酉一、标列

谓略说有二种存养；一有艰难存养、二无艰难存养。

怎么叫做「为了暂时的支持而食于所食」？下面回答。「谓略说」，简要的来说明这个问题，是「有二种存养」，要滋养这个生命得存在，但是这个情形有二种。这是「一有艰难的存养，二无艰难的存养」，有这么两种。这是标出来这二种。

下边第二科「辨相」分二科，第一科「有艰难的存养」分三科，第一科是「征」。

酉二、辨相（分二科）　戌一、有艰难存养（分三科）　亥一、征

云何名为有艰难存养？

这是征。下面第二科解释。

亥二、释（分三科）　天一、有苦

谓受如是所有饮食，数增饥羸困苦重病。

「谓受如是所有的饮食，数增饥羸」，目的这个饮食是使令身体健康的，结果你吃这种饮食「数增饥羸」，反倒数数的增加了你的饥饿身体羸弱，使令身体反倒坏了，吃这种饮食会这样子。「困苦重病」，因吃这种饮食能令你得重病的困苦，这是一种饮食。

天二、有染

或以非法追求饮食，非以正法。

这第二科是有染污。「或」者是「以非法」，不合道理，违犯了国家的法律；佛教徒不但是违犯了国家的法律，也违犯了佛所制定的戒律，叫做「非法追求」这个饮食，也就是财富。「非以正法」，而不合道理追求这些饮食。

《披寻记》八二四页：

或以非法追求饮食等者：此中非法，谓如前说或依矫诈，或邪妄语，或假现相，或苦研逼，或利求利种种状相应知（陵本二十二卷十页）。

「或以非法追求饮食等者：此中非法，谓如前说」，现在的文的前面，我们已经学过了。「或依矫诈」就是欺骗的手段去赚钱去。「或邪妄语」，或者是用妄语来赚钱。「或假现相或苦研逼或利求利」，这前面都解释讲过了。「种种的状相应知」，这就叫做「非法」，以非法去追求财富。

得已染爱，耽嗜饕餮，迷闷坚执湎着受用。

他用种种的非法的手段去欺骗这个饮食，骗取来的饮食，得到了以后「染爱」，染着得很厉害，「耽嗜饕餮迷闷坚执湎着受用」，下面有解释这几句话。

天三、有障

或有食已，令身沉重无所堪能，不任修断。或有食已，令心迟钝不速得定。或有食已，令入出息来往艰难。或有食已，令心数为惛沈睡眠之所缠扰。

现在第三科是有障碍，「有障」。「或」者有的饮食你吃下去以后，使令你的身体沉重，「无所堪能」，什么事情都不能做。饿的时候还能做一点事情，一吃饱了以后这个饭会发生一种作用，这个饮食它使令你身体沉重什么也不想做。「不任修断」就是不能够修学圣道断烦恼了。「或有食已，令心迟钝」，或者是这种饭你吃完了以后使令你心情迟钝，「不速得定」，你迟钝了，修止观的时候修不来，所以你得定也就会缓慢了。「或有食已，令入出息来往艰难」，或者有的饮食你吃下去以后，使令你这入息和出息来往有困难。「或有食已，令心数为惛沈睡眠之所缠扰」，或者有的饮食你吃下去以后，使令你这个心数数的惛沈就是想要睡觉，为惛沈睡觉来缠扰，也是不能修学圣道了。有这个事情。

有的东西吃下去使令你身体热的厉害，那么相反的吃下去的东西令你冷，这就是饮食有问题，在生理上现出来。所以修止观的人，你要作个记录。说一天就坐半小时，那也没有什么，不需要作记录。若是你坐几个钟头、几个钟头这样坐，你作一个记录，我这回吃了什么东西，然后你静坐的时候有什么反应，久了你就知道什么东西你吃了不相应，什么东西吃下去相应，就知道了。

亥三、结

如是名为有艰难存养。

这是结束这一段。前面这个说的，就是你这个饮食能造成你的困难，反倒是障碍了你的用功修行。

《披寻记》八二五页：

得已染爱等者：乐着受用，是名染爱。喜乐坚着，是名耽嗜。希求更得，是名饕餮。不观得失，是名迷闷。摄为己有不能舍离，是名坚执。耽乐受用无所顾惜，是名湎着。

「得已染爱等者」，这以下这段文，「乐着受用，是名染爱」，就是特别的欢喜去吃东西，对于吃饭这件事很重要、很重要。「喜乐坚着，是名耽嗜」，就是很坚固的执着，特别欢喜吃什么东西，什么东西不欢喜吃，执着的很厉害，是名叫做「耽嗜」。「希求更得，是名饕餮」，这个我已经得到了以后，我希望再得到，这个贪求

的心很厉害，叫作「饕餮」。「不观得失，是名迷闷」，这个迷闷就是不觉知的意思，吃这种饭、吃这种饮食的时候，不去观察里边有得有失，有的对自己有利益，有的对自己有伤害的，他不管这些，只要我吃的舒服我就欢喜吃，就吃了，「不观得失」，是名叫做「迷闷」。「摄为己有不能舍离，是名坚执」，这个「坚执」这么讲，就是得到了这种饮食以后，这种财富以后，就属于自己的不能够舍离，对于这件事不能舍离，不能改变自己，是名叫做「坚执」。「耽乐受用无所顾惜是名湎着」，就是爱着受用这个饮食，「无所顾惜」，其他的都不管了，那么就叫做「湎着」。

戊二、无艰难存养（分三科）　亥一、征

云何名为无艰难存养？

这是第二科，这是先「征」。下边就解释，分三科，第一科「无苦」。

亥二、**释(分三科)**　　天一、无苦

谓受如是所有饮食，令无饥羸，无有困苦及以重病。

这是说这个人，这个修行人，他去受用这样的饮食，使令这个身体不饥饿也不羸弱，就会强壮起来。「无有困苦及以重病」，不会因为饮食使令你得到很多的困苦，很多的重大的疾病，不会有这件事，那么这是一样。

天二、无染

或以正法追求饮食，不以非法。既获得已，不染不爱，亦不耽嗜、饕餮迷闷、坚执湎着而受用之。

「或以正法追求饮食，不以非法」，或者这位修行人，他去求这个饮食的时候是合法的，而不以非法的手段来欺骗人。「既获得已，不染不爱，亦不耽嗜、饕餮迷闷、坚执湎着而受用之」，也还这样子。

天三、无障

如是受用，身无沉重，有所堪能堪任修断，令心速疾得三摩地，令入出息无有艰难，令心不为惛沈睡眠之所缠扰。

这第三科「无障」。受用这样的饮食，吃下去以后身体没有沉重的感觉，而「有所堪能」，能做事情，「堪任修断」。「令心速疾得三摩地」，吃这种饮食，使令你容易得三摩地，「令入出息没有艰难，令心不为惛沈睡眠之所缠扰」，有这个事情，这是「无障」。

亥三、结

如是名为无艰难存养。

「无艰难存养」，所以你如果真实是每一天坐很多个钟头的时候，你一定要注意这个饮食。有的时候你静坐的时候出现的事情，出现的各种境界，有一部份是从饮食中来，如果你注意了，这一分障碍的事情就没有了。

下边第三科是「料简」。

酉三、料简

若由有艰难存养寿命得存，身得安住，此名有罪，亦有染污。若由无艰难存养寿命得存，身得安住，此名无罪，亦无染污。

「若由有艰难存养寿命得存，身得安住，此名有罪，亦有染污」，若是这个人他，吃的饮食是艰难的存养，属于这一类的，寿命是还可以活下去，身体可以继续地安住。「此名有罪」，但是这件事是有罪过的，也是不清净的，因为你非法地去求得饮食是有罪过。而受用的时候，有很多的贪着心也是染污。「若由无艰难存养寿命得存，身得安住，此名无罪」，因为是合法来的，「亦无染污」，受用的时候也没有那么多的贪着心。

申二、名暂支持

诸有多闻圣弟子众，远离有罪有染存养，习近无罪无染存养，由是故说为暂支持。

下面第二科解释这个「暂支持」。「诸有多闻圣弟子众，远离有罪有染的存养」，这件事应该要改变自己，如果是有过失要远离。「习近无罪无染的存养」，应该这样。「由是故说为暂支持」，这叫做「暂支持」，是这样意思。当然是暂时地支持嘛！这身体不会永久存在的嘛！

午六、为除饥渴等（分二科）　未一、牒前总标（分二科）　申一、问

问：云何习近如前所说无罪无染所有存养、以自存活？

这是第六科，这辨这个「于食知量」这个地方，「辨」这一科里一共就是六科，现在最后一科为「除饥渴等」，分两科，第一科是「牒前总标」，分两科，第一科「问」。

「云何习近如前所说」的「无罪无染所有」的「存养、以自存活」呢？这是把前边的意思在这里重新地提出来。这是问。下面第二科回答。

申一、答

答：若受饮食为除饥渴，为摄梵行，为断故受，为令新受当不更生，为当存养力乐无罪安隐而住，如是习近无罪无染所有存养而自存活。

「若受饮食为除饥渴」，你的目的，你接受这样的饮食的动机是为了解除去饥渴的问题，「为摄梵行」，这「摄」在这里说就是修习的时候，为了修行圣道的关系，「为断故受，为令新受当不更生」，目的是这样子，「为当存养力乐无罪安隐而住」，「如是习近无罪无染所有存养而自存活」的。这是回答。

下边第二科。这一问一答都是属于标，下边第二科「随标别释」，解释这几句话。分五科，第一科是「为除饥渴」分三科，第一科「征」。

未二、随标别释（分五科）　申一、为除饥渴（分三科）　酉一、征

云何名为为除饥渴受诸饮食？

这是征，下面第二科解释。

酉二、释

谓至食时，多生饥渴，气力虚羸，希望饮食。为欲息此饥渴缠逼，气力虚羸，知量而食。如是食已，令于非时，不为饥羸之所缠逼。谓于日晚或于夜分，乃至明日未至食时。

「谓至食时」，就是到了饮食的时候，「多生饥渴」，心里面有饥渴的感觉，「气力」的「虚羸」，这气力不强、气力软弱，「希望」有「饮食」。「为欲息此饥渴缠逼气力虚羸，知量而食」，这个人为了停止这个饥渴的这种烦恼的逼迫，停止这个气力的虚羸，「知量而食」，要知道量。「如是食已」，这样子知量而食以后，「令于非时不为饥羸之所缠逼」，「非食」就是不是吃饭的时候，这个时候你的身体的感觉，没有饥羸的这种逼迫。「谓于日晚或于夜分」就是白天的晚间，或者是在夜间，「乃至」到「明日没至食时」的时候。

酉三、结

如是名为为除饥渴受诸饮食。

申二、为摄梵行（分三科） 酉一、征

云何名为为摄梵行受诸饮食？

这是第二科，又分三科，第一科「征」，第二科解释。

酉二、释

谓如其量受诸饮食。由是因缘修善品者，或于现法或于此日，饮食已后身无沉重，有所堪能堪任修断，令心速疾得三摩地，令入出息无有艰难，令心不为惛沈睡眠之所缠扰。由是速疾有力有能得所未得，触所未触，证所未证。

「谓如其量受诸饮食」，这个「为摄梵行受诸饮食」是怎么回事呢？「如其量」，你这个量是这么多，你就受这么多的饮食，你不能过量。

「由是因缘修善品者，或于现法，或于此日，饮食已后身无沉重」，由于你能够如量的受诸饮食，所以你在修善品的时候，就是修学圣道的时候，「或于现法或于此日」，「或于现法」就是现在这个身体，或是于这一天，「饮食已后」，吃完了饭以后「身无沉重」。「或于现法」，这个范围是广大了，「或于此日」，这范围小一点。「身无沉重」，吃完了饭以后，这身体没有沉重的感觉，而「有所堪能」，能做事情，「堪任修断」。

「令心速疾得三摩地，令入出息无有艰难，令心不为惛沈睡眠之所缠扰，由是速疾有力有能，得所未得，触所未触，证所未证」，由于你如量而食，当然这里面也包括智慧，你这样子受诸饮食的时候，「速疾」就是很快地，你有力量，你有能力「得所未得」，这三句，「得所未得」是得初果，「触所未触」是二果、三果，「证所未证」是四果。

酉三、结

如是名为为摄梵行受诸饮食。

结束这一段。

申三、为断故受（分三科）　酉一、征

云何名为为断故受受诸饮食？

这是第三科「为断故受」，分三科，第一科是「征」。

下面第二科解释分二科，第一科「出故受」。

酉二、释（分二科）　戌一、出故受

谓如有一，由过去世食不知量、食所匪宜、不销而食，由是因缘于其身中，生起种种身诸疾病。所谓疥癞疱浆嗌等，如前广说。由此种种疾病因缘，发生身中极重猛利炽然苦恼不可意受。

「谓如有一由过去世食不知量」，这先解释什么叫「故受」？就是有这么一个人，「由过去世」就是以前，「食不知量」，他饮食的时候他不知道量。「食所匪宜」，吃的东西是不应该吃的，不应该吃这个东西。「不销而食」，吃下的东西没有消化，在身体里面没有消化他要继续吃，又增加吃。「由是因缘于其身中，生起种种的身诸疾病」，生了很多的病，所谓「疥」、疥的病、「癞」病、「疱浆」的病、「嗌」就是咳嗽等，「如前广说」，前面已经说了很多。

「由此种种疾病因缘发生身中极重地、猛利地、炽然的苦恼」，「不可意受」，这是令你心里面不满意的一种觉受，这叫做「故受」。就是过去的时候食不知量，引起身体很多的病痛。

戌二、明为断

为欲息除如是疾病，及为息除从此因缘所生苦受，习近种种良医所说饶益所宜随顺医药，及受种种悦意饮食，由此能断已生疾病、及彼因缘所生苦受。

这是现在第二科「明为断」，断除这个「故受」。

「为欲息除如是疾病」，为了想要解除去这么多的病，「及为息除从此因缘所生苦受」，因为有病就引起很多的苦恼的感觉，解除了病也就解除了病的苦恼、受苦。「习近种种良医」，你要亲近各式各样的良医，他所讲的「饶益所宜随顺医药」，医生告诉你的话，你要听他的话，「饶益所宜」，对你有很多的利益，对你是相宜的，你要随顺这个医药去治疗这个身体，「及受种种悦意饮食」。「由此能断已生疾病，及彼因缘所生苦受」。

酉三、结

如是名为为断故受受诸饮食。

申四、为令新受当不更生（分三科）　酉一、征

云何名为为令新受当不更生受诸饮食？

是第四科，分三科，第一科「征」，下面第二科解释。

酉二、释

谓如有一，由现在世安乐无病气力具足，不非量食不食匪宜，亦非不销而更重食、令于未来食住身中成不销病、或于身中当生随一身诸疾病，所谓疥癞疱浆婺等如前广说，由是因缘当生身中如前所说种种苦受，余如前说。

就是前面的「故受」，经过自己的智慧的观察，加上医生的指导，加上医药的帮助，这个问题解决了。以后就是令新受当不更生，不要再有这种苦恼的事情，说明这件事。

「谓如有一，由现在世安乐无病」，现在这身体很健康，心情快乐没有病痛，这「气力也具足」。「不非量食」，他在饮食的时候要知道量，不要「非量」。「不食匪宜」，不要食不应该吃的东西。「亦非不销而更重食」也不这样。「令于未来食住身中成不销病，或于身中当生随一身诸疾病」，你若重食的话，「不销而食、而更重食」，那就使令你未来，饮食还住在身体里边就成了一种不销化的病，「不销而病」。「于身中当生随一」，就是很多的病里边会有一种病，使令你身体里面有病，有很多的病，什么病呢？「所谓疥癞疱浆婺等，如前广说」，「由是因缘当生身中如前所说种种苦受」，你若是不销而食就会生出来很多的问题。「余如前说」。

酉三、结

如是名为为令新受当不更生受诸饮食。

是这样，这就是要知量而食。

申五、为当存养力乐无罪安隐而住（分二科）　酉一、征

云何名为为当存养力乐无罪安隐而住受诸饮食？

这是第五科，分两科，第一科是「征」。

怎么叫做「为当存养力乐无罪安隐而住受诸饮食」呢？这是征。

下面第二科解释分五科，第一科解释什么叫「存养」？

酉二、释（分五科）　戌一、存养

谓饮食已，寿命得存是名存养。

你受用这个饮食以后，你的生命得以生存下去，这叫做「存养」。

戌二、力

若除饥羸是名为力。

这第二科。吃下去的饮食能解除去饥羸的问题，这就叫做「力」，就是身体有了力量。

戌三、乐

若断故受，新受不生是名为乐。

这第三科，你若能够停止原来的很多因食不知量而引起很多的苦受，这件事解决

了，以后而不会再有这种受了叫「新受不生」，这叫做「乐」，就是没有病痛，心情快乐，身体健康。

戊四、无罪

若以正法追求饮食，不染不爱，乃至广说而受用之，是名无罪。

这是第四科是「无罪」。若是你能够合法地去追求饮食，不以非法。得到了饮食以后「不染不爱」，「乃至广说而受用之」，就像前面说的，是名叫做「无罪」。

戊五、安隐而住

若受食已，身无沉重有所堪能，堪任修断，如前广说，如是名为安隐而住。

这是第五科「安隐而住」。若接受了这种饮食以后，身体没有沉重。「有所堪能，堪任修断，如前广说，如是名为安隐而住」。

下面第二科是结束。

巳二、结

是故说言：由正思择食于所食。不为倡荡，不为憍逸，不为饰好，不为端严，乃至广说，是名广辩于食知量。

「是故说言：由正思择食于所食」，所以前边在「于食知量」那一段文说的，「是故说言由正思择食于所食。不为倡荡，不为憍逸，不为饰好，不为端严，乃至广说，是名广辩于食知量」。

辰二、略义（分二科）　巳一、征

云何应知此中略义？

前面是「广说」，现在第二科是「略义」，就是说那一段的要义。分两科，第一科是「征」。云何应知此中的略义？就是此中的要义。

第二科解释分三科，第一科是「第一略义」分两科，第一科是「标」。

巳二、释（分三科）　午一、第一略义（分二科）　未一、标

谓若所受食，若如是食，当知总名此中略义。

就是「若所受食，若如是食」，这是两句话，这就是前面这一大段文的要义。这是标。

下面第二科解释分两科，第一科解释「所受食」，先是「征」。

未二、释（分二科）　申一、所受食（分二科）　酉一、征

何者所食？

什么叫作所受的食呢？这是征。下面第二科是配合。

酉二、配

谓诸段食，即饼褂饭羹臛糜粥，如前广说。

「谓诸段食」就前面说这个段食，「即」是饼、或者褂、饭、羹臛、糜粥，如前面解释，这就是「所受食」。

申二、如是食（分二科）　酉一、征

云何而食？

这是第二科解释这个「如是食」，先是「征」。下面第二科是配。

酉二、配

谓正思择食于所食，不为倡荡，不为憍逸，不为饰好，不为端严，乃至广说。

怎么叫作「如是而食」呢？「谓正思择食于所食」，你要有智慧观察你所食的饮食，不能得到什么就吃什么，不可以那样子。「不为倡荡」，前面解释这个倡荡其实就是淫欲，不为这件事。「不为憍逸，不为饰好，不为庄严，乃至广说」，不是这样吃；而是「正思择食于所食」，应该这样吃。

午二、第二略义（分二科）　未一、标

复次应知此中略义，谓为摄受对治，为远离欲乐行边，为远离自苦行边，为摄受梵行，受诸饮食。

前面这一段是第一略义，下面第二段是第二略义分两科，第一科是「标」。

「复次应知此中」的「略义」，「谓为摄受对治，为远离欲乐行边」，这个「摄受」在这里讲就是学习的意思，要学习改变自己的错误，是这样意思。这个自己有错误自己要知道，然后要发心改变自己的错误，这样这个人才能进步，你才能够进步；自己发觉有错误不改变，那你就是停留在那里，你不能向前进了。「为远离欲乐行边，为远离自苦行边」，这是两边，太苦也是不对，你一定要不愿意享受欲乐，对修行上也是有障碍，「为摄受梵行受诸饮食」，这就是此中的略义。

未二、释（分四科）　申一、为摄受对治（分二科）　酉一、征

云何为摄受对治受诸饮食？

前面是「标」，下面这是解释。解释第一科先解释这个「摄受对治」，先是「征」。

怎么叫作摄受对治受诸饮食呢？这是「征」就是问。

酉二、配

谓如说言：由正思择食于所食。

下面是「配」。「谓如说言」，就是像前边已经说过的话，「由正思择食于所食」，这就叫作「摄受对治受诸饮食」，就是这样意思。前面有一大科，就是解释这

个「正思择」。

申二、为远离欲乐行边（分二科）　酉一、征

云何为远离欲乐行边受诸饮食？

这是第二科，先是「征」。怎么叫作「远离欲乐行边受诸饮食」呢？下面是「配」。

酉二、配

谓如说言：不为倡荡、不为憍逸、不为饰好、不为端严食于所食。

这是远离欲乐行边的事情。

申三、为远离自苦行边（分二科）　酉一、征

云何为远离自苦行边受诸饮食？

这是第三科，先是「征」。下面「配」。

酉二、配

谓如说言：为除饥渴、为断故受、为令新受当不更生、为当存养若力若乐、食于所食。

「谓如说言」，就像前面已经说过：「为除饥渴」，饥渴是个苦事情。「为断故受」，就是有很多的病痛，为断故受。「为令新受当不更生」，以后的新受不要再有这种病痛，这就是远离苦边、自苦行边。「为当存养若力若乐食于所食」，使令身体健康快乐，这样子是远离自苦行边。

申四、为摄受梵行（分二科）　酉一、征

云何为摄受梵行受诸饮食？

这是第四科。

酉二、配

谓如说言：为摄梵行，为得无罪安稳而住，食于所食。

这就是为摄受梵行的意思。

午三、第三略义（分三科）　未一、标

复次应知，此中略义，谓有二种。

现在是第三个略义，分三科，第一科是「标」。

第二科是「列」。是标出来有两种，这个略义是有两种，那两种呢？

未二、列

一无所食，二有所食。

这就是略义。

下面第三科解释分两科，第一科别辨这两种食的相貌，分两科，第一科先解释「无所食」。

未三、释（分二科） 申一、别辨相（分二科） 酉一、无所食

无所食者：谓一切种都无所食，无所食故即便夭没。

「无所食者：谓一切种都无所食」，就所有的什么饼、饭…什么都不吃，这样子呢，「无所食故即便夭没」，你什么都不吃就死掉了，这是不应该这样子。

酉二、有所食（分三科） 戌一、标列

有所食者：有其二种。一平等食，二不平等食。

下面说「有所食者」，解释这个「有所食」，分三科，第一科是「标列」。

「有所食」分两种，「有其两种」。「一平等食，二是不平等食」。这是「标列」出来。

下面第二科「别辨」解释，分两科，第一科是「平等食」。先解释这个「平等食」。

戌二、别辨（分二科） 亥一、平等食

平等食者：谓非极少食，非极多食，非不宜食，非不消食，非染污食。

「平等食者：谓非极少食，非极多食」，就是知量而食，你不要说吃得太少、也不可以，也不要吃得很多。「非不宜食」，你吃的东西不是不应该吃，也不要有这种过失。「非不消食」，也不是不消化了你还要再吃，那当然就是有病了，「非不消化」。「非染污食」，执着心太厉害了，偏要吃欢喜吃这个东西就多多吃，这个东西就不愿意吃，那都是执着，「非染污食」。你能远离这些过失，这叫作「平等食」。这个「平等食」解释完了。

下面解释「不平等食者」。

亥二、不平等食

不平等食者：谓或极少食，或极多食，或不宜食，或不消食，或染污食。

「谓或极少食」这是「不平等食」，「极多食」也是不平等食，「或不宜食」，这个东西不应该吃嘛；偏要吃。「或不消食或染污食」，这就是不平等食。这个解释完了。

下面第三科「料简」，再加以解释。分两科，第一科是「辨」，先辨这个「受用平等所食」，分四科，第一科「非极少食」。

戊三、料简（分二科） 亥一、辨（分二科） 天一、受用平等所食（分四科） 地一、非极少食

当知此中由平等食，非极少食，令身饥羸，未生不生，已生断灭。

「当知此中由平等食，非极少食」，因为你是平等食，你就不会吃得太少。若吃得太少呢？「令身饥羸」，身体就会饥饿而且羸弱，就没有气力了。你现在「非极少食」，所以这个饥羸「未生不生」，不会再有饥羸的这种事情。「已生断灭」，若是已经有了饥羸，因为现在你「不极少食」，这个饥羸的事情就停下来了。

地二、非极多食

由平等食非极多食，身无沉重有所堪能，堪任修断，如前广说。

下面第二科，第二科是「非极多食」。「由平等食，非极多食」，不是吃得很多，所以「身无沉重」，就吃得太多了身体就沉重；因为你不吃得很多，「身不沉重」也「有所堪能」，能做事情，「堪任修断」，静坐也有这个能力，「如前」面「广说」了。

地三、非不宜食及不消食

由平等食，非不宜食，非不消食，能断故受，不生新受。由是因缘，当得存养若力若乐。

这是第三科「非不宜食及不消食」。「由」于你是「平等食」，所以不宜吃的东西你就不吃，「非不消而食」，「能断故受，不生新受」，都没有病苦。「由是因缘，当得存养」，「若力若乐」，你身体也会有力量，心情也会快乐。

下面是第四科，「非染污食」。

地四、非染污食

由平等食非染污食，当得无罪安隐而住。

因为你是合法求得来的饮食，你就没有罪，没有罪你心就安隐，「安隐而住」。

天二、远离不平等食（分四科） 地一、极少食

由极少食，虽存寿命而有饥羸，亦少存活。

这是第二科「远离不平等食」。前面是「受用平等所食」第一科，现在第二科「远离不平等食」分四科，第一科是「极少食」。

「由极少食，虽存寿命而有饥羸」，「极少食」寿命也能存在，但是你会饥、会羸。「亦少存活」，可能寿命也不会很久了，就可能会死掉了。

地二、极多食

由极多食，如极重担镇压其身，不能以时所食消变。

「由极多食，如极重担镇压其身」，现在第二科是「极多食」。由于你吃得太多，不知量、太多。吃完了以后像什么事呢？就像极重的担镇压你的身体，使令你很

辛苦。「不能以时所食消变」，不能够随时把你所食的会消化，不能消化，吃太多了你这个脾胃的力量不够，不能消化那么多，这是「极多食」。

下面第三科「不消食及不宜食」分两科，第一科是「不消食」。

地三、不消食及不宜食（分二科）　玄一、不消食

由不消食，或住身中，成不消病，或生随一身诸病苦。

「由不消食，或住身中成不消病」，因为你吃太多你不能消化，不能消化，这个食还在身体里面存在就有病了，就是成了不消化的病。「或生随一身诸病苦」，或者引起来那一种病，你身体里面因此而有各式各样的病。

玄二、不宜食（分二科）　黄一、例

如不消食，由不宜食当知亦尔。

下边解释这个「不宜食」分两科，第一科「例」。「如」前面说这个「不消而食」，「由不宜食，当知亦尔」，不消食会引起病；你若「不宜食」而食的话也是一样，也会令你有病。

这第二科是「简别」。

黄二、简

此不宜食有差别者，谓于身中集诸过患，由此复触极重病苦。

「此不宜食有差别者」，这个「不宜食」，你吃了这个不宜食的话，这个「不宜食」不同于那个「不消食」。「谓于身中集诸过患」，比那个「不消食」更厉害，会能「集诸」很多的病患。「由此复触极重病苦」，由于你很多的病患过来，你心里面就会感觉，这个「触」就是感觉，你就会感觉到有「极重的病苦」来了。

这是第三科。下面是第四科「染污食」。

地四、染污食

由染污食，非法追求诸饮食已，有染有爱、耽嗜饕餮，如前广说而受用之。

现在说这个「染污食」。「染污食」是什么呢？就是你不合道理的追求诸饮食，这就是有罪过了。有罪过得到了以后「有染有爱」，对于这个食「有染有爱、耽嗜饕餮」，「如前广说而受用之」，这就是有染污的境界。

亥二、结

由此受用平等所食，及以远离不平等食，故说于食平等所作。

前面是「辨」，下面是结束。「由此受用平等所食，及以远离不平等食」，这佛教徒应该这样子，受用平等食，远离不平等食。「故说于食平等所作」，你要平等的追寻那个平等食的方法，这样去作。

申二、显诸句（分三科）　酉一、总标

即此于食平等所作，广以诸句宣示开显。所谓说言：由正思择食于所食，不为倡荡、不为憍逸、不为饰好、不为端严、如前广说。

这是第二科「显诸句」。前面第一科是「别辨相」，现在第二科「显诸句」，前面说的这么多的言句，来显示这个饮食的事情。分三科，第一科「总标」。

「即此于食平等所作」，就是这位佛教徒，对于这个食，能够按照这平等食的方法去作。「广以诸句宣示开显」，前面这一段文用了这么多的言句，来开显这个「平等食」的事情。「所谓说言：由正思择食于所食，不为倡荡，不为憍逸，不为饰好，不为端严，如前广说。」就是用这么多的言句，来开示我们应该这样子。

这前面是「总标」。下面是「别配」分两科，第一科是「遮都无所食」。

酉二、别配（分二科）　戌一、遮都无所食

此中说言：由正思择食于所食、不为倡荡、不为憍逸、不为饰好、不为端严、为身安住、为暂支持、由此遮止都无所食。

从这些言句可以看出来，佛教不同意你完全不吃东西，不可以不吃东西的。

这是第一科「遮止都无所食」。下面第二科「遮不平等食」分三科，第一科「标」。

戌二、遮不平等食（分三科）　亥一、标

若复说言：为除饥渴、为摄梵行、广说乃至安隐而住，由此遮止不平等食。

这是佛教也不同意你不平等食。

下面第二科。

亥二、征

云何遮止不平等食？

这是「征」。

下面第三科解释，解释里面先解释「遮」，又分三科，第一科解释这个「所食极少」。

亥三、释（分二科）　天一、遮（分三科）　地一、所食极少

谓若说言为除饥渴，由此遮止所食极少。

为除饥渴或者饥羸，这遮止「所食极少」，不同意你吃得太少。

地二、所食极多

若复说言为摄梵行，由此遮止所食极多。

你若是说是「为摄梵行」，修学圣道，你这个身体要有能力，要健康，所以你要

是吃得太少…；有的时候吃得少，静坐的确是好一点，的确好一点；但是长期若吃得太少，身体饥羸，也就不能修圣道了。所以「为摄梵行」为了修学圣道，就不同意你吃得太多。吃得太多也不可以，吃得太少也是不行。

地三、不消而食食所匪宜

若复说言为断故受，为令新受当不更生，由此遮止不消而食、食所匪宜。

这是第三科「不消而食、食所匪宜」，这说这一段。

「若复说言：为断故受，为令新受当不更生」，若这样作，「由此遮止不消而食，食所匪宜」，不同意你…，没有消化你就不要吃，饿一饿会好一点，也不应该「食所匪宜」。

天二、显（分三科）　地一、不极少食不极多食

若复说言为当存养、为当得力，由此显示不极少食、不极多食。

应该这样做。

地二、消已而食及食所宜

若复说言为当得乐，由此显示消已而食、及食所宜。

「若复说言为当得乐」，这是第二科「消已而食及食所宜」。前面的这些言句、这些法语，「为当得乐」，身体健康，心情快乐。「由此显示消已而食」，消化以后你再吃，「及食」所应该吃的东西，这样子对你身体有帮助。

地三、无染污食（分三科）　玄一、标

若复说言为当无罪安隐而住，由此显示无染污食。

这是第三科「无染污食」分三科，第一科「标」。「为当无罪安隐而住」，「由此显示无染污食」，这表示这个意思。若没有染污食，你就会「无罪安隐而住」。

玄二、征

所以者何？

这是「征」。

下面第三科解释，先「反显」，「反显」里面分两科，第一科「染污有罪」。

玄三、释（分二科）　黄一、反显（分二科）　宇一、染污有罪

若以非法追求饮食，得已染爱，如前广说而受用之；名染污食，亦名有罪。

「若以非法追求饮食」，这个题目说是「无罪安隐而住」这是正面，现在解释的时候从反面解释，所以叫做「反显」。

「若以非法追求饮食」的时候，「得已」而染爱此饮食，「如前广说而受用

之」，「名」叫「染污食」，「亦名」叫作「有罪」。

这是第一段「染污有罪」。下面第二段「不安隐住」。

宇二、不安隐住

若于善品勤修习者；于住空闲，瑜伽作意，受持读诵思惟义中、由彼诸恶不善寻思令心流漏、令心相续，随顺趣向临入而转。由是因缘，不安隐住。

「若于善品勤修习者」，这个是说；如果你染污食，对于你修行有防碍，是这样意思。「若于善品勤修习者」，说这个人虽然是染污食，但他还是修学圣道的，他是这样意思。「于住空闲」，他在空闲的地方居住。「瑜伽作意」，修学止观、修学禅。「受持读诵思惟义中」，他不但修学止观，而且也读经，「受持读诵」经论、经典，与你的法门相应的经你要常常读诵。「思惟」经里面的义，这是闻思；「瑜伽」是修。闻、思、修。

「由彼诸恶不善寻思」，你在勤修善品的时候，在寂静处勤修善品的时候，但是由于你有染污食，你非法的去求这个饮食，是染着而食。由于你有那种恶不善的寻思「令心流漏」，就使令你现在静坐的时候，你修止观的时候，心它就不对了，它就是流出来烦恼了。因为你对于饮食特别执着了，静坐修止、修观的时候忽然想：「我今天吃什么东西，什么东西不可以吃」，就很多的问题出来了。

「令心相续，随顺趣向临入而转」，使令你这个心相续的，不是短时，短时一刹那、几刹那就过去了也不要紧；就是相续的随顺这个「诸恶寻思」，「趣向」于恶「临入而转」，「临入」就是你住在空闲修瑜伽作意的时候，就正临近入于圣道的时候，「而转」就转变成诸恶寻思了。「由是因缘，不安隐住」，就使令你不能安隐的修学圣道。这表示这个意思。

这前面第一科是「反显」，下面是「别广」。

黄二、别广（分二科）　宇一、总标

此安隐住复有二种。

此安隐住复有两种不同。

宇二、列释

一者远离所食极多。由是因缘，身无沉重有所堪能，堪任修断，如前广说。二者于食不生味着。由是因缘，远离诸恶寻思扰动不安隐住。

「一者、远离所食极多」，远离这个多食。「由是因缘，身无沉重有所堪能，堪任修断，如前广说」，这是一种。「二者于食不生味着」，虽然有很好的饮食，心里面不是太执着。「由是因缘，远离诸恶寻思扰动不安隐住」，因为这个烦恼你一熏习了，这烦恼就有力量，有力量的时候随时他会动，就是影响了你静坐的止观了。

酉三、总结

是故如此一切诸句，皆为宣示开显于食平等所作。

这是第三科「总结」。所以这里边这么多的言句，完全是为了「宣示」，宣示这

个正思择食于所食，「开显于食平等所作」，显示出来对于这个饮食要平等食，你这样作对于你圣道有帮助，有很多的功德。

卯四、结

如是名为广略宣说于食知量。

前面第一段是「广说」，第二段是「略说」，这两种「宣说于食知量」。

《瑜伽师地论》卷第二十四

本地分中声闻地第十三

初瑜伽处出离地品第三之三

寅四、初夜后夜勤修恺寤瑜伽（分三科） 卯一、征

复次初夜后夜常勤修习恺寤瑜伽者：云何初夜？云何后夜？云何恺寤瑜伽？云何常勤修习恺寤瑜伽？

在二道资粮这一科，分十一大段，第一段是「戒律仪」，第二段是「根律仪」，第三段「于食知量」这一科昨天讲完了。现在是第四科「初夜后夜勤修恺寤瑜伽」。这一科里面分三科，第一科是「征」。

「复次」，前面说了三段，另外还有道理需要说的，就是「初夜后夜常勤修习恺寤瑜伽」这件事，这句话怎么解释呢？下边说是「云何初夜」？这句话里边第一句话，怎么叫做「初夜」？「云何后夜」？这后夜怎么意思呢？「云何恺寤瑜伽」？「云何常勤修习恺寤瑜伽」？一共提出来四个问题。

下面第二科解释。解释分三科，第一科是「略标」，略标里边分四科，第一科是「初夜」。

卯二、释（分三科） 辰一、略标（分四科） 巳一、初夜

言初夜者：谓夜四分中，过初一分是夜初分。

这个「初夜」这句话，「谓夜四分中」，这一天二十四小时有昼、有夜的不同，平均地来说明的话，白天十二小时、夜间十二小时。夜间的十二小时分四个部份，就是三小时是一分。夜间分四分，前一分三个钟头，后一分也是三个钟头，中间的两分就是六个钟头，这六个钟头就是叫做中夜。

现在说的这个「初夜」就是「过初一分」，这个「过」这个字，我查字典当个「至」字讲，当个「到」，就是到了「初一分」，那就叫做「夜初分」。这个夜初分可以这样分，就是下午的六点钟到七点、七点到八点、八点到九点，这个时候是夜的初分，从九点到十点、十一点、十二点、一点、二点，到三点这是夜的中分，从三点到四点、四点到五点、五点到六点，这是夜的后分，可以这样分别。

巳二、后夜

言后夜者：谓夜四分中，过后一分，是夜后分。

「言后夜者：谓夜的四分中」，「过后一分」的时候「是夜后分」，这样意思。

巳三、恺寤瑜伽（分四科） 午一、昼日分

恺寤瑜伽者：谓如说言：于昼日分、经行宴坐，从顺障法净修其心。

「惜寤瑜伽者」这是第三科，什么叫「惜寤瑜伽」？分四科，第一科是「昼日分」。

「谓如说言：于昼日分经行宴坐，从顺障法净修其心」。「谓如说言」就是像《阿含经》里面这么说。「于昼日分」就是在白天的时候，「经行」和「宴坐」这么两个威仪。这经行的时候、宴坐的时候，这是从他的外相来说明的，他的身体在那儿经行，在那儿走路，在那儿坐，他心里面干什么呢？「从顺障法净修其心」做这件事。

这个「顺障法净修其心」，下边有解释。

午二、初夜分

于初夜分经行宴坐，从顺障法净修其心。

前面一个「昼日分」，这个第二科是于「初夜分」。「于初夜分经行宴坐，从顺障法净修其心」，这个「初夜分」就是六点到九点钟，这个时候夜间不能睡觉，初夜的时候还不能睡觉，还要做这件事。

午三、中夜分

净修心已，出住处外洗濯其足。还入住处，右胁而卧，重累其足；住光明想、正念正知思惟起想，巧便而卧。

第三科说到「中夜分」。「净修心已」，在初夜分的时候用止观的方法，「止观」就是四念处，「四念处」也有小乘大乘的分别，用这样的法门来清净你的心，不断地这样用功修行。到了这个初夜分过去了，这个时候「出住处外」，就从你住处出来到外边去，就是你坐禅的地方，从这个地方出来。「洗濯其足」，原来是赤足的，所以现在把这个足洗一洗。「还入住处」，又回到你的住处来，「右胁而卧」，就是右胁在下卧在床上，「重累其足」，这个左足放在右足的上面，叫做「重累其足」。

「住光明想」，这个「右胁而卧、重累其足」也还是你的身体表现于外的相貌。现在还是说你这个心，你的心做什么呢？「住光明想」，这睡觉的时候，睡眠的时候，心里面干什么？怎么睡法呢？「住光明想」，安住在光明想上面，就是心里面思惟光明的相貌。譬如说太阳的光明、灯的光明，你心里面思惟这个光明，叫「住光明想」。「正念正知」，念这个光明想就叫做「正念」。如果失掉了光明想，有其他的想念，就赶快地要觉悟要把心收回来，安住在光明想，这叫「正知」。

「思惟起想」，前面是「住光明想」，这还有第二个想「思惟起想」，就想：我什么时候要起来，从床上起来。「巧便而卧」就是这样地巧便的智慧，卧在床上，这样子。这是中夜分是这样子。

午四、夜后分

至夜后分，速疾惕寤，经行宴坐，从顺障法净修其心。

「至夜后分，速疾惕寤」，这是第四科「夜后分」。到夜的后分的时候，看这上的意思，这修行人夜间是睡六个钟头。如果是昼三时、夜三时，那就是睡四个钟头。现在这里是说六个钟头。到夜后分的时候「速疾惕寤」，要赶快地要「惕寤」，不要睡了，要醒觉过来。「经行宴坐」，醒觉来以后还做什么呢？还是一样，和初夜的时候一样，也还是经行或者宴坐，「从顺障法净修其心」，还是做这件事。

巳四、常勤修习惜寤瑜伽

常勤修习惜寤瑜伽者：谓如有一世尊弟子，听闻惜寤瑜伽法已欲乐修学。便依如是惜寤瑜伽，作如是念：我当成办佛所听许惜寤瑜伽，发生乐欲，精进勤劬，超越勇猛，势力发起；勇悍刚决不可制伏，策励其心，无间相续。

这是第四科。「常勤修习惜寤瑜伽」这句话怎么讲呢？「谓如有一世尊弟子」，就是有这么一个修行人，他是佛陀的弟子，皈依佛陀的人。「听闻惜寤瑜伽法已」，他听闻佛陀开示他惜寤的瑜伽，这个「惜寤」就是从睡眠里面醒过来，不要继续睡觉了，「惜寤」了以后就是修止观叫做「瑜伽」。他听闻了佛陀开示的「惜寤瑜伽」的法门以后「欲乐修学」，他心里欢喜这样做，依教奉行。

「便依如是惜寤瑜伽，作如是念」，他就随顺佛陀的教导，心里面这样念：「我当成办佛所听许惜寤瑜伽」，我应该照办，要这样做，佛陀所容许的惜寤瑜伽的方法，要这样做。「发生乐欲，精进勤劬」，那么对佛说的这个法门发出来欢喜心，愿意这样做，发了这么一个愿。「精进勤劬」，佛说的这个惜寤瑜伽的方法，睡眠不能超过六个小时，其余的时间要精进地、勤劳地去修学圣道。「超越勇猛」，这个「超越」就是对于现在的自己，对于现在的身口意，我现在的身口意、我的思想，不满意，这是一个可惭愧的境界，要超越这个境界，就超越这凡夫境界，我要勇猛地修学圣道；这都是属于自己的愿望。有这样的「势力」，就是发愿，你发了这个愿意按照佛陀的惜寤瑜伽的方法去做，这个愿就是有力量，这个愿里面有精进的意思，不怕辛苦。「超越」，这是你圣道的愿望很勇猛地，这些力量发动自己这样做，学习这个惜寤瑜伽。其实这几句话都是愿。

「勇悍刚决、不可制伏」，这个「勇悍」也就是勇猛。前面是愿，这里就是行动了，有了实际的行动了叫做「勇悍」，也就是实际上很勇猛的这样做了。这个「刚决」什么意思呢？就是这个人他想要得圣道，想要得涅盘想要得无上菩提，这是非常高尚，非常伟大的一种意愿；但是回想自己实在是一个十足的生死凡夫，你能够成功吗？但是这个人、这个生死凡夫「刚决」，他不轻视自己，我可以得无上菩提，我可以得圣道，这叫「刚决」，就是不轻视自己、不怯弱。说：这件事太难了，哎呀！这么高大的、伟大的事情我能行吗？他没有这种想法。他只是相信：我可以。这叫做「刚决」，这样意思。

「不可制伏」，就是有什么困难你不能障碍他的，有什么困难他都是向前勇猛地精进修行，叫「不可制伏」。「策励其心、无间相续」，当然这个凡夫就是凡夫，虽然你的意愿很强，你也肯这么做，当然有的时候也有问题；但是他时常地鞭策自己，勉励自己，鞭策自己这一念心「无间相续」，不中断、相续地努力地修行，就是有一些成就、我不满足。我从欲界定到了未到地定，未到地定到了色界四禅八定，得了初果了，得了无生法忍了，不知足，继续向前进，这是「无间相续」。就是这样地学习佛所说的惜寤瑜伽，这样意思。《披寻记》的文，你们自己读一读。

辰二、广辨（分三科）　巳一、于昼日分经行宴坐从顺障法净修其心（分二科）　午一、征

此中云何于昼日分经行宴坐，从顺障法净修其心？

前边是「略标」，简单地、简要地说一说。现在第二段「广辨」，就更详细地说明这件事。分三科，第一科「于昼日分经行宴坐从顺障法净修其心」，这一段里面分两科，第一科是「征」。

「此中云何于昼日分」，前边这是说到夜间，现在这里详细说是白天的时候「经行宴坐」，怎么样地在白天的时候「经行又宴坐，从顺障法净修其心」呢？这是一个

问。

下边第二科就是解释，分五段，第一段「昼日」。

午二、释（分五科）　未一、昼日

言昼日者：谓从日出时，至日没时。

「言昼日者：谓从日出」的时候到「日没」的时候，这就是昼分。

未二、经行

言经行者：谓于广长称其度量一地方所，若往若来相应身业。

「言经行者：」这底下第二科是「经行」。「谓于广长称其度量一地方所，若往若来相应身业」，就是这个修行人，他在很宽广很长大的这个地方，这个地方「称其度量」，就是合乎他的心愿他所想的，他愿意那么大这正好，合适相称的有这么大的地方做经行处，他很满意地，就在这个地方所「若往若来相应身业」，或者从这边往那边去，或者回来。这个「经行」，我们通常是说在四方形的地方经行，但是也有的地方经行是直线的来往，也不是圆，也不是方，是直线的。就是向后转，回来经行，这样子这也是经行的一种方式。「相应身业」，是你身体上行动出来的这个一往一来，这叫做「经行」。

我们欲界的人，这个凡夫的境界，我们在于食知量那一大段文可以看出来，欲界的、我们人间的这种人这个身体有很多的问题，你愿意坐在那里是好，但是你坐时间久了，你就腿子不痛也有问题，非要走一走，经行帮助你的气血让他流通正常，你一直坐在那里，这气血瘀结在那里，就容易有问题，所以非要经行不可。这个是在《成实论》、是什么…上说，如果你不经行，就算是你得定了，你住在禅定里边的时间不长，就得要出定，还有这个问题，那就是身体有问题。

未三、宴坐

言宴坐者：谓如有一、或于大床或小绳床、或草叶座结加趺坐，端身正愿安住背念。

「宴坐」是什么意思呢？就是这个修行人，或者在「大床」，就是他这个禅凳大一点，或者这个小的绳床，用绳编的这个床，「或草叶的座」，「结加趺坐」，结成一个加趺坐；有单加趺，有双加趺坐，「端身正愿安住背念」。这就叫做宴坐。

《披寻记》八三〇页：

结加趺坐等者：结加趺坐有五因缘，如下自释。（陵本三十七卷七页）若策举身令其端直是名端身。由是其心不为惛沉睡眠之所缠扰，若令其心离谄离诈调柔正直，是名正愿。由是其心不为外境散动之所缠扰，如理作意相应之念名为背念，弃背违逆一切黑品故。此中诸义。亦如下说。

「结加趺坐等者：结加趺坐有五因缘」，如下文自有解释，就是在三十卷七页那里有解释。

这结加趺坐有五种好处，第一种：你结加趺坐这个威仪容易成就轻安乐，容易引发出来轻安乐，也就是容易得定，这是比其他的威仪是最殊胜的，当然，你要站在那里入定也是可以，但是不如结加趺坐。第二个好处：这坐在那里结加趺坐，能够坐很

久，其他的威仪不可以、都不如他，其他的威仪很容易就疲倦了，但是这个能经很长的时间不疲倦。第三个好处：结加趺坐这个威仪是外道所没有的，唯独佛法里边有，这是一个不共的功德。第四个功德：结加趺坐这个威仪特别地殊胜，别人看见了生恭敬心，这也是个好处。第五个：这个结加趺坐，过去的佛、乃至现在的佛、未来的佛、一切佛的弟子，都是赞叹这个坐法，都是学习这个坐法的。这是在三十卷七页上说的。

「若策举身令其端直，是名端身」。这「端身正愿」，这「端身」怎么讲呢？「若策举身」，就是你的心要求自己这个身体端直、端正，是名叫做「端身」。「由是其心不为惛沈睡眠之所缠扰」，你若这样子身体端正而坐，那么这惛沈睡眠不来缠扰你，也有这种好处。「若令其心离谄离诈调柔正直，是名正愿」，你在那里坐，你心里面很诚实地，不是谄曲，不是欺骗人的，在那里坐真实是用功修行，不是只是虚有其表来骗人，不是这个意思，是名叫做「正愿」。

「由是其心不为外境散动之所缠扰，如理作意相应之念名为背念」，你这样端身正愿之后，你的心里边不为外边的色声香味触的境界的扰乱，你能够如理作意地修学止观是名叫做「背念」。「背念」这个「背」字什么意思呢？「弃背违逆一切黑品故」，一切的虚妄分别的心都弃舍了，所以叫做「背念」。

未四、障及顺障法（分三科）　申一、略标

所言障者：谓五种盖。顺障法者:谓能引盖，随顺盖法。

前面说是「宴坐」是这样意思。这「经行、宴坐」这解释完了，现在解释什么叫做「障」？什么叫做「顺障法」，分三科，第一科是「略标」。

「所言障者」，是什么呢？「谓五种盖」，这五盖能障碍你修止观，使令你不得圣道，所以叫做「盖」。这个「顺障法」是什么意思呢？「谓能引盖」，谓能够引导你这个盖出来了，引导这个盖出来障碍你，这个盖的出现还有一个前方便的，前方便引导你，那实在是什么？当然下边有讲，实在就是不如理作意，你不如理作意这才有盖。「随顺盖法」，他这件事随顺那个盖，帮助那个盖出现来障碍你不能用功，所以叫做「随顺盖」，这叫做「顺障法」。这是略标。

下面第二科解释，「随释」，分两科，第一科先解释这个五盖，先是「征」。

申二、随释（分二科）　酉一、五盖（分二科）　戌一、征

云何五盖？

怎么叫做五盖呢？

戌二、释

谓贪欲盖、瞋恚盖、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、及以疑盖。

就是这五盖，这五盖在前面〈三摩呬多地〉有讲过。

酉二、顺障法（分二科）　戌一、征

云何顺障法？

这下面就是第二科，解释这个「顺障法」。第一科「征」。怎么叫做顺障法呢？

第二科解释。

戊二、释

谓净妙相、瞋恚相、黑闇相、亲属国土不死寻思，追忆昔时笑戏喜乐承事随念、及以三世或于三世非理法思。

「谓净妙相、瞋恚相、黑闇相、亲属国土不死寻思」，这就是顺障法。就是你这个贪欲盖有所贪欲的「净妙相」，这净妙相一出现了的时候你这贪欲心就来了，净妙相出现的时候先有个不如理作意，那么就是取相取随好这贪欲心就来了，这个是顺障法。这个「瞋恚的相」，你不高兴的境界出现了的时候你这个瞋恚心就来了。还有「黑闇相」，就是你「昏沈睡眠」的顺障法。这个「掉举恶作」是什么为他顺障法呢？是「亲属寻思、国土寻思、不死寻思」，这是他的一个顺障法，这前面也都是讲过。

「追忆昔时笑戏喜乐承事随念」，事情已经过去了，但是现在再回想以前的事情，以前那些如意的、彼此的「笑、戏」，还有这些「喜乐」的事情。「承事」，给你、照顾你的什么什么事情。「随念」，随念昔时笑戏喜乐承事的事情，这个戏笑喜乐的事情就是那个掉举的前方便，掉举的顺障法。「及以三世或于三世非理法思」，这个就是那个疑盖，就是过去世、未来世，我于过去世为曾有耶？为曾无耶？我于未来世曾有？曾无？乃至现在种种这些疑惑的事情。「或于」过去、现在、未来「非理」，不合道理的这些分别心，这都叫做「疑」、「疑盖」，或者不相信因果这些事情。

未五、净修其心（分二科） 申一、由法增上（分二科） 酉一、释（分二科） 戌一、别显（分二科） 亥一、于经行时（分二科） 天一、问

问:于经行时从几障法净修其心？云何从彼净修其心？

前面第四科「障及顺障法」解释完了。现在第五科解释这个「净修其心」。分两科，第一科是「由法增上」，就是法的力量使令我能用功修行。这一科分两科，第一科是解释又分两科，第一科是「别显」又分两科，第一科是于经行的时候，先「问」。

「于经行时从几障法净修其心？」说这个修行人这个时候没有坐，他是在那个经行的地方在来往这样经行的时候，从几个障，从那里面来净修其心，来解脱这个障呢？这是一个问题。「云何从彼净修其心？」什么方法来清净自己的心呢？这是又一个问。

下边第二科是回答，分三科，第一科「总标所从」。

天二、答（分三科） 地一、总标所从

答：从惛沈睡眠盖、及能引惛沈睡眠障法，净修其心。

第一个问题是「从几个障」？就是「从惛沈睡眠盖」这是一个障，还有一个就是「能引」导你「惛沈睡眠障法」就是这个，从这里、从这个盖来「净修」你的心，来清净你的心。这是「总标所从」。

下边第二科「别修方便」，就是回答「云何从彼净修其心？」回答这个问题，分三科，第一科是「取光明相」。

地二、别修方便（分三科）　玄一、取光明相

为除彼故，于光明相善巧精恳、善取善思、善了善达。

「为除彼故」，就是这个修行人为了除灭惛沈睡眠盖，「于光明相善巧精恳、善取善思、善了善达」，心里面思惟这个光明相的时候，你能够善巧，「善巧」就是智慧，用智慧取光明相，你能够「精恳」就是很诚恳地，就是很专心地这样做，「善取善思、善了善达」，这光明相就能破除去惛沈睡眠盖了。

《披寻记》八三一页：

于光明相善巧精恳等者：三摩呬多地说：光明有三种：一、治闇的光明，二、法光明，三、依身光明（陵本十一卷六页）此应准知。如理作意相应、是名善巧。无倒无间殷重加行，是名精恳。取多光明为所缘境，及于彼相如理思惟，是名善取善思。依法光明，了达诸法，是名善了善达。

「于光明相善巧精恳等者：三摩呬多地说：光明有三种：一是治闇的光明」，就是太阳的光明，月亮、星辰、灯的光明，日、月、灯的光明能破除黑闇，这是治闇的光明。

「二法光明」，法光明就是佛法，佛的法语、经论上的法语。你能够听闻了经论上的法语，然后内心里面专精思惟，然后加以修，在禅定里面去修止观了，就是闻思修，从闻思修得到的正念，闻思修是智慧，智慧和正念相应的时候这叫做法光明。如果只是法，你没能闻思修，你心里面没有法光明。我们只是念经，念经的文句，而没能够去专精思惟，也没能在禅定里面去修止观，那么这法光明小小，小小有一点，就是文句有那么一点，所以，你不学习佛法，你不学习经论，根本也不读经，那么你心里面没有法光明。若是只是读经的文句，读这么一遍、两遍，而没有思修，也没有思惟，也没有禅定的止观的修行，那也就算是修行吧！就是这样子境界。

现在说这个「法光明」，就是有闻、有思、有修，你在你心里面就有了光明。那么这件事当然是要你自己在佛法里要努力的，你要努力才能有这种境界，你如果是心里头很高，我不到佛学院里学，我自己学，也可能是自己学了，也可能睡大觉，也可能没有学，那么就是心里没有法光明。现在这里是说于「光明相」你能够学习，成就了闻思修的智能，而有正念，把这光明显现在心里面，这叫做「法光明」。

「三、依身光明」，就身体有发出光明来，这是欲界天、色界天的众生，他们的身体会发出光明，我们人间的人要靠这个太阳、日、月、灯的光明，不然的话不行。

「此应准知」，这在〈三摩呬多地〉说到这三种光明，这里说是光明相，应该准照前面〈三摩呬多地〉说的就可以知道了，准照那边可以知道。这上面也有加以解释。

「如理作意相应」，叫做善巧，如理作意就是智慧了，智慧是很好的，是一个特别好的东西，叫善巧。「无倒无间殷重加行，是名精恳」，你没有错误、没有颠倒、没有错误，而且不间断，「殷重」是专一地，很诚恳、很认真地，这样努力地修行就叫做「精恳」。这个「法光明」实在就是修行，你努力这样修行叫做「精恳」。这个「精」是纯净的意思，心里面没有其他的污染。

「取多光明为所缘境，及于彼相如理思惟，是名善取善思」，「取多光明」，你心里面取来很多的光明，或者你用太阳的光明，或者灯的光明，你心里面用这个念的力量，把这光明取来了显现在心里面，「为所缘境」，作你心的所缘境，你心里面缘念这个光明。「及于彼相如理思惟」，如理地去思惟，因为你若「如理思惟」就是数数地去念，去智慧地观察；如果你不这样做，这光明就没有就失掉了，所以你要这样做，是名叫做「善取善思」，取来以后心里面数数地思惟观察。

「依法光明了达诸法，是名善了善达」，这「善了善达」指法光明说，前边那个「善取善思」指日月灯的光明说的。法光明、就是依这个法光明「了达诸法」，我们要靠佛菩萨的法语才能知道一切法是苦、空、无常、无我的，是毕竟空，才知道这件事，是「依法光明了达诸法」实相，是名叫「善了善达」。

这就是解释「于光明相、善巧精恳、善取善思、善了善达」。这样子来破这个惛沈睡眠盖。

以有明俱心，及有光俱心。或于屏处，或于露处，往返经行。

「以有明俱心」，就是这个法光明和你心在一起，同生住灭。「及有光俱心」就是太阳的光明、或者灯的光明和你心在一起，能所相应了，叫「光俱心」。「或于屏处」，或者是在隐密的地方，或者在显露的地方「往返经行」，你心里面有「明俱心」，有「光俱心」，你在一个地方「往返经行」，这样子就把惛沈睡破除去了，这个办法比较好，的确是好，其他的办法是暂时地可以。

于经行心，随缘一种净妙境界极善示现劝导赞励庆慰其心。谓或念佛、或法、或僧、或戒、或舍、或复念天。

「于经行时，随缘一种净妙境界极善示现」，在这个屏处，或者是显露的地方，在那里经行的时候，「随缘一种净妙境界」，随你自己的欢喜，你愿意取日月灯的光明，你愿意取佛法的法的光明，就是「四念处」这是光明、「三十七道品」的光明、诸法实相就是光明、乃至经文也是光明，经上这个文句也都是光明，「随缘一种」清净微妙的境界，「极善示现」，就是把这个光明显现在心里面，就叫做「善」，这「极善」就特别地圆满了，如果你对于这个法义的学习，学习地一知半解，但是也把它显现在心里面，也好过其他的贪瞋痴的妄想、也算是好，但是还是不太好，所以这个「极善」就是法义的通达很圆满，能把它显现在心里面，那就叫做「极善示现」。

我感觉到我们有一种什么问题呢？也可能是有一点欢喜愿意学习佛法，但是把书本合起来了，心里面没有，心里面没能够「示现」、「极善示现」，没有善的示现，便不能极善示现，都忘掉了，还是一样的，还是原来的旧家风，随时地贪瞋痴活动，不能改变自己，这是个问题。

我们平常说佛法兴盛了，怎么叫做「佛法兴盛」？怎么叫做「佛法衰败」？就是这样子嘛！就在这句话就看出来了，心里面完全没有佛法，心里面就是...虽然穿上了出家人的衣服，也可能会能写文章，也能讲经说法，但是心里面没有佛法，这叫做佛法衰败。不是说做法会的时候，很多人来参加佛法就兴盛，不是，这个不是的。若是你能够努力，在寂静处，那怕有二个人、三个人都好，你能够「极善示现」，你心里面有佛法、有闻思修，这就是佛法兴盛。

我最近听一个法师说了几句话，如果是...或者是佛学院、或者不是佛学院，其实都是佛学院，只要是寺庙就是佛学院，或者是一个比丘或者比丘尼，或者优婆塞、优婆夷也在内，他能够努力地学习佛法，在闻思修上有成就，然后他就去弘扬佛法，这一个有成就的人，他能够去引导有十个人去学习佛法了，也很好。就不是十个人、五

个人，也很好。但是这个人就是要有点成就，你在闻思修上要有成就，你就会做这件事，如果完全闻思修没有成就的话，你能去引导别人学习佛法吗？我看就算是有一点作为，也不见得是佛法。我听见那个人说，他指出家人说的。就是，在佛学院里面能够成就了一个，或者两个，或者多少个，而这一个人出去能弘扬佛法、能教化十个人，就很好很好了。我一听，这话也有道理，用这样来计算，用这个方法来计算。那么这就表示，当然这个人是赞成办佛学院，他说出这么一个也很实惠的说法，也很实惠的。

我曾经说过这个话，佛陀说的法非常实际，非常地真实地不是虚伪的，你一定要心里面清净，那才是佛法的真义所在，不是表面上的事情。所以这个说「示现」，「极善示现」，这「示现」是什么？不是表现在外边给别人看，不是这个意思。你心里面要有佛法出现，这叫「示现」，这示现是这个意思。

「劝导赞励庆慰其心」，这里又有「劝导」、「赞励」、「庆慰」这三个字。「谓或念佛、或法、或僧、或戒、或舍、或复念天」。前面说这个法光明，当然这是深一层的修止观了，修四念处，观一切法无我，「于无我法得成于忍，此菩萨胜前菩萨所得功德」，当然这是深一层的修行的事情。

「谓或念佛」，这个底下有深也有浅了。说这个人你让他修诸法实相观，修无我观修不来，但是可以念佛，念佛行。这个「念佛」我看还不是念佛的名号，念佛名号也好啦！也是好，但这儿上说是念佛的功德。或者是「念法」，这以前我们讲过，「念法」，「法」是「善说、现见、无热、应时、引导、近观、智者内证」，这一共是七样，这叫做「念法」。这念法有什么好处？你对佛法的信心会加强了，对于修学圣道能够得圣道这件事，信心加强，如果你不念法你不知道。

这是出在《法蕴足论》但是《大智度论》里面有一段也提到这件事。这上面说「现见」，你现在于苦集灭道，也就是四念处，你修四念处观你现在就能得圣道，不是将来得圣道、不是的，就是现在，你现在作如是观你现在就能得圣道，这样的意思。譬如说现在有人骂我，我心里面就愤怒了，我们平常是这样子。但是你现在用佛法立刻地作苦、空、无常、无我的去观去，立刻地就没有烦恼，你看这不是现见吗？这个就是现见。所以这个念法应该学习这七样，这七样常常学习这样观察。

「或僧」念僧，「念僧」怎么念僧？就是念得道的圣人，不是凡夫僧，凡夫僧有什么好念的呀？所以我们要常常念僧才知道，我是凡夫僧生惭愧心，你如果不念这老是念是是非非的事情，就不会有进步嘛！而这个道心也不容易坚固。你若念佛念法念僧的时候，同时把自己的道心也坚强起来，不会因为你说一句话我就退道心，不会有这种事情的。所以这念僧，念什么？念这个出家人有戒、定、慧、有解脱、解脱知见，有五分法身，这是圣人这是圣僧，念僧。

还有「念戒」，这个戒是定慧的根本。「或舍」或是念舍，念舍是什么？是慈悲，用慈悲心同情别人的困难，而能帮助他解决困难这叫「舍」，舍你的身力去帮助别人，或者是你的心力，你有智慧帮助别人解决困难，或者是你有财富帮助别人解决困难，这叫做「舍」。「或复念天」，念这天上的人，为什么他们生天了呢？说前生是佛教徒，他有信、戒、闻、舍、慧，他栽培这个善法了，所以他生到天上去了，这是念有因就有果。而我现在也有信戒闻舍慧，这样子也会勉励自己。

这文就是，前面是说「于法光明善巧精恳」，有明的俱心，有光的俱心，你能这样子用功，你就会破除去「惛沈睡眠盖、及能引惛沈睡眠盖的障法」使令心清净。或者是念佛、念法、念僧、念戒、念舍、念天，也会有这种作用，也能破除去「惛沈睡眠盖及顺障法」净修其心，也有这种作用，是这样意思。

玄二、闻思正法（分二科）　黄一、举正法

或于宣说惛沈睡眠过患相应所有正法，于此法中为除彼故，以无量门诃责毁呰惛沈睡眠所有过失，以无量门称扬赞叹惛沈睡眠永断功德，所谓：契经、应颂、记别、讽颂、自说、因缘、譬喻、本事、方广、希法、及以论议。

前面第一是「取光明相」，「念佛、念法、念僧、念戒、念舍、念天」也是光明。现在这底下第二个方法能破除去惛沈睡眠盖，就是「闻思正法」，分两科，第一科举这个什么叫做「正法」？

「或于宣说」，或者是你对于佛所宣说的「惛沈睡眠过患相应的所有正法」，说这一段经是宣说惛沈睡眠盖的过患的这样正法。「于此法中、为除彼故，以无量门诃责毁呰惛沈睡眠所有过失」，在这一段经文里边，佛陀的慈悲的意思「为除彼故」，为破除这个惛沈睡眠，修行人、初开始静坐的人腿疼，他不惛沈睡眠，不这样子，因为痛他心里不会惛沈。等到这个腿不痛了，做了几个钟头也不痛了，这个时候开始惛沈睡眠。这修行、这事实如此，就是这样。那么现在有这个问题怎么办呢？佛陀给你想个办法破除去。前面是修法光明，现在这下面是要你念经，看这个经。「为除彼故，以无量门」，这一段经文是说什么话呢？佛「以无量门」，就是「无量」很多的立场，从这个立场、从另一个立场来「诃斥毁呰惛沈睡眠的过失」，说它的错误，「毁呰」。

「以无量门称扬赞叹惛沈睡眠永断的功德」，破除去惛沈睡眠它有什么什么…好处，赞叹这个功德。这一段经文是什么经文呢？就是「契经、应颂、记别、讽颂、自说、因缘、譬喻、本事、本身、方广、希法，及以论义」，就是十二分教，这十二分教是关于说这一段的，说这惛沈睡眠的过失，赞叹断除去惛沈睡眠的功德的这一段经文。

黄二、习闻思

为除彼故，于此正法听闻受持，以大音声若读若诵，为他开示，思惟其义、称量观察。

前一段是举出这个正法，就是十二分教，现在第二科是「习闻思」。前面「举正法」，现在「习闻思」，学习闻思这两个方法。

「为除彼故」，这个修行人为了破除去惛沈睡眠的原因，「于此」十二分教的「正法」，「听闻受持」，听别人讲解，而自己把这个文背下来，「听闻受持」。「以大音声若读若诵」，因为自己惛沈嘛，所以你经行的时候、或者坐在那里，「读」的时候要音声大一点读这一段文，然后「诵」、就把这个文句背起来诵。「为他开示」，也可以为别人去讲解这个道理。

「思惟其义」，前面还算是闻所成慧。现在这思惟其义，思惟这个说它的过患、说它的功德的这个道理。「称量观察」，就是如其量的，你不能自己虚妄分别、不可以。要如佛所说的那个义的量去观察思惟。那么这是「闻思」，这个观察还是属于思慧，而不是修慧。

这是第一科「举正法」，第二科「习闻思」，这一科是「闻思正法」。现在第三科「观方隅等」。

玄三、观方隅等

或观方隅，或瞻星月诸宿道度，或以冰水洗洒面目。

「或观方隅、或瞻星月诸宿道度」，或者是，这个有惛沈睡眠盖的这个人，或者「观方隅」，就是离开了坐，离开了你静坐的地方，出来看一看东南西北叫做「方」、四方。「隅」就是东南、西南、东北、西北这是「四隅」。「或瞻星月」，
可以仰望看看星辰、看看月亮。这也就是说白天你不惛沈睡眠嘛，你夜间静坐的时候又惛沈睡眠，所以看看这星月。「诸宿道度」，就是这些星辰它的道路、它的度数、多少度、多少度这样子。「或以冷水洗洒面目」，或者你这惛沈睡眠的时候，有这个盖的时候用这冷水浇浇头、洗洗面，也会破除去这个惛沈睡眠盖。

下面第三科「结明对治」。

地三、结明对治

由是惛沈睡眠缠盖，未生不生、已生除遣。如是方便，从顺障法净修其心。

「由是惛沈睡眠盖，未生不生，已生除遣」，由于前这几个方法；一个取光明相、一个闻思正法、一个观方隅等这三个方法，你的这个惛沈睡眠盖，原来没有生的就不会生，若已经生出来的就排遣出去了。「如是方便，从顺障法净修其心」，这就是用这样的方法，从这个顺障法清净你的心，使令心得清净，就不惛沈也不睡眠，你就可以修止观了。

亥二、于晏坐时（分二科） 天一、问

问:于宴坐时、从几障法净修其心？云何从彼净修其心？

这是第五科「净修其心」这里边分二科，第一科是「由法增上」，这一科又分两科，第一科是解释。解释里又分两科，第一科是「别显」。别显里边分两科，第一科「于经行时」，这一科讲完了。现在是第二科「于晏坐时」，分两科，第一科是「问」。

「于晏坐」的时候，就是静坐的时候，「从几障法净修其心？」就是有几种障碍你修行的法里面，来清净来调适你的心。就是静坐的时候、修止观的时候有几种障碍，从几种障碍里边来修行？这是第一个问。

「云何从彼净修其心？」第一个问是问「有几种障碍？」现在第二个问呢，怎么样来破除这个障碍？是这样意思。

下面第二科是回答，回答里分二科，第一科是「总标所从」。

天二、答（分二科） 地一、总标所从

答：从四障法净修其心。谓贪欲、瞋恚、掉举恶作、疑盖，及能引彼法，净修其心。

「从四障法净修其心」，静坐时候有四种障碍，就破除这四种障碍来修这个止观。「谓贪欲、瞋恚、掉举恶作、疑盖」，就这四种障碍。「及能引彼法，净修其心」，「能引彼法」，就是能引起这四种障碍的法，每一法有生起的因缘，就是从这个境界里边来清净你自己的心，用止观来调。这是「总标所从」。

下边第二科「别修方便」，就是每一种障碍有不同的因缘，就是一样一样的修行那个方便，来破除这个障碍。分二科，第一科「于贪欲盖」，先解释，又分二科，第一科「举方便」，就是「观不净相」。

地二、别修方便（分二科） 玄一、于贪欲盖（分二科） 黄一、释（分二科） 宇一、举方便（分二科） 宙一、观不净相

为令已生贪欲缠盖速除遣故;为令未生极远离故，结加趺坐端身正愿，安住背念。或观青瘀、或观脓烂、或观变坏、或观昱胀、或观食噉、或观血涂、或观其骨、或观其锁、或观骨锁。或于随一贤善定相，作意思惟。

「为令已生贪欲缠盖速除遣故」，这位修行人为了使令自己，已经现前的贪欲的烦恼的障碍「速除遣故」，迅速地能够破除去。「为令未生极远离故」，如果说这个贪欲盖，虽然有但是没有现前，那还是有问题，那就也还是要修不净观，使令它「极远离故」，它不现前就是有远离，令它永久也不现起就是叫作「极远离」了。「结加趺坐端身正愿、安住背念」，这是一个前方便，先要结加趺坐，或者单加趺，或者双加趺。但是在律上说呢，比丘尼不应该结双加趺坐。「端身正愿，安住背念」。

「或观青瘀、或观脓烂、或观变坏、或观昱胀、或观食噉、或观血涂、或观其骨、或观其锁、或观骨锁」，这是修这个九想观、不净观来破除这个贪欲盖。这个「观骨」，人的身体是一节一节的骨头，这个骨头分散在各处，这个手骨、足骨、头

颅骨、各别的在一些地方，那时候叫做骨。「或观其锁」，「锁」就是一节一节的骨头连在一起，这时候叫做「锁」。「或观骨锁」，观「骨锁」和这个「锁」有一点不同，就是微细的观察叫做「骨锁」，大略的观察就叫做「锁」，这是有这样的不同。

「或于随一贤善定相，作意思惟」，「或于随一」随你哪一种「贤善定相，作意思惟」，这个「贤善定」，指什么说呢？前面修不净观是在散乱心里面修，这个「或于随一贤善定相」，这个时候已经奢摩他修成功了，或者是在未到地定，或者是欲界定也是可以，欲界定、或者是未到地定。那么在这样的定里边有这样的作意，能破除去这个贪欲，所以这个定叫做「贤善定」。我们有烦恼的人，这个贪欲的烦恼也是很多，很多很多的烦恼里边，贪欲烦恼是很重要的，这个贪欲烦恼里边这欲烦恼是更重。现在这个定里边，这个止观能破除去这个重的烦恼，就称赞这个定叫做「贤善定」，这样意思。「贤善定相，作意思惟」，这个作意思惟还是这个不净观。

宙二、闻思正法（分二科）　洪一、举正法

或于宣说贪欲过患相应正法，于此法中，为断贪欲，以无量门诃责毁呰欲贪欲爱、欲藏欲护、欲着过失。

这是第二科「闻思正法」。前面第一科是观这个不净相，「观不净相」这是一种破这个贪欲的一个方法。现在第二科呢，就是你不可以只是闭上眼睛修止观，你另外你还要读诵经论的。这个分二科，第一科「举正法」。

「或于宣说贪欲过患相应正法」，或者你这位修行人，你对于佛所宣说贪欲过患相应的那个法语，「于此法中，为断贪欲」，这一部经或者这一品、这一段「于此法中」，为了断除去这个贪欲的烦恼，「以无量门诃责毁呰欲贪欲爱、欲藏欲护、欲着的过失」，这段经里面是诃责这个，「以无量门」是各式各样的立场，来诃责这个欲的过失。

《披寻记》八三三页：

以无量门诃责毁呰欲贪等者：此中欲贪、欲爱、欲藏、欲护、欲着、皆贪异名。摄异门分说：贪者、谓于受用喜乐坚着故。藏者、谓于内所摄自体中爱故。护者、谓于他相续中爱故。著者、谓着受用，无所顾惜故。（陵本八十四卷十六页）爱有多种，若过去、若未来、若现在、若境界、若领受、遍行一切应知。

「以无量门诃责毁呰欲贪等者：此中欲贪、欲爱、欲藏、欲护、欲着、皆贪异门」，都是贪的不同的名字。「摄异门分说」，就是本论的摄异门分的里面说「贪者，谓于受用喜乐坚着故」，就是受用这个欲的喜乐特别地执着，这就叫做贪。这个「藏者，谓于内所摄自体中爱故」，这个内所摄就是自己，自己叫做内，属于自己这一面的自体，自己的身体，「中爱故」爱着自己的身体叫做「欲藏」。「护者，谓于他相续中爱故」，这是叫做护。「著者，谓着受用无所顾惜故」，这个着什么意思呢？这个「欲着」是「谓着受用，无所顾惜故」，就是执着、爱着受用这个欲「无所顾惜」，一点也不顾虑什么，其他的什么都不顾虑。像人有病了花多少钱也要去治这个病，这个受用欲也是，不管其他的，都不顾虑。

「爱有多种，若过去」，若过去的爱，「若未来、若现在、若境界、若领受，遍行一切应知」，这个爱在时间上说，有过去、有未来、有现在的不同。「若境界」呢，所爱的境界是很广的，很多很多。「若领受」，只是境界中的一少分。「遍行一切应知」，这爱着心，普遍的都是爱的，不止一部分了。

以无量门称扬赞叹一切贪欲永断功德。所谓契经、应颂、记别、乃至广说。

「以无量门称扬赞叹一切贪欲永断功德」，在佛所「宣说的贪欲过患相应正法」里面，第一段是诃责他的过失，第二段呢，「以无量门称扬赞叹一切贪欲永断」，永断了贪欲的功德，这是第二段。「所谓契经」，诃斥过失赞叹功德的法语是什么呢？「所谓」佛说的这个「契经、应颂、记别、乃至广说」，就是十二分教。

洪二、习闻思

为断贪欲，于此正法听闻受持，言善通利，意善寻思，见善通达;即于此法，如是宴坐，如理思惟。

这底下这是第二科「习闻思」。前面是「举正法」，这是「习闻思」。

「为断贪欲」，这位修行人哪，为了断除自己内心的贪欲烦恼，除了自己静坐的时候修不净观之外，「于此正法」，于佛所说的这一段正法你要听闻，你自己若不懂要听别人去讲解，自己要受持，受持这一段经文。这个「受持」在《辨中边论》上有「温习」的意思，有温习的意思，就是常常的去读诵。

「言善通利、意善寻思、见善通达」，这就是闻思修了。「言善通利」，这一段的经文句叫做「言」，你能够...「善」者能也，能够通利特别熟悉。「意善寻思」，你内心的意对这段经文里面的义理，要善巧的思惟观察、要思惟。「见善通达」，就是如实觉知了，当然这个有了禅定的人，那就是属于思慧。若没得到禅定，就是你对这个义特地别分明，通达它的道理。

「即于此法，如是宴坐、如理思惟」。「即于此法」，这个修行人，你就是对于佛说的正法，关于破除贪欲的这一段文，就这样子静坐的时候，这样子思惟。这表示你修这不净观要依据经论上佛所开示的这样思惟，一方面读诵佛说的这段法语，一方面静坐思惟。

宇二、明对治

由是因缘，贪欲缠盖，未生不生；已生除遣。

这是第二科「明对治」。第一科是「举方便」，方便有两种；一个是静坐修不净观，一个是听闻正法，这是「方便」。现在明对治。

「由是因缘」，由于你能够静坐，还能够受持佛说的这一段正法。「贪欲缠盖，未生不生」，你内心里面的贪烦恼，如果这个时候是没有现起，那它就不再现起了。「已生除遣」，若已经是现起了呢，也就被你的止观，和读诵这段法语的力量破除去了。

黄二、结

如是方便，从顺障法净修其心。

这第二科「结」，结束这一段文。就是这样的方法，从这个顺障法净修其心。就是「障法」、「顺障法」、来清净你自己的心，也就是用止观来破除了。

《披寻记》：八三三页：

言善通利等者：谓大音声若读若诵，是名言善通利。如所闻法思惟其义，是名意善寻思。于诸法相如实觉了，是名见善通达。

玄二、于瞋盖等（分二科） 黄一、显差别（分三科） 宇一、于瞋恚盖（分二科） 宙一、修四无量（分二科） 洪一、举慈

于瞋恚法有差别者：谓如是宴坐，以慈俱心，无怨无敌，无损无恼，广大无量，极善修习；普于一方，发起胜解，具足安住。

前边是说这个「贪欲盖」，有了贪欲盖的时候要用这样的方法来调、来对治。那么现在是说到第二科「于瞋恚盖等」，就是有其他的还有一些盖，都在这一科里面说明。分二科，第一科是显它的各别的相貌，瞋恚盖的相貌、其他的相貌。分三科，第一科「于瞋恚盖」，分二科，第一科「修四无量」，分二科，第一科「举慈」。

「于瞋恚盖法有差别者」，因为这用功修行的人，这个烦恼不是一种，各式各样的烦恼，前面说是贪欲盖重的话这样子对治。如果瞋恚盖特别重，这个瞋心很重，那么对它有不同的对治，是什么情形呢？「谓如是宴坐，以慈俱心」，就是要这样子结加趺坐，在闲静处结加趺坐这样修止观，怎么样修行呢？「以慈俱心」，这个慈是心所法，和你的这个心王在一起，所以叫做「慈俱心」。「无怨无敌、无损无恼、广大无量、极善修习」，就这样来修、来调你的心，就可以破除这个瞋心了。

「普于一方，发起胜解，具足安住」，在这一个广大的这个地区里面，普遍的发起这个慈悲心，来破除自己的瞋心。这个「胜解」就是特别有力量的智慧，「解」就是智慧，也是认识。这个慈悲心哪，这个「慈心」，自己从经文上的理解，去思惟应该生起来一少分的慈悲心。但是你不断的去思惟，不断的去调，不断的去这样修行呢，你这个慈的力量就渐渐增长了，就变成「胜解」了，就是这个慈悲心很有力量，所以叫「慈胜解」。「具足安住」，这个有力量的这个大慈，这个慈的意念你就具足了，就安住在这个慈上面就破除去瞋心了，是这样的意思。如果这个慈心没有力量，瞋心来了的时候你不能破除瞋心，慈若有力量的时候就把瞋就调伏了。

《披寻记》八三三页：

以慈俱心等者：三摩呬多地说：现前饶益，故名慈俱。无怨者，离恶意乐故。无敌者，离现乖诤故。无恼害者，离不饶益事故。广者，所缘广大故。大者，利益安乐思惟最胜故。无量者，果无量故，如四大河，众流杂处。善修习者，极纯熟故。乃至广说。胜解遍满者，是增上意乐胜解周普义。具足者，圆满清白故。住者，所修观行日夜专注，时专注故。（陵本十二卷十二页）此应准知。

「以慈俱心等者：三摩呬多地说：」这是已经学过了的地方，「现前饶益，故名慈俱」，就是现前饶益，不是过去，也不是未来，就是当前你就有利益的这种行动，利益对方的行动，故名叫做「慈俱」。这样子呢，当然你在静坐的时候，作如是观，那也就叫做现前饶益。

「无怨者」，这个「无怨」怎么讲呢？「离恶意乐故」，怨者恨也，想要伤害对方；现在远离了这样的思想，那叫做「无怨」。「无敌者，离现乖诤故」，就是现前与对方有冲突；没有了，远离了这个乖诤的事情叫做「无敌」。这个「离恶意乐」只是在这个心里边的事情，这个「乖诤」就从语言上表达出来叫乖诤，现在都远离了叫「无怨、无敌」。

「无恼害者，离不饶益事故」，这个「无恼害」怎么讲呢？就是「无损无恼」，就是远离了不饶益的事情，就是原来这个瞋心来了的时候还有一些伤害对方的行动，现在没有了所以叫做「无恼害」，也就是无损害的意思。

「广者，所缘广大故」，这个「广大无量」的意思，就是你这个所缘境非常的广

大，不只是一个人，广大的地区对于所有的人，都有现前饶益的这种慈的观想，所以叫做「所缘广大故」。「大者，利益安乐思惟最胜故」，就是你对于，在这所缘境上这样思惟，利益对方、利益他，对他有安乐的这种观想，是最殊胜的。这个「利益安乐」，这个「利益」是指未来说，「安乐」指现在说。对于对方，对于现在能令他安乐，对于将来还能使令他得到利益，这样子分别，是「最胜故」。「无量者，果无量故」，「广大无量」的这个「无量」呢，将来得到的果报，你自己将来得到的果报是无量无边的。「如四大河，众流杂处」，像四个大河流，很多的水都汇合在这河里面来。那么这譬喻你这个慈的功德很大。

「善修习者」，「极善修习」怎讲呢？是「极纯熟故」，一坐一坐地这样修习，今天也修、明天也修，修了时间很久了，对于这件特别的纯熟。「乃至广说」。

「胜解遍满者」，这个「胜解遍满」怎么讲呢？「是增上意乐胜解周普义」，这个「增上」就是有力量的意思，你这个有力量的这个意乐胜解很普遍的意思，所以叫做「胜解遍满」。「具足者，圆满清白故」，你这个慈，「慈」现前饶益的这样的止观，你修的很成功、很圆满，并且「清白」就是破除去瞋心了。「住者，所修观行日夜专注，时专注故」，你所修的现前饶益的这个止观，「日夜专注」，白天也这样修，夜间也这样修，不管是白天、是夜间你内心里面都很专注的不散乱，所以叫做「安住」，这是解释这一段文。

洪二、例余

如是第二、如是第三、如是第四，上下傍布普遍一切无边世界，发起胜解，具足安住。

「如是第二、如是第三、如是第四」，这是第二科「例余」。前面是「举慈」，下面「例余」就是悲、喜、舍，「上下傍布，普遍一切无边世界，发起胜解具足安住」。「上下傍布」，「上下」是上方和下方，「傍布」就是东南西北、四方、四隅，就是十方世界了。「普遍一切」十方「无边的世界」，发起这样慈悲喜舍的胜解，「具足安住」，圆满的成就它。

《披寻记》八三四页：

如是第二等者：此中义显普于十方发起胜解具足安住。初说一方，此说第二、第三、第四，是谓四方。言上下者，谓上下方，言傍布者，谓彼四维。如是安立十方差别应知。

「如是第二等者：此中义显普于十方发起胜解具足安住。初说一方，此说第二、第三、第四，是谓四方」。现在这个地方是这么解释，不是指悲喜舍，他指四方说。「言上下者，谓上下方，言傍布者，谓彼四维，如是安立十方差别应知」。

宙二、例说对治

余如前说。

这是第二科「例说对治」。

《披寻记》：八三四页：

余如前说者：前贪欲盖作如是说：由是因缘未生不生，已生除遣、如是方便从顺障法净修其心。此瞋恚盖理亦应说，故指如前，下皆准知。

「余如前说者：前贪欲盖作如是说」，怎么说的呢？「由是因缘未生不生，已生除遣，如是方便从顺障法净修其心，此瞋恚盖理亦应说」，也应该这样说，「故指如前，下皆准知」，下边其他的那个破盖障也是这样意思。

宇二、于掉举恶作盖（分二科）　宙一、修九心住

于掉举恶作盖法有差别者：谓如是宴坐令心内住成办一趣，得三摩地。

前面是于瞋恚盖，现在是第二科「于掉举恶作盖」，分二科，第一科「修九心住」。

「于掉举恶作盖」，对于这个障碍法「有差别者」，它的破除的方法和其他的盖不一样。怎么样破除去呢？「谓如是宴坐，令心内住」，就是要这样静坐，就这样修止观，「令心内住，成办一趣，得三摩地。余如前说」，这个得「心内住」就是那个九心住：内住、等住、安住、近住、调顺、寂静，最极寂静、专注一趣和等持。这「成办一趣」就是内心里安住在一个境界不散乱了，明静而住得三摩地。这样破除去掉举恶作盖。

宙二、例说对治

余如前说。

这第二科「例说对治」。也是像前面说，「由是因缘未生不生，已生除遣，如是方便从顺障法净修其心」，就是这样意思。

宇三、于疑盖（分二科）　宙一、别辨依处（分二科）　洪一、依三世辨（分二科）　荒一、遮非理思

于疑盖法有差别者：谓如是宴坐，于过去世非不如理作意思惟，于未来世、于现在世、非不如理作意思惟。我于过去，为曾有耶？为曾无耶？我于过去为曾何有？云何曾有？我于未来为当何有？云何当有？我于现在为何所有？云何而有？今此有情从何而来？于此殒没当往何所？于如是等不如正理作意思惟，应正远离。

前面这个「掉举恶作盖」说完了，现在说到第三个「于疑盖」。分二科，第一科「别辨依处」，又分二科，第一科「依三世辨」，又分二两科，第一科「遮非理思」。

「于疑盖法有差别者」，这是说这位修行人，他对于佛法还有疑问，心里面有怀疑，那么这样子要怎么来破除去呢？「谓如是宴坐」，要这样子静坐修止观。「于过去世非不如理作意思惟」，就是这个所缘境有过去世、有现在世、有未来世，你对于你内心里面的疑惑也就是在过去、未来、现在上发起的，那么现在破除去这个疑惑，你就这样子思惟：对于已经过去的这个事情「非不如理作意思惟」。「如理作意思惟」；「不如理作意思惟」；「非不如理作意思惟」，其实就是如理作意思惟，对于过去的事情你要如理的作意思惟，你不要不如理作意思惟，这样意思。「于未来世、于现在世非不如理作意思惟」，就是这样破除去你的疑问，破除自己的疑惑。这几句话是总说的，下边就别说。

「我于过去为曾有耶？为曾无耶？」有什么疑惑呢？就是自己在思惟，说我在过去的时候，是有吗？是曾经有我吗？这样意思。「为曾无耶」，是过去的时候没有我吗？这是一个疑问。

「我于过去为曾何有？」前面这两句，思惟我在过去是有？是没有？下面是其他

的关于法这方面，譬如说是色受想行识是法，执着色受想行识里面有个我。这是一个我、一个法。现在思惟我在过去有没有？这是一个。现在第二「我于过去为曾何有？」曾经有什么？有色受想行识吗？「云何曾有」？为什么会有色受想行识呢？这样思惟。

「我于未来为当何有？」前面是指过去，现在这底下说未来。「我于未来」将来还有什么呢？「云何当有？」未来的时候，为什么将来会有呢？会有什么呢？这是在「于未来」。前面说「我于过去为曾有？为曾无？」在过去关于「我」的疑问，关于「法」的疑问，这两句都有。「我于未来为当何有？云何当有？」只是说法，而没有说到我。

「我于现在为何所有？云何而有？」这是现在。「今此有情，从何而来？于此殒没，当往何所？」这一句或者指自己说、或是指他人说。说这个「有情」也就是这个色受想行识、有我执我见的这个人，他从什么地方来的？「于此殒没」，在这里死掉以后将来到什么地方去呢？

「于如是等不如正理作意思惟，应正远离」，前面这一段都是他的怀疑，内心的怀疑，也就是「不如正理的作意思惟」。对于这些不合道理的作意思惟「应正远离」，你要把它排遣出去，不要这样子思惟，所以叫做「遮非理思」。这是一样。

下面第二科「举如理思」。

荒二、举如理思

如理思惟去来今世，唯见有法、唯见有事，知有为有、知无为无。唯观有因，唯观有果。于实无事不增不益，于实有事不毁不谤。

「如理思惟」，那么你不要有不合道理的思惟，那么应该怎么思惟呢？应该有如理的思惟。怎么叫「如理思惟」呢？就是「如理思惟去来今世」，就是过去的、未来的、现在世，「唯见有法」，只看见有因缘和合的缘起法。这个「法」通于有为也通于无为。「唯见有法」，其实就是不见有我可得，有为法是无我，无为法也是无我的。「唯见有事」，思惟过去、未来、现在只有因果的事，只是有这么多，其他的事情没有。这就是正思惟。

现在说怎么叫作「唯见有法」呢？这句话怎么讲呢？「知有为有、知无为无」，知道有有为法、有无为法，这都是「有」。「知无为无」知道这我是没有的，我、我所是没有的。只有有为法同无为法，另外没有我我所可得，是「知无为无」。

怎么叫做「唯见有事」呢？是「唯观有因、唯观有果」，只是观察过去、未来、现在，只是有因和有果而已，这里边没有作者，也没有受者可得。

「于实无事，不增不益」，对于作者和受者，是没有这件事。没有作者，没有受者的事。「不增不益」，不要增加上去。你若认为有作者，那就是增了。认为有受者，那就是疑，疑也就是增加上去。现在不执着有作者、有受者，叫做「不增不益」。

「于实有事，不毁不谤」，「于实有事」的是有因有果，不谤毁它。你若是说是不承认有因就叫做「毁」，不承认有果就叫做「谤」。「于实有事」我都承认是有，我不毁谤。

洪二、依最胜辨（分二科）　荒一、举实知

于其实有，了知实有。谓于无常苦空无我一切法中，了知无常苦空无我。

这下面第二科「依最胜辨」。前面是「依三世辨」，依过去、未来、现在三世来辨别这件事，来破除去内心的疑惑。现在第二科以最殊胜的智慧来说，分二科，第一科是「举实知」。

「于其实有，了知实有」，对于这因果的一切法是真实有的，就了知是真实有的，这句话怎么讲呢？「谓于无常苦空无我一切法中」，谓于过去、现在、未来的这一切有为法都是「无常」的，无常就是「苦」，苦所以是「空」，空故「没有我」。这个「空」和「无我」，有什么差别呢？就是「即」色受想行识没有我叫做「空」，「离」色受想行识之外也没有我，叫做「无我」，这有这么的差别哦。因为现在这是声闻地，这个理论道理就是这样子。「谓于无常苦空无我一切」的色受想行识、眼耳鼻舌身意，这个十八界的法，了知它就是「无常」，了知它是「苦、空、无我」，你这样去思惟、观察。

荒二、明胜利

以能如是如理思惟，便于佛所、无惑无疑，余如前说。

这下面第二科「明胜利」。这样子思惟观察有什么好处呢？「以能如是如理思惟，便于佛所，无惑无疑」，这个疑惑这一个盖，于佛法僧有疑惑、于苦集灭道有疑惑、于自己有疑惑，各式各样的疑惑，所以现在能这样思惟的时候呢，「便于」佛那个境界，就没有疑惑了。「余如前说」。

《披寻记》八三四页：

便于佛所无惑无疑等者：摄异门分说：于佛无智者，谓不了知如来法身及诸行相。于法无智者，谓不了知善说等相。于僧无智者，谓不了知正行等相。于苦等无智者。谓如诸经所分别相，及十六行中不了知故。于因无智者，谓于无明等诸有支中能为行等所有因性不了知故。于因所生无智者，谓于行等诸有支中从无明等因所生性不了知故。（陵本八十四卷十九页）此说无惑无疑翻彼应释。又于佛所无惑无疑下言余如前说疑是月文。

「便于佛所无惑无疑等者：摄异门分说：于佛无智者」，对于佛是怎回事不明白、有疑惑，「谓不了知如来法身及诸行相」，这叫做「于佛无智」，不了知佛的这个法身的境界；那么认为三十二相、八十种好就是佛的相貌，这就是「于佛无智」了。佛的法身是离色受想行识，离一切相的，若见诸相非相即见如来，那么这个才是佛的法身。「及诸行相」，就是佛现出化身是有形相的。那么这就是，你远离了这样的过失呢，那就是「无惑无疑」了；「谓不了知如来法身及诸行相」那叫做「于佛无智」。

「于法无智者」，这是在这个〈摄异门分〉有提到这句话，「于法无智者：谓不了知善说等相」，你不知道佛法是善说、现见、无热、应时，引导、近观、智者内证，你不知道「法」是这样子，那么叫做「于法无智」，「谓不了知善说等相」。

「于僧无智者：谓不了知正行等相」，你不知道这个僧是戒定慧这是正行，因正行的因而得到解脱、解脱知见的果，那就是圣僧了。所以你不了知这个就是「于僧无智」。

「于苦等无智者：谓如诸经所分别相」，苦相就是生苦、老苦、三苦、八苦，这都是苦相。「及十六行中不了知故」，就是苦空无常无我，苦谛。集谛，集因缘生。

这个灭谛，灭尽妙离。道谛，道如行出。一共四四一十六行相，你不了知故，就是于四谛无智。

「于因无智者，谓于无明等诸有支中、能为行等所有因性，不了知故」，无明为行的因，行为识的因，就是这样，这些因性你不了知，这叫做「于因无知」。「于因所生无智者，谓于行等诸有支中、从无明等因所生性，不了知故」，无明能生出行，行能生出识、名色、六入、触、受，乃至爱、取、有、生、老、死，这样子。这是在（陵本八十四卷十九页）。

「此说无惑无疑翻彼应知」，前面这个〈摄异门分〉说「于佛无智，于法无智，于僧无智」等，那个是说他无智，就是说他是有疑惑。现在翻过来，就是「便于佛所无惑无疑」这样意思。

「又于佛所无惑无疑下言『余如前说』疑是衍文」，《披寻记》的作者认为这句话是多余，不应该有这句话。

于法、于僧、于苦、于集、于灭、于道、于因、及因所生诸法，无惑无疑。

就是原来这个修行人呢，对于佛法僧、对于苦集灭道有疑惑，现在应该这样子思惟观察呢，就把疑惑破除去了，所以说「无惑无疑」。

宙二、例说对治

余如前说。

在这里有这句话就对了，前面那一句话是多余的了。就像前面说，「如是因缘，未生不生已生除遣，如是方便从顺障法净修其心」，是这个意思。

黄二、辨闻思（分三科）　宇一、于瞋恚盖

又于瞋恚盖，应作是说：为断瞋恚及瞋恚相，于此正法听闻受持，乃至广说。

这是第二科「辨闻思」。前边只是说静坐的时候，这样破除瞋恚盖，破除掉举恶作盖，破除疑盖。现在这个你还是要诵读这个佛的法语的，这样意思。先说对于瞋恚盖这一面。

「又于瞋恚盖，应作是说，为断瞋恚及瞋恚相」，瞋恚表现于外的相貌。这样说呢，「为断瞋恚」应该只是瞋恚的种子，「瞋恚相」就是瞋恚的现行了。「于此正法听闲受持，乃至广说」，就是属于断瞋恚、瞋恚相的正法，属于这方面的正法，你要听闻受持，言善通利、意善寻思、见善通达，这样子。

宇二、于掉举恶作盖

于掉举恶作盖，应作是说：为断掉举恶作及顺彼法，于此正法听闻受持，乃至广说。

这是「掉举恶作盖」。

宇三、于疑盖

于其疑盖，应作是说：为断疑盖及顺彼法，于此正法听闻受持，乃至广说。

这是第三科，这也是这样。

戊二、总结

如是方便，从贪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉举恶作、疑盖及顺彼法，净修其心。是故说言：经行宴坐，从顺障法净修其心。

这是总结。

酉二、结

如是已说由法增上，从顺障法净修其心。

这个「由法增上」这句话呢，就是佛教徒由学习佛法，有法的力量你能断除自己的这个盖，是这样意思。

申二、由自增上及世增上（分二科）　酉一、总标

复有由自增上，及世增上，从顺障法净修其心。

前面是第一科「由法增上」。现在第二科「由自增上及世增上」，分二科，第一科是「总标」。就是由自增上及世增上；一共是三增上，前面第一科是法增上，下面这自增上、世增上合在一起说，「从顺障法净修其心」。

《披寻记》八三五页：

复有由自增上及世增上等者：如次义显惭愧应知。惭所惭故，是名由自增上。愧所愧故，是名由世增上。

「复有由自增上及世增上等者：如次义显惭愧应知」，这个自增上和世增上，实在来说就是「惭愧」两个字，是这样意思。「惭所惭故，是名由自增上」，就是我自己反省我自己，有这么多的障碍，还有贪欲、有瞋恚、有掉举恶作、有疑，有各式各样的这些障，我自己感觉到羞耻。所以我要努力的修止观，学习经论来破除我的障碍，这叫做「自增上」，就自己自动的知道努力，要改变自己，这叫做「惭」，「是名由自增上」。

「愧所愧故，是名由世增上」，这个「世增上」，就是其他的人知道我有这种过失会诃斥我，所以我也感觉到羞耻。我应该努力的学习改善自己，所以叫做，这叫做「世增上」。当然这个「世增上」包括佛菩萨，我有些不对的地方，佛菩萨会悉知悉见，或者天龙八部也悉知悉见，我有不对的地方，唉呀这样我感觉到很羞耻，我要努力地去修行来改善自己，那么这叫做「世增上」。也就是这个「愧」的意思。所以加起来就是惭愧两个字，就是一个是自增上，一个是世增上，加上法增上就三增上。

这前面是「总标」。下面是「别显」，分二科，第一科「由自增上」，分三科，第一科是「征」。

酉二、别显（分二科）　戌一、由自增上（分三科）　亥一、征

云何名为由自增上？

这是「征」。下边第二科解释，分二科，第一科「生不执着」。

亥二、释（分二科）　天一、生不执着

谓如有一，于诸盖中随起一种，便自了知此非善法，于所生盖不坚执着，速疾弃舍摈遣变吐。

「谓如有一，于诸盖中随起一种」，就是有这么一位修行人，他对于自己心里面有这么多的障的时候，「随起一种」，随自己的因缘生起了哪一种障，「便自了知此非善法」，我的贪心起来了，我的瞋心起来了，我这散乱心、疑惑心，各式各样。我就知道这不是好事情。「于所生盖，不坚执着」，对于生出来的这种贪欲盖瞋恚心的这种盖障，「不执着」，不要执着这件事。「速疾弃舍摈遣变吐」，这个「不执着」是什么意思呢？什么叫「执着」呢？就是把这件事放在心里面不放舍叫「执着」，现在「不执着」就把它放掉的意思。「速疾的弃舍」，赶快的把自己这个贪心、瞋心，要把它弃舍了。「摈遣变吐」，「摈遣」就是不要有这样的活动，「变吐」就是弃舍它的种子。

天二、自起惭羞

又能自观此所生盖，甚可羞耻，令心染恼，令慧羸劣，是损害品。

前面是若生起的「不执着」，这底下「自起惭羞」。

「又能自观」，这一位修行人，不须要别人讲，别人诃斥我，我自己就观察我自己，所生的这个盖「甚可羞耻」。「令心染恼」这个可羞耻的这个烦恼一现前，使令我心里面不清净，恼乱我自己。「令慧羸劣」，使令我的智慧羸弱，就没有力量了。**这个烦恼一起来的时候，这个智慧就羸弱，智慧若有力量呢，烦恼就不起了。**你生了烦恼，就表示你的智慧没有力量。「是损害品」，这个烦恼是伤害我的这一类的东西。**这**是「自起惭羞」。

下面第三科「结」。

亥三、结

如是名为由自增上，从顺障法净修其心。

这上面意思，如果自己有这种障，而不想办法来调适它、来破除它，就是无惭愧了，表示这样意思。

戊二、由世增上（分三科）　亥一、征

云何名为由世增上，从顺障法净修其心？

现在第二科「由世增上」，分三科，第一科「征」。

怎么叫做由世增上，从顺障法净修其心呢？

下面第二科解释，分二科，第一科「由诃毁」。

亥二、释（分二科）　天一、由诃毁

谓如有一，于诸盖中随一已生、或将生时，便作是念：我若生起所未生盖，当为大**师之所诃责，亦为诸天及诸有智同梵行者，以法轻毁。**

「谓如有一」，就是有一位修行人，「于诸盖中随一已生」，随你的因缘，哪一个盖生起了，「或将生」的时候，还没有生但是要生起了。「便作是念」，你心里面就这样想：「我若生起所未生盖，当为大师之所诃责」，我若生了烦恼，大师是谁？大师就是佛，当为佛所诃斥，「亦为诸天及诸有智同梵行」的人「以法轻毁」，依法的来诃斥我，那当然这都是你的善知识才可以这样，别人谁管你啊？

天二、明对治

彼由如是世增上故，未生诸盖能令不生，已生诸盖能速弃舍。

「彼由如是世增上故」，那位修行人，由于这样，由于佛菩萨、同梵行者的威力，这「世增上」这个威力的影响。「未生诸盖，能令不生，已生诸盖，能速弃舍」，那么这个修行人知道羞耻，所以就修止观了，没生的诸盖叫它不要生，已生的诸盖能迅速的把它弃舍。

亥三、结

如是名为由世增上，从顺障法净修其心。

这是结束这段文。

巳二、于夜中分如法寝卧（分二科）　午一、略举（分二科）

又为护持诸卧具故，顺世仪故。

这是第二科「于夜中分如法寝卧」。这是第一科「于昼日分」，就是白天「经行宴坐，从顺障法净修其心」这一科讲完了。现在第二科「于夜中分」。昼日分经行宴坐从顺障法净修其心。这地方说是「于夜中分如法寝卧」。当然夜初分也是这样修行。现在说到「夜中分如法寝卧」，分二科，第一科是「略举」。

「又为护持诸卧具故」，又为了保护你的卧具，你睡的这个床的褥子、被服，这些东西。「顺世仪故」，就是随顺世间的威仪，你要洗洗足，要洗脚，这个意思。

《披寻记》八三六页：

又为护持诸卧具故者：谓于卧具现充受用，由洗濯足能正将护，是名护持。以时濯足随顺世间，不越世间所有的轨则，名顺世仪。

「又为护持诸卧具故者：谓于卧具现充受用，由洗濯足能正将护」这可见这个修行人不穿袜子，也不穿鞋，是赤足的在这经行，这样用功的。那么你赤足的时候，足就有泥了，所以现在为了保护床具，顺世仪故，这两个理由，你要洗洗足，「能正将护，是名护持」。「以时濯足随顺世间，不越世间」，到这个时候你就要洗洗足，这个随顺世间这人情的道理，不违越世间的道理「所有的轨则」，「名顺世仪」。

尽夜初分，经行宴坐，从顺障法净修其心。从顺障法净修心已，出住处外，洗濯其足。

「尽夜初分，经行宴坐」，「尽夜初分」夜的初分，完全是「经行宴坐」，还不能睡觉，「从顺障法净修其心」，这和前面一样。「从顺障法净修其心已，出住处外，洗濯其足」，这个《披寻记》认为是多了一句，「从顺障法净修其心」多了一句。

未二、寝卧

洗濯足已，还入住处如法寝卧，为令寝卧长养大种，得增长已长益其身，转有势力，转能随顺无间常委善品加行。

「洗濯足已，还入住处」，这是第二科是「寝卧」。「洗濯足」完了的时候，要回到住处来，「如法的寝卧」。「为令寝卧，长养大种」，你若是睡觉的时候、休息了，你能长养你的地水火风，使令它有力量。「得增长已，长益其身」，你这个四大种增长了呢，你这个身体就得到好处了。「转有势力，转能随顺无间常委善品加行」，辗转的有力量，你辗转的能够随顺你用功办道，使令不间断的，「常委」就是不间断的「善品加行」，可以修学止观了。

《披寻记》八三六页：

如法寝卧者：谓如下说右胁而卧，重累其足应知。

「如法寝卧者：谓如下说右胁而卧，重累其足」这叫做如法寝卧。

下面「别显」。前面是「略举」，「略举」有「濯足」有「寝卧」。下边就是详细的解释，分五科，第一科是「右胁而卧」，分三科，第一科「标」。

午二、别显（分五科）　未一、右胁而卧（分三科）　申一、标（分二科）　酉一、问

问：以何因缘右胁而卧？

什么理由要这样子呢？下面回答。

酉二、答

答：与狮子王法相似故。

这右胁而卧和狮子王的法相似。这是第二科回答。

前面这是「标」，下面第二科解释。解释里边，第一科是「问」。

申二、释（分二科）　酉一、问

问：何法相似？

「何法相似」，怎么叫做和狮子王法相似呢？是问。

下面第二科回答，先「能发精进」，分三科，第一科「举喻」。

酉二、答（分二科）　戌一、能发精进（分三科）　亥一、举喻

答：如狮子王，一切兽中，勇悍坚猛，最为第一。

这是举譬喻。说这个狮子是兽中之王，牠在一切兽中是最勇猛、最强悍，这个兽。在这么多的兽里面牠是最第一的。这是举譬喻。

下边是「合结」。

亥二、合结

苾刍亦尔，于常修习恺寤瑜伽，发勤精进勇悍坚猛，最为第一。由是因缘，与狮子王卧法相似。

「苾刍亦尔」，说这个修行人也是这样子，「于常修习恺寤瑜伽，发勤精进勇悍坚猛，最为第一」，也是这样子的。「由是因缘，与狮子王卧法相似」，狮子的卧也是这样卧，所以这位修行人也这样卧。

亥三、简非

非如其余鬼卧、天卧、受欲者卧。由彼一切，懒惰懈怠，下劣精进，势力薄弱。

「非如其余鬼卧、天卧、受欲者卧」。这是第三科简非。说是比丘这个卧法，不同于其他的那个鬼的卧，和天的卧，和受欲者的那种卧，和他们不同。「由彼一切，懒惰懈怠」，鬼也好、天也好、受欲者也好，都是懒惰懈怠的人。「下劣精进，势力薄弱」，就算是精进，那是下劣的精进，他们用功修行的那个力量非常的薄弱，不是那么强大。

《披寻记》八三六页：

非如其余鬼卧天卧等者：如彼一切或覆面卧，或仰面卧，或左胁卧，故说名余。受用淫欲，名受欲者。

这是简非。下面是「离诸过失」，分二科，第一科「显胜利」。

戊二、离诸过失（分二科）　亥一、显胜利

又法应尔，如狮子王右胁卧者；如是卧时，身无掉乱，念无忘失，睡不极重，不见恶梦。

「又法应尔，如狮子王右胁卧者，如是卧时，身无掉乱」，这个显这个胜利。你这样卧的时候这个身体不会掉动，不会翻过来、掉过去的这样子。「念无忘失」你能保持住正念。「睡不极重」，虽然是睡而不是特别的重、很重的睡眠，不会。「不见恶梦」，还有这个好处。

下面第二科，「例相违」。

亥二、例相违

异此卧者，与是相违；当知具有一切过失。

「异此卧者」，你不是右胁而卧的话呢，「与是相违」，那就是身有掉乱，念也会有忘失，睡眠还是重，会有恶梦这些事。「当知具有一切」这么多的「过失」。

申三、结

是故说言：右胁而卧，重累其足。

未二、住光明想巧便而卧（分三科）　申一、征

云何名为住光明想巧便而卧？

这是第二科「住光明想巧便而卧」，分三科，第一科「征」。

申二、释

谓于光明相，善巧精恳、善取善思善了善达，思惟诸天光明俱心，巧便而卧。由是因缘，虽复寝卧，心不惛暗。

「谓于光明相，善巧精恳，善取善思善了善达」，这个修行人睡觉的时候，心里面要有光明想，要善巧的思惟这个光明想。这个「精恳」就是不要有其他的颠倒思惟。「善取善思、善了善达」，以很多的光明相作所缘境，如理的思惟，叫作「善取善思」。「善了善达」，以法光明去了达诸法，这前面讲过了。

「思惟诸天的光明俱心，巧便而卧」，这样是一种智慧的一种睡眠的方法。「由是因缘，虽复寝卧，心不惛暗」，心里面不是暗的，因为你作光明想嘛。

申三、结

如是名为住光明想巧便而卧。

《披寻记》八三七页：

思惟诸天光明俱心者：此中光明唯取依身光明。思惟彼故，与彼俱行相应想生，是名思惟诸天光明俱心。

「思惟诸天光明俱心者：此中光明唯取依身光明」，这诸天的身体发出来光明，「依身光明」。「思惟彼故，与彼俱行相应想生，是名思惟诸天光明俱心」。

未三、正念巧便而卧（分三科）　申一、征

云何正念巧便而卧？

这是第三科，是分三科，第一科「征」。第二科解释。

申二、释

谓若诸法，已闻已思已熟修习，体性是善能引义利。由正念故，乃至睡梦亦常随转。由正念故，于睡梦中亦常记忆，令彼法相分明现前，即于彼法心多随观。由正念故，随其所念或善心眠、或无记心眠。

「谓若诸法，已闻已思、已熟修习，体性是善能引义利」，就是这位修行人对于佛的法语，你学习这个法门，「已闻」，已经听别人讲过，以及自己内心思惟过，「已熟修习」已经特别的纯熟、很纯熟的，就是你修行的成就修行的很纯熟了。你这样的闻思熟修，「体性是善」，这个体性是能对治恶法。「能引义利」，能引出来很多的功德。

「由正念故，乃至睡梦亦常随转」，由于你闻思熟修，你有这样的正念的力量，不要说是你白天经行宴坐，这个不说，乃至到睡梦的时候，你所闻思熟修的这个法门都会随心里面转，作梦还在静坐，梦里面自己是在静坐修止观，「常随转」。

「由正念故，于睡梦中亦常记忆」，都不忘失的。「令彼法相分明现前」，在作梦中这个法相会现前，是怎么样的修止，怎么样的修观。「即于彼法心多随观」，多数依据佛说的法语去观察思惟。

「由正念故，随其所念或善心眠，或无记心眠」，由于你有这样的正念、闻思熟修的正念，「随其所念」，随你或者是念某一个善法而睡眠，总而言之或者是善心眠、或者是无记心眠。

申三、结

是名正念巧便而卧。

这样子说。

未四、正知巧便而卧（分三科）　申一、征

云何正知巧便而卧？

申二、释

谓由正念而寝卧时，若有随一烦恼现前染恼其心，于此烦恼现生起时，能正觉了，令不坚着、速疾弃舍。既通达已，令心转还。

「谓由正念而寝卧时，若有随一烦恼现前」，若随那一种烦恼，或者贪、或者瞋、或者是什么烦恼现前的时候。「染恼其心」，这个烦恼染污了你的心。「于此烦恼现生起」的时候，「能正觉了」，你立刻的知道「我心里面不对了」。「令不坚着，速疾弃舍」，能使令自己的智慧现前，不执着这个烦恼，很快的就把烦恼弃舍了。「既通达已，令心转还」，你既然知道心里面有烦恼了，就使令那个心转变过来，恢复清净。

申三、结

是名正知巧便而卧。

未五、思惟起想巧便而卧（分三科）　申一、征

云何名为思惟起想巧便而卧？

这第五科，这第一科是「征」。第二科解释，先「辨相」，辨这个「思惟起想」的这个相貌，分三科，第一科，「不住放逸」。

申二、释（分二科）　酉一、辨相（分三科）　戌一、不住放逸

谓以精进策励其心，然后寝卧。于寝卧时，时时觉寤如林野鹿，不应一切纵放其心，随顺趣向临入睡眠。

「云何名为思惟起想巧便而卧」呢？「谓以精进策励其心」，就是这位修行人，就是连睡觉的时候，他心里面还要精进来勉励自己，「然后寝卧」，然后再睡下来，卧下来。「于寝卧」的时候，「时时的觉寤」，「如林野鹿」，像那个树林里面那个鹿似的，时时警觉恐怕狮子来了。「不应一切纵放其心」，这个睡眠的时候不应该万缘都放下，不应该这样子。「随顺趣向临入睡眠」，你若万缘都放下了就随顺睡眠、

趣向睡眠、临入睡眠，而这个睡眠是很重的，不应该这样子。

这是第一科「不住放逸」。第二科是「乐住加行」。

戊二、乐住加行

复作是念：我今应于诸佛所许恺寤瑜伽，一切皆当具足成办。为成办故，应住精勤最极浓厚加行欲乐。

「复作是念：我今应于诸佛所许恺寤瑜伽」，说临睡觉的时候自己要这样子念：「我今应于诸佛所赞许的恺寤瑜伽，一切皆当具足成办」，我应该随顺佛所说的恺寤瑜伽。「为成办」佛说的恺寤瑜伽，「应住精勤最极浓厚加行的欲乐」，这个「精勤最极浓厚」，也就最极有力量的「加行的欲乐」，我有这样的欢喜心，我要精进，不要懈怠。

这是「乐住加行」。下面第三科「起发具足」。

戊三、起发具足

复作是念：我今为修恺寤瑜伽，应正发起勤精进住。为欲修习诸善法故，应正翘勤离诸懒惰，起发具足。过今夜分至明清旦，倍增发起勤精进住，起发具足。

「复作是念：我今为修恺寤瑜伽，应正发起勤精进住」，我修学佛所说的恺寤瑜伽，怎么样修法呢？「应正发起勤精进住」，我不要贪着睡眠，要精进用功修行。「为欲修习诸善法故」，前面说是恺寤修瑜伽，这地方说「修诸善法」，其他的一切善法故，或者礼佛，一者礼敬诸佛、二者称赞如来、…这些「善法故」。「应正翘勤」，这个「翘」也就是发动的意思。是「离诸懒惰，起发具足」，远离了一切的懒惰懈怠，要发动自己修学善法，要具足这样功德。

「过今夜分，至明清旦，倍增发起勤精进住」，他心里面作如是念：「过今夜分」，过了现在的夜分以后，到明天清旦早晨的时候，要加倍的发动「勤精进住」，努力的修行。这样子「起发具足」，就是发动自己精进勇猛的正念。

酉二、略义（分三科）　戌一、第一起想

当知此中由第一思惟起想，无重睡眠。于应起时速疾能起，终不过时方乃恺寤。

下面是「略义」，前面说这个「思惟起想巧便而卧」分这么三科，下面说它的「略义」，「第一起想」。

「当知此中由第一思惟起想，无重睡眠」。一共分：第一个不住放逸、第二个是乐住加行，第三个起发具足。这上面说这第一，「当知此中由第一思惟起想，无重睡眠」，因为你睡眠的时候，先思惟到时候要起来，你就不会有重的睡眠了。「于应起时速疾能起」，到应该起的时候会很快就会起来，不会懒在那里，赖在那儿还睡着。「终不过时方乃恺寤」，不会超过时间还没有醒过来。

戊二、第二起想

由第二思惟起想，能于诸佛共所听许师子王卧，如法而卧，无增无减。

也不要过了，也不要减少。

戊三、第三起想

由第三思惟起想，令善欲乐常无懈废。虽有失念，而能后后展转受学，令无断绝。

「由第三思惟起想，令善欲乐常无懈废」，对修学善法的精进心不停下来。「虽有失念，而能后后展转受学，令无断绝」，虽然有的时候会失掉了正念，但是后后会展转的受学佛所说的悟寤瑜伽，「令无断绝」，还能转变过来。

申三、结

如是名为思惟起想巧便而卧。

《披寻记》八三八页：

随顺趣向临入睡眠者：此中睡眠，谓重睡眠，由此令心暗钝薄弱懒惰懈怠、无有堪能应时而起，是故不应纵放其心随顺趣向临入。言随顺者；谓于初位。言趣向者；谓于中位。言临入者；谓于后位。如是差别应知。

「随顺趣向临入睡眠者，此中睡眠，谓重睡眠」，前面那句话，就是「不应一切纵放其心，随顺趣向临入睡眠」，这个睡眠是指重睡眠说的。「由此令心暗钝薄弱」，这个重睡眠有什么不好呢？能使令心「暗钝」，心里面还是...，虽然是已经起来了，好像还没睡醒的那个样子叫「暗钝」。「薄弱」，薄弱就是用功的力量很少，不容易修止观了。「懒惰懈怠」，加强你的懒惰懈怠。「无有堪能应时而起」，没有这种力量。「是故不应纵放其心随顺趣向临入」，不应该这样。「言随顺者；谓于初位。言趣向者；谓于中位。言临入者；谓于后位。」就是在睡前的时候分这么三个阶段。「如是差别应知。」

巳三、至夜后分速悟悟等（分三科） 午一、征

云何至夜后分速疾觉寤，经行宴坐从顺障法净修其心？

这是第三科「至夜后分速悟悟等」，又分三科，第一科「征」。

「云何至夜后分速疾觉寤」？就是怎么叫做到夜的后分要迅速地悟寤，要醒过来，不要懒在那里。「经行宴坐从顺障法净修其心」，醒过来做什么呢？就是经行和晏坐。经行、晏坐是做什么呢？就是从顺障法净修其心，这样意思。这是征。

下面第二科解释，分二科，第一科解释这个「夜后分」。

午二、释（分二科） 未一、夜后分

夜后分者：谓夜四分中过后一分名夜后分。

这个夜一共是分四分，四分里面，「过后一分」，就是到了最后一分，前三分已经过去了，到了最后一分，这叫做「夜后分」。

未二、速悟寤（分二科） 申一、明方便

彼由如是住光明想，正念正知思惟起想，巧便而卧。于夜中分、夜四分中过于一分，正习睡眠，令于起时，身有堪能应时而起。非为上品惛沈睡眠缠所制伏，令将起时闇钝薄弱懒惰懈怠。

这是第二科「速悟寤」，分二科，第一科「明方便」。这个「速悟寤」，到时候就能很快地能醒觉过来，要有什么方法呢？叫做「方便」。

「彼由如是」，那个修行人，由于「如是住光明想」，他这样子在开始睡眠的时候，他心里面安住在光明想里面。「正念正知」，安住在光明想是一个方法，又有正念的方法，又有正知，又有思惟起想，这一共是四个方法。「巧便而卧」，「巧便」就是智慧，这是一种智慧的睡眠的方法。

「于夜中分」，就是在夜的中分，夜一共是四分。夜的初分过去以后，中间的二分，叫作「中分」。「夜四分中过于一分，正习睡眠」，在四分里面，「过于一分」，就是过去了第一分，在中间的二分的时候「正习睡眠」，正式就是睡眠休息了。「令于起时，身有堪能应时而起」，因为你初开始睡眠的时候住光明想，又有正念、正知、思惟起想，所以使令你起的时候，醒过来的时候，从床上起来的时候，「身有堪能」，醒过来以后，你的体力有能力去修止观，有这种能力。这个「有堪能」还有一个意思，「应时而起」，就在这个时候就能起来，这叫做「有堪能」。由于住光明想，乃至思惟起想，就有这样的能力，到时候就起来了。

「非为上品惛沈睡眠缠所制伏」，这个人他的睡眠，不是那个上品的惛沈睡眠。这里的惛沈和睡眠有同等的意思。本来说是你静坐的时候，你不想睡觉你是想要修止观的，但是这时候心里面什么不知道了，这时候叫「惛沈」。「睡眠」是卧下来，你有意的要休息，这时候什么也不知道了那么叫「睡眠」。可是这里用的是同等的意思。「惛沈睡眠」是一种烦恼，所以叫做「缠」。这个「上品」的睡眠的烦恼所制伏，就是睡的非常的重。「所制伏」，为这个上品的烦恼睡眠制伏了，你心里面不能

自主了。现在是「非为」上品惛沈睡眠缠所制伏。

上品的睡眠有什么现象呢？是「令将起时、闇钝薄弱懒惰懈怠」。这个上品的睡眠制伏了你的时候，你睡醒了的时候还是「闇钝」，就好像还没睡醒似的叫「闇钝」。「薄弱」就是没有力量，没有力量去修止观。这个时候心里面还是「懒惰懈怠」，还想睡，这是「上品」睡眠醒来的时候的现象。现在是「非为」「上品惛沈睡眠缠所制伏令将起时闇钝薄弱懒惰懈怠」，没有这个事情。这个原因，就是因为你睡觉的时候，开始的时候有光明想，乃至思惟起想，巧便而卧。所以会有这个作用。

这是「明方便」，下面第二科「显堪能」。

申二、显堪能

由无如是闇钝薄弱懒惰懈怠。暂作意时，无有艰难速疾能起。

「由无如是闇钝薄弱懒惰懈怠」，由于这位修行人，他能听从、尊从了佛陀的悎寤瑜伽的方法，所以他的睡眠没有这个「闇钝、薄弱、懒惰、懈怠」的这种情形。「暂作意时，无有艰难速疾能起」，心里面一开始很短少的，心里面想起来，这个时候就是没有困难很快地就起来了。若是睡眠特别重，你想起来还起不来，就是有这些问题了。

《披寻记》八三八页：

闇钝薄弱懒惰懈怠者：心不明利，是名闇钝。心不坚猛，是名薄弱。执取睡眠为乐、偃卧为乐、胁卧为乐，是名懒惰。性不翘勤不具起发，是名懈怠。

「闇钝薄弱懒惰懈怠者：心不明利」就叫做「闇钝」。心不坚猛就叫做「薄弱」。执取睡眠为乐，睡一会感觉到很香，所以叫做「乐」。「偃卧为乐」，仰着卧在那里感觉到快乐，「胁卧」也是「为乐」，是名「懒惰」。「性不翘勤不具起发」，他的心不能精进，「不具起发」，不能发动这个勇猛心，是名叫做「懈怠」。

午三、例

从诸障法净修心者：如前应知。

这第三科「例」。「诸障法净修心者，如前应知」，从前面已经讲过好多次了。

《披寻记》八三八页：

从诸障法净修心者如前应知者：谓如前说于经行时从惛沈睡眠盖，及能引惛沈睡眠障法净修其心。于宴坐时从贪欲瞋恚掉举恶作疑盖，及能引彼法净修其心，其相应知。

「从诸障法净修者如前应知者：谓如前说于经行的时候，从惛沈睡眠盖，及能引惛沈睡眠障法净修其心，于宴坐的时候，从贪欲瞋恚掉举恶作疑盖，及能引彼法净修其心，其相应知」。是这样意思。

辰三、略义（分二科）　巳一、结前生后

如是广辩初夜后夜常勤修习悎寤瑜伽已。复云何知此中略义？

这是第三科「略义」。这个「初夜后夜勤修惜寤瑜伽」，它一共是分三科，第一科是「略标」，第二科是「广辨」，「广辨」这一大科里面都讲完了。现在就是第三科是「略义」，就从广说里面再简要的说明它的大意。分二科，第一科「结前生后」。

「如是」就是前面这一大段文，「广辩初夜后夜常勤修习惜寤瑜伽已」，已经说完了。「复云何知此中」的要义呢？这是生后。

巳二、正显略义（分三科）　午一、明所作事（分四科）　未一、标

谓常勤修习惜寤瑜伽所有士夫补特伽罗，略有四种正所作事。

这下面第二科「显略义」，分三科，第一科「明所作事」，分四科，第一科「标」。

此中的略义，就是「常勤修习惜寤瑜伽」的所有的人，所有的「士夫补特伽罗」。这个「士夫」是汉文，「补特伽罗」就是印度话，这二种话都说出来了，所以是这样子的。「略有四种正所作事」，常勤修习佛陀所开示的惜寤瑜伽，有四种所作的事情。这是标。

未二、征

何等为四？

这是「征」。下面第三科是列出来。

未三、列

一者、乃至惜寤常不舍离所修善品，无间常委修善法中，勇猛精进。二者、以时而卧，不以非时。三者、无染污心而习睡眠，非染污心。四者、以时惜寤，起不过时。

「一者、乃至惜寤常不舍离所修善品」，就是初夜后夜「乃至惜寤」，「常不舍离所修的善品」，所修的善品是什么呢？「无间常委修善法中，勇猛精进」，就是不间断地修学止观，修这个善法之中的勇猛精进，不是那么松懈，这是一件事。

「二者，以时而卧，不以非时」，是到了睡眠的时候才卧在床上，不是在非时的时候就要睡觉的。「三者，无染污心而习睡眠，非染污心」，就是睡眠的时候心里面是清净地，还要有正念正知没有染污心，这是第三件事。「四者，以时惜寤，起不过时」，第四件事，到时候就要醒过来，那么你起床的时候不会超过时间的，那么这是这四样。

未四、结

是名四种常勤修习惜寤瑜伽，所有士夫补特伽罗正所作事。

午二、配所宣说（分三科）　未一、标

依此四种正所作事，诸佛世尊为声闻众，宣说修习惜寤瑜伽。

这下面第二科「配所宣说」。前面「明所作事」，这下面和佛宣说的惜寤瑜伽相配合，分三科，第一科是「标」。

「依此四种正所作事，诸佛世尊为声闻众，宣说修习恺寤瑜伽」。这是「标」。下面第二科是「征」。

未二、征

云何宣说？

这是「征」。下面第三科配合，分四科，第一科「第一正所作事」，先「举说」。

未三、配（分四科）　申一、第一正所作事（分二科）　酉一、举说

谓若说言：于昼日分经行宴坐，从顺障法净修其心；于初夜分经行宴坐，从顺障法净修其心。由此言故，宣说第一正所作事。

佛怎么说的呢？「谓若说言：于昼日分」，就是白天的时候「经行宴坐，从顺障法净修其心」。我们从这里才知道，佛在世的时候这个比丘一天的生活是怎么样的情形。

我们现在这个，我们中国佛教的这种是我们的祖师给我们规定的，早晨起来就是这样子，作完早课以后做什么？然后还有一个晚课，就是这样子。那么禅宗的丛林，作了早课、晚课之外，还有几枝香的坐禅。如果不是禅宗的做什么？没有事情了。顶多有的时候打佛七，现在也可能打禅七。不打佛七、不打禅七做什么？就没有事了。那么就自己自由的，或者是拜佛、或者诵经。这是我们今天的中国佛教的功课是这样子。

这样子和佛在世的时候这个比丘的功课来对比的话，就可以知道为什么我们没能够得无生法忍？没能得圣道？为什么佛在世的时候比丘能得圣道？原因就在这里。因为他从早晨起来到晚间休息之前，一直地修圣道，所以他能得圣道。我们这样的功课，你能得圣道吗？当然也好过没有功课。所以我们若不读经论，你对于佛在世的时候这比丘是怎么样生活你不知道，现在就看出来，看得很清楚了。

「谓若说言：于昼日分经行宴坐，从顺障法净修其心；于初夜分经行宴坐，从顺障法净修其心。由此言故，宣说第一正所作事」，由佛这一段的话，就宣说那个第一个「正所作事」。那个「正所作事」怎么说的呢？

酉二、释义

谓乃至恺寤，常不舍离所修善品；无间常委修善法中，勇猛精进。

这一段话和佛说的那一段话是相合的，就是一直的修学四念处，一直地修止观，是这样意思。这是第二释义。

下面是第二科「第二正所作事」。

申二、第二正所作事（分二科）　酉一、举说

若复说言：出住处外洗濯其足，还入住处，右胁而卧重累其足。由此言故，宣说第二正所作事。

「若复说言，出住处外」，若是佛又这样开示了：「出住处外去洗濯其足」，然

后「还入到住处，右胁而卧重累其足」。「由此言故，宣说第二正所作事」，由佛这一段的话，就是说第二件事。这是「举说」。下面是「释义」。

酉二、释义

谓以时而卧，不以非时。

就是这样意思。下面第三件事，「正所作事」，先「举说」。

申三、第三正所作事（分二科）　酉一、举说

若复说言：住光明想、正念正知、思惟起想、巧便而卧。由此言故，宣说第三正所作事。

「若复说言：住光明想」，佛又这样开示我们，睡觉的时候你心里面不要想黑暗，要安住在光明想里面，虽然闭上眼睛了，心里面还是光明的。那么还要「有正念、有正知、思惟起想，巧便而卧」，佛这样开示我们。「由此言故，宣说第三正所作事」。

酉二、释义

谓无染污心而习睡眠，非染污心。

正好和这个话是相合的。

申四、第四正所作事（分二科）　酉一、举说

若复说言：于夜后分速疾悟寤，经行宴坐，从顺障法净修其心。由此言故，宣说第四正所作事。

这是「第四正所作事」，先「举说」。佛又这样说：「于夜后分速疾地悟寤，经行宴坐，从顺障法净修其心。由此言故，宣说第四正所作事」，第四正所作事是什么事情呢？

酉二、释义

谓以时悟寤、起不过时。

这样子。

午三、随难别释（分二科）　未一、标二种缘（分二科）　申一、无染心眠

此中所说住光明想正念正知思惟起想巧便卧者：显由二缘，无染污心而习睡眠；非染污心。谓由正念，及由正知。

这是第三科「随难别释」。前面这四科里面，其中有难的地方特别地加以解释。分二科，第一科「标二种缘」，先说「无染心眠」的二种缘。

「此中所说」，这一段文里面所宣说地，「住光明想正念正知思惟起想巧便卧者」，为什么会这样子呢？「显由二缘，无染污心而习睡眠；非染污心」，这表示有二种原因，你才能够无染污心而习睡眠，没有染污心。哪二种缘呢？「谓由正念，及

由正知」，由正念正知使令你心里面不染污。

这是第一科。下面第二，「以时悟寤」。

申二、以时悟寤

复由二缘以时悟寤，起不过时。谓由住光明想，及由思惟起想。

「复由二缘以时悟寤」，又有二种因缘，有二个理由你到时候就能够醒觉过来，起床的时候不会超过时间。为什会这样呢？有二个原因。「谓由住光明想，及由思惟起想」，由这二个原因就能够达到这个程度，起不过时。

未二、释其所以（分二科）　申一、无染心眠

此复云何？由正念故，于善所缘摄敛而卧。由正知故，于善所缘若心退失起诸烦恼，即便速疾能正了知。如是名为由二缘故无染污心而习睡眠；非染污心。

这是第二科「释其所以」。前面「标二种缘」，这下面再解释它的原因。分二科，第一科解释这个「无染心眠」。

「由正念故」，由于这位修行人睡眠的时候，他卧下去他心里面还有「正念故」。「于善所缘摄敛而卧」，他心里面没有贪瞋痴做所缘境，他那个心安住在无贪瞋痴的境界上，然后卧在那里。「由正知故，于善所缘若心退失起诸烦恼」，前面因为有「正念」，所以心里面是清净的，但是这还不够，还要有「正知」。这个「正知」是什么呢？「于善所缘若心退失起诸烦恼」，若是你的心里面无贪瞋痴的所缘境失掉了，「起诸烦恼」，就生出来贪瞋痴的这妄想了，那怎么办呢？这时候因为你有「正知」的关系。「即便速疾能正了知」，就觉悟了：「我心里面有贪瞋痴是不对的！」「如是名为由二缘故无染污心而习睡眠」，那么你觉悟了，就把这个不清净的虚妄分别排遣出去了，立刻地把它消灭了，这时候心就恢复清净，就「无染污心而习睡眠」，心里面没有染污。

申二、以时悟寤

由住光明想，及思惟起想，无重睡眠；非睡眠缠能远随逐。如是名为由二缘故，以时悟寤起不过时。

前面是解释「无染心眠」，这第二科解释「以时悟寤」。「由」于你这位修行人，心里面有「光明想」的关系，「及思惟起想」，就想我到时候要起来，所以你就不会有重睡眠。「非睡眠缠能远随逐」，不会有重的睡眠一直地随逐你，远远地随逐你，你到哪都随逐你，这不会随逐时间那么长。「如是名为由二缘故，以时悟寤起不过时」，所以由于有光明想，及思惟起想，由于这二个因缘，所以你到时候就会醒觉过来，你起床的时候不会超过时间。

卯三、结

如是宣说常勤修习悟寤瑜伽所有略义，及前所说广辩释义，总说名为初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽。

这是第三科结束这一段文。前面这样子「宣说常勤修习悟寤瑜伽所有」的这个要义。「及前所说广辩」，前面「广辩」，「于昼日分经行宴坐从顺障法静修其心」，「于夜中分」乃至「夜后分」，这些「广辩释义」，「总说名为初夜后夜常勤修习悟

寤瑜伽」。这是这一大段，解释完了。

寅五、正知而住（分四科）　卯一、征

云何名为正知而住？

这是第五科。这二道资粮里面一共分十一科，现在是第五科，前面那个是第四科。这个第五科是「正知而住」，分四科，第一科是「征」，怎么叫做正知而住呢？

卯二、列

谓如有一，若往若还正知而住，若睹若瞻正知而住，若屈若伸正知而住，持僧伽胝及以衣钵正知而住，若食若饮、若噉若尝正知而住，若行若住、若坐若卧正知而住，于恺寤时正知而住，若语若默正知而住，解劳睡时正知而住。

「谓如有一」，就是有这么一位修行人。「若往若还正知而住」，这是一种。「若睹若瞻正知而住」，这是第二种。「若屈若伸正知而住，持僧伽胝及以衣钵正知而住，若食若饮、若噉若尝正知而住，若行若住、若坐若卧正知而住，于恺寤时正知而住，若语若默正知而住，解劳睡时正知而住」。

前面说这些，有戒律仪、根律仪说这些事情，说到吃饭的事情、于食知量，说到睡眠的事情，这都是修行的前方便。现在是第五科说到「正知而住」。这前面一个是征，一个是「列」。

以下第三科解释，分两科，第一科是「广分别」，又分两科，第一科「别辨其相」。前面标出来的，现在这以下一条一条地来说明他的相貌。分六科，第一科是「若往若还正知而住」。

卯三、释（分二科） 辰一、广分别（分二科） 巳一、别辨其相（分六科） 午一、若往若还正知而住（分三科） 未一、征

若往若还正知而住者：云何为往？云何为还？云何往还正知而住？

「若往若还正知而住者」：「云何为往？」怎么叫做往？「云何为还？云何往还正知而住？」这是提出来三个问题。

下边就第二科解释，先解释这个「往」。

未二、释（分三科）　申一、往

所言往者：谓如有一，往诣聚落往聚落间，往诣家属往家属间，往诣道场往道场间。

「所言往者：谓如有一，往诣聚落往聚落间」，「谓如」这个修行人，你有这个臭皮囊在就是有事情，不能说一点事情也没有，那么就是...，到什么地方去呢？「往诣聚落」，到这个「聚落」，就是很多的人在那个地方住，或者是乡村的「聚落」，或者是城市里边。「往聚落间」，这个「聚落」是很大的一个地区，这「间」就是其中里面一部份，一个地方。「往诣家属往家属间」，这个「聚落间」，究竟到什么地方去呢？到那「家属」，就是属于一个家，一个人家一个家的，到那边去。「往家属间」，人家也很多嘛！那一间，那一个地方。

「往诣道场」，前面说「家属间」，这是世俗的这些地方。「往诣道场」，是你

住的这是一个道场，另外还有其他的道场，到别的地方去。「往道场间」，那个寺院里面，你到那一个地方，或者你同那个第一上座，或者是第二上座，或者其他的这些同梵行者，所以叫做「间」。

这是这个「往」这样解释。下面第二科解释「还」。

申二、还

所言还者：谓如有一，从聚落还聚落间还，从家属还家属间还，从道场还道场间还。

「所言还者：谓如有一，从聚落还」，就是你到那个聚落去了，要离开那个聚落就叫做「还」，或者从「聚落间还」。「从家属还、家属间还」，你要知道「还」，你不能一直在那里，要回来的。「从道场还，从道场间还」。这个「还」就是这样意思。

申三、正知而住（分二科）　酉一、明正知（分二科）　戌一、释（分四科）　亥一、于自往还

所言往还正知住者：谓于自往，正知我往。及于自还，正知我还。

这是第三科「正知而住」，分二科，第一科「明正知」，先解释，分四科，第一科，「于自往还」。

「所言往还正知住者：谓于自往，正知我往」，就是你自己到那个地方去，这个时候你心里面要知道，知道我到什么什么地方去。这个「正知」，由前面「标」的这段文，我们应该会意会到，时时地要保护内心的清净，这个「正知」是这样意思，时时地要使令心里面清净，不要有其他的虚妄分别，这叫做「正知」。当然它是和「正念」合作的。

现在是「往还正知住者」，就是你去的时候你正知而往，你去的时候你心里要保持清净。「及于自还」，你自己回来的时候你还是要正知而还的。还是这样子。

《披寻记》八四〇页：

谓于自往正知我往等者：谓于自身若往若还，由正知力不随杂染心转，必令自心随我势力自在而转，是名正知我往我还。

「谓于自往正知我往等者：谓于自身若往若还，由正知的力量，不随杂染心转」，你没得圣道，杂染心难免会有现起，但是你不要随他活动。「必令自心随我势力」，这个「我」就是智慧，随顺这智慧的力量「自在而转」，「是名正知我往我还」。是这样意思。

若是我们初开始来到佛法里面来，我们只是有一个向于圣道的一个很好的愿望而已，究竟怎么修行？不知道。现在这里说得非常清楚；吃饭的时候也是修行，睡眠的时候也是修行，若往若还的时候都是修行，时时地要使令内心清净，这是这样意思。

亥二、于应往还

于所应往及非所往，能正了知；于所应还及非所还，能正了知。

现在是第二科。前面是第一科「于自往还」，现在第二科「于应往还」。

「于所应往，及非所往」，这个地方我应该去，我是应该去的，叫「应往」。「及非所往」，不是我应该去的地方。「能正了知」，这也是一种了知，你说是，说往还、什么地方都可以去吗？也不是的。「于所应还及非所还，能正了知」，这也是要知道的。

《披寻记》八四〇页：

于所应往及非所往等者：如下说言：或有居家我所应往：谓刹帝力大族姓家，或婆罗门大族姓家，或诸居士大族姓家，或僚佐家，或饶财家，或长者家，或商主家。又如说言：或有居家我不应往。何等居家？谓唱令家，或酤酒家，或淫女家，或国王家，或旃荼罗羯耻那家，或复有家一向诽谤不可回转，此说于所应往及非所往准彼应释。还至本处、名所应还；与此相违，名非所还。

「于所应往及非所往等者：如下说言」下面文有说到，「或有居家我所应往」我可以去，是什么呢？「谓刹帝力的大族姓家，或婆罗门的大族姓家，或诸居士大族姓家」。我曾经讲过，我们中国佛教这个称「居士」，就表示那个人是佛教徒，在家信佛的人称之为「居士」。但是这个文上这个「居士」不是这个意思，这个文上的意思，这个「居士」表示有财富的人，他积聚了很多的财富，所以叫「居士大族姓家」。

「或僚佐家」，「僚佐家」他不是领导人，他是领导人的助手，「僚佐家」。「或饶财家」，这个人的财富很多，那么和那「居士」，有一点相同的意思，但是居士有可能是比这僚佐的身份还高，可能是刹帝力的一个大臣之类的这些人。「或长者家」，就是有道德的人。「或商主家」，就是做生意的人，但是他在做生意的人里面有点地位的，所以称之为「主」。

「又如说言：或有居家我不应往」，这《阿含经》里面有这个说法，或者是律上也有这个说法。「何等居家」我不应该去呢？「谓唱令家」，唱令家这前面我们解释过就是杀羊的这些人，以杀羊为生活的这种人。「或酤酒家」，就是卖酒的这个地方。「或淫女家」，「或国王家」，这个前面这个刹帝力也是属于王族，但是他不是王，这个地方特别出来这「国王」，特别地标出来这国王家不要去。「或旃荼罗羯耻那家」。这「国王家」，在律上有提到为什么不要到「国王家」去呢？那上面举出一个例子来，说国王这一天把这个大臣免职了，或者把这个大臣杀掉了，你这比丘若常到国王那儿去，他就疑惑是你在这里有了什么诡计了，那么就有了是非了，这样子对你就不利了，所以你不要和这些人来往。「或旃荼罗」也是以杀生为职业的这种人。「羯耻那家」，「羯耻那」是杀狗的人，这种人。「或复有家一向诽谤不可回转」，或者有的人一向是诽谤佛法，你很难回转他，这种地方你不要去。

「此说于所应往及非所往准彼应释」，现在的文上，「于所应往及非所往」，应该准引来这一段文，照这个来解释。「还至本处，名所应还；与此相违，名非所还」。这一段说完了。

亥三、于往还时

于应往时，及非往时，能正了知；于应还时，及非所还时，能正了知。

这是第三科「于往还时」。「于应往时」，说这个地方，我应该去，我可以去；但是，你还要观察时间的，这个时间可以去。「及非往时」，这个时候不应该去。「能正了知」，你要知道这件事。「于应还时，及非还时」，也要「能正了知」的。

《披寻记》八四一页：

于应往时及非往时者：如下说言：又有居家我虽应往，不应太早太晚而往。若施主家有违务时，亦不应往，若戏乐时，若有营构严饰事时，若为世间弊秽法时，若忿竞时亦不应往，如是一切，名非往时。与此相违，名应往时。

「于应往时及非往时者：如下文说言：又有居家我虽应往，不应太早」，太早去不对，「太晚」也不对。「若施主家有遽务时，亦不应往」，他很忙，有什么重要的事情办，你不要去。「若戏乐的时候」，你不要去。「若有营构严饰事时」，就是他家里装修的时候，这些事你不要去。「若为世间弊秽法时」，你不要去。「若忿竞时亦不应往」，他家里有纠纷有冲突，不要去。「如是一切，名非往时」。「与此相违，名应往时」。这个瑜伽师地论说得非常详细，都告诉你。

亥四、于如往还

于其如是如是应往、及不应往，能正了知；于其如是如是应还、及不应还，能正了知。

现在这以下是第四科「于如往还」。

「于其如是如是应往」，对于那一家你可以去，时间也是对，这样子、这样子...你就可以去。「及不应往」这样子、这样子...你还是不应该去的，这件事你也应该明白，「能正了知」。「于其如是如是应还，及不应还，能正了知」。

戊二、结

是名正知。

《披寻记》八四一页：

于其如是如是应往及不应往者：如下说言：又如所往如是应往，乃至广说。所受施物应知其量，是名如是如是应往，与此相违，名不应往。

「于其如是如是应往及不应往者：如下说言：又如所往如是应往，乃至广说」，前面这一段文「如所往，如是应往，乃至广说。」前面说的。「所受施物应知其量」，你到那儿去做什么呢？其实就是化缘去了，或者是你缺什么衣食，缺什么就化什么。所接受他布施的东西，「应知其量」，应知道量，那个人是不是有这么多的能力，而你自己所需要的也是「量」，那个人能布施呢，也是有量的，你要知道这个量。「是名如是如是应往，与此相违，名不应往」。你就不应该去。

酉二、显住相

彼由成就此正知故；自知而往自知而还，往所应往非非所往，还所应还非非所还，以时往还不以非时。如其色类，动止轨则礼式威仪，应往应还，如是而往如是而还。

这底下「显住相」，「正知而住」这个「住」相。

「彼由成就此正知故」，说那个修行人他有这样的智慧，能这样子知道这些事情。「自知而往自知而还」，他由他自己的正知，这个清净的力量，这样去了然后又回来，这件事这样做了。「往所应往非非所往」，你能到那个地方是你应去的地方，这个约处所说，是「非非所往」之处。「还所应还，非非所还」，这也是正确的。「以时往还不以非时」，去要有适当地恰当的时间，还也是「不以非时」。

「如其色类，动止轨则礼式威仪，应往应还」，「如其色类」这个「色」是什么？就是你的身份，你的身份；你是个比丘是一个身份，你是个比丘尼的身份，你是沙弥、沙弥尼的身份，你这个身份。「动止轨则」，你这个身份，你的「动」或者是「不动」，要有一定的规则的。「礼式威仪」，「礼式」就是礼法这个礼貌，你是个出家人要有出家人的一个礼貌，你是个比丘，你是个小沙弥，这是不一样，你有你的威仪。「应往应还」，你要按照你的身份，要合乎这些礼式威仪的轨则而往而还，应该这样子「应往应还」。「如是而往如是而还」，「应往」就「如是而往」，「应还」就「如是而还」，应该这样子。

未三、结

如是名为若往若还正知而住。

这是把这段文结束了。

午、若睹若瞻正知而住（分三科）　未一、征

若睹若瞻正知住者：云何为睹？云何为瞻？云何睹瞻正知而住？

前面「若往若还正知而住」解释完了，现在下面第二科「若睹若瞻正知而住」，分三科，第一科「征」。

「若睹若瞻正知住者：云何为睹？」怎么叫做睹？怎么叫做瞻？云何睹瞻正知而住呢？**这是提出三个问题。**

下边解释，先解释这个「睹」。

未二、释（分三科）　申一、睹

所言睹者：谓于如前所列诸事，若往若还先无觉慧，先无功用，先无欲乐，于其中间眼见众色；是名为睹。

「所言睹者」这个「睹」就是看。「谓于如前所列诸事，若往若还」，就是前边所列出来的那么多的事情，若往若还的这么多的事情，到什么地方。「先无觉慧」，这个往还之前，你也是往还了，但是往还之前的时候没有觉慧，没有特别地去用智慧去观察这件事。「先无功用」，先没有去特别安排，没安排怎么怎么样，没有做这件事。「先无欲乐」，这往还之先也没有这种心情，我有意地要到那去，也没有这种心情。「于其中间眼见众色，是名为睹」，也没有觉慧，没有功用，没有欲乐，但是你也往还了。「于其中间」，你眼看见众色，「是名为睹」。就是，不是有意地，这样子就是五心里面，就是「率尔」，就是率尔心的意思。

《披寻记》八四二页：

谓于如前所列诸事等者：前说聚落家属道场，是名所列诸事。眼见众色不由觉慧功用欲乐之所发起，是名先无觉慧先无功用先无欲乐。

这样意思。

申二、瞻

所言瞻者：谓于如前所列诸事，若往若还，觉慧为先，功用为先，欲乐为先，眼见众

色。谓或诸王或诸王等，或诸僚佐，或诸黎庶，或婆罗门，或诸居士，或饶财宝长者商主，或余外物；房舍屋宇殿堂廊庙，或余世间众杂妙事，观见此等，是名为瞻。

「所言瞻者」，前面是这个「睹」解释完了，现在解释这个「瞻」。「谓于如前所列诸事，若往若还，觉慧为先，功用为先，欲乐为先」，就是有意的了，有智慧观察过，经过安排过，心里面愿意这样到那地方去。「眼见众色」，这个时候就叫做「瞻」。「谓或诸王」，或者是你到诸王那里去。「或诸王等」，和王相等身份的人。「或诸僚佐」，这些人。「或诸黎庶」，黎庶就是一般的老百姓的。「或婆罗门，或诸居士，或饶财宝长者商主」。「或余外物」，前面是说人，这底下，人以外的东西。那么是什么呢？就是看见的「房舍」或者「屋宇」，或者「殿堂」「廊庙」，这个「殿堂」就是比「屋宇」更高大的这个「殿堂」，「殿」其实就是「堂」。「廊庙」这个「廊」就是走廊，这个「庙」就是供祖先的地方。「或余世间众杂妙事」，或者前面说到人，说到房舍住处，或者剩余的其他的「世间的众杂妙事」，一切事情。「观见此等是名为瞻」，这是有意的看见，这叫做瞻。

这个「瞻」解释完了。下面第三科「正知住」，分二科，第一科「明正知」。

申三、正知住（分二科）　酉一、明正知

若复于此睹瞻自相，能正了知。

你在一睹一瞻的时候，这个「睹瞻」本身的情况叫做「自相」，你能够正实地「了知」，你看的时候就知道是看，不要一方面看的时候，一方面打别的妄想。这个修行人，他这个心，就是一直地能够照顾现前的一念心，一直地照顾他，而没有「自己不知道自己做什么」；没有这回事情，所以「能正了知」。

《披寻记》八四二页：

若复于此睹瞻自相者：前说众色，当知唯是假相有法，依显形色而假立故。彼显形色是其自相。

「若复于此睹瞻自相者：前说众色，当知唯是假相有法」，一切法都是假相有法。「依显形色而假立故」，所有的这些屋宇乃至人物，都是由「显色」，就青黄赤白就是「显色」，「形色」就是长短方圆这些事，从这里假立的，立出来，这个人会活动，这个人会说话，这是有个房子…有各式各样，都是显形色而假立种种名字。「彼显形色，是其自相」，就是他本身的形相。

于所应睹、于所应瞻、能正了知，于应睹时、于应瞻时、能正了知，如所应睹、如所应瞻、能正了知，是名正知。

「应睹」、「应瞻」，「能正了知」，就是在你的身份，这件事你去睹去瞻是可以的，这是「应睹」。或者说，能够不染污你的心，你就可以睹可以瞻，是这样子。

「于应睹时、于应瞻时、能正了知」，你能够正实地了知。前面说「所应睹、所应瞻、能正了知」，这个地方是说应睹时间，在时间上说，「应睹时、应瞻时、能正了知」，和前面还不是重复地。「如所应睹、如所应瞻、能正了知，是名正知」，这是把前面两节文合起来说，如你所应睹的、如你所应瞻的，你都能够「了知」，都能保持内心的清净，是名叫做「正知」。

下边「显住相」。

酉二、显住相

彼由成就此正知故，自知而睹自知而瞻，睹所应睹瞻所应瞻，于应睹时于应瞻时而正睹瞻，如所应睹如所应瞻，如是而睹如是而瞻。

「彼由成就此正知故，自知而睹」，你能够成就这清净的力量，能用这清净心去睹，「自知而瞻」。「睹所应睹瞻所应瞻，于应睹时于应瞻时，而正睹瞻。如所应睹如所应瞻，如是而睹如是而瞻」，「应睹」的你就这样去看了，「如所应瞻」的能「如是而瞻」。

未三、结

如是名为若睹若瞻正知而住。

结束这一段。

午三、若屈若伸正知而住（分三科）　未一、征

若屈若伸正知而住者：云何为屈？云何为伸？云何名为若屈若伸正知而住？

下面第三科是「若屈若伸正知而住」，分三科，第一科是「征」。第二科是解释，先解释「屈伸」。

「云何为屈？云何为伸？云何名为若屈若伸正知而住？」这提出三个问题。

下面解「释」。

未二、释（分二科）　申一、屈伸

谓彼如是睹时瞻时，若往为先，若还为先，或屈伸足，或屈伸臂，或屈伸手，或复屈伸随一支节，是名屈伸。

这个「屈伸」是这样意思。这下面第二科「正知住」，分二科，第一科「明正知」。

申二、正知住（分二科）　酉一、明正知

若于屈伸所有自相能正了知，若所屈伸能正了知，若屈伸时能正了知，若如是屈及如是伸能正了知，是名正知。

「若于屈伸所有自相能正了知」，你的手臂一屈一伸，或这个脚一屈一伸，这个相你要知道，你心就在这里要了知。「若所屈伸能正了知」，若屈伸你这个手或者足，「所屈伸能正了知」。前面说「若于屈伸所有自相能正了知」，这句话应该是总说的，下边就是别说的。「若所屈伸能正了知」，就是或者手或者是足或者某一部份「能了知」。「若屈伸时」你也应该能正了知，这个时候你的足可以走，你这个时候手应该屈伸，这是有个时间的你要正知道；这个时候不应该动，你手不可以屈伸，你都应该知道时间的。「若如是屈及如是伸能正了知，是名正知」。

《披寻记》八四三页：

若于屈伸所有自相等者：此中自相，谓即表色。如〈意地〉说应知。（陵本一卷

六页）若手、若足、若臂、若复随一支节名所屈伸。如下说言不应摇身、摇臂、摇头乃至不应放纵一切身分应知。

「若于屈伸所有自相等者：此中自相谓即表色」，就是表现于外的形色，就是行住坐卧都是「表色」。「如意地说应知」，前面〈意地〉说过这个话，解释过。「若手、若足、若臂、若复随一支节名所屈伸」，这个所屈伸是这样意思。「如下说言不应摇身、摇臂、摇头乃至不应放纵一切身分应知」，是这样意思。

下面第二科就是「显住相」。

酉二、显住相

彼由成就此正知故，于屈于伸，自知而屈自知而伸。于所应屈于所应伸，而屈而伸。于应屈时于应伸时，而屈而伸。如所应屈如所应伸，如是而屈如是而伸。

「彼由成就此正知故，于屈于伸，自知而屈自知而伸」，你有这样的正知的力量故，所以对这个屈伸的时候，你能「自知而屈自知而伸」。「于所应屈于所应伸，而屈而伸」，也是知道正知而住。「于应屈时于应伸时，而屈而伸」，这样子也是正知。「如所应屈如所应伸，如是而屈如是而伸」，要正知而住。

未三、结

如是名为若屈若伸正知而住。

譬如说：你吃饭的时候，你拿筷子去夹菜，就是你要知道手臂伸出去了，又回来，乃至到你端着饭碗要吃饭，你完全要「正知而住」，都知道这件事。这件事，你说起来容易，真是这样做还不容易地呀！使令一点妄想没有，是不容易的。「如是名为若屈若伸正知而住」。

午四、持僧伽胝及以衣钵正知而住（分三科）　未一、征

持僧伽胝及以衣钵正知住者：云何持僧伽胝？云何持衣？云何持钵？云何持僧伽胝及以衣钵正知而住？

这是第四科「持僧伽胝及以衣钵正知而住」。

「云何持僧伽胝？云何持衣？云何持钵？云何持僧伽胝及以衣钵正知而住？」这提出这个问题，下边就解释。

未二、释（分二科）　申一、持僧伽胝及以衣钵（分三科）　酉一、持僧伽胝（分二科）　戌一、僧伽胝

谓有大衣或六十条、或九条等、或两重刺，名僧伽胝。

「谓有大衣或六十条」，前面这个「僧伽胝」就是大衣，这个大衣或者有六十条那么多。这个大衣；我们有五衣和七衣，这都是割截衣。那么大衣就从九条算，大衣有三品；九条、十一条、十三条，这是下品的。十五条、十七条、十九条，这是中品。廿一条、廿三条、廿五条是上品的。

这上面说六十条，是怎么计算的呢？这六十条应该是指十五条衣，这大衣里面十五条，十五条衣是三长一短，二十五条是四长一短。这个十五条衣、十七条、十九条

都是三长一短，三长加一短就是四，四乘十五，就是六十条，就是六十块，六十条就是六十块。若是二十五条衣，是四长一短，二十五条乘五，是多少条？就是一百二十五条。

「或者是六十条」，这不是说决定是六十条，这么多。「或者是九条」，这都算是属于大衣。「或两重刺」，就是这二十五条衣，或者是九条衣，可以双层的，可以用双层来做，这个意思，这叫做「僧伽胝」。

戊二、持

被服受用能正将护，说明为持。

这个「持僧伽胝」这个「持」字，这个「持」是什么意思？这个大衣，你能够被在身上就是「受用」。「能正将护」，这个衣当然也保护你，你也要保护这个衣服，保护这个衣，这就叫做「持」，这「持」是这样意思。

酉二、持衣（分二科）　戌一、衣

若有中衣若有下衣，或持为衣或有长衣，或应作净或已作净，如是一切说名为衣。

「若有中衣」这个「中衣」就是七衣，九条衣以上到二十五条这是大衣，这中品的衣就是七条衣。「若有下衣」就是五衣。五衣、七衣、还有大衣都是割截衣，你在家居士搭的衣叫「缦衣」，乃至沙弥、沙弥尼还是「缦衣」，不是「割截」，这不一样的。

下面说「或持为衣、或有长衣」，前面这个大衣和中衣和下衣，你受用它，这个「持」受用它，你要爱护它这是你的衣。「或有长衣」另外还有大衣、有七衣、有五衣，那是多余的衣服了，叫做「长衣」。

「或应作净、或已作净」，你若是新做来的衣服要做净，就是加法，就是你受沙弥戒的时候，前面那个说到那个受衣，就是那个，那叫做「作净」，「应该作净」。「或者已经作净」了，你都要知道，正知而住。「如是一切说名为衣」，就是所有的都叫做「衣」。或者受持为衣、或有长衣，这都叫做你的「衣」。

戊二、持

被服受用，能正将护，说名为持。

这个前面那个说过，就是你能够用，这些衣服你能覆在、着在你的身上，你能受用它。「能正将护」，你能注意地…，「将」也就是保护的意思，「将」也是「护」的意思，要保护这个衣，不能够损害它，这就叫做「持」。

而这个「衣」呢，这个「持」里边还有个意思。这个大衣，到聚落去，到王宫去，也就是搭这个大衣。你作务的时候，做这些杂事的时候，不可以搭大衣。那上面说若礼拜师长的时候不可以搭大衣。说法的时候可以搭大衣。

这个七衣是入众衣，在大众僧集会的时候用这个七衣，说法的时候也可以用七衣。作务的时候用五衣，是这样子，这也叫「持」。就是，这个「持」里面也有的不应该「持」。你不到王宫去，不到聚落里边，又不是说法，就是不是搭这个大衣的。但是，天气太冷的时候，你可以五衣，七衣，大衣都可以用上去，没有这些因缘的时候不能用大衣。它有它的时间、用途不同，那也叫做「持」。

这是前面是说「衣」，现在下面第三科说到「持钵」，分两科，第一科说到「钵」。

酉三、持钵（分二科）　戌一、钵

若堪受持，或铁或瓦乞食应器，说名为钵。

「若堪受持，或铁或钵」，若是它能够为你所受持，或者是铁的钵，或者是瓦做的钵。「乞食应器」，这是用作乞食的时候用的，它是你的应量器，这个「应器」就是应量器。「说名为钵」，这个「钵多罗」是印度话，中国话就是「应量器」。

这是说这个「钵」。底下说到「持」。

戌二、持

现充受用，能正将护，说名为持。

「现充受用」，这个应量器，它是你现前能满足你的受用的，所以叫做「应量器」，你能吃这么多饭、这么多菜加在一起，你这个钵能容得下。如果你吃得很多，这个钵很小，那不叫做应量器，那就不是「现充受用」。就是说你这个量，你的这个脾胃的量，和这个器，这个应量器里面能容纳的是相称的，就是「应量器」，也叫做「现充受用」。「能正将护」，这个钵的容量，容纳的食品能够保护你的生命，你也能爱护这个钵，这叫做「持」，「说名为持」。

申二、正知住（分二科）　酉一、明正知

若于如是或僧伽胝或衣或钵，所有自相，能正了知；于所应持或僧伽胝或衣或钵，或净不净，能正了知；若于此时或僧伽胝或衣或钵，已持应持，能正了知；若于如是或僧伽胝或衣或钵，应如是持，能正了知；是名正知。

这下面说到「正知住」，分两科，第一科「明正知」。

「若于如是」的，「或者是僧伽胝」，或者是「衣」；「僧伽胝」是大衣，这「衣」就是七衣和五衣，或者是「钵」，「所有的自相能正了知」，你认识这是你的衣，这个是你的钵，你要知道。「于所应持或僧伽胝或衣或钵」，「或净、没有净」，或者是加法、没有加法，「能正了知」。「若于此时或僧伽胝或衣或钵」，这个时候应该用僧伽胝，这个时候应该用七衣，这个时候应该用五衣，「已持应持」，这个是你已经这样用过了，或者是还没有用过的。这个「持」有个「使用」的意思，有这个意思。「能正了知」。「若于如是或僧伽胝或衣或钵，应如是持，能正了知」，每一样都是做什么的，什么时候用，你都要「正了知」。「是名正知」。

酉二、显住相

彼由成就此正知故，于所应持或僧伽胝或衣或钵，自知而持。于所应持，于应持时，而能正持，如所应持，如是而持。

这底下显正知而住。「彼由成就此正知故，于所应持或僧伽胝或衣或钵，自知而持」，这个「持」这个地方当「使用」讲比较好。你有这样的正知，所以你这个时候应该使用，这么使用或者僧伽胝或者是衣或者是钵，「自知而持」，明明了瞭地这样使用他。「于所应持」，「于应持」时间，「而能正持」。「如所应持，如是而持」，能这么使用。

未三、结

如是名为持僧伽胝及以衣钵正知而住。

午五、若食若饮若噉若尝正知而住（分三科） 未一、征

若食若饮若噉若尝正知住者：云何为食？云何为饮？云何为噉？云何为尝？云何若食若饮若噉若尝正知而住？

一共是分六大科，现在是第五科，分三科，第一科「征」。

「若食若饮若噉若尝」也需要「正知而住」，是怎么样情形呢？这是问。「云何为食？」怎么叫做食？「云何为饮？云何为噉？云何为尝？云何若食若饮若噉若尝正知而住？」这提出这么多的问题。

下面解释分三科，第一科先解释「食」的问题，先「标列」。

未二、释（分三科） 申一、食（分二科） 酉一、标列

谓诸所有受用饮食，总名为食。此复二种，一噉、二尝。

「谓诸所有受用的饮食，总名为食」，这个「食」是通名。但是分二种，「此复二种，一是噉，二是尝」。

酉二、别辨（分二科） 戌一、噉（分三科） 亥一、征

云何为噉？

怎么叫做「噉」呢？

亥二、列

谓噉饼褂、或饭、或糜、或羹、或臛，或有所余造作转变，可噉可食，能持生命。

「谓噉饼褂、或饭、或糜、或羹、或臛，或有所余造作转变」，前边举出来这么多所噉的食品。「或有所余」，或者另外还有其它的要经过造作而有「转变」，一般的说应该「转」生为熟就叫作「变」，也是可以「噉」可以「食」的。「能持生命」，能够滋养你的生命的存在。

亥三、结

如是等类皆名为噉，亦名为食。

这是这一段结束了。

戌二、尝（分三科） 亥一、征

云何为尝？

这是第二科，先是「征」。

亥二、列

谓尝乳、酪、生酥、熟酥、油、蜜、沙糖、鱼、肉、酰、鲊或新果实，或有种种咀嚼品类。

「谓尝乳、酪、生酥、熟酥、油、蜜、沙糖」，和这「鱼、肉、酰」，「酰」就是醋。「鲊」是一种鱼，「或新」鲜的「果实」。「或有种种的咀嚼的品类」。

亥三、结

如是一切总名为尝，亦名为食。

「如是一切总名为尝」，这个「尝」习惯上这么样的用。「亦名为食」，也叫做「食」。

申二、饮（分二科）　酉一、征

云何为饮？

这是又一个问题。

酉二、列

谓沙糖汁、或石蜜汁、或饭浆饮、或钻酪饮、或酢为饮、或抨酪饮、乃至于水，总名为饮。

「谓沙糖汁」，「饮」是这汁一类东西名之为「饮」，「或石蜜汁」，「或者饭浆饮」，「饭浆」应该就是米汤了。「或钻酪饮、或酢为饮、或抨酪饮、乃至于水，总名为饮。」

申三、正知住（分二科）　酉一、明正知

若于如是若食若饮若噉若尝所有自相，能正了知；若于一切所食所饮所噉所尝，能正了知；若于尔时应食应饮应噉应尝，能正了知；若于如是应食应饮应噉应尝，能正了知；是名正知。

这下面第三科「正知住」，先「明正知」。

「若于如是」，若这位修行人对于这些食，「若食若饮若噉若尝所有的自相能正了知」，它们个别的情况，你都能够保持内心的清净。「若于一切所食所饮所噉所尝，能正了知；若于尔时应食应饮应噉应尝，能正了知」，你受用的时候「能正了知」。下面说到「应食」，这样的饮食你「应该食、应该饮、应该噉、尝」，实在还没有噉，还没有这样受用，但是你已经保持内心的清净的。「若于如是应食应饮应噉应尝、能正了知；是名正知」。这结束这一段文。

酉二、显住相

彼由成就此正知故；于自所有若食若饮若噉若尝，自知而食、自知而饮、自知而噉、自知而尝。于所应食、于所应饮、于所应噉、于所应尝，正食正饮正噉正尝，应时而食、应时而饮、应时而噉、应时而尝。如所应食乃至如所应尝，如是而食乃至如是而尝。

这是第二段「显住相」，前面说「正知」，这下面说「正知而住」。

「彼由成就此正知故」，说那位修行人，他因为常修止现，所以成就了他的清净的心，就是这清净有力量，他的正念有力量所以使令心清净，所以叫做「成就此正知故」。「于自所有若食若饮若噉若尝，自知而食、自知而饮、自知而噉、自知而尝」，就很清净的去食饮噉尝。「于所应食、于所应饮、于所应噉、于所应尝，正食正饮正噉正尝，应时而食、应时而饮、应时而噉、应时而尝」，在那个时候这么受用。「如所应食乃至如所应尝，如是而食乃至如是而尝」。

未三、结

如是名为若食若饮若噉若尝正知而住。

这是结束这一段。这是第五科结束了。下面第六科。

午六、若行若住广说乃至若解劳睡正知而住（分三科） 未一、征

若行若住，广说乃至若解劳睡正知住者：云何为行？云何为住？云何为坐？云何为卧？云何悟寤？云何为语？云何为默？云何为解于劳睡？云何于行，广说乃至于解劳睡正知而住？

「若行若住，广说乃至若解劳睡正知住者」，这是第一科先「征」。「云何为行？云何为住？云何为坐？云何为卧？云何悟寤？云何为语？云何为默？云何为解于劳睡？云何于行，广说乃至于解劳睡正知而住？」这提出这么多的问题。

下面解释分九科，就是前面列出来这九样，先解释这个「行」。

未二、释（分九科） 申一、行

谓如有一，于经行处来往经行，或复往诣同法者所，或涉道路，如是等类，说明为行。

「谓如有一」，一位修行人，「于经行处来往经行」，在这经行的这个地点一来一往，在那里经行。「或复往诣同法者所」，这个「行」先说是经行，但是也有不同的行，就是什么呢？「往诣同法者所」，同学习一种法门的人，到那里去。「或涉道路」，要经过一段道路的。「如是等类，说名为行」。

这是这一科，下面第二科。

申二、住

复如有一，住经行处，住诸同法阿遮利耶邬波陀耶及诸尊长等尊长前，如是等类，说名为住。

「复如有一，住经行处」，在经行处那里住，这个「住」应该说立，「住」就是立在那里。「住诸同法的阿遮利耶」就是阿阇黎，「邬波陀耶」就是亲教师，就是和尚。「及诸尊长」，还有其他的尊长这些人。「等尊长前」面，住在这么多的尊长的面前，「如是等类说名为住」。

申三、坐

复如有一，或于大床、或小绳床、或草叶坐、或诸敷具、或尼师坛，结加跌坐，端身正愿安住背念，如是等类说名为坐。

「复如有一，或于大床」，这第三科说「坐」。或者在「大床」，不是高广的床。「或小绳床、或草叶的坐、或诸敷具、或尼师坛」，这个「尼师坛」就是坐具，你静坐的时候要把尼师坛敷在那里，前面那个「敷具」就是其它的，其他你所用的东西，也可做这种用途，也可以敷在那里坐。「结加跌坐，端身正愿安住背念」，这前面解释过，「如是等类说名为坐」。

下面第四科是卧。

申四、卧

复如有一，出住处外、洗濯其足，还入住处，或于大床、或小绳床、或草叶座、或阿练若、或在树下、或空闲室，右胁而卧，重迭其足；如是等类，说明为卧。

「复如有一，出住处外、洗濯其足，还入住处，或于大床、或小绳床」、或草叶的座位上面，或者是「阿练若处」、寂静处，「或在树下」，「或空闲」的屋子里边、「空闲室」。「右胁而卧，重迭其足，如是等类，说明为卧」。这是第四科结束了。

现在是第五科「悟寤」。

申五、悟寤

复如有一，于昼日分，经行宴坐从顺障法净修其心，于初夜分、于后夜分，经行宴坐从顺障法净修其心，说名悟寤。

这就叫做「悟寤」。在醒觉的时候一直是经行宴坐，宴坐经行，这样修止观来清净自己的障。

申六、语（分二科）　酉一、列（分三科）　戌一、读诵法教

复如有一，常勤修习如是悟寤，于未受法正受正习，令得究竟。所谓契经、应颂、记别、广说如前。即于如是已所受法，言善通利，谓大音声若读若诵。

这是第六科是「语」，分二科，第一科是「列」出来什么语，列出来三科，第一科「读诵法教」。

「复如有一，常勤修习如是悟寤」，这位修行人，这位禅师他常这样子修习止观的。「于未受正法正受正习」，这位禅师他对于其他的人，没有学习过佛法的，没有秉受过经论的人。「正受正习」，他须要跟他来学习佛法，这个「受」是秉受，就是受这个经文，这个古代的时候和现在有一点不同，古代的时候这位禅师都是把经论背下来，跟他学的人呢，他背这个经论背出来、对方领受，这样子。这个「习」就是数数的，一次又一次来秉受。「令得究竟」，就是这一部经或者一部论叫他圆满的领受了，那么这就叫做「语」。

这个所受习的是什么呢？「所谓契经、应颂、记别、广说如前」，就十二分教。「即于如是已所受法，言善通利」，就是对于这个已经秉受的这个法语，「言善通利」，这个文句你是非常流利的。「谓大音声若读若诵」，这个言善通利就是大的音声把它读诵，读诵它。当然这也叫做「语」。

戌二、为他开示

或复为他广说开示。

或者又须要，为那个人来开示这个法语里边的义，这也叫做「语」。

戊三、庆慰劝励

于时时间与诸有智同梵行者，或余在家诸贤善者，语言谈论共相庆慰，为欲劝励及求资具。

这是第三科「庆慰劝励」。「于时时间」，就是时时有这种事。「与诸有智」慧的「同梵行」同修圣道的人，或者是，「或余」就是，不是出家人，「同梵行者」是出家人，或者其他的在家的「诸贤善」的，也是修学圣道的人，和这些人。「语言谈论共相庆慰」，也是来讨论佛法这件事情，互相的来庆慰，大家能学习佛法是特别吉祥的事情，所以叫做「庆慰」，这个「共相庆慰」或者指同梵行者说。「为欲劝励及求资具」，对在家的诸贤善者要劝励他、勉励他学习佛法，这是也要说话。「及求资具」，或者向他有所求资身资具，这也要说话。

酉二、结

如是等类说明为语。

申七、默（分二科）　酉一、列（分二科）　戌一、思惟

复如有一，随先所闻随先所习，言善通利究竟诸法，独处空闲，思惟其义筹量观察。

这是第七科是「默」，先列出来，分二科，第一科是「思惟」。

「复如有一，随先所听闻」的，随先所学习的佛法，「言善通利、究竟诸法」，这一部都究竟圆满了，这一部经或一部论从始至终都是通利的。「独处空闲」，就是一个人住在空闲的地方。「思惟其义」，前面「言善通利」指文句说的，这「思惟」文句里边所诠释的道理。「筹量观察」，这个筹量那个义的相貌，去观察它的怎么一个道理。那么这是「思惟」。

戌二、修习（分二科）　亥一、止

或处静室，令心内住、等住、安住、及与近住、调伏、寂静、最极寂静、一趣、等持。

这第二科是「修习」。这言善通利是「闻」，思惟其义筹量观察是「思」。

下边「或处静室」，住在静室里边。「令心内住、等住、安住、及与近住、调伏、寂静、最极寂静、一趣、等持」，这是九心住，就是修奢摩他的止了，这个九心住下文有解释。

亥二、观

或复于彼毘钵舍那修瑜伽行。

前面是说「止」，这底下说「观」。这位修行人他学习止，「或复」，复又学习「毗钵舍那」的观，「修瑜伽行」，修止也是瑜伽行，修观也是瑜伽行。而先说修止而后说观，这就是先止而观，因为止了以后这心的力量强大，然后作观能够深入诸法

实相，是这样的意思。也是说你止若成功以后，这个观才有力量断烦恼得圣道的，所以先止而后观。但是随时这一座之中，也可以先止而后观，也可以先观而后止的。

酉二、结

如是等类说名为默。

修止也好，修观也好，都是默然的，不讲话了。

申八、劳睡

复如有一，于其热分极炎暑时，或为热逼或为劬劳，便生疲倦非时惛寐，乐着睡眠；是名劳睡。

这第八科是「劳睡」。「复如」有一位禅师，「于其热分」，这一年的春夏秋冬四季，夏天是最热的时候，热的时候「极炎暑时」，热的时候有极热的时候。「或为热逼」，或者这个人，他的身体健康情况，为热所逼的时候就有问题。「或为劬劳」，或者是经行宴坐、宴坐经行太辛苦了。「便生疲倦」，为热所逼就生出疲倦来，或者劬劳的时候也会有疲倦，这个疲倦了的时候呢「非时惛寐」，不是睡眠的时候，但是这时候也有睡眠的需要。「乐着睡眠」，心里面就欢喜要去休息，要去睡觉了。「是名劳睡」。

申九、正知住（分二科）　酉一、明正知（分二科）　戌一、释（分四科）　亥一、于行等相

若复于行广说乃至于解劳睡所有自相，能正了知。

「若复于行广说乃至于解劳睡」，这个「劳睡」，这个于夜中分的睡眠之外的，不在那个范围内。这下边是第九科「正知住」，分二科，第一科「明正知」，先解释，「于行等相」。

「若复于行广说乃至于解劳睡」，说这位修行人，这个行住坐卧乃至解劳睡这件事，所有的情况，行的「自相」，行住坐卧「乃至解劳睡」的本身的情况「能正了知」，他都保持内心的清净。

这是第一科「于行等相」，下面「于应行等」。

亥二、于应行等

于所应行，乃至于所应解劳睡，能正了知。

他知道现在应该去经行，应该住，应该坐卧，乃至应该解劳睡，他会知道这件事，也是保持清净。

这是第二科。下面第三科，「于行等时」。

亥三、于行等时

于应行时，乃至于应解劳睡时，能正了知。

「于应行」的时间，「乃至于应解劳睡」的时间。应该是应该，但是不是那个时候还是不能做，还要有时间的，「能正了知」。

下面第四科，「于如行等」。

亥四、于如行等

如所应行，乃至如所应解劳睡，能正了知。

「如所应行，乃至如所应解劳睡」也是「能正了知」。这个「应行乃至如所应解劳睡」，下边有个特别的解释，「能正了知」。

戌二、结

是名正知。

这是结束这段文。

酉二、显住相

彼由成就此正知故，于其自行、乃至于其自解劳睡，正知而行、乃至正知而解劳睡。若所应行、乃至若所应解劳睡，即于彼行、乃至于彼解于劳睡。若时应行、乃至若时应解劳睡，即此时行、乃至此时解于劳睡。如所应行、乃至如所应解劳睡，如是而行、乃至如是而解劳睡。

「彼由成就此正知故，于其自行、乃至于其自解劳睡，正知而行」，能清净其心的这样做，「乃至正知而解劳睡」。「若所应行，乃至若所应解劳睡，即于彼行、乃至于彼解于劳睡」，应这样做就是这样做。「若时应行、乃至若时应解劳睡，即此时行，乃至此时解于劳睡」，在时间上说这个时候应该行，乃至应解劳睡，那么你就这个时候来做这件事。「如所应行、乃至如所应解劳睡，如是而行、乃至如是而解劳睡」。

未三、结

如是名为于行、于住、于坐、于卧、于其恺寤、于语、于默、于解劳睡、正知而住。

这是结束这一大段。

巳二、总显次第及所为事（分二科）　午一、征

复次如是正知而住，云何次第？为显何事？

这个「正知而住」一共分二大科，第一科是「广分别」，就是「别辨其相」一共分六大科讲完了。现在是第二科，「总显次第及所为事」，这句话其实就是给前面这一大段文做个批注，是这样意思。究竟是指什么说的？分二科，第一科是「征」。

「复次如是正知而住」，这么多的「正知而住」是怎么一个次第呢？这是一个问。「为显何事？」，指什么事情说的呢？有这么二个问题。

下面第二科解释分二科，第一科「辨次第」分二科，第一科解释分六科，第一科是说「往还」，说「往还」分三科，第一科「于所应往及非所往」，先说这个「于村邑等」。

午二、释（分二科）　未一、辨次第（分二科）　申一、释（分六科）　酉一、往还（分三科）　戌

一、于所应往及非所往（分二科）　亥一、于村邑等

谓如有一，依止如是村邑聚落亭逻而住，作是思惟：我今应往如是村邑聚落亭逻巡行乞食。如是乞已，出还本处。

「谓如有一，依止如是村邑聚落亭逻而住」，说这位修行人依止，「依止」就是住的意思，他居住在这样的「村」里边、这样的「邑」、这样的「聚落」、这样的「亭逻」这个地方，在这里住。「作是思惟」，他心里面就这么想了：「我今应往如是村邑聚落亭逻巡行乞食」，现在应该到这么多的地方，其中一个地方去乞食，所以这就是有「行」了。「如是乞已」，到这地方去法乞食以后，「出还本处」，从那个地方出来，回到自己原来住的地方。那么这就是「于村邑等」。

下边第二科「于诸居家」，分二科，第一科是「不应往」，先是「标」。

亥二、于诸居家（分二科）　天一、不应往（分三科）　地一、标

又于如是村邑等中，或有居家我不应往。

我不应去那里去。这是先「标」，下面是「征」。

地二、征

何等居家？

「何等居家」我不应该去呢？下面第三科列出来。

地三、列

谓唱令家、或酤酒家、或淫女家、或国王家、或旃荼罗羯耻那家。或复有家一向诽谤不可回转。

「谓唱令家」，前面解释过就是杀羊的。「或酤酒家、或淫女家、或国王家」，「或旃荼罗羯耻那家」就是以杀生为职业的、或者杀狗的这些人。「或复有家一向诽谤」佛法而「不可回转」的这种人，是不应该去，这几个地方都不应该去的。

这前面说是「不应往」。下面第二科说是「应往」，分二科，第一科「标」。

天二、应往（分二科）　地一、标

或有居家我所应往。

「或有居家我所应往」，我应该去。这是标。下面是列出来。

地二、列

谓刹帝力大族姓家，或婆罗门大族姓家，或诸居士大族姓家，或僚佐家，或饶财家，或长者家，或商主家。

这是列出来。下面第二科，「于应往时及不应往」。

戊二、于应往时及不应往

又有居家，我虽应往；不应太早太晚而往，若施主家有遽务时亦不应往，若戏乐时，若有营构严饰事时，若为世间弊秽法时，若忿竞时，亦不应往。

「又有居家我虽应往」，不应该太早去也不可以太晚而去、「而往」。「若施主家有遽务时」也不应该去，他有匆忙的事情做，不应该去。「若戏乐」的时候也是不应该去。「若有营构严饰事时」，也是不应该去。「若为世间」的「弊秽法时」，你也不应该去。「若忿竞时亦不应往」，他家里有纠纷你也不要去。这是说不应往的时候。

下面第三科「于如所往及非所应」分二科，第一科，「往村邑等」。

戊三、于如所往及非所应（分二科）　亥一、往村邑等

又如所往如是应往：不与暴乱恶象俱行，不与暴乱众车、恶马、恶牛、恶狗而共同行，不入闹丛，不蹈棘刺，不踰垣墙，不越坑堑，不堕山崖，不溺深水，不履粪秽。

「又如所往，如是应往」，这句话怎么讲法呢？「不与暴乱恶象俱行」，你要去的时候，那个地方那条道路上有暴乱的恶象，你不要同那个恶象在一块走路。「不与暴乱的众车、恶马、恶牛、恶狗而共同行」，你不要和这些在一块一同走。

「不入闹丛」，就是很多人在那里很热闹的地方，不要去，你不要入到那里边去。「不蹈棘刺」，这个有刺的树、枣树，你不要去践踏、不要「蹈」。「不踰垣墙」，不要从那个墙跳过去，不要做这个事情。「不越坑堑」，这是个坑或者堑，「堑」就是沟里面有水围绕这个城墙的，你从桥上过，你不要跳过去，不要这样子。「不堕山崖」，这山有崖，你不从那里跳下来，不要这样做。「不溺深水」，你不要到深水里边去。「不履粪秽」，这些事情不要。这就叫做「如所往，如是应往」，是这样意思。

下面第二科「往施主家」分二科，第一科，「应随月喻」。

亥二、往施主家（分二科）　天一、应随月喻

应随月喻往施主家，具足惭愧，远离憍傲荡涤身心，不求利养不希恭敬。如自获得所有利养心生喜悦，如是于他所得利养心亦喜悦。不自高举不轻懱他，心怀哀愍。

「应随月喻往施主家」，就是这个出家人，你到施主家去，应该像那个月亮似的，到施主家应该像这样子。怎么叫做如月亮那样去呢？「具足惭愧」，这个「惭愧」是一切善法的根本，不惭愧就一切恶法就出来了，这就是个清净心了，「具足惭愧」。「远离憍傲」，不要有憍傲心。「荡涤身心」，这身心的尘垢都把它洗出去，排遣出去。「不求利养」，不要贪求利养，不希望人家一定要恭敬我，不要这样子。

「如自获得所有利养，心生喜悦」，如果自己从施主家得到所需要的利养，心里面生欢喜心。「如是于他所得利养心亦喜悦」，别人在这个施主家也得到利养，你心里面也会发欢喜心。「不自高举」，不要自己说只有我能够得到利养，别人不能，不要有这高慢心，不要轻视他人。「心怀哀愍」，对一切人都发一种同情心，大家都要生活，不能说你就是只有自己。这是第一科，这就叫做「随月喻」。

第二科「应自持心」分四科，第一科「于非所宜」。

天二、应自持心（分四科）　地一、于非所宜

又应如是自持其心，往施主家。岂有出家往诸他所，要望他施非不惠施，广说乃至要当速疾而非迟缓。

「又应如是自持其心」，说这个修行人还应该这样子来约束自己的心，来控制自己这一念心。「往施主家」，到施主家的时候自己要清净自己的心，不要放纵它，怎么样来约束自己的心使令心清净呢？「岂有出家往诸他所」，岂有这个出家人到施主家去了，「要望他施、非不惠施」，他不可以不布施，不可以这么想。「广说乃至要当速疾」而不可以有迟缓，这前面已经讲过了，这里面也是这样意思。

地二、于应知量

又作是心，我于今假往施主家，所受施物应知其量。

这下面第二科「于应知量」。「又作是心」，这位出家人他应该这样子，来清净自己的心。「我于今假往施主家，所受施物应知其量」，我现在有这个身体的存在就是要有所求，所以我现在、「假」就是暂时的，我到施主家去所接受的施物，「应知其量」，我缺多少我就求这么多，也还要知道那个施主的力量，他的量，要知道量，你不要过量有所求。

地三、于邪追求

又我不应利养因缘，矫诈虚诳现惑乱相，以利求利。

这是第三科「于邪追求」。我不应该因为利养的关系，「矫诈虚诳」，就是欺骗在家施主，不应该这样子。「现惑乱相」，「惑乱」就是愚弄人，现出一种相来表示自己有道德，令人家一定要供养你，你这就是愚弄人，就是「惑」、来迷惑人。「以利求利」，这前面有一大段，解释过这个事情，不应该这样子。

这下面第四科，「于染受用」。

地四、于染受用

得利养已，无染无爱，亦不耽嗜饕餮迷闷坚执湎着，而受用之。

「得利养已无染无爱」，不要这么执着。「亦不耽嗜」，这个「耽嗜」就是对于所享受的生喜乐心，执着这个喜乐。「饕餮」就是希望再得到，这还不足希望你再布施我，叫做「饕餮」。「迷闷」不知道这个饮食、衣食住上有些过患，你不知道观察叫做「迷闷」。「坚执湎着」，这个「坚执」这是我的，不肯舍离。「湎着」就是不顾一切的受着这些利养。「而受用之」，不应该这样子受用施主的供养。

酉二、睹瞻（分三科）　戌一、标

复于已往或正往时、观见众色，于此众色、一分应观或有一分所不应观。于不应观所有众色、当摄其眼善护诸根，于所应观所有众色、应善住念而正观察。

这是第二科「睹瞻」。前面是「往还」，这是「睹瞻」。「往还正知而往」、「若往若还正知而住」、「若睹若瞻正知而住」。这是分三科，第一科是「标」。

「复于已往」，这位修行人他还应该，对已经去了、或者是正在到那边去的时候，「观见众色」，看见了众多的青黄赤白的颜色、色相。「于此众色」一分应该可以观察，「或有一分」不应该去观察。「于不应观所有的众色，当摄其眼」，不应该

看的事情，你要把你的眼睛收回来。「善护诸根」，眼耳鼻舌身意，都应该保护他清净。「于所应观所有的众色、应善住念」，安住在正念这里，「而正观察」。

《披寻记》八四八页：

于不应观所有众色等者：谓所观色若令发生种种杂染此不应观。于如是色不应策发所有眼根，是名当摄其眼。不取其相，及与随好，防守正念，修根律仪，是名善护诸根。若所观色令不杂染此所应观，于如是色应策眼根，安住正念审谛观察，为令于色离喜贪故。

「于不应观所有众色等者：谓所观色若令发生种种杂染」，所观的色令你发生种种的染污心，「此就不应该观」。「于如是色不应策发所有眼根，是名当摄其眼」，这修行人他的眼耳鼻舌身意的活动，完全在他的清净智慧的控制之下，应该动、不应该动。现在是不应该观的，你就不应该发动你的眼根，「是名当摄其眼」。

「不取其相，及余随好」，不应该这样子分别。「防守正念，修根律仪，是名善护诸根」，这前面这讲过了。「若所观色令不杂染此所应观」，观这个色，这个色不能令你不清净。「于如是色应策眼根，若住正念审谛观察，为令于色离喜贪故」。

戊二、释（分二科）　亥一、不应观色（分三科）　天一、征

何色类色所不应观？

前面是「标」，下面解释分两科，第一科是「不应观色」，先「征」。

什么样的色、那一类的色所不应该看呢？这是征。下边就解释了。

天二、释

谓诸妓乐戏笑欢娱，或余游戏所作歌舞、音乐等事，如是复有母邑殊胜幼少盛年美妙形色；或复有余所见众色，能坏梵行能障梵行，能令种种诸恶不善寻思现行。

「谓诸妓乐、戏笑欢娱」。这个「妓乐」是什么？就是「戏笑欢娱」、娱乐的事情。「或余游戏所作」，的「歌舞、音乐」的事情，这都是「妓乐」。「如是复有母邑」就是女色，「殊胜幼少盛年美妙」的形色，「或复有余所见的众色，能坏梵行」，能破坏你的梵行，能障碍你的梵行，使令你不能修圣道了。「能令种种诸恶不善的寻思现行」活动。

天三、结

如是色类所有众色，不应观视。

这些事情，「如是色类所有的众色，不应观视」。

亥二、所应观色（分三科）　天一、征

何色类色是所应观？

前面是「不应观色」。下面第二科「所应观色」，分三科，第一科「征」。

什么样的色、那一类的色、是所应该观察的呢？这是征。

下面第二科解释分三科，第一科是「老相」。

天二、释（分三科）　地一、老相

谓诸所有衰老朽迈上气者身、伛偻凭杖战掉者身。

这是「老相」。人「衰老」了「朽迈」了，年纪很大了。「上气」就是气喘这样子。这个身体不那么端正了，「伛偻」就是有驼背了，他走路的时候拿着杖，「凭」着「杖」，依赖这个杖的力量才能走路。「战掉者身」，就是身体不能安稳、颤动。

这是「老相」。下面第二个是「病相」。

地二、病相

或诸疾苦重病者身，脚肿手肿、腹肿面肿、肤色萎黄、疮癣疥癞、众苦逼迫、身形委顿、身形洪烂、诸根闇钝。

「或诸疾苦重病者身」，有重疾病的这个身体。「脚肿」，脚也肿了、手也「肿」了，「腹肿面肿」了，「肤色萎黄」，他的皮肤的颜色是萎黄了，气血都有问题了。「疮癣疥癞」，有这样的病。「众苦逼迫」，众多的病苦逼迫其身。「身形委顿」非常的疲倦。「身形洪烂」，这是各处都腐烂了。「诸根闇钝」，不那么灵活了，这是病相。

下面第三科是「死相」分两科，第一科是「朽秽不净」。

地三、死相（分二科）　玄一、朽秽不净

或有夭丧，死经一日，或经二日、或经七日，被诸鸟鹊、饿狗瞳鹙、狐狼野干，种种暴恶傍生禽兽之所食噉。

「或有夭丧」，这是说没到老年就死掉了。「死经一日」、或者经两天、或者七天。「被诸乌鹊」这是鸟，还有「饿狗」，还有「瞳鹙」这样的鸟，还有「狐狼野干，种种暴恶傍生」就是畜生，「禽兽之所食噉」。这是一些朽秽不净的境界。

玄二、他生愁等

或命终已，出置高床，上施蔬帐，前后大众或哀或哭，以其灰土尘坌身发，生愁生苦、生悲生怨、生忧生恼。

「或命终已」，这是第二科「他生愁等」。「出置高床」，已经死掉了，把他搬出来，放在高床上。「上施蔬帐」，周围施上这幔帐。「前后大众或哀或哭」，或者前或者后，有很多人在那里悲哀、哭泣。「以其灰土尘坌身发」，用灰土污染自己的身体、发。「生愁生苦、生悲生怨、生忧生恼」，这是死了以后，生出来这么的苦恼相。

天三、结

如是等类所有众色，我应观察。观是众色、能顺梵行能摄梵行，能令诸善寻思现行。

「如是等类所有众色，我应观察」，就是这些众色应该观察。「观是众色、能顺梵行」，这样的色相观察了有什么好处呢？能随顺你的圣道，使令你心不贪瞋痴。

「能摄梵行」，能积聚圣道，令你心清净增长戒定慧的。「能令诸善的寻思现行」出来，所以应该观察。

下面第三科是「屈伸」。

酉三、屈伸

不应摇身、摇臂摇头、跳踯携手、叉腰竦肩。入施主家，不应辄坐所不许座，不应不审观座而坐，不应放纵一切身分，不应翘足不应交足，不太狭足不太广足，端严而坐。

「不应摇身、摇臂摇头」，出家人要去走路的时候，你不要摇动你的身体，也不应该摇背，也不要摇头。「跳踯」，都不应该。「携手」，不应该同人携手。也不应该「叉腰」、「竦肩」竦动你的肩膀。「入施主家、不应辄坐所不许座」，人家不同意你的座位，你不要坐。「不应该不审观座而坐」，不应该不审察、不注意的去看看那个座位就坐，不应该；你要坐那个座位好好的看一看。「不应放纵一切身分」，到了施主家你不要放纵你的身分、手足，一切身分不要放纵。「不应翘足」，这个足不要翘起来。「不应该交足」，这两个足交在一起。「不太狭足」这个足与足不要太狭足。「不太广足」。「端严而坐」，要庄严的坐的在那里。

酉四、衣钵（分二科）　戌一、持衣

不应开纽，不轩不磔，亦不褰张而被法服。所服法衣并皆齐整；不高不下，不如象鼻。非如多罗树间房穗、非如龙首、非如豆抟而被法服。

这是第四科是「衣钵」，先说「持衣」。「不应该开纽」，搭这个衣有纽的，你这纽要把它连结起来，纽要扣上不要开开。「不轩不磔」，不要太高，「磔」是裂开，也不要裂开。「亦不褰张」，这个穿这个衣服不要掀起来。「而被法服」你被这个法服不要这样子，「不要开纽、不轩不磔，亦不褰张，而被法服」。「所服法衣并皆齐整」，你所服的、所著的这个法衣都要整齐。「不高不下，不如象鼻」，这个搭这个衣，穿这个衣不要太高也不要太下，这个高下要让它相应。「不如象鼻」，因为这个搭这个衣，有一个角垂下来就像那个象鼻子似的，不应该这样子。

「非如多罗树间房穗」，这个「多罗树」是树的名字。这个「树间的房穗」，可能树长的花的名字，那个有一个形相，你搭这个衣不要像树间的房穗那样子。「非如龙首」，搭这个衣的这个衣角不要像龙的头似的。「非如豆抟而被法服」，不像那个豆挤拟成一个抟，你搭的衣不应该那样子。

戌二、持钵

不应持钵预就其食，不应持钵在饮食上，不应置钵在杂秽处，若坑涧处，若崖岸处。

这是第二科「持钵」。「不应」该「持钵预就其食」，人家这个饮食，到施主家应供的时候，这饮食没来、你预先拿着钵去就这个饮食，不要这样子。「不应持钵」在饮食的上面，「不应置钵在杂秽」的地方，「若坑涧处」，都不应该把钵放在那里，「若崖岸处」，也不应该在那里放钵。

酉五、饮食

又应次第受用饮食，不应以饭覆羹臛上，不以羹臛覆其饭上，不应饕餮受诸饮食，不应嫌恨受诸饮食。不太麤食不太细食，不应圆抟食，不应舐手不应舐钵，不振手食不

振足食，不应啮断而食其食。

这是第五科「饮食」。「又应次第」的受用饮食。「不应以饭覆羹臛上」，这是我们那个众学法里面有这些事情。「不应以羹臛覆其饭上」面，「不应该饕餮受诸饮食」，这个贪心很大的受诸饮食，不应该这样。「不应该嫌恨受诸饮食」，「饕餮」表示这个饮食很可口贪心来了，不应该这样受用饮食。这个饮食若不合适了不满意了，不应该嫌恨受诸饮食。总而言之，不应该有烦恼现起。

「不太麤食」，不要吃得是很粗，也不要要求太微细食。「不应圆抟食」，不应该这样子吃。「不应舐手」，这个「舐手」是用这个舌头舔这个手，不应该这样子。「不应舐钵」，不应该用舌头舔这个钵。「不振手食、不振足食」，「不应啮断而食其食」，不应该这样子吃东西。

下面第六科是「行等」分五科，第一科是「经行」，先「标处所」。

酉六、行等（分五科）　戌一、经行（分三科）　亥一、标处所

从施主家还归住处，于画夜分在自别人所经行处、往反经行，非于他处、非不委处、非不恣处、非不与处，而辄经行。

「从施主家还归住处」，前边这是在施主家的威仪，这些受饮食的情形。这是从施主家还归自己的住处的时候，「于昼夜分在自别人所经行处，往反经行」，就在你自己的经行处经行，这个经行处和别人不同的，不共于别人在一处经行，是这个意思，「在自」别于人的所经行的地方，「往反经行」。「非于他处」，不在别人经行处经行。「非不委处」，不熟悉的地方不要在那经行。「非不恣处」，就是不自在的地方不要在那经行。「非不与处、而辄经行」，人家不同意的地方，你不要勉强在那里经行。假设在寺庙里面呢，那里面寺庙有执事人，就是这个地方不同意你在那儿经行，你不要勉强。

亥二、遮时位

非身劬劳、非身疲倦、非心掉举所制伏时，而习经行。

这是第二科「遮时位」，这个时候不可以去经行。

「非身劬劳」所制伏时，就是你这个身体被辛苦所制伏了；你现在非常劳苦，辛苦、疲倦，这个时候不要去经行。「非身疲倦」的时候你要去经行。「非心掉举所制伏」的时候「而习经行」，你心里面这个妄想很厉害，这时候不要在那经行。

下面是「显习相」。

亥三、显习相

为修善品为善思惟，内摄诸根心不外乱，而习经行。不太驰速不太躁重，亦非一向专事往来、而习经行，时时进步时时停住、而习经行。

「为修善品为善思惟，内摄诸根心不外乱，而习经行」，这底下是说你这个可以。「为」了修学「善品」，就是修止观，「为善思惟」，为了能够思惟经里面的这个义理，思惟这个四念处。「内摄诸根」，这个诸根不向外散乱，把它收摄在里边寂静住，这个时候你可以经行。

经行的时候，「不太驰速」，不要走得很快。「不太躁动」，走的时候也要文静、不能太躁动。「亦非一向专事往来而习经行」，这个经行的时候，也不是完全是一直的是往是来这样经行，不要这样子。那么怎么样经行呢？「时时进步，时时停住」就是表示不是一向的往来；一直的在走、不是这样子经行的，不是一直的走的。就是「时时」，有的时候走路就是「进步」，有的时候还停一会儿，应该这样经行。

戊二、宴坐

如是于自所居住处，自院自房自别人处，僧分与处非于他处，非不委处非不恣处，习经行已。复于大床或小绳床，或草叶座或尼师坛，或阿练若树下冢间，或空闲室结加趺坐，端身正愿安住背念，而习宴坐。

这下面说是「宴坐」。「如是」像前面说的，「于自」己「所居住处」，就是你自己这个「院」，自己这个「房」，「自别人处」，是你自己这个地方，和别人不同的地方，单独你自己这个地方，不是别的人的地方。「僧分与处」，这个大众僧的僧职事，他分给你的这个地方，你在这里。「非于他处，非不委处非不恣处，习经行已」，在这样的地方你经行完了。「复于大床或小绳床，或草叶座或尼师坛，或阿练若树下冢间」，「冢间」就是坟墓的地方「或空闲室，结加趺坐」。「端身正愿、安住背念，而习宴坐」，这样修止观了，在这儿静坐下来。

戊三、寝寤

于夜中分如法寝息，于昼日分及夜初分，修诸善品不应太急。如是寝时，应如前说住光明想，正念正知思惟起想。于夜后分速疾悟寤。

这是第三科「寝寤」。「于夜中分如法寝息」，如佛所开导的悟寤瑜伽，你住光明想、思惟起想、正念正知的这个寝息。「于昼日分及夜初分，修诸善品」，这时候修止观。「不应太急」，你这个昼日分及夜初分修诸善品的时候，你要自己很轻松的，很轻松的去修诸善品，不应该太紧张这样子。「如是寝时，应如前说」，你睡眠的时候，应知如前面那个文「住光明想、正念正知、思惟起想」，这样子睡眠。「于夜后分速疾的悟寤」。

戊四、语默（分二科）　亥一、第一义（分二科）　天一、语

或于语论，或于读诵，勤修加行。

这底下第四科「语默」分两科，第一科「第一义」，先说「语」。

「或于语论」，人与人之间有语言的事情，或这个「语论」是什么呢？「或于读诵，勤修加行」，读诵经典，这个读诵经典这件事，应该读、应该诵的时候，你要精进努力这样做。

天二、默（分二科）　地一、远离无义

或为修断、闲居晏默思惟法时，应当远离顺世典籍，绮字绮句绮饰文词，能引无义，不能令证神通等觉，究竟涅盘。

这是第二科是「默」。读诵经论这就是有「语」，有语言的事情。现在说是默然，分两科，第一科是「远离无义」。

「或为修断」，或为修学圣道断烦恼这件事，你「闲居宴默思惟法时」，闲居一

处，你心里面要寂静住，要思惟法义的时候。「应当远离顺世典籍」，你应该远离顺于世间的这些书论，不要去读世间的书。「绮字绮句绮饰文词、能引无义」，世间的书籍、世间上的典籍的书，那个字句是很美的，那个文辞装饰地的确是很好，但是里边没有好事情，你若去爱着这件事呢「能引」你的「无义」，不会引出来戒定慧出来的，没有戒定慧的。「不能令证神通等觉」，世间上那些文句，那些书里面上的文句虽然很美，你若学习它不能使令你得「神通」，这个是漏尽的神通，漏尽的天眼通、天耳通其实都是属于智慧。不能够使令你成就出世间的圣道，不能令你得「究竟涅盘」。因为你出家修学圣道，目的就是要得般若波罗密、得涅盘的，世间的书籍不能满你这个愿，你若去学习就是空过光阴了，光阴都糟蹋了。

地二、法随法行

复于如来所说正法，最极甚深相似甚深，空性相应，随顺缘性及诸缘起，殷重无间善摄善受，令坚令住令无失坏；为成正行，不为利养恭敬称誉。又于是法，言善通利慧善观察，于諠杂众不乐习近，不乐多业不乐多言，于时时间安住正念。

这是第二段「法随法行」。「法随法行」，第一个「法」就是涅盘，这个「随法」就是八正道，八正道不是涅盘但是随顺涅盘，你若学习它能令你向涅盘那里去了，所以叫作「法随法行」。

「复于如来所说正法」，说世间的书籍不要去学，那么我学什么呢？「于如来所说的正法」，所说的这些法语，经律。「最极甚深」的道理，「最极甚深」是佛所证悟的，佛所证悟的第一义谛是最极甚深。「相似甚深」就是佛说的这个法语，佛由自己所证悟的，用世间的这个文句、这个文字把它表示出来，这样的文句和佛所证悟的甚深的理性是相似的、相同的。而它不是佛所证悟的，但是与佛所证悟相似。这样的「空性相应」，就是这个「最极甚深」也是空性，「相似甚深」是表示空性的文句，与空性的理性相应的文句，这个相应的文句「随顺缘性，及诸缘起」，随顺因缘、次第缘、缘缘，所缘缘，这是「缘性」。「及诸缘起」，就是十二缘起，随顺这个道理。

「殷重无间、善摄善受」，你这位修行人要「殷重」，就是非常的诚恳的，而不间断的，要学习这个相似的、就是佛所宣说的正法。「善摄善受」，你用诚恳的心而不间断的来摄取，摄取佛说的正法，你要把它领纳在心，名之为「受」。这个「摄」是在秉受的那个时候，叫作「摄」；摄取以后，叫做「受」。「令坚令住」使令所学习的正法，在内心里面「坚住」不失掉。「令无失坏」，你若不坚住，就容易失掉了。当然这就是非要背下来才可以，而背下来有的时候，你不天天背，它就容易忘掉，是「令坚令住，令无失坏」。

「为成正行，不为利养」，我这样子诚恳的学习如来的正法，目的是什么呢？「为成正行」，来成就、来建立你的戒定慧的圣行、正行，你能够修学止观，就为成正行。「不为利养」，并不是为了得到人家的利养，得到人家的「恭敬称誉」，目的不是这个，目的是得正行，而得圣道的意思。

「又于是法，言善通利慧善观察」，这底下又把前面这段文简要的说一说。「又于是法」，就是对于佛所宣说的这个法与律。「言善通利」，这文句你要通利，就是要读诵，常常读诵才叫通利。「慧善观察」也就是你的意，你先要有智慧能观察这个文句里边的道理。「于諠杂众不乐习近」，对于很多人在那里吵闹的地方你不欢喜；「于谊杂众不乐习近」，不欢喜、不接近这个境界。「不乐多业不乐多言」，不欢喜这很多事情，不欢喜说话很多。「于时时间安住正念」，心里面正念，念所受法勿令忘失。

亥二、第二义（分二科）　天一、语（分二科）　地一、谈论庆慰

与诸有智同梵行者，语言谈论共相庆慰，乐兴请问乐求诸善，无违诤心。

这是「第二义」。前面是「第一义」，这个「语默」第一义的解释完了，现在解释第二义。第二义里面，第一个说「语」，先是「谈论庆慰」。

「与诸有智」慧的同修圣道的人，要同他去「语言谈论」，要同他说话，同他讨论佛法。「共相庆慰」，互相来庆慰能够学习圣道。「乐兴请问」，欢喜发动自己来请问，有所不知的地方要请问对方，要向对方请问。「乐求诸善」，欢喜寻求一切善法。「无违诤心」，并不是和人家诤论，没有这个意思，不是诤论的意思。

地二、为他说法

言词称量，言词合理，言词正直，言词寂静，乐勤为他宣说正法。

这是第二科「为他说法」，这也是语言。

「言词称量」，同人说话的时候要有量，不要说太多了、不好，要有个量。「言词」所说的法要「合道理」。「言词正直」，不要谄曲。「言词寂静」，「寂静」这里面有一点声音不要太大，这样意思。「乐勤为他宣说正法」，要发这个心。

我感觉到我们...，不要说在家居士，就是我们出家人，具足正见的有几个人哪？你知道修学圣道的有几个人哪？所以非要是学习正法的人，要发这个慈悲心，「为他宣说正法」，你要欢喜作这件事，不要怕辛苦。

天二、默（分二科）　地一、思惟

又应宴默，于恶不善所有寻思、不乐寻思。又于非理所有诸法、不乐思惟。

前面第一段是「语」，现在第二段是「默」，分两科，第一科「思惟」。

「又应宴默，于恶不善所有寻伺、不乐寻思」，又欢喜默然，这个默然的时候呢？对于「恶」、有罪过的，没有功德的这种寻思，「不乐寻思」，不欢喜这种思惟分别。「又于非理所有诸法，不乐思惟」，也不去想那些事情。

这是第一段是「思惟」。下面第二段是「修习」。

地二、修习

于自所证离增上慢，于少下劣差别证中、不生喜足，于上所证中无退屈，善能远离不应思处，时时修习止观瑜伽，乐断乐修，无间修习殷重修习。

「于自所证离增上慢」，自己常常修止观，学习佛法、修学止观，久了就会有多少消息，你就会有点成就的，但是要远离增上慢，不要自己没有得初禅就说得初禅了，那是不对的，「离增上慢」。「于少下劣差别证中，不生喜足」，小小的有点成就，但是成就是很少的、很下劣的，不要生满足，不要感觉到满足。「于上所证，中无退屈」，对于更高的境界是应该成就的，你不要在中间，还没成就在中间就退下来了，不要这样子。「善能远离不应思处」，不应该思惟的地方你不要去思惟。「时时修习止观的瑜伽」，修习止、修习观，从早晨起来到晚间，时时的修止观。「乐断乐修」，心里面一直的愿意断烦恼，愿意修学圣道。「无间修习殷重修习」，「无间修

习」，就是常精进不间断的去修学圣道，「殷重」地诚恳地、很认真地来修学止观，要这样子。

戊五、解劳睡（分三科） 亥一、出因缘

又于热分极炎暑时，勇猛策励发勤精进，随作一种所应作事。劳倦因缘，遂于非时发起惛睡。

这是第五科「解劳睡」，分三科，第一科是「出因缘」，就是，什么因缘会有劳睡？

「又于热分极炎暑时」，就是这一年四季里边，这个热的这个时期里边极炎热的时候。「勇猛策励」，你在这样的天气里边，勇猛精进地鞭策自己用功修行。「发勤精进」，你能发动勇猛精进地用功。「随作一种所应作事」，随你在这个修止观里边作那一种所应作事。「劳倦因缘」，就会使令你感觉到疲倦。依是因缘「遂于非时，发起惛睡」，就在不是睡眠的时候就感觉到要昏睡。这是出因缘。

下边第二科「明所为」。

亥二、明所为

为此义故暂应寝息，欲令惛睡疾疾除遣，勿经久时，损减善品障碍善品。

「为此义故暂应寝息」，因为这样的原因，这位修行人你暂时应该休息。「欲令惛睡疾疾除遣」，休息是休息，但是你内心里面应该这样想：使令这个惛睡「疾疾」、迅速地就排遣了。「勿经久时」，不要睡了很久，不要这样。「损减善品」，你若休息的时间太多了就担误你用功了，是障碍你的止观的修习了。

亥三、举方便

于寝息时或关闭门，或令苾刍在傍看守，或毘奈耶隐密轨则，以衣蔽身，在深隐处须臾寝息，令诸劳睡皆悉除遣。

这是下面第三科「举方便」，休息的方法，怎么休息呢？

「于寝息时」，就在休息的时候。「或关闭门」，或者是要把门关上。「或令苾刍在傍看守」，或者是令一位同梵行的人在旁边注意。「或毘奈耶隐密轨则」，或者在律法、律书里边有隐密的轨则，什么轨则呢？「以衣蔽身」，拿衣服遮蔽，「在深隐」的地方，「须臾的寝息」，少少的时间休息。「令诸劳睡皆悉除遣」，这样子。

申二、结

如是名为正知而住先后次第，谓依行时及依住时。

这是结束这一段文。这就叫做「正知而住」先后的次第。「谓依行时及依住时」，前面这一大段文，论的次第就是先是行而后是住，都完全是要正知而住的，就是这样的次第。

未二、辨知住（分二科） 申一、辨（分二科） 酉一、正知

又于善品先未趣入，心兴加行如理作意俱行妙慧，说名正知。

这是第二科「辨知住」。前一科是「辨次第」，现在第二科辨这个「正知而住」这个「知住」是什么意思？分两科，第一科是「辨」就是说明，又分两科，第一科先说明「正知」。

「又于善品先未趣入」，又这位修行人在你以前，这个止观的善品你还没有开始用功修行的时后，没有入于善品的时候。「心兴加行」，在你心里面先动心了，要采取行动「我要去修止观」有这样的意念了，有这样的意愿。这样的「如理作意俱行妙慧，说名正知」，这个「如理作意」，就是你先发心要修行这就是个如理作意，是合乎道理的一个分别心，在这一念心里面「俱行」就是同时地，同时地活动的一个微妙的智慧，「说明正知」，这个正知原来就是智慧。这个智慧是在你开始修行之前就已经准备好了，先要准备这个智慧的，这是叫做这个「正知」。

下边第二科是「住」。

酉二、住

即此正知，行时住时，一切成办无所减少。如是名为正知而住。

这是解释这个「住」字。「即此正知」，就是前面说的这个你预先学习好了的智能，在你用功的时候，不管是经行的时候，去托钵乞食也好，若往若还、若睹若瞻，所有的时候，「住」的时候，或者是各式各样的住，行、住、坐、卧的时候。「一切成办」，一切时都有这个智慧的力量，成就你内心的清净。「无所减少」，没有一个地方缺少这个智慧的，「如是名为正知而住」。

申二、配（分二科）　酉一、行时

当知此中若往若还、若睹若瞻、若屈若伸、持僧伽胝及以衣钵，若食若饮、若噉若尝，正知而住。由是名为于村邑等，如法行时正知而住。

我们出家人学习佛法，我感觉只有《瑜伽师地论》，说得非常详细。你看就是「正知而住」这四个字说了这么多，告诉你怎么样用功，说得非常地详细而且非常地清楚，而不是谈玄说妙，就老老实实地这样讲。

这底下第二科是「配」，就把这个「正知而住」在实际的行动上叫它会合，会合一下。现在分两科，分两个时，一个「行时」、一个「住时」，先说「行时」。

「当知此中若往若还」的时候，「若睹若瞻」的时候，「若屈若伸、持僧伽胝及以衣钵、若食若饮、若噉若尝，正知而住」，都有「正知而住」的智慧力量在里边。「由是名为于村邑等，如法行时正知而住」，这先说这个「行时」正知而住。

下面这个「住时」。

酉二、住时

若行若住、若坐若卧、若习悟寤、若语若默、若解劳睡、正知而住，由是名为于其住处，如法住时正知而住。

「若行若住、若坐若卧、若习悟寤、若语若默、若解劳睡、正知而住」，这些一切时，也是正知而住的。「由是名为于其住处，如法住时正知而住」，也是这样子。

辰二、显略义（分三科）　巳一、结前生后

如是应知已广分别正知而住，复云何知此中略义？

这是第二科「显略义」。前面是「广分别」，现在显它的要义。分两科，第一科「结前生后」。

「如是」，就是前面这一大段文，你应该注意，「已广分别正知而住」了，详细地说明了。「复云何知此中略义？」这一句话是生后，前面是结束前文。这么多的文说了很多事，这是广说；现在来略摄，复云何知道此广文里边的要义呢？

下边第二科「总标别释」分二科，第一科是「标」，也就是回答前面的问题。

巳二、总标别释（分二科）　午一、标

谓于行时有五种业，于其住时有五种业，行时住时正知而住有四种业，如是名为正知而住所有略义。

一共是十四种业，这就是这里边的要义。这是「标」。

下边就解释，分三科，第一科是「行时的五业」，先「征」。

午二、释（分三科）　未一、行时五业（分四科）　申一、征

云何行时有五种业？

这是「征」。下面第二科就是列出来。

申二、列

一者身业，二者眼业，三者一切支节业，四者衣钵业，五者饮食业。

这是五业。

申三、结

如是名为行时五业。

「如是名为行时」的五种动向。

下边第四科是「配」，分五科，酉一是「身业」。

申四、配（分五科）　酉一、身业

谓若说言：若往若还，此言显示行时身业。

「谓若说言：若往若还」正知而住，那这就是显示「行时的身业」。

酉二、眼业

若复说言：若睹若瞻，此言显示行时眼业。

眼在动的时候也有正知而住。下面第三科。

酉三、一切支节业

若复说言：若屈若伸，此言显示行时一切支节业。

一切支节在动作的时候，也要有正知而住的。

酉四、衣钵业

若复说言：持僧伽胝及以衣钵，此言显示行时衣钵业。

这是第四科，也是正知而住。

酉五、饮食业

若复说言：若食若饮若噉若尝，此言显示行时饮食业。

饮食的动作也是有正知而住。这是第一段说完了。

下边第二科「住时五业」，分四科，第一科是「征」。

未二、住时五业（分四科） 申一、征

云何名为住时五业？

这是「征」，下面第二科是「列」。

申二、列

一者身业，二者语业，三者意业，四者昼业，五者夜业。

这是列出来。下面第三科是「配」，分五，第一个是「身业」。

申三、配（分五科） 酉一、身业

谓若说言：若行若住若坐，此言显示住时身业。

这个「住」包括着行、住、坐，都名之为「住」。

下面第二科是「语业」。

酉二、语业

若复说言：若语，此言显示住时语业。

酉三、意业

若复说言：若卧若默、若解劳睡，此言显示住时意业。

这「意业」，卧、默、解劳睡都属于「意业」。

《披寻记》八五二页：

若卧若默等者：前说住光明想正念正知思惟起想，是卧所摄。又说于恶不善所有寻思，不乐寻思，乃至乐断乐修，无间修习，殷重修习，是默所摄。又〈意地〉说：眠梦是彼意识胜所作业，依此义说显示住时的意业。

「若卧若默等者，前说住光明想，正念正知思惟起想，是卧所摄」，当然这是属于意业。「又说于恶不善所有寻思，不乐寻思，乃至乐断乐修，无间修习，殷重修习，是默所摄」，这当然也是意业。「又意地说：眠梦是彼意识胜所作业」，在〈意地〉里面说，人睡眠的时候，或者作梦的时候，都是属于意业，而不是前五识。「是彼意识胜所作业」，唯独意识有这种功能。「依此义说显示住时的意业」。

酉四、昼等业

若复说言：若习悟寤，此言显示住时昼业夜业身业语业。

这是第四科。这是「说言：若习悟寤瑜伽」，「若习悟寤」的时候，这一句话「此言显示」是「住时」的「昼业」，你白天你修习止观。「夜业」，你初夜、后夜也是修悟寤瑜伽的。这里边有「身业」也有「语业」。

酉五、夜业

又若卧者，此言显示住时夜业。

「又若卧者」，下面第五科「夜业」。「此言显示住时的夜业」，那就是中夜，中夜的时候要休息。下边第四科「结」。

申四、结

当知名住时五业。

未三、正知四业（分二科）　申一、征

云何名为行时住时正知而住所有四业？

现在第三科，正知而住的四业。第一科是「征」。

下面第二科是解释，先举这个「四业」。

申二、释（分三科）　酉一、举四业

谓初依彼行业、住业起如是业，即于彼业，安守正念、不放逸住。当知此业，正念所摄、不放逸摄。

「谓初依彼行业住业，起如是业」，这是先举这四业。「谓初依彼」行的时候、「行业」。前面分两大段，一个行业、一个住业。这个「行业、住业」里边「起如是业」，就发动这样的业，什么业呢？「即于彼业，安守正念、不放逸住」，就是这两种业。那么加上行业、住业，就是四业。行业里边也有「安守正念，不放逸住」；住业也有这两种。「当知此业，正念所摄、不放逸摄」，这「安守正念」那就是属于「正念」这一方面的，「不放逸住」就是「不放逸摄」，这样加起来就是「四业」。

《披寻记》八三五页：

行时住时正知而住所有四业等者：前说行时有五种业，即依彼业安住正念不放逸住，是名行时正知而住所有二业。如是住时正知而住二业亦尔，由是总说行时住时正知而住有四种业。

「行时住时正知而住所有四业等者：前说行时有五种业，即依彼业安住正念不放逸住，是名行时正知而住所有二业」，这样就是把五业合成这二业。就是一个「正念」，一个「不放逸」，其实就是「正念」和「正知」了，「正知」就是「不放逸」。「如是住时正知而住的二业亦尔」，也是这两种。「由是总说行时住时正知而住有四种业」。

酉二、明正知

若于是事是处是时，如量如理如其品类、所应作者，即于此事此处此时，如量如理如其品类、正知而作。

这是第二科「明正知」。先举出「四业」，这第二科「明正知」。

「若于是事」，若这位修行人对于这件事，这件事是在什么地方、在什么时间，「如量如理如其品类、所应作者」，「如量」如其那个范围，经行有个范围，行住坐卧各有各的量，但是内心里面要有智慧，要它放在「如理」的范围内的。这个时候应该经行，这个时候是不应该经行、你去经行了，就不如理了。这个时候应该修止，这个时候应该修观，都是有量，还要有智慧。「如其品类、所应作者」，他属于那一类的，是属于应该作的。「即于此事此处此时，如量如理如其品类、正知而作」，这就叫做「正知」，这个「正知」还有这样意思在内的。

《披寻记》八五三页：

若于是事是处是时等者：前说若往若还乃至若解劳睡，是名为事。即于是事能顺梵行，能摄梵行，能令诸善寻思现行，是名为处。以时往还，乃至广说若解劳睡，是名为时。无有增减，是名为量。与义相应，是名为理。诸相差别，是名品类。依广分别，随应可知。

「若于是事是处是时等者：前说若往若还乃至若解劳睡是名为事」，这就叫做事。「即于是事能顺梵行，能摄梵行」，随顺梵行而不违背。「能摄梵行」，能集聚圣道。「能令诸善寻思现行，是名为处」，这个处「字」这么讲，这样讲法。「以时往还，乃至广说若解劳睡，是名为时」。「无有增减」，你不可以加多，也不能减少，「是名为量」。「与义相应，是名为理」，这件做得非常合理的，这叫作「理」。「诸相差别，是名品类」，每一相都有各别的别相，不同于其他的。「依广分别，随应可知」。

这是正知而住。

酉三、显胜利

彼由如是正知作故，于现法中无罪无犯，无有恶作，无变无悔。于当来世亦无有罪，身坏死后不堕恶趣，不生一切那落迦中。

这是第三科「显胜利」。这样「正知而住」有什么好处呢？就是显他殊胜的利益。

「彼由如是正知作故，于现法中无罪无犯」，因为不放逸住就没有过失，没有违

犯佛所开示的。「无有恶作、无变无悔」，这个「恶作」我们是讲过了，就是自己做了事情以后、自己又不高兴；不高兴自己所作的，所以叫「恶作」。「无有恶作」，就是我做了事情以后我心里很安，没有后悔。「无有恶作、无变无悔」，这个「恶作」又名为「变悔」的意思，原来我是愿意那样做，后来又改变主意了，可是事情已经做了心里就后悔。现在是没有「恶作」，所以心里不「变悔」。我这么年轻就出家呢，你不后悔，就是这个意思。

「于当来世亦无有罪，身坏死后不堕恶趣」，我做这件事做得很有功德，没有过失，所以到将来的时候也没有什么苦恼。「身坏」，这个身体坏了，生命结束了以后，也不会堕落三恶道去。「不生一切那落迦中」，也不会生到地狱里边去。

《披寻记》八五三页：

无变无悔者：不为受等变坏其心，是名无变。临命终时不生忧悔，是名无悔。

「无变无悔者：不为受等变坏其心，是名无变」。「不为受等」，你不会为这个「受等」的变坏你的心。

这个「受」就是你的感觉。实在人做什么事情都是心里面的感觉，实在这个「受」就是「果报」，或者苦受，或者乐受，不苦不乐受，是你的感觉。但是感觉里面有愚痴、有智慧的不同，所以就有的时候愚痴就会有错误的想法，「我这个是不对！我这样是对！」就是有这样的变动。

现在这位修行人，他从闻思修里面得到佛法的智慧了，他没有这件事，他没有「变坏其心」这件事，是名「无变」。「临命终」的时候也「不生忧悔」，「是名无悔」。

巳三、总结略义

为得未得积习资粮，如是名为正知而住所有略义。

这是第三科「总结略义」。在「略义」里面又有略义，「总结略义」。

「为得未得积习资粮」，这个若往若还、若睹若瞻，乃至解劳睡这些事情，为什么要做这个事情干什么呢？就想要得到没得到的「积习」的善根，日积月累，今天也这样栽培、明天也这样栽培，就集聚了很多的得圣道的因缘。想要得到「没得到的积习资粮」，所以若往若还、若睹若瞻，乃至解劳睡这些事情。在这么多的类别里边，你都能够保持内心的清净，「如是名为正知而住所有的略义」。

卯四、结

前广分别，今此略义，一切总名正知而住。

这是结束这一大段，这句话。

《瑜伽师地论》卷第二十五

本地分中声闻地第十三

初瑜伽处出离地品第三之四

寅六、善友性（分三科） 卯一、征

云何名善友性？

这个「二道资粮」里边的「广辨」是分十一科，第一科「戒律仪」，第二科「根律仪」，第三科「于食知量」，第四科「初夜后夜勤修悟寤瑜伽」，第五科「正知而住」，这五科都讲完了。现在是第六科是「善友性」，这都是属于二道的资粮。

「云何名善友性？」这个善友的相貌是什么？这是「征」。

下边第二科解释，先是「广分别」，解释之中第一科是「由八因缘」，先「标」出来。

卯二、释（分二科） 辰一、广分别（分二科） 巳一、释（分二科） 午一、由八因缘（分四科）未一、标

谓八因缘故，应知一切种圆满善友性。

什么叫做「善友性」？有八个条件。若具足了八个条件的「缘故」，你就应该知道，「一切种圆满的善友性」都具足了，就是具足了一切种圆满的善友性，善友的性相都完备了。

这是「标」。下边是「征」。

未二、征

何等为八？

未三、列

谓如有一，安住禁戒，具足多闻，能有所证，性多哀愍，心无厌倦，善能堪忍，无有怖畏，语具圆满。

「谓如有一，安住禁戒」，这以下列出来。谓如这一个人，他能够有「安住禁戒」，又「具足多闻、能有所证、性多哀愍、心无厌倦、善能堪忍，无有怖畏、语具圆满」。这就是八个，这八个条件都具足了，是名为「善友」。这是列。

下面解释，解释分八科，第一科解释「安住禁戒」分三科，第一科，「征」。

未四、释（分八科） 申一、安住禁戒（分三科） 酉一、征

云何名为安住禁戒？

酉二、释

谓安住具戒，善能守护别解律仪，如前广说。乐沙门性，乐婆罗门性，为自调伏，为自寂静，为自涅盘，修行正行。

这是第二科解释。「谓」这个善知识这个好朋友，他的身口意能「安住」在他所受的戒法上面。「善能守护别解律仪」，他受了这个戒以后，他又能够善巧方便地守护他所秉受的别解脱律仪，不违犯。「如前广说」，像前边第一科戒律仪里面说过了。

「乐沙门性、乐婆罗门性，为自调伏、为自寂静、为自涅盘，修行正行」，只是持戒固然是很重要，但是还须要有下面几句话。这个善友，这位善知识，他持戒清净而他内心呢？是「乐沙门性」，就是欢喜八正道，欢喜学习八正道，「乐沙门性」。「乐婆罗门性」，他欢喜从一切虚妄分别里边解脱出来，就是还有这个愿。这是两个愿；这「乐沙门性」，就是修学圣道，「乐婆罗门性」，就是断除一切生死的根本。这「乐沙门性」简要地说实在是智慧的境界是「智德」，「乐婆罗门性」是「断德」，就是希望有智慧能断一切烦恼，这是两个愿。

下边又说到还是乐沙门性、乐婆罗门性的意思。「为自调伏、为自寂静」，他为自己要调伏这个虚妄分别，用八正道和这个戒定慧来调伏这个身口意，使令他清净，不要有这一些的污染。「为自寂静」使令心里面叫他没有烦恼的浮动，心里面很静，贪瞋痴一动起来心就不寂静，就是贪瞋痴叫他不静。一调伏了就不活动了，心里面很安很平安叫「寂静」。「为自涅盘」，这就是把烦恼的种子也消灭了，这样烦恼的种子消灭了，就得到清净的根本无分别智了，这就见到灭谛、见到诸法寂灭相了，就是涅盘，「为自涅盘」。

「修行正行」，他为了得涅盘，他欢喜沙门性，欢喜婆罗门性，他有这样的愿以后呢，他就开始行动。开始行动的目的是为自调伏、为自寂静、为自涅盘，而修行八圣道行。前面都是愿，那几句话都是愿，「修行正行」这是行，有愿有行。这样说呢，安住禁戒是基础，在禁戒的基础上修八正道。

酉三、结

如是名为安住禁戒。

这「禁戒」是这么讲，这是第一个条件。

申二、具足多闻（分三科） 酉一、征

云何名为具足多闻？

这下面第二个条件「多闻」。分两科，第一科「征」。

怎么叫做「具足多闻」呢？下面解释。

酉二、释

谓若有法宣说开示，初中后善，文义巧妙，独一圆满，清白梵行。于如是类众多妙法，能善受持，言善通利，意善寻思，见善通达。

这一段应该分两段，就是「谓若有法宣说开示，初中后善，文义巧妙，独一圆

满，清白梵行」，这是一段。「于如是类众多妙法...」，这是第二段。这第一段这实在是佛的境界。

「谓若有法」，就是说若是有这么一个法门，那当然是佛所证悟的，佛得阿耨多罗三藐三菩提所证悟的真理，佛的大悲心把它宣说出来，把自己所证悟的法门，微妙法门用语言文字把它表达出来。「宣说开示」，这个「宣说」是请问、有人请问佛才宣说，这个「开示」呢，你听闻了佛法以后，有种种各式各样的疑问，佛也能够给你解释那就叫做「开示」。

这宣说开示这个法门「初中后善」，这个「初善」、「中善」、「后善」；初开始听的时候能令你生欢喜心，佛说这个法门的时候「初」开始令你生欢喜心。这个「中」间就是开始修行了，你开始修行的时候也很自在，不是那么坚难困苦不是很坚苦地，就是中道行也不苦也不乐，不要一定修苦行、也不是，可也不要要求那么好、那么多的享受，所以不是那么乐也不是苦，是中道行，这个时候，修学圣道这个叫「中善」。「后善」就能够究竟地解脱了一切烦恼，那么这叫做「后善」，佛所宣示这个法门「初善、中善、后善」是这样子。

「文义巧妙」，佛宣说这个法门的那个文具也是很妙，佛那个大智慧...谁的文章能有佛的文章好呢？当然是佛的，是善巧说法，能够最极、很好的文句来表达，所以「文巧妙」。而所表达的「义」也非常微妙，这个义是「初中后善」，能令你得到利益安乐，所以义也是巧妙。「独一」，佛所说的这个妙法不共于一切外道，也不共于一切世间法，这是特别地殊胜的，所以叫「独一」。「圆满」，这里面有无量无边的功德庄严，所以是最圆满的、最尊胜的，最尊胜的事情。

「清白梵行」，这个「清」就是佛说这个妙法里边本身是清净的，这个念佛、念法、念僧，「念法」里边也有个「无热」，就是佛说的四谛法里边都是清净，而没有这些不正确的地方，没有烦恼没有污染，所以说清净。「白」就是永久的清净，佛说那个法永久是清净的，「清白」。「梵行」这是能令你得圣道，就是八正道了。

这前面是所闻的佛法，所闻的佛法。「具足多闻」这一段先说明所闻的佛法，就是佛所说的修多罗了，十二分教了。

「于如是类众多妙法，能善受持」，你这个好朋友，他就是「于如是类」，像这样的这一类的，佛所说的修多罗这个妙法，「众多的妙法」。「能善受持」，他能够很有智慧地受持这样的妙法。怎么叫「受持」呢？「言善通利、意善寻思、见善通达」，这是受持的相貌。就是他对于初善、中善，佛所说的这个妙法，这个文句他能够「通利」没有滞碍，就是纯熟、能读能诵叫「通利」。「意善寻思」，那个妙法里面的意义，他也能够去思惟观察，这是「意善寻思」。「见善通达」，这个「见」就是你那好朋友的智慧，能够通达，能如实通达如实地觉了，这初中后善这个法门的妙意的。这样子就是闻、思、修了，言善通利是「闻」，意思寻思是「思」、思所成慧，见善通达是属于「修慧」了。

酉三、结

如是名为具足多闻。

这个「多闻」是这么讲，这叫做「具足多闻」。这个意思呢，就是佛所说的法，你学习佛的经论，这叫做「多闻」。

申三、能有所证（分三科）　酉一、征

云何名为能有所证？

这是第三科，就是第三个条件「能有所证」。分三科，第一科「征」。怎么叫做「能有所证」呢？

酉二、释（分二科）　戌一、举所证（分三科）　亥一、二十种想

谓能证得胜无常想、无常苦想、苦无我想、厌逆食想、一切世间不可乐想、有过患想、断想、离想、灭想、死想、不净想、青瘀想、脓烂想、破坏想、四胀想、啖食想、血涂想、离散想、骨锁想、观察空想。

第一科是「征」，现在第二科是解释，解释里又分两科，第一科是「举所证」分三科，第一科是「二十种想」。他成就了这二十种想。

「谓能证得胜无常想」，就是这位善知识、你这个好朋友，他是具足多闻了，他不止于此，他也按照他所学习的佛法能去用功修行了，修行了他就成就了什么样的功德了呢？他「证得」就是成就了，「胜无常想」很有力量的，有力量的「无常想」，修这无常想能够转变一切的执着，那就是有力量了。若是只是从文字上去学习，但是没能够转变你的执着，这个「常」的常见断见、这些虚妄分别没能转变，那不叫做「胜」无常想，没有力量。这个「想」这个字用得很好，就是心里面思想思惟。

这个《竹窗随笔》莲池大师，就是那一段文，他讲：「修行应该究竟是有分别？是无分别？」来讨论那件事。但这件事你若常学习……，学习《瑜伽师地论》才能明白这件事。实在这个修行的事情，也是「无分别」、还是「有分别」。「无分别」就是「止」，「无分别」有两个意思；一个是「止」、奢摩他的止是无分别，第二个意思「远离一切虚妄分别」，这杂染的分别通通要停下来也叫做「止」。第二个是「有分别」就是要思惟观察无常义，要思惟这件事；色是无常的、受想行识也是无常的，就是有变化，它不是固定的。这个我们从文字上去看，其实这件事有什么了不起啊？就是了不起，你真能这样思惟，它那里边就能有微妙的作用。

这个禅师的〈语录〉上，那个谁...那个云门禅师的〈语录〉上有一句话，说「发从今夜白、花是去年红，何必待零落？然后始知空」。这个禅师说这个话，说得很好，我也讲一讲：「发从今夜白」，大概他可能是照照镜子知道自己的头发白了，是今天夜间开始白，今天夜间开始，这是无常相嘛！就是无常了。「花是去年红」，就是令人满意的这种境界已经过去了，是这个意思。这个满意的境界已经过去了，「花是去年红」，应该是这么解释。「何必待零落？然后始知空」，说是一定是花已经零落了，然后才知道空，那就太晚了。稍稍的有一点枯萎，你就应该觉悟了，这都是假的，都是假的。

所以我们知道释迦牟尼佛了不起，他是在壮年的时候，这五欲乐、王位都等着他来享受，他放弃了。不是说已经失掉了，失掉了王位了，失掉了五欲乐，然后我再去发心修行，不是那么意思。这个无常想呢，就是有这个作用。你要思惟：说现在还在，但是他一定要坏、要坏的，所以叫做「无常想」。你若这样子想的时候，能转变你的爱着心，能转变你的贪心，转变你所有的瞋心，这一切的烦恼都能转变，这叫做「胜无常想」。

「无常苦想」，其实文应该念一念就行。这「无常苦想」，「无常」就是「苦」，这「无常」是什么意思呢？就是原来没有、现在有了，「由无而有」这是「无常」义，「由有而无」，有了、而后又没有了这就叫做「无常」。这个「苦想」呢？这样的无常就会有苦了。说我现在身体很健康，没有病，不是；「由无而有」，你忽然间你有病了，你就有病了，这苦不苦？这「由无而有」就是苦。说我「由有而

无」，我现在没有病我身体健康，你这个健康忽然间没有了，「由有而无」也是苦，健康没有了也是苦，病来了也是苦。所以这个「由无而有、由有而无」这个无常，「无常」就令你苦了。这个「由无而有」是苦苦，「由有而无」是坏苦，若是等待那个苦来了你才知道是苦，你是钝根人了。你先要学习佛法修无常想，苦没有来就知道，那就是利根人。当然你这样思惟，在奢摩他里面做如是观的话，就有力量能转变自己的虚妄分别，转变这个常见、断见、这颠倒妄想。这个「苦想」就是原来我们这个颠倒妄想认为是快乐的，你若修无常观就知道快乐是「坏苦」，就是你作如是观，令你解脱了一切的虚妄分别，「苦想」。

「苦无我想」，若是苦的时候呢、就明白「无我」的道理了。这个「我」是什么意思呢？「我」是「自在」义、「自在」的意思。我要怎么的就怎么的，你不可以威胁我，这叫做「自在」、就是「我」的意思。但是若有苦恼的时候你有自在义吗？你没有自在了。如果有「自在」义，说「不要苦」，它就不苦，那就表示你有「我」的意思，有了「我」。现在事实上是不能的，苦的时候、你看医生都不容易去掉苦啊！除非是神医，这手到病除这可以。所以这个「苦」就是「无我」啊！就表示是「无我」了，你能做如是观就能灭除一切颠倒想。这是「无我想」。

「厌逆食想」，这个「食」，因为人都是贪着这个饮食的味，要吃好东西生贪心，不好就生瞋心了，为了饮食还会去追求，守护、或者守护没成功会引起很多很多的问题。所以做如是观的时候呢，就不要起这么多的分别心，是「厌逆食想」，这个「食」这里边有很多患，有很多灾患，所以「厌逆」不爱着它，使令减少自己的这些问题。

「一切世间不可乐想」，这个「厌逆食想」是一种……，这无常想、苦想、无我想修成功了，最少是个须陀洹果，是「见道」、见道的境界。这见道以后就是修道，修道的时候有「厌逆食想」、「一切世间不可乐想」、「有过患想」，还有个「不净想」、「死想」这些事情，这是修道的时候。因为得了初果须陀洹，你还有贪心，这个贪瞋痴还是有，所以要继续修这个不净观；「厌逆食想」，我们前面于食知量那里已经讲到这个食的不净，这样子想要破除这个欲心。「一切世间不可乐想」，江山如此多娇，使令你迷惑！但是你看看历史，我们一般人都不感觉什么，历史上记载那些英雄好汉，都为这件事死掉了，丧身失命，但是后来的人还不觉悟，继续的受它的伤害，一切世间不可乐啊！「不可乐想」。

「有过患想」，这有过患想，《披寻记》的解释，是你想要生到色界天上去，你就要思惟欲界都是有过患的，欲界的一切一切都是令人不满意的，令你苦恼的境界，所以是「有过患想」。

「断想、离想、灭想」，这个「断想、离想」是在因上说的，「灭想」是在果上说的。这个「断」就是断除贪瞋痴，断除堕落三恶道的这些因缘，断除贪瞋痴就不会到三恶道去了，「断想」。「离想」就是断除去人天的这一切虚妄分别，人就是什么？人就是「受」，触缘受，这个无明相应触执着一切受，你从这里面有很多问题出来，就不能够解脱，你不能从人天的世界得解脱，虽然是没有严重的五逆十恶，但是你不能得解脱；你若能够「离想」，能够不受一切法，这个时候你就从人天里面得解脱了。那么「断想」是解脱了三恶道的因缘，「离想」是解脱了人天的这些虚妄分别的因缘，就是把这两种烦恼都解脱了。「灭想」就把这个生死的果报都停下来了，就得涅盘了，叫「灭想」。

「死想」，前面这无常想也是包括了「死想」，但是这里面又提出来「死想」，有什么差别呢？这个「无常想」就是这样的境界，你生命存在的时候有种种的变化，这叫「无常想」。「死想」就是生命最后结束了，结束了，这个「死想」。但是这个「死想」它一定是由无常来的，刹那刹那的变异最后就结束了，这是「死想」。

「不净想」，这下边这个「青瘀想」、「脓烂想」也是「不净想」，那么怎么分别呢？这个「不净想」对自身有爱着，对自己的生命体有爱着，修这个「不净想」；对他人的这个境界有爱着呢，就修下边的这「青瘀想、脓烂想、破坏想、四胀想、噉食想、血涂想、离散想、骨锁想、观察空想」，这是九想。对他人的身体有爱着修这个下边青瘀等想，对自己的身体有爱着修这个「不净想」；是种子不净、住处不净、性不净、相不净、究竟不净，有五种不净，就是这朽秽的境界。

「青瘀想」，这「青瘀」，这个血不流通了积聚在那里，表现于外的就是青瘀的样子，这也是一个苦恼的境界。人死了以后就是各式各样的境界出现了。这个在《大智度论》里边说那九想观，的确是死想在前，然后再修青瘀等不净想，也是这个次第。

「脓烂想」，里边腐烂了，这个气血都不对了。「脓烂」、流脓了腐烂了，这样子去观想。「破坏想」，这五脏六腑里边都破坏了，完全不正常了，「破坏想」。「四胀想」，就是里边水大多起来，四胀起来像鼓似的。「噉食想」，前面解释过，为这个狐狸或者狼或者是饿狗所噉食，或者为飞鸟所噉食，这样子。「血涂想」，这个血流出来了，留到各处来叫作血涂想。

「离散想」，就是手的骨头一个地方，足的骨头一个地方，头的骨头一个地方，都离散了，「离散想」。「骨锁想」，「骨锁想」就是没有皮肉了，皮肉被这个禽兽所吃掉了，或者时间久了，风吹日晒久了，那么皮肉都没有了就剩了骨头，但是这骨与骨头连在一起，一节一个骨头连在一起叫做「骨锁想」。

「观察空想」，原来这些，认为这是非常美妙的生爱着心，现在观察一切都是无常的，所爱的境界都没有了，这是「观察空想」。或者都是变成微尘了，那么也就都没有、都散坏了，所以「观察空想」。

这样子修这样的观察，能破坏自己的欲心、爱着心。能破坏自己的欲心，这个欲没有了心里就安静了，心里寂静。这个九想观不能断烦恼，但是很有力量的，能够镇伏烦恼使令烦恼不动，这力量还是很大的，然后去修止观就能断烦恼了。

亥二、八种等至

复能证得最初静虑，第二静虑，第三静虑，第四静虑，空无边处，识无边处，无所有处，最后非想非非想处。

这是第六大科善友性，善友性里面在广分别里面，具足八因缘才可以名为善友，这个八因缘里面第一科是「安住禁戒」，第二科「具足多闻」，现在是第三科「能有所证」。「能有所证」里面分三科，第一科「征」，第二科解释分二科，第一科「举所证」。「举所证」里面分三科，第一科「二十种想」解释完了。现在是「八种等至」。

这个「等至」就是禅定，这个「等」就是定的意思，就是身心平和，也不昏沈，也不掉举。这是由定的力量能达到这个程度，所以叫做「等至」。这里面说「八种等至」，就是色界的四禅，和无色界的四空定，加起来就是八种。

「复有能证得最初静虑」，就是善友里面各式各样的善友，还有一种他能够证得，色界的四禅里面第一个禅，就是「最初静虑」，还有「第二、第三、第四静虑」，能得到这样的禅定。又能得到无色界天的「空无边处定、识无边处、无所有处、最后的非想非非想处」，这四禅四空定，在前面解释过了，这里不解释了。

亥三、四无量等

又能证得慈悲喜舍，或预流果，或一来果，或不还果，或神境通，或宿住通，或天耳通，或死生通，或心差别通，或阿罗汉。

「又能证得慈悲喜舍」，这是第三科四无量。这里说四无量，就是在禅定里边，已经成就了色界四禅，或者又成就了无色界的四空定，在这样的禅定里边，修慈悲喜舍四种三昧，是这样子的，也是禅定。

「或预流果、或一来果、或不还果」，前边这些禅定是通于凡圣。现在这下面说到「预流果、一来果、不还果」这是圣人，已经断烦恼见到真理了。这个前边也解释过，但是后边还有解释。

「或神境通、或宿住通、或天耳通、或死生通、或心差别通、或阿罗汉果」。前边说到初果、二果、三果，这下边说到神通。这个神通，这个有禅定的三果圣人，在禅定里边修神通，就会有具足了神通。这「神境通」，一般说就是神足通。「或宿住通」，就是能知道过去生命的情况，或者若阿罗汉最大的宿命通，就是八万四千劫，过去八万四千劫这么长远里边的生命的情况都能知道。「或天耳通」，能知道圣人，能听到很远处的声音。「或死生通」，死生通就是天眼通，天眼通能知道未来的事情，「宿住通」知道过去的事情。这个「死生通」就是这人死掉了以后，他投生到什么地方去，这天眼通能看见。「或心差别通」就是他心通，你心里面有各式各样的不同的心里活动，这他心通的人能知道。

这是「神境通、宿住通、天耳通、死生通、心差别通」，这是前五通。这个初果、二果没有神通，这个不说。三果圣人，有可能是得到了四禅八定，他在禅定里面有可能发出神通，所以在这个地方讲神通。但是还没有成就「漏尽通」，成就漏尽通的就是阿罗汉了。「或阿罗汉」，或者这位善知识，他得到了阿罗汉果了。

戊二、显胜能（分二科）　亥一、标

具八解脱静虑等定，有大堪能，具大势力，能善为他现三神变教授教诫。

这下边第二科「显胜能」，「显胜能」分二科，第一科是「标」。第一科是「举所证」，现在第二科「显能胜」。

「具八解脱」，因为这个八解脱，你若成就了色界四禅，成就了无色界的四空定，而又得到了灭尽定，这时候才能够去修这个八解脱，这个八解脱最后一个解脱，就是灭尽定解脱。那么成就了这样的功德的时候，他要进一步的修这个八解脱。这个灭尽定，三果圣人以上才能成就这个定的，这是很高深的定；但是有的阿罗汉还没得灭尽定，有没有禅定有这样的关系。这个三果圣人修这个八解脱，当然进一步就是得阿罗汉果了，进一步能得到十遍处，得八胜处、得十遍处，能得到四无碍辩、无诤三昧，都些都从这里出来的，所以有这样的殊胜功德。

「具八解脱静虑等至」，「有大堪能，具大势力」，这个阿罗汉、这个圣人，「有大堪能」，他的这个能力非常的强，有很大的势力。这个没有发出来的时候叫「堪能」，发出来叫「势力」。「能善为他现三神变教授教诫」，有这样的功德的这位善友，他「能善为他」，能善巧方便的为他的弟子现出来「三种神变」、神通变化，能够「教授教诫」他的弟子。

亥二、释

三神变者：一神力神变，二记说神变，三教导神变。

这底下解释，前面「显胜能」第一科是「标」，现在是解释。

「三神变」是什么呢？一是「神力神变」，也就是那个神足通。但是只是得到四禅八定修神通、而得神通的神通，和修八解脱进一步有八胜处、十遍处的神足通，那是不一样的，这个是特别高，神通特别广大的。「记说神变」，记说神变就是他心通，你心里想什么事情他也都知道，他能说出来，也是神通变化。第三个是「教导神通」，就是为你说法来教导你，也可以得大神通、得圣道。这是三种神变。

下面第三科是「结」。

酉三、结

如是名为能有所证。

前面这么多，这「二十种想」一直到这里，这是这位善友「能有所证」。这可见这个善友不是一般的凡夫境界，而且是大阿罗汉、大菩萨境界了。

《披寻记》八五七页：

能善为他现三神变教授教诫等者：如下说言由神境神变能现种种神通境界，令他于已生极尊重；由彼于已生尊重故，于属耳听瑜伽作意极生恭敬。由记说神变能寻求他心行差别。由教诫神变如根如行如所悟入为说正法，于所修行能正教诫。故三神变能摄诸相圆满教授。（陵本二十七卷二十二页）此应准释。

「能善为他现三神变教授教诫等者，如下说言」，下文里边说，由神境神变能现种种的神通境界。「令他于已生极尊重」，现出来种种神通的时候，看见的人生极尊

重心，这是不同的。「由彼于已生尊重故，于属耳听瑜伽作意极生恭敬」，会有这种作用。「由记说神变能寻求他心行差别」，记说神变有什么作用呢？「能寻求他」，能寻求对方的心，心里活动的差别。「由教诫神变如根如行」，如他的根性，如他的心行，「如所悟入为说正法」，随他的堪能性能悟入的程度，为他宣扬正法。「于所修行能正教诫」，他所应该修行的法门，能够很恰当的来教诫他。「故三神变能摄诸相圆满教授」，这三种神变，包扩了一切圆满的教授的事情。「此应准释」，前面这一段是二十七卷二十二页说的，但这里的文说的，应该按照那个文来解释。

申四、为性哀愍（分三科）　酉一、征

云何名为为性哀愍？

这个具八种因缘才能够名之为善友，八种因缘解释了三种，现在第四种为「性哀愍」。

「云何名为为性哀愍」？怎么叫做「为性哀愍」？这个「性」者心也，就是他的心很哀愍，就是很同情你。这是「征」。

下面是解释。

酉二、释

谓于他所常起悲怜，乐与其义乐与其利，乐与其乐乐与猗触，乐与安隐。

「谓于他所常起悲怜」，「谓于」所教化的众生，这位善知识对于这些人起「悲怜」心。怎么叫做「悲怜」呢？「乐与其义」，就想要帮助他，能令他远离种种的苦恼，这叫做「与其义」，就是给他所需要的，他现在需要离苦，那么他就能做到这件事，「乐与其义」。「乐与其利」，他欢喜给他利益，他所缺少的。他缺少什么？当然他缺少戒定慧，教他修学这样的善法。「乐与其乐」，还欢喜给他一些安乐的事情，不要有损恼的事情。「乐与猗触」，就是令他心里面欢喜，这样意思。「乐与安隐」，使令他心里面没有一些烦恼，没有一些的恐怖，心情自在。

酉三、结

如是名为为性哀愍。

这是结束这一段。这「为性哀愍」就是这样意思，有这么一个善知识太好了。

《披寻记》八五七页：

乐与其义等者：令离诸苦，是名乐与其义，令修善行，是名乐与其利，当知此由以悲俱心。无损恼行，是名乐与其乐，当知此由以慈俱心。令生欢喜，是名乐与猗触，当知此由以喜俱心。令离贪恚，是名乐与安隐，当知此由以舍俱心。菩萨地说：一切无量名为哀愍，成就此故名哀愍者。（陵本四十四卷十页）故作是释。

「乐与其义等者：令离诸苦，是名乐与其义」，这个乐与其义就是令他离诸苦，这也应该包括医生的在内，他也能够使令你身心里面的痛苦都能够远离，能除遣你身心的痛苦。「令修善行，是名乐与其利」，这「乐与其利」这么讲，这就是你的功德非要你自己创造才可以，就是你自己不创造，他给你一样东西，这很不容易。所以「乐与其利」是你自己要创造，做好事。「当知此由以悲俱心」，前面这两句话，

「乐与其义、乐与其利」，这就是善知识的「悲俱心」，悲是心所，心是心王，那个心王和悲相应的时候发出来的作用是这样。

「无损恼行，是名乐与其乐」，没有损恼行这叫做「乐与其乐」，没有损恼你的事情，能够排遣一切对你有损害的事情，那叫「乐与其乐」。「当知此由以慈俱心」。这句话，就是那个善知识有「慈」，那个「慈」能与乐，是这样意思。「令生欢喜，是名乐与猗触」，令你心里欢喜叫「猗触」。「当知此由以喜俱心」，就是那个善知识，他这个慈悲喜舍三昧，这个「喜」三昧的力量。「令离贪恚，是名乐与安隐」，这个「安隐」是什么呢？你心里面有贪的时候心也不安隐，有愤怒的时候也不安隐。而这个善知识会为你说法，让你远离贪、远离恚，你心里就安隐了。「当知此由以舍俱心」，这是这位善知识的「舍」三昧的力量。

「菩萨地说：一切无量名为哀愍」，就是一切的慈悲喜舍，四无量心，这是菩萨的哀愍的作用。「成就此故名哀愍者」。

申五、心无厌倦（分三科）　酉一、征

云何名为心无厌倦？

这是善友的八因缘里面第五科，心里没有厌倦。

怎么叫「心无厌倦」呢？

酉二、释

谓善能示现，善能教导，善能赞励，善能庆慰，处于四众宣说正法，不辞劳倦翘勤无惰，起发圆满，为性好乐发勤精进。

「谓善能示现」，这个「善能示现」就是这位善知识，能善巧方便的能开示你佛法的真理，就是「善能示现」。「善能教导，善能赞励」，这个「善能教导」就是能令你安住在佛所制定的戒律仪里面，就是「善能教导」。「善能赞励」，这个「赞励」就是赞叹你、勉励你，说是你这个人有善根，你好好修学不要退下来。就是这位学生，他的菩提心他的出离心向下退，那么这个善友就是赞叹他、鼓励他，使令他不要退，是这样意思。「善能庆慰」，就是这个弟子有了成就，他来祝贺他。

「处于四众宣说正法，不辞劳倦」，前面这几样，就是这位善知识能这样教导他的弟子。这个这下面第二段，是「处于四众」之中「宣说正法」的时候，「不辞劳倦」，怎么疲劳疲倦，这个菩萨他不推辞这件事，他不怕辛苦。「翘勤无惰」，他还特别的精进不懈怠。「起发圆满」，只要这件事对于他的学生、对于他的弟子有利益，他就能发动能圆满这个计划。

「为性好乐，发勤精进」，说这个善友的心性，就是精进。这件事一定是栽培的很久了，他有很多的体力，他的果报有很多的功德的力量的支持，所以他这个精进的时候，他这个身体也能支持。若栽培的不够，那就是只是有这么一点心就是了，他的身体不答应这件事的，「为性好乐、发勤精进」。

酉三、结

如是名为心无厌倦。

这心无厌倦是这样子。

申六、善能堪忍（分三科）　酉一、征

云何名为善能堪忍？

这是第六个，这个善知识有八种因缘，现在是第六「善能堪忍」，分三科，第一科「征」。

云何名为「善能堪忍」呢？

酉二、释（分二科）　戌一、耐他怨害

谓骂不报骂，瞋不报瞋，打不报打，弄不报弄。堪耐椎杵，于诸逼迫，缚录禁闭，捶打毁辱，迫憎斫截，众苦事中，自推己过，以业异熟为所依趣。终不于他发生愤恚，亦不怀恨随眠不舍。如是虽遭轻陵毁辱，而其本性都无变改，唯常于彼思为义利。

这下面解释，第一科是「耐他怨害」。这个若是释迦牟尼佛在世的时候，也有很多不如意的事情，何况是其他的人？

「谓骂不报骂」，就是若有人骂辱他呢，他不回答，他不报复他；你骂我、我就骂你；这位善知识不这样，你骂他、他不骂你。「瞋不报瞋」，别人对他愤怒，他也不报之以瞋。「打不报打」，别人打他呢，他不打你的。「弄不报弄」，这个「弄」就是戏弄的意思，不尊重他。而这位善知识呢，你戏弄他，他不报之以弄。

「堪耐椎杵」，这个善知识他这个堪耐性，这个忍耐的心很有力量，你就是「椎杵」、用这样的器来攻击他，他也能忍耐。「于诸逼迫」，对于各式各样的逼迫，苦恼的事情来逼迫他。或者「缚录（ㄌㄨˋ）」，也念缚录（ㄌㄩˋ），系缚他。或者是「禁闭」，把他关在牢狱里头。或是「捶打」他、「毁辱」他。「迫憎」，各种恐怖的事情来威憎他。或者是用刀来「斫截」他。「众苦事中」，各式各样的苦恼的事情里面「自推己过」，这件事他不怨恨对方，把这件事推给自己，这是我自己有罪过的关系。「以业异熟为所依趣」，这是我过去生中造了什么什么罪，所以现在要受到这样的果报，他这样子来说明这件事；而不说是「你为什么打我？你为什么伤害我？」他不这么说。

「终不于他发生愤恚」，对方怎么样对他的苦恼，他都不会去愤怒，不愤怒。「亦不怀恨随眠不舍」，也不会心里面恨，他一直地恨他，恨他几百年了也还不弃舍、「随眠」，他不这样。「如是虽遭轻陵毁辱」，像前面所说的这个，这位善知识虽然遇见了这么多的「轻陵」，就是轻慢他、瞧不起他、毁辱他。「而其本性都无变改」，而他原来的那种和平的那样的心性，还是不变动，你怎么样毁辱他，他心里还是清净的，清净庄严的。「唯常于彼思为义利」，他不但是不恨对方，还时常的想一想，怎么办法用佛法来利益他。「义利」，所谓布施者，必获其义利，就是这个字，「义利」。这个「义利」就是清净的功德，清净的功德，说现在和未来都令你得到佛法的安乐，这是他常这样的思惟，这还是慈悲心。

前面这一科是耐怨害忍，这忍波罗蜜，就是「耐他怨害」，别人怨害他，他能忍耐。下面第二科「安受众苦」。

戌二、安受众苦

又能堪忍寒热饥渴蚊虻风日蛇蝎恶触，他所干犯毒害语言，身内所生猛利坚劲辛楚切心夺命苦受，为性堪忍能有容纳。

「又能堪忍寒热饥渴蚊虻风日蛇蝎恶触，他所干犯碜毒语言」，这位善友，你这位好朋友还能够「堪忍」，能够忍耐忍受这个大「寒」大「热」，这个「饥渴」的事情，他都能忍的住他不在乎。「蚊虻」，这个蚊虫，「虻」也是类似那个蚊子，会飞的咬人的一种虫子。或者大「风」，或者大太阳这些事情。这个「蛇蝎」这些东西，「恶触」，去伤害他的时候。或者「他所干犯」，前面说是「蛇蝎」这是畜生，说「他所干犯」这指人说了，这个人来触犯他，「碜毒语言」就是特别毒，特别毒辣的这种语言。

「身内所生」，在他的身体里面生出来「猛利」的、「坚劲」的、特别苦恼的，「切心夺命苦受」，「切心」就是用刀来割其心这样子的苦恼，或「夺其命」的这样的苦恼。「为性堪忍」，他都能忍受。当然这是因为有无我观，有人无我、法无我，他心能离相，所以你这样子他能忍受你，没有这个功夫这件事很难。「能有容纳」，「为性堪忍能有容纳」，什么事情他都能够受得了。

酉三、结

如是名为善能堪忍。

申七、无有怖畏（分三科）　酉一、征

云何名为无有怖畏？

这是第七科，就是第七样功德，没有怖畏。分三科，第一科是「征」，

「云何名为无有怖畏」呢？

酉二、释

谓处大众说正法时，心无怯劣，声无战掉，辩无误失。终不由彼怯惧因缘，为诸怖畏之所逼切。腋不流汗，身不毛竖。

「谓处大众说至正法时」，说这个善友在大众说正法的时候。「心无怯劣」，他心里面没有恐怖。「声无战掉」，他发出来的声音很正常，不会有不正常的掉动。「辩无误失」，他的辩才不会有误失的，都能保持正常。「终不由彼怯惧因缘，为诸怖畏之所逼切」，他始终不会，不由于彼怯惧的关系，为诸怖畏之所逼迫，不会有这件事情。「腋不流汗」，他的腋下不会流汗，「身毛」也不会「竖」，这就是不恐怖的意思。

酉三、结

如是名为无有怖畏。

申八、语具圆满（分三科）　酉一、征

云何名为语具圆满？

这是第八科，就是第八样的功德，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「语具圆满」呢？这个语言文字，是表达、表示真理的一个工具、一个媒介，所以称之为「具」。

酉二、释

谓彼成就最上首语，极美妙语，甚显了语，易悟解语，乐欲闻语，无违逆语，无所依语，无边际语。

「谓彼成就最上首语」，这位善知识，他成就了那个最殊胜的语言，他有这个能力。「极美妙」的「语」言，「甚显了」的「语」言，「易悟解」的「语」言，「乐欲闻」的「语」言，「无违逆」的「语」言，「无所依语」，「无边际语」。

酉三、结

如是名为语具圆满，言词巧妙。

《披寻记》八五八页：

谓彼成就最上首语等者：摄异门分说：先首语者，趣涅盘宫为先首故。美妙语者，其声清美如羯罗频伽音故。显了语者，谓词句文皆善巧故。易解语者，巧辩说故。乐闻语者，引法义故。无依语者，不依希望他信已故。不违逆语者，如量说故。无边语者，广大善巧故。（陵本八十一卷三页）此中次第少分有别随文可知，然义无异，应依彼释。

「谓彼成就最上首语等者」，〈摄异门分〉的解释：「先首语者」，〈摄异门分〉是说「先首语」，这是说「最上首语」。「趣涅盘宫为先首故」，他说的语言，里面的这个中心的思想，就是劝你到涅盘那里去，这样的语言就是「先首语」，就是「最上首语」。说是这个语言是很好，但是劝你贪瞋痴也劝你放逸，那个不叫做「上首语」，现在他这个语言里面所指示的，是劝一切众生得大涅盘，所以叫做「先首语」。

「美妙语者，其声清美」，这位善知识发出来的声音，清净美好。「如羯罗频伽音故」，就是伽陵频伽鸟的音声，所以这个声音美妙。「显了语者」怎么讲呢？是「谓词句文皆善巧故」，他用的那个字句也是非常好，所以叫「显了语」。「易解语者，巧辩说故」，他善巧辩说所以你容易明白。「乐闻语者」，乐闻语是什么意思呢？是「引法义故」，就是他说出这个语言能引出来你种种的功德，所以人家欢喜听。

「无依语者」，这句话怎么讲呢？「不依希望他信已故」，他为人说法没有这种私心，并不希望说是「你因为听我的话，对我有信心」，他没有这个想法，所以叫做不依语。「不违逆语者，如量说故」，就是如其量说法，这个意思这个法说的不多也不少、「如量」，这也不容易；你说的好、说的太多了人家也厌烦，所以这「如量」也还是须要的。「无边语者，广大善巧故」，那里面有广大善巧的智慧，所以叫做「无边际语」。是陵本八十一卷三页这样解释的。

「此中次第少分有别」，在〈摄异门分〉的解释和这里的次第有一点差别，「少分有别，随文可知，然义无异应依彼释」，道理是无差别的。

午二、能作五事（分二科）　未一、标

成就如是八种因缘，善能谏举，善作忆念，善能教授，善能教诫，善说正法。

这个「能作五事」这是第二科。第一科是「由八因缘」，现在第二科「能作五事」，分二科，第一科「标」。

就是这位善知识他具足了这样八种的功德，具足这八种功德有什么好处呢？「善能谏举」一样功德，有这样能力。「善作忆念，善能教授，善能教诫，善说正法」，有这种五种功德。

《披寻记》八五九页：

言词巧妙者：此如下说宣说相应、助伴、随顺、清亮、有用、相称、应顺、名句文身、所有言论应知。

「言词巧妙」，前面那一段最后一句。「此如下说」，就是下边这一段文说到「宣说相应、助伴、随顺、清亮、有用、相称、应顺、名句文身，所有言论应知」，那叫做「言词巧妙」，这就下面的文就解释了。

未二、释（分五科）　申一、善能谏举（分三科）　酉一、征

云何名为善能谏举？

前面第一科是「标」，下面就解释，解释这分五科，第一科解释这「善能谏举」这句话。分三科，第一科「征」，第二科解「释」。

怎么叫做「善能谏举」呢？

酉二、释

谓若有余于增上戒毁犯尸罗，于增上轨毁犯轨则，由见闻疑能正谏举，真实不以虚妄，应时不以非时，饶益不以衰损，柔蒸不以麤犷，善友不以憎嫉。

这个「谏举」这个「谏」这个字，就是你就要发动做恶事了；他能够「谏」，能劝你停下来不要做恶，叫做「谏」。这个「举」就是你已经做了错误的事情，他要举发这件事劝你忏悔，就是「举」，这件事不是容易。

「云何名为善能谏举？」「谓若有余，于增上戒」，就是另外有这么一个人，他对于这个「增上戒」，这个戒有殊胜的力量帮助你得禅定，所以叫做「增上戒」。「毁犯尸罗」，说这个人把这个「增上戒」破坏了。「于增上轨毁犯轨则」，这「轨则」和那戒不同，前面也讲过，有其他的一些事情；他也毁犯了，也毁犯了这个增上的轨则。「由见闻疑能正谏举」，而这位善友，「由」于「见闻疑」，就是看见你也犯戒了，或者听别人说你犯戒了、你犯了轨则了，或者是你现出来一种形相，他疑惑你犯了戒、犯了轨则。那么有了「见闻疑」之后，这位善知识「能正谏举」，他能够很正确的谏举你。

「真实、不以虚妄」，他怎么样谏举法呢？这底下说「真实、不以虚妄」，你真实是不对了，他不会冤枉你的，「虚妄」就是冤枉你了，他不会冤枉你的，「真实」。「应时，不以非时」，就是要找一个适当的时候来谏举你，而不会在不适当的时候，譬如说不在大众里谏举你令你没有面子，也不会的。「饶益，不以衰损」，他谏举你的内心的目的是想要利益你，不是来伤害你，这个动机是「饶益」的。「柔软，不以麤犷」，说出来的语言非常的柔软、柔和，而不是粗暴的语言，不是。「善友，不以憎嫉」，他来谏举的时候，这个态度非常的良好，而没有憎恨的这种态度。

酉三、结

如是名为善能谏举。

《披寻记》八五九页：

真实不以虚妄等者：有寻有伺地说：于邪举罪时，有五种邪举罪者：言不应时故，名非时语者。言不实故，名非实语者。言引无义故，名非义语者。言麤犷故，名非法语者。言挟瞋恚故，名非静语者。（陵本八卷十三页）与彼相违，是故名为善能谏举。彼引无义，即此衰损，余如文知。

「真实不以虚妄等者」，〈有寻有伺地〉就说过这件事了，「于邪举罪」的时候，「有五种邪举罪者」：「言不应时故」，说的不是时候，「名非时语者」。「言不实故，名非实语者」，你说的不真实，冤枉人家了，不是真实。「言引无义故，名非义语者」，你说出来的话不会引发功德，不会令人灭恶生善，这是非义语。「言麤犷故，名非法语者」。「言挟瞋恚故，名非静语者」，你这说这话里面，还是带有瞋恚的气氛，那就不是寂静语。这在八卷十三页，我们已经学习过了。「与彼相违，是故名为善能谏举。彼引无义，即此衰损，余如文知」。

申二、善作忆念（分二科）　酉一、征

云何名为善作忆念？

这第一科是「善能谏举」，这是解释完了。下面第二科「善作忆念」。

酉二、释（分二科）　戌一、标

谓令忆念先所犯罪，或法、或义。

这个「忆念」，先是「征」。这下面第二科解释，先是「标」。

「谓令忆念」，这件事忘了，他能够善巧叫你忆念，回想起来。忆念什么事情呢？就是过去犯的罪，犯了戒，或者是属于法义这一方面你忘掉了，他能够令你忆念。这是标。

下面解释，分三科，第一科「令忆所犯」，分三科，第一科「征」。

戌二、辨（分三科）　亥一、令忆所犯（分三科）　天一、征

云何名为令其忆念先所犯罪？

他怎么样帮助他忆念起来以前犯了罪了呢？这是「征」。

下面第二科解释。

天二、释

谓若有余先起毁犯，而不能忆；善作方便令彼忆念。告言：长老！曾于某处某事某时，毁犯如是如是色类。

「谓若有余先起毁犯，而不能忆」，说有这么一个人，他以前有所毁犯，但是事情过去多久了，现在不能回想，想不起来。「善作方便令彼忆念」，这位善知识，他能善巧的，凭借一件事令你忆念，用这个因缘帮助你忆念。怎么叫做善作方便令彼忆念呢？「告言：长老！曾于某处某事某时，毁犯如是如是色类」，这样就叫做善作方便。说是你曾经在什么地点，什么事情，什么时间，你毁犯了「如是如是色类」。譬

如说你是一个出家人，舍俗形好剃除须发，你是这么一个形相，你在那个时间，做错了什么什么事这样子。这位善知识这样子一提起来呢，你就容易想起来了。

天三、结

如是名为令其忆念先所犯罪。

这是一样。

亥二、令忆念法（分三科）　天一、征

云何名为令忆念法？

这个是怎么叫做「令忆念法」呢？这是「征」。下面第二科解释。

天二、释

谓若有余，于先所闻所受正法，独处思念；所谓契经，应颂，记别，广说如前。彼若不忆令其忆念，或复称述授与令忆，或兴请问诘难令忆。

说另外有这么一个人，「于先所闻」，过去的时候，听闻某一位善知识讲解经论。「所受」；这个「所闻」的时候或者是在大众之中闻，这个「所受」有可能是一比一，一对一这样子，你秉受他的教授开示。这个「所闻」也好、「所受」也好，是什么呢？就是「正法」，所闻的正法、所受的正法。「独处思念」，你「所闻所受正法」之后，你单独一个人在一个寂静处，在思惟忆念，思惟观察，专精思惟。这个「正法」究竟是什么呢？「所谓契经，应讼，记别，广说如前」，前面说过，就是十二分教。

「彼若不忆令其忆念」，「彼若不忆」，以前是听过也受持过，也思惟忆念过。但是现在是不忆念了，「令其忆念」，这位善知识能帮助他，令他忆念起来。怎么帮助法呢？「或复称述授与」，或者是这位善知识就把那一段经文念出来，叫做「称述」，说出来，这样子叫作「授与」，念出来授与他，那当然这个时候他也就会回想起来，我以前是学习过的，「授与」，「令忆」叫他回想。「或兴请问」，前面是自己把那段文念出来，授与令忆，或者不是念出来，是请问，就提出那段文的义请问他，那他就有可能，这件事也就容易想起来。「诘难念忆」，或者是「诘难」。这个「请问」那个态度是很令你满意的，「诘难」就是呵斥你了，来难问你，这个态度，这也是令你忆念的一个方便，这样的「令忆」。

天三、结

如是名为令忆念法。

亥三、令忆念义（分三科）　天一、征

云何名为令忆念义？

这是第三科，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「令忆念义」。这个「法」是能诠显的文句，「义」是所诠显的道理。

天二、释（分二科）　地一、于所闻受

谓若有余，于先所闻所受正义，有所忘失；为作忆念宣说开示，令新令显。

「谓若有余，于先所闻所受正义，有所忘失」，他忘掉了。这个文还是记住了，但是文里面的「义」不知道了，不知道怎么解释。「为作忆念」，那么这位善知识也帮助他忆念。「宣说开示，令新令显」，那就把那段文的意思宣说出来开示你。「令新令显」，这「宣说开示」前面讲过几遍了。「令新令显」，令那一段的文义更为明净；我以前我学习的时候，「诸法无我」是这样解释，等再听第二遍、第三遍的时候，还是那句话，还是那个义，但是在心里面所领解的，和以前不同，就是更深刻了，那叫做「新」。其实是以前学习过的，所以我们本身……，我感觉有些人常有这种情形，「哦！我学过了」，那个意思就是你再不要同我讲这个了，我学过了。其实这个就是心粗了，其实这个所学的虽然都是那样的文句，那样的义理，但若不断的学习，不断的思惟，那可是领解就不同，领解就是不一样的，所以「令新」。「令显」就是更分明的显示出来，就是善知识对他有这样的帮助。

地二、于所作说

又若有善能引义利，能引梵行，久时所作久时所说，彼若忘失亦令忆念。

这第二科「于所作说」。

「又若有善」，又这位，他这位弟子以前曾经或者修止观，或者是修什么法门，那里面有一种「善」，「能引义利」，在此后的岁月里面能够进一步的得到功德，譬如说你以前曾经做这功德但是现在已经忘掉了，但是以后假设把这个法门再修学的话就有成就，就是这个意思，「又若有善能引义利」。「能引梵行」，能引这个八正道，戒定慧更殊胜的境界，有这种功德。「久时所作久时所说，彼若忘失」，但是过去很久的时候所作的事情，过去很久了，也曾经说过的、也演说过的，「彼若忘失」，「彼」现在忘掉了，「亦令忆念」，这位善知识知道这件事，令他忆念，他现在能够再重新的学习，再重新的去修行，就有成就了。

天三、结

如是名为善作忆念。

申三、善能教授（分三科）　酉一、征

云何名为善能教授？

这是第三段「善能教授」，第一科「征」，第二科解释。

怎么叫做「善能教授」呢？

酉二、释（分二科）　戌一、标

谓于远离寂静瑜伽作意止观，时时随顺教授而转，时时宣说与彼相应无倒言论。

「谓于远离寂静」，这个「远离」，远离这些尘劳的事情你心里面就寂静，这个是什么呢？就是「瑜伽作意止观」，「瑜伽」其实就是禅，这个在禅定里面作意止、作意观，你发动你的内心去修止观去，这个止观有「远离」、「寂静」的作用；这「远离」、「寂静」是赞叹这个「瑜伽作意止观」。

「时时随顺教授而转」，你这个好朋友，时时地「随顺教授」，随顺佛所开示

的，也随顺你本身的程度来教授你，这样子相续，这个「转」也是生起的意思，来发动你学习「远离寂静瑜伽作意止观」。「时时」的「宣说与彼相应无倒」的「言论」，时时宣说与彼止观「相应」，没有错误的言论。这是标。

下面就列出来。

戌二、列

所谓能趣心离障盖，甚可爱乐尸罗言论，等持言论，圣慧言论，解脱言论，解脱智见言论，少欲言论，喜足言论，永断言论，离欲言论，寂灭言论，损减言论，无杂言论，随顺缘性缘起言论。

这是列出来。「所谓能趣心离障盖」，这个这个「障盖」，我们修行没成功的人，心就在「障」里边在「盖」里边活动，在这些烦恼障、业障、报障，在这里边，这个心被这个障所困扰，在这个贪欲、瞋恚，这五盖里面活动。这位菩萨若教导你的时候，「能趣」这个「趣」就是向前进，能使令你向前进，向前进步是什么意思呢？就是你的心能离开「障」能离开「盖」，能从这个「障盖」里面解脱出来就是进步了。

这是「甚可爱乐」的「尸罗言论，等持言论，圣慧言论」，这是什么言论呢？就是戒律、怎么样能够持戒清净，「尸罗言论」。「等持言论」就是修禅定的言论。「圣慧言论」就是解脱，得解脱的圣慧。要有尸罗和定，而后由圣慧得解释，就是苦集灭道四谛的智慧言论，这样子就是戒定慧的言论。「解脱言论」，因为修学这个戒定慧而后能得解脱，解脱了这爱烦恼，解脱了见烦恼的这个言论。「解脱智见言论」，智见言论，解脱了烦恼以后，你知道你得解脱了，就「解脱智见言论」。这就是五分法身。

「少欲言论」，还有「喜足」的「言论」，这也是「能趣心离障盖甚可爱乐」的言论。「永断」的「言论」，和「离欲」的「言论」，和「寂灭」的「言论」，「损减」的「言论」，「无杂」的「言论」，「随顺缘性缘起」的「言论」。这都是「能趣心离障盖，甚可爱乐」的言论，这是列出来。

酉三、结

如是名为善能教授。

《披寻记》八六〇页：

所谓能趣心离障盖甚可爱乐尸罗言论等者：此中略说三种言教：一、圣正言教，二、厌离言教，三、令心离盖趣爱言教。谓尸罗言论，乃至解脱智见言论，是即圣正言教；谓于是中宣说诸圣成就，如是戒、如是定、如是慧、如是解脱、如是解脱知见故。少欲言论、喜足言论，是即厌离言教；谓于是中宣说少欲喜足故。永断言论，乃至随顺缘性缘起言论，是即令心离盖趣爱言教。当知此教复有三门：一者、一切烦恼盖离盖趣爱言教，即此所说永断言论，离欲言论，寂灭言论，依为证得断离灭界而宣说故。二者，五盖离盖趣爱言教，是即损减言论，无杂言论。三者、无明盖离盖趣爱言教，是即随顺缘性缘起言论。如是诸义，依摄事分释应知。（陵本八十九卷四页）

「所谓能趣心离障盖甚可爱乐尸罗言论等者，此中略说三种言教」，这里列出这么多的言论现在加以分类，分类就分成三种。第一个是「圣正言教」，第二种是「厌离」的「言教」，第三种是「令心离盖趣爱言教」，就是分这么三种。「谓尸罗言

论，乃至解脱智见言论」，这五种言论「是即圣正言教」，这是属于「圣正言教」。怎么叫做「圣正言教」呢？「谓于是中宣说诸圣成就，如是戒、如是定、如是慧、如是解脱、如是解脱知见故」，这个圣人，圣者他就是学习这样的言论，修学这样的戒定慧而后得圣道的，这叫做「圣正言论」。「少欲言论、喜足言论是即厌离言教」，少欲知足就使令心里厌离，厌离的意思，你若是受着就不能少欲知足了。「谓于是中宣说少欲喜足故」，所以是「厌离言论」。

「永断言论，乃至随顺缘性缘起的言论，是即令心离盖趣爱言教」，这个「离盖趣爱」；这个「离盖」、「离趣爱」，这个「离盖」就是五种盖，这个离字贯下来，「离趣爱」也就是这些一切的烦恼，这个言论，这样的言教。「当知此教复有三门」，是三部分。

「一者，一切烦恼盖离盖趣爱言教」这是一种，「即此所说」的「永断」的「言论」、「离欲」的「言论」。「永断的言论」，我们前面学过那个三三昧，三三昧上说，如果你只是修无常观、你修苦观、修不净观，你没有修无我观，你还是不得清净的，你还是不得清净；你修无相观、修空观，修无相观、你若没修无我观，你还是不得清净，那就是不能永断一切烦恼。所以这个地方，这个「永断言论」，实在是修四念处，主要是修无我观的意思，才能够永断一切烦恼，这样的言论。「即此所说永断言论」、「离欲」的「言论」，这个「离欲」、或者是修不净观是离欲的言论，「寂灭」的「言论」，寂灭的言论也还就是四念处，四念处能寂灭一切烦恼。「依为证得断离灭界而宣说故」，这些永断言论、离欲言论、寂灭言论是什么意思呢？就是「依证得断离灭界」，这个「断」就是断除去贪瞋痴的烦恼，那么这就是断除去贪瞋痴烦恼远离三恶道的因缘了，这是「断」。这个「离」就是你能进一步不受一切法，就能够解脱了人天的生死的因缘。「灭界」呢，这两件事圆满了的时候就得阿罗汉道了，就是得了涅盘了。「而宣说故」，这样说这个永断言论、离欲言论、寂灭言论就是这样意思。

「二者，五盖离盖趣爱言教，是即损减言论」，这是「损减言论」，是「无杂言论」，就是这样。「三者，无明盖离盖趣爱言教，是即随顺缘性缘起言论」，你通达十二缘起的话，你就是有这样的意思了，有这样的作用了。

「如是诸义，依〈摄事分〉释应知」，在（陵本八十九卷四页）那里有解释。

申四、善能教诫（分三科） 酉一、征

云何名为善能教诫？

这还是解释善友的相貌，这是第二科「能作五事」，「能作五事」里面现在是第四科「善能教诫」。

怎么叫做「善能教诫」呢？

酉二、释（分二科） 戌一、标

谓于大师所说圣教，能以正法、以毘奈耶平等教诲。

这下面解释，分二科，第一科是「标」。

「谓于大师」就指佛说，就是这位善友他对于佛所宣说的「圣教」，佛所说的「圣教」就分二类；一类是「正法」，一类就是「毘奈耶」就是律，法与律。这位善友他有能力以正法和律，「平等」地「教诲」你，这就是你的好朋友。这是「标」。

下面就是「辨」，也就是说明的意思，分三科，第一科是「调伏」。

戌二、辨（分三科） 亥一、调伏

或轨范师、或亲教师、或同法者、或余尊重、等尊重者，如实知彼随于一处违越毁犯；便于时时、如法诃责治罚驱摈、令其调伏。

「或轨范师、或亲教师」，你这个好朋友是谁呢？或者是「轨范师」、就是阿阇黎，或者是和尚、就是「亲教师」。「或者法者」或者是和阿阇黎、和和尚同学一个法门的人。「或余尊重等尊重者」，或者其余的和轨范师或亲教师同学的人，这些人也是你应该尊重的，也是你的好朋友。「等尊重者」，另外的人，不是同学，但是那个人和你应该尊重的人是一样的，叫「等尊重者」。这一共是五种人，这五种人都是你的好朋友。

「如实知彼随于一处违越毁犯」，这五种人能够「如实」地就是真实地，知道那一个人、也就是他的弟子。「随于一处」，随种种因缘在一个地方，「违越」了轨则，「毁犯」了禁戒。「便于时时如法诃责」，这五种人里面哪一种，他就会对你「时时」地、「如法」地「诃责」你，就是合法地，不违背佛所说的法与律，就是遵循佛的法与律来诃责你；如果你的过失是轻微地，他祇是诃责你，若稍重一点就是「治罚」你，再最严重地就是「驱摈」你了，把你驱逐出去了，「驱摈」。这个什么意思呢？是「令其调伏」，就是使令你的烦恼得调伏，这三个方法；诃责、治罚、驱摈，用这三个方法来调伏你的烦恼。

这是第一段是「调伏」。下面第二段是「摄受」。

亥二、摄受

既调伏已；如法平等、受诸利养，和同晓悟收敛摄受。

「既调伏已；如法平等、受诸利养」，如果你能接受他的教诫，他的诃责、治罚、驱摈，你的烦恼得调伏，恢复正常了，就是「如法平等」，那你的和尚、阿阇黎…乃至等尊重者这些人，还是依据佛的法与律，同你是平等地「受诸利养」，就是在大众僧里面，身份是平等地，接受所有的利养。

「和同晓悟」，「和同」，大家和在一起，共同来做这件事，是无差别。「晓悟」，也就明白什么叫做「犯」，什么叫做「不犯」。「收敛摄受」，若是有些不如理作意地，又有什么错误，你赶快地「收敛」回来，有什么有意义的事情，你要努力地去成就叫做「摄受」。大家就是共同地在这里继续地来修学圣道，那么这叫做「摄受」。前面虽然是诃责了、治罚了、驱摈了，但是你若调伏了，还是回到大众僧里面来，大家还是平等的修学圣道。

这是第二科。下面第三科是「教诲」。

亥三、教诲

于所应作及不应作，为令现行不现行故。于其积习，及不积习，教导教诲。

这个「善能教诲」这个意思，它的大意就是，对「于所应」该「做」的事情，你要努力地去把这件事做好，「为令现行」。「不应」该「做」的事情，有过失地，有罪过的事情，你不可以做，就是令「不现行」，这就是善能教诫的意思。

「于其积习」，这还是「教诲」这一段的文，「于其积习，及不积习，教导教诲，如是名为善能教诫」。前面说是这个「现行不现行」的意思就是这样子，「于其积习」，对于这一个人，他积集了很多的这种习性，做了错误的事情，一次又一次地做。「及不积习」，对于有功德、有意义事情，不能努力地去积习、去做。那么这位善知识，你这位好朋友能「教导」你。你这个不积习的事情，他来教导你积习；你这个错误地积习，他「教诲」你，你不要去积习去。

酉三、结

如是名为善能教诫。

这就是你的好朋友的功德，对于你的好处，就是这样子。

申五、善说正法（分三科）　酉一、征

云何名为善说正法？

这是第五个「善说正法」，分三科，第一科是「征」。

第二科解释，解释里面第一科是说「正法」，什么叫做「正法」？这一科里分二科，第一科「世间」的正法，先「标」。

酉二、释（分二科）　戌一、正法（分二科）　亥一、世间（分二科）　天一、标

谓于时时，能善宣说，初时所作无倒言论。

就是你这个好朋友，他时时地来教导你，他能够善巧方便地为你宣说，「初时所作」，就是初开始来到佛法里面应该做的事情。「无倒言论」，他宣说这个事情的时候，说的非常地正确，没有错误地言论。这是「标」。下面正式说出来。

天二、释

所谓施论、戒论、生天之论，于诸欲中、能广开示、过患出离清净品法。

这个「初时所作」的正法是什么呢？「所谓施论」，就是你要对别人有同情心，你有力量的话你要对他有点布施，这样的无倒言论，就是要有点好心肠。「戒论」，不可以做错误的事情，恶法不可以做。这个「施论」就是善法你应该学习，有错误的事情不要做就是「戒论」。「生天之论」，有了施，有了戒，你有这样的思想行为，就不会到三恶道去了。这个「生天之论」是进一步要生到天上去，生到天上去就是到梵天，那就是修禅定了，就是施戒这样的善法为基础，进一步修禅定，修禅定是生到梵天上的一种法，加起来就是施戒修，这是「初时所作」，初来到佛法里面来应该这样学习。

「于诸欲中，能广开示、过患出离清净品法」，什么叫做「生天之论」呢？这上说这「生天」、生到色界天上去，其实明白就是这样意思；「于诸欲中」，对于欲界里面的欲，各式各样的欲，色声香味触这五欲，「能广开示」，你这个好朋友能够详细地开示，这个欲是有「过患」的，追求很苦，保护还很苦，失掉了也是很苦恼，有很多的灾患，有很多的病痛；开示你这个欲有过患。「出离」，然后你要不爱着这个欲，要从欲里面出来，那就是要修禅定了，你有施戒的基础，然后多静坐，成功了那就叫做「清净品法」。你得到初禅、二禅、三禅、四禅了，得无色界的四空定了，这是离欲的清净这一类的法。这是在学习佛法之前，先应该有这样的基础。

亥二、出世间

又于时时，宣说超胜四种圣谛相应言论。所谓苦论、集论、灭论、道论。

这是第二个正法，「正法」分二类，第一类是「世间」的正法，就是世间的善法，还是不能得涅盘的。下面是「出世间」的善法。

「又于时时」，你这个好朋友，他到一个时候，又能「宣说」，「超」过世间善法，比世间善法更殊「胜」的善法，就是「四种圣谛」「相应」的「言论」。「所谓苦论、集论、灭论、道论」，这四种言论是圣人才能够认识的，所以称为「圣谛」，为你讲解这个四圣谛的言论。

前面这是把正法这二种说完了，下面就是叫做「善说」，第二科「善说」，分二科，第一科是「语具圆满」。

戊二、善说（分二科）　亥一、语具圆满

为诸有情得成熟故，为诸有情得清净故，为令正法得久住故，宣说相应、助伴、随顺、清亮、有用、相称、应顺、名句文身、所有言论。

这个宣说出世间的正法，这也包括世间的正法。你的好朋友为你宣说这样的正法，你的好朋友的动机是什么呢？他表面上为你说正法，他内心里面是怎么意思呢？「为诸有情得成熟故」，就是为了学习佛法的人，他的善根能够成熟；就是善根还没成熟，现在若这样学习，就是帮助他成熟。那么这就是在外凡和内凡的这个阶段，这是叫做「得成熟」。

「为诸有情得清净故」，进一步就是得圣道了。由外凡进步到内凡，由内凡进步到见道，就是圣人。现在是〈声闻地〉，就是到初果、二果、三果、四果，那就心得清净了。他因为他能调伏烦恼，烦恼得调伏心得清净了。你的善友，你的好朋友为你

宣扬正法的时候，内心就是这样，他的内心；令你善根得成熟，令你内心得清净、三业清净。这是内心里面二个目的，下面还有第三个。

「为令正法得久住故」，你的这个好朋友心里面还有一个愿望，就是希望佛的「正法」，世间的善法和出世间的善法都是「正法」，能在世间久久地住持而不失坏，常住在世间饶益一切众生，不但是你一个人。

「宣说相应、助伴、随顺、清亮、有用、相称、应顺、名句文身，所有言论」，前面是说他的动机，下面就正式地表现于外的这种行动了。有了这样地动机，就为你「宣说相应」的，与四圣谛相应的这种言论，为你说这个言论，前面施戒修也应该在内，这些相应的言论。「助伴」，这个世间的善法，为出世间善法的「助伴」，你不能直接就学习出世间的善法，你要有世间的善法作助伴，这个出世间的善法才容易生起来，叫「助伴」。又是佛说的与四圣谛相应的这个教法，能帮助你修行，你说你现在修学止观了，修学四念处，但是你时时要有修多罗作「助伴」，你时时要读这个经典，用语言文字的这个圣教为你作「助伴」，他能够资养你的止观，所以叫做「助伴」。

「随顺」，言教的修多罗它有一种作用，就是能随顺涅盘；它不是涅盘，但是它能随顺这个涅盘，能向涅盘那边去，它有这个作用。所以你不可以...说「我修止观」、你又不读经了，不可以，你还是要读经，还是要听经地，「随顺」。「清亮」，你在修行的时候，你还是要去读这个语言文字的修多罗有什么好处？他能帮助你得「清亮」，这个「清」净就是无漏的、「亮」就是光明，光明就是智慧，能得到无漏的智慧，这个言教的修多罗它有这个作用，「清亮」，这个得无漏的智慧。「有用」，这个言教的这个佛法，它能够帮助你得涅盘，有这个作用。「相称」，它与你的身口意用功修行是相合地，相契合地，所以这个言论还是很重要。「应顺」，这样的言论能帮助你引发出来这么多的义利，所以你应该顺，应该随顺这个修多罗。

这样说就是宣说这个「相应」的「名句文身」、「助伴」的「名句文身」，「随顺、清亮、有用、相称、应顺」的「名句文身」，「所有」的「言论」，就是在为你宣说这样的正法，而这个是属于语句的圆满。

下面是「随顺清净」。前面这个「善说」分二科，下面是第二科「随顺清净」，分二科，第一科是「随顺」。

亥二、随顺清净（分二科）　天一、随顺

又此言论、应时而发。殷重、渐次、相续、俱有、令其欣庆，令其爱乐，令其欢喜，令其勇悍，无所诃摈。相应、助伴、无乱、如法，称顺众会。

「又此言论、应时而发」，这前面说这样多的「言论」，也就是佛的正法，当然主要是苦集灭道四谛。这样的言论「应时而发」，你的好朋友，这「应时」实在就是随时地要为你教授，要教授你，是这个意思。

「殷重」，就是不可以慢缓，不可以缓慢；这件事做起来，就是要很尊重这件事，来继续的来学习这样地言论。「渐次」，学习的时候当然有次第，大的方向的次第：先学习世间善法、有施戒修，然后再学习出世间的圣道，那么这也就是次第，「渐次」地学习。或者是先学习戒、而后学习定、而后学习慧，这叫做「渐次」。「相续」，不要间断，你不要说是：我学习二天我就告假了，停了一年再去学习，这样不行；要「相续」不断地学习。「俱有」，而这个法里面，有文它就有义，有义也有文，这个文义都是俱足，「俱有」。

「令其欣庆，令其爱乐，令其欢喜」，而你这个好朋友为你教授的时候，能令你心里面心欢喜、「欣庆」。欢喜什么呢？你感觉到这生死里流转很苦啊！现在来了一个大船来救你，你心里有多欢喜呢！佛法就是苦海的舟航，的确是这样意思，感觉到欢喜，令你欢喜。「令其爱乐」，这样的佛法能改变你的行为，「我再不做恶事了」，心里也欢喜。我不做恶事，将来就不到恶道，不流转生死。「令其欢喜」，能断掉你的烦恼，你这样学习佛法，你心里头欢喜。「令其勇悍」，你心里面学习这种佛法，会发出来勇猛的力量修学圣道，「勇悍」。「无所诃擯」，这个法里面完全没有过失，没有地方可以诃责的，「无所诃擯」；而你学习了的话，也是无所诃擯。

「相应」，你的身口意也与理「相应」。「助伴」，这里面这戒定慧互为「助伴」的，戒能帮助定，其实戒也能帮助慧；定也能帮助戒；而慧也能帮助定，也能帮助戒，它是互为助伴的；不可以只是有戒，也不可以只是有定，只是有慧，不可以，这三种圣道你都要俱足地。「无乱」，你这样学习了，你这身口意三业没有颠倒的错乱，就都「如法」，就随顺了佛的法与律，契合了佛的法与律。「称顺众会」，你的好朋友为你宣说这个佛法，不但是和你一个人是相应的，和所有的学习的人都是相应的，叫「称顺众会」。

天二、清净

有慈怜心，有利益心，有哀愍心，不依利养、恭敬、赞颂，不自高举，不陵懱他。

这第二科是「清净」。

「有慈怜心，有利益心，有哀愍心，不依利养恭敬赞颂」，这都是说是你的善友，他「有慈怜心」，就是希望你能够得到功德，这是「慈怜心」。「有利益心」，不但是有这个心，而随时令你得到利益地，也有这种心。「有哀愍心」，你有一些苦恼的事情，他也有哀愍心，令你解除苦恼。

「不依利养恭敬赞颂」，你这个好朋友他并不希求利养，也不希求你的恭敬，你的赞叹的。「不自高举」，也「不陵懱他」人，也不轻视任何人。

酉三、结

如是名为善说正法。

《披寻记》八六二页：

有慈怜心者：此显依清净说应为他说有五相别：言有慈怜心者，谓于有怨有情。言有利益心者，谓于恶行有情。言有哀愍心者，谓于有乐有苦放逸下劣有情。言不依利养恭敬赞颂者，谓无染心。言不自高举不陵懱他者，谓无嫉缠。如是诸义亦如〈菩萨地〉释。（陵本三十八卷十七页）

「有慈怜心者：此显依清净说、应为他说、有五相别」，根据「清净」，说法心要清净，应该为他人宣说佛法，有五种相貌的不同。第一「言有慈怜心者，谓于有怨有情」，就是有怨恨的人，而这个善友对这个有怨恨的人有慈怜心，你怨恨他，他不怨恨你。「言有利益心者，谓于恶行有情」，这个有罪过的做恶事的人，而这个善友对他有利益心，不憎恶人，反倒有利益他的心，这是一种。「言有哀愍心者，谓于有乐有苦放逸下劣有情」，这「哀愍心」什么意思呢？「谓于」，这个人很好、他心情很快乐，或者是有苦恼的人，或者这个人是「放逸下劣」的有情，他也对他有哀愍心。「言不依利养恭敬赞颂者，谓无染心」，说这个好朋友他没有这种染污心。「言不自高举不陵懱他者，谓无嫉缠」，他没有嫉妒心。「如是诸义亦如〈菩萨地〉

释」。

巳三、结

由彼成就如是八支，于时时间善能谏举，善作忆念，善能教授，善能教诫，善说正法，是故说彼名为善友。

这是第二科结束这一段文。

「由彼成就」，「由」那位好朋友，他能成就这样八种功德。「于时时间」，也就是于一切的时间，「善能」够「谏举」，「善」能「作忆念」，「善能教授，善能教诫，善说正法，是故说彼名为善友」。这是结束这一段文。

辰二、显略义（分三科） 巳一、结前生后

如是广辩善友性已，复云何知此中略义？

这是「八因缘」、「能作五事」这一段说完了。现在第二科是「显略义」，分三科，第一科「结前生后」。

这一大段文里面，「广辩善友」的相貌以后，「复云何知此中的略义」呢？这是生起后文。

下边是略辨四种因缘，分四科，第一科「第一因缘」。

巳二、略辨四缘（分四科） 午一、第一因缘

谓若善友心善稠密，为性哀愍，最初于彼乐为利益，乐为安乐。

「谓若善友心善稠密」，这个好朋友他的心性是「善稠密」，「稠」就是「密」，「密」是什么意思呢？实在就是「寂静」，就是寂静的意思。他这个好朋友心里面很寂静。「为性哀愍」，他有这样的功德，但是他还有慈悲心，有哀怜心。

「最初于彼乐为利益，乐为安乐」，一开始你跟他学习的时候，他就有这种哀怜心，「乐为利益」，欢喜利益你，使令你现在得到佛法的利益。「乐为安乐」，希望你将来也得到佛法的利益，就是「安乐」。

这是第一个因缘，下面第二个。

午二、第二因缘

又即于此利益安乐、如实了知，无有颠倒、离颠倒见。

而这位善知识、这位好朋友，他也真实地了知这个「利益安乐」里面没有错误，「无有颠倒、离颠倒见」，没有错误的思想。说有的善法也是令你会得到安乐，但是里边有变量，这可能令你颠倒迷惑，就会造种种的罪业的，那就叫做有颠倒、有颠倒见的可能；现在这里不是，不是这样。

午三、第三因缘

又即于此利益安乐、有大势力、方便善巧、能令积集，能令引发。

「又即于此利益安乐」，这是第三因缘：「有大势力、方便善巧、能令积集、能令引发」，这样的「利益安乐」有很大的、有广大的力量。「方便善巧」，有广大的智慧。「能令积集」，能令你积集善根，「能令」你「引发」圣道。这是要广大的力量才能做到的。

下面第四个因缘。

午四、第四因缘

又即于此利益安乐、翘勤无惰、起发圆满，为性好乐、发勤精进。

「又即于此利益安乐、翘勤无惰、起发圆满」，这个对于你有「利益安乐」这件事，你的好朋友「翘勤无惰」，他能够...「翘」就是「勤」，就是精进，他不懈怠，为你做利益安乐的事情他不懈怠。「起发圆满」，他能发动这件事，一定最后圆满这件事，而不会中途就中途而废，做了几天就停下来了，不会这样子，「起发圆满」。「为性好乐，发勤精进」，你这个好朋友他的心性就是很精进，只要做这件事一定要成功，所以叫「精进」。

巳三、结摄一切

当知由此四因缘故；摄一切种总略圆满善知识性。如是名为此善友性所有略义。

这是第三科「结摄一切」。

「当知」道你这位善友，「由此」四种因缘故；「摄一切种」，就是所有的这「一切种总略圆满善知识性」，一切种的善知识性在这里都具足了，或是「总」说、或者「略」说，都圆满的具足了。「如是名为此善友性」所有的「略义」，前面这四种因缘，就是所有的要义都说出来了。

下面第三科「结」。

卯三、结

若前所说广分别义、若此所说所有略义，一切总说为善友性。

「若前所说广分别义、若此所说所有的略义，一切总说名为善友性。」

寅七、闻思正法（分三科）　卯一、征

云何名为闻思正法？

这个二道的资粮一共分十一大科，前面这「善友性」是第六科说完了。下边是第七科「闻思正法」，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「闻」正法？怎么叫做「思」惟正法呢？这是征。

下边第二科解释，分两科，第一科先解释什么叫做「正法」。解释「正法」分二科，一个「略说」，一个是「广辨」。现在「略说」里面分四科，第一科是「标」。

卯二、释（分二科）　辰一、正法（分二科）　巳一、略说（分四科）　午一、标

谓正法者：若佛世尊、若佛弟子、正士、正至、正善丈夫、宣说开显，分别照了。

「谓正法者：若佛世尊、若佛弟子」，这个「正法」就是佛所宣说的，他在菩提树下得阿耨多罗三藐三菩提了，如他所证悟的为你宣说出来，这就是「正法」。「若佛」的「弟子」，「佛弟子」、这个弟子是「正士、正至、正善丈夫」，他到这个程度了。「宣说开显，分别照了」，为你讲解这个正法。或者是佛说的，或者佛弟子为你讲解的。这是「标」。

下边第二科是「征」。

午二、征

此复云何？

究竟这「正法」是什么呢？下面解释。

午三、释

所谓契经、应颂、记别、广说如前十二分教。

这就是「正法」。

午四、结

是名正法。

《披寻记》八六三页：

正士正至正善丈夫等者：于诸有情远离邪行、行无倒行，是名正士。已趣各别烦恼寂静，是名正至。具善友相众德相应，是名正善丈夫。因他请问而为记别是名宣说。除遣他疑显发甚深义句，是名开显。既略说已，分别开示解其义趣，是名分别。于作证法广为他说宣扬开示，是名照了。

「正士正至正善丈夫等者」这句话怎么讲呢？「于诸有情远离邪行」，说是这个佛教徒，他在一切众生里边，一切众生都是无明缘行、行缘识，但是他这个佛教徒不是，他远离了邪行，这个不合道理的事情不作。「行无倒行」，他做的事情都是正确的，没有过失的，所以叫做正士，「是名正士」。「已趣各别烦恼寂静，是名正至」，这个人在佛法里修行已经达到了一个程度，「已趣」这个「趣」就是进步，已经进步到各别烦恼的寂静；烦恼是浮动的；现在「寂静」就是把烦恼断掉了，断灭了烦恼了，或者是断除去见烦恼得了初果了，进一步去断爱烦恼得二果、得三果，断除三界的一切的见烦恼、爱烦恼都断尽了，得四果阿罗汉了，乃至得无生法忍了，这些事情。所以「已趣各别」的「烦恼寂静」，「是名」叫做「正至」。「具善友相众德相应」，像前面解释那个善友的相貌，说这个佛教徒有这善友的相貌，很多的功德在他身口意上都是相应的了，「是名正善丈夫」。

下边就解释这「宣说开显，分别照了」怎么讲呢？就说「因他请问而为记别」，因为有人请问，他就为你说明叫做「宣说」。「除遣他疑显发甚深义句，是名开显」，为你宣说你心里面还有疑问，又请问他，他能够除遣你心里面的疑惑，显发出来甚深的道理的语言，那就叫做开显，「是名开显」。「既略说已，分别开示解其义趣」，那叫做「分别」，这个分别是广说的意思。「于作证法广为他说宣扬开示」，「是名」叫做「照了」。

这前面是「略说」佛的这个正法、就是十二分教。下边是广说，是「广辨」，分二科，第一科是解释，又分两科，第一科是「十二分教」，分十二科，第一科解释「契经」，分三科，第一科「征」。

巳二、广辨（分二科） 午一、释（分二科） 未一、十二分教（分十二科） 申一、契经（分三科）酉一、征

云何契经？

这十二分教里面，第一分就是「契经」，这「契经」怎么讲呢？这是「征」。

下边解释，解释这个「契义」，「契经」这个「契」字怎么讲呢？

酉二、释（分二科） 戌一、契义

谓薄伽梵于彼彼方所、为彼彼所化有情、依彼彼所化诸行差别，宣说无量蕴相应语、处相应语、缘起相应语、食相应语、谛相应语、界相应语、声闻乘相应语、独觉乘相应语、如来乘相应语、念住正断神足根力觉支道支等相应语、不净息念诸学证净等相应语。

「谓薄伽梵」，就是世尊，就是佛陀。「于彼彼方所」，在各式各样很多的地方，在王舍城、或者是在舍卫国、或者迦毗罗卫国，很多的各式各样的地方。「为彼彼所化有情」，各式各样的所化的众生。「依彼彼所化诸行差别」，所化众生的心行的差别，他的心意识每一个人都不一样，一个人也是一时一时的。

「宣说无量蕴相应语」，为这么多地方的众生、不同的心行，宣说了无量无边的「蕴相应语」，就是色受想行识「五蕴」是无常的、是无我的、是苦的、是空的、是不净的，宣说这个语。「处相应语」，这个「处」就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这是「处」，也是无常的、无我的、不净的，这些语。「缘起相应语」，就无明缘行、行缘识、…乃至生缘老死，这相应语。「食相应语」，这段食、悦意触食、意思食、识食，这个相应语，这样的语言。

「谛相应语」，说这苦集灭道的四谛的这种与四谛相应的语言。「界相应语」，就是十八界相应语，或者地水火风空识「相应语」。或者「声闻乘相应语」，你这样子学习这个佛法，可以令你得声闻的道果。「独觉乘」的「相应语」，「如来乘」的「相应语」。「念住正断神足根力觉支道支等」这三十七道品的「相应语」，还有「不净息念」，说到这个不净观，「息念」就是持息念，就是数息观。「诸学」，诸学就是增上戒学、增上心学、增上慧学，这都是应当学的。「证净」四证净，「等相应语」。这「契」就是相应的意思，与这么多佛法相应的语言叫做「契」。

我们说是能契合众生的根性，当然也是的，也是契合根性；但是也是要合乎佛的这么多的法的，与法相应那叫做「契」，这个地方是这样意思。

下边是「经义」，契经这个「契义」解释完了，解释这个「经」，「经」是什么意思呢？实在这个地方，「经」就是线，这个缝衣服的线叫做「经」，是这个意思，这是约什么说的呢？

戌二、经义

结集如来正法藏者，摄聚如是种种圣语，为令圣教久住世故，以诸美妙名句文身，如其所应次第安布，次第结集。谓能贯穿缝缀种种能引义利能引梵行真善妙义。

「结集如来正法藏者」；佛灭度以后，佛说了很多的修多罗这些法，佛弟子要把他「结集」起来，「结集」就是什么呢？就是大家集会在一起，由一个人把这佛说的这个经背出来，又经过大家的审定，说「这是佛说的」；你说：这是佛说的；大家要审核一下、是不是佛说？经过大家的审定，认定说：「这是佛说的」，这叫做「结集」。

「结集」看这下面说，「结集如来正法藏者，摄聚如是种种圣语」，就是前面这个「蕴相应语、处相应语、缘起相应语、…」这么多的相应语，把他收集起来聚集在一起，种种的圣语摄集起来、把它编集起来，就是这个意思。「为令圣教久住世故」，做这件事做什么呢？就是希望佛的圣教能常久地住持在世间，目的是这样子。

「以诸美妙名句文身」，很美妙的名句文，「身」者体也，名句文「身」各有各的体相，文字它有它的相貌。「如其所应次第安布」，它是蕴相应语、它是处相应语、它是四念住相应语、它是八正道相应语，都是相应语；但是有类别、一类一类的，所以你要把它安排的时候，把它编辑在一起的时候，要有次第。「次第结集」，按照次第把它编辑起来；譬如说蕴相应语，就放在蕴相应语这里一块儿；譬如说八正道的相应语，就放在八正道里边；七觉支…就是每一类都放在一起，分成类这样编辑起来。佛说法的时候，随时这时候说四念住，这时候说四正勤，这时说五根，这时说五力，这时候说十二缘起；前一次说法和后一次说法不是有一定的次第的，但编辑的时候就是按照这个类，次第地把它编辑起来，这个地方有这个事情，「次第结集」把它编辑起来。

「谓能贯穿缝缀种种能引义利」，这样子把它编辑起来成一类一类的，就是联合在一起贯穿起来，不是散乱的，不是。就像这衣服把它缝起来了，衣服也是一段一段地把它缝在一起才成个衣服。佛说的法无量无边也是一部经一部经的，现在把它编辑在一起，所以也是「缝缀」的意思。「种种能引义利、能引梵行、真善妙义」，你这样子、这些佛法你编辑了以后，在世间上流传就会引出来「义利」，引有义的利益，不是一件颠倒的迷惑的这种事情，能令你发出来戒定慧这种义利。「能引梵行」，能引发出来圣道。「真善妙义」，这个善法是真实的善法，真实是最好的东西。

酉三、结

是名契经。

「是名」叫做「契经」。这个「经」是结集的意思，就像那花一朵花一朵花散漫的，现在把它连在一起，是这个意思。初开始的时候，那些佛教徒都是圣人，他都能背诵。这个阿罗汉收个徒弟叫他修四念处，他是也阿罗汉了，他也是阿罗汉，他也能背诵，就是这种境界。但是后来到阿育王时代呢，就开始用文字把它编辑出来了，这就不同了，就是这么情形。

这是把这个「契经」这一段解释完了。下边是「应颂」。

申二、**应颂(分三科)**　酉一、征

云何应颂？

这个「应颂」怎么讲呢？

酉二、释

谓于中间或于最后，宣说伽陀，或复宣说未了义经。

先是「征」，后面解释。

「谓于中间」，就是佛说这一部经的时候，说到中间的时候，或者是说到最后的时候，「宣说伽陀」，就是用这颂的形式，来说这前面的...前面已经讲了一大段了，那叫做「长行」。那么到中间，或者最后用这颂的形式，就把长形重说一遍，这叫做「伽陀」，所以也叫做重颂。

「或复宣说未了义经」，前边这个重颂的意思，简单说有两个意思；一个是后来的人，最初佛这一部经最初讲的时候他没来，中间来了，或者后来才来，那么佛就为他重说一遍，就是用颂的形式重说一遍，是这一个意思。第二个意思呢，你听了一遍了，你再听一遍。实在来说，这一部经，其实你自己常常读你就会感觉到，天天读，同样的这一部经，我天天读、天天读，不一样，你的感觉不一样，还生欢喜心。我们通常若读了一遍，这就不愿意再读了，这是不符合佛法的。这个应颂就是有这样的意思。「或复宣说未了义经，是名应颂」，前面说一段佛法是简要地说明的，这个义还不是十分明了，现在把那未了义的经再把他说一遍，叫他明了，「是名应颂」。有这个义意的。

酉三、结

是名应颂。

这叫做应颂。

《披寻记》八六四页：

或复宣说未了义经等者：谓若是经唯略标义，未广分别，是名宣说未了义经。于如是经亦名应颂。

「或复宣说未了义经等者，谓若是经唯略标义，未广分别」，这样子情形，「是名宣说未了义经」。「于如是经亦名应颂」，现在这样的经，用这个颂的形式再说一遍令他明白，那么叫做「应颂」。或者说这个地方这个「应颂」，用颂讲的还是讲个略义，还没有明白，那叫做「应颂」。你看这一段文应该怎么解释？

申三、记别（分三科）　酉一、征

云何记别？

这是第三个，「记别」分三科，第一科是「征」，怎么叫做「记别」呢？

酉二、释

谓于是中，记别弟子命过已后当生等事，或复宣说已了义经。

「谓于是中，记别弟子命过已后当生等事」，就是在佛说法的时候，「记别」就是说明这个「弟子」，他「命过」、他死掉了以后，他生到什么地方去了，说这件事，这叫做「记别」。我们通常说，为这个菩萨受记做佛叫做「记别」；其实是不只是做佛，其他的事情，没有成佛的人，只要那一个弟子死了，佛说他现在生天了，那也是「记别」，或者提婆达多下地狱去，也叫做「记别」，这个意思。「或复宣说已了义经，是名记别」，这个「已了义经」再说一遍叫做「记别」。

酉三、结

是名记别。

《披寻记》八六四页：

或复宣说已了义经等者：谓若是经已广分别略所标义，是名宣说已了义经。于如是经亦名记别。

「或复宣说已了义经等者：谓若是经已广分别略所标义」，这个标义是标得很略，那么现在已经「广分别略所标义」了，「是名宣说已了义经」。「于如是经」叫做「记别」。

看这样说，那么前面那个「应颂」应该就是不了义经，「记别」就表示已了义经，这样意思。这个「了义」在这个地方讲，就是「明白、不明白」叫做「了义、不了义」。我们通常在其他的经论上，也有表示说究竟的叫做「了义」，不究竟的叫做「不了义」。但这上面解释不是这个意思。就是说得不明白叫做「不了义」，明白了叫做「了义」。

申四、讽颂（分三科）　酉一、征

云何讽颂？

这是第四科，第四分教，先是「征」。

怎么叫做「讽颂」呢？

酉二、释

谓非直说；是结句说。或作二句，或作三句，或作四句，或作五句，或作六句等。

「谓非直说」，就是不是那个长行「直说」的，就是那个句子有长有短，像通常讲话这样子说的，那叫做「直说」。现在「讽颂」不是那样子，「是结句说」，是结成一句一句的这么说，或者是结成两句，或者作成三句，「或作四句，或作五句，或作六句等」，像《法华经》里面偈颂很多。

酉三、结

是名讽颂。

是名叫作「讽颂」。因为这样的句子容易颂，你容易颂，这样意思。这个「讽颂」是这样意思。

申五、自说（分三科）　酉一、征

云何自说？

这是第五分教，先「征」后「释」。

怎么叫做「自说」呢？

酉二、释

谓于是中，不显能请补特伽罗名字种性，为令当来正法久住、圣教久住、不请而说。

「谓于是中，不显能请补特伽罗名字种性」，说这部经里面，没有标出来请法人的名字和他的种性，没有说。「为令当来正法久住、圣教久住，不请而说」，这就是佛为了将来这个「正法久住」，这个「正法」就是语言文字的佛法，「正法久住」。这个「圣教久住」应该指是「证」，这信解行证的「证」，这个证法能够久住。证法久住的先决条件，一定要有言教的佛法，从这里去闻思修，然后才能得圣道，那就变成圣教了，「圣教久住」。「不请而说」，所以佛不待他人请问，佛就自己就宣说了。

酉三、结

是名自说。

那么这「是名」叫做「自说」，无问自说。

现在第六，第六分教是「因缘」，分三科，第一科是「征」。

申六、因缘（分三科）　酉一、征

云何因缘？

云何叫做「因缘」呢？「因缘」什么意思呢？

酉二、释

谓于是中，显示能请补特伽罗名字种性，因请而说，及诸所有毘奈耶相应有因有缘别解脱经。

「谓于是中，显示能请补特伽罗的名字的种性」，说是某某人他提出来请问。「因请而说」，因为他请问了，佛为他宣说，那么这叫做「因缘」，以是为因缘而有这样的经宣说出来。「及诸所有毘奈耶相应」，这就是律，这一条一条的戒律，每一条的戒律都是「有因有缘别解脱经」，有一个因缘佛才制定这一条戒的，不是无因缘佛就说：「这个事不可以做」，不是这个意思。

酉三、结

是名因缘。

「是名」叫做「因缘」。

申七、譬喻（分三科）　酉一、征

云何譬喻？

这个「譬喻」怎么讲呢？

酉二、释

谓于是中有譬喻说，由譬喻故本义明净。

「谓于是中有譬喻说」，就是这部经里边，佛有举出来「譬喻」，来说这一段佛法的。「由譬喻故本义明净」，他先是正面的宣说这一段佛法，然后再举出来个「譬喻」，来譬喻这一段佛法的道理；这样子宣说了以后呢，就使令那个本义更为「明净」，更容易明了，更会清净，你一点疑惑也没有了，若有疑惑就不清净。

酉三、结

是名譬喻。

这就是「譬喻」。

申八、本事（分三科） 酉一、征

云何本事？

这是第八分教，先是「征」。

怎么叫做「本事」呢？

酉二、释

谓诸所有宿世相应事义言教。

「谓诸所有」，谓所有人的过去世是怎么情形？属于与这样事情「相应」的「事」和「义」的「言教」。

酉三、结

是名本事。

「是名」叫做「本事」。通常说这「本事」，就是佛弟子的「本事」。

申九、本生（分三科） 酉一、征

云何本生？

这第九分教。「本生」是什么意思呢？

酉二、释

谓于是中，宣说世尊在过去世，彼彼方分若死若生，行菩萨行、行难行行。

就是在这一部经里面「宣说」，佛自己在过去世的时候，「彼彼方分」就是那个地方、那个地方...各各地方，或者在那一个地方死掉了，或者在什么地方又投生了。那么做什么呢？在那里「行菩萨」道，或者做很难于做的一些事情；像舍身饲虎的这些事情，像哥利王割截身体这些事情，「行难行」。

酉三、结

是名本生。

就是单指，佛行菩萨道的时候的事情叫做「本生」。

申十、方广（分三科） 酉一、征

云何方广？

这是第十分教，分三科，第一科是「征」。

酉二、释

谓于是中、宣说一切诸菩萨道，为令修证阿耨多罗三藐三菩提，十力无畏无障智等一切功德。

「谓于是中宣说一切诸菩萨道」，就是在这一部经里面，宣说一切发了无上菩提心的人，他们做的事情，这是「为令修证阿耨多罗三藐三菩提」，他修菩萨道的时候，他能得无上菩提。「十力无畏无障智等一切功德」，他得了无上菩提，就成就了佛的十种智慧力量，得了四无所畏，一切无障碍的智慧、就是一切种智，这么多的功德。

酉三、结

是名方广。

这样的佛法就叫做「方广」，「方」者法也，「广」就是广大的，广大的佛法，就是大乘佛法。

《披寻记》八六五页：

是名方广者：此所说法广故多故极高大故时长远故谓极勇猛经三大劫阿僧企耶，方得成满，故名方广。如〈摄事分〉说。（陵本八十一卷十二页）

「是名方广者：此所说法广故、多故」，大乘佛法里面有无量无边的修多罗。「极高大故、时长远故」，「极高大」，能得无上菩提是极高大，时间也特别长远。「谓极勇猛经三大劫阿僧企耶」，「阿僧企耶」翻中国话是翻个「无数」。「方得成满故」名叫做「方广」。「如〈摄事分〉说，陵本八十一卷十二页。」

申十一、希法（分三科） 酉一、征

云何希法？

这是第十一段，第十一分教叫做「希法」，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「希法」呢？

酉二、释

谓于是中，宣说诸佛、诸佛弟子苾刍、苾刍尼、式叉摩那、劳策男、劳策女、近事男、近事女等，若共不共，胜于其余，胜诸世间同意所许，甚奇希有最胜功德。

「谓于是中，宣说诸佛」、诸佛的弟子，「诸佛弟子」是谁呢？「苾刍、苾刍尼」、还有「式叉摩那」就是学法女、还有「劳策男、劳策女」就是沙弥、沙弥尼，

还有「近事男、近事女」，就是在家居士等。

「若共不共，胜于其余，胜诸世间同意所许，甚奇希有最胜的功德」，「是名」叫做「希法」。就是佛弟子学习佛法有了成就了，他有或者共于世间的功德、或者不共于世间的功德。「胜于其余」，超过了其他的世间人的境界。「胜于其余，胜诸世间」，这个可以很多种的解释，就是你譬如说得了五神通，那也就是「胜于其余」；都是佛教徒，但是你没有得、他得了，「胜于其余」。或者「胜诸世间」，一切世间都不如。佛教徒得神通和非佛教徒得神通也是不一样，也是超过非佛教徒的神通的；当然漏尽通是更殊胜了，若得到漏尽通，其余也都是无漏的功德。「胜诸世间同意所许」，这种不可思议境界，你虽然不是太明白，但是你也同意这件事是不可思议；说天眼通、天耳通、神足通、他心通、宿命通，这件事是不可思议。「甚奇希有」，特别地奇妙，是很少有的，最殊胜的「功德」。

酉三、结

是名希法。

这样的佛法，「是名」叫做「希法」。

申十二、论议（分三科）　酉一、征

云何论议？

这是第十二分教，叫做「论议」，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「论议」呢？

酉二、释

所谓一切摩怛理迦阿毘达磨、研究甚深素怛缆义，宣畅一切契经宗要。

「所谓一切摩怛理迦阿毗达磨」，「摩怛理迦」翻个智母，母是能生、智慧是所生，能令你生起清净的智慧叫「摩怛理迦」。这「阿毘达磨」翻个「对法」，这个「法」就是涅盘，能对向涅盘去这叫「对法」，就是能得涅盘的这种法门。「研究甚深素怛缆义」，这个「摩怛理迦阿毘达磨」就是「论」，这个「论」它什么意思呢？它是「研究甚深素怛缆义」，就是研究契经里面的甚深义，这就是佛弟子所说的，或者佛在说经的时候，也是和这个弟子一问一答，是属于研究甚深义的，那也是「论议」。「宣畅一切契经的宗要」。

酉三、结

是名论议。

是名叫作论议。

未二、三藏所摄（分四科） 申一、标

如是所说十二分教，三藏所摄。

这个第七大科「闻思正法」，在「正法」里面有「略说」、有「广辨」。「广辨」里面分二大科，第一科就是「十二分教」，已经讲完了。现在是第二科「三藏所摄」，分四科，第一科是「标」。

「如是所说十二分教」，「如是」就指前面这一段，所宣说的「十二分教」，就是佛的圣教分十二个部份；这个长行，和这个应颂，和这个伽陀，这是在文句上分别的，其余的都是按照文里边的义分别的，加起来就是十二个部份。这十二分教「三藏所摄」，分为经、律、论这三种不同。这个「藏」这个字，就是包藏的意思，就是文里边有义、义里边也有文，就叫做「藏」。这经藏、律藏、论藏这三个部份，都是有「藏」的意思。

这是标。下边列出来。

申二、列

谓或有素怛缆藏摄，或有毘奈耶藏摄，或有阿毘达磨藏摄。

前面是「标」，标出来「三藏」，「三」这个数目。下边就列出来名字。

「三藏」是哪三藏呢？就是「素怛缆藏」就是契经、经藏，「毘奈耶藏」就是律藏，「阿毘达磨藏」就是论藏，经律论三藏。这个「阿毘达磨」说过，就是「对法」，翻中国话叫做「对法」。这个十二分教里边，有的是属于经藏，有的属于律藏，有的属于论藏，这样说这三藏都是佛说的，是这样意思。

这是列出来，下边「配」，就是把三藏和十二分教配合，分三科，第一科是「素怛缆藏」。

申三、配（分三科） 酉一、素怛缆藏

当知此中，若说契经、应颂、记别、讽颂、自说、譬喻、本事、本生、方广、希法，是名素怛缆藏。

「当知此中，若说契经」就是长行、「契经」，「应颂」就是重颂，「记别」、「讽颂」就是孤起颂，无问自说、「自说」，和「譬喻」，本事，本生，方广，希法」，「是名素怛缆藏」，这是属于经藏。

酉二、毘奈耶藏

若说因缘，是名毘奈耶藏。

前面解释那个「因缘」的时候，是指律藏说的。因为每一条戒都是有因缘佛才制定的。

酉三、阿毘达磨藏

若说论议，是名阿毘达磨藏。

这个「论议」，深入的论辩诸法实相，那就属于论藏。那么这样说这十二分教里边，只有二分；一个是律藏，一个是论藏；其它的都是属于经藏。

下边第四科「结」。

申四、结

是故如是十二分教，三藏所摄。

属于这三种；这经藏里边究竟说什么呢？其实只是说二件事；一个是生死缘起，一个是涅盘的缘起，就说这二件事。这个里边也有说到律，这个经藏里边也有说到律，这是经藏。这个律藏里边就是说律，或者菩萨戒，或者是比丘、比丘尼戒，这个四众弟子的戒，这都属于律藏。这个论藏主要是说智慧的事情，就是抉择诸法实相的这一部份的，那就是论藏。

其实这个论有宗经论、有释经论；释经论，那还是和经是一样一回事，像《大智度论》解释《大品般若经》，那就是一回事情了。但是若解释律的也可能说是一种论，那就属于律一部份的了。这个有的地方解释，这个论是佛的弟子；不是佛说的；是佛的弟子所说的，它或者是解释佛的经，或者是解释佛说的律，那就是在十二分教之外了。现在这里的文是十二分教之内，是单独指佛说的，这有点不同。

午二、结

如是一切，正士正至正善丈夫共所宣说，故名正法。

这下面第二科是「结」，结束这一段文。

前面这里边这一大段，是「一切」的「正士、正至、正善丈夫」，「共所宣说」，共同的赞叹宣扬它，就是来住持佛法，普渡众生了。「故名」叫做「正法」，这是佛所说所以是「正法」，佛弟子里边又是「正士、正至、正善丈夫」也都是圣人，所以是他们所宣说的，所以叫做「正法」，这个「正」字有这个意思。

辰二、闻思（分二科）　巳一、闻正法（分三科）　午一、标

听闻此故，名闻正法。

这是第二科。前边第一科，解释这个「正法」解释完了，现在解释「闻思」。分二科，第一科是「闻正法」，先「标」。

「听闻此故，名闻正法」，我们佛教徒能听闻到佛说的十二分教，和佛弟子所宣扬的十二分教，这就叫做「闻正法」。

午二、征

此复云何？

这下边这是「征」。

这个「闻正法」又是什么意思呢？

下边解释，先「约三藏辨」，先列出来。

午三、释（分二科）　未一、约三藏辨（分二科）　申一、列

谓如有一，或受持素怛缆，或受持毘奈耶，或受持阿毘达磨，或受持素怛缆及毘奈耶，或受持素怛缆及阿毘达磨，或受持毘奈耶及阿毘达磨，或具受持素怛缆毘奈耶阿毘达磨。

「谓如有一，或受持素怛缆」，就是在佛教徒里边，这个闻正法的佛教徒，每一个人的根性不同，好乐不一样。有一位佛教徒，有这一类的佛教徒，他欢喜受持素怛缆藏，受持那一部经，他欢喜这样。「或受持毘奈耶」，这个律，有人这样子。「或受持阿毘达磨」，或者这位佛教徒，他单独的受持阿毘达磨这一部份，这是一类一类的。「或受持素怛缆及毘奈耶」，或这个佛教徒呢，他对这二部份都有欢喜心，他又受持素怛缆，又受持律，这样子。「或受持素怛缆及阿毘达磨」，这位佛教徒只是欢喜学习经和论。「或受持毘奈耶及阿毘达磨」，或者欢喜律和论这二种。「或具受持素怛缆、毘奈耶、阿毘达磨」，这三藏他都受持，这是这个情形不一样。

申二、结

如是一切，名闻正法。

这叫作「闻正法」。

未一、约文义辨

此闻正法复有二种。一闻其文、二闻其义。

又有二种不同，就是听闻正法的文句，这是一种。第二是听闻正法里边的义理，所以这又是这样子。

巳二、思正法（分二科）　午一、征

云何思正法？

前面这个「闻正法」有这样的差别相，解释完了。下面说思惟正法，分二科，第一科「征」。

怎么叫做思惟正法呢？这是「征」。

下面第二科解释，先「略标」。

午二、释（分二科）　未一、略标

谓如有一，即如所闻所信正法，独处空闲，远离六种不应思处：谓思议我、思议有情、思议世间、思议有情业、思议果异熟、思议静虑者静虑境界、思议诸佛诸佛境界。

「谓如有一」，有这么一类的佛教徒。「即如所闻所信正法，独处空闲，远离六种不应思处」，这一位佛教徒，这个人「即如」他所听闻的正法、所相信的正法，「独处空闲」，单独一个人在空闲处，在那里来专精思惟。但是思惟是思惟，可也有一个范围的。他「远离六种不应思处」，有六个部份他不应该思惟的他就不思惟，叫

做「远离」。

那六种呢？「谓思议我、思议有情、思议世间、思议有情业、思议果异熟、思议静虑者静虑境界、思议诸佛诸佛境界」，这六种他不思惟，他不去思惟这件事。

《披寻记》八六六页：

远离六种不应思处等者：《显扬论》说，有九种事不可思议，此说六种不应思处，即彼前六种。云何名为不应思处？由思议我若有若无成二过失故。由思议有情思议世间三过所随故。由有情业处事等难思故。由果异熟二作者非定故。由静虑者及诸佛境界无譬自在故。如《显扬论》释应知。（《显扬论》十七卷八页）

「远离六种不应思处等者」，《显扬论》、《显扬圣教论》上说「有九种事不可思议，此说六种不应思处，即彼前六种」，后边那个三种没有说，后边那个三种就是「十四不可记」，有十四件事不可记别，不可说的。那么第二个就是「非正法」，第九个就是「一切烦恼之所引摄」的这些事情，这三样不在这里，这没有引来。这是「即彼前六种」。

「云何名为不应思处」呢？这是问。「由思议我若有若无成二过失故」，你若思惟这个「我是有」也有过失。有什么过失呢？有二种过失；你若思惟他是有，是真实有的话就是有增益的过失。原来经论上是说有假名我，佛法是承认有假名我的，这个「我」是假名字不是真实的，如果你认为是真实有「我」，这个假名字就不是假名字，便是真实的有了，这有增益的过失。如果你认为「没有我」，你这样子思惟，那就违反了佛说有「假名我」的道理，就把「假名我」取消了，那也有减损的过失。有这二种过失，所以也不应该思惟。

「由思议有情，思议世间三过所随故」，你若思惟这个就有三种过失随逐。那个三种过失下边有列出来，有如是、亦如是、非如是，这三种过失下边有提到。有这样的过失，「三过」失「所随故」。「由有情业处事等难思故」，这上面说是「有情」、有情的「业、处、事」，这个是不容易思惟的，不容易思惟它，你不容易明白这件事，「难思故」。

「由果异熟二作者非定故」，这一段文是引这个《显扬圣教论》的文，但是和《显扬圣教论》，有的是和它一样，有的有点出入，不完全符合《显扬圣教论》的正文的。「由果异熟二作者非定故」，这《显扬圣教论》上的文，这地方是什么意思呢？「果」就是「异熟」、「异熟」就是「果」，就是果报。「二作者非定故」，就是善的果报和恶的果报，这二类众生，作善或者是作恶，然后就得恶报、得善报，这件事「不决定」。所以你不能这么样去思惟，不能说「决定」，你若说决定就与事实有点违反。就是作了善业，他临终的时候，他心里面若是颠倒，那就不能得善报，若有恶念现前的时候，就不能得善报。你做了很多的恶事，临终有如理作意，那还不一定得恶报，就是有变化，所以叫「作者非定故」。这样说，这个有情的业、善恶业，有情的处所，有情的事，你若执着去思惟去，那个事情就容易有错误。这是这个「非定故」这一句。

「由静虑者及诸佛境界无譬自在故，如显扬论释应知」，前面说这个「思议我」有二种过失，「思议有情」在《显扬圣教论》也说，这个有情和我是没有自性的，所以你不应该去思惟他，不应该思惟他决定是有、决定是无，这样意思。「思议世间、思议有情业、思议果异熟、思议静虑者静虑境界」，这个禅定的境界和佛的境界，这个不可思议，因为太深了。这个「业」，「思惟有情业」这个「业」也是甚深很难思议，所以你不要去思惟去，这个意思。

这上面说到「无譬自在故」，这种甚深的义，世间上事情，你不能够举一个譬喻来形容这件事的，所以不能思议。「自在故」，这个佛的大自在境界，你很难形容很难譬喻他的，所以不应该思惟。这「如《显扬论》释应知」，《显扬论》十七卷八页上这样说。

那么这里边就是，这个我和有情不应该思惟，这个世间就是世界，这个世界也不可思议，有情的业力也不可思议，有情的果报也不可思议，这个静虑就是修禅定的人、这件事也是不可思议，这个修禅定的人的静虑的境界不可思议，和佛的境界也不可思议，这一共是六种不可思议。

但正思惟所有诸法自相共相。

这六种不可思议，那么「闻正法」应该专精思惟，思惟什么呢？「但正思惟所有诸法」的「自相」，你只是按照佛所开示的去思惟叫「正思惟」，所有诸法的「自相」和「共相」这二部份。这个「自相」，就是每一法的别相，只有它这一法本身有这样的相貌，不共于其它的法的，所以叫做「自相」。譬如说这个心，心法有了别性；那物质、地水火风它就没有了别性了，所以这了别性，是心法特有的一种相貌。说地水火风坚湿暖动，地是坚、水是湿、火是暖、风是动，这是地水火风的自相。那么是每一法有每一法的相貌，这叫做「自相」。

「共相」就是一切法共有的相貌。譬如说「无常」，一切有为法都是无常的、无常就是苦，一切有为法一切无为法都是无我的，那么这就是一切法的「共相」。那么这个学习佛法的佛教徒，你就思惟这二件事；一个是自相，一个是共相，这样子。

未二、广辨（分五科）　申一、标

如是思惟，复有二种。

下面是「广辨」，前面这是「略标」。下边说的就广了，分五科，第一科是「标」，第一科标就是标出数目来。

「如是思惟」，你思惟自相、思惟共相，这样的思惟有二种不同。

这是标出数。下面列名。

申二、列

一者、以算数行相善巧方便算计诸法，二者、以称量行相依正道理观察诸法功德过失。

那两种呢？「一者、以算数行相善巧方便算计诸法」，以算数的行相，这个「行相」怎么讲呢？这个「相」就是各种境界的相貌，这个「行」就是在那个境界活动。谁在那里活动呢？就是你的心、心所法，就是你的心，你的智慧。心是心王，智慧是心所法。这个心王、心所在各式各样的境界上，在色受想行识上面，在色声西香味触法上面，眼耳鼻舌身意就在这一切法上面活动。活动其中呢，就是有智慧的观察，那叫做「行」。这个「算数」就是一、二、三、四、五这个数目，一二三四五这个数目上的行相，去「善巧方便」地去观察。「算计」思惟，其实「算」即是「计」，也就是思惟观察的意思。

「二者、以称量行相依正道理观察诸法功德过失」，这第二个方式，第二个方法就不是用一二三四五这种事情；只是「称量」，「称量」还是观察，用你的智慧去观

察。也是「行相」，在所观察的境界上活动，去观察。观察这个「依」的道理、观察「正」的道理；「依报」就是你所依止的依报，这个「正」就是你的色受想行识、眼耳鼻舌身意，这个道理。「观察诸法功德过失」，在这个「依正」…这个是那样…【注：此段应是有误】这个「依正道理」这么讲：这个「依」是「依止正道理」，这个「正」字向下边念，就「依止正道理」这么讲。「依」就是遵循，遵循佛所说的「正道理」，去观察诸法的「功德」、诸法的「过失」，这么讲，这「依」和「正」分开讲。【注：「依止正道理」是分开，「依正二报」是连着】。这就叫做「称量行相」的思惟观察。

这是标、列。下面才正式说明怎么叫做观察？

申三、释

谓若思惟诸蕴相应所有言教，若复思惟如前所说所余随一所有言教，皆由如是二种行相方便思惟。

这底下解释这个思惟的情形，当然也是略释。

「谓若思惟诸蕴相应所有言教」，这「言教」指佛的法语，佛这个法语和诸蕴相应的，就是属于色蕴、受想行识。佛说的诸蕴什么什么…道理，你就在这上思惟，思惟佛所说的诸蕴相应的言教。这样意思、这个「言教」…本来我们这个色受想行识是我们的生命体上所具有的事情，你还用去看别人怎么说吗？你自己就思惟你自己的色受想行识就好了嘛！说：不可以这样子！你要尊循佛的言教，佛告诉你这样思惟色受想行识、你就这样思惟，是这个意思，所以这个上面有个「言教」。如果你不尊循佛的言教，你怎么思惟呢？那就是妄想分别了。

「若复思惟如前所说所余」，像前面说的还有其它的诸蕴相应，前面那个契经那个地方，有处、界、缘起、苦、集、灭、道，各式各样的言教，如前面所说的，除了蕴相应言教之外，所剩余的「随一」种「所有言教」，「皆由如是二种行相方便思惟」，皆是由这一个算数的行相；一个称量行相去思惟观察去，这样子。

《披寻记》八六七页：

若复思惟如前所说所余随一所有言教者：谓如前说处相应语，乃至不净息念诸学证净等相应语，名蕴所余随一所有言教。

「若复思惟如前所说所余随一所有言教者：谓如前说处相应语」，蕴相应、处相应的语，「乃至不净」，就是不净观的言教。还有「息念」，还有「诸学」，还有「证净等相应语」，「名蕴所余」剩余的「随一所有言教」。

申四、广（分二科）　酉一、征

此复云何？

这下面第四科就是广说了，详细的说，分二科，第一科「征」。

「此复云何」？这上面说的，对这蕴相应言教和其它的言教，用这二种行相去思惟，究竟怎么思惟呢？这样问。

下面就解释了，分二科，第一科「举诸蕴」分二科，第一科「算数行相」又分二科，第一科「思惟蕴数」分二科，第一科解释分五科，第一科是「色蕴」。

酉二、释（分二科） 戌一、举诸蕴（分二科） 亥一、算数行相（分二科） 天一、思惟蕴数（分二科） 地一、释（分五科） 玄一、色蕴

谓言色者:即十色处、及堕法处所摄众色。是名色蕴。

这是先说这个数。这个色受想行识五蕴、第一个是色，这个「色」有什么数目可计算的吗？「即十色处」，就是有数目可以计算。「十色处」是什么呢？就是我们的眼、耳、鼻、舌、身这五个数，这个意不在内，这是五个。另外还有五个，就是色、声、香、味、触这五个，这二个五加起来都是属于色法，都是属于地水火风组织成的，这个「十色处」。

「及堕法处所摄众色」，另外还有一种色法，不属于前五根，也不是前面外边的五种境界，是在你心里面的，就是你的第六识所缘虑的，所以叫做「堕法处」，就是属于意识所缘的境界。意识所缘的不只是色，还有其它的法的，但是现在其它的法不在内，单属于意所缘的色这一部份。这一部份简单的说，有律仪色，有非律仪色，有静虑所缘的色，有这三种色。在《杂集论》上说的就多了，说到极略色、极迥色、受所引色、偏计所起色、自在所生色，那就说的多了一点，总而言之这个是意识所缘的色。譬如说昨天的事情，站在现在来说就是已经过去了，但是你心里面忆念，我昨天吃的面条，你心里面就现出来这个面条什么什么，这就是「意所缘色」。当然这个色你不能用眼睛看，那是你的心眼，你心里面能看见的，因为已经不是现实了，眼睛不可以见，只能用心眼去见，那个心眼就是第六识，那个就叫做「堕法处所摄色」。那么这个「十色处」，加上一个「堕法处所摄众色」，那么就是十一个色。「是名色蕴」，这个色蕴就是这么多。

玄二、受蕴

所言受者：即三种受。是名受蕴。

现在第二科解释这个受。受是什么呢？「即三种受」，就是我们的眼耳鼻舌身意，接触色声香味触法的时候，当然这个时候就有受，一接触的时候这边有识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，就是六根、六识、六境一和合的时候就有感觉。有感觉，有三种感觉；一个苦，不高兴、苦恼的感觉，一个是快乐的感觉，一个是不苦不乐的感觉，有这三种的感觉。「是名受蕴」，这叫做受蕴。

我们就这么一讲好像很简单，好像没有什么。其实这个受是非常厉害的，非常厉害的事情，世间上你看那个人在那里...干劲很强，种种的活动，其实就是这个受使令他非要这样做不可的，是很厉害的。或者争取乐受，或者是要排遣这个苦受，就有活动的，是这么个事情，「是名受蕴」。这就是你生命体里面一个重要的部份，是「受蕴」。我们只是...你不仔细的思惟，只看见有个形体，这个人有五尺高，有八尺高，看见有这么个形体，其实里边很多事情的。

玄三、想蕴

所言想者：即六想身，是名想蕴。

这五蕴里面还有一个「想」、「想蕴」。这「想」是什么呢？这个「想」，经论上现成的话「取相」叫做想，你的心要依据这个眼耳鼻舌身意发出六识来，这六个识去取着色声香味触法的相貌，其实这个取就是认识的意思。这个认识的事情呢；认识这个相、但是认识的还是不一样的。譬如说是你心里面现出一个相貌来，但是我随时可以丢弃它，就弃舍了。但是你现出一个相来，你想弃舍不能弃舍，那个影相一直留在你心里面。都是取相，取相与取相可是不一样的，那这里面它就是有事情的。

现在这里说这个「取相」这是一个意思。第二个意思呢，安立种种名言。你能够说话，就是因为你取相的关系，取着那个相的分际，你就会说话了。所以这个想有二种作用，一个认识种种事情，一个是发言，发出来种种的言论，这都是「想」的意思。

「即六想身」，就是眼触所生想、耳鼻舌身意触所生想。眼接触到色的时候心里面有想，耳听见声音的时候也会想，鼻、舌、身、意，你的意接触到种种法的时候、种种境界的时候，你心里面也会有种种的思惟分别。我们头些日子曾经讲过，读书人这个想特别多，读书少的人思想就简单，那这里面更是复杂了。

「是名想蕴」。

玄四、行蕴

所言行者：即六思身等，是名行蕴。

这个「行」在这里边，本来我们的思想在种种的境界上活动都叫做「行」，但是这地方说这个行有点不同，有点特别。这个「行」就是你有目的地去作这件事，这时候叫做「行」。前面这个「想」，那就是所接触的一切境界，去认识它究竟是怎么回事情，那叫做「想」。现在这个「行」还是想，但是它可是有一点特别了，就是它有目的，我现在想要怎么的，要采取行动了。采取行动的时候，也还是你的心作总司令的，离开你的心这件事是不成立的。

「即六思身」，就是眼触所生思，眼接触境界的时候也会有思，耳接触境界的时候也会有思，眼耳鼻舌身意都会有思，这是「六思」。这个「身」就是它的体相，每一种思都有它的体相的，「是名」叫做「行蕴」。

玄五、识蕴

所言识者：即六识身等，是名识蕴。

「所言识者」，这个五蕴里边，色受想行识，这个「蕴」是个积聚的意思，这个「色」有很多的色积聚在一起。受也有很多的，受想行都是有很多的，所以叫作「蕴」。现在说到最后一个蕴就是「识蕴」。

「识」怎么是「蕴」呢？「即六识身」，就是你有眼识，眼根面对色尘的时候会发出来个眼识来，耳识、鼻识、舌识、身识、意识，所以有六个识，这个「六识身」。依据六根去认识六境，所以有六个识，这六识就叫作「识蕴」。这个识蕴就在这个色受想行那上活动，就有很多很多的事情出来了。

地二、结

如是名为以算数行相，思惟诸蕴相应言教。

这就叫作「以算数」，都有数目可记的，去「思惟诸蕴」，很多蕴的「相应」的「言教」，就按照佛所开示的去讲。佛说色蕴，你的眼耳鼻舌身，色声香味触这些蕴，这些蕴都是无常的。佛说是这些都是不净的，就按照这个义去思惟，那就变成四念处了。

天二、思惟无量

或复由此算数行相，别别思惟展转差别，当知即有无量差别。

这是第二科「思惟无量」。前面第一科，是思惟蕴的数目，按照蕴的数目说，现在说「思惟无量」，那范围就特别广大。

「或复由此算数」的「行相」，「别别」的去「思惟」，各别的去思惟。说这个人是个慈善的人，他的色，他的受想行识是这样子；说这个人是作恶事的人，那他的色受想行识，又是怎么样怎么样，很多很多的问题，所以就成了无量无边的差别了，「当知即有无量」的「差别」。

亥二、称量行相（分三科）　天一、征

云何以称量行相，依正道理思惟诸蕴相应言教？

这是第二科「称量行相」，分三科。第一科是「征」。前面是按照算数的数目，可记的行相去思惟，解释完了。现在说第二科称量行相，先是征。

怎么叫作「以称量」的行相，「依正道理思惟诸蕴相应」的「言教」呢？

下面第二科解释。第一科「标」。

天二、释（分四科）　地一、标

谓依四道理无倒观察。

这底下就是解「释」，第一科是「标」。

「谓依四道理」，前面依正道理，现在就是这样的道理。「谓」这个称量行相的思惟，就是说你这位佛教徒思惟的时候，要依据四种道理「无倒观察」，不要有有错误的观察，不要有错误的观察。依这四个道理就是正确的了。

这是第二科解释，里面第一科是「标」。

地二、征

何等为四？

这句话是「征」。怎么叫作四种道理呢？

下面第三科是列出来。

地三、列

一观待道理，二作用道理，三证成道理，四法尔道理。

第一个是「观待道理」，第二个是「作用道理」，第三个是「证成道理」，第四个是「法尔道理」。这是「列」出来。

下面解释这四种道理，分四科，第一科「观待道理」，先是「征」。

地四、释（分四科）　玄一、观待道理（分五科）　黄一、征

云何名为观待道理？

这个「观待道理」这句话怎么讲呢？

下面第二科，就是「标」。

黄二、标

谓略说有二种观待。

简要的说，有两种观待。这是「标」。

下面第三科列出来。

黄三、列

一生起观待，二施设观待。

这观待有这么两种不同。

下面解释，解释先「别辨」，别辨里面先解释「生起观待」。

黄四、释（分二科）　宇一、别辨（分二科）　宙一、生起观待

生起观待者：谓由诸因诸缘势力生起诸蕴；此蕴生起，要当观待诸因诸缘。

「生起观待者：谓由诸因诸缘势力生起诸蕴」，这个「生起观待」，这个「诸蕴」，色受想行识诸蕴，它原来是没有的，原来没有后来有了。它这有是怎么有的呢？「观待」，这个「观」就是看，就是你要注意；这个「待」就是它所遭遇的，「待」者遇也，就看它遇见什么因缘，然后它才能生起的；它生起的情形要看它遇见什么因缘，它才能生起。这上面说「谓由诸因诸缘势力」，这个看它什么因缘呢？就是各式各样的因、各式各样的缘的力量，因的力量和缘的力量，然后这件事才能现起，是这样子，叫作「诸因诸缘势力生起诸蕴」。

「此蕴生起，要当观待诸因诸缘」，就是这样意思。譬如说受蕴，我们先说这个受蕴，这个受蕴的现起「要当」，就是决定要看它所遇见的「诸因诸缘」，它如果遇见美好的因缘，那么他就会现出一个很如意的受，令他心情快乐；若是遇见一个不如意的因缘，他就苦恼了，苦恼的受就现起了，要「观待诸因诸缘」。这个「诸因诸缘」就是看你，你自己要准备了，你若准备好的因缘，那么你这个受就是令你快乐一点；你若准备一个恶因缘，那就令你苦恼了。这个佛教的理论说，你的受要假借因缘才现起，因缘从那儿来的？你自己准备的，佛教的理论是这样说。若是社会上一般人的想法；不是，苦恼是你给我安排的，我要打倒你，我就快乐了，是这样子；这和佛法不同。

《披寻记》八六八页：

谓由诸因诸缘势力生起诸蕴等者：〈有寻有伺地〉中说有十因四缘生起诸蕴及蕴观待，随其所应差别应知。

「谓由诸因诸缘势力生起诸蕴等者」：在「有寻有伺地中说有十因四缘生起诸蕴及蕴观待，随其所应差别应知」，这个因缘在〈有寻有伺地〉那里说，有十种因有四

种缘，那地方说得很详细的，这里就不说那么多了。

宙二、施设观待

施设观待者：谓由名身句身文身、施设诸蕴；此蕴施设、要当观待名句文身。

这个「生起观待」讲完了，现在说「施设观待」。「谓由名身句身文身、施设诸蕴，此蕴施设要当观待名句文身」。这个「施设观待」怎么讲呢？这个「施设」就是安排的意思、安排。看谁来安排；譬如说这有件事，需要有一个人写一篇文章介绍这件事，那么你若找一个写文章特别好的人，那么这个施设出来这个名言就是好一点；你若找一个人不是擅于这件事的，那个文章写的就是差劲了，就是不及格了，就是这样意思。

「谓由名身句身文身」，「文」就是字，这个「名」、名言，就是每一法都有名字，由各式各样的名字组织起来就变成句，句子多了就变成一篇文章了。名也好、句也好都是字。这些名句「谓由名身句身文身」，「施设诸蕴」，就是安排这叫作色蕴、这叫受蕴、这叫想蕴、行蕴、识蕴、这是苦、这是苦受、这是乐受、不苦不乐受，就是施设各式各样的蕴的名言、名句。

「此蕴」的施设，「要当观待名句文身」，然后才有这个蕴的名字出来的，是这样子。这就是文宣的这一方面事情，其实也是很厉害的事情。

宇二、总结

是名于蕴生起观待、施设观待。

它把前面这一段文结束了。

黄五、结

即此生起观待、施设观待，生起诸蕴、施设诸蕴，说名道理瑜伽方便。是故说为观待道理。

「即此生起观待、施设的观待，生起诸蕴」，有生起的观待，诸蕴就现起来了；有施设的观待，那么就施设诸蕴的名句出来。「说名道理瑜伽方便」，这样的生起观待、施设观待，它的道理是修瑜伽者的一种方法；你从这里去思惟，就会明白诸法实相的道理了，「是故名为观待道理」。

玄二、作用道理（分四科）　黄一、征

云何名为作用道理？

这是第二科，先是「征」。

怎么叫作「作用道理」呢？

黄二、标

谓诸蕴生已，由自缘故，有自作用，各各差别。

这是「标」。「谓诸蕴生已」，由生起的观待和施设的观待，这两种观待，这个

诸蕴就现起来了，这个色受想行识这个诸蕴就成就了，现出来。「由自缘故，有自作用，各各差别」，由每一蕴它本身的缘（本身的力量、可以这么说），他就会发出来他本身的作用，各各是不一样的，各各差别。

这是「标」。下面解释，分两科，第一科「与十二处」。

黄三、释（分二科） 宇一、举十二处

谓眼能见色，耳能闻声，鼻能嗅香，舌能尝味，身能觉触，意能了法。色为眼境，为眼所行；乃至法为意境，为意所行。

「谓眼能见色」，这是色蕴，你的眼根成就了；譬如说是，你前一生你在佛前供一个光明的灯，那么你今生的眼睛就非常的好，就是非常好。如果你若是前一生你破坏别人的眼睛了，那么你今生得的眼睛就差劲了；就是「观待」，「生起观待」，就看你什么因缘现在得什么眼睛。这时候这个眼睛，他也能见色，见色与见色可是不一样了。

「耳能闻声」，过去你的「生起观待、施设观待」的因缘，你今生得到一个耳朵，得到耳朵他能闻声音，譬如天耳通的人也能闻声音，我们没有天耳通也能闻声音，但是彼此是不一样的。「鼻能嗅香，舌能尝味，身能觉触，意能了法」，也都是这样子，不一样的；这是作用，有这种作用。

「色为眼境」，现在说色声香味触法、为你的眼耳鼻舌身意的境界。譬如「色」，这个青黄赤白、长短方圆的这些境界这些色，为你眼睛的境界，眼睛的境界。「为眼所行」，为什么是眼的境界呢？因为你的眼睛能在这上活动，你的眼根发出眼识，能在青黄赤白、长短方圆这些地方活动，认识这是青色、这是黄色、是白色、这是长的、是短的、是高的、是低的，你能活动；若是声音，你的眼睛在声音上不能活动，这个声音不是眼的境界，因为眼识不能在那上活动，不行，所以各有各的境界。

「乃至法为意境」，那么就是，这个耳根发出来耳识，能在声音上活动，你在这个香味上就不行，你的耳识，虽然你也有耳、有耳识，但是香味出来你耳识不能发生作用，那它不是它的境界。「乃至法为意境」，这个法包括了眼耳鼻舌身意，色声香味触法，一切法都是你心的所缘境，这个心的所缘境非常的广，能把前五根五识都放在内，五根、五识、五境都能够为意根所缘境。「为意所行」，他这个意能在那上活动，当然这里边也还是有点差别，那学医生的，他在那个有病、有什么药能治什么病，他那个意识在那上活动，我们没有学过医生的，这事不行，不能活动；建筑师他就知道怎么造房子，这个事情他也能活动，我们没有学的也不行，这件事也是有差别的。

宇二、例所余法

或复所余如是等类，于彼彼法别别作用，当知亦尔。

这是「例所余法」。前面这是说出来这么多，就是这个六根能发出来这种作用，乃至色声香味触法为眼耳鼻舌身意的所缘境，这也是它的作用。

「或复所余」，就是除了前面这两种，还有剩余的，其他的还有很多的事情。「于彼彼法」，每一样事情也发出来各别不同的作用，「当知」也是这样子。

《披寻记》八六八页：

由自缘故有自作用等者：谓彼诸蕴从自种子及自缘生，即生刹那名有作用，如是作用不共余法，是名各各差别。如下举事易可了知。

「由自缘故有自作用等者：谓彼诸蕴从自种子及自缘生」，这个色受想行识诸蕴，都是从他的自家的种子现起的。譬如说色受想行识，各有各的种子，还有其他的因缘才能现起。「即生刹那名有作用」，这一现起来的时候，这一刹那间一现起，它就有作用。「如是作用不共余法」，这眼识发出来作用不共余法，耳识发出来作用也不共余法。「是名各各差别」。「如下举事易可了知」，这个「下」就是前面「谓眼能见色、耳能闻声、鼻能嗅香、舌能尝味」，这底下就是举事，这就可以知道的。

黄四、结

即此诸法各别作用，所有道理瑜伽方便，皆说名为作用道理。

「即此诸法」，就是前面说的这个，「各别」的不同的「作用」，它发出个作用是有道理的，没有道理这作用发不出来，这件事也是修瑜伽者的一个方法，你从这里去观察，也能得到诸法实相的道理，「皆说名为作用道理」。

玄三、证成道理（分五科）　黄一、征

云何名为证成道理？

这是第三个道理，分五科，第一科是「征」。

怎么叫做「证成道理」呢？下面「标」。

黄二、标

谓一切蕴，皆是无常，众缘所生；苦、空、无我，由三量故，如实观察。

「谓一切蕴，皆是无常，众缘所生」。我们的生命体，有色蕴、受、想、行、识这么多的蕴，这么多的蕴都不是永久的，都是有变化的；像那个小孩，由婴儿变成一个小孩，小孩变成一个少年，少年变成一个壮年，壮年就变成个白发的老翁了，就是在变，一直在变。这表示什么呢？这「常」就是不变的意思，永久是那样子，就是不变。现在没有不变这件事，都是有变的，就是有如意的事情、有不如意的事情，可能由不如意变成如意，也可能由如意又变成不如意，总都是在变，你不能够能控制它，你不能控制他的。有智慧的人好一点，比较好一点，没有智慧的人就是很苦恼，在无常里面就是有苦，不管你有没有智慧，总而言之这非变不可，「皆是无常」的。

阿育王他的儿，他的大儿子眼睛非常…，长得美，其他的就不说了，这眼睛非常美。因为阿育王信佛，当然常到庙上去听法师讲经，他也带他儿子去，这庙上里面的这些…耶舍尊者，很多的圣人，有神通的圣人一看就知道了，特别地为他的儿子说「眼无常」，特别地讲这句话。因为什么呢？因为他将来这个眼睛要失掉的，要失掉的，所以先叫他修无常观，将来眼睛失掉的时候，这苦恼会轻一点，是这样意思。

本来这个人，都是大福德人，大福德人也有苦恼的事情，所以佛预先告诉我们无常的。当然说无常…，已经这样子了，你一下子不能解脱嘛，所以告诉你，暂时减轻你的苦恼，所以告诉你无常。实在说无常的道理不只是这样子，是告诉你根本地要解决这个无常，那就非要得圣道才可以。

所以这上面说「谓一切蕴，皆是无常，众缘所生」，因为什么它是无常呢？他要

变呢？因为这一切的事情，都是众多的因缘合和生起来的，众多的因缘也要变，所以众缘所生法它就非变不可，它不能不变。譬如说我们靠吃饭，这个身体才有精神做事，但是你吃饭…今天也吃饭，明天也吃饭，但是饭有问题，里面有营养也有毒素，所以有的时候身体健康，有的时候有病了，就是这样子。所以众缘所生的法都是会变的，你想不变这是不可能的事情。

「苦」，因为无常了所以就「苦」，你就痛苦了，没办法，你不能不苦的，你想不苦不可能；除非是得了圣道才能解决这个问题，在苦中而能不苦，没得圣道的人就不行。所以我们出家人应该想一想，有个道理…什么道理呢？我原来是在家人，在家人嘛我这样处理事情，有事情来的时候，我这样观察，这样采取行动做这些事情；我现在出了家的时候，我还照以前那个作风去处理事情吗？那样做对不对呢？有没有想这个问题？如果出了家的时候，完全不改变，还用以前的方法去处理事情，那你究竟是出家？没出家呢？这是一个道理。

我不是佛教徒，我原来我不相信佛教，那么我的思想行为是这样子；我现在相信了佛法的时候，我在学习佛法，学习佛法以后，我的思想行为是改变？是没改变？这也是有事情的。

现在这上说：一切蕴皆是无常，是众缘所生，所以是无常；无常所以是苦，所以就是苦的。这个苦里边呢，所以就是「无我」，这文义应该这么说就是「无我」。这苦怎么是「无我」呢？这「我」是自在的意思。这「自在」什么意思呢？就是我想要怎么地就怎么地，没有人能影响我，那叫「自在」。现在苦恼来了的时候，你这个自在义还存在不存在？苦恼来了的时候你不自在，你想不要苦；不可以。譬如说去看医生，看医生也可能会看好，也可能还没看好，你不能作主的，那就表示是「无我」，苦所以表示是「无我」的。

「无我」所以就是「空」的，这里边你所希望的如意的事情都没有，都没有了，所以叫做「空」。

头几天讲的那个：「发从今夜白，花是去年红，何必待零落，然后始知空」，其实头发一白了，你就应该知道这是空的了，小小地知道有一点消息，就应该明白了世间上都是空，你原来费了很大的劲头，就算是成功了也非死掉不可的，所以这就是「空」啊！不是真的呀！

「由三量故，如实观察」，这个一切蕴都是无常，是众缘所生、是苦、是空、是无我的，佛这么说了，那么你还应该再观察一下，你再观察。怎么观察呢？「由三种量」，这个「量」按我们说的白话，就是个标准，用这个做标准去观察这件事，观察这个无常、苦、空、无我，这样意思。「如实观察」，就是真实地，一点不可以马虎地，你要深入地去观察这个道理。

这是「标」，下面就列出来，说「三量」是什么呢？

黄三、列

谓由至教量故，由现量故，由比量故。

「谓由至教量故」，这个「至教量」就是佛说的法语，这个「至教」怎么讲呢？就至极的教，就是最深奥，最适合标准的了，就最高深最圆满的这种教导。这个就是佛所说的法语，才能达到这个标准。这是个「量」，就是看佛怎么说，我用它作尺去量一量，就是这个意思，用佛说的法语就来量一量，一切蕴是无常，众缘所生，苦、空、无我，去思惟去。

「由现量故」，这个「现量」就是现前的境界，现前的境界是指什么说呢？就是你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五个识；这眼识、我看见这些都有光明，这就是「现量」，事实是这样子；你说这现在屋子里有条龙，我眼睛看不见，你说得不对，这里没有龙，这叫做「现量」，是这个意思。这表示什么呢？这眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，前五识它所接触的境界，是真实有这回事，这是真实；如果没有这件事，那就前五识不能接触，这是这样意思。当然这第六意识问题太多，有的时候搞错了，这第六意识会有这个事情，但是若是你能够有禅定的话，它也有现量，也会有现量。

「由比量故」，这个「比量」是什么意思呢？就由已经知道的事情来推论不知道的事情，也可以知道了。说我原来我看见这个牛，我看见一条牛，牛有两个角，后来我又看在墙，有个墙挡住了，但露出来两个角，喔！这可能是牛。就是这样子，由已知的数来推知未知的数，那么叫做「比量」，就是这样意思。「由比量故」，也可以推知这件事。

这是列出来这三量的名字，下面第四科解释。

黄四、释

由此三量证验道理。

我们佛教徒不迷信，就是得到了一个消息，然后你要用这样的量去观察去，是对不对？不是说你说我就相信，不是这样意思。我要经过我的观察：啊！是对的！是合乎真理！然后我才能相信的。佛教徒是这么个态度，是这样意思。「由此三量证验道理」。

《披寻记》八六九页：

谓由至教量故等者:此中三量，如闻所成地广释应知（陵本十五卷八页）。

这我们已经学过了。

诸有智者，心正执受安置成立。谓一切蕴，皆无常性、众缘生性、苦性、空性、及无我性。

这个解释。「诸有智者」，这「由此三量证验道理」就是指我们佛教徒，佛教徒都是有智慧的人，因为什么有智慧？因为他学习佛法了，佛法是佛所证悟的，佛是大智慧人，所以你学习佛所说的法，你也就有智慧了，就称之为「智者」，「诸有智者」。

「心正执受」，就是你对佛说的这个正教量，这个至教量，你能够领受。当然我们佛教徒对于佛有信心，所以佛说的法语我领受，领受了以后，「执」就是不容易失掉了的，譬如说有人说：「佛法是迷信」，你心里不动，不动摇。如果有人说：迷信，你就不信佛了，那就不是执受，你捉不住了，不是「执受」。当然这上面就是你要学习了佛法，经过了一番的学习，你才能达到这个程度，你能够执受佛的至教量，去观察一切法，这一切蕴无常、苦、空、无我，这样执受，这样子你就得到智慧了，「心能执受」。

「安置」，这个「安置」这个话呢？譬如说这个佛说：诸蕴、一切法是无常的，你也是相信了，但是你没在你心里常常思惟观察、没有用，你的思想也不会改变的，还是不能的。「安置」就是你在心里面要思惟观察，才能够在你心里面，就把这个无

常的智慧才能栽培，才能栽培起来，「安置」。因此而也可以栽培了很多的善根，这样意思是「安置」。

「成立」，这个道理：一切法是无常的、是苦的、空的、是无我的，在你心里就有这样的思想了。这个文这样说也可以，就是有佛法的至教量，还有现量，还有比量，这三量你都能够执受，然后你能够思惟观察，在心里面就安置，就去栽培你这个无常、苦、空、无我的智慧，去栽培，最后这个智慧成立了，你心里面有这个智慧。那最少是个阿罗汉了，你若这样做的时候，至少是个阿罗汉了。

这样子，说「诸有智者心正执受安置成立」是什么呢？就是「谓一切蕴」都是「无常」的，一切蕴都是「众缘生性」、都是苦、是空性、是无我的体性，你成功了，你就得到这种智慧了。

《披寻记》八六九页：

心正执受安置成立者：于至教量生净信解，是名执受。于现量中能生正见种诸善根，是名安置。于比量中令义决了，是名成立。

「心正执受安置成立者，于至教量生净信解」，佛说的话，我们佛教徒对于佛说的话，就会有清净的信心去明白这个道理，而不会有疑惑的，若心里头有怀疑，那你这个信就不清净了，「是名」叫做「执受」，这个执受这样意思。「于现量中能生正见，种诸善根」，在眼识、耳识乃至鼻识、舌识、身识、意识，从这里面去观察，你就「于现量中能生正见」，能引发出来你佛法的正见，也就是智慧，你就会「种诸善根」，就栽培了很多的善法，你就会修学戒定慧了，「是名」叫做「安置」。「于比量中令义决了」，经过你的智慧的比量，你就对无常、无我、苦、空的道理决了，就没有疑问地明了了，「是名」叫做「成立」。

这样他是单独配，这个「心正执受」配这个「至教量」，这个「安置」配「现量」，「成立」算是「比量」。但是我在想应该统起来说这三量，你执受这个三量，然后去栽培自己，然后最后你成功了，就叫做「成立」，这么讲也可以。

黄五、结

如是等名证成道理。

前面这一段文就叫做「证成道理」。

玄四、法尔道理（分三科） 黄一、征

云何名为法尔道理？

这个「称量行相」里边说到四种道理，前三种解释过了。现在是第四种叫「法尔道理」，这一科里面分三科，第一科是「征」。怎么叫做「法尔道理」？

下边第二科解释，分两科，第一科「征道理」，就是问这个道理，分四科，第一科「于器世间」。

黄二、释（分二科） 宇一、征道理（分四科） 宙一、于器世间

谓何因缘故，即彼诸蕴如是种类、诸器世间如是安布？

这是解释，问这个道理。

「谓何因缘故」，就是说什么原因？「即彼诸蕴」，「即彼」色受想行识「诸蕴」。「如是种类」，就是这样子、有色蕴、受想行识蕴，这么多的类别。「诸器世间如是安布」，前面那一句贯下来，就是「何因缘故诸器世间如是安布？」就是我们居住的这个地方，这个三千大千世界就是这样子安布的，这样子排列的、这样子成就的，什么理由会这样子呢？这个「诸蕴」里面那个色蕴，「色蕴」里边有我们生命体上的色，也包括了居住的器世间；但这个文意主要是说，器世间为什么是这样子？

这是第一个问，下边是第二个问，「于四大种」。

宙二、于四大种

何因缘故，地坚为相、水湿为相、火岏为相、风用轻动以为其相？

「何因缘故，地坚为相」，这地水火风四大，这地大是坚是它的相貌，这个水是湿是它的相貌，火是暖是它的相貌，风是轻动是它的相貌，什么理由是这样子呢？这是又一个问。下面第三个问。

宙三、于三法中

何因缘故，诸蕴无常、诸法无我、涅盘寂静？

这是这个三法印，于三法中为什么这样子？色受想行识都是刹那刹那变动的，一切有为法、一切无为法，「诸法」中都没有我，这什么理由是这样子？这「涅盘寂静」，这个一切圣人所证悟的涅盘，没有生死的流转了，没有惑业苦的流动、都寂静了，为什么会这样子？这一个问。

下边第四个「于五蕴相」。

宙四、于五蕴相

何因缘故，色变坏相、受领纳相、想等了相、行造作相、识了别相？

「何因缘故，色是变坏相」，这个我们生理上的色、外器世间的色，都有变坏相，它都是有变动，终究有一天是结束了、破坏了。「受领纳相」，我们这个受蕴，就是眼耳鼻舌身意领纳外边的境界、接受外边的境界。「想」是「等了相」，这个「等」就是平等，所有的事情与他接触了，你这个识都会在那里明了一下，就是明了他的相貌，那么就叫做「想」。什么理由想是「等了相」？「行」是「造作相」，这个行蕴就是希图成就一件事要采取行动，这是「行」，就是那个「造作相」，「行」为是什么是「造作相」？「识」是「了别相」；这个受想行也都有了别相，但是它有各别不同的了别相。这个「识」的了别相是通的，通于一切都有识；受的时候也有识、想的时候、行的时候都有识；但是还有识以外的差别的不同的、了别的情形的。现在说何因缘故色是变坏相，乃至到识是了别相？这前面是问这个原因。

下面第二科「显法尔」。

宇二、显法尔

由彼诸法本性应尔、自性应尔、法性应尔，即此法尔，说名道理瑜伽方便。或即如是、或异如是、或非如是，一切皆以法尔为依，一切皆归法尔道理，令心安住、令心晓了。

现在回答。你提出来这么多的问题，现在就是这么一句回答了。

「由彼诸法」，「由彼」这个器世间的「诸法」，乃至到地水火风所有的到最后五蕴相；「本性应尔」那个法的本性就是那样子，没有什么理由。本来就是这样子，就叫做「法尔」，自然就是那样子。「本性应尔」这个「本性」，就是你站在现在的立场，说他以前他本来就是这样子；不是今天这样子；他本来就是这样子，就是他从来就是这样子。这个「自性应尔」，「自性应尔」就是不待因缘，不需要别的因缘，他本身就是这样子。「法性应尔」，就是这个心法也好、色法也好，所有的一切法、法的本性就是这样子。「即此法尔说名道理」，就这个「法尔」，那个法就是这样子，这就叫做「道理瑜伽方便」，这也是修瑜伽者的一个方法。

你若是常常修观的时候、修止观的时候，就会遇见这个问题。本来说一切法是因缘有，所以是无常的。但是修止观修一修，为什么是无常的？又有一个新的问题。所以现在这个「法尔」就是解答这个问题，就是那样子，就这样回答这个问题。

「或即如是、或异如是、或非如是，一切皆以法尔为依，一切皆归法尔道理」。前面说不应该思惟那个地方，在《显扬圣教论》里面就有这三句话。在这里是说，不管是色受想行识，或者是这个世界、器世间的情况，或者地水火风乃至三法印、五蕴这一切法，你思惟它的时候，你可能认为：「就是这样子」；或者说「异如是」、不同于这个样子，另外有一个相貌、「异如是」；「或非如是」，或者你思惟不是这样子，各式各样的思惟的想法。现在不这样解释；现在「皆以法尔为依」，五蕴、器世间、四大、三法印乃至五蕴相这一切法本来就是这样子，不用再去分别「即如是、异如是、非如是」，不要这么多分别，「以法尔为依」，就是都是这样子。「一切皆归法尔道理」；怎么叫做「以法尔为依」呢？就是这一切法都是属于法尔的道理，就是自然是这样子。「令心安住、令心晓了」，你这样思惟观察，使令你心里安住，使令你心里面开智慧，这个法尔道理就是这样意思，这么解释。

黄三、结

如是名为法尔道理。

这是结束这段文，这就叫做「法尔道理」。

天三、结

如是名为依四道理，观察诸蕴相应言教。

这是把这一大段文做个结束。前面说是这么多的道理，就是这四条道理，来观察诸蕴相应的言教，就是这样做。

戊二、例所余

如由算数行相，及称量行相，观察诸蕴相应言教，如是即由二种行相观察其余所有言教。

前面这是举这个蕴，举这个诸蕴，现在这里「例所余」。

「如由」，就是前面这个文，是由算数的行相和称量的行相，「观察诸蕴相应言教」，就是依据佛陀所开示的诸蕴相应言教去观察，这样子。「如是即由二种行相观察其余所有言教」，「观察诸蕴」是这样子，观察其余的处、界、乃至那么多，也是「即由二种行相」观察其余的所有的言教，也是这样观察。

申五、结

如是总名审正观察、思惟一切所说正法。

卯三、结

如是名为闻思正法。

这个「闻思正法」是第七科，就是「二道资粮」一共十一科，这个第七科就是「闻思正法」。闻思正法一共是分三科，第一科「征」，第二科解释，第三科是「结」。现在是第三科，结束这一段文。

现在这一大段文，总名为「审正观察」，「思惟一切所说」的正法，「如是名为闻思正法」。

寅八、无障（分四科）　卯一、征

云何无障？

这「二道资粮」分十一科，前七科解释完了。现在是第八科是「无障」，就是你想要修出世间的圣道，或者是修世间的禅定，你都须要准备这么多的条件的。说智者大师讲这「二十五方便」，有些人问我：那么麻烦呢？现在看《瑜伽师地论》，比「二十五方便」还是多、更多。这是第八，是「无障」，分四科，第一科是「征」。

「云何无障」？怎么叫做没有障碍呢？下边第二科是「标」。

卯二、标

谓此无障略有二种。

卯三、列

一者依内，二者依外。

一者是依内无障，二者是依外无障；内无障、外无障这是标、列出来。

下边第四科解释，先「标说」，第二科是「别辨」。

卯四、释（分二科） 辰一、标说

我当先说依内外障。与彼相违，当知即是二种无障。

这个本论的作者说：「我当先说」，先告你这个依内障和外障。和彼相违的，当知就是二种无障。先这样告诉你。

下面第二科是「别辨」、分两科，第一科是先说明「有障」、分三科，第一科是「广辨」又分两科，第一科「依内障」分三科，第一科「征」。

辰二、别辨（分二科） 巳一、有障（分三科） 午一、广辨（分二科） 未一、依内障（分三科）申一、征

云何名依内障？

这依内障是什么意思？这是「征」。下面第二科解释，先解释这个「加行障摄」。

申二、释（分三科） 酉一、加行障摄（分五科） 戌一、资具缺乏

谓如有一，于其先世不曾修福；不修福故，不能时时获得随顺资生众具，所谓衣食、诸坐卧具、病缘医药、及余什具。

「谓如有一」，譬如、例如有一个人。「于其先世」，在过去的时候，在过去世，就是现在这一刹那以前，这也叫做「先世」；或者这个生命体以前的生命，这一生以前都叫做「先世」。「不曾修福」，他曾经、他不愿意修福。「不修福故，不能时时获得随顺资生众具」，这个修福这个事应该是很现前的事情，就是修福应该分三方面，身、口、意。在心里头的修福就是希望别人都好，希望别人安乐自在、身体健康没有病，我希望别人心情快乐，你心里作如是想，那就是福。若别人有病了、你心里快乐，你就没有福了。你心里老存着好心肠，别人有高兴的事情，你也随着欢喜，这也是修福。但是说话不要说得那么刻薄，然后你能够做种种的事情帮助别人，帮助别人去解决一切的困难，那都叫做「修福」。

现在说「不曾修福」，这个身口意不愿意做这种事情。「不修福故，不能时时获得随顺资生众具」，因为你没修这个福；佛法的意思，什么事情都是因缘有的，没有因缘就没有这件事。这个福是一种因缘，就是什么因缘呢？是你欢喜的事情成就的因缘，成就你欢喜的事情的因缘，你就是要修福。因为你没有修福，所以「不能够时时地获得随顺资生众具」，说这一种东西是随顺你「资生」，能帮助你生命的安乐的生活，这种东西有这种作用，帮助你安乐的生活，那就叫「资生众具」。它「随顺」、它顺于这件事的这样的资生众具，你不能时时地得到；究竟什么东西呢？「所谓衣食」，衣服饮食「诸坐卧具」，这些「病缘」的医药「及余什具」，其他的众多的东西，这就是「随顺资生」的「众具」。

下面第二科，前面是「资具缺乏」。这个「加行障」，什么叫做「加行」？就是你努力地修学圣道叫做「加行」。「加行障」就是障碍你用功修行，你想要修行有困

难，属于这一方面的事情；第一个就是「资具缺乏」也是不行，这是不能修行；第二个是「烦恼猛盛」。

戊二、烦恼猛盛

有猛利贪及长时贪，有猛利瞋及长时瞋，有猛利痴及长时痴。

「有猛利贪及长时贪」，这也是「加行障」，这个贪着世间的尘劳的事情，你若贪着这个资生具也是有问题。而这个贪不是轻微的；很严重的、猛利的贪，这个贪心若来了，不得了！「及长时贪」，短时间这个障道的功能还不是那么严重，「长时贪」就是你长时不能用功修行。「有猛利瞋」，他有瞋心，还有猛利的瞋心及长时的瞋心，有猛利的愚痴及长时的愚痴，这贪瞋痴三毒。

我们学习唯识，对于这件事容易明白；你越贪、贪心越重；你常常地愤怒，愤怒就是越来越厉害，就是这个熏习、熏习的关系；这个愚痴，不明白道理也是一样，也是由熏习来的。

戊三、多诸疾病

或于先世积集造作多疾病业，由彼为因多诸疾病。

这下面第三个障碍是「多诸疾病」，为什么会多病呢？

「或」者是因为「先世积集造作」，你原来没有造作，第一次是「造作」，第二次造作就是「积集」了，「积集造作」。造作什么？「多疾病」的业力，多病。「由彼为因多诸疾病」。由于你造作了得病的那个因缘，所以你现在多病。其实，这个瞋心、贪瞋痴都容易令人有病。慈悲心、无贪瞋痴就是令人无病，若常发慈悲心，这个病痛就会减少。

《披寻记》八七〇页：

或于先世积集造作多疾病业等者：〈菩萨地〉说：菩萨异熟大力具足，谓性少疾，或全无病、有大堪能。又说：于诸众生以身供事，乃至广说用能增长身心势力饼饭糜等种种饮食施诸众生，是名菩萨大力具足因。（陵本三十六卷二页）此说先世多疾病业为因。翻彼应知。

「或于先世积集造作多疾病业等者：〈菩萨地〉说」。我们现在这是〈声闻地〉，下边是〈菩萨地〉。「〈菩萨地〉说：菩萨异熟大力具足」，就是菩萨的那个果报，他那个身体果报具足大力量，他的力量非常大。「谓性少疾」，他为什么力量怎么那么大呢？就是他那个色受想行识少病、少病痛，或者完全没有病。因为就是慈悲心，常常救护众生，这个功德所以得这种果报。「或全」、完全「无病」。「有大堪能」，他那个身体有大的能力，能作种种的事情。

「又说」，这个〈菩萨地〉又说：「于诸众生以身供事」，这个菩萨对于一切人，他的身体去侍奉你，给你做事、来为你服务，这个菩萨是这样子，「以身供事」。「乃至广说用能增长身心势力，饼饭糜等种种饮食施诸众生」，「乃至」到广说，中间还有很多事；就是这位菩萨在因地的时候，他能「用」，用什么呢？就是用这个饼饭糜等种种的饮食，布施给一切人、一切的众生、乃至畜生，他也是布施恶鬼、畜生、一切众生。这些东西能够增长身心的力量；你若不吃饭，还那有力量呢？菩萨能这样做，使令众生增长身心的力量。「是名菩萨大力具足」，他因地的时候做这种事情，令众生增长力量，所以他的果报，他身体也就有力量；有力量呢？气血充

足了就没有病痛，是这么事情。

「此说先世多疾病业为因」，现在这一段文上说，「或于先世积集造作多疾病业，由彼为因多诸疾病」，这个文是说这个话；现在引这个菩萨地的菩萨没有病，就是这么回事。「翻彼应知」，你反过来就是这样子；所以你想没有病，多供斋好一点。我看在厨房里烧饭也容易令人没有病，你烧饭烧得好，人吃下去身体有气力，那么也就容易没有病；有病也容易好。所以这个轮组这件事，是有意思的。

这是第三个「多诸疾病」，也是加行的障。第四个「风热痰荫数数发动」。

戌四、风热痰荫数数发动

或由现在行不平等，由是因缘风热痰荫数数发动。

「或由现在行不平等」；前面是说过去你造作了一些错误的事情，使令你现在有病。现在这第四个是「由现在」，过去属于过去，现在呢？「行不平等」，你身口意发出来的「行」不合道理，不合道理也会令你有病，这个「行不平等」前面文解释过，那段文解释很多。「由是因缘风热」，这个风病，风病还有热病，「痰」也是病，「荫」、就是心脏病叫「荫」。「数数发动」，因为你行不平等了，你对身体就有伤害。伤害了呢，就不对了，这个四大就不平衡了，就各式各样的病就出来了；「数数」地「发动」，这是一样。

现在第五科「宿食住身」。

戌五、宿食住身

或有宿食住在身中。

你前几天吃的东西还没消化，还住在你身体里面，也会令你有病，这些事情。

酉二、远离障摄

或食麤重，多事多业、多有所作、多与众会。乐着事业、乐着语言、乐着睡眠、乐着諠众、乐相杂住、乐着戏论。

现在是「远离障」，前面是「加行障」；现在这是「远离障摄」。

「或食麤重」，你吃的东西、吃得不对劲，就使令你也是身体有问题，下边有解释。「多事多业」，这个「多业」，「业」就是你这件事办成功了，你有很多的财富，这叫做「业」；这个「事」呢、正在处理，正在处理的事情。正在处理的事情，你要做这个事；很多的财富你也要处理、你要去管理它，也很多事。「多有所作」，所以「事」也令你「多有所作」，「业」也令你「多有所作」，你要去做很多事。「多与众会」，很多的参与、很多的集会，这些事情。「乐着事业」，他欢喜这些事业的事情。「乐着语言」，他欢喜语言，这下面文有解释什么叫做「语言」。「乐着睡眠」，「乐着諠众」，就是这个諠闹的事情。「乐相杂住」，人与人总欢喜在一起住。「乐着戏论」，这下面都有解释。

这叫做「远离障摄」，就障碍你不能远离，你欢喜这个事情、你不能远离这些事情，而这些事情就是障碍你用功的，你要远离这个事情你才能用功。

这是第二科，下面第三个「寂静障」，一个「加行障」、一个「远离障」、一个

「寂静障」。

酉三、寂静障摄

乐自恃举、掉乱放逸、居止非处。

「乐自恃举」，就是欢喜自己有所恃，就高起来了、高慢，高慢这也是一个问题。「掉乱」，就是心里面掉举，心里面掉举散乱，这也障碍你修行。「放逸」，心里面欢喜在那休息一会儿，而提不起劲来修行。「居止非处」，你居住的地方不是适合修行的地方，这也都是「寂静障」。这些文下面都有解释。

申三、结

如是等类、应知一切名依内障。

这是结束这一段，这个内障说完了。

下面说「依外障」，分三科，第一科是「征」。

未二、依外障（分三科） 申一、征

云何名依外障？

「云何名依外障」呢？就从外方面来说明有些障道的事情，前面是依你自身。

这是第一科，是「征」。现在第二科解释，先「依不善士」。

申二、释（分二科） 酉一、依不善士

谓如有一、依不善士；由彼因缘，不能时时获得随顺教授教诫。

「谓如有一依不善士」，怎么叫做外障？就是譬如有一个人「依不善士」，他依止一个不是好人，他以他为依止，亲近他。「由彼因缘，不能时时获得随顺教授教诫」，你依止、你亲近那个不善士，由于那个人对你的影响力，你不能够「时时获得随顺圣道」的「教授教诫」，你得不到这个法门，那也不能修行。这是第一科「依不善士」。

第二科「依非处所」。

酉二、依非处所

或居恶处；于此住处，若昼日分、多有种种諠杂众集、诸变异事，若于夜分、多有种种高声大声、大众諠杂，复有种种猛利辛楚、风日恶触，或有种种人及非人、怖畏惊恐。

「或居恶处」，或者你居住的地方不好。「于此住处，若昼日分」，若白天「多有种种」的諠杂的声音，还有很多人在这里集会，「諠杂众集、诸变异事」，还有很多的花样，各式各样的事情。「若于夜分」，夜间的时候，「多有种种」的高声还有大声，大众的諠杂，这样子。「复有种种猛利」的辛楚，很多的辛苦，「楚」也是苦。「风日」，这个风令你苦恼，这个地方有这种风容易令你身体痛，这个太阳对你也不好。「恶触」就是不好的东西来触动你。「或有种种人及非人」，或者是人来怖

畏你，使令你惊恐；还有非人、鬼神也来怖畏你，令你生恐怖心。这是这样的地方，你不应该住在这里。

申三、结

如是等类、应知一切名依外障。

这个外障说完了。

这个内障、外障都说了。这前面是「广辨」，下面是「略义」，分二科，第一科「结前生后」。

午二、略义（分二科）　未一、结前生后

如是广辩内外障已，复云何知此中略义？

「如是广辩内外障已，复云何知此中的略义」呢？这是「结前生后」。

下面第二科「标列随释」，分四科，第一科「标」。

未二、标列随释（分四科）　申一、标

谓于此中略有三障。

这等于说，这个「略义」是解释前面的文。这里边说了这么多的障，其实简单地说就是三障。

申二、列

一、加行障，二、远离障，三、寂静障。

一个「加行障」、一个「远离障」、一个是「寂静障」，就是这么三种障。「加行障」，障碍你修行这件事。「远离障」，障碍你远离。这个东西有吸引力就把你吸住了，你不能到寂静处去，你不能去；我这里有很多的财富，你非得管理他不可，你放下；放不下，不行。第三是「寂静障」，就是你正式修止观名为寂静，也有障碍。

下面第三，分三科，第一科是「加行障」，先是「征」。

申三、释（分三科）　酉一、加行障（分三科）　戌一、征

云何加行障？

这是「征」。下面第二科解释，先「标举」。

戌二、释（分三科）　亥一、标举

谓若此障会遇现前，于诸善品所有加行，皆无堪能亦无势力。

「谓若此障会遇现前」，这样的障碍的事情「会遇现前」，「会」就是「遇」，你遇到了的时候，这个障碍「现前」，正在显现你的面前的时候。「于诸善品所有加行皆无堪能」，这种障碍出现的时候，对于各式各样的「善品」，「品」者类也，各

式各样的善法；你拜佛、你要诵经、你要念持咒、或者你要静坐，这些「善品」，所有的这些应该努力的修行的事情，「皆无堪能」，你不行！你身体没这个能力，「亦无势力」。这个「堪能」和「势力」前面解释过了。

亥二、征因

此复云何？

现在第二科就是「征」。

为什么这种障碍现前了，我就没有能力去修行呢？这是问。

下面解释，第三科是列出来一个事。

亥三、列事

谓常疹疾困苦重病、风热痰荫数数发动。或有宿食住在身中。或被蛇蝎、百足、蚰蜒之所螫螫。或人非人之所逼恼。又不能得衣食卧具病缘医药及余什具。

「谓常疹疾」，就是我常常有病，这「疹」就是有疮，有疮也或者是常常有病。「困苦重病」，这个病若轻病还不要紧，也还可以用功修行；现在说是令你困苦的重病，那就不行，这个修行就有困难了。「风热」风病、热病、痰病、荫病，「数数」地「发动」，暂时地发动、以后就不发动，也不要紧；现在它是常常地发动。「或有宿食住在身中。或被蛇蝎、百足、蚰蜒之所螫螫」。我以前把这个字念错了，念我「ㄉㄢˋ」，前面我们有过这个字，我以前查字典查不到这个字，现在查到了，它是念「螫ㄋㄞˋ」，实在也是虫子。这两个字都是虫子行毒。这个蛇、或者蝎、或者百足、或者蚰蜒，它这个毒放到你身上去，这还了得吗？不可以。「或人非人之所逼恼」，这也是不行。「又不能得衣食卧具病缘医药及余什具」。这些障，这些事情就障碍你修行。

戌三、结

如是等类，应知一切名加行障。

这是第一科。现在第二科是「远离障」，先「征」。

酉二、远离障（分二科）　戌一、征

云何远离障？

「远离障」是什么意思？

戌二、释（分二科）　亥一、举事（分二科）　天一、列（分八科）　地一、食麤重等

谓食麤重、多事多业、多有所作。

「谓食麤重」这下面解释，先举这个事，先列出来，先说「食麤重等」。你吃的东西不对劲，还有「多事多业、多有所作」。这也是不行。

《披寻记》八七一页：

谓食麤重等者：谓或食已令身沉重、无所堪能不任修断；或有食已令心迟钝不速得定；或有食已令入出息来往艰难；或有食已令心数为惛沈睡眠之所缠扰；如是一切，名食麤重。买卖营为种莳林木畜憍赊耶妙卧具等，如是一切名多事业。即于彼彼事业或欲思量或起功用，是名多有所作。

「谓食麤重等者：谓或食已」你吃完了这个饮食以后，「令身沉重」，心里面沉重，身体感觉沉重。「无所堪能」，就没有能力了。「不任修断」，就是不能去修学圣道，断烦恼这个事情不能做。「或有食已令心迟钝」，本来你很灵敏的，现在吃完了饭以后心就迟钝。「不速得定」，不能够很快就得定；本来你静坐还很好的，吃完了这个东西以后就不对了，坐在那里心里面就是不相应。「或有食已令入出息来往艰难」，出入息有困难。「或有食已，令心数为惛沈睡眠之所缠扰」，吃完了这个东西就会这样子。「如是一切名食麤重」，这是一回事。这食麤重解释完了。

这「多事多业、多有所作」，怎么讲呢？「买卖营为」这些事情，做买卖；买这个东西、卖那个东西，做很多事。「种莳林木畜憍赊耶妙卧具等」，做这个事情，欢喜做这个事情，「如是一切名多事业」。「即于彼彼事业或欲思量或起功用是名多有所作」，你表面上还是没有做，但是心里面在计划的时候，那也是障碍你用功修行。说起了「功用」，已经采取行动去做这件事情，那更是不能修行了，叫「多有所作」。

这是「食麤重等」，下面是「乐着事业」。

地二、乐着事业

或乐事业，由此因缘爱乐种种所作事业，彼彼事中其心流散。

「或乐事业，由此因缘爱乐种种所作事业」，就是你欢喜做这些事情。「彼彼事中其心流散」，你一样一样事情去做的时候，你这个心就在那里活动，就不能修学圣道。

地三、乐着语言

或乐语言，由此因缘虽于远离断寂静修，有所堪能有大势力，然只读诵便生喜足。

这是第三科「乐着语言」。「乐着语言」，看他怎么讲；「由此因缘，虽于远离断寂静修，有所堪能」，说是我身体也没有病，我吃的东西也合适，没有这么多的问题，我也不去做很多事，那我正好可以用功修行了嘛！不；但是他是欢喜语言。「由此因缘」，因为没有前面这么多的障，那么他就可以「于远离断」，就是远离尘劳，在寂静的地方修学圣道、能断烦恼，可以做这件事，可以在寂静处修止观。「有所堪能」，有这种能力可以做这个事了。「有大势力」，这个人力量很大，他的确是用功是合适的。「然只读诵便生喜足」，然而这个人就是读一读经，读经、诵经就满足了，他不想要修止观。这样子你想得圣道还是不行的，还是不对。

《披寻记》八七二页：

虽于远离断寂静等者：谓远离中修习除断恶不善法，是名断修。修习奢摩他毗钵舍那名寂静修、此显虽无食麤重等种种过失，堪任修断及修寂静，然乐语言能障远离，以于已闻已所受法，唯大音声若读若诵便生喜足故。

「虽于远离断寂静修等者：谓远离中修习除断恶不善法」，这个「断」，是远离恶不善法，是名叫做「断修」。「修习奢摩他、毘钵舍那」名叫做「寂静修」。「此

显虽无食麤重等种种过失，堪任修断及修寂静，然乐语言能障远离」，他只是欢喜读诵就好了，不想深入地修止观，这样子也还是能障碍你远离。「以于已闻已所受法，唯大音声若读若诵便生喜足故」，你还是不能断烦恼，这只是算闻慧嘛！读诵是属于闻所成慧这个范围内的。你思慧都没有，更谈不到修慧，那他也还是不能够转凡成圣，小小的栽培一点善根而已。

但是我想这个事情，一方面他不知道怎么修行，你说你让他修止观，他不知道怎么修行啊！只好照本读可以，这个事情不用人教也可能做得到。这就是我们现在中国佛教的遗憾的事情。

地四、乐着睡眠

或乐睡眠，由此因缘惛沈睡眠常所缠绕，为性懈怠，执睡为乐、执倚为乐、执卧为乐。

这是第四科「乐着睡眠」。

「或乐睡眠，由此因缘惛沈睡眠常所缠绕」，因为欢喜这件事，所以常常是惛惛沉沉老睡觉。「为性懈怠」，这个人为什么欢喜睡眠呢？他那个心就是「懈怠」，就是这个勇猛精进拿不出来，不能勇猛精进。「执睡为乐」，他执着睡觉是快乐的事情。「执倚为乐」，倚在那里、靠在那里。「执卧为乐」，就是这样子，所以「乐着睡眠」，这也是障碍修行了。

第五科是「乐着諠众」。

地五、乐着諠众

或乐諠众，由此因缘乐与在家及出家众，谈说种种王论、贼论、食论、饮论、妙衣服论、淫女巷论、诸国土论、大人传论、世间传论、大海传论，如是等类能引无义虚绮论中，乐共谈说，枉度时日。

「或乐諠众」，或者这个人欢喜「諠众」。「由此因缘乐与在家及出家众，谈说种种」的「王论」，其实就是谈政治的事情；谈这个「贼论」和这个「食论、饮论」，这个有营养、那个是怎么地。「妙衣服论」，还有「淫女巷论、诸国土论」，「大人传论」，这可能就是历史的事情，还「世间」的「传论」，还有「大海」的「传论」。这个「传」就是记，传记，你读这个书就会有很多的议论。「如是等类能引无义虚绮论中，乐共谈说」，这一类的东西有什么不好呢？「能引无义」，能引出来很多的过失。「虚绮论中」，这虚妄的「绮论」，就是美好的言论，谈起来头头是道，其实都是虚妄的，没有什么真实的意思。这种事情，「乐共谈说」，就是欢喜在一起谈论这些事情。「枉度时日」，把宝贵的时间就都这样空过了，这个事情真是遗憾。

地六、多与众会

又多爱乐数与众会，彼彼事中令心散动、令心扰乱。

这是第六科「多与众会」。「又」多多的「爱乐」，他欢喜「数与」大众集会，大家发通知开会，做这些事情。「彼彼事中令心散动」，那一样一样的事情使令你心里面在那里动，在那里散乱。「令心扰乱」，本来你也可以寂静住，但这些事情来了就扰乱你的心。或者你主动的去做这些事情，或者这个事情来扰乱你，你就非参加不可，就这些事情。

地七、乐相杂住

或乐杂住，由此因缘诸在家众及出家众，若未会遇思慕欲见、若已会遇不欲别离。

这是第七科「乐相杂住」。「或乐杂住」，什么叫「杂住」呢？「由此因缘诸在家众及出家众，若未会遇」，大家没有到一起，「思慕欲见」，心里面就想念、想念他，想要同他见面，就是想念。「若已会遇」，就「不欲别离」，这个事情。

地八、乐着戏论

或乐戏论，由此因缘乐着世间种种戏论，于应趣向好乐前行，于远离中喜舍善轭。

这第八科「乐着戏论」，这「乐着戏论」的解释有点不同。

「由此因缘乐着世间种种的戏论」，这里面很广了，都是没有意义的虚妄分别。「于应趣向好乐前行」，看这文的解释；「应趣向好乐前行」，譬如施主请你吃饭，施主有很多的物品同大家结缘，他就偏要在前面先拿到；「好乐前行」就是这个意思，好走在大众的面前；或者这个人「好乐前行」。

「于远离中喜舍善轭」，这个「远离」、远离尘劳的事情，这个地方就是一个修行的好环境；或者很多人在那里用功修行，你也到那里去，那你非修行不可；如果你不修行，同那里就不合适，是这么一个境界。但是这个人对这种境界「喜舍善轭」，就心里面欢喜不要去！不要到那里去！是这个意思。这个「善轭」就是面对还有一个恶轭，还有一个不好的轭；这个「轭」是什么东西呢？就是我们中国的农业、农村的社会，那个牛马拉车！那个车把它控制住了，那个牛跑不掉、马也跑不掉、能控制，非要这样拉、拉车不可。

那么这就是表示这个我们出家人这修行的事情，这个大环境就是这样子，你入了这个环境，他这个对你有这个影响力，你非要用功修行不可，那么这叫做「善轭」。这个大环境你到那里边，你非放逸不可！你不生烦恼不可以！那叫恶轭，那就是烦恼轭。现在是「善轭」，就是这个大环境是一个适合修行的。那他呢？「喜舍善轭」，我不去！我不去！我不到那儿去！「喜舍善轭」。这个人「乐着戏论」就是这样子。

天二、结

如是等类众多障法，应知一切名远离障。

这是结束这一段。是像前面说的这一类的，众多的障碍的事情，应该知道这一切都是属于「远离障」，障碍你远离的。

亥二、显障

若有此障会遇现前，难可舍离阿练若处山林旷野边际卧具，所有贪着，亦不能居阿练若处冢间树下空闲静室。

「若有此障会遇现前」，这下面第二科「显障」。你若有这样的障碍现前了。「难可舍离阿练若处山林旷野边际卧具所有贪着」，那么你这样的障碍现前了的时候，你很难舍离这些障碍；你到阿练若处去、到山林里边去、到旷野那里面去，那里的「边际卧具」、那里的生活所需的这些资具，都是最不好的，所以叫做「边际卧具」；你也不愿意到那里去。「所有贪着」，其实这个文有一点错乱了。就是这些障碍现前了，这障碍是你爱着的事情，你不容易弃舍你这个爱着的事情，你不愿意到山

林里边去。就算是去了呢，「亦不能居阿练若处冢间树下空闲静室」，去了、到那儿也不能长住，这些地方不能住。那么这就是障碍，就不能修行了。

酉三、寂静障（分四科）　戌一、征

云何寂静障？

这个「加行障」、「远离障」这两个障解释完了。现在说第三个「寂静障」，分四科，第一科「征」。怎么叫做寂静障呢？

下面第二科「标」。

戌二、标

谓寂静者:即奢摩他毘钵舍那，有奢摩他障、有毘钵舍那障。

「谓寂静者：即奢摩他、毘钵舍那」叫做「寂静」，因为它能够断烦恼；烦恼是浮动的，断烦恼就寂静了。谁能断烦恼呢？就是奢摩他和毘钵舍那这两个方法。你只是读诵不可以，它没有这个力量。

「有奢摩他障有毘钵舍那障」，这个奢摩他和毘钵舍那是断烦恼的，但是我们人呢，也有一种事情，障碍你修奢摩他、障碍你修毘钵舍那，这就叫做「寂静障」。这是解释名字。

现在下边解释这个道理，分两科，第一科是「别显」，先说「奢摩他障」，先是「征」。

戌三、释（分二科）　亥一、别显（分二科）　天一、奢摩他障（分四科）　地一、征

云何奢摩他障？

「云何奢摩他」的障碍呢？

地二、标

谓诸放逸及住非处。

这奢摩他的障碍就是两种；一个是「放逸」、一个是「住非处」这两种。

这是「标」。下边第三科解释，先解释这个「放逸」。

地三、释（分二科）　玄一、由诸放逸

由放逸故或惛沈睡眠缠绕其心；或唯得奢摩他便生爱味，或于下劣性心乐趣入，或于闇味性其心乐着。

「由放逸故或惛沈睡眠缠绕其心」，怎么叫做「放逸」呢？就是他「放逸」，其实这个「放」就是不能够摄心修止观，这个「逸」就是安逸，就是欢喜不要辛苦；怕辛苦，我去睡觉去。「惛沈睡眠缠绕其心」，这个「惛沈」也缠绕其心，「睡眠」缠绕你的心。

「或唯得奢摩他便生爱味，或于下劣性心乐趣入，或于闇昧性其心乐着」，这是说这个事。「或唯得奢摩他便生爱味」，说这个修行人他也用功修行，修行呢，只是得了一个止，他心里就非常的欢喜，其实这个地方有问题。「或于下劣性心乐趣入」，这个下劣的事情，是不应该到那里去做那个事，但是他心里就欢喜到那个下劣的事情去。「或于闇昧性其心欢喜乐着」。

《披寻记》八七三页：

或于下劣性心乐趣入等者：此说诸欲、名下劣性。惛睡、名闇昧性应知。

「或于下劣性心乐趣入等者：此说诸欲名下劣性」，其他的色声香味触的事情是下劣性，那么就欢喜到欲的境界里边去放逸。「惛睡名闇昧性应知」，「或于闇味性」是什么呢？就是惛睡，惛睡叫「闇味性」，其心欢喜惛睡。

玄二、由住非处

由住如是非处所故，人或非人諠杂扰乱、他所逼恼、心外驰散。

前面说是「放逸」，这上面这件事很应该注意，「唯得奢摩他便生爱味」也叫做「放逸」。我们认为要是这个人得了定了的时候，应该赞叹他了；但是这个地方说：你不修毘钵舍那，叫做放逸！这个《瑜伽师地论》上有这么一句话，若是不读经论的时候...当然我现在又是犯口过。不读经论，在禅堂里把眼睛闭上，也可能会得定了，不得了！我开悟了！其实是怎么回事？

「由住如是非处所故」，这是第二科「由住非处」。「由住如是非处所故」，由于你住的那个地方不是修道的地方，那有什么问题呢？「人或非人諠杂扰乱」，或者人諠杂扰乱、或者非人諠杂扰乱。「他所逼恼心外驰散」，为人非人所「諠杂扰乱」使令逼恼你，你心里面不能安住修止观，就是向外面去跑了。

地四、结

如是名为奢摩他障，当知此障能障寂静。

能障碍你，寂静住有困难。

天二、毘钵舍那障（分三科）　地一、征

云何毘钵舍那障？

这是第二科「毘钵舍那障」。下边第二科「标」。

地二、标

谓乐自恃举及以掉乱。

「谓乐自恃举及以掉乱」，就是这个人欢喜高慢、「及以掉乱」，这两个毛病使令他不能修毘钵舍那。

下面第三科解释，先解释「乐自恃举」。

地三、释（分二科）　玄一、乐自恃举（分二科）　黄一、由族姓等（分二科）　宇一、辨（分二科）

宙一、举因（分二科） 洪一、生高族姓

乐自恃举者：谓如有一作是思惟：我生高族净信出家，非为下劣；诸余苾刍则不如是。由此因缘自高自举、陵懱于他。

「乐自恃举者」，念「ㄧㄠˋ」也可以，念「ㄌㄜˋ」也可以。怎么叫做「自恃举」呢？「谓如有一」，有这么一个人。「作是思惟：我生高族」，我生在高贵的家族里边，或者我父亲是皇帝、我父亲是国务总理、我父亲是省主席，「高族」。「净信出家」，我出家的时候，我对于佛法有学习过佛法，我有清净的信心出家的。「非为下劣」，这就是贬斥其他的人，我不是说是没有饭吃出家的，「非为下劣」。「诸余苾刍则不如是」，其他的苾刍，你们谁能赶上我？是这样子。「由此因缘自高自举」，由这样因缘嘛！所以他自己就高慢起来了；自己的「举」，「自举」实在来说，别人不知道他自己就向人介绍，怎么怎么地...那就是「自举」。「陵懱于他」，就轻视别人、瞧不起别人。

洪二、生富族等

如是我生富族，净信出家非为贫匮，我具妙色喜见端严，多闻闻持其闻积集、善巧言词语具圆满，诸余苾刍则不如是。由此因缘自高自举、陵懱于他。

这是第二科「生富族等」。「如是我生富族」，如果说这个人，他不是说是他父亲在社会是高族、高贵的种族；现在「生富族」，有财富的人家。他「净信出家非为贫匮」，并不是贫穷人出家。「我具妙色喜见端严」，是他自己的身体相貌庄严，「喜见」、人所喜见的端严的相貌。而「多闻」，还有「闻持」，「其闻积集」，「善巧」的「言词」，「语具」也「圆满」，有这么多的优点。「诸余的苾刍则不如是，由此因缘自高自举、陵懱于他」，轻视他人。

《披寻记》八七三页：

多闻闻持等者：无量经典初中后分皆能听受，故名多闻。随所闻义皆能忆持令不忘失，故名闻持。数习文义令其坚住，是故说名其闻积集。此如《佛地经论》释。

「多闻闻持等者：无量经典初中后分皆能听受」，这个事不容易，「皆能听受」，故名叫作「多闻」。「随所闻义皆能忆持令不忘失，故名闻持」，这也不容易；有「文持」还有「义持」故名「闻持」。「数习文义令其坚住是故说名其闻积集」，他数数地来温习，来学习文、学习义，使令这个文义在内心里面「坚住」不忘失，「是故说名其闻积集」，此如《佛地经论》解释这件事。

宙二、显障

彼由如是自高举故；诸有苾刍耆年多智、积修梵行，不能时时恭敬请问。彼诸苾刍亦不时时为其开发未开发处、为其显了未显了处，亦不为其殷到精恳、以慧通达甚深句义、方便开示，乃至令其智见清净。

「彼由如是自高举故」，他自己高举。「诸有苾刍耆年多智」，其他的已经出家多少年的比丘。「耆年」，出家二十年了、出家三十年、四十年、五十年，这是「耆年」。「多智」，智慧很高的、很多的、很广博的。「积修梵行」，梵行修了很久了。「不能时时恭敬请问」，这个高举的这个新出家的这个人，他不能去恭敬地请问。「彼诸苾刍亦不时时为其开发未开发处」，这个深隐的要义需要给他开发；但是这些比丘，你不请问他，那些比丘也就不会去讲解这件事。「为其显了未显了处」，

这个表面上很难明了，就是还隐藏在里边的事情，这样的意义需要用语言去显了。那么这些人呢？你这么高慢，那些比丘也就不给他做这件事。

「亦不为其殷到精恳」，也不会因为他「殷到精恳」，就说那个高慢的人或者表示一点「殷」勤之意「到」这个比丘这儿来，很诚恳的请求；也不会因为他「殷到精恳」，「以慧通达甚深句义、方便开示」，也不会用他这个长老的智慧所通达的「甚深句义」，为他「方便开示」。这个高慢心，你太高慢了，这些长老就不愿意开示他了。「乃至令其智见清净」。你为他开示呢，他若学习使令他的智见会清净；现在不做这件事。

宇二、结

如是名为乐自恃举毘钵舍那障。

你太高慢了，对自己有这么多的障碍。

黄二、由少证得（分二科）　宇一、辨

又如有一、唯得少分下劣智见安隐而住，彼由如是少分下劣智见安住便自高举，自高举故便生喜足更不上求。

「又如有一」，一个人，他也用功而且有一点成就的。成就多少呢？「少分」地、「下劣」地「智见」，他这个智见小小的有一点，但是他就「安隐而住」，就停在那里了。「彼由如是少分下劣智见安住」的关系，「便自高举」，就认为自己很高了，不是说他的高族、他有财富、不是这个高慢；是因为自己有一点小小的成就，就高起来了。「自高举故便生喜足」，就是满足了，「更不上求」，更不向上去寻求。

宇二、结

是名乐自恃举所作毘钵舍那障。

这是一点。就讲到这里吧！

玄二、掉乱（分二科） 黄一、释（分二科） 宇一、辨相

言掉乱者：谓如有一根不寂静，诸根掉乱，诸根嚣举。

这是说这个「毘钵舍那障」，在奢摩他里面修毗钵舍那观，但是奢摩他没有修成功的时候，这奢摩他有障、毗钵舍那也有障。毘钵舍那的障这里是分二段，第一段是「乐自恃举」，这一段讲完了。现在是第二段「掉乱」，分二科，第一科解释，又分二科，先「辨相」。

「言掉乱者：谓如有一」，就是有这样的一个修行人，「根不寂静」，他的眼耳鼻舌身意「不寂静」，不能寂静住。「诸根掉乱、诸根嚣举」，这两句话就是解释这「根不寂静」，就是眼耳鼻舌身意这六根，六根里边现在是「诸根」，应该包括这六根，这个掉动、散乱，就是这样意思。

这里边分两种情形；一个是不静坐的时候这前五根就是「掉乱」，就是在色声香味触上不能收摄自己的心，就是虚妄分别。第二个阶段就是静坐的时候，这个第六意根不能寂静住。所以这里虽然没有明白的这么说，但是这两句话可以分开这二个意思解释。就是「诸根掉乱」主要指前五根接触色声香味触五种境界的时候，他的心里面散乱。「诸根嚣举」就是静坐的时候心里面飘动，在各式各样的境界上虚妄分别，不能寂静住。

《披寻记》八七四页：

谓如有一根不寂静等者：如寻思行补特伽罗诸根不住，名不寂静。诸根掉动，诸根散乱，是名掉乱。诸根飘举，是名嚣举。

「谓如有一根不寂静等者：如寻思行补特伽罗诸根不住」，说「寻思行」的人，就是虚妄分别的人，这虚妄分别的心特别强，就是特别的散乱的这种人。「诸根不住」，他不能安住。不静坐的时候当然是散乱不安住，静坐的时候也是困难；你不静坐的时候你特别放纵你的前五根，静坐的时候想要寂静住有困难。它是不静坐的时候的情形影响静坐的时候，你不静坐的时候你能收摄其心、不多散乱，静坐的时候也容易寂静住的。「诸根不住」，名叫「不寂静」。「诸根掉动」就是「诸根散乱」，「是名」叫做「掉乱」。「诸根飘举，是名」叫做「嚣举」，就是这样解。

于一切时，恶思所思、恶说所说、恶作所作。不能安住思惟诸法，不能坚固思惟诸法。

「于一切时」，不管是静坐、不静坐，「一切」的时候「恶思所思」，心里面就是些不清净的虚妄分别、有过失的，「恶思所思」。「恶说所说」，这语言，说一些有罪过的语言，这是他所说的话，「恶说所说」。「恶作所作」，就是他的身，身体。「恶思所思」是意，「恶说所说」是口，「恶作所作」是身，就是有罪过的事情，是他所作的事情，他这个三业都是乱的，所以他的诸根不寂静，「诸根乱掉，诸根嚣举」。

「不能安住思惟诸法，不能坚固思惟诸法」，所以他要静坐的时候，他「不能安住思惟诸法」，这个心不寂静住去观察这个色受想行识、无常、无我，他不能这么「安住思惟」。「不能坚固思惟诸法」，前面「安住思惟诸法」是初开始，这个「安住思惟诸法」是初开始的时候；「坚固思惟诸法」就是有了成就的时候，他思惟诸

法、思惟地非常坚固，也就是他的奢摩他修得很好，那么在奢摩他里边思惟诸法的时候，因为奢摩他有力量，这毘钵舍那也有力量，能深入的观察诸法实相，所以那个时候叫「坚固」，你外面一切的境界不能动摇他。现在这两种他都不能行，所以「不能安住思惟诸法」，也「不能坚固的思惟诸法」，这就是被障住了。这个思惟诸法是毘钵舍那，不能这样子思惟，就是被障碍住了。

宇二、显障

由此因缘，毘钵舍那不能圆满，不得清净。

这是第二科「显障」。「由此因缘」，由于他这个前六根这样子掉乱，思惟诸法思惟不来，所以他的毘钵舍那就是不能圆满的成就。「不得清净」，所以这三业也不得清净了。

黄二、结

是名掉乱毗钵舍那障。

这结束这段文。

《披寻记》八七四页：

不能安住思惟诸法等者：此中二种思惟，当知说名自性清净。如〈思所成地〉说：（陵本十六卷一页）言安住思惟者：谓此思惟先未知义得正了知得正决了故。言坚固思惟者：谓此思惟数数作意能于其修随顺趣入故。于此二种思惟无有堪能，是故毘钵舍那不得清净。

「不能安住思惟诸法等者：此中二种思惟」，就是这个「安住思惟诸法」、「坚固思惟诸法」这二种，这二种思惟「当知说名自性清净」，就是这个思所成慧本身的清净的相貌，你能遵循佛陀的法语，安住的思惟诸法实相，坚固的思惟诸法，那么你这个思慧就是很清净了，就是自性清净。「如〈思所成地〉说」（陵本十六卷一页）那里说。「言安住思惟者：谓此思惟先未知义，得正了知、得正决了故」，这句话就是这个「先未知义」，在这个思惟之前，你没能通达这个苦集灭道的道理，所以你没能得到「正了知」，没能得到「正决了」。这个「决了」就是比那个「正了知」又进一步，进一步的意思。因为这个人他这个思惟就是不成熟、不及格，这个时候的思惟叫做「安住思惟」。

「言坚固思惟者：谓此思惟数数作意能于其修随顺趣入故」，这个「思惟」，他「数数作意」，这个就是先已知道苦集灭道的义，而又是「数数」的，也就是精进的去作意观察，所以他就有成就了。「能于其修」，能于他所修的法门「能随顺趣入」，能入到那个境界里边，所以这个叫做「坚固思惟」。

「于此二种思惟无有堪能，是故毘钵舍那不得清净」。

亥二、总结

如是二法障奢摩他，谓多放逸及住非处。二法能障毘钵舍那，谓乐自恃举及以掉乱。

这是第二科「总结」，结束这一段文。这个「寂静障」它分四科，第一科「征」、第二科「标」、第三科解释。解释里面分两科，第一科是「别显」，别显「奢摩他障」、「毗钵舍那障」这一科讲完了，现在就是「总结」。

「如是二法障奢摩他」，哪两法呢？「谓多放逸」和「住非处」，这前面解释过了。「二法能障毘钵舍那，谓乐自恃举，及以掉乱」，这两法障毘钵舍那，这是总结。

戊四、结

如是若奢摩他障，若毘钵舍那障，总名寂静障。

这也是「结」，这个是结束这一段文。这个「寂静障」分四科，第四科就是「结」。

申四、结

如是名为障之略义。

这是第四科结束这一段文。

午三、总结

即此略义及前广辩，总略为一，说名为障。

这是第三科结束这一段文。

巳二、无障（分二科）　午一、违有障

此障相违，当知无障。

前面是说「有障」，这一段解释完了。现在说是「无障」。

「此障相违」，前面说的这两种障，你能够与这两种障相违，没有这两种障。「当知无障」，那就是你的奢摩他很顺利的成功了，你的毘钵舍也很顺利的成功了。

这下面第二科「显无障」。

午二、显无障

谓即此障，无性远离不合不会，说名无障。

「谓即此障」，「谓即」这两种障「无性」，就是没有这个障的体性，就是障是没有体性，也就是没有这个障。「远离不合不会」，「远离」放逸及住非处这叫做「不合」，「远离」自恃举及掉乱那叫做「不会」，也就是不现在前，这「说名」叫做「无障」。

寅九、惠舍（分二科）　卯一、征

云何惠舍？

前面是第八科，就是「二道资粮」一共分十一科，这个第八科要「无障」。现在是第九科叫做「惠舍」，分二科，第一科是「征」。

怎么叫做「惠舍」呢？这是「征」。

下面第二科解释，解释分二科，第一科是「略标」。

卯二、释（分二科）　辰一、略标

谓若布施、其性无罪;为庄严心、为伴助心、为资瑜伽，为得上义而修布施，是名惠舍。

「谓若布施，其性无罪」，说这个修行人他也肯布施，而这布施这件事做的是有意义，没有过失；这布施本身，你做的这个布施本身没有过失的，所以叫「无罪」。「为庄严心，为伴助心」，说这个布施这件事；前面无罪是说没有过失，下面说是有功德；能「庄严」你的心，「为伴助心」，它是做心的助件，能帮助他有成就的。

「为资瑜伽」，帮助你修止观的。「为得上义」，能够得到无漏，这个殊胜的境界。「而修布施，是名叫做惠舍」。这前面一共有四种：庄严心、伴助心、为资瑜伽、为得上义，这个「其性无罪」不在内；说「庄严心、伴助心、资瑜伽、得上义」，这四种功德的布施，这叫做「惠舍」。

《披寻记》八七五页：

谓若布施其性无罪等者:正行施时身语意业，名施自性。离诸过失，是名无罪。数数惠施制伏悭垢，名庄严心。善思俱行增长广大，名伴助心。能为定地资粮名资瑜伽。能证上妙可爱乐事，名得上义。如是种种为所愿乐而修布施，故名惠舍。

「谓若布施其性无罪等者：正行施时身语意业，名施自性」，你正在做布施的时候，你的身业、语业、意业，就叫做施的自性、施的体性，这是施意。因为你做布施的时候，就是由你的心、你的意业表现在身语上，所以这三业都有布施的相貌，这叫做体性。「离诸过失，叫做无罪」，其实这里边也有很多的事情。「数数惠施制伏悭垢」，你常常的布施，能制伏你内心的悭吝的污染，使令你心清净，叫做「庄严」，这人从无始劫以来都有这种问题，都有这个悭吝心，现在布施能把这悭吝心破除去，所以就心清净了，叫做庄严。

「善思俱行增长广大，名伴助心」，你用这个好心肠去做这件事，这个「善思俱行」，这个「善思」和你的心在一起活动去做这个布施的功德，而这件行动逐渐地「增长广大」，那就叫做「伴助心」，它这个功德能帮助你心向于圣道，就是这样意思。「能为定地资粮，名资瑜伽」，这个功德能为你得「定」、就是得三摩地，其实就是得圣道的因缘，资粮就是因；能为定地的因缘，所以叫做「资瑜伽」。「能证上妙可爱乐事，名得上义」，就是成就无漏的圣道了。「如是种种为所愿乐而修布施」，叫做「惠舍」。

辰二、广辨（分三科）　巳一、问

问:谁能施？谁所施？用何施？何相施？云何施？何故施？由此因缘，施性无罪。

这下面是第二科「广辨」。前面是「略标」，下面广说前面「略标」的意义。这广辨里面第一科是「问」。

「谁能施？谁所施？用何施？何相施？云何施？何故施？」一共是六个问题。「由此因缘，施性无罪」，这先解释这个「无罪」，这叫做「无罪」。

这下面回答这个问题，分六科，第一科是「谁能施」，先「标」。

巳二、答（分六科）　午一、谁能施（分二科）　未一、标

答谁能施者：谓施者、施主，是名能施。

谁能够做这个布施？实在是两个人。这两个人；一个是「施者」，一个是「施主」，这两个人是能布施者，能布施的。这是「标」。

下面是「辨」，就是说明，分二科，第一科是「总征」。

未二、辨（分二科）　申一、总征

云何施者？云何施主？

这是问，就是征。

下面第二科「别答」，分二科，第一科回答这个「施者」。

申二、别答（分二科）　酉一、施者

谓若自手施，名为施者。

就是说你自己用你的手去布施，这就是「施者」，就是这施的人，来执行这件事的那个人叫做「施者」。

酉二、施者

若自物施、若欲乐施、非不乐施，名为施主。

这什么叫做「施主」呢？「若自物施」，若是你自己的，这东西是你所有权，你的所有权，说你是个主人，你是施主。「若欲乐施」，若是你欢喜，你欢喜施，你这个主人心里面欢喜施。「非不乐施」，不是不愿意施，这就叫做「施主」。如果是，你是所有权，这个物是你的所有权，而你自己亲自去做这件事，那么你又是「施者」，你又是「施主」。若是你自己没有做这件事，你委托别的人做，那么你是「施主」，而不是「施者」，那就是分两个人了。

午二、谁所施（分三科）　未一、标

谁所施者：谓四种所施。

第二科，分三科，第一科是「标」。

谁是「所施」的呢？这个「所施」也就是接受你的布施那个人，是你所施的，这样子。这是第一科是「标」。「谓四种所施」，有四种人是你所施给的，是标数。

下面「列」出来。

未二、列

一有苦者，二有恩者，三亲爱者，四尊胜者。

这四种人。

下面第三科解释这四种人，先解释「有苦者」。

未三、释（分四科）　申一、有苦者（分三科）　酉一、征

云何有苦者？

这是「征」，下面列出来。

酉二、列

谓贫穷者、或乞丐者、或行路者、或希求者、或盲瞽者、或聋騃者、或无依者、或无趣者、匮乏种种资生具者。

「谓贫穷」的人，生活困难。「或乞丐者」，这「乞丐者」就是乞求生活的人。前面说这「贫穷者」，或者就是指乞丐说，或者是他虽然是贫穷还不致于乞丐。「或行路」的人，他不是说一定是乞丐，也不是说是贫穷，但是他是离开了家到外边去行路的人，那么这也是…一行路离开了家，什么事情都不方便、困难，所以他也是「有苦者」。「或希求者」，或是这个人他是希求这件事，希求这个东西的。「或盲瞽者」，就是眼睛不对了。「或聋騃者」，这个耳朵不对，「騃」是无所知，这个人很笨的。「或无依者」，没有依靠的人。「或无趣者」，「无趣者」就是无家可归的人，这种人。「匮乏种种资生具者」，缺少这个各式各样的「资生具」，生活所需的东西他都没有。

酉三、结

复有所余如是等类，名有苦者。

这第三科是结束。「复有所余如是等类，名有苦者」，这前面举出这几个例子，还有其他的那些，这都叫做「有苦者」。

申二、有恩者（分三科）　酉一、征

云何有恩者？

这是第二种。先是「征」，下边就列出来。

酉二、列

谓或父母、或乳饮者、或养育者、或成长者、或于旷野沙碛等中能济度者，或饥俭时能赈恤者、或怖怨敌而救援者，或被执缚而能解者、或遭疾病而救疗者，教利益者教安乐者，引利益者引安乐者，随所生起诸事务中为助伴者，同欢喜者同忧愁者，遭厄难时不相弃者。

「谓或」父亲、母亲，这是于你有恩的。「乳饮者」，就是用乳给你饮的这个人，也是有恩的。或者是「养育者」，养育你的人，也可能就是父母，有可能不是，是另外的人，是养育你的生命的人。「或成长者」，或者是成长你的知识的人。「或于旷野沙碛等中能济度者」，或者你在旷野里面、在沙碛中有困难，那个人能来救济你，这也是有恩者。「或饥俭时能赈恤者」，就是「饥俭」的时候，这荒年的时候，生活所需的这些衣食都是很少、很少，很多人都很困难，而这个人「能赈恤者」，能够帮助你解除这些困难的人。

「或怖怨敌而救援者」，或者你有怨敌的恐怖，那个人能够救护你，这也是有恩者。「或被执缚而能解者」，或者你被…或者是政府的警察，或者是土匪把你「执缚」了，而那个人能解除你这个问题的，也是有恩者。「或遭疾病而救疗者」，有病，那个人能够给你治这个病，把病治好了。「教利益者教安乐者」，他能够开示你这个生财之道，这个现世的生活的问题，能够教你得到这个利益的人，这是有恩者。「教安乐者」，他能开示你「诸恶其作众善奉行」，令你得到安乐的人，这是有恩者。「引利益者引安乐者」，这个「引」就是扩大的意思，把你的利益给你扩大，你的安乐令你扩大，那个人。

「随所生起诸事务中为助伴者」，随你自己的智慧所计划、发动的事情，有意义的事情，他能够同你合作，帮助你的事情成功，这个也是有恩者。「同欢喜者」，你事业成功了，他不嫉妒、不破坏你，帮助你，和你一样的欢喜，这个人也很难得，也是难得的，「同欢喜者」。「同忧愁者」，你若是失败了，有很多不如意的事情，他心里也不欢喜，这个人也是你的有恩的人。「遭厄难时不相弃者」，你在如意的时候和你做朋友，现在你倒霉的时候他不离开你，这种人也是难得，这也是有恩者。

这前面第二科，现在下面第三科。

酉三、结

复有所余如是等类，名有恩者。

申三、亲爱者（分三科）　酉一、征

云何亲爱者？

这是第三种。这是「征」，下面第二科是列。

酉二、列

谓诸亲友，或于其处有爱有敬、或信顺语、或数语言谈论交往，或有亲昵。

「谓诸亲友」，「亲」就是「友」，就是有亲爱的人。「或于其处有爱有敬」，这里就列出来这个「亲友」；或在这个地方他和你「有爱」还「有敬」，有感情它就是「有爱」，这个「敬」那就是有恭敬心，你一定是要有品德好，他就会有恭敬心。「或信顺语」，或者你说话、或者他说话，彼此能够信得及，这也是一个亲爱者。
「或数语言谈论交往」，常常的在一起，欢喜在一起谈话，有来往，这也是亲爱者。「或有亲昵」，就是常常亲近的人。

酉三、结

复有所余如是等类，说名亲爱。

下面是第四个「尊胜者」。

申四、尊胜者（分三科）　酉一、征

云何尊胜？

酉二、列

谓若沙门若婆罗门，世间同许为贤善者，离损害者极离害者，离贪欲者，为调伏贪而修行者，离瞋恚者，为调伏瞋而修行者，离愚痴者，为调伏痴而修行者。

「谓若沙门、若婆罗门」，就是他有一个崇高的理想，能放下尘劳的事情，向于理想那里去努力修行的人，这是叫做沙门、婆罗门。「沙门」，所有的出家修行的人，都名为「沙门」。婆罗门只是这一类的，这一种性的人，叫「婆罗门」。「世间同许为贤善者」，这也是尊胜的一种人；就是世间上的人，大家都同意这个人是有德行的人，那么这就是尊胜者。

「离损害者，极离害者」，这个「损害」就是杀生，实在这个杀盗淫都是「损害」，都不是好事。现在单独说杀生的话，不杀生就是「离损害者」。「极离害者」，这个「害」就是杀害人、杀的这个手段特别残忍；而不做这种事，叫做「极离害者」。那么这是有慈悲心的人，所以也是叫做尊胜。「离贪欲者」，前面这是杀生，下面是「离贪欲」的人，这个人也是尊胜。「为调伏贪而修行者」，说这个人还没能离贪，但是他想要离贪，而肯这样用功修行，这也是尊胜者。「离瞋恚」的人，他不忿怒，你怎么样伤害他，他不忿怒。「为调伏瞋而修行」的人，也是尊胜者。「离愚痴者」，这个「愚痴」在佛法里面讲：不知道世间、出世间的缘起，这个人就是「愚痴」；这个人没有这种愚痴，这是尊胜者。「为调伏痴而修行者」也是尊胜者。

酉三、结

复有所余如是等类，名尊胜者。

这是「谁所施」，这是第二科，说完了。现在下面第三科「用何施」，分二科，第一科「标」。

午三、用何施（分二科）　未一、标

用何施者：谓若略说，或用有情数物而行惠施，或用无情数物而行惠施。

「用何施者」，你用什么东西来布施呢？「谓若略说，或用有情数物而行惠施」，或者是「有情」这一类的各式各样的东西，这一类的东西，你去布施去。「或用无情数物而行惠施」，「无情」这一类的东西，能布施。这是「标」。

下面解释分二科，第一科解释这「有情数物」，先是「征」。

未二、释（分二科）　申一、有情数物（分二科）　酉一、征

云何有情数物持用惠施？

「云何有情数物」，怎么叫做「有情数物持用惠施」呢？这是「征」。

下面第二科解释，先列出来这个有情数，先「正明声闻」。

酉二、释（分二科）　戌一、列有情数（分二科）　亥一、正明声闻

谓或妻子奴婢作使，或象马猪牛羊鸡鸭驼骡等类，或有诸余大男大女小男小女，或复所余如是等类所用施物。

「谓或妻子奴婢」，或者是他把他的「妻子」舍了、布施出去，或者他的「奴

婢」，或者「作使」、有事情使用这个人去做事。「或者象马猪牛羊鸡鸭驼骡等类」，这些东西他能布施。「或有诸余的大男大女、小男小女」，这可能是他的儿和女。「或复所余如是等类所用的施物」。

这是说「声闻」，这个科上说这是声闻根性的人，这样说这个人出家了嘛！他就把这些东西都弃舍了，或若是这样意思。或者是把这些送给别人，这是一个意思。

现在第二科是「兼显菩萨」，分二科，第一科「标」。

亥二、兼显菩萨（分二科）　天一、标

或复内身头目手足血肉骨髓、随愿施与，此亦名为有情数物持用布施。

「或复内身头目手足血肉骨髓、随愿施与」，这不是外物，是内身体，能这样布施。「此亦名为有情数物持用布施」。

下面第二科「简」。

天二、简

是诸菩萨所现行事，非此义中意所许施。

说是「内身头目手足」等这些物的布施，这是「菩萨所现行事」，他所能做到的事情。「非此义中意所许施」，现在是声闻地不是讲菩萨；不是这个声闻地里面所说的这种布施。

《披寻记》八七七页：

或复内身头目手足等者：〈菩萨地〉说：又诸菩萨略由二相以自内身施来求者：一、总求身者，以身施彼，随所欲为，系属于彼，随顺于彼；二、别求手足头目支节血肉筋骨乃至髓者，随其所欲，一切施与。（陵本三十九卷二页）此唯菩萨所现行事，不共声闻，是故宣说非此义中意所许施。

「或复内身头目手足等者：〈菩萨地〉说：又诸菩萨略由二相以自内身施来求者」。一是「总求身者」，这来求索的人，我就要你菩萨本身，全身我都要，这是「总求身」。「以身施彼」，菩萨以自己的身体，就是布施他，布施他「随所欲为，系属于彼」，你随那个人所要做什么，你都要听招呼不可违抗的，就是属于那个人的一个物了，「随顺于彼」这是一种。「二、别求手足头目支节血肉筋骨乃至髓者，随其所欲，一切施与」，这是在（陵本三十九卷二页）说的，这是〈菩萨地〉里面说的。「此唯菩萨所现行」的事情，不共于声闻的，「是故宣说非此义中意所许施」。

戊二、名无罪施

若有于彼诸有情类，或得自在，或有势力，或能制伏。

前面列出来这个有情数，分二科，一个声闻，一个菩萨。现在这下面第二科，「名无罪施」，这个施这件事不是那么简单，还有道理须要说明。

「若有于彼诸有情类」，说是把这个妻子、奴婢，作使这些有情数要布施，你须要「于彼诸有情类」，或者得到「自在力」，你对于这些人，你有自在力；你要怎么地就能随顺你的意思做，那叫「得自在」。「或有势力」，或者你有力量，这个「力

量」，或者是你有大智慧的力量，或者是你有大威德力，或者你彼此间的关系，总是你有一种力量，你能够自在处理这件事。「或能制伏」，他不同意，你能制伏，能制伏他。

《披寻记》八七七页：

若有于彼诸有情类或得自在等者：谓于自所摄受妻子奴婢作使说得自在，于余大男大女小男小女说有势力，或能制伏。

「若有于彼诸有情类或得自在等者：谓于自所摄受妻子奴婢」，你所摄受，这个「摄受」，或者是你所受护的妻子、奴婢、作使，「说得自在」你有自在力。「于余大男大女小男小女说有势力」，把这几个字这样分开来解释，有力量，或者「能制伏」。

若应持彼惠施于他，若惠施时自无有罪；若不由彼惠施因缘、他心嫌恨；若施于他、知彼有情不为损恼。是名无罪有情数物、持用惠施。

「若应持彼惠施于他」，你有这个力量，有自在力有势力能制伏，你「持彼」就能惠施别的人。「若惠施」的时候，「自无有罪」，你自己用你的智慧观察，自己这样做没有罪过，这是一个条件，你须要有这样才可以布施的。「若不由彼惠施因缘，他心嫌恨」，若是「由彼惠施因缘他心嫌恨」，那这是不可以布施；你把他布施了，他心里不嫌恨，这样才可以，这又是一个条件。「若施于他，知彼有情不为损害」，你把你的妻子、奴婢这些人布施给对方了，你知道对方不会对他有损害，这也是个条件，前面这是一共三个条件。「是名无罪有情数物，持用惠施」，是这样的意思。

申二、无情数物（分五科）　酉一、征

云何无情数物持用惠施？

这是第二科，先是「征」，后面「标」。

酉二、标

谓若略说，有三种物。

酉三、列

一者财物，二者谷物，三者处物。

这是三种。这是标、列，下面解释，先解释这个「财物」。

酉四、释（分三科）　戌一、财物（分二科）　亥一、释

言财物者：谓末尼真珠、琉璃螺贝、璧玉珊瑚、玛瑙彩石、生色可染、赤珠右旋。复有所余如是等类，或诸珍宝、或金或银、或诸衣服、或诸什物、或香或鬘。

「言财物者」：「谓摩尼」摩尼珠，「真珠」，还有「琉璃、螺贝」，还有「璧玉、珊瑚」，还有「玛瑙彩石」，这个「彩石」就是玛瑙，是玛瑙彩石。「生色可染」，这个「生色可染」在菩萨戒里面有，「生色」就是生来就是这样的颜色，那么就是黄金，本来就是这种颜色，不可变异的。「可染」就是白银，它是白色，它可以染，染成别的色，可以变化的，那么就是金银了。还有「赤珠右旋」，赤珠上面有右

旋的纹。「复有所余如是等类，或诸珍宝、或金或银、或诸衣服、或诸什物、或香或鬘」。

亥二、结

是名财物。

是名叫做财物。

《披寻记》八七七页：

生色可染者：谓彼末尼真珠琉璃等宝，成就妙色清净光莹可令爱染，是名生色可染。

「生色可染者：谓彼末尼真珠琉璃等宝，成就妙色清净光莹可令爱染，是名生色可染。」这么讲呢也是有道理，这就是没有重复的过失了。

戊二、谷物（分二科）　亥一、释

云何谷物？谓诸所有可食可饮、大麦小麦、稻谷粟谷、糜黍胡麻、大小豆等、甘蔗葡萄、奶酪果汁，种种浆饮。

这前面是这个财物说完了；这个财物里边说这么多，我们通常说这个钞票是财物，但是这地方，或有所余如是等类，可能包括这里面。

「云何谷物」呢？「谓诸所有可食可饮、大麦小麦」，还有这个「稻谷」，还有这个「粟谷」，还有这个字很少见叫「糜」，这个字念（ㄇㄟˊ）「糜黍」，糜黍这一种谷，还有「胡麻」还有「大豆、小豆等、甘蔗葡萄、奶酪果汁、种种浆饮」，那么这是谷物，这个谷物这么讲。

亥二、结

复有所余如是等类，是名谷物。

「复有所余」，这下面结束，「如是等类，是名谷物」。

戊三、处物（分二科）　亥一、释

云何处物？谓诸田宅、邸店廛肆、建立福舍、及寺馆等。

这是第三科，先是解释。「云何处物？谓诸田宅」，这个「处物」就是不动产。这个「田」，有田、有土地。「宅」，就是这些建筑物、房子。这个「邸店」，就是旅店客舍。这个「廛肆」，就是做生意的房子。「建立福舍」，这个「福舍」就是免费的为别人所用的，那么这就是你这样子来生福，来修福的一种。「及寺馆等」，这个「寺」，是政府的官舍的房子，这个「馆」也是旅店等。

亥二、结

复有所余如是等类，是名处物。

「复有所余如是等类」，是名叫作「处物」。

酉五、结

是名无罪无情数物，持用惠施。

这是第五科结束这段文。

未三、结

当知此中有情数物、无情数物、一切总说名所用施。

此所用物的「物」，用这些物来布施的。

午四、何相施（分二科）　未一、释

何相施者：谓无贪俱行思造作心意业，及此所起身业、语业、舍所施物；或自相续，或他相续。

第四科，一共是六科，这个第四科「何相施」，先是解释。

「谓无贪俱行思造作心意业，及此所起身业、语业、舍所施物；或自相续、或他相续，是名施相」。这个施的相貌，表现于的相貌。实在外边没有相貌，是由你心里面有了相貌表现出来的，所以还是相貌。这是什么为相貌呢？就是你内心里面没有贪心，你对这个物，能舍，就是没有贪着心。「俱行思造作心意业」，就是这个「思」，就是你布施的这个意愿，这个行动的意愿，这个行动的决定者，就思心所，
就是在造作这件事的时候，那个决定者，那个行动者，就是你的心。这个心呢，这是心所法，这个思心所是个心所法，和那个心王同时活动，叫做「俱行」。这个无贪的，这个思心所和心王同时活动，这就是意业。「及此所起身业、语业」，由这个意业表现在身业上，表现在语业上，表现在身语业上，还就是「舍所施物」这样子。「或自相续」，或者是你自己的身体，你的自己的这个生命体，「相续」就是你自己的身体做这件事。「或他相续」，或者是委托别人做这件事，说施主、施者的意思。

未二、结

是名施相。

是名叫作施相。

午五、云何施（分二科）　未一、释（分三科）　申一、辨施相

云何施者？谓由净信，而行惠施；由正教见，而行惠施；由有果见，而行惠施。

下边是「云何施」，这第五科。一共六科，现在第五科，分二科，第一科是解释，分三科，第一科是「辨施相」。

「云何施者？」怎么会施呢？这个就是解释那个思心所能这样布施的原因，究竟怎么回事情？「谓由净信，而行惠施」，就是他对佛法有清净的信心，而后才行布施的，这个清净的信心从那里来的呢？「由正教见，而行惠施」，这个「正教」就是佛法，你从佛法里边得到「见」，得到智慧，这个智慧，这个「见」就是有力量的。一般的说法，如果你有一点见地，你不坚固，那还不能名之为见，这个「见」就表示很坚定的意思。你从佛法的学习上得到了智慧，其实就是正见，由这个智慧，它发出来这个行动，有清净信的布施，这样子「而行惠施」。

「由有果见，而行惠施」，前面是说「由正教见，而行惠施」就叫做「净信而行惠施」。这下面还有第二个意思，「由有果的见，而行惠施」。

《披寻记》八七八页：

由有果见而行惠施者：谓施饮食能感大力，施诸衣服能感妙色。施诸车乘能感快乐，施诸灯明能感净眼，于如是等深生信解，不由他缘非他所引而行布施，是名由有果见而行惠施。

「由有果见而行惠施者：谓施饮食能感大力」，能令你身体有力量，力量大一点。「施诸衣服能感妙色」，你用衣服来布施，能令你的身体有妙色，有最好的形色。「施诸车乘能感快乐」，你若是用车来布施，将来得神足通，车子布施。「施诸灯明能感净眼」，就是使令这个眼睛清净庄严，有威、有威力。「于如是等深生信解，不由他缘非他所引而行布施」，你对这样子的因果的道理深生的有信解，你就自动的发心做这个功德，不是由别人来劝你去布施，不是。非由他缘「非他所引」，不是别人引导你去做，不是的。「而行布施，是名由有果见而行惠施」。

由极殷重、而行惠施；由恭敬心、自手行施、而不轻慢；应时而施、济他要用;不损恼他、而行惠施。

「由极殷重而行惠施」，「极殷重」就是极诚恳，极周到，很周到，想得很周到，这样子行布施。「由恭敬心」，自手的行布施，「而不轻慢」，不轻慢对方，对受施者，虽然是个乞丐，或者是个有苦的人；但是你对他布施，态度非常好，你对他表示恭敬，不轻慢，其实这件事还是很重要的。「应时而施」，正是他需要的时候，你布施。「济他要用」，而施者那个东西是正他所需要的；你布施是布施，那不是他需要的，那就不是这个意思，「济他要用」。「不损恼他而行布施」，你布施的时候，不要另外还要是说几句刻薄的话，令人家苦恼，这就不对了，「不损恼他而行惠施」。

申二、显施物

如法平等，不以凶暴积集财物而行惠施，以鲜洁物而行惠施，以精妙物而行惠施，以清净物而行惠施。

这是第二科「显施物」。「如法平等」，「如法」就是合法的行为，很公平的得到的财富，你不是非法来的财富。「不以凶暴积集财物」，不是凶暴的那种行为得到的财物，「而行惠施」。「以鲜洁物而行惠施」，这惠施的东西你把它弄得好好的，像供佛，我们供养这生果，你把它洗洗干干净净的供佛；不要随随便便就供佛，不要那样子，供鲜花都是一样，「鲜洁」新鲜、清洁的东西，而行惠施。「以精妙物而行惠施」，好的，最好的去布施。「以清净物而行惠施」，这个东西是个清净物，这是另有一个意思。

《披寻记》八七八页：

以清净物而行惠施者：谓若施物如法所引，非诳诈得非侵他得，当知是则名清净物。

「以清净物而行惠施者：谓若施物如法所引，非诳诈得非侵他得，当知是则名清净物」。这样叫做「清净物」。这个如是因，如是果，这是因果是相称的。

申三、明弃舍

由此自他俱无有罪，数数惠施制伏悭垢，积集势力而行惠施，先心欢喜而行惠施，于正施时其心清净，施已无悔。

下面第三科「明弃舍」。「由此自他」，由于你这样的布施，你自己和对方彼此两方面都没有罪过。「数数惠施」，一次又一次的惠施。「制伏悭垢」，当然都有悭吝心，悭吝心就是垢，但是你能制伏自己的悭垢。「积集势力而行惠施」，「积集势力」这个「势力」实在有两个意思；一个是你这个财物，你所布施的物就是势力，就是力量。另外就是你一次又一次的布施，使令你这个布施，这个布施这个心情，这个清净的这个布施的力量，一天一天的增长，这也叫「积集势力而行惠施」。这个「积集势力」，就是能布施的心也是势力，你常常的布施，你这布施的心就有力量，「而行惠施」。「先心欢喜而行惠施」，这布施之先，你心里面就欢喜了，「而行布施」，要这样布施。「于正施」的时候，「其心清净」，像前面说的这样，「施已」而不后悔。

未二、结

如是而施。

这是结束这一段文。

《披寻记》八七九页：

数数惠施制伏悭垢等者：谓有种种可施财物，虽见求者正现在前，而于惠施心不趣入，是名悭垢。当知此由先未串习所作过失。对治此故，力励思择而行惠施，能不随逐先未串习所作过失自在而行，是名制伏悭垢。如是数数思择为先串习施已，于行惠施心乐趣入，是名积集势力而行惠施。

「数数惠施制伏悭垢等者：谓有种种可施财物，虽见求者正现在前」，现在面前的求者。「而于惠施心不趣入」，心里面不想布施，「是名」叫做「悭垢」。「当知此由先未串习所作过失」，因为从来也没有布施过；这个「串习」，常常的布施叫「串习」。从来没有这样做过，有这样的过失，所以这个第一次的布施是最难了。

「对治此故，力励思择而行惠施」，对治自己的悭垢这个悭吝的过失，要努力的「思择」，用智慧来观察，就能够破除自己的悭垢，就能行惠施了。「能不随逐先未串习所作过失，自在而行」，不随自己的悭吝能很自在的行布施，「是名制伏悭垢」。「如是数数思择为先串习施已，于行惠施心乐趣入，是名积集势力而行惠施」。这是解释这一段。

下面第六科「何故施」，分二科，第一科是解释。

午六、何故施（分二科）　未一、释

何故施者：或慈悲故而行惠施，谓于有苦。或知恩故而行惠施，谓于有恩。或爱或敬或信顺故而行惠施，谓于亲爱。或为希求世出世间殊胜功德而行惠施，谓于尊胜。

「何故施者？或慈悲故而行惠施，谓于有苦」，这有苦的人，你布施他是用慈悲的，你这个动机是慈悲心，解除他的苦难，给他安乐。「或知恩故而行惠施」，这是第二种不同，知道恩而行惠施，那就是「谓于有恩」的人。或者是「爱」，或者是「敬」，或者「信顺故而行惠施，谓于亲爱」，「谓于亲爱」的人而行惠施，这前面这个。「或为希求世出世间殊胜的功德，而行惠施」，那就是「谓于尊胜」。你对于尊胜有道德的人，你布施他呢，你就可以希求世出世间殊胜功德，而行惠施。

未二、结

由是因缘，故修惠施。

巳三、结

由是行相，或在家者、或出家者、修行布施。为庄严心、为伴助心、为资瑜伽、为得上义、而行布施。由此因缘，施性无罪。是名惠舍。

这是第三科结束这段文。「由是行相」，由这样的布施的相貌，或者是个在家的佛教徒，或者是出家的佛教徒，他能够修行布施。修行布施，「为庄严心」，令心清净，「为伴助心」。其实在呢，我们心里面有愿，愿得圣道，我有圣道的愿望，但是力量不够，须要做功德，由功德的力量，帮助我的这个愿去得圣道，所以叫做「为伴助心」。「为资瑜伽」，其实这个就是解释前面这个「伴助心」的意思；我修这个止观的时候，总是不那么顺利，不那么顺利怎么办呢？你就用布施办法，或者是布施，或者是忏悔，或者是读经，各式各样的方法帮助你的止观，是这样子。「为得上义，而行布施」，为得无漏圣道，而行布施。「由是因缘，施性无罪，是名叫做惠舍」。

寅十、沙门庄严（分三科） 卯一、征

云何名为沙门庄严？

「二道资粮」里面分十一科。现在是第十科「沙门庄严」，分三科，第一科是「征」。

「云何名为沙门庄严？」怎么叫做出家人的庄严？这是「征」。

下面就是「标」，分二科，第一科是「嗢柁南」。

卯一、标（分二科） 辰一、嗢柁南

嗢柁南曰：正信而无谄，少病精进慧，具少欲喜足，易养及易满。杜多德端严，知量善士法，具聪慧者相，忍柔和贤善。

这是二个颂，就是十七种庄严，下面是「长行」。

辰二、长行

谓如有一、具足正信、无有谄曲、少诸疾病、性勤精进、成就妙慧、少欲、喜足、易养、易满、具足成就杜多功德、端严、知量、具足成就贤善士法、具足成就聪慧者相、堪忍、柔和、为性贤善。

「谓如有一，具足正信」，就是有这么一个出家人，当然这里面是指佛教徒，他具足了佛法中的「正信、没有谄曲、少诸疾病、性勤精进、成就妙慧、少欲、喜足、易养、易满、具足成就杜多功德、端严、知量、具足成就贤善士法、具足成就聪慧者相、堪忍、柔和、为性贤善。」这是长行，就是把颂里面的十七种庄严分别地标出来。

卯三、释（分二科） 辰一、别辨其相（分二科） 巳一、辨成就（分十七科） 午一、具足正信（分四科） 未一、征

云何名为具足正信？

这是第三科解释前面的十七种庄严，分二科，第一科「别辨其相」就是一样一样地说明它的相貌。分二科，第一科是「辨成就」分十七科，第一科是「具足正信」，先是「征」。

怎么叫做「具足正信」呢？这就是问。下面就标出来。

未二、标

谓多净信、多正敬顺、多生胜解、多善欲乐。

「谓多净信」，就是说这个出家人，他的心、他的身口意里面「多」有清净的信心。「多正敬顺」，很多地「敬顺」、恭敬随顺。「多生胜解」，他对于佛法，有很多有力量的认识，有强有力的认识；犹豫不决那就没有力量，不能名之为「胜解」。

「多善欲乐」，因为有胜解，因为有清净的信心，又有恭敬心，他又学习地很深刻，所以他会也有很多的出离的意愿，就是希望能够成就这样的圣道，叫作「多善欲乐」。

前面这几句话这是「标」。下面第三科就是解释了，分二科，第一科是「举于大师」。

未三、释（分二科）　申一、举于大师

于诸善法及大师所、深生净信无惑无疑；于大师所、恭敬尊重承奉供养；既修如是恭敬尊重承奉供养；专心亲附、依止而住。

前面这几句话是标，这下面再正面的解释。有净信，又有敬顺，有胜解，有善欲乐，究意指什么说的呢？

「于诸善法」，就是对于佛所说的这一切的正法，他有净信、有敬顺、有胜解、有欲乐。「及大师所」，「大师」就是佛，对佛有这么多的信、敬、胜解、欲乐。「深生净信无惑无疑」，对于佛、对于法，他有深刻的清净的信心。「无惑无疑」，这个「惑」就是完全不明白，不明白怎么回事情就叫做「惑」；这个「疑」就是明白多少，但是有邪知邪见，所以他就在里面犹豫不决叫做「疑」。现在这一位沙门，对于佛、对于法也没有惑，也没有疑。「于大师所，恭敬尊重」，就是对于佛这里，「恭敬」礼拜，「尊重」赞叹，「承奉供养」，这个「奉」是什么呢？就是他的「禄」、福禄的禄、就是他的财，当然这个财也可以做多种解释。这个「承」就是举，举他的禄供养于佛，是这么意思。

「既修如是恭敬尊重承奉供养」，这位沙门既然「修」，就是肯做这样的恭敬，由这样的尊重，他又能这样地「承奉供养」。所以他就「专心亲附」，专一其心亲近于佛，「依止而住」，就是随顺他的教导而住；把他的身口意随顺佛的教导而住，就是不离开这个范围，叫做「住」。说是你现在在什么地方住？说我在旧金山住，但是你也是在这里各地方走的。所以这表示这个人相信了佛，相信了佛法以后，他的身口意，就在这个范围内里面清净而住，这样意思。

那么这就叫做「多净信」。有清净的信、有敬顺、有胜解、有善欲乐，这样意思。这是对于佛；下面是第二科「例于法等」。

申二、例于法等

如于大师，如是于法同梵行者、于诸所学教授教诫、于修供养、于无放逸、于三摩地、当知亦尔。

「如于大师」，像对于佛、对于法是这样子，对于大师是这样子。「如是于法、同梵行者、于诸所学教授教诫」，就是对于法的同梵行者，就是在佛法里共同修学圣道的人。前面是「于诸善法及大师所」，这应该是法和佛；下面这个「法同梵行者」，这个「法」当然也可以包括佛法，可是这个字是表示这个「同梵行者」，是在一个法门同梵行者，同学习这个法门的同梵行者。「于诸所学」，这个人对于他所学习的，这里面当然也包括他的和尚、阿阇黎应该都在内。是和尚、阿阇黎所「教授」的、所「教诫」的这些。「于修供养」，对于这个同梵行者所修的供养。「于无放逸」，对于不放逸这些事情。还对于这个「三摩地」，就是同梵行者这一些修行人他们所成就的圣德。「当知亦尔」，也就像佛那样地恭敬，也是那样地恭敬供养。

未四、结

如是名为具足正信。

这是结束这一段。这「具足正信」就是这样意思。

《披寻记》八八〇页：

谓多净信等者：谓于三宝生清净信不可引夺，名多净信。及于三宝恭敬尊重承奉供养，是名多正敬顺。于如来等不可思议威德神力，及甚深法唯生信解，无惊无恐无有怖畏，是名多生胜解。于诸善法乐作乐得，是名多善欲乐。

「谓多净信等者，谓于三宝生清净信不可引夺」，就是他的信心非常地坚定，其他的邪知邪见不可以引诱他，不可以转变他的信仰的，这叫做「多净信」。「及于三宝恭敬尊重承奉供养，是名多正敬顺」，这个「敬顺」是这样意思。

「于如来等不可思议的威德神力，及甚深法唯生信解，无惊无恐无有怖畏」，对于佛的法他没有怖畏。我们只是在文字上去这样子思惟分别，不感觉到有什么怖畏的事情；但是你真是深入地思惟观察静坐的时候，那里面有超越凡夫的境界，你也能够生大欢喜吗？那就是有事情的。所以现在这里面，就表示不但是文字上的学习，也深入地修行了，所以才说这句话；他是「唯生信解」，没有惊恐怖畏，没有这件事，「是名」叫做「多生胜解」。这可见这个「胜解」，就是从闻所成慧进步到思、修的境界，才能算是「胜解」。

「于诸善法乐作乐得，是名多善欲乐」，他有这样的意愿：「我想要得圣道」，有这样的意愿的。「乐作」是修因，「得」是说得果，他有这样的意愿，不是祇是学一学，口头上讲一讲而已，不是这个意思。

午二、无有谄曲（分三科）　未一、征

云何名为无有谄曲？

前面「具足正信」解释完了，现在解释第二科没有谄曲，分三科，第一科「征」。

怎么叫做没有谄曲呢？「谄」是表面上的态度，表面上是很和气的，但是心里面有「曲」，心里面有很多问题有很多的转折，有很多事情。现在说没有谄曲，怎么叫做没有谄曲呢？下面就解释。

未二、释

谓有纯质、为性正直；于其大师及诸有智同梵行所、如实自显。

「谓有纯质」，这个「纯」就是单纯的意思，没有那么多复杂的心理，没有那么多的心机。这个「质」就是真实地，他就是很单纯、很真实地这个人。「为性正直」，他的心性就是很正直、很爽直、很直。「于其大师及诸有智同梵行所，如实自显」，就是真实地介绍自己，我不对的就是不对，不掩饰，不要是说谎话，没有这个事情。

未三、结

如是名为无有谄曲。

午三、少诸疾病（分三科）　未一、征

云何名为少诸疾病？

这是第三科，先是「征」。怎么叫做是…不是说没有病，但是少。怎么叫做少病呢？这是「征」，下面解释。

未二、释

谓性无病、顺时变熟、平等执受、不极温热、不极寒冷、无所损害、随时安乐、由是因缘，所食、所饮、所噉、所尝、易正变熟。

「谓性无病」，就是他这个身、口、意没有病，这个「性」应该说是心，这个「病」通常说是身体有病，身体有病，实在是和心有关系，所以心没有病。其实我们若是从佛法的理论上说，另外哪有身体呢？离开了你的心，另外哪有身体可得呢？你这个身体就是你的心，所以身有病，就是心有病，所以「谓心无病」。

但是要怎么样解释，才明白这件事呢？「顺时变熟」，就是你这个人，这个沙门他随顺世间；我饿了我才吃，不饿不要吃东西。这个「顺」，还有一个随顺佛的教导，不要数数食，你数数食，实在就容易令你有病，随顺佛的教导，按照这个时间饿的时候就吃，不要吃太多，肚子还没有消化就不要吃，不应该吃的东西不要吃；这样子它容易消化，到时候就消化了，吃得不要太多，也不要太少，那么它就「变熟」就是消化了。这样容易消化了，营养就分布到你全身的细胞，你就身体健康，有精神、有力量。「平等执受」，遇见一切事情的时候，不要生贪心，不要生瞋心，就是平等的受，这个贪、瞋、痴不要动，叫作「平等执受」。

「不极温热、不极寒冷」，你不要弄得太热，也不要太冷，这样子，你的四大就调和了。「无所损害、随时安乐」，你吃的东西也好，日常心里面的活动也好，都是对你的色、受、想、行识没有损害，随时心情都是自在的。这个地方有一点事情，就是…不要说我希望人家都赞叹我！这不可能的事情，不能这样想。就是你赞叹我也好，轻视我也好，你用那个如刀剑的语言来刺激我也好，我心情自在。「随时安乐」有这个意思，是这样味道。

「由是因缘、所食、所饮、所噉、所尝、易正变熟」，就是容易消化。身体的病，固然是吃东西吃得不对令你有病，你心里上有贪、瞋也能令你身体有病的。现在心理上有佛法的熏习，心里老是能够平等住，所以这样子，你「所食、所饮、所噉、所尝」的，也就容易消化，他就身体健康，所以就会少病。

未三、结

如是名为少诸疾病。

这样子。

《披寻记》八八〇页：

谓性无病等者：若于先世积集造作多疾病业，由彼为因多诸疾病；今此不尔，名性无病。不非量食不食匪宜亦非不消而更重食，由是所食以时消变，是名顺时变熟。**贪瞋痴缠不多现行，及四大种无有偏增，由是有执受色无有变异，是名平等执受。**

「谓性无病等者：若于先世积集造作多疾病」的业力，「由彼为因多诸疾病」，你以前是没有慈悲心，这个贪心很大、瞋心很大，你就容易有病，就容易多诸疾病。「今此不尔，名性无病」，现在，前世没有造作那么多的罪业。「不非量食」，这前面那个「于食知量」有说到不非量食。「不食匪宜」，不应该吃的不要吃。「亦非不消而更重食」，也不要这样子。「由是所食以时消变」，是名叫做「顺时变熟」。

「贪瞋痴缠不多现行」，不是常常地动。「及四大种无有偏增」，这个地水火风不要偏增。「由是有执受色无有变异」，我们这个身体由识在里面执受，你能处理得好，四大就不会有冲突「没变异」，「是名平等执受」。这一段解释「少诸疾病」。

午四、性勤精进（分三科）　未一、征

云何名为性勤精进？

这是第四科，第一科是「征」，下面第二科解释。

未二、释

谓能安住有势、有勤、有勇、坚猛，于善法中能不舍轭；翘勤、无惰；起发圆满、能有所作；于诸有智同梵行者、躬自承奉。

「谓能安住有势、有勤、有勇、坚猛，于善法中能不舍轭」，就是「有势」，你能安住在「有势」。这个「势」就是力量，什么力量呢？从原则上说，第一个力量就是你的愿力。譬如说；你有出离的愿力，我想要从凡夫的境界里面解脱出来，到圣人的境界去；你有这样的意愿，你这个意愿就是一个很大的力量来推动你的行动，推动你的行为的，这叫「有势」。

这个「有勤」呢？不是有空愿；你采取行动了。那么这个「愿」，在精进波罗蜜来说就是被甲精进，就是以愿为甲。「有勤」就是加行精进，就是采取行动了，就是真实这样做了。「有勇」是什么意思呢？就是：我想要得无上菩提，我想要得圣道，我想要得无生法忍，我想要得四禅八定，这样的功德。你想要成就这样的功德，你不怯弱！「唉哟，我能行吗？」没有这种想法，「我行！我能得圣道！」这叫做「有勇」，就是这样意思。

这个「坚猛」是什么意思呢？就是你这样子采取行动的时候，遇见困难的时候不退下来。譬如说是大寒、大热，或者是蚊虻这一些事情，或者是有其他的什么困难，你不退转，叫做「坚猛」。「于善法中能不舍轭」，就是你这样用功，有困难你不会退下来，继续努力，你一定有成就的。但是初开始成就当然不是很大，而这个时候不要生知足想，要继续向前努力，叫「于善法中能不舍轭」。这个「轭」我们头几天也讲过。

「翘勤无惰，起发圆满」，这前面我们有讲过，就是特别的精进、不懈怠，「起发圆满」，我若发动了这样做，我一定到最后要成功，就叫「圆满」，中间不要停，不会半途而废，不会这样子。「能有所作」，说这个人他能有所作为的，也就是会有成就的。「于诸有智同梵行者，躬自承奉」，这样努力的人一定有成就，成就、他还不高慢，对于有智慧的同梵行者，他心里也很恭敬这些人。

未三、结

如是名为性勤精进。

这样意思。

午五、成就妙慧（分三科）　未一、征

云何名为成就妙慧？

这是第五科，分三科，第一科「征」。怎么叫做「成就妙慧」呢？

未二、释

谓聪、念、觉皆悉圆满。根不闇钝、根不顽愚、亦不瘖哑、非手代言。有力能了善说恶说所有法义；具足成就俱生觉慧，具足成就加行觉慧。

「谓聪、念、觉皆悉圆满」，这三种功德；一个聪、一个念、一个觉，你都能够有成就。「根不闇钝、根不顽愚」，你这个眼、耳、鼻、舌、身、意，这六个根不闇钝，就是、不是那么样地迟钝。这个「钝」是慢，不是那么缓慢，就是很敏捷。「根不顽愚」，你六根不是那么愚痴。「亦不瘖哑」，也没有这种问题。「非手代言」，不是用手比划来代替说话，不是这种人；若瘖哑就有这个问题了。「有力能了善说恶说」，你有这个智慧的力量，能够明白「善说恶说所有法义」，他说的法义说得好，你明白你知道这是说得好；他说得不好，你知道这是说的不好，这也还不容易，这要有这个智慧的。

「具足成就俱生觉慧，具足成就加行觉慧」，这个「俱生觉慧」就是与生俱来的，没有经过学习，就是前生栽培的智慧带到今生来，今生还没有学习就有这种智慧，这就是有栽培的人了。「俱足成就加行觉慧」，前一生有栽培带到今生来，而今生又肯继续努力，从闻思修去学习佛法得到的智慧，就是「加行觉慧」。

未三、结

如是名为成就妙慧。

「成就妙慧」是这样意思。

《披寻记》八八一页：

谓聪念觉皆悉圆满者：谓与俱生加行二慧相应，是名为聪。于所闻义能无忘失，是名为念。于实有义能正了知，是名为觉。

「谓聪念觉皆悉圆满者：谓与俱生加行二慧相应，是名为聪」，你有俱生的「生得慧」，《大毘婆沙论》上的名字就叫做「生得慧」。你有生得慧，你有加行的智慧，这二种慧你都有，这叫做「聪」，这个「聪」字是表示这个意思。「于所闻义能无忘失」，你所听闻的道理能记得住，那就叫做「念」，这个「念」是忆，就是你的记忆力特别好。

「于实有义能正了知，是名为觉」，这个「觉」是什么意思呢？「于实有义」，就是依他起和圆成实是有，你能明白。「依他起」什么意思？一切因缘生法都是如幻如化的，还有离名言相的不可思议的法性，你能够有所觉悟，这叫做「觉」。当然这也就表示，你也知道偏计执是毕竟空的，这叫做「觉」。那也就是天台宗加起来就是即空即假即中的道理，你都能明白那叫做「觉」。这个「成就妙慧」是这样意思。

午六、少欲（分三科）　未一、征

云何少欲？

这是第六科「少欲」，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「少欲」呢？第二科解释。

未二、释

谓虽成就善少欲等所有功德；而不于此，欲求他知。谓他知我具足少欲、成就功德。

「谓虽成就善少欲等所有功德」，这个人他有少欲知足的很多的功德。「而不于此，欲求他知」，但这个人并不想要：「我得告诉别人，要知道我是少欲知足的！」没有这种想法，他没有这件事。「谓他知我具足少欲、成就功德」，就是这个人，他想要别人知道他「具足少欲，成就功德」，他没有这件事。

未三、结

是名少欲。

是名叫做「少欲」。

午七、喜足（分四科）　未一、征

云何喜足？

这个「喜足」怎么讲呢？分四科，第一科是「征」，第二科就是「标」。

未二、标

谓于随一衣服饮食卧具等事，便生欢喜，生正知足。

说这个沙门，就是随顺因缘得到这样的「衣服饮食卧具等事」，心里就欢喜了。「生正知足」，就知足了，这个就好了，不再贪求。这是「标」。

下面第三科解释，分二科，第一科「举于衣服」。

未三、释（分二科）　申一、举于衣服

于所未得所有衣服或麤或妙、更无希望，更无思虑；于所已得、不染不爱，如前广说而受用之。

「于所未得所有衣服」，于所没得到的所有的衣服，或者是麤劣地，或者是精妙地。「更无希望」，不再希望，不求再有。「更无思虑」，心里也不再想这件事。「于所已得，不染不爱」，已经得到的，他也不染着，也不是一定是很爱着地，没有这个事情。「如前广说」，前面戒律仪里面有说。「而受用之」。

这是说到衣服，下面「例饮食等」。

申二、例饮食等

如于衣服，于其饮食卧具等事，当知亦尔。

「如于衣服，于其饮食卧具等事」，当知也是这样子，也像衣服这样子。

未四、结

是名喜足。

是名叫做「喜足」。这是结束。

下面是第八科是「易养」。

午八、易养（分三科）　未一、征

云何易养？

怎么叫做「易养」？分三科，第一科是「征」。

第二科解释，分二科，「自得怡养」。

未二、释（分二科）　申一、自得怡养

谓能独一自得怡养;不待于他、或诸僮仆、或余人众。

「谓能独一自得怡养」，说这个人，就他自己一个人，他就能够很快乐地养活自己。「不待于他」，不须要依赖别人的侍奉，还要有待者，没有这个事情。「或诸僮仆」，还要有僮仆照顾自己，没这件事情。「或余人众」，或者还有其他的人来照顾自己，不须要这个事情；那么这就叫做「自得怡养」。

第二科「不求长物」。

申二、不求长物

又不追求余长财宝，令他施者施主等类，谓为难养。

「又不追求余长财宝」，这个人他有易养的这样的情形，另外他也不追求其他多余的财富、财宝，这个「长」就是多余的；这已经够了就好了，不再求了。「令他施者施主等类，谓为难养」，你已经够了还要求多，贪求的心很多，那就会使令「施者」和「施主等类」的人，感觉你这个人很难以养活，老是不知足；现在这个人没有这件事，「不追求余长物财宝，不令他施者施主等类谓为难养」。

未三、结

是名易养。

是名叫做易养。这是第八科「易养」。

下面第九科「易满」，分三科，第一科「征」。

午九、易满（分三科）　未一、征

云何易满？

怎么叫做「易满」呢？

未二、释

谓得微少，便自支持;若得麤弊，亦自支持。

「谓得微少，便自支持」，他得到的生活所须的东西，得到的不多，但是这些就能支持他的生活了。「若得麤弊」的东西，也能自己「支持」。

未三、结

是名易满。

「是名」叫做「易满」，容易满足。这是「易满」。

下面第十科是「具杜多德」，分三科，第一科是「征」。

这旧的翻译叫「头陀」，新的翻译叫「杜多」。

午十、具杜多德（分三科）　未一、征

云何成就杜多功德？

怎么叫做「成就杜多」的功德呢？这是「征」。

下面解释，先「举种类」，第一科列出来这个事。

未二、释（分二科）　申一、举种类（分四科）　酉一、列事

谓常期乞食、次第乞食、但一座食、先止后食，但持三衣、但持毳衣、持粪扫衣，住阿练若、常居树下、常居迥露、常住冢间、常期端坐、处如常座。

「谓常期乞食」，这个人有这样的功德。「次第的乞食、但一座食」，这「常期乞食」一个、「次第乞食」一个、「但一座食」这是三个，还一个「先止后食」，这是四个。「但持三衣、但持毳衣、持粪扫衣」，这个衣是三个。「住阿练若」处，这是寂静处，「常居树下、常居迥露、常住冢间、常期端坐、处如常座」，这个座、这个处所这是六个，前面那个加起来是七个，一共是十三个。

酉二、标数

如是依止若食、若衣、若诸敷具杜多功德，或十二种，或十三种。

「如是依止若食、若衣」，这个修行人也要靠衣食住，靠这个衣食，依赖这个衣食，或者说衣服。「若诸敷具」就是处所，这个坐卧的地方。就是食、衣、处所，分这么三类，这就叫做「杜多的功德」。「或十二种、或十三种」，就前面那个食那个地方，把四种合成三种，那就是十二。若是分开一种就是十三种了。这是「标数」。

下面「辨相」，分十二科，第一科是「乞食」，先「标列」。

酉三、辨相（分十二科）　戌一、乞食（分三科）　亥一、标列

于乞食中分为二种。一者、随得乞食，二者、次第乞食。

「于乞食中分为二种；一者随得的乞食，二者是次第的乞食」，这么两种。

下边就解释，分两科，第一科解释「随得乞食」。

亥二、随释（分二科）　天一、随得乞食

随得乞食者：谓随往还家，随获随得，而便受食。

「随得乞食者」，这个「随得乞食」怎么讲呢？「谓随往还家」，随你常来往的那个居士家。「随获随得，而便受食」，随那个因缘得到了、就是「随获」，「随得」就是满意了、他给什么我都满意了，这样意思。「而便受食」，得到这个就满意了，也就是要「受食」、吃这个饮食。这个「随得乞食」是这样意思。

天二、次第乞食

次第乞食者：谓入里巷、巡家而乞，随得随现、而便受食。不高举手越趣余家、愿我当获精妙饮食、乃至期愿多有所得。

这个「次第乞食」怎么讲呢？「谓入于」这个「里巷」，这个「里」就是这个地区，这个「巷」就是这个地区里面那个一条街巷、一条街这样子，那个巷。「巡家而食」，「巡」也就是向前走，也是顺着次第向前走的意思。就是不会越贫乞富，把这贫穷的家越过去，到有钱的那地方去乞食；不是这样子；也不越富乞贫，就是顺着次第这样乞食。「随得随现，而便受食」，随所得到的现前的就是这么多，「而便受食」。「不高举手越趣余家」，这「高举手」，就是拒绝了的意思。「越趣余家」，就是超越了这一家到另一家去了。「愿我当获精妙」的饮食，「乃至期愿多有所得」；没有这种事情，这叫做「次第乞食」。

下边这是「料简」。

亥三、料简

当知此中，若依乞食无差别性，唯有十二。若依乞食有差别性，便有十三。

「当知此中，若依乞食无差别性」，前边那个是「常期乞食」、「次第乞食」、「但一座食」、「先止后食」，这是分四科，但那个「常期乞食」和「次第乞食」这个地方有一点事情。「若依乞食无差别性」，「乞食」就是「次第乞食」，另外没有乞食，这样四个就变成三个了，那么总加起来就是十二个。「若依乞食有差别性」，就是多出来一个「常期乞食」这是一个，「次第乞食」是一个，「但一座食」一个，「先止后食」是一个，那这样子就变成十三个了。

戊二、但一座食（分三科）　亥一、征

云何名为但一座食？

这个地方讲这个，怎么叫做「但一座食」呢？分三科，第一科「征」。

怎么叫做「但一座食」？

亥二、释

谓坐一座，乃至应食，悉皆受食；从此座起，必不重食。

这叫「一座食」；「谓坐一座」，坐在一个座位这里，「乃至」到「应食」的时候。「悉皆受食」，就是这么多的饮食放在这里，你这些东西你能吃到的，就可以都吃了，吃好了。「从此座起」了以后，决定「不再重食」。

亥三、结

如是名为但一座食。

戌三、先止后食（分三科）　亥一、征

云何名为先止后食？

这是第三科，先是「征」。

怎么叫做「先止后食」呢？

亥二、释

谓为食故。坐如应坐，乃至未食，先应具受诸所应食。应正了知:我今唯受尔所饮食，当自支持；又正了知我过于此，定不当食。如是受已，然后方食。

「谓为食故，坐如应坐」，就是说，他为了饮食的原因，就是坐在这里，但是这是应该坐的这个地方；当然、这个座位你不应该坐、你不要坐；「坐如应坐」。「乃至未食」，就是你坐到那里，乃至到还没食的时候，「先应具受诸所应食」，你先应该具足了你所受的食，这么多的食、够了，就是这个意思，你看够你用的了。「应正了知」，你这时候你心里面要有正念，要明白这件事。「我今唯受尔所饮食」，我现在...你心里这么想：「我就接受这么多的饮食」。「当自支持」，用这么多的饮食，这个营养来支持我的生命。「又正了知我过于此，定不当食」，超过这个以后，你给我不管是怎么好，我不再吃了。「如是受已，然后方食」，这样子接受了以后，你再开始再吃东西；先这样作念，然后再吃。

下面第三科「结」。

亥三、结

如是名为先止后食。

这「先止后食」是这样意思；再有的我不要了，你再拿来我不要了，叫「止」，然后你再吃，这叫作「先止后食」。

戌四、但持三衣（分三科）　亥一、征

云何名为但持三衣？

这个食，解释到这里。现在解这个「但持三衣」，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「但持三衣」呢？

亥二、释（分四科）　天一、标

谓但三衣，而自支持。

就是说这个沙门，只有这三个衣来支持他这个身体，来保护这个身体。

这是第一科是「标」，现在第二科「征」。

天二、征

何者三衣？

是那「三衣」呢？下边列出来。

天三、列

一僧伽胝，二嗢怛罗僧伽，三安怛婆参。

「一、僧伽胝」，就是这个大衣，就是九条衣、十一条、...乃至二十五条这是大衣。「大衣」也叫上衣，就是最上面，在七条衣以上再搭它，所以叫做「上衣」；前面有说过，入王宫聚落的时候才搭这个衣。第二种是「嗢怛罗僧伽」，这个就是入众衣，就是七条衣，就是在大众僧集会的时候搭这个衣。「三、安怛婆参」，「婆参」中国话是个「衣」，这个叫作务衣，你做什么事情，或者扫地，为大众僧做些杂事的时候，搭这个衣，这个也叫内衣，它贴身的衣服。

天四、释

除此三衣，终不贮畜过此长衣。

这是第四科解释。「除」掉了前面所列出来的这三种衣之外，始终是到最后，也「不贮畜」超过了这三衣之外的「长衣」，多余的衣服不要了，这样子。

亥三、结

如是名为但持三衣。

戊五、但持毳衣（分三科）　亥一、征

云何名为但持毳衣？

这句话怎么讲？这是第五科，下边第一科是「征」，第二科解释。

亥二、释

谓所持衣或三衣数、或是长衣，一切皆用毛毳而作;终不贮蓄余所作衣。

「谓所持衣或三衣数、或是长衣」，你所受持这个衣，或是「三衣数」之内的，或者是三衣数之外的「长衣」。「一切皆用毛毳而作」，都是用这个「毛」，用这个羊的毛、或者骆驼毛、或者什么毛而作的。「终不贮蓄余所作衣」，用其他的东西作的衣不要。

亥三、结

如是名为但持毳衣。

这是结束这一段。

戊六、持粪扫衣（分三科）　亥一、征

云何名为持粪扫衣？

这是第六科，这个粪扫衣。

亥二、释

谓所有衣，他舍弃掷、或街或巷、或市或廛、或道非道，或杂便秽，或为便秽脓血洟唾之所涂染。取如是等不净衣物，除去麤秽，坚执洗浣，缝染受持。

先是第一科是「征」。怎么叫做持粪扫衣呢？现在第二科解释。

「谓所有」的衣服，这个出家人他所有的衣服，是别的人不要了，「舍」他不要了，「弃掷」就丢出来。丢在什么地方？丢在那个「街」、或者大街；或者是「巷」、就是小巷，小的胡同里头；或者是「市」、就是很多人居住的地方；「或廛」，这「廛」是一个人住的地方叫「廛」；「或道非道」或者是在道路上，或者不是在道路上。「或杂便秽」，这弃舍的不要的这个布，或这衣服上有便秽。或者是「为便秽脓血洟唾之所涂染」，所染污了，这样子。「取如是等不净」的衣物，「除去麤秽，坚执洗浣，缝染受持」，把它洗干净了，然后把它缝成衣服，缝成你的割截衣。

亥三、结

如是名为持粪扫衣。

戊七、住阿练若（分三科）　亥一、征

云何名为住阿练若？

这是第七科，分三科，第一科「征」。第二科解释。

亥二、释

谓住空闲山林坰野，受用边际所有卧具;远离一切村邑聚落。

「谓住空闲山林坰野」，就是说这位沙门，他不是在聚落里边城市里边，他是在空闲的山林里边，「坰野」或者山林之外更远的那旷野里边，在那儿住。「受用边际所有卧具」，他所受用的这个卧具，是最不好的了，到了边际了，不能比那个再坏了，受用这样的边际卧具。「远离一切村邑聚落」，这个「村邑聚落」同他远远地，远离这些地方。

亥三、结

如是名为住阿练若。

就是寂静处。这是第三科。

戊八、常居树下（分三科）　亥一、征

云何名为常居树下？

这是第八科，又分三科，第一科「征」。

怎么叫做「常居树下」呢？

亥二、释

谓常期愿住于树下，依止树根。

「谓常期愿住于树下」，就是这个人，这个沙门他心里面有这样的「期」，「期」就是愿；他常常愿意这样子，住在树的下边。「依止树根」，这个树根是他的住处，在这儿住。

亥三、结

如是名为常居树下。

戌九、常居迥露（分三科） 亥一、征

云何名为常居迥露？

第九科「常居迥路」分三科，第一科「征」。

「云何名为常居迥露」呢？

亥二、释

谓常期愿住于迥露，无覆障处。

就是他这位沙门，他常是希望他住在「迥露」。**这个「迥」就是远的地方，当然还是远离聚落**;但是那地方「无覆障」，所以是「露」；你在树下，这个树叶婆娑还有个覆盖的意思。但是他这个地方周围都是空旷的，上面也没有盖。

亥三、结

如是名为常居迥露。

戌十、常住冢间（分三科） 亥一、征

云何名为常住冢间？

这是第十科「常住冢间」，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「常住在冢间」呢？下面第二科解释。

亥二、释

谓常期愿住冢墓间，诸有命过送尸骸处。

「谓常期愿住冢墓间」，常希望住在这个地方。怎么叫做「冢墓」呢？「诸有命

过送尸骸处」，就是有人他的命过去了，死掉了变成尸体，这个尸体就送到这个地方在这里，这个地方叫「冢墓」。

亥三、结

如是名为常住冢间。

住在这里。

戌十一、常期端坐（分三科） 亥一、征

云何名为常期端坐？

这是第十一科，先是「征」。怎么叫做「常期端坐」呢？这是征。

下面第二科解释。

亥二、释

谓于大床、或小绳床、或草叶座、端身而坐，推度时日。终不以背、或以其胁、依倚大床、或小绳床、或壁或树、草叶座等。

「谓于大床、或小绳床、或草叶座、端身而坐」，说这个人或者在稍大一点的床，或者用小绳编起来的床，或者是草叶垫起来一个座位。「端身而坐」，就在这上面端正其身坐在那里。「推度时日」，他的时间、他的光阴就是这样过去的，就是常是坐在那里。这个时间的逐渐逐渐过去了，光阴荏苒，就是「推度时日」。「终不以背、或以其胁，依倚大床、或小绳床」，他不会用他的背靠在那个床上面，也不会用他的胁依倚在大床或者小绳床，或者是「壁」，或者是「树」、「叶座等」，就是不卧下来。

亥三、结

如是名为常期端坐。

戌十二、处如常座（分三科） 亥一、征

云何名为处如常座？

这是第十二科「处如常座」，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「处如常座」呢？下面解释。

亥二、释

谓所坐卧或诸草座、或诸叶座，如旧敷设草座叶座、而常坐卧。一敷设后，终不数数翻举修理。

「谓所坐卧或诸草座」，这个「端坐」当然他不会卧，这上面有一个「卧」字，这个「卧」也就是休息的意思，他不是在那修止观了，这时候坐着休息，也可以说是「卧」。或者是「坐卧」在草座上，或者是叶所做的座。「如旧敷设草座叶座，而常坐卧」，就是原来你所安排的，所设备的草座，或者是叶座，就在那上，常是在那上

坐卧。「一敷设」以后，「终不数数」地「翻举、修理」，不再这样做了。这叫做「处如常座」。

亥三、结

如是名为处如常座。

酉四、释名（分三科）　戌一、问

问何故名为杜多功德？

这是第四科解释名字，分三科，第一科是「问」。

第二科「回答」，先举譬喻。

戌二、答（分二科）　亥一、举喻

答：譬如世间或毛或颙、未鞭未弹未纷未擘，尔时相着不软不轻，不任造作缕线毡蓐。若鞭若弹若纷若擘；尔时分散柔软轻妙，堪任造作缕线毡蓐。

何故名为杜多功德？「答：譬如世间或毛」，譬如世间上的事情，或者是「毛」、或者是「颙」就是这毛是细毛所织的布，毛布。「或未鞭未弹」，这些毛、
这些颙没有「鞭」打，没有「弹」、没有用手指来弹。没有「纷」，没有纷烂、或是怎么样。「未擘」，或是这里面须要擘，但是他没擘。「尔时相着」这时候这个毛颙着在一起，着在一起是「不软」、它不柔软，也不是「轻」，它是很重的。「不任造作缕线」，这时候这个毛不能够，不堪任，就是不能「造作缕线」；「缕」就是线，不能把它做成毡子，也不能做成席子、「蓐」。

「若鞭若弹若纷若擘」呢「尔时分散柔软」，如果这种毛经过了鞭，经过了弹，经过了纷，经过了擘，这个时候毛分散了，它是柔软的，是轻妙的，「堪任造作缕线毡蓐」。

亥二、合法

如是行者，由饮食贪、于诸饮食令心染着，由衣服贪、于诸衣服令心染着，由敷具贪、于诸敷具令心染着。彼由如是杜多功德、能净修治，令其纯直柔软轻妙、有所堪任；随顺依止、能修梵行。

「如是行者」，这底下「合法」。这前面这是说的譬喻，下边就是「合法」。

这样就是说这位修行人，「由饮食贪」，修行人原来也是生死凡夫，不是已经得圣道而后出家，不是这个意思；原来他对于饮食也有贪爱心，「于诸饮食令心染着」，心里面执着这件事。「于诸饮食令心染着」，就解释那个「饮食贪」的意思。「由衣服贪」，就是「于诸衣服令心染着」，欢喜穿好衣服。「由敷具贪，于诸敷具令心染着」，这有这个事情。

「彼由如是杜多的功德、能净修治」，由前面十二头陀行，十三个头陀行，你能这样做，有这样的功德，就「能净修治」，就把你这个「于饮食贪、衣服贪、敷具贪」，就能够「修治」、对治了。「令其纯直柔软轻妙、有所堪任」，就使令你那个心，你这一念心纯直了、柔软了、轻妙了，就「有所堪任」了；「有所堪任」就有堪能性修学圣道了。如果你饮食也是贪，衣服也贪，敷具也贪，贪着心很大，就障碍你

修行，就不行了。「随顺依止，能修梵行」，随顺圣道，你这个身体你就能修学圣道；就是这个贪心它是不随顺圣道的，你就不能修行圣道。

戊三、结

是故名为杜多功德。

《披寻记》八八三页：

随顺依止能修梵行者：随顺寿命得存所依止身，能令得所未得、触所未触、证所未证故。

「随顺依止能修梵行者：随顺寿命得存所依止身」，寿命得存所依止身。「能令得所未得、触所未触、证所未证」就是能得圣道了。

这是结束这一段，这是解释这个名字，解释完了。

下边第二科「明所为」。前边是「举种类」，现在第二科「明所为」，为什么要这样做？分三科，第一科是「于饮食贪」，先「总显能障」。

申二、明所为（分三科）　酉一、于饮食贪（分二科）　戌一、总显能障

于饮食中，有美食贪及多食贪、能障修善。

「于饮食中有美食贪」，就是愿意吃好东西，美好的东西。「及多食贪」，还想要多吃，吃得多。这样有什么不对？「能障修善」，能障碍你修学圣道，这是「能障」。

戌二、别明断除（分二科）　亥一、美食贪

为欲断除美食贪故;常期乞食、次第乞食。

这第二科「别明断除」，断除这个贪心，先说这个「美食贪」。

「为欲」，这个修行人他自己观察自己，自己检查自己有什么毛病；哦！我有「美食贪」，这样怎么办呢？「常期乞食、次第乞食」，这样子，我常是希望，就是自己约定自己我乞求去，这个饮食向人求；「次第」的「乞食」，不要是越过了一家，再向有钱的人去乞食。这样乞食，人家给你什么你就吃什么，你不能说：「你给我做个好的」，不可以这样子。

亥二、多食贪

为断除多食贪故;但一座食，先止后食。

「为欲断除多食贪故」；这下面第二科。前面是「美食贪」，现在第二科「多食贪」。「但一座食」，就这一座吃了就好了，还有「先止后食」，这样子呢，就能断除这个「多食贪」，是这样意思。

酉二、于衣服贪（分二科）　戌一、总显能障（分二科）　亥一、标

于衣服中，有三种贪，能障修善。

这下边第二科「于衣服贪」，分两科，第一科是「总显能障」，先标出来。

「于衣服中，有三种贪」，「能障碍」你修学善法，那三种呢？

亥二、列

一多衣贪，二软触贪，三上妙贪。

一是「多衣贪」，这衣服要多多的。二是「软触贪」，衣服都是很柔软的，穿上去很舒服。三是「上妙贪」，还要是特别好的衣服；这是三种。

戌二、别名断除（分三科）　亥一、多衣贪

为欲断除多衣贪故;但持三衣。

这下面第二科「别名断除」，分三科，第一科「多衣贪」。

「为欲断除」这个多衣服的贪、贪着，「但持三衣」，就是不要有长衣。

亥二、软触贪

为欲断除于诸衣服软触贪故;但持毳衣。

这个「毳衣」原来是这样意思，就是，不是那么柔软。

亥三、上妙贪

为欲断除于诸衣服上妙贪故;持粪扫衣。

「粪扫衣」是这样意思。

酉三、于敷具贪（分二科）　戌一、总显能障（分二科）　亥一、标

于诸敷具有四种贪，能障修善。

下面第三科「于敷具贪」，分二科，第一科「总显能障」，先「标」。

「于诸敷具」，你住处所须的这些卧具境界，有四种的贪着，「能障修善」，什么呢？

亥二、列

一諠杂贪，二屋宇贪，三倚乐卧乐贪，四敷具贪。

第一个是「諠杂贪」，就是这个地方很多人在那里说话，人就是欢喜凑热闹到那里去听一听，自己也发表言论，欢喜这件事。二是「屋宇贪」，想要有个房子、好房子住，「屋宇贪」。三是「倚乐卧乐贪」，欢喜靠在那里，或者欢喜卧在那里，有这种贪。四是「敷具贪」，铺的地方有卧具，卧在那里有如意的设置。

戌二、别明断除（分四科）　亥一、諠杂贪

为欲断除諠杂贪故;住阿练若。

「为欲断除諠杂贪故」，住在「阿练若」处，这是没有人的地方，没有諠杂的事情，就把「諠杂贪」断除去了。

亥二、屋宇贪

为欲断除屋宇贪故;常居树下、迥露、冢间。又为断除淫泆贪故，常住冢间。

「为欲断除屋宇贪故」，「常居树下」、或者「迥露」的「冢间」，这里面没有房子。「又为断除淫泆贪故，常住冢间」，就是，心里面还有这些分别，要断除这种淫泆的虚妄分别贪，就是常住在「冢间」，都是臭秽不净，就使令这个淫泆的心没有了。

亥三、倚乐卧乐贪

为欲断除倚乐卧乐贪故;常期端坐。

「为欲所除倚乐卧乐」的贪着故，「常期端坐」，我就是不卧下来，端身而坐。

亥四、敷具贪

为欲断除敷具贪故；处如常座。

就是常是这样的，一般普通的这种座位，不要贪着好的。

未三、结

是名成就杜多功德。

这是结束这一段。

我们在经论上看见，这个舍利弗尊者补衣服的事情，这看出来那个大阿罗汉都还是那么样的俭省，所以…真是…。以前我所亲近的定西老法师，他的衣服也是常常补的，是那样子。我们现在都是穿得很好很好，这当然是多谢居士的护持啊！阿弥陀佛！

午十一、端严（分三科） 未一、征

云何端严？

这个「沙门庄严」这一科，分十七科。现在是第十一科「端严」，分三科，第一科是「征」。

「云何端严」，这个出家人，修学圣道的人，怎么叫做「端严」呢？

未二、释

谓能成就若往若还、若睹若瞻、若屈若伸、持僧伽胝、持衣持钵、端严形相。

「谓能成就」，就是这位修行人，他能成就这样的事情；什么呢？就是「若往若还、若睹若瞻、若屈若伸」这样的事情，「持僧伽胝」就是大衣，「持衣」就是其余的衣、「持钵」，「端严形相」，就是这些事情，都有端正庄严的形相。

未三、结

是名端严。

这就叫做「端严」。

这是第十一科。下面第十二科，叫做「知量」。

午十二、知量（分三科） 未一、征

云何知量？

分三科，第一科「征」。怎么叫做知量呢？

未二、释

谓于净信诸婆罗门长者居士，极恣衣服饮食敷具病缘医药诸什物中，知量而取。

「谓于净信诸婆罗门长者居士」，就是这位修学圣道的人，他对于佛法僧有清净信心的「婆罗门」、或者是「长者」、或者是「居士」。「极恣衣服饮食敷具病缘医药诸什物中」，这个「极恣」就是极大的这种布施的心情，随你意的去取、去拿去，你拿多少都可以，他能够随你意；是这么样发心的居士，他布施这个衣服、饮食、敷具、和这个病缘的医药，还有其它的一切的这些资生具。「知量而取」，你这位修行人需要这个，你要知道量。你用多少、你需要多少，你就拿多少；你不可以拿得太过，叫「知量」。

未三、结

是名知量。

「是名」叫做「知量」。

午十三、成就贤善士法（分三科）　未一、征

云何成就贤善士法？

这是第十三科，也是分三科，第一科「征」。

怎么叫做这位修行人「成就了贤善的法」？贤善的人的一种法。这是征。

下面解释。

未二、释

谓生高族净信出家，或生富族净信出家，颜容姝妙喜见端严，具足多闻语具圆满，或随获得少智、少见、少安乐住。由是因缘，不自高举、不陵懱他；能知唯有法随法行，是其谛实。既了知已；精进修行法随法行。

「谓生高族」，说是这位修行人，他在家的时候他是生在「高族」，高贵的家族里边，家里边都是特别有权势的人。「净信出家」，因为对于佛法有清净的信心，所以他就抛弃了这个在家的欲，从这欲的家里边出来，这是一种人。「或生富族」，或者是这位出家人，他原来是生在大富的人家里边，有很多的财富，但是他也能够「净信出家」。

这种人「颜容姝妙」，他的面容特别的美妙。「喜见端严」，很多人都喜见他的端正的端严的相貌。「具足多闻」，这种人也是有学问的人，读了很多的书的。「语具圆满」，他说话也是非常美妙的，言辞美妙。

「或随获得少智少见少安乐住」，或者这二种人他出家以后，他能够在佛法里边努力的学习，随顺他的努力的程度，他得到了佛法里边多少的智慧，少少的有点智慧；就是苦、空、无常、无我的这种智慧，他知道苦、知道无常、知道无我，这些智慧。「少见」，就是有了见地，应该走那一条路，他有这样的见地的，其实也是智慧。「少安乐住」，少少的有点安乐住，就是静坐有点成就，可能得欲界定最后的等持、或者是未到地定的「安乐住」。

「由是因缘不自高举」，他的家族都是高贵而是大富的，还有学问，他在佛法里边还有这么多的成就，他应该高举了；但是他不高举，他不高慢。「不陵懱他」，不轻视任何人，对任何人不轻视。

「能知唯有法随法行，是其谛实」，这就是表示他的智见。这个「见」；成就了什么见？就是这个；他能知道世间上一切的事情，只有「法随法行」修学圣道这件事，是真实有义意的，其它都是虚妄，都是不真实的。「法随法行」；这个第一个「法」，这个「法」字就是涅盘；这个「随法」就是八正道。八正道不是涅盘；但是它能够随顺涅盘，向涅盘那里去，有这种作用。那么修行八正道，他能够学习八正道，这叫做「法随法行」。只有这一件事是真实有价值的。「是其谛实」，这是真实不虚的，「是其谛实」。这他能够出家原因也就应该是在这里。

「既了知已精进修行」，他了知了以后，他也能这样做，他就不懈怠，不怕困难精进地去修这个「法随法行」，修这个八正道，就是修戒定慧。

未三、结

是名成就贤善士法。

这个「成就贤善士法」是这么回事情，就是能放得下，还是有见地，能修学圣道，知道「唯有圣道」是最重要的事情，其它都是不值得，没有价值的。

午十四、成就聪慧者相（分三科）　未一、征

云何成就聪慧者相？

这是第十四科「成就聪慧者相」，也是先是分三科，第一科「征」。

怎么叫做「成就聪慧者相」呢？这个沙门的庄严，其中有一个叫做「成就聪慧者相」，什么叫做「聪慧者相」呢？这是「征」。

下面第二科解释。解释，先是「标」。

未二、释（分三科）　申一、标

谓由作业相表知愚夫；由作业相表知聪慧。

「谓由作业相表知愚夫」，说这个人笨、这个人胡涂、愚痴，从什么地方知道呢？就是从「作业」，从他的行动上看；从他行动相看，就表示这个人是胡涂。你不须要用语言来告诉谁，你是胡涂、你是聪明，不须要用语言，就是你的行动就表示这件事了。

「由作业相表知聪慧」，由于你的行动，你的身口意表现出来的行动，就知道你这个人聪明，就是这样子。从这个地方来看你的聪慧者相，或者是愚痴相。这是「标」。

申二、征

其事云何？

这第二科是「征」。说是这个「作业相」是怎么回事情呢？那个事情是怎么样呢？下边第三科解释。

申三、释

谓诸愚夫，恶思所思、恶说所说、恶作所作；诸聪慧者，善思所思、善说所说、善作所作。

「谓诸愚夫，恶思所思、恶说所说、恶作所作」，怎么叫做「愚夫」呢？不管你有多大的学问，你怎么样有智慧；但是你的内心你的意业，身口意这个意业「恶思所思」，那些有罪过的那些思惟，你就这样思惟；那些有罪过的思惟，是你所思惟的。「恶说所说」，他说的话都是有罪过的语言，是他所说的话。「恶作所作」，就是那有罪过的行动，是他作的事情，这就叫做「愚夫」，这「愚夫」就这么讲。

「诸聪慧者」，说是从他的行动上就知道他是有智慧的人，那是怎么回事情呢？「善思所思、善说所说、善作所作」，就是他的身口意都是有功德而没有过失的；他修学八正道，能够修学十善法，而能够出离世间，有出离的愿望，修学戒定慧。

未三、结

是名成就聪慧者相。

这是沙门庄严。下面第十五科就是「堪忍」，分三科，第一科是「征」。

午十五、堪忍（分三科）　未一、征

云何堪忍？

这个沙门的庄严还有一条就是「堪忍」，能够容忍、能够忍耐。怎么叫做他的忍耐呢？这是征。

下边就解释分二科，第一科「举事」分二科，第一科「不反报他」。

未二、释（分二科）　申一、举事（分二科）　酉一、不反报他

谓如有一、骂不报骂、瞋不报瞋、打不报打、弄不报弄。

「谓如有一」，谓如有这么一个人，就是这么一个修行人。「骂不报骂」，你骂他，他不回答你，不报之以骂。「瞋」的时候，你对他愤怒了，他不报之以愤怒。「打」他呢他不报、他不打你，你打他他不打你。你骂他，他不骂你。「弄不报弄」，你讥弄他、讥笑他、轻视他，他并不回报之以「弄」，这样子。

按我们一般人的见解，你骂我，我骂你，这样才是英雄。但是现在这个修行人，不是这个态度。你对他这样子，他无动于衷，这就是忍的关系，这叫做「忍」。这是举出来这个事，忍辱的这个忍受的事相，「不反报他」。

下面第二科，「能自忍受」。

酉二、能自忍受

又彼尊者、堪能忍受寒热饥渴蚊虻风日蛇蝎毒触；又能忍受他所干犯麤恶语言；又能忍受身中所有猛利坚劲辛楚切心夺命苦受。

「又彼尊者」，又那位可尊重的那个人，「堪能忍受」他还能够忍受什么？「忍受」这个「寒热」、大寒大热他能忍受，「饥渴」的事情，「蚊虻风日蛇蝎毒触」的事情他都能忍受。「又能忍受他所干犯麤恶」的语言，别人去触恼他，触犯他干扰他，他也能忍受。「又能忍受身中」所有的、猛利的、坚劲的、「辛楚切心夺命」的苦受，他也能忍受。

申二、释义

为性堪忍、有所容受。

这是第二科「释义」。前面是「举事」，举这个忍的事项；这第二科解释它这个义。

「为性堪忍」，说这个修行人他的心性，就是能够「堪忍」。怎么叫做「堪忍」呢？「有所容受」，这些事情能容得下，他不介意。

未三、结

是名堪忍。

「是名」叫做「堪忍」。这的确是...这些事情他都能容忍，也是不得了。

午十六、柔和（分三科）　未一、征

云何柔和？

这是第十六科叫做「柔和」。

怎么叫做「柔和」呢？分三科，第一科「征」，怎么叫做「柔和」？

下边就解释，分二科，第一科「举成就法」，他成就的这个柔和的相貌。

未二、释（分二科）　申一、举成就法

谓如有一、于大师等具足成就慈愍身业，具足成就慈愍语业，具足成就慈愍意业。与诸有智同梵行者、和同受用应所受用，凡所饮食无有私密。如法所获如法所得、堕在钵中为钵所摄而为受用。

「谓如有一」，就是这个修行人。「于大师等具足成就慈愍身业」，这个「大师」当然是佛，这个「等」就是其余的同梵行者，和尚、阿阇黎乃至同学，这一切同梵行者。「具足成就」慈愍的身业，这个慈能与乐，就是欢喜他好，这样的心情，对任何人都有这种心情；我不愿意你有不如意的事情，希望你心情快乐身体健康，希望你善根增长，这一般的这些情形；对于佛当然是特别恭敬。「具足成就」慈愍的语业，这语言也表示慈愍的这种语业。「具足成就」慈愍的意业。这个身口意都是慈愍的，都是特别的良好，这是身口意这三种。

「与诸有智同梵行者，和同受用应所受用」，这个「所受用」的、那么就是这些利，利和同均的这些衣服、饮食、卧具、医药这些事情。「与诸」有智慧的「同梵行者」，这个「有智」也就是有出离的愿望，而能修学圣道的人。「和同受用应所受用」，大家和合共同的受用「应所受用」的事情。是什么呢？下面说「凡所饮食」，这一切所饮食的事情，这个饮食。「无有私密」，他没有说自己偷偷地吃什么东西，没有这回事情。「如法所获如法所得」，依法得到的这些财、这些饮食、衣服、卧具、医药这些事情，「如法」所得到的。如果说是在施主那一方面，他的财都是如法所得，这是一方面；而我们修行人去得这个财的时候，也是如法所得，没有非法得来的东西，这就是两方面说。「堕在钵中为钵所摄而为受用」，那么这就是利和同均的意思。

《披寻记》八八四页：

如法所获如法所得等者：〈摄事分〉说：若物不依邪命非法方便获得，此物名为如法所得。若物已置在于钵内，当知此物名堕钵中。若物虽未置于钵中而将欲置，当知此物名钵所摄。（陵本九十九卷二十页）此应准知。

「如法所获如法所得等者」：〈摄事分〉说：「若物不依邪命」，这个衣服、饮食、卧具这些物，不是依这个邪命而来的，譬如说你有欺骗性得来的东西那就是邪命了。就是出家人也是这样子，在家人也是，在家人你去得这个财，你也要合法，你有欺骗性也就是邪命了。「不依邪命非法方便获得」，不是那个「非法」，不合法的方法得到的东西。「此物名为如法所得」，这就是「如法所得」。

「若物已置在于钵内」，若是这个东西放在你的钵内了。「当知此物名堕钵中」，就是堕在钵中。「若物虽未置于钵中而将欲置」，但是他想要放在你的钵中。「当知此物名钵所摄」，「为钵所摄」是这样意思；就是那个施主想要把这个东西放在你的钵里面，那叫「钵所摄」。这是（陵本九十九卷二十页）。「此应准知」，这个（陵本九十九卷）上这么解释，这一段文应该按照那一段文就可以知道了。

同戒同见。

这个「同梵行者」大家同受一样的戒法，都是这样的戒，没有说特别不同的地方。「同见」，在佛法的真理上同一个见地，都是诸法无常、是无我的，都有这种思想。

申二、释柔和义

成就如是六种可乐可爱可重无违诤法、易可共住，性不恼他；与诸有智同梵行者共住一处、常令欢喜。

「成就如是六种可乐可爱可重无违诤法」，前面这一共是六种身口意。通常这个六种和合；身和同住、口和无诤、意和同悦，这身口意是这样子。这上面都说是「慈愍」当然就是可以同住，大家的语言上也没有冲突，心情都是快乐的，身口意这是三个。「与诸有智同梵行者和合受用」，这个就是利和同均。「戒、见」那么就是戒和同修、见和同解，加在一起就是六种。这六种都是「可乐」、可欢喜、可爱乐、可尊重「无违诤法」。「易可共住」，你成就了这六种功德，人与人彼此之间就容易共住。「性不恼他」，你都是慈愍的，身口意都是慈愍的，就是你有这样的心肠，你当然不会去恼乱那一个人。「与诸有智同梵行者」共住在一处，「常令欢喜」，大家都欢喜，你有这个慈愍心，我令你欢喜，你也令我欢喜，大家这样子。

未三、结

是名柔和。

「是名」叫做「柔和」。

《披寻记》八八五页：

成就如是六种可爱可乐可重无违诤法者：慈愍三业，是谓前三。同受财物，是为第四。同戒、同见，是为第五、第六。言可乐者，即是可爱可重总名。〈摄事分〉说：由二种相成可乐性：一、体彼有德而尊重故，二、荷彼有恩而慰意故。（陵本九十九卷二十页）此中可爱，即彼慰意增上。可重、即彼尊重增上。言无违者，谓离贪等所有扰恼故。言无诤者，和合方便共为一事故。

「成就如是六种可爱可乐可重无违诤法者：慈愍三业，是谓前三」，这六种和合法，就是最前三个。「同受财物」是为第四个。「同戒、同见」是为第五、第六，这加起就是六个。「言可乐者，即是可爱可重总名」，这「可乐」是总说的，下边那个「爱」和「重」、「无违诤」是别说的；这是「可爱可重」的总名。

「〈摄事分〉说：由二种相成可乐性」，你有二种良好的相貌就叫做「可乐」。「一、体彼有德而尊重故」，第一个，这个「体」者就是明白的意思；我知道那个人有修行，他有戒定慧的功德，这个人止观修得很好，就是有这种功德的人就值得尊重，这叫做「可重」。「二、荷彼有恩而慰意故」，那这就是「可爱」。这个「荷」就是感谢的意思；感谢他有恩，他对我有恩。说我去看医生，他开车送我去看医生，

那么这就是有恩。或者我有错误的地方，他肯告诉我：「这个地方不对」，这就是有恩了。就是种种的，他有慈愍心来照顾我，他就是对我有恩了。荷彼有恩「而慰意故」，这是令我心情得安慰的，这叫做「可爱」。「此中可爱，即彼慰意增上」，这里面说这个「可爱」，就是那个〈摄事分〉说的那个「慰意增上」这一方面的事情，「可重」即彼「尊重增上」。

「言无违者」，就是那个「无违诤」这个什么意思呢？「谓离贪等所有扰恼故」。「违诤」，我说东你偏说西，大家有冲突，那就是...不是贪的原因就是瞋的原因，就是贪、瞋、痴的原因才有冲突。现在「无违诤」就表示这个人没有这个，贪瞋痴不动，这个意思；没有这些贪瞋痴的扰恼的事情。「言无诤者和合方法共为一事故」，彼此和合共为一事而没有冲突，那就是因为有前面这六种功德的关系。

这就叫做「柔和」，这「柔和」的内容是这样子。

午十七、贤善（分三科）　未一、征

云何贤善？

这「贤善」怎么讲呢？这是第十七科，最后一科，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「贤善」？下面第二科解释。

未二、释

谓如有一、远离颦蹙，舒颜平视；含笑先言，常为爱语；性多摄受善法朋侣，身心澄清。

「谓如有一、远离颦蹙，舒颜平视」，说这个人「远离」了「颦蹙」；「颦蹙」就是皱眉头，就是心里面有事情。「舒颜平视」，他这个容颜非常的愉悦，这个「舒」就是开朗的意思，就是有一点愉悦、喜悦的面貌。「平视」，不向高看，不向高也不向低，平平这样向前看。

「含笑先言」，他说话，他的面容是含笑，就是「舒颜」叫含笑。彼此间见面有事情的时候他先发言，这表示他谦让谦虚的意思；并不是自己很高慢的时候，要你和他说，他才向你说；不是。「常为爱语」，他心里面有慈悲心，发出来的语言都是爱语；说你不对、那也是爱语；说你对、也是爱语，都是慈悲心、慈愍心发出的爱语。当然说这种话...，当然也就在对方的感觉，你用好心肠，彼此都有好心肠，互相都是爱语。你若有智能，听什么话、所有的语言都是爱语，「麤言及细语、皆归第一义」。如果你用是非烦恼去体会，什么是爱语？都是不可爱的了。所以这个「常为爱语」。

「性多摄受善法朋侣」，说这个修行人他的心性就是欢喜；这个「多」实在就是欢喜。「摄受善法朋侣」，就是欢喜去连络这种人，同这个有「善法」的「朋侣」，就是有功德的人，他欢喜同这种人来往。这个「朋」这个字，司马迁讲的好，「同明相照」叫做「朋」，这司马迁他知道怎么讲这一句话；这是两个月就是两个光明，你也发出光明给他，他也发出光明给你，这叫做「朋」。欢喜同这样的人建立关系。
「身心澄净」，身也清净，心也清净。

未三、结

是名贤善。

「是名」叫做「贤善」。

《披寻记》八八五页：

身心澄净者：谓由修习胜奢摩他毗钵舍那，远离身心麤重，获得身心轻安，由是调伏一切世间贪忧，是名身心澄净。

「身心澄净者：谓由修习胜奢摩他毘婆舍那」，你修这个止和观，其实就是四念处。「远离身心麤重」，修行有了成就了，就是这个麤重远离了。这个「麤重」；一种是烦恼的麤重，若远离了烦恼的麤重，那就是圣人了；现在说这个四大有「麤重」，由于你静坐的功夫高了的时候，这个四大的麤重远离了，你就得轻安乐了。那么「获得身心轻安」，先得到心轻安，然后得到身轻安，这个身心都有轻安。「由是调伏一切世间」的贪忧，这些贪爱的烦恼，「是名」叫做「身心澄净」。

这叫做「贤善」，这里面的内容也是很高贵的境界，高尚的境界，这叫做「贤善」。

一共十七科，就这个「沙门的庄严」分十七科，这十七科讲完了。

巳二、辨住学（分十六科）　午一、不乐利敬

若有成就如是诸法；爱乐正法爱乐功德。

这是第二科。这个「沙门」的「庄严」是分二科，第一科是「别辨相」分二科，第一科是「辨成就」十七种庄严。现在是第二科「辨住学」，它分十六科，第一科是「不乐利敬」。

「若有成就如是诸法」，假设这个沙门，这个出家人成就了前面这个十七种庄严的功德，「成就如是诸法」。「爱乐正法」，这个人当然他是欢喜正法，就是欢喜这个十二分教，长行重颂并授记……就这十二分教。「爱乐功德」，爱乐由十二分教，其实十二分教就是经律论，从这里成就的功德，也就是圣道这些事情，对于这个有欢喜心，对于法有欢喜心、对于功德有欢喜；那就表示不是法、不是功德的事情，他不欢喜这个。

《披寻记》八八五页：

若有成就如是诸法等者：自下别显增上戒学清净殊胜及与清净因缘。应依〈思所成地〉配释其相。（陵本十七卷一页）至下当述，由是此说正法及与功德唯说于戒应知。

「若有成就如是诸法等者：自下别显增上戒学」，下边的文是特别的显示出来这个增上戒。「清净殊胜」，这个「增上戒」是清净的、而特别是殊胜的事情。「及与清净因缘」，它是清净法成就的因缘，就是定慧成就的因缘，就是戒了。「应依」〈思所成地〉来「配释其相」，这个〈思所成地〉就是（十七卷一页）那里。「至下当述，由是此说正法及与功德唯说于戒」，这是指戒说的。

不乐利养恭敬称誉。

说这位修行人，他「爱乐正法爱乐功德」，这是他欢喜的。他不欢喜什么呢？不欢喜「利养」，这个名闻利养的事情，还有「恭敬」他、「称誉」他的事情，他心里面并不是那么喜欢。这是一样。

午二、不执邪见

亦不成就增益损减二种邪见。于非有法未尝增益，于实有法未尝损减。

「亦不成就增益损减二种邪见」，这是第二科。分十六科，现在是第二科「不执邪见」。说这个修行人，他不成就「增益」的邪知邪见，也不成就「损减」的邪见。这「增益、损减」；就是不增加上去，它没有、不要增加；它有的，不要损减，不要减少；就是非常的诚实，也可以这么解释。说是「我相、人相、众生相、寿者相」，那这就是增加上去；本来没有我，你执着有我，这就是「增益」。这一切法都是如梦幻泡影、如露亦如电，都是如幻如化不真实的；你执着真实，那就是「增益」了。也不损减，这如幻如化的事情还是有，你不要减少，不要减去。这个修行人，不成就这二种邪见。

「于非有法未尝增益，于实有法未尝损灭」，就是解释前面这句话的。这二句话实在也就是包括了这个人的修行，你心里面一有执着，这里面就有增减了。

午三、不着世论

于诸世间事文绮者、所造顺世种种字相绮饰文句相应诗论、能正了知无义无利；远避弃舍，不习不爱，亦不流传。

这是第三科叫做「不着世论」。「于诸世间事文绮者」，对于世间上作这种「文绮」的事情的人。这个「文绮」，在这个辞海上的确有这么一句话叫「文绮」，「文绮」指什么说的呢？是华美的丝织品叫「文绮」；但是在这里又不像是这个意思。在这里这段文的意思，应该说是就是他欢喜好的文章，应该是这样意思，就是认为作好的文章这是一个重要的事情。「所造顺世种种字相绮饰文句」，世间上就是有智慧的人，古代的有智慧的人，他造的这个随顺世间人的思想的种种的「字相」，就是种种的文字，每一个字都有它的体相，造出来很多字。用这很多字组织成一种华丽的文章，就是「绮饰文句」。「相应诗论」，用种种的文字作成很多的诗词，这样的事情。

「能正了知无义无利」，这个修行人能知道，这件事不是真实有义有利的；对于现在也没有义，对于将来也没有利。因为这个…写文章也是不错，写诗也是不错；但是对于圣道来说，有什么意思呢？实在是没有什么意思。你文章怎么写得好，诗怎么作得好，临命终的时候一点用也没有。若是你静坐、修学戒定慧有成就的时候，八苦交煎也无妨，这才有作用。你来生的时候，有了圣道你就决定不会到三恶道去，可以在人间天上，也可到佛世界去继续的修学圣道，得无生法忍、得三明六通、有种种圣德，这个事情才是有用的；到那时候还不会写文章吗？还不会作诗吗？所以这个修行人对于文章的事情，对于诗词歌赋的事情，他不注意这个事情。「远避弃舍」，远远地躲开这件事、弃舍这件事。「不习、不爱」，不欢喜这个事情，也不去学习，也不爱着这个事情，也「不流传」这个事情。

这是「不着世论」。

午四、不畜长物

不乐贮蓄余长衣钵。

这是第四个。说这个修行人，他不欢喜积蓄很多的衣服、积蓄很多的钵，他不欢喜作这个事情。

这是「不蓄长物」。下面第五科「不习居家」。

午五、不习居家

远离在家共諠杂住，增烦恼故。

这个「在家共諠杂住」这句话，不能离欲的人，对于圣道没有什么欢喜心；不能离欲的人，自然就是「諠杂住」，自然就是「諠」，就是欢喜谈论这个世间的杂事，就是「杂住」。这个初出家的人，也是因为有道心，对于佛法有欢喜心所以肯出家。但是对圣道还没能深入的时候，也自然还有这个习气，自然就是欢喜谈这些话。当然这个是初开始、还是可以原谅的。

但是这位修行人，他是「远离」这个「在家共諠杂住」，就是远离这个「諠杂住」；其实这种意思，就是出了家以后，你剃光了头穿了出家衣服，你一直的不能学习佛法，你还是不能远离这件事的；你的道心发不起来的时候，你还是要「諠杂住」，还是这样境界。但是这个修行人，他是有程度的，他远离这件事。为什么要远离呢？「增烦恼故」，这些事情都是令你烦恼增长的，增长你的烦恼的，所以他愿意远离。

午六、乐近贤圣

乐与圣众和合居止，净修智故。

那么他欢喜什么呢？他欢喜和圣人同住，和圣人是和合的，没有冲突在一起同住。为什么和圣人在一起住呢？「净修智故」，能够清净你所修习的智慧，使令你这个暖、顶、忍、世第一，这苦、空、无常、无我这个圣道的智能增长，清净的成份继续的增上，能帮助你的道业，所以要和这些人同住。这个「在家共諠杂住」，是增长烦恼的事情，所以要远离。

这是第五科和第六科，下边是第七科「不乐摄受」。

午七、不乐摄受

不乐摄受亲里朋友，勿我由此亲友因缘当招无量扰乱事务；彼或变坏、当生种种愁戚伤叹悲苦忧恼。

「不乐摄受」，他不欢喜去连络这个「亲里」的这些事情，以前大家有亲爱的关系；「里」就是同乡，我们同在一起住、常常见面也是有感情，和在家时候的朋友，我不要和他们连络；这个「摄受」就是同他连络。不欢喜同这些人连络，什么理由呢？「勿我由此亲友因缘当招无量扰乱事务」，我不要因为这个亲友的关系，我招感来很多扰乱我修学圣道的事情，这一切一切就是为了修学圣道。

当然这样说，这个人一点人情都没有了，不讲人情了。那这件事对不对呢？说：好！讲人情；我同这个亲戚朋友打打电话，同那个亲戚通一封信，这个感情愈来愈多，他也给你回封信，他今天也送你东西，这一个朋友，那个朋友，你的用功修行时间能有多少呢？结果你的圣道没有修成功还是随业流转，谁也不能照顾谁，谁也不能帮助谁，都是要随业受报。他随业受报的时候很苦，你为之奈何？无可奈何啊！若是你不讲这个人情，你的光阴，你的时间都用在修学圣道上成功了。喔！这个人有困难你有能力去帮助他；那个人有苦恼你也能帮助他。这是我的什么人，这个什么人…，现在正是你可以同他摄受了，这时候你有能力去摄受他，去救护他。所以说讲人情对不对？这个地方就是「不要讲人情」，这个地方就是这个意思，不要讲人情。当然这

是…人总是讲人情心情顺点，不讲人情就有问题了。但这地方明白地说「不要摄受」，不要同这人拉关系。

「彼或变坏，当生种种愁戚伤叹悲苦忧恼」，你和这些人拉关系；你和他拉关系，他也和你拉关系。这样子大家有了感情的时候，他若是「变坏」，他若倒霉的时候你心里面就痛，心里面就难过了。就「当生种种」的「愁戚」就忧愁，「伤叹悲苦忧恼」，就会有这种事情。这事你看……就和在家人、一般人一样，一点的道的气氛没有，就是这样子。

午八、不着烦恼

随所生起本随二惑不坚执着，寻即弃舍除遣变吐，勿我由此二惑因缘、当生现法后法众苦。

这是第八科「不着烦恼」。说这修行人，他虽然很重视圣道的修行，不重视人情。但是你若圣道没有成功的时候，你心里还是有烦恼的。虽然是这样子，「随所生起」，随种种因缘所生起的「本随二惑」，一个根本的烦恼和随顺恼；根本烦恼就是重烦恼，随顺恼就是轻微的烦恼。「不坚执着」，有了烦恼的时候，他「不坚执着」这件事。比如说我们若是贪心来了、瞋心来了的时候，自己感觉到这是不对吗？有没有感觉不对？他这「不坚执着」，就是感觉到错误，我不应该有烦恼，这叫「不坚执着」的意思。「寻即弃舍」，他立刻地；这「寻」就是立刻地；不要是等到三年以后我再修止观吧！他不是；立刻地弃舍，就是修止观了，修止观就把这烦恼弃舍了。「除遣变吐」，而且把烦恼的种子也消灭了它，叫「除遣变吐」。

「勿由我此二惑因缘当生现法后法众苦」，我不要因为这二种烦恼的因缘，「当生现法」的「众苦」，「当生后法」的「众苦」。你有了烦恼的时候，你现在的时候就会有苦恼。原来这个苦恼是…；说是外边的人不讲道理，使令我苦恼；其实在佛法的道理上不是这样子。你本身若是没有烦恼的时候，任何人不能令你苦恼，因为你那个心随时与圣道相应的时候，这苦恼都不能干扰你。我们从表面上看，说那个人病得很苦恼，病得很厉害；但是那若是得圣道的人他不苦，他心里面能离一切相。所以你看那个空、无愿、无相三昧，心能离一切相，心里面没有病，没有老病死这回事情，没有这个相。心能够在这个离一切相的境界上安住，他就是没有苦了。

所以如果我们不去进一步的思惟；这「心离一切相」作什么呢？「离一切相」是干什么呢？「离一切相」干什么？这地方不可思议；这个佛菩萨这种圣人的境界不可思议。但是「离一切相」这件事，非要离烦恼才可以，你若离烦恼的时候，你就能「离一切相」。「离一切相」也就不贪不瞋不痴了，就远离了一切的苦恼。你现在这样子离开一切苦恼，将来也是，一切苦恼也是不会干扰你，一切苦恼都不能干扰你。说「勿我由此二惑因缘当生现法后法众苦」，是这样子。

午九、不坏信施

终不虚损所有信施，终不毁犯清净禁戒受用信施，终不毁呰他人信施。

这是第九科「不坏信施」。「终不虚损所有信施」，说是这个修行人，从早晨到晚间，从今天到明天，从这一个月到下一个月，从今年到明年。「终不虚损所有信施」，不会使令那个「信施」白布施你了；他布施你一碗饭给你吃了的时候，你吃了这碗饭呢、修学戒定慧，就使令他这碗饭有功德。如果你若是人家布施你这一碗饭，你吃了以后你就是散心杂话，那他那一碗饭就白布施给你了；你不能为他作良福田，不能为他生福，那么那一碗饭就白吃了，使令那布施的人没有功德。

我看那一个经论上有一句话，说是那个人并不是财富很多的，他不是有很多财富，但是他欢喜布施，他是这样子，那是怎么回事情呢？这欢喜布施，就是因为这就是等流果，他以前、以前、很久很久以前，也常作这种事情，所以他心里面作这个事情很容易就作。那么为什么他还是...？布施应该得大富嘛！为什么他没有、还是贫苦呢？说是他没有遇见「良福田」；他布施那个人，那个人是很平常的人，没有令他生福。说是那个人大富贵，那么当然是因果上，就是他作过布施，他才得到这个富贵，得到大财富；但是他现在很悭吝，他不愿意布施，那怎么回事呢？就是他遇见良福田了，那个人是个阿罗汉，他供养他了，所以他才会得大富。虽然得大富，但是他只是...虽然得大富，但是还不是愿意布施；他这个道理这么讲法。

所以这上面说「终不虚损所有信施」，所以这件事...，所以这个出家这件事可是的确是...，你不要「虚损」了「信施」，有信心而施舍你的这些衣服、饮食、卧具、医药。那怎么样才能「不虚损」呢？你就要多用功，时时要用功修学戒定慧；那么施主给你一杯水，他也会得福，不管是多少都能得福，这就是「终不虚损所有信施」。这可见我们出家人，自己不生产，唉呀！这件事很好，我出家好了；「终不虚损所有信施」。

「终不毁犯清净禁戒」，他很尊重这个戒法，他不毁犯。「受用信施」，不能够毁犯了戒，用这样的身份「受用信施」，不可以这样子。这样子就自己也有过失，而令那个信施没有功德了。「终不毁咨他人信施」，那个居士供养那个出家人，你不要破坏，不要破坏！「唉呀！你供养那个出家人，那个出家人没有什么修行啊！」你不可以这样破坏人家的；「终不毁咨他人信施」。

午十、不舍学处

终不弃舍所受学处。

这第十科。说是：「这样子啊，唉呀！修行这么难，我不能修行。我若不能修行受人信施很苦，我还俗了！我弃舍！我舍了戒，我还俗好了。」不；不弃舍！继续努力修行。

我看是《未曾有经》，说罗亩罗尊者听佛一说这些事情，就是将才说的这个，罗亩罗说：「出家若这样子！我不出家，我还俗了」，罗亩罗曾经提过这个事情。佛就呵斥他，又勉励他，有这个事情。

午十一、不伺他犯

常乐省察己之过失；不喜伺求他所愆犯。

这是第十一科「不伺他犯」。说这个修行人常欢喜、常注意「省察己之过失」，反省观察自己的过失，我自己的三业是不是有什么不对的地方？注意观察。「不喜伺求他所愆犯」，我不欢喜、总是注意别人不对的地方；不！他不这样。

午十二、发露己恶

隐覆自善;发露己恶。

这是第十二科「发露己恶」。「隐覆自善」，自己有功德地方隐藏起来，我有错误的地方，有过失地方，有罪过地方，发露出来忏悔。要这样，不隐藏！不隐藏自己的过失，要这样子。

午十三、出离所犯

命难因缘亦不故思毁犯众罪，设由忘念少有所犯，即便速疾如法悔除。

这十三科「出离所犯」。「命难因缘」，就会失掉了我的生命的因缘，我也「不故思毁犯众罪」，也不故意的，我犯这条戒保护我的生命，都不这样。「设由忘念少有所犯」，假设我这时候「忘念」、忘记了，少少有一点违犯，「即便速疾如法悔除」很快的，就要忏悔，把这个罪过灭出去。

午十四、自作应作

于应作事翘勤无惰，凡百所为自能成办，终不求他为己给使。

这第十四科「自作应作」。「于应」该作的事情「翘勤无惰」，就是精进而不懈怠去作这件事。「凡百所为自能成办，终不求他为己给使」，「凡百所为」就是很多很多我所作的事情，我自己努力的去把这件事作好。「终不求他」求别人，「为己」就是「你给我作！」，叫别人来作；不应该这样子的。

午十五、不谤甚深

于佛世尊及佛弟子不可思议威德神力甚深法教、深生信解，终不毁谤；能正了知唯是如来所知所见，非我境界。

「于佛世尊，及佛弟子」这是第十五科「不谤甚深」。对于佛的境界，及佛的弟子，有「不可思议」的「威德神力」，这种种的神通作用。「甚深」的「法教」，佛和佛弟子所演说的特别深奥的佛法。「深生信解」，一个神通，一个妙法，都深深的生起信解心。「终不毁谤」，虽然说我还不懂、不明白；不明白也不毁谤。「能正了知唯是如来所知所见，非我境界」，这种甚深的不可思议神力，这种甚深的法教，这是佛、佛及弟子他们的「所知所见」的境界，不是我这个人的境界，不是我这个凡夫能明了的，要这样观想。

午十六、不着见取

终不乐住自妄见取非理僻执、恶见所生言论咒术。

这是第十六科「不着见取」。「终不乐住自妄见取」，自己不愿意，不愿意安住在自己的虚妄分别「妄见取」。「非理僻执」，不合道理的偏邪的执着。「恶见所生」的「言论」，我不安住在这里。这就是要深入地、要精进地学习佛法，慢慢的才能得到正见。「言论咒术」，这些不合道理的咒术，有这些恶咒术，是对人有伤害的这些咒术、不要，不要学习这些咒术。

辰二、释庄严义（分三科）　巳一、标相

若与如是功德相应、如是安住、如是修学、以正沙门诸庄严具而自庄严，甚为微妙。

这是第二科「释庄严义」。前边辨这个「沙门庄严」分两大科，一个是「辨成就」十七，一个是「辨住学」，这两大科解释完了。现在是第二科「解释庄严义」，那么一个十七、一个十六加起来就是三十三种庄严，这个「沙门庄严」。现在怎么叫作「庄严」？解释这个，分三科，第一科「标相」。

「若与如是功德相应、如是安住、如是修学」，「若与如是」像前面说的这个；

一个十七、一个十六是三十三种「功德相应」。「如是安住」，也这样的修学，安住在这个功德里面，而这样继续努力的修学。「以正沙门诸庄严具而自庄严」，就是前面说的这么多的庄严，用这样的庄严来庄严自己，这就叫「庄严」；不是说是把头发剃了，把胡子剃一剃，穿上好的衣服，叫庄严，不是这个意思。这样的庄严具，前面这是三十三种庄严具，是「甚为微妙」的庄严具。

这是「标相」，下面举一个譬喻。

巳二、举喻

譬如有人盛壮端正、好自庄严乐受诸欲；沐浴身首涂以妙香、服鲜白衣，饰以种种妙庄严具、所谓璎珞、耳环指环、腕钏臂钏、诸妙宝印、并金银等种种花鬘，如是庄严极为奇妙。

「譬如有人盛壮端正」，这个人正在盛年、正在壮年的时候，相貌很端正。「好自庄严」，就欢喜自己庄严。怎么庄严呢？「好自庄严、乐受诸欲」，欢喜色声香味触，欢喜这些诸欲。「沐浴」他的「身首」，「涂以妙香」，服这个鲜白的衣服，「服鲜白衣」。「饰以种种妙庄严具」，什么「妙庄严具」呢？「所谓璎珞、耳环指环、腕钏臂钏、诸妙宝印、并金银等种种花鬘，如是庄严极为奇妙」，这个「盛壮端正」的这个人，有这么多的庄严具，这是譬喻。

巳三、合法

如是行者以正沙门种种功德妙庄严具、而自庄严，其德炽然威光遍照。是故说为沙门庄严，是名沙门庄严具义。

现在第三科「合法」。「如是行者」，说是现在出了家作沙门的这个修行人，他用什么作庄严呢？「以正沙门种种功德妙庄严具、而自庄严」，就是前面说这三十三种庄严，用这个来庄严。「其德炽然」，说这个人的功德特别殊胜。「威光遍照」，他这个功德的光明，能普遍的照耀到十方世界去了，这佛菩萨都悉见悉知。「是故说为沙门庄严，是名沙门庄严具义」，这「沙门庄严具义」是这样子的。

《瑜伽师地论》卷第二十六

本地分中声闻地第十三

第二瑜伽处之一

辛二、品类建立（分二科） 壬一、广征

问：于如前所举所开示出离地中，有几品类补特伽罗能证出离？云何建立补特伽罗？云何所缘？云何教授？云何学？云何随顺学法？云何瑜伽坏？云何瑜伽？云何作意？云何瑜伽师所作？几种瑜伽师？云何瑜伽修？云何修果？几种补特伽罗异门？几种补特伽罗？几种建立补特伽罗因缘？有几种魔？几种魔事？云何发趣空无有果？

这「声闻地」里面一共分三大科。第一科是「种性地」，第二科「趣入地」，第三科是「出离地」。这个「出离地」里面分两科，第一科「结前生后」，第二科「略广宣说」，第二科里面分四科，第一科是「离欲资粮」，这一大科已经讲完了，现在是第二科「品类建立」。这个「品类建立」分两科，第一科是「广征」，就是提出来很多的问题。

「问：于如前所举所开示中」，像前边「所举」出来的世间和出世间这两种离欲道，这里边「所开示」的这有两种资粮；离欲道也有前方便，出世间的离欲道也有前方便，就是所谓资粮了。这是修学这个资粮道，然后才可以出离，才可以出离这个苦恼的境界。

「有几品类补特伽罗能证出离？」前面说的这个离欲道、说资粮道这个事情，都是指修行的方法而说的。在修学这样的方法的人「有几品类」，有多少不同的人？这「品类」是各式各样的人。有多少品类不同的人「能证出离」？能够成就这个「出离地」，能得解脱呢？这是约人来说；这修学这样的法门的人，有多少不同的人？

「云何建立补特伽罗？云何所缘？云何教授？云何学？云何随顺学法？云何瑜伽坏？云何瑜伽？云何作意？云何瑜伽师所作？几种瑜伽师？云何瑜伽修？云何修果？几种补特伽罗异门？几种补特伽罗？几种建立补特伽罗因缘？有几种魔？几种魔事？云何发趣空无有果？」这一共提出来这么多的问题。

这是提出来这个问题，下边就是回答。回答分两科，第一科是「嗢柁南」颂。

壬二、别答（分二科） 癸一、嗢柁南标

嗢柁南曰：诸补特伽罗、建立所缘教、学随顺学法、坏瑜伽作意，瑜伽师作修、果门数取趣、因魔事无果、是皆当广说。

这是这个颂，下边是长行的解释，分十七科，第一科是补特伽罗的品类差别。前面这个问里边，后面这个颂，这个颂也就是说前面的这个问，变成这么两个颂。下边正式的解释这个问题，一共分十七段，十七科。第一科就是解释这个补特罗的品类差别，也就是第一个问题，分四科，第一科是「标」。

癸二、长行释（分十七科） 子一、补特伽罗品类差别（分四科） 丑一、标

补特伽罗品类差别、有二十八种。

「补特伽罗品类的差别」一共有二十八种不同，就把这个数目标出来。

这是「标」，下面是「征」。

丑二、征

云何二十八？

这「二十八」是什么呢？是「征」，下面列出来。

丑三、列

谓钝根者、利根者、贪增上者、瞋增上者、痴增上者、慢增上者、寻思增上者、得平等者、薄尘性者、行向者、住果者、随信行者、随法行者、信胜解者、见至者、身证者、极七返有者、家家者、一间者、中般涅盘者、生般涅盘者、无行盘涅盘者、有行般涅盘者、上流者、时解脱者、不动法者、慧解脱者、俱分解脱者。

这一共标出来这是二十八种。说是有几种补特伽罗？就是有这么多。下边第四科就解释这二十八种，第一科先解释这个「钝根」，分三科，第一科是「征」。

丑四、释（分二十八科）　寅一、钝根（分三科）　卯一、征

云何钝根补特伽罗？

怎么叫做「钝根的补特伽罗」呢？这是「征」，下面就解释。

卯二、释

谓有补特伽罗、成就钝根；于所知事、迟钝运转，微劣运转、如前已说。

「谓有补特伽罗、成就钝根；于所知事、迟钝运转，微劣运转」，这「补特伽罗」是印度话，翻中国话翻个「数取趣」；或者我们就说「人」好了；就是这个人。这个人「成就钝根」，他的信进念定慧的善根。我们通常说我们有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，六根；现在这里说「根」当然也就包括眼耳鼻舌身意六根。但是里边的内容，就是这个人对于佛法里面所栽培的善根，信、进、念、定、慧，这个善根栽培得不是那么好，就是特别地迟钝。就是「于所知事迟钝而转」，对于自己所认识的事情，所观察的事情；譬如说是你静坐的时候你有一个所缘境，这个所缘境就是你所知道的事情、你所认识的事情、你所观察的事情。

「迟钝而转」，这个「迟」就是缓慢，「运转」就是活动，活动地很缓慢，不是那么利。「微劣而转」，那个力量很小、很微，很小的力量，力量不大。譬如说是用刀来砍这个树，你这个刀很钝，你用这个刀的力量又小，所以拿这个刀去砍这个树，砍得很少很少地，类似这样子。

「如前已说」，像前边「安住种性」那一段里面已经说过，就是他对闻思修这一方面，他不会很快地就会得圣道，总是很缓慢地。

这是解释。下面第三科，就「广」解释。

卯三、广

此复二种，应知其相。一者、本来钝根种性，二者、未善修习诸根。

「此复二种，应知其相」，这个钝根这件事又有「两种」不同，就会明白他钝根的「相」貌；这钝根的相貌有两种不同。「一者本来钝根种性，二者未善修习诸根」，就是原来这个人他就是「钝根」的「种性」，他这个人在初开始来到佛法里面来的时候，他就是根性钝，就是这个人栽培得不是那么好。「二者未善修习诸根」，就是这根性钝并不决定是根性钝，你若肯努力地修习还会转变的，他会转变成利根；但是你若懈怠不肯修习，那么你就是钝根，这里面有这么一个变量，是这样意思。

《披寻记》八九〇页：

成就钝根等者：谓或信根，或精进根，或复念根，或复定根，或复慧根，是名为根。如前安住种性中已说（陵本二十一卷十三页）。

「成就钝根等者，谓或信根，或精进根，或复念根，或复定根，或复慧根，是名为根。如前面安住种性中已经说了」。这个「信根」，用信根举个例子；他对于佛法还是有信心，但是不是那么样的深刻，小小的有点信心。说「精进根」，人家一天可以静坐八个钟头，他可以坐半小时可以；你让他坐一个钟头是不行，总是他的力量在时间上说、在心理上说都是小小的、这样子，不是那么理想，所以就叫做「钝根」。

寅二、利根（分三科）　卯一、征

云何利根补特伽罗？

这第二种，先是「征」。怎么叫做「利根补特伽罗」呢？

卯二、释

谓有补特伽罗成就利根，于所知事不迟钝运转，不微劣运转，如前已说。

「谓有补特伽罗成就利根，于所知事不迟钝运转」，他对于所缘境所观察的事情，他心里面的活动不是那么「迟钝」，就是很敏捷地，很敏捷。譬如说观一切法空，他很快就通了、通达一切法空，把这个色受想行识能观察它空了。「不微劣运转」，他不是小小的力量、他的力量很大。力量大，你拿这个刀去砍这个树，刀又利，你又有力量，一下子就砍很多。「如前已说」，像前面安住种性那里说，就是这个人会很快地会得圣道。这是第二个解释。

下面第三个是「广」解释。

卯三、广

此亦二种、应知其相。一者、本来利根种性，二者、已善修习诸根。

「此亦二种、应知其相。一者本来利根种性」，就是原来他来到佛法的时候这个人就是「利根」。「利根」就是社会上的事情经验多，经验就是智慧；你完全不做事你智慧就差一点。也可能读书也有关系，读书也多、社会上经验也多，这个人的根就利一点。这样子他来到佛法来，那么他就根性比较利。这是「本来」就是「利根种性」。

「二者，已善修习诸根」，第二种呢，原来他也不是利根，就是来到佛里面来肯努力，他慢慢地就转变成利根了，这是这样意思。

寅三、贪增上（分三科）　卯一、征

云何贪增上补特伽罗？

这是第三种人，分三科，第一科是「征」。怎么叫做「贪增上补特伽罗」呢？

卯二、释

谓有补特伽罗，先余生中，于贪烦恼已修、已习、已多修习。

说这个人「先余生中」，就是在这一生之余、是过去的时候，所以叫做「先」、也叫做「余」。在那生里边「于贪烦恼」，对这个贪欲这样的烦恼，他「已修、已习、已多修习」，有过这样的熏习。

《披寻记》八九〇页：

已修已习已多修习者：现行成就，是名已修。数数现行，是名已习。长时积集，名多修习。

「已修已习已多修习者：现行成就，是名已修」，就是遇见可爱的境界，他不如理作意，这个贪烦恼就现起来了，这叫做「现行成就」；显现出来他的行动，这个贪烦恼成就了，如果没有显现出来这个烦恼还是没成就，说他曾经有过这种事情，这是叫做「已修」，「是名已修」。「数数现行是名已习」，不只一次地；一次又一次地，这个贪烦恼在活动出来，这叫做「已习」。什么叫做「多修习」呢？就是「长时积集」，长时期地，他若是活一万岁，假如他有五千年常常地有这个贪烦恼，「长时修习」。或者多少生，从无始劫来就是常有烦恼，所以这个烦恼就是重了。

由是因缘，今此生中，于所爱事有猛利贪，有长时贪。

「由是因缘」，就是因为这样的原因，从无始劫来常常地有这么多的贪烦恼的熏习，你有这么多的经验了，所以「今此生中」，我今生这一生中，生来这贪心就大，「于所爱」的事情「有猛利贪」，就是很利害、很大力量的贪心。「有长时贪」，这贪心一现起来时间还是很长的。

卯三、结

是名贪增上补特伽罗。

「是名贪增上的补特伽罗」，这个「增上」，就是有力量的意思，贪的力量很大。

《披寻记》八九〇页：

有猛利贪有长时贪者：谓于微劣所爱事中，尚能生起最极后后上品贪缠，何况中品上品境界？如是说名有猛利贪。又此贪缠住在身中，经久相续长时随缚，如是说名有长时贪。如贪增上、如是下说瞋痴及慢增上，说此二别，随应亦尔。

「有猛利贪有长时贪者：谓于微劣所爱」的事情，「尚能生起最极后后上品贪

缠」，这形容这个贪心大，从这件事看出来；有「微劣的所爱事」，那个可爱的事情很微劣地，但是他能生起来「最极」大的，「后后」就是逐渐会生起来，后后胜前「上品」的贪烦恼，「何况中品、上品」的可爱境界呢？「如是说名有猛利贪」。「又此贪缠住在身中，经久相续」，经时间很久相续的贪心，「长时」的「随缚」，贪心一现起来就来困扰你，「长时随缚」，「如是说名有长时贪」。「如贪增上，如是下说瞋痴及慢增上，说此二别，随应亦尔」，也是有「猛利」和「长时」的不同，也是这样子。

寅四、瞋增上（分三科）　卯一、征

云何瞋增上补特伽罗？

卯二、释

谓有补特伽罗，先余生中，于瞋烦恼，已修已习已多修习；由是因缘、今此生中，于所憎事、有猛利瞋、有长时瞋。

「谓有补特伽罗，先余生中，于瞋烦恼，已修已习已多修习」，也是这样子，现行成就叫做「已修」，数数现行叫做「已习」，长时的积集叫做「多修习」。「由是因缘今此生中，于所憎事」，这个瞋心所缘的境界就是可憎恶的事情，你不高兴的事情，这个瞋心就现起了。「有猛利」的瞋、「有长时」的瞋。

卯三、结

是名瞋增上补特伽罗。

寅五、痴增上（分三科）　卯一、征

云何痴增上补特伽罗？

这是第五科，第五种人。这是先「问」，下第二科是解释。

卯二、释

谓有补特伽罗，先余生中，于痴烦恼已修已习已多修习；由是因缘今此生中，于所愚事有猛利痴，有长时痴。

「谓有补特伽罗，先余生中，于痴烦恼已修已习已多修习」，也是这样熏习过。这个人是不决定的，可能是非常聪明的人，他常常做胡涂事，将来他就愚痴。尤其是这个聪明人愚弄这个笨人，看见这个笨人就占他便宜，他将来就会要愚痴。所以这个愚痴人，可能以前是特别聪明的；说这个人很笨，将来可能很有智慧的，就是事在人为，就是这个意思。而佛法里面说到这个愚痴，我们前面讲过，就是不知道世间、出世间都是缘起的道理。说现在他胡涂，你怎么样讲他都不懂、他听不懂，所以这就是胡涂、愚痴。

「谓有补特伽罗，先余生中，于痴烦恼已修已习已多修习；由是因缘今此生中，于所愚事有猛利痴，有长时痴。」

卯三、结

是名痴增上补特伽罗。

这是贪、瞋、痴。

从这儿看出来，这佛教的确是非常的……这佛的大智慧境界说明这个道理；这个人的烦恼大，原来是久远以来自己熏习的，你才有这么大的烦恼。

寅六、慢增上（分三科）　卯一、征

云何慢增上补特伽罗？

这是第六科，先是「征」。怎么叫做「慢增上补特伽罗」呢？

卯二、释

谓有补特伽罗，先余生中，于慢烦恼已修已习已多修习；由是因缘今此生中，于所慢事有猛利慢，有长时慢。

「谓有补特伽罗，先余生中，于慢烦恼已修已习已多修习」，就是高慢心瞧不起别人，感觉自己胜人一筹，「我很高、我很有成就」。那么这种烦恼在过去生中也是这样子熏习过，你生这高慢心，「已修已习已多修习」。「由是因缘今此生中，于所慢事有猛利慢，有长时慢。」

卯三、结

是名慢增上补特伽罗。

这是一种。这个「慢」，因为他有优点、有优越感，他本身的确有一些特别长处，比其他的人好的地方、优越的地方，他就容易有优越、有这高慢心。

寅七、寻思增上（分三科）　卯一、征

云何寻思增上补特伽罗？

这是第七种。这个「寻思」就是分别心，分别心特别多。

卯二、释

谓有补特伽罗，先余生中，于其寻思已修已习已多修习；由是因缘今此生中，于所寻思事有猛利寻思，有长时寻思。

「谓有补特伽罗，先余生中，于其寻思已修已习已多修习」，遇见什么事情，他就心里面多分别，去观察、散乱，曾经有这个熏习。「由是因缘今此生中，于所寻思」的事情，「有猛利」的寻思，「有长时」的寻思。

这个「寻思」也应该说是一种智慧，他知道怎么样分析、怎么样观察，这也是一种智慧。但是你成了习惯的时候，心里面就乱，遇见什么事情就会东想西想；但是这样成了习惯了的时候，若想要修学圣道就有障碍。

卯三、结

是名寻思增上补特伽罗。

下面是第八科「得平等」，分三科，第一科是「征」。

寅八、得平等（分三科）　卯一、征

云何得平等补特伽罗？

「云何得平等」的人呢？「补特伽罗」。

卯二、释（分二科）　辰一、举先因缘

谓有补特伽罗，先余生中，虽于贪瞋痴慢寻思、不修不习不多修习，而于彼法未见过患，未能厌坏，未善推求。

「谓有补特伽罗，先余生中，虽于贪瞋痴慢寻思、不修不习不多修习」，也的确有这种人，他没有这种「贪瞋痴慢寻思」的「修习多修习」，他没有这样做。「而于彼法未见过患」，虽然没有这样的经验，但是他对于「贪瞋痴慢寻思」这件事，不知道这是有过患的，就是、不认为有什么不好；有贪心、有瞋心、有愚痴心、有高慢心、有种种的妄想分别，没什么不对，不感觉到有过患。「未能厌坏」，所以也并不厌恶这件事。「未善推求」，所以也没能够修学佛法，用佛法来观察这「贪瞋痴慢寻思」的错误，来对治它，没有做这件事。

辰二、释得平等

由是因缘，于所爱所憎所愚所慢所寻思事，无猛利贪，无长时贪；然如彼事、贪得现行。如贪，瞋、痴、慢、寻思亦尔。

「由是因缘，于所爱、所憎、所愚、所慢、所寻思」的事情，「无猛利贪，无长时贪」，因为你过去生中没有这样的熏习，所以今生没有去修行，也没有那么多的贪瞋痴慢寻思，没有么多的事情。「然如彼事，贪得现行」，但是他因为不知道过患，没有修行过嘛！所以遇见可爱的事情呢，贪还现行。「如贪」是这样子「瞋、痴、慢、寻思亦尔」，也是这样子。

卯三、结

是名得平等补特伽罗。

就是不严重，但是也有这种烦恼。就是不重也不轻，就是在平平的这样子。

寅九、薄尘性（分三科）　卯一、征

云何薄尘性补特伽罗？

这是第九种，先问，怎么叫做「薄应性补特伽罗？」这个「尘」就是染污，这个染污得很少，这「薄」者少也，少少的染污。

这是问，下边第二科解释。解释分两科，第一科「举于贪」又分两科，第一科「举先因缘」。

卯二、释（分二科）　辰一、举于贪（分二科）　巳一、举先因缘

谓有补特伽罗、先余生中，于贪烦恼不修不习不多修习；已能于彼多见过患，已能厌

坏，已善推求。

「谓有补特伽罗，先余生中，于贪烦恼不修不习不多修习」，他这个人没有这样子去贪。「已能于彼多见过患」，这个人可能是遇见佛法了，遇见善知识了，他知道这个贪是有「过患」的，对自己也不好，对他人也不好。「已能厌坏」，他能生厌离心，破坏自己的这个贪心；有贪现前的时候，想办法破坏这个贪心、叫它不要动。
「已善推求」，他已经能遵照佛陀的开示修学五停心观、修学不净观了，观察这个道理，叫这个贪心不要动，破坏这个贪心了。

巳二、释薄尘性

由是因缘，今此生中、于所爱事、会遇现前众多美妙上品境中、起微劣贪；于其中品下品境中、贪全不起。

「由是因缘，今此生中、于所爱事、会遇现前」，这是第二科，解释这个「薄尘性」。前面那一段是过去，过去世曾经栽培过，没有那么多的烦恼。**现在这个「今生」是现在，「于所爱」的事情「会遇现前」，所爱**的境界现前的时候，与所爱的事情相遭遇了的时候。「众多美妙上品」的可爱的境界，「起微劣贪」，小小的有一点贪心。「于其中品下品境中，贪全不起」，贪心不生起。**这就叫做「薄尘性补特伽罗」。**

辰二、例瞋等

如贪，瞋、痴、慢、寻思、应知亦尔。

「如贪」是这样子，「瞋、痴、慢、寻思，应知亦尔」也是这样子。

卯三、结

是名薄尘性补特伽罗。

这个就是，以前曾经在佛法里面修行过，所以他的烦恼很轻微。

寅十、行向（分三科）　卯一、征

云何行向补特伽罗？

这是第十科，是先「征」。怎么叫做「行向补特伽罗」？

卯二、释（分三科）　辰一、标

谓行四向补特伽罗。

这是第二科解释，先「标」。然后第二科是「征」。

辰二、征

何等为四？

怎么叫做「四行向补特伽罗」呢？下边就是列出来。

辰三、列

一、预流果向，二、一来果向，三、不还果向，四、阿罗汉果向。

这是列出来。第一个是「预流果向」……看《披寻记》好了。

卯三、结

是名行向补特伽罗。

《披寻记》八九一页：

谓行四向补特伽罗等者：谓如有一纯熟相续，超过一切外异生地，入正性离生，若未证得初预流果，终无中夭，是名预流果向。又如有一或世间道，倍离欲界贪已，趣入正性离生，或预流果；为断欲界上中品惑，修对治行，是名一来果向。又如有一，或世间道，先离欲界贪已，趣入正性离生，或一来果；进断欲界余烦恼故，修对治行，是名不还果向。又如有一，学已见迹；为断非想非非想地烦恼故，修对治行，是名阿罗汉果向。义如《显扬论》说。（《显扬论》三卷十页）

「谓行四向补特伽罗等者：谓如有一纯熟相续，超过一切外异生地，入正性离生」，「谓如」有一个人，这个人「纯熟相续」，他的信进念定慧栽培得成熟了的人。这「相续」就是这个人，就是补特伽罗成熟了；他这个生命体有成熟的信进念定慧。当然这是要经过一个时期，应该说是长时期的栽培来的。「超过一切外异生地」，这个成熟的程度到了什么程度呢？「超过一切」的「外异生地」。

这个「外异生地」，这个「外」这个字，就是我们通常说外道，其实这地方不必这么说；就是「心行理外」，他这个心的活动不和真理相应，在真理的外边，这就是一般的生死凡夫。但是在佛法里面，学习佛法的人也有内凡和外凡，也是在这个「外异生地」的范围内，你也没能与这个真理相应。「诸法无我」这是个真理，你这个心里的活动和「诸法无我」还没相应，还在这个范围以外，还在有我的境界里面活动，那么就是「外」。这「异生」就是凡夫，各式各样的烦恼、各式各样的业力、各式各样的果报，这凡夫都是这样子。到圣人的境界，心离一切相与诸法空相应的时候，都是无差别的境界。

这是说这个人，他的内心里边的信进念定慧的栽培，已经达到成熟的境界了，超过了一切的凡夫境界。「入正性离生」，他的心能契入到「诸法无我」，「诸法无我」也就是一切法皆空，契入到这个理性了，叫作「正性」。「离生」，远离了一切的烦恼那么这个就是圣人了。

「若未证得」须陀洹果，当然这个有可能是得了须陀洹果，但是有可能还没得。这是说一切有部，就是《俱舍论》这样的划分，这个初果圣人划分这个范围；譬如说你静坐修止观的时候，一刹那你与诸法无我的理性相应了，你这就叫做「入正性离生」，但是还不是初果，不是须陀洹果；你这个时候是「向须陀洹果」，就是「预流果的向」，对向于预流果去了，还不是预流果，你向预流果去了。但这个人是圣人了，这不是凡夫了。这是一个。

「若未证得初预流果，终无中夭」，说这个人已经一刹那间与圣道相应了，还不是初果，但是他向初果去了；可是没有得初果之前不会死掉的，一定要到初果，以后或者死、或者没死，中间不会死的，是这样。「是名预流果向」，这「预流果向」是这样意思。这「预流果向」也是圣人、「预流果」当然也是圣人，所以二果向、二果、三果向、三果、四果向、四果，这八个人；四个向和四果都是圣人，都是僧宝，

这是圣人。

现在说这个「预流果向」是这么一个境界。但这个地方，在这个《成实论》他不这么说，他把这个「预流果向」范围扩大了，那就是暖、顶、忍、世第一；那就是「预流果向」，这时候还没有入圣道，但是他也是向初果去了，但这个时候他不是圣人。现在这里，是按照说一切有部的意思来讲的。

「又如有一或世间道，倍离欲界贪已，趣入正性离生」，这下面再解释这个「一来果向」。「又如有一」，又有一个人，又这么一个人。「或世间道」，或者他不是佛教徒、他是个外道，他也能够放下世间的尘劳去修行去，他不是用佛法来修行的，他是其他的方法修行的。「倍离欲界欲贪」，这「倍」就是「多」的意思，就是远离了欲界的欲，欲界的欲心，很多他都远离了。「已趣入正性离生」，这个时候他忽然间相信佛法了，来到佛教里边来修学四念处，也是「入正性离生」。

这个地方和前面不一样；譬如说这个人是佛教徒，他来到佛法里面来，他修学四念处，这时候还没离欲，没离欲修行得了初果。说这个人是个外道，他已经离欲了，就假使没有完全离欲，可也离了很多的欲；这《俱舍论》上是说，把欲界的欲分成九品，分成九品他可能已经破除去五品、破除去六品，这个人看上去就是很高尚的一个人了，那么他来到佛法里面来，他来修学四念处的时候，他是「趣入正性离生」，也是见到诸法无我的真理了，那么这个人那就和刚才说的就不同了，因为他在没修行之前已经离了很多欲，现在也是得「入正性离生」，这有点差别的。

「或预流果，为断欲界上中品惑」，或者是这个「预流果」，就是佛教徒他现在修四念处得到须陀洹果了。得到须陀洹果，他欲界的欲还没有断，他为了断这欲界的欲，这地方说是「上中品惑」；欲界分三品，一共是九品惑；上品分三品、中品分三品、下品分三品，三三是九品。他为了断除去欲界的上三品、中三品惑，那么「修对治行」，继续地修四念处来对治这个欲的话，「是名一来果向」。这「一来果」就是二果；他已经得初果了嘛！他现在继续修学四念处的时候，就是「向二果」那儿去了。那么前面那个人也是向二果去了，他也是向二果去。他原来就是断了很多的欲，他不是佛教徒，他也没能够明白无我的道理，我们佛教的态度来看，他还是生死凡夫。但是修四念处、修无我观的时候，也「入正性离生」了，这个时候他就是向二果去了，他也是得了初果向二果去了，这么意思。所以这就叫做「一来果向」。

「又如有一或世间道，先离欲界贪已，趣入正性离生」。「又如有一」个人，或者他不是佛教徒，他原来是个外道，用外道的方法就是「世间道」。「先离欲界贪已」，把「欲界」的九品的贪爱的烦恼完全没有了，那这个人就是得到色界定了，这个外道得了色界定。这个时候他说是佛法好！变成佛教徒，「趣入正性离生」，他这个时候修四念处、修无我观，与诸法无我的道理诸法寂灭相相应了，那这个时候这个人他就是「三果向」了，向三果去了。本来这个事情按佛教徒的意思；你若是原来得了二果，然后把欲界的九品烦恼完全断掉了，就是「三果」。但是现在这个外道，他在以前已经把欲界的烦恼完全断了、得了禅定了，得到色界禅了。现在来到佛教里面修四念处、修无我观、得圣道，那不说他是「三果」；说他是「三果向」、向三果，这地方有这么点差别。「先离欲界贪已，趣入正性离生」，这就是、也是向三果。「或一来果，进断欲界余烦恼故，修对治行，是名不还果向」，这是两种解释「不还果向」。

「又如有一，学已见迹，为断非想非非地烦恼故，修对治行，是名阿罗汉果向」，又是有一个人「学已见迹」，他学习四念处已经见到诸法无我的圣道，已经是圣人了。但是他现在还没圆满，继续地要断烦恼，要断这个初禅、二禅、三禅、四禅，乃至到无色界天的空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定的烦恼，这样子「修对治行」，修这个四念处的对治行。「是名阿罗汉果向」，就是向阿

罗汉去了，就是这样子。这就是佛教徒也是这样子；由外道来到佛教里面得圣道，也是这样子。「义如《显扬论》说。」（《显扬论》三卷十页）。

这是初果向、二果向、三果向、四果向；这是四向。

寅十一、住果（分三科）　卯一、征

云何住果补特伽罗？

这是第十一科，第一科是「征」。怎么叫做「住果补特伽罗」？就是安住在这个果位这里不动了。这是问，下边就解释，先是「标」。

卯二、释（分三科）　辰一、标

谓住四果补特伽罗。

这是「标」，下边列出来。

辰二、征

何等为四？

辰三、列

一、预流果，二、一来果，三、不还果，四、阿罗汉果。

卯三、结

是名住果补特伽罗。

《披寻记》八九二页：

谓住四果补特伽罗等者：永断一切见所断惑，最初证得逆流行果，名预流果。进断欲界上中品惑，极唯更受天有一生人有一生，名一来果。尽断欲界一切烦恼，永不还来欲界受生，名不还果。永断三界见修所断一切烦恼，尽苦边际不受后有，是名阿罗汉果。

「谓住四果补特伽罗等者：永断一切见所断惑，最初证得逆流行果，名预流果」。说这个人他来到佛法里边来，修这个四念处。「永断」，不是暂时的断，永久的断灭了。「一切」的「见所断惑」，「见所断惑」就是见道所断的烦恼，就是身见、戒禁取、疑，断这三种烦恼。这「五下分结」我们前面讲过，这三种烦恼；这个「身见」，身见就是我见、我所见。第二个就是「戒取见」，戒禁取就是外道的修行的方法，由外道的修行方法去修行去，认为那个可以得涅盘，这个就是邪知见的境界。第三个就是「疑惑」，对于佛法有疑惑。这个「身见」就是有我的执着，但是佛法主张是无我的，所以这个「身见」和佛法的无我是相冲突的，相冲突所以他就不容易发心修学佛法，这有我论者对于修学佛法有障碍。说这个人肯修行但是又跑到外道里面去了，第二个烦恼是跑到外道里边去。说是没有跑到外道里边去、来到佛法里面来，对于佛法有疑惑；这样情形都不能修学佛法，说这三种烦恼；初果圣人把这三种烦恼都断掉了，就是「永断一切见所断惑」，断掉了。

「最初证得逆流行果」，就是所有的圣道，初果是「最初」得到所得的圣道。前

面二果、三果、四果，不一定是一开始就得二果、一开始得三果、得四果这个很少，但是初果若一得一定是初得，在一切圣道他最先得的是初果，所以是「最初证得」这个初果。初果是「逆流行果」，这个「流」就是生死；有生有死、有种种苦恼的境界叫做「流」，现在得了初果以后叫「逆流」，与它相违背、相违反，不顺生死流了。这修学这样的圣行的果报，得到圣人这种果利，「名预流果」，就是把这个身见、戒取、疑都断掉了，那么这个时候就叫做「预流果」。

这个「预流果」在《俱舍论》上说，观这个苦集灭道四谛一共是十六刹那，到第十五刹那的时候就是「预流果」了，第一刹那、第二刹那、乃至到第十四刹那都不是预流果，都是向预流果，到第十五刹那的时候就是「预流果」了。若十六刹那的时候，就是向二果去了，那就是「二果向」了。

这是「永断一切见所断惑，最初证得逆流行果」，这个「名预流果」。

「进断欲界上中品惑，极唯更受天有一生、人有一生，名一来果」，得了初果以后，他又能够向前进步、向前进，断除去欲界的上品惑和中品惑。那么上三品惑和中品的三种惑，就是断除这两品，这两品就是六品。断除这六品惑的时候，「极唯更受」，还剩三品烦恼；还剩三品烦恼会怎样呢？最多就是他再受「天有一生、人有一生」，就是在天一个生命、再到人间一个生命，就是这两翻，就是这两回；这是天有一翻生死，人间一翻生死，这个时候的境界就叫做「一来果」，就是一往天上、一来人间，那么这个烦恼就没有了，剩下的三品烦恼就没有了，「名一来果」。

「尽断欲界一切烦恼，永不还来欲界受生，名不还果」，他把欲界一切的九品烦恼完全断掉了以后，他不再回来欲界了。有欲界的烦恼的时候，你就是到了色界天你还得回来，这个烦恼把你拉回来；你若把欲界的烦恼断掉了呢，你就不需要回来；除非你乘神通来欲界可以，不然欲界不会拉你回来的，所以叫「永不还来欲界受生」，「名不还果」。

「永断三界见修所断一切烦恼，尽苦边际不受后有，是名阿罗汉果」，得了三果以后，他还要继续的修行四念处的时候，就把欲界、色界、无色界「见所断惑」、「修所断惑」，「一切」的「烦恼」完全断尽了，就到苦的最后「边际」了，过了这个边际就没有苦了，这时候「不受后有」，这个生命结束了以后不会再有生死果报了，「是名叫阿罗汉果」。

这是「住果」有这么四种不同。

寅十二、随信行（分三科）　卯一、征

云何随信行补特伽罗？

这是第十二科，先是「征」。怎么叫做「随信行补特伽罗」呢？

卯二、释（分二科）　辰一、标相

谓有补特伽罗，从他求请教授教诫；由此力故，修证果行。

这下边解释，先「标相」。

「谓有」这样的人，「从他求请教授教诫」，从另外一个人，去请求教授他佛法、教诫他戒律。教授是法、教诫是律，法与律；那么根据这个来修学圣道可以成就。「由此力故，修证果行」，由于那个善知识的「教授教诫」的力量，他才能修学

证得圣果的四念处的那个圣行，圣人的戒定慧的功德才成就的。这就叫做随信行。

这是第一科「标相」，下边「遮简」。

辰二、遮简

非如所闻所受所究竟所思所量所观察法，自有功能、自有势力、随法修行；唯由随他补特伽罗、信而修行。

这加以简别。「非如所闻」，这个修行人，他不能如他「所闻」的佛法，「所领受」的佛法，「所究竟」通达的佛法。这个「所闻」当然就是有所明白、有所了解，这个「受」是忍可其义，这个道理在内心里面能够接受；我明白是明白，心里边还不接受，那不叫做「受」，只可以说是「闻」。现在这个「受」就是你心里面对于这样道理，认为是对，这件事应该是这样，这地方的确是有点差别。「究竟」就是对于所闻、所接受的佛法，没有错的了解，无颠倒的解了叫做「究竟」。

「所思所量所观察法」，这个「思」；前面还算是「闻」，现在「思」就是内心里面专精思惟。思惟，暂时的思惟叫做「思」，这个「所量」，思惟了以后还继续地观察思惟叫做「量」。「所观察」就是量以后又继续不断的思惟观察，这就是有这么多的不同。

说这个修行人他对于「所闻、所思、所受、所究竟、所思、所量、所观察」的佛法，「自有功能，自有势力，随法修行」。前面那个「非」字贯下来；不是他自己有功能，不是他自己有力量能随顺这个「所思所量所观察法」去修行的，他自己没这个力量。

「唯由随他补特伽罗，信而修行」，他唯独是由于随顺那个善知识的教诫，他能引起信心，靠这个信力去修行的，这个人。这个人的力量对他的影响力很大，这个人是这样子。

卯三、结

是名随信行补特伽罗。

寅十三、随法行（分三科）　卯一、征

云何随法行补特伽罗？

这是第十三科，第一科「征」。

卯二、释

谓有补特伽罗，如其所闻所受所究竟所思所量所观察法，自有功能，自有势力，随法修行；不从他求教授教诫，修证果行。

「谓有补特伽罗，如其所闻、所受、所究竟、所思、所量、所观察法，自有功能，自有势力」，他自己有这个能力。这个「功能」和「势力」，头几天我们解释过。「随法修行，不从他求教授教诫」，他自己阅读经论，他学习这样佛法他就可以修习得圣道，不必去向人去求请教授教诫，「修证果行」，不需要这样。

卯三、结

是名随法行补特伽罗。

这两个人不同、不一样。那个人要靠人家去讲解，他引起信心才能修行，自己阅读信心不够。

寅十四、信胜解（分二科）　卯一、征

云何信胜解补特伽罗？

这是第十四科，先是「征」。怎么叫作「信胜解补特伽罗」呢？下边解释。

卯二、释

谓即随信行补特伽罗，因他教授教诫，于沙门果得触证时，名信胜解补特伽罗。

这个地方还有点分别，前边这个「随信行」、「随法行」就是已经见道了，已经见道，就是已经入正性离生了，但是还不是初果。

这底下这「信胜解补特伽罗」，「谓即随信行补特伽罗，因他教授教诫，于沙门果得触证时」，就是到了十五刹那这以后了，他「触证」诸法无我寂灭相的道理了。「名信胜解补特伽罗」，因为有信心而得胜解，这样的这个胜解就是无漏的智慧了。

寅十五、见至（分二科）　卯一、征

云何见至补特伽罗？

这是第十五科，先是「征」。

卯二、释

谓即随法行补特伽罗，于沙门果得触证时，说名见至补特伽罗。

怎么叫做「见至补特伽罗」呢？「谓即随法行」，就是前面那个「随法行」，随顺法去修学圣道这个人。「于沙门果得触证时」，对于这个初果须陀洹果，这个诸法无我的寂灭性，他有这样的无我、无分别的智慧，和这个诸法无我性相接触了，这就叫做「见至补特伽罗」。这个「至」呢，前边是须陀洹果向，由向到果，所以叫做「至」，这个「至」是这个意思。

寅十六、身证（分三科）　卯一、征

云何身证补特伽罗？

这是第十六科，分三科，也是「征」、「释」、「结」。

卯二、释

谓有补特伽罗，于八解脱顺逆入出、身作证、多安住，而未能得诸漏永尽。

「谓有补特伽罗，于八解脱顺逆入出」，前边是初果向和初果；这个「身证补特伽罗」实在就是三果了。「有补特伽罗于八解脱」，在前边那个三摩呬多地，这个八解脱讲过。「顺逆入出」，譬如说由初解脱入第二解脱、第二解脱入第三解脱，乃至

最后入灭受想定解脱，这是「顺」着入；还可以「逆」，由灭受想定这个第八解脱入第七解脱、第七解脱入第六解脱、第五、第四、第三、第二、第一，可以「逆」的次第来入，入出都可以「顺、逆」。「身作证」，这个「身」就是指心说，他这个心「证」入到诸法寂灭相，「多安住」在这个境界里面。「而未能得诸漏永尽」，虽然这个境界很高了，但是还没能够「诸漏永尽」，还有一点微细的烦恼，就是五上分结还没能完全断掉。

卯三、结

是名身证补特伽罗。

是名叫做「身证补特伽罗」。

《披寻记》八九三页：

于八解脱顺逆入出等者：〈三摩呬多地〉说：有八解脱，谓有色观诸色解脱等。又说：无间入诸等至，谓先顺次入、乃至有顶，后逆次入、至初静虑，由是当知顺逆及入出相。身者，意身故。作证者，由智断得作证故。如《显扬论》说（《显扬论》四卷三页）。多安住者，谓于彼定其心昼夜能正随顺趣向临入，随所欲乐能正安住故。

「于八解脱顺逆入出等者，〈三摩呬多地〉说：有八解脱，谓有色观诸色解脱等。又说：无间入诸等至，谓先顺次入」，这「无间」，第一个解脱和第二个解脱中间没有他的间隔，就直接的就契入了，叫做「无间」。「又说无间入诸等至，谓先顺次入、乃至有顶，后逆次入、至初静虑，由是当知顺逆及入出相」。这个「身者」是「意身故」，就是这个第六意识、「意身」。「作证者，由智断得作证故」，由于他成就了无我的智慧，断除去有我的烦恼了，他就成就了这个「八解脱」。「如《显扬论》说（显扬论四卷三页）。「多安住者，谓于彼定其心昼夜、能正随顺趣向临入」，趣向解脱，然后入于解脱。「随所欲乐，能正安住故」，所以叫做「多安住」。

寅十七、极七返有（分三科） 卯一、征

云何名为极七返有补特伽罗？

这一科是「补特伽罗品类的差别」，就是来到佛法里边发心修行的人，也是各式各样的不一样，一共分了二十八种人，现在是第十七种「极七返有」。

怎么叫做「极七返有」？就是最多在生死里边，人间、天上来回七次，最多是受七翻生死，这个修行人是这样的。

先「征」。第二科解释，分二科，第一科「显果证」。

卯二、释（分二科） 辰一、显果证

谓有补特伽罗，已能永断萨迦耶见、戒禁取、疑三种结故；得预流果，成无堕法，定趣菩提。

「谓有补特伽罗，已能永断萨迦耶见、戒禁取、疑三种结故」，就是有这样的修行人，他这个时候已经达到这个程度，就是「永断萨迦耶见」，就是永久的断灭了这个我、我所见，灭除了我执。就是这色受想行识里面没有我，色受想行识本身也不是我，离开了色受想行识另外也没有我，他这样的修这个无我观修成功了，他就证入到诸法皆空的这个境界。这个天台智者大师，这「通教」的阿罗汉是观察我空、也观察法空的；这个「藏教」的阿罗汉只是观我空，但是到阿罗汉的时候，这空与空无差别，是一样的。

但是在初果，「永断萨迦耶见」是初果圣人、初果须陀洹，他观这我空到初果的时候，也是证悟了这个毕竟空的真理，也是证悟了的。我们在解释这个「我空」的道理的时候，并没有说「色不可得，受想行识不可得」，没有这样说；只是说「色不是我、我所，受想行识不是我、我所」。但是修无我观成功的时候；不要说成功，就是相似成功的时候，这我空里面「色不可得、受想行识不可得、我不可得」，也还是空的。到了初果的时候这是不退转了，他证悟了这我空的真理，能安住在这里不动、不退转。所以我们一般的讲，他不观一切法空、只是观我空，但是这件事不可思议。

这个「戒禁取」，戒禁取是外道的一些修行的方法；现在这个证悟初果的圣人不会有这种邪知邪见，所以也把这个戒禁取的这种思想也是断灭了。「疑」；对于佛法他没有疑惑了；佛说的「此是苦、此是集、灭、圣道」是真实不虚的，他没有疑惑的。就是这个补特伽罗，他能够断除这三种烦恼，「三种结」，这个「结」就是这三种烦恼。

「得预流果」，所以成就了这预流果的这个境界，就是这么多的圣人里面，这是最先得圣道的一个圣人。「成无堕法」，他成就了不会堕落三恶道的这种道力，他死掉了的时候决定是在人天里面，他不会到三恶道、决定不堕落，这个人。「定趣菩提」，他决定能到这个阿罗汉果。这「菩提」有声闻菩提、缘觉菩提、有佛菩提，当然这个初果圣人决定能到阿罗汉果；他现在不是阿罗汉，但是他决定能成功了。

这是说「显果证」，显示这个修行人，这么长时期的用功，有了一个结果。

辰二、释得名

极七返有，天人往来。极至七返，证苦边际。

「极七返有，天人往来」，他还没圆满；圣道还没圆满。但是他最多再七次，人间到天上，从天上再回到人间七次，「天人往来」七次，就得阿罗汉果了，最多是七翻生死。就是他剩下来的烦恼，那个烦恼的力量能使令他受七翻生死，就是这么回事。「极至七返，证苦边际」，最多受了七翻生死以后，就是到了苦的边际了；到这里、再超过这个边际以后就没有苦了，这生死没有了，就是无色受想行识了，到这个境界。

这是第二科「释得名」，这个极七返有补特迦罗就是这么回事。为什么「极七返有」呢？就是他剩下的烦恼，使令他会受这么多的生死。

卯三、结

如是名为极七返有补特伽罗。

这是结束这一段。

寅十八、家家（分二科）　卯一、征

云何家家补特伽罗？

这是第十八科，这是又一种人，分二科，第一科是「征」。怎么叫做「家家补特伽罗」呢？下面第二科解释分二科，第一科辨这个二种类，先「标列」。

卯二、释（分二科）　辰一、辨二种类（分二科）　巳一、标列

谓有二种家家。一、天家家，二、人家家。

「谓有二种家家」，就是这个修行人有二种家家。那二种呢？一是「天家家」，二是「人家家」。**这是标，下边就解释。**

巳二、随释（分二科）　午一、天家家

天家家者：谓于天上、从家至家，若往若来、证苦边际。

这个圣人，就是这个初果圣人，假设是在人间得初果；也有的人在天上得初果，就是以天的身份修学圣道得初果；也有是人间的人、以人的身分修学圣道得初果，所以这「家家」也就不同了。

「天家家者：**谓于天上、从家至家」，他若是寿命到了要死了，死了就是，他是在这一家、死了以后就到那一家去再得果报**；那一家死了、到另一家去得果报，他不重复地继续在那家得果报，他不重复。但我们凡夫那不一定，凡夫有可能还继续在这一家，只要没堕落的话、继续在这一家也可能。但是圣人不会、圣人不是，这是「谓于天上，从家至家」。

「天家家者：**谓于天上，从家室家，若往若来」，或者是从天上来到人间来，第二生来到人间，人间死了又回到天上去，这有可能是这样子「若往若来」。**「证苦边际」，这个时候到了最后了，到了苦的边际以后再没苦了，那就是得了有余涅盘了，就是得阿罗汉果了。

午二、人家家

人家家者：谓于人间、从家至家，若往若来、证苦边际。

这也是这样子「证苦边际」。

辰二、结显果证

当知此二，俱是预流补特伽罗。

都是预流果。这个预流果，他把这个见烦恼…；这个佛菩萨…佛陀的安排，先让修行人断见烦恼，你先断见烦恼，你修四念处先断见烦恼；见烦恼断了还有爱烦恼，那么剩下来的爱烦恼，就是说欲界这个爱烦恼。欲界的爱烦恼共分九品；九品就是三品；上三品、中三品、下三品，三三就是九品。

这个九品这个事情，头一品的烦恼能使令你受二翻生死；「初品润二生」，这个初品的烦恼的力量，使令你在人间一翻生死、到天上一翻生死，实在就是二翻生死。「初品润二生、二三四各一」一共九品；第二品、第三品、第四品，这三品烦恼，每一品烦恼令你受一翻生死。这样说「二、三、四各一」就是三翻生死，「初品润二生」，加起来就是五翻生死了。一共七翻生死，那么这就是前四品使令这个初果圣人要受五翻生死。

那么第五品烦恼、第六品烦恼，这二品烦恼合起来使令他受一翻生死；「五、六共润六」，第五品、第六品合起来使令你受第六翻生死。「第七断三品」，这个第七翻生死就能断这个三品，也就是后三品烦恼合起来使令这个圣人受一翻生死。就是一来人间一生天上；或是一生天上一来人间；或者是完全是在人间；或者完全在天上，受一番生死。那么加起来就是七翻生死。

七翻生死，得了初果的人他若继续的修行，他也可能是断了第一品烦恼、断了第二品烦恼、断了第三品烦恼、或者断了第四品；断了四品、那就是断了五翻生死了。断了五翻生死、还有二翻生死，就是「家家」，是在人间或者在天上。或者是你断了初品、二品、三品，那么就是你断了四翻的生死，还有三翻生死，就是还有三次一来人间一生天上，就是这样子，所以就是叫「家家」了，就是这么意思。

这一科这是第十八科。下面第十九科，叫做「一间补特伽罗」。

寅十九、一间（分三科）　卯一、征

云何一间补特伽罗？

怎么叫做「一间补特伽罗」呢？这是「征」。下边第二科解释，解释第一科「显果断」。

卯二、释（分二科）　辰一、显果断

谓即一来补特伽罗，行不还果向，已能永断欲界烦恼上品、中品；唯余下品。

「谓即一来补特伽罗，行不还果向，已能永断欲界烦恼上品、中品」，说这个人，其实就是二果。「谓即一来补特伽罗」，就是那个一往来那个圣人，他就是断了九品烦恼的前六品都断掉了，就剩下后三品，七八九后三品；就是这个人。这个人他继续修行就是「不还果向」了；他这二果继续修行就是向第三果去了，这叫「不还果

向」，「不还果」就是第三果。这个人「已能永断欲界烦恼上品、中品」，说这个修行人，他把欲界的九品烦恼里面，那个「上三品」和「中三品」都断灭了，都消灭了。「唯余下品」，就剩下「下三品」还没断。

这就是他的「果断」，他的果断就是这个，就是二果圣人。

辰二、辨得名

唯更受一欲界天有，即于彼处得般涅盘；不复还来生此世间。

说这个圣人他还有三品，欲界还有三品烦恼没有断，那么他还怎么办呢？这个烦恼会令他怎么地呢？他「唯更受一欲界天有」，他就再在欲界天上受一翻生死，这时候就是不在人间，他在天上。「即于彼处得般涅盘」，就是在「彼」天上得入涅盘，入有余涅盘。入有余涅盘，寿命到了也入无余涅盘，就是这样子。当然这是一种，其实也有是在人间的，也在人间受一翻生死，也可能是来人间又到天上，这一翻生死实在就是二翻生死，一来人间一往天上；或者是一往天上一来人间，是这样子。

「不复还来生此世间」，他把这个剩余的三品烦恼断掉了以后，他就不会再来到人间了，不会来，因为他没有理由、没有这种力量了，不会再来的了。

卯三、结

是名一间补特伽罗。

这个「一间」就是一翻生死的间隔。他现在这个道力的程度，就有一翻生死的障碍，就到涅盘的境界了；这「间」者「隔」也。

寅二十、中般涅盘（分四科）　卯一、征

云何中般涅盘补特伽罗？

这是第二十，「中般涅盘」，分四科，第一科是「征」。怎么叫做「中般涅盘补特伽罗」呢？下面是「标」。

卯二、标

谓有三种中般涅盘补特伽罗。

这个中般这个圣人，中般涅盘的这个圣人有三种，「三种中般」。这是「标」。下边第三科解释，先解释「于中有纔生位」，先「辨相」。

卯三、释（分三科）　辰一、于中有纔生位（分二科）　巳一、辨相

一、有一种中般涅盘补特伽罗，从此没已，中有续生；中有生已，便般涅盘。

「有一种中般涅盘补特伽罗」，一共三种，有这么一种，它叫做「中般涅盘补特伽罗」。「从此没已」，这个人实在就是三果圣人，三果圣人他是在欲界，欲界寿命到了就死掉了，「从此没已」就是从这里死掉了。「中有续生」，这个「生有」前面是「中有」，「中有」前面是「死有」，「死有」前面是「本有」。在生存的时候这个生命体叫作「本有」，「本有」的最后一刹那死掉了的时候叫「死有」，「死有」以后就是「中有」，「中有」以后就是「生有」，就是得一个新的生命的第一刹那叫

作「生有」。现在这个说「从此没已」就是「死有」，「死有」以后就是「中有」就出现了，就是中间的那个生命；前一个生命、后一个生命，中间有一个生命就是「中阴生」。这个「中有续生」，就是相续出现了。

「中有生已，便般涅盘」，这个「中有」、中间这个生命一出现的时候，他就入涅盘了，就是把色界天、无色界天那个烦恼灭掉了。这就是这个三果圣人，他在欲界的时候，这四念处修得非常的相应，这个力量很强大；他在中有的时候，这个正念一现前的话，这剩余的色界天、无色界天的烦恼就没有，就入涅盘了；那么这可能就是入无余涅盘了，这样子。这是一种。

这是「辨相」第二科「举个譬喻」。

巳二、举喻

如小札火，微星纔举，即便谢灭。

「如小札火，微星纔举」，这个「小札火」这个「札」是什么呢？就是这个木匠刨那个木板儿、木片子，这个「札」古代的意思就是用木板儿在上面写字，所以也可以说是写信叫「书札」就是写信。现在比那个写信的木板、那个薄板还小，就是用那个刨子刨这个木头，出那个小小的碎片子、就是那个；那个若用火一烧的时候，小札火一烧的时候，「微星纔举」，那小小的星星之火纔飞起来，「即便谢灭」就灭了，就灭了。这就是这个修行人，他这「中有」这个中阴身一现，就得涅盘了。譬喻这个意思。

这是第一种「中有般涅盘」的相貌。下边是第二科「于未趣生有位」这是第二。

辰二、于未趣生有位（分二科）　巳一、辨相

二、有一种中般涅盘补特伽罗，从此没已中有续生；中有生已少时经停，未趣生有便般涅盘。

「有一种中般涅盘的补特伽罗」这个圣人，「从此没已」就是从欲界一死掉的时候，「中有续生」以后。「中有生已少时经停，未趣生有」没有立刻就得般涅盘，就是少少的停留一会儿。「未趣生有」，还没有向「生有」那里去，中有向前就是生有。在那停、还没有向那边去的时候，「便般涅盘」了。

巳二、举喻

如铁抟铓，炎炽赫然，锤锻星流，未下便灭。

这又举个譬喻。前面是「辨相」，这举个譬喻。「如铁抟铓」，这个「铁抟」就是没有制成器的那种铁，放在火焰里面烧、火很猛的。「赫然」就是烧得很红的时候。「锤锻星流」，那个铁匠拿着子锤子来锤这铁，锤锻的时候就有这个星星之火流飞起来；这个飞起来以后「未下便灭」，还没有落下来，这火就灭了。这就是譬喻这个「中有」，就是他还没有去到「生有」那里就入涅盘了。

辰三、于往趣生有位（分二科）　巳一、辨相

三、有一种中般涅盘补特伽罗，从此没已中有续生；中有生已往趣生有，未得生有便般涅盘。

这是第三种「于往趣生有位」，先「辨相」。

这个「中般涅盘」的补特伽罗，「从此没已」就是从欲界死了。「中有续生；中有生已往趣生有」，这个中阴身要到「生有」那儿去，就是要到色界天去，或者生初禅、或者是生二禅、或者是到四禅去。到那儿去的时候，「未得生有」他还没得「生有」，还是在「中有」的时候，就「便般涅盘」，他就入涅盘了。

巳二、举喻

如彼热铁，锤锻星流，下未至地，即便谢灭。

就是这个星星之火，飞起来还没落在地下，就灭了。说这位中般涅盘的圣人也就这样子，还没得到「生有」，在「中有」的最后就灭掉了，就得涅盘了。

卯四、结

如是三种中般涅盘补特伽罗，总说为一中般涅盘补特伽罗。

三种合起来，合而为一，就是在「中有」的时候就入涅盘了，这个圣人。

寅二十一、生般涅盘（分三科）　卯一、征

云何生般涅盘补特伽罗？

第二十一种，怎么叫做「生般涅盘补特伽罗」呢？这是「征」。下面第二科解释。

卯二、释

谓纔生已，便般涅盘。

就是这个人在欲界死了，死了以后经过「中有」，然后在色界天上、不知那一个禅，就得了果报了，当然那是化生。「谓纔生已」，纔生彼处已，他就入涅盘了。

卯三、结

是名生般涅盘补特伽罗。

「是名」叫做「生般涅盘补特伽罗」。这是第二十一科。

寅二十二、无行般涅盘（分三科）　卯一、征

云何无行般涅盘补特伽罗？

第二十二科叫「无行般涅盘」，先是「征」。怎么叫做「无行般盘补特伽罗」呢？第二科解释。

卯二、释

谓生彼已，不起加行，不作功用，不由劳倦，道现在前而般涅盘。

「谓生彼已」，就是这位三果圣人生到色界天以后，「不起加行」他没有「起加行」。怎么叫做「不起加行」呢？就是「不作功用」；这「作」也就是「起」，他没有发动「我要努力的修四念处」在那里坐禅，他没有。「不由劳倦」，这「不由劳倦」这个意思还是修行了，不过修行得很轻松、很自在、没有辛苦。「道现在前」这个圣道的无漏智慧就现前了。「而般涅盘」这个圣道的智慧一现前，那个烦恼就没有了；当然这是烦恼种子就没有了。

卯三、结

是名无行般涅盘补特伽罗。

「是名无行般涅盘的补特伽罗」，「无行般」这个「般」字，中国话就是「入」。不须要努力的修行就能入涅盘，就是入于有余涅盘了。

这是「无行般涅盘」。这个「无行」，从这个「不由劳倦」这句话看，还是有多少用功修行的，但是不辛苦就是了。

寅二十三、有行般涅盘（分三科）　卯一、征

云何有行般涅盘补特加罗？

这是二十三科，先是「征」。怎么叫做「有行般涅盘补特伽罗」呢？

卯二、释

谓彼生已，发起加行，作大功用，由极劳倦，道现在前而般涅盘。

「谓彼生已」，这下面第二科解释。「谓」那个三果圣人，他生到色界天去以后。「发起加行」，他要发起加行。「作大功用」，他要特别努力的要修行的。「由极劳倦，道现在前」，修行得也很辛苦；这个佛菩萨才说出这句话来，不然我们没办法知道。说生到色界天上那个人的身体不得了，欲界的身体不能比的，那是一种光明的境界；色界天上的人身体有光明，欲界天的天人也有光明，但是不能和色界天比。那种光明的身体，还要特别劳倦地去修行。「道现在前，而般涅盘」。

卯三、结

是名有行般涅盘补特伽罗。

当然这就是他在欲界的时候，他的四念处这个道力的修行不是上品，所以到了色界天要再努力，要继续努力才可以。所以这看出来，有的人没有怎么修行就成功了；实在并不是不修行就能成功；他前生栽培了，他也是辛苦了，他也曾经辛苦的；没有人能占便宜的，就是没有因就没有果的。

下面第二十四科「上流」般，上流般涅盘，分三科，第一科是「征」。

寅二十四、上流（分三科）　卯一、征

云何上流补特伽罗？

这是又一种圣人。下面解释。

卯二、释

谓有不还补特伽罗，从此上生初静虑已；住于彼处不般涅盘。从彼没已；辗转上生诸所生处、乃至或到色究竟天、或到非想非非想处。

「谓有不还补特伽罗，从此上生初静虑已」，就是在欲界天的这个三果圣人，他从欲界天或者在人间，他命终了，这上生到色界的「初静虑已」后，「住于彼处不般涅盘」，在初禅天他还没能够入涅盘。「从彼没已，辗转上生诸所生处」，从初禅又命终了；那是要多久啊！初禅天寿命也很长；死了以后「辗转上生」，就是由初禅到二禅，二禅到三禅，三禅到四禅，「乃至或到色究竟天」到那儿去，「或到非想非非想处」，就是这三果圣人有的是欢喜智慧，有的欢喜定；欢喜智慧的就是到「色究竟天」就得涅盘；若是欢喜定的人，那他要到无色界天了，有空无边处天、识无边处天、无所处天、最后是「非想非非想处」天，到那儿去；到那里去修行去，就得涅盘了。

卯三、结

是名上流补特伽罗。

是这样子。这是二十四。下面第二十五是「时解脱」，分三科，第一科是「征」。

寅二十五、时解脱（分三科）　卯一、征

云何时解脱补特伽罗？

这又是一种圣人，这是怎么回事情呢？是「征」。下面第二科解释，「标有退」

卯二、释（分二科）　辰一、标有退

谓有补特伽罗，钝根种性。于诸世间现法乐住，容有退失；或思自害或守解脱，励力勤修不放逸行。

「谓有补特伽罗，钝根种性」，「谓有」这个佛教徒，他的种性是「钝根」，就是他在佛法里的栽培他没特别努力，这个信进念定慧的栽培不是那么勇猛，所以他就不是那么圆满，「钝根」。

「于诸世间现法乐住，容有退失」，说这个钝根的人，他已经由初果到二果、到三果、到了四果，得阿罗汉果；阿罗汉果当然他最低限度要是未到地定，由欲界定到未到地定，或者是色界初禅，是这样子。这个地方说「现法乐住」那不应该是欲界定，也不应该是未到地定；那是色界四禅；初禅、二禅、三禅、四禅名之「现法乐住」。他所成就的禅「容有退失」，有可能会失掉。这个阿罗汉他是个「钝根」，原来栽培的圣道不坚固；现在说「退」，不是他所成就的无我的智慧退，这个智慧是不退的；只是那个依止处的「禅」、这「现法乐住」有可能会退，失掉了。

「或思自害」，他一退了他就感觉到不对劲，若再努力又回来了，又得了禅；可是过一个时候又退了，常常有这种事情他心里面不舒服，所以他就「或思自害」，或者就想：「哎！我这回就结束他好了，不要老是这么麻烦！」

这个事这里边有五种差别；退、思、护、住、进有五种。现在说是「于诸世间现法乐住，容有退失」，这是这个「退」、退法的阿罗汉。「或思自害」，这第二种阿

罗汉，他说这个常常的退；不应该这样子，所以就要自杀。但是只是这样子想而已，但是他就好了，这个问题就解决了，实在还没有自杀，这个意思。

「或守解脱」，退、思、护，这个「守解脱」就是「护」。他这个人一点都不敢越轨，就是这样常常地守护这一念心，守护它那当然也就不退了。退、思、护，这「守」就是「护」。「励力勤修不放逸行」这个是护、住、进，这就是「进」。他怕退，他恐怕退、他常常的努力，勤勤的修这四念处，常常的入定，这样子他就向前进而不向后退，这叫作退、思、护、住、进。

第二科随难解释。

辰二、随难释

谓防退失增上力故，或唯安住自分善品；或经彼彼日夜刹那瞚息须臾，励力升进，乃至未证最极猛利。

就是这个「或守解脱，励力勤修不放逸行」这句话怎么讲呢？这是解释。

「谓防退失增上力故」，就是这位修行人他有问题要解决，不是放在那里不管了。他要预防「退失」这种事情，于似乎他就发出的这个道力很强，所以就是「守」这个解脱，这个意思。「或唯安住自分善法」，这也就是这个「守」，就「安住」在「自分善法」；有自分、有他分；「他分」就是烦恼，「自分」就是信进念定慧了！「安住」这里不动，时常地在这里保护着这一分的「善品」，这样他就不退了。

「或经彼彼日夜刹那瞚息须臾，励力升进」，或者是这位修行人，他经过那么多、那么多的「日夜」，由日到夜、由夜到日，由白天到黑天、由黑天到白天，这样常常的入定修四念处；在时间上说，就是刹那刹那的这样用功修行。「瞚」就是眼睛这个一合一开就是「瞚」，「息」就入出息。他那个清净心，就是刹那刹那地明明了了地这样子修行。「须臾」，须臾比瞚息时间稍长一点。好像昼夜二十四小时是八个须臾？是几个须臾？这能算出来须臾的数目的；…喔！三十个须臾，对了就是三十个须臾。

「励力升进」，他这么样的用功，这真是…说是爱惜光阴爱惜寸阴；他是爱惜一刹那一刹那地爱惜这光阴，这样努力的修四念处，他这个根性就向上进步了，叫做「励力勤修不放逸」。「乃至未证最极猛利」，但是还没能成就那个「最极猛利」；「最极猛利」那就不是这个根性的阿罗汉了，这就是「进」；退、思、护、住、进，这五种阿罗汉这都是属于「时解脱」。

卯三、结

是名时解脱补特伽罗。

是名叫作「时解脱」阿罗汉。

《披寻记》八九五页：

于诸世间现法乐住容有退失等者：《显扬论》说：成就如是软根若思自害，不思自害，若放逸，若不放逸，俱可退失现法乐住。（《显扬论》三卷十二页）。此说容有退失，准义应知。又复此中言自害者：谓作是思惟：使我胜诸魔。不令诸魔胜我，如是思已，而思自害。亦如《显扬论》释。言守解脱等者：谓如下说：或唯安住自分善品，名守解脱。或复励力升进，是名励力勤修不放逸行。

「于诸世间现法乐住容有退失等者：《显扬论》上说：成就如是软根」，其实就是钝根。「若思自害，不思自害，若放逸，若不放逸，俱可退失现法乐住」，这是有这种根性，就是你或者思惟想要自害，或者不思惟自害，或者是放逸，或者是不放逸，都有可能退失你的现法乐住，这是《显扬论》三卷十二页说的。「此说容有退失，准义应知」，现在这里《瑜伽地师论》的文说这个「容有退失」，「准义应知」准这个《显扬论》说的就可以知道了。

「又复此中言自害者：谓作是思惟」就是这样想：「使我胜诸魔，不令诸魔胜我」，实在是「魔」并不是外魔，主要是自己的虚妄分别就是「魔」，是自己的烦恼魔，你这个正念一疏忽就有问题，这是这样意思。「如是思已，而思自害。亦如《显扬论》解释」。

「言守解脱等者：谓如下面说」，就是这里，「谓防退失」就是下面。「或唯安住自分善品，名守解脱。或复励力升进，是名励力勤修不放逸行」，这样子这就是「进」。退、思、护、住、进这五种。

寅二十六、不动法（分二科）　卯一、征

云何不动法补特伽罗？

这是第二十六科，先「征」。怎么叫做「不动法补特伽罗」呢？下面解释。

卯二、释

谓有补特伽罗与上相违，当知是名不动法补特伽罗。

「谓如有补特伽罗与上相违」，和前面那个「时解脱」相违，不同和他不一样。「当知是名不动法补特伽罗」，就是他不动摇，他成就的圣道不会退掉的，他和那「时解脱」完全不同。

寅二十七、慧解脱（分三科）　卯一、征

云何慧脱补特伽罗？

这是第二十七科，分二科，第一科「征」。怎么叫做「慧解脱阿罗汉」呢？

卯二、释

谓有补特伽罗，已能证得诸漏永尽；于八解脱、未能身证具足安住。

「谓有补特伽罗，已能证得诸漏永尽」，就是三界的见烦恼、爱烦恼，这一切的这些烦恼永久的灭掉了。「于八解脱、未能身证具足安住」，但是他没能够去修成功这个「八解脱」，还没修成功。所以没能够「身证具足安住」，没能「身证」这个「八解脱」，他圆满的「安住」在八解脱里；这件事他没成功。

卯三、结

是名慧解脱补特伽罗。

这是这个意思。现在下面是第二十八科「俱分解脱」。

寅二十八、俱分解脱（分三科）　卯一、征

云何俱分解解脱补特伽罗？

云何叫作「俱分解脱补特伽罗」呢？

卯二、释

谓有补特伽罗，已能证得诸漏永尽；于八解脱、身已作证具足安住，于烦恼障分及解脱障分、心俱解脱。

「谓有补特伽罗，已能证得诸漏永尽」，三界的烦恼都断尽了；那就是阿罗汉。「于八解脱、身已作证具足安住」，另外他又得到「八解脱」，那么他也是得到色界四禅，又得到无色界的四空定，又得到灭尽定了；这位阿罗汉。所以这八解脱「身已作证」具足住，「具足安住」了。「于烦恼障分及解脱障分、心俱解脱」，对于爱烦恼、见烦恼这一方面的障碍把它消除了。「及解脱障分」，就是障碍八解脱的这一分的障分，他也解脱了。「心俱解脱」，这两种障碍他都解脱了。

卯三、结

是名俱分解脱补特伽罗。

这位阿罗汉不得了，有这么大的功德。

子二、建立补特伽罗（分三科）　丑一、征

云何建立补特伽罗？

前面第一科是补特伽罗品类的差别，就是在佛法里边的凡夫位的修行人，入圣位的修行人，到阿罗汉位的修行人；有这么多的不同，还是有差别。那么这一科解释完了。

现在第二科是「建立补特伽」，分三科，第一科是「征」。「云何建立补特伽罗？」

下面第二科就是解释，分四科，第一科「标」。

丑二、释（分四科）　寅一、标

谓由十一差别道理，应知建立补特伽罗。

就是从「十一」，有十一种不同的道理来「建立」补特伽罗的品类差别。

这是「标」，下面第二科「征」。

寅二、征

云何十一差别道理？

是「征」。下面第三科「列」。

寅三、列

一、根差别故；二、众差别故；三、行差别故；四、愿差别故；五、行迹差别故；六、道果差别故；七、加行差别故；八、定差别故；九、生差别故；十、退不退差别故；十一、障差别故。

有这么多的「差别」的理由，就是建立不同的这些品类差别。前面是标。下面第四科就是「辨」，就是说明解释。分十一科，第一科是「由根差别」，先「征」。

寅四、辨（分十一科）　卯一、由根差别（分三科）　辰一、征

云何由根差别建立补特伽罗？

怎么叫做「由根差别建立补特伽罗」呢？前面标列，现在一一的解释。这先是「云何由根差别建立补特伽罗？」那么这是「征」，下面是「标」。

辰二、标

谓根差别故，建立二种补特伽罗。

这是「标」，下面「列」。

辰三、列

一者、钝根；二者、利根。

根性有利、有钝，所以建立这样的「利根」、「钝根」的补特伽罗。

卯二、由众差别（分三科）　辰一、征

云何由众差别建立补特伽罗？

那么这是第二科，一共十一科，现在第二科，先是「征」。怎么叫做「由众差别建立补特伽罗」呢？

辰二、标

谓众差别故，建立七种补特伽罗。

「七种」。这是「标」，下面列出来。

辰三、列

谓苾刍、苾刍尼、式叉摩那、劳策男、劳策女、近事男、近事女。

「谓苾刍、苾刍尼」、「式叉摩那」是第三个、「劳策男」是第四个、「劳策女」是第五个，还「近事男、近事女」有二个，加起来是七个，就是建立这七种。下面第三科「由行差别」，分三科，第一科「征」。

卯三、由行差别（分三科）　辰一、征

云何由行差别建立补特伽罗？

怎么叫做「由行差别建立补特伽罗」呢？这是「征」。下面解释，先「标」。

辰二、释（分三科）　巳一、标

谓行差别故，建立七种补特伽罗。

这个「行」就是心，你心的活动不一样，所以就有这「建立七种」。第一科是「标」，现在第二列出来。

巳二、列

谓若贪增上补特伽罗，名贪行者。若瞋增上补特伽罗，名瞋行者。若痴增上补特伽罗，名痴行者。若慢增上补特伽罗，名慢行者。若寻思增上补特伽罗，名寻思行者。若得平等补特伽罗，名等分行者。若薄尘性补特伽罗，名薄尘行者。

「谓若贪增上的补特伽罗」，他这个心「贪心」特别强，这样子名字就叫做「贪行者」。「若瞋增上补特伽罗，名瞋行者。若痴增上的补特伽罗，名痴行者。若慢增上补特伽罗，名慢行者。若寻思增上补特伽罗，名寻思行者。若得平等补特伽罗，名等分行者。若薄尘性补特伽罗，名薄尘行者」。

这是标「列」。下面第三科就是「广」说，就是解释，分五科，第一科是「贪行者相」，未一是「问」。

巳三、广（分五科）　午一、贪行者相（分三科）　未一、问

问:贪行补特伽罗应知何相？

这个「贪行」的相貌是什么样子呢？下面回答。

未二、答（分二科）　申一、出彼贪缠（分二科）　酉一、明增上（分二科）　戌一、猛利

答：贪行补特伽罗、于诸微劣所爱事中，尚能生起最极厚重上品贪缠;何况中品上品境界。

「贪行补特伽罗于诸微劣所爱的事中，尚能生起最极厚重的上品贪缠」、贪烦恼，这就叫做「贪行者」。「何况中品上品境界」，何况那个超过了「微劣所爱事」的「中品」可爱事、「上品」可爱事的「境界」，那他生起的烦恼又怎么样呢？不是更厉害了？这就叫做「贪行者」。

戌二、长时

又此贪缠住在身中，经久相续长时随缚。

现在第二科，就是「长时」。第一科「明增上」，增上分两科，第一科是「猛利」。

「又此贪缠住在身中」，又这位修行人，他的贪烦恼住在他的身体里面，就是阿赖耶识里边。「经久相续」，一现行了以后；这现在是指现行烦恼，这个「缠」是现行烦恼；「经久相续」，经过时间很久，相续地在那在运动、在动，这贪烦恼在活

动。「长时随缚」，很长的时间来系缚他，系缚他的色受想行识。

酉二、出过患

由贪缠故，为可爱法之所制伏；不能制伏彼可爱法。

现在第二科，说出它的「过患」。前面说烦恼怎么样的相貌，现在说出它的过患。

「由贪缠故」，由于贪烦恼的活动的关系。「为可爱法之所系缚」，就是你心里面有贪烦恼，就被那「可爱法」所制伏，就是被贪烦恼制伏了。制伏谁呢？制伏你的道心；你的道心被贪烦恼制伏了，贪烦恼厉害！「不能制伏彼可爱法」，你的道心不能制伏那个贪烦恼，就是这么事情。

申二、辨随行相

诸根悦怿，诸根不强，诸根不涩，诸根不麤。为性不好以恶身语损恼于他。**难使远离、难使厌患。下劣胜解。事业坚牢、事业久固。禁戒坚牢、禁戒久固，能忍能受。于资生具，为性耽染，深生爱重。多喜多悦，远离颦蹙，舒颜平视，含笑先言。**

这是第二科「辨随行相」，辨这个贪烦恼它活动的相貌，随顺境界表现出来的相貌。

「诸根悦怿」，这个有贪烦恼这个人，因为这个境界现前的时候他心里面很喜悦、很快乐，因为随顺他的心情，随顺他这个贪心了，所以他很喜悦。「诸根不强」，他的眼耳鼻舌身意的诸根不是那么样的刚强；这个爱烦恼重的人比较柔和，爱烦恼重的人是「不强」，就是柔和一点。「诸根不涩」，这个「涩」就是不华丽，「不涩」就是他的眼耳鼻舌身意比较华丽、华丽一点；这个也就是表示什么意思呢？就是容易亲近的意思，应该是这样。「诸根不麤」，他的这个眼耳鼻舌身意六根不是那么粗蔽，不是那样子。

「为性不好以恶身语损恼于他」，这句话实在就是解释前面「诸根不强、诸根不涩、诸根不麤…」的意思。就是这个贪爱烦恼重的人，他的性格不欢喜用恶身、恶语、恶意去触恼人；他不，他说话比较温和，这样子。「难使远离」，这种人你想要让他远离贪烦恼很不容易，很不容易；你说他很柔和，但这个地方他不柔和，你叫他不要贪烦恼；他不行。「难使厌恶」，怎么叫「难使远离」？就是他不能厌患，不能厌患这个爱烦恼。

「下劣胜解」，这个人因为他就是贪着这个可爱的境界，他对于佛法的学习受到影响了，就是学得不及格，就是不能够有深入的认识，有强有力的佛法的认识，不能；达不到这个程度。

「事业坚牢，事业久固」，但是这个人若办事情、办得好，把那个事情做得很牢、很稳妥；若他去造房子、那房子会坚固。「事业久固」，他做那个事做好了以后，很久很久的不垮台，这个事情继续的还是很好，「久固」。「禁戒」牢固，他这还有这样优点，他持的禁戒也很牢固「坚牢」，「禁戒」也是经久这个戒还是清净的。「能忍能受」有些不如意的事情来，他能忍受。

「于资生具，为性耽染」，这个生命存在所需的这些因缘，他就是欢喜爱着这些东西，「深生爱重」，爱着这个资生具。「多喜多悦」，他所爱着的东西出现的时候，他心里很欢喜、很喜悦。「远离颦蹙」，他不会皱眉头的。「舒颜平视」，他这

个面颜就是很开朗的，这样子「平视」。「含笑先言」，这么一个令人容易亲近的相貌。

未三、结

如是等类，应知是名贪行者相。

「贪行者相」是这样子。这下面第二个，这「瞋行者相」，分三科，第一科是「问」。

午二、瞋行者相（分三科）　未一、问

问:瞋行补特伽罗应知何相？

怎么叫做「瞋行的补特加罗」呢？这瞋行的补特伽罗是什么相貌？你说说，我听听。

这是「问」。下面第二科回答，先说「出彼」瞋的烦恼，先说瞋烦恼的「增上」，先说它的「猛利」。

未二、答（分二科）　申一、出彼瞋缠（分二科）　酉一、明增上（分二科）　戌一、猛利

答：瞋行补特伽罗，于诸微劣所憎事中、尚能生起最极厚重上品瞋缠；何况中品、上品境界。

「答：瞋行补特伽罗」这个人，「于诸微劣所憎事中」，小小有一点可憎的事情出现，他就「尚能生起最极厚重」的「上品」瞋烦恼，就是这样子，「何况中品、上品」的可憎事，那个烦恼就是更厉害了，这就是不得了。

戌二、长时

又此瞋缠住在身中，经久相续，长时随缚。

「又此瞋缠住在身中，经久相续」，这是第二科是「长时」，经过时间很久了这个烦恼还在，「长时」地来「系缚」他。这前面是「猛利」，这是「长时」。现在下面第二科，是「出过患」。

酉二、出过患

由此瞋缠，为可憎法之所制伏；不能制伏彼可憎法。

「由此瞋缠，为可憎法之所制伏」，说这个修行人、这位佛教徒他的瞋烦恼「为可憎法所制伏」，他这个道力就是为憎法「所制伏」。「不能制伏彼可憎法」，他的道力不能制伏他这个「可憎法」，不能制伏他的瞋心就是了。

申二、辨随行相

诸根枯槁，诸根刚强，诸根疏涩，诸根麤燥。为性好乐以恶身语损恼于他。易令远离，易令厌患。凶暴、强口、形相棱层。无多胜解、事业不坚，事业不固。禁戒不坚。禁戒不固。不忍不受。多忧多恼，性好违背，所取不顺。性多愁戚，性好麤言，多怀嫌恨，意乐惨烈，悖恶尤蛆，好相拒对。得少语言、多恚多愤、憔悴而住。喜生

忿怒，眉面顰蹙，恒不舒颜，邪睛下视，于他荣利、多憎多嫉。

这是第二科，辨随行的相貌，这个瞋行的相貌。

「诸根枯槁」，瞋心很大的人，他这个眼耳鼻舌身，他表示于外的相貌「枯槁」而不润泽，不润泽。「诸根刚强」，他这个脾气很大，一点也不柔和，一点不对就勃然大怒，不得了。「诸根疏涩」，他表现于外的眼耳鼻舌身意，就是一种「疏涩」的境界，就是令人不容易亲近；这个「疏」者远也，就这样。「诸根麤燥」，看上去就是一种「麤燥」的境界。「为性好乐以恶身语损恼于他」，说这个人的性格，常好说出来这个「恶身语」，就是恶的行动、恶的语言、恶的心情损恼他人。

「易令远离」，说这个人你要叫他走，他很容易就走了，就是这样子。「易令厌患」，你告诉他：「你这个事情不对！」他这个厌患心容易现起。「凶暴强口」，这个人的凶恶，总是要说上句，不能说下句的，这个人。「形相棱层」，他表现于外的形相总是很有威严的样子。

「无多胜解」，他对于佛法的学习，也是没有多的胜解，总是没有这个耐心烦。「事业不坚」，他做的事情，不是做得那么稳当。「事业不固」，「不坚」就是「不固」这样。「禁戒」也是「不坚」，「禁戒」也「不固」。「不忍不受」，因为没有耐心烦，事情也做不好，所以有什么事情不如意，他不能忍受的。

「多忧多恼」，而他自己心情，内心苦恼老是忧愁。「性好违背，所取不顺」，他的性格就是和别人不和，就是：你一说东、他就说西，就是和你违背。「所取不顺」，他所提出的意见就是不合道理。「性多愁戚」，这心里面，这个忧愁不快乐。「性好麤言」，他说出来的话都是很粗鲁的话。「多怀嫌恨」，对别人常常的恨、恨人家。「意乐惨烈」，他的心情总是…就是欢喜那些令人苦恼的事情，他欢喜这个事情。「悖恶尤蛆」，这个「恶」或者念（ㄨˋ）「悖恶」；这个「悖」，他就是和人家不合，总是和人家逆、违逆别人的意见，就引起来人家都厌恶他，就是「尤蛆」；「尤」者甚也，这个「蛆」就是肉里面生出那个虫子，就是生蛆那个「蛆」。人家不高兴他，还超过对于那个「蛆」的不高兴，或者这么解释，是「悖恶尤蛆」。

「好相拒对」，他就欢喜同人对立、对抗；我就是…你看怎么试试…和你对一对…。「得少语言，多恚多愤」，就小小一句话他就火了，就是「愤」。这「恚」是忿怒，这个「愤」就是他的身体里面气得不得了，就是生气了。「憔悴而住」身体不好，这个瞋心伤害他自己的身体，这个身体「憔悴而住」。「喜生忿怒」，他就容易忿怒。「眉面顰蹙」，就是皱眉头，脸上看上去很苦的。「恒不舒颜」，常不开朗。「邪睛下视」，就是眼睛有的时候…，看人的时候都是…，他不正眼看人，向下视就是不看你。「于他荣利多憎多嫉」，别人有荣利的事情他是嫉妒障碍。

未三、结

如是等类，应知是名瞋行者相。

这是「瞋行者相」。

午三、痴行者相（分三科）　未一、问

问:痴行补特伽罗应知何相？

「痴行补特罗应知」什么相貌呢？这是第三科。

未二、答（分二科）　申一、出彼痴缠（分二科）　酉一、明增上（分二科）　戌一、猛利

答：痴行补特伽罗于诸微劣所愚事中，尚能生起最极厚重上品痴缠；何况中品、上品境界。

「答：痴行的补特伽罗于诸微劣所愚事中」，就是一切法缘起；一切法都是缘起的，「微劣」的这个小小事情...。譬如有人问我，说是那个人眼睛为什么会盲呢？我说：他前生，他就是破坏别人眼睛了；比如说在佛前若供一个灯，他把这个灯破坏了，这个第二生眼睛就可能会盲，就有可能。说这个人耳朵为什么会聋呢？前生他的师父教导他，他不听；所以今生有耳朵聋...就是说这些事情；他掉头就走了，不相信这个事情。所以这个缘起的事情，他不相信。

「于诸微劣所愚事中，尚能生起最极厚重」的上品的「痴缠」，「何况中品、上品」的境界呢，更不容易明白了，这个甚深的缘起的道理更不容易相信了。

戌二、长时

又此痴缠住在身中，经久相续，长时随缚。

这底下说他的增上猛利。「痴缠住在」他的身体里，「经久」都不能够停下来，「长时」地「随缚」。

酉二、出过患

由此痴缠，为可痴法之所制伏；不能制伏彼可痴法。

他那个智慧不能对治他的愚痴。

申二、辨随行相

诸根闇钝，诸根愚昧，诸根羸劣。身业慢缓，语业慢缓。恶思所思，恶说所说，恶作所作。懒惰懈怠，起不圆满。词辩薄弱。性不聪敏。念多忘失，不正知住，所取左僻。难使远离，难使厌患。下劣胜解。顽騃瘖哑，以手代言，无有力能领解善说恶说法义。缘所牵缠，他所引导，他所策使。

「诸根闇钝」，这第二科「辨随行相」，他的眼耳鼻舌身意是「闇钝」的。这个「闇钝」，这在佛法的道理讲，你不相信佛法的这种缘起的道理，就叫做「闇钝」；可能这个人还是非常聪明的人。诸根是「愚昧」的，诸根是「羸劣」的，就是没有力量。「身业缓慢」，这个人他的身体的行动比较慢。「语业」也是「缓慢」。「恶思所思、恶说所说、恶作所作」，这个人他的三业是这样的。「懒惰懈怠，起不圆满」，他这个人「懒惰」，就是「懈怠」，也不肯做好事。「起不圆满」，就是发动一件事，也不容易把这件事做「圆满」它，「起不圆满」。

「词辩薄弱」，他的辩才不行、薄少，说出的话没有力量。「性不聪明」，他这个心没有那么多的智慧。「念多忘失」，他记住的事情容易忘失，记不住了。「不正知住」，行住坐卧做一切事情，他不能正知而住。「所取左僻」，他所提出来的意见多数都是偏邪的事情。「难使远离」，不容易使令他远离这种愚痴的境界。「难使厌患」，他对他自己的愚痴他没有厌患。「下劣」的「胜解」。「顽騃瘖哑」，这个人「顽騃」也是「瘖哑」。「以手代言」，有这种人。

「无有力能领解善说恶说法义」，你说的道理是「善」？你说的道理是「恶」？

他没有力量来辨别、来鉴别这件事。「缘所牵缠，他所引夺」，就是他这个人，因为自己不通达一切法的缘起义，他的内心没有智慧，就被种种的因缘来牵缠着他，牵动他。「他所引夺」，别人会引夺他的想法。「他所策使」，别人来驱策他、使用他。

未三、结

如是等类，应知是名痴行者相。

这是愚痴的相貌。

午四、慢行者相（分三科） 未一、问

问:慢行补特伽罗应知何相？

这是第四「慢行者相」，这个「行」就是指心说的，是高慢心的相貌，高慢人的相貌。分三科，第一科是「问」。

「慢行补特伽罗应知何相」？应该知道它是什么相貌？

未二、答（分二科） 申一、出彼慢缠（分二科） 酉一、明增上（分二科） 戌一、猛利

答：慢行补特伽罗于诸微劣所慢事中，尚能生起最极厚重上品慢缠；何况中品、上品境界。

这是第二科回答，分二科，第一科「出彼慢缠」又分二科，第一科「明增上」，说它的那个「慢」的厉害。

「慢行补特伽罗」，是高慢心的人。「于诸微劣所慢事中」，就是对于那个微小的所轻慢的事情里面，就是自己感觉自己特别的优越，对方不如我，但是差的很少，彼此间那个分数相差的很少，是「微劣所慢事中」。「尚能生起最极厚重」的「上品」高慢心的烦恼，「何况中品、上品境界」，何况相差得更多的人；他是有一百分，那个只有廿分，相差的很多了啊！所以他的高慢心是更厉害了。

戌二、长时

又此慢缠住在身中、经久相续，长时随缚。

这是第二科是「长时」。「又」这个人他的高慢心，这个「缠」，就是高慢心显现出来之后，继续不断地缠扰着他。这个高慢心，这「慢」是心所法，心王本身没有高慢心，这贪瞋痴慢通通都没有，是一张白纸。这高慢心一现起来以后，这个慢就缠扰着那个心王一直地不放，一直地有高慢心，这样意思。这高慢心住在他的色受想行识里面，「经久相续」，经过长时间也不停下来，一直地相续下去。「长时随缚」，长时间随逐他，系缚他。

酉二、出过患

由慢缠故，为可慢法之所制伏；不能制伏彼可慢法。

这是第二科「出过患」。前面那个「猛利」和「长时」是表示慢心的增上，就是那么样的严重，这下面说它的过患。

「由慢缠故」，说这个人，由于他有高慢心的缘故，「为可慢法之所制伏」，就是有这可以轻慢的境界出现的时候，他这个高慢心就现起来。这高慢心的人他也不会完全不明白；知道高慢是不对的，他也会有这种心情；但是这个心情很软弱，就被这个高慢心制伏了。「不能制伏彼可慢法」，他那个正念、那个智慧「不能制伏彼可慢法」，他不能在这可慢的境界上观察是平等相，他没有这个智慧，他就不能够制伏他的高慢心，所以他这个烦恼一直的出现。

申二、辨随行相

诸根掉动，诸根高举，诸根散乱。勤乐严身，言语高大，不乐谦下。于其父母眷属师长，不能时时如法承事。多怀憍碍，不能以身礼敬问讯合掌迎逆、修和敬业。自高自举，陵懱他人，乐着利养，乐着恭敬，乐着世间称誉声颂。所为轻举，喜作嘲调。难使远离，难使厌患。广大胜解，微劣慈悲。计我有情命者养者补特伽罗生者等见、多分上品。多怨、多恨。

下面第二科「辨随行相」。前面是解释这个慢缠地相貌，现在说是「随行相」，就是他这个「慢」随逐他的心的相貌。

「诸根掉动」，他有了慢以后，他的眼耳鼻舌身意都在动，就安不下来。「诸根高举」，都是向高慢这个方向去掉动。「诸根散乱」，他有了高慢心之后，他又有各式各样地分别心，就是散乱。「勤乐严身」，这个人还有一个相貌，就是勤勤地欢喜庄严自己，把自己打理地很漂亮。「言语高大」，成了习惯了，同人说话的时候，也就是说了很多的大话。「不乐谦下」，他不欢喜谦虚低下一点，他不喜欢这样子。

「于其父母眷属师长，不能时时如法承事」，不要说别的人；对他是有极大的恩德的人，就是父母、还有这些眷属、可爱的这些人、还有师长，他都不能时时地、如法地去「承事」，承受、禀受他的意，为他做事；他不能。「多怀憍碍」，多数对这些人也还怀憍傲，也还是有骄慢心。「不能以身礼敬、问讯、合掌、迎逆」，也不能这样子。「修和敬业」，不能够作「和敬」、和合恭敬的事情，他不能做这种事情。「自高自举」，自己在内心里面是「高」，发出来言语也就是「举」，自己赞叹自己，自己抬高自己。「陵懱他人」，就轻视他人，谁也不如我，这样子。

「乐着利养」，他欢喜而执着这个利养的事情。「乐着恭敬」，他对别人不恭敬，但是他很注意别人恭敬他，这件事。「乐着世间称誉声颂」，这些事情。「所为轻举，喜作嘲调」；「所为轻举」，他做事情的时候不够沉重、不稳重这个人。「喜作嘲调」，他欢喜说笑话调弄别人、讥弄别人。「难使远离」，他有这种高慢心，你若劝他：「你不要这样」，这是很难的，不容易。「难使厌恶」，你告诉他：「你这样对你自己不利啊！对你有很多的问题！谁还愿意同你做朋友？你要厌离你这个高慢心」；不，不可以，这个「难使厌恶」。

「广大胜解」，这个人他高慢他还有一个条件，就是他也有一些智慧的，他对于某一种事情他有广大的认识，对于某一种学问他有深入的心得，这个人也是有智慧的。这就是高慢的人，他一定有所恃然后才高慢的，一定有一个优点。不然完全没有优点而高慢的人，也是有、但是比较少。「微劣慈悲」，这个人也不是没有慈悲，就是很少，慈悲心也是有。

那么他这个人，「计我、有情、命者、养者、补特伽罗、生者、等见」，就是执着我，这个执着我见这个心非常的强「等见」。「多分上品」，执着我见执着的非常的厉害，就是：我是最优秀的，「多分上品」。「多怨、多恨」，因此而同人结怨、结恨，这个「怨」是当时，「恨」是一直延续下来以后还是恨，这就是有问题了，实在这就是一种过患。

未三、结

如是等类应知是名慢行者相。

这是结束这一段文。

午五、寻思行者相（分三科） 未一、问

问:寻思行补特伽罗应知何相？

这是第五科，这个散乱心是特别多，就是因为这件事引起内心的分别，因此分别又引起了很多很多的散乱分别，这种人。但是「寻思」也是智慧的相貌，这有智慧的人他就会各式各样的思惟，也是一种事情。「应知何相」，他的相貌是什么样子呢？

下面回答，分二科，第一科，出寻思的烦恼。分二科，第一科「明增上」，先说它的「猛利」的相貌。

未二、答（分二科） 申一、出寻出缠（分二科） 酉一、明增上（分二科） 戌一、猛利

答：寻思行补特伽罗于诸微劣所寻思事，尚能发起最极厚重上品寻思缠，何况中品、上品境界。

「寻思行补特伽罗于诸微劣所寻思事，尚能发起最极厚重上品寻思缠」，这一件小小的事情、也很容易明白的事情，他能发起「极厚重」的上品的「寻思缠」。譬如这个，有现成的事情照那件事情去分别，这还比较容易；无中生有，譬如写这个小说的人，啊！写得不得了、不得了，让你看完头一段，就想要再看下一段；就是那种人的分别心特别多。「最极厚重」的「上品寻思缠」，「何况」那个「中品、上品境界」，所以他若得到了一点数据，那他心里很快乐，就是东想西想、想得很多很多。

戌二、长时

此寻思缠住在身中，经久相续，长时随缚。

酉二、过患

由此缠故，为可寻思法之所制伏；不能制伏可寻思法。

这是第二科出「过患」，因为他有寻思的这种分别心这种习惯，所以有可寻思地境界出现的时候，他就是掉在那个框框里头出不来了，就一直地东想西想。「不能制伏可寻思法」，他不能用智慧把这件事制伏住，这些没有意义的事情不要去想它去，就是把宝贵的精神时间都浪费在无意义的事情上，实在不是智慧。

申二、辨随行相

诸根不住，诸根飘举，诸根掉动，诸根散乱。身业误失，语业误失，难使远离，难使厌患。喜为戏论，乐着戏论。多惑、多疑、多怀乐欲。禁戒不坚，禁戒不定。事业不坚，事业不定。多怀恐虑，念多忘失。不乐远离，多乐散动。于诸世间种种妙事、贪欲随流，翘勤无惰，起发圆满。

我最近得到一本书，叫《谈艺录》，是钱钟书这个人写的。这个人真是算是一个才子，是不得了！这个人也是一样，这是寻思行者，这个分别心非常多。其中有一件事，就是世间上的学者作诗，这个灵感来了能作出很多很多好的诗来，这个譬喻佛教里面的禅师开悟了，这二件事来对比；唉呀！我在想这个人信佛不信佛呢？这个人…，我当然看他的书很少，没有看见他毁谤佛教。现在就看见这件事，这两件事来对比，那怎么能和禅师开悟对比呢？他就这样想。

「诸根不住，诸根飘举」，这是第二科「辨随行相」。这个散乱心重的人，他的

眼耳鼻舌身意诸根不能住，不能停在那里的。「诸根飘举」，他像那个风似的，从这里跑到那里、行那里跑到这里；无障无碍地分别。「诸根」都在动乱、「诸根散乱」。

「身业误失」，这个地方也有问题；散乱心特别了，严重的时候表现出来的行动容易有错误，「身业误失」。「语业」也容易有「误失」。「难使远离」，你很难使令他远离这种散乱的，「难使厌患」。「喜为戏论，乐着戏论」，这种人，还就是世间上的学者，一般人还没有这种境界；他「喜为戏论」，他就是欢喜制造种种各式各样的戏论来迷惑人。「乐着戏论」，他也执着这些戏论的事情。「多惑、多疑」，就是很多很多的迷惑，很多很多的「疑」。这个「疑惑」也是智慧人的相貌，有智慧人的相貌；分别心多是一个相貌，疑惑是一个相貌。我们思想简单的人，就是看什么事情都很单纯，不疑惑。疑惑心多的人，智慧大一点还稍微好一点，另外一个疑惑是什么？是神经病的前相，也是糟糕，也是不好，所以不要疑惑。

「多怀乐欲」，他心里面有很多的...，在想这样子想那样...，很多的欲望。「禁戒不坚，禁戒不定」。「事业也不坚，事业也不定」，今天这样子、明天那样子。「多怀恐虑」，分别心多的人，恐怖心也会多。「念多忘失」，当然这些相貌不一定每一个散乱心的人都俱足，不是那么意思。「念多忘失」，过去想的事情都忘掉了。「不乐远离」，他不欢喜远离世间上的这些事情。「多乐散动」，欢喜这个散乱掉动的事情。

「于诸世间种种的妙事，贪欲随流」，世间上的色声香味触这些妙事，他这个贪欲心就随着就去了。「翘勤无惰」，他对于这件事有兴趣，他很精进做这件事，不懈怠。「起发圆满」，他若做这件事，一发动了这件事就做完；这的确是不容易啊！你看到特别长篇的著作，不是一天二天能写完，但他能耐得住把它写完。说有一个人写小说写不下去了，然后就到庙上去住几天求观世音菩萨，噢！灵感来了。把那个小说写完了，就是「翘勤无惰，起发圆满」。

未三、结

如是等类，应知是名寻思行者相。

辰三、结

如是名为由行差别，建立补特伽罗。

这是解释这一大段「由行差别」。这个「建立补特伽罗」一共分十一大科，这是第三科是「由行差别」，就是由他内心地活动，表示有各式各样的人不一样。

卯四、由愿差别（分三科）　辰一、征

云何由愿差别建立补特伽罗？

这是第四科「由愿差别」，就是他的希望，他的希望心的差别。分三科，第一科「征」。

怎么叫做由他的愿望的不同，建立各式各样的人呢？安立各式各样的人？

这是「征」。下面解释，先分二科，第一科「广辨一切」，先列出来。

辰二、释（分二科）　巳一、广辨一切（分二科）　午一、列

谓或有补特伽罗，于声闻乘已发正愿;或有补特伽罗，于独觉乘已发正愿；或有补特伽罗，于其大乘已发正愿。

「谓或有补特伽罗，于声闻乘已发正愿」，就是有的人，他的因缘就遇见了「声闻乘」的佛法，遇见这个法了，他也还很好他也就相信了，有了信心以后他就发：「我愿意得阿罗汉、愿意得涅盘」，发了这个愿。「或有补特伽罗，于独觉乘已发正愿」，或者有的人遇见了佛法，「于独觉乘」发了愿：「我愿意多多的见佛闻法栽培善根，最后在无佛法的世间得圣道，无师自悟」，他欢喜这样子，发了这个愿。「或有补特伽罗，于其大乘已发正愿」，或者有的人遇见了佛法以后，他不发声闻乘、独觉乘的愿，他建立了大悲心广度众生齐成佛道的愿望，这个愿。

午二、辨（分二科）　未一、种性别

当知此中若补特伽罗于声闻乘已发正愿；彼或声闻种性，或独觉种性，或大乘种性。若补特伽罗于独觉菩提已发正愿；彼或独觉种性，或声闻种性，或大乘种性。若补特伽罗于其大乘已发正愿；彼或大乘种性，或独觉种性，或声闻种性。

前面是列，现在下面是「辨」，再加以解释，分二科，第一科是种性的不同。

「当知此中若补特伽罗于声闻乘已发正愿」，说是这个人，你要知道这里面还不那么简单的事，里面还有事情的。什么事情呢？这里面这「补特伽罗于声闻乘」，他已经发了愿，发了出离的愿望要得涅盘，修学戒定慧得涅盘，这样发愿。但是「彼或声闻种性」，那个于声闻乘发愿的那个人，他可能是声闻乘的种性，就是他的阿赖耶识里面有无漏的种子，那个种子是属于声闻乘的。「或独觉种性」，或者发声闻乘的正愿那个人，他不是声闻种性，他是独觉乘的种性。「或大乘种性」，或者他是发无上菩提心得成佛道的种性；这又不同了。表面上他现在遇见这个因缘，随顺这个因缘他就发了声闻乘的菩提心，但是内心里面实际的情形又不一定是那样子，有变化的。

「若补特伽罗于独觉菩提已发正愿」，若是这个人遇见了佛法以后，他发了辟支佛的这种愿望，「已发正愿」。「彼或独觉种性」，那这个人可能他是「独觉乘」的种性，但是也可能是「或声闻乘」的种性，或者是「大乘种性」了，这是有这个情形。「若补特伽罗于其大乘已发正愿，彼或大乘种性，或独觉种性，或声闻种性」，有这种情形；这里面还有这样的不同。

这「发愿」一回事，你的内心是那一种「种性」又是一回事，可能是相应的，也可能是不相应的。这是第一科，是种性的不同。

现在第二科是「住舍别」，因为这里面有这样的问题，所以以后就有变化；有「住」、有安住在这不动，有「舍」、又弃舍了这个愿望，又改变主意了。分二科，第一科「别辨相」，先「举声闻」。

未二、住舍别（分二科）　申一、别辨相（分二科）　酉一、举声闻

若声闻种性补特伽罗，于独觉菩提，或于无上正等菩提已发正愿；彼是声闻种性故，后时决定还舍彼愿；必唯安住声闻乘愿。

「若声闻种性补特伽罗」，假设这个人，他的阿赖耶识里面本有的，不是由人为的努力栽培的善根；不是，是他本有的种性是个声闻乘的种性。「于独觉菩提，或于无上正等菩提已发正愿」，他现在遇见的因缘，他就发了独觉、辟支佛的这种「愿得辟支佛」，发这样的愿。或者是「于无上正等菩提，已发正愿」，或者发这个无上菩提愿。这样子就和他原来的种性不一致了。

「彼是声闻种性故，后时决定还舍彼愿」，因为那个人他的阿赖耶识里面是声闻种性的关系，所以他发了心去用功修行、修行，他心里面就不相应了，所以「后时决定」就是「还舍彼愿」，又弃舍了他那个愿；弃舍了辟支佛的愿，弃舍了无上菩提愿。「必唯安住声闻乘愿」，还是感觉到这个才相应，就又恢复到原来与种性相应的菩提愿。这就是定性的声闻乘的种性。

下面第二科「例余乘」。

酉二、例余乘

独觉乘种性、大乘种性补特伽罗，应知亦尔。

「独觉乘种性」和「大乘种性」的「补特伽罗」，「应知亦尔」，也是这样子，原来发的愿和他的种性不一致，后来就会有变化。

申二、显决定

此中所有补特伽罗，愿可移转、愿可舍离；决定不可移转种性、舍离种性。

现在第二科「显决定」。「此中所有」的补特伽罗，「愿可移转」，他发的这个声闻乘的愿、发独觉乘的愿、发无上菩提愿，这个愿还是可以移转，可以变动的。「愿可舍离」，这个愿可以弃舍了，我不愿意这样子。

「决定不可移转种性」，但是他内心的种性不可以变动，这个种性是不变动的。「舍离种性」，决定不可移转他的种性，不可以舍离他的种性，这个是「决定」的，不能移转、不能转变。他发了这个愿、或发了那个愿，那个还可以变动；但是他的种性不能弃舍、不能移转，这是决定的。

巳二、结简今义

今此义中，当知唯说声闻乘愿、声闻种性补特伽罗。

现在第二科「结简今义」。现在这一段文这是〈声闻地〉，下面才是〈菩萨地〉。

「今此义中，当知唯说声闻乘」的愿，「声闻种性补特伽罗」，其余的那二种，独觉乘、大乘，那就不在这里讲了。

辰三、结

如是名为由愿差别、建立补特伽罗。

这结束这一段。

卯五、由行迹差别（分三科）　辰一、征

云何由行迹差别建立补特伽罗？

这是第五科「由行迹」，这个「迹」也就是道，但是为什么说「迹」呢？是过去的佛弟子、过去的圣者走过的痕迹，他们已经走过的，是经验之谈，是这样意思。你现在也照着这个行迹去走，这样意思。

由于他的修行的不同「建立补特伽罗」，分三科，第一科「征」。怎么叫做「由行迹差别建立补特伽罗」呢？

辰二、释（分四科）　巳一、标

谓如所举、如所开示补特伽罗，依四行迹而得出离。

这下面第二科解释，先是「标」。「谓如所举」，就是前面说出来有十七种补特伽罗。「如所开示」，每一种补特伽罗的相貌，「开示」那么多的补特伽罗的相貌。「依四行迹而得出离」，虽然是那么多不能超越这四个的范围，总是在这四个范围之内的。「而得出离」，出离一切烦恼，出离三界。

巳二、征

何等为四？

这一句话是「征」。下面第三科是「列」。

巳三、列

谓或有行迹是苦迟道;或有行迹是苦速道；或有行迹是乐迟道；或有行迹是乐速道。

「谓或有行迹是苦迟道；或有行迹是苦速道」，这个「苦」有「迟、速」；都是「苦」而有「迟、速」的不同。「或有行迹是乐迟道；或有行迹是乐速道」，都是「乐」，但是也有「迟、速」的不同。「苦」有迟、速，「乐」有迟、速，加起来就是「四行迹」。这是列出来。

下边第四科解释，分四科，第一科解释这个「苦迟道」。

巳四、释（分四科）　午一、苦迟道

当知此中若钝根性补特伽罗，未得根本静虑，所有行迹，名苦迟道。

这里面若是属于「钝根性」，他这个人不是特别地认真，就是不能吃苦头，爱着这个身体，辛苦一点不可以，这样子去栽培信进念定慧的时候，栽培得不圆满，就是钝了一点，「钝根性」。这个人「未得根本静虑」，他没能够得到色界四禅。这个钝根性的人没得色界四禅「所有行迹」，「名苦迟道」，他的修行叫做「苦迟道」。没得色界四禅就没有轻安乐，所以叫做「苦」，他修行的时候很辛苦。这「钝根性」的人就是慢，修行的时候就是慢，人家一天就把事情做完了，他要十天也可能还没做好、是慢，所这叫做「苦迟道」，就是这样意思。

午二、苦速道

若利根性补特伽罗，未得根本静虑，所有行迹，名苦速道。

若是「利根」人，这个人根性利，他的信进念定慧、他的眼耳鼻舌身意都是利的，就是特别的锐利，像那个刀非常的利。这样的人「未得根本静虑」，他的因缘就是这样子，也没得到色界四禅；没得色界四禅也就「苦」，没轻安乐。「所有行迹，名苦速道」，他在佛法里面修学圣道，他会快一点，因为根性「利」所以叫「苦速道」。

这个「苦、乐」约得、没得四禅说；这个「迟、速」约根性利、钝说，是这样子。

午三、乐迟道

若钝根性补特伽罗，已得根本静虑，所有行迹，名乐迟道。

这是第三科。说这个人是「钝根性的补特伽罗」，但是他已得色界四禅了，这个人也是很特别，很不容易能得到色界四禅。得了色界四禅，他在四禅里面修学圣道，「所有行迹，名乐迟道」，但是根性「钝」的关系，还是慢一点，所以这叫作「乐迟道」。

午四、乐速道

若利根性补特伽罗，已得根本静虑，所有行迹，名乐速道。

这个是最第一名了，他是最快的了。

辰三、结

如是名为由行迹差别，建立补特伽罗。

这里这个「迹」，我刚才解释；就是在道路上走，走过去以后…，过去的时代的道路是泥土的道路，所以走过去就有脚的痕迹，叫「迹」。说过去的修行人已经这样修行过，四念处、四正勤、乃至到八正道，这就是修行的道路，这是一个解释。

还有一种解释；说那个人他在什么地方住？不知道；但是从这个道路上的痕迹，可以找到他在那里住，这是一种解释。说是诸法的真理你不明白，但是从这文字上去就可以找到那个诸法的真理，这文句就是「迹」。

诸法的真理；这个《法华文句记》荆溪尊者说是「理无独立之能，事有显理之功」。我是很久很久不明白「理无独立之能」这句话；后来不敢说是明白，就是可以解释这句话；这个真理它不能自己显示出来，自己不能显示出来它的真理，要假借各式各样的文句，各式各样的事相；这鸟在那里叫了一声，这是有事情，你明白一件事情；看到花开了花落了，从这里明白一个道理。就是要从这些事相上，会明白事情。就是圣人说出一句话来，「诸行无常是生灭法，生灭灭已寂灭为乐」这就是一个「迹」，从这个「迹」就明白那个道理，这是又一种解释。这里呢，那么解释也可以。

卯六、由道果差别（分三科）　辰一、征

云何由道果差别建立补特伽罗？

这下面是第六科，这是分三科，第一科「征」。

怎么叫做「道果差别建立补特迦罗」？「道」是因，由因而得「果」；当然这是出世间的事情，不是世间的事情，不是世间因果。

辰二、释（分三科）　巳一、总标

谓行四向、及住四果。

这是第二科解释，先「总标」。

就是「行」，修行的时候；现在是〈声闻地〉就是指「四向、四果」。「行四向」，在修行的时候不断地向前进，所以是「行」，这里面有四个向。「及住四果」，就是在果上；你没有白辛苦，你现在有了成就了，安住在果位这里，这里一共有四个果。加起来就是八个，都是圣人。

所以这个「说一切有部」这种解释也有意思；这个「四向、四果」统统都是圣人，这是僧宝。如果要按《成实论》来说，那个「须陀洹向」、「初果向」也当然包括圣人，但是向前面去、暖、顶、忍、世第一也是「初果向」，那就不是圣人了，这不全是圣人。但是「说一切有部」这个解释，「僧宝」完全是圣人，这也是很好，这样解释。

这是「总标」。下边「别列」分二科，第一科「行四向」。

巳二、别列（分二科）　午一、行四向

行四向者：一、预流果向补特伽罗，二、一来果向补特伽罗，三、不还果向补特伽罗，四、阿罗汉果向补特伽罗。

「行四向者：一、预流果向补特伽罗」，「预流果向」预流果是所向、是所趣向的、所对向的，就向那里去了。那么暖、顶、忍、世第一也向初果去的，但是他还是凡位；若是一刹那间见谛了，见到苦谛、集谛、灭谛、道谛、见到四谛理了，见谛。

但是《成实论》只是说见灭谛。见到灭谛的时候，他那儿上说的有一点《大品般若经》的味道。这个《成实论》的作者，我看这《成实论》上，这个人是读过大乘经的，《成实论》这个作者，他不毁谤大乘，他那个意思。就是他按照无常的道理说：「一切法念念生灭，灭而不生，是处微妙、寂灭、安稳、自在」就是这样讲。那么这里这是灭谛，要见到这个灭谛才得圣道，就是见到灭谛是得圣道，他这么讲。这是见到灭谛，这是初果。那么要完全说暖顶忍世第一也是向于初果，这《成实论》是经部的学者的说法，当然也有道理。现在按照说一切有部《俱舍论》的意思呢，就是「世第一」一刹那以后才见谛了，见到诸法寂灭相。当然主要是见到色受想行识一刹那间灭而不生了。这个时候就是圣人了，但是还不是初果，但是「向初果」向于初果。

我昨天说过，你修我空观，观察色受想行识里没有我。这「常恒住、不变异、有主宰性的东西」没有，只是一个色受想行识，色也是刹那刹那生灭的，受想行识都是刹那刹那生灭的，这个生灭的色受想行识里面，没有那个不生灭的「我」、不可得。当然你初开始这样修无我观是可以，是对的。但是修无我观，实在是色受想行识是不可得了，就是用无常观也是的，这个就像刚才说过「灭而不生」的时候，这个「不生」的这个地方，色不可得、受想行识不可得，我不可得、色受想行识不可得，那也是「照见五蕴皆空、度一切苦厄」也是这样子。当然他是由无常观入的，所以这个修无我观，你若常常修呢，不像你说的那样子，不像你解释无我观；不是。当然你若是说……所以这个事情，你若读一读这个《大品般若经》，读大乘经论，读《中观论》以后，然后再读《阿含经》，理解力不一样。说这个时候叫作「预流果向」这一刹那一刹那…

我昨天和常柏法师讨论这件事；这个十五刹那这时候是「初果向」，到十六刹那的时候就是「住果」，就是「须陀洹果」。但是有的地方说到十六刹那就是「道类智」，前面是「道类智忍」，道类智是「住果」是初果了。但是这个地方是修道；「道类智」这个地方是修道，谁「修道」？就是初果，已经得初果以后了，他修道那不是向二果去了？所以这个地方有一点事情。

说「预流果向」，向初果去了，这是圣人。

「二、一来果向补特伽罗」就是向二果去了，前面说那个「家家」那个补特伽罗，「家家」实在来说不是初果，而是「二果向」，就是向于二果的人，他就是已经……一共是九品烦恼，他可能断除三、四品，断除三、四品了。就是没有断那个第五品、第六品。「断五必断六」，这个五、六的惑润一番生死，所以他们是在一起的，断五必断六，断了六品烦恼就是「二果」了。二果这时候不论「家家」、论「一间」。所以一定是断了初品烦恼、断了二品、断了三品、或者断了四品，断三品或者断四品，这个时候论「家家」，而这个时候不是初果是「二果向」了。但是文上说初果，是这样意思。所以这个地方，你要知道他有一点宽容的态度，有这个意思。

说是「预流果向补特伽罗」。二是「一来果向补特伽罗」，就是初果他又发心修行了想要得二果，这时候继续修四念处断烦恼，那么这是向于二果。

「三、不还果向补特伽罗」，那就是得了二果以后又继续修行，就是向于第三果。把欲界的烦恼完全断灭了就是「三果」；那么他把前六品，欲界九品中前六品断灭了，这时候再继续修四念处，断那三品烦恼，那就是向三果了。

「四、阿罗汉果向补特伽罗」，就是得了三果以后，他又继续修四念处的时候，就是向于阿罗汉果去了。

这是四个向。下边是「住四果」。

午二、住四果

住四果者：一、预流果，二、一来果，三、不还果，四、阿罗汉果。

「住四果者」一是「预流果」，那么就是断这个十五心，再进一刹那就是十六心，就是得了初果了；也就是断除去身见、戒取见、疑，这样子都断掉了。这个五下分结就是身见、戒取、疑；那个贪、瞋还没断，贪、瞋是爱烦恼，前三个是见烦恼。这就是断了身见、戒取、疑就是「预流果」。「二、一来果」，就是把欲界的烦恼断了六品了，这是「一来果」；还要再来人间，一来人间一往天上、一往来，所以叫「一来果」。三是「不还果」，欲界九品烦恼完全断掉了，那就是「不还果」；他不还来欲界了。「四、阿罗汉果」，把上二界的烦恼也完全断掉了，是四果「阿罗汉」。

巳三、释义（分二科）　午一、向道

若于向道转彼名行向者。由向道故，建立四种补特伽罗。

这是第三科「释义」。前面第一科「总标」，第二科是「别列」，现在第三科解释他的义，分两科，第一科是「向道」。

「若于向道转彼名行向者」；「若于向道转」，若是这个修行人，他现在这个修行的程度，在「向道」这个地方活动。就是向前进这个时候，他是由初果向，由第一刹那向第二刹那、第三刹那……这样子，这个是特别已经成功了。说世第一、暖顶忍世第一那个道力已经达到这个程度了，任运地向前进，这个还比较容易；向二果的时候，就是初果向前努力的时候，这要用点力量的。就是「若于向道转」，就是在「向」这个地方修道，在修道在活动，这个「转」就是活动，就是努力修行的时候。

「彼名行向者」那个人就叫做「行向者」，他要努力地修行。这个「向」是他的

愿望，这个「行」是他的修行；他的修行由他的愿望的领导，由愿导行，这就叫做「行向者」。「由向道故，建立四种补特伽罗」，因为这个向道有四种不同，所以建立四种人。

午二、道果

若得沙门果，彼名住果者。由道果故，建立四种补特伽罗。

现在第二科是「道果」。「若得沙门果，彼名住果者」，他就是安住在果那里；这里边也有几种，譬如说初果有的人……我这么想：我没有根据，这句话是我说的：在暖、顶、忍、世第一的时候非常地精进用功，一下子这回成功得初果了，这时候他……佛说了：再过七番生死自然得阿罗汉果；他就不修行了，休息休息，这是这一种。若是特别努力的时候，一下子把这七番生死断掉了，那就不要受七番生死了嘛！那就是要继续努力，要精进才可以呀！这是这样子情形。

所以这个「若得沙门果，彼名住果者」，就是安住在那里不动了。那可能是：我告假七天，我这七天不要特别辛苦；那么就是安住在那里，这个意思。「由道果故，建立四种补特伽罗」，由修道所得果；得道有四种，所以建立四种圣人。

辰三、结

如是名为由道果差别，建立补特伽罗。

卯七、由加行差别（分四科）　辰一、征

云何由加行差别建立补特伽罗？

这下面是第七科，由加行的差别，第一科「征」。

怎么叫做「加行差别建立补特伽罗」呢？这是征。

下面第二科「标」。

辰二、标

谓随信行及随法行补特伽罗。

这是标出来，就是这个地方加行有差别。

下面第三科解释。

辰三、释（分二科）　巳一、随信行

若随补特伽罗信，勤修正行，名随信行补特伽罗。

「若随补特伽罗信」，说他这个人，他是随着一个人来建立信心，他不能从经论里面建立信心，他要由人来建立信心；就是他这个阿阇黎，他这个乌波陀耶，他这个和尚，对他的影响力非常大，他说话对他有力量。

我看见《印光老法师文抄》上说一句话：说有的居士给他写信，「唉呀！说是那个比丘、那个居士念佛有了灵验，这事使令我有信心，我对净土法门有了信心。」印

光法师回信：「你这个人愚痴！释迦牟尼佛说的法不能生信心啊？要那个凡夫他念佛有感应才有信心啊？」看到这里，这印光老法师大智慧，他说出这句话来。

这里也有这种事情；他读经论他的信心建立不起来，但是他的和尚、阿阇黎，他亲近的善知识说出一句话来，他有信心，他因此而修学圣道；这叫信行者、随信行；「名随信行补特伽罗」。

巳二、随法行

若于诸法、不待他缘，随毗奈耶、勤修正行；名随法行补特伽罗。

这另外一个人，这个修行人他对于佛法的学习，「不待他缘」，不须要借着其他因缘的帮助；不须要。「随毗奈耶，勤修正行」，他就随顺经论的教导，经论的教导、这个戒定慧的教导，他就能精进的修学圣道，不须要人的帮助。「名随法行补特伽罗」就是这样子。

辰四、结

如是名为由加行差别、建立补特伽罗。

这是加行的不同。

卯八、由定差别（分四科）　辰一、征

云何由定差别建立补特伽罗？

这是第八科，由定的差别，分四科，第一科是「微」。

怎么叫作由定的不同而安立的补特伽罗呢？这是「征」。下面第二科是「标」。

辰二、标

谓身证补特伽罗、于八解脱身已作证具足安住；而未获得诸漏永尽。

这就是「由定差别」。就是这个人「身证补特伽罗」；这个「身」就是他的心，他的心能「得证圣道」就叫「身证补特伽罗」。

「于八解脱」，这个「身证」是谁呢？就是修「八解脱」而成功了的人。这个人应该是得到四禪八定的人；得到了九次第定的人；得到了色界的四禪，也得到了无色界的四空定，又进一步的得到灭尽定，然后在四禪四空里面修不净观，这是三果圣人。三果圣人修不净观的时候，由不净而最后到骨琐观、骨琐的时候，就是骨人的时候；骨人的时候在眉间发出青黄赤白、地水火风的光明；实在他这骨人的眉间也不能发出光明来，是由这个修行人你这样想发出光明来。可以观自己是个骨人，自己这个眉间发出光明，也可以观别的人也发出光明来，最后是把这骨人取消了，「无色」，这下面有列出来「八解脱」。

「身证补特伽罗，于八解脱身已作证具足安住」，具足圆满的安住在「八解脱」里面。「而未获得诸漏永尽」，但是还没有能够把所有的烦恼都能够消灭，还没到这个程度，到这个程度就是三果了。

辰三、释

当知如是补特伽罗，于有色观诸色解脱、内无色想观外诸色解脱、净解脱身作证具足住、空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱、想受灭解脱，已能顺逆入出自在。

这是下面第三科来解释；前面这是标出来这就是定的差别。

「当知如是补特伽罗，于有色观诸色解脱」，就是你要知道这个人「于有色观诸色解脱」，就是你在色界四禅的时候，去「观诸色」若多若少这些事情。「内无色想观外诸色解脱」，那就是修无色界的四空定，无色界的四空定没有这个身体了，没有色了，这是这么一种解释；但是刚才说还有一种解释，就是他自己观察自己是个骨人，骨人然后发出来八色的光明，然后这个时候把自己这个骨人灭掉他，只是光明，只是青黄赤白地水火风的光明，那就是「内无色」观外色了。但是这个《瑜伽师地论》是这样意思；「有色」是在色界四禅里面，你还有这个身体的；「无色」就是无色界的四空定，把这个色灭了，只是观察光明了。就是「于有色观诸色解脱，内无色想观外诸色解脱」这是第二个解脱。

「净解脱身作证」这是第三个解脱，这个时候就是光明的境界，这光明特别的清净；初开始观的光明，光明未必那么清净，这到第三「净解脱」的时候，光明是清净的，这是「身作证具足住」，这是三个解脱。「空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱」，这又四个，加那前面三个是七个，再加上「想受灭解脱」，就是八个，「八解脱」。

而这个「解脱」，实在就是观察色界的四静虑、无色界的四空定，都是苦空无常无我的，就灭除这爱、见、慢的这些烦恼，灭除这些事情。等到「灭受想定」、「想受灭解脱」的时候，第六识灭了，当然我、我所也是灭了，这个时候就是「灭受想定」了。

「已能顺逆入出自在」，这个九次第定，是由初禅入二禅，由二禅入三禅，乃至入非非想定，由非非想定入灭尽定，就是这么样子次第。那么现在是「顺逆」，「顺」也可以，「逆」也可以，这是「顺逆入出」，入定、出定都可以顺、逆特别自在的。这是解释这个定差别的现相。

辰四、结

如是名为由定差别，建立补特伽罗。

这个「八解脱」，得到灭受想定，那这个是很高的大阿罗汉了。因为若是在未到地定里面得阿罗汉，那就没有这么多的功德。

卯九、由生差别（分三科） 辰一、征

云何由生差别建立补特伽罗？

这是第二大科「建立补特伽罗」，这一科里面分十一大科，现在是第九科「由生差别」建立补特伽罗，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「由生」的不同，建立补特伽罗呢？这里说的「补特伽罗」就是修行人，已经在佛法里边有成就的圣人了。这句话是问。下面第二科是解释。

辰二、释

谓极七返有、家家、一间、中般涅盘、生般涅盘、无行般涅盘、有行般涅盘、及以上流补特伽罗。

这些名词在上文已经解释过了。第一种是「极七返有」，就是得初果的这个圣人，他最多在欲界、人天中来往七次，就得阿罗汉道了；这是一种补特伽罗。「家家」，就是欲界的九品烦恼，他断除去二品、三品或者四品，他须要在人间或者天上再受几番生死；或者二番生死，或者三番生死；就是从一家到一家，这一生在这家受生，下一生是另一家，所以叫做「家家」。「一间」，就是欲界的九品烦恼，前八品都断了，还有一品；他还须要在天上受一番生死，就得阿罗汉道，得涅盘了。他现在和涅盘中间还有一番生死的间隔，所以叫做「一间」；这是一种修行人。

「中般涅盘」，就是这个三果圣人他死掉了；他在欲界得三果，他死掉了呢他要生到色界天去，在中间的时候，就是在中阴身的时候就入涅盘了，所以叫「中般涅盘」。「生般涅盘」，就是生到色界天以后才入涅盘的。「无行般涅盘」，生到色界天以后，他不须要特别努地去修行，也就入涅盘了，得阿罗汉道入涅盘了。「有行般涅盘」，就是要特别努力地修行，才能入涅盘。「及以上流补特伽罗」，这个「上流」就是由初禅要生到二禅、二禅生到三禅、生到四禅、或者生到无色界天、空无边处天生到识无边处天、识无边处天生到无所有处天、由无所有处天再生到非想非非想处天，就是向上流，才能得涅盘；那么这是一种圣人。

辰三、结

如是名为由生差别建立补特伽罗。

这是第三科，这结束这段文。

前面这么多的差别，这就叫做「生差别」，生的不同建立的一种圣人。

卯十、由退不退差别（分三科） 辰一、征

云何由退不退差别建立补特伽罗？

现在第十科，退不退的差别，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「退」？怎么叫做「不退」？因此的不同建立的圣人？这是问。

下面第二科解释，先解释「退」。

辰二、释（分二科） 巳一、退

谓由退故建立时解脱阿罗汉；彼于现法乐住容有退失。

「谓由退故」，就是说这个圣人他成就了一种功德，这个功德不是那么牢固，又失掉了，所以叫做「退」；由这样情形「建立」的，叫做「时解脱阿罗汉」。就是这个人是钝根，就是这个时候众因缘都具足了，他修学圣道才能得解脱，这就是钝根的人；这利根的人、他不在乎，有些因缘不具足、他不在乎，他也一样能得圣道，那就是利根的，那叫「不时解脱」。

「谓由退故建立时解脱」的阿罗汉，究竟他什么「退」呢？「彼于现法乐住容有退失」。这个修学圣道有成就的人，其中一个重要的事情，就是得到这个无我的智慧，要成就了无我的智慧你才是圣人。你得不得禅定那另一回事，就算是你没得禅定但是你得到无我的智慧，无漏的无我的智慧；虽然没得禅定还是圣人。但是这个人他得到无我的智慧了，同时他也修学禅定有成就，得到了色界四禅。得到的这个四禅就叫做「现法乐住」；这个「现法」，就是指现在的色受想行识这五蕴说的，在这五蕴里边有「乐住」有一种安乐住，就是住在安乐中，就是轻安乐有三昧乐，住在三昧乐中。

这件事，这个「现法乐住」、就是这个三昧、这个禅定「容有退失」，有可能会失掉了。比如说是他常常有病，这个阿罗汉常常有病，他就没能够常常入定，你若是病的时间久了没能入定，定就失掉了，这有可能。还有其它的原因，就是他背经太多，常常背经你不入定，定就是就可能失掉了。还有是走远路，走远路这个身体疲劳了，禅定也失掉了，也可能。还有和诤，这个同梵行的有诤，他去调解因此而失掉了自己的「现法乐住」，有各式各样的原因。

「被于现法乐住容有退失」所以叫做「退」，「谓由退故建立时解脱阿罗汉」。至于他成就无我的智慧是不退的，无论如何是不退的，只是他这「现法乐住」有退，就叫做「退」。

巳二、不退

由不退故建立不动法阿罗汉；彼于现法乐住定无退失。

前面说「退」，现在说「不退」。由于这位阿罗汉他成就的功德不失掉，那么这个阿罗汉，就再给他一个不同的名字叫做「不动法阿罗汉」，他成就的这个功德不可以动摇，就是不失掉，就叫做「不动法阿罗汉」。

他那个「不退」究竟什么不退呢？「彼于现法乐住定无退失」，这个人他成就的禅定，不管怎么样他「不退」；就是有病他也不退，他背诵经典他也不退，他去和诤也不退，有什么因缘都不能退，他的功德特别牢固，所以叫做「不动法阿罗汉」。

辰三、结

如是名为由退不退差别建立补特伽罗。

这个凡夫修行的时候、各式各样不同的情形，得了阿罗汉果的时候彼此也不完全一样、也是各式各样的情形的。所以现在知道，这目犍连尊者了不起；被外道把他的身体都打扁了，他的禅定不退，他还能入定还能现神通，所以佛说他神通第一，的确

是不得了。

卯十一、由障差别（分四科） 辰一、征

云何由障差别建立补特伽罗？

这是第十一科，由障碍也是不一样，先是「征」。

怎么叫做由不同的障碍来建立这个圣人的差别呢？这是问。下面第二科是「标」

辰二、标

谓慧解脱、及俱解脱阿罗汉。

这就是「障差别」所以阿罗汉有差别。这是标。下面第三科解释。

辰三、释（分二科） 巳一、慧解脱

慧解脱阿罗汉者：谓已解脱烦恼障，未解脱定障。

这个「慧解脱阿罗汉」他就是修四念处，在未到地定里边修四念处，就成就了无我、无我所的智慧了；由于成就了这个智慧，就把这个爱烦恼和见烦恼都断灭了，所以「解脱」了「烦恼障」。这个「烦恼」，你修四念处没成功的时候，这个「烦恼」系缚你，这个我、我所系缚你，这个贪瞋痴的烦恼系缚住你。现在由于修四念处，把这个烦恼断掉了，烦恼不系缚你了，所以你得阿罗汉道。

「未解脱定障」，但是色界四禅乃至到灭尽定，他没有成就；没有成就这个时候就有「定」的障碍，有定的障碍所以「定」没得解脱；只是解脱了「烦恼障」，「定」的障碍没解脱，这是一种阿罗汉。

巳二、俱分解脱

俱分解脱阿罗汉者：谓已解脱烦恼障及已解脱定障。是故说名俱分解脱。

这是第二种阿罗汉。怎么叫做「俱分解脱阿罗汉」呢？「谓已解脱烦恼障及已解脱定障」，这个「烦恼障」和「定障」这二种障碍，全部地解除了、都断掉了，所以叫做「俱」，都全面的解脱了。就是这个阿罗汉他断了爱见的烦恼，同时也得了八解脱、得到灭尽定了，那么这个就是解脱了「定障」。

这个「定障」在《俱舍论》上解释，究竟什么是「定障」呢？叫做「不染污无知」。这个「烦恼障」是染污的无知；这个「定障」是不染污的无知，虽然有这个障，他心还是清净的；虽然不能入四禅八定，但是他心还是清净的。「定障」；这一种力量使令他没能得定。这位阿罗汉这二种障都解脱了，「是故说名俱分解脱」。

辰四、结

如是名为由障差别，建立补特伽罗。

丑三、结

由此所举及所开示差别道理，如其次第，应知建立补特伽罗。

这个「建立补特伽罗」一共是分十一科，这十一科都讲完了。第一科是「征」，第二科是解释、分十一科。现在第三科是「结」，结束这段文。

「由此所举」，由上面这十一段文所标举出来的，就是每段文的第一句话；比如说是「云何由退不退差别建立补特罗？」、「云何由生差别建立补特伽罗？」、「云何由障差别建立补特伽罗？」这一句话叫做「举」，就是标举出来。「及所开示」，「开示」就是标举完了加以解释，就是「开示」，开示一共有十一种「差别」的道理。「如其次第应知建立补特伽罗」，由前面这十一段文的「次第」、前后的次第，就是「建立」了这么多的圣人的差别。

子三、所缘（分二科）　丑一、征

云何所缘？

这个〈声闻地〉里面，第一是「种性地」，第二是「趣入地」，第三是「出离地」。「出离地」分二科，第一科「结前生后」，第二科「略广宣说」这一科分四科，第一科「离欲的资粮」，这已经讲完了。这个第二科就是「品类的建立」，这个品类的建立里边分十七科，十七科这第一科「补特伽罗品类的差别」，第二科「建立补特伽罗」这二科讲完了。

现在第三科是「所缘」。前面是「补特伽罗品类差别」、「建立补特伽罗」，这是约人说的；现在「所缘」就是修行。这个人怎么样修行才能得圣道？说修行的事情。修行的事情一定要有一个「所缘境」。这修行的事情就是调心，我们的心不调顺，这个贪瞋痴的烦恼太厉害不调和；现在想要得圣道，就把这不调和的心改变一下，那么怎么样改变呢？第一个方法就是要有「所缘境」，要有一个「所缘境」。这是先解释这件事，解释这修行的方法。分二科，第一科是「征」。

「云何所缘」？这个修行人要有「所缘境」，究竟什么叫做「所缘境」呢？

这是「征」。下面第二科解释，分四科，第一科是「标」。

丑二、释（分四科）　寅一、标

谓有四种缘境事。

这个「所缘境」一共有四种不同。「所缘境」的事，就是因缘事。

这是「标」，下面是「征」。

寅二、征

何等为四？

怎么叫做四种不同呢？

寅三、列

一者遍满所缘境事，二者净行所缘境事，三者善巧所缘境事，四者净惑所缘境事。

下面列出来这四科。第一个是「遍满所缘境事」，第二个是「净行所缘境事」，第三科，第三种所缘境事是「善巧所缘境事」，第四科「净惑所缘境事」；分这四种

不同。这是列出来四种所缘境事的名字。

下边再加以解释，分四科，先解释「遍满所缘境事」分五科，第一科是「征」。

寅四、释（分四科） 卯一、遍满所缘境事（分五科） 辰一、征

云何遍满所缘境事？

普遍的圆满了，这个「所缘境事」。你以此为「所缘境」加以修行，一切功德都圆满了，是这样意思。下边有解释这句话。

第一科这是「征」，下面第二科是「标」。

辰二、标

谓复四种。

这个「遍满所缘境」的事，这个因缘事，还有「四种」不同。

这下面第三科这是「列」。

辰三、列

一有分别影像，二无分别影像，三事边际性，四所作成办。

有这么四种不同。这是列出来这四种。

下边第四科就解释，解释分二科，第一科是「辨相」，辨这个四种所缘境的相貌，分二科，第一科是「别辨四种」又分三科，第一科先说「前二种」；这个「有分别」、「无分别」这两种，这分二科，第一科是「辨异相」辨它们的不同，又分二科，第一科是「有分别影像」，先是「征」。

辰四、释（分二科） 巳一、辨相（分二科） 午一、别辨四种（分三科） 未一、前二种（分二科）申一、辨异相（分二科） 酉一、有分别影像（分三科） 戌一、征

云何有分别影像？

怎么叫做「有分别的影像」呢？这个「影像」是所缘；这个「分别」就是能缘，就是你的心，你的心会分别。怎么叫做「有分别的影像」呢？这是「征」。

下面第二科解释，先是「标」。

戌二、释（分二科） 亥一、标

谓如有一，或听闻正法、或教授教诫、为所依止，或见或闻、或分别故于所知事同分影像，由三摩呬多地毘钵舍那行，观察拣择极拣择遍寻思遍伺察。

「谓如有一，或听闻正法、或教授教诫」。这是有这么一个人，他这个人与佛法有缘，他或者是「听闻正法」，就是佛教里面有正法的集会，他来学习；这个「听闻」实在就是学习，来学习佛法。这个前面有解释，「正法」就是十二分教，是由佛觉悟了真理，而后用众生的语言把它表达出来，这叫做「正法」。如果你没觉悟真理

胡说八道，那不是正法。「或教授教诫、为所依止」；这个「听闻正法」应该是大众之中，这「教授教诫」是一对一，或者是一对二，就是少数人教授。当然「听闻正法」，讲解正法也是「教授教诫」。或者说「听闻正法」是指利根人，就是法行人；「教授教诫」就是信行人，钝根人。「教授」，教授他这是善法你应该做；「教诫」这是恶法你不可以做；或者这么说。

「为所依止」，就是以听闻正法为所依止，或者教授教诫为所依止，就是这样的原因。「或见或闻、或分别故」，这个正法和教授教诫是在师长那方面说；这个「见闻」是在弟子这方面说，弟子是「见」或者「闻」。这个「见」就是自己阅读也叫做「见」，或者听「闻」师长讲解。这个「见闻」是在眼识耳识说的；「或分别故」，「分别」就是第六意识了，去思惟、分别。这个「分别」这个地方，这句话还很有意思，就是你或者是「听闻正法」、或者是「教授教诫」，然后在你心里面再加以观察；就从事实上，从日常生活的事实这些事情上，去观察佛法的真理，那叫做「分别」。

我们学习佛法的人多数没有这件事，在书本上想一想就算了，日常生活的时候不再想佛法的事情，发生什么事情的时候不用佛法去观察。我们佛教徒少数人可能有一点观察，多数人不观察，但是他心里面也「分别」；是用原来那一套去「分别」，就是不是佛法的，你原来的那个贪瞋痴的活动去「分别」这件事，而不用佛法的真理去观察；这是一个问题，这是佛教徒不能得圣道的一个问题。而现在是说，你「见闻」去学习了，你还要去分别、去观察；说是无常的、说是苦的、空的、无我的，你要在事实上去观察一下，叫做「分别」。

「于所知事同分影像，由三摩呬多地毘钵舍那行，观察拣择极拣择遍寻思遍伺察」。「于所知事同分影像」后边有解释。「于所知事」这个「所知事」，你所知道的事情，但是这里边与前面「听闻正法、教授教诫」有关系。佛这样开示你，开示你色受想行识，开示你眼耳鼻舌身意，这些事情也是我们的「所知事」。

「于所知事同分影像」这个简单解释一下；你这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这前五识和外边的色声香味触接触的时候，当然前五识去认识前五境这叫「所知事」。但是你前五识不动了第六意识在动的时候，第六意识所分别所观察的色声香味触法，是与前五识「所知事」是相同的。我昨天吃面条，我看的面条是那样的，但是今天这面条已经过去了、没有了；但是你闭上眼睛心里想：面条是那样的。那么你心里想那个面条，和你眼所见那个面条是相同的，这个「同分」是这样意思。

「影像」；你现在第六意识所观察的境界是个「影像」，就像镜中的像、镜中的「影像」似的，像那颗树太阳照上去，出来个影子。就是你第六意识所分别思惟的，就是前五识「所知事」的「影像」，与它相似；而不是那一个，只是那一个的「影像」，它们的关系是这样子。那么这就是；「影像」就是亲所缘缘，那个「所知事」是疏所缘缘，这还是有点不同的。这件事倒不是一定要得禅定，就是我们没得禅定的人，就是一般社会上的人也好、就是我们才开始学习佛法的人也好，都有这种事情，你闭上眼睛思惟前五识所知道的事情，这就叫做「所知事同分影像」。这个闻慧、思慧也有这种境界，这是闻思的慧的「同分影像」。

「由三摩呬多地毘钵舍那行，观察拣择极拣择，遍寻思遍伺察」，这个不是了，这个不是散乱的境界了，这个就是有禅定的功夫了。当然应该通过欲界定，通过欲界定到未到地定，那么到了色界定。这个「三摩呬多地」翻个「等引」，这个境界、这是高深的禅定里面去观察「所知事」，那也叫做「同分影像」，也是了。这里边「由三摩呬多地」，「三摩呬多地」就是「定」就是「止」了，「毘钵舍那行」就是「观」了；就是在止里边有观。

关于这个「止」和「观」，是在止里边观？是在止外边观？这件事好像有引起了议论。其实你仔细想一想这件事，也是止外边观；也是在止里边观，都是有的。因为我们没得定的人，你闭上眼睛：我前五识不动了、我心里面观；你还是定外，你没得定嘛！不可能是在定里面嘛！所以这也叫做「定外」去修观。若是已经得定了的人，他入定以后在定里面观，但是也难免不入定的时候也会观的，所以这件事是通于定外、也通于定内的。可是有一件事是不一样的，就是你想要断烦恼非要「定内修观」不可，你不在定里边你心里面如理作意不能断烦恼，没有这种力量，所以说了一千说了一万，还是「定内修观」是最重要的，还是这么回事。

所以「三摩呬多地毘钵舍那行」，这就是在「定内修观」的时候，禅定里面修观。「毘钵舍那行」，这个「行」就是心在修观的行动，正在修观的时候叫做「行」。而这个时候的观察有四种不同，就是「拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察」，有这四种不一样，有这四种差别。

《披寻记》九〇一页：

或听闻正法等者：若随法行补特伽罗、彼以听闻正法为所依止；若随信行补特伽罗，彼以教授教诫为所依止。现见世间自他种种衰损，或复传闻，或内觉知，是名或见或闻，及或分别。由是种种为因缘故，于自心中极善取相，如现领受胜解而转，齐尔所时，名所知事同分影像。此为所缘，由等引地如理作意，观察彼彼功德过失，于观察时，若正思择尽所有性，是名拣择。若复思惟如所有性，名极拣择。由慧俱行有分别作意，取彼相状，名遍寻思。审谛推求，名遍伺察。如是名为四种毗钵舍那，义如下说（陵本三十卷十一页）。

「或听闻正法等者：若随法行补特伽罗，彼以听闻正法为所依止」，这个利根的人他也是要学习经论的，也是要这样学习。「若随信行补特伽罗，彼以教授教诫为所依止」，这个「随信行」这个笨人、钝根人，他也是「听闻正法」也是这样学习，但是还要特别的「教授」，这个师长要特别对他要「教授教诫」，这样子他才能悟入，所以他就是笨了一点。

「现见世间自他种种衰损，或复传闻，或内觉知，是名或见或闻及或分别」，这个《披寻记》这么解释这三个字。就是「现见世间」，这位佛教徒他学习了佛法以后，然后用佛法的道理「现见世间」上的情况；「自他种种」或者自己经过的事情，或者别人经过的事情，经过什么事情呢？「衰损」，经过很多倒霉的事情，这些事情、「衰损」。「或复传闻」或者是看见；现在说我没看见、我听别人说的；看见报纸上发表的消息，那也就是「传闻」了。「或内觉知」，或者是你自己看见、或者是传闻，然后你在内心里面加以观察，「是名或见或闻及或分别」，这样意思。

「由是种种因缘故，于自心中极善取相，如现领受胜解而转」。「于自心中」，就前面这个「见、闻、分别」的因缘，在自己心里面「极善取相」，就是特别注意地、特别用心地去思惟、去观察这件事，就叫做「极善取」；取那个衰损的相貌，那件事的相貌。「如现领受胜解而转」，「如现」；你内心的观察「如现领受」，就同于你那件事现前所领受的相貌；就是你内心的观察不能够同那个事实有距离的，不可以有距离；那件事实表示的道理你可以自由的去观察，但是事实不可以错误，不可以与事实相违反，所以「如现领受」。「胜解而转」，这个「胜解」就是非常有力量的观察，不是一般的虚妄分别，「转」就是动起来，你心里能作如是观，就叫「转」。就是很认真的去观察这件事。

「齐尔所时，名所知事同分影像」，「齐尔所时」就是到那个时候，你观察了五分钟就是到那个时候就停下来了，或者是你观察一刻钟，或者是你思惟了二个钟头；就是那么多的时间内，你内心的观察那个所缘境，就叫做「所知事同分影像」，这么

意思。「此为所缘」这就叫做「所缘」，这个「所缘」就是这个意思。

「由等引地如理作意，观察彼彼功德过失」。「由等引地」，这就是得了禅定的人，不是散乱的境界，不是闻思的境界；而是修、修所成慧的境界了，这是有修行的人了。「如理作意」这就如佛所说的道理，你警觉你的心随顺佛陀的教导去「作意」，随顺佛陀的教导去「观察」；「作意」就是「观察」；「观察」就是「作意」。「观察彼彼功德过失」，「观察」各式各样的，这件事这样子是有「功德」，那样是有「过失」，那么就这样观察。

「于观察时，若正思择尽所有性，是名拣择」。这下边解释那四种差别；「拣择」是一种，「极拣择」是一种，「遍寻思」是一种，「遍伺察」是一种，解释这四句话。「于观察」的时候，于观察这功德过失的时候。「若正思择尽所有性」，若是你正确地、没有错地如理作意，思惟观察这「尽所有性」，是名叫做「拣择」。这下面有解释；简单的说：思惟这个缘起法，思惟这个蕴、五蕴、十二处、十八界，缘起法，思惟缘起法的这些事情的差别相，这时候思惟叫做「尽所有性」，是名叫做「拣择」。

「若复思惟如所有性」，假设你在思惟，这个缘起法的无我的道理、毕竟空的道理，叫「如所有性」；我们简单这么解释；名叫做「极拣择」，这个就是更深了一步的，所以叫做「极拣择」。

「由慧俱行有分别作意，取彼相状名遍寻思。审谛推求，名遍伺察」。这二个方法，这二种差别，在前二个都具足的；就是「拣择」里边也具足这二个意思，在「极拣择」里边也具足这二个意思，是这样意思。「由慧俱行有分别作意」，这个「慧」是从佛法里边得来的智慧，就是闻思修的智慧。「俱行」就是和你的心同时活动，心也会分别、会思惟、会观察的；不学习佛法的人他心里面也有知识，他也有多少智慧，也去观察事情。现在有点不同，是从佛法里边所得到的智慧，和你的心、会分别的心在一起活动，叫「俱行」。这样子「有分别作意，取彼相状」，取彼蕴界处的缘起的差别相，缘起的平等相，去「取彼相状」，去观察那个「相状」，这就叫做「遍寻思」。

「审谛推求，名遍伺察」，前边是粗略的去观察；现在这第二句话是「审谛」，就是更深刻地、更认真地、更深一层地去推求、去观察，那叫做「遍伺察」，更微细。实在这句话就是分这二个阶级；第一个是叫做「遍寻思」，第二个叫做「遍伺察」。但是事实上你在观察的时候，是展转的不同；你前几个月，你所有的观察都还是属于「遍寻思」；后几个月的观察，那就叫做「遍伺察」了。但是这几个月以后再观察，又有深浅的不同，你修无我观初开始就是「遍寻思」，但是久了就有「遍伺察」的意思，而这个「遍伺察」又属于「遍寻思」了，继续的修行又变成「遍伺察」，就是辗转地向前进步，就是由浅而深展转地向前进步，就是这样的不同了。后边这二句在前边二句，每一句里边都具足的。你就修这个缘起观也有「遍寻思、遍伺察」，你修这个性空观也有「遍寻思、遍伺察」的不同。所以这一共就有这四句的不同。

这一段这是「标」，这个「所知事同分影像」的大义标出来。下面再解释，广解释。分两科，第一科是「所知事」分两科，第一科「列」。

亥二、广（分二科）　天一、所知事（分二科）　地一、列

所知事者：谓或不净、或慈愍、或缘性缘起、或界差别、或阿那波那念、或蕴善巧、或界善巧、或处善巧、或缘起善巧、或处非处善巧、或下地麤性上地静性、或苦谛、集谛、灭谛、道谛。

「所知事者」；前面文上说「于所知事同分影像」，这个「所知事」指什么说的呢？「谓或不净、或慈愍、或缘性缘起、或界差别、或阿那波那念」，这是五停心观；或者是你这个不净观所观的「不净」，九种不净、或者是五种不净，这个就是「所知事」。「或慈愍」，你修这慈悲观的时候，这个所缘的境界也叫「所知事」。「或缘性缘起」就是十二缘起，十二缘起那也就叫作「所知事」。「或界差别」，界差别就是地、水、火、风、空、识是六界。前面是多贪众生不净观；多瞋众生慈悲观；愚痴众生就是缘性缘起观；这个「界差别」，就是我慢众生修界差别观。「或阿那波那念」就是寻思行的众生，散乱心很厉害的人，修这个出入息、持息念，作这样的观察，那么这就叫做「所知事」。

「或蕴善巧，或界善巧，或处善巧」，这个「善巧」是智慧，就是通达五蕴无我的善巧的智慧；就是观察五蕴无我，这叫作「蕴善巧」。「或界善巧」，这个「界善巧」就是十八界，观察这十八界也是无我无我所的。「或处善巧」，观察十二处也是无我无我所的这种智慧。「或缘起善巧」就是十二缘起，通达十二缘起的智慧。「或处非处善巧」，譬如说是：无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入...乃至生缘老死，就是此有故彼有，那么这就叫作「处」；说是没有因缘就有这件事了，那就是「非处」了，那不合道理；那么这叫「或处非处」。或者说是修善法叫作「处」，作恶事就是「非处」了。那有各式各样的解释「或处非处善巧」。

「或下地麤性，上地静性」，或者「下地」的麤性就是欲界，欲界是苦恼的境界，叫「麤性」。「上地」就是色界、无色界是安乐的境界；作如是观的时候就能令人离欲，对于欲界的欲都放弃了，不高兴、不要这个欲了，就可以得到禅定了。「或苦谛、集谛、灭谛、道谛」，这世出世间的因果，作如是观的时候能得圣道了，不但是得禅定还得圣道了。

地二、结

是名所知事。

这个「所知事」，就这么多都叫作「所知事」。这个「所知事」大概的说有两种不同；一种是我们凡夫现前的这个色受想行识、眼耳鼻身意这种境界作「所缘境」。一个是佛的教法：佛说是十二缘起，这是佛说的；以佛的教法为「所缘境」，那这又有不同，有不同一点。是名叫作「所知事」。

《披寻记》九〇一页：

谓或不净等者：如是诸事，或为净行所缘境事，或为善巧所缘境事，或为净惑所缘境事，如下广说应知。

「谓或不净等者：如是诸事，或为净行所缘境事，或为善巧所缘境事」，前面那五停心观，那叫作「净行所缘境事」；「净行」这个「行」就是心行，「净行」就是清净你的心里的活动，把你的心清净一下，就是叫作「净行」。这个「善巧」，就是前面那个蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，这是五个善巧，「或善巧所缘境事」。「或为净惑所缘净事」就是「或下地麤性上地静性，或苦集灭道」四谛，这叫做「净惑所缘境事」。这个「下地麤性上地静性」这是属于世间上的离欲；「苦谛、灭谛、道谛、集谛」这是出世间的离欲，能得圣道了。「如下广说应知」，下面有解释。

天二、所知事同分影像（分二科） 地一、释得名（分二科） 玄一、释（分二科） 黄一、由胜解

此所知事，或依教授教诫，或听闻正法为所依止，令三摩呬多地作意现前，即于彼法

而起胜解；即于彼所知事而起胜解。

前面是列出来，前面是说「所知事」，列出来这个「所知事」。现在下面这是第二科「所知事同分影像」，解释这句话。分两科，第一科解释它的名字，为什么叫作「同分影像」？分两科，第一科是解释，先「由胜解」来解释。

「此所知事，或依教授教诫，或听闻正法为所依止」；前面列出来这么多的「所知事」，这个所知事作所缘境的时候，或者是依佛的教授教诫而来的，或者是听佛说法而来的，从这里你才知道以此为「所知事」作所缘境，「为所依止」。「令三摩呬多地作意现前」，当然这初开始就是闻思的智慧，由欲界定到未到地定到色界四禅，就是「令三摩呬多地作意现前」；这中间要经过一番努力的，你这个色界四禅的定才能现前的。「作意现前」，就是常警觉你的自心约束它不要乱动，这样子这个定才现前的。

「即于彼法而起胜解」，这个定现前了的时候，而这个「所知事」就在这个定奢摩他里面现前，是这样意思。「即于彼法而起胜解」，「即于彼」定里面的「所知事」加以观察思惟「而起胜解」，就是这样意思。「即于彼所知事而起胜解」，就是解释前面这句话。「即于彼法而起胜解」怎么讲呢？「即于彼所知事」，这个「彼法」就是「彼所知事」这个蕴处界，前面说的这些。「而起胜解」，要发起深刻的有力量的观察思惟。这就是修行的方法就是这样意思，这样观察思惟，这是叫作「胜解」；这解释这个「胜解」。实在「胜解」是能观察的，这个「所知事同分影像」是所观察的。若有「胜解」的时候，也就有「所知事同分影像」了；有「所知事同分影像」也就是有「胜解」的。

黄二、明同分

彼于尔时、于所知事、如现领受、胜解而转。虽彼所知事、非现领受和合现前;亦非所余、彼种类物。然由三摩呬多地胜解、领受相似作意、领受彼所知事相似显现。

这是第二科「明同分」。这个「所知事」这个影像为什么叫作「同分」呢？

「彼于尔时」，那个修行人在禅定里面修观的时候，修止观的时候。「于所知事」对于所知事，就是前面这些那么多的事。「如现领受、胜解而转」，就是如于、同于你前五识「领受」前面的境界，而这个时候心里面有「胜解」的活动去观察，这样子。

「虽彼所知事，非现领受和合现前」，这个时候「胜解而转」这就叫作「同分」；可是你在禅定里面所见的境界，和前五识所见闻的境界不是一回事情；前五识是散乱的境界，现在这个在禅定里面是定心所变的境界为所缘境，它们怎么能是一回事呢？这是一个问题，提出一个问题，下面加以解释。「虽彼所知事」，虽然在禅定里面所观、所胜解的那个「所知事」，「非现领受和合现前」，不是你不入定的时候，你前五识和前五境「和合现前」的那个境界，那是散乱的境界；现在是定心所变，和那个是不一样的，不是一回事。

「亦非所余彼种类物」，虽然不是，但是你禅定里面的那个「所知事」，也不是其他东西的「种类」的东西；也不是离开了你前五识所见闻的那个东西，另外有一个「所知事」，也不是的；他们是不同，但是这个「影像」还是从那个「所知事」来的，是这样意思。

「然由三摩呬多地胜解领受相似，作意领受彼所知事相似显现」，说不是；你定心所变的这个所缘境，不是前五识所见的那个境界。「然由」，然而由于你的定的

「胜解」的这个所缘境，「领受相似」，和前五识领受是相似的，领受那个境界是相似的。因此「作意」，「领受彼所知事相似显现」，他们彼此是相似的；虽然不是；但是是「相似」的，所以就叫作「同分」，就是这么意思。

玄二、结

由此道理，名所知事同分影像。

这是第二科结束。由这样的道理所以知道，你在禅定里面的「所知事」，就是前五识所缘的那个境界的相同的影像，那件事是相似的。

地二、明方便

修观行者，推求此故；于彼本性所知事中，观察审定功德过失。

前面是「释得名」，怎么叫作「所知事同分影像」？解释这个名字。现在第二科「明方便」，就是这个修行的方法，这个胜解这样观察。

「修观行者」就是指那个修行人说，那个修止观的那个修行人「推求此故」，就是在禅定里面观察此所知事，叫「推求此故」。「于彼本性所知事中，观察审定功德过失」；「于彼本性」，你观察这个影像的时候，也就是观察了那个本质境了；「于彼本性所知事中」，能「观察」那件事的「功德过失」，能「审定」那件事的「功德过失」。这一切法都是依他起，你在遍计所执就变成有「过失」了；你若通达它离一切相，通达了圆成实性那就是有「功德」。所以由「观察」而「审定」，一番又一番的去「审定观察」，「观察审定」。

戊三、结

是名有分别影像。

这是结束这一段文。这「有分别影像」就是这样意思；就是「影像」是「同分影像」，「分别」就是那「胜解的观察」，所以和合起来名为「有分别影像」。

酉二、无分别影像（分四科） 戌一、征

云何无分别影像？

这是解释「遍满所缘境事」分四科，第一科是有「分别影像」昨天讲完了。现在是第二科「无分别影像」，分四科，第一科是「征」。

「云何无分别影像」？修止观的这件事一定要有所缘境，没有所缘境是不能修止观的。但是所缘境有种种的差别，这个「有分别影像」这是一种；现在说到「无分别影像」。怎么叫做「无分别影像」呢？这是「征」，下面第二科是「标」。

戌二、标

谓修观行者，受取如是影像相已；不复观察拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察。然即于此所缘影像，以奢摩他行寂静其心，即是九种行相令心安住。

「谓修观行者」，这是说修止观的这个修行人。「受取如是影像相已」，「受」就是接受了；就是听闻正法或者是教诫教授，你从这里你接受了这样的所缘境。这个「接受」，怎么叫做接受呢？就是你同意了，你认为这个所缘境对你是合适的，你应该以此为所缘境，叫「受」。这个「取」，是用手拿过来叫做「取」，现在不是用手是用你的心，你心一直地忆念这个所缘境、观察这个所缘境，这叫做「取」。如果你心里面不观察不忆念，这个所缘境就失掉了。所以你若是你同意以此为所缘境，你要取它，这个所缘境才能出现。「受取如是影像相已」，就是你「受取」了这样的所缘境，这个「影像」昨天讲完了。「受取」这样所缘境的相貌以后，「不复观察拣择」；就是前边是「有分别影像」，那是「观察拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察」。现在「无分别影像」是「不复观察拣择」，不再去这样观察了，「不拣择、不极拣择、不遍寻思、不遍伺察」了，不这样去观察思惟了。

这个事实上，我们欢喜静坐修止观的人，当然对这件事应该是很熟悉的。就是这些前方便都准备好了，那么你盘上腿子以后，你心里面或者是先修止，或者是先修观。现在这文的次第先说观，先说「有分别影像」就是先说观；而这个「观」并不是一直地观察，假设你坐了两个钟头并不是两个钟头一直地是观察，不是的。就是对这个所缘境作如是观、观圆满了；假设是修无我观，把这个无我观的义，把它观察了一遍，那么就停下来；是「不复观察拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察」，是这样意思。

「然即于此所缘影像，以奢摩他行寂静其心」，不观察了、那么你的心在做什么呢？你坐在那里干什么呢？原来是在观察；现在不要观察，不要观察你做什么呢？就是「即于其所缘影像」，这个「影像」还是存在的，就是你还是要忆念这个所缘境的。「以奢摩他行寂静其心」，就用这个方法；「奢摩他」翻到中国话就是「止」，是止行。这个「心」是刹那刹那地向前进的，相续不断地在刹那刹那地相续下去，叫做「行」。这个「行」中，我们止观没成功的人，不修止观的人，这个心就是虚妄分别，也是刹那刹那地相续下去，但是一直地虚妄分别，做种种颠倒妄想。现在要「止行」，怎么叫做「止行」呢？是「寂静其心」，就是不要乱动，你不要虚妄分别。就是所有以前的这些在色声香味触的法上的贪瞋痴的，这一切的虚妄分别都停下来，这虚妄分别就是「动」，现在把这些虚妄分别停止下来就是「寂静」，「寂静其心」。

「即是九种行相令心安住」；这个「寂静其心」是在欲界定，初开始静坐到欲界定成功，这个过程有九种相貌。「九种行相」就是九种心相，「行」就是「心」，就

「九种行相」，就是你的心有九个相貌。经过这九个相貌「令心安住」，使令你的心安住在所缘境上明静不动，就是这样意思。这就叫做「无分别影像」。

这是「标」，这是标这个意思。第一科是「征」，现在第二科是「标」。

现在下面第三科是解释，这个「九种行相」是什么呢？

戊三、释

谓令心内住、等住、安住、近住、调伏、寂静、最极寂静、一趣、等持。彼于尔时，成无分别影像所缘。即于如是所缘影像，一向一趣安住其念，不复观察拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察。

「谓令心内住」，这是一个行相，「等住、安住、近住、调伏」，「寂静」是第六，「最极寂静」是第七，「一趣」是第八，「等持」是第九。就是有这九个相貌，也就是九个次第。一开始「内住」，最后成功是「等持」，这是欲界定的相貌。这「九住」下边有详细解释，现在就是念一念就好了。

「彼于尔时，成无分别影像所缘」；那一位修行人「于尔时」，于这九个心住的境界里边，成就了「无分别的影像所缘」，这个「影像」就是你的所缘境，你在所缘境上没有一切虚妄分别，这就叫做「无分别影像所缘」；还是要有所缘境的。

「即于如是所缘影像，一向一趣安住其念，不复观察拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察，是名无分别影像」。「即于如是」，这个「无分别影像」是什么意思呢？就是你这位修行人，这样子在「所缘」的影像上，就是所缘境上「一向一趣安住其念」；「一向」就是一个方向。这个是很明显的事情，我们对这个奢摩他没修成功的人，心里面忽然间想东、忽然间想西，东南西北、四维上下，天下古今，没有不想。这个「向」就是很多个方向，就是很乱的境界。现在不是，要一个「向」。那么什么是他的所「向」呢？就是这个「所缘境」，这所缘境是你唯一的一个方向，你就对向这个境界。

「一趣」；这「一向」就是「一趣」的意思，用这个「一趣」来解释这个「一向」。这个「趣」就是向前进的意思，你对那个方向去了，叫做「趣」。现在就是你这一念心向这个所缘境是一个方向，你就一直的对向它，向它那边去，叫做「一趣」。另外一个意思，初开始用功修奢摩他的时候，这个定力是很小很小的，你能有三分钟不乱就很不容易。那么就是由虑浅的定力向深的定力去，那么叫做「趣」，就是向前面去，就是向「等持」那里去，就是由散乱的境界向不散乱的境界去了，那么就叫做「趣」，也就叫做「向」，是这样意思，就是一直地向这里去。

「安住其念」，不管是「内住」也好、「等住」也好，乃至最后的「等持」也好；总而言之，你静坐的时候修奢摩他的时候，要把这个「念」安住那儿不动，不要乱动，不要虚妄分别，就是这样意思。

「不复观察拣择、极拣择、遍寻思、遍伺察」，不要再去修观。修观是另一个境界，现在是修止，就是不修观了。

戊四、结

是名无分别影像。

这叫做「无分别影像」。这就是修止应该这样修，要有九个次第。

《披寻记》九〇二页：

不复观察拣择等者：此中义显于所缘境不舍不取，名无分别影像。谓于所缘修观行已，还舍观相，复于所缘思惟止行；由于所缘止行转故，不名为舍。即于所缘不作相故，无分别故，不名为取，如下自说，（陵本三十一卷一页）义应准知。

「不复观察拣择等者：此中义显于所缘境不舍不取」，这里边说的这个奢摩他的相貌，就是两句话；一个是「不舍」，一个是「不取」。这里边的道理显示在所缘境上也「不舍」所缘境，还「不取」所缘境，这就叫做「无分别影像」。

「谓于所缘修观行已，还舍观相」，这解释这个「不舍」和「不取」。就是说这个修行人对于所缘境「修观行已」，你原来是观察或者是无常的、或者是无我、或者是不净，你这样作观，观察完了的时候「观行已」，「还舍观相」，又弃舍了这些观察的事情，就不观察了，弃舍了。

「复于所缘思惟止行」，弃舍了，只是弃舍了那个观察，对于所缘境还不能弃舍，你还要忆念这个所缘境。但是忆念所缘境的时候，只此而已，没有其余的虚妄分别，所以叫做「复于所缘思惟止行」，这个「思惟」就是忆念，忆念这个所缘境。因为你不忆念，这个所缘境就失掉了；所缘境失掉了一定是有其他的妄想了，再不然你就是昏沈了；昏沈了的时候所缘境也没有了；你做种种颠倒妄想的时候所缘境也没有了。说现在也没有昏沈、也没有其他的杂念，但是忆念所缘境，就叫做「思惟止行」。「思惟止行」是这样意思。

「由于所缘止行转故，不名为舍」，「由于」你这位修行人，对这个所缘境「止行转故」，就是你这个心没有其他杂念，这个寂静的心出现了，出现一个寂静的心行，叫做「转」、「止行转故」，「不名为舍」，这不能说是弃舍了所缘境，这个所缘境没有弃舍，还在。「即于所缘不作相故，无分别故，不名为取」，虽然心里面还有所缘境，但是在所缘境上「不作相」，不作无常、无我、不净的这些相貌，不作这些分别。「无分别故，不名为取」，那不叫做「取」。所以又不舍也不取，又不取也不舍，这正是奢摩他的止的相貌。（陵本三十一卷一页）「义应准知」，那里面说明这件事，可以明白这里的道理；准照那里说的，可以明白这里的道理。

申二、列异名

即此影像亦名影像；亦名三摩地相；亦名三摩地所行境界；亦名三摩地口；亦名三摩地门；亦名作意处；亦名内分别体；亦名光影。如是等类、当知名为所知事同分影像，诸名差别。

前面是「辨异相」，就是说明「有分别影像」、「无分别影像」的相貌，说明这两个所缘境的相貌。现在第二科「列异名」，列出不同的名字。

「即此影像」，「即此」你内心的这个影像，它的名字就叫做「影像」；这个所缘境的名字叫做「影像」。「亦名三摩地相」，这个影像还有一个名字，就是「三摩地」，就是定相。因为你这个定要靠所缘境才能够逐渐地逐渐地成就，所以它也是有定的一个相貌。这倒是很明显地事情；你一失掉了所缘境就没有定了，也就没有止也没有观了；这个所缘境一直地出现在你心里面，就表示你内心里有正念，就是还有止还有观。所以它是「三摩地」的一个相貌。

「亦名三摩地所行境界」，也叫做「三摩地」里面你内心「所行的境界」，就是以所缘境为你所行的境界。「亦名三摩地口」，还有一个名字叫做「三摩地口」，这个「口」或者是一个瓶子有个口，由瓶子里边能出来东西。因为你心里面有这个所缘

境，逐渐逐渐这个定就出来了，这也可以这么解释。「亦名三摩地门」，这个「门」可以出、可以入；这房子有个门，可以入到房子里也可以出去。你有所缘境，从所缘境可以入定也可以出定，所以叫做「门」。

「亦名作意处」，这个所缘境就是你「作意」的地方。警觉你的心，这个「作」有「发动」的意思，发动你这个心一直缘这个所缘境。如果没有这个所缘境，你在什么地方作意呢？所以这个地方叫做「作意处」。「亦名内分别体」；「内分别体」，这个所缘境这个影像，是依你的心的分别为体的，你心里若不分别，就没有了；就是你不忆念这个所缘境，这所缘境就没有了，所以那个所缘境那个影像，是你的心的分别为体性的，所以叫做「内分别体」。「亦名光影」，光影，就是有光、你阻碍这个光就现出影来，有「光」有「影」这是很分明的事情；就是你内心里有所缘境的时候，你这个止观就会很分明，所以叫做「光影」。

「如是等类，当知名为所知事同分影像，诸名的差别」。

未二、事边际性（分二科）　申一、征

云何事边际性？

前边是把前两种解释完了，「有分别影像」、「无分别影像」这一科「前二种」解释完了。现在第二科「事边际性」。这个有分别影像、无分别影像，是两个所缘境放在一科里面解释，所以是第一科。现在第二科「事边际性」，分两科，第一科是「征」。

「云何事边际性」？这个「有分别影像、无分别影像」是在内凡位的时候，修止观的时候的所缘境，就是暖顶忍世第一这个时候所缘境。这个「事边际性」就是你到见道位了，就是由内凡进入到见道、进入到圣位了、不是凡夫了，这个人。所以这个就是比前面高；还是那个境界，但是高，比那个境界高了一点。这里面分两科，第一科征。「云何事边际性」？怎么叫做「事边际性」？这个所缘境取这个名字，是什么原因呢？这是征问。下边第二科就回答这个问题，等于是解释，分三科，第一科是「标列」。

申二、释（分三科）　酉一、标列

谓若所缘尽所有性，如所有性。

这就叫做「事边际性」。这个「尽所有性」；你这个所缘境分二类；一个「尽所有性」，一个「如所有性」，这两类合起来名为「事边际性」，是这样意思。

这是「标列」。下边第二科解释，分二科，第一科先解释「尽所有性」，先「征」。

酉二、随释（分二科）　戌一、尽所有性（分三科）　亥一、征

云何名为尽所有性？

这句话么讲呢？这是「征」，下面解释。

亥二、释

谓色蕴外更无余色；受想行识蕴外、更无有余受想行识；一切有为事、皆五法所摄；

一切诸法、界处所摄；一切所知事、四圣谛摄。

「谓色蕴外更无余色」，譬如说「五蕴」色受想行识这个「色蕴」，以色蕴为所缘境，而这个「色蕴」之「外」更没有其他的「色」了，就是包括了所有的「色」都在内了；所以叫做「尽」，就是全部都在内了没有剩余的了，这个「尽」这么讲，是这样意思。「受想行识蕴外，更无有余受想行识」也是全部都在内了，全部的「受想行识」都可以为所缘境。

这个事情是这样；你没有入圣道之前，在凡夫的时候不可以这样子的，凡夫的时候你这个所缘境要有所选择，不可以「所有的色都可以作所缘境」，你不可以这样子，有的可以，有的不可以的，只是选择一部分，可以。但这个入圣位了的时候，那情形就不同了，他的境界广大高深，所以能够「尽所有性」；「色蕴外更无余色，受想行识蕴外，更无有余受想行识」能这样观察。

「一切有为事，皆五蕴【五法】所摄」，就是一切因缘生法，不管是凡夫的、圣人的、染污的、清净的，只要是因缘所生法完全都属于「色受想行识」，在这里面含摄了一切有为法了，所以这也是「尽所有性」的意思。

「一切诸法界处所摄」，前面是说五蕴，现在这底下说十八界、十二处。这个十八界、十二处；和前说是「有为事」，现在说「一切诸法」，这就包括无为也在内了，不但是有为，无为也在内。说是「一切诸法」是「界处所摄」，为界处所包摄了，也是「尽所有性」，还是「尽」的意思。

「一切所知事，四圣谛摄」。「一切所知事」就是所通达的事情。「一切所知事」；当然我们凡夫所知道的事情还是很有限度的；譬如说欲界的人、色界天的人那和我们知道的又不同了；没有天眼通的人，有天眼通的人大家的境界所知道的事情是不同；有五通的、有六通的、那么所知道的事情也是有宽狭的不同。现在是说佛的境界，所知道的一切事情就是「四圣谛」所摄，就是苦集灭道四谛就含摄了一切法了。

亥三、结

如是名为尽所有性。

这样就叫做「尽所有性」；这就是「所缘境」，这入了圣位以后的所缘境是这样的境界。

戌二、如所有性（分二科）　亥一、征

云何名为如所有性？

这个「尽所有性」解释完了，现在解释这个「如所有性」。这个「如所有性」分二科，先是「征」。怎么叫作「如所有性」呢？是「征」。下面第二科是解释。

亥二、释

谓若所缘，是真实性；是真如性；由四道理、具道理性。谓观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理。

「谓若所缘，是真实性」，「谓若」这个圣人，他这时候静坐修止观的时候；圣入这件事，到了圣位的时候和凡夫不同；凡夫你若是躺在那里就容易睡着了，你若坐在那里有可能会好一点；圣人不能这样说的，你不能说他躺在那儿睡觉，不能那么

说。他的行、住、坐、卧那是外现的一个虚妄相，内心的境界是不能以凡夫去度量的。所以他这个这种所缘，他的境界是这样的。

「谓若所缘，是真实性，是真如性」，这个「真实性」就是对虚妄说的，就是所缘的境界是真实性，不是虚妄的。这个因缘生法「凡所有相皆是虚妄」，这个因缘生法，是凡是因缘生法都是虚妄的；是凡是名言、假借名言来表达的也都是虚妄的。不是因缘生法那当然是无为法，远离一切名言境界那是胜义谛了，那是「真实性」，不是虚妄的。当然这也是圣人得到无分别智的时候才能达到这里，凡夫还不行。

「是真如性」，这个所缘的「真实性」是什么呢？就是「真如性」；就是那个胜义谛，胜义谛是「真实」的。这个「如」是无差别的意思，这一切因缘生法表现于外的相貌是有差别的；但是他里边那个「如」义是无差别的，那个胜义谛是无差别的。这个「真」这个字是形容词，是形容那个「如」；这个「如」是真实的，它没有欺骗性、没有欺诳性。这因缘生法是虚妄的，你看它是那样子到时候又变了，所以它靠不住。你看天上那个云，你若是多注意一会儿，它时时在变，像一条大鱼似的、像一棵树的时时在变。一切有为法都像云似的，都是会变的。你感觉荣华富贵是快乐的，结果令你苦恼、并不快乐，所以荣华富贵是个欺骗性，所以是虚妄的不真实。现在说这个「真如」是真实的，它不欺诳，你以它为依止处，永久是那样子安乐自在了，所以是「真如性」。就是以此为所缘境，这是叫作「真如性」。

「由四道理、具道理性」。这个说「真如」这说得太高了，这是佛的无分别智、圣人的无分别智的境界太高了，所以佛菩萨又说一些方便的道理；从凡夫境界开始，也会说出一些逐渐地逐渐地达到「真如性」，这样子分成四个道理。「由四道理、具道理性」，就是佛说明有「四种道理」；这个「道理」就是能通达过去叫作「理」，这个「理」通达无碍故名为「道理」；你若不讲道理就有障碍了。所以这个「理」，什么事情若讲「道理」就容易通得过去。但现在是说有「四种道理」，这四种道理都是有「道理性」的，都是合理的。那四种道理呢？「谓观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理」这四种，这四种前面我们讲过两次了。

酉二、总结

如是若所缘境尽所有性、如所有性，总说为一事边际性。

这是第三科「总结」这一段。「如是」像前边说的这一段。「若所缘境」，若这个圣人的所缘境有「尽所有性」，也有「如所有性」，「总说为一事边际性」，这叫「事边际性」，「事边际性」就是这样意思。

这个「尽所有性」是事边际，各式各样的「事」有各式各样的「边际」。这个「如所有性」是「边际性」，是它的性；或者这么解释。

未三、所作成办（分三科）　申一、征

云何所作成办？

这是第三科，前面第二科「事边际性」解释完了。现在第三科「所作成办」，第一科「征」。怎么叫作「所作成办」也叫作所缘境呢？

申二、释（分二科）　酉一、出所作事（分二科）　戌一、依止清净

谓修观行者，于奢摩他毘钵舍那，若修若习若多修习为因缘故；诸缘影像所有作意皆得圆满。

前面是「征」。现在第二科解释分两科，第一科「出所作事」分二科，第一科「依止清净」。

这个「所作成办」从字面上看，就是这件事做成功了就叫作「所作成办」，做成功了。前边说这个「有分别影像、无分别影像」是在内凡位的所缘境；「事边际性」就是见道以后，得无生法忍以后的所缘境。现在「所作成办」就是无学道的时候，到最后成功了的时候，那个时候的所缘境；约三乘佛法来说，就是阿罗汉、辟支佛、和佛的境界；当然最圆满就是佛了，这个「所缘境」。

「谓修观行者」，这个「所作成办」这个所缘境是什么呢？就是这个「修观行」的人，他现在这个程度，「于奢摩他」于「毘钵舍那」，「若修若习若多修习为因缘故」，因此你不断地这么修习的关系。「诸缘影像所有作意」，你这个奢摩他的「诸缘影像」、毘钵舍那的「诸缘影像」都是「作意」。「皆得圆满」，你已经修成功了，这个殊胜的功德你已经圆满了，这就叫「作所成办」这个所缘境。

《披寻记》九〇三页：

于奢摩他毘钵舍那若修若习等者：〈摄异门分〉说：若修者，谓由了相作意故。若习者，谓由胜解作意故。多修习者，谓由余作意故。又若修者，谓于所知事而发趣故。若习者，谓无间殷重修加行故。多修习者，谓于长时熟修习故。（陵本八十三卷二十页）此说修相，义应准知。

「于奢摩他毘钵舍那若修若习等者：〈摄异门分〉说」，本《瑜伽师地论》〈摄异门分〉说：「若修者，谓由了相作意故」，这七种作意，第一个作意是「了相作意」。对于那个相貌你有所认识，「了相作意」故，那就叫作「修」，这个「修」就是这么讲，你这「了相作意」叫作「修」。「若习」这句话怎么讲呢？「谓由胜解作意故」，由「胜解作意」。「胜解作意」是什么呢？就是得到禅定了。这个前面这个「了相作意」还是闻、思智慧；闻所成慧、思所成慧的境界。这个「胜解作意」就是你已经达到修慧的境界了，就是得到禅定，在禅定里边修诸法实相观的时候，那叫作「胜解作意」。这个「胜解作意」叫作「若习」；「了相作意」叫作「若修」，这样解释。「多修习者，谓由余作意故」。这个「胜解作意」以后还有「远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意」，还有这么多作意；这么多的作意统名之为「多修习」。「若修、若习、若多修习」这三句话用「七种作意」来解释，是这样意思。这是一番解释。

下面第二番解释。「又若修者，谓于所知事而发趣故」；「于所知事」就是所缘境，于所缘境开始修行止观的时候叫作「修」，这样意思。「若习者，谓无间殷重修加行故」，这个第二句「若习」什么意思呢？说是「不间断」，一直的这么修行；今天也修止观、明天也修止观、这个月、下一个月、今年、明年，一直的这样子修习，「谓无间断」。「殷重」就是你非常的认真地周遍地去修行，不是马马虎虎的；这样子努力的修行，就叫作「习」。

「多修习」是什么意思呢？「谓于长时熟修习故」，说长时期的。这个《大毘婆沙论》说那个儒童的那个因缘，儒童是释迦牟尼佛教化的一个弟子，但是他在迦叶佛时代修行过，修行了一万年；迦叶佛时代的人寿是二万岁，他出家修行修这个界分别观修行了一万年。这一回来到释迦牟尼佛的时候来度化他，他得了圣道了就成功了；是修行了一万年，这个可见是「长时」的修行；「谓于长时熟修习故」。

当然若我们听见这种话心里就烦了，叫我静坐两个钟头我都不欢喜，真是不容易啊！但是你若是修静坐的时候，假设修一个钟头你一念不生的时候，你修坐两个钟头不感觉难；你若是一坐可以坐五个钟头止观相应的时候，你听见说「修一万年」好像

和一天差不多一样的，你就不害怕这件事，不烦。就是不相应的时候，坐了半个钟头腿疼，这样的人他害怕：哎呀！一万年还了得。这是因为自己的程度不同，自己的想法就不同，这所以「诸法所生唯心所现」，这句话是对的。

所以「长时的修行」，「谓长时熟修习故」，叫作「多修习」。

此圆满故便得转依，一切麤重悉皆息灭。

这前面说是这个修行人对于「奢摩他毗钵舍那，若修若习若多修习为因缘故」，修成功了「此圆满故」；圆满的时候有什么相貌呢？「便得转依」就是有这个相貌。这个「依」是什么？就是你的心、或者说加一个身，身心就是所依；就是一切的罪福以此为依止处，就是靠你的身心来造一切罪、造一切福、修一切圣道，都是以此为依而成就的。若是离开了你的身心，什么事情也做不成了，你还能做什么？什么也不行啊！所以我们的身心是我们的本钱，一切一切要靠他去成就的，所以叫做「依」。

现在说你这奢摩他、毗钵舍那修圆满了的时候，就说你的身心转变了，把你的身心转变了。转变什么？有什么变化呢？「一切麤重悉皆自灭」，这些不好的东西都弃舍了。这个「麤重」真实的说就是烦恼的种子，就是一切烦恼的种子，烦恼的种子是「麤重」，是令你苦恼的，所以叫作「麤重」。这些东西完全的「息灭」了，被你这个奢摩他、毗钵舍那把它排解出去了；这就是你的奢摩他、毗钵舍那修习成功了，就是这个意思。

这就是「断德」，是断德的意思。前边那个奢摩他、毗钵舍那的「若修若习若多修习」那是「因」；现在这就说「果」了，就是你能得到这么一个果，有这么一个结果。这个科判的名字叫作「依止清净」，就是说你的身心清净了。身心的不清净就是因为有烦恼、有烦恼的种子就是不清净，现在把烦恼、烦恼种子息灭了，你的身心清净了。所以说修行的时候，你得了什么样的果报？得了什么好处了呢？主要的好处就是心清净、身心清净没有烦恼，这就是你的修行的成就。所以你若问自己我有没有修行，你就看自己心清净不清净？很容易知道，很容易知道这件事的。

这是这个「依止清净」。现在第二个「所缘清净」。

戊二、所缘清**净**

得转依故，超过影像；即于所知事，有无分别现量智见生。

这是第二个得到的功德。「得转依故」，你由于奢摩他、毘钵舍那的长时期的用功修行，把你的身心转变了转化了，这时候把这一切烦恼都消灭了。「超过影像」，这个「影像」，一切法都是心的「影像」；但是我们没有修行的人，不知道它是「影像」。这「影像」是虚妄的意思，你若知道它是「影像」就知道它是虚妄了；我们不知道它是虚妄认为是真实的，就被这些虚妄相蒙蔽住了，就是种种的颠倒妄想，惑业苦就在这里流转生死。现在你把一切的烦恼和烦恼的种子息灭了的时候，你就超过了一切虚妄的境界，不被这一切虚妄的境界所迷惑、所欺诳了。是这么意思。

「即于所知事，有无分别现量智见生」，「所知事」也就是这个「影像」，就是这些所缘境。对于所缘境「有无分别」的，这个「分别」就是虚妄的分别，「无」没有这一切虚妄的分别。这个「现量」这句话在这里说，就是不颠倒的意思，没有颠倒迷惑叫作「现量」。在这个因明上说，是说你有正确的理论的根据，对于那件事有符合实际的判断，那叫作「现量」；现在不必这样解释。就是你心里面没有颠倒迷惑叫作「现量」，有这样的清净的智慧现前了。这个「智见生」，你若有了这个清净无分别「智慧」就能见到真理了，所以叫作「智见」。或者说这个「见」是推求的意思，

这个「智」是决断的意思，由智慧而能推求真理，由推求真理而得到决断的智慧。或者说「智」就是「见」，「见」就是「智」好了。就是「无分别」，没有颠倒错乱的清净的一个智慧出现了。

有这个智慧出现，这是「智德」；前面「一切麤重悉皆息灭」是「断德」。那么你没有一切烦恼，你就得到清净智慧，由清净智慧就见到真理了，当然这是圣人的境界。

酉二、显所行境

入初静虑者，得初静虑时于初静虑所行境界；入第二第三第四静虑者，得第二第三第四静虑时，于第二第三第四静虑所行境界；入空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处者、得彼定时，即于彼定所行境界。

这是第二科「显所行境」。前面第一科「出所作事」，由于这个奢摩他毘钵那的修行，你得到这两种功德；一个断德、一个智德。但是你这种清净智慧的成就，不是孤独的就能成就的，它要有禅定作它的依止处。其实就是前边那个奢摩他，奢摩他成功了也就是这个四禅八定。

「入初静虑者，得初静虑时于初静虑所行境界」，就是你的奢摩他修成功了的时候，你就证入到色界的初禅、「初静虑」，入在这里「得初静虑」的时候；怎么叫作「入初静虑」呢？就是「得初静虑」的时候，你修这个七种作意，在未到地定里面修七种作意；就是修不净观灭除了欲，这个「初静虑」就出现了。「于初静虑所行境界」，在初静虑的时候，要寻伺、喜、乐、心一境性，那么这就是初禅的境界。你在初禅里面修毗钵舍那观而断除烦恼见到真理，那么这就是「于初静虑所行境界」，在初禅的时候有这种堪能性。

「入第二第三第四静虑者」，那么你就得到第二静虑、第三静虑、第四静虑的时候，「于第二第三第四静虑所行境界」，就在这个奢摩他里边修毘钵舍那观，而一切麤重悉皆息灭，就是「超过影像，即于所知事有无分别现量智见生」，也是这样意思。这是说色界的四禅。

下边「入空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处者」，这是无色界的四空定。「得彼定」的时候，「即于彼定所行境界」，就在「彼定」里边，也是修毘钵舍那观。但是在「非非想处」不能，不能修观的。

申三、结

如是名为所作成办。

这个释迦牟尼佛，是在色界的第四静虑修缘起观，得阿耨多罗三藐三菩提。所以这里边说一切人修行，你也要有定；你要有未到地定，或者色界四禅，或者是无色界的定，也要这样子。「如是名为所作成办」，这个「所作成办」这个所缘境就是这样意思，解释完了。

午二、**结名遍满(分二科)**　未一、初义

如是四种所缘境事、遍行一切，随入一切所缘境中，去来今世正等觉者、共所宣说。是故说名遍满所缘。

「遍满所缘境事」这一科里面分五科。这第四科是解释，解释里面分二科，第一科是「辨相」，这一科又分二科，第一科是「别辨四种」，就是个别的说明四种所缘境的相貌，这一科已经完全说完了。现在是第二科「结名遍满」就是结束这一段文，解释为什么名为「遍满所缘境事」。这一科里分二科，第一科「初义」，就是用二种解释，第一个「义」的道理来解释「遍满所缘」的名字。

「如是四种所缘境事」，「如是」指前文，前面说明了「四种所缘境」的相貌，这四种所缘境为什么名之为「遍满所缘」呢？「遍行一切」所缘境事，从开始修禅，从开始修止观就是「有分别影像所缘境事」、「无分别影像所缘境事」，由于你这样修行的关系，就进入到见道，就是「事边际所缘」就是修道了，修道最后圆满就是「所作成办所缘境事」，这样子就是「遍行一切所缘境事」了。就是一开始修行的到最后成功，所有的所缘境都包括在这里面了，所以叫做「遍满所缘境事」，这叫做「遍行一切」所缘境事。「随入一切所缘境中」，这个「随入」这里边有点事情。这个「遍满所缘境事」，后边又有净行所缘、善巧所缘、净惑所缘，还有其它的这三种；这四种所缘已经全部包括在内了，为什么还有那三种呢？「随入一切所缘境中」，那三种随其所依，也入于这四种所缘境里面了，所以也就是完全包括在内了，是这样意思。

「去来今世正等觉者，共所宣说」，前面这一行，就是包括了一切由凡至圣到最后圆满，包括了一切所缘境事都在内了。这样的所缘境事是过去的佛、未来的佛、现在的佛「共所宣说」，共同的都是这样开示一切修行人的，所有的修行人都是听佛说这样的开示的，都是这样讲的。「是故说名遍满所缘」，所以这个所缘境事的名字叫这个名字，叫作「遍满」，就是普遍圆满的、而无所缺少。

这段文说这个所缘境事是佛说的，佛这么开示的；那么我们若想要修行的人，我们对于佛说的所缘境，不睬这一套；我另外去想出来一个所缘境事，那个事对不对？

《披寻记》九〇四页：

如是四种所缘境事等者：此说四种所缘境事，谓即有分别影像，乃至所作成办。如是四种于所知事次第现前，是名遍行一切。于净行所缘乃至净惑所缘，随应能入，是名随入一切所缘境中。

「如是四种所缘境事等者：此说四种所缘境事，谓即有分别影像」、无分别影像，事边际所缘境事、所作成办所缘境事，这四种。「如是四种于所知事次第现前」，这「所知事」就是所缘境，就是按照「次第出现」，最初是有分别影像，然后无分别影像，然后乃至到所作成办，「次第出现」。「是名遍行一切」，遍行一切所缘境事。

「于净行所缘乃至净惑所缘，随应能入，是名随入一切所缘境事」，这个前面标出来这个所缘境的时候，标出来四种；「遍满所缘境事」、另外还有「净行所缘、善巧所缘，净惑所缘」还有这三种；说那三种就是「净行所缘乃至净惑所缘」，「随应能入」，随其所应也入于这四种所缘境事里边；就是有分别影像、无分别影像、事边

际所缘，所作成办，也入在这里边。「随入一切所缘境中」，所以这四种的所缘境，这遍满所缘境实在是无所缺少了，所以称之为「遍满」。

这是第一个道理，解释「遍满所缘」的名称。下面第二个，第一个是解释。

未二、后义（分二科）　申一、释

又此所缘遍毘钵舍那品、遍奢摩他品、遍一切事、遍真实事、遍因果相属事，故名遍满。

这底下解释这个「遍满所缘」的名字。「又此所缘」，又这个「遍满所缘境」里边说的这个，这修行人你在静坐的时候，你这个所缘境是「遍毘钵舍那品」，普遍一切在修观的时候都是用这个所缘境。「遍奢摩他品」，也普遍到一切修止的时候的所缘境，也是的。「遍一切事，遍真实事」，遍一切五蕴、十二处、十八界这「一切事」。普遍「真实事」，就是不是虚妄的，那就是圆成实性了、「遍真实事」，这就是那个「事边际所缘境事」。「遍因果相属事」，由修因而得果，就是「所作成办」，也都包括在这里边。「故名遍满」，所以为它立名字叫作「遍满所缘境事」。

这是解释。下面第二科是「配」。

申二、配

谓若说有分别影像、即是此中毘钵舍那品。若说无分别影像、即是此中奢摩他品。若说事边际性、即是此中一切事真实事。若说所作成办、即是此中因果相属事。

「谓若说有分别影像，即是此中毘钵舍那品」，前面这一段的解释这个意思就是说；若是这个修行人在修观的时候，他在所缘境上，这所缘境的影像上有各式各样的分别，如理作意，「即是此中毘钵舍那品」，这就是观的这一类的。「若说无分别影像，即是此中奢摩他品」，若是这位修行人的时候，他在所缘境的影像上无分别住，若这样修止的时候，「即是此中奢摩他品」，就是四种遍满所缘境事里面的「奢摩他品」。

「若说事边际性，即是此中一切事真实事」，如果你这修行人这个所缘境属于「事边际性」，色受想行识为所缘境，眼耳鼻舌身意、色声香味触法、十二处、或者十八界这个「事边际性」为所缘境的时候，就是「此中的一切事真实事」这一句话，就是「事边际」了。「若说所作成办」，「即是此中因果相属」的这件事，这个「果」是不能独立的，它一定是属于「因」，由因而得果，所以是「相属」；这因也是属于果的，因为这件事我这样用功修行我能得「果」、我才修「因」；如果无所得白辛苦，那我不做这件事，所以「因果」是「相属」的。那么这就是「所作成办」这一类的所缘境了。

巳二、引教（分二科）　午一、证（分二科）　未一、契经（分二科）　申一、指说

如佛世尊曾为长老颉隶伐多，说如是义。

前面这是「辨相」，这说明「遍满所缘境事」的相貌，说完了。现在第二科是「引教」，就是引圣教，引佛说的法语来证明，来成立这件事情。就是你这么说，你根据什么说的呢？就是这句话；所以弥勒菩萨引佛说的话来作证明。分二科，第一科是「证」，分二科，第一科是「契经」，引契经上的话，分二科，第一科「指说」。

「如佛世尊曾为长老颉隶伐多」；前面说这「遍满所缘境事」是有根据的，什么

根据呢？「如佛」就像佛，释迦牟尼佛在世的时候，「曾为长老颉隶伐多说如是义」，给这位长老宣说过这个「遍满所缘境事」的，说过的。

这个「颉隶伐多」翻到中国话翻作「遇时」；遭遇的「遇」，时间的「时」。那么这个话那也就可以解释，他遇见佛出世了那么叫「遇时」，这么解释。

「说如是义」这句话是总说的。下边第二科就是「显义」，分二科，第一科「颉隶伐多问」。

申二、显义（分二科）　酉一、颉隶伐多问

曾闻长老颉隶伐多问世尊言：大德！诸有苾刍勤修观行，是瑜伽师能于所缘安住其心。为何于缘安住其心？云何于缘安住其心？齐何名为心善安住？

「曾闻长老颉隶伐多问世尊言：大德」，称佛为「大德」。「诸有苾刍勤修观行，是瑜伽师能于所缘安住其心」，「诸有苾刍」，就是有很多的苾刍他不懈怠，他很精进的修止观的这种行，修这样的胜行、殊胜的修行。「是瑜伽师能于所缘安住其心」说这位修观行的人就叫做「瑜伽师」，瑜伽就翻个「相应」，用中国话说就是「禅师」；这位禅师「能于所缘安住其心」，他选择了一个所缘境，把心安住在所缘境上，他能这样做，安住在这里不动。

「为何于缘安住其心？」这底下提出问题，就是颉隶伐多长老就提出问题。说「为何于缘安住其心？」他为什么他要在这个所缘境上安住其心呢？他的目的是什么？这是一个问题。「云何于缘安住其心？」怎么样在所缘境上安住其心呢？就是安住心的方法；前面这个问题是指你的目的，你希望…，你做这件事你有什么希望？现在是第二个问题「云何于缘安住其心？」怎么样在所缘境上安住你的心不动？不动乱，这是方法，安心的方法。「齐何名为心善安住？」这个「齐」就是到什么地方停下来，他「安住其心」到了什么程度的时候才算是「心善安住」呢？这就是最后成功了的相貌，这样意思，这提出三个问题。

酉二、佛告（分二科）　戌一、赞问许说

佛告长老颉隶伐多：善哉！善哉！汝今善能问如是义。汝今谛听极善思惟；吾当为汝宣说开示。

这是第二科是「佛告」，就是佛开示。这个照道理说，我们也应该想得到这里，出家人放弃了世间的欲来到佛法里面修行，这是一个非常重要的事情，会应该很明白的告诉怎么修行，应该有这件事的，应该是这样子；不是说是我请你来做…，我有银行请你来做职员，你来了我不告诉你做什么事情，有这回事吗？不应该是这样子。现在这《瑜伽师地论》就是解答这个问题。

「佛告长老颉隶伐多：善哉！善哉！」唉呀！你提出这个问题太好了！太好了！「汝今善能问如是义」，你现在很好，能够提出这个问题来问我，这是非常重要的问题，非常有功德的。「汝今谛听极善思惟」，你现在要注意听，听完了以后你心里面要「极善思惟」，尽其所能的去专精思惟佛说的道理，「极善思惟」；听完不能就算了，不可以，你还要再思惟的。「吾当为汝宣说开示」，我会给你宣说这个修行的大义，叫作「宣说」；「开示」就再详细的解释。

的确是应该这样，我们读这个心经「照见五蕴皆空度一切苦厄」，这个人完全没有明白什么佛法，佛就这样讲，你能听得懂吗？所以这个事情的确我们想得到，佛说法的时候应该是很容易明白的，应该是这么说的。

戊二、正广开示（分二科）　亥一、答所问（分二科）　天一、标

颉隶伐多！诸有苾刍勤修观行，是瑜伽师能于所缘安住其心。或乐净行、或乐善巧、或乐令心解脱诸漏、于相称缘安住其心，于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心，能于其中不舍静虑。

这下面第二科「正广开示」。前面佛赞叹同意为他宣说，现在第二科正式地详细地开示这个修行的事情，分二科，第一科是「答所问」，又分二科，第一科是「标」。

「颉隶伐多！」佛说法之前先招呼这个人，招呼他。「诸有苾刍勤修观行，是瑜伽师能于所缘安住其心」这件事「或乐净行、或乐善巧、或乐令心解脱诸漏、于相称缘安住其心，于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心，能于其中不舍静虑」。这个是标出来这个所要开示的大义，是这个意思。

说是这个修行人于所缘境安住其心，这里面有种种的差别，不是一样的。「或乐净行」或者这个人他欢喜修行「净行」的所缘境；这个「净行」明白简单的说，「行」者心也，你这个心就是你的行，清净你的心，清净你的心行，这一类的所缘境是有这个作用，是这样意思，这是一类。「或乐善巧」，或者是欢喜善巧所缘境，这个「善巧」就是智慧，你能依它为所缘境能令你增长智能。「或乐令心解脱诸漏」或者有的人欢喜以这个为所缘境的时候，使令你的心能解脱一切烦恼，把烦恼排遣出去了。这是分三类；一个净行所缘、一个善巧所缘、一个是净惑所缘，这是三类。

「于相称缘安住其心，于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心」这是分三个。「于相称缘安住其心」这个「相称」是什么意思呢？就是你内心的烦恼病，这个病和药相应了，医生给我们看病的时候，他开的药和我们的病是相合的，也叫「相称」。说我们内心的烦恼病，和佛所宣说这个所缘境这个法门也是相应的，那叫「相称」，正好有这种作用，就叫做「相称安住其心」。下面会有详细解释。「于相似缘安住其心」，这个所缘境是相似的，在这样境界上安住其心。「于缘无倒安住其心」实在就是那个「善巧所缘」，就是对于所缘境上没有颠倒迷惑，你若这样安住在这个所缘境上，使令你心里面不颠倒迷惑，这样子安住其心。

「能于其中不舍静虑」，就是「相称缘」也好、「相似缘」也好、「于缘无倒」也好、你在这里边你在修观的时候并没有离开静虑，都是在禅定里边修这样的安住其心的；这句话是包括前面那三个「相称缘安住其心」也是有禅定、也是有静虑的，「相似缘安住其心」也是在静虑里边，「于缘无倒安住其心」也是在静虑里边的。

这是「标」，下面再解释。解释分四科，第一科「于相称缘安住其心」，先解释这句话。这分三科，第一科是「征」。

天二、释（分四科）　地一、于相称缘安住其心（分三科）　玄一、征

云何苾刍勤修观行，是瑜伽师于相称缘安住其心？

怎么叫做「于相称缘安住其心」呢？这「问」。

下面第二科就解释，就是回答，分三科，第一科「为修净行」分二科，第一科是「贪行」；这个「于相称缘安住其心」也就是前面那句话「或乐净行」这个意思，「净行所缘境」是这一回事，这就是下面解释。

玄二、释（分三科）　黄一、为修净行（分二科）　宇一、贪行

谓彼苾刍若唯有贪行，应于不净缘安住其心；如是名为于相称缘安住其心。

「谓彼苾刍若唯有贪行」，若是那一个苾刍他内心里面的烦恼，就是贪烦恼太厉害，其他的瞋烦恼、愚痴烦恼、各式各样的烦恼都是很轻微的，他就是贪烦恼太重，这样的情形怎么办呢？「应于不净缘安住其心」，那就应该以「不净」为所缘境，在这个所缘境上安住其心，就应该这样；那么这就是「相称」了，就是药和病是相合适的，就是这个法门对于你是相应了、「相称」的，这样意思。

这第一科是「贪行」，下面第二科是「瞋等行」。

宇二、瞋等行

若唯有瞋行，应于慈愍安住其心；若唯有痴行，应于缘性缘起安住其心；若唯有慢行，应于界差别安住其心；若唯有寻思行，应于阿那波那念安住其心；如是名为于相称缘安住其心。

「若唯有瞋行，应于慈愍安住其心」，假设这个人这个想要修行的人，他的贪烦恼很轻微很轻微的，只是瞋烦恼特别重，若是这样的话，「应于慈愍」应于这个「慈愍观」，增长你的慈悲心的这个所缘境，你在这个所缘境上安住其心，就能对治你内心的瞋烦恼了，「安住其心」。

「若唯有痴行，应于缘性缘起安住其心」，若是这个人他的贪烦恼也不重，瞋烦恼也很轻微，他只是愚痴的这种心，愚痴心特别重；什么叫做「愚痴」呢？就是不明白缘起的道理，这个众生在世间上流转生死究竟是怎么回事情？不明白就叫做「愚痴」。若是这个人这个贪烦恼、瞋烦恼不重，只是有愚痴心的话，那就应该于「缘性缘起」，前面讲过；「缘性」是因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，这叫作「缘性」。「缘起」就是「十二缘起」，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这是「十二缘起」。「十二缘起」就是说明这个生死的缘起是这么回事情！就是这么样子才有生死流转的，那么你就明白这个道理：哦！我的生死苦是我自己创造的哦！不是其他的什么天老爷强加给我的，不是！我若不做恶就没有恶果报，我若不做善就没有善果报，这善恶果是我自己创造的，是这样子。这样你就有智慧了，就破除你的愚痴了，所以「应于缘性缘起安住其心」。

「若唯有慢行，应于界差别安住其心」，若是这个众生他的贪瞋痴这个烦恼不是重，他的高慢心特别厉害，高慢心这个慢心很厉害，那怎么办呢？「应于界差别安住其心」，那就应该修这「六界差别观」，用「六界」为所缘境安住其心，就能破除去你的高慢心了，是这样子。

「若唯有寻思行，应于阿那波那念安住其心」，若是这个众生他的高慢心也并不重，小小的，他就是「寻思」厉害，就是散乱心东想西想，想得特别多，妄想很厉害。那怎样的修行呢？「应于阿那波那念」，就是这个「出入息」、息的出入，应该在这个地方安住其心，你这样安住其心就把你的散乱心破了，令心寂静住了。

「如是名为于相称缘安住其心」，这前面就是五个，所以一共是五法，通常说这就是「五停心」。通常说就是开始发心修行的人，你在这五个法门里面选一个，你一定是有一个的，也可能你完全都有，用这样的法门来对治你这样的烦恼，令你心清净，这可以修学圣道了。这叫做「相称缘安住其心」，也就是「或乐净行」这一句话。

黄二、为得善巧（分四科）　宇一、蕴善巧

颉隶伐多！又彼苾刍、若愚诸行自相、愚我有情命者生者能养育者补特伽罗事，应于蕴善巧安住其心。

这是第二科「为得善巧」。那个第一句话「或乐净行」，第二句话就是「或乐善巧」这句话。

那么佛就招呼「颉隶伐多」！「又彼芯刍」若是那个苾刍，「若愚诸行自相」，他对于「诸行自相」胡涂，他不明白。就是每一件事，每一件因缘生法的自相是什么？他不明白。譬如说识是了别性；这个色是质碍性、变碍为性，这个色法、地水火风是有个体性它是有质碍的，它在那里、其他的东西不可以同时在那个地方，就是有阻碍了，那就是色法；受以领纳为性，想以取相为性，行以造作为性；就是每一样事有它各别的相貌；你不懂你不知道，人就是认为「心」是物质产生的，那么这就是胡涂了，物质是没有知觉的东西，怎么能生出来一个有知觉的东西呢？这是不合道理。所以这个「若愚诸行自相」，这个「自相」就是每一法本身不共于其他法的，它特有的相貌，就是「自相」。

「愚我、有情、命者、生者、能养育者、补特伽罗事」。前面是「愚诸行自相」，这第二个「愚我、有情...」就是胡涂，不知道是无我、无有情、无命者、无生者、无能养育者、无补特伽罗事；他执着有一个我，在色受想行识里边有一个常恒住不变异有主宰性的一个东西是我，这叫「愚我」。「有情」就是眼耳鼻舌身意这里面有个「我」，我是「有情」的，或者爱着这个「我」就叫做「有情」，或者是这样。「命者」就是这个寿命和合，我与寿命和合能够在这个世间上生存，这叫做「命者」。「生者」就是从无始劫来到现在，死了又生、生了又死、死了又生、生了又死，就是「生者」，这样子。「能养育者」，「能养育者」就是能增长后有业故，就是他能够创造将来生命的业力，你创造这个业力将来又会得果报，我能做这件事，我能够造罪、我能造福，将来去得罪福的果报，这就是「我」，这是一个「我」。「补特伽罗事」，「补特伽罗」翻做中国话翻个「数取趣」，就是数数地得果报而没有厌足，得了人的果报死了以后得天的果报，天的果报死掉了以后又得到地狱的果报，地狱的果报结束了又得饿鬼的果报，就是三界六道轮回没有厌足的时候，就是「补特伽罗事」。

那么他执着有「我」，不明白一切法的「自相」，那怎么办呢？「应于蕴善巧安住其心」。「应于」色受想行识五蕴这个地方去安住其心，去思惟观察就知道是「无我」的，也明白一切法的「自相」了。

宇二、界善巧

若愚其因，应于界善巧安住其心。

这是第二科，前面是「蕴善巧」。

「若愚其因」若是不明白那一法的因由，为什么有这一法？他就会有个因，果由因生，但是不明白它的因，那怎么办呢？「应于界善巧安住其心」，应于十八界，在这里通达它的因，每一界都有自己的因；眼有眼的因，耳有耳的因，眼根有眼根的因，眼识有眼识的因，舌有舌的因，乃至到第六意识、第六意根，乃至法尘也各有各的因，不是无因缘而有的；你要在这里善巧的通达，安住其心，你要这样子。

宇三、处善巧

若愚其缘，应于处善巧安住其心。

若是你不明白它的「缘」；譬如说是我们这个眼识，譬如说眼识它以色为「所缘缘」，眼能看见青黄赤白的色这个眼识才能现起；同时它要以眼根为「增上缘」，这个眼识以眼根为增上缘，你有眼根这个眼识才能现出来，如果眼根坏了、眼识就完了不能生起了；但是没有「所缘缘」眼识也是不能生起。所以这个「识」它要有增上缘，还要有所缘缘它才能现起。但你若不明白你就应该去这样观察；譬如说耳根是耳识的增上缘，声音是耳识的所缘缘；这样说、色声香味触法是「所缘缘」，眼耳鼻舌身意六根是「增上缘」，这时候才出现眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识就是这么回事！并不是这里有「我」，不是的。「应于处善巧安住其心」，应该这样。

字四、缘起及处非处善巧

若愚无常苦空无我，应于缘起处非处善巧安住其心。

这个在《显扬圣教论》上解释这件事，就是「若愚其缘，应于处善巧安住其心」，他这么解释：众生、这个凡夫颠倒迷惑，认为在我们生命体里面有一个「我」，这个「我」以六根为依止处，以眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，这个「我」依止眼根能见色、依止耳根能闻声...，就是乃至到依止意根能分别一切法；这个外道、这个计我论者是这样子说的。现在这个地方「若愚其缘」，只是「识」另外没有「我」只是识依六根为「增上缘」，依六境为「所缘缘」，只是这样，那有「我」可得？没有这回事情。

「若愚无常苦空无我，应于缘起处非处善巧安住其心」，如果你这个人你不明白「无常」的道理。无常的道理、这件事；我们通常说应该「无常」的这件事，谁都容易明白。看那个小孩、婴儿很快地就长大了，然后到学校读书，然后到社会做事，然后老病死就结束了；这谁不知道呢？这是「无常」嘛！其实这粗显的「无常」谁都知道；春天百花开，秋天都黄了、都落叶了、都枯萎了，这个「无常」谁不知道呢？但是，不是；多数人都不明白无常，就是微细一点的无常你不容易明白。譬如这个光，前一刹那的光就是后一刹那的光；如果你有这样的想法，这叫做「常」，你就是没有明白「无常」的道理。我今天看见这个法师，我明天又再看见这个法师了；如果你这样想你就有「常见」。其实你所看见的一刹那间就不是了，一刹那间就不是了，这个变化非常的快，是「无常」的，刹那刹那变异的。但是我们不容易明白这件事，如果佛陀不讲，我们还不是容易明白，是「若愚无常」。

「苦」，这个苦恼的事情我们也感觉到苦，但是乐受我们不知道是苦，乐受是坏苦。你希求快乐，实在就是你希求坏苦，乐的事情坏了你就苦恼了；但是我们不知道乐是坏苦，还有行也是苦，我们不明白的。

「空，无我」；这是〈声闻地〉；这个「空」和「无我」怎么讲呢？即色受想行识没有我叫「无我」，离开了色受想行识另外也没有我叫「空」。我们若是执着有我的时候，执着身体色受想行识里有个我，那就是「愚于无我」，就不明白「无我」的道理了。或者即色受想行识是我，或者离开了色受想行识另外有一个我，就是各式各样的执着了，我们不明白无我的道理。

「应于缘起，处非处善巧安住其心」。那么你若这样的话怎么办呢？你就应该在十二缘起在这里观察思惟；无明缘行、行缘识、识缘名色...，乃至生缘老死，这个时候你就明白这个「无常」的道理，也明白「苦」的道理，「空、无我」的道理了，就明白这件事了。这个「处非处善巧」，可以说是我们造善业，能得到人天的根，人天的六根，就是触缘受、受缘爱。如果我们造恶业，那就得到三恶道的触缘受，这些苦恼的事情，这些苦恼就会得到，这样子，那就叫做「处」，这叫做「处」。如果我们不知道做善得善报、做恶得恶报，不知道这个缘起，那就是「非处」，这叫做「非处」。于缘起法上观察就会知道有「处、非处」的这件事；那么你「愚无常、苦、

空、无我」你就应该观察十二缘起、处非处的善巧，在这上安住其心，就能破除去不明白「无常、苦、空、无我」的道理的这个愚痴，破除这个愚痴了。

黄三、为令解脱（分二科）　字一、世间

若乐离欲界欲，应于诸欲麤性诸色静性、安住其心；若乐离色界欲，应于诸色麤性无色静性、安住其心。

这第三科「为令解脱」，为什么这样安住其心呢？「为令解脱」，这里边分两科，一个是世间的解脱、一个出世间的解脱，先说世间的解脱。

「若乐离欲界欲」就是这个人他的心情反常了，他要远离欲界的欲，这就是被欲触恼了的人；在欲上不感觉苦的人，你让他离欲这不可能的事情。就感觉欲是苦了，吃到苦头了，这时候他就欢喜离欲、离欲界欲。那这样子的人应该怎么办呢？「应于诸欲麤性诸色静性、安住其心」，那你就应该这样想：这欲界里边都是苦恼的事情，你这样思惟。这个「麤」就是苦恼的意思，给你很多的苦恼不如意的事情，你就这样思惟。「诸色静性」，色界天上的境界是特别微妙安乐自在的，这「静」和这个「麤」是相对的，你这样子安住其心，你就能离开欲界欲了。这里面有什么意思呢？吃到欲的苦头以后，他还是不愿意离欲的呀！但是心里面想要离欲，但是还有欲的问题，他还是去想要得到欲；但是他的理智想要离欲，那怎么办呢？那就是这样，「于诸欲麤性诸色静性、安住其心」，是这么回事；不是说是已经离开欲了的人要这样子，不是。他是吃到欲的苦头而心里面想要离欲，但是心里还是有欲，那你就得这样作才可以。

「若乐离色界欲，应于诸色麤性无色静性、安住其心」。如果这个人也不愿意色界天，色界天他也不感觉到满意，色界天虽然高过了欲界，但是他也不欢喜。那就「应于诸色麤性」，色界也不好、不欢喜；欢喜无色界的没有色只有受想行识，这个地方微妙寂静安乐，你就这样子安住其心就可以成功了。

这是「世间」的离欲；世间离欲，实在还是不能离欲的，你只是降伏了一下而已，所以这第二科就是「出世间」的离欲。

字二、出世间

若乐通达及乐解脱遍一切处萨迦耶事，应于苦谛集谛灭谛道谛、安住其心。

如果你这个人，若欢喜「通达」世出世间的因果；世间的果、出世间的因果，你想明白这件事。说是那个人离开了欲界欲，到了色界天无色界天，结果又掉下来又回到欲界受苦，这件事是白辛苦了。那么怎么办法才能究竟的远离世间的苦呢？就是你要「通达」苦集灭道四谛；这「苦谛」是世间的果，「集谛」是世间的因，「灭谛」是出世间的果，「道谛」是出世间的因。这个「灭谛」这个「灭」字怎么讲呢？就把世间的因果、世间的「苦、集」这个因果消灭了，这就是「灭谛」。这个「道谛」就是消灭的方法。你若是明白这件事呢！这件事就成功了！你就可以解脱三界的苦恼。

「若乐通达」世间、出世间的因果。「及乐解脱遍一切处萨迦耶事」，要解脱欲界、色界、无色界的这一切的苦恼。这一切苦恼主要是什么东西？是「遍一切处萨迦耶事」，你若执着有我的话呢；「萨迦耶」中国话翻个「坏聚见」，破坏的「坏」、聚集的「聚」、见闻觉知的「见」，「坏聚见」。「坏」就是无常；无常老病死的色受想行识里边是没有我的，但是在这里执着有个我，这叫做「坏聚见」。

这个「遍一切处萨迦耶事」，你若是在欲界里面执着有我的话，也一定色界、无

色界也是有我，也执着有我的；你若在色界、无色界里执着有我，你到欲界来还是执着有我；你若是通达无我了，一切处都是无我。这个「执着有我」这件事是烦恼的根本，是烦恼的根本。所以你若通达世出世间的因果，而又能够通达世出世间都是无我的，那你就能解脱世间上一切苦了。

那么这样子，怎么样才能够成功呢？「应于苦谛、集谛、灭谛、道谛安住其心」，你这样思惟：思惟世间是苦，苦是有原因的。什么是「苦谛」的原因？就是「集谛」。什么是「集」？就是爱烦恼和见烦恼。你有爱烦恼爱着这个欲，你有见烦恼执着有我，你就非有苦不可。「灭谛」就灭除这个我，灭除这个爱；苦谛、集谛消灭了就是「灭谛」，就是安乐的境界了。怎么样才能灭呢？要修学圣道，修学三十七道品、修学四念处，才能够灭除这苦集二谛，你就得到解脱了，你就在这上安住其心。这是「出世间」的离欲。

玄三、结

是名苾刍勤修观行，是瑜伽师于相称缘安住其心。

这是第三科，结束这一段。前面这一段这就叫作这个「苾刍勤修观行」，他「勤修观行」他就是可以称作「瑜伽师」了。这个「瑜伽师」在「相称缘安住其心」，这就叫作「相称缘」。就是这个药对于你的病是相合适的；这个法门对于你的烦恼是合适的，能消除这个烦恼。这叫作「相称缘安住其心」，这一科讲完了。

现在第二科「于相似缘安住其心」。

地二、于相似缘安住其心（分三科）　玄一、征

颉隶伐多！云何苾刍勤修观行，是瑜伽师于相似缘安住其心？

这「相似缘安住其心」怎么讲呢？这是问。

下面第二科解释，分两科，第一科「由胜解」。

玄二、释（分二科）　黄一、由胜解

谓彼苾刍于彼彼所知事、为欲拣择极拣择遍寻思遍伺察故;于先所见所闻所觉所知事、由见闻觉知增上力故；以三摩呬多地作意思惟分别而起胜解。彼虽于其本所知事、不能和合现前观察；然与本事、相似而生，于彼所缘、有彼相似唯智、唯见、唯正忆念。

「谓彼苾刍于彼彼所知事、为欲拣择极拣择、遍寻思遍伺察故」，说是那位修行人「于彼彼所知事」，就是各式各样的所缘境；或者不净观，或者慈悲观，或者缘性缘起观，这各式各各样的所缘境，像前面说这个相称缘。「为欲拣择极拣择、遍寻思遍伺察」这前面讲过了，就是修这样的观，这样的观察。

「于先所见所闻所觉所知事，由见闻觉知增上力故」，这个「于先所见」就是你在修行以前，开始修行之前叫作「先」。「所见所闻所觉所知事」是怎么回事？就是学习佛法，你见佛闻法，「见闻觉知」你所知道的，所知道的这些；像前面相称缘的这些事情、像十二缘起的这些事情，你这样学习了。「由见闻觉知增上力故」，由于你原来有学习佛法的这个力量，你就发心修行了；「增上」是强大的意思，有强大的力量。你学习了佛法以后，佛法给你智慧了，就是闻思的这个智慧、给你这个，这时候发出这个强大的力量，你就要修止观了。

「以三摩呬多地作意思惟分别而起胜解」，「以三摩呬多地」就是得了定了，当然这是很高的，得到初禅、二禅、三禅、四禅，乃至非非想定得了定。定的「作意」，这个「作意」很有意思，就是约束你的心不要越轨、不要出轨，在这个所缘境上安住其心，约束你的心在所缘境上安住不动，叫作「作意」。这样讲就是修定，就是警觉你的心，引导你的心到所缘境那里去。这么讲这个「作意」通于一切，通于我们日常生活内心的分别事情。现在这里不是其他的，是指禅定说的作意。「思惟分别而起胜解」，就是在这个所缘境这里思惟观察，你就是建立了强大的智慧了。「而起胜解」就是有力量的一个智慧。得了禅定以后，在禅定里边观察这个所缘境，你常常这样观察、常常这样观察，就生起了一种大的智慧的力量，「而起胜解」。就是认识得很深刻，你不能够动摇他的。他在禅定里面观察五蕴是苦，你说：五蕴不是苦；你不可动摇他、你不能否定这件事的。「而起胜解」。

「彼虽于其本所知事、不能和合现前观察」，这里边有个问题。说是「见闻觉知」的事是在学习佛法的时候，学习佛法的时候是散乱心。现在「三摩地」这是定，得了定以后定心所缘境，和你以前见闻觉知所知事这是不一样的，是不同的，是有点不同的。所以这上面说「彼虽于其本所知事」，说是那个得了禅定那个人，虽然对于在散乱心的时候见闻觉知所知道的事情，「不能和合现前观察」；他在禅定的时候他那个心，不和那个散乱心所缘境和合在一起去观察，不是的，是不同的。定心所缘境和散乱心所知的境界是不一样的，是不同的。

「然与本事相似而生」，然而你在禅定里边定心所缘的这个境界，和那个散乱心的境界是「相似」的。虽然是不是、是不同的；但是还是「相似」的。这下面说「于彼所缘，有彼相似唯智、唯见、唯正忆念」，他在禅定里边观察这个所缘境，观察这个所缘境的时候，「于彼所缘境，有彼相似」，有与散乱心的那个境界相似的，这个所缘境相似的；定心所缘境不是散乱心所缘境，但是与它相似。与它相似这个时候是怎么样呢？「为智、为见」，是你在禅定里面得的闻思修的那个修智的智慧，那个智慧观察这个所缘境的，是「智」所觉，是「见」所照。这个「见」应该是奢摩他了，奢摩他是不分别叫作「见」，「智慧」是观察分别的。观察所缘境「唯正忆念」，而这个所缘境是「念心所」显现出来的，这个「念心所」是分明不忘，不忘所缘境的事。他能把这个所缘境分明的显现在心里面叫「正忆念」。显现出来，以智慧来观察，以智见来观察的。这样子知道五蕴是苦、是无常、是无我的，那就是一切法都是这样子的。

这里就是说：你观你定心里面的所缘境，是无常、无我、是苦的。但是定心所缘境不是散乱心的境界，那么你能够发生作用吗？能的；那个定心所缘境和那个散乱心所缘境是相似的，他一样从这里可以得到智慧，可以得解脱的，这么意思。

比如说是我想我母亲，你心里面一想，心里面就现出你母亲的相；其实你心里现的那个相不是你母亲嘛！只是个影像！不是真的母亲；但是它是相似的。你真实的母亲那是「疏所缘缘」，现在是「亲所缘缘」，彼此是相似的，它还是发出来这个爱心，还有这个爱，对母亲的爱，爱着父母，这个心还会发出来，这叫相似。

现在这个定心所缘，观一切法是苦、空、无常、无我，那就是一切法也都就是这样子，你不能说它不是散乱心所缘境，就没有作用，不是的！它一样会有作用，就能解脱一切烦恼，就能得圣道的。

这叫作「相似缘安住其心」，这个「安住其心」是由胜解；胜解是什么？就是这个智见，智见的胜解所缘境和那个散乱心所缘境是「相似」，是这样意思，这叫作「相似缘安住其心」，是这个意思。

现在下面第二科，「由止观」。

黄二、由止观

又彼苾刍，于时时间令心寂静，于时时间依增上慧法毘钵奢那，勤修观行。

「又彼苾刍，于时时间令心寂静」，是那个修行人他很精进，早晨起来他就静坐；吃完早餐以后还是静坐，一枝香一枝香连续这么坐，「时时地令心寂静」，就是修奢摩他的止。「令心寂静」，这个已经得了禅定的人，当然他那寂静那和散乱心不同，他前一刹那心和后面一刹那心是相似的，也是相似。「于时时间依增上慧法毘钵奢那，勤修观行」，他也是从早晨起来他就修「毗钵舍那观」，很有力量的这个智慧。早晨、早饭后、午饭后、乃至到晚间都是修这个毗钵舍那观的，当然和这奢摩他是配合起来的。「时时间依增上慧法」，当然这个智慧是强大的智慧，不是闻思的智慧，是修所成慧，所以「增上慧」。这个「毗钵舍那观，勤修观行」，勤修观行的时候，你前一刹那的观和后一刹那的观是相似的，也是相似。

玄三、结

是名苾刍勤修观行，是瑜伽师于相似缘安住其心。

前面「相称」，现在「相似」，这个意思不同；意思不同，实在还是在相称缘里面有相似缘安住其心，相似缘安住其心里面也有相称，还是这样的。

我最初为什么要选《瑜伽师地论》作我们的课本？我要学习《瑜伽师地论》原因就在这里，它把这个修行的事情详详细细、清清楚楚说给你，这其它的书没有这么详细，没有这么详细的。不只于此，后面还有很多。

我们出了家，我以前说过这个话，我们并不是白痴、没有饭吃出家，不是的。我们放弃了欲出了家，一无所得，这件事是不对的。我们如果真是好好学习《瑜伽师地论》，你好好这样修行，你会有成就，会有成就的。但是你要努力，你要努力的。

这下面还有很多事，前面已经说了很多事；你修行，这件事不可以作，这件事、这件事…不可以作，很多不应该作的事你要知道，然后你要避免这件事。这个事应该作、这个事应该作…那么你就这样作，这样你就很顺利的就成就了。而我们修行人也是发道心愿意修行，但是嫌麻烦，哎呀！说那么多！不！不！不！南传佛教很简单，很好！我就这样子。其实南传佛教也不是那样子呀！他来打禅七开示，当然就说这么多嘛！你真实学习《阿含经》你看看，也很多事情啊！

地三、于缘无倒安住其心（分三科） 玄一、征

颉隶伐多！云何苾刍勤修观行，是瑜伽师于缘无倒安住其心？

引经证成这一段，在「正广开示」这一段里面分四大科，第一科「于相称缘安住其心」，「于相似缘安住其心」这二科讲完了。现在是第三科「于缘无倒安住其心」，这一科分三科，第一科「征」。

佛招呼「颉隶伐多」，「云何苾刍勤修观行」的时候，「是瑜伽师于缘无倒安住其心」？就是对这个所缘的一切法没有颠倒。譬如说：诸行是无常的，你就观察它是无常的，那么就没有颠倒了。但是你执着是常，你刚才看见这个人，你一会儿又再看见这个人，你认为还是那个人，那就是颠倒了。于苦为乐，也是颠倒；于无我而谓有我那，也是颠倒；于不清净而认为是清净的，那也是颠倒。现在佛自己先提出来这个问题；这「瑜伽师」修禅定的人、修止观的人，对于所缘的一切法没有颠倒，这样地把心安住在那里，那才是叫做「瑜伽师」。怎么样「于缘无倒安住其心」呢？这是问。

下边第二科解释。

玄二、释

谓若苾刍勤修观行，是瑜伽师于所缘境安住其心，随应解了所知境界、如实无倒能遍了知。

「谓苾刍勤修观行，是瑜伽师于所缘境安住其心」的时候，不管你以什么做所缘境「安住其心」的时候。「随应解了所知境界」，随其所应，你能通达那个所知境的真实相。「如实无倒能遍了知」，就是如那一件事的真实相去通达而没有搞错，能这样地真实地了知。

玄三、结

是名苾刍勤修观行，是瑜伽师于缘无倒安住其心。

就是这样意思。这个是说得很含蓄，下文才详细解释的，这一科解释完了。

地四、能于其中不舍静虑（分三科） 玄一、征

颉隶伐多！云何苾刍勤修观行，是瑜伽师能于其中不舍静虑？

这是第四科，前面是第三科。这第四科是什么呢？「能于其中不舍静虑」，这就是不管你是于相称缘安住其心，于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心，你都需要「不舍静虑」，这样意思。为什么要有这么一段道理呢？因为你没有定，你不能够有决定性的作用。你心里面没有定的话；心里面散乱，小小的有点智慧可以，而不能够断惑证真，不能转凡成圣的，所以要有这一段的意思。

这第一段是问。下面第二科解释，解释分二科，第一科明修的相貌。

玄二、释（分二科） 黄一、明修相

谓若苾刍勤修观行，是瑜伽师如是于缘正修行时，无间加行殷重加行，于时时间，修习止相举相舍相。

「谓若苾刍勤修观行」的时候，「是瑜伽师、如是于缘正修行时」，「如是」就指前面这几段文，前面这一共三段文；于相称缘、于相似缘、于缘无倒，这三段文。「如是」就是前面说这三段，这样子「于缘正修行」的时候，就是于所缘境；前面这三种，修行的时候。「无间加行、殷重加行」，这个「无间」就是不间断，就是不懈怠，你能按照你的功课表一直地这样做。当然初开始用功不要太紧，稍微地宽松一点；等到你一下子可以坐八个钟头，你一支香可以坐八个钟头，一支香可以坐二十四个钟头，这是不同了，这情形不同，当然也还是要精进继续努力，这就叫做「无间加行」，不间断的用功。不能说我今天静坐、我明天不静坐了，不可以这样。你今天坐五个钟头，你明天也坐五个钟头；今天坐八个钟头、今天十个钟头；你明天也是坐八个钟头、十个钟头，就是继续不断地这样用功，这叫「无间加行」。「殷重加行」；「殷」是殷勤，这个「重」是有尊重的意思，你要拿这件事当一件事，当它一个重要的事情；其他的事情都是不重要，这件事是重要的。就是不慢缓，你不能够马马虎虎地，不要这样子用功。你很认真地、很深刻地、很周备地，这样子用功这叫做「殷重加行」。

「于时时间修习止相举相舍相」，这个「于时时间」，就是那个时候、那个时候；那个时候是什么时候呢？就是你心里面浮动的时候，心里面浮动你这个时候就要修习「止相」，把这个浮动的境界停下来安住在所缘境上不要动；就是流动散乱的时候，那个时候是「修习止相」，就是修习这个奢摩他，安住在所缘境明静不动，这样子。

这个「举相」呢；安住在所缘境应该是所缘境在你的心里面很分明地显现出来，这就是正好这样子；但是你功夫没有成就，就是那个所缘境隐没了、不明显了，你所缘境不明显了就是心的明了性不够力了。不是说你睡着觉，那就是严重了；现在这是轻微的不明了，这个所缘境在心里面不明了，这个时候你就赶快警觉自己要「修举」，把这个心的力量发动起来、要明了，明了这个所缘境。那个时候就是你心里沉没的时候，所缘境不明了的时候，要发动你的心识的力量振作起来，要把所缘境要它清清楚楚的。譬如修无我观，这个无我观要修得清清楚楚的；如果你修的无我观修得迷迷糊糊的，不明了了，这不可以，必须要振作要发动起来，这叫「举相」，是这样意思。

这个「舍相」，舍的相貌。就是你这个时候修止，也是明静而住，你在这个所缘境上面明静而住；修观，观得明明了了的清清楚楚的，那你就不要再变动，就这样子就好了。也不要再「止」不要再「举」，就这样就好了，叫作「舍」，这样意思。

这是不舍禅定，「不舍静虑」，这个「不舍静虑」先「明修相」，这个修静虑的相貌就是这样意思。普通的说，我们修奢摩他就是「定」，修毗钵舍那是「观」。这个奢摩他对于毗钵舍那是有帮助的；你修止对于观有帮助；修观对于止也有帮助，它就使令这个止会有进步。你修止有力量的时候观也会进步、观也会进步的，不是孤立的，不是彼此没有关系的。这是修止观、修静虑的相貌，你修止的时候不要没有观，修观的时候不要没有止，就是互相你都要修。当然不是说「止观双运」不是那个境界，「止观双运」是同时地，止和观是同时地叫做「止观双运」。现在不是，现在修的时候是有前后的次第的。

这前面说是修的相貌。下面第二科，「显随证」。

黄二、显随证

由修、由习、由多修习为因缘故；一切麤重悉皆息灭，随得触证所依清净。于所知事，由现见故，随得触证所缘清净。由离贪故，随得触证心遍清净。离无明故，随得触证智遍清净。

「由修、由习、由多修习为因缘故；一切麤重悉皆息灭」，由于你又修止又修观，修观而又修止，这样修。「由习」这个「习」，就是重复地不断地再继续地修。「多修习」，就是长时期地这样修止观。这样修止观的关系「为因缘故」，因为这样的关系。「一切麤重悉皆息灭」；你没有定力不行的，有了这个定的力量修止观的时候就有了作用，有什么作用呢？这个「麤重悉皆息灭」，这些烦恼种子完全都息灭了，这个贪心的种子、瞋心的种子、愚痴心的种子，乃至高慢心、疑惑心各式各样的烦恼，这个我、我所的这些烦恼的种子，都息灭了，就断掉了。你修无我观就把我执、我见、我慢、我爱、我痴，这个种子就消灭了。

「随得触证所依清净」，因为这个种子是染污的，你把这个种子…；当然这消灭也不是顿，就是逐渐逐渐消灭；这个烦恼的种子灭掉了的时候、「随得触证」，因此而就能接触到，也就是成就了「所依清净」；「所依清净」实在是什么？实在就是心清净，就是你的色受想行识清净了，你的眼耳鼻舌身意清净了。那么这两种清净就是把烦恼种子息灭了心得清净，就是这样意思。那么这个「所依」，通常说身清净，以身为所依，就是色受想行识为依，色受想行识清净了；若根本的说，应该是阿赖耶识清净了。

「于所知事，由现见故，随得触证所缘清净」，「于所知事」就是所缘境，所缘的这一切法，色受想行识也好、眼耳鼻舌身意也好、色声香味触法也好、眼识耳识鼻识舌识身识意识，这蕴处界一切法。因为你前面「由修由习由多修习」，你这个止观修得好了，烦恼灭了。同时在断烦恼的时候，前面「麤重息灭」了这是断烦恼。烦恼，我们通常说有现行的烦恼，有种子的烦恼；现在是说种子的烦恼，种子的烦恼断了。前面这个「所依清净」指烦恼的种子断掉了。断掉了的时候，同时你的智慧就有无漏的智慧现前了，这个无漏的智慧「于所知事，由现见故」，就是对于所缘境的一切法，根身器界的一切法，由于你有清净的智慧现见一切法，就是见诸法实相了。「于所知事，由现见故」，你成就了无漏的无分别的智慧现见诸法实相，这是无分别现量智见的境界。「随得触证所缘清净」，这个时候你就成就了所缘的诸法实相现前了，因为烦恼断掉了以后你就成就了无分别智了，无分别智与诸法实相相应，这叫「所缘清净」。那前面就是「断德」，这个就是「智德」，所缘清净是「智德」。因为你有无分别智的时候缘一切法的时候，就是诸法实相清净的境界。其实这两句话就是总说的，这是总说，下面是别说。

「由离贪故，随得触证心遍清净。离无明故，随得触证智遍清净」。这个「贪」和「无明」是一切麤重里面最厉害的、最严重的烦恼。「贪」就是爱，那个「无明」就是见，就是远离爱烦恼、远离见烦恼。「由离贪故」，由于你修学止相举相舍相，由修由习由多修习故，你把一切麤重都息灭了，那就是把这个贪爱的心息灭了，贪爱息灭了。贪爱是染污的，你把这染污的贪息灭了，「随得触证心遍清净」，你这时候的境界就接触到那个心清净的境界。「离无明故，随得触证智遍清净」，我们凡夫的时候有这「无明」，就是不明白诸法实相，不明白一切法是无常的，不明白一切法是无我的、一切法是空的，那个无知就是「无明」，无明当然也有很多种，主要是这个。现在你一切麤重皆息灭故，就是远离了无明故，「随得触证智遍清净」，你那个智慧遍一切法都是清净的，不胡涂了；在欲界是清净的，色界、无色界都是清净的。

就分这么四种清净；一个所依清净、一个所缘清净、一个心清净、一个智遍清净，这样子，这么多。或者说；前面这个第一个是所依清净，而后说所缘清净，下边说得心清净、得智清净；那么这个也可以说你先得到智慧了，所以先得到智清净、心清净而后说所依清净、说所缘清净，也可以这么说，也可以调过来说。现在这文是先

说所依清净、所缘清净，后说心清净、智清净，也可以调过来说；其实这件事是同时的，也可以这么说。

这叫作「显随证」。前面是说「明修相」；这个是你修成功了，就会有这样的成就，是这样意思。下面第三科。

玄三、结

是名苾刍勤修观行，是瑜伽师，能于其中不舍静虑。

这是这么意思。

亥二、答略义

颉隶伐多！为此苾刍于所缘境安住其心，如是于缘安住其心。如是于缘安住心已，名善安住。

这是「答略义」，前边这个是「答所问」。现在第二科「答略义」，也就是把前面这四种四段文合起来、统一起来就是这样意思。

佛招呼「颉隶伐多」，「为此苾刍于所缘境安住其心」，前面说的就是「此苾刍于所缘境安住其心」，就是这样意思。「如是于缘安住其心」，怎么样安住其心呢？就是这样子于相似缘、于相称缘、于缘无倒、乃至不舍静虑，这样安住其心。「如是于缘安住其心已名善安住」，就是最后成功了。这前面提出三个问题，这里面就是回答这三个问题。

《披寻记》九〇八页：

为此苾刍于所缘境安住其心等者：此中结答前三种问，前说于相称缘安住其心，此答初问，是即为此于所缘境安住其心。前说于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心，答第二问。此即如是于缘安住其心。前说能于其中不舍静虑，答第三问。是即于缘安住心已，名善安住。

「为此苾刍于所缘境安住其心等者：此中结答前三种问」，前面问有三种，现在这里回答也是三种。「前说于相称缘安住其心，此答初问，是即为此于所缘境安住其心」，「于相称缘安住其心」就是断除去你的贪瞋痴慢疑、各式各样的烦恼，为断烦恼安住其心的原因。「前说于相似缘安住其心，于缘无倒安住其心，答第二问」，怎么样安住其心？安住心的方法是这样子，就是「于相似缘安住其心、于缘无倒安住其心」，这是答第二问。「此即如是于缘安住其心」，这里的文就是第二句话，「如是于缘安住其心」就指前面说「于相似缘、于缘无倒」安住其心，这样子。「前说能于其中不舍静虑答第三问，是即于缘安住心已，名善安住」，就是最后成功了。

未二、重颂（分二科）　申一、第一颂（分二科）　酉一、举说

世尊此中重说颂曰：行者行诸相，知一切实义，常于影静虑，得证遍清净。

这是在「引教」证成里边，第一科是「契经」，现在是「重颂」。

「世尊此中重颂曰」，说本师世尊在这一部经的这一段文里边，又重说偈颂，说了：「行者行诸相，知一切实义，常于影静虑，得证遍清净」说这么一个颂，就把这个颂现在也引来了。这是第一科「举说」，举这个颂。

下面配释分四科，第一科是第一句，「行者行诸相」这一句。

酉二、配释（分四科）　戌一、第一句

此中说言行者行诸相者：由此宣说修观行者，于止举舍相无间修行，殷重修行。

「此中说言『行者行诸相』者」，这句话是什么意思呢？「由此宣说修观行者，于止举舍相无间修行，殷重修行」，是这样意思。这「行者行诸相」就是这样意思，有止相、举相、舍相这样子「无间修行、殷重修行」。这第一句话是这样意思。

戌二、第二句

若复说言知一切实义者：由此宣说事边际性。

「若复说言『知一切实义』者」，这第二句。「由此宣说事边际性」，这句话就是指前面那个遍满所缘那个「事边际性」说的，就是「一切实义」，这个意思。

戌三、第三句

若复说言常于影静虑者：由此宣说有分别影像、无分别影像。

「若复说言『常于影静虑』者」这是第三句话，什么意思呢？「由此宣说有分别影像、无分别影像」，就是指这个说的。现在下面第四句。

戌四、第四句

若复说言得证遍清净者：由此宣说所作成办。

「若复说言『得证遍清净』者」，这第四句什么意思呢？「由此宣说所作成办」，这个「所作成办」的意思就指这个话说的，这个时候就最后成功了，所以「证遍清净」。

申二、第二颂（分二科）　酉一、举说

此中世尊复说颂曰：于心相遍知，能受远离味，静虑常委念，受喜乐离染。

前面这是一个颂，现在又说第二个颂。第二个颂先是举这个世尊说颂。「世尊复说颂曰：于心相遍知，能受远离味，静虑常委念，受喜乐离染」这是举说。

下面就「配释」，第二科配释，先说第一句。

酉二、配释（分四科）　戌一、第一句

此中说言于心相遍知者：谓有分别影像、无分别影像，以心相名说；事边际性以遍知名说。

「此中说言『于心相遍知』者」这句话怎么讲呢？「谓有分别影像、无分别影像」「以心相」的名字说的；有分别影像也是你的心，无分别影像也是你的心，这句话就是「于心相遍知」的意思。「事边际性以遍知名说」；「于心相」这是一句话；「于心相遍知」这又是一个意思。现在这个「事边际性」呢「以遍知名说」的，遍知一切实义的，这样意思。

戊二、第二句

若复说言能受远离味者：由此宣说于其所缘、正修行者、乐断乐修。

「若复说言『能受远离味』者」这是第二句。「由此宣说于其所缘、正修行者、乐断乐修」，是这样意思，这个「能受远离味」。「由此宣说」由这一句是「宣说」什么意思呢？是「于其所缘正修行者」，就是那位修行人，在所缘境上正在努力的修行的这个人，这个人是「乐断乐修」，他心里面有强烈的这样的意愿，就是想要断除烦恼，想要修学圣道，这就叫作「能受远离味」是这样意思。

我们平常的人，我们应该说是发心用功了，但是不是那么精进，其中有一件事是什么事情呢？就是心里有了烦恼的时候，自己有可能会知道我现在心里有瞋心、我现在心里面欲心、现在有了染污的这些烦恼了；有了烦恼逐渐逐渐地过去了，以后又怎么地呢？若是这个人道心特别恳切的人呢，他心里面认为：我不应该有烦恼，我要赶快修止观来解除烦恼，要有这种意愿。如果你的道心恳切而又常常修止观的人，他会有这样的反应：我为什么会烦恼？唉呀！不对！不对！好像有了土匪来了，打劫了！这是很严重的一件事。若是我们不修行的人呢？起了烦恼了，也可能随着烦恼去活动一下怎么怎么地...；烦恼过去了也就没有事了，不感觉有什么严重的问题。我们不常常静坐观察自己观心的人，不感觉有什么问题，我起了烦恼了，也没有什么事啊！但是佛菩萨看：你心里面有贼啊！这是一个严重的事情、重要的事情。

所以现在说是「正修行者，乐断乐修」他心里面：唉呀！我这心里有.....赶快要修止观来断烦恼；这是认为一件事啊！就像我饿了我想要吃东西，不然，不能忍受的。所以这「乐断乐修」是有这样的意味的。若是我们虽然用功修行，我们身心起了烦恼的时候，烦恼过去了好像也没有什么事，那就表示你的程度是这样的。现在说这「乐断乐修」，这表示这个人的程度已经很有进步了，是这么意思。说是「能受远离味」，其实这个就是他能够愿意接受那个清净的境界，不愿意有烦恼，不愿意起烦恼，「能受远离味」，远离烦恼的那个...那是圣道的，那是法味。

戊三、第三句

若复说言静虑常委念者：由此宣说于奢摩他毘钵舍那、常勤修习委练修习。

「若复说言『静虑常委念』者」这是第三句。这句话什么意思呢？「由此宣说于奢摩他毘钵舍那、常勤修习委练修习」；这句话的意思就是这个人「于奢摩他」修止、「毘钵舍那」观，「常勤修习委练修习」，特别熟悉地；「练」是熟练，「委」也是这个意思；就是常常地精进地修习而不懈怠，修了又修、修了又修，不断的重复用这四念处来断烦恼，修这个四念处的圣道来断烦恼。这句话就是这个「言静虑常委念」是这样意思。「静虑」就是「奢摩他毗钵舍那」就叫作「静虑」了。

戊四、第四句

若复说言受喜乐离染者：由此宣说所作成办。

「若复说言『受喜乐离染』者」，这是第四句，第四句什么意思呢？「由此宣说所作成办」，这句话就是佛陀用这句话来宣说这个修行人成功了，他修道成功了。「受喜乐」，你若得了禅定是三昧乐，那还是生死凡夫的境界；你若是断惑证真了，也有无量无边的法乐、法喜，但是心里是清净的而没有染着，这就叫作「受喜乐离染」。

这前面是第四句。下面第二科是结束。

午二、结

当知如是遍满所缘，随顺净教，契合正理。

「当知如是遍满所缘，随顺净教」，就是「当」知道这里边说那个遍满所缘境事，是随顺佛陀清净的法语的清净的教诲的。「契合正理」和佛陀的所觉悟的法性是相「契合」的。这是第二科「结」。

辰五、结

如是名为遍满所缘。

这个「遍满所缘」分五大科的。现在最后一科是「如是名为遍满所缘」。

卯二、净行所缘（分四科）　辰一、征

云何名为净行所缘？

这一共是分四大科。这「遍满所缘」是第一科，解释完了。第二科是「净行所缘」，第三科是「善巧所缘」，第四科是「净惑所缘」。现在第一科「遍满所缘」解释完了。现在第二科「净行所缘」分四科，第一科是「征」。

「云何名为净行所缘」呢？这「净行所缘」是什么意思呢？是「征」。下面第二科是「标」。

辰二、标

谓不净、慈愍、缘性缘起、界差别，阿那波那念等、所缘差别。

「谓不净、慈愍、缘性缘起，界差别，阿那波那念等」这就叫作「净行所缘」。「净行所缘」有如是等的差别，这一共是五种。这是「标」。

下面第三科解释一科一样、一科一科的解释，分五科，第一科叫作「不净所缘」分四科，第一科是「征」。

辰三、释（分五科）　巳一、不净所缘（分四科）　午一、征

云何不净所缘？

怎么叫作「不净所缘」？就是这个「不净观」。这「不净所缘」第一科是「征」。下面第二科是「标」。

午二、标

谓略说有六种不净。

这是标出来数目。下边第三科是列出来相貌。

午三、列

一朽秽不净、二苦恼不净、三下劣不净、四观待不净、五烦恼不净、六速坏不净。

这「不净观」有这么六种。

我们读这些文看出来什么事情？就是非常的真实，就是你有这个问题，你有这样的问题就来解决这个问题，这个修行是这样的态度。佛陀为这些凡夫的比丘说法是这样子的，你这凡夫有这个问题就给你解决这个问题，是这样的演说佛法的。我们若看我们这个祖师的语录，你看那禅师语录说什么？就是完全另一个态度，不同的。

午四、释（分二科）　未一、别辨相（分六科）　申一、朽秽不净（分五科）　酉一、征

云何名为朽秽不净？

这是第四科解释，解释分二科，第一科是「别辨相」，别辨这六种不净的相貌；就是分六科。第一科就是解释这个「朽秽不净」分五科，第一科是「征」。

怎么叫作「朽秽不净」呢？这个「朽」就是坏了，我们这个身体是必朽之物，不管你怎么样子保护他，吃好东西、给他洗洗澡沐浴他、不要他热了、不要他冻了，不管你怎样保护他，他一定是要坏的，必定「朽秽」，而且是个「秽」不清净，「朽秽不净」。怎么叫作「朽秽不净」呢？这是「征」，那么第二科是「标」。

酉二、标

谓此不净，略依二种。

由二种来说这个「朽秽不净」，这是第二科「标」。第三科是列出这二种。

酉三、列

一者依内，二者依外。

有内外的不同；这个朽秽不净有内、外的不同。

这下面第四科是解释，解释这个内、外，分两科。第一科「依内」，先是「征」。

酉四、释（分二科）　戌一、依内（分三科）　亥一、征

云何依内朽秽不净？

这个「内」里的「朽秽不净」怎么讲呢？这是「征」。第二科是「列」。

亥二、列

谓内身中，发、毛、爪、齿、尘、垢、皮、肉、骸、骨、筋、脉、心、胆、肝、肺、大肠、小肠、生藏、熟藏、肚、胃、脾、肾、脓、血、热、痰、肪、膏、饥、髓、脑、膜、洟、唾、泪、汗、屎、尿。

「谓内身中」，就是自己的，这个「内」实在就是自己。自己这个身体里边有发、有发毛、有爪、有齿、有尘垢、有皮、有肉、有骸、骨、筋、脉、心、胆、肝、肺、大肠、小肠、生藏、熟藏、肚、胃、脾、肾、脓、血、热、痰、肪、膏、饥、髓、脑、膜、洟、唾、泪、汗、屎、尿，我们的身体里边就有这么多东西。这是「列」出来。

亥三、结

如是等类，名为依内朽秽不净。

就是前面列出来，这就是内里边的朽秽不净。实在这个来说，也就是生存的时候，没有死的时候，你有这么多的不清净，都是臭秽的。

下边第二科「依外」分三科，第一科是「征」。

戌二、依外（分三科） 亥一、征

云何依外朽秽不净？

这是「征」，下边第二科是「列」。

亥二、列

谓或青瘀、或复脓烂、或复变坏、或复四胀、或复食噉、或复变赤、或复散坏、或骨、或锁、或复骨锁。或屎所作、或尿所作、或唾所作、或洟所作、或血所涂、或脓所涂、或便秽处。

「谓或青瘀」这就是死亡了的时候，死亡了的时候这个身体变了颜色，变这个「青瘀」颜色。「或复脓烂」，里边流出脓，烂坏了流出脓血来了。「或复变坏」，这个身体初死的时候还是那样子，渐渐就「变坏」了，这个身体都坏了。「或复四胀」像一个袋子，这个风吹起来、鼓起来了，四胀。「或复食噉」，或是这个狗去咬了，这个鸟兽、或者老虎、或者狼来吃了。「或复变赤」，「变赤」就是变成骨头了，只是骨头在那里叫「赤」。「或复散坏」或复这个骨头，就是这个头是一部分、手臂是一部分、身体一部分、大腿一部分、脚是一部分，就是散坏了。「或骨、或锁、或复骨锁」，这个时候久了，就是那个血肉都没有了，就剩了骨头了。这个「或锁」就是一部分这个骨头有几节骨头连在一起，几节；一节、二节、三节骨头连在一起，这叫作「锁」。「或复骨锁」就是全部的没有分散，这个头骨、胫骨、肩骨、胁骨、手骨、大腿骨、脊骨，这全部的骨头都连在一起叫「骨锁」，是这样子。

「或屎所作、或尿所作、或唾所作，或洟所作、或血所涂、或脓所涂、或便秽处」。就是这都不净，有这些事情。

亥三、结

如是等类，名为依外朽秽不净。

这叫「依外朽秽不净」。

酉五、结

如是依内朽秽不净、及依外朽秽不净，总说为一朽秽不净。

内不净、外不净。内不净，实在就是生存的时候；外不净，就是死亡的时候。有这个差别，生死的差别。「总说」名为「朽秽不净」，这叫朽秽不净。

下边是第二科「若恼不净」，分三科，第一科「征」。

申二、苦恼不净（分三科）　酉一、征

云何名为苦恼不净？

酉二、释

谓顺苦受触，为缘所生，若身若心不平等受，受所摄。

怎么叫作「苦恼不净」呢？「谓顺苦受触」，这个时候有些苦恼的境界冲击你，你心里面有苦，接触这个苦受的时候。「为缘」，这苦恼的境界冲击你，以此为缘就生出来你的觉受，你就有感觉。这感觉有两种；一个是「身」、一个是「心」；这个身就是前五识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识；这个心就是第六意识。这个「不平等」，就是苦受叫作「不平等」，你心里面不平：怎么我这么苦呢？「不平等受」，这苦受就是「不平等受」。「受所摄」，这个「不平等受」所摄的其他的事情，因为你心里面感觉到苦，其中还有其他的一些事情；那么你可能会发出来瞋心，或者是你还要忍受一点、又有一个忍耐的意思可能会出来，或者是有其他的贪也随着来了，这些事情，这一类的事情。

酉三、结

如是名为苦恼不净。

这就叫作「苦恼不净」。

申三、下劣不净（分三科）　酉一、征

云何名为下劣不净？

现在第三个；一个「朽秽不净」，第二个是「苦恼不净」，这下面是「下劣不净」。分三科，第一科「征」。

「云何名为下劣不净？」怎么叫作下劣不净呢？这是征。下面第二科解释。

酉二、释

谓最下劣事、最下劣界，所谓欲界。除此更无极下极劣最极鄙秽余界可得。

「谓最下劣事、最下劣界，所谓欲界」，这个最下劣的事情，和最下劣的世界。这个「事」和「界」就是在这个范围内，在这个世界才有这种事情；不是这个世界、其他的世界没有这种事情，所以叫作「下劣事，下劣界」。这个「下劣事、下劣界」究竟指什么说的呢？「所谓欲界」。这个「欲界」从地狱到欲界诸天都有欲的问题，都有这个欲的问题，色声香味触这个欲的问题，属于「欲界」。这个「欲界」里边是这样子。

「除此更无极下极劣最极鄙秽余界可得」，除掉了「欲界」这个下劣事最下劣界以外，另外更没有这个「极下极劣最极鄙秽余界可得」，再没有了；色界天、无色界天没有这个欲的问题，他们内心里面有禅，有三昧乐，他不攀缘这个欲的这些事情。所以就是欲界有这个最「极下」、不是高尚的，「最极」鄙劣的极鄙秽的事情，在「余界」是没有这些事情，不得。

酉三、结

如是名为下劣不净。

申四、观待不净（分三科）　酉一、征

云何名为观待不净？

现在是第四科，什么叫作「观待不净」？分三科，第一科是「征」。什么叫「观待不净」呢？这是「征」。下面第二科解释，分二科，第一科是「标」。

酉二、释（分二科）　戌一、标

谓如有一劣清净事，观待其余胜清净事，便似不净。

这是「标」。「谓如有一」，就是说有这么一个，「劣」就是不如，他不如人家这种「清净事」；本来这个事情不是污秽的事情，但是是「劣」的清净事，不是殊胜的清净事，劣的清净事。「观待其余胜清净事」，你观这个「劣清净事」来对待那个「胜清净事」，「便似不净」。「劣」还是清净事，但是和那「胜清净事」对比时候，就感觉他也是不净了，也是不净了。这是「标」。

下边第二科是「例」、举个例子，分两科，第一科是「有色待无色」。

戌二、例（分二科）　亥一、有色待无色

如待无色胜清净事，色界诸法便似不净。

这是举个例子。譬如是，对待那个无色界殊胜的清净事；谁待它呢？就「色界」，色界的法若对「无色界」来说，「色界」的法就好像不清净了，这就是有这个差别。

这是第一科，现在第二科「生死待涅盘」。

亥二、生死待涅盘

待萨迦耶寂灭涅盘，乃至有顶皆似不净。

这是另一种对待，另一种相对。说什么是所对待的、所比对的呢？就是「萨迦耶灭」，就是我见，我、我所见、我痴、我爱、我慢、这些这个我见，你这我见「寂灭」了，寂灭了就是「涅盘」的境界；所以修无我观非常重要。这个我见寂灭了的涅盘的境界为所对，「乃至有顶皆似不净」，欲界色界无色界去对待那个「寂灭涅盘」来说，这三界都是「不净」，都是不清净了，都是污秽的了。

酉三、结

如是等类，一切名为观待不净。

这叫「观待不净」。前边说是欲界是最下劣事、最下劣界；这「观待不净」，欲界、色界、无色界都是「不净」，不只是欲界了。

申五、烦恼不净（分二科）　酉一、征

云何名为烦恼不净？

这个「观待不净」解释完了。现在第五个「烦恼不净」，分二科，第一科「征」。怎么叫作「烦恼不净」呢？是征，下面第二科解释。

酉二、释

谓三界中所有一保证、缚、随眠、随烦恼、缠，一切名为烦恼不净。

就是「三界」里边，欲界、色界、无色界里边，「所有」的；欲界的众生的烦恼、色界天、无色界天的烦恼。「一保证缚」，这个「结」是什么意思呢？就这个烦恼能叫你苦恼就叫作「结」，烦恼与苦和合叫作「结」，能令你苦恼，这叫作「结」。

「缚」，系缚住你就不能解脱，这烦恼来了你不能解脱。假设你本身没有贪烦恼，没有起来，看那个人有贪烦恼来了，你看！……其实不用这样子，你若常常静坐的人，你自己就知道：哎呀！我现在这贪烦恼来了；你想要息灭它、不可以，它有力量系缚着你。或者是你这时候贪烦恼没来、瞋烦恼没来，你看那个人瞋烦恼来了，你看他那个时候的瞋烦恼，把他绑住了那个相貌是那样子，这就叫作「缚」，就系缚住。

「随眠」，刚才说这指现行说的。现在指「随眠」，就是烦恼的种子没有动，他没有动这是表面上没有烦恼，但是那烦恼潜伏在你心里面没有动的意思。就像人他现在睡觉的时候，他没有动你不知道；他在房子里边睡觉，他没有出来工作你不知道，不看见不感觉有这个人，实在都是烦恼。

「所有一保证、缚、随眠、随烦恼」，「随烦恼」是对根本烦恼说的，根本的贪瞋痴烦恼，然后又有「随烦恼」；譬如说懈怠、放逸、昏沈、掉举这是属于「随烦恼」，也和根本烦恼是一类的，但是它轻微了一点，这么意思。「随烦恼、缠」，「缠」是指现行说，随眠是种子，缠是指现行说。「一切名为烦恼不净」，这都叫作「烦恼不净」。

所以从佛法上来说，你得到了禅定你没有修四念处，那也是「不净」。因为你那烦恼种子都在，都在那里。

申六、速坏不净（分三科）　酉一、征

云何名为速坏不净？

这是第六科。怎么叫作「速坏不净」？分三科，第一科「征」。怎么叫「作速坏不净」？很迅速地就坏了，这什么意思呢？第二科解释。

酉二、释

谓五取蕴、无常、无恒，不可保信，变坏法性。

这个「速坏不净」，譬如说我们的「五取蕴」，我们的色受想行识，这色是一聚。这个「蕴」字是「集聚」的意思。色是一大堆，我们的身体的地水火风，这是一聚。受也有苦受乐受不苦不乐受、很多，也是「聚」。想、行、识都有「聚」的意思。这个「五取蕴」，这个「取」是烦恼；我们这五种蕴是由烦恼来的，所以叫作「取蕴」；而它又能生出来很多的烦恼，所以叫作「取蕴」。这五取蕴是「无常」，也是「无恒」，也「不可保信」，是「变坏法性」，有这么四句话。

如是名为速坏不净。

《披寻记》九一〇页：

谓五取蕴，无常无恒等者：〈摄事分〉说：刹那刹那坏故无常，自体系属有限住寿故无恒，蕴量未满容被缘坏非时而死故不可保，乃至尔所时住，于其中间，不定安乐，故变坏法。（陵本八十六卷一页），此应准知。

「谓五取蕴，无常无恒等者：〈摄事分〉说：刹那刹那坏故无常」，这个「无常」这么讲，「刹那刹那」的变异，就是微细的无常的道理，这叫作「无常」。「自体系属有限住寿故无恒」，这「无恒」什么意思呢？因为你这五蕴的自体，系属于有限度的寿命；你活二百岁、或一百岁、或五十年、或者是五百岁，就是到这么多了，这是有限度的，这样子所以叫作「无恒」，不是永久的，不是永久存在。「寿量未满容被缘坏非时而死故不可保」，你「寿量未满」；说我活两百岁，但是你现在活了一百岁的时候，这两百岁以内的时候是「未满」，「容被缘坏」，有可能被一些因缘破坏了，又死掉了；寿命没有到就死了，「非时而死」那就叫作「不可保信」。说能活到二百岁，那是不保证的；有可能在二十岁就死掉了，有可能一岁就死了，这叫作「不可保信」，这么讲。

「乃至尔所时住，于其中间，不定安乐，故变坏法」。「乃至尔所时住」，这个「变坏法性」怎么讲呢？就是你能生存那么多的时间，在那么多的时间你能生存，但是于其中间不是决定安乐的，随时有苦恼的事情出现，「不定安乐，故变坏法」，所以这叫作「变坏法」；这指心说的了，这单指心说，心里面有苦恼。

「无常」是刹那无常。「无恒」就是你寿命有这么长，就是这么多。「不可保信」，你寿命这么多，中间可能出其意料之外的就死掉了。「变坏法性」，心里面很多的苦恼。

这是在（陵本八十六卷一页）「此应准知」，那里这么解释，这里要按照那里解释这个意思，应该这样子。「如是名为速坏不净」。

这个文应该...，我已经说过，你若修不净观呢，把这个文背起来、背下来。我小时候在私熟里读书，那老先生就是叫我们背；当然小孩子就是听老师的话就是背，也不感觉难不难，也没有这个分别，反正你叫我背我就这样背。但是出家以后呢不愿意背，这经上有读、有诵，要诵、心里面不高兴。但是逐渐逐渐到后来，我的心情有点改变；「背」这件事很快乐，也不是难事，很容易背。你不必希望一下子就背起来，不必；就是一段一段背，把它背下来。背下来以后你心里面常常背、常常背它就熟，你若是放下，放下就不能背了，就忘掉了。你把这个文背下来以后，然后按照文去思惟这个义，才知道这叫不净、这是不净、这是不净……。你不背不行，不背你就没有文，你心里面思惟不净思惟不来，想不来的。

这个不净观不能断烦恼的，但是它有力量降伏。你心里面有了欲心的时候，你把这个不净观的文一念一想，这个欲心没有了，很容易就没有了，是有这个力量。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

未二、总料简（分二科） 申一、总说一切（分二科） 酉一、显义（分二科） 戌一、标建立（分三科） 亥一、显方便

如是不净，是能清净贪行所缘。

这是这个「不净所缘」。这个「净行所缘」里面分四大科，分四科。第一科「征」，第二科「标」，第三科是解释。解释里边分五科，第一科是「不净所缘」。「不净所缘」里边分四科「征、标、列、释」，在解释里边第一科是「别辨相」就是说明这个不净的相貌，一共有六种不净；「朽秽不净、苦恼不净、下劣不净、观待不净、烦恼不净」，还有一个「速坏不净」，这六种不净的相貌已经说完了。

现在第二科「总料简」，就总起来再重新的思惟观察一下，这样意思。分二科，第一科是「总说一切」分二科，第一科是「显义」又分两科，第一科「标建立」又分三科，第一科是「显方便」。这个「显方便」是什么意思呢？就表示你修不净观的时候有这样的作用，这个「方便」就是你采取这个不净观的行动，你在你内心里面有这样地观察思惟会有什么好处呢？

「如是不净，是能清净贪行所缘」，前面这六种不净观，是能够清净你内心的这个贪的染污心，把你内心里面那个贪着欲的染污心能清净出去。「所缘」就是你若缘这个不净的时候，内心里面以不净为所缘去观察这个不净的时候，就能破除去贪着欲的染污心，它有这个作用，就是这样意思。

这是第一科「显方便」。第二科「辨所治」说明所对治的这个欲，究竟这个欲是怎么回事情，就这个贪欲心是怎么回事？

亥二、辨所治

贪有五种。一于内身欲欲欲贪，二于外身淫欲淫贪，三境欲境贪，四色欲色贪，五萨迦耶欲萨迦耶贪，是名五贪。

「贪有五种」，有五种贪。「一、于内身欲欲欲贪」，「内身」，对外身说自己的身体是「内身」，对自己的身体也是有欲的。这个「欲欲」和「欲贪」，在《披寻记》里面解释的很好，我们在这里就念一念好了。

「二、于外身淫欲淫贪」，这第二种就是，不是自己的身体、另外别人的身体，有这个「淫欲」和「淫贪」的这种事情。「淫欲、淫贪」，这个「淫欲」是那种行为，「淫贪」是内心里面爱着这件事，坚固地执着这件事。

「三、境欲境贪」，除了前边两种欲贪之外，就是我们生活所需的这一切色声香味触。这个「境」，我们没有的想要有，有的也是爱着，就是这样意思。这里面有三个意思；没有的想要有，有了就要受用这是所欲，这个贪就是执着的意思，这是第三。

「四、色欲色贪」，这个是色界天上的事情；前三种是欲界，欲界的人都有这前三种的欲贪。这第四种是色界天上的这个三昧乐，那也是欲也是贪；没有成就想要成就，成就了以后就是享受，也是爱着。

「五、萨迦耶欲萨迦耶贪，是名五贪」，这个贪是遍于三界的，所有的人都有这

个我见，爱着这个我。这个是第七识，第六识也是有；这个第六识这个爱着自己，我们自己会知道，在第七识这个爱特别微细，我们自己不知道，这个欲也是很厉害的。「萨迦耶贪」也是执着而不肯弃舍。加起来这是「五贪」，都是不净，但是我们都是爱着这种欲贪的。

《披寻记》九一〇页：

贪有五种等者：此中贪相略别为二：一、欲，二、贪。〈摄异门分〉说：欲者，谓于未得已得希求获得及受用故。贪者，谓于受用喜乐坚着故。（陵本八十四卷六页）言五种者：三唯欲界，一唯色界，一通三界，如文可知。希求当来人天乐异熟果，乐着现在已得自体，不离欲界，起欲贪故，名于内身欲欲欲贪。余文易了。

「贪有五种等者：此中贪相略别为二」，二种不同。一是「欲」，第二个是「贪」，这个欲和贪怎么讲呢？「〈摄异门分〉说：欲者，谓于未得已得希求获得及受用故」这个「欲」字这么讲。怎么讲呢？「谓于未得」的欲就是「希求」，我想要得到；已经得到的我就要「受用」，要享受，就是这么意思。这是这个「欲」是这么解释，有「未得」的欲，有「已得」的欲，有这种不同。未得的「希求」，已得的就是要「受用」；这个「欲」字这么解释。「贪者，谓于受用喜乐坚着故」，这个「贪」字是什么意思呢？就是「受用」、感觉它是乐的，有喜有乐，我就坚固的执着这件事，这叫做「贪」，这「贪」字是这么解释。这是（陵本八十四卷六页）里面的解释，这就是用《瑜伽师地论》本文解释它自己的，这么意思。

「言五种者」，这底下说这五种。「三唯欲界」，前三种这个贪欲唯独欲界的众生有，色界天没有这回事情，色界天没有这种欲。「一唯色界」就是那个第四「色欲、色贪」，这还是高明了的人，就是弃舍了欲界的欲，然后我不高兴这个欲了，这是苦恼我要弃舍，修这色界定这样子，这是「色欲、色贪」。「一通三界」就是最后一个、第五个这个「萨迦耶欲、萨迦耶贪」，就是我见、我爱、我痴、我慢这种欲，这是通于三界的众生都是有的。

「希求当来人天乐异熟果」，现在解释这个「于内身欲欲、欲贪」，他再解释。这个「内身欲欲，欲贪」前面说有没得的、有已得的，现在解释。「希求当来人天乐异熟果」，这个众生若是听闻了佛法，或者是其他的宗教说到有地狱、有饿鬼、有畜生、有人、有天，天的身体比人好，人还比三恶道好，那么他就会「希求当来」将来我得人天的富贵，不要是这么贫苦；我上天上去，天上的这个身体特别好，没有老也没有病，也不需要做工，生活所需都是自然的，这个境界好，我「希求当来人天」的「乐异熟果」；这是没有的、希求得到。「乐着现在已得自体」，现在的这个生命体是你已经得到了，得到了、爱着现在这个身体，这是这个意思。「不离欲界起欲贪故」，这个「欲贪」不是离开了欲界起欲贪，离开欲界没有这种贪了，是这样意思。「名于内身欲欲欲贪，余文易了」，其他的都容易明白，不说了。

这是「辨所治」。这「显方便」就是能对治，你修不净观能对治欲，这能治、所治这两科说完了。现在下面第三科「明所为」。

亥三、明所为

为欲令此五种欲贪，断灭除遣不现行故，建立六种不净所缘。

这前面说「不净观」说了六种，这什么意思？目的是为了，「欲令」想要使令这五种的欲，「五种」的欲贪「断灭除遣不现行故」，就是「断灭」了这种欲贪。怎么叫做「断灭」呢？就是把心里面的这种染污心「除遣」、排除出去，不再有这种心理

的活动，何况有这种事呢？这目的是这样子。「建立六种不净所缘」，所以说出来「六种不净所缘」来灭除去这么多的欲、欲贪，叫它不现行。前边这是「明所为」。

前边「标建立」这是第一科，现在「配对治」分五科，第一科「于内身欲欲欲贪」。

戊二、配对治（分五科）　亥一、于内身欲欲欲贪

谓由依内朽秽不净所缘故；令于内身欲欲、欲贪，心得清净。

这前面说这个「朽秽不净」的时候，有内朽秽不净、有外朽秽不净；现在是「内朽秽不净」，那一段文是有什么作用呢？就是你若能作如是观的时候，你就对于内身，你自己的生命体你这个「欲欲，欲贪」的心就清净了，对他有厌离心、厌恶这个身体，感觉到不满意，这个身体这个臭皮囊、不欢喜。

这是第一科。下面第二科「于外身淫欲淫贪」分三科，第一科「标」。

亥二、于外身淫欲淫贪（分三科）　天一、标

由依外朽秽不净所缘故；令于外身淫欲、淫贪，心得清净。

「由依外朽秽不净所缘故」，前面那个第二段就是对外边的「朽秽不净所缘境」，你若能作如是观的话，「令于外身」的「淫欲、淫贪，心得清净」，对于外身的淫欲心、淫贪心就「得清净」就没有了，它是有这种作用。所以这两种；内朽秽不净、外污秽不净，你应作如是观。

这地方这是「标」。下面解释分二科，第一科「广分别」分三科，第一科「总标」。

天二、释（分二科）　地一、广分别（分三科）　玄一、总标

淫相应贪复有四种：一、显色贪，二、形色贪，三、妙触贪，四、承事贪。由依四外不净所缘，于此四种相应淫贪，心得清净。

「淫相应贪复有四种」，我们这个凡夫，心里面有与淫欲相应的这种贪心有四种不同，那四种呢？一个「显色贪」，这个人这个青黄赤白，这样的这叫做「显色」，在这上有贪欲心。「二、形色贪」就是长短方圆，这个人是瘦的、是胖的、是高的、是矮的、是高眉广额，各式各样的事情，对这感觉到满意、爱着。「三、妙触贪」，这也是一种贪。「四、承事贪」，怎么叫「承事贪」呢？这个「承」者是「禀受」，禀受你的意思，你把你的意思表示出来他接受了，按照你的意思为你作事叫「承事贪」；这个人会做事，你感觉到满意你就生了贪心，就是这么意思。

「由依四外不净所缘，于此四种相应淫贪，心得清净」，我们这个凡夫有这四种贪，怎么样能对治呢？「由依」这外的朽秽不净有四种「不净所缘」，对于这「四种相应淫贪」的心就可以排除出去就没有了，心就不爱着了。

这个佛教是令人转凡成圣的，并不是已经得圣道才出家的，不是嘛！就是凡夫出家的嘛！令他转凡成圣之道，的确是应该有一个很完备的对治的方法，而不应该是马马虎虎的，马马虎虎怎么能有效呢？的确是应该是这样子的，说得清清楚楚的。

前面这是「总标」。下边是「别释」分四科，第一科是「于显色贪」。

玄二、别释（分四科） 黄一、于显色贪

若于青瘀、或于脓烂、或于变坏、或于四胀、或于食噉、作意思惟：于显色贪令心清净。

若是这个人，你作如是观：作这「青瘀」的这种观想，或者作「脓烂」的观想。或者作「变坏」，这个身体全面的都坏了。「或于四胀」这个身体四胀起来，好像一个袋子风吹起来，都鼓起来了。「或于食噉」、这个狼来了、或者是狗来了、或者鸟来了来食噉这个死尸。你能「作意思惟」，能这样子。这个「作意」就生起来这样子的不净观，这个「作」是生起的意思，警觉、警觉你，你努力把你的心把这个智慧生起来叫「作意」；生起来「思惟」，作这个不净观的思惟。「于显色贪令心清净」对于那个人那个显色怎么怎么好，这时候心没有了；都青瘀了、脓烂了还有什么可爱的呢？就这显色被破坏了，清净。

黄二、于形色贪

若于变赤作意思惟，于形色贪令心清净。

这是第二个「于形色贪」，这个是胖的、是瘦的、这是高的、矮的，各式各样的色。「若于变赤」，假设你这位修行人，你作「变赤作意思惟」，就是这个血肉、皮肉、血都没有了，变成了一个或者还有筋缠着骨头，可能还剩一点血，还有剩一点肉，就叫作「变赤」。你在「作意思惟」的时候，「于形色贪令心清净」，你欢喜形色的这个贪心没有了，心就清净了「令心清净」。

这是第二科。下面是第三科「于妙触贪」。

黄三、于妙触贪

若于其骨、若于其锁、若于骨锁、作意思惟，于妙触贪令心清净。

「若于其骨、若于其锁、若于骨锁、作意思惟」，思惟只是个骨头，一节一节的骨头，触髌骨、胫骨、肩骨、肋条骨，乃至脚趾头骨头都是骨头，你这样的作意思惟的话，「于妙触贪令心清净」，再也没有这个意思了，没有这心情了，也是有效。

黄四、于承事贪

若于散坏作意思惟，于承事贪令心清净。

这是第四「于承事贪」。「若于散坏」，他这骨散坏了，头骨在一个地方、手骨、肋骨各在一个地方都分开了「作意思惟」，「于承事贪」呢也不会贪心，心也清净了，不会有这个贪心了。

这么多的不净观分成这么四种，对治这四种贪，说完了。

玄三、总结

如是四种，名于淫贪令心清净。

下面第三科是「结」。第一科「总标」，第二科「别释」，现在第二科「总结」。

「如是四种，名于淫贪令心清净」，使令心清净，再没这个贪心了。

地二、引教证（分二科）　玄一、举教

是故世尊、乃至所有依外朽秽不净差别，皆依四种憺怕路而正建立。

现在是第二科「引教证」。前面说这个不净观，是弥勒菩萨说，但弥勒菩萨现在要引这个教，引释迦佛的圣教来证明是这样子的，是这个意思。这可见这个说法的确是不容易，你这样说人家相信吗？弥勒菩萨还要引证。这「引教证」里分二科，第一科「举教」，先把佛说的话标出来，这样意思。

「是故世尊、乃至所有依外朽秽不净差别，皆依四种憺怕路而正建立」，所以我们的本师释迦世尊，就是由前面一开始这不净观，有内朽秽不净、外朽秽不净的不同。「皆依四种憺怕路而正建立」，这「憺怕路」就是这一条路通到那个放死尸的地方去，你走这条路就到这死尸的那个地方去了，这条路很少人走所以是「憺怕」就是寂静的地方，谁愿意到死尸的地方去？谁也不愿意去嘛！所以是「憺怕路」。「皆依四种憺怕路」来建立这个朽秽不净的差别；有「四种憺怕路」，这在《大般若经》上有，那个〈四念处品〉说这个事情。

这是「举教」。下面「配说」分四科，第一科「显青瘀等」。

玄二、配说（分四科）　黄一、显青瘀等

谓若说言：由憺怕路见彼彼尸，死经一日，或经二日，或经七日，乌鹊、饿狗、瞳鹙、狐狼、野干、禽兽之所食噉；便取其相、以譬彼身亦如是性，亦如是类，不能超过如是法性。此即显示始从青瘀乃至食噉。

「谓若说言：由憺怕路见彼彼尸，死经一日」，就是在经上说；这《阿含经》里也有说，在《大般若经》也有说。「由憺怕路」，你从这「憺怕路」走过去的时候，就见到一个死尸、一个死尸在那里放着。这个死尸经过了一天，或者经过二天，或者三天、四天，乃至到七天，或者经过七天。「乌鹊、饿狗、瞳鹙、狐狼、野干、禽兽之所食噉」，这些鸟兽来吃这个死尸！来吃他。我们不明白，这个死尸里边坏了就是有毒了，这鸟兽去吃，这个鸟兽是不是也会中毒？不明白。

「便取其相，以譬彼身亦如是性」，你这个修行人修不净观的时候，你自己凭空想这不行的呀！你要到那个「憺怕路」那个地方去看这个死尸，经过一天乃至七天，为鸟兽所吃的相。「便取其相」，把那个相取到心里面来。「以譬彼身亦如是性」，以譬喻你所爱着的那个人的身体「亦如是性」，也是这样子，他也一定是要这样子的。「亦如是类」，也一定是与这个相似的、类似的。这个「性」呢，现在还没有显示出来、但是有这可能性的；等到「类」就是显示出来了，是这样子，终究有一天是这样子。「不能超过如是法性」，现在虽然会走路、会说话、种种令人颠倒迷惑；但是他不能超过前面这种境界，变成这个死尸了、为鸟兽所食噉，这样子，「不能超过如是法性」。

「此即显示始从青瘀乃至食噉」这几个差别，前面那个第一段说的，这就是那个显色贪。第二科「显示变赤」。

黄二、显示变赤

若复说言：由憺怕路见彼彼尸、离皮肉血筋脉缠裹。此即显示所有变赤。

这是第二科。若是那个经上佛说：「由憺怕路」，你这个修行人从憺怕路去了，走过去了，「见到彼彼的尸体」，见到尸体那尸体这时候也没有皮、也没有肉、也没有血、也没有筋脉的缠裹，没有这个。「此即显示所有变赤」，就剩了骨头了；当然未必那么清净，所以还会有残余的事情。

黄三、显骨锁等

若复说言：由憺怕路见彼彼骨、或骨、或锁。此即显示或骨、或锁、或复骨锁。

「若复说言：由憺怕路见彼彼骨、或骨、或锁」，这是第三科「显骨锁等」。「说言」，经上说：「由憺怕路」见到这一个骨头、那一个骨头，「或骨、或锁」。

「此即显示或骨、或锁、或复骨锁」就表示这个意思，这样子意思。这当然就是没有这个妙触贪的这回事情了，这样子。下面第四科。

黄四、显示散坏

若复说言：由憺怕路见彼彼骨、手骨异处，足骨异处，臗骨异处，膝骨异处，臂骨异处，肘骨异处，脊骨异处，髆骨异处，肋骨异处，颌轮、齿鬘、顶髑髏等，各各分散；或经一年，或二、或三、乃至七年，其色鲜白犹如螺贝，或如鸽色，或见彼骨和杂尘土。此即显示所有散坏。

「若复说言：由憺怕路见彼彼骨」，见到那样的骨、那样的骨，或者「手骨异处」在另外一个地方，「足骨」在另一个地方，「臗骨」在另一个地方，「膝骨」在又一个地方，「臂骨」在又一个地方，「肘骨异处」、「肘」就是胳膊这个肘骨，还有「脊骨」这个「脊骨异处」，还有「膊骨」就是肩膀的骨头、「异处」，还有肋条骨异处。

这个「颌辅、齿鬘」，「颌轮」就是下巴骨、颌轮。「齿鬘」这个牙齿也像个鬘似的，多少个牙齿排列就像个鬘似的。还有顶上的「髑髏骨」髑头骨，各各都分散在一处了，并不是连在一起了。而这骨头或者经过「一年、或二、或三，乃至七年」，「其色鲜白」，那个颜色变成白的，变了颜色。「犹如螺贝」，像那海里面的螺贝的颜色似的，或者是像鸽子色，有一点黄、不是洁白的。「或见彼骨和杂」在尘土里面，在尘土里掺在一起，或者骨被埋多少还漏出多少。

「此即显示所有散坏」了，这个身体就是散坏了。这也就是你不会有承事的贪了。

天三、结

如是依外所有朽秽不净所缘，令于四种淫相应贪心得清净。

这是第三科，结束这一段。「依外所有」的「朽秽不净所缘」，「令于四种淫相应贪」，这样的心「得清净」，你若作如是观就会有这样的作用。

这是第二科讲完了。第二科就是配说，那个不净观配合这四种。现在是第三科「于境欲境贪」，说这个事情。

亥三、于境欲境贪

由苦恼不净所缘，及下劣不净所缘故；令于境相应若欲若贪、心得清净。

前面说到那个「境欲」。「由苦恼不净」，你感觉他是满意的，结果以后就出现不如意的事情，很令你苦恼、「苦恼不净」，「及下劣不净」，欲界这个欲是最下劣的了，这是共于畜生的，畜生也知道这些事情。「所缘故」，「令于境相应若欲若贪、心得清净」，你作如是观这也没有了，所有的生活所需的一切境界都没有贪着心了。

这是第三科，下面第四科。第三科是「于境欲境贪」，第四科是「于色欲色贪」。

亥四、于色欲色贪

由观待不净所缘故；令于色相应若欲若贪、心得清净。

色界的境界当然超过了欲界；若对这无色界来说，色界也不是美妙的了，所以对色界的贪心也会清净了，也除遣了。这是第四科，下面第五科。

亥五、于萨迦耶欲萨迦耶贪

由烦恼不净所缘、及速坏不净所缘故；令于从欲界乃至有顶诸萨迦耶若欲若贪、心得清净。

「由烦恼不净所缘、及速坏不净所缘」，这两种「不净所缘」；欲界、色界、无色界都有烦恼，有烦恼种子，都是无常败坏法。能作如是观，「令于从欲界乃至有顶诸萨迦耶若欲若贪、心得清净」，这样作观把萨迦耶见也灭掉了，那就最少是得阿罗汉果了，这样境界。

酉二、结名

是名贪行净行所缘。

是结束这一段。这个「贪行」的「净行所缘」，这个「净行所缘」一共有五种，这个不净的「净行所缘」能对治「贪行」，是这样子。这结束这一段。

申二、显所说义（分二科）　酉一、结前说

如是且约能净贪行，总说一切，通治所摄不净所缘。

这是第二科「显所说义」，前面是「总说一切」。这个「总料简」那个地方，第一科「总说一切」，现在第二科「显所说义」。这个「显所说义」这个地方还有点意思的，分二科，第一科「结前说」。

「如是且约」，「如是」就是前面这一大段文。「且约能净贪行」，其实就是朽坏不净。「且约」这「能净」，能清净内心的贪欲心，约这一方面，一说就说多了说这个「一切」，说到六种不净。那么这六种不净「通治」遍一切处对治「所摄不净所缘」，能对治六种不净，对治六种贪行，六种不净都被对治。

这是「结前说」，前面就是说的很广。下面第二科「明今义」。

酉二、明今义

今此义中，本意唯取朽秽不净，所余不净亦是其余净行所缘。

「今此义中，本意唯取污秽不净」，现在这里说不净所缘，这个本来的用意，就是这个目的不是么广。那么用意只是什么呢？只是取这个「朽秽不净」对治内心的贪，对治贪行、淫欲、淫贪这些事情，不净。「所余不净亦是其余净行所缘」，其余的这个不净，这个苦恼不净、下劣不净、观待不净、烦恼不净、速坏不净这些事情，也是「其余净行所」，现在是能遣除贪行、是能净贪行的这一种所缘，「其余」的慈愍所缘、缘性缘起所缘、界差别所缘、阿那波那念所缘，就是「其余的净行所缘」。这里面说到六种不净，除了朽秽不净，其余的不净也是「其余净行所缘」，是这么意思。「其余不净」、那个地方说是萨迦耶见也断掉了，那就是属于界差别所缘了，界差别来断除我见，就这样子。这是「显所说义」。

前面这一段是「不净所缘」结束了。下面是第二科「慈愍所缘」。

巳二、慈愍所缘（分二科）　午一、征

云何慈愍所缘？

这是第二个，修这个慈愍心的这个所缘境，分二科，第一科是「征」。怎么叫做「慈愍所缘」呢？这句话怎么讲呢？这个法门怎么修行呢？这个问。下面第二科解释分四科，第一科「略辨相」分二科，第一科是「标义」。

午二、释（分四科）　未一、略辨相（分二科）　申一、标义

谓或于亲品、或于怨品、或于中品、平等安住利益意乐，能引下中上品快乐，定地胜解。

云何慈愍所缘？「谓或于亲品、或于怨品、或于中品」，这个也可能是没得禅定、连欲界定都没得到，也可能得到欲界定，也可能未到地定，也可能色界四禅，也可能得到定，是通于定也通于散。总而言之你静坐，坐下来以后摄心不散你作如是观，观什么呢？「或于亲品」，有亲爱关系的一类的人叫「亲品」。「或于怨品」，和你有怨恨的人这一类的人。「或于中品」，就是也不亲也不怨，这样的中等的这一类的人。

「平等安住利益意乐」，这个所缘的亲、怨、中是有差别，但是你能观察的心是平等的；什么平等心呢？「安住在利益意乐」，用利益的意愿去观这亲品、怨品、中品无差别的，都是利益这个亲品、利益怨品、利益中品的；我的心情平等的欢喜他们好，希望他们得到快乐，你的心要住在这个意愿上去观想，是这样意思；这叫做「慈愍所缘」。

「能引下中上品快乐，定地胜解」，这个地方说还是要有定。「利益意乐」，究竟什么利益意乐？利益的意愿，你想要他们好，得到快乐，什么快乐？「能引下中上品快乐，定地胜解」，这个「定地」就是在心里面寂静，在这里边你心里面引发出来下品的快乐、中品的快乐、上品的快乐，就送给这些人，送给亲品、怨品、中品，送给他们。你在定地做这样的胜解，就是做这样有力量的观察，有力量的观想，在寂静心里面做这样的观想；去观想有下中上品的快乐，送给亲、怨、中这些人，平等的安住利益意乐，是这样意思。

这是标，这是「标义」。第二科「释名」。

申二、释名

当知此中亲品、怨品、及以中品是为所缘；利益意乐、能引快乐定地胜解，是为能

缘。所缘能缘总略为一，说名慈愍所缘。

「当知此中亲品、怨品、及以中品是为所缘」，解释这个慈愍所缘这个名字。「当知」这里边你要注意知道，这里边说的这个亲品、怨品、中品这三种人，是你在定地里边、心里边的所缘境；在静坐的时候先静下来入定了，思惟这三种人来了，可以前后次第，要这样说，「当知此中亲品、怨品、及以中品是为所缘」。

「利益意乐，能引快乐定地胜解是为能缘」；这三种人是「所缘」，什么是「能缘」呢？就是「利益意乐」，你对于他们有利益他们的意愿，这是「能引快乐，定地胜解」。这个「利益意愿」用什么利益呢？就是在定里边你心里面想，观想有快乐、有快乐出来；前面说三品快乐，这也是三品的快乐。但是这样的快乐，利益意乐也好，能引的快乐也好，都是在定地的胜解，定地的观想「是为能缘」，这是「能缘」，以能缘来缘所缘来利益他们，是这个意思。

「所缘能缘总略为一，说名慈愍所缘」，这个「所缘」的三种人和，「能缘」的利益意乐定地胜解，把它总合起来略而为一，成立安立一个名字，叫做「慈愍所缘」，这样意思。

这是第一科「略辨相」说完了。下面第二科「配经说」。

未二、配经说（分四科）　申一、慈俱心

若经说言慈俱心者：此即显示于亲、怨、中三品所缘、利益意乐。

这个「配经说」分四科，第一科是「慈俱心」。

「若经说言慈俱心者」，若是佛在经里面，佛这样说「慈俱心」，佛说这么一句话「慈俱心」；心是心王、慈是心所；这个「慈」，这慈能与乐这种心情和心王在一起，和心王在一起的时候干什么？这句话是什么意思呢？「此即显示」于亲、于怨、于中三品所缘的人，利益的意乐，叫做「慈俱心」，就是这么样解释。若只是说「慈俱心」，我们不知道慈俱心什么意思，这个弥勒菩萨解释一下，哦！是这个意思；「此即显示于亲、怨、中三品所缘利益意乐」，「利益意乐」正好就是慈能与乐，就是这个意思。

申二、无怨无敌无损害（分二科）　酉一、标显

若复说言无怨无敌无损害者：此则显示利益意乐有三种相。

前面是「慈俱心」第一科，现在第二科「无怨无敌无损害」，这是分两科，第一科是「标显」，就是先把它说出来，立出来。

「若复说言」若佛陀在经里面又说了，修这个慈愍观的人，心里面「无怨无敌无损害者」说这句话，这句话什么意思呢？「此则显示利益意乐有三种相」，有三种形相。这是「标显」，标出来。

现在底下「逐释」，逐就是随，随所目标文加以解释。这就解释了。

酉二、逐释

由无怨故，名为增上利益意乐。此无怨性二句所显，谓无敌对故、无损恼故。不欲相违诤义、是无敌对；不欲不饶益义、是无损害。

「由无怨故，名为增上利益意乐」，由于这个人修慈愍观的目的，就是要破除去对某一种人的恨，目的是这样子。现在说你这个修观的人，修慈愍观的人，你心里面没有怨，你心里面不愿意有怨恨，所以心里面有慈悲心没有这个怨，这就叫做「名为增上利益意乐」，就是很有力量的利益人的一个好的一个愿望，「利益意乐」。

「此无怨性二句所显」。说这个「无怨」这句话，究竟是怎么解释呢？「二句所显」，用两句话来显示它的意义。那两句话呢？「谓无敌对故、无损恼故」，前面这个文上说「无怨、无敌、无损害」就是这样、这个无敌。这样说这个「无怨」是总说的，「无敌、无损害」是别说的，也是用这两句解释这个「无怨」，用这两句所显示。「谓无敌对故」，自己心里面解除这个怨恨，同他不是敌人，不是对立的，没有敌。「无损害故」，怎么叫做「无敌」呢？就是没有损害心了，我对他没有损害心，这样意思。

怎么叫做「无敌对」呢？是「不欲相违诤义」，我不愿意和他相诤论，不愿意同他冲突，这样意思。「相违」，你说东我就说西，你若说是好我就说坏，总是我和你是不一样，冲突。现在不想这样子；「不欲相违」，不愿意和你诤论，这就叫做「无敌对」的意思。这「无敌对」是什么意思？就是这样意思，「不欲相违诤」就叫做「无敌对」。

这「无损恼」是什么意思呢？是「不欲不饶益义，是无损害」。「不饶益」，我不能够利益你、我要伤害你；我现在，不，我不要「不欲不饶益」，我不愿意伤害人，对人都要利益，我不要伤害人，「是无损害」的意思，这个「无损害」是这个意思。

这个「无敌对」是「不欲相违诤」，就是语言上不和他起冲突。这个「不欲不饶益」是行动上不要伤害他，不要做出来的事情对他有伤害，不要做这个事，叫做「无损害」。这两句话合起来，名叫做「无怨」，这个解释完了。

下面第三科「广大无量」。前面第一科是「慈俱心」，第二科是「无怨无敌无损害」。现在第三科「广大无量」分二科，第一科是「标显」。

申三、广大无量（分二科）　酉一、标显

若复说言广大无量者：此则显示能引下中上品快乐。

「若复说言广大无量者」，若是经上佛陀说修这个慈愍所缘，修这个慈愍观的时候，要有「广大无量」的这个话。经上这样讲，这是什么意思呢？「此则显示能引下中上品快乐」；前面说是「下中上品」就是三品快乐，什么三品快乐呢？没有说；现在这里说了。就是「广大无量」这句话就是显示「能引下中上品快乐」，这个「能引」就是你在定中这样子观想，叫做「能引」，是那么意思。

这是第一科「标显」。下面解释，第二科「随释」。

酉二、随释

欲界快乐、名广；初二静虑地快乐、名大；第三静虑地快乐、名无量。

「欲界快乐、名广」，欲界人所认为快乐的事情，世界上快乐事情，人间的富贵，或者天上的五欲乐，叫做「广」。「初二静虑地快乐、名大」，色界初禅、二禅的快乐，那是三昧乐了，这是叫作「大」。「第三静虑地快乐、名无量」，这欲界、色界、无色界最快乐的就是第三静虑，所以称做「无量」，「广、大、无量」这是三

品快乐。

申四、胜解遍满具足住

若复说言胜解遍满具足住者；此则显示能引快乐定地胜解。又此胜解，即是能引快乐利益增上意乐所摄胜解作意俱行。

这是第四科。前面是第三科「广大无量」，现在第四科「胜解遍满具足住」。

「若复说言」，若佛陀又说了，又开示了修慈愍观的人，说「胜解遍满具足住」，这句话什么意思呢？「此则显示能引快乐定地胜解」，这句话是弥勒菩萨作批注的解释。说这句话的意思就表示「能引快乐」的定地胜解，就是「定地胜解」能引快乐，能引这三品快乐、三品快乐是所引的；谁能引发出来这三种快乐呢？就是「定地的胜解」，就是你入了定的时候你作如是观，是这个意思。说「胜解遍满具足住」就是这个意思。但这是一个解释；下面第二个解释。

「又此胜解，即是能引快乐利益增上意乐所摄胜解」，也就是这个「胜解」，前面是「能引快乐定地胜解」是一个解释。下面又这个「胜解」还有什么意思呢？就是「能引快乐」的，这快乐是由这「胜解」引发的这个「利益增上意乐」。「利益增上意乐」也是「能引」的；说「胜解」是能引的，也是「利益增上意乐」所引的，所以这个「利益增上意乐」和这个「胜解」，他们是一回事。就是「能引快乐」的「利益增上意乐所摄」的「胜解」，这个「胜解」就是利益意乐，他们是相互相摄属的。

「作意俱行」，就胜解是个「作意」，胜解就是利益增上意乐，这三品快乐也是「作意」，就是你心里面这样子生起来，是在一起活动的、在一起，不是分离的，分离就不行了，「作意俱行」。这就是叫做「胜解遍满具足住」，这句话弥勒菩萨这么解释。

未三、广差别（分二科） 申一、能缘

若于无苦无乐、亲怨中三品有情，平等欲与其乐，当知是慈。若于有苦、或于有乐，亲怨中三品有情，平等欲拔其苦、欲庆其乐，当知是悲、是喜。

这下边是第三科「广差别」，未三「广差别」。第一是「略辨相」，第二科「配经说」，现在第三科「广差别」分二科，第一科「能缘」。

「若于无苦无乐，亲怨中三品有情，平等欲与其乐」，就是这个人是我亲爱的人，这个人是我怨恨的人，这个人是无亲无怨的人，这三种人。这三种人也没有什么苦恼的事情，也没有快乐的事情，不苦不乐这样的有情，「平等欲与其乐」，那么这个修慈愍观的人在静坐里面，就平等的；这三种人我没有怨亲的差别，我平等的一样的给他这三品的快乐，三种快乐。「当知是慈」，这就叫做慈愍，这就是「慈」，这个「慈」的作用慈能与乐就是这个意思，修这个慈观。

「若于有苦、或于有乐，亲怨中三品有情，平等欲拔其苦、欲庆其乐，当知是悲、是喜」，这个慈、悲、喜，不只是修慈、也修悲、也修喜的。怎么样修悲、修喜呢？就是「若于有苦」的亲怨中三品有情，或者是「有乐」的亲怨中的三品有情，那对这样的情形你怎么样修观呢？就是「平等欲拔其苦」，若是都是有苦的亲怨中三品，他们有苦我就欲拔其苦，观想他们没有苦、苦没有了，这样子「拔其苦」。如果是有乐的三种有情呢？是「欲庆其乐」，就祝贺他：很好啊！你没有苦恼，你很快乐！祝贺他。「当知是悲、是喜」，这就是以悲所缘，和喜所缘的差别。这个「喜」就是庆贺他的快乐，拔其苦就是「悲」所缘，悲能拔苦，是这个意思。这是慈、悲、

喜这三种。

下面第二科是「所缘」。前面是指「能缘」，就是慈悲喜这是能缘，下面指「所缘」。

申二、所缘

有苦有情、是悲所缘；有乐有情，是喜所缘。是名慈愍所缘。

「有苦有情是悲所缘」，「有乐」的有情是喜所缘，「是名慈愍所缘」。加上前面那个「慈愍所缘」。下面第四段「显方便」。

未四、显方便

若有瞋行补特伽罗，于诸有情修习慈愍，令瞋微薄；名于瞋恚心得清净。

这是「显方便」，表示你作如是观你能得到这种效果，得到这样的利益。

「若有瞋行补特伽罗」，说这个人他是贪欲心不重，贪欲心不障碍他的道，不能说一点也没有，但是不障碍他修止观，不障碍他修学圣道。但是他另外有个瞋心、瞋心很大，这个人瞋心很大，那这个瞋心能障碍他修学圣道，那怎么办呢？就是「于诸有情修习慈愍」，这个人，这个瞋行的补特伽罗，他要「于诸有情」，于这个亲怨中这三种有情「修习慈愍」观，你像前面这么样修。这么样修就能「令瞋微薄」，使令你这个瞋心就轻微了，就微小了就薄弱了，不是很重了，就不障碍你修学圣道了，「令瞋微薄」。「名于瞋恚心得清净」，就是你这样子修，使令瞋恚心就「清净」了。

这是这个「慈愍所缘」讲完了。

我们从这上看可以知道，这个佛在世的时候这个出家人，你随佛出家以后；不管你是随佛出家、随阿罗汉出家以后，佛就是针对你，你是贪行补特伽罗叫你修不净观，瞋行的补特伽罗叫你修慈愍观，就是给你开药方，针对你的病开药方；然后最后是修四念处。先修五停心观，把障碍修学圣道的这些烦恼先把它对治了，然后修四念处转凡成圣。佛在世的时候，佛是这样做法。

我们今天的出家人，出家以后怎么做法？如果我们出了家以后，我们不学习佛法，我们不知道佛在世的时候怎么办，佛陀怎么样做法，不知道。而现在的我们中国佛教，出家多数就是叫你念佛，念佛好！是的确好，也是好！

这个念佛好是好，可是修这五停心观修四念处也是好，我认为还是特别好，原因是什么呢？就是把内心里面这些烦恼能对治能消除了，令你能转凡成圣，念佛不一定转凡成圣，我看。念佛的人其中有人转凡成圣吗？并且修念佛法门的人，尤其是现在是持名念佛，持名念佛目的并没有想要断惑证真，你目的没有这种想法，没有断惑证真的目的，只是告诉你信愿行求生阿弥陀佛国，只是这样，这也是好啦！但是现在你没能断惑，这个烦恼还在你心里面，就是还有这个问题。如果专心念佛虽然是很好，也可能就不想要去广学佛法，因为…我不管了，这个世界的事情我不管了，我到阿弥陀佛国去了，一切一切的事情等我从阿弥陀佛国回来再说了，就是这样子。这样子对娑婆世界的佛法可有很多问题。但是佛菩萨安排这个净土法门实在是不得已，如果不安排净土法门的话，更糟糕，更糟糕了。

所以从学习经论我们知道一件事，佛菩萨就是…佛菩萨那个法眼、慧眼，看见这

个众生他现在能修学四念处，就不说这个念佛法门，不说这个持名念佛的法门，不说这个，就说五停心、四念处叫他现在转凡成圣。如果不能修五停心观，也不能修四念处了、这个人，但是这个人也信佛那怎么办呢？你念阿弥陀佛到阿弥陀佛国去，原来是这么回事，是这么回事。如果也不修五停心观，也不修四念处，也不念佛，那怎么办呢？

《瑜伽师地论》卷第二十七

本地分中声闻地第十三

第二瑜伽处之二

巳三、缘性缘起所缘（分三科） 午一、征

云何缘性缘起所缘？

这个「净行所缘」一共分五科。现在是第三科「缘性缘起所缘」，分三科，第一科「征」。怎么叫作「缘性缘起所缘」呢？这「缘性缘起」是所缘，你的智慧就是能缘。这个「缘」就是观察的意思，你怎么观察这个「缘性缘起」。

午二、释（分二科） 未一、明所缘

谓于三世唯行、唯法、唯事、唯因、唯果，堕正道理。谓观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理。

这是第二科解释，分二科，第一科「明所缘」。

「谓于三世唯行」，「三世」就是过去世、现在世、未来世。过去是无量无边，未来也是无量无边，现在也可以说是无量无边。无量无边的长时期无量劫中，这个「缘性缘起」的境界是非常的广大。但是从佛法的智慧的观察，「唯行」，祇是你内心的分别，这个「行」就是内心的分别，祇是你内心的分别而已。「唯法」这个「法」是什么呢？就是「名句」，名句所宣传的这些事情，就是文句，就是语言文字就是这个，就是这些分别；祇此而已。「唯事」，这个「事」就是你内心和语言的这些虚妄分别，就造出来很多的事，就发生了很多的事，或者人间的事、天上的事、三恶道的事，就是六道轮回的事，就是世间的事、或者出世间的事。

「唯因」，这个「事」究竟是什么呢？「唯因、唯果」而已，这就是一个因；就是你这样虚妄分别，语言的宣传、语言的发表，你这样的动作它是有后果的。它现在能有这种事，是后果的一个「因」，它能招感后果。「唯果」，将来就出现一个结果。你现在内心和语言的分别，这就是个「果」；这个果又去造作种种事，就是「因」，将来又得果。就是由因而得果、由果而起因；就是因而果、果而因，就是这样子；只此而已，过去也是这样子，未来也是这样子，现在也是这样子，这就叫做「缘性缘起」。

「堕正道理」，你能这样去观察思惟，是契合佛说的道理的，契合的。什么道理呢？是「谓观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理」，这四种道理。

《披寻记》九一三页：

> **谓于三世唯行唯法等者：谓缘生法本无而有，有已散灭，是名唯行。**唯法所显，唯法能润，唯法所润，是名唯法。五有取蕴，唯业异熟，是名唯事。因有二种：**谓牵引因及生起因，是名唯因。**果亦有二：**谓自体果及受用境界果，是名唯果。**于去来今唯此诸相可得，无有作者及以受者，由是思惟，堕四道理。此复云何？**谓若有因，苦便随逐，招集一切纯**大苦蕴，是即观待道理。于缘起观善修善习善

多修习能断愚痴，是即作用道理。此缘起义有至教量，有内现证，有比度法，是即证成道理。又缘起法安住法性，法住法界，是即法尔道理。

「谓于三世唯行唯法等者：谓缘生法本无而有，有已散灭，是名唯行」，他这么解释。这个「唯行」这句话怎么解释呢？这《披寻记》的作者这么解释：就是因缘所生法原来是没有的，现在有因缘了就有了，这是生。「有已散灭」，出现了以后它不能常住的，它又散坏了又没有了，就是有生有灭的这些事情，这叫做「唯行」。这个「行」就当个「生灭」讲。

「唯法所显」，这下面第二句是「唯法」，「唯法」什么意思呢？这个「唯行」的这件事，这个生灭无常的这一切变化、祇是「法」，祇是显示了「法」的事情。什么叫做「法」呢？「唯法能润，唯法所润」，这个「润」是滋润，实在就是「长养」的意思。你这个水放上去，给它一点水它就能长养它，这个水有这个力量能长养。这个「法」也是这样子，这个能长养的就是「因」，所长养的就是「果」了，所以「法」有这种作用。「唯法能润，唯法所润」，这个果它能创造出来因，而因又能得到果。这「因」就是「能润」，「果」就是「所润」，就是这么意思。「是名唯法」就是这个意思。

「五有取蕴，唯业异熟，是名唯事」，这第三句，《披寻记》的作者这么解释。「五有取蕴」就是色受想行识这是五个有取蕴；色也是蕴、受想行识都是蕴，但是都是有烦恼的。这「有取蕴」，「唯业异熟」，就是你的内心身口意的业所得到的异熟的果报，这「有取蕴」，这五蕴就是你的身口意三业所得的果报。「是名唯事」，这个事就当果报讲，这样讲。

「因有二种」，这「唯因」这句话怎么讲呢？这「因」有二种不同，「谓牵引因及生起因」，这「牵引因」在十二缘起里面说，就是无明、行。本来没有，但是它能引出来，能引出一个事情来，它有这个力量、「牵引因」。「及生起因」，这个「生起因」就是爱、取、有。这个「牵引因」这无明、行能引出来识、名色、六入、触、受这五种种子；这「生起因」就经过爱、取、有的熏习就生出来生、老死的果报了，就是经过这么二个层次，所以「牵引因及生起因」这么两种因，是名「唯因」。

「果亦有二：谓自体果及受用境界果」，「自体果」就是你的眼耳鼻舌身意，你的色受想行识，是你的「自体果」。「及受用境界果」，「受用境界果」就是你的眼耳鼻舌身意去接触色声香味触法，或者是受用苦，或者受用乐，或者不苦不乐，这就是你的「受用境界果」，「是名唯果」就是这样子。

「于去来今，唯此诸相可得」，过去也是这样子，未来也是这样子，现在也是这样子。过去、现在、未来「唯此诸相可得」，就是「唯行、唯法、唯事、唯因、唯果」，就是只此而已，就是这样。「无有作者及以受者」，在这里边，「唯行、唯法、唯事、唯因、唯果」里面，没有一个常恒住不变异有主宰性的作者，也没有一个有实体性的一个受者。你在造业的时候就是你的身口意，你的眼耳鼻舌身意，另外没有一个「作者」。你受用果报的时候，也还是你的眼耳鼻舌身意，也还是你的色受想行识，另外没有一个「受者」可得的，就是没有我可得了。

「由是思惟，堕四道理」，你若是这样思惟，这个缘性缘起的境界都是因缘和合，无常的、无我的，你就这样思惟。这样思惟就是「堕四道理」，就契合了这四种道理。

「此复云何」？这四个道理又怎么样意思呢？又怎么解释呢？「谓若有因，苦便随逐」，在三界之内，欲界、色界、无色界，众生他的身口意一动就有「因」了，就有一种功能。「苦便随逐」，这个功能就会得到苦恼的果报；说现在还没有出现，但

是它已经「随逐」你了，就在你的后面随逐你，「苦便随逐」。「招集一切纯大苦蕴」，你这个因有能力招集来很多很多的纯是「大苦蕴」，都是苦，或者三恶道的苦，人天的苦，都是苦；乃至到你得了四禅八定也是苦，「纯大苦蕴」。「是即观待道理」，这叫做「观待道理」。这个果本身不能决定的，它要去看因怎么样情形，要看因怎么样然后才能有果，所以叫做「观待」。

「于缘起观善修善习、善多修习能断愚痴，是即作用道理」。「作用道理」怎么讲呢？就是佛教徒他学习佛法，他感觉到太苦了、要从苦解脱出来，怎么办呢？就是要观察缘起的道理，观察缘起就知道是无常、无我的，是毕竟空的了。「于缘起观善修善习」，你能善巧地去「修」，就是作如是观，那就是戒定慧，还有前方便，这样修。「习」就是继续不断地修，你不能就坐一小时就完了，这不行的；你要长时期地数数地修习，所以叫「善多修习」，你要长时期这么修习。「善修」就是开始修，「习」是继续地修，「多修习」就是长时期不断地修习，要精进不懈怠的修习。「能断愚痴」，你就能够断灭了内心的胡涂，不明白道理、不明白无我的道理，不明诸法是缘起的道理；过去也是这样子，未来也是这样子，现在也是这样子。「是即作用道理」，这就叫做「作用」，能发生这个作用。就是这个「缘起」这件事可以改变的，你若能这样做，就能改变这个缘起；你若不这样做，你继续地随顺人情，继续地这样子，你这样子，我也这样子，那好！那就是永久也不能解脱大苦，不能解脱这个苦的。

这个经论里面，也不是说世间上没有乐，也说有乐的，也有令你满意的地方的。但是那个乐很少，而引起很多的苦，苦恼是特别多，是这么回事。这样子就不适合了，如果解脱了苦以后，得了圣道以后，这就完全是清净自在安乐的，没有苦了。所以这件事是有意义的，是可以这样子的，是合算的，没有吃亏。

「此缘起义有至教量，有内现证，有比度法，是即证成道理」。说你这样讲，有事实吗？有事实谁这样做成功了呢？你放心，告诉你「有至教量」，佛陀这样修行已经成功了，他把他修行的经验自己圆满的法语告诉你，是真实不虚，这个缘起的道理是真实不虚，告诉你了。「有内现证」，佛陀出现世间以后，这些很多的人随佛出家的大阿罗汉、大菩萨、得无生法忍的大菩萨，他们已经依据佛自己圆满的圣教，这么修行已经「现证」如是道理，所以你放心好了。「有比度法」，说是他们证得，我没有证得，但你现在按照佛说的道理，你去比量去观察，真实不虚。「是即证成道理」，这就是「证成道理」，证明这个道理是成立了，你推不倒的。

「又缘起法安住法性，法住法界，是即法尔道理」。又这个「缘起法」，久远以来就是这样子，这个缘起法就是这样子的。「安住法性」，就是很任运地它就是那样子，这个缘起法这个「性」，就是本来就是这样子，不管你这个人做了恶事到了地狱去了，也是缘起；你做了善法跑到天上去了，也是缘起；你现在能够发出离心得圣道，还是缘起。这个缘起道理在一切法上看，很自然的很顺理成章的，就是叫「安住法性」。

「法住」，这个「法住」很有意思。但是这样的法性，凡夫的肉眼不明白，看不出来这个道理，不明白。就是释迦牟尼佛的大智慧，他能够用不颠倒的文句，没有错误的文句，把这缘起的道理表达出来表示出来，这叫做「法住」。这个「法住」的意思，就是佛的法语宣扬缘起的道理之后，这样的法语留传在世间的时候，这时候就是世间有佛法，这是智慧的境界，这大智慧的境界，就是正法住世了，就是这样意思。

「法界」，这个「法界」就是依这个缘起为因，这个「法住」是依法性为因而建立的。实在来说也可以这么讲，就是这个「法住」这个正法，是一切圣人以此为因而得圣道的，这个「界」是因也，也可以这么讲。「是即法尔道理」，这个事情很现成的，叫「法尔道理」。

这个「堕正道理，谓观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理」。

唯有诸法能引诸法；无有作者及以受者。是名缘性缘起所缘。

就是祇有一切法，就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼识耳识鼻识舌识身识意识，就是这么多的法。「能引诸法」这么多的十八界在动，它在一动的时候，它就能引出来，又引出来眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼识耳识鼻识舌识身识意识，又引出来诸法，就是这样子的。「无有作者及以受者」，在这么多的缘起法里面，没有那个常恒住不变异的我，是作者、是受者，没有我可得的，我不可得。「是名缘性缘起所缘」，这就是这么回事，就是这样子。

这前面是「明所缘」，就所观察的「缘性缘起所缘」。下面是「显方便」。

未二、显方便

于此所缘作意思惟，痴行增上补特伽罗所有痴行皆得微薄，于诸痴行心得清净。

「于此所缘作意思惟」，说这位佛教徒，觉悟了的这个佛教徒，「于此」缘性缘起的「所缘」去观察，你能去「作意思惟」，能提起来精神观察这个缘起的道理。「痴行增上补特伽罗所有痴行皆得微薄」，你这个愚痴不明白道理的这个人，「痴行」增上的，这么多的烦恼里面，这个愚痴的烦恼最厉害最重这个人，所有的「痴行皆得微薄」，所有的愚痴，你不断地这样观察，你这个愚痴的心理，愚痴的烦恼「皆得微薄」，就是逐渐地微小，逐渐地由厚而薄，由多而少以至于无，你就得圣道了。

「于诸痴行心得清净」，你原来有很多的愚痴，愚痴的心行现在都得到清净了，没有愚痴染污你的心了，你心就清净了。那么这是得到了无我、我所的无分别智了。

午三、结

是名缘性缘起所缘。

这个意思。

《披寻记》九一三页：

唯有诸法能引诸法等者：为显缘起非无因生，是故说言唯有诸法能引诸法。为显缘起非自作非他作，是故说言无有作者及以受者。

「唯有诸法能引诸法等者：为显缘起非无因生」，「缘起」就是一切法都是因缘生，不是无因而有的，「是故说言唯有诸法能引诸法」。「为显缘起非自作非他作，是故说言无有作者及以受者」，「非自作」就是、不是有我，有个常恒住不变异的我能创造一切，不是，「非自作」。「非他作」也不是上帝造的，上帝造一切法叫你受苦、叫你受乐、你要感谢上帝！没有这回事情，「非他作」，「是故说言无有作者及以受者」。

这个说完了，这个「缘性缘起所缘」第三科解释完了。下面是第四科「界差别所缘」分五科，第一科「征」。

巳四、界差别所缘（分五科）　午一、征

云何界差别所缘？

怎么叫作「界差别所缘」呢？这个所缘的「界差别」是怎么回事情呢？

午二、标

谓六界差别。

这下面第二科「标」、标出来。就是有六种界的不同，这是标。下面列出来。

午三、列

一地界，二水界，三火界，四风界，五空界，六识界。

就这六种因组合起来就是众生。欲界、色界天都是这样；无色界天没有地、水、火、风，他祇是有空界、也有识界，就是这样子。

下面第四科解释，解释这六界，分二科，第一科辨种类，辨六界的种类，分六科。第一科先解释「地界」的种类，分四科，第一科「征」。

午四、释（分二科）　未一、辨类别（分六科）　申一、地界（分四科）　酉一、征

云何地界？

怎么叫做「地界」呢？这个「地界」是什么意思呢？

酉二、标

地界有二。

这是标出来，它有二种差别。第三科是列出来。

酉三、列

一内，二外。

这个「地」有二种，有内地界、有外地界。下面第四科解释。

酉四、释（分二科）　戌一、出体（分二科）　亥一、内地界

内地界者：谓此身中内别坚性，坚硬所摄、地地所摄，亲附执受。

这下面解释，分二科，第一科出体，出这地界的体性，分二科，第一科「内地界」。

「内地界者」，这个「内」就是你的生命体，你生命体里边有「内地界」，有地界。是什么呢？「谓此身中内别坚性」，这个身体里面有一个特别的东西，特别的东西又是坚固的东西，它不同于水火风。这个「坚性」是什么呢？「坚硬所摄」就是属于坚硬的东西。「地地所摄」就是这个「地」，这个「地」就是坚固的意思，坚固里边有「地」；说两个地就是有粗、有细的不同，有粗的地、有微细的地这样子，「所摄」。

「亲附执受」，这个「执受」就是阿赖耶识有一种摄受力量和它在一起。这个坚

性的地界就有感觉，叫做「执受」，有感觉了；如果阿赖耶识不执受它，它就没有感觉；但是它是亲附于执受的地界上面，附在执受的地界上面。譬如说你的头发你没有感觉，你剪那个头发你不感觉痛；譬如说指甲你剪它你不会感觉痛；但是其他的你剪，这个不可以；那就是有执受、有不执受的，但是不执受的它不是离开了执受的地界，它有附在那上面的，所以这里面叫做「地地所摄，亲附执受」。或者这个「地地」就是有「亲附」的地、有「执受」的地，就是「地地所摄」，或者这么解释也可以。

这是「内地界」，内地界的体性就是这么说了。下面是第二科是「外地界」。

亥二、外地界

外地界者：谓外坚性，坚硬所摄，地地所摄，非亲附非执受。

「谓外坚性」就是身外，在你生命体之外的，这山河大地，这个「坚硬所摄」的，「地地所摄」，也有粗的、也有细的，「所摄」的。「非亲附非执受」，外面山河大地阿赖耶识不执受，那当然也不说亲附了，都是无情物了。

戊二、举事（分二科）　亥一、内地界（分二科）　天一、征

又内地界其事云何？

这是第二科「举事」。前面第一科是「出体」，出这地界的体性。现在第二科举出事情来，举出那件事，分二科，第一科先说「内地界」，先「征」。

「又内地界其事云何」？说你内身里面有地界，那件事是怎么个情形呢？

这是征。现在第二科是「列」。

天二、列

谓发、毛、爪、齿、尘、垢、皮、肉、骸、骨、筋、脉、肝、胆、心、肺、脾、肾、肚、胃、大肠、小肠、生藏、熟藏、及粪秽等，名内地界。

「谓发」你的头发，「毛」你的汗毛，「发、毛、爪、齿、尘、垢、皮、肉、骸、骨、筋、脉、肝、胆、心、肺、脾、肾、肚、胃、大肠、小肠、生藏、熟藏、及粪秽等，名内地界」，这是「内地界」，这里边也有坚固的东西，有这种性质的东西。

亥二、外地界（分二科）　天一、征

又外地界其事云何？

这第二科，先「征」。下面第二科「列」。

天二、列

谓瓦、木、块、砾、树、石、山、岩、如是等类，名外地界。

「谓瓦、木、块、砾」，这个「砾」比沙子大一点比石头小一点，就是碎石头这一类的东西。还有树、有石、有山、有岩。「如是等类，名外地界」，这叫做「外地

界」。

申二、水界（分四科）　酉一、征

云何水界？

这个「地界」说完了，现在说这个「水界」。怎么叫作「水界」呢？

酉二、标

水界有二。

水界有二种。

酉三、列

一内，二外。

有内水界、有外水界。

酉四、释（分二科）　戌一、内水界（分二科）　亥一、出体

内水界者：谓此身中内别湿性、湿润所摄、水水所摄，亲附执受。

「内水界」是什么呢？「谓此身中」内别的「湿性」，属于湿的这个体性的东西。「湿润所摄」，什么叫「湿性」呢？就是「湿润」能滋润的那一类的东西。「水水所摄」，或者说也是有亲附的水、有执受的水，这叫「水水所摄」可以这么讲。

亥二、举事（分二科）　天一、征

其事云何？

前面是出体。这底下就指出来什么是「水」。

天二、列

谓泪、汗、洟、唾、肪、膏、脂、髓、热、痰、脓、血、脑、膜、尿等，名内水界。

谓「泪」，你眼睛出的泪，还有汗，有洟、洟就是鼻涕，「唾」就是口里吐痰，还有「肪、膏、脂、髓、热、痰、脓、血、脑、膜、尿等，名内水界」，这是这些东西。

戌二、外水界（分二科）　亥一、出体

外水界者：谓外湿性、湿润所摄、水水所摄，非亲附、非执受。

「外水界」是什么呢？「谓外湿性、湿润所摄、水水所摄」，也是各式各样的水，「水、水」也是不同。「非亲附、非执受」，外水也不是亲附，也不执受。

亥二、举事（分二科）　天一、征

其事云何？

其事云何呢？

天二、列

谓井、泉、池、沼、陂、湖、河、海、如是等类，名外水界。

「谓井」，井里的水，有「泉、池、沼、陂、湖、河、海，如是等类，名外水界」。

这个「水界」讲完了。

申三、火界（分四科）　酉一、征

云何火界？

怎么叫做「火界」呢？这是第三科。这个「火界」分四科，第一科「征」，第二科「标」，第三科「列」，第四科「释」。什么叫做「火界」呢？

酉二、标

火界、有二。

火界有二种。

酉三、列

一内，二外。

一是内，二是外。

酉四、释（分二科）　戌一、内火界（分二科）　亥一、出体

内火界者：谓此身中内别温性，温热所摄，岈岈所摄，亲附执受。

「内火界」是什么呢？「谓此身中内别的温性」，属于温热的体性的东西。「温热所摄」，这个「温性」是什么呢？什么叫「温性」呢？就你身体里面有温热的东西，这一类的都就是「火」。「温热所摄」。「岈岈所摄」，「岈」也是热，「温」也是热，热也就是暖。这个「岈岈所摄」也是有「亲附」的暖，有「执受」的暖，这是不同的。

亥二、举事（分三科）　天一、征

其事云何？

前面是出体，这底下说事。

天二、释（分二科）　地一、辨相

谓于身中所有温岈、能令身热、等热遍热。

「谓于身中所有的温暖」就是火大。「能令身热」，这个火大能令你身体里面有温热的这种事情。「等热」，这个「等热」是什么意思呢？「等」者阶级也；有中等的、有上等的，譬如说这个热，这个温度才八十度，到九十度、九十八度，是合乎标准。它到一百度了，一百零五度了，那么这个也有这种差别，这就是「等热」。「遍热」，「遍」是你全部的身体都有热，都有火的火大。

地二、明业

由是因缘，所食、所饮、所噉、所尝，易正消变。彼增盛故，堕蒸热数。

这底下第二科「明业」用。前面是辨这个火大的相貌，现在说火大有什么作用？

你身体里面有火，这个火有什么意思呢？就是你所食的、所饮的、所噉的、所尝的这些东西「易正消变」，容易正确的把它消化了，这就是你身体里面火的作用。我们说胃能消化；现在说是火能消化，你若有这火大都消化了。「彼增盛故」，彼火大力量大，有这种消化的力量。「堕蒸热数」，这是属于「蒸」，蒸就是隔着水；下面有火，隔着水能蒸这个东西，那叫做「蒸」，实在也就是热。属于「蒸热」的这个范围内的。

天三、结

如是等类名内火界。

戊二、外火界（分二科）　亥一、出体

外火界者：谓外温性、温热所摄、岈岈所摄，非亲附、非执受。

「外火界者」，这是第二科。「谓外的温性」，什么叫做「温性」呢？「温热所摄，岈岈所摄」，外面的火性也是各式各样的暖所摄。「非亲附，非执受」，那个是阿赖耶识不执受它，所以不能说「亲附执受」了。

亥二、举事（分三科）　天一、征

其事云何？

这下面举出事。前面「出体」。

天二、释（分二科）　地一、辨相

谓于人间依钻燧等、牛粪末等，以求其火。

这个「钻燧」钻木取火，这个「燧」有阳燧、有木燧的不同，以这个燧取其火。「牛粪末等」，牛粪弄成末。「以求其火」，这和那个燧连在一起，燧一起火就把这个粪末就烧了。

地二、明业

火既生已；能烧牛粪、或草、或薪、或榛、或野、或山、或渚、或村、村分、或城、城分、或国、国分。

「火既生已」，能烧这个牛粪，或者是草也能烧，薪也能烧，或者是榛这种木头

也是烧，或者是烧原野、旷野被火烧了，或者山也被火烧了，或者是渚。这个「渚」是什么东西呢？就是水里面、海里面一个小岛子，火也是能烧。「或村、村分」或一个村庄里面被火烧了，或是烧了一部份。或者是一个大城被火烧了，或者是烧了一部份，或者国，或者国分。

天三、结

或复所余如是等类，名外火界。

申四、风界（分四科）　酉一、征

云何风界？

这个「火界」讲完了。下面第四科，地水火风，这个「风界」，分四科，第一科「征」，第二科「标」，第三科「列」，第四科解释。什么叫做「风界」呢？

酉二、标

风界有二。

风界有二种。

酉三、列

一内，二外。

一是内，二是外。

酉四、释（分二科）　戌一、内风界（分二科）　亥一、出体

内风界者：谓此身中内别风性、风飘所摄、轻性、动性，非亲附、非执受。

「内风界者」，这是第四科解释。「谓此身中内别风性」，有个特别的一种风的体性。什么叫做「风性」呢？「风飘所摄」能飘动的那个就是「风性」，它是「轻、动」，这个轻所以容易动，轻而不重，地就是重了。所以这个风，说它能动这就是「风」。「非亲附、非执受」，这个地方说「内风界」是不执受，没有阿赖耶识去执受它，所以不说亲附，也不说执受。

亥二、举事（分三科）　天一、征

其事云何？

前面「出体」，这是说它的事。

天二、列

谓内身中，有上行风、有下行风、有胁卧风、有脊卧风、有腰间风、有臗间风、有小刀风、有大刀风、有针刺风、有毕钵罗风、有入出息风、有随支节风。

「谓内身中，有上行风」，这个风向上来，你口出来气，这是「上行风」。还有「下行风」，这个身体向下从这个孔里面出了风。「有胁卧风」，「胁」这个地方，

左胁、右胁，你卧在那里，这「胁」这地方也有风。「有脊卧风」，你仰面向上卧在那里，这个脊骨、后脊这也是有风的。「有腰间风」，腰这个地方也有风。「有臗间风」，臗骨这个地方也是有风。「有小刀风、有大刀风」，这是有病了，这个风如刀似的能伤害你的身体，当然有小、大的不同。「有针刺风」，这是身体里面有问题了像针刺的痛，那叫做「针刺风」。「有毕钵罗风」，「毕钵罗」翻个黑色，黑色的风，它这个风出来的有问题，你脸上有一点一点的会出了黑点。「有入出息风」就是你这口气，入息、出息的风。「有随支节风」，全部的身体的一节一节里面都有风。

天三、结

如是等类，名内风界。

戊二、外风界（分二科）　亥一、出体

外风界者：谓外风性、风飘所摄、轻性、动性，非亲附、非执受。

「外风界者」是什么呢？先「出体」。「谓外风性、风飘所摄、轻性、动性，非亲附、非执受」，也是阿赖耶识不执受它的。

亥二、举事（分三科）　天一、征

其事云何？

这底下出事，这是「征」。

天二、列（分二科）　地一、种类

谓在身外、有东来风、有西来风、有南来风、有北来风、有有尘风、有无尘风、有狭小风、有广大风、有毘湿婆风、有吠蓝婆风、有风轮风。

「谓在身外」，不是你生命体，在生命体之外。「有东来风、有西来风、有南来风、有北来风」，这从方向说。有有尘土的风、有无尘的风、有狭小的风、有广大的风、有毘湿婆风。

「毘湿婆风」是种种巧庄严的风，就是世界成就的时候，这个风一来的时候能出来一个世界，出来人居住的世界，出来一个忉利天四王天的世界，各式各样的世界，地狱的世界、恶鬼的世界，就是风的力量，有这样的风；实在就是业力了。

「有吠蓝婆风」，吠蓝婆风是旋风，美国有龙卷风，这是旋风。「有风轮风」，风轮风；有空轮、虚空的空轮，有风轮，有地轮，有水轮。那么这样子说「风轮风」就是大气层这个风了。

地二、业用

有时大风卒起积集，折树、颓墙、崩山、荡海。既飘鼓已，无所依凭，自然静息。若诸有情欲求风者；动衣、摇扇、及多罗掌。

这是第二科说风的业用。「有时大风卒起积集」，这大风忽然间起了，愈来愈厉害，这个「积集」。「折树、颓墙」，能把树能吹断了，能把墙吹倒了。「崩山、荡海」能把高山吹坏了，能把海水飘荡起来。「既飘鼓已」，这个风飘鼓动以后。「无所依凭，自然静息」，它没有什么原因，没有什么凭借的忽然间风就没有了，自然平

息。「若诸有情欲求风者」，「动衣」你动你的衣服，「摇扇」扇子摇一摇，「及多罗掌」这个多罗树叶像掌似的，你摇一摇也就有风了。

天三、结

如是等类，名外风界。

这是这个「风界」说完了。「地、水、火、风」这四大说完了。

申五、空界（分三科） 酉一、征

云何空界？

现在说第五「空界」，分三科，第一科是「征」。怎么叫做「空界」呢？

酉二、释（分二科） 戌一、种类

谓眼耳鼻口咽喉等、所有孔穴。

这是我们身体里面的孔穴。「眼」里面也有孔，「耳鼻口咽喉等」这是「孔穴」，这就是「空」。这下面第二科是「业用」。

戌二、业用

由此吞咽，于此吞咽。既吞咽已，由此孔穴便下漏泄。

「由此吞咽」，因为你有咽喉的孔穴，从这里可以吞咽食品，可以吞下。「于此吞咽」，在这里吞咽。「既吞咽已，由此孔穴便下漏泄」，也会排泄出去，也是孔穴。

酉三、结

如是等类、说名空界。

《披寻记》九一五页：

由此吞咽于此吞咽者：此中略显孔穴业用及与依处，故作是说。

「由此吞咽于此吞咽者」，这个「由此」、「于此」有什么不同呢？「此中略显孔穴的业用」，就是「由此吞咽」这吞咽这是孔穴的「业用」，这「于此吞咽」就是「依处」，吞咽要依此为依才能吞咽，「故作是说」。

申六、识界（分三科） 酉一、征

云何识界？

空界说完了，说这个「识界」。这是先是「征」。下面第二科解释，分二科，先说「六种」。

酉二、释（分二科） 戌一、六种

谓眼、耳、鼻、舌、身、意识。

什么是「识界」？就是依眼为所依止的眼识，和依耳根为依止的耳识，鼻识，舌识，身识，意识，就是六个识，这小乘佛教就说六个识。

下面第二科说「三种」。

戊二、三种

又心、意、识三种差别。

那么这是大乘佛教，有阿赖耶识、有末那识、也有前六识，就是八识，有这三种差别。现在是〈声闻地〉就是以「六识」为主。

但是「心、意、识」也可以解释为「六识」也可以。这个「心」是「集起」的意思，这个「起」是什么意思？就是「生起」。这个「识」生起种种识；眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这个「识」一动起来就得到很多消息，眼见色、耳闻声，乃至意识它去了别一切法，得到很多消息，把这消息把它集聚起来收藏起来，那么这就叫做「心」。

这个「心」又有个名字叫做「意」，叫什么意呢？就是这个心面对一切法生起种种识、生起种种分别、了别的时候，要以「意」为依止，其实以「心」为依止的时候又名为「意」，这个「意」当依止讲，以意为依止去了别种种法种种事情。

这个时候你心里面以前所集聚的知识，就会发挥出来作用了。你以前不是医生，你学会医生就集聚了很多知识，现在做医生的时候你的知识就发出来作用，那么这就叫做「识」。

发出作用的时候就得到种种消息，又收回来又集聚在心里面。所以这个「心」是在内，「识」就是在外，但是这个「识」的外，又转变成「心」，由「心」又转变成「识」。是又向内、又向外，向外流出去又流回来，这就是「心和识」。而这个「意」是识的依止处。这就叫作「三种差别」。

酉三、结

是名识界。

未二、显方便

若诸慢行补特伽罗，于界差别作意思惟，便于身中离一合想、得不净想。无复高举、憍慢微薄；于诸慢行、心得清净。

前边是辨这个类别，地、水、火、风、空、识的类别。现在第二科「显方便」，就是这个慢行的人，高慢心多的人，你能够这样观察思惟。

「若诸慢行」，如果这个高慢心特别多的这个人是佛教徒，他想要改变自己，他就于这个「界」的差别，地、水、火、风、空、识这六界的差别，「作意」的观察。「便于身中离一合想」，他就会「便于」，就在他这个眼耳鼻舌身意里边：祇是六种东西嘛！另外没有我可得嘛！所以就「离一合想」，就是远离了这个我见。远离了我见，就没有我慢了，就不会有我想。

这「一合想」怎么讲？就是这个生命体有眼耳鼻舌身意，有地水火风空识，就是总合起来有个我，就是我。这个我的体性是包括了这么多东西的。这个是由个别的、个别的东西，组合起来有一个不可破坏的我，「合」就是不可破坏的「我」。现在观察：里面只有这六种东西，另外没有我可得嘛！观察只有眼耳鼻舌身意另外没有我可得，所以就远离了这个「一合想」的我。

「得不净想」，就是成就了这个身体，这个臭皮囊就是地水火风空识，这是个不净之物，有什么值得高慢的呢？

佛在世的时候，舍利弗尊者向佛告假说：「我要到人间去游行去」，就是向佛告了假。舍利弗尊者一告假以后就来个黑齿比丘，牙齿是黑色的，他就来了，向佛说：「舍利弗尊者瞧不起我，瞧不起我」。那么佛就告诉阿难尊者：「你赶快去叫舍利弗尊者回来」。然后又叫阿难尊者：「你对大众僧，都请他们来，都集会在这里。舍利弗尊者会狮子吼」。阿难尊者就通知大众僧，也通知了舍利弗尊者回来。舍利弗尊者就说，就说道：「我这个身体，眼耳鼻舌身意都是不净之物，就像一个囊、这个囊有漏洞，这个袋子有漏洞，里面装这个东西都往外都漏出去了。说我这个身体、眼耳鼻舌身意，往外就是流脓流血都是不净之物，我有什么值得憍慢的瞧不起你？」，说了很多这个法语。

现在这是「离一合想」，观察身体是没有我可得，只是身体是个臭皮囊，这是个不净的东西。「无复高举、憍慢微薄」，不能再有生高慢心，这个身体你也是这样子、我也是这样子，我不能比你有什么高尚的地方嘛！有什么值得高慢的生憍慢心呢？所以这个原来有的高慢心、憍慢心就微薄了，逐渐逐渐就减少了。「于诸慢行心得清净」，再以后遇见什么境界，都不会生高慢心，心就清净了，没有高慢心的染污了。

午五、结

是名慢行补特伽罗由界差别净行所缘。

「由界差别净行所缘」，就把慢心清除了，这是结束这一段。

巳五、阿那波那念所缘（分三科）　午一、征

云何阿那波那念所缘？

这个「净行所缘」一共分五科，这是最后一科。这就是我们通常说的「数息观」了。这一科非常的长，这一段文很长，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「阿那波那念所缘」呢？这是「问」。

下面解释分两科，第一科「显修念」又分二科，第一科「略标」，简略的说出来这个「修念」；怎么样修这个阿那波那念，简单的说。

午二、释（分二科）　未一、显修念（分二科）　申一、略标

谓缘入息出息念是名阿那波那念，此念所缘入出息等，名阿那波那念所缘。

「谓缘入息出息念是名阿那波那念」，这个「阿那」翻作中国话是「持来」，这个受持的「持」，受持的持，就是手拿过来这个「持」，「持来」。这个「波那」翻个「持去」，持来持去，是这样。这个「持来」就是「入息」，「持去」就是「出

息」。但是这个地方说个「持」，这个「持」字什么意思？为什么说个「持」。这个「持」是什么意思呢？是摄持你的心不要乱、不要散乱；怎么样摄持呢？就是用这个「念」，念这个「入出息」。这个「念」这个字，就是把这个「入息、出息」的相貌分明的显现在心里面；用我们的白话说就是「注意」，你注意这个「入息、出息」就能摄持你的心不散乱，所以叫做「持来持去」。

这上面问：怎么叫做「阿那波那念所缘」？「谓缘入出息念」就是攀缘这个入息、出息的这个念心所，就是把这入息出息很清楚的显现在你心里面，你的心里面一直的注意这个息出、息入，注意它，这叫做「阿那波那念」，就是这么意思。

「此念所缘入出息等，名阿那波那念所缘」，这个入出息是念所攀缘的、念所注意的。譬如说念佛、念法、念僧，都是把这个所念的显现在心里边注意它，这就叫做「阿那波那念所所缘」，是这么意思。

《披寻记》九一六页：

此念所缘入出息等者：谓入出息是念所缘，及此为依五种修习亦念所缘，故置等言，如是总名阿那波那念所缘。五种修习者，如下自说。

「此念所缘入出息等者：谓入出息是念的所缘，及此为依五种修习」，这下面就说了。「亦念所缘，故置等言」，所以这上面有个「等」字，「此念所缘入出息等」，这个「等」字是这个意思，依五种修习，「如是总名叫阿那波那念所缘」。「五种修习者，如下自说」。

这前边是「略标」。下边是「广辨」，分两科，第一科是「入出息修」，修这个入出息念。分二科，第一科是辨这个「入出息」，说明什么叫做「入息」？什么叫做「出息」？分六科，第一科是「种类」，入出息有种类的不同。分二科，第一科「标列」，先标列这个「入息」。

申二、广辨（分二科） 酉一、入出息修（分二科） 戌一、辨入出息（分六科） 亥一、种类（分二科） 天一、标列（分二科） 地一、入息

当知此中入息有二。何等为二？一者入息，二者中间入息。

「当知此中入息有二」，这个「入息」，这个息入的时候，有两种不同。「何等为二」呢？这是征。「一者入息，二者中间入息」，有这二种不同。

地二、出息

出息亦二。何等为二？一者出息，二者中间出息。

这入息说完了，现在说「出息」。「出息」也是有二种。「何等为二」呢？「一者出息，二者中间出息」。

这是标，标出它的种类。下边第二科解释。

天二、随释（分二科） 地一、举入息（分二科） 玄一、入息

入息者：谓出息无间，内门风转；始从面门鼻门、乃至脐处。

解释里边先举出来入息，分二科，第一科「入息」。

「入息者」，什么叫做「入息」？「谓出息无间」，就是你这个息，从你的嘴或者鼻子出来流出来，流出来不间断「内门风转」，这时候这个风就往里面入；这个「出息」是向外出；现在掉过来、向内里，内门风动了。「始从面门鼻门」，开始从你的面的门，就是你的口，「鼻门」就是鼻孔；或者从面门、或者从鼻门「乃至脐处」，这个息、也就是这个风，从鼻或者从口就向里边入，入到肚脐这里，那么这就叫做「入息」。

玄二、中间入息

中间入息者：谓入息灭已乃至出息未生，于其中间在停息处，暂时相似微细风起；是名中间入息。

「中间入息者」，先解释什么叫做「中间入息」呢？「谓入息灭已乃至出息未生」，你这入息；当然我们的入息很快，一下子从鼻就到脐了，到脐了这个入息就停下来了。可是这个时候出息还没出现，「乃至」到「出息」没生，「于其中间在停息处」，这时候有一个短暂的停止。「暂时相似微细风起」，就是一个很短的时间内，和这个入息出息那个息是相似的那个微细的风现起来，但是它也不出也不入，「是名中间」的入息。有这么二种；一个入息，一个中间入息。

这个「入息」，在我们的感觉上入息是动，由鼻至脐这个息在动。「中间入息」是停在那里不动，但是也是有息的在那里。

这是把入息说完了。现在第二科例这个「出息」，分两科，第一科是「例前」。

地二、例出息（分二科）　玄一、例前

如入息、中间入息，出息、中间出息，当知亦尔。

「如入息」有入息、有中间入息二种。「出息」、「中间出息」这二种，「当知亦尔」也像入息一样，也是这样子。下面第二科「显别」。

玄二、显别

此中差别者：谓入息无间外门风转；始从脐处乃至面门，或至鼻端或复出外。

「此中差别」的地方呢，「谓入息无间外门风转」，就是这个入息和中间入息，和这个出息是不间隔的，这个时候「外门风转」，你这个中间入息时间不是很长，这时候这个风就向外边动了，就外边动，「外门风转」。「始从脐处」，从肚脐这里「乃至到面门」，就是到口这里。「或至鼻端」或者从鼻端，「或复出外」或者从鼻端外边，这个气多呀流到外边去，口的外边去，这样子。

亥二、因缘（分三科）　天一、标

入息出息、有二因缘。

这下面第二科说「因缘」。为什么会有这个息风的这件事？就说它有这件事的因缘。「入息出息有二因缘」，有二个原因会有入息出息的。

天二、征

何等为二？

一牵引业，二脐处孔穴、或上身分所有孔穴。

「一、牵引业」，「牵引业」就是你过去世造了这种业，这个业力「牵引」的力量，使令你有入息出息的，这是业力的关系。第二个原因是什么呢？是「脐处孔穴」，你的肚脐子这里边有个穴，所以容许这个息能到那去的。「或上身分所有孔穴」，或者「上身分」，你**这个肚脐子向上也是有孔的，一直到鼻这里，或者是到口这里也是有孔穴的。这两个原因，所以有入息、有出息，是这个意思。**

亥三、所依（分二科） 天一、标列二依

入息出息有二所依。何等为二？一身、二心。

这是第三科「所依」。第一科是辨入出息的「种类」，第二科是「因缘」，现在是第三科「所依」。「入息出息有二所依」，我们的生命体上有入息、有出息，这个入出息有二个事情、有二件事是它的依止处；就是它在什么地方入出息呢？就是这么一句话。「何等为二」是那二种事情呢？「一身、二心」就这身体和心，这二件事是入出息的依止处。这是「标列二依」。下面第二科，「释其所以」分三科，第一科「标义」。

天二、释其所以（分三科） 地一、标义

所以者何？要依身心入出息转，如其所应。

「所以者何」？这个「身」和「心」为什么是入出息的依止处呢？「要依身心入出息转」，事实上就看出来，「要依身心」为依止处，才有入息出息这二件事的出现。「如其所应」，但是另外还有个「如其所应」；看《披寻记》。

《披寻记》九一六页：

要依身心入出息转如其所应者：入出息转非唯依身、非唯依心，是故前说有二所依，然亦非唯依身心转，由诸有情业差别故，或时不转，是故说言如其所应。如下妨难，其义可知。

「要依身心入出息转如其所应者：入出息转非唯依身、非唯依心」，我们的入息出息的活动，不但是依赖身体，不但是依赖心里。「是故前说有二所依」，所以前边还有二个说法，有「牵引业」还有「脐处孔穴」有这样事情。「然亦非唯依身心转」，这就看出来，不但是依身心活动。「由诸有情业差别故」，由于一切众生他所创造的业力不一样故。「或时不转」或者有的时候他就不活动了。譬如说：是色界的第四禅就没有息的活动、是第四禅，无色界的四空定还有灭尽定，都是没有出入息的，是他另外一种业力。「是故说言如其所应」，所以随他的不同的业力，就会有不同的情况的。「如下妨难，其义可知」像下面文会提到这件事，也有这个困难，可以明白了。

这是「标义」，以身心为依止处的道理。下边「遮非」。

地二、遮非

若唯依身而息转者；入无想定、入灭尽定、生无想天诸有情类，彼息应转。若唯依心而息转者；入无色定、生无色界，彼息应转。若唯依身心而转、非如其所应者；入第四静虑、若生于彼诸有情类、及羯罗蓝颁部昙闭尸等位诸有情类，彼息应转。然彼不转。

「若唯依身而息转者」还有个「如其所应」，若是唯独这个息在身上活动，这样子。「入无想定、入灭尽定、生无想天诸有情类，彼息应转」，这个众生得到初禅、二禅、三禅、四禅，在四禅里面修无想定成功了的人，成功了以后他入了灭尽定，他的心不动了，但身体还在；你说「唯依身」转，他有身体的存在，他应该有出入息

啊！但是没有。「入灭尽定」也是没有这个息，也没有这个出入息的活动，但是他身体还是存在的。「生无想天诸有情类」，入灭尽定是在人间，他若死掉了以后生到无想天去，生到无想天前半劫入无想定，以后就是一直在无想定里面。他五百大劫的寿命他一直在定里边，他也没有息的存在，但是身体是在。所以这个入无想定的有情，入灭尽定的有情，生无想天的「诸有情类」，「彼息应转」他的出入息应该出现才是对的，因为他有身体啊！所以从这里看呢，不可以「唯依身而息转」的。

「若唯依心而息转者」，如果是唯独是依赖有心的活动，就有出入息的活动，若这样的话。「入无色定、生无色界，彼息应转」，这个入无色定的人就是无色界天，入了无色定生到无色界天的人，他是没有身体了，他这心还是有，这个第六意识还是活动的。「若唯依心而息转」那么他们「彼息应转」，那些人应该有出入息的活动，但是事实上没有。

「若唯依身心而转，非如其所应者」，如果唯独是又有身、又有心就会有出入息的活动。「非如其所应者，入第四静虑，若生于彼诸有情类，及羯罗蓝颇部昙闭尸等位诸有情类，彼息应转」。这个入第四静虑的众生，他的身体也是有，他也有第六识活动，是「唯依身心而转」，那么入第四静虑的人应该有出入息，这个入第四静虑是在人间得第四静虑的人。「若生于彼诸有情类」，就是得第四静虑的人死掉了，生到色界第四静虑去，所以「若生于彼诸有情类」也应该有息转。「及羯罗蓝颇部昙闭尸等位」，这是在我们人间这胎生的众生，一共有八个阶级，现在说出来第三个位子，「羯罗蓝、颇部昙、闭尸」三个位子，这「等」就等其余的五个位子。这些众生也是有身有心的，那么「若唯依身心而转」，他们「彼息应转」，他们的出入息也应该都有，「然彼不转」然而这些人没有息的出入；这可见这小孩子降生以后才有出入息，在母腹里面、在母胎里面是没有出入息。

地三、结成

是故当知要依身心、入出息转，如其所应。

这是结束这一段文。所以应该知道这个出入息是要依赖「身心」才有出入息转；但是还要「如其所应」，就是有的众生还是，他有身有心而没有出入息，有这个事情。

亥四、行别（分三科） 天一、标

入息出息、有二种行。

一共是分六科，第一科「种类」，第二科「因缘」，第三科「所依」，现在第四科「行别」，分三科，第一科「标」。这个入息和出息有二种行相。这是「标」，下面是「征」。

天二、征

何等为二？

天三、列

一者入息向下而行；二者出息向上而行。

「一者入息向下而行」，这是第三科「列」出来。这个「入息」，是由鼻或者是口「向下」，向脐轮那个方向去走、去活动。「二者出息向上而行」，是由脐轮向

鼻、向口，向这方面活动。这是列出来。下边是第五科「地别」，分四科，第一科「标」。

亥五、地别（分四科）　天一、标

入息出息、有二种地。

这个入息出息有二种地；这个「地」也就是所依靠的、所依止的地方。

天二、征

何等为二？

这是「征」。

天三、列

一麤孔穴、二细孔穴。

这以下第三科列出来。那两二个地呢？这个「麤孔穴」是一个地，二是「细孔穴」这是又一个地，这二个地。下面第四科解释，先解释「麤孔穴」。

天四、释（分二科）　地一、麤孔穴

云何麤孔穴？谓从脐处孔穴乃至面门鼻门;复从面门鼻门乃至脐处孔穴。

「云何麤孔穴？谓从脐处孔穴乃至面门鼻门」，这是「麤孔穴」，从这个肚子上脐这个地方有孔穴，乃至到面门，一直通到口通到鼻。「复从面门鼻门乃至脐处孔穴」，那么这个就是「入息」，又从面门的口和鼻门的孔，又入到脐处的孔穴。

这是说「麤孔穴」。现在第二说这「细孔穴」。

地二、细孔穴

云何细孔穴？谓于身中一切毛孔。

「云何」叫做「细孔穴」呢？「谓于身中一切毛孔」都是气息出入的通道，都有息的出入的。

亥六、异名（分四科）　天一、标

入息出息、有四异名。

这是第六科「异名」，分四科，第一科「标」。「有四异名」标出数目，第二科是「征」。

天二、征

何等为四？

天三、列

一名风，二名阿那波那，三名入息出息，四名身行。

这第三科是列出来，列出来这四个名字。一个名字是叫「风」。「二名阿那波那」，「阿那波那」翻个持来持去。「三名入息出息」，这是第三个名字。「四名身行」，你有入出息你这身体才能动，这是「身行」。

天四、辨

风名一种、是风共名;余之三种是不共名。

「风名一种」。这第四科是「辨」，再解释一下。这个四个名字里边第一个「风」的名字，「是风共名」，是这个息风共同的名字，不管阿那波那也是风，入出息也是风，身行也是风，都是共同的名字。「余之三种是不共名」，其次持来持去、入息出息、身行，这是不同的名字，是有点不同的意思。

这个阿那波那叫持来持去，是说你用这个方法修行能令你的心不乱，所以叫做「持」，是这个意思。这个入息、出息，只是说这个息入出。第四个说身行，因为入出息，身才能活动，其实都是这一回事情。这是第六科说完了。

戊二、明修过患（分四科）　亥一、标

修入出息者、有二过患。

这是第二科说这入出息的过患。第一科「辨入出息」，现在第二科「名过患」。

「修入出息者」，就是我们佛教徒感觉到有这个需要，或者喜欢用这个方法来摄心，可是有二种过患，有二种过失令你不舒服。这是「标」，下面第二科「征」。

亥二、征

何等为二？

亥三、列

一太缓方便，二太急方便。

这是列出来。下面第四科解释，分二科，第一科先解释「太缓方便」。

亥四、释（分二科）　天一、太缓方便

由太缓方便故生起懈怠，或为惛沈睡眠缠扰其心，或令其心于外散乱。

「由太缓方便故生起懈怠，或为惛沈睡眠缠扰其心」，这个「太缓方便」就是，你不是认真的修这个入出息，你心里面不那么注意这件事，那么就会「生起懈怠」，就是不修数息了；本来打的主意是修入出息，结果你没有认真的关系，就是懈怠了。那么你这心不念这个入出息；你心不念入出息的时候，这时候会出现什么现象呢？或者是「惛沈」了，或者是「睡眠」了。这个「惛沈」，你是盘坐、盘腿坐想要修这个入出息，正在修这个入出息，那么这「惛沈」来了，你这个念不能念这个入出息了，这个念力减退了就惛沈了，就不知道所缘境了。这个「睡眠」，就是惛沈厉害了，就根本就放下去睡觉去了；其实睡眠和惛沈是一样，但是有一点不同。「缠扰其心」，这二种随烦恼缠扰这个人的心，令他迷迷糊糊的。

「或令其心于外散乱」，如果你修入出息的时候，你「太缓」的关系，你这念心所不念这个入出息了，就会出现或者就会「令其心于外散乱」，这个念入出息是内，现在不念入出息了，就对外边的色声香味触去攀缘去了，所以心就散乱了。这是由于「太缓方便」，就是你没能认真的念这个入出息，所以叫做「太缓」。

天二、太急方便（分二科）　地一、标

由太急方便故；或令其身生不平等，或令其心生不平等。

这是第二科「太急方便」，先是「标」。「由太急方便故」，就是你用心用的太厉害，用的心力太过了。太过的时候，你念这个入出息的时候念得不自然，你特别的用力。「或令其身生不平等」，你念过头了，会有什么现象呢？就令其身体生出来一个「不平等」不自然的境界，或者就是紧张了。「或令其心生不平等」，你身体不自然了，这心也就受到生理的影响，也就紧张，这身心都有一点不自然、不调和了。

这是第一科是「标」。下面第二科解释分二科，第一科「令身生不平等」，先是「征」。

地二、释（分二科）　玄一、令身生不平等（分三科）　黄一、征

云何令身生不平等？

怎么我太用力念这入出息的时候，身体会不平等呢？这是「征」。

下面第二科解释，分二科，第一科「明因缘」。

黄二、释（分二科）　宇一、明因缘

谓强用力持入出息。由入出息被执持故，便令身中不平风转。

「谓强用力持入出息」，「谓」你用过头了，用的心力特别强了，来持这个「入出息」来控制这个入出息。你念这个入出息的时候你应该自然一点，但是他是控制这个入出息；入的时候要控制它、叫它入，出的时候、叫它出，你这样子就太过头了。就是因为这个关系，入出息不可以控制它的，你就是它要入就入要出就出，你不要控制它，你只是知道就好了；但是他不是他要控制它。「由入出息被执持故」，由于你的入息出息被你控制它，「便令身中不平风转」，你这身体就有一个不平和、不和平的风就动起来；你管它，它不受你管的时候，就有这个反应了。

这是第一个是「因缘」，下面第二个「出过患」。

宇二、出过患

由此最初、于诸支节皆生战掉，名能战掉。此战掉风若增长时、能生疾病。由是因缘，于诸支节生诸疾病。

「由此最初、于诸支节皆生战掉」，你这身体全部各部份都掉动，就会动起来。「名能战掉」，这个过患就是「能战掉」，使令你身体掉动；就是那个风不受你的控制，反抗的一个现象，就是这个意思。「此战掉风若增长时、能生疾病」，若是再过了的时候，使令你会有病。「由是因缘，于诸支节生诸疾病」，诸支节都不舒服。

黄三、结

是名令身生不平等。

这是第三个结束。下面第二科「令心生不平等」，先是「征」。

玄二、令心生不平等（分三科）　黄一、征

云何令心生不平等？

黄二、释

谓或令心生诸散乱，或为极重忧恼逼切。

这「令心生不平等」，这个第二科解释。怎么叫做「令心生不平等」呢？

「谓或令心生诸散乱」，你一控制这个入出息身体不舒服了，身体不舒服你的心也不念入出息了，就会发出各式各样的妄想，就害怕了。「或为极重忧恼逼切」，因为生理上受到伤害、等于这样说，你心里想：我本来作如是的修行会得到禅定的，现在令我有病了；你心情就是有这种矛盾，为极重的忧恼逼迫所苦恼。这个「切」就是像刀切似的，就是表示苦恼的意思。

黄三、结

是名令心生不平等。

所以这个修入出息的时候，不能够太缓也不能够太急。太放松了、太缓太放松了也不可以；你太急、控制它也不可以。是这样意思。

酉二、五种修习（分四科）　戌一、标

又此阿那波那念，应知略有五种修习。

前边第一科辨这个入出息。现在第二科辨这「五种修习」，五种的修入出息的方法，分四科，第一科「标」。又这个「阿那波那念」这个法门应该知道，简单的说有五种的方法修习，这是「标」。下面第二科「征」。

戌二、征

何等为五？

那五种呢？

戌三、列

一、算数修习，二、悟入诸蕴修习，三、悟入缘起修习，四、悟入圣谛修习，五、十六胜行修习。

这是列出来。第一个是「算数修习」，第二个是「悟入诸蕴修习」，第三「悟入缘起修习」，四「悟入圣谛修习」，第五「十六胜行修习」，这五种修习，这是列出来。

下面第四科解释，解释分二科。第一科「别辨五种」，一样一样的解释这五种修

习，这里分五科。第一科解释这个「算数修习」分二科，第一科「征」。

戊四、释（分二科） 亥一、别辨五种（分五科） 天一、算数修习（分二科） 地一、征

云何名为算数修习？

怎么叫做算数修习呢？这是「征」。

下面第二科解释分二科，第一科「依法辨」，依这个「算数修习」的方法来说。第二科是约人说；现在是约法说。分五科，第一科是「标」。

地二、释（分二科） 玄一、依法辨（分五科） 黄一、标

谓略有四种算数修习。

这个算数修习「谓略有四种算数修习」，有四种不同。这是「标」，下面第二科「征」。

黄二、征

何等为四？

怎么叫做四呢？这是「征」，下边第三科列出来。

黄三、列

一者、以一为一算数，二者、以二为一算数，三者顺算数，四者逆算数。

「一者以一为一」这是一个算数，「二者以二为一」是个算数，「三者顺算数，四者逆算数」这四种，这是「列」。下面第四科再解释，分二科，第一科是「算数的差别」，这个数的差别。第二科是修习还不同，修习的差别。这算数的差别分二科，第一科是「四种算数」，分四科，第一科「以一为一的算数」分三科，第一科「征」。

黄四、释（分二科） 宇一、算数差别（分二科） 宙一、四种算数（分四科） 洪一、以一为一算数（分三科） 荒一、征

云何以一为一算数？

这句话怎么讲？这个方法是怎么用呢？这是「征」。下面第二科解释，解释里面分三科，第一科是「一数」，第二科是「二数」。「一数」，什么叫做「一数」？或者是「一数（ㄕㄨˇ）」念「数（ㄕㄨˇ）」也可以。「云何以一为一算数？」

荒二、释（分三科） 日一、一数

谓若入息入时，由缘入息出息住念，数以为一。

这就叫做「一数」。「谓若入息入时」，就是假设你这时候是入息，就是由鼻至脐，这是「入息」。这个「入息」在入的时候，「由缘入息出息住念」；这个「入息」在入的时候你要有一个念，念这个息在入，就是明明了了的显现出来「入息」在入，它正在由鼻至脐，这个入的现象显现在你心里面，就是你念心所念这个入息。

「由缘入息出息住念」，「由缘入息」的时候，就是出息停下来了，这时候不是出息，「出息住」，出息停了入息的时候。由缘这个念「数以为一」，你这念同时还会数数，数这个数；这时候是一，这在入的时候，你这个念心所念这个入息同时数一，记个数，数一，是这个意思，这叫做「以一为一」，就是入息是个一，叫做「以一为一」。

《披寻记》九一八页：

由缘入息出息住念者：内门风转，始从面门鼻门乃至脐处，是名入息。于尔所时出息已住，是故能缘彼念，名缘入息出息住念。

「由缘入息出息住念者：内门风转」，「内」就是向里边去，就是由鼻、鼻也是门、口也是门，这个风从内门向里边动，「始从面门鼻门乃至脐处，是名入息」。「于尔所时出息已住」，就是你这个入息由鼻至脐，用那么多的时间，那么多的时间出息已经不动，「住」就不动了。「是故能缘彼念，名缘入息出息住念」，能缘这个入息的那个念，就叫做「缘入息出息住念」，就是这样。缘入息的时候出息不动，这是这个意思。

这是「以一为一」这个数。

日二、二数

若入息灭、出息生，出向外时、数为第二。

这是「二数」。「若入息」，它由鼻至脐这个入息，它时间不是很久，它就停没有了，这个「出息」出来了，出息生出来了。「出息」是「出向外」这个时后，就是由脐至鼻，是鼻之外、向外，向外这时候「数为第二」，你这时候这个念心所念这个「出息」，这时候数它是「第二」。前面入息是「第一」，出息是「第二」。

我们平常多数是读天台智者大师的《释禅波罗蜜》，那上面说这个数息观，就智者大师告诉你，你若数出就不要数入，你若数入就不要数出，只数出息入息中间的一个是这样。现在这里不是，这里说也数入息也数出息，现在「以一为一」这个地方就是这样意思。你若数入息是一，出息是二；你若数出息是一，数入息是二；就是这样数，是这样意思。

日三、十数

如是展转、数至其十。由此算数非略非广，故唯至十。

「如是展转数至其十」，这个入息是先数入息，这地方是先数入息而后数出息，然后再数入息就是三了，再数出息就是四了，再数入息就是五，就这样乃至十。「如是展转数至其十」，「展转」这个字，我们说话的时候也常会用这个字，在这里什么意思？什么叫做「展转」呢？第一个数出现了的时候叫做「展」，然后就「转」到第二数了，就是从一个数转到第二个数去；第二个数出现了又叫做「展」，又名为「展」，这时候又到第三数去了，叫做「转」，由此至彼叫做「转」；它一出现以后就到第二个数去，叫作「转」。说「如是展转数至其十」，或者数字数到第十，数到这里。「由此算数非略非广」，你这样来计算这个数目，由一计算到第十，这个数也不算少也不算多。「故唯至十」，所以只数到第十就好。

荒三、结

是名以一为一算数。

「以一为一」是这样子，是这么回事。

《披寻记》九一八页：

由此算数非略非广等者：若缘入息数以为一，及缘出息数以为二，不更展转数至其十，是名为略。若数至十后后胜进，是名为广。唯此十数处二中间，故名非略非广。

「由此算数非略非广等者：若缘入息数以为一，及缘出息数以为二」，入息数一，出息就数二。「不更展转数至其十」，你不要再数到三四五六七八九十，不要数到第十。「是名为略」，这就太少了。「若数至十后后胜进」，十一、十二、十三、十四、十五数到很多很多叫做胜进，「是名为广」就是太多了。「唯此十数处二中间」，这十个数目处在略、广这二个数的中间。「故名非略非广」，这非略非广这么讲。

这是以一为一的这个数法，这个算数解释完了。现在第二科，以二为一的算数。

洪二、以二为一算数（分二科）　荒一、征

云何以二为一算数？

这是「征」。「以二为一」这个算数怎么算法呢？

荒二、释（分二科）　日一、辨相

谓若入息、入而已灭，出息、生而已出；尔时总合数以为一，即由如是算数道理、数至其十；是名以二为一算数。

「谓若入息、入而已灭，出息、生而已出」，假设你这个修数息观这个人坐在那里，他念出入息的时候，这个入息由鼻至脐、这个入息，入、入、没有了，就是那么多时间，入息没有了，「已灭」。「出息，生而已出」，入息没有了以后这出息就出来了，就是由脐至鼻，出息出来、「生」，它出现了，由脐至鼻就这样子就出来了。「尔时总合数以为一」这个时候叫做一，这入息和出息是两个息，两个息合起来叫做一，就是「以二为一」是这么意思。「即由如是算数道理，数至其十」，你就是这样子入息出息数一，再入息出息数二，就是这样子展转数到第十。

那么天台智者大师那个，二个入息出息里面只数一个，那也等于是以二为一的意思，就是这个意思。「是名以二为一算数」，这是这样子。

日二、释名

入息出息说名为二，总合二种数之为一，故名以二为一算数。

「入息出息说名为二」，这是解释这个名字，「以二为一」这个算数有「征」、「释」，这个「释」中有「辨相」和「释名」字。这个「入息出息说名为二」，这是二个息。「总合二种数之为一，故名以二为一算数」。这是第二科说完了。

洪三、顺算数（分二科）　荒一、征

云何顺算数？

这是第三科「顺算数」，分二科，第一科「征」。怎么叫做「顺算数」呢？下面第二科解释，也就是回答。

荒二、释

谓或由以一为一算数，或由以二为一算数，顺次展转数至其十名顺算数。

「谓或由以一为一算数，或由以二为一算数，顺次展转数至其十」，或者你这个人你修这个数息观的时候，或者是以一为一的这种计算法，或者是以二为一的计算法。「顺次展转数至其十」顺这个数目的次第，一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，数到十，那么这叫做「顺算数」，由少而多叫做顺。

这是「顺算数」。下面第四科是「逆算数」，分二科，第一科「征」。

洪四、逆算数（分二科）　荒一、征

云何逆算数？

怎么叫做「逆算数」呢？是「征」。下面第二科解释。

荒二、释

谓即由前二种算数、逆次展转，从第十数、次九、次八、次七、次六、次五、次四、次三、次二、次数其一，名逆算数。

这是这样，这个就是：不是由少而、多而是由多而少。初开始就是十，然后再数九、八、七、六一直到一「数其一」，所以「逆算数」。由多而少叫做逆，「逆算数」。

宙二、胜进算数（分三科）　洪一、结前生后

若时行者，或以一为一算数为依，或以二为一算数为依，于顺算数及逆算数已串修习；于其中间心无散乱。无散乱心善算数已，复应为说胜进算数。

前边是「四种算数」，这个「四种算数」讲完了，这算数的修习讲完了。现在第二科叫「胜进算数」。这个记忆力好才好，要记住这件事。前面是「四种算数」是第一科；现在第二科是「胜进算数」分三科，第一科「结前生后」。

若是这个时候，这个修行人，修数息观这个人，或者他是以一为一的算数法，以这个法门作依止处，他的心就这样的算数。这个「依」；能依的是心，所依的是数，以这个数为依。「或以二为一算数为依，于顺算数及逆算数已串修习」，这四种方法你已经连续不断地这样修习了，连续不断地修习了或者七天，或者一百天，或者是多久。

「于其中间心无散乱」，你常常的修习终究会有成就的，那么多的时间内你心不散乱了。「无散乱心善算数已」，你这个心里面一直很明了寂静，也不昏沈也不散乱，一直地在这个入出息上记这个数，这样子。「善算数已」，他能够这样子明静而住的记这个数了，已经这样成就了。「复应为说胜进算数」，那么他的老师还应该为他宣说这个胜进的算数，更进一步的，更殊胜的方法，「胜进算数」。

这是结前生后。现在下面第二科「数其胜进」分两科，第一科「征」。

洪二、释其胜进（分二科）　荒一、征

云何名为胜进算数？

「胜进算数」是怎么回事情？这是「征」。

下面第二科是「辨」、说明，分两科，第一科「合二为一」。「合二为一」分三科，第一科是「标差别」。云何名为胜进算数？这是「征」，下面就给它解释「标差别」。

荒二、辨（分二科）　日一、合二为一（分三科）　月一、标差别

谓或依以一为一算数，或依以二为一算数，合二为一而算数之。

「谓或依以一为一算数，或依以二为一」的算数这样子，这都是个一，都是一；「以一为一」也是一，「以二为一」也是一。现在这个「胜进算数」怎么办法呢？「合二为一而算数之」，就是那个「以二为一」是个一，把这个一数到二，那就是四了，二是「一」这个「一」是二的时候，那就是四变成二了。「合二为一而算数之」；「以一为一而算数」之，那个「合二为一」那就是两，两个说是一。「以二为一」这个算数「合二为一」那个一，那「合二」就是四了，这样的意思。

月二、辨二种

若依以一为一而算数者，即入息出息二合为一。若依以二为一而算数者，即入息出息四合为一。

这是第二科「辨二种」。前面是「标差别」，这「辨二种」，辨这两种。

「若依以一为一而算数者，即入息出息二合为一」这叫做一。「若依以二为一而算数者，即入息出息四合为一」，就是「四合为一」了，那就不同了，就是两个入息，两个出息，那就是个四了。「若依以二为一而算数者」，就是入息、出息是合为一。你算这个数看是怎么个数？「以二为一而算数者」，「以二为一」这个一就是两个一，那当然就是四个了，「四合为一」。

月三、结展转

如是展转数乃至十。

这是第三科「结展转」。这样子以一为一也好、以二为一也好，这样这个数展转就数到第十。

日二、增百为一

如是后后渐增，乃至以百为一而算数之。由此以百为一算数，渐次数之乃至其十。

这是第二科「增百为一」。你数到十是以一为一，以二为一，数二、数三、数四。「如是后后」，以后渐渐增加「乃至以百为一」；譬如以四为一，四合为一，那么八合为一，十六合一，那么渐渐增到「以百为一」这样数，这样数着。「由此以百为一算数，渐次数之乃至其十」。百算数是一，又数第二百就是二，第三百是三，乃

至到第十，就是更多了，就是十百就是一千了。

洪三、结串修习

如是勤修数息念者，乃至十十数以为一，渐次数之乃至满十。由此以十为一算数，于其中间心无散乱，齐此名为已串修习。

「如是勤修数息念者」，「乃至十十」、十个十「数以为一」，「渐次数之乃至满十」，就是更多了。「由此以十为一算数，于其中间心无散乱，齐此名为已串修习」，到此为止你心里面一直不乱，数到一百、一千、一万这样子，这叫「串习」；心里不乱，那么你就是名之为「串习」。这是算数的修习，解释算数的修习；这是第一科算数的修习。

宇二、修习差别（分二科）　宙一、有散乱

又此勤修数息念者，若于中间其心散乱，复应退还从初数起，或顺、或逆。

这是第二科修习的差别；就是你这样修习，中间也不是完全的如意，也有不同的情形。分两科，第一科「有散乱」。

「又此勤修数息念者」，又这个精勤地精进地修数息观这个人。「若于中间其心散乱」，从一数到十还可以，但是要是以二为一，以四为一，以八为一，乃至以百为一，这数目这么多的时候，那可能中间心散乱了，心乱了那怎么办呢？「复应退还」，那你就把这个数都不要了，再从第一开始，从头开始从一开始，这样子。复应退还「从初数」从第一个数开始，也可以或者顺，或者是逆，这样子再重新这么样修习。

《披寻记》九一九页：

若于中间其心散乱等者：从一至十从十至一次第算数，是名中间。如是中间，当知通说最初算数修习，及与后后胜进算数，于尔所时心若散乱，复应退还，依顺或逆随其所应，从初数起。

宙二、极串习（分二科）　洪一、安住所缘（分二科）　荒一、释

若时算数极串习故，其心自然乘任运道，安住入息出息所缘，无断无间相续而转。先于入息有能取转，入息灭已、于息空位有能取转。次于出息有能取转，出息灭已、于息空位有能取转。

前面是「有散乱」；现在第二科是「极串习」就是不散乱，这件事成功了。分两科，第一科是「安住所缘」分两科，第一科「释」。

「若时算数极串习故」，若是这个人他这个愿望特别强，就是希望成功的心情特别强，他也不怕失败；失败了我再重新开始，这样子一直地这样用功；「若时算数极串习故」，这个能力特别强，一直地连续不断地用功这样修习。「其心自然乘任运道，安住入息出息所缘」，那他这个心，就是那个念相应心，自然地「乘任运道」，这个「乘」者因也，因果的因，就是依赖的意思。譬如说等于是乘车，你坐这个车。这个「任运道」就是现在修这个数习的时候，修得很自然，不用特别的用心力他也就是能够明静，不散乱也不昏沈，叫做「任运道」。因此「任运道」，「安住入息出息所缘」，他这个念就能安住在入息出息的境界上面，入息出息就是念的所缘，念是能缘，入息出息是所缘。这个能缘的念，能安住在入出息的所缘境上面，不再乱，不散

乱。

「无断无间相续而转」，你这个念心所，这个念心所安住在入息的时候「不断」，不会有散乱的心出来，一散乱念心就没有了，念入出息的念心就没有了，就是断了。安住在出息的时候，这个念也是安住在出息，念这个出息，也没有散乱心去间隔障碍。这个「断」和「间」就分这个入息和出息，入息的时候也有念，出息的时候也有念，不间断，「相续而转」，你这个念相续地在入出息这里面安住，叫做「相续而转」。

「先于入息有能取转」。前面这几句话是总说的；「先于入息」这底下别说，就把那句话分别来解释，使令我们更容易明白。「先于入息有能取转」，一开始的时候你对于入息，由鼻至脐这个入息，有能取的念在活动；因为那个念是「能取」，入息是「所取」，其实所取也就是所念，你这个念一直地要不间断地要活动才可以。「入息灭已」这个入息灭了，入息灭了；「入息」入、入、它不入了、就没有了。「于息空位有能取转」，这就是中间入息；这个时候这个息，入息没有了不入了这个息的空位，这个时候还是有念在活动；入息的时候你有念活动，入息不入的时候你这个念不可以断，还是念这个中间入息，还要念，「有能取转」。「次于出息有能取转」，这个中间入息的时间很短就过去了，这个出息出现了，你这个念还是要活动，不可以间断。「次于出息有能取转」，有能取的念在活动。「出息灭已，于息空位有能取转」也还是，这个是中间的出息，也还是有这个念在注意，在发出作用。

荒二、结

如是展转相续流注，无动无摇无散乱行，有爱乐转。齐此名为过算数地，不应复数。唯于入息出息所缘令心安住。

这是第二科「结」。前面说是「安住所缘」先是解释，现在是「结」，结束这一段。

「如是展转相续地流注」，你这个入息出息、出息入息，而这个念也展转地相续地流注，也是刹那刹那的流注。「无动无摇、无散乱行」，入息的时候也没有动，出息的时候也不摇，总而言之是不散乱，没有其他的散乱，心里面寂静住。「有爱乐转」，这个时候虽然不是轻安乐，但是也很舒服，你心里很欢喜，欢喜它。「齐此名为过算数地」，这个时候就超过了这个算数修习的境界了。「不应复数」，不应该再继续的数数了，不要数数；那怎么办呢？「唯于入息出息所缘令心安住」，就是入息的时候、出息的时候，这入出息是所缘境，使令心安住在那里就好，不要再记这些一二三四五六七八九十了，是这个意思；那么这个应该就是「随息」。

《披寻记》九一九页：

先于入息有能取转等者：此中能取，谓缘彼念，由彼念故，于入出息展转算数，心无散乱无动无摇，相续流注适悦相应，是故说言有爱乐转。

「先于入息有能取转等者：此中能取谓缘彼念」，念是能取。「由彼念故，于入出息展转算数，心无散乱无动无摇，相续流注适悦相应」，心里面有点喜悦。「是故说言有爱乐转」，若有喜悦的时候，感觉到舒服、你才心里欢喜这样子；反正有事情要做不得不放腿去做事，心里还想：我再继续坐，修数习观；心里欢喜做这个事。

洪二、应勤加行

于入出息、应正随行应审了达。于入出息及二中间、若转若还分位差别，皆善觉了。

这第二科是「应勤加行」。这个「修习差别」里边有两科，第一科「有散乱」，第二科是「极串习」。「极串习」里面分两科，第一科是「安住所缘」，这个解释完了。现在第二科「应勤加行」，还要精进，说这个精进这件事。「于入出息，应正随行」，这个息有入、有出的时候，你要随顺它这样修这个念，念这个入息、念这个出息，你就随顺这个方法这样修行，这样子。「应审了达」，应该特别要注意去明白它，或者是散乱了你赶快要注意要知道，要把心收回来，「应审了达」。「于入出息及二中间、若转若还分位差别，皆善觉了」，于这个入息的时候、出息的时候，及这两个息的中间入息、中间的出息。「若转若还分位差别」，「若转」就是入息出息活动的时候；「若还」就是那个入息出息没有了，就是那个中间的入息、中间的出息。这个「分位差别」，这是入息、这是中间入息、这是出息、这是中间出息，它那个阶段，「分位」就是那个阶段的差别、分际。「皆善觉了」，你都要善巧的明白，你一点儿不可以疏忽的。

黄五、结

如是名为算数修习。

这就叫做「算数修习」。

玄二、依人辨（分二科） 黄一、安住息念（分二科） 宇一、钝根（分二科） 宙一、标

又钝根者应为宣说如是息念算数修习。彼由此故，于散乱处，令心安住，令心爱乐。

阿那波那念的修习有五种差别，第一种是「算数的修习」，「算数的修习」里边分二科，第一科是「依法辨」，就这个修行的方法；有四种算数修习，有胜进算数的修习。这个「依法辨」已经讲完了，现在是「依人辨」，就是按照这样的方法修行的人，还是有点事情的。分二科，第一科是「安住息念」分二科，第一科是「钝根」，先「标」。

「又钝根者应为宣说如是息念算数修习」，按照这样的方法去修行的人有利、钝之别，这个「钝根」的人就是他迟钝，他的智慧不是那么样的灵，这样的修行人「应为宣说」应该为他宣说，「如是息念算数」的修习，就是这样的入息、出息都是念无错乱，这个算数的方法，来修习这个法门的。「彼由此故，于散乱处，令心安住，令心爱乐」，「彼」那个钝根的人「由此」算数的息念的修习。「于散乱处」这个心各处的去攀缘、散乱的境界，「令心安住」，能改变过来使令他的心不散乱，「安住」出息、入息的所缘境上面。「令心爱乐」，长时期的修行，他就会有进步会生欢喜心，修了一座就还想修下一座，修了一支香还想修，使令心生欢喜，不但不厌烦而且还生欢喜，那就是有成就了。

宙二、释

若异算数入出息念；彼心应为惛沉睡眠之所缠扰，或应彼心于外驰散。由正勤修数息念故，彼皆无有。

这是第二科，解释。为什么这个钝根人，应该为他宣说这个法门呢？「若异算数入出息念」，如果这个钝根人你给他宣说修行的法门，不同于算数入出息念这个法门，另外别的法门，那不行！他不契机了。「彼心应为惛沉睡眠」，那个钝根人的心就可能与这个法门不相应，他就是「惛沉」了「睡眠」了，被这样的烦恼所缠扰，他就不能相应。「或应彼心于外驰散」，或者那个钝根人，也可能他的心在外边色声香味触上面乱动、虚妄分别。「由正勤修数息念故，彼皆无有」，由于这个钝根人和这个息念算数的法门相应，他若能够不错误地精进地修习这个息念的法门的原故。「彼皆无有」彼那个惛沉睡眠的缠扰，于外驰散的这些烦恼，都没有了，他就能与这个法门相应。

宇二、利根

若有利根觉慧聪俊，不好乘此算数加行。若为宣说算数加行，亦能速疾无倒了达；然不爱乐。

「若有利根觉慧聪俊，不好乘此算数加行」，前面是说钝根人这个法门比较相应；要是利根的人智慧强一点的人，若有利根的人「觉慧聪俊」，这个人他那个觉察诸法的智慧特别的灵，超过一般人，「俊」就是超过一般人。「不好乘此算数加行」，他不欢喜学习这个算数的这个法门去修行，他不愿这样做。

「若为宣说算数加行」，如果为这个利根人，也为他讲解这个入息、出息算数加行的法门，又会怎么样呢？「亦能速疾无倒了达」，这个利根人也会很快的就「无倒」，没有颠倒的虚妄分别，就也明白这个法门，就很快会有成就的。「然不爱

乐」，但他心情不欢喜这样一、二、三、四、五……这样数数，他不欢喜。

黄二、能勤加行（分二科）　宇一、辨相

彼复于此入出息缘安住念已；若是处转、若乃至转、若如所转、若时而转，于此一切由安住念，能正随行能正了达，如是加行有如是相。

前边是说利根人、钝根人对于这个法门都是好的，都可以这样学习，利钝全收。下面这第二科「能勤加行」，说是这两种人如果努力地修这个法门的话，说明这件事。分二科，第一科是「辨相」。

「彼复于此入出息缘安住念已」，若这个钝根人和利根人「复于此入出息缘」，初开始能这样修习，以后又能够继续地这样子，对于这个入出息缘，入出习是所缘，「安住念已」，这个心安住在所缘的入出息上面不散乱，不惛沉。

「若是处转」，这个「若是处转」就是辨这个相貌，就是那个四种算数那个方法，就是以一为一算数、以二为一算数、还有顺算数、逆算数那个四种算数，他能这样子修行。「若乃至转」这个就是那个胜进的算数，就是以二为一、以四为一，乃至以百为一、二、三、四、五、六、七、八、九、十，就是叫「乃至」，就是这个数目多了，所以叫「乃至」。「若如所转」，这「若如所转」就是忽然间在中间又有妄想了，又散乱了的话，那么所有这个算数都不算了、都取消了，从头开始从一开始，这样子修行。

「若时而转」，「若时而转」就是那个极串习那一段，就是入息出息、出息入息、中间入息出息都能够无断无间地相续地这样子修行、相续流注，就是很有成就那一段，心无散乱这样子；那个「极串习」那一段，「若时算数极串习故，其心自然乘任运道，安住入息出息所缘，无断无间相续而转」就是「无动无摇无散乱行有爱乐转，齐此名为过算数地」那一段。「若时而转」，若你长时期地修行到那时候很有成就了。

「于此一切由安住念，能正随行」，那么你这个人就是对于算数这个修行的方法，一切的修行方法，属于这个阿那波那念的这一切的方法。「由安住念，能正随行」，由于你的念能安住，所以你能够随顺这个方法很正确地去修行了。「能正了达，如是加行有如是相」，你能够没有错误地了达了这个法门，你能这样修行「如是修行」，就是这样努力地修行。「有如是相」，这个从始至终有这么多的差别；四种算数、胜进算数，有这些事情。

宇二、显业

于此加行、若修若习若多修习为因缘故，起身轻安及心轻安，证一境性，于其所缘爱乐趣入。

前面说是能精进地这样用功，最后有什么成就呢？「于此加行，若修若习若多修习」的话，你要发长远心，你不可以说是：我就一天就要毕业了，不可以这样子，这样想法是不对的。要长时修行「为因缘故」，你就是努力地长时期地修行的「因缘故」，「起身轻安及心经安」，就在你的身心上有轻安乐出现了，这四大里边就感觉有快乐。譬如说有谁打你一搥，或者是给你一刀，你感觉到痛；现在不是，现在由于安住息念，这里面有快乐出现，也有喜。这里面有身心的不同，应该是先有心轻安，然后才有身轻安，身轻安乐。

「证一境性」这时候就成就了禅定的功夫了，就是未到地定，得到了未到地定，

成就了心住「一境性」，这个「性」实在就是心，你的心能安住一境，相续不断地明静而住，能成就这个境界了。「于其所缘爱乐趣入」，对于这个出息入息为所缘境，你心里面很欢喜地愿意趣入到这个境界，入于这个境界里面去，因为这里面有轻安乐，你就成就了未到地定了。

天二、悟入诸蕴修习（分四科）　地一、标

如是彼于算数息念善修习已，复于所取能取二事作意思惟，悟入诸蕴。

一共有五种修习，现在这是第一种是「算数修习」。「算数修习」的时候实在就是偏于止，这个算数修习只是数这一二三四五，就是数入息出息、或者以一为一、以二为一、以四为一、以百为一，都是入出息就是一直地数数，实在是奢摩他的止。这个止修到这个程度达到了未到地定，这个时候是最困难的，这个难关你过来了。这下边实在是重于毘钵舍那了，下面这个「悟入诸蕴修习」，这是偏于毘钵舍那，就是在未到地定里边修这个毘钵舍那，是这样意思。这里分四科，第一科是「标」，实在也就是结前生后的意思。

「如是彼于算数息念善修习已」，像前边这一段文，「如是」就指前面这一段文，「彼」那个不管是钝根人、是利根人，用这个算数的出入息的这种方法，保持正念。「善修习已」，他能善巧地成功了，到了未到地定。「复于所取能取二事作意思惟」，达到了这个程度以后又应该怎么修行呢？「复于」你要继续地又这样子，对于所取的；当然就是出入息，这个下面有解释。这「能取」的就是这个念，当然还有其他的事情。这二方面的事情「作意思惟」，就是去观察，观察这个「所取、能取」的两件事你就「悟入诸蕴」，你就有智慧了，你的智慧就深入到色受想行识五蕴的境界里边去了。

这一段文是「标」，标示出来这件事。「如是彼于算数息念善修习已」这是结前，「复于所取能取二事作意思惟，悟入诸蕴」这是生后，这是起后。

这第一科是「标」，第二科是「征」。

地二、征

云何悟入？

怎么样就是有了智慧去明白色受想行识的道理了呢？这是「征」。下面第三科就加以解释，分二科，第一科是先解释「悟入」的道理，分五科，第一科是「色蕴」。

地三、释（分二科）　玄一、悟入（分五科）　黄一、色蕴

谓于入息、出息、及息所依身，作意思惟，悟入色蕴。

怎么样悟入？「谓于」，就是说你对于这个入息、出息，及入出息所依止的身体，你在这两方面「作意思惟」观察，你就明白五蕴里边这个「色蕴」的情况了，明白它的事情。我们没得到未到地定的人，我们这个心钝，这个心就是看见有一棵树，只是看见树而已不明白什么事情。但是得到未到地定，这个时候不是散乱心的境界，这个心就有力量，心的力量强了，他作意思惟这个出息、入息，及息所依身，他心里面有所「悟入」。究竟「悟入」什么？下文有说，这里没说。

黄二、受蕴

于彼入息出息能取念相应领纳，作意思惟，悟入受蕴。

这是第二科悟入「受蕴」。这位修行人悟入色蕴了以后，他又「于彼入息出息能取念」能取入息出息的念，这就是那个前面说「所取能取二事」，这就是能取的，能取的这个是谁？就是这个「念」。「相应领纳」与念相应的，这个念入出息的时候，这个念是心法，与念相应的就出来一个「领纳」的事情，「领纳」就是感觉，就是「受」，受就有感觉，感觉入出息它有事情，感觉它或者是无常的、或者无我，这下面会说。

「作意思惟」就是作意思惟「念相应的领纳」，观察这个「受」，那你就在受上开了智慧，你就悟入这个「受蕴」的道理了。这是第二科。

黄三、想蕴

即于彼念相应等了，作意思惟，悟入想蕴。

这是第三科。「即于彼念相应」的时候，这念入出息这个「念」是与受相应，还不只与受相应，还有相应的「等了」，就是普遍的明了。这个与受相应还有其他的事情。「作意思惟」也是你警觉你的心在这里去观察思惟。这个「了」，所了的就是相；明了种种相，那就是「想蕴」了，这个「想」字是取相为义。所以就「悟入」了这个「想蕴」。

黄四、行蕴

即于彼念，若念相应思及慧等，作意思惟，悟入行蕴。

这是第四科悟入「行蕴」。「即于彼念，若念相应思及慧等」，这「念相应」的不只是受和想还有「思」，你在思惟观察的时候，你就知道它有其他的事情，就是自己决定我应该这样做，我应该这样做，就是有了一个目的了，从这里就增长了你的智慧，你就知道是这样做，所以那里面有思心所和慧在里边。能这样决定的那是智慧，要这样做那是思心所。「作意思惟」，在这方面「作意思惟」有这样的现象，那就是「悟入行蕴」了。这里面「行蕴」本来是思心所，但是再加上个「慧」。

黄五、识蕴

若于彼念相应诸心意识，作意思惟，悟入识蕴。

这是第五科。这个修行人「若于彼念」入出息，不但是有受想行的相应，还有「诸心意识」相应的。这明了性是心王，受想行是心所，有心所就有心王，所以那个「心意识」的心王，你在这方面去观察这个心，观察这个「心意识」，「作意思惟」，就「悟入」了「识蕴」的道理了，这样子。

玄二、多住

如是行者于诸蕴中，乃至多住，名已悟入。

前边是「悟入」，这第一科是「悟入」，现在第二科是「多住」。

这个修行人「于」色受想行识「诸蕴中」，这样子在入出息这个地方，入出息念这个所取能取这样的观察，若修若习若多修习，安住在这里思惟观察，「名已悟入」，那就是已悟入色受想行识诸蕴了。

地四、结

是名悟入诸蕴修习。

这是「悟入诸蕴修习」这一段结束，就是悟入了诸蕴的修习了。

这文字上的解释，按照次第前面是「算数修习」，一共五种修习，这里第二科是「悟入诸蕴修习」，下面「悟入缘起修习」，实在是和合在一起的；在文字上的叙述就是一样一样的叙述，是这样意思。

下面第三科悟入缘起的修习，分二科，第一科解释，先解释「悟入」，先是「标」。

天三、悟入缘起修习（分二科）　地一、释（分二科）　玄一、悟入（分四科）　黄一、标

若时无倒能见能知，唯有诸蕴，唯有诸行，唯事唯法，彼于尔时能于诸行，悟入缘起。

这是「标」。若这位修行人，没有其他的颠倒迷惑；有的人修行、一修行发了魔障，那就是有问题。现在这个人没有这些问题，没有这些错误的事情。「能见能知」，他「能见」就是现前的境界能观察思惟，叫「能见」；不现前的事情，过去的、未来的也能观察思惟，叫「能知」。能见能知「唯有诸蕴」，过去也是「诸蕴」、未来也是「诸蕴」、现在也是「诸蕴」，也就是色受想行识。而这个「诸蕴」究竟是什么呢？就是「诸行」，实在来说一切法还是心为主，就是你内心的虚妄分别。「唯事」，一虚妄分别就有事了，很多的问题。「唯法」，就是你也会发出来种种的名言的分别。

你「能见能知唯有诸蕴，唯有诸行，唯事，唯法」，你就是有这样的智慧了。「彼于尔时，能于诸行悟入缘起」，这个时候「彼」那个修行人「能于诸行」，就是能于诸行唯事、唯法上悟入缘起的道理，十二缘起的道理。

这是「标」，下面「征」。

黄二、征

云何悟入？

怎么样就会「悟入」到缘起的道理了呢？这是「征」。下面第三科解释，分二科，第一科「寻求」分四科，第一科「入息出息」。

黄三、释（分二科）　宇一、寻求（分四科）　宙一、入息出息

谓观行者，如是寻求此入出息何依何缘？既寻求已，如实悟入此入出息，依身缘身，依心缘心。

「谓观行者，如是寻求此入出息何依何缘？」就是这个修阿那波那念这个人，他这个「观行者」，就是在未到地定里边修这个毘钵舍那观这个修行人；「观行者」指这个人说，这个人。「如是寻求」他这样的去「寻求」、去推求、去观察，观察什么呢？寻求什么呢？「此入出息何依何缘」？我现在有入息有出息；「何依何缘」？这个「依」是住处，这个入出息在什么地方住？它以什么为缘，「何依何缘」？看下文的意思：这个「缘」是个增上缘的意思。这是自己在未到地定的奢摩他里面作如是毘

钵舍那观察：这个出入息是什么「依」？什么为它的「依」？什么是「缘」？缘什么？

「既寻求已」，他既然这样推求的话。「如实悟入此入出息」，他就能正确地知道了，就悟入到什么呢？「此入出息依身缘身」，「依身缘身」以「身」为它的住处，这出入息不是在虚空里，一定在你身体上，以「身」为它的住处。「缘身」，为身的增上缘，有入出息也帮助身体健康。「依心缘心」，它不但是以身为住，也是以「心」为它的住处，它也为「心」作增上缘的，这样意思。这是他寻求入出息的「依、缘」，现在知道「身、心」为它的「依」为它的「缘」，这是这个意思。

这是第一科。现在第二科又寻求这个「身心」。

宙二、身心

复更寻求此身、此心，何依何缘？既寻求已，如实悟入此身此心依缘命根。

「复更寻求此身、此心，何依何缘？」他又进一步地又再去推求，这个身心以什么为依？它以什么为缘？缘什么呢？「既寻求已，如实悟入此身此心依缘命根」，以「命根」为它的所缘。这个「身心」的存在当然是靠这个「命根」，生理和心理组合在一起而不分离的那个力量，那就叫做「命根」。如果那个命根的力量衰竭了结束了，那这个人就死亡了，「身」也坏了「心」也坏了，所以「如实悟入此身此心依缘命根」。所以「命根」是个果报，「身心」也是个果报，这个果报。

宙三、命根

复更寻求如是命根，何依何缘？既寻求已，如实悟入如是命根，依缘先行。

这是第三科。这「如是命根」是「何依何缘」呢？「既寻求已，如实悟入如是命根，依缘先行」，就是你过去世的业力，由业力来的。这样说这个身心和命根都是果报，就是你的眼耳鼻舌身意是果报，也就是那个生缘老死，这些都是以业为它的依缘。

宙四、先行

复更寻求如是先行何依何缘？既寻求已，如实悟入如是先行，依缘无明。

「复更寻求如是先行何依何缘？」这又推求，这是第四科。「既寻求已，如实悟入如是先行，依缘无明」，无明缘行，识缘名色，行缘识，识缘名色。这个「行」是由「无明」来的。「无明」是什么东西？就是你的「心」；这「无明」是我们的心。心里面有些错误的知识，就是「无明」，这不是色法，这无明不是色法，是你的心；你心里面对于世间上一切的法有所错误的执着，就是无明。你错误的执着所以就发出了错误的行动，就是由惑而有业，有业而有果报，惑业苦。现在很明显出来：无明缘行，行缘识，识缘名色、六入、触、受、爱、取、有、生、老死。

下边是第二科是「了知」。前面是「寻求」，现在这第二科是「了知」分二科，第一科「流转」。

宇二、了知（分二科）　宙一、流转

如是了知无明依缘先行，先行依缘命根，命根依缘身心，身心依缘入息出息。

「如是了知无明依缘先行」，像前面这样推求的结果，他就知道了「无明依缘先行」，以「无明」为依而有行，而「无明」又为行的增上缘；「行」以无明为依，「无明」又为行作增上缘，就是它们两个互相的关系。「先行依缘命根」，过去世造的业力是「命根」的住处、命根住处，而这个「行」又为命根的增上缘，就是业力。「命根依缘身心」，「命根」又为身心的「依缘」是这样子。「身心依缘入息出息」，就是这样「入息出息」以「身心」为依、为缘这样子。那么这就是缘起了；这个缘起这就是染污的缘起，就是生死的缘起。

宙二、还灭

又能了知无明灭故行灭，行灭故命根灭，命根灭故身心灭，身心灭故入出息灭。

这第二科是「还灭」。还会了知，在未到地定里面的奢摩他里作如是观的，观缘起这个人，就是会通达了生死的缘起，也通达了涅盘的缘起。

「又能了知无明灭故行灭」，如果在你心里面你那个「无明」消灭了，通达无我、无常的道理了，这个无明就灭了；「无明灭故行灭」就不会再造生死业了，不会用取着心去造这个不动业和这个福业，也不会用愚痴心去造罪业了。「行灭故命根灭」，你这个「行」有漏的业力不活动了，这个有漏的果报「命根」也就没有了。「命根灭故」身心也就灭了，「身心灭故」出入息也就灭了。这就是一切法不生，不受一切法的境界出现了。

黄四、结

如是名为悟入缘起。

这第四科「结」。就是悟入了染污的缘起，也悟入了清净的缘起。

玄二、多住

彼于缘起悟入多住，名善修习。

「彼于缘起悟入多住」，这位修行人对这缘起的「悟入」的多住，你不能就修这么一坐的止观就完了，要数数地做如是观。「名善修习」那就叫做善修善习善多修习。

地二、结

是名悟入缘起修习。

这个「无明灭故行灭，行灭故识灭，识灭故名色灭，名色灭故六处灭，六处灭故触灭，触灭故受灭，受灭故爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭」；这个「有灭则生灭」这地方很有意思。这个「生」就是前面那个「识」；有灭则生灭，就没有识、名色、六处、触、受了；就是无眼耳鼻舌身意，无色受想行识，无色声香味触法，无眼识、耳识、鼻识乃至意识，就是一切法都没有了。而这个时候是什么境界呢？就是那无分别智的境界，这时候是在那奢摩他里面有那无分别智现前了，都不受一切法了，那个无分别智的境界出现了，就是如如智、如如境的境界呀！是这么一个境界。你若是这么的多住，数数地、长时期地作如是观，当然这是观里面也有止，止也有观这样子。

天四、悟入圣谛修习（分二科）　地一、释（分二科）　玄一、悟入（分二科）　黄一、苦谛（分二

科） 宇一、释（分三科） 宙一、无常（分二科） 洪一、标

如是彼于缘起悟入善修习已，复于诸行如实了知从众缘生，悟入无常。

这下面第四科「悟入圣谛修习」分二科，第一科解释分二科，第一科是「悟入」分二科，第一科是先悟入「苦谛」。悟入「苦谛」先解释，分三科，第一科是先说「无常」；这苦谛就是无常，先是「标」。

「如是彼于缘起悟入善修习已」，这个修行人，像前面这一大段文悟入缘起了，能这样修习好了。「复于诸行如实了知从众缘生」，他又能够正确的知道「从众缘生」，这个诸行是众多的因缘生出来的，靠众多的因缘；就是因缘、增上缘、所缘缘、等无间缘，就是众多的因缘生起的。「从众缘生」，都是从众多的因缘生起的。「悟入无常」，那他明白这件事是不长久的，里边没有常恒住的东西可得，就明白了无常里有刹那无常、有一期无常，这些各式各样的无常。

洪二、释

谓悟入诸行是无常故，本无而有，有已散灭。

第一科「标」。第二科是解释，现在第二科解释。

「谓悟入诸行是无常故」，说这个修行人，他在这个未到地定的奢摩他里面悟入到无常的道理，也等于是修无常观。「本无而有，有已散灭」，那么他就知道：你的出入息也好、你的身心也好、你的命根也好、这一切法也好，原来都是没有的「而有」，而有因缘故，这个法就出现了；原来是没有的，但是有因缘故它就有了。「有已散灭」，有了以后它又会散坏了，又没有了，由有而无了。

这就是解释这个无常的相貌。下面第二科是「苦」。

宙二、苦

若是本无而有，有已散灭；即是生法、老法、病法、死法。若是生法、老法、病法、死法，即是其苦。

这是解释这个「苦」。这位修行人，在奢摩他里面作如是观的时候，他就会觉悟这个道理；什么呢？「若是本无而有」，这件事原来没有，而现在有因缘故有了；有了又没有了。如果是这样，「即是生法、老法」，由无而有是生了，生了以后他不健康他又衰朽了、「老法」，「病法」有很多的困难的问题，「死法」最后就结束了。

「若是生法、老法、病法、死法，即是其苦」，这个生、老、病、死是一个苦恼的境界，这就是「苦」，所以由无常故苦。

宙三、空无我

若是其苦，即是无我；不得自在，远离宰主。

第三科「空无我」。「若是其苦」，这个由无而有了以后这个无常的法、它就是苦。人都是愿意常嘛！愿意常；不可能是常的，所以就是苦。既然是苦了，那也就是「无我」的意思；因为什么呢？「不得自在」，苦就是表示不自在的意思。我不愿意苦，我要自己作得主；我不要苦就不苦，那就表示有我。你不愿意苦也苦，那就叫作「不自在」，就是不能自主，那就是「无我」的意思。「远离宰主」，在这个不自在

的境界里边不能作主，你自己作不得主的，所以就是「无我」了。由无常就会通达苦、悟入苦，由苦就悟入无我，就明白也就是无我，也就是空，这个意思。

宇二、结

如是名为由无常苦空无我行，悟入苦谛。

就明白，你这一念无明缘行就是苦了，就是苦的境界出现了。在四谛的道里面，先是觉悟了苦。

黄二、余谛（分二科） 宇一、别辨（分三科） 宙一、集谛

又彼如是，能正悟入诸所有行众缘生起，其性是苦、如病如痈，一切皆以贪爱为缘。

前边是悟入「苦谛」，说这个苦。现在第二个悟入「余谛」就是集谛、灭谛、道谛，分二科，第一科「别辨」就是一样一样的说，分三科，第一科先说这个「集谛」。

「又彼如是，能正悟入诸所有行众缘生起，其性是苦」，又这个在奢摩他里面修毘钵舍那观这个人。「能正悟入诸所有行众缘生起」，他就悟入到「诸所有行」都是因缘生的；这个话，一定是先要学过佛法，他没有修止观之前先要学习佛法，然后你随顺佛陀所开示的法作如是观，就悟入「诸所有行众缘生起」。如果你不学习佛法，在禅定里面还会有邪知邪见的呀！还会有这个问题的。「如是能正悟入诸所有行众缘生起」，「众缘生起」的这些生老病死「其性是苦」。

「其性是苦」、什么苦呢？「如病如痈」，就像一个人得病了，这就是苦。不要说其他大病，就小小的感冒你就是难过，就是苦；「如痈」就是重病。「如病」是四大不合，地水火风互相冲突你就感觉到苦，这是「病」；「如痈」那是更严重的病，那就是前生的罪业现在要受报、受报了。「如病如痈」这些苦，怎么会有这种苦呢？这个苦从那里来的呢？「一切皆以贪爱为缘」，就是你的贪爱心。因为你若没有贪爱心的话，你不采取行动的；因为你爱这件事，我想要得到这个，那就非要采取行动才行。所以最初的一切行动的发动的那一个地方，那个「机」，那个机关；那个小机器能动那个大机器，你动这个小机器那个大机器就动，然后就做出东西来了。所以最初的那个动的那个地方，那就是你的「爱」，这个爱心，这个爱有这个力量。所以全面的来观察一下，就是由于「爱」而集聚了很多的苦恼，这是自作自受了，就是这么回事。

「如病如痈」的这个苦是你自找的；我怎么找的？因为你有「爱心」，有爱心就是找这个「苦」来，是这么事情；这就是悟入「集谛」了，这个「集」他有力量能集聚来东西。本来你原来的目的是想要快乐的，这个爱是想要快乐的呀！但是你采取行动的结果，就是随之来了很多的苦恼叫你受，这个「集」就是这个意思。原来什么也没有的，就因你心一动才有这个苦，所以叫作「集」，这个集是这么意思。所以释迦牟尼佛的大智慧告诉你，原来是没有苦的；怎么有苦了？就是你心里面有「爱」所以有苦了，是这么事情。

宙二、灭谛

又正悟入，即此能生众苦贪爱若无余断，即是毕竟寂静微妙。

这是第二科「灭谛」。苦谛、集谛说完了，现在说「灭谛」。

「又正悟入」，这个修毗钵舍那观这个人，他又能开一种智慧，「即此能生众苦的贪爱若无余断」，没有剩余的，就是全面的把这个爱心消灭了，全面的消灭了就是在一切法都不执着了；「爱」者着也，有微细的爱、有显著的爱；这无余就是微细的爱也息灭了。「即是毕竟寂静微妙」，这个时候那就是：爱灭则取灭、取灭则有灭、有灭则生灭、生灭则老死灭，这个时候无色受想行识、无眼耳鼻舌身意；那时候那里边「毕竟寂静」是究竟的寂静，没有一法来扰乱你了，那是最「微妙」的境界，那就是「灭谛」。就是没有苦的因，也没有苦的果了；就是无明灭则行灭、行灭则识灭，乃至生老死灭，就是这个境界。这是「寂静微妙」的境界，就是「灭谛」，这是大安乐处，一切诸佛、一切圣人都在这里。

宙三、道谛

我若于此如是了知、如是观见、如是多住，当于贪爱能无余断。

这是第三科「道谛」。「我若于此如是了知」，这个修行人，他在静坐的时候他就在想，「我」就是他自称我，我若能够在这个境界，这个苦、集、灭在这里能够通达、能了知。「如是观见」，能够用这个止观去观察它去。「如是多住」而不是一次就成功的，数数地若修若习若多修习，「如是多住」。「当于贪爱能无余断」，原来这个众患之本、大患之本是你的「爱」，是你那一念心里的「爱」；不是老子说「唯吾有身」，不是这么意思。是你有这「爱」，爱是众患之本；「当于贪爱能无余断」，你就把这个执着心完全断了，就是完全断。这个作如是观察的，那个就是「道谛」，就是戒定慧，是「道谛」。

宇二、总结

如是名能悟入集谛、灭谛、道谛。

这是结束前面这一段。你若能够这样悟入「无常苦无我」，悟入「一切皆以贪爱为缘」，贪爱能无余断「毕竟寂静微妙」，于此观见、如是多住，「当于贪爱能无余断」，「如是名为悟入集谛、悟入灭谛、悟入道谛」。

玄二、多住

于此悟入能多住已，于诸谛中证得现观。

「于此悟入能多住已」，你这样子悟入，也就是这样子观察，你要「多住」；你不可能少时间这样就行的、「多住已」。「于诸谛中证得现观，是名悟入圣谛修习」，你能够「于诸谛中」，苦谛、集谛、灭谛、道谛「证得现观」，就成就了无分别的智慧了，这无分别的清净无漏的智慧现前了。

地二、结

是名悟入圣谛修习。

这就得初果了，初果须陀洹了。前面那个得身轻安，心轻安是未到地定，不是色界初禅、二禅，不是禅，不是那么高；那么高，那么这地方应该是三果了。那个地方是未到地定，所以这里边就是初果。

天五、十六胜行修习（分三科） 地一、标

如是于圣谛中善修习已，于见道所断一切烦恼皆悉永断，唯余修道所断烦恼。为断彼

故复进修习十六胜行。

这个五种修习，现在是第五科。算数修习、悟入诸蕴修习、悟入缘起修习、悟入圣谛修习，现在是第五科「十六胜行修习」，分三科，第一科是「标」。

「如是于圣谛中」，这一位像前面这一段文「于圣谛中」，于四圣谛里边「善修习已」，你不怕辛苦，你能善巧的这样修习、这样观察。「于见道所断一切烦恼皆悉永断」，就是有见道、有修道、有无学道；现在说是「见道」，就是初入圣道的时候叫作「见道」，实在是见到什么？就是见到诸法的寂灭相了，就叫作「见道」。

这个《大毘卢遮那成佛神变加持经》就是《大日经》有一句话，这是密宗的经典。「于诸法本寂，常无自性中，安住如须弥，是名为见谛」就是见道；「于诸法本寂」，这是《般若经》的道理。现在说无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至生灭则老死灭，这是从无常观、从缘起观，从缘起中观无常，通达一切法寂灭相。现在说「于诸法本寂」就是通达这缘起，就是知道一切法本来是没有，就是有了也还是毕竟空，这叫诸法本寂。「于诸法本寂，常无自性中」过去也是无形，现在也是无形，未来也是无形，「常无自性中」，就在一切法宛然而有中通达一切法寂灭相，你在这里「安住如须弥」，像须弥山似的，这个东西南北的风不能动它「安住如须弥」，「是名为见谛」，这是见谛。

所以现在说「于见道所断一切烦恼」就是这个「见道」，到了见道的时候，你见到诸法寂灭相了的时候，当然这时候成就了无漏的无我的智慧了，到这个时候所断一切的烦恼「皆悉永断」，在这个范围内应该断的烦恼都完全断了；那么这是什么呢？就是身见、戒取、疑，主要就是这三个烦恼，这五下分结，那贪瞋还没断。五下分结里面身见、戒取、疑、贪、瞋，这个贪、瞋要二果、三果才能断掉，断了五下分结。这个「身见」就执着有我。「戒取」就是外道的这些邪知邪见的这些修行的方法，那不是道。你对于圣道没有「疑」惑了，没有疑惑心了。这三种烦恼断了，「一切烦恼皆悉永断」。

「唯余修道所断烦恼」，就是修道所断的烦恼还是剩余、还没断；就是贪瞋和五上分结没断。「为断彼故复进修习十六胜行」，为求断灭彼修道所断烦恼，还需要继续的进一步的修行「十六胜行」，修这个方法。这「十六胜行」是修道的时候，就是初果圣人以后，见道以后修行的法门，这样子。前边这阿那波那念是在凡位的时候修，「十六胜行」是得圣道以后修行的方法，是这样意思。

这是标出来这个「十六胜行」。这个「胜行」这个「胜」这个字，是殊胜的意思。当然现在他是胜过了前边的那个见道的修行，现在是修道的修行了。修道的时候这个修行法门胜过见道的法门，就叫作「胜行」，可以这么解释。

地二、释（分二科）　玄一、显有学行（分二科）　黄一、举十六行（分二科）　宇一、征

云何名为十六胜行？

下面第二科解释。解释又分二科，第一科「显有学行」，从得初果以后称为「有学」，没得初果以前还不能名之为「学」，你看这个事情！这分二科，第一科举这十六胜行，分二科，第一科是「征」。怎么叫作「十六胜行」呢？

这是先「征」。下面第二科是列出来。

宇二、列

谓于念入息，我今能学念于入息。于念出息，我今能学念于出息。

这二句话是总说的，下边是别说的。就是你在见道之前你这样修习修行的时候，你念这个入息的时候，你有念，这个如「念于入息」的这个法门，「我今能学念于入息」，我现在还能继续这样学习，我能继续这样学习念这个入息。「于念出息，我今能学念于出息」，念这个入出息。

若长若短。

「若长若短」，这以下就是十六胜行开始了，第一个是「学观息长」。十六个胜行；第一个胜行「学观息长」，第二个胜行「学观息短」；这个下边有解释。这里是标出来，标列出来。这个《披寻记》解释的，就是下面文的解释。

《披寻记》九二二页：

若长若短者：入息出息，名之为长。中间入息中间出息，名之为短。

「若长若短者：入息出息名之为长」，由鼻至脐是「入息」，由脐至鼻是「出息」；这个「入息」和「出息」时间是比较长一点。「中间入息、中间出息，名之为短」这叫「短」。就是若知息长；「学观息长、学观息短」，这个初果圣人修十六胜行的时候，还是这样修行的，就是注意这个息的长短，还是这样的。

于觉了遍身入息，我今能学觉了遍身入息。于觉了遍身出息，我今能学觉了遍身出息。

「于觉了遍身入息，我今能学觉了遍身入息」，这是第三、「觉了」。他在奢摩他修止的时候，他就能够觉察到「遍身入息」全身都有入息；不是说由鼻、由口有入息；不是。全身的毛孔都有入息，息从全身的毛孔入。凡夫也是这样子，但是你不觉了；这个圣人他知道了，「觉了遍身入息」。「我今能学觉了遍身入息」，就是他能这样学习，就注意这件事。「于觉了遍身出息，我今能学觉了遍身出息」，全身的毛孔都能出，都能有息从那里出来；这个圣人能有这个智能，能有这么深的定力，能觉了这件事。

这是「学观息遍身」，这是第三。

于息除身行入息，我今能学息除身行入息。于息除身行出息，我今能学息除身行出息。

这是第四个，十六胜行里这是第四个。「于息除身行」，这个息能除这个身行，这个入息出息就是身行；现在是能除这个身行，「除身行」是在入息的时候，那就是没有入息了；「我今能学息除身行的入息」。「于息除身行出息」，就是这个「出息」能除身行，也就是能除这个出息；「我今能学息除身行出息」，能学习。

《披寻记》九二三页：

息除身行入息等者：谓于入息、出息、中间暂停息处应知。

就是入息出息中间，暂时「停息」的地方。入息、中间入息，这都是算是「入息」；出息、中间出息这都算是「出息」。这个入息和出息之间这个地方，这个地方没有息，也没有入息也没有出息；这个地方就叫作「除身行」。

就是前边我们讲这个阿那波那念的时候，说有一个空位，说个空位的那个地方，就是这个意思。在那里讲说是中间的入息、中间的出息叫做空位，这样讲不对的，这样讲不对。就是那个地方也没有入息，也没有出息；也没有入息、也没有中间入息，也没有出息、没有中间出息，这四个息完全没有。那个时候叫作「暂停息处」。那一个地方就是没有「身行」了，就是没有入息，没有出息了，这四个息都没有了，那个地方就是「除身行」。若是我们现在你修数息观，你觉察不到这件事，觉察不到；现在是初果圣人。前边那个地方说到这个「空息位」，没证得初果之前也觉察到那里了，觉察到有这一点。

这是第四。

于觉了喜入息，我今能学觉了喜入息。于觉了喜出息，我今能学觉了喜出息。

这是第五「学观觉了喜」，也就是有轻安乐的关系。这个「觉了喜入息」，这个入息的时候有喜，心里有欢喜。「我今能学觉了喜入息」，也能觉悟这件事「入息」。「于觉了喜出息」的时候，也有轻安乐。「我今能学觉了喜出息」，也是。

《披寻记》九二三页:

喜入息等者：谓于初二静虑地中入出息念有喜相应故。

现在已经由未到地定到初禅、二禅了，到这个时候了。这个时候初禅、二禅是「有喜」；有寻伺、有喜、也有乐，但是乐这时候不说，说有「喜」。

于觉了乐入息，我今能学觉了乐入息。于觉了乐出息，我今能学觉了乐出息。

前面是觉喜，这是觉乐。入息也有乐、出息也有乐。这是什么呢？看《披寻记》。

《披寻记》九二三页：

乐入息等者:谓于第三静虑地中入出息念乐相应故。

这是第三禅，这时候有乐。第三禅是没有喜了，没有喜而有乐。初禅、二禅有喜；三禅没有喜而有乐，把喜不要了，只要有乐。

这时候就是到了三禅了，这第六这个地方到了三禅。

于觉了心行入息，我今能学觉了心行入息。于觉了心行出息，我今能学觉了心行出息。

「于觉了心行入息」，这个息在入的时候有「心行」这件事；「心行」是什么？这个口行就是语行，寻伺是语行，你有寻伺你才能说话。这个身行就是出入息。那个「心行」是什么？「心行」就是受想。色受想行识、受想是「心行」；有受有想这心就活动，若没有受想心就不能动了，所以有受想就是有心的意思。现在这是「于觉了心行」的时候，也就觉了心里面有受有想；在入息的时候心有受有想。「我今能学觉了心行」的入息。「于觉了心行出息」的时候，「我今能学觉了心行出息」，就是出息的时候也有受想，能觉了受、觉了想，这样意思。

《披寻记》九二三页：

觉了心行入息等者:此中心行谓即受想，若失忘念，我见慢等相应俱转，速疾通达故。

「若失忘念」，这个忘掉了正念。就是无常、无我是正念；忘掉了正念，这个虚妄分别来了，就是「我见慢等相应俱转」，这时候就是得了初果以后；如果到了三禅，应该是到了三果了，二果、三果这个时候，他还是有我见有高慢心出来，这样的分别心出来和你的心同时活动，「速疾通达故」。这上面说「于觉了心行入息，我今能学觉了心行入息」这个「觉了」，就是觉了我有我见、我慢，是不对的；「速疾通达」就把这个我见我慢就灭掉了，观察无我，是这个意思，这段文是这个意思。

黄一、举十六行（分二科） 宇二、列（十六胜行之第八）

于息除心行入息，我今能学息除心行入息。于息除心行出息，我今能学息除心行出息。

这阿那波那念在修习这地方有「算数修习」，有五种修习。五种修习里面，现在是最后一科。五种修习里面第一科就是「算数修习」，现在是最后一科「十六胜行修习」。这一科里边，在解释里面分二科，第一科是「显有学行」，第二科是「结成无学」。「显有学行」里面分两科，第一科「举十六胜行」分两科，第一科「征」。现在是第二科「列」，「列」里面现在是第八，是第八段。

「于息除心行入息，我今能学息除心行入息」。这都是「标」，下边有解释。这个「息除」这个「息」字，在这里不是出入息，它就是「灭」字、当灭字讲，就是灭除去心行，是这个意思。在「心行」上面，有身行、语行、心行；身行就是出入息，口行就是说话，就是寻思是「语行」，你心要有寻伺而后才能说话。现在这是「心行」，这心能够活动一定要有受想的心所法。现在这里有不合道理的「心行」，这修行人要把它灭除去，「灭除心行」，所以叫做「息除心行」。这在「入息」的时候有不合道理的心行就要灭除去。「我今能学息除心行」，这个修行人到这个时候有这种堪能性，他心里有不合道理的心行，他就能灭除去，有这种能力。

「于息除心行出息，我今能学息除心行出息」，就是「出息」的时候有不合道理的心行，他觉知了，他就能把它灭掉。

《披寻记》九二三页：

息除心行入息等者：谓如我慢见等受想俱行，既觉了已方便除灭故。

这叫做「息除心行」。什么是应该灭除去的心行呢？「如我慢见等」，就是我见、我慢见等，这样的不合道理的心行，就是自己执着有我，就高慢起来了瞧不起别人，这个就是不合道理的心行，这也就是受想心所。它是和受想心所同时活动的，也就是这个我慢见等受想心所和心同时活动。「既觉了已」，这位修行人他发觉自己有这样的不合道理的想法，他就能「方便除灭」，就是立刻地提起来正念修无我观，就把这个我慢见消除去，这样意思，这叫做「息除心行」。

于觉了心入息，我今能学觉了心入息。于觉了心出息，我今能学觉了心出息。

这是第九，这「十六胜行」里面，现在是第九个胜行。就是这位修行人在「入息出息」的时候，他发觉自己的心里面有各式各样的不合道理的心行，心的活动，他就能学习能觉了这件事，能觉了自己心情有不对的地方。

《披寻记》九二三页：

觉了心入息等者：谓有贪离贪心等有二十种，是名为心。于此一切如实了知故。

「觉了心入息等者，谓有贪离贪心等有二十种」，这么多的心，「于此一切如实了知故」，都能如实了知；如实了知，就没有这么多的虚妄分别心了。

于喜悦心入息，我今能学喜悦心入息。于喜悦心出息，我今能学喜悦心出息。

就是入息出息的时候，他自己能够令自己「喜悦」，能解决一切问题，他有这种堪能性了，所以叫「我今能学喜悦心出息」、「入息」。

《披寻记》九二三页：

喜悦心入息等者：谓心若为昏沈睡眠所覆盖时，随缘一种净妙境界，极善示现劝导赞励庆慰其心故。

「谓心若为」，就是这个修行人，他发觉他自己的心为「昏沈睡眠」这样的烦恼「所覆盖」的时候，他这个明了的心为这样的烦恼覆盖的时候，就是这样的烦恼现行了，惛沈睡眠了。「随缘一种净妙境界」，他发觉自己有这样的烦恼的时候，要立刻地想办法把他灭除去；什么办法呢？就是「随缘一种」，随你心所欢喜的，你去观察一种「净妙的境界」；这净妙的境界就是佛法僧，这是最殊胜的境界，也是自己所恭敬的赞叹的境界。「极善示现劝导」，你若去观察佛法僧的境界的时候，是「极善示现」，极能够善巧地表达出来，「劝导」自己不要懈怠、勇猛。还「赞励」也会赞叹修学圣道的功德勉励自己。「庆慰其心」，也感觉到自己非常值得庆幸值得欢喜：我来到三宝里面受到佛法僧的护念，能够修学圣道，就是安慰自己。这样子就把这个「惛沈睡眠」这些烦恼灭除去了，这个意思。这就叫做「我今能学喜悦心出息」。

于制持心入息，我今能学制持心入息。于制持心出息，我今能学制持心出息。

就在自己的这个入息、出息的时候，而内心里面有须要「制持」的地方；制止它，要把他保持清净，须要这样做的时候你就能做得到。这叫做「我今能学制持心出息、入息」。什么叫做「制持心」呢？ 看这个《披寻记》。

《披寻记》九二三页：

制持心入息等者：谓心若为掉举恶作所覆盖时，内住寂止不外驰散故。

「制持心入息等者：谓心若为掉举恶作所覆盖时」，前面是「惛沈睡眠」这种盖，这五盖里面的这种盖，现在这里面是「掉举恶作盖」这种烦恼。你的心为这样的烦恼所缠扰的时候，「所覆盖」的时候就是所缠扰的时候，所障碍的时候，你心能够「内住寂止不外驰散」，那就叫做「制持」。心里面能把这个「掉举恶作」地停止下来，那就叫做「制持」，这样意思；就是「内住寂止」安住在寂静，不去掉动，不恶作不去后悔这些事情。

于解脱心入息，我今能学解脱心入息。于解脱心出息，我今能学解脱心出息。

这是第十二，前面是十一。在入息、出息的时候，有些缠缚烦恼来缠缚缠扰着你，你能够解脱，你能够修正念把这些烦恼解脱出去，这叫「我今能学解脱心出息、入息」。

《披寻记》九二四页：

解脱心入息等者：心离盖缠名解脱心，不障修定故。

前面是个别地一样一样说，这是总说。就是你心里面有五盖现前；贪欲、瞋恚这些盖障的时候，你能够远离这些盖障，这叫做「解脱心出息、入息」。入息的时候、出息的时候、有这个盖障现前的时候，你能够把它解脱出去，叫「解脱心入息、出息」。

于无常随观入息，我今能学无常随观入息。于无常随观出息，我今能学无常随观出息。

这是第十三。就是在入息、出息的时候能学习无常观，能观无常，那就叫做「我今能学无常随观入息」，「我今能学无常随观出息」。

《披寻记》九二四页：

无常随观入息等者：为断随眠，观察诸行无常法性故。

这位修行人「为断随眠，观察诸行」。前面这个能够令心解脱，只是在现行烦恼活动的时候能令他解脱。现在这里是说烦恼的种子，灭除烦恼种子那就得要修无常观。「为断随眠」，为断烦恼的随眠种子，就须要「观察诸行无常法性」，这样观察，观察一切法刹那寂灭，刹那寂灭。不管是色法、也不管是心法、内外、色受想行识、眼耳鼻舌身意、一切法，都能够刹那刹那灭、刹那刹那生、刹那灭、刹那生，这样观察的时候就能灭除烦恼种子，是这样意思。所以「我今能学无常随观入息」，「我今能学无常随观出息」。

于断随观入息，我今能学断随观入息。于断随观出息，我今能学断随观出息。

这就是在入息、出息的时候，能够这样「能断」，能学这个「断」，这就是更进一步了。

《披寻记》九二四页：

断随观入息等者：断谓断界，见道所断诸行永断得此名故。于此思惟，名断随观。

「断随观入息等者：断谓断界」，这个「断」是指断界说的。这里有三界：这是第一界，就是断界；第二界是离欲界；第三是灭界。断界、离欲界、灭界这是三界。现在说这个「断随观」就是「断界」。什么叫做「断界」呢？是「见道所断诸行永断，得此名故」，就是你见了第一义谛，见一切法寂灭相的时候叫作「见道」。当然这里面无我、无我所，也无一切法。这「见道所断」主要是断除我见、就是身见，身见就是我见；身见、戒取、疑这三种烦恼。把这三种烦恼的种子也断了，「得此名故」，就得这个「断」的名字，「得此名故」。「于此思惟，名断随观」，你在这里思惟，思惟无我义，就叫做「断随观」。前面是思惟「无常」，这就是思惟「无我」。

于离欲随观入息，我今能学离欲随观入息。于离欲随观出息，我今能学离欲随观出息。

在入息、出息的时候，能进一步地修这个「离欲的随观」，这个「随」有个不间断的意思，就随逐不舍，有随逐不舍的意思，就是特别地微细了。这时候这个道力，你修观的这个道力不间断的向前进，就是「随观」的意思。

《披寻记》九二四页：

离欲随观入息等者：此中离欲，谓离欲界，修道所断诸行永断得此名故。于此思惟，名离欲随观。

「离欲随观入息等者：此中离欲谓离欲界」，前面是离断界，现在是离欲界。怎

么叫做「离欲界」呢？「谓离欲界」，就是远离了欲界，三界这个欲界离开了。前面是初果圣人断除我见了，他还没能离开欲界，因为这个人还有欲。现在进一步地修行能远离欲界。这个五下分结：身见、戒取、疑、贪、瞋；到初果的时候，这五下分结的前三种，身见、戒取、疑这三种灭了。但是在欲界里他还有贪、瞋的烦恼，他不能离开欲界，他这烦恼就把他绑在欲界这里，他不能超越。现在是「离欲界」，就是继续修这四念处，就是把这贪瞋也断了，就是叫做「离欲随观入息、出息」。说是「修道」的时候「所断诸行永断，得此名故」，这时候，得了初果以后就是「修道」，修道把这个贪瞋断了，就得到这个「离欲随观」的名字了、「得此名故」。「于此思惟，名离欲随观」，他能在这个境界上思惟四念处。

于灭随观入息，我今能学灭随观入息。于灭随观出息，我今能学灭随观出息。

就是在入息、出息的时候，能学这个灭观；这就把五上分结，色界、无色界的烦恼消灭了。色界、无色界的烦恼就是五上分结；五上分结是什么呢？「色染、无色染、掉举、慢、无明」这五种。这五种烦恼灭除去了，就叫做「灭界」，这就是有余涅盘叫做「灭界」，不是无余涅盘。

《披寻记》九二四页：

灭随观入息等者:灭谓灭界，有余依灭，得此名故，于此思惟，名灭随观。

这个「灭」是属于有余依的灭，不是无余依的灭。是得到这「灭」的名字，他这个时候有这样的圣道的思惟，叫作「灭随观」。

这一共是十六胜行。「十六胜行」在别的文上有解释，智者大师有这样的解释；就是分为四段，每一段是四个，四段，四四一十六。这四段是怎么意思呢？第一段四个是「身念处」；第二段四个是「受念处」；第三段四个是「心念处」；最后的四段就是「法念处」。「身、受、心、法」就是四念处，就是这样意思。

这前边是列出来十六胜行的名字。下面第二科「释其差别」，解释这十六行的差别，每一样是什么意思？每一胜行是什么意思？这个意思。分二科，第一科「问」。

黄二、释其差别（分二科）　字一、问

问:如是十六差别云何？

这十六种胜行，每一种的差别相怎么样情形呢？这「问」，下面回答。

宇二、答（分十三科）　宙一、念入出息

答：有学见迹已得四念住等，于入出息所缘作意，复更进修为断余结。

这个「有学见迹」，「有学」就是从初果以后名之为「有学」；以前的内凡和外凡不名为「学」，这初果以后名之为「学」。什么原因这样呢？这个佛菩萨真是有慧眼、有法眼；你这个内凡、外凡位他也在学习佛法了，也可以学习经律论，学习戒定慧，也可以这么说；但是死了以后有可能他不学了，也可能他不信佛了，所以佛菩萨不给他名字叫做「学」。这个内凡，你到了暖顶忍世第一了，这世第一应该是在内，应该在「学」，因为一刹那间就是初果了；前面这个暖顶位，还是不能的，还是不给他「学」的名字，就是他死了以后，不一定就能学习佛法。若是初果圣人死了以后，他一定还是学习佛法，他的正见是不失掉的，所以这初果以后才名之为学，就叫「有学」。

「有学见迹」，这个「迹」，迹是什么呢？就是「足迹」。现在是硬泥的道路，他在上走你看不见足迹。在泥土的道路上，你若一步一步向前走就有迹，有足迹现出来。从这个足迹这里找就找到你了，就看到你现在走到那里，就找到了。这一切法；色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触、法鸟鸣花笑，这都是迹；从这个迹上能见到第一义谛，所以这地方叫做「迹」。这个「迹」就是圣人走过的道路，走过的道路叫做「迹」。现在这个修行人也这样学习，随着圣人走过的道路也从这条道路走，说在这里学成功了，他也见到第一义谛了，所以叫做「见迹」。

「有学见迹已得四念住等」，这个初果圣人他已经成就了四念处，他就学习身、受、心、法；观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我；观身、受、心、法都是无常、无我的这样观。这个「等」就是等于四正勤、四如意足的这些事情，五根、五力、七觉支，七觉支就是「见道」；他已经成就了这样的佛法了。

「于入出息所缘作意」，就是入出息就是所缘，就在这里边来作意；什么叫做「作意」？就是「复更进修为断余结」，复继续地又修学四念处，「为断余结」，还有剩余的烦恼没断，还要继续修行。

这是第一科是「回答」。这一科「回答」里面分十三科，第一科是「念入出息」，就在入出息这地方继续修学四念处。

《披寻记》九二四页：

有学见迹至为断余结者：若初获得七种觉支，名初有学见圣谛迹，由是此说已得四念住等。等言，等取四正断、四神足、五根、五力、七觉支应知。彼于下分结中唯断萨迦耶见、戒禁取、疑，所余爱恚及上分结，皆未能断。为断此故，复应进修三蕴所摄八支圣道。是故此中作如是说。

「有学见迹至为断余结者：若初获得七种觉支，名初有学见圣谛迹」，初开始得到了七觉支；念觉支、择法觉支、精进…；念、择、进、喜、轻安、定、舍。这个七觉支就是初果圣人，初获得七种觉支的时候，名叫做「初有学见圣谛迹」。这时候见到圣谛，「圣谛」就是第一义谛，苦集灭道都是第一义谛这样讲。他就能见到苦真是苦，集真是集、灭真是灭、道真是道，这样子。「由是此说已得四念住等」，因为初获「七觉支」就叫做「初有学见圣谛迹」，由此原因这里就说「已得四念住等」，这地方下面解释。「等言，等取四正断」就是四正勤，「四神足」就四如意足。四正勤、四如意足、「五根、五力、七觉支应知」，这个「等」就等这么多。就是他修学这个法门，到达这里已经见圣谛了，这样子。

「彼于下分结中唯断萨迦耶见、戒禁取、疑」，这个初果圣人，他断的烦恼有多少呢？他断了什么烦恼呢？就说了。「彼于下分结中」就是五下分结里面「唯断除萨迦耶见」就是我见，不在色受想行识里面执着有我了，他不执着有我了。「戒禁取」这样的烦恼也灭了，就是对外道里边的那些外道的戒法，外道也认为那样的修学可以得圣道；这个初果圣人没有这种想法，认为外道没有道谛，没有道谛这回事，没有得圣道的方法的，他没有这种想法。

如果我们看见外道里边也有戒、也有定，可能他们也说他们有慧；那么我们认为那个戒定慧和佛法的戒定慧有什么关系呢？我们怎样的想法呢？这里边说这初果圣人决定不认为外道的戒定慧是戒定慧的，就是外道没有圣道，没有这回事。唯有佛法有圣道，才能得圣道的，这初果是有这种智慧了。

「唯断萨迦耶见、戒禁取、疑」就是对圣道没有疑惑了，对苦集灭道没有疑惑；苦真是苦、乃至灭真是灭、道真是道，没有疑惑的。「所余爱恚及上分结，皆未永

断」，这五下分结；身见、戒取、疑，还有一个贪、瞋；这地方说是爱恚，就是贪、瞋还没有断，这初果圣人还没有断。「及上分结」就是色界、无色界的烦恼初果也没有断，「皆未能断」。「为断此故，复应进修三蕴所摄八支圣道，是故此中作如是说」，「为断此故」，这个初果圣人他知道自己有很多的不圆满，他还继续努力地修学要断没断的烦恼。「复应进修」还应该继续努力向前进，修学「三蕴所摄」就是戒蕴、定蕴、慧蕴，就是戒定慧所摄的「八支圣道」，八正道就是戒定慧。「是故此中作如是说」所以这地方就是这么说，这初果圣人继续要修学八正道，也就是继续修学四念处。

是故念言：于念入息，我今能学念于入息。于念出息，我今能学念于出息。

这句话就是这么回事，这里面有这样意思；这十六胜行的第一个就是这么样意思。所以这初果圣人心里面做如是念，「于念入息」的时候，「我今能学念于入息」，「念出息」这个法门的时候，「我今能学念于出息」；都是符合戒定慧的，这样意思。

这是第一科「念入出息」，下面第二科「念长短息」。这个念入息、念出息，在十六胜行里，每一个都有念入息、念出息，所以这也等于是总说的，下面就是别说的了。

宙二、念长短息（分二科）　洪一、释（分二科）　荒一、作念（分二科）　日一、长息

若缘入息出息境时，便作念言：我今能学念长入息、念长出息。

这是第一胜行。就是「若缘入息出息境」的时候，这个入息出息是所缘境，能缘的有念、有慧，就是四念处的慧。「便作念言」，他心里面这样观察思惟。「我今能学念长入息、念长的出息」，这个入息出息是长；怎么说它是长呢？和中间入息来对比，中间的入息出息是短，所以这个地方叫做「长」。

这第一科是念「长息」，这第二科念「短息」。

日二、短息

若缘中间入息中间出息境时，便作念言：我今能学念短入息、念短出息。

中间的人息是短，中间的出息也是短，这样子。

荒二、了知

如入息出息长转，及中间入息中间出息短转，即如是了知。

这是第二科「了知」。第一科是「作念」，第二科是「了知」。「作念」念去观察他去，把这个境界现前了；在心里面现出来然后就是观察，观察的结果就是「了知」了。

「如入息出息长转」，入息出息它的时间比较长，在出现的时候。「及中间入息中间出息短转」，「转」就是出现的时候。「即如是了知」，他能这样的了知；了知他是长，了知他是短。

洪二、结

如是名为若长若短。

这个「长短」就这么讲，是这样意思。就是入息出息是「长」，中间入息中间出息是「短」，这样。

宙三、念遍身息

若缘身中微细孔穴，入息出息周遍随入诸毛孔中，缘此为境起胜解时，便作念言：我于觉了遍身入息出息，我今能学觉了遍身入息出息。

这是第三科「念遍身息」是第三科;第二科是「念长短息」。

「若缘身中微细毛孔」，若是这个修行人，他在未到地定里边起毗钵舍那观的时候，他就观察这全身的微细的毛孔，以全身的微细毛孔为所缘境；怎么样观察微细毛孔呢？就是「入息出息周遍随入诸毛孔中」，这个入息和出息，不止是鼻端或是面门和肚脐子这里，不单是这里；「周遍全身都入」，入息也周遍全身，出息也周遍全身诸毛孔中。「缘此为境」，以周遍全身的毛孔为所缘境。「起胜解时」起那个殊胜的观察的时候；**这个起胜解的时候不是散乱心的境界，这是在未到地定里面有定相应的境界了。**「便作念言：我于觉了遍身入息出息，我今能学觉了遍身入息出息」，我现在能有这种能力。

宙四、念息除身行息（分二科）　洪一、第一义

若于是时、或入息中间入息已灭，出息中间出息未生；缘入息出息空无位、入息出息远离位为境。或出息中间出息已灭，入息中间入息未生；缘出息入息空无位、出息入息远离位为境。即于此时便作念言：于息除身行入息、我今能学息除身行入息；于息除身行出息、我今能学息除身行出息。

这是第四科「念息除身行息」分二科，第一科是「第一义」;这里分两个意思解释，这是第一个意思。

「若于是时」若这个修行人在这个时候。「或入息中间入息已灭」，入息灭了、中间入息也灭了，这两个息都灭了；都灭了以后「出息中间出息未生」，这个出息和中间的出息，这两个息还没出现，但是入息和中间入息已经灭了。**这个时候「缘入息出息空无位」，这个时候入息也没有出息也没有，就叫做「空无位」。**「入息出息远离位为境」，在这个空无的阶段，远离了入息也远离了出息，就这个位「为境」，以这个为所缘境，这又不同了。

「或出息中间出息已灭」，或者是这样子；出息灭了、中间出息也灭了；**灭了、「入息、中间入息」没生，这个是什么呢？**是「缘出息入息空无位」，就是出息也没有、入息也没有。「出息入息远离位为境」，怎么叫做空无位呢？就是远离了出息远离了入息，就这个意思，空无「为境」。

「即于此时便作念言」，这个时候这个修行人心里面**这样念**:「于息除身行入息，我今能学息除身行入息。于息除身行出息，我今能学息除身行出息」，这个入息出息都是「身行」，这个时候这「空无位」，这个「远离位」也没有入息也没有出息，也就是没有「身行」；**这个时候他就能做如是观，以此为境做如是观。这是第四科「念息除身行息」的这种境界。**

这是第一义。现在第二科有「第二义」的解释。

洪二、第二义

又即于此，若修若习若多修习为因缘故，先未串习入出息时，所有刚强苦触随转，今已串习入出息故皆得息除，有余柔软乐触随转。便作念言：于息除身行入息，我今能学息除身行入息；于息除身行出息，我今能学息除身行出息。

这又是一个意思。「又即于此」又这位修行人对于这个出入息的这个境界。「若修若习若多修习」的结果，「为因缘故」以此为因缘。「先未串习」的时候，你以前没有这样精进连续不断地修这入出息的时候。「所有刚强苦触随转」，这个时候随时有一些四大的不调，或者内心遇见什么不如意境界的时候，就有很强烈的苦恼的感觉；「苦触随转」随逐你现前，随着因缘就会现前。「今已串习入出息故」，现在由长时期不断地修这入出息念的关系，「皆得息除」，把那个「刚强苦触」灭掉了，灭掉了没有这回事情了。「有余柔软乐触随转」，你心里面有不同于那个苦触的，就是另外的柔软的快乐的感觉出现了。「便作念言」，这位修行人就这么说：「于息除身行入息，我今能学息除身行入息。于息除身行的出息，我今能学息除身行的出息」。这是第二个解释。

宙五、念觉喜息

又于如是阿那波那念勤修行者，若得初静虑、或得第二静虑时，便作念言：于觉了喜入息出息，我今能学觉了喜入息出息。

这是第五科「念觉喜息」，能有喜的感觉。

「又于如是阿那波那念勤修行者」，又这个人他对于这个「阿那波那念」，他能精进地修行，能把世间上的欲都放下了，不重要的事情都停下来不做了，那么他就精进地修这阿那波那念的修行的方法。因为你精进就不会白辛苦了，你就有成就了；有什么成就呢？「若得初静虑」，你有可能得了初禅了，就是从未到地定进步到初禅。「或得第二静虑」，不但得初禅，又进一步得了第二禅了。

这个时候「便作念言」，他心里面就这样的观察说了：「于觉了喜入息出息」，这人息出息的时候有喜悦的事情，他觉了、发现这件事。「我今能学觉了喜入息出息」他就能觉了；如果你没有得到这个定的时候没有这种感觉，没有这回事情。这就是不断的知息长、知息短、知息出、知息入，不断地这样修，能达到这个境界。

这下面第六科「念觉乐息」分二科，第一科「正作念」。

宙六、念觉乐息（分二科）　洪一、正作念

若得离喜第三静虑时，便作念言：于觉了乐入息出息，我今能学觉了乐入息出息。

「若得离喜第三静虑」的时候；前面是初禅、二禅，现在进一步成就了离喜妙乐地，就是第三禅。「便作念言：于觉了乐入息出息」，在入息出息的时候有殊胜的乐触，殊胜的乐。「我今能学觉了乐入息出息」，而这个乐不是身识的乐；眼识、耳识、鼻识、舌识、身识；不是这个身识所觉的乐，因为这个时候前五识不动了，所以他这个乐是第八识所任持的。「觉了乐」，还是第六识能觉；这个「觉了乐入息出息」。

这是「正作念」。现在第二科是「简边际」。

洪二、简边际

第三静虑以上，于阿那波那念无有更修加行道理，是故乃至第三静虑宣说息念加行所摄。

「第三静虑以上」那么就是第四静虑了。「于阿那波那念无有更修加行道理」，他就不会再去念这个「阿那波那念」这种加行，没有这种修行了，因为第四禅以上没有出入息了，所以不再去修这种法门了。「是故乃至第三静虑，宣说息念加行所摄」，所以说从欲界定、未到地定，乃至到第三静虑这个范围内，宣说有息念的「加行所摄」，都属于这个，可以有这个阿那波那念的修行。若是第四禅没有了，没有这修行方法了。

《披寻记》九二六页：

第三静虑以上等者：由说入第四静虑，及生于彼诸有情类彼息不转，是故此说无有更修加行道理。

「第三静虑以上等者：由说入第四静虑，及生于彼诸有情类彼息不转」，他们那两种人的出入息是不活动了，没有出入息了。「是故此说无有更修加行道理」，他没有出入息，当然不能作如是观了。

宙七、念心行息及息除息（分二科）　洪一、对治忘念

又即如是觉了喜者、觉了乐者，或有暂时生起忘念；或谓有我我所，或发我慢，或谓我当有，或谓我当无，或谓我当有色，或谓我当无色，或谓我当有想，或谓我当无想，或谓我当非有想非无想，生起如是愚痴想思俱行、种种动慢、戏论、造作、贪爱。纔生起已，便能速疾以慧通达、不深染着、方便断灭除遣变吐。

这是第七科「念心行息及息除息」这两种，分二科，第一科「对治忘念」。

「又即如是觉了喜者、觉了乐者」，又就前面说的这个初禅、二禅的觉了喜，三禅的觉了乐，这个修行人。「或有暂时生起忘念」，就是忘掉了正念有虚妄分别了，什么呢？有什么妄想了呢？「或谓有我我所」，或者这时候想：我能够得初禅，我能得二禅，我能得三禅，你们都不如我。可能有这种想法，「有我我所」；这个三禅、初禅、二禅是我所得的，我能得到这样成就。

「或发我慢」，有了我我所见，可能进一步就有我慢、有高慢心；你们都不如我了，瞧不起别人。「或谓我当有，或谓我当无」，或者进一步又会说：将来我当有，或者将来我没有了，这样分别。「或谓我当有色」，这个我是有形色的。「或谓我当是无色的」，没有形色。「或谓我当有想，或谓我当无想」，或者是这些虚妄分别。「或谓我当非有想非无想」，或者是这么想。「生起如是愚痴想思俱行」，这个修行人在这个时候，有这样不合道理的「想思」；这个「想」是取像的意思，「思」是造作的意思；下面有解释。「种种动慢」，有这个我慢就是「动慢」，就是这个不如理作意虚妄分别起来了，叫「动慢」。「戏论」说是有我；或者我有、或者我无、或者有色、无色这些虚妄分别。「造作」做如是观就是造作。「贪爱」爱着这个我、爱着我、我所。

「纔生起已」刚一生起来这样虚妄分别，「便能速疾以慧通达」，就是很快的就会觉悟了，用佛法的正见的智慧，通达这是错误不应该的；「无我、我所」那有这些虚妄分别呢？「不深染着」，对于这个戏论不是很深的去染着；因为他学习了佛法，有无我的智慧他这染着不深，所以容易改变过来，容易纠正过来，容易清除这些染污的分别。「方便断灭除遣变吐」，就是把这个正观的方便提起来，断灭这些虚妄分别，除遣这些，把它排除出去。「变吐」，这个变吐是个污染的东西；现在就是把这

个我我所见，我见、我慢的种子消灭了，叫做「变吐」。

《披寻记》九二六页：

生起如是愚痴等者：不了诸行，执我我所，是名愚痴。我慢俱行任运而转，是名动慢。谓我当有，或当无等，是名戏论。于此一切不如理思，是名造作。爱味相应是名贪爱。

「生起如是愚痴等者：不了诸行，执我我所，是名愚痴」，你不通达这个受想行识是行，执着它是我、是我所有的；你若执着识是我，色受想行是我所，就是举这个例子，是这样子意思。是名叫做「愚痴 」，执着有我就叫做「愚痴」。「我慢俱行任运而转」，你若执着有我，这个「我慢」也和它一起的活动，所以很自然的就出来就现前了，这「我慢」也会出来，「是名动慢」，这个「动慢」就这么讲，就是你有我见，我慢就会动，这就叫做「动慢」。「谓我当有、或当无等」那一段文「是名叫做戏论」，我当有色、无色…这是戏论。「于此一切不如理思，是名造作」，这些不合道理的思惟分别就是「造作」。「爱味相应是名叫做贪爱」，贪爱就是这么讲。

这是说这个「对治忘念」。下面「作念能学」。

洪二、作念能学

由是加行，便作念言：于觉了心行入息出息、我今能学觉了心行入息出息；于息除心行入息出息，我今能学息除心行入息出息。

「由是加行，便作是言」，由于这个人「纔生起已，便能速疾以慧通达，不深染着，方便断灭除遣变吐」，就是由这个「加行」，「便作是言」：「于觉了心行入息出息、我今能学觉了心行入息出息；于息除心行入息出息，我今能学息除心行入息出息」。这个地方就是这样意思；能觉了心行的入息出息，能够息除心行的入息出息。能觉了，也能息除。

宙八、念觉心息（分二科） 洪一、观察生心（分二科） 荒一、标

又若得根本第一第二第三静虑，彼定已得初静虑近分未至依定；依此观察所生起心。

这以下是第八科「念觉心息」，分二科，第一科「观察生心」分二，第一科「标」。

「又若得根本第一第二第三静虑」，说这个修行人他能够精进的用功，「得」就是成就了，成就了根本的第一静虑、第二静虑。这个色界四禅称为「根本」是什么意思？就是更殊胜的功德都从这里发生出来，所以它是「根本」。虽然它是有漏的，一切无漏的三昧都从这里出来的；你要得到这个有漏的四禅然后再修「四念处」，有漏的四禅就变成无漏的四禅了，这个定成就了，无量无边的功德都从这里出来，你得阿罗汉果、得辟支佛道、得无上菩提，都是从这里出来，所以称之为「根本」。

若是成就了根本的第一静虑、第二静虑、第三静虑，「彼定已得」，那么这个人也决定已经成就了「初静虑的近分未至依定」，「初静虑的近分」就是未到地定，「初静虑近分」，接近初静虑的那一部分，就是「未至依定」，就是未到地定。以这个定做依止也可以修四念处的，所以叫「未至依定」。「依此观察所生起心」，就是以此为「依」，就是依这未至定为依止，观察自己这一念心是什么什么相貌，他就观察出来了。

这是「标」。下面第二科列出来，「所生起心」是什么呢？

荒二、列

谓如实知、如实觉了、或有贪心，或离贪心，或有瞋心，或离瞋心，或有痴心，或离痴心。略心，散心，下心，举心，有掉动心，无掉动心，有寂静心，无寂静心，有等引心，无等引心，善修习心，不善修习心，善解脱心，不善解脱心。

「谓如实知、如实觉了，或有贪心，或离贪心」，就是心现起了他就知道，知道了就会觉了，觉了就是改变了错误，这么意思。「如实知、如实觉了」什么呢？或者这时候有贪心，或这时候没有贪心，或者有瞋心，或者离瞋心，或者有痴心，或者离痴心；不于色受想行识执着有我，那就「离痴心」，于色受想行识执着有我我所，就是愚痴了。「略心、散心」，这个「略心」是什么呢？就是睡眠了，昏沈睡眠了叫「略心」。「散心」就是这时候没有昏沈睡眠，就是在虚妄分别时候是叫「散心」。「下心，举心」，这心里面浮动，你要制止它叫「下心」。心里面昏沈了要举，要发动它。或者有掉动心、或者无掉动心，或者有寂静心、或者无寂静心，或者有等引心、或者无等引心，善修习心、不善修习心，善解脱心、不善解脱心。这一共是二十个心，你数一数看是多少。底下「作念能学」。

洪二、作念能学

于如是心皆如实知如实觉了，是故念言：于觉了心入息出息，我今能学觉了心入息出息。

这地方就这么讲。

《披寻记》九二六页：

或有贪心等者：此中从有贪心，乃至不善解脱心，总有二十种心，下念住中一一别释应知（陵本二十八卷十八页）。

「或有贪心等者：此中从有贪心，乃至不善解脱心，总有二十种心，下念住中一一别释」，下边四念住里边，每一个心一样一样都有解释。「应知」（陵本二十八卷十八页）那里解释这二十种心。

宙九、念喜悦心息

彼若有时见为惛沈睡眠盖覆障其心，由极于内住寂止故；尔时于外随缘一种净妙境界，示现教导赞励庆喜策发其心。是故念言：于喜悦心入息出息，我今能学喜悦心入息出息。

这底下第九科，念这个「喜悦心息」。说「彼」那个修行人有的时候，感觉到自己「为昏沈睡眠盖覆障」，自己的这个寂静住明静心被昏沈睡眠障住了，那么怎么办呢？「由极于内住寂止故」，他这个人不是平常人，他就极能够把这心安住在「寂止」的境界。「尔时于外随缘一种净妙的境界，示现教导赞励庆喜策发其心」，鞭策自己警觉自己，就把这昏沈睡眠破除去了。「是故念言：于喜悦心入息出息，我今能学喜悦心入息出息」，这个地方是这样意思。

《披寻记》九二七页：

随缘一种净妙境界等者：谓或念佛或法或僧或戒或舍或复念天，义如前说。（陵

本二十四卷二页）如所示现教导**赞励庆喜种种方便善自忆念策发其心。**

「随缘一种净妙境界等者：谓或念佛或法或僧或戒或舍或复念天，义如前说」，前面也讲到这个六种随念。（陵本二十四卷二页）有解释。「如所示现劝导赞励庆喜种种方便，善自忆念策发其心」，就把昏沈睡眠破掉了。

宙十、念制持心息

彼若有时见为掉举恶作盖覆障其心，由极于外住嚣举故，尔时于内安住寂静制持其心。是故念言：于制持心入息出息，我今能学制持心入息出息。

这是十六特胜的「释其差别」，解释每一胜行的差别相的第十科「念制持心息」。

那位修行人「若」有的时候，感觉到它的内心「为掉举」、为「恶作」，这样的障碍「覆障其心」，遮覆障碍他的明静的清净心。为什么会这样呢？「由极于外住嚣举故」，由于那个修行人他失掉了正念，他心在外面、在色声香味触法的外面的境界上，安住在「嚣举」，这个「嚣」就是浮动，「举」也是浮动的意思；这个心在外面的境界上动乱，所以就有掉举恶作的这种障碍。

「尔时于内安住寂静制持其心」，那个时候这位修行人，他立刻地把心收回来，在入息出息在这个地方「安住寂静」，就是把这个掉举、恶作清除去、排遗出去了，心就寂静住。「制持其心」，就这样的来制伏住他这个掉举、恶作的这种虚妄分别心，用这个定力把它摄持住，叫它不要乱。「是故念言」，所以这位修行人他自己就这样地念：「于制持心入息出息，我今能学制持心入息出息」，对于制持心这样功夫，把这个心安住在入息出息上，这件事我现在能学习「制持心入息出息」，我能这样学习。

这是第十。下面第十一科「念解脱心息」。

宙十一、念解脱心息

若时于心善修善习善多修习为因缘故，令现行盖皆得远离，于诸盖中心得清净。是故念言：于解脱心入息出息，我今能学解脱心入息出息。

「若时于心善修善习善多修习为因缘故」，他念这个入出息，他能够善修善习善多修习的原因。「令现行盖皆得远离」，使令这个五盖，我全部全面地能够远离了。「于诸盖中心得清净」，他的内心就对诸盖都消除了，所以他心里面明静而住。「是故念言：于解脱心入息出息，我今能学解脱心入息出息」。

那么这第十一科，这表示这位修行人是把这个盖完全消除，以后不再有这件事了。

宙十二、念无常息（分二科） 洪一、标应断

彼于诸盖障修道者心已解脱，余有随眠复应当断。

前面那段是第十一科。下面这是第十二科「念无常息」分二科，第一科「标应断」。

「彼于诸盖障修道者」，那个修行人对于这个五盖能障碍修道人的心，这个时候的程度已经解脱了「诸盖障」。「余有随眠复应当断」，残余的、剩余的问题就是诸盖的「随眠」，就是贪欲、瞋恚还有种子储藏在他的身心里面，这个「随眠」还应该修学圣道，断灭了它。这是「标应断」，应断随眠。下面第二科「明作念」。

洪二、明作念

为断彼故起道现前。谓于诸行无常法性，极善精恳如理观察。是故念言：于无常随观入息出息，我今能学无常随观入息出息。

「为断彼故」，为断彼随眠故「起道现前」，就是发起圣道，这个圣道的智慧让它现前。「谓于诸行无常法性，极善精恳」，那么这个「起道现前」是什么道呢？「谓于诸行无常法性」，就是这个色受想行识都是刹那刹那生灭变化的，这样的圣道「极善精恳」，他极能够精微地，「精」者微细，就是深入地去观察；「恳」是真实，很诚恳很真实的这样观察。「极善精恳，如理观察」，如这个无常的道理去观察思惟。「是故念言：于无常随观入息出息」，所以他心里面这样的念；就是把这个道理显现在心里面去思惟，就这样在心里面有这样的话：「于无常随观入息出息」，在这个入息出息上面修无常观，「我今能学无常随观入息出息」，他有这种能力；这表示说他能做这件事，能做如是观了。

这个「能做如是观」这件事，这话是这么说；但事实上怎么叫做「能学无常随观入息出息」呢？就是随时随地随各种因缘他这无常观能现前；观察色也是刹那刹那生灭，受想行识都是刹那刹那生灭，色声香味触法都是刹那刹那生灭，眼耳鼻舌身意都能刹那刹那生灭。由于此无常观的有力量就能调伏烦恼了，不再那么执着了，这就是这样意思。

前面说是有的时候掉举，有的时候恶作，有的时候昏沈睡眠，那么也有这个诸盖。掉举里面也有很多有贪欲、瞋恚，各式各样的这些事情。当然初果圣人是没有断贪烦恼、瞋烦恼，他还是有。但是这么多的盖有时候会现前，这些事情也同于凡夫；可见这十六胜行不全是圣人修的，也通于在凡夫的时候也可以修，也可以这样修习。所以前面忽然间执着有我、有我慢，说那是忘念了，忘掉了正念就会这样子，有这个问题。

宙十三、念断等息（分二科）　洪一、重修解脱（分三科）　荒一、明渐次（分二科）　日一、修瑜伽

又彼先时或依下三静虑、或依未至依定，已于奢摩他修瑜伽行。今依无常随观，复于毘钵舍那修瑜伽行。

这是第十三科「念断等息」分二科，第一科「重修解脱」又分三科，第一科「明渐次」分二科，第一科是「修瑜伽」。

「又彼先时」，又那位修行人在过去的时候，或者他是「依下三静虑」，就是初禅、二禅、三禅就是「下三静虑」；四禅不在内，因为四禅没有出入息不能修阿那波那念的。「或依未至依定」，或者这个修行人他没有得初禅、二禅、三禅，他祇是得未到地定，那么他修观的时候，他就以未至定为依止处修毘钵舍那观。他若是得了初禅、二禅、三禅，他就在初禅、二禅、三禅里面修毗钵舍那观，是这样意思。「已于奢摩他修瑜伽行」，他以前他已经修成功了奢摩他，这个「瑜伽行」就是相应行；就是奢摩他相应了，毘钵舍那相应了，都叫做「瑜伽行」。现在这一段文，是说他这个止；奢摩他修成功了。说他以前或者是修成功了三禅，或者他以前修成功了奢摩他未至定；修成功了未至定就是他以前修成功了奢摩他，一部份的奢摩他修成功了。

「今依无常随观，复于毘钵舍那修瑜伽行」，说现在这个时候，他修十六胜行的时候，他就「依无常随观」就是学习无常观，学习无常观不是在散乱心；「复于毘钵舍那修瑜伽行」，就是在奢摩他里面修这个无常观，修无常观的时候也叫做修「瑜伽行」，这样意思。这就是说他这个「修瑜伽行」是这样有程度的，不是散乱心。

日二、求解脱

如是以奢摩他毘钵舍那熏修心已，于诸界中从彼随眠而求解脱。

这第二科「求解脱」。第一科是说他以前成功了奢摩他；现在说是「求解脱」。

「如是」就是这一段文他成功了奢摩他，他就以奢摩他毘钵舍那这个止观，来「熏修」他的这个清净心，使令这个盖障都清除了。「于诸界中从彼随眠而求解脱」，于这个「诸界」里面，「从彼随眠」，从彼盖障的随眠种子而希求「解脱」；他「熏修」以奢摩他毗钵舍那这样修行的目的是什么呢？就是断除盖障的「随眠」，就是解脱盖障的种子，目的是这样子。

《披寻记》九二七页：

又彼先时或依下三静虑等者：由前已说第三静虑已上，于阿那波那念无有更修加行道理，是故此中唯说或依下三静虑，或依未至依定修瑜伽行。又前观察所生起心，亦说下三静虑及未至定为所依止，义与此同。

「又彼先时或依下三静虑等者：由前已说第三静虑以上，于阿那波那念无有更修加行的道理，是故此中唯说或依下三静虑，或依未至依定修瑜伽行。又前观察所生起心，亦说下三静虑」前面提过这件事。「及未至定为所依止，义与此同」，和这里面道理是一样的。

这是说「修瑜伽」、「求解脱」。下面第二科「辨诸界」。前面第一科说「渐次」，就是说他以前成就了奢摩他，现在在奢摩他里面修无常观的毗钵舍那，目的是从诸盖障的随眠求解脱，这样意思。下面是「辨诸界」分四科，第一科「征」。

荒二、辨诸界（分四科）　日一、征

云何诸界？

这个「诸界」是什么意思呢？这是「征」。下面是「标」。

日二、标

所谓三界。

就是三种界。下面列出来。

日三、列

一者断界。二者离欲界。三者灭界。

这叫做「三界」，这是列出来。下面第四科解释。

日四、释

见道所断一切行断，名为断界。修道所断一切行断，名离欲界。一切依灭，名为灭界。

什么叫做「断界」呢？是「见道所断一切行断，名为断界」，就是初入圣道，成

就无我的智慧见到第一义谛，见到诸法寂灭相的时候，这时候断除去一切的烦恼心。一切烦恼心就是身见、戒取、疑这三种烦恼。这就叫做「断界」；从来也没有断过，现在是初开始断烦恼，所以名之为「断」。

「修道所断一切行断，名离欲界」，得了初果以后继续向前修学圣道，就断了五下分结里面那个贪、瞋，这时候就是「修道」。把贪瞋这二种烦恼断掉了的时候，就是「离欲界」了，就远离了欲界、就是超越了欲界到了色界了，这名「离欲界」。

「一切依灭，名为灭界」，这一切有漏种子都灭了。这「依」，一切有漏的种子叫做「依」；这个种子生现行；烦恼的现行依种子为所依。一切爱见的烦恼所依止的烦恼、所依止的种子全面的灭掉了，就是色界、无色界的烦恼，就是五上分结种子也灭了，这时候叫做「灭界」。这「断界」，一个「离欲界」，一个「灭界」。这叫做「灭界」。

这是解释「辨诸界」解释完了。下面第三科「修止观」。

荒三、修止观

思惟如是三界寂静、安隐无患，修奢摩他毘钵舍那。

前面是解释什么叫做「三界」。这以下才说修止观。

「思惟如是三界寂静」，说这位修行人他在奢摩他里面思惟这「三界」，断界、离欲界、灭界这三界「寂静」了，也就是把五下分结、五上分结全面的灭除了，这时候心里面是寂静了再没有烦恼贼捣乱，没有烦恼贼在心里面捣乱、心里面寂静了。
「安隐无患」，无论什么时候心里面都是安隐的，没有灾患来苦恼他了。「修奢摩他毘钵舍那」，这三界的寂静不是自然的，是你要修奢摩他和毗钵舍那才可以，你才能达到这里，也就是修四念处、修无我观、修无常观、无我观。

洪二、作念能学

彼由修习多修习故，从余修道所断烦恼心得解脱。是故念言：于断随观离欲随观灭随观入息出息，我今能学断随观离欲随观灭随观入息出息。

这第二科「作念能学」。前面第一科是「重修解脱」，这是第二科「作念能学」。

「彼由修习多修习故」，他是得了初果以后，他要继续在入息出息上修四念处，修习又多修习，善修善习「多修习故」，「从余修道所断烦恼心得解脱」，从残余的修道所断的烦恼，就是刚才说的，他的心里面解脱了这一切烦恼。「是故念言：于断随观、离欲随观、灭随观」一个断、一个离欲、一个灭，这三种随观「入息出息」，「我今能学断随观、离欲随观、灭随观入息出息」，他这件事能做到了。

亥二、结成无学

如是彼于见修所断一切烦恼皆永断故，成阿罗汉诸漏永尽。此后更无所应作事，于所决择已得究竟。

这是第二科「结成无学」。前面是有学见迹（显有学行），现在成功，就是又修了十六胜行就成功了，就得到「无学」了。

「如是」像前面这一大段文，彼那个修行人对于见道所断一切烦恼，修道所断一切烦恼「皆永断故」，不是暂时地断。「成阿罗汉诸漏永尽」，一切烦恼都永久地灭尽了。「此后更无」所应作的事情了。「于所决择已得究竟」，在色受想行识上观察无常、无我的道理这个「抉择」，已经到究竟圆满的程度了，这叫「结成学无」。

地三、结

是名十六胜行。

这「十六胜行」到此说完了。

亥二、总结劝学

修习如是名为五种修习阿那波那念，多寻思行补特伽罗，应于是中正勤修学爱乐乘御。若于所缘有逡遽务有散乱者，于内各别应当亲近如是观行。

这是第二科「总结劝学」。前面是「别辨五种」；有算数修习...乃至到十六胜行的修习，一共是五种。「五种修习阿那波那念」这个法门是谁应该修习的呢？是「多寻思行补特伽罗」，就是妄想特别多的人。「应于是中正勤修学」，在这个法门里面你应该认真地、精进地学习。「爱乐乘御」，你要发欢喜心，要「乘御」就像坐这个车，就可以从凡夫地到涅盘地，就可以到那里面去了。

「若于所缘有逡遽务有散乱者」，若是你这个修行人修行的时候，或者你有欲寻思、恚寻思、亲里寻思、国土寻思有这些「逡遽」，就是心里面有贪瞋痴的这个分别心就是很逡忙，有这样散乱心的人。「于内各别应当亲近如是观行」，你应该修这个...；有欲寻思就是要修出离寻思，有恚寻思、有害寻思要修慈悲喜舍；就是这样子，各别地去亲近这样的观行的法门来对治它。

《披寻记》九二八页：

若于所缘有逡遽务等者：欲恚害等诸恶寻思令心遽务亦令散动，名有遽务及有散乱。

这样意思。

未二、显方便

若于此中勤修习者，寻思散动皆无所有；心于所缘速疾安住，深生爱乐。

第二「显方便」。若是你有这样的多寻思行的话，这样的人「若于此中勤修习者」，「寻思散动皆无所有」，这个杂乱的妄想就没有了，就对治出去了。「心于所缘速疾安住」，你的心在入息出息这里，就很快地就寂静住了。「深生爱乐」，这个时候有快乐出来，你心里面深深地「爱乐」这件事。

午三、结

是名第五多寻思行补特伽罗净行所缘。

这结束这一段。

辰四、结

如是总名净行所缘。

卯三、善巧所缘（分五科）　辰一、征

云何名为善巧所缘？

前面是「净行所缘」，这是第二科「净行所缘」。现在是第三科「善巧所缘」。第一科是「遍满所缘境事」，第二科「净行所缘」，第三科是「善巧所缘」。分五科，第一科「征」。怎么叫做「善巧所缘」呢？这是「征」。下面第二科是「标」。

辰二、标

谓此所缘略有五种。

这个「善巧所缘」有五种不同，这是「标」。下面列出来，那五种呢？

辰三、列

一蕴善巧。二界善巧。三处善巧。四缘起善巧。五处非处善巧。

「一蕴善巧」，第二是「界善巧」，第三是「处善巧」。这个「处善巧」，就是把眼耳鼻舌身意六根包括在内了，所以「根善巧」也在里面了。四是「缘起善巧」，五是「处非处善巧」；一共这五种善巧。这个「善巧」就是通达的智慧。

辰四、释（分二科）　巳一、别辨相（分五科）　午一、蕴善巧（分二科）　未一、征

蕴善巧者:云何蕴？云何蕴善巧？

下面第四科解释这五种善巧，分二科，第一科是别辨这五种善巧的相貌，分五科，第一科先解释「蕴善巧」，分二科，第一科「征」。

「蕴善巧」是什么呢？「蕴善巧者：云何蕴？」什么是蕴呢？「云何蕴？云何善巧？」这个蕴善巧分二个问题；怎么叫做「蕴」？怎么叫做「善巧」？这是「征」。

下面第二科解释，先解释什么叫做「蕴」，分四科，第一科「标」。

未二、释（分二科）　申一、蕴（分四科）　酉一、标

谓蕴有五。

酉二、列

则色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。

「则色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴」这五种不同，这是列出来。

下面第三科解释，解释分二科，第一科解释「色蕴」分三科，第一科「征」。

酉三、释（分二科）　戌一、色蕴（分三科）　亥一、征

云何色蕴？

怎么叫做「色蕴」呢？这「蕴」就是，「蕴」者积聚的意思；这个地水火风，色就是物质一大堆，不是单纯一个的，很多的所以叫做「色蕴」。

亥二、释（分二科）　天一、出体性

谓诸所有色，一切皆是四大种、及四大种所造。

这下面就是解释，解释分二科，第一科「出体性」。「谓诸所有色」，所有的很多的色，「一切皆是四大种、及四大种所造」。什么是「色」呢？就是坚、湿、暖、动叫做「四大种」；这个「大」就是广大的意思，这个地水火风都是很广大的；这个「种」就是一切色法都是依此而成，所以它是「种」。「及四大种所造」，这个坚、湿、暖、动所造的，就是我们眼所见的这一切地水火风，是四大种所造，就是这个。譬如说我们的眼、耳、鼻、舌、身，这是四大种所造；我们的眼也有坚、湿、暖、动；耳、鼻、舌、身都有坚湿暖动。它们积聚起来成为眼、耳、鼻、舌、身、意的。这所见的一切的色、声、香、味也都是四大种所造，这一切法；这个「触」里面也有一部份。

这是第一科「出体性」。下面第二科「显差别」。

天二、显差别

此复若过去若未来若现在、若内若外、若麤若细、若劣若胜、若远若近。

「此复若过去若未来若现在」，这个四大种及四大种所造是通于三世的；有过去的、有未来的、有现在的不同。「若内若外」，「内」就是我们的身体的四大种所造，「若外」就是这个生命体之外的所见的这一切的色法。「若麤若细」，这一切色法有麤有细的不同；「四大种」应该是精微的，「四大种所造」就是麤劣的。「若劣若胜」，你若是造了很多的恶业，很多的罪业所感得的「四大种、四大种所造」就是「劣」。如果是善业所招感的「四大种、四大种所造」那就是「殊胜」的；用善恶来分别。世间的就是「劣」，出世间的就是「殊胜」了，或者是这么说。「若远若近」，若过去、未来就是「远」，现在就是「近」了。

这个「色蕴」有这么多的差别，这是说「色蕴」的相貌是这样的。下面第三科「结」。

亥三、结

总名色蕴。

这么多的差别的色蕴，总而言之都叫做「色蕴」，这就这个意思。

戊二、余蕴（分二科）　亥一、出体性（分四科）　天一、受蕴（分三科）　地一、征

云何受蕴？

前面是「色蕴」。现在说「余蕴」，就是受、想、行、识蕴。「余蕴」里面分二科，第一科「出体性」分四科，第一科先说「受蕴」的体性，分三科，第一科「征」。

怎么叫做「受蕴」呢？这是征。「云何受蕴？」是征。

下面第二科解释，分二科，第一科是分「三种」。

地二、释（分二科）　玄一、三种

谓或顺乐触为缘诸受，或顺苦触为缘诸受，或顺不苦不乐触为缘诸受。

「顺乐触为缘诸受」这个就是乐受，「顺苦触为缘诸受」就是苦受，「不苦不乐触为缘诸受」就是不苦不乐受。这个「为缘」就是为所缘；你心以「乐触」为所缘、你就有乐受，以「苦触」为所缘那么你就有苦受，「不苦不乐触」就不苦不乐受。

这个「受蕴」这是三种不同；苦、乐、舍。下面第二科是「六种」受。

玄二、六种

复有六受身。则眼触所生受，耳、鼻、舌、身、意触所生受。

「复有六受身」，这个六受的体性。「则眼触所生受，耳、鼻、舌、身、意触所生受」，这是约所依的六根来分别受的差别相，就是有六种了。

地三、结

总名受蕴。

总名为「受蕴」。这个受蕴，在众生的心情上倒是非常重要的，任何人都贪求这个乐受而去有种种行动、发起种种行动的。所以乐受是众生心之所求，也是众生的果报；你受乐受也是果报，受苦受也是果报。

天二、想蕴（分三科）　地一、征

云何想蕴？

下面是说「想蕴」，分三科，第一科「征」。第二科解释，怎么叫做「想蕴」呢？

地二、释（分二科）　玄一、有相等

谓有相想、无相想、狭小想、广大想、无量想、无诸所有无所有处想。

这第二科是解释分二科，第一科是有相想等；又是「有相想、无相想、狭小想、广大想、无量想、无诸所有无所有处想」这一共有多少想？有相想、无相想是二个。狭小想三个，广大想是四个，无量想是五个，无诸所有想是六个，六个想。看这个这《披寻记》有解释。

《披寻记》九二九页：

谓有相想等者：集论中说：何等有相想？谓除不善言说、无想界定、及有顶定想，所余诸想。何等无相想？谓所余想。何等小想？谓能了欲界想。何等大想？谓能了色界想。何等无量想？谓能了空无边处识无边处想。何等无诸所有无所有处想？谓能了无所有处想。（集论一卷四页）此应准释。

「谓有相想等者」：「《集论》中说」，《阿毗达磨集论》；有《杂集论》，还

有《集论》，《杂集论》是解释这个《集论》，都是无着菩萨造的。

「何等有相想？」什么叫做有相想呢？「谓除不善言说、无想界定、及有顶定想，所余诸想」这就叫做「有相想」。「谓除不善言说」，就是不善于说话的人，就是小孩子、孩童、婴孩他还不能说话。「除不善言说」，除掉这个不善言说；「不善言说」就是「无相想」。除掉了这个无相想就是有相想，是这样意思。这个不善言说是无相想，就是小孩子他也能想，他心能接触一切相的时候想，但是不知道是什么？他接触到光明的时候，他心取光明相的时候，但是不知道它的名字；色声香味触、眼耳鼻舌身意、乃至父亲母亲，他心里面接触这些相的时候，但是不知名字，所以他叫做「无相想」。

「无想界定」，这无想界定是什么呢？其实无想界也就是「无相界」，就是涅盘，涅盘是离一切相了。这个「无想界定」就是得涅盘之前你要修「无想界定」，就是「无想界定」修这个定，就是无相三昧了，修这个定为因才能得涅盘，所以叫做「无想界定」；这也叫做「无相想」，这是超越了一切名言，那叫做「无相界定」是这样意思。

「及有顶定想」，「有顶定」就是三界之顶、非非想定。非非想定的时候他的心不明利，他不能安立种种差别相，他也是厌背了一切相但是还是有想，就是他这个心不明利的关系，这时候也叫做「无相想」。

那这样说这个无相想有三种；一个「不善言说」也叫做无相想，「无想界定」也叫做无相想，「及有顶定想」也叫做无相想。这个「不善言说」，这小孩子因为没学言语，他没学这个名言所以他也无相想。这个无想界定，这是圣人，他超越了一切名言，他心里面离一切分别，这是佛法中最殊胜的，叫「无相想」。「有顶定想」，这是他那个定力太深了，这毗钵舍那的观太弱，所以他的心思不明利，他不能够有这一切名言的相貌，所以也叫做「无相想」。

现在什么叫做「有相想」呢？就是除掉了这三种无相想「所余诸想」，叫做「有相想」。除掉了这三种人之外，都叫做「有相想」。「何等无相想」？什么叫做无相想呢？「谓所余想」，就是除掉了有相想之外，所余的这个想；那就是刚才说的那三种无相想。这个有相想和无相想解释完了。

什么叫做「狭小想」呢？「何等小想？谓能了欲界想」，能明了欲界的事情的这样的思想，这就叫做「狭小想」。「何等大想？谓能了色界想」，就是色界四禅的这种人，就叫做「大想」，「广大想」。「何等无量想呢？谓能了空无边处识无边处想」，这就是无色界定的前二个定，这叫做「无量想」。「何等无诸所有无所有处想？谓能了无所有处想」，就是无色界定地的第三个定，无所有处定；无所有处定就是，心里面也不分别空，也不分别识，就分别无所有，这叫做「无所有处想」。那么这解释完了。（《集论》一卷四页）「此应准释」，这里面说的准照《集论》说的来解释。

什么叫做「想蕴」？就是这么多的想，这叫做「想蕴」。

玄二、六想身

复有六想身；则眼触所生想，耳、鼻、舌、身、意触所生想。

这是第二科「六想身」。什么叫做「六想身」呢？「则眼触所生想」，就是「眼触所生想」，因眼、眼根接触到色相生眼识，这个时候所了别的境界就是「眼触所生想」。「耳、鼻、舌、身、意触所生想」，这就是六想，都是因「触」而生想。

地三、结

总名想蕴。

这是「想蕴」结束了。下面第三科「行蕴」，分三科，第一科是「征」。

天三、行蕴（分三科）　地一、征

云何行蕴？

云何叫做「行蕴」呢？这是第一科。第二科解释分二科，第一科「六思身」。

地二、释（分二科）　玄一、六思身

谓六思身;则眼触所生思，耳、鼻、舌、身、意触所生思。

什么叫做「行蕴」？就是「六思身」就是「行蕴」；什么叫做「六思身」呢？「则眼触所生思，耳、鼻、舌、身、意触所生思」，就是六根接触到六尘，同时生出来六识，六识当然它也是触到六境，这个时候心里面要有所行动，这叫做六触「所生思」。这个「思」呢？就是想要作善事、或者想要作恶事，心里面有个目的；我要达到这个目的，要采取这样的行动，或者是好的、或者是坏的、或者有罪、或者是有福的，那么这就叫做「行蕴」。这「行」就指思心所说的，而实在这个思心所呢？不是单独的。

玄二、所余法

复有所余，除受及想诸心法等。

这第二科「所余法」。「复有所余」，除了思心所之外还有剩余的；剩余的是什么呢？「除受及想」，所有的心所法里边除了这个「受」和「想」；前面已经有受蕴、有想蕴了，所以把这两个心所法除掉之外，其余的「诸心法等」。

地三、结

总名行蕴。

总起来，总加起来叫做「行蕴」。

如果你这个思心所想要达成这个目的；想要作恶事，所有的烦恼心所都来了。说想要作善事，那一切的善心所都来了；这就是「诸心法等」。这总合起来名为「行蕴」。但是这么多的心所法里边以「思心所」为导首，为导为首；它是个领导者，大家都同它合作来作成一件事，把这件事做成功了，或者是没做成功失败了，这叫做「行蕴」。

天四、识蕴（分三科）　地一、征

云何识蕴？

这是第四科，这里分三科，第一科是「征」。怎么叫做「识蕴」呢？下面第二科解释，分二科，第一科是「三种」。

地二、释（分二科）　玄一、三种

谓心、意、识。

就是「识蕴」有三种不同；一个「心」、一个「意」、一个「识」。这个「心」是集起义。「意」可以当依止义，或者是当思量义。「识」是了别的意思，这样意思。这是我们以前解释过了。

玄二、六种

复有六识身，则眼识、耳、鼻、舌、身、意识。

前面是三种解释，现在说有六种解释。「复有六识」的体性，「则眼识、耳、鼻、舌、身、意识」。

地三、结

总名识蕴。

总名为「识蕴」，是这样。

亥二、例差别

前受想行蕴及此识蕴，皆有过去未来现在内外等差别。如前广说。

这是第二科「例差别」。前面是说它们的自相；色蕴的自相、受、想、行、识的自相。这底下「例差别」，它不是一个孤独的事情，有各式各样的事情有差别的。

「前」边这个受蕴、想蕴、行蕴「及此识蕴」，「皆有」过去的不同、未来的不同、现在的不同、也有内外等、劣胜等的不同。「如前广说」像前面说了，前面说过了。

酉四、结

是名为蕴。

这就叫做「蕴」。这个五蕴就是这么解释。

申二、蕴善巧（分二科）　酉一、征

云何蕴善巧？

前面把这个「蕴」解释完了。现在这下面解释这蕴的智慧，善巧通达的智慧。第一科是「征」。怎么叫做「蕴善巧」呢？这是「征」。

下面第二科解释分二科，第一科「略」，略解释。

酉二、释（分二科）　戌一、略

谓善了知如所说蕴、种种差别性、非一众多性，除此法外更无所得、无所分别。是名略说蕴善巧义。

「谓善了知如所说蕴、种种差别性」，就是你这个人、你这位佛教徒，你能明白像所说的这个色、受、想、行、识「蕴」的「种种差别性」、「非一众多性」，「除此法外更无所得、无所分别」，你能这样明白。「是名略说蕴善巧义」，这是略说。

下边就广说，就是解释这个略说，分三科，第一科解释蕴的种种差别性，先「征」。

戊二、广（分三科）　亥一、蕴种种差别性（分二科）　天一、征

云何名蕴种种差别性？

这是问。下面第二科解释。

天二、释

谓色蕴异、受蕴异、乃至识蕴异，是名种种差别性。

「色蕴」有过去、现在、未来、若内、若外、若劣、若胜、有各式各样的差别。「受蕴」也是这样差别，乃至「识蕴」也有这样的差别，「是名种种差别性」。

这一句话解释完了。下面是第二科，第二科解释「蕴非一众多性」。

亥二、蕴非一众多性（分二科）　天一、征

云何名蕴非一众多性？

解释第二句，是这么意思。

天二、释（分二科）　地一、举色蕴（分三科）　玄一、标

谓色蕴非一众多品类。

玄二、释

大种所造差别故，去来今等、品类差别故。

「大种所造差别故」这样解释。这个色蕴怎么样「非一众多品类」呢？「大种所差别故」，大种有差别，所造也有差别，也是不一样的。「去来今等、品类差别故」，过去、现在、未来也是有品类的差别，有天上、人间、三恶道的差别。

玄三、结

是名色蕴非一众多性。

地二、例余蕴

如是余蕴，随其所应皆当了知。

这是第二科「例余蕴」。前面这「色蕴」是这样子，「如是余蕴」其他的蕴，也「随其所应」也应该是这样，也是有过去、未来的品类的差别。

这文上第一句「种种差别」就是说色蕴义、受蕴义、乃至识蕴义，就是这叫作「种种差别性」。等到「蕴非一众多性」就说得更清楚了；有大种所造差别、去来今等品类差别，是名「色蕴非一众多性」。这个「种种差别」和「非一众多」，在语言上就是有略广的不同而已。

「如是余蕴，随其所应皆当了知」，其余的受、想、行、识也是这样了知。

亥三、除此法外更无所得无分别（分三科）　天一、征

云何除此法外更无所得无所分别？

这是第三科解释这第三句，怎么叫作「除此法外更无所得无所分别」呢？

这是「征」。下面第二科解释。

天二、释

谓唯蕴可得，唯事可得。

就是这样子。看《披寻记》：

《披寻记》九二九页：

唯蕴可得等者：总说诸蕴苦相广大，是名唯蕴可得。别说诸蕴唯色等五，是名唯事可得。

「唯蕴可得等者：总说诸蕴苦相广大，是名唯蕴可得」，这个「总说」就是不详细说，说它的大意叫做「总说」；就是诸蕴的苦相是广大无边的，这叫做「唯蕴可得」，你不能跳出去这个范围的。「别说诸蕴唯色等五」，前面说个大意；现在详细说就是色受想行识这五个。「是名唯事可得」是这样意思。这个「唯蕴可得、唯识可得」；「蕴」是总、「事」是别的意思；实在蕴就是事，事就是蕴，这叫做「唯蕴可得、唯事可得」。

非离蕴外有我可得，有常恒住无变易法是可得者。亦无少法是我所有。

「非离蕴外有我可得」，不是离开了五蕴以外，还有一个「我」可得的，可得到「我」的。「非离蕴外有我可得，有常恒住无变易法是可得者」，离开了五蕴没有我可得。只有「有我论者」认为「我」是常恒住、无变易的，是可得的；佛法是「无我论者」，是认为没有这样的「我」可得，只是色受想行识而已，没有我可得。「亦无少法是我所有」，既然没有「我」，也就没有「我所」了，没有说：这个是我的，也没有这个执着了。

天三、结

故除此外，更无所得、无所分别。

是结束这一段。所以除了色受想行识之外，更没有法可得，也就没有法可分别了。是这样意思。

午二、界善巧（分二科）　未一、征

云何界？云何界善巧？

前边这个「蕴善巧」解释完了，这下边解释这个「界善巧」。「云何界善巧」？这是「征」。下边第二科解释，解释分二科，第一科是解释「界」分三科，第一科是「标」。

未二、释（分二科）　申一、界（分三科）　酉一、标

谓界有十八。

这个「界」有十八种不同。这是「标」，下边是「列」。

酉二、列

则眼界、色界、眼识界，耳界、声界、耳识界，鼻界、香界、鼻识界，舌界、味界、舌识界，身界、触界、身识界，意界、法界、意识界。

「则眼界、色界、眼识界，耳界、声界、耳识界」。「眼界」就是眼根。「色界」就是色尘。「眼识界」；这个眼界、色界都是物质；这个「眼识」是心法，这是心王。就是根、尘、识这三法。这是三种，还有「耳界、声界、耳识界」这又三种，「鼻界、香界、鼻识界，舌界、味界、舌识界，身界、触界、身识界，意界、法界、意识界」，这一共就是十八界。这是第二科「列」出来，第三科「结」。

酉三、结

是名为界。

这就叫做「界」，「界」就是有这么多。

这是解释这个「界」。下面第二科说「界善巧」分二科，第一科是「出体性」。

申二、界善巧（分二科）　酉一、出体性

若复于彼十八种法，从别别界、别别种子、别别种性、生起出现，如实了知、忍可、审察；名界善巧。

这「界善巧」怎么讲呢？「若复于彼十八种法」，若是你这位修行人对这十八种法，你能够通达、你能够明白它。「从别别界」，这就是出现在现实界的这一切眼耳鼻舌身意，根尘识的十八界，是从各别的各别的界来的。什么叫做「界」呢？就是「别别的种子」；譬如说眼根是从眼根的种子来的；譬如说色界，色界从色的种子来的；眼识界，就是眼识从眼识的种子来的。「从别别界」，什么叫做「界」？是「别别的种子」；界就是种子。这个现行是从种子来的，这样子。什么叫做「种子」？就是「别别的种性」，「种性」和「种子」是同义；这「界」、「种子」、「种性」这三个名词不同，它的义是一样的，都是「种子」义，说种子我们容易明白。

「生起出现」，这个现实界的十八界，就是从种子「生起」的、「出现」的，从种子生起、从种子出现，这样意思。这种子是能生起的，现实的十八界是所出现的。原来是没有的，现在生起了；原来是没有的，现在出现了，这样意思。

「如实了知、忍可、审察」，对于现行的十八界、从十八种种子生起的这件事，你能真实的认识这件事。「忍可、审察」，你心里面忍可了「是这样」，是经过了智

慧的观察，你忍可这件事，这叫做「界善巧」。这「界善巧」是这样意思。

《披寻记》九三〇页：

从别别界等者：谓从眼界乃至意识界种种差别，名别别界。为显差别为因，是故更说别别种子、别别种性，由种子义或种性义是界义故。如决择分说（陵本五十六卷十页）。

酉二、显所为

如实了知十八种法，从别别界、别别而转；即于因缘而得善巧。是故说此名界善巧。

「如实了知十八种法，从别别界、别别而转」，从别别的种子、别别的现行现起。「即于因缘而得善巧」，这在四种缘里面，因缘、次第缘、增上缘、所缘缘；这个十八界这个地方就指因缘说的，你通达了「因缘」就叫做「善巧」。「是故说此名界善巧」。

这是第二科「显所为」。下面第三科是「处善巧」分二科，第一科「征」。

午三、处善巧（分二科）　未一、征

云何处？云何处善巧？

这是「征」。下面第二科解释分二科，第一科是解释「处」分三科，第一科「标」。

未二、释（分二科）　申一、处（分三科）　酉一、标

谓处有十二。

这个「处」有十二种不同。这个「处」就是识由此处生；这生识之处。我们这个心从什么地方来的？从「处」来的。「处」是生识之处，这个地方能生出「识」来。

这是「标」。下面第二科「列」。

酉二、列

则眼处色处、耳处声处、鼻处香处、舌处味处、身处触处、意处法处。

「则眼处」这个「则」就是「是」，「则」者为也，「则」者是也。就是「眼处色处，耳处声处，鼻处香处，舌处味处，身处触处，意处法处」。这个眼处、色处是相对的，耳处、声处是相对的，乃至意处、法处是相对的，所以一共是十二处。

这是「列」。下面第三科「结」。

酉三、结

是名为处。

就是生识之「处」。这是把这个「处」解释完了。

下边第二科是「处善巧」分三科，第一科「出体性」分三科，第一科「生眼识等」。

申二、处善巧（分三科）　酉一、出体性（分三科）　戌一、生眼识等

处善巧者：谓眼为增上缘，色为所缘缘，等无间灭意为等无间缘；生起眼识及相应法。

这是说这个「善巧」义。「谓眼为增上缘」，这个眼根是眼识生起的「增上缘」，它有力量能帮助眼识生起，这就是「增上缘」。色是「所缘缘」，这个「所缘缘」是二个「缘」字；第一个「缘」这个色是眼识生起的缘，第二个「缘」是眼识的所缘。因为它出现了，眼识才生起；生起了眼识，还以色为所缘，就是这么意思。这个色是「所缘缘」。「等无间灭意为等无间缘」，这个眼识前一刹那灭了那叫「等无间灭意」，这个「等无间」也是眼识生起的缘。这是三个缘，就没有说因缘，前面十八界说了因缘，这地方只是说三个缘。

「生起眼识」，眼识要有眼根的「增上缘」，又要有色的「所缘缘」，还要有等无间灭意的「等无间缘」，这个眼识才能生起。「及相应法」及眼识相应的法，就是作意、触、受、想、思、欲、胜解、念、定、慧，乃至或者是善心所、或者是杂染心所、就是烦恼心所都是「相应法」。你若能通达了「眼识」是这么回事，这就叫做「处善巧」。

这是「生眼识等」。下边说耳，第二科「生耳识等」。

戌二、生耳识等

耳为增上缘，声为所缘缘，等无间灭意为等无间缘；生起耳识及相应法。

「耳为增上缘」就是耳根，「声为所缘缘，等无间灭意为等无间缘；生起耳识及相应法」。

戌三、生余识等

如是乃至意为等无间缘，此生作意为增上缘，法为所缘缘；生起意识及相应法。

这是第三科「生余识等」。「如是乃至」，前边眼、耳说完了；鼻、舌、身、意，乃至到意，「意为等无间缘」，就是前一念意识是后一念意识生起的「等无间缘」，前一念意识灭了、为后一念意识生起的等无间缘；因为它若不灭，你次一刹那不能生起。

「此生作意为增上缘」，这个增上缘是谁？就是同时有一个「作意」心所、是生起意识的「增上缘」，这样讲。这个小乘佛法没有说末那识，所以就是说这个作意心所是增上缘。「法为所缘缘」，你所缘的这个法，就前五识落谢的影子是「所缘缘」；「生起意识及相应法」，这就是这样子。

《披寻记》九三〇页：

此生作意为增上缘者：此说能生意识作意，名为意识增上缘。当知此依不了义说，若依了义，应说末那为增上缘。

「此生作意为增上缘者：此说能生意识作意，名为意识的增上缘。当知此依不了

义说」，这个说的不究竟。「若依了义，应该说末那为增上缘」，就是第七识是增上缘。

酉二、显所为

如是六识身及相应法，皆由三缘而得流转。谓增上缘、所缘缘、等无间缘。

这是「显所为」。「如是六识身」，「六识」的体性，及它六识所「相应」的一切心所法，「皆由三缘而得流转」才能活动，就是前面这三种缘；增上缘、所缘缘、等无间灭意缘。「谓增上缘、所缘缘、等无间缘」，这是有这三种缘，这「六识身及相应法」才能「流转」，才能现起。

酉三、结名

若于如是诸内外处缘得善巧，名处善巧。

这是第三科「结名」。你若能「于如是」，前面这一大段文，内处、外处这么多三缘，「得善巧」的通达，善巧的慧的通达，那就叫做「处善巧」。

午四、缘起善巧（分二科） 未一、征

云何缘起？云何缘起善巧？

现在的文是〈声闻地〉。〈声闻地〉里边一共分三大科。第一科是〈种性地〉，第二科是〈趣入地〉，第三科是〈出离地〉。前两大科都已经讲完了，现在是〈出离地〉。〈出离地〉里边又分二科。第一科「结前生后」，第二科「略广宣说」这一科分四大科。第一科「离欲资粮」，第二科是「品类建立」，第三科是「安立瑜伽」，第四科是「广释修相」。这四大科，就是把出离地讲完了。

现在是第二科「品类建立」。「品类建立」里边一共分十七科，十七段。第一段是「补特伽罗品类差别」，第二科是「建立补特伽罗品类」，第三科是「所缘」，第四科是「教授」，乃至到十七科。现在是第三科「所缘」，就是修止观的时候要有所缘境，这样意思。这里边分四段，就是标、征、列、释，现在的文是第四科。第四科又分四段。第一段是「遍满所缘境事」，第二段是「净行所缘」，第三科是「善巧所缘」，第四科「净惑所缘」；这个「所缘境」分这么四大科。

现在的文是第三科「善巧所缘」。善巧所缘里边又分成五科。第一科是「征」，第二科是「标」，第三科是「列」。现在的文就是第四科的解释，分二科，第一科是「别辨相」。就是一样一样的说明这五种所缘境的相貌。五种所缘境第一个是「蕴善巧」，第二科是「界善巧」，第三科是「处善巧」，第四科是「缘起善巧」，第五科「处非处善巧」。现在就是第四科「缘起善巧」。前边的三个善巧都已经讲过了，现在是第四「缘起善巧」分二科，第一科是「征」。

「云何缘起？云何缘起善巧？」就是什么叫做「缘起」？什么叫作缘起的「善巧」？提出这么两个问题。下边就是加以解释，也就等于是回答了。解释里边分二科，第一科是解释「缘起」，第二科解释「缘起善巧」。解释缘起里边分二科，第一科是「释」，第二科是「结」。现在是解释，先解释「缘起」。

未二、释（分二科） 申一、缘起（分二科） 酉一、释

谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死，乃至招集如是纯大苦蕴。

这个「缘起」就是一切事物的现起的原因，这个事物虽然是很多，主要是众生的生命。「云何缘起？」就是生命是怎么现起的？就是这么一句话。

这里边举出来的就是十二缘起，十二缘起在第九卷、第十卷解释得很详细的，都解释过了，所以这里我们不再解释。怎么叫做「缘起」？就是十二缘起；就是我们的生命有这十二个次第，这样现起的。

酉二、结

是名缘起。

这第二科是结束这一段。你问：什么叫做「缘起」？这十二条，这就叫做「缘起」。

申二、缘起善巧（分二科）　酉一、显所为（分三科）　戌一、无常义

若复了知唯有诸法滋润诸法，唯有诸法等润诸法，唯有诸行引发诸行。而彼诸行因所生故，缘所生故，本无而有，有已散灭，体是无常。

这是第二科「缘起善巧」。前面第一科「缘起」说完了，现在说到什么叫做「缘起善巧」？加以解释。这里面分二科，第一科是「显所为」，「显所为」这句话就是显示出来「缘起」是什么的；「缘起」是怎么回事？它是干什么的？是这么意思。分三科，第一科是「无常义」。「缘起」是表示「无常」的意思，表示有很多的变化，不是在那里不变动的，显示「无常义」。

「若复了知唯有诸法滋润诸法」。什么叫做「缘起」虽然解释完了，但是「缘起」的义应该说明。若是你是佛教徒你能够学习佛法，你有了智慧你就会明白：「唯有诸法滋润诸法」，没有我可得；没有那个常恒住不变异的我可得，只是有这一切生灭的诸法，也就是十二缘起这个诸法，也就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法这一切法。

「滋润诸法」，这个诸法和诸法互相影响。实在来说就是能分别和所分别，这能分别的心去思惟所分别的一切境界，这一分别的时候就滋润了；其它的地方也说是熏习。这「滋润」，譬如说是种了谷，在土地里面你种植了谷的种子，那么有这雨水去滋润它，滋润它它就生长。说是我们的内心，内心里面也有很多的种子，从久远以来它有很多的贪瞋痴的各式各样的烦恼种子，各式各样的业力的种子，这些种子在你内心里面，你心一动，你心在起种种分别，就滋润了原来的种子，就加强了它的力量，这叫做「滋润诸法」。

「唯有诸法等润诸法」，这个「等润」这句话这个「等」这个字，我们通常说它是平等的，但是也当个差别讲，差别的意思。唯有各式各样的法去滋润各式各样的法；譬如贪心滋润贪种子，瞋心滋润瞋的种子，各式各样的邪知邪见去滋润各式各样的邪知邪见的种子，譬如善法的种子滋润善法的种子，有善、恶、无记，是各式各样的差别，不同的滋润。譬如今天午前是有贪瞋痴的烦恼，午后又有戒定慧了，就是有变化，各式各样的熏习，是这样意思，所以叫做「等润」。或者是由眼、由眼识去分别色境，耳识去分别声音的境界，眼耳鼻舌身意缘色声香味触法，就引起第六识，眼识六识，耳识六识，这时候各式各样的诸法，都是在这里有很多很多不同的熏习，就是这样意思。这个「缘起」就是这么回事，是这样子，不是另外有个力量它叫你受苦，它叫你受安乐自在；不是。是你自己的分别，这样意思。

「唯有诸行引发诸行」，前面滋润了以后力量就加强了，加强了它若发生作用就会引出来一些现象。譬如这个人，他久远以来这个贪的种子很厉害，就引出来贪心了；这个人瞋心很强，遇见了因缘的时候瞋心就现起来很厉害；但是你忽然间学习佛法，有佛法的熏习的时候，虽然有贪瞋痴的因缘但贪瞋痴不动，它就会引出来不同的现行，不同的因缘引出来不同的现行，这是「唯有诸行引发诸行」。这个「行」就表示都是生灭变化的，没有一样它是自性有的、不变化的东西；不是。就是没有我可得。

「而彼诸行因所生故，缘所生故，本无而有，有已散灭，体是无常」，这是把这个无常义显示出来。「而彼诸行因所生故」，就是滋润的一切法，就是种子，种子也是行，它就引出来各式各样的果报，这个主要的果报还就是你的一念心，你这一念心是你前生熏习的果报，现在现出来了，这个心是果报主。这个「诸行」它是「因所生故」，就是那个滋润的种子现出来的，是「因所生故」。

这样说「唯有诸法滋润诸法，唯有诸法等润诸法」这两句话；就是「唯有诸法滋

润诸法」这句话是总说，「唯有诸法等润诸法」是差别说的，这两句话合起来就是「因」。「唯有诸行引发诸行」就是由因而有果了，由因引发出来果，是这样意思。但是这下面这句话等于是个批注；「而彼诸行因所生故」，引发出来的果，是由前边的这个「滋润」的种子的因所现起的，是这样子。「缘所生故」；这个因所生这是种子；缘呢？那就是所缘缘、增上缘、等无间缘这些缘了。有因的力量加上缘的力量，组合起来才有所生法，这果报才现起来。

「本无而有，有已散灭」，原来这个所生法是没有的，后来因为因缘具足了，它就现起来了，所以「由无而有」。「有已散灭」，有以后、它不能常有，这个逐渐地逐渐地消耗，这个力量逐渐地损减，到时候又没有了，「由有而无」。说「由无而有，由有而无」，这就叫做「无常」，它的体性不能够永久存在。你今天很如意，但这个如意是有时间性的；说今天是不如意，不如意也有时间性，不是永久的。

就是你在这个缘起法上能通达它是「无常义」，这就叫做「缘起善巧」。实在这个「善巧」这个字，就是智慧的意思；你有这个善巧的智慧，那就表示你知道一切法是无常了；你若知道无常，这就表示你有智慧了，你就有「缘起善巧」了。

戊二、苦义

是无常故，即是生法、老法、病法、死法、愁悴、悲叹、忧苦恼法。是生法故，乃至是恼法故；则名为苦。

前面是通达「无常义」，这是第二科「苦义」，你要通达它是苦。

「是无常故」，因为这件事它不是常恒住不变异，它有变化；这句话是什么意思呢？「即是生法」就是由无所有，它现起来了。「由无所有」以后它有变动，所以就是「老法」，就是衰朽了，眼耳鼻舌身意各部份都迟钝了，衰朽了，「老法」。「病法」，它互相有冲突，那么就是病；你的贪瞋痴…心里上有冲突就影响到生理，生理也是有冲突，这时候这就是「病」。这个老法和病法的结果就是「死法」，就是完全结束了。

「愁悴、悲叹、忧苦恼法」。在生的时候，人可能是感觉到欢喜，但是这生的时候也不是完全是令你欢喜的。这个老法、病法、死法就会使令你心里面「愁悴」；这个「悴」也就是「愁」，就是忧愁。「悲叹」；这个「悲」悲伤感叹。前面「愁悴」是内心里面忧愁；「悲叹」就发出来音声发出来语言来慨叹：很苦啊！苦啊！这样子「悲叹」。「忧苦恼法」这句话是总说的；总而言之不管是愁叹也好、悲叹也好，总而言之是「忧苦恼法」令你苦恼，这个苦来恼乱你。总而言之就是这么意思「忧苦恼法」。「是生法故，乃至是恼法故，则名为苦」，所以是苦，就是这个苦是因为这件事才苦的。

这是在缘起上的变化，缘起的无常令你心里面感觉到苦，你若明白这件事这就叫作「善巧」。

戊三、无我义

由是苦故；不得自在，其力羸劣。由是因缘定无有我。

这是第三科「无我义」。由于、就是因为这个生老病死愁叹令你苦恼，所以「不得自在」，你自己不能随心所欲；苦来的时候、我不苦，那就是自在；但是你不能。这个独自的存在，不受这苦恼的干扰，那叫做「自在」；但是你不能，这个苦恼来了你心就是苦，就为苦所恼，「不得自在」。「其力羸劣」，你的心的力量很软弱，你

不能抵抗，不能反抗这个苦，「我不苦！」没这个力量。「由是因缘定无有我」，从这件事上来看就可以知道，你的色受想行识里边、你的眼耳鼻舌身意里边，决定没有那个常恒住不变易的我可得的；若有我就是自在了，那就是有力量了，就不苦了。事实上非苦不可；你是不愿意苦，但是非苦不可，那就表示不自在，表示是没有我。那唯有圣人，得了圣道的时候有大智慧可以；但是那是智慧的力量，还不是我。

酉二、结得名

若于如是缘生法中，由如是等种种行相善巧了达，或无常智、或苦智、或无我智。是名缘起善巧。

这是第二科「结得名」。前面第一科「显所为」，显这个「缘起」有无常、苦、无我的这些事情。这一科得了缘起善巧的名字了。

「若于如是缘生法中」，若是你这个人对于这样的无明缘行，行缘识乃至生缘老死这个缘生法中。「由如是等种种行相」，由前边说的这个无常、苦、无我的这些行相。「善巧」，现出来的这种行相，你能够有智慧善巧的「了达」，由这个行相上现出来，你就会了达「无常智」，你就会明白这是「苦」，这是「无我」，你有了这样的智慧，「是名缘起善巧」。这是结束这一段文，这个缘起善巧是这样的意思。

午五、处非处善巧（分二科）　未一、释（分二科）　申一、例缘起

又处非处善巧，当知即是缘起善巧差别。

前边是第四段「缘起善巧」，这下边是第五段「处非处善巧」。这也分两科，第一科是解释，又分二科，第一科是「例缘起」，就是和缘起相类同。又这第五个善巧名之为「处非处善巧」，这个「处非处善巧」的义是什么呢？「当知即是缘起善巧」的「差别」，它就是缘起善巧，但是又有一点不同。那么这是和前面十二缘起相比例。

下边就加以解释。第二科「显差别」分二科，第一科「标」。

申二、显差别（分二科）　酉一、标

此中差别者，谓由处非处善巧故，能正了知非不平等因果道理。则善不善法有果异熟。

「此中差别者」，这里面「处非处善巧」就是缘起善巧，但是有差别，什么呢？「谓由处非处善巧故，能正了知非不平等因果道理」，就是表示这个意思。谓由于「处非处善巧」，你有这样的智慧，知道这是「处」，知道这是「非处」。这里这个「处」这个字就当道理讲，合道理名之为「处」，不合道理名为「非处」。你有这样的智慧，就「能正了知非不平等因果道理」，你就会「正了知」就是没有错误的了知，「非不平等因果道理」，就是平等因果道理；不平等因果道理；非不平等因果道理，这个「非」是否认那个「不」，那也还就是「平等因果」。

这个「平等因果」这个道理怎么讲呢？就是因和果是平等，这个果是由因现起的，那么因是怎么有的呢？因也是由因现起的；那么因和果都是由因缘现起的，他们两个就平等了。如果这个果是由因而有，因是自然而所有，那就不平等了。比如说是上帝创造万物，万物由上帝而有，那么万物是因缘有；那么上帝怎么有的呢？上帝是自然有的，就是不平等了。现在说佛教徒由于「处非处善巧」就知道「非不平等因果道理」，没有不平等的因果道理，都是平等的，没有一件事不是因缘有的，那么这就

叫做「处非处善巧」，是这样意思。这下面再解释。

「则善不善法、有果异熟」，就是善法也好、它也有果报，不善法也是有果报；由善不善因招感善不善的果报，这样意思。而因本身也是果，所以它前面还是有因的，所以都是平等的、平等的道理。

这是「标」。下面又再加以解释。

酉二、释

若诸善法能感可爱果异熟法，诸不善法能感非爱果异熟法。

「若诸善法能感可爱果异熟法」，若是你创造了善法的因，它就能招感可爱的果报。「诸不善法能感」非爱的，不可爱的果报，是这样的意思。

未二、结

若能如是如实了知，名处非处善巧。

这是结束这段文。你若能够、你有这个能力能这样的明白，「如实了知」，如其真实的情况去明了都是因缘有的，没有不平等，「名为处非处善巧」。这段文解释完了。

巳二、结略义（分三科）　午一、标

此五善巧、略则为二。

前边是「别辨相」，辨出来五种善巧的相貌。现在第二科「结略义」，就是把前面这五种善巧的要义把它再显示出来，这样意思。分三科，第一科是「标」，是标出来。

「略则为二」，它的要义就是有两个，有两个不同；一自相善巧，二共相善巧，就是这两种不同，这要义就是这样。这是第一科是「标」，第二科是列出来。

午二、列

一自相善巧。二共相善巧。

「此五善巧略则为二」这是标。「自相善巧、共相善巧」这是列。下面就是解释。

午三、释

由蕴善巧显自相善巧，由余善巧显共相善巧。

这个「自相善巧」，「自相」就是自己本身的情况，那叫「自相」。它自己本身的情况；譬如说色法本身的情况只有色法本身才有，心法里边没有；心是了知性，心的这个了知性是心法本身的相貌，在色法里没有，色法里面没有了知性，所以叫作「自相」。色法有色法的自相，心法有心法的自相；受想行识，受有受的相貌，想有想的相貌，乃至识有识的相貌。这个相貌唯有它本身有，其它法上没有，所以叫做「自相」。

这个「共相」，我也有、你也有。譬如说「无常义」，色法也是无常，受想行识也是无常，这「无常」是这一切法共有的相貌，那叫作「共相」。譬如说「无我义」，色法也是无我，受想行识也是无我，这「无我」就是「共相」了，共同的相貌。

这里边说五种善巧「略则为二」，就是一个「自相善巧」，一个「共相善巧」，是这样意思。这第三科是解释「由蕴善巧显自相善巧」，前面说「蕴善巧」，五蕴里边只是说色蕴，色就是坚、湿、暖、动、地、水、火、风和四大种所造的这一切色法，这是它的自相。受想行识，受有受的相，乃至识只有识的相，那是显的「自相善巧」。

「由余善巧显共相善巧」，这个蕴善巧里面最后也有无我义，那一点也就是「共相善巧」，蕴善巧、界善巧、处善巧，这个界善巧、处善巧也表示是「共相善巧」，乃至缘起善巧都是共相善巧。「由余善巧显共相善巧」，就是共同有无常义、苦义、无我义，这个善巧。

辰五、结

如是总名善巧所缘。

这就是在五种善巧各有各的原因，总而言之名之为「善巧所缘」。这个所缘境就是这样观察，这样观察这个所缘境的。

这个蕴、处、界；五蕴、十八界、十二处，本来是初开始学习佛法的时候就会学到这些名相的，但是还不是容易解释的，解释的时候还不是容易解释。但是唯识的经论上说的比较清楚，譬如说十八界，这个「界」是种子义，眼识有眼识的种子，眼根有眼根的种子，色有色的种子，耳识、耳根、声音各有各的种子，乃至意识意根，乃至一切法都各有各的种子，是名为十八界，它这样解释。这个十二处，他用增上缘、所缘缘、等无间缘，来解释，就是彼此的界限说的很分明，这就是他们本身的「善巧」。「如是总名善巧所缘」。

卯四、净惑所缘（分二科）　辰一、征

云何净惑所缘？

这个「所缘」里面有四大科；遍满所缘、净行所缘、善巧所缘，这已经说过了。现在是第四科「净惑所缘」，分二科，第一科是「征」。

怎么叫做「净惑所缘」？这句话怎么讲？这个「净惑所缘」就是清净、排遣出去一切烦恼。你作如是观的时候，能把你的烦恼排遣出去，令你心清净，这叫作「净惑所缘」。现在是怎么叫做「净惑所缘」呢？那么这就是问。

下面第二科是解释，分二科，第一科「由世俗道」，就不是佛法，是世间的善法，由世间的善法也有「净惑所缘」的这种功德，分二科，第一科「显所缘」的境界，又分二科，第一科是「略标」。

辰二、释（分二科）　巳一、由世俗道（分二科）　午一、显所缘（分二科）　未一、略标

谓观下地麤性上地静性。如欲界对初静虑，乃至无所有处对非想非非想处。

这个「净惑所缘」，就是你能够观察「下地」的粗性，和「上地」的寂静性，那

么这就叫做「净惑所缘」。下面举个例子；「如欲界对初静虑，乃至无所有处对非想非非想处」。我们说无明缘行这个「行」有福业、有罪业、还有不动业。现在这个「净惑所缘」就超过了这个罪业和福业，而是属于不动业，属于这方面的事情。就是「如欲界对初静虑」，这个初静虑是色界天；欲界在色界天之下，色界天在欲界之上，所以称之为「上地」，欲界就是「下地」。欲界对初静虑来说，欲界就是「下地」，初静虑就是「上地」。「乃至无所有处对非想非非想处」，无所有处这是无色界天，就是空无边处、识无边处、无所有处。无所有处和非想想非想处相对的时候，非想非非想处是「上地」是静性；无所有处是「下地」就是粗性，是这样意思。

这是「略标」，把「净惑所缘」的大意简单的显示出来，下边再广辨。

第二科「广辨」分二科，第一科「明体相」，麤和静的体相，分二科，第一科「标列麤性」，麤的体性。

未二、广辨（分二科） 申一、明体相（分二科） 酉一、标列麤性

云何麤性？谓麤性有二。一体麤性，二数麤性。

「云何麤性？谓麤性有二」，这个「麤性」这句话是什么意思呢？这句话是问。下边解释。谓麤性有二种不同；第一个是体的麤性，那件事本身的粗劣的情况。二、数目上面的麤劣的情况，分这么两种不同。

酉二、别释相望（分二科） 戌一、欲界最初静虑相望（分二科） 亥一、体麤性（分二科） 天一、正显欲界

体麤性者：谓欲界望初静虑，虽皆具五蕴；而欲界中过患深重、苦住增上、最为鄙劣，甚可厌恶。是故说彼为体麤性。

这是第二科是「别释相」。前面是标列出来这个粗性，下边第二科再一样一样解释。怎么解释呢？彼此相对望来解释，分二科，第一科是「欲界最初静虑相望」，又分二科，第一科是「体粗性」。体的粗性分二科，第一科是「正显欲界」的体粗性。

「体粗性者谓欲界」，欲界的境界；那三恶道不要说，就说人天的境界。「望初静虑」，对望色界初禅的境界来说。「虽皆具五蕴」，欲界也是有色受想行识，色界初禅也有色受想行识，都是具足五蕴的。「而欲界中过患深重」，但是欲界里边的色受想行识的过患，它里面有过失有灾患、有灾难，那个过患也特别的深，特别的重。「苦住增上」，令你苦恼的境界特别的强。譬如欲界的人有老病死，欲界天上没有老病而有死，但是还不如色界天上初禅的境界；色界初禅要比欲界天还要殊胜，他没有这么多苦。因为欲界苦恼有五衰现象，诸天上的有五衰现象；色界天没有这回事，但是也有死亡。所以欲界里边的人天的过患，这个老病死，种种不如意的事情很厉害。「最为鄙劣」是最为丑陋的事。「甚可厌恶」使令这个人不欢喜。不但人间的人感觉人间的境界很苦恼，天上的人感觉天上的境界最后也是不如意，「最为鄙劣、甚可厌恶」。

「是故说彼为体麤性」，所以说欲界和色界初禅对比，欲界的体性是不好的，它是粗劣的「体粗性」。

天二、简初静虑

初静虑中则不如是；极静、极妙。是故说彼为体静性。

这是第二科「简初静虑」。第二个色界，「初静虑中则不如是」，就是梵众天、梵辅天、大梵天，他们就不像欲界这样子。「极静、极妙」，这个「极静」；欲界「过患深重、苦住增上、最为鄙劣」，这就是动乱的境界，这个苦恼来了人的心就不安，动乱；这色界天上没有这回事，没有这个苦所以他心里面寂静。这欲界的境界「最为鄙劣、甚可厌恶」；这个色界天初静虑是「极妙」、极好，「妙」者好也，令他特别的满意了，不是可厌恶的事情。所以称之为「是故说彼为体静性」，这个「静」是这样意思；这个「麤」是这样意思，这样解释完了。

亥二、数麤性

数麤性者：谓欲界色蕴有多品类、应知应断，如是乃至识蕴亦尔。是故说彼为数麤性。

这是第二科。前面是「体麤性」说完了，现在说这个「数麤性」。

「谓欲界色蕴」，欲界里边的众生他里边的「色蕴」，色受想行识这个蕴「有多品类」，这个受想行识蕴先不说，就先说「色蕴」有各式各样的类别。就是欲界的人，每一个人的身体和别人都不一样，很多很多的问题；有大、有小、有的具足、有的不具足，就是具足了也有各式各样的情形，「有多品类」。那么多的「品类」，你「应知应断」，你应该认识它，令你不满意的你应该把它消除，「应知应断」。

「如是乃至识蕴亦尔」，就是「乃至」受蕴、想蕴、行蕴、识蕴也是有各式各样的；受蕴也是有各式各样的，有的人有很大的福德，有的人很苦恼；想蕴，就是有的人很有学问，有的人学问不是那么多；行蕴，他的行为各式各样情形也不同。「乃至识蕴亦尔」，也都是彼此都是不一样的，「是故说彼为数麤性」。

戊二、诸余上地展转相望（分二科）　亥一、总显

如是上地展转相望，若体麤性若数麤性，随其所应当知亦尔。如是麤性，于诸上地展转相望，乃至极于无所有处，一切下地苦恼增多寿量减少；一切上地苦恼减少寿量增多。

应该从这个地方开始是第二科「诸余上地展转相望」，分二科，第一科是「总显」，第二科是「别简」。

前面是说欲界这个体麤性、数麤性。这下面是第二科，就是「上地」，说色界天，「展转相望」，就是初静虑比欲界是静，但是初静虑和第二静虑对比，初静虑又是麤了，第二静虑又是静了。第二静虑、第三静虑、第四静虑，乃至到非非想天。「若体麤性若数麤性，随其所应当知亦尔」也像前边欲界和初禅对比的情形。

「如是麤性，于诸上地展转相望，乃至极于无所有处，一切下地苦恼增多寿量减少；一切上地苦恼减少寿量增多」。「一切下地苦恼增多」，无所有处对非非想处来说，无所有处就是「下地」了；乃至空无处对识无边处来说，空无边处也是「下地」了。「一切下地」对上地来说，它的苦恼就是多过上地，寿量也是不多了。我们人间的人就是一百岁左右或者七、八十岁；那么到欲界顶天是一万六千岁；若初禅、二禅、三禅、四禅是一万六千大劫；若到非非想天就是八万大劫了。所以这里面也有这个「苦恼减少，寿量增多」，上地苦恼减少、寿量是多的；下地就是苦恼逐渐增多、寿量逐渐减少了。

亥二、别简

非想非非想处唯静、唯妙，更无上地胜过此故。

这是「别简」。前面是「总显」，现在这是「别简」。

「非想非非想处」就是无色界天最高的那一层天，「非非想处，唯静唯妙」他再向上去那就不属于三界了，在这些有漏的境界里面他是最殊胜了，是「唯静唯妙」。「更无上地胜过此故」，在有漏的世界里边再没有比他更高胜了，能超过他的、没有了。

申二、举要义（分二科） 酉一、标

以要言之，有过患义、是粗性义。

这下边是第二科「举要义」。前面是「明体相」，现在是「举要义」。

「以要言之，有过患义、是粗性义」，前面说到一个粗、一个静，现在再把它的要义解释解释。「有过患义是粗性义」，这个「粗性」这个词是什么意思？就是有过失、有灾患、有灾难令你苦恼，那就「是粗性义」。

酉二、释（分二科） 戌一、麤性

若彼彼地中过患增多，即由如是过患增多性故，名为麤性。

前面是「标」，下面第二科解释。解释分二科，第一科先解释「麤性」。

「若彼彼地中」，彼欲界、初禅、二禅、三禅、乃至到无所有处。「过患」的「增多」，「即由如是」的「过患增多性故」，叫做「麤性」，它本身有很多的过患。譬如初禅要有寻伺，这个寻伺，后文看出来就是修不净观，由于不净观能灭除欲界的欲，可见寻伺是很重要的；你有了这样法门你才能够离欲界的欲，也就是远离了欲界的灾难，这可见这个寻伺是有功德的。但是初禅和二禅来对比，寻伺又有过失了，使令心不寂静。二禅有喜有乐，到三禅的境界又不高兴这个喜了，到四禅的时候又不高兴三禅的乐了。总而言之感觉到有过失，逐渐地减少过失，一直到非非想地，那么世间的禅定就感觉到圆满了。所以「即由如是过患增多性故，名为麤性」。

戌二、静性

若彼彼地中过患减少，即由如是过患减少性故，名为静性。

过患逐渐减少了，就叫做「静」；增多了就叫做「麤」。

午二、显净惑（分三科） 未一、标

此是世间、由世俗道净惑所缘。

这底下第二科「显净惑」。前边是「显所缘」，所缘有粗、有静。现在这是第二科显这个「净惑所缘」这个「净惑」两个字什么意思，分三科，第一科是「标」。

「此是世间」，前面这一段解释麤和静的意思，这个所缘境的差别。「由世俗道净惑所缘」，不是由佛法；你修成功了，你还是个生死凡夫，所以叫做「世俗道」。用麤、静的方法来清除你的烦恼，你这样子在所缘境上观察，就会有「净惑」的作用。

未二、征

何以故？

前面第一科「标」，下面第二科是「问」。什么原因能够净除你的烦恼呢？这是问。

未三、释

彼观下地多诸过患，如病如痈犹如毒箭，不安隐性、以为麤性；观于上地与彼相违，以为静性。

「彼观下地多诸过患」，这第三科解释。「彼」那个修行人观察下地「多诸过患」，「如病如痈犹如毒箭，不安隐性」；这个「麤」这个字就是「多诸过患」；「多诸过患」那个「过患」是什么样子呢？「如病」就像人有病了，那就叫做「麤」。「如痈」，痈就是那个毒性的瘤。「犹如毒箭」，或者中了有毒的箭了。
「不安隐性」；有「病」的时候也不安隐，「痈」的时候也不安稳，「如毒箭」所中也是不安稳性，这就叫做「麤」。

「观于上地与彼相违以为静性」，观察上地和下地对比的时候，上地和下地是相违反的，那就叫做「静性」。就不是「如病如痈犹如毒箭」，是「安稳性」了。

《披寻记》九三二页：

如病如痈等者：苦所逼切，故喻病痈。苦所随逐，故喻毒箭。苦恼增多，名不安稳。

「如病如痈等者：苦所逼切，故喻病痈」，这个很多的苦恼逼迫你，像用刀来切似的，「故喻病痈」，用这个病和痈做比喻。「苦所随逐，故喻毒箭」，这个毒箭，这个箭有毒这箭射来了，那么你这个苦恼随着你不舍，不舍弃你一直的随着你，就像那个毒箭射来似的，「故喻毒箭」。「苦恼增多名不安稳」，有苦恼来了这心就不安，不要说是多，少也不舒服，这个苦恼增多了更是「不安稳」了。所以叫做「如病如痈犹如毒箭不安稳性，以为麤性」。

断除下地所有烦恼，始从欲界乃至上极无所有处。此是暂断非究竟断，以于后时更相续故。

你用这样的方法，观察下地「多诸过患、如病如痈犹如毒箭、不安稳性」，观察上地「与彼相违以为静性」，你用这样的方法去修止观的时候，「断除下地所有烦恼」，就把你在下地所有的这些烦恼，因此都消除了，对于下地的爱着没有了，没有这种心。「始从欲界乃至上极无所有处」这烦恼都断灭了。譬如说观察初禅是静、观察欲界是麤，就把欲界的烦恼断掉了。观察二禅是静、初禅又是麤，这样子展转到无色界天的无所有处都是麤性。

「此是暂断」，这样子观察就把下地的烦恼消灭了，但是这个灭烦恼是暂时的。「非究竟断」，不是究竟的永久的断灭了烦恼。「以于后时更相续故」，因为你以后，你现在成就的禅定有时间性，到时候禅定失掉了，你下地的烦恼又现出来了，又相续的现起来了。所以那个烦恼是暂时的断，不是永久的断除了。所以这是属于世俗道净惑所缘，不是出世间的圣道。

这个「麤」和「静」在其他地方也谈到，但是这里说得更明白；这个「麤」怎么

讲？这个「静」怎么讲？

欢喜静坐的人总是好过不静坐，但是欢喜静坐只是令心寂静而不修观。这上面解释的就是「世俗道净惑所缘」它还是修观的，就是观察下地「多诸过患、如病如痈犹如毒箭、不安稳性」，还是做如是观生厌离心。然后令心寂静，这是世间的世俗道的静坐。这个静坐下面批评这件事：「此是暂断、非究竟断，以于后时更相续故」。若是我们静坐的时候我们不修观，只是贪图心里面寂静住，那你将来会怎么样呢？就算你成功了，也就是这样子了。但是若是你没有学习这一段文的时候，你知道这回事情吗？

等到下边说到「出世间」的圣道「净惑所缘」，那就有苦、集、灭、道四谛的道理，修这苦、空、无常、无我的观行了，你做如是观的时候它能灭除烦恼种子，那就不是「暂断」而是「究竟断」，所以小乘佛法也能得圣道。我们若学习这样的经论的时候，你回头想一想：我们的修行只是在那里闭上眼睛，那能行吗？所以我们佛教徒不可以不读经论。这个朱子治家格言「子孙虽愚、诗书不可不读」，朱子还有这种见地。我们佛教徒反倒是把这个经书放在藏经楼上面不读，我就闭上眼睛坐在这里，那行吗？

九三〇页倒数第二行【补充】

云何缘起？云何缘起善巧？谓无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死，乃至招集如是纯大苦蕴，是名缘起。若复了知唯有诸法滋润诸法，唯有诸法等润诸法；唯有诸行引发诸行。而彼诸行、因所生故、缘所生故，本无而有、有已散灭、体是无常。

「若复了知唯有诸法滋润诸法，唯有诸法等润诸法」。我想这个「唯有诸法滋润诸法」这一句可以这样解释：就是「无明缘行」，无明、行就是这个「诸法」。行缘识，识缘名色，乃至触缘受，这是「滋润诸法」。无明和行就是我们这一念心，这一念心的活动也就在阿赖耶识里边熏成了识、名色、六处、触、受的种子，这叫作「滋润诸法」。下面一句「唯有诸法等润诸法」就是爱、取。这爱、取的活动；爱、取也还是内心。爱、取活动的时候就把前面的识、名色、六处、触、受的种子变成「有」了，这爱、取、有就是「唯有诸法等润诸法」。「等润诸法」就是把前面的识、名色、六处、触、受变成有，叫作「等润诸法」；这能等润的就是爱、取，这样意思。

「唯有诸行引发诸行」这句话，无明、行就是引发出来识、名色、六处、触、受。这爱、取、有；爱取就是引发出来有的诸行，爱取是能引发的行，有是所引发的行。

「而彼诸行、因所生故、缘所生故，本无而有、有已散灭、体是无常」这是缘起善巧。这「引发诸行」，前面一段无明、行引发出来识、名色、六处、触、受。后一段爱、取引发出来有；爱、取、有引发出来生、老死，这也是「引发诸行」。但是前面一段无明乃至爱、取、有都是属于因，生、老死属于果。把这一段文配合前面的缘起法，也等于是解释前面的缘起。

巳二、由出世道（分四科） 午一、标

出世间道净惑所缘复有四种。

这第四科的「净惑所缘」有世俗道、有出世间的圣道的不同。这世俗道这一段昨天讲过了。这以下是出世间道的净惑所缘，就是佛教徒所学习的所修行的净惑所缘。这一科里面分四科，第一科是「标」。就是出世间的圣道它的功能也能够清净一切的迷惑，这样的所缘境「复有四种」不同，这是标出来。第二科是「列」，那四种呢？

午二、列

一苦圣谛，二集圣谛，三灭圣谛，四道圣谛。

一是苦圣谛，二是集圣谛，三是灭圣谛，四是道圣谛，这是列出来。

下面第三科是解释，解释分二科，第一科是「辨相」，就是说明苦、集、灭、道的相貌。又分二科，第一科是「别」；「别」就是苦谛、集谛、灭谛、道谛，一个谛一个谛的解释，分四科，第一科先解释「苦圣谛」的相貌。

午三、释（分二科） 未一、辨相（分二科） 申一、别（分四科） 酉一、苦圣谛

云何苦圣谛？谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦，略说一切五取蕴苦，名苦圣谛。

「云何苦圣谛？」这个「苦圣谛」是什么意思呢？这是「问」，下边就解释。「谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦」这是七种苦。「略说一切五取蕴苦，名苦圣谛」，这个略说。广说是七种苦；略说呢，七种苦就是一种苦，就叫做「五取蕴苦」，「五取蕴苦」包括一切苦都在内了。前七苦是别说，五取蕴苦是总说，总别合起来，就是八苦。

这个「五取蕴苦」；「蕴」就是色、受、想、行、识五蕴。「蕴」前面加一个「取」字是什么意思呢？「取」就是烦恼，这个色、受、想、行、识五蕴因烦恼而有，所以叫做「取蕴」，就是凡夫的境界。有了五蕴以后又会引出来烦恼，就是它们没个完，所以叫做「取蕴」。这「取蕴」是有五个，色、受、想、行、识。这「五取蕴苦」就是一切苦恼都在这里边了，所以又叫做「一切五取蕴苦」。这总别合说就是八苦，这就叫做「苦圣谛」，「苦圣谛」就是这样意思。

《披寻记》九三二页：

谓生苦老苦等者：此中八苦，各有五相。生苦五相者：谓众苦所随故，麤重所随故，众苦所依故，烦恼所依故，不随所欲离别法故。老苦五相者：谓于五处衰退故苦：一、诬色退故，二、气力衰退故，三、诸根衰退故，四、受用境界衰退故，五、寿量衰退故。病苦五相者：一、身性变坏故，二、忧苦增长多住故，三、于可意境不喜受用故，四、于不可意境非其所欲强受用故，五、能令命根速离坏故。死苦五相者：一、离别所爱诬财宝故，二、离别所爱诬朋友故，三、离别所爱诬眷属故，四、离别所爱诬自身故，五、于命终时备受种种极重忧苦故。怨憎会苦五相者：一、与彼会生忧苦故，二、治罚畏所依止故，三、恶名畏所依止故，四、苦逼迫命终布畏所依止故，五、越正法恶趣怖畏所依止故。爱别离苦五相者：谓不与彼会生愁恼故，由此因缘生怨叹故，由此因缘身扰恼故，念彼众德思恋因缘意热恼故，应受用等有所阙故。如爱别离苦，求不得苦，当知亦尔。五取蕴苦五相者：谓生苦器故、依生苦器故、苦苦器故、坏苦器故、行苦性故。如决择分说（陵本六十一卷一十四页）。

「谓生苦老苦等者」这一段文，「此中八苦各由五相」，这是一共八种苦恼，每一种苦恼都有五个相貌，五种不同。「生苦五相者」，第一个苦是生苦，生苦有五种相貌，那五种呢？「谓众苦所随故」，这个生苦拿人来说，这当然约人来说这个苦恼，就是从投胎开始，这一刹那结胎了开始就有色受想行识了，从那么以后都叫做「生」。这个「生」有什么苦呢？第一个是「众苦所随故」，就是有很多的苦随逐它。我们前面在〈修所成地〉说过，只要你没得圣道，你有了这个生命体的时候，这三恶道就随着你，地狱、饿鬼、畜生，三恶道随着你；你随时有可能跑到地狱去、到饿鬼里、到畜生的世界，这时候是苦，想到这里这真是很可怕！其实不只这三恶道的苦，还有很多苦都随着你；这表示这个苦还没出现，只是随着你，随时会出现的。来到这个世间很多很多的苦都随着你，这就叫做「众苦所随」。就是后边所有的苦，老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦都随着你，不过它那时候还没出现就是了。当然这小孩降生以后，可能没降生也可能有病，那就是出现了，这是「众苦所随故」。

「麤重所随故」，这个「粗重」是什么呢？「粗重」就是烦恼的种子。这个烦恼一出现的时候令你不自在，会刚强不自在，有很多的不自在不调柔，这个烦恼的相貌就是不自在、不调柔；这个「粗重」就形容这个不自在、不调柔的意思。人的贪心来了也不调柔也不自在，瞋心来了也是不调柔也不自在；没有烦恼的时候这个人比较调柔比较自在。所以不调柔不自在是烦恼的一个相貌，这就叫做「粗重」。这生苦的时候他这五蕴里面有很多的烦恼，没有一样烦恼不存在他的心里面。我们凡夫的肉眼说是小孩子很天真很纯洁，这话是不对的；他那里面有很多很多的污秽在他的色受想行识里边，不过没有像成年人，没有那么发作就是了。是「众苦所随故，麤重所随故」。「众苦所依故」，他的色受想行识很多苦都在那里面。这「众苦所依」，

「依」是存在的意思；这个色受想行识是众苦的住处，是老苦也在这里、病苦也在这里、很多很多的苦都是在这里住。这个「依」表示苦就在这里住，而事实上苦没有出现，但是你这个身体是苦的住处，就是这样话；你的色受想行识现在没有苦，但是他将来是苦的住处，所以叫「众苦所依故」。「烦恼所依故」，前面说「粗重所随」是烦恼没有出现；现在说「烦恼所依故」，但是他将来他的烦恼出现也在这个地方住，烦恼也是在这里住，是「烦恼所依故」。这个筐，这个盘子上没有装上水果，但是这个是装水果的器，装水果的东西。我们这个身体，现在这个人贪心也没出来、瞋心也没出来，但是它就是贪心的住处、它是瞋心的住处，一切烦恼的住处，这表示这个地方是不清净，「烦恼所依故」。「不随所欲离别法故」，这「不随所欲」，你心里面所欢喜的，他不能够满足你，不能随顺你所欲。这地方指什么说的呢？人都欢喜长命；我活一百二十岁，我活两百岁，活两百岁也嫌少；活一千岁，一千岁还嫌少，总是要长寿。现在你这个身体不能随你所欲的，你想要不死，没有这回事。「离别法故」，因为这个身体终究有一天要死掉了，就离别了；这个「离别」就是死亡的意思，所以这个身体非死不可，所以叫做「不随所欲离别法故」。这就是生苦有这五种差别。

「老苦五相者：谓于五处衰退故苦」，有五个地方、你满意的地方都失掉了，所以叫做有「五相」。那五相呢？那「五处衰退」呢？「一盛色衰退故」，这个「盛色」就是壮年的形相。壮年的形相到老的时候，这是「老苦」；老的时候，那个壮年的形相失掉了，「衰退」就是失掉了，这是一种苦。「二气力衰退故」，壮年的那个气力很强，到老的时候气力也失掉了。气力失掉了，身体就是没有力量不能做什么事情，很多的病痛了。「三诸根衰退故」，这「诸根」，眼、耳、鼻、舌、身是有形相的前五根，意根是无形相的心法。前面的眼、耳、鼻、舌、身也衰退了，眼睛看东西也不是那么好了，耳朵听声音也不是那么好了，鼻、舌、身都意是差劲了，这是前五根的衰退。这意根呢，这个记忆力也衰退了，智慧也不是那么好了，念慧衰退了。念慧衰退了就是所有的善法都做不来了，所以是「诸根衰退」。第四个是「受用境界衰退故」，你的六根都差劲了，你想要受用色声香味触，那不行了；看这个饺子很好吃，但是吃不来了，是「受用境界衰退故」。「五、寿量衰退故」，老到来以后，那就是来日不多了，就是要死了，所以「寿量衰退故」。所以这是老苦，老苦有这五种不同。

「病苦」也有五种相貌，那五种呢？「一、身性变坏故」，「身性」就是地水火风互相冲突，就是完全不健康了，所以这是一种，常常就是这里痛、那里痛。「二、忧苦增长多住故」，这个病苦来了的时候；前面「身性变坏」是指色法说，指地水火风说；这「忧苦」指你的意根，指你的意识说的，很多的「忧苦增长多住故」，多数住在忧苦里边，心情不快乐。「三、于可意境不喜受用故」，这个满意的境界应该是欢喜受用，现在不欢喜；就是病来了的时候，不行、受不了，不能坐那儿去受用这些可意的事情了。「四、于不可意境非其所欲强受用故」，「不可意」的事情，不是自己欢喜的非要受用不可；像到医院去，那些苦恼的境界你不受？不受也得受，是这样意思，「非其所欲强受用故」。「五、能令命根速离坏故」，这个病来了的时候，能令你的寿命很快地就失掉了，就可能接近死亡了，这样意思，有这种可能。这是病苦的相貌。

「死苦五相者：一、离别所爱的盛财宝故」，死亡的时候，你有很多的财富，这个「盛财宝」，「盛」就是很多的意思；或者是令你欢喜的，就叫做「盛」；这与你相离别了，这是一种苦恼。「离别所爱盛朋友故」，很多的好朋友也要离别了。
「三、离别所爱盛眷属故」，你亲爱的人也要离别了，也是苦恼。「四、离别所爱盛自身故」，最后离别了自己的身体，自己的身体是自己所最爱的，现在死亡了的时候也要离别了。「五、于命终时备受种种极重的忧苦」，前面四种可爱的事情都离别了，内心里面有很多很多地、很极重的忧苦，这是第五种。

「怨憎会苦五相者：一、与彼会生忧苦故」，自己的怨家，自己所憎恨的人，同他要聚会在一起也有五种苦，第一个是「与彼会」心里面就不欢喜，心里面就苦恼。「二、治罚畏所依止故」，因为大家是有仇恨，见着面就想要伤害对方，所以心里面也是很苦恼，恐怕对方治罚我，我心里面很苦恼，是「治罚畏所依止故」；这「怨憎会」就会出现这件事。「三、恶名畏所依止故」，大家有怨恨就是互相说坏话，使令他不名誉，这也是苦恼。「四、苦逼迫命终怖畏所依止故」，这个怨憎会苦能逼迫他，这种苦恼逼迫他，使令他有命终的怖畏，会受到死亡了。「五、越正法恶趣怖畏所依止故」，因为大家都恨，就容易做恶事，互相伤害对方就是超越了正法，就是犯了戒了。这样子造了罪的时候，这个罪业使令这个人会到三恶道去，还有这种怖畏。当然这是佛教徒相信有三恶道，所以就有这种恐怖「所依止故」。这是怨憎会的五种怖畏。

「爱别离苦五相者：谓不与彼会生愁恼故」，不与所爱的人聚会在一起心里面就是苦恼，这是一种苦。「由此因缘生怨叹故」，前面只是说内心的愁苦，现在「生怨叹」把内心的愁苦表现在言语上，这就叫「生怨叹故」。「由此因缘身扰恼故」，由「不与彼会」，这个身体是苦恼。「念彼众德思恋因缘意热恼故」；「念彼众德」就心里面忆念所爱的人有种种的好、种种的功德，思恋他就想要同他聚会，但是又不能聚会心里面「热恼」，也就是苦恼。「应受用等有所阙故」，如果聚会在一起有种种受用；现在不能聚会，所以「应受用」的事情有所不足，不足就不能受用，这是这个苦恼。

「如爱别离苦，求不得苦，当知亦尔」。「爱别离苦」有这五种不同，那么「求不得苦」也是这样，也是一样，也是「求不得生愁恼、由此因缘生怨叹故、由此因缘身扰恼故、念彼众德思恋因缘意热恼故、应受用等有所阙故」，这求不得也是这样子。前面这是爱别离，其他的譬如说：或者是求财，求财而求不得，也有这五种苦恼。

「五取蕴苦五相者：谓生苦器故、依生苦器故、苦苦器故、坏苦器故、行苦性故」，有这五种不同。「生苦器故」，这「器」这个字，有所承受叫做「器」。我们这个色受想行识五取蕴，它是能生出来种种苦的器；现在只是这个器，有这么一个器，苦还没出现，但是这个器是能生出来种种苦的，所以叫做「生苦器故」。「依生苦器故」，就是生出来种种苦以后，这个苦在那里？也还在色受想行识上，所以叫「依生苦器故」。「苦苦器故」，「苦苦」也是在这里。「坏苦器故」，也能生出来「坏苦」，坏苦也是住在这里。「行苦性故」，这色受想行识，他是属于行苦的这一部份。「如决择分说」（陵本六十一卷一十四页）。

四谛里面的「苦圣谛」，什么叫做「苦圣谛」？就是「八苦」叫做苦圣谛。这是把这「苦圣谛」解释完了。下面是「集圣谛」。

酉二、集圣谛

云何集圣谛？谓若爱、若后有爱、若喜贪俱行爱、若彼彼喜乐爱等，名集圣谛。

这个「集圣谛」就是能聚集众苦，他有力量能把这苦集聚出来，所以叫做「集圣谛」。通常说是爱烦恼和见烦恼都是叫做「集谛」；但是这上面说出四种爱，以爱为「集圣谛」。「谓若爱、若后有爱」，这「若爱」这个爱，就是爱着自身，爱着自己现在这个生命，这里面表示包括着我爱，执着有我，就是那个见烦恼，包括这个在内。「若后有爱」，这个「后」就是现在的生命以后还有生命，对于那个生命也是有爱，爱着那个生命。当然我们佛教徒相信有因果、相信有未来的生命，就会有这样的分别：我对我现在的生命不满意，我现在这个色受想行识我不满意，我希望将来的生命好过现在；那么那就是后有爱了。所以有的人愿意做功德，希望将来的生命好一

点，那这叫作「后有爱」。

「若喜贪俱行爱」，前面这个爱和后有爱都是我爱；爱着自己。下边这两个爱是我所爱。「若喜贪俱行爱」，就是欢喜这个境界，欢喜这个色声香味触；对于色声香味触有爱着，「贪」者着也。「俱行爱」，这个「俱」是什么意思呢？就是所喜贪的境界和你内心的喜贪同时出现了，那么叫做「喜贪俱行爱」。「若彼彼喜乐爱」就是没有出现。这话意思就是属于你的了，你所爱的色声香味触是属于你的，你随时可以享受，这叫做「喜贪俱行爱」。「若彼彼喜乐爱等」，就是不属于你的，但是你也是爱，你也是有喜有乐，但是你不能「俱」，因为不属于你的，但是你还是有喜乐，一样一样的喜乐的境界你欢喜它，这也是个爱。或者说「喜贪俱行爱」是现在，「若彼彼喜乐爱」是过去的和未来的，这两种是我所爱。前面是我爱、我所爱，加起来「名集圣谛」，这就叫做「集谛」。因为有爱才有苦，如果没有爱就没有苦了，但是人非爱不可，所以非有苦不可。

《披寻记》九三三页：

谓若爱若后有爱等者：决择分说：爱云何？谓于自体亲昵藏护。后有爱云何？谓求当来自体差别。喜贪俱行爱云何？谓于现前或于已得可爱色声香味触法起贪着爱。彼彼希望爱云何？谓于所爱色等起希求爱。（陵本五十五卷十三页）此应准释。

「谓若爱若后有爱等者：决择分说：爱云何？」什么叫做爱呢？「谓于自体亲昵藏护」，谓于你自己的身体、自己的色受想行识，这是你最亲近的一样、最亲近的事情。「藏护」，就是保护他，不要冻着、不要饿着、也不要辛苦这些事，保护他。

「后有爱云何？谓求当来自体差别」，就是希望将来的身体要怎么怎么好，我希望他怎么怎么好，这就叫做后有爱，实在也是对于自己身体的爱，但是和前面自体爱，有现在、有未来的不同，所以叫做差别。「喜贪俱行爱云何？谓于现前或于已得可爱色声香味触法起贪着爱」，就是你所爱的境界显现在你的前面，或者是你已经得到了「可爱的色声香味触法」，起贪着爱，这是「喜贪俱行爱」。下面「彼彼希望爱云何？谓于所爱的色等起希求爱」，这就是没有现前，或者不是你已经得到的，对于这种境界你满意的你「起希求爱」。这是（陵本五十五卷十三页）有解释，「此应准释」。

酉三、灭圣谛

云何灭圣谛？谓即此爱等无余断灭，名灭圣谛。

前面苦谛、集谛解释完了。所以这记忆力非常重要，让你讲什么叫做苦谛？什么叫做集谛，你若把这一段文讲，就讲得满好的了；若是忘记了，忘记不行，你讲不来。

现在第三个，什么叫做「灭圣谛」？「谓即此爱等无余断灭，名灭圣谛」，就是前面说四种爱「无余断灭」，就是全部没有剩余的、全部的灭掉了，就是没有我爱也没有我所爱，这个时候就是灭圣谛。这个「爱」是苦之因，苦的因灭掉了，苦的果也没有了。苦的果没有了是什么呢？无色受想行识了，无眼耳鼻舌身意了，这是一个不生不灭的境界，那就叫做「灭圣谛」，这是「谓即此爱等无余断灭，名灭圣谛」。

若是像《心经》上这样讲，「是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意」这就是一个毕竟空的境界，毕竟空就是「灭圣谛」。若是大乘佛法直接观色受想行识毕竟空，直接就悟入这「灭圣谛」了。小乘佛法他不观自性空，就观这无常灭，观无常灭就是观这无明灭则行灭，识灭则名色灭，…乃至生灭则老死灭，这时候就悟入于寂

灭的境界，那叫做「灭圣谛」。「即此爱等无余断灭」，就是所爱的境界灭了，爱的心就没有了，那叫作「灭圣谛」。

酉四、道圣谛

云何道圣谛？谓八支等圣道，名道圣谛。

这是第四段「道圣谛」。「谓八支等圣道，名道圣谛」，「八支」就是八圣道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正念、正定、正精进，这就是八支道。这个「等」就是四念处」，这三十七道品一开始四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，这个就叫做「圣道谛」。你修这个八正道、修四念处，你就能够灭除去这个爱，灭除我爱、我所爱，就证悟了「灭圣谛」了，那就是圣人。开始是初果，二果、三果、四果，这个时候就成为圣人了。

如果我们知道什么是苦谛？什么是集谛？什么是灭谛？什么是道谛？这只是在文字上这样学习一下，你若不这样修行、只是口头讲一讲；若是你肯修学八正道，那就能成就灭除苦、集二谛而得到「灭圣谛」，那就是圣人了。

申二、总（分三科）　酉一、明建立（分二科）　戌一、标

当知此中依黑品白品果因建立故，建立四圣谛。

这下边第二科是「总」；前边是「别」，就是苦谛、集谛、灭谛、道谛，一谛一谛个别的解释，现在总在一起再解释。分三科，第一科「明建立」，建立这四谛的因缘。分二科，第一科是「标」。

「当知此中」，你要注意，这里面这个四圣谛是依这黑品、和白品、和果、和因来安立这四谛的，故建立这四圣谛。这是「标」，下边解释。

戌二、释

谓苦谛是黑品果，集谛是黑品因，灭谛是白品果，道谛是白品因。能得、能证故。

「谓苦谛是黑品果」，这「苦谛」是令人苦恼、令人不如意的事情，所以用「黑」字来表示；这「品」者，类也；黑这一类的果，令人苦恼的果。「集谛是黑品因」这个集谛是黑品果的因，有因就有果，果是由因来的。「灭谛是白品果」，这个灭谛是清净令人安乐自在的这一类的，就是佛教徒修学圣道所成就的果就是「灭谛」。

这上面这个事情；我们人的分别，我们愿意有神通，愿意有宿命通、有天眼通，这些事情。但是这佛法里边先告诉你这个灭谛，告诉你要得这个灭谛。灭谛就是无眼耳鼻舌身意，无色受想行识，不住色生心，不住声香味触法生心，心里面离一切相；若有所缘境，也就有能缘的分别心。现在这个所缘的境界不可得了，能缘的分别心也不起了，这个时候无能、无所，是个毕竟空不生不灭的境界；这是我们的果。这佛教徒，我们学习佛法久了，和初开始学习佛法的人应该是不一样。如果是初开始学习佛法，佛教徒修学老半天、修学了多少生，最后得的个果是一无所有，你欢喜吗？你欢喜这个果吗？但是世间上的人，在学校里学了很多的知识，学习了很多的本事，学习了很多的能力，然后在世间上做事，成就越来越多，一二三四五……没办法计算了，很多的房地产，很多很多如意的事情是越来越多；这佛教徒所修行的成就，这「灭谛」是果，一无所有，你欢喜不欢喜？但是这个事可是有事情的。

「灭谛是白品果，道谛是白品因」；「道谛是白品因」就是得灭谛果的一个因缘。「能得能证故」；这道谛为什么是白品因呢？因为这道谛这个戒定慧，三十七道品它有能力「能得」，能得到种种功德。「能证」，能证悟这个灭谛的真理，有这个能力，所以它是道谛的因。

《披寻记》九三三页：

能得能证故者：谓由道谛四种行相善多修习，能得能证灭谛果故。

这上面说是「谓由道谛」，「道谛」有「四种行相」，四种行相就是这个道、如、行、出；一个道、一个如、一个行、一个出。

这个「道」就是「道谛」的道。这个「道」是通行的意思，从这里到另一个地方中间通行无阻。就是我们这一念心接触一切境界的时候，不管是事是理，我们这一念心与事与理接触的时候没有烦恼的阻碍，那就叫做「道」。你遇见境界的时候心里有烦恼那也不行，那就不是「道」了。这个「如」，「如来」的如。这个「如来」的「如」是什么意思呢？「契证理故」叫做「如」。我们这一念心，当然是包括智慧；通达这无常、无我的道理，然后心才能够于一切法心里面才没有阻碍，才能没有阻碍，你才没有烦恼现前的，所以叫「如」。这个「行」是「正趣向故」，就是向涅盘去了。你现在的行为有能力向涅盘那里去叫做「行」；若是我们贪心起来了、瞋心起来了，那就不能向涅盘去了，就在生死里流转了，有流转的力量；在生死里流转的力量，或者有力量到三恶道去，这不是涅盘行。能向于涅盘，那当然是苦、空、无常、无我，像四念处、四正勤...乃至八正道，才有这个力量的，所以叫做「行」。这个「出」怎么讲呢？能舍弃一切生死，能永远的离开了三界那就叫做「出」。这是「道谛」的相貌。

这个「道谛」，「谓由道谛四种行相善多修习」，实在就是修四念处...就是修八正道。「四种行相善多修习」，你能够多多地去修习去，修学这个八正道，也就是这「四种行相」。「能得能证灭谛果故」，你能够成就这个「灭谛」，就是到达圣人的境界了。

这是「明建立」，建立这个四谛，就是黑品的因果、白品的因果。「苦集」是世间的因果，「灭道」是出世间的因果，是约这样的道理来建立四圣谛的。

下边第二科是「喻次第」。

酉二、喻次第

又苦谛如病、初应遍知；集谛如病因缘、次应远离；灭谛如无病、次应触证;道谛如良药、复应修习及多修习。

「又苦谛如病、初应遍知」，又这「苦谛」，四谛里面第一个苦谛「如病」，譬如就像人有病。「初应遍知」，它在四谛里面它是第一个，你应该要知道它这回事情，应该明了、通达，通达这是苦。通达它是苦；譬如说是病苦、老苦、爱别离苦、怨憎会苦，这些苦不一定非是佛教徒，所有的人都容易知道这是苦；但是生苦，多数人不知道生是苦。这个五取蕴苦，多数人不知道；譬如人在不老不病、也没有怨憎会、也没有爱别离、也没有求不得，他感觉到快乐，并没有感觉苦；但是在佛教徒来说这时候也是苦，这就是五取蕴苦，这个五取蕴苦不是一般人能知道的，圣人才知道。不要说是我们欲界的人，就是色界初禅乃至到色界四禅，无色界的四空定，在佛法上来说那都是五取蕴苦，这些苦是佛教徒的圣人，圣者才能知道的，我们一般人不知道。所以「初应遍知」，现在这是，它是四谛之初，我们应该要知道；不但是知道

老病死是苦，五取蕴也是苦，「初应遍知」。但是这件事我在想：你若不学习经论，你知道这是苦吗？你若不学习经论，知道五取蕴是苦吗？你可能认为「我成佛了」，你可能会这样想了。我这样说我不知道你听懂我的话没有？「初应遍知」。

「集谛如病因缘」，这个「集谛」譬如像病的因缘。为什么会有病？五脏六腑各式各样的病，有病的「因缘」。为什么有病？这个原由就是「集谛」，这个「集谛」是这样的譬喻。「次应远离」，你应该「远离」这病的因缘。谁愿意有病呢？谁也不愿意有病。但是你不愿意有病，你需要远离病的因缘，你才能没有病；你只是不愿意有病，但是不远离病的因缘，还是不能远离病的，不能远离病。所以「集谛如病因缘，次应远离」。这「初」是苦谛，「次」是集谛；集谛是应该远离，远离这个我爱、远离我所爱才可以的。这样看出来一定要修无我观才可以，光是在我所上观察它苦、空、无常，不行，还要观察我是不可得，要修无我观才可以的。

「灭谛如无病」，这个「灭谛」就譬喻是这人病好了，没有病了。「次应触证」，这是在集谛以后你应该成就的事情，就是「触证」，接触这件事，成就这件事。

「道谛如良药」，这「道谛」；要没有病，应该怎么样办呢？要服药、要看医生，医生那就是佛菩萨了，就是经律论都是医生，经律论也就是「良药」。这个「道谛如良药」，吃这良药这病痛才会好。「复应修习及多修习」；这「道谛如良药」要吃药，就是在佛法上这个四念住…乃至到八正道，这是应该修习的，而且还要多修习才可以的；小小地就坐半个钟头没有用的。

《披寻记》九三三页：

苦谛如病初应遍知等者：此中遍知唯说苦谛；义显苦谛有二种相名遍知故：所谓自相及与共相。余谛不尔，但知自相，是故不说。又复远离唯说集谛，义显集谛是黑品因，因若远离苦亦永断，是故偏说。

「苦谛如病初应遍知等者：此中遍知唯说苦谛」，其他的集谛、灭谛、道谛都没有说遍知，唯独苦谛说遍知。「义显苦谛有二种相名遍知故」，这里边是有道理的，什么呢？显示苦谛有二种相貌你应该遍知，这二种相都要知道，所以叫作「遍知」。「所谓自相及与共相」，这苦谛本身有二种相貌，一个是「自相」，一个是「共相」。譬如观这个苦、空、无常、无我；观无常、无我这就是共相，因为这个也通于集谛也通于道谛，但是这个这是共相。这苦呢？观察生苦、老苦、病苦、死苦这些，那么这就是它本身的相貌，就是「自相」。所以它有自相、有共相，所以叫做「遍知」。

「余谛不尔」，那个集谛、灭谛、道谛，它们不具足二种相。「但知自相」，集谛就是说一个本身的事情，那就属于「自相」，那四种爱就是自相；灭谛、道谛都是说自相，没有说到共相，「是故不说」遍知。

「又复远离唯说集谛，义显集谛是黑品因，因若远离苦亦远离」，「又复」这个「集应远离」这句话，唯独说「集谛」。集谛是怎么回事呢？集谛为什么只说远离呢？「义显集谛是黑品的因」，因若能够弃舍了，因所得到的苦果也就没有了，「是故偏说」叫做远离。这是一个问题，我们不愿意苦，但是苦的原因不愿意远离，这是不行的；现在佛告诉我们要远离苦的因，才可以。

酉三、辨得名（分二科）　戌一、谛义（分二科）　亥一、第一义

又苦谛苦义、乃至道谛道义，是如是实、非不如实，是无颠倒、非是颠倒，故名为

谛。

这是下面第三科「辨得名」，前面是用譬喻辨别它的次第。这地方「辨得名」，就是为什么叫做「谛」？苦谛、集谛、灭谛、道谛，为什么叫做「谛」？这个苦谛是苦的意思，有苦的道理；乃至道谛有道的道理。这苦、集、灭、道这四种道理「是如是实、非不如实，是无颠倒、非是颠倒，故名为谛」，所以也要记住为什么叫做「谛」？这上面说出个道理来。

《披寻记》九三四页：

是如是实等者：理成就性是名为如，义无虚妄是名为实，如应安立名无颠倒。

「是如是实等者：理成就性是名为如」，苦义乃至道谛的道义「是如」，这「如」字什么意思呢？「理成就性」，它的那个真理本来就成就了所以叫做「如」，就是有道理的所以叫做「如」。这个「如」字还有一个意思；佛说的法，佛说此是苦、此是集、此是灭、此是道，佛这样为我们讲说和苦集灭道本身的道理是一致的，所以叫做「如」；就是佛说话是真实的不说妄语，这就叫做「如」。「是实」，「义无虚妄是名为实」，那个道理没有错误，不是虚妄的，是真实的；就是有道理而是真实不虚的就叫做「谛」。「如应安立名无颠倒」，这「无颠倒」这句话怎么讲呢？就是如其所应，安立这样苦、集、灭、道的次第的名字，所以叫做「不颠倒」。如果安立的名字是错了，那就是颠倒了。现在如其所应安立苦谛、集谛、灭谛、道谛所以没有错，就叫作「无颠倒」。这样来解释这三个名词，一个如、一个实、一个是无颠倒。

「是无颠倒，非是颠倒，故名为谛」这样解释是第一义的解释。现在「第二义」。

亥二、第二义

又彼自相无有虚诳，及见彼故无倒觉转，是故名谛。

这又一个解释。「又彼自相无有虚诳」，又彼苦、集、灭、道这四谛本身的情况，佛这样的为我们开示，是没有虚诳的，没有欺骗我们，是真实的。「及见彼故无倒觉转」，「及」就是另一个态度；前面说是「又彼自相无有欺诳」，就是佛这样子开导我们苦集灭道的自相是没有虚诳的；「及见彼故」就是听法的人能这样修行，修行最后成功了，就是到了初果以上；初果以上的人他见到苦谛、集谛、灭道、道谛了。「见彼故无倒觉转」，见到苦谛、集谛、灭道、道谛的人有什么相貌呢？是「无倒觉转」，他就得到一种智慧，这个智慧遇见一切法的时候不会颠倒，不会有烦恼现起，不会有错误的思想行为现起，没有颠倒的分别，那就是有智慧现前。「是故名谛」，所以也叫做「谛」。这又一种解释，这是第二义解释。

所以「谛」这个字，就是本身没有虚诳，你这样修行成功以后，你会成就不颠倒的智慧，那就叫做「谛」，是这样的意思。如果你有无常观、有无我观，你这智慧能一直保持不变，那就是「无倒觉」。如果你在上面有常、乐、我、净，起了贪瞋痴了，那就是「颠倒觉转」了，就不是「谛」了。

《披寻记》九三四页：

又彼自相无有虚诳等者：世间愚夫于彼诸法觉无乖诤，名彼自相无有虚诳。又诸圣者已见谛故，如其法性证无乖诤，名见彼故无倒觉转。此依世俗及与胜义建立差别，是故名谛。

「又彼自相无有虚诳等者：世间愚夫于彼诸法觉无乖诤，名彼自相无有虚诳」，世间上的「愚夫」愚痴的人。「于彼诸法」，就是于苦、集、灭、道的诸法。「觉无乖诤」，听佛说了这样讲：这是苦、这是集、这是灭、这是道，听佛这样宣说的时候，感觉到承认这是对的，不乖违、没有诤论。「名彼自相无有虚诳」，这句话是这样意思。「又诸圣者已见谛故」，就是佛教徒已经修成圣道以后的人，他已经得到了无常、无我的智慧，他见到苦集灭道四谛了。「如其法性证无乖诤」，这苦的法性，集灭道的法性，在他那个圣智上的观察也是没有「乖诤」的，与佛所说是一致的是相契合的，「名见彼故无倒觉转」。「此依世俗及与胜义建立差别，是故名谛」，这依世俗来说，你听闻佛法然后感觉到此是苦、此是集、此是灭、此是道这也叫做「谛」。修学圣道成功了的人，他用圣智来观察的时候，也是此是苦、此是集、此是灭、此是道，是故名「谛」。

这第一段说什么叫做「谛」，下面第二段什么叫「圣谛」。分二科，第一科是「问」。

戊二、圣谛（分二科）　亥一、问

问：何故诸谛唯名圣谛？

「问：何故诸谛唯名圣谛？」叫作四圣谛？什么原因这苦、集、灭、道诸谛「唯名」叫做「圣谛」？而不说叫作凡夫谛？凡谛呢？

亥二、答（分二科）　天一、唯诸圣证

答：唯诸圣者于是诸谛同谓为谛，如实了知，如实观见。一切愚夫不如实知，不如实见。是故诸谛唯名圣谛。

回答里面分二科，第一科「唯诸圣证」。「唯诸圣者」，唯独是一切佛法里边修学圣道成功的圣人。「于是诸谛」，于是苦、集、灭、道诸谛。「同谓为谛」，他们认为这都是「谛」，他们说这是「谛」。为什么呢？「如实了知，如实观见」，他能真实的认识这苦、集、灭、道；真实的能观见苦、集、灭、道。这个「如实了知」是指识说的，「如实观见」是指智慧说的。这个「识」是心王，「智慧」是心所；心王和心所在一起，在心王来说、就是在「识」来说，叫做「知」；在智能来说叫「观见」，这么解释「如实了知，如实观见」。

「一切愚夫不如实知，不如实见」，这些不修学圣道的人，这些愚夫，他的心意识不能「如实知」苦、集、灭、道；他的智慧也不如实能见到苦、集、灭、道的，「是故诸谛唯名圣谛」，叫作圣谛，这是一个解释。

天二、具二谛义

又于愚夫，唯由法尔说名为谛，不由觉悟。于诸圣者、俱由二种。

这是第二科「具二谛义」。「又于愚夫」，这些没有得圣道不修学圣道的人。「唯由法尔」，这是佛说的话自然是真实不虚的，所以叫做「谛」。「不由觉悟」，不是因为他本身觉悟了苦、集、灭、道才名为谛，因为他没有觉悟，所以不能名为「谛」。

「于诸圣者、俱由二种」，但是对于佛教徒里面的圣人来说，这二种都是俱足了，也是由法尔，也是由觉悟，「俱由二种」。

未二、显义（分四科）　申一、苦差别（分三科）　酉一、释得名（分三科）　戌一、生苦

又生苦者：谓于生时发生种种身心苦受，非生自体即是其苦。为苦因缘，故名为苦。

这是第二科「显义」。前面是「辨相」，辨这个四谛的相貌，说完了。现在第二科是显示四谛的义。分四科，第一科是苦的差别，分三科，第一科「释得名」，又分三科，第一科是「生苦」。

「又生苦者：谓于生时发生种种身心苦受」，这「生苦」这个苦，「谓于生」的时候，你得到了色受想行识以后，「发生种种身心苦受」，就会在色受想行识上发生出来各式各样的身的苦受、心的苦受，这是表示这件事，这件事实是这样子。「非生自体即是其苦」，不是那个色受想行识本身就是苦，不是。这个生苦，说它将来它会生出来「种种身心苦受」所以叫做「生苦」，是这样意思。「非生自体即是其苦」，不是这「生」本身就是苦，不是这个意思。「为苦因缘，故名为苦」；那什么理由说「生」是苦呢？它为苦做因缘，能生出来苦，所以叫做苦。这是一种解释。

戌二、老苦等

广说乃至求不得苦，谓由所求不得因缘发生种种身心苦受；非求不得、体即是苦。为苦因缘，故名为苦。

这又和前面意思一样。「广说」就是老苦、病苦，「乃至求不得苦」。「谓由所求不得的因缘」，就会生出来种种的身苦受、心苦受；不是「求不得」本身就是苦，不是这个意思。这样说，老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦，都是这样。「为苦因缘，故名为苦」，都是它能做苦的因缘，所以叫做苦。这样解释这个苦义。

戌三、略说一切五取蕴苦（分三科）　亥一、标

如是当知略说一切五取蕴苦，谓由生等异门唯显了苦苦；由此五取蕴苦亦显了所余坏苦、行苦。

前边说到「生苦」、说到「老苦等」，这是这两科。现在第三科「略说一切五取蕴苦」分三科，第一科是「标」。

「如是当知略说一切五取蕴苦」，「如是」就是前面这个生苦、老苦等是这样子，那么「当知」最后一个「五取蕴苦」，「谓由生等异门」，这个「五取蕴」什么理由说它是苦呢？前面那七种苦是「为苦因缘」说它是苦；那么「略说五取蕴苦」是什么理由呢？什么理由说它是苦呢？「谓由生等异门，唯显了苦苦」，这个「生」是一个立场，老、病、死、爱别离、怨憎会、求不得各式各样的立场，各式各样的因缘「唯显了苦苦」，那七种因缘唯是表示「苦苦」，三苦里面的「苦苦」的意思。「由此五取蕴苦亦显了所余坏苦、行苦」，这个「苦苦」是表示那七种苦；那么这「五取蕴苦」是显示什么苦呢？五取蕴苦它也表示苦苦，但是也「显了所余坏苦、行苦」，那个坏苦、行苦在那七种苦里面没有表示这件事；这样子，在五取蕴苦里面表现出来。这样这个八苦，前七苦是苦苦；五取蕴苦包括了苦苦、又包括了坏苦和行苦这二种。这坏苦和行苦不是前面的七种苦所表示的。

这是「标」，下面「征」。

亥二、征

所以者何？

为什么这么解释呢？下面第三科就解释。

亥三、释

如五取蕴具摄三受，如是能与如前所说苦苦为器；当知此中亦即具有前所未说坏苦、行苦。

「如五取蕴具摄三受，如是能与如前所说苦苦为器」，如这个「五取蕴」，这受想行识这五蕴，它里面包括三种受；苦受、乐受、不苦不乐受，这三种受它都包摄了。「如是能与如前所说苦苦为器」，既然包括三受了，「如是」指它能包括三受，所以能与如前面所说的那个七种苦；七种苦就是苦苦；「为器」就为承载那七种苦的器，足见它本身也有这个苦苦的意思了。「当知此中亦即具有前所未说坏苦、行苦」，那你应该知道这五取蕴里边，也就具足了前七种苦所没有说的那个坏苦、行苦也具足了，就在五取蕴苦里面包括这个坏苦和行苦的。这是解释。

酉二、显异说（分二科）　戌一、问

问：何故世尊，苦苦一种以自声说；坏苦、行苦以异门说？

前面是「释得名」，得苦的名的原因。现在第二科「显异说」，表示不同的立场的说法。分二科，第一科是「问」。

什么原因「世尊」「苦苦一种以自声说」？以它本身的语言来表示它的苦，它本身就是苦，就说是苦，这叫「自声说」。

「坏苦、行苦以异门说」，坏苦是乐受，乐受本身是个快乐的境界，那么若从它本身的语言来说，它是乐，它并不是苦。现在说它是「坏苦」，「坏苦」就不是乐受正面上的意思，所以是「异门」；从另一个立場来说乐受是「坏苦」，所以这是「异门」。这个「行苦」，「行」也是不苦也不乐，但是也说它是苦，那么这就不是它正面的意思；从另一个立场来说它是苦，那么「以异门说」，就是从不同的立场来说它是苦。世尊为什么这样讲法呢？「苦苦一种以自声说」，「坏苦、行苦」这二种苦不以它自己的立场来说，从另一个立场来讲它是苦；为什么要这样说法呢？这是「问」。

《披寻记》九三四页：

苦苦一种以自声说等者：谓于苦受安立苦苦，是名以自声说。依乐受、不苦不乐受安立坏苦及与行苦；是名以异门说。

「苦苦一种以自声说等者：谓于苦受安立苦苦，是名以自声说」，以它自己的语言来说的，它本身是苦就说它是苦。「依乐受、不苦不乐受安立坏苦及与行苦，是名以异门说」，这就是不同的立场说的。

前面是「问」，下面是回答。

戌二、答（分三科）　亥一、由等转

答：于苦苦中，若凡若圣一切等有苦觉慧转。

在这「苦苦」这一种苦受里边，这个「苦苦」的道理，不管是凡夫是圣人，「一切等有苦觉慧转」，所有的人，平等的有苦的感觉，感觉它是苦；你感觉是苦就是智

慧了。这个「转」就是现起，现起这样的感觉，现起这样的智慧。凡夫也能感觉到苦，圣人也感觉到苦，有这种智慧现起，这是平等的，所以就这样讲。这样讲使令人生厌离心，容易得解脱。

这是第一个「由等转」，第一科是「由等转」。现在第二科「由厌恶」。

亥二、由厌恶

又苦苦性极可厌患。

这个「苦苦性」说它是苦而又苦，那是极可令人生厌恶的事情，人就容易发道心，容易修学圣道，所以就这样讲。

亥三、由易入（分二科）　天一、于纔说

又从先来未习慧者，纔为说时则便易入。

这是第三科「由易入」，分二科，第一科「于纔说」。「又从先来未习慧者」，「又从」以前他没有听闻过佛法，没有学习过佛法的智慧的人。「纔为说时则便易入」，你刚一为他说：这是苦苦，他很容易就明白；这个「入」实在说就是信，容易信受。说是「苦苦」他容易信受。这句话也是可以包括坏苦、行苦在内；说这个乐受坏了就苦，那么这也容易信受；说行苦，现在虽然不苦不乐，你向前进的时候终究遇见苦了，不是坏苦就是苦苦，这也是容易信受。容易信受他就容易发道心，你若是不这样讲；乐受是快乐的；使令人生贪心了，就不容易发道心了。

天二、于诸谛

又于诸谛，令所调伏可化有情，易得入故。

这是第二科「于诸谛」。由于苦、集、灭、道四谛，四谛里面你能这样讲，说这是苦苦、这是坏苦、是行苦。你能这样讲，「令所调伏」所调伏的烦恼，可教化的有情；或者说调伏的众生，可化的众生，教化的众生。这个「调伏」指恶说，能调伏这个恶；「化」指生善。「又于诸谛，令所调伏，可化的有情，易得入故」，他容易从佛法上生信心，容易发道心，容易修学圣道；所以说这是坏苦、这是行苦、这是苦苦，所以从异门说。

酉三、广建立（分二科）　戌一、征

云何建立三种苦性？

这是第三科「广建立」。第一科是「释得名」，第二科是「显异说」，现在第三科「广建立」。分二科，第一科是「征」。

「云何建立三种苦性？」佛陀为什么建立三种苦性？这个理由何在呢？这是问。

下面解释，分三科，第一科是「苦苦性」，又分二科，第一科是「总标义」。

戌二、释（分三科）　亥一、苦苦性（分二科）　天一、总标义

谓先所说生苦、乃至求不得苦、即显苦受及所依处为苦苦性。如是名为建立苦苦性。

「谓先所说」，一开始所说的「生苦」...乃至到「求不得苦」这七种苦，这七种苦「即显苦受」，就是显示出来众生有这七种苦的时候，这七种苦都是苦的感觉。「及所依处为苦苦性」，「所依处」就是，这个苦受就是你的心有苦的感觉，这个心以什么为所依止处呢？就是六根为心的依止处，六根也要面对色声香味触的六境为所缘，六根、六境是心有苦受的依止处，这个「所依处」就指六根和六境说的。这生了苦的感觉，这是一种苦；能为苦受做依止处的、也是苦，所以叫做「苦苦性」。

「如是名为建立苦苦性」，建立苦苦就是这样的原因建立的。苦的因缘令你有苦的感觉，所以是二个苦，苦而又苦。

《披寻记》九三五页：

即显苦受及所依处为苦苦性者：前说生等异门唯显了苦苦，又说生等为苦因缘故名为苦；由是当知此说苦受即彼苦苦，此所依处即苦因缘。

苦的因缘就是六根、六境，生出苦来。

天二、别释相

诸有是彼所对治法；谓少是老所治，无病是病所治，命是死所治，亲爱合会是怨憎会所治，非爱别离是爱别离所治，所求称遂是求不得所治。

其实这下边有坏苦的味道，但这科说是「别释相」。前面是标义，下面「别释相」。

「诸有是彼所对治法」，就是众生有这个色受想行识身体，就有「彼所对治法」所破坏的；什么呢？「谓少、是老所治」，这个年轻的时候「是老所治」，这个老来了就把这个「少」破坏了。这样说年少是和老年对比，年少是快乐的，老是使你不高兴的；你不高兴的老把你所高兴的少破坏了，那就是「坏苦」的意思。「无病是病所治」，说我身体健康没有病，但是忽然间有病了，这个病就把你那个不病破坏了，「是病所治」，这也是「坏苦」的意思。「命是死所治」，说我的身体健康、我的寿命很自在，但忽然间死来了就把你的命破坏了。

「亲爱合会是怨憎会所治」，亲爱的人在一起是人所喜乐的，但是忽然间变成怨家了，就把这亲爱合会破坏了，是「怨憎会所治」。「非爱别离」，不可爱的怨憎我不欢喜，但忽然间离开了我心情快乐了，「是爱别离所治」，但是你这个爱还是「爱别离」所对治，终究又变成怨家了，「是爱别离所治」，又没有这个爱了。「所求称遂是求不得所治」，你所希求的一切事情令你满意了、成功了，你很欢喜，但是也有求不得的时候又破坏了「所求称遂」了。这有「坏苦」的意味。

《披寻记》九三五页：

诸有是彼所对治法者：此中诸有，谓诸有情有所依身。由是便为众苦之所随逐，是即名为苦所治法。

「诸有是彼所对治法者：此中诸有，谓诸有情有所依身」，有这个色受想行识的生命。「由是便为众苦之所随逐，是即名为苦所治法」，解释前面这一段。

亥二、坏苦性（分四科）　天一、总标义

复有苦受及所依处所起烦恼，复有无病等、顺乐受处等，及彼所生受所起烦恼，如是

总说为坏苦性。

「复有苦受及所依处所起烦恼」，这个苦的感觉，「及所依处」这个所依的六根和六境。苦来了以后，你受苦的时候他不会就停留在这里，还会引起很多的烦恼的；苦来了的时候，瞋心来了，还可能造种种罪的这些事。「复有无病等、顺乐受处等，及彼所生受所起烦恼，如是总说为坏苦性」。这个前面这个分科，应该重想一想。

「复有无病」，还有这个「无病」等事，无病、年少、…乃至亲爱合会等，这些「顺乐受」的地方。「及彼所生受」这个乐受的因缘所生的受，这个受生起来以后又会生起烦恼；生起贪烦恼，或生起了瞋烦恼。「如是总说」这是「坏苦性」；前面是苦苦性，这在是坏苦性，这是坏苦性的建立。

天二、释得名

此中乐受及所依处，由无常故若变若异，受彼增上所生众苦。若诸烦恼于一切处正生起时缠缚其心，令心变坏即生众苦，故名坏苦。

这是第二科「释得名」，前面是「总标义」；这第二科是「释得名」。

「此中乐受及所依处」，引起你的乐受及乐受所依止的地方，也还是六根六境。「由无常故」这个生出来的乐受不是永久的，它又变了，「若变若异」又变化了，前后有不同了；前面是乐受后来变成苦受了，「若变若异」。「受彼增上所生众苦」，你就要领受那个六根六境的强大力量，令你引起了很多的苦恼。「若诸烦恼于一切处正生起时」，生了苦以后，苦受现前以后心里面就会有烦恼，多数有瞋的烦恼。「于一切处正生起时」，你的六根接触六境的一切处的时候，「正生起」苦受及诸烦恼的时候。「缠缚其心」，这个苦受和烦恼缠绕你的心。「令心变坏」，令你心原来的乐受变坏了、没有了。「即生众苦，故名坏苦」，得名「坏苦」的原因就是这么回事，这样意思。

天三、引教证

如世尊言：入变坏心执母邑手，乃至广说。又如说言：住贪欲缠、领受贪欲缠缘所生身心忧苦。如是住瞋恚、惛沈睡眠、掉举恶作、疑缠，领受彼缠缘所生身心忧苦。由此至教第一至教、诸烦恼中苦义可得；坏义可得；故说烦恼为坏苦性。

在「广建立」这一科有「征」、有「释」。「释」里面分三科，第一科解释「苦苦性」，第二科解释「坏苦性」，第三科解释「行苦性」；现在是第二科解释这个「坏苦性」。解释「坏苦性」里面有「总标义」、有「释得名」，现在是第三科「引教证」。

「如世尊言」，如同佛所说的。「入变坏心执母邑手」，这个「变坏」前面讲过了，就是有烦恼「缠缚其心、令心变坏」，所以这个「入变坏心」就由不变坏心入到变坏心；就是烦恼没有动的时候叫作不变坏，烦恼动了叫「变坏心」。所以「入变坏心」这句话就等于是说他起烦恼了，起了烦恼的时候「执母邑手」，这个「母邑」就是女人；这是指男人说的，去执这个女人的手。这「邑」这个字以前曾经讲过，是一种尊称，对女人的尊称叫做「邑」。「执母邑手」，就是去捉女人的手。「乃至」到「广说」，这下边没有引来，那就是这些烦恼的相貌，这些事情。

「又如说言」，又如佛说。「住贪欲缠」，就是这一位有情，这个人他的心在贪烦恼里边活动；心本身是无记性的，也不是善、也不是恶。但是现在生起了烦恼，生起烦恼这个心就安住在烦恼里边。什么烦恼呢？就是贪欲的烦恼。这个贪欲的烦恼就像一条毒蛇似的缠住这个人，就是缠住他的心。「领受贪欲缠缘所生身心忧苦」，这个贪烦恼来了以后就引起了很多的忧苦，这个心就领受这些忧苦，他不能够排斥、不能排出去。这个贪烦恼的因缘，因为贪烦恼活动了所以在自己的身体上引起了苦恼，在心理上也引起了苦恼。这个「身」是指前五识，「心」就指第六识，引起了一些忧愁苦恼。这个苦恼现起了的时候，你这个第六识就受这苦恼的逼迫，所以叫做「领受」。这是说这个烦恼使令你受到坏苦、去觉受坏的苦恼；这是说「贪烦恼缠」。

「如是住瞋恚、惛沈睡眠」，前面是说「贪烦恼」。这下面说到瞋恚的烦恼，或者是惛沈睡眠的烦恼。其实惛沈就是睡眠，但是睡眠的动机是想要睡眠，惛沈的动机是想要修止观、但是昏沈来了，这个时候叫做「惛沈」。「掉举恶作」，「掉举」是心里面的掉动；「举」也是动，「掉」也是动；就是回忆以前可爱的事情，这些妄想叫做「掉举」。「恶作」就是后悔；譬如说是在那儿静坐打了很多的妄想，把光阴都空过了就后悔，做错了事情后悔叫做「恶作」，也是心里的妄想。还有「疑」，就是对于佛法僧，或者修行的法门有所疑惑。这也都是烦恼。「领受彼缠缘所生身心忧苦」，这就是「坏苦」的意思，原来烦恼没有现起的时候心里是很平静的、很自在的；烦恼来了使令你有了忧苦，所以这就叫做「坏苦」。

「由此至教第一至教、诸烦恼中苦义可得；坏义可得；故说烦恼为坏苦性」。「由此至教」，前边这都是佛说的，在经上讲的。由此「至教」至极之教、至理之教，就是最圆满的真理，说明圆满真理的言教，就是佛的法语。「第一至教」，「第一」是赞叹的意思，赞叹佛的至教最殊胜。在佛的法语里边说到「诸烦恼中苦义可得」，因为身心领受到忧苦，「苦义可得」。「坏义可得」就是破坏了烦恼不现起的时候那个平静、平和的境界，也有这种道理。「故说烦恼为坏苦性」，这是结束这一段文。

这是「引教证」，引佛的法语来证明这个「坏苦」。「坏苦」就是因烦恼引起的

苦恼叫做「坏苦」。

天四、结建立

如是名为建立坏苦性。

这是第四科「结建立」。这就叫做「建立坏苦性」，这个「建立」就是安立，也就是佛说明这件事给它一个名字，叫做「坏苦性」。

亥三、行苦性（分三科） 天一、出体性（分二科） 地一、标遍行

若行苦性、遍行一切五取蕴中。

前面这个坏苦性、苦苦性都解释完了，现在第三科解释这个「行苦」的体性。什么叫做「行苦性」呢？「若行苦性、遍行一切五取蕴中」，这个「行苦」就是也不苦、也不乐，你的心情属于无记性这样的境界的时候就叫做「行苦性」。这个「行苦性」是普遍地活动在一切的「五取蕴中」，就是乐受的时候也有行苦性、苦受的时候也有行苦性、不苦不乐的时候也是行苦性。我们的五取蕴就分这么三类；不是乐受、就是苦受、再不然不苦不乐受；这三种受中都有行苦性，所以叫作「遍行一切五取蕴中」。

这句话是标，下面第二科「举要义」。

地二、举要义

以要言之除苦苦性、除烦恼摄变坏苦性、除乐受摄及所依处变坏苦性，诸余不苦不乐受俱行，若彼所生、若生彼缘、若生住器所有诸蕴，名行苦性。

这下边解释，举要义来解释这个「行苦性」。这个「行苦性」里边的含义是很广的，现在不多说所以「以要言之」，举出它的简要、重要纲要来说明这个「行苦性」。「除苦苦性」，就是你这五取蕴里面的苦苦性不在内，苦苦性这是很明显的。「除烦恼摄变坏苦性」，「变坏苦性」就是乐受；属于烦恼的变坏苦性也不在内。「除乐受摄及所依处变坏苦性」，这个乐受就是引起烦恼的原因；乐受在的时候这叫做「坏苦性」；引起烦恼使令你的心情有所变化，有很多的忧苦那也叫做「变坏苦性」。所以坏苦分这么两种；这「烦恼摄」的、属于烦恼的「变坏苦性」不在内，「乐受摄」、属于「乐受摄及所依处变坏苦性」；「乐受」不会是单独有乐受，一定依于六根和六境而引起乐受的，所以六根六境是「所依处」，这样的「变坏苦性」也不在内。「诸余不苦不乐受」，前面的「苦苦性」和二种的「变坏苦性」都不在内，剩下的「诸余」，很多的受里面剩下的「不苦不乐受俱行」，这不苦不乐受是一种境界，你的内心和这个境界同时地活动，就有这种不苦不乐的感觉。

「若彼所生、若生彼缘」，前面只是说「受」，这下面又说是「若彼所生」，就是彼烦恼所生的诸蕴，就是色受想行识。色受想行识，我们这个五蕴的生命体是由烦恼现起的，现在就是指这个五蕴说叫「若彼所生」。「若生彼缘」，这个「生彼缘」是谁呢？就是五蕴为所依能生烦恼，这个「蕴」又能生烦恼，「蕴」是生烦恼的缘，生彼烦恼的缘；这样说就是蕴由烦恼所生，生了以后蕴又生烦恼，就是这么意思。

「若彼所生，若生彼缘，若生住器」，这个「生住器」就是我们的色受想行识蕴，这色受想行识这个蕴是所受用的，是我们自己所受用的；你不管是做什么，不管是做善是做恶，你出家修学圣道，你都要靠这个色受想行识，在这里边你有所觉受，你要发生一些作用都是要靠这个五蕴的，所以它是个「生住」的器，它能生、能住。这个「生」就是五蕴出现的时候叫「生」，这个「住」就是继续下去，发生了以后继续地

存在下去叫做「住」。而这个「生」和「住」就是五蕴，指五蕴说的。这个生住的器，由这个器你有所觉受，还会有种种的作用。不管是生也好、住也好、不管是做善也好、做恶也好、有快乐的时候也好、有苦恼的时候也好，所有的诸蕴都叫做「行苦性」，就是这样子。但这个问题就是，有坏苦的时候就是乐受的时候、或者苦受的时候，这行苦的相貌不明显，若是不乐不苦的时候，这行苦的相貌才显现出来，是这样的意思。

《披寻记》九三六页：

若彼所生若生彼缘等者：谓若诸蕴从烦恼生，名彼所生。蕴为所依能生烦恼，名生彼缘。诸有情生及尽寿住要以诸蕴为所受用，名生住器。

「若彼所生若生彼缘等者：谓若诸蕴从烦恼生」，名叫作「彼所生」，彼烦恼所生；若没有烦恼的话，这五蕴就不生了。昨天也曾经说过这件事，若阿罗汉他没有爱取了，所以他就一念入无余涅盘了，就入于不生不灭了。有烦恼才有这个五蕴的果报，所以是名「彼所生」。「蕴为所依能生烦恼，名生彼缘」，这个蕴是烦恼生起的缘，是这样「名生彼缘」。「诸有情生及尽寿住要以诸蕴为所受用，名生住器」，是这样意思。

天二、释苦名

由彼诸蕴其性无常，生灭相应，有一切取，三受麤重之所随逐，不安隐摄；不脱苦苦及以坏苦，不自在转。由行苦故，说名为苦。

这是第二科释苦的名，解释这个行苦的名字；为什么叫做行苦？这个「行」本身不感觉到苦也不感觉到乐，为什么立一个苦的名字叫做「行苦」？

「由彼诸蕴其性无常」，由于那么多的色受想行识的诸蕴，它的体性都是变化的，不是永远常住的，是「生灭相应」，这色受想行识与生相应、与灭相应，总是有变化。不管是色也好、受想行识也好，都是有生灭变化的。「有一切取」，这个生灭变化是无常的意思。这上面「有一切取」就是有一切的烦恼，这个「取」是烦恼的相貌，你这贪也是有所取着，瞋也有所取着，因「取」而有种种的烦恼。在无常上的相貌上，无常的体性上，它又有很多的烦恼。「三受麤重之所随逐」，这个「三受」；苦受、乐受、不苦不乐受。「麤重之所随逐」，就是它的种子，三受的种子。在这个无常的变易法里边有一切烦恼的种子，有三受的种子随逐它，在生灭中有这么多的污染随逐它。这些烦恼也好、三受粗重也好都是「不安稳」不自在的，属于「不安稳」不自在的。如果你自己注意自己的内心的时候，没有烦恼的时候心情自在、心情安稳；烦恼来了的时候心里不安稳，不管是你满意的、不满意的烦恼都是不安稳的。

「不脱苦苦及以坏苦」，这个行苦它是不苦也不乐的，但是不表示它解脱了苦苦和坏苦；行苦的时候是不乐不苦的，它不乐不苦不表示它解脱了苦苦、解脱了坏苦，不是的。它还是随时有可能会现出来苦苦、会现出来坏苦的，所以它这个行苦本身不是自在转，不是它自己「我决定不苦不乐」，它没有这个能力；随时就会苦，随时也会乐的，「不自在转」。

「由行苦故，说名为苦」，因为他在无常的相貌里边、无常的体性里边，有烦恼的种子、有三受的种子的随逐，这种种子是不安稳性，这是一个原因。第二个原因他也没有解脱苦、也没有解脱乐，他也是不自在转的，所以这也就是苦。「由行苦故，说名为苦」，这个行里边有苦，所以叫做「行苦」。

天三、结建立

如是名为建立行苦性。

这是结束这一段。就是因为上述的原因，所以建立一个名字叫做「行苦性」。这个「行苦性」就是阿罗汉；就是圣人才能了知道行苦性的，凡夫是不知道的，凡夫不感觉到行是苦，不感觉到。

《披寻记》九三六页：

有一切取三受麤重之所逐者：欲取、见取、戒禁取、我语取，名一切取。苦、乐等受，是名三受。三界有情所依自体，皆为如是一切麤重之所随逐，是故彼蕴名有取蕴。

「有一切取三受麤重之所逐者」，这个「取」这里这样解释：「欲取、见取、戒禁取、我语取，名一切取」；「欲取」就是我们一般的凡夫，就是诸有所作就是为了享受欲，享受色声香味触的欲，叫「欲取」。「见取」就是这些外道，他们另外有特别的思想，或者是想要生梵天，或者也想要得涅盘，得色界定、无色界定，有六十二见，有各式各样的烦恼。「戒禁取」，他们也是持戒的；这件事不做、那件事不便，当然有些持牛戒、鸡戒、狗戒，也有一般的这个十善戒，他为了得禅定他也要持戒；所以这个「戒禁取」包括外道修学禅定在内的。「我语取」，这个「我语取」不管是欲取也好、见取、戒禁取也好、都是有「我语取」，都是有我见，执着有我的。但这个「我」这种思想只是一句空话，实在是没有「我」可得，所以叫做「我语取」。但是一般欲取的人对什么是「我」，他并没有深入的去认识，只是见取、戒禁取的外道对于这件事是认真地学习过什么是「我」。那么在佛法里边说那都是错误的，没有「我」可得，故名为「我语取」。这样说就是有四种取，这四种取就叫做「一切取」。这个十二因缘，十二缘起里边的那个「取」就是指这个四个取说的。

「苦乐等受是名三受」，苦受、乐受、不苦不乐受；三受。「三界有情所依自体，皆为如是一切麤重之所随逐」，欲界有情、色界无色界的有情，「所依自体」就是指这个色受想行识的身体，这个身体是一切事情的依止处，你没这个身体什么事情都不能做；作善也靠它、作恶也是靠它、修学圣道也是靠它的，所以它是所依的体。「皆为如是」，这个色受想行识三界有情所有的自体，「皆为如是」就是前面说的「一切粗重」的随逐。「是故彼蕴名有取蕴」。

申二、爱差别（分二科）　酉一、出异名

又即彼爱、亦名希求、亦名欣欲、亦名喜乐。

这是第二科是「爱差别」，第二科「爱差别」。前边是说「苦差别」，前边是第一科，第一科是说「苦差别」，现在第二科说爱的差别。这个「苦差别」就是说那个苦谛，苦、集、灭、道四谛；这个「爱差别」就是说那个集谛，集谛就是四种爱。现在解释「爱差别」，分二科，第一科是「出异名」，标出来它不同的名字。

「又即彼爱」，「又即彼」四谛里边的那个集谛，集谛主要是爱烦恼；爱烦恼「亦名」为叫做「希求」，因为对于所爱着的就是要求得，所以爱也是希求的意思。「亦名欣欲」，又名为「欣欲」，这个「欣」就是欢喜，欢喜所欲的，也就是希求的意思。「亦名喜乐」，也就是乐着欢喜这件事。这是名字上有不同，这个「出异名」。

酉二、显差别（分二科）　戌一、标

即此希求、由三门转。

这下面显这个爱的差别，分二科，第一科是「标」。「即此希求」就是彼爱「由三门转」，从三个部份上显现出来它的活动，这个「转」就是活动。

戊二、释（分二科）　亥一、由二种

谓希求后有，及希求境界。

这个「显差别」先是「标」，然后加以解释。解释里边分二科，第一科是「由二种」。这个「即此希求由三门转」这是标。「谓希求后有」这以下第二科是解释，解释第一科先说「由二种」。

「谓希求后有，及希求境界」，「希求后有」就是希求将来的生命能更好，我的寿命更长一点，我的能力更大一点，就是很多的希求，「希求后有」。「及希求境界」及希求我所有的，希求所有的境界更满意。这分这么两种，「由二种」。

亥二、配三门　天一、后有爱

若希求后有、名后有爱。

这是第二科「配三门」，分二科，第一科是先说「后有爱」。「若希求后有名后有爱」，「希求后有」就是「后有爱」，就是对将来的生命有爱的意思。

天二、余二爱（分二科）　地一、标列

希求境界复有二种。谓于已得境界、有喜着俱行爱；若于未得境界、有希求和合俱行爱。

这是第二科「余二爱」，分二科，第一科就是「标列」。

「希求境界」还有两种不同。「谓于已得的境界」，你已经有所有权了，这个是属于你的。「有喜着俱行爱」，这是你有这样的爱；这个爱和所执着的这个境界同时的叫「俱行」。「若于未得境界」，你没有得到这种境界，这个境界你还没有所有权，不是属于你的。「有希求和合俱行爱」，但是因为爱的关系，虽然不属于我的，但是我希望能够求得它属于我的；「和合」就是「俱行」的意思，就是同我能够和合，「俱行爱」。

这是「标列」，下边「别配」。

地二、别配

当知此中于已得境界喜着俱行爱，名喜贪俱行爱；于未得境界希求和合俱行爱，名彼彼喜乐爱。

「当知此中于已得境界喜着俱行爱，名喜贪俱行爱」，就是前面说到那个集谛的四种爱就是这个「名喜贪俱行爱」，这加以解释。「于未得的境界希求和合俱行爱，名彼彼喜乐爱」，这样子配合。

《披寻记》九三六页：

又即彼爱亦名希求等者：前说若爱、若后有爱、若喜贪俱行爱、若彼彼喜乐爱，名集圣谛。当知此中爱是总名，后有爱等是其差别。今依此义，说即彼爱名希求

等。又说即此希求由三门转，如文可知。

「又即彼爱亦名希求等者：前说若爱、若后有爱、若喜贪俱行爱、若彼彼喜乐爱，名集圣谛」，这前面的文说的。「当知此中爱是总名，后有爱等是其差别」，后有爱是将来的。对现在的生命体有所爱叫「爱」；将来的生命体的爱叫「后有爱」，是其差别。「今依此义，说即彼爱名希求等。又说即此希求由三门转，如文可知」是这样意思。

申三、灭差别（分二科） 酉一、标

灭有二种。

这个苦的差别、爱的差别，这两种解释完了。现在解释这个灭谛，灭谛的差别，这苦、集、灭、道，这灭谛的差别；「灭有二种」。

酉二、列

一、烦恼灭，二、所依灭。

「一、烦恼灭」就是这四种爱没有了。你修学四念处、修学八正道，把这烦恼都熄灭了，你这个时候的色受想行识还在；色受想行识你的生命体还在，但这生命体是清净的，没有爱烦恼、也没有见烦恼，得最胜舍；不管是遇见什么境界，心里面是清净无染，这大阿罗汉的境界叫「烦恼灭」。

「二、所依灭」就是色受想行识灭了。色受想行识灭了那就是入无余涅盘了，就是阿罗汉入无余涅盘了，这时候色受想行识熄灭了。熄灭了以后就入于不生不灭的境界了。就是爱灭则取灭、取灭则有灭、有灭则生灭、生灭则老死灭，这个时候就是所依灭。这样说「烦恼灭」是有余涅盘，「所依灭」就是无余涅盘。

申四、道差别（分二科） 酉一、标

道有二种。

这个灭的差别也说完了，现在说道的差别，道谛。这个道谛的差别有二种不同。

酉二、列

一、有学道，二、无学道。

一是「有学道」就是初果、二果、三果、四果向，这些人他们的道还没有究竟圆满，还要继续努力地修学，所以叫做「有学道」。「二、无学道」就是到四果阿罗汉了；四果阿罗汉他的圣道圆满了，就不需要再修学了，所以叫做「无学道」。

这是从这个位次来解释；实在这个道谛就是戒定慧。

午四、结

如是当知名出世道净惑所缘。

这是第四科结束这一段文。前面标示出来出世道的净惑所缘；有世间道净惑所缘、有出世间道净惑所缘。什么叫做出世道净惑所缘？前面这一大段所说的就是了。

丑三、结

如是已说四种所缘。一遍满所缘，二净行所缘，三善巧所缘，四净惑所缘。

这个科句上，我这个本子是「卯三、结」；但是我去查对前后的文，应该是「丑」，「丑三、结」，应该是子丑的「丑」字。

前边「已说四种所缘」，这个一共是分了十七科，这第三科是「所缘」，这个「所缘」这里结束了。前面这四大段就是说了「四种所缘」，「一是遍满所缘，二是净行所缘，三善巧所缘，四净惑所缘」，这四种所缘境说完了。

子四、教授（分二科）　丑一、征

云何教授？

这个修止观要有所缘境，在《瑜伽师地论》里面可以说，说的是最多了，有这么多的所缘境。前面品类差别分十七科，前面三科都说完了。现在这底下第四科是「教授」，分两科，第一科是「征」。「云何教授」？怎么叫做「教授」呢？这是「征」。

下边第二科解释。解释里边分二科，第一科「四教授」又分三科，第一科是「标」。

丑二、释（分二科）　寅一、四教授（分三科）　卯一、标

谓四教授。

怎么叫做「教授」？「谓四种教授」。四种教授是那四种呢？

卯二、列

一、无倒教授，二、渐次教授，三、教教授，四、证教授。

分这么四种不同。下边第三科是解释这四种教授，第一科先解释无颠倒的教授，分三科，第一科是「征」。

卯三、释（分四科）　辰一、无倒教授（分三科）　巳一、征

云何无倒教授？

这是「征」。下边又解释。

巳二、释

谓无颠倒宣说法义，令其受持读诵修学，如实出离正尽众苦，作苦边际。

「谓无颠倒宣说法义，令其受持读诵修学」，这「无倒教授」就是说，你这一位阿阇黎能够不颠倒的，就是没有错误的「宣说法义」。这个「法」是指名相说的，「义」就是名相里面所诠显的道理；就是「法」是名言，「义」是名言所诠显的义；有能诠、有所诠，你都能够宣说得没有错误。「令其受持」，令那个学者能够「受持读诵修学」。

这个「受持」在《辨中边论》上有个温习的意思。就是你学习了以后你不断的温习叫做「受持」；当然你要接受在心里面能够不失掉，能够不失掉就要不断的温习。不断的温习叫做「受持」，这个「读诵」就是读诵这个文。这个「受持读诵」就是属于解，而后又能够依解去「修学」。这个「修学」在《大毗婆沙论》上的解释，就是学习戒定慧灭贪瞋痴叫做「修学」。这样这个「学」也就有修行的意思。这样说这个「解」是修行的开始，不是离开了「解」而能够有修行这件事。把这个「解」单独立起来？独立起来？不能独立的。「解」是修行的开始，由解而有行，由行而有解；因为从文字上去「解」这是一个很粗浅的一个相貌，由修行而后有「解」才能更深刻地明白什么是佛法。所以这个「解」不是离开了修行单独有一个解；若离开了修行单独有解，那个解是很肤浅的。所以这上面说「宣说法义，令其受持读诵修学」，这个「解」是贯彻始终的，不只是在初开始的时候的事情。

或者说受持是指义说的；读诵指法说，受持指义说；「令其受持」法中之义，这个义不能离开法而独立，你离开了文句、这个义你很难明白，很难知道这个义的，除非是得了圣道。我们普通的凡夫非要因法而明白义，所以不能离文字相，你不可以离文字的。所以离开了文字，在我们初学的人那就完全不能够修学圣道了，完全不能。除非是佛的境界，得无生法忍的人，得无生法忍的人他这个无分别智现前的时候，是与第一义相应，是离文字相。但是他还是不能离文字相，因为还有很多不明白，还需要听佛说法的，所以一直到佛的境界才究竟圆满，到佛的境界虽然是离文字相了，圆满地离文字相了，但是他还要用文字教导众生的，所以这个「离文字相」这句话，你应该好好想一想这句话。所以这个「无倒宣说法义，令其受持读诵修学」。

「如实出离」，这个「如实出离」不是你自己得增上慢：「我成佛了」；不是。你要真实修学圣道灭除了烦恼，才出离了虚妄分别，你才能得圣道了，契合了第一义谛了，「如实出离」。「正尽众苦」，出离了的时候就是与第一义谛相应了，就灭除一切烦恼。烦恼是众苦之因，烦恼因灭了，众苦也就灭了。这时候就是「作苦边际」，就是由于你圣道成功了，这时候作成了苦的「边际」，苦到此为止了，以后没有苦了。就是与第一义相应的时候就是没有苦；你若到世俗谛来，世俗谛那就有问题，但是圣人是没有这一回事情。

巳三、结

如是名为无倒教授。

结束这一段。

《披寻记》九三七页：

令其受持读诵修学等者：此中略显五道差别：言受持读诵修学者，谓由资粮道及加行道。言如实出离者，谓由见道。言正尽众苦者，谓由修道。言作苦边际者，谓由究竟道。

「令其受持读诵修学等者：此中略显五道的差别」，五种道的不同。「言受持读诵修学者，谓由资粮道及加行道」，这个「受持读诵」是「资粮道」，就是准备的阶段，学习佛法准备修行的阶段。这个「修学」就是「加行道」，这就是努力地修行在加行的时候，就是暖、顶、忍、世第一这个阶段，「加行道」。「言如实出离者，谓由见道」，如实出离就从「见道」开始，因为他这个时候与第一义谛相应了，初果圣人初得无生法忍的人就是见到第一义谛了，也就是见到苦谛、集谛、灭谛、道谛的人了，所以「如实出离」这是「见道」。「言正尽众苦者」这一句话「谓由修道」，这就是你继续修行的时候；初开始得无生法忍的时候是不会再到三恶道去了，是已经开始出离了，这个时候叫做「见道」；「正尽众苦」继续修行才能尽众苦；连欲界的

苦、色界、无色界的苦全部慢慢的都解脱了，所以这是「正尽众苦」就是「修道」。「言作苦边际者，谓由究竟道」就是到了「无学道」了，「无学道」的时候作了苦的边际了；因为在有学的时候还是有苦，还没有完全解脱的。

这样说加起来就是五种道：资粮道、加行道、见道、修道、无学道，这一段文有五道的差别，「如是名为无倒的教授」。

辰二、渐次教授（分三科）　巳一、征

云何渐次教授？

这是第二科「渐次教授」，分三科，第一科是「征」。「云何渐次教授」？这个教授的时候还是有次第地，逐渐地有次第地教授。这是第一科「征」。第二科是解释，分三科，第一科「为说法义」。

巳二、释（分三科）　午一、为说法义

谓称时机宣说法义，先令受持读诵浅近，后方令彼学深远处。

「谓称时机」，这个教授的善知识、这个阿阇黎要「称时机」，与时机相称、相合，这个时机是不一样的。这个「机」就是所教导的人，所教导的这个「机」，他的身口意能够发动善根修学圣道，那个发动的力量叫做「机」；这个力量有时间的不同，初开始学习的时候，你为他「宣说法义」，宣说佛法的法义，「先令受持读诵浅近」的佛法。什么叫做「浅近」的佛法？就是有能诠的名句，有所诠的义，有能所诠就是浅近的；我们要依靠文字才明白什么是佛法，这就是「浅近」的。「后方令彼学深远处」，就是开始修止观了，那个时候是学习这个离文字相，没有能诠也没有所诠的境界，那叫作「深远义」，学习这个，是这样意思，「后方令彼学深远处」。

不能说一开始的时候离文字相，那不行、那是不可以，那就是搞错了、那就是颠倒教授、不是无倒教授。现在这说「渐次教授」是这样意思，就是「谓称时机宣说法义」，什么叫做「时机」呢？就是先令受持读诵浅近，后方令彼学深远处、离文字相。

这就是在资粮道的时候，就是「受持读诵浅近」，加行道的时候「后方令彼学深远处」是这样意思。但是学这个资粮道、在加行道的时候，人与人也都不一样，也都是不同的。我看那个《长老偈、长老尼偈》这个书上，那个七岁的小女孩子就得阿罗汉了，她很容易地得阿罗汉了，这真是令人羡慕。「后方令彼学深远处」。

午二、为入现观

又为令入初谛现观，先教苦谛，后集灭道。

这是第二科「为入现观」。前面是「为说法义」，现在这是说「为入现观」。

「又为令入初谛现观」，又「为了」为求使令学者能够契入最初开始的「谛现观」。这个「谛」就是苦、集、灭、道四谛，或者就是第一义谛。「现观」就是这个无分别、无我的智慧，无漏的、清净无染的、无分别的证入诸法实相的智慧叫做观；这个观现前了，叫做「现观」。「初」证入，为求令你契入这个「初谛」，初开始的谛现观，其实就是无我的智慧，这个无漏的、无分别的智慧。「令入」这个「入」是契入，实在也就是成就。为了令你成就初开始的无我的智慧，「先教苦谛」，先要教授你什么是苦，四谛里面的苦谛。苦谛：生苦、老苦、病苦，乃至爱别离苦、求不得

苦，乃至到五取蕴苦；这是什么呢？叫你发出离心，你要发出离心。若不苦，人不能发出离心的，所以要先教授他什么是「苦谛」。「后集灭道」，以后再说苦谛的原因叫做「集谛」，然后再说圣人第一义谛的境界是「灭谛」，然后再说戒定慧，这样子教授。

这是第二科「为入现观」，这是教授的一种次第。我们学过的《瑜伽师地论》，那个〈五识身相应地〉就是学什么是心，到〈意地〉的时候就说到六道轮回了，那就是教授我们「苦谛」。那么〈五识身相应地〉和〈意地〉汇合起来看，什么是苦？就是你的虚妄分别，另外没有苦；教授我们苦谛，是这样意思。

午三、为得诸定

又为令得静虑等至，先教最初静虑等至，后教其余静虑等至。

这是第三科「为得诸定」。「又为令得静虑等至」。前面是说观，修毗钵舍那观，成就这个无漏的无我的智慧。这是第三科「又为令得静虑」，要令这个学者他要得静虑，就是「定」。「静虑等至」，「等至」就是定，但是说「静虑等至」表示不是无色界定、也不是欲界定、未到地定，是「色界定」。「先教最初静虑等至」，这个静虑有四静虑；色界初静虑、二、三、四，第四静虑的不同。教授「初静虑」，当然是从欲界定开始，欲界定、未到地定，然后到初静虑，先教授你这个修行的方法。「后教其余静虑等至」，就是第二、第三、第四静虑了。

巳三、结

如是等类，应知名为渐次教授。

这是结束。这就是「渐次教授」，这个教授的次第有这样的差别。

辰三、教教授（分二科）　巳一、征

云何教教授？

这下面是第三科「教教授」分二科，第一科是「征」。怎么叫「教教授」呢？

这是「征」，下面第二科解释。

巳二、释

谓从尊重、若似尊重、达解瑜伽轨范亲教，或诸如来、或佛弟子、所闻正教，即如其教、不增不减教授于他，名教教授。

「谓从尊重」，「尊重」是谁？就是你的和尚，就是你的和尚是你所尊重的。「若似尊重」就是和你的和尚相似的人，叫做「似尊重」；或者你和尚的同学，那么就是「似尊重」。或者说这个「尊重」也包括了戒和尚、包括羯摩、教授都是「尊重」。「达解瑜伽轨范亲教」，这句话是解释这个「尊重」和「似尊重」。这「尊重」和「似尊重」的这些人是什么样的人呢？是「达解瑜伽」，就是他们通达了什么叫做「瑜伽」，就是修止观的相应的这些方法，明白怎么样修学圣道；这样的「轨范师」和「亲教师」，「轨范」就是阿阇黎，「亲教」就是和尚、乌婆陀耶。所以前面那个尊重和似尊重，就是「轨范」和「亲教」这种人。「或诸如来、或佛弟子」，或者说「尊重」、「似尊重」就是指佛说的，或佛的弟子，「佛弟子」这一切得圣道的这些人，或者是阿罗汉、或者是大菩萨、得无生法忍的大菩萨，「或佛弟子」。

「所闻正教」，就是你从这些尊重、似尊重这里所闻的「正教」，从这里所得到的「正教」。这前面已经解释过，什么叫做「正教」？就是长行重颂并受记、孤起无问而自说……就是这十二部，这是「正教」，「所闻正教」。「即如其教、不增不减教授于他，名教教授」，就是这个尊重、似尊重这些人，也就是轨范师和亲教师从佛那里，或从佛弟子那里所闻正教，「即如其教」，即如于佛陀和佛弟子所教授的这些佛法，「不增不减教授于他」，你也不要增加也不要减少，这样子来「教教于他」，教授那些学者，这叫「教教授」。这样意思，就是你要根据佛陀所说的正法来教授学者，你不要自己自作聪明，不要这样子，这样意思。这叫作「教教授」。

《披寻记》九三七页：

谓从尊重、若似尊重等者：此说尊重若似尊重，谓即达解瑜伽或轨范师或亲教师，或复说余尊重若似尊重。如下说言：若有自爱补特伽罗初修业者，始修业时，为随证得自义利故，先应四处安住正念，然后往诣善达瑜伽，或轨范师、或亲教师、或余尊重似尊重所。（陵本三十卷一页）此可准知。

这在（三十卷一页）详细解释这件事。

辰四、证教授（分二科）　巳一、征

云何证教授？

前面是「教教授」，就是语言文字的正法。现在下面第四科是「证教授」分二科，第一科是「征」。怎么叫做「证教授」呢？这是「征」。下面第二科解释。

巳二、释

谓如自己独处空闲所得所触所证诸法、为欲令他得触证故、方便教授；名证教授。

「谓如自己独处空闲」，就是自己，就是那个轨范师、亲教师这些人，他自己「独处空闲」，一个人在空闲在那里，他在修学圣道「所得所触所证」，或者说是闻思修「诸法」。「为欲令他得触证故，方便教授」，他本身真实由闻思修，由资粮道、由加行道、到见道、修道、无学道了，这样子。「为欲令他得触证故」，他自己成就了以后，他还要住持佛教的，所以「为欲令他」，要发大悲心到大众僧这里来；「得触证故」，为令其他的学者、初发心的学者也能得到、也能够成就闻思修，「证故」。「方便教授」，他用善巧方便的智慧来教授学者，这叫做「证教授」。

《披寻记》九三七页：

所得所触所证者：得先未得预流果故，是名所得。即此为依，复能契会上学果故，是名所触。证得究竟阿罗汉果，于诸惑断能作证故，是名所证。

「所得所触所证者：得先未得预流果故，是名所得」，这地方这个「得」字当预流果讲。「即此为依，复能契会上学果故，是名所触」，就是初果以上，二果、三果。「证得究竟阿罗汉果，于诸惑断能作证故，是名所证。」

现在这文上这个意思，就是你自己修学要有成就了，你再去教授他人，就叫做「证教授」。

寅二、诸相圆满教授（分四科）　卯一、标

复有诸相圆满教授。

前面是四种教授。这下面第二科是「诸相圆满的教授」，分四科，第一科「标」。

「复有诸相圆满的教授」这是「标」。下面第二科「征」。

卯二、征

其事云何？

「诸相圆满的教授」那件事是什么情形呢？这是「征」。

下面第三科解释，分二科，第一科是「标列三种」。

卯三、释（分二科）　辰一、标列三种

谓由三种神变教授。三神变者：一神境神变，二记说神变，三教诫神变。

这是「标列」。什么叫做「圆满教授」？就是三种神变教授，这是圆满的教授。「三神变者：一是神境神变，二、记说神变，三，教诫神变」这三种。

这是标列出来这三种。下面第二科「别显堪能」分三科，第一科是「神境神变」。

辰二、别显堪能（分三科）　巳一、神境神变

由神境神变，能现种种神通境界，令他于己生极尊重。由彼于己生尊重故，于属耳听瑜伽作意，极生恭敬。

这个「神境神变」怎么讲呢？怎么叫做「神境神变」呢？就是「能现种种神通境界」；「神境」就是不可思议境界，这种神通变化；他就是能现出来种种神通无障碍，这「通」就是无障碍，不可思议的无障碍的境界。比如说天眼通、天耳通、他心通、神足通；这个「神境神变」指神足通说。

「令他于己生极尊重」，你现出来神通的时候，就会令那个学者对于现神通的人生出来极大地尊重心。「由彼于己生尊重故，于属耳听瑜伽作意，极生恭敬」，那么他就会心里面不散乱，他的耳就会注意教授者的音声，来听受他的「瑜伽作意」，他怎么教授修止观、要怎么作意；前面一共有四十作意。「极生恭敬」，对于所学习的这个佛法生极大的恭敬心。这是「因人重法」，不是「人微言轻」了。

巳二、记说神变

由记说神变，能寻求他心行差别。

这是第二科解释这个「记说神变」。这个「记说神变」是什么呢？就是「能寻求他心行差别」，就是有他心通；这位尊重、似尊重这位阿阇黎、这位亲教师，他能够寻求那个学者的「心行差别」，你的内心在想什么，你过去世、你现在世、你未来世，他完全都明白，明白你心里的变化「心行差别」。然后他能够「记说」，记说你的事情，这是叫做「记说神变」。

巳三、教诫神变

由教诫神变，如根如行如所悟入为说正法，于所修行能正教诫。

第三科「由教诫神变，如根如行如所悟入为说正法，于所修行能正教诫」，这个「如根」就是随顺，这个「如」是随顺的意思。随顺这个学者的根性；他是利根，他是钝根。「如行」，随顺他能够这样修行，他的堪能性有么多，「如行」。「如所悟入」，随顺他的智慧，他能悟入到这个程度。「为说正法」，这样子为他宣说修学的圣道。「于所修行能正教诫」，总而言之这个「教诫神变」就是你有这个能力，「于所修行能正教诫」，对于这个学者所修行的所需要的，你能够恰到好处地教诫他。

卯四、结

故三神变能摄诸相圆满教授。

这是说这位善知识具足了这三种神变，「能摄诸相圆满教授」，他就是能够成就了「诸相」都「圆满」，就是教授所需要的功德他都圆满了。这「诸相」是德相，道德、圣德的相貌，他都圆满地具足，教授学者。

《披寻记》九三八页：

谓由三种神变教授等者：此中神境神变，当知摄属神境智通。记说神变，当知摄属心差别智通。教诫神变，当知摄属漏尽智通。义如菩萨地说。（陵本三十七卷十九页）。

「谓由三种神变教授等者：此中神境神变，当知摄属神境智通」，就是六通里面那个神境智通。「记说神变，当知摄属心差别智通」，就是他心通。「教诫神变，当知摄属漏尽智通」，就是这个教授善知识他是圣人了，他自己断惑证真了，有这样的功德。「义如菩萨地说」，这个神通的境界「如菩萨地说」。（陵本三十七卷十九页）。

这是真实修行成功了的人，有这三种神变，有诸相圆满教授；不是说谎话骗人的，没有神通自称有神通，不是那回事情。

《瑜伽师地论》卷第二十八

本地分中声闻地第十三

第二瑜伽处之三

子五、学（分四科） 丑一、征

云何为学？

「云何为学？谓三胜学」，一共是分十七科前面是「教授」。现在是第五科是「学」分四科，第一科是「征」。怎么叫做「学」呢？这个「学」是什么意思呢？

丑二、标

谓三胜学。

第二科是「标」。「谓三胜学」就是三种殊胜的学习。这是标。下面第三科是「列」。

丑三、列

一增上戒学。二增上心学。三增上慧学。

这是「三胜学」。看《披寻记》

《披寻记》九三九页：

谓三胜学者：三学方便唯圣教有，不共外道，是故名胜，亦名增上。

「谓三胜学者：三学方便唯圣教有」。这个三学是得圣道的方便，唯独佛法里面有这三种学。「不共外道」不共于外道，外道没有。「是故名胜，亦名增上」。「增上」也是「胜」的意思，胜也就是增上的意思。在这里说「胜」，这个《披寻记》的解释就是胜过外道，叫做「胜」。

丑四、释（分二科） 寅一、略别辨（分三科） 卯一、增上戒学（分三科） 辰一、征

云何增上戒学？

这下边是第四科，就解释这三种三学。分二科，第一科是「略别辨」，第二科就是「广分别」广解释。现在是简略地说一说这三种增上学，分三科，第一科是「增上戒学」，先是「征」。怎么叫做「增上戒学」呢？

辰二、释

谓安住具戒等，如前广说。

这学习佛法修学圣道的人他要安住在「具戒」里边，他的身口意要在戒里边不能

越轨。这件事「如前广说」，像前边修学圣道的资粮那一段说过了。

辰三、结

是名增上戒学。

「是名」叫做「增上戒学」。这是结束这一段。

卯二、增上心学（分二科） 辰一、征

云何增上心学？

这个「增上心学」怎么讲呢？这是第二科「增上心学」，先是「征」。第二科是解释。解释分二科，第一科是「举一切」分二科，第一科「四静虑」。

辰二、释（分二科） 巳一、举一切（分二科） 午一、四静虑

谓离欲恶不善法，有寻有伺离生喜乐。入初静虑具足安住，乃至能入第四静虑具足安住。是名增上心学。

怎么叫做「增上心学」？，「谓离欲恶不善法」就是远离了欲界的一切烦恼，欲界的烦恼这个人完全没有了。「恶不善法」就是欲界的这种欲烦恼是很恶的，能令这个人堕落三恶道。有很多的过患就是十种恶，杀盗淫妄这个十种恶法，对那个十善法，相对的十种恶法，叫做「恶不善法」。「有寻有伺」增上心学就是禅定，禅定就是远离了欲界的「恶不善法」，是「有寻伺离生喜乐，入初静虑」这是初禅。就是这位修行人，由欲界定得到了未到地定，在未到地定里面修寻伺观。修寻伺观，实在就是修不净观。修了不净观就是「离生喜乐」就是远离了「欲」，欲界的「欲」没有了。由于不净观把欲界的欲破坏了，所以叫「离生」。破坏了欲以后就生出来「喜乐」了，生出来轻安乐，生大欢喜。因为他想要得定，而现在满你的愿了就心里面欢喜，这个乐就是他所成就的轻安乐。「入初静虑」，这个时候就成就了色界初禅。「具足安住」这色界初禅也是一大段的，初开始乃至到最后圆满了初静虑的功德，叫做「具足安住」。初开始超越了未到地定，到了初禅的时候还没能具足安住，还要继续地修才可以具足安住。

「乃至能入第四静虑具足安住」，得了初禅以后要修二禅，就是无寻无伺了。经过三禅乃至到第四禅「具足安住」，「是名增上心学」。这增上心学就是这样意思，就指色界四禅说的。这第一科是「四静虑」。

下面第二科是「无色等」。

午二、无色等

又诸无色及余所有等持等至，亦皆名为增上心学。

「又诸无色」，超过了色界定到了无色界的四空定。「及余所有」除了这个四静虑四无色定之外，还有所有的「等持」，就是「空、无愿、无相」三三昧，还有「等至」就是八解脱。「亦皆名为增上心学」那也是增上心学。

《披寻记》九三九页：

又诸无色等者：此说无色等至及余所有等持等至，皆如三摩呬多地说应知（陵本

十一卷一页）。

「又诸无色等者：此说无色等至及余所有等持等至，皆如三摩呬多地说应知」。（陵本十一卷一页）我们已经学过了，在那里有详细地解释这件事。

前面第一科是「举一切」，就是很多的禅定都属于「增上心学」。现在第二科「显偏胜」。

巳二、显偏胜

然依静虑能最初入圣谛现观正性离生，非全远离一切静虑能成此事，是故静虑最为殊胜。故偏说为增上心学。

「然」就是转了一下，前面有这么多的增上心学。可是依色界的四静虑，「能最初入圣谛现观」它有能力最初开始入于四圣谛，就是入于第一义谛。成就了那无分别智的圣人的无我观，观诸法实相的智慧成就了。「正性离生」，「正性」就是你有了这样清净的智慧，契入了法性以后，就远离了生死。就是你学习色界的四静虑，就能得圣道就这句话。「非全远离一切静虑能成此事」，你想要得圣道不可以完全远离静虑，完全没有定能成就圣道，不可以。你完全没有静虑你就不能得圣道的，是这样意思。「是故静虑最为殊胜」所以学习增上心学是得成圣道最殊胜的助缘，你需要学习定才可以。「故偏说为增上心学」所以偏说色界四静虑是「增上心学」，是这样意思。

卯三、增上慧学（分三科）　辰一、征

云何增上慧学？

这是第三科，怎么叫做「增上慧学」呢？分三科，第一科是「征」，怎么叫做「增上慧学」呢？下面第二科解释。

辰二、释

谓于四圣谛等所有如实智见。是名增上慧学。

就是你在奢摩他的四静虑里面，观察苦集灭道的「四圣谛」，你成就了「如实的智见」。就是「如实」，不是虚妄的，是真实的成就了圣人的无漏的智慧，见到第一义谛了。这样的智慧是名「增上慧学」。那这也是增上慧学。这样说呢，这个「增上慧学」是指无漏的智慧说的，指无漏的智慧说的。前面的「增上心」还是通于有漏，因为初开始成就「增上心学」你还没得圣道，所以是属于有漏。但是成就了增上心学之后在修学毗钵舍那观得圣道了，得了圣道的智慧的时候这个定就变成无漏「定」了，无漏的「禅」。所以那个「增上心」是通于有漏、通于无漏。而这里说的「增上学慧」就是纯是无漏的智慧，但是前面初开始也学习佛法有闻思的智慧，所以闻思是属于有漏的智慧。这个「修慧」是通于有漏，也通于无漏。这是「略别辨」，简略的说明这个「三增上学」。

寅二、广分别（分二科）　卯一、三学差别（分六科）　辰一、数（分三科）　巳一、问

问：何缘唯有三学非少非多？

这下面的「广分别」，这「三增上学」分二科，第一科是「三学的差别」。三学的差别里面分六科，第一科是「数」。三增上学，这个三是数，分三科，第一科是

「问」。「何缘唯有这三学非少非多」。什么「因缘」，什么原因只有三种学？而不是一、二，也不是四、五，非少也不多呢？

巳二、答（分二科）　午一、标义

答：建立定义故，智所依义故，辨所作义故。

这下面回「答」也就是解释了，分二科，第一科是「标义」，标出来它的原因。为什么只有三学而不少不多？「建立定义故」这是一个理由。「智所依义故」一个理由。「辨所作义故」这是一个理由。这三个理由，所以只有三而不少不多。

下面第二科「随释」。前面是「标义」下面随所目标义来加以解释。分三科，第一科先解释「建立定义」，现在是「标」

午二、随释（分三科）　未一、建立定义（分三科）　申一、标

建立定义者：谓增上戒学。

「建立定义者：谓增上戒学」。「建立定」这一个道理就指增上戒学说的，「增上戒学」，有「建立定」的功能。这是「标」，下面就是「征」。

申二、征

所以者何？

为什么它能够建立定呢？「征」。下面第三科是解释。

申三、释

由戒建立心一境性，能令其心触三摩地。

「由戒建立心一境性」，由于你能够持戒的关系，你就是能够「建立」。这个「建立」也是创造的意思，就是成就的意思，能够成就「心一境性」。这个持戒清净了，就是「建立心一境性」的基础，是这样的意思。如果你不修禅定，持戒清净，只是持戒清净而已，还是没有定，还要另外修禅定才能得禅定的。所以「由戒建立心一境性」，由于你持戒清净了，你可以在这个基础上建立这个「心一境性」，心一境性就是「定」，心安住一境这就叫做定。这是「定的体性」，就是要有所缘境，心安住在所缘境这是定的体性。

「能令其心触三摩地」，你持戒清净的时候，你再修学禅定，它这个戒就能帮助你的心接触那个三摩地的境界，使令你心里面明静而住，而不散乱也不昏沈，这样子。这是建立定义，就是这样解释，这样意思。

下面第二科「智所依义」分三科

未二、建立定义（分三科）　申一、标

智所依义者：谓增上心学。

是指增上心学说的。下面第二科。

申二、征

所以者何？

「问」。第三科解释。

申三、释

由正定心念一境性，于所知事有如实智如实见转。

「由正定心念一境性，于所知事有如实智如实见转」。由于你成就了「心一境性」的时候，你的心「正定」，当然这是佛法中所说的定不是外道的邪定。就不是那个味禅，应该是属于净禅。在那正定心的时候，你的心专念一所缘境的时候。这个时候「于所知事」，就是毗钵舍那的所缘境。于所缘境有「如实智如实见转」，就是那个无常、无我、毕竟空的智慧了现起来，这个「转」就是现起。这个「如实智」是毗钵舍那，「如实见」就是奢摩他。这个奢摩他成就了，毗钵舍那成就了，就有「如实智如实见」现起，所以就叫做「智所依」。这个智慧，要你这个清净的智慧，要以「心一境性」的静虑为所依止处。这个「依」实在就是住处，这个清净无漏的智慧要以禅定为住处才可以，这个禅定要以持戒清净为住处，是这样的意思。你若没有住处的时候，你没有「戒」为住处，「定」建立不起来，没有「定」，「智慧」也不能建立。所以是「建立定义故，智所依义故」。

未三、辨所作义（分三科）　申一、标

辨所作义者：谓增上慧学。

「辨所作义者」这是第三科「辨作义」分三科，第一科是「标」。「谓增上慧学」。「辨所作义」就是指增上慧学说的。

申二、征

所以者何？

这是「征」。

申三、释

由善清净若智若见，能证究竟诸烦恼断。以烦恼断，是自义利。是胜所作。由是因缘唯有三学。

「由善清净若智若见」由于你成就了特别清净的「智慧和见」，「能证究竟诸烦恼断」，就能够证悟第一义谛能究竟的断除一切烦恼，不见第一义谛不能断烦恼。见第一义谛就是非要有智慧才行，要有无我的毕竟空的智慧才可以。所以只是得了禅定，你没能成就诸法无我的智慧的时候，不能见第一义谛。不见第一义谛就不能断烦恼；不能断烦恼你还是个生死凡夫。所以这上面说，「由善清净若智若见，能证究竟诸烦恼断」。

「以烦恼断，是自义利」你断了烦恼，这是在你自己这一方面的大功德，是一个最清净庄严的利益。你原来想要离苦得乐的这件事现在办成功了，是「办所作义」，把这件事办好了。如果你没能够成就增上慧，这个离苦得乐这件事没办成功。说我得了禅定有神通，还是会再流转生死，还会这样子。所以「烦恼断是自义利」。

「是胜所作」这是最殊胜的事情，你作成了一个最殊胜的事情。「过此更无胜所作故」。「过此」离开了这件事，再没有其他最殊胜的事情。「由是因缘唯有三学」。

前面这个「建立定义故，智所依义故，辨所作义故」由此因缘，所以有戒定慧的三学。**这是解释这个数目，为什么是三学不少不多的理由就在这里。**我感觉《瑜伽师地论》非常好！解释的非常清楚。

辰二、次第（分三科） 巳一、问

问：何缘三学如是次第？

这是第二科「次第」。第一科是「数」，戒定慧这三学的数。现在说戒定慧的「次第」分三科，第一科是「问」。「何缘三学如是次第？」什么因缘、什么理由戒定慧三学这样的次第？为什么慧不在前面呢？一定要戒在前面呢？

下面是第二科回「答」分二科，第一科「别辨」，第二科是「略显」。

巳二、答（分二科） 午一、别辨

答：先于尸罗善清净故便无忧悔。无忧悔故欢喜安乐。由有乐故心得正定。心得定故能如实知能如实见。如实知见故能起厌。厌故离染。由离染故便得解脱。得解脱故证无所作究竟涅盘。

「先于尸罗善清净故便无忧悔」，这个戒在前面的理由先说明它。修行人他最初能够持戒清净，「便无忧悔」他心里面就不会有「忧」、有「悔」，心就会很安静。「无忧悔故，欢喜安乐」，他持戒清净没有忧悔；若是犯了戒了他心里忧悔，心就不安了。若不安的时候，想要静坐修止观就有困难。现在持戒清净心里没有忧悔，心里面就会很平安。因为平安的缘故「欢喜安乐」，就是有这样的作用。

「由有乐故心得正定」，由于心里面有喜乐，他的心就会能够成就禅定了。「心得定故能如实知能如实见」，因为持戒清净就容易得定，所以先要「持戒」。「心得定故能如实知能如实见」，你的内心成就了禅定以后，你的心力广大，能够对于诸法实相能「如实的觉知」，能「如实的观见」，那就是成就智慧了。

「如实知见故能起厌」，因为真实地知道一切法性了，你对于世间法，对于色受想行识，就会生起厌恶、厌离心，就不会去爱着了。「厌故离染」，因为有厌，就不会有污染，就不会有错误的事情。「由离染故便得解脱」，你就是得圣道了。就是由慧得解脱。

如果是没有得到定，这个「如实知如实见」就很难现起，所以先应该有「定」，而后有「慧」，有慧才能得「解脱」。因此戒定慧是这样的「次第」。

《披寻记》九四〇页：

欢喜安乐者：三摩呬多地说：欢者，谓从本来清净行者，观资粮地所修净行，无悔为先，慰意适悦。心欣踊性。喜者，谓正修习；方便为先，深庆适悦，心欣踊性。安者，谓离麤重，身心调适。乐者，谓由如是心调适故，便得身心无损害乐及解脱乐，以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱。（陵本十一卷三页）此应准释。

「欢喜安乐者」这四个字怎么讲？「三摩呬多地说：」这前面我们已经学过了。「欢者」，欢这个字怎么讲呢？「谓从本来清净行者」，就是从最初发心出家受戒以来，从开始受戒以来就没有犯戒，所以叫「清净行者」。「观资粮地所修净行，无悔为先，慰意适悦」。观这个资粮地，这个资粮地就是初开始来到佛法里边来，就是要准备修学圣道的这一切的因缘，不是一开始就能修学圣道先要有一个准备的阶段。

什么是圣道的资粮呢？就是前面我们都学习过了。就是「戒律仪」，持戒清净是圣道的资粮；又修这个「根律仪」，这眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，要保护它的清净，六根清净，叫「根律仪」。第三是「于食知量」，就是日常的饮食要知道量，不能够吃太多，也不可以吃太少，你要知道量。这样的时候，你静坐的时候就容易相应。你吃太多了不行，坐在那里止也止不好，观也观不好。吃太少也不行，你没有力量，止观也不能修学的。所以这是于食知量。这第四个要修「悟寤瑜伽」，就是睡眠的这件事，不能睡太多、睡太少也不行。其次最后一个是「正知而住」，正知而住就是一切时、一切处要保护内心的清净，那叫「正知而住」。这就是「资粮地」。「资粮地」就是外凡位，初开始学习佛法的时候，这准备修学圣道的阶段，叫「资粮地」。「所修」的「净行」，就是这五种，这是一个清净的德行。

「无悔为先，慰意适悦」所修的净行，这五种资粮以「持戒」清净为「先」，是最初的一个条件。持戒清净就不后悔，犯戒就会悔恨了。「慰意适悦」你不犯戒心里面不后悔，你就会有「慰」。「慰」者，安也。就是心安，心里面很平和。「适悦」这个适，就是悦。心里面心安就是「喜悦」。

「心欣踊性」这句话是总说前面这「无悔为先，慰意适悦」。你的内心「有欣踊性」，「欣」就是欢喜，这个「踊」是一个跳动。心里面欢喜，欢喜到这么个程度，心里面跳动。那就叫做「欢」，「欢」这个字是这样意思。这个字简单地说，就是持戒清净心里面安和，叫做「欢」。

「喜者，谓正修习，方便为先，深庆适悦，心欣踊性」。「喜」这个字表示什么意思呢？「谓正修习，方便为先」。前面五种资粮准备好了，你就正式开始修习定的前方便。在正式修定之前你要做这件事。什么方便呢？就是破除去五盖：「贪欲盖、瞋恚盖、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖」这五种盖，要破除这五盖。这个是修定的前方便。「深庆适悦」，你在努力地破除这五种盖，就是「五停心」了，你心里面非常欢喜破除这五种盖，每天努力地来破这个盖，你对这件事深深的庆悦心里欢喜。
「心欣踊性」，这个喜就是这样意思，就是这样的欣悦。

「安者」，「欢喜安乐」这个「安」这个字怎么讲呢？「谓离麤重，身心调适性」。「安」这个字是什么呢？就是「离麤重」。就是把这五盖的粗重，你破这五盖破成功了，破成功了这个「麤重」是不自在、不调柔，叫做粗重。你心里面有贪欲、有瞋恚、惛沈睡眠、掉举恶作、有疑，有这种盖的时候，那就叫做「麤重」，心里面不自在、不调柔。现在远离了盖以后，你的身心就感觉到「调顺适悦」，身心就不同了。有这种感觉那就叫做「安」，这个「安」是这样意思。

「乐者，谓由如是心调适故，便得身心无损害乐及解脱乐，以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱」。「乐」这个字是什么意思呢？「谓由如是心调适故」。就是由于你修这「五停心观、修不净观、修慈悲观、修缘起观、修界差别观」，修这五停心观，破除了那五盖的粗重的时候，心里面调顺了，这个时候「便得身心无损害乐」。这个时候你的身心就没有五盖的伤害，就是没有「欲」的伤害了，你心路里面感觉到快乐。我们没有离欲的人，没有欲还不行感觉到不可以。等到修行成功的时候，才觉悟到「欲」是对自己有损害的。现在没有损害的时候，心情乐，心情有喜乐。「及解脱乐」，这个就是把欲界的烦恼完全消除了，心情自在，叫「解脱乐」。「以离彼品麤重性故，于诸烦恼而得解脱」。这个「解脱」怎么讲呢？因为你修五停心观，远离了五盖的麤重性故，于欲界一切的烦恼就解脱了，那叫做「解脱」。这个不是说得圣道叫解脱，不是这个意思。这个「欢喜安乐」是这么解释，这是前面在三摩呬多地讲过了的文。

得解脱故证无所作究竟涅盘。

这是解释那个「欢喜安乐」就是得了定的意思。「由有乐故心得正定，心得定故能如实知能如实见」。这个得了定以后，在禅定里边就是在初禅、二禅、三禅、四禅里边修毗钵舍那观。修这善巧的观察。蕴善巧、界善巧、处善巧，乃至缘起善巧，就能够如实知见。「如实知见故能起厌，厌故离染，由离染故便得解脱」这是得圣道。

「得解脱故证无所作究竟涅盘」，这个时候把三界的爱烦恼、见烦恼完全消除了，就没有这些烦恼的系缚了，你就成就了那无我的清净的智慧。「证无所作」就是证悟了那个无为的境界，「一切贤圣皆以无为法而有差别」。就是一切贤圣都成就了无为的境界，就是「证无所作」。「究竟涅盘」这就是到达了那个不生不灭的境界。

这是前面「别辨」，别辨戒定慧的次第。「戒」能够无悔令心安，所以修定的时候容易有成就。得了定以后，就能帮助你「如实知见」，就容易得解脱。是这么一个次第。

下面第二科「略显」。

午二、略显

如是最初修习净戒，渐次进趣后证无作究竟涅盘。

前面说到「三学的次第」，这是第二科再「简略地显示」它的次第。

「如是最初修习净戒」，像前面这一段文所表达的意义，就是最初发心修学圣道的人，他先要修习净戒，由学习净戒而不违犯，「渐次」地「进趣」，就是逐渐的次第的去学习定，「进趣于定」。「后证无作」，后来修学智慧，就是见到无为法。
「后证无作究竟涅盘」，就达到了涅盘的圆满境界。

巳三、结

是故三学如是次第。

这是结束这一段，三学是这样的次第。所以戒应该在先，而慧应该在后，禅定应该是在中间。总而言之，戒和定都是帮助智慧，由智慧能成辨所应作的事情，就是得涅盘了。

《披寻记》九四〇页：

证无所作究竟涅盘者：所作已办，过此更无胜所作故，名无所作；是即无准，由是说名究竟涅盘。思所成地说：若婆罗门作所作已，数复应作，更有胜上所应作事，当知此非真婆罗门。若婆罗门证婆罗门所应作事，超登一切萨迦耶岸安住陆地，当知此是真婆罗门。（陵本十八卷十页）其义应知。

「证无所作究竟涅盘者：所作已办」所应该作的事情已经成办了。「过此更无胜所作故」过了这个阶段以后，更没有更殊胜所应该作的事情，所以叫做「无所作」。「是即无学」就是阿罗汉无学的境界。「由是说名究竟涅盘。思所成地说：若婆罗门作所作已，数复应作」还应该继续作，还有不圆满的。「更有胜上所应作」的「事」情。「当知此非真婆罗门」，这个婆罗门还没成功，不是真实的。

「若婆罗门证婆罗门所应作事，超登一切萨迦耶岸安住陆地，当知此是真婆罗门。」若是婆罗门成就了婆罗门所应作事以后，能达到什么境界呢？「超登一切萨迦耶岸」，超越了我见、我所见，超越了我、我所的烦恼。这个生死是此岸，烦恼是中

流，涅盘为彼岸。超越了烦恼的中流，烦恼主要的就是我见，我、我所见。超越了我见的烦恼的中流，就是登「涅盘的彼岸」了。「安住陆地」，就是安住在无为的境界，到于空地离诸恐怖，安住无为的境界。「当知此是真婆罗门」。这在（陵本十八卷十页）。这样说「其义应知」。

辰三、名增上（分二科）　巳一、问

问:何缘三学名为增上戒心慧耶？

前面是说「三学的次第」是第二科。下面是第三科「名增上」。增上戒、增上心、增上慧，这三学都名为「增上」，是什么道理呢？分二科，第一科是问。何缘三学，名为增上戒、增上心、增上慧呢？这是「问」。

下面回「答」。

巳二、答（分二科）　午一、标义

答：所趣义故最胜义故名为增上。

回「答」里面分二科，第一科是「标义」，就是标出来「增上」的义，这个增上是什么道理呢？「所趣义故」你所去的地方，你不是在这里住，你要从这里到另一个地方去，那叫做「所趣义」，这就是「增上」。

「最胜义故」，这个增上还有一个义，就是最殊胜，其余的一切都不如它。这两个道理就叫做「增上」，这个意思。这是「标」义。

下面第二科「随释」。再解释什么叫做「所趣义故」？什么叫做「最胜义故」？解释分二科，先解释这个「所趣义」分三科，先是「征」。

午二、随释（分二科）　未一、所趣义（分三科）　申一、征

云何所趣义？

怎么叫做「所趣义」？这句话怎么讲呢？这是「征」。

下面第二科解释。

申二、释

谓为趣增上心而修净戒，名增上戒学。为趣增上慧而修定心，名增上心学。为趣烦恼断而修智见，名增上慧学。

「谓为」就是这个修行人，他的心里面为求进趣禅定，进趣色界四禅，「而修净戒」。而去学习这个清净的戒律仪，学习这个戒法，所以叫做「增上戒学」。增上戒学是这样意思。为什么要持戒呢？目的是要得禅定，想要到禅定那里，这个「戒」能为禅定做前方便。

「为趣增上慧而修定心，名增上心学」那么这位修行人，为什么他要学习禅定干什么呢？为什么要修禅定呢？「为趣增上慧」。就是为求进趣殊胜的智慧，出世间的圣道的智慧，「而修定心」。这「心」就是定，修定的。所以此法门名为「增上心学」，是这样意思。

「为趣烦恼断而修智见，名增上慧学。」修了定，这个奢摩他成功了，得到色界四禅，或者也得到无色界四空定。成就了定以后，为什么又要修学智慧呢？「为趣烦恼断」是为求进趣断除一切烦恼，「而修智见」。所以要学习佛所说的此是苦、此是集、此是灭、此是道，这个苦集灭道，通达苦集灭道的智能，要学习这个智能。学习这个智慧的目的，就是为求断烦恼。所以这个慧，叫作「增上慧学」。

这里面的意思实在也是很明显，如果只修「定」，就是成功了还没断烦恼，你还是个生死凡夫，所以需要进一步的修「毗钵舍那观」，才能「断烦恼」。断了烦恼的时候，就是有智慧，有智慧能见第一义谛，见第一义谛才断烦恼。因为第一义谛这个地方不是烦恼居住的地方，所以见到第一义谛就没烦恼了。如果你的心没有修智慧，没有成就智慧你就不能见第一义谛，那么你的心就在世俗谛上活动，就是在色受想行识上活动，在眼耳鼻舌身意、色声香味触法上活动。在这儿上活动的时候，这些地方是增长烦恼的。这些地方有土匪，你就不能断烦恼，你不能得圣道的，所以非要去再进一步学习智慧才可以。说我得到禅定了，乃至你得到无色界的非非想定，「犹是法尘分别影事」，你还是没有到达第一义谛。所以是要继续「修智慧」才可以的，所以叫做「增上慧学」。

申三、结

如是名为所趣义故，名为增上。

这是结束这一段。前面这一段所说的道理，就叫做「所趣义故，名为增上」。这个「增上」的意思，是这样意思，就是继续地进步，叫做「增上」。「增」就是逐渐增多，「上」是殊胜的境界。

未二、最胜义（分三科）　申一、征

云何最胜义？

前面「所趣义」解释完了，现在解释「最胜义」分三科，第一科是「征」。什么叫做「最胜义」？叫做「增上戒、增上心、增上慧」呢？这是「征」。下面第二科解释。

申二、释

谓若增上戒学，若增上心学，若增上慧学。唯于圣教独有此三不共外道。

「谓若增上戒学，若增上心学，若增上慧学」这三种学，「唯于圣教独有此三」。唯于佛教单独有这三种法门，「不共外道」不共于外道，外道没有这种殊胜的法门，所以叫做「最胜」。

申三、结

如是名为最胜义故，名为增上。

「最胜义」就是这样意思。这是对外道来说，佛法是最殊胜的。我这一回在台湾遇见一个好像是读过书的人，我说你有没有到佛学院去读书呢？他说：没有。我说：你自己学也可以。我说，我问你问题：「大学之道在明明德，在亲民，在止于至善。」你说这是佛法还是非佛法。—是佛法，他说「是佛法」。那样说这个佛教和儒家无差别了！那你又何必出家呢？所以不学习佛法还是有问题的。

辰四、引发差别（分二科）　巳一、标

又或有增上心学能引发增上慧学。或有增上慧学能引发增上心学。

这下面第四科是「引发差别」。第一科是「数」，第二科是「次第」，第三科是「名增上」解释这个增上义，第四科是「引发差别」。分二科，第一科是「标」。

「又或有增上心学能引发增上慧学」，这三种「增上学」在佛教徒里的学习也有各式各样不同的情况。「又或有增上心学」又或有这样的修行人，他先成就了增上心，这样的殊胜的功德。由「增上心」以后，再引发「增上慧」，就得圣道了，有这种境界。

「又或有增上慧学能引发增上心学」或者有的佛教徒他先成就「增上慧」，由「增上慧」再进一步去引发「增上心学」得了禅定。有这个差别。这和前面的意思不同了。这是「标」。这「增上戒」所有的佛教徒都是共同的，一定是先要学戒。但是「增上心」、「增上慧」有差别，谁引发谁？那还是有点差别的。

下面第二科「解释」分二科，第一科是「慧引发心」，就是由增上慧引发增上心。

巳二、释（分二科）　午一、慧引发心

谓圣弟子未得根本静虑，先学见迹；后为进断修道所断一切烦恼，正勤加行，修念觉支，乃至修舍觉支，是名增上慧学引发增上心学。

这先解释这个「慧引发心」。「谓圣弟子」，圣—就是佛，或者是阿罗汉。你是佛，你是阿罗汉的弟子。这个修行人，「未得根本静虑」他在佛法里边修学，他还没能够成就色界天的色界的四静虑，色界的四静虑还没有成就。这「根本」这个字，是赞叹这个「静虑」，静虑为「根本」能建立世间、出世间的功德。是建立义叫做「根本」义。

「先学见迹」，这个人没得到色界四禅，那么他怎么样用功修行呢？他也是应该静坐，一定要得到欲界定、未到地定。在这个未到地定里面，那么他修四念处，就成就了，得到初果。这个「见迹」就是初果。这个「迹」，就是走过去的道路，有你走过的痕迹。这一切圣道的这些法门，都是佛、阿罗汉、菩萨已经修行过的这些法门，都是经验之谈，所以叫做「迹」。实在这个「迹」是表示已经有人这样学习成功了，所以叫做「迹」。「见迹」，就是这「迹」，由这个走过的痕迹，你继续去寻觅，就能找到那个人，就是这样意思。或者说这语言文字都是圣人成功的经验之谈，你从这语言文字上继续不断的努力，就可以得圣道，有这样的意思。所以「先学见迹」，先在未到地定里面学习四念处就可以得圣道，就可以得初果，所以这叫「见迹」。

「后为进断修道所断一切烦恼，正勤加行。」得了初果以后，他的功德还没有圆满。得了初果的时候，只是灭除了分别我执，灭除了分别我执，得到无我的智慧，但是无我智慧也没圆满。所以不管是「定、慧」都没圆满，他要继续努力地修行。所以「后为进断」，进一步断除去修道所断的一切烦恼。前面见迹是「见道」，见道所断的烦恼就是身见、戒、取、疑，五下分结。身见、戒禁取、疑，再加上贪、瞋，是五下分结。这是得了初果以后，继续地修四念处，这是「修道」。

「正勤加行」，他是依据佛陀的正法，精进的努力修行。修行这怎么修行呢？就「修念觉支，乃至修舍觉支」，就是七觉支，就是三十七道品那个七觉支。

这个「念觉支」，这个「念」这个字，就是你用功的时候，把所学习的法门，很分明的显现在你心里面，就叫作「念」。就是明记不忘，不忘你这个修的法门。譬如说是你修止观，修止这个所缘境能现前，这是「念」的力量。怎么样在所缘境上修止修观，你已经学习好了，也能在心里面现前，那都是念的力量。先学这个「念觉支」。

还有一个「择法觉支」，择法觉支就是观察的智慧。因为你在未到地定是止，在止里面修四念处的观，那就是「择」。「择」就是选择的择，就是智慧在观察，这叫「择」。就是观察无我、观察色受想行识里面没有我可得，那么这就是「择」。

「念、择、进」，这个「进」就是精进，懈怠这件事是不行，要精进的修止观。念、择、进这三个，「择、进」都是属于毗钵舍那。

「喜」心情欢喜，欢喜是什么？就是你修成功了，成功了心里面有欢喜心。大乘佛法里面的十地之初「欢喜地」，也是这样意思，就是他这个圣道修成功了心里欢喜，这个「喜」。

「轻安」，轻安就是修禅定，这个禅定现前了，他已经得到未到地定，现在这里说「定」就是色界四禅了。色界四禅成就了，所以也有「定」，还有「轻安」，所以也有「喜」。那么就「喜、轻安、定、舍」，乃至「舍」是最后一个支。这个「舍」这个字是形容「定」的相貌，就是你的内心得了定以后，心里面「平等、正直、无功用住」叫做舍。平等、正直、无功用住。

这个「平等」是什么意思呢？就是也不惛忱、也不散乱，叫做平等。你若惛沈也不是平等，散乱也不是平等。不惛沈就是明，不散乱就是寂静，是明静而住，就叫做「平等」。

这个「正直」是什么意思呢？就是你这个平等的境界，明静而住的境界相续下去，不是一刹那间又不平等了，那就不是。现在是继续地、平等地明静而住，叫做「正直」。

「无功用住」，就是这个明静而住的境界，不需要特别的紧张，不需要特别的注意，他也就能明静而住，就是成功了的人任运的就是这种境界。若是初学的人，你明静而住，也可能有的时候会出现这种境界。但是要特别注意，不注意这散乱就来了，不注意嘛惛沈来了，这明静而住的境界被破坏了。现在这成功了的人不是，任运的就这种境界能保持不变，所以叫做「舍」。

这是说「定」是这样子，但是现在说这个人里面有四念住的「择法」，智慧的观察，也有圣道的智慧在里面，那个「舍」就有不执着的意思。就是不但是定也有慧，定慧具足的舍，这是圣人的境界。只是定的舍，那还是凡夫。

「乃至修舍觉支，是名增上慧学，引发增上心学。」就是你先在末到地定里面修四念处得初果了，得了初果以后修七觉支又得到了色界四禅，色界四禅就是增上心。又初果的无我的智慧修七觉支得到了色界四禅，所以叫做「增上慧引发增上心」。就是由慧引发定，当然这是无漏的定，不是凡夫的境界。

《披寻记》九四一页：

谓圣弟子至修舍觉支者：此显诸圣弟子或有依未至定已证现观。是故说言未得根本静虑先学见迹。从是以后，修念觉支，乃至修舍觉支，是即七种觉支，七觉友中念为最初，舍为后边，略无中间，说乃至言。

「谓圣弟子至修舍觉支者：此显诸圣弟子或有依未至定已证现观」他已经成就了无漏的现前观察的智慧，无漏的，这是初果。「是故说言未得根本静虑」，这个没得到根本静虑，没得到色界四禅「先学见迹」。「从是以后修念觉支，乃至修舍觉支，是即七种觉支。七觉友中念为最初，舍为后边。略无中间，说乃至言」，是这样意思。这是由增上慧引发增上心，就是这样。如果他得到色界四禅了，在色界四禅里面修四念住的时候，这一定是三果了，一定是三果圣人了。由初果进步到三果，这就是「由增上慧引发增上心」。这是有禅定的圣人。这是第一科。

下面第二科「心引发慧」，由增上心引发增上慧。

午二、心引发慧

增上心学引发增上慧学者：如前已说。

前面已经说了，这《披寻记》

《披寻记》九四一页：

如前已说者：谓如前说心得定故，能如实知能如实见，是即增上心学引发增上慧学应知。

「如前已说者：谓如前说心得定故，能如实知能如实见」就是前面那一页。「是即增上心学引发增上慧学」，若是先成就增上心先得色界定，这个时候还是凡夫，他在这个色界定里面修四念处，一下子就得三果，他就是超了！一下子能得三果，也可能会一下子得四果，是这样意思。这是「由增上心学引发增上慧学」是这样意思。

辰五、具不具学（分二科）　巳一、**举差别**

又或有增上戒学无增上心无增上慧。或有增上戒学亦有增上心唯无增上慧。非有增上慧学而无增上戒及无增上心。是故若有增上慧学，当知必定具足三学。

这是第五科，前面是第四科「引发的差别」。现在是第五科「具不具学」。这具足三学，也有不具足三学的，分二科，第一科是「举差别」。

「又或有增上戒学」，又或有这样的佛教徒，他努力地、很精进地学习「戒」，也能持戒清净，他具足了「增上戒学」。「无增上心无增上慧」但他不努力地修止观。不努力的修止，也没有增上心；不努力的修四念处，就没有增上慧。他只具足了一学，那二个学他没具足，只是一种。

「或有增上戒学亦有增上心唯无增上慧」。他持戒清净而努力的修禅定，得到了色界四禅，就到此为止了，不修四念处。不修四念处就没有增上慧，增上慧不具足。有增上戒、有增上心而没有增上慧。

「非有增上慧学而无增上戒及无增上心」，这是有没有的那种人，他具足了增上慧，没有增上戒、没有增上心？没有！没有这种人。他若有增上慧一定是有增上戒、也有增上心的。因为你没有增上戒、没有增上心，你不能得增上慧的。所以你有了增上慧，那就表示你有了增上心，也有增上戒的。所以具足了「增上慧」三学都具足的，只是前二个有差别，是这样意思。

「是故若有增上慧学，当知必定具足三学。」这个人三学都具足了。这是第一科「举差别」。

巳二、劝修学

于此建立三种学中，诸瑜伽师当勤修学。

「于此建立」佛陀在修多罗里边为诸比丘说法的时候，安立了「三种学」。增上戒学、增上心学、增上慧学「诸瑜伽师当勤修学」。这一切的佛教徒修止观的人，你要「当勤修学」，应当精进的去修这三种学，你才能得到圣道，圆满了圣道。这是第五科讲完了。

辰六、依入现观（分四科）　巳一、标

复有三种补特伽罗，依此三学入谛现观。

一共是分六科，现在这里是第六科「依入现观」。分四科，第一科是「标」。

「复有三种补特伽罗」有三种人，「依此三学」依此三种增上学「入谛现观」，就是入于圣道，入于苦集灭道四谛的现观，他成就了。这是「标」。

下面是第二科「征」。

巳二、征

何等为三？

三种人，三种补特伽罗那三种呢？这是「征」。

下面第三科是「列」。

巳三、列

一未离欲。二倍离欲。三已离欲。

这三种人，这是「列」。

下面第四科解释，解释分三科，第一科是「证预流」

巳四、释（分三科）　午一、证预流

当知此中于一切欲全未离者，勤修加行入谛现观。既于诸谛得现观已证预流果。

先解释第一「未离欲」这个。「当知此中」应当知道这三种人里边第一种人「于一切欲全未离者」，于无色界天的欲、色界天的欲，欲界的欲，完全都没能远离的人，就是有欲的人，就是欲界的人。这种人「勤修加行入谛现观」他精进的他通过资粮道，进一步到加行道，就是修这个：暖、顶、忍、世第一，在这个阶段他努力的修行。「入谛现观」努力修行就是戒定慧了。那么他修行的时候，由欲界定到未到地定，又在未到地定里面修四念住。「入谛现观」，就是证入到无漏的智慧，成就了无漏的智慧。

「既于诸谛得现观已」他已经于苦集灭道四谛成就了无漏的智慧了。

「证预流果」就是成就了须陀洹果。须陀洹果是圣人，在一切圣人里面最先入圣

道的这个人，就是「预流果」，所以叫做「预」。这个「预」有先的意思，也有参与的意思，有二个意思。参与到圣流，无漏的法流里面，无漏的智慧里面，预流果，这叫做「未离欲」的人。得了「预流果」他还没有「离欲」还有欲这个人，「预流果」这个人还是有「欲」的。

午二、证一来

倍离欲者。当于尔时证一来果。

「倍离欲者」，「倍」这个字是什么意思呢？就是增加了的意思。前面是「未离欲」，现在能「离欲」了。前面是「证预流果」也能断除去身见、戒取、疑。现在进一步又增加了离欲的功德，这个「倍」可以当作增加讲，这么说也可以。

「当于尔时证一来果」他继续的修四念处，他就把欲界的九品烦恼断出去六品烦恼，那么就是「一来果」。还有三品，欲界的烦恼还有三品没有断，这三品烦恼有能力叫他再一往来人间、天上受生死苦，所以叫「一来果」。

午三、证不还

已离欲者，当于尔时证不还果。

「已离欲者」这个人是什么人呢？就是二果，一来果就是二果。二果继续地修四念处，就把剩余的三品欲界的烦恼也消除了，那么就没有欲了。没有欲了的时候，这个时候就是离欲，离了欲界欲，欲界的烦恼全部的消除了。「当于尔时」就成就了「不还果」，就是不还来欲界了，他没有烦恼使令他再来欲界了，所以叫作「不还果」，那就是三果圣人。那么这是三种人。这三种人是依「入现观」，也是依这个戒定慧而成就无漏现观的。

辰一、三根（分二科）　巳一、标列名

复有三根。一未知欲知根。二已知根。三具知根。

这是「最胜差别」。前面是「三学的差别」这分六科讲完了。现在是第二科最胜差别。看这最胜差别是什么意思？分二科，第一科是「三根」，三根里分二科，第一科「标列名」。

「复有三根」这是标数，下面「列」出来名字。三根是那三根？「一是未知欲知根。二是已知根。三是具知根。」这是列出来名字。下面第二科「明建立」，分五科，第一科是「征」。

巳二、明建立（分三科）　午一、征

云何建立如是三根？

佛是怎么样来安立这三种根呢？这个三种根，这个「根」是当「增上义」来讲，就是有强大的力量，这「根」是这样意思。这个强大的力量是怎么回事情呢？就是对于得圣道有强大的助力，你若成就了这样的根，你能得圣道！是这样意思。这个根是这样意思。

「云何建立如是三根？」这是「征」。下面第二科解释。解释又分三科，第一科解释这「未知欲知根」。

午二、释（分三科）　未一、未知欲知根

谓于诸谛未现观者:加行勤修诸谛现观，依此建立未知欲知根。

「谓于诸谛未现观者」就是在资粮位的这些佛教徒，他就散散乱乱的这样学习佛法栽培善根，他没能够修止观，他还没能做这件事，那就叫作「谓于诸谛未现观者」。这可见我们今天的佛教徒可能多数都是这样子，「谓于诸谛」谓于苦集灭道四谛，他没有去修四念处，没有修这种现前观察苦集灭道四谛，没有这么观察，没有修止观的人。这是资粮位。

「加行勤修诸谛现观」，那就是到了「加行位」了，就是暖顶忍世第一这个阶段。这个时候，他在资粮位的时候准备好了，他努力的修学佛法把这圣道的资粮都准备好了。准备好就开始修行了，就入于「暖位」，暖顶忍世第一。这时候努力的修行「勤修诸谛现观」，白天也修行、夜间也修行，不懈怠。精进的修学诸谛现观，观察苦、空、无常、无我，这样观。

「依此建立未知欲知根」就是在加行位这个时候，这时候也叫「顺决择分」这个阶段。在加行位的时候，就是叫做「建立未知欲知根」。这个「知」，就是没有见到苦谛、集谛、灭谛、道谛，没见到。但他想要见到四谛，就叫「未知欲知根」，也叫做四真谛。苦真是苦、集真是集、灭真是灭、道真是道，也叫做「四真谛」。或者四真谛统起来说就是「涅盘的寂灭相」叫做「真谛」。「未知真谛，欲知真谛」这时候就叫作「未知欲知根」。

而这个时候一共有十种根：第一个就是「意根」。你修止观是在意地，发意识修止观，叫做意根。其次就是有「信、进、念、定、慧」这五种根。你一定要具足这信进念定慧这样子。信进念定慧是五个加意根就是六个，六个其中还有四个根，就是有：「忧、喜、乐、舍」有这四种。这「忧」是什么意思呢？忧愁的「忧」，就是他努力的修止观想要得圣道，心里还没得的时候，心里面有「忧」戚的相貌，有那么一点不自在，有「忧」。「喜、乐」，当然有的时候有点成就了，这一坐坐得很相应心里面有「喜」、有「乐」，有的时候也有「舍」。就是不喜也不乐，可也没有苦。本来是五个根：苦、乐、忧、喜、舍，这个时候五个根都没有，苦、乐、忧、喜都没有，而心里面是「舍」，就是这个时候。那么这个苦、乐、忧、喜、舍，这个没有苦，但是有忧、喜、乐、舍这四个，加前面六个，一共有十个。这个暖顶忍世第一这个修行人，他这十个根都是属于「未知欲知根」。这个「根」就是有这个力量，有这种强大的力量，他会见到圣道的，见到真谛的，所以叫做「根」。这是「未知欲知根」。

未二、已知根

若于诸谛已得现观而居有学，依此建立已知根。

第二科「已知根」。「若于诸谛」若是这位修行人，就是这个加行位的修行人，他努力的「若于诸谛」努力的修止观，忽然间见到圣谛了，见到这个寂灭相了，断除了我执了。「已得现观」成就了无漏的无我智慧了。「而居有学」这个时候只是初果、二果、三果在这个境界的时候，功德还没圆满，还要继续努力地修学，叫做「有学」。「依此建立已知根」这个时候真实知道是苦、是集、是灭、是道了，见到寂灭相了，所以叫「已知根」，就是已经见到真谛了这个人。

未三、具知根

若阿罗汉所作已办住无学位，依此建立具知根。

第三科。「若阿罗汉」由初果二果三果，得到四果阿罗汉的时候「所作已办」，那他的爱烦恼、见烦恼完全消除了，这个无我的智慧圆满成就了。不但是分别我执消除了，俱生的我执也没有了，他也没有高慢心，这位圣人的阿罗汉。「住无学位」他安住在无为的真理上面，再也没有可学习的了。「依此建立具知根」具足的通达了真谛的道理涅盘的寂静，这叫做「具知根」。「具知根」到了阿罗汉的时候只有九个根，没有那「忧」根，没有。他有意根、信、进、念、定、慧，这是六个根，再就是乐、喜、舍，一共是九个，忧没有了。因为他圣道成就了，他再也没有什么顾虑了，「向四果」四果向以前都还有「忧根」。

若要以欲界来说呢，只要是没离欲的人都有忧，那么离了欲界的欲以后就是没有忧了。现在只是说阿罗汉没有忧，其他有学还是有忧的。这样说呢，应该包括三果，三果虽然是远离了欲界欲，但是色界的欲、无色界的欲他还没有完全的消除，那么也应该有忧根在内，他还要继续地修行，所以「依此建立具知根」。这是这个三根解释完了。

辰二、三解脱门（分二科）　巳一、标列名

复有三解脱门：一空解脱门。二无愿解脱门。三无相解脱门。

前面是三根，是第一科。现在第二是「三解脱门」分二科，第一科是「标列名」。「复有三解脱门」这是标数。「一空解脱门。二无愿解脱门。三无相解脱门」。是列名字。这是「标列名」。下面第二科「明建立」分三科，第一科是「征」。

巳二、明建立　（分三科）午一、征

云何建立三解脱门？

这「三解脱门」是怎么「建立」的呢？为什么不建立四个解脱门，不是二个解脱门，怎么一定要建立三个解脱门呢？这「解脱」就是「涅盘」，他为涅盘做门，所以叫做「三解脱门」，从这里能够入涅盘。这是「征」，下面第二科是「解释」，解释分二科，第一科「举所知境」分三科，第一科是「标」。

午二、释（分二科）　未一举所知境（分三科）　申一、标

谓所知境略有二种。

「云何建立三解脱门？谓所知境略有二种」是有道理的，建立三解脱门是有道理的。什么道理呢？「谓所知境」谓这个修学圣道的人，于知境作观察时候，所观察的境界简略的来说有二种不同。

申二、列

有及非有。

这是第二「列」出来。「所知境有二种」是那二种呢？一个是「有」，一个是「非有」这是二个境界。下面第三科就解释。先解释「有」，先是「标」

申三、释（分二科）　酉一、有（分三科）　戌一、标

有有二种。

这个所知境的有，有二种不同。

戊二、列

一者有为。二者无为。

一个是「有为」，第二个是「无为」。有为也是有，无为也是有，这两种有。「有为」当然一切因缘生法都是有为，「无为」，这是一切因缘生法息灭了没有因缘所生法，不生、不住、不灭那个境界是「无为」的境界。

戊三、释

于有为中，且说三界所系五蕴。于无为中，且说涅盘。如是二种有为无为合说名有。

这是第三科加以解释，「于有为中，且说三界所系五蕴」这个有为法有二种：就是有漏的有为，一个是无漏的有为。佛所说的一切戒定慧、三十七道品、六波罗蜜这也都是有为，但是出世间的无漏的有为法不在内。姑且先说三界以内的欲界、色界、无色界以内的。「所系五蕴」就是系属于三界的五蕴色受想行识，欲界的五蕴，乃至色界的五蕴，无色界的四蕴，这叫做「有为」。「于无为中，且说涅盘」无为也有多少种，现在只说涅盘这个无为，这是最重要的这一个。「如是二种有为无为合说名有」，有为也是有，无为也是有，合在一起名之为有。这是第一科「有」。

酉二、非有

若说于我、或说有情、命者、生者等，是名非有。

前面这个「有」解释完了，下面解释「非有」。什么叫做非有呢？「若说于我」，若是外道这一切凡夫补特伽罗他们执着有一个我，在色受想行识里面有个我，是常恒住不变异有主宰作用的这个我。「或说有情」或是说这个我是属于有情，眼耳鼻舌身意是有情，我的体性是有情。「命者」色受想行识这个生命体，我是命的主体。「生者等」这个我也还是指我说的，我能生出来一切事，或者是上天或者下地狱，一切善恶事都是由我来创造的，这叫做「生者等」。总而言之，这些不同的名字意义都是指我说的。「是名非有」说我实在是没有我，在色受想行识里没有我可得，这叫做「非有」。「非有」指无我说的。就是指我说的，我是没有，所以叫做「非有」。

未二、辨相差别（分三科）　申一、无愿

于有为中见过失故、见过患故无所祈愿。无祈愿故依此建立无愿解脱门。

下面第二科「辨相差别」。前面「举所知境」所知境有二种：一个是有、一个非有。现在辨相差别，辨三解脱门的差别。「于有为中见过失故」这位修行人他在奢摩他里面观察色受想行识的有为法，欲界的、色界的、无色界的，能看见他的五蕴中有过失，就是有贪瞋痴各式各样烦恼，这是过失。「见过患故」过患就是果，过患是因。见到有过失有过患的因果，「无所祈愿」对于这个有过患有过失的色受想行识心里面不欢喜，不希望有这种有苦恼的色受想行识的蕴。「无祈愿故依此建立无愿解脱门」，因为心里不祈求这些东西，不祈求所以依此建立无愿解脱门。那么这就修无常观、修不净观、修苦观，这都是属于「无愿解脱门」就是这样意思。

申二、无相

于有为中无祈愿故，便于涅盘深生祈愿。见极寂静、见甚微妙、见永出离。由于中见永出离故，依此建立无相解脱门。

第二科解释「无相」解脱门的差别。「于有为中无祈愿故」对于这个苦恼的色受想行识，不希望有这种东西。「便于涅盘深生祈愿」对于无为法，无色受想行识，无眼耳鼻舌身意，这里面不生不住不异不灭的，便于这种涅盘的境界深深的生起愿乐的心情，就是希望得涅盘，有出离的愿。「见极寂静」，看见这涅盘的境界没有生死的流动，没有这生灭变化的这种苦恼境界，它是极寂静的。「见甚微妙」，看见寂静的境界是特别微妙，特别好的境界，使令你安，没有苦恼的事情了，灭除一切苦恼。

「见永出离」在这奢摩他里深入的观察这无色受想行识，一切法的寂灭相这个地方，是永久地能解脱生死的流转了，不会中间又造反了，又回到生死流转里面，不会这样子。「由于中见永出离故，依此建立无相解脱门」。这永久是解脱一切苦恼的境界，就是不与万法为伴侣了，这个时候就是「建立无相解脱门」。因为这里面没有相，没有贪瞋痴相，也没有眼耳鼻舌身相、色受想行识一切法都不可得，就是「涅盘」，叫做「无相解脱门」。

申三、空

于其非有无所有中，非有祈愿非无祈愿。如其非有还则如是，知为非有、见为非有，依此建立空解脱门。

这是第三科「空解脱门」，「于其非有」于那个我是没有的观察我不可得，我是「无所有」的。「非有祈愿」心里面对于这个我的无所有，没有祈愿也没有无祈愿。有祈愿、无祈愿都没有，没有这些分别。「如其非有还则如是，知为非有」如所执着的我是没有的，也就还他本来面目。也就是这样知道他是无，我不可得。「见为非有」这就是在禅定里面做如是观，这个「见」是肯定的，而不是犹疑不决的，看见我是不可得。「依此建立空解脱门」，这叫做「空解脱门」。空解脱门是这样的意思，无相解脱门是这样意思，无愿解脱门是这样意思。

午三、结

是名建立三解脱门。

「三解脱门」是这么「建立」的。这样子要修无我观那就是「空解脱门」，修不净观、修无常观、修苦观就是「无愿解脱门」。修无相观是「无相解脱门」。三解脱门是这样建立的。若是你在修止观的时候，只修无相而不修无我观，那个我的执着能灭除吗？这个「我」在《摄大乘论》上说：「我之种子」。「我」是有现行也有种子的，无量劫来的这个我的执着，有分别我执、有俱生我执这个种子在你阿赖耶识里面。你不修观，我执还在，我执的种子不能灭除，不能灭除你能是圣人吗？你不修无相观，你就不能证悟诸法不生不灭的境界，你不能得无相三昧，那么你能成圣道吗？你不修这个无愿三昧，你能厌离一切有为法吗？能得解脱吗？你能解脱有为法吗？

子六、随顺法学（分二科）　丑一、征

云何随顺学法？

下边是第六，前面是第五科「学法」，一共十七科，这第五是「学」讲完了。下面是第六「随顺学法」分二科，第一科是「征」。

「云何随顺学法？」说是我们佛教徒要学习戒定慧，这戒定慧是学。但是我们应该知道什么是「随顺学法」。它是顺于增上戒、增上心、增上慧的，然后这个三学你

才能够学的成功的，所以也应该知道什么叫作「随顺学法」。这是「征」。下面是第二科解释，解释分二科，第一科是「第一义」，这是在这个立场的解释，还有不同的解释。这里分二科，先是标。

丑二、释（分二科）　寅一、第一义（分二科）　卯一、标

谓有十种违逆学法，对治彼故应知十种随顺学法。

「谓有十种违逆学法」，这弥勒菩萨告诉我们有十种法是不顺于戒定慧的，你想学习这戒定慧它能作障碍，不顺于学习圣道的。「对治彼故」若是你能够破坏「十种违逆学法」，你就应该知道那是「十种随顺学法」。这样解释。

卯二、辨（分二科）　辰一、违逆（分二科）　巳一、征

云何十种违逆学法。

第一科是「标」，第二科是「辨」说明这十种随顺学法。「辨」里面分两科，第一科是初举「违逆」，又分二科，第一科是「征」。

「云何十种违逆学法」呢？这是征，下面是第二科是「列」分十科，第一科「第一法」。

巳二、列（分十科）　午一、第一法

一者所有母邑少年盛壮可爱形色，是正修学善男子等上品障碍。

这是第一种障碍。

午二、第二法

二者于萨迦耶所摄诸行生起爱着。

这第二种「违逆法」。「于萨迦耶所摄诸行」就是执着我、我所的这些诸行，就是色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法这些东西，「生起爱着」你对于这些事情都是执着，那也就是障碍你修学戒定慧。

午三、第三法

三者懒堕懈怠。

人就是懈怠不肯努力，也是障碍修学戒定慧。

午四、第四法

四者萨迦耶见。

第四个就是「我见」，有我见也障碍你修学戒定慧。佛这样开导，你总是不同意，有自己的看法那也是不行。

午五、第五法

五者依于段食贪着美味。

对于饮食特别执着，一定要合乎口味，不合乎口味就不吃了，这也是个问题。或者是合乎口味的也特别的执着，不合口味的也特别的执着。对于这件事执着的太厉害，对于修学圣道也有障碍。

午六、第六法

六者于诸世间种种戏论，非一众多别别品类。所思念中，发欲贪爱。

第六件事对于世间上的事情，「种种戏论，非一众多别别品类」。世间上也有些有智慧的人，他写出来一本书也是很妙的，他画出一张画来也非常的美，写出的字也是好！什么政治、经济、法律各式各样的学问，在佛法来说都是戏论。「种种戏论，非一众多别别品类，所思念中」这都是所思念的。「发欲贪爱」你发出来好乐心，唉呀这个书要去读，这个字我要去练一练，那也不能修学圣道！

所以我在想我们出家人收了徒弟以后，不叫他到佛学院去，送他到社会学校得博士学位，这件事是错误！这也可以看出来，因为实在是耽误了宝贵的时间。实在是明白点说就是：执着虚妄而不重视真实，实在是这么回事。「善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议」。初开始刚出家的时候，就念念这个颂是对的，其实这个颂应该常常念。

午七、第七法（分四科）　未一、标

七者思惟诸法瑜伽作意所有过患。

「思惟诸法」诸法是瑜伽所缘境，那里面有很多的过患。

未二、征

此复云何？

这是第二科「征」。这个「瑜伽所有过患」是甚么事情呢？

未三、释（分二科）　申一、标

谓十一种。

这有十一种，这种过患。这是「标」。

申二、列

一、于诸谛宝蕴业果中犹预疑惑。

这是一个障碍。这下边是第二科「列」出来。看这《披寻记》。

《披寻记》九四三页：

于诸谛宝蕴业果中犹豫疑惑者：谛、谓四谛。宝、谓三宝。蕴、谓三世诸行。业、谓妙行恶行因性。果、谓彼业异熟果。于是一切心怀二分，迷之不了犹豫猜度，是名犹豫疑惑。

「于诸谛宝蕴业果中犹豫疑惑者：谛、谓四谛」就是苦集灭道四谛。「宝，谓三宝」就是佛法僧三宝。「蕴、谓三世诸行」就是过去的五蕴、现在的五蕴、未来的五蕴。「业，谓妙行恶行因性」或者做善事，或者做罪过的事情，是属于因，能招感果报的力量，叫作业。「果，谓彼业异熟果性」，就是妙行恶行所招感的果报叫做果。「于是一切心怀二分」，对于这个谛、宝、蕴、业、果中心里面对于它疑惑，是真的吗？不是真的吗？不决定，二分。「迷之不了」迷惑这种道理不明白。「犹豫猜度是名犹豫疑惑」这个疑惑也能障碍你修学圣道。

二、乐修断者身诸麤重。

第二件事就是欢喜修学圣道断烦恼的人，你心里面有这种意愿，但是你身体有很多粗重也是障碍你修行。甚么叫作粗重呢？看《披寻记》。

《披寻记》九四三页：

乐修断者身诸麤重者：此说住于昼分，习近邪恶饮食，身不调柔故。

「乐修断者，身诸麤重者：此说住于昼分，习近邪恶饮食，身不调柔故」。习近，常常的、数数的去亲近邪恶的饮食。吃了这种饮食身体就不调柔，身体不调柔，你这个心里就受到生理影响，修止观有困难。这还有一件事。

三、有慢缓者，于修止观过患作意惛沈睡眠，映蔽其心令心极略。

「有慢缓者」就是这个人不精进，明天的等到明天的。这个「慢」就是不能够迅速的去用功修行，总是等一等，拖延、缓慢。「于修止观过患作意」甚么是止观的过患？应该作意的呢？就是「惛沈睡眠，映蔽其心」。就是欢喜睡觉，这个「映」就是蔽，就是覆藏了你修止观的心。「令心极略」，「略」这个字就是用心少。我们举个例子，比如说你在要睡觉时候还没有睡着，别的人说话是听到了，但是是没有分别，那就是用心少。比如我们不睡觉时候，谁说话立刻就分别，这是怎么回事？这就是用心多。现在「极略」就是完全不知道了。这样的昏沈睡眠障碍你的心不能修止也不能修观，所以这个昏沈睡眠是修止观的过患。这样的情形也是不能修学圣道，这叫作「有慢缓」就是这个意思。

四、太猛精进者身疲心恼。

他这个人不缓慢，他很精进、很勇猛的修行。但是修行这精进的力量太过头了身体疲劳，身体一疲劳呢心理就苦恼了。这时候又不能修行了，也是障碍了修止观。

五、太劣精进者不得胜进善品衰退。

就是他不是那么样「精进」，但是又「太劣」。「劣精进」就是少少的用功，这样子也不得胜进。你一天只坐了两个钟头这不行。「太劣精进善品衰退」，就算有成就他也不行也会退掉的，是不能成就。

《披寻记》九四三页：

太劣精进等者：一向修止，故有此失。

《披寻记》的文说：「太劣精进等者：一向修止故有此失」。一向修止，这个智慧不开发也有问题，也容易衰退，善法衰退。

六、于少利养名誉称赞，随一乐中深生欣喜。

不要说很多，小小的「利养名誉称赞」。或者在利养里或者在名誉里面，就是爱着这件事，深深的生到欢喜。这样人对修圣道也有障碍。

七、掉举不静踊跃躁扰。

心里面坐下来老是想以前的过去如意事情，心里面不寂静，心里面想过的去事情心里很欢喜踊跃。但是心里面躁扰、躁动、扰乱，修学圣道也有困难。

八、于萨迦耶永灭涅盘而生惊恐。

这个我我所永灭，那就是涅盘的境界，对于这件事心里面有点恐怖，恐怖这人也不能修学圣道了。这个色受想行识是个无常的会老病死，若执着有我的人色受想行识有老病死，他接受了我还在，我会到天上去了、我到地狱去了、这样六道六道流转。现在佛法里面说：我不可得，色受想行识也不可得，这是一个甚么境界？如果你对于这个境界有恐怖心，你也不能修学圣道。这是第八种。

九、于诸言说非量加行言论太过。虽说法论而好折伏起诤方便。

有十种违逆戒定慧三学的事情，在十种里面第七种思惟诸法瑜伽作意所有过患。这第七种里又有十一种，现在说的是第九种。

「于诸言说非量加行」说这位修行人，他对于同人说话之中有非量的加行。就是没有一个「量」，就是自己应该有一个数量，我不要超过。但是他有非量加行呢，就是在这方面特别的用了心，用了心力。「言论太过」发表的言论有过了头。什么地方过了头呢？「虽说法论」虽然同人说话是说的佛法，「而好折伏起诤方便」欢喜折伏对方，总是挑别人的毛病折伏人家，这件事是「起诤方便」。是引起烦恼的方便，就是容易引起烦恼，因此而引起烦恼。这件事对于自己用功修行也有障碍的。

十、于先所见所闻所受。非一众多别别品类诸境界中，心驰心散。

前面是第九，这是第十。「于先」就是过去所经过的事情，所见的、所闻的。「所受」就是眼耳鼻舌身意，色声香味触这些事情，不是少数而是很多的。「别别品类」，就是一样一样的事情有多少类别，这些境界里边「心驰心散」。或者是善、或者是恶、或者是世间上各式各样的事情，心里面跑到那些境界里边散乱。这也是妨碍自己修学佛法的。

《披寻记》九四三页：

于先所见所闻所受等者：此说于色声香味触中不如正理执取相好，不正寻思，令心散乱故。

「于先所见所闻所受等者：此说于色声香味触中，不如正理执取相好」不符合佛法无常、无我的正理，执取它里边的相好。「不正寻思，令心散乱」所以也是障道的因缘。

十一、不应思处而强沈思。应知是名思惟诸法瑜伽作意所有过患。

「不应思处而强沈思」不应该思惟的境界，而勉强的沈下心来去思惟那件事，这也是一个错误的地方。「应知是名思惟诸法瑜伽作意所有过患」这也是障碍修道的。看《披寻记》。

《披寻记》九四四页：

不应思处而强沈思者：不应思处，略有六种：谓思议我乃至思议诸佛诸佛境界。如前已说。（陵本二十五卷八页）于是处所强摄其心思择诸法，是名不应思处而强沈思。

「不应思处而强沈思者：不应思处略有六种，谓思议我乃至思议诸佛境界。如前已说（陵本二十五卷八页）」，像前面的文已经说过了，这是在陵本的二十五卷八页那里边说过。那里边说思议我、思议有情、思议世间、思议有情的业、思议有情的果报、思议静虑者的境界、思议诸佛、诸佛的境界。

「于是处所，强摄其心，思择诸法，是名不应思处而强沈思」。

午八、第八法

八者、于诸静虑等至乐中深生爱味。

这是十种「违逆学法」第八种。前面十一种是属于第七种。

「于诸静虑等至乐中」这个人他奢摩他已经修行成功了，他已经获得了色界四禅。初禅、二禅、三禅，这三种禅定里边呢都有轻安乐，有殊胜的轻安乐。「深生爱味」深深的引起爱着心，爱着这三昧乐。这样子也障碍他修学圣道。

午九、第九法

九者、乐欲证入无相定者，于诸行中随顺流散。

这位修行人他欢喜「证入无相定者」离一切相，不与万法为伴侣，使令他自己的心湛然寂静而住。既然欢喜这样子嘛，可是呢「于诸行中随顺流散」就是在这一切相上，这一切有为法里边，随顺那件事，随顺那一个样的相，而流动散乱其心，这样子也是障碍自己修行的。

午十、第十法

十者、触身苦受乃至夺命苦受时，贪爱寿命希望存活。随此希望伤叹迷闷。

这是第十个「触身苦受」，有特别的苦恼触他的身，在他的身接触到特别苦恼的境界苦恼的感觉。「乃至到夺命的苦受」就是特别严重的苦的感觉。这个时候「贪爱寿命希望存活」这个修行人他爱着他的寿命，希望不要死掉了，能够排除这种苦恼能继续地生存。

「随此希望」他随着自己这样的希望心，当然是有困难，就「伤叹迷闷」。就是特别的悲伤、感叹，心里面很困惑。这可以看出来这个人对于毘钵舍那比较钝一点，如果有毘钵舍那的话，应该没有这件事。「是名十种违逆学法」。

《披寻记》九四四页：

贪爱寿命希望活存者:谓于命根不取中夭相故，致有此失。

「贪爱寿命希望活存者：谓于命根，不取中夭相故」。就是这个「命根」，就是这个命的根，就是他的心理和生理连接起来不分离的那个力量。「不取中夭相故」他不去分别这个是有可能会死掉的，它不去这么想，就是希望继续地长寿。「致有此失」所以会有这样的事情。

巳三、结

是名十种违逆学法。

这十种是不顺于修学戒定慧的事情。这句话是结束这一段。

辰二、正显随顺（分二科）　巳一、征

云何对治如是十种违逆学法随顺学法？

前边是十种违逆学法，现在是第二科「正显随顺」，显示随顺戒定慧的这些事情，顺于正道的事情。分二科，第一科是「征」。

怎么叫做「对治十种违逆学法」，就是破坏这十种违逆学法是什么呢？随顺戒定慧的法，这是「征」。

下边第二科解释分二科，第一科「明能治法」分三科，第一科是「标」。

巳二、释（分二科）　午一、明能治法（分三科）　未一、标

谓有十种。

随顺戒定慧这样的功德有十种不同。这是「标」。

下面第二科是「列」出来。

未二、列

一、不净想，二、无常想，三、无常苦想，四、苦无我想，五、厌逆食想，六、一切世间不可乐想，七、光明想，八、离欲想，九、灭想，十、死想。

第一个是「修不净观」心里面观想这个不净，就破除去第一种，障碍修行的违逆法。就是「一者所有母邑少年盛壮可爱形色，是正修学善男子等上品障碍」。这是破除这个障碍，若「修不净观」就破除去了。

「二无常想」。「无常想」就是破除第二种于萨迦耶所摄诸行生起爱着，这样子呢就破除去了。用「无常想」可以破除去。

「三无常苦想」就是破除去懒惰懈怠的这种障道因缘。

「四苦无我想」就是破除那萨迦耶见，破除这个「我」的执着。

「五厌逆食想」第五个就是「依于段食贪着美味」，这样的障道因缘应该修这个厌逆食想。前面「于食知量」那里说了很多。

「六一切世间不可乐想」这一个随顺学法就是「于诸世间种种戏论，非一众多别别品类。所思念中，发欲贪爱。」可以破除去这个障道因缘，一切世间不是「苦」就是「集」，所以都是戏论都是令人苦恼的事情。你能够修一切世间都是「苦」、都是「集」就会破除去这种障道因缘了。

「七光明想」第七个光明想就是破除去了「思惟诸法瑜伽作意所有过患」。这下面有解释。

「八离欲想」离欲想就是「于诸静虑等至乐中深生爱味」，就是用离欲想可以破除去。佛教徒修学奢摩他成就了色界四禅、无色界的四空定。那么在禅里面，在定里面修四念处，就破除去对于禅定里面的欲，这是能破除去，破除去变成无漏的禅定了。

「九灭想」灭想是什么呢？就是「乐欲证入无相定者，于诸行中随顺流散」。这是不对的，应该「修灭想」。就是观察诸行都是寂灭相，就能入于无相定，而不会有障道的因缘了。

「十死想」。第十个刚才讲过的「触身苦受乃至夺命苦受时，贪爱寿命希望存活。随此希望伤叹迷闷」这些事情。要「修死想」这个死想实在来说呢，也就是观察这个色受想行识寂灭相，就没有这个生死的问题了。

未三、结

如是十想善修善习善多修习，能断十种障碍学法违逆学法。

这是结束这一段。上面这十种想，「善修」，善者「能」也。就是能这样修习。「善修善习」一开始叫做「修」，继续的修就叫做「习」。「善多修习」能够长时期的数数地修习这十种想。能断十种障碍戒定慧的功德，这违逆的学法都能破除去了。

《披寻记》九四四页：

谓有十种等者：此中十想，如其次第，对治前说十种违逆学法应知。

午二、随释光明（分二科）　未一、明建立

当知此中有四光明。一法光明。二义光明。三奢摩他光明。四毘钵舍那光明。依此四种光明增上立光明想。

这是第二科「随释光明」。前面「明能治法」是能治十种违逆学法，现在这里特别地解释那个第七种光明想，分二科，第一科「明建立」。

「当知此中有四光明」这里边说到光明想实在是有四种光明的不同。「一法光明。二义光明」。「法光明」就是表达义的文句，能诠显种种道理的，这个经论里面的文句叫做「法」。「二义光明」第二种就是文句里边所诠显的道理，这也是「光明」。「三奢摩他光明」就是修止。「四毘钵舍那光明」就是观。

这个「法光明和义光明」是闻所成慧和思所成慧这一种。「奢摩他光明和毘钵舍那光明」是修慧，修所成慧。闻慧的法光明和义光明，思慧、修慧都能够破除内心的烦恼。烦恼比喻是「黑暗」，这法和义和止观能破除去这些黑暗，所以叫做「光明」。你内心里面有烦恼，你把经论里面的法语，你念它一遍，这个烦恼就不现行了，就隐没了。这光明能破除黑暗，智慧能破除烦恼，所以称之为「光明」。这光明是有这四种不同。当然这法光明是我们比较容易学习的，这义光明就深了一点。奢摩他光明、毘钵舍那光明是更进一步能够转凡成圣的光明了。当然这奢摩他和毘钵舍那的光明，要以「法」和「义」的光明为根据的，所以他们这个「闻思修」还不可以分离的。

「依此四种光明增上立光明想」，就是佛陀依据这四种光明的力量建立这光明的观想。也可以说我们学习佛法的人，根据这四种光明的力量，在心里面修这种光明想。是法光明，或者你背一部经，或者你念陀罗尼咒，陀罗尼咒也是光明。「义」就是思惟里边的义，虽然不是修止观，但是也可以思惟这法里边的道理，那么你心里面就有了光明。这是「建立四种光明」。

未二、简今义

今此义中，意取能断思惟诸法瑜伽作意障碍法者。

这是第二科「简今义」。简别现在这里边说的光明想，究竟指什么说的呢？「今此义中」就是对治十种障碍学法。这样的光明是「意取能断思惟诸法瑜伽作意障碍法

者」就是它的用意，就是取其中能断除去「思惟诸法瑜伽作意的障碍法」。你在修止观的时候，其中有前面这十一种「障碍法」。你用法光明能破，那你就用法光明；能用义光明，能用奢摩他、毘钵舍那光明，你就可以用它来对治。用法光明来对治，这是很容易的事情。譬如说念佛号也是光明。这「心不二用」你心在有种种的污染的时候，你念佛也可以，法光明就是念法了，或者是念义，或者是修奢摩他、毘钵舍那。修法光明和义光明比较容易，「修奢摩他毘钵舍那」，那就是难了一点。

《披寻记》九四四页：

意取能断思住法等者：谓第一义思所成慧，修所成慧俱光明想随顺能生思惟诸法瑜伽作意。若有前说十一过患障碍法时，此光明想能正对治，即于前说四光明中，随其所应取其少分不偏一切。今依此义，故作是说。

「意取能断思住法等者：谓第一义思所成慧，修所成慧，俱光明想随顺能生思惟诸法瑜伽作意」。这是第一义后面还有第二义。这是在第一义里边「思所成慧、修所成慧」。这个「思所成慧」思惟这个法义，「修所成慧」就是止观了。「俱光明想」思所成慧也是光明想，修所成慧也是光明想。这「俱光明想」或者说你的心，我们这现前这一念心你和光明想在一起，这叫做「俱光明想」。

「随顺能生思惟诸法瑜伽作意」这个时候你这光明想在你心里面的时候，你就能随顺，随顺圣道，随顺戒定慧能生出来，能引发出来「思惟诸法的瑜伽作意」。瑜伽作意就是奢摩他和毘钵舍那「瑜伽作意」。「若有前说十一过患障碍法」的时候，「此光明想能正对治」此光明想能够正好能破坏除去那个「障碍」。「即于前说四光明中，随其所应取其少分不偏一切。今依此义，故作是说」。就是用法光明、用义光明，不是一个光明能破一切的障碍。就是你自己酌量用它的少分，或者是用法光明，或者是用义光明都可以，是这样意思。

寅二、第二义（分五科）　卯一、标

当知此中复有十种随顺学法。

前面是「第一义」。现在是「第二义」，又一番道理来破除去前面的这十种障碍。分五科，第一科是「标」。

「当知此中复有十种随顺学法」。

卯二、征

何等为十？

这是「征」。

下边是第三科是「列」。

卯三、列

一者宿因。二者随顺教。三者如理加行。四者无间殷重所作。五者猛利乐欲。六者持瑜伽力。七者止息身心麤重。八者数数观察。九者无有怯弱。十者离增上慢。

这十种也能破坏除去那十种「障碍」的。这是「标列」出来。

下面第四科再「解释」这十种，分十科，第一个是「宿因」。

卯四、释（分十科）　辰一、宿因

云何宿因？谓先所习诸根成熟诸根积集。

第一种这「宿因」这句话怎么讲呢？「谓先所习诸根成熟诸根积集」。「宿因」这句话的意思就是说，这位修行人过去的时候，所熏习的所栽培的信进念定慧的善根。现在你能够努力地学习，过去的善根就成熟了。「诸根积集」这信进念定慧的善根就愈来愈多、愈来愈强了，善根增长了。善根增长，这就叫做「宿因」。就是你现在的成就，不全是你现在的努力，也有以前的栽培，以前的栽培现在成熟了。这表示什么意思呢？这一个人用功修行，你不要一时之间的不理想你就气馁了，不要这样子。你继续努力继续努力终究有一天成功了，是这样意思。如果说是有的人前一生，不是这一生，前一生有栽培，栽培得很好，今生少少的努力，前一生的善根就发生作用了就成功了，当然这样是最理想的。可是你在前一生栽培的时候，也就是要各式各样的努力的，才成就的。而我们前一生懈怠没有栽培，所以今生用功修行就辛苦了。说辛苦那你不修行，不修行永久也不成，所以你还是继续努力好了，这样意思。这是「宿因」是第一。

辰二、随顺教

云何随顺教？谓所说教无倒渐次。

这是第二个怎么叫做「随顺教」呢？「谓所说教无倒渐次」。就是「谓佛所说的圣教」，它是有一个很如理的次第的，你随顺它去学习那就成功了。你不要自作聪明把它掉过来，或者是怎么地不要那样。「所说教」无颠倒的渐次。

《披寻记》九四五页：

谓所说教无倒渐次者：前说无倒教授渐次教授义应准知。

就是二十七卷的后面我们学习过了。

辰三、如理加行　巳一、征

云何如理加行？

这是第三个「如理加行」。这个「如」字在这里说可以当作「随顺」讲，随顺佛说的教理去努力修行，这样子。这是「标」。下面「解释」。

巳二、释

谓如其教无倒修行。如是修行能生正见。

「谓如其教无倒修行」就是说这位修行人，他恭敬佛的教导，对于佛有信心对于佛的教导有恭敬心。所以如佛所教导的，佛怎么样教你怎么修行，你就「无倒修行」。你不要再有错误，佛怎么教你就怎么随顺学习，这样修行。「如是修行能生正见」这样子用功修行，你会得到无漏的智慧，会得圣道，得到圣人的无我的智慧，就是「正见」，「能生正见」。

辰四、无间殷重所作　巳一、征

云何无间殷重所作？

这是第四科「无间殷重所作」，怎么叫做「无间殷重所作」呢？

巳二、释

谓由如是正加行故，于诸善品不虚舍命，速能积习所有善品。

「谓由如是正加行故」就是你这位修行人能这样的努力用功，「于诸善品不虚舍命」。你对于修学的戒定慧，修学的四念处这些善品「不虚舍命」，就是不空过光阴。「舍命」这个命，就是你的生命的时间都是很宝贵的，你不要空过光阴。那么你能无间，就是不间断，相续不断的用功。这个「殷重」就是很深刻、很周遍的。它告诉你说，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，你就一样一样的完全的学习，不要把其他的都不要了我就学一样，不要这样，那就不叫殷重。「殷重」有一个深刻周遍的意思。「不虚舍命」是不空过自己的生命的宝贵时间。「速能积习所有善品」很迅速的能够积习集聚。今天也修，早晨起来也修行，午前也修行午后也修行，晚间也修行，初夜后夜也修行，这样子修学你这个法门，这叫做「无间殷重所作」。

辰五、猛利乐欲　巳一、征

云何猛利乐欲？

这句话怎么讲呢？这是第五个。

巳二、释

谓如有一，于上解脱发生希慕。谓我何时，当于是处能具足住。如诸圣者、于是处所，具足而住？

就是这位修行人，「于上解脱」。这个「解脱」譬如说得到色界四禅，无色界的四空定，也能解脱欲界的烦恼，这也叫做「解脱」。但是更高尚的圣道的「解脱」，那就是超过了禅定的解脱。「发生希慕」对这个上解脱发生了希求仰慕的心情。怎么叫做「希慕」呢？「谓我何时，当于是处，能具足住。」谓我什么时候，我也能够在那个空、无相、无愿，那个圣人的三三昧那个地方安住不动，什么时候能够成就呢？

「如诸圣者」同于那些圣人，同于那些大菩萨「于是处所具足安住」。这个地方应该是指阿罗汉，或者初果二果三果四果，「于是处所具足安住」。在那个空、无相、无愿，无漏的戒定慧那里面圆满的安住不动呢？这就叫做「于上解脱，发生希慕」就是这个出离的意愿很强。

辰六、持瑜伽力　巳一、征

云何持瑜伽力？

这是第六「持瑜伽力」分二科，第一科是「征」。怎么叫做「持瑜伽力？」这是征，下面第二科「解释」。解释里面分二科，第一科是「标」。

巳二、释（分二科）　午一、标

谓二因缘能令获得持瑜伽力。

这是「标」。有两个因缘，能使令你成就了持瑜伽力的力量。这是标。

下面「列」。

午二、列

一者本性是利根故。二者长时串修习故。

这个「持瑜伽力」，这个「持」是拿到了，拿到了这瑜伽的力量，就是止观的力量。止修的很好，观也修的很好，你就取得了这「瑜伽的力量」。如果修止的时候你只是不是妄想就是昏沈，修观的时候也是不是妄想就是昏沈，止也止不来，观也观不来，你就是没有拿到「瑜伽的力量」。现在说是「持瑜伽力」就是止观修得好。这上面有二个因缘使令你能成就「瑜伽力」。

「一者本性是利根故」第一个因缘就是本性。就是他的「本性」者，心也，就是他的心。它的本心就是没有经过修行，他的心性是「利根」，这就是前生的栽培了。他的信进念定慧的善根很锐利，不是钝的。

「二者长时串修习故」第二个呢？就是我不是利根，我前生的栽培不好，也是一样，你还是有希望的。怎么办呢？长时期的「串修习故」不间断的去修学止观，你也自然会成功，也成为一个利根，你的止观也就成就了。因为「利」这个原因就是你不断的修习，不断的修止不断的修观，这阿赖耶识就帮你忙了。你头一支香你坐得很好，你成就那个力量阿赖耶识给你保藏起来了。虽然第二支香又散乱了，我又昏沈了不要紧，你前一支修行的功德在阿赖耶识保存起来并没有失掉。今天也修，一天坐八支香，总有二支香、三支香修得不错嘛，那么阿赖耶识给你保存起来了。那么第二天、第三天又有进步了，不断的进步，阿赖耶识里面你的止观的力量逐渐地加强了，那么你就拿到「瑜伽的力量」了，你就成就了止观了。所以「长时的串习故」，你就会成就止观了。

辰七、止息身心粗重（分二科）　巳一、征

云何止息身心麤重？

这是第七科，第七段「止息身心麤重」分二科，第一科是「征」。怎么叫做「止息身心的麤重」呢？

下面第二科解释分四科，第一科「息劳乏」。

巳二、释（分四科）　午一、息劳乏

谓如有一或由身劳身乏，发身麤重发心麤重。此因易脱威仪而便止息。

「谓如有一」有这样的修行人，「或由身劳身乏，发身麤重」。或者因为你身体有劳动了，特别的用力量，结果你身体就没有力量就特别的疲倦。这个时候就「发身麤重」，你那个身体就是麤重，就不适合修止观，这时候修止观修不来。就是你特别劳累的时候，就修止观修不来。这时候因劳累而有的「身麤重」障碍你修止观。「发心麤重」这个身粗重，它不止于身粗重，它还影响你的心，心也就没有力量去修止观了。心也没有力量呢，没有那种堪能性了，不调柔、不自在，那么这叫做「心粗重」分二部分。

这个文上看出来，我们这个欲界的人，也是人间的人，当然有身有心。而这个身

的力量影响心，这一方面很强，这个心也能影响身。但是我们地面上的人这一方面也是有，但是不是那么强。所以这里面告诉我们「由身劳身乏，发身粗重发心粗重」。所以经行的时候，在坐禅的时候，你开静了要经行，你快步经行的时间不要太长、时间不要太多。你的这个体力消耗不多，那么你在坐下来的时候你还能修止观。如果你经行的时间太久，你要是经行的太快，体力消耗的太多，下一支香静坐的时候不行了。就是你「身劳乏」了，你心力也受影响你就不能修止观了。所以这个地方还有这个问题。但是你不经行也不行，不经行你这个身体里面坐久了气血瘀止，也是身粗重也影响心粗重，就不能修止观的。这个年纪大的人，他可能走路慢，可能没这问题；年纪轻的人容易有这个问题，他感觉我走路快也很自在不算什么，但是时间太多了、太快了，你第二支香也受影响的。

「此因易脱威仪而便止息」这样的情形要怎样来调适呢？这个很容易。你若能够「易」就是变易，变易你的威仪。「脱」者，离也。把前面那个，譬如说你走路走得很快，时间很多会消耗你的体力太过了，那你把威仪转变一下就好了，不要走那么快，时间短一点。时间长有影响，那么时间短一点，那么这问题就解决了。「而便止息」这个「身劳乏、身粗重心粗重」就没有了，就改变了。

午二、息寻伺

或由太寻太伺，发身麤重发心麤重。此因内心寂止方便，而便止息。

前面是「息劳乏」。现在第二科是「息寻伺」。「或由太寻太伺」或者由于这位修行人，他修毗钵舍那观这个寻伺太过头了。太过头了的时候呢？「发身麤重」身体也感觉到疲累，心也有点疲倦了，就是不堪能修止观了。「此因内心寂止方便，而便止息」那么你也可以改变一下，你不要寻伺那么厉害，你心里面寂静下来，那么也就好了。

午三、息惛睡

或由心略心劣惛沈睡眠之所缠遶，发身麤重发心麤重。此因增上慧法毘钵舍那顺净作意，而便止息。

这是第三科「息惛睡」。「或由于」这个人的「心略心劣」就是他不去对于外面的境界心里不去分别，就是「略」。但是这个不是修止观的这个止，不是这个意思。这个心没有力量，不去分别境界。是什么叫做「心略心劣」呢？就是昏沈睡眠。昏沈的时候、睡眠的时候就是「心略心劣」。你的心为惛沈睡眠之所缠绕的时候「发身麤重」。你平常你这个你只睡一个钟头，忽然间睡了一个半钟头，就感觉到不对劲，这身体就感觉不对劲了。你一睡多了也不对，睡少了也不行。你常常注意这个事就是这样子。发出来身粗重，发出来心粗重。

「此因增上慧法毘钵舍那顺净作意，而便止息」。由于「昏沈睡眠」发出来「身心的粗重」那么怎么办呢？你就是因这个「增上慧法」，表诠显增上慧的法「毘奈耶」，这个法就是佛菩萨说的那个经论、这些文句「毘奈耶」。「毘奈耶」或者说是律也可以，或者说这个法的作用能灭烦恼，所以就叫「毘奈耶」。「顺净作意」也前面就是法光明、义光明这些。这些法、义它是随顺清净的作意，随顺清净心的活动。你若能够这样子呢，思惟这个法义，那前面因昏沈睡眠的身麤重、心粗重就停下来了，是这样。这样的情形，若要昏沈睡眠太多了，这个身粗重心粗重，最好是一方面经行，一方面诵经，思惟法义，这样子容易破除。若是你还是坐在那里，可能还是困难，有点困难的。

午四、息烦恼

或由本性烦恼未断有烦恼品，身心麤重未能舍离。此因相续勤修正道，而便止息。

这是第四科「息烦恼」。「或由于本性」你的本心这个烦恼久远劫来常常地有烦恼的熏习，成就的这些烦恼，你没能够断，没有能够修学圣道把它断除。「有烦恼品身心粗重」这时候烦恼随时，或者由色声香味触的所缘缘的引发，或者是你的法尘引发你自己有不如理作意引起来种种的烦恼。这个烦恼的活动使令你「身心粗重」，你不能舍离。

「此因相续勤修正道，而便止息」。这怎么辨呢？这就是你要长时期的「勤修戒定慧」，也就能够灭除去本性的烦恼了，「而便止息」。

辰八、数数观察（分二科）　巳一、征

云何数数观察？

这是第八科「数数的观察」分二科，第一科是「征」。这个第八条叫做「数数观察」是什么意思呢？这是「征」。

下面第二科解释。解释分二科，第一科是「依尸罗」，第二科是「依作意」。依尸罗，依这个戒法来说，来解释这个「数数观察」分二科，第一科是「标」。

巳二、释（分二科）　午一、依尸罗（分二科）　未一、标

谓依尸罗数数观察恶作不作，数数观察善作而作。

「谓依尸罗数数观察恶作不作」这是说这位修行人他根据佛的戒法，佛所制定的毘奈耶的戒，去数数的一次又一次的去观察这件事。观察什么呢？「恶作不作」观察这件事。「数数的观察善作而作」，观察这件事。就是这个「恶作你不要作」，「善作你应该作」，但是经过数数观察才这样子的，是这样的意思。

《披寻记》九四五页：

数数观察恶作不作等者：嫌恶所作，是名恶作。若犯所犯，恶作定生。由是说有恶作罪聚。摄事分说：由五种相除彼所生五种恶作。乃至广说。（陵本九十九卷九页）是名恶作不作。与此相违，若有所作非恶作摄，是名善作。于此善作应勤加行，是名善作而作。

「数数观察恶作不作等者：嫌恶所作，是名恶作」。这解释什么叫做恶作。这个「嫌恶所作」，我作了这件事以后我就后悔了，我不高兴我作了这件事。这个「恶」，不念恶（俄）念恶（勿）。「嫌恶」的意思，是名「恶作」。这个「恶作」，换一句话说就是后悔了，后悔自己作的事情，不应该作自己悔恨，叫做「恶作」。

「若犯所犯，恶作定生」若是你毁犯了所犯的戒，你受了这样的戒，你现在违犯了。犯了以后，你这个后悔的心一定会生起来，不应该犯戒！「恶作定生」。

「由是说有恶作罪聚」由于你犯了戒，你有悔恨了那么你这表你有「恶作的罪」，作错了事情一样一样地积聚下来有很多罪，这就叫做「恶作」。

「摄事分说：由五种相除彼所生五种恶作」。在「摄事分」，现在这是「本地分」。这个在摄事分的《瑜伽师地论》里边那上面说：有「五种相」，这五种法，你

学习这五种法就能够灭除去「彼所生五种恶作」，那五种恶作就被破除去了。「乃至广说」。那五种法在（陵本九十九卷九页）。这是两种，两种两个五，一个五种恶作一个是破除去五种恶作的五种法。这是两个五种在九十九卷九页那里面已说了。

「是名恶作不作」就是不会后悔了，破除去恶作以后你就不会后悔了。

「与此相违，若有所作，非恶作摄，是名善作」。这是与恶作不同的。「若有所作，非恶作摄」那么与后悔的事情不一样的，就是我作了这件事我不后悔，那应该是属于善，属于有功德的事情「非恶作摄」不属于恶作的，是名叫做「善作」。「于此善作应勤加行，是名善作而作」。你应该精进地努力作这些功德有意义的事情。这样子这个文的话：「恶作不作，善作而作」是这样意思。前边是「标」。

下面是「辨」，辨就是说明。

未二、辨

于其恶作不作不转，于其善作不作不退。

就是这样意思。看这个《披寻记》解释。

《披寻记》九四六页：

于其恶作不作不转等者：未生恶作令其不生，是名恶作不作不转。于未得善虽或未生，然于已得住不退失，是名善作不作不退。

「于其恶作不作不转等者」这句话是什么意思呢？「未生恶作，令其不生」没有生起的这种悔恨的事情，那我再不要作这种事情，那叫做「恶作不作不转」。「恶作不作」就是这种有罪过的事情没有作，没有作你就永久不要再作，这是「不转不生起」。「令其不生，是名恶作不作不转」。

「于未得善虽或未生，然于已得住不退失，是名善作不作不退」。第二句是什么意思呢？「于其善作不作不退」怎么讲呢？就是「于未得善」这样的善法你还没成就，所以就是「善作不作」。「虽或未生」然于已得的善法，「住不退失」我不会再退堕。我金刚经背起来了，我一直的再背，如果你不背，不背就退下来了，这样的意思。「于其善作不作不退」是这样的意思。

于其恶作作而弃，于其善作作而不舍。

这又一个解释。看这个《披寻记》。

《披寻记》九四六页：

于其恶作作而弃舍等者：恶作作已。速疾悔除，是名恶作作而弃舍。善作作已数数修习无忘失念。是名善作作已作而不舍。

「于其恶作而弃舍等者：恶作作已」已经作了，「速疾悔除」要迅速地忏悔，这个过失把它除灭，是名「恶作作而弃舍」。

「善作作已，数数修习，无忘失念」这个有意义的事情作完了以后还继续的作，一次又一次不断的作「无忘失」，你的念一直能够忆念这件事而不忘失，是名「善作作已，作而不舍」。这是依「尸罗」来解释这个「数数观察」是经过数数的观察思

惟，使令自己有这样的智慧能改善自己「恶作不作」，善作一直的有「善作不舍，善作而作」。

下面第二科「依作意」分二科，第一科是「标」。

午二、依作意（分二科）　未一、标

又于烦恼断与未断观察作意，增上力故数数观察。

又这个修行人，常常的用功修学戒定慧，修学戒定慧你的成绩怎么样呢？什么成绩呢？就是于烦恼是断、或者是没有断。这个自己的烦恼是断、是没有断？要怎样才知道呢？要「观察作意增上力故」就是由于这个观察的作意的力量，用它的力量常常观察自己，「数数的观察」不能够说一时，观察一次不可以，是一次又一次的观察，因为这个烦恼有的时候它不动。比如说这个人并没有断烦恼，但是他现在烦恼不动，就好像断了好像灭除了。这是一时的一种相貌，再过一个时候再观察又可能烦恼又动了，那你才知道烦恼没有断。如果是只观察一次这是不准的不能为准的，所以要数数的观察。这是「标」。

下面第二科是「辨」。

未二、辨

若知已断便生欢喜，若知未断则便数数勤修正道。

因为你一次又一次常是这样子来反省自己，你就会知道我这个烦恼是断了。「便生欢喜」你心里生欢喜！我修止观没有白辛苦了，这个烦恼是不起了，便生欢喜。「若知未断」唉呀！我昨天没有动心今天动心了。或者也有轻重的不同。「若知未断，则便数数的勤修正道」这样子就不会有增上慢的这个问题。这是依作意来观察自己，来检查自己，这样意思。

辰九、无有怯弱　巳一、征

云何无有怯弱？

这是第九没有「怯弱」这样的心情。

巳二、释

谓于后时应知应见应证得中，未知未见未证得故发生怯弱。其心劳倦其心匮损，彼既生已而不坚执速能断灭。

这是说这个修行人他的计划，他心里面预先给自己留一个计划。说我现在是不及格，但是我继续努力我在将来，或者我三个月内，或者我在这一年内「应知应见应证得中」我应该知见。「应证得中」，这个「知」应该说是心，「见」应该说是慧。我能够由我的内心，由我的智慧认识到这个程度。「应证」就是要成就了。「知见」应该是在学习中，这个「证」就是经过修行而成就了。比如说我想要得三三昧，空无相无愿三三昧，我在这一年内我要得三三昧，「应证」。这是将来、后世，不是现在是以后。「于后时应知应见应证得中，未知未见未证得故」当然我现在是没有，我现在没有成就，没有成就的时候呢「发生怯弱，其心劳倦。」心里面感觉到我能成就吗？心里面有一点怯弱，有一点感觉到唉呀！我不及格、我不行，其心就是劳倦了。「其心匮损」因为经过劳倦了，心里面就没有力量了，这个力量就损耗了就减损了。或者

是我计划我将来成就那么就开始行动，行动的时候心里面辛苦了，唉呀！我不行我不行，就是这个意思。

「彼既生已而不坚执」说是这件事，你若长时期的努力这件事一定会成功的。所以你计划成就的功德，如果出现了的话「而不坚执，速能断灭」。出现当然多数是逐渐的，多少有一点消息。比如说是你静坐想要得三三昧，很久都没有消息，但是忽然间，可能到了一百天以后了就有消息了，有多少好消息了。不是完全成就有那么一点好消息，这就是「彼既生已而不坚执」。不坚执自己，我不行我不能成就，就不会这样。「速能断灭」很快的就把这个怯弱的心断灭了、断掉了，这是这样意思。这一段的文，就是告诉我们钝根人，修行困难的人，你没有成就的时候不要「怯弱」，继续努力终究会有好消息。是这样意思。

辰十、离增上慢　巳一、征

云何离增上慢？

这第十科，第十法怎么叫作「离增上慢」呢？

巳二、释

谓于所得所触所证，无增上慢离颠倒执。于真所得起于得想，于真起触所于触想，于真所证起于证想。

这上面是说：譬如这个人计划要得色界四禅，色界四禅现在成功了，成功了要离增上慢。怎么叫做「离增上慢」呢？「谓于所得所触所证，无增上慢」。这是三个字，一个是「得」、一个是「触」、一个是「证」。或者说是初禅名之为「得」，二禅名之为「触」，三禅四禅名之为「证」。或者是初禅二禅名之为「得」，三禅名为「触」，三禅的乐，轻安乐特别殊胜称之为「触」，四禅名之为「证」。「无增上慢」你不要有增上慢的心情。「离颠倒执」就是远离错误的执着。

「于真所得起于得想，于真所触起于触想」就是如实的这样去认识它。「于真所证起于证想」，那么这就叫做「离增上慢」。从这些文字上看不是少数人不欢喜多学习佛法，不欢喜深入经论，不欢喜这个事情，我少少的学一点就好了，这样子就够我用了。但是实在是认识的不够！所以就努力的修行，努力的修行有成就了就容易有误会。得初禅以为是得初果了，得二禅三禅四禅就认为是得二果得三果得四果了，那么就变成了增上慢。他修行真实是有成就，但是认识错误了，那么就变成增上慢了，变成了颠倒执着的人了。现在这里说你不要有增上慢「于真所得起于得想」，真实得的是初禅而不是初果，得的是二禅三禅四禅，而不是二果三果四果，你能认识它真实的相貌，那么就没有「增上慢」了。当然这就是要多学习才能知道的。

卯五、结

如是十法，于乐修学诸瑜伽师所应修学。初中后时恒常随顺无有违逆，是故名为随顺学法。

结束这一大段。前面说这个十法，对于这个欢喜修学诸瑜伽师所应修学的「初中后时恒常随顺」。初开始修学乃至中间及后时「恒常随顺不要违逆」，不要违背了，随顺戒定慧的这个法门。「故名为随顺学法」。前面是第六科。

下面是第七科「瑜伽坏」分二科。第一科「征」

子七、瑜伽坏（分二科）　丑一、征

云何瑜伽坏？

「云何瑜伽坏？」怎么叫作这个止观的修学是被破坏了，不能成就了。这是「征」。

下面解释分二科，第一科「略辨四种」分四科，第一科「标」

丑二、释（分二科）　寅一、略辨四种（分四科）　卯一、标

谓坏瑜伽略有四种。

谓坏瑜伽略有四种不同。

卯二、征

何等为四？

第二科「征」。第三科「列」。

卯三、列

一者毕竟瑜伽坏。二者暂时瑜伽坏。三者退失所得瑜伽坏。四者邪行所作瑜伽坏。

「一者毕竟瑜伽坏」这是究竟的被破坏了，无论怎么样都不能成就了。「二者暂时瑜伽坏。三者退失所得瑜伽坏。四者邪行所作瑜伽坏」分那么四种坏瑜伽，瑜伽坏不同。这是标列出来。

下面第四科是解释，分四科，第一科解释「毕竟瑜伽坏」分三科。第一科「标」

卯四、释（分四科）　辰一、毕竟瑜伽坏（分三科）　巳一、标

毕竟瑜伽坏者:谓无种姓补持伽罗。

他的内心里面，他的阿赖耶识里面，没有这个出世间圣道的种子，这种人是「毕竟瑜伽坏」。

巳二、征

何以故？

什么原因呢？第二科「征」。第三科解释。

巳三、释

由彼身中无能趣向涅盘法故。毕竟失坏出世瑜伽。

由于那个人的色受想行识里面，没有趣向涅盘的功能，就是没有那个圣道的种子。

「毕竟失坏出世瑜伽」这个人究竟的失掉了、灭坏了出世间止观的功德，他是绝定不能成就了，这是「毕竟瑜伽坏」。

下面是第二科「暂时瑜伽坏」分四科，第一科「标」

辰二、暂时瑜伽坏（分四科）　巳一、标

暂时瑜伽坏者：谓有种姓补特伽罗。

就是他的内心里面有这无漏的功德、有这无漏的种子。这是第一科「标」。下面第二科「征」。

巳二、征

何以故？

下面第三科。

巳三、释

由彼身中有能趣向涅盘法故，虽阙外缘时经久远，定当缘会。修习瑜伽令其现起。善修习已当般涅盘。

「由彼身中有能趣向涅盘法故」这是第三科解释。「虽阙外缘时经久远，定当缘会」，这个人是暂时瑜伽坏，他内心里面不是经过栽培，自然而有涅盘无漏的种子。他有这个种子，但是也需有外缘，就是有佛出现世间。前面解释过，在「修所成地」那儿有解释过、在「声闻地」一开始也有说到。虽然是没有外缘来帮助他的时候，「时经久远」这时间经过有很多劫。「定当缘会」决定因缘会具足了，终究有一天佛出现世间了，而他这时候没有业障，那么他见佛闻法有了信心。

「修习瑜伽令其现起」他这时候能修止观，就使令那无漏的种子发生现行了。

「善修习已当般涅盘」而他能够努力去修习，他就能得涅盘得圣道了。

巳四、结

是故说彼所有瑜伽暂时失坏。

不是永久的，是暂时失坏。这是第二种。

辰三、退失所得瑜伽坏

退失所得瑜伽坏者。谓如有一退失所得所触所证，若智若见若安乐住。

这是第三种「退失所得瑜伽坏者」是什么呢？「谓如有一退失所得所触所证，若智若见若安乐住」。这个人他能够修学圣道，他是修止观先修止，先修止的时候得了色界四禅，得了初静虑，乃至二、三、四静虑。得了静虑以后「退失所得所触所证，若智若见若安乐住」，得到的禅定又失掉了，不是得圣道退掉了，得圣道是不能退掉的。在《瑜伽师地论》立场得了圣道以后是不能退的，只有得禅定会有退的可能。或者是自己放逸也就会退掉禅定，或者其他的因缘也会退掉禅定的。「若安乐住」就是这个禅失掉了。这是「退失所得瑜伽坏」。

辰四、邪行所作瑜伽坏（分二科） 巳一、释（分二科） 午一、不如理行

邪行所作瑜伽坏者：谓如有一不如正理精勤修行。虽多用功无所成办。不能成办一切瑜伽亦非善法。

「邪行所作瑜伽坏者」这是第四科，瑜伽坏分二科。第一科解释分二科，第一科「不如理行」。

「谓如有一不如正理精勤修行」就是有这么一个人，他不能够随顺佛陀所教导的正理去精进的用功修行，他不。「虽多用功无所成办」虽然他也很能够很长时期的用功去静坐，但是也不会有成就的。「不能成办一切瑜伽亦非善法」，他不能成办一切佛法中所说的瑜伽。「亦非善法」他就算是有一点成就，那也不是善法。看《披寻记》。

《披寻记》九四七页：

亦非善法者：谓虽精勤修行，然由非理作意所引，或起颠倒、或起邪见，是故名非善法。

「亦非善法者：谓虽精勤修行，然由非理作意」由于他用功的方法，不是佛法中合道理的修行。「所引或起颠倒、或起邪见，是故名非善法」。我们在前面那个「有寻伺」的三地里面，那个不如理作意里面，也提到外道得到四禅八定，得到四禅八定反倒有邪知邪见这些题。

午二、亏损净命（分二科） 未一、别辨相（分二科） 申一、起恶欲乐（分二科） 酉一、招集利敬（分二科） 戌一、举因缘（分二科） 亥一、为说法

又如有一多诸烦恼性多尘秽。而识聪锐。觉慧猛利。成俱生觉。善摄所闻，于闻究竟，或少或多。或住空闲。有在家者及出家者。为性质直。来至其所。因为说法。令心欢喜。

「又如有一多诸烦恼性多尘秽」前面是不如理行，他很难成办瑜伽。现在是第二科「亏损净命」就是清净的生命，清净的生命就是生活所需都是如法的，由如法行为来的，叫做「净命」。现在不如法，非法的手段欺骗人来的生活，那就不是净命，就是破坏了净命。分二科，第一科是「别辨相」辨这个说明「亏损净命的相貌」分二科，第一科是「起恶欲乐」又分二科，第一科是「招集利敬」。就是欺骗人得到了利养，得到了恭敬。分二科，第一科「举因缘」。怎样欺骗人呢？就说这些因缘分二科，第一科「为说法」为人说法。

「又如有一多诸烦恼性多尘秽」说有这么一种人，他的烦恼很多，贪瞋痴的烦恼很多。「性多瞋恚」他的心很不清净有很多污染。

「而识聪锐」但是这个人虽然烦恼很、很污染，但他的心很聪明很灵敏的。

「觉慧猛利」他的智慧还是很厉害的很勇猛、很利、很锐利。

「成俱生觉」他这个是与生俱来的智能，不是经过学习的，是前生带来的智能很高。

「善摄所闻，于闻究竟，或少或多」他若听闻了一个道理，他就能摄持住而不会失掉，记忆力很强。「于闻究竟」对于听闻的事情，他能把这件事思惟的很圆满。

「或者少分的，或者多分的」这个人，这一段表示智慧很高。

「或住空闲有在家者及出家者」这个人或者是他在闲静处，不是在城市里，在闲静处住。在那里住的时候，有在家的人或者有出家的人。

「为性质直」这个在家人、这个出家人，他的头脑简单这个人。

「来至其所」这个人来到这个有智慧而又多烦恼的人这里，到空闲处。

「因为说法」这个多烦恼有智慧的这个人，就给这个在家人、这个出家人说法，他所知道的这些事情。

「令心欢喜」使令头脑简单的出家人和在家人听了很好心里欢喜。这是为说法的因缘而得利敬，是这个意思。这是第一段。

下面这第二段「行矫诈」。

亥二、行矫诈

又行矫诈。妄现种种身语相应调善所作。

而这个人又会表现出来一种欺骗人的威仪，「妄现种种身语相应调善所作」。虚妄的，就是有意的欺骗人，现出来身相应的调善所作，现出来语相应的调善所作，就是表现出来有修行的相貌，这是「行矫诈」。这是第二科「显所为」。

戊二、显所为

由是因缘招集利养恭敬。妄现种种身语相应调善所作。为诸国王大臣居士乃至商主恭敬尊重，咸共谓之是阿罗汉。

就是由前边为人说法和行矫诈这二种因缘，他就是招集来利养恭敬，别人对他有所供养对他还很恭敬。

「称颂大福德想，及得种种衣食卧具」赞叹他是大福德，就是这样想。「及得种种的衣食卧具病缘的医药，及资身的什物」这些生活所需得的很多。

「为诸国王大臣居士乃至商主恭敬尊重，咸共谓之是阿罗汉」说这个人是阿罗汉，就是这样子。

《披寻记》九四七页：

又行矫诈等者：谓如前说方便显己有胜功德，矫诈构集非常威仪。为诳他故，恒常诈现诸根无掉，诸根无动、诸根寂静。由是令他谓其有德当有所施、当有所作（就是为他作种种事），乃至广说。（陵本二十二卷十页）此应准知。

酉二、恐失利敬（分二科）　戌一、恋着爱众

或于随彼回转弟子。若诸出家若在家众，恋着亲爱。随顺而转。

这是第二科「恐失利敬」。前面第一科是「招集利敬」招集利敬，得到利养恭敬了，他用这个欺骗的手段得到了利敬。得到了以后呢，他又害怕失掉利敬。分二科，第一科是「恋着爱众」。

「或于随彼回转弟子」或者这个人「随彼回转弟子」，就相信他的在家人或出家人「随彼回转」他叫他怎么的就怎么的，随他意的活动。

「若诸出家若在家众，恋着亲爱」他和这些人互相恋着、互相亲爱，就是有了感情了。

「随顺而转」他这个在家、出家的弟子，随他的意思去活动，他教他怎么的他就怎么的。

戊二、妄立瑜伽（分二科）　亥一、明彼念

为多招引复生是念。此诸出家在家弟子信顺于我。咸共谓我是阿罗汉。彼若依于瑜伽作意止观等处来请问我。我得彼问或不能对。彼因是事当于我所舍信向心。不复谓我是阿罗汉。由斯退失利养恭敬。我于今者，应自思惟筹量观察安立瑜伽。

这是第二科「妄立瑜伽」分二科，第一科「明彼念」。

「为多招引复生是念」就是这个人为了多多的招引出来他的信徒，多多招引来利敬，这是他的目的。那么心里怎么办呢？他心里有这样的念。

「此诸出家在家弟子信顺于我」，他对我有信心能随顺我的意思作事。「咸共谓我是阿罗汉」，说我是阿罗汉。

「彼若依于瑜伽作意止观等处来请问我」说这些相信我的人「彼若依于瑜伽作意」，各式各样的情况来请问我的话「我得彼问或不能对」，我不能回答他。

「彼因是事当于我所舍信向心」，因为我不能回答他的问题，那他会对于我失掉了信向的心了。

「不复谓我是阿罗汉。由斯退失利养恭敬」，对我的利养恭敬就失掉了，不利养恭敬了。

「我于今者，应自思惟筹量观察安立瑜伽」那我现在怎么办呢？解除这个困难呢？就应该自己思惟筹量观察安立一个瑜伽。以前的瑜伽是跟别人学习的，现在不我自己发明一个。这是他有打这个主意，这是「作念」。下面第二科是「明妄立」。

亥二、显妄立

彼由是事增上力故，耽着利养恭敬名誉。独处空闲自谛思惟筹量观察安立瑜伽。

「彼由是事增上力故」就是前面这一段，他这样想这件事非作不可。因为他内心里面耽着，就是贪着利养恭敬名誉，贪着利养、贪着恭敬、贪着名誉。

「独处空闲」自己深入的思惟筹量观察，也就发明出来一个瑜伽，一个止观的方法。

《披寻记》九四八页：

应自思惟筹量观察者：此中思惟，谓由随相行。筹量、谓由随寻思行。观察，谓由随伺察行。

「应自思惟筹量观察者：此中思惟，谓由随相行」就是表面上的差别，表面上的情况加以思惟，就是「随相行」。

这个「筹量」是什么意思呢？「谓由随寻思行」那就不是随相形了，就是在相上再进一步去思惟。

「观察，谓由随伺察行」这个「伺」，又比那个「寻」更微细了。这样说就是分三个阶段。「思惟」是初一步，「筹量」是第二步，「观察」是第三步。有三个阶段，有深浅的不同，这样子安立了，他发明出来的这种「瑜伽」。

然此瑜伽不顺契经不现戒律违逆法性。

他所发明的所安立的这个「瑜伽」，不合乎「经律论」，不合乎「佛法」的。

《披寻记》九四八页：

不顺契经等者：谓于摄圣教义不相符顺。是名不顺契经。于诸制立学处，或增或减，是名不现戒律。违正教量，名违逆法性。谓违圣言，或违法相等。如思所成地说应知（陵本十五卷十三页）。

「不顺契经等者：谓于摄圣教义不相符顺」就是他发明的这个止观，和佛教的教义是不相合的「是名不顺契经」。

「于诸制立学处，或增或减，是名不现戒律」他这个止观所需要的戒法也是他发明的。但是也是参考了佛教的，或者是增加一点或是减少一点，「是名不现戒律」。

「违正教量，名违逆法性」就是违背佛所说的圣教，不符合法性的真理。不符合法性的真理，这种止观不能证悟法性的。

「谓违圣言，或违法相等」违背佛的法语，也就是违背了法相的因果。「如思所成地说应知」（陵本十五卷十三页）这是「起恶欲乐」。

下边第二科「起覆藏想」分二科，第一科是「略标」。

申二、起覆藏想（分二科）　酉一、略标

若诸比丘善持三藏，彼于其所覆自瑜伽不欲开示。若诸在家出家弟子，于此瑜伽私窃教示不令彰显。

「若诸比丘善持三藏，彼于其所覆自瑜伽不欲开示」，若是佛教里的「比丘善持三藏」他心里面有经律论的知识。「持」他心里面能摄持经律论里面的法语，那么对瑜伽是有心得的。「彼于其所覆自瑜伽」那个多烦恼有智慧的那个人，就是在佛教的比丘这个地方隐藏他自己发明的瑜伽，隐藏起来。「不欲开示」不愿意说出来，不对比丘说他发明的瑜伽。

「若诸在家出家弟子，于此瑜伽私窃教示不令彰显」，若是另外的对他有信心的在家出家弟子「于此瑜伽私窃教示」。那么那个人就对相信的在家出家弟子，偷偷的开示他发明的瑜伽。「不令彰显」不令他们在大众里公开的发表，不这样。这是「略

标」。

下边解释。第二科「释因」分二科，第一科「恐有诘发」。

酉二、释因（分二科）　戌一、科恐有诘发

所以者何？恐有善持三藏教者，闻彼如是瑜伽处已。以经检验，不顺契经。以律显照，不现戒律。以法观察，违逆法性。由是因缘便不信受。以不信言诘难于我，诤竞举发。

「所以者何？」为什么这样子呢？「恐有善持三藏教者，闻彼如是瑜伽处已」。他恐怕对佛法有心得的这些人，「闻彼如是」听到他这样的瑜伽处，瑜伽的境界已。

「以经检验，不顺契经」以佛法的经论，以佛法的修多罗来检查他的瑜伽，是不相顺，与契经是不相顺。

「以律显照，不现戒律」以佛教毘奈耶的律，和他那个发明的瑜伽的律来对照一下也不合，不符合！不能显现出来佛法的戒律。

「以法观察，违逆法性」以佛法的真理去观察它，它也不顺于法性的真理，由是因缘便不信受。

「以不信言诘难于我」他这个人他这样想，「以不信言诘难于我」那个佛教徒对他不相信的语言来诘难他、来难问他的话「诤竞举发」，大家诤论就是把他这个过失说出来了。

（补充 p946 辰九无有怯弱，第九行）云何无有怯弱？谓于后时，应知应见应证得中，未知未见未证得故，发生怯弱，其心劳倦其心匮损。彼既生已，而不坚执，速能断灭。

这个修行人他开始用功修行的时候，他心里面有「怯弱心」，就是自己对自己没有信心，那么发生「怯弱」。为什么会发生「怯弱」呢？「是其心劳倦其心匮损」就是用功修行的时候他也很辛苦，所以「其心劳倦」。「其心匮损」因为劳倦了心力就薄弱了，所以就有了「怯弱心」。

「彼既生已，而不坚执。」彼怯弱心生起了以后，他又不坚固的执着一定是怯弱。这是「速能断灭」很快地又把「怯弱心」停下来。这段文也可以这样讲，上一次讲的时候我不是这样讲的，但是那个意思也可以保留。现在这是一个讲法和上次讲的不一样。

戊二、恐失利敬

由是国王大臣居士乃至饶财长者商主，不复恭敬尊重于我。更不获得衣食卧具病缘医药资身什物。

这是「邪行所作瑜伽坏」分二大科，第一科是「不如理行」，第二科是「亏损净命」。这个亏损净命里边分二科，第一科「别辨相」。别辨相里面分二科，第一科是「起恶欲乐」就是他心里面计划怎么样欺骗人，做这些事情。第二科是「起覆藏想」这骗人的活动出现了以后，又恐怕人发觉他所以要覆藏，就是隐藏自己的这种恶欲乐。起覆藏想里边分二科，第一科是「略标」，第二科是「释因」。释因里边分二科，第一科是「恐有诘发」。恐怕别人诘发他的这种这些骗人的事情。现在第二科「恐失利敬」就是现在读的这段文。

「由是国王大臣居士」由于他的骗人的活动若是被人诘发了的话，那么因此「国王大臣居士乃至饶财长者商主」这是财富特别多的「长者」，财富特别多的「商主」，「不复恭敬尊重于我」了，「更不获得衣食卧具病缘医药资身什物」。就是没有人去供养他了。这是他自己内心的恐惧，恐怕失掉了利养恭敬。

未二、略显义

彼由贪着利养恭敬增上力故。于非法中起于法想，起覆藏想。起恶欲乐显发开示非法为法。

这是第二科「略显义」。这个略显义，这是亏损净命的第二科，第一科「别辨相」，亏损净命的相貌说完了。现在是「略显义」就把前面这一大段文的要义再简要的说一下。

「彼由贪着利养恭敬增上力故」那个人由于他的贪着利养、贪着恭敬，那个贪着心很大、很强，贪着的增上力，就是强大的贪着心。

「于非法中起于法想」他自己发明的这个止观，是不合道理的，但是他自己「起于法想」生起认为这是对的这是合法的。「起覆藏想」但是又有恐惧，就是恐怕佛教徒里面善持三藏教的人诘发他，所以他就生起「覆藏」就是隐藏起来。

「起恶欲乐」但是他内心里面是欺骗人的一种想法，是「起恶欲乐显发开示非法

为法」。他生起了骗人的这种动机，显发出来的这种止观开示于人，非法而认为是合法的。

《披寻记》九四八页：

起覆藏想等者：谓如前说覆自瑜伽不欲开示，私窃教示不令彰显，是即起覆藏想。耽着利养恭敬名誉，是即起恶欲乐。自谛思惟筹量观察安立瑜伽，是即显发开示非法为法。

「起覆藏想等者：谓如前说覆自瑜伽不欲开示」。对于这个通达三藏的人他不想对他讲。「私窃教示不令彰显」偷偷地给相信他的人讲解他所发明的瑜伽，他叫他们「不令彰显」不要公开的同人家讲，「是即起覆藏想」。「耽着利养恭敬名誉，是即起恶欲乐。自谛思惟筹量观察安立瑜伽，是即显发开示非法为法」。

诸有忍许彼所见者，亦于非法起是法想，愚昧顽钝。于非法中起法想故，虽如其教精进修行，当知一切皆是邪行。

「诸有忍许彼所见者」这个人自己认为非法为法，其余的人「忍许」就是同意他的彼所见者，同意他的见地的人。「亦于非法起是法想」也对他所发明的止观认为是合道理的。「愚昧顽钝」总而言之这一伙人都是胡涂人，都是「顽固愚痴」人。

「于非法中起法想」对不合道理的事情认为是合道理的，「虽如其教精进修行」，虽然认为是法而随顺他的教导精进的去用功修行「当知一切皆是邪行」，而是不能得圣道的。

巳二、结

如是名为邪行所作瑜伽失坏。像似正法非真正法能障正法。

「如是名为邪行所作瑜伽失坏」，结束这一大段。「像似正法非真正法能障正法」。就是和佛的正法好像有点像，但是不是真实的佛法。如果你要去学习的话能障碍你学习佛法。

寅二、结劝知舍

诸有比丘勤修静虑，是瑜伽师于此四种瑜伽坏法，应正遍知当远舍离。

这是是第二科「结劝知舍」。这个瑜伽坏这第七科，瑜伽坏这一大科，第一科分二科，第一科是「征」，第二科是「释」。释里边分二科，第一科是「略辨四种」。这个已经讲完了。就是辨别毕竟瑜伽坏、暂时瑜伽坏、退失所得瑜伽坏、邪行所作瑜伽坏，这四种都是坏瑜伽，说完了。现在第二科「结劝知舍」。

「诸有比丘」这是在佛法里边修学圣道人，「勤修静虑」精进的修学这个四静虑，「是瑜伽师」这样修道的人，「于此四种瑜伽坏法，应正遍知」应该正式的完全要明白这是坏瑜伽。「当远舍离」应该远远的弃舍这四种瑜伽。这是「结劝知舍」。

子八、瑜伽（分二科）　丑一、征

云何瑜伽？

这是第八科，这一段文是说这个瑜伽，分二科，第一科是「征」。怎么叫做「瑜

伽」呢？第二科解释分二科，第一科「辨四种类」分四科，第一科「标」。

丑二、释（分二科）　寅一、辨四种类（分四科）　卯一、标

谓四瑜伽。

修学佛法的止观的人，这里边一共有四条，有四种意义。

卯二、征

何等为四？

这是「征」。第三科就是「列」出来。

卯三、列

一信。二欲。三精进。四方便。

有这四种不同的瑜伽。下边第四科解释分四科，第一科就是「信」。

卯四、释（分四科）　辰一、信（分二科）　巳一、标

当知其信有二行相及二依处。

这四种瑜伽先解释第一种就是「信」，现在是「标」。「当知其信有二行相及二依处」，应当知道这「信瑜伽」有二种行相，有二个相貌。这个「行」这个字，实在就是指「心」说的，就说我们的心在一切境界上活动。而这个「信」也是「心」，就是我们的心对佛法有信心。那么这个「信行」的相貌有二种，「及二依处」，还有二种依止处。这个信从什么地方来的呢？就叫做「依处」从这个地方来的，所以就叫做依处。这是「标」。

下面第二科解释分二科，第一科「行相」。

巳二、释（分二科）　午一、行相

二行相者：一信顺行相。二清净行相。

「二行相者」这二种信的行相那二种呢？「一信顺行相」第一这个信，就是「随顺」的意思。你相信它是特别清净庄严有功德，当然你就会随顺这件事，这是信的一个行相。「二清净行相」这个信不但是有随顺的相貌，它还有一个相貌就是清净，清净是它的相貌。这个你相信了以后能令你心清净，这也是信的相貌。所以这个顺，当然有的人会相信一些非佛法污染的事情，但是那是不清净所以这个信的义还是不具足的。佛法的信就是有这两个相貌，一个是「信顺行相」，第二个是「清净行相」。也就是你这样相信了以后，能令你能逐渐地灭除了烦恼，令你心不污染令你心清净，这所以这清净是信的一种功能。这是「行相」。

午二、依处

二依处者：一观察诸法道理依处。二信解补特伽罗神力依处。

「二依处者」就是信顺的行相和清净的行相，从什么地方来的呢？

「一观察诸法道理依处」就是从这地方来的，观察苦集灭道四谛的一切法的道理，从这里引发出来信心，所以这里边这观察诸法是智慧。这可见这个信的后边是智慧，因智慧的观察诸法而建立信心，这个信是这么来的，不是迷信，不是不能观察只是相信，不是这个意思。是经过观察的诸法的道理而后才有信心的。所以这个信的相貌，信行的依处是「智慧」是它的依处。而智慧观察什么呢？观察苦集灭道的诸法观察十二缘起的诸法，就是佛说的诸法从这里引起信心的。所以这个「信」实在是一种智慧。

「二信解补特伽罗神力依处」第二个引发信心的地方，就是补特伽罗的神力，就是佛教徒，或者是阿罗汉、或者是辟支佛、或者是佛、大菩萨，他们显现这个神通的事情。这个神通道力现出来，你能看见了因此而引起信心。这是「信的依处」，从这里建立信心。

《披寻记》九四九页：

有二行相及二依处等者：摄异门分说：于一切事，现正随从，故名信顺。随顺理门，故名净信，即由如是增上力故，身毛为竖，悲泣堕泪，如是等事，是净信相。（陵本八十三卷二页）由是当知信顺行相，即以信解补特伽罗神力依处为所依处。清净行相，即以观察诸法道理为所依处。

「有二行相及二依处等者：摄异门分说」。这个《瑜伽师地论》一共有五分，现在是「摄异门分」是五分之一。

「于一切事现正随从，故名信顺」。这个「于一切事」那就是苦集灭道世间的因果、出世间的因果，这叫作「于一切事」。「现正随从」佛说这个四谛就是劝你发心修学圣道转凡成圣，你能随顺佛的圣教，「故名信顺」，信顺是这样意思。

「随顺理门，故名净信」前面是信顺是这样意思。这个什么叫做净信呢？「随顺理门」，随顺理门那就是第一义谛了。随顺这个第一义谛能断烦恼，所以令心清净，这叫做净信。这个清净行相是这样叫随顺，随顺第一义谛那还是智慧。这个观察诸法是智慧，随顺第一义谛还是智慧，「故名净信」。

「即由如是增上力故，身毛为竖悲泣堕泪，如是等事，是净信相。」由于你能够听闻了佛法而能够有信顺的信心现起，又能够随顺理门。「即由如是增上力故」由于你有信顺和清净的力量，你的「身毛为竖」，身毛都竖起来，「悲泣堕泪」了。「如是等事，是净信的相」貌。这在八十三卷二页里面说的。「由是当知信顺行相，即以信解补特伽罗神力依处为所依处。清净行相即以观察诸法道理为所依处」。这样子配合这两部分这么解释。

辰二、欲（分四科）　巳一、标

欲有四种。

前面这个信的瑜伽，这是开始学习瑜伽的时候建立了信心。这一个信说完了，现在说到「欲」。欲有四种不同。

巳二、征

何等为四？

巳三、列

一为证得欲。二为请问欲。三为修集资粮欲。四为随顺瑜伽欲。

有这四种欲。这是「列」出来。下面第四科解释。

巳四、释（分四科） 午一、为证得欲

为证得欲者：谓如有一于上解脱发生希慕，如前广说。

「为证得欲者」这句话怎么讲呢？怎么叫做「证得欲」呢？

「谓如有一于上解脱发生希慕，如前广说」。「谓如有一」就是有这么一个修行人，「于上解脱发生希慕」。这个「上解脱」就是前面修所成地说「涅盘为上首」，这涅盘叫做「上解脱」。世间上的禅定，世间禅，四禅八定也可以名之为「解脱」，但是不是「上」，现在得涅盘才是「上」。对这「上解脱」发生希慕，从你内心里面生起「希慕」，希求思慕的心情，就是也想要成就「如前广说」。

《披寻记》九四九页：

于上解脱发生希慕等者：谓修瑜伽因缘，唯依涅盘而为上首。如修所成地说。（陵本二十卷三页）依此义故，名上解脱。前说猛利乐欲，谓我何时当于是处能具足住，如诸圣者于是处所具足而住？是即如前广说应知。

「于上解脱发生希慕等者：谓修瑜伽因缘，唯依涅盘而为上首」。为什么想要修止观？想要学习禅呢？就是你目的是想要得「涅盘」这样的目标。「如修所成地说」（陵本二十卷三页）「依此义故名上解脱」，就是依据这样的道理，所以说叫做「上解脱」。「前说猛利乐欲」前面文说这个猛利乐欲，什么叫做猛利的乐欲呢？「谓我何时当于是处能具足住」这位修行人他自己心里面想，我什么时候能得涅盘呢？「于是处能具足住」。「如诸圣者于是处所具足而住」我能同于那些圣人都在涅盘那里住，我什么时候能成就呢？「是即如前广说应知」。这就叫做「于上解脱发生希慕」的意思。这就叫做「证得欲」就想要有这样的欲望，想要得涅盘。

午二、为请问欲

为请问欲者：谓如有一生希慕已往僧伽蓝，诣诸有识同修梵行成就瑜伽妙智者所，为听未闻为闻究竟。

这是第二科。「谓如有一生希慕已」这个人对于涅盘，他心里面很诚恳地有这样的愿望，有这样的希望。「往僧伽蓝」有这样愿望以后，他就采取行动了，到「僧伽蓝」去，就是到寺庙里面来。「诣诸有识同修梵行成就瑜伽妙智者所」，「诣」就是到，到这寺庙里边。那些「有识」就是有这样知识的人，是「同修梵行」的人，这么多的人都是共同的修学圣道，而且是「成就瑜伽妙智者所」。修梵行没成就的不算，就是成功了的，修止观的有妙智慧的人的地方。「为听未闻为闻究竟」到那去做什么呢？听他开示瑜伽的道理是我以前没有听过的。「为闻究竟」听他向他学习瑜伽，从开始听闻到最后「为闻究竟」到最后圆满的通达了瑜伽的法门，叫做「究竟」。不是听了一开始以后又不听了，不是这样子。

午三、为修集资粮欲

为修集资粮欲者：谓如有一为戒律仪清净。为根律仪清净故，于食知量减省睡眠，正知住中展转增胜，发生希慕。

前面是「请问欲」，现在是第三科。

「修集资粮欲者：**谓如有一为戒律仪清净」。**「修集资粮」就是修瑜伽的资粮，就是修瑜伽的前方便。**这前方便你成就了才能开始学习瑜伽的。**「谓如有一」就是有这么一个人「为根律仪清净」，这修集瑜伽的资粮是什么呢？就是「」戒律仪要清净」，要持戒清净。「」为根律仪清净」就是你眼耳鼻舌身意这六根接触到色声香味触法的时候，要有如理作意，使令眼清净耳清净乃至心清净。「于食知量」第三种就是饮食的时候要知道量，不可以太过也不可以不及。「减省睡眠」睡觉要减少不能睡太多。「正知住中」一切时、一切处心里面明明了了的，保护它令它清净，这就是「瑜伽的资粮」。**这一位向「成就瑜伽妙智者所」请问瑜伽这个人，他也有这种欲，就是愿想要修集瑜伽的资粮，想要持戒清净，想要学习根律仪清净，于食知量，减少睡眠，正知而住，愿意这样子。**「展转增胜，发生希慕」。**这个修行人他是最初有证得欲，而后又有请问欲，然后又想要修集资粮欲，就这样展转地使令他向道的意愿特别强。**「发生希慕」发生这种希望心、思慕心，就是九条牛也不会把他拉回来的。**这叫做「发生希慕」。**

午四、为随顺瑜伽欲

为随顺瑜伽欲者：谓于无间加行殷重加行，修习道中发生希慕发生欣乐欲有所作。

「为随顺瑜伽欲者」这是第四个，「谓于无间加行殷重加行，修习道中发生希慕发生欣乐欲有所作」。

「随顺瑜伽欲者」前面资粮欲以后就是「随顺瑜伽」就是正式开学始修止观了，要随顺这个修止观的事情。「谓于无间加行」正式开始用功修学止观的时候是要「无间加行」，不能间断的今天也修明天也修。

「殷重加行」就是特别的诚恳而且非常的深刻，不是马马虎虎的，这样努力的修行。「修习道中」，无间的修习止观，殷重的修习止观之道中「发生希慕」，这样用功修行的情形，他心里面欢喜想要这样做「希望思慕」。「发生欣乐」发生欢喜心。「欲有所作」想要这样做。**这叫做「随顺瑜伽欲」。这是「信瑜伽」这个是「欲」，「信欲」这二种。**

辰三、精进（分四科）　巳一、标

精进有四。

第三是「精进瑜伽」分四科，第一科是「标」。「精进有四」这个精进瑜伽也有四种。

巳二、征

何等为四？

是那四种呢？**这是「征」。**第三科是「列」。

巳三、列

一为闻精进。二为思精进。三为修精进。四为障净精进。

精进有四种，这是「列」出来。下边第四科是解释。解释分四科，第一科为闻精

进。

巳四、释（分四科）　午一、闻精进

为闻精进者：谓为听未闻，闻已究竟。勤心勇猛，审决加行。

就是说：「为听未闻」这位修行人为了学习，这个「听」实在就是学习。学习未闻的瑜伽就要去听。「闻已究竟」这个闻精进就是能够听到圆满，那就是有「闻精进」的意思。「勤心勇猛，审决加行」他心里很精勤很勇猛，勇猛就是不怕困难的意思。「审决加行」这个「审」，就是经过一个很认真地学习很明了了，叫做「审」，而后才决定去用功修行，叫做「审决加行」，这叫做「闻精进」。

午二、为思精进

为思精进者：谓如所闻法独处空闲，思惟其义筹量观察。

第二科「为思精进者：谓如所闻法独处空闲，思惟其义」，「思精进」是甚么意思呢？「谓如所闻」瑜伽的法门「独处空闲」，一个人在空闲的地方思惟瑜伽止观的道理。「筹量观察」，「思惟其义」思惟也就是筹量也就是观察。但是分成三句来表达他的义，或者是说，思惟其义是总说的，筹量观察是别说的。筹量就是指文句说的，观察是指文句所说的义，有文有义。这样分总别分文义来解释，或者约深浅的意思来解释。「思惟其义」是初开始的思惟，「观察」是最后深刻的思惟，「筹量」是中间性。

午三、为修精进

为修精进者：谓入寂静于时时间勤修止观。

这是第三科「修精进」前面是「闻精进、思精进」，现在说「修精进者：谓入寂静」就是说这个人要到寂静的地方去，「于时时间勤修止观」就是无间加行了殷重加行了，那么这叫做「修精进」。

午四、为障净精进

为障净精进者：谓于昼夜策励精勤经行宴坐，从诸障法净修其心。勤心勇猛审决精进。

「为障净精进者」这是第四科「为障净精进」。

「谓于昼夜策励精勤经行宴坐，从诸障法净修其心」就是不管白天或夜间，他们都能鞭策自己、勉励自己、精勤的经行，精勤的宴坐。不能够一直地坐在那里也要经行，不能一直地经行也要静坐，这是二种威仪。

「从诸障法净修其心」这个障里面惑业苦都是「障」，苦也是障，这个身体色受想行识这是五蕴，这个身体就是个障。这种种的业，种种罪过的业也都是障，各式各样的烦恼也是障。但是这这么多的障里面，烦恼障是最厉害的，是最重要的障。就是从这些烦恼障里面把它清净出去，就是从诸烦恼障里面来清净自己的心，叫它没有烦恼。这样修行的意思就是令心清净，修止观的时候令心清净，不是说要得神通，就是令心里面没有贪瞋痴的烦恼，做这件事。「勤心勇猛审决精进」这刚才解释了审决精进。

辰四、方便（分二科）　巳一、标

方便有四：谓尸罗律仪增上力故善守其念。善守念故能无放逸，防护其心修诸善法。无放逸故，心正于内修奢摩他增上慧法毘钵舍那。

前面是「精进」，这个「信、欲」都还是「修瑜伽」之前的事情，「精进」就是正式用功了。这个「方便」呢？实在也还是精进里边的事情，但是这里边就是告诉你精进的时候，你要具足这四种功德。

「谓尸罗律仪增上力故」就是你一定精进用功的时候，你还要保持「戒律」的清净，这是第一个。因为尸罗律仪清净有强大的力量，持戒清净它有力量。甚么力量呢？「善守其念」能帮助你守护你的心念使令他不会污染，有这个力量。这是第二个就是「念」。「善守念故」，这是第三个，因为你能够守护你的心念，不污染你的心就不会放逸，就不会跑到色声香味触去放逸，就能保护你内心的清净「防护其心」的清净。「修诸善法」，心若清净了，修诸善法都是清净的。

「无放逸故，心正于内修奢摩他增上慧法毘钵舍那」你能够修诸善法无放逸故，所以你的心就能正式的、努力的去修这个「内修奢摩他」，就是「止」。又能够修增上慧法的毘钵舍那，就是修「观」了。这个增上慧法毘钵舍那是观，奢摩他是止。这样子呢？第一个是尸罗律仪，第二个是善守其念，第三个是能无放逸，第四个是正于内修奢摩他增上慧法毘钵舍那，分成四种。这四种也是由始而终，包括四种的瑜伽都在内了。

寅二、结名瑜伽

此四瑜伽有十六种。当知此中初由信故，于应得义深生信解。信应得已，于诸善法生起乐欲。由乐欲故，昼夜策励安住精勤坚固勇猛。发精进已，摄受方便。能得未得、能触未触。能证未证。故此四法说名瑜伽。

前面辨别这四种瑜伽，现在「结名」，结束这一段。此四种瑜伽每一种里面有四种，四四一十六，所以有十六种瑜伽。「当知此中初由信故」这里边说它的要义，这四种瑜伽里边一开始就是要有信心。「于应得义深生信解」对于这个应该成就的，瑜伽的功德深深地生起了信解的心、信乐心，生欢喜心。

「信应得已，于诸善法生起乐欲」这个信心，信顺和清净的信心，你若能够相应了，你成就了。「于诸善法生起乐欲」那对于止观的这一切，出世间的善法你的欢喜心，你就生起了乐欲就想要修行去，生起乐欲之心。

「由乐欲故，昼夜策励安住精勤坚固勇猛」这就是精进。因为你想要成就止观，你有这样的欲望，所以你就能不怕辛苦，昼夜都能策励自己，安住在精进里面而不退转，「精勤坚固勇猛」。

「发精进已，摄受方便。能得未得、能触未触。能证未证。故此四法说名瑜伽」。「发精进已」你发动了这个精进去修学止观之后呢，「摄受方便」你还能够具足四种方便。「能得未得」这样子你就能得所未得的功德，能接触未接触的功德，能证悟未证悟的功德，那么就是得圣道了，得初果、得二果、得三果、得四果了「故此四法说名瑜伽」。

《披寻记》九五〇页：

由乐欲故等者：谓于未生一切善法欲令其生。及于已生一切善法欲令坚住，欲令

不忘，欲令修满，是名乐欲差别。为于已得令现前故，由是说言昼夜策励。为于未得令其得故，由是说言安住精勤坚固勇猛。

「由乐欲故等者：谓于未生一切善法，欲令其生」没有生起的善法，止观没有生的善法你能令他生起，「及于已生一切善法，欲令坚住」这个止和观若有所成就了，你就能令它坚住不退、不失掉。「欲令不忘」使令他不要忘失了，「欲令修满」最初成就的时候只是一部份、一少份没能圆满，你若继续用功修行才使令这个止观逐渐地得圆满。比如说这个止，由欲界定到未到地定，未到地定到初禅，初禅、二禅、三禅、四禅，所以要令它圆满，观也是一样。「是名乐欲差别」。「为于已得令现前故，由是说言昼夜策励。为于未得令其得故，由是说言，安住精勤坚固勇猛」。把这段这几句话分开讲，这样意思。

子九、作意（分二科）　丑一、征

云何作意？

这是第九科。前面是第八说是「瑜伽」有四种瑜伽。这是第九说到「作意」分二科，第一科是「征」。

「云何作意」？什么叫做「作意」呢？这个作意这个字，这个「作」有个警觉的意思。警觉你的心，不应该生起的事不要动，应该起的要发动它让它生起，那就叫做「作意」。这个修行这个事情，的确是内心的事情，常常地要警觉自己。实在是作意这个字已经包括了，就是这个「作意」，作意也有生起的意思，应该生起的心情，就叫它发动它生起，那就叫做「作意」。是「触作意、受、想、思」这是心所里面的一个，但是这里边用这个字，这个意用在修行上这个范围是很广大的。这先是「征」。「云何作意」这是「征」。

下面第二科解释分二科，第一科是「别辨相」。别辨作意的相貌分二科，第一科是「初四种」。这是第一个四种分四科，第一科是「标」。

丑二、释（分二科）　寅一、别辨相（分二科）　卯一、初四种（分四科）　辰一、标

谓四作意。

有四种作意。这是「标」。第二科是「征」。

辰二、征

何等为四。

这是「征」。下面第三科是「列」。

辰三、列

一力励运转作意。二有间运转作意。三无间运转作意。四无功用运转作意。

这是把这个「作意」，就是从开始用功修行的作意一直到最后成功了，分成四个阶段这「四种作意」。

《披寻记》九五一页：

谓四作意等者：此四作意。三摩呬多地中已略显示，与此义同。

《披寻记》上说。「谓四作意等者：此四作意。三摩呬多地中已略显示，与此义同」。

辰四、释（分四科）　巳一、力励运转

云何力励运转作意？谓初修业者。令心于内安住等住。或于诸法无倒简择。乃至未得所修作意。尔时作意力励运转。由倍励力折挫其心，令住一境。故名力励运转作意。

这是第四科解释分四科，第一科解释「力励运转」。怎么叫做「力励运转作意」呢？「谓初修业者」就是说初发心修学圣道的人，修学这个境界的人。「令心于内安住等住」就是修奢摩他的止，使令心不要向外攀缘要在里边住下来。就是安住在所缘境界这里不动安住不动，这叫做「内住」是内住。第二个是「等住」，内住、等住、安住、近住，一共是九住。于内安住是内住。内住、等住、安住、近住，这么多好的住，所以叫做「等住」。

「或于诸法无倒简择」令心于内安住等住这是「修止」，「或于诸法无倒简择」这是「修观」。就是对于这色受想行识、色声香味触法的一切法上，不要有颠倒的「拣择」，就是不要有常乐我净的颠倒去观察思惟叫「拣择」，那么这是毘钵奢那观。初修止、初修观的人「乃至未得所修作意」初开始修行，从开始修行乃至到最后，最后也有个边际有个限际，就是「乃至到未得所修作意」你还没能够成就所修的作意。这个是什么呢？就是「未到地定」。你还没能够得到未到地定。

「尔时作意力励运转」在这个阶段之内，你这时候这个修内心的作意的情况是「力励运转」，就是特别的要用力来运转你的心。这个心你不要听心的走，你要叫你的心听你的智慧的指挥。

「由倍励力折挫其心」这个「励力」怎么讲呢，由倍努力就是加倍的用力量。一个力量还不够，要加上五倍。「折挫其心」要调伏你的心叫它不要乱，不要乱动。

「令住一境」叫它安住在一个所缘境那里不要动。但是久远以来习惯了，内心就是自由的活动，愿意想东就想东、想西就想西，愿意贪就贪，愿意瞋就瞋，各式各样的活动。现在不是，要管住它约束它。「折挫其心」要降伏它，令它安住一境「故名力励运转作意」。这个「力励运转作意」是这样。

所以这个佛菩萨说话说得非常真实，就是告诉我们初开始调心的时候是这样，这个心它不老实你要努力地把它调伏它，那正好形容这个境界。

《披寻记》九五一页：

谓初修业者至未得所修作意者：此说初修作意瑜伽师，乃至未得所修作意，未能触证心一境性。故名初修业者，如下自说。此中未得所修作意，谓犹未得初静虑的近分定。于尔所时，不名堕在有作意数。有作意相，如下自释。（陵本三十二卷二十页）言令心于内安住等住者：谓修奢摩他行。言于诸法无倒择择者，谓修毘钵舍那行。

「谓初修业者至未得所修作意者：此说初修作意瑜伽师，乃至未得所修作意，就是未能触证心一境性」。你没能够接触到那个「心一境性」的境界，就是没有得定，就是没有成就那个未到地定的「心一境性」，「故名初修业者」。这样说欲界定都是在初修业的境界里边。「如下自说」这下文自然会说到这里，「此中未得所修作意，

谓犹未得初静虑的近分定」就是这个定接近了色界初禅，但是它还不是色界初禅，那就是未到地定，叫「未至定」。

「于尔所时，不名堕在有作意数」就于那么多的时间内，不能说它入于有作意数。有作意的范围，有作意就是成就了未到地定，叫做「有作意数」。成就了初静虑的近分定，那叫做有作意数。但是你没有成就的时候，你坐了七天、你坐了七年，你都不算是入于有作意数。所以「于尔所时」那么多的时间内都还是没成就这未到地定。「有作意相如下自知」这下文有解释，就是（陵本三十二卷二十页）那里解释这未到地定的相貌。

「言令心于内安住等住者：谓修奢摩他行」这是修止行的相貌，「言于诸法无倒择择者，谓修毘钵舍那行」这是修观的意思。初开始修止，初开始修观都叫做初修业者。这个时候就叫做「力励运转作意」。

巳二、有间运转作意

云何有间运转作意？谓得所修作意已后。世出世道渐次胜进，了相作意。由三摩地思所间杂，未能一向纯修行转。故名有间运转作意。

这是第二、第二种「有间运转作意」。「谓得所修作意已后」就是这个修行人经过力励运转作意，没有白辛苦成就了未到地定了「得所修作意已后」。

「世出世道渐次胜进，了相作意」成就了未到地定以后有两条道路，一个是修世间道，就是从未到地定这时候去修色界的四静虑，这是修世间道；或者你在这里修四念处，修苦、空、无常、无我，就是出世间的圣道了，这两道，世道、出世道。「渐次胜进」当然这个时候，修世间道也好，修出世间的圣道也好，都是渐次地向前升级，渐渐地升级向前进步。可是初开始修的时候都叫做「了相作意」。有七种作意，初开始是了相作意，七种作意前面也讲过，有四十种作意里边有七种作意。

「由三摩地思所间杂，未能一向纯修行转」。这个了相作意这个时候，是说在未到地定里边修这个了相作意，修这个了相作意假设修世间道就是前边说过，观下地是粗相，上地是静相。譬如说这个欲界对初禅来说，欲界是下地初禅是上地。观欲界是苦恼的境界，有很多的过患，有很多的灾难。那么观这个色界初禅呢它就是寂静，没有这种苦恼的境界，那么这就叫做「了相作意」。这个了相作意「由三摩地思所间杂，未能一向纯修行转」。这个由三摩地也就是得了未到地定，也叫做「心一境性」，也可以说是定。但是它呢「思所间杂」，有思惟的间杂，就是有闻思的间杂「未能一向纯修行转」，他还没能够完全是定里边的境界，就是前五识，你在欲界定成就了欲界定前五识还是动的。你若成就了色界初禅以上前五识不动了，那么就叫做「纯修行转」。若在欲界定在未到地定里边有的时候这个思「思所间杂」，就是还去思惟这些道理，不纯是定的境界。不纯是定，有的时候也是定，有的时候也不是定，叫做「思所间杂」，未能一向纯是定的境界，有这种问题。「故名有间运转作意」所以叫做有间。

这个「有间运转作意」呢，也有一种情形，就是未到地定这个人没有断欲，对欲界的这个色声香味触的欲没有断还是有，所以叫做有。思所间杂未能一向纯修行转，若是一向纯修行转就是得了，成就了色界初禅以上，他欲界欲完全停下来了，他没有这个欲了，那就是「纯修行转」纯是在「色界定」里边了。

巳三、无间运转作意

云何无间运转作意？谓从了相作意已后。乃至加行究竟作意，是名无间运转作意。

这是第三个「无间运转」。怎么叫做「无间运转作意」呢？

「谓从了相作意已后」，就是那个胜解前面是我们讲过的。「胜解」就是你对于这个粗相和静相有强大的力量的观察，那叫做「胜解」。可是我们观察修不净观，我们修不净观的时候按照这个文相文句这样修，但是这个「欲心」还是动。那就表示你的观察没有力量，还没有到胜解的力量，没有到那个程度。现在是在这个在未到地定趣向于初禅的这个阶段，还没有成就初禅，但是也超过了「了相作意」。这个时候这个胜解，叫做「胜解作意」。胜解作意以后第三个是「远离作意」。这个胜解作意你在这个未到地定里边，你继续地修这个不净观的时候，能达到了能断除欲界的烦恼了，这个时候还是「胜解作意」，可是这个时候有「堪能」能够远离欲界的烦恼了，这个时候就叫做「远离作意」。

把欲界的烦恼麤重的烦恼断除去多少了，这个时候的轻安乐就是强了，本来这未到地定是有这轻安乐的，这个时候轻安乐更殊胜了，更殊胜了心里欢喜，这时候把欲断除去多少了心里欢喜，心里欢喜时常地自己感觉到现在达到了这个程度，把这个欲烦恼，我不再受欲的苦恼了心里欢喜，所以叫「摄乐作意」。摄乐作意，就是自己主动地发欢喜心，这是「摄乐作意」。

第一个是「了相作意」，第二个是「胜解作意」，第三个「远离作意」，第四「摄乐作意」，第五是「观察作意」。观察作意，因为这个你通过了胜解作意、远离作意、摄乐作意的时候，这个欲的烦恼好像没有了似的？就像没有欲了似的。可是真是没有了吗？自己再检查自己，所以叫「观察作意」。我反省我自己，我究竟这个欲是完全断了吗？完全断了欲了吗？自己微细地时时地检查自己，感觉到还有点问题，所以这时候就叫做「观察作意」。继续地观察，观察自己究竟是还有没有欲，观察感觉到还是有欲，所以这叫观察作意。观察了之后感觉到自己欲还没有完全消灭，就「加行究竟作意」，就是更努力地再修不净观。再修不净观，这个努力地再修不净观的时候是「加行究竟作意」。这样一努力地修不净观的时候，把欲界的欲烦恼完全的消灭了，完全消灭了这个时候就得初禅了。得初禅了叫「加行究竟果作意」。加行究竟果是得初禅了。

现在这里说「云何无间运转作意，谓从了相作意以后」那就是胜解作意。由胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意，到这里是名「无间运转作意」，这叫做无间运转作意。也就是精进的用功修行，就是把烦恼把欲界的烦恼完全的消除了，这样子。这叫「无间运转作意」。

巳四、无功用运转

云何无功用运转作意？谓加行究竟果作意。是名无功用运转作意。

这是得初禅了。这个时候无功用运转作意，这个心里面很自在地很自在地。就是不需要特别努力的修不净观不用，那么欲完全消除了。这个消除当然在世间道的修止观不是究竟的断烦恼，只是把欲的烦恼的现行停下来，欲的种子还是在的，那么这就是世间道。「谓加行究竟果作意，是名无功用运转作意」。

这是这四种作意，这是第一种四种作意：一力励运转作意、有间运转作意、无间运转作意、无功用运转作意。

卯二、次四种（分三科）　辰一、标

复有所余四种作意。

第二科「有四种」分三科，第一科「标」。「复有所余」，又有前四种以外的四种作意。这是标。下面第二是「列」。

辰二、列

一随顺作意。二对治作意。三顺清净作意。四顺观察作意。

《披寻记》九五一页：

复有所余四种作意等者：三摩呬多地中亦有此四作意，应参彼释。

「复有所余四种作意等者：三摩呬多地中亦有此四作意，应参彼释」。那里有解释这四种作意。

辰三、释（分四科）　巳一、随顺

云何随顺作意？谓于所缘深生厌坏起正加行，而未断惑。

这是第三科解释分四科，第一科「随顺」。什么叫做「随顺作意」呢？

「谓于所缘深生厌坏起正加行，而未断惑」。「谓于所缘」就是这位修行人对于所缘的色受想行识这五蕴「深生厌坏」，深深地生起厌坏心不爱着它。这个色受想行识都是不净，有很多的过患，有很多的苦恼，「起正加行」就是发起正加行而行，就是修这不净观了。修这个麤，观下地是麤，观上地是静。这个麤实在也就是不净，「起正加行，而未断惑」。但是欲界的烦恼并没有断，虽然是努力地修行不净观，但是烦恼还没有断，这时候叫做「随顺作意」。

巳二、对治

云何对治作意？谓能断惑。

第二种叫做「对治作意」。「谓能断惑」就是你继续修这个不净观的时候，修这如病、如痈、如箭，苦、空、无常、无我这样修的时候，能把欲界的烦恼断了，谓能断惑，这时候叫做「对治作意」。

巳三、顺清净

云何顺清净作意？谓心下蹙取净妙相策令欢悦。

第三科顺清净作意。什么叫做「顺清净作意」呢？「谓心下蹙」，这个心下蹙是什么意思？这个「蹙」，有一点有忧愁的意思。这个修行人今天用功修行，但是这时候心情不快乐，心情有点忧愁。这种勇猛精进用功修行的心提不起来了，心里忧愁，所以叫做「心下蹙」。这个时候怎么办呢？「取净妙相，策令欢悦」。这个时候「取净妙相」。什么叫做净妙相呢？就是念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天，就是念佛法僧的功德生欢喜心。或者是念施，念这个布施的功德能够升天，天上有殊胜的境界，那么就是自己在佛法中已经修过的功德，我有这个功德我将来能够升天怎么怎么地，就是这个增上生一部份，和决定胜一部份，修学圣道的功德。这样子将来能得到甚么甚么样的果报。从这里「策令欢悦」，能警策自己使令自己生欢喜心，这叫做「顺清净作意」。可见这个地方用功修行的人有的时候内心会有这件事会「心下蹙」，心里面有一点忧愁，有这个事情。修行的勇猛精进提不起来了，那么现在这个「顺清净作意」告诉你，「取净妙相，策令欢悦」令心欢喜不要忧愁。

巳四、顺观察

云何顺观察作意？谓观察作意。由此作意增上力故，顺观烦恼断与未断。

「云何顺观察作意？」第四个「顺观察」，「谓观察作意，由此作意增上力故，顺观烦恼断与未断」这是前面那个七种作意那个观察作意。「随顺观察作意，谓观察作意」就是由此作意，由此观察作意力强大的力量故「顺观烦恼断与未断」，随顺观察自己内心的烦恼，究竟是断了是没有断？这就是叫做「观察作意」。

这个从这些七种作意里边看，从这四种作意里边看，从前面那四种作意里边看，用功修行的人你不要那么天真，因为你常常修这个戒定慧、修不净，观烦恼就不动了。你不要因为烦恼不动真是断烦恼了，不是的！你还要再仔细地注意自己究竟是断烦恼？是没断烦恼？还要经过考察的，经过一番检验自己，经过一番的考验自己，然后才知道究竟是断烦恼？是没断烦恼？是那么回事。

所以你静坐好有一点相应，你要沈住气，我得到未到地定了、我得初禅了，不是的！你头一支香坐的不错，第二支香未必坐得能满意。虽然有的时候，应该这个时候应该生瞋烦恼，但是没有生。你不要，你沈住气你可能不是真实断了瞋烦恼。不管是贪烦恼也好、瞋烦恼也好、骄慢的烦恼，各式各样的烦恼，有的时候它没有动，但是那并不表示你断烦恼了。所以你要继续地观察这烦恼是断还是没有断，要经过考验才知道。就考验你自己不知道，佛菩萨会来考验你。有的修行人会做梦，梦中观世音菩萨来考验你，你醒了梦唉呀我烦恼还没有断！才知道这回事。所以这个是「顺观烦恼断与未断」有这回事的。

所以这个修行这个事情不是容易，不是容易的。所以不要讥嫌人家，你修行这么多年了你还有烦恼！这句话你不必。当然你这么说也等于考验一下也好，但是你可知道修行不容易。

我昨天看见那个法云杂志上面那个「那里清凉那里去」，那篇文章是谁？属名王荷。王荷是谁？我不知道这个人是谁，但他那篇文章我认为是不错，就是来警策『知道修行了而没有修行的人』。所以禅宗的人，这是『知解宗徒』其实我们再退一步来说，知解宗徒也不容易。你真能知道这瑜伽师是怎么修行吗？谁敢说这句话，『我知道怎么修行了』，谁敢说这句话？所以『知解』那两个字，还不是容易俱足的！所以这个事情也可以向道上会，警策我一下也好，但实在来说不容易，不是那么容易地！

寅二、广分别（分二科）　卯一、所缘境相（分二科）　辰一、问

问:于所缘境正作意时，思惟几相？

这个前面这个第九科这个作意里边分两大科，第一科是「别辨相」。就是说明了两种「四种作意」，现在第二科「广分别」广分别这个作意的相貌，分二科，第一科「所缘境相」分二科，第一科「问」。

「问：于所缘境正作意时，思惟几相？」就是我们用功修止观的时候，就是要有所缘境，要有所缘境你在所缘境上作意，或者修止也叫做作意，修观也叫作意。这个时候「思惟几相」你思惟几种相貌呢？这是问。

下面回答分四科，第一科是「标」。

辰二、答（分四科）　巳一、标

答：四。

有四种相貌。

巳二、征

何等为四？

这是「征」

巳三、列

一所缘相。二因缘相。三应远离相。四应修习相。

这是第三科是「列」。思惟几种相？有四种相。这是把四种相列出来。

下边就是第四科加以解释。解释分三科，第一科先解释「所缘相」。

巳四、释（分三科）　午一、所缘相

所缘相者：谓所知事同分影像明了显现。

这句话我们前面曾经讲过，不知道你们记住没有？「谓所知事」所知事就是所知的色受想行识，不管你比如说是修蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，这些蕴界处、缘起这都是所知事。这个同分影像呢，但是你内心里面所缘的蕴界处，并不是色受想行识的蕴界处，是那个所知事的相同的影相而已，影像。比如说我心里面现出来一个莲花来，这个莲花并不是莲花池那个莲花，是那个莲花的影像而已，所以叫作「同分影像」。这个影像和那个所知事是有点相似、相同，所以所知事的同分影像。就像一个影，这个影和那个形相似，这个像和那个质相似。您照镜子，镜子里面现出像来，那个像和你的头面有点相似，但是究竟那是个像，像不就是那个质，质与像还不是一，影与形相似但是它不就是一个。所以你内心里面修止观时候有一个所缘境，这个所缘境是「所知事的同分影像」，就是这么一句话。「明了显现」，这个影像很明了地显现在你心里面，比如说是你观这个莲花，莲花很分明地显现出来，那就叫做「明了显现」。这是「所缘相」所缘相是这样意思。

午二、因缘相（分二科）　未一、资粮等摄（分二科）　申一、别列

因缘相者：谓三摩地资粮积集，随顺教导与修俱行猛利乐欲。于可厌法深生厌患。能审遍知乱与不乱，他不恼触。

「因缘相者」第二是因缘相。「因缘相」分二科，第一科「资粮等摄」分二科，第一科「别列」。因缘相怎么讲呢？什么叫做因缘相呢？

「谓三摩地资粮积集，随顺教导与修俱行猛利乐欲」。「谓三摩地资粮积集」，就是禅定的资粮。前面说了是安住净戒、修根律仪那一共是五种。这资粮积集了，三摩地资粮已经积集了，持戒清净、修根律仪，能够于食知量，也能减少睡眠、能正知而住，这些事你都准备好了。「随顺教导」你能够随顺这个圣教，教导你怎么样修止，怎么样修观，你能随顺开始修止观了。「与修俱行猛利乐欲」在那个修止观的同时，你内心里面有猛利的乐欲心，就是想要得涅盘，想要和圣人都一样俱足而住，有这样的乐欲心。

「于可厌法深生厌患」对这个色受想行识有漏的五取蕴是可厌法。「深生厌患」深深的生厌离心。

「能审遍知乱与不乱，他不恼触」你能真实地能够普遍的知道，现在这心是乱是不乱。「他不恼触」另外的境界不触恼你，那这就叫因缘相。这个因缘相是属于资粮等摄，还不是正式修止观的那种因缘相。这是「别列」列出来。

下面第二科「随释」，就是里边不容易懂的解释解释。

申二、随释

或人所作或非人作。或音声作或功用作。

这上面「或人所作」，就是这个他不恼触这件事情，恼乱你的事情。或者是人作的，那个人作那件事情障碍你修止观。或者是鬼神「非人所作」，作出这事情障碍你。「或音声作」作出来那些障碍你的事情，或者属于音声恼乱你。「或功用作」就是其他的除了音声之外，其他的功用不是自然而有的，作出一些事情来恼乱你。看《披寻记》解释这一段文。

《披寻记》九五二页：

谓三摩地资粮积集等者：成就戒律仪等。乃至成就所有沙门庄严，名三摩地资粮积集，随顺通达修瑜伽师殷勤教诲，是名随顺教导。乐断乐修于上解脱发生希慕：谓我何时当于是处能具足住如诸圣者于是处所具足而住？是名与修俱行猛利乐欲。于诸世间衰损兴盛唯见其苦不欲现前，是名于可厌法深生厌患。色等十相，八种寻思，贪等五盖，念心散动，令心躁扰，令心染污，是名为乱。依六种想作意思惟，能令心住一所缘境，是名不乱。云何六想？谓无相想、无分别想、寂静想、无作用想、无所思慕、无躁扰想、离诸烦恼寂灭乐想。于此乱不乱相能于其中审谛周遍了知分明现前，是名能审遍知乱与不乱。若所居处于昼日分无诸諠逸，于夜分中无蚊虻等众苦所触，亦无种种人及非人怖畏惊恐，如是说名他不恼触。

「谓三摩地资粮积集等者：成就戒律仪等」就是前面说的五种戒律仪等。「乃至成就所有沙门庄严」前面这个资粮说了，说了很多沙门庄严说了很多，这是三摩地的资粮积集。「随顺通达修瑜伽师殷勤教诲，是名随顺教导」。这个随顺教导是什么意思呢？随顺通达瑜伽师的殷勤教诲，那个人并不懂瑜伽他教诲的不算数，通达修瑜伽师的殷勤教诲，那么叫「随顺教导」。

「乐断乐修于上解脱发生希慕」，「乐断乐修」欢喜断烦恼，心里有个烦恼心里不欢喜，欢喜断烦恼、欢喜修学圣道。「于上解脱」于涅盘解脱。「发生希慕，谓我何时当于是处能具足住，如诸圣者于是处所具足而住？是名与修俱行猛利乐欲」。

「于诸世间衰损兴盛，唯见其苦不欲现前，是名于可厌法深生厌患」。前面于可厌法深生厌患怎么讲呢？就是于诸世间的衰损，于诸世间的兴盛，世间上的这些欲衰损了，或者欲是兴盛了。「唯见其苦」这个修行人衰损是苦、兴盛也是苦！唯见其苦不欲现前。不欢喜世间上兴盛的事情，不想它现前。衰损也不要兴盛也不要，这就是那个大功德天那个事情了「不欲现前」。「是名于可厌法深生厌患」。这个地方可是，人若是世间上的欲衰损了心里生厌离心，若是兴盛的呢心里就欢喜了！那个还不是深生厌患。现在是唯见其苦不欲现前，是名于「可厌法深生厌患」。

「色等十相，八种寻思，贪等五盖，念心散动，令心躁扰，令心染污，是名为

乱」。怎么叫做乱，怎么叫做不乱呢？这上面解释。色等十相，色声香味触这五相，加贪瞋痴，加上男女，这叫做十相。八种寻思：欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思、不死寻思，一共有八种寻思。贪等五盖，贪欲瞋恚这五种盖，这些事情呢令心散动。使令人的心，没有得定的人的心里面就是散动。「令心躁扰」心里面烦躁，躁动扰乱，扰乱你的心，令心染污不清净了，是名为乱。

「依六种想作意思惟，能令心住一所缘境，是名不乱。」「云何六想？谓无相想、无分别想、寂静想、无作用想、无所思慕、无躁扰想、离诸烦恼寂灭乐想。」这是六种想。「于此乱不乱相能于其中审谛周遍了知分明现前，是名能审遍知乱与不乱。」这六种想下文有详细解释。

「若所居处于昼日分无诸諠逸，于夜分中无蚊虻等众苦所触，亦无种种人及非人怖畏惊恐，如是说名他不恼触。」这是他不恼触是这么讲。

未二、止观摄

若毘钵舍那而为上首，内略其心极猛盛观后因缘相。

前边是资粮等摄的因缘相，现在是止观摄的因缘相。「若毘钵舍那而为上首，内略其心。」若是你现在静坐的时候，你一开始就是修毘钵舍那观，修毘钵舍那观的时候。这个上首就是初开始的意思。初开始的时候你修毘钵舍那观，「内略其心」这个毘钵舍那观，修毘钵舍那观的时候，或者这样说：这个上首就是你现在修禅的时候，你内心里面依毘钵舍那为上首，为你希望成就的目标，你想要得圣人无漏的智慧。那么这个毘钵舍那以谁为因缘呢？「内略其心，极猛盛观后因缘相。」内略其心就是修止了，你内里叫这个心略，不要去分别所缘境，在分别所缘境无分别住。这个无分别住的止、无分别住的内略其心，是极猛盛的毘钵舍那观的后因缘相，使令你毘钵舍那力量强大的因缘。这个修止是毘钵舍那的因缘相，它能帮助你毘钵舍那强大起来，这样意思。若毘钵舍那为上首的话，你希望得无漏的智慧，修毘钵舍那观的时候，以谁为因缘相呢？以内略其心的止为因缘相，它能帮助你使令你的毘钵舍那极猛盛起来，能为毘钵舍那强大的力量的成就作因缘，这样意思。这念一念。

《披寻记》九五二页：

若毘钵舍那而为上首等者：此说毘钵舍那与奢摩他为其因缘，如下说言依奢摩他所熏习心，为令后时奢摩他定皆清净故，修习瑜伽毘钵舍那所有加行，是名因缘相。（陵本三十一卷八页）是此应准知。

「若毘钵舍那而为上首等者：此说毘钵舍那与奢摩他为其因缘」奢摩他为毗钵舍那为因缘。「如下说言依奢摩他所熏习心，为令后时奢摩他定皆清净故，修习瑜伽毘钵舍那所有加行，是名因缘相。」这下面这一段文是在三十一卷八页。容易懂，因为那个段文为这一段文作批注。这段文也是那意思「是此应准知」。

若奢摩他而为上首。发起胜观极猛盛止后因缘相。

这是前边毘钵舍那的因缘相是止。「奢摩他而为上首」你现在用功修行的目的想要得定，那么奢摩他为重要。奢摩他以谁为因缘相呢？是发起胜观，你心里面要发起殊胜的观察，就是毘钵舍那了。他这个发起胜观是极猛盛止，你现在修的奢摩他你不理想，那么希望它特别的成就。成就就是将来，将来极猛盛止是后，后来的极猛盛止是发起胜观的因缘相。修观能帮助你奢摩他强大起来。看那《披寻记》。

《披寻记》九五三页：

若奢摩他而为上首等者：此说奢摩他与毘钵舍那为其因缘。如下言说依毘钵舍那所熏习心，为令后时毘钵舍那皆清净故，修习内心奢摩他定所有加行。（陵本三十一卷八页）此应准知。

「若奢摩他而为上首等者：此说奢摩他与毘钵舍那为其因缘。如下言说依毘钵舍那所熏习心，为令后时毘钵舍那皆清净故，修习内心奢摩他定所有加行。（陵本三十一卷八页）此应准知。这可见奢摩他以毘钵舍那为因缘，毘钵舍那以奢摩他为因缘，就是止和观互相都有增上的力量，是这样的意思。所以你修止修的不好，修的不满意你就修观。修观观一会儿然后修止会好一点这样意思。那么修观修的不满意你修止，止也能帮助观，观也能帮助止。

昨天讲过的这一段，九五二页：

若毗钵舍那而为上首、内略其心；极猛盛观后、因缘相。

我昨天讲是「若毗钵舍那而为上首」，这「上首」就是以毗钵舍那为修行的重点，我的毗钵舍那修的不好，我希望把它能够增长，能够进步使令它好一点，叫作「上首」，上首是这样意思。「内略其心」怎么办法能够使令毗钵舍那好一点呢？就是除了修毗钵舍那之外，还要修「止」就是修奢摩他，修奢摩他就是「内略其心」，心在所缘境上无分别住。这「内」就是所缘境，在所缘境上无分别住。

「极猛盛观后因缘相」这个奢摩他是毗钵舍那能够极猛盛的一个因缘相，现在我的毗钵舍那修的不理想，但是我以后的毗钵舍那能进步，能达到极猛盛的时候，那是要以「内略其心为因缘相」。就是以止能帮助毗钵舍那进步，我昨天这么讲。

但是《披寻记》上不这样说，《披寻记》说的也是对，按照《披寻记》的意思这段文应该这么说：「若毗钵舍那而为上首、内略其心」若是你这个时候，你先修毗钵舍那，这「上首」是先的意思，就是在前。先修毗钵舍那，然后就修「内略其心」修奢摩他，如果是这样次第的话，就是「极猛盛观后因缘相」。这个毗钵舍那你如果修的非常有力量，极猛盛力的毗钵舍那，那它就能帮助后面的奢摩他使令它强起来。就是毗钵舍那如果修的好，它能帮助奢摩他进步的因缘相，这么讲也是可以。下面那一段也是。

「若奢摩他而为上首」，若是你这个时后，先修奢摩他然后发起毗钵舍那的圣观，这样次第的修止观。那极猛盛的止，如果那个止修得特别有力量呢，那么这个极猛盛止就能帮助后面的毗钵舍那的强大的一个因缘相。这个奢摩他能帮助毗钵舍那进步，毗钵舍那能帮助奢摩他有进步。这个义和昨天讲的是一样，但这个文前后次第讲的不一样。

午三、应远离相（分四科）　未一、标

应远离相复有四种。

这是第三科「应远离相」。就是这个广分别所缘境相里面，先是「所缘相」后是「因缘相」，第三科「应远离相」。这个有二种四种作意，这二种四种作意说完了，然后再广分别这个作意相。这里分四科，第一科是「标」。

「应远离相复有四种」这个修止观的时候，也应该远离的事情，这样的事情是不对，应该把它消除。那么有四种。

未二、列

一者沈相。二者掉相。三者着相。四者乱相。

这四种应远离。下边就是解释，解释分四科，第一科先解释这个「沈相」者。

未三、释（分四科）　申一、沈相

沈相者：谓由所缘相因缘相故令心下劣。

这个「由所缘相」就是所缘境，就是于所缘境昏沈了、沉没了。这昏沈和沉没还是有点不同的，就是昏沈是重的昏沈，沉没是轻微的昏沈。这轻微的昏沈如果你心粗的话，你就容易误会是得定了；那个轻微的昏沈心里面没有分别、没有妄想杂念，对于所缘境就不是十分明了，不是十分明了那，那个强盛的明了性沉没了很多，还有少少，就是不是十分明了，那叫做「沉没」。就是于所缘境不分明的显现了，但是可也没有打妄想，也没有那个极重的昏沈，就是轻微地昏沈的时候，那叫做「沈相」。当然也包括昏沈在内。为什么会有沉没的相貌呢？

「谓由所缘相」就是由于所缘相本不能分明的显现了，「由于因缘相」就是你不守根门，没有学习根律仪，没有于食知量，没有修初夜、后夜修悟寤瑜伽，没有这样做。没能正知而住，这些修定的资粮你没有这样作。没有这样做呢，你是这个厌离心不够强，而贪着睡眠。由这样的因缘相故「令心下劣」，使令这个心，这个「下」就是沉没了。「沉没」像那个鱼不在水面上，就是沈在水里面去了，沈在水里面去了就是下。就是这个所缘境应该明明了瞭地显现在你的心里上面，但是这个所缘境沈下去了就不分明了。那么这是什么意思呢？就是你那个「缘念」所缘境的作意没有力量了。这个「劣」就是没有力量，没有力量的关系，所以「令心下劣」。

这个沉没的相貌这件事是应该要远离的，一定你静坐修止观的时候，修观也好修止也好，你这个明了性要特别强。你自己常常反省的时候，你会知道这个明了性有强有弱的不同。譬如说你吃完了饭，过了一个多钟头以后静坐的时候，这个明了性就特别强。你若是在昏昏沉沉的时候，虽然你这时候你自己努力的振作，我不要昏沈，但是你这个时候的明了性就小、就轻微，那个成分就降低了。这个明了性它就有强弱的不同。现在这里说这个沈相，就是于所缘境的时候，那个心不那么分明，不能分明的缘念所缘境，那叫做沈相。这是应该要远离的。

申二、掉相

掉相者：谓由所缘相因缘相故令心高举。

这个掉相者，这个掉相怎么讲呢？就是掉动。

「谓由所缘相因缘相故令心高举」，「谓由所缘相」于所缘相不能安住，心里面就有掉举了，就有掉动。这是因为这个人多数是在贪瞋痴的烦恼里边，贪欲的烦恼强的人就是会有「掉举」。前边那个沈相，就是贪瞋痴这个三种烦恼里边，「愚痴」的烦恼特别多的人就容易有「沈相」。这个贪欲烦恼重的人容易有「掉相」。所以这个贪欲烦恼重就是「掉相的因缘」。于所缘相掉动不能安住，也一样是不守根门，没有学习根律仪，没有学习于食知量，也没有学习悟寤瑜伽，也没能正知而住。常好有亲里的寻思，想起了我师父了想起我师兄了，有亲里思、有国土思、欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思、不死寻思、憍慢的寻思各式各样的寻思。这样子的因缘「令心高举」，使令你的心高举，就是离开了、高飞远举，就是离开了所缘境就跑到很远的地方去了，就不安住所缘境。

申三、着相

着相者：谓由所缘相因缘相故，令心于境起染起著作诸恼乱。

第三个是「着相者」。「谓由所缘相因缘相故，令心于境起染起著作诸恼乱」这个着相者这是一个钝根人。「谓由所缘相故」于所缘的境界上起了执着心，它的因缘相那就是，也还是这几种不守根门，不能够于食知量、不能修悟寤瑜伽、不正知而住这些事情。而于色声香味触这十种相心里面就是执着。「令心于境，起染起着」这个厌离心不够，没能够修远离想，使「心于境起染起着」。这个「着」就是比「染」还

是重了一点。「作诸恼乱」是你给自己作了很多的恼乱自己的分别心，所以就有了很多的执着。

申四、乱相

乱相者：谓由所缘相因缘相故，令心于外驰散扰动。

这个「乱相」也是钝根人，就是不欢喜寂静住，就是欢喜各处跑，欢喜多事、多分别这些事情。也是不修根律仪、不能于食知量这几种，所以「谓由所缘相因缘相故，令心于外驰散扰动」。不能安住在所缘境上，就是跑到外边去虚妄分别，这个心跑到外边去虚妄分别。这个掉举也是散乱，但是掉举是指贪欲这方面的烦恼，叫作掉举。这个乱相就是散乱的境界，就是一般性的散乱。都是散乱可是分这么两种不同。「令心于外，驰散扰乱」。

未四、指

如是诸相如前等引地中已说。

前面这四种应该远离的相，是在前面那个等引地里面已经说了。就是十一卷，十一卷里边在〈金陵刻经处〉本子是十卷十九页。

卯二、所缘胜解（分二科）　辰一、问

问：如是作意于所缘境起胜解时有几胜解？

这是第二「所缘胜解」。前面广分别分两科，第一科是「所缘境相」这说完了。现在是第二科所缘胜解。就是「如是作意次于所缘境」，前面说到这么多的作意，在这所缘境上发动的胜解，就是观察、思惟、观想，叫做「胜解」。但是是有力量的叫做胜解。「有几胜解」有几种不同呢？这是「问」。

下面回答分四科。第一科是「标」。

辰二、答（分四科）　巳一、标

答：九。

有九种不同。

巳二、征

何等为九。

「何等为九」这是「征」。下面第三科就是「列」。

巳三、列

一有光净胜解。二无光净胜解。三迟钝胜解。四捷利胜解。五狭小胜解。六广大胜解。七无量胜解。八清净胜解。九不清净胜解。

分这么九种。下面第四科是解释。分九科，第一科先解释「有光净胜解」。

巳四、释（分九科）　午一、有光净胜解

有光净胜解者：谓于光明相澄心善取，与光明俱所有胜解。

这「有光净胜解」是什么呢？「谓于光明相澄心善取」就是这个日月灯的光明相，当然是太阳的光明特别强大。你对这个光明相「澄心善取」，这个心澄静下来，就是远离一切的杂念心能寂静下来，你能善巧的把光明相取在心里面。「与光明俱所有胜解」，这个「能胜解」的就是能观想心，光明是所观相想的境界，这等于是以光明为所缘境。但是光明能取在心里面，显现在心里面，这也要经过一番的学习才可以的。就是譬如现在是黑天不开灯，房子里面不开灯，但是你能够心里面取到光明相的时候，和白天一样。你闭上眼睛了就感觉和白天一样是光明的，那就是「有光明胜解」了。这还是不容易的！你若不这样练习，若没有日月灯的时候，你睁开眼睛也是黑的，你不睁开眼睛也是黑的。所以这个光明相，在律上我们出家人的戒律上、广律上，佛曾经告诉比丘睡眠的时候要想明相，其实就是这么回事。不要因为你在黑暗、天黑了你在睡觉不要这样子想，你心里面现出来光明相，这叫做「与光明俱所有胜解」。这样子这个胜解是能观想的，光明是所观想的，这个能和所是在一起显现出来的，这叫做「与光明俱所有胜解」。

午二、无光净胜解

无光净胜解者：谓于光明相不能善取，与闇昧俱所有胜解。

「无光净胜解者」，这是第二个。「谓于光明相不能善取」你不能善巧的把光明相取在心里面。「与闇昧俱所有胜解」没有光明就是黑闇了，那么你这个胜解就是与黑闇在一起活动，就是这样子。

午三、迟钝胜解

迟钝胜解者:谓钝根身中所有胜解。

这是第三个。什么叫做「迟钝胜解」？「谓钝根身中」根性钝的人他的五蕴身里面，所有的胜解都叫做「迟钝胜解」。就是他的信进念定慧，不管他怎么样胜解，怎么样观想都是属于「迟钝性」的。

午四、捷利胜解

捷利胜解者：谓利根身中所有胜解。

就是根性特别利的人，他的身中所有的胜解，所有的胜解都是敏捷。这个「捷」是敏捷，「利」是他这个「胜解」的力量，作用非常的厉害。那个钝根人他也是有胜解，但是慢，力量也不是那么样的锐利，所以较为迟钝。这个叫做「捷利」。

午五、狭小胜解

狭小胜解者：谓狭小信欲俱行胜解，及狭小所缘意解胜解。如是作意狭小故，及所缘狭小故，名狭小胜解。

「狭小胜解者」，「谓狭小信欲」这个「信」你对于佛法有的信心，这个信心，信为欲所依止，有信就有欲。如果你相信佛法说的世间有苦集的因果，出世间有灭道的因果，佛赞叹出世间的圣道的因果特别殊胜、微妙、安乐自在。世间的因果是苦，你若相信了你就会有欲，就会希望排解出去这个苦集而成就灭道的因果，你就会有这

样的欲望，所以就是信就有欲。现在是狭小的信欲，他这个信欲不是很强大。我们举个例子说，说这个菩萨要广度众生得无上菩提，那就是「广大」；若声闻缘觉对佛法的信解，只图自己解脱生死得涅盘，那就是「狭小」了。

「谓狭小信欲俱行胜解」，这个胜解是能观想的一定有所观想的，能所是俱行的。「及狭小所缘意解胜解」还有狭小的所缘境界，狭小胜解所缘境界。「意解胜解」意解思惟就是于所缘境去思惟观察，所以就是意解胜解。这个是有所缘的不同，有作意有胜解的不同。所缘就是胜解的所缘境，两回事但是不能分离。「如是作意狭小故，及所缘狭小故，名狭小胜解。」就是你这个人作意狭小他的心量不是那么广大，他狭小。及所缘境狭小，所以叫做「狭小胜解」。所缘境和那个作意，作意也就是胜解，作意是能缘的，能缘和所缘是不能分离，所以所缘小能缘也就小，能缘小所缘也小，这个叫做「狭小的胜解」。看这个《披寻记》

《披寻记》九五四页：

狭小胜解等者：三摩呬多地中说有小三摩地，或由所缘故小。观少色故，或由作意故小，小信小欲小胜解故。（陵本十二卷十页）此应准知。

「狭小胜解等者：三摩呬多地中说有三摩地，或由所缘故小」。这个所缘境小，所以叫做小三摩地。是什么呢？「观少色故」他这个所缘境以色为所缘境，他观的色观的少。譬如观这个莲花的光明，莲花就是那么大，那么这就是小。如果你是观这个光明广大乃至到大海边、大地、大海边这么大的光明，那就是大了，而不是小了。

这个前面的文说到观天，这个修行人修这个光明胜解的时候，观这个天人身相的光明，身相的光明或者是像树那么大，乃至是像大地这么大，大海这么大，就是由小而大了。这是所缘境界的大小，能缘的胜解也有大小。现在说小的境界就叫做「狭小胜解」，就是这样的意思。

午六、广大胜解

广大胜解者：谓广大信欲俱行胜解，及广大所缘意解胜解。如是作意广大故，及所缘广大故，名广大胜解。

「广大胜解者：谓广大信欲俱行胜解，及广大所缘意解胜解。」假设以光明为所缘境的话，这光明像大地那么大，像大海那么大，当然不是无边无际还是有边际的，那就叫做广大的胜解。

「如是作意广大故，及所缘广大故，名广大胜解。」在律上，有一个他婆摩罗子是个阿罗汉，夜间他是为大众僧职事的，若是夜晚还有比丘来挂单的时候，那么那个比丘没有神通，那么他就手指头一伸，这个手指头就放出光明来了，就好像一个灯似的，那么就领这个比丘到寮房去。实在这个光明就是他的胜解，当然这种我们初学光明胜解的人，只是在心里面想有光明，那事实上别人看不见有光明。但是修成功的那个人不是，他若是心里面有光明胜解的时候，那就真是有光明了，就能破坏黑暗了。所以佛菩萨有光明有二种光明：一个是果报的，果报体他就是自然的发出光明来；一个是他内心里面变现出来的光明。说我们念观世音菩萨有种种灵验，实在那都是观世音菩萨的胜解，观世音菩萨也并没有来，但是你就看见观世音菩萨了，实在那是观世音菩萨的胜解。

「广大所缘意解胜解。如是作意广大故，及所缘广大故，名广大胜解。」我们看这个《阿含经》也好、看《大智度论》也好、看《瑜伽师地论》也好，它就是说明你要努力的这样创造，你才有这样的功德，它就是这么讲。所有的事情都是修成的，就

是这么讲这件事。无论是那一种神通、无论什么定力都是修成的，都是提倡这样子讲这样说。

午七、无量胜解

无量胜解者：谓无边无际信欲俱行胜解，及无边无际所缘意解胜解。如是作意无量故及所缘无量故，名无量胜解。

「无量胜解者：谓无边无际信欲俱行胜解」这就是广大的境界，广大的境界。譬如说是：这个无色界天的空无边处定、识无边处定，这个空无边处定、识无边处定就是它广大，观这个空无量无边的，观这个识也是无量无边的没有边际，所以那就是广，叫做「无量胜解」。现在这里「无边无际信欲俱行的胜解，及无边无际的所缘境胜解。」这个能缘所缘是一致的，都是无量无边的。「如是作意无量故及所缘无量故」这样的「作意无量，所缘无量故，名无量胜解。」

我看见有一篇文章说：在佛学院毕业以后没有事情做了，就是失业了，要给他安排一个职业。安排什么呢？或者是请他到什么寺院里做方丈、做监院，或是安排到佛学院里面做老师去，让他有事情做。但是这种话说的也没有错，但我们若是读《瑜伽师地论》的话，有失业这回事情吗？要学习了佛法以后那事情太多了，没有时间和这些人通信，或者打通电话，没有这个时间的！就是说修这个奢摩他要多少时间？你才能把奢摩他修成功！这个看出来很多的问题。这个四禅八定就够你修的了，你这一生修成功了，就是很难得很殊胜了！又是三三昧、八解脱，多得很，应该做的事情很多！

午八、清净胜解

清净胜解者：谓已善修已成满已究竟俱行胜解。

这里说到第八个「清净胜解」，什么叫作清净胜解呢？「谓已善修已成满已究竟俱行胜解」。就是这位修行人他不懈怠，他没有失业的感觉，他都是把时间都用在修行，就是修止观善巧的修行，修行又修行、修行又修行。现在达到成满究竟的程度了，就是他这个智慧成满了。这个烦恼是究竟地清除了，所以叫做「已成满已究竟，俱行胜解」这个时候叫「清净胜解」。

什么是污染呢？清净是对污染说的，没有污染就是清净，那就是烦恼是污染。世间道的清净，就是你得到色界定就把欲界的烦恼消除了，你得到无色界定就把色界的烦恼消除了。你若能得圣道呢，那也把无色界的烦恼消除了。那么你就是圣人了！那么那叫做「清净胜解」。所以清净胜解也是通于世间道，也通于出世间道的。

午九、不清净胜解

不清净胜解者：谓未善修未成满未究竟俱行胜解。

「不清净胜解者：谓未善修」就是这个人他还是没能够善巧地修止观，或者是修了还没成满没有究竟。这个时候的胜解，叫做「不清净胜解」。这个实在来说我们佛教徒尤其是出家人，遇见各式各样的因缘心里面有烦恼，应该感觉到这是不对，要修止观把它调伏，应该有这样的要求，自己对自己应该有这个要求。如果是起了烦恼的时候，好像没有事，就像这个地方来了土匪了你不找警察，这事是对不对？我心里面有了土匪的时候，我不修学止观、不修四念处调伏，一天好像没有事情这样子。这个是正常不正常？这是第九科，第九段是「作意」。

这以下是第十科「瑜伽师所作」分三科，第一科「问」。

子十、瑜伽师所作（分三科） 丑一、问

问:修瑜伽者凡有几种瑜伽所作？

这是修止观的人修禅的人，他做出来几种事？「凡」者总也。总起来有多少种是他所做出来的事情？他做出几样事情来呢？

丑二、答（分四科） 寅一、标

答：四。

这个第二科是回答，回答分四科，第一科是「标」。第二科是「征」。回答是有四种所作。

寅二、征

何等为四？

这是「征」。「一所依灭...」。这下面是「列」，列出来这四种

寅三、列

一所依灭。二所依转。三遍知所缘。四爱乐所缘。

这前面也都讲过了这是「列」。下面第四科是解释。解释分二科，第一科是解释「初二种」。这个「所依灭、所依转」放一起解释。

寅四、释（分二科） 卯一、初二种

所依灭及所依转者。谓勤修习瑜伽作意故。所有麤重俱行所依渐次而灭。所有轻安俱行所依渐次而转。是名所依灭及所依转瑜伽所作。

「所依灭及所依转者」，这两种所作是什么意思呢？「谓勤修习瑜伽作意故」。就是说这位修行人他不懈怠，他精进地「修习瑜伽」的止观，修这个「禅的作意」。

因此「所有麤重俱行所依渐次而灭」就所有的这个烦恼，烦恼是没有堪能性、不调柔，多诸苦恼，所以称之为「麤重」。「麤重俱行所依」就是我们的这个烦恼，在十种相上生起的烦恼，这个烦恼与所依的色受想行识，就是我们这个身体，身体就是五种色受想行识合起来，总名为身，就是所所依。这个烦恼和所依在一起，它不能离开色受想行识另外有烦恼的，不可能是这样子。所以它们是在一起活动，在一起活动因为你常常地修止观来调伏它，所以这个麤重的烦恼在色受想行识上面「渐次而灭」，就是逐渐地有次第地就灭除了。不是说一下子就灭除去逐渐地由重而轻，由多而少，渐渐地就灭除了，这叫做「所依灭」。这个所依灭是这样意思。

「所有轻安俱行所依渐次而转」这就是「所依转」。「所有的轻安」你有这个烦恼的活动，就使令身心是粗重的。你若灭除去烦恼的粗重呢，身体就有轻安的感觉，身轻安、心轻安，就有这个轻快的感觉。而这个轻安也是与色受想行识在一起活动的，所以叫做「所有轻安俱行所依」。「渐次而转」这轻安也是由微细不觉知的这种轻安，逐渐地感觉到有轻安，也是由微而着，由小而大，这样子渐次就现起了。「转

者」起也，就现起了。「是名所依灭及所依转」是这样意思。就是烦恼灭了轻安现起了。你修止观这是两种成绩，这是两种「瑜伽所作」。

卯二、后二种（分二科）　辰一、能净所依

遍知所缘及爱乐所缘者。谓或有遍知所缘爱乐所缘与所依灭转而为上首，由此遍知所缘爱乐所缘增上力故，令所依灭及所依转。

这是「后二种」一共是四种，前两种说完了，这是说后二种。分二科，第一科是「能净所依」。「遍知所缘及爱乐所缘者」这也是瑜伽所作。这两种瑜伽所作是什么意思呢？

「谓或有遍知所缘爱乐所缘与所依灭转而为上首，由此遍知所缘爱乐所缘增上力故，令所依灭及所依转」。「谓或有遍知所缘」这个所缘就是所缘境。所缘境就是蕴处界、或是蕴界处、或者缘起，就是这些所缘境。这个「遍知」，或者是麤，「厌下苦麤障、欣上静妙离」有厌、有欣，这样子「遍知」，这样子普遍地去观察。或者说苦、空、无常、无我，用这样子的智慧去「遍知」，色受想行识、眼耳鼻舌身意、十八界、十二处。或者止观这个缘起，无明缘行、行缘识，乃至生老死，无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭，这是「遍知所缘」。这样就是修止观，叫做「遍知所缘」。

「爱乐所缘」前面有解释。就是你欢喜在所缘境上修止观有欢喜心，有欢喜心能推动你精进地「遍知所缘」去修止观去，就是这样意思。「或有遍知所缘爱乐所缘与所依灭转而为上首」，就是「与所依灭所依转作上首」作一个根本的引发的因缘，由于你有「遍知所缘、爱乐所缘」的关系，就引发出来「所依灭、所依转」。所以「所依灭、所依转」是所生法，这个「遍知所缘、爱乐所缘」是因缘。由如是因缘而有这样地所生法，也就是一个因一个果。也就是「遍知所缘爱乐所缘」是能作的，「所依灭所依转」是所作的，就成就了这样地所作。

「由此遍知所缘爱乐所缘增上力故」这以下就是解释前面这一句话。「由此遍知所缘和爱乐所缘」的强大的力量故「令所依灭令所依转」，是这样意思。这就叫做「能净所依」。这一段是「能净所依」能使令你的色受想行识清净，主要是令你心清净把烦恼灭除去了。

辰二、得善清净

或有遍知所缘爱乐所缘，用所依清净而为上首；由此所依清净增上力故。令遍知所缘得善清净，及爱乐所缘得善清净。于其所作成办时转。

「或有遍知所缘爱乐所缘，用所依清净而为上首」，这是第二科「得善清净」。这或者是有的人，他的「遍知所缘」、他的「爱乐所缘」，用「所依清净而为上首」。就是你的色受想行识没有烦恼了，没有烦恼了就是没有粗重有轻安了。这个时候使令你的「遍知所缘，爱乐所缘清净」了，互相展转清净，我清净你，你也清净我，这个意思。

「由此所依清净增上力故」，由于你的所依的色受想行识没有烦恼了，有清净的功德，这个清净的强大的力量故「令遍知所缘」，令你这个止观也清净了。「遍知所缘得善清净，及爱乐所缘」的这个愿望，愿意断烦恼、愿意修学圣道，这个也得清净。因为这个爱乐所缘还是你的色受想行识，你遍知所缘也是你的色受想行识，所以「及爱乐所缘得善清净」故。

「于其所作成办时转」。「于其所作」的，就是「所依灭所依转」这两件事成办

了的时候，那个「遍知所缘爱乐所缘」的清净就现起了，就是「于其所作成办时转」。

丑三、结

是名四种修瑜伽者瑜伽所作。

这「四种瑜伽」是修瑜伽师的人所做出来的成绩。结束这一段。

子十一、几瑜伽师（分二科）　丑一、问

问：修瑜伽师凡有几种。

这是第十一科，前面是第十科「瑜伽师所作」。**这若是考试的话，这就是一个题目。**但是你要记得住，「所依灭、所依转、遍知所缘、爱乐所缘」要记住这件事！前面有「瑜伽坏有四种」，「信、欲、精进、方便」这四种是什么？**这就是题目。现在是第十一科「几瑜伽师」。这个「瑜伽师有几种」呢？这也是一个问题。**分二科，第一科「问」。

「修瑜伽师凡有几种？」修止观的人有几种人修这个止观的呢？把这个问题也讨论讨论、也开示开示。第二段是回答分四科，第一科是「标」。

丑二、答（分四科）　寅一、标

答三。

「答三」，有三种瑜伽师。第二科是「征」。

寅二、征

何等为三？

第三科是「列」。

寅三、列

一初修业瑜伽师。二已习行瑜伽师。三已度作意瑜伽师。

禅师有这三种，有这个三种。**这是第三科「列」。**下面第四科是解释分二科，第一科是先解释「第一义」。**这个解释不同现在第一个解释，分三科，第一科解释这个「初修业」。**先是「征」。

寅四、释（分三科）　卯一、第一义（分三科）　辰一、初修业（分四科）　巳一、征

云何初修业瑜伽师？

初开始修习止观的功德，这就叫做「初修业」。「云何初修业瑜伽师？」这是「征」。

巳二、标

谓有二种初修业者。

「谓有二种初修业者」。这是第二科「标」。第三科是「列」。

巳三、列

一于作意初修业者。二净烦恼初修业者。

「一于作意初修业者」这是一种，第二种「净烦恼初修业者」又有这么两种。

巳四、释（分二科） 午一、于作意初修业者

云何于作意初修业者？谓初修业补特伽罗。安住一缘勤修作意。未能触证心一境性。

下面第四科解释。解释第一科先解释「于作意初修业者」。

「于谓初修业」是怎么回事情呢？「谓初修业补特伽罗」就是初开始修止观的这个人，「安住一缘勤修作意」他要把它的心散乱的心收回来，安住在一个所缘境上，「勤修作意」安在一个所缘境上不是一下子就成功了。它因为不愿意安住在一处，它要自由。我愿意到什么地方去就到什么地方去，你强迫我住在一个地方不可以！那么你就要「勤修作意」精进的约束它不要动！「勤修作意」警觉他叫他不要乱，不要乱动。

「乃至未得所修作意」从这里开始向前修行，一直到还没得到未到地定「乃至未得所修作意」。

「未能触证心一境性」你这个心虽然是安住一境，但是他偏要乱不可。初开始腿疼，这个时候昏沈少一点，等到久了腿不痛了呢，心里就是昏沈来了。所以没能够「触证」，触就是证，没能够成就心一境性，没能够成就到未到地定，没能成就。这个时候就叫做「于作意初修业者」。这就是这样的意思。那就是那个「励力运转作意」了，就是这个作意。这个《披寻记》念他一遍。

《披寻记》九五五页：

未能触证心一境性者：如下说言数数随念同分所缘流注无罪适悦相应令心相续，名三摩地。亦名为善心一境性。（陵本三十卷八页）不能系心于此一所缘境，名未触证。

「未能触证心一境性者：如下说言数数随念同分所缘」。要使令这个心安住在所缘境不要散乱什，么方法呢？就是「随念」，就是这两个字。就是相续的忆念所缘境，你一直的忆念所缘境心里面就不散乱。就是你看这个说的很明白但是做起来不容易！数数的，一次又一次的相续的忆念所缘境，忆念那个「同分所缘」。

「流注无罪」，流注就是像水一直的流，就是你心里面一直地、一直地相续的意思。像是房檐的水向下滴，一滴一滴的就是住在那个地方，流注在那个地方。就是你这个心刹那、刹那的，都是安住在一个所缘境上面，所以叫做「流注」。「无罪」也没有散乱也没有昏沈。「适悦相应」心里面有一个喜悦，你这样安住在一境修奢摩他的时候心里就有喜悦。「令心相续，名三摩地」心里不乱相续的安住在明静而住，于所缘境明静而住。这时候不散乱也不昏沈，这就叫做「三摩地」，就叫做「等持」了。「亦名为善心一境性」这个「善」是赞叹，赞叹这个心一境性是善。这段文就是三十卷八页那上面说的。

「不能系心于此一所缘境，名未触证」就是你还没成就这未到地定，这就叫做「于作意初修业者」。这是初开始的这位禅师，就是这样子。这是第一科说完了。下面第二科「净烦恼初修业者」。

午二、净烦恼初修业者

云何净烦恼初修业者？谓已证得所修作意。于诸烦恼欲净其心。发起摄受正勤修习了相作意。名净烦恼初修业者。

「云何净烦恼初修业者」这话怎么讲呢？这个名词怎么讲呢？

「谓已证得所修作意」就是前面那个人，「于作意初修业者」这个禅师，他继续努力的这样修，成功了。就已经成就了所修的作意，就是未到地定。这个作意成就了。

「于诸烦恼欲净其心」虽然成就了未到地定心里面有还烦恼的，当然比那个没能成就未到地定的人轻微，虽然是轻但是还是有。那么这个时候有烦恼在，怎么解决这个问题呢？所以「于诸烦恼欲净其心」，这个人是有雄心壮志的人，不得少为足。我得了未到地定就停留在这里，不！他于内心的「诸烦恼欲净其心」，想要把这个烦恼调伏消灭了它，使令内心清净，他想要这样子。

「发起摄受正勤修习了相作意」他就开始「摄受」，摄受就是拿过来，就是开始行动了。开始什么行动了呢？就是「正勤修习了相作意」，就是合乎佛法的精进。什么情形呢？就是学习这个「了相作意」，就是「厌下欣上」，「厌下苦粗障、欣上净妙离」，就是那一个麤、一个静，这就是「了相作意」。

「名净烦恼初修业者」。这个「净烦恼初修业者」，和那个「于作意初修业者」不同，就是在未到地定又开始继续修行断烦恼的事情，叫做「净烦恼初修业者」。

辰二、已习行

云何已习行瑜伽师？谓除了相作意，于余乃至加行究竟五作意中已善修习。

这是第二科。前面是解释「初修业」分这么两种解释完了。现在第二科解释这个「已习行」。「已习行瑜伽师」，怎么叫做「已习行瑜伽师」呢？

「谓除了相作意，于余乃至加行究竟五作意中已善修习」。这还是那个七种作意。这个了相作意，这个已习行这个瑜伽师，「谓除了相作意」谓除了相，这个了相作意前面这个净烦恼作意，已经修习这个了相作意了。现在这个「已习行作意师」呢，所以不算这个数，就是超越了这个了相作意了。那么对于其余的那个七种作意，除掉了「了相作意」，剩余的那么就是「胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意」这是五个作意。「已善修习」这个人已经能够善巧地修习成就了，达到了「加行究竟作意」达到这个程度了。这个时候叫做「已习行瑜伽师」。

这样子呢，这个已习行瑜伽师，就在七个作意中的五个作意，中间的五个作意，叫做「已习行瑜伽师」。那个了相作意呢，是净烦恼初修业的瑜伽师。这个《披寻记》：

《披寻记》九五五页：

于余乃至加行究竟五作意等者：谓胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、

加行究竟作意。此五作意望初了相作意说名为余。当知此已习行，通说于修作意及净烦恼。下说已度作意，当知亦尔。

「于余乃至加行究竟五作意等者：谓胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意」。「此五」个「作意望初了相作意说名为余」，是在了相作意之外的。「当知此已习行，通说于修作意及净烦恼作意」这五作意，这个已习行也是通于前边那个「于作意初修业者、净烦恼初修业者」，通于这两类。就是由「于作意初修业者」进一步就达到了「净烦恼初修业」，由「净烦恼初修业」再进一步，那么就是「已习行」。这就是分三个阶段，就是一个人应通过这三个阶段，还是那个人，所以叫做「通」。下说：「当知此已习行，通说于修作意及净烦恼」作意。「下说已度作意，当知亦尔」。也是还是那个人向前进步，是这个意思。

辰三、已度作意

云何已度作意瑜伽师？谓住加行究竟果作意位中。由此超过加行方便所修作意安住修果。是故说名已度作意。

这是第三个「已度作意瑜伽师」，怎么叫做「已度作意瑜伽师」呢？

「谓住加行究竟果作意位中」就是这个人，也就是前面那个已习行瑜伽师，他进步到「加行究竟果作意」到这个阶段了。到这个阶级了，这个时候就名为「已度作意瑜伽师」。为什么有这个名字呢？

「由此超过加行方便所修作意安住修果。是故说名已度作意」。就是「由此」，由这个作意超过了前边那个六个作意。前面六个作意都算是「加行方便」所修作意，超过了前边或者说那五个作意，那第一个作意不算。超过了那前面那五个作意，「安住」在「修果」上面，就是得初禅了，「初禅」是修果。安住在修果，「是故说名已度作意」是这个意思。这是第一个解释，第一种解释。这三种瑜伽师，第一种分两种，如果也把那个数加起来就是四个瑜伽师，有四个阶级。这样说呢，这个七种作意，就是三个瑜伽师。再加上前面「于作意初修业者」「净烦恼作业者」那么就是四个，四个瑜伽师。

卯二、第二义（分三科）　辰一、初修业

又始从修习善法欲已去，乃至未起顺决择分善根。于尔所时名初修业。

前面是第一种解释。现在是第二义的解释分三科，第一科是解释「初修业」者。

「又始从」又这个佛教徒，开始「从修习善法欲已去」，前面那个定资粮那里说到这个「善法欲」，我不知道你们记住了没有？那善法欲是什么意思？「善法欲」就是发心出家！发心出家修学圣道，叫作「善法欲」。「已去」以后，「乃至未起顺决择分」的「善根」以来，这个时候。「于尔所时名初修业」在这个阶段内，就叫做「初修业」的瑜伽师，是这个意思。那么下面文有解释这话，这是叫做「初修业」。第二科叫「已习行」。

辰二、已习行

若已起顺决择分善根，所谓暖顶随顺谛忍世第一法名已习行。

这样意思呢？这个「暖顶忍世第一」是内凡，前边「未起顺决择分善根」，那就是外凡，是外凡。外凡就叫作「初修业瑜伽师」，内凡叫作「已习行瑜伽师」这是这

样解释。看这个《披寻记》。

《披寻记》九五六页：

又始从修习善法欲已去等者：此第二义释三差别，唯说净烦恼瑜伽师应知。言顺决择分善根者：善根有四：谓暖顶忍世第一法。于此善根勤修加行，能生真实决择清净智见，此随顺彼及是彼分，故名顺决择分善根。此中暖顶忍世第一法，如下别解释应知。

「又始从修习善法欲已去等者：此第二义释三差别」就是第二个义，解释三种瑜伽师的差别。「唯说净烦恼瑜伽师应知」这种解释呢，就是前面指那个净烦恼瑜伽师说的「应知」。这个前面净烦恼是世间道，这里可是不同了，这里是指出世道说的了。「言顺决分善根者」这句话怎么讲呢？「善根有四」就是善根，这个「善」就是得无生法忍的无漏的智慧，无漏的戒定慧是「善」。无漏的戒定慧的根，就是有四种不同。「谓暖顶忍世第一法」就是这个。这个「暖、顶」这两种还是有可能会退，「忍、世第一」是决定不退了。这个退的善根里面有「暖、顶」的不同；不退的善根有「忍、世第一」的不同，是这样。在下文有解释。

「于此善根勤修加行，能生真实决择清净智见」，说这位修行人对于这个「暖顶忍世第一」这个善根勤修加行，他精进地努力地修行，实在就是修四念住。「能生真实决择智见」，修行呢！不会白修行的，能够生出来、引生出来真实地「清净智见」。这个决择是那个清净智的相貌，这个决就是决定。这个决断是智慧的相貌。「择」呢？就是那个智慧活动的时候简择、观察、思惟，叫做「择」。观察思惟的结果能把烦恼断出去了，所以叫做「决」。那么这就是「初见道」，从初开始得圣道的时候，成就的智慧的相貌叫做「决择」，能断烦恼的智慧叫做「决择」。这个智慧呢？就叫做清净智「清净智见」，因为它是能够断烦恼，所以它是「清净智见」。

「此随顺彼及是彼分」，这个「暖顶忍世第一」的善根能随顺彼「清净智见」，「及是彼分」。「此暖顶忍世第一是彼清净智见的分」是它的因。「分」者因也，是它的因，由此因而得彼果。「故名顺决择分善根」，这个顺决择分善根就是这么讲。它是能随顺。这个「顺」字也就是引发的意思。能随顺能引出来顺决择分的善根。这个善根能引出来顺决择分，能引出来顺决择，它是顺决择的分、因，这样意思。

「此中暖顶忍世第一法，如下解释」。下文也一样一样地会解释，这里不要解释「应知」。这是把这个初修业和已习行解释完了。初修业就是外凡，已习行就是内凡。

现在解释第三科「已度作意」分二科，第一科「办位」。

辰三、已度作意（分二科）　巳一、辨位

若已证入正性离生，得谛现观。不由他缘于佛圣教，不为余缘之所引夺。当于尔时名度作意。

「若已证入正性离生」就是前面「已习行瑜伽师」，就是已经修这个顺决择分善根的这个人，若是他精进努力的精进，这一天忽然间得圣道了。就是已经证悟到「法性」，远离了有所得的这个虚妄分别了。「得谛现观」他能够于苦集灭道四谛圣上，成就了无漏无分别的智慧了。

「不由他缘于佛圣教，不为余缘之所引夺」。得谛现观是「不由他缘」，不是由别的力量成就的。这个我们这个分别心，我们对于佛法有所理解这是「由他缘」，由

经律论的书我们要去阅读。这个经律论就是他，能帮助我们明白这是十二缘起，这是苦集灭道。听佛说法、听阿罗汉、听菩萨演说佛法，这是「由他缘」叫我们明白多少佛法，这是「由他缘」。但是你若是见第一义谛「不能由他缘」的，你要自己依据你从文字了解的佛法去修止观，你要自己成就这无分别智。这无分别智别人不能给你的，你要自己努力你才能觉悟第一义谛，那是不是由别人的，你非要自己努力不可，这叫「不由他缘」。

「于佛圣教，不为余缘之所引夺」。你对于圣教的认识达到不退转的境界了，对于圣教苦集灭道、十二缘起，无明灭则行灭，生灭则老死灭，达到那个离一切相的无分别的境界的时候。这个时候「不为余缘之所引夺」，对于其他的魔王、鬼怪，不可以影响你的，他不能影响你的。

我看那个《长老偈、长老尼偈》，《长老尼偈》上说：在《阿含经》里头也是有：一个比丘尼得阿罗汉了，这个魔王来捣乱他跑到他身体里面来搞他，这个比丘尼说：「请你走！」他就得走，那个魔王就走了，他不敢不听她的话。就是有这个事情！所以「不为余缘之所引夺」。

「当于尔时名度作意」这个时候得证入正性离生得谛现观了，这个时候叫做「已度作意」就是超过前面两个作意。

巳二、显义

由彼超过他缘作意，住非他缘所有作意，是故名为已度作意。

「由彼超过他缘作意」，前边两个作意都还不行，都是外缘还容易破坏它，它还需要经律论的保护它，佛菩萨教导它，还要靠他缘。但现在这里呢，就超过这境界了。「住非他缘，所有作意」他自己正念提起来，根本无分别智现前了，到无分别的境界，到了圣境，到了那个法性的境界了。「是故名为已度作意」，「已度作意瑜伽师」了。

下面第十二科「瑜伽修」。怎么样来修这个瑜伽？分四科，丑一是「征」。

子十二、瑜伽修（分四科）　丑一、征

云何瑜伽修？

「云何瑜伽修」止观要怎么样来修呢？说这个问题。分四科，第一科是「征」。「云何瑜伽修」？第二科是「标」

丑二、标

谓有二种。

「谓有二种」二种瑜伽修。第三科是「列」。

丑三、列

一者想修。二者菩提分修。

一者想修。二者菩提分修。这是「标列」。下边第四科解释分二科，第一科先解释这个想修，分三科，第一科是「征」。

丑四、释（分二科）　寅一、想修（分三科）　卯一、征

云何想修？

这个想修怎么讲呢？这是「征」。下面第二科解释。

卯二、释（分二科）　辰一、别列（分四科）　巳一、过患想

谓或修世间道时，于诸下地修过患想。

这是第二科解释分二科，第一科是「别列」又分四科，第一科是「过患想」。

「谓或修世间道时」，这个瑜伽修有「想修、有菩提分修」。这个想修，怎么叫做想修呢？就是或者是修世间道，世间道就不是涅盘道。修世间道的时候，「于诸下地修过患想」就是由非非想天是上地，无所有处以下就是下地；或者欲界五趣杂居地是下地，初静虑是上地；初静虑是下地，第二静虑是上地。是展转向上一直到最后；非非想是上地，无所有处是下地。「于诸下地修过患想」对这么多的下地展转地修它是有过患的，有苦乐忧喜舍这些过患。

《披寻记》九五六页：

于诸下地修过患想者：谓观欲界最初静虑乃至无所有处对非想非非想处一切下地苦恼增多，寿量减少，是名于诸下地修过患想。由麤性义是有过患义故，如前已说。

「于诸下地修过患想者：谓观欲界最初静虑乃至无所有处对非想非非想处一切下地苦恼增多」他的苦恼增多，「寿量减少」，一个是苦恼增多，一个是寿量减少。欲界就没有色界初禅的寿命长，初禅又没有二禅，三禅没有四禅寿命长，乃至到无所有处地还没有非非想地寿命长，非非想天寿命最长了。「是名于诸下地修过患想」。

「由麤性义是有过患义故」，这前面已经解释过了。这最明显的是欲界的五趣杂居地的过患是太粗很明显，是不如初静虑的那么殊胜，这是很明显的事情。但是也是最难的地方，欲界的人能放掉欲而能够离欲，能够到初静虑去很难！这个第一个修「过患想」，

第二个修「断等想」。下面第二是「断等想」。

巳二、断等想

或修涅盘道时，于断界离欲界灭界，观见最胜寂静功德。修习断想离欲想灭想。

前面是「想修」分两种，一种是或修「世间道」时。下面是第二段修「涅盘道」时。修涅盘道是出世间的圣道，这个时候「于断界、离欲界、灭界」这是三界。对于这三界「观见最胜寂静的功德」，这是最殊胜的功德。这个「断界」实在就是修无我观，就是得见道。断灭了见道所断的烦恼，断界修无我观就是修四念处，四念处主要是修无我观「断界」。

「离欲界」就是修道，由见道以后虽然已经是入正性离生了，但是他内心里边还有烦恼，还有欲界的烦恼还有色界天、无色界天这些禅定里面的烦恼，这些烦恼都是「欲」。要继续修四念处，就是断灭除这个「欲」，这些烦恼叫「离欲界」，这是修道所断的烦恼。

这个「灭界」呢，就是前面是于断界，是断除了见烦恼。离欲界是断除了三界的爱烦恼。这两种烦恼断除了以后，就是一个剩下来的色受想行识了。这个时候把色受想行识也灭了，就是「灭界」，就是无余涅盘的境界了。

修涅盘道的时候对于这「断界、离欲界、灭界」这三界，「观见最胜寂静功德」。他能够观察能见到「由观而见」。见什么呢？见这三界有最殊胜、最寂静的功德。因为有烦恼就不寂静心就动乱。这三界是远离了烦恼，这色受想行识是烦恼的果报，烦恼业所得的果报。所以不是一个理想的，把这三界的因果都熄灭了以后，就是不生不灭寂静的境界，涅盘的境界。观察这个涅盘是最胜寂静的功德，那个这里面有希慕想，欣求的意思。「修习断想离欲想灭想」所以观见这个涅盘是特别殊胜寂静的功德，所以就「修习断想、离欲想、灭想」，灭除去三界烦恼的因果，也有上下的感觉。

巳三、上下想

或修奢摩他时，修习止品上下想。

前边第一个是「过患想」，第二个是「断等想」，现在第三个是「上下想」。「或修奢摩他」的时候，就是修涅盘道的时候，或者是修世间道的时候，都有奢摩他和毘钵舍那。而这个修奢摩他的时候「修习止品」，奢摩他只是止，属于止这一类的，它里面有上下想的不同，有这种不同。

巳四、前后想

或修毘钵舍那时，修习观品前后想。

「毘钵舍那」是观这一类的，它里边的内容有「前后想」，有前想后想的不同。这前边等于是「标」出来。第二科是「随释」分二科，第一科先解释这个「上下想」，解释奢摩他的这个上下想。什么叫做「上下想」呢？

辰二、随释（分二科）　巳一、上下想

上下想者：谓观察此身如其所住如其所愿。

「谓观察此身如其所住如其所愿」观察这个所住和所愿。什么叫做「所住」、「所愿」呢？看这个《披寻记》。

《披寻记》九五六页：

如其所住如其所愿者：住、谓现法命根相续。愿、谓前际希求爱乐愿增上力，寿命和合相续安住，是故此中作差别说。

「如其所住如其所愿者：住谓现法命根相续」。就是你现在这个色受想行识，这个命根还相续，就安住在这里没有死掉，住在这里，这就叫做「住」。「愿谓前际希求爱乐愿增上力，寿命和合相续安住」这其实也是住，就是加上了心理上的希求。

「愿」就是前际，开始的时候你希求爱乐。「爱乐」就是爱着这个生命体，希求所爱乐的生命体它能够寿命和合相续安住，希望它不要死掉了，是这个意思。这个是由愿的增上力，愿也的确有关系，愿也有很大的力量，希望这个寿命，寿命是什么呢？就是「色心和合相续而住」就叫做「寿命」，所以就叫做「愿」。

上从顶上、上下至足下，种种杂类不净充满。谓此身中所有种种发毛爪齿。如前广

说。

「谓观此身如其所住如其所愿，上从顶上下至足下」这个上就指头顶，头顶是上。下就是到足下，「种种杂类不净充满」，这里边就是心肝脾肺肾，这些东西很多很多的，三十六物都是不清净的东西充满在里边，就是外边用一层皮包起来「不净充满」。「谓此身中所有种种发毛爪齿，如前广说」前面修不净观那一段文已经说过了，说了种种不净的形相。这个地方说到这个奢摩他，奢摩他品这是止，止实在就是修不净观，修这个不净观，能把这个欲停下来，所以叫做止。

巳二、前后想（分三科）　午一、标所观相

前后想者：谓如有一于所观相殷勤恳到，善取善思善了善达。

「前后想者」就是修这个毘钵舍那「前后想」，毘钵舍那修观是修前后想。这个前后想怎么讲呢？这是第二科，分三科，第一科是「标所观相」。

「前后想者：谓如有一」，这个修行人「于所观相殷勤恳到，善取善思善了善达」。就是毘钵舍那是智慧，智慧是能观察的，观察所观察的相貌。「于所观相殷勤」就是不懈怠精进。「恳到」是很认真的，不是马马虎虎的。「善取善思」善巧地把这个所观相取在心里面去，取到了以后要加以思惟。「善了善达」能够明了能够通达。怎么样的「善取善思善了善达」呢？

下面有解释了。第二科是「显其差别」，显出来所取所思所了所达的差别相。

午二、显其差别

谓住观于坐坐观于卧，或在后行观察前行。此则显示以毘钵舍那行，观察三世缘生诸行。

观察三世过去、现在、未来三世的诸行，就是十二缘起了。这个《披寻记》有解释，但是《披寻记》的解释也就是后边《瑜伽师地论》的论文一样，所以我们还是念这个论文好了。

午三、配观三世（分三科） 未一、住观于坐（分三科） 申一、标

谓若说言住观于坐，此则显示以现在作意观察未来所知诸行。

这是第十二科「瑜伽修」。瑜伽修里面有「想修」、「菩提分修」。这个想修里面有「征」、有「释」。「释」里面有「别列」、有「随释」。现在是随释里面的文，「随释」里面分二科，第一科是「上下想」，第二科是「前后想」。前后想里面分三科，第一科「标所观相」，第二科「显其差别」这两科讲完了。现在是「配观三世」。

「谓若说言住观于坐」这个「配观三世」来解释这个「前后想」，它的意思就是说「若说言」若经上这么说，「住观于坐」他在住的时候就观察这个坐。这句话是什么意思呢？「此则显示以现在作意观察未来所知诸行」，这就表示你现在的作意，作意就是观察，现在的作意去观察未来的所知的诸行，就是站在现在去观察未来的事情，这句话就是这样意思。这是「标」。

下面第二科是「征」。

申二、征

所以者何？

他的所以言是什么呢？

申三、释

现在作意位已现生故说名为住。未来所知位未现生故，临欲起故说名为坐。

这是第三科是解释。「现在作意位已现生故」就是现在这一念心，这一念心是在过去、现在、未来三个阶段他是属于现在。「已现生故」他是已经由因缘的触发，他已经出现了「说名为住」。这个「住」字是这样意思。「住观于坐」这个「住」就表示已经出现了那一念心。「未来所知位未现生故」这个未来就是没有出现的，将来的事情是你所知道的。这个「位」就是那个范围，它是属于未来的阶段。「未现生故」这因缘还没有具足它还没有出现，还没有由无而有，还没有到这阶段。「临欲起故」但是不是很久以后，就是接近「临」者，近也，接近它就要生起了「故说名为坐」所以叫做坐。这个「坐者」是表示未来的事情就要现起了，这就叫作「坐」。那么这样解释这一句话「住观于坐」就是现在的智慧，观察未来的事情，这样的意思。

未二、坐观于卧（分三科） 申一、标

若复说言坐观于卧，此则显示以现在作意观察过去所知诸行。

「若复说言坐观于卧」，这样讲「此则显示以现在作意观察过去所知诸行」，这句话是表示你现在的作意，你还是以现在的分别心，去观察已经过去的所知所行。这是「标」，第二科是「征」。

申二、征

所以者何？

那么就是问他的原因。第三科是解释。

申三、释

现在作意位临欲灭故，说名为坐；过去所知位、已谢灭故，说名为卧。

「现在作意位临欲灭故，说名为坐」，现在这一念心他的这个阶段「临欲灭故」就是临近就要息灭了，但是还没有灭。「说名为坐」叫做坐。

「过去所知位已谢灭故说名为卧」，主要是这一件因缘的事情是处在「过去所知位」过去就是「所知」，这个阶段的时候已经谢灭了不存在了「故说名为卧」，所以叫做「卧」。这是「坐观于卧」以现在作意观察过去「所知诸行」的意思。

未三、或在后行观察前行（分三科） 申一、标

若复说言或在后行观察前行。此则显示以现在作意观无间灭现行作意。

这是第三科「或在后行观察前行」这分三科，第一科是「标」。所以又这么说「或在后行观察前行」这句话是什么意思呢？

「此则显示以现在作意观无间灭现行作意」这表示这位修行人，他在定里边修观的时候，修毘钵舍那观的时候，是以「现在的作意」，「观无间灭现行作意」。观察和这一念心中间没有间隔的，灭掉的那一念心，就是「无间灭现行作意」。它是现行作意，但是无间灭了和现在这一念心不间隔，就是灭掉了。「现行作意」就显现它的活动，它的活动显现出来，但是灭了。这是「标」。

下面第二科是「征」。

申二、征

所以者何？

申三、释

若已生起无间谢灭所取作意说名前行。若此无间新新生起能取作意。取前无间已谢灭者，说名后行。

这下面第三科解释。是「若已生起」若是这一念心因缘具足了他就现起作用了，现起了以后「无间谢灭」，中间没有间隔就谢灭了。「所取作意」这个已经谢灭的这一念心是所观察的作意「说名前行」。就是现在这一念心的前一刹那，它在这一念心的前边，它在前面走，它在前面走可是一刹那已经灭了。

「若此无间新新生起能取作意」若此作意灭掉的，若此灭掉的作意，和这个作意中间没有间隔新新生起的，前一刹那灭了后一刹那又一刹那心现起，这一念心是新的新有的，其实每一念心都是新的。如果前一刹那现起而不灭，到后一刹那的时候，那就是旧了。每一刹那心都是初起的，所以叫做「新」。才生起的这一刹那心，它是能观察的作意，无间隔的前一刹那灭的，是所取的作意，就是「所观察的作意」。

「取前无间已谢灭者，说名后行」这现前新起的一刹那心，它是能观察的。它观

察谁呢？是「取前无间已谢灭者」，就观察前面已经落谢的那一念心，就「说名后行」，所以他叫做「后行」。前行是已谢灭的，后行是现在现起的。现在现起的是「能观察」的，前一刹那是「所观察」的，这样子这叫做「后行观察前行」。这是以「现在作意」观「无间灭现行作意」，是这样意思，这是属于现在。

卯三、结

当知此中为修止观。修彼二品胜光明想，是名想修。

这是第三科是结束这一段文。这个「想修」这里面分成三科，第一科「征」，第二科「解释」，现在第三科「结束」。

「当知此中为修止观」这里边这位修行人「修止又修观」，「修彼二品胜光明想」他在修行彼二类的殊胜光明想，二类的光明想，就是一个世间道，一个涅盘道。其实这两类也就是止观，有这样的智慧光明能破除去烦恼的黑暗，所以叫做「光明想」，「是名想修」。

寅二、菩提分修（分三科）　卯一、征

云何菩提分修？

这是第二科，这「想修」说完了，现在说「菩提分修」。这「想修」里面有世间道有涅盘道，有这两类。现在要说的「菩提分修」就是出世间道完全是涅盘道，分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「菩提分修」？「菩提」是果，「分」是因，由因而得果。现在说的「菩提分」就是「菩提的因」。怎么样修行呢？

卯二、释（分四科）　辰一、标

谓于三十七菩提分法亲近积集。若修若习若多修习，是名菩提分修。

这下面第二科是解释分四科，第一科是「标」。卯一是「征」，第二科是「解释」。解释里面分四科，第一科是「标」。

「谓于三十七菩提分法」就是三十七科，它是三乘圣人的「菩提的因」，现在是「声闻地」，就是声闻菩提因。「亲近积集」，这个「亲近」就是你现在这一念分别心，亲近这三十七菩提分法和它接近，那么就是修行了。「积集」修行了一小时，积集了一分善根，继续地修行不断地修行，就是「积集」了。

「若修若习若多修习」，初开始修叫做「修」，「习」就在第二次、第三次以后就叫做习了。这样子要「多修习」将来就可以有成就，得成就圣道的菩提，「是名菩提分修」。这是大概的简略地解释。这是「标」。

辰二、征

何等名为三十七种菩提分法？

这是「征」。下面第三科是「列」。列出来三十七菩提分法分二科，第一科是「总说」。

辰三、列（分二科）　巳一、总

谓四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八圣道。

这是分了七科，这七科总算起来就是三十七。这是「总列」。下面是「别列」分七科，第一科是「四念住」。

巳二、别（分七科）　午一、四念住

四念住者：一身念住。二受念住。三心念住。四法念住。

这是「四念住」。第二科是「四正断」。

午二、四正断

四正断者：一于已生恶不善法为令断故，生欲策励发勤精进，策心持心正断。二于未生恶不善法为不生故，生欲策励发勤精进，策心持心正断。三于未生善法为令生故，生欲策励发勤精进，策心持心正断。四于已生善法为欲令住令不忘失，令修圆满令倍修习，令其增长令其广大。生欲策励发勤精进，策心持心正断。

这是把「四正断」标出来了。下面第三科「四神足」。

午三、四神足

四神足者：一欲三摩地断行成就神足。二勤三摩地断行成就神足。三心三摩地断行成就神足。四观三摩地断行成就神足。

这是四神足标出来了。下面第四科标这个「五根」。

午四、五根

五根者：一信根。二精进根。三念根。四定根。五慧根。

这是「五根」。「五力」是什么呢？

午五、五力

五力者：一信力。二精进力。三念力。四定力。五慧力。

午六、七觉支

七觉支者：一念等觉支。二择法等觉支。三精进等觉支。四喜等觉支。五安等觉支。六定等觉支。七舍等觉支。

午七、八圣道

八支圣道者：一正见。二正思惟。三正语。四正业。五正命。六正精进。七正念。八正定。

这是八圣道，这是第七科「一正见……八正定」这是三十七道品分七科完全标出来了。**这是总别的三十七道品标出来。**下面第四科就是加以解释。

辰四、释（分六科） 巳一、四念住（分二科） 午一、辨体相（分二科） 未一、略别辨（分二科）申一、初身念住（分二科） 酉一、总征

今于此中云何为身？云何于身住循身观？云何为念？云何念住？

下面加以解释。分六科。巳一、四念住，解释这四个念住分二科，第一科「辨体相」，辨别四念住它的体性的相貌分二科，第一科「略别辨」，简略地一样一样的说明。分二科，第一科「初身念住」，先解释身念住的体相，分二科，第一科是「总征」。

「今于此中云何为身？」这是先解释这个总征。「今于此中」在这四念住里面「云何为身？」这个身念住的身是甚么意思？这是「总征」。

下面第二科是「别释」分四科，第一科是「身相的差别」分三科，第一科是「标」。「总征」里面一共是「云何为身？云何于身住循身观？云何为念？云何念住？」提出四个问题。

下面是「别释」分四科，第一科「身相差别」分三科，第一科是「标」。

酉二、别释（分四科） 戌一、身相差别（分三科） 亥一、标

略说身相有三十五。

「略说」，不是广博的去说，有三十五种身象。这是「标」。下面第二科是「列」出来。把这三十五种身相「列」出来。

亥二、列

谓内身外身。根所摄身非根所摄身、有情数身、非有情数身、麤重俱行身、轻安俱行身、能造身、所造身、名身、色身、那落迦身、傍生身、祖父国身、人身、天身、有识身、无识身、中身、表身、变异身、不变异身、

「谓内身外身。根所摄身非根所摄身」这个内外是一对，「内身」就是你自己的这个身体，「外身」是他人的身体。「根所摄身非根所摄身」这个根所摄身就是我们有眼耳鼻舌身意，那就叫做「根」，它能发出「识」来，这个「根」以能生为意，它能发出来识。如眼根能发出来眼识，耳根能发出来耳识，乃至意根能发出来意识，那就叫作根，「根所摄身」。「非根所摄身」这个非根所摄身也是身，但是它不能发出识来，所以它不能称为根，但是也是身，那就是「扶根尘」。我们所看见的，我看见你的眼睛，这个是「扶根尘」。就是他是保护那个眼根的，那个眼根就是净色根，就是精微的四大组成的眼根，组成的耳根，那个我们肉眼所不能见的。我们见到的是扶根尘，保护根的四大，当然这是四大所造。说那个身不是根，但是它也属于身，它也是阿赖耶识所执受的，所以也算是身但不是根。

「有情数身非有情数身」这个「有情数身」，是根也好，不是根也好都是属于身。它都是有感觉的，所以是有情数身。「非有情数身」就是没有知觉的，那就是身外的山河草木这些东西，这是无情物，「非有情数身」。

「麤重俱行身，轻安俱行身」没得到禅定的人，没得到色界四禅的人，他的身体都是粗重的，所以叫做「粗重俱行身」，你这个身和粗重在一起活动「粗重俱行身」。「轻安俱行身」得到色界四禅了，把这个粗重消除了，这个时候身体有轻安，这轻安与身体在一起活动，叫「轻安俱行身」。这个事情呢，就是你入定的时候，你

的禅定就现前了，那「轻安俱行身」。你出定了的时候，经过一个少的时间轻安就失掉了，那个时候就是「粗重俱行身」。可以这么解释。

「能造身所造身」，「能造」的就是四大，地水火风坚湿暖动，「所造」的身那就是眼耳鼻舌身，眼耳鼻舌身都是「所造」的四大，地水火风、色声香味触、外边的山河大地，都是「所造」身。

「名身色身」这又是一双，「名身」就是受想行识，「色身」就是物质组成的这个身体。但是现在这个地方是指「身念住」说的。「身念住」那应该只是「色身」为所缘的不是名身。名身呢？那就是受念住、心念住、法念住所摄，但是这个地方也随着来了，也把它标出来了。

「那落迦身」就是地狱的身体，「傍生身」就是畜生的身，「祖父国身」就是饿鬼的身，「饿鬼身」称为祖父国。就是「饿鬼」这鬼的寿命很长后来，来到鬼道的鬼称以前的「老鬼」就称为「祖父」，是这个意思。这个祖父的鬼，他老是希望人间他的儿女后代来祭祀他，所以称之为「祖父」。

「人身天身」人间人的身，「天身」是欲界天、色界天。无色界天应该不在内，因为无色界天没有物质的身体。

「有识身、无识身」，「有识身」就是身体里面有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，叫「有识身」。「无识身」里面就是没有识了，没有识了这个事情呢，比如我们睡觉的时候，假如不做梦前六识就没有了，只是阿赖耶识。如果不说阿赖耶识，那就是前六识都没有了，叫「无识」。但是这个人不是死人，所以还说死掉的人是「无识身」比较好。

「中身表身。变异身，不变异身」。看《披寻记》

《披寻记》九五八页：

中身表身等者：如身内分自性不净，是名中身。如身皮分相似清净，是名表身。如命终已青瘀等现，名变异身。若未命终未至变坏，是名不变异身。

「中身表身等者：如身内分自性不净」我们身体里面那些各式各样成分，他的自性，他本身的体性都是不清净的，这个心肝脾肺肾，这些都是污秽的东西，是名叫做「中身」。「如身皮分相似清净」与清净相似实在也是不清净，但是就好像是清净的，是名叫做「表身」。「中」和「表」是不大一样，这又是一双。「如命终已，青瘀等现，名变异身」人死掉的时候寿命结束了，那么很快的这个身体就变了，变成这个青瘀、膨胀、脓烂，这叫做「变异身」。「若未命终，未至变坏的时候，是名不变异身」，这又是一双。

女身男身半择迦身。亲友身非亲友身中庸身。劣身中身妙身。幼身少身老身。

这「女身男身」又是一双。「半择迦身」这种人他不是男人。「亲友身非亲友身，中庸身」就彼此间有亲爱的关系，叫「亲友身」。「非亲友身」那就是怨家了。「中庸身」也不是亲也不是怨，在中间性的，彼此的关系是「中庸性」的身。

「劣身中身妙身」，这个劣，也可以说是力量软弱，叫做「劣身」。但是后面那个「妙身」，说是力量强大，叫做妙身。或者说相貌特别庄严，那叫做「妙身」。那「劣身」就是特别丑陋了。「中身」是中间性的。「幼身少身老身」在时间上说，小孩子少少的长大，少年的时候身体，到最后是老身，这又是一双。

亥三、结

如是名为身相差别。

这是第三科。前面是「标列」二科，这是第三科结束了。这个「身念住」里边什么叫做身？「云何为身？」这个问题解释了。

戌二、住循身观（分二科）　亥一、标

住循身观略有三种。

前面那个问里边，征里面第一个「云何为身？」，第二个「云何于身住循身观？」现在解释这句话，回答这句话，分二科，第一科是「标」。「住循身观」略有三种不同，这就是「标」出来数目了。下面第二科是解释分二科，第一科是「出体」，第二科「释义」，出这个三种循身观的体相。

亥二、释（分二科）　天一、出体

谓依身增上闻思修慧。

「谓依身」就是说佛依我们的身体演说出来的增上的教法，佛为我们说的这些教法是特别殊胜的，所以称它为「增」。我们听闻了这样增上的教法就有了智慧，闻所成慧、思所成慧、修所成慧，这就是有这么三种不同。先解释这个能观察的智慧，能观察的智慧有三种，这三种是根据佛说的教法说这个身体的情形，你去学习成就了这三种智能，这是「出体」。现在第二科，解释义

天二、释义

由此慧故于一切身一切相，正观察正推求，随观随觉。

「由此慧故」由于你成就了闻思修的三种智慧，「于一切身一切相，正观察」。「于一切身」前面说三十五种身体。「一切相」三十五种身它的相貌，它的体相的差别，这是所观察的境界。「正观察正推求」正观察就是总相的观察，「正推求」就是别相的观察、就是微细的观察。「正观察」是概略的观察，「正推求」是微细的观察。「随观随觉」，前面那个「住循身观」，这个住就是在奢摩他里边，住在奢摩他里面。「循身观」这个「循」是随顺的意思，或者循环的意思。就是观了一次再观一次，观了一次再观一次，那就是「循观」。那么「随观随觉」随顺佛的教法，去这样观察你就会得到了真实的智慧了，叫「随觉」。这里边还有一点分别。我们看《披寻记》。

《披寻记》九五九页：

随观随觉者：此正释前循身观义。显扬颂云:身等三差别，彼影像随观。自下释言：于彼身等，影像随观，与所知事，同分类故，名为影像。所言随者，是相似义。（显扬十九卷十八页）令应准释。

「随观随觉者：此正释前循身观义」的道理。「显扬颂云：身等三差别」。「身等三差别」，「身等」就是身、受、心、法，每一种都有三种差别。「身」三种的差别，就是身分的自性不净，如身的内分或有身分相似清净。自性不净是一份，相似的清净是一份，就是身的彼分，或有身分变坏不净，如命终已青瘀等身分，这就是三分，身的三分。「受」的三分就是苦受、乐受、不苦不乐受。「心」也有三分，就是

苦受的时候也有心，乐受、不苦不乐受都有心。这是受是心所，有心所的时候一定有心王，所以这个受的时候里边也有心。「法」也有三种，就是黑品的，和白品的，和黑白相间杂的，这三种。

那么现在说「身等三差别，彼影像随观」。这个「影像」怎么讲呢？前面实在是说过。看这个「自下释言」，《显扬圣教论》在这个颂的下文，下边就解释了。「于彼身等影像随观，与所知事同分类故，名为影像」。就是所知之事，所知之事就是人的这个身体，三十五种身。你观察这三十五种身的时候，这个所缘境不是外边的三十五种身，是你内心的「影像」。那这样说呢，外边三十五种身就是「本质境」，你的所观察的不是本质境而是「影像境」。这个前五识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，是接触外边的境界。但是前五识一刹那间就过去了，它没有这种智慧去观察，要第六识，第六识才有智慧去观察。第六识又不能直接去观察外面的境界，一定要通过前五识取了所缘境的相貌，取了所缘境的相貌就是变成影像了，这第六识观察这个「影像」，观察这个影像的时候叫「随观」。「所言随者」是相似的意思，就是「随观随觉」。随顺观察这个「影像」的身体也随时就觉悟了「本质」的身体。所以观察「影像身」是不净，也就可以知道「本质境」也是不净了。那就是「随观随觉」，这么讲也可以。这是「住循身观」就是安住在奢摩他里面，循环地观察这个身体的不净，这叫「住循身观」。这是「住循身观」这句话解释完了。

戊三、念

念：谓依身增上受持正法。思惟法义。修习作证。于文于义修作证中心无忘失。

「云何为身」解释过了，「云何于身住循身观」这一句也解释完了。现在解释第三个「云何为念？」这个念住这个「念」，这个「念住」怎么讲呢？

「谓依身增上受持正法」就是这位修行人，初开始要是依据身增上的正法，就是佛说的你怎么样修四念处观的这个正法，你能够受持。你来受持这个正法，佛说的这个语言文字所宣扬的这个四念住的正法，你要能够受持，受持于心。

「思惟法义」。这个「受持正法」是闻慧，闻所成慧。「思惟法义」这是思慧，你还要加以思惟的。你只是佛怎么说的这个文句你是受持了，但是你还要加以思惟，思惟里边是什么道理。这个「法」就是文句，「义」是文句所诠显的道理，有能诠有所诠。以能诠来表达所诠，根据所诠来安立能诠的文句。你要加以思惟，深刻地思惟里边的道理，专精思惟。

这可见我们一天，我们一天比如念金刚把它背一遍，当然也是修行，也算是修行。但是就缺少了思慧，念这么一遍只属于受持正法，还应该进一步地去思惟里边的道理。这是第二个思所成慧。

「修习作证」第三个是修慧，就是你要学习奢摩他成就了奢摩他，在奢摩他里边「作证」。这还是去思惟这个法义的，这个时候你就成就了清净无分别的智慧，来触证那个法的义了，这个时候就是圣人了。所以这个「念」就是包括这么多的意思。
「念谓依身增上受持正法，思惟法义修习作证」。

「于文于义修作证中心无忘失」这个「念」是什么呢？就是对于这个所受持正法的文义，去「思惟法义」，还要「修习作证」这件事，「心无忘失」你心里面很分明地，显现在心里面，那都叫做「念」。这个念是在闻所成慧里边也有念，思所成慧里边也有念，修所成慧里边也有念。这个念是通于闻思修的，因为这个念是把这个法门显现在心里边，然后才能思惟、才能作证。这个「念」可见也是由始至终都有念。再深刻的说，念就是「陀罗尼」就是陀罗尼，这是非常重要的事情。念，「心无忘失」

这就是念。

戊四、念住（分二科）　亥一、第一义（分二科）　天一、辨相

若审思惟：我于正法为正受持为不尔耶？于彼彼义慧善了达为不尔耶？善能触证彼彼解脱为不尔耶？

前面这是第三科把这个「云何为念？」也解释完了。现在解释第四个问题「云何念住？」就这个问题分二科，第一科是「第一义」，还有「第二义」。这是第一个解释，有几个道理分二科，第一科是「辨相」，辨别这个「念住」的相貌。

「若审思惟：我于正法为正受持为不尔耶？」若是这位修行人他能够很认真的。这个「审」就是认真不是马马虎虎的去思惟。思惟什么呢？「我于正法为正受持」，我对于佛所说的这个法门，关于这个这个法门就是正法。「为正受持为不尔耶？」我是认真地能受持了呢？是没有受持呢？要这样反省自己。

「于彼彼义慧善了达为不尔耶？」前面这是闻慧，下边这是思慧。「于彼彼义」，就是彼彼的法诠显的彼彼义。「慧善了达」我有智慧能了达它的义吗？是「为不尔耶」？是我还没能够明白，我只是心里面能念那个文句而已，里边的义我还没有明白，那不行！现在反省一下我是不是明白了呢？「于彼彼义慧善了达为不尔耶？」

「善能触证彼彼解脱为不尔耶？」这是修慧。善巧的「善」者，其实善就当「能」字讲。能够触证彼彼义的解脱了呢？就是你证悟了那个真理的时候，就解脱一切烦恼了，就没有烦恼系缚了。「为不尔耶？」说我还没有能够触证，我没能触证，人家还讥嫌我只是嘴巴皮说说呀，你还没能成就圣道，没有得解脱，还被人家讥嫌。「为不尔耶？」这自己在反省，我不需要人家讥嫌我，我自己在检查我自己，我是不是成就了呢？

天二、结名

如是审谛安住其念，名为念住。

这是第二科「结名」。前面把这个辨别这个念住的相貌说完了，念住的相貌是这样。现在「结名」。

「如是审谛安住其念」像这样子认真地、真实地「安住其念」。你把这个念住在这里，来反省自己是不是成就了闻思修这三种智慧了。那么这就叫做「念住」。这个《披寻记》：

《披寻记》九五九页：

受持正法等者：如次别配闻思修慧。言修习作证者，谓由修习触证彼彼身相解脱故。

「受持正法等者：如次别配闻思修慧。言修习作证者，谓由修习触证彼彼身相解脱故」。就是成就了那个智慧，那个智慧与那个真实相接触了，那就是证悟了。要是没有成就智慧，用虚妄分别心去分别，那就是没有「触证」。

亥二、第二义（分三科）　天一、标

又为守护念。为于境无染，为安住所缘，名为念住。

前面是第一义，这是第一种解释它的道理。现在这第二科有第二义。又有个不同的道理的解释，分三科，第一科是「标」。是「又为守护念」又有不同的意思，这个「念」、「念住」又有不同的意思。就是你能够「为守护念」就是能守护你的正念。「为于境无染」是于境界没有污染。「为安住在所缘」境而不动乱，不惛沈也不散乱，安住于清净的所缘境上，这叫做「念住」。念住是这三句话：「守护念、于境无染、安住所缘」。这三句话是标。

下面第二科是解释。第一科是解释这个「为守护念」。

天二、释（分三科）　地一、为守护念

为守护念者：谓如说言先守护念，若常委念。

这就叫做「守护念」。看这《披寻记》。

《披寻记》九五九页：

谓如说言先守护念等者：根律仪中说有防守正念，常委正念。（陵本二十三卷一页）此应准知。

「谓如说言先守护念等者：是根律仪中」就是前边修圣道、修禅定的资粮那一段，说有「防守正念，常委正念」。这是在（陵本二十三卷一页）那上说到这件事。这个「守护正念，防守正念」那里边说得倒是很清楚。我们已经学过了，现在简单说一下。就是「密护根门」那一段文，那一段文是什么意思呢？就是这一位佛教徒他肯努力去闻思修，对于佛法能够闻、能够思、能够修，从闻思修的这个次第里边，这个方法里边成就了正念，从闻思修里边得到了正念。得到了正念以后，要守护这个正念。怎么守护法呢？还是闻思修。继续地闻思修，来保护这个正念使令它不失掉，这就是叫做「为守护念」。成就了正念以后，要保护它不失掉。这是一种。

这一个「防守正念」，还有一个「常委正念」。「常委正念呢？」这个「常」，就是不间断地叫做常。这个「委」，是殷重的意思，就是周遍、很深刻、很周遍的，就是普遍地在身口意上不能够有一个隙，不能够有一个漏洞的，普遍地加以守护。而这件事也还就是修止观，常常地修止、常常地修观。这样就成就了一种任持的力量，就是能够保持这个正念不失掉。原来由闻思修已经成就了正念，你要继续地常委正念的时候，力量就增长了，使令你的正念很坚定地任持它不失掉。就是这样意思，叫做「常委正念」。那么这样子就叫做「为守护念」，也是「先守护念，若常委念」是这样意思。

地二、为于境无染

为于境无染者：谓如说言念守护心行平等位。不取其相不取随好，广说乃至守护意根修意根律仪。

看《披寻记》。

《披寻记》九五九页：

谓如说言念守护心等者：根律仪中说有念防护意，乃至守护意根，修根律仪。（陵本三十三卷二页）此应准知。

这上面的意思是说：就是闻思修。这个修在禅定的时候修止观，使令正念不失

掉，而且还是有力量保持正念。这个「于境无染」，这句话就是不在禅定里，不在禅定里边，你的眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，这个眼根接触到色的时候，接触到可爱的色，你可能要生染着心；接触到不可爱的色，可能要升憎恶的心了。那么这个时候，你这个正念能够提起来，使令自己的心不生染污心、不生贪着心、不生憎恶心，那么就叫作「于境无染」。乃至耳鼻舌身意，这个前五识眼耳鼻舌身，是于境界与境界接触的时候，与境界接触的时候先是眼识生起，眼缘色生眼识，紧接着一刹那间第六意识就现起了。第六意识有可能生爱着心，有可能会生瞋心，要把这个心叫它排遣保持正念，灭除去这些贪瞋痴爱。那么耳鼻舌身也都是这样子。但是意根就是不面对前五尘，第六识它与法尘，在法尘上可能是将要生起爱着心，将要生起瞋恨心，生这些染污心。这个正念马上得要提起来要排除去这些，令这一切烦恼不生起，这就叫做「念守护心」，「于境无染」是这样意思。

「行平等位」行平等位呢？这个就是有两种，一个善舍、一个无记舍。由于你正念提起了，就排除去一切的染污心。这时候心也没有贪心、也没有瞋心、也没有愚痴心，一切烦恼不现前的时候，这叫做平等舍。

还有个无记舍呢？就是不苦不乐，不苦不乐。也不是苦也不是乐，在苦的时候会生瞋心，乐的时候生贪心，不苦不乐你不生贪心也不生瞋心，这叫做「无记舍」。这叫做「平等位」，就是成就了正念，但是你不入定的时候，你在一切境界，这一念接触一切境界的时候，正念有力量，消除一切染污心令心清净，那么就叫做「行平等位」。

「不取其相不取随好」。「不取其相」是指眼识说的，「不取随好」是意识。这是眼识与外边的境界接触的时候，你的这个眼识不要取着这个相，在一刹那间意识现起了，那么就是随好。意识能够分别这个相，这也好、这也好、这也好、这样不好、这样不好、这样不好…那么就是生贪心、生瞋心。这个眼识于相不取着，意识于相的随好各式各样的好也不取着，这样子这个贪爱的心就不现起了，也就是于境无染的意思。与前五识同时的意识「不取相，不取随好」，这个第六意识不与前五识同时活动的时候，也是「不取相，不取随好」这样子叫「于境无染」是这样意思。

「广说乃至守护意根修意根律仪」。那一段文是说「守护意根」就是这位修行人，不管是入定也好、出定也好，总是正念有力量，不去生起一切烦恼，那么就叫做根律仪。就是守护意根，也就是守护六根，守护六根主要就是守护意根。如果这个烦恼很重一时地失掉了正念，烦恼心生起来了那怎么办？「修意根律仪」，就是我们学习过了的「力励运转作意」。就是挫折，就是强迫自己把这些贪烦恼的心把它弃舍了，弃舍这一切的烦恼乃至到烦恼的种子，那叫做「修意根律仪」。那么这个是「防护念，为守护念，为于境无染」。这两句说完了，这第三句。

地三、为安住所缘

为安住所缘者：谓如说言于四所缘安住其念。谓于遍满所缘、净行所缘、善巧所缘、净惑所缘。由此三相善住其念故名念住。

「为安住所缘者：谓如说言于四所缘安住其念」，这是前面说过的于四种所缘境「安住其念」。你把你这个清净的正念安住在四种所缘境上面，这是那四种呢？

「谓于遍满所缘、净行所缘、善巧所缘、净惑所缘」。前面我们学过的这四种所缘。

天三、结

由此三相、善住其念，故名念住。

「由此三相善住其念故名念住」。安住那四种所缘也有这三种相貌，就是「为守护念、为于境无染、为安住所缘」也是这样子。「善住所缘」这是第三科，这结束。「由此三相善住其念」能够安住你的正念，这就叫做「念住」，念住是这么讲。这是前面说「身念住」、身念住这四个问题。「云何为身？云何于身住循身观？云何为念？云何念住？」这身念住分这四个问题都解释完了。

下面是「余三念住」受、心、法三念住。

申二、余三念住（分三科） 酉一、辨相差别（分二科） 戌一、列名（分三科） 亥一、受（分三科） 天一、征

云何为受？

「余三念住」：受、心、法三念住分二科，第一科「辨相的差别」辨这余三念住相的差别分三科，第一科是「列名」分三科，第一科是「受」。受第一科是「征」。「云何为受？」怎么叫做受，受怎么讲呢？这是「征」。下面第二科是「列」。列分二科，第一科「明相依」。

天二、列（分二科） 地一、明相依

谓乐受、苦受、不苦不乐受。乐身受、苦身受、不苦不乐身受。如说身受心受亦尔。

「谓乐受、苦受、不苦不乐受」这是三受它是能依的。「乐身受、苦身受、不苦不乐身受。如说身受心受亦尔」这个身心呢是乐受、苦受、不苦不乐受的依止处。「身受」就是前五识，「心受」就是第六意识，这样意思。那也就是「识」是受的依止处，你若没有心王、也没有识，受不能生起的，所以「识」是所依，「受」是能依，这样子。这样说这个乐受、苦受、不苦不乐受是三个，乐身受、苦身受、不苦不乐身受、乐心受、苦心受、不苦不乐心受，加起来就是九个了。

地二、显差别

乐有爱味受，苦有爱味受，不苦不乐有爱味受。无爱味受。依耽嗜受。当知亦尔。乐依出离受，苦依出离受，不苦不乐依出离受。

「乐有爱味受，苦有爱味受，不苦不乐有爱味受。」这是爱味受有这三个，这是第二科「显差别」。这个受，乐受、苦受、不苦不乐受还是有差别的。就是乐的有爱味受，苦的有爱味受，不苦不乐的有爱味受。还有「无爱味受」，无爱味受当然就是没有乐的有爱味受，没有若的有爱味受，没有不苦不乐的有爱味受，也是三个。「依耽嗜受」依耽嗜受其实即是以受为依而有「耽嗜」，「耽嗜」实在就是喜爱的意思、贪着的意思。「当知亦尔」也都是有三种不同。

「乐依出离受，苦依出离受，不苦不乐依出离受」。就是依这个乐而有出离，依这个苦而有出离。就是乐的时候生贪心，那我不生贪心，虽然是乐但是不生贪心。苦令人生瞋怒的心但我不生，苦来了但心里不愤怒、不瞋，所以就是出离。「不苦不乐依出离受」。

天三、结

如是总有二十一受。或九种受。

「如是总有二十一受」前面总计有二十一。看《披寻记》。

《披寻记》九六〇页：

如是总有二十一受等者：谓受自相略有三种：若乐、若苦、若不若不乐。如是受所依谓身及心。受差别谓有爱味、无爱味、依耽嗜、依出离，各有若乐、若苦、若不苦不乐三种差别。如是总成为二十一。又或说受自相有三，所依有二。差别有四，故成九种。

「如是总有二十一受等者：谓受自相」，受的自相就是有乐受、苦受、不苦不乐受，这三种「略有三种：若乐、若苦、若不若不乐」。「如是受所依谓身及心」这样子就是九个受。「受差别谓有爱味受、无爱味受、依耽嗜受、依出离受，各有若乐、若苦、若不苦不乐三种差别」。三四一十二，十二加九就是二十一受。「如是总成为二十一」种。「又或说受自相有三，所依有二」就是身心，那么加起来就是五。「差别有四」五加四就是九个，是这样算这个数的。

亥二、心（分三科）　天一、征

云何为心？

前面这个「受」列出来了。现在说这个「心」，「身受心法」这个心。分三科，第一科是「征」。「云何为心」。第二科「列」。

天二、列

谓有贪心离贪心。有瞋心离瞋心。有痴心离痴心。略心散心。下心举心。掉心不掉心。寂静心不寂静心。定心不定心。善修心不善修心。善解脱心不善解脱心。

天三、结

如是总有二十种心。

心有这么多的不同，这也「列」出来了。下面第三是「法」分三科，第一科是「征」。

亥三、法（分三科）　天一、征

云何为法？

「云何为法」？这个「法念住」，这个「法」指什么说的呢？这个「云何为法」这是「征」。下面第二科是「列」。

天二、列

谓若贪、贪毘奈耶法，若瞋、瞋毘奈耶法，若痴、痴毘奈耶法，若略、若散法，若下、若举法，若掉、不掉法，若寂静、不寂静法，若定、不定法，若善修、不善修法，若善解脱，不善解脱法。

「谓若贪、贪毘奈耶法」贪就是个法，这个心实在也是个法。「贪毘奈耶法」毘奈耶是灭，就是灭除这个「贪」，其实无贪心也是「法」。

「若瞋、瞋毘奈耶法」这也是「法」。「若痴」也是法「痴毘奈耶法」。痴毘奈耶也是灭除这个「痴」。「若略若散法。若下若举法。若掉不掉」也是「法」。「若寂静不寂静」也是「法」。「若定不定法。若善修不善修法。若善解脱不善解脱法」。

天三、结

如是当知建立黑品白品染品净品二十种法。

「法」有这么多的不同。

《披寻记》九六〇页:

谓若贪毘奈耶法等者:此中贪毘奈耶、瞋毘奈耶、痴毘奈耶诸法，谓即无贪、无瞋、无痴应知。

「谓若贪毘奈耶法等者：此中贪毘奈耶、瞋毘奈耶、痴毘奈耶诸法，谓即无贪、无瞋、无痴应知」就是这个意思。这是列名。受心法的名字列出来。

下面第二科「释义」。解释名里面有义的，要解释。解释这个义，分三科，第一科解释这个「受」分二科，第一科「释相依」分二科，第一科「举乐受」又分二科，先解释「自相」的受。

戊二、释义（分二科） 亥一、受（分二科） 天一、释相依（分二科） 地一、举乐受（分二科）玄一、自相

又乐受者：谓顺乐受触为缘所生平等受受所摄。是名乐受。

就是你的眼耳鼻舌身意，这六根去接触到色声香味触法的时候，这个触与境相触的时候，这个触随顺乐受的生起，能随顺乐受。这个触为缘能帮助你，所生出来的「平等受」。平等受就是乐受和舍受，心里面欢喜就叫「平等」是这样意思。

「受所摄」这个「受」不是孤立的它一定有根、有境、有心王，各式各样的事情。与它相属相随顺的，是名叫做「乐受」。这是第一科是「自相」。

玄二、所依

此若五识相应名身受，若意识相应名心受。

这是所依。这个「受」还有一个依止处，就是要以「心王」为所依止的。就是「若五识相应」的就叫做「身受」，「若意识相应」的就叫「心受」。

地二、例苦等受（分二科） 玄一、自相

如顺乐受触。如是顺苦受触、顺不苦不乐受触为缘所生。不平等受受所摄，非平等非不平等受受所摄。是名苦受不苦不乐受。

这是第二科「例苦等受」分二科，先是「自相」。前面顺乐受触是这样子。其他的「顺苦受触、顺不苦不乐受触为缘所生的不平等受、苦恼的受、受所摄的，非平等非不平等的受受所摄，是名苦受、不苦不乐受」。这个地方呢，把这个「舍受」不属于平等受里面，单独的列成了一段，这样意思。

玄二、所依

此若五识相应名身受，若意识相应名心受。

「此若五识相应名身受」也是说所依，前面这个苦受触、不苦不乐受触，「若五识相应名身受，若意识相应的叫心受」。

天二、释差别（分四科）　地一、无爱味受

如是诸受若随顺涅盘，随顺决择毕竟出离毕竟离垢毕竟能令梵行圆满，名无爱味受。

下面第二科「释差别」分四科，第一科「无爱味受」。

「如是诸受若随顺涅盘，随顺决择毕竟出离、毕竟离垢、毕竟能令梵行圆满，名无爱味受」。这「无爱味受」怎么讲呢？「如是诸受」就是前面这个「乐受、苦受、不苦不乐受」。「若随顺涅盘」在这样的受的时候，你有如理作意的时候，你有这无常观、无我观，你有这样的智慧观察的时候，那就是「随顺涅盘」。这个「受」向于涅盘那里去了。这个也就是这个人的「出离」的愿望，他想要得「涅盘」。「随顺决择」，你有「涅盘」的愿、有「出离」的愿望，你这个「受」现起的时候，就能顺于如理作意的观察。观察是无常的、无我的，就把这贪瞋痴排解出去了「随顺决择」。决择就是清净的智慧，随顺清净的智慧。「毕竟出离」这样子逐渐的这样修行呢，决择智的修行，你就能究竟的「出离」了一切「受」。「毕竟离垢」就是把所有的贪瞋痴的污染都能够远离了。「毕竟能令梵行圆满」究竟的使令你的圣道得圆满，就是无我的智慧圆满了。「名无爱味受」无爱味受是这样意思。

地二、有爱味受

若堕于界名有爱味受。

第二科「有爱味受」。若入于界，若是你不能够，你这个受出现的时候，你没有如理作意，你这个正念，苦、空、无常、无我的智慧没有出来，没有出来那当然你就一般的执着的心出来了。执着的心出来了就是取相、取随好了，那你就入于欲界。

「堕」者，入也。就是入于欲界里头，入于色界、无色界就是你跑不出去这个范围，那就是「有爱味受」了，爱着那个味了。

地三、依出离受

若色无色界系若随顺离欲，名依出离受。

第三科，「若色无色界系」若是这个人他不是佛教徒，但是他也是厌离，他不高兴欲。「系」就是属也。他现在这个受出现的时候，他内心的反应是属于色界、无色的境界。「随顺离欲」他心里上的反应也就是不高兴欲。「厌下苦粗障，欣上静妙离」不高兴这个欲，那就叫「出离受」。这个受出来了的时候，他能「出离欲」，不会因受而有欲，他能「出离」这个「欲」，就是从这个欲界里面出来，跑到色界、无色界去了，这是叫做「出离受」。

地四、依耽嗜受

若欲界系若不顺离欲，名依耽嗜受。

第四科「依耽嗜受」。「若欲界系」若是这个人他不但没能修四念处，又没能够

修色、无色界定，他就是一般的爱着境界，那就属于欲界的众生了。「若不顺离欲」他这个有了受的境界出现的时候，他内心生起的反应是「不顺离欲」。「离欲的境界不顺」那就是有欲了，爱着这个欲了「名依耽嗜受」。这叫「耽嗜受」就是爱着这个受，喜欢这个受，这叫「耽嗜受」。

天一、行时所起（分二科）　地一、释（分六科）　玄一、有贪心

又有贪心者：谓于可爱所缘境事贪缠所缠。

前面是解释这个「受」，这个受解释完了。下面是解释这个「心」。分二科，第一科「行时所起」分二科，第一科是「释」分六科，先解释「贪心」。

「又有贪心者」怎么讲呢？「谓于可爱所缘境事」这个所缘境是他爱着的。境是对心说，能缘的心所缘的境，这个事是所缘境因缘所生的事，这个所缘境就是因缘所生的事，这个事是可爱的。「贪缠所缠」，那么这个「贪欲」的烦恼就现出来了，就是「缠绕」到他这个心，使令心不寂静。

玄二、离贪心

离贪心者：谓即远离如是贪缠。

第二科「离贪心」，前面是有贪心。「离贪心者：谓即远离如是贪缠」那就是他有如理作意，有可爱的境界出现了呢，他能够「离贪心」，有如理作意「谓即远离了如是贪缠」。就像这个蛇缠绕着你的身，忽然那毒蛇跑了，离开了，「贪缠」。

玄三、有瞋心

有瞋心者：谓于可憎所缘境事瞋缠所缠。

这是第三科有「瞋心」。「谓于可憎」恶的「所缘境的事」，这境界出现了使他心里不高兴，他心里不欢喜，他这个不欢喜的瞋心出现了，那么他这个心，心是无记性的，被这个瞋心就是有记的，就是来缠绕到他，就苦恼了。

玄四、离瞋心

离瞋心者：谓即远离如是瞋缠。

他有正忆念，那个瞋心就远离了，没有这个瞋缠了。

玄五、有痴心

有痴心者：谓于可愚所缘境事痴缠所缠。

这第五个「有痴心」。什么叫做有痴心呢？「谓于可愚所缘境事」，这个所缘境也就是他，「可」这个字也当作「所」字讲，就是所愚的境界，这个境界他不明了。其实所有的境界都一样，这一切的缘起法他不明白，他不明白就在这个不明白的所缘境事，他有愚痴的心里，不明白它是缘起的。不是说一般的笨人，笨人当然也是有这种愚痴的心理，就是不笨的人也有这种愚痴的心理。他不知道它是缘起的、是苦、空、无常、无我，就叫做愚痴。这个愚痴的心里缠绕着他，这叫「有痴心」。

玄六、离痴心

离痴心者：谓即远离如是痴缠。

你学习佛法通达一切法是缘起的、是苦、空、无常的，那这个愚痴心就没有了。当然这是有通过闻思修这个愚痴心就没有了。**这是前面解释这几种心，这是一共有六种心。**

地二、结

如是六心当知皆是行时所起三烦恼品，及此三品对治差别。

「当知皆是行时」就是不能安住于禅定里面，他在色声香味触上活动，心行于境的时候，所生起的贪瞋痴的烦恼品这三种。「及此三品对治差别」就是有能对治这贪瞋痴的，令贪瞋痴消灭了的三种心，加起来就是这「六种差别」。

天二、住时所起（分二科） 地一、别辨相（分二科） 玄一、释（分二科） 黄一、依净盖地（分八科） 宇一、略心

略心者：谓由止行于内所缘系缚其心。

这「身念住」解释完了。现在是解释「余三念住」。余三念住里边有「受念住」也说完了。现在是说「心念住」，这心念住里边有「二十种心」。二十种心里边分二大科，第一科是「行时所起」这一科讲完了。现在是「住时所起」。住时所起就是在奢摩他里边，住在奢摩他里边观察这一念心叫「住」。这个「住时所起」的心，分二科，第一科是「别辨相」分二科，第一科「解释」又分二科，第一科是「依净盖地」。这个净盖地就是清除这五盖，现在这个时候的功夫是清除这个「贪欲、瞋恚」这些五盖的这个时候的境界。分八科，第一科是「略心」。

「略心者：」是什么意思呢？「谓由止行于内所缘系缚其心」，这个「止」就是奢摩他。这个「行」就是「心」。这个心刹那、刹那的相续下去，所以叫「行」，叫做「止行」。「于内所缘系缚其心」就是这一念心安住在内里边的所缘境，安住那里不动。「系缚其心」就是控制这一念心叫它不要动，不要起种种分别，叫作「略心」。这个安住在所缘境这里无分别住，叫作「略心」。这个「略」这个字就是，心于所缘境不分别，叫作「略」，这样意思。「系缚其心」没有得定的时候心还是想要动，那么你这个修奢摩他的这个定，由于这个定的力量来控制它叫它不要动，所以这叫作「系缚」。

宇二、散心

散心者：谓于外五妙欲随顺流散。

这里边分二种情形：一个是静坐的时候失掉了念，这心就乱了，心就散乱了。一个是出定了，出定的时候，就是有这两种「散心」的情形。「谓于外五妙欲」就是对于外边这个前五识所接触的这种「五种妙欲」，就是色声香味触。「随顺流散」这个心没有定力的摄持，随顺这个贪着心去「流动、散乱」，随顺这个贪着心的动乱，这个时候叫做「散心」，就是散乱心。

宇三、下心

下心者：谓惛沈睡眠俱行。

这是前两种心，一个是「略心、散心」略心和散心是相对的。现在第三个是「下心」，下心是什么意思呢？「谓惛沈睡眠」就是这个心的明了性隐没了，沈下了。前几天曾经解释过，就像那个鱼在水里边游，牠浮在水面上是一种情形，一个是沈在水的下边。如果我们的心缘念这个所缘境的时候，「缘所缘境」的时候，这个所缘境在心里面很分明的显现出来，那不叫作「下」。现在所缘境失掉了沈下了，这个时候是什么境界呢？就是「惛沈睡眠」的境界。「惛沈」了，这个「心」的明了性不存在了，不能安住在所缘境上了，「心」里面被「惛沈」所缚住所覆盖了。或者是「睡眠」的境界也是这样子。但是心还是在，心并没有不在。所以也是「心」和「睡眠惛沈俱行」在一起活动。

宇四、举心

举心者：谓于净妙所缘明了显现。

「举心者」这是第四个举心。「谓于净妙所缘明了显现」这个「下心的惛沈睡眠」出现的时候，那么这位修行人应该怎么办呢？应该「举」就是发动，把这心的明了性发动起来，这叫做「举」。怎么样发动法呢？「谓于净妙所缘明了显现」，就是在那个清净微妙的境界上，「清净微妙的境」作所缘境，作所缘境的时候，这个心就会从这个惛沈睡眠里面出来了，这个明了性就出现了。在惛沈睡眠的时候没有明了性。现在是明了性出现了，就是以静妙的境界作所缘境，因为所缘境的静妙，引导心的明了性显现出来，那叫作「举心」。这个静妙的境界前面曾解释过，或者是缘念佛法僧的清净微妙的境界，这样子明了性就会生起。

宇五、掉心

掉心者：谓太举故掉缠所掉。

用这个「举心」来破除这个惛沈睡眠，用这个「略心」来破除去这个散乱。前边六心就是破除去三种盖，贪欲、瞋恚、愚痴。现在这里就是破除去这个「散乱心」，破除这个昏沈睡眠。这个「掉心者：谓太举故」就是因为惛沈睡眠，所以应该用这个「举心」，破除惛沈睡眠用「举心」。但是举得太过头了「掉缠所掉（缠）」，就为掉举的烦恼所缠扰，掉动这个心，使令心还是不能安住。这个「举」的太过头也是不可以，所以叫作「掉」。「谓太举故，掉缠所掉（缠）」。

宇六、不掉心

不掉心者。谓于举时及于略时得平等舍。

要破除去这个「掉举心」怎么办呢？就是「不要掉」。「谓于举时」就是谓于「举」，这个「举」就是不惛沈的时候叫作「举」，不惛沈睡眠的时候叫作「举」。这个「略」就是不散乱、不惛沈。这个「举」是不惛沈，「略」是不散乱的意思。也不惛沈也不散乱，不散乱是寂静，不惛沈是明了，明静的时候。这一念心远离了散乱远离了惛沈，这个时候是明静而住的时候。所以在「举时及略时」就是也不惛沈也不散乱的时候「得平等舍」。这个「平等」就是不惛沈、不散乱叫做「平等」。这个「舍」就是弃舍了惛沈，也是弃舍了散乱和掉举，那么叫作「舍」。这个时候就是破除去了这个惛沈掉举这个盖。

宇七、寂静心

寂静心者：谓从诸盖已得解脱。

寂静心者：这是第七个心。「寂静心者：谓从诸盖已得解脱」这个「寂静」，如果你心里面有恶作，有这个恶作这件事，你心也是不寂静。前面已经破除去这个惛沈掉举，现在这里面又破除这个「恶作盖」，所以心里面是「寂静」。「谓从诸盖已得解脱」前边这么多心就是说，这个修行人已经从贪欲盖、瞋恚盖、掉举恶作盖、惛沈睡眠盖、疑盖，这五种盖已经解脱出来，所以叫作「寂静心」。

宇八、不寂静心

不寂静心者：谓从诸盖未得解脱。

这个「不寂静心」是什么境界呢？就是这位修行人他没能解脱一切盖。虽然他现在能明静而住，但是没有解脱盖。这五盖若解脱了才是寂静心。这几心是从这个净盖

地破除去五种盖的境界。

黄二、依净烦恼地（分六科）　宇一、定心

定心者：谓从诸盖得解脱已，复能证入根本静虑。

这样说前边破除「诸盖」就是得到未到地定了。现在说「定心」是什么意思呢？第二科「依净烦恼地」，就是得初禅了，把欲界烦恼破除去了。欲界烦恼是污染的，破除了欲界的烦恼心得清净，所以叫作「净烦恼地」。分六科，第一科是「定心」。

「谓从诸盖得解脱已，复能证入根本静虑」。这位修行人从未到地定修不净观成功了，又进一大步就是成就了色界初禅，这就是静虑「复能证入根本静虑」。这个「根本」这句话呢，就是很多殊胜的功德都是从禅发出来的，在禅的境界里面来修种种功德，种种功德才得成就，所以叫做「根本」。又佛教徒成就了无量无边的三昧，都是以根本静虑为「根本」的，以色界四禅为根本而发出来很多很多的三昧。现在说「定心」，就表示这个人已经解脱了欲界的盖，成就了色界初禅了，这也是应该包括二禅、三禅、四禅成就了。

宇二、不定心

不定心者：谓未能入。

「不定心者」这第二科。「谓未能入」就是说这个人的修行，他还没能够成就色界四禅，那就叫作「不定心」。这样说这个欲界的九心住，欲界定的九心住加上未到地定，都可以名之为不定心，「未能入」。

宇三、善修心

善修心者：谓于此定长时串习。得随所欲得无艰难得无梗涩，速能证入。

这个善修心怎么讲呢？就是说这个修行人虽然成就了色界四禅，他还不是那么十分地成熟。他要继续的「谓于此定长时」期的不断的修习，时时的入定、出定，入、住、出，入定、住定，从定里面出来。要长时期的这样练习，不断地练习所以叫做「串习」。

「得随所欲」他这个时候因为长时期的入、住、出，所以他这个定力又进了一大步使令他能「得随所欲」。他就这时候要入定就入定，要住定就住定，要出定就出定，能「随其所欲」的这样入住出。

「得无艰难」能够，「得」者，能也。能够入、住、出里面没有困难没有艰难。这可见初成就这个禅的时候，就是有的时候还不是那么容易。「得无梗涩」就是没有障碍，入定出定，入住出都没有障碍。「速能证入」就是很迅速地就能够「证入」要入就入，要住要出都是很迅速的。

宇四、不善修心

不善修心者：与此相违应知其相。

这是第四「不善修心」就是若这位修行人，不能善巧修正他的禅定，那么就与此相违，与这个善修心是相违反的。「应知其相」与此相违，那就应该知道这个不善修心的相貌了。那他就是他不能够「随所欲」的入住出，虽然成就了色界四静虑，但是

他的入住出不能「随所欲」，有的时候很顺，有的时候就是不顺。他不能够无艰难、不能够无梗涩，那就叫做「不善修心」了，「应知其相」。

宇五、善解脱心

善解脱心者：谓从一切究竟解脱。

这位修行人成就了色界四禅之后，他要继续地修这个无色界的四空定，他又能够解脱了四空地的爱味，不爱着四空定，把这个爱着心也解脱了。所以是「善解脱心者：谓从一切究竟解脱」就是这个修行人，不但是把欲界的烦恼、色界的烦恼，就连无色界的四空定里面的爱味也解脱了，那就成为圣人了。

《披寻记》九六二页：

谓从一切究竟解脱者：谓阿罗汉永害一切烦恼品麤重种子。其心于彼究竟解脱，证得毕竟种性清净，由是说名善解脱心。

「谓从一切究竟解脱者：谓阿罗汉永害一切烦恼品麤重种子」。这里面说从一切究竟解脱，是什么意思呢？「谓阿罗汉」这是成就了第四果阿罗汉了。「永害一切烦恼品麤重种子」他不是暂时的，他永久的伤害了，灭除了欲界、色界、无色界一切烦恼品的麤重种子都消除了。「其心于彼究竟解脱」这位修行人他的内心「于彼一切烦恼品麤重」不能系缚他，他都得解脱了。「证得毕竟种性清净」他能够成就了究竟的声闻种性清净，「由是说名善解脱心」。

宇六、不善解脱心

不善解脱心者：谓不从一切不究竟解脱。

说这位修行人，他可能会得到色界四禅、无色界四空定、有成就、有没成就。所以他不是从一切的三界九地，他没能够究竟的解脱，就是有的烦恼是断了，有的烦恼没断。看《披寻记》

《披寻记》九六二页：

不从一切不究竟解脱者：谓诸有学未能永断修道所断一切烦恼故。

「不从一切不究竟解脱者：谓诸有学未能永断修道所断一切烦恼故」。修道所断的烦恼就是爱烦恼，欲界的爱、色界的爱、无色界的爱，他没能完全断。由见道所断的烦恼是断除了见烦恼，断除了我执了。

玄二、结

如是十四种心当知皆是住时所起。

第二科结束这一段文。「如是十四种心」前面六种加八种就是十四种心。「当知皆是住时所起」就是安住在定里面的时候，所现起的这个心是这样子。

地二、结略义（分二科）　玄一、初八种心

依净盖地住时所起有八种心。谓从略心散心乃至寂静不寂静心。

「依净盖地住时所起有八种心」现在是第二科「结略义」。前面是「别辨相」，辨这个二十种心的相貌。现在是「结略义」结束这个二十种心的要义。

「依净盖地住时所起有八种心」。玄一「初八种心」依净盖地住时所起有八种心。那八种心呢？「谓从略心散心乃至寂静不寂静心」刚才这个文，这八种心。

玄二、后六种心

依净烦恼地住时所起有六种心。谓定心不定心乃至善解脱不善解脱心。

「依净烦恼地住时所起有六种心」，这是第二科「后六种心」。这个「依净烦恼地」，就是成就了未到地定以后，继续的修不净观，这叫「净烦恼地」。这「住时所起」住在未到地定里面「所生起的有六种心」。「谓定心不定心乃至善解脱不善解脱心」那么就是成就了色界四禅，或者是无色界的四空定都成就了，那叫「善解脱」，如果没成就呢也就是「不善解脱心」。

亥三、法（分二科）　天一、释（分三科）　地一、于盖（分二科）　玄一、有无

又于内有盖能自了知我有诸盖。于内无盖能自了知我无诸盖。

这是第三，前面说到这个「受心」，受有二十一种受，说到「心」有二十种心，这个「受念住」、「心念住」这所缘境说完了。现在说到这「法念住」的所缘境，分二科，第一科「解释」分三科，第一科是「于盖」分二科，第一科是「有无」。

「又于内有盖能自了知」这个修禅的人他要时时的反省自己。反省自己什么呢？「于内」就是他的心，对于他的内心是有贪欲盖、有瞋恚盖、掉举恶作盖一共五盖。「能自了知我有诸盖」他能自己知道，经过自己的观察，观察自己的心呢，就知道我还是有盖的。「于内无盖能自了知」对于内心里面没有五盖的时候，也能自己知道「我无诸盖」能知道。

玄二、生灭

如彼诸盖未生而生亦能了知。如彼诸盖生已散灭亦能了知。

「如彼诸盖未生而生亦能了知」下面第二科于「生灭」，盖的有无。「如彼诸盖未生而生」这个五种盖心里面没有生起，但是这个时候生起了，是「未生而生」。「亦能了知」自己会知道，「如彼诸盖生已散灭」这个诸盖这种烦恼是现起来了以后又灭掉了。「亦能了知」也是能知道的。因为这个静坐的人，长时期的观察自己的一念心，所以心里面的相貌，自己应该是非常的明了才是对的。

地二、于结（分二科）　玄一、有无

于眼有结乃至于意有结，能自了知我有眼结乃至我有意结。于眼无结乃至于意无结，能自了知我眼无结乃至我意无结。

前面是「于盖」，那么于盖就是在未到地定的境界。下面是「于结」、「有无」。「于眼有结乃至于意有结，能自了知我有眼结」。就是这位修行人他的禅定还没有圆满，还没能得到圣道，所以他继续不断的要修止观的。修止观的时候，自己的六根对六尘境的时候的情况应该明明了了的。怎么样明了法呢？「于眼有结」是眼缘色的时候，是有没有烦恼现起？如果有的话「乃至于意有结」，就是意根所成的六识所成的意识，里边也是有烦恼。或者是爱烦恼、或者是见烦恼、或者是高慢的烦恼，

各式各样的烦恼，「能自了知」他是能自己了知的。「于眼有结乃至于意有结，能自了知我有眼结乃至我有意结」。这六根生起六识的时候，里边有没有烦恼自己是了知的。

「于眼无结乃至于意无结，能自了知我眼无结乃至我意无结」。这是又一段，于这个眼乃至于意这六根没有烦恼现起，「能自了知我眼无结乃至我意无结」。也能知道。

玄二、生灭

如彼眼结乃至意结未生而生亦能了知。如彼诸结生已散灭亦能了知。

前面是结的「有无」，现在说是结的「生灭」。这个结的生灭，有的时候生，有的时候灭。这个有无，这个「无」是成功了，灭除去这个色界、无色界的一切的结。「如彼眼结乃至意结」没有生现在又生起来了「亦能了知」。「如彼诸结生已散灭亦能了知」心里面现出了烦恼的时候，当然随时修止观能够对治、能够破除的，能了知。

地三、于等觉支（分二科）　玄一、举念（分二科）　黄一、有无

于内有念等觉支能自了知我有念等觉支。于内无念等觉支能自了知我无念等觉支。

「于内有念等觉支」这是第三科「于等觉支」。前面说到这个盖和结的有无、生灭，这上面说到，前面分二种一个是盖，一个是结。这个「盖」是未到地定的时候所破的，「结」应该是未到地定继续修初禅的时候破除「结」。那么这是前二科，一个是盖、一个是结。现在说到「于等觉支」。这「等觉支」应该是能断除「盖」、能断除「结」的法门。那么这一科分二科，第一科是「举念」又分二科，第一科是「有无」。

「于内有念等觉支能自了知」这修止观，修止的时候是在所缘境上明静而住，修观的时候当然就是四念处观。四念处观，现在这里说到七等觉支，七等觉支就是四念处修到这个程度可以得圣道了。下面会有解释，这里我们先不说。「于内有念等觉支」修止观的时候就是七觉支，七觉支里面第一个就是念觉支。这个念觉支前面说到念住那个「念」就是和那个「念」是一样。「能自了知」你心里面有这个「念等觉支」你心里会知道。因为你把这个念，能够排除烦恼的法门显现在心里面，你心里面当然应该知道。「能自了知我有念等觉支」。「于内无念等觉支能自了知我无念等觉支」，若是须要的时候而不现起，想要现起这个念等觉支而不现起，那就知道自己内心没有「念等觉支」。

黄二、生长

如念等觉支未生而生亦能了知。如生已住不忘修满倍复修习增长广大，亦能了知。

「如念等觉支未生而生亦能了知」，这第二科是「生长」。「如念等觉支」原来在心里面没有现起是「未生」。没有现起的时候，但是须要呢它就能现起，能把这「念等觉支」现起来，「亦能了知」。「如生已住」这个「念等觉支」出现在心里面，能够住、能保持在那里保持住。「不忘修满」不忘失这个「念等觉支」，继续的修行使令它圆满。「倍复修习」就这样子能排除烦恼的这个觉支，你须要加倍的努力去修习它，数数的修习，使令它增长到广大圆满的境界。「亦能了知」你自己也知道你这个「念等觉支」在什么程度的，「亦能了知」。下面第二科是「例余」。

玄二、例余

如念等觉支。如是择法精进喜安定舍等觉支当知亦尔。

念等觉支是这样子。「如是择法」，这个「如是」就是指这个念等觉支说，念等觉支的有、无，现起、不现起是这样。「择法」觉支、「精进」觉支、「喜」觉支、「安」觉支、「定」觉支、「舍」等觉支这一共是六个，加上前面的「念」，就是七觉支。「当知亦尔」应该知道也是这样子，有没有生灭也是知道的。

天二、结

若能如是如实遍知诸杂染法，自性因缘过患对治，是为法念住体。

「若能如是」这位修行人这位禅师，他若能这样子如实的「遍知诸杂染法」，遍知杂染的五盖，或者一切色界、无色界定里面的一些爱味，这些「杂染法的自性」。其实欲界的欲是爱，色界定、无色界定里边也是爱，它本身的相貌也叫做「自性」。这个相貌的因缘从那里来呢？那么就是从种子来的，你内心里面有这个种子，你失掉了正念的时候烦恼就现起。「过患对治」这个过患，有了烦恼种子而现行有烦恼，烦恼就有过患，令你有罪过令你不清净，令你流转生死你都要知道。遍知诸法的杂染自性，遍知诸法杂染自性发起的「因缘」，遍知诸杂染法的「过患」。那么你还能够有对治的因缘，那就是「七觉支」也就是四念住。「是为法念住体」这就是「法念住」，就是这个意思，是为「法念住的体性」。

酉二、例循观等

如说于身住循身观念及念住。如是于受于心于法、随其所应当知亦尔。

这是第二科「例循观等」就是这个「法念住」，「例循观等」和前面那个循身观等一样。

「如说于身住循身观」前面的文解释什么是「身」？什么是「住循身观」？什么是「念」？什么是「念住」？在身念住里面有这么多的解释。「如是于受于心于法随其所应当知亦尔」也是一样，也是「住循受、循心、循法观」里面也有念、也有住，有念住。「如是于受于心于法随其所应」，受念住的所应，心念住、法念住的所应「当知亦尔」。应该知道也和身念住是相同的「当知亦尔」。

《披寻记》九六三页：

如说于身住循身观等者：前说住循身观，谓由三慧随观随觉。又说于文于义修作证中心无忘失，名之为念。复由三相善住其念，故为念住。如是住循受观、住循心观，住循法观，念及念住，其相亦尔。然受心法所依有别，是故说言随其所应。

「如说于身住循身观等者：前说住循身观，谓由三慧随观随觉」。闻思修三慧，随观影像境，随觉本质境。「又说于文于义修作证中心无忘失，名之为念」。这是前面也解释这个意思。这个「念」字也是通于闻思修三慧的。

「复由三相善住其念，故为念住」。前面说三相「为守护念，为于境无染、安住所缘」这是三相三种相。「住复由三相善住其念」能够安住他的正念，故名为「念住」。

「如是住循受观、住循心观、住循法观」。他的念和他的念住「其相亦尔」，他的念和念住的相貌，也和身念住是一样的。「然受心法所依有别」然而这个「所依」就是「所缘」，所缘的这个受、和心、和法、和身念住不一样，有差别。「是故说言随其所应」。

未二、广差别（分三科） 申一、总征

云何于内身等住循身等观？云何于外身等住循身等观？云何于内外身等住循身等观？

前边是「略别辨」四念住，前面是一样一样地简略地去说明。现在以下是「广分别」，广分别四念住，分三科，第一科是「总征」。

「云何」什么叫做「于内身等住循身等观？云何于外身等住循身等观？云何于内外身等住循身等观？」这分有三个问题，这是「总征」。

下边第二科是「别释」分六科，第一科是「第一义」分二科，第一科是「住循身观」又分三科，第一科是「内」。

申二、别释（分六科） 酉一、第一义（分二科） 戌一、住循身观（分三科） 亥一、内

谓若缘内自有情数身色为境住循身观。是名于内身住循身观。

若是这位禅师他静坐的时候，「缘内自有情数身色为境」就是观察「内」，就不是外，内就是自。就是自家的有情数身色为境，就是你自己的色受想行识，但是受想行识不为所缘境，是「身」为所缘境，「住循身观」。「是名于内身住循身观」。

亥二、外

若缘外非有情数色为境住循身观。是名于外身住循身观。

这是第二科是「外」。若是你在奢摩他里边观察外边的，不是有情数的，不属于有情就是「无知之物」，有情数的色为所缘境，也是住循身观。「是名于外身住循身观」就是所缘境不同。

亥三、内外

若缘外他有情数身色为境住循身观。是名于内外身住循身观。

这第三科是「内外」。若是这位禅师在这个禅定里边观察外边，不是自家。外边的他有情数，别的生命体的范围内的「身色为境」，他的四大所组成的身体作所缘境。「住循身观」安住在循环观察的境界。「是名于内外身住循身观」。看这个《披寻记》。

《披寻记》九六三页：

谓若缘内自有情数身色为境等者：此依前说内身外身差别为释。其义可知。

「谓若缘内自有情数身色境为等者：此依前说内身外身差别为释，其义可知」是应该知道的。这个缘外他有情数身色为境「住循身观，是名于内外身」。这个内外身怎么讲呢？因为他是有情数，不是外边的山河大地无情数，所以是「内」。但是外身，他不是自身是外，所以同时是内又是外，所以叫做「是名于内外身住循身观」。

戊二、住循三观（分三科）　亥一、内

若缘依内自有情数身色所生受心法为境住循三观。是名于内受心法住循受心法观。

这前面是第一科是「住循身观」。下面第二科「住循三观」就是受心法，这叫三观，分三科，第一科是「内」。

「若缘依内自有情数身」，若是你观察，你内自有情数身为依，就是为所缘境的色，依此色所生的受、所生的心、所生的法为所缘境。「住循三观」你安住在「受心法」的三种观察「是名于内受心法住循受心法观」。

这个初开始修四念处的人，你不能够观察他人的生命体作所缘境，只能观察自家的身体作所缘境，那么就是「内身」，内自身有情数的循身观。你这样子观察，常常的观察呢，就是把这个见烦恼、爱烦恼破出去多少了，然后你再观察他人的色受想行识、四念处。不可以一开始观察他人，因为什么呢？观察他人，因为你初开始，你内心里的爱烦恼、见烦恼没有断，你观察他人的色受想行识，你很难修四念处你修不来。你只有先观察自家的色受想行识四念处的所缘境，这样能观察上来。你修不净观、无常观、苦观、无我观能修上来。这样修上来的时候，虽然说是还没得圣道，但是你的烦恼已经被调伏了多少了。你的智慧增长了，定力也增长了，这时候再观察你所爱的色受想行识，你所憎的色受想行识，你能观察它是不净、是苦、是无常、是无我。但你不可以不修，你若不修，你不修你就有烦恼，你这烦恼就不清净，你就会有烦恼。所以一定观察自，而后又观察他。现在「身念住」是这样子，现在受心法的身念住也是这样子。所以是：

亥二、外

若缘依外非有情数色所生受心法为境住循三观。是名于外受心法住循受心法观。

「若缘依外非有情数，色所生受心法为境，住循三观」这是这样子。这外边的非有情数也是很厉害的。一寸山河就是一寸血，不得了！这个我们平常的人好像没有这个感觉，但是年纪稍大一点也会感觉到都是不得了的！那是一点儿差一点儿都不行。所以这上面「外非有情数色所生受心法为境住循三观」，「是名于外受心法住循受心法观」。

亥三、内外

若缘依外他有情数身色所生受心法为境住循三观。是名于内外受心法住循受心法观。

也是这样子，一个是内、一个是外、一个是内外，这分这么三种。三种里面都有三观，都有受心法三观，这是「第一义」。

下面是「第二义」分二科，第一科是「举循身观」分三科，第一科是「内」。

酉二、第二义（分二科）　戌一、举循身观（分三科）　亥一、内

复有差别。谓若缘根所摄有执有受色为境。是名于内身住循身观。

「复有差别」有不同的，又有不同的情形。「谓若缘根所摄有执有受色为境」。这位修行人若是观察「根所摄」，就是能发识的眼耳鼻舌身叫做「根」，是属于这一范围内的。这一个范围内的是「有执有受」，这个「执」就是里面你的「心」，了别性的心寄托在这里。我们这眼、耳、鼻、舌、身，这五根是地水火风是物质的东西，

但是这里边有心寄托在里边，同他和合这个心，这了别性的心同它和合，叫作「执」。有「受」就是有感觉。若是有心寄托在那里面，所以它就有感觉了。你是身外的色，山河大地这个识不寄托在那里，那里没有「受」。所以这个我们能发识的眼耳鼻舌身这个根是「有执又有受」，这样的「色」，这样的地水火风，这样的眼耳鼻舌身，这样的物质为所缘境，「是名于内身住循身观」。

亥二、外

若缘非根所摄无执无受色为境。是名于外身住循身观。

这是第二科是「外」。若观察不能够发识，不属于根的这种色法，这样的色法是「无执」也「无受」。心不寄托在那里，不为心所执，他也没有感觉，这样的物质为所缘境，「是名于外身住循身观」。这是「外」。

亥三、内外

若缘非根所摄有执有受色为境。是名于内外身住循身观。

「若缘非根所摄」，下面第三科是「内外」。「若缘」若观察不是「根所摄」。「有执有受色为境」不是根所摄就是不能发识，那就是「扶根尘」。扶根尘就是保护你的眼耳鼻舌身的那种物质，就是我们肉眼所见的人、所见的这个所见的人。这个它呢，它也是「有执有受」。肉眼所见的这个眼耳鼻舌身，它里面也是有心法在里边，也是有受的这种色法为境，「是名于内外身住循身观」这个属于「内外身」。因为它不是根，它也是你的身命体，所以叫作「内」，但是它不是根所摄所以又是「外」。这样子「住循身观」也是作为观察。

戌二、住循三观

如是若缘依前三色所生受心法为境，随其所应当知即是住循三观。

看这个《披寻记》。

《披寻记》九六三页：

谓若缘根所摄有执有受色为境等者：此依前说有情数身非有情数身差别为释可知。又复此中住循三观，亦有若内若外若内外三种差别，例前可知。今此总说故不分别，下皆准知。

「谓若缘根所摄有执有受色为境等者：此依前」面「说」的「有情数身非有情数身差别为释」。用那个差别来解释就「可」以「知」道。「又复此中住循三观，亦有若内若外若内外三种差别，例前可知」道。「今此」是「总说故不分别」了，「下皆准知」。这是「第二义」。下面「第三义」。

酉三、第三义（分二科）　戌一、举循身观（分三科）　亥一、内

复有差别。谓若缘自内定地轻安俱行色为境，是名于内身住循身观。

「复有差别。谓若缘自内定地轻安俱行色为境」，当然有成就了色界定的人，那情形又不同了。他在定里边修四念处观的时候，「若缘自内定地轻安俱行色为境」，因为他有禅定了，他这个身体里面有轻安乐，这个轻安乐和他的身体在一起活动，以这样的色为所缘境「是名于内身住循身观」。这是「内」。下面说「外」。

亥二、外

若缘自内不定地麤重俱行色为境，是名于外身住循身观。

「若缘自内不定地麤重俱行色为境」，那么你若入定的时候你得到禅定了，你入定的时候，入定的时候你就有轻安。出定以后经过一段时间轻安就没有了，这个时候就是定外修观了。那你就是「不定地」你就是没有轻安，没有轻安就是「麤重」了，那个「麤重俱行色为境」，「是名于外身住循身观」。这样以「定」为内；「不定」就是外。以「轻安」就是内；「麤重」就是外。

亥三、内外

若缘他轻安俱行麤重俱行色为境，是名于内外身住循身观。

「若缘他」是别的人，另外的一位禅师他有修行，他也有入定出定的不同，所以他也有轻安俱行、有麤重俱行的差别，这样的「色为境」为所缘境，「是名于内外身住循身观」。

戌二、例循三观

如是若缘依前三色所生受心法为境。随其所应当知即是住循三观。

这是第二科「例循三观」。这个「三色」三种色「所生」的「受心法为境」。「随其所应当知即是住循三观」。

酉四、第四义（分二科）　戌一、举循身观（分三科）　亥一、内

复有差别。谓若缘内能造大种色为境。是名于内身住循身观。

这是第四科「第四义」分二科，第一科「举循身观」分三科，第一科是「内」。「复有差别」又有不同的。

「谓若缘内能造大种色为境」这是更微细了。「能造大种」呢？大种是能造，就是坚、湿、软、动的四大种，能造「为境」，「是名于内身住循身观」。这是能造。

亥二、外

若缘外能造大种色为境。是名于外身住循身观。

若缘外边的山河大地，那里面的能造的坚湿软动为所缘境「是名于外身住循身观」。下面第三科是「内外」。

亥三、内外

若缘依能造大种色所生根境所摄造色为境。是名于内外身住循身观。

「若缘依能造大种色所生」的「根境所摄造色」，这个「根境」就是五根和五种尘境，色声香味触这是所造了，是大种色所创造的物质。「若缘依能造大种色所生」出来的「根境所摄的造色」为所缘境，「是名于内外身住循身观」。

戌二、循三观

如是若缘依前三色所生受心法为境。随其所应当知即是住循三观。

「如是若缘依前三色所生受心法为境」的时候，「随其所应当知即是住循三观」。这是第四。

酉五、第五义（分二科）　戌一、循身观（分三科）　亥一、内

复有差别。谓若缘有识身内色为境。是名于内身住循身观。

下面是第五「第五义」分二科，第一科「举循身观」分三科，第一科「内」。

复有不同的，「谓若缘有识身内色为境」这个身里边有识，有知觉的，内色为所缘境，「是名于内身住循身观」。

亥二、外

若缘无识身有情数青瘀等位色为境。是名于外身住循身观。

「无识身」，人死掉了身体没有识，但是他这个时候还不是山河大地，他还是有情数的。这个身体有青瘀、有膨胀、有脓烂、有散坏，各式各样的变化为所缘境，「是名于外身住循身观」。

亥三、内外

若缘无识身色于过去时有识性。有识身色于未来时无识性。相似法性平等法性为境。是名于内外身住循身观。

「若缘无识身色于过去时有识性」这是第三科「内外」。若是你观察这个「无识身」，就是这个死亡的这个身体，死亡是现在，于过去的时候，他没有死亡的时候，那时候还是有识性的。「性」就是心，有这个「识」的心。「有识身」有识性，这个「有识」的身体的色。「于未来时无识性」，那么「未来时」，过去的时候是活人，「未来时」是死人。死人的时候是「无识性」。

「相似法性平等法性为境」这个有识、无识，过去、未来是有差别。但是这个身体是相似的，彼此是相似的，他们的法性是相似的，是平等的法性都是地水火风「为境」，为所缘境。「是名于内外身住循身观」。

戌二、住循三观

如是若缘依前三色所生受心法为境。随其所应当知即是住循三观。

就是内、外、内外三色所生的受、心、法为境，「随其所应当知即是住循三观」。下面是第六科分二科，第一科「举循身观」又分三科，第一科是「内」。

酉六、第六义（分二科）　戌一、举循身观（分三科）　亥一、内

复有差别。谓若缘自中身发毛爪齿等相为境。是名于内身住循身观。

以此为你自身中的这个「身的发毛爪齿」为所缘境，「是名于内身住循身观」。下面第二科是「外」。

亥二、外

若缘他中身发毛爪齿等相为境。是名于外身住循身观。

若缘他中生命中的身发毛爪齿等相为所缘境，「是名于外身住循身观」。

亥三、内外

若缘内表身变异不变异青瘀等相。及缘外表身变异不变异青瘀等相相似法性平等法性为境。是名于内外身住循身观。

这是第三科是「内外」。这个「中身和表身」的不同。下边是第二科「例循三观」。

戌二、例循三观

如是若缘依前三色所生受心法为境。随其所应当知即是住循三观。

下面是「总结」。

申三、总结

如是等类身受心法诸差别门当知多种。今于此中且显少分诸门差别。

不是说那么多。这可见有各式各样的色，各式各样的身，每一样的色身都有三观。

午二、明建立（分二科）　未一、显四种（分四科）　申一、第一义（分二科）　酉一、总标

又为对治四颠倒故。世尊建立四种念住。

现在是第二科「明建立」。前面是「明体相」。就是他本身就有这种相貌，不同的相貌。现在说是建立是什么意思？就是你修四念处的观，就是有佛的智慧观察这个「身受心法」，有这样的道理把他发挥出来，把它安立出来。我们这样的学习才能够断烦恼，才能够转凡成圣的，所以叫做「建立」。分二科，第一科「显四种不同」这个四种不同分四科，第一科「第一义」又分二科，第一科是「总标」。

「又为对治四颠倒故」，这个为什么佛为我们宣说这个四念处的法门呢？是为了对治四颠倒故。就是破坏四种颠倒的迷惑，所以佛才建立这四种念住。这是总标。

下面第二科「别释」分四科，第一科是说这个「身念住」分二科，第一科是「标立」标立出来。

戌一、身念住（分二科）　亥一、标立

谓为对治于不净中计净颠倒立身念住。

「谓为对治」，这是先说这个「身念住」，为什么建立身念住呢？「谓为对治」就是为了破坏这个身体是不清净的、是污秽的，是个臭皮囊，「不净」。但是我们凡夫就是颠倒迷惑了「计净颠倒」，就是执着它是清净的、是美好的，这是一个「颠倒」迷惑。因此而造了种种的罪业流转生死，所以「立身念住」。立这个身念住叫我

们「修不净观」，破除这个净的「颠倒」。这是「标立」。下面第二科是「释义」。

亥二、释义

以佛世尊于循身念住中宣说不净相应四憺怕路。若能于此多分思惟。便于不净断净颠倒。

这是解释前面这一段文的含义。「以佛世尊」因为佛「于循身念住中」，佛在经里面说这个「循身念住」里面「宣说不净相」，这个《大品般若经》里面就有，这个「念住品」里面就有。「宣说不净相应」宣说这个「身不净」，这个身念住里面宣说这个身是「不清净相应」。这个不清净，于这个身体是相应的。身体有这个不净的这种情况。「四憺怕路」这条路有四条憺怕路。憺怕就是这个人死掉了，这个死尸放那个地方，丢在那个地方，那个地方就很少有人到那边去了。所以虽然有条路，但是很憺怕、很少人走那条路，这就是憺怕路。那个一共有四段，各有各的义所以叫「四憺怕路」

「若能于此多分思惟」若是这位修行人，他能够在这里，在这四憺怕路这里多分的思惟，多分的修这四念处。「便于不净断净颠倒」你就能够在这个「不净」的这种智慧观察下，就能够断灭了「净的颠倒」。

《披寻记》九六五页：

宣说不净相应四憺怕路者：此显依外朽秽不净的差别。世尊宣说四憺怕路，如前已说（陵本二十六卷二十一页）。

「宣说不净相应四憺怕路者：此显依外朽秽不净的差别。世尊宣说四憺怕路，如前」文「已」经「说」过了。什么地方呢？（陵本二十六卷二十一页）

戊二、受念住（分二科）　亥一、标立

为欲对治于诸苦中计乐颠倒立受念住。

这是第二科「受念住」分二科，第一科是「标立」。佛陀的慈悲智慧想要「对治于诸苦中计乐颠倒」对治凡夫于诸苦中执着是乐，不执着是苦的这种颠倒错误，所以安立这个「受念处」。这是「标立」。下面解释。

亥二、释义

以于诸受住循受观。如实了知诸所有受皆悉是苦。便于诸苦断乐颠倒。

「以于诸受住循受观」，因为佛陀在四念处的受念处这里。「诸受」各式各样的受，前面有二十一种受。「住循受观」的时候，「如实了知诸所有受皆悉是苦」一切的受都是苦恼的境界，皆悉是苦「便于诸苦断乐颠倒」你能够这样去观察呢，你就认识它是苦，而不会颠倒的认为它是乐了，就能断除「乐的颠倒」。

《披寻记》九六五页：

于诸苦中计乐颠倒者：此中诸苦、谓行苦性，由后有业烦恼所生诸行，于彼彼自体中能随顺生一切烦恼及与众苦故。

「于诸苦中计乐颠倒者：此中诸苦谓行苦性」主要是说行苦，当然有坏苦、有苦

苦。坏苦和苦苦比较容易明白，行苦是难一点。怎么样说行苦呢？「由后有业烦恼所生诸行」这个诸行就是色受想行识，就是这个果报。果报是怎么生出来的呢？由烦恼和后有业这两种。你有后有业没有烦恼也不能生，就是有业还要有烦恼。而这个后有业，就是这个业能招感你将来的生命体，这个业叫「后有业」。加上烦恼生出来的色受想行识，这个色受想行识是一种果报。这个果报本身是不苦也不乐，所以叫做「行」，叫行苦。

「于彼彼自体中能随顺生一切烦恼及与众苦故」所以叫做「行苦」。「于彼彼自体中」是一个一个的，乃至三恶道、人间、天上都在内。他的那个色受想行识的体性里面，能随顺生一切烦恼，对于生烦恼这个事情很顺，你有一个所缘境那内里边有种子，种子一生现行就出来了。「及与众苦」还有很多的生老病死苦、怨憎会苦、爱别离苦，这些苦，所以叫做「诸苦」。

「了知诸所有受皆悉是苦，便于诸苦断乐颠倒」。有些有福报的人他什么事情都很自在，你说苦，他感觉我没有苦。实在现在说，你的色受想行识里边有很多苦恼的种子，有烦恼的种子，还有种种果报、业障的种子，那个种子若动起来苦就来了。你现在是烦恼的种子，苦恼的种子没有现行，所以你没有感觉苦，但是终究有一天要出现的，是这样的意思。

戊三、心念住（分二科）　亥一、标立

为欲对治于无常中计常颠倒立心念住。

前面是「受念住」，这里说第三个是「心念住」。「为欲对治」就是破坏。「于无常中计常颠倒立心念住」，无常中就是这个色受想行识刹那刹那的变动 ，这就是「无常」。但是刹那刹那的无常不明显，就是显著的无常是明显的。当然这件事也是容易明白的。从历史上看，自有历史以来，没有历史没有记录不知道，有历史以来的英雄好汉、大福德人多的很，而今安在哉？都是无常了！但是你若不这样思惟呢，就感觉没有事，什么事也没有。现在告诉我们「对治无常中计常颠倒」，总感觉很久很久还没有事情，这是「计常颠倒」。「立心念住」告诉我们是无常的。这是「标立」。下面解释。

亥二、释义

以能了知有贪心等种种差别，经历彼彼日夜刹那瞬息须臾非一众多种种品类，心生灭性。便于无常断常颠倒。

我看见可能是在，不是春秋，是战国的时候。一个国家分三个势力，其中的一个人，这个势力是头脑是很了不得，他联合其他的势力去破坏那个，也准是成功了。结果呢？同你合作的人，同敌人合起来反起来把这个人搞垮了。世间上的事情，这个变化非常的大。还是要讲道德是好一点！这上面说「以能了知有贪心等种种差别」，若是你能够反省自己的内心，你就会知道我们有的时候有贪心、有的时候有瞋心，一共有二十种心。种种的差别。

「经历彼彼日夜刹那瞬息须臾」，这个内心的差别，也是种种因缘的变化。「经历」过「彼彼日夜」，这一天、这一夜、这一年、这一月、这一日，乃至这几个小时、几分钟、几秒钟，这样的「刹那」是最短的时间。「瞬息」、「须臾」，这个瞬息比刹那长一点，须臾又比瞬息又长一点。在《俱舍论》上说：还是能计算出来这个须臾大盖是有一刻钟吧。

「非一众多种种品类心」的「生灭性」，心是有差别有生有灭的变化。「便于无

常断常颠倒」，你能这样去观察内心的变化呢，你就会知道它是无常，就熄灭了常的颠倒迷惑，而不会不知道是常了。外边的色相，譬如说身体的色相，表现于外身体的相貌，有的时候是胖了，有的时候瘦了，有的时候有病，有的时候健康，这也容易知道是无常。但是内心的无常，你若不细心还是不知道。所以这里边主要是说「心是无常」的。

戊四、法念住（分二科）　亥一、标立

为欲对治于无我中计我颠倒。立法念住。

这是第四科「法念住」，先是「标立」。「为欲对治于无我中」在色受想行识里边没有我，但是我们就是执着有一个我，那么就是错误了，「立法念住」。这叫做立这个法念住，「观法无我」。

亥二、释义

由彼先来有有我见等诸烦恼故，无无我见等诸善法故，于诸蕴中生起我见。以于诸法住循法观，如实了知所计诸蕴自相共相。便于无我断我颠倒。

「由彼先来有有我见等诸烦恼故」第二科是「释义」。由于那一个众生，「先来」就是过去以来，他内心里面有一种烦恼，有什么烦恼呢？是「有我见等诸烦恼」。各式各样的烦恼「故」，「无无我见等诸善法故」没有这个。这上面这个「我见」和「无我见」。「无我见」是善法，「有我见」就不是善法。因为「有我见」怎么说不是善法呢？「有我见」就是要保护这个我，保护这个我的时候就会伤害别人。这是个利害冲突的时候，为要保护自己伤害别人，所以就会造罪。若是无我的时候，他就能够有慈悲心，他可以减少自己的利益去帮助别人，所以「无我」才能「大悲」这句话是对的。无我的时候，他不考虑自己的利害关系，他去帮助别人，所以这是「善法」。若有我的时候，他祇考虑自己的利害关系，不考虑别人，就会伤害别人来利益自己。所以「有我」反倒是烦恼的根本。

一般显现出来的粗显的烦恼，那不是烦恼的「根本」，烦恼的根本是「我见」。那么佛法中，佛菩萨的大智慧观察到这里，所以主张「修无我观」。这个「无我见」是「诸善法」的根本，所以「于诸蕴中生起我见，以于诸法住循法观，如实了知所计诸蕴自相共相。便于无我断我颠倒」。

我们众生从无始以来有我见的烦恼，没有无我见的善法，「所以于诸蕴中生起我见」。在色受想行识里边计着这是我，或者是不太注意观察的人，色也是我受想行识都是我。若仔细地观察的时候，多数是执着「心」是我，这个「识」是我，色受想行不是我，总而言之执着有我，生起「我见」。

「以于诸法住循法观」若是能够学习佛法，从佛法里面得到智慧了，用这个智慧在色受想行识上，在眼耳鼻舌身意上，在一切法上，「住循法观」。仔细地去观察的时候「如实了知所计诸蕴自相共相」，就能真实的能够明白，所执着有我的这个「诸蕴的自相共相」里边是没有有我的。这个「诸蕴的自相」色受想行识，色有色的相乃至识有识的相。色的相不是受的相，受的相不是想的相，想不是行，行的相不是识，识的相不是色的相。就是本身有本身的相貌叫「自相」。

「共相」呢，色受想行识共有的相貌，这个相貌是通于色受想行识的。譬如说无常，色也是无常，受想行识也是无常；色也是无我，受想行识也是无我，那就是共有的相貌。你能够从佛法上得到智慧去观察的时候，「观察诸蕴的自相，观察诸蕴的共相」。「便于无我断我颠倒」你就能够知道没有我，你作不得主的，所以是无我。

「无我」是「断我颠倒」，就断除了有我的执着，断除了有我的执着心情就快乐了。这是「第一义」。

申二、第二义（分二科）　酉一、由横计

复有差别。谓诸世间多于诸蕴唯有蕴性唯有法性。不如实知横计有我依止于身。由依身故受用苦乐。受苦乐者由法非法有染有净。

这「第二义」分二科，第一科「由横计」。

「谓诸世间」的众生不管是天上的、人间的，多数于色受想行识的诸蕴上，色受想行识的这个蕴，只有蕴的体性。「唯有法性」唯有法本身的相貌，它就是无常、无我、苦、空的这种境界。「不如实知」不能真实地明白，不能真实地明白「唯有蕴性，唯有法性」。

「横计有我依止于身」不合道理的执着有一个常恒住不变易的我，「依止于身」那是住在这个身体里边，身体里边有个我。「由依身故受用苦乐」因为这个身体它有苦恼，有的时候苦恼，有的时候快乐，我在身体里面住就受到苦受或者受乐。「受苦乐者」，这个「横计有我依止于身」这是身体是我的住处，这是「身」。「由依身故受用苦乐」，身受心法这个「受」，我在受苦、我在受乐。「受苦乐者」受苦、受乐的那个主人就是我，那么那个就是心，心是受苦乐者，心是我。

「由法非法有染有净」，由于我受苦、受乐的时候，我要采取主动，我不受苦我要把这苦消灭了的时候，可能会伤害到别人；我若受乐的时候，也可能会采取行动伤害别人。这个时候我就可能有法的行动，有非法的行动。也可能会作善，也可能会作恶。「有染有净」这个时候就有如意的事情，有不如意的果报了。

酉二、为除愚（分四科）　戌一、立身念住

为欲除遣我所依事愚故。立身念住。

前面是「由横计」。下面第二科是「为除愚」分四科。第一科是「立身念住」。

「为欲除遣」为了要破除去「我所依事愚故」。这个身体是我的住处，这个身是个事，你这样的执着就是胡涂，这里没有我。「立身念住」只是安立一个身念住。告诉你身就是身，这不是我的住处，根本没有我可得。这是第一。下面第二「立受念住」。

戌二、立受念住

为欲除遣我所领受事愚故。立受念住。

「为欲」是想要破除去「我所领受事」，这个「受」是我所领受。我会受苦受乐，这是胡涂的说法。这里面只是心在感觉苦、感觉乐，没有我可得的，是「立受念住」。

戌三、立心念住

为欲除遣于心意识执我愚者我事愚故。立心念住。

就是破坏「于心意识执我愚者」，你执着在心意识上执着有我，这就是胡涂。这

是对于我这件事不明白的愚痴「立心念住」。告诉你只是心而已，这里没有我可得。因为心它也是众缘所生，若我就是本性所有，非因缘有，这个非因缘有的我，在心上没有这件事。心是因缘有。

戊四、立法念住

为欲除遣所执我心能染净事愚故。立法念住。

为了破除去执着心是我，我这个心能作恶事、能作善事，能作染污的事情、能作清净的事情。染净就是一切法，在法上执着有我，这就是「依染净事愚故立法念住」。只是一切善法、一切恶法、一切因缘生法的变化，不是我作一切法，作善、作恶，不是的。「故立法念住」。看这《披寻记》念它一遍。

《披寻记》九六六页：

横计有我依止于身等者：此中计我依身，即我所依事愚。计我依即身受用苦乐，即我所领受事愚。计我受苦乐者，即我事愚。计我由法非法有染有净，即能染净事愚。

「横计有我依止于身等者：此中计我依身，即我所依事愚。计我依即身受用苦乐，即我所领受事愚。计我受苦乐者即我事愚」。我是受苦乐者计着我。「计我由法非法有染有净，即能染净事愚」。这样子来分别「身受心法」四种念住。

申三、第三义（分二科） 酉一、标立

复有差别。谓若依此造作诸业。若为此故造作诸业。若造业者若由此故造作诸业。为总显示如是一切立四念住。

「复有差别。谓若依此造作诸业。若为此故，造作诸业」。「四念住」里边分成二科。第一科「辨体相」第二科「明建立」。明建立分成四大科。现在是第三科「第三义」。「四念住」有四种不同的解释，现在是第三种。

第一种解释，就是我们通常说的「观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我」。第二种解释，在四念住里边「身受心法」都是执着有我的，为破除这种我执，所以「建立四念住」。这是第二种解释，现在是第三种。

「复有差别」又有不同的意义。「谓若依此造作诸业」这是一个意思。「若为此故造作诸业，若造业者若由此故造作诸业，为总显示如是一切立四念住」。这四句话总起来是显示：这样的「身受心法」来安立这四念住的法门的。这是「标立」。下边第二科才是解释。

酉二、释义

当知此中依止于身造作诸业。为求受故造作诸业。心能造业由善不善法能造诸业。

「当知此中依止于身造作诸业」。这第一句「若依此故造作作诸业，这个「此」是指什么说的呢？是「依止于身造作诸业」。众生他的身口意，他造作各式各样的业力，「是依止于身」。以身为依止处，才能造作各式各样的业的。当然这「身」也就是色受想行识，统合起来名之为「身」。以此来显示「身念住」的意思。「为求受故造作诸业」，这是第二句。

「若为此故造作诸业」，众生为什么要造作种种的业呢？就是为了希求享受！想要享受安乐，就是这么一个原因而会作种种业。这个聪明有智慧的众生，会说出来种种好听的理由，我要怎么怎么、作什么什么事情，其实就是一句话就是为求受，就是希求安乐的觉受，而去做种种事。

「心能造业」这是第三句。「若造业者」造业者是谁？就是众生的心。他这个心会种种的策划、种种的观察思惟 ，这样子依止于身而造种种业，依「此建立心念住」。

「由善不善法能造诸业」，这是第四句。「若由此故造作诸业」这心种种分别，它怎么能够造作很多的事业呢？就是由善不善。「由善法由不善法去造作种种业」，你不能超过这个范围的。或者为损害人而造作这件事，或者是为利益人而造作这件事。利益人而对于自己有利，或者是伤害他人对自己有利，这样子就「由善不善法能造诸业」。这样说，这四念住完全是在造业这一方面安立的。

申四、第四义（分二科） 酉一、标立

复有差别。谓若依此有染有净。若为此故起染起净。若染净者若由此故成染成净。总为显示如是一切立四念住。

「复有差别。谓若依此有染有净」。这是第四义，还有不同的意义，也是有四句。「谓若依此有染有净。若为此故起染起净。若染净者若由此故成染成净」。这也是四句。用这四句话「总为显示如是一切立四念住」来显示这个道理，才建立这个四念住的。这是「标立」。

下边才解释，解释它的意义。

酉二、释义

当知此中依止于身有染有净。为求受故起染起净。心染净者由诸法故成染成净。

「当知此中依止于身有染有净」。这第一句话「谓若依此有染有净」，就是要依靠你的身体，才创造出来这个染净的业力。前边只是说造业，这一段说出来「染净」的不同。前边说造业应该是生死业，这里说染净应该包括「无漏业」在内。那么「染」就是苦集，「净」就是灭道，就是出世间的清净的因果，也是依靠要有这个生命体你才能够创造的。「谓若依此，有染有净」。

「为求受故起染起净」这是第二句。「若为此故，起染起净」。「为求受故」这个世间上受苦受乐的事情，出世间不受一切法的受，那就是圣人的清净的业力了。起染起净的业力，那么这是「受念住」。

「心染净者」这是第三句「染净者」。前边这个身念住、受念住也还是要以心念住为主，由心来发动，它是为主要的所以称之为「者」。

「由诸法故成染成净」这是第四句「若由此故戊染成净」。就是这个心虽然是为主，但是它不是一个单独的可以成事的，也要由很多的善法，或者很多的恶法，这样子才能造作出来染业、或者是清净业的。这一段也是由造业，但是和前边那一段来说，这里边应该包括出世间的净业，是不同于第三段了。

未二、释念住（分二科）　申一、问

问:念住何义？

这是第二科解「释念住」。前边解释这个「四念住」，现在解释这个「念住」两个字，分二科，第一科是「问」。「念住」是什么道理？下边第二科是回「答」分二科，第一科是「标」。

申二、答（分二科）　酉一、标

答：若于此住念。若由此住念皆名念住。

「答：若于此住念。若由此住念皆名念住」。就由这两个道理，立名为「念住」的。这是「标」。下边解释，解释分二科，先解释「于此住念」。

酉二、释（分二科）　戌一、于此住念

于此住念者。谓所缘念住。

「于此住念」这个此是指什么说的？就是「所缘的念住」。

《披寻记》九六六页：

谓所缘念住者:谓缘身受心法为境应知。

「谓所缘念住者：谓缘身受心法为境应知」。就是这个修行人修四念住的时候，是依身受心法做所缘境的，那么这就叫做「所缘的念住」。这是依此义安立名为「念住」的。「住」这个字，实在来说就是「定」的意思，在定里边「念」定里边念。念字下边文解释得很详细，实在里边还是要有智慧的。现在是说偏重于「所缘」这一方面来说，名之为「念住」。

戊二、由此住念（分三科）　亥一、第一义

由此住念者。谓若慧若念摄持于定，是自性念住。所余相应诸心心法，是相杂念住。

「由此住念者」下边第二科解释这个「由此念住」什么意思？分三科，第一科是第一义，第一种解释。

「由此住念者：谓若慧若念摄持于定，是自性念住」。这个「由此住念」这句话，就是「谓若慧若念摄持于定」就这三个字。就是要有智慧和念力，这两个法都摄持在禅定里边，在禅定里边有念、有慧，这就是「自性念住」，也就是四念住一个主要的体性，就是这样子。在禅定里边用这个念心所，把所修的法门显现在心里边，那叫做「念」。显现以后再用智慧去观察，「破除颠倒」那就叫做智慧。这样说就是慧、念加上定。虽然也有其它的种种的事情，但是依此三法为它主要的体性，是「自性念住」。就是四念住里边主要就是这三个法，是不同于其它的法门的。

「所余相应诸心心法，是相杂念住」。旧的翻译叫做「共念住」，这里是新的翻译，叫做「相杂念住」。就是在慧和念和定之外，还有其它的事情。其它的事情就是还有诸心、心法，有触、作意、受、想、思、欲胜、念、定慧，无贪、无瞋、无痴这些心法，和慧、念、定相应的。这样说起来叫做「相杂念住」。就是不只慧和念，还有其它的心、心所法和它共同的合作来修成圣道的，这就叫做「相杂念住」。

亥二、第二义（分二科）　天一、出体性

又由身受心法增上所生善有漏无漏道皆名念住。

这前边是「第一义」。现在是「第二义」，第二个道理来解释这个四念住，分二科，第一科是「出体性」，第二科是「辨种类」。

「又由身受心法增上所生」，又由于这个慧念和定还有诸行心所，共同的在身受心法的所缘境上，用功修行的强大的力量，那是「增」上。由这个强大的力量所生出来的，「善有漏道」和「无漏道，皆名念住」。这样说呢，就是由善有漏道、无漏道就是果了。前面是在因上说的，这里边是包括了果所成就的，总名为「念住」。这个善有漏道，有漏法里边有恶法在内，这个恶法现在除掉。这个善有漏，就是你从资粮位到加行位的时候，在加行位的时候暖顶忍世第一，这样子用功修行的时候，虽然是也有很好的成就，但是还没有完全地消灭烦恼。烦恼还没有完全消除，所以还是「有漏」，还是有烦恼的。若是到进一步到见道位、修道位，到无学道的时候，那就逐渐地灭除了一切的烦恼。完全是清净的身口意，清净的色受想行识，清净的眼耳鼻舌身意，那就是「无漏道」。这样说就是由因而至果了，皆名为「念住」了。

天二、辨种类（分三科）　地一、标

此复三种。

现在第二科是「辨种类」分三科，第一科是「标」。这个「此复三种」，前边「由身受心法增上所生善有漏无漏道」这个地方还是有三种不同的。这是第一是「标」，第二个是「列」。那「三种」不同呢？

地二、列

一闻所成。二思所成。三修所成。

有这三种不同。这个「闻所成」就是初开始学习佛法的时候，就是「闻所成」。但是这个闻所成也有一个范围，初开始学习佛法也要经过一段时间，才能够圆满地通达了什么是佛法。当然利根人会很快，钝根人的时间会慢一点，那这叫做「闻所成」。

「二思所成」通达了以后还要专精思惟，在闲静处还要再经过一番的思惟，在内心里边经过一番思惟的。这个思惟的时候，就在「闻所成」的智慧上又进了一大步，这是「思所成」。

「三修所成」这个修所成就是在禅定里边思惟。禅定里面思惟，和不在禅定里面思惟，有什么不同呢？就是力量有强有弱。你没得禅定的时候，你内心的清净的如理作意，也是有力量。但是要成就禅定之后，在禅定里面思惟，那个力量是非常强大的，能够改变你的身口意，能改变你的思想，能消灭内心里边的烦恼，这么成为圣人，所以叫做「修」。这个「修」就是能够转凡成圣，有这个力量就叫做「修」。所以叫「修所成慧」。这是「列」出来这三种不同的「四念住」。

下面第三科是「辨」就是再加以说明。

地三、辨

闻思所成唯是有漏。修所成者通漏无漏。

这个由「闻而成」的智慧，由「思惟而成」的智慧，思惟这个「身受心法」是苦空无常无我的。「唯是有漏」这个时候还是不能断烦恼的，所以这还是「有漏」。可是还是非经过「闻思」不可！你要通过「闻思」，而后进步到「修所成」。所以「修所成」者通漏、无漏，这个「修所成」的四念住是通于「有漏」也通于「无漏」。那么「有漏」就是在暖顶忍世第一的时候，「见道」以后就是「无漏」了，还有这么多的不同。这是把这个「念住」的意义解释完了。和上文有「四种念住」，四种不同的解释。这是把四念住解释完了。

《瑜伽师地论》卷第二十九

本地分中声闻地第十三

第二瑜伽处之四

子十二、瑜伽修（分四科） 丑四、释（分二科） 寅二、菩提分修（分三科） 卯二、释（分四科）辰四、释（分六科） 巳二、四正断（分二科） 午一、结前显后

如是于四念住串习行故，已能除遣麤麤颠倒。

这是第二个，四正断，也名为四正勤。四念住解释完了。这个四正断分两科，第一科是结前显后。

「如是于四念住」：像前边，「如是」是指前文，那一大段文，所说明的就是修行人在「四念住」这里「串习行故」。这个「串」就是不间断，连续不断地在奢摩他里修四种毘钵舍那，观察苦、空、无常、无我。初开始只是观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我；等到后来，在每一个所缘境都是观不净、观苦、观无常、观无我的。这样子连续不断地这样习行，这样修行故，「已能除遣麤麤颠倒」：就会有成就了。只要你肯努力，就不会白辛苦，会有成就。有什么成就呢？就是能够「除遣」，就能破除去「颠倒」迷惑，使令你心清净，没有烦恼，这就表示你有成就。看《披寻记》的文。

《披寻记》九六七页：

已能除遣麤麤颠倒者：此中麤麤义不可解，于余处中不见此文，疑为麤重之误。谓诸世间于麤重行多起颠倒，修循身观能正对治。辩中边说：麤重由身而得显了故，观察此入苦圣谛。身以有麤重诸行为相故。以诸麤重即行苦性，由此圣观有漏皆苦。今依此义说已除遣麤重颠倒。

「已能除遣麤麤颠倒者：此中麤麤义不可解。」这句话很难解释，这个「麤麤」怎么讲？这个很难讲。「于余处中不见此文」：在别的经论里边，看不见这句话，怎么叫做「麤麤」呢？没有说。「疑为麤重之误」：疑惑「麤麤」是「麤重」的讹误；就是应该下边那个「麤」字是个「重」，应该是这样子。这句话究竟什么意思呢？

「谓诸世间于麤重行，多起颠倒」：「谓诸世间」，多半是人的世间、是天的世间、乃至三恶道的世间，这一切众生，多数是「于麤重行，多起颠倒」。于这个麤重的色受想行识、麤重的眼耳鼻舌身意，就是，不是那么清净庄严，在污秽的色受想行识、污秽的眼耳鼻舌身意上面，「多起颠倒」：多数的人都会生起了很多的颠倒，生起很多的错误、很多的烦恼，生起烦恼。这个烦恼一定要有一个所缘境，引发你的烦恼现起。所以这个所缘境，就是色受想行识，也就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这都是「麤重行」。

「修循身观能正对治」：这里说的「麤重行」就指人的身体说的。佛教徒能够修循身观，依佛所说的法语，这个不净观，来循环地观察这个眼耳鼻舌身意、色受想行识的身体，观察它是不净、是苦、是无常、是无我，「循身观」。「能正对治」：能够正确地消除各式各样的麤重烦恼，能有这个作用。

「辩中边说」：这是一部论，叫《辩中边论》，有真谛三藏的翻译，有玄奘法师的翻译。「麤重由身而得显了故」：这个「麤重」这句话是什么意义呢？就是，「由身而得显了」：你能够观察你的身体，你就会显了这个麤重的道理了。这个麤重是什么？什么叫做麤重？你看你的身体就知道了，是这样意思。

「观察此入苦圣谛」，观察这个生命体、这个色受想行识、这个眼耳鼻舌身意，你就能悟入苦圣谛，悟入生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五蕴炽盛苦，你就能悟入。「身以有麤重诸行为相故」：我们这个身体，它的相貌就是麤重，就是以麤重为它的相貌。「诸行」就是色受想行识，色受想行识里面都是麤重的，这就是身体的相貌，由此相貌能悟「入苦圣谛」。

「以诸麤重即行苦性」：这个「麤重」的色受想行识里边，有坏苦、也有苦苦，这是我们凡夫容易觉察到的；但是里边主要是以行苦…这个身体、这苦的根本就是行苦，就是你的色受想行识里边，它里边有很多苦恼的种子，有烦恼的种子、有业种子、还有果报的种子。这个「行苦性」，除了烦恼种子、业力种子之外，那就是行苦性，就是你这个色受想行识就是行苦性。

「由此圣观有漏皆苦」：就由于这个行苦的关系，所以「圣」人也修四念住，「观」察这个「有漏」法都是「苦」。只要你有虚妄分别，你就是苦。其实什么叫做「苦」呢？就是你的虚妄分别！你有虚妄分别的时候，你就有苦恼；你不虚妄分别的时候，就没有苦。所以虚妄分别，是除掉了坏苦和苦苦之外，那个行苦就是你的虚妄分别。虽然说有色、有受、想、行，但是主要是识，识就是你的虚妄分别。虚妄分别是众苦之源，所以什么叫做「行苦」？就是你的虚妄分别，就是行苦。「由此圣观有漏皆苦」。

「今依此义说已除遣麤重颠倒」：现在就是根据这样的道理，就根据这个行苦，根据这个道理，「依此义」来解说这个麤重。现在这一段文，这句话的意思，就是已能除遣麤重的颠倒，是这样的意思。「已能除遣麤重颠倒」，这句话等于是标，下边解释。

已能了达善不善法。

经过「串习」，经过不断地、长时期地修这个「四念住」，达到了一个什么程度呢？就是「已能除遣麤重颠倒」。这个「已能除遣麤重颠倒」是什么意思呢？就是「已能了达善不善法」。这位修行人，他不是口头上的那种境界，他是通过经、律、论的学习，而后从四念住的体验上、从自己长时期地修四念住，那么达到了一个什么程度呢？「已能了达善不善法」：他已经有这种堪能性，就是通达了什么叫做善、什么叫做不善，通达这个事情了。

如果是简要地说，就是通达世间上如意的事情也好、不如意的事情也好，三恶道也可以包括在内，人间乃至天上的事情，就是苦、集而已！那就是明白了不善性、明白了这个不善法，就是，苦、集就是不善。他了达了出世间的灭、道，是最殊胜的善法，能认识到这一点，而不会说是…认为世间还值得努力、去追求的，不会有这种思想。说是你明白没有明白佛法，就是看你的行动就可以知道，不是用嘴说的；从你的行动上来知道你明白不明白佛法。而这件事，是经过长时期地修四念住得到的认识。

我们从经论上、文字上的佛法的学习，学习可以写文章了，可以拿到博士学位了，阿弥陀佛！但是你未必明白什么是善不善法！不要说是你还没修四念住。现在是说，不但是文字上的通达，还要经过四念住的修行，这时候才达到这个程度，才能达到这个程度，什么是善、什么是不善，才能达到这个程度。世间上啊，看上去非常地荣茂、非常地兴旺，但是你现在知道那是苦、集，那就表示你这个人，你有一点佛法

的气氛了；如果你的心情看见世间上的事情，你心里面有羡慕，羡慕这个苦、集的话，你这个人还没有佛法的气氛。虽然你可以写文章了，你可以讲经说法了，但是你可能还没栽培出世间的善根！

所以这里说「了达善不善法」，应该说是有一点深意。这个人表面上没有什么，但是他内里边有灭、道的善根。修学灭、道的善根了、有四念住的智慧了，那这个人，佛菩萨很看重这个人了。虽然他在挑大粪，佛看，哎呀！他心里面可以得圣道、这是个载道之器！所以这「已能了达善不善法」。看《披寻记》。

《披寻记》九六七页：

已能了达善不善法者：当知此由修循三观而得了达。前于受心法中建立种种差别，善与不善随应当知。

「已能了达善不善法者：当知此由修循三观而得了达」。前面说「循三观」是修受心法，这个应该是包括身受心法都应该包括。「前于受心法中建立种种差别，善与不善随应当知」，前面一大段里面，就应该明白「了达善不善法」的意义了。

从此无间，于诸未生恶不善法，为不生故；于诸已生恶不善法，为令断故；于其未生一切善法，为令生故；于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、广说如前，乃至策心、持心。

这个科是结前显后，前面这几句话就是结束前边，就是修四念住达到这个程度，然后就出来四正勤了，就是四正断。

「从此无间」：就是从这个「已能除遣麤麤颠倒，已能了达善不善法」。或者说是「已能除遣麤重颠倒」，就是调伏了多少烦恼。这个「已能了达善不善法」，就是把这个正见有力量，就是有了智慧了，有这样的成就，他的确是能以涅盘为上首了。「从此无间」：从这个程度，「无间」：没有其他的事情的间隔、间杂，能够进一步「于诸未生恶不善法」：没有现起的恶不善法「为不生故」：为令这个恶不善法不现起故，这是一样事情。「于诸已生恶不善法，为令断故」，这是一样。「于其未生一切善法，为令生故；于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失，广说如前」文，「乃至策心、持心」，他就能这样用功了。

这个「恶不善法」，不善法和善法，我们在其他的文句上面，没能够知道什么叫做不善法、什么叫做善法。现在这里会详细地说出来。前面是结前显后，下面第二段别显一一，就是一样一样地来显示；这是有四句话，这四句话，一样一样地把它说明。分两科，第一科是广辨，广辨四正断。分两科，第一科是体义，就是它本身的一个道理。分三科，第一科是解释善恶法，什么叫做善、什么叫做恶。善：有未生善、已生善；恶：也有未生恶、已生恶。现在这里加以解释，释善恶法未生已生。又分两科，第一科是恶不善法，先解释恶不善法。分两科，第一科是征。

午二、别显一一（分二科） 未一、广辨（分二科） 申一、体义（分三科） 酉一、释善恶法末生已生（分二科） 戌一、恶不善法（分二科） 亥一、征

云何名为恶不善法。

这里边说到「恶不善法」，是什么意思呢？指什么说的呢？这是征，下面第二科解释，分两科，第一科出体性。

亥二、释（分二科） 天一、出体性

谓欲缠染污身语意业，是身语意恶行所摄，及能起彼所有烦恼。

「谓欲缠染污身语意业」：「欲缠」，有欲界、色界、无色界，这是说欲界，这个欲缠。如果说是欲界的欲，是在色声香味触这个五欲；若是色界、无色界的禅定里边也有欲，也说是欲缠，也可以。这个「缠」，就是烦恼已经现行了，来缠绕你的身口意，令它不清净。

「染污身语意业」：这个烦恼现行以后，你的身语意本身也不染污、也不清净，是无记性的；现在现出了欲的烦恼，就把无记性的身语意染污了，就变成了污秽的身语意业了。这个「染污」的「身语意业」，身业、语业、意业，「是身语意恶行所摄」：「身」的染污也就是杀盗淫；这个「语」的恶行所摄，语言上有些恶行，也就是妄言、绮语、恶口、两舌这些事情；这个「意业」恶行，也就是贪瞋痴，贪瞋痴所摄。这个贪瞋痴，而说是业，业和烦恼…这个贪瞋痴又是烦恼、又是业，那么怎么样分别呢？就是你在行动的时候，你的语言、你的行动，语言也是行动，在行动的时候，那个时候的贪嗔痴就叫做业；没有行动的时候，那个时候贪瞋痴是烦恼。贪瞋痴本身是无差别，但是只是烦恼而没有采取行动，那时候叫烦恼；采取行动的时候，这个贪嗔痴就叫做业，是有差别。「所摄」，那这就是十不善业。

「及能起彼所有烦恼」：那就是没有发起行动的时候的那个贪瞋痴的烦恼，「所有烦恼」。那么就是一个烦恼、一个业。烦恼发动的业，和合起来，名之为「欲缠染污身语意业」这个就叫「恶不善法」。这恶不善法它能令人堕落恶道，所以叫做「恶」；对你有极大的伤害，所以叫做「不善」。「恶不善法」。这里说什么叫做恶不善法？那就是十不善业，所有烦恼，这是一个解释。

天二、辨差别

若未和合、未现在前，说名未生。若已和合、已现在前，说名已生。

前面是征，第二个解释，现在出体性，标出来恶不善法的体相。第二科辨差别，就是这个恶不善法还是有差别的，还有点不同。什么不同呢？「若未和合、未现在前」：这些恶不善法是因缘所生，这因缘没有和合时候，恶不善法不出现，这叫做「未生」的恶不善法。

「若已和合、已现在前」：若是这些烦恼的因缘、恶不善业的因缘都具足了，这个不如理作意，把众多的因缘和合了，这恶不善法就出现了，「已现在前，说名已生」，已出现了。由无而有叫做「生」。这是有已生、有未生的差别。这是把「恶不善法」说出来了，可是下文还有些解释的。

戊二、一切善法（分二科）　亥一、征

云何名为一切善法？

前边是第一科，说恶不善法；现在这里第二科，说一切的善法。分两科，第一科是征，怎么叫做一切的善法呢？

亥二、释（分二科）　天一、出体性

谓若彼对治：若盖对治、若结对治。

「谓若彼对治：若盖对治、若结对治。」这是出体性。「若彼对治」：就是「若彼」恶不善法的「对治」者，能消灭恶不善法的，那就是善法。那么究竟是什么呢？

「若盖对治、若结对治」：这是别说，前面「若彼对治」这句话是总说。分开来讲呢，「若盖对治」：就是五盖，来对治五盖的，这是善法。「若结对治」：这个结，前面解释过。什么叫做「结」？就是烦恼，烦恼能令你与苦恼和合名之为结。结者合也，与苦恼和合。当然是你若有烦恼，就能使令你与苦恼和合，这就叫做结。能对治结、能灭除烦恼的那个，那也是善法。但是这个地方有差别，《披寻记》上有解释。下面第二科是例差别。

天二、例差别

未生、已生，应知如前恶不善法。

「未生、已生」：这个善法，也有未生的善法、也有已生的善法。「应知如前恶不善法」中说：那就是「若未和合、未现在前，说名未生」的善法；「若已和合、已现在前，说名已生」的善法，也有这种差别。看《披寻记》。

《披寻记》九六八页：

谓若彼对治等者：贪毘奈耶、瞋毘奈耶、痴毘奈耶，如次对治贪、瞋、痴法，名彼对治。当知此是行时所起。若略、若举、若不掉、若寂静，如次对治若散、若下、若掉、若不寂静诸法，名盖对治。当知此是净盖地住时所起。若定、若善修、若善解脱，如次对治不定、不善修、不善解脱诸法，名结对治。当知此是净烦恼地住时所起。

「谓若彼对治等者：贪毘奈耶、瞋毘奈耶、痴毘奈耶，如次对治贪、瞋、痴法，名彼对治，当知此是行时所起。」这个贪毘奈耶，「毘奈耶」：中国话就是灭、调伏，调伏这个贪、调伏这个瞋、调伏这个愚痴，因调伏而得灭除。「如次对治贪、瞋、痴法，名彼对治」：就是「对治贪、瞋、痴」的，那就叫做「彼对治」，那就是善法。

「当知此是行时所起」：这是前面的文，我们学过了。这是「行时所起」，就是没有入禅定，没有入禅定的时候，你现起的这种善法。就是还没有得禅定，但表面上也可能是静坐了，但是还没有得禅定。没得禅定的时候，你这个时候就把这个贪瞋痴消灭了。消灭了呢，譬如说我现在修不净观，修不净观的时候也可以把心静一静，修奢摩他的止，但是实在没有得定，心还是散乱；可也有作用，能把贪欲消除；这不净观常常地修，这个贪心就不起了，这是贪。

这个瞋呢，修慈悲观，修慈悲观也就能灭除瞋心；修缘起观呢，就能灭除愚痴，什么叫做愚痴呢？就是不明白世间上一切事物都是缘起的，世出世间一切法都是缘起的；有因缘就会现起，没有因缘就不能现起。这个因缘是什么呢？就是你的一念心。你的一念心愿意这样子，就出现了三恶道；你愿意这样子，那么就出来人天的善法；你愿意这样子，那么就出来出世间的三乘圣道；就是由你的一念心缘起一切法，一切唯心造，这叫做缘起。

你这一念心是由你自己决定的，不是说是有上帝来强迫你怎么地，不是，是你自己决定，这叫做缘起义。你不明白缘起，就叫做愚痴。修了缘起观，无明缘行、行缘识、乃至生缘老死，无明灭则行灭、乃至生灭则老死灭，缘起就是这样子。用这样的观法，就能灭除去粗显的贪瞋痴，灭除去。「当知此是行时所起」。

「若略、若举、若不掉、若寂静，如次对治若散、若下、若掉、若不寂静诸法，名盖对治。」这个「若略、若举、若不掉、若寂静」，略、举、不掉、寂静，这是四法；「如次」，如其次第来「对治若散」。这个「略」，有个寂静的意思，也就是有

止的意思，止观的止的意思，就是如次对治「散乱」，不散乱就是有略的意思，心里面能够寂静住，就是不散乱。这个「举」是对治「下」，下就是沉没了，就是惛沈睡眠，叫做下；现在这个举，就是把沉没的心把它发动起来，叫它努力去修止观去，那叫做举，心就不下了。

「若掉」、「不掉」。这个掉动、掉举：在过去、经验可爱的境界，在心里面又重新地攀缘，生起种种的贪心，叫做掉。现在说「不掉」，就是来对治这个掉，那当然这或者是用止来对治，或者是用观来对治，令它不要掉举。

「若寂静」、「若不寂静」。前面说到惛沈、睡眠、掉举，那么这个不寂静就指恶作说的。恶作，就是后悔；自己做错了事以后后悔，后悔呢，心里不寂静；现在要寂静，把这个后悔，也是用止观把它消除去，就是寂静了。

「名盖对治」：这是破除去五盖，就是贪欲盖、瞋恚盖、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖。这个不寂静，恶作和疑都包括在内，这就是名盖对治。

「当知此是净盖地住时所起」：这是净盖地，就应该是说，从九心住一直到未到地定，这个时候叫做净盖地。这个时候你的止观的力量，能把五盖破除了，达到了未到地定，在这个时候。「当知此是净盖地住时所起」，这是安住在奢摩他里面；这个未到地定也可以说是止成就了，也可以说是「住」。

「若定、若善修、若善解脱，如次对治不定、不善修、不善解脱诸法，名结对治。」这个时候，「当知此是净烦恼地住时所起。」这个时候就是由未到地定，进一步得到色界四禅了，最少是色界四禅，在色界四禅里边的境界。「若定」：就是得到色界定了。「若善修」：得到色界定之后，初开始成就了色界定，得到了这样的禅定的时候，这个禅定还不是十分的理想；你要继续地善修，常常地入定，入、住、出。入定、住于定、从定里面出来，这三个阶段，常常地训练之。时间久了，你这个禅定就自在了，要入定就能入定，要住在禅定里面也可以随心自在，要住多久就住多久，随时也可以出定。若是你没能达到这个境界的时候，不自在，想要入定不能就入定；你想要住定，有的时候也非要出定不可；有时候想出定还不能出，就是有些不自在的事情；现在经过善修，这个定的功夫进步了，就是得大自在了。「若善修」。

「若善解脱」：因为你得到色界四禅以后，在色界四禅里面修四念住，就能解脱一切的恶不善法，解脱了一切的爱烦恼、见烦恼，最低限度达到阿罗汉的境界了。

「如次对治不定」：那个定，能对治那个不定。这时候说那个不定，就是未到地定以下，都可以名之为不定。这个「不善修」：就是已经得到四禅，但你没有善修，还不自在。「不善解脱诸法」：就是你得到初果、得二果、得三果，得四果向了，还不能称之为善解脱；你要继续地在禅定里面修四念住，才能断除一切的爱烦恼、见烦恼，得阿罗汉，才能名为善解脱。

「当知此是净烦恼地住时所起」的境界：这个就是得到四禅以后，在四禅里边修四念住，这叫做净烦恼地所起的。这样子，前面说：「云何名为一切善法？谓若彼对治：若盖对治、若结对治」，这几句话的内容，应该是比较明白了是什么意思。可是这里边也还有…在下文才能明白地多一点。

酉二、辨生欲等（分二科）　戌一、于恶不善法（分二科）　亥一、生欲（分二科）　天一、为不生

若时未生恶不善法，先未和合；为令不生，发起希愿:我当令彼一切一切皆不复生，是名于诸未生恶不善法，为不生故生欲。

这是第二段辨生欲等。前边第一段是解释善恶法未生已生，什么叫做善、什么叫做恶、什么叫做未生的善恶法、什么叫做已生的善恶法，这一科解释完了。现在解释第二科辨生欲等。分两科，第一科于恶不善法辨生欲等。分两科，先辨生欲，又分两科，第一科为不生。

「若时未生恶不善法」：这个人虽然是凡夫，但是因缘不具足，他这个恶不善法没有生、没有生起，说是一个小孩子他还没有什么恶不善法。「先未和合；为令不生，发起希愿」：若是没生恶不善法，是因为因缘没有和合；但是因缘和合它就要生了，那怎么办呢？「为令不生，发起希愿」：希望因缘和合了也不生！我希望这样子，那么「发起希愿」：在自己的内心里面，发动一个很诚恳的希望心，我希望这样子。「我当令彼一切一切皆不复生」：什么叫做希愿呢？发起希愿，怎么发起希愿呢？这里解释。「我当令彼」：我应该使令彼一切一切，一切的恶业、一切的烦恼，「皆不复生」：过去是那样子，以后永久不再生起这些事情。「是名于诸未生恶不善法，为不生故生欲」，这个生欲是这样意思。

这可见，这个愿啊...说是净土法门叫信、愿、行，实在不是只是净土法门，所有的法门都有信、愿、行，都是这么回事儿。但是你在行动之前，先要发愿：我要这样子！先要发愿的。这是修行的一个次第，先要发愿。这是把「生欲」这句话说出理由来，劝修行人先要发愿。这是第一科，现在第二科，为令断。

天二、为令断

若时已生恶不善法，先已和合；为令断故，发起希愿。我当于彼一切一切，皆不忍受，断灭除遣。是名于诸已生恶不善法，为令断故生欲。

「若时已生恶不善法，先已和合；为令断故，发起希愿。」前面是说未生恶不善法，现在说已生恶不善法。这个众生他已经由无而有，有了罪过的事情，「先已和合」：因为因缘和合了，这个恶不善法就现起了。现起了「为令断故」：现在这位修行人、这位佛教徒他相信了佛法，他感觉这样不对，就要把这个错误的事情要把它断灭了它。「发起希愿」：先要发出这个愿，我错误的事情我要改过来。这还不容易！能发觉自己不对也不容易，能发心改也不容易。现在这个地方说出来，「为令断故，发起希愿」。这是两个愿：没生恶法，我发愿叫它永久不生；我已经有了错误，我要改变过来，要发愿，这也是不容易的事情。我年纪很大了，我不能改！这个事情的确是不容易。这个「为令断故，发起希愿」，怎么发法呢？

「我当于彼一切一切，皆不忍受，断灭除遣」：我对我做错的罪业、一切的烦恼，我心里面不接受这件事，「断灭除遣」：把这个业、错误的事情断灭，我心里的烦恼也要把它除遣。「是名于诸已生恶不善法，为令断故生欲。」

我看那个《长老偈．长老尼偈》上看，有些像舍利弗尊者，那的确是我们望尘莫及，哎呀！真是没有办法赶得上人家；但是其他的，还有些和我们一样，很放逸的事情、很苦恼的事情、就是欢喜睡觉。那上面说，目犍连尊者得了初果以后，到一个地方去休息，就是睡觉。佛诃斥他，喔，改过来。还有其他的很多啊，也有些还俗的事情，很多放逸的事情；但是后来，忽然间发心，就成功了，就得阿罗汉了！所以这个事情都成功了。我感觉《长老偈．长老尼偈》这本书我们有时间要读一读，会容易发道心。已经道心强的人能发道心，道心不强的人、自己对于自己没有信心的人，也一样能发道心。因为一看，喔，你也是这样子，你和我一样嘛！哎呀成功了，那么我也可以成功嘛！道理是这样子，所以这个书应该读一读，应该读一读的。

这上面说，「是名于诸已生恶不善法，为令断故生欲」，这是先发愿，我把我的错误要改变过来。

亥二、策励发勤精进（分四科） 天一、约境差别辨（分二科） 地一、列所缘境（分二科） 玄一、标事

又彼一切恶不善法，或缘过去事生、或缘未来事生、或缘现在事生。

这下边是策励发勤精进。前面是生欲，这个教我们发愿，解释完了。这下面是第二科，策励发勤精进，这句话怎么讲法？分四科，第一科约境的差别来解释。分两科，第一科列所缘境，这个所缘境有不同。又分两科，第一科是标事，第二科是辨境。现在是标事。

「又彼一切恶不善法，或缘过去事生」：我们这个十恶业，「或缘过去事生」：或者是攀缘…事情已经过去了，然后生起了恶不善法。「或缘未来」的事情：未来的事情还没出现，但是心里面在妄想，也就会引起烦恼。「或缘现在事」：因缘和合了，这个事实已经出现了，攀缘观察这件事，生起了恶不善法。这是标事，下面第二科是辨境。

玄二、辨境

如是彼法，或缘不现见境、或缘现见境。若缘过去未来事境，是名缘不现见境。若缘现在事境，是名缘现见境。

「如是彼法，或缘不现见境、或缘现见境。」这就把前面三样事，把它综合一下。「如是」：指前边这一段说的，彼那件事，或者是观察攀「缘不现见」的「境」界、或者是攀「缘现见」的「境」界，分这么两种，境界不同。「若缘过去未来事」的「境」界，「是名缘不现见境」：过去的事情已经过去了，也不现见了；未来的事情没有出现，也是不现见。所以过去未来这两种事情的境界，「是名缘不现见」的境界，引起烦恼、引起恶不善业。「若缘现在事境，是名缘现见境」：缘现在事情，事实已经出现了，这是现见的境界。

地二、配释差别（分二科） 玄一、策励

当知此中于缘不现见境恶不善法，其未生者欲令不生，其已生者欲令永断，自策、自励，是名策励。

「当知此中于缘不现见境恶不善法。」这是第二科配释差别。前面是列所缘境，现在来配释策励发勤精进。分两科，第一科是策励。

「当知此中」：这里边说的，「于缘不现见」的「境」界生起的「恶不善法，其未生者欲令不生」，缘不现见的境界恶不善法，也是分两类，有未生的、有已生的。「其未生者欲令不生」：这个修行人静坐的时候这样观察，未生的欲令它不生；「其已生者欲令永断」：已经生起的恶不善法，希望它永久地断灭。发了这个愿的时候，「自策、自励，是名策励」。这个「策」：来鞭策自己、警策自己，我不可以放纵自己，这个未生的恶法生了也没有关系嘛，我已生恶法何必改呢？没有关系嘛。这不得了，将来三恶道等着你！三恶道的门开了。这个就要警策自己啊，哎呀，将来有大苦！这样子叫做「自策」。「自励」：要勉励自己，要发奋图强。「是名」叫做「策励」，这个策励这么讲。

玄二、发勤精进（分三科） 黄一、配

于缘现见境恶不善法，其未生者欲令不生，其已生者欲令永断，勇猛正勤，是名发勤精进。

「于缘现见境恶不善法，其未生者欲令不生。」这是第二科解释这个发勤精进。这个策励解释完了，现在解释发勤精进。分三科，第一科是配。

「于缘现见境恶不善法」，也分两种。「其未生者欲令不生」：现见的这种境界会生起恶不善法，但是这个恶不善法也可能还没有生，现在还没生；没生「欲令不生」；「其已」经「生」的恶不善法，「欲令永断，勇猛正勤，是名发勤精进。」这两种缘现见境恶不善法，有未生、已生的不同，但是要把它断了的时候，要「欲令永断」：就是前面那个发愿。「勇猛正勤」：要有一个勇猛的力量，要把它断掉。「勇猛」：是不怕困难、坚定地要把这件事做成功，叫勇猛。「正勤」：就是精进，一次又一次地这样做。是「名发勤精进」：这发勤精进是这样，指现见的境界生起的恶不善法，你若是改变、断灭这样的恶不善法，除掉了策励之外，你还要勇猛正勤才可以。前面是配，下面是征。

黄二、征

所以者何？

为什么会要这样，要勇猛正勤呢？这是征，下边第三科是释。

黄三、释

要当坚固、自策自励、勇猛正勤，方能令彼或不复生、或永断灭。

于现在的境界生起的恶不善法，你想要断灭它，「要当坚固」：决定要坚固你的意愿，要自己警策自己，自己鼓励自己，不能靠别人；别人偶然地也可能会有几句话，但是那无效，要自己努力，「自策自励」；「勇猛正勤，方能令彼或不复生、或永断灭」：还要自策自励、还要勇猛正勤，才能够使令那个恶不善法，或者是不再生、或者是永久断灭，才能这样子。你不这样，这件事就办不到的，不容易的！

这个不现见的恶不善法，由过去未来的不现见的恶不善法，和已经现在的境界恶不善法，两面有点不同，有点不一样，后边文有解释。

天一、约缠品类辨（分二科）　地一、策励

又于下品中品诸缠，其未生者欲令不生、其已生者欲令永断，故自策励。

这是第二科，约缠品类辨。前面第一科，约境差别辨，约这个所缘境的差别辨；现在是约生起的烦恼，也有轻重的品类的不同来说明。分两科，第一科还是解释策励。

「又于下品中品诸缠」：这个策励和发动精进，还有不同的解释。就是「于下品中品」的烦恼。这个生起的烦恼，有上品的、有下品的、有中品的不同，就是烦恼有强大的、有软弱的、有中等性的不同，有这么多的不同。这个上中下三品，由自己日常生起的烦恼，也会容易感觉到。不容易调伏的那就是上品，容易调伏的就是下品，中品现在这里也是包括在容易调伏的里边。

「其未生者欲令不生，其已生者欲令永断，故自策励」：所以自己警策自己、勉励自己，那么这下品中品烦恼就没有了。

地二、发勤精进

于上品缠，其未生者欲令不生、其已生者欲令永断，发勤精进。

「于上品缠，其未生者」，这是第二科发勤精进，于上品的烦恼，其未生的欲令不生、其已生者欲令永断，那要发勤精进才可以。你不发勤精进，不行。发勤精进是什么呢？就是要勇猛，而且要一个长时期地，才能有效。

天三、约三世境辨（分二科）　地一、策励（分二科）　玄一、显行境（分二科）　黄一、举过去

又若行于过去境界，如是行时，不令烦恼缘彼生起。设复失念暂时生起，而不忍受，速能断灭除遣变吐。

「又若行于过去境界。」这是第三科。第一科是约境界的差别来解释策励发勤精进，第二科是约烦恼的品类来解释策励发勤精进，现在是第三科约三世境辨，约过去、现在、未来三世境界来说明。分两科，第一科解释策励。又分两科，第一科显行境。又分两科，第一科举过去。

「又若行于过去境界」：「行」，就是我们的心。我们这个心就在过去的境界上活动。「如是行时，不令烦恼缘彼生起」：这个修行人虽然在思惟过去的事情，思惟的时候，「不令烦恼缘彼生起」：不叫这个烦恼因过去境界生起，不生烦恼，叫这烦恼不要现起。

「设复失念暂时生起」：或者是失掉了正念，正念失掉了，不修四念住了；不修四念住的时候，这个正念失掉了，暂时地生起烦恼了，这个贪瞋痴慢疑各式各样的烦恼现起了。「而不忍受」：这个烦恼现起了，自己不接受这个烦恼，不接受。这个烦恼将要生起，还没生起，就能把它制止了，把它停下来，那是最好。若是这时候正念还没现前的时候，烦恼已经生起了；已经生起了，「而不忍受」，这时候正念才生起，就是不接受这个烦恼。「速能断灭」：急速地把烦恼消灭了，「除遣变吐」。这个「速能断灭除遣变吐」，前面有解释，我不知道你们可记住没有，怎么解释。

黄二、例未来

如缘过去，若行未来，当知亦尔。

前面是举过去，现在这是例未来。

「如缘过去」：就像这个修行人缘念过去的事情，「不令烦恼缘彼生起，设复失念，暂时生起，而不忍受，速能断灭除遣变吐」。「若行未来，当知亦尔」：若是我们这一念心，攀缘观察未来的事情，也是一样，和过去一样，也不要叫烦恼生起。如果失掉正念的话，烦恼现起而不忍受，把它除遣，「断灭除遣变吐」，这样子。

玄二、配释名

如是未生恶不善法，能令不生，生已能断，是名策励。

这是第二科配释名，配策励。像这样子，没生的恶不善法能令不生，已经生起的恶不善法能令断灭，这叫做「策励」。这是过去未来的就叫策励。

地二、发勤精进（分二科）　玄一、显行境

若行现在所缘境界，如是行时，不令烦恼缘彼生起。设复失念，暂时生起而不忍受，速能断灭除遣变吐。

这是第二科，解释发勤精进。分两科，第一科显行境。

「若行现在所缘境界」：若是我们这一念心，活动于现在的所缘境界，就是出现事实了，在事实的境界上活动。「如是行时，不令烦恼缘彼生起」：这样子心里面在思惟忆念的话，你不要叫烦恼缘彼境界而生起。「设复失念，暂时生起而不忍受，速能断灭除遣变吐」：也是应该这样做。这是显行境，下面第二科配释名。

玄二、配释名

如是未生恶不善法，能令不生，生已能断，是名发勤精进。

这叫做发勤精进，发勤精进是这样意思。策励和发勤精进有一点差别，就是，不现前的境界起的烦恼，能叫它不要生，叫做「策励」；已经现前的境界会引起烦恼，要「发勤精进」才能灭除。

天四、约二增上力辨（分二科）　地一、列二力（分二科）　玄一、标

又或有恶不善法，唯由分别力生，非境界力；或有恶不善法，由分别力生，亦境界力。

这是第四科，前面第三科约三世境辨，现在是第四科约二种增上力来辨别。分两科，第一科列二力的名字。又分两科，第一科标。

「又或有恶不善法，唯由分别力生，非境界力」：就是你内心去分别，才引起这些恶不善法；「非境界力」：不是有境界来引诱你生烦恼，不是，不是这样子。「或有恶不善法，由分别力生，亦境界力」：由两种力量引起恶不善法。看《披寻记》。

《披寻记》九六九页：

唯由分别力生非境界力等者：非理作意正起，能生诸法，名分别力。当知此唯意识相应。若彼境界或极广大或极可意正现在前，心则于彼多作意生，名境界力。如意地说（陵本三卷五页）。当知此通一切识有。今说唯由分别力生，非境界力，谓即意识。复说由分别力生，亦境界力，谓一切识；由五识身染污法生，亦由意识分别力所引故。

「唯由分别力生非境界力等者：非理作意正起，能生诸法，名分别力。」这个「非理作意」：就是不合道理的分别心。这个「作意」，就是引心取境叫做作意，引导你的心、发动你的心去攀缘这个境界。这是在一切的分别心的开始的时候，那一念心，叫做作意。现在只说「非理」的「作意」，不合道理作意，就是随顺贪瞋痴的作意；「非理作意正起」的时候，「能生诸法」它会引出来很多的恶不善法，这叫做「分别力」引起的恶不善法。

「当知此唯意识相应」：这样的由分别力生起的恶不善法，这是唯独是属于意识，不是前五识。因为前五识是和外面的境界接触的，第六意识不直接去缘外面的境界的。所以它在分别的时候，就是完全是由分别力生起了。

「若彼境界或极广大，或极可意。」这下面解释境界力生起恶不善法。若是那个境界的情况，或者是非常得广大，或者是极可意、特别令你满意的境界。极满意的境界、或者极广大境界，容易引起你的注意，你没有办法避免过去，你不能避免。这种境界现前的时候，「心则于彼多作意生」，你的心就被那个境界影响了，就引起了分别心，这就叫做境界的力量，令你心里面生起恶不善法。「如意地说」：这个分别力

或者境界力，在五识身相应地和意地第二地，在陵本三卷五页上说过了。

「当知此通一切识有」：这种事情，这个境界力这件事，是「通一切识有」，不但是前五识。「今说唯由分别力生，非境界力，谓即意识。复说由分别力生，亦境界力，谓一切识；由五识身染污法生，亦由意识分别力所引故」：也由前五识去攀缘外边的境界，也一定要有第六识的协助。如果第六识有如理作意的时候，前五识也就清净了。所以前五识被境界引诱了，要生起恶不善法，也一定有第六识的力量。所以说，境界力生的恶不善法，是通于一切识的，不只是前五识。

我今天早晨看见一段文，说到睡眠的事情，这个心所法里面这个睡眠心所，是指梦说的。这个做梦的时候，也有见分、有相分，所以它是心所法，若是睡眠不做梦，不是心所法。因为睡眠而不做梦的时候，是属于闷绝一类的事情，这不是心所法。

地一、列二力（分二科） 玄二、释（分二科） 黄一、唯分别力

唯由分别力生，非境界力者：谓于住时，思惟过去未来境界，而生于彼。

这是第四科，约二增上力辨。分两科，第一科是列二力，列二力又分两科，第一科是标，现在第二科是解释。分两科，第一科唯分别力。

「唯由分别力生，非境界力者」：这个恶不善法，「唯由分别力生」，不是境界上的力量，这是什么意思呢？「谓于住时」：就是这个人在静坐的时候，「思惟过去未来」的「境界，而生于彼」：这个时候引起这些恶不善法的事情。

黄二、俱由二力

由思惟力生，亦境界力者：谓于行时，缘现在境界，而生于彼。当于尔时，决定亦有非理分别。

这是第二科，俱由二力。这个恶不善法，由思惟力生起的，也是境界的力量。

「谓于行时，缘现在境界，而生于彼」：这是说这个人没有静坐，他的前五识也在活动的时候，「缘现在境界」：他在攀缘出现在眼前的境界，不是过去、也不是未来，这样子去分别的时候，「而生于彼」恶不善法。「当于尔时，决定亦有非理分别」：前五识接触到前五尘的时候，他内心里边有恶不善法，他是决定有不如理作意的关系。

地二、配二名（分二科） 玄一、策励

当知此中恶不善法，唯由分别力生，非境界力者：彼若未生能令不生，生已能断，是名策励。

前面是列二力，现在是配二名。分两科，第一科是策励。

「当知此中恶不善法，唯由分别力生」起，不是所缘境的力量。「彼若未生，能令不生，生已能断，是名策励」。「彼若未生」：彼这个不善法没有生起，或者是「彼若未生」而能够使令它就不生，那当然这个人一定是有正念；他有正念，恶不善法没有生起，就能使令它不生起。「生已能断」：如果是一时失掉了正念，生起了恶不善法，他也有能力断除去这恶不善法。这样的情形，「是名策励」：这就是这个人他内心里面有正念，能够策励自己，所以会有这样的力量。这是配这个策励。

玄二、发勤精进

若由分别力生，亦境界力者：彼若未生能令不生，生已能断，是名发勤精进。

这第二段，发勤精进。「若由分别力生，亦境界力」引起，这样的情形，「彼若未生能令不生，生已能断」的话，「是名发勤精进」。那就是这个人他能够策励，同时他还能够发勤精进，他的正念是更有力量了，所以能够这样子。

戊二、于一切善法（分二科） 亥一、生欲（分二科） 天一、为令生 于其未生一切善法，为令生故生欲者：谓于未得未现在前所有善法，为欲令得令现在前，发心希愿。发起猛利

求获得欲、求现前欲，而现在前。是名于其未生一切善法，为令生故生欲。

前边这一段文，是说对治恶不善法的策励和发勤精进。这以下的文是第二科，于一切善法的用功的情形。这个文说得非常得明白，用功修行的人就是这样的，恶法怎么样、善法怎么样。这一科分两科，第一科是生欲。分两科，第一科为令生。

「于其未生一切善法，为令生故生欲者」：前边曾经说过，没有生起的一切善法是什么呢？就是对治烦恼的这些正念。对治烦恼的一切正念，实在来说还是戒定慧，主要就是戒定慧；但是现在说的是四正勤。前边一开始是说四念住，那里已经说怎么样学习四念住；四念住说完了，就说四正勤。四正勤还是四念住，就是精进地修四念住就叫做四正勤。现在这里是于一切善法，第一科是生欲，现在是为令生。

「于其未生一切善法，为令生故生欲者：谓于未得未现在前所有善法，为欲令得令现在前，发心希愿。」就是这个修行人他自己对于那个没有成就的，叫「未得」；「未现在前」：没有出现在眼前。已经成就了，也可能未现在前。这个「得」和「现在前」还是不一样。「所有善法」：所成就的善法。这是两类，一个是没成就、一个成就而没现在前，这一切的定慧的这一切善法。「为欲令得令现在前，发心希愿」：先要发出来这样的愿力，你要有这样的希望心，我希望我成就清净的定慧、我希望得到禅定、希望得到无漏的智慧、希望得成圣道，先要建立这样的愿，这叫做「发心希愿」。

「发起猛利求获得欲」：在没有成就圣道之前，就是凡夫；凡夫就是有虚妄分别心的这种人。这个虚妄分别心里面有种种烦恼；现在想要修学圣道，就从这个虚妄分别心里面建立「猛利」的，就是强烈、有力量的「求获得欲」，希求得到圣道的这样的欲、这样的愿。「求现前欲」：希望得到圣道、圣道又能现前，这样的欲。

譬如说，这一生这个人修学圣道得到了一些成就，但是这个人死掉了。死掉了，第二生没有堕落三恶道，又再来人间的时候，前生修学的这些功德不现在前，就和一般人一样。一样，但是他若是渐渐长大了，遇见三宝的时候，他以前的善根就逐渐地就会现前。这个现前是前生修成就的，但是你前生修行那个身体，色受想行识坏了，又重新得到一个身体的时候，你成就的善根就隐没了。隐没了，第二生来到三宝这里来的时候，还要有三宝作因缘，前生修成的善根逐渐地现前。这个现前是前生修成就的现前，是这样意思。有的没有成就，你栽培了善根了，但是还没有成就，那就…现在要开始栽培就比较更难一点，你前一生已经栽培的善根现在现前就比较容易。所以这是两件事：一个是没得，就是没成就的希望成就；已成就的希望能现前，这两件事。

现在这个时候，这个没得圣道的人，前生虽然是有多少修行，多数人都有隔阴之迷，前生修行自己不知道，栽培什么善根都不知道。不知道，这个时候，你要发起「猛利」的「求获得欲」，就是没有成就的善根希望成就；「求现前欲」，我以前栽培的善根现在能现前，这是两个欲。「而现在前」：不管是求获得的、求现前的，我都能够现前。「是名于其未生一切善法，为令生故生欲」。这句话是这样的意思。

这是第一段生欲，下面第二段为欲令住等，分两科，第一科是释。又分两科，第一科是已生善法。

所以有的人静坐，他静坐的时间不是很久，但是他就成就了。唉呀！我坐了很久也没有成就，这个问题就在这里，就是他前生有栽培。那么我坐了很久还没有成就，我不愿意静坐，那你永久也不成就！这个静坐不相应的人，你一定要有欲，要发生希愿，我决定要成就！要发这个愿，这样子你慢慢地也还是有希望会成就的。如果你若是静坐困难，说我腰疼、我这个脊骨有问题，那我就不静坐；不静坐，永久也不成

就！永久也不能成就。这个静坐这件事，不要说是有大的成就，小小地有一点成就，譬如说九心住，前边内住、等住那个是没有力量，是太差了；后边一点，调顺、寂静、最极寂静的时候，这个时候有什么好处呢？就是有烦恼的时候，这个苦恼的境界现前了，但是你这个静坐的…你成就的一点的功夫，你把正念一提起来，因为你每天静坐，这种调顺、寂静、最极寂静的境界一现前了，这个烦恼立刻没有了！立刻没有了，你心里面就比较安乐自在，就会自在。这是常常静坐的人一个很明显的，就是一点小小的可以安慰的事情。说是我不静坐，已经打板了，要止静了，我在那里走来走去，我不去静坐；不静坐，你永久地苦恼！你的苦恼事情来了，你没办法调伏的！你不能调伏的。因为你这个正念你没有养成嘛！你没有经过训练把这个功夫养成，不能养成就是没有办法调伏，没有办法调伏的。

我看见弘一律师的《戒相表记》，当然那是灵芝律师这些大德的法语。就是有了烦恼的时候，我要念经、或者是念佛、或者念陀罗尼，当然这个也是个办法。但是若是成就禅定，那又不一样！那就是不假藉外力，你本身就有这个力量，能抵抗烦恼。这还是小小的境界。若是你能够欲界定的等持成就了，到了未到地定，到了初禅、二禅、三禅、四禅，那个力量是更大了，他就自在。所以不愿意静坐的同学，你要改变、改变你的想法，还是发心静坐。

天二、为欲令住等（分二科）　地一、释（分二科）　玄一、已生善法

于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、令修圆满生欲者：谓已获得已现在前所有善法，是名已生善法。

这是第二科，为欲令住等。分两科，第一科释，又分两科，第一科已生善法。

「于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、令修圆满生欲者」：「于其已生一切善法」，这位修行人，对于他自己，不怕辛苦、也不怕腰疼、也不怕腿疼，「已」经「生」起的「善法」，这个善法生起了，「为欲令住」：就是想要这个善法叫它安住。叫它安住，我这一支香坐得不错，第二支香没有了，就是不住！现在是令它成就的善法能安住、安住不动；「令不忘失」：这个正念一提起来就现前，而不会失掉的，「令不忘失」。当然是还没有那么理想，所以要继续努力，「令修圆满」：自己要约束自己，自己勉励自己，自己勉强自己，要继续努力地修，使令你成就的功德叫它圆满。那么这个在定的方面来说，要得到色界四禅才算圆满。所以这个「令住」、「令不忘失」、「令修圆满」，这是三个阶段。「生欲者」：你要有这样的愿，我希望我的善法能住、能不忘失、能够圆满，你要生欲。这句话等于是目标意思，下面这句话等于解释。

「谓已获得已现在前所有善法，是名已生善法。」这下面就是解释前面那句话，「谓已获得」：就是你这位修行人已经成就了，这个善法已经现在前了。已经成就的所有善法，已经现前的所有善法，「是名已生善法」。这已生善法有这么两种，一个是已成就的、一个已经现前，「是名已生善法」。

玄二、生欲差别（分三科）　黄一、为欲令住

于此善法，已得不失、已得不退，依是说言为欲令住。

前面是解释已生善法，现在第二科是生欲的差别。分三科，第一科是为欲令住。

「于此善法，已得不失」：你成就的善法已经成就了，而不失掉，不失掉。就是你正念一现前，这善法就出来了，那叫做「不失」。「已得不退」：这个时候成就善法，这个善法不退掉。这也不容易，就是有一点烦恼…你成就了一点功德，随时有了

什么烦恼的时候，或者有一场病，这善法没有了、失掉了；你正念现前，它也不现前。你有如理作意，我在想怎么样地安住在那儿静坐，那个善法失掉了，它不成就，那就是退了。现在是说不退，「已得不失、已得不退，依是说言为欲令住」，这个「住」是这样意思。

黄二、令不忘失

于此善法，明了现前、无闇钝性，依是说言令不忘失。

这是第二科令不忘失。「于此善法明了现前」：现前的时候，是很分明地现前，不是闇钝的，「无闇钝性」：不是不明了，是现前了吗？自己都迷迷糊糊地，叫做「闇」；这个「钝」，就是太慢，要经过很长的时间，它才现前，就是「钝」。现在这个明了现前，没有这个闇钝性，「依是说言令不忘失」。

黄三、令修圆满

于此善法已得现前，数数修习成满究竟，依是说言令修圆满。

下面第三科，令修圆满。

「于此善法已得现前，数数修习成满究竟，依是说言令修圆满。」不要说是欲界定，就是未到地定，就是得了禅的时候，你不常常入定的时候，都容易失掉！初禅、二禅、三禅、四禅，那样的功夫是很高深、很坚固了，但是还有可能会失掉的。现在这里说呢，「于此善法已得」，而又能「现前」。这个时候，你还要努力地、「数数」地「修习」：就是一次又一次地去修习。「成满究竟」：使令这个功夫达到圆满的境界，达到究竟的境界。就是初禅，也是一大段的事情。这个边际定啊，这个边际定，每一个禅都有边际定，就是圆满的意思；你成就初禅，但是没能达到圆满的时候，就是没能到边际，那就是还要继续努力地修习，令它到了究竟的时候，叫「成满究竟」。初禅、二禅、三禅、四禅都是这样子。所以同样是得到初禅，但是不一定是相同的，就是因为你没有「成满究竟」。「依是说言令修圆满」。

地二、结

于此善法发心希愿，发起猛利求坚住欲、求不忘欲、求修满欲，而现在前，是名于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、令修圆满生欲。

这是第二科是结，结束这一段文。

「于此善法发心希愿」：你要发出来这样的愿望。这句话是总说，下面别说。「发起猛利」的「求坚住欲」：「猛利」，力量特别强，求你成就的善法能够坚住，也要有这样的欲。「求不忘欲」，不忘失的欲。「求修满的欲」，要有这样的欲。「而现在前」这么多的欲你要令它在你心里面现前，这样的欲。「是名于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、令修圆满生欲」。先要有这样的愿望。

亥二、策励发勤精进（分三科）　天一、已得未得辨（分二科）　地一、策励

策励者：为于已得令现前故。

这下面是第二科，策励发勤精进。前面是说生欲，现在是第二科策励发勤精进。又分二科第一科已得未得辨。分两科，第一科是策励。

「策励者：为于已得令现前故。」这叫做「策励」。「已得令」它「现前」，只要策励一点就能成就。

地二、发勤精进

发勤精进者，为于未得令其得故。

这第二科。发勤精进这句话和策励不一样。「为于未得令其得故」这个是难一点，你要策励、要精进地努力修行，才能够成就的。这是第一科已得未得辨，下面是第二科住等三欲辨，分两科，第一科是策励。

天二、住等三欲辨（分二科）　地一、策励

又策励者，于已生善为欲令住、令不忘故。

这「已生」的「善」，已经成就的善，「为欲令住、令不忘故」，这叫做「策励」。

地二、发勤精进

发勤精进者，令修满故。

「发勤精进」是什么意思呢？「令修满故」：使令那个善法，令它更增长、广大、圆满，那叫做发勤精进。这是第二科。

天三、下中上品辨（分二科）　地一、策励

又于下品中品善法，未生令生，生已令住、令不忘失，是名策励。

下面第三科，下中上品辨，分两科，第一科是策励。

又这位修行人对于他自己成就的下品的善法、中品的善法，「未生令生」：没有现起的、没有成就的，令它生，「未生令生、生已令住、令不忘失，是名」叫做「策励」。

地二、发勤精进

于上品善法，未生令生，生已乃至令修圆满，是名发勤精进。

「于上品」的「善法」，这是第二科，「未生令生，生已乃至令修圆满，是名发勤精进」。这是第二科。

酉三、辨策持心（分二科）　戌一、策心（分二科）　亥一、释

言策心者：谓若心于修奢摩他一境性中，精勤方便，于诸未生恶不善法，为令不生。广说乃至于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、令修圆满。由是因缘，其心于内极略下劣、或恐下劣。观见是已，尔时随取一种净妙举相，殷勤策励庆悦其心。

这是第三科，辨这个策心和持心的含义。前面是把生欲、策励、发勤精进解释完了，现在解释这个…辨这个策心和持心的意思。分两科，第一科是策心；又分两科，第一科是解释。

「言策心者」：怎么讲呢？「谓若心于修奢摩他一境性中，精勤方便」：谓这位修行人他的内心对于修奢摩他，什么叫做「奢摩他」呢？就是心住一境，对于这件事，「精勤方便」：就是要一次又一次地去努力地修，要有这样的行动。这个「方便」就是行动。而这个行动是特别精进的，一次又一次地这样用功。「于诸未生恶不善法为令不生」：没生的叫它不生，这个心里面还感觉到清净，没有恶法生起；没有恶不善法的现起，你不要认为，喔，我成功了、我成了圣道了，不是那么回事儿！你这个烦恼的种子没有断，随时有因缘它会有恶不善法现起的。所以现在修奢摩他的时候，你还要继续努力地修行，叫你的心清净，令这个恶不善法，它没有生、叫它永远也不要生起！

「广说乃至于其已生一切善法，为欲令住、令不忘失、令修圆满。由是因缘，其心于内极略下劣、或恐下劣。观见是已，尔时随取一种净妙举相。」这个「广说」，就是前面那个四正勤。「由是因缘」：你这样努力地修的关系，你也就辛苦了。「其心于内极略下劣」：有的时候你的内心「极略」，那个「略」就是对于境界的明了性，就几几乎是没有了，就是没有力量；「下劣」就是没有力量。这个时候，就是惛沈了、或者是睡眠了，这个时候。「或恐下劣」：或者你这个时候并没有惛沈睡眠，但是你感觉到，哎呀，恐怕要惛沈、要睡眠，「或恐下劣」。

「观见是已」：你自己察觉有这件事，有可能会这样子，那时候怎么样办法呢？「尔时随取一种净妙举相，殷勤策励庆悦其心」：这个时候，随你内心的欢喜，你取得一种净妙的形相，用这个净妙的形相来发动你的心，叫你那个心…这个，修止观的时候这个心分二部分：一个是明分、一个是静分。「明」、「静」：光明的明，这个明了性是一部分，寂静又是一分。现在这个「极略下劣」：就是这个明的这一部分太低了，这个度数太低了，几几乎没有了，那么这个时候要用这个静妙相来发动这个心，来加强这个明的这一部分的力量，加强它，加强它就能破除去这惛沈睡眠了。

「殷勤策励」：这个时候要殷勤策励，就是要特别得微细地，来策励自己的心。因为这个时候，「极略下劣」的时候，你不特别加强、你不殷勤策励，很难破除去这个惛沈睡眠，所以用这个净妙相，要特别周遍地（「殷勤」有周遍的意思），策励你的心，使令自己生欢喜心。生欢喜心，惛沈睡眠就驱除了。

亥二、结

是名策心。

这个「策」是这样意思。这样意思，就是你修奢摩他的时候，修到疲劳的时候，心就会「下」，「极略下劣」，那么你就得要用「策」的方法，来发动这个明分，叫它加强。这是一个方法。「是名策心」，就是结束这一段。

戊二、持心（分三科）　亥一、征

云何持心？

前面这个策心解释完了。这是第二科持心，分三科，第一科是征。怎么叫做持心呢？这个「策」的意思明白了，现在这个持心是什么意思呢？分三科，第一科征。「云何持心？」第二科是解释。

亥二、释

谓修举时，其心掉动、或恐掉动。观见是已，尔时还复于内略摄其心，修奢摩他。

「谓修举」的「时」候，就是修这个静妙相来发动这个明分，加强明分的时候，过了头了，这个「心」举得太过了的时候，就变成了「掉动」了。变成掉动的时候，就不符合明静的这个相应的境界了，就是不相应了。「或恐掉动」：或者这个时候没有掉动，但是你心里面感觉到恐怕要掉动。

「观见是已，尔时还复于内略摄其心」：这时候又恢复来，还要「略摄其心」，用这个「略」来「摄」这个心，叫它不要掉动，这样子。「修奢摩他」：就修奢摩他的止了。这个「略」，有的时候也是形容有过失的事情，就是惛沈睡眠叫做「略」。现在这里是说明这个奢摩他的相貌，奢摩他也叫做「略」，「略摄其心」。用这个奢摩他的力量把这个心的掉动的力量改善过来，叫它不掉动。

亥三、结

是名持心。

是这样意思。这个策心、持心，彼此是相反的。

申二、异名（分二科）　酉一、正胜（分二科）　戌一、标

如是四种，亦名正胜。

这是第二科，异名。前边说这个四正断的体义，四正断是这样意思，它的体相的意义已经说完了；现在第二科说它不同的名称。分两科，第一科是正胜。正胜这是不同的名字。分两科，第一科是标。「如是四种」：前面这个四正断这四种，也名之叫做「正胜」。这是标，下面第二科解释，分两科，第一科是于黑品法。

戌二、释（分二科）　亥一、于黑品法

谓于黑品诸法，其未生者为令不生，其已生者为令断灭；生欲、策励、发勤精进、策心、持心，是二正胜。

二正胜是这样的意思。解释里面先说于黑品法。

「谓于黑品诸法」：就是这个恶不善法，就叫做黑品诸法。其「未生者为令不生，其已生者」就要把它断灭了它。「生欲、策励」：你要发出这样的愿，还要策励自己、勉励自己。「发勤精进、策心、持心，是二正胜」：这是两种正胜；没生的为令不生，已生的为令断灭，这二方面你都是很有力量，有策、有持，是名正胜。这是于黑品法，下面第二科于白品法。

亥二、于白品法

于白品诸法，其未生者为欲令生。

于「白品」，就是善法，就是对治恶法的正念；正念实在也就是止观，也就是策心、持心、止、举、舍这些事情，就是不惛沈、也不散乱，这些事情。「于白品诸法，其未生者为欲令生」。看《披寻记》。

《披寻记》九七〇页：

其未生者为欲令生等者：此下疑有脱文。应言其已生者，为欲令住、令不忘失、令修圆满、令倍修习、令其增长、令其广大，于此一切，生欲、策励、发勤精

进、策心、持心，是即如前黑品广说应知。

「其未生者为欲令生等者：此下疑有脱文。」这是这个《披寻记》的作者疑惑这以下有失掉了的文句。「应言其已生者，为欲令住、令不忘失、令修圆满、令倍修习、令其增长、令其广大，于此一切，生欲、策励、发勤精进、策心、持心」，应该有这么一段文。「是即如前黑品广说应知」，就是「如前黑品广说，应知」是二正胜。这是白品的正胜，加起来就是四正胜，就是特别有力量的意思，叫做正胜。

酉二、正断（分二科）　戌一、标

如是四种，亦名正断。

前面说正胜，这是说正断。分两科，第一科是标。

「如是四种」，四正胜也名为四正断。这是标出来，下面第二科是解释，分两科，第一科于恶不善法。又分两科，第一科是配名。分两科，第一科是律仪断。

戌二、释（分二科）　亥一、于恶不善法（分二科）　天一、配名（分二科）　地一、律仪断

一名律仪断：谓于已生恶不善法，为令断故，生欲、策励，乃至广说。

就是四正胜，四正断。这个四种断，第一种就是「律仪断」。律仪断，就是安住净戒，持戒清净，由清净的戒，断除去恶不善法，那么就是身口的恶不善法；这个心里面也有一部份的恶不善法，也是由律仪断，但是不能全断。「谓于已生恶不善法，为令断故，生欲、策励，乃至广说。」这就叫做律仪断，律仪断是指已生恶不善法。

地二、断断

二名断断：谓于未生恶不善法，为不生故，生欲、策励乃至广说。

「二名断断」，这是第二种，第二是断断；「谓于未生恶不善法，为不生故，生欲、策励乃至广说」。这恶不善法分二种：一个是已生的、一个是未生的。断已生恶不善法是律仪断；断未生恶不善法，令它永久也不生起，这属于断断。这二个断都是对治恶法说的。前边是配名，下边第二是释义；分两科，第一科是解释律仪断。

天二、释义（分二科）　地一、律仪断

由于已生恶不善事，应修律仪，令其断灭，不应忍受。由是因缘，名律仪断。

由于久远以来，大家都是这样子，你也这样子，我也这样子，不感觉有什么不对。但是来到佛教里面来的时候，感觉到，喔，这是不对的事情，那么就应该把它停下来。所以「已生恶不善事，应修律仪」：就是由戒律，不可以杀盗淫妄，就把这件事停下来；「应修律仪，令其断灭，不应忍受」：不应该…这种错误…，我还是，我不要受戒，受戒多不自由！那你就是忍受这恶不善法；现在接受佛所教导的戒，就把这恶不善法不忍受、要驱逐出去，从我的身口意上驱逐这恶不善法，「不忍受」。「由是因缘，名律仪断。」这一部份的恶不善法，就是由戒律，这个增上戒，就把这恶不善法断掉了。

地二、断断

于其未生恶不善事，为欲令彼不现行断，为欲令彼不现前断。为断故断，故名断断。

现在解释断断。断断是什么呢？「于其未生」起的「恶不善事，为欲令彼不现行断」：不要现行、不要有恶不善法的现行，就是断除这个现行，这是一个断。「为欲令彼不现前断」：那就是断种子。叫它不现前，若没有种子就不现前了。你若有种子，有因缘的时候它会现前。所以这是二个断。「为断故断」：为了断现行的恶不善法，所以要断除去种子，为断现行，故断种子。所以是两个断，「故名断断」。

亥二、于一切善法（分二科）　天一、修断（分二科）　地一、配

三名修断：谓于未生一切善法，为令生故，广说乃至策心、持心。

下面是第二科，于一切善法。前面是于恶不善法，于恶不善法是二个断：一个是律仪断、一个是断断。现在第二科于一切善法，分两科，第一科是修断，分两科，第一科是配。「三名修断」，一共四个断，现在第三个名字叫做修断，修断什么意思呢？「谓于未生一切善法，为令生故，广说乃至策心、持心。」像前面说的这个。这是配。未生的一切善法令生，这叫做修断，这是配这个名字。下面第二科解释。

地二、释

由于善法数修数习，先所未得能令现前，能有所断，故名修断。

「由于善法数修数习」：就是没生的一切善法，你想要生起呢，你要数修数习，一次又一次地这样去修习，就是修止观，也就是修四念住。当然这里是〈声闻地〉，这是小乘佛教。「先所未得能令现前」：以前没有成就的，现在能令它成就、现前了。「能有所断，故名修断」：当然这个善法没有生起，能令它生起，那就是要有所断；就是把这一切障碍都断掉了，断除去了，那么这个善法就现起了，这叫做「修断」，因修而断。因为是断除去了一切障碍，这个没生的善法就现前了，像定慧的这一些善法。

天二、防护断（分二科）　地一、配

四名防护断：谓于已生一切善法，为欲令住，广说乃至策心、持心。

三是修断，现在是第二、防护断。防护断里面分两科，第一科是配。什么叫做防护断呢？「谓于已生一切善法，为欲令住，广说乃至策心、持心」，像前面说的。

地二、释

由于已得已现在前诸善法中，远离放逸，修不放逸，能令善法住不忘失，修习圆满，防护已生所有善法，能有所断，故名防护断。

第二科解释，「由于已得」的善法，「已」经「现」「前」的一切「善法」中，「远离放逸」，前面修断里面这一节文上，只是说「数修数习，先所未得，能令现前、能有所断」。「能令现前」，就是因修而现前；但是「能有所断」，断什么没有提。现在这个防护断里面说，「于已得已现在前诸善法中，远离放逸」，那这就是「断」。「修」这个「不放逸」：就是你这个心不要在恶不善法上活动，那就是不放逸；你若在恶不善法上活动，那就是放逸了。「能令善法住不忘失，修习圆满，防护已生所有善法」：「防护」：其实就是保护，保护已经现起的所有善法，这时候「能有所断」。「故名防护断」。这就是第四个断。

未二、略义（分三科）　申一、结前生后

如是广辩四正断已，复云何知此中略义。

前面是广说，广辨四正断，下面第二科是略义。分三科，第一科是结前生后。

「如是广辩四正断已」：像前面这一大段文是广，很广博地说明了四正断的相貌，说完了。「复云何知此中略义」，前面那一句话是结前；「复云何知此中略义」是生后。怎么知道四正断的简要的道理呢？能知道它的要义呢？前面说得很多，现在来提要，来说一说。

申二、总显所作（分二科）　酉一、标二圆满

谓为显示于黑白品舍取事中，增上意乐圆满，及加行圆满，是故宣说四种正断。

第二科总显所作，分两科，第一科是标二圆满。此中的要义是这样子，「谓为显示于黑白品」：这个四正断就表示、显示出来对于黑品的弃舍，白品的取得，这个「舍取」「黑白品」的「事中，增上意乐圆满」：就是强烈的意愿，很圆满的这样的意愿，这是一样事。这个愿非常重要，你没有这个愿，就不会有这件事，依愿导行，没有愿就不可能会去这样修行，所以这上面非常强调这个增上意乐的圆满。「及加行」的「圆满」：一个愿、一个行，这两个圆满，是标二圆满。「是故宣说四种正断」。这是标二圆满。

酉二、配应作事（分二科）　戌一、标

当知此中，由生欲故，增上意乐圆满。由自策励、发勤精进、策心、持心故，加行圆满。修瑜伽师，唯有尔所正应作事。

下面第二科配应作事，分两科，第一科是标。

「当知此中由生欲故，增上意乐圆满」：这前面已经解释过，就是，在我们这个污染的心里面，忽然间生出一枝莲花来，就是生欲。那么生出这样的清净的愿望，这个生欲就表示你增上意乐圆满了。

「由自策励、发勤精进、策心、持心故，加行圆满」。这是解释第二个。由于你自己能够警策自己，能够鼓励自己，鼓励自己干什么呢？「发勤精进」：发动你的精进，就是采取行动了。「策心、持心」的方法，这样「加行」就「圆满」了，就是你用功修行这件事能够成功了。

「修瑜伽师，唯有尔所正应作事」：这修止观的人、修禅定的人，就是这么多，正应该作的事就是这么多，一个是增上意乐圆满、一个是加行圆满，就是这两件事。

戌二、释

谓为断灭所应断事、及为获得所应得事，先当生起希愿乐欲，为断诸缠，复应时时正勤修习止举舍相。

第二科是解释。「为应断灭所应断」的「事」情，「及为获得所应得」的「事」情。所应断的事情：就是一个已生恶法、一个未生恶法；所应得的事情：一个已生善、一个未生善，所应得的事情。

「先当生起希愿乐欲，为断诸缠」：先要发起希愿的乐欲，为断诸缠的烦恼。「复应时时正勤修习止举舍相」：那么这就是加行了。在用功修行止观的时候，要用

止举舍这三件事来调这个止观，是这样子。看《披寻记》。

《披寻记》九七一页：

为断诸缠者：此说盖缠应知。

这个五盖是障道因缘，你修学圣道先要断这五种障碍，这里面说为断诸缠就指五盖说的，当然也还就是修止观。

为断诸缠及随眠故，更应修习对治善法。

「为断诸缠及随眠故，更应修习对治善法」：把五盖断掉了还没得圣道，你心里还是有烦恼，当然烦恼是比较微弱了。就是为了断灭诸缠烦恼及烦恼的种子（就是随眠）故，更应修习对治善法，你还要继续...前边修止举舍相断除五盖，那就得到未到地定了。得到未到地定并不是所作已办，你要继续努力修止观。「更应修习对治善法」：对治诸缠的善法，那还就是止观，当然这个是比前面更深刻、更有力量了。看《披寻记》。

《披寻记》九七一页：

为断诸缠及随眠故者：此说一切烦恼应知。

这是说一切的烦恼。就是除掉了五盖以后，还是有爱见烦恼的。这就是在四禅里面...从未到地定进步到初禅、二禅、三禅、四禅，最低限度要成就四禅。当然有可能成就四禅以后，要修无色界的四空定也不难了；那么在四禅八定里面继续修四念住，断除去爱烦恼、断除去见烦恼，那么就是所作已办了。

申三、**结摄一切**

为显如是一切所作，说四正胜及四正断，是名略义。

这是第三科。「为显如是一切所作，说四正胜及四正断，是名略义。」这是此中的略义。我们学习了《菩提道次第略论》、《菩提道次第广论》，感觉到很好！是好，我也同意这个是好。但是我认为《瑜伽师地论》是更好！我说这话，我不知道你们同意不同意，我的确是这样想法，《瑜伽师地论》是更好。

巳三、四神足（分二科） 午一、释成就（分二科） 未一、别辨（分二科） 申一、四三摩地（分三科） 酉一、标

从此复修四三摩地。

这是第三科四神足，前边四念住，四正断就是四正勤；前面这两科说完了，现在说四神足，三四二五，这三个四的最后一个四。「从此复修四三摩地」。这分两科，第一科释成就。分两科，第一科别辨；又分两科，第一科是四三摩地；分三科，第一科是标。「从此复修四三摩地」：从四正断这里以后，还要再修四种三摩地。四「三摩地」就是翻个等持。这是标，下面第二科是列出来。

酉二、列

谓欲三摩地、勤三摩地、心三摩地、观三摩地。

「谓欲三摩地」：四种三摩地，那四种呢？第一种欲三摩地、第二是勤三摩地、第三是心三摩地、第四是观三摩地。这是列，下面第三科是解释。

酉三、释（分二科）　戌一、略

当知由欲增上力所得三摩地，名欲三摩地。

解释分两科，第一科是略，略略地解释。「当知由欲增上力所得三摩地，名欲三摩地」：就是你要有强烈的愿望，这个愿望力量强了，你就会成功。因为你急须要、想要成就嘛，你的愿望强，你就不会懈怠，因此就得到了三摩地，「名欲三摩地」。

由勤增上力所得三摩地，名勤三摩地。

「勤」：就是精进，就是不懈怠；早晨起来也修、吃完早餐以后还是修、吃完午饭也还是修、晚上还是修、初夜后夜也还是修，只有中夜要休息，精进地修行，「勤增上力故所得三摩地」，「名」字就叫做「勤三摩地」。

由心增上力所得三摩地，名心三摩地。

「由心增上力所得三摩地」。这个勤是精进的意思，这个精进的内容是什么？就是止观这两个法；心三摩地这个「心」，下面解释，意思也是很广，其实主要就是止，就是增上心的心。「心增上力」：你能努力地制心一处，你就成就禅定了。所得三摩地，「名心三摩地」。

由观增上力所得三摩地，名观三摩地。

「由观增上力所得三摩地」：就是增上慧，这个慧，你特别强的话呢，你也就能得三摩地，「名」叫做「观三摩地」。

这个四神足，他本身是禅定，现在说「欲、勤、心、观」是得定的因，定是所得果；现在是说因，取它的因做名字，所以叫做「四神足」。什么叫做神足？下面解释。这是略解释，下边是广。分四科，第一科是解释欲三摩地。分两科，第一科是释；又分两科，第一科是因缘。

戌二、广（分四科）　亥一、欲三摩地（分二科）　天一、释（分二科）　地一、因缘

若于是时，纯生乐欲，生乐欲已，于诸所有恶不善法自性、因缘、过患、对治，正审思察住一境念。

「若于是时」：假设这位修行人这个时候，「纯生乐欲」，其他的事情都放下了，我就欢喜静坐，这叫「纯生乐欲」。「生乐欲已」：这种欢喜心生起来以后，「于诸所有恶不善法」的「自性」，所有恶不善法的「因缘」，所有恶不善法的「过患」，和「对治」，对治恶不善法，这些事情；「正审思察」：你能够很认真地去思惟观察，观察恶不善法的自性，观察恶不善法的因缘、过患，对治的方法。这样子，「住一境念」，能住一境性，那么就成就了。看《披寻记》。

《披寻记》九七二页：

恶不善法自性因缘等者：如前已说。欲缠染污身语意业及能起彼所有烦恼，是名恶不善法自性。若未生、若已生，名彼因缘。能为自害、能为他害、能为俱害，生现法罪、生后法罪、生现法后法罪，受彼所生身心忧苦。又若烦恼起时，先恼

乱其心，次于所缘发起颠倒，令诸随眠皆得坚固、令等流行相续而转，如是一切名彼过患。若彼对治，若盖对治，若结对治，是名对治。于此一境界事系念思惟，不令流散，由是说言住一境念。

「恶不善法自性因缘等者：如前已说」，前面已经说过的，这里再重说。「欲缠」的「染污身语意业」：其实，这个欲界的烦恼，主要就是欲，其他的烦恼都是因欲而成就的。欲缠染污了你的身、染污了你的语、染污了你的意，染污了你的三业。「及能起彼所有烦恼」：及能发起三业的烦恼，这都叫做欲缠。「是名恶不善法自性」：恶不善法的体相就是十不善业。

「若未生、若已生，名彼因缘」：它的因缘和合了就会现前，如果因缘没有和合它就不现起。当然就是，这些烦恼业、惑业苦的种子在心里面，加上外边的不如理作意的增上缘，就现起了。

「能为自害，能为他害」：这恶不善法能害你自己、能害他人、「能为俱害」自他都受到伤害。「生现法罪」：这恶不善业，你要造作这种恶不善业，现在会现起，有些罪过会被法律制裁。「后法罪」：现在法律没有制裁你，你的威德很大，法律不敢制裁你，但是后法罪，将来要到三恶道去的。生现法罪、生后法罪。「生现法后法罪」：有的人现在就受到法律的制裁，将来还要到三恶道去。「受彼所生身心忧苦」：你会遭遇到彼恶不善法所生起的身忧苦、心忧苦。

「又若烦恼起时，先恼乱其心，次于所缘发起颠倒」：又若烦恼现前的时候，先恼乱你自己，使令你自己就是不安，心里不安，恼乱其心。「次于所缘发起颠倒」：就是对于所缘的境界就迷惑了；实在所缘的境界都是虚妄的、不是真实的，因为执着真实，就是叫做颠倒；它不真实，你执着真实，就是错误了，「发起颠倒」。「令诸随眠皆得坚固」：你烦恼一现起一活动，使令烦恼种子有了力量，一熏习了烦恼种子就强了，「令诸随眠皆得坚固」。「令等流行相续而转」：这个烦恼种子是贪烦恼，贪烦恼种子就生起贪烦恼，是等流的；瞋烦恼的种子，生起瞋烦恼。「相续而转」：相续地现起，而不会间断的，相续而起，「相续而转」。「如是一切名彼过患」：这是恶不善法的过患。

「若彼对治，若盖对治，若结对治」：「若盖对治、若结对治」都是止观；「若彼对治」那就是戒。你修律仪的时候，灭除去一部分的恶不善法，然后要修止观对治盖、对治结。对治盖就是达到未到地定；对治结就是在四禅里面修四念住，破除一切烦恼，就得解脱，「是名」叫做「对治」。「于此一境界事系念思惟，不令流散，由是说言住一境念」：于此一境界事，这个，有的人愿意修禅定，就先是我就是摄心不乱就是修禅定，其实不是那么简单的！你需要有戒定慧，由戒定慧，灭除一切恶不善法，修学善法；这个时候这个一境界事，「系念思惟不令流散」，才能得到禅定的，是这么回事儿。

于诸善法自性、因缘、功德、出离，正审思察住一境念。

前边是说这个恶不善法，现在这是说于诸善法。这个「诸善法」就是对治恶法的这些戒、定、慧的善法。善法的「自性」：就是戒、定、慧。善法生起的「因缘」：那当然就是要有三宝在世间流行，加上你能自己肯努力，这就是善法的因缘。「功德」：善法有它的功德，就是灭除前面那么多的，能自害、能他害、能俱害，灭除那些过失的功德。「出离，正审思察住一境念」。看《披寻记》。

《披寻记》九七二页：

于诸善法自性因缘等者：谓若贪毘奈耶、瞋毘奈耶、痴毘奈耶，及余白品净品诸

所有法，是名善法自性。未生已生名彼因缘。能治过失是名功德。能令离欲是名出离。

「于诸善法自性因缘等者：谓若贪毘奈耶、瞋毘奈耶、痴毘奈耶，及余白品净品诸所有法，是名善法」的「自性。未生已生名彼因缘，能治过失是名」叫做「功德，能令离欲是名出离」，从欲里面出来，那叫做出离。

即由如是多修习故，触一境性。

这一位修行人，就是，前面说灭除恶法、修行善法，你能「多修习故」，就「触心一境性」：其实就是成就了定了。这是第一说因缘，欲三摩地的因缘，下面是对治。

地二、对治

于诸所有恶不善法现行诸缠，能令远离，而未永害烦恼随眠。

这是说对治。「于诸所有」的「恶不善法」，像前面说的「恶不善法」的「现行」的「诸缠」，烦恼。「能令远离」：你修学戒定慧，能够使令恶不善法远离了你的身口意，从你的身口意上远离一切恶不善法。「而未永害烦恼随眠」：但是这个力量并没能够把烦恼随眠也消除去。

天二、结

是名欲增上力所得三摩地。

这是天二、结，这是解释这个名字。

亥二、勤三摩地（分二科）　天一、释（分二科）　地一、因缘

若于过去、未来、现在所缘境界，能顺所有恶不善法。能顺所有下中上品烦恼缠中。其未生者为令不生，其已生者为令断灭，自策、自励、发勤精进。于彼所缘、于彼境界，自性、因缘、过患、对治，正审思察住一境念。

前面是欲三摩地，这是第二科勤三摩地。分两科，第一科是释；又分两科，第一科是因缘。

「若于过去、未来、现在」：这是三世所缘的境界，这个所缘里面的境界都是什么境界呢？「能顺所有恶不善法」的境界，过去、现在、未来都有，能随顺恶不善法的生起。「能顺所有下中上品烦恼缠中」：这恶不善法里面有业，现在「能顺所有下中上品烦恼缠」，单独说烦恼，烦恼有下品、有中品、有上品。这过去、现在所缘境里边，能随顺所有的下品烦恼、中品烦恼、上品烦恼的这些恶不善法里面。「其未生者为令不生，其已生者为令断灭」，再解释喔，「自策、自励、发勤精进」：你能够自己警策自己、自己勉励自己，能够发出行动来，发勤精进地修行。

「于彼所缘、于彼境界，自性、因缘、过患、对治，正审思察住一境念」。「于彼所缘、于彼境界」：境界就是所缘，所缘的也就是境界。但是这是分两句说了，那么把它分开说，就是过去的事情、未来的事情是所缘；境界指现在。现在是境界显现在前；过去的、未来的不显现在前，没有境界，那是你内心里可以妄想，所以可以这样分别，这就是三世：过去、现在、未来的所缘境界。所缘境界的「自性、因缘、过患、对治，正审思察住一境念」。看《披寻记》。

《披寻记》九七二页：

自策自励发勤精进者：自策自励，谓于过去未来所缘境界；发勤精进，谓于现在所缘境界。如是别配，义如前说。

「自策自励发勤精进者：自策自励，谓于过去未来所缘境界」，那叫自策自励；「发勤精进，谓于现在」的「所缘境界」，这些恶法的灭除，需要发勤精进；「如是别配，义如前说」，像前面已经说过。

即由如是多安住故，能正生起心一境性。

「即由如是多安住故」：你能这样子正审思察住一境念，由于是「多安住故」：不是少的安住；「能正生起心一境性」：你这个禅定就现前了。

地二、对治

于诸所有恶不善法现行诸缠，能令远离，而未永害烦恼随眠。

这是第二科对治。「于诸所有恶不善法现行」的「诸缠，能令远离」：由于你的戒定慧的修行，能令它远离；「而未永害烦恼」的「随眠」：烦恼随眠还是没有断掉，这是说对治。

天二、结

是名勤增上力所得三摩地。

第二科，结束这一段文。

亥三、心三摩地

若复策发诸下劣心，或复制持诸掉举心，又时时间修增上舍。

这是第三科心三摩地。欲三摩地、勤增上力所得三摩地这两科说完了，现在说心三摩地。

「若复策发诸下劣心」：因为你若精进地用功，难免就会疲劳；或者不是疲劳，但是也有些不守根门的这些事情，不修根律仪这些事情，不正知而住，你就会惛沈睡眠了，那就会有「下劣心」，惛沈睡眠。「策发诸下劣心」：就是举，策发是举。就是发动下劣心教它不下劣；「或复制持诸掉举心」：你策发诸下劣心过头了，就变成掉举了。变成掉举的时候要制伏它、要控制它，「制持诸掉举心」。「又时时间修增上舍」：修这个增上舍。「或复制持诸掉举心」是「止」，「若复策发诸下劣心」是「举」，「又时时间修增上舍」是止、举、舍这三个方法。这个「舍」是什么意思呢？就是你这个止、举两个方法用得很适当了，心里面明而不沉没，寂静而不动乱，这个时候明静平衡了，你就任运地叫它保持明静，这时候叫做舍。看《披寻记》。

《披寻记》九七三页：

若复策发诸下劣心等者：于时时间为治惛沈，修习举相，是名策发诸下劣心。于时时间为治掉举，修习止相，是名制持诸掉举心。于时时间为得正定，修习舍相，是名修增上舍。

「若复策发诸下劣心等者：于时时间为治惛沈，修习举相」，惛沈就是下劣，修习举相就是策发，「是名策发诸下劣心」。「于时时间为治掉举，修习止相，是名」叫做「制持诸掉举心。于时时间为得正定，修习舍相，是名修增上舍」。这样子。

由是因缘，于诸所有恶不善法，若能随顺恶不善法及诸善法，若能随顺所有善法自性、因缘、过患、功德、对治、出离，正审思察住一境念。

「由是因缘，于诸所有恶不善法，若能随顺恶不善法及诸善法」：「由是因缘」，由于前面这个止举舍的因缘，由止举舍的力量为因缘，于诸所有恶不善法，过去、现在所有的恶不善法。「若能随顺恶不善法」：过去、现在、未来的这些境界，有的境界它是能随顺恶不善法的，有的境界能随顺诸善法的。把那个「若能随顺」这四个字贯下来，「若能随顺恶不善法」，若能随顺「诸善法」这些事情。若能随顺所有善法的自性、因缘，若是随顺恶法的自性、因缘的过患，随顺所有善法的自性、因缘的功德，随顺恶法的应该加以对治，那么就能出离了恶法，「正审思察住一境念」。看《披寻记》。

《披寻记》九七三页：

自性因缘过患功德等者：此中差别随应配属恶不善法及诸善法，准前应知。

要互相配一下，刚才已经说过了。

即由如是多安住故，能正生起心一境性，乃至广说。

你能这样子常常地这样安住，你的禅定就现起了，「乃至」像前面「广说」。看《披寻记》。

《披寻记》九七三页：

乃至广说者：谓如前说，于诸所有恶不善法现行诸缠，能令远离，而不永害烦恼随眠，是名广说应知。

这样意思。

是名心增上力所得三摩地。

这上面说这个心增上力是指止举舍，用止举舍的方法来调心，叫「心增上力所得三摩地」。

亥四、观三摩地（分二科）　天一、释（分二科）　地一、因缘（分二科）　玄一、由作意

若于能顺恶不善法，作意思惟为不如理；复于能顺所有善法，作意思惟以为如理。如是远离彼诸缠故，及能生起诸缠对治，定为上首诸善法故，能令所有恶不善法，皆不现行。

这下边是第四科，观三摩地。分两科，第一科是释；又分两科，第一科因缘；又分两科，第一科由作意。

「若于能顺恶不善法，作意思惟」：所缘的境界或者你的内心失掉了正念，那就能随顺恶不善法，你正意现起了，「作意思惟为不如理」：作意的「作」，有警觉的意思，警觉自己的心，警觉应起的心所，去思惟这件事，能顺恶不善法是不合道理。

「复于能顺所有善法，作意思惟以为如理」：这是合道理的，随顺戒定慧去修学是合理的。

「如是远离彼诸缠故」：你若能这样作意思惟，就能远离了一切的烦恼。「及能生起诸缠对治」：生起善法来对治恶不善法。「定为上首」，「如是远离彼诸缠故，及能生起诸缠对治，定为上首诸善法故」：这么多的善法里边，定是最重要的，「定为上首」的这一切善法故，「能令所有恶不善法，皆不现行」。因为这个散乱心的善法力量不够，若心里面有定的时候，这个善法是有力量的，能令所有的恶不善法都不现起了，都不活动了。这是由作意。

玄二、由观察

便自思惟：我今为有现有恶不善法，不觉知耶？为无现无恶不善法，不觉知耶？我今应当遍审观察。彼由观察作意增上力故，自正观察断与未断，正审思察住一境念。

这第二段，由观察。

「我今为有现有恶不善法，不觉知耶？」这样思惟。怎么思惟？就这样思惟。我现在的身口意上现有恶不善法，我不知道吗？这样子反问自己、反省自己。「为无现无恶不善法不觉知耶？」我的身口意上没有现行的这一切恶不善法，但是我还不知道吗？这样子。「我今应当遍审观察」：就是内心里面这样子思惟，我应该普遍地、深刻地来反省我的身口意、观察自己。

「彼由观察作意增上力故」：由于这个思惟就是观察，作意也是观察。由这样的强大的力量故，「自正观察断与未断，正审思察住一境念」：就这样的观察的力量，自正观察断与未断。「自正观察」，也就是前边，你展转地这样观察，你观察的力量就会强大起来，由强大的观察力观察自己，有的烦恼是断了、有的烦恼没有断，这样观察。「正审思察住一境念」：你这样子安住于所缘境。「念」，就是明静而住的境界显现在前，叫做「念」。看《披寻记》。

《披寻记》九七三页：

便自思惟等者：为于现有恶不善法如实知有，及于现无恶不善法如实知无，是故作是二种思惟，正起观察。

「便自思惟等者：为于现有恶不善法如实知有」：我的身口意上有什么什么善法，你能真实地知道是有。「及于现无恶不善法如实知无，是故作是二种思惟，正起观察」。

即由如是多安住故，能正触证心一境性。

就会得到禅定了。

地二、对治

由是因缘，离增上慢，如实自知，我唯于缠，心得解脱。未于一切一切随眠，心得解脱。我唯获得及已修习诸缠对治定为上首所有善法，而未获得及未修习随眠对治。

「由是因缘，离增上慢，如实自知，我唯于缠，心得解脱。」这是第二科对治。由于前面正审观察的力量「离」了「增上慢」，我现在还有什么过失、有什么样功德，要真实地反省自己，这样就远离了增上慢。不会…我没得圣道认为得圣道、我没

得禅定认为得禅定，不是的。有的时候在未到地定里面，会有一种错误的感觉，在欲界定也有这种错误的感觉。坐在那里打了瞌睡了，认为是得定了。这个轻微的、隐没的境界，自己不知道自己是沉没，而认为是心里面无分别住了，认为得禅定了。有的时候心粗，认为自己没有呼吸了；没有呼吸，因为色界第四禅才没有呼吸，哎呀，我现在得了四禅了，得了四禅八定了。其实我也看见过有人写文章，他得四禅八定了，这就是没有这样的自己反省自己的力量。现在因为有多安住、正审观察断与未断的力量，就远离了增上慢。「如实自知，我唯于缠，心得解脱」：这样反省的结果，就能真实地、不是虚妄地，自己知道自己唯独对于「缠」，现行的烦恼，得解脱而已。

「未于一切一切随眠，心得解脱」：没有对于这一切烦恼、一切业障的种子得解脱。「我唯获得及已修习诸缠对治定为上首所有善法，而未获得及未修习随眠对治」：我现在成就的功德，只是得到了，「我唯获得及已修习」：你唯获得的就是你已经修习的诸缠的对治，当然就是止观、四念住这个对治。

「定为上首」：有多少定的功夫所有的善法而已。「而未获得及未修习随眠对治」：随眠的对治，一定要修无我观。要修无我观啊！你这无我观还没有修，当然不能得到无我智慧；没得到无我智慧，你就不能对治烦恼的种子。因为你由无常观、苦观、无我观，到无我观的时候，心能离一切相，就能够接触到诸法实相，就是能接触到诸法寂灭相，这个时候能断烦恼的种子。现在因为没有修习无我观，你就没能断除随眠。看《披寻记》。

《披寻记》九七四页：

未于一切一切随眠心得解脱者：此中随眠说二一切，当知约彼烦恼品类说初一切，约彼烦恼自性说后一切。或复翻此。

「未于一切一切随眠心得解脱者：此中随眠说二一切，当知约彼烦恼品类说初一切，约彼烦恼自性说后一切」：烦恼的自性包括惑、业，烦恼的品类有下、中、上，二种一切。「或复翻此」：或者是调过来说也可以。

天二、结

是名观增上力所得三摩地。

这是结束这一段。

申二、八种断行（分三科） 酉一、标所为

彼由如是四三摩地增上力故，已远诸缠。复为永害一切一切恶不善法诸随眠故，及为修习能对治彼诸善法故，便更生起乐欲策励。广说如前修四正断加行道理。

这是三十七道品里边的四神足。四神足这里边先解释四三摩地，解释完了；现在是第二科八种断行。八种断行里边分三科，第一科标所为。「标」这个字应该就是提出来；「所为」就是所要做的事情。所要做的事情把它提出来，叫做标所为。

「彼由如是四三摩地增上力故」：这个「彼」就是指那位禅师、那位修行人。「由如是」：由前边说的四正断，四正断就是四正勤，四三摩地就是四神足，欲、勤、心、慧。他因为精进地修四念住，精进地修行四种定，这四种定修行得有了成就，所以叫做「增上力」，得到强大的力量。「已远诸缠」：这个修定得到成就了，什么成就呢？就是「已远诸缠」；他已经能够远离一切烦恼。这个一切烦恼就指现行的烦恼说的，就是在一切境界上他心能够保持清净，没有烦恼的扰乱、缠扰。这件事做好了，但是还有事情没做。

「复为永害一切一切恶不善法诸随眠故。」标出来所做的事情就是这个了。烦恼是不动了，但是烦恼的种子还没有断，所以他要继续努力地用功，继续努力地用功做什么呢？就是为了「永害」：永久的消灭了，「一切一切恶不善法」：就是一切烦恼，一切恶不善法；这里边有烦恼、也有业。「诸随眠故」：这些烦恼的随眠故，就是消灭这些烦恼的种子故。

「及为修习能对治彼诸善法故。」为了灭除这些烦恼的种子，这是一件事。「及」：就是还有一件事，「为修习能对治彼诸善法故」：能对治彼烦恼种子的诸善法故。「永害一切一切恶不善法诸随眠」，这是个目的；怎么样才能够永害这一切的随眠呢？要「修习能对治彼」的「诸善法故」，当然还是戒定慧，但是名字可是不一样了。

「便更生起乐欲策励」：前面四神足是为了调伏、息灭烦恼的现行，是要有乐欲策励等事，现在为了灭除烦恼的种子也还是，还要「更」要「生起乐欲」和「策励」，前面也说到乐欲策励。「广说如前」：像前面四种三摩地说过，如前修四正断的那个加行的道理。看《披寻记》。

《披寻记》九七四页：

广说如前修四正断加行道理者：如前四正断中说有发勤精进、策心、持心，即此所指广说加行。依彼建立种种差别，即此所指广说道理。

「广说如前修四正断加行道理者：如前四正断中说有发勤精进」，又说「策心、持心」，这几句话，「即此所指广说加行。依彼建立种种差别」，种种差别就是八断行了，「即此所指广说道理」。前面没有说八断行，这里才说。

彼于如是正修习时，有八断行。为欲永害诸随眠故，为三摩地得圆满故，差别而转。

「彼于如是正修习时，有八断行」：也就是乐欲、策励、发勤精进这些事情。「彼于如是正修习」的「时」候，修习三摩地的时候，「有八」种「断」烦恼种子的一种的清净的修「行」。「为欲永害诸随眠故」：修八断行的目的，就是想要永害一

切烦恼的种子。烦恼的种子就是现行的烦恼没有动，在那里休息；就像人睡眠似的，他若睡醒了出来活动，还是那个人，他若睡眠的时候就是休息了。烦恼有两个现象，一个是烦恼睡觉了的时候，就是这个种子不动；烦恼的种子睡醒了，烦恼就活动出来了。是一样的意思，就这样，等于是个譬喻了。

「为三摩地得圆满故，差别而转。」这是两回事，一个是要永害烦恼的种子、一个是为三摩地得圆满。因为修禅定得初禅、得二禅乃至第四禅，都是一大段、一大段的，不是一刹那间就圆满了的。所以成就了多少，要继续努力，使令它的功德得圆满；初禅得圆满，二禅、三禅、四禅得圆满，乃至到非非想定得圆满。「差别而转」：为了这件事，修行的时候有各式各样的条件，那就是八断行。「而转」：就是现起。这一段是标所为。

酉二、释差别（分三科）　戌一、征

何等名为八种断行。

下边第二科释差别，解释出来八断行的差别。分三科，第一科是征。

戌二、释（分二科）　亥一、辨体相（分八科）　天一、欲

一者、欲。谓起如是希望乐欲:我于何时修三摩地当得圆满？我于何时当能断灭恶不善法所有随眠？

「一者、欲」：第一个还是欲。「谓起如是希望乐欲」：就是这个修行人他心里面生起来这样的乐欲，生出这样的好乐心，生出来这样的希望心。「我于何时修三摩地当得圆满」：我什么时候我修的这个奢摩他的止能够圆满呢？能够得到四禅八定呢？「我于何时当能断灭恶不善法所有随眠」，这是两个愿望，我什么时候能够灭除去恶不善法所有的种子呢？这样子。

天二、策励

二者、策励。谓乃至修所有对治不舍加行。

「二者、策励」。前面这是欲，这是八断行的第一个，要有这样的愿；第二个就是策励。「乃至修所有对治不舍加行」：这个「策励」，实在是已经有了行动。前面这是愿，现在策励就是有了行动了，就是真实开始修行了。修行的时候，他的内心常常地鞭策自己、常常地鼓励自己，应该策心、持心，应该发勤精进，应该是止、举、舍，就是这样子来鞭策自己。「乃至修所有的对治不舍加行」：就是不弃舍努力的用功，说腰疼，我不告假；头疼，我还是去静坐的。这叫做「不舍加行」，不要因为一点事就会停下来。这个修行的事情是不容易！

天三、信

三者、信。谓不舍加行正安住故，于上所证深生信解。

这个「信」也还是很重要，这是第三个断行。「谓不舍加行」：就是说这个修行人，他不弃舍他的功课，精进地用功。「正安住故」：他依据圣教、依据和尚、阿阇黎、或者是佛的修多罗里边所开导的，这样安住不动。他不离开，他这修行的方法是安住在佛的法语中，这样用功修行。因为不舍加行的关系，「于上所证深生信解」：这个「上」，就是圣人，初果、二果、三果、四果。这些圣人，佛、菩萨、阿罗汉，圣人，他所证悟的涅盘、无漏的法身境界，「深生信解」：深深地生起相信这件事，

是，是这样子！这个「不舍加行」这里边，由于他自己努力地修行上，建立了这样的信心。我们读经，因语言文字的学习而有信心，现在这上面是说由修行中而建立信心，这是不一样的。由修行而建立信心，这个信心是深刻、坚定，不会因为别人说了一句话，我就没有信心了、我不信佛了，不会有这么回事儿，不会有这件事。这是信心。

天四、安

四者、安。谓清净信而为上首，心生欢喜；心欢喜故，渐次息除诸恶不善法品麤重。

「四者、安」：第四个断行就是安。「谓清净信而为上首，心生欢喜」：谓这一位修行人他有清净的信心。「而为上首」：而为第一；当然有愿，前面是生欲，欲前面一定是有信，所以信是最一开始的时候就是有信的，所以为上首，是最初的。「心生欢喜」：他有清净信，他又经过一个时期的修行，他感觉我有希望、我会有成就的、我会得圣道；发愿得圣道，而又相信能得圣道，这心里面欢喜，他用功修行的时候心里欢喜，「心生欢喜」。

「心欢喜故，渐次息除诸恶不善法品麤重」：就是次第地，这上面不是说一刹那间就是无量劫，不这么说，就是真实地昼夜六时这样用功。这样用功，渐次地你的功夫进步了，就「息除诸恶不善法」的种子，这个麤重的现行就得调伏，调伏了，就是把那个种子降伏了它，叫它不要动，能有这个力量了。「麤重」：就是没有堪能性，有身麤重、心麤重。现在是由于有信、有愿、有行，头一个是愿，第二个策励就是行，加上信，有信愿行的关系，他到这时候有了成就了，就是得了轻安乐了，身麤重、心麤重都调伏了，就转变为身轻安、心轻安了，所以第四是安，这是他成就、得了轻安乐了。

天五、念

五者、念。谓九种相，于九种相安住其心，奢摩他品能摄持故。

「五者、念」：第五，这是个念，这都是说到修行的方法，「念」是修行的方法。这个「念」是什么呢？「谓九种相」：这个念有九个相貌，有九种相貌。九个相貌是什么呢？「于九种相安住其心」：就是用这九种相貌的念，成就九心住，成就这个九心住。所以这个九念也好，九种念相也好，九心住也好，都是属于奢摩他这一类的，「奢摩他品」。「能摄持故」：就是你若是修这个念，就能摄持你的心不乱，能令你的心明静而住，可以由散乱心达到寂静住而不乱、不动乱。这个「能摄持」，就是能拿过来，就是由这个念的方法，就能成就九心住、能成就禅定，是这么意思。看《披寻记》。

《披寻记》九七四页：

谓九种相等者：谓念、等念、随念、别念、不忘念、心明记、无失、无忘、无失法，是名念九种相。如〈决择分〉说（陵本五十七卷十六页）。当知此随九种心住差别建立，由于奢摩他品能摄持故。

「谓九种相等者：谓念、等念」，念是一个、等念是一个、随念是一个、别念是一个、不忘念是一个、心明记是一个、无失是一个、无忘是一个、无失法是一个，一共是九个，「是名念的九种相貌」。这九种相貌如〈决择分〉有解释，在陵本五十七卷十六页。「当知此随九种心住差别建立」：就是由九种心住的差别建立这九种念。「由于奢摩他品能摄持故」：由于它也是属于止，就能够摄持你的心不乱。就是由九种念得九种住，是这个意思。

譬如说第一个是「念」，第二个是「等念」。这个九心住，第一个是「内住」，为什么这个心不向外面攀缘，安住在所缘境呢？所缘境就是内，安住在所缘境就叫「内住」。为什么会这样呢？因为你念，念所缘境了，心就住在所缘境这里；这个心念什么、心就在什么地方住，是这么意思。你若想要不妄想，你要数数地忆念所缘境，心就住了，就住下来了，就安住在所缘境，所以叫做「念」。

这个第二个相貌是「等念」，这个等念就是「等住」；第一个是内住，第二个是等住。这个「等」就是平等，你前一念安住在所缘境上、第二念也安住在所缘境，前后念是一样的，叫「等住」；若前一念我安住在所缘境，第二念就跑了，那就不等了。为什么能够等住呢？因为等念的关系；因为你前一念是念所缘境，后一念也念所缘境，它就会等住了，就是这个意思。这样子；这个随念、别念，都按照那个九心住的意思去解释，就是这样有九种相貌。这个「念」这个字，是个修行的方法，这是修定的一个方法。这是第五，现在第六。

天六、正知

六者、正知。谓毘钵舍那品慧。

「六者、正知」：这个正知是什么呢？「谓毘钵舍那品慧」；前边这个念就是修止，是奢摩他品，能摄持心不乱。现在这个「正知」是属于什么呢？正知是属于观，「毘钵舍那品」是观，能观察的智「慧」。前边四神足能够调伏烦恼的现行叫它不动，现在是为断随眠。这样讲，那这里说到这个正知是毘钵舍那慧，那一定包括无我观在内；你修不净观、修无常观、修什么观，但是一定要有无我观，才能断烦恼的种子的。所以，什么叫做正知？就是毘钵舍那品无我的智慧，包括这个智慧在内的。

天七、思

七者、思。谓心造作。于断未断正观察时，造作其心，发起能顺止观二品身业语业。

「七者、思」：这个思，「思」也是一个修行的方法。「谓心造作」：就是心在动，心在动的时候要有一个指挥者；就是有很多军队，要有个司令官，这个司令官来指挥这个军队。现在修行的事情，就是世间上一切事情都是一样，要有一个指挥者、要有一个能决定者，就是指挥者，我要这样做、我要那样做。那个指挥者叫做「思」。我们说是有身口意三业，实在都是思心所，都是思在指挥。什么叫做业？就是心里面的思，它是业。

这底下解释这个心造作。「于断未断正观察时，造作其心」：「于断未断」，就是这位修行人常常地反省自己：我这个烦恼是断了，我这个烦恼没有断，我昨天是断了，今天又没有断，今天又有烦恼了！就是各式各样情形，有断、有没断，断了又没断。这个，修行常常是反反复覆地，有进也有退、有退也有进，就是这样进进退退的，没到阿罗汉，总是就是这样子。「于断未断正观察时」：常常反省自己，反省自己有问题要解决，就是「造作其心」。就是指挥这个心，这样做、这样做、这样做。譬如说我有一点胡涂，那么马上要修缘起观；说我是有点我慢，一定要修无我观。就是经过反省以后，就知道自己应该做什么，那么就推动自己，命令自己这样做、这样做、这样做，那叫「造作其心」。

「发起能顺止观二品身业语业」：发起这件事，这个身业语业，而是随顺止观二品的。止观实在是意业，但是与身业语业也有关系，那么还就是三业。发动三业的清净，以种种方便令自己的三业清净者，就是那个发起者叫做「思」，这样意思。譬如我现在惛沈了，那么发觉自己惛沈了，那么就要修举，修这个方法；譬如现在我掉举了，我要指挥这个心叫它修止，来破除这个掉举，就是那个发动者、那个司令官叫做

「思」。看这个《披寻记》。

《披寻记》九七五页：

发起能顺止观二品身业语业者：此中义显静虑律仪。谓由止观二增上力，损伏一切犯戒种子，令身语业得善清净，如是当知烦恼已断。诸观行者观察烦恼断未断时，正审思察，愿证如是清净身业语业，此身语业名顺止观。

「发起能顺止观二品身业语业者：此中义显静虑律仪」：就是那个得到了禅定共戒。得到了禅定的人，他的身口意自然是清净、合乎律仪的；能灭除一切不威仪的事情，使令三业清净。这个时候和这个散乱的人、和没得定的人不一样。「谓由止观二增上力」：这个「静虑律仪」是怎么回事情呢？「谓由止观二增上力」：就是这个修行人，他有奢摩他的力量，他也有毘钵舍那的力量，这两种强大的力量。「损伏一切犯戒种子」：就是能够损减调伏一切犯戒的那个烦恼的种子，因贪心而犯戒、因为瞋心而犯戒、因为愚痴而犯戒、因为高慢而犯戒、因为邪知邪见而犯戒，这些烦恼都是有种子的，由于你修止修观，使令这些烦恼种子得调伏，能损伏、折损了它的力量，折损了那个种子的力量。「令身语业得善清净」：这个种子一枯萎了，它就不能现行了，烦恼种子枯萎了、不现行，那么你表现于外的身业、语业就清净了，它就没有这些污染了，「得善清净」。「如是当知烦恼已断」：这样子，你就会知道，哦，这个现行烦恼是不动了；现行烦恼不动，就知道那个种子没有力量了；种子没有力量了，那就是你的止观的力量强了，所以就「如是当知烦恼已断」。

「诸观行者观察烦恼断未断时」：这就是那个摄乐作意、观察作意。「诸观行者」：就是修止观的这位禅师，「观察烦恼断未断」的时候，「正审思察，愿证如是清净身业语业，此身语业名顺止观」：「正审思察」，这个「正」，是指佛的法语；他就根据、依据佛的法语来观察自己，观察自己的时候，「愿证如是清净身业」、清净的「语业」，「此身语业名顺止观」：这个清净的身语业，就顺于意业的止观。如果你身不清净、语不清净，那就影响你意业的止观，使令你的止观有困难；现在身业语业清净了，你的意业的止观也就受到了支持、支柱的力量，也就容易清净，容易成就止观。就是，意业也会影响身业、语业，身业、语业也影响你的意业的。现在是因为止观的力量强大了，损伏了烦恼的种子，所以身业语业清净；身业语业清净，意业也就得到清净，意业止观也得到清净了。这叫做「发起能顺止观二品身业语业」。这就叫做「思」，思是这样意思。

天八、舍

八者、舍。谓行过去、未来、现在随顺诸恶不善法中，心无染污，心平等性。

「八者、舍」：八断行现在讲到第八个，这个「舍」字怎么讲呢？「谓行过去、未来、现在随顺诸恶不善法中，心无染污、心平等性」，这个舍这么说。「行」：就是我们的心。这个心，「行过去」：行于过去世的随顺诸恶不善法中，行于「未来」世的随顺诸恶不善法中，行于「现在」世的随顺诸恶不善法中。这个「诸恶不善法」：就是遇见一些可爱的境界的时候，令我生贪心，这恶不善法；遇见一些可憎恶的事情，令我心里面生瞋心，那就是诸恶不善法；乃至到生种种的烦恼心。当然也有是因贪心而生瞋心，因瞋心而生贪心，烦恼与烦恼互相的变化，都叫做诸恶不善法。

我们的心在这过去的、现在的、未来的恶不善法中活动的时候，「心无染污」：这个人是修止观的，他不是散乱的人，大家同样是在恶不善法中，但是这个修止观有成就的这个人，「心无染污」，他心里面清净。应该生贪心的，他的眼耳鼻舌身意也接触色声香味触法的，但是心里面清净，「心无染污」。应该生贪心不生贪心，应该生瞋心他不生瞋心，所有的烦恼都不动。「平等法中」：虽然所缘的境界是污染的，

但是他心里面是平等；「等」，还是明静而住，与止观相应，「心平等性」。这就叫做「舍」。这个舍是这样意思。

这样「舍」呢，就是舍弃了一切的污染的烦恼，心里面没有烦恼，就叫做舍。这个舍有过去、现在、未来包括三世的境界，这叫做舍。也就是由于前边修念的奢摩他，修正知的毘钵舍那；正知的毘钵舍那和念的奢摩他，是由这个「思」指挥的，由它的运作，现在达到这么一个「舍」的程度，烦恼不动了；烦恼不动，不是说是你在寺庙里面静坐的时候烦恼不动，是行于色声香味触法里边而不动，那表示你的烦恼种子受到止观的影响，受到止观的力量的伤害，这烦恼种子没有力量了，是这样意思。这心清净了，那么这叫做「舍」。

这是八断行的每一个都解释完了。前边是辨八断行的体相，现在第二科明知断。

亥二、明知断

由二因缘，于随眠断分别了知：谓由境界不现见思，及由境界现见舍故。

前面说到舍，其实八断行的断实在与前面这八个统统有关系；现在是告诉我们有两种因缘，「于随眠断分别了知」：随眠是断了你怎么知道呢？由于这件事的观察就会知道了，「分别了知」。那两种事情呢？「谓由境界不现见思」：境界不现见，不现见这个境界的思，这是一个因缘；第二个是「由境界现见」的「舍」而知道的。看《披寻记》。

《披寻记》九七五页：

谓由境界不现见思等者：观察烦恼断未断时，思惟发起能顺止观二品身业语业，如是思惟非于行时缘现见境，是名境界不现见思。若缘现见事境，恶不善法不复现行，心无染污行平等位，是名境界现见舍。

「谓由境界不现见思等者：观察烦恼断未断」的「时」候，「思惟发起能顺止观二品身业语业，如是思惟非于行时缘现见境，是名境界不现见思」。「如是思惟」：这样思惟的时候，「非于行时」：这个「行」是不静坐的时候，你心里面前五识和第六识都是向外边色声香味触，在那上活动的时候，就是不静坐的时候；「非于行时缘现见境」；那么前五识和第六识缘现在的色声香味触就是现见境。「非于行时缘现见境，是名境界不现见思」：当然这个就是第六识不同前五识去缘色声香味触法，那就是不现见外面的境界，这个时候你内心的思惟观察，叫做「不现见思」。

「若缘现见事境恶不善法不复现行，心无染污行平等位，是名境界现见舍」：前边是入定，这第二个是不入定的时候。不入定的时候，就是「现见」，前五识和第六识去接触外面的境界。虽然是不入定，但是恶不善法不现行，心还没有染污；「行平等位」：行于明静而住，没有一切烦恼。这个时候是名「境界现见舍」。这上面「不现见」叫做「思」，「现见」叫做「舍」，这个地方这么分别。

而在前面解释舍的时候，「谓行过去、未来、现在随顺诸恶不善法中，心无染污，心平等舍」：这样子，现见、不现见都有舍，现见、不现见也都有思。思也通于现见、不现见，舍也应该通于现见、不现见。但是问题就是不管什么时候，不管是入定、不入定，心里面是清净的，从这里面可以知道是断烦恼了。

「由二因缘，于随眠断分别了知」：如果若是另外一个解释，就按照在奢摩他里边的毘钵舍那来解释。「谓由境界不现见思」：当然这是〈声闻地〉，就是观都是无常的境界，无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭；这样子，心就入于无生灭的境界了，

叫「不现见思」，这是作如是观。「及由境界现见思」：就是他没有作这种观，而是观一切的缘起法，一切都是因缘生起的，都是如幻如化的，都是刹那刹那生灭的，这时候心也是清净的，那叫做「由境界现见舍」，这么解释也可以。

戊三、结

如是名为八种断行，亦名胜行。

这是第三科结束，这是解释差别这一科的第三科，第一科是征，第二科是释，释里面有两科，一个是辨体相、一个明知断；现在第三科是结，结束这一段。

「如是名为」，前边这一段文就是「八种断行」。「亦名胜行」：也名为叫做「胜行」，就是它有强大的功能，有这个力量能排除烦恼，能调伏烦恼的种子。

酉三、配瑜伽（分二科）　戊一、总标

如是八种断行胜行，即是为害随眠瑜伽。

这是第三科配瑜伽，配瑜伽里边分两科，第一科是总标。「如是」，前边这一段文的「八种断行」即是「胜行」，「即是为害随眠瑜伽」：也就是能够害随眠的四种瑜伽。这是标。下面别配，配那个前面曾经说过四种瑜伽，瑜伽有四种。

戊二、别配

此中欲者，即是彼欲。此中策励，即彼精进。此中信者，即是彼信。此中安、念、正知、思、舍，即彼方便。

「此中欲者，即是彼欲」：这八种断行里面这个欲，也就是四种瑜伽里边的那个欲，他们的含义是相等的。「此中策励，即彼精进」：这里面八种断行的策励，「即彼精进」即是四瑜伽里面那个精进。「此中信者，即是彼信」：这个八断行里边的信，就是四瑜伽里边的那个信。「此中安、念、正知、思、舍，即彼方便」：这里边，八断行里面的轻安和念和正知和思和舍，「即彼方便」，即彼四瑜伽里面的那个方便，这是意思。别配一样一样地配合。看《披寻记》。

《披寻记》九七五页：

此中欲者即是彼欲等者：彼谓瑜伽。前说四种瑜伽与此八种断行随应配属，如文可知。

「此中欲者即是彼欲等者：彼谓瑜伽」，就是那四种瑜伽称之为「彼」。「前说四种瑜伽与此八种断行随应配属」：随其所应把他会合在一起，「如文可知」。

未二、总结

如是此中若先欲等四三摩地，若今所说八种断行，于为永断所有随眠，圆满成办三摩地时，一切总名欲三摩地断行成就神足、勤三摩地断行成就神足、心三摩地断行成就神足、观三摩地断行成就神足。

这是第二科总结。前面是别辨，别辨就是说明四三摩地的相貌，说明八种断行的相貌，这一大科说完了。现在第二科是总结。

「如是此中若先欲等四三摩地」：欲、勤、心、观四种定；「若今所说」的「八种断行」：这个八种断行，「于为永断所有随眠，圆满」地「成办」了「三摩地」的「时」候，「一切总名欲三摩地断行成就神足」，总合起来就是属于叫做「欲三摩断行成就神足、勤三摩地断行成就神足、心三摩地断行成就神足、观三摩地断行成就神足」。这是总结这一段，就是四三摩地和八种断行合起来，就是四三摩地，是这个意思。

午二、释得名（分二科）　未一、问

问：何因缘故，说名神足？

前面是解释四三摩地、八种断行的成就，现在是说得名，得名为神足的原因。分两科，第一科是问。「何因缘故，说名」为「神足」呢？什么理由叫神足呢？这是问，第二科是答；答又分两科，第一科约世间辨。

未二、答（分二科）　申一、约世间辨

答：如有足者，能往能还，腾跃勇健，能得能证世间所有殊胜之法，世殊胜法说名为神，彼能到此故名神足。

「答：如有足者，能往能还」：像一个人有足，他有足就会有足的作用，就是能往还，到哪里去，还能够回来，「能往能还」。「腾跃勇健」：就是特别有力量，能跳起来、能跳高，有足就会有这个好处。现在若有四神足呢，「能得能证世间所有殊胜之法」：能得是能得因、能证是指果说的；能得因、能证果。证什么果？世间所有殊胜的事情，世间法里面最殊胜的就是禅定，这是世间法里面最殊胜的。

「世殊胜法，说名为神」：世间这个殊胜的事情，那就是禅定，世间人得了禅定也有神通，这都叫做神。这个禅定不可思议，所以叫做神。「彼能到此，故名神足」：这个欲勤心观这四种法，八断行这四种法…。现在不说八断行，只说欲勤心观，「能到此故」：能到神这里，能到禅定这里，所以叫做神足。「世间所有殊胜之法」是果，「世殊胜法，说明为神」，这是约果说的；彼能到此，彼欲勤心观能令你到果这里来，那就是因，因能至果。所以合起来名之为神足，「故名神足」。看《披寻记》。

《披寻记》九七六页：

如有足者等者：谓若成就四三摩地、八种断行，堪能证得转上、转胜诸世间定，此约世间说名神足应知。

「如有足者等者：谓若成就四三摩地、八种断行，堪能证得转上、转胜诸世间定」：就是有能力使令你向上进步，到最殊胜的境界去，那就是世间上的禅定。「此约世间说名神足应知」，这不是约出世间说的。

申二、约出世辨

如是若有如是诸法，有三摩地圆满成辨，彼心如是清净鲜白，无诸瑕秽，离随烦恼，安住正直，有所堪能，获得不动，能往能还，腾跃勇健，能得能证出世间法。由出世法最胜自在，是最胜神；彼能证此，故名神足。

这是第二科，约出世间的禅定功德说的，也可以包括出世间的神通。

「如是若有如是诸法，有三摩地圆满成办」：前面说到的这个四神足，若有人成就如是诸法，能够学习这样的四神足的法门，最后你成就了三摩地，而三摩地是圆满地成就的，「圆满成办」。「彼心如是」：彼那个修行人的心里面就是这样子的「清净鲜白，无诸瑕秽」：心里面没有污秽，就是清净鲜白的。「清净鲜白」：就是没有爱见慢的这些烦恼；有人虽然成就了禅定，他有爱见慢，高慢心很高，有高慢心。现在这里是说佛教徒成就了禅定的时候，心里面没有这些烦恼，没有我慢，没有高慢心，没有爱见慢的这些事情，所以是「清净鲜白」。「无诸瑕秽」：没有爱见慢的瑕秽。「离随烦恼」：远离惛沈睡眠这些烦恼。「安住正直，有所堪能」：就是安住正定，就有所堪能；或者安住正见，也有所堪能。得到了禅定、里边还有正见的这个人的能力是很强的。「获得不动」：他能够有所堪能，就是有这个能力，得到那个不动的圣境，圣人的境界。「能往能还，腾跃勇健」：这是有神通了，可以到十方世界去，还能从十方世界回来，「能往、能还」。「腾跃勇健」：这个腾跃好像有神足通，能在虚空里来来去去的，他有那种勇猛的力量。

「能得能证出世间法」：他有能力修出世间的八正道、三十七道品；「能证」：就是得果了，能成就出世间的因果，他有这种堪能性。「由出世法最胜自在」：出世间的圣道，那件事是最殊胜、最自在的，因为没有烦恼就自在，有烦恼就不自在。

「是最胜神」：出世间的圣道，有无漏的戒定慧，是最不可思议的境界。「彼能证此」：这个四神足，欲勤心观和八断行，「能证此」：能证此出世间的神，「故名神足」。看《披寻记》。

《披寻记》九七六页：

如是若有如是诸法等者：已证根本三摩地故，名三摩地圆满成办。彼心不为三摩地生爱味、慢、见、疑、无明等诸随烦恼之所染污，是名清净鲜白，无诸瑕秽，离随烦恼。住正直见，善思法义，无惑无疑，加行出离，净信相应，不可引夺，是名安住正直，有所堪能，获得不动。若有如是诸法，堪能证得出世胜法。此约出世说名神足应知。

「如是若有如是诸法等者：已证根本三摩地故，名三摩地圆满成办。」只是说得三摩地，那三摩地还没圆满成辨。「彼心不为三摩地生爱味、慢、见、疑、无明等诸随烦恼之所染污，是名清净鲜白，无诸瑕秽，离随烦恼」。「住正直见」：这个「正直」当个正见讲，安住于正见。「善思法义」：他能善巧地思惟佛法的义，佛法的真义。「无惑无疑」：能够通达无惑、能够正信无疑。「加行出离」：他能努力地修行，就能从惑业苦里面跳出来、解脱，他有这个能力。「净信相应」：他有清净的信心，与这样的功德相应。「不可引夺」：这个信心你不可以移转的。「是名安住正直，有所堪能，获得不动。」这解释这几句话。「若有如是诸法，堪能证得出世胜法。此约出世说名神足应知」。

这是四神足解释完了。三个四：四念住、四正勤、四神足，这三个四解释完了；下面解释两个五，五根五力。分两科，第一科是别辨；又分两科，第一科是五根；又分两科，第一科是解释；分三科，第一科名胜进。

巳四、五根五力（分二科） 午一、别辨（分二科） 未一、五根（分二科） 申一、释（分三科）酉一、明胜进

彼由如是胜三摩地为所依持，胜三摩地为所依止，能进修习增上心学、增上慧学，所有瑜伽。

「彼由如是胜三摩地为所依持」：那个修行人得到了三摩地，得了四神足，四神足就是三摩地。「为所依持」：这个「依持」，就是以它为依持。譬如水在碗里面，

水以碗为它的依止处，那碗又能够保持水不流散，水以碗为依持，碗就能够摄持这个水不流出去，叫「持」。我们的心，以禅定、以三摩地为住处的时候，这三摩地就保护这个心，明静而住，就是有互相的意思。「胜三摩地为所依止，能进修习增上心学、增上慧学，所有瑜伽」：这个殊胜的三摩地，做你心的依止处，你这个心住在三摩地里边，又能怎么样呢？能进一步地修学「增上心学」，进一步修学禅定。禅定如大海，也是无量无边的，「增上心学」。「增上慧学」：进一步地修学出世间的圣道，能这样的修行。这是说成就了四神足之后，还要再进步。

酉二、出信根

由进修习此瑜伽故，于他大师弟子所证，深生胜解、深生净信。此清净信，增上义故，说明信根。

前面是第一科，明胜进。这第二科，出信根。说胜进是总说的，胜进有什么相貌呢？下面这个信进念定慧，就是它的相貌。「由进修习此瑜伽故」：由于这位修行人不停下来，继续地「修习」止观，与止观相应的「瑜伽故」。「于他大师」：
「他」，就是指佛，大师指佛说；和佛的「弟子」：或者是阿罗汉，或者是大菩萨，佛弟子。「所证，深生胜解」：他们内心里面所证悟的那个不可思议的三昧，「深生胜解」：深深地生出来信心了。这个「胜解」：就是有深刻的认识，也就是他的信心，有强大的力量叫胜解。「深生净信」：深深地生出来清净的信心。

我们没有修行的人，也没有戒定慧的功德的人，我们就看见一个三十二相的佛，也只是看看色相，他心是怎么回事儿，完全我们不知道！若是有修行的人，他由自己内心的功夫看，他不只是看佛的色相，他也会观察佛的心；佛的心，喔，有甚深的三昧！他就会想到这件事。所以「于他大师所证」的，就是心里面的境界，「深生胜解、深生净信」。这是有修行的人才能知道，「深生净信」。

「此清净信，增上义故，说明信根」：这样的「清净」的「信」心是有「增上」的力量，有强大的力量的，说名叫做「信根」。这个「信」，是「于他大师弟子所证，深生胜解、深生净信」，这是「信」；「此清净信，增上义」，就是这个「根」了；这个信是有力量的，所以叫做「增上」。这是出信根，下面第三科解释这个增上。分两科，第一科是问。

酉三、释增上（分二科）　戌一、问

问：于何增上？

「于何增上？」它这个力量要发生作用的时候，在什么地方发生作用呢？

戌二、答（分三科）　亥一、信根

答：于能生起出世间法，而为上首，及于能起精进念定慧，为其增上。

这是说出两个理由。说这个信心有增上义，是「能生起出世间法，而为上首」：这个信根能够生起来，能建立出世间的定慧；但是信是出世间的圣慧的上首，是最先，先要有这样的信的；有信然后才有愿，有愿才有行，有行然后生出来出世间的善法。所以信是这一切善法的为首的一个。

「及于能起精进念定慧，为其增上」：前面说是，「能生起出世间法，而为上首」，实在这句话是总说的，下边就是别说的。出世间的善法是什么呢？就是能生起「精进」的善法、能生起「念」的善法、「定」、「慧」的善法；这个「信」有这样

的力量，所以称之为「信根」，是这样意思。这个能精进、念、定、慧都是由信生起的，是这样意思。但是精进也能生起念，念也能得定，定也能得慧，也有前后的、次第的意思。

亥二、精进等根

余精进等，于能生起出世间法，及于能起展转乃至慧，为其增上。

这是第二科精进等根。前边这是说信，解释完了。现在是第二科，说到精进等根。除了信根，「余」下来的「精进」念定慧「等」根，「于能生起出世间法，及于能起展转乃至慧，为其增上」：说这个精进根有什么增上呢？它能生起出世间法，那也是增上；「于能生起展转乃至慧」：就是由精进而生出念，由念而生定慧，这是展转乃至慧，这也是一种增上。有次第的增上、有总说能生出出世间善法的增上。

亥三、慧根

乃至其慧，唯于能起出世间法，为其增上。

这是第三科，说这个慧。这个「慧」，出世间的慧，信、进、念、定、慧的「慧」，这个慧还不是出世间的智慧，信、进、念、定、慧这个慧还是属于世间的慧，但是它能生起出世间法，它有这个能力，这是它殊胜的力量。

申二、结

是故信等，说名五根。

前边你修四念住、四正勤、四如意足，你不断地这样修，就有了信、进、念、定、慧的善根了，这么说应该可以容易明白的。看这个《披寻记》。

《披寻记》九七七页：

及于能起展转乃至慧为其增上者：谓若精进与念定慧能为增上，如是念与定慧能为增上，定唯与慧能为增上。由是说言展转至慧。

「及于能起展转乃至慧为其增上者：谓若精进与念定慧能为增上」，这精进能与念定慧作增上。「如是念与定慧能为增上」：念又为定慧为增上。「定唯与慧能为增上。由是说言展转至慧」。是这样意思。

未二、五力（分二科）　申一、辨相（分二科）　酉一、举信（分二科）　戌一、标义

若复了知前后所证而有差别，随此能于后后所证出世间法，深生胜解、深生净信。此清净信，难伏义故，说名信力。

前边是说「五根」，五根有增上力，名之为根。现在说「五力」，分两科，第一科是辨相，辨别五力的相貌。又分两科，第一科先举信，先标义。

「若复了知前后所证而有差别，随此能于后后所证出世间法，深生胜解、深生净信。此清净信，难伏义故，说名信力。」这个「若复了知」，若是这个修行人，他又能明白「前后所证」：前面的所证，你又继续修行，后面又有新的证悟；同是证，但是前后有差别了。「随此能于后后所证出世间」的「法，深生胜解」：这个胜解就是，决定是这样子；他明白这件事，有了定，然后修智慧，决定有成就！他这个信念

很强的，这叫「胜解」。「深生净信」：深深地生出来清净的信心，就是能断除烦恼了。「此清净信，难伏义故」：这个清净的信心，为什么称之为力呢？「难伏义故」：你不可以叫他不信，我降伏住你，叫你不信，「难伏义故」，所以叫做信力。这是标，标义。下边第二是问答，分两科，第一科问。

戌二、问答（分二科）　亥一、问

问:谁不能伏？

谁不能伏？谁不能够降伏他的净信呢？这是问，下面回答。

亥二、答

答：此清净信，若天、若魔、若诸沙门、若婆罗门、若余世间，无有如法能引夺者。诸烦恼缠亦不能屈，故名难伏。

「此清净信，若天」：这应该是梵天；「若魔」：是欲界顶天的魔；「若诸沙门」：就是人世间的沙门；或者「婆罗门」；「若余世间」：其余的世间，或阿修罗的世间，或者其他的世间。「无有如法能引夺者」：没有如法能移转他的信心的，不可以、不可以动摇。「诸烦恼缠亦不能屈」：因为现在这个人，还不是圣人，他还是有烦恼的，而这个烦恼也不能够屈伏他的信心。「故名难伏」，难伏是这样意思。

酉二、例精进等

此为上首、此为前行，余精进等，亦名为力。

第二科例精进等。「此为上首」：此信心是最前面的，它是最上首，它在前面坐，它是前面先出来的。「此为前行」：在其他的善根之前就有了活动。「余精进等，亦名为力」：余精进等也因此而也是有力量的。下面结。

申二、结名

由此诸力具大威势，摧伏一切魔军势力，能证一切诸漏永尽，是故名力。

「由此诸力」：就是信进念定慧这五种力量，这五种法为什么称之为「力」呢？具足大威势、大威德、大的势力。怎么知道呢？「摧伏一切魔军」的「势力」：这是一个大威势；「能证一切诸漏永尽」：这又是一个力量，它能成就一切烦恼都灭除了，它有这个能力，这件事，还是要继续努力的。

这前面是别辨，别辨这个五根五力。现在下边是总显，分两科，第一科是因果相属，分五科，第一科是信根信力，分三科，第一科是标。

午二、总显（分二科）　未一、因果相属（分五科）　申一、信根信力（分三科）　酉一、标

当观此中信根信力，即四证净中所有净信。

「当观此中」：五根这里边的信根、五力里边的信力，这两法，「即四证净中所有净信」：就是将来得到初果了，他证悟了初果以后，他对于佛法僧戒的信心，就是那个清净心；这里的信根信力，就是将来得圣道的时候那个清净的信心。那这么因果相属，现在信根信力是因，将来得证圣道的时候，那个净信就是果。这个因就是那个果，那个果就是由这个因所引发出来的，所以因果相属。

酉二、征

何以故？

这第二科，是征。

酉三、释（分二科） 戌一、显相

以其证入正性离生所有证净，皆由此因、此缘、此序，由彼即是此增上果。

「以其证入」：因为这一位禅师，他将来「证入正性离生」的时候，悟入法性了，远离了生灭，不生不灭的境界，所有的那个清净的智慧，那里面也有戒定慧。「皆由此因」：皆由这五根的信根、信力为「因」、为「缘」、为「序」。「由彼即是此增上果」：就是彼得圣道的那个四证净，是此信根信力的增上果，他们的力量引来的果，「增上果」。这个增上果实在就是增上缘的意思。

戌二、证义

是故世尊就其因果相属道理，说言当观即彼证净，非即彼体，非即彼相。

这是第二科证义。所以「世尊就其因果相属」的「道理」，因与果是互相系属的，有因就有果，有果就有因，「道理」。「说言当观」：当应该去观察。「即彼证净」：现在的信根信力，就是将来得圣道的那个证净的净信。「非即彼体」：这是要再进步一下，你现在成就的信进念定慧就是将来那个证净，这是因果相属这么说。若是在当体上看，你现在的五根五力，不是初果的那个时候的净信，不是，还不是就是它的体，也不就是它那个相貌；体、相还不是相即的，但是由此而有彼，所以说叫做「相属」，是这样意思。因为现在你还没有得圣道，初果圣人以上的四证净，那是圣境，那不是凡夫。看《披寻记》。

《披寻记》九七七页：

皆由此因此缘此序者：因，谓种子相续。缘，谓所依助伴。序，谓托此事生，即引发缘义。如三摩呬多地中说（陵本十一卷十页）。

「皆由此因此缘此序者：因谓种子」，你得到初果，得了初果，你那个清净的信心是由种子来的；你内心里面有种子，那就是因；从来也没得过圣道，那么那个种子从哪儿来呢？本来有的，所以说是本具的，也有这个意思了。「因，谓种子相续」：从无始劫来，法尔而有的，一直到现在，就是叫做「相续」，以此为因。「缘，谓所依」的「助伴」：那个净信，它还是要有一个助伴，当然还要有心，还要有欲、胜解、念、定、慧，各式各样的心所做助伴，善心所做助伴。「序，谓托此事生」：序什么意思呢？就是以他为托，这件事才出现的。无明缘行，就是无明为所托而现出来，也就是由现在的五根五力为所托，而将来才有四证净的，这叫做「序」，这个序是这样意思。「即引发缘义」：这个因、缘、序，也就是引发的意思，能引发出来圣人的功德，是这样意思。「如三摩呬多地中说」。

申二、精进根力（分三科） 酉一、标

当观此中精进根力，即四正断中所有精进。

这是第二科精进根力，分三科，第一科是标。前面是说信根力，现在说精进根力。先是标。「当观」察「此中」的「精进根力，即四正断中」的「所有精进」，这

个五根、五力里面的精进，就是前面四正断，就是四正勤里面的精进，四正勤就是精进；六波罗密里面有精进波罗密，实在都是相通的。

酉二、征

此何正断？

这样子也是因果相属的意思，五根五力里面的精进就是四正勤里面那个精进。这第二科是征。「此何正断？」前面四正断的精进叫做正断精进，这里是精进根，精进力，什么正断呢？这是问，下面是释。

酉三、释

谓能永断见道所断一切烦恼方便正断。此中意说如是正断。由此正断，毕竟能断所有诸恶不善法故。

「谓能永断见道所断一切烦恼方便正断」：现在这个精进根，精进力，它有这种堪能，能永断见道所断的一切烦恼，也就是身见、戒取、疑这些烦恼。「方便正断」：就是以此为方便，它是能断那个烦恼的。「此中意说如是正断」：这里面说如是正断，在初果的时候那个正断，是「由此正断」：由五根五力的这个精进根的力量，它是正断的。「毕竟能断所有诸恶不善法故」，这个精进根是决定有这样的力量的。

申三、念根念力（分二科）　酉一、标

当观此中念根、念力，即四念住中所有正念。

这是第三科，念根念力，分两科，第一科标。

「当观此中」的「念根念力，即四念住中」的「所有正念」，这五根五力里面的念，也就是四念住里面的正念，就是这个念，他们是一回事。这是标，下面解释。

酉二、释

谓四念住，能无余断一切烦恼。

「能」够「无余断」：就是全部断除一切颠倒。这是解释。

所以，若说三十七道品，就是各有各的分际。如果只说其中的一个，只说四念住，那就是包括了三十七道品都在内；我没有说四念住，我就说个五根五力，那也包括三十七道品都在内；我只说个八正道，前七个我没说，那么三十七道品都包括在内。意思就是这样子。如果全部都说，那就有前后的次第。

申四、定根定力（分二科）　酉一、标

当观此中定根、定力，即四静虑中所有正定。

「当观此中定根、定力」，这是第四科，「定根、定力即四静虑中」的「所有正定」。这是标，下面解释。

酉二、释

谓诸静虑能为方便，证不还果。

你若成就了色界的四静虑，以四静虑为方便修四念住的时候，那你一下子就可以证三果阿那含，不是先要证初果、二果，然后再得三果，不是，他一下就可以得三果。看《披寻记》。

《披寻记》九七七页：

谓诸静虑能为方便证不还果者：谓如已离欲界欲者，后入正性决定位，得不还果。今依此义，故作是说。

「谓诸静虑能为方便证不还果者：谓如已离欲界欲者」：就是得到色界四禅的人。「后入正性决定位，得不还果」：他那个正性决定位，就是不还果，就是三果了。「今依此义，故作是说」，这样意思。

申五、慧根慧力（分二科）　酉一、标

当观此中慧根、慧力，即四圣谛中所有正智。

五根五力里面的慧，就是初果见到四圣谛里面的那个智慧，那个无我的智慧，无常、无我的智慧。这是标，下面第二科解释。

酉二、释

谓圣谛智，于四圣谛能证现观，得沙门果。

就是那个无我的智慧、无常的智慧，于四圣谛，于苦集灭道四谛，能见到四圣谛；能见到这是苦谛、这是集谛、这是灭谛、这是道谛，凡夫还是不能的。「能证现观」：能成就无分别的圣人的无我的智慧，那就得到沙门果了，可以得初果、得二果、得三果、得四果，可以这样子。

我们就讲到这里，但是我现在想要讲个故事。这个，曹山本寂禅师是亲近洞山禅师的。他在那里住了多少年，后来，就要走了。走了的时候，就向洞山禅师告假，要走。洞山禅师说：「你到什么地方去呢？」说：「不变异处去。」到不变异处，不变异处是什么？就是不生不灭的地方去。那么洞山禅师说：「不变异处岂有去耶？」那地方有来有去吗？然后这个曹山禅师说：「去亦不变异」。看这个修行人，就会说出这种话来！为什么他会说出这种话来？因为他常作如是观，他就能说出这种话来。

《六祖坛经》上那个怀让禅师来见六祖大师，也是这个话：「甚处来？」你从什么地方来的？说我从什么地方来。说：「什么物，恁么来？」本来就是这个身体嘛，这个色受想行识的身体，这个眼耳鼻舌身意的身体嘛，从那个地方到这儿来，就是怎么来的嘛。但是，说「什么物，恁么来」呢？这怀让禅师不知道怎么解答，答不上来！答不上来。那可见他以前，佛法学得不够，不够程度。他在六祖大师那里住了八年，这一天他向六祖说：「我现在能回答了。」六祖大师说：「什么物，恁么来？」这时候怀让禅师说：「说似一物即不中！」这时候他应该是从《金刚经》里面，「可以身相见如来否？不也，世尊，不可以身相得见如来。」应该是从这里明白。观察这个色即是空，受想行识即是空；那么，无受想行识，这什么物，恁么来呢？就是，说似一物即不对了！我说我这个身体会走，这是一般的话，这是俗人的话，怎么可以这么说话呢？这话其实都是一样，说「不变异处去。」「不变异处岂有去耶？」这道理是一样的。

我们再说一个。这个，洞山禅师，是亲近云岩禅师开悟的。他亲近云岩禅师，亲近了，也是跟着他学习了多少年，然后也要告假了，也要走。这个云岩禅师说：「你到哪儿去呢？」这样问。说是：「虽离和尚，未卜所止」。虽然是我要走了，同和尚分开了，但是我还没有说决定到哪儿去。这个话，这里头都是有味道的。这云岩禅师说：「莫湖南去？」喔，你可能是是到湖南去吧？说：「不是」。说是：「莫归乡去？」你回家去吧？说：「不是」。这时候云岩禅师说：「早晚却回」，你什么时候回来呢？那么，这时候洞山禅师说：「待和尚有住处即来。」等和尚有住的地方我就来。这话也有意思。有住处就不对了，「不住色生心、不住声香味触法生心、应无所住而生其心。」这话就是说，回来，也没有个「来」可说的啊。有住才有来，无住也就无来了！那么这个云岩禅师说：「自此一别，难得相见。」现在你走了，我们很难再见面了吧！那么，洞山禅师说：「难得不相见！」难得不相见。

这些禅师，这修行人，他说这个话，不是说一般的世俗的话，谈的都是佛法；也并不是隐语，不是这隐蓄的语，就是明白的是佛法，就是这种话。这是洞山禅师同他的和尚云岩禅师的问答。

我们再说一段，雪峰禅师。雪峰禅师来参学这个洞山禅师，在禅师语录上，这些都是大禅师！他也是，亲近了洞山禅师，也是过一个时期要告假，要走了。那么，这个洞山禅师就问雪峰禅师说：「你走，到什么地方去？」。说「归岭去」，雪峰禅师是福建人，归岭去就是...必是中间经过一个岭才能回到福建去。那么洞山禅师说：
「当时从甚么路出？」你当时来的时候从哪条路来的？说：「从飞猿岭出。」我从飞猿岭这条路来的。说：「今回，向甚么路去？」那么你今天回去从那条路回去？说：「从飞猿岭去。」我还是从原来那条路，从飞猿岭回去。「有一人不从飞猿岭去，子还识么？」你知道吗？有一个人，不从飞猿岭回去的，你知道吗？你认识他吗？雪峰禅师说：「不识。」不认识。说：「为甚么不识？」为什么不认识呢？说：「彼无面目。」就是说彼是没有眼耳鼻舌身意的、没有色受想行识的，我怎么能认识他呢？那么这时候洞山禅师说：「子既不识，争知无面目？」说你不认识，怎么知道它没有眼耳鼻舌身意呢？话就这样意思。这个洞山禅师这样一说呢，你不认识怎么知道他没有面目呢？那么雪峰禅师没有回答，就默然了！

现在我回答这句话！这个根本智是无分别的；现在你知道它无眼耳鼻舌身意的话，这是后得智，后得智是有分别的，所以知道它无面目。

未二、顺起加行（分三科） 申一、举法（分三科） 酉一、标

即由如是诸根、诸力，渐修、渐习、渐多修习为因缘故，便能发起下中上品顺决择分四种善根。

这是第四科，五根五力，五根五力合在一起说。分两科，第一科是别辨，这一科讲完了。现在是第二科总显，又分两科，第一科因果相属，也讲完了，现在是第二科顺起加行。又分三科，第一科是举法。又分三科，第一科是标。

「即由如是诸根、诸力，渐修、渐习、渐多修习为因缘故。」前面的四念住、四正断、四神足，在四念住上有止有观，这样地不断地修习；不断地修习，对于烦恼就能够调伏，能够使令它不活动，使令烦恼不动。但是烦恼的随眠还没能够断除去，还要继续地用功修行。现在说到五根五力，也还就是四念住继续修行的意思。

「即由如是诸根诸力」：这位修行人由于他信、进、念、定、慧的成就，渐次地修习。「修」这个字对那个「习」来说，是初开始叫做「修」，继续不断地修叫做「习」。「渐修、渐习」：就是渐次地、按照次第这样地修习。「渐多修习」：就是不断地长时期地这样用功修习。「为因缘故」：因此，「便能发起下中上品顺决择分四种善根」：不断地修习，因此他就能够建立了、也就是成就了下品的、中品的、上品的，「顺决择分」的「四种善根」。

「顺决择分」：是解释这个四种善根的。说这个四种善根，它究竟是怎么回事情呢？是随顺决择分，随顺决择。「决择」：是见道的时候，修行人达到一个程度的时候，由凡位转入圣位的时候，叫做决择。决择实在就是赞叹智慧的作用，能断疑惑。「决」者断也，能断除疑惑；「择」是拣择，拣择就是观察的意思。观察诸法真实相，就能断除疑惑，就是入了圣道了。没有入圣道之前，心都是不肯定，所以不能说决断。这个「分」就是因，为什么能够入圣道呢？是有因缘的。就是由于这四种善根是它的因。这四种善根能随顺趣入于决择的圣道，所以叫做「顺决择分」。这样的善根有四种，所以叫做「四种善根」。这个「善根」，实在来说，这个「善」这个字，是指决择说的，圣人的戒定慧叫做善。此四种法是它的根，也就是由此四种法才能建立那种善法，所以这个善根两个字也还是顺决择分这一句话的意思。

酉二、征

何等为四？

下面第二科是征，第三科是列出来，这四种是什么呢？

酉三、列

一、暖，二、顶，三、顺谛忍，四、世第一法。

这四种，这是列出来。顺起加行分三科，第一科是举法，分这三科，第二科就是引喻，也就是解释这个暖这个字，暖、顶、顺谛忍、世第一法。

申二、引喻

譬如有人，欲以其火，作火所作。

假设有一个人想要用他的火，作火所作的事情，就是燃烧。

为求火故，下安干木，上施钻遂，精勤策励勇猛钻求。彼于如是精勤策励勇猛钻时，于下木上最初生暖。

这是解释这个「暖」这个字。「为求火故」：这个火不是现成的，你需要去求、寻求。那么怎么样求这个火呢？就是「下安干木」：在下面放一个干的木，不是湿的，干木它容易起火；「上施钻遂」：在火的上面放一个「遂」，放一块石头，这个石头来钻这个木头，就会起火，所以叫做「遂」。

「精勤策励」：钻的时候，要精勤、要策励。「精勤」就会辛苦、就会劳倦，所以要「策励」，这件事才能做得成。「勇猛钻求」：不怕辛苦、一直地用这个石头来钻这个木。「彼于如是精勤策励勇猛钻」的「时」候，「于下木上最初生暖」：于下面放的那块木，最初开始的时候，就出现了一个暖。这个暖就是这么个意思。

次暖增长热气上冲，次倍增盛其烟遂发。

「次暖增长热气上冲」：暖了的时候，你还不能停下来，你还继续地钻；所以在暖以后，这个温暖就增长了，这个热度就加强了。「热气上冲」：就有了热气，向上面动。「次倍增盛」：这个时候继续钻，这个热气就会增盛，「其烟遂发」：就从那个木头上发出来烟了。

次无焰火欻然流出，火出无间发生猛焰，猛焰生已，便能造作火之所作。

「次无焰火，欻然流出」：发出来烟以后，又有无焰的火。看这个文的意思，这个焰是表示强烈的大火，现在不是那样那么猛烈的火，就是小小的火；「欻然流出」忽然间从这个木头上就流出来了、就出来火了。「火出无间发生猛焰」：这个火流出来以后，紧接着没有间隔地，就发生了猛烈的火焰，大火就出来了。「猛焰生已，便能造作火之所作」：就是燃烧，这件事就出现了。

申三、配合（分三科）　酉一、于初位

如钻火人精勤策励勇猛钻求，五根五力渐修渐习渐多修习，当知亦尔。

这下面是第三科，第一科是举法，第二科是引喻，现在第三科是配合，就是用这个法来配合这个喻，又分三科，第一科于初位。就是初开始这个阶段。

「如钻火」的「人，精勤策励」地、「勇猛」地去「钻」火，这样「求」火；「五根五力渐修渐习渐多修习，当知亦尔」：这个前面如钻火人精勤策励、勇猛钻求，这是譬喻，下面就是会合这个法。这个修行人成就五根五力的时候，他也是，渐次地去修习四念住，不断地修止观，「渐多修习」：不断地、多多地这样修习；「当知亦尔」：也就像钻火的情形一样，也就是那个钻火的人，精勤策励、勇猛地钻求那样子。

酉二、于中位（分四科）　戌一、暖善根

如下木上初所生暖，其暖善根，当知亦尔。

这是第二于中位，前面是初位，初开始的时候，就努力地修四念住。这二科于中位，分四科，第一科是暖善根。

「如下木上初所生暖」：初开始出生来一点温暖。「其暖善根，当知亦尔」：这个修行人修四念住就，成就了暖的善根，也是类似那样子。

烧诸烦恼，无漏法火，生前相故。

这个暖的善根是什么呢？当知也是这样子；就是那个钻木出来的暖。这个暖是什么意思呢？「烧诸烦恼，无漏法火」：这个暖出来，后来又是火的前相，这个火能燃烧这个木头；这位禅师、这位修行人他也是出来暖的善根，就是「烧诸烦恼」：其实就是断除烦恼；「无漏法火」：就是没有烦恼的那个清净的智慧火，是能灭除烦恼的；「生前相故」：这个智慧火出现之前，先出现一个暖。像火出现之前先有暖，那么这个智慧火出现之前，也有一个暖，这是这么样会合。这是暖善根。看《披寻记》。

《披寻记》九七八页：

烧诸烦恼无漏法火生前相故者：如火生时最初生暖，是故暖名火之前相。如是无漏法生，先起善根，说名前相，道理亦尔。由无漏法能断烦恼，喻如火烧，最初善根是彼前相，故得暖名。

「烧诸烦恼无漏法火生前相故者：如火生时最初生暖」，这个钻木取火的时候，最初先出现一个暖。「是故暖名火之前相」：所以这个暖就是火出现之前的一个相貌。「如是无漏法生，先起善根，说名前相，道理亦尔」：这个譬喻是这样子，修行人修四念住的止观的时候，这个无漏法生就是见道的时候，他那无漏的止观的现前，也是先起的一个善根，说明叫做前相的道理，也是这样子。

「由无漏法能断烦恼，喻如火烧，最初善根是彼前相」：由无漏法能断烦恼，这个断烦恼一定是无漏法，出世间的圣道才有这种功能，能够断除烦恼。世间的有漏的止观没有这种功能，所以暂时调伏烦恼是可以，不能够断烦恼；所以它终究有一天烦恼会活动，禅定就失掉了。现在这里是无漏法能断烦恼，「喻如火烧，最初善根是彼前相」：是彼无漏的善法的前相。「故得暖名」：所以也得一个暖的名字。

戊二、顶善根

如暖增长，热气上冲，其顶善根，当知亦尔。

这个暖是火的前相，火是特别地热，暖也是热，但是那个度数低一点，可是这个暖和火都是热的，就是度数有高低。这个修行人，修四念住的止观，到了那个程度的时候，也出现了无漏智慧，相似的智慧，就是也是那个度数低一点，是这个意思。这个譬如说是，修这个无我观，观色受想行识我不可得，这个无我的智慧和圣人的无我的智慧是同类的，彼此是相似的，但是这个时候还没能够断烦恼，所以还不同于圣人的智慧，可是是同一类的，像那个暖和火同是热的，是这个意思。

「如暖增长，热气上冲，其顶善根，当知亦尔」：这是第二，顶的善根，像这个暖，成就这个暖的善根了，但是这位修行人他继续用功，就像这个暖，钻木取火的时候，那个热气上冲了。「其顶善根，当知亦尔」：成就了暖的善根的人，继续修四念住的时候，他这个与圣人的智慧相似的那个智能，又增长了，增长达到了一个程度；达到一个程度就像顶似的，「其顶善根，当知亦尔」。这个顶，就像人到了山顶上，周围的情况看得非常地分明。现在这个修行人得到的善根、得到的智慧，也是，他观察苦集灭道，观察得非常地分明，那就譬喻钻木取火那个暖气上冲的意思相同，「当知亦尔」。

戊三、顺谛忍

如次烟发，其顺谛忍，当知亦尔。

这是第三科，顺谛忍。

「如次烟发」：这个热气上冲之后，紧接着就会有烟出来，这个烟，是譬喻什么呢？「其顺谛忍，当知亦尔」：就是这个修行人，得到了顶的善根以后，继续修四念住的止观的时候，就成就了顺谛忍的善根，就像那个热气上冲相类似，「当知亦尔」。这个顺谛忍，随顺苦集灭道四谛，此是苦、此是集、此是灭、此是道，这件事在这位修行人的心里面，忍可了、安忍不动，所以叫做忍。

戊四、世第一法

如无焰火欻然流，世第一法，当知亦尔。

这第四科。在譬喻上说这个无烟火，欻然流出，这就譬喻这个加行位的第一世法也是这样子。他这个时候还不是圣人，他还是属于世间法，但是在世间上他是最第一了、最殊胜的了。所以叫做「世第一法，当知亦尔」。

酉三、于后位

如火无间发生猛焰，世第一法所摄五根五力，无间所生出世无漏圣法，当知亦尔。

第三科于后位；中间位，还有个初位；中间位分成四善根。现在说到后位，是什么呢？

「如火无间」：那个无烟之火，紧接着就会发出来猛焰，猛烈的大火出现了。这「世第一法所摄的五根五力」：在世第一这时候的五根五力，「无间所生出世无漏圣法，当知亦尔」：当知也是这样子。这是后位，就是超过了四善根之上了，得了圣道了，叫做后位，得初果以后叫做后位。

现在这里的文，在三十七道品里面，就是五根五力解释为暖顶忍世第一的善根。这个暖顶忍世第一的善根，在三十七道品里面，来配这个位次，是属于那几个善根呢？就是五根五力；这样说到世第一的时候也有五根，这个五根和五力放在一起讲，这是本论的特别的一种解释。在《阿毘达磨杂集论》上，和这里说的不一样：那上面说暖、顶是五根，忍、世第一是五力，这样说。现在这里不是，这里是说暖也有五根五力，乃至忍、世第一都有五根五力，这样讲、这样解释。在《俱舍论》上的解释，是从四正勤，就是四正断，这时候是暖善根，这个四如意足，四神足，就是顶了，得到了禅定，禅定进步了，这时候是顶的善根，然后五根就是忍的善根，五力就是世第一的善根，这个《俱舍论》上这样解释。而这里，也不同于《俱舍论》，也不同于《阿毘达磨杂集论》；这五根和五力也是暖、也是顶、也是忍、也是世第一，在世第一的时候就有这个五根五力，还是五根五力。

巳五、七觉支（分三科）　午一、乘征

此复云何？

这个五根五力，解释完了。下边就解释这个七觉支，七觉支分三科，第一科是乘征。「此复云何？」就是这个「此」就是成就了世第一，又怎么样呢？就是乘着前面的世第一，来问这个七觉支是怎么回事情？

午二、标释

谓七觉支。诸已证入正性离生补特伽罗如实觉慧。用此为支，故名觉支。

这是第二科解释。

「此复云何？」就是成就了五根五力，就是达到了世第一后，又怎么样呢？「谓七觉支」：就是在世第一一刹那以后，就有七觉支出现了。「诸已证入正性离生」：就是很多的已经证入到法性的时候、证入到无色受想行识，无眼耳鼻舌身意，在这里面离一切相的境界，「证入正性离生」。

「补特伽罗」：就是这个人；「如实觉慧。用此为支」：成就了证入法性的这个人，他有什么特别呢？就是成就了如实的觉悟的智慧，就如色受想行识的真实相而能觉悟的那个智慧，也就是无常、无我的智慧。「用此为支」：用这个七种法为支，故名叫做觉支。看这个《披寻记》。

《披寻记》九七八页：

谓七觉支等者：辩中边说：此支助觉，故名觉支。由此觉支位在见道，广有七种，略为五支：一、觉所依支，谓念。二、觉自性支，谓择法。三、觉出离支，谓精进。四、觉利益支，谓喜。五、觉无染支，此复三种：谓安、定、舍（辩中边论中卷十四页）。今说如实觉慧，用此为支，应如彼释。

「谓七觉支等者：辩中边说：此支助觉」，这七支能帮助你觉悟苦集灭道，「故名」叫做「觉支」。「由此觉支位在见道」：因为这个七觉支的这个前后的次第的位置上看，它是在见道这个时候，前面有资粮道、加行道，进一步就是见道，就是见到真理了，这个人。「位在见道」。「广有七种，略为五支」：广说，多说就是有七觉支，略说就是有五支。

「一、觉所依支，谓念」：你觉悟真理的智慧，它不会单独地出现，它要有所依，依赖一件事才能出现的，什么呢？「为念」：这个念字，作这个圣道智慧的所依止处，要有念。这个念，在佛法里面倒是非常重要。这个觉就是般若的智慧，般若智慧在见真理的时候，要有念的心所，它要把这个法门显现在你的心里面，那种功能叫做念。

「二、觉自性支」：第二个，是觉本身的这一部分，觉本身的是什么呢？「谓择法」：就是择法觉支，就是观择一切法的那个清净无我的智慧，叫做择法。这是七觉支这个觉支的本体、本身上的事情。

「三、觉出离支，谓精进」：这个七觉支里面有精进。精进是什么呢？「觉出离支」：是你的这个清净的智慧，「出离支」出离了烦恼，从烦恼里面出来。为什么有这种能力呢？就是精进的关系，你不精进还是不成就的。

「四、觉利益支」：得到了觉以后有什么好处呢？「谓喜」：就是生欢喜心，心里面欢喜。这是你有这样的希望，你这个希望成就了，你就得欢喜；如果没有成就，那就不行了，心里就不欢喜了。所以这个喜…就是那个大乘佛法里面那个十地，初开始叫欢喜地，和那个喜是同样的性质，就是欢喜。

「五、觉无染支」：一共五支，第五支就是你那个清净智慧、它没有污染这一部分。「此复三种」：这无染支有三种不同，「谓安、定、舍」这三支，一个轻安、一个定、一个舍。「辩中边论中卷」：《辩中边论》有三卷，中卷第十四页说，「今说

如实觉慧，用此为支，应如彼释」：今说如实觉慧用这七觉支为支，那么这个择法觉支是觉的自性，其余的，都是支助这个觉支的成就的。

午三、明摄（分三科）　未一、标

即此七种如实觉支，三品所摄。

下面第三科明摄，七觉支第一科是乘征，第二科标释，现在第三科是明摄。分三科，第一科是标。

「此七种如实觉支，三品所摄」：就是分三类，就能包括了七觉支在内的。这是标，下面配合。

未二、配

谓三觉支，奢摩他品摄；三觉知，毘钵舍那品摄；一觉支，通二品摄。是故说名七种觉支。

「谓三觉支，奢摩他品摄」：七觉支里面，有三个觉支是属于奢摩他这一类的。「三觉知，毘钵舍那品摄」：又有三个觉支是属于观这一类所摄的，属于观这一方面。「一觉支，通二品摄」：有一个觉支通于奢摩他品，也通于毘钵舍那品，所以「一觉支，通二品摄」。「是故说名七种觉支」：就是把这三种分法合在一起，就是七觉支了。

未三、释

谓择法觉支、精进觉支、喜觉支，此三观品所摄。

下面第三科是解释，这七种觉支，这三品分成三支，分成三品，是怎么分法呢？「谓择法觉支、精进觉支、喜觉支，此三」是「观品所摄」，属于观、属于智慧观察的。「择法觉支」，是觉的自性。「精进觉支」，就是不断地去努力地去修止观。
「喜觉支」，成功了心里欢喜，这也属于智慧的。「此三观品所摄」。

安觉支、定觉支、舍觉支，此三止品所摄。

这个轻安觉支、定觉支、舍觉支这三个觉支，是属于奢摩他这一类的。这个安觉支就是轻安乐，轻安乐是因为你得到未到地定以上，得到初禅、二禅、三禅里面就有轻安乐，「安觉支」。

「定觉支」，就是看这个人的修行，他已经得了初禅，或者有得二禅，有得三禅、有得四禅，也可能四禅不具足，只是具足了一禅、二禅。所以「轻安觉支」，还有一个「定觉支」。这样说；这个定觉支就是除了未到地定，一定是包括禅里面的初禅、二禅、三禅，那里面都有轻安乐。「舍觉支」，也是形容这个定，实在就是不执着；「此三止品所摄」：这三个是属于奢摩他这一类的。

念觉支一种，俱品所摄。说明遍行。

「念觉支一种」，是「俱品所摄」：也摄于止也摄于观，「俱品所摄」。「说明遍行」它活动的空间大，止也有念活动的空间，观也有念的活动，所以这个念心所比较宽。

巳六、八圣道（分三科）　午一、明渐次（分二科）　未一、略标

彼于尔时最初获得七觉支故，名初有学见圣谛迹。

前面把七觉支说完了，这个说得比较少。下面是八正道，分三科，第一科明渐次，分两科，第一科是略标。

「彼于尔时」：就是那个修行人在那个时候，「最初」所得的「七觉支故」；「名初有学见圣谛迹」：就是初开始，就是初果，他不是无学，还有学，得了初果以后要继续地修止观的，所以叫有学。「见圣谛迹」：而在这个时候得未曾有，从来没有这种事情，现在成就了，能见到苦集灭道四种道理。这个「迹」就是道路，七觉支是见圣谛的道路。

已永断灭，见道所断一切烦恼。

这个七觉支，成就了七觉支有什么功德呢？「已永断灭」：不是暂时的，永久地消除了见道位所摄的一切烦恼，把这个见道的烦恼完全消灭了；简单说就是身、见、戒、取、疑这三种。

唯余修道所断烦恼，为断彼故，修习三蕴所摄八支圣道。

见道的烦恼：身见戒取疑灭掉了，还剩下来修道所断的烦恼还在。「为断彼故」：为了消除去修道所断的烦恼，就是要修习三蕴所摄的八支圣道。三蕴就是戒定慧。

未二、配释

此中正见、正思惟、正精进，慧蕴所摄。

第二科配释，用三蕴配释八圣道。这八圣道里面有正见、正思惟、正精进这三法，是属于智慧这一类的。

正语、正业、正命，戒蕴所摄。

八正道里面还有三个，就是正语、正业、正命，在三增上学里面是属于戒蕴的，属于戒法。这正语、正业、正命是属于戒，在三学里面属于戒。

正念、正定，定蕴所摄。

八正道里面有正念、正定，那是属于定蕴所摄的。

午二、释得名（分二科）　未一、问

问:**何因缘故，名八支圣道？**

第二科解释得名，得名圣道的原因。

未二、答（分二科）　申一、总

答：诸圣有学已见迹者。

答里面分两科，第一科是总。「诸圣有学已见迹者」：这一切圣人，而不是无学，这是有学的圣人；「已见迹者」：他已经证入了见道的境界，见道位，就是初果圣人。

由八支摄行迹正道，能无余断一切烦恼。

他是成就了七觉支之后，还要继续地用功修行，怎么修行呢？就修这个八圣道，属于八圣道摄。「行迹正道，能无余断」。「行」：有四种行；「迹」：有四种法迹。这个四种法迹是什么呢？就是无贪、无瞋、正念、正定。这个无贪、无瞋、是戒、定、慧的迹，是成就戒的道路，成就这个戒，成就这个毘奈耶的一条道路。受了戒而能持戒清净，就是因为不贪、不瞋的关系；若是犯戒呢？由贪心而犯戒，由瞋心而会犯戒。现在没有贪心、也没有瞋心，所以这个戒增上学就会守护清净了。所以从无贪、无瞋就看出来戒清净，它是戒清净的迹。这是无贪、无瞋。

第二个就是正念。这个正念是增上定的行迹，你成就了增上定，就是因为有正念的关系，因为有正念就使令你这个心能够安住在所缘境不动。有正念，常念、常数数忆念所缘境，心就不乱。那么这个正念是一种法迹。

其次是正定。你成就正定了，你就能容易成就智慧，所以得正定是正智的一种迹。这是迹，四种法迹。

还有四种正行，四种正行就是苦迟通行、乐迟通行、苦速通行、乐速通行。这苦乐都有迟、都有速。修行人如果他成就了未到地定，在未到地定里面修四念住的时候，因为定力浅的关系，他就辛苦一点，想要得圣道就辛苦了一点。辛苦了一点，那就叫做「苦迟通行」，他就是慢。这是根性若钝的话，他就会慢；根性若利也可能会快，苦也有迟、也有速。

若是在无色界四空定里面修四念住，他并不苦，因为无色界四空定里面没有苦。但是根性钝的人，也是很慢才能得圣道；根性利，也就会很快；也有迟、有速的不同。但是若是得无色界的四空定，定力是很深，但是影响了他的观，使令这个观不那么锐利，所以也可能使令他慢；若是他的根性利，也可能会快一点；所以这里面也有迟、也有速。

若是得到色界四禅的话，这是乐。这个乐，也分根性有利、有钝的不同。如果根性利，他就会很快地得圣道，如果根性钝也可能会很慢，所以苦乐都有迟、都有速。这是四种正行的不同。

这个八支圣道，包括了这些事情，所以「能无余断一切烦恼」。这个，「诸圣有学已见迹者」：就是七觉支，已经见到圣道以后，「由八支」：由八圣道所摄的有四种正行、有四种法迹的正道，「能无余断一切烦恼」：能够没有残余地断除一切烦恼。

能于解脱究竟作证，是故名为八支圣道。

「能于解脱究竟作证」：对于解脱一切烦恼、见到真理，能够究竟圆满地成就了。这两句话实在是一回事：「能于解脱究竟作证」、「能无余断一切烦恼」，断了烦恼就得解脱，其中的原因，就是能见到无我的真理，才能有这两句话的成就的。「是故名为八支圣道」。这是总说的，下面别别地说，分五科，第一科正见。

申二、别（分三科）　酉一、正见

当知此中，若觉支时所得真觉，若得彼已以慧安立如证而觉，总略此二合名正见。

八圣道里面第一个是正见，这个先解释正见。

「当知此中」：这个八正道里面这个正见是什么意思呢？「若觉支时」：就是在七觉支的那个时候，所成就的真觉，就是见到无我的真理，那是真实的智慧。「若得彼已」：你若成就了那个真觉，那个真觉是无分别的智慧。「以慧安立如证而觉」：但是你自己成就了以后，你还应该利益他人，所以应该用你后得的智能，用这个语言文字来表达你的真觉的境界；就是「如证而觉」，如你所证悟的真理，用语言文字表达出来，来觉悟他人，那么这是后得智。这个后得智加上所得的无分别的真觉的智慧是根本智，这两个「总略此二合」起来，「名」叫做「正见」。这个正见，就是根本智和后得智合起来，名为正见。看《披寻记》。

《披寻记》九七九页：

若觉支时所得真觉等者：此中真觉，谓根本无漏智，于圣谛理证现观故。从此无间，得唯法智、得非断智、得非常智、得缘生行如幻事智，善为他说，宣扬开示。是名以慧安立如证而觉。当知此即后得无漏智摄。

「若觉支时所得真觉等者：此中真觉，谓根本无漏智，于圣谛理证现观故」：这里面说那个真觉，这是真实的觉悟。这个《三国志演义》，刘备三顾茅庐，他说，「大梦随心觉！」我看那是假的，不是真的。这个「真觉，谓根本无漏智」：这是根本的无漏智，无漏智是根本的，后得智是由根本智流出来的。所以对后得智来说，这个真觉是根本智。它是无漏智，这个根本智是清净无染污的，叫「无漏」。「于圣谛理」：他对于苦集灭道的四谛理，「证现观故」：成就了无分别的智慧了。这是解释这个真觉。

「从此无间，得唯法智、得非断智、得非常智、得缘生行如幻事智。」「从此无间」：从这个根本智不间隔，就是出观、出定的时候；出定的时候，这个后得智就是有分别了。有分别的时候，「得唯法智」：就是唯独是正法没有我可得，只是色受想行识，只是眼耳鼻舌身意，我是不可得的。「得非断智」：这一切法是无明缘行、行缘识，这个因缘是相续下去的，不会作善没有善报，作恶没有恶报，不是断。「得非常智」：一切法都是有生灭变化的，所以也不是常。有生有灭就是不常，相续所以是不断。「得缘生行如幻事智」：这个非断、非常的一切法都是因缘所生、都是如幻如化不真实的。所以这个时候，这个圣人才有这种智慧，通达了无我的空性、也通达了缘生行是如幻如化的，这都是圣人的智慧，凡夫这两种智慧都没有成就。

「善为他说，宣扬开示」：圣人因为自己觉悟了，他能善巧地为别人去宣说这个道理，「善为他说，宣扬开示」。这个「善为他说」这句话是总说的，「宣扬开示」是别说的。能宣扬这样的苦集灭道的道理。开示，就是有疑惑也能解释，这叫开示。

「是名以慧安立」，这就叫做「以慧安立」。由他的智慧能把他所觉悟的道理表达出来，叫做「安立」。「如证而觉」：那么别的人跟他学习，也能如他所证的也可以觉悟、也能证得。「当知此即后得无漏」的「智」慧，属于这一类的。那么这可见八正道的正见，是包括两种智慧，这个和七觉支那个择法觉支有一点不同，择法觉支是根本智。

酉二、正思惟

由此正见增上力故，所起出离无恚无害分别思惟，名正思惟。

下面是第二科正思惟。「由此正见增上力故」：这位圣人他有正见的强大的力量的原因，他所生起的这个出离的思惟、无恚的思惟、无害的分别思惟，就叫做「正思惟」。因为这里边没有错误的成分在里边，就是因为有正见的力量，他生起的思惟都是清净的。这上面就是出离的思惟，出离就是没有欲，没有贪欲，也没有恚、也没有害，也没有伤害人的这种分别心，这样的分别思惟就叫做正思惟。看《披寻记》。

《披寻记》九七九页：

所起出离无恚无害分别思惟者：谓即出离寻、无恚寻、无害寻、出离伺、无恚伺、无害伺应知。

寻和伺就是粗细的不同。

若心趣入诸所寻思，彼唯寻思如是相状所有寻思。

这一段就是解释前面这句话的。说是若是这个圣人他出定了以后，他若在定里边，他在根本智的时候是无分别的；他若出定的时候，他心里面接触到色声香味触法，他心里面也会有分别，有分别就是由无分别的境界趣入到有分别的境界的时候，他心里面也有寻思。他的寻思，「彼唯寻思如是相状所有的寻思」：只是这样子而已。看《披寻记》。

《披寻记》九七八页：

彼唯寻思如是相状所有寻思者：谓唯寻思出离无恚无害分别相状故。

是这样的清净的思惟，对人都是有利益而无有伤害的。就是众生触恼他，他心里面还是清净无染污的。

酉三、正语业命（分二科）　戌一、第一义（分三科）　亥一、正语

若心趣入诸所言论，即由正见增上力故，起善思惟，发起种种如法言论，是名正语。

但是初果圣人，因为他欲界的欲还有多少，他也会有一点烦恼，但是不会那么严重。下面是第三科正语业命，分两科，第一科是第一义，这解释的不同；分三科，第一科是正语。

「若心趣入诸所言论」：前边是内心的思惟；假设这个圣人他由不言说进入到言说的境界的时候，「即由正见增上力故，起善思惟，发起种种如法」的「言论，是名」叫做「正语」。他说出来的话都是合道理的，但是合道理的话不一定是好听的，不一定好听，「是名正语」。

亥二、正业

若如法求衣服饮食、诸坐卧具、病缘医药、供身什物。于追求时，若往若还，正知而住。

这是第二科，说到正业。「若如法求衣服饮食」：就是这位圣人，因为他这个身体还在，他还是有衣食住的这件事。他去如法，不违背佛法，他去求、寻求衣服、寻求饮食、或者诸坐卧的这些资具，还有病缘的医药、供身的什物，就是各式各式的用品。「于追求时，若往若还，正知而住」：他去，然后回来，这一来一往，他心里面总是清净的，总是安住在清净无染的情况下，而不会有染污。就是好的、坏的他心里

面总是平静的。

若睹若瞻、若屈若伸、若持衣钵、及僧伽胝、若食若饮、若啜若尝，正知而住。

这些差别的种种的情况，他心里面也都是清净的。

或于住时，于已追求衣服等事，若行若住、若坐若卧，广说乃至若解劳睡，正知而住。是名正业。

「或于住时于已追求衣服等事」，「或于住时」这些事情都办完了，回到他的住处了，对于已经追求来的衣服饮食等事，他在他住处也可能是有行有住。「若行若住、若坐若卧」：或者是行、或者住、或者坐、或者是卧。「广说乃至若解劳睡」：解劳睡就是疲倦的时候打一个盹，解劳睡，解除劳倦的睡，这个睡是解劳的。「正知而住」：也是正知而住，那么这叫做正业。这个正业是这样意思。

这个一切时、一切处，都是正知而住，这叫做正业。若是我们从早晨起来的时候，乃至到晚间休息，中间这个时候，你试验、试验，一直地保持正知而住，看看怎么样！看《披寻记》。

《披寻记》九八〇页：

或于住时于已追求衣服等事等者：前说追求衣服等事，行时业摄。既追求已，于其住时有五种业：一者、身业，二者、语业，三者、意业，四者、昼业，五者、夜业。谓若说言，若行若住若坐，此言显示住时身业。若复说言，若语，此言显示住时语业。若复说言，若卧若默若解劳睡，此言显示住时意业。若复说言，若习悟寤，此言显示住时昼业、夜业、身业、语业。又若卧者，此言显示住时夜业。当知是名住时五业，如前正知而住中说（陵本二十四卷二十页）。此应准知。

「或于住时于已追求衣服等事等者：前说追求衣服等事行时业摄」：前边的文，要如法求衣服饮食，这是到聚落去了、到城市里、或其他地方去了，是「行时业摄」。「既追求已于其住时有五种业」。什么呢？「一者、身业，二者、语业，三者、意业，四者、昼业，五者、夜业」，有这五种不同。「谓若说言，若行若住若坐，此言显示住时身业。若复说言，若语，此言显示住时语业。若复说言，若卧若默若解劳睡，此言显示住时意业」，这是意业。「若复说言，若习悟寤，此言显示住时昼业、夜业、身业、语业。又若卧者，此言显示住时夜业」，就是中夜的时候才会休息。「当知是名住时五业，如前正知而住中说」，在「陵本二十四卷二十页」，我们已经学习过了。这看出来，圣人是这样的，他入定也是清净的，出定也是清净的。

亥三、正命

如法追求衣服饮食乃至什物，远离一切起邪命法，是名正命。

第三是正命，前面是正业，现在这是说正命。「如法追求衣服饮食」：就是他有这样的需要，他很诚实地去追求衣服饮食乃至食物。昨天有人把「什」这个字念「ㄕㄚˊ」，我常常查字典的，我今天早晨又特别去查一查这个字，我看见字典上这个字是念「ㄕˊ」，不是念「ㄕㄚˊ」。「远离一切起邪命法」：就是不虚妄，不表示自己有道德，没有这个意思，就诚实地向人有所求，那就叫做「正命」，如果其中有欺诳性就变成邪命了。

戊二、第二义（分三科）　亥一、标远离摄

若远离摄正语业命，彼于证得无漏作意诸觉支时，先已获得。

前边把正语、正业、正命解释完了，这是第一种解释。下面有第二义，第二种解释，分三科，第一科是标远离摄。

「若远离摄」：若是远离欺诳，就是实实在在的、很诚恳、很真实地那样的正语、正业、正命。「彼于证得无漏作意诸觉支时，先已获得」：那个修行人，在七觉支的时候，就成就了无漏的作意，他一入定的时候，他这个清净心就现前了。「诸觉支时」，七觉支那个时候，「先已获得」，在八正道之前就已经成就了、成就了这个正语、正业、正命。

但是《俱舍论》上，他把七觉支放在八正道的后面，八正道放在七觉支的前面，八正道是见道、七觉支是修道；现在这里的文，七觉支是见道、八正道是修道。但是《俱舍论》那个文和《大智度论》是相同的，《大智度论》也是八正道是见道，七觉支是修道，和这里正是相反；但是它就是两个解释，一个解释和这里相同，一个解释和这里是相反的。这里只是一个解释，七觉支是见道、八圣道是修道。这里边这个第二个解释是说，在见道的时候，这个正语、正业、正命就已经成就了。看《披寻记》。

《披寻记》九八〇页：

若远离摄正语业命者：谓即诸语恶行、诸身恶行、诸邪命事，不作律仪，此亦名为无漏律仪，由彼一切能往恶趣恶戒种子，皆永害故。

「若远离摄正语业命者：谓即诸语恶行、诸身恶行、诸邪命事，不作律仪」，这个远离摄这句话，「若远离摄正业命者」，这个远离摄是什么意思呢？「谓即诸语恶行、诸身恶行、诸邪命事，不作律仪」：他不作这种事。这就是得了圣道的人的道共戒，这个不作律仪就是道共戒，不是凡夫这个摄律仪戒，也不是那个定共戒，现在这是道共戒。「此亦名为无漏律仪」：就是道共戒。

「由彼一切能往恶趣恶戒种子，皆永害故」：因为得了初果以后，他不到三恶道去了；不到三恶道就不会有这个邪命的这件事，这个邪命的行为、欺诳人是要到三恶道去受苦的啊！邪命是要到三恶道受苦的，欺诳人这件事是有罪过的！得了初果以上的圣人，他决定不会到三恶道去，那就表示他没有三恶道的罪业，所以他的正语、正业、正命都是清净的，他没有欺诳性，不会为了吃这一碗饭说话骗人，不会这样子。

亥二、释圣爱名（分二科）　天一、问

问:何故此名圣所爱戒？

前边是标远离摄，现在第二科释圣爱名。分两科，第一科是问。「何故此名圣所爱戒」：这个正语、正业、正命在三增上学里边是属于增上戒。这个增上戒，又名为圣所爱戒，圣人对这个戒很爱护的。现在说为什么叫这个名字呢？这是问，下面第二科是答，分两科，第一科明获得。

天二、答（分二科）　地一、明获得

答：以诸圣者贤善正至，长时爱乐欣慕悦意；我于何时当正获得诸语恶行、诸身恶行、诸邪命事不作律仪？

「以诸圣者」：这一切成就圣道的人，这个成就圣道的人，都是非常得贤善，他

的心是非常得贤善，不是那么样的啊...没有这些烦恼的污染。「正至」：就是灭除了各式各样的烦恼。「长时爱乐」：是长时期地、不是短时期，「爱乐」这个戒法。「欣慕悦意」：关于戒，非常得欢喜。这个圣人他对因果有决定的信心，对于善恶果报有决定的信心。作恶会得恶报，心里不欢喜；做善能得善报，心里欢喜，生欢喜心。所以对戒有欢喜心。

凡夫如果对于佛法没能深入地学习，对于因果的道理不十分分明。你不学习经论，什么是善、什么是恶，小小地明白一点，多数还不知道什么是善、什么是恶，还不知道这个事；对于作善得善报、作恶得恶报，心里面模糊，有多少模糊，就是不知道恐怖，不知道恐怖这件事。

现在圣人不是，圣人知道这件事，所以他若是感觉持戒清净，生欢喜心，他生欢喜心。所以他长时地爱乐欣慕悦意，说「我于何时当正获得诸恶语行、诸身恶行、诸邪命事不作律仪」：我什么时候能成就这样的功德？当然，在《大智度论》里面提到，谁能够没有过失？到佛的境界才能达到这个地方！所以圣人他还是有这样的心情，总感觉自己持戒还不足，所以会有这样的想法，我什么时候我才能成就语恶行、身恶行、邪命的事情不作律仪。

我曾经说过，这个阿罗汉，譬如说你要去拜见这个阿罗汉，不是假名阿罗汉，是真实的阿罗汉；你要去拜见他呢，他若是穿衣服的时候，把衣服整理、整理，把衣服整理、整理啊，弄的好像清爽一点，这就有多少邪命的味道！当然他心是清净，但是就有这种类似的情形。所以我们说这个邪命，只要我不欺诳，我就不是邪命了！这也是的，但是若说到微细的境界，这是不容易的，不容易喔，不容易的！所以这个圣人说，我什么时候能得到这个不作的律仪。

由彼长夜于此尸罗，深心爱乐欣慕悦意，故获得时名圣所爱。

这叫做「长夜」。长夜这个「夜」这个字，或者说在凡夫的时候，没得圣道之前，在加行位的时候，他就「于此尸罗，深心爱乐欣慕悦意」：所以得入圣道的时候，他获得圣道的时候，「名圣所爱」。这是名获得，名获得这个戒的时候。下面第二科明不作。

地二、明不作 获得如是圣爱戒已，终不正知而说妄语。

圣人就是得入圣道之后，「获得如是圣爱戒已，终不正知而说妄语」：就是很分明地知道是这么回事儿，但是说谎话，那么叫做正知妄语，圣人决定不这样子。

终不故思害众生命。

我们说过，天旱，很久不下雨，就有人问目犍连尊者，说：「什么时候会下雨？」目犍连尊者说：「七天以后下雨。」人听见了心里很欢喜；到了七天以后没下雨，这时候人就讥嫌了，比丘去乞食时听见了街上的人讥嫌：「你们出家人说谎话。」回来就向大众僧报告，大众僧就把目犍连请来了，要作羯摩，叫他忏悔。目犍连尊者不承认：「我没有说谎话。」大家就争论，这时候佛天耳遥闻，佛就来了，在大众中坐下来，说：「你们吵什么？」那么就是如此如此向佛报告。佛就问目犍连尊者：「你说七天以后下雨，你是用什么心说的？」我明知道七天以后不下雨，我说七天下雨，你是这样说的吗？目犍连尊者说：「我不是，我是用诚实心说的，我认为七天以后下雨。我心里这样想，我嘴这样说。」佛这时候对大众僧说：「这不是妄语」。

所以，「正知而说妄语」：就是你心里这样想，但是心不这样说，那就叫做妄

语。现在圣人终不会这样子的，「终不正知而说妄语」，不会、不会这样说的。「终不故思害众生命」：他决定不会故意地把众生命杀害了，不会有这种事情。

终不故思不与而取，终不故思行欲邪行，终不非法求衣服等。

「终不故思不与而取」：不会偷盗人家东西的。「终不故思行欲邪行」：当然这是说在家居士，在家居士得了圣道，他也是，他不会这样子。「终不非法求衣服等」：不会，在家居士得了圣道，他也守法、不违犯国家的法律，他也不违犯佛法中的戒律，在家居士要得了圣道的人也是这样子。这是明不作，这时候是得了圣道以后，就是道共戒的这种事情，是这样子。

亥三、结通修道

即由如是圣所爱戒增上力故，于修道时乃至所有语业身业养命事转，亦得名为正语业命。

这是第三段结通修道。「即由如是圣所爱戒增上力故」：圣人持戒是这样有强大的力量，你怎么样地苦恼，他不犯戒的。「于修道时乃至所有语业身业养命事转，亦得名为正语业命」：因为见道以后他就是这样子，所以到修道的时候乃至到所有的他的语的业、身的业、养命的事业这些事情现前的时候，亦得名为正语、正业、正命，也是这样子。初见道的时候成就了圣所爱戒，所以到修道的时候，一样也是圣所爱戒。

酉四、正精进

依止正见及正思惟正语业命勤修行者，所有一切欲勤精进、出离勇猛、势力发起、策励其心，相续无间，名正精进。

这底下解释正精进。正精进也还是以正见、正思惟为依止，正见、正思惟是它的意业。

「正语业命勤修行者」：这是不断地老是这样修行的人；「所有欲勤精进」：他要对其他的事情，想要修八解脱、修殊胜的法门的时候，他也是要有欲、也要有勤、也要精进和有出离的勇猛，还有势力发起，这个勇猛的势力，发起这件事，他能够策励其心，相续无间断的，这就叫做正精进。这个正精进修行一个法门的时候，还是正见、正思惟、正语、正业、正命的，还是不违背这些事的。

酉五、正念正定

成就如是正精进者，由四念住增上力故，得无颠倒九种行相所摄正念，能摄九种行相心住，是名正念及与正定。

这是第五科正念正定。「成就」了这样「正精进」的圣者，「由四念住增上力故」：也还是前面最初发心修四念住，到现在还是四念住。四念住就包括了正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进的这些事情。由这样强大的力量故，「得无颠倒九种行相所摄」的「正念」：不颠倒的、没有错误的；昨天提过，九种行相所摄的正念，「能摄九种行相心住」，由这个正念成就那九种行相的心住，「是名正念及与正定」。就是有这样的戒，也有这样的慧，也有这样的定，就是三学。

午三、明建立（分二科）　未一、遍摄一切（分三科）　申一、标

如是一切八支圣道，总立二种。

这是第三科明建立，分两科，第一科遍摄一切;分三科，第一科是标。

「如是一切八支圣道，总立二种」：**这八支圣道是八支，但是也可以分为二种来表示它的意义的。这是标，下面列，那二种呢？**

申二、列

谓无所作、及住所作。

这二种，这是列。下面第三科解释，分两科，第一科解释无所作。

申三、释（分二科） 酉一、无所作

无所作者：谓正语、正业、正命。

这是无所作。他自然地就不会有邪语、邪**业、邪命的，他正见、正思惟的力量，自然不会有恶语业、恶身业、和这些不法的事情。**

酉二、住所作（分三科） 戌一、标

住所作者：复有二种。

这是第二科，解释住所作，分三科，第一科是标。复有两种，「复有二种」。

戌二、列

谓奢摩他、毘钵舍那。

这二种，安住在…这是应该做的事情。下面第三科是配。

戌三、配

正见、正思惟、正精进，是毘钵舍那。正念、正定，是奢摩他。

「正见、正思惟、正精进」：**这「是毘钵舍那」，就是修观，精进地修观，正见、正思惟都是观。**「正念、正定，是奢磨他」，是止；**这位圣者他若得了初**果，当然还有很多的事情没有成功，还要继续地修止观，二果、三果乃至阿罗汉，阿罗汉还是止观，他心里面还是这样修行的。看《披寻记》。

《披寻记》九八一页：

谓无所作及住所作者:不作律仪，名无所作。住时所作，名住所作。

未二、料简无作（分二科） 申一、显修道摄

如是清净正语业命为所依止，于时时间修习止观，能断诸结。无余永断，能得最上阿罗汉果。长时相续，名为修道。多时串习断烦恼故。

这是第二科料简无作。分两科，第一科显修道摄。

「如是」：像前面文说的，「清净」的「正语」、正「业」、正「命为所依止」，就是以戒律为所依止，「于时时间修习止观，能断诸结」。为所依止，就是安住在戒里面，安住在清净的律仪里面；「于时时间修习止观，能断诸结」：他时时地还修习止、修习观，他能断各式各样没有断的烦恼。「无余永断」：把所有的烦恼，没有剩余地都断除去了。永久的断，就是要断种子了。「能得最上阿罗汉果」：烦恼都断除去了，当然是得到四果阿罗汉了，阿罗汉果在四果里面是最殊胜的，所以是「最上」。

「长时相续名为修道」：这个修道时间是很长的，不会一下子就成功的，时间久。「多时串习断烦恼故」：因为得了初果的圣人还有欲界的烦恼，也有色界、无色界的烦恼，有爱烦恼、还有见烦恼，所以不是短时间就能断掉的，是「多时」：要长时间、不断地修习，才能断烦恼故。这样子，他就有出定入定的问题，有时候出定、有时候入定、有时候要和人说话，所以里边也有正语、正业、正命的这些事情。所以在八正道、八圣道里面有正语、正业、正命。

申二、简除见道

率尔智生，名为见道。暂时智起，即能永断诸烦恼故。由是因缘，正语业命，于修道中方始建立。

这是第二科，简除见道。

「长时相续」叫做「修道」，那么见道是什么意思呢？「率尔智生」：忽然间，无我无漏的智慧出现了，那么叫做「见道」。「暂时智起，即能永断诸烦恼故」：见道时间是很短的；时间很短，「暂时」：就是很短的时间，这个「智」慧现「起」，就是在定里边，没有出入定的分别。「即能永断诸烦恼故」：就是把见道所断的烦恼完全断掉了，他入在定里边一直地没有出定，当然这里面没有同人说话的问题，没有正语、正业、正命这种事情。「由是因缘，正语业命，于修道中方始建立」：在八正道里面才安立出来，在七觉支里面没有安立正语、正业、正命，原因就在这里。

卯三、结

由如是等渐次修习三十七种菩提分法加行方便，是名菩提分修。

这是第三科把这一大段结束。

「由如是等」：由前面这么多的这一大段文里面说到「渐次修习三十七种菩提分法」。「加行方便」：加行就是努力地修行，以此为方便。「方便」这个字有的时候表示智慧，有的时候表示行动；这里就是表示行动，加行、努力修行的行动，这就叫做「是名菩提分修」。有想修、有菩提分修，合起来名为瑜伽修。这是把这一大段文结束了，这是菩提分修。

子十三、修果（分二科）　丑一、正明修果（分五科）　寅一、征

云何修果？

前边是第十二科，瑜伽修，这一科讲完了。下面是第十三科是修果。修果分两科，第一科是正明修果，又分五科，第一科是征。

「云何修果？」三十七道品、三十七种菩提分法这是因，修三十七道品会得果，得什么果呢？云何是修三十七菩提分法的果呢？

寅二、标

谓四沙门果。

第二科是标出来，四沙门果是什么呢？

寅三、列

一、预流果。二、一来果。三、不还果。四、最上阿罗汉果。

就是得这四种果。

子十三、修果（分二科） 丑一、正明修果（分五科） 寅一、征

云何修果？

「云何修果？谓四沙门果，一、预流果。二、一来果。三、不还果。四、最上阿罗汉果。」〈声闻地〉一共是分三大科，第一科是种性地，第二趣入地，第三是出离地。出离地里边分两科，第一科结前生后，第二科略广宣说。略广宣说里边分四大科，第一科离欲资粮，第二科品类建立，第三科安立瑜伽，第四科广释修相；这就把〈声闻地〉完全说完了。现在是第二科品类建立，这一科里边分两科，第一科广征，第二科别答；别答里边又分两科，第一科是嗢柁南标，第二科长行的解释；解释里面分十七科，现在是第十三科修果。前边是第十二科瑜伽修，三十七菩提分法是修，现在说修的结果。这一科里面分两科，第一科是正明修果，分五科，第一科是征。

「云何修果？」是征。

寅二、标

谓四沙门果。

这是第二科是标。

寅三、列

一、预流果。二、一来果。三、不还果。四、最上阿罗汉果。

第三科是列，下边预流果、一来果、不还果、最上阿罗汉果，这是列。

寅四、释（分二科） 卯一、总释名（分二科） 辰一、征

此中云何名沙门？云何名果？

这是第四科，解释。分两科，第一科是总释名，又分两科，第一科是征。

「此中云何名沙门？云何名果？」这是提出这两个问题。下边第二科是解释，就等于是回答了；分两科，第一科是第一义，第二科是第二义，就是分两种解释。这是第一种解释。

辰二、释（分二科） 巳一、第一义

谓圣道，名沙门。烦恼断，名果。

用这两个意思作解释。「圣道，名沙门。」前边的文曾经解释过什么叫做圣？什么叫道？解释多少遍了。但是「圣」这个字应该记住它，它是有两个意思名为圣；第一个是远离一切染污法故，叫做「圣」。圣人他的身口意决定是清净的，是没有烦恼、没有烦恼的行动，这一切不善法完全是没有了；当然没有烦恼，也没有烦恼的种子。第二个意思就是有无漏法，就是清净的智慧、清净的戒、定、慧、解脱、解脱知见；没有染污法、具足清净法，那就叫做「圣道」。

什么叫做「沙门」？沙门有二种翻译，一种翻译，就是「息」，休息的息、息灭的息，息灭一切染污法故，名为「沙门」；第二个翻译，勤息，勤修圣道、息灭一切贪瞋痴，就叫做「勤息」。现在这儿问怎么叫做沙门？就是在佛法中成就圣道了，叫做沙门

「烦恼断，名果。」前面圣道，若是单独地解释圣道，范围是广博了一点；若是下面有个烦恼断，那圣道就主要是指清净的智慧、清净的戒定慧。有了清净的戒定慧，主要还是智慧；具足了清净的智慧，就能断灭一切烦恼了，这是果。圣道的果就是断一切烦恼，这是第一个解释。

巳二、第二义

又后生道或中或上，是前生道所生之果。

这样解释。「后生道」：就是后来的生命成就的圣道。你成就的圣道「或」者是「中」品的、「或」者是「上」品的，「是前生道所生之果」：是前一个生命所成就的圣道的果。这样子以前后的圣道论沙门果，这样解释。这个，前、后，譬如说今天的生命是后，昨天的生命就是前；今年的生命是后，前一年的生命那就是前；这是一百二十年的生命是后，这一百二十年以前的生命那是前；这么样讲也可以。总而言之，前为后的因，后为前面的果，就是这样意思。我昨天静坐的时候，整天坐得很好，今天又进了一步，那么，今天的成就实在就是昨天的果，这样子解释。

「又后生道或中或上，是前生道所生之果」。第一个解释，烦恼断名果，圣道就是因了；后面第二个解释，后生、前生，也还是那样意思。但是这个表示出来你的努力；说圣道果是你的努力的成就，是这样意思。

卯二、别建立（分二科）　辰一、问

问:何故建立如是四果。

前面是总释名，这个名是总，解释名就是总释名了；现在是别建立，这个「别」就和那个「总」相对，就是，不是只是总说名，而是一样一样地把里面的内容列出来、说出来，叫做别建立，就是分别地说出来它圣道的内容。分两科，第一科是问。

「何故建立如是四果？」什么原因建立这四种果？须陀洹果乃至最上阿罗汉果。这是问；提出来这个问也等于就是把别建立的大意标出来了。

辰二、答（分二科）　巳一、标

答：对治四种诸烦恼故。

第二科是回答，分两科，第一科是标。

「答：对治四种诸烦恼故。」什么原因安立这四种果？原因就是这样，「对治四种诸烦恼故」：就是要灭除去四种诸烦恼的原因，就是立出来四种果。这倒是很肯定。这是巳一是标，巳二解释。

巳二、释（分二科）　午一、初果（分三科）　未一、明对治

谓诸无事能感恶趣往恶趣因烦恼断故，及能断彼对治生故，立预流果。

第二科解释，分两科，第一科先解释初果；解释初果里边分三科，第一科明对治，就是修四念住，修四念住是能对治，烦恼就是所对治。

「谓诸无事能感恶趣」：这先说所对治。「谓诸无事」：就是没有这件事。没有这件事，但是这个无事能感恶趣，你若做了这个无事的话，就能招感恶趣，能招感到三恶道去受果报，能这样子。「往恶趣因」：你成就这个无事，它是能令你到三恶道去的一个因；三恶道是果，你成就这个无事就是恶趣的因。「烦恼断故」：往恶趣因实在就是烦恼，所以这个无事是什么？就是烦恼。这个「烦恼断故」，就成立了初果，这个须陀洹果就是因为断了这个无事的烦恼，你就能得初果。

「及能断彼对治生故」：这个无事的烦恼是恶趣因，它不会自己消灭的。你要修学四念住，你在奢摩他里边，就是未到地定了，你在这未到地定里面修四念住；「能断彼」：就是能断彼无事烦恼。这个能断彼无事的烦恼，就是能对治、能灭的四念住，四念住的智慧成就了、现起了，烦恼就断了。这个能治和所治不是相离的，这时候就成立了这个须陀洹果，就是预流果。看《披寻记》。

《披寻记》九八二页：

谓诸无事等者:谓若烦恼唯分别起,缘烦恼生,不缘事转,是名无事烦恼,此即见性烦恼应知。

「谓诸无事等者：谓若烦恼唯分别起，缘烦恼生，不缘事转，是名无事烦恼，此即见性烦恼应知」。「谓若烦恼」：就是说我们的烦恼，这个烦恼是怎么生起的呢？「唯分别起」：唯独是你内心这样分别，这个烦恼才现起的；你若不分别就没有这件事。所以这个烦恼就是「唯分别起」。这个烦恼是什么呢？就是我见。在这色受想行识里面执着有我、有个常恒住不变异的我，有这个我的这个执着；这个色受想行识里面没有我，但是你就分别是有我，所以叫「唯分别起」。

譬如说我们这个爱烦恼，这爱烦恼，我看见一个可爱的事情，有一个所缘境，这个所缘境能引起我们内心里面的爱、引起内心的欲，有一个所缘境的、有这么一件事的，所以那叫做有事的烦恼。我们执着有我，这个我实在没有所缘的我，引起你的烦恼；你自己愚痴认为有一个我，执着有我，这只是你内心的分别，实在没有所分别的我，作你能分别的所缘境的，所以叫做「唯分别起」，唯是你内心分别，所以叫做无事，没有这件事、没有我这件事的，「唯分别起」。

「缘烦恼生不缘事转」：这个缘实在就是因为，就是因为你内心的虚妄分别，这个我见的烦恼才现起。「不缘事转」：不是去攀缘有一个我的事，然后生出来我的烦恼，不是这么回事儿。不是真实有个我作你的所缘境，而后生出来我见的，不是的，不是那么回事儿。是名「无事烦恼」，所以这叫做无事的烦恼。

「此即见性烦恼应知」：此即是有爱性的烦恼，有见性的烦恼，这就是你内心的分别；这个见就是内心的分别。内心的分别的体性作那个烦恼的体性，你内心的分别作烦恼的体性，你若不分别就没有这件事，这是这样的烦恼，「应知」，所以无事的烦恼。

得了圣道断了我见，你成就的无我的智慧不退，成就了以后就不会再退掉，原因就在这里，就是因为根本没有我，所以你成就了无我的智慧不会再失掉的。就是因这样的原因立预流果，预流果就是这么成就的；这里面看出来一能一所，能对治的无我的智能现起，这个原因，灭除了我执，就是这样子成立了预流果。预者入也，出入的入，入于圣流、入于圣道，这么一个果。

未二、会经说（分二科）　申一、释义（分三科）　酉一、标

而薄伽梵说：永断三结立此果者：谓依三品有三种结，障碍圣道令不生故。

前边是第一科，第一科的解释，明对治，有能对治、有所对治，来解释为什么成立预流果。现在第二科是会经说，就是和经上说的这预流果的道理相会合一下。分两科，第一科是释义，分三科，第一科是标。

「而薄伽梵说：永断三结立此果者」，这个《阿含经》里边，薄伽梵就指佛陀，有的翻个世尊，它的翻译意思很多。「薄伽梵说：永断三结」：永断三种烦恼，立预流果的，经上是这么说的。这是标。

「谓依三品有三种结，障碍圣道令不生故。」永断三结这话什么意思？「谓依三品有三种结」：有三类的事情，这里面有三种的烦恼。这个结就是烦恼，能令你与苦恼的事情会合，叫结。这三种烦恼障碍圣道，障碍你的无我的圣道，使令它不现起，是这样意思。这是标，下边第二科是列。

酉二、列

一、在家品。二、恶说法毘奈耶品。三、善说法毘奈耶品。

依三品，那三品呢？「一」是「在家品」：这个人是属于在家人，不是出家人。「二、恶说法毘奈耶品」：第二类是外道，他说的法是有过失的、有罪过的，叫恶说法毘奈耶。这个毘奈耶翻个「灭」，或者翻个「律」；就是一个法、一个律，这种法、这种律是有过失的、有罪过的，所以叫「恶说法毘奈耶品」。「三、善说法毘奈耶品」：这个善说法，这就是佛教了，这样的法和律是有功德的，所以叫善说法毘奈耶。善说的法、律，善说法、善说律。这是三品，这是列，下面第三科就是解释，解释分三科，第一科萨迦耶见。

酉三、释（分三科）　戌一、萨迦耶见

依在家品，有萨迦耶见。由此见故，先生布畏，最初不欲发趣圣道。

这个三品、三种烦恼障碍圣道，现在先说第一种。

「依在家品，有萨迦耶见」：就是执着眼耳鼻舌身意、色受想行识里面有我、我所见，叫萨迦耶见。「由此见故，先生布畏」：由于此人有这样的我见，我、我所见的关系，「先生布畏」，若是来到佛法里面，讲无我论，他就恐布了；他最初先发生了布畏的心，有点害怕，没有我这件事是很可恐怖的，这样意思。「最初不欲发趣圣道」：一开始来到佛教里面，一开始接触佛教的时候，就是不欢喜，不欢喜发心「趣向圣道」想要得无我的智慧，不想做这件事、不欢喜这件事。

戌二、戒禁取

依恶说法毘奈耶品，有戒禁取。由此取故，虽已发趣，而行邪僻。由是不能生起圣道。

这是第二个解释戒禁取这个烦恼。

「依恶说法」：这个人他不愿意、不欢喜佛法，他不欲发趣圣道，也就等于说退出佛教，从佛教里面退出去了，不喜欢佛法。那么他喜欢什么呢？「依恶说法毘奈耶

品」这个「依」实在也就是欢喜。他欢喜佛法以外的外道，外道说的法、律他欢喜。那么外道说的什么呢？就是有戒禁取、或者是外道的那些制度、外道的规则、外道的戒律、或外道修学禅定都在内，都是属于戒禁取；这个事情不可以做，这个事情不可以做，当然也有说你要这样做、你要这样做，这些事情，那么这叫做「戒禁取」。这个「取」：就是执着、爱着外道的这一切的它的教义、它的规则。

「由此取故，虽已发趣而行邪僻」：由这样的戒禁取的烦恼，你爱着外道的法、律，虽然这个人他也有心、发出离心了，他感觉人生是苦，他想要得涅盘乐，他有这种想法。「而行邪僻」：但是他的行动是不合道理的，是有过失的，「而行邪僻」。

「由是不能生起圣道」：虽然是发趣，有了出离心，但是不能生起圣道，因为他的行动不合法，这是第二，下面说第三。

戊三、疑

依善说法毘奈耶品，有疑。由此疑故，虽已发趣，不行邪僻；而于正道未串习故，于如实见所知事中犹豫疑惑，障碍圣道不令生起。

这个补特伽罗他发趣圣道来到佛法里面来，不到外道那里去；「依善说法毘奈耶品」：他来到，依止，以佛教的法、律为他的依止处，但是他还有疑惑，他对于佛法有疑惑。「由此疑故，虽已发趣」：由于他有这样的疑惑心，对于佛有疑惑，对于佛说的法有疑惑，他认为这是正道吗？是可以相信吗？他有这样的疑惑，所以虽然发趣了、虽然有了出离心了，也「不行邪僻」，没有去学习外道的法、律，没有这样；「而于正道未串习故」：但是对于佛法里面的正道，他还没能够连续不断地学习，他不能，因为他对于佛法有疑惑。

「于如实见所知事中，犹豫疑惑」：对于如实见、如实知的事情里面，就是佛和阿罗汉这些佛教的圣人，得到的清净的智慧所见的真理，这个清净心所知道的一切缘起的圣道的事情、世间的因果的事情、出世间的因果的事情，「所知事」。这个「如实见」或者说是指涅盘，「所知事」就指世俗谛的苦集灭道。在这里边「犹豫疑惑」：他心里面有疑惑、犹豫不决。因为有这样疑惑，「障碍圣道不令生起」：障碍他这个戒、定、慧的圣道，不令它生起，他这个疑惑心叫它不能生起，他不能够发起正式地学习佛法，不能。这一科是释义，经上说到：「唯依三品有三种结，障碍圣道不令生起」，这个意思解释完了。下面第二科结立。

申二、结立

由是因缘，唯说断此，立预流果。

由于前面这三品三种结的因缘，佛陀在经里面只是说断此三种烦恼，「永断三结立预流果」，这原因就是这样子，经上这么说的；「结立」。这里说的，是说「谓诸无事能感恶趣往恶趣因烦恼断故，及能断彼对治生故，立预流果」，本《瑜伽师地论》的态度是这样子立预流果，和经上说的意思也是相和，并没有矛盾，所以是会经说。「由是因缘，唯说断此，立预流果」，这是结立。下面第三科是显彼生，第一科明对治，第二科会经说，现在第三科显彼生。

未三、显彼生

此预流果，极余七有；由是因缘，多生相续。

这是显彼生。这个预流果这个圣人，对于了脱生死这件事达到什么程度了呢？

「极余七有」：他现在是得圣道了，他将来最多，这个「极」是最多，最多剩下了七番生死，他就得涅盘了，就是这么意思。「由是因缘，多生相续」：由此为因缘，他这个烦恼没有完全断嘛，只是断了这三种烦恼，身见、戒取、疑，断除萨迦耶见、断除戒禁取、断除疑。断除这三种烦恼，还有很多烦恼没有断；那些烦恼还令他在生死里边最多要受七番生死，就可以得涅盘了。

当然这话的意思，就是有的预流果还不会受七番生死，他可能受四番、或者三番，不是一定要七番生死，他最多是受七番生死，是这个意思；「由是因缘多生相续」由于他的烦恼还没有完全断除去的关系，他还有多少生死相续下去的，他还有这件事的。这是显彼生，显示预流果还有生死要受苦的。

午二、余果（分二科）　未一、明对治（分三科）　申一、一来果（分二科）　酉一、标

若断再生相续烦恼，生无重续，立一来果。

须陀洹果解释完了，现在解释其余的三个果。分两科，第一科明对治，分三科，第一科明一来果，又分两科，第一科是标。

「若断再生相续烦恼」：若是这个预流果这个人，他继续不断地努力修四念住，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，继续努力这么修行；修行了就有了功效了，能断除去再生相续的烦恼。他断除去了见烦恼，但是他还有爱烦恼；这爱烦恼有欲界的爱烦恼、色界的爱烦恼、无色界的爱烦恼，现在是说欲界的爱烦恼。欲界的爱烦恼一共有九品；这个烦恼使令你生了又死、死了又生、生了又死、死了又生，使令你无穷无尽地延续下去；现在须陀洹果就是有决定性了，就是再有七番生死，不会受第八番生死的，不会，受七番生死。

那么这个「再生相续」的烦恼，就是，我有一番生死…这七番生死，譬如我只受一番生死，如果受两番生死就是再生；就是生了以后，死了又再生，就是把那个一番生死除外，指那个再生相续的烦恼；这个再生就是相续，你前一生死掉了，后一生又出来了，后一生和前一生是相续的。这个生命的相续是什么原因？是烦恼来的。

现在这个初果须陀洹的圣人他继续修四念住，把那个烦恼断了，把再生烦恼断了。「生无重续」：他这个生命就是这么一番了，不会再相续下去了。那个意思，就是欲界若九品烦恼，把前六品断掉了，还有三品没有断。前六品断了，就「立一来果」：你还要再来人间、再往天上受一番生死的，那么就是一来果，就再来一次。这个「来」，实在就是来人间来一次，还要到天上去一次的；就是一来人间、一往天上，都叫做「来」，这时候就叫做一来果，就是二果。

酉二、释

谓若永断天有所摄、人有所摄，再生相续所有烦恼，极唯更受天有一生、人有一生，故于尔时立一来果。

前边是标，这第二科是解释。

「谓若永断，天有所摄人有所摄」：谓这个是说你修止观的时候，譬如说只是修止，只是修止也能够把欲界的烦恼把它停下来、叫它不动，表面上心里面也是清净、没有欲了，也好像是断烦恼，但是那不是永断；现在你因为在奢摩他里面又修无我观，能断欲的种子、烦恼的种子。爱烦恼的种子断掉了，就是永久也不会再有爱烦恼了，所以叫做「永断」。

「永断天有所摄、人有所摄」：这个爱烦恼有两种，一个在天有，指欲界天；人有就是我们人间的这个爱；属于天有的爱、属于人间的爱，这两种爱所摄的。「再生相续」这两种烦恼使令你再生，又相续地有生命了。这个所有的烦恼，这烦恼是再生相续的一个动力，你能断掉它。「极唯更受天有一生、人有一生」：欲界是九品烦恼，这个九品的爱烦恼断除去，「天有所摄、人有所摄，再生相续所有烦恼」，就是断除去六品。剩下来的，「极多」：就是「唯更受天有一生、再受人有一生」，就是一往来。「故于尔时立一来果」：你修行的程度到达这里了，这个时候就给你一个名字，叫做「一来果」。看《披寻记》。

《披寻记》九八二页：

若断再生相续烦恼等者：唯余欲界天有一生、人有一生，烦恼因性，名断再生相续烦恼。来生此间唯受天有一生、人有一生；依此说言，生无重续，名一来果。

「若断再生相续烦恼等者：唯余欲界天有一生、人有一生，烦恼因性，名断再生相续烦恼」：断再生相续烦恼就是断除九品烦恼的前六品，把前六品断除去，叫断再生相续烦恼。「来生此间唯受天有一生、人有一生」：或者你原来是人，在人间你断除去六品烦恼，那么你死掉了，生到天上一生，然后再到人间一生，就得涅盘、得阿罗汉了。若是你在欲界天上，你是一个须陀洹果，你在欲界天上修四念住的时候呢，断除前六品，这时候从天上又来到人间，又再到天上，就在天上得涅盘。若是在人间得初果，那么你到天上去、再来人间，这叫做一往来，就得涅盘了，所以叫做一往来，是这样意思。「来生此间唯受天有一生、人有一生；依此说言，生无重续，名一来果」。这个意思啊，你在人间得初果，你还是在人间得涅盘的；你在天上得初果，那你就在天上得涅盘，还回到天上得阿罗汉道。这是把二果解释完了。

申二、不还果

若已永断能感还来生此烦恼，唯于天有当可受生，即于尔时立不还果。

若是这个二果一来果这个人，他要继续地修止观，他能永断了「能感还来生此烦恼」：因为欲界的九品烦恼你断了前六品，后边的三品还没断，所以那三品还能够令你来生，「能感还来生此烦恼」；你不可到色界天上去，你这个二果圣人不能到色界天，你剩余三品烦恼使令你还是在人间、在天上在这里。这个烦恼你能够断，「若已永断能感还来生此烦恼，唯于天有当可受生」：你若断了这个，「唯于天有」：这个天有就是色界天，不是欲界天了；他若断了这三品烦恼之后，他不会在欲界受生，不会，只有到色界天可以受生了。

「即于尔时立不还果」：这个时候就安立为不还果。就是他再来人间的时候，或者佛在人间说法，他可以来听法；他来人间，不会因为烦恼使令他来到欲界来，烦恼没有了，没有这个烦恼，不会使令他再来到欲界来了，所以叫不还果。

申三、阿罗汉果

若已永断一切能感生有烦恼，建立最上阿罗汉果。

就是这个三果圣人、或者是二果圣人、或者是初果，总而言之他在修学圣道的时候，他能「永断一切能感生有烦恼」：能感生有，或者是欲界的生有、或者是色界的生有、无色界的生有。这个「生有」有四种有：一个是生有、一个是本有、一个是死有、一个是中有，这是分四个有。现在说生有，也就是包括四个有。

总而言之，来到这个三界里面去得一个生命，就是有这么四个有的不同。「能感

生有」的「烦恼」，把这个烦恼完全断了。这个三果圣人是把五下分结完全消灭了：身见、戒取、疑、贪、瞋，这是五下分结；那么五上分结就是色界天、无色界天的烦恼：就是色染、无色染、掉举、慢、无明这五种烦恼。现在这里说，「一切能感生有烦恼」，那就是五下分结、五上分结都包括在内了。「一切能感生有的烦恼」，完全永久地消灭了。这个时候，「建立最上阿罗汉果」：就是，四个果里面，阿罗汉果是最殊胜的。

未二、引经说

而薄伽梵说：永断三结，薄贪、瞋、痴，立一来果。永断能顺五下分结，立不还果。永断一切烦恼究竟，建立最上阿罗汉果。

这底下引经说，就是和前面的说法让它相合，就是你所说的这件事要与佛说的不能够矛盾，要与佛说的相合，人才可以相信的；如果和佛说的相反，我不相信你的说法的，那就是不能成立了，所以这个地方引经说。

「而薄伽梵说：永断三结」：前面身见、戒取、疑。「薄贪瞋痴」：永断三结之后，那个贪瞋痴薄了，薄而不厚，就是少了；贪瞋痴少了，不是那么多了，就是把欲界的九品烦恼断除六品了，所以那个贪瞋痴就少了，这时候叫做一来果。看这个《披寻记》。

《披寻记》九八二页：

薄贪瞋痴者：显扬论云：谓以筹虑作意观察境时，心生于舍、无习向心、无习趣心、无习着心，应知是人三毒微薄（显扬论三卷十一页）。此应准知。

这样子解释。怎么叫做薄贪瞋痴呢？《显扬圣教论》上说「谓以筹虑作意观察境时」就是这个圣人他心里面在各式各样的分别，分别这个贪瞋痴的境界；分别贪瞋痴的境界的时候、观察境的时候，「心生于舍」：心里面非常得淡薄、不执着这件事。这舍就是弃舍，分别这个贪瞋痴，可爱的境界、可憎的境界、愚痴的境界他心里面把这些事情都弃舍了，「心生于舍」。「无习向心」：他心里面不向那里趣向，不向那个可爱的境界去趣向，也不向那个可瞋的境界趣向。如果你若是不可爱的境界出现，你心里面生了烦恼，那就是趣向了，向于烦恼去了。「无习趣心」：头一念趣向这个烦恼的境界，第二念继续地爱着烦恼的境界，叫「习趣心」。「无习着心」：总而言之，心里面不着这个贪瞋痴的境界。「应知是人」叫做「三毒微薄」：这个三毒的微薄是这么一个相貌。

「永断能顺五下分结，立不还果」：薄贪瞋痴的时候叫做一来果；现在说永断能顺于欲界的五下分结，能顺于欲界的生死，就是五下分结，身见、戒禁取、和疑，加贪、瞋，这五种烦恼完全断灭了，这时候立不还果。永断一切烦恼究竟了，这时候建立最上的阿罗汉果。所以经上这么说，和前面《瑜伽师地论》说的是相合的。

寅五、结

是名修果。

因为这是〈声闻地〉，就是能得阿罗汉道就是圆满了。这是第五科结。

丑二、兼显修人（分二科）　寅一、略显一切（分二科）　卯一、明证心住（分二科）　辰一、为净行

又于此中，贪瞋痴慢寻思行者，彼先应于净行所缘净修其行，然后方证心正安住，彼

于各别所缘境界，定由所缘差别势力，勤修加行。

这是第二科兼显修人，前面第一科正明修果，说四个果；这下面第二科，这个「兼」也等于是又的意思，又显示这个修学圣道的人。这里分两科，第一科略显一切，分两科，第一科是明证心住，又分两科，第一科为净行。

「又于此中」：又于此修学圣道的法门里边，「贪、瞋、痴、慢、寻思行者」：在佛法里面修学圣道的人，有这五种人，第一个是贪行者、第二个是瞋行者、第三个是愚痴行者、第四个是憍慢的人、第五个是寻思行者。这个「行」：就是心行，心里面的活动，贪心特别强，就是比瞋痴慢寻思强；有的人是瞋心特别强，其他的烦恼轻；有的人愚痴心、有的人高慢心特别强、有的人的寻思行，就是东想西想，这散乱非常强。这种人应该怎么样修学圣道呢？「彼先应于净行所缘净修其行」：他先应该对这个净行所缘，前面讲过，就是修这个不净观，多贪众生应该修不净观；多瞋众生应该修慈愍观；愚痴众生应该修缘起观，缘起善巧缘起观；这个高慢心特别强的人应该修界分别观；寻思行、散乱心特别强的人应该修持息念，就是修这个数息观。就是你这样的毛病重，你应该修这个法门；你那样的烦恼重，你应该学习那个法门。

「净修其行」：用这样的法门来清净你的心行，清净你的心，叫你的心不要贪、瞋、痴、慢、寻思，是这个意思。「然后方证心正安住」：你这样烦恼偏重，烦恼偏增，偏于一种烦恼特别强的人，要这样修行，修行成功了以后，「方证心正安住」，这个心正安住应该就是未到地定。

「彼于各别所缘境界定由所缘差别势力，勤修加行」：彼那个修行人，「于各别所缘境界」：多贪众生要修不净观，乃至散乱特别强的人应该修数息观，「各别所缘境界」。「定由所缘差别势力，勤修加行」，你决定要由不同的所缘境的力量，要精进地努力地去修行，这件事才能成功的。这就是第一科明净行所缘。

辰二、随爱乐（分二科）　巳一、举等分行

若等分行补特伽罗，随所爱乐，攀缘彼境，勤修加行。如是勤修，唯令心住，非净其行。

这是第二科随爱乐，随你所欢喜的。分两科，第一科举等分行。

「若等分行」：前面是贪瞋痴慢寻思行者，就是某一种烦恼特别强叫「偏增」，偏增行的一种人；现在是「等分行」的一种人，就是他的贪烦恼、他的瞋烦恼、愚痴烦恼、高慢的烦恼、散乱心的烦恼的力量，对比起来都是那么大，不感觉某一种烦恼特别厉害，不是的，都是那么多。

这样的等分行补特伽罗的人，「随所爱乐，攀缘彼境」，那么这个人应该学习那一种法门来对治他的烦恼呢？「随所爱乐」：随你自己欢喜的，你愿意修不净观也可以，你愿意修慈愍观、愿意修缘起观、修界分别观、修数息观都可以，「随所爱乐，攀缘彼境」：于彼所境不断地去观察。「勤修加行」：你也是要精进的，勤修加行。「如是勤修，唯令心住」：这样努力地去修这个法门，就是令你的心不为烦恼所动，能够达到欲界定的境界，「唯令心住」。「非净其行」：那个就是目的就是令心安住就可以了，不是说是令心清净，这和前面那个烦恼偏增的情形不同，和那个不一样。

巳二、例薄尘行

如等分行补特伽罗，薄尘行者，当知亦尔。

这是第二科例薄尘行。这个随爱乐里边分两科，第一科是举等分行，他是随爱乐修这五种法门，你欢喜修那一个都可以；现在第二科例薄尘行者，烦恼很少、很轻微，他也和前面一样，也是随爱乐。「如等分行补特伽罗，薄尘行」的补特伽罗，「当知亦尔」，也是一样，就是你欢喜修那一个法门都可以。前面是明证心住，现在是第二科加行差别。明证心住是修行的结果，就是到了未到地定。现在加行差别，修行的时候有点不同。分两科，第一科是标。

卯二、加行差别（分二科）　辰一、标

而彼诸行，有其差别。

这个烦恼偏增的行者、等分行者、乃至薄尘行者，这一共是三种修行人。「而彼诸行，有其差别」：这三种修行人他们的修行还是有差别的，不一样。这是标，下面第二科是解释，分三科，第一科是贪等行。

辰二、释（分三科）　巳一、贪等行

谓贪等行者勤修行时，要经久远，方证心住。

就是烦恼偏增的那种修行人，贪等行者：贪行、瞋行、愚痴行这些人，他们修行的时候、若勤修行的时候，「要经久远」：经过的时间要很长远，要经过很长的时间，「方证心住」：才能够成就未到地定，这种人缓慢。这是烦恼偏增行者是这样。第二科是等分行。

巳二、等分行

等分行者勤修行时，不甚久远，能证心住。

「等分行者勤修行」的时候，「不甚久远」：他须要用多少时间才能够成就未到地定，能证心住呢？「不甚久远」，不是很久，这等分行者稍微好一点。

巳三、薄尘行

薄尘行者勤修行时，最极速疾，能证心住。

这第三种，这薄尘行的修行人，他若精进地随所爱乐修那一个法门的时候，他「最极速疾」，很快地就能得到等持，得到未到地定，这不同。这三种修行人成功的时间不一样。

寅二、广辨二人（分二科）　卯一、问

问：前已广说有贪等行补特伽罗行相差别；其等分行及薄尘行补特伽罗，有何行相？

这底下是第二科，寅二是广辨二人。前面丑二、兼显修人，分两科，第一科是略显一切，现在是广辨两种人，分两科，第一科问。

「前已广说有贪等行补特伽罗行相」的「差别」不同；其等分行及薄尘行补特伽罗，有何行相？」辨这两种人，他们的行相、相貌是什么样子？这是问，下面第二科回答，分两科，第一科是说这等分行者。

卯二、答（分二科）　辰一、等分行者

答：等分行者，如贪等行补特伽罗所有行相，一切具有；然彼行相，非上、非胜，如贪等行。随所遇缘，有其差别，施设此行与彼相似。

这个等分行者，他内心的行相，「如贪等行补特伽罗所有行相」，这个贪烦恼偏增的修行人，当然他遇见可爱的境界，是贪心特别强，其他的都不那么强。这个等分行者也是，他也有贪、他也有瞋、他也有愚痴、他也有憍慢、有寻思，有这种毛病，也是这样子，所以「一切具有」，「如贪等补特伽罗所有的行相」，他完全都是有。「然彼行相，非上、非胜，如贪等行。随所遇缘，有其差别」：然而这个等分行者，虽然所有的贪瞋痴慢和散乱心都有，但是那个贪行相、瞋行相、愚痴的行相，那几个烦恼的行相，「非上非胜」：没有上和胜的这种情形。

这个烦恼偏增的这种人的烦恼相貌，就是有上、有胜的事情；就是这个烦恼超过其他的烦恼，这个烦恼的力量超过其他的烦恼，就是非常得有力量。这个「上」是超过的意思；这个「胜」是有力量的意思。它所以超过就是有力量，所以是这么意思。而这个等分行者，虽然这么多的烦恼他都有，但是不是上、不是胜，因为是「等」。

「然彼行相，非上、非胜，如贪等行」：贪等行是上、是胜，他不是那么胜，不是上、胜。「随所遇缘，有其差别」：随他所遇到的色声香味触的所缘境，他的贪瞋痴慢和散乱心不一样，还是有差别。「施设此行与彼相似」：就是安立，也是表示、表达这个等分行者他内心的烦恼行相与彼偏增行者是相似而已，他也有，但是不是那么强。看这个《披寻记》。

《披寻记》九八三页：

随所遇缘有其差别等者：所缘境事有下中上三品差别，如所遇缘烦恼生起，能缘行相与境相似，是故名为等分行者。

「随所遇缘有其差别等者：所缘境事有下中上三品差别」：就是可愤怒的境界，小小的有点愤怒、中等的愤怒、是上品的愤怒；或者你这爱心也都有下中上的差别；高慢心、愚痴心都有这个差别。「如所遇缘烦恼生起」的时候，「能缘行相与境相似」：这个可以引起憍慢心的这个所缘境，和你这个憍慢心是相似；下品的境界就生出下品心，上品的境界就生出上品的憍慢心。譬如说我看见这个人，是一点本事没有，对他生高慢心；这个人才华高了一点，他对他生的高慢心，生得轻微一点，我比他好一点，不是好很多。这高慢心也有下中上的分别。「是故名为等分行者」：这个等分也有这样的味道。

辰二、薄尘行者（分三科）　巳一、标列

其薄尘行补特伽罗行相差别者：谓无重障、最初清净、资粮已具、多清净信、成就聪慧、具诸福德、具诸功德。

这是第二科，前面是等分行者，现在是薄尘行者，分三科，第一科是标列。

「其薄尘行补特伽罗行相」的差别，「谓无重障」：他没有重障；「最初清净」，没有重障、最初清净；「资粮已具、多清净信、成就聪慧、具诸福德、具诸功德」，有这七种不同。那么这是标，标列出来薄尘行者的相貌；第二科是随释，一一地解释；分七科，第一科先解释无重障；分四科，第一科标。

巳二、随释（分七科）　午一、无重障（分四科）　未一、标

无重障者，谓无三障。

这个薄尘行者，有七种相貌，第一个相貌就是没有重障。这是标，「无重障者，谓无三障」。这是标。

未二、征

何等为三？

这是第二科是征，就是问。这个第三科是列。

未三、列

一者、业障。二、烦恼障。三、异熟障。

这三种障，这是列出来。下面第四科是解释，分三科；第一科是业障，分两科，第一科出体。

未四、释（分三科）　申一、业障（分二科）　酉一、出体

言业障者：谓五无间业及余所有故思造业诸尤重业。

三种障的一种障就是业障。业障是什么呢？「谓五无间业及余所有故思造业诸尤重业。」「五无间业」：就是弒父、弒母、弒阿罗汉、破和合僧、出佛身血这五无间业，这五种业要到无间地狱去受苦的，这叫五无间业。

「及余所有」：除了这五种业之外，还有其余的所有的「故思造业」：就是你自己主动地在思惟、在策划要去造这种罪过的事情。「诸尤重业」：还有一种也是故思造业，但是他的业罪特别重。譬如在你父母这里造罪，你的罪过就重一点。这前面在那个业（杂染？）那个地方已经说很多了。

酉二、明障

彼异熟果若成熟时，能障正道令不生起，是名业障。

前面是出体，现在是明障，他有什么障呢？「彼异熟果若成熟时」：彼那个业、那个「五无间业及余所有故思造业诸尤重业」，那个业若成熟的时候，彼那个异熟果报若成熟的时候，「能障正道」：能障碍你修学圣道；「令不生起」：使令你怎么修你的圣道不能现起，「是名业障」。这是这么讲。

申二、烦恼障（分二科）　酉一、出体

烦恼障者，谓猛利烦恼、长时烦恼。

这第二科说烦恼障，分两科，第一科出体。烦恼障是什么呢？「谓猛利烦恼、长时烦恼。」这是两种烦恼，这是说烦恼特别重，力量非常得强大、勇猛、厉害，这个是一种障；第二个是长时烦恼，这烦恼不是那么重，但是它的时间长，它若现起的时候时间长，常常有这种烦恼，它也是能障道。这是出体，标出来烦恼的体相，第二科明障。

酉二、明障

由此烦恼于现法中，以其种种净行所缘，不能令净，是名烦恼障。

由于你有这样的猛利的烦恼，或者是长时的烦恼；「于现法中」：就是于现在的色受想行识里面，在你的眼耳鼻舌身意里面，有这样的烦恼的话「以其种种净行所缘」：就是你来到佛教里边，你相信佛法，也愿意修学圣道，你也修不净观、修慈悲观这样，各式各样的净行所缘「不能令净」，不行、不能使令这个烦恼清净，不能清除这个烦恼，「是名烦恼障」。烦恼障这么讲。

申三、异熟障（分二科）　酉一、释（分二科）　戌一、生无暇

异熟障者：谓若生处，圣道依彼不生不长，于是生处异熟果生。

下面第三科是异熟障，分两科，第一科是解释，分两科，第一科是生无暇。

「异熟障者」：「异熟」是新的翻译，旧的翻译就是「果报」。这果报对于你有障碍。「谓若生处，圣道依彼不生」：「谓若」，就是假设你受生的地方、你得果报的地方，或者在三恶道里面得果报，你跑到地狱去了，跑到饿鬼畜生的世界，或者在人间世界，或者到长寿天，到北俱卢州去。「圣道依彼不生不长」：这个佛法的无漏的戒定慧，依那个生命体为依止的时候，它不能生出来，不能现起。这个生和长有点不同：初开始现起叫做「生」；现起以后继续地增长叫做「长」。现在既然不生，所以也不长，就是这个圣道就是不能出现了。「于是生处异熟果生」：你在这样圣道不能生长的地方，在这样的受生处所，「异熟果生」，你的果报在这里出现，在这里出现就不行了。这是生无暇。这是第一科，生到八无暇的地方去了。下面第二科根有缺。

戌二、根有缺

或有生处，圣道依彼虽得生长；而于其中异熟果生，聋騃愚钝，盲瞽瘖哑，以手代言，无有力能解了善说恶说法义。

或有受生的地方，「圣道依彼虽得生长」：佛法无漏的戒定慧以彼为依止，虽然可以生长，但是「而于其中异熟果生」：你在这地方得到果报的时候，你是「聋」：这个耳朵听不见声音；「騃」：就是无知、就是愚钝，就是你的第六意根、第六意识没有智慧，愚钝、迟钝，什么都不懂。「盲瞽瘖哑」：前面聋騃愚钝是说耳识和意识，现在说「盲瞽瘖哑」，「盲」：是眼睛盲；「瞽」：是形容眼睛像瞽似的，也是就是不能看见东西了；「瘖哑」：是舌根有问题，不能说话；「以手代言」：要用手的动作代表你的言语。

「无有力能解了善说恶说法义」：这还是意识，也就是前边聋騃愚钝的这个愚钝，表示这个；你的第六意识没有力量能够解了什么叫做善说、什么叫做恶说的法义；善说的法义，恶说的法义你不能鉴定，你不能鉴别，你没有这种智慧。这件事还是很重要的。这是根有缺。

酉二、结

是名异熟障。

这是第二科结束，异熟障是这样意思。

午二、最初清净（分二科）　未一、标列

最初清净者：谓善净戒、及正直见。

这个薄尘行者一共有七种相貌，第一个相貌是无重障，这一科说完了；现在第二科最初清净。什么叫做「最初清净」呢？「谓善净戒、及正直见。」就是有这样的事情。分两科，第一科是标列。

「谓善净戒、及正直见」：就是这个补特伽罗，他能够安住在清净的戒法中不犯戒，这个人，这是他表现于外的品德很高。「及正直见」：就是内心的智慧，他有正直的见地，就是有智慧，没有邪知邪见。这是标列出来，下面第二科是随释，分两科，第一科是善净戒。

未二、随释（分二科）　申一、善净戒

由十因缘，戒善清净，如前应知。

有十种因缘，你的戒就能够清净；「如前应知」：如前面二十八卷说过了，那个十种顺学法，就是那里说的，这里不说了。这个「戒」是能够远离一切过失的，这个「正见」是成就无量功德之本，成就无量功德的根本。正见就是智慧，你有这样的智慧，你才知道什么是罪过、什么是功德、什么是正、什么是邪、什么是白、什么是黑，然后你才能够远离一切过失，能成就功德，所以正见是很重要的。有的人持戒清净，但是没有正知正见，这是有问题。这个随释第一科是解释这个善净戒解释完了，第二科申二是正直见，分三科，第一科是标相。

申二、正直见（分三科）　酉一、标相

正直见者：谓若有见，净信相应故、胜解相应故、远离诳谄故、善思法义无惑无疑加行出离故，名为正直。

「正直见者」：是什么意思呢？「谓若有见，净信相应故」：这个补特伽罗，他有这样的智慧，有正见，但是这个正见是「净信相应故」：有清净的信心与这个正见相应、相和，和合在一起。他这个智慧里面，见是智慧，这个智慧里面有信相应、有戒相应；有戒相应就是净，还有信心与它相应。有人有智慧，但是没有信、没有戒，那就不是正见。现在是在你的智慧里面，有对于佛法的信心，还有净戒与它相应。

「胜解相应故」：这个胜解是什么呢？「胜解相应」，就是你这个智慧，对于佛法的信解不可动摇；不管什么样的人、有什么样的辩才、有什么样的智慧、说出什么样的道理来，不能动摇你对于佛法的信心，那叫做「胜解」，达到这个程度。这是第一个相貌是「谓若有见，净信相应故」，第二个相貌「胜解相应故」。第三是「远离诳谄故」，第四是「善思法义无惑无疑加行出离故，名为正直」。这是标相，下面解释它的义，解释正直见的义。分四科，第一科先解释净信相应。

酉二、释义（分四科）　戌一、净信相应

如是正直见，净信相应故：于佛正法及毘奈耶，不可引夺。

先标出来，怎么叫做「正直见净信相应故」呢？「于佛正法及毘奈耶不可引夺」：就是这个人对于佛、对于佛说的正法和毘奈耶的律，他对他的信心「不可引夺」：你不可以破坏他，不能破坏他的信心，你不管怎么讲，他对于佛、对于佛法、对于佛教的律，他不可以破坏的，「不可引夺」。那么这就叫做「净信相应」。这是戌一净信相应，第二个是胜解相应。

戌二、胜解相应

胜解相应故：于诸如来及圣弟子不可思议威德神力、不可思议生处差别、甚深法教、不可记事，深生胜解，无惊、无恐、无有怖畏。

这是这么解释，前面这个「净信相应故」这句话解释完了。

「胜解相应故」怎么讲呢？「于诸如来及圣弟子不可思议威德神力」：就是佛的不可思议威德神力、和圣弟子的不可思议威德神力，也是「深生胜解，无惊、无恐，无有怖畏」，这是一种。第二种呢，「不可思议生处差别」。不可思议生处差别，看《披寻记》怎么解释。

《披寻记》九八四页：

不可思议生处差别者：谓有情生及所依处，是名生处差别，此不应思。显扬论说：世共了知，现成相故，乃至广说（显扬论十七卷八页）。谓即有情世间、器世间不可思议应知。

「谓有情生及所依处」：谓这个世界的有情，有情的生命体及所依处，就是他的住处，所居住的地方，「是名生处差别」。「此不应思」：你不应该在这里去思惟它。「《显扬论》」上「说：世共了知现成相故，乃至广说」。世界上的有情和有情居住的世界，这是个「世共了知」：世界上的人，大家都知道；「现成相故」：因为是现成的，已经表现出来这种相貌。这里面有个高山、这里面有一个大河、这里有棵树、这里有这样的人、这样的人，是现成相故。大家一看，我们也就认为，喔，我知道了这儿有高山，我知道了这里有个海、这里有个人，现成相故。「乃至广说」，这地方就是不引来了。《显扬圣教论》十七卷八页上有说到。

说「不应思」，不应该思惟什么呢？说是这个高山是这个样子，为什么它不换另一个样子呢？所有的事情，这个大海是这样子，为什么不换成另一个样子呢？你不要这样想，这「不应思」，你不可以去这样思惟。因为你这样思惟，就反倒是没有好处、没有功德。下面《披寻记》说了，「谓即有情世间、器世间不可思议应知」：你不要去想它，不要想这个事情，这叫做「不可思议生处差别」，你不要去思惟这个事情。

「甚深法教」：这是又一种，这是第三句。第一句是「诸如来及圣弟子不可思议威德神力」是第一句，第二句是「不可思议生处差别」是第二句，第三句是「甚深法教」。看《披寻记》。

《披寻记》九八四页：

甚深法教者：谓诸如来所说法教，空性甚深、缘起甚深，是名甚深法教。于此少分仰推如来：言如是法，是佛所行，非我境界，是名胜解相应。

「甚深法教者：谓诸如来所说法教，空性甚深、缘起甚深」：这两个甚深，说空性，一切法毕竟空的甚深，一切法缘起的道理也是很深的，也是不容易明白的，「是名甚深法教」。「于此少分仰推如来」：于此，在这里，不要说多，就是少分的甚深法教，你要仰推如来，你要对佛陀有恭敬心，这是佛的境界。「言如是法，是佛所行，非我境界，是名胜解相应」：你要这样子，你要对佛陀的圣教，不管是空、或者是缘起，你要有这样的认识。

「不可记事」：看这个《披寻记》。

《披寻记》九八四页：

不可记事者：〈决择分〉说：有不可记事教，谓由四因缘故，宣说如是不可记事，乃至广说（陵本六十四卷七页）。此应准知。

「不可记事者：〈决择分〉说」：本论一共有五分，第一个是〈本地分〉，就是我们现在学习的，第二分就是〈决择分〉。〈决择分〉说有不可记的事情，就是不可说的事情，「不可记事教」：就是佛陀告诉这件事情你不要说，叫做教。「谓由四因缘故，宣说如是不可记事」：佛有四个理由，告诉我们，你这个事情不要讲；「乃至广说。陵本六十四卷七页。此应准知」。

四个因缘：第一个，没有这件事，你就不要说有。这个是什么呢？就是说这个我与诸蕴，为异、不异，是常、无常等，你不要讲这件事。这是一个因缘。

第二个因缘，「或有能引无义利故」：这件事如果说了的话，能令人放逸、有种种罪过，那你就不要讲；这是能引无义利故，所以不可以说。这件事是指什么说的呢？在经里边佛陀说了，说我得阿耨多罗三藐三菩提，我所觉悟的事情如大地土，我为众生宣说的如指甲上的土，那么多的事情为什么我不说呢？不能引起义利，所以不要说。所以不能引起义利就不要讲，不能引起功德这件事情就不要讲。这是第二个因缘。

第三个因缘，是甚深故就不要讲，是什么呢？譬如说有人问你，这个我是有吗？这个常恒住、不变异、有主宰性这个我，有吗？有没有这个我？你不应该说有。又有问言：我是没有吗？你也不应该说，你也不要说。这是一个。还有的人说，佛陀死了以后还有没有佛？你不应该说；说有、说无、说亦有亦无、说非有非无，都是不可思议的；佛的境界不可思议，所以不可说。这是第三个。

第四个，就是，或者有的事情就是这样子，你也不可以说。这指什么说的呢？这是说诸法真如的道理。真如是无为法，它和一切有为法是一、是异，这是不可说，法尔是这样子。有这么四种因缘不可以说，「不可记事」。「深生胜解」：前边这一共是说四句，佛陀告诉你这样子，你就这样子信解；「深生胜解，无惊无恐，无有怖畏」：惊、恐、怖、畏这四个字，这四个字对这四句。第一句：「于诸如来及圣弟子不可思议威德神力」，这是一句；「不可思议生处差别」、「甚深法教」、「不可记事」，这一共是四句；对这四句，深生胜解，无惊、无恐、无怖无畏，这叫做「胜解相应」。

申二、正直见（分三科） 酉二、释义（分四科） 戌三、远离诳谄

远离诳谄故:其见正直，是正直类，如其圣教而正修行，如其真实而自显发。

这是说明薄尘行者的相貌。薄尘行者的相貌，最初是没有严重的障，没有严重的障碍，就是没有业障、烦恼障、异熟障。第二科说它是最初清净，最初清净里边有善净戒、有正直见；正直见里边，第一是标相，第二科是释义，释义里边分四科，第一科正直见的相貌，第一个相貌是净信相应、第二个是胜解相应，这二科讲完了，现在是第三科远离诳谄。薄尘行者他对于佛法，已经成就了正见。这个正见，第一个是净信，第二个胜解，还有第三种功德就是远离诳谄。怎么叫做「远离诳谄」呢？他要成就了远离诳谄，那才是有正直见的。远离诳谄是什么意思？

「其见正直，是正直类」，「见」这个字实在就是智慧，他的智慧没有错误，所以叫做「正」。当然这个人是佛教徒，但是他可也不是圣人，现在还不是圣人；虽然不是圣人，但是他也能够修无我观，也能够从文字上通达诸法无我的道理，在这一方面，所以叫做正直。「是正直类」：薄尘行者本身是凡夫，但是他现在的正直的程度，是圣人的正直的一类，彼此是相似的；他的正见的智慧和圣人是同类，就是彼此相似，但是他不是圣人，可是有点相似。

「如其圣教而正修行」：这个人有这样的正见，那么他一天的身口意业是怎么一个情况呢？「如其圣教」：就同于他所学习的圣教，而能够不懈怠、能够时时地修行圣道，这个人；他不是口头说说就算了，他能够正修行，修行其实就是改造自己，去掉内心的污染，这样子叫做正修行。

「如其真实而自显发」：他还有这样的功德，正直见有这样的相貌；就是如他真实的情况显发出来，他不是介绍自己的时候说过了头，不会那样子。但是另外还有一个意思。看《披寻记》。

《披寻记》九八四页：

如其真实而自显发者：谓如有犯，如实发露速疾悔除故。

「如其真实而自显发者：谓如有犯」，就是假设他有违犯了戒律；「如实发露速疾悔除」：他就能够如他真实的情况，他犯了那一条戒，就真实地坦白出来；「速疾悔除」就很迅速地忏悔，灭除他犯戒的罪过；这就叫做远离诳谄，是这样意思。

戌四、善思加行

善思法义无惑无疑加行出离故，于一切法无常苦空无我等义，善正思惟、善正筹量、善正观察。由是为因，无惑无疑，远离二路，逮得升进。

又有第四种功德，薄尘行者的正见，有第四种功德，是善思加行。

「善思法义无惑无疑」：这位薄尘行者他能够...「善」就是当「能」字讲，他能思惟法、能思惟法的义。「法」就是语言文字叫做法，文字里边有所诠显的道理叫做「义」；这个法和义在他心里面，佛法的义，他常能在心里面思惟；「无惑无疑」：对于能诠显一切义的法「无惑」，对于所诠的义也没有「疑」，他就很肯定地，所以没有疑惑。这个「惑」：是无知的意思，不明白叫惑；「疑」：是明白多少，而心里

面没有信心叫疑。现在这位薄尘行者对于佛法的义也无惑、也没有疑。

「加行出离故」：他这个人怎么会有这么好的程度呢？就是他学习了佛法以后，他又努力地去修行，所以就能从这个疑、从这个惑里边解脱出来了，不为惑、疑所覆盖、所障碍。

「于一切法无常苦空无我等义，善正思惟、善正筹量、善正观察。」这个，「善思法义无惑无疑加行出离故」，这等于是标；下面这一段就是解释前面这几句话。怎么叫做善思法义呢？「于一切法无常苦空无我等义」。一切法就是色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法这一切法；这一切法都是无常的、是苦的、是空的、是无我的，这就叫做义，就是这个法所诠显的义。

我们钝根人就是要从经律论的文字，从这里去阅读，或者听人家讲解，然后什么叫做无常、什么叫做苦、空、无我，这样去明白这件事。但是利根人他看见花开了、花谢了，他就知道无常、苦、空、无我的义，倒不是非要有人讲，他不是一定的；他就看地震了、山坠下来了，他就知道无常、苦、空、无我，看见这个人老病死了，他就知道这是无常、苦、空、无我，是这样意思。

「善正思惟、善正筹量、善正观察」这三句就是闻思修。他或者是由听闻、由听人讲解，或者自己阅读、或者读有文字的经、或者是山河大地、人的老病死，他一接触这个境界，他就能正思惟，也还就是思惟一切法无常、苦、空、无我的义。

「善正筹量」：也是一切法无常、苦、空、无我；「善正观察」也是，但是这就是闻思修的不同。「善正思惟」是闻所成慧，「善正筹量」是思所成慧，「善正观察」是修所成慧，这是从三种智慧来分别善思法义的道理。我们初开始是从闻慧这里可以思惟法义，再进一步就是思慧，再进一步就是修所成慧，所以这个慧，虽然同样是慧，但是有深浅的不同。

「由是为因，无惑无疑」：由于这位薄尘行者他有闻思修的智慧，以此为因，因为他具足了三种智慧，所以他对于佛教的法义，「无惑无疑，远离二路」。「二路」：这是好的、是坏的？就是疑惑的意思，疑惑是这样子、是那样子；有是、有非；有善、有恶，各式各样的疑惑，叫做二路。现在无惑无疑了，所以「远离二路」。

「逮得升进」：这个薄尘行者，「逮得」就是获得，获得了前进的能力，他有前进的能力。譬如说我们钝根人就是停留在闻所成慧的境界，你向上进步，应该去闲居静处，息诸缘务，专精思惟，经本这么讲可以，但是你要这样做是不行，他不能做，就是不能向前进步。现在这个人有闻慧、思慧、修慧，他有能力前进到圣道的境界，到圣人的境界，所以这是说他善思加行，薄尘行者有这样的功德。这是这四段，第一段是净信相应、第二段胜解相应、第三是远离诳谄、第四善思加行。

酉三、结名

由此四相，先所说见，名正直见。

由前面说这个四个相貌，「由此四相，先明说见」，先所说那个见，就叫做「正直见」。这正直见是这样的意思。

午三、资粮已具（分二科）　未一、指广

资粮已具者：广说资粮，如前应知。

这是第三科资粮已具。这个薄尘行者，第一科是没有重障，第二科是最初清净，现在是第三科资粮已具。「广说资粮。如前应知」：圣道的前方便就叫做资粮，现在这位薄尘行者他的资粮已经具足了。是什么资粮呢？「广说资粮，如前应知」，像前边二十二卷二页那里说过了。

未二、略说（分三科）　申一、标

略有四种。

第一科是指广，现在第二科是略说。略说分三科，第一科是标。「略有四种」，这是标出数目来。下面就是列出来名字，第二科。

申二、列

一、福德资粮。二、智慧资粮。三、先世资粮。四、现法资粮。

申三、释（分四科）　酉一、福德资粮

福德资粮者：谓由此故，于今获得随顺资具，丰饶财宝；遇真福田，为善知识；离诸障碍，能勤修行。

这是第三科解释，分四科，第一科是福德资粮。

「福德资粮者：谓由此故，于今获得随顺资具」，「谓由此故」：就是由于这个人有福德的原因，所以「于今获得随顺」的资粮。他现在他也没有去生产，他就获得随顺圣道的资具，修学圣道也需要有些资粮的，他就成就了随顺的资具。「丰饶财宝」：就是很丰富、很多的财宝，他有很多财宝。或者说「于今获得随顺资具」，就是衣食住的这些事情。

「遇真福田，为善知识」：前面是生活所需，下面是修道的时候，也要有善知识。遇见真实的福田，真实的福田应该说是圣人，像初果、二果、三果、四果这些圣人。你在他那里栽培了，就能令你得大福德；就像那个田地，你种上谷种了，到秋天的时候就有收获，遇见这个真福田、这位圣者为你的善知识，为你圣道作善知识。

「离诸障碍，能勤修行」：生活所需也都具足了，修学圣道所需的善知识也具足了，「离诸障碍」：远离了很多很多的圣道的障碍，他没有这些障碍，很顺利地就可以用功了；「能勤修行」：他能够不懈怠，他能精进地用功修行，这就叫做「福德资粮」。看《披寻记》。

《披寻记》九八五页：

于今获得随顺资具等者：谓如出家获得如法衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药，随顺净命，正修梵行，是名随顺资具。生豪贵家，财宝具足，是名丰饶财宝。若生圣处，贤良正至善士皆往游涉，能为善友，具善友性，是名遇真福田，为善知识。离三重障，圣道得生，是名离诸障碍，能勤修行。

「于今获得随顺资具等者：谓如出家」：这就是说这个人出了家，出了家以后，他能「获得如法」的「衣服」；出家人这样的衣服是合法的、那样的衣服不合法；他得到了如法的衣服、如法的「饮食」、如法的「坐卧具」，还有「病缘」的「医药。随顺净命，正修梵行」。「随顺净命」，就是你的衣服、饮食、卧具这一些所需的，都是很如法的，这叫做净命。这样子你的生命就是清净的。如果用非法的手段，你去

取得了衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药，那就不是净命了。得到了随顺净命的这一些生活所需，还能够正修梵行，修学圣道，「是名随顺资具」。

「生豪贵家，财宝具足」：这一位薄尘行者是什么情形呢？因为过去生有栽培，今生他就生到豪贵的家庭里面，那么财宝是具足了，「是名丰饶财宝」。

「若生圣处，贤良正至善士皆往游涉」：这个说他受生的这个地区，这个地区是圣处，他生到有圣人的地方，那些圣人是谁呢？就是贤良正至这都是圣人，这些善士；「皆往游涉」：都到这个地方来走一走。「能为善友，具善友性」：这个圣人能为你作好朋友，这个圣人具足了善友的心性，就是有大慈悲、有大辩才、有甚深的三昧，种种的善友性，「是名遇真福田，为善知识」，是这样子。

「离三重障，圣道得生，是名离诸障碍」：这位薄尘行者他远离了烦恼障、业障、异熟障这三种障碍；「圣道得生」：又遇见了这么多，有这么多的福德因缘，他能够精进用功修行，他这无漏的戒定慧的圣道就得以现前了，是名「离诸障碍，能勤修行」。这是说福德资粮。下面第二科智慧资粮。

酉二、智慧资粮

智慧资粮者：谓由此故，成就聪慧，有力有能，解了善说恶说法义；获得随顺法教义教、教授教诫。

由于这个薄尘行者，由于他宿世的栽培，有智慧，带到这一生来，他这一生就是成就了聪慧。「聪」是耳聪，实在就表示前五识都是很明利的；「慧」就是第六意识有大智慧。这个聪慧有什么好处呢？「有力有能，解了善说恶说法义」：就是他有这个力量。力和能有什么不同？没有发生作用的时候叫「力」，发生作用的时候叫「能」。说那人坐在那里什么事也没有做，但是那个力量很大，他那个智慧要发生出来，就不得了！什么力能呢？「解了善说恶说法义」：他若遇见一个人在那里宣扬佛法、遇见一个人在那里颠倒说法的时候，他若去听一听，他就能明白这个人说得对、这个人说错了，这个人说的是有罪过的、这个人说的是有功德的。

这个「善说恶说法义」这件事，粗显的事情谁都容易知道。很粗显的事情，杀盗淫妄是恶事，修戒定慧这就是善说是善法，谁都容易明白；但是深奥了一点，就不是容易，你不知道他说的对不对，你要有智慧才能知道的。现在说具足智慧资粮的这个薄尘行者他有这样的大智慧「解了善说恶说法义」。

「获得随顺法教义教、教授教诫」：他这个人当然善根的栽培不只这一生，前生栽培得很多了，所以他就和这些有缘的人都能聚会，获得了随顺法的教授，法教和义教。前面说过，法就是教，就是诠显佛法义理的语言文字，这样的文字由善知识来教授你叫法教；语言文字里边有义，有深义、也有浅义，也用语言文字来教授你、教导你，叫做义教。有法教、有义教。所以我们学习佛法在闻所成慧的时候是偏于法教；到思所成慧时候就有义了；到了修所成慧的时候，是在禅定里面的境界，通达一切法、通达一切义，思惟观察一切法义。所以这个法和义由闻思修三慧来分别，是有不同的相貌的，还有教授和教诫的不同。看这个《披寻记》。

《披寻记》九八五页：

获得随顺法教等者：知苦、断集、证灭、修道，是名随顺法教。真义理门，是名随顺义教。随顺教授教诫，如前已说（陵本二十五卷四页）。

「获得随顺法教等者：知苦、断集、证灭、修道，是名随顺法教」：苦集灭道这

样的文字，是名随顺法教。「真义理门，是名随顺义教」：苦里面也有义，集灭道里边也有义，这些义是以什么为门呢？门就是入，能从这里悟入，就是以语言文字为义理的门；若没有语言文字，我们不能明白道理，所以语言文字是门。

这样说呢，我们说离文字相，就没有门了；没有门你怎么能够明白义呢！这样的话，就是指我们初学习佛法的人，初学佛法的人是这样子，没有语言文字不行，没有语言文字，我们就不能悟入圣道，不能够悟入第一义谛，不能转凡成圣了。一定须要有语言文字作门，我们才能明白，这是苦、空、无常、无我的道理，才能知道这件事的。

禅宗说离文字相，也是对，但是那指甚深的、高程度的修行人说的，那就是到了修所成慧以上的境界可以；在闻思慧的人不可以没有文字，不可以没有文字的！我想，禅师的语录上，你一说话他就要打你香板了，我看他们可能就是形容这个意思。是没有语言文字的，是有这个意思。但是这件事你普遍地对一切人都这样教授佛法，禅宗非衰微不可的！因为谁有这个程度呢！多数人没这个程度啊！所以后来也只好参话头了！

这个「真义理门，是名随顺义教。随顺教授教诫，如前已说（陵本二十五卷四页）」，我们已经学习过了。

酉三、先世资粮

先世资粮者：谓由宿世积集善根，于今获得诸根成熟。

前面福德资粮、智能资粮说完了，这说到第三，有先世的资粮。

「谓由宿世积集善根」：说是这个薄尘行者他怎么会有这么多的福德智慧呢？「谓由宿世」：前一生，前一生多数是指这一生的前一生；前一生也可能很多生，也可能是，但是多数是就这一生的前一生。你前一生栽培了很多的善根，那么今生又再来人间的时候，你的宿世，你前一生栽培的善根，现在又出现了，他好像很容易地就有很多功德；不像我们这个钝根人学了多少年了，还迷迷糊糊地，不是那样子。

如果你前一生栽培善根，第二生跑到地狱去了、跑到地狱饿鬼畜生去，或者几千年、几万年又再来人间，前生的栽培也是在那里，但是就是难，不容易现，就是难一点。这个难也是相对地说，前一生你是出家人，你这个戒定慧有很多栽培，今生再来人间，就是很容易地就是达到高尚的境界；若是前一生在三恶道里面，今生来，就可能会困难一点。这里面的问题就是有剩余的业障，你在三恶道里受苦的时候，消除了很多的业障了，但是剩余了多少，那个业障不足以令你到三恶道去，那只好又带来人间，带来人间还有点业障；你若用功修行的时候，他就有障碍；你须要拜忏，有善知识告诉你要拜忏，等到业障一消除了，不得了！善根又来了！

所以「先世资粮者」，多数指前一生；可能你的栽培善根不只是一生，多少生，连续地来到人间有佛法的地方栽培善根。「谓由宿世积集善根，于今获得诸根成熟」：前生你对于佛法栽培善根，有信、进、念、定、慧，你栽培了这样的善根；「于今获得诸根成熟」：来到今生的时候，自然是又遇见佛法了，遇见佛法了，还是佛法僧的境界，你宿世的善根就成熟、就出现了。成熟了的时候，譬如这个生果，橙子或者苹果熟了，熟了就是可以受用了，就是可以得圣道了。这个时候的善根有能力得入圣道，这叫做成熟。

酉四、现法资粮

现法资粮者：谓于今世有善法欲、诸根成熟、具戒律仪、及根律仪，如前广说。

「现法资粮者」，这是第四现法资粮，「谓于今世有善法欲」：就是说这个薄尘行者前一生栽培了很多的善根，今生再来人间，善根就成熟了。善根成熟了是什么现象呢？「谓于今世有善法欲」：这个善法就是佛法，对佛法的戒、定、慧的善法，生欢喜心。其实在前面有解释过善法欲，善法欲是什么？就是要出家，他就想要出家。「诸根成熟、具戒律仪」，他一出了家，他宿世的善根就出现了，在佛法里面一熏习就出现了。「具戒律仪」：他表现于外的相貌就是他具足了戒的律仪，他自然持戒清净；「及根律仪」：他受了具足戒之后，戒是清净的，而他的眼耳鼻舌身意六根也是清净的，「及根律仪」。「如前广说」，前面圣道资粮那里也提过，说了很多。

午四、多清净信（分二科）　未一、略说（分二科）　申一、举大师

多清净信者：谓于大师所，无惑无疑，深生净信，及以胜解。

第三科是资粮已具，现在是第四科，多清净信。

「谓于大师所，无惑无疑」：说这个薄尘行者这个人，他「多清净信」。怎么叫多清净信呢？「谓于大师所」：就是谓于佛陀，于佛陀这里「无惑无疑」，他对于佛没有惑、也没有疑。「深生净信」：他很深刻地生出来清净的信心，这个薄尘行者他对于佛陀。「及以胜解」：这个胜解，就是对于佛的认识，他那个信心是不可动摇的，叫做「胜解」；别人去毁谤佛，对他是无效的，他还是信佛，「及以胜解」。我们对于佛，我们的信心不那么强，那就没有达到胜解的力量，别人一说佛教的坏话的时候，哎呀，是吗？是这样子？就没有信心了。现在这「胜解」，「胜」就是有力量的、你有力量的认识，不可动摇！

申二、例法等

如于大师，于法、于学，亦复如是。

这是第二科。第一科是略说，又分两科，第一科是举大师，第二科是例法等。

「如于大师」，对于佛陀，你能「无惑无疑，深生净信，及以胜解」，那么「于法、于学，亦复如是」。也是无惑无疑，深生净信，及以胜解。这个「法」，就是佛陀所宣说的圣教，苦集灭道也是法。「于学」：就是戒、定、慧三无漏学，「亦复如是」。

未二、指广

其余广说，如前应知。

这里边还有很多的功德，像前面说过。看《披寻记》。

《披寻记》九八六页：

于法于学等者：法，谓四圣谛法。学，谓三无漏学。于诲于证，名余广说。如前三摩呬多地说应知（陵本十一卷五页）。

「于法于学等者：法，谓四圣谛法」，苦、集、灭、道四圣谛。「学，谓三无漏学」，这前面也讲过了。「于诲于证」，诲就是教诲，教诫、教授这就是诲；「于证」，就是所证的诸法寂灭相、这个涅盘的境界，这叫做「名余广说」。对于这些法

也都是无惑无疑深生净信及以胜解，「如前三摩呬多地说应知（陵本十一卷五页）」，
看看那个文就知道了。

午五、成就聪慧

成就聪慧者：谓由此故，于法于义，速能领受;经久远时，于法于义，能无忘失;于法于义，速能通达。

「成就聪慧者」，前面是第四科多清净信，现在是第五科成就聪慧者。「谓由此故于法于义，速能领受」：这个薄尘行者宿世有栽培，所以今生他有智慧，由于他有智慧，所以对于佛法的法义，「速能领受」：很迅速地就能够信受。你若相信佛教的法义，就能入到你的心里面去，就是领受了。

「经久远时，于法于义，能无忘失」：经过很久啊，你所领受的、你所信受的法义能够不忘念、不忘失，这是念力；念阿弥陀佛的念；他有信，这一句话表示他有念力，念力特别强；像我们若学习了多少佛法，没有过几天就忘了，这就是念力不够。而这位这位薄尘行者不是，「经久远时，于法于义，能无忘失」。「于法于义，速能通达」，这是智慧了。前面「速能领受，经久远时，于法于义，能无忘失」，这还都是闻慧；下面「于法于义，速能通达」，这是思慧和修慧，能通达那个法的义。

午六、具诸福德

具诸福德者：谓由此故，形色端严，众所乐见，发清净信，无病长寿，言辞敦肃，具大宗叶，众所知识，成就大福，多获衣等诸资生具，为诸国王及大臣等供养、供敬、尊重、赞叹。

「具诸福德者，谓由此故，形色端严。」这是第六科具诸福德。「谓由此故」：由此福德故，「形色端严」：他的身形、色相端正庄严；「众所乐见」很多人愿意同他见面。「发清净信」：看见他以后，就能令你发出来清净的信心，不是白见面的。

「无病长寿」：这位有福德的人他身体也没有病，四大调和、寿命很长。「言辞敦肃」：他说出来的话敦厚，不是那么刻薄地说那种话。「肃」：就是肃净，也有清净的意思；他说出来的话很清净、不污浊、不污秽。「具大宗叶」：他这个人是在一个大家庭里边，像一棵大树有很多的枝叶，这个大家庭里面的人，这个「宗」就是族姓，他这个族姓里边的人特别多。

「众所知识」：这个薄尘行者，很多人都认识他，闻名曰知，见面曰识。「成就大福」：成就了很多的福。「多获衣等诸资生具」：什么叫做福呢？就是「多获」，他得到了很多的衣服、饮食这些资生之具。「为诸国王及大臣等供养、恭敬、尊重、赞叹」。这是具诸福德。看《披寻记》。

《披寻记》九八六页：

具诸福德等者：此中略显成就福德异熟。形色端严众所乐见：当知此以惠施光明鲜净衣物为因。由是令他发清净信。无病长寿：当知此以惠施饮食、及于众生不加伤害为因。言辞敦肃：当知此以远离四种不善语业为因。具大宗叶：当知此以舍离憍慢为因。众所知识乃至尊重赞叹：当知此以供养三宝及诸尊长为因。

「具诸福德等者：此中略显成就福德的果报」，异熟就是果报，成就了福德的果报。「形色端严众所乐见：当知此以惠施光明鲜净衣物为因」：你布施了光明，以光明作布施。布施灯，在佛前供一个灯，或者是很多人须要这个地方有光明，你能布施

个光明；或者布施鲜净的衣物，新鲜清净的衣物；布施很新鲜、很清净的一个苹果，这些事情。你有这样的因缘，你就会得到了形色端正众所乐见，会有这个果报。「由是令他发清净信」：由于你有这样的果报，别人和你见面了，也就会对于佛法发清净的信心。

「无病长寿：当知此以惠施饮食」：你能布施饮食、「及于众生不加伤害为因」，所以你就会无病长寿，是这样意思。「言辞敦肃：当知此以远离四种不善语业为因」：你不说谎话、不说离间语、不说绮语、不恶口不说暴恶语，你就会言辞敦肃了。「具大宗叶：当知此以舍离憍慢为因」：你若是憍慢，你的朋友就会少了；你朋友少了，你这个家族人口就少，当知此以舍离憍慢为因。「众所知识乃至尊重赞叹：当知此以供养三宝及诸尊长为因」，是这样意思。

午七、具诸功德

具诸功德者：谓本性成就极少欲等种种功德，如前所说沙门庄严，应知其相。

这是第七科具诸功德，怎么叫做具诸功德呢？「谓本性」：就是他的本心，「性」者心也，他的本心「成就」的「极少欲等种种功德」，如前文说了，就是「沙门庄严，应知其相」那一段文里头。

巳三、总结

如是等类，应知是名诸薄尘行补特伽罗行相差别。

这是总结这一段。

子十四、补特伽罗异门（分三科）　丑一、征

云何补特伽罗异门？

这是第十四科，补特伽罗异门，这里分三科，第一科是征。

怎么叫做「补特伽罗异门」呢？就是从不同的立场说出不同的人，各式各样的人不同。这是征，下面第二科释，分四科，第一科是标。

丑二、释（分四科）　寅一、标

谓有六种。

有六种不同的人，不同的众生。这是标出数来。

寅二、征

何等为六？

下面第二科，「何等为六？」这是征，是问。下面第三科就是列出来名字。

寅三、列

一、沙门。二、婆罗门。三、梵行。四、苾刍。五、精勤。六、出家。

「一、沙门」，这也是一种补特伽罗，第二种补特伽罗是「婆罗门」，第三种是「梵行」，第四个是「苾刍」，第五是「精勤」，第六是「出家」，这是六种人。这是列，下面第四科解释，解释分六科，第一科是解释沙门。解释沙门里分四科，第一科是标。

寅四、释（分六科）　卯一、沙门（分四科）　辰一、标

第一沙门，复有四种。

六种补特伽罗里面，第一种是沙门，沙门还有四种不同的沙门。这是标。

辰二、征

何等为四？

第二科是征，「何等为四？」这是征，下面第三科列。

辰三、列

一、胜道沙门。二、说道沙门。三、活道沙门。四、坏道沙门。

这是列出来四种沙门的名字，下面第四科解释这四种沙门；分两科，第一科辨种类，辨这四种沙门的类别不同；又分两科，第一科第一义，就是第一种义理的解释。

辰四、释（分二科）　巳一、辨种类（分二科）　午一、第一义（分二科）　未一、略标

当知诸善逝，名胜道沙门。诸说正法者，名说道沙门。诸修善行者，名活道沙门。诸行邪行者，名坏道沙门。

先解释胜道沙门，第一科是第一义，分两科，第一科是略标，略标出来这四种沙门的意思。

「当知诸善逝，名胜道沙门。」这个「逝」这个字，就是你到另一个地方去，逝者去也，你到另一地方去叫做「逝」；你去得好，你到那地方很好，叫做「善逝」。所以你到涅盘那里去，这是很好，这个地方是安乐自在，没有老病死苦，这是善逝。这「逝」又当消灭了，也叫做逝；这个人他灭出去一切的贪、瞋、痴的烦恼，也叫做善逝；灭除一切烦恼、灭除一切苦，也叫善逝。

「当知诸善逝，名胜道沙门」：就是具足了很多功德的人。佛有十种圣号，善逝是其中的一种，称佛为善逝。这样说，佛叫做胜道沙门，当然这样说是特别高了；可是这里边也应该包括阿罗汉、辟支佛也是在内的，这些人都叫做「胜道沙门」。

「诸说正法者，名说道沙门」：能为众生宣扬正法的人，叫做说道沙门，这也是指圣人说的，指佛、菩萨、阿罗汉、辟支佛这些人说的，名「说道沙门」。

「诸修善行者，名活道沙门」：「诸修善行者」这个人不是圣人，但是他相信了佛法，他能够修学戒、定、慧的善行，这叫做活道沙门。就是常常地精进修学圣道，这个道生起来了，就叫做活道。如果忽然间退了道心我不修行了，这个道就死了、就不是活了。这个活就是生的意思，圣道现起来，在你的身、口、意里面，有圣道的活动，那就叫做「活道沙门」。

「诸行邪行者，名坏道沙门」：这个凡夫他修行几天不修行了，那么就是叫做坏道沙门。这是标，下面解释，解释分四科，第一科诸善逝。

未二、随释（分四科）　申一、诸善逝

诸善逝者：谓已证得贪瞋痴等，无余永尽。

这个人已经成就了，一切的贪瞋痴的烦恼没有剩余地、全部地息灭了，那这叫做胜道沙门。

申二、说正法

说正法者：谓为调伏贪瞋痴等，宣说正法。

「说正法者」：这个说道沙门是谁呢？这第二科，「谓为调伏贪瞋痴等宣说正法」：这个人宣说正法的时候，这个正法，这个「正」是什么？「正」是圣人，圣人所说法名为「正法」。这个宣说正法目的是什么呢？就是为调伏贪、瞋、痴，我说正法目的，是使令人能够发心调伏内心贪烦恼、瞋烦恼、愚痴、疑惑、高慢、各式各样的烦恼的，这个目的是这样子，「为此目的而宣说正法」，这么就是说道沙门。如果你另有希图，那就不是了。

申三、修善行

修善行者：谓为调伏贪瞋痴等，勤修正行。

修善行者叫活道沙门，是什么呢？就是他听闻了佛法以后，他就能够用佛法来调伏自己的贪、调伏自己的瞋、调伏自己的愚痴等这些烦恼。调伏烦恼这件事，我们凡夫是有烦恼的，但是烦恼有时候不活动，不活动的时候心里比较清净，你这时候修学圣道、修四念住、修止观，你就容易修得上来，就能调伏烦恼；若是烦恼已经现起了，你这个时候想修行困难、不容易。但是有的人在没有烦恼的时候，烦恼不活动的时候，你能够多静坐、修学四念住，这个四念住修学得有点力量了，但是还没得圣道。虽然没得圣道，烦恼来的时候能调伏，你这个正念能生起来，能把烦恼降伏了！那么这个贪心也降伏了，瞋心、愚痴心、疑惑心、高慢心各式各样烦恼都能调伏。所以这里面说是「谓为调伏贪、瞋、痴等勤修正行」，应该包括这两个意思在内，那么这就叫做活道沙门。

申四、行邪行

行邪行者：谓犯尸罗，行诸恶法。

「行邪行者」，这第四科，「谓犯尸罗，行诸恶法」：这个出家人他犯了戒，做了很多恶事，杀、盗、淫、妄的事情，那么这就是坏道沙门。这是第一个解释。现在下面是第二义，第二个道理的解释，分四科，第一科胜道沙门，分两科，第一科标名。

午二、第二义（分四科）　未一、胜道沙门（分二科）　申一、标名

又学无学，名胜道沙门。

这是标名。「学无学」：这个「学」，就是初果以上的圣人叫学，初果、二果、三果、四果向，这都是学，就是他能够学习圣道。「无学」，就是得阿罗汉道以后叫

无学，但是这里边也包括辟支佛、包括佛在里边，叫做胜道沙门。前边说那个胜道沙门，「当知诸善逝者，名胜道沙门」，那就是专指无学说的；现在把有学的圣人也包括在内，「名胜道沙门」。这是标名，下边第二科释义。

申二、释义

以无漏道，摧灭一切见修所断诸烦恼故。

这个人他的色受想行识里面有清净的圣道，在他的心里面有清净的圣道，就是无常、无我的智慧。有这样的智慧，能摧灭、能破坏一切见所断的诸烦恼、修所断的诸烦恼。这个见道所断的主要是萨迦耶见、戒禁取、疑这三种烦恼；修所断的一切烦恼，就是欲界的九品烦恼，色、无色界各有九品烦恼，能破坏这一切烦恼，所以叫做胜道沙门。

未二、说道沙门（分二科）　申一、标名

若无如来、及诸菩萨，为菩提故勤修正行，诸声闻众持三藏者，名说道沙门。

前面这个胜道沙门解释完了，现在说这个说道沙门。分两科，第一科标名。

「若无如来」：说是这个时期、这个时代，没有佛陀在这里，也没有菩萨在这里。「为菩提故勤修正行」：这个时候，这些佛教徒、这个佛教徒「为菩提故」，就是能发这个愿，我为什么要修行呢？我想要得出世间圣人的智慧！你有这样的愿「为菩提故」是个愿。「勤修正行」是行，由愿而有行。有了愿以后，他能够精进不懈怠地修学戒定慧、修学止观，这样子。「诸声闻众持三藏者」：前面说没有佛陀、没有诸菩萨，那么剩下来的就是诸声闻众，就是发出离心，没有发无上菩提心，学习苦集灭道，想要出离生死得涅盘的这些人，叫「诸声闻众」。「持三藏者」：他心里面能受持佛陀说的经藏、律藏、论藏，这些语言文字的佛法，他能受持这个，当然也能为众生宣说，所以叫做说道沙门。

申二、释义

任持世俗法毘奈耶，转正法眼令不断故。

第二科是释义，前面是标名，下面第二科是释义。「任持世俗法毘奈耶」：这个「任持」就是住持的意思。这个世俗法毘奈耶，毘奈耶是律，是法与律；这个法与律是属于世俗的，就是文字的、文字的法、语言文字的佛法、语言文字的这个戒律，这些是属于世俗的，不是属于胜义的。胜义的，那是佛菩萨内心的世界的事情。「任持」：就是能住持，这个沙门他有能力能流通一切语言文字的佛法，能作这件事。或者说任持就是弘扬，我们平常说印刷，印很多经这也在任持之内了。

「任持世俗法毘奈耶」，怎么样任持呢？「转正法眼令不断故」：他能够宣扬，宣扬这个世俗的语言文字的经律论，这个经和论都是法，加上毘奈耶的律。「转正法眼」：他能够宣扬佛陀的三藏教法，这个三藏教法是有什么好处须要去宣传呢？是「眼」：就像人有眼睛似的，譬如明眼人，能避险恶道；有了眼睛的人看见这条道路很平坦、很安全，那么我走这条路。如果这一条道路不平坦、有危险、有土匪、有虎狼恶兽，你不要走这条路，这是有眼。

这个佛的正法也就是佛的眼，也是告诉我们这是恶、这是善、这是出世间的圣道、这是无上菩提道，能指示我们、能开示我们三乘圣道，教我们能够发出离心，不要在欲界、色界、无色界里面流转了，所以这就叫做「眼」。正法是众生的眼睛，能

令众生得到慧眼。这个慧眼在世间上不断的流传，令它不要中断，那么叫做说道沙门。这个说道沙门当然是指圣人，不是指凡夫说的。

未三、活道沙门（分二科） 申一、标名

若诸异生补特伽罗，其性调善，为自利益，勤修正行；有羞有悔，爱乐正学；为得未得、为触未触、为证未证，勤修加行；有力有能，堪得未得、堪触未触、堪证未证，名活道沙门。

这是第三科活道沙门，分两科，第一科标名。

「若诸异生补特伽罗」：若是很多的凡夫，各乘异业而受生故，每个人有不同的业力，得不同的果报，有不同的虚妄分别心，有各式各样的烦恼，有各式各样的智慧，但是都是凡夫的时候，叫做「异生」。这样的人，「其性调善，为自利益」：在这个凡夫世界这里边，有的人在佛法里面有点栽培，他的心很调善，不是那么样的颠倒迷惑。「为自利益」：为了自己成就圣道的利益「勤修正行」，精勤地修学戒定慧的正行，能这样用功的人。「有羞有悔」：他不是圣人，还是凡夫；虽然是凡夫，但是他有羞耻、有惭愧心。「有悔」：有错误了能忏悔。「爱乐正学」：爱乐佛法，能努力地去修学圣道。

「为得未得、为触未触、为证未证」：他为了得初果，这个初果还没得到，没得初果的圣道，没得的初果我想要得「为得未得」。「为触未触」：这二果、三果，我也没成就，但是我希望成就，「为触未触」。「为证未证」：阿罗汉道我还没有成就，但是我想要成就。所以这几句话：「有羞有悔、爱乐正学；为得未得、为触未触、为证未证」这几话是愿，是发愿，想要得圣道。「勤修加行」：是行，能精进地修学戒定慧的正行。

「有力有能，堪得未得」：前面是愿和行，你有愿而又能够修行的时候，你修行的时候，就会有成就。就有了功能，有了力能，什么功能呢？「堪得未得」：堪者能也，能得未得的初果。「堪触未触」：堪者能也，能够接触未接触的二果和三果。

「堪证未证」：你能够证悟四果阿罗汉，四果阿罗汉是没证悟，现在能证悟。这个时候是说你能够成就，不是已经成就；你现在正在用功修行，有能力成就，这个时候叫做活道沙门。这个圣道在你心里面活动，你不断地修戒定慧，在你身口意上有戒定慧，但是还没有成圣道。

申二、释义

由彼现有诸善法暖，堪能生长圣慧命根，名活非死，是故名为活道沙门。

前面是标名，这是第二科释义。

「由彼现有」：由于那个薄尘行者现在「有诸善法暖」，他的身口意里面有善法的暖。暖是温暖的意思。古代的钻木取火，在钻的时候把这木头已经暖了；这个暖还不是火，但是它也是火的同一类的东西。火是热的，暖就是温暖，也和火是同一类的。这个暖继续增长，就会出来火了。火就譬喻是圣道，圣道的智慧。说这个人「由彼现有诸善法暖」：就是他在心里面常能修四念住，观苦空无常无我的智慧，在奢摩他里面这样用功修行，他就有了暖了。这个时候的智慧不是凡夫智慧了，就是苦空无常无我的智慧，接近圣人的智慧了！「堪能生长圣慧命根」：他有能力能够生圣慧命根，能够长圣慧命根。「名活非死」：这个圣慧的命根在你的凡夫的身口意里面生出来了，就是活了，而不是死了，「是故名为活道沙门」。看《披寻记》。

《披寻记》九八七页：

若诸异生补特伽罗等者：此与前别，前修正行通说凡圣一切位故。

「若诸异生补特伽罗等者：此与前别」，前面说的那个活道沙门，「前修正行通说凡圣一切位故」，那叫做活道沙门。现在这里没有说圣，这是说加行位的修行人，名之为叫做活道沙门，这有点差别。

未四、坏道沙门（分二科）　申一、标名

若诸犯戒补特伽罗，多行恶法，广说乃至实非梵行自称梵行，名坏道沙门。

这是第四坏道沙门，分两科，第一科是标名。

「若诸」苾刍不能持戒，「犯戒」，这种苾刍「补特伽罗，多行恶法」，他的身、口、意总是有很多罪过。「广说乃至实非梵行」：这个人不能持戒了，他不是梵行、不是净行。「自称梵行」：但是他对人说他是修学圣道，怎么怎么地。「名坏道沙门」：这个人他的道不能活了！持戒是圣道的根本，你不持戒，圣道没有根本不能现起了，所以叫做坏道沙门。这是标名，下面解释。

申二、释义

由彼破坏最初所有正道根本，无力无能，非生道器。虽现前有说正道教，及现前有证正道者，而彼不得，是故名为坏道沙门。

由于这位出家人，「由彼破坏」：由于那个出家人他破坏了所受的戒法，这个戒法是「所有正道」的「根本」。有了根本才有枝末的，但是你破坏了根本的时候「无力无能」：就没有能力得圣道了。「非生道器」：他这个人的眼耳鼻舌身意，他这个人的色受想行识，不能生道，不是生道之器。「虽现前有说正道教」：虽然这个世界上，就是当前有宣说正道教，有佛教流行在世间。「及现前有证正道者」：这些出家人里面有得证圣道的人。「而彼不得」：而这个坏道沙门他不能够，他也不能够宣说圣教，也不能够现证圣道「不得」，「是故名为坏道沙门」。看《披寻记》。

《披寻记》九八七页：

若诸犯戒补特伽罗多行恶法等者：此中犯戒，多行恶法，又复内怀朽败、外现真实。如水所生杂秽蜗牛、螺音狗行，实非沙门自称沙门，非行梵行自称梵行，如是广说。〈摄事分〉中一一别释（陵本八十四卷十五页）。此戒学摄，是故说言破坏最初所有正道根本。

「若诸犯戒补特伽罗多行恶法等者：此中犯戒，多行恶法，又复内怀朽败」：他的内心里面都是污秽，没有圣道的气氛了，圣道的气氛朽怀了。「外现真实」：表现于外的相貌好像真实的修行人似的。「如水所生杂秽蜗牛、螺音狗行，实非沙门自称沙门，非行梵行自称梵行，如是广说。〈摄事分〉中一一别释」，那个地方有详细的解释。「陵本八十四卷十五页」。「此戒学摄，是故说言破坏最初所有正道根本」：正道的根本就是戒，破坏了戒，就是破坏了根本，这段文实在前面已经学过了。

巳二、明建立（分二科）　午一、简外

世尊依彼作如是说：此初沙门广说乃至第四沙门，于外沙门婆罗门教，空无所有。

这是第二段明建立，前面辨种类，四种沙门都说完了。现在说建立这四种沙门的依据，根据什么建立这四种沙门呢？这里面有二段文，刚才念的是第一段。

午二、显内

若于是处，八支圣道安立可得，即于是处，有初沙门广说乃至第四沙门。

这是一段，我看这个文，应该把这两段文调转过来，应该先说，「若于是处八支圣道安立可得」：若是在这个广大的地区，有人宣扬八支圣道就是三十七道品。「即于是处有初沙门广说乃至第四沙门」：在这个地方是有了三十七道品的宣扬，那么听闻的人就是随顺学习，就会有初沙门，就是胜道沙门、说道沙门、活道沙门，广说乃至第四坏道沙门，就会有这个事情。

「世尊依彼作如是说」：我们的佛陀就根据彼八正道，八支圣道，「作如是说」：就是会这样说，说什么呢？「此是初沙门」胜道沙门、此是说道沙门、此是活道沙门，「广说乃至」到「第四沙门」是坏道沙门。「于外沙门婆罗门教，空无所有」：在佛法以外的沙门里面，在印度、佛在世的当时就是婆罗门教，那里边他们没有，没有八正道，所以也没有这四种沙门。

卯二、婆罗门（分三科）　辰一、标

第二婆罗门，复有三种。

这个前面一段是解释这个沙门，解释完了，现在这下面是第二段，解释这个婆罗门，分三科，第一科是标。「第二婆罗门，复有三种」，有三种婆罗门。这是标，下面第二科是列出来三种婆罗门的名称，那三种呢？

辰二、列

一、种姓婆罗门。二名想婆罗门。三、正行婆罗门。

有这三种婆罗门，这是列，下面第三科解释；解释分三科，第一科种性婆罗门。

辰三、释（分三科）　巳一、种性婆罗门

种性婆罗门者：谓若生在婆罗门家，从母产门之所生出，父母圆备，名婆罗门。

「种性婆罗门者，谓若生在婆罗门家」：说这个人他不是生在刹帝力家，不是生在一个大富翁的家里头，他是生在婆罗门的这个家、这个种族里面；「从母产门之所生出，父母圆备」：有父亲、有母亲，这个人就叫做种性婆罗门，因为在这个族性里面生的，所以叫做种性婆罗门。

巳二、名想婆罗门

名想婆罗门者：谓诸世间，由想等想，假立言说，名婆罗门。

第二科是名想婆罗门。「谓诸世间」上的这个人，他不是婆罗门的族性，他是其他种性的人；但是，「由想等想」：就给他假立一个名字叫做婆罗门，原来这个人是刹帝力种族，但是他就立一个名字，他就说他是婆罗门，这一种婆罗门。看这个《披寻记》。

《披寻记》九八八页：

由想等想假立言说者：构了想是想相，了取彼彼生类种性等相差别，是名等想。由此为先施设言说，此是婆罗门。依此建立名想婆罗门。

「由想等想假立言说者：构了想是想相，了取彼彼生类种性等相差别，是名等想」：由想等想，这个想和等想怎么讲呢？「构了想是想相」：这个「构」，就是交接的意思。譬如说我们的心，和所缘境界，和所了别的境界相接触了，我们的明了性的心和所缘的境界相接触了；这个时候，我们的心就把这个所缘的境界显现在你的心里面。「了」是明了，明了了所缘境的相貌，也就是所缘境的相貌显现在你的心里面，这时候就叫做想；这时候叫想，实在还没有多的分别，就是总想，这是总说的。

下面第二句，「了取彼彼生类种性等相差别，是名等想」：这个「等」就是各式各样的；这个「等」这个字不当平等讲，当各式各样的差别叫做「等」。「了取彼彼生类」：你的内心和外边的境界一接触的时候，初开始的时候没有很多分别，也是有个明了性，可是第一刹那过去了，第二刹那、第三刹那你的心就分别心很多了，所以「了取彼彼生类」。这个「取」，就是把它拿过来；现在不是说手，而是说你的心，你心接触了各式各样的境界，各式各样的境界在你心里面现出来，就叫做「取」。也就是你这个明了性，你明了这个各式各样的生类种性等相差别；这个是做生意的人、这个人是建筑师、这个人是个律师、这是婆罗门，就是各式各样的分别，分别这个人，这个人的眼睛是这样子，眼耳鼻舌身意各式各样的，这样分别。「取彼彼生类」：这个「生」，就是胎生、卵生、湿生、化生。这个胎生里面有各式各样的人，叫生类，种性等的不同的差别相。这个时候「是名等想」：这个等想就是各式各样的差别想叫等想，也就是内心里面有种种分别了。

这个第一个想，就是概略地明了一下而已，没有作种种分别的时候叫做想；作种种分别的时候就叫做等想，「是名等想」。

「由此为先施设言说」：由想和等想去观察思惟，然后，「施设言说」，就是安立了种种的名字，这个人叫佛护、这个人叫法友、这是张三、这个是李四，安立种种的名字。这个言说，就是名字。有了名字你才能会说话，没有名字你不能说话。所以假立言说，就是假方便的、不是真实的，这叫假立，立出来种种的名字。给这个人立一个名字叫做婆罗门，这个人原来不是婆罗门，但是给他立个名字就叫做婆罗门，他欢喜用这个名字，那么这叫做名想婆罗门。名想婆罗门是这样意思。

巳三、正行婆罗门（分二科）　午一、释

正行婆罗门者：谓所作事决定究竟，已能驱摈恶不善法。

这是第三种正行婆罗门，分两科，第一科是释，什么叫做正行婆罗门呢？「谓所作事决定究竟已能驱摈恶不善法」。婆罗门翻到中国话，翻个净行。清净的净，行住坐卧的行，就是品行的行。说这个人有清净的德行，这叫做正行婆罗门。

「谓所作事」：说是这个人他计划我要作这件事情。「决定究竟」：那就不会中间又不作了，不会的。他能决定把这件事作到究竟圆满，他的意愿非常得强。「已能驱摈恶不善法」：这个婆罗门翻个净行，就是能够灭除去一切污染。那么这个人原来有这样的愿望，而现在，事实上也的确是做到了，「驱摈」：就是灭除去、驱除了很多的身口意上的罪过的事情，都把它清除了，使令自己的内心清净，这就叫做正行婆罗门。

午二、证

如说：当知婆罗门，更无有所作；所作事已办，是谓婆罗门。

第二科是证。「如说当知婆罗门，更无有所作，所作事已办，是谓婆罗门」：就像经上这样说：「当知婆罗门，更无有所作」，他再不作一切恶事了；他就作善事，而决定不作恶。他有这样的愿，而且也这样作了、作成功了。「所作事已办」：他发愿要作这样的事情，已经成功了。「是谓婆罗门」：这就是正行婆罗门。这是解释婆罗门，分这么多的不同。下面第三科就是梵行，分三科，第一科是标。

卯三、梵行（分三科）　辰一、标

第三梵行，复有三种。

这是标出数目来，第二科是列，列出三种梵行的名称。

辰二、列

一、受远离梵行。二、暂时断梵行。三、毕竟断梵行。

这是把三个名字标列出来，下面第三科是解释，分三科，巳一受远离梵行。

辰三、释（分三科）　巳一、受远离梵行

受远离梵行者：谓能受学，远离一切行非梵行习淫欲法。

「受远离梵行者」这句话怎么讲呢？「谓能受学，远离一切行非梵行习淫欲法」：这个人他有这种愿，他有这能力，能够接受、能够学习梵行、能弃舍一切非梵行「习淫欲法」，他把这件事弃舍了，就是不做这种淫欲的事情。淫欲是非梵行、不是清净的事情，他能远离不清净的事情，那么这叫做「受远离梵行」。

譬如说我们受五戒，不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，他现在就受这一条戒，这一条戒他不做，当然这是要比五戒的只是不邪淫，比它还进一步的。这叫做「受远离梵行」。

巳二、暂时断梵行

暂时断梵行者：谓诸异生，由世间道离欲界欲。

这是第二个。「暂时断」：不是永久的，这一段时间内我不做这件事。「谓诸异生」：谓很多的众人里边。「由世间道离欲界欲」：他不是用佛法的法门离欲的，他是由世间道；由世间道，就是观察欲是苦，令人多诸病痛、多诸苦恼，他用这样的方法「离欲界欲」：弃舍了欲界的淫欲的事情，他不做这件事了，但是是有时间性的、不是永久的，这叫暂时断梵行的人。暂时断欲，这也是梵行。这是第二科，下面第三科毕竟断梵行。

巳三、毕竟断梵行

毕竟断梵行者：谓诸圣者，得不还果；复得最上阿罗汉果。

毕竟断是究竟地把这个欲灭掉了，不是暂时的。这里边这个欲的烦恼分两种：一个是欲的事情、一个是欲的烦恼。他没有欲的事情，但是内心里面还有烦恼；现在毕竟断梵行是什么意思呢？这个烦恼有现行的烦恼、有种子的烦恼，他不但是现行的烦

恼欲没有了，烦恼的种子也消除了，就永久也不会再有欲了，这个人，叫「毕竟断梵行」。这是谁呢？「谓诸圣者」：这是说佛教徒里边修学圣道成功的圣人，圣人里面有初果、二果、三果、四果，是那个圣人呢？「得不还果」：就是成就了三果的圣人，他不再来人间了，不来欲界了，这个圣人他是毕竟断梵行。「复得最上阿罗汉果」：这个三果圣人再进一步就成就了最殊胜的阿罗汉果，就是四果。这两种人，「毕竟断梵行」了。那么前面这两果，初果、二果他们还不行；如果是佛教徒是在家居士得了初果、得了二果，他们可能还是有欲的。所以这样子说，他们不在毕竟断梵行的范围内的。若是成就了三果、成就了四果，那就是决定不再有淫欲的事情、不再有淫欲的烦恼。

卯四、苾刍（分二科）　辰一、标

第四苾刍，复有五种。

前面第三科是梵行，现在是第四科苾刍。分两科，第一科是标。「第四苾刍」者，「复有五种」苾刍不同。这是标，下面第二科是列出来。

辰二、列

一、乞丐苾刍。二、自称苾刍。三、名想苾刍。四、破坏烦恼苾刍。五、白四羯磨受具足戒苾刍。

「一、乞丐苾刍」：这个苾刍是印度话，翻到中国话是乞士。这个乞士这里面分五种，第一种就是乞丐苾刍，就是自己没有生活的所需，向人乞求、同人要饭吃，这是一。一般的街市上的乞丐叫做乞丐苾刍，这是一种苾刍。

「二、自称苾刍」：第二种，譬如说是他发心出家了，在佛教里面受了具足戒了，这是苾刍。但是破了根本戒就不是苾刍了，不是苾刍，他还自称他是比丘。还有一种可能，就是他没有受戒、根本没有受戒，但是也是剃发，剃了头发，穿上出家人的衣服，自称苾刍，这是一种。这都是不合法的事情。

「三、名想苾刍」：名想苾刍，我认为这个解释，就是这个人不是出家人，他不是出家的苾刍，不是。但是他就取一个名字叫做苾刍，取个名字，就叫这个名字，叫做苾刍，叫做名想苾刍。当然这个比丘这个名字也没有人在政府立了法，我专有的，别人不可以用，也不是这么回事；所以别的人也可以用这个名字，就叫名想苾刍。这个人不是前面那个乞丐苾刍，也不是自称苾刍，和那个不同。如果说是...还有一种解释，就是出家的时候，先是做沙弥，做了沙弥的时候，没有受比丘戒，但是他也在大众僧里面也算一个数、算一名，那么这个时候，也可以名之为苾刍，但是这个苾刍是名想苾刍，不是真实，他没有受比丘戒嘛，这时候叫名想苾刍。

「四、破坏烦恼苾刍」：第四种，就是他是出家受了具足戒，然后修学八正道、修学四念住，把这个爱烦恼、见烦恼都破除去了，破坏这个爱见的烦恼，这是真实的比丘。

「五、白四羯磨受具足戒」：第五个，就是这个人出家了以后，要去受戒的时候，一白三羯磨就是白四羯磨，这是受具足戒的次第，这是一种苾刍。这后两种比丘是如法的，前三种都不是合法的，这一共是五种。

卯五、精勤（分二科）　辰一、总标

第五精勤，复有三种。

第五种人，说到精勤，当然多数人是懈怠，但这地方提出精勤、精进的人，不懈怠的人。分两科，第一科是总标。「复有三种」精进的人。这是标数，下边第二科是列出这个名字加以解释，分三科，第一科是止息犯戒精勤。

辰二、列释（分三科）　巳一、止息犯戒精勤

一、止息犯戒精勤：谓能远离一切不善身业语业。

「止息犯戒精勤」：这个人品德很高尚，他这个犯戒的事情都停下来，不犯戒。我受了戒以后，我就能够清净守护这个戒，决定不犯戒，这叫做「止息犯戒」。这件事是精勤，不但今天这样子，明天、后天一直永久是这样子，所以叫做精勤。「谓能远离一切不善身业语业」：说这个人受了戒以后，他的毅力很强、很坚定，能弃舍一切不善的身业、不善的语业，那就是持戒清净了，这是止息犯戒的精勤。

巳二、止息境界精勤

二、止息境界精勤：谓密护根门，修防守念，及常委念，如前广说。

第二种精勤是止息境界精勤。就是他的眼耳鼻舌身意，接触到一切色声香味触法的境界的时候，他能令一切染污心都不动，心能保持清净，叫做「止息境界精勤」。就是他的心接触一切境界的时候，心里面没有污染，这是什么呢？

「谓密护根门」：就是唯有他自己知道，他能够保护自己的眼耳鼻舌身意；眼耳鼻舌身意是个门，眼睛是个门、耳是个门，乃至意也是个门，这个门能得到色声香味触法的消息的，那么在这个时候也容易有土匪、有贪瞋痴慢疑各式各样的烦恼出来，那么这个修行人能保护他的眼耳鼻舌身意，使令他没有烦恼现起，这叫「密护根门」。

「修防守念」：他能修护防守念的方法，那就是用这苦空无常无我，保护自己的心，不要有贪瞋痴；当然这里面也有闻思修的事情。「及常委念」，这个「常」：就是不间断地这样用功修行；「委」：修行的时候还非常地周密，而不是马马虎虎的。「如前广说」，像前面的那个讲资粮的地方说过。

巳三、止息烦恼精勤（分二科）　午一、广一切

三、止息烦恼精勤：谓能永断见修所断一切烦恼，及于一切先所生起，或欲寻思、或恚寻思、或害寻思、或贪、或瞋、或诸邪见、或忿恨覆恼诳谄等、能往恶处那洛迦等诸险恶趣非沙门法，随所生起能不忍受，寻即断灭除遣变吐。

第三个精勤就是止息烦恼精勤，这个密护根门，是你不是在入定的时候，不是在修止观的时候，你有事情到各地方去走，有事情去办事，这时候你的眼耳鼻舌身意同色声香味触法接触，那么叫做密护根门，叫做止息境界精勤。

现在第三是止息烦恼精勤，是你不出去办事，是你在禅堂里面修四念住的时候，你心里面能够止息一切烦恼，怎么样止息法呢？「谓能永断见修所断一切烦恼」：就是说你这个人修四念住，能够永久地断除见烦恼、永久地断除去修所断的一切烦恼，能这样子。「及于一切先所生起，或欲寻伺」：先所生起就是你没有静坐的时候；你现在是静坐修止观的时候，这先所生起就是在静坐之前，你没有静坐的时候，你的内心里面生出来烦恼，什么烦恼呢？

「或欲寻伺」：心里面思惟这个欲的事情。「或恚寻伺」：心里面很愤怒，想要

杀人，这是大烦恼。「或害寻伺」：或者这个人，大家彼此有冲突，倒不想杀他，但想要伤害他；这个害寻伺比恚寻伺轻一点。「或贪或瞋或诸邪见」：或者你心里面有其它的贪心，或者是瞋恨心，或诸邪见，是常见、是断见、是我见、我所见，这些不是正见的思想，这些邪知邪见的事情。

「或忿」：就是对方对你不饶益、没有利益，你心里面就瞋恨了。前面那个瞋是总说的，这里说忿是别说的。就是，当时是不高兴、是愤怒，过去就没有事了，就是忿；「恨」：事情过去了心里面还是恨，结恨不舍，不弃舍，叫做恨。这个「覆」：是隐藏。你的同修、你的道友、同修梵行的人指出来你昨天做了什么什么错误的事情，你要忏悔，就「覆」，我没有、我没有做这些事情！否认这件事，这叫做「覆」，就是隐藏自己的罪过，不肯发露出来，这叫做「覆」。这个「恼」：就是恼
乱，昨天、前天或者多少年前，这个人伤害过我，我现在想起来我就恨，我就想要报复，这叫做「恼」，也是这个瞋的意思。或者是「诳」：欺骗人的这些事情。「谄」曲：就是谄媚的这些事情，各式各样的烦恼。

「能往恶处那洛迦等诸险恶趣」：我们心里面不能清净我们的眼耳鼻舌身意，你有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺乃至到忿恨覆恼诳谄等，你有这样的烦恼业力，「能往恶处那洛迦等」：你将来有这个可能就会到恶处。什么叫恶处？就是那洛迦等，那洛迦是地狱；「等」：就是饿鬼、畜生趣。「诸险恶趣」：这些地方有什么不好呢？这个地方是个大苦恼的地方，险啊，险恶就是苦恼的地方，到这地方。「非沙门法」：你心里面有种种烦恼，你不密护根门，你有欲寻伺、恚寻伺、害寻伺这些事情，「非沙门法」，这不是修行人应该有的事情。

「随所生起能不忍受」：但是没得圣道之前还是凡夫，有的时候心有烦恼会动，那怎么办呢？随你生起烦恼的时候，你立刻地不忍受这件事，把这些烦恼停下来，让它停下来。让它停下来是怎么办法呢？我刚才说了，你平常的时候要多静坐，养成了正念，苦空无常无我的正念，常常地这样止观、训练，它就有力量。有力量的时候，烦恼来了「能不忍受」，立刻地把它弃舍了，把烦恼弃舍了，就能做到。如果你平常不用功修行，烦恼来了，你知道不对，没有用！还是随烦恼去了！所以这个「能不忍受」这个地方，这个人还是有修行的人，他能不忍受！他平常心平气和的时候，常常用功，烦恼来了，他能不忍受的。所以我们出家人要用功才可以，「能不忍受」。

「寻即断灭除遣」：寻就是立刻地，不要把这个烦恼...我这瞋心来了，随着它去愤怒，说一些恼乱人的话，或者有罪过的行为，不可以！要立刻地断灭这个烦恼，把这个烦恼断除去。怎么叫做「断灭」呢？就是「除遣变吐」：除遣烦恼的活动，除遣烦恼的现行，把烦恼的现行停下来，叫「除遣」。「变吐」：要深入观诸法实相、观诸法无我，才能够除掉烦恼的种子，叫「变吐」。

午二、略二种

当知此中略有二种止息烦恼：一、止息随眠，二、止息诸缠。

这是第二科，前面是广一切，现在是略二种。

「当知此中略有二种止息烦恼」：若简要地来说就是两种，把这个烦恼能停下来，那两种？一个是止息随眠，止息随眠就是烦恼的种子把它停下来，这是一种；第二种是止息诸缠，烦恼在活动的时候，叫做缠。有这么两种不同。看《披寻记》。

《披寻记》九八九页：

略有二种止息烦恼等者：谓若永断见修所断一切烦恼，及于一切恶不善法，能为

变吐，是名止息随眠。若于一切恶不善法，能不忍受，断灭除遣，是名止息诸缠。

「略有二种止息烦恼等者：谓若永断见修所断一切烦恼，及于一切恶不善法，能为变吐，是名止息随眠」。就是说你若是能够修四念住，也就是八正道，你能够修四念住就能永久地断灭了见所断的一切烦恼、修所断的一切烦恼，这两种烦恼。「及一切恶不善法」：烦恼它能够发出来种种罪过的事情，就叫做一切恶不善法。你能断除去见修所断的一切烦恼、能断除去一切恶不善法，「能为变吐，是名止息随眠」，这就叫做止息随眠。「变吐」：是断除烦恼种子的意思。这个烦恼种子没有活动的时候，就像人睡觉似的，睡着了，它没有出来活动；等到睡醒来的时候，出来做事情了。所以人有两个现象，一个睡眠是休息，过了以后去做事；烦恼也是，有这两个现象，它不活动的时候就是潜伏在那里，好像没有烦恼似的，这叫做随眠，就是种子。「若于一切恶不善法，能不忍受断灭除遣，是名止息诸缠」：烦恼活动出来的时候，你能用圣道把它停下来，那就是断除烦恼的现行，叫做「止息诸缠」。

卯六、出家（分三科） 辰一、标

第六出家，复有二种。

这是第十四大科，补特伽罗异门。分三科，第一科征，第二科释，第三科是结。第二科释分四科，就是标、征、列、释；在释里面分六科，第一科是沙门，第二科婆罗门，第三科是梵行，第四科是苾刍，第五科精勤，现在是第六科出家。分三科，第一科是标，标出来出家，「复有二种」：有二种出家的不同。下面第二科列出来，那两种呢？

辰二、列

一、于善说法毘奈耶中而出家者。

这个「善」：就是有功德、没有过失的，就是佛。佛陀大慈大悲和大智慧为我们说法、说律，毘奈耶是律，在这样的佛法里面出家，这是一种出家者。

二、于恶说法毘奈耶中而出家者。

就是没有功德而有罪过的地方，这种人那就是外道，外道里边也有法、也有律，你在那样的境界里面出家，这是一种。这是列出来两种出家的不同。下面第三科就解释，分两科，第一科是内道，就是佛法中出家的，分两科，第一科是名义的出家。

辰三、释（分二科） 巳一、内道（分二科） 午一、名义出家

于善说法毘奈耶中而出家者：谓苾刍、苾刍尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼。

「于善说法毘奈耶中而出家」的人，是什么呢？「谓苾刍、苾刍尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼」：这是五众。旧的翻译叫比丘、比丘尼，玄奘法师翻的是新译，音多少有一点不同，就是苾刍和苾刍尼这两种，沙弥、沙弥尼这又两种，中间加了一个式叉摩那，翻到中国话叫学法女或者翻个正学女。男众出家就是两个阶级：一个沙弥、一个苾刍；女众出家三个阶级，沙弥尼、式叉摩那、苾刍尼，有这么一点不同。

这原因在什么地方呢？就是佛在世的时候，一个长者的夫人出家，当时她不知道她已经怀孕了；出家了以后逐渐地这个相貌显现出来，在家居士就讥嫌，你们出家人也做不净行，就向佛报告了。这个人是在家的时候她怀孕，出家的时候不知道；所以佛就规定女人出家以后，不要立刻受苾刍尼戒，就是先受沙弥尼戒，再受学法女戒，就是她要学苾刍尼的根本戒。这是一种。另外又规定有六法，就是有六条戒要学习。另外要学习所有苾刍尼的戒，全部都要学习。所以这是三法，一共是这么多。在这个时候，她若有孕就会知道了，她不算是正式出家人，就是准备做出家人的一个阶段，就避免了这个讥嫌的过失，这是一个原因。第二个原因，说女人心性不定，今天想要出家、明天又不出家了；那么给你训练你一个时期，等到你的意志坚定了，你再受比丘尼戒。所以有这么一个规定。所以加起来这就是五众。再加上优婆塞、优婆夷就是七众，佛教徒一共有七众的不同。

这五众，这五种人是在佛法中出家的，而这种出家，就是名义上是出家了，他剃发、穿上出家人的法服，一方面学习佛法，这就是名义上叫做出家。

午二、真实出家

又若自能出离身中所有一切恶不善法，当知是名真实出家。

这是第二科是真实出家，前面是名义出家。名义出家的人他若努力地肯学习佛法，修学四念住，修学三十七道品，那他就会「自能出离」：他经过自己的努力，不是说佛菩萨加持你，不是说这句话，就是你自己要努力。你自己努力的结果「出离身中」：「身」就是你的色受想行识，这个五蕴身；我们色受想行识里边有很多的恶不善法，就是贪、瞋、痴的烦恼，贪、瞋、痴的烦恼它一发动了又造了很多的罪业。有了烦恼、有了罪业，就会招感果报，所以烦恼和业和果报这三种都是恶不善法。现在这个人他在佛法里边一开始是假名字叫做出家，但是肯努力地修学圣道，就从这恶不善法里面解脱出来了，这个人虽然还是色受想行识，但是特别地清净庄严而没有污染，这叫做真实出家了。

破除去「一切恶不善法」：这恶不善法有两种，一种是现行的恶不善法、一种是种子。现行的恶不善法，当然你能持戒、修定，恶不善法就不出现了、就不显现出来了。但是内心里面还有种子，还有恶不善法的潜在的功能，那就须要戒定的慧，智能能见到第一义谛的时候，才能破除去恶不善法的种子。这时候是断惑证真，才是圣人。

所以这上面看出来，真实的出家是什么意思呢？就是这个人成就清净无漏的智慧与第一义谛相应了，这就是出家了。那么说是我没有这样子，我没有得到清净无漏的戒定慧，你还在世俗谛上活动，你在世俗谛上虚妄分别，说我穿上出家人的衣服了，我也受戒了，不是真实的出家。现在从这地方看出来，凡是在世俗谛上取着、分别妄想，都是在家人！你能在第一义谛那里相应了，那你是出家人。是这么回事。

若是我们出了家的人，剃发、染衣，我们的心没能与圣道相应、没能与诸法实相相应，还在世俗谛上分别，那是太惭愧了！在世俗谛上分别有什么不对呢？世俗谛那个地方有土匪，第一义谛那地方没有土匪了，那个地方是非常地和平、非常地安全，那地方没有土匪了，在那个地方是常乐我净的境界。这世俗谛不是的，世俗谛这地方有很多的土匪，时常地来扰乱你，但是我们还不肯出家！不一定，出家还感觉到，哎呀，还不要出家。「当知是名真实出家」。

巳二、外道（分二科）　午一、标

于恶说法毘奈耶中而出家者：谓诸外道。

前面说在佛法中出家有这两种不同，下边说外道。分两科，第一科是标。但是有的人他没有在佛法中出家的因缘，他跑到恶说法毘奈耶中出家了，在那个地方出家。那有什么情形呢？下边第二科解释，分两科，第一科是举增上。

午二、释（分二科）　未一、举增上

或全无衣、或坏色衣、或涂灰等，增上外道。

这是第一科举增上。「或全无衣」：这外道里边，什么外道呢？其中一种的外道就是完全不穿衣服，就是裸体的外道。或者也穿衣服，穿着坏色的衣服；或者是在身体上涂灰等，这些修苦行、特别苦恼的这些外道，叫「增上」。他们也是有出离心，感觉到人生是苦，想要得解脱，也有这个意愿；那么他出家的时候跑到外道那儿出家，外道的大老师教他这样修行。外道的大老师为什么要这样告诉人这样修行呢？

我们学习《瑜伽师地论》才知道这件事，外道的大老师也是很用功修行，得到禅定了、有神通的，他看见这个牛死掉了、生天了，他看见狗死了以后生天了，那么就…喔，牛的行为能够生天，于是乎他就教他的徒弟学习牛、学习狗。这样出家，这是一种。第二种的外道，人就是过去世造了罪业，你就得要受苦，你今生多修苦行，把这个罪业消除了，你就解脱了。这外道这个大老师这么讲，你多受苦能消除你的罪业，你就解脱了。于是乎告诉你修种种的苦行来苦恼自己，外道这样子。

在前面在〈有寻有伺地〉我们已经学过了，那个地方破斥这个专要修苦行而认为得解脱的那一段文里面，说出个道理来。这种思想是外道的思想，但是我们若不学习佛法，你知道这是外道的思想吗？你能知道吗？我现在简单说，把这道理简单说一下。

我们过去有罪业，罪业成熟了使令我们受苦，或者是得病、或者有什么灾难，由如是因得如是果。但是这件事是由你过去的罪业成熟了、发生作用，使令你受苦。如果你自己找苦受，那是另一回事，过去罪业没有发生作用，你白受苦了！你受苦也不能消灭罪，因为你这个罪不是那个业力招感的苦，是你自己找苦受，那个与以前的业力没关系，所以你受苦，你白受苦了！这是一个受苦而不能得解脱的一个理由。

第二个理由受苦的原因不是业力，是你的烦恼！因为你有烦恼你才做错事，做错事才受苦；所以烦恼是根本，而不是业。你现在若想要不要受苦，你要修无我观，断烦恼：断这个爱烦恼、断这个见烦恼，你才能够苦才能灭除；你自己找苦受，你白受苦了！你的生死的苦不能解脱！

所以我们佛教徒有一个错误的想法，我也不想做大法师，我学习经论做什么？我到佛学院去学习经论做什么？我出了家我每天拜佛、我就念经、我就这样修行，这样也是修行，你出了家以后念佛、拜佛，把《金刚经》读这么一遍，我就这样修行，当然这也是修行，但是这是一个很起码、很粗浅的修行，随时会不修行了！我不信佛了！随时都会这样子。我们佛教徒若是这样子的话，你能住持佛法吗？什么是正知正见你都没得到！人家说是你受苦，你就能了苦，你就会相信这件事的。其实这是邪知邪见。所以我们若不学习经论，你的正知正见没有得到，其余都不要谈，不要谈的。这还是粗浅的事情，我们都容易犯错误，何况高深了一点，更是不容易明白，你更不容易明白怎么叫做对？怎么叫做错？更不容易明白。所以我们一定要学习经论，尤其是这个重要的经论你一定要学习！这时候你得到正知正见了，哦，这是佛法、这是非佛法，你才能够不犯错误，你才能够，哦，我这样用功修行可以得圣道，可以转凡成圣的。现在从这儿上就看出来，从这一段文就看出来，你想要修行，非要学习经论才可以，不然的话，你连正知正见都没得到。

未二、举所余

复有所余，如是等类众多外道。

还有很多的外道，不只这几种，这简略了不说了。

丑三、结

是故说言，若诸沙门、若婆罗门、若修梵行、若诸苾刍、若精勤者、若出家者，如是一切，是数取趣所有异门。

这是第三科结；补特伽罗异门分三科，征、释、结，最后这一段。「是故说言」，前面一共是六段，所以佛说「若诸沙门」，这是一类的补特伽罗、「若婆罗门」补特伽罗、「若修梵行」的补特伽罗、「若诸苾刍」的补特伽罗、「若精勤」

者，不是懈怠者、「若出家者，如是一切是数取趣所有的异门」， 就是差别，数取趣中不同的，有这么多的众生，这么多不同类的众生。

子十五、几种补特伽罗（分四科） 丑一、总标（分二科） 寅一、种类

补特伽罗，略有八种。

一共是十七科，现在是第十五科，几种补特伽罗。分四段，第一科是总标，分两科，第一科是种类。这个补特伽罗，这种众生简略地说有八种，就是八类。

寅二、建立因缘

建立因缘，略有四种。

这是第二科建立因缘，就是建立八种补特伽罗的因缘，什么原因有八种补特伽罗呢？这是总标，下边第二科是别列，分两科，第一科是八种补特伽罗，又分两科，第一科是征。建立因缘略有四种，这是标。

丑二、别列（分二科） 寅一、八种补特伽罗（分二科） 卯一、征

云何八种补特伽罗？

怎么叫做八类的众生呢？这是征，下面第二科是列，等于是回答。

卯二、列

一、有堪能者。二、无堪能者。三、善知方便者。四、不善知方便者。五、有无间修者。六、无无间修者。七、已串修习者。八、未串修习者。

这是列出来八种补特伽罗的不同，下边第二科是四种建立因缘，四种建立因缘分三科，第一科是征。

寅二、四种建立因缘（分三科） 卯一、征

云何四种补特伽罗建立因缘？

这个有四种建立因缘，有四种因缘是建立八种补特伽罗的因缘，是什么呢？那四种因缘呢？这是征，下面是标出来，就是列出来。

卯二、标

谓由四种差别因缘，建立八种补特伽罗。

就是由四种不同的因缘，建立八种补特伽罗的。这是标，下面是列出来，第三科是列出来。

卯三、列

一、由根差别故：有根已成熟、及根未成熟。

这八种补特伽罗，第一种因缘，「由根差别故」：根有不同。「有根已成熟、及

根未成熟」：这个「根」是指善根说的，就是善根已经成熟了；还有一种人，善根没有成熟。看这个《披寻记》。

《披寻记》九八九页：

有根已成熟及根未成熟者：此已成熟及未成熟，如前〈种性地〉中已说应知（陵本二十一卷十五页）。

那里已经解释了，一共有〈种性地〉、〈趣入地〉，现在是〈出离地〉，现在第三〈出离地〉。

「根已成熟」这个话是指什么说的呢？就是你内心里边，你在佛法里边的信、进、念、定、慧，你对于佛法的「信」心，这是一种善根；第二个是「念」，就是念佛的念，念也是一种善根；「定」，禅定的定；和智「慧」；还有精「进」。信、进、念、定、慧这五种。我们通常说这个人有善根、没有善根，就是指这五种说。

这个根「成熟」，这五种善根成熟了是什么境界呢？前面倒说得很详细，现在我们简单说。已经成熟了，若是你的善根成熟了，你这一生有两种可能：一个是你决定可以得圣道，你的信、进、念、定、慧这五个善根成熟了，你现在决定能得无生法忍，这是一个可能，约小乘佛法说就是得初果，决定得初果；第二个可能，决定得阿罗汉果。有这两种可能。这个时候就是你的善根成熟了，这叫成熟。「未成熟」，就是不能，你现在虽然很用功，但是你这一生你不能得初果，你不能得阿罗汉果，那就表示你的善根还没成熟。这个善根有差别，这是一种因缘。

二、由瑜伽差别故：有善知瑜伽、及不善知瑜伽。

这瑜伽是什么呢？翻到中国话是相应，就是修止观相应、修止观不相应，瑜伽就是这样意思。这静坐的时候，修止修得很相应，修观也很相应，那就叫做瑜伽。这个瑜伽的差别究竟是什么意思呢？

「有善知瑜伽、及不善知瑜伽」、就是有的人，他是佛教徒，他对于修止观的事情，他善知、他很能够明白这个修止观的次第，这个戒定慧的次第，他完全明白；道前的方便，正式修道时又是怎么样情形，他完全明白，这是善知。「及不善知瑜伽」、另外一种人，他不知道；修学圣道的事情，他不明白，一知半解知道一点，但是不好用、不善知。这又是两种人。

三、由加行差别故：有有无间殷重修、及无无间殷重修。

加行就是努力修行、不懈怠了。佛教徒里面有资粮位、有加行位。初来到佛教里面，对于佛法有了信心，他就是慢慢地学习；我今天学习天台宗也可以、明天我也学学法相宗，就是在准备、思想没有稳定的时候，就是在学习佛法的时候，我今天也可以静坐、明天也可能念佛、后天去念陀罗尼，就是这种情形；有的时候也不念佛、也不静坐、也不念陀罗尼，就是在这个时候叫资粮位。等到达到一个程度的时候，不是了，他就已经决定了，努力地修行，这叫加行位。

这加行位也是有差别，「有有无间殷重修、及无无间殷重修」：有的人的他这个加行，他已经有了无间殷重，不间断，就是不懈怠，一直精进勇猛地修行。「无间」：就是精进不懈怠；「殷重」：就是特别地诚恳而很认真地修止、修观，修这个戒、定、慧。说是戒，对戒都详细地学习，也能够受持；修定，究竟是怎么回事情，也学习得很圆满，也能努力地修行；慧是怎么回事情，也能够如法地学习，那叫殷重修，不是很草率的，不是那种事情。「及无无间殷重修」：没有能够无间殷重修，没

有！他有的时候修、有的时候不修，就是懈怠了。因为这样，这补特伽罗也就有差别了。

四、由时差别故：有已长时修道、及未长时修道。

四、由时间也有差别，怎么个情形呢？「有已长时修道及未长时修道。」这个长时修道和那个无间殷重修不一样，里面的含意还是不同的。这是把四种建立因缘说完了，八种补特伽罗也说了，四种建立因缘也说了。现在第三科配释，就是四种建立因缘和八种补特伽罗配合起来加以解释。分三科，第一科是征。

丑三、配释（分三科）　寅一、征

云何如是四种差别，能为前八补特伽罗建立因缘？

这是征，就是问；下面第二科就是配，就是等于是回答了。分四科，第一科由根差别。

寅二、配（分四科）　卯一、由根差别

谓根已成熟即有堪能者，根未成熟即无堪能者。

「谓根已成熟即有堪能者」：他的信、进、念、定、慧的善根成熟了；这句话，就是八种补特伽罗里面的有堪能者，就是有能力得圣道。他有能力得初果、有能力见诸法实相了，他有这个能力了，那就是根已成熟的。

「根未成熟即无堪能者」：如果他的信、进、念、定、慧的善根还没能成熟，那他这一生他不能得无生法忍、不能得圣道。

这是互相配合，配合这两种了。这是第一科由根差别，现在第二科由瑜伽差别。

卯二、由瑜伽差别

善知瑜伽即善知方便者，不善知瑜伽即不善知方便者。

「善知瑜伽即善知方便者」：这个瑜伽的差别有善知瑜伽者，就是那个善知方便的那一类的众生，八种补特伽罗里面有一个善知方便，就是得圣道的方便。

天台智者大师在《摩诃止观》上有一段文：「众生意钝，玄览则难」：众生他的心…这个眼耳鼻舌身前五根，前五识有的时候可能不是那么…它的时间很短促也没有分别，主要是第六意根，你有没有智慧就看你的第六意根。现在智者大师说，众生的意根是很钝的、没有智慧。「玄览则难」，玄妙的玄，游览的览，则难。「玄览则难」：玄览怎么讲呢？玄妙的玄，就是玄妙的观察，那是不容易的！你很钝、你想要玄览是不行的。怎么叫做玄览呢？就是什么都不凭借、不假借，什么都不用，也不须要见佛闻法、也不须要鸟鸣花笑，我要听见鸟叫一声就开悟了，都不用！也不要花开花谢，都不用，什么都不用，一下子就是佛！就是玄览。这样子是很难。那么怎么办法才能得圣道呢？就是「眼由色入，假文则易」：我们的眼睛要明白什么事情，眼睛能看见色，这青黄赤白，看见这个颜色；文字也是色，我们见到白纸黑字这也是色；我们一看见这个文字了，「眼由色入」，第六意识就会分别了，这样子就可以了。「眼由色入，假文则易」，所以要有了文字，我们就容易入道，就是要有凭借。

说是这个释迦牟尼佛，梵天王供养佛一个大莲花，佛就拈花微笑，迦叶尊者就开

悟了！这就是文字，并不是离文字，不要搞错了！我们这经本的文字，拈花的时候这也是文字，你没有拈花...我听到鸟叫一声就开悟了，这也是文字！所有的境界统统都是文字，只要有所表示，那就是文字。说我见那个禅师他拿那个拂尘这么一动，那就是文字。你见到禅师，他打你香板，这就是文字。就看你能不能开悟就是了！所有都是文字，你才能够...我们不要搞错了，说他们那禅师那是没有文字，不是！那都是文字。但是说起来，我们还是从佛说的经、律、论这个文字，这是正道，这是正道。

说是他打你一个香板你就开悟了，还要与修多罗合，与释迦牟尼佛说的经要合，你才能是开悟；如果你和经论不合，你是邪知邪见，不是佛教徒！我们应该有这个认识，要尊重释迦牟尼佛，对于佛要有恭敬心。你不可以把释迦牟尼佛取消，我是佛！这是胡说八道的，那有这种事情！

所以这上面说，「善知瑜伽即善知方便」一定要有方便才可以，所有的这些有所表示的都是方便，这是得圣道的前方便。完全都是要有方便，你不可以取消一切方便直接到第一义谛那里，不可以！没有这件事。说根性不同，根性不同也还是要有方便，就是辟支佛，只有辟支佛出现于没有佛、没有佛法的地方，他还是要假藉一些因缘才能开悟的，不能说没有因缘就开悟的，没有！没有这种事情。

所以说「即善知方便者」，善知瑜伽是什么？就是善知入圣道的前方便，你要有得圣道的方便，你才有希望得圣道，你不可以超越这些事情，不可以的。

「不善知瑜伽即不善知方便者」：你不善知瑜伽，不善知瑜伽这句话什么意思？就是不知道得圣道的方便，所以瑜伽是得圣道的一条道路，要用它为方便。「眼由色入，假文则易」，还是须要用文字，你才能够明白。「众生意钝，玄览则难」，一切都不要？一切都不要，不行！你辨不到的，不可能，这件事不可能的！

这个《解深密经》上说，这个真如理和一切有为法不一不异。不是一、也不是异，别异的异，不是别异的。这个地方就说到，你修学圣道，你要从有为法这里到无为的真如那里去，你要这样才能去。你离开了有为法不可以直接到真如那里去，不可以！这条不是道路，没有这条道路的。从这里也是看出来，我们还是得要学习经论，这是真如的方便，得圣道的方便，要认识到这里，才可以的。

卯三、由加行差别

有无间殷重修即有无间修者，此亦名为有常委修。

第三科由加行的差别。加行的差别这里边「有无间殷重修」：说这个佛教徒，他能精进地用功修行，那么这就是有「无间修者」，就是前面八种补特伽罗那无间修者。前面善知瑜伽是学习，学习以后又能够精进地修行。你只是明白什么是佛法、什么是圣道还不够，还要修行的。「即有无间修者，此亦名为有常委修」：这个无间修也叫做常委修。前面那个「常」：就是无间的意思。「委」：就是殷重的意思，用字不同，含义是一样的。

无无间殷重修即无无间修者，此亦名为无常委修。

那么这个人就是懈怠了，懈怠那也不能得圣道。这是加行的差别，也有这么二种补特伽罗。

卯四、由时差别

已长时修道即已串修习者，未长时修道即未串修习者。

第四科。这个「已长时修道」：是四种因缘里边的一种。长时期地修学圣道，「即已串修习者」：就是八种补特伽罗里面的那个串习修习者。

「未长时修道即未串修习者」：这个无间修和长时修、与串习修有甚么不同呢？这个「串习修」：就是长时期地修学圣道，他对于圣道这一方面，譬如说入定这件事，举这个例子，他要入定就入定、要住定就能住定，要住七天就住七天、要出定就出定，很自在的，一点困难也没有，这表示是「长时修道」。说是你是「无间修」、很用功修行，但是你没有达到这个程度，那不算是长时修道，那不算是串习修。串习修和前面那个无间修还有这个差别。你是很精进勇猛修行，但是你还没能达到自在的境界。

这个串习，长时串习修表示你这个圣道修的很自在了，是这样意思。你能努力地修，达到这个程度，那你就可以得圣道了。这是得圣道前的一种相貌，你要达到这个程度，你就应该知道你要得圣道了，你应该知道。如果我一静坐的时候，妄想来了，还不能调伏，那你现在还距离圣道还有点距离，还有一段距离的。是，你是今生能得圣道，但是你现在还不行，你今天还不行！说是我善根成熟了…这上面看出来一件事，说是这个人善根成熟了，说是你今生决定能得圣道，这表示你善根成熟了。但是你还是要学习佛法的，你还要经过长时期地学习佛法，还要努力地修行，你还要达到串习的程度，你才能得圣道的！这上面说这个次第，善根成熟了的次第是这样的。

寅三、结

如是名为由根差别、瑜伽差别、加行差别、及时差别，建立八种补特伽罗。

建立这八种补特伽罗，这是把这段文结束了。

丑四、料简（分五科）　寅一、根未成熟

若诸所有补特伽罗根未成熟，彼于所有善知方便，有无间修，已串修习，如理如法，如其善巧，皆不能办。

这是第四科料简。第一科是总标，第二科是别列，第三科是配释，现在是第四科料简，就是再重想一想，简别一下。分五科，第一科根未成熟。

「若诸所有补特伽罗根未成熟」：若这个人的信、进、念、定、慧的善根还没成熟，「彼于所有善知方便」这件事、「有无间修」这件事、「已串修习」这件事、「如理如法如其善巧」的这些事情都不能办，都不能成就。这是说这个善根没有成熟的这个人的相貌。所以有的人，你叫他学习佛法，他对于佛法也相信，但是你叫他去学习佛法，办不到，他不肯学，他会有种种理由说他不学。看这个《披寻记》。

《披寻记》九九〇页：

如理如法如其善巧等者：理，谓观待等四种道理。法，谓苦等四谛法。善巧，谓蕴界等六（注：应是五）种善巧。不能如佛施设开示无倒而知，名不能办。

「如理如法如其善巧等者」这句话怎么讲呢？「理，谓观待等四种道理」：就是观待道里、作用道理、证成道理、法尔道理这四种道理。这是四种道理，我们前面讲过多少遍了。理是这样意思，法是什么呢？「法，谓苦等四谛法」：苦、集、灭、道四谛的法。善巧是什么意思呢？「谓蕴界等六种善巧」：「六」这个字应该是「五」，前面说是五种善巧：蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，有
这五种；但是在《显扬圣教论》上说七种善巧，那就是加上根善巧和谛善巧。这个六

种不知在那里说到六种，这个「六」字应该是五才对。

「不能如佛施设开示无倒而知」：这位佛教徒，就是善根没成熟的这个人，他不能够「如佛施设、开示」，就是安立的这个开示，佛开示有世俗谛、有胜义谛。甚么叫做苦集灭道四谛？甚么叫做三十七道品？甚么叫做生死缘起？甚么叫做涅盘缘起？佛有用语言文字把他表示出来。这个善根没成熟这个人，他不肯学习佛法，他就不能如佛所开示的，「无倒而知」不颠倒、没有错误的知道，总是搞得不合适。佛是这么说的，他就解释到是这样子，总是有一点不符合，不能无倒而知。「名不能办」：他都不能成办。这是第一科，下面是第二科未善方便。

寅二、未善方便

若诸所有补特伽罗根虽成熟，而未善知善巧方便，于诸所有亦不能办。

若是所有的这些佛教徒「根虽成熟」，他的信、进、念、定、慧是成熟了。「而未善知」：但是他没能够善知方便，未能够善知道佛所安立的「善巧方便」，这些圣道。「于诸所有亦不能办」：下面所有的事情他也不能办，无间修、串修习这些事他都不能成就的。就是根是成熟了，但是你要得圣道，你还非要学习佛法的，还要有这个阶段的。

寅三、无无间修

若诸所有补特伽罗根已成熟，善知方便，无无间修，即不能得速疾通慧。

这是第三科无无间修，「若诸所有补特伽罗」，他善「根」是「成熟」了。「善知方便」：他对于佛法学得很好，他能够不颠倒地通达佛法。但是他「无无间修」：他没有精进地修行。那「即不能得速疾通慧」：那他就不能很快地得圣道，通慧就是圣道，无漏的智慧，他还是不能成就的。

寅四、未串修习

若诸所有补特伽罗根已成熟，善知方便，有无间修，未串修习，即于所有自所作事未得成办。

下面是第四科未串修习。「若诸所有」的「补特伽罗」，善「根已」经「成熟」了，他又能学习佛法，「善知」圣道的「方便」。「有无间修」：他还能精进地用功修行。但是「未串修习」：还没能达到那个大自在的境界，他还没有，没到这个程度。「即于所有自所作事未得成辨」：那这样子，对于他自己所要做的圣道的大事，他还不能成就，也是不行的。

寅五、已串修习

若诸补特伽罗根已成熟，善知方便，有无间修，已串修习；彼于所有皆能成办，亦能获得速疾通慧，于其所有自所作事已得成办。

这是第五科已串修习。补特伽罗他善根成熟了，他又能努力地学习佛法，善知圣道的方便；学习了佛法以后，他又能无间修，精进地修行。「已串修习」：修习到大自在的境界。

你常常静坐、调心，你会知道这件事。譬如有的时候心里有点烦恼，但是我正念一提起来，烦恼就没有了，这比较好一点。但是昨天这样子，今天不一定，今天烦恼

来了不能调，我的正念提起来，打不过那个烦恼，你打输了，你的烦恼胜利了，你的正念失败了。就是没到那个程度的时候，有的时候退、有的时候进，是这样子，进进退退这样子。

现在这位修行人，「根已成熟，善知方便，有无间修，已串修习」，达到这个境界了，烦恼没有了、不感觉有烦恼了。「彼于所有皆能成办」：这个人对于所有圣道的事情，他决定可以成就了！他能到这个程度。所以我坐破了十八个蒲团了！我用功几十年了！其实这个话固然是很好、很难得的事情，但是你有没有修行，不是这个事情，就看你这一念心！你这一念心是怎么个情形。如果你那一念心的正念没有力量，还是没有用的，你十八个蒲团坐破了，你还要再十八个才可以，不然还不行的。

「彼于所有皆能成办，亦能获得速疾通慧」：这个人很快地他就能得神通、得大智慧，他可以成就圣道了。「于其所有自所作事已得成办」：对于他所有自己所要做的事情都能成办，你想要得四禅也能成办、你想要得无色界的四空定也能成办、你想要得灭尽定也能成就、你想要得阿罗汉也能成就、你想要得六种神通统统都能成就，各式各样圣道的功德都能成就。这就说这个次第，由开始发心一直到最后成就，有这么多的次第，是这么意思。不是说这人决定不成功，不是！你继续努力会成功的。

子十六、几种魔及魔事（分二科）　丑一、总标

当知诸魔，略有四种。魔所作事，有无量种。勤修观行诸瑜伽师，应善辨知，当正远离。

一共十七大科，前边是第十五科说完了，现在是第十六科几种魔及魔事，分两科，第一科是总标。

「当知诸魔略有四种」：修学圣道的人，一定会遇见魔的这个问题。这个魔究竟是有多少魔呢？简要地说就是四种魔；这个魔王，这个魔所作的事情那就不止四种，有无量种，不可以数计了，太多了。

「勤修观行诸瑜伽师」：说这个人出离心切，他发了出离心、发了菩提心，他精进地修学止观。这个「行」就是心，就是你的心，你观察你的心怎么样活动，就是「行」。当然这个心有能行、也有所行。能行当然是心，心在所缘境上活动，在色声香味触法上活动，这是所行。所以观行就是有能行、有所行，都是所观的境界。「诸瑜伽师」：很多的修行人，「应善了知」你应该善巧地辨知四种魔和魔所做的事情。「当正远离」：你要特别注意远离魔、远离魔所做的事情，你应该这样子，你的圣道才能成就的。这是总标，下边第二科是别辨，分两科，第一科是诸魔，分三科，第一科是征。

丑二、别辨（分二科）　寅一、诸魔（分三科）　卯一、征

云何四魔？

总标里边说是有四种魔，哪四种魔呢？这是征，下面第二科是列。

卯二、列

一、蕴魔。二、烦恼魔。三、死魔。四、天魔。

这是列出来，下面第三科加以解释，分两科，第一科是辨种类，辨四类魔。分四科，第一科先解释这个蕴魔。

卯三、释（分二科）　辰一、辨种类（分四科）　巳一、蕴魔

蕴魔者:谓五取蕴。

「蕴」究竟是什么呢？就是我们的色受想行识这五种蕴。这五种蕴它能生出来种种的烦恼，所以叫取蕴。「取」也有四种，有欲取、见取、戒禁取、我语取，这在十二缘起里面解释已经解释了很详细了。这个「蕴」，就是我们这个身体的果报，它是由烦恼生起的；生起了之后，它又能生出烦恼来；所以它就是魔。这个魔还是很厉害的，这是第一种。

巳二、烦恼魔

烦恼魔者:谓三界中一切烦恼。

「烦恼魔」是指什么说的呢？「谓三界中一切的烦恼」：谓欲界的、色界的、无色界的烦恼。我们欲界的人在欲上有烦恼，在色声香味触上有烦恼；色界天上、无色界天上的人在禅定里边有烦恼，爱着这个禅定，这都是爱烦恼。另外一种见烦恼就通于欲界、色界、无色界，主要就是我见。这个见烦恼和这个爱烦恼就包括了三界中一切的烦恼；这些烦恼都是魔，都是障碍你修行的。第二个是烦恼魔，第三个是死魔。

巳三、死魔

死魔者：谓彼彼有情，从彼彼有情众，夭丧殒殁。

「死魔」是什么意思呢？「谓彼彼有情」：是那个有情、那个有情、那个有情，地狱的、饿鬼的、畜生、人、天、阿修罗、色界天上的人、无色界天上的人，各式各样的有情。「从彼彼有情众」：每一类众生并不是一个、孤独的，那里都很多的嘛，地狱的众生也是很多，天上的人也很多。他从他同类的众生里边，他死掉了，这就叫做死魔。「夭」：就是寿命不长，在少年的时候就死掉了。这个「丧」：不管你是少年、是老年死掉了都叫做「丧」。「殒殁」就是你这个身体坏了、结束了。

巳四、天魔

天魔者：谓于勤修胜善品者，求欲超越蕴、烦恼、死三种魔时，有生欲界最上天子，得大自在为作障碍，发起种种扰乱事业，是名天魔。

「天魔者」，这是第四科天魔，什么叫做天魔呢？「谓于勤修胜善品者，求欲超越蕴、烦恼、死三种魔时」，「谓于勤修胜善品者」：就是对于那个精进修学出世间殊胜的圣道的人，修学圣道的人。「求欲超越」：修学圣道的人，他是个干什么的人？「求」：是希望，他希望、想要超越蕴魔，不要有这个臭皮囊，这个臭皮囊我不欢喜，超越这个蕴魔、超越这个烦恼魔、超越这个死魔，也就是解脱。超越实在就是解脱的意思。「求欲」：他有这个愿望，想要解脱这么多的魔、解脱这三种魔的时候，那就是有这样的愿望，也一定有这样的行动，就修学圣道。「勤修胜善品」的目的是什么呢？就是「求欲超越蕴烦恼死三种魔」。

「有生欲界最上天子」：有的众生在人世间做了很多的功德，但是他思想有问题，他的功德使令他投生在欲界最高的那一层天，就是他化自在天在那里。在那里他有大自在的境界。「为作障碍」：这个天子他就是天魔，他就为勤修胜善品的这个人作障碍。「发起种种扰乱事业」：他就现出来很多的扰乱，扰乱这个修行人，叫你止也修不成、观也修不成，叫你持戒也持得不清净，就是破坏你戒定慧的这个人，「是名天魔」。看《披寻记》。

《披寻记》九九一页：

有生欲界最上天子者：〈有寻有伺地〉说：复有摩罗天宫，即他化自在天摄，然处所高胜（陵本四卷三页）。此于欲界，名为最上应知。

「有生欲界最上天子者：〈有寻有伺地〉」，这我们学习过了，那个地方说：「复有摩罗天宫」：摩罗就是魔，我们简单说叫魔，实在还有罗这个音，摩罗天宫，这个天人的宫殿。「即他化自在天摄」：属于他化自在天里面。「然处所高胜」：他所居住的地方高胜过其他的他化自在天的人，他的功德大，所以福胜报也就好一点。「在陵本四卷三页。此于欲界，名为最上」：在欲界里面他最上，不是色界、无色界。

辰二、明建立（分二科）　巳一、标义

当知此中，若死所依、若能令死、若正是死、若于其死作障碍事，不令超越。依此四种，建立四魔。

这下面是第二科，前面第一科是辨种类，辨这个四魔的不同。下边明建立，建立这四种魔的原因，分两科，第一科是标义。

「当知此中，若死所依」：你要知道这四魔里边，这个蕴魔是什么呢？就是「死所依」：你有了这个身体，才有这个身体的死亡。这个身体生出来了然后才会死；你根本没有色受想行识，有什么死呢？就没有死亡这回事了，所以蕴是死所依止的地方。「若能令死」：若能令死，就是那个烦恼魔，烦恼魔能令你生、令你死的。「若正是死」：那么就是死魔。「若于其死作障碍事，不令超越。」「若于其死作障碍事」：若是这个修行人，他想要超越蕴魔、烦恼魔、死魔，但是那个人对于他想要超越这三种魔，「作障碍事」不令他超越、不令他解脱，那这就是天魔了。「依此四种，建立四魔」：死所依、能令死、正是死、若于其死作障碍事，依这四种建立四魔。这是标义，下面第二科别释，加以解释，分四科，第一科是死所依。

巳二、别释（分四科）　午一、死所依

谓依已生、已入现在五取蕴故，方有其死。

这个「死所依」怎么讲法呢？「谓依已生」：依据你的色受想行识已经出现了，已经出现了这句话什么意思呢？就是「已入现在五取蕴故」：出现就是现在。如果是过去那就不是现在了，未来还没生。已经生、已经灭了那就是过去，没生是未来。说现在是生，是属于现在的五取蕴，这就叫做「依已生」。「方有其死」：这时候你才会死亡的，不然就没有死亡这件事，所以叫做「死所依」，这是蕴魔。

午二、能令死

由烦恼故，感当来生；生已，便有夭丧殒殁。

这是第二科能令死。

「由烦恼故，感当来生；生已，便有夭丧殒殁。」说是我们这个色受想行识怎么会生出来？怎么会出现色受想行识呢？「由烦恼故」：由于你内心里有烦恼，你心里面有爱烦恼、有见烦恼，所以招感将来的生命。说他以前有很多的业力，但是他若把烦恼断了就不成了，所以阿罗汉无量劫来，他也有很多的生死的业力，但是他这一生修四念住、修禅，把爱烦恼、见烦恼断了，他就没有生死了！那些业力都不能发生作

用了。所以这看出来，烦恼是根本，烦恼是众苦之本！所以，「由烦恼故，感当来生」：招感你将来的生命，这个生命就是苦！「生已，便有夭丧殒殁」：你这个色受想行识一出现以后就是生，有生必有死，便有夭丧殒殁，便有这件事。所以能令死，实在是烦恼的力量，烦恼能令你生、也能令你死。

午三、正是死

诸有情类，命根尽灭，夭丧殒殁，是死自性。

这是第三科解释这个正是死。指怎么说的呢？「诸有情类」：不管你是胎生、卵生湿生、化生，你是欲界、色界、无色界这些种类，只要你有色受想行识，你就是有命。这个「命根」实在来说就是业力，得此生命体的那个业力，是这个生命体的根本，那个业力若结束了，这个身体就是非要死不可。说我怎么健康、我吃得东西很有营养，都没有用；那个业力若结束，就非死不可。说我吃得营养也不是那么好，我身体不健康，但是那个业力还存在，你能继续生存活下去，你还是能生存的。所以韩愈他发苍苍而齿牙动摇，很老了，但是他还继续活下去的，就是那个业力还在。所以这个「命根尽灭」，那个命根、那个业力若是死掉了，那就不行了，你的身体就要夭丧殒殁。死的体性是这样。

午四、障超死（分二科）　未一、略标

勤修善者，为超死故正加行时，彼天子魔得大自在，能为障碍；由障碍故，或于死法，令不能出；或经多时，极大艰难，方能超越。

这是第四科障超死，这是指天子魔。「勤修善者，为超死故」：这个精进、把世间上的欲都放下了，过这个淡泊生活、精进地修学圣道的这个人，他的目的是什么呢？「为超死故」：就是解脱这个生老死，解脱蕴魔、烦恼魔、死魔、天魔，他目的就是解脱这些事情。「为超死故」，所以要修学圣道。

世间上的人在社会上生活，不管你是国家的领导人也好、做一般老百姓也好，不管是怎么高明，你不能超越生老病死，就是在这里流转。也不能解脱三恶道，有的时候到天上去、有的时候到地狱去，就是这样子；只有修学圣道才能解脱这些事情。

「正加行时」：你修学圣道努力修行的时候。「彼天子魔得大自在」：那个欲界顶天的天子魔，他有大自在力量「能为障碍」：能障碍你修学圣道。「由障碍故，或于死法，令不能出」：因为这个天子魔来迷惑这个人，就障碍你，「或于死法，令不能出」或者你想要超越老病死，不行，不能！「或」是不决定的意思。

「或经多时，极大艰难，方能超越」：虽然天子魔来捣乱，但那个修行人不屈服，继续地用戒定慧、用止观来调心，心不动，魔也无可奈何；你心若不动，魔王也没有办法。所以「或经多时」，但是经过时间很多。「极大艰难」：哎呀，受了很的苦、受了很多的难，「方能超越」：才能超越天子魔，天子魔来迷惑你，不能迷惑，你心里不动，并且魔王要听你招呼。

看这《阿含经》里面说过，有个比丘尼在寂静处入定，忽然感觉到身体里面不对，里面不舒服；然后比丘尼注意一看，哦，这个魔王来捣乱，请你走！这比丘尼下令叫他走，这魔王就得走；若是我们凡夫，你叫他走，不可以的，凡夫没这个力量。所以阿罗汉还是有这个力量，那就是已经成功了的人。所以「或于死法，令不能出；或经多时，极大艰难，方能超越。」这就是这样情形。这修学圣道也还不是那么容易。

未二、别显（分二科） 申一、辨相（分二科） 酉一、暂不自在

又魔于彼，或有暂时不得自在：谓世间道离欲异生，或在此间，或生于彼。

这第二科别显。前面是略标，现在这是别显，特别的显示其中的某几样。分两科，第一科是辨相，分两科，第一科暂不自在，辨别暂不自在的相貌。

「又魔于彼」：又这个天子魔虽然是很厉害，但是「或有暂时」：短时间对这个修行人，「不得自在」：你想要捣乱，不能捣乱的。这个人的修行超越了魔的境界了，这是怎么回事情呢？

「谓世间道离欲异生，或在此间，或生于彼」。「谓世间道离欲异生」：谓这个佛教徒或者是外道，他不修四念住，他修世间的方法，能够离欲、能解脱了世间色声香味触的欲，这样的异生。异生就是凡夫，虽然是解脱了、离欲，这个「离」就是解脱，解脱了世间的欲，但是还是凡夫。这个离欲的凡夫，他就是由世间的方法修学禅定，成就了色界四禅或者是无色界的四空定，但是这个人他还没有死亡。

所以「或在此间」：或者这个时候，他还在人间在这里生存。当然成就四禅八定的人，这种人多数在深山里面住，他不愿和我们人在一起，因为他嫌我们俗气。他嫌我们俗气、不清净，他在山里面清淡的生活，他心情快乐。「或生于彼」：这寿命到了，这臭皮囊死掉了，他就生到天上去了，超过了欲界、到了色界天或者是无色界天去了。这个人成就了色界、无色界的禅定的人，魔王不能向他捣乱；因为他没有欲了，你怎么样他也不害怕你，你迷惑他，他心里也不动的。所以，「暂时不得自在」。下面第二科得大自在。

酉二、得大自在

或魔于彼得大自在：谓未离欲。

「或魔于彼得大自在」，这第二科，或者魔对这个人还是有力量的，「彼得大自在」。「谓未离欲」：就是说，不管你是外道也好、佛教徒也好，你怎么修行也好，但是你内心没能离欲，你还是爱这个色声香味触的，那魔王对你来说是得大自在的，要叫你怎么地你就怎么地，你不能自主的。这是有暂不自在、得大自在两种不同。下面第二科释义，前面是辨相，下面解释这个道理，分两科，第一科未离欲。

申二、释义（分二科） 酉一、于未离欲

若未离欲，在魔手中，随欲所作。

「若未离欲，在魔手中」：若是这个修行人虽然用功修行，他心里面还不能离欲的话，他还在魔王手里，还受魔王的控制，魔王对你还有大自在的。「随欲所作」：魔王他想要叫你怎么的，你就得怎么的，你不能够自主的，「随欲所作」。

酉二、于暂离欲

若世间道而离欲者：魔缚所缚，未脱魔羂，由必还来生此界故。

「若世间道而离欲者，魔缚所缚。」这第二科于暂离欲，于暂时离欲的人来说。若是这位修行人他不是修学佛法，他是修世间的方法，破除去了色声香味触的欲。这个人「魔缚所缚」：魔王有很多系缚人的办法，这个离欲的这个人还是为魔缚所系缚的，魔王还有办法系缚他。「未脱魔羂」：这个修行人还没能够解脱魔王的那条绳

子，魔王随时还可以影响你的。「由必还来生此界故」：由于你这个人，虽然是离了欲，生到色界天、生到无色界天，但是你终究有一天还要回到欲界来的，所以魔王还能控制你。由世间道得离欲这件事是靠不住的！看《披寻记》。

《披寻记》九九一页：

魔缚所缚未脱魔羁者：〈摄事分〉说：烦恼随眠未永拔故，虽世间道方便逃避，远至有顶，复执将还。可爱妙欲譬之九结，由彼结故，令于生死自然乐着，于自系缚不欲解脱（陵本八十五卷十五页）。此中道理应如是知。

「魔缚所缚未脱魔羁者：〈摄事分〉说」：〈摄事分〉就是《瑜伽师地论》一共有五分，现在我们学习的这个是〈本地分〉，后面有〈摄事分〉，那上面说：「烦恼随眠未永拔故」，世间离欲的人，他欲的烦恼的种子，随眠是种子，他没能够永久地把他消灭，暂时有了禅定的力量，使令欲的种子不动，但是还没消灭，还在那里。

「虽世间道方便逃避，远至有顶」：虽然这个修行人，你用世间的方法，你不用四念住、这个无常、无我、诸法实相的这种智慧，你不用这个方法修行，其他的方法都是世间法。你用这个方法，「世间道，方便逃避」：用这样的方便，你跑了，跑到什么地方去呢？「远至有顶」：跑得很远，跑到无色界天非非想天去了。「复执将还」：这个魔王还可以把你抓回来的，「复执将还」，还能够抓回来，「复执将还」。

「可爱妙欲譬之九结，由彼结故，令于生死自然乐着」怎么会把他抓回来？因为你的烦恼种子没有断，这个欲的烦恼的种子没有断，这就是烦恼魔，烦恼魔又把你抓回来了，回到欲界来。说我在色界天、在无色界天多少大劫都没有欲，但是你回到欲界来就有欲，这欲的种子就会动，种子生现行，就会这样子。

「可爱妙欲譬之九结」：世间上的色声香味触，在有欲的人来说，这是很妙的事情、很可爱的事情。「譬之九结」：这个譬喻就是有九个扣，九条绳子来绑着你。但是《阿毘达磨论》里面也说有九种烦恼，九种烦恼。这个「结」就是系缚的意思，烦恼能抓住你，一共有九种。「由彼结故，令于生死自然乐着」：由于你内心里面有九个结，就使令你在生死里面任运地、不用有人教你、不用人教你，你自然就欢喜欲，自然乐着。

「于自系缚不欲解脱」：在这个欲，被欲系缚了，自己还不想解脱、不愿意解脱，愿意在系缚着，这样子。这个文是在「陵本八十五卷十五页。此中道理应如是知。」这是前边说诸魔，下面第二科说魔事，分三科，第一科是征。

寅二、魔事（分三科）　卯一、征

云何魔事？

怎么叫做魔事？魔王做什么事情来迷惑人、障碍我们修行呢？这是征，下面第二科解释，分四科，第一科障正发趣，分五科，第一科舍善法欲。

卯一、释（分四科）　辰一、障正发趣（分五科）　巳一、舍善法欲

谓诸所有能引出离善法欲生，耽着诸欲增上力故，寻还退舍：当知此即是为魔事。

谓有很多发心修行的人，「能引出离善法欲生」：这个善法欲能引出离。这个「善法」：就是佛法的戒定慧、三十七道品这个善法，这个戒定慧的善法有什么好处

呢？「能引出离」：能引导你从生老病死苦里面得解脱，所以能引出离的善法欲生起来了，所以这个众生就想要出家、想要修学戒定慧。

「耽着诸欲增上力故，寻还退舍」：但是他过去久远劫来，耽着就是爱着，爱着这色声香味触的欲，无始劫来的熏习，这个欲的力量太强了，「增上力」，增上就是太强了，这个力量太大了。「寻还退舍」：很快地又把善法欲失掉了，又不想要修圣道，又不想出家了，「寻还退舍」。「当知此即是为魔事」：这就叫做魔事，这是烦恼魔，烦恼魔令你退了道心。而魔王也就是用欲来引导人，令你退道心的。这是舍善法欲，下面第二科是不护根门。

巳二、不护根门

若正安住密护根门，于诸所有可爱色声香味触法，由执取相、执取随好，心乐趣入：当知此即是为魔事。

「若正安住」：有善法欲这个人出了家，他心里面安住在密护根门这里。这个根就是眼耳鼻舌身意六根，六根就是门。这个房子有个门，好人可以进来、坏人也进来。修行人呢，坏人不要进来，就是你保护你的眼耳鼻舌身意，这个佛法的圣道可以从这里进来，可以学习；但是这贪、瞋、痴的烦恼这些贼，不要进来，叫「密护根门」。「密」也就是很严密的，不可以有一点漏洞，保护你这个眼耳鼻舌身意这个门，烦恼贼不要进来。我随时行住坐卧的时候，眼耳鼻舌身意遇见色声香味触法的时候，都能向道上会，一失掉正念的时候，贪、瞋、痴就出来了，但是这时候你要保护，把它息灭了它。

「于诸所有可爱色声香味触法」：修行人对于外边的世界，所有可爱的色、可爱的声香味触法；「由执取相、执取随好，心乐趣入」：无始劫来就是这样子。「执取相」：是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这前五识是「执取相」，就是概略的相貌。「执取随好」是第六意识，第六意识，这个相怎么好、怎么好，作种种的分别。

「心乐趣入」：心里面欢喜到色声香味触法那里去，就把这个正念的戒定慧，无贪瞋痴的正念失掉了，这个善法欲就失掉了，是这样意思。「当知此即是为魔事」：这就叫做魔事。什么叫做魔事？这就是魔事。就是魔王现出可爱的色声香味触来迷惑你，令你颠倒，是这么意思。下面第二科食不知量。

巳三、食不知量

若正安住于食知量、于诸美味不平等食，由贪爱欲心乐趣入：当知此即是为魔事。

说这个修行人，他发了善法欲出了家，出了家以后，能安住密护根门。不但是密护根门，而能够安住于食知量。饮食这件事，非要有饮食不可，不然这个身体不能存在了，所以要有饮食；但是这个修行人知量，知道饮食的量。「量」：数量也是量，但作用也是量。我今天吃香蕉它能发生什么作用，我今天吃辣椒是发生什么作用，我吃蔬菜、吃白菜、吃各式各样的饮食，要知道它的作用。

「于诸美味不平等食」：我欢喜酸、欢喜辣的、欢喜甜的这些美味，「不平等食」什么叫不平等食？就是你吃这样的饮食，它发生的作用，对于修学圣道不合适，它能令你发欲心，你吃这个东西能令你发欲心，你静坐的时候没有理由地这个欲心就起来了，并不是…我本来也没有不如理作意，为什么会发出欲来呢？就是有这么回事。你晚间吃东西容易有欲心，你晚间吃东西令你有欲心。所以佛制定你晚间不要吃东西，当然你只是晚间不吃东西，那也不能离欲，你还是要修不净观、修四念住才能。但是饮食也能帮助你这件事，譬如说我吃白菜有可能令你容易寂静，有可能好像

不用特别用力，心就能寂静住；有的饮食帮助你修止、帮助你修观；有的饮食破坏你的止观的。人与人都不一样，各式各样的情形。这个修行人安住于食知量，但是他「于诸美味不平等食，由贪爱欲心乐趣入」：总是想辦法要吃点东西，他饿了不能忍受，我就要吃东西，不吃东西不行。其实这件事，你忍了三天以后就没有关系，你常常习惯了这时候吃东西，你不吃不行，你不舒服。但你忍了三天，第四天没有事了，就习惯了，没有事。「由贪爱欲」：由爱这个美味饮食的这个欲，「心乐趣入」：总是想办法我今天这个时候吃什么、明天这个时候要吃什么，总是想这件事；「当知此即是为魔事」，这就是魔事。魔王因为你对饮食有特别的欲，魔王就用这个事来迷惑你，叫你退道心，就是这样意思。

巳四、贪乐卧眠

若正安住精勤修习初夜后夜悟寤瑜伽，于睡眠乐、于偃卧乐、于胁卧乐，由懈怠力心乐趣入：当知此即是为魔事。

这是第四科贪乐卧眠。「若正安住」：若是这个修行人他能够有善法欲、有密护根门、于食知量，他又能够修悟寤瑜伽；「若正安住精勤修习初夜后夜悟寤瑜伽」。这修行这件事需要时间，没有时间怎么修行呢？就是白天的三时，初中后三时；夜间的三时，就是初夜和后夜也要用功修行，只是中夜要休息，这叫做悟寤瑜伽。这个「悟」和那个佛陀翻个「觉」是通用；「悟寤」：就是心里面老是明白，不要睡眠，然后你才能修瑜伽的。

「于睡眠乐、于偃卧乐」，「偃」：就是仰在那里卧，不是吉祥卧；「于胁卧」，感觉到快乐。这里面的事情，你愈节省睡眠愈感觉睡眠快乐，哎呀，我睡五分钟都感觉到好，愈节省睡眠愈有这个问题。所以你努力地修止观，止观相应了就没有这个问题了，它不威胁你，就没有这个压力了。因为你静坐感觉到舒服，就没有这个问题，你静坐不相应，那这些事情都有问题，睡眠也有问题、饮食也有问题，很多的事情都有问题。若是不到街上走一走也不行，要出去走一走，不然的话，总感觉静坐坐不下去，就得要跑一跑，就是心掉举、身掉举，还有口掉举，不说话还不行。

所以我们没得圣道以前，很多的问题。如果你常常地多读经论，从经论、从佛的法语启发你的道心，这些问题就能降伏住；然后多静坐慢慢相应了，这些问题都解决了。「由懈怠力心乐趣入」：由于你心里面懈怠，不欢喜修止观，心里就欢喜睡眠，趣入于睡眠；「当知此即是为魔事」，这就是魔事。

巳五、不住正知等（分二科）　午一、列（分四科）　未一、于母邑等

若正安住正知而住，于往来等诸事业时，若见幼少盛年美色诸母邑等，由不如理执取相好，心乐趣入。

这是第五科不住正知等，分两科，第一科是列，分四科，第一科于母邑等。

「若正安住正知而住」：这就是修行的方法，要持戒清净、密护根门、于食知量、修悟寤瑜伽、正知而住，这是修行的方法。这位修行人他能安住在「正知而住」。怎么叫做正知而住呢？就是不管是行住坐卧、是到街上去、是回来，举手投足、从早晨起来以后到晚间休息，这中间的时候，不管是做什么事，心里面要保护内心的清净，叫正知而住，正知而住是这样子的。正知而住，安住在正知而住这样用功修行。但是「于往来等诸事业时」：他不能老在那儿静坐，一定要往来，从讲堂到禅堂、从禅堂到宿舍，若往若来，或者从寺庙到城市去、从城市回来等，总是有事情要做。

「若见幼少」：若见幼小，年少的、盛年的、美色的诸母邑等，这些女人，看见这种女人时候。「由不如理执取相好，心乐趣入」：由于你内心看见这种女人的时候，你不能如理地去分别观察，不能观察「观此粉饰身，疮伤一堆骨，疾病多思惟，决非常存者」。观察这是老、病、死，这个臭皮囊，你要这样观察，就是一堆骨头，髑髅骨、项骨、齿骨乃至到胁骨、肋骨、髀骨乃至到脚趾、趾骨，你不能这样观察，「执取相好」感觉这个相好，怎么样的美妙「心乐趣入」，那么你的心就欢喜去爱着这个境界去了。这是第一科，第二科于妙好事。

未二、于妙好事

或见世间诸妙好事，心乐趣入。

你到了城市去，有各式各样的事情，感觉到很美，心里面也跑到那里去，执着去了。第三科于多事业。

未三、于多事业

或于多事多所作中，心乐趣入。

欢喜作很多的杂事，心里面欢喜这样子。欢喜这样子，那当然你就不能修止观了。

未四、于相杂住

或见在家及出家众欢娱杂处，或见恶友共相杂住，便生随喜，心乐趣入。

「或见在家及出家众欢娱杂处」，这是第四科于相杂住。或者看见在家人和出家人众，很多人在那里谈笑、在一起住。「或见恶友共相杂住，便生随喜」：或见他们都是互相放逸的人在一起相杂住，你感觉到「便生随喜」，心里面随顺，那很好，我在庙里面自己寮房只住我一个人，心里不欢喜。「心乐趣入」：就欢喜这些放逸的境界。

午二、结

当知一切皆是魔事。

这都是魔事，「当知一切皆是魔事」。是结束这一段。

辰二、障生净信

于佛法僧、苦集灭道、此世他世，若生疑惑：当知一切皆是魔事。

于佛法僧，我们出了家的时候，不欢喜学习佛法，但是你在佛教的范围内生活，到大殿里面看见佛像，到藏经楼就看见经书，其他地方看到的都是同修梵行的人，佛法僧。「于苦集灭道」：经论里面说到苦集，世间的因果；灭道，出世间因果。

「此世他世」：佛法经论里面说此世还有他世，人死掉了以后，生命没有结束，还有来生，或者生天上、或者到三恶道这些事情。「若生疑惑」：你对经论没有多学习，你对这些事情就会有疑惑，是那么回事吗？就会有疑惑。「当知一切皆是魔事」，你对佛法有疑惑心，这就是障碍你修学圣道的魔事。下面第三科障修远离。

辰三、障修远离

住阿练若、树下、冢间、空闲静室，若见广大可怖畏事，惊恐毛竖；或见沙门婆罗门像、人非人像，欻尔而来，不如正理劝舍白品、劝取黑品：当知一切皆是魔事。

若是你这位修行人，居住在「阿练若」寂静处，在深山里面住、或是在「树下」住、或在「冢间」埋葬死人的地方、或者「空闲」的「静室」，虽然不是深山里面，但是你住的这个地方也很寂静，空闲静室。「若见广大可怖畏事」：你在这些地方住，这一天忽然间看见很广大的可恐怖的事情。「惊恐毛竖」：你就害怕了，你的汗毛都竖起来了，看见什么事情呢？

「或见沙门婆罗门像」：看见一个沙门的像，看见一个婆罗门的像，说这个人像个沙门、像个婆罗门。「人非人像」：看见是个人的相、或看见非人的像，就是鬼神的像。「欻尔而来」：原来看见什么也没有，忽然间就出现了，你看见这个境界的时候。「不如正理劝舍白品、劝取黑品」：这些人，这些沙门、婆罗门、人、非人忽然间来了，他说的话不合道理，不合道理地劝你舍白品，弃舍修学圣道，不要！「劝取黑品」：劝你回到社会上去受五欲乐是好的，劝你修学世间的善法是好的，出世间圣道不能得涅盘！劝你这样子；「当知一切皆是魔事」。这些事情。看《披寻记》。

《披寻记》九九二页：

若见广大可怖畏事等者：谓闲居时，或于尘雾、或昏夜分，见大云气，闻震雷音，或逢雹雨、狮子虎豹，或遭凶猾、窃劫抄虏，或遇非人来相娆逼，便生惊怖、身毛为竖。如〈思所成地〉中说（陵本十八卷八页）。此说广大可怖畏事，及与沙门婆罗门像、人非人像，如应准释。

「若见广大可怖畏事等者：谓闲居时，或于尘雾」：很多的微尘，或者是雾，「或昏夜分，见大云气，闻震雷音」：雷的音声很大，距离你很近。「或逢雹雨、狮子虎豹，或遭凶猾」：这个凶恶狡猾欺诈的事情。「窃劫抄虏」：就是有人来偷盗这些事情。「或遇非人来相娆逼」：娆乱你、逼迫你。「便生惊怖」：你就心里害怕了。「身毛为竖，如〈思所成地〉中说」，我们前面也已经学过了，在「陵本十八卷八页」。「此说广大可怖畏事，及与沙门婆罗门像、人非人像，如应准释」。就如〈思所成地〉那些文的意思。下面第四科障庄严法。

辰四、障庄严法

若于利养恭敬称誉心乐趣入，或于悭吝广大希欲不知喜足，忿恨覆恼及矫诈等，沙门庄严所对治法，心乐趣入：当知一切皆是魔事。

或者我们已经出了家，在寺庙里面修学圣道。修学圣道，但是有点问题，什么问题？对于利养，在家居士来供养你，对于你有恭敬心、来赞叹你，哎呀！你能放下世间的事情出家修行，怎么好！你听见了这个话，你心里面就执着了，这是不对的。所以我们出家人，你一定要学习一个法门，当然就是四念住。《金刚经》就是四念住、就是禅，你用这个禅来调心，人家赞叹我的时候，你不要执着这件事，要观察它如梦，像作梦的时候有人赞叹我、有人来供养我，醒了梦了，没有这么回事啊。你应该作如是观，不执着这件事。

那么这样子，你遇见如意的事情，你不要执着，也要作如是观；遇见不如意的事情，也应该作如是观，也是如梦，醒了梦了，没有这件事，观察它是虚妄的、是毕竟空寂的。你这样观察呢，如意的事、不如意的事都是你的圣道的增上缘，你常作如是观，你的般若的智慧逐渐就有力量，它是你的增上缘，它作你止观的所缘境，使令你

的智慧逐渐增长，就是它对你有帮助。

他骂你一句、打你一句、轻视了你，而这件事是你圣道的增上缘，你因此而修止观，止观的力量增长，他帮助你圣道了。若是你不是用圣道、向圣道上理会，你不这样想，哦，你为什么轻视我，你用原来的虚妄分别心，哎呀，这个人对我很恭敬，对我好！这个人轻视我！你用一般的贪瞋痴去分别这件事，那么这个如意的事、不如意的事就变成魔事了，就障碍你修行了。所以外边的境界不是决定的事情，不是决定是魔事，也不是决定是佛事；是魔事、是佛事在乎你自己的一念心！在乎你自己的一念心。你向道上会，你用般若波罗蜜观察这些魔事，观察这些如意的事、不如意的事，那这些事都是修学圣道的增上缘。他骂你一句，反倒令你向于圣道，帮助你得无生法忍了，你要知道！但是你错了，你不向道上会，你用一般的虚妄分别心去执着，那就是障道因缘。所以我们若是学习佛法的时候，你会知道这件事。那个好、那个坏，不是在外边，在你的心里边。

说我到那个庙上去，招待我很好、吃得也好、衣食住都很欢喜，我感觉那里不错；我到那儿住，吃得也不好、住的也不好、招待我也不好，这个地方我不去了！你用这样的心情去分别，是另一回事。所以你若是能够学习一部经、学习一部论，你掌握到般若的智慧，到处都是道场、什么地方都是道场、处处都是善知识，就是在乎你自己！但是这件事，你要有这种智慧才可以。智慧从哪里的来？不是天然的，要学习经论才可以的。

五祖给六祖讲《金刚般若经》，其实《金刚经》就是很好的！《大品般若经》也好，《华严经》、《法华经》、《大宝积经》统统都是好，《楞伽经》、《解深密经》统统都是法宝。你要从这些经里边，《大智度论》也非常好、《瑜伽师地论》也是非常好，你要从这里边得到宝！说挖到宝，挖是表示努力的意思，你要努力地取到这个智慧的时候，你就成功了。

说我学习佛法是学习了，把本儿一合起来，它是它、我是我，另一回事；我还用我原来的这种贪瞋痴，那就不是了！那都没有用、什么都没有用。所以这上面，「若于利养恭敬称誉心乐趣入」，我欢喜执着这件事，这个居士对我好、这个是我徒弟，我的徒弟忽然间去亲近那个法师，我就不高兴了！这个出家人他没得到佛法味！那有这种事情呢？

当然我有时候说话居士也不高兴，这是在加州说的，我说每个人都有自由，你愿意到这里、到法云寺也可以，你愿意到其他寺都可以，那居士…我们对你很热心、护持，你反倒这样说，又起了烦恼。但是我是这样子，我不去执着这件事。所以这样说还有别的人，哦，你这个人说这些大话，又是不对了！

但实在来说我们学习经论，我们学习《瑜伽师地论》，就告诉我们这件事，什么是真实、什么是虚妄？我们要知道要重视真实，不要重视虚妄。你的贪瞋痴在活动这都是虚妄。你要知道常常学习戒定慧、般若波罗蜜非常重要！你要这样子，你慢慢就成就圣道了。

当然我现在想到那里说到那里，你们这些人都是善知识，哎呀！他非常好，我就在这儿出家；我一看这些人都是坏蛋，我在这儿出家，我不！其实是善知识、是坏蛋是在你内心的分别。但是你真实发出了无上菩提心的时候，现在佛法衰微了，我应该发无上菩提心、住持正法，我要出家！我不管…你放逸是你的事，我要修学圣道！对于你并不影响，当然我也是想到…我在北院曾经说过，我们出家人好好用功，有的时候收摄我们身语意，不要放逸，令在家居士退道心！我也这么讲这些话。实在，当然人的程度不同，有的人认为你们发道心，我也发道心，你们都放逸，我不出家了！当然也有这种人，这个各人的程度不同。

「若于利养恭敬称誉，心乐趣入；或于悭吝广大希欲，不知喜足、忿恨覆恼及矫诈等，沙门庄严所对治法」：前面这些不合道理的事情，都是沙门庄严所对治的，沙门庄严在前面也说过了。「心乐趣入，当知一切皆是魔事」，这都是魔事。

卯三、结

如是等类无量无边诸魔事业，一切皆是四魔所作，随其所应，当正了知。

「如是等类无量无边诸魔事业，一切皆是四魔所作。」这是结束这一段。「随其所应，当正了知」：我们修学圣道的人，要知道这件事，什么是错误的、什么是正确的，要知道。

子十七、发趣无果（分五科） 丑一、标

由三因缘，正修行者精勤发趣空无有果。

一共分十七大科，现在是第十七科发趣无果；你努力的发菩提心、向于圣道，但是没有结果。这分五科，第一科是标。

「由三因缘正修行者」：有三个理由，很努力修行的人，他精进，「精勤」：就是精进不懈怠。「发趣」：发菩提心、趣向圣道。「空无有果」：结果一无所得，什么也没得到，有三个因缘。看《披寻记》。

《披寻记》九九三页：

空无有果者：谓不获得沙门果故。

这是标，下面第二科是征。

丑二、征

何等为三？

那三种呢？下面第三科是列。

丑三、列

一、由诸根未积集故。

由于信、进、念、定、慧的善根，你没有去积集，你不积集信、进、念、定、慧的善根，也就是你不学习这个善法。看《披寻记》。

《披寻记》九九三页：

一由诸根未积集故者：此中诸根谓信、精进、念等及慧。虽已趣入，而未获得转上转胜转复微妙，于后后生展转胜进，名未积集。

「由诸根未积集故者：此中诸根谓信、精进、念等及慧」：就是念、定、慧；「虽已趣入，而未获得转上转胜转复微妙，于后后生展转胜进，名未积集」：就是你是发心修学圣道了。「虽已趣入，而未获得转上转胜」：但是你没有成就展转的高尚，展转的有力量，什么叫做「上」？就是有力量，有力量你就向上进步。「转复微

妙」：你上一个月修学信、进、念、定、慧，不断地修习，等到这一个月的信、进、念、定、慧就超过上一个月；我今年修学信、进、念、定、慧，不断的修行，我来年就好过今年；展转地进步，你的信、进、念、定、慧就逐渐地好起来、微妙。

「于后后生展转胜进」：以后又有以后，后面又有后，你不断地修行，展转地胜进，你的信、进、念、定、慧有进步；但是你没能这样作，你不努力地学习佛法，你的信进念定慧就不发动起来，叫做不积集，未积集。你常常地学习经论、常常静坐，慢慢你的信、进、念、定、慧就增长，你读经论的时候就发欢喜心！读《华严经》发欢喜心、读《法华经》也发欢喜心、读《大智度论》也发欢喜心，你的信、进、念、定、慧逐渐地强起来、强大起来。这是第一个，「由诸根未积集故」，你没有努力地学习经律论、没有努力地学习戒、定、慧，你没能这样作。

二、由教授不随顺故。

就是你的老师、你的老师教授你的佛法，不随顺信进念定慧的善根。看《披寻记》。

《披寻记》九九三页：

二由教授不随顺故者：谓于远离寂静瑜伽作意止观，未能获得无倒教授、渐次教授，名不随顺。

「由教授不随顺故者：谓于远离寂静瑜伽作意止观，未能获得无倒教授」：要远离尘劳的事情，在寂静的地方修学止观，「瑜伽」。作意就是止观，止观就是作意。「作」字有个警觉的意思，警觉你的心，这时候应该止、这时候应该观，叫「作意止观」。「未能获得无倒教授」：你没能够得到不颠倒的教授，教授你止观的作意，搞错了，修学止、修学观、修学禅他教得不对。这里面的教授也有「渐次」的「教授」，要有次第，初开始怎么样教授，后来你静坐的时候有问题又有什么教授，要有次第的。「名不随顺」：这叫做不随顺，这样子当然你没得到一个正确的方法，当然不能够有圣道的成就了。

三、由等持力微劣故。

说是我第一个，我积集善根了；我遇见的师长，也能教授的这个止观是随顺的；但是你要努力地修行，你要努力地学习才可以。「由等持力微劣故」：就是你这个寂静的力量微劣。等持这个「等」这个字就是平等，怎么叫做平等呢？就是也不惛沈、也不散乱；不散乱就是寂静，不惛沈就是明了。

我们若是睡着觉了、打瞌睡的时候，心里面没有明了性，或是打妄想的时候心里面乱，那也不可以。要明了而不惛沈、寂静而不散乱，这时候叫做平等，如果惛沈、散乱就不平等了。这个「持」是什么意思？保持、保持住这个平等的境界，那么这就是保持这个明静而住的境界，这就是定。这个定当然有深浅，有欲界定、有未到地定、有色界定。现在「由等持力微劣故」，你这个定的力量，就是明静而住的力量太小了，太小了也不行，也不能得圣道。我学习佛法了，我学的是佛法，没有颠倒的教授，但是我不努力地静坐，你这个等持力不够，那也不能得圣道。这三种，现在这说出来三种。看《披寻记》。

《披寻记》九九三页：

三由等持力微劣故者：谓虽已得三摩地，而未圆满自在故。

「三由等持力微劣故者：谓虽已得三摩地，而未圆满自在故」：这个说得高了一点。得三摩地，就是得到未到地定；未圆满自在就是没得四禅八定、没得四禅。这是说得高了，说得很高。前面是列出来这三个因缘，下面第四科加以解释，分两科，第一科正显无果，分三科，第一科根未积集。

丑四、释（分二科）　寅一、正显无果（分三科）　卯一、根未积集

若有诸根犹未积集，虽复获得随顺教授，强盛等持，精勤发趣，空无有果。

「若有诸根犹未积集，虽复获得随顺教授」：若有的众生、有的人，他这个信进念定慧的善根他没有积集，他这方面没有努力。「虽复获得随顺教授」：虽然是他得到了善知识的随顺佛法的教授。「强盛的等持」：或者你静坐也有成就。「精勤发趣」：很努力地想要得圣道。「空无有果」：你也不会得圣道的！因为你没能够积集善根，般若力没成就，没有般若也不行；这是解释根未积集。下面第二科教不随顺。

卯二、教不随顺

若有诸根虽已积集，其等持力亦复强盛，而不获得随顺教授，精勤发趣，空无有果。

若有人这么多的善根已经积集了，但是他的等持力也很强盛、有成就，「而不获得随顺的教授，精勤发趣，空无有果」：也是不行，没有随顺教授也不行。

卯三、定力微劣

若有诸根虽已积集，亦复获得随顺教授，而等持力若不强盛，精勤发趣，空无有果。

这是第三科定力微劣。「若有诸」善「根虽已积集，亦复获得随顺」佛法的「教授」，「而等持力若不强盛，精勤发趣，空无有果」：也是不行。

寅二、翻成有果

若有诸根已得积集，教授随顺，等持强盛，精勤发趣，决定有果。

这是第二科翻成有果，前面是没有果。前面是正显无果，这边反过来有果。「若有诸根已得积集」：你已经积集信、进、念、定、慧的善根了，教授也是随顺的，等持力也是强盛的，「精勤发趣，决定有果」：那你努力地去修行，一定会有成就，一定会有成就的。这可见说得很清楚，要积集善根、教授要能随顺，而后多努力地修禅定，就成就了。下面第五科结。

丑五、结

如是名为由三因缘，空无有果；由三因缘，决定有果。

由三因缘没有果，由三因缘会有果，这也是很清楚。我们要积集善根，另一方面有随顺佛法的教授，然后努力地去静坐，这件事决定会成功的！

《瑜伽师地论》卷第三十

本地分中声闻地第十三

第三瑜伽处之一

辛三、安立瑜伽（分二科）　壬一、结前生后

如是已说补特伽罗品类建立，及所缘等，乃至趣修有果无果，如应安立，我今当说。

这〈声闻地〉一共是分三大段，第一段是〈种性地〉、第二是〈趣入地〉、第三是〈出离地〉。〈出离地〉分四大科。第一科，是「离欲资粮」，第二科，是「品类建立」，这两大段都已经讲过了。现在是第三大科「安立瑜伽」。分两科，第一科是「结前生后」。

「如是已说补特伽罗品类建立」，前面第二科的「品类建立」。「如是」是指前面这一大段，已经宣说了「补特伽罗」的「品类建立」。「及所缘等」，就是修瑜伽有四种「所缘等」，「乃至」到最后，「趣修有果无果」，这都是说完了。这几句是「结前」，结束前面的一大段文。

「如应安立，我今当说」这是生起后面的文，如其所应，就是他所请问的，随你所请问的问题，来回答你这个问题，就叫做「安立」。这个「安立」，就是施设的意思，就是随顺众生的根性，为你特别地宣说这样的瑜伽的法门，叫做「安立」。「我今当说」，这个安立学习瑜伽的法门，我现在应当为你宣说。这是生起后文。

壬二、标释一切（分二科）　癸一、嗢柁南标

总嗢柁南曰：往庆问寻求，方安立护养；远离一境性，障净修作意。

这以下是第二科，「标释一切」。就是后边说的这个瑜伽这一大段文，究竟里边都说的什么事情呢？「标」就把它提出来加以解释。「一切」就是所有的这个后边说的瑜伽的法门。这里分两科，第一科是「嗢柁南标」，就是用这个颂把它标出来。

「往庆问寻求，方安立护养；远离一境性，障净修作意」：这个「嗢柁南」里边，这个「往」字，就是想要修行瑜伽的这个人，想要修止观这个人，他发了出离心，想要学习禅这个人。「往问」，就是到善知识那里去请问，这是「往」的意思。这个「庆」呢？是庆慰，就是善知识赞叹这个请法的人，叫做「庆」。这个「问」呢？是谁问的？就是善知识来问这位请法的人，来审问他。这个「寻求」是第四段，也还是问的意思，但是这里边是更广博地、更详尽地来审问这个人的事情，叫「寻求」。「方安立」，经过寻求以后才安立这个瑜伽。安立瑜伽里边呢，有「护养」，「护」是「保护」，「养」是「长养」，就是在我们的虚妄分别心里边，修学瑜伽的止观，要不断地叫它长养，叫它增长，你有了清净的止观的这种清净的功德，要加以保护。你有多少成就以后，你要保护它，不要叫它失掉了。这一段文是说这个意思，叫作「护养定资粮」。在后边有解释。

也还有「远离」，就是有身远离、有心远离，很多事情。还有「一境性」，就是你修行的这个「止」，成就了三摩地了，「心一境性」。「障净」，你的障碍，得到清除了，心清净了。「障净」是一段。还有「修作意」，你修止观的时候，要怎么样

作意。下面的「安立瑜伽」它的内容就是说这些。

癸二、长行释（分五科）　子一、往问（分二科）　丑一、往诣师所（分三科）　寅一、标

若有自爱补特伽罗初修业者；始修业时，为随证得自义利故；先应四处安住正念，然后往诣善达瑜伽、或轨范师、或亲教师、或余尊重似尊重所。

「若有自爱补特伽罗初修业者；始修业时，为随证得自义利故；先应四处安住正念」，前边这四句颂，把这个大意标出来。这是第二科「长行释」，来解释这颂里面的内容。分五科，第一科是「往问」。分两科，第一科是「往诣师所」，这个想要修行的人，他到他师长那个地方去。分三科，第一科，是「标」。

「若有自爱补特伽罗」，假设在众生的世界里边，有一个众生，他自己爱护他自己，这个话说起来，谁不爱护自己呢？但是这里边特别提出来这个「自爱」呢，就是站在佛法的态度来说：只有发出离心，想要修学圣道的人，才是「自爱」；其他的人，都不是「自爱」，都不是爱护自己的。因为你在世间的尘劳的境界里边，放纵自己的贪、瞋、痴，然后就是受生死苦，这是自己苦恼自己，不是「自爱」。现在这位修行人，他想要解脱这个烦恼贼、要得涅盘，就是到那个安稳处的地方去，这真实地爱护了自己。

假设有这样的人「初修业者」，这种人也是有很多的，但是现在只是说才开始修学圣道的人，就是「初修业者」。「始修业时」，他开始修学圣道的时候，他应该怎么做呢？「为随证得自义利故」，这位「始修业」者，「初修业者」这个人，为了「随顺证得」。「证得」，就是成就的意思。「自义利故」，你自己的义利，这个「义利」，就是有道理的利益，合乎道理的利益，是什么呢？就是涅盘，为了自己成就涅盘，你用功修行得涅盘，是你自己的一种清净庄严的功德，所以叫「义利」。这对于众生来说，你对众生还没有利益，这是对你自己有真实的利益了。为了成就圣道，要怎么办呢？「先应四处安住正念」，你先应该在四个地方安住你的正念，你这个清净的心，要在这四个地方安住下来。这是「标」，把这「往诣师所」的大义标出来。

「然后往诣善达瑜伽、或轨范师、或亲教师、或余尊重似尊重所」，你先在四处安住正念，然后再到「善达瑜伽」，他能够善巧通达瑜伽的止观的次第。「善达瑜伽」的这个人是谁呢？「或轨范师」，就是阿阇黎。「或亲教师」，就是和尚，他有责任教导你，你拜他做师父，你跟他出家了，他有责任教导你，他要亲自教导你，叫「亲教师」。但是轨范师也是有这个责任，他是我们的轨范，我们要向他学习的。「或余尊重似尊重所」，或者其余的我们应该尊重的人，那就是在佛法上有成就的大善知识，这种人。「似尊重所」，还有其他的和你尊重的人相似的人，也是善知识。你应该到这些人的地方来。这一段「标」说完了，下面第二科。

寅二、征

云何四处？

这就是「征」。怎么叫做「先应四处安住正念」呢？下面第三科是「列」出来。

寅三、列

一、专求领悟无难诘心处。二、深生恭敬无憍慢心处。三、唯求胜善非显己能处。四、纯为安立自他善根非求利养恭敬名闻处。

「一、专求领悟无难诘心处」，就是这位始修业者，他心里面应该这样子，我到善知识那里去，我的目的，我是专一地希求，我能够领解开悟，什么叫做瑜伽？怎么样学习瑜伽？我的目的只是这样子。「无难诘心处」，「无难诘心」，我没有说来难问他，我出个难题，来考考他！没这个心，这个动机不是这个，你应该在这里安住正念。

「二、深生恭敬无憍慢心处」，第二呢，「深生恭敬」不是表面上的恭敬，内心深处要生恭敬心，对这个轨范师也好、亲教师、或者尊重、似尊重，都应该「深生恭敬」。「无憍慢心处」，没有自己自大，我瞧不起他，没这种心情。这是第二个定点。

「三、唯求胜善非显己能处」，我到善知识那里求学、学习瑜伽，我就希望我能成就殊胜的圣道。「胜善」殊胜的圣道，这个不是世间善法所能比，它是超过其余的一切善法的，所以叫「胜善」。「非显己能」，我不是说显示我有能力，我比你们都强，没有这种心情，这是一处。

「四、纯为安立自他善根非求利养恭敬名闻处」，第四个是「纯为」，就是专一地。「纯」，是安立自他善根，就是成就我自己的善根，成就他人的善根，我的目的只是这样子；不是希求利养，我学习瑜伽，然后我用这个瑜伽来作生意去，我能求得利养、求得恭敬、求得名闻，没这种希图。就是这「四处」。

《披寻记》九九五页：

纯为安立自他善根等者：善达瑜伽诸瑜伽师，于彼一切初修业者，如理如法善巧宣说，能令得初正信受持净戒，摄受多闻，增长惠舍调柔诸见，是名最初安立善根初修业者。唯为彼瑜伽师堪能安立自他善根往请教授，非为依护邪瑜伽师贪求利养恭敬名闻。

「纯为安立自他善根等者：善达瑜伽诸瑜伽师，于彼一切初修业者」，这位善知识对于这位初修业的人，「如理如法善巧宣说」。「如」这缘起的道理，「如」这四谛的教法，能善巧地为他宣说，为他宣说佛法、宣说瑜伽。「能令得初正信」，能令这初修业者能发起来，建立起来这个正信。「受持净戒」，对于佛法有信心而后能够安住净戒。「摄受多闻」，受持净戒之后要学习佛法，要「摄受」，在心里面能够摄持，摄持领纳在心。「多闻」，就是所学习能摄受在心而不忘失。「增长惠舍」，你能增长自己这个「惠舍」的心情，同情别人的苦难的、不如意的事情，我的体力、我的心力、我的智慧、我的种种的力量，都可以去利益他人，所以叫做「增长惠舍」。「调柔诸见」，这个善知识为他说法，能令他栽培这样的善根，能令他「调柔诸见」，就是我见、我所见，乃至常见、断见，戒禁取见、见取见、邪见，这一切错误的思想，不像以前那么刚强了，逐渐地柔软，容易息灭了。「是名最初安立善根」，这是最初的时候，初来到佛法里边所成就的善根，就是信、戒、闻、舍、慧这五种善根。

「初修业者，唯为彼瑜伽师堪能安立自他善根往请教授」，那个「瑜伽师」有这种「堪能」，能安立你自己的「善根」，能安立他人的善根，或者说这个「瑜伽师」能安立他自己的善根，也能安立其他人的善根。你就到这个善知识那里去「往请教授」。「非为依护邪瑜伽师贪求利养恭敬名闻」，那样的瑜伽师，你就不要去，这个意思。

丑二、请问瑜伽

如是正念到师处已，先求开许请问时分，然后安详躬申请问。将请问时遍覆左肩，右

膝着地，或居下坐、曲躬而坐，合掌恭敬、深生愧畏，低颜软语请问瑜伽。我于如是瑜伽行中欲求受学，唯愿慈悲为我宣说。

这是第二科。前面第一科，是「往诣师所」，现在第二科，「请问瑜伽」。

「如是正念」，这个初修业者，像前面这一段文，安住了这四种正念。「到师处已」，你到了那位善知识的住处以后，「先求开许」先要请求他的同意，同意什么呢？「请问时分」请问他开示你的瑜伽的时间，不是说立刻就要开示你，不是的。你要先跟他约会时间，或者是明天，或者是后天，或者是下一个月，什么时候？

「然后安详躬申请问」，然后你到时候，你再安详地，就是很稳重地，不能够那么浮动、躁动，不可以。「躬申请问」，就是亲自地向他请问。说我打个电话问一问，不是的。你亲自站在他眼前去问他，不是我写封信，请你回答我，不是这样子。「躬申请问」。

「将请问时遍覆左肩」，左肩用这衣服覆盖起来，那么就是把右肩袒露出来，这大概印度人的一种世俗上的一种制度，一种礼貌。「右膝着地」，这个右膝盖着在地下，那么就是跪下来，左膝盖没有着地。「或居下坐」，或者是居在师长的下边的一个坐位。「曲躬而坐」，你的身体稍微弯曲一点坐下来。「合掌恭敬、深生愧畏」，深深地生惭愧心、生恐惧心。这「愧畏」，实在也就是恭敬心，恭敬的相貌。

「低颜软语」，「低颜」也等于是低头了，说话要稍微柔和地「请问瑜伽」。这是请问瑜伽的一种礼貌。「我于如是瑜伽行中欲求受学」，我对于这样圣道的瑜伽，这个「行」，就是圣道，这个瑜伽的圣道之中，「欲求受学」我想要请求善知识教导我，我接受你的教导「唯愿慈悲为我宣说」。

下面第二段是「庆慰」，分两科。第一科是「标所应」。

子二、庆慰（分二科）　丑一、标所应

如是请已，善达瑜伽诸瑜伽师，为欲安立初修业者瑜伽作意，应以慈愍柔软言词赞励庆慰，又应称扬修断功德。

「如是请已，善达瑜伽诸瑜伽师，为欲安立初修业者瑜伽作意，应以慈愍柔软言词赞励庆慰」，这个「所应」，是这个善知识所应该做的事。这位初修业者这样请求了以后，那位「善达瑜伽」的诸瑜伽师「为欲」，他的目的他的内心想要「安立初修业者瑜伽作意」：就是单独为你安排的，就是「安立」；为你宣说的，用这语言文字表达出来的瑜伽的次第叫做「安立」。为这初修业者安排的瑜伽作意，你的目的就是这样子。那怎么办呢？「应以慈愍」，就是内心里面是慈悲、慈愍他。「柔软的言词」，不是强暴的言词，我拿香板先打你三香板，不是；他的言语是柔软。「赞励庆慰」，赞叹这位请法者，当然里面也有勉励，勉励他。「庆慰」，就是安慰他，也是祝贺他的意思，有这个味道。

「又应称扬修断功德」，前面是指那个人说，赞励庆慰指那个人说。「又应该称扬修断的功德」，修学瑜伽，断除烦恼的功德；这件事是非常重要的事情。这是「标所应」。

下面第二科「举叹词」，分二科。第一科是「赞励庆慰」，分二科。第一科是「总赞」。

丑二、举叹词（分二科）　寅一、赞励庆慰（分二科）　卯一、总赞

叹言：善哉！善哉！

就是赞叹这个请法者，说：你很好！你很好！这是「总赞」。下面第二科，「别庆」。分九科，第一科，「于不放逸」。

卯二、别庆（分九科）　辰一、于不放逸

贤首，汝今乃能于堕放逸、乐着放逸、沉没境界、乐着境界、众生类中，独不放逸乐修出行。

这是赞叹这件事，在不放逸这上面来赞叹他。「贤首」，就是指这请法者，称之为「贤首」。这个「贤」，就是能调伏自己的身、口、意，使令他清净，所以叫「贤」。这个「首」，是一个领导者，就是以智慧为首，他的身、口、意三业的动作以智慧为导首，而不是用贪心领导自己的身、口、意去活动，也不是用瞋心，不是用贪、瞋、痴领导自己身口意的活动，而是用智慧为首，所以叫做「贤」，为什么称之为「贤」呢？因为他能以智慧为首。当然这种事情，当然是属于智慧，这是理智特别强的人。因为这初修业者，就是表示他还没有正式的修止观，当然他的贪、瞋、痴什么都具足的，但是他现在想要做这件事，那就是理智的行动，所以称之为「贤首」。

「汝今乃能于堕放逸」，你现在才能，以前还是不能的，今天你才能，能什么呢？「于堕放逸」。「堕」，就是堕落，也就是入出入的入。就是世间上的众生都是入在放逸的境界里边，就是欢喜放逸，「乐着放逸」欢喜放逸。这个「放逸」指心说的，把这个心放纵它，我愿意干什么就干什么，我不管什么叫因果，不知道这件事，也不管法律怎么说，他都不管。「沉没境界」，就是所放逸的境界。「放逸」指心说。「沉没」在五欲的境界里边不能出来。「乐着境界」，心里面非常地欢喜执着这五欲的境界。「众生类中」，欢喜放逸，欢喜五欲境界的众生，广大的众生的世界里面。「独不放逸」，你单独地不愿意放逸，欢喜出家修学圣道。「乐修出行」，出离生死苦海的圣道的德行。这是赞叹这个人「于不放逸」。现在第二科，「于求解脱」。

辰二、于求解脱

汝今乃能于久堕在种种忧苦、险恶牢狱众生类中，独求解脱如是牢狱。

「汝今」，你现在才能够，从无始劫来这么长久之中，堕落在种种的忧苦中。这个小孩子可能是不懂事，年纪稍大一点就感觉到苦，你到学校读书，老师要考试，心里面不舒服。一定要拿到什么学位，我将来在社会上能够出人头地，马上就有忧苦来了，立刻就会有这种事情。「险恶」这些苦恼的境界。这个众生都是堕落在种种的忧苦的苦恼的境界里边，和「牢狱」一样，和世间上的「牢狱」一样。「众生类中」，众生都是在这里面生活。「独求解脱」，而你现在呢想要解脱忧苦，要从这牢狱里面出来，「独求解脱如是牢狱」，你真是善哉！这是赞叹他。

辰三、于断固缚

汝今乃能于彼种种贪瞋痴等杻械枷锁常所固缚众生类中，独求断坏如是固缚。

这是第三科，「于断固缚」。「汝今乃能于彼种种贪瞋痴」，就是各式各样的烦恼。这个烦恼于众生来说，就像那「杻械枷锁」似的。这「杻」和「械」，就是一种刑具，这个犯罪的人来处罚他，用木头做的刑具，放在他的脚上、放在他的手上，使令他不自由了，这是「杻械」。「枷」，是放在他的脖子上面的刑具，这是木头做的。「锁」，是用金属的那些东西，也是放在你脖子上、放你手上、放你脚上面，这

样子来苦恼这个人，叫他不能自由了。这个贪瞋痴的烦恼，对于众生来说，就类似「杻械枷锁」那样子。「常所固缚」，从久远以来到现在，非常地坚固的系缚你。「众生类中」，这样的众生，所有的众生，都是在这样的「杻械枷锁」里面苦恼。「独求断坏如是固缚」，单独你现在想要请求断坏「杻械枷锁」、「贪瞋痴」的系缚，你真了不起！这是赞叹他。

辰四、于超生死

汝今乃能于入生死旷野峚道众生类中，独求超度旷野峚道。

这是第四科，「于超生死」来赞叹他。「汝今乃能于入生死」，前面说「堕」，这是说「入」，都是一样。在「生死」里边受种种苦。「旷野峚道」，这个生死譬如一个人不是在他的家里面，在家里面总是安乐的。在「旷野」里面，那里面有狮子、虎、狼，有毒蛇恶兽，很危险的地方，也是苦恼的境界。所有的众生都是在「生死旷野峚道」中生活的。现在你单独要希求「超度旷野峚道」，要解脱这生死之苦。这是赞叹他的意思。赞叹他的殊胜。下面第五科，「于获善根」。

辰五、于获善根

汝今乃能于遭穷俭种种善根众生类中，独求获得丰饶善根。

「乃能于遭」，「遭」就是你的周围，周围的一切大环境里面。「穷俭」，「穷」就是少；「俭」也是少。就是各式各样的善根都是很少的，信、戒、闻、舍、慧，这是善根。他没能栽培很多的信、戒、闻、舍、慧的善根，都是很少很少的善根。「众生类中」，这样少善根的众生类里边，你单独的要希求「获得丰饶善根」，「丰饶善根」要多起来，要殊胜起来。

辰六、于证安隐

汝今乃能于堕种种烦恼怨贼广大怖畏众生类中，独求证得究竟安隐常乐涅盘。

这里提到涅盘了。这第六科，「于证安隐」。你现在才能够「于堕种种烦恼」里边，「烦恼」就是「怨贼」。这个「贼」和你没有怨，只是想要偷取你的财富；现在贼还有怨，这个贼是更厉害了，和你有仇恨，他现在来偷你的财富，那可是不同。这是特别可怖畏的事情，广大怖畏，而这种怨贼是谁？就是自己的烦恼。有这样烦恼的众生类中，「独求证得」，你单独地希求要成就「究竟的安隐」，「常乐」的「涅盘」，那里永久也不会再有老病死了，我要做这件事。你真是贤首！真是善哉！善哉！

辰七、于证无病

汝今乃能于为烦恼重病吞食众生类中，独求证得第一无病常乐涅盘。

这是第七，「于证无病」。「汝今乃能于为烦恼重病」，这个烦恼是心病，我们的身体也有老病死，各式各样的病，但是心病最难医治，所以烦恼的这个心病，是最重的病，不容易医治的。「吞食」，我们众生为烦恼病所吞食，我们自己完全不能拒绝这件事。在这样的众生类里边，「独求证得第一无病」，永久也不会再有病了，永久地安乐自在的涅盘。你现在有这样的意愿，你是善哉！善哉！

我们应该把这段文每天念它一遍！我有一回到店里买东西，那售货员问：「你是干什么的？」问我是干什么的？以后我常常想：人家问我是干什么的？我是干什么的

呢？我想：就是应该这地方说的最明白了。

辰八、于度瀑流

汝今乃能于为四种瀑流漂溺众生类中，独求越度如是瀑流。

这是第八，「于度瀑流」。「汝今乃能于为四种瀑流漂溺众生」，这「四种瀑流」就是欲流、有流、见流、无明流。「欲流」就是我们欲界的众生都有色、声、香、味、触的欲，为这样的欲的烦恼所漂溺，你跳不出来，这是「欲流」。「有流」，就是色界天、无色界天，为禅定的爱，爱着禅定，这个「爱」也是一种烦恼，当然这不是欲界的欲。是色界天、无色界天对于四禅、四空定有爱着心，这也是「流」，为这些烦恼流漂溺，而不能够跳出来。欲流、有流、见流。「见流」就是非佛教徒，外道的众生，他有特别的思想，譬如说有身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，有这么多的邪见，为邪见所漂溺，他自己，他自己不知道这是邪知邪见，他跳不出来。最后「无明流」，通于外道，通于一切众生，都是在无明烦恼里边流转生死，而不能够超越。

「汝今乃能于为四种瀑流漂溺」的「众生类」里边，「独求越度」，你单独地想要越度这个瀑流，不为「四种瀑流」所漂溺。你就是这么特别！「独求越度如是瀑流」。这是第八科。下面第九科，「于获智明」。

辰九、于获智明

汝今乃能于入广大无明黑闇众生类中，独求获得大智光明。

「汝今乃能于入广大无明黑闇众生类中」：这「无明」是非常广大的。我们有时候贪心，遇见这样的境界有贪烦恼，这个贪烦恼只限于这个境界才有贪烦恼，另外的境界有瞋烦恼，有疑惑的烦恼，有高慢的烦恼，有邪知邪见的烦恼，都是一个范围、一个范围的。但是「无明」不是，所有的烦恼里面都有「无明」，所以说「无明」是特别广大的。「黑闇众生类中」：「黑闇」就是没有光明，所有的众生都有这样的广大的无明，也就是在「黑闇」中，在这里边活动。在「黑闇」中没有光明，在「黑闇」中活动，这个人会怎么样呢？「独求获得大智光明」：你能够希求获得佛法中，一切阿罗汉、一切辟支佛、一切菩萨、一切佛的大智慧光明，你想要成就这件事。您真是伟大！

寅二、称扬功德（分二科）　卯一、于修行

长老当知:汝若定能如是精勤修瑜伽行，乃得名为不虚受用国人信施，真实奉行如来圣教。不舍静虑、成就胜观；增长乐居空闲法侣；精勤修学自义瑜伽；不辱有智同梵行者。

这是第二科，「称扬功德」。前面是「赞励庆慰」。他能够发这样的出离心，请求学习圣道，庆慰他。然后要赞叹他，也是鼓励他。现在是第二科，称扬他的功德。分二科。第一科，「于修行」，称扬他的修行的功德。

「长老当知」。前边称他为贤首，现在称他为「长老」。这个也有可能这年轻人称他为贤首，这个年纪大了一点的，就称为「长老」。也可能有这样的意思。「当知，汝若定能」，就是你如果是决定能这样精勤勇猛的修学禅、修学止观的圣行，圣人的德行。「乃得名为不虚受用国人信施」，这可见这个长老是个出家人。你要能够这样修学瑜伽的话，你才可以「名为不虚受用国人信施」。这个国土里边的人，对于佛法有信心的人，他有所布施给你，你就能享受这个信施。你若能修行圣道，你享受

这个信施就不会白享受，就会令这个信施者得大功德。他有所供养，你受用了，使令那个施主会得大功德。如果你不修学止观，你受用人家的信施，那个信施就没有什么功德，你不能为他生福，那就是虚受信施了。

「真实奉行如来圣教。不舍静虑、成就胜观；增长乐居空闲法侣」，这还是赞叹他。你若能精进勇猛的「真实」的「奉行」。「奉」，就是随顺，随顺佛陀的圣教去修学，你「真实」的「奉行」如来所开示的圣教，就是瑜伽。你这样修行能「不舍静虑」，这时候应该修止，这时候应该修举，这时候应该修舍，止、举、舍用这三个方法来调心，使令这个心不浮动能够明静而住，你能这样修学瑜伽。或者「成就胜观」，能这样修止举舍，而能还修毘婆舍那殊胜的智慧观察，修学般若智慧，不是世间的智慧；这是出世间胜道的智慧，所以叫「胜观」。

「增长乐居空闲法侣」，你若能这样修行，就是「乐居空闲」的人就加多了、增长了。又多一个人欢喜「乐居」，欢喜居住在「空闲」处的这样的「法侣」，就是修学圣道的好朋友，这样的人就会多了。谁愿意到「空闲」处住呢？都是愿意在热闹的地方住嘛。

「精勤修学自义瑜伽，不辱有智同梵行者」，这是第三句。你能精进的修学「自义瑜伽」：你为了得涅盘而修学圣道，你若能这样做的话呢？就「不辱有智同梵行者」。你知道和你修学「同梵行」的，有智慧的「同梵行者」，你还有这样的「同梵行者」，你若能这样修行呢，就不污辱那「有智同梵行者」了，你们就可以成为「同梵行者」了。如果你不修行，你和他名之为「同梵行者」，事实上不是「同梵行者」。

这个「不辱有智同梵行者」，就是我们出家人这一个寺庙有这么多出家人，有一个出家人有一些污点，被一些社会上的讥嫌那个庙上这个出家人是这样子，那个庙所有的出家人都受了毁辱了。如果你常修学止观使令三业清净，别人在社会一看，哎呀！那个庙上那个出家人有修行，怎么怎么好！所有的出家人都跟着借光了。所以这上面说「不辱有智同梵行者」，你能「精勤修学自义瑜伽；不辱有智同梵行者」是这样意思，这是赞叹了。

卯二、于乐欲

汝今为欲勤修自利利他正行，汝今为欲利益安乐无量众生，哀愍世间及诸天人阿素洛等，为令获得义利安乐，故来问尔。

这是第二科，「于乐欲」。前面是于修行。这里是于`「乐欲」。「乐欲」，就是他的目的。「汝今为欲」，你现在为了想要勤修「自利」的「正行」，「利他」的「正行」，都是瑜伽。「汝今为欲利益安乐无量众生」，你若能够发无上菩提心、发大悲心广度众生，那么就能「利益安乐无量」的「众生」。这个「利益安乐」，现在得到的利益叫「利益」；将来还能得到利益，就叫「安乐」。能够「利益安乐无量众生」。

「哀愍世间及诸天人阿素洛等」，你自己修学瑜伽有成就，你又能发出来慈悲心「哀愍世间」受苦的众生，这上面是举出三善道的众生，天、人、和阿修罗这三种。「为令获得义利安乐，故来问尔」，所以你到这里来请问瑜伽，这个圣道法门。这是说它的要义。

子三、审问（分二科）　丑一、标所应

以如是等柔软言词赞励庆慰，称扬修断诸功德已，复于四种审问处法应审问之。

这是第三科。第三科，是「审问」。那么这个第一科是「往问」，第二科是「庆慰」，现在是「审问」。

这个「审问」，这个「审」这个字，就是详细的、详尽的来问一问你，问一问你的事情，不是简单的，这叫做「审问」。分二科。第一科，是「标所应」。

「以如是等柔软言词」，这位善知识，善达瑜伽的善知识，「以如是等」，像前面这一段文。「柔软言词」但是也是合道理的言词，「赞励庆慰称扬」这位初修业者「修断诸功德已」，他能够发心修瑜伽能断烦恼，这很多很多的功德都说完了。

「复于四种审问处法应审问之」，前面这一段文说完了之后，这位善达瑜伽的善知识「复于」，又在「四种审问处」这个地方，「应审问之」，按照这个「四种」，四个地方来审问他。

这是「标所应」。下面第二科「举告言」，分四科。第一科，是「于三宝所」。

丑二、举告言（分四科）　寅一、于三宝所

告言长老！汝已一向归佛法僧，非外道师及彼邪法弟子众不？

「告言长老」，就是对于这个请法者说。「汝已一向归佛法僧，非外道师及彼邪法弟子众不」？这样问他。你「一向」，就是从来都是这样子，归依佛、归依法、归依僧的吗？「非外道师及彼邪法弟子众不？」你不是佛法以外的那个「外道师及彼邪法」的「弟子？」你是外道人，你是学习外道的啊？这样子问他。这是「于三宝所」。下面「于梵行等」。

寅二、于梵行等

汝已最初净修梵行、善净尸罗、正直见不？

你已经「最初」，从一开始就清净的修学圣道，「修梵行」。「善净尸罗」，你受戒而能持戒清净，你已经在佛法里面得到正知见了吗？这样问他。这下面看这个〈披寻记〉。

《披寻记》九九八页：

最初净修梵行等者：谓能受学远离一切行非梵行习淫欲法。是名最初净修梵行。戒善清净，是名善净尸罗。谓若有见净信相应故，胜解相应故，远离诳谄故，善思法义无惑无疑加行出离故，名正直见。如前已说（陵本二十九卷一十六页）。

「最初净修梵行等者：谓能受学远离一切行非梵行习淫欲法。」能够禁止些事「是名最初净修梵行」。「戒善清净，是名善净尸罗。」前面只是单独说是能远离非梵行，单独指一种。下面这个「戒善清净」，就是很多的戒条，「是名善净尸罗」。「谓若有见净信相应故」，就是你的见，你的智慧与「净信相应」，相信佛法的净信在一起。「胜解相应故」，也有「胜解」与你的智慧相应。「远离诳谄故」，像前面说过这个「善思法义无惑无疑加行出离故」，那么就叫做「正直见」。「如前已说」。

寅三、于圣谛法

汝已于其总标别辩诸圣谛法，若少若多，闻受持不？

这是第三科「于圣谛法」。第一科「于三宝所」，第二科「于梵行等」，第三科「于圣谛法」。

「汝已于其总标别辩诸圣谛法」，说是你从初出家，从初来到佛法里边来，你对于「总标」四圣谛法、「别辩」四圣谛法。「总标」，是大意。「别辩」，就是详细的解释这个四圣谛。「若少若多闻受持不？」或者是多或者是少，关于善知识为你开示四圣谛法，你能够是少或者是多的学习，「闻」就是学习，能够受持吗？你学习的佛法你能够领纳在心而不忘失吗？这问。

寅四、于真出家

汝于涅盘深心信解为证寂灭而出家不？

这是第四「于真出家」。说是你对于涅盘，就是一切佛，一切阿罗汉、辟支佛所居住的地方就是涅盘。「深心信解」对于涅盘这里边，很深刻的相信这件事。「为证寂灭而出家不？」就是为了成就涅盘而出家吗？你出家的目的是想要得涅盘吗？这样子。这个在落发的时候，举行那个仪轨的时候念一个颂，说「善哉大丈夫，能了世无常，舍俗趣泥洹，希有难思议」。这个颂也正是标出来，出家是为了得涅盘，是为了得涅盘的。

「善哉大丈夫，能了世无常」世间上的事情，有贪、瞋、痴烦恼的人，感觉到世间上还是很可爱的；但是现在你感觉不可爱了，感觉都是无常的，你千辛万苦的成就了，有多少成就，终究有一天无常了不属于你了，你的辛苦就白辛苦了。在你自己来说就是白辛苦了！「能了世无常」。

「舍俗趣泥洹，希有难思议」，因为你觉悟无常了，你就能把世间上一切虚妄的境界都弃舍了，我要到涅盘那里去。「希有难思议」这件事真是不可思议！这是不容易！能这样发心能这样出家，不容易！所以赞叹他希有。世间上人多的很呢！发心出家的人有几个？所以出家的事情是希有！「希有难思议」。这一段文「汝于涅盘深心信解，为证寂灭而出家不？」

如果静坐的时候也不妨这样思惟。这个地狱、饿鬼、畜生、人间、天上、色界天、还有无色界天，这里边也可以说有苦有乐，但是苦也不是永久的，乐也不是永久的，都是无常的变化。但是你就在这里面流转，今天哭了，明天又笑了，就是这样子变动；若是得了涅盘以后，永久没有这些麻烦的事情，就是永久的安隐自在。你能深入的信解这件事，为了这件事而出家吗？就是这样子。这样问他。

子四、寻求（分三科）　丑一、略标

如是问已。彼若云：尔！次后复于四种处所，以四因缘应正寻求。

「如是问已。彼若云：尔」，这是第四科「寻求」。「寻求」分三科。第一科「略标」。「如是问已」这善知识，善达瑜伽的、或者是轨范师、或者是亲教师，这样子审问他以后。「彼若云：尔」那个初修业者，假设说「尔」，说是这样子。「次后复于四种处所，以四因缘，应正寻求」，这以后还应该在四个地方，以「四」种「因缘，应正寻求」，应该郑重的特别注意的，还是要审问他。「寻求」还是要审问他的。

这是「略标」，下面是第二科「征列」。第一科是「四种处所」。

丑二、征列（分二科）　寅一、四种处所

何等名为四种处所？一、应寻求其愿。二、应寻求种性。三、应寻求其根。四、应寻求其行。

「四种处所」是什么呢？「一、应寻求其愿」就是列出来。「一、应寻求其愿。二、应寻求种性。三、应寻求其根。四、应寻求其行」这是「四种处所」。

下面第二科，「四种因缘」。

寅二、四种因缘

云何名为四种因缘？一、应以审问而正寻求。二、应以言论而正寻求。三、应以所作而正寻求。四、应以知他心差别智而正寻求。

这是一个「四种因缘」、一个「四种处所」，这是标列出来。下面第三科，就是「四种因缘」和这「四种处所」配合在一起加以解释。分四科，第一科「以审问」，又分二科。第一科「寻求其愿」，分三科。第一科「征」。

丑三、配释（分四科）　寅一、以审问（分二科）　卯一、寻求其愿（分三科）　辰一、征

云何名为应以审问寻求其愿？

「云何名为应以审问寻求其愿」这话什么意思呢？

这是「征」。下面第二科「解释」。分两科，第一科「举问词」。

辰二、释（分二科）　巳一、举问词

谓如是问:长老于何已发正愿？声闻乘耶？独觉乘耶？无上正等菩提乘耶？

「谓如是问」这个善达瑜伽的善知识应该这样问他，「长老于何已发正愿」在三乘佛法里面，佛法广大无边，但是就是这三种：一个是声闻乘，一个是独觉乘，一个是无上正等菩提乘，就是大乘佛法。你在这个三乘佛法里边，那一种佛法里边，你「发正愿」了呢？是「声闻乘」，你在「声闻乘」里面发愿，我想要得阿罗汉？在「独觉乘」，你发心，我将来出于无佛、无佛法的地方得独觉、得辟支佛，你发了这个愿了吗？是「无上正等菩提乘耶？」是说我也不做阿罗汉，也不做辟支佛，我想要成佛！你这样发愿了吗？这样问他。这个事我们寺院里边收徒弟，说这个人要来出家，多数疏忽了这件事！你发愿，你发的是那一个愿呢？你发愿没发愿？多数是疏忽了这件事。不过有的时候也会提到这件事，这是一种。这是「寻求其愿」。「举问词」，第二科「随自答」。

巳二、随自答

彼得此问，随自所愿，当如是答。

那个初修业者，善知识这样问他「随自所愿，当如是答」，随你自己你发的什么愿，你就那样回答。你发了声闻乘的愿、发了辟支佛的愿、发了无上正等菩提的愿了吗？你就这样回答，如实的回答。

辰三、结

如是名为应以审问寻求其愿。

这是结束这一段，这就叫做「应以审问寻求其愿」。这样意思。

卯二、寻求种性根行（分二科）　辰一、征

云何名为应以审问寻求种性及以根行？

这是第二科「寻求种性根行」，分二科，第一科是「征」。怎么叫做「云何名为」？怎么叫做「应以审问寻求他的种性及他的根行」呢？

这是「征」是问。下面第二科「解释」，分三科，第一科是「举问词」，分二科。第一科「总」。

辰二、释（分三科）　巳一、举问词（分二科）　午一、总

谓如是问：长老！于自种性根行能审察不？

「谓如是问」，应该这样问。「长老，于自种性根行能审察不」，就是称这个初修业者为「长老」。「于自种性」，对于你自己，你是声闻的种性？你是独觉乘的种性？你是无上正等菩提的一佛乘的种性？你是那一种「种性」，你自己能够审察，能够反省自己来观察自己，是那种「种性」吗？这样子问他。「长老！于自种性根行能审察不」，这是「总」说的。

下面是「别」说。分三科，第一科是「种性」。

午二、别（分三科）　未一、种性

谓我本来有何种性？声闻乘耶？独觉乘耶？大乘等耶？

「谓我本来」，这句话就是说，我本来有什么样的「种性」。我是「声闻乘」的种性，我是「独觉乘」，我是「大乘」。这样子来反问自己，我是那一种。第二科，是「根」。

未二、根

有何等根？为钝？为中？为利根耶？

就是这个善知识问他，你是那一种根性？你是「钝」根，你是「中」根，你是「利」根。这三种根性，你是属于那一种呢？这是「根」。下面是「行」。

未三、行

有何等行？为贪行耶？为瞋行耶？广说乃至寻思行耶？

「有何等行」，「行」就是心，你的心是怎么情形呢？「为贪行耶？为瞋行耶？广说乃至寻思行耶」，就是你自己观察你自己的内心的烦恼，是属于那一种烦恼特别多。你是「为贪行耶？」，是贪烦恼特别多？「为瞋行耶？」，是瞋烦恼特别多？
「广说乃至寻思耶？」，贪、瞋、愚痴的烦恼多？就是不懂得缘起就是愚痴。还有高慢的烦恼多？「寻思行耶？」，是你的散乱心特别多？是这样子。

巳二、如问答

彼若黠慧，能自了知前后差别种性根行，善取其相如问而答。

这是第二科，「如问答」。巳一是「举问词」，下面就是「如问」而回「答」。

「彼若黠慧」，就是那个初修业者如果是特别有智慧的人，「能自了知前后差别种性根行」，他自己能知道，我过去以前怎么样，我现在怎么样，前后怎么样，这样子差别的情形，就知道自己是什么种性。我是声闻种性、我是辟支佛种性、是一佛乘的种性，就能知道；我是利根、我是钝根、我是中等的根行，也都能知道；我的烦恼，那一种烦恼是偏重的，我也都能知道。「善取其相」，他善能够取得自己内心的相貌，是那一种「种性」，什么「根」，什么「行」。「如问而答」，如善知识的问，而会回答出来，回答这个问题。这是第二科「如问答」。第三科「不能答」。

巳三、不能答

若性愚钝，不能自知前后差别，乃至不能善取其相，由是不能如问而答。

「若性愚钝，不能自知前后差别」，若是这个人「愚钝」愚痴、迟钝。他「不能自知前后」的「差别」，「乃至不能善取其相，由是不能如问而答」，他不能回答这个问题。

寅二、以言论（分三科）　卯一、标

从此已后，应以言论寻求彼三。

这是第二科「以言论」。前面第一科说完了，前面是「以审问」。现在这里「以言论」，分三科。第一科是「标」。

「从此已后，应以言论寻求彼三」他自己若是不能回答这个问题，那怎么办呢？就是「以言论」的办法可以知道。应以三乘的「言论」，「寻求彼三」种。一个种性，一个根，一个行，「寻求彼三」种的差别。

第一科是「标」。第二科是「解释」，分三科。第一科是「寻求种性」，分三科。第一科是「依声闻乘」，分二科。第一科是「对彼说」。

卯二、释（分三科）　辰一、寻求种性（分三科）　巳一、依声闻乘（分二科）　午一、对彼说

谓对其前应以显了正理相应众杂美妙易解言词，说声闻乘相应言论。

这个善知识「对其前」，于他对面，在他的前面，这样子对他说话，怎么说呢？「应以显了」，就是话要容易明白，说出这话要很明显的叫做「显了」。但是是有正理的，这个「正理」的这种语言表达出来，表达这个正理，表达的非常显明。与正理相应的言论。「众杂美妙易解言词」，这个言词里边还有很多夹杂上很美妙的一种言词，很容易明白的言词，这些言词究竟说什么呢？「说声闻乘相应言论」，开示他与声闻乘相应的这种言论。发声闻乘的出离心，为他解释苦集灭道，生死是苦，涅盘是乐，怎么样修学四念住，这些事情。这是「对彼说」。

下面第二科「观彼相」，分二科。第一科是「信解」。

午二、观彼相（分二科）　未一、信解

彼闻宣说此言论时，若身中有声闻种性；于此言论，便发最极踊跃欢喜深生信解。

「彼闻宣说此言论时」，「彼」那个初修业者听闻善知识宣说声闻乘的言论的时候。「若身中有声闻种性」，假设这位初修业者，他的色、受、想、行、识里面，有「声闻乘」的「种性」的话。「于此言论，便发最极踊跃欢喜」他就对这样的佛法发欢喜心。「深生信解」，深深的生出来信解心，就是契机了。这是第一科「信解」。第二科是「不信解」。

未二、不信解

若身中有独觉种性、大乘种性，于此言论不发最极踊跃欢喜，不生信解。

他不是这种种性的人，听闻了声闻乘的佛法，他「不发最极踊跃欢喜」他不信解，就是不契机了。

巳二、依独觉乘（分二科）　午一、对彼说

次复为其说独觉乘相应言论。

这是第二科，前面是「依声闻乘」。「次复为其宣说这个独觉乘相应的言论」，「独觉乘」的「相应言论」，也还是要亲近诸佛，听闻无量无边的佛法，要修学四念住的圣道、栽培善根。但是他发愿，我在无佛、无佛法的世间得圣道，因为见佛多、闻法多、栽培善根也多，这三多；所以到了那个因缘成熟的时候，就是那个世界上也没有佛，也没有佛法流行世间，他的善根成熟了，有小小的因缘触发他，他就得辟支佛道了。是这样子言论。

午二、观彼相（分二科）　未一、信解

彼闻宣说此言论时，若身中有独觉种性，于此言论便发最极踊跃欢喜，深生信解。

他有这样的种性，就是他的色、受、想、行、识里边有无漏的辟支佛的种性，这个时候听善知识说辟支佛乘的佛法，他就相信了，他生欢喜心。未二，是「不信解」。

未二、不信解

若身中有声闻种性、大乘种性，则不如是。

他不欢喜，他不欢喜做辟支佛。

巳三、依菩萨乘　午一、对彼说

后复为其宣说大乘相应言论。

第三科「依菩萨乘」，分二科。第一科「对彼说」。这是一个声闻乘种性，一个是独觉乘种性。现在是第三种「依菩萨乘」，就是一佛乘的种性。「后复为其宣说大乘相应言论」，要发无上菩提心，行六波罗蜜；也要修止观，断烦恼，发大悲心，广度众生。生死是苦，但是菩萨得了圣道他不怕苦，世间上一切染污法不能染污菩萨的清净心，他能这样子，长时期无量劫的在生死里面度众生。这样子，「为其宣说大乘相应言论」。

午二、观彼相（分二科）　未一、信解

彼闻宣说此言论时，若身中有大乘种性；于此言论，便发最极踊跃欢喜深生信解。

这是已经契机了。

未二、不信解

若身中有声闻种性、独觉种性；则不如是。

他就不信解，他不欢喜。

辰二、寻求其根（分三科） 巳一、钝根

若有钝根，虽闻宣说麤浅言论；而于法义励力审思，方能领受解了通达。

「若有钝根，虽闻宣说麤浅言论」，这第二科。前面是「寻求种性」。那么经过这样的三乘佛法的言论，就知道了这个人是什么的种性了。现在第二科「寻求其根」，分三科。第一科是「钝根」。

「若有钝根虽闻宣说粗浅言论：而于法义励力审思，方能领受解了通达」，若是这个初修业者，他是一个「钝根」的人，他的眼、耳、鼻、舌、身、意不是那么锐利，「虽闻宣说」虽然听善知识为他宣说「麤浅」的「言论」，不是深奥的言论。「而于法义」，麤浅的言论当然也是说的佛法，「励力审思」这位初修业者听闻了这样的法义，「励力」，特别努力的去思惟这个法义「方能领受」、方能「解了」，方能够「通达」。这样子，那么这个人就是钝根了。

巳二、利根

若有利根，虽闻宣说深细言论；而于法义速能领受解了通达。

第二科，是「利根」人。若是这个初修业者的人，他的眼、耳、鼻、舌、身、意非常的锐利。眼也是锐利，耳也是锐利，乃至第六意根也非常锐利而不迟钝。「虽闻宣说深细言论」，虽然听闻善知识宣说甚深微细的法义，这种样的言论。「而与法义速能领受了解通达」，而这个利根的人，「深细」的「言论」不是容易懂，但是他对于这样的「法义速能领受」、速能「解了」、速能「通达」。

这个「领受」，就是把你所说的法义领纳在心，这个「领受」也不容易。譬如说一段话，我听你说一段话，我能领受少部分，其余说什么我不知道。有的人会说错会了义，说这段话的正义他不知道，不知道这一段话说什么事情，所以这个「领受」也不是容易的事情！这是「领受」。这个「解了」呢，和这个「通达」呢，「解了」是法，「通达」是义。可以这么解释。这个「领受」是总说的，一个是法，一个是义；解了与通达就是别说，但是有一点不同。那么这个利根的人「而于法义速能领受解了通达」，这就很明显知道这个人是「利根」了。

巳三、中根

若有中根，则不如是。

这是第三科，「中」等「根」性的人。他就不如是，也不是钝根那样子，也不是利根这样子。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇〇页：

虽闻宣说深细言论者：此中言论，谓如缘起等教应知。

说十二缘起，或者四谛，或者六波罗蜜这一切的佛法。

辰三、寻求其行（分五科）　巳一、贪行

若有贪行，彼闻为说净妙言论，便发最极净信爱乐，悟入其趣；身毛皆竖，悲涕堕泪；其身外现润滑相状，其心内怀柔软怡悦。

「若有贪行，彼闻为说净妙言论」，这第二科是「寻求其根」。他是利根、钝根、是中根，「寻求其根」。现在第三科「寻求其行」。这分五科。第一科，是「贪行」。

「若有贪行」，若是这个众生，他的贪烦恼特别重，这样的人。那怎么知道他贪烦恼重呢？「彼闻为说净妙言论，便发最极净信爱乐，悟入其趣」，如果是这个众生听善知识为他宣说清净微妙的言论，说这样的佛法。「便发最极净信爱乐」，说是阿弥陀佛国七宝庄严，依报庄严，正报也是庄严，说这些话。「便发最极净信爱乐」，他就生欢喜心。「悟入其趣」，他能够明白那件事的道理。「身毛皆竖」，都竖起来了。「悲涕堕泪」，感动到这个程度，「其身外现润滑」的现象。「润滑」的现象就是水分大，也就是贪烦恼重的人就会有这样的反应，「其身外现润滑」的「相状」。「其心内怀柔软怡悦」，他内心里面柔和、柔软、喜悦，这样的现象。看《披寻记》。

《披寻记》一〇〇〇页：

彼闻为说净妙言论者：施论、戒论、生天之论，是名净妙言论，感可爱生净妙果故。

「彼闻为说净妙言论者」，是什么言论呢？「施论、戒论、生天之论，是名净妙言论，感可爱生净妙果故」，这是「净妙」的「言论」。下面是瞋行。

巳二、瞋行

若有瞋行，当知一切与上相违。

若是这个初修业者，很多烦恼虽然都是有，但是瞋烦恼特别重。「当知一切与上相违」，那他听闻了佛法的反应，和那个贪行者是不同的，这是不一样的反应。你若说个净妙言论，他不会发出最极净信爱乐，悟入其趣的，不会有这种事情。这个瞋行这段文说的简单。下面第三科，是「痴行」，分两科。第一科「生怖畏」。

巳三、痴行（分二科）　午一、生怖畏

若有痴行，彼闻为说决定通达涅盘离染相应言论，便生最极惊恐怖畏。

若是这个众生他的烦恼里边愚痴的烦恼特别重，这个愚痴，我们通常说这个人很笨就叫愚痴；固然这是愚痴，但佛法说愚痴又不只于此，这个人很有学问智慧很高的，但是站在佛法的立场可能说这个人是愚痴，也可能是这样的。我们看这上面说：「若有痴行的众生，彼闻为说决定通达涅盘离染相应言论」，如果善知识为他宣说「决定通达涅盘离染相应言论」，这个「涅盘」，是一切圣人住处，这是肯定的，不须要犹豫的事情。你若通达这个涅盘的境界，那是离一切相的境界，不生不灭的。「离染相应言论」，离一切染污相应的这种语言，表达涅盘缘起的境界。「便生最极

惊恐怖畏」那么听闻了这样的佛法，而这愚痴的行者，他就会生出来很大的恐怖。那地方没有我了，也没有色、受、想、行、识，也没有色、声、香、味、触、法，也没有眼、耳、鼻、舌、身、意，离一切相的境界，他就心里恐怖。那么这表示这人是愚痴行者。

午二、例钝根

如是钝根，如是痴行，当知亦尔。

这是「痴行」。第一是「生怖畏」，第二是「例钝根」。愚痴行者是这样的反应，如前面说的「钝根，如是痴行，当知亦尔」。前面说钝根人是那样相貌，现在这个痴行者也是那样，也是这样情形。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇〇页：

彼闻为说决定通达等者：此中言论，谓即显示诸行无常，诸法无我，涅盘寂静，法尔道理应知。依无常义，此说决定。依无我义，此说通达。依涅盘寂静义，此说涅盘离染。

「彼闻为说决定通达等者：此中言论，谓即显示诸行无常，诸法无我，涅盘寂静，法尔的道理」。「诸行无常」是「法尔」的道理，「诸法无我」是「法尔道理」，「涅盘寂静」也是「法尔道理」应知。

「依无常义，此说决定。依无我义，此说通达。依涅盘寂静义，此说涅盘离染」，这样配合这一段文。

巳四、慢行

若有慢行，彼闻为说正法言论，不甚恭敬属耳乐闻，不极安住求欲领解奉教行心。虽作方便引发其心，令受正化；而不分明发言称善。

这是第四科，「慢行」。这高慢心特别强的人。「若有慢行，彼闻为说正法」他听闻善知识为他宣说「正法言论」的时候，「不甚恭敬」他心面不是很恭敬，他不能够「属耳乐闻」。把这耳朵注意这个法的音声，说法的因声，他不能这样子，心里面不是很愿意听。

「不极安住求欲领解奉教行心」，他心里也可以有一点安住，但是「不」是「极安住」，不是「求欲领解奉教行心」，没有这种心情。

「虽作方便引发其心，令受正化」，善知识虽然知道这人是这种根性，就是用一种善巧方便引发他求法的诚恳心。「令受正化」，令他接受正法的教化。「而不分明发言称善」，虽然善知识给他这样接引他，他还是不能明白的表达出来，佛法真是善法，是第一义最殊胜，他还不能这样称扬赞叹的。这就是高慢心特别多的人是这样子。

是第四科。下面是第五科，是「寻思行」。

巳五、寻思行

若寻思行，彼闻为说正法言论，虽摄耳听而心散乱，恶受所受。凡所领受不坚不住：随受随失，数重请问。

「若寻思行」，「寻思行」，就是妄想特别多，散乱的人。「彼闻为说正法言论，虽摄耳听而心散乱」，虽然他也注意听，心里面散乱成了习惯还是不能专注。「恶受所受。凡所领受不坚不住」，他这个人就是有这种「恶受」，就是散乱种种杂染的这种境界，他就是在这上面东想西想，习惯了在杂染的境界上虚妄分别，叫「恶受所受」。「凡所领受不坚不住」，不管他领受甚么事情，都是不能坚固、不能够深刻，不能够安住在那里。有的人他能够在一件事上能深入思惟、观察，但是有的人不能！这件事还没做完就放下了，就去做第二件事了，第二件事还没做完又去做第三件事，就是不能安住在一件事把它做圆满。

「随受随失」，这种人随他去领受一件事的时候，随时也就失掉了，这个散乱心重的人多数难有成就。「数重请问」，又失掉了，想要知道是甚么，还要再请问是甚么？

卯三、结

如是名为应以言论寻求种性，及以根行。

第三科「解释」。前面这个标题的时候，应以言论寻求种性，应以言论寻求他的根性，就是这样子。

寅三、以所作（分二科）　卯一、征

云何名为应以所作寻求彼三？

「应以审问」，「应以言论」。现在「应以所作」，来寻求这件事。分二科，第一科是「征」。怎么叫做「应以所作寻求彼三」？就是他的种性、和他的根、和他的行。是利根？是钝根？是贪行？是瞋行？是三种。

卯二、释

谓如前说声闻种性、及贪等行补特伽罗，所有相状；是名所作。由此所作，如其所应，当正寻求种性根性。

「谓如前说声闻种性」，这是第二科「解释」。「谓如前」面「说声闻种性」，这在〈声闻地〉一开始说到：这个人从无始劫来他的眼、耳、鼻、舌、身、意，有「声闻」的无漏的种性；这个人从无始劫来他就有辟支佛的无漏种性；这个人从无始劫来自然而然他有佛乘的无漏种性，他有佛性。这个人有「声闻种性」、有辟支佛种性的人，没有佛性。也有的人有声闻的、有辟支佛的、佛的，三种佛性都有；有的人只有一种；有的人统统没有。也是各式各样不同。「谓如前说声闻种性、及贪等行补特伽罗，所有相状」，有「声闻种性」，前面有说过「声闻种性」的相状、有辟支佛种性的相状、有一佛乘种性的相状；有贪、瞋、痴、慢、散乱，各式各样的相状，「是名所作」，这就叫做「所作」。他有这样的种性，有这样的利根、钝根，有这样的烦恼，就表现出来这样的相状，这就叫做「所作」。

「由此所作，如其所应，当正寻求种性根性」，由这个种性和利、钝根和这个烦恼的行相，随其所应，你就可以寻求，就可以知道这个人是甚么种性。这个人是利根、钝根，这个人是那一种烦恼是偏强的就知道了。

寅四、以知他心差别智（分二科）　卯一、征

云何名为应以知他心差别智寻求种性及以根行？

这第四科，「以知他心差别智」分二科，第一科是「征」。怎么叫做「应以知他心的差别」就是他心通。知道他内心的差别，他现在是想甚么事，各式各样的差别的事情叫做「差别」。你通达别人内心的差别相那叫做智慧。用这样的智慧「寻求种性」，寻求那个人是声闻种性、是辟支佛种性、是一佛大乘的佛种性，就可以知道。「及以根行」，这个人是利根、是钝根，是那一种烦恼偏强都可以知道。怎么叫做「应以知他心差别智寻求种性及以根行？」这是「征」，下面第二科「解释」。

卯二、释

谓如有一，善达瑜伽，修瑜伽师已得知他心差别智。彼由如是他心智故，如实了知种性根性。

「谓如有一」，就是譬如有这么一个人。「善达瑜伽，修瑜伽师已得知他心差别智」，这个人得了他心通了，他修止观达到这个程度了。「彼由如是他心」的「智」慧的关系，「如实了知种性根性」他就是一入定，用他心通去观察这个人就知道了，知道这人甚么种性，是利根、钝根，是那一种烦恼是偏重都知道。

子五、安立（分四科）　丑一、标

于四种处以四因缘正寻求已，复于五处如应安立。

这下面是第五科，叫做「安立」。就是「安立」瑜伽，分四科。第一科是「标」。「于四种处以四因缘正寻求已」，前面这一大段说的就是结束前面。「复于五处如应安立」，还要在五个地方，来安立这个瑜伽来教化这个人。这是第五科是「标」。下面第二科是「征」。

丑二、征

云何五处？

这是「征」，下面第三科是「列」。

丑三、列

一、护养定资粮处。二、远离处。三、心一境性处。四、障清净处。五、修作意处。

这是五处。这五处列出来。

丑四、释（分四科）　寅一、护养定资粮处（分三科）　卯一、征

云何护养定资粮？

这是第四科「解释」。「解释」分四科。第一科，解释这个「护养定资粮处」。分三科，第一科是「征」。怎么叫做「护养定资粮」？这是「征」。下面第二科是「解释」，分两科。第一科是「戒律仪」分二科。第一科「明护养」。

卯二、释（分二科）　辰一、举戒律仪（分二科）　巳一、明护养

谓若成就戒律仪者，即于是处为令不退，住不放逸；如佛所诫、如佛所许，**圆满戒蕴学处差别，精进修行，常无懈废。**

「谓若成就戒律仪者」，这是说若是这个初修业者，他成就了「戒」的「律仪」清净，受了戒就能持戒清净。「即于是处为令不退，住不放逸；如佛所诫、如佛所许，圆满戒蕴学处差别，精进修行，常无懈废」。「即于是处」就是在清净律仪这个地方，「为令不退」为令自己的道心不退，安住在不放逸，这个心要能保持内心的清净，令戒不违犯戒，一直的不犯戒。「如佛所诫、如佛所许」，「如佛」所告诫，这件事不可以做。「如佛所许」佛说这件事情可以做，就是这样子。「圆满戒蕴学处差别」，佛叫你不要做我就不做，佛叫我做我就做，你若能这样你的这个戒的律仪就圆满了。这功德就圆满了，「圆满戒蕴学处的差别」。这个戒里面各式各样的不同，所以叫做「差别」。「精进修行，常无懈废」，这个持戒不是一天两天，要长时期精进这样修行，长期的不要「懈废」，不要说今天不要诵戒了，这条戒我不用受持了。不是这样子！要长时期「精进「的「修学」这个戒。

巳二、显堪能

如是能于已所证得尸罗相应学道无退，亦能证得先所未证尸罗相应殊胜学道。

这是第二科，「显堪能」。前面是这个「护养」这个「戒」，叫它清净，长时期的学习不要退失。这是第二科，「显堪能」。

「如是能于已所证得尸罗相应学道无退」，前面这样子你已经成就的「尸罗」。「尸罗」就是戒，「尸罗相应」的这种律仪，这样学习圣道而能够不退，一直能这样持戒清净。「亦能证得先所未证尸罗相应殊胜学道」，你戒律若是学习长时期持戒清净，你还能够成就以前，就是持戒所未成就的「尸罗相应」的「殊胜学道」，那就是定。就和慧已经能成就了。显他的「堪能性」，那就是有「护养」；戒律有护养定慧的功能。

下面是辰二「例余善法」。前面是戒，「举」这个「戒律仪」，这是说其他的善法。分二科「能防护」。

辰二、例余善法（分二科）　巳一、能防护

如说成就戒律仪，如是成就根律仪、于食知量、初夜后夜悟寤瑜伽、正知而住、如是乃至成就所有沙门庄严。随所获得资粮所摄善法差别，皆能防护令不退失。

「如说成就戒律仪，如是成就根律仪」就是守护根门，守护眼、耳、鼻、舌、身、意，叫它清净。「于食知量」这个饮食要知道量，不要过量不要吃太多。「初夜后夜悟寤瑜伽」，「初夜后夜」不要睡觉，中夜可以休息。「初夜后夜」要「悟寤」不要睡眠要修习止观，这是一种。「正知而住」就是若来、若往、若视、若瞻这些行住坐卧，一切时、一切处，要保持内心的清净叫「正知而住」。

「如是乃至成就所有沙门庄严」前面说过这个。「随所获得资粮所摄善法差别，皆能防护令不退失」，这些沙门庄严的事情，这都是圣道的资粮，你能成就了这些圣道的资粮，就叫做「获得资粮所摄善法的差别」。「皆能防护令不退失」，这位初修业者你想要修瑜伽，这些事情你都要防护使令它不失掉。

巳二、能长养

于后胜进善法差别，为速圆满，为如所说无增无减，平等现行。发生乐欲，增上欣慕：恒常安住勇猛精进。是名护养定资粮。

「于后胜进善法差别」，前面是修学圣道的资粮。「于后」，就是正式修学圣道

了。「于后胜进善法」正式地修瑜伽、修四念处。这个「胜进」，更有力量向前进步的善法，就是修习这个四念住，「善法」差别。「为速圆满」为求圣道迅速的圆满。「为如所说无增无减」，「为如」佛「所说」的圣道瑜伽的法门，你不要自作聪明增加上，佛这么说你感觉到不够还要再增加，不要！你不要这样子；也不要减少。「平等现行」就是佛怎么说就怎么做，不增不减的，就叫「平等」。「平等」的把佛所说的这样去修行，叫「平等现行」。「发生乐欲，增上欣慕」，发出欢喜心我希望成就这件事，是「发生乐欲」。

「增上欣慕」是有力量的一个仰慕心情，我也希望成就这样的圣道。「恒常安住勇猛精进」，不能说一天二天的精进，你要长时期的安住在「勇猛精进」里面。这「勇猛」是甚么呢？不怕苦恼，我不怕困难，你怎么苦我不怕这件事，叫做「勇猛」。在这「勇猛」的心情里面修学圣道，而不退转这个境界。这个修学圣道这件事，不能没有困难这件事，不能没有困难的。所以加上一个「勇猛」，这个六波罗蜜里面的精进波罗蜜实在就是「勇猛」波罗蜜，叫「勇猛精进」。

卯三、结

是名护养定资粮。

这就叫做「护养定资粮」。这前面这一切善法能护养定，是定的因缘，能建立定的一个因缘，所以叫做「资粮」。照理说也可想而知的事情，世间上的事情，不管你是士、农、工、商，这些事情做起来都不是容易，何况修学圣道！你不勇猛精进能成就？所以一定也要勇猛精进，「是名护养定资粮」。这是结束这一段文。

我们看佛在世的时候，有些阿罗汉很容易就成就了。像舍利弗尊者他听马胜比丘说一个偈，他就得初果，得了初果他就来见佛。见佛的时候，这个大概是经过七天，舍利弗的舅舅，就是他的母亲的弟弟来了，就和佛辩论，他的舅舅叫摩诃俱絺罗。佛问他：「你和我辩论，你把你的宗旨立出来，你以甚么为宗旨」？「我一切法不受」为宗旨。佛说：「你这个见受不受？」，「是见受不？」你这个一切法不受是你的见解，你这个见解你受不受？他不能回答这个问题，这样子他输了。他就辩论输了，他就走了，舍利弗听见这个辩论的时候得阿罗汉！

你看佛在世的时候得圣道的一些人，有些人很容易，有些人就很难。这是甚么原因呢？有难有易呢？就是你善根的栽培的关系。你栽培的圆满得圣道很容易；你栽培的不圆满，你得圣道就难！但是还是能得圣道。所以从这个佛在世的时候，得圣道的情况我们不要害怕，你不要勇猛精进这个事我做不到！你不用害怕，你就是栽培善根，天天这样做天天这样栽培，终究有一天，你善根达到一个程度了，一念相应慧，得阿罗汉！就得无生法忍了，还不是难事。

寅二、远离处（分五科） 卯一、乘标

如是远离顺退分法，修习能顺胜分法时，乐住远离。

这是第五科，「安立瑜伽」这一科。分四科，「标、征、列、释」。在第四科的「解释」里边又分四科。第一科是「护养定资粮处」。这一科昨天讲完了，现在是第二科「远离处」。

想要正式的修禅也应该注意这个「远离处」。这一科分五科。第一科是「乘标」。「如是远离顺退分法」，这个「乘标」这个字也是很有意思。「乘」，就是连接前一科的文，前一科是「护养定资粮」，你有「护养定资粮」的基础，你才可以，正好可以学习「远离处」了，是这样意思。

「如是远离顺退分法」，这个「如是」就是指前边这一段文，你能够受持清净戒法、安住净戒、你又能够密护根门，就是修根律仪、你又能够修悟寤瑜伽、于食知量、正知而住，你能够这样用功修行的话呢！就「远离」了「顺退分法」。这个「顺退分法」，就是你持戒不清净、你不密护根门、你不修悟寤瑜伽、你不能够于食知量，你吃饭的时候，放开你的心情吃东西。你不正知而住，这就是「顺退分法」，这是随顺退堕的一种事情。现在前边「护养定资粮」这些事情，你都能这样学习就「远离」了「顺退分法」，就不退了，就一直地向前进步了。

「修习能顺胜分法时」，这个「顺退分法」的这种堕落的事情你远离了，你就有资格修习能「顺胜分法」，你就正式的可以修瑜伽了，可以学习这个四念住了。可是在这个时候「乐住远离」，你还需要欢喜在远离处住，大环境你还要注意的，不是你发心修行就可以了。但是你居住的地点，这里边还有事情的。这是「乘标」。第二科是「总征」。

卯二、总征

云何远离？

乐住「远离」，什么叫做「远离」呢？这是问，下面第三科「略释」。

卯三、略释

谓处所圆满、威仪圆满、远离圆满；是名远离。

「谓处所圆满」，就是说你修瑜伽所应该居住的地方是「圆满」的，这是第一个条件。第二个是「威仪圆满」，第三个是「远离圆满」，这三个圆满就叫做「远离处」。你才能够用功修行地。这是「略释」，下面第四科「广显」，就是详细的显示这三种圆满。分三科，第一科，是「处所圆满」。分两科，第一科是「征」。

卯四、广显（分三科） 辰一、处所圆满（分二科） 巳一、征

云何处所圆满？

「云何处所圆满」，怎么叫做修学圣道所应该居住的地方是圆满了呢？这是「征」。第二科，就「解释」。「解释」分两科，第一科「出处所」。又分两科，第

一科「别显」。「别显」又分两科，第一科是「列」。

巳二、释（分二科）　午一、出处所（分二科）　未一、别显（分二科）　申一、列

谓或阿练若、或林树下、或空闲室。

怎么叫做「处所圆满」？「谓或阿练若」，或者你居住的这个地方是个寂静处，这也可以。或者是在「林树下」，或者是在「空闲室」。那么这就是列出来这个「处所圆满」。下边第二科，「解释」这个「处所圆满」，分三科。第一科是「空闲室」。

申二、释（分三科）　酉一、空闲室

山谷、岩穴、稻秆、积等，名空闲室。

前面这个列出来是先说「阿练若」。中间说「林树下」，后说「空闲室」。下面解释，先解释什么叫「空闲室」。「山谷」，四面都有山，中间有一个谷，这是「空闲室」。第二种，是「岩穴」，高山上的岩石中有一个洞，那也是「空闲室」。「稻秆、积等」，那个稻草有茎，用那个茎搭一个茅蓬，搭一个小房子，那真是茅蓬了，这就叫做「空闲室」。「空闲室」是这样意思。

酉二、林树下

大树林中；名林树下。

第二个解释，什么叫做「林树下」？「大树林中，名林树下」有树林子，其中你在那里面，这个林里边有树，在那儿居住。

酉三、阿练若

空迥冢间边际卧坐名阿练若。

这下面解释这个「阿练若」。「空迥」，「迥」是很远的地方；这个「空」，就是空旷，很远的地方。前边说出来山谷、岩穴；这个地方「空迥」，应该是平原的地方，但是离聚落、离城市很远，那个地方很空旷，你在那个地方住。「冢间」就是埋死人的地方，也是学习圣道应该居住的地方。「边际卧坐」，后边的文是「边际卧具」，这上面说是「边际卧坐」，就是你所坐的这些资具，你所卧的地方的资具，都是最下级的，你放在那儿，弃在地上都没有人要的东西，这样子就叫「阿练若」处。

未二、总摄

当知如是山谷岩穴稻秆积等，大树林中，空回冢间边际卧坐、或阿练若、或林树下、或空闲室；总名处所。

这是第二科「总摄」，前边第一科是「别显」。现在是「总摄」。当知这样子的「山谷岩穴稻秆积等，大树林中，空回冢间边际卧坐、或阿练若、或林树下、或空闲室；总名处所」。这就是修圣道的人应该居住的地方。

午二、释圆满（分二科）　未一、标

处所圆满，复有五种。

前边第一科是「出处所」，现在是第二科「解释圆满」。这处所是「圆满」，怎么叫做「圆满」呢？「处所圆满，复有五种」这是标出来数目，下边第二科就解释这五种。第一「处所圆满」。

未二、释（分五科）　申一、第一处所圆满

谓若处所，从本已来形相端严，众所喜见，清净无秽。园林池沼，悉皆具足，清虚可乐。地无高下，处无毒刺，亦无众多砖石瓦砾。能令见者心生清净，乐住其中修断加行。心悦心喜任持于断：是名第一处所圆满。

「谓若处所，从本已来形相端严，众所喜见」，这个地方从久远以来，那个地方的形相就是很美好的，不是人工美，不是人把那个地方弄得很美，不是！本来就是很好。「众所喜见」，很多人都很欢喜，看见了都生欢喜心。「清净无秽」这个地方。

「园林池沼」，那里面有很多的花，有很多的树，还有「池」，还有「沼」。「沼」也是「池」。圆的叫做「池」；有弯曲的形相叫做「沼」。「悉皆具足」这地方都具足了。「清虚可乐」，这个地方很清净很空虚，就是没有一切不如意的事情。

「地无高下，处无毒刺」，就是说这清净无秽的解释。这个地方的地，你居住这个地方很平坦，这个地方没有「毒刺」，有毒的刺没有这个。「亦无众多砖石瓦砾」也没有。

「能令见者心生清净，乐住其中」看见的人心就生清净心，和这个城市的情形不同。「乐住其中」欢喜在这个地方住。「修断加行」，欢喜在这里地方住修学圣道，来断烦恼。修行断烦恼的圣道加行，这样意思。「心悦心喜任持于断，是名第一处所圆满」，在这里住心里很欢喜，这每一天都用功，我天天努力修行将来一定有成就，心里面也欢喜。「心悦」是对地点喜悦；「心喜」是在这个地方自己推测自己将来会有成就，心里会「心喜」。「任持于断」，天天的把自己的功课，决定照着功课表都做好叫做「任持」。「于断」是甚么？主要是断除一切贪忧的烦恼，断除一切烦恼。就是决定把这件事做好叫「任持于断：是名第一处所圆满」。这是第一个处所。

申二、第二处所圆满

又若处所昼无愦闹，夜少音声，亦少蚊虻风日蛇蝎诸恶毒触。是名第二处所圆满。

「又若处所昼无愦闹」，这以下是「第二」个「处所圆满」。说这个地方白天的时候，没有「愦闹」，没有这些杂乱、諠闹的事情。「夜少音声」，夜间不能说决定没有声音，但是很少！可能听见鸟叫，或者夜间鸟也不叫了，可能听出来有风声什么的。

「亦少蚊虻风日蛇蝎诸恶毒触」，「蚊虻」这些事情也很少。这个「风日」是什么东西呢？「风日」就是这些禽兽在那里互相追逐叫做「风日」。我这么样解释，我读书少，不知道我这么解释对不对？或者你们再查一查。这个地方也少「蛇蝎诸恶有毒」的这些「触」，这些事情也是很少。「是名第二处所圆满」。下面是「第三」个「处所圆满」。

申三、第三处所圆满

又若处所，无恶狮子虎豹豺狼，怨敌盗贼，人非人等，诸恐怖事。于是处所，身意泰然，都无疑虑安乐而住：是名第三处所圆满。

「又若处所，无恶狮子虎豹豺狼」没有。没有这个「怨敌」、和这个「盗贼」和「人非人」，「非人」就是鬼神「等」，诸恐怖的事情，没有。「于是处所，身意泰然」在这个地方住用功修行，身心都是很安和的，都是很平安的。「都无疑虑」不会有什么顾虑，唉呀！老虎来了吧？没有这些顾虑。「安乐而住」，在这里一天用功心里很快乐。「是名第三处所圆满」。

申四、第四处所圆满

又若处所，随顺身命众具易得，求衣服等，不甚艰难；饮食支持无所匮乏:是名第四处所圆满。

「又若处所，随顺身命」，这下面是「第四处所圆满」。又这个地方随顺生命的生存所需要的众具，所需要的众具也能随顺你有这些生命需要的众具，「易得」容易得到。「求衣服等，不甚艰难」，你不要要求容易，就不太难就好了。「饮食支持无所匮乏」因为你自己的时间都用于修学圣道，不能生产；所以就要乞求饮食了，这件事也能支持，无所匮乏，也不缺少也可以。「是名第四处所圆满」。下面第五个「处所圆满」。

申五、第五处所圆满

又若处所，有善知识之所摄受，及诸有智同梵行者之所居止，未开晓处能正开晓。已开晓处，更令明净。甚深句义，以慧通达。善巧方便，殷勤开示，能令智见速得清净：是名第五处所圆满。

「又若处所，有善知识之所摄受」，这个修行的事情，需要有善知识的关照，还要有善知识来照顾一下。「及诸有智同梵行者之所居止」，你要在这个地方住修学圣道，还要有智慧的和你同一志愿修学圣道的人在这住，不只是一个人，还有多少人和你同住，但这些都是思想相同的人，共同修学圣道的人。「未开晓处能正开晓」，就是若有善知识，或者有智同梵行者在这里同住有什么好处呢？有好处。就是「未开晓处能正开晓」，就是你修学圣道的事情，你对这个所学习的法门你还有不通达的地方，那个道理还隐藏在里面没能显示出来，「能正开晓」，你的善知识有智同梵行者，能帮助你显示这个道理。

「已开晓处，更令明净」，说有些地方我已经明白了，但是你的善知识能令你更进一步的明白那件事，使令你的智慧更增长了，所以「更令明净」，心里面没有疑惑的，没有无明的这些覆障。「甚深句义，以慧通达，善巧方便，殷勤开示」，这个「甚深」的「句义」，这个诸法实相的「甚深句义」，甚深文句所诠显的义理，是要用智慧才能通达的，那么这种智慧自己可能不完全具足，需要善知识的帮助。「善巧方便，殷勤开示，能令智见速得清净」，你的善知识能够「善巧方便」的「殷勤」的「开示」，不厌烦的一次又一次的讲解这个道理，能令你的智慧，令你的见地「速得清净」，就是很快的就得成圣道了。「是名第五处所圆满」，这是五个处所，这叫做「处所圆满」。

辰二、威仪圆满（分三科）　巳一、征

云何威仪圆满？

这是第二「威仪圆满」，分三科。第一科是「征」。什么叫做「威仪圆满」呢？这是「征」。下面第二科「解释」，「解释」分两科。第一科是「标相」，标出来威仪圆满的相貌

巳二、释（分二科）　午一、标相

谓于昼分，经行宴坐；于初夜分，亦复如是；于中夜分，右胁而卧；于后夜分，疾疾还起经行宴坐。即于如是圆满卧具，诸佛所许大小绳床草叶座等，结加趺坐，乃至广说。

「谓于昼分，经行宴坐」，就是白天你又要「经行」又要「宴坐」；「宴坐」又要「经行」。你不可以一直的静坐，你要「经行」，要「经行」也要「宴坐」，就是两个威仪。「于初夜分」，就是白天是经行宴坐，那么到夜间呢，夜间在「初夜」的时候，「亦复如是」，也是经行宴坐。「于中夜分，右胁而卧」，右胁卧在这个床上。「于后夜分，疾疾还起」赶快的要起来，不要贪睡。「还起经行宴坐」后夜分也是要起来经行要宴坐。

「即于如是圆满卧具，诸佛所许大小绳床草叶座等，结加趺坐，乃至广说」，就是「即于」，你在这个地方住，你这个若坐若卧，「即于如是圆满」的「卧具」，你卧的时候需要的资具，是什么呢？是「诸佛所许」所同意的，或是「大」的「绳床」，或是「小」的「绳床」，若是小的绳床就是不能卧了只是能坐，大的绳床可以卧。「草叶座等」，或者是用草叶把它编织起来成为座，这等等。在这上面「结加趺坐，乃至到广说」。

午二、释义（分三科）　未一、结加趺坐（分四科）　申一、征因

何因缘故结加趺坐？

这是前面是「标相」，标出来威仪的圆满的相貌，下面再加以解释分三科。第一科「结加趺坐」，分四科。第一科是「征因」。就是什么原因要加趺坐呢？「何因缘故结加趺坐」呢？这是「征」。下面第二科是「总标」。

申二、总标

谓正观见五因缘故。

这是标出来数目，有五个理由要加趺坐的。「正观见」，就是你依据这个「正」，就是佛的圣教就是「正」，依据圣教很明显的看出来有五个理由。这是第二科，下面第三科「列释」，分五科。第一科是「速发轻安」。

申三、列释（分五科）　酉一、速发轻安

一、由身摄敛速发轻安，如是威仪顺生轻安最为胜故。

「一、由身摄敛速发轻安」，由于你结加趺坐你这个身体，就「摄敛」在一起，不管是手或足，都是屈曲的，这个足屈曲的坐在这里，就是「摄敛」。「速发轻安」，这样的坐法能很快速的令你得到禅定；得到禅定，然后才有轻安乐，从未到地定以上就开始有轻安乐。「如是威仪顺生轻安最为胜故」，这结加趺坐的威仪「顺生」，能随顺而不违背能够引生出来轻安乐，这是最殊胜的坐法，所以应该结加趺坐。

酉二、能经久时

二、由此宴坐能经久时，如是威仪不极令身速疲倦故。

「二、由此宴坐能经久时」这第二科。「由此宴坐」，因为你这样的结加趺坐的关系，或单加趺坐也可以，双加趺坐是最好。「能经久时」，能经过很长久的时间「能经久时」。「如是威仪，不极令身速疲倦故」，你这样结加趺坐的威仪「不极令身」，很快的就疲倦了，不会！能经很长的时间。这又是一个好处。

酉三、是不共法

三、由此宴生是不共法，如是威仪外道他论皆无有故。

「三、由此宴坐是不共法」，这是第三个原因。这个结加趺坐的方法是「不共法」。「如是威仪，外道他论皆无有故」，这「由此宴坐是不共法」是标出来，下面这一句等于是解释了。如是结加趺坐，「外道」和这个「他论」，就是佛法以外的这些书，都没有说这种坐法的，所以是「不共」。

酉四、形相端严

四、由此宴坐形相端严，如是威仪令他见已极信敬故。

这第四个「由此宴坐，形相端严」这是一个标。下面「如是威仪」，这样结加趺坐的威仪「令他见已」，别人看见了以后「极信敬故」，对你也会生出信心、生恭敬心，这个「形相端严」。

酉五、佛等开许

五、由此宴坐佛佛弟子共所开许，如是威仪一切贤圣同称赞故。

「五、由此宴坐佛佛弟子共所开许」，这是第五个。这个结加趺坐是「佛佛弟子」，过去佛、现在佛、未来佛、十方三世佛。十方三世佛、十方三世佛的弟子「共所开许」，都大家共同的同意这件事。「如是威仪，一切贤圣同称赞故」，你这样的结加趺坐，「一切」的「贤人」、「一切圣人」都共同称扬赞叹它是最好的。

申四、结成

正观如是五种因缘，是故应当结加趺坐。

「正观如是五种因缘」，这是第四科「结成」。是「正观如是五种因缘」，五个理由。「是故应当结加趺坐」，所以我们佛教徒想要修禅，应该结加趺坐。

未二、端身正愿（分二科）　申一、别辨相（分二科）　酉一、端身

端身正愿者：云何端身？谓策举身令其端直。

「端身正愿者」，这是第二科「端身正愿」。这个威仪圆满，在「释义」这一科里面分三科。第一科是「结加趺坐」。第二科是「端身正愿」，分二科。第一科「别辨相」，分二科。第一科是「端身」。「端身正愿者」是什么意思呢？

「云何端身」，怎么样端正他的身相呢？「谓策举身，令其端直」。「策举身」，这个「策」，就是你的内心下一个命令，你的心这样作意，运动自己的身体使令它端正，端严正直，而不能向前倾，也不能向后仰，也不能左右的倾斜，要它端正。

酉二、正愿

云何正愿？谓令其心离谄、离诈、调柔、正直。

这第二科，什么叫作「正愿」？「谓令其心离谄、离诈、调柔、正直」，这就是叫作「正愿」。这个「令其心」，你在这里坐内心里面不要有谄曲，也不要有欺诈。如果你结加趺坐，这是你表现于外的形相，是个修行人的相貌；但是你内心里若不修行，那就有欺诈的行为了！那么你内心里面也可能另有所图，就变成了谄取了，谄媚了！所以你不应该这样子，应该远离谄曲、远离欺诈。

「调柔正直」，使令心里面没有这个谄诈的烦恼，叫做「调柔」。心里面是很真诚的就叫做「正直」。真实是外现的相貌是修行，而内心里面也是真实修行，那就叫「正直」了。

申二、离盖障

由策举身令端直故；其心不为惛沈、睡眠之所缠绕。离谄诈故，其心不为外境散动之所缠扰。

「由策举身令端直故」，这是第二科「离盖障」。第一科是「别辨相」，辨出二个相：一个身相，一个心相，就是端身正愿。现在是第二科是「离盖障」。

「由策举身令端直故」，由于你内心的作意，使令身体「端直」。这样坐以后「其心不为惛沈睡眠之所缠扰」，你这个身体若「端直」的时候，你心里面就不会「惛沈」、不会「睡眠」，不会有「惛沈睡眠」来缠扰你，使令你心里容易明静，修止、修观都容易相应了。「离谄诈故，其心不为外境散动之所缠扰」，因为你心里面没有「谄」，没有「诈」的原故，所以你的心就不为外面的境界，外面的境界就是「散乱」、动乱的境界了，就不会为这些事情所「缠扰」。因为你若是只有修学圣道，那是调柔正直；你若是另外有所希图名闻利养，那都是散乱的境界。你若能「离谄诈」，就不会有外面的境界所缠扰，散乱的境界所缠扰。

未三、安住背念（分二）　申一、征

安住背念者：云何名为安住背念？

「安住背念者」，这是第三科。第一科「结加趺坐」。第二科是「端身正愿」。现在是第三科「安住背念」，分二科。第一科是「征」。「安住背念者：云何名为安住背念？」这是怎么叫做「安住背念？」这句话。这是「征」。下面第二科是「解释」，分二科，「第一义」。

申二、释（分二科）　酉一、第一义

谓如理作意相应念，名为背念。弃背违逆一切黑品故。

「谓如理作意相应念，名为背念」，就是你在修止观的时候，你的身体是端直，策身令其端直，你心里面呢「如理作意」，如你所学习的法门的道理去作意，来警觉你的心，这样相应的念，就名为「背念」，叫做「背念」。为什么叫做「背念」呢？「弃背违逆一切黑品故」，就是你弃舍了，这个「背」，就当弃舍讲。弃舍了违逆圣道，一切有过失的这些心理活动「黑品」，这些染污心都弃舍了。你能按照你所学习的法门如理作意，当然是一切染污心都不现行了，这就叫做「背念」。这是「第一义」。下面是「第二义」，有第二个道理的解释。

酉二、第二义

又缘定相为境念，名为背念。弃背除遣一切不定地所缘境故。

「又缘定相为境念，名为背念」，又你是「缘」这个「定相」。「定相」，就是你修这个三昧，它有一个所缘境，在那个所缘境上安住其心，那就叫做「定相为境」。你的心就是去观，注意的去观察那个「定」的「相」貌，就是明静的境界为境，这样的心念，就叫做「背念」。因为什么呢？「弃背除遣一切不定地所缘境故」，就是弃舍了，也就是「除遣」、排遣出去一切不定散乱虚妄分别的所缘境，都弃舍了，所以叫做「背念」。

巳三、结

如是名为威仪圆满。

这是把这一段文结束了，就叫做「威仪圆满」。这「威仪圆满」一共是分三科。第一个是「结加趺坐」。第二个「端身正愿」。第三个是「安住背念」。

辰三、远离圆满（分四科）　巳一、征

云何远离圆满？

这是第三科。分四科，第一科是「征」。「云何」叫做「远离圆满」呢？下面第二科是「标」。

巳二、标

谓有二种。

「有二种」远离圆满，这是标出来数目。第三科是「列」出来这二种。

巳三、列

一、身远离，二、心远离。

这是列出来。下面第四科「解释」，解释里面先解释「身远离」。

巳四、释（分二科）　午一、身远离

身远离者：谓不与在家、及出家众，共相杂住，独一无侣:是名身远离。

这个「身远离」，就是你的身体要有所「远离」，「远离」什么呢？不和那些「在家」人和「出家」人在一起住，不要这样子。「独一无侣」，独你一个人，没有其他的伴侣，「是名身远离」。这前面在「处所圆满」里面，那个第五个「处所圆满」里面，「又若处所有善知识之所摄受，及诸有智同梵行者之所居止」，这个善知识有可能不是和你同住，但是不是距离的太远。在《清净道论》上也说到这件事，就是你住的地方和善知识，随时可到那个地方去，不是太遥远的地方，这个「及诸有智同梵行者之所居止」这可见他是和你在一起住的，这句话。而这上面说呢，「不与在家、及出家众共相杂住，独一无侣」，这表示不是同一志愿的人不要在一起住！这个思想不同的人，不是修同一个法门的，要有距离好一点。是名「身远离」。

午二、心远离

心远离者：谓远离一切染污无记所有作意，修习一切其性是善能引义利定地作意、及定资粮加行作意：是名心远离。

第二科是「心远离者：谓远离一切染污无记所有作意」，就是你内心里面修止观的时候，要「远离一切染污」不清净的心理，这不清净心一现起来立刻要把它消除。「无记」，远离一切「无记」的，也不是染污的，也不是不染污的。你不能说它是染污；也不能说它是不染污，这样的心理活动也要远离。但是你如果是依据修多罗，依据佛菩萨的开示的法语，不管你是修不净观也好；你修缘起、无我观也好；那你修这个持息念、数息观也好；或者是修诸法实相观也好，这都是善，而不是「无记」，不是属于「无记」。因为你有这样的智慧作观察，那都是属于善，而且还都属于无漏的善法，不是「无记」。这上面倒是说得非常清楚，远离这个也不是善，也不是不善，这「无记」要排出去，这样的作意，你不要容受它。

「修习一切其性是善能引义利」，你内心里面的作意是什么呢？就是一定要在「善」的范围内。因为你有出离的愿，你心里面想要得涅盘，你有这样的愿，你想要见诸法实相这样的愿，由这样的愿发出来的止观，那都是「能引义利」的。「能引义」就是涅盘的因，叫做「义」。这个「利」就是涅盘果了。它有堪能引出来涅盘的因果，就是圣道的因果。

「定地作意，及定资粮加行作意」，你修行属于善的这种作意，那它就不出这个范围的。一个是能引义利的，如果说这是涅盘，那就属于智慧的范围内。如果说能引义利的「定地作意」，就是使令你心里面能得到四禅八定的这种作意。「及定资粮加行作意」，这个「定地作意」是指果说的；「定资粮加行作意」是定的因说的。这两种。这样的作意「修习一切其性是善」，你这样的作意，能引义利，引出什么义利呢？一个「定地作意，及定资粮加行作意」。「是名心远离」。「心远离」是这样意思。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇三页：

远离一切染污无记所有作意等者：不如理作意，是名染污作意。非如理非不如理作意，是名无记作意。此二作意说应远离。如理作意其性是善说应修习。此复有二：一、谓能引义利及与定地作意。二、谓定资粮及定加行作意。

「远离一切染污无记所有作意等者：不如理作意，是名染污作意」，你的作意不符合佛陀所说的修行圣道的作意，那就是「染污作意」。用这样的分际来观察的时候，如果你不是修学圣道，你去修学世间善法，那么在这个范围内来观察，那就是「染污作意」。所以这里面说「不如理作意」，是包括世间善法的作意，是名「染污作意」。

「非如理非不如理作意」，「如理」就是善，「非不如理」就不是恶。也不是善；也不是恶的作意，「是名无记作意」。「此二作意说应远离」这二种作意，一个「染污」作意，一个「无记」的作意，都应该弃舍。「如理作意其性是善说应修习。此复有二」，这个如理作意是善的作意，还有二种不同：「一、谓能引义利及与定地作意。二、谓定资粮及定加行作意」。这是分这么二种。这样说「谓能引义利」，那这个「义利」就是指涅盘说的，涅盘的因果，这是智慧。「及与定地作意」，那这是属于奢摩他的「定地」，一个定、一个慧。「谓定资粮及定加行作意」，这个地方有点分别。这「定」的「加行」，是属于暖、顶、忍、世第一的范围；「定资粮」是在四加行之前的那个阶段，你在准备修行的因缘的时候，那个时候的作意。这样子这个范围就宽了，就是外凡和内凡都包括在内了。

卯五、结摄

如是此中，若处所圆满、若威仪圆满，若身远离、若心远离：总摄为一，说名远离。

「如是此中，处所圆满」，这是第五科「结摄」。「如是此中，若处所圆满、若威仪圆满，若身远离、若心远离：总摄为一，说名远离」，这个「远离处」，这一段也说完了。

寅三、心一境性处及障清净处（分二科） 卯一、别辨（分二科） 辰一、心一境性处（分三科） 巳一、出体性（分四科） 午一、征

云何心一境性？

这是第三科。第一科是「护养定资粮处」，第二是「远离处」，现在是第三科「心一境性处及障清净处」。这两个处合而为一合成一个科。分两科，第一科是「别辨」，别辨「心一境性和障清净处」。分两科，第一科是「心一境性处」，分三科。第一科「出体性」，说出来什么叫做「心一境性？」分四科，第一科是「征」。「云何心一境性？」心一境性，这句话是什么意思呢？这是「征」，第二科是「标」。

午二、标

谓数数随念同分所缘，流注无罪适悦相应，令心相续：名三摩地，亦名为善心一境性。

「谓数数随念」这是一句，「同分所缘」这又是一句，「流注无罪适悦相应」这又是一句。「令心相续：名三摩地」，这就是把这个「心一境性」的大意标出来了。下面第三科就「解释」。「解释」分四科。第一科是「数数随念」，先解释这第一句「数数随念」。「令心相续：名三摩地，亦名为善心一境性」。这下面解释这个「数数随念」，分两科。第一科是「征」。

午三、释（分四科） 未一、数数随念（分二科） 申一、征

何等名为数数随念？

这个「数数随念」这句话是什么意思呢？下面的解释当然是很圆满，现在我想简单的解释。假设你是修定，你选择好了这个所缘境，你心安住在所缘境上要「数数随念」，就是一次又一次的，重复的忆念这个所缘境，一次又一次的忆念这个所缘境，这叫做「数数随念」。这样子做有什么好处呢？就是妄想不容易进来，就是它来了你很快会发觉，就把它驱逐出去了。「数数随念」，随顺。这个随有一个不弃舍的意思，你一直的要念这个所缘境，忆念这个所缘境。一直的忆念所缘境，你的心就不会散乱，就不会跑到别的地方去了。

这个初开始静坐的人，因为腿疼，腿疼所以不容易惛沈；那么它的问题就是散乱，跑到别地方去打别的妄想。但是你若数数随念，就没有这个问题，等到这个腿子痛这个问题解决了以后，就容易惛沈。因为腿子不痛所以容易惛沈，所以你若数数忆念，也会感觉到，立刻会发觉有惛沈，发觉惛沈这件事，惛沈有轻重的不同。昨天曾经说过：你们提出这个问题曾经说过了，你减少饮食，当然也不会太少也不行；你若减少饮食，这惛沈决定会减少，就是睡眠都减少，你夜间睡觉是应该要睡觉的都会减少。静坐时候它这个惛沈也不会很重，轻微的还可能有；但是你若是数数随念的时候，你会发觉这件事。发觉这件事的时候，因为惛沈是轻微的也很容易把它排出去，不是难；若是你的惛沉重，不容易排除！你没有力量排除它，惛沈来了就像睡觉一样

了，完全没有办法排除出去，就是你想：唉呀！我现在是惛沈了，立刻又睡着了，你没有办法！

现在这里面说「数数随念」，就表示惛沈不重，这个散乱也不会重，所以很容易会得三摩地，这个「数数随念」是这样意思。这是「征」。「何等名为数数随念？」这是问。第二科「解释」。

申二、释

谓于正法听闻受持，从师获得教诫教授增上力故，令其定地诸相现前。缘此为境，流注无罪适悦相应，所有正念随转安住。

「谓于正法听闻受持，从师获得教诫教授增上力故，令其定地诸相现前」，就是说这个修行人于「正法听闻受持」就是佛的十二分教，这总相说就是十二分教。「听闻受持」，你能够听善知识的讲解，讲解以后你能够领纳在心里而不忘失，这叫「受持」。不能说听了这一遍，就和没听一样，那就没有「受持」了；现在是说你「受持」。

「从师获得教诫教授」，这上面说这个利根人倒不须要有一个人来讲解这个佛法，他不是！他自己可以阅读。这个「听闻」这句话包括自己阅读，我不须要有善知识来讲解，我自己去阅读《瑜伽师地论》，我自己去阅读《大般若经》，我自己去读《大智度论》，这也是可以的。但是若是自己阅读的能力不够，那你就得要「从师获得教诫教授」，要随顺的去亲近。这个「从」这个字就是亲近，你要亲近一个善知识，从那里「获得教诫教授」。他告诉你，他开导你，这个事情不可以作，这个事情可以作；但是善知识的「教诫教授」也一定要符合修多罗，符合佛所说的法语，佛开示这个法门也要符合，要符合佛所说的才可以。如果是这个善知识开示的不符合佛意，那还是有问题。所以我们从这地方看出来，初发心学习佛法这个事，是很难很难！初发心的人，他本身的这个择法眼不具足，谁是善知识？谁是恶知识？不知道，那就凭你的运气了！所以这个地方，所以若是能遇见佛出世的时候，真是有善根了！

「谓于正法听闻受持，从师获得教诫教授增上力故」，你自己有能力阅读经论，这个经论你阅读了以后，他有个增上的力量。这个法，佛的法语有增上力，有强大的力量「令其定地诸相现前」，「从师获得教诫教授增上力故」，从你的老师开导你这法门的时候，他也是有个强大的力量「令其定地诸相现前」，也有这个力量。这个「定地诸相现前」，不是说你一下子就得禅定，不是这个意思。这个禅定，你修习这个法门的时候「诸相现前」，就是像前面所开导的，道前的资粮这些事情。你要把地点选择好，然后你也要安住净戒这些事情，这都是「定地诸相」。这个「定地」，你前面方便的事情，正式开始修行的时候，当然就是要选择一个所缘境，那也是「定地诸相」，也是定地诸相之一。这个时候你这个所缘境，你自己选择好了，你结了加趺坐，所缘境选择好了，你这个忆念就安住在所缘境，这个叫做「定地诸相现前」。

「缘此为境，流注无罪适悦相应」，你选择好了这个所缘境，或五停心观，或者修四念住，都是要有所缘境的。你「缘此」，你这一念清净心是能缘的，那个所缘境是你所缘的，「缘此为境，流注无罪」，这个「流注」就是相续的，像水一直的向下流，或者房子下雨了，从房檐下滴这个水滴，一滴一滴的叫「注」。「流注」的时候「无罪适悦相应」，这下面有解释。你的正念，念这个所缘境的时候，相续清净无染没有罪，而「适悦相应」，就是很舒服很喜悦这叫「相应」。「所有的正念，随转安住」，你那个能缘所缘境的正念，「随转」安住，随顺这个不管心也好，其他一切法也好，刹那刹那的相续下去，你安住不动，这就叫做「数数随念」。

未二、同分所缘（分二科）　申一、征

云何名为同分所缘？

这是第二句。第一句「数数忆念」说完了。下面是「同分所缘」是第二句，现在解释「同分所缘」。「云何名为同分所缘」，这是「征」。下面第二科「解释」。「解释」分两科。第一科，是「辨相」，辨这个「同分所缘」的相貌。

申二、释（分二科）　酉一、辨相

谓诸定地所缘境界，非一众多种种品类。缘此为境，令心正行，说名为定：此即名为同分所缘。

「数数忆念」这句话，它所表达的意义是偏重于你的正念这一方面说的。这个「同分所缘」，是偏重于所缘境这方面说的，这是有一点不同的。「谓诸定地所缘境界」，你修这个定也是各式各样的。你若修不净观，我们看佛在世的有些阿罗汉，佛最初让他修不净观，他修了不净观，不净观的最后就是白骨观，这样的所缘境；就像九想观，那是九个所缘境，一个一个所缘境，最后就是白骨作所缘境。这个白骨的所缘境你修成功了的时候，这个人看一切人都是白骨，自己也是白骨，看一切人也都是白骨，走在大街上所有的人都是白骨，全世界的人通通是白骨。然后佛就开示这个人修无我观，就得阿罗汉道了！所以这个是「谓诸定地所缘境界」。

你若修不净观，它还有很多的「非一众多种种品类」的所缘境界。你若修无常观、修无我观，譬如观色、受、想、行、识无常、无我，修眼耳鼻舌身意、色声香味触法，前面蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧，这个所缘境都是不同的。「定地所缘境界，非一」，不是单一的所缘境，是「众多种种品类」的所缘境。「缘此为境」你以此为你的所缘境，「令心正行说名为定」使令你的心明静而住，而不惛沈、也不散乱，叫做「正行」。使令你的心「正行」，这就叫做「定」。「此即名为同分所缘」，这叫「同分所缘」。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇四页：

缘此为境，令心正行等者：谓于所知事，同分所缘一切影像，平等平等任持心故，义如决择分说（陵本六十三卷八页）。

那一段，那里就是说这个文。前边是辨「同分所缘」的相貌，下面解释这个名字，什么叫做「同分所缘？」一是「问」。

酉二、释名（分二科）　戌一、问

问：此所缘境是谁同分说为同分？

这个「同」这个字，这个此和彼是相同的，「同」字是这个意思。现在这修行人的「所缘境」，叫做「同分所缘」，它和谁相同？就是这么意思。「此所缘境是谁」的「同分」说明为「同分」呢？这是第一个是「问」，下面第二个是「答」。

戌二、答

答：是所知事相似品类：故名同分。

「是所知事」的同分，与「所知事」是相似的一类的，「品」就是「类」，「故名为同分」。譬如说是：你在这个坟墓那里看见一个死尸，看见死尸，然后你回到你的住处，心里面就修不净观，你心里面就现出这个死尸的相貌。现出这个相貌是你的

所缘境，你现出来的这个死尸的相貌，和你在坟墓那里看见的那个死尸是一回事？是两回事？所以这上面就是说，「是所知事相似品类」。这个「所知事」，就是在坟墓地里看见那个死尸，叫做「所知事」；你内心现出来的那个死尸是那「所知事」的「相似」，彼此相似的一类。是这么回事情！我昨天吃了馒头，我眼睛看见这个馒头；你今天心里面又想起来昨天吃的馒头。这个馒头和昨天那个馒头就是叫做「同分所缘」。你的眼耳鼻舌身，这个前五识所看见的境界叫「所知事」；你第六识忆念前五识所见的境界那就是「同分所缘」，就是「相似」的「品类」，「故名同分」。它们两个不是一回事，但是有关系，「故名同分」所缘。

未三、流注适悦相应

复由彼念，于所缘境无散乱行、无缺无间，无间殷重加行适悦相应而转：故名流注适悦相应。

这是解释第三句「流注适悦相应」。「复由彼念」，这位修行人他在静坐的时候，由于他从经论上，从学习佛法得到的正念，佛法里面、经论里面告诉你这是正念，你依据经论这样学习，你心里面就出现一个正念。「由彼念于所缘境无散乱行」，你这个正念观这个「所缘境」的时候不散乱，没有其他的杂乱的妄想来干扰你，你心里面一直是正念，念所缘境、不散乱。这个「行」，就是你的心「无散乱」的心行。「无缺无间」，这个也不「缺」也不「间」。这个「缺」就是缺少，前一刹那你无散乱心，后一刹那就散乱了，你这「无散乱行」有所缺少了。

譬如说我昨天修行，我今天就放假了，那么今天你的功课就缺少了。「无间」，「间」是闲杂，其他的杂乱妄想跑来了，就使令你这个无散乱的境界变成散乱了，这叫「间杂」。这个「无缺」，是在时间上说的，在时间上你没有缺少，一直是无散乱转。这个「间」，就是你打了妄想，这妄想进来了，就把你这个清净无散乱破坏了，变成散乱了，就是「间杂」。其实这「无缺」和「无间」，其实是一回事。约时间来说是「缺」；约事实来说就是，由外面边的杂乱妄想来干扰你，叫做「间杂」。

「无间殷重加行」，你能够用功修行，一直的保持无散乱转，就「无间」。「殷重加行」，这个「殷重」就是你这个正念有力量，正念有力量这个杂乱妄想不能干扰你，你这样子用功修行叫做「加行」。「适悦相应而转」，你这样用功修行的时候感觉到喜悦，心情很快乐，这个生理上也感觉到舒服；心理上也感觉到喜悦。有这样的事情，与你的内心相应。「而转」，就是相续的这样子下去，「故名流注适悦相应」。这句话这么讲。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇四页：

于所缘境无散乱行等者：此即九种心住中专注一趣应知。由无色等十相令心散乱，说名无散乱行。

「于所缘境无散乱行等者：此即九种心注中专注一趣」，「九心住」里面有一个住，叫做「专注一趣」。这里面说是流注适悦相应，就是那个「专注一趣」的境界「应知」。「由无色等十相令心散乱，说名无散乱行」，这个「色等十相」，色声香味触，还有贪瞋痴再加个男女，一共是十个行相。你心里面在修止观的时候，没有这十种相来干扰你，叫「名无散乱」转，就是「无散乱行」。这是把这「流注适悦相应」这一句解释完了。

未四、无罪适悦相应

又由彼念，于所缘境无有染污、极安稳住，熟道适悦相应而转：故名无罪适悦相应。

这个「流注适悦相应」、「无罪适悦相应」，这分成两句。前面只是一句「流注无罪适悦相应，令心相续：名三摩地」，这一句分成两句。「流注适悦相应」这一句解释完了，现在第四句「无罪适悦相应」。

「又由彼念，于所缘境无有染污」，你的正念在所缘境上，一直的没有染污。你若是这个时候，忽然间有贪心出现了，有瞋心出现了，有欲寻思、恚寻思、害寻思、乡里寻思、不死寻思，有这些妄想进来了，就是染污了。你正念失掉了，你的心理染污了。现在这修行人哪，正念有力量「于所缘境无有染污」，没有这些染污，你「极安稳住」，非常的安稳，很自在的住。「熟道适悦」，这个心里面非常的熟练，而不是特别生疏，不是那样，就是很自在的。「适悦相应」，很喜悦生理上也有适悦的感觉，就是前五识，而第六意识也有喜悦相应而转，「故名无罪适悦相应」。所以这「适悦相应」，有两种不同。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇四页：

于所缘境无有染污等者，此即九种心住中等持应知。由无种种欲恚害等诸恶寻思，贪欲盖等诸随烦恼令心扰动，名无染污。由无加行无功用任运转道，说名极安隐住熟道而转。

「于所缘境无有染污等者，此即九种心住中等持应知」，就是「九种心住」最后一个住叫「等持」。「由无种种欲」寻思、「恚」寻思、「害」寻思等「诸恶寻思」，这些有过失的寻思，没有这个寻思。「贪欲盖等诸随烦恼」贪欲盖、瞋恚盖、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖，这些都是「随烦恼」。这个「随烦恼令心扰动」这个「随」字，我们的心常有烦恼随逐它，心就为烦恼所污染了，那么叫做「随烦恼」。这样子所有的烦恼都叫做「随烦恼」。这是一个解释。

第二个解释，有根本的烦恼，就是贪、瞋、痴是根本的烦恼。其它的忿、恨、恼、覆、谀、谄、骄这些是「随烦恼」。就是遇见不同的境界也还是贪、瞋、痴，但是有不同的相貌，有轻重的不同，那就叫做「随烦恼」。「名无染污」。

「由无加行无功用任运转道，说名极安隐住熟道而转」，这个「无加行无功用」，到了这个程度的时候，你内心的止观是「任运转」，这个时候叫做「极安隐住熟道而转」是这样的意思。后面还有解释，这下面是第四科「结」。

午四、结

是故说言数数随念、同分所缘、流注无罪、适悦相应、令心相续：名三摩地；亦名为善心一境性。

「是故说言数数随念、同分所缘、流注无罪、适悦相应、令心相续：名三摩地」，这样说呢，那浅一点说就是九心住，九心住最后一个住就是等持。等持，就是「三摩地」了。「亦名为善心一境性」，这是佛教徒有出离的愿，他要这样修行这个三摩地就是「善心一境性」；如果没有出离的愿，像外道所修行的他们也能够得到这样的境界，那就不是善了。

巳二、辨品别（分三科）　午一、标

复次如是心一境性，或是奢摩他品、或是毘钵舍那品。

这是第二科「辨品别」，辨这个品别。这个九心住里面「心一境性」这一科，第一科是「出体性」已经解释完了。现在是「辨」这个「品别」，就是辨别这个心一境

性，它还有不同的类别的，辨别这件事。分二科，第一科是「标」。

「复次如是心一境性，或是奢摩他品，或是毘钵舍那品」：「奢摩他」就是属于止，「毘钵舍那」就是属于观。有止的品，有观的品，有这二种类别，这是「标」。下面第二科是「辨」，就是说明这二个品类。

午二、辨

若于九种心住中，心一境性：是名奢摩他品。若于四种慧行中，心一境性：是名毘钵舍那品。

「若于九种心住中，心一境性：是名奢摩他品」，若是这个「心一境性」，是属于「九种心住中」的「心一境性」，那就是「奢摩他品」，就属于止了。

「若于四种慧行中，心一境性」，有四种智慧的观察，那样的心一境性，那就是「毘钵舍那品」了，就属于智慧了，有二种不同。这是第二科，下面第三科，就加以解释。分二科，第一科，先解释「九种心住」。分二科，第一科是「征」。

午三、释（分二科）　未一、九种心住（分二科）　申一、征

云何名为九种心住？

「九种心住」是什么意思呢？这是「征」。下面第二科「解释」。分三科，第一科「明体相」，就是说明九种心住的体相，它的相貌。分二科，第一科是「略标」。

申二、释（分三科）　酉一、明体相（分二科）　戌一、略标

谓有苾刍令心内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、及以等持：如是名为九种心住。

这就是「略标」出来九种心住的名字，把它标出来。

戌二、别显（分九科）　亥一、内住

云何内住？谓从外一切所缘境界，摄录其心系在于内，令不散乱。此则最初系缚其心，令住于内不外散乱：故名内住。

「云何内住？」这下面第二科是「别显」，一样一样的显示出来它的相貌。分九科，第一科，先显示这个「内住」的相貌。

怎么叫做「内住」呢？「谓从外一切所缘境界，摄录其心系在于内，令不散乱。此则最初系缚其心，令住于内不外散乱：故名内住」。怎么叫做「内住」呢？「谓从外一切所缘境界」，就是我们没有修奢摩他的时候，我们的心都是在外面，在外面色、声、香、味、触、法上面，色、声、香、味、触，是我们的所缘境界。我们在那里妄想分别，在那里面做种种的颠倒迷惑的事情。现在修行了的时候呢？就是从这外面的攀缘境界「摄录其心」，把它抓回来，把你这攀缘的心把它「摄」。「摄」，就是抓住它。这个「录」，就是约束它，叫它不要乱动。把它捉回来叫它不要动，是这个意思「摄录其心」。

「系在于内」，这个「系」，就是把它绑住它，绑在「内」里面，「内」里面就是你要修奢摩他的时候，一定要有一个所缘境，你把你这个心安住在所缘境上。但是

它用「系」这个字，「系」是用绳子绑起来，就表示你要特别的努力才可以。「令不散乱」，叫你这个心安住在所缘境上，不要胡思乱想，不要东想西想的。「此则最初系缚其心」，这时候是最初开始的时候，把你的心抓住它，「令住于内」所缘境上，不到外面去散乱，「故名内住」。就是这样的意思。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇五页：

从外一切所缘境界等者：色、声、香、味、触处，名外一切所缘境界。念增上力防护其心，不令趣入流散驰骋彼彼境中，是名摄录其心。

「从外一切所缘境界等者：色、声、香、味、触处，名外一切所缘境界」，不包括法，第六意识所缘的法不在内。只是前五识「色、声、香、味、触处，名外一切所缘境界」。「念增上力防护其心，不令趣入流散驰骋彼彼境中，是名摄录其心」：

「念增上力」，这个「念」就是念佛这个念，也就是忆念的念；就是你的记忆力，明记不忘，叫做「念」。我记住这件事不忘，叫做「念」。这个「念」，它有一种力量，这个力量也很强大的。「防护其心」，就是防止保护这一念心。怎么叫做「防护其心」呢？「不令趣入流散驰骋彼彼境中」，不要叫这一念心跑到外面的色、声、香、味、触的境界上「流散驰骋」，在那里跑来跑去，不叫它这样子。「是名摄录其心」是这样意思。

就是这个「内住」，就是你选择一个所缘境，把这个心从外面的色、声、香、味、触抓回来，安住在所缘境这里，就这样叫「内住」。

亥二、等住

云何等住？谓即最初所系缚心，其性麤动未能令其等住遍住故;次即于此所缘境界，以相续方便澄净方便，挫令微细遍摄令住：故名等住。

「云何等住」，这个「等住」怎么讲呢？「谓即最初所系缚心，其性麤动」，就是说你最初一开始修奢摩他止的时候，你把你那一念心，「麤动」的心抓住了，把它系缚住。「其性麤动未能令其等住遍住故」，那个心从无始劫来习惯了自由，东想西想，特别的粗，不是特别的微细。这个心在一切境界上活动的时候，只是概略的认识了，不是微细的境界，所以叫做「麤」。这个「动」，就是乱的意思，这里想一想，又跑到那个地方去了，所以叫做「麤动」。「未能令其等住遍住」，你初开始这个内住的时候，你这个正念的力量，不能使令你这一念心「等住遍住」，没有这个力量。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇五页：

未能令其等住遍住故者：若心不能安住平等舍位，名未等住。若于所缘不能遍摄令住，名未遍住。

「未能令其等住遍住故者：若心不能安住平等舍位，名未等住。」：「平等舍位」，这个「平等」就是不散乱，也不惛沈叫「平等」。我们没有修奢摩他的人，我们的心就是二个相貌：一个是惛沈；一个是散乱。这惛沈包括睡觉、打瞌睡，是惛沈。我们的心不是惛沈睡眠，再不然就是散乱，东想西想，这是不平等。现在你若是想要静坐，修奢摩他的止的时候，要叫他「平等」；就是也不惛沈、也不散乱。不惛沈就是明，明了的明，日月的明；不散乱，就是不动乱，就是寂静，就是明静，这时候就叫做「平等」。「能住平等」。「舍位」，「平等舍位」，就把这惛沈也弃舍了，把散乱也弃舍了，叫这个心明静而住，这就叫做「能安住平等舍位」。但是初开始修行的时候，没能达到这个境界，叫「名未等住」。这「未等住」怎么讲？就是这

么讲。

「若于所缘不能遍摄令住，名未遍住」：「若于所缘」，若是你在所缘境上，你这个心安住在所缘境的时候，这个时间是刹那刹那的相续下来。「不能遍摄令住」，可能是一开始选择一个所缘境的时候，也可能安住在那里没有动；但是忽然间又跑了，刹那刹那的，你不能普遍的、不能够时时的相续不断地叫他安住不动，你不能，所以叫做「不能遍摄令住」是这样意思。

这里面有个意思，就算你开始用功的时候，你前一念也可能有一秒钟，可能有二秒钟，可能是有一分钟，心里面是「等住」了，是明静而住；但是下一分钟，就不行了。要「遍住」呢？一秒钟一秒钟，一分钟一分钟，一小时一小时，普遍的心里面是明静而住的，那就叫「等住」，亦名「遍住」。现在你「未能令其等住」，就算是你「等住」，而不能「遍住」。这是初开始用功就是这个样子嘛！那么这样的情形怎么办呢？

「次即于此所缘境界，以相续方便澄净方便，挫令微细遍摄令住：故名等住」，县在是这样意思。前面你是内住了，现在要继续进一步，你要「等住」要这样子，这样说这个「等住」，就包括那个「等住」又包括那个「遍住」，包括这个意思。

「次即于此所缘境界，以相续的方便」，相续的方法，就是你要加强你的念力，叫它一秒钟一秒钟，一分钟一分钟，一小时一小时的相续的方法，叫它继续的明静而住，那就是加强你的念力，「以相续方便」。「澄净方便」，这个水混浊就是不澄清，叫它不要动，水就逐渐逐渐地澄清了；这个就是令我们的心，我们原来这个心，不是贪就是瞋，各式各样的污浊都是污染了，现在你叫你这个心安住在所缘境上，就是没有这个贪、瞋、痴的境界了，你就把所有的是染污的都排除出去。用你这个念力像这个房子这个门，像有个守门的人：善人可以进来；恶人不可以进来。这个守门的人有这个作用！这个善人可以进来，恶人不要进来，你用功修行的时候你这个念心所，这个念就是给清净的念叫它进来；这个染污的把它排除出去。这个念心所有这个作用，这就叫做「澄净方便」。一方面叫它继续明静而住；一方面叫所有的染污心都排除出去，那么就叫「澄净方便」。

「挫令微细」，你强迫的叫你这个心「微细」。这个「微细」，实在就是寂静，叫它寂静下来不要动乱。「遍摄令住」，就是刹那刹那的，一秒一秒钟的，一分钟一分钟，一小时一小时的普遍的约束你的心，叫它明静而住不要动乱，「故名等住」。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇五页：

以相续方便，澄净方便者：谓由无间殷重加行，令心相续住一所缘，是名相续方便。止息诸恶寻思及随烦恼，由是因缘令心清净，是名澄净方便。

「以相续」的「方便」，「澄净」的「方便」，这是二个方便。「谓由无间殷重加行，令心相续」无间断。「殷重」，就是加强你的这个正念的力量，「令心相续」明静而住，「住一所缘，是名相续方便」。「止息诸恶寻思及随烦恼」，就是这个贪欲盖，瞋恚盖这些。「由是因缘令心清净，是名澄净方便」。这个「等住」说完了，现在说到「安住」。

亥三、安住

云何安住？谓若此心虽复如是内住等住，然由失念于外散乱，复还摄录安置内境：故名安住。

「云何安住？谓若此心虽复如是内住等住，然由失念于外散乱」，说是这个修行人，他虽然是「此心虽复如是内住」也是「等住」了。「然由失念」，「然由」你这个正念又失掉了，初开始用功的人就是这样子。这个「失念」能保持住，短时间可以，长时间就不行。但是初开始能保持住三分钟就不错，保持五分钟也蛮好了。但是到时候是新的，过了五分钟就不行了，这个念，「失念」了。「于外散乱」又跑到外面的色、声、香、味、触去，去打妄想去了。

「复还摄录安置内境」，那怎么办呢？你再把它抓回来，又把它抓回来，「安置」到内里面的所缘境，这叫做「安住」。这「安住」是这个意思。但是初开始用功的时候，也坐一个钟头，一开始可能心里面在这「内住」，一下子跑了，跑了很久也不回来，等到一开静了，唉呀！我打妄想了，才知道。

亥四、近住

云何近住？谓彼先应如是如是亲近念住，由此念故数数作意内住其心，不令此心远住于外：故名内住。

「云何近住」，这是第四「近住」。「谓彼先应如是如是亲近念住」，就是你一开始修行的时候，开始静坐的时候，你应该这样子这样子。「亲近念住」，就是你心里面有这么一个愿望，我希望我坐在这里，能够接近这个定的境界，接近这个「念住」就是定的境界。这个正念安住在所缘境，我希望我能够与它接近，希望能成就这个境界，「应如是如是亲近念住」，这个「亲近」，就是与它接近。

「由此念故」，你最初有这么一个愿，有这样的「念」，我要成就，使令这个念住能现前。「数数作意内住其心」，你一次又一次的警觉你的心。「作意」，这个「作」，有个警觉的意思。警觉你的心，「内住其心」，你再反观我现在是不是安住在所缘境上了，你常常要动起了这样的心。我现在是不是这个正念住在所缘境上了？常常心里要做这个念，「数数作意内住其心」。「不令此心远住于外」，不要叫这个心，跑到色、声、香、味、触上去活动，「故名近住」。

这样这个地方，实在就是「数数作意」这个地方，这个「近住」就是「数数作意」，使令这一念心叫它安住在所缘境上，就是这个意思。「数数作意」，就是你静坐心里面明静而住，过一会儿，你就反问自己，我的正念是不是安住在所缘境上呢？是不是打妄想了呢？你这样子「作意」，叫「数数作意」。

那个宗喀巴大师的《菩提道次第广论》上，他就是提到这一点。他说那个奢摩他，你学习奢摩他的时候，你要数数作意。你要反省自己我是不是亲近念住了呢？是不是打妄想呢？他那上面也是有这样的方法，你静坐就是要用这个方法。那么这就叫做「近住」。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇五页：

谓彼先应如是如是亲近念住者：如前已说。为守护念，为于境无染，为安住所缘，名为念住，乃至广说。由此三相善住其念，故名念住。（陵本二十八卷十七页）。今说如是如是亲近念住，义应准知。言亲近者：谓于此中由正修习闻所成慧，故名亲近。又由修习了相作意，故名亲近。如摄事分说（陵本八十七卷十七页）。

「谓彼先应如是如是亲近念住者：如前已说。为守护念，为于境无染，为安住所缘」，这是我们前面我们学习过，「要守护」你这一念心，使令他「于境无染」，不要有烦恼的染污。「为安住所缘」，使令这个心清净的安住在所缘境上，名为「念

住」。这前面说过。

「由此三相善住其念」，就是「守护念，于境于无染，安住所缘，故名念住」。「今说如是如是亲近念住，义应准知。言亲近者：谓于此中由正修习闻所成慧，故名亲近。又由修习了相作意，故名亲近。如摄事分说。（陵本八十七卷十七页）」。

亥五、调顺（分二科）　天一、征

云何调顺？

这是第五「调顺」。第五个住，叫「调顺」住。分二科，第一科是「征」。怎么叫做「调顺」呢？第二科「解释」。分二科，第一科「举十相」。

天二、释（分二科）　地一、举十相

谓种种相令心散乱，所谓色声香味触相，及贪瞋痴男女等相故，彼先应取彼诸相为过患想。

「谓种种相令心散乱」，就是说我们欢喜静坐的人，心里面常常有妄想来干扰，这个问题要解决它。前面说到「数数作意，使令心安住在所缘境」上，固然这是个很好的方法，但是还要再想出一个办法来，什么办法呢？「谓种种相令心散乱，所谓色声香味触相，及贪瞋痴男女等相」，这就是十相。

「故彼先应取彼诸相为过患想」，这十个相捣乱来破坏我们的奢摩他。我们怎么办呢？「故彼先应」，所以这个修行人，先「应」该「取彼诸相」，就是那十个「相」，「为过患想」。你心里面作念，说这是有过患的！我在「色声香味触相」上虚妄分别，在「贪瞋痴」的虚妄分别，和「男女」相的虚妄分别，这是有「过患」的！使令我堕落三恶道，使令我苦恼的事情，我一定要把它排斥出去，你要这样喝斥自己。

地二、显调顺

由如是想增上力故，于彼诸相折挫其心不令流散：故名调顺。

「由如是想增上力故，于彼诸相折挫其心」，这是第二科，「显调顺」。怎么叫做「调」？怎么叫做「顺」呢？「由如是想」，就是「取彼诸相为过患想」，它叫我倒霉，它叫我苦恼不得解脱。你这样子作如是观，它就有力量，有增上的力量故。

「于彼诸相折挫其心」，于彼十种相折挫其心，你就强迫自己排斥出去这些虚妄分别。「不令流散」，「不令」这个心在十相上流动散乱，「故名调顺」。你要这样喝斥自己，做过患想的观察的时候，这个烦恼散乱的力量就被调伏了。调伏了呢，你心就能够柔顺，就能顺于奢摩他，顺于明静而住了。这是用这样的方法。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇六页：

谓种种相令心散乱等者：此中色、声、香、味、触、贪、瞋、痴、男、女说名色等十相。于如是事，心起思惟作用遽务，由是说言令心散乱。

「谓种种相令心散乱等者：此中色、声、香、味、触、贪、瞋、痴、男、女说名色等十相。于如是事，心起思惟作用遽务」，我们在色声香味触上，用这贪、瞋、痴、男、女等，在色声香味触上虚妄分别，这个心非常的「遽务」，就是匆忙。「由

是说言，令心散乱」，能够这样的调顺了，你静坐的时候，你的这个奢摩他的止的功夫就进步了，所以叫做「调顺」。

亥六、寂静（分二科）　天一、征

云何寂静？

这是第六科，第六住「寂静住」。分二科，第一科是「征」。什么叫做「寂静住」呢？第二科「解释」。分二科，第一科「举寻盖」。

天二、释（分二科）　地一、举寻盖

谓有种种欲、恚、害等诸恶寻思，贪欲盖等诸随烦恼，令心扰动。故彼先应取彼诸法为过患想。

「谓有种种欲、恚、害等诸恶寻思，贪欲盖等诸随烦恼，令心扰动」，前边这个「调顺」，这个色、声、香、味、触是前五识的境界，我们前五识与色、声、香、味、触、男、女这个相接触的时候，当时会有贪、瞋、痴的烦恼现起，这是你不静坐的时候。你不静坐的时候，你这个贪、瞋、痴在色、声、香、味、触上活动，也就包括男、女的相，这是有贪、瞋、痴烦恼的活动。

这个寂静相「谓有种种欲、恚、害等诸恶寻思」，是你静坐的时候，静坐的时候，你的前五识不与色、声、香、味、触接触了，只是你第六识在静坐的时候在活动，什么活动呢？「有种种的欲」寻思、「恚」寻思、「害」寻思，这些有罪过的寻思，就是虚妄分别。不但是有这个「恶寻思」，还有「贪欲盖」、瞋恚盖，及疑等这五种盖的「诸随烦恼，令心扰动」，使令你的心里面动乱，不得安宁。

「故彼先应取彼诸法为过患想」，那怎么办呢？你心里喝斥你自己，你心里面有种种的恶寻思，有种种的盖出现的时候，你要喝斥自己！这些诸法都是有过患的，使令我不得成圣道、不得解脱！老是把你停留在凡夫的境界，把你引到三恶道去！这样思惟「有过患」喝斥自己，这样子。

地二、显止息

由如是想增上力故，于诸寻思、及随烦恼，止息其心不令流散：故名寂静。

「由如是想增上力故，于诸寻思、及随烦恼，止息其心不令流散」，你这样有了过患，喝斥的时候，那心就不同了，就把这些「诸恶寻思及随烦恼」就停下来了。「不令流散」，不令这个心流散。你常常修止观，如果你这样子用的话，它就是有效，它会有效的。真实是有效！所以你这静坐就会进步。你只是这么摄心不乱，有了问题的时候，就是随着问题去了。你不加以喝斥，不行，这件事就不能进步！所以我们学习这《瑜伽师地论》感觉到有些好处就在这里，你有什么问题，它告诉你一个方法来对治。这都是佛菩萨的经验之谈，所以它是行之有效的！但是我们若是不学习这个《瑜伽师地论》，你在其他的这些讲静坐的时候未必说到这里。不过，天台智者大师的《摩诃止观》是说到这件事情了。

「故名寂静」这个时候，你在修奢摩他的时候，你心里面就寂静住了。这些扰乱的烦恼贼它就远走了，它不再扰乱你了，你心里面寂静了。

亥七、最极寂静

云何名为最极寂静？谓失念故即彼二种暂现行时，随所生起诸恶寻思、及随烦恼能不忍受，寻即断灭除遣变吐：是故名为最极寂静。

「云何名为最极寂静」，这是第七个住「最极寂静住」。「谓失念故即彼二种暂现行时，随所生起诸恶寻思、及随烦恼能不忍受」，这第七个阶段的心住叫「最极寂静」。什么叫做「最极寂静」呢？「谓失念故」，你的正念又是失掉了，这个正念一失掉了「即彼二种暂现行时」，暂时一出现的时候，「随所生起诸恶寻思及随烦恼能不忍受」，这些「恶寻思」、这些「随烦恼」一出现的时候，你内心里面立刻就觉知、觉悟了，就能够「不忍受」。

「寻即断灭除遣变吐」，立刻的就把他们驱逐出去了，「是故名为最极寂静」。这表示什么呢？就是你现在静坐的程度，明静而住的心里面，暂时有一点染污立刻就能把它驱逐出去，这就是进步了。前边还没能达到这个境界，经过了「调顺」、「寂静」，这两个方法的调整、对治，这个烦恼的力量就减少了。这个时候你就能到达这个程度，就是立刻就能把它消灭出去，所以叫做「能不忍受，寻即除灭除遣变吐」，「是故名为最极寂静。」

《披寻记》一〇〇六页：

即彼二种暂现行时者：谓诸寻思，这是一种。及随烦恼，名彼二种应知。

「即彼二种暂现行时者：谓诸寻思」这是一种，「及随烦恼」这又是一种，加起来就是二种。

亥八、专注一趣

云何名为专注一趣？谓有加行有功用，无缺无间三摩地相续而住：是故名为专注一趣。

「云何名为专注一趣」，这是第八「专注一趣」。怎么叫做「专注一趣」呢？「谓有加行、有功用、无缺、无间三摩地，相续而住」，这个时候没有那二种就不现行了，你静坐的时候，你心里面一直是明静而住的。你坐一小时，坐二小时，乃至坐八个钟头、坐二十四个钟头，心里面都是明静而住的。所有的这些恶寻思、这些烦恼都不出现了。前面的最极寂静还是出现，出现立刻能消除去；现在这个「专注一趣」呢，就是有加行有功用，你能按照这个「加行」，就是你的正念在所缘境上安住不动，这叫做「加行」。「有功用」，就是要勇猛精进。这个时候就能达到「无缺无间」。这个在时间上，完全是明静而住的，在你内心的止观情况上看，也没有杂乱的妄念来侵犯你，你这个时候这个「三摩地相续而住」。你这个明静而住的三摩地，能相续不间断的下去，总是明静而住的，「是故名为专注一趣」就是专一的住在所缘境上。这个「注」，就是一个譬喻，譬喻这屋檐的水一滴一滴的，都是滴在那一个境界上。所以你这一念，这个正念，你的正念也是刹那刹那的，但是都是安住在所缘境这里，就是「专注一趣」。「一趣」就是一个所缘境上，在这里。

亥九、等持

云何等持？谓数修、数习、数多修习为因缘故，得无加行、无功用任运转道。由是因缘，不由加行、不由功用，心三摩地任运相续无散乱转：故名等持。

「云何等持」，这是第九个心住。「谓数修、数习、数多修习为因缘故」：「修」，是开始。「习」，是开始以后不断的这样用功叫「习」。一次又一次的这么样的修习，「数多修习」，就是不断的重复，一次又一次的这么修习。「为因缘

故」，以此为因缘，为是一个动力。「得无加行，无功用任运转道」，你常常这样子修行，你最后就得到一种境界，「无加行」，你心里面不需要作意。「无功用」，也不需要特别的精进勇猛。「任运转道」，你心里面一盘上腿了，正念一提起来，自然地就是清净、自然地就是明静而住，这么样相续下去，叫做「转」。

「由是因缘，不由加行，不由功用，心三摩地，任运相续」，你达到这么一个境界了，不须要加行，不须要我心里面要有意的安住在所缘境，叫它明静而住，不须要。「不由功用」，也不需要特别的精进、勇猛，而你内心的「等持」，三摩地翻中国话就叫「等持」。「任运相续下去无散乱转」，这时候心里面也不惛沈也不散乱，「相续下去」了。「故名等持」，这叫做「等持」。这个「等」我们说过了，就是也不惛沈也不散乱，明静而住叫做「等」。这个明静而住的境界能保持下去能保持住，一切时都相续这样子，叫做「持」。你能保持住这个平等的、明静而住的境界，一个钟头、二个钟头。我最初能二个钟头保持明静而住的境界，但是到第三个钟头它就不行了！你要继续努力，那么你就可以二十四小时都可以，也可以连续七昼夜都可以。当然你也可能要去厕所去，你要起来去厕所去，也可能。前面有说过这些事情。

这是说这个九心住，这是欲界定。这个欲界定由开始降伏你的散乱心，到最后无散乱转，有九个次第，这是欲界定。这欲界定难得而易失；你想得到很难，但是失掉很容易，你和人吵一架，立刻就没有了。我要到城市里跑一跑，你回来再坐没有了。很容易就失掉！但是你要得到还不容易。不过话是这样说，第一次得到不容易，你要多少辛苦、忍耐，吃饭也要减少、睡眠也要减少，别人骂你，你不要动心，然后你这个九心住可能得到了。你说你骂我，我就骂你，你这个九心住是得不到的，你得不到的。

你若是吃了多少苦头，你是得到了九心住；一下子就失掉了，失掉了以后再努力，不是太难，就回来了。第二次得到九心住不难，有可能你得到又失掉了，第三次还能回来。你再用功、忍耐一点用功，不会很久又回来，这等持会回来的。这第一次得到九心住很难！当然也有的人还是不难，也有人很容易就得到九心住，但多数人不是，多数人得到九心住难一点。但是你第一次失掉了以后，你不要怕，它很容易会回来，它会回来的。但是这就是你不要破戒，只说我和人吵了一架，我到街上跑一跑，这个失掉了九心住，你容易收回来；你若破戒那就不行，破戒就难，破戒就难了。

得到了欲界定，你还要继续努力就能得到未到地定；得到未到地定以后，得到色界初禅也容易，也不是难了。所以最难的是得到欲界定是难，由欲界定再努力地得未到地定，当然你还是要有点功夫的。你若是讲究人情，哎呀，那人打电话求我去做点什么事，那你想得欲界定不行，得到欲界定也困难，得到未到地定也很困难。

所以真实的要在佛法里面有成就，你这一段时间内不能讲人情的事情。我那一天说过，我们修行人常常因为，为了这些小事要圆满，失掉一个大圆满！哎呀，我不能够过去帮他这个忙，其实你去帮他这个忙，当然人情上也不是没有道理，也有道理应该去。哎呀，那些人念佛，让我去做维那，我也好事嘛！让他们都栽培善根。但是那是散乱的境界！你想要得到欲界定很难，得未到地定很难。所以长远地在想这件事的时候，你非要这样决定：这个小的圆满我弃舍了，我为了这个大圆满，小的圆满我不要！等我的大圆满成功了，我再去领导你念佛，这可以的，这时候不妨碍你。这时候对你没有什么妨碍，你去随顺众生，做种种功德都可以，你有这个能力了。

你在利益众生的这种功德的事情上，不妨碍自己的修行，你能达到这个程度。但是你没有得到这些欲界定、未到地定、色界四禅、四禅八定的境界，那不行。你去做这些事情，当然这些都是好事，不是有过失的是有功德的。但是，不行！你自己不行，你老是停留在散散乱乱的境界，都是平常的境界。

而是其他的事情，这个道理也是一样，你看我的父母兄弟姊妹都是我的亲爱的人，我把他们丢掉那里不管了，我去修学圣道，这也是不圆满的事情。但是你说是一定要圆满，那你永久也不能得圣道！所以你为了这个大圆满，要弃舍这个小圆满。大圆满成就了，我以前对不住你，我现在来补一补！这可以这个没有关系。我给你做奴隶都可以，我也可以给你做儿女，也可以给你做父母，都可以做！因为你的道力成就了。但是你现在若说是，哎呀！这样不合道理、不合人情，那你永久也不能成就圣道！你想一想这件事，就是这样子。

酉二、配六力（分三科） 戌一、标

当知此中由六种力，方能成办九种心住。

这个「心一境性」，「九心住」这一科讲完了。现在是第二科「四种慧行」。「九心住」这一科分二科。第一科是「征」。第二科是「解释」，「解释」里面分三科。第一科「明」九心住的「体相」，这一科讲完了。现在第二科是「配六力」，这个「六力」配合「九心住」，分三科。第一科是「标」。

「当知此中由六种力，方能成办九种心住。」，应当知道这九心住里边，是由「六种力」量才能成办九种心住的。静坐的时候，成就了九心住是要有「六种力」量才可以成就，这是「标」。第二科是「列」。什么叫做「六种力」量呢？

戌二、列

一、听闻力。二、思惟力。三、忆念力。四、正知力。五、精进力。六、串习力。

这是列这六种力量。下面第三科是「配」。就是和九心住配合起来。分五科，第一科是「由闻思力」。

戌三、配（分五科） 亥一、由闻思力

初由听闻思惟二力，数闻数思增上力故，最初令心于内境住，及即于此相续方便澄净方便等遍安住。

「初由听闻思惟二力，数闻数思增上力故，最初令心于内境住」，这个九心住的第一住，就是内住。这内住是怎么成就的呢？就是开始静坐的时候，你先要有「听闻思惟二力」怎么叫做「听闻」力、「思惟」力呢？「数闻数思增上力故」，你要不怕麻烦，一次又一次的要听闻，修奢摩他止的方法，你要先认识学习这个方法，叫「数闻」。这个「闻」当然是听一个人讲解，也包括你自己阅读在内。「数闻」的时候，你就把这个摄心不乱安住在所缘境上，这件事你就学习会了；然后你就开始这样做，这样做的时候，怎么做呢？「数思增上力故」，你心里面一次又一次的就思惟这个方法，然后用这个方法摄心不乱在所缘境上，这个「思」是这样意思。因为你这样做，「听闻」也有力量、「思惟」也有力量，这个力量也是很强大的，所以叫做「增上力故」。

你有这样的力量，所以「最初令心于内境住」，静坐最初开始的时候，使令这个攀缘的心在这个所缘境上安住下来。如果是修持息念，那你的心就安住在出息、入息上面，其他的所缘境也是一样，总是要安住在所缘境上，不可以没有所缘境的。

「及即于此相续方便澄净方便等遍安住」，这是第一个住，「由听闻思惟力」这样子学习，「及即于此相续方便」，这个「即」，就是另有一种境界，不同于内近住。这个内住是初开始，开始以后「即于此」，就是你这一念心安住在所缘境上，一个很短的时间，短的时间以后要相续下来，叫你的心继续的安住，所以叫做「相续方便」。当然这还是你心的力量，也就是原来的方法继续下去，不是说安住短的时间就停下来，不是这样子，要继续下去。这个「澄净方便」，还要澄清一切的烦恼不要现起来，用这样的方法，「等遍安住」，这个第二住就是等住。这个「等」，这个字当个普遍的意思，所以这个「遍」在时间上说，就是前一刹那、第二刹那、第三刹那、

第四刹那，一直地相续下来令心安住在所缘境，这叫做「等住」。也有的文上叫做续住。这里是个「等」，用这个等住；续住就是相续下去安住在所缘境，这个「等遍安住」，就是等住的解释，不是那个第三个住，第三住叫安住，不是那个意思。

亥二、由忆念力

如是于内系缚心已，由忆念力数数作意，摄录其心令不散乱，安住、近住。

「如是于内系缚心已」，这是第二科「由忆念力」。前面是「听闻」力、「思惟」力，用这二种力量来成就这个内住和等住，这是第一科。第二科「由忆念力」，就是第三个忆念力。「如是于内系缚心已」，「如是」就是指前面那个内住、等住。在内住、等住之中，你的心「内系缚」把它抓住它，安住在所缘境上。「由忆念力数数作意，摄录其心」，这个思惟是思惟这个方法，思惟这个方法，用这个方法使令这个心安住下来；现在「忆念」，「忆念」和思惟不同，「忆念」就是把所缘境分明的显现在心里面，叫做「念」，这叫做「忆念」，不加其他的思惟。这个忆念所缘境的力量「由忆念力数数作意」，这个「忆念」也是一次一次的忆念，你不可以说忆念一次就不忆念了，你不忆念，你的心就离开了所缘境了。

我们的心安住在所缘境上，所缘境和能缘的心，由这个念的力量叫他在一起安住，由念的力量。就像那胶水，一个东西安在那个地方，中间放上胶，它就黏住了这个意思。这个念的力量要「数数作意」，你要一次一次的忆念要这样子。「摄录其心」，就是约束这一念心令不散乱，叫他不要去跑到色、声、香、味、触去活动，就令不散乱。这是一个静坐的时候，是一个很重要的方法，这个念，「数数忆念」。「由忆念力数数作意，摄录其心令不散乱」，这个很重要的方法！你用这个忆念，念这个所缘境它心就不乱，就安住在所缘境上了。你一直的忆念这个所缘境，你的心就安住在所缘境，他不跑；你不忆念，立刻就跑了，这是一个很重要的方法！这「忆念力」。是「安住、近住」，这时候由这忆念的方法，就会成就两个住：第三个是安住。第四个是近住。你常常在忆念所缘境，心就不乱明静而住，慢慢的就和定接近了，就会得定了。所以这个忆念，你要用这个方法才可以。

亥三、由正知力

从此已后，由正知力调息其心，于其诸相诸恶寻思、诸随烦恼不令流散，调顺、寂静。

「从此已后，由正知力调息其心，于其诸相诸恶寻思、诸随烦恼不令流散」，这个「念」这个字呢，其实我们平常我们不静坐的时候，其他的时候，时时有这个念这件事。这个念是个心所法，它如果同贪爱心在一起活动呢，那你就是一直缘念这个贪爱的境界，这个贪爱的境界一直出现在你的心里面。现在我们假设用出、入息做所缘境的话，我们对出、入息没有贪爱心。我们散乱，我们有其他的爱着，这个念常随着贪心跑到其他的地方去了；对于这个出、入息没有爱着心，所以这个念它不愿意在这里住，它跑到别的地方去了。这初开始静坐的人就是这样子，忽然间感觉不高兴这个人，就去缘念和这个不高兴的这件事，在那里念。这初开始的困难，修静坐的困难就是这么一回事。

时时都有念，不管什么心所里面都有念，高慢心也有念心所、疑惑心也有念心所。现在若是不要随着贪、瞋、痴去念，就在没有贪、瞋、痴的这个出入息的这地方念，就有困难！有困难呢，特别有困难前面已经说了，就是净行所缘，就是五盖，那你就是须要忏悔，要忏悔！

要忏悔的时候，要把我们对于某一种有特别的爱的时候、有念的时候，那就障碍

你静坐这件事！那你要修别的方法来对治那个贪着，对治才可以；不然你想成就奢摩他是不可能的。就得要忏悔！等到没有其他的障碍的时候，这个念就很老实的，它就一直的在这个所缘境上这住。这样长久了，你就得了三摩地了，就得到禅定了。得了三摩地的时候，这个人容易有私心。你求他去做点事，他不愿意去，你妨碍他静坐。他一坐八个小时，你要叫他去做甚么事；耽误他静坐他不欢喜！有这种事。当然这种私心他是想要得圣道，和其他的情形性质也不同。初开始修行的人是一个好的现象！你请他做方丈，我不做！我要在这地方入定，我不想做，其他的事我不想做！所以这个念是入定的一个很重要的方法。

「从此已后，由正知力」，这第三科「由正知力」。这就是表示你这个念有困难的时候，那时候怎么办呢？就是「由正知」的力量「调息其心」，说我这个时候这个瞋心，静坐的时候老来瞋心，或者是这下面说了，怎么叫做「由正知力调息其心」呢？

「于其诸相诸恶寻思、诸随烦恼，不令流散」：「诸相」，上面我们说过就是色、色相、声、香、味、触，还有贪、瞋、痴、男、女这些相，在这色、声、香、味，上起贪、瞋、痴。这个贪、瞋、痴这里面就有男、女的这些事情。这些事情这些相呢，由这个「念」，就是刚才说的这个「念」，老念这个贪、瞋、痴，念这个男、女，念这个色、声、香、味、触，你就不能修止观了！你现在「由正知力」，就是呵斥自己，这是个三恶道的门，你要关闭这个门，才能停止这一切的过患。「由正知力调息其心」，这个「正知」实在这里面有智慧，观察这个诸相是大过患，大灾难，一定要停下来，我不可以这样子妄想。这样子来「调息其心」，调转，这染污心把它调转过来，停止一切染污的念头。这是这个「于其诸相」。还有「诸恶寻思」，亲里寻思，欲寻思，恚寻思，害寻思、亲里寻思、国土寻思；我那个地方冬天又不下雪，很多的护法护持我，我到深山里头住，多困难，这是国土寻思、亲里寻里，各式各样的就打这个妄想！打这个妄想的时候，一个钟头过去了，两个钟头过去了，光阴都空过了。现在「由正知力」知道这些「恶寻思」是错误的，是罪过的！我不要这样子，呵斥自己呀。

「诸随烦恼」，各式各样的「随烦恼」。「不令流散」，我控制我这一念心，不要叫这一念心跑到诸相那里虚妄分别，跑到诸恶寻思、诸随烦恼那里虚妄分别，停止下来。「由正知力」，就是智慧，智慧的观察来呵斥自己。这样子就成就了「调顺、寂静」。「调顺」，就能「寂静」住了。这个内住、等住、安住、近住、调顺、寂静，这是五、六。

亥四、由精进力

由精进力设彼二种暂现行时能不忍受，寻即断灭除遣变吐：最极寂静、专注一趣。

「由精进力设彼二种暂现行时能不忍受」，这第四科，「由精进力」。因为你经过呵斥弃舍这一切的虚妄分别，你经过这样的调顺，你的功夫进步了，进步了这个时候静坐可能坐五个钟头，其中有一个念头，只有一点妄想，可能是这样境界。坐八个钟头，可能有两个妄想，妄想很少！但是那个妄想达到什么程度呢？

「由精进力」，你一直努力不怕辛苦，我减少吃饭、减少睡眠、减少一切杂务，其他事都不愿意做。这样精进的静坐呢，就出现一个相貌，出现一种境界。「设彼二种暂现行时」，假设彼恶寻思，诸随烦恼这些「暂现行时」，暂时一活动的时候呢「能不忍受」，你立刻就觉悟了，能够不接受！这个妄想立刻就消灭了它，能达到这个程度。我们常常静坐会感觉到这里，有时候静坐出现一个妄念，很容易就停下来了；但是有些妄念停不下来，知道是不对，已经觉悟了这是不对，但是停不下来！如果你慢慢静坐，还是同样的妄想，但现在很容易就停下来，你就知道你进步了，你的

功夫已经进步了。这里说是「设彼二种暂现行时能不忍受」，立刻拒绝，拒绝这种杂念。「寻即断灭」，立刻的就把这个杂念断灭了它，「除遣变吐」。

「最极寂静、专注一趣」，这个时候就成就了这个境界，成就了第七、第八住。第七住「最极寂静」到那个境界。有的时候这个妄念到什么程度呢？它将要现起还没有正式现起，将要现起你就知道了，立刻把它停下来！已经现起了，你才把它消灭了它，那你还不如那个将要现起，就把它停下来，那就是功夫又进步了！若是到了「专注一趣」的时候，就是完全没有妄念了。你坐多少个钟头，坐了一昼夜的时候，一点妄念没有，一直是明静而住，感觉到很舒服，「专注一趣」。这是第四「由精进力」，第五科「由串习力」。

亥五、由串习力

由串习力等持成满。

这个串习力，前面这个「精进力」，就是你本身要勇猛精进这样做，才可以成就这个「最极寂静」、「专注一趣」。「由串习力」这个时候这个程度，不需要特别的努力，不用；但是他自然的就可以坐七天、七昼夜不出定，感觉很自在，不是很勉强的！那个时候腿子是不痛了，就是痛也不在乎，他心里面不在乎，就没有腿子痛的问题，实在也还是有痛。但是它有时候痛，痛了一会儿过了几个钟头不痛了，过了几个钟头又痛了一下，过了又不痛了。这还是有痛，但是那没有问题，不妨碍你，你心里面不在乎！所以「由串习力等持成满」，就是不需要特别的勇猛精进，自然的就是明静而住，不惛沈也不散乱，明静而住。这样子你这个三摩地就成功了、就圆满了就成功了。所以由六种力成就这九种心住，是这样。

其中这个「思惟力」和「念力」，这个「思惟」还是很重要！有的时候譬如说：我坐一个钟头，这一个钟头内还可以，过一个钟头就不行了，心里面就感觉到不那么自在。那么你可以「由思惟力」，这时候改变了，说是「由忆念力」也可以，「由思惟力」和「忆念力」合起来，念它七遍大悲咒，或者是背诵不是照本，背诵一遍《金刚经》；然后又恢复过来，这时候又是明静而住了。就是你要调，你要善调！你不要随顺懈怠，放逸去，不要！我感觉不对我就睡一觉，不管！你养成了习惯又是一个问题，你到时候就得要去睡觉，不睡觉就不舒服！所以这个事情就是这样子，他用这几个方法，要「精进力、串习力」，一共有「六力」成就九种心住。

酉三、辨作意（分二科）　戌一、配九心住（分三科）　亥一、标

即于如是九种心住，当知复有四种作意。

这是第三科「辨作意」。第一科是辨这个「九种心住」的「体相」，第二科是「配六力」，第三科是「辨作意」。「辨作意」里边分二科。第一科「配九心住」，又分三科。第一科是「标」。

「即于如是九种心住」，就是前面说的你经过多少岁月的辛苦，成就了「九种心住」。但是你要知道「复有四种作意」。这九心住里面「有四种作意」。这是「标」，下面是「列」。

亥二、列

一、力励运转作意。二、有间缺运转作意。三、无间缺运转作意。四、无功用运转作意。

这四种作意前面是讲过了。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇七页：

当知复有四种作意等者：三摩呬多地说：力励运转作意皆所不摄。有间有功用运转作意，乃至摄乐作意所摄。自然运转作意，加行究竟及此果二作意摄。（陵本十一卷十九页）由是当知，九种心住，通说未得作意及已得作意诸相差别。

「当知复有四种作意等者：三摩呬多地说：力励运转作意皆所不摄」，这个有七种作意，了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。这七种作意和这四种作意来对比的时候，这个「力励运转作意」，七种作意是不摄它的，不在内。这个「力励运转作意」，不在七种作意之内的。它这个「力励运转作意」是七种作意的前方便，「皆所不摄」。

「有间有功用运转作意，乃至摄乐作意所摄」，第二个作意，就是「有间缺运转作意」。这个第二个作意「有间缺运转作意」在七种作意来说呢，是包括了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意，包括这四个作意。「有间缺作意」包括这四个作意。那么「无间缺作意」这地方没提。

「自然运转作意」，就是最后一个无功用运转作意。这个作意在七种作意里面来说是「加行究竟作意及此果」，就是「加行究竟果作意」，这两个作意。这两个作意合起来是「无功用运转作意」。那么那个「无间缺运转作意」，在七种作意里面的应该说是「观察作意」，七种作意的观察作意。也应该把胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意，是属于「无间缺运转作意」，应该是这样说。这个「有间缺运转作意」是包括了相作意。前面有解释这个七种作意，但是后面还有解释七种作意的地方。这是（陵本十一卷十九页）前面这一段文是十一卷十九页那上面有讲。

「由是当知，九种心住，通说未得作意及已得作意诸相差别」这样说呢，这个九种心住就是「已得作意」。这「已得作意」这句话什么意思呢？就是已得到未到地定了。及「未得作意」，前面那个内住、等住，还没有得到未到地定的。「及已得作意诸相差别」，它包括了这两个相的差别，但这个解释，有不同的解释。我们前面已经说过这件事。

亥三、配

于内住等住中，有力励运转作意；于安住、近住、调顺、寂静、最极寂静中，有有间缺运转作意；于专注一趣中，有无间缺运转作意；于等持中，有无功用运转作意。

「于内住等住中，有力励运转作意」，这个辨这四种作意，第一个是「标」，第二个是「列」，现在第三个是「配」，就是和这个九心住配合起来。「于内住等住中，有力励运转作意。」这个九心住前两个住，「内住等住」里面，「有力励运转作意」，就是你特别的要加强你的力量，来运转你的内心。这心是很狂乱的，你现在叫它安住在那里，你非要加强力量才可以，不然它不愿意在这住。它感觉不自由，我东想西想，我愿意怎么想怎么想，这样快乐；就是把你强迫在那儿不要动！这个事可是不欢喜的事情。所以你要加强力量来控制它！这个「运转」，就是那个听闻思惟力，那个思惟的力量，把这一念心，把它困住，把它绑住在那个所缘境上不要动，这叫做「力励运转作意」。就是特别的要用力才可以。

「于安住、近住、调顺、寂静、最极寂静」，这五个住里面「有有间缺运转作意」，这个「安住、近住、调顺、寂静、最极寂静」这里边还有杂念的，「有间缺」。「间」就是我们昨天、还是前天有讲过这个道理。「有间缺运转作意」，就像

这个将军和敌人作战时候调动军队，就是那样差不多是那样情形。你要调动你的心，我现在贪心来了、这瞋心来了，要想办法把这贪、瞋烦恼把它息灭了。这些烦恼就是敌人；你用这个正念的军队，要把它熄灭掉它。但是这是用你的智慧，用你的智慧来调动，调动这件事。这里边这几种五个心住，「安住、近住、调顺、寂静、最极寂静，有有间缺运转作意」。

「于专注一趣中，有无间缺运转作意」，这个「专注一趣」这个时候，没有妄念了，所以有个「无间缺运转作意」。「于等持中，有无功用运转作意」，就不需要特别的勇猛的精进了，特别努力，自然是明静而住。所以这个是「有无功用运转作意」。这是「配」。这是第一科，用四种作意「配」合「九心住」，这一科说完了。下边第二科，这个「辨作意」的第二科，「显通二品」表示它通于奢摩他，也通于毘钵舍这这两类。分两科，第一科是「奢摩他品」。

戊二、显通二品（分二科）　亥一、奢摩他品

当知如是四种作意，于九种心住中是奢摩他品。

我们这样用功的时候，你还应该知道，这「四种作意」在「九种心住」里边它是属于止观二品里边，它是属于止这一类的。这「九心住」也好，「四种作意」也好，都是属于止，就是把内心的杂念都停下来，叫它明静而住的。这是第一科，第二科是毘钵舍那品。

亥二、毗钵舍那品

又即如是获得内心奢摩他者，于毘钵舍那勤修习时，复即由是四种作意，方能修习毘钵舍那：故此亦是毘钵舍那品。

「又即如是获得内心奢摩他者」，就是前面不怕辛苦的成就了九心住，那么你内心里面有了止的功夫了。「于毘钵舍那勤修习时」，当然成就了止，你修止的时候，不能只修止，你还应该修观，「于毘钵舍那勤修习时」。「复即由是四种作意，方能修习毘钵舍那」的，你才能修观。有力励运转作意，有间缺运转作意，无间缺运转作意，无功用运转作意，是这样子。这样子情形呢，就是有两个差别：一个是你没得未到地定的时候，没得未到地定的时候，你心里边也有这个九心住，九心住就是欲界定。在欲界定里边也用这「四种作意修毘钵舍那」观；一个是得未到地定的时候，也是用这「四种作意修毘钵舍那」观，是这样子。这个修「毘钵舍那」观，初开始的时候，也还是不熟悉，这修无我观，它也要力励运转。也是有间缺、无间缺、无功用，也是有这种次第。你久了你就熟悉，初开始就是不那么熟悉，不熟悉所以也有力励运转的这种情形。

「故此亦是毘钵舍那品」，所以这四种作意也是属于观这一类的；它不完全是属于止。也是属于观。这是把这个「辨作意」这一科说完了。

未二、四种慧行（分二科）　申一、征

云何四种毘钵舍那？

这是第二科「四种慧行」。这个第一科是「九心住」，「心一境性」里面，第一科是「九心住」。现在是第二科「四种慧行」。「四种慧行」里面第一科是「征」。怎么叫做「四种毘钵舍那」观呢？「征」。下面第二科「解释」，分四科。第一科「出体性」，又分两科。第一科是「略标」。

申二、释（分四科）　酉一、出体性（分二科）　戌一、略标

谓有苾刍依止内心奢摩他故，于诸法中能正思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察：是名四种毘钵舍那。

这是「略标」。把这「四种毘钵舍那」把它立出来，把它写出来，这个意思。「谓有苾刍」，就是有这个出家受大戒的苾刍「依止内心奢摩他故」，就是你这个时候不是在散乱的时候，不是在定外，就是入定了。这内心的明静而住的境界现前了，依此明静而住的「奢摩他」的「内心」为「依止」。为「依止」，实在这句话怎么讲呢？当然可以当依靠讲，也就是住处，就是依这个「奢摩他」为住处。你这个毘钵舍那的观在什么地方安住呢？就在「奢摩他」上住。如果你出定了，就是没有「奢摩他」可安住了。你散乱了，散乱这时候奢摩不存在了。所以「依止内心奢摩他故」。

「于诸法中能正思择」：这个「诸法中」，就是所缘境，你欢喜用什么做所缘境？如果是用这个色、受、想、行、识为所缘境；那么色、受、想、行、识就是「诸法」。或者十八界、十二处，或者十二缘起为所缘境，就是这些「诸法」。「能正思择」这就是一个毘钵舍那、「最极思择」毘钵舍那、「周遍寻思」也是毘钵舍那、「周遍伺察」也是毘钵舍那，就是这四种毘钵舍那。这个我们一般所修止观，是简单的介绍怎么样观？实在那是很简单的说法！但是在《瑜伽师地论》里面就是分出这么多的差别，这是观有这么多的差别。这是「略标」。下面是「别显」，一样一样的再加以解释，分四科。第一科「能正思择」，第一个毘钵舍那观，是能正思择。

戌二、别显（分四科）　亥一、能正思择

云何名为能正思择？谓于净行所缘境界、或于善巧所缘境界、或于净惑所缘境界，能正思择尽所有性。

「云何名为能正思择」，怎么叫做「能正思择」？这句话是什么意思呢？下面就解释。「谓于净行所缘境界，或于善巧所缘境界，或于净惑所缘境界，能正思择尽所有性」，这个把所缘境也标出来。「谓于净行所缘」，我们前面也讲过了，「净行」。这个「净行」，这句话怎么讲呢？「行」就是心，就是清净你这个心。你这个心不清净，你这个心有贪、瞋、痴，有很多的问题就不清净了！或者是依在这个境界上修观。

「或于善巧所缘境界」，前面说过了有蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，这也是所缘境。以「善巧」为「所缘境界」上修观、「或于净惑所缘境界」。「净惑所缘境界」，分世间；出世间。世间呢，就是『厌下苦麤障，欣上净妙离』这样修止观。出世间的止观，就是『苦、集、灭、道』，这前面都说过了。「于净惑所缘」，就是清净这些烦恼的迷惑，依此为所缘境。「能正思择尽所有性」，不管是那一个所缘境，你都是用这样的方法去观察去。「能正思择」，就是依据佛陀的法语去观察，叫做「正思择」。「思择」什么呢？「思择尽所有性」。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇七页：

能正思择尽所有性者：思择诸事及彼自相，是名思择尽所有性。

这个说得很清楚。「思择诸事」，就是这个净行所缘、或者是善巧所缘、或者是净惑所缘。譬如说是缘这个善巧所缘，善巧所缘修这个蕴善巧，观这个色、受、想、行、识为所缘境。那你就思惟「思择诸事及彼自相」，「思择彼诸事」都是缘起的，色、受、想、行、识都是由因缘现起的，叫「思择诸事」。「及彼自相」，这个缘起

的色、受、想、行、识它有自己的相貌，譬如说这色：色以变碍为相，是它的自相。「变」就是变化的变，障「碍」的碍。拿我身体这个四大来说，它不是安住那里的。你多少年一看，哦！这个人老了，这是变了，实在是刹那刹那的变异，这个变化。这个「碍」，质碍，有障碍。这个墙有障碍，你从这个地方你过不去，有障碍。我们人身的色、受、想、行、识，这个色，地上也是有质碍的，有质碍。变碍为它的自相。

譬如这个「受」，色、受、想、行、识这个「受」。受是心法，它是无障碍的，心法是无障碍。那么它以什么为相呢？以领纳为相。就是外面的境界它能领受。领受，感觉到苦；感觉到乐；感觉到不苦不乐。就是这个受蕴以领纳为它的自相。这个「想」，想以取相为相。这内心里面去观察一切、一切事情的相貌，这就是取相为相。或者取可爱的相；或者取可憎的相。我昨天吃面条我欢喜，心里这个念心所一念，这面条就现出来了。那么就是心里面现出来一个面条的一个相貌；或者说是一个可爱的境界，我心里面这念心所一发生作用，这可爱境界就出现了。如果你若这个念心所不够力，想了老半天想不上来，那就不对了。现在这个想心所，就是或者是色法的相，或者受、想、行、识的相，各式各样的事情。想以取相为相。

「行」以造作为相。就是你的心开始行动，我不高兴这个境界，我要采取行动把它消灭出去；我欢喜这个境界没有，我要采取行动把它创造这个境界这件事，这个行是这样的，是管这件事。「识」以了别为相。色、受、想、行、识的识，是明了、分别。这是光明；这是黑暗；这个人是我的同梵行者；那个人是我的敌人，就了别。这个了别包括是：它的对象是很多事情，色、受、想、行都是属了别的境界，是非常宽的。这个了别是识的自相，所以这个「尽所有性」，「思择诸事及彼自相，是名思择尽所有性」：你思惟这件事是有过患的，令我到三恶道去很苦，我若不这样做，我就不到三恶道去了；我这样做，我就升到天上去了；我这样做，可以得圣道。这就是思惟，思惟诸法及「彼自相，是名思惟尽所有性」。这个「能正思择」这句话就这么讲。这就是修观。

亥二、最极思择

云何名为最极思择？谓即于彼所缘境界，最极思择如所有性。

「云何名为最极思择」，这是第二个观，毗钵舍那。什么叫做「最极思择」呢？「谓即于彼所缘境界，最极思择」，就是于前面那个所缘境界，或者是净行所缘境界、善巧所缘境界、净惑所缘境界，这些所缘境界。「最极思择」就是最高明、最究竟的观察！这一种思择就和前面就不同了。究竟是什么呢？「最极思择如所有性」，这个所缘境。看这《披寻记》。

《披寻记》一〇〇八页：

最极思择如所有性者：思择诸法一切共相，及品时理，是名思择如所有性。

这个思择是诸法的共相，诸法的共相是什么呢？譬如说是无常，色、想、行、识都是无常的，色、受、想、行、识各有各的自相，但是它们有共同的相貌，就是无常。色也是无常，受、想、行、识也是无常；这个思惟色是无常的，思惟受、想、行、是无常的。这里边这个识无常，思惟这个识无常是很重要；思惟这个受是无常的，也是很重要。要思惟这个无常义！

或者思惟这个无我，色无我；受也是无我；受、想、行、识乃至识也是无我。思惟这个色是毕竟空的；受、想、行、识也是毕竟空的。这个相是共有的，不是某一法特有的相，思惟这个共有。这能断烦恼的这种观察智慧是要思惟共所有性，你才能够断烦恼；思惟这诸法自相不行，不能断烦恼。但是这个思惟诸法的自相，是思惟诸法

「如所有性」的前方便。你不能凭空的就观一切法是无我的，一定在有为法上，在色、受、想、行、识上观察是无我，你不能离开色、受、想、行、识另外观察无我，当然也是可以，但是那不行，没有作用！我们的问题发生在什么上？就发生在我们的色、受、想、行、识上，发生在我们眼、耳、鼻、舌、身、意上面，所以一定在这里面修观，来破除这些过患，破除烦恼，这叫思惟「如所有性」。

亥三、周遍寻思

云何名为周遍寻思？谓即于彼所缘境界，由慧俱行有分别作意，取彼相状周遍寻思。

这是说「周遍」这是第三个。云何名为「周遍寻思」呢？这「谓即于彼所缘境界」，就是前面这个尽所有性和如所有性，都是所缘境界。「由慧俱行」，由那个智慧，智慧的心所法。智慧是智慧；禅定是定。这个心所法，每一个心所法都是不一样的，但是互相合作的，这一件事里面有很多的心所在里面合作。当然是譬如说修禅定，它有一大堆的心心所法；你若再去造房子，在那里另一堆的心心所法；你若是贪心，用贪心来领导自己作种种事，那是另一堆染污心心所法，不只是贪另外还有很多；你若在社会上做一个大的慈善事业，又是一堆法心心所法。都是一大堆一大堆的，不是每一个心心所法孤独的发生作用，不是的！所以「由慧俱行」，这里面特别提出来智慧，「俱行」不是智慧单独的，它还有其他的心心所法和它在一起。

「有分别作意」，当然这里边也一定有定心所，奢摩他止和它在一起；它也有念心所和它在一起；还有作意心所；触、作意、受、想、思、欲、胜解、念、定、慧这些心所在一起。这些心心所法都和它「俱行」在一起活动，当然这是一个有分别的，以慧为首的「分别作意」。「取彼相状周遍寻思」，就取这个尽所有性的相状，或如所有性的相状，这样子去普遍的去观察、思惟。你要深入的观察思惟，这样子。这是「周遍寻思」，也是毗钵舍那观。

亥四、周遍伺察

云何名为周遍伺察？谓即于彼所缘境界，审谛推求周遍伺察。

「云何名为周遍伺察」，这是第四种。这「周遍伺察」是什么意思呢？「谓即于彼所缘境界，审谛推求周遍伺察」：就是前面你这个尽所有性、如所有性，也还是这个所缘境界。但是你现在是「审谛」，就和前面不同了！前边是取彼相状周遍寻思，还是浅一层的境界；这个地方是深一层的境界了。你思惟这个尽所有性，也是深一层；这个如所有性也是深一层，就是深一层地去思惟观察。「周遍地伺察」，这个「伺」是更微细地、更深刻的叫做「伺」。那个「寻」，寻伺。「寻」就是浅一层的，或者是粗略的；不是那么微细，不是那么深刻。但是也是周遍的去思惟。现在这个「伺」，「伺察」就是更深刻了，更微细了，去思惟观察。

但这种事情呢，都是逐渐来的。你一开始，我说是诸法，观心无常、观法无我，修这无我观。初开始修行这是粗略的，你不可能是深刻的。但是长期的修这无我观，加上你再阅读经论，经论是告诉你是无我的，它那里有一大段文的，它说出个道理来。你深入的，还是那一段文，但是久了的时候，你的定力增长了、智能也增长了，同样是修无我观，但是深刻了！就不是粗略的了。这是由于你自己努力修行，你的止观就进步了，由浅而深，就是这样境界。这是说有四种毗钵舍那。这是「别显」，这是第一科「出体性」。这下面第二科「显差别」。分三科，第一科是「标」。

酉二、显差别（分三科）　戌一、标

又即如是毘钵舍那，由三门六事差别所缘，当知复有多种差别。

这下边面「显差别」，实在还是解释前边这个四种毘钵舍那，就广博地又详细地解释这四种毘钵舍那的意思。第一科是「标」。

「又即如是毘钵舍那」，就是前面说这四种毘钵舍那。「由三门六事差别所缘，当知复有多种的差别」：多种差别的四种毘钵舍那，有「三门」和「六事」的问题，这样的差别所缘。这是「标」。下面第二科「解释」。分二科，第一科「由三门」。分四科，第一科「征」。

戊二、释（分二科）　亥一、由三门（分四科）　天一、征

云何三门毘钵舍那？

怎么叫做「三」个「门毘钵舍那」？就是你进去一道门，再进去还有一道门，再进去又有一道门，就是分这么三个阶级。什么叫做「三」个「门」的「毘钵舍那」呢？这是「征」。下面第二科「列」。

天二、列

一、唯随相行毘钵舍那。二、随寻思行毘钵舍那。三、随伺察毘钵舍那。

这是「列」出来，下面第三科再解释这三个门的毘钵舍那。分三科，第一科「唯随相行」。

天三、释（分三科）　地一、唯随相行

云何名为唯随相行毘钵舍那？谓于所闻所受持法、或于教授教诫诸法，由等引地如理作意，暂尔思惟，未思、未量、未推、未察。如是名为：唯随相行毘钵舍那。

「云何名为唯随相行毘钵舍那」，这句话「唯随相行」怎么讲呢？「谓于所闻所受持法、或于教授教诫诸法，由等引地如理作意，暂尔思惟，未思、未量、未推、未察。如是名为：唯随相行毘钵舍那」，这是解释这个「唯随相行」。

「谓于所闻所受持法」，就是你所听闻的这个法门，可能听闻了很多的法门，但是我不欢喜。「所受持法」，这是你欢喜的，其中有个法门我欢喜，我就放在心里面了，永久也不忘失，这叫做「持」，不忘失叫做「持」。你心里面放在心里面了，那叫做「受」。当然这个地方应该是要把它背下来。一定是要背下来，你随时可以用；你不背下来，你用的时候又没有本子，你忘了不知怎么用？所以这个「受持」这件事也是一个条件。但这件事只要你有欢喜心就有这个能力，你就能「受持」；如果没欢喜心，那你勉强也勉强不来。所以就是要把那个文，你常读那个文、思惟那个文里面的义。其实你通达，理解了就容易「受持」，一定把那文句要背下来，就是这样子「受持」。

「或于教授教诫」或者是指人说；这个「于所闻所受持法」指法说。这现在「教授教诫」指人。那个善知识「教授」你、「教诫」你那些法门，「诸法」各式各样的法门，这二句话「所闻所受持法、教授教诫诸法」，这二句话表示这法门是有传承的，可以这么讲。这是龙树《大智度论》；这是弥勒菩萨、无着菩萨《瑜伽师地论》，这是我从这里来的，就是这样子。「或于教授教诫」，这要有个善知识这样子「教诫」你这个法门，当然还是这些经、律、论，这个善知识他能「教授教诫」，它若与经、律、论不合那就是邪知邪见了！那是有问题的。这个「诸法」。这就是你这个法门是从这里来的，表示你不要自作聪明，这些麻烦我这些弄个简单最好，其实会有问题的！

「由等引地如理作意，暂尔思惟」，这个地方这句话有问题！这个「等引地」，不是欲界定、不是未到地定，一定要四禅八定，才名之为「等引定」。你要得到四禅八定了，「等引」，也是这个等持的意思，可是它就是用个「引」字，就是「引」你到「等」的境界里面来，引导你到「等」的境界来，就是成就了四禅八定了。「如理作意，暂尔思惟」，你在这个禅里面「如理作意」，就是「暂尔思惟」。这「如理作意」是什么呢？就是你原来所学习的法门，你按照那法门去思惟观察，是这样意思。这样子说，这当然有「等引」就是有定了，就是止。如理作意就是观了。「暂尔思惟」但这个「如理作意」是暂时的，很少的时间去思惟一下，按照这个道理或者修这个蕴善巧、界善巧、乃至缘起善巧，你这么样地思惟观察，时间很短。

「未思、未量、未推、未察」：这个「思、量」呢！就是有思所成慧，这个「推、察」是修所成慧。这个「思」和「量」，就是思惟，思所成慧也很一大段的，一大段的。初开始由闻所成慧进步到思所成慧来，这思所成慧还没圆满；等到「量」就表示，也是思惟的意思，这个思慧圆满了。「未推、未察」：这个「推、察」，是修所成慧，修所成慧就是先开始是推求、观察，到最后修慧圆满叫做「察」。现在这「未思、未量、未推、未察」，表示这个时候「暂尔思惟」的这个境界，在禅定里面，在「等引地」里面有闻所成慧的境界。而还没能到思慧、到修慧的境界，这就是它的分际。「如是名为：唯随相行毘钵舍那」，「随相行毘钵舍那」就是这么意思。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇〇八页：

云何名为唯随相行毘钵舍那等者：此显闻所成慧依止于文，但如其说，未善意趣，是故名为唯随相行。

「云何名为唯随相行毘钵舍那等者：此显闻所成慧」，这个「唯随相行毘钵舍那」是一个「闻所成慧」，在三种智慧里面是属于「闻所成慧」。但是这个「闻所成慧」是在禅里边，在禅定里面的境界，这个和一般的「闻所成慧」还不同了。「依止于文」，这个「闻所成慧」，它的这个相貌是什么呢？「依止于文」，就是依靠这个文句去思惟观察。不可以离开文句的，不可以离开你所学习的经论的文句的，不可以离开你的师长教授教诫的，你要依据那个去观察。

「但如其说」，这个「闻所成慧」的能力，就能够如文所说的那样子，你不可以超越它，你不可以超越！「未善意趣」，那文里边的「意趣」不能够特别的通达，你没能特别的通达。你看这个这些经论里面的批注它分科，它这一大段文给它一个名字，那就是那一大段文的义，「意趣」就是这个意思，那就是「善意趣」了。「未善意趣，是故名为唯随相行」：这「唯随相行」就是这么一个境界。就是「依止于文，但如其说，未善意趣」这叫做「唯随相行」。随着那个文句的相貌去思惟观察，你不可以超越文句，超越这文句不可以！这是解释这「唯随相行」。现在第二科，「随寻思行」。

地二、随寻思行

若复于彼思量推察：尔时名为随寻思行毘钵舍那。

若是这位修行人，他在等引地里面，这个色界的禅里面。「复于彼」：「复于彼」所缘境「思量」观察，那就是超过了闻所成慧，进步到思所成慧，到这个境界，所以叫「思量观察」。「尔时名为随寻思行毘钵舍那」：这个时候这个人就是他不完全依据文句的，他不完全是依照文句里面的义去为人讲解它，不是！他能超越这段的文句，他都会另外说出一句话来；但是又不违背，与佛的这个法门的要义他不违背，但是会说出另一句话来。这就是智慧增长了，就是这样子。是能善意趣了！对于这个

文句，他读《金刚经》这一段文，他就知道这段文是什么意思；下一段文是什么意思，一段一段的文的义趣能够连结起来。

所以从这里看出来，这个教下、宗下。宗，就是禅宗。这个教下的人，譬如像这个天台智者大师，这《法华经》他会分科，这是很不简单！我们拿人的现成的本子，照样这样学习好像不感觉什么！但是你自己分分科试看看，不用找参考书，你把它分科分看看，不容易！这个《法华经》只有这个天亲菩萨有《法华论》，他很简略，但是也说一些境界，那有不可思议的见地！很简单的，他没有详细分科啊，但是我们中国的这些大德能把〈叙品〉、〈方便品〉能分科！这件事就看出来，禅宗的大德不可以比的！你说禅宗大师说法的时候是惊天动地，这一句法语说出来就放大光明，这是令你感动，是不可思议的境界；但是教下大德超过这种境界！这不简单！

所以我们对于禅宗大德，的确是生欢喜心，我看禅师的语录，哎呀！这禅师是不得了！但是回头想起来，但是若不读这些，这些话是《解深密经》上的。前面这几句话「依止于文，但如其说，未善意趣」，这是《解深密经》上的话，《解深密经》说的三慧都说出来。你从这些闻、思、修慧的相貌上来看，教下大德不可思议！

这个贤首国师有《华严经探玄记》，是旧译的六十卷《华严经》，他能分科、判教，解释这《华严经》；等到了八十卷的《华严经》翻译出来以后，就是清凉国师解释这八十卷的《华严经》，也是分科、判教。那么清凉国师说出一句话来：「草创者难，因修者易」，这是赞叹贤首国师！没有参考书，没有足够参考书，你也是分出科来作判教，其实很不简单！我现在解释八十卷的华严，我参考六十卷的华严，这个不难了。当然清凉国师是有点客气，但是也是大智慧境界！ 所以我们应该对禅师生恭敬心，对教下大德更恭敬！那可见更不简单！我们不要说，我看那教下大德一天就是为人讲经说法、分科、判教，这有什么了不起！他也没有坐破十八个蒲团！但是你事实上你来对比一下，那是更高的境界，不可以轻视！不可以说他只是嘴巴皮，他只是会写文章，不可以这么讲。这件事不简单！这是说这个「若复于彼思量推察：尔时名为随寻思行毘钵舍那。」

地三、随伺察行

若复于彼既推察已，如所安立复审观察：如是名为随伺察行毘钵舍那。

这是第三个门，前面是第二个门「随寻思行」，这是第三个「随伺察行」。「若复于彼」，若是这一位修止观这个禅师「复于彼」，又「于彼」所缘境。「既推察已」他原来是思量推察，现在是思量，「若复于彼既推察已」，已经思量推察又完了。「如所安立复审观察」，这个「安立」就是内心的分别心，你内心的分别，这是空的，说一切法空，就是你内心安立这个空的分别心；喔是假的，也是内心的分别；说即空、即假、即中也是内心的分别，是这样子。这个「安立」，就表示思惟分别的意思。「如所安立」如你在思慧的时候思量推察的，现在「复审观察」，又进一步更深刻的去观察思惟，「如是名为随伺察行毘钵舍那」，这个就是修慧了。

这个地方，我们通常解释闻、思、修三慧，这修慧是在禅定里面；闻慧和思慧是定外的境界，没有到禅定的境界，但是这里面说「由等引地如理作意，暂尔思惟」，完全都是在禅定里面。在禅定里面你修这无我的法门的时候，修这般若法门的时候，有这么三个阶段：有「暂尔思惟」的境界；有复「思量审察」的境界；又「复审观察」，有三个阶段的，「如是名为随伺察行毘钵舍那」。第四科「结」。

天四、结

是名三门毘钵舍那。

亥二、由六事（分二科）　天一、征

云何六事差别所缘毘钵舍那？

这是第二科「由六事」，前面「由三门」。亥一、「由三门」。亥二、「由六事」。这个「六事」分二科。第一科是「征」。

「云何六事差别所缘毘钵舍那」，有「六」种「事」，当然一个事一个事中间有差别，都是你的所缘境。观察这个「六事差别的所缘境」的，这能观察的就是「毘钵舍那」的智慧。什么叫做「六事差别所缘」的「毘钵舍那」呢？「征」。下面第二科「解释」。分二科，第一科是「标列」。「标列」又分二科。第一科是「寻思」。

天二、释（分二科）　地一、标列（分二科）　玄一、寻思

谓寻思时，寻思六事。一、义。二、事。三、相。四、品。五、时。六、理。

「谓寻思时，寻思六事」：「谓寻思时」，就是你在三摩地里面，你在「寻思」思惟观察「六」种「事」的时候。「一、义。二、事。三、相。四、品。五、时。六、理」，就是这个「六事」。这是「寻思六事」。

玄二、伺察

既寻思已，复审伺察。

这是第二科「伺察」。「寻思」，刚才讲过是粗浅的境界。「伺察」，是更深微的境界。「复审思察」。这前面是标出来「寻思」，标出来这个「伺察」。下面第二科就「随释」，解释这个「寻思伺察」的「六事」的事情。分六科，第一科「寻思于义」。

地二、随释（分六科）　玄一、寻思于义

云何名为寻思于义？谓正寻思如是如是语、有如是如是义：如是名为寻思于义。

「云何名为寻思于义」，这是「问」。怎么叫做「寻思于义」呢？这「六事」第一就是「义」。「谓正寻思如是如是语、有如是如是义：如是名为寻思于义」，就是你在禅定里面这样思惟，这样这样的文句。这个「语」，就是语言，语言就是文句；文句就是语言，思惟这样的文句。「有如是如是义」，这一段文有这样的道理，另一段文有另一段文的道理，「如是名为寻思于义」，这个「寻思义」就是这样的意思。有文就有义，有义也就是要有文，你这样去思惟去，这是「六事」里面的第一个。

玄二、寻思于事

云何名为寻思于事？谓正寻思内外二事：如是名为寻思于事。

这「寻思于事」怎么讲呢？「谓正寻思内外二事」，这个「事」，就是因缘所生的「事」，有「内外」的不同。你自家的眼耳鼻舌身意，色受想行识，这是叫「内」事。其他的人的眼耳鼻舌身意，色受想行识，就是「外」事了，这样的事。「如是名为寻思于事」，这就叫做「寻思于事」这么讲。

玄三、寻思于相

云何名为寻思于相？谓正寻思诸法二相。一者、自相。二者、共相。如是名为寻思于相。

「云何名为寻思于相」这第三科。怎么叫作思惟相呢？「谓正寻思诸法二相」，一切法都有两种相：那二种呢？「一者、自相，二者、共相」：「自相」，就是这个法本身的，不同于其他法的相貌；「共相」呢，一切法有共同的相貌。前面「寻思义」、「寻思事」、「寻思相」，一点一点越来越深了，「寻思」共「相」就是深了，「如是名为寻思于相」。

玄四、寻思于品

云何名为寻思于品？谓正寻思诸法二品。一者、黑品。二者、白品。寻思黑品过失过患，寻思白品功德胜利：如是名为寻思于品。

第四科，怎么叫做「品」呢？「谓正寻思诸法」有二种品：一个是「黑品」，一个是「白品」。怎么样寻思「黑品」呢？寻思「黑品」的「过失」，有这样的「过失」；有这样的「过患」。这个「过失」是因；「过患」就是果了。你现在做这种错误的事情，就引起很多的问题，这是「过失」。将来还有后患，将来可能要到三恶道去，这是「患」。

「寻思白品功德胜利：如是名为寻思于品」：「寻思白品」，就是做一切善法，做善法你现在做有很多的功德，对自己有利益，对他人有利益；将来你还有胜利，你这个功德不会到此为止的，来生会得到更可爱，更令你满意的事情，就是果报了。或者你生到天上去了；或者到色界天、无色界天上去了；或者到佛世界去了；或得涅盘了。

我们说那个『所谓布施者，必获其义利』：这『必获其义利』这「义」，就是仁义道德的义，利益的利。「义利」是什么呢？其实我前面讲过：「义」是涅盘因；「利」是涅盘果。这『所谓布施者，必获其义利』，他将来一定要得涅盘。得涅盘不是一下子得涅盘，先要得涅盘因，然后得涅盘，这样意思。我们出家人常修四念处，就是清洁工作，做清洁工作不是指外边，外边当然也要做清洁工作，现在是指内心的清净，你常做这修四念处的时候，就是众生的良福田！我们做这种工作，做这个清洁工作。「你是做什么事情的」？我是做清洁工作的！现在应该这么说这句话。做这个工作的时候，人家是流血流汗赚来的钱，给我们造房子、给我们吃饭，你要为人回向。这一回向呢，他就得到福德了。他将来一定得涅盘因，得涅盘果；得涅盘因的同时一定是解脱了三恶道，在人、天的世界享福了。

但是得圣道的因的时候，多数是在人间。人间才有佛出世，佛出世是在人间，而不是在天上，但是佛出现在人间，天上的人会来到人间听佛说法。所以在得涅盘因的时候，有可能是人间的人；也可能欲界六天的天人；也可能当然是色界天也可能。你若说是，你这「义利」这两个字很别扭！「利益」好，「必获其利益」。这就是这个人多事，你怎么可以改变人家原来的文句呢？这个「义利」是翻译的像这上面也有，这个《瑜伽师地论》也有，其他的经论上也有，律上也有。你最初那个翻译的人「必获其利益」用这个字，来形容那个「义利」。而我们呢，感觉到这「义利」这句话怎么讲，我不知道？「利益」好，「必获其利益」这是不对的，这是搞错了！这不是原文了。

「寻思白品功德胜利」，这样思惟，「如是名为寻思于品」。这样思惟很好！能够增长自己的道心，增长自己的这个道力正念，不敢做错事。唉呀！我这样做功德，我这样的行为，现在有功德；将来会有胜利，好！就努力的这样做。常常这样思惟啊！所以说这心理学家，谁能称之为心理学家？唯有释迦牟尼佛可以称这个名字，其

他的人懂得心理学啊！我不同意。「如是名为寻思于品」。

玄五、寻思于时

云何名为寻思于时？谓正寻思过去、未来、现在三时。寻思如是事，曾在过去世;寻思如是事，当在未来世;寻思如是事，今在现在世:如是名为寻思于时。

「云何名为寻思于时」，这第五科。「谓正寻思过去、未来、现在三时」，这是这样子思惟。「寻思如是事，曾在过去世」，现在这色、受、想、行、识是个人；过去世也是人，也有这样的色、受、想、行、识；那可能是过去世，也可能是三恶道的色、受、想、行、识。「寻思如是事，当在未来世」，我现在多做白品的功德，「未来世」可到极乐世界莲花化生的色、受、想、行、识；或者是天上的色究竟天的色、受、想、行、识；或者到阿柒佛世界的色、受、想、行、识；我若搞错了跑到三恶道去了。「寻思如是事，当在未来世」。

「寻思如是事，今在现在世」也是现在世的。就是现在的色、受、想、行、识，而现在的色、受、想、行、识也没有决定性，也可能是黑品；也可能是白品；可能是更殊胜的。你今生得了圣道，那就超越一般的白品和黑品了！那就是圣人了。所以「寻思如是事，今在现在世：如是名为寻思于时」。

玄六、寻思于理（分五科）　黄一、征

云何名为寻思于理？

「寻思于理」，怎么叫做「道理」呢？这是第六科。这第六科就复杂了一点，分五科来解释。第一科「征」，就是「云何名为寻思于理？」这是「征」，第二科是「标」。

黄二、标

谓正寻思四种道理。

这是标出来数目，这道理上还是有数目的「四种道理」。第三科是「列」。那「四种道理」呢？

黄三、列

一、观待道理。二、作用道理。三、证成道理。四、法尔道理。

列出这个数目。这第四科就「解释」，「解释」分四科。第一「由观待道理」。

黄四、释（分四科）　宇一、由观待道理

当知此中由观待道理，寻思世俗以为世俗；寻思胜义以为胜义;寻思因缘以为因缘。

「当知此中由观待道理，寻思世俗以为世俗」：这个「观待」，就是这一件事的出现不能凭空的就出来，它要有所凭借。譬如由因缘有所生法，这个所生法要观待因缘，要凭借这个因缘才有这个所生法；没有因缘这个所生法不能出现。这个所生法要有所凭借，这就叫做「观待」。下面有解释。

「寻思世俗以为世俗」：这个「世俗」怎么讲呢？就是有名言相的，用名言来表

达道理的，都叫做「世俗」。有名言，用语言、用文字、文句来表达这件事，所以你在禅定里寻思这个道理，就是「观待道理」。「寻思世俗」，什么叫做「世俗」呢？就是用名言来表达，不管你表达是深浅的道理，那都是世俗谛，你用名言来表达那就是「世俗」。你说这是什么；那是什么？其实唯识宗这句话很厉害的！不管你怎么样说得巧妙，但是你是用语言、文字来表示，那都是「世俗」，都是一般性。

「寻思胜义以为胜义」：什么叫做「胜义」？这个「胜」，是殊胜的道理，殊胜的道理就是离名言相了！「寻思胜义」是离名言相的那才是「胜义」；你用语言来辩论那都是属于「世俗」。所以我们能学习佛法、能够讲经、能写文章，但是你都是在名言的世界，那都是属于「世俗」；非要超越世俗、超越假名，般若经才有这句话「超越假名」，到了离名言相的「胜义」世界，那就是圣人。是圣人的境界，这就是「寻思胜义以为胜义」。

「寻思因缘以为因缘」：前面是说是有名言相或者离名言相，现在说「因缘」，就是一切因缘生法。不管你说不说话，反正高山是出来了，出来一个色、受、想、行、识，出来一个眼、耳、鼻、舌、身、意，这就是因缘所生法，这样叫做「因缘」。这就叫做「观待道理」。我们再看这个《披寻记》解释就好了。

《披寻记》一〇〇九页：

寻思世俗以为世俗等者：此中略有二种观待：一、施设观待。二、生起观待。谓若诸法言说所行施设世俗，非言所行施设胜义，是名施设观待。若由诸因诸缘势力诸法得生，是名生起观待。

「寻思世俗以为世俗等者：此中略有二种观待：一、施设观待。二、生起观待」：「施设观待」呢？就是名言，这名言是由有智慧的人安排出来的。这叫做飞机，原来是没有这回事，根据那件事就是立出这个名字来，就是「施设」安排的，叫「施设观待」。「二、生起观待」，「生起观待」就是没有这件事，现在出现这件事。这工程师不得了，造出一个大楼，造出个飞机来，弄出一个电话来，这是它们的「生起观待」。这前面「施设观待」和「生起观待」这是「标」出来。下面「解释」。

「谓若诸法言说所行施设世俗」：就是这样的事情是言语的活动，语言文字在这上活动的，都叫做「施设世俗」，可以名为「世俗」了。「非言所行施设胜义」：不是言语，不能在这上活动，那就可以名之为「胜义」了！是名「施设观待」。什么叫做「生起观待」呢？「若由诸因诸缘势力诸法得生，是名生起观待」：要是各式各样的因，各式各样的缘，「因」也是有势力，「缘」也是有势力，他们都是有力量的，这些力量聚合了，和合起来具足了，「诸法得生」。各式各样的色、受、想、行、识出现了，各式各样的山河大地也出现了。这个地狱，地狱是没有的呀！怎么有了地狱呢？由于有因缘，你造了恶，造了罪业了，出现了地狱；大家不造罪，地狱就没有了。都是由因缘有的，这叫做「生起观待」。

天堂也是没有的，也是人造善业才出现了天堂；阿弥陀佛国，是由阿弥陀佛的愿力，大悲愿力，还有观世音菩萨，这些诸上善人的共同的愿力，但以阿弥陀佛为主，这才出现了阿弥陀佛国，这叫做「生起观待」。这两种都叫做「观待」。这个「寻思世俗以为世俗，寻思胜义以为胜义」：「世俗」在文字、名句、名言上说呢，是遍计所执的境界；这因缘生起「生起观待」，是依他起的境界。

字二、由作用道理

由作用道理寻思诸法所有作用。谓如是如是法，有如是如是作用。

这个「作用道理」。第一个是「观待道理」，第二个是「作用的道理」。「作用道理」是什么呢？是「寻思诸法所有作用」：你在禅定里思惟这世间上一切法，色法、心法、心所法、无为法，由思惟「诸法所有」的「作用」，什么呢？ 「谓如是如是法，有如是如是作用」：譬如说你的眼睛能看，这是它的「作用」。耳能够闻，鼻、舌、身、意都有它的「作用」。地水火风各有各的作用，这叫做「作用道理」。

宇三、由证成道理（分三科） 宙一、标

由证成道理寻思三量。

这个「证成道理」，怎么叫做「证成道理」呢？就是「由证成道理寻思三量」，这是「标」。下面就「列」出来这个「三」种「量」。

宙二、列

一、至教量。二、比度量。三、现证量。

「量」这个字，就是以它为标准，是这样意思。有「三」种「量」，这「三」种「量」，就是前面是「标」，下面解「释」。

宙三、释

谓正寻思如是如是义，为有至教不？为现证可得不？为应比度不？

「谓正寻思如是如是义，为有至教不」：你心里面这样思惟，在禅定里面这样思惟，这样的道理、这样的道理，「为有至教」为证明否？他有佛陀的法语来证明有这样的道理吗？我们众生的世界多数是钝根人，这个利根人少。听见了这一个因缘，发出这样的道理，就相信！他不太思惟这个道理是不是符合佛法呢？不讲这句话。他说这个道理，我欢喜就好了！我不感觉这个话，它这个道理对不对？这个人说这个道理，没有佛说的那个道理好吗？不想这个话！就不思惟这句话。但是这地方是告诉我们，你要思惟，这个道理是不是有佛的法语来证明这个道理是对的？你要思惟、思惟这件事！这个佛法的兴衰就在这里！

这个钝根人多，我欢喜的就好了，我不管经论合不合，对于和佛陀的修多罗相合不相合，我不管！我欢喜就这样子。于是乎他也这样做，然后他收了徒弟，也教他徒弟这么做。就辗转传来就传下去，这个佛法的正义，就灭亡了！就是这么回事。

「为现证可得否？」：这个道理为现量可以证明这件事是真实的吗？譬如我现在眼睛看见这有个光明，这就是证实。说有光明，你这一句话是可证明这是真实的。如果说这有条龙，没有！这时候现量不能证明这件事，那么说谎话了。这就是「为现证可得否？」。

「为应比度否？」：说你说这个道理我看不见，但是可以比量，可以证明这件事是对的吗？现在说是，我说那边有火。你怎么知道那边有火？它冒烟了。它冒了烟就表示证明有火，这就是可以比量，可以比。我没有看见这火，但是有烟可以比量，就是有火。这样我还可以承认可以接受这件事；如果没有烟，我就说有火，这件事就不行了，这是不合道理了。

这件事合不合道理！用三量来观察这件事，你不能轻易地就相信！不可以这样子。是这个意思。这是「证成道理」。这是解释完了。下面第四科「由法尔道理」。

宇四、由法尔道理

由法尔道理，于如实诸法成立法性、难思法性、安住法性，应生信解：不应思议、不应分别。

「由法尔道理，于如实诸法成立法性、难思法性、安住法性，应生信解」：「法尔道理」，自然是这样子。「如实诸法成立法性」：「实」这个地方，这个「实」是什么呢？不是要凭空想，就是有因缘具足了出现一件事，这就是真实的，就是事实有这么回事，叫做「如实诸法」。「成立法性」：由这些因缘生法上就可以成立「诸法」的「法性」的道理，说诸法是无常的，诸法是毕竟空的，就可以成立。这件事不是今天有的，无始劫来就是这样子。也不是说佛出世才有，佛出世告诉我们才知道，但是这个道理不是从佛出世才有的，从久远就是这样子，「成立法性」。

「难思法性」：这个法性的道理，是离名言相的，你不可以思惟，就叫「难思法性」。「安住法性」：但是我们众生不明白这个法性的道理，佛菩萨的大智慧安立了名言，来表达这个法性的道理，于是乎我们又可以学习、可以修学、可以得圣道，这叫「安住法性」。所以「应生信解」：所以对于这样的道理，自然是这样子，不是谁创造的，你该相信这件事。

「不应思议、不应分别」：你不可以用凡夫的分别心去思议这件事情，去分别这件事，不可以的。

黄五、结

如是名为寻思于理。

戊三、结

如是六事差别所缘毘钵舍那，及前三门毘钵舍那，略摄一切毘钵舍那。

这是结束这一段。这「六事」的「差别所缘毘钵舍那」和前面那一段「三门毘钵舍那」，加起来是「略摄一切毘钵舍那」，都可以包括在内了。

酉三、明建立（分二科） 戌一、问

何因缘故，建立如是六事差别毘钵舍那？

这是「心一境性」。这一大科里边剩下来的，它分二科。第一科「九心住」是讲完了，「九心住」这一科讲完了。第二科是「四种慧行」，就是四种毘钵舍那了，「四种慧行」里边，分四大科。第一科「出体性」。第二科「显差别」。第三科是「明建立」，这现在就是第三科。

「何因缘故，建立如是六事差别」：这前面这一科里面，「六事差别所缘毘钵舍那」，第一个是义，第二是事，第三是相，第四是品，第五是时，第六是理。在这里面，这是「问」。什么理由是「建立」这「六」种「事」的「差别」的「毘钵舍那？」这是「问」。下面第二科，是回「答」。分四科，第一科「标」。

戌二、答（分四科） 亥一、标

答：依三觉故，如是建立。

这是「标」。「依三种觉」，所以建立六事的差别毘钵舍那。这是第一科「标」，第二科是「征」。

亥二、征

何等三觉？

第三科是「列」。

亥三、列

一、语义觉。二、事边际觉。三、如实觉。

这是把三觉列出来。下面第四科「解释」，分二科。第一科「配六事」。

亥四、释（分二科） 天一、配六事

寻思义故，起语义觉:寻思其事、及自相故，起事边际觉。寻思共相品时理故，起如实觉。

「寻思义故，起语义觉」：这个修止修观的人，他在静坐的时候他去会思惟这个「义」，由种种名，就显示种种「义」。他依据名去思惟义；这样的情形「起语义觉」，在他内心里面就现出来如是如是语，显如是如是义的观察的智慧。所以就是六种事里面第一个有「义觉」。

「寻思其事、及自相故，起事边际觉」：这个「寻思其事、及自相故」，他在修毘钵舍那观的时候，他内心里面思惟这个因缘的「事」，因缘所生的种种「事」；思惟色、受、想、行、识，思惟这个眼、耳、鼻、舌、身、意这种种「事」。这个种种「事」里面，它里面所含的「义」也是非常广博的，那么在这个时候，他思惟什么义呢？「及自相故」，思惟种种事的「自相」。色的自相，受的自相，乃至识的自相；

色以变碍为自相，受以领纳为自相，想以取相为相，行以造作为相，识以了别为相。这样子思惟观察的时候呢？「起事边际觉」，这位修行人，这位禅师他内心里面就现出来，因缘所生法的「事」的「边际」，这「边际」的思惟观察。譬如色以变碍为自相，这个变碍就是他的边际；受以领纳为相，这个领纳就是受的一个边际；想以取相为相；乃至识以了别为相，这不是了别的，那就不是识了。就现出来种种「事」的「边际」相，有这样的观察智慧，这样就是第二个事的「毘钵奢那」。

「寻思共相品时理故」，这位禅师在修毘钵舍那的时候，不只是观察事的自相；同时他也思惟观察诸法的「共相」。思惟这个无常义，色是无常的，受、想、行、识，识也是无常的，那么就是它的「共相」了，共有的相貌。也思惟这个品：黑品是有过失的；白品是有功德的品类。也思惟这个时间：这件事出现在过去、出现在未来、也出现在现在，那么就是有时间。思惟这个理：那就是观待的道理、作用的道理、证成的道理，这种种的道理。那么就出现了六种事：义、事、相、品、时、理。

「起如实觉」，这位禅师他修毘钵舍那的时候，他心里面现出来这个「如实觉」，「如实觉」呢？一切法是因缘有，你就思惟它是因缘有，那就是「如实觉」了。思惟这个因缘有的法是无常、是苦的、是空的、是无我的，那么这也是「如实觉」。「如实」而「觉」，所以就有这三种觉：有「语义觉」和「事边际觉」和「如实觉」，所以就有这六种的毘钵奢那的不同。这是有三种觉配合这六事，这是第一科。第二科「摄所知」。

天二、摄所知

修瑜伽师，唯有尔所所知境界，所谓语义、及所知事，尽所有性、如所有性。

这「修瑜伽师」，就是这位禅师他在修毘钵舍那观的时候，「唯有尔所」，就有那么多「所知」的「境界」，这所知境界是那么多，那么多是多少呢？「所谓语义觉、及所知事、尽所有性、如所有性」就这么多。这个「所知事」的「尽所有性」，就是事边际觉；就是也包括了因缘事的自相在内。「如所有性」呢？就是共相。品、时、理都包括在内了。就是这么多。这三种觉、这六种事，就包括了瑜伽师所有的「所知境界」。

酉四、释所缘（分二科） 戌一、举净行所缘（分二科） 亥一、别显（分五科） 天一、不净所缘（分三科） 地一、征

云何勤修不净观者，寻思六事差别所缘毘钵舍那？

这是第四科「释所缘」的境界。这四种慧行、四种毘钵舍那的所缘境界。所缘境界里边，分两科。第一科「举净行所缘」，就是五停心观。这是九种心住是属于奢摩他；四种慧行属于毘钵舍那。

这修行的时候，这莲池大师的《竹窗随笔》就提到：这修禅的时候究竟内心是有分别？是无分别？提出这个问题。后边他自己回答呢？就是没有，好像不十分明显。可也包括到不分别、有分别的意思。现在《瑜伽师地论》，我们读这个《瑜伽师地论》，在修行这件事，修禅这件事，也是有分别、也是无分别。这个九心住奢摩他，就是无分别住；毘钵舍那就是有分别住，有分别。

我们内心的烦恼，这个贪、瞋、痴的烦恼，是由有分别的，是一种有分别的境界。我们生贪心也是有分别，生瞋心、生愚痴心、生高慢心、生疑惑心，这个我、我所见，都是有分别。因为有分别就在你内心里面栽培了种子，这个潜在的力量栽培你内心，在内心里面由分别故，栽培了这个潜在的动力，这个就是烦恼的动力。那么现

在若想要反流，要想回向到诸法实相那里，你不可以完全是不分别！你一定也要有分别。就是烦恼是由有分别栽培的；你的智慧也要有分别。这样分别呢？就把这强大的力量的智慧也就栽培了。这个力量呢，能对治烦恼。你有有我的虚妄分别执着；用无我的智慧去分别，就对治了有我的虚妄分别。同时也修奢摩他，也修奢摩他的无分别，这个奢摩他的无分别，能平衡这个有分别。因为在我们凡夫，如果你懈怠也可能没有什么事；你若精进勇猛的时候，你没有奢摩他的止，你这个生理你的眼、耳、鼻、舌、身、意这个生理上，你受不了的！你要有一点奢摩他来平衡，你这个臭皮囊才能受得了，这是一种。

第二种呢？你智慧逐渐的增长，再加上奢摩他的力量，他能帮助你这个毘钵舍那，逐渐到最后成功，奢摩他变成无分别智了，和毘钵舍那统一了，变成无分别智的时候，就见到诸法实相了。这样子你就可以断惑证真了！所以也要修奢摩他，也要修毘钵舍那；修毘钵舍那，也要修奢摩他，这样子你就成功了！所以这两种心理活动都应该学习的。

那么这第四科，「释所缘」分二科。第一科「举净行所缘」，又分两科。第一科是「别显」，分五科。第一科是「不净所缘」，又分三科。第一科是「征」。

「云何勤修不净观者，寻思六事差别所缘毘钵舍那？」：怎么叫做精勤修习「不净观」的这个法门？他也是思惟观察「六事差别」的这个为「所缘」？「六事」是「所缘」；能缘的就是智慧，就是「毘钵舍那」。这个能缘的智慧去观察「六」种「差别」的「所缘境」。这修「不净观」也有这种情形，这个情形你说一说，我听听。这是「问」。下面第二科就是解「释」。解「释」里分六科。第一科是「寻思义」，分两科。第一科是「释」。

地二、释（分六科）　玄一、寻思义（分二科）　黄一、释

谓依不净增上正法，听闻受持增上力故；由等引地如理作意，解了其义。知此不净实为不净，深可厌逆；其性朽秽，恶臭生臭。

「谓依不净增上正法，听闻受持增上力故；由等引地如理作意，解了其义」，这个说的非常的清楚！这修不净观的六事差别，「谓依不净增上正法」：第一个你修不净观，不是你自己随便虚妄分别的。你要根据「不净」的「增上正法」，就是佛陀开示我们这个「不净」观的「正法」，叫我怎么样修，它与四谛苦、集、灭、道有直接关系的。佛陀开示的这个正法，有「增上力」它有强大的力量，它就是大光明的境界，所以叫做「增上正法」。但这一部分正法是属于不净观的。

「听闻受持增上力故」：我们「听闻」。「听闻」就是学习，就是学习佛陀的这个不净观的法门。这个「受持」，听闻了以后呢，你能够在心里面能够「受」、又能够「持」；就入在自己的心里面而不失掉，那就是念。也就是闻所成慧，也就是念心所。你这样子又「听闻」；又能「受持」，在你心里面就有一个力量，有一个强大的力量故。

「由等引地如理作意，解了其义」：可是这时候学习不净观的这个心，不是一般的虚妄分别心、散乱分别心，是由「等引地」，那就是四禅八定了。这个不是欲界定，也不是未到地定，就是色界四禅叫「等引地」。在禅定里边「如理作意」，就是如佛所说的那个正法，所表达的道理去作意，去观察思惟。「解了其义」，就明白了这不净观的意义。不净观是什么道理？就明白了，是在禅定里面思惟。

这可见得到四禅以后还是要修不净观的。这里面看出来是什么回事呢？这个非佛教徒他们也能够得到禅定，也能够出现神通的事情。但是佛教徒得到了禅定，也能现

出神通。这两种人所得的神通有差别：就是佛教徒得了的禅定，得了神通不容易失掉！你成就的神通和禅定不容易失掉。这外道就容易失掉！原因就在这里。这个佛教徒他得到了禅定，他还是修不净观的，这样子他就不容易失掉这禅定，也就不容易失掉神通了。

「知此不净实为不净」：在禅定里面思惟这不净观的道理，就能够深刻的知道这个是「不净」，真「实」是「不净」！这个眼、耳、鼻、舌、身、意，这个色、受、想、行、识这有漏的这个果报，它是污秽的境界，「实为不净」。「深可厌逆」深深的令我们厌恶这件事！这个心是不随顺这件事的。这个随顺这种欲的境界，你就容易现出来种种的烦恼。这个「逆」，就是不随顺了，不随顺就不生烦恼了。

「其性污秽，恶臭生臭」：这个色、受、想、行、识，它那个体性是朽秽的、是腐烂的、是「污秽」的。「恶臭生臭」，下面的文有解释。

黄二、结

由如是等种种行相，于先所闻依诸不净所说正法，解了其义，如是名为：于诸不净寻思其义。

「由如是等种种行相，于先所闻依诸不净所说正法」第二科，是结束这段文。「由如是等」：由于这位修行人这样子，像前面说的「种种行相」，这不净观有「种种」的「行相」。「于先所闻依诸不净所说正法」：于你最初发心学习佛法的时候所听闻的，就是学习这不净观的法门，不净观就是你所闻的。「依诸不净所说正法，解了其义」：这是根据也是随顺的意思，佛说这不净观的这个法门就是「正法」。这个「正法」这个「正」字，就是圣人的意思，是圣人所说的法，圣人依据种种的文句宣说这个真理，那就叫做「正法」。「解了其义」，你就明白这个道理。

「如是名为：于诸不净寻思其义」，这就叫做「于诸不净」观的法门，你能够思惟其「义」。这个六事差别，第一个就是「义」。而这个「义」，是根据听闻的、受持的正法去思惟观察，而又是在禅定里面。我们从这里看出来一件事：就是佛陀为我们讲说正法，就是非常的实际。就是你有这个问题就得解决这个问题，就是这样意思。我们凡夫就是有欲的问题，是个颠倒迷惑的境界！有这么一件事，用不净观来对治它；而且得了禅定以后，还要继续修不净观的。

《披寻记》一〇一〇页：

知此不净实为不净等者：〈摄异门分〉说：又不净者，是其总句。又臭秽者，受用饮食，变坏成故。屎屎不净，变坏所成，故名臭秽。诸肉血等，变坏所成。故名生臭。可厌逆者，受用淫欲变坏所成，可恶逆故。（陵本八十四卷一页）此中诸义，随应当释。

「知此不净实为不净等者：〈摄异门分〉说：又不净者，是其总句」：佛说这不净观，说那个「不净」的这句话，这是「总说」的；「言臭秽者」那就是别说的。「受用饮食，变坏成故。屎屎不净，变坏所成，故名臭处」：这是解释这个「臭」秽。这个「受用饮食」，我们这个欲界的人要有饮食，欲界的人就是你得了禅定还是要有饮食，因为你这果报就要有饮食来长养，不然它就不能存在了，要「受用饮食」。

「变坏成故」：这个臭秽就是你受用了饮食，这个饮食到你的胃里面，到了肠子里面它就变化了，变化了后就会有臭秽的东西出现了。究竟什么东西呢？就是这个「屎」和「尿」，这就是不净的臭秽。「变坏所成」：就是在你肠胃里面「变坏」就

成就了，故名叫做「臭处」。「诸肉血等，变坏所成，故名生臭」：前面说是这个屎尿不净，实在这就是恶臭。这个「生臭」怎么讲呢？「生臭」，就是「诸肉血等，变坏所成」，它也是有饮食的变化，在身体里面由饮食的变化成就了这个「肉血」，它也是臭，故名叫做「生臭」。

「可厌逆者，受用淫欲，变坏所成，可恶逆故」：这个「可厌逆」这句话是什么呢？这个文应该是指《阿含经》里面的文，就迭这个文。「受用淫欲」的人，而他这个身体当然也是「变坏所成」，就是由饮食变坏所能成，所以是「可恶逆故」。这个「淫欲」也是可厌恶的，是令人颠倒迷惑的。而现在修这不净观，是臭秽的心里面就「逆」，就厌烦它，这就叫做「可厌逆」。「此中诸义，随应当释」：这是引〈摄异门分〉里面的话，而现在这一段文应该准彼〈摄异门分〉说的话来解释就可以明白了。

玄二、寻思事

云何名为寻思彼事？谓彼如是解了义已，观不净物，建立二分：谓内、及外。如是名为：寻思彼事。

「云何名为寻思彼事」，六事里面第二个，「寻思事」。怎么叫做在禅定里面做六事分别的差别的毘钵舍那。现在第二个「寻思彼事」是什么意思呢？

「谓彼如是解了义已」：谓「彼」那个修行人在禅定里面，在等引里面在思惟这个义的时候，「解了义」以后。「观不净物，建立二分」：观察这个生命体这个「不净物」建立两个部分，「谓内、及外」。「内」是一部分；「外」是一部分。这个「内」是什么呢？就是我们这个身体存在的时候，生存的时候叫做「内」。「外」是什么？就是在死亡的时候，叫做「外」。「如是名为：寻思彼事」：这个寻思「内、外」叫做「寻思彼事」，就是因缘所生的生命体分这么两部分，一个「内」；一个「外」，这叫做「寻思事」。

玄三、寻思相（分二科）　黄一、自相（分二科）　宇一、征

云何名为寻思自相？

这是第三科「寻思相」，分二科。第一科寻思「自相」。第一科「征」。怎么叫做观察「自相」呢？它自己的相貌，不同于其他的事情的。这是「征」。下面第二科解「释」，分二科。第一科「依内不净」，分二科。第一科是解「释」，先「举一切」。

宇二、释（分二科）　宙一、依内不净（分二科）　洪一、释（分二科）　荒一、举一切

谓且于内身中所有朽秽不净，发起胜解；了知身中有发毛等，广说乃至脑膜、小便。

「谓且于内身中所有朽秽不净，发起胜解」：这个寻思自相这句话什么意思呢？「谓且于内身中所有朽秽不净」，谓姑且于你「内身」里边，「所有的朽秽不净」，「发起胜解」，你发动你的思惟观察，而非常的有力量，去思惟观察这个「朽秽不净」。这个「朽秽不净」的「胜解」，究竟指什么说的呢？「了知身中有发毛等」，就是明了的知道了你内身中有发、有毛、有腑、有心、肝、肺、肾这些事情，一共有三十六物。「广说」有三十六物「乃至脑膜、小便」，就是这些「朽秽不净，发起胜解」，这是指一切，指所有的生命这些不净。

荒二、摄二界

复于如是身中所有多不净物，摄为二界，发起胜解。所谓地界、及以水界。始自发毛、乃至大便，起地胜解。始于泪汗、乃至小便，起水胜解。

「复于如是身中所有多不净物，摄为二界」，第二科是「摄二界」。「复于如是」，这位禅师在禅定里边他又作如是观，就是观察这身体里面有这么多的「不净物」。「摄为二界」，把它总在一起，分成二个部分。「发起胜解」，也是有力量的观察。若是我们没得到禅定的时候，我们心里面也可以作不净观，但是那不是「胜解」；若是得了定的时候在定里面去观察，这个时候的这个认识的力量，是有力量的，所以叫做「胜解」。

「所谓地界、及以水界」，这个两界是那两个界呢？就是一个「地界」和「水界」。「始自发毛、乃至大便，起地胜解」，这里边属于坚固性的，就是地界。「始于泪汗、乃至小便」，就发动这个是水，这时候是属于水界。

洪二、结

如是名为依内不净寻思自相。

这是第二科，是结束这段文。前边这段文，所说的就叫做「依内」身的「不净」，寻思这个不净的「自相」。这里面有发、毛、爪、齿，各式各样的都是不净。

宙二、依外不净（分二科）　洪一、标

复于其外诸不净物，由青瘀等种种行相，发起胜解。

这是第二科「依外不净」，前面是「依内不净」。内不净，就是生存的时候，观察这个身体是不净。现在是第二科「依外不净」，分三科。第一是「标」。

「由青瘀等种种行相」：什么叫做「外诸不净物」呢？就是「青瘀等」，这个颜色变成青瘀了，各式各样的行相「发起胜解」，这句话实在是总说的，下边就是别说了。下面就是解释前面这句话。分二科，第一科是「别显行相」，一样一样地显示出来它的相貌。分八科，第一科是「青瘀胜解」，又分二科。第一科是「取相」，分二科。第一科「由见等」。

洪二、释（分三科）　荒一、别显行相（分八科）　日一、青瘀胜解（分二科）　月一、取相（分二科）　盈一、由见等

谓先发起青瘀胜解，或亲自见、或从他闻，或由分别所有死尸。

「谓先发起青瘀胜解」，这个依外不净去修不净观的时候，你先要「发起」这个「青瘀」的「胜解」。观察这个死尸，人死掉了这个尸体颜色变成「青瘀」的颜色。「或亲自见」，或者你自己「亲自」看见了这种青瘀的相貌；「或从他闻」，或者从善知识边听闻的，这个青瘀的相貌。「或由分别所有死尸」，前边「或亲自见、或从他闻」，是前五识的境界，不管是你亲自见也好，你从他闻也好，你一定是由第六意识去「分别所有」的「死尸」的青瘀的相貌的。这是只有这么三句。这二科是「举种类」。

盈二、举种类

如是死尸，或男、或女、或非男女、或亲、或怨、或是中庸，或劣、或中、或复是胜，或是少年、或是中年、或是老年。

这个青瘀的「死尸」，「或」者是「男」、「或」者是「女」、「或」者是「非男女」、「或」者是「亲」、「或」者是「怨」、「或」者「是中庸」性的，不亲也不怨，「或劣」、「或中」、「或复是胜」。这「劣」就是少福德，没有福德的人。「胜」就是大福德的人。这个「中」就是也不是「劣」、也不是「胜」，就是「中」了。「或是少年」这个青瘀的尸体或者是少年人。「或」者「是中年」人、「或」者「是老年」人。这是种类。

月二、辨位

取彼相已，若此死尸死经一日，血流已尽，未至脓烂：于是发起青瘀胜解。

「取彼相已，若此死尸死经一日，血流已尽」，这是第二科。前边是第一科是「取相」，现在第二科是「辨位」。这个「取相」就是分别它现在的相貌；这个「辨位」就是前后，前后的变化。「取彼相已」：你在禅定里边，观察这个尸体的相貌、种类。「若此死尸死经一日」：他死亡才经过一天。「血流已尽」：他身体里面那个血，已经不流了，就是流完了。或者在身体里面流；或者是身外流，由内而外是不一样的，是「血流已尽」。「未至脓烂」：他这个身体还没能达到「脓烂」的程度。「于是发起青瘀胜解」：所以你就在内心里面发动这个青瘀的胜解的观察。

日二、脓烂胜解

若此死尸死经二日，已至脓烂未生虫蛆：于是发起脓烂胜解。

「若此死尸死经二日」，这是第二科，就是「脓烂」的胜解。若这个身体死亡了经过二天了，已经到了「脓烂」的境界。这可能天气热就是第二天就脓烂了，就烂了脓烂，「已至脓烂」了。「未生虫蛆」，但是虫蛆还没有生。「于是发起」这个「脓烂」的「胜解」。青瘀、脓烂。

日三、烂坏膨胀胜解

若此死尸死经七日，已生虫蛆身体已坏：于是发起烂坏胜解、膨胀胜解。

「若此死尸死经七日」，这是第三科，「烂坏膨胀胜解」。若此死尸死经七天了，已经生出来虫蛆了，虫蛆都爬出来了，身体已经坏了「于是发起烂坏」的「胜解」，「膨胀」的「胜解」。就是这样子，是「膨胀胜解」。

日四、食噉胜解

若此死尸为诸狐狼鵄枭鵰鹫乌鹊饿狗之所食噉，于是发起食噉胜解。

「若此死尸为诸狐狼鵄枭鵰鹫乌鹊饿狗之所食噉」，这第四科「食噉胜解」。若是这个死尸体为这些禽兽所食噉了，「于是发起食噉胜解」。他是这样的观察。这是第四科，第五科是「异赤胜解」。

日五、异赤胜解

即此死尸既被食已，皮肉血尽唯筋缠骨：于是发起异赤胜解。

「即此死尸既被食已，皮肉血尽」，被这个禽兽吃掉了，这个皮也没有了，肉也没有了，血也没有了。「唯筋缠骨」，唯独那个筋还缠着那个骨头，「于是发起异赤胜解」。这个「赤」，在这里的意思就是裸露的意思。这个人若不穿衣服，裸体叫做

「赤」；**现在这里这也是「赤」，可是此赤不同彼赤。**是这个皮肉血没有了，骨头露出来了，叫做「赤」，所以叫做「异赤」。**发出来这样的「异赤」的「胜解」。**

日六、分散胜解

若此死尸或被食噉，支节分离散在处处，或有其肉或无其肉或余少肉：于是发起分散胜解。

「若此死尸或被食噉」，这是里面第六科「分散胜解」。若这个身体被这个鸟兽「食噉」了以后，「支节分离」分开了。「散在处处」分散在各地方，「或有其肉或无其肉」或者还有一点有，或者是没有。「或余很少的肉；于是发起分散」的「胜解」，就是这个支节分散了。第七是「骨胜解」。

日七、骨胜解

若此死尸骨节分散，手骨异处、足骨异处、膝骨异处、脾骨异处、髖骨异处、髀骨异处、臂骨异处、脊骨异处、颔轮异处、齿鬘异处、髑髏异处：见是事已起骨胜解。

「若此死尸骨节分散」了的时候。「手骨异处」，这个手骨、这个腕骨、指骨，这个骨到另一个地方去了。「足骨」又在另一个地方，「足骨异处」。「膝骨」也在另一个地方。「脾骨异处」，「脾骨」也在另外一个地方。「髖骨异处、髀骨异处」，这个「髀骨」，就是肩头这个骨，肩骨异处。「臂骨异处」，「脊骨」也是在另外一个地方。「颔轮异处、齿鬘异处」，这个齿、齿骨，这个牙齿和这个头发也在另外的地方。「髑髏异处」，这个头骨，髑髏骨也在另外一个地方，所以这就是分散了。「见是事已起骨胜解」，这样在禅定里边这样观察，这就是发起了「骨」的「胜解」。

日八、锁及骨锁胜解（分三科）　月一、别释（分二科）　盈一、锁胜解

若复思惟如是骸骨，共相连接而不分散，唯取麤相，不委细取支节屈曲：如是尔时起锁胜解。

「若复思惟如是骸骨，共相连接而不分散」，这是第八科「锁及骨锁胜解」。分三科，第一科「别释」。又分二科，第一科是「锁胜解」。「若复思惟」，若是这位禅师在禅定里面，又这样思惟。「如是骸骨共相连接而不分散」，像前面怎么多的骨连接在一起并没有分散。「唯取麤相不委细取支节屈曲」，在禅定里面思惟观察的时候，唯独是观察这个「麤相」，就是概略的相貌，没有详细的去分别这个「支节屈曲」的这种相貌。「如是尔时起锁胜解」，这个时候叫做「锁胜解」，因为连在一起就像个锁链似的。

盈二、骨锁胜解

若委细取支节屈曲：尔时发起骨锁胜解。

「若委细取」，这第二科「骨锁胜解」，这个「锁胜解」是这么解释。「若委细取支节屈曲」，要详细的都很清楚的，不是概略的。**这样子去观察思惟「支节」的「屈曲」，「尔时发起骨锁胜解」，这时候这个名字叫做「骨锁胜解」。**「锁胜解」和「骨锁胜解」还不一样。

月二、异名（分四科）　盈一、标

又有二锁：

下面第二科是「异名」，不同的名字，分四科。第一科是「标」。「又有二」种「锁」：那两种呢？

盈二、列

一、形骸锁。二、支节锁。

这是标出来，这是列出来。

盈三、释

形骸锁者：谓从血锁脊骨，乃至髑髅所住。支节锁者：谓臂髆等骨连锁、及髀髆等骨连锁。

「形骸锁者」，这是第三科解「释」。「谓从血锁脊骨，乃至髑髅所住」，我这个本子是「血锁」，你们是什么？也是「锁」。我看这个《遁伦记》，它不是「锁」，是「镂」。是保护的护，把那个言字边去掉，加一个金，那个字念什么？镂「ㄏㄨㄛˋ」，这个什么？就是锅，就是烧菜的那个锅。「谓从血镂」，「血镂」是什么呢？就是人的肚子、腹部。这个「脊骨」，这个肚子后面就是「脊骨」，「脊骨」一直通到上面。「乃至髑髅所住处」，这个「形骸锁」，就是「从脊骨乃至髑髅所住处」他们连接起来，就叫做「形骸锁」。「支节锁」呢？

「支节锁者：谓臂髆等骨」，这个「髆骨」，就是人的这个肩胛，一个肩头，肩头的这个「髆骨」。髆骨和臂，和这个胳臂骨，它们这些类的骨头连锁在一起。「及髀髆等骨连锁」，这个「髀」骨是什么呢？「髀」骨就是膝盖骨以下的这个骨，膝骨和骻骨之间的这地方叫做「髀骨」。这个髀骨是在下面，乃至从肩骨等骨，这就比较全部了一点，都连锁在一起，那么这叫做「支节锁」。

盈四、配

此中形骸锁，说名为锁：若支节锁，说名骨锁。

「此中形骸锁，说名为锁」，这是第四科「配」。「此中形骸锁，说名为锁：若支节锁，说名骨锁」，这是配合起来。下面第三科是「假实」，分三科。第一科是「标」。

月三、假实（分三科）　盈一、标

复有二种取骨锁相。

这是第一科标。

盈二、列

一、取假名彩画木石泥等所作，名骨锁相。二、取真实骨锁相。

这是「列」。下面第三科，是解「释」。

盈三、释

若思惟假名骨锁相时，尔时唯名起锁胜解，不名骨锁。若思惟真实骨锁相时，尔时名起骨锁胜解。

「若思惟假名骨锁相时」，若是这位禅师他去思惟观察「彩画」的，或者是用「木」、用「石」头、用「泥等所做作」的这个骨锁相。**这样思惟，这就是「假名骨锁相时」。**「尔时唯名起锁胜解」，这叫做「锁胜解」。「不名骨锁」。「若思惟真实骨锁相时，尔时名起骨锁胜解」，这是这样解释。

荒一、配属变坏（分三科）　日一、标

又即此外造色色相，三种变坏。

这是第二科，「配属变坏」，分三科。第一科是「标」。「又即此」以「外」的「造色」的「色相」，就是四大所造的这一切色的形相，也就是我们这个肉眼所见的这些形相。「三种变坏」，他有三种不同的「变坏」。**这是「标」，下面第二科是「列」。**

日二、列

一、自然变坏。二、他所变坏。三、俱品变坏。

这个「俱品变坏」，也有「自然的变坏」，也有「他所变坏」，这个一天一天的时间久了他「自然」的会「变坏」，这就叫做「自然变坏」。「他所变坏」呢？或火所烧、或水所烂、或是狗咬了、或者是鸟来吃了这些事情，那就是「他所变坏」。**这下面第三科。**分三科，第一科是「自然变坏」。

日三、配（分三科）　月一、自然变坏

始从青瘀，乃至膨胀：是自然变坏。

「青瘀」、脓烂，这是「自然」的「变坏」。

月二、他所变坏

始从食噉，乃至分散：是他所变坏。

这是外力的变坏。

月三、俱品变坏

若骨若锁，及以骨锁：是俱品变坏。

这是第三种。「若是骨若锁，及以骨锁」，这「是俱品变坏」。**这里面也有自然的力量的变坏，也有他力的变坏。**

洪三、结

若能如是如实了知外不净相，是名寻思外诸所有不净自相。

第三科「结」束。若能像上面这一段文，这样的「如实了知」，这个死亡以后的这个「不净相」呢？「是名寻思外诸所有不**净自相」。**

黄二、共相（分三科）　宇一、征

云何寻思不净共相？

这个寻思「自相」，这个「事边际觉」这个说完了。现在说「共相」，分三科。第一科是「征」。怎么叫做「寻思不净」物的「共相」呢？下面第二科解「释」。

宇二、释

谓若内身外净色相未有变坏，若在外身不净色相已有变坏；由在内身不净色相平等法性、相似法性发起胜解，能自了知我净色相亦有如是同彼法性；若诸有情成就如是净色相者，彼净色相亦有如是同彼法性，譬如在外不净色相：

「谓若内身外净色相未有变坏」，「谓若」要您内里面的这个身体。「外净色相」，这个身体的外边就一层的薄皮，这个薄皮叫做相似的清净，就叫做「净色相」。「未有变坏」，因为我们生存有气血的滋润，他还没有变的青瘀脓烂，所以没有变坏。「若在外身不净色相已有变坏」，若是死的时候，那这个身体「不净色相」那就变的青瘀脓烂了，那个时候就是你「已」经「有变坏」了。

「由在内身不净色相平等法性、相似法性发起胜解」：你现在这个修行人在禅定里面的时候，观察这个「内身」它的不净，「不净色相」。观察它的时候，它里面没有死亡，但是它也有死亡的那种形象，那个青瘀脓烂的那些事情。因为这个生命体死亡和不死亡之间，有个「平等法性」，还有「相似法性」彼此是相似的。「发起胜解」，你这样子发起这样的观察，这样的毘钵舍那的观察。

「能自了知我净色相亦有如是同彼法性」：你这样观察的结果呢？你自己不用人家说，你自己就会明白，我现在这个没有青瘀脓烂的这个「色相」，也有如是死亡的那个「色相」，相同的法性，和那死亡的境界一样。「若诸有情成就如是净色相者」：前面是说自己，现在这是说「诸有情」，「若诸有情成就如是净色相者」，他还没死亡，他还在，他成就了这个正常的色相。「彼净色相亦有如是同彼法性」，他那个清「净」的「色相」，也有那个死亡的色相，相同的法性。「譬如在外不净色相」，就是譬如那个「在外」已经有死亡的那个尸体的形相，生存的人也有这种相的。

宇三、结

是名寻思不净共相。

「不净共相」，是这样的解释，这是「结」束了这一段文。看这个《披寻记》的解释。

《披寻记》一〇一二页：

谓若内身外净色相未有变坏等者：谓若内身相续住时，成就皮分相似清净，是名外净色相未有变坏。然是无常，于命终已，定当变坏，如彼外身青瘀等相不净现前。由自他身平等法性相似法性理应尔故。

「谓若内身外净色相未有变坏等者：谓若内身相续住时」，我们「内身」今天也活着还没死，明天也没死，「相续」的生存下去的时候。「成就」的「皮分相似」的「清净」，与清净相似，「是名外净色相未有变坏。然是无常」，然而这个虽然是没有死亡，但是他不会永久的存在的，所以是「无常」的。「于命终已，定当变坏，如

彼外身青瘀等相不净现前」，这个死掉了，这个身体就会变成了青瘀脓烂、变成散坏这些境界，「不净现前」，这个不净相貌现出来了。

「由自他身平等法性相似法性理应尔故」：「由自身」、由「他身」、由「内身、由外身」，都有「平等」的这种道理，有「相似」的道理，「理应尔故」。
「理」应该是这个样子，你看是很清净；那就是不净，他们是一样的。这是思惟这个「共相」。

玄四、寻思品（分三科）　黄一、征

云何名为寻思彼品？

这是第四科，叫做「品」类，分三科。第一科是「征」。「云何名为寻思彼品」呢？这是「征」。下面第二科，是解「释」，分两科。第一科「品类摄」，分两科。第一科「黑品」。

黄二、释（分二科）　宇一、品类摄（分二科）　宙一、黑品

谓作是思：若我于彼，诸净色相不净法性，不如实知。于内于外诸净色相，发起贪欲；便为颠倒黑品所摄。是有诤法，有苦、有害、有诸灾患、有遍烧恼。由是因缘，发起当来生、老、病、死、愁、叹、忧、苦种种扰恼。

「谓作是思：若我于彼，诸净色相不净法性，不如实知」，这是这个禅定的人在禅定里面这样思惟观察。「若我于彼，诸净色相」，若是我对于那些没有死亡的那些相似的清「净」的「色相」，他也是不净，他也是污秽的法性，不真实知道，不是真实知道是不净。「于内于外诸净色相，发起贪欲」，或者对于自己「内」身「发起贪欲」，这个自体爱。是「于外」边的「色相，发起贪欲」，那就是这种有情的贪欲了。

「便为颠倒黑品所摄」，我若这样子胡涂，那有了贪心出现了，那叫做「黑品」。我的心里活动，是属于「黑品」这一类的。「是有诤法」，这是有烦恼的境界，有烦恼的结果是什么？有烦恼就会「有苦」，有苦恼。有烦恼时就会「有害」，对于自己有伤害，可能对于对方也有伤害。「有诸灾患」，会「诸灾患」。就是「老、病、死」，或者到三恶道去了。「有遍烧恼」，这个事情如意不如意，如意也有烧恼，不如意也有烧恼。

「由是因缘，发起当来生、老、病、死、愁、叹、忧、苦种种扰恼」，这就是说这个「苦」，和「害」，和「诸灾患」。由于内心有烦恼，这个烦恼一动，也就由这个因缘，就发起将来的「生、老、病、死」，就是「愁、叹、忧、苦种种」的「扰恼」。

宙二、白品

若我于彼诸净色相不净法性，如实随观，便无颠倒，白品所摄。是无诤法，无苦、无害。广说乃至由此因缘，能灭当来生、老、病、死、乃至扰恼。

「若我于彼诸净色相不净法性，如实随观」，这第二科是「白品」。若是我是佛教徒我内心里面有这样的欲的话，那我能够「于彼」清「净」的，认为是清净的，认为是美的这个色相，是「不净」的「法性」。「如实随观」如这个不净、如这个臭秽的真实的情况去随顺观察的话呢，「便无颠倒」心里面就不会生贪心了，就能够灭除这个「颠倒」迷惑了。这个时候你内心就清净了，所以属于「白品所摄」。「是无诤

法」是没有烦恼的法，没有烦恼，所以也就没有苦，也就没有害了。「广说乃至由此因缘，能灭当来生、老、病、死、乃至扰恼」。这个内心的贪心就是要这样的不净观来对治，对治就有这种作用。这贪心就不起了，贪心不起了你内心就清净了。

宇二、正断别（分二科）　宙一、于黑品

若诸黑品，我今于彼，不应忍受，应断应遣。

「若诸黑品，我今于彼，不应忍受」，这是第二科，「正断别」，正断的不同。分两科，第一科是「于黑品」。「若诸黑品」，若是属于不明、不如实知，是不净的法性，我就生起了贪心了，若是这样的话。「我今于彼，不应忍受」，我现在是佛教徒了，我现在对于这个贪心「不应」该「忍受」，就是要排除出去，把这个贪心排除出去。「应断应遣」，应该把这个贪的现行「断」除去，贪的种子也应该除「遣」，也把它断除去，叫我这内心清净。我是佛教徒，我是出家人，我不应该内心里有贪心，我要用这个不净观，就这样子就把它排除出去了，就使心清净了。这是「于黑品」，下面「于白品」。

宙二、于白品

若诸白品，我今于彼，未生应生；生已，令住、增长、广大。

「若诸白品，我今于彼，未生应生」，若是在「白品」无贪心的时候，没有贪烦恼，心里面清净这一类的心。「我今于彼，未生应生」，我现在没有生这个清净心的话，我应该努力的修不净观叫它现起「应生」。「生已，令住」，由于修不净观有了成就了，这个无贪的清净心生起了，生起了以后令它「住」，令它安住不退，安住不退转。「增长、广大」，这个无贪的心，清净心，叫它逐渐的「增长」、叫它「广大」起来。

黄三、结

如是名为寻思彼品。

这是结束这一段，这就叫做「寻思彼品」，「寻思彼品」是这样意思。

玄五、寻思时（分三科）　黄一、征

云何名为寻思彼时？

这下面是第五科。就是一共有六事，现在这是第五「寻思时」。分三科，第一科是「征」。「云何名为寻思彼时」，这个「时」怎么讲呢？「征」。下面第二科解「释」，解「释」分两科，第一科是「思择二相」。

黄二、释（分二科）　宇一、思择二相

谓作是思：若内所有诸净色相，在现在世；若外所有不净色相，亦现在世。诸过去世曾净色相，彼于过去虽有净相，而今现在如是次第种种不净。诸现在世我之所有似净色相，此净色相于现在世虽有净相，于未来世不当不净；如今现在外不净色，无有是处。

「谓作是思」，就是说这位禅师在禅定里面这样观察。「若内所有诸净色相，在现在世」现在，今天我没死，我所有的这些这个生命体的「净色相」，「在现在世」

在时间上说是「现在」，它没有过去还是「现在」，也不是未来。「若外所有不净色相」，在禅定里面也会观察这个死亡的人的色相，就是「外所有不净」的「色相」。「亦现在世」，也是你现在的一念心在思惟这个不净色相。

「诸过去世曾净色相，彼于过去虽有净相，而今现在如是次第种种不净」，这样思惟，「诸过去世」，前面这两句话都是现在，一个是净，一个是不净。现在又扩大了自己的思惟。「诸过去世曾净色相」，「过去世」他没有过去的时候，他还是现在，他曾经清净过的。「彼于过去虽有净相」，那个过去的不净色相，虽然曾经有净相「而今现在如是」，而今天的时候，「如是次第」就是有青瘀、脓烂、烂坏了，虫蛆流出来了，这个禽兽吃掉了，变成分散了。这样次第种种不净的相貌都现前了。

「诸现在世我之所有似净色相」，过去的净色相「如是次第种种不净」的现在前了。「诸现在世」这个净色相，我不要说别人说我自己，我之所有的这个「似净色相」，「此净色相于现在世虽有净相」，虽然是看上去好像清净似的。「于未来世不当不净；如今现在外不净色，无有是处」。说是在「未来」的时候，我这个身体不会不净的，我这个身体死掉了还是清净的。「如今现在」世的，「如今现在外不净色」，不会我现在的身体，不会不净像现在的「外」色的「不净色」。「无有是处」，没有这个道理！也一定是要不净的。思惟自身的不净。下面第二科「成就法性」。

宇二、成就法性

我此色身去、来、今世，曾如是相、当如是相、现如是相。不过如是不净法性。

「我此色身去、来、今世，曾如是相」，我现在这个生命体的色相，过去、未来、现在世曾经是这样的形像。现在的时候，生存的时候，好像是清净，未来的时候，一定也是不净。「当如是相、现如是相。不过如是不净法性」：「当如是相」，将来他的不净相，现在的这个好像是净相。「不过如是不净法性」，他不可以超过不净的法性的。现在也是不净，将来也是不净的。

黄三、结

如是名为寻思彼时。

这叫做在时间上修不净观，是这样子。

玄六、寻思理（分二科） 黄一、征

云何名为寻思彼理？

这是第六科。这六事的最后一科是「寻思」彼道「理」，分两科。第一科是「征」。怎么叫做「寻思彼理」呢？下面第二科是解「释」，分四科。第一科是「观待道理」，分两科。第一科是解「释」，解「释」里又分两科。第一科是「约真俗辨」，分两科。现是「辨相」，辨这个真俗的相貌。

黄二、释（分三科） 宇一、观待道理（分二科） 宙一、释（分二科） 洪一、约真俗辨（分二科）荒一、辨相

谓作是思：若内若外都无有我有情可得，或说为净、或说不净；唯有色相、唯有身形，于中假想设施言论，谓之为净、或为不净。

「谓作是思」，怎么样的来寻思彼理，你在禅定里面就这样想「若内若外都无有我」，生存的时候也是没有我，死亡了以后也是没有我，也没有「有情」可得。「有情」还是我，没有我可得，也没有「有情」可得。这「有情」，就是我是有分别心的，就是叫「有情」，「有情可得」。因为这个身体里边是没有一个常恒住不变异、有主宰的东西的，是没有我可得。

「或说为净、或说不净」，没有我！或说我是「净」；我是「不净」。没有有情可以说他是「净」；或是「不净」的。「唯有色相、唯有身形」，没有我！那么但是不能说完全没有，就是还是有这个地水火风组成的这个生理的色相，还有身体的这个形体的。

「于中假想设施言论，谓之为净、或为不净」的，这就叫做「辨相」。谓「无有我」，「无有有情」，「或说为净、或说不净」，那么这就是真谛的形相；「于中假想施设言论，谓之为净、或为不净」，这就是俗谛的，世俗谛的相貌。这是先说真俗二谛的相貌。下面第二科是「引证」。

荒二、引证

又如说言：寿、暖、及与识。若弃舍身时，离执持而卧；无所思，如木。既死没已，渐次变坏，分位可知。谓青瘀等，乃至骨锁。

「又如说言」，又如这个佛在《阿含经》里说：「寿、暖、及与识。若弃舍身时，离执持而卧；无所思，如木」。就像《阿含经》上说「寿、暖及与识」，我们这个生命存在的时候有「寿」，就是这个生理和心理连在一起的那个力量，就是「寿」。「暖」，就是你这个「识」要在这个身体里的时候，这个身体才会有「暖」。「及与识」，还有一个了别的识。这个身体就是有这三样东西，一个
「寿」、一个「暖」、一个「识」。「若弃舍身时」，若是这个寿命尽了，识也就灭了，就是「弃舍」这个「身」体的时候，这个识弃舍这个身体的时候。「离执持而卧」，就没有识的「执持」它，没有识来保护它。这个时候卧在那里就不动了。「无所思，如木」，它心里也不想，也不打妄想了，就像一个木头在那里似的。这个里边没有我，也没有名言分别了，什么也没有了！所以这是证明的意思，证明前面说这个道理。

「既死没已，渐次变坏，分位可知」，死掉了以后，「既死没已，渐次」的「变坏」，它不是顿，是逐渐地变坏。有「分位」的「可知」。这个时候青瘀，过一个时候就是脓烂了，烂坏了，生了蛆、生了虫，乃至鸟兽吃掉了，又是各各异处。「谓青瘀等、乃至骨锁」，逐渐地这些不净的现象都出来了。这个《披寻记》。

《披寻记》一〇一三页：

离执持而卧者：谓不为阿赖耶识之所执受任持不坏故。

这个阿赖耶识走了，阿赖耶识走了这个身体就坏了。阿赖耶识如果在的话，这个身体还不会坏。

洪二、约因缘辨

今我此身，先业烦恼之所引发；父母不净和合所生；糜饭等食之所增长。此因、此缘、此由借故；虽暂时有诸净色相，似可了知；而内身中若内、若外，于常常时，种种不净，皆悉充满。

「今我此身，先业烦恼之所引发」，这是第二科，「约因缘辨」。前面约二谛，「约真俗辨」。现在这里「约因缘辨」。

「今我此身，先业烦恼之所引发」，我这个臭皮囊为什么会有了呢？会出现呢？就是由过去世有业力，加上爱取的烦恼，就由无而有「所引发」，就是出现了那个身体。「父母不净和合所生」，我们人间的人是胎生不是化生，要假藉父母的帮助，父母的不净组合起来出现这个身体的。「糜饭等食之所增长」，还需要有一个力量，就是要吃粥，或者吃干饭，各式各样的菜，种种的营养，才能够长养这个身体。说是你有业力、有烦恼引发、父母的帮助使有这个身体，但是生下来以后还要吃饭，才可以生存的。这也是一个因缘。

「此因、此缘，此由借故；虽暂时有诸净色相，似可了知」，「此因」就指那个「先业烦恼之所引发」，这是「此因」。「父母不净和合所生」就是「缘」。「糜饭等食之所增长」，就是「由藉」，其实也是「缘」。由这三种的关系「虽暂时有」，虽然暂时可以存在，有这么一个净色相出现「似可了知」，好像可以知道这是一个清净的形相。「而内身中若内、若外，于常常时，种种不净，皆悉充满」，「内身」里面很多臭秽的东西，不净充满。那么这是「约因缘辨」。

宙二、结

如是名：依世俗胜义、及以因缘观待道理，寻思彼理。

前面这两大段：一个「真俗辨」；一个「因缘辨」。「真俗辨」，就是「依世俗胜义」；「及以因缘观待道理」，下面这个「因缘观待道理」。这个「世俗胜义」，也是「观待道理」。「因缘观待」，这里说是「因缘」，这也是「观待道理」。你能这样思惟观察，就叫做「寻思彼理」。

这个「世俗胜义」那一段文，「世俗胜义」这是一个名字，名字有如是如是语，有如是如是义，这都是假想施设，就是施设观待。下面这里面说「因缘」，这是生起观待，由于「先业烦恼，及父母不净，糜饭等食之所长养」，这是生起观待。都是观待。这个所生法要观待因缘才有所生法。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇一三页：

如是名依世俗胜义等者：如说：若内若外都无有我有情可得，或说为净，或说不净，此依胜义观待道理寻思彼理。又说：唯有色相，唯有身形，于中假想施设言论，谓之为净或为不净，此依世俗观待道理寻思彼理。又说：今我此身先业烦恼之所引发，父母不净和合所生，糜饭等食之所增长，此依因缘观待道理寻思彼理。

「如是名依世俗胜义等者：如说：若内若外都无有我有情可得，或说为净，或说不净，此依胜义观待道理寻思彼理」，就是没有我，这是「胜义」。「又说：唯有色相，唯有身形，于中假想施设言论，谓之为净或为不净，此依世俗观待道理寻思彼理。」。「又说：今我此身先业烦恼之所引发，父母不净和合所生，糜饭等食之所增长，此依因缘观待道理寻思彼理」，是这样。

宇二、作用道理（分二科）　宙一、释

复作是思：于此不净，若能如是善修、善习、善多修习，能断欲贪。如是欲贪，定应当断。

「复作是思」，这是第二科「作用道理」。现在「观待道理」讲完了，这下面讲这个「作用道理」。「复作是思：于此不净，若能如是善修、善习、善多修习」，若是佛教徒肯努力的放下一点，学习这个不净观。「若能如是善修、善习」，若能随顺圣教，能够「善修」、又能「善习」、又能「善多修习」，能这样努力的学习的话。「能断欲贪」，就会有作用，你不会白辛苦的，能够「断」灭这个「欲贪」，能断除这个欲的贪爱。「如是欲贪，定应当断」，你能够这样修不净观的话，你内心里面这个染污，决「定」能够断掉，能断除去，断除去就没有贪心了。没有贪心再修无我观的时候，立刻可以得阿罗汉道。

宙二、结

如是名：依作用道理，寻思彼理。

这是结束这一段文。

宇三、证成道理（分二科） 宙一、释（分三科） 洪一、至教量

复作是思：如世尊说：若于不净，善修、善习、善多修习能断欲贪：是至教量。

「复作是思：如世尊说：若于不净，善修、善习、善多修习能断欲贪」，这下面是「证成道理」。「观待道理」、「作用道理」都说过了。现在说这个「证成道理」，分两科。第一科是解「释」，分三科。第一科是「至教量」。

「复作是思」，这一位修禅师他心里面要这样观察，「如世尊」所「说」的，这句话是佛说的，佛怎么说的呢？「若于不净，善修、善习、善多修习能断欲贪」，这是佛说的，那么这就是「至教量」。这是佛告诉我们这么做，我们依教奉行，这是「至教量」。就是有佛陀的法语做我们的根据，这是可以信受的，所以叫做「量」。

洪二、现证量

我亦于内，自能现见于诸不净；如如作意思惟修习。如是如是令欲贪缠未生不生，生已除遣：是现证量。

「我亦于内，自能现见于诸不净；如如作意思惟修习」：「我亦于内」，我自己如果是在禅定里面修如是观，那就像你睁开眼睛看见这有光、这是有人，看得非常清楚！就是你若是得了禅定你修如是观，那你那个心眼就开发了！心眼看这是心脏、是肝脏、脾脏、肾脏，都能看见了。我们现在没得禅定，不行！他能看见「于内，自能现见于诸不净」，看见这个「不净」。「如如作意思惟修习」，如是如是作意思惟修习。「如是如是令欲贪缠不生」，未生的就不生，生已的能除遣，能把这个烦恼除遣。「是现证量」，这是你自己现前成就的一种智慧，你就能有这个功夫了，能这样。

洪三、比度量

比度量法亦有可得。谓作是思：云何今者作意思惟能对治法？可于能治所缘境界烦恼当生。

「比度量法亦有可得」，这个「现证量」你也成就了。这第三个是「比度量」，「比度量法亦有可得」，也得到了「比度量」。「谓作是思：云何今者作意思惟能对治法？可于能治所缘境界烦恼当生。如是名：依证成道理，寻思彼理」：「云何今者」，我怎么会现在「作意思惟」，我能够「作意思惟」，在警觉我的心，我应该作

如是观。「比度量法亦有可得」谓作是念，「谓作是思：云何今者作意思惟能对治法」，怎么会这样子呢？我现在「作意思惟能对治法」，就是这个不净观是「能对治」的。「可于能治所缘境界烦恼当生」，我们没有修不净观的人，在「所缘境界」上就生出来种种的「烦恼」。但是修不净观，有了禅定在这个禅定里面修这个「能对治法」的时候，你用这个能治，「能」对「治所缘境界」的「烦恼」，烦恼就不生了。那么这叫做「比度量」。就是你没有修不净观，和修不净观来比度这件事。这就是这个「比度量」。

宙二、结

如是名：依证成道理，寻思彼理。

这是「证成道理」。看《披寻记》。

《披寻记》一〇一四页：

作意思惟能对治法等者：作意思惟不净法性，是名思惟能对治法。令彼贪缠未生不生，是名能治所缘境界烦恼当生。

宇四、法尔道理（分三科）　宙一、标

复作是思：如是之法成立法性，难思法性，安住法性。

「复作是思：如是之法成立法性」，这下面是「法尔道理」，分三科。第一科，是「标」。

「复作是思」，又作这样的观察。「如是之法成立法性」，你用修不净观能灭烦恼这件事。这「如是之法成立法性，难思法性，安住法性」这也会成就了，这是先「标」。第二科解「释」。

宙二、释

谓修不净，能与欲贪作断对治，不应思议、不应分别，唯应信解。

「谓修不净，能与欲贪作断对治」，你修不净观的时候，能够对治你内心里边的贪心。这件事「不应思议、不应分别」，就这样就好了，你不要再「思」惟了，你不要再「分别」。「唯应信解」，你就这样相信就好了。修不净观就能对治欲贪，就这样信解好了，这样用功就好了。不要再「思议」，「不应思议，不应分别」。为什么修不净观能对治这个欲贪呢？你不要再思惟了，这就是了。

宙三、结

如是名依：法尔道理寻思彼理。

自然是这样子，「法尔」是自然的意思。

地三、结

是名勤修不净观者，寻思六事差别所缘毘钵舍那。

这「修不净观」，也有六种这个「毘钵舍那」的观察，就是这样子。这下面第二

科「慈愍所缘」，分三科。第一科「征」。

天二、慈愍所缘（分三科）　地一、征

云何勤修慈愍观者，寻思六事差别所缘毘钵舍那？

这是「征」。下面第二科解「释」，分六。第一科是「寻思义」，分两科。第一科「显相」。

地二、释（分六科）　玄一、寻思义（分二科）　黄一、显相

谓依慈愍增上正法，听闻受持增上力故；由欲利益安乐意乐，于诸有情作意、与乐，发起胜解：是慈愍相。

这个文和前面文一样，这是慈愍和不净对换。「依慈愍心」，佛说的那个「正法」，殊胜的「正法」。你能「听闻受持」的力量，所以你心里面有这个力量。「由欲利益安乐意乐」，你心里面发动想要「利益」众生、想要「安乐」众生，你心里面想要对众生有「利益」心、对众生有「安乐」心。这个「利益」，指现在说；「安乐」指未来说。「于诸有情作意」，你对于这个一切有情，你心里面你自己主动的这样子思惟。「与乐」，我想要给他们「安乐」、给他们「利益」，你发起这样有力量的观察，「发起胜解」。「是慈愍相」，这叫做「慈愍相」。

黄二、结名

若能如是解了其义，如是名为：于诸慈愍寻思其义。

「若能如是解了其义」这第二科「结名」，前面是「显相」。这第二科「若能如是」，你若能这样子「解了其义」，明白佛所说的慈愍观的意义。「如是名为：于诸慈愍寻思其义」：这「义」，就是慈愍观这个法门的意义，就是「由欲利益安乐意乐，于诸有情作意、与乐，发起胜解」，就是这样意思。

玄二、寻思事（分二科）　黄一、举品（分二科）　宇一、唯外摄

彼既如是解了义已；复能思择：此为亲品、此为怨品、此中庸品，是一切品，皆他相续之所摄故；于中发起外事胜解。

「彼既如是解了义已；复能思择：此为亲品、此为怨品、此中庸品」：下面第二科「寻思事」，这里分两科。第一科「举品」，分两科。第一个「唯外摄」。

「彼既如是解了义已；复能思择：此为亲品」，你还能够认识这个人是我的父母、师长、是我的亲爱的人。「此为怨品」，这个人专是搞来伤害我的人，是怨家。「此为中庸品」，这个人也不是亲，也不是怨，是「中庸品」。「是一切品，皆他相续之所摄故」，这三品人都是另外有生命体「所摄」，不是我的生命体，是另外的生命体「所摄」。「于中发起外事胜解」，你就知道这是另外的一个生命体，你有这样认识。

宇二、通内外

又若亲品，名为内事；怨中庸品，名为外事。

把三品分成两种。「亲品」，是「内」。「怨」品、「中庸品」，是「外事」。

黄二、结名

如是名为：于诸慈愍寻思其事。

这是思惟「事」。这「义」和「事」，这两种说完了。

玄三、寻思相（分二科） 黄一、自相（分二科） 宇一、显义（分二科） 宙一、标

复能思择如是三品，若无苦乐、欲求乐者；愿彼得乐。

这是「寻思相」，分两科。第一科寻思「自相」，分两科。第一科「显义」。第一科是「标」。「复能思择」，说这位禅师他内心里面这样思惟。「如是三品」，这样子一共有这「三品」。「若无苦乐、欲求乐者」人有三品人：一个是有苦，一个是有乐，一个是无苦无乐。无苦无乐的人，他心里面就想要求乐，那么这个禅师在禅定里面这样思惟：这个无苦无乐的人，他希求得到安乐的话呢。「愿彼得乐」，你在禅定里面发动这样心，希望他能够得到安乐，能满所愿。这是一个「标」。下面第二科解「释」，分三科。第一科是「三品差别」。

宙二、释（分三科） 洪一、三品差别

今于此中有饶益相，名为亲品；不饶益相，名为怨品；俱相违相，名中庸品。

这是「有饶益相」，这个有「亲品」的人，当然他内心里面愿意我的父母得到安乐，「饶益」他。「不饶益相，名为怨品」，这人的习惯是这样子的，不欢喜他好，希望他倒霉才好，这「不饶益相」就是「怨品」。「俱相违相」，那就是「中庸品」。这是按照一般的分别心来说。看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇一四页：

有饶益相名为亲品等者：从彼获得利益安乐，是名有饶益相。从彼遭受逼迫损恼是名不饶益相。此中义显实无有情三品可得，唯于其中假想施设谓为亲品、怨、中庸品，故作是释。

「有饶益相名为亲品等者：从彼获得利益安乐，是名有饶益相。从彼遭受逼迫损恼是名不饶益相」，这又一个意思。我从他那里得到了「利益」、得到了「安乐」，那这个人对我「有饶益相」。「从彼遭受逼迫损恼」，我从他那里受过他的苦头，他逼迫过我，伤害过我，那就是「不饶益相」。「此中义显实无有情三品可得，唯于其中假想施设谓为亲品、怨、中庸品，故作是释。」是这样意思。

洪二、求乐差别（分二科） 荒一、标

如是三品若无苦乐欲求乐者；略有三种欲求乐心差别可得。

这是「慈愍观」。这个「慈愍观」的「六事差别」，第三「寻思相」，分二科。第一科是「自相」，「自相」里分二科。第一科是「显义」，「显义」里分二科。第一科是「标」。第二「释」，「释」里边分三科。第一科「三品差别」讲过了。现在是第二科「求乐」的「差别」，分二科。第一科是「标」。

「如是三品若无苦乐欲求乐者」，这个「三品」，就是前面这一段说的，「亲品、怨品、和中庸品」，这是在禅定里面欲饶益的对象，分这「三品」。「如是三品」，其中「若无苦乐」这种人，他的心情想要求得安乐，那么应该怎么样满足他呢？这「略有三种欲求乐心差别可得」，想要求得安乐，是「乐」有三种「差别可得」。这是「标」出来数目，下面是「列」出来。

荒二、列

一者、欲求欲界诸乐。二者、欲求色界有喜勇悦诸乐。三者、欲求离喜诸乐。

「一者、欲求欲界诸乐」，就是有的人他希望求得「欲界」的这种欲「乐」。「二者、欲求色界有喜勇悦诸乐」，第二种人他不希望得到欲界的乐，他不高兴欲界的乐；他是想要求得「色界」天禅定的「乐」，这个禅定的乐里面「有喜」，有欢喜心，还有勇猛、喜悦的，这么多的快乐。「三者、欲求离喜诸乐」，这个「有喜」的「勇悦」之「乐」，就是初禅和二禅是有喜的；这个第三禅的乐，和初禅、二禅不一样，三禅的乐是「离喜」之「乐」，是没有喜而有乐，这种乐是高过初禅、二禅的。所以有的人，欲求三禅「离喜」的「诸乐」。这是有三种乐的不同，四禅以上没有提，四禅以上就没有乐，所以这里不提了。

洪三、与乐差别

如是若于欲乐匮乏，愿彼皆得无罪欲乐，若于有喜离喜诸乐有所匮乏，当知亦尔。

「如是若于欲乐匮乏，愿彼皆得无罪欲乐」，前面是说所「求」的「乐」有三品的「差别」。现在说是能「与乐」的「差别」。就是这位禅师他在禅定里面，他的心情是这样的。「如是若于欲乐匮乏」，前面说的乐，是有这么多的乐。若是这一个人他欢喜求欲界的乐，因为他没有欲界的乐，就「匮乏」。「愿彼皆得无罪欲乐」，这位禅师在禅定里面，他就是有这样的慈能与乐的心情，愿意那个人得到没有过失的「欲乐」。这可见，有罪过的欲乐是不给的，给你一个「无罪」过的「欲乐」。

「若于有喜离喜诸乐有所匮乏，当知亦尔」，若是这个人他对于「有喜」的「诸乐」，和「离喜」的「诸乐」有所缺乏，当知道也是这样子。你若愿意「有喜」的乐，就给你「有喜」的乐，愿意「离喜」的「诸乐」，就给你「离喜」的乐，所以「当知亦尔」。

宇二、结名

是名寻思慈愍自相。

这是第二科「结名」。第一科是「显义」。前面这一大段文说的话，就叫做「寻思慈愍」的「自相」。

黄二、共相（分二科）　宇一、显义（分四科）　宙一、标

复审思择：若诸亲品、若诸怨品、若中庸品。我于其中，皆当发起相似性心、平等性心。

「复审思择：若诸亲品、若诸怨品、若中庸品」，这下面是第二科。前面是寻思「自相」；现在下面是寻思「共相」，分二科。第一科是「显义」，分四科。第一科是「标」。

这位禅师在禅定里面，他有审谛的「思择」。是「若诸亲品」就是对我有饶益的人，「若诸怨品」有恨的人，「若中庸品」有无怨、无恨的。「我于其中，皆当发起」，我对于这三种人都应该发动「相似性心」，发相同的，就是「相似」，就是相同的性质的心情，「平等」的心情来优待他们。

宙二、征

何以故？

第二科是「征」。什么原因要平等呢？要相同呢？下面第三科解「释」，分二科。第一科，是说这个「相似性心」，分三科。第一科是「标」。

宙三、释（分二科）　洪一、相似性心（分三科）　荒一、标

我若作意与亲品乐，此未为难。于中庸品作意与乐，亦未甚难。若于怨品作意与乐，乃甚为难。我于怨品，尚应作意愿与其乐；何况亲品、及中庸品，而不与乐。

「我若作意与亲品乐，此未为难」，我心里面这样观想，与我有亲爱的人，我给他乐，这件事不困难，很容易就想上来了。「于中庸品作意与乐，亦未甚难」，这就不算是难，不是很难。「若于怨品作意与乐，乃甚为难」，这就比较困难。

「我于怨品，尚应作意愿与其乐」，这是这位禅师他这样想，我对于这个同我有「怨」恨的人，我都应该观想「愿与其乐」，「何况亲品、及中庸品，而不与乐」呢？他这么样观想。

荒二、征

何以故？

这是「征」。什么原因要平等呢？

荒三、释

此中都无能骂、所骂、能瞋、所瞋、能弄、所弄、能打、所打；唯有音声、唯有名字。

这里边给他乐最困难的就是有怨恨的人，有怨恨同他结怨的时候就是「骂」，他骂我、我骂他，这样有怨恨。这个「能瞋」，就是心里面忿怒。这个「骂」，是表现出来的行为。「瞋」，就是在心里面的思想，是忿怒。「能弄、所弄」，这也是表现

出来的行动，就是讥毁他、毁弄他。「能打、所打」，或者是他打我，或是我打他，伤害他，因为这样子才有了恨。

但是用佛教徒的观察呢，一切众生都是没有我的，只是有色、受、想、行、识，没有我，他也是没有我，我也是没有我。那么，「能骂、所骂、能瞋、所瞋、能弄、所弄、能打、所打」，这个「能、所」，是没有的了！就是因为没有我的关系。「唯有音声」，唯有这个骂，彼此言语的声音，这个声音里有名字，这里面我不可得，我也没有我，他也没有我。这个「能骂、所骂」都没有了。「能弄、所弄、能瞋、所瞋、能打、所打」都没有了。那么去恨谁去呢？去讥弄谁呢？这下面这个《披寻记》。

《披寻记》一〇一五页：

唯有音声唯有名字者：自他差别唯假安立，实无能骂、所骂乃至能打、所打可得，是故能所亦假安立，唯有音声，唯有名字。〈菩萨地〉说：菩萨于有怨害诸有情所，修习随顺。唯法之想，乃至广说。（陵本四十二卷七页）与此义同。

「唯有音声唯有名字者：自他差别唯假安立」，有我、有你、有他，这个「自他」的这个「差别」的对立，这是「假安立」，不是真实的一种事情。就是凭借一种原因，「安立」这个「自他」的「差别」。

「实无能骂、所骂乃至能打、所打可得」，因为我不可得，就没有这些「能、所」了。「是故能所亦假安立」，所以这个「能」和「所」这个名字，是「假安立」的不是真实的，是虚妄的安立。「唯有音声，唯有名字」，只是在彼此，在说话的时候带有一个「音声」而已，「音声」里面也有「名字」，这都不是真实的。

「〈菩萨地〉说：菩萨于有怨害诸有情所，修习随顺。唯法之想」，现在的文是〈声闻地〉，现在引〈菩萨地〉的文来解释。「菩萨对于有怨害诸有情所，修习随顺。唯法之想」，心里面观想只是色、受、想、行、识而已，此中没有我、也没有你，没有这些事情，所以唯独是色、受、想、行、识的变化。「乃至」到「广说（陵本四十二卷七页）与此义同」。就是修无我观的时候，就把这个问题都解决了。这是关于这个「相似性心」。这下面第二科是「平等性心」，分三科。第一科「无常见」，又分二科。第一科「举事」。

洪二、平等性心（分三科）　荒一、无常见（分二科）　日一、举事

又我此身随所生起有色麤重四大所造；随所住处，便为如是触所逼恼。略有二触：谓音声触、及手足块刀杖等触。

「又我此身随所生起有色麤重四大所造；随所住处，便为如是触所逼恼」，又我现在这个身体，这是一种果报，前生的业力得现在的果报。「随所生起」，随顺前世的业力，现在现出来这个「有色」的「麤重」。这个地、水、火、风所组成的眼、耳、鼻、舌、身，是一个很「麤重」、很卑劣的这么一大块，就是地、水、火、风四大所造的「麤重」的色相。

「随所住处，便为如是触所逼恼」，随这个身体住在什么地方呢，因为你有麤重的这么一个身体。「便为如是触所逼恼」，就是因为有人打你，有人会讥弄你、会骂你，「逼恼」。这就是我这个身体，我这个果报容易招感来这种事情，不是那个人一定愿意骂我、打我、讥毁我，不是的。

「略有二触」，这个「触」有两种不同。「谓音声触」，他发表了一种语言，就

来毁弄我，或者用赞叹的形式来毁弄我，或者是破坏，破坏的形式来毁弄我。「及手足块刀杖等」，来同我接触来伤害我，这么多的「触」。这是举出来「触」的事情。下面第二科「显义」。

日二、显义

是身、及触，皆是无常；能为如是不饶益者，亦是无常。

「是身、及触，皆是无常」，这个被触的这个「身」体，和这些「触」的事情，手足块刀杖等。「皆是无常」，都是刹那刹那变易的。「能为如是不饶益者，亦是无常」，说这个块刀杖等、手足等。是另外有一个人，或者用他的手，或者用他的足，或者是用块，用刀杖等，这些事情总合起来说都是无常的，都是刹那刹那变易的。

他那个加触于我的时候，那一刹那间就过去了；第二个刹那他那个人没有打我，他也没有用手打我，也没有用脚踢我。我要恨，应该和前一刹那，但是前一刹那已经过去了没有了；现在这个刹那他没有伤害我，「皆是无常」。「能为如是不饶益者，亦是无常」，若是那个人说也都一刹那过去了，他并没有触恼我。所以我不应该执着。我若修无常观的时候，我不应该执着说那个人打我、骂我。你就是冤枉了那个人了。是这个意思。

《披寻记》一〇一五页：

又我此身随所生起等者：此显自身业果异熟，由于先世自造种种不净业故，今受如是种种逼恼苦果自业所作，非因于他，是故此说有色麤重四大所造。

「此显自身业果异熟」这句话，就表示我这个身体是前生的业力得的果报。「由于先世自造种种不净业故」，我做了罪过的事情了。「今受如是种种逼恼苦果」，这个罪过是应该得到的，我不能怨恨人家。「自业所作，非因于他」，我今天得到这种待遇是我的业力得到的；不是因为那个人，他看这不顺眼，不是这个意思。「是故此说有色麤重四大所造」，这句话的意思是这样的意思。

荒二、苦见

又复一切有情之类，皆有生老病死等法，本性是苦。故我不应于本性苦诸有情上，更加其苦，而不与乐。

「又复一切有情之类，皆有生老病死等法」，前面是这修无常观。现在这第二科，是修「苦」观、「苦见」，用这「苦」来看这件事。「又复一切有情之类」，不但是一个众生，一类的众生，所有的众生「之类」。「皆有生」苦、「老」苦、「病」苦、「死」苦等这些事情。「本性是苦」，众生本身就是苦恼了，「故我不应于本性苦诸有情上，更加其苦」，再增加他的痛苦。或者是用语言来增加，或者用手足刀杖来增加他的痛苦，我不应该做这种事，「而不与乐」不与他快乐，希望他苦，我是佛教徒，不应该这样想。

《披寻记》一〇一五页：

本性是苦者：诸行麤重，名本性苦。由能随顺生起一切烦恼及与众苦故。

「本性是苦者：诸行麤重，名本性苦」，这个众生都是这样子，都有这个色、受、想、行、识，这个「麤重」的身体，「名本性苦」。「由能随顺生起一切烦恼及与众苦故」，这个「麤重」苦，就是行苦、坏苦、还有苦苦。坏苦、苦苦不说，就单

说这个行苦。这个行苦「能随顺生起一切烦恼」，能随顺生起众多的痛苦的，那个行苦有这种功能性。所以应该慈悲这种人，而不要再加害他。

荒三、无怨品见（分三科）　日一、由应摄受

又亦不应不与怨家作善知识，不摄一切有情之类以为自体。

「又亦不应不与怨家作善知识」，这是第三科，「无怨品见」，这分三科。第一科「由应摄受」。我应该主动的同他做朋友，这叫「摄受」。「又亦不应不与怨家作善知识」，我是佛教徒是学习佛法的，用佛教来调心的时候呢，我应该生慈悲心，不应该「不与怨家作善知识」，我应该与「怨家」做个好朋友，我不应该不与他做朋友。「不摄一切有情之类以为自体」，我不去观想「一切有情之类」和我是同体的。我们若有恨心，那就不能这么观想，我和他是别体的。他是他，我是我，我希望他倒霉，这个不是佛教徒应该这样想的！我是佛教徒我在想：我和一切众生、和一切怨家都是好朋友，我要观想这一切和我是同体的，应该这样观想。他若痛苦，就是我的痛苦；他的快乐，就是我的快乐。所以我应该观想一切怨家都是我的好朋友，希望他们都是快乐的。

日二、由互系属（分二科）　月一、引教

又世尊言：我不观见如是种类有情可得，无始世来经历生死长时流转，不互相为或父、或母、兄弟、姊妹，若轨范师、若亲教师，若余尊重、似尊重者。

「又世尊言：我不观见如是种类有情可得」，这是第二科「由互系属」。第一科是「由应摄受」，现在是第二科「互」相「系属」。这个「系属」怎么讲？「系属」，这个就是爱的意思。因为你是我所爱的，你就是「系属」于我；我是你相亲爱的人，所以我也是你所系属的。因为相爱就互相有关系，互相关心，叫做「系属」。分两科，第一科是「引教」，引佛说的话，来证明这件事。「又世尊言」又佛说了。「我不观见如是种类有情可得」，我看不见有这种人，这句话，是什么人呢？

「无始世来经历生死长时流转」，「无始」没有开头那一天，时间太久了！我们在「生死」里面「流转」，「长时」期的「流转」，「不互相为或父、或母」。「不互相为」，不是互相的我给你做父亲，你给我做父亲；我给你做母亲，你给我做母亲，「兄弟、姊妹」。「若轨范师，若亲教师」，若出家了就做了「轨范师」，或者是「亲教师」。「若余尊重、似尊重者」，这个前面讲过了。我看不见有这种人，彼此没有这种关系的，都是有的！所以大家都是有感情的人。

月二、证成

由是因缘，一切怨品无不皆是我之亲品。

第二科「证成」。前面引佛说的话，这是「证成」这件事。「由是因缘」，由于佛说这句话的「因缘」，所以「一切怨品」，一切有怨恨的人，没有一个怨恨的人不是我的「亲品」，都是和我有感情的。如果彼此距离三千万里，这就不会有问题，不会大家是个怨家了；就是一定在一起有亲厚关系的人常共事，所以有的时候就有冲突了。

日三、由不决定（分三科）　月一、标

又怨亲品，无有决定真实可得。

这是第三科「由不决定」，分三科。第一科「标」。这个「怨」，和我有「怨」的；和我有「亲」的人，都不是决定是怨；决定是亲可得的，都不是。这是「标」。下面第二科是「征」。

月二、征

何以故？

什么理由呢？第三科「解释」。

月三、释

亲品，余时转成怨品；怨品，余时转成亲品：是故一切无有决定。

「亲品，余时转成怨品」，我和这个人是有感情的，可是经过了一个时期，就变成「怨」家了，我们本来是有感情的变成「怨」家了。「怨品，余时转成亲品」，这个有怨恨的人又过了一段时期，不知道什么因缘又变成有感情的人，又变成好朋友了。所以这个「亲品」和「怨品」是不决定的，「是故一切无有决定」。

宙四、结

故我今者，应于一切有情之类，皆当发起平等性心、平等性见；及起相似利益意乐、安乐意乐、与乐胜解。

「故我今者，应于一切有情之类，皆当发起平等性心、平等性见」，由这样的原因，我现在应该改变以前的态度，应该对于「一切有情」这类别，不管他是男、是女、是老年人、是小孩、是中国人、是外国人、是白人、是黑人、是黄人，不管是什么种类的，「皆当发起平等性心」，我应该对他发出来彼此都是「平等」的「性心」，平等的心情。不应该轻视他、仇恨他，不应该发这种心，应该发出来「平等性」的「见」地，这样的智慧来处理这件事。这个「平等性心」，就是自然的我应该同他，都是应该看他是父亲，是母亲这样子。「平等性见」，就是智慧。「见」是智慧，用智慧来观察这件事，不要用烦恼去处理这件事。

「及起相似利益意乐、安乐意乐」，我应该发起我对我的父母，我对我父母这样的「利益」的「意乐」、「安乐」的「意乐」。对我这个怨家，也给他相同的，和我父母相同的；我对我父母有这样的「利益意乐、安乐意乐」，对这个怨家也要有这样的「利益意乐、安乐意乐」，也要这样做。不要有不平等、不相似的心情！就是我待这一切人，他们都是我的父亲，都是我的母亲这样子。这个「利益意乐」呢，就是现在，现在的意乐，现在我给他很多很多的饶益；「安乐意乐」呢，给他将来的，将来给他这种「安乐」的「意乐」。

这个我们念供的时候，过斋堂念供的时候，『所谓布施者，必获其义利』。仁义道德的「义」，利益的「利」，『必获其义利』。不要说『必获其利益』，不是！这个原文是『义利』。我听见有人念『利益』，应该把它改过来。这个『义利』，这个在《瑜伽师地论》本论上有解释，这个「义」是什么呢？「义」，是涅盘的因。这个「利」，利益的「利」是涅盘的果，『必获其义利』。『所谓布施者』，他将来必获得涅盘的因果，就是这样祝愿他，就是吃完饭了，为施主回向的意思。

「与乐胜解」，这个「利益意乐、安乐意乐」，分现在与未来，但是都是与乐，令他满意，使令他心情快乐。「胜解」，就是这样的观想，是有力量的，不可以移转的。

宇二、结

是名寻思慈愍共相。

结束这段文。这下面第四科「寻思品」。

玄四、寻思品（分二科）　黄一、显义（分二科）　宇一、黑品摄

复审思择：我若于彼不饶益者，发生瞋恚便为颠倒、黑品所摄，是有诤法；广说如前。

「复审思择：我若于彼不饶益者」，这里分二科。第一科是「显义」，又分二科。第一科「黑品摄」。这位禅师在禅定里面这样「审思择」，就是很认真的去思惟观察。「我若于彼不饶益者」，说这个人以前他伤害过我，手段很毒辣，令我倒霉！我今天应该报复他，我应该触恼他才对！「我若于彼不饶益者，发生瞋恚」，那这样子我这个忿怒就来了，「发生瞋恚」。「便为颠倒」，我若这样作，那我就是错了，就是胡涂了。

「黑品所摄」，那是有罪过的行为，有罪过的思想。「是有诤法」，这就是有烦恼的境界。「广说如前」文，有烦恼的境界。有烦恼就有苦，有烦恼就彼此伤害了，各式各样苦恼的境界来了，「广说如前」。

宇二、白品摄

我若于彼不起瞋恚，便无颠倒、白品所摄，是无诤法；广说如前。

「我若于彼不起瞋恚」，这是第二科。若是我用智慧、用慈愍心来处理这件事呢，那我就应该对于他不起愤怒。他以前对我怎么怎么不好，我不要介意，我对他不起忿怒，「便无颠倒」，那就没有错误了。用智慧处理事情，用智慧相应的慈悲心处理事情，都是有意义的、有功德的，就是没有错误了。「白品所摄」，这样处理事情，都是属于有功德的，属于这一类的。「是无诤法」，是没有烦恼的了。「广说如前」。

黄二、结

如是名为：寻思慈愍黑品白品。

这个「品」有分这么二类。一个是有功德；一个是有罪过，分这么二类。这个文上说是：这个在等引地，这个人的程度很高了，我们也应该这样学习。在我们平常的人，总认为对我是不饶益，我就应该报复；那么那个人对我好，他对我好，我要对他好。当然这是一般人都是这样的态度！现在这上面开示我们：应该改变这个态度！对我好，我对他好；对我不好，也对他好。对他好，也是应该以智慧和慈悲，还不是一般社会上的情形。就是对他好这个心，不因为他对我好不好？我就是应该对他好！是没有条件，加上有个无我的智慧，这是圣人的境界了。要向圣人学习；不应该向凡夫来学习，要这样做。

玄五、寻思时（分二科）　黄一、显义

复审思择：诸过去世求欲得乐有情之类，彼皆过去。我当云何能与其乐？诸现在世有情之类，我今愿彼尽未来世，于一切时常受快乐。

「复审思择：诸过去世求欲得乐有情之类」，这下面这个「六事」的「毘钵舍那」的「差别」讲过去四种了。现在是第五种「寻思时」，分二科。第一科「显义」。

「复审思择：诸过去世」的「求欲得乐」的「有情之类，彼皆过去」，已经过去了现在不在了，已经过去，现在不见了。「我当云何能与其乐」，那个人不在了，那我怎么能够令他得「乐」呢？这是不可能的了。「诸现在世有情之类」，这个很多的「有情」，他没有过去；是现在。「我今愿彼尽未来世，于一切时常受快乐」。你要有这种慈愍心，要这样学习。「于一切时常受快乐」，这是你在禅定里这样观想。这样「显义」。

黄二、结名

是名寻思诸慈愍时。

这就是你在禅定里面，在时间上修这个「慈愍观」。

玄六、寻思理（分四科）　黄一、观待道理（分二科）　宇一、释（分二科）　宙一、约真俗辨

复审思择：此中都无我、及有情、或求乐者、或与乐者；唯有诸蕴、唯有诸行，于中假想施设言论，此求乐者、此与乐者。

「复审思择：此中都无我、及有情」，这是第六科「寻思理」，从道理上来观察。分四科。第一科「观待道理」，分两科。第一科是「释」，分两科。第一科「约真俗辨」。

「复审思择：此中都无我、及有情」，在修慈愍观的时候，最后应该观察真理，观察的时候。「此中都无我及有情」，就是能修慈愍观的和慈愍观的对象，这些人都放在一起观察，都是没有「我」可得的，都是没有「有情」可得的。这个「有情」也是我，也是执着我，执着我是「有情」，是这个意思。

「或求乐者、或与乐者」，或者是求乐者，就是在禅定里所饶益的对象。「或与乐者」，就是修禅定的这个人，「唯有诸蕴、唯有诸行」，这个「求乐者」也好，「与乐者」也好，这两种人。他们只是有色、受、想、行、识诸蕴，就是有这么多，「唯有诸行」，唯有这个变动，变动的这个色、受、想、行、识，刹那刹那的变化。有的时候是在人间的色、受、想、行、识；有时候又是天上的色、受、想、行、识；有的时候这色、受、想、行、识在拜佛；有的时候在静坐，这些的。这里边「于中假想施设言论，此求乐者、此与乐者」，就在这样变动的色、受、想、行、识里面「假想」。

这个「假想」，就是想它都是假的，就叫做「假想」。「施设言论」，就是凭借，依当时的一种因缘就会这样说：这个人是在「求乐」的；这个人是「与乐」的。因为这件事给他这个名字，那么他现在也不求乐；也不与乐。那么他若是在那里念佛，就是念佛者，就是随时取个名字，而都没有真实性，没有我的体性，是没有真实性。

宙二、约因缘辨

又彼诸行，业烦恼等以为因缘。

第二科，「约因缘辨」。前面约这个「真俗辨」，没有我！那就是真。但「假想

施设言论，此求乐者、此与乐者」，这是俗，是世俗谛。这是约世「俗」谛；约「真」谛辨。这是约施设「观待」来解释的。下面「又彼诸行，业烦恼等以为因缘」，而得果报这是生起的观待。

宇二、结

如是名：依观待道理寻思慈愍。

前面这一段是根据这「观待」的「道理」。施设观待，生起观待道理来观察、修习慈愍观。

黄二、作用道理

若于慈愍，善修、善习、善多修习，能断瞋恚。如是名：依作用道理寻思慈愍。

「若于慈愍，善修、善习、善多修习」，这是第二科「作用」的「道理」。「若于慈愍」，若是这个人这位佛教徒，他对于这个「慈愍」观肯努力的学习，又能「善修、善习」，一开始修的时候叫「修」；继续修就叫做「习」。这一坐是这样子，下一坐也是这样子。所以「善多修习」的话，「能断瞋恚」，就会有作用了，能把自己内心的瞋怒心，把它排除出去了，「能断瞋恚」。「如是名：依作用道理寻思慈愍」。观察这个「慈愍」的法门。学习这个「慈愍」法门。

黄三、证成道理

如是之义，有至教量；我内智见现转可得；比度量法，亦有可得。如是名：依证成道理寻思慈愍。

「如是之义，有至教量」，现在第三科，是「证成道理」。这样子修这个慈愍观，是「有至教量」，是有佛陀的法语为证的。「我内智见现转可得」，这是现量。这样子修这个慈愍观「我内智见」，我内心里面的这个智慧。这个「见」呢？

「见」，有一决定的意思，有一个不可移转的意思。「现转可得」，我内心里面的「智」和「见」，就是这样子学习慈愍观，这个慈愍观修习到这种程度，所以叫「现转可得」，就是现前相续地这样的慈愍观的境界出现了，这是一个事实了，这叫「现转可得」。

「比度量法，亦有可得」，所以用这个比量，现量、比量、至教量。怎么叫做「比量」呢？「亦有可得」呢？就是我若不修习慈愍观，我内心有瞋恨，我就会造罪；我现在修慈愍观，把这个瞋心断出去了。这两件事相比量的时候呢，事情就是这样子。所以叫做「比度量法，亦有可得」，「如是名：依证成道理寻思慈愍」。

黄四、法尔道理

又即此法，成立法性、难思法性、安住法性。谓修慈愍，能断瞋恚；不应思议、不应分别；应生胜解。如是名：依法尔道理寻思慈愍。

「又即此法，成立法性」，第四科是「法尔道理」。「又即此法」，慈愍观这个法，这里边有「成立」的「法性」。这个法性的成立，在这个《摄大乘论》上它说一件事，它说：众生是无始的，那么这个众生的世界上有佛出现，那一位佛是最初第一位佛呢？没有！这一位佛的前面还有佛，那位佛的前面还有佛，你向前推，第一位佛推不到。这也看出来，佛来到世间度化众生，宣扬这个慈愍法门，很久从无始劫来就有了，就是「成立法性」，很久就「成立」了这种「法性」。

「难思法性」，这个法性是不可思议的。「安住法性」，这个法性经过语言文字上的安立，一切众生在学习，这个法性一直的流传下去了，就是这样意思。「谓修慈愍，能断瞋恚」，这上面说到它「不」可「思议」。「谓修慈愍」，你内心里面「修慈愍」观，就能把你内心的「瞋恚」消灭了。这件事你若问，为什么「修慈愍」观是会「断」除去「瞋恚」心呢？「不」用「思议」！你不要再这样想，就这个意思。

「不应分别」，你不要再想怎么我「修慈愍」观能「断」除「瞋恚」呢？你不要「分别」了！就是这么意思。「应生胜解」，那么我「不应」该「思议」、「不应分别」，那我应该怎么样呢？「应生胜解」，你就这样子认识就好了。这个认识达到一个有力量的程度，不可移转。若有人说你不要修慈愍观，你不动摇！你还是修慈愍观，那就叫做「胜解」。如果有人说：你修慈愍观没有什么好处。那你就不修了，那你那个解还没到胜解的程度。「如是名：依法尔道理寻思慈愍」，这前面这一段「法尔」，这个「法」就是那样子，这就是自然的意思。

地三、结

是名勤修慈愍观者，寻思六事差别所缘毘钵舍那。

「六事差别」是所缘境；「慈愍」是能缘。这个毘钵舍那就是：「慈愍」的「毘钵舍那」是能缘的；「六事差别」是所缘的。所以和合起来这个句子，就是变成这样子。「是名勤修慈愍观」的人，它有「六事」，有「寻思六事差别所缘」的「毘钵舍那」。

《瑜伽师地论》卷第三十一

本地分中声闻地第十三

第三瑜伽处之二

天三、缘性缘起所缘（分三科） 地一、征

云何勤修缘起观者寻思六事差别所缘毘钵舍那？

前面一个修不净观的六事差别所缘毘钵舍那，修慈愍观的寻思六事差别所缘毘钵舍那，这两种讲过了，这现在是第三种缘性缘起所缘。这是第一句呢？是「征」，下面第二句就是解「释」，第二句以下是解释，分六科。第一科是「寻思义」，分二科，第一科解「释」。

地二、释（分六科） 玄一、寻思义（分二科） 黄一、释

谓依缘性缘起增上正法听闻受持增上力故，能正了知如是如是诸法生故，彼彼法生；如是如是诸法灭故，彼彼法灭。此中都无自在、作者、生者、化者，能造诸法；亦无自性、士夫、中间能转变者，转变诸法。

「谓依缘性缘起」，这个修缘起观的人，你要有根据，根据什么呢？「依缘性缘起」，就是根据佛说的这个「缘性」，就是四种因缘：因缘、次第缘、所缘缘、增上缘这四种缘。这个十二缘起里面主要是增上缘，但是里边也包括这因缘、包括这次第缘、包括所缘缘的，所以总合起来是四种，是四种缘的体性。这个四种缘呢？能生起一切法，就是缘起，就是十二缘起了。「增上正法」，佛这样子为我们宣说的十二缘起是增上的正法，就是超越世间一切法。世间的一切法都是戏论，只有佛说的十二缘起是最究竟圆满，能解决问题的，所以叫「增上正法」。「听闻受持增上力故」，我们能够学习佛说的缘起的正法，我们能学习、还能受持，这个时候我们的心里面就有这殊胜的力量了。

「能正了知如是如是诸法生故，彼彼法生」，这个增上力是什么呢？什么叫作听闻受持以后，你就成就了增上力了呢？就是「能正了知」，你会正确的明白。明白什么事情？「如是如是诸法生故」，如是法，这样法、这样法出现的时候呢？「彼彼法生」，就另外一个法就出现了，就是这样意思。说我现在感觉我很贫穷，我感觉他们都财富很多，不要紧！你有办法也可以有财富，就是「如是如是诸法生故，彼彼法生」，就是「此有故彼有，此无故彼无」，就是这样子。所以每个人感觉到不满意，可以令自己满意的，就是有办法能改善自己！如果说是：不是你自己，这个诸法的出现不是因缘有的，是另外有个有力量的人，他的意愿出现的事情，那你不能控制，你也就不能控制了。是现在说是：「如是如是诸法生故，彼彼法生」，总而言之还是什么？就是你的心生的，就是由你的心生起这件事。所以你的满意；你不满意，都是你自己创造的，自求多福！

「如是如是诸法灭故，彼彼法灭」，这样的事情不存在了。就是：无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六入灭，六入灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭。说无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入，乃至生缘老死，就是「如是如是诸法生故，彼彼法生；如是如是诸法灭故，彼彼法灭」。

我头几天本来我又要备课、还有很多的人给我来信，我应该回信；但是我这人胡涂，要看三国志演义。看三国志演义是关渡之战，袁绍和曹操在关渡这地方作战，曹操之厉害！就把袁绍的粮，有很多军队要靠饭要吃饭嘛，这个粮在什么地方呢？曹操派军队把它粮，统统烧坏了它，然后袁绍失败了！这个作战也就是这么回事情。现在我们学习佛法：你要知道一切法是由因缘有的。那我，我这件事不满意，我把这因缘调整一下子，就满意了，这个地方是满意的；那么我没有，我把这因缘调整一下，这件事情就出现了。「此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭」。所以佛法就是令所有的人都会满意！就是你自己要努力创造才行，才可以，不是说是我要向某一个人，向他去感谢，不是这个意思。就是你自己要努力，就成功了。

「此中都无自在、作者、生者、化者，能造诸法」，在从这个因缘生起一切法，因缘灭则一切法灭，从这个道理上看呢，这里面没有「自在」，没有「作者」，没有「生者」，没有「化者」。这个「自在」我们在那个……，在有寻有伺地那个不如理作意那个地方就是有个大自在天，那么这个人有这样的思想，认为世间上的万事万物是大自在天创造的，它创造的。你说你苦，那你只有受者，是大自在天叫你受苦。现在佛法的道理上的意思，没有这回事，也没有这个大自在天，他是「作者」，他是一切法的作者，他能创造一切法，没有这回事情！不承认这件事—「作者」。

「生者」，这个「作者」是总说的；这个「生者」和「化者」是别说的。就是原来没有这件事，他现在把这件事创造出来了，那么叫作「生者」。这「化者」呢？原来有多少，有这件事，但是他有这个力量把它转化一下子，变化一下，那么叫作「化者」。「能造诸法」，它有这个生者、化者的力量呢，它能创造世间上的一切法；或者是令人苦恼，这个法也是他创造的、能创造战争、能创造经济繁荣，都是他，都是这个大自在天。现在佛法说没有这回事情，没有自在的作者、自在的生者、自在的化者，能造诸法的，没有这件事！

「亦无自性、士夫」，这个「自性」，这是数论者。这个数论者是主张这宇宙间有一个自性，这个「士夫」呢，就是我。这个我，这个士夫，原来这个世间上是什么事没有，但是这没有事情的那种休闲的境界，这个我感觉到不舒服，感觉不自在。他希望有点事情好享受，所以这个自性就给他变化世间上的一切法，叫这个我来享受，这一享受呢，我就被迷惑了，就苦恼了，苦恼了；他就再修禅定，修禅定的时候，一离欲，然后自性就把变化的诸法又收回去了，这就得解脱了。就是这个数论师对于宇宙间的事情是这样子的见地的。这个自性和士夫，士夫就是我，他不是因缘有的；这个自性能变出来这一切法，是因缘有的。

「中间能转变者」，就这个自性和士夫中间，这一切有为法，是这个自性能转变的，是「能转变者，转变诸法」，能转变者就是那个自性，他所变现的这一切法，这一切法呢，是可以转变，可以这样子，也可以那样子变，就是那二十五谛的意思。这在佛法里面讲呢，没有这回事，这个都是虚妄分别，是不对的。

黄二、结

若能了知如是等义，是名寻思诸缘起义。

这第二科「结」，你「若能」够明白「此有故彼有，此无故彼无」，「如是等义」呢，「是名寻思诸缘起义」，缘起的道理你就明白了。

玄二、寻思事

复审思择十二有支，若内、若外而起胜解，是名寻思诸缘起事。

这是第二科，前面是「寻思义」，寻思缘起义，这里是「寻思」缘起的「事」。

「复审思择十二有支」，就是无明缘行这十二有支。「若内若外」，这里面有内外的不同，「而起胜解」，你这个思惟十二缘起的道理，今天也思惟、明天也思惟。思惟无明老死从那里来呢？从生来，生缘老死，生从那里来的呢？从有来的。有就是业力，这个业力没有达到这个程度的时候，不能名之为有；就达到能招感果报的时候呢，叫做有，这业力叫做有。这有从那里来的呢？取缘有，爱缘取，由爱取来的。爱取从那里来的呢？从受，受缘爱。受从那里来的呢？从触来的。若是佛教徒学习般若智能，这个受的时候，有般若的智慧，明相应受、明相应触，这时候不颠倒迷惑，就没有老病死的苦恼事情了，就得涅盘了；乃至向上推，无明缘行，就是没有般若智慧，能这么推求。

这样子你在修静坐的时候，不妨修这个缘起观，这是生缘老死。生灭则老死灭，你不要光背这句话，要思惟那件事：生灭则老死灭，有灭则生灭，这是个什么境界啊？就是：无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、受、想、行、识，无色、声、香、味、触、法，无眼识界乃至无意识界，就是十八界都没有了；无苦、集、灭、道；无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽，就是《心经》上的境界。但是在声闻地，并不观察诸法自性空，只是以无常为门，就能观察到离一切相的诸法实相的境界，所以修缘起观也是很妙的。你也可以修不净观、修慈愍观，但你也可以修这缘起观，这里面有很多微妙，只是从文字上念一遍，你不用心去思惟，好像没有什么事；但是要用心去思惟那就不同了，这里面有很多事情！但是我们就是懒，这第六意识懒，就不愿意思惟。愿意在这寂静住，或者愿意打妄想，那么就是这个缘起观，佛说的这些法门的微妙，你得不到！你若是在这些法门，你不学习，你不修行这么多的法门，你永久的都是平平常常的这样子。你不能够超越这个境界，你若是不管是不净观也好，乃至到缘起观也好，你若修，那就不可思议。

你看这个《长老偈、长老尼偈》，你再看《优婆曲多尊者传》，再就是看《阿含经》上你看：有些佛在世的比丘，多数是一出家就修不净观，等到不净观最后修这白骨观的时候，佛就会给他说无我观。你达到白骨观的时候，一修无我观，就得阿罗汉道。得到阿罗汉很不简单呀！大乘佛法维摩居士喝斥阿罗汉，维摩居士是何等人物？那是法身大菩萨境界呀！所以我们不要因为他喝斥阿罗汉，我们轻视阿罗汉，不可以轻视！阿罗汉他的眼、耳、鼻、舌、身、意住最上舍，是不得了的境界！他一切时、一切处，心不取着一切法，心里面长时的清净住，这是我们应该学习的！等到发大悲心，到阿罗汉发大悲心，那就是大菩萨的境界了。所以不应该学习维摩诘居士喝斥阿罗汉，不应该这样子。他只是说阿罗汉没有发大悲心，广度众生这件事是不圆满，所以喝斥他是这样的意思，劝他发大悲心的意思。但是其他，他能够从四念处，由无常为门，达到第一义谛这一方面，是应该学习的呀。「复审思择十二有支，若内、若外而起胜解，是名寻思诸缘起事。」

《披寻记》一〇一七页：

十二有支若内若外者：十二支中内处摄法，说名为内；外处摄法，说名为外。

就还是内六根、外六境，就是分这两部分，所以叫寻思事。这个无明缘行乃至生老死，分十二个阶段，每一个阶段都是有眼、耳、鼻、舌、身、意的，有眼、耳、鼻、舌、身、意；也就有色、声、香、味、触、法。但是佛的大智慧，能观察出来缘起的次第，所以就是分出十二种差别。

玄三、寻思相（分二科）　黄一、自相

复审思择无明支等，前际无知、后际无知。如是广说，如前分别缘起支中，是名寻思

缘起自相。

这是第三科「寻思相」，分二科，第一科寻思「自相」。

「复审思择」：你在静坐的时候，你修完奢摩他的时候，你就修毘钵舍那。修毘钵舍那就是思择这「无明支」、行支、识、名色，思惟这个支。先思惟无明，无明是什么？这「前际无知、后际无知」，就是不知道过去怎么回事？也是无我的，但是我们不懂；未来是怎么回事？未来我们也不懂。不懂未来也是无我的；现在也是无我。我们不知道无我，那就叫做无明，是这么意思，「前际无知，后际无知」。「如是广说，如前分别缘起支中」有解释了，这里不重复了。「是名寻思缘起自相」。

黄二、共相（分二科）　宇一、释（分三科）　宙一、无常

复审思择如是一切缘生诸行，无不皆是本无今有，有已散灭，是故前后皆是无常。

这底下思惟共相，这缘起的「共相」分二科。第一科是解「释」，分三科，第一科是「无常」。

「复审思择如是一切缘生诸行」，这一切有为法，这个「行」哪，是向前进，就是流动变化，如流水、如灯焰，那叫做「行」。譬如说我们的肉眼，我们看这个墙，好像在那里没有动，这是肉眼的境界；但是若是用佛菩萨的慧眼、法眼看，它是行、它在动哦，它并不是在那里不动。那个动就是刹那刹那的变化，这一切法都是这样子，色法也是这样子，心法也是这样子，思惟一切缘生的诸行。

「无不皆是本无今有」，没有一样事儿，不是皆是本来是没有，而后来有了，就是有因缘的时候就有了。所以有没有地狱？地狱是没有的，那么怎么有了？因为你造罪了，你的罪变现出了地狱来了。本来也没有老虎，也没有毒蛇，为什么有了呢？这众生造了这个罪业；这罪业就把自己变成老虎，变成了毒蛇，变成了饿鬼，变成人天，所有世间上一切有为法，都是本无今有的。

「有已散灭」，有了以后，也不是永久的有。它的因缘，这个力量，是有时间性的，到时候就结束了，这件事情没有了，不是决定的。「是故前后皆是无常」，所以无始劫来以前的事情，乃至到无始劫以后的事情，无量劫以后的事情，都是无常变化的，都是无常的，不是永久的。

宙二、苦

皆有生、老、病、死法故，其性是苦。

这第二科是「苦」，这个无常的法，那它就是生，有「生」、有「老」、有「病」、有「死法」，所以就是苦了。「其性是苦」，它那个体性，是令你苦恼的事情。

宙三、空无我

不自在故，中间士夫不可得故，性空无我。

这是第三科「空无我」义。

「不自在故」，这些有为法，这个是令你不自在，你不能够我要怎么地，就怎么地，不行！这个造因的时候，每一样事情开始的时候，你创造的时候，你有自由。你

愿意做佛的事情也可以，你愿意做地狱的事情，都是听你自己；等到结果的时候，你不愿意受，也得受，你不愿意，谁愿意到地狱去，那你非去不可！就是那时候没有你的自由了，所以「不自在」，所以就是无我了。「中间士夫不可得故」，在你的色受想行识里边哪，在眼耳鼻舌身意里边哪，是没有我可得的，那里面没有个常恒住不变异，有主宰性的我可得，没有这件事。「性空无我」，这一切有为法的体性，本身是没有，是空的，是没有我，这「空」就是没有我，叫做「空」。

宇二、结

是名寻思缘起共相。

这无常、苦、空、无我，这是十二缘起的共相。

玄四、寻思品（分二科）　黄一、释（分二科）　宇一、黑品摄

复审思择，我若于彼无常苦空无我诸行如实道理，发生迷惑便为颠倒，黑品所摄，广说如前。

这是「寻思品」，分二科。第一科是解「释」，先解释「黑品」。

又「审思择」，这个「我若于彼」佛说的「无常苦空无我」的「诸行」，真「实」的「道理」，我「发生迷惑」；我不同意是无常、苦、空、无我，我不同意这个。「便为颠倒，黑品所摄」那你，你就是胡涂了，你不明白这个道理，当然你这个贪瞋痴就来了，就会造种种罪过。这就是「黑品所摄，广说如前」。

宇二、白品摄

若不迷惑便无颠倒，白品所摄，广说如前。

你「若不迷惑」，你能明白苦、空、无常、无我的道理，你就不会发生错误，是「白品所摄」，这时候就有大智慧，有种种功德出现了，那就是属于「白品所摄，广说如前」。

黄二、结

是名寻思诸缘起品。

这是结束这一段。

玄五、寻思时（分二科）　黄一、释

复审思择，于过去世所得自体无正常性，如是已住；于现在世所得自体无正常性，如是今住；于未来世所得自体无正常性，如是当住。

这是第五科「寻思时」间。

「复审思择，于过去世」的时候，「所得」的「自体」，你可能过去世在天上，或者是在人间，你也会得到一个果报，一个身体，也还是色受想行识。「无正常性」，那个身体，也是过去了，就是它不能常住的。「如是已住」，这样子呢，过去的身体，已经在过去的时候，它是存在的；但是现在呢，它已经变过去了，也是不存在了。

「于现在世所得自体无正常性」，现在得到的这个眼耳鼻舌身意，这个色受想行识，它也今天虽然是很活泼地存在，但是它并没有永久存在的体性的，它也变成过去的。「如是今住」，这个生命体，现在是存在的。「于未来世所得自体无正常性」，也是没有常性，也不是永久的。「如是当住」，将来它会存在。

黄二、结

是名寻思诸缘起时。

「缘起时」，这里边哪，令人恐怖的地方：将来的生命体，决定是人吗？这时候就是决定你现在的修行了！所以这是令你、令我们担心的地方，知道哦！

玄六、寻思理（分二科） 黄一、观待道理（分二科） 宇一、释（分二科） 宙一、约真俗辨（分二科） 洪一、标

复审思择唯有诸业及异熟果，其中主宰都不可得，所谓作者及与受者。唯有于法，假想建立。

这是「寻思理」，分二科。第一科是「观待道理」，分二科。第一科解「释」，先解释这个「真俗」，真俗二谛，先辨这个真俗二谛，先是「标」。

「复审思择唯有诸业及异熟果」，我们现在这个生命体，眼耳鼻舌身意、色受想行识里面，就是有业。业：是主要是你的心动了，表现在身口上，就造了很多的业。或者是定业、或者是就是不动业、或者是福业、或者是罪业；「及异熟果」，及这个业力所得的果报，就是这二件事。

「其中主宰都不可得」，在这个业和异熟果里面，说是有个主宰性，常恒住、不变易的东西是不可得的，没有，没有我可得。「所谓作者及与受者」，这个主宰性，执着有我，这个有我论者：他认为有一个作者，有受者。在「因」名为作者；在「果」名为受者。就是这个我的体性，它能做善，也可能也能做恶；将来在果报的时候，就是受苦，也可能是受乐。说是有这个常恒住、不变异的我，是作者、是受者；但是佛法来说，「其中主宰都不可得」，也没有作者，也没受者。

「唯有于法，假想建立」，那么里边有什么呢？就是于这一切有为法，这色受想行识有为法，这个业和果报，带有一个假想，由假想所建立的事情，只有这么多，另外没有了。这是「标」，下面解「释」。

洪二、释

谓于无明缘行乃至生缘老死中，发起假想施设言论，说为作者及与受者，有如是名、如是种、如是性、如是饮食、如是领受若苦若乐、如是长寿、如是久住、如是极于寿量边际。

「谓于无明缘行乃至生缘老死」里面，在十二缘起里面，「发起假想施设言论，说为作者及与受者」，这解释这个唯有法，「唯有于法，假想建立」，解释这句话。就是这个人，在十二缘起里边，「发起假想」，发动了一个假想，不是真实的，就是有所凭借，有所凭借叫做假，假者藉也。就是假藉这件事，就去给它安立个名字，就是「假想」。「施设言论」，这个假想，有什么作用呢？能安立种种言论，会说话，说种种话。他现在说什么话了呢？「说为作者及与受者」，十二缘起里面有一个我会「作」，有个我会「受」。我在因地的时候，是「作者」；在果地的时候，是「受者」。这个说执着有我，这个我是负责任的，它做造罪的时候，将来得果报，它要

受；它做功德的时候，将来得果报，也是它负责。作善作恶，它要负责的！这是寻思这个道理。

「有如是名、如是种、如是性、如是饮食、如是领受若苦若乐、如是长寿、如是久住、如是极于寿量边际。」这是解释这个「作者」和「受者」。「有如是名」，他现在来，或者在天上，或者是在人间，或者是在地狱、饿鬼里边，「有如是名」，他有个名称，他叫什么名字，叫某甲。「如是种」，种类，或者他是，比如说他在人间，或者婆罗门中，是刹帝力中、吠舍、首陀罗。还有「如是性」，这个「性」就是他的父亲叫什么名字？母亲是什么名字？他是这个种性的人。「如是饮食」，这个「饮食」就是他得到的果报。得果报，他的生活情况怎么样？「如是领受若苦若乐」，或者受苦，或者受乐。「如是长寿」他的寿命或者是七天，或者是一百年，或者是二百年。「如是久住、如是极于寿量边际」，在众生这一方面，多数是放逸、作恶事，多数是自己应得的寿命减少了多少；那只有阿罗汉，他要常常入定没有烦恼，心很清净，他能够「极于寿量边际」，他应该活两百岁，他就能活两百岁。我们若是放逸，就是折损自己的寿命的，是这个不同。就是有「作者」，也有「受者」。

《披寻记》一〇一九页：

有如是名如是种等者：世俗言说士夫类中略有如是八言说句：名，谓呼召假名；种，谓刹帝力等种类差别；性，谓族性，父母差别；受用饮食，或劣或胜，是名如是饮食；于现法中或时兴盛住诸安乐，或时衰损住诸苦恼，是名领受若苦若乐；人寿分量住时差别，或住少年，或住中年，或住老年，是名如是长寿；一切异生寿无边际，是名如是久住；阿罗汉等住最后有，寿有边际，是名如是极于寿量边际。

「有如是名如是种等者：世俗言说士夫类中略有如是八言说句」，第一个言说句就是「名，谓呼召假名」，就是别人招呼某甲、某乙这个人。「种，谓刹帝力等种类差别」。「性，谓族性」，就是他「父母」的「差别」。「受用饮食，或劣或胜，是名如是饮食」。「于现法中或时兴盛住诸安乐」，或者说这个人哪！走运气，做了十年宰相，这样子呢，「于现法中或时兴盛住诸安乐，或时衰损住诸苦恼」，或者被人家搞跨了，下台了，下台了就不对劲了，就是「衰损住诸苦恼」，「是名如是领受若苦若乐」。「人寿」的「分量住时」，或时「差别」不一样的，「或住少年」的时候就死掉了，「或住中年，或住老年，是名如是长寿」。「一切异生寿无边际，是名如是久住」，一切异生的寿量，也有的人寿命非常的长；地狱的众生寿命很长；一个龙，这个龙王寿一中劫，也是很长的；天上几万、几千万年乃至到八万大劫，寿命这么长，「是名如是久住」。「阿罗汉等住最后有」，住最后有「寿有边际，是名如是极于寿量边际。」

宙二、约因缘辨（分二科）　洪一、标列

又于此中有二种果及二种因。二种果者：一、自体果，二、受用境界果。二种因者：一、牵引因，二、生起因。

「又于此中有二因缘果」，这是「约因缘辨」，前面「约真俗辨」，没有我就是属于真谛；其它的说法都是俗谛，现在「约因缘辨」。「因缘辨」分二科，第一科是标列。

「又于此中有二种果」，就是在这个十二缘起里边有两种果报，「有二种果及二种因」，二种果是什么呢？「一、自体果」，就是你这个身体，就是自体果。「二、受用境界果」，你的眼耳鼻舌身意这个果，你这个自体果，就能享受色、声、香、味、触、法，这就是受用境界果。「二种因者」，这是什么因呢？「一牵引因、二生

起因」。「牵引因」：就是无明、行，去熏习了识，就有了识种子，识、名色、六入、触、受这五种种子。五种种子还没能达到有的程度，没能达到招感果报的程度，有爱取再去熏习它，它才能达到招感果报的力量，就变成有了。这样说：由无明、行、识、名色、六入、触、受，这是「牵引因」。这个爱、取、有就是「生起因」。这两个因合起来，就是得了生老死，就是果了。这是「二、生起因」。

洪二、随释（分二科）　荒一、二种果（分二科）　日一、自体果

自体果者：谓于今世诸异熟生六处等法。

「自体果者」是什么呢？这底下解「释」。前面是「标列」，这底下是解「释」。

「谓于今世诸异熟生六处等法」，就是由现在世，「诸异熟生」，你的眼耳鼻舌身意，眼识、耳识乃至意识，是阿赖耶识生出来的。阿赖耶识生出来你的眼耳鼻舌身意，你的「六处等法」，这就是你的自体果。所以真实地说，这个果报是什么？就是你的一念心，你现在的明了的心，是你果报的主要的一个东西。

日二、受用境界果

受用境界果者：谓爱非爱业增上所起六触所生诸受。

这第二科解释「受用境界」。

「谓爱非爱业增上所起六触所生诸受」，就是你在过去生存的时候，你造作了一些业力，有的是得可「爱」果报的业力，就爱；有的是得「非爱」的果报的业力。这两种业力都是有力量的，要有力量才能得果报。这两种业力，「所起六触所生诸受」，给你一个眼、耳、鼻、舌、身、意，去接触色、声、香、味、触、法，接触的时候，你心里面有感觉，或者感觉苦，或者感觉乐，这就是你的果报，是这样意思。

荒二、二种因（分二科） 日一、辨体相（分二科） 月一、牵引因（分三科） 盈一、标渐次

牵引因者：谓于二果发起愚痴，愚痴为先，生福非福及不动行；行能摄受后有之识，令生有芽。

这是缘起的六事差别毗钵舍那，六事差别里边现在是第六「寻思理」。「牵引因者」，这是第二科「二种因」，第一科是「辨体相」，辨二种因的体相。分二科，第一科是「牵引因」，又分三科，第一科是「标渐次」。

「牵引因」是什么意思？「谓于二果发起愚痴」，这是对这二个果，前面是一个自体果，一个受用果。于这二种果发起愚痴，就是这一切的凡夫的众生，对于这二种果发动了愚痴，就是不明白是苦空无常无我的，那么就叫做愚痴。「愚痴为先」，凡夫的众生对于自体果、受用果，生起的这些惑业苦，是以愚痴的迷惑为最先开始的。「生福非福」，因为不明白是无我、无我所的道理，所以他就会生起了种种的行动。「福」就是修学善法；「非福」就是造罪业。「及不动行」，不动行就是修学禅定，色界定、无色界定都属于不动业。先因为有愚痴的无明，然后去造作罪业，或者是福业，或者是不动业，都是由无明发动出来的。

「行能摄受后有之识」，不管是福行、非福行、不动行，它都有一种功能，是什么呢？「摄受后有之识」。这个「摄受」实在就是栽培的意思，栽培了后有的「识」，「后有」是对现在的「有」说的，现在的有，就是现在的色受想行识的生命体，现在的生命以后，继续有生命的，所以那个后来的生命叫「后有」。后来的生命，主要是有「识」，实在就是果报，这果报里边，这识是最主要的。识是从那儿来的？就是前一生的福行、非福行、不动行栽培来的。

「令生有芽」，果报里边当然有识、名色、六处、触、受这些，这些一开始是属于种子，由种子又得到爱取的熏习，就变成了有。这个有还不是果报，在这里说，这个有还不是果报，还是属于种子。等到这个种子发生作用的时候，它又成就了下一期的果报，那个一开始的时候，就是识，然后名色、六处、触、受，这个时候就叫做「芽」。这个种子也生了芽，就是业力开始得果报了，叫做「芽」。这几句话是「标渐次」，就是提出来凡夫由烦恼而造业，由造业而得果报的次第。这是第一科，第二科是「随难释」，随其中不容易明白的地方加以解释。

盈二、随难释

谓能摄受识种子故，令其展转摄受后有名色种子、六处种子、触受种子。为令当来生支想所摄识、名色、六处、触、受次第生故，今先摄受彼法种子。

这以下是解释前面这一段，解释这前一段，就是「行能摄受后有之识，令生有芽」，就是这几句。「谓能摄受识种子故」，就是众生因为无明，而会发动福业，或者是非福业，或者是不动业，这样子就摄受了识的种子。就是成就了下一个生命的识的种子，因为下一个生命它还没有出现，但是先造成它的种子。「令其展转摄受后有名色种子」，并不单是识的种子，这个业力——福行、非福行、不动行，还使令众生展转的成就后有的名色的种子，因为有了识的种子，不会就停留在这里的，又去栽培名色的种子、「六处」的「种」子（就是眼耳鼻舌身意）、「触受」的「种子」。触，你有了六处，就去接触色声香味触法的六种境界，接触了就会有感受，这个也是先栽培它的种子。

「为令当来生支想所摄识、名色、六处、触、受次第生故」，栽培的时候，当然是识为先，有识的种子、名色的种子、六处的种子、触受的种子，栽培这个种子做什么呢？为令当来生支想所摄，就是为了使令将来的生命，那个「生支」就是十二有支那个「生支」，「生支」是什么？生支就是识，识名色那个「识」。为令当来那个生支，这个时候并不是种子了，种子生现行了。那个识支和想所摄的识，生支是识。想是什么？想是「名」，名色的「名」，名里面所摄的识。名里面所摄的识，就是前六识了，前面那个识支里边就是阿赖耶识，阿赖耶识也是由种子现行的。「想所摄识」，所摄的识，还有名，这里面这个名，就是「想所摄识」，为简别不是那个识支的识，这样加起来就是名色，「名」就是受想行识，「色」就是眼耳鼻舌身，有识支现行，一开始得果报的时候，先是识支现行，而后有名色支的现行，而最后有六处的现行，也有触受的现行。「次第生故」，这生起的时候，是有前后的次第的。栽培种子，也是以识为先，但是种子的存在是同时的，但种子现行的时候是有前后的次第，就是所标列，所解释这个：识、名色、六处、触、受，次第生故。

「今先摄受彼法种子」，这个现行的事情，现行的果报没有出现的时候，众生的无明和行，先摄受彼果法的种子，就是识、名色、六处、触、受，成就这些种子。

盈三、结得名

如是一切名牵引因。

这是结束这一段，第三「结得名」。前面从无明开始，和福、非福及不动行，这无明、行，这二个也算在内，加上识、名色、六处、触、受这五支，就是一共七支，这七支是「牵引因」，远远的能牵引未来的生老死，就是这样意思，所以叫做「牵引因」。

月二、生起因（分二科）　盈一、释

生起因者：谓若领受诸无明触所生受时，由境界爱生后有爱，及能摄受爱品、痴品所有诸取；由此势力、由此功能润业种子，令其能与诸异熟果。

这是二种因，现在说了「牵引因」，下面第二科，再解释「生起因」。分二科，第一个是「释」。

「生起因」是什么呢？「谓若领受诸无明触所生受时」，就是前边这个触、受。识、名色、六处、触、受，这个「受」。「谓若领受」，假设是现在这个六根接触六种境界的时候，心里面有所觉受，这个「受」是以触的因缘而出现的，所以受这个地方有触，而触这个地方也有无明，就是不知道是眼耳鼻舌身意，都是苦空无常无我，也不知道色声香味触法，也是苦空无常无我，不知道这回事情。就是没有这种智慧，所以触里面有无明，有这样的「无明触所生受」的时候，生出来感觉的时候。

「由境界爱生后有爱，及能摄受爱品、痴品」，有受的时候，由「境界爱」，就是触缘受、受缘爱，这爱是指境界爱说的；就是所执着的色声香味触法的境界，对于这境界有爱。由这个爱又生出来「后有爱」，这个生命以后的生命的爱；那个生命爱，实在也就是我爱，就是在自体的，在色受想行识上，有一种我爱。前面是触缘受、受缘爱，这个爱，生后有爱，就是爱缘取了，爱缘取，就是四种取的我语取。「及能摄受爱品、痴品」。在这个同时，在触缘受、受缘爱、爱缘取的时候，还能「摄受爱品」，这就是欲取，四取里面的那个欲取，对这个色声香味触这个欲，这个烦恼也现起了。「痴品」，就是见取、戒禁取。有常见、断见，或者有这些外道，就是其他宗教的一些轨则，叫「痴品」，这是属于「痴品」。这样说呢，有我语取、欲取、见取、戒禁取，这四取都具足了。「所有诸取」，这所有的这些取着、烦恼都在

内了。

「由此势力、由此功能润业种子」，受缘爱、爱缘取，这个爱取，「由此势力」，由此爱取的势力；「由此功能」，这个爱取的势力发生作用的时候，就是叫做功能，爱取功能。「润业种子」，就是滋润这个，由前边这个无明缘行，由无明、行所熏习的识、名色、六处、触、受的种子，你这个爱取的烦恼一现行的时候，就加强了识、名色、六处、触、受的种子，使令他的力量增长了。「令其能与诸异熟果」，增长到什么程度呢？就使令他有力量，能够送给你一个果报，能有这个力量了，达到这个程度。

盈二、结

如是一切名生起因。

前面说这个爱取有，「令其能与诸异熟果」，这个时候就是有支，爱取有的有支。「如是一切」，就是前面这一段所说到的爱取有，这就是「生起因」，是生起生老死的因。

《披寻记》一〇二〇页：

如是一切名生起因者：〈有寻有伺地〉中唯说爱为生起因；今从爱支乃至有支总摄一切名生起因，以是能生缘起摄故，生老死支若异熟果为所生故。

「如是一切名生起因者：有寻有伺地中唯说爱为生起因；今从爱支乃至有支总摄一切名生起因」，这个范围比前面说得广了。「以是能生缘起摄故」，就是十二缘起，缘起摄故。「生老死支若异熟果为所生故」，爱取有是生起因是能生；生老死是所生。

日二、显增上

由此二因增上力故，便为三苦之所随逐，招集一切纯大苦蕴。

「由此二因」，就是前面那个牵引因和生起因，这两种因的强大的力量故，「便为三苦之所随逐」，你这个人，有了这两种因以后，你就有三种的苦恼随逐你，它和你不分离，你终究是要遇到这种苦恼的！那就是生、老、死出现了。这个「三苦之所随逐」，就是生、老、死三苦之所随逐。「招集一切纯大苦蕴」，你就招集来很多的纯大的苦蕴，就是你的色受想行识这个蕴就出现了，或者人天的，或者三恶道的，这个苦蕴就出现了。

宇二、结

如是名：依观待道理，寻思缘起所有道理。

就是结束这一段。前面这个是说由这两种因，令你得到生老死的果。这生老死的出现，要待牵引因和生起因；若没有这种因，生老死是没有的，所以叫做「观待道理」。「寻思缘起所有道理」，这就你思惟这个「观待道理」，也就是思惟「缘起所有」的道理。

黄二、余三道理（分二科）　宇一、别释

复审思择于是缘性缘起观中，善修、善习、善多修习，能断愚痴。又审思择如是道

理，有至教量、有内现证、有比度法，亦有成立法性等义。

这是「余三道理」，一共四种道理，这「观待道理」解释完了，现在说其余的三种道理。分两科，第一科「别释」。

「复审思择」，这个修缘起观的这位禅师，他在禅定里面，还审思择，还很认真的去观察。观察什么呢？「于是缘性缘起观中」，就是对这个「缘性」，就是那四种因缘——因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，这个「缘性」，缘的体性；这个「缘起」，就是十二缘起。在这样的观察里边，「善修、善习」，你能够努力的争取时间，又能修、又能习，又能够多修习。「能断愚痴」，就能把自己内心的胡涂、无明，就能够息灭了，它有这样的作用。这就是「作用道理」。

「又审思择如是道理，有至教量」，这个缘起的道理，是有佛陀的法语为证的。「有内现证」，那么自己长时期的这样观察，也能够深刻的，有信心。「有比度法」，就是修缘起观和不修缘起观是不同的，所以「比度法」。「亦有成立法性等义」，而这样缘起的道理，有法性等义；从无始劫来，就成就了这种法性，法性、法界、法住，这些事情。

宇二、总结

如是名：依作用道理、证成道理、法尔道理，寻思缘起所有道理。

这是总结前面这一段。这样子，这一大段所说的话，就是「依作用道理」，根据作用道理，根据「证成道理」，根据「法尔道理」，成立法性是法尔道理，「寻思缘起所有」的「道理」。

地三、结

是名：勤修缘起观者，寻思六事差别所缘毗钵舍那。

「六事差别」是所缘的，毗钵舍那是能缘。前面这一大段，就属于「缘起观」的所缘和能缘。

天四、界差别所缘（分三科）　地一、征

云何勤修界差别观者，寻思六事差别所缘毗钵舍那？

前边是「净行所缘」，说了三种差别：一个不净所缘，一个慈愍所缘，一个缘性缘起所缘。这三种所缘说完了，现在说到第四种「界差别所缘」。分三科，第一科是「征」。怎么叫做「勤修界差别观，寻思六事差别所缘毗钵舍那？」

地二、释（分六科）　玄一、寻思义（分三科）　黄一、标

谓依界差别增上正法，听闻受持增上力故，能正解了一切界义。

前面是「征」，现在是解「释」。分六科，第一科「寻思义」。分三科，第一科是「标」。

「谓依界差别」的「增上」教「法」，就是佛陀为我们开示的界差别法门，这是增上的正法。「听闻受持」，我们能够发心听闻，能够受持一心而不忘失。「增上力故」，这样子就有强大的力量，在里边要发动。「能正解了一切界义」，因为我们能

够学习佛陀所开示的界差别增上正法，他就有强大的力量，「能正解了一切界义」，那你就能够正确的通达了所有界的道理。这是「标」，下边第二科是解「释」。

黄二、释

谓种性义及种子义、因义、性义，是其界义。

「谓种性义」，这个界差别这个「界」字，是指什么说的呢？「谓种性义」，就是或者是声闻种性、辟支佛种性、或者是菩萨的种性；「及种子义」，界差别这个界字，有「种性义」之外，也有「种子义」，他有一种功能，能令你得果报，「种子义」；「因义」，这个为果作因；「性义」，就是这个界差别这个界字，有种性义，有种子义，也有因义，也有性义，性也有功能的意思。「是其界义」，这种性义、种子义、因义、性义，就是这个界差别这个「界」字的意思。

黄三、结

如是名为寻思界义。

这是第三科结束这一段。这就叫做「寻思界义」，寻思它是有种性、有种子、有因义、有性义，就是「界义」。

玄二、寻思事

又正寻思地等六界内外差别，发起胜解，如是名为寻思界事。

这第二科「寻思事」。前面是「寻思义」，这六事的前两个。

「又正寻思地等六界」，地、水、火、风、空、识，「寻思地等六界」。「内外差别」，有内、有外的差别，有内六界、有外六界的差别。「发起胜解」，对这个界的内外的差别，在禅定里面去思惟的时候，你对于这个界差别的认识，就会有了力量了，所以叫做「发起胜解」。「如是名为寻思界事」。

《披寻记》一〇二〇页：

又正寻思地等六界内外差别者：自有情数，说名为内；他有情数，说名为外。

「又正寻思地等六界内外差别者：自有情数说名为内」，自己本身属于有情，是有情的六界，为内。「他有情数」的六界，「说名为外」。这个内、外，这么解释。

这是「寻思事」，下面第三科「寻思相」。分两科，第一科是「自相」。

玄三、寻思相（分二科）　黄一、自相

又正寻思地为坚相，乃至风为轻动相，识为了别相，空界为虚空相、遍满色相、无障碍相。是名寻思诸界自相。

「寻思」这六法本身的相貌，那么地水火风：「地」是「坚」固的形相是坚；水是湿；火是暖；风是轻动，「乃至风为轻动」的「相」貌；「识为了别」的「相」貌；「空界为虚空相」，这空界就是虚空的相貌。这虚空这一件事，还不是那么容易明白的，「遍满色相」，这个虚空应该是无障碍的境界，但是他里面遍满了一切的青黄赤白的相，这个空以显色，也是一种显色；比如有太阳出来了，那么全部是光明，

是「遍满色相」，或者月亮也是光明，或者这个回色，空以显色之外，还有一个回色，都是指虚空说的，是「遍满色相」；「无障碍相」，总而言之，他是个无障碍的相貌。「是名寻思诸界」的「自相」。

黄二、共相

又正寻思此一切界，以要言之皆是无常乃至无我，是名寻思诸界共相。

这是第二科是「共相」。

「又正寻思此一切界」，地水火风空识，「以要言之皆是无常」，不要说太多，所以举其要，举其纲要来说：地水火风空识都是无常相，虚空也是无常，有色法出现的时候，那就有障碍了，就不是虚空了。「乃至无我」，无常、苦、空、无我，都是没有常恒住、不变易的我体的，「是名寻思诸界」的「共相」。

玄四、寻思品（分二科）　黄一、释（分二科）　宇一、黑品摄

又正寻思于一合相界差别性不了知者，由界差别所合成身，发起高慢，便为颠倒，黑品所摄，广说如前。

下边是第四科「寻思品」，寻思品类的差别。分两科，第一科是解「释」。分两科，第一科是「黑品摄」，属于黑品的。

「又正寻思于一合相界差别性」，又正寻思一合相，就是地水火风空识组合在一起，叫「一合相」，这一合相的六界差别的体性，「不了知」，你若是不明白这个一合相，不明白地水火风空识组合起来的。「由界差别所合成身」，由六界的差别所组合的身体，「发起高慢」，你如果不明白无我义的时候，你就会发起高慢心，这高慢心也是很微细的。「便为颠倒」，这就是颠倒。你执着有我，就会有我慢，这个我慢是错误的，不应该有我慢，便为颠倒。「黑品所摄」，这是有过失的这一类的东西。「广说如前」，像前面文那个不净观那个地方说的。就是黑品生了我慢，我慢和瞋心有点相似，瞋心之前你一定执着有我，爱着这个我，就是贪，有瞋、有贪、也有愚痴，各式各样的烦恼。这个烦恼若生起的时候，应该觉悟，不容受烦恼的生起，能够立刻地把它排除出去，使令它没有烦恼，令心清净。如果是你不这样子，就会招引各式各样的烦恼，使令你受老病死的苦恼，「广说如前」。

宇二、白品摄

与上相违，便无颠倒，白品所摄，广说如前。

与上面这一段文不同的，「便无颠倒」，你观察这个六界所合成身，是无常的、是无我的，你能这样觉悟呢！把这个智慧增长广大，你就不会有生老死的这一切苦恼了。「广说如前」。

黄二、结

如是名为寻思界品。

「如是名为寻思界」的「品」类，有白、有黑品的不同。

玄五、寻思时

又正寻思去来今世六界为缘得入母胎，如是名为寻思界时。

「又正寻思」，这个六界有过去的、有现在的、有未来的不同，有「去来今世」的「六界」差别。其中主要是什么呢？「六界为缘得入母胎」，这就是中有，中有就是地水火风空识六界组合的「为缘」，「得入母胎」这时候你能够入母胎，入母胎就舍弃了这个中有，就变成生有以后了。「如是名为寻思界」的「时」间，过去是这样子，未来也是这样子，现在也是这样子，除非你得阿罗汉道会有变化。

《披寻记》一〇二一页：

六界为缘得入母胎者：〈意地〉中说三处现前得入母胎，乃至广说一切种子异熟所摄、执受所依阿赖耶识和合依托。（陵本一卷十八页）当知此中若无产处障碍过患，是即空界为缘；若无种子障碍过患，是即地界乃至风界为缘；阿赖耶识和合依托，是即识界为缘。

「六界为缘得入母胎者：〈意地〉中说三处现前得入母胎」，「三处现前得入母胎」，有没有记住？「三处现前」，就是有中阴身、有父母合会的这些事情，母亲没有病，正是那个时候，那么就入母胎。「乃至广说一切种子异熟所摄、执受所依阿赖耶识和合依托」，得入母胎的相貌就是这样子。就是乃至广说一切种子异熟所摄的、能执受的，执受者所依止的，就是阿赖耶识。这个「阿赖耶识和合依托」，同那个不净和合，以不净为它所依托的地方。（陵本一卷十八页）

「当知此中若无产处障碍」，产处没有障碍的过患，「是即空界为缘」。「若无种子障碍过患」，就是父母的不净，她没有病，「是即地界乃至风界」，那个不净还是地水火风组成的为缘。「阿赖耶识和合依托，是即识界为缘」，这是解释这个六界为缘。

玄六、寻思理（分二科）　黄一、观待道理（分二科）　宇一、释（分二科）　宙一、约真俗辨

又正寻思如草木等众缘和合，围绕虚空，数名为舍。如是六界为所依故，筋骨血肉众缘和合围绕虚空，假想等想施设言论，数名为身。

「又正寻思如草木等众缘和合，围绕虚空，数名为舍」。这是「寻思理」，前面「寻思品」、「寻思时」都解释过了。「又正寻思如草木等」，就是这位禅师在禅定里面思惟：「如草木等众缘和合」，就是你要造房子，或者须要草、或者须要木、须要人工各式各样的，这些众多的条件，都具足了，组合起来，「围绕虚空」，由草木等众缘和合围绕在虚空，中间有个空间，「数名为舍」那就数名为房舍，这个房舍就是草木等众缘和合围绕虚空，这就叫「房舍」。

「如是六界为所依故，筋骨血肉众缘和合围绕虚空」，前面说到「草木等众缘和合，围绕虚空，数名为舍」，这是说的譬喻；现在正式说这个禅师所观的境界。「如是六界为所依故」，这个地水火风空识为所凭借的，就造成了筋骨血肉众缘和合。就是这些地水火风四大造色，组成了我们的身体里面的筋骨血肉众缘和合「围绕虚空」，也是！它也围绕着虚空。

「假想等想施设言论，数名为身」，这个时候，从无始劫来，有智慧的人就在这里面「假想」，有一个暂时有这样的想法，「等想」就是经过一个时期，就是有众多差别的思惟观察。「施设言论」，因为有想，有等想的关系，就会安排出来各式各样的名言，什么名言呢？「数名为身」，就是把这件事，给它个名字，叫做「身体」。

宙二、约因缘辨

复由宿世诸业烦恼及自种子以为因缘。

前边是说「约真俗辨」，这个众多因缘这是一个俗谛，世俗谛；由这个世俗谛可以看出来，是没有我可得的，所以这是「约真俗辨」。

「复由宿世诸业烦恼」，这是第二科「约因缘辨」，要因缘，得到因缘才能生起。「复由宿世诸业烦恼」，还有过去世造的业力，或者是福业，或者罪业，或者不动业。「及自种子以为因缘」，造了业就熏习了种子，以此种子为因缘，那么就出现这个生命体了；若是胎生，当然还要父母的帮助。

宇二、结

如是名：依观待道理，寻思诸界差别道理。

前面这就是依据「观待」的「道理」，思惟「诸界」的「差别道理」。

黄二、余三道理（分二科） 宇一、别释

又正寻思若于如是界差别观，善修、善习、善多修习，能断憍慢。又正寻思如是道理有至教量、有内证智、有比度法，有成立法性、难思法性、安住法性。

这是「余三道理」：作用道理、证成道理、法尔道理。这先说「证成道理」。

又「于如是」六「界差别观」，你能够努力地修习、多修习，「能断憍慢」，就把这个我慢心消灭了，因为没有我也就没有我慢了。「又正寻思如是道理有至教量」，有这样寻思，这个依六界观，观察六界组合成身体，没有我可得，没有我慢可得，你这么寻思，「如是道理有至教量」，这是有佛陀的法语开示我们这样修行的。「有内证智」，你这样修行久了，你就开智慧，知道是无常、无我的。「有比度法」，你能这样观察修这六界法门，那就知道能得圣道；也知道你不修六界这个观察，你就不能得圣道。所以有「比度法」。「有成立法性、难思法性、安住法性」，前面解释了。

宇二、总结

如是名：依作用道理、证成道理、法尔道理，寻思诸界差别道理。

地三、结

是名：勤修界差别观者，寻思六事差别所缘毘钵舍那。

这个观十二缘起观，是一种观法；修「六界差别所缘」，又是一种修行的方法。这个方法，懒人比较合适，因为它简单；十二缘起，那就复杂一点。这是把这一段文结束。

天五、阿那波那念所缘（分三科） 地一、征

云何勤修阿那波那念者，寻思六事差别所缘毘钵舍那？

这是第五科，这个「净行所缘」一共是五大科，现在是第五科「阿那波那念所缘」境。分三科，第一科是「征」。怎么叫做「勤修阿那波那念者，寻思六事差别所缘毘钵舍那」？

地二、释（分六科）　玄一、寻思义（分二科）　黄一、释

谓依入出息念增上正法，听闻受持增上力故，能正了知于入出息所缘境界，系心了达无忘明记，是阿那波那念义。

这下面第二科解「释」，第二科解释分六科，第一科「寻思义」。寻思义里边分两科，第一科解「释」。

「谓依入出息」，这个禅师根据这个「入出息念」的「增上正法」，这个入出息是所念；另外要有能念，这个明静而住。「增上正法，听闻受持增上力故」，「能正了知于入出息所缘境界，系心了达无忘明记」，那么这个修行人就会知道，「于入出息所缘境界，系心了达」，你要把心安住这里，注意地去思惟它，你会明白。「无忘明记」，这个入出息，一直地能忆念而不会忘掉的，「是阿那波那念义」，这是出入息法门的念的意义。

黄二、结

如是名为寻思其义。

这结束这一段。

玄二、寻思事

又正寻思：入息出息在内可得，系属身故，外处摄故，内外差别，如是名为寻思其事。

这是「寻思事」，「寻思」这个「入息出息在内可得」，在你的身内，是很明显地可以知道有这件事。「系属身故，外处摄故，内外差别」，这个入出息是系属于身体的，是身体所有的事情。「外处摄故」，这个入出息是风，如果这样解释，外处也有风，这就是「内外」有「差别」。「如是名为寻思其事」。

玄三、寻思相（分二科）　黄一、自相（分三科）　宇一、标

又正寻思：入息有二，出息有二。

这是第三科寻思的相貌，「寻思相」，寻思那个自相、共相。分两科，第一科是「自相」，又分三科，第一科是「标」。「又正寻思：入息有」两种，「出息」也有两种。

宇二、释（分二科）　宙一、入出息

若风入内，名为入息；若风出外，名为出息。

这是第二科，第二科是解「释」，前一科是「标」。解释里边，第一科是解释「入出息」。

「若风入内」，若是这个风，从鼻入于脐轮以下，那就是入息，「名为入息」。「若风出外」，若是从这个脐轮这里开始到鼻，由脐至鼻，这个风就从鼻出去了，出到外边，那么这就叫做「出息」，这是解释出息。下边第二科「彼差别」。

宙二、彼差别

复正了知，如是为长入息、出息；如是为短入息、出息；如是息遍一切身分。

你静坐的时候，你会知道，这时候这个「入息、出息」，有时候长，时间长一点。「如是为短入息、出息」，这样子嘛，这个入息、出息就短了，有这个长短的差别。「如是息遍一切身分」，这个息，普遍到你一切的身体，身体的各部份都是有息，乃至到脚指头还有息，就是全身都有息，「如是息遍一切身分」。你若常常修这个数息观的时候，这个入息的时候感觉到有一点凉，出息的时候就感觉到热，也会有这些差别。

宇三、结

是名寻思诸息自相。

「是名寻思诸息」的「自相」。这是第三科「结」，下面第二科解释「共相」。

黄二、共相

又正寻思：入息灭已，有出息生；出息灭已，有入息生。入出息转，系属命根，及有识身。此入出息，及所依止皆是无常。是名寻思诸息共相。

这个入息，它不能一直入，到时候就停止了，停止了，这入息就没有了，就是有出息出现了。「出息灭已，有入息生」，出息不能一直的出息，到时候出息就不出了，这时候就会有入息出现。「入出息转，系属命根，及有识身」，这个入息、出息，它的现起是属于你的这个命根的，就是你的生理的组织和心理的组织不分离那个就是命根，这个入出息系属于它。如果没有命的时候，也就没有入出息了。这个「入出息转，系属命根，及有识身」，也同时属于这个有识的身体，没有身体，当然也就没有入出息了。

「此入出息，及所依止皆是无常」，这个入、出息本身，及它所依止的身体，它的毘钵舍那这些事情，入出息，「皆是无常」，也都不是永久的，终究有一天，这老、病、死结束了。是「名寻思诸息」的「共相」，因为这「无常」是诸息共有的相貌。

玄四、寻思品（分二科）　黄一、释（分二科）　宇一、黑品摄

又正寻思：若于如是入息、出息，不住正念。为恶寻思扰乱其心，便为颠倒，黑品所摄，是有诤法。广说如前。

这底下「寻思品」类，分两科，第一科是解「释」，先解释「黑品摄」。

「又正寻思：若于如是入息、出息，不住正念」，这个入息、出息的时候，你心里面不能住在清净正念上面。「为恶寻思扰乱其心」，「为恶寻思」，就是亲里的寻思、国土的寻思，各式各样的寻思，「扰乱其心」，扰乱自己的心不得明静而住。

「便为颠倒，黑品所摄，是有诤法」，如果你没有正念，你的正念不出现的时候「便为颠倒，黑品所摄」，你的心情，就是一定有颠倒心，这个我、我所的这个分别心，是属于这个，「是有诤法」，这是有烦恼的境界。「广说如前」，像前面解释的，有烦恼就会对自己有伤害，那么有骚恼，有生、老、病、死这些事情。

宇二、白品摄

与上相违便无颠倒，白品所摄，是无诤法，广说如前。

这是所谓「白品」，你若是与前面的文所说的道理，是不相顺的，「便无颠倒」，那就没有这个烦恼了。「白品所摄」，那就是有清净的戒定慧了。「是无诤法」，那是没有烦恼，没有烦恼的境界。「广说如前」，没有烦恼呢就是智慧，智慧生起令其增长广大，这样子。

黄二、结

如是名为寻思其品。

这是，又是一品。

玄五、寻思时

又正寻思：去来今世，入出息转系属身心，身心系属入息出息，如是名为寻思其时。

这是第五段「寻思时」。

「又正寻思」，过去的、未来的、现在世，「入出息转系属身心」，观察这个入出息，「转」，就是继续的出现的时候，而这个入出息，是系属于身心的，也要是有身，还要有心，才能够有这个入出息。「身心系属入息出息」，这个入出息系属于身，而身系属于谁呢？身心系属于入出息，互相系属的。「如是名为寻思其时」，寻思它的时间，有过去、未来、现在的不同。

玄六、寻思理（分二科）　黄一、观待道理（分二科）　宇一、释

又正寻思：此中都无持入息者、持出息者，入息、出息系属于彼；唯于从因从缘所生诸行，发起假想施设言论，说有能持入出息者。

这是第六科「寻思理」。又分两科，第一科是先释「观待道理」。分两科，第一科解「释」。

「又正寻思：此中都无持入息者」，来摄持入息的这个是谁？「持出息者」，「此中都无持入息者、持出息者，入息、出息系属于彼」，这就是没有我的意思。前面说是入息、出息系属身心，身心也系属入出息；现在说思惟没有持入息者，和持出息者。「入息、出息系属于彼」，系属这个身心，身心一刹那间就灭了，刹那刹那灭，没有真实的身心常住不坏的、可得的，所以这样子观察思惟。

「唯于从因从缘所生诸行，发起假想施设言论，说有能持入出息者」：「唯于从因从缘所生诸行」，那么没有真实的持入息者、持出息者，入出息系属于彼，但是这个问题你还是要详细的观察。「唯于从因从缘所生诸行」，「因」是名言种子，「缘」就是增上缘，那么也应该加上次第缘、所缘缘；从因、从缘所生的色、受、想、行、识的诸行，或者是眼、耳、鼻、舌、身、意的六处。「发起假想施设言论」，你在这上就发动起来，这都是假和合，没有真实的我可得，那么就施设这个假和合的这个境界，你这样思想它，你就安立了一种言论，什么言论呢？「说有能持入出息者」，他就说有一个能持入出息的，那么就是你的身心，或者说是假名我。那么这就是「观待道理」。

宇二、结

如是名：依观待道理寻思其理。

这是结束这一段。下面第二科「余三道理」，分两科，第一科是「别释」。

黄二、余三道理（分二科）　宇一、别释

又正寻思：若于如是入出息念，善修、善习，善多修习，能断寻思。又正寻思：如是道理有至教量、有内证智、有比度法，有成立法性、难思法性、安住法性，不应思议，不应分别，唯应信解。

你若有这个「入出息」是所「念」、是所缘境，这个能缘的是谁呢？就是这个念，就是数数的忆念入出息，这个念是能缘的。你在观察这个入出息念的时候，「善修、善习」，你能够修习这个念，「善多修习」的话，「能断寻思」，就能断除你的散乱心。

「又正寻思：如是道理有至教量、有内证智、有比度法，有成立法性、难思法性、安住法性，不应思议，不应分别，唯应信解」，这前面都讲过了。

宇二、总结

如是名：依作用道理、证成道理、法尔道理，寻思其理。

地三、结

是名：勤修阿那波那念者，寻思六事差别所缘毘钵舍那。

亥二、总结（分二科）　天一、数修止观

如是依止净行所缘，寻思六事差别观已，数数于内令心寂静，数数复于如所寻思，以胜观行审谛伺察。

这是第二科「总结」，这个净行所缘分两科，举这个净行所缘分两科，第一科「别显」，就是分成五大段。现在就是总结这五大段，总结里面分两科，第一科「数修止观」。

「如是依止净行所缘」，前面这是五大段，依止这个净行所缘的「寻思六事差别观已」，这六事，是毘钵舍那观。「数数于内令心寂静，数数复于如所寻思，以胜观行审谛伺察」，这是告诉我们修行的方法，「数数于内令心寂静」，一次又一次地重复，不断地重复，在心里边你要学习这个寂静的方法，令它不动，不思惟六事差别，就是修止了，令心寂静。「数数复于如所寻思，以胜观行」，还是一次又一次地对于所寻思的六事差别「以胜观行审谛伺察」，以殊胜的、有力量的观慧，「审谛伺察」，很认真地、很微细地去观察这件事。这是数修止，也数修观；不断地修止，也不断地修观，这是一个方法。

天二、展转增胜

彼由奢摩他为依止故，令毗钵舍那速得清净；复由毗钵舍那为依止故，令奢摩他增长广大。

「彼由奢摩他为依止故」，这是第二科，前面是第一科「数修止观」，现在是第二科，「展转增胜」。

「彼由奢摩他为依止故」，彼那个禅师，有奢摩他的止，做你的依止处，做你的

住处，「令毗钵舍那速得清净」，就能使令你这个观慧得到清净，力量也广大了。「复由毗钵舍那为依止故，令奢摩他增长广大」，这个修行人，你常常用功修行，你就会得到一些方法，从你的实践中，得到一些方法。前面数修止观，为什么修止又修观、修观又修止？就是它互相增上。「由奢摩他为依止故，令毗钵舍那速得清净；复由毗钵舍那为依止故，令奢摩他增长广大」，就是毗钵舍那为依止，你修毗钵舍那之后，再修奢摩他，那么就知道奢摩他的力量的增长广大，是由毗钵舍那的力量成就的；而奢摩他的上进，也是由毗钵舍那的帮助成就的，互相展转增胜。所以修毗钵舍那的时候，感觉到不如意，你就修奢摩他；修奢摩他不如意，你也可以修毗钵舍那，这样子互相有帮助。你不要因为这一样修得不如意，就放弃了，不静坐了！你不静坐，什么也不能成就。

戊二、指善巧所缘等

若依止善巧所缘及净惑所缘，寻思六事差别所缘毗钵舍那，于其自处我后当说。

这前边是把「净行所缘」说完了，净行所缘开始以后，还有「善巧所缘」等。

「若依止善巧所缘」，说这位禅师他现在想要依止善巧所缘：就是蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，及净惑所缘：有世间的净惑所缘、有出世间的净惑所缘；这善巧所缘和净惑所缘，也都有寻思六事差别所缘毗钵舍那的。「于其自处我后当说」，到它那个地方的时候，我再解释。

《披寻记》一〇二三页：

若依止善巧所缘等者：依止善巧所缘，寻思六事差别所缘毗钵舍那，不见此文；依止净惑所缘，寻思六事差别所缘毗钵舍那，如下依世间道了相作意中，一一分别。（陵本三十三卷二页）今指彼故，名后当说。

「若依止善巧所缘等者：依止善巧所缘，寻思六事差别所缘毗钵舍那，不见此文」，科句《披寻记》的作者说，这个《瑜伽师地论》里边，我没有看见这段文，那么就是没有这个文。「依止净惑所缘，寻思六事差别所缘毗钵舍那」，这个文有，这个是「如下依世间道了相作意中一一分别。陵本」，金陵刻经处的刻本，「三十三卷二页」，就说到这里。「今指彼故，名后当说」，现在这个文说「后当说」，就是指三十三卷二页说的，在那里有说。

巳三、辨加行（分四科）　午一、总标

复次此中有九种白品所摄加行，与此相违，当知即是九种黑品所摄加行。

这是第三科「辨加行」。前面这个大科里边，第一科就是「心一境性处」。这心一境性里边分三科，第一科是「出」心一境性的「体性」，第二科是「辨品别」，就是辨九种心住和四种慧行这些事情，第三科就是「辨加行」，就是现在这里。分四科，第一科是「总标」。

「复次此中有九种白品所摄加行」，这个六事，六种事的毗钵舍那，这里边有九种不同的白品所摄加行，就是有功德，而没有过失的这种努力修行的方法，有九种。「与此相违」，与此九种白品相违的，「当知即是九种黑品所摄」的「加行」。这是「总标」，下面第二科是「略说」。分两科，第一科是「白品摄」。分三科，第一科是「征」。

午二、略说（分二科）　未一、白品摄（分三科）　申一、征

云何名为白品所摄九种加行？

这是「征」，下面第二科是「列」。

申二、列

一、相应加行，二、串习加行，三、不缓加行，四、无倒加行，五、应时加行，六、解了加行，七、无厌足加行，八、不舍轭加行，九、正加行。

这九种，名字列出来。

申三、释（分二科）　酉一、于初静虑

由此九种白品所摄加行故，能令其心速疾得定，令三摩地转更升进。

这以下是第三科，是解「释」。分两科，第一科「于初静虑」。

「由此九种白品所摄加行」，这个修行人，你若能够修持九种白品所摄加行故，「能令其心速疾得定」，能令你的散乱的心，犹如野马它会很快地就会得定，就是由欲界定，进一步就得到未到地定了。「令三摩地转更升进」，使令你这个未到地定，又进步了，又得到更高的禅定了。这是说这个九种加行的好处。

《披寻记》一〇二三页：

能令其心速疾得定等者：最初获得初静虑地近分，是名得定；于初静虑证入根本圆满自在，是名转更升进。

「能令其心速疾得定等者：最初获得初静虑地近分」，这个修静坐的人，摄心不乱，一开始所成就的是初静虑的近分定，就是未到地定，「是名得定」。这上面速疾得定，得什么定啊？就是指未到地定说的。「于初静虑证入根本圆满自在」，如果从未到地定进一步得到初禅的时候，于初静虑证入根本，不是那个近分，近分不是根本，现在得到根本的初静虑，能够圆满自在，它这个初静虑的境界你能够得大自在，「是名转更升进」，这个转更升进是这样意思。

酉二、于余定地

又由此故，于所应往地及随所应得，速疾能往能得，无有稽迟。

这是第二科「于余定地」。前面是「于初静虑」，现在是「于余定地」。

「又由此故」，又这个修行人，这位禅师，由此九种加行，你若肯努力用及修行的话，「于所应往」的那个禅定，或者是二禅、三禅、四禅，乃至无色界的四空定，「及随所应得」的定的境界，定的境界，就是每一个定都有近分定和根本定，所应得的。「随所应得」，是分别说；「所应往地」，是总合说。「速疾能往能得」，你若修这九品加行的话，你很快地就能有成就，得四禅八定，「无有稽迟」，不会拖累很久很久的。

未二、黑品摄（分二科）　申一、于初静虑

黑品所摄九种加行，不能令心速疾得定，不令三摩地转更升进。

前面是说「白品」，这底下说「黑品」。「黑品」里边分两科，第一科「于初静虑」。

「黑品所摄」的「九种加行」，就是有过失的这个九种加行，「不能令心速疾得定」，你若是学习那个与白品相违的九种加行，就是黑品所摄九种加行，「不能令心速疾得定」，不能令你的散乱心得到未到地定，不能！「不令三摩地转更升进」，不会再进步得到初禅的更圆满的境界。

申二、于余定地

又由此故，于所应往地及随所应得，极大稽迟，不能速疾往趣获得。

第二科「于余定地」。

「又由此故，于所应往地及随所应得，极大稽迟」，很缓慢很缓慢的，「不能速疾往趣获得」，你不能得，你想要得而不能得。

午三、广释（分二科） 未一、白品摄（分二科） 申一、释（分九科） 酉一、相应加行（分三科）戌一、征

云何名为相应加行？

这底下第三科「广释」，前面是「略说」，略说情形，略说它的功德、过失。现在是广解释，分二科，第一科是先说「白品摄」。又分二科，第一科是解「释」。解释分九科，第一科是「相应加行」。分三科，第一科是「征」。

「云何名为相应加行」，相应加行是什么？

戌二、释

谓若贪行者，应于不净安住其心；若瞋行者，应于慈愍安住其心；若痴行者，应于缘起安住其心；若憍慢行者，应于界差别安住其心；若寻思行者，应于阿那波那念安住其心；若等分行者或薄尘行者，应随所乐攀缘一境安住其心，勤修加行。

「谓若贪行者」，这底下解释，谓若各种烦恼中，贪烦恼特别强的人，「应于不净安住其心」，你就应该修学不净观，你就会成功了。「若瞋行者」，瞋心特别大的人，「应于慈愍安住其心」，应于慈愍观安住其心，应该修这个法，来破除你的瞋心。「若痴行者，应于缘起安住其心」，你愚痴心很大，不知道一切法是缘起的、苦、空、无常、无我，那么就是愚痴。这种人应该怎么修行呢？应于缘起，应于十二缘起来安住其心的修止修观，那么你就会开智慧。「若憍慢行者，应于界差别安住其心」，这个我慢心很强的，应于界差别观安住其心。「若寻思行者」，若妄想多的人，「应于阿那波那念安住其心」，修这出入息、入出息观。「若等分行者或薄尘行者」，这两种人，「应随所乐攀缘一境安住其心」，这五种止观，随你欢喜那一种都可以，安住其心。应「修加行」，应该安住其心之后，你要努力的修行。

戌三、结

如是名为相应加行。

这就是「相应」，就是你本身的病，你有这样的病，你就应该吃这种药，那么相应了，那就是容易有成就了。

酉二、串习加行（分三科）　戌一、征

云何名为串习加行？

前面「相应加行」解释完了，现在解释这个「串习加行」。分三科，第一科是「征」。「云何名为」，怎么叫作「串习加行」呢？

戌二、释（分二科）　亥一、标简

谓于奢摩他、毘钵舍那，已曾数习乃至少分，非于一切皆初修业。

「谓于奢摩他、毗钵舍那，已曾数习乃至少分」，说这个人以前已经数数地学习过，「乃至少分」，或者你学习其中一少分。「非于一切皆初修业」，并不是所有的法门都开始修行，不是这种人，那么这就叫作「串习加行」。

亥二、释因

所以者何？初修业者，虽于相应所缘境界勤修加行，而有诸盖数数现行身心麤重。由是因缘，不能令心速疾得定。

这是第二科「释因」，前面是「标简」。

「初修业者，虽于相应所缘境界勤修加行，而有诸盖数数现行身心麤重」，是因为什么，这个串习加行是这样子呢？「初修业者」，初开始静坐修止观的人，「虽于相应所缘境界勤修加行」，虽然这个人与自己烦恼合适的法门，就是前面的净行所缘说的，这个所缘境界努力修加行，「而有诸盖数数现行」，但你修止观时而有贪欲盖、瞋恚盖、昏沈盖、睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖，各式各样的烦恼数数的现行，在你修止观的心里面，出了烦恼了。这个时候的情形「身心麤重」，身心都没有轻安，就是很粗劣的，就是感觉到不舒服。「由是因缘，不能令心速疾得定」，由于这样的关系，你虽然静坐，不能令你的心速疾得定，不行！这不可以。

戌三、结

如是名为串习加行。

这就是「串习加行」，串习加行什么意思呢？就是没有诸盖数数现行了。这就是什么呢？诸盖现行，就表示没得未到地定；那么串习加行，应该是得到未到定地以后，从了相作意、胜解作意、远离作意，这七种作意开始修行，那就叫作串习加行。

《披寻记》一〇二四页：

已曾数习乃至少分等者：如前说有已习行瑜伽师，谓除了相作意，于余乃至加行究竟作意五作意中，已善修习。又说初修业瑜伽师，谓初修业补特伽罗，安住一缘，勤修作意，乃至未得所修作意，未能触证心一境性。（陵本二十八卷十三页）今说数习及初修业，义应准知。若唯修习了相作意，当知说名少分。

「已曾数习乃至少分等者：如前说有已习行瑜伽师」，有初修业瑜伽师、已习行瑜伽师、已度作意瑜伽师，这三种瑜伽师。现在说由已习行瑜伽师，没有说初修业瑜伽师，没有提。「谓除了相作意，于余乃至加行究竟作意五作意中，已善修习」，说这个人，已习行瑜伽师这个人，「谓除了相作意」，就是七种作意里面，了相作意不在内「于余乃至加行究竟作意」中，剩下那六作意里面，最后作意不算，就是中间五

种作意，胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意，这五种作意「已善修习」，这个人他已经修习这五种作意，修习得蛮好了。

「又说初修业瑜伽师，谓初修业补特伽罗，安住一缘」，前面那段文，又说到初修业瑜伽师。这初修业瑜伽师「谓初修业补特伽罗」，初开始静坐的人，「安住一缘」，安住在一个所缘境上的时候，「勤修作意」，精进的修行那作意，「乃至未得所修作意」，你虽然精进修行，但是你还没有得到所修作意，就是没有得到未到地定。「未能触证心一境性」，你心里虽然是用功修行，但是没得心一境性。这上面就是说：未到地定以上叫作心一境性。「乃至未得所修作意，未能触证心一境性」，这个人。这个文就是「二十八卷，十三页」，我们学习过了。「今说数习及初修业，义应准知」，现在说到这个数习，就是串习加行及初修业这一段文，当然准照那段文就可以明白了。「若唯修习了相作意，当知说名少分」这叫少分作意。因为修习了相作意，心里面很粗劣的，没能够微细的、深刻的修行。

酉三、不缓加行（分三科）　戌一、征

云何名为不缓加行？

这是第三个叫作「不缓加行」，不慢缓，分三科，第一科是「征」。怎么叫作「不缓加行」？

戌二、释（分二科）　亥一、总标

谓无间方便、殷重方便，勤修观行。

「谓无间方便、殷重方便」，因为这个禅师，他修这个加行的时候，他心里面不间断，一直地修行。「殷重方便」，就是常委念，就是很诚恳的、很周遍的、很微细的去思惟观察，这叫作殷重加行。「勤修观行」，谓不缓加行这个人，他也不间断，又能殷重的方便勤修观行，那么这就叫做「不缓加行」的。

亥二、别释（分三科）　天一、不乐事业

若从定出，或为乞食，或为恭敬承事师长，或为看病，或为随顺修和敬业，或为所余如是等类诸所作事，而心于彼所作事业，不全随顺，不全趣向，不全临入。唯有速疾令事究竟，还复精勤宴坐寂静，修诸观行。

这底下第二科「别释」，前面是「总标」，「云何名为不缓加行？谓无间方便、殷重方便，勤修观行」，这是「标」。下面加以解「释」，解释第一科「不乐事业」。

「若从定出」，说这位修行人，他从未到地定里面出来了，出来干什么呢？「或为乞食」，他要吃饭，所以到聚落里面乞食。「或为恭敬承事师长」，或者奉事自己的师长有事情，为师长做事，要出定。「或为看病」，或者自己有病要看医生。「或为随顺修和敬业」，或者随顺佛陀的教导，随顺这个尸罗波罗密，随顺毘奈耶，佛陀的教导，「修和敬业」；这是同梵行者之间，要互相恭敬，互相谦让，见到长老要问讯、礼拜，这些事情，或者学习戒定慧这些事情，这是「和敬业」也。「或为所余如是等类」，或者是有其他的事情，「诸所作事」，前面也说过了。就是你还有可能，你自己要做衣服，或者要去厕所这些事情，你一定要出定，「诸所作事」。「而心于彼所作事业」，这是有事情要做，就应该去做，但是他的内心，对所于做的事情，「不全随顺」，不是把所有的心，完全去随顺做事的事情，不是。「不全趣向」，不是完全向于这件事，心里面还有其他的事。「不全临入」，不是完全投入在所做事里

面。那究竟怎么回事情呢？「唯有速疾令事究竟」，就是赶快的把所做的事情做完。「还复精勤宴坐寂静」，把事情做完，立刻地又回去了，又精勤地静坐寂静「修诸观行」，还是修止观，这样子。这是「不乐事业」，应该做还是得要做；做，但是心里面不是完全投入的。

天二、不乐諠众

若有苾刍、苾刍尼、邬波索迦、剎帝力、婆罗门等，种种异众共相会遇，虽久杂处现相语仪，而不相续安立言论，唯乐远离勤修观行。

下面第二科「不乐諠众」。

「若有苾刍、苾刍尼、邬波索迦」，邬波索迦是男居士，「剎帝力」或者「婆罗门等，种种异众」，不同的人，「共相会遇」，共相遇见了。「虽久杂处现相语仪」，虽然时间稍久一点，在同住所，或者说话，同在一起，「现相语仪」，现出一种和敬、和气的相貌，同那些人说话，这些威仪。「而不相续安立言论」，而不能够不断地同他说话，不能太久。「唯乐远离」，而内心同这些人都远离，然后「勤修观行」。这是「不乐諠众」。

《披寻记》一〇二四页：

现相语仪：谓问安稳吉祥，或问诸界调适，或问昼夜怡乐，示现如是相慰问语，随世仪转，是名现相语仪。

「现相语仪」，这句话什么意思？「谓问安稳吉祥」，问这人生活情况，安稳吉祥否？「或问诸界调适」，你有没有病，四大调合否？「或问昼夜怡乐」否？你的睡眠怎么样？有没有睡好？「示现如是相慰问语」，互相慰问的语言，「随世仪转」，随世间人的威仪去活动，「是名」叫作「现相语仪」，这样意思。

天三、趣所应证（分三科） 地一、标

又能如是勇猛精进。谓我于今，定当趣证，所应证得，不应慢缓。

这是「辨加行」这一科，里面的第三科「不缓加行」。这一科里面分三科，第一科是「征」，第二科是解「释」。解释里分二科，第一科是「总标」，第二科是「别释」。「别释」里面分成三科，第一科是「不乐事业」，第二科是「不乐喧众」，现在第三科「趣所应证」。这一科里面，又分三科，第一科是「标」。

「又能如是勇猛精进」，这一位禅师，他又能这样子勇猛精进的静坐修行。怎么叫作勇猛精进呢？「谓我于今，定当趣证，所应证得」，这位禅师，他心里面自己说：我现在决定当趣证，「所应证得」。应「当趣」，是向前进，到什么地方去呢？「证，所应证得」，是成就所应成就的事情。「不应慢缓」，不应该很缓慢的这样子用功，应该精进的勇猛修行。这是「标」。

地二、征

何以故？

这是「征」，下面第三科是解「释」。解释里分二科，第一科是「思惟无常」。分三科，第一科是「标」。

地三、释（分二科） 玄一、思惟无常（分三科） 黄一、标

我有多种横死因缘。

因为什么不应慢缓呢？「我有」很「多种横死因缘」，就是不合道理的，不应该死，就死掉了，有这种因缘。这是「标」，下面「列」出来。

黄二、列

所谓身中：或风、或热、或痰发动；或所饮食，不正消化，住在身中，成宿食病；或为于外蛇蝎蚰蜒百足等类，诸恶毒虫之所蛆螫；或复为人非人等类之所惊恐，因斯夭没。

「所谓身中：或风、或热、或痰发动」：就是我的「身」体里面，「或」者是这个「风」发动了，「或」者是「热」发动了，「或」者是「痰发动」了。「或所饮食，不正消化」，或者是我的饮食里面，吃下去不能够消化；「住在身中，成宿食病」，就是有这种病。「或为于外蛇蝎蚰蜒百足等类，诸恶毒虫之所蛆螫」，或者是在外面的这个毒蛇，或者是蝎蚰蜒百足等类，这些恶毒虫之所蛆螫；「蛆螫」，就是这些虫子用它的毒来伤害人，叫作蛆螫。「或复为人非人等类之所惊恐」，或者是我为人所惊恐，或者为非人，就是鬼神之类的来惊恐。「因斯夭没」，因此我就寿命没有到就死掉了。

黄三、释

于如是等诸横死处，恒常思惟，修无常想住不放逸。

第三科是解「释」。

「于如是等」，就像前面列出这么多的横死的这些因缘，「恒常思惟」，常常这样思惟。「修无常想住不放逸」，在内心里面修习无常的观想，这个寿命不是永久能存在的，有些意外的因缘就死掉了，所以要趁着生命还没有死，要赶快的用功修行，安住于不放逸。

玄二、期所多作

由住如是不放逸故，恒自思惟：我之寿命倘得更经七日、六日、五日、四日、三日、二日、一日、一时、半时、须臾，或半臾须，或经食顷，或从入息至于出息，或从出息至于入息，乃至存活经尔所时，于佛圣教精勤作意修习瑜伽，齐尔所时于佛圣教，我当决定多有所作。

这是第二科「期多所作」，第一科是「思惟无常」，这第二科。

「由住如是不放逸故」，由于这位禅师，他安住在这样的不放逸境界故。「恒自思惟」，常是这样的思惟，「我」的「寿命倘得更经七日」，假设还有七天的寿命，或者是「六日、五日、四日、三日、二日、一日」，或者是「一时」。这个「一时」，就是昼夜是六时，我的寿命还有一时；昼夜六时，二十四小时用六时来分，一时就是四小时，我还有四小时的寿命。「半时」，或者还有二个钟头的寿命。「须臾」，在《俱舍论》上说，一昼夜有三〇须臾，这样子，用二十四小时这样子来计算，是四十八分钟；一须臾是四十八分钟。「或半臾须」，那么就是二十四分钟。「或经食顷」，或者经过吃东西，那么大的时间。「或从入息至于出息」，那么多的时间。「或从出息至于入息」，那么多的时间。「乃至存活经尔所时」，这就没有完全说出来，就是我的生命的存在，经过那么多的时间。

「于佛圣教精勤作意修习瑜伽」，就是时间，乃至到存活很短的时间，「于佛圣教」，对于佛陀所宣扬的圣教，我应该再精进勇猛的去观察思惟，修息止观的，我不应该空过时间。「齐尔所时于佛圣教，我当决定多有所作」，「齐尔所时」，就是限定那么多的时间，我对于佛的圣教，我应该决定能够有很多很多的成就，我不应该浪费时间。

戊三、结

如是名为不缓加行。

结束了这一段。

酉四、无倒加行（分三科）　戊一、征

云何名为无倒加行？

这是第四科「无倒加行」，分三科，第一科是「征」。怎么叫作不颠倒的加行呢？这是「征」，下面第二科解「释」。

戊二、释

谓如善达修瑜伽行诸瑜伽师之所开悟，即如是学，于法、于义，不颠倒取，无有我慢，亦不安住自所见取，无邪僻执，于尊教诲终不轻毁。

「谓如」，这个「无倒加行」，是说这位禅师，他自己的要求，我能够同于这个「善达修瑜伽行」的「诸瑜伽师」，这个瑜伽师对于止观的事情，他能够通达无碍，这个「瑜伽师之所开悟」，他所开示我的。「即如是学」，我就这样的去学习，那个瑜伽师所开悟的止观，我就这样学习止观。

「于法、于义，不颠倒取」，对于这个止观的法，和止观的义，我要正确的认识它，不要弄错了。「无有我慢」，我不要感觉自己很了不起，不要有这种想法。「亦不安住自所见取」，也不要停留在自己的见解这里。「无邪僻执」，不要有那个谬误的执着。「于尊教诲终不轻毁」，这句话也就把前面「无有我慢」这几句话的意思说出来；「于尊教诲」，对于那个善达修瑜伽行诸瑜伽师的教诲，「终不轻毁」，我不但是今天，我永久都不敢轻视、轻毁他，应该尊重他，尊重他的开示。

戊三、结

如是名为无倒加行。

酉五、应时加行（分三科）　戌一、征

云何名为应时加行。

这是第五科「应时加行」，分三科，第一科是「征」。怎么叫作「应时加行」呢？这是「征」。下面第二科解「释」，分二科，第一科是「标列四相」。

戌二、释（分二科）　亥一、标列四相

谓于时时间修习止相;于时时间修习观相；于时时间修习举相；于时时间修习舍相。

「谓于时时间」，就是这一个时间，那一个时间。因为这个修止观的事情，有的时候，有这个情形；有的时候，有那个情形。没有成功的时候，都是也常会有问题，所以这个时间不是一个时间，「于时时间」，这个时候「修习止相」。「于时时间修习观相；于时时间修习举相；于时时间修习舍相」，这是标出来四个相貌，这是「标列四相」。下面第二科，「广显」四相的「差别」。分二科，第一科是「标」，止、观、举、舍，这四个相。

亥二、广显差别（分二科）　天一、标

又能如实了知其止，止相、止时；了知其观，观相、观时；了知其举，举相、举时；了知其舍，舍相、舍时。

这是「标」，这个前面标出来的四个相貌。这修止观的人，要「如实」的「了知其止，止相、止时；了知其观，观相、观时；了知其举，举相、举时；了知其舍，舍相、舍时」。这个四个相，每一个相，都有三相。这是「标」，下面第二科解「释」。解释分四科，第一科是「止等」。分三科，第一科是「止」。

天二、释（分四科）　地一、止等（分三科）　玄一、止

云何为止？谓九相心住。能令其心无相、无分别、寂静、极寂静、等住寂止、纯一无杂，故名为止。

怎么叫作「止」呢？「谓九相心住。能令其心无相、无分别、寂静、极寂静、等住寂止、纯一无杂，故名为止。」说这个「止」，「谓九相心住」，像前面文说的

有九个相貌的心住，「能令其心」，这个九相心住的学习，能使令我们的心，「无相、无分别」。无相是一个意思；无分别一个意思；「寂静、极寂静」，这有二个意思；还有「等住寂止」，还有「纯一无杂」，「故名为止」。

《披寻记》一〇二五页：

无相无分别等者：无色等相令心遽务，是名无相；无恶寻思令心躁扰，名无分别；无贪欲盖等诸随烦恼令心扰动，是名寂静；离诸烦恼住寂静乐，名极寂静；专注一趣，是名等住寂止；前后一味无散乱转，是名纯一无杂。

「无相无分别等者：无色等相令心遽务，是名无相」，这个色等相，就是那十个相：色、声、香、味、触这是五相；另外贪瞋痴加上男女，这十个相。如果我们的心，在这十个相上去分别的话，心就会「遽务」，就是匆忙，不能够安闲，就匆忙。现在是「无色等相，令心遽务」，你心里面静坐的时候，没有这十个相，那就没有这个遽务的事情，「是名无相」。这个无相、无分别，无相这么讲，这是在所缘的境界上说。

「无恶寻思令心躁扰」，这个恶寻思，就是欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思，这些事，很多的寻思。「令心躁扰」，这些寻思，使令你心里面动乱。现在没有这些寻思令心动乱，所以「名无分别」。「无分别」，是在心上说；这「无相」，是在所缘境上说。所以在所缘境上是无相，在心上是无分别。

「无贪欲盖等诸随烦恼令心扰动」，这「无贪欲盖等」，就是没有那五盖；「诸随烦恼令心扰动」，也还是动乱。「是名」叫作「寂静」，没有这个，就叫作「寂静」。

「离诸烦恼住寂静乐」，你心里面远离一切烦恼的时候，烦恼就是动乱的相貌，不寂静；没有烦恼，你心里面就寂静下来，寂静下来是很快乐的。所以叫作「住寂静乐，名极寂静」。

「专注一趣，是名等住寂止」，这个九心住的专注一趣，叫作等住寂止。就是安住在寂静处，安住在寂静里面。

「前后一味无散乱转，是名纯一无杂」，这个止是这样子，止就是九心住，九心住是什么样子？就是无相、无分别、寂静、极寂静、等住寂止、纯一无杂，这叫作「止」。

玄二、止相（分四科）　黄一、征

云何止相？

这是第二说到「止相」，分四科，第一科是「征」。怎么叫作「止相」呢？

黄二、标

谓有二种。

第二科是「标」。「谓有二种」相，这是标数，标出来数目。第三科是「列」，列出来名字。

黄三、列

一、所缘相，二、因缘相。

这个止，有这二个相。下面第四科，是解「释」这两个相。分两科，第一科是「所缘相」。又分两科，第一科是「出体」。

黄四、释（分二科）　宇一、所缘相（分二科）　宙一、出体

所缘相者：谓奢摩他品所知事同分影像，是名所缘相。

这个静坐的时候，「所缘相」是怎么说的呢？「谓奢摩他品」这一类的，属于止这一类的，「所知事同分影像，是名所缘相」。这个所缘相，就是所知事的同分，而是内心里面的影像，不是直接观察外面的境界，这个境界，这个所观察的影像，其实就是法尘，「是名」叫做「所缘相」。

宙二、显业

由此所缘，令心寂静。

这是第二科。前面是「出体」，这第二科「显业」。

「由此所缘」，由于这个所缘境，你能够安住在所缘境上，心里面就寂静了！这个寂静，还是指心说。但是没有所缘境，还是不能寂静。

宇二、因缘相

因缘相者：谓依奢摩他所熏习心，为令后时奢摩他定皆清净故，修习瑜伽毘钵舍那所有加行，是名因缘相。

「因缘相者」，第二科解释「因缘相」，前面是「所缘相」，这个是「因缘相」。「谓依奢摩他所熏习心」，就是心是所熏习，能熏习的就是奢摩他，你常能够学习寂静其心，这是奢摩他所熏习心。「为令后时奢摩他定皆清净故」，这个修奢摩他的止的时候，是可能有短时间的寂静住，但过一会儿心里又妄想了，这样的奢摩他是不理想的，希望怎样呢？「为令后时奢摩他」，希望我后一个时间，初开始有可能是有多少寂静，后来就乱了；现在为令后时的奢摩他定，「皆清净故」，完全也不散乱、也不昏沈，这个奢摩他「皆清净故」。「修习毘钵舍那所有加行」，那么你修习毘钵舍那观，这个时候呢，奢摩他就会好一点，「是名因缘相」，毘钵舍那帮助奢摩他清净的因缘。

玄三、止时（分二科）　黄一、征

云何止时？

这个「止」和「止相」说完了，现在第三科说「止时」。分二科，第一科是「征」，第二科是解「释」。怎么叫作「止时」呢？这是「征」，那么第二科解「释」。分二科，「第一义」，第一种道理的解释。

黄二、释（分二科）　宇一、第一义

谓心掉举时，或恐掉举时，是修止时。

「谓」这个「心」，我们的这个一念心，「掉举」的「时」候，掉举，就是回想

过去所经验的如意的事情。这个心现在掉举的时候，这就是修止的时候了，一定把掉举停下来；「或恐掉举时」，心里还没有掉举，在那里害怕，顾虑要掉举，这时候应该修止，这是「修止」的「时」间，是这个时候。

宇二、第二义

又依毘钵舍那所熏习心，为诸寻思之所扰恼及诸事业所扰恼时，是修止时。

第二义，第二义的解释。「又依毘钵舍那所熏习心」，毘钵舍那就是修观，就是在熏习这一念心，「为诸寻思之所扰恼」，这个修毘钵舍那的时候，它不听招呼，它不修毘钵舍那，「为诸寻思」，为诸欲寻思、恚寻思、害寻思，这些恶寻思的扰乱。「及诸事业所扰恼时」，就是办种种的事情，办种种事情，也是自己内心所经过的事情，这些事情，由于你内心里面的作意，这事情就出现了，在你心里面出现了。心里出现，你心里是准备修毘钵舍那的，但这事情出来扰乱你，这个时候「是修止时」，也是应该修止把这些散乱停下来。

《披寻记》一〇二六页：

及诸事业所扰恼时者：谓如前说，或为乞食，或为恭敬承事师长，或为看病，或为随顺修和敬业，如是等类，名诸事业应知。

「及诸事业所扰恼时者：谓如前说」，像前面文说，「或为乞食」，要吃饭去，要做这件事，「或为恭敬承事师长」的事情，「或为看病，或为随顺修和敬业」，这里指这种事情，「如是等类，名诸事业应知」，指这些事情，这些事情都是合法的事情。但是你做了，在你内心里经验过了，等你修止观的时候，它会现出来，扰乱你的毘钵舍那修不好，这也是有这个问题。

这是「第二义」，在这个时候，应该「修止」。

地二、观等（分三科）　玄一、观

云何为观？谓四行、三门、六事差别所缘观行。

这是第二，前面是「止」，止的三项说完了，现在说到「观」。分三科，第一科是「观」。

「云何为观」，怎么叫做观、叫做毘钵舍那？「谓四行」，前面文所说的四种慧行：能正思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察，这四种；能正思择尽所有性，最极思择是如所有性；这个思择尽所有性和思择如所有性，都有周遍寻思、周遍伺察的事情，这是这四种，就是属于观，是观行。「三门」，三门就是随相行毘钵舍那、随寻思行毘钵舍那、随伺察行毘钵舍那，这是这么三种，这也是毘钵舍那观。这个随相行毘钵舍那、随寻思行、随伺察行，尽所有性也有这三种；如所有性的观察，也是有这三种。这是「四行、三门、六事差别」，这前面说的那六种事：义、事、相、品、时、理，这是「六事」。「差别所缘」的「观行」，这都叫做观，这是观的体性。

玄二、观相（分四科）　黄一、征

云何观相？

第一科是「征」。

黄二、标

谓有二种。

第二科是「标」。

黄三、列

一、所缘相，二、因缘相。

第三科是「列」出来，第四科就是解「释」，分二科，第一科「所缘相」。分二科，第一科「出体」。这个止有所缘相、有因缘相，观也是有这两种相。

黄四、释（分二科）　宇一、所缘相（分二科）　宙一、出体

所缘相者，谓毘钵舍那品所知事同分影相。

「所缘相者」，第四科解释，先解释「所缘相」，先出体。「谓毘钵舍那品所知事同分影像」，这就是和前面止所缘相一样。

宙二、显业

由此所缘令慧观察。

这第二科「显业」。「由此所缘」，由于这位禅师，有这样的所缘境，就「令慧观察」，令你的毘钵舍那的慧，去观察这个所缘相。

宇二、因缘相

因缘相者：谓依毘钵舍那所熏习心，为令后时毘钵舍那皆清净故；修习内心奢摩他定所有加行。

「因缘相者」，前面解释「所缘相」，现在解释「因缘相者」。「因缘相者：谓依毘钵舍那所熏习的心，为令后时毘钵舍那皆清净故」，初开始修观也不是那么理想，希望我以后修的毘钵舍那能清净，没有昏沈，也没有散乱的干扰，使令它清净。那怎么办呢？「修习内心奢摩他定所有加行」，那么你就修习你内心，叫它停下来，这样努力地修行，就能帮助毘钵舍那以后能够清净，这是因缘相。

玄三、观时（分二科）　黄一、征

云何观时？

这个「观相」解释完了，现在解释「观」的「时」间。分二科，第一科是「征」，第二科是「释」。分二科，「第一义」。

黄二、释（分二科）　宇一、第一义

谓心沉没时，或恐沉没时，是修观时。

就是你修止的时候，或者一开始是这样，或者过了一会儿「心」就「沉没」。心沉没是什么意思？就是失掉了所缘境，但是心里面并没有什么妄想，这个时候容易误

会是得禅定，这时叫做沉没。「或恐沉没」的「时」候，「是修观」，这时候应该修观。你修观，所缘境就回来了，而且能有如理作意。

宇二、第二义

又依奢摩他所熏习心，先应于彼所知事境如实觉了，故于尔时，是修观时。

这是「第二义」，第二义的解释。

「奢摩他所熏习心，先应于彼所知事境如实觉了」，这个所缘境，应该真实地、深刻地，要觉了这所缘境。「故于尔时，是修观时」，所以那个时候，你应该修观；就是心若沉没的时候，是修观。熏习心于「所知事境如实觉了」，这叫做修观。所以这样说呢，心不沉没的时候，也是应该修观的。

地三、举等（分三科）　玄一、举

云何为举？谓由随取一种净妙所缘境界，显示劝导庆慰其心。

这是第三科，什么叫做「举」？分三科，第一科是「举」。怎么叫做「举」呢？「谓由随取一种净妙所缘境界，显示劝导庆慰其心」，就是随取一种，随你自己的意，你拿到一种净妙的所缘境，或者是观佛像的光明这些事情。「显示劝导庆慰其心」，把这个境界显示在心里面，那么你这个心得到这个所缘境，也就是等于是劝导你，劝导自己庆慰其心，这就叫做「举」。这义还没有说完，下面说。

玄二、举相

云何举相？谓由净妙所缘境界，策励其心，及彼随顺发勤精进。

「云何举相？」举的相貌，「谓由净妙所缘境界，策励其心」，就是你有了净妙的所缘境界的时候，就会鞭策、勉励你的心。「及彼随顺发勤精进」，以及随顺这所缘境，做如是观的时候，你这个心的勇猛就现起来了，就能发勤精进的修止观了。

玄三、举时

云何举时？谓心沈下时，或恐下沈时，是修举时。

「云何举时」，这第三科，什么时候是修「举」的「时」候呢？「谓心沈下时」，心里面的所缘境没有了，就是沈下的时候，「或」者是「恐」怕心「沈」下，心失掉了明了性，「是修举时」，这时候应该「举」，把心的力量把它举起来；这时候，明了性就现前，精神就振作起来了。这是修举的时候。

地四、舍等（分三科）　玄一、舍

云何为舍？谓于所缘心无染污、心平等性，于止观品调柔、正直、任运转性，及调柔心有堪能性，令心随与任运作用。

第四科是「舍等」。分三科，第一科是「舍」。

怎么叫做「舍」呢？「谓于所缘心无染污、心平等性」，就是这个时候，你对于所缘境心里面没有贪瞋痴的染污，也没有惛沈、睡眠的染污。「心平等性」，就是又能够寂静住，而不动乱，又不惛沈，也不惛沈、也不散乱，这时候叫做「平等」。

「于止观品调柔、正直」，对于修止、修观这二类的事情，「调柔、正直」。「调柔」，烦恼是刚强的，现在没有烦恼来干扰这个止观，所以止观是调柔的，就是表示没有烦恼。也是随意自在的意思，调柔就容易一点，这是「止观品调柔」。「正直」，就是没有烦恼的干扰，你这个止观就正直；修止，「止」就现前；修观，「观」就现前，叫正直。

「运转性」，这个「调柔、正直、任运转性」，这个止观的运转是很自然的，不须要特别的努力，「任运转性」。「及调柔心有堪能性」，你心里面没有烦恼的干扰，心里面调柔，有堪能性，就是有能力修止、也有能力修观。「令心随与任运作用」，你修止观的时候，这止观也就是舍。这个舍能令你的心「随与」，与就是帮助，就是给你；你修止，这个舍给你力量；你修观，这个舍也给你力量。给你力量的时候，这个止观就现前了，「随与任运作用」，自然的这个「止」，自然的这样「观」的作用，就出现了，那么这就叫做「舍」。

《披寻记》一〇二六页：

令心随与任运作用者：谓心任运相续无散乱转，此能随顺与为增上故。

「令心随与任运作用者：谓心任运相续无散乱转」，这止也任运相续，观也任运相续，没有散乱的干扰，这样子相续不断的明静而住。「此能随顺与为增上故」，这个时候你的心，能随顺你的止和观，「与为增上故」，能给你这个增上力，为你作增上缘，这时候这就叫做「舍」。这「舍」就是止观相应了，而且是任运现前的境界。

玄二、舍相

云何舍相？谓由所缘令心上舍，及于所缘不发所有太过精进。

「云何舍相？」舍的相貌，「谓由所缘令心上舍」，你安住在所缘境的时候，使令心达到上舍的境界，「及于所缘不发所有太过精进」，这都是舍相。

《披寻记》一〇二六页：

谓由所缘令心上舍者：谓由舍相为所缘时，令心安住最极寂静，是名上舍。离诸烦恼建立名舍故。

「谓由所缘令心上舍者：谓由舍相为所缘时，令心安住最极寂静」，调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持，这时候这个「最极寂静」，就是你这一坐中，可能还有小小的杂念，那么你正念一提起来，很快的这些杂念就没有了，这时候叫最极寂静。「是名上舍」，这舍就是这样的意思，就是把所有不相应的东西，都舍弃了，只是纯净的止观，在任运相续而转，叫「上舍」。「离诸烦恼建立名舍故」，就是远离了掉举和惛沈这些烦恼，这时候就建立名为「舍」，这个舍是这样意思。

玄三、舍时

云何舍时？谓于奢摩他、毘钵舍那品所有掉举，心已解脱，是修舍时。

「云何舍时？谓于奢摩他、毘钵舍那品所有掉举」，这个明了心很强，在掉举的时候，而能够把掉举弃舍了，「所有掉举，心已解脱」，是「修舍」的「时」候。

戊三、结

如是名为应时加行。

就是那个时间最合适，这是结束这一段。

酉六、解了加行（分三科）　戌一、征

云何名为解了加行？

这是第六科，一共是九科，现在是第六科「解了加行」。分三科，第一科是「征」。怎么叫做「解了加行」呢？

戌二、释（分二科）　亥一、定地诸相

谓于如是所说诸相，善取善了，善取了已，欲入定时，即便能入；于住定时，即便能住；于起定时，即便能起。

第二科加以解「释」，分二科，第一科「定地诸相」。

「谓于如是所说诸相」，就是说像前面说这个：止、观、举、舍，「所说诸相」。「善取善了」，你能够认识的很好，你也能够明了这些相。「善取了已」，你能够认识了，而能明白这四种相的时候，「欲入定时，即便能入」，你想要入定的时候，就能入；「于住定时，即便能住；于起定时，即便能起」，这就叫做「解了加行」。

亥二、不定地相

或时弃舍诸三摩地所行影像，作意思惟，诸不定地所有本性所缘境界。

这是第二科，前面是「定地诸相」，这是「不定地相」。

「或时弃舍诸三摩地所行影像」，或者有的时候，弃舍了诸三摩地所行的影像，就是所缘境。「作意思惟，诸不定地」，思惟这个不定地的事情。「所有本性所缘境界」，前面是同分所缘，是相似的影像；现在是「本性」不是影像。那就是你出定了以后，比如说是：修这个白骨观。修这白骨观，你心里面是白骨的影像，并不是白骨；现在说呢，就是「弃舍诸三摩地所行影像，作意思惟，诸不定地」的时候，这时候就是从定里面出来，所观察的影像不存在了，这时候思惟「诸不定地所有本性」，就是那疏所缘缘境，「所缘」的「境界」。

戌三、结

如是名为解了加行。

从定里面出来，再去看看那个白骨，那就叫做「所有本性所缘境界」，是这样意思。这样对你静坐似乎也有帮助，「如是名为解了加行」。

酉七、无厌足加行（分三科）　戌一、征

云何名为无厌足加行？

这是第七科「无厌足」，就是没有满足的加行，先是「征」。「云何名为无厌足加行」，这是「征」。下面第二科解「释」。分二科，第一科是「于胜善法」。

戊二、释（分二科） 亥一、于胜善法

谓于善法无有厌足，修断无废，于展转上展转胜处，多住希求。

「谓于善法无有厌足」，「谓」就是说修止观这个人，对于所成就止观的功德的善法，没有满足的时候。「修断无废」，修学止观断烦恼这件事，没有停止的时候。「于展转上展转胜处」：「展转」，就是一次又一次地这样修止观的展转；「上展转」，就是向成就这一个方向进步。「多住希求」，你心里面希望能有成就，这个希望心很强。

亥二、于多所作

不唯获得少小静定，便于中路而生退屈；于余所作，常有进求。

这是第二科，「于多所作」。

「不唯获得」，不是只是获得少分的静定，就是未到地定，「便于中路而生退屈」，这是在中间，还没有到地方，得了未到地定，还没有到应该停下来的时候，而在路途中间而生退屈，他不这样不退下来。「于余所作，常有进求」，对于剩余所应该作的事情，他应该得初禅、得二禅、得三禅、得四禅，剩余的工作常有进求，那进求的心，一直的没有停下来。

戊三、结

如是名为无厌足加行。

下面第八科，「不舍轭加行」。

酉八、不舍轭加行（分三科） 戌一、征

云何名为不舍轭加行？

「云何名为不舍轭加行？」这是「征」，这个「轭」，牛马在拉车的时候，有一个东西控制牠的脖子，叫牠不能离开这里；现在说这个「轭」，就是持戒，就是佛陀所制定的戒，你永久的遵守而不弃舍。

戊二、释（分二科） 亥一、举法

谓于一切所受学处，无穿、无缺；虽见少年颜容端正可爱母邑，而不取相，不取随好；于食平等；勤修觉悟；少事、少业、少诸散乱；于久所作、久所说等，能自随忆，令他随忆。如是等法，说名不舍轭加行。

前面是「征」，现在第二科解「释」。解释分二科，第一科是「举法」。

「谓于一切所受学处」，就是这个禅师对于所受学的戒，叫做「无穿、无缺」，能够受持的很清净，不会穿缺的；就像一个器，穿一个洞，就不能够盛水了，「穿」。或者是「缺」，缺少一个地方，那么也不能当器用了，不是载道之器了。

「虽见少年颜容端正可爱母邑，而不取相，不取随好」：「不取相」是指前五识说，指眼识说；不取相，是意识说。

「于食平等，勤修觉悟」：「于食平等」，就是饮食平等，你吃这么多就合适，

你就吃这么多，那么就是平等；如果吃太多了，也不平等，吃太少了，也不平等。于食平等，其实就是于食知量的意思。「勤修觉悟」：勤修这个悟寤瑜伽，初夜、后夜就要用功，这是中夜要休息，「勤修觉悟」。

「少事、少业、少诸散乱」，还要少事。「少事」是什么？就是你若多欲，你的事情就会多；现在少事就是少欲，你所希望的事情，我所希望的衣食住，少少的就好了，就满足了，所以要少欲，就叫做少事。「少业」，就是不储蓄很多的资具、衣服、饮食这些东西不储蓄，叫做少事少业。「少诸散乱」，我们修止观的时候心里面散乱，在什么地方散乱呢？就是在你的事业上散乱。就是因为你犯戒了也容易散乱；你心有所取相、取随好，于食不平等，不能勤修悟寤瑜伽，那就是多事、多业、多诸散乱了。

「于久所作，久所说等，能自随忆」，这表示你常常修止观，记忆力会增强、增上，「于久所作」，很久以前所作的事，很久以前所说的话，这就是「能自随忆」，能自己忆念起来，不会忘失；「令他随忆」，也有这个力量，令他人随忆。「如是等法，名不舍轭加行」，不舍轭加行是这个意思。

亥二、显义

由此诸法，能正随顺心一境性，不舍其轭，令心不散；不令其心，驰流外境；不令其心，内不调柔。

这是第二科「显义」。

「由此诸法，能正随顺」，前面说的这么多，「能正随顺」，你能够随顺佛教，「心一境性，不舍其轭」，心能安住一境，而不舍掉这个戒律的法。「令心不散；不令其心，驰流外境」，怎么叫做「令心不散」呢？就是「不令其心，驰流外境」，那就叫做不散。「不令其心，内不调柔」，你若多生烦恼，心就刚强。「不令其心，内不调柔」，就是心没有生烦恼。

戊三、结

如是名为不舍轭加行。

酉九、正加行（分三科）　戌一、征

云何名正加行？

这地方应该说这个「正加行」，这就是说应该怎么样修止观的方法。怎么叫做「正加行」呢？这是「征」，下面第二科解「释」。分两科，第一科「略」，「略」里边分两科，第一科是「标义」。

戌二、释（分二科）　亥一、略（分二科）　天一、标义

谓于所缘，数起胜解，数正除遣，是名正加行。

「谓于所缘，数起胜解，数正除遣」，这叫作「正加行」。「谓于所缘」境，「数起胜解」，数数的现起胜解，就是来观察所缘境。「数正除遣」，还是很频繁的把所观察的境界弃舍了、除掉了，这样子，「数起胜解」，数正观察，「是名」叫作「正加行」。这是「略」说。

天二、举事

如有勤修不净观者，数正除遣于诸不净，作意思惟诸不净相；由随相行毘钵舍那而起作意，于所缘境数数除遣、数数现前。

这底下「举事」，前面是「标义」，这里「举事」。

「如有勤修不净观」的人，「数正除遣于诸不净，作意思惟诸不净相」：修不净观的人，譬如说修青瘀的观想，你作如是观了以后，「数正除遣」，再把青瘀境界就弃舍了。「于诸不净，作意思惟」，弃舍了这个境界呢？就观察脓烂、观察膨胀、观察白骨，境界是这样。「数正除遣于诸不净，作意思惟诸不净相」，这样意思。

《披寻记》一〇二八页：

数正除遣于诸不净等者：谓于不净所缘境相，数起胜解，数正除遣；既除遣已，复数作意思惟诸不净相，为令后后胜解展转明静究竟转故，义如下说。

由随相行毘钵舍那而起作意，于所缘境，数数除遣，数数现前。

那个三门的毘钵舍那里边，有「随相行毘钵舍那」，就是暂时的这样观察一下。这样的毘钵舍那而起作意，就是时间不是很长，「于所缘境，数数除遣」，把它弃舍了，然后「数数」的又「现前」，又把它在心里面又现出来。

这是「举事」，下面第二科「广」说、广解释。分五科，第一科「辨种类」。「辨种类」又分两科，第一科「举一切」。分三科，第一科是「标」。

亥二、广（分五科）　天一、辨种类（分二科）　地一、学一切（分三科）　玄一、标

其正除遣，复有五种。

就是把这所缘境不现前，又弃舍了，这里面有五种的不同。这是「标」，下面「列」出来。

玄二、列

一、内摄其心故，二、不念作意故，三、于余作意故，四、对治作意故，五、无相界作意故。

这五种相，这「除遣」分成五种相。下面第三科是解「释」，解释分五科，第一科「内摄其心」。

玄三、释（分五科）　黄一、内摄其心

当知此中由九相心住，毘钵舍那而为上首，故名内摄其心。

「当知此中由九相心住」，九相心住是止，「毘钵舍那」是观，这里边以观「为上首」，「故名内摄其心」，就是心是向外攀缘的，现在把它收回来，放到里面，这就叫做「内摄其心」。

黄二、不念作意

由于最初背一切相，无乱安住，故名不念作意。

这第二科「不念作意」。什么叫做「不念作意」呢？「由于最初」静坐的时候，是「背一切相，无乱安住」，就是弃舍了很多的相，色声香味触的相，很多都弃舍了，使令心安住在内里面，无散乱而能安住不动「故名不念作意」，这个不念作意是这样意思。

黄三、于余作意

由缘余定地境，思惟余定地，故名于余作意。

这是第三科「于余作意」。

「由缘余定地作意」，就是你原来，譬如说修这个青瘀想，现在把青瘀想弃舍了，那就观想脓烂，或者脓烂弃舍了，观膨胀，就是这都是定地所缘境，但是把这弃舍了，「思惟」其他的「定地」所缘相，「故名于余作意」。

黄四、对治作意

由思惟不净，对治于净；乃至思惟阿那波那念，对治寻思；思惟虚空界，对治诸色。故名对治作意。

这下面是第四科「对治作意」。「对治作意」是什么意思呢？就是思惟，由「思惟不净」的所缘境，来「对治于净」所生的贪心；「乃至思惟阿那波那念」的出入息，来对治虚妄分别妄想，来「对治寻思」。「思惟虚空界」呢？「对治诸色」。思惟虚空界，对治其他的诸色相，就对治了，就不现前了，叫做「对治作意」。

黄五、无相界作意

由于一切相，不作意思惟，于无相界，作意思惟，故名无相界作意。

第五个「无相界作意」。

「由于一切相，不作意思惟」，这个相，它显现在心里面，为什么突然间有一个不欢迎的相，出现在你的止观心里面？就是你有念心所，你在忆念这个相了，所以这个相，就显现你的心里头，不然它不会现出来的。所以「由于一切相，不作意思惟」，现在是说，除了你的所缘境之外，一切相你都不要作意思惟，那么那些相都不现前了，当然你的止观的力量强了的时候，能够把一切世俗的相，都完全不现前。

「于无相界，作意思惟，故名无相界作意」，这无相界离一切相的境界就是真如，这个无相界作意思惟，思惟这个无相界是离一切相的，「故名无相界作意」，这无相显现在心中。

《披寻记》一〇二八页：

由于一切相不作意思惟等者：〈三摩呬多地〉说：「又二因缘入无相定：一、不思惟一切相故，二、正思惟无相界故。」乃至广说。（陵本十二卷九页）此应准释。

「由于一切相不作意思惟等者：三摩呬多地说：又二因缘入无相定」，那两个因缘？「一、不思惟一切相故，二、正思惟无相界故。乃至广说」。你这样子，就入无

相定了。「此应准释」，这里边应该准照那里的意思来解释，这「无相界作意」，是这样意思。

地二、简取二

虽遍安立一切所缘正除遣相，总有五种；然此义中，正意唯取内摄其心、不念作意。

这下面第二科「简取二」，前面列出来五种，解释这五种作意，这五种作意，现在是简取两个作意。

「虽遍安立一切所缘正除遣相」，虽然是佛陀的慈悲，为我们开示「一切所缘」境界，「正除遣相」，把所有的境界都弃舍了，总有五种。「然此义中，正意唯取内摄其心、不念作意」，然而这里面，这个文的「正意」，是指什么说的呢？「唯取内摄其心，不念作意」，这两个作意，其他的都不取。这个初开始用功修行的人，这个惛沈也是很厉害，散乱也是很厉害，所以为了对治这件事，就是取这两种，「内摄其心、不念作意」，取这两个。

天二、修次第（分二科）　地一、由不念作意（分二科）　玄一、明作意

初修业者始修业时，最初全不于所缘境系缚其心，或于不净，或复余处，唯作是念：我心云何得无散乱，无相无分别，寂静极寂静，无转无动，无所希望，离诸作用，于内适悦？

这是第二科，前面是「辨种类」，这是第二科是「修」的「次第」。分两科，第一科「由不念作意」。又分两科，第一科是「明作意」。

「初修业者始修」，开始修止观的时候。「最初全不于所缘境系缚其心」，一开始的时候，这个心里面的这个寂静力量没有，完全不能在所缘境系缚其心，不能！「或于不净，或复余处，唯作是念」：「全不于所缘境系缚其心」，什么境界？「或于不净」所缘境，「或复余处」，或者是出息入息为所缘境，这些事情。「唯作是念」，这个时候这位修禅的人心里面这样想：「我心云何得无散乱」，我这一念心，怎么办法能够不散乱，没有「相」，也没有「分别」，「寂静」最「极寂静」，「无转无动，无所希望，离诸作用，于内适悦」，我的心怎么办法能够成就这样的相貌呢？在这样的境界里面喜悦，能够很舒服的。

《披寻记》一〇二八页：

我心云何得无散乱等者：此中义显九相心住，从初内住乃至近住，即此得无散乱；调顺、寂静、最极寂静，即此无相无分别、寂静极寂静；专注一趣，即此无转无动；最后等持，即此无所希望、离诸作用；三摩地中，适悦相应，是名于内适悦。

「我心云何得无散乱等者：此中义显九相心住，从初内住乃至近住」，内住、等住、安住、近住，四住，「即此得无散乱」，这一句话，这里面是得无散乱，就是前面那四住。「调顺、寂静、最极寂静，即此无相无分别、寂静极寂静」，在九心住里边有调顺住，寂静住，最极寂静住，这是这个文里边说的「无相无分别」的意思，「无相无分别、寂静极寂静」的意思。「专注一趣」，在九心住里边那个专注一趣，「即此无转无动」，这指这个说的。「最后等持」，九心住最后等持，「即此无所希望、离诸作用；三摩地中，适悦相应，是名于内适悦」。

这是第一科「明作意」，现在第二科「明除遣」。

玄二、明除遣

如是精勤于所生起一切外相，无所思惟，不念作意；即由如是不念作意，除遣所缘。

就是这样子你「精」进勇猛地，「于所生起」的「一切外相」，外边的事相，「无所思惟，不念作意」，「即由如是不念作意，除遣所缘」，就把这个所缘的杂乱的境界除遣出去。

地二、由内摄其心（分二科） 玄一、明行境（分三科） 黄一、标

彼于其中修习瑜伽，摄受适悦，复行有相有分别不净等境。

此是第二科「由内摄其心」，前面是「不念作意」，现在是「内摄其心」。分二科，第一科「明行境」，心行于境。分三科，第一科是「标」。

「彼于其中」，彼那个禅师在止观里面，「修习」止观的时候，「摄受适悦」，你能够令心安下来，感觉到适悦，不管是眼耳鼻舌身，乃至到意，都是感觉到很喜悦的。「复行有相有分别不净等境」，初开始也有的人修观比较相应，也能够令你的身心适悦；有的人修止的时候，也会感觉到适悦。但是现在这个文，「复行有相有分别不净等境」，那前面那句话，就是在止上说的了。前面是修止，令你的身心适悦，但是你不要贪着这个适悦，你又能够把你的心，行于「有相有分别不净等境」，还在这里观察。那么这是「标」。

黄二、征

云何而行？

怎么样来「行」于有相有分别不净等境呢？

黄三、释

谓由随相行、随寻思行、随伺察行，毘钵舍那行彼境界，而非一向精勤修习毘钵舍那，还舍观相，复于所缘思惟止行。

这是第三科解「释」。

「谓由随相行、随寻思行、随伺察行，毘钵舍那行彼境界」，分这三个阶段，三门的毘钵舍那，用这三个次第来行于境。「而非一向精勤修习毘钵舍那」，但用这三个相，去观察所缘境的时候，你不要一直的这样子，「而非一向」，不要一直精勤的修毘钵舍那。「还舍观相」，又把这三种次第的观察又弃舍了，「复于所缘思惟止行」，思惟奢摩陀的止行，这个止行。这上用「思惟」两个字，这个思惟，是思惟所缘境，但是不是观，不是观而作「思惟」，是什么意思？你要思惟所缘境，你的心容易安住在所缘境。你的功夫稍微进步了，只是用「念」，就能安住在所缘境，可是你功夫不到，你用「念」心里又跑了，用「思惟」就是有力量。

玄二、明除遣（分二科） 黄一、第一义（分三科） 宇一、标

由是因缘，彼于尔时，于所缘境，不舍不取。

这是第二科「明除遣」，分二科，第一科是「第一义」，下面是「标」。

「由是因缘，彼于尔时，于所缘境，不舍不取」，由于前面这样用功修行的呢，你这位禅师，「彼于」那个时候「于所缘境」，也「不舍」，也「不取」了，达到这个程度。这是「标」，下面解「释」。

宇二、释

由于所缘止行转故，不名为舍；即于所缘不作相故，无分别故，不名为取。

「由于」你内心在「所缘」境上，「止行转故」：这个止的心行在活动，在修止。这样作的时候「不名为舍」：不叫作舍，因为没有可舍的。「即于所缘不作相故，无分别故」：你在所缘境上，你不去分别相。「无分别故，不名为取」：这个取，你若分别呢，就是取所缘境，就是「不作相故，无分别故，不名为取」，就是没有舍也没有取。

宇三、结

即由如是内摄其心，除遣所缘。

说是由于你这样子，把这心不要向外攀缘，弃舍外面的境界「内摄其心」，在所缘境上安住下来，就是「除遣」了「所缘」的一切相，令心安住。这是「第一义」，下面有「第二义」的解释。

黄二、第二义

又于其中，不取观相故，于缘无乱；取止行故，而复缘于所知事相。

「又于」所缘境中「不取观相」：观相，观察所缘境种种的差别相，周遍寻思、周遍伺察。「于缘无乱」：你不取观相，你的心在所缘境上就不会散乱。「取止行故，而复缘于所知事相」：因为你这时候修止，你还是来缘所知事的同分影像的境界，这样子令心离一切分别。

这是「第二义」的解释，下面第三科「显得失」。分三科，第一科是「辨相」。分二科，第一科是「失」。

天三、显得失（分三科）　地一、辨相（分二科）　玄一、失

若于所缘，唯数胜解，不数除遣；即不令彼所有胜解，后后明净，究竟而转；不能往趣，乃至现观所知境事。

「若」是你这位修止观的人，在「所缘」境上，「唯数胜解」，唯独是数数地去观察所缘境，就是强有力地去思惟。「不数除遣」，你不数数地把所缘境弃舍了，一直地这样思惟观察。「即不令彼所有胜解，后后明净」，这样的观察有什么不对呢？「即不」能够「令彼所有的胜解」，你作如是观察的时候，「后后明净」后来的胜解，又后来的胜解，比前面的胜解明净，你就做不到这里了。「后后明净，究竟而转」，使令你胜解的智慧，愈来愈进步，达到最圆满的境界。

「不能往趣，乃至现观所知境事」，因为你不除遣的话，你只是做如是观，你就「不能往趣」不能达到，不能向前进达到一个境界，什么境界呢？「乃至现观所知境事」，就是无分别智出现了，就是得入圣道了，「乃至现观所知境事」情，你达不到了。「现观所知境事」，就是无分别智见到诸法无我的真理了，那就是圣人了！你达不到那个境界，这是一个过失。现在下面第二科是「得」。

玄二、得

由数胜解，数除遣故；后后胜解，展转明净，究竟而转；亦能往趣，乃至现观所知境事。

「由数胜解，数除遣故」，由于你一次又一次地去观察所缘境，而又能数数地把所缘境弃舍了，不观察了。「后后胜解，展转明净」，这样子「数数除遣」，等于是修止了。这样子呢，后来的这个胜解的智慧「展转」就「明净」，比以前的智慧，就是明了性特别的强了；而又是特别清净，没有贪瞋痴的烦恼，也没有惛沈，也没有散乱，就是展转明净「究竟而转」，就达到圆满的境界了。「亦能往趣，乃至现观所知境事」，这样子你这智慧就能达到「现观所知境事」情了。这是「得」，得到了功德。

地二、引喻（分二科）　玄一、得

譬如世间画师弟子初习画业，先从师所受所学样，谛观谛观作彼形相，作已作已，寻即除毁；即除毁已，寻复更作。如如除毁，数数更作；如是如是后后形相，转明转净，究竟显现。如是正学，经历多时，世共推许为大画师，或堕师数。

这底下说是譬「喻」，分二科，第一科是「得」。

「譬如世间画师弟子初习画业」，譬如世间上的画师和弟子，跟他学画的人。「初习画业」，那个弟子初开始学习画的事情的时候「先从师所受所学样」，先从他的老师那里，拿到一个所学的样本。「谛观谛观作彼形相」，你要认真地观察这个样本，观了一次又观一次，观了一次又观一次，「作彼形相」，然后你用笔把那个所观的像，自己写出来。「作已作已，寻即除毁」，作了一次，又作了一次，然后就把你所作的像，所画出来的像，弃舍了。「即除毁已，寻复更作」，但是过了一会儿，你又再作，又根据那样本、样品，再作出这个像。「如如除毁，数数更作」，如是如是的除毁，又一次又一次地把它画出来。「如是如是后后形相，转明转净」，后来画出来的这个像，就会明净。就是「究竟显现」，就圆满的出现了。「如是正学，经历多时，世共推许为大画师」，你这样经历多时的画，「世共推许」，这社会上的大众，共同地就赞叹你是「大画师」了；「或堕师数」，或者是你够资格为人老师，教人学画了。这是「得」，下面是「失」。

玄二、失

若不数除所作形相；即于其上数数重画，便于形相永无明净究竟显期。

「若不数除所作」的「形相」；「即于其上数数」的「重画」，「便于形相永无明净究竟显期」，究竟明显的实现了，这是「失」。

地三、合法

此中道理，当知亦尔。

画画是这样子，现在修止观的道理，也是这样子。这是「合法」，所以也应该，数数胜解，又数数除遣；数数除遣，又数数胜解，要这样修止观。

天四、显随应（分二科）　地一、标义

若于此境起胜解已，定于此境复正除遣；非于此境正除遣已，定于此境复起胜解。

这是第四科「显随应」，分两科，第一科「标义」。

「若于此境」，若于这个境界、这个样品，「起」了「胜解」以后，这个所缘境做如是观了以后，「定于此境复正除遣」，你又把这个境界弃舍了。「非于此境正除遣已，定于此境复起胜解」，这还有一个不同，就是：不是对这个境界除遣了以后，「定于此境复起胜解」，也不是决定这样子。

这是「标义」，下面「举事」。分成两科，第一科是「定正除遣」，分两科。第一科「举狭小」的「境」界。

地二、举事（分二科）　玄一、定正除遣（分二科）　黄一、举狭小境

于狭小境起胜解已，即于狭小而正除遣。

最初开始你的心力不够，这个所缘的境界不要太广大，狭小的境界。比如说观这个白骨，你就观一个，观这一个白骨，「于狭小境起胜解已，即于狭小而正除遣」，又把它放弃了。这是观「狭小境」。

黄二、例广大等

广大无量，当知亦尔。

如果以后你又进步了，你观察这个白骨，你观得「广大」，从你所静坐的房间全是白骨，乃至到海边、到城市里去所有的人，在那里走路的人、在那里说话的人，统统都是白骨。这是「广大」。「无量」呢，全世界的人统统都是白骨。「当知亦尔」，也是这样子要数数除遣。

这是第一科「举狭小境」，第二科「例广大等」，这是「定正除遣」这一科。现在第二科「不定胜解」，分两科，第一科「举狭小境」。

玄二、不定胜解（分二科）　黄一、举狭小境

于狭小境正除遣已，或于狭小复起胜解，或于广大复起胜解，或于无量复起胜解。

「于狭小境正除遣已，或于狭小复起胜解，或于广大复起胜解」，但是把狭小境弃舍了以后，还是又观察这个狭小，观察这个狭小的境界而起胜解；或者是于广大复起胜解，不于狭小境界起胜解；「或于无量复起胜解」，这是又这样的不同。第二科「例广大等」。

黄二、例广大等

于其广大，及于无量，当知亦尔。

你于「广大」的境界起胜解，然后又除遣，除遣以后，又可能于狭小的境界起胜解了，是这样子，这是不定的。

《披寻记》一〇二九页：

于其广大及于无量当知亦尔者：谓于广大或于无量，正除遣已，非定于此复起胜解，例狭小境，知此亦尔。

天五、辨显现（分二科）　地一、色法

若诸色法所有相貌影像显现，当知是麤，变化相似。

下面是第五科「辨显现」，分两科，第一科是「色法」。

「若诸色法所有相貌」，若是你的所缘境，就是观白骨，那么观青瘀、观脓烂、观这些散坏这些境界，这是色法的相。所有相貌的影像显现出来「当知是麤」，因为这个色法是有形相的，是粗的。「变化相似」，它前后的变化是相似的，或者是不相似的。就是你观察这个所缘境，前作观的时候，起胜解是这样子的；后来除遣了以后，又观察和前面是相似的，或者是不相似的，这些事情。

地二、无色法

诸无色法假名为先，如所领受增上力故，影像显现。

现在第二科「无色法」。

「诸无色法」，其他的无色，不是属于四大的，「无色法」。「假名为先」，那就得怎么样才能显现呢？要用名字，要用名字修无我观。这个「无我」，这是一句话，就要假借名字为先，就是文句了！以文句来显示这个所缘境。「如所领受增上力故，影像显现」如你领受，领受那个善达瑜伽师的教授，让你修诸法如，这些观察：观受是苦、观心无常、观法无我。这领受的，这有一个强大的力量，那你把所领受的这个法义、影像显现在心里面，显现在心里面，那就是以名、以文句，把它显现出来。

戊三、结

如是一切，名正加行。

这是把前面的文，结束这一段。

《披寻记》一〇三〇页：

诸无色法假名为先等者：诸有色法相貌，可取同分影像，当知是麤；无色不尔，唯由语言之所呼召，方可显了，是故此说假名为先，影像显现，由诸无色名蕴摄故。

「诸无色法假名为先等者：诸有色法相貌，可取同分影像，当知是麤」，这是粗。「无色不尔，唯由语言之所呼召，方可显了，是故此说假名为先」，这个假名，就是文句。说话就是有声音，不说话就是文句。那么文句也好、说话也好，都是假名为先。「影像显现」，依此文句在心里面显现出来一个影像。「由诸无色名蕴摄故」，没有色的就是名，就是受、想、行、识是名，那就没有色的形相了。

申二、结

如是九种白品加行，于奢摩他、毘钵舍那当知随顺。

前面这一大段，是结束这一段。这「九种」的「白品」，属于善的、属于有功德的「加行」的方法，对于所修的「奢摩他、毘钵舍那，当知」是「随顺」的，容易令它增长、令它有进步。

未二、黑品摄

与是相违九种加行，于奢摩他、毘钵舍那当知违逆。

这是第二科「黑品」，前面是「白品」，这是「黑品」。

「与是相违九种加行」，和前面相违反的九种加行，那就是黑品了。「于奢摩他、毘钵舍那」的修行，「当知」是「违逆」的，就是不随顺的，就是你不能进步了。

午四、总结

如是黑品、白品差别建立加行有十八种，如是名为心一境性。

「黑品」九种、「白品」九种，「有十八种」，「如是名为心一境性」。「心一境性」说完了。

辰二、障清净处（分二科）　巳一、征

云何净障？

这是第二科，前面说「心一境性」是一大科，现在是第二科「障清净处」，分两科，第一科是「征」。

「云何净障」，怎么叫做净障呢？清净自己内心的障碍。这是「征」，下面解「释」，分两科，第一科是「别辨相」，分四科，第一科是「标」。

巳二、释（分二科）　午一、别辨相（分四科）　未一、标

谓即如是正修加行诸瑜伽师，由四因缘能令其心净除诸障。

这四个方法，能令你从心里面排遣出去一切的障碍。这是「标」数，下面是「征」。

未二、征

何等为四？

第二科「何等为四？」是「征」，下面第三科「列」出来。

未三、列

一、遍知自性故，二、遍知因缘故，三、遍知过患故，四、修习对治故。

「遍知」障的「自性」，「遍知」障的「因缘故」，「遍知过患故」，「修习对治故」，这四种。

未四、释（分四科）　申一、遍知自性（分五科）　酉一、征

云何遍知诸障自性？

这是第四科「释」，分四科，第一科「遍知自性」。分五科，第一科「征」。怎么叫做「遍知诸障」的「自性」呢？诸障的体性。这是「征」，下边是「标」。

酉二、标

谓能遍知障有四种。

「谓能遍知障有四种」不同。

酉三、列

一、怯弱障，二、盖覆障，三、寻思障，四、自举障。

这是第三科，是「列」，「一、怯弱」也是「障」，「二、盖覆障，三、寻思障，四、自举障」，就是分这么四科，下边第四科解「释」，先解释「怯弱障」。

酉四、释（分四科）　戌一、怯弱障

怯弱障者：谓于出离及于远离勤修行时，所有染污、思慕、不乐、希望、忧恼。

「怯弱障者」，什么叫做「怯弱障」呢？「谓于出离及于远离勤修行时，所有染污、思慕、不乐、希望、忧恼」，这叫做「怯弱障」。「谓于出离」，就是对于这个出离生死的系缚，「及于远离」，就是远离这些諠闹，待在寂静处勤修行的时候，「所有染污、思慕、不乐、希望、忧恼」，这就叫作怯弱障。

《披寻记》一〇三〇页：

染污思慕等者：谓与在家及出家众乐相杂住，若未会遇，思慕欲见，是名思慕。不乐远离，寂静而住，是名不乐。广大希欲，不知喜足，是名希望。于妙五欲，若求不得，得已复失，心生愁戚，是名忧恼。如是一切，染污相摄，故说为障。

「染污思慕等者：谓与在家及出家众乐相杂住」，就是这个人他欢喜和在家人在一起住，欢喜和出家的人在一起住。「若未会遇，思慕欲见」，他欢喜同某一个人在一起住，如果没有遇见在一起的时候，心里面就想念，想要和他见面，「是名」叫作「思慕」。「不乐远离」，如果在一起住了，就不愿意分离「寂静而住」。「不乐远离，寂静而住」，不欢喜远离，寂静而住。远离这些在家人，远离这些出家众，你单独一个人寂静而住「是名不乐」，这个「不乐」是这样意思。前边是「思慕」，也是染污；这个「不乐」，也是染污。

「广大希欲，不知喜足，是名希望」：这个「希望」什么意思呢？广大的希欲，他的希望，事情很多，吃东西嘛，要吃这一样，还要一样，再吃一样，很多样！就是广大的希欲；穿衣服够了，不，再做一件，再做一件……。反正这食、衣、住，要很多很多的，广大的希欲。「不知喜足」，这一样、两样不知道，不感觉满足「是名希望」。如果这样子，就不容易满足，不容易满足，心情就不舒服了。「于妙五欲，若求不得，得已复失」：你的希欲、希望心太多，这个妙的五欲，若求不得的时候，得已复失的时候「心生愁戚」，求不得，心里也不欢喜；得已复失的时候，心里也是忧愁，是名叫做忧恼，「是名忧恼」。

「如是一切染污相摄，故说为障」：这说的这些事情，染污的「思慕」、染污的「不乐」、染污的「希望、忧恼」，这一切染污相摄的，这就是障。这样的情形，你这个出离修学止观的事情，就修不来了！修不来了，然后结果呢，自己对自己也没有

信心，唉呀！我的业障重，我不能得圣道。其实在呢，就是你自己前面这么多的事情障碍你，你没有这个事情，就没有障碍嘛。

戊二、盖覆障

盖覆障者：谓贪欲等五盖。

这个「盖覆障」，怎么叫作「盖覆障」呢？「谓贪欲等五盖」。就是贪欲、瞋恚、睡眠、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖，这些盖，这个也是「盖覆障」。你要修止的时候，它来做障碍；修观的时候，也做障碍，让你修不成，这止观很难修成了。这个前边说的这个「怯弱障」，不是静坐的时候，不是静坐的时候，有这么多的问题。这「盖覆障」，是你修止观的时候，它有这么多的问题来障碍你。下面第三科「寻思障」。

戊三、寻思障

寻思障者：谓欲寻思等染污寻思。

这个「寻思」就是：「欲寻思」、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思，各式各样的寻思，这个是通于静坐、不静坐的事情。你有这样的想，我想要回家看看...！就是很多的事情。那这样子，也就引起了修止观的困难。这是「寻思障」，下面「自举障」。

戊四、自举障

自举障者：谓于少分下劣智见，安隐住中而自高举。谓我能得，余则不尔，乃至广说，如前应知。

「自举障者：谓于少分下劣智见，安隐住中而自高举」，就是这个人，他能够没有前面这些障碍，没有前面这些「怯弱障、盖覆障、寻思障」，都没有！那么他能放下心来安住地修止观了。修止观当然就有成就了，有了成就，一开始当然是「少分」的、「下劣」的「智见」，那么就是得到未到地定了，智见。「安隐住中」，得到未到地定，心里也很能安隐地，在这里面「而自高举」，自己就高起来了。这个「高」呢，自己有了成就了，也是高；这个「举」，不高。不高，举起来就高了，自己把自己举起来，自己认为自己怎么怎么地。

「谓我能得，余则不尔」，这个「而自高举」是什么相貌呢？他说我才能得到，你们都不能得「余则不尔」，那么有这样的分别心。「乃至广说」，如前面说过「如前应知」。这些叫「自举障」。

酉五、结

是名遍知诸障自性。

「诸障」的体「性」是这样子，结束这一段。

申二、遍知因缘（分二科） 酉一、征

云何遍知诸障因缘？

第二科「障清净处」，它是分四科，第四科里面又分四科，第一科「遍知自性」，已经讲过了，现是第二科「遍知因缘」。分二科，第一科是「征」。

「云何遍知诸障因缘？」怎么样才知道这么多的「障」碍生起的「因缘」？这是「征」，下边第二科是解「释」，分二科。第一科是「初障」，分二科，第一科是「标」。

酉二、释（分二科） 戌一、初障（分二科） 亥一、标

谓能遍知初怯弱障有六因缘。

前面的一句话是问，这等于是回答，能够遍知第一个障碍，就是「怯弱障」，它是有「六」个「因缘」生起的。这是「标」，第二科是「列」。

亥二、列

一、由先业增上力故，或由疾病而扰恼故，其身羸劣；二、太过加行；三、不修加行；四、初修加行；五、烦恼炽盛；六、远离犹未串习。

「一、由先业增上力故」，「怯弱」就是自己对自己没有信心，修学圣道，认为自己没有这个能力，就叫怯弱。这个怯弱的因缘，第一个是「先业」力，就是前一生的业的力量，使令他现在有这样的怯弱的这种心理。「或由疾病而扰恼故，其身羸劣」，或者是因为有病，病来扰乱他，使令他的身体不够强壮，身不强壮，心理也受影响，就没有自己的信心。

「二、太过加行」，第二个原因是太过加行，就是他用功修行的时候，用的力量太过了，太过了也对身体也不好，所以也会引起这样的想法。

「三、不修加行」，第三个原因呢，他不努力修行！不努力修行，他也就感觉到自己不能得圣道，他也就会有这种怯弱的心情。

「四、初修加行」，第四个是初开始努力修行的时候，他就感觉到自己不行，自己很难得圣道，这个初修加行的时候，自己的身口意都是很粗重的，所以会有很多的困难，所以就会有怯弱的想法。

「五、烦恼炽盛」，第五个原因，用功修行就是调伏烦恼，但是感觉烦恼特别重，不容易调伏，也就不能得圣道了！所以自己就会有这种想法。

「六、远离犹未串习」，修学圣道须要有远离，像前面讲的：在寂静处，身远离、心远离，有这些种种的因缘。但是他对于这种远离的，修学圣道的因缘，他没有串习，没有习惯这件事，修道的因缘不俱足，所以也就感觉到困难，就有怯弱的这种想法。这是怯弱有这么多的因缘生起的。

戌二、余障（分二科） 亥一、总标因缘

遍知盖覆、寻思、自举障因缘者：谓于随顺盖覆、寻思及自举障处所法中，非理作意，多分串习，是名盖覆、寻思、自举障之因缘。

前面这是「初障」，现在是其「余」的三种「障」碍。分二科，第一科是「总标因缘」。

「遍知盖覆」，要能够详细的知道盖覆障、寻思障、自举障，这三种障生起的因缘者。「谓于随顺盖覆、寻思及自举障处所法中，非理作意」，这三种障的因缘，总而言之，是什么呢？是随顺盖覆障、随顺寻思障、及随顺自举障的处所，就是引起盖覆、引起寻思、引起自举障的处所，这个「处所」就是生起这种障的因缘，就叫处所了。在这些法中，「非理作意」，不合乎道理的去分别思惟。「多分串习」，在自己的身口意里边，尤其是在第六识里边，多数习惯了这样非理的作意，当然这样就容易生起盖覆障、寻思障、及自举障，就有这种困难了。「是名盖覆、寻思、自举障之因缘」。

这是「总标因缘」，下边第二科「别释作意」，分五科，第一科「随顺贪欲盖」。

亥二、别释作意（分五科）　天一、随顺贪欲盖

若不作意思惟不净，而于净相作意思惟，是名此中非理作意。

这下面就说到非理作意多分串习的相貌。「若不作意思惟不净」，这位发心用功修行的人，他不作意、不警觉他的心，他一直的随顺原来的习惯，不作意去思惟不净。思惟不净这是修行人的作意，现在这个人不警觉自己思惟不净；「而于净相作意思惟」，就是随顺原来的习惯，就是对于净相去作意思惟去，「是名此中非理作意」。这就是盖覆障的非理作意，这样子，你自然贪欲就会强起来，那修止观的时候，就受到障碍。

天二、随顺瞋恚盖

若不作意思惟慈愍，而于瞋相作意思惟，是名此中非理作意。

第二科「随顺瞋恚盖」。

「若不作意思惟慈愍」，没有慈愍的思惟作意，就是平常的时候，也没有作意，没有慈愍的作意思惟，遇见一种恼乱的因缘的时候，更没有慈愍的作意思惟。「而于瞋相作意思惟」，对这忿怒相，这样子去思惟的，「是名此中非理作意」，这就是一个瞋恚盖的非理作意。

天三、随顺惛沈睡眠盖

若不作意思惟明相，而于闇相作意思惟，是名此中非理作意。

这是第三科「随顺惛忱睡眠盖」。「作意思惟明相」，他会减少睡眠，「若不作意思惟明相，而于闇相作意思惟，是名此中非理作意」。这是睡眠盖，惛沈睡眠盖的生起因缘，是名此中的非理作意。

天四、随顺掉举恶作盖

若不作意思惟奢摩他相，而于亲属、国土、不死，昔所曾更欢娱、戏笑、承奉等事，

诸恶寻思作意思惟，是名此中非理作意。

这是第四科「随顺掉举恶作盖」。

「若」这位修行人，「不作意思惟奢摩他相」，那就是：奢摩他相就是九心住，但是你不这样去约束自己，「而于亲属」对于亲属的寻思、国土的寻思、不死的寻思，「昔所曾更」过去所曾经经过的事情，「欢娱、戏笑」的事情，男女「承奉等事」，「诸恶寻思作意思惟，是名此中非理作意」，那你的掉举、恶作的事情就很多了。

天五、随顺疑盖

若不作意思惟缘性缘起，而于三世诸行计我、我所，不如理想作意思惟，是名此中非理作意。

这是「随顺疑盖」。这位修行人，「若不作意思惟缘性缘起」，这十二缘起，不思惟这个道理，「而于三世诸行计我、我所」，执着我，我现在怎么怎么样；我未来要怎么怎么样；过去怎么样。这样不如理的思想，作意思惟，就会引起很多的疑惑！对三宝有疑惑，对自己有疑惑，「是名此中非理作意」。

申三、遍知过患（分三科）　酉一、征

云何遍知诸障过患？

这是第三科「遍知过患」，这个障的过患。前面第一科是「遍知自性」，第二科「遍知因缘」，现在第三科「遍知过患」。分三科，第一科是「征」，怎么样才知道「诸障」的「过患」呢？

酉二、释

谓遍了知此障有故，于其四种未证不证，已证退失，

下面第二科解「释」。「谓」普「遍」的会通达，会明白「此障有故」，前面这四种障，若是有的话「于其四种未证不证」。对于这个四禅：你若没有证得四禅，你就不能证得；你若有这四种障，已经证得的，还会退失的。

《披寻记》一〇三一页：

于其四种未证不证等者：此中四种，谓四静虑应知。

败坏瑜伽所有加行，有染污住，有苦恼住，自毁毁他，身坏命终生诸恶趣。

「败坏瑜伽所有加行」你有这四种障的时候呢，就能破坏你瑜伽的所有的加行，你努力修行的事情，都被这四种障破坏了。「有染污住，有苦恼住」，你内心里面，长时在染污的境界里边活动，是「染污住」。在染污境界里边活动有什么不对？「有苦恼住」，你就会有很多的苦恼，染污就会引出来种种的苦恼。「自毁毁他，身坏命终」，你有这个染污的烦恼，引起了苦恼以后，会怎么样呢？就是自己破坏自己，也破坏了他人，「身坏命终」，这个身体败坏了以后，生命结束了，就「生诸恶趣」。

酉三、结

是名遍知诸障过患。

「是名遍知诸障」的「过患」。

《披寻记》一〇三一页：

败坏瑜伽所有加行等者：初夜后夜经行宴坐，从顺障法净修其心，是名瑜伽所有加行。未能断除欲所引喜、欲所引忧，不善所引喜、不善所引忧、不善所引舍，是名有染污住。未能修习欢喜安乐及三摩地，是名有苦恼住。

「败坏瑜伽所有加行等者：初夜后夜经行宴坐，从顺障法净修其心，是名瑜伽所有的加行。」就是爱惜时间，睡眠减少，争取时间径行宴坐，从这个「顺障法」，你的身口意的活动，随顺这个障碍的境界，随顺障碍； 现在修行的时候，是「净修其心」，就是清净自己的心，来破除一切障碍，「是名瑜伽所有」的「加行」。

「未能断除欲所引喜、欲所引忧」，这位修行人有这个障碍的时候，他就不能断除去欲所引喜，看见了欲的时候，心里欢喜，因欲而有喜；这爱着欲的心情，还不能断除。「欲所引忧」，有了欲，会有喜，但是也会有忧，有这样的忧愁。「不善所引喜」，前面这两句话单说欲，还有其他的一切恶不善法，这恶不善法所引喜，或者「不善所引忧，不善所引舍」，因为虽然是不善，但是他的三业，有的时候，也会有舍的时候，「是名有染污住」。

「未能修习欢喜安乐及三摩地，是名有苦恼住」，他不能够修习于善法，于戒定慧有欢喜心，于善法加行，不能生欢喜心。这个「欢喜」是指修行的时候；「安乐」是成就的时候。「及三摩地」，这个是你所成就的法，所成就的禅定。「是名有苦恼住」，这个善法不成就，就成就了染污法，「是名有苦恼住」。

申四、修习对治（分三科） 酉一、征

云何名为修习对治？

第四科「修习对治」，前面第三科「遍知过患」。现在是，有这样的问题了，怎么样来对治？分三科，第一科是「征」。第二科是解「释」。怎么样才能够修学一种法门，灭除去这些过患、这些错误呢？

酉二、释（分二科） 戌一、初障（分二科） 亥一、总对治

谓诸怯弱总用随念以为对治，由随念作意庆悦其心，令诸怯弱已生除遣，未生不生。

这是解「释」，分两科。第一科先解释「初障」的对治。分两科，第一科是「总对治」。

「总用随念以为对治」，有怯弱障的时候，怎么样来对治呢？就是总起来说，用随念的方法来对治这个怯弱障。「由随念作意庆悦其心」，你修随念作意的时候，令自己内心就会生欢喜，「令诸怯弱已生除遣」，生了欢喜心之后，就能使令这些怯弱的心情，已经生起的能灭除；「未生」的就「不生」了，这个怯弱不生起，也就不会生起了。这是说这个总的对治的方法。下面第二科是「别对治」，分四科，第一科「由精进平等通达」。

亥二、别对治（分四科） 天一、由精进平等通达

其身羸劣，太过加行，初修加行，用于精进平等通达以为对治。

「其身羸劣」，这个怯弱障，由先世的因缘，现在身体有病，使令身体力衰弱了，也会有怯弱障。或者是用功太过头，睡眠太少了，饮食太少了，你也会引起这个怯弱障。或者初修加行的时候，这个时候，「用于精进平等通达以为对治」。这个「精进」不要太过头，也不要不及，就叫做「平等」，用这个平等的精进来对治这件事。用「通达以为对治」，「通达」下面有解释，就是对于自己虽然发了出离心，愿意修学圣道，但是还有很多不明白的，不明白的就会引起错误，就会引起很多的障碍；现在要通达，通达了就不犯错误，不犯错误，这个怯弱的心情就不生起了。说是「以为对治」，要这样来对治。这是第一科「由精进平等通达」，第二科「由恭敬听闻请问」。

天二、由恭敬听闻请问

不修加行，用恭敬听闻勤加请问以为对治。

这个「不修加行」，那么就是出离心不够，没有力量；或者是不明白怎么样加行，所以「不修加行」。那怎么办法呢？「用恭敬听闻」，用自己的恭敬心，去听闻这个善巧通达瑜伽的善知识，听闻他的教导；「勤加请问」，你不要就一次，你要多次的去请问这位善知识。「以为对治」，来对治自己的这些问题。我们一般人的习惯，一有困难，就放弃了，就不修行，就算了。现在这上说你有问题的时候，你应该请问，「恭敬听闻勤加请问以为对治」，这样子使令自己这个「不修加行」的问题，就解决了，就是继续地修学圣道。

天三、由净行所缘加行

烦恼炽盛，用不净等所缘加行以为对治。

第三科，这个「烦恼炽盛」，这个地方就是指这个欲烦恼很重，就要用这个「不净」观来对治；如果瞋烦恼呢？那就用慈愍所缘来「以为对治」。就是五停心的这种方法，「用不净等所缘加行以为对治」。

天四、由思择方便

若未串习，即用如是思择方便以为对治。谓我昔于远离不串习故，今于修习远离生起怯弱；我若于今不习远离，于当来世定复如是。故我今者应正思择，于其远离舍不喜乐，修习喜乐。

第四科「由思择方便」。

「若未串习」，说我也修加行了，修加行修行得非常缓慢，有时修，有时不修。你不能够连续不断地去修行，得大自在，不能这样子。「即用如是思择方便以为对治」，就用这个样的，要用这样的思择，思惟抉择的方法，来对治自己的「未串习」的这种障碍。怎么叫做「思择方便」呢？

「谓我昔于远离不串习故，今于修习远离生起怯弱」，就这样思惟。谓我以前对于「远离」这件事，不与人同住，在寂静处用功，身远离、心远离，这些事情，我没有这样，没有这种经验，没有这样做过；「今于修习远离，生起怯弱」，现在要到远离处去修学圣道，心里面有点恐怖，不欢喜。

「我若于今不习远离，于当来世定复如是」，说我现在，我若在现在的时候，我

不去学这个「远离」；我要在大众里住，我要很多人在一起住，在一起谈话，愿意说什么话都可以，愿意到什么地方走一走，就去走一走，身掉举、心掉举、口掉举这样子。我不愿意在远离处修学圣道，我现在不愿意。「于当来世」，定不能远离，将来还是这样子；这样子就不能修学圣道了，不能修学圣道，就不能解脱生死苦了。

「故我今者应正思择，于其远离舍不喜乐，修习喜乐」，所以我现在应该「正思择」，要认真的去观察这件事。「于其远离舍不喜乐」，对于「远离」的这件事，我要放弃这个不欢喜的心情；「修习喜乐」，欢喜远离处，修学圣道。

戊二、余障

余盖覆等非理作意，用彼相违如理作意以为对治。

「余盖」，其他的这些盖，这个贪欲盖、瞋恚盖、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖，一共五盖，那些非理的作意。这些盖，实在就是内心的问题，都是不合理的思惟。「用彼相违」的「如理作意以为对治」，就是慈愍所缘、缘起所缘这些对治。

酉三、结

应知是名修习对治。

《披寻记》一〇三二页：

用于精进平等通达以为对治者：发勤精进，不缓不急，平等双运，是名平等精进。若于种种止举舍相，入住出相，能善了知，能无忘失，能善通达，无间修作，殷重修作，是名通达众相相应精进。义如菩萨地说。（陵本四十二卷二十页）由是当知，其身赢劣，太过加行，用平等精进以为对治；初修加行，用于通达众相相应精进以为对治。

「用于精进平等通达以为对治者：发勤精进，不缓不急，平等双运」，这个平等就是不缓不急，这叫平等双运，就是不缓不急，「是名平等精进」。「若于种种止举舍相，入住出相」，若是你在静坐的时候，种种的止，种种的境界，出现的时候，这个时候应该用「止」，这个时候应该用「举」，这个时候应该用「舍」、用观。「入住出相」，这个时候应该「入」定，应该「住」定，应该「出」定，这些事情。「能善了知」，你能知道是怎么样用，「能无忘失」，到那个时候应该用举，你没有忘，就用举；到时候忘了，或者怎么样怎么做了。但是你能不忘失。「能善通达，无间修作，殷重修作，是名通达众相相应精进。义如菩萨地说。（陵本四十二卷二十页）由是当知，其身赢劣，太过加行，用平等精进以为对治；初修加行，用于通达众相相应精进以为对治」。

午二、显略义（分二科）　未一、辨（分四科）　申一、自性

又遍了知诸障自性，是能障碍，是能染污，是黑品摄，是应远离。

这是第二科「显略义」，前面是广说这些事情，现在举提要的来说明这件事。分两科，第一科是「辨」。分四科，第一科说到「自性」。

「又遍了知诸障」碍的「自性」，诸障碍的自性，「是能障碍」，能障碍你修学止观。「是能染污」，染污你的心，令你的心不清净，这「是黑品摄」，有过失的。「是应远离」，那么你应该远离这些障碍，不应该为这个障所障碍。这是告诉我们应该远离这些障碍。

申二、因缘

能遍了知如是诸障远离因缘，方可远离，故应寻求诸障因缘。

这是第二科是「因缘」。

「能遍了知如是诸障远离」的「因缘」，远离诸障的因缘，第一障、第二障、第三障、第四障，远离的因缘；你知道这样，你才能够远离的。「故应寻求诸障因缘」，所以应该知道，你要去探求、去观察，诸障生起的因缘。

申三、过患

能遍了知于应远离不远离者，有何过患，故应寻求诸障过患。

第三，你若认真地、要明白应远离而不远离的话，会有什么过患？将来你就能解脱生死苦了，「故应寻求诸障过患」。

申四、对治

既远离已，更复寻思如是诸障，云何来世当得不生？故应寻求修习对治。

这第四科是「对治」。

「既远离已，更复寻思如是诸障」，你还要思惟这个诸障的事情。「云何来世当得不生」，这个你修「远离」了以后，你还应该知道「诸障」，怎么样用功修行，来世的时候，没有这些障碍的生起，还要知道这些事。「故应寻求修习对治」，这样说呢，将来没有障碍的生起，那你一定现在发心修习对治。修习对治，把这障碍除掉了，将来就不会再有这件事了；如果你不修习对治，现在有障碍，将来还是有障碍。

未二、结

由是因缘，能令其心净除诸障。

所以「由是因缘，能令其心净除诸障」，你这样地去思惟、去观察，那么「由是因缘，能令其心净除诸障」，这是结束这一段文。

卯二、总显（分二科）　辰一、长行（分三科）　巳一、止观品类（分二科）　午一、众多

当知此中由随顺教有众多故，毘钵舍那亦有众多；毘钵舍那有众多故，令奢摩他亦有众多。

第二科「总显」，前面是「别辨」，别辨这个「心一境性」，别辨这个「障清净处」。这一科已经说完了。现在第二科「总显」，就是心一境性和障清净处合在一起来说。这个分两科，第一科是「长行」。分两科，第一科是「止观品类」。又分两科，第一科是「众多」。

「当知此中由随顺教有众多故」，由于佛陀随顺众生的根性，所说的教法有很多，「毘钵舍那亦有众多」，你修观的观法也是有很多的。「毘钵舍那有众多故，令奢摩他亦有众多」，因为修观是很多；所以使令所修止的方法，也是有很多的。这时候是止观的品类是很多的。下面第二科是「无量」。

午二、无量

又复即此毘钵舍那，由所知境无边际故，当知其量亦无边际。谓由三门及六种事，一一无边品类差别。

「又复即此」，「即此毘钵舍那，由所知境无边际故」，毘钵舍那是智慧，这个智慧所知道的境界也是无边际的；就是这个缘蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧、处非处善巧，所知道的境界是很多的。「当知其量亦无边际」，这个智慧所知境无边际故，「当知其量亦无边际」，这个所知境是无量无边的，「亦无边际」，无边际，这是总说是无边际，但是究竟指什么说的呢？

「谓由三门及六种事，一一无边品类差别」，这上面，这个「毘钵舍那，由所知境无边际故」，这是原则上说，但是佛为众生说法的时候，他是说出来一个边际来。这是「谓由三门」，就是前面说的唯随相行毘钵舍那、随寻思行毘钵舍那、随伺察行毘钵舍那，这三门；「及六种事」，义、事、相、品、时、理，有六种事。「一一无边品类差别」，很多的。

《披寻记》一〇三三页：

由随顺教有众多故等者：如前已说，或乐净行、或乐善巧、或乐令心解脱诸漏，于相称缘安住其心。（陵本二十六卷十六页）即于其中不净所缘，乃至苦谛、集谛、灭谛、道谛，名随顺教。众相相称，名有众多，依此种种寻思六事差别所缘，是故说言毘钵舍那亦有众多。

「由随顺教有众多故等者：如前已说」，像前面都说过了，什么呢？「或乐净行、或乐善巧」，这个佛说这个教：有净行所缘、有善巧所缘，有很多的所缘境，但是说这么多，是什么意思呢？因为有的人欢喜净行所缘，有的人欢喜善巧所缘。「或乐令心解脱诸漏，于相称缘安住其心」，这就是解释前面或乐净行、或乐善巧。说是有的补特迦罗，他欢喜令心解脱，使令这个心解脱一切烦恼，「于相称缘安住其心」。那么你于「相称缘」有两个解释：就是你欢喜修不净观，你欢喜修缘起观，那么这样子与你的心相称；一个是你的烦恼，与你的烦恼相称，多贪众生修不净观，愚痴众生修缘起观，这也是相称。「安住其心。（陵本二十六卷十六页）即于其中不净所缘，乃至苦谛、集谛、灭谛、道谛，名随顺教」，这是随顺众生所宣示的教，而这四谛就是出世间的净惑所缘。「众相相称，名有众多」，这个众相相称，也还是有很多的。「依此种种寻思」，就是「六事差别所缘，是故说言毘钵舍那亦有众多」。

巳二、展转修习（分三科）　午一、令增广

悟入道理正修行者，如如毘钵舍那串习清净增上力故，增长广大；如是如是能生身心所有轻安奢摩他品，当知亦得增长广大。

有的人这个理智强，我有这样的烦恼，我用这样的法门来对治；但是有的人不欢喜。不欢喜，佛有说到很多的方法，那么这个方法不欢喜，可以换一个，方法很多。当然也还是就是这么多：有净行所缘、善巧所缘、净惑所缘，各式各样的所缘，应该由自己去加以选择，也是可以的。下面第二科「展转修习」，前面是「止观」的「品类」，现在「展转修习」，分三科，第一科「令增广」。

「悟入道理正修行者」，这个正修行者，经过一个时期的学习，他能明白这样的道理，就是修止观的这些法门的道理；那么悟入道理，然后他可以努力开始修行。「如如毘钵舍那串习清净增上力故，增长广大」，「如如」就是如是如是，你欢喜修缘起观，你欢喜修持息念、数息观，这样地、这样地毘钵舍那观。「串习清净」，你

不要间断，你连续不断地，用这个法门来调心，使令心清净。「增上力故」，因为你每次修行有多少相应，就在你心里面造成了一个力量。最开始造成力量，你不断修行，就不断地使令这个力量加强；所以一次又一次，一次又一次地这么修，你这个道力就增长广大了。就和烦恼的增长，道力是一样的，所以你应该有信心。我修一次，我昨天静坐不相应，今天静坐也不相应，自己就失掉了信心了；**现在不要，你不要失掉信心！**你烦恼重，由烦恼重就可以知道，可以修学圣道，也一样使令他强大起来。

「如是如是能生身心所有轻安奢摩他品，当知亦得增长广大」：「如是如是」，就是这样子的、这样子的，能生起身轻安、心轻安的奢摩他品，「当知亦得增长广大」，你要知道毘钵舍那增长广大，你这个奢摩他也一样能增长广大的，也会强大起来。

《披寻记》一〇三三页：

悟入道理正修行者：谓瑜伽师于缘无倒安住其心，随应解了所知境界，如实无倒能遍了知，是名悟入道理正修行者。

解释这句话。

午二、令转盛

如如身心获得轻安，如是如是于其所缘心一境性转复增长；如如于缘心一境性转复增长，如是如是转复获得身心轻安。

这是第二科「令转盛」，前面是「增广」。

「如如身心获得轻安」，就是如是如是地，这样的修奢摩他的止、修观，使令你的身心获得了轻安乐了，那就是得到未到地定以上了。「如是如是于其所缘心一境性转复增长」，如是如是于所缘境，使令你的心一境性展转地又增长广大，就是得了定。

「如如于缘心一境性转复增长，如是如是转复获得身心轻安」，你这样子在缘这个心一境性，展转地增长了，这个定力展转增长了。「如是如是转复获得身心轻安」，就是由未到地定进步到初禅，初禅的轻安乐就是强过未到地定，若是到了二禅又强过初禅，「转复」就是获得身心轻安。

午三、得转依

心一境性、身心轻安，如是二法展转相依、展转相属。身心轻安、心一境性，如是二法若得转依，方乃究竟。得转依故，于所知事，现量智生。

第三科「得转依」。你的「心一境性」，你的心安住在一个所缘境界上不散乱，也不昏沈，那么你就成就了「身心」的「轻安」。「如是二法展转相依」，这个身心轻安和心一境性，是展转相依止的，「展转相属」，心一境性是属于身心轻安，身心轻安也属于心一境性，互相依止，互相系属。「身心轻安、心一境性，如是二法若得转依，方乃究竟」，这两种法若得到转依了，你的身心轻安，心一境性方能究竟圆满。

「得转依故，于所知事，现量智生」，你若是得转依，这个「依」就是你的身心，就是「所依」，这个轻安乐也好，心一境性也好，还是以身心为所依止的。**现在所依止的转变了，是什么意思呢？**我们这个依止，这个身心也就是色受想行识里边，

除了贪瞋痴还是贪瞋痴；现在你修这个心一境性，修止观的时候，就是把所依止的色受想行识转变了。转变什么呢？就是把这个贪瞋痴，转变为无贪瞋痴的境界，清净了，。这个时候，就是你的定力成就了。「于所知事现量智生」，这个时候定成就了，又成就了智慧。「所知事」就是蕴处界；「能知事」就是智慧。这个时候得转依以后，你的智慧在所缘境上看，「现量智生」。「现量」就是无分别的意思，这无分别的智慧就现起了，就是得圣道了；或者得初果、得二果、得三果、得四果，得无生法忍了。现在这个文是（声闻地），应该就是得圣道，这样意思。

《披寻记》一〇三三页：

得转依故等者：谓由修习止举舍相为因缘故，一切麤重悉皆息灭，随得触证所依清净，名得转依;随得触证所缘清净，名于所知事现量智生。

「得转依故等者：谓由修习止举舍相为因缘故，一切麤重悉皆息灭」，这个「麤重」就是烦恼的种子，烦恼的种子，它有作用，令你圣道，令你的这个修止观有障碍，障碍你修止观；就是「麤重」，也有个不堪能的意思，这个烦恼种子在的时候，使令你不堪能修学圣道，它有这个障碍的作用。现在你修奢摩他、毘钵舍那的时候，使令「麤重悉皆息灭，随得触证所依清净」，这你就成就了，你的色、受、想、行、识清净的了，「名得转依」。这个转依分两种：一种就是烦恼种子，被这个止观力量损灭了，它不能够发生现行了，这也叫做「转依」；一种是把它灭掉了，也叫做「转依」。现在应该说是，就是由止观的力量，使令这种子不容易现行了；或者一部份的种子被消灭了，那么得初果的时候，正好是这样子。这是「名得转依」。

「随得触证所缘清净，名于所知事现量智生」，所缘清净，若得初果的时候，就是见到真谛理了。见到真谛理的时候，这个分别我执被消灭了，这一部份的麤重被消灭了，所以成就了我空观的无分别智，那么就是「所知事现量智生」。

巳三、止观究竟（分二科）　午一、明分齐（分二科）　未一、举不净观（分二科）　申一、问

问:齐何当言究竟获得不净观耶？乃至齐何当言究竟获得阿那波那念耶？

那么这是第三科「止观究竟」。第一科是「止观品类」，第二科是「展转修习」，现在第三科「止观究竟」，止观圆满了。分两科，第一科是「明分齐」。分两科，第一科是「举不净观」。又分两科，第一科「问」。

「问：齐何当言究竟获得不净观耶？」说到了什么境界，就应该说你这个法门修行的，修行到究竟了？这是说不净观到了什么境界，我的不净观修圆满了呢？是这么说，这样意思。这样子的问。「乃至齐何当言究竟获得阿那波那念耶？」这是那个持息念。「齐何当言」，慈愍观，究竟获得慈愍观耶？乃至到最后，到什么境界说是究竟获得这个持息念了呢？

下面第二科回「答」，分两科，第一科「已得究竟」。分三科，第一科「不净显现」。

申二、答（分二科）　酉一、已得究竟（分三科）　戌一、不净显现

答：以要言之，修观行者于不净观正加行中，亲近修习，多修习故；

「答」，这个回答。「以要言之」，就是我们不要说太多，说的简要一点。「修观行者于不净观正加行中，亲近修习，多修习故」，这个修止观的这个人，「于不净观正加行中」，他正在努力修行不净观中。有「亲近修习，多修习故」，你的止观，

不净观就成就了。

《披寻记》一〇三三页：

亲近修习多修习等者：〈摄事分〉说：「谓于此中由正修习闻所成慧，说名亲近。由正修习思所成慧，能入修故，说名修习。由正修习修所成慧，名多修习。又由修习了相作意，故名亲近。唯除加行究竟作意，由正修习诸余作意，故名修习。修习加行究竟作意，名多修习。是名第二、三种差别。」（陵本八十六卷十七页）此应准释。

「亲近修习多修习故等者」，〈摄事分〉的解释说：「谓于此中由正修习闻所成慧，说名亲近。」你听闻善知识讲解不净观，你能够认真的学习，这就叫做「亲近」，这是闻所成慧。「由正修习思所成慧，能入修故，说名修习。」这个「亲近」这样讲，「修习」怎么讲呢？「由正修习思所成慧」，就是这个不净观，你还要经过专精思惟这个阶段的。这个你有了专精思惟的时候，你就有能力「能入修故」，能入于修所成慧，说名叫作「修习」。「由正修习，修所成慧，名多修习。」这样讲。

「又由修习了相作意，故名亲近」，这又第二番解释。由修习了相作意，就是七种作意，第一个作意叫了相作意，由修习了相作意，故名叫亲近。「唯除加行究竟作意，由正修习诸余作意，故名修习。」诸余作意，就是胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意，那么这几个作意，这叫做修习作意，故名叫做「修习」。于「修习加行竟究作意，名」叫做「多修习」，没有说加行究竟果作意，没在内。「是名第二、三种差别」。这个第二个解释，这个亲近、修习、多修习的差别。「此应准释」，这是（陵本八十六卷十七页）的解释，这里也应该那样解释。

若行、若住，虽有种种境界现前，虽复观察所有众相，而住自性，不由加行，多分不净行相显现，非诸净相。

「若行、若住，虽有种种境界现前」，说是这位修行人，他正在加行中，亲近、修习、多修习不净观的时候，「若行、若住」。「若行」就是要他到什么地方去，「住」要是住在什么地方，「虽有种种境界现前」，当然他就会看见，遇见种种的境界，有种种境界现前；或者看见一个老人，或者看见一个年轻人，或者是端正的，或者是丑陋的，各式各样的现前。「虽复观察所有众相，而住自性」，这时看见各式各样地不同的境界，「而住自性」，而他的心，是安住在自性上面。这个什么叫做自性？就是「不由加行，多分不净行相显现，非诸净相」，他遇见各式各样的境界的时候，他心里面「不由加行」，不须要特别努力，「多分不净行相显现」，多分是任运地就现出来不净观，就现出个白骨观，不管是老年人，是小孩子，是男、是女，他看见都是白骨，自然是这样境界现前。「非诸净相」，不现出来那个颠倒妄想所看的这些境界，那些境界不现前，这就叫做「住自性」。这个表面上只是一层皮，看上去这个人是老年人，这个人是小孩子，实在里面都是不净，这就叫做「自性」。

《披寻记》一〇三四页：

而住自性者：谓于不净法性，其心自然安住爱乐故。

自然看见这个不净的境界，这就是所有的不净观的所缘境的自性，就是这样子。

戊二、不顺贪欲

由于不净善修习故，于能随顺贪欲缠处法，心不趣入、心不爱乐、心不信解，安住于舍，深生厌逆。

这第二科「不顺贪欲」，前面是第一科「不净显现」。这不净观的成就的相貌，就是有这样子，第一个是「不净显现」，第二个是「不顺贪欲」。

「由于不净善修习故」，由于这一位禅师，他常常地对这个不净观，这么样用功修行。「于能随顺贪欲缠处法」，能够随顺这个贪欲烦恼现起的境界，「心不趣入」，这个心对于这个境界，他就不入在那里边去，与它不合。「心不爱乐」，心里面不爱乐这个能引起你的贪心的境界，他心里面不入，也不爱乐这件事。因为他一观察，只是一层皮的不同，所以不管是什么境界，都是不净，「心不爱乐」、「心不信解」，不相信那一层皮的，统统都是不净，「心不信解」他不随顺那个表面上去理解。「安住于舍，深生厌逆」，或者他这有两个心情：一个是「安住于舍」，心里面这个「舍」，或者说是把这个爱乐心，趣入的境界，信解心都弃舍了，这也是；或者「舍」就是心里面，一个平静的境界，也不喜、也不忧，无喜、无忧，无趣、无舍，那么这也叫做「舍」。「深生厌逆」，这是一个境界，就是对于这些境界都是白骨，他的心里面，有厌离心，不爱乐。

《披寻记》一〇三四页：

心不趣入等者：〈三摩呬多地〉说：「云何于诸欲中心不趣入？谓于彼处不见胜功德故。云何不美？谓于彼处喜悦不生故。云何不住？谓于彼处不乐受用为欣悦故。云何无有胜解？谓于彼处不乐取着不如理相故。云何等住于舍？谓行平等位，于平等位中心游观故。何故为厌？谓由于彼深见过患弃背为性。此复三种：谓无常故，苦故，变坏法故。（陵本十二卷十三页）此中诸义，随应准知。

「心不趣入等者：〈三摩呬多地〉说：「云何于诸欲中心不趣入？谓于彼处不见胜功德故。」就看见那个表皮，那一层表皮去观察去，不见有胜妙的功德。「云何不美？」什么叫做不美呢？「谓于彼处喜悦不生故。云何不住？谓于彼处不乐受用为欣悦故。云何无有胜解？谓于彼处不乐取着不如理相故。云何等住于舍？谓行平等位，于平等位中心游观故」，「于平等位中心游观故」，就是没有这些烦恼的境界。「何故为厌？谓由于彼深见过患弃背为性。此复三种：谓无常故，苦故，变坏法故。」这个「无常故」，用无常观察这是老、病、死，一定是这样变化的；观察这都是「苦」恼的境界；是「变坏法故」，这现在还没有老、病、死，那他非要，将来非要老、病、死不可，所以这就是「变坏法故」。「此中诸义，随应准知」。

戊三、自能了知

当于尔时修观行者应自了知：我今已得不净观，我今已得所修果，齐此名为于不净观已得究竟。

这第三科「自能了知」。

是「当于」这个「时」候，这个「修观行」的人，应自己就知道，因为他这个不净显现，还是不顺贪欲，所以他有这两个相貌现前的时候，那你应该自己知道。知道什么呢？「我今已得不净观」，成就了这个不净观了。「我今已得所修果」，就是原来努力修这不净观的因，现在有个成果了。所以修这个不净观，修这个九想观，最后修这个白骨观；遇见一切境界的时候，都能现出白骨来。这就是现出白骨之后，而心里面不顺贪欲，那就是你的不净观成就了。

这个佛在世的时候，佛在经论上所说的法，就是分两个大部份，分两个部份：一个是，就是从你的烦恼的差别来安立不同的法门，你这样地直接去对治这个问题，这是一部份。第二部份，那就是大乘经论里面，这般若经论里，从根本地来对治一切问题，就是观一切法空了，心里面能游于无相的境界，那么这一切的问题都解决了。

「当于尔时修观行者，应自了知，我今已得不净观，我今已得所修果。齐此名为：于不净观已得究竟」，已经究竟圆满了。这个不净观，只能降伏烦恼，不能断烦恼的，但是它的力量很大，使令你的心清净。

酉二、未得究竟

与此相违，当知名为：未得究竟。

前面是「得究竟」，「与此相违」与这个境界是相违反的。说是我常常修不净观，常常努力修不净观，但是遇见种种境界的时候，这个不净观不现前；而内心里边，还是要贪、贪着，不能够不顺贪欲，那你就知道，你没能成功，「与此相违，当知名为：未得究竟。」

未二、例慈愍等（分二科）　申一、例同

如不净观，如是慈愍、缘性缘起、界差别、阿那波那念，当知亦尔。

这是第二科，前面是说不净观，这底下是例慈愍等，也是这样子。分两科，第一科是「例同」。

「如不净观」，你修成的境界是这样子，没有修成的境界是这样子，如是「慈愍」观、「缘性缘起」观、「界差别」观、「阿那波那念」，这个观法，「当知亦尔」，也是这样子，就可以比而知之了。

申二、显别（分二科）　酉一、于慈愍

于中差别者：谓多分慈心行相显现，非瞋恚相，于能随顺瞋恚缠处法，心不趣入，乃至广说。

这是第二科「显别」，前面是「例同」，下面「显别」。分四科，第一科「于慈愍」。

「于中差别」的，「谓多分慈心行相显现，非瞋恚相」，你常常修慈愍观的时候，你若行、若住，若到什么地方去，到什么地方住，你遇见了一些触恼你的境界的时候，多分是慈心行相显现，你的慈愍心就现出来了。「非瞋恚相」，这个瞋恚相不现前，人家触恼你的时候，本来是瞋恚心现起的，但这时候瞋恚心不动，你反倒现出慈愍心来。「于能随顺瞋恚缠处法，心不趣入」，对于能随顺生起瞋恚烦恼的境界，心里面不生瞋心，「心不趣入」。「乃至广说」，就像前面说的不净观的相貌，这是慈愍观修成的相貌。

酉二、于缘性缘起

多分无常、苦、空、无我行相显现，非彼常乐身见俱行愚痴行相，于能随顺愚痴缠处法，心不趣入，乃至广说。

这是第二科「于缘性缘起」。

「多分无常、苦、空、无我行相显现」，就是遇见一切境界的时候，你心里面不生贪心，遇见可爱的境界，心里面不生贪心；遇见令你烦恼、瞋心的境界，你心里面不生瞋心。那么你心里面生出什么心情？就是「多分无常、苦、空、无我行相显现」。多数是观这是「无常」的，此妙色相不久将为无常所灭，就是老病死，无常。

修「苦」，这都是苦恼的境界。有「空、无我」的境界。这个无我观分两种：一个是即所知事是无我的，一个是离所知事也是无我的，两种无我。两种无我：一种是无我，另一种就变成空了，是这样意思。这个「空」是可以这样讲，在空三昧里边也有说到空。

「非彼常乐身见俱行愚痴行相」，修不净观的时候，能使令贪心不现前；修慈愍观，使令瞋心不现前。那么这个时候就现出来的心情是：无常、苦、空、无我的智慧现前。「非彼常乐」，不是没修这种止观的人他都是「常乐身见俱行愚痴行相」，感觉到这个人今天这么好，明天也是好，乃至多少年以后还是好的，不会这么想的。
「常乐」，不会观察这是可爱的境界，是快乐的境界的。「身见」，「非彼身见」，不会观察色受想行识里面有我可得的。「非彼常乐身见」是颠倒的妄想，「俱行愚痴」，和你的心在一起活动的愚痴。你若观察是常、是乐、是我、是净，这就是愚痴！这个愚痴是心所法，心所法和心王在一起活动，叫做「俱行愚痴行相」，现在这位修行人不是这样子。

「于能随顺愚痴缠处法，心不趣入」，能随顺愚痴缠的生起的境界，你心不趣入，心不到那个地方去，不观察这个东西是常乐我净、是可爱的、是可恨的，没有这个想法。「乃至广说」，像前面说的。

酉三、于界差别

多分种种界性，非一界性，身聚差别相想显现，非身聚想，于能随顺憍慢缠处法，心不趣入，乃至广说。

这是第三科「于界差别」，就是地水火风空识的界差别观。

修界差别观成功的时候，就是「多分种种界性，非一界性，身聚差别相想显现」，就是他遇见一切境界的时候，他心里面多数是这样子显现。显现什么呢？「种种界性」，这个身体，看这个人的身体是地水火风空识，各式各样的界。「非一」，不是一种「界性」，是这么多的界性聚合在一起，有这么多的差别相显现；或男或女、或老或少、或者是各式各样的差别相显现。

「非身聚想，于能随顺憍慢缠处法，心不趣入」，现出来种种相的时候，种种相现前的时候，这位修行人是什么呢？「非身聚想」，他不观察这聚合的身体，有种种、种种的美；种种、种种的丑陋，没有这种想法。「于能随顺憍慢缠处法」，这个地方当然是和不净观不同，就是感觉这个人，这个人的程度太低了，就生高慢心了；或者彼此相等，我比你强，也不会有这种想法。所以于能随顺憍慢缠处法「心不趣入」，不会生高慢心的。「乃至广说」像前面说的。

酉四、于阿那波那念

多分内寂静想奢摩他想显现，非戏论想。于能随顺寻思缠处法，心不趣入，乃至广说。

这是第四科「于阿那波那念」。这个阿那波那念，这个出息入息念，念出入息这个法门。如果修行成功了的话「多分内寂静想」，他遇见一切境界的时候，多数内心里面还是寂静住的这种想。寂静住想就是「奢摩他想」，就是止想显现出来。「非戏论想」，非是各式各样的差别的，这些引起烦恼的这些虚妄分别。「于能随顺寻思缠处法，心不趣入」，能随顺引起你的虚妄分别的境界，心里面不去虚妄分别，「乃至广说」。

午二、明平等（分二科）　未一、问

问：齐何当言奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转，由此说名双运转道？

这是第二科「明平等」，明这平等观。分两科，第一科是「问」。

「齐何当言」，就是到什么地方才可以说「奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转」呢？这个「平等」，就是奢摩他的力量，和毘钵舍那的力量是相平衡，叫做平等。如果你奢摩他的力量不够，而毘钵舍那的力量很强；或者毘钵舍那的力量很小，奢摩他的力量很强，那就不是平等了。现在是说，他们是平衡的，「二种和合」。「二种和合」，就是奢摩他和毘钵舍那他们都是同时存在，是和合在一起活动，而不是：有此无彼；有彼无此，这样子。「由此说明双运转道」，由于这二种和合平等俱转，就说是止观双运的境界。「齐何当言」，到了什么境界，才可以说「奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转，由此说名双运转道」呢？这是「问」。

未二、答（分二科）　申一、释（分二科）　酉一、出所缘

答：若有获得九相心住中第九相心住，谓三摩呬多。彼用如是圆满三摩地为所依止，于法观中修增上慧。

这前面这句话是「问」，这底下是回「答」。回答里边第一科是解「释」。又分两科，第一科「出所缘境」。

回「答：若有获得九相心住」，假设有人用功修行，虽然有一些不如意，他不停止，我不告假，我继续在这里努力，「获得九相心住中第九相心住」的时候，「第九相心住」就是等持。「谓三摩呬多」，这个第九相心住就是等持。这个等持，看这样呢，未到地定也叫等持，初禅、二禅、三禅、四禅乃至到无色界四空定，都叫等持。所以这个欲界定的，这个第九相心住这个等持，范围很广。这样说呢，就是第九相心住就是等持。这个等持是什么？就是「三摩呬多」地，也就是色界无色界的四禅八定。

「彼用如是圆满三摩地为所依止」，这个修行人，他不是虚妄分别散乱心，作观察的依止处，而是用圆满的三摩地。那就是得了色界四禅，而且没有爱、见、慢，就是「圆满三摩地为所依止」，是修「法观」、修毘钵舍那观的依止处。「于法观中修增上慧」，在这个圆满的三摩地的住处里边，修毘钵舍那观，就叫做「法观」。比如说：观缘起、无我，是这法观。「修增上慧」，这样子在三摩呬多里边，修增上慧，是很有力量的毘钵舍那观。这是「出所缘」。

酉二、显俱转

彼于尔时，由法观故，任运转道，无功用转，不由加行；毘钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受，如奢摩他道摄受而转。齐此名为：奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转。

第二个显俱转。「彼于尔时」，那位修行人「由法观故」，就是在奢摩他里面修法观故，「任运转道」，这是一个界限。譬如说初开始在奢摩他里修法观，还不能任运转，你要自己努力，这毘钵舍那观才能现起；如果你不努力，不努力这法观就停下来了。现在不是，现在「于尔时，由法观故，任运转道」，就自然地好像自己没有推动，而自然的这毘钵舍那观现就起了。「无功用转」不需要特别加功夫「不由加行」。这「不由加行」就是解释这「无功用转」。怎么叫「无功用转」呢？就是不须要特别努力。

「毘钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受」，你不须要特别努力，你的毘钵舍那很清净鲜白，没有垢染；就是没有爱、见慢的烦恼。「随奢摩他调柔摄受」，你这毘钵舍那观，随顺奢摩他，奢摩他是调柔的，调柔的同毘钵舍那观在一起活动，叫作「摄受」。

「如奢摩他道摄受而转」，这个时候，你的毘钵舍那观，也是任运转道、无功用转，和那个奢摩他是相通的、相等的。和合摄受，就是奢摩他和毘钵舍那和合在一起叫「摄受」，就是这个奢摩他止的力量，能帮助毘钵舍那观的发生作用，叫作「摄受」。就是这样子现起毘钵舍那观，同时也有奢摩他的现起。而我们没有得到色界定的人，不管你是未到地定也好，你的欲界定也好，你在这里面修毘钵舍那观的时候，你的心还能听到外面的声音。这个欲界定，你在修毘钵舍那观的时候，欲界定逐渐逐渐就没有了，但是未到地定还能存在，还是存在的。存在呢但是定力不深，能听见声音；虽然听到声音，但心里面还能够有未到地定的摄受、摄受力，使令这毘钵舍那观有力量，这样子「摄受而转」。

「齐此名为：奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转」，这个时候奢摩他也是无功用转，不由加行；毘钵舍那也是任运转道，无功用转，不由加行。「齐此名为：奢摩他、毘钵舍那二种和合平等俱转。」如果初开始奢摩他成功了，那么在奢摩他里面修毘钵舍那观的时候，还不能算是二种和合平等俱转。因为初开始的时候，它还不是任运转道。

卯二、结

由此名为：奢摩他、毘钵舍那双运转道。

这「双运转道」就是这样意思。而「双运转道」，就是你得圣道的时候，是由「双运转道」成就的，没到双运转的时候，你还不能得圣道的。止观双运转的时候，也就是得初果、二果、三果、四果的时候，大乘佛法就是得无生法忍的时候了。

《披寻记》一〇三五页：

彼于尔时由法观故等者：谓于圆满三摩地得无加行、无功用、任运转道，于尔所时，观察诸法离诸染污自在而转，由是说言毘钵舍那清净鲜白。

这个「离诸染污」，这个时候，譬如你只修奢摩他没有修毘钵舍那，这个时候也有染污、不染污的不同。佛教徒，你也可以在里面修四念住，就是在未到定地里面，在初禅、二禅、三禅、四禅里修四念住。就修四念住的时候，对奢摩他的四禅，而不会执着有我可得，也不会对四禅有执着心，爱着三昧乐的这些问题。但是这时候还没得圣道，还不能算是清净鲜白，这个「清净鲜白」，是说得了圣道的时候，这爱烦恼不起，见烦恼也没有了，这时候叫「清净鲜白」。毘钵舍那双运转道。

辰二、嗢柁南（分三科）　巳一、观行差别

中嗢柁南曰：相寻思伺察，随行有三门；义事相品时理，六事差别。

这是第二科，用颂来重颂。分三科，第一科「观行差别」。

「相寻思伺察，随行有三门」，就是随相行毘钵舍那、随寻思行毘钵舍那、随伺察行毘钵舍那，这是三种毘钵舍那，三门。「义事相品时理，六事差别」，这是六种毘钵舍那观。

巳二、加行差别

初相应加行、次串习、无缓、无颠倒、应时、解了、无厌足、不弃舍善轭、最后正加行，是九应当知，有二品差别。

这底下是九种加行，有相应加行，这是「加行差别」，前面是「观行差别」。「相应加行」，次是「串习」加行、「无缓」慢加行、「无颠倒」加行、「应时」加行、「解了」加行、「无厌足」加行、「不弃舍善轭」加行、「最后正加行」，这是九种加行，「是九种当知」。

「有二品差别」，这个九种加行，前面说的是白品的加行，还有一品叫作黑品，九种黑品的加行。有白品、黑品，二品差别。

巳三、净障差别

知自性因缘，见彼诸过患；正修习对治，令障得清净

这是障，障的「自性」、障的「因缘」、障的「过患」、障的「修习对治」，这样呢「令障得清净」。

寅四、修作意处（分二科）　卯一、征

云何修作意？

这是第四科「修作意处」。这个安立瑜伽，第五科是「安立」。又分四科，第一科「护养定资粮」，第二科「远离处」，第三科「心一境性处及障清净处」，这三科都讲完了，现在是第四科「修作意处」。分二科，第一科是「征」，怎么叫「修作意」呢？第二科是解「释」，分二科，第一科「最初应修四作意处」。分四科，第一科「标」。

卯二、释（分二科）　辰一、最初应修四作意处（分四科）　巳一、标

谓初业者始修业时，于如是所安立普遍相中，

「谓初修业者」，初发心修学圣道的人，始修业时，这个发心的人，开始修圣道的时候。「于如是所安立普遍相中，由一境性、及净诸障、离邪加行、学正加行」，这个「如是所安立普遍相」怎么讲呢？看这《披寻记》。

《披寻记》一〇三五页：

于如是所安立普遍相中者：前说五处如应安立，谓护养定资粮处、远离处、心一境性处、障清净处、修作意处。（陵本三十卷五页）如是一切，名普遍相。

「于如是所安立普遍相中者：前说五处如应安立」，这个五处，就是安立了五处：「谓护养定资粮处、远离处、心一境性处、障清净处、修作意处」这五处，「如是一切，名普遍相」，这叫作「普遍相」。

于如是所安立普遍相中，由一境性、及净诸障、离邪加行、学正加行。彼应最初作如是念：我今为证心一境性及断喜乐，当勤修习四种作意。

「于如是所安立」，对于佛陀这样安立的「普遍相」里面，由一境性：就是得

到，或者是欲界定的等持，或者未到定地、四禅八定，心一境性，及净诸障，前面说四种障，那么远离了邪加行，学习正加行的时候。

「彼应最初作如是念」，这个时候应该这样想，「我今为证心一境性及断喜乐，当勤修习四种作意」。他作如是念，「我今为证心一境性」，先要得到禅定，就是「心一境性」，在九心住里边，有心一境性的一部份，但是也有毘钵舍那的一部份，「及断喜乐」。

《披寻记》一〇三六页：

为证心一境性及断喜乐者：谓为触证于断喜乐心一境性，义如下释。由说世间衰损兴盛一切皆是可厌患法，是故当应喜乐于断，名断喜乐。

「为证心一境性及断喜乐者：谓为触证于断喜乐心一境性，义如下释」，下面文解释：「由说世间衰损兴盛一切皆是可厌患法，是故当应喜乐于断，名断喜乐。」这样解释。「由说世间」，下面说世间上的富贵荣华的事情，衰损，这个富贵荣华被人家搞垮了，就衰损；或者是没有搞垮，你还是很兴盛的，还是富贵荣华的。「一切皆是可厌患法」，虽然世间上的事情，衰损也好、兴盛也好，都是可厌患的，不是可爱的事情「是故当勤喜乐于断」，应该精进的，欢喜修学圣道，断除去世间上可厌患的事情，这叫「断喜乐」，不是把喜断了，唯有乐，不是这样意思。「我今为证心一境性及断喜乐，当勤修习四种作意」，这样子用功修行。

巳二、征

何等为四？

这是第四科「修作意处」，分二科。第一科是「征」，第二科解「释」。解释里面分二科，第一科是「最初应修四作意念」。这一科里面分四科，第一科是「标」，第二科是「征」。

「何等为四？」这是哪四种作意呢？

巳三、列

一、调练心作意，二、滋润心作意，三、生轻安作意，四、净智见作意。

「一、调练心作意」，这以下第三科是「列」出来，列出来这四种作意，第四科是解「释」。解释里边分两科，第一科是「辨体相」，说名这四种作意的体相。分两科，第一科「略」，简略的解释。分四科，第一科是「调练心作意」。

巳四、释（分二科） 午一、辨体相（分二科） 未一、略（分四科） 申一、调练心作意

云何调练心作意？谓由此作意，于可厌患法，令心厌离，是名调练心作意。

「云何调练心作意？」第一种作意是调练心作意，怎么叫做「调练心作意」呢？「谓由此作意，于可厌患法，令心厌离，是名调练心作意。」这是解释第一种作意，「谓由此作意」，这是说这位禅师，由于他修行此作意，「于可厌患法，令心厌离」，怎么样修习呢？于可厌患的事情，这件事有过患，我心里面对它应该生厌离心，「令心厌离」，你时常地在奢摩他里面，作意厌离此种事情，这样子修行，「是名调练心作意」。这个我们没有修行的人，对于可厌恶的事情发欢喜心，这是一种颠倒迷惑；现在佛菩萨开示我们，叫我们心里面厌离，这个厌离这件事，就是心里面时常地思惟它的过患，把这个厌离心发动起来，这就叫做「调练心作意」。心原来这个颠倒迷惑，把它调转过来，叫它心里面厌患它，那么这叫做「调练心作意」。

申二、滋润心作意

云何滋润心作意？谓由此作意于可欣尚法，令心欣乐，是名滋润心作意。

「云何滋润心作意？」是第二种，第二种作意。「谓由此作意于可欣尚法，令心欣乐（ㄌㄜˋ）」，「欣乐（一ㄠˋ）」也可以，「是名滋润心作意」。「谓由此作意」，由于这位禅师心里面常常这样观察，怎么观察呢？「于可欣尚法」，就是对于可以欢喜、可以尊重的事情，但是我们原来对这种事情，没有兴趣，不欢喜；可是因为学习，有了正见，有了正知正见的时候，那么要改变自己，那么就是「令心欣乐」，时常地思惟这件事是有功德的，令我们转变凡夫的境界，成为圣人。这样子发欢喜心，这件事它能令我转凡成圣，那么我对它应该生欢喜心，时常思惟它的功德，「是名滋润心作意」。滋润心作意是这样意思，就是用这个水常滋润它，它原来是缺水的，时常用水滋润它，那么它就荣茂起来。我们原来对这个佛教里面的圣道，欢喜心很少很少的，现在时常思惟它的功德，就像用水滋润它是那样子，慢慢、慢慢地就转变过来了，生欢喜心了。

申三、生轻安作意（分三科）　酉一、征

云何生轻安作意？

「云何生轻安作意？」这是第三个，怎么叫做生轻安作意呢？

酉二、释

谓由此作意，于时时间，于可厌法，令心厌离；于时时间，于可欣法，令心欣乐已；安住内寂静无相无分别中一境念转。由是因缘，对治一切身心麤重，能令一切身心适悦，生起一切身心轻安。

「谓由此作意，于时时间」，这位禅师他这样学习，「于时时间，于可厌法，令心厌离」，这个「时时」，从时至时，从这个时候到那个时候，于可厌恶的事情，常常地作意「令心厌离」。「于时时间，于可欣法，令心欣乐」，使令心欢喜这件事，欢喜这个戒定慧。因为有这样的修习，其实这是愿，厌恶可厌恶的事情，欢喜可欢喜的圣道，这样的心情就是发愿了，就是修学圣道开始的前方便，有这样的愿以后。

「安住内寂静无相无分别中」，心里面是调转自己的心，安住在寂静不要动乱，心里面能够没有相，没有这个色声香味触、贪瞋痴男女的相。「无分别中」，不要去分别这个欲寻思、恚寻思的分别，「一境念转」，心就是安住在一个境界上，相续不断地明静而住，应该这样子。

「由是因缘，对治一切身心麤重」，由于你时常地训练这一念心，不要颠倒妄想，叫它明静而住的关系，逐渐地就消除了一切身麤重和心麤重。这个「麤重」是什么意思呢？是无堪能的意思，没有堪能性，没有这个能力。没有什么能力呢？就是没有修学圣道的能力。这个现在常常地静坐，就把这个无堪能性，逐渐地消除了；有了身堪能、心堪能，就是「能令一切身心适悦，生起一切身心轻安」，你时常地静坐，就能使令这个身体，这个身和心适悦，感觉到舒服。初开始感觉到舒服，逐渐地就生起了轻安乐了。先生起心轻安乐，而后生起身轻安乐，生起轻安乐，那就表示得定了。那最低限度得未到地定，超过了欲界定，进一步地成就了未到地定。这时候身体有轻安乐，而这个时候就身心有堪能性，有堪能调伏烦恼、堪能得圣道、堪能够利益众生，有很多很多的堪能。

酉三、结

是名生轻安作意。

这「轻安作意」，是这样意思了。

申四、净智见作意

云何净智见作意？谓由此作意，于时时间，即用如是内心寂静为所依止；由内静心数数加行，于法观中修增上慧，是名净智见作意。

这个「生轻安作意」，只是成就了止，成就了奢摩他，也就是得了未到地定，得了未到地定以后，虽然也是不错了，但是还没有俱足，还应该再学习「净智见作意」。怎么样学习呢？「谓由此作意，于时时间」，就是「于时时间」，从时至时，「即用如是内心寂静为所依止」，就是时时地，你不要懈怠，用这个所成就的内心寂静为所依止，这个「所依止」就是住处，就是用「内心寂静」为住处、为基础。

「由内静心数数加行」，由于你成就了内心的寂静，由这个寂静的心，这一念心，「数数」的「加行」，一次又一次的努力修行。怎么修行呢？「于法观中修增上慧」，「于法观中」，实在就是四谛，苦集灭道四谛。在四谛里面，修这个四念处的时候，「修增上慧」，修习这个殊胜的智慧，那么就是观法无我、观心无常、观法无我这些智慧，「是名净智见作意」。你在这个内心寂静的基础上，继续地修无我观，修无我观，「是名净智见作意」，这就是使令你的智见得清净，没有我、我所的执着了，那么就得圣道了，得初果、二果、三果、四果。

这个「净智见作意」：这个智慧就是见；见就是指智慧。这个智慧是决断的意思，见是推求的意思，由于观察推求，而得到这样的智慧，这个智慧就是，主要是指无我的智慧说。这个从文字的佛法，学习什么叫做无我？但是事实上，心里面还是有我、我所的；现在由于在奢摩他里面，时常地修无我观，就使令你文字上，无我的智慧得清净，真实地证悟了无我的道理，而在内心里面没有我、我所的执着了；没有我、我所的执着，那么贪瞋痴也逐渐地轻微，所以叫做「净智见作意」。

未二、广（分二科）　申一、可厌患法（分三科）　酉一、标

彼修行者，于时时间，于可厌法，令心厌离；如是于漏及漏处法，能令其心生热等热、生厌等厌。

这是第二科是「广」，前面第一科是「略」解释四种作意。现在下面是「广」解释，分两科。第一科是「可厌患法」，分三科，第一科是「标」。

「彼修行者」，就是这位禅师，「于时时间，于可厌法，令心厌离」，观察这个老病死，是可厌恶的。「如是于漏及漏处法，能令其心生热等热、生厌等厌」，因为时常的观察这个可厌恶的法，思惟它的过失，于是乎，如是你这样的修行之后，你内心里面，就有起了变化，什么事情呢？「于漏」就是烦恼，「及漏处法」，就是生烦恼的因缘，这些事情。「能令其心生热等热、生厌等厌」，你对于这个事情，就是生厌恶心，这是苦恼的境界，就是生热。这个「等热」，就是各式各样的烦恼，它就是火，能令我苦恼。我们没有这样修行的人，我们对于这个烦恼，对于生烦恼的因缘，心里面感觉没有什么，没有什么不对！所以就没有这种生热等热、生厌等厌的这种心情。现在经过时时的修行，这个时候就有这种感觉，对于这个烦恼的厌恶，心里面有一点不对，心里面很惭愧、很厌恶它。「及漏处法」，就这个引起烦恼的一些境界。「能令其心生热等热，生厌等厌」。

《披寻记》一〇三六页：

如是于漏及漏处法等者：漏，谓烦恼。诸有漏事，顺生烦恼，名漏处法。烧恼于心及遍烧恼，名热等热。于如是法深见过患，心生弃背，是名为厌。此复三种：谓无常故、苦故、变坏法故，是名等厌。

「如是于漏及漏处法等者：漏，谓烦恼」，「漏」是比喻烦恼。这个「漏」在《俱舍论》上解释，就是人生疮了，这个疮往外流脓、流血，这叫作「漏」。我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，这都是疮，从这眼耳鼻舌身意，流出来贪瞋痴的烦恼，所以也叫作「漏」。「漏，谓烦恼。诸有漏事，顺生烦恼，名漏处法」，这个眼耳鼻舌身意六根，接触到色声香味触法的时候，有不如理作意，就是顺生种种的烦恼。这不如理作意的时候，眼见色的时候，也生出贪瞋痴，乃至意缘法的时候，不如理作意，随顺烦恼的生起。这些生烦恼的因缘，「名漏处法」。

「烧恼于心及遍烧恼」，这些漏处法，这些烦恼和生烦恼的因缘，就像火似的，能够烧恼于心，烧恼自己的心。这是你常常静坐的时候，有多少相应的人，会有这种

感觉，感觉起了烦恼的时候，这种味道是这样子的。我们不静坐的人，没有修正念的人，生了烦恼，感觉没有什么不对！感觉还很好。所以现在这个修行的人，当然还是没成功的，他就感觉烦恼生起了，烧恼于心。「及遍烧恼」，就是普遍的都感觉到不合适，见到佛、去拜佛的时候，感觉到惭愧，唉呀！我弟子某某，生了烦恼，我一看经的时候，生了惭愧心，看见同梵行者，唉呀！你们都很好，我生了烦恼，时常地、普遍地感觉到烧恼，感觉到被火烧了，「名热等热」。

「于如是法深见过患，心生弃背」，这个修行人对于这件事，心里面生烦恼这件事，「深见过患」，深深地看见了这是有过失、有灾患的，「深见过患，心生弃背」，这个心自动地，就生起了弃背烦恼的心情，厌弃烦恼的心情，「是名为厌」，这也叫作厌。

「此复三种」，这个「厌」还有三种不同，「谓无常故、苦故、变坏法故」，就是观察这个是无常故、苦故、变坏法故，「是名等厌」，这叫作等厌。这一切法是无常的，这一切法是苦的，是变坏法故。

酉二、征

何等名为可厌患处？

这是第二科是「征」，前边是「标」。「彼修行者，于时时间，于可厌法，令心厌离；如是于漏及漏处法，能令其心生热等热、生厌等厌」，这是「标」。下边第二科是「征」。「何等名为可厌患处」呢？这是「征」，第三科解「释」。分两科，第一科是「标」。

酉三、释（分二科）　戌一、标

略有四种可厌患处。

「略有四种可厌患」的地方，这是「标」，下面是「列」出来。

戌二、列

谓自衰损及他衰损，现在会遇正现前时，如理作意数思惟故，成可厌处；若自兴盛及他兴盛，过去尽灭离变坏时，如理作意数思惟故，成可厌处。

这个四种可厌患法，是那四种呢？第一种是「自衰损」，第二种是「他衰损」。用我们的话来说，就是倒霉了，这叫做衰损。你的可意的事情，你满意的事情给破坏了，身体健康是我所满意的，忽然间身体不健康了，这是衰损。这些老、病、死的事情，都是这样子。「及他衰损」，不是我衰损，别人有了这种事情，「现在会遇正现前时」，这个衰损的事情，不是过去，也不是未来，是现在「会遇」，与这个衰损的事情相会遇了，「正现前时」，倒霉的事情正现前的时候，这叫作「自衰损」或「他衰损」。

「如理作意数思惟故，成可厌处」，这个这些不如意的事情现前的时候，你应该怎么办法呢？应该「如理作意」，根据经论上佛菩萨的法语，来观察这件事，而且应该「数思惟故」，一次又一次的思惟。「成可厌处」，这件事就成为可厌烦的地方了。

「若自兴盛，及他兴盛」，这是第三、第四可厌患处。「若自兴盛」，若自己满意的事情正现前时，及他人满意的事情正现前的时候；说我的朋友，现在正是有些如

意的事情出现了，那么这都是叫作兴盛。「过去尽灭，离变坏时」，这些兴盛的事情是过去时候，那么就是不是现在，所以站在现在的立场来看，是「尽灭」的时候，没有了，这些兴盛的事情灭了。「离」，与我的眼耳鼻舌身意的感觉，有距离了，因为不是现在。「变坏时」，就是这些兴盛的事情，转变了、破坏了、没有了。

「如理作意数思惟故」，你能够如理作意，数数的思惟这件事「成可厌处」，这个兴盛的事情，及他兴盛的事情，这是一个可厌患的地方，而且你要数思惟才能够厌患，不数思惟，还是欢喜这件事的。

申二、可欣尚法（分三科）　酉一、标

即彼行者，于时时间，于可欣法，令心欣乐；如是于彼生欣乐故，能令其心极成津润，融适澄净。

这是第二科「可欣尚法」，前面是「可厌患法」，现在这里是可欣尚法，就是你所尊重的，非常有功德的事情。分三科，第一科「标」。

什么叫作「可欣尚法」呢？「即彼行者，于时时间，于可欣法，令心欣乐」，譬如说三十七道品，这个圣道，这是一个可欢喜的事情；但是我原来的心情，并不是那么积极的欢喜，那我现在应该「令心欣乐」，时常地思惟它的功德，心里就会生起欢喜了。

「如是于彼生欣乐故，能令其心极成津润，融适澄净」：「如是于彼生欣乐故」，对这个圣道生欢喜心的关系，你今天也这样思惟观察，明天也这样思惟观察「能令其心极成津润」，就能够使令自己的心「极成津润」，就被这些可欣尚法的威力所滋润了。所滋润了有什么好处呢？「融适澄净」，这个「融」就是消遣的意思，消遣出去一切的污染。这个「适」，就是归的意思，归于「澄净」，归于清净了，能令自己身心清净。

酉二、征

何等名为可欣尚处？

前面是「标」，这第二科是「征」。什么是「可欣尚」的境界呢？第三科解「释」，分三科，第一科是「标」。

酉三、释（分三科）　戌一、标

略有三种可欣尚处。

简单的说，有三种值得我们特别欢喜的地方。这是「标」，现在「列」出来。

戌二、列

一者、三宝，二者、学处清净尸罗清净，三者、于自所证差别深生信解，心无怯弱。

「一者三宝」，佛宝、法宝、僧宝。「二者学处清净尸罗清净」，第二个就是所应学得这些清净的戒律。这时候分两句：「学处清净」，是初受戒的时候；下面第二句「尸罗清净」，是受戒以后，能够持守，令他身心清净。这是可欣尚法，就是戒律。「三者于自所证差别深生信解，心无怯弱」，这也是一个可欣尚法，就是「于自所证差别，深生信解」，就是对于自己在佛法里边，所欢喜的圣道，圣道是各式各样

的圣道，「自所证差别」。「深生信解」，深深的相信，这个圣道是能断烦恼，能见真理的，是真实不虚的！这种境界。「心无怯弱」，对于修学圣道，能断惑证真，这件事心里面很勇猛，而不怯弱。

戊三、释（分三科） 亥一、于三宝所（分三科） 天一、征

云何随念三宝，令心欣乐？

下边是解「释」，前面是标「列」，下面是解「释」，分三科。第一科是「于三宝所」的学习。分三科，第一科是「征」。

「云何随念三宝，令心欣乐」呢？这是「征」，下边第二科是解「释」。解释分二科，第一科是「念差别」，「念差别」，就是念三宝的差别，分三科。第一科是「佛宝」。「云何随念三宝」的功德，令我们的心，对三宝发欢喜心呢？

天二、释（分二科） 地一、念差别（分三科） 玄一、佛宝

谓作是念：我今善得如是大利，谓蒙如来应正等觉，为我大师。

「谓作是念」，谓我应该这样的警觉我，「我今善得如是大利」，我现在能够获得这样的大利益，什么呢？「谓蒙如来应正等觉，为我大师」，就是我能够得到佛陀的慈悲，为我作大师，所以这个是一个大善利。

玄二、法宝

我今善得如是大利，谓善说法毘奈耶中，我得出家。

这是第二个大善利。谓「我今善得如是大利」，这样的大利益，什么大利益呢？「谓善说法毘奈耶中」：「善说法毘奈耶」，一个法、一个律，在这个地方「我得出家」，我能够在这个地方，能够出家，做了比丘、做了比丘尼。

玄三、僧宝

我今善得如是大利，谓我与诸具戒、具德、忍辱柔和、成贤善法同梵行者，共为法侣。

这是第三个「僧宝」，前面一个「法宝」，一个「佛宝」。「我今善得如是大利」，得什么大利呢？「谓我与诸具戒、具德」，这个比丘、比丘尼，具足了清净戒、具足了定慧的功德。「忍辱柔和」，他在大众里住，他能够忍受他人的羞辱，这些；而他的性格不粗暴，特别的柔和。「成贤善法」，这位比丘、比丘尼，成就了「贤善法」，就是圣人的功德，前面有提到。「成贤善法同梵行者，共为法侣」，这些同修圣道的人，和我做好朋友；我一出家了，这些人都是我的好朋友，所以「共为法侣」。

地二、欣当得

我今当得贤善命终，贤善殒没，当得贤善趣于后世。

这是第二科「欣当得」。

「我今当得贤善命终」，我现在已经出了家，在这三宝里面生活，我应该在三宝

里面有所成就，能断惑证真，能成就阿罗汉道。「贤善命终」，心里面没有贪瞋痴，贪无余断、瞋无余断、痴无余断，成就了大智慧的境界。这样的人，临命终的时候，是很安详自在的，所以是贤善的命终。「贤善」的「殒没」，得阿罗汉叫作「贤善命终」；如果得三果、得二果、得初果的时候，就是「贤善殒没」，就是虽然是死，死得很好，他心里面正念分明，没有烦恼的现行，所以叫做「贤善殒没」。

「当得贤善趣于后世」，如果是没得阿罗汉道，那你不能入涅盘，由初果、二果、三果都是这样。但是这个时候，「当得贤善趣于后世」，那么你心里面也是有圣道的，有无漏的圣道，当然没有阿罗汉那么圆满。可是因为你有圣道的关系，得到了贤善的圣道，「趣于后世」，就是来到后世，后世的时候，心里面也还是有圣道的。

天三、结

如是名为：随念三宝，令心欣乐。

前面这一段文，这就是「随念三宝」，念佛宝、法宝、僧宝，「令心欣乐」，使令心里面欢喜。我在这样的境界里面出家，修学圣道，心里面欢喜。

《披寻记》一〇三七页：

我今当得贤善命终等者：〈意地〉中说：「清净解脱死者，名调善死。」（陵本一卷十五页）与此义同，又此亦名调伏死。摄事分说：「谓于现在世，已调已伏，无有随眠，而命终已，未来自体，不复生起，亦不摄取有随眠行，不摄取彼以为因故，解脱生等众苦差别，亦复解脱贪等大缚。（陵本八十五卷十六页）此说贤善趣于后世，其义应知。

「我今当得贤善命终等者：〈意地〉中说」，前面〈意地〉中是说，「清净解脱死者，名调善死」，就是没有见烦恼，也没有爱烦恼，从这二种烦恼里面得解脱的人。可见「当得贤善命终等者，〈意地〉中说，清净解脱死者，名调善死。」就是没有见烦恼、没有爱烦恼，他死的时候，就是叫做调善，「名调善死」。这三业被佛法所调和，成为纯清净的三业了，所以死亡的时候，是贤善的境界。「（陵本一卷十五页）与此义同」，这里说是「我今当得贤善」，就和〈意地〉那话是一样的，也得到阿罗汉道了。「又此亦名调伏死」，这个阿罗汉死的时候，叫做「调伏死」，就是所有的烦恼都清净了，心里面与圣道相应，就叫做「调伏死」。

「摄事分说：谓于现在世，已调已伏，无有随眠」，谓这个修行人，就是现在世，他常常的修四念处，他现在世「已调已伏」，他的烦恼已经调善了，已经降伏了，「已调已伏」。「无有随眠」，所以没有烦恼的种子了。「而命终已，未来自体，不复生起」，这个身体的果报结束了，命终已。「未来自体」，未来色受想行识的体「不复生起」了。

「亦不摄取有随眠行」，而这个阿罗汉也不再创造，「摄取有随眠」的这种事情，这是有过失的事情。「不摄取彼以为因故」，他不摄取随眠，这是圣道的因故。「解脱生等众苦差别」，解脱了生老死这些苦恼的差别法。「亦复解脱贪等大缚」，前面是解脱生老病死，这是果说的；「亦复解脱贪等大缚」，是约因说的。为什么有生老病死？因为你有这个大贪，很大的贪心。这是（陵本八十五卷十六页）。「此说贤善趣于后世，其义应知」，这里说「贤善趣于后世」，这个事情，就和（陵本八十五卷十六页），说的意义是一样的，应该知道。

亥二、于学处等（分二科）　天一、征

云何随念学处清净、尸罗清净，令心欣乐？

怎么叫做「随念学处」的「清净尸罗」？这「学处」不是无学，是学处。他初果、二果、三果、四果向，都是学处，这些圣人，他们有清净的尸罗，「学处清净」还有「尸罗清净」，「令心欣乐」，使令心里面欢喜这个戒律。这是「征」，「云何随念学处清净、尸罗清净，令心欣乐？」下面第二科是解「释」，解释分二科，第一科是「显随念」。分三科，第一科是解「释」。

天二、释（分二科） 地一、显随念（分三科） 玄一、释

谓作是念：我今善得如是大利。谓于如来应正等觉大师，善说法毘奈耶，善修正行声闻众中，我得与彼同梵行者，同戒、同学、同修慈仁身语意业，同其所见，同其受用。

「我今善得如是大利」，这底下就是解「释」，说我现在能得到，能成就这样的大利益，什么利益呢？「谓于如来应正等觉大师，善说法毘奈耶，善修正行声闻众中，我得与彼同梵行者，同戒、同学」，就是「我今善得如是大利，谓于如来应正等觉大师，善说法毘奈耶，善修正行」，我在这样的清净的大环境里面，能修行八正道，「善修正行」。「声闻众中」，声闻众中都是修八正道的。「我得与彼同梵行者」，我和这些声闻人，是同修梵行的人。「同戒」，戒和同修，都是一样的戒。「同戒、同学、同修慈仁身语意业」，还能够共同的学习「慈仁」的，慈悲仁爱的身语意，身也是慈悲、语也是慈悲、意也是慈悲，这三业都是这样子的。

「同其所见，同其受用」，我和这些圣人，同是一个见地，他们也是观法无我，我也观法无我，但是他们是成功的人。「同所受用」，共同地受用饮食、衣服、卧具、医药，这是六和敬。前面「同戒」，就是戒和同修，「同修慈仁」的「身」业，慈仁的「语」业，慈仁的「意」业，这是身语意业都是和的。「同其所见」，这是见和同解，就是共同的有无我论的思想。「同所受用」，就是财，利和同均。加起来就是六和敬。

玄二、结

如是名为：随念学处清净、尸罗清净，令心欣乐。

这是第二科，结束这一段文。前面这段文所说的话，也就是「随念学处清净、尸罗清净」，你能这样子忆念：我受戒的时候清净，受戒以后我又能持戒清净。「令心欣乐」，心里面发欢喜心。

地二、释欣乐

谓无悔为先，发生欢喜。

第二科「释欣乐」。「无悔为先」，因为你持戒，持戒就没有悔的意思。如果你犯戒，你就会后悔，那就有忧恼了；现在因为「无悔」，持戒清净「为先」，开始的时候我原先就是持戒清净。「发生欢喜」，我没有犯戒的过失，心里欢喜。

《披寻记》一〇三七页：

我得与彼同梵行者同戒同学等者：此说六种可爱乐法应知。谓同修慈仁身语意业，及与同戒同见同所受用。

这是六和敬。

亥三、于证差别（分二科）　天一、征

云何于自所证差别深生信解，心无怯弱处，令心欣乐？

这是第三科「于证差别」。分二科，第一科是「征」。

「云何于自所证差别」，用自己现在的智慧，能知道自己在佛法僧里面，所成就的各式各样的功德。「深生信解，心无怯弱」，我深生的圣道，有了信心，我也可以得圣道，所以「深生信解，心无怯弱」。「处」，欣乐之处，令心欣乐，你能在这个地方，使令心生欢喜心。

天二、释（分二科）　地一、信有堪能（分三科）　玄一、释

谓作是念:我今有力、有所堪能尸罗清净，堪为法器。得与如是同梵行者，同清净戒；得与有智正至善士，同其所见。我有堪能精勤修习如是正行，于现法中，能得未得，能触未触，能证未证。由是令心生大欢喜！

这第二科，前面是「征」，这第二科是解「释」。分二科，第一科是「信有堪能」。分二科，第一「释」。

「谓作是念」，这个修行人，他心里面这样忆念：「我今有力」有能，「有所堪能」。他因为持戒清净，所以他心里有这个想法：我今有力量，什么力量呢？有所堪能。什么呢？「尸罗清净」，我决定能持戒清净。「堪为法器」，我这个清净的身语意业，可以做为载道的器具，堪为法器。

「得与如是同梵行者，同清净戒」，我能够和这些同梵行的人，共同的持清净戒。「得与有智正至善士，同其所见」，我又能够与有智慧的，「得与有智正至」，这个「正至」就是「至正」。这个「正」就是法性，「至」就是达到法性这里，就是与法性相应的圣人，那就是阿罗汉，从初果到四果都是这样子。有智至正正至的善士「同其所见」，我的所见与他是相同的。

「我有堪能精勤修习如是正行」，「我有堪能」，我持戒清净，所以有这个能力能精进地修学，「如是正行」，就是四念处。「于现法中，能得未得，能触未触，能证未证」，说是有堪能性，有什么堪能呢？就是「于现法中」，就是现在，不是将来，「能得未得」的圣道，「能触未触」的圣道，「能证未证」的圣道，就是能得四果了。「由是令心生大欢喜」，还没得四果，但是自己思惟自己持戒清净，将来能得四果，这样思惟的时候，心里生大欢喜。

玄二、结

如是名为：于自所证差别深生信解，心无怯弱处，令心欣乐。

这是结束这一段文。「于自所证」的「差别」，我将来能得初果、二果、三果、四果。「深生信解」，深深的相信，我有这种堪能性。「心无怯弱」，不会说我不能，我不能得圣道了，不会有这个想法，「心无怯弱」。「令心欣乐」，虽然没得圣道，认为自己能得圣道，心里就生欢喜了。

地二、信后所证

又由前后勇猛精进，已得安住所证差别；由随念此，复于后时所证差别，深生信解，令心欣乐，是名异门。

这是第二科「信后所证」，前面是前，得圣道之前，现在是「信后所证」。

「又由前后勇猛精进」，由于初发心的时候，也勇猛精进的学习佛法；那么以后又相信自己能得圣道，都会勇猛精进地。「已得安住所证差别」，说这个人，能够安住在这样清净信心的境界里边，还有种种不同的功能。

「由随念此，复于后时所证差别，深生信解」，由于他这位修行人，在奢摩他里面这样子忆念，「复于后时所证差别，深生信解」，我在佛法里面，能得到信进念定慧的善根，所证的差别，「深生信解，令心欣乐」，心里面也欢喜。「是名异门」，那就是对于三宝，是三个门。由于念，持戒清净这里面有六和敬；又由于前后勇猛所证的差别，这些事情就叫做「异门」，有这么多的门，可以悟入圣道。

午二、明修习（分三科）　未一、辨相（分二科）　申一、得安住（分二科）　酉一、释

彼修行者，于可厌法调练其心，于能随顺诸漏处法有厌患故，令心不向、违逆、弃背，离隔而住；于可欣法悦润其心，于出、于离所生诸法有亲爱故，令心趣向、附着、喜乐，和合而住。

这是「明修习」，前面是「辨」这个「体相」，现在是开始修行了。

「彼修行者，于可厌法调练其心，于能随顺诸漏处法有厌患故」，厌患这些染污法，能够欢喜这清净的善法。「彼修行者，于可厌法调练其心，于能随顺诸漏处法有厌患故」，对于烦恼和烦恼因缘有厌患故。「令心不向」，使令他的心，不趣向这烦恼染污。「违逆」烦恼的染污，「弃背」烦恼的染污，「离隔而住」，和这些染污法有距离，有距离这样子住。「于可欣法悦润其心」，对于可欢喜的佛、法、僧，和这个圣道，他是「于可欣法悦润其心」，是可欣慕的法，用它来滋润自己的心。

「于出、于离，所生诸法」，对于修学圣道能够「出」，已得圣道，就能「离」了这染污的境界；于在出的时候是因，在离的时候是果。「所生诸法」的功德，有亲爱故，这有爱心、有亲爱心。「令心趣向、附着」，他现在还没得圣道，但他因为生欢喜心，心里面就「趣向」，向于圣道去；「附着」，心里面常常有加行，有圣道的气氛。「喜乐，和合而住」，有「喜乐」与心「和合而住」，有圣道的「喜乐」与身「和合而住」。

酉二、结

如是彼心，由厌由欣二种行相，背诸黑品，向诸白品，易脱而转。

这是第二科是「结」，前面是解「释」完了，这是结束这一段文。

「如是彼心」，前面这一段文说的情形，说这一位禅师的内心，「由厌由欣」，心里面厌恶这些有过失的法。「由欣」，有欢喜这些有功德的法门。这个「厌」和「欣」这「二种形相」，使令它能「背诸黑品」，弃舍一切有过失的事情；「向诸白品」，心里面念念趣向于清净功德法。「易脱而转」，这「易脱而转」有二个解释：一个是用厌离心、背弃心，弃舍一切染污法，这是一个。「向诸白品」呢？心里面念念趣向于清净的功德法。用这个，一个厌、一个欣，来熏习自己的心，使令我们的心容易解脱一切烦恼，而成就圣道，叫作「转」。这是一个解释法。第二个解释看《披寻记》。

《披寻记》一〇三八页：

背诸黑品向诸白品易脱而转者：谓心长夜爱乐杂染，今得转变，令清净故。

「背诸黑品向诸白品易脱而转者：谓心长夜爱乐杂染」，我们的心，我们没有修行的心，长夜欢喜杂染法。「今得转变，令清净故」。这叫作「易脱而转」。

申二、能升进

其心如是背诸黑品，由调练心作意故，向诸白品。由滋润心作意故，于时时间，依奢摩他内摄持心。由生轻安作意故，于时时间，于法思择、最极思择，周遍寻思、周遍伺察。由净智见作意故，如是彼心于时时间，为奢摩他、毘钵舍那之所摄受，堪能与彼一切行相，一切功德，作摄受因。经历彼彼日夜刹那腊缚须臾，逮得升进。

这是第二科「能升进」，前面是「得安住」，现在是「能升进」。

「其心如是」，那个修行人的内心是这样子，「背诸黑品」，弃舍这一切黑品。「由调练心作意故」，因为时常的调练心作意，所以能够背诸黑品。「向诸白品」，由于他背诸黑品，所以就能够向诸白品。「由滋润心作意故」，由用白品来滋润其心的作意故，「于时时间，依奢摩他内摄持心」，向里面摄持其心，令他不要向外攀缘。「由生轻安作意故」，因为这样子，就是你常常静坐了，修奢摩他了的关系，所以你内心里面有这样的相貌。

「于时时间，于法思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察」，这是「由净智见作意故」。「于时时间，于法思择」对于这个色、受、想、行、识的法，思择是苦、空、无常、无我，思惟不净。「于时时间，于法思择、最极思择、周遍寻思、周遍伺察」，这是四种慧行。「由净智见作意故」，这四种慧行，就是能清净你的智慧，能清净你的见地的作意故，所以有这件事。

「如是彼心于时时间，为奢摩他、毘钵舍那之所摄受」，像前面这个文的说明，就可以知道彼禅师，发心修禅的这个禅师，他的内心里面「于时时间」，为奢摩他的止、毘钵舍那的观所摄受、所熏习、所栽培。「堪能与彼一切行相，一切功德，作摄受因」，所以他这时候有堪能，与彼一切加行的事情，及一切由加行而成就的功德，作为摄受因。你能这样修行，就是能成就一切形相，能成就一切功德，能成就这样的圣道之因。

「经历彼彼日夜刹那腊缚须臾，逮得升进」，你时时的为奢摩他的止、毘钵舍那观的熏习，在「经历彼彼日夜」，那样的、那样的，一天也和这个初夜、后夜，和刹那刹那的和腊缚和须臾，「逮得升进」。不要说是多少昼夜、多少年，经过一天就有进步了，「逮得升进」，成就了进步。这个用功相应的时候，你这一天一天都感觉到有进步；我们那么用功不相应的人，老是那样子，停留在那里，就是这个虚妄分别心，就是不能改变过来。这个用功相应的人，昨天心里面还有执着，今天这执着没有了，那就是很明显的有进步了。

未二、举喻（分二科） 申一、令堪任

譬如黠慧锻金银师，或彼弟子，于时时间烧炼金银，令其弃舍一切垢秽；于时时间投清冷水，令于彼彼庄严具业，有所堪任调柔随顺。

这是第二科「举」譬「喻」，分二科，第一科是「令堪任」，使令他有这个能力。

「譬如」这个「黠慧」，就是有智慧的「锻金银师」，这个金师和银师，锻炼这个金银师的人，「或彼」那个金银师的徒弟。「于时时间烧炼金银」，他在工作的时候，时时的去烧炼这个金银，令它精致。「令其弃舍一切垢秽」，烧炼金银干什么呢？使令金银弃舍一切垢秽，你不断炼的时候，金银里面还是有垢秽的；现在经过烧炼，金银就把里面的垢秽弃舍了。「于时时间投清冷水」，烧炼了以后，还要时时间把它投入到清冷水里面，冷也就是水。

「令于彼彼庄严具业，有所堪任」，这个「烧炼」是令它弃舍一切垢秽，「投清冷水」，就是「令于彼彼庄严具业，有所堪任」，就是使令这个金银，成为各式各样的庄严具的这种业，就是作这种事情，有堪能性，使令这个金银有这个能力，使令它作各式各样的庄饰品，很容易就作成了。「调柔随顺」，这个金银，它本身是调柔，能随顺那个金师、银师，及彼弟子作什么、什么样的器，都能作上来。

申二、成所作

于是黠慧锻金银师，或彼弟子，以其相似妙工巧智，善了知已，用作业具，随其所乐庄严具中，种种转变。

第二科「成所作」，前面是「令堪任」，这是成就所作的器。

「于是黠慧锻金银师」，这样子烧炼金银，还时时的投入清冷水，于是乎这个有智慧的锻金银师，「或彼弟子，以其相似妙工巧智」，徒弟的妙工巧智和师父相似。「善了知已」，就知道这个金银成就了，有这种堪能性了。「用作业具」，就用这个金银造成各式各样的器，各式各样的庄严具。「随其所乐庄严具中，种种转变」，都可以作成了。

未三、合法（分二科）　申一、为得堪任

如是勤修瑜伽行者，为令其心弃背贪等一切垢秽，及令弃背染污忧恼，于可厌法深生厌离；为令趣向所有清净善品喜乐，于可欣法发生欣乐。

前面是举譬喻，这是合法，分二科，第一科是「为得堪任」。

「如是勤修瑜伽行者」，这个精勤修止观的这个人，「为令其心」，金银是什么，金银就是譬喻自己的心，「为令其心弃背贪等一切垢秽」，弃舍这个贪、瞋、痴的垢秽，心里面有这个垢秽。「及令弃背染污忧恼，于可厌法深生厌离；为令趣向所有清净善品喜乐」，弃舍一切垢秽，及令弃背染污的忧恼，这个垢秽，昨天说过：这初开始用功修行，就是断除五盖的烦恼，也就是于十相里面，生种种虚妄分别心，「及令弃背染污的忧恼」。「弃背」，断除五盖以后，就是欲寻思、恚寻思这些染污的忧恼，就是修行人，他没有得圣道的时候，他对于自己得圣道这件事，还是有忧恼的，但是这个忧恼也不清净，「弃背染污忧恼」。「于可厌法深生厌离；为令趣向」，为令自己的心，「趣向所有清净善品」的「喜乐」。修止观之前，对清净法的喜乐，对染污法的厌离，要有这样的心情才可以，现在这里就表示这个意思，「于可欣法发生欣乐」，发生欢喜心，所以去修止观的时候，心里是欢喜的。

申二、随乐成办

于是行者，随于彼彼欲自安立，或奢摩他品，或毘钵舍那品，即于彼彼能善亲附，能善和合，无转无动，随其所乐种种义中，如所信解，皆能成办。

这是第二科「随乐成办」，随你喜乐的事情都能成就了。

「于是行者」，你前面你已经准备好了，对染污法的厌恶，对清净法的好乐，你准备好了，这个行者「随于彼彼欲自安立」，随这个行者，这个行者，那个行者，各各行者；这个人愿意修不净观，那个人愿意修缘起观，就是「彼彼欲自安立」，想要这个样子成就。「或奢摩他品，或毘钵舍那品」，或者先修奢摩他，或者先修毘钵舍那品。「即于彼彼能善亲附」，这位修行者，他欢喜这样子，他就能够「彼彼」法门，他就能这样去修了，去修学「能善亲附」，「能善和合」能使令那个法门，和自己一念心相合，心与止相合；心与观相合。「无动无转」他不退转，他不失掉。「随其所乐种种义中，如所信解，皆能成办」，随他所欢喜的种种的义中，种种的境界里面，就是五停心，如所信解的都能成办，而不是说空话了。

《瑜伽师地论》卷三十二

本地分中声闻地第十三

第三瑜伽处之三

辰二、如应安立修习作意（分二科） 巳一、总征

云何初修业者始修业时，于修作意如应安立，随所安立正修行时，最初触证，于断喜乐心一境性？

这是第二科，如应安立修习作意。这是第五科的安立，分四大科，第四科是修作意处。修作意处解释里边分两科，第一科是最初应修四作意念，这已经解释完了。现在是第二科，如应安立修习作意。分两科，第一科是总征。怎么叫做初修业的人，始修业的时候，对「于修作意如应安立，随所安立正修行时，最初触证，于断喜乐心一境性？」怎么能够成就未到地定，就是这么个意思。第二科别释，分三科，第一科是正教诲。分两科第一科是总标列。

巳二、别释（分三科） 午一、正教诲（分二科） 未一、总标列

谓善通达修瑜伽师，最初于彼依瑜伽行初修业者，如是教诲，善来贤首！汝等今者应依三种取相因缘，

「谓善通达修瑜伽师，最初于彼依瑜伽行初修业者」，先说到这个老师，这个「善通达」修止观的这个人，他对他的弟子应该怎么样教导呢？「最初于彼依瑜伽行初修业者」对他这个弟子，「如是教诲」就应该这样子来教诲他。怎么教诲呢？这下面解释了，「善来贤首！」你到这里来学习止观太好了！「贤首」贤者、贤中之首。「汝等今者应依三种取相因缘」，「汝等」可见这不是一个人，如今者，现在应以三种取相因缘，那三种呢？

或见、或闻、或心比度增上分别，取五种相。

「或」者由「见」分别「取五种相」，「或」者由「闻」「取五种相」，「或心比度」也就是内心里面起这样、这样观察，这样说：我也没有见，也没有闻，就是我「心」里面这样「比度」，也就知道这样「分别」。「取五种相」，你要拿到这五种事情。那五种呢？

一、厌离相。二、欣乐相。三、过患相。四、光明相。五、了别事相。

要拿到这五种相，这是总标列。下面是问答辨，分两科，第一科举不净观为例，分三科第一科是问。

未二、问答辨 申一、举不净观（分三科） 酉一、问

问:若依瑜伽行初修业者，是其贪行，由不净观调伏，云何教彼取五种相？

「问：若依瑜伽行初修业者，是其贪行」，假设根据这个禅，「瑜伽」就是禅，就是止观，根据这个禅，修行的初修业的人，这个人是个什么根性的人，「是其贪

行」他的贪欲心是特别强的人，假设这样。「由不净观方可调伏」，那么这样的人呢，应该要假借不净观的方法才能够调伏这个贪心。「云何教彼取五种相」，那么这个人要怎么样教导他取择这五种相貌呢？这第一科是问，下面第二科是回答。回答里边分二科，第一科是最初教诲。又分两科，第一科是取五种相。分四科，第一科厌离相及欣乐相。又分两科，第一科是辨取相。又分两科，第一科是厌离相。分三科，第一科是取相的因缘。分两科，第一科是闻因缘。分四科，第一科是病衰损。

酉二、答（分二科） 戌一、最初教诲（分二科） 亥一、取五种相（分四科） 天一、厌离相及欣乐相（分二科） 地一、辨取相（分二科） 玄一、厌离相（分三科） 黄一、取相因缘（分二科） 宇一、闻因缘（分四科） 宙一、病衰损

答：应如是教诲:善来贤首！汝等随所依止彼彼聚落、村邑而住于中，若闻所余彼彼村邑、聚落，或男或女先受安乐，后遭苦厄；

「善来贤首」，这位老师就招呼这位弟子，「汝等随所依止彼彼聚落、村邑而住于中」，你们，随你们依止的「彼彼聚落」，那个聚落，又一个聚落，在「村邑中」。「依止彼彼聚落、村邑」是什么意思呢？就是「而住其中」就是住在那个村落、住在那个城市。这个《瑜伽师地论》自己解释了，「依止」是住的意思，「而住于中」。「若闻所余彼彼村邑、聚落，或男或女先受安乐，后遭苦厄。」，原来是身体健康，生活很安乐的，后来突然间就有了苦恼了、有病痛了，这是病衰损。下面第二科是寿命衰损。

宙二、寿命衰损

或彼男女自遭重病，命终殒没；

或者那个男，或者是那个女，遇见很严重的病就死掉了。第三科，眷属衰损。

宙三、眷属衰损

或彼男女所有知识、亲戚、眷属遭如是苦。

或者那个男女「所有的知识」，就是他认识的人，这是一般的人，「亲戚」就是和他有亲厚关系的人，成亲戚了。他是一个族姓里边的人，「遭如是苦」遇见了这个病苦，或者是这个命终殒没的事情，这是眷属衰损。第四科是财宝衰损。

宙四、财宝衰损

或彼聚落村邑边际丧失财宝；或是他来强敌所作，或火所烧，或水所漂，或由恶作而有丧失。

「或彼聚落村邑边际丧失财宝；」他的财宝失掉了。「或是他来强敌所作」，为什么财宝失掉了呢？或者是另外别的人来了，是强敌，有强大力量的敌人给他抢去了。「或火所烧，或水所漂」，那么失掉了财富。「或由恶作而有丧失」，或者是由于作种种有罪过的事情，失掉了财宝。

《披寻记》一〇四一页：

或由恶作而有丧失者：谓由宿所作业，非福增上之所引故。

或由前，过去所作的事情，这种事情是非福，不是有功德的事情；但是这个力量

很大的，就是引发出来这些有贼盗来抢你的财富，或者火所烧，或者水所漂这些事情。

或由不善修营事业而有丧失，或由不善处分事业而有丧失，或为非爱共财得便而有丧失，或由家火而有丧失。

或者是这个人，他不善于作种种事业，那么他把财宝失掉了。「或由不善处分事业而有丧失」，或者说事业已经开办了，但是已经发生事情的时候不善于处理，那么失掉了财富。「或为非爱共财得便而有丧失」，或者是彼此间有怨恨的人，不怀好意，不怀好意和你共财，共同管理这个财富，得到机会的时候，就把财富偷跑了，这样子有了丧失。「或由家火而有丧失」，就是说这些事情，这是闻因缘这样子。

宇二、见因缘

若汝现见非是传闻。

这第二科是见因缘，前面是闻因缘，这是见因缘。「若汝现见」，你所看见的，非是传来的听人说，不是听人说的。

或即于此村邑聚落，非是所余村邑聚落，或非是此村邑聚落，亦非他人，即汝自身。

「或即于此村邑聚落，非是所余」的，别的「村邑聚落」，「或非是此村邑聚落，亦非他人，即汝自身。」不是别的人，说别的人有财富丢掉了，是你自己自身。

先所触证猛利乐受，后还退失，广说如前。

就是你自家，你自己，你以前的时候你触证，你能享受到猛利的乐受，后来忽然间又失掉了，「广说如前」，像前面这一段文里面所说的。

黄二、应深厌恶（分二科）　宇一、辨相（分二科）　宙一、于诸衰损（分三科）　洪一、标

汝既如是闻已、见已，应当生起深心厌患。

「汝既如是闻已、见已」，前面是取相的因缘，现在第二科应生厌患。分两科，第一科是辨相。分两科，第一科于诸衰损，先是标。「汝既如是闻已、见已」，你既然这样子（这是善达瑜伽师对弟子这样说）汝既如是闻已和见已，得到这些消息，「应当生起深心厌患」，你应该生起深深的厌患这些事情。

如是生死甚为重苦，所得自体极大艰辛，

「如是生死」在生死里边的人，「甚为重苦」，有很大的痛苦，「所得的自体极大」你所得的生命是特别辛苦的呀！

《披寻记》一〇四二页：

所得自体极大艰辛者：有寻有伺地中说，有生艰辛苦，其义应知（陵本九卷十一页）

生艰辛苦，就说这个人无始劫来，在人受种种苦，也可能到三恶道里受种种苦，也可能做过鹿，也可能是做过猪、做过羊，无量劫来受到人家的宰杀，流的血都过四大海，乃至到自身流血很多很多，乃至饮母亲的乳也过四大海。这个得了各式各样的

果报，受了各式各样的痛苦，太多了！所以极——深心厌患，应该这样子。

而于其中有如是等自他衰损差别可得。

得到这个生命体的苦恼的境界，过去的事情是不知道了，「而于其中有如是等自」衰损「他衰损」的「差别可得」现实可以知道，现在是可以知道。

洪二、列（分二科）　荒一、病等

谓无病衰损、寿命衰损、眷属衰损、财宝衰损。病、病法性、死、死法性。　「谓无病衰损、寿命衰损、眷属衰损」，前面是标，这里是列出来，分两科，第一科是有病的衰损、有寿命的衰损、有眷属的衰损、有财宝的衰损；病，病的法性；死，死的法性。后边这两句怎么讲呢？

《披寻记》一〇四二页：

病病法性等者：于现在世若病，若死苦相现前，名病及死。若于现在虽未现前，而于未来定当现前，名病法性，及死法性。所得自体性应尔故。　「病病法性等者：于现在世若病，若死苦相现前，名病及死。」这个病和死现前了，这叫病及死。「若于现在虽未现前」，说我现在也没有病，更没有死。那么这个时候是什么情形呢？「而于未来定当现前」你将来一定会有病，一定会死掉的，「名病法性，及死法性。所得自体性应尔故」。我们得到这个身体，他自然应该是这样子，不可能永久没有病，永久也不死，不可能的。

荒二、戒见

复有一类净戒衰损、正见衰损。　这是第二科。第二科有一种人，「净戒衰损」他不是说他的健康，有病的病衰损、财富的衰损，不是指这个。是他的净戒衰损，他破了戒，净戒没有了，这是一种衰损。「正见衰损」说这个人的戒没有衰损，戒没有衰损，但是这人的思想不对，有邪知邪见了；这是两种衰损。有的人正见没有衰损、戒衰损了；或者两种都有，戒也衰损了，见也衰损了。

洪三、释

由是因缘，彼诸众生于现法中住诸苦恼，于当来世，往诸恶趣。

这是第三科解释，前面第一科病等衰损，第二科戒见衰损，这是标列，现在第三科解释。什么解释呢？「由是因缘」由于病等的衰损，由于戒见衰损的因缘，「彼诸众生于现法中」这些衰损的众生，在现在、现在的生命体里面，就安住诸苦恼里面了，受到这样的衰损，心情很苦恼。「于当来世，往诸恶趣」，你戒衰损了，正见衰损了，作了很多恶事！那么当来是跑那里去？跑到三恶道里面去受苦去了。

宙二、于诸兴盛（分二科）　洪一、标

诸兴盛者，虽现法中住诸安乐，于当来世往诸善趣，而是无常，于彼无常现可证得。

「诸兴盛者，虽现法中住诸安乐」，这是第二科，「于诸兴盛」。前面「于诸衰损」，这是于诸兴盛中分二科，第一科标。「诸兴盛者」，说我没有衰损，我也是戒也没有衰损，见也没有衰损，财富也没有损失，健康也没有损失，那这样「诸兴盛者，虽现法中住诸安乐」，那他没有事情了，他心情快乐了。「于当来世往诸善趣」，因为你戒不衰损，所以有很多功德，没有什么过失，那么「于当来世」，就不

会到三恶道去，那么到那儿去呢？「往诸善趣」，或者天上或者人间，在这里享受五欲之乐。「而是无常」，这有什么不好呢？「而是无常」人间天上的这些五欲之乐不是永久为你享受的，它是无常的，会有变化的。「于彼无常现可证得」，说是怎么知道无常呢？现在就看出来嘛，人世间也有很富贵的人，它都是无常了；天上的人时间久一点，终究有一天也是死掉了，所以「于彼无常现可证得」，应该可以觉知道的。

洪二、辨

若有领受兴盛事者，后时衰损定当现前；诸有领受衰损事者，后时兴盛难可现前。诸兴盛事，皆是难得易失坏法。

「若有领受兴盛事者，后时衰损定当现前；」前面第一科是标，现在第二科是辨。「若有领受兴盛事」的人，这如意的事情很多、很多令他很感觉快乐，但是你要知道「后时衰损」决定会出现的，就是如意的事情会失掉了。「诸有领受衰损事者，后时兴盛难可现前」，已经有衰损的事情出现了，出现了以后又有兴盛事情出现，这事是不容易，不容易的。「诸兴盛事，皆是难得易失坏法」，这些令人满意的事情呢，你的身体的健康失掉了，失掉了你再想健康还不容易，说财富失掉了，还想要有财富，不容易。「难得易失坏法」，不容易得到而容易失掉的都是。

宇二、劝修

如是汝应深心厌患，极善作意，如理受持。

这第二科是劝修，「如是」像前面说的你应该深心厌患，对于兴盛的事也好；衰损的事也好，都不是好事情，你应该厌离它。「极善作意」，你要特别努力去观察它，都是令我们苦恼的事情。这个衰损的事情令我们苦恼；这个兴盛的事情也是令我们苦恼，就是坏苦了。这样你应该特别的观察，要有这样的认识。「如理受持」，你要合理的去受持这件事，你不能忘失了、忘掉了。这个衰损的事情令人苦恼谁不知道呢？就是兴盛的事情令人苦恼，你要特别知道啊。

黄三、当喜乐断（分二科）　宇一、辨相（分二科）　宙一、应不放逸

如是处所，难可保信。

这是第三科，当喜乐断。分二科，第一科是辨相。又分二科，第一科是不放逸。「如是处所，难可保信」，在这个世间上无常的境界里边，很难令你决定相信的，可以保证令你相信，没有这回事情。

我今于是生死流转，未般涅盘，未解脱心，难可保信如是衰损、兴盛二法，勿现我前。

「我今于是生死流转，未般涅盘，未解脱心，难可保信」，这等于解释前面这句话「于如是处所，难可保信」。我现在在生死里流转的人，我没有入涅盘，没能证悟不生不灭诸法寂灭相，那么我的心就是没得解脱。说我现在相信善恶果报，我不敢做恶事，那靠不住的，过几天就不又相信了，就「难可保信」。那这样说：有时候做善，有时候也会做恶的；你有如是因，也就有如是果。「衰损、兴盛二法，勿现我前」，衰损的事情和兴盛的这二种事，都是令人苦恼的，不要现在我前，不要跑到我头上来。

勿彼因缘，令我堕在如是处所，生起猛利、刚强、辛楚、不适意苦。

不要那些衰损的因缘、兴盛的因缘，堕在我这里，「令我堕在如是处所」里面，生起来特别猛利、特别刚强的辛楚，辛楚就是苦恼。「不适意苦」不能顺我意的这种苦恼。

即由此事增上力故，我当至诚喜乐于断，修不放逸。

由于他人的衰损，或自家的衰损，我应该得到，从这个经验上得到智慧的力量，我当至诚的、欢喜的断烦恼，烦恼是众苦之本，我要不要放逸，努力的修止观。

宙二、应多安住

又我如是多安住故，当于无义能作边际。

这是第二科「应多安住」，又我这样子安住于正知正见里边，修学止观「当于无义」，就有可能对于无意义的事情做个边际，到此为止，再不做这种无意义的事情了。

宇二、劝修

如是汝应极善作意，如理受持。

这是第二科「劝修」，前面这一大段文，你应该极善作意，特别的在心里边思惟观察，思惟观察得到智慧了，就如理的受持不要失掉这个智慧。

玄二、欣乐相（分二科） 黄一、正辨取相（分二科） 宇一、标

汝取如是厌离相已；复应精勤取欣乐相。

前面是厌离相，这下边就是欣乐相。分二科，第一科是正辨取相，分二科，第一科是标。「汝取如是厌离相已」，这是结前，前面你这样子去观察这个厌离相已，「复应精勤取欣乐相」，你还应该努力的拿到这个欢喜的这件事，这是标。下面第二科解释分二科，第一科于欢悦。分三科，第一科是正观察。又分二科，第一科别辨相，别辨相里边由意乐。

宇二、释（分二科） 宙一、于欢悦（分三科） 洪一、正观察（分二科） 荒一、别辨相（分二科）日一、由意乐

当自观察所受尸罗，为善清净？为不清净？

应该自己观察自己，所秉受的戒法，「为善」为是能够清净的守护了？为是不清净的守护，有所违犯呢？

我或失念，或不恭敬，或多烦恼，或由无知，于诸学处有所违犯。

这样子观察自己，「我或」者是由「失」掉了「正念」我犯了戒；或者是对于戒没有恭敬心；或者是烦恼太多犯了戒；「或由无知」，我不知道犯戒，那么就犯戒了。「于诸学处有所违犯」，或者失念的时候有所违犯，或者不恭敬，乃至无知有所违犯。

既违犯已，我当如法以其本性增上意乐，于诸学处发起深心更不毁犯。

我以前这样子犯了戒，「我当如法」我应该如法，如佛所规定的这个法和毘奈耶，「以其本性增上意乐」，我要用我原来的本愿，我原来受戒的时候，我发了勇猛的心。「增上」，特别有力量的意愿，我想做个大法师，我想要得圣道，「于诸学处发起深心」，对于佛说的这个戒法，要发起深深的恭敬心「更不毁犯」，不再毁犯了。

《披寻记》一〇四三页：

以其本性增上意乐者：谓由最初胜善法欲，求受净戒，是名本性增上意乐。

「以其本性增上意乐者：谓由最初胜善法欲」，最初你出家的时候，有善法欲，「求受净戒，是名本性增上意乐。」

日二、由加行

我于所作，当正应作，于非所作，不复当作。

这是由加行，前面是发愿，这是由愿而行。「我于所作」，我对于所应该做的事情，我应该努力的把应该做的事情做好；于非所应做的事情，以后不要再做了。

荒二、举要言

以要言之，于诸学处，当令增上意乐圆满，亦令所有加行圆满。

这是举要言。「以要言之」，这前面这一大段文的要意应该是这么说：「于诸学处」的戒法，「当令增上意乐圆满」，要使令自己有强大的意愿，使令这个戒法能够圆满。有圆满的意乐要守护这个戒，要先要有这样的愿。「以令所有加行圆满」，也令在事实上这个身口意经历一切境界上，也要努力的做到，不要违犯戒法。

洪二、显胜利

汝于如是正观察时，若自了知戒蕴清净，虽不作思，我当发起清净无悔，然其法尔尸罗净者，定生如是清净无悔。

「汝于如是正观察的时候」，这前面都是正观察，正观察的时候，「若自了知戒蕴清净」，我所受的戒，我守护的很清净。「虽不作思，我当发起清净无悔」，虽然不必特别的去思惟，「我当发起清净无悔」。这个清净，我没有犯戒，我是持戒清净，我心里面就不会后悔，我不思惟，我持戒清净就不会后悔，不用这么思惟。「然其法尔尸罗净者，定生如是清净无悔」，可是自然是持戒清净的人，他内心一定是有个清净，我戒清净我就不后悔。

若起如是清净无悔；虽不作思我起欢悦，然其法尔无有悔者，定生欢悦。

「若起如是清净无悔」呢？「虽不作思我起欢悦，然其法尔无有悔者，定生欢税」，一定生欢喜心。

洪三、结所依

如是且于一种欢悦所依处所，汝应生起清净无悔为先欢悦。

这是第三科结所依。「如是」像前面这一段文，「且于一种」，就是持戒这一件

事，是「欢悦所依处所」，「汝应生起清净」戒，没有违犯，我就不会后悔，因为「无悔为先」而就连接的时候就有欢喜心，就是这样子。

宙二、于喜悦（分三科） 洪一、标

复于除障喜悦处所，当生喜悦。

这是第二科于喜悦。前面第一科是于欢悦，这是于喜悦。「复于除障喜悦处所，当生喜悦」，这是标出来。「除障」就是除遣五种障碍，就是五盖。「喜悦」，能除障，所以心里面喜悦； 除障是喜悦的处所，于这样的处所当生喜悦。这是标，下面解释，解释里面分两科，第一科由有堪能。

洪二、释（分二科） 荒一、由有堪能

谓我今者尸罗清净，有力有能安住世尊所制学处；于现法中，能得未得、能触未触、能证未证，由是处所，生喜悦意。

「谓我今者尸罗清净，有力有能安住世尊所制学处」，前面「于欢悦」是自己观察自己持戒清净，所以心里面欢喜。这里生喜悦心，是什么呢？「谓我今者尸罗清净」我持戒清净，「有力有能」有这个能力「安住世尊所制学处」，安住在佛所制立的戒法里面，这也是很不简单的事情。

「于现法中，能得未得」，安住在学处里面有什么好处呢？「于现法中」，就是于现在的生命体里面，不是说将来，就是现在，「能得未得、能触未触、能证未证」这有两个意思：一个是能得禅定；一个是能得圣道，有这种堪能性。「由是处所，生喜悦意」这除障的处所，有这样的堪能性，所以生欢喜心了。这是论文。

《披寻记》一〇四三页：

复于除障喜悦处所当生喜悦等者：此中障言，谓即五盖： 所谓贪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉举恶作、及与疑盖。由此五盖于得净定能为障碍，是故名障。若于初夜后夜经行宴坐，从顺障法净修其心，能令彼障，未生不生，生已能断，是名除障。由是因缘心生喜悦。三摩呬多地说：喜者，谓正修习，方便为先，深庆适悦，心欣踊性。以此为依，信有堪能安住世尊所制一切学处，及与能得未得乃至能证未证，是故复说当生喜悦。

「复于除障喜悦处所当生喜悦等者：此中障言」这里边说到「除障」这句话，「谓即五盖」说的，「所谓贪欲、瞋恚」盖、「惛沈睡眠」盖、「掉举恶作」盖、「及与疑盖」。「由此五盖于得净定能为障碍」，由于我们内心有这五种障碍，「于得净定能为障碍」，对于我们希望由静坐能够得到四禅八定，得清净的禅定，能作障碍。这「净定」；有欲就是染污，得到禅定就是离欲了，所以就可以名之为「净」。「能为障碍，是故名障」这五盖能障碍我们得禅定，所以叫做障。「若于初夜后夜经行宴坐，从顺障法净修其心」，初夜后夜经行宴坐，就是修悟寤瑜伽，减少睡眠这些事情。「从顺障法」，它随顺障碍的法里面，也就是贪欲、瞋恚这些障碍，「净修其心」，修止观能令心清净，解脱一切障碍。

「能令彼障，未生不生」，能令彼五种障碍，若没有现起，它就不现起。「生已能断」，若已经现起了，它能够把它除遣。「未生不生」这句话，是对我们不修止观的人说的；不修止观的人，有的时候，他的内心也是清净的，但是他会生出来五种障碍。若是修止观，你能精进勇猛地修止观，「未生」就「不生」，是不一样的。「是名除障」，这个「除障」是说减少睡眠，努力地修止观才能破除障碍。「由是因缘心

生喜悦」，由于能够除障，所以心里面喜悦。但是这论文上说，有堪能性得到禅定，或得圣道，那也就是没有障碍的意思，若有障碍，就不行了，就是无堪能性了。「由是因缘心生喜悦」。

「三摩呬多地说：喜者，谓正修习，方便为先，深庆适悦，心欣踊性」，这个喜字怎么讲呢？「谓正修习方便为先」，正式修四念住之前先要准备道的资粮，那就是前方便；前方便就是持戒清净，修悟寤瑜伽，于食知量，这些事情。「深庆适悦」深深地喜悦这件事，心里面有踊跃性，那叫做喜。「以此为依，信有堪能安住世尊所制一切学处」：「以此为依」以这心踊跃性为依止，「信有堪能」相信自己有能力得四禅八定；这也不容易！谁能够自己知道自己「我能得四禅八定」，你有这个感觉吗？这也不容易！「安住世尊所制一切学处，及与能得未得乃至能证未证，是故复说当生喜悦。」这是说这个「由有堪能」。

荒二、由生信解

若汝获得前后所证少分差别；即由如是增上力故，于他圆满所证差别，谓诸如来，或圣弟子，及自后时所证差别，当生信解发喜悦意。

前面是由有堪能，这上面是由生信解。「若汝获得」若是你自己获得了「前后所证」的「少分差别」，就是在道前准备资粮的时候，你的持戒清净，能够修悟寤瑜伽、于食知量，还有正知而住这些事情，你能够有这些事情，这是少分差别，以后就是正式开始用功修四念处了，又得到多少相应的功德。「即由如是增上力故」，由于前后所成就的这样功德，它就是有力量。「于他圆满所证差别」自己得到少分的功德，对于别的人得到圆满的功德，「他」们那些圣人所成就的各式各样的差别的功德，这是指谁说的呢？「谓诸如来」那是圆满的功德，或者是「圣弟子」这些阿罗汉，初果、二果、三果、四果；或者是暖、顶、忍、世第一，这些修行人。「及自后时所证差别」及自己准备了道前的资粮以后，正式地修学四念处，成就了五根、五力，「所证差别」； 「当生信解发喜悦意」，这样子，对于他人的圆满所证差别，对于自己以后所证的差别「当生信解」，你要有自己的信心，我能有成就，那么，当然会生欢喜心。

洪三、结

如是行相诸适悦意，先名欢悦，今名喜悦，总名悦意。

这是第三科结束这一段文。「如是行相」是前后这些的修行的相貌，「诸适悦意」这么多的喜悦的心情，「先名欢悦」前面那一段文叫作「欢悦」，此是说我持戒清净就不后悔，不后悔故生喜乐。现在这个生喜悦是又进一步，进一步有堪能得上人法，「今名喜悦」。「总名悦意」，总合起来叫做「悦意」。这是「悦意」。

黄二、结其得名

如是名为取欣乐相。

前面这两段文，这就叫做取欣乐相，取欢喜心。这欣乐相之前，先要取得厌离相，现在取欣乐相；有破坏也要有建立，这正好是这个意思，厌离是要破坏，欣乐是要建立。

地二、励当断

取是相已；复应教授。告言：贤首！汝由如是厌离相故调练其心，复由如是欣乐相

故，滋润其心，汝于断灭世间贪忧，应多安住。随于彼彼所缘境界，勤修加行，或奢摩他品、或毘钵舍那品；即于彼彼所缘境界，当令心住内住等住，汝当获得身心轻安，及一境性。

「取是相已；复应教授」。这是第二段，励当断。就是勉励你应该修断，修学圣道，这样意思。前面是生厌离相，后来生欣乐相、生喜悦相，然后就要努力地去修学圣道、断烦恼，这叫「励当断」。

「取是相已；复应教授」，这位弟子，这位学生，他能这样用功，取得了厌离相，又取得了欣乐相，以后呢，「复应教授」这个善知识还应该教授他。怎么教授呢？「告言：贤首！汝由如是厌离相故调练其心」，你由于开始学习，成就了这样的厌离相；世间上衰损的事情，世间上兴盛的事情，都是可厌恶的。用这样，你要在奢摩他里面作如是思惟，要「调练其心」；不然的话，我们的心情总感觉世间上的荣华富贵是可爱的事情，现在你要调转过来，都是令人苦恼的事情。

「复由如是欣乐相故滋润其心」，你成就了厌离相之后，实在这件事也就改变了自己的思想，以前的这个颠倒迷惑的思想，经过了调练其心就改变过来。「复由如是欣乐相故」，学习厌离相之后，又要学习欣乐相，就是持戒清净是可欢喜的，清净而后有堪能性，得上人法，这些事情。「欣乐相故滋润其心」，原来心情对这个…不是十分的欢喜，但是时常地观察它的功德，没有过失，而有功德，是圣人法，是上人法；你常常这样思惟，慢慢地内心就转变了，就会尊重这件事！所以「滋润其心」。「汝于断灭世间贪忧应多安住」，这就是善知识告诉他：你已经成就了调练其心、滋润其心的功德，那你应该对于断灭世间的贪忧「应多安住」，多多地安住在这里，住于无贪无忧的境界。世间的贪，这就是爱着世间，爱着世间如果有所得，也有忧，因为你要保护所得的境界，也是很不容易；若是真是失掉了，也是忧苦。若是修学佛法，就要断灭世间的贪忧，就是无贪无忧了。

圭峰禅师有四句颂：「心随万境转，转处使能忧，随流认得性，无喜亦无忧。」这也是他学习佛法的心得，也是他用功修行的心得。但是他那句话，和这个《瑜伽师地论》的思想不太合。或者这样说：「心随万境转，转处使能忧，随流而不流，无喜亦无忧。」把这第三句改一改，这样子。这上面呢「汝于断灭世间贪忧」，「随流而不流」就是「断灭世间的贪忧，应多安住」。

「随于彼彼所缘境界，勤修加行」怎么样断灭世间的贪忧呢？「随于彼彼所缘境界」，随于那样的、那样的所缘境界，你若修不净观，就以不净为所缘境界，就是眼耳鼻舌身意所缘的一切境界，以不净为所缘境界；若修慈愍观，有慈愍的所缘境界；修缘起观有缘起为所缘境界；乃至持息念有持息念的所缘境界。「勤修加行」，要精进地努力修行。「于彼彼所缘境界」，你不要动贪瞋痴，这句话说了等于没说，非要「勤修加行」才可以，就是修四念处才可以，但是这怎么修行呢？

「或奢摩他品、或毘钵舍那品」，调心就是这两个方法，一个是止，一个是观，而内容就是四念处，就是八正道。就是一个止，一个观，这样子努力修行，就能断灭世间贪忧。

「即于彼彼所缘境界，当令心住内住、等住。汝当获得身心轻安，及一境性。」「即于彼彼」，所缘境界或奢摩他品这些事情，究竟什么事情呢？「即于彼彼所缘境界」的时候「当令心住、内住」，「心住」是什么呢？就是内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持；这样子「汝当获得身心轻安」那就进步到未到地定，有身轻安、心轻安「及一境性」安住一境，心不散乱，明静而住。

《披寻记》一〇四四页：

汝于断灭世间贪忧等者：取厌离相及欣乐相，由是能灭世间贪忧，于如是事常住正念及与正知，名多安住。作意思惟不净等相，名于彼彼所缘境界勤修加行。

「汝于断灭世间贪忧等者：取厌离相及欣乐相，由是能灭世间贪忧，于如是事常住正念及与正知」，「正念」是念所缘境，常安住在所缘境上就叫正念。这「正知」也是和念在一起，但是它的作用有一点不同，就是：知道这时候是正念，是不正念；如果不正念，再把心收回来安住正念，负责这件事的就是「正知」。「名多安住」，这叫做安住。「作意思惟不净等相，名于彼彼所缘境界勤修加行。」是这样意思。这是「励当断」。

天二、过患相（分二科） 地一、正取乱相（分三科） 玄一、标

汝若如是背诸黑品、向诸白品，由调练心滋润心故；复应数数取过患相。谓于所有诸相寻思及随烦恼取过患相。

「若如是背诸黑品、向诸白品，由调练心滋润心故」。这是第二科过患相。第一科是厌离相及欣乐相，这一大科讲完了，现在是第二科过患相，过患相分两科，第一科正取乱相，分三科，第一科是标。「汝若如是」，这是善知识对这个弟子说，你若能这样子「背诸黑品」，弃拾这一切颠倒妄想，「向诸白品」，心里面念念欢喜这戒定慧这白品，由调炼心、滋润心故。由于你经过这二番的努力修行，「复应数数取过患相」，你还应该数数的取过患相，前面已经背诸黑品，就是取过患相，现在说「复」还应该这样做，取过患相，怎么样取过患相呢？

「谓于所有诸相寻思及随烦恼取过患相」，这个前面是说你或者是听人说，或者自己看见，或者是自己的亲友，或者不是亲友，有这种或者衰损的事情，或者兴盛的事情，或者自己遭遇到这些事情； 现在这里说「取过患相」，是所有诸相，这是不同了。前面是没有开始修行的时候，所遭遇到的这些可厌患、有过患的事情； 现在是开始修行的时候。修行的时候，有什么是有过患的呢？「所有诸相」，你开始修行就是出家了。出家了，但是你还不能把前五根关闭了嘛！所以还是会接触到色、声、香、味、触、男、女、贪、瞋、痴的这种境界，叫做「诸相」； 还有寻思，就是有八种寻思：欲寻思、恚寻思、害寻思这些事情； 这个呢，就是静坐的时候了。「及随烦恼」，随烦恼就是那五盖；「取过患相」，你要在这些事情上，取得这些事情都是有过患的，有过失、有灾患的。这是第一科标，取乱相的标。下面第二科是解释，分三科，第一科是出体性。

玄二、释（分三科） 黄一、出体性

言诸相者：谓色等十相。言寻思者，谓欲等八。随烦恼者，谓贪欲等五。

「言诸相者」是什么呢？「谓色等十相。言寻思者，谓欲等八」就是欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思，还有不死寻思、轻懱相应寻思，还有家势相应寻思。这个不死寻思呢，总感觉到我还能活几百年，不会死的！这是不死寻思。还一个轻懱相应寻思就是说生高慢心，自己有些优点，比较强一点的优点，感觉到很满意！睁开眼睛，心里面想别人，你们都不如我！那么这就是轻慢的这种想法。最后一个家势相应寻思呢，就是和我来往的居士，都是有势力的、有财富，而且在政府里有势力的，护持你的居士都是很平常的人，就是思惟这些事情，也容易生高慢心。这些都叫做寻思。「谓欲等八」种寻思。「随烦恼者，谓贪欲等五」，就是五盖。

汝应于彼取过患相。

这个前面举出来这三种，三种事。现在这告诉你，应该于彼这三种事取过患的

相。这是出体性，下面才说出来是什么过患。

黄二、明彼业

如是诸相，能令其心作用遽务；如是寻思，能令其心思慕躁扰；如是随烦恼，能令其心恒不寂静。

「如是诸相，能令其心作用遽务」，这是明彼业。「如是诸相」，这三种事情，这个第一种，「诸相，能令其心作用遽务」，能令你的心很忙，就是这些事情，他不能寂静住。「如是寻思，能令其心思慕躁扰」，这欲寻思、恚寻思、乃至家势相应寻思，轻懱相应寻思，这些寻思的事情，「能令其心思慕躁扰」心里面就是思慕，我这个斋主怎么怎么好，！我这个地方你所不如，你赶不上我，思惟这些事情。「躁扰」，就是心里面动乱。「如是随烦恼」，这个贪欲、瞋恚、睡眠惛沈这些随烦恼，「能令其心恒不寂静」；这些都是烦恼，烦恼的相貌就是动乱，所以使令心里面不寂静。这是说这三件事的相貌、作用，下面就说它的过患。

黄三、显过患

若心作用，诸相所作，思慕躁扰，寻思所作，恒不寂静，随烦恼所作，由是令心苦恼而住；是故如是诸相、寻思及随烦恼，是苦非圣，能引无义。

若是你心里面，老是在那里动，那就是那十种相的作用。「思慕躁扰，寻思所作」，若是你静坐的时候，你心里面老是思慕那些事，去思惟，仰慕那件事，躁扰、躁动那就是八种寻思所作的事情。「恒不寂静」那是随烦恼所作的事情。「由是令心苦恼而住」，这样的心里面不寂静住，心里面有动乱，实在来说呢，就是令你苦恼而住，你就是安住在苦恼里面。「是故如是诸相」，「如是诸相」，十种相，和八种「寻思及随烦恼，是苦非圣，能引无义」。

《披寻记》一〇四五页：

是苦非圣者：唯凡夫住，说名是苦。非安乐住，说名非圣。

「是苦非圣者：唯凡夫住，说名是苦。」这个凡夫，就在这些五欲的境界里面活动，烦烦恼恼的，是是非非的，这是凡夫的境界，「唯凡夫住，说名是苦」。「非安乐住，说名非圣」。什么叫做「非圣」呢？就是：不是安乐住，心里不自在，所以叫做「非圣」。「能引无义」，这些诸相和八种寻思、或者随烦恼，能引导你到那个无意义的事情里面去，就是徒劳了，到最后临死的时候，就是两手空空的走了，「万般将不去，唯有业随身」，叫「能引无义」。

令心散动、令心躁扰、令心染污。

这些无意义的事，有什么过患呢？令你心里面散动，分散、动乱。令你的心烦躁扰乱，令你的心不清净，就是有这些过患，你不能转凡成圣的了。

玄三、结

汝应如是取过患相。

结束这一段文，就是这样子取过患相。

地二、取不乱相（分三科）　玄一、标

又汝应依心一境性、心安住性、心无乱性，以六种行正取其相。

前面是取乱相，要认识动乱，内心里面的动乱，动乱相貌的过失。这下面这二科取不乱相，分三科，第一科是标。「又汝应依心一境性」，应依据自己能够安住在一境性上面，那就是定了，或者是未到地定，或者是四禅八定。「心安住性」，心一境性是什么呢？就是心里面安住在所缘境，明静而住。「心无乱性」，没有那些动乱的境界，没有那些颠倒迷惑的境界。「以六种行正取其相」，这个心一境性，分二句话说，就是安住性和无乱性。而这件事，是以六种行相来认识这个行相的。这是标，下面是征。

玄二、征

何等为六？

第三科是列。

玄三、列

一、无相想，二、于无相中，无作用想，三、无分别想，四、于无分别中，无所思慕无躁扰想，五、寂静想，六、于寂静中，离诸烦恼寂灭乐想。

「一、无相想，二、于无相中，无作用想」，就是你心里安住在一境性的时候，你心里面就没有那十种相。第二是「于无相中，无作用想」，因为心里面没有那个相，就没有那十种相发起来的作用，就是令你颠倒。「三、无分别想，四、于无分别中，无所思慕无躁扰想」。「无分别想」，就是没有八种寻思。没有八种寻思，这是第三。第四是什么呢？「于无分别中，无所思慕无躁扰想」，不再去思慕那些事情，不思慕那些事情，心里面就不因此而动乱。「五。寂静想」，就是没有五盖。「六。于寂静中，离诸烦恼寂灭乐想」，这个安住寂静明静而住的时候，就是远离了那几种烦恼，那五盖的烦恼；没有这种烦恼，心里面是寂灭乐，是寂静的乐。

天三、光明相

汝取如是过患相已，复应数数取光明相。

这是第二科过患想说完了，现在第三科是光明相。「汝取如是过患相」以后，「复应数数取」得「光明」的「相」，光明的相貌。什么光明呢？

谓或灯明、或大火明、或日轮明、或月轮明。

「谓或灯明」灯的光明、「或大火明」或大火的光明、「或日轮明」或者是日轮的光明、「或月轮明」或者是月轮的光明，取这样相。取这样相呢，就是睁开眼睛看这光明相，然后闭上眼睛由第六意识去思惟。思惟这光明相，就这样子，一次又一次的做，就把光明相取在心里面了。

天四、了别事相

既取如是光明相已，复诣冢间，取青瘀相，广说乃至取骨锁相。

这是第四科了别事相，「既取如是光明相」以后「复诣冢间，取青瘀相」，了别事相。你还是要到冢间，坟墓的地方，取这个青瘀相，就是那个死尸没有火化，也没有埋起来，所以那个死尸变成青瘀了，你要把那个青瘀相取在心里面。「广说乃至取

骨锁相」。

汝若不能往诣冢间，当取彩画木石所作如是诸相。

「汝若不能往诣冢间」去呢，「当取彩画木石」，这个画家，他用各式各样的颜色、彩笔，画出来这些青瘀相，脓烂相乃至骨锁相。彩色画的，或者是木头做的，或者是石头做的，如是诸相，这样子了别事相。

亥二、作意修习（分二科）　天一、勤方便（分三科）　地一、修习远离

取是相已，还所住处，或阿练若，或林树下，或空闲室，或在大床，或小绳床，或草叶座，先洗足已，结跏趺坐，端身正愿，安住背念，先于一境，令心不散，系念在前。

「取是相已，还所住处」，这是第二科，作意修习。作意修习，分二科，第一科勤方便。作意修习这一科，第一科是取五种相，这一科完了，厌离相、欣乐相、过患相、光明相、了别事相，一共是五种相。这五种相完了的时候，第二科，是作意修习，分二科，第一科是勤方便，分三科，第一科是修习远离。

「取是相已，还所住处」，就回到自己的住处，「或」者是在「阿练若」处，「或」者是「林树下」，「或」者是「空闲」的、寂静的「室」，房子里边，或在「大床」，或「小绳床」，或草叶为座，「草叶座」。「先洗足已」，坐之前先要洗足，洗足以后，再结跏趺坐。「结跏趺坐」的时候呢，「端身正愿，安住背念」，这前面解释过。「先于一境令心不散，系念在前」，先修止，在一个所缘境上面，使令心里面不要散乱，不要动乱。「系念在前」，系念这个所缘境，安住在这个所缘境这里。

地二、修六种想

复于其中，依六种想，作意思惟，谓无相想、无分别想、寂静想、无作用想、无所思慕无躁扰想、离诸烦恼寂灭乐想。

「复于其中，依六种想，作意思惟」，前面第一科是修习远离，现在修六种想。「复于其中」，随顺这六种想，学习这六种想「作意思惟」。那六种想呢？「谓无相想」，是「无分别想」，还「有寂静想」，这三种想。第四个是「无作用想」，就是无相，没有相在你心里面引起的作用，「无所思慕无躁扰想」，就是无分别想，没有那八种思惟。有八种思惟的时候，欲寻思、恚寻思、害寻思的时候，就会引起思慕躁扰，现在没有那样的思惟分别，所以无所思慕无躁扰想。「离诸烦恼寂灭乐想」，就是那个寂静想，就是没有那五盖，所以就「离诸烦恼，寂灭乐想」，就是没有这个烦恼来扰乱你，你心里面就叫「寂灭乐想」；这倒不是说是到圣人的境界。

地三、审谛了知乱不乱相（分三科）　玄一、标所应

又于其中，汝当审谛周遍了知乱不乱相，分明现前。

「又于其中，汝当审谛周遍了知乱不乱相」，现在是第三科，审谛了知乱不乱相，这是第三科。分三科，第一科是标所应。「又如其中」，你修了这六种想之后，又如其中，「汝当审谛周遍了知乱不乱相」，你应该审谛，不应该很马虎地、很疏略地，不应该。应该周遍地了知，就是普遍的了知乱不乱相。我昨天这样子想，今天也这样想，早晨也想、午前也想、午后也想、晚间也在思惟，反省观察自己的一念心，它是乱、是不乱？「分明现前」，观察地非常地分明，很清楚地。这是标所应，下边

第二科是明渐次。

玄二、明渐次

如如审谛周遍了知乱不乱相，如是如是汝能了知诸相寻思随烦恼中，所有乱相，及能了知心一境性随六想修诸不乱相。

「如如审谛」就是如是如是地、认真地观察，周遍地了知内心里面是乱、是不乱相？「如是如是汝能了知诸相寻思」，就是这样子这样子你会知道，你内心里面有诸相，有十种相，你内心里面有八种寻思，你内心里面有五种盖随烦恼，这样子呢就是乱了，所有乱相，就有乱了，那就是心里面乱。「及能了知心一境性」，你也能知道，心里面修行也很久了，有的时候不乱相也会现出来，就了知。「心一境性随六想修诸不乱相」，无相想、无分别想、寂静想、无作用想、无所思慕无躁扰想、离诸烦恼寂灭乐想，就现出来，现出来那就是叫做不乱相。

玄三、显安住

又汝于此乱不乱相，如是如是审谛了知，便能安住一所缘境，亦能安住内心寂止，诸心相续，诸心流注，前后一味，无相无分别，寂静而转。

「又汝于此乱不乱相」，第三科显安住，又你对这个是乱相不乱相，「如是如是审谛了知」了，「便能安住一所缘境」，那当然你是把这个乱排遣出去，安住在一所缘境，令心不乱。「亦能安住内心寂止」，安住于内住、等住、安住、近住，就是这样子，内心地寂静，停止一切妄念。「诸心相续，诸心流注」，你这个刹那刹那的心，相续地安住，叫做「诸心相续」。「诸心流注」，流注这个地方，这句话倒是说的微细，我曾经解释过：「流注」就是房檐下，下过雨以后，房盖上还有水就流下来，流下来是一滴一滴的，滴在下面的地上，滴在原来的地方，都是在那一个地方滴，一滴一滴的。

我们这一念心，也是刹那刹那地，但是都是注意一个所缘境，刹那刹那地安住在，缘念同一个所缘境，「前后一味」前一个刹那和后一个刹那都是一个滋味，都是明静而住，「无相无分别寂静而转」，也没有十相，也没有八种寻思，也没有五种随烦恼，心里面是没有相，也没有分别，「寂静而转」，寂静地现起，刹那刹那现起。现在这是说的非常地明白，心里面怎么叫做无相，怎么叫无分别，怎么叫寂静，说的很清楚。

《披寻记》一〇四六页：

诸心相续诸心流注者：谓一处为依止，于一境界事，有尔所了别生，总尔所时心生起相刹那非一，是故名诸。无散乱行无缺无间，是名相续流注。

「诸心相续诸心流注者：谓一处为依止」，心住一境为依止，「于一境界事，有尔所了别生」，那么多的分别、了别生。「总尔所时心生起相刹那非一，是故名诸」就是诸心。「无散乱行无缺无间，是名相续流注」，是这样意思。

天二、治过失（分二科）　地一、显作意（分二科）　玄一、标

又若汝心，虽得寂止，由失念故，及由串习诸相寻思随烦恼等诸过失故。

「又若汝心，虽得寂止，由失念故，及由串习」，这是第二科，治过失。前面是勤方便，现在是治过失。这修行的事情，说我相应了，但是转眼间就不相应了，就是

这么回事；说不相应，过一会又相应了，它是这样子的。你不要说相应了你欢喜的不得了，其实你不用欢喜，转眼间就不相应了；说不相应，你也不要气馁，说这件事我不要做，不是！你再努力，它又相应了。但这相应不相应的境界怎么办呢？这告诉我们，治过失。分两科，第一科是显作意，分两科第一科是标。

「又若汝心，虽得寂止」，又若是你这一念心，现在静坐坐的合适了，心里面很寂静住，很好。「由失念故」，忽然间由于你失掉了正念了，就把所缘境忘了！忘了所缘境了，就是这个修行的所缘境失掉了。失掉了，那么跑那儿去了呢？你的心跑那儿去了呢？「及由串习诸相寻思」：这个「由串习诸相」，那就跑到原来的这个境界了！因为无始劫来，我们习惯了在色、声、香、味、触上活动，在贪、瞋、痴那里活动，在男、女那里活动，习惯这件事，所以这个修行的所缘境失掉了，那么心就跑到原来那个境界去了。还有这个寻思，八种寻思，还有五种随烦恼诸过失，由失掉了正念以后，心里面又跑到原来的境界去了，就是有这个过失。

如镜中面所缘影像，数现在前，随所生起，即于其中当更修习不念作意。

这个修行的事情，有的时候就不分明，但是放逸的这些无始劫来的旧习气，那可不是！「如镜中面」像人在照镜子，镜子里边现出一个头面来，所缘的那个头面的影像，很清楚！「影像，数现在前」，一次又一次地就显现出来。「随所生起」随自己的那个不正念，这个境界要现前，怎么它会现前呢？就是因为你忆念了，你忆念才现前。说我想念我的母亲，就是你忆念，它才现前；你若不忆念，这母亲的面像就不见了，都是由念来的。说怎么忽然间我好像也没有念嘛，你自己不知道，实在是很微细地，就是有念了。「随所生起，即于其中当更修习不念作意」随你生出的，不管是诸相里边的那一相，或是寻思那一个寻思，或者是五种随烦恼那一个烦恼，随那一种生起了，「即于其中当更修习这个不念作意」，就不要念它，它就没有了。说妄想那么多，我怎么样才能够排除出去？不念就行了！你只要不念，那所念的境界就不存在了。就是念的关系，但是要停下这个念，那还不容易。现在因为你得心一境性了，你的力量强大，要不念，它就不念。

玄二、释

谓先所见诸过患相，增上力故，即于如是所缘境相，由所修习不念作意，除遣散灭，当令毕竟不现在前。

这第二科是解释。前一科是标。「谓先所见诸过患相」，你以前曾经修行过，对于这个诸相：是诸寻思，或者是随烦恼，你修行过，这些都是过患相，你心里面有厌离心，厌离心，这个厌离心是有力量的。「增上力故，即于如是所缘境界」你就很快的会觉悟了，觉悟了怎么办呢？即于如是所缘的境界，「由所修习不念」的「作意，除遣散灭」，这个所缘的境相就没有了，就「除遣」排除出去，就不现前了，就散失了，就灭除去了。「当令毕竟不现在前」，现在的问题就是你要有力量，常常修习正念有力量，就能使令这些诸相、诸寻思、诸随烦恼，究竟地不现在前了，令你心清净了。

地二、显所缘（分三科）　玄一、勤求通达

贤首当知;如是所缘，甚为微细，难可通达。

这是第二科显所缘，分三科，第一科勤求通达。这时候这个善知识又告诉他，「当知如是所缘，甚为微细」，这个所缘，说我修学戒定慧，修学五停心观，修学四念处，都有所缘境。这个所缘境先不说，就说我们这个颠倒迷惑的这些所缘境，这件事「如是所缘，甚为微细」，那里面也是很微细的。我没有故意地去念什么嘛，怎么

它就出来了呢？这是很微细的事情。「难可通达」在道理上说你不容易明白，不容易明白的，为什么忽然间我没有作意嘛，怎么忽然间出来这些诸相，出来诸寻思呢？「难可通达」，不容易明白这件事。

汝应发起猛利乐欲，为求通达，发勤精进。

那怎么办法才能够明白呢？才能令它毕竟不现在前呢？你「应」该「发起猛利的乐欲」，对这个欣乐相，对这无相、无分别，寂灭乐的境界，要猛利的乐欲、欢喜心。「为求通达，发勤精进」，你能明白，怎么忽然间会出现这些诸相、诸寻思呢？如果你的寂静的禅定的力量微细了，你就知道了，你就会知道！就会知道它要生起。我们心粗，得到的定也并不深，所以你不知道，在你不知不觉中这贼就来了，你不知道；现在是要猛利的乐欲，为求通达，要精进的用功。怎么样精进用功呢？下面这一段说。第二科引教配释，引圣教来配合这件事，加以解释。分二科，第一科是引教。分二科，第一科举比喻。分二科，第一科是世尊说。又分二科，第一科举所说。

玄二、引教配释（分二科） 黄一、引教（分二科） 宇一、举喻（分二科） 宙一、世尊说（分二科） 洪一、举所说

世尊依此所缘境相，密意说言：汝等苾刍，当知众善。言众善者：谓于大众共集会中，盛壮美色。即此众善最殊胜者：谓于多众大集会中，歌舞倡妓。

「世尊依此所缘境相，密意说言」，这善知识告诉这个学生说，「世尊依此所缘境相」，就根据这个所缘境界，已经开始用功修行的人，他内心面有诸相的事情，有八种寻思，有随烦恼的所缘境界。「密意说言」，就是佛说法的密意隐藏在里边，没有明白的表示出来，但含藏在里边，就对你说了：「汝等苾刍当知众善」，你们修止观的苾刍，你要知道众善这件事。「言众善者：谓于大众共集会中」，怎么叫做众善呢？就是很多人集会在一起的时候，有盛壮的美色，「即此众善最殊胜者」，盛壮的美色叫做众善，众善就是很多的女人，都是美女，叫做众善。但是很多的美女里边又最殊胜的这个叫众善。「谓于多众大集会中歌舞倡妓」，又有很多人在那里，这些女人又唱歌又跳舞，「倡妓」，就是很多的美女在这里。

假使有一智慧丈夫，从外而来，告一人曰：咄哉男子！汝于今者，可持如是平满钵油，勿令滥溢：经历如是大众中过，当避其间所有众善，及诸最胜歌舞倡妓，大等生等。

「假使有一智慧丈夫，从外而来，」假使，假设有一个有智慧的人，从外面来了。「告一人曰」，他也是参加这个大集会，然后告诉一个人说：「咄哉男子」这个咄哉，就是呵斥的味道，又有一个惊恐他的意思，说话之前先叫他注意，这样意思。「汝于今者」，说你现在「可持如是平满钵油」可以拿着，这个钵里面装上油，这个油很平、很满，「勿令滥溢」，你拿着它以后不要叫这个油流出来。「经历如是大众中过」，现在有大众，就从大众里走过去，「当避其间所有众善，及诸最胜歌舞倡妓，大等生等。」「当避其间」，你不能撞到人，就是躲避开，从中间走过去，所有的众善，那些最胜的歌舞倡妓，和那个大等生等要避开，从中间走过去。这个大等生等是什么呢？就是大众。

《披寻记》一〇四六页：

大等生等者：且依文解，前文说有大众、多众，此有情摄，名大等生。后文说有不平地等，此非情摄，是故文中复置等言。

「大等生等者：且依文解」，姑且依这个文来解释，「前文说有大众、多众」，

就在大集会众有很多人，「此有情摄」，这说大众、多众是指有情说的，「名大等生。后文说有不平地等，此非情摄，是故文中复置等言」。《遁伦记》上有解释，这个大生、等生是什么呢？就是长者的儿，大富长者的儿。大富长者不是一个太太，大太太生的叫做大生，小太太生的叫做生等。大生、等生；或者是指国王说的，有各式各样的解释。现在《披寻记》的作者说，就是依文解释好了，就是大众，通于有情，通于非情。

今有魁脍，露拔利剑，随逐汝行。若汝钵油一滴堕地；此之魁脍，即以利剑当斩汝首，断汝命根。

「今有魁脍，露拔利剑，随逐汝行」，你拿这个钵油，不要叫它流出来，在大众中过，另外还有一个魁脍，魁脍就是长得很魁伟的人，以杀生为职业的这个人，「露拔利剑」他手里拿出利剑。「随逐汝行」随着在你后边，随着你走。「若汝钵油一滴堕地」，若你拿这个满钵的油有一滴滴在地上的话，「此之魁脍，即以利剑当斩汝头」就是斩你的头，「断汝命根」你就活不下去了。

洪二、问众意

苾刍！汝等于意云何？是持钵人颇不作意专心油钵，拔剑魁脍不平地等，而能作意观视众善，及诸最胜歌舞倡妓大等生等耶？

「苾刍！汝等于意云何？」。这是第二科问众意，佛就问这么多的苾刍，你们心里面怎么样？「是持钵人颇不作意专心油钵」，这个拿钵的这个人，他可能会不作意、不注意，不作意就是不注意，不注意，不专一其心注意这个油钵，他不注意这个拔剑的魁脍，他不注意地不平的事情，而能够作意，「观视众善」，去看女人去「及诸最胜歌舞倡妓大等生等耶？」他心里面会去注意这些事情吗？

宙二、苾刍答

不也，世尊！何以故？是持钵人既见魁脍，露拔利剑随逐而行，极大怖畏；专作是念：我所持钵，油既弥满；经是众中极难将度。脱有一滴当堕地者；定为如是拔剑魁脍，当斩我首，断我命根。

「不也世尊」，这些苾刍说不会的，「何以故」，什么原因呢？「是持钵人既见魁脍，露出利剑」，拿着利剑，「随逐而行」，「极大」的「怖畏」，很恐怖！「专作是念」，他心里面祇能这样子注意，「我所持钵，油既弥满」弥满这个钵，「经是众中」从大众中经过「极难将度」，很难的从这里走过去，「将」者行也，极难从大众中走过去，「脱有一滴当堕地者」，假设有一滴油，流到地下来，「定为如是拔剑魁脍，当斩我者，断我的命根」。

是人尔时，于彼众善，及诸最胜歌舞倡妓大等生等，都不作意思念观视；唯于油钵专心作意而正护持。

「是人尔时，于彼众善，及诸最胜歌舞倡妓等，大等生等都不作意思念观视」，他不会去动个念头去看看他们在干什么。「唯于油钵专心作意」，他祇是注意这个油钵在作意、注意，「而正护持」护持这个油钵，叫这个油不要流出来，祇能注意做这件事了。前面等于是个比喻，这下面就是合法。

宇二、合法

如是苾刍！我诸弟子，恭敬殷重，专心忆念，修四念住，当知亦尔。

「如是苾刍！我诸弟子」，佛说如是，前面这样子，这是指修行人说，说修行人的事情，「我诸弟子，恭敬殷重，专心忆念，修四念住，当知亦尔」，修四念住也是这样子；就是拿油钵那个人，从大众中走的那一个人，那一个人不是指别的人，就是指你说的，「当知亦尔」。第二科是配释。

黄二、配释

言众善者：喻能随顺贪欲缠等随烦恼法。

「众善」是什么呢？就是比喻我们能随顺，「能随顺」生起「贪欲缠」的烦恼等，能随顺生起「随烦恼等法」，叫做「众善」。

于中最胜歌舞倡妓，喻能随顺寻思戏论躁扰处法。大等生者：喻色相等十种相法。智慧丈夫，喻瑜伽师。

「于中最胜歌舞倡妓」，比喻什么呢？比「喻能随顺寻思戏论躁扰处法」，就比喻那八种寻思的。大等生等者呢，「喻色相等十种相法」，比喻那十种相法。「智慧丈夫喻瑜伽师」，智慧丈夫是谁？就是你的老师，叫做智慧丈夫。

平满油钵，喻奢摩他所安住心，能令身心轻安润泽，是奢摩他义。露拔利剑随行魁脍，喻先所取诸相寻思随烦恼中诸过患相。

「平满油钵」是什么呢？「喻奢摩他所安住心」，就比喻我们坐在那里修奢摩他，安住其心，令心不动的那一念心就是油钵。「能令身心轻安润泽」，我们常常修奢摩他的时候，能令身心轻安破除去一切粗重，所以叫轻安润泽，这就是奢摩他的意思。「露拔利剑随行魁脍」，这是什么意思呢？「喻先所取诸相寻思随烦恼中诸过患相」，比喻这个过患相的所取诸相。诸相和八种寻思和随烦恼中这些过患相，就是令心动乱。

专心将护不令钵油一滴堕地，喻能审谛周遍了知乱不乱相之所摄受奢摩他道。

「专心将护不令钵油一滴堕地」是什么意思呢？就是「喻能审谛周遍了知乱不乱相之所摄受奢摩他道」，就是专心的注意内心的奢摩他止，叫他不要乱，叫他不要动，不要昏沈、也不要妄想，是这个意思。「奢摩他道」，奢摩他就是道，所以叫做道，它是往涅盘的路。

玄三、结住寂止

由是能令心诸心相续，诸心流注。由精进力，无间策发，前后一味，无相无分别，寂静而转。不起一心缘于诸相或缘寻思，及随烦恼。

「由是能令心诸心相续」，这第三科结住寂止。因为你这样专心注意心不散乱的关系，也无相、无分别，寂灭而住。「由是能令诸心相续」，能使令你这个刹那刹那的心，相续的明静而住，这个刹那刹那的心相续的流注一境，这样子。「由精进力，无间策发」，由于你这个精进，今天也坐禅，明天也坐禅，早上起来也坐，午前也坐，午后也坐，晚上也坐，一坐坐八个钟头。「由精进力无间策发」，因为你这个精进的力量，不懈怠、不间断的鞭策自己，发起精进。「前后一味，无相无分别，寂静而转。不起一心缘于诸相」，不起一刹那心有了妄想去攀缘诸相、诸寻思、诸随烦恼，不会！「或缘寻思及随烦恼」，不会这样子，心里面能寂静住了。

《披寻记》一〇四七页：

由是能令诸心相续等者：此中诸心相续诸心流注：义显专注一趣，有加行有功用相续而转是故说言由精进力，无间策发。前后一味，无相无分别，寂静而转：义显等持，无加行，无功用任运而转；是故说言不起一心缘诸相等。此中一心，谓即一刹那心应知。

「由是能令诸心相续等者：此中诸心相续诸心流注：义显专注一趣」，就是九心住那个第八住，专注一趣。「有加行有功用相续而转是故说言由精进力，无间策发。」这又是一个意思。「前后一味，无相无分别，寂静而转：义显等持」这九心住最后一个住。「无加行，无功用任运而转；是故说言不起一心缘诸相等。此中一心，谓即一刹那心应知」。

戊二、复次教诲（分二科）　亥一、释（分三科）　天一、于修止观（分三科）　地一、于奢摩他

是瑜伽师，复应如是殷勤教诲，于奢摩他初修业者。告言：贤首！汝若如是精勤修习奢摩他道，如是方便；摄受正念，正知俱行，有喜乐心；乃名善修奢摩他道。

「是瑜伽师，复应如是殷勤教诲」。前面是最初的教诲，这一大段文讲完了，现在是第二科，复次教诲，还要继续的教诲。分二科，第一科是解释，分三科，第一科于修止观分三科，第一科是于奢摩他。「是瑜伽师复应如是殷勤教诲」，这个瑜伽师他还应该殷懃的教诲，不能怕辛苦。「于奢摩他初修业者」，教诲谁呀？教诲初开始学习奢摩他的这个人，「告言：贤首！汝若如是精勤修习奢摩他道，如是方便」，用这样的方法「摄受正念，正知俱行」，你要捉住这个正念和正知，正念和正知；正知和正念，要和合在一起。「有喜乐心，乃名善修奢摩他道」，在正知正念的时候，你心里面有喜乐心，这叫做善修奢摩他，不是心烦意乱，那就不是喜乐了。

《披寻记》一〇四七页：

摄受正念正知俱行有喜乐心者：适悦相应，是名有喜乐心，此与正念、正知和合而转故名俱行。

地二、于毗钵舍那（分二科）　玄一、标

若复串习诸过失故，不能于中深心喜乐，极大艰辛励力策发，方现前者；还应速疾出无分别所缘境相；于有分别所缘境相，系念在前；如先所取诸不净相。汝今复应作意思惟；先应用彼唯随相行毘钵舍那，或观青瘀，或观脓烂，广说乃至观骨、观锁，或观骨锁。

「若复串习诸过失故，不能于中深心喜乐，极大艰辛励力策发，方现前者」，前面是第一科于奢摩他，现在是第二科于毗钵舍那，分二科，第一科是标。「若复串习诸过失故」，若是说你能正念正知俱行有喜乐心，这样修奢摩他道，当然这是很好，「若复串习诸过失故」，若或者一时失掉了正念，心里面又有诸相、又有诸寻思，又有随烦恼了「不能于中深心喜乐」，你不能于奢摩他心一境性里面深心喜乐，「极大艰辛」要费很大的辛苦「励力策发方现前者」，这个奢摩他才能够出现，这样的话呢，「还应速疾出无分别所缘境相」。那个时候要怎么办呢？「还应速疾出无分别所缘境」，你应该赶快的，「速疾」是赶快的，从那无分别所缘境里边出来，就不要修奢摩他了。怎么办呢？「于有分别所缘境相」，有分别所缘境相就是毗钵舍那，「系念在前」，把这个修止观的这些缘起法，也用念心所把他忆念出来，「如先所取诸不净相」，如你以前修不净观的这个相，就可以用念心所把他念出来。

「汝今复应作意思惟」，你现在又应该作意思惟，因为修止修得很辛苦，那么你现在怎么办呢？「先应用彼唯随相行毗钵舍那」，修止修得很辛苦，你就赶快出来，

修观。修观怎么修呢？「先应用彼唯随相行毗钵舍那」，随相行毗钵舍那就是暂时的，很略的思惟这个所缘境、所缘境的道理，不用思惟得很多，「唯随相毗钵舍那」。「或观青瘀」，这个随相行的毗钵舍那的所缘境，或是观青瘀，或是观脓烂，广说乃至观骨、观锁或观骨锁，这样子修不净观。前面于毗钵舍那，是标。下面第二科是解释。解释分二科，第一科是应起胜解，分二科，第一科初位。

玄二、释（分二科）　黄一、应起胜解（分二科）　宇一、初位

汝于如是初修观时，于一青瘀，广说乃至于一骨锁，当起胜解。

汝这个时候，这样子初修观的时候，「于一青瘀」，于一个青瘀做所缘境的时候，广说乃至于一骨锁做所缘境的时候，「当起胜解」你要发动你有力量的观察。就是观这个青瘀，要用极大的力量去观察它，思惟这个青瘀的相貌。这是初位，下面第二是后位，分二科，第一科举青瘀。

宇二、后位（分二科）　宙一、举青瘀

若于其中已串修习，观道明净。

若是你在观察这一个青瘀的所缘境「已串修习」，因为长时期观这个青瘀的所缘境的时候，「观道明净」，这个观即是道，名叫观道。这个观察的非常明净，明了而清净；就是青瘀的境界现前了。现前了的时候，现的非常分明，非常的清净，清净者，心里面没有一切杂念。

于所缘相明了胜解相续转时。

对于所缘的青瘀的相，很分明的观出来。心里原来没有这个青瘀相，现在用忆念力把它现出来，现出来的时候要观察这个青瘀，观的非常有力量，叫「胜解」。「相续转时」，你相续的这样观的时候，这个「转」就是现起，现起甚么？就是胜解现起，就是有力量的这样观察。

复应于二、于三、于四、于五、于十、二十、三十、四十、五十或百青瘀。

「复应于二、于三」，你观一个青瘀，你还应该怎么办呢？再「复应于二」，再观察二个青瘀，于三个青瘀，于四个青瘀，于五个青瘀，于十、二十、三十、四十、五十，或百青瘀，这么多的青瘀做所缘境。

或千青瘀，乃至一切诸方诸维所有青瘀，起无量行遍一切处无间胜解。

「或千青瘀，乃至一切诸方诸维」，「方」就是东西南北，「维」就是东南、西南、东北、西北就是四维。「所有」都是「青瘀」，广大的虚空里面都是青瘀。「起无量行遍一切处无间胜解」，现出来无量无边的心行，就是能观的心，现出来无量无边能观青瘀的心，这个心「遍一切处，无间胜解」，遍一切处都是青瘀，没有间隔，没有其他事情的间隔，这样子观，你的能观的心，就是很有力量了。

于中乃至无有容受一杖端处。

就是在这个诸方诸维里边，于中乃至没有容受一杖端的地方。一杖端很小的地方。完全都是青瘀，这样子，很广大无边了。

宙二、例所余

如于青瘀，如是乃至骨锁亦尔。

观脓烂也是这样，乃至观骨、观锁、观骨锁也是这样子，遍一切处。这是例所余，这是后位。下面是第二科应趣真实，分三科，第一科是标。

黄二、应趣真实（分三科）　宇一、标

汝依如是胜解作意，应当趣入真实作意。

你现在成就了这样的胜解作意，成就了胜解作意又怎么办呢？「应当趣入真实作意」，「趣」就是进一步，进一步能成就真实的作意。

《披寻记》一〇四八页：

汝依如是胜解作意等者：三摩呬多地说：胜解作意者：谓修静虑者，随其所欲，于诸事相，增益作意。真实作意者：谓以自相共相及真如相，如理思惟诸法作意。（陵本十一卷十五页）此应准知。

「汝依如是胜解作意等者：三摩呬多地说：胜解作意者：谓修静虑者，随其所欲，于诸事相，增益作意」。随你自己的欢喜，「于诸事相」；就是青瘀脓烂的、或是那一种相。「增益作意」就是增多，增多作意。「真实作意者」是甚么意思呢？「谓以自相共相及真如相，如理思惟诸法作意」，那就叫做真实作意。「此应准知」。

宇二、释（分二科）　宙一、标作意

于趣入时，应作是念：

「于趣入时，应作是念：」，前面是标，第二科解释分二科，第一科是标作意。「于趣入时」，就是你已经观察青瘀而成就了胜解，现在你要转变趣入真实的话，于趣入的时候，「应作是念：」你心里面应该这样念。

如我今者，胜解所作，无量青瘀，广说乃至无量骨锁。

如我现在的胜解，由胜解的观想作出来「无量」的「青瘀」，这是心想所生，就是唯心所现的意思。「广说乃至无量的骨锁」，都是由胜解作意变现出来，观想出来的。

真实青瘀乃至骨锁，其量过此不可数知。

「真实青瘀乃至骨锁，其量过此」，这样的青瘀乃至骨锁已经很多了，但是真实的青瘀乃至骨锁，那个数量是超过这个所观境的，是「不可数知」，不可以计算出来的。

宙二、释所以（分二科）　洪一、举前际（分二科）　荒一、显无量

所以者何？

现在第二科。前面是标作意，这第二科释所以，分二科，第一科举前际，分二科，第一科显无量。「所以者何？」所以然是甚么呢？怎么会真实青瘀乃至骨锁，其量过此不可数知呢？下面解释了。

从前际来，于彼彼有彼彼趣中，轮回生死。

「从前际」，就是过去世的边际，实在是找不到前际，前际还有前际，前际还有前际，所以就是从无始以来。「于彼彼有」，说那一个众生都是一样，在欲有、色有、无色有里边，或者不算无色界。「于彼彼趣中」，如果在欲有里边，欲有里边有：地狱、饿鬼、畜牲，有人、天、阿修罗彼彼趣中「轮回生死」，在这里轮回，轮过去又回来，轮过去又回来；生了又死，死了又生。

我所曾经命终夭殁所弃尸骸，所起青瘀，广说乃至所起骨锁，无量无边。

不要说别的，就我说我自己。我自己曾经命终过，寿命到了才死。「夭殁」，寿命没有到就死掉了。这样子在生死里所弃舍的尸骸，死掉了当然尸骸就弃舍了，那个尸体现出了青瘀，「广说乃至」所起的骨锁无量无边的，太多了。这是显无量，下面是第二科设二喻

荒二、设二喻

如是所起，推其前际，不可知故。

前还有前，所以是不可知，前际不可知。

假使有能摄聚如是所弃尸骸，令不坏烂，一切大地，亦不容受。

「假使有能摄聚如是所弃尸骸」，假使有一个人，他有这个能力，就把这么多的尸骸把它集聚在一起，这个弃舍的时候集聚在一起「令不坏烂」，让它不坏还是保持原来样。「一切大地亦不容受」，那么多的尸骸放在一个地方，这个大地都不能容受，太多了。

于一劫中所弃尸骸，乃至骨锁，假使有能敛在一处。其聚量等广大胁山。

「于一劫中所弃尸骸，乃至骨锁」，「假使有能敛在一处」，收敛在一处，「其聚量等广大胁山」，就像那个大胁山，山的名字，像阿修罗那个胁似的。

洪二、例后际

如从前际，后际亦尔。乃至未能作苦边际。

「如从前际，后际亦尔」，说是从前际来弃舍的尸骸是这么多，后际也是那么多。「乃至未能作苦边际」，未来我们相信佛法了，终究有一天苦是有边际。但是可能不是今生，那么就这样子所有的尸骸，那都是很多了。

宇三、结

如是汝依胜解作意；应当趣入真实作意。

「如是汝依胜解作意」，这是第三科结束这段文。「如是汝依胜解作意，应当趣入真实作意」，这就叫做真实作意。「又非修习如是青瘀」，这底下是第三科。于二种。前面于奢摩他、于毘钵舍那这二科说完了，现在说是于二种。分二科，第一科是简非。

地三、于二种（分二科）　玄一、简非

又非修习如是青瘀，乃至骨锁毘钵舍那应顿观察。

我们「非」字不念。「修习如是青瘀，乃至骨锁毘钵舍那应顿观察」。就是一下子把所有的青瘀脓烂都把它观察出来。「顿」是很迅速的。现在「非」，不是这样观察，你不要这样观察。那么怎么观察呢？这简非。这样观察是不对的，这个顿观察是不对的，不要这么观察。

玄二、显正（分二科）　黄一、修二分齐（分二科）　宇一、举一青瘀（分二科）　宙一、标

纔应于一尸骸青瘀，起胜解已；寻复令心于内寂静。

第二科显正，这是对的。分二科，第一科修二的分齐，分二科，第一科是举青瘀。又分二科，第一科是标。「纔应于一尸骸青瘀，起胜解已」，你刚刚起的这个胜解，变现出来一个尸骸青瘀。静坐这个地方，只在心里这么想，心里想，想出来这个青瘀。「纔应于一尸骸青瘀，起胜解已；寻复令心于内寂静」，「寻」就是立刻的，立刻的令心寂静住，不要去再想那个尸骸，去观察去了。

《披寻记》一〇四八页：

寻复令心于内寂静者：此显内摄其心除遣所缘。谓舍观相，复于所缘思惟止行故。

「寻复令心于内寂静者：此显内摄其心」的意思。「除遣所缘」，把所缘的尸骸又把它放弃了。「谓舍观相」，把这个观相弃舍了。「复于所缘思惟止行故」，这是修奢摩他止。前面修完观了，就告一段落，然后就修止，这样意思，是要这样修。

宙一、释（分二科）　洪一、修观时

乃至于此所缘境相，喜乐明净，无诸扰恼，不强励力。齐尔所时，应于如是尸骸青瘀发起胜解。

这是第二科解释。分二科，第一科修观的时间。「乃至于此所缘境相，喜乐明净」。「乃至于此所缘境相」，你修观以后就停下来修止，「于内寂静」，寂静到甚么时候呢？到「所缘境相喜乐明净」。心里面适悦相应就是「喜乐」。「明净」，青瘀的所缘境很分明的显现出来，而又心里面还是很清净的。「无诸扰恼」，没有欲寻思、恚寻思，这些扰乱的烦恼。也「不强励力」，不须要用很大的力量。「齐尔所时」，就是到那么多的时间，「应于如是尸骸青瘀发起胜解」。这时候又修观了。前面是修观以后修止，修止以后又修观了。「齐尔所时」就是那么多的时间，那么多的时间是多少呢？就是随你的情形。你也可以修二个钟头的止，或者是四个钟头也可以，这个时候就修观。

洪二、修止时

若纔于此，乃至励力，方现在前，尔时于内应修寂静。

这是第二科是修止的时候。「若纔于此，乃至励力，方现在前」，若是你这个时候于此所缘境界，前面说是不强励力，现在说是励力，现在忽然间要特别用力，这个所缘境才现前。「尔时于内应修寂静」，这个时候你就不要勉强，你就修止，再修止，这样子。

宇二、例余一切

如于青瘀，乃至骨锁，当知亦尔。

青瘀是这样子修，修观又修止，修止又修观。就是在这个青瘀的所缘境上可以这样子，乃至到骨锁也是这样子，修观了又修止，修止又修观。

由此道理，乃至无量，当知亦尔。

由这个道理，就是一个青瘀乃至一个骨锁，也是用这止和观，止而后观，观而后止的道理，乃至到无量的青瘀、无量的骨锁，「当知亦尔」也是这样子；修观而后修止，修止而后修观，也是这样子。

黄二、住静胜解（分二科）　宇一、标

如是令心内寂静已，复应发起寂静胜解。

这是第二科住静胜解，分二科，第一科是标。「如是令心内寂静已」，前面修了止又修观，修观又修止，这样子「令心寂静已」。「复应发起寂静胜解」，应该修这个法门，这样修。这是标，下面解释。

宇二、释

谓从最后无量青瘀，乃至最后无量骨锁，内略其心，方便除遣。

「谓从最后无量青瘀，乃至最后无量骨锁，内略其心方便除遣」，这个地方有点变化，「内略其心」就是修止的时候心于所缘境，青瘀或是骨锁不要多分别，等于是修止了。「内略其心，方便除遣」，这个时候你善巧方便的除遣所缘境。

安置众相，不显现中。

这个青瘀、脓烂乃至无量的骨锁这个众相，安置在不显现中，不现前了。这个所缘境里面没有青瘀乃至骨锁了。

不全弃舍有分别相，亦不分别。

「不全弃舍有分别相」，但是你还没有完全弃舍这有分别相，还要保留一点。「亦不分别」，说是不弃舍有分别相呢，但是也不分别，前后这个话是这样说的。

唯即于此所缘境界，安住其心，无相、无分别，寂静而转。

「唯即于此所缘境界，安住其心」你还是在所缘境上安住其心。「安住其心」，这个心是无相、无分别，寂静而转了。

《披寻记》一〇四九页：

不全弃舍有分别相亦不分别者：如前正加行中已说： 于所缘境不舍不取。由于所缘止行转故，不名为舍。即于所缘不作相故，无分别故，不名为取。其义应知。

「不全弃舍有分别相亦不分别者：如前正加行中已说」了，怎么说的呢？「于所缘境不舍不取」，也不弃舍它，但是也不取它。「由于所缘止行转故」，由于你对于在这所缘境上是用止行，这个心是止的，止住在那里不动。「不名为舍」，你还是有这个所缘境的，所以「不名为舍」。「即于所缘不作相故」，你不在那里各式各样的

分别，「无分别故，不名为取。其义应知」，这样解释这段文。

天二、于修光明（分二科） 地一、举光明想（分二科） 玄一、加行思惟

彼瑜伽师复应教授，告言：贤首！汝先所取诸光明相，于奢摩他品加行中，及于毘钵舍那品加行中，皆应作意，如理思惟。

这是第二科，复次教诲里面有三科，第一科于修止观，已经讲过了，现在是第二科，于修光明。分二科，第一科是举光明想。又分两科，第一科是加行思惟。「彼瑜伽师」，指那位善知识，「复应教授」，前面教授了一大段，现在复应教授这位弟子，「告言：贤首！汝先所取诸光明相」，你以前你在静坐的时候，所修的光明相，现在要用，要用这件事。怎么样用法呢？「于奢摩他品加行中，及于毘钵舍那品加行中」，在修止的时候，在修观的时候。「皆应作意，如理思惟」，都应该思惟这个光明相，如理的去思惟这光明相。怎么叫作意如理思惟光明相呢？

玄二、相应修习

若汝能以光明俱心、照了俱心、明净俱心、无闇俱心，修奢摩他、毘钵舍那，如是乃为于奢摩他、毘钵舍那道，修光明想。

这是第二科相应修习，就是与奢摩他、毘钵舍那和合在一起，去修这个光明想。「若汝能以光明俱心」，假设你在静坐的时候，能够以光明俱心，就是心和光明在一起，这个心里面有光明相，当然这是要经过一个时期的锻炼，你才能做到这一点，你若是没有经过锻炼，你心里面是没有光明的。「照了俱心」心里面有光明，做什么呢？照了俱心，就帮助你的心、帮助你的智慧，帮助你的奢摩他和毘钵舍那，照了所缘境，是有这种好处。「明净俱心」照了所缘境是什么情形呢？就是能将所缘境的相貌，很分明的显现在心里面，叫做「明净俱心」。「无闇俱心」这个明净的境就是你在修止的时候，修观的时候，里边没有闇，没有闇在心里面，这叫做「明净俱心」，也叫「照了俱心」，也就叫做「光明俱心」。

「修奢摩他、毘钵舍那」你心里面有光明，这样去修奢摩他和毘钵舍那，「如是乃为于奢摩他、毘钵舍那道，修光明想。」你若能够达到这个程度，就可以算是奢摩他道、毘钵舍那道，修光明想了。《披寻记》的解释，他另有一个意思，念它一遍。

《披寻记》一〇四九页：

若汝能以光明俱心等者：此中光明，谓法光明。缘法光明以为境界修光明想，是名光明俱心。于所观法得如实知，是名照了俱心。无有忘念，是名明净俱心。无无明疑，是名无闇俱心。

「若汝能以光明俱心等者：此中光明，谓法光明」并不是日月灯的光明，它说是法的光明。「缘法光明以为境界修光明想，是名光明俱心。」他这样解释。「于所观法得如实知，是名照了俱心。无有忘念，是名明净俱心。无无明疑，是名无闇俱心。」这个《披寻记》的作者，他认为这样解释好。

地二、辨其失得（分二科） 玄一、失

若有最初于所缘境，多不分明，数习胜解，其相闇昧。

这下面是第二科，辨其失得。前面是举光明想，这里说明：有光明想和没有光明

想，是有得、有失的不同的。分两科，第一科是失。「若有最初于所缘境，多不分明」若是这位禅师，最初修止观的时候，心里面没有光明想，那么「于所缘境多不分明」，对于所缘境，不是那么样的分明，就是因为没有光明，显现出来的相貌就不是十分清楚。

「数习胜解，其相闇昧」，说初开始用功的时候，我的奢摩他、毘钵舍那都不是那么理想，那么我继续用功的修止、继续用功修观，我达到胜解的时候，应该好一点了，不行，「其相闇昧」，你的所缘境还是闇昧，就是不那么分明。

由是因缘，后所修习所有胜解，亦不分明。

由此因缘，所以以后所修习的不管是止、是观，所成就的胜解也还是不分明。

虽多串习，而相闇昧。

虽然说是时间也很多，我时时的用功修止观，你连续不断地这样修习止观，但是所缘境的相貌，还是不分明，「而相闇昧」，这是失，没有光明想的过失。

玄二、得

若有最初于所缘境多分分明。

第二科是得。假设这位禅师，他修过光明想，这样子呢，最初一开始，对于所缘境的相貌，多分是分明的，很清楚。

数习胜解，其相明了，由是因缘，后所修习，转复分明，虽少串习，而相明了。

虽然是串习的时间不是很久，但是这所缘境的相貌非常明了，所以有光明想，有这样的好处。

天三、于修念住（分二科）　地一、明趣入（分三科）　玄一、标由

如是汝由善取如是厌离相故。

这下边，第三科于修念住。第一科是于修止观，第二科是于修光明，第三科于修念住，修四念住。分二科，第一科是明趣入。分三科，第一科是标由。「如是汝由」这前面这几段，是指这个学者说，「汝由善取如是厌离相故」，修这个厌离相，世间上的衰损、兴盛都是可厌离的，厌离相。

善取如是欣乐相故。

你持戒清净，有堪能性，能得上人法，能得上道，能得圣道，这是一个尊贵的事情，这是值得欢喜的事情，你经过一番的修习，你对于这件事的印象很深刻了。

善取如是奢摩他相故。

你也经过长时期的修奢摩他，你已经得到了九心住，奢摩他相。

善取如是毘钵舍那相故。

四种慧行的毘钵舍那相。

善取如是光明相故。

去取得这日、月、灯的光明，睁开眼睛看见太阳的光明，或者是月的光明，或者是灯的光明。就是黑天了，没有太阳、月亮、灯的光明，你心里面有光明，你成功的取得了光明相。这样呢，这是几种相，一共是五种相：一个是厌离相、一个欣乐相、一个奢摩他相、毘钵舍那相、光明相，取得这五种相了。

于时时中，内心寂静，于时时中，由随相行毘钵舍那思择诸法。

你成就了这五种相，你随时，从时至时，你心里面这个正念，念这个奢摩他的时候，奢摩他就出现了，那么你内心就是寂静，而不动乱。这是无论是贪烦恼、是瞋烦恼，那个十种相，八种寻思，和那五随烦恼，五盖的烦恼，不能够影响你，你心里面能够寂静住。「于时时中，由随相行毘钵舍那思择诸法」，「时时」就是一切时中，你愿意由正念把提起来这毘钵舍那，把毘钵舍那建立起来，就是由随相行的毘钵舍那，三种毘钵舍那之一。「思择诸法」，要思惟诸法无常、无我、毕竟空的道理。

即于不净正修加行增上力故。

你这几种相，你修成功了，你随时都可以做得到这件事，但是这个时候呢，正是修这个四念住，修这个身念住，观身不净。观身不净这里面也有厌离相，也有欣乐相，也有奢摩他相，也有毘钵舍那相，也有光明相。「即于不净正修加行增上力故」，也就是你对以不净为所缘境的时候，你内心里面正是这样修行的时候，是有强大的力量的。

于诸念住，渐次趣入。

于这个诸念住，身受心法这个念住，「渐次趣入」就是按照次第，就是向前进步了，向前进步。

玄二、释相（分二科）　黄一、于身念住（分三科）　宇一、内身（分二科）　宙一、辨修相

将趣入时，汝应先于内身所有三十六物，始从毛发，乃至小便，善取其相。汝应于是自内身中诸不净物，先当发起不净胜解，数数发起此胜解已；复令其心于内寂静。

「将趣入时，汝应先于内身所有三十六物」这是释相，前面是标由。标由这五种相的增上力；由，现在解释这个相貌，解释趣入四念住的相貌。分两科，第一科于身念住。分三科，第一科是内身。分两科，第一科是辨修相，修这个身念住的相貌，怎么样修呢？

「将趣入时」还没有趣入，但是开始趣入，「趣入」，入于四念住这个法门的时候。「汝应先于内身所有三十六物」，三十六物都是什么呢？「始从毛发，乃至小便，善取其相」你在奢摩他里边，毘钵舍那里边，在光明里边，要能取到这三十六物的相，这心、肝、脾、肺、肾这些事情。「汝应于是自内身中诸不净物」你应该在自己内身里面的，这么多的臭秽的东西，「先当发起不净胜解」你修这身念住的不净观，你先应该在心里面，发动你的内心，现起来不净的胜解，就是三十六物都是不净的，一样一样都在心里面现出来，现出来这样的胜解。这胜解也是经过修习而后成就的，一开始人是没有胜解的。

「数数发起此胜解已」你一次又一次地发起这个胜解的观想，观想这个身体里面的不净，这样子，这就是修毘钵舍那观了。「复令其心于内寂静」你不应该一直地修毘钵舍那观。「复令其心」还要，你自己要下命令，叫你这个心「于内寂静住」，不

修毘钵舍那观了，修这奢摩他寂静住。

宙二、结内名

如是名为于内身中修循身观，依自身内而发起故。

这是结内名，结束这一段，它名为「于内身中修循身观」。前面这一段文的要义，就是你在内身中修循身观，就是按照次第，一样一样去观察这不净的相貌。

为什么叫「内身中」呢？「依自身内而发起故」你这个毘钵舍那观是凭借你的内身；你自己的身体里边的这些不净，而发起毘钵舍那观的，所以叫做「内身中修循身观」。

宇二、外身（分二科）　宙一、辨修相

次应于外诸不净物，善取其相。汝当发起青瘀胜解，广说乃至骨锁胜解；或狭小胜解、或广大胜解、或无量胜解。数数发起此胜解已；复令其心于内寂静。

「次应于外诸不净物，善取其相。」前面是内身，现在第二科是外身。分两科，第一科辨修相。「次应于外诸不净物」，你寂静住修奢摩他之后，你不应该一直地修奢摩他，所以，其「次应于外诸不净物」，就是不是你自己的内身了，是他人的，他人的而是属于死亡的死尸，叫做「外」，因为这个死尸这时候不是有情了。「诸不净物」那个身体的变坏了，各式各样的不净物，「善取其相」，你要善巧地观想那个不净的相貌。

「汝当发起青瘀胜解，广说乃至骨锁胜解」你在内心里面，于不净物，诸不净物善取其相。怎么叫「于外诸不净物，善取其相」呢？「汝当发起」你应该在内心里面发动，用这毘钵舍那观，加上念心所，要把这青瘀的相貌现起来。但是用这胜解、用这毘钵舍那观，要注意地观察这个青瘀的相貌，但是这个观察是有力量的，所以叫做胜解。「广说乃至骨锁胜解」前面的文说过。

「或狭小的胜解、或广大的胜解、或者无量的胜解」你最初是观一个人，一个死尸的不净，一个死尸的不净你观成功了观第二个。观一个不净，然后还是应该寂静住；寂静住以后再观。这修奢摩他的止是增长定力的，但是也同时能加强你毘钵舍那观的力量，修奢摩他的时候，是有这两个意思的。这样子，观一个尸体的不净，再观第二个、再观第三个、第四个，乃至到大海边，都是尸体，乃至全世界都是尸体。

「数数发起」你这样观，不能就观一次、两次；要一次又一次不断地现起来这不净观。「此胜解已」，这样子强有力的观想以后，「复令其心于内寂静」，你再令你的心修奢摩他，修奢摩他就是选一个所缘境在那里安住不动，这样修。

宙二、结外名

如是名为于外身中修循身观，依他外身而发起故。

「如是名为于外身中修循身观」，这就是于外身中修循身观，就是这样修。「依他外身而发起故」，因为什么叫作外身修循身观呢？因为这个不是观察自身，是观察外边的死尸而发起的毘钵舍那，所以这个名之为外身。

宇三、内外身（分二科）　宙一、辨其修相（分二科）　洪一、修胜解（分二科）　荒一、于现在位

后复应于自身内外诸不净物，善取其相，令心明了。

这是第三科内外身。内身也讲完了，外身也讲完了，现在是第三科讲内外身。分两科，第一科是辨其修相。又分两科，第一科是修胜解。又分两科，第一科是于现在位。

「后复应于」，这个修外身的循身观以后，「复应于自身内外诸不净物，善取其相，令心明了」。这个《披寻记》的分科，是说现在位。后复应于自身的内，自身的外。自身的内呢，也可以变动着讲，不必一定要按照《披寻记》的意思讲。自身的内，就是现在在生存的时候。生存的时候，这一层表面的皮，这一层皮，是相似的清净，但是里面的三十六物，完全都是不清净的。但是这是活人，这是身体。这外诸不净物就是死掉了，死掉了，自家这个身体死掉了，变成了什么什么样的不净物了。外是死掉了叫做「外」。这样说呢，就不全是现在位，那么这个《披寻记》，它那段文呢，因为你加上了现在，那就不能说是死亡，因为现在还生存嘛，那就讲的不同了。

又于他身内外不净，善取其相，令心明了。

又于他人的身体，「内」，那就是生存的时候。「外」就是死亡的时候。这两种不净，是不一样的。「善取其相令心明了」。

于自所爱，汝当发起如是胜解。

这里加上这么一句，就是你应该对于自己所爱的这个臭皮囊，你要发动这样不净的胜解，这样观察，那么就破除这个爱了。现在第二科于当来位。

荒二、于当来位

复于死已，出送冢间；至冢间已，弃之在地。

「复于」，也还是属于这一科。「复于死已」，说这个人死亡了以后，把他送到埋葬的地方去。「至冢间已，弃之在地」，丢弃在地面上。

弃在地已，至青瘀位，至脓烂位，广说乃至至骨锁位，发起胜解。

洪二、住寂静

数数发起此胜解已，复令其心于内寂静。

「数数发起此胜解已」，这是第二科住寂静。「数数发起此胜解已，复令其心于内寂静」，还是令心寂静住。

宙二、结内外名

如是名为于内外身修循身观。依自他身，若内、若外，而发起故。

「如是名为于内外身修循身观」，这是第二科结内外名。这就叫做于内外身修这个循身观，观身不净。为什么呢？「依自他身，若内、若外，而发起故」，所以就名之为于内外身修循身观了。这可见，人这个欲心，是很不容易消灭的，所以修观的时候，不断的重复，不断的重复来修这个不净观，使令这个内心的欲，能消灭它。

黄二、于受等念住（分三科）　宇一、标

汝复应于四无色蕴，由闻思增上力，分别取相。

这下面是第二科，于受等念住，就是受、心、法，三念住。前面是说身念住。修这受、心、法的念住，分三科，第一科是标。「汝复应于」，说是你还应该「于四无色蕴」，就是受、想、行、识，这四个蕴是没有四大的，四无色蕴。「由闻思增上力」，怎么样修法呢？由「闻思力」。「闻」：听闻经论，经论上告诉你了，怎么样修这个受、心、法，这是「闻」，就是自己学习。「思」：就是思惟，从经论上学习了以后，你要内心里面去专精思惟。这两个力量，「分别取相」，去认识、去观察，去取得了受、想、行、识的相貌。

于其三分，发起胜解。

在三个部份那里，发起观察，这个毘钵舍那观。这一段文是标。下面第二科是列。那三部份呢？

宇二、列

一、于奢摩他品。二、于无散乱品。三、于毘钵舍那品。

分这么三类，从这个三个部份，去发起这个受、想、行、识观。这是受、心、法这三种观，三种念住。这是列，下边第三科解释。解释分三科，第一科于奢摩他品。分两科，第一科是辨修相。

宇三、释（分三科）　宙一、于奢摩他品（分二科）　洪一、辨修相

于奢摩他品者，谓若汝心于内略时，起无相无分别寂静想行。

「于奢摩他品者」，这位禅师，他从奢摩他来学习，来修行受、心、法的观察。怎么修法呢？「谓若汝心于内略时，起无相无分别寂静想行」，你这个时候，心里面修奢摩他的止。修止的时候，你心安住于内所缘境不分别，所以叫做「略」，就是不分别。虽然不分别，还是有一点分别，甚么呢？起「无相无分别寂静想行」，就现起来无相，在心里现出来没有这种十相，也没有八种寻思的分别，也没有五盖的随烦恼，所以你内心里面是寂静住的。这是什么境界呢？就是一个想、一个行。色、受、想、行、识五蕴，你这样的无相无分别寂静，这就是想、这就是行； 你心里面取这个无相的相貌，取这个无分别，取这个寂静的相貌，那么就是「想」。而你这个「取」就是「行」，就是这样做，这样做把这个境界能现出来。

及无作用、无思慕、无躁动，离诸烦恼寂灭乐想行。

「及无作用」，就是前面无相的想行，就是没有十种相的作用，那么这个无相的想行，就现出来了。「无思慕、无躁动」，这就是八种寻思，没有八种寻思的分别，那你心里面就不会思慕，就不会躁动。你心里面有寂静想行的时候，就能离诸烦恼，就没那个贪欲瞋恚五盖的分别。「离诸烦恼寂灭乐」，这时候心里面有个寂灭的快乐。「想行」，这些事情还是想行，就是无作用想、无作用行、无思慕、无躁动、离诸烦恼寂灭乐的想行。

于所缘境无乱受等四无色蕴，刹那刹那展转别异。

前面的无相、无分别，寂静的这个境界，这个所缘境，没有乱，没有这个散乱的事情。这样的境界呢，就是受等四无色蕴，就是受、想、行、识，你受无相、无分别寂静想行，还是受，这是一种受。「四无色蕴」，受、想、行、识四无色蕴，这就是

包括了受念住、心念住、法念住，就是包括这三个念住了。这三个念住，也还就是四种无色蕴，刹那刹那展转的，你在观察它的时候，观察这四无色蕴，它是刹那刹那展转的变异，前一刹那不是后一刹那，后一刹那又不是后一刹那，展转的，它在刹那刹那的变异、差别。

唯是新新而非故故，相续流转；

「唯是新新而非故故」，刹那刹那都是新，而不是旧的。第一刹那照第二刹那说，第一刹那就是旧了，第二刹那就是新了； 第二刹那若是对第三刹那来说，也同样是有这新旧的不同。但是呢，它都是刹那刹那的，如果第一刹那没有灭，它继续到第二刹那呢，那么第一刹那就是旧，第二刹那也是旧了；或者这么说第一刹那是新，第二刹那就是旧了。现在不是，刹那就灭了，灭了又生，所有生的刹那都是新，它没有停留到第二刹那，所以都是新的，而不是旧的。「相续流转」，这是刹那刹那的生灭变化，虽有生灭，但是还是相续的、相续的变化。

汝应于此，如理思惟，发起胜解。

你应该对这个受、想、行、识，「无相、无分别、寂静而住的受、想、行、识，相续的流转」，「汝应于此，如理思惟，发起胜解」，思惟它是无常的，那就是受念住，就是心念住、法念住了，这是修无常观。本来是观心无常，现在通通都是无常，受、心、法都是无常。

洪二、结内名

如是名为：于内受、心、法，修循受、心、法观。

这是结名，总结它的名称。你若是这样的修行呢，这就叫做于内受、心、法，修循受、心、法观。

宙二、于无散乱品（分二科） 洪一、辨修相

于无散乱品者。

这是第二科，前面是于奢摩他品。这奢摩他品在这修受、心、法观，这看出来：这受、心、法观和一般的受、心、法观有点不同；它是先修止，在止里面现出来，无相、无分别、寂静想行，及无作用、无思慕、无躁动、离诸烦恼寂灭乐想，先修止，而后又修无常观，受、心、法都是无常的，这叫做受、心、法观。

「于无散乱品者」，这第二科，分二科，第一科是辨修相。这个奢摩他，也是不散乱，而这里面又提了无散乱，怎么回事情？它是不一样的，怎么不一样呢？

谓汝于先，取诸境界缘诸境界，堕不定地，过去尽灭，及今失念心乱所生诸相寻思随烦恼境增上受等四无色蕴，汝应于此如理作意思惟。

这是辨无散乱品的修行。「谓汝于先」，这个无散乱品，是说你这位修行人「于先」，就是你没有修行的时候，最初是不修行，而后才修行的。修行是在后，不修行在前。在你没有修行的时候，「取诸境界」，你的受、想、行、识，你的眼、耳、鼻、舌、身、意，眼所生受想行识，眼、耳、鼻、舌、身、意，所生受想行识，都是取着色、声、香、味、触、法的境界的。「缘诸境界」取着了之后，就在这个境界上去虚妄分别「堕不定地」，这个时候你没有心一境性，所以你是入于属于不定地的境界，不是定。「过去尽灭」但是这是过去的时候，不是现在，现在已得心一境性了，

过去的时候这些散乱的境界「尽灭」，在今天来看都不存在了。尽灭了，那是散乱的境界；现在尽灭，就是无散乱了，有这样意思。

「及今失念心乱所生诸相寻思随烦恼境」，说我现在心里面不是那么散乱的，但是有的时候你会失掉了正念，失掉正念呢，你心里面还会去攀缘，颠倒妄想的。就是失掉了正念的时候，你的心就乱了，就所生诸相。心一乱呢，你就会在原来串习的境界上打妄想了，就是所生出来的诸相，就是色、声、香、味、触、贪、瞋、痴，男女这个相。「寻思」，就生出来八种寻思，「随烦恼境」随顺烦恼的境界，就是「五盖」，五盖的境界。这个时候就乱了。

「增上受等四无色蕴」，这个时候，从无始劫来的熏习，你心里面这个散乱的境界也是有很大的力量。怎么知道平常的妄想有力量呢？我曾经讲过：就是我们现在静坐的时候，有旁边听收音机，开收音机、关收音机就有声音，你心里面就烦了，我在修行，你打我闲岔！其实那开收音机、关收音机声音也不是很大吧，可是他就感觉不对了！若是你在大众里念佛呀，但是你不念佛，你在那里打妄想，别人念佛又打引磬、又打木鱼，你一点也不感觉打闲岔！你心里面还是在的，不妨碍你打妄想。这表示甚么呢？你打妄想是有力量的！别人那么大的声音，也不感觉打闲岔；但是静坐的时候，怎么就小小有点声音，你就感觉不对了，我要告假，我不在这里，这里不是修行人的地方！是的，这话没错，就是你的静坐那个静的力量不够。你的静的力量不够就感觉到人家是打你闲岔；若是你静的力量进步了呢？不在乎，你就不在乎了。这就是增上力，这个失掉了正念的时候，你心里面有诸相的作用，有寻思的扰乱，有随烦恼的不寂静，这些的境界都是有力量的，有力量的「受等四无色蕴」，受、想、行、识都是有力量的。

「汝应于此，如理作意思惟」，观察这个境界。观察这个境界，当然是把这个境界要排遣出去，排遣出去就不散乱了，所以叫做「于无散乱品」，这样修行。

《披寻记》一〇五一页：

于无散乱品至如理作意思惟者：此说受等四无色蕴由二差别。说名无散乱品：一、谓先时取诸境界缘诸境界堕不定地，受等四无色蕴今已过去尽灭，是故说名无散乱品。言过去尽灭者，谓过去法因已受尽，自性已灭故。二、谓今时失念心乱所生诸相寻思及随烦恼，心既知已，缘此为境增上所起受等四无色蕴，于尔所时，其心从散乱出安住寂止，是故亦名无散乱品。

「于无散乱品至如理作意思惟者：此说受等四无色蕴由二差别。说名无散乱品」。二种差别，那二种呢？「一、谓先时取诸境界缘诸境界堕不定地，受等四无色蕴今已过去尽灭」了，这是说过去的事情，站在现在的这个时间来说：那个事情已经不存在了。所以是尽灭「是故说名无散乱品」。「言过去尽灭者，谓过去法因已受尽，自性已灭故。」，这个法的现行还是有因的，这因的力量已经没有，灭了； 就是和你的受、和你的心一接触，它就开始灭。「因已受尽，自性已灭」，它的体性已经不存在了。

「二、谓今时失念心乱所生诸相寻思及随烦恼，心既知已，缘此为境增上所起受等四无色蕴，于尔所时，其心从散乱出安住寂止，是故亦名无散乱品。」，已经从散乱境界出来了，心里不乱了，也还是有过去的味道。

如是诸法，其性皆是诳幻所作。

那么这就是作观了。说是过去的时候，没得定的时候，那种虚妄分别的境界；现在得定以后，偶然的有失念的、散乱的境界，这些诸法「其性皆是诳幻所作」，他那

个诳幻的那些法的体性都是虚诳的、都是如幻如化的。都是虚妄所作，什么虚妄，就是你的心里虚妄分别所作的。

暂时而有，率尔现前，多诸过患。

「暂时而有」，它有是有，但是暂时的，暂时的是有。怎么叫做诳幻呢？因为暂时而有。「率尔现前」，就是忽然间就出现了，就是你心的分别嘛。「多诸过患」，这种虚妄境界它本身有个欺诳性，像我们就受它的迷惑了，认为它怎么怎么好，其实实在，实在是欺骗。

其性无常，不可保信。

「其性无常」，它的体性是刹那变异的，而没有常恒住的。「不可保信」，保就是信，是不可以相信它的。「有为法如云，智者不应信」，本质境也是虚妄的，何况你心里面现出的影像境，这更不真实了。

《披寻记》一〇五一页：

如是诸法至不可保信者：谓如前说堕不定地及失念生诸所有法，如幻事喻，暂时而有，率尔现前，若诸愚夫恒被诳惑，由是说言其性皆是诳幻所作，若诸聪慧能正了知。由是说言，多诸过患其性无常不可保信。

「如是诸法至不可保信者：谓如前说堕不定地及失念生诸所有法，如幻事喻」，这个事情就和那个幻术所变现的事情的那个比喻一样，「暂时而有」的、「率尔现前」的。「若诸愚夫恒被诳惑」，这个胡涂的人会被这些虚妄境界所迷惑，「由是说言其性皆是诳幻所作，若诸聪慧能正了知。」就是佛教徒学习了佛法，他是有智慧的人，这样聪慧的人呢，能正了知：那都是虚妄，不是真实的。「由是说言，多诸过患其性无常不可保信。」

汝应如是发起胜解。

洪二、结外名

如是名为于外受心法，修循受心法观。

这前面说的这个修行的方法，说你应该这样子发起胜解，发起毗钵舍那观，这是结束这个名字。下面「如是名为于外受心法，修循受心法观」。这是结束这个名字。下面第三科，于毗钵舍那品。这样散乱品和奢摩他品这二品都解释完了，现在解释毘钵舍那品。分二科，第一科辨其修相。

宙三、于毗钵舍那品（分二科）　洪一、辨其修相

于毘钵舍那品者：谓汝善取毘钵舍那相已。

你这个修行人，要取得毘钵舍那的相貌，这个观怎么样的观？你先要有认识。

住有相有分别作意。

这个毗钵舍那，就是作观的时候，他是安「住」在「有相」，就是有所缘境的相貌。「有分别」：就是相是所缘境，分别是能缘的，就是在所缘境上有种种分别。「作意」：分别作意。

于有分别有相所缘，增上内所生受等四无色蕴。

有相有分别，这有相所缘境上，是内所生的受想行识是无色蕴。

如理作意思惟此法刹那刹那展转别异，唯是新新而非故故，相续流转。

「如理作意思惟此法刹那刹那展转别异」，就是如佛所教导的法语，你按照那个道理去观察、思惟。思惟什么呢？ 思惟「此法刹那刹那的展转」的「别异」。前一刹那就和后一刹那不同了，「展转别异」。「唯是新新而非故故，相续流转。」这个法，它生灭而不中断，所以还是相续的流转。

如前所说，发起胜解。

就像前面所讲过了，讲过五停心观，讲过缘起观。

洪二、结内外名

如是名为，于内外受心法，修循受心法观。

这样子观察。

玄三、总结

如是汝由依不净观，正修加行增上力故。于四念住，当得趣入。

「如是汝由依不净观，正修加行增上力故」，这是第三科总结，总结这段文。「如是汝由依不净观，正修加行增上力故，于四念住，当得趣入。」你能这么样的依不净观，正修加行的力量，你就能悟入四念住的境界了。这是总结，下面第二科明胜进。这个是于修止观、于修光明、于修念住，这几科都讲完了，现在嘛解释这个胜进，就是你这样修四念住之后的事情，所以叫胜进。分二科，第一科是标。

地二、明胜进（分二科） 玄一、标

又汝应于念住加行，时时修习胜奢摩他、毘钵舍那。

这是标，就是又你这位禅师，应该时时地要坐禅，就是对于四念住就是禅，对四念住的加行，时时地修习殊胜的奢摩他、时时地修习殊胜的毘钵舍那。也修止、也修观；也修观、也修止，这样子。这是标，下面第二科解释，分二科，第一科应如是行。分二科，第一科是乞食摄。又分二科，第一科是略标。

玄二、释（分二科） 黄一、应如是行（分二科） 宇一、乞食摄（分二科） 宙一、略标

汝于如是四念住中，安住正念。

你于这样的「四念住」里边，「安住正念」，就是苦、空、无常、无我，这样的正念去观察。

随依彼彼村邑聚落边际而住。

你在这个聚落边住或者在那个聚落边住，在那里住；不能在聚落里边住，住聚落的边上，要乞食容易。

于心随顺趣向临入所缘境界，汝应舍此所缘境相。

「于心随顺趣向临入所缘境界」，你修四念住的时候，修时间久了，你这个四念住是在你的心里面，是相随顺的，也向前进步，叫做「趣向」。而后能够相应了，就是「临入」。随顺所缘境界，趣向所缘境界，临入所缘境界。「汝应舍此所缘境相」，这个时候，你因为有事情要做，要到聚落去，你就应该心里面舍掉这个所缘境相，不能再修观的。

入彼村邑聚落乞食。

你就来到这个聚落里边，城邑的里边，去乞食去了。这是略标，下面第二科别释。分四科，第一科是善护其身。

宙二、别释（分四科） 洪一、善护己身

应当善避恶象、恶马、恶牛、恶狗、恶蛇、恶兽、坑涧濠堑、株杌毒刺、泥水粪秽。

到聚落里边去乞食，「应当善避恶象、恶马」，你应该好好注意，要躲避开这个「恶象」、躲避开「恶马、恶牛、恶狗、恶蛇、恶兽、坑涧濠堑、株杌毒刺、泥水粪秽。」要躲避这些事情。到聚落里面乞食呢，你应当「善避」，善巧地要躲避这个恶象、躲避这个恶马、恶牛、恶狗、恶蛇、恶兽；「坑涧濠堑」，也要躲避，不要跑到坑里头去了。你心里面还要再修四念处观，不注意外边的境界，就可能走路的时候走到坑里面去了。所以不要，你要弃舍这个四念处的所缘境。到城市里去乞食的时候，要注意！要躲避这个恶象、恶狗、恶牛、恶马、恶蛇、恶兽，坑涧要避过去。「涧」就是水，两边是山，中间是水，就是「涧」。「濠堑」，濠也就是堑，堑也就是濠，就是周围城墙外边的水，绕城的水，叫做「濠堑」。「株杌毒刺」，这个株杌就是树根，树根露在外面的叫「株」，不露在外面的叫做根。「杌」就是树里没有枝，没有枝干的树，那叫做「杌」。「毒刺」有毒的刺你要避免。「泥水粪秽」，或者是走在道路上，有泥、有水、有粪秽，你要避免这些事情。

及应远离诸恶威仪，秽坐卧具。

「及应远离诸恶威仪」，你自己到城市里去，聚落里去乞食，你要远离这些不好的威仪。「秽坐卧具」污秽的坐具、污秽的卧具，你都应该远离。

汝应如是善护己身。

总而言之，你应该这样子善巧地保护你的身体，不要被那个恶象、恶马、恶牛、恶狗、恶蛇、恶兽所伤害了，要保护自己。不要说，我有修行，我不怕！不要说这种话。

洪二、善守诸根

若于如是诸境界相，不应策发诸根。

「若于如是诸境界相，不应策发诸根。」这是第二科，善守诸根。若于如是诸境界相现前的时候，「不应策发诸根」你不要说是有恶狗，我不怕狗，我拿着石头来打狗，你不要搞这个事情，「不应策发诸根」。

汝应于彼不作功用，善守诸根。

「汝应于彼不作功用」，你应该不要去采取什么行动，「善守诸根」你好好保护住自己，不要受到伤害就好了。

洪三、善住正念

若于如是诸境界相，应当策发诸根；汝应于彼正作功用，善住正念，令诸烦恼不起现行。

应该这样子用功。「若于如是诸境界相」出现的时候，「应当策发诸根」自己警策自己，发动自己的眼、耳、鼻、舌、身、意，「汝应于彼正作功用」。是作什么功用呢？「善住正念」，要保护住自己有正念，与道相应的正念，「令诸烦恼不起现行」应该这样子努力。

洪四、善知其量受用饮食

汝应如是善护己身、善守诸根、善住正念。

「汝应如是善护己身」，这是第四科，前面是善守诸根、善住正念。这第四科，善知其量受用饮食。「汝应如是善护己身、善守诸根、善住正念。」这样子修行、用功。

于彼作意，善知其量，受用饮食。

「于彼作意，善知其量」，遇见什么境界，心里面也要有所觉察。但是你要应该知道量，这个作意就好了，作这么多就可以了，不要是很多的作意。「受用饮食」，受用饮食的时候，你要知道量，我不要吃太多，也不吃太少。

宇二、言论摄（分二科）　宙一、如法说

又汝应与在家出家，说应量语。

第二科言论摄。分二科，第一科是如法说。「又汝应与在家出家」的人，同他们也不是不说话，要说话，说话是要有量。

说应理语、说应时语、说正直语、说寂静语。

说这样的言论。「说应量语等者，不违现量、比量及圣教量。」你说出的话，要不违背现量，现量是什么呢？就是眼、耳、鼻、舌、身，前五识能够察觉到，说这种事。比如说你现在说：这儿有条龙，这是违背现量，因为人看不见嘛！我眼睛看不见有龙，你在说谎话。你坐禅是坐禅，但是没有得禅，你不要向人说：我得到了禅了。不可以这么说，这是说应量语。「说应理语」，合乎佛法的道理说出来的话。「说应时语」，这个时候这个话是有道理，但是这个时候不应该说，你要注意时间的。说正直的语言，说寂静的语言，说这样的话。

《披寻记》一〇五二页：

说应量语等者：不违现量、比量及正教量、名应量语。不违观待等四种道理，名应理语。应顺时机，能引义利，名应时语。应顺时机，能引义利，名应时语。圣道支摄，名正直语。趣涅盘宫，名寂静语。如是一切，说法语摄。

「说应量语等者：不违现量、比量及圣教量、名应量语」，这叫做应量语。「不

违观待等四种道理，名应理语」。不违背这个观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理，这四种道理，也不违背，「四种道理，名应理语」。「应顺时机，能引义利，名应时语」。应该你随顺当时听你说话的人的根性，「应顺时机，能引义利」你说出话，能够引发那个人的智慧，能引发他的道心。「圣道支摄，名正直语」属于这个圣道，七觉支、八圣道，或者是符合三十七道品都是圣道。「趣涅盘宫，名寂静语」说出这个话，能帮助人到涅盘那里去。涅盘是寂静的，你的语言能有这种作用，也就名为「寂静语」。「如是一切，说法语摄」。

一切世间非法言论，皆当远离。

世间上不合道理的言论，你都应该远离，不要说这种话。

宙二、应无诤（分三科）　洪一、标

虽复宣说如法言论；不应诤竞。

这是第二科「应无诤」。分三科，第一科是标。「虽复宣说」，虽然你能追寻佛的教导，能够宣说如法的言论，但是不要和别人争论。别人就不赞成你这个法语，你说你是有道理的，但他不同意，他就和你辩论，但你不要和他争论，「不应诤竞」。

洪二、征

何以故？

这是征，下面是解释。

洪三、释

若诸士夫补特伽罗，住诤竞语，互相难诘；其心便住多戏论中。

「若诸士夫补特伽罗，住诤竞语，互相难诘」，若是这个人欢喜同人说笑话，对方也说笑话，其实不是说笑话，就是说真实语，等于是真实的；一不对劲了，就烦恼来了！所以是不应诤竞，不要和人争论。「何以故？」什么原因不要和人争论呢？

「若诸士夫补特伽罗住诤竞语」，若是这个人他欢喜同人诤论，偏要说上句，这样子「住诤竞语」。「互相难诘」你说这个，你说东我就说西； 你说南我就说北，反正就是和你唱反调，就是这样子，「互相难诘」。「其心便住多戏论中」你若这样子，你心就是住在很多的戏论里面了。这是没有真实意义的这种事情，你心安住在这里了，那就是烦恼的境界了。

多戏论故，其心掉举。

你欢喜说笑话，和人诤论，那么你静坐的时候心里就掉举，就是把以前的事情，自己又说一遍，所以其心掉动，不安静。

心掉举故；心不寂静。不寂静故；便令其心远三摩地。

就不容易得到三摩地。

黄二、应如是住（分二科）　宇一、应精进（分二科）　宙一、标举

如是行已；汝应速疾不舍所缘，结跏趺坐。于奢摩他、毘钵舍那，如所取相。由恒常

作，及毕竟作，修瑜伽行。

「如所取相」，如前面告诉你，所取的奢摩他相、毘钵舍那相、光明相，恒常又恒常作，「恒作常作」就是不间断的作，精进的这样修行，「及毕竟作」就是决定把这件事情作成功、圆满。「修瑜伽行」要修止观，要修四念住，就这样子。

宙二、喻合

犹如世间钻火方便，起无间加行，及殷重加行。

第二科是喻合。「犹如世间上」的人「钻」木取「火」，是古代的时候的方法，「方便」的方法。「起无间加行，及殷重加行」他钻火的时候，还要不间断的钻火，「及殷重加行」就是专心一意的去做这个钻火的事情。

汝应如是恒常修作，毕竟修作。

说是我作这个事情不对，那么我作什么事情呢？「汝应如是恒常修作」就是常委作，殷重去作这件事。「毕竟修作」。

宇二、应起愿

又汝应起如是愿心：假使一切赡部洲人，尽赡部洲曾经寿量，今皆总集在我一身。

「又汝应起如是愿心：」要发这个愿，什么愿呢？「假使一切赡部洲人，尽赡部洲曾经寿量」，所有的阎浮提的人的寿量，寿命加起来。「今皆总集在我一身」，这么多人的寿量现在都总集在一起，放在你的身上，那你活的岁寿很大了。

我亦尽此无量寿命，决定于断瑜伽作意，胜奢摩他、毘钵舍那，精进修习，时无暂舍。

阎浮提这么多人的寿命都集中在你一个人的身体里，你一个人的寿命活到几百岁几千岁了，几万岁了，「总集在我一身」，「我亦尽此无量寿命，决定于断瑜伽作意，胜奢摩他、毘钵舍那，精进修习，时无暂舍。」我有这么长的寿命，我也会尽此无量寿命，「决定于断瑜伽作意」，能断烦恼的瑜伽作意，胜奢摩他、毘钵舍那精进的修习，「时无暂舍」从时至时，我不会暂时的弃舍。

由正了知如是所修瑜伽加行，有大胜果、大胜利故。

「由正了知如是所修」，由于这个修行人他本身有智慧，他能够正确的了知，「如是所修瑜伽加行」，有大胜果。修这个瑜伽，修这个四念处，会有一个大的、胜利的果实，「有大胜果」、「有大胜利」，这是两句话。「由正了知如是所修瑜伽加行，有大胜果、大胜利故」。或者是禅定算一果，毘婆舍那的智算一果，那么就是也是两句了； 或者是得了禅定，进一步可以修圣道。禅定能帮助圣道；圣道也能帮助禅定，这样子就得到大胜果及大胜利了。

何况如是少分寿量，少时存活，虽极远去，不过百年；委悉算计，但须臾顷。

「何况如是少分寿量」，就是阎浮提所有人的生命都集中在你一个人身上，你都应该努力修学圣道，何况就是少分的寿量，别人的寿命不给你的，何况你的寿量是少分的寿量，少时的存活、生存。「虽极远去，不过百年」，虽然说我能活很久，那么最久也不过是百年。「委悉算计，但须臾顷」，就算是委悉算计，要详细的来计算

「但须臾顷」，你这个生命不过须臾间而已。上一次上课，须臾就是四十八分钟。一生的寿命除掉了打闲岔的事情，除掉了吃饭，除掉了睡眠，你还能有多少时间？就还有四十八分钟！「须臾顷」。

亥二、结

如是汝应随所教诲，恒常修作、毕竟修作。

第二科结束。「如是汝应随所教诲」，随佛陀的、善知识的教诲「恒常修作」，要不懈怠，少少的事情不能够耽误自己用功，所以恒常去修作止观，「毕竟修作」决定把这件事做完。

若为此义，受习于断；汝于此义，必当获得。

若是你为这件义利，接受这个法门，去修学这个断烦恼，证悟法性的法门。「汝于此义，必能获得」，你要这样子有这样的决心的话，你对于证悟法性这件事，一定会成功的。

汝当最初证得下劣身心轻安，心一境性。

这个地方，说出来两件事。你应该最初证得下劣的身轻安、心轻安、心一境性；就是未到地定，你要努力的把这件事做好。

后当证得世，出世间，广大圆满。

先得到心一境性以后，你继续努力就会得到世间的广大圆满，就是四禅八定了；出世间的广大圆满，那就是得圣道，得阿罗汉道了！现在是声闻地。

酉三、结

初修业者始修业时，善达瑜伽诸瑜伽师，依不净观，如是教诲，名正教诲；如是修行，名正修行。

「初修业者始修业时」，这第三科是结。初修业的人，始修业的时候。「善达瑜伽诸瑜伽师，依不净观，如是教诲，名正教诲」，初修业的人才开始用功的时候，「善达瑜伽诸瑜伽师，依不净观」，他根据佛陀说不净观，而这样的来教诲你，这是一个正当的教诲。「如是修行，名正修行」，你这样用功修行，就是修这个不净观的修行，这是一个正大的修行。

申二、例慈愍等（分二科）　酉一、例随应

如说贪行，是不净观之所调伏；如是瞋行，是慈愍观之所调伏；乃至最后寻思行，是阿那波那念之所调伏；如其所应，皆当了知。

「如说贪行，是不净观之所调伏；如是瞋行，是慈愍观之所调伏」。由慈愍观能破除去瞋心，由不净观能破除去贪欲心。「乃至最后寻思行，是阿那波那念之所调伏」，最后就是妄想心特别多，特别散乱的人，是阿那波那念之所调伏。就是修持息念，能破除去一切妄想。「如其所应，皆当了知」，这些事情都应该明白。

酉二、显差别（分二科）　戌一、总标

其中差别余趣入门，我当显示。

其中差别的、不同的地方，「其中差别」，「余趣入门」，除了这个数息观，除了不净观之外，还有其它的法门，也能够使令你进入圣道，也就是入门了。「我当显示」，我应该显示给你、开示你。

戊二、别显（分四科） 亥一、慈愍观（分二科） 天一、释趣入（分二科） 地一、胜解作意摄位（分二科） 玄一、趣入观门（分二科） 黄一、初位（分二科） 宇一、发起胜解

依慈愍观初修业者：于外亲品、怨品，及中庸品，善取相已，处如法坐。

「依慈愍观初修业者」，前面是说不净观，这底下是别显。一个是总标，下面是别显，别显里面先说慈愍观。分二科，第一科是趣入。分二科，第一科是胜解作意摄。又分二科，第一科是趣入观门。分二科，第一科是初位，发起胜解。

「依慈愍观初修业」的人，「于外亲品、怨品，及中庸品，善取相已」，他这个初修业修慈愍观的人，他静坐时也是先修奢摩他，在奢摩他里面要修毘钵舍那的时候呢，于「外亲品」：于你有亲厚感情的人，「怨品」：于你有仇恨的人，「及中庸品」：也不怨、也不亲的中品。「善取相已」，这三种人你都能把他的相貌都能取在心里。「处如法坐」，这个时候应安住在一个如法的坐位上面。

由利益安乐增上意乐俱行定地作意。

由利益安乐意乐，由于你内心里面有慈愍心，有利益意乐、有安乐意乐、有增上意乐，有这样的好心肠。「俱行定地」，这个意乐不是在散乱心里面，而是同时在禅定里面的。「作意」：这样心里面想。

先于一亲、一怨、一中庸所，发起胜解。

初开始时简单一点，先于一个亲爱的人，一个怨恨的人，一个中等的人，在这里面发起胜解，把胜解的观想发起来。

宇二、作意与乐（分二科） 宙一、标

于此三品，由平等利益安乐增上意乐俱行作意，欲与其乐。

这是第二科作意与乐。「于此三品，由平等利益安乐增上意乐俱行作意，欲与其乐」：这个「平等利益安乐」，就是对于怨亲是平等的利益安乐。这是一个很有力量的一个意愿，你这样的意愿「俱行作意」，和这个作意在一起活动。「欲与其乐」：「欲与」这三种人的利益安乐的意乐。

宙二、显

如是念言：愿彼求乐诸有情类，皆当得乐。

「如是念言」，这是第二科，第二科是显，是解释。「如是念言」，你心里面就这样作念：「愿彼求乐诸有情类，皆当得乐」，希望那些希求快乐的人，都能得到他所求的快乐，「皆当得乐」。

谓或无罪欲乐，或无罪有喜乐，或无罪无喜乐。

这个安乐，有三种不同。那三种呢？「谓或无罪欲乐」：就是欲界的快乐，欲界的快乐有两种：一种是有罪的快乐，一种无罪的快乐。现在这位修行人在禅定里面作如是观，要布施众生什么快乐呢？没有罪过的快乐。「或无罪有喜乐」：这个有喜乐呢，就是初禅和二禅，他那个乐里面有欢喜，这也是无罪的一种喜乐。「或无罪无喜乐」：就是无罪，但是是没有喜的安乐，就是三禅，这是最殊胜的乐了！这三种乐，他把它平等地布施给亲怨和中庸的人。

黄二、后位（分二科）　宇一、举于亲品

次后或于二亲、或于三亲、或于四亲、或于五亲、十亲、二十、三十。

「次后或于二亲、或于三亲、或于四亲」，这是第二科后位。前面是初位，初位就是先于一亲、一怨、一中庸所发起胜解。那么这样的观想完了以后呢，复于二亲，就是两位亲爱的人，或者是三亲，或者是四亲，或者是五亲、十亲、二十、三十。

如前乃至遍诸方维，其中亲品，充满无间，发起胜解。

这个亲爱的人很多了。

于中乃至无有容受一杖端处。

这一个杖的头里，容许的地方都没有、容受的地方都没有。

宇二、例余怨等

如于亲品，如是于怨品，及中庸品，当知亦尔。

这是例余怨等。如于亲品是这样子，我送给他无罪的欲乐，无罪的有喜乐，无罪的无喜乐，送给他们。如是于亲品是这样子，于怨及中庸品，「当知亦尔」。也是为他们准备了种种的乐来布施给他们。

玄二、趣入念住（分三科）　黄一、标

又彼不舍慈愍加行，既由修习如是慈愍，于诸念住能正趣入。

这是第二科，趣入念住。分三科，第一科是标。「又彼不舍慈愍加行」，又那个禅师在禅定里面，他没有弃舍这慈愍的行动。既由修习「如是慈愍」的关系，「于诸念住能正趣入」。于这个四念住，他就能悟入了。修慈愍观的时候，能悟入四念住，「能正趣入」。

黄二、征

云何趣入？

怎么趣入呢？这是征，下面第三科解释。分二科，第一科是辨循观相，辨这个循观的相貌。分三科，第一科于内身，云何趣入四念住呢？

黄三、释（分二科）　宇一、辨循观（分三科）　宙一、于内身

谓趣入时，应当发起如是胜解，如彼于我，谓亲、谓怨、谓中庸品。

「谓趣入时，应当发起如是胜解」，在内心里面发动这样的观想。「如彼于我，谓亲、谓怨、谓中庸品」，那个人对于我来说，他说「谓亲、谓怨」，本来是亲，而说是怨；或者说是亲，我是他亲爱的人，我是他的冤家，「谓亲、谓怨」。「谓中庸品」，也不亲、也不怨中庸品。

我既欲乐；厌背其苦。

那个人认为我或者是亲、是怨、是中庸品。那么「我既欲乐」，我本人的情形怎么样呢？我也是欢喜快乐，生活快乐一点。「厌背其苦」，不高兴苦恼的境界。

如是名为于其内身修循身观。

这就是内身修循身观，就是这样意思。就是我在禅定里面，我自己观察我自己，我也欢喜快乐。欲界无罪的快乐，乃至色界天的快乐。

宙二、于外身

余亦于彼，谓亲、谓怨、谓中庸品，如我彼亦欲乐背苦。

这是第二科于外身。我这样的想法，别人怎么想法呢？「余亦于彼」，于那个人认为是亲，认为是怨，认为是中庸品，「如我彼亦欲乐背苦」，像我是欢喜快乐，不欢喜苦恼，那个人也同样有这样的心情。

如是名为于其外身，修循身观。

这是这样讲法。第三科是于内外身。

宙三、于内外身

如我既尔，彼诸有情，亦复如是。如我自欲求得胜乐，彼诸有情，亦复如是。彼诸有情，与己平等，与己相似，我当与彼利益安乐。如是名为于内外身修循身观。

「如我既尔，彼诸有情，亦复如是」，说我是这样子，别的人也是这样子，是什么呢？「如我自欲求得胜乐」，像我吧，我也想要求得殊胜的安乐自在，「彼诸有情亦复如是」。「彼诸有情，与己平等」，那些有情和我一样，「与己相似」，就叫作平等；我也愿意快乐，不愿意苦恼，一切有情也是如此，也是这样子。「我当与彼利益安乐」，这都是在禅定里面这样思惟，与彼利益安乐。「如是名为于内外身修循身观」。第三科说完了。第二科明建立，分二科，第一科是坏缘念住。

宇二、明建立（分二科）　宙一、坏缘念住

此四念住总缘诸蕴为境界故，当知说名坏缘念住。

这是建立这四个念住的原因，第一科是建立坏缘念住。此「四念住」，就是身受心法的四念住，「总缘诸蕴」它不是单缘一个部分，它是总缘色、受、想、行、识诸蕴的。以色、受、想、行、识诸蕴为所缘的境界故。「当知说名坏缘念住」，这个坏字就是杂的意思、间杂的意思。就是身念住里面有受心法念住，法念住里面有身受心念住，就是每一个念住都有其余的三念住，这叫作杂念住，也就是共念住。

宙二、唯身念住

若修行者但取色相，谓取显相、形相、表相，于亲品、怨品、及中庸品，而起胜解，由此建立唯身念住。

「若修行者但取色相」，这是第二科，唯身念住。若是这位禅师「但取色相」，取什么色相呢？「谓取显相」：就是青黄赤白是显相。「形相」：就是长短方圆是形相。「表相」：就是身体的活动，表现于外的相貌。「于亲品、怨品、及中庸品，而起胜解」，亲品、怨品、中庸品的显相、形相、表相，这样子观察而起胜解。「由此建立唯身念住」，这不是四念住，这是一个念住了，所以前面那是杂念住，原因就在这里。

地二、真实作意摄（分二科） 玄一、标

彼复依止胜解作意，能正趣入真实作意。

在慈愍观这一科里面分二科，第一科解释趣入。分二科，第一科是胜解作意摄，已经讲完了，现在是第二科真实作意摄。分二科，第一科是标。「彼复依止胜解作意，能正趣入真实作意。」这是标。就是这位禅师，他原来是修胜解作意的，现在呢，以胜解作意作依止处，能正趣入，就是能进步到真实作意的法门里边。这是标，下面解释。分二科，第一科正辨趣入。分二科，第一科是明作意。又分二科，第一科是举于先际。分三科，第一科数无量。

玄二、释（分二科） 黄一、正辨趣入（分二科） 宇一、明作意（分二科） 宙一、举于先际（分三科） 洪一、数无量

谓趣入时起是胜解;我于乃至无量有情，发起胜解，利益安乐增上意乐。

「谓趣入时」，就是说这位修行人，他趣入真实作意的时候，「起是胜解」，他内心里面，他在奢摩他里面，作这样的观想，「胜解」是观想的意思。「我于乃至无量有情」，这下边就解释胜解的相貌，「我于」这个修行人他自己自称是我，「于乃至无量有情」，一开始做胜解的观想的时候，当然是少数的有情，亲品、怨品和中庸品，乃至到很多很多无量无边的有情，「发起胜解」，他在内心里边做如是观。「利益安乐增上意乐」，他心里面观想，现出来无量无边的有情，对这些有情呢要利益他们，有利益的增上意乐，有安乐的增上意乐，就是做这样的观想。

如是我从先际已来，所有亲品、怨品、及中庸品，落谢过去诸有情类，其数无量，甚过今者，胜解所作。

「如是我从先际以来」，这样观想呢「如是」就是前面的这个观想，「我从先际以来」：就是从无始劫以来，「所有亲品、怨品、及中庸品，落谢过去」：从久远以来，与我有亲厚感情的人或者是有仇恨的人，或者是无亲无怨的人，在今天来说呢，这些人都是落谢过去，都已经不在了。「诸有情类」，这些过去的有情类，或者是人间的人，或者是天上的人，或者是三恶道的人，所以叫做「类」。「其数无量」数目是太多了，「胜过今者胜解所作」超过今天我做观想的这个数目，比这个数目多得太多了，这是数无量。第二科是性平等。

洪二、性平等

如是过去诸有情类，为我亲已，复为我怨；为我怨已，复为我亲;为怨亲已，复为中庸;为中庸已，复为怨亲。

本来在观想里边所现出来的有情是有亲、有怨、有非亲非怨，是不一样的，有这么多的差别，有亲、怨、非亲怨的差别。但是实在是没有差别，是平等的。怎么知道呢？「如是过去诸有情类」，他们和我的有亲厚关系，但是都是无常的，为亲厚以后呢，又变成我的怨家了，「复为我怨」。「为我怨已，复为我亲」，同我做了一个时期的怨家以后呢，又变成了一个亲厚的人，亲爱的人了。「为怨亲已」为怨为亲以后又变成一个中庸性的人，也没有亲，也没有怨了，这个情形。也可能在这一世之中有这样的变化，也可能经过多少世，前一生是怨家，这一生变成亲友、变成是个亲厚的人，或者经过多少世的变化，有这个变化。「复为中庸，为中庸已，复为怨亲」，又

转回来了。

洪三、等与乐

由是义门一切有情平等平等，无有少分亲性、怨性、及中庸性；而非真实。由是因缘，遍于三品起平等心；平等应与利益安乐。

「由是义门一切有情平等平等」，这是第三科等与乐。「由是义门」由前面这样的观想，这就是个门，由这个门就达到另一个境界去了，达到了平等的境界，就是由差别的境界进入到平等的境界，由这样的观想为义之门。「一切有情平等平等」，所有的众生和我都是一样的，今天同我是怨家，实在他以前和我是亲爱的人，今天是亲爱的，原来和我做过怨恨的人的，都是有无亲无怨的，都是这样的，所以一切有情平等平等。「无有少分亲性、怨性、及中庸性；而非真实。」没有一点的这个亲性、怨性、及中庸性这三种人不是真实的，都是真实的，是有这回事情。「由是因缘，遍于三品起平等心」，由于前面在奢摩他里这样的观想，这样的胜解，我就普遍的于三品的众生里边起平等心，大家都一样，起平等心。「平等应与利益安乐」，我平等的：不是说和我亲厚的人，我给他利益安乐；不亲厚的人、有怨恨的人，不要给他。我不是，都一样，平等应与利益安乐。

宙二、例于后际

如从先际，如是后际，于生死中，当复流转，应知亦尔。

下面是例于后际，前边是举于先际，过去的时候。这是以先际为例，可以知道后际亦复如是。「如从先际」上面这一段的观想、胜解，从过去际是这样子，「如是后际」将来的时候，「于生死中当复流转」还在生死里流转，「应知亦尔」也是和我都是一样的，关系都是一样，没有亲厚的差别。

宇二、释妨难（分二科）　宙一、难

又我于彼先际以来，诸有情类，未曾发起慈愍之心；彼皆过去，今起慈愍，复有何益。

这是第二科释妨难，前边是明作意，明胜解作意，这个胜解作意就是真实作意。这是第二科解释妨难，分二科，第一科是难。「又我于彼先际以来」，又我与彼三种有情，从无始以来「诸有情类，未曾发起慈愍之心」，我以前没有这样修行过，所以没有发起这样的慈愍心。「彼皆过去」，以前的事情都是过去了，「今起慈愍，复有何益」，说我今天生出来这样的慈愍心，普遍的布施他们，利益安乐，但是对他们有什么好处吗？就这么说，这是一个难问。下面解释分二科，第一科是于过去。

宙二、释（分二科）　洪一、于过去

但为除遣自心垢秽，令得清净，故起念言：当令过去诸有情类，皆得安乐。

「但为除遣自心垢秽，令得清净」，修慈愍观的目的是破出去我自己心里面的污秽，就是向来都没有发心，发利益人的心；总是有的时候希望别人倒霉，就是没有好心肠，这都是垢秽。现在在禅定里边做如是观，就是破除内心的污秽，使令内心清净而已，不是真实对于那些人有什么利益，所以你这个难问是不须要的。「故起念言」，所以，就发动了这样的胜解，「当令过去诸有情类，皆得安乐」，这就是破除自己内心的污秽而已。

洪二、例未来

诸未来世非曾有者，亦皆令彼当得安乐。

这是第二科例未来，过去的这些有情，我对他们发了好心，那么诸未来世这些众生，「非曾有者」，他还没有出现。「亦皆令彼」，我也发出这种慈愍心，令彼当得安乐，也发这个心，使令我心里面清净。度化众生是好，令众生有利益好，先清净自己，先令自己清净。

黄二、较量福聚

如是趣入真实作意慈愍住中，诸福滋润，诸善滋润；望前所修胜解作意，慈愍住中所获福聚；彼于百分，不及此一；彼于千分，不及此一；彼于数分、算分、计分，邬波尼杀昙分，不及此一。

这以下是第二科，较量福聚，第一科是正辨趣入，正辨你起如是的胜解的观想。现在说较量你得到什么好处了。「如是趣入真实作意」，这前面这一段文，就是说明这位禅师在奢摩他里边由胜解作意进步到真实作意里边去。「慈愍住中，诸福滋润，诸善滋润」，入到这个真实作意里边，但是这个真实作意是什么作意？是慈愍的作意。这个禅师住在慈愍作意里边，他做如是观，或者经过一个小时或者是二个小时，或者是多少时间。

「诸福滋润，诸善滋润」，就有这个福、善的滋润。这个福和善，或者是从因果来讲：「福」或者是从果说；「善」是从因说。这里面的「滋润」就是熏习，由熏习，由如是熏习，将来会得到可爱的果报，得到福果。「诸善滋润」，现在有这个慈愍的良善的心情，来熏习这一念心，熏习自己这一念心，这是在因上说，有因有果。

「望前所修胜解作意」，望前边所修的胜解作意，那祇是慈愍作意，没有说到无始劫来的事情，这二种作意来对比，对望就是对比。「慈愍住中所获福聚」，由这个真实作意的慈愍住中所得到的功德。「彼于百分，不及此一」，彼那个胜解作意，前面的胜解作意，于此真实作意分成一百分，是真实作意分成一百分，前面那个胜解作意，还不如此百分之一，这个真实作意的功德殊胜，是这样的意思。「彼于千分不及此一」，就是把真实作意分成一千分，前面那个胜解作意还不如它的千分之一。

「彼于数分、算分、计分，邬波尼杀昙分，不及此一」。这个「数分」就是说百分不及一，千分不及一，百千万分不及其一，这就是数分。「算分」，就是以强弱来计算：比如一个健康特别强的人，和一个软弱的人，二个人打架，他是斗不过这个健康的人的。所以「不及其一」，就是前面假想观的慈愍作意，那它不能和真实作意相比的。「计分」，「计」还是计算，但是以贫贱的人和富贵的人相比，那是不能比的，贫贱人不能和富贵人比，所以胜解作意，不能和真实作意相比。「邬波尼杀昙分」，就是约因果说，就是真实作意的因果和胜解作意的因果，那么也不能相比，也是不及其一分的。

天二、例所余

余如前说。

还有一部分这里就不说了，就是那个胜进的部分，胜进的部分这里就不说了。

《披寻记》一〇五五页：

余如前说者：前不净观说趣念住及胜修习，今于此中唯说趣入，其胜修习义无差别。故指如前，余差别观，皆应准之。

「余如前说者：前不净观说趣念住及胜修习，今于此中唯说趣入，其胜修习义无差别」，这里也有胜修习的意思，所以和前边四念住胜修习无差别，「故指如前，余差别观，皆应准之」。

亥二、缘性缘起观（分二科）　天一、释趣入（分四科）　地一、由取相（分二科）　玄一、标

又于缘性缘起观中，初修业者由闻思慧，增上力故分别取相。

前边是慈愍观，慈愍观说完了，这是第二科，缘性缘起观。「又于缘性缘起观中，初修业者」，就是初开始用功的人，怎么样学习这个法门呢？这里分两科，第一科释趣入分四科，第一科由取相。分两科，第一科标。「初修业者由闻思慧，增上力故分别取相」，初开始学习这个法门的人，「由闻思慧」，由于你自己肯努力拿出来时间去学习这个缘性缘起观，你学习以后，又能够专精思惟，思惟这个缘性缘起观的道理，这样子，你内心里面就成就了一个殊胜的力量。「分别取相」，你这个智慧的力量能分别这个缘性缘起的相貌，能把这个缘性缘起的相貌拿过来，显现在你的心里边，你能做到这一点。那么这个地方是标，下面第二科解释。

玄二、释

谓诸有情由有种种无智愚痴，现见无常，妄计为常。

「谓诸有情」，就是很多的众生，由有种种的没有智慧，很多很多的事情都没有智慧；一百样事情，可能有一样事情有点智慧，但九十九样事情都没有智慧；我们说是这个人有智慧，那十样事情，有五样事情有智慧，那就算有智慧了，就算不错了。不容易！现在这说是种种都是没有智慧，就是愚痴不明白道理，「现见无常，妄计为常」，这个眼前的这个大的局面，很明显的就会有变化，你本身的荣华富贵会失掉的，但是总是认为我有希望，「妄计为常」。从历史上看，的确是这么回事！都是不长久的。

现见不净，妄计为净。

这个自己所爱着的境界都是不美妙的，但是就认为是美的。

现见其苦，妄计为乐。

根本吃了很多的苦头了，但是还认为这里面还是有乐。

现见无我，妄计为我。

从眼耳鼻舌身意的经验上看，很多事情都不能自主的嘛！但总感觉到我能主宰，还是有我的，在这个臭皮囊里还是有个我的。这是说这个种种无智、愚痴的相貌。

彼诸有情，有如是等种种颠倒。

这个欲界、色界、无色界的众生，有这么多的、各式各样的颠倒迷惑。

颠倒为因，于现法受及后所生诸自体中，发起贪爱。

这个颠倒迷惑就是烦恼，以烦恼为因，于现法中，就是这一个生命，现在这个色受想行识的生命体里边，有很多的觉受；在这里就是生出贪爱心。「及后所生，诸自体中」，现在这个生命体终究有一天结束了，又生出个生命体来。那么现在这个时候呢，假设这个人，他不认为是断灭的，将来还有生命的话，他也认为在那个生命体里头，也是「发起贪爱」，「于现法受发起贪爱」，于未来的生命体也是发起贪爱。当然这是说到「于现法受后所生诸自体中」，这个「自体」就是自体爱。「现法受」，这文句上好像偏于境界受，于境界受起爱。境界受也一定有自体受；有自体受也就有境界受。所以这两方面，这两种受都是发起贪爱。

由贪爱故，造作种种生根本业。

由于自己有贪爱，贪爱的时候一定是不足，有所不足，所以要进一步的去争取，进一步那就要采取行动，所以造作了各式各样的业力。这个业力是将来的生命生起的因缘，所以叫做「种种生根本业」。以业为因而得果，所以业就是根本了。但是业的生起呢，以贪爱为根本，贪爱就是烦恼，所以是贪爱和业和果报，惑、业、苦。

此烦恼业为因缘故，感得当来纯大苦蕴。

前面因烦恼而有业，因烦恼业为因缘故，就是招感了将来的纯大苦蕴，得到的那个色受想行识是苦恼的境界，但是人还想要庆祝一番。

《披寻记》一〇五五页：

由贪爱故造作种种生根本业者，爱有三种，谓欲爱、色爱、及无色爱，由此三爱近感当生，是故偏说造作种种生根本业。又复无明缘行及受缘爱，于尔所时，无明与爱非不俱有，然由无明发业为初，贪爱润生，最后究竟，是故当知造作种种生根本业于中非不说有无明，但约究竟，说由贪爱。

「由贪爱故造作种种生根本业者，爱有三种，谓欲爱、色爱、及无色爱，由此三爱近感当生，是故偏说造作种种生根本业」。「近感当生」，就是距离这个生命最近的，就是下一生，是故偏说造作种种生根本业。「又复无明缘行及受缘爱，于尔所时，无明与爱非不俱有」，说无明缘行的时候，没有爱吗？也是有爱。这个受缘爱的时候没有无明吗？也是有，都是非不俱有。「然由无明发业为初」，然而发业的是在无明这一方面它的力量，它的作用大，就是无明发业为初。「贪爱润生」，贪爱它能帮助你去受生死去，就是无明造的业，那个业还不一定得果报，若有这个贪爱的时候呢，来帮助那个业，业才能得果报。贪爱在润生这一方面说，无明就在发业这一方面说。「最后究竟」，这个贪爱能使令这个业最后圆满了，有招感果报的力量，这是由爱来的。所以虽然过去由无明造了业，你现在得阿罗汉道了，就没有爱了，没有爱呢，那个业就不能得果报，所以有这么一个差别。「是故当知造作种种生根本业，于中非不说有无明，但约究竟，说由贪爱」。

地二、起胜解（分二科）　玄一、标

彼既善取如是相已，复于其内发起胜解。

这是第二起胜解。前边第一科是取相，由闻思慧增上力故，能够取得缘性缘起的相貌，就是由惑业苦这样流转生死，就是这个相貌。所以下面起胜解就是开始修行了，分两科，第一科是标。

「彼既善取如是相已」，说是那个修行人，他既然能够取得缘起的相貌，「复于其内发起胜解」，那他在奢摩他里边，在他心里面又发起胜解的观想。这是标，下边

就解释。分两科，第一科是于自。分两科，第一科是正生。

玄二、释（分二科）　黄一、于自（分二科）　宇一、正生

谓我今此纯大苦蕴亦如是生。

前边说到取相的时候，是说诸有情，一切众生，但我本人也不能例外地「我今此纯大苦蕴亦如是生」。我这个纯是个大苦恼的这个生命体，也是无明缘行、行缘识、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生，也是这样现起的，没有例外的。这是说生，下面说已生。

宇二、已生

又我自体，无边无际，从先际来初不可知，亦如是生。

「又我自体，无边无际」，这是说，我这个生命也是很多的，并不只是这一个生命，很多的。怎么很多呢？「从先际来初不可知」，从无始劫以来，从什么时候开始的，不可知！推不到那个第一因的。「亦如是生」，从久远来就是这么生的，不只是今天，所以这个生是很多的。

黄二、于他

彼诸有情去来现在一切自体，苦蕴所摄，亦皆如是已生当生。

这第二科是于他，前面是于自，现在是于他。「彼诸有情」其他的这个三界内一切众生，过去、未来、现在一切的生命体，苦蕴所摄的，也都是这样子，也是无量无边的。「已生当生」有的是已生，有的是将来的。

地三、简作意

如是缘性缘起正观，一切皆是真实作意，更无所余胜解作意。

这是第三科简作意，简别这个作意，这个作意还要简别一下。前边是取相，第一科取相，第二科起胜解，现在简别一下。

「如是缘性缘起正观，一切皆是真实作意」，不是说我内心里面不符合事实的这样子分别，不是！我这样子观想，这样子思惟，和事实是相符合的，真实是这样子。「更无所余胜解作意」，离开了真实作意之外，另外并没有其他的胜解作意的。

《披寻记》一〇五五页：

如是缘性缘起正观等者：由观缘起自相共相及真如相，是故说言一切皆是真实作意，无别安立事相可得，是故说言更无所余胜解作意。

地四、辨循观（分三科）　玄一、于内

若于自身现在诸蕴缘性缘生作意思惟，是名于内身受心法住彼循观。

这是第四科是辨循观，就是辨察、辨别，说明四念住了，就是由这个真实作意，转入到修四念处观了。分三科，第一科是于内。是「若于自身现在诸蕴」，若是这位，这个修行人他在奢摩他里边，他能够对自己现在的生命的色受想行识的诸蕴的缘

性缘生。「缘生」是在果上说的，因缘所生的果；「缘起」是在因上说。「作意思惟」，思惟现在的色受想行识就是这样子，十二因缘这样子生起的。「是名于内身受心法住彼循观」，就是从缘起上来观察这个色受想行识，观察身受心法这个四念住，这样观察，这就是于内修四念住观。

玄二、于外

若于他身现在诸蕴缘性缘生，作意思惟；是名于外身受心法住彼循观。

「于外」就是其他的众生的身受心法，也是做这样的缘起观。

玄三、于内外

若于自他过去未来所有诸蕴缘性缘生，作意思惟，名于内外身受心法住彼循观。

这是第三科于内外，前边这个于自、于他，都是约现在说的。现在这个于内外这个地方呢，若于自他过去和未来，把那个现在不在内，过去的、未来的诸蕴，缘性缘生作意思惟，这就叫作内外的身受心法，住彼循观了。这样子有差别。

天二、例所余

余如前说。

这是趣入是这样，对这个胜进也像前面说的。

亥三、界差别观（分二科） 天一、释趣入（分二科） 地一、内外差别（分六科） 玄一、地界（分二科） 黄一、由外取相

又于界差别观初修业者，先取其外所有坚相。

前边缘性缘起解释完了，现在第三科界差别观。界差别观，分二科，第一科释趣入。分二科，第一科内外差别。分六科，第一科先解释这个界。分二科，第一科由外取相。「初修业者，先取其外所有坚相」，这个「外」，就是生命体之外，取这个坚相，怎么取这个坚相呢？

所谓大地、山林、草木、砖石、瓦砾、末尼、珍珠、琉璃、螺贝、珊瑚、玉等。

这些上面都有坚固的性质，取这个坚相。

黄二、取内胜解

取彼相已，复于内坚而起胜解。

「取彼相已」，这是第二科取内胜解，就是内里面作观。「取彼相已，复于内坚而起胜解。」前边取相是外边，身外这个世界的四大的坚相，地大的坚相。「复于内坚」，内就是这个生命体，生命体里面也有坚固的性质。「起胜解」，发起观想，作如是观。

玄二、水界（分二科） 黄一、由外取相

次取其外诸大水相，所谓江河、众流、陂湖、池沼、井等。

现在第二科水界，前面是地界，现在观察这个水界，分二科，第一科由外取相。复取其外诸大的水相，所谓江河、众流、陂湖、池沼、井等，这里面都有水，取这个水的相貌。

黄二、取内胜解

取彼相已，复于内湿而起胜解。

这是第二科起内胜解，取外边身外水大的相貌之后，「复于内湿」，又观察内里边身体里面的湿，这个水大「而起胜解」，而作观，作如是观。

这个〈高僧传〉上，有一位法进法师，这是在隋朝时代的事情，这个《楞严经》是在唐中宗的时代来的，我说这话我不知道你们怎么样想？这个法进法师，他修水禅，修这个水观。他天天到山上去，他是用这个绳床，用绳编的这个坐位，在那里静坐，天天去做观。

这个乡村里面牧牛牧羊的孩子，就是也到山里面去牧牛牧羊，就看见那个地方有一汪水，看不见有人在那里。这个小孩子就丢一个石头到这个水里面去。丢完了，这很平常的事嘛，就走了。走了以后，这位禅师一出了定的时候，就感觉到这个身体不舒服，感觉不舒服。不舒服，他一想他就知道了。

他就到这个乡村里，对这个牧童就说了，说是你昨天是不是这样子、这样子？说：是的。说今天你再看见水的时候，把那个石头拿出去。说：好。那么这位禅师当然到那里坐下，又是入定了。入定了，那个牧牛羊的孩子，再到山里面，也没有看到有人在那里静坐，就看见那里有一汪水，一看哪，丢的那个石头还在那里面，就把石头拿出去了。等到这个禅师一出定身体就舒服了，就没事了。这是这个〈高僧传〉上，说到这件事。后来，隋炀帝，这个时候已经做了皇帝了，他这个弟弟，封之为汉王，大概是这样子。有个小太太有病，找了很多的医生也治不好，后来听人说，在什么什么山上，有个道士，能治病。他就把这个道士请来了，替他小太太治病，还是治不好。治不好就是…那么这小太太是他心爱的人，这个病治不好，心里不舒服！就各地方打听，就有人说：某某山上有个禅师，就是法进禅师，可以请他来治病。好！那么他就派人去请他。那么这个禅师说：我没有时间去，就拒绝这件事。拒绝这件事嘛，这位王就派了一个身分高一点的人就去请他。去请他，这位说：我没时间，没时间去！还是拒绝这件事。那么这个回来了向王报告，王说：我现在给你一把剑，这把剑你拿去，到他那他若不来，你把他脑袋拿来。

那么他到那里就去请他，还没到这禅师旁边去就害怕！不敢说话，就下山回去。对王说：我到那不敢说话就回来了，我看这件事得要王亲自去，王说：好！自己驾着车，这时候不敢说：你叫他来！不敢说这个话了。他也是到了，一下了车，心里面就不舒服。到那里勉强的就和他表示了：我的太太怎么的有病了，如此又如此一说治不好，请大师慈悲！然后这个禅师说你：喔！你有病了，你感觉难过；你吃羊、吃牛的时候，羊和牛难过不难过？呵斥他。好了，好了，我给你去治这个病。王说：请大师上车。这禅师说：我不上车，我不坐车，你先回去好了，你先走好了。那么这王就不敢不听就走了。等到家的时候，禅师已经到他家了。禅师到他家就直接到他小太太的房子里面去，也没和他说什么话，只是用眼睛一看，只是一看，他那小太太就出一身汗，这病就好了！就是这样子。

好了以后，这王就送给他很多的布，很多的金银这些东西供养他。这个禅师说：这些东西我都不要，你送供养到城市的大庙，我完全都不要。看他一转头，他就走了，看他走，他那个脚，他脚是不沾地的，在虚空里走！有这么一个故事。他是修水观，这传上没有再说别的，我想他一定是修无我观、修性空观得圣道，一定是这样

子。

「次取其外诸大水相。所谓江、河、众流、陂、湖、池、沼、井等。」「取彼相已；复于内湿，而起胜解」。这个牧童看见那里是水，我感觉这个地方：他一定是到未到地定以上，未到地定以上。你在欲界定，作如是观的时候，水现不出来，别人看不见水的。他一定是未到地定以上，可能也是到了初禅以上，他作如是观，这个所缘境就现出来，身形就不现了，能达到这个境界。

「取彼相已，复于内湿而起胜解」就观察这个体内的也是这个水，其他的他不观，所以只观这个水，水就现前了，「而起胜解」。

玄三、火界（分二科）　黄一、由外取相

次取其外诸大火相，所谓热时，烈日炎炽，焚烧山泽，灾火蔓延，窟室等中所有诸火。

这第三科火界，分二科，第一科由外取相。「次取其外诸大火相，所谓热」的「时」候，这个「烈日」极热的太阳，「炎炽」大火烧得很盛。「焚烧山泽，灾火蔓延，窟室等中」，这个「窟室」就是烧陶器的那个房子。「所有诸火」，你取这个火的相。

黄二、起内胜解

取彼相已，复于内暖而起胜解。

观察身体里面这个暖、这个温暖，取这个火相。这也一样，你若修成功了，别的人也能看见，就看见那是一团火，看不见人在那坐了，「而起胜解」。

玄四、风界（分二科）　黄一、由外取相

次取其外诸大风相，所谓东西南北等风，乃至风轮。

「次取其外诸大」的「风相」，就是大风、大风相。「所谓东西南北等风，乃至风轮」的风，这个风轮应该就是大气层了。

黄二、起内胜解

取彼相已，复于内风而起胜解。

作这样的观想。

玄五、空界（分二科）　黄一、由外取相

次取其外诸大空相，所谓诸方，无障无碍，诸聚色中孔隙、窟穴，有所容受。

「次取其外诸大空相」，看外边很大的、大虚空的这个相貌。「所谓诸方，无障无碍」，诸方就是东西南北，无障无碍的，这是大空相。「诸聚色中孔隙、窟穴，有所容受」这也是空，这也是空相。若是不学习佛法，不学习佛法的人，对出家人是干什么的？不知道这回事。在那里坐着干什么，没有用，也不去生产，在这坐着干什么？。当然不懂这回事。不懂会引起一些各式各样的问题。但是我们今天的出家人当然也没有做这个事，谁做这事了？当然也没有做。

黄二、起内胜解

善取如是空界相已，于内空界，而起胜解。

这个体内的空相做胜解。

玄六、识界（分二科） 黄一、由外取相（分二科） 宇一、标

后由闻思增上力故，起细分别，取识界相。

这是第六科识界，分二科，第一科由外取相。分二科，第一科标。「后由闻思增上力故，起细分别，取识界相」。由闻思增上力故，你能够取这个识相，怎么取呢？你要闻思，要学习佛法，然后才能明白这个识的相貌。这个识和地水火风来对比：地水火风是很粗显的东西；这个识是没有地水火风的，所以你要去分别它是要细分别。这个心要特别细，就是智慧了。取识的相貌。

宇二、释（分二科） 宙一、举眼识

所谓内眼处不坏，外色处现前。

这是第二科解释，分两科，第一科是举眼识。「谓内眼处不坏」，就是内里边这眼根，这眼的组织没有坏，没有病。「外色处现前」，这个眼识所见的色法，就是「外色处」，也现前了，就是在你的观的能力之内；若超过你的眼的能力之外的就看不见了。

若无能生作意正起，所生眼识，亦不得生，与是相违，眼识得生。

「若无能生作意」，这个眼识要现起，还须要有一个作意，来令眼识生起，要有一个作意才可以。若是没有这个作意的现起、生起、正起，所生的眼识也不能生，也还是生不起来的。「与是相违，眼识得生」，与这个作意不具足、相违，就是有了这个作意了，这个眼识才能生起。

《披寻记》一〇五六页：

所谓内眼处，不坏等者：意地中说根不坏，境界现前，能生作意正起，尔时从彼识乃得生，如彼广释应知，（陵本三卷五页）。

那里也说到这件事。

宙二、例余识

如是乃至意法意识，当知亦尔。

现在第二科例余识。「如是乃至意法意识」，意根和法尘相对和合了才有意识，当知也是这样子。当然这里面也要有作意才可以。

黄二、起内胜解

取是相已，次起胜解，了知如是四大身中，有一切识诸种子界，种性自性。

「取是相已，次起胜解」这是第二科，起内胜解。取这个相貌之后，次起胜解，

就作如是观。「了知如是四大身中，有一切识诸种子界，种性自性」，就知道我们这生命体里面有地水火风四大，四大里边还有识，有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。诸种子界，还有地界、水界、火界、风界在身体里面，是种性。种性就是种子，山河大地都是由地水火风的种子现起，都是种子的体性，叫「自性」。做如是观，这是起内胜解。

地二、麤细差别（分二科） 玄一、辨六界（分三科） 黄一、四大种界（分二科） 宇一、释（分二科） 宙一、明渐次

又于如是四大种中，先起支节麤大胜解。

这第二科粗细的差别。前面是内外的差别，现在说到粗细的差别。分二科，第一科是辨六界，辨六界的粗细。分三科，第一科是先分别四大种界。分二科，第一科是解释。又分二科，第一科明渐次。

「又于如是四大种中，先起支节麤大胜解。」「于如是四大种」，就是地水火风是一切所造的地水火风的种，所以叫做种子。「先起支节麤大胜解」先要发起这个身体的肢节，它是头、两手、两足，还有脊骨这一些。这个粗大的肢节，这个肢节是粗大的、很显著的，先作如是观。

后起分析种种细分微细胜解。

先作粗大的观想之后，又发「起分析种种细分」，这个粗大的肢节，再观察它作「微细」的分析，就变成小了、变成微细的东西了，就这样观。

如是渐次分析，乃至向游尘量，如是渐渐乃至极微，而起胜解。

「如是渐次分析」，就是这样子，由粗而细、由大而小，这样子分析。「乃至向游尘量，如是渐渐乃至极微，而起胜解」，这样子逐渐的把它分析了，变成微细了的时候，就像甚么似呢？就像「向游尘量」，这个「向」就是窗户。窗户开了，有阳光照进来，就看到虚空里边有这个微尘在那里动，这叫做「游尘」。你观察你的身体，逐渐地把它分析到像那个窗户里边那个游尘那样的量，像那么微细，这么粗大的身体不见了，就看见了微细的尘那样子。「如是渐渐乃至到极微」，极微要比那个游尘还要微细，要做如是观，作这样的胜解，作这样观。这个观也很是妙，这样就不看见的一个整体的人了。

宙二、明分全

一一支分，尚起无量最极微尘积集胜解，何况身中一切支分。

这是第二科明分全，是一部分和全体。「一一支分」，每一个分，你尚能够发起「无量」，那么多无量数的、最极微小的那个微尘的积集，这个身体就是那么多的微尘积集而成，作如是观。何况身中一切的支分，那就是全体的了，那么是更多的微尘了。

宇二、结

如是名为界差别观中，分析诸色界差别边际微细胜解。

这是结束这一段文。

黄二、空界（分二科）　宇一、麤大胜解

次于空界，先当发起所有麤大空界胜解。

前面把地水火风解释完了，地水火风的麤和微细说完了，现在说空界。分二科，第一科是麤大胜解。「次于空界」这个虚空界，先当发起所有粗大的空界胜解，这个无障碍的空是很广大无边际的，做这样的观想。

所谓眼耳鼻喉筒等，种种窍穴，由是吞咽，于是吞咽，既吞咽已，由是下分不净流出。

「所谓」就是在内身里边，你眼睛里边也有空隙，也有空；耳里头也是有；鼻子里头也是有；喉咙也是有，这个「筒」就是指喉咙说的，这个食道就像一个筒。就像竹子，竹子也有个筒，我们喉咙也有个筒，所以就是喉筒等。「种种窍穴」，我们身体里面各式各样的窍穴都是空，都是虚空。「由是吞咽」，由于我们要滋养生命，就是身体有这样的喉，就可以吞咽食品。「于是吞咽」，就是在喉这里，食道也是到胃里面去。「既吞咽已，由是下分不净流出」，这可见这个空也是通到很远的地方了。

宇二、微细胜解

次后渐渐发起种种微细胜解。乃至身中一切微细诸毛孔穴，皆悉了知。

前面是粗大胜解，这底下第二科是微细的胜解。「次后渐渐发起种种微细」的「胜解」。这微细胜解怎么胜解呢？「乃至身中一切微细诸毛孔穴，皆悉了知」，这个是「乃至身中一切」的「微细毛孔」。初开始先观察这个粗大的空，然后逐的渐观察小的，乃至到最小的，就是身体里面周身的毛孔，周身的毛孔也都有空，那里有空。你若修数息观修久了，多少有点功夫的时候，你有感觉；就是往外出息的时候感觉暖，入息时感觉凉，全身感觉凉，那就表示你已经感觉到全身的毛孔在呼吸了。所以从这里知道全身的毛孔它也是在呼吸，并不是只是从嘴这里呼吸，不是的。「皆悉了知」。

黄三、识界（分二科）　宇一、麤大胜解

后于识界，渐渐发起所依、所缘、及以作意。

这是把空界的粗和微细说完了，现在第三科说识界。识界分二科，第一科是粗大胜解。「后于识界」，地水火风空识，识在界差别观里面是最后，识界里面「渐渐的发起」，也是逐渐的去观察。「所依、所缘」这个识要有一个所依，有一个依止处，那么就是眼耳鼻舌身意，这六根为六识的依止处。眼识以眼根为依止处，若是把眼根破坏了就没有眼识了。耳根、鼻根、舌根都是一样，这是它的依止处。「所缘」就是它所缘的色声香味触法，「所缘」。「及以作意」，他有所依的根，有所缘的境，还要有一个作意的心所，这个识才能现起。

三世时分品类差别，无量胜解。

「三世时分」，有过去、有未来、有现在。有前一刹那，有现在的一刹那，还有后一刹那。「品类差别」，有善念、有恶念，有不善、不恶这些差别。「无量胜解」，这样来计算心的微细，心的境界是很多很多的。

宇二、微细胜解

即于识界起胜解时，由诸所依所缘胜解，分析识界。

「即于识界起胜解时」，这是第三科微细的胜解。对于识界这方面你发动观想的时候。「由诸所依所缘胜解，分析识界」，分析识它是刹那刹那的变异，也就是微细的境界了。

玄二、例造色

亦于十种所造诸色，而起胜解。

这是第二科例造色，以造色为例。就是四大所造的这些，我们所看见的地水火风都是造色。「亦于十种所造诸色，而起胜解」。我们不但是于识作观想，也以十种所造诸色，十种就是：眼耳鼻舌身、色声香味触，加起来十种所造诸色，「而起胜解」，要发动这个观想。

如诸大种微细分析，此亦如是。

「如诸大种微细分析」，前面说到那个四大种微细的分析，「此亦如是」，这个四大造色也是这样子，也是这样子分析、分析。

《披寻记》一〇五七页：

由诸所依所缘胜解分析识界者：如显扬说：由所依力，建立眼识，乃至意识。由所缘力，建立色识乃至法识，青识、黄识，乃至苦识乐识，如是等。（显扬十八卷一页）此说由诸胜解，分析识界，其义应知。

「由诸所依所缘胜解分析识界者：如显扬说」，《显扬圣教论》上说。「由所依力，建立眼识」，所依的眼根建立眼识。「乃至意识」，依意根为依止处而生起意识。「由所缘」的力量，前面是由所依力，由所缘的力量「建立色识」，就是眼缘色，那么也就称之为色识，「乃至法识、青识、黄识，乃至苦识乐识」，就是所缘的是甚么？就以甚么为立名字，这样子。「此说由诸胜解，分析识界，其义应知」。或者这个地方这么解释也可以，这十种造色起诸胜解，如诸大种微细的分析，此识界亦复如是，也这么微细分析，这么解释也可以。

天二、辨循观（分三科）　地一、于内

若于自身各别诸界，而起胜解，是名于内诸念住中住彼循观。

这是前边辨这个念住，这底下辨这个循观，分三科。前边是辨趣入，现在辨循观。分三科，第一科是于内。「若于自身」，这位修行人他在奢摩他里边于自家的生命体，「各别」的「诸界而起胜解」，做这样的观想。「是名于内诸念住中住彼循观」。

地二、于外

若于其余非有情数所有诸界，而起胜解，是名于外住彼循观。

这是「非有情数」，这个「外」指非有情数说叫做外。这也是叫做「循观」。

地三、于内外（分二科）　玄一、初义

若于其余诸有情数所有诸界，而起胜解，名于内外住彼循观。

这个是第三科，于内外。分二科，第一科是初义。「若于其余的诸有情」，不是这个无情数，这个有情数说他生命体里边，也有地水火风空识诸界而起观想的时候，叫做「内外住彼循观」，是这样。因为你自家生命体之外所以叫「外」，而属于有情所以叫做「内」。

玄二、后义（分二科）　黄一、胜解作意（分二科）　宇一、标

复有异门。谓于己身而起胜解。

这底下是第二义，就是后义，前面是初义，这是后义。分二科，第一科是胜解作意。又分二科，第一科是标。前边是一种解释，还有一个不同立场的解释。「谓于己身而起胜解」，就是对于自己的生命体而发动观察，这是标。下面第二科解释，分五科，第一科是脓流胜解。

宇二、释（分五科）　宙一、脓流胜解

临舍命时，如前广说至青瘀位，或复脓烂，即于脓烂，发起种种流出胜解。

「临舍命时」，就是接近要弃舍这个生命的时候，就是要死了。「如前广说」，像前边意地里面说，要舍、要死的时候，前面不净观里面也有提到。「至青瘀位」，死掉了以后把他送到那个葬埋死人的地方，那么放在那里，到了青瘀的阶段。「或复脓烂」；青瘀以后经过一个时期，这个身体就坏了、就流脓了。「即于脓烂发起种种流出的胜解」，就作如是观。「流出」，怎么叫流出呢？

渐渐脓流，展转增广，乃至大海，大地边际，脓悉充满。

「渐渐脓流，展转增广」，渐渐地，初开始时是流血，而后流脓，流出这个脓，展转地就特别的、就是更多了。「乃至大海，大地边际，脓悉充满」，这个青瘀脓烂，流脓、流血的境界愈来愈大，像大海那么多、像大地那么多，到了大地的边际了，都是死尸，都是流脓、流血充满，在奢摩他里作如是观。

宙二、火烧胜解

发起如是脓胜解已；次复发起火烧胜解。谓此身分无量无边品类差别，为大火聚无量无边品类烧烬。

这是第二科火烧胜解。发起这样的脓胜解以后，「次复发起火烧的胜解」，「谓此身分无量无边品类差别」谓这个身体的部分，有无量无边的品类差别；人有各式各样的人，还有老虎、还有狼、还有很多的众生的「品类差别」。「为大火聚无量无边品类烧烬」这些死尸在那里，有大火、有无量无边的品类，这些尸体都被烧烬了。这个「烬」字是火烧剩下来的部份叫「烬」。这底下第三科是骨灰胜解。

宙三、骨灰胜解

火既灭已，复起余骨余灰胜解。复起无量无边胜解，碎此骨灰以为细末。

「火既灭已」火熄灭了以后，「复起余骨」你还要做如是观，还有骨头，还有灰的胜解，要做如是观。「复起无量无边胜解」，什么胜解呢？「碎此骨灰以为细末」都是由你自己内心的观想，变成细末了。

宙四、大风胜解

复起无量大风胜解，飘散此末，遍诸方维。

「复起无量大风胜解」，你心里面再观想，有很多的风，有很大的风，「飘散此末」此细末，「遍诸方维」遍十方，普遍到十方世界去了。

宙五、空界胜解

既飘散已，不复观见所飘骨灰，及能飘风；唯观有余渺茫空界。

唯有看这是一个广大的虚空而已，其他都不见了。

黄二、真实作意（分二科） 宇一、标

如是由其胜解作意，依于内外不净加行，入界差别，于其身相住循身观，从是趣入真实作意。

这是第二科，是真实作意。分两科，第一科标。「如是由其胜解作意」像前面这一段一段的这些作意。「依于内外不净」内身的不净、外身的不净，这样子「加行」，就这样努力地修观行、修观想「入界差别」，这个「入」字，我疑惑是「六」，「六界差别」。「于其身相住循身观」在身相，这个不净相，乃至到死亡的
住循身观。「从是趣入真实作意」，从这里就入到这个真实的作意，入到毕竟空、入到虚空，入虚空了。

宇二、释（分二科） 宙一、略说

谓由如是胜解作意，于内外身住循身观。由胜解力，我此所作无量无边水界火界地界风界虚空界相。我从无始生死流转所经诸界，无量无边甚过于此。

这底下第二科解释，前面是标，这是解释，分两科，第一科略说。「谓由如是胜解作意于内外身住循身观」的时候，由胜解的力量「我此所作无量无边」的「水界」，「我此所作」就是由胜解所作，由观想的力量变现出来的无量无边的水、无量无边的火界、地界、风界、虚空界，这些相貌，都是内心的观想。「我从无始生死流转所经诸界无量无边」，观想自己从无始以来，一直地生了又死，死了又生，在三界里面流转，所经过的诸界，地水火风空识诸界，诸界是无量无边了，「甚过于此」还是多过如此前面说的这个这种境界。

宙二、别显（分二科） 洪一、举前际（分六科） 荒一、水界（分二科） 日一、举事（分三科）月一、泪摄

谓由父母兄弟姊妹眷属丧亡，及由亲友财宝禄位离散失坏、悲泣雨泪。

前面是略说，这底下别显。分两科，第一科是举前际，分六科，第一科是水界，先举事，举事中先说这个泪，泪摄。「谓由父母」，有兄弟、有姊妹，这些眷属可爱的人丧亡了，及由亲友财宝的、禄位的离散失坏了。「悲泣雨泪」这些事情，不可意的事情出现了，就是心里面悲伤。泪流得就像下雨似的，雨就是下，流泪也是这样。

月二、乳摄

又饮母乳。

这是第二科是乳摄。「又饮母乳」。

月三、血摄

又由作贼，拥逼劫掠穿墙解结；由是因缘，遭无量度截手、刖足、斩头、劓鼻、种种解割身诸支节，由是因缘，血流无量。

「又由作贼」，这个「作贼」这地方，看那样是，还是有点不同。「拥逼劫掠」，「拥逼」这个字不是平常人能做到的，就是他拥有广大的力量，把国王打垮了，他做国王，那么叫做「拥逼」。或者是其他的事情。「劫掠」就是强盗，强盗人家的权势。「穿墙解结」或者这是个小偷把人家的墙捣个洞，然后把人家的宝解开了，盒子解开了，拿人家的财富。

「由是因缘，遭无量度截手、刖足」因为你做这种事情，人家会反抗的，那么你就被捉住了，捉住就「无量度」的，很多次，无量劫来很多次了，被人家截断了手，「刖足」把足割断了，割掉去了； 斩断了头，「劓鼻」把鼻子割掉了，「种种的解割身诸支节」，「由是因缘血流无量」这是一种。下面第二科显量。

日二、显量

如是所有泪乳血摄、水界、水聚、四大海水皆悉盈满，于百分中不及其一。广说如前。

「如是所有」，「泪」摄的、「乳」摄的、「血摄」的「水界、水聚、四大海水皆悉盈满」了，「于百分中不及其一」，太多了，「广说如前」。

《披寻记》一〇五八页：

广说如前者：谓于千分数分算分计分邬波尼杀昙分皆不及其一，是名广说应知。

荒二、火界

又于诸有诸趣死生，经无量火焚烧尸骸如是火聚，亦无比况。

亦如前面这个比况；千分数分，这个比况。

荒三、地界

又经无量弃舍骸骨，狼籍在地，亦无比况。

这是第三科，地界。「又经无量」的「弃舍」的「骸骨」，死掉了，就弃舍了。「狼籍」就是很混乱的境界，「狼籍在地」。「亦无比况」太多了也不能比况了。

荒四、风界

又经无量风界生灭，分析尸骸，亦无比况。

也不能比况，也是太多了。

荒五、空界

又经无量诸尸骸中眼等窍穴。

也是很多很多了。

荒六、识界

又经无量诸识流转，后后尸骸新新发起，乃至今者最后尸骸，诸识流转。

也是无量无边的。

洪二、例后际

如是安立后际诸趣，期限无定，如是乃至无量识界。

这是例后际。「如是安立后际诸趣，期限」不决定；怎么不决定呢？有人发菩提心，你能够精进修学圣道，可能三生得阿罗汉了；若是你懈怠了呢，那很多劫还没得阿罗汉，所以这个时间不决定。「如是乃至无量识界」。

亥四、阿那波那念（分二科）　天一、释趣入（分四科）　地一、明方便

又于阿那波那念正加行中初修业者，先于舍宅前后窗门，或打铁师、或锻金银师吹筒囊袋、或外风聚，入出往来善取相已；由缘于内入出息念，于入出息而起胜解。

这是第四科，阿那波那念，分二科。第一科释趣入，分四科。第一科明方便。

「又于阿那波那念正加行中」，这五停心观，这是最后一个。初修业的人，「先于舍宅，前后窗门，或打铁师、或锻金银师吹筒囊袋、或外风聚，入出往来善取相已」。「初修业者，先于舍宅」，这修数息观的人，怎么样修法呢？先于自己住的房子前面、后面的窗门这里，这地方有风出入，有风进来、有风出去；或打铁师、或者锻金银师，他们需要有火，要吹筒，「吹筒」就是发动这个火。「囊袋」（风箱）就是皮袋，也是发动这个火用的。

「或外风聚入出往来」或者外边有风入进来，或者里面有风吹出去，风一往一来。你「善取相已」，你要取到这个相。「由缘于内入出息念，于入出息而起胜解」，你知道外边的风的出入，从这里也就可以观想自己内里边这个身体，有入息、有出息，入出息念，「于入出息而起胜解」，要观想这个入息、观想这个出息。这是明方便，底下第二科辨品类。分三科，第一科是微细。

地二、辨品类（分三科）　玄一、微细

彼复先于微细息风，经心胸处麤穴往来而起胜解。

彼先于微细的息风，「彼复」彼又要对这微细的息风，就是这个息也叫做风，经过这个心脏和胸部，粗大的空穴，它是一出一入，「而起胜解」像这样观察。第二个是众多。

玄二、众多

然后渐渐于众多风而起胜解。

这是众多的风而起胜解，就是有众多的风，去观想。这个身体，我们感觉有出入

息，其实全身都有风。因为你不动，「风」者，动也。我们气在流动我们自己感觉到，就是血也在流动，你举手动足也都是动，也都是风；不然你不能动。所以是「然后渐渐于众多风而起胜解」。

所谓乃至一切毛孔风皆随入，而起胜解。

观察这个身体所有的毛孔都有风的出入，这样观察。

玄三、无量

如是所有一切身分，风聚所随，风聚所摄，风聚藏隐，无量风聚，于中积集。

「如是所有一切身分，风聚所随，风聚所摄」，全部的身体不管那一部分都有风聚随顺那里出入，都有「风聚所摄」，属于这个风聚的。「风聚藏隐」也在那里藏着，隐藏在那里。「无量风聚于中积集」这个身体每一部分它都有风，这么多。

如妒罗绵或迭絮等，诸轻飘物。于是诸相而起胜解。

「如妒罗绵」这妒罗绵是什么呢？就是那个柔软的花草，叫做「妒罗绵」。或者是木本的、或是草本的花，这花柔软都叫做妒罗绵。「或迭絮等」，这个「迭」我查字典上，和这个文的义不合，要加个毛字呢，就可以了。加个毛字就是特别微细的毛布做的手巾叫做「迭」。「絮」呢，就是柳花，柳树的花，柳絮。这些东西「诸轻飘物」，妒罗绵也好，迭也好，絮也好，都是轻飘物。「于是诸相而起胜解」这些轻飘物，为风所动，你就知道那是有风。

这是阿那波那念法门的学习情况，昨天这一段文是讲过了。「如是所有一切身分」，这个生命体的一切的部位都是风聚所随逐的，到处都有风，「风聚所摄」是风所统摄的。这个风在身体里面运行，就可以使令这个身体，成为一个灵活的一种生命体，所以是它所统摄的；如果它不动了，这个身体就结束了，所以是「风聚所摄」。「风聚藏隐」它在这个身体到处都有风的藏隐，藏隐在一切处，是「无量的风聚于中积集」，这个风实在就是通常所谓气，气血的这个气，在生命体里面倒是非常重要的一部分。「如妒罗绵、或迭絮等，诸轻飘物。」这个身体，这个风在身体里边，就像是轻飘物那样子，非常的灵活。「于是诸相，而起胜解。」这个阿那波那念，你学习这个法门的时候，你可以在这么多的相状上起观想，这是辨品类。下边第三科是修念住，分三科，第一科于内。

地三、修念住（分三科） 玄一、于内

彼若于内入息、出息流转不绝，作意思惟，尔时名为，于其内住循身观。

「彼若于内入息、出息流转不绝」，这是那个人他的体内的入息和出息，「流转不绝」就是流动不断，不断的在流动。「作意思惟」，这位禅师就这样的作意，思惟这个出入息在流动。「尔时名为，于其内身住循身观」，你这样子观察呢，能使令你的心寂静、不散乱。

玄二、于外

若复于他死尸骸中，青瘀等位。入息、出息流转断绝，作意思惟，尔时名为，于其外身住循身观。

「若复于他死尸骸中，青瘀等位」。这是第二科，于外。「入息、出息流转断绝」，这是说，这个人生命结束了，身体变坏了，那么去观察他的身体呢，就是他的入出息不活动了，那么「作意思惟」呢，「尔时名为，于其外身住循身观」。

玄三、于内外

若复于自临欲死时，而起胜解。

这是第三科，于内外。若是这位禅师，对于他自己临欲死亡的时候，他这个时候，他还是修这阿那波那念，他要再观想，观想这个内，这个身体，这个气息的情况，那当然这是内。

或于已死，入息、出息无有流转，而起胜解。

或者这个人，这个禅师的功夫很高，他自己已经死掉了，他还能够观察这个入息、出息不流转的情况，他作如是观，那么这就是于外了。

或于未死，入息、出息无有流转，而起胜解。

或者这位禅师，是对于这个生命体还没有死亡的时候，他的入息、出息就不动了，没有出入息了，那么作这样的观想。没有死，那么这就是内；没有出入息就是外，所以于内外，这是两种观想。没有死亡，怎么会没有出入息呢？如果是得到了色界第四禅，那当然就是没有出入息，那他并没有死亡；或者是在母腹中，在胎藏的时候，那也是没有出入息。

由法尔故，尔时名为，于内外身住循身观。

这是「由法尔故」，就是你修行到那个程度，自然是这样子。在心里上说呢，这修行人他不愿意有出入息，感觉到有出入息也是一个打闲岔的事情，可是没有到那个程度，它就是要有出入息，那么一直到三禅都有出入息；小孩子没有出胎的时候，那时候也是没有出入息。这个情形是「法尔故」自然是这样子，「尔时名为，于内外身住循身观」。这是第三科。

地四、显加行

遍于一切正加行中，应修如是上品助伴、上品所摄，无倒加行。

这是第四科显加行，也等于是赞叹的意思。「遍于一切正加行中」，这位禅师普遍于一切加行中。这是三十二卷，前边三十一卷初有这九种加行，这是遍于一切正加行里面，这就是九种正加行里面，九种里面有一个加行叫「正加行」。但是这里面是说，所有的九种加行，都名为正加行。「应修如是上品助伴」，你应该学习前面说的阿那波那念这个加行。这个「助伴」呢，就是为心作助伴，因为你没得圣道，没有与第一义相应，心是有助伴的。「上品所摄，无倒加行」，这个加行是属于上品的，是最正确的，没有错误的一种修行。

《披寻记》一〇五九页：

遍于一切正加行中等者：如说阿那波那念所缘，若是处转，若乃至转，若如所转，若时而转，于此一切，由安住念，能正随行，能正了达，如是加行有如是相。（陵本二十七卷七页）。此说一切正加行，义应准知。即于此中修习如前胜解，说名上品助伴，上品所摄，无倒加行。

「遍于一切正加行中等者：如说阿那波那念所缘，若是处转」。「是处转」，就是出入息：就是由脐至鼻，这叫出息；由鼻至脐，这是入息。这个出入息就在这个地方流动，这叫「是处转」。「若乃至转」，「乃至」：就是这个出息，是由脐能到鼻，这就是「至」；这个入息呢，是由鼻到脐，脐是它所至的地方。当然这是初开始用功的时候，就是这个境界；若是久了的时候，这个入息能到脚趾头，那个境界就微

细了，这是「若乃至转」。「若如所转」，这入息的情况，和出息的情况，如其自然地活动，你不要控制它，你不要叫它长、叫它短，都不要，要「如所转」。

「若时而转」就是你修这个入出息，稍为地有一点相应的时候呢，就会出现你不修行的时候没有的境界。这是什么呢？这譬如说出息：出息本来是由脐至鼻，叫出，但出出就不出了，但它没有入，也没有入息，这中间还有个内出息，那么这就是有这样的情形。这入息是由鼻至脐，这是入息，可是入入以后就不入了，但是也没有出，这中间有一个内入息。你若是用功有多少相应的时候，这个内出息，和内入息，就很分明的出现了。这样子呢，有出息，也有内出息；有入息，也有内入息，这叫作「若时而转」。你若是有多少相应的时候，这个内入息和入出息会长，所以知息出、知息入；知息长、知息短，十六胜行里面有这件事，这叫作「若时而转」。

「于此一切，由安住念，能正随行」。「于此一切」，就是前面说的这几个，「若是处转、若乃至转、若如所转、若时而转」。「由安住念」，因为你能够安住在出入息上，正念分明的话呢，这是「能正随行」就是随着出入息这样子，没有其他的散乱、掉举，也没有昏沈，你就随时这样子做；如果你散乱了，心跑到别的地方去了，就不随行了。现在能安住在正念呢，你能这样作。「能正了达，如是加行有如是相」，那个时候，是由于你自己用功就会明白，这个修行有这样的相貌。我不是听别人讲，也不是看书本，是由你自己用功，知道这件事，认识这件事的相貌，就是「能正了达，如是加行有如是相。」前面这一段文是（陵本二十七卷七页）我们已经学过了。

「此说一切正加行，义应准知。」这里说的正加行，「遍于一切正加行中」，这个正加行的义，应该准照二十七卷那一段文，就明白它的义了。「即于此中修习如前胜解，说名上品助伴」，即于此阿那波那念的法门里面，你就修习这样的观想，「如前胜解」像前面的数息观，所说的那个胜解，也就是这里边说的这一段文，「说名上品助伴」这就叫作「上品助伴」，也就是这是个最殊胜的法门。「上品所摄无倒的加行」，这是最殊胜的一个修行的方法。

天二、例同前

所余一切如前应知。

这是正加行，或者说这是无倒加行，一共九种加行，这里说出来一种无倒加行。其余的呢，和前面三十一卷初那里面说的应该知道。

午二、正修行（分三科）　未一、标

如是所有初修业者，蒙正教诲修正行时，安住炽然正知具念，调伏一切世间贪忧。

这一科是前面如应安立修习作意那个地方，分二科，第一科总征，第二科是别释。别释里边分三科，第一科就是正教诲，教我们修厌离相、欣乐相、过患相、光明相、还有了别事相，很多很长，这是正教诲，这是第一科。第二科就是现在这一科正修行，分三科，第一科就是标。

「如是所有初修业者」，像前面这一大段文说的这个法门，所有初修业的人，就是初开始坐禅的人，「蒙正教诲」他蒙受善知识的教诲，他就开始努力修行的时候。「安住炽然正知具念」，他安住在所缘境上，很勇猛、很努力的这样做，他有正知、有正念。他这个正知也具足了正念的话呢，「调伏一切世间贪忧」世间的贪、世间的忧都被调伏了。心里也不贪、也不忧，就是得自在了。这一段是标，下面就是解释。分三科，第一科解释这个炽然。

未二、释（分三科） 申一、炽然

若于如是正加行中，恒常修作、毕竟修作、无倒作意，非諠闹等所能动乱，是名炽然。

「若于如是正加行中，恒常作意」，不懈怠，常是这样用功，早晨起来就这样用功，乃至到晚间睡觉之前也是这么用功。「毕竟修作」，就所有的时间完全都是用在修行上面。「无倒作意」，没有颠倒妄想这种分别。「非諠闹等所能动乱」，你能这样长时期用功，虽「諠闹」这种諠哗吵闹的境界不能动乱你，就是在动乱的境界你不动乱，你另有一个世界。「是名炽然」这就表示你非常殊胜，你的用功有所相应了。

申二、正知具念

若于如是正加行中，修奢摩他、毘钵舍那，审谛了知乱不乱相，如是名为正知具念。

这是第二科正知具念，前面解释了安住炽然，正知具念怎么讲呢？

「若于如是正加行中」，若是你这样子修这五停心观，修奢摩他，也修毗钵舍那。「审谛了知乱不乱相」，就是很真实的，很认真的，知道这时候心里面是乱了；有诸相、诸寻思、诸随烦恼在你心里面扰乱，使你心里动乱。「不乱」这时候也没有诸相的扰乱，也没有诸寻思的扰乱，也没有随烦恼的扰乱；你心里面无相、无功用、寂静、最极寂静。

「如是名为正知具念」，这个正念，具足了正念，就是安住在所缘境上不忘失，不忘掉所缘境；如果你打妄想了，你就失掉了所缘境了，那就没有正念了。你不忘所缘境呢，一直的忆念所缘境，就是具足正念。 就是我打了妄想了，自己还不知道打妄想，那就没有正知。这个「审谛了知乱不乱相」，心一动，这个正知就发生作用，就知道：喔！我的心不对了，没有正知，就是正知有力量。这是解释「正知具念」。

申三、调伏贪忧

若能善取诸厌离相、诸欣乐相，如是乃名调伏一切世间贪忧。

这是解释最后这一句。「若能善取诸厌离相」，假设这位修行人，他能够取得诸厌离相。这个老、病、死是可厌离的事情。这个身体有病痛、寿命衰损、财宝的衰损，很多不快乐的事情，你有厌离心！其实这话，谁高兴这些事情？都是有厌离心。不是！现在说有厌离心是说修圣道的人。社会上的人，虽然也都是不高兴这个事情，但是继续努力，继续努力这件事！那他就是没有厌离心了。明知道这件事是没有前途的嘛，还继续努力！终究有一天要放弃了嘛，但是继续的不厌弃，不厌弃这件事。现在说是「善取诸厌离相」，这就是佛教徒。若能善取「诸欣乐相」，有欢喜学习戒、定、慧；欢喜学习佛法，你对于佛法里面所说这个圣道的事情有欢喜心。

「若能善取诸厌离相，若能善取诸欣乐相。」你从你的心里面深深的，你有这样的智慧了，「如是乃名调伏一切世间贪忧」。你调伏世间的贪，就是有了厌离相，就不会再对世间上的事情有兴趣了，这是调伏贪。这个忧是什么意思呢？就是我们出家人，出了家的时候，把世间的荣华富贵放弃了，这是很不容易，能放弃不容易！但是愿意修学圣道，修学圣道能成就吗？几时才能成就？心里面还担心，这叫做忧。现在有欣乐相，就是生欢喜心，一直修学圣道，不担心我不能成就这件事。只要你肯努力，就会有成就。不会，哎呀我不能成就呀！不会有这个想法。

未三、结

由是因缘，宣说彼能安住炽然，乃至调伏世间贪忧。

这是第三科结束，前面这三段的解释由这个因缘，由这样的理由，就宣说彼那个禅师，能安住炽然，能够乃至调伏世间贪忧。正知具念，调伏世间贪忧。

午三、最初触证于断喜乐心一境性（分三科） 未一、加行（分三科） 申一、初位

先发如是正加行时，心一境性，身心轻安，微劣而转，难可觉了。

前面是正修行这一科，说到正修行的相貌：就是蒙正教诲，修正行时，安住炽然正知具念，调伏一切世间贪忧。这就是正修行的相貌。下面第三科是最初触证于断喜乐心一境性，就是你正修行有多少成就了，这个相貌。分三科，第一科是加行，分三科，第一科是初位，初开始那个阶段的情况。

「先发如是正加行时」，最初由善知识的教导，你就开始行动了，「先发」就是开始，开始这样努力修行了。这个时候「心一境性、身心轻安、微劣而转」，这个时候你也是能够把这一念散乱的心安住在所缘境，但是时间不是很长，又跑了，再把它收回来，再安住在所缘境上。这样用功修行的时候，你身心也是有轻安乐的，只要你心里安住在所缘境上，教它不要乱，也不要昏沈，也不要散乱，就是会有轻安乐。但是「微劣而转」，力量很小、很隐微，不明显，在你身心上活动，就是不明显。「难可觉了」，不容易觉知道，不容易明白。初位是这样子。

申二、中位（分二科） 酉一、标

复由修习胜奢摩他、毘钵舍那，身心澄净、身心调柔、身心轻安。

这是第二科，是中位。分两科，第一科是标。「复由」初开始用功修行，但是你的意愿没有满愿，你还继续努力，继续修习「胜奢摩他」，展转殊胜，初开始修奢摩他，奢摩他是不值得赞叹的，但是展转呢，它就不错了，我就能安住半小时心里面不乱、能安住一小时不乱、能安住两小时、四小时、八小时心里不乱。「毘钵舍那」，同时也修观。「身心澄净」，因为有这样好的奢摩他、毘钵舍那出现了，你这个身心就清净，身清净，心也清净。就是没有这些不合道理的、不如法的事情。「身心调柔」，你的身也调柔、心也调柔。这个「调柔」就是表示烦恼不那么强了，有烦恼是一个动乱的相貌，是一个刚强的相貌。这个贪心来了，你说不要贪不可以；瞋心来了，说不要瞋是不可以的！那是一个刚强的相貌。现在没有烦恼了是调柔，身调柔、心也调柔。这是标，标出来，下面解释。

酉二、释

即前微劣心一境性，身心轻安，渐更增长。

在你内心里面，初开始用功的时候，就有身心轻安，但是那个「微劣的心一境性，身心轻安，渐更增长」逐渐地就增长了。因为你现在天天不怕辛苦，也不怕腰疼，也不怕腿疼，也不怕头疼，所以你能忍耐住，一直地修奢摩他、毘钵舍那呢，你的奢摩他、毘钵舍那有增长；这心一境性，身心轻安它也增长。

能引强盛，易可觉了心一境性，身心轻安。

达到最后呢，就是逐渐地，在没有成功之前，它逐渐地能引发出来力量强大的，容易觉了的「心一境性，身心轻安」出来了，知道有轻安乐了。这是中间阶段的时候的情况，现在第三是后位。

申三、后位

谓由因力展转引发方便道理。

这是说由因力，就是依止于它，能发展出来更殊胜的境界叫「因」。而这因力不是顿，不是忽然间就完全成功了，不是！是展转的引发。由小小的一个境界引发出来一个比较好一点，比较好一点的力量又引发这个殊胜的境界。

在经论上有一个小小的故事：就是国王要造一个很高、很高的柱子，这个柱造好了，当然周围是有梯子，这个匠人，由梯子就上到最高的柱上去。但是最后造好了的时候呢，国王没有等那个匠人下来，他就下令把这个梯子都撤走了。那么那个匠人就在柱子上下不来，下不来怎么办呢？等到夜间的时候他的亲戚朋友，就关心他，就到柱子旁边就同他说，怎么办呢？这个匠人聪明，他就把他的衣服拿下来，撕成一条一条的，一条一条的。一条一条都连接起来，这条就长了。他就告诉下面亲人，你拿那个细的绳子，栓在这个布条上面，我可以载上来，你再用粗一点的绳子，再连结这个细的绳子，我再把它带上去。最后拿个大的、粗的绳子连结这个细的绳子，把它带上去。这个时候匠人把那个粗的绳子那一条，绑在上面，然后他绑在这绳子就直接下来了。

所以说我们用功修行的人也是这样子。就譬喻这柱：是生死的柱，下这个生死柱怎么办法呢？最初是持戒。这个戒，然后要修定、要修慧。这个戒是最初、最细的一个布条；这个定呢，是稍微细的绳子；慧是大绳子。你成就这个了呢，带这个大绳子就下来了；那么就是从生死柱由戒、定、慧就下来了。这里面正好有这个意思，就是展转的引发的方便道理，有这个道理。

彼于尔时，不久当起强盛易了身心轻安心一境性。

这展转引发的道理，那个禅师到那个时候呢，那个禅师「彼于尔时」，「不久当起」不会很久了，你自己知道的，不须要别人告诉，你就知道会生起来强盛的「易了的身心轻安心一境性」，就知道了，会知道这件事的。

《披寻记》一〇六〇页：

身心澄净身心调柔者：除诸垢秽说名澄净，堪任自在说名调柔。

「身心澄净身心调柔者：除诸垢秽说名澄净。」就是灭除去这个垢秽，就是五盖，「垢秽」，说名叫做「澄净」。「堪任自在说名调柔。」「堪任」就是有能力修更殊胜的法门，有这个能力叫做「调柔」。

如是乃至有彼前相。

前面由展转引发的道理，你的轻安乐逐渐逐渐地强盛起来了，就是这种情形。「乃至有彼前相」就是一直到最后，有强盛的轻安乐出现的时候，在出现之前有一个相貌，在初发的时候有一个相貌。

于其顶上似重而起。

在这头顶上感觉到重，感觉到沉重。

非损恼相。

这个沉重，本来我们头不舒服感觉头重；但是这个时候不是有病的那个重，能损恼你，不是！能损害你、来恼乱你，不是这种事情。这个地方这个「重」呢，是饶益相。

未二、触证（分二科） 申一、于断喜乐（分二科） 酉一、辨障治（分二科） 戌一、于心（分二科） 亥一、灭麤重

即由此相于内起故，能障乐断诸烦恼品，心麤重性，皆得除灭。

这是第二科触证，第一科是加行，努力的修行。这是第二科触证，就是接触到你所证悟的心一境性，得到了轻安乐了。分两科，第一科是于断喜乐。分两科，第一科是辨障治。又分两科，第一科是于心。又分两科，第一科是灭麤重，这是灭粗重。

「即由此相于内起故」，就由于这个「重」相，于你的身体里面，就是你头顶上也属于身体，在那上面生起了。这个「重」相就是有这种感觉，感觉到这个头顶上有点重，是一种感觉。「能障乐断诸烦恼品」，这个重相现起了之后，表示什么意思呢？表示这件事：能障碍你乐断诸烦恼品的心粗重性。这个「心麤重性」能障碍你乐断诸烦恼品的，它有这个能力，这个心麤重是障碍你乐断诸烦恼品。「乐断诸烦恼品」心里面欢喜断烦恼，有了烦恼心里厌烦这件事；和我们现在心，有了烦恼不在乎！那个时候心里起了烦恼，心里不欢喜。这个心麤重性「皆得除灭」，就是破除出去了。这是灭麤重，下面起轻安。

亥二、起轻安

能对治彼心调柔性，心轻安性，皆得生起。

「能对治彼心调柔性」：「能对治彼」这个麤重性它怎么会除去呢？就是能破除出去麤重性的那个，就是心调柔、心轻安，是能对治心麤重性的。这个心调柔、心轻安乐「皆得生起」，就现起了。这个现起了呢，心麤重性就没有了。这个心调柔、心轻安能对治这个心麤重性。

《披寻记》一〇六〇页：

能障乐断诸烦恼品心麤重性者，此说贪欲盖等诸随烦恼令心扰动，是即名为心麤重性。

这个麤重性这么讲，是这个意思。「此说贪欲盖等」，心里面有贪欲，有瞋恨这些障碍。这些烦恼呢，就是「诸随烦恼」，不是根本烦恼。「令心扰动」你有这个烦恼的时候，它能扰乱你的心，使令你心里面动乱，不寂静。「是即名为心麤重性」。这是心调柔、心轻安现起的时候，能够破除去心麤重性。这是第二科起轻安。

戌二、于身（分二科） 亥一、遣麤重

由此生故，有能随顺起身轻安，风大遍增。

这是第二科于身，前面是于心。就是心里面有调柔性、有轻安性，就破除去心麤重性。这下面是于身体，分两科，第一科是遣麤重。「由此生故」，由于你心调柔、心轻安现起了，能破除去心麤重的关系，就「有能随顺起身轻安」风，就是「身轻安」的现起，先要现起来「风」，这个风是随顺生起身轻安的。有这个风的时候就能使令你身体里有轻安。这个「风大遍增」，本来我们身体是有风的，但是现在呢，这个是随顺身轻安的风，这一方面「遍增」，单独地它的力量强大一点。

众多大种，来入身中。

就是众多的风大，风大的种来到你的身体里面。

因此大种入身中故，能障乐断诸烦恼品身麤重性，皆得除遣。

也就破除去了，「皆得除遣」。

亥二、获轻安

能对治彼身调柔性、身轻安性，遍满身中，状如充溢。

「能对治彼身调柔性，身轻安性，遍满身中」，这个其实普遍的充满你的身体里边。有这个「身调柔，身轻安」，这也是。

酉二、显喜乐

彼初起时，令心踊跃，令心悦豫，欢喜俱行，令心喜乐所缘境性，于心中现。

第二科显喜乐，前面是获轻安，显喜乐。「彼于初起时」，这个身轻安乐，身调柔，身轻安乐，初开始现起的时候，「令心踊跃，令心悦豫」，因为这时候有轻安乐现起的时候，你心里面很踊跃，心里可能是跳起来了。「令心悦豫」这心里面非常喜悦，「欢喜俱行，令心喜乐」，这时候有欢喜，和你的心一同的活动。「令心喜乐所缘境性，于心中现」，这个轻安乐的所缘境性，身轻安，身调柔，心调柔；身轻安、心轻安，这个变成你心的所缘境了，在心里面现出来。

《披寻记》一〇六〇页：

能障乐断诸烦恼品身麤重性者：此说贪欲盖等诸随烦恼，于其身中俱时流转同生住灭，令身沉重无所堪能，是即名为身麤重性。

「能障乐断诸烦恼品身麤重性者：此说贪欲盖等诸随烦恼，于其身中俱时流转」，这个贪欲瞋恚和你这个身体同时流转。「同生住灭」你身体有生、住灭，那么你就是色受想行识有生住灭，而那个贪欲、瞋恚等烦恼也是有生住灭，同时生住灭在一起。「令身沉重」，你身体里面有贪欲、瞋恚等烦恼，就使令你这个身体沉重。「无所堪能」，就没有定的能力，「是即名为身麤重性」，身麤重性也是烦恼。身的麤重，心的麤重，都是烦恼，烦恼为麤重，这是指现行说的。那这时候你这个身轻安、心轻安现起了，就把这个身麤重排出去了。这是第一科于断喜乐，现在第二科是心一境性。分两科，第一科是辨这个身心相。分两科，第一科是轻安随行。

申二、心一境性（分二科）　酉一、辨身心相（分二科）　戌一、轻安随行

从此以后，彼初所起轻安势力，渐渐舒缓，有妙轻安随身而行，在身中转。

「从此以后」，你这个身心里面有了调柔，有了轻安乐，断除去心麤重、身麤重了。要注意这段文！先有心的调柔轻安，而后才有身的调柔轻安，这个次第还是先是心。「从此以后」，彼初所起的轻安的势力，初开始是轻安的势力，「渐渐舒缓」，初开始生起的时候很勇猛、很强大，可是生起来以后呢，逐渐的逐渐的就缓和下来，不那么样的紧张了。「有妙轻安，随身而行」，这个时候原来那个轻安的境界过去了，有更微妙的、更好的轻安乐随身而入，「随身而行」，随顺你这个身心继续的相续下去。「在身中转」在你的身体里面活动，这个轻安乐，这个轻安。这是轻安随行

第一科，第二科是所缘寂静。

戊二、所缘寂静

由是因缘，心踊跃性渐次退减。由奢摩他所摄持故，心于所缘寂静行转。

「由是因缘，心踊跃性渐次退减」。最初那个心里面生欢喜的境界，现在也渐次退减，那个欢喜心逐渐减少下来。「由奢摩他所摄持故」，说是有这个境界出现，心里面会乱了吗？没有！「由奢摩他」由这个定摄持的力量，「心于所缘寂静行转」心在所缘境上，它是寂静的，这么活动下去，而不是动乱的。

酉二、名有作意（分四科）　戊一、标

从是已后，于瑜伽行初修业者，名有作意。

这是第二科名有作意。第一科是辨这个身心相，现在第二科名有作意，分四科，第一科是标。「从是已后」，有妙轻安随身而行，在身中转，由奢摩他所摄持故心于所缘，寂静行转。从此以后，「于瑜伽行初修业者，名有作意」，这个时候在这个修禅的，初修业的禅师里面说呢，算是有了作意了。就是有这样的作意，就是有奢摩他成就了，有轻安乐与你的心相续而行，这叫「有作意」。

始得堕在有作意数。

这时候你得到这个就是未到地定，这时候你才入于有作意的这个范围内了。

戊二、征

何以故？

这是征。

戊三、释

由此最初获得色界定地所摄少分微妙正作意故。

这是释，解释。由此最初获得，成就了色界定地所摄的，它还是属于色界定，但是又是少分，是色界定的少分，是很微妙的正作意故。

戊四、结

由是因缘，名有作意。

这叫做有作意，是这样的意思。

《披寻记》一〇六〇页：

始得堕在有作意数等者：谓彼已得所修作意，名有作意。七作意中除了相作意，从胜解作意乃至加行究竟作意，此五作意皆定地摄，名修作意。以彼犹未能住加行究竟果故，由是说言少分微妙作意。

「始得堕在有作意数等者：谓彼已得所修」的「作意」，「名」叫做「有作

意」。「七作意中除了相作意」不算在内，「从胜解作意乃至加行究竟作意」，这中间是五个作意，「此五作意皆定地摄」，就是属于这个地，这五皆定地所摄，「名修作意」。「以彼犹未能住加行究竟果故」，他还没能到这个境界，这个究竟果就是初禅了，他还没能得初禅，「由是说言少分微妙作意。」

我看圆瑛老法师的《楞严经讲义》，他说到一件事：就是他得到了未到地定的相貌，这个圆瑛老法师。但是我看那个文上，看那情形，这圆瑛老法师，他没有读《瑜伽师地论》，他也没有读天台智者大师的《释禅波罗密》，他没有读这个书，所以他对那个事情他不大认识，但是记住那件事；后来他各处讲经，这个境界失掉了。你不继续入定，它就会失掉的，他失掉了。这可见，得到未到地定不容易，但是他可是得到了！其他谁还有得到什么，不知道谁得到？我在香港的时候，也有一个有多少名气的禅师，我就说到这个轻安乐，他说那是佛性，唉呀！我听这句话是这样讲法！这可见，就是对这一类的经论没有读过，出现这件事，他不认识是怎么回事！不认识这是怎么回事情，就会有这些事情。说这是佛性！这句话怎么讲？不明白。

未三、相状（分三科）　申一、标

得此作意初修业者，有是相状。

这是第三科相状。第一科加行，第二科触证，现在第三科说这个相状。分三科，第一科标。「得此作意初修业者，有是相状」，得到这个作意，这是初修业的人的成就，他是有这样的相状的，是有这么一个相状可说的，不是凭空说这件事。这是标，下面解释。分二科，第一科是能净诸行。分二科，第一科标。

申二、释（分二科）　酉一、能净诸行（分二科）　戌一、标

谓已获得色界所摄少分定心，获得少分身心轻安心一境性，有力有能善修净惑所缘加行。

说是得到这个作意，就是已经得到了色界定，初禅所摄的一少分的定心，不是很多。「获得少分身心轻安心一境性」，不是很多。「有力有能善修净惑所缘加行」，那么这一少分的定心有什么作用呢？有力有能。这个人有能力「善修净惑所缘加行」，前面解释过这个净惑所缘，世间的净惑所缘，出世间的净惑所缘。现在到了这个程度呢，就是他有能力来修这个法门了，净惑所缘的修行。

令心相续滋润而转，为奢摩他之所摄护，能净诸行。

「令心相续滋润而转」，他有能力使令这个心，继续地静坐得到奢摩他、毗钵舍那的滋润，一点一点的滋润他，叫它继续的活动下去。「为奢摩他之所摄护」，你正念一提起来，奢摩他就出现了，这奢摩他就能保护你，为奢摩他之所摄护，能保护你。「能净诸行」，能使令你这个心，「诸行」就是心，就是行。能清净你的色受想行识，逐渐逐渐的清净。

戌二、释（分二科）　亥一、举可爱境

虽行种种可爱境中，猛利贪缠亦不生起。虽少生起，依止少分微劣对治，暂作意时，即能除遣。

「虽行种种可爱境中」，前面是标，下面解释，分二科，第一科举可爱境。

说这个修行人，他现在出定了，他要办事情嘛！办事情，他出去的时候，他会走

在种种可爱的境界里面，在那里面走。「猛利贪缠亦不生起」，很猛利的贪欲心它不生起。「虽少生起，依止少分微劣对治」，虽然小小的有一点贪欲心，有一点。但是依止少分的、微劣的对治，就是正念，就是不净观，少分的微劣的不净观。「暂作意时」，很短的时间去观察，「即能除遣」就把这个欲心就排遣出去了，即能除遣。

《披寻记》一〇六一页：

为奢摩他之所摄护等者:奢摩他力摄受其心藏护其心，是故能净烦恼诸行。

亥二、例可憎等

如可爱境、可憎、可愚、可生憍慢、可寻思境，当知亦尔。

这是第二科例可憎，前面是可爱的境界。如可爱的境界是这样子，只是小小的有一点爱心，小小的正念提起就能对治；那么其余的可憎恶的瞋心，还有可愚的、观察这缘起的境界，可生憍慢的、可寻思境，这里面种种妄想的境界，「当知亦尔」。应该知道也是和前面的贪心一样，这个境界它还是有，还是有这个瞋心，这些愚痴心、高慢心还是有，但是很容易对治就清净了。所以就是破除去五盖了以后，修学更深的法门的能力成就了。

酉二、不障轻安（分二科） 戌一、住时

宴坐静室，暂持其心，身心轻安疾疾生起。

这第二科是不障轻安。分二科，第一科是住时。「宴坐静室」，不是说一定要在山里面，就在一个寂静的房子里面静坐，「暂持其心」，暂时、小小的时间，就摄持其心不要乱，这时候身心轻安就「疾疾生起」，很快地就现起来了。

不极为诸身麤重性之所逼恼。

他的色受想行识不是很厉害的，为这身的麤重性，就是这些烦恼所逼恼。我们没有得到这种定，这个没有修行的人烦恼来了，你受不了！很苦恼。但是这个人不是，这个人不是，不极为诸身麤重性之所逼恼。

不极数起诸盖现行。

他不是很厉害的生出来这个五盖的现行，这些烦恼。

不极现行思慕，不乐忧虑俱行，诸想作意。

「不极现行思慕，不乐忧虑俱行」，也不是生起来很大的思慕，想家、想我原来住的地方好，那里的空气好，不这么思慕；也没有这些忧虑这些事情。这样的「诸想」的「作意」，没有这些事情。

戌二、行时

虽从定起，出外经行，而有少分轻安余势，随身心转。

「虽从定起」，这是第二科行时。前面是住时，这是你静坐的时候。这个行时，就是出定了的时候。「虽从定起」出外面经行的时候，「而有少分轻安余势」，你静坐的时候有轻安乐，现在从定里面出来以后，轻安乐不会一下子就没有的，它还有少

分的轻安乐的余势，剩余的力量。「随身心转」，随你的身和心继续的下去。

申三、结

如是等类，当知是名有作意者清净相状。

「如是等类」这是结束，「当知是名有作意者清净相状」，相貌是这样的。说到轻安乐，《瑜伽师地论》说得非常清楚，你怎么样用功，现出什么样的相貌来，说得很清楚。

《瑜伽师地论》卷三十三

本地分中声闻地第十三

第四瑜伽处之一

辛四、广释修相（分二科） 壬一、嗢柁南标（分二科） 癸一、世间道

复次此嗢柁南曰：七作意离欲，及诸定广辩；二定五神通，生差别诸相。

癸二、出世道

观察于诸谛，如实而通达;广分别于修，究竟为其后。

这个〈声闻地〉一共是分四大科，第一科是「离欲资粮」，第二科「品类建立」，第三科是「安立瑜伽」，这三科都讲完了。现在是第四科「广释修相」，再详细的解释修止观的相貌。分二科，第一科是「嗢柁南标」，分二科，第一科是「世间道」。

「七作意」，我们前面也讲过这七种作意，七种作意是能离欲界欲的。「及诸定广辩」：就是广辩诸定，广辩这个四禅和四空定。「二定」：说这个无想定，说这个灭尽定。说「五神通」：得到了禅，得到了色界四禅，还能引发神通，五种神通。

「生差别诸相」，这个「生差别」，你若成就了四禅八定的话，你在人间死了，你就会升到色界天、无色界天去，会这样，就不在这个欲界里生活了，这是有种种的差别。还有「诸相」，升到色界天以上就是离欲了，离开了欲界欲；你的欲界欲若没能够调伏，你不可以离开欲界的。现在是因为他成就了色界定、无色界定，他就往生到上界去了，这时候才有离欲的相貌。这一个颂是世间道。

「观察于诸谛」这下面是出世道。「观察于诸谛」就是你得到了未到地定，你也可以直接修学圣道，观察苦、集、灭、道。「如实而通达」就是如其真实的通达了苦、集、灭、道的四谛；这个意思就不只是名言相，我们现在学习佛法，就是名字上：这是苦、是集、是灭、是道，在名字上这样子分别。但是修行人他是知道那个义，有名也有义；真实的通达。「广分别于修」，你通达了这个四谛之后，就告诉你怎么样修这个四谛去得圣道，这是「广分别于修」，就是详细地开示修学圣道的情况。「究竟为其后」，最后得了圣道了，这是在最后。

壬二、长行释（分二科） 癸一、总显（分四科） 子一、标

已得作意诸瑜伽师，已入如是少分乐断；从此已后唯有二趣更无所余。

前面这个颂是标，下面是长行加以解释。分二科，第一科「总显」分四科，第一科「标」，这是标这个「总显」，就是后面这一大科的大义就是这样。

「已得作意」，已经成就未到地定的这个瑜伽师，那这就是初修业瑜伽师，「已入如是少分乐断」，他已经契入这样色界定的「少分乐断」，他欢喜修学断烦恼的事情。「从此以后唯有二趣」，从得未到地定以后还就是两条路。「更无所余」，除了这两条路之外，没有第三条路的，没有。

子二、征

何等为二？

前面是「标」，这下面第二科是「征」。是那两种呢？是「征」。下面第三科「列」。

子三、列

一者、世间。二、出世间。

就这两条路。「世间」呢，你现在得到未到地定，你可以修色界四禅、无四界的四空定；这一条路是属于世间，你还没能够成为圣人。「二、出世间」，得到未到地定的时候，也可以直接修八正道、修四念处，就是出离世间了，就可以得初果、二果、三果、四果，得圣道。

这是「列」，下面第四科解释分二科，第一科「修作意」，第一科「多修习」。

前面我们学习的也不少了，其实怎么叫作修行？就是你心里面在修止观，这就是修行，不是另外的事情。那么止观就是作意；止也是作意，观也是作意，就是这样用功修行的。分两科，第一科是「多修习」。

子四、释（分二科）　丑一、修作意（分二科）　寅一、多修习

彼初修业诸瑜伽师，由此作意、或念我当往世间趣；或念我当往出世趣。复多修习如是作意。

这是第一科「多修习」。这个「初修」禅的「诸瑜伽师」。「由此作意」，由于得到这未到地定的作意。「或念我当往世间趣」，他这个时候这个人内心在干什么呢？或者他在忆念：「我当往世间趣」，我应该修色界的四禅。「或念我当往出世趣」，或者心里想：我应该修学圣道、超越世间。就是他发愿了，但这两个愿只能够发一个。「复多修习如是作意」，这个修行人应该多多的修习这个作意；就是你不要忘了你的愿，你常常愿呢，由愿导行；你若忘掉了愿，就不能修行了，所以要「多修习如是作意」。

寅二、极多修习

如如于此极多修习，如是如是所有轻安心一境性，经历彼彼日夜等位，转复增广。

这第二科是「极多的修习」。「如如于此」，就是这个修行人如是如是，在这个地方极多的修习，他不要忘了他的愿。「如是如是所有轻安心一境性」，「经历彼彼日夜」，经过一天一天的经过，一个月一个月的经过。「等位」，这些阶段。「转复增广」，那你的轻安和心一境性，就更增加、更殊胜了。

丑二、起加行

若此作意，坚固相续强盛而转；发起清净所缘胜解，于奢摩他品及毗钵舍那品善取其相。彼于尔时，或乐往世间道、发起加行；或乐往出世道、发起加行。

「若此作意，坚固相续强盛而转」，这第二科「起加行」。若是你这位修行人内心的「作意」，这未到地定是个作意。「坚固」地「相续」，你要时时的入定，「相

续」，不能因为一件事而耽误了功课。坚固地相续强盛地这样活动，就一直地常常入定，修奢摩他、毘钵舍那。「发起清净所缘胜解」，这个时候在奢摩他里面发起清净所缘的胜解，就是所缘境能令你的烦恼得消除，所以叫做「清净所缘」。「于奢摩他品及毘钵舍那品，善取其相」，这个时候已经成就了未到地定的人，他怎么修行呢？还是一样，要「善取其相」，你修奢摩他、你要善取其相，修毘钵舍那也要善取其相。

「彼于尔时，或乐往世间道发起加行，或乐往出世道发起加行」，就是这个人善取其相，「彼」那个时候，或者他欢喜到世间道，欢喜学习世间道发起努力，或者欢喜往出世间道，发起修行。

《披寻记》一〇六三页：

发起清净所缘胜解等者：由此所缘，令或清净，是名清净所缘。谓观下地麤性上地静性，此即世间道摄清净所缘。若观苦集灭道四种圣谛，此即出世间道清净所缘。胜解为先善取相已，随其所应发起加行。

「发起清净所缘胜解等者：由此所缘，令惑清净，是名清净所缘。谓观下地麤性上地静性」，「下地麤性上地静性」，欲界的五趣杂居地这是最麤恶的地方。「上地」就是色界初禅，他们是寂静微妙的地方。「此即世间道摄清净所缘」，世间道摄的清净所缘。「若观苦集灭道四种圣谛，此即出世间道清净所缘。胜解为先善取相已，随其所应发起加行。」

癸二、别辨（分二科）　子一、往世间道（分二科）　丑一、略问答（分二科）　寅一、问

问：此中几种补特伽罗，即于现法乐往世间道，发起加行；非出世道？

这是第二科「别辨」。前面第一科是「总显」，现在是「别辨」。这个「别辨」分二科，第一科「往世间道」分二科，第一科是「略问答」分二科，第一科「问」。

「问：此中几种补特伽罗」，几种人「即于现法乐往世间道发起加行？」有多少人「即于现法乐」，这个「现法乐」就是现在的生命体有轻安乐叫「现法乐」。「往世间道」，从未到地定这里开始，往色界世间去，到色界天去。「发起加行」，发起修行。「非出世道」，他不是修出世间的圣道。那么这是问。

下面回答分二科，第一科是「补特伽罗」，分二科，第一科「四种」。

寅二、答（分二科）　卯一、补特伽罗（分二科）　辰一、四种（分四科）　巳一、标

答：略有四种补特伽罗。

简单的说就有四种人。

巳二、征

何等为四？

这是「征」。下面第三科是「列」。

巳三、列

一、一切外道；二、于正法中根性羸劣、先修正行；三、根性虽利、善根未熟；四、一切菩萨乐当来世证大菩提，非于现法。

「一、一切外道」，这些外道如果他要得了未到地定，他们也是「于现法乐往世间道、发起加行」的。

「二、于正法中根性羸劣，先修正行」，第二就是佛教徒，在佛教的正法中学习佛法的人；他不是利根人，他是钝根人，他的根性，他的无漏圣道的根性「羸劣」没有力量；没有力量，你教他修学圣道修不来，他修不来，「根性羸劣」。「于正法中根性羸劣，先修正行」，那他就先修世间道的正行。

「三、根性虽利，善根未熟」，第三个人就是佛教徒，这个佛教徒他是利根人，他的根性利。「善根未熟」，但是栽培的出世间圣道的善根没成熟，就是还有困难，也不行。

「四、一切菩萨乐当来世证大菩提」，这是佛教徒发无上菩提心的菩萨，「乐当来世证大菩提」，他欢喜他发愿将来得无上菩提，不是现在，不是这一生。「非于现法」，不是现在的生命就得无上菩提，他不是发这个愿。那么他也是修这个世间道，因为得了四禅以后会有神通容易度化众生，所以他也是修四禅的。

这个度化众生为什么要现神通呢？现神通使令众生容易有信心，会生欢喜心、生信心；真实令众生得度还是佛法，你要学习佛法才能得度。你看见那个人有神通，看见白看见，你还是不行，你若想得度，自己要修戒定慧才可以的，不然你还是不成功。但是有了神通使令人有信心、有欢喜心，有这件事，所以这个菩萨他也修神通，修这个色界四禅。

巳四、结

如是四种补特伽罗，于现法中乐往世间道，发起加行。

这是第四科，结束这段文。「如是四种补特伽罗」，就前面列的这四种人。四种人：第一种人是外道，后面三种人是佛教徒，这加起来是四种人「于现法中乐往世间道，发起加行」，他欢喜修禅。

《披寻记》一〇六四页：

略有四种补特伽罗等者：此中最初一切外道唯乐世间。第二、为显正法异生要以修世间道为前方便，以彼根性羸劣，未能速疾证入正法故。第三、为显善根未已成熟，未能趣入正性离生，故现法中乐往世间道发起加行。第四、为显菩萨于现法中不乐修涅盘道，乐住静虑极寂静乐，是故亦说乐往世间发起加行。

「略有四种补特伽罗等者：此中最初一切外道唯乐世间」，这个外道他不知道佛教涅盘，他不欢喜，他就是欢喜世间的禅，那就是涅盘，「唯乐世间」。「第二、为显正法异生要以修世间道为前方便」，第二种「为显正法」，显示正法中的「异生」，相信佛法的凡夫，「要以修世间道为前方便」，他要修禅，「以彼根性羸劣」，因为他无漏善根的根性很羸劣，没有力量，「未能速疾证入正法故」，他的善根不够，他不能很快的证入法性，不可以。「第三、为显善根未已成熟，未能趣入正性离生」，第三种人也是佛教徒，而且也是利根，是为显善根未已成熟的人，他未能趣入正性离生，善根没成熟也是不行。「故现法中乐往世间道发起加行」。「第四、为显菩萨于现法中不乐修涅盘道，乐住静虑极寂静乐」，欢喜这样子，「是故亦说乐往世间发起加行」，也是这么说。

辰二、二种（分二科）　巳一、略标

此乐往世间道发起加行者，复有二种。

这是第二科「两种」。前面是说「四种」，现在说「两种」。分二科，第一科是「略标」。这个欢喜往世间道发起加行的人，「复有两种」，前面说四种，现在说两种。

巳二、列释

一者、具缚，谓诸异生。二、不具缚，谓诸有学。

「一者、具缚」，第一种就是具足烦恼的系缚，就是凡夫和外道，「谓诸异生」。「二、不具缚」，没有烦恼的系缚了。「谓诸有学」，就是初果、二果、三果这种有学、这种人，那么菩萨也包括在内。

卯二、世间加行（分二科）　辰一、征

此复云何？

这是第二科「世间加行」分二科，第一科「征」。这又怎么回事情呢？下面解释分二科，第一科是「明离诸欲」。

辰二、释（分二科）　巳一、明离诸欲

谓先于欲界、观为麤性，于初静虑若定若生、观为静性，发起加行，离欲界欲。如是乃至发起加行离无所有处欲，当知亦尔。

「谓先于欲界观为麤性，于初静虑若定若生观为静性」，就是这位修行人「先于欲界观为麤性」，他怎样修行去得到去色界天去呢？成就了色界定呢？就是「先于欲界」，这个人现在还是在欲界，他怎样修行呢？「先于欲界观为麤性」，观察欲界是粗劣，是有过失、过患的地方。「于初静虑若定若生」，或者是你现在得到初静虑，叫作「定」，或者是你弃舍了命，生到色界初禅去，叫「生」。「观为静性」，这个修行人，观察初静虑若定若生的人，他们内心里面是寂静的，因为没有欲界的烦恼扰乱他。「于初静虑若定若生、观为静性，发起加行，离欲界欲」，就开始用功修行，远离欲界的欲。

「如是乃至发起加行离无所有处欲」，这样子离欲界欲，若修学成功了就是得初禅。得初禅以后修二禅，远离初禅的欲。这样子乃至到「如是乃至发起加行离无所有处欲」，就是无色界四空定的第三，你有无所有处的欲，你不能超越它，跑到无色界的四空定，非想非非定你不能去的。「当知亦尔」，乃至发起加行去修行这个离无所有处的欲，「当知亦尔」，也是这样子。

巳二、出引发等

又依静虑等，能引无想定等、及发五神通等，又即依此若生、若相，皆当广说。

这是第二科「出引发等」。「又依静虑」，又是这个人以静虑而为依止。「能引无想定」，就是你若得到色界四禅，以四禅为依止修无想定，就成功了，那么就是依静虑为依止，「能引无想定」。又依非想非非想定，假设是佛教徒三果圣人，依这个非想非非想定就能引灭尽定，从这里可以入灭尽定。「及发五神通」，那就是依色界

四禅才能发五神通。「又即依此若生、若相，皆当广说」，应该详细说这件事。

《披寻记》一〇六四页：

又依静虑等至皆当广说者：谓依静虑能引无想定，依非想非非想处能引灭尽定，名依静虑等能引无想定等。又依静虑能发五种神通及诸功德。五神通者：谓神境通、宿住通、天耳通、死生智通、心差别通。诸功德者：谓无诤愿智，四无碍解等诸圣功德。又依静虑及四无色下中上品善修习故，随其所应当生彼彼诸天众同分中。又依静虑等既离欲已，于现法中有离欲相，是名依此若生若相。如是一切，下自文中皆当广说。

「又依静虑等至皆当广说者：谓依静虑能引无想定，依非想非非想处能引灭尽定」，得灭尽定，你要依非想非非想定才可以。要得无想定，要得色界第四禅才可以。「名依静虑等能引无想定等」。「又依静虑能发五种神通」，就是依色界的四静虑，你可以发出来五种神通。「及诸功德」，还有其他的功德。「五神通者」是什么呢？「谓神境通、宿住通、天耳通、死生智通、心差别通」，这是五种神通。「诸功德者」，什么功德呢？「谓无诤愿智」无诤三昧、愿智三昧。「四无碍解等」，能发出这些功德来，「诸圣功德」。

「又依静虑及四无色下中上品善修习故，随其所应当生彼彼诸天」，这个初禅也有上中下品，乃至四禅也是有，乃至空无边处天，识无边处天，无所有处天，也是有这上中下。「善修习故」，你能善巧地修习禅定，「随其所应当生彼彼诸天众同分中」，那么你若得了三禅，你在人间得了三禅，那么你就生到色界三禅去。你在人间得空无边处定，死掉以后升到无色界的空无边处定了。就是「又依静虑及四无色下中上品善修习故，随其所应当生彼彼诸天众同分中」，初禅与初禅众同分，众同分就是你的生命体，你生命体就是色、受、想、行、识。但是，色界初禅当然不同于欲界。「众同分中」，你生到那个世界就和那个人是众同分，「当生彼彼诸天众同分中」。「又依静虑等既离欲已，于现法中有离欲相，是名依此若生若相。如是一切相，自文中皆当广说。」

丑二、广分别（分六科） 寅一、七作意（分二科） 卯一、依六事辨（分二科） 辰一、举初静虑离欲界欲（分四科） 巳一、标

为离欲界欲勤修观行诸瑜伽师，由七作意方能获得离欲界欲。

这是第二科是「广分别」。前面是略说，这是「广分别」分六科，第一科是「七作意」分二科，第一科是「依六事辨」分二科，第一科是「举初静虑离欲界欲」分四科，第一科「标」。

「为离欲界欲」，就是得到未到地定的人，他心里面还是有欲界的欲，他为了远离欲界的烦恼，「勤修观行的诸瑜伽师」，还要精进地修禅。修什么禅呢？「由七作意方能获得离欲界欲」，你要修这七种作意，成功了你才能够得到离欲界的欲烦恼。

巳二、征

何等名为七种作意？

这是第二科「征」。怎么叫做七种作意呢？第三科就列出来。

巳三、列

谓了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。

这七种作意。这是标，下面是征。

巳四、释（分二科）　午一、别辨相（分七科）　未一、了相作意（分三科）　申一、征

云何名为了相作意？

这是「征」，第二科是解释。

申二、释（分二科）　酉一、总标

谓若作意，能正觉了欲界麤相，初静虑静相。

「谓若作意，能正觉了欲界麤相」，就是这个修行人他在奢摩他里面观察，他观察的结果就能正确地觉知了欲界的这些麤蔽的形相。「初静虑静相」，色界初静虑对比欲界欲，初静虑是特别美好的地方。

酉二、别辨（分二科）　戌一、觉了欲界麤相（分四科）　亥一、征起

云何觉了欲界麤相？

这是第二科。第一科「总标」，第二科「别辨」分二科，第一科「觉了欲界麤相」分四科，第一科是「征起」。「云何觉了」，前面说「若作意能正觉了欲界麤相」，怎么样才能觉了欲界的麤相呢？这是问。

亥二、标列

谓正寻思欲界六事。何等为六？一、义。二、事。三、相。四、品。五、时。六、理。

这下面第二科是「标列」。「谓正寻思」就是你在内心里面去寻思。寻思什么呢？欲界的六种事情。「何等为六？一、义。二、事。三、相。四、品。五、时。六、理。」寻思这六种事。这是「标列」。下面第三科是「随释」分六科，第一科解释义，又分二科，第一科是「征」。

亥三、随释（分六科）　天一、义（分二科）　地一、征

云何寻思诸欲麤义？

怎么样去思惟观察，欲界的欲是特别麤蔽有过患呢？

地二、释

谓正寻思如是诸欲，有多过患，有多损恼，有多疫疠，有多灾害。于诸欲中多过患义、广说乃至多灾害义，是名麤义。

下面第二科是解释。「谓正寻思」，这位禅师在未到地定里面在寻思、在思惟：「如是诸欲，有多过患」，色声香味触的诸欲有很多的过患。「有多损恼，有多疫疠，有多灾害。于诸欲中多过患义，广说乃至多灾害义，是名麤义」，这个「麤义」

就是这么讲。这下面这个「有多过患、有多损恼、有多疫疠、有多灾害」在下面有解释。

《披寻记》一〇六五页：

如是诸欲有多过患等者：如下自说习近诸欲有五过患，是名有多过患。愁叹忧苦种种热恼所依处故，是名有多损恼。无量疾病所依处故，是名有多疫疠。老病死苦所依处故，是名有多灾害。

「如是诸欲有多过患等者：如下自说」，下文就解释了。「习近诸欲有五种过患，是名有多过患。愁叹忧苦种种热恼所依处故，是名有多损恼」，这样意思。「无量疾病所依处故，是名有多疫疠。老病死苦所依处故，是名有多灾害，」这是简单解释。

天三、相（分二科） 地一、自相（分三科） 玄一、征

云何寻思诸欲自相？

现在的文是解释七种作意的第一种「了相作意」。「了相作意」里面分六科。第一科是「义」，第二科是「事」，这两科已经解释完了。现在第三科是解释「相」，分二科，第一科是「自相」分三科，第一科是「征」。

「云何寻思诸欲自相？」这位修行人已经成就了未到地定，他的愿望不是修出世间的圣道；想要得色界四禅。想要得色界四禅，他现在是在未到地定里边，心里边还有欲，还有欲界男女的欲障碍他不能成就色界初禅，那么怎么办法呢？就是要作如是毘钵舍那观。前面的「义」、「事」讲完了，现在讲这个「相」。就是在未到地定里边，你先入未到地定里，然后在定里边寂静住一段时间；当然到了这个程度，他先寂静住一个钟头、两个钟头都可以，然后再修毘钵舍那观。「云何寻思」就是怎么样观察欲界的诸欲的「自相」呢？

这是问。下面第二科解释分二科，第一科是「标二种」。

玄二、释（分二科） 黄一、标二种

谓正寻思此为烦恼欲；此为事欲。

这就叫做「自相」。就是你在未到地定的奢摩他里面「正寻思」，要认真地去观察：这是「烦恼欲」，这是「事欲」，这样观察。这个「烦恼欲」只限于你内心你有这个欲的烦恼，思惟这欲的事情。这个「事欲」是做那件事，做那件欲的事当然也是有烦恼的。这个烦恼欲是没有事，没有做那件事；他们两个有点分别。这是标出来这两种欲。

黄二、广差别（分二科） 宇一、事欲摄

此复三种。谓顺乐受处、顺苦受处、顺不苦不乐受处。

这第二科「广差别」，再详细地解释它的差别相。分二科，第一科是「事欲摄」。就是属于「事欲」的范围的。

「谓顺乐受处，顺苦受处，顺不苦不乐受处」，分这么三种。「顺乐受处」，这个「处」就是境界，你做这种欲的事情这个境界是「顺」，随顺能引发出来乐的感觉，这是一种境界。「顺苦受处」，这个境界能够随顺引发出来苦痛的感觉。「顺不苦不乐受处」，这又有第三种的差别。

《披寻记》一〇六五页：

此复三种等者：此说事欲三种差别：谓彼事欲或顺乐受，或顺苦受，或顺不苦不乐受。如是极恶诸受之所随逐，故得处名。

「此复三种等者：此说事欲三种的差别：谓彼事欲或顺乐受，或者是顺于苦受，或者顺于不苦不乐受。如是极恶诸受之所随逐，故得处名」。在欲界里边的人都是有欲的；你是天也好，你是鬼也好都有欲，畜牲也好也是有欲，这种「极恶」劣的这些

诸受，「随逐」这个众生而不分离而不弃舍的，所以叫做「处」。这个「处」当然是眼识、耳识...，前五识所接触的境界，但是也包括你内心的妄想境界，也叫做「处」。

宇二、烦恼欲摄

顺乐受处是贪欲依处，是想心倒依处;顺苦受处是瞋恚依处，是忿恨依处;顺不苦不乐受处，是愚痴依处，是覆恼诳谄无惭无愧依处，是见倒依处。

这是第二科「烦恼欲摄」。「顺乐受处」是贪欲摄，这个乐受是你的心接触到境界的时候有乐的感觉，这乐的感觉出现了以后会有什么事情呢？「是贪欲依处」，你的内心就有贪欲了，就是爱着这个乐受；这个贪欲是以乐受为依止而生起的。「是想心倒依处」，就是想倒依处、心倒依处。这个「想」是取相，你心里面取着那个境界，那个境界的相貌显现在你心里面，就是「想」。这个「想」是颠倒的，这是一个错误的一种想法。这个「心倒」是什么意思呢？这个「心」是指烦恼说的，你接触到乐受的时候，你就在这里生了贪心了，那就叫做「心倒」。

这个「想」，在还没有生贪欲之前取着那个境界，而不知道那个境界是有过患的，是有灾难的，是虚妄不真实的，不知道；认为是真实的，那叫「想倒」。「心倒」就在「想倒」为依止而生起贪心了，所以是「心倒依处」。

「顺苦受处是瞋恚依处」，如果这个欲的境界令你生苦恼了，这个时候是瞋恚心的依止处，你心里面就愤怒了，也就是这个苦恼令你生瞋心。「是忿恨依处」，这个「忿恨」和「瞋恚」实在是一回事，但是在时间上有差别；就是当时叫做「瞋恚」，这件事过去以后你心里面还是瞋恚，这就叫做「忿恨」，忿恨不舍。这个顺苦受处是瞋恚、忿恨的依止处。

「顺不苦不乐受处是愚痴依处」，如果这个欲的境界，这个时候也没有令你生苦恼，也没有令你感觉到快乐，也不苦也不乐的这个境界的时候，是愚痴的依处。因为这个时候你没生贪心也没生瞋心，你心里面也不知道这也是虚妄的，也是虚假的，你不知道这是毕竟空的，这是一个有大灾难的地方，你不知道就叫作「愚痴依处」。

「是覆恼诳谄无惭无愧依处」，这是「覆烦恼」，我们前面是讲过的，「覆」就是隐覆、隐藏，我有不对的地方我隐藏，我好像很清净，隐藏叫做「覆」。这个「恼」是触恼，我去触恼这个人叫他苦恼，这是「恼」。「诳」就是欺诳前面那个人。谄媚、「无惭无愧」的依止处。这「惭」和「愧」有什么不同呢？其实我们也是讲过，就是自己做错误的事情，自己还没有羞耻心，那么叫做「无惭」。这个「无愧」，就是我做了错误的事情没有羞耻心，我看见这个有道德的人，看见佛菩萨的时候我心里也没有羞耻心，这叫做「无愧」。这愚痴的依处，就是覆烦恼、恼烦恼、诳烦恼、谄烦恼，无惭无愧的烦恼的依止处，从这里引发出这么多的烦恼。

「是见倒依处」，前面说到想倒、说到心倒，这里又说到「见倒」。这个「见倒」是什么意思呢？这「见」有一个智慧的意思，他有所见，有见地。就是他做这种事情，他说出来一大段的理由：我是对的，这个叫做见倒。这就是有智慧的人才能说，没有智慧的人，只是有想倒、有心倒，还没有见倒。常、乐、我、净这是四种颠倒，这个想倒、心倒、见倒这是又三种颠倒，加起来就是七种颠倒，颠倒依处。

玄三、结

即正寻思如是诸欲，极恶诸受之所随逐；极恶烦恼之所随逐。是名寻思诸欲自相。

这是第三科是结束这一段文。前面说「思惟诸欲自相」，什么叫「诸欲自相」？就是「正寻思」，不是马马虎虎地；是很郑重地在奢摩他里面观察。观察「诸欲」、色声香味触各式各样的欲，这些欲里面有「极恶」的，极大罪过的诸受「之所随逐」，就前面说的乐受、苦受、不苦不乐受的随逐，随逐你。「极恶烦恼之所随逐」，有了这么多的受，由受而又起了很多的烦恼，贪烦恼、瞋烦恼、覆、恼、谄、谄、无惭无愧这些烦恼，这些烦恼也随着都来了。「是名寻思诸欲自相」，「寻思诸欲自相」就是这样子，你就在奢摩他里这样思惟，就像前面这样思惟。

从这些佛菩萨的开示里边，我们知道一件事；就是我们内心里面的欲很不容易断掉，很不容易把它熄灭了；把它消灭了，不容易的。如果我们出了家，不修不净观那个欲……你修不净观，都可能还没修成功；你不修不净观，你那个欲能除掉吗？

这是思惟诸欲的「自相」，这底下第二科「共相」分三科，第一科是「征」。

地二、共相（分三科）　玄一、征

云何寻思诸欲共相？

寻伺诸欲的「自相」，像前面讲不净观的时候说得很多；你这样思惟，它有强大的力量能够调伏使令欲烦恼不动，有这个力量但不能断，还是不能断。要断这个欲的烦恼，那就得要思惟这个「共相」才可以，「共相」是有力量。不过这个人他是修世间法，世间禅、不是出世间禅。

「云何寻思诸欲的共相」呢？就是一切的欲共有这样的相貌，这叫做「共相」。

这是「征」，下边就是解释分二科，第一科是「苦」。

玄二、释（分二科）　黄一、苦

谓正寻思此一切欲，生苦、老苦，广说乃至求不得苦等所随逐，等所随缚。

当然这还是在奢摩他里边寻思观察，你不在奢摩他里面作如是观，没有用。我只是把这经论不净观的文我读一读、心里想一想，没有用，一点作用没有，不能调伏这个欲的烦恼的，不能。但是现在是在奢摩他里面可不同，奢摩他也做如是观的时候，它的力量大，能调伏，能叫你没有欲，能叫你离欲的。

「正寻思此一切欲」，这一切的色声香味触的欲，当然最重的就是男女的欲。有「生苦」，欲界的人，所有的众生去受生都是有欲，不然他不受生；你就是到地狱的众生，去得果报的时候也是有欲，他要生欢喜心，欢喜那地方那才能去，不然不会受生的，不会堕落地狱的。所以都有生的苦恼，生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨僧恚苦，「乃至」到「求不得苦」，这么多的苦「等所随逐」，就随逐这个欲，你若有欲就有这么多的苦随逐你，你不受，不可以；你非要受不可的，你有什么大的本事都不行的，这苦来了你非受不可。「等所随缚」，随逐你、或者我一下子就把它摆脱了，那也应该…；不是；它绑住你了，「等所随缚」，它绑住你，你解脱不了的。我只是欢喜欲，我不欢喜苦；不行，你欢喜欲，这苦就和它在一起，它们是姊妹在一起的。「等所随缚」，缚住、困住你，你想解脱，不可以。你要做如是观：你若有欲就有这么多的苦啊！

黄二、无常

诸受欲者，于圆满欲驱迫而转，亦未解脱生等法故；虽彼诸欲胜妙圆满而暂时有。

这底下第二是「无常」。前面是思惟「苦」，作苦观；欲是苦，现在这说无常观。

「诸受欲者」，这一切享受欲的人，「于圆满欲驱迫而转」，就是感觉这个欲还不圆满，还要再好一点！再好一点！再圆满一点！你受这样的欲的逼迫，你受这个欲的逼迫，你这样的圆满欲这个希望心「驱迫而转」，它驱使你、逼迫你去活动，想办法更好一点！想办法更好一点！「亦未解脱生等法故」，当然你希望这个欲更好一点，总感觉它不满足，再好一点！这当然是这个人也没有解脱生老病死这些苦恼的境界。

「虽彼诸欲胜妙圆满，而暂时有」，虽然有的人福报大一点，他的欲就比一般人好一点，那个欲就「胜妙圆满」；但是圆满是圆满，「而暂时有」，也是暂时的，不会永久的，随时忽然间就被破坏了、败坏了、就变了，变成冤家了，变成苦恼了！

玄三、结

是名寻思诸欲共相。

这是思惟这个无常，思惟苦；这是一切欲的共相，都有这种相貌的。

天四、品（分三科）　地一、征

云何寻思诸欲麤品？

前面是第三科，思惟诸欲的自相和共相。现在是第四科，分三科，第一科是「征」。怎么样来寻思观察诸欲的麤品？这麤劣蔽劣的这一类的，不是好东西，怎么样观察呢？这是「征」，下面第二科解释，分二科，第一科「标黑品」。

地二、释（分二科）　玄一、标黑品

谓正寻思如是诸欲，皆堕黑品。

就是你在奢摩陀里面，你郑重地观察这么多的欲都是有过患的，都是污秽的，这样思惟它「皆堕黑品」。这是「标黑品」。下面第二科解释黑品的差别，分五科，第一科「举譬喻」。

玄二、释差别（分五科）　黄一、举譬喻

犹如枯骨，如凝血肉，如草炬火，如一分炭火，如大毒蛇，如梦所见，如假借得诸庄严具，如树端果。

「犹如枯骨」，这个欲「堕黑品」，怎么叫做「堕黑品」？「犹如枯骨」，就像那个「枯骨」，那骨头上没有肉了，只是骨头。这个欲就像枯骨似的，没有肉，但是有点味道；有点味道，就一直啃这个骨头，啃了还不能饱满，因为没有肉不能饱满，但是还舍不得，这个欲就是类如枯骨；不能令你饱满，但是你还是感觉到有味道，不能放弃，所以犹如枯骨。

「如凝血肉」，就像凝聚很多血在里边的肉，这个欲就譬喻像那个凝血的肉似的。「凝血肉」有什么过失呢？就是在《阿含经》说得详细；为众鸟所逐。就是一只鸟衔了一块肉，其他的鸟统统来争。说是你的各式各样的欲很好，就引起了很多的问题。

我们说晋朝，晋朝有个石崇；这个时候还是西晋的时候，这个石崇他的妾侍里有个绿珠，这个人美而艳，大概这个美是特别出众的。当时晋朝赵王伦把惠帝推倒了，但是他没有杀他，他把他囚在一个地方。这个赵王伦用孙秀做相，孙秀和这个石崇……，石崇是荆州刺史，这也是很大的官，但后来又跨台了。当然有钱的人和作官的人都是在一起；这个石崇可能把这个妾介绍给孙秀，大家见面了。孙秀这个人就向石崇说：「把你这个妾侍送给我」。石崇不送给他，这个时候孙秀就火了，孙秀就在赵王伦…，赵王伦这时候等于是个帝王的帝位；向他说坏话，就把石崇杀掉了。这个绿珠听说石崇死了，绿珠就从楼上跳下来自杀而死。其实这种事情在历史上多得很；《三国志》的貂蝉和吕布、董卓的事情，也都是这么回事情。说「如凝血肉」。

「如草炬火」，就是这个草把它堆在一起点起了火了；这个欲就像火似的，你亲近它就是被火烧，令你苦恼，这是「如草炬火」。「如一分炭火」，若众多的炭火在一起，你烧饭、烧菜都可以；但是一小分炭火还不能成事的，不行，不能成什么事情。「如大毒蛇」，这个欲就像大毒蛇似的；你亲近它呀，无恶不做啊！很多的苦恼的事情。「如梦所见」，像梦里面看见的事情很满意！一醒梦，没有了；所以这一切的欲也像梦中所见的事一样，很快的就变了，不是真实的，都是虚妄的。「如假借得诸庄严具」，这个美好的境界是借来的，这还要还人家的，也是要无常的啊！「如树端果」，就像那个树最高的地方有一个果熟了，你想要取那个果，危险，可能从树上掉下来摔死了；你若亲近欲就会有这些问题。

这是说这个「堕黑品」，解释黑品用这些譬喻来解释。

《披寻记》一〇六六页：

犹如枯骨等者：此中广引一切世间共成譬喻，显示诸欲八种过患。〈思所成地〉说：又彼诸欲如枯骨故，令无饱满。如段肉故，众多共有。犹如草炬，正起现前极烧恼故。非法因缘，如大火坑，生渴爱故，增长贪爱。如蟒毒故，贤圣远离。如梦见故，速趣坏灭。犹如假借庄严具故，仗托众缘。犹如树端烂熟果故，危亡放逸所依之地。（陵本十七卷四页）此中引喻，名少分别，然义无异。如是显示诸欲过患深重应知。

「犹如枯骨等者：此中广引一切世间共成的譬喻」，大家都承认这件事。来「显示诸欲」的「八种」的「过患」，前面那一共是八种。这〈思所成地〉我们已经学过了，〈思所成地〉说：「又彼诸欲如枯骨故，令无饱满；如段肉故，众多共有。犹如草炬，正起现前极烧恼故」，就表示欲现前的时候，就是像火似的来烧你啊！

「非法因缘，如大火坑」，这个欲是非法的因缘，是罪过的因缘，就像那个大火坑似的，你亲近这个欲，到火坑里出不来了。「生渴爱故，增长贪爱」，你亲近欲的时候你就会生你的「渴爱」，怎么叫「生渴爱」呢？「增长贪爱」，你亲近欲；今天也亲近，明天也亲近，就使令你的贪爱越来越厉害，那叫做「生渴爱」。

「如蟒毒故」，像大蟒蛇的毒似的，你亲近牠就为蟒毒所害。「贤圣远离」，佛法中的贤人、圣人都远离这个蟒毒，远离欲于欲的。「如梦见故，速趣坏灭，犹如假借诸庄严具故，仗托众缘」而有，也很容易就坏败了。「犹如树端的烂熟的果故啊，危亡放逸所依之地」，你亲近欲有危险，有丧失生命的危险，是令你放逸的一个「所依之地」，因此而放逸。（陵本十七卷四页）那个文。

「此中引喻」名少有差别；前面说是「如凝血肉」，但前边是如「段肉」，是有一点差别。「名少差别，然义无异」，所诠的义没有差别。「如是显示诸欲的过患深重应知」。

这用这么多的譬喻来解释诸欲的差别，这个有罪过的行相。下边第二科「摄诸苦」。

黄二、摄诸苦

追求诸欲诸有情类，于诸欲中、受追求所作苦；受防护所作苦；受亲爱失坏所作苦；受无厌足所作苦；受不自在所作苦；受恶行所作苦。如是一切如前应知。

「追求诸欲诸有情类，于诸欲中」，这个追求诸欲的人；我们出了家是追求圣道。若是中年出家，他当然明白这件事；我们小孩子出家，不是太懂这个事情，没有这个经验。那么追求诸欲的这些人，「于诸欲中，受追求所作苦」，追求这些欲，追求的时候要做种种的方便，你才能可能会拿到，很辛苦。「受防护所作苦」，你若拿到了欲以后又怕失掉了，要保护它也很辛苦。按现在来说，要专业知识；你说你有很多钱，你要保护它，要有知识才可以；如果没有知识，钱可能很快就失掉了。「受亲爱失坏所作苦」，如果你没有知识保护，或者有知识也没有保护住，把所亲爱的这些欲都失掉了，心里面特别苦，苦的不得了！「失坏所作苦」。

「受无厌足所作苦」，说是我没有失掉，我这个所有权一直是属于我的；一直是你的，你还是不满足，你有这么多你还是不满足，不满足还要继续的活动，也还是辛苦，还是辛苦的！「受不自在所作苦」，你有了欲的时候，你继续发展这个欲，还是不自在的，很多的事情来冲击你；有人来同你说话；这人来干什么来者？打我主意的吧？很多很多的问题。特别有财富的人，特别有欲的人，他的疑惑心很多很多的，心情不自在。我们什么也没有的人，谁来了，不想这个事情，所以「受不自在所作苦」。

「受恶行所作苦」，如果是佛教徒相信因果可能好一点；如果不相信因果的人，那若对是我不利的时候，我就是要采取种种非法手段来伤害对方的，那就有「恶行所作苦」。「如是一切如前应知」，这么多的苦，「摄诸苦」。

《披寻记》一〇六六页：

如是一切如前应知者：如前于食知量中说有追求种类过患。此中一一，如彼广释应知。（陵本二十三卷八页）。

黄三、显过患（分二科）　宇一、五种过患（分二科）　宙一、标

如世尊说：习近诸欲，有五过患。

这是第三科「显过患」。这第一科是「举譬喻」，第二科是「摄诸苦」，现在是第三科「显过患」。分二科，第一科是「五种过患」分二科，第一科「标」。

「如世尊说：习近诸欲」，「习近」就是亲近，就是同这个欲去接触，去亲近它；亲近它本来认为是快乐的事情，而佛告诉我们有「五种过患」。这是「标」，下面是第二科解释分五科，第一科「少滋味等」。

宙二、释（分五科）　洪一、少滋味等

谓彼诸欲，极少滋味，多诸苦恼，多诸过患。

「谓彼诸欲，极少滋味、多诸苦恼」，「谓」你所追求的诸欲，就是你追求到了，那个乐的滋味不多，令你满意的地方不多；而「多诸苦恼」，其他还有很多苦恼

的事情令你苦恼。「多诸过患」，有了很多的苦恼，你心里面就苦；有苦恼的境界现前，你心里面就苦恼，这就是过患，很多的过患。这是第一个过患。第二是「无厌足等」。

洪二、无厌足等

又彼诸欲于习近时，能令无厌、能令无足、能令无满。

「又彼」那么多的欲，在你亲近它的时候，「能令无厌」，实在那个欲有很多苦恼境界，但是能叫你不厌烦，你感觉到好；这个事情怪不怪？「能令无足」，你感觉到好、还感觉不满足，还要再好！就是这样「能令无足」。「能令无满」，没有限期地永久的追逐下去，「满」是限期。没有限期，没有说到这个时候我就不要欲了，没这个事情的；并且今生有欲，来生还是有欲，一直的延续下去的，「能令无满」。这是第二个过失。

洪三、佛等呵责

又彼诸欲，常为诸佛及佛弟子贤善正行正至善士，以无量门呵责毁訾。

这第三科「佛等呵责」。「又」是那么多的欲，这个凡夫所欢喜的欲，常是为「诸佛」正等觉者，及佛陀的弟子；佛陀的弟子是什么样人呢？是「贤善」者，就是非常的诚实，没有过失、没有过患，修学圣道的人。「正行」，不做一切颠倒的事情。「正至」，他的内心得到了清净的智慧，到了第一义谛那里。到第一义谛那里他心里面寂静，就破除一切烦恼的流动；有烦恼的人他心里不寂静，不管是什么烦恼心里不寂静，不寂静他就不能证悟第一义谛。现在「正至」这个「至」，就是到了第一义谛的时候，破除一切烦恼心里面寂静了；这是佛弟子，就是得圣道的人，就是初果、二果、三果、四果、阿罗汉，这些得无生法忍的大菩萨都是这样子；这些人都是「善士」，没有贪瞋痴，有诸功德的人叫「善士」。

「以无量门呵责毁訾」，这些人都是大智慧人都是过来人，他们用种种的方式「呵责」受欲的人现在有很多很多的罪过，「毁訾」受欲的事情将来有很多很多的苦恼。若是这个人也欢喜欲，他呵责欲是苦恼那不足相信；而现在是佛陀，佛陀的弟子，这些人是大智慧人，他们的说话是可信的；说这些人呵责欲，毁訾这个欲，我们应该相信。

洪四、诸结增长

又彼诸欲，于习近时，能令诸结积集增长。

第四科。「又彼」那么多的欲，在你亲近他的时候；「习」就是亲近的意思。「能令诸结积集增长」，能令你很多的烦恼都栽培出来了；「增长」就是烦恼的作用就增长，那个贪心就特别大，瞋心也特别大。原来没有这么多的贪心，也没这么多的瞋心；但是你一亲近欲的时候，贪心就会大起来，瞋心就越来越大起来，疑惑心还是更大，不得了！「能令诸结积集增长」，这也是一种过患。

洪五、无恶不造

又彼诸欲，于习近时，我说无有恶不善业而不作者。

这是第五科「无恶不造」。「又彼诸欲」在你习近的时候，「我说」就是佛说，佛说没有「恶不善业」，这种「不善业」不作的；什么有罪过的事情都会做，然后来

满足自己的所欲。

我曾经和这个给我们造房子的这个建筑师，我说：你们在家人就是努力的工作来赚钱，然后就是努力的享受，在家人就是这样，对不对？他说：是。我说：你说一说我们出家人怎么回事？他不知道，说：「我不知道」。我们出家人是怎么回事？是干什么的？不妨每一天问问自己：「我是做什么的？」可以这样问一问，然后自己试着回答这个问题，是做什么的？

宇二、八种过患

如是诸欲，令无厌足、多所共有，是非法行恶行之因、增长欲爱。智者所离，速趣销灭，依托众缘，是诸放逸危亡之地。

前面是「无恶不造」。「如是诸欲令无厌足」，这么多的欲你若亲近它的时候，它就对你有压力，令你不满足；没有说是：我不高兴这个欲了，没有这回事。「多所共有」，如果你这个欲特别强的话，那很多人都有权力要和你争，一直的买花去送；「多所共有」。「是非法行恶行之因」，是这个罪过的不合道理的行动，有罪过的事情的一个因缘，你要想受欲，就会做非法行，做恶行。「增长欲爱」，你这个欲爱一直地增长，一直增长。所以我们现在这个烦恼现起来，很容易就生起来；说我现在想要得定，不是那么容易就现起来的；你今天也静坐、明天也静坐，心里面还是乱，这个定还生不起来。什么原因？就是从来没有熏习过。我们烦恼为什么这么容易现前呢？从无始以来就老是做这件事嘛，所以很容易生起，所以「增长欲爱」。

「智者所离」，若相信了佛法的智慧的人，要远离这种事情。「速趣消灭」，因为这个欲，就算你得到了欲，也很快的就失掉了。「依托众缘」，因为它本身它不坚固，它要仗托各式各样的因缘才能有这个欲的，所以它很容易就败坏了。「是诸放逸危亡之地」，你若亲近欲就令你放逸，令你危险啊！生命都丢掉了！

《披寻记》一〇六七页：

如是诸欲令无厌足等者：此中显示诸欲八种过患，现法后法，如应当知如其次第，喻如枯骨，乃至如树端果，如前已说。言多所共有者，谓为多人共受用故。〈有寻有伺地〉说：受用正法者：与余慧命者不共。（陵本五卷三页）翻此当知，受用欲尘与余共有，是故成别，此中共义，如是应知。言是非法行恶行之因者，由非善义，名非法行。由堕恶趣，故名恶行。

「如是诸欲令无厌足等者：此中显示诸欲八种的过患」，你们数一数这个数是八种。「现法后法如应当知」，有的是当时的过患，有的是后来的过患。「如其次第，喻如枯骨，乃至如树端果」，这是前面的譬喻互相会合。「如前」面已经说过了。

「言多所共有者，谓为多人共受用故」。〈有寻有伺地〉上面说：「受用正法者，与余慧命者不共享故」，这个欲是共有的；但是受用正法不是，受用正法不是共有。大家同桌吃饭都是这样，那个人已经得了四禅八定了，我们还是没得；不因为他得，我也就得，没有这回事，你就要自己努力才可以。所以我们从这里会想到，那人他不守规矩，他放逸，他是他的事情。你自己要努力，如果你不努力，你不能有成就的。他没有成就是他的事，你成就是你的事；你不成就是你的事，他成就是他的事；不共有。不共有这件事，所以「受用正法者，与余慧命者」是不共有的，所以和世间的欲不同。这是（陵本五卷三页）上说的。

「翻此当知受用欲尘与余共有，是故成别」，所以和受用正法是不同的了。「此中共义，如是应知」，应该这么知道。你说这个地方是我的，这里有五百亩地，有这

么多的房地产是我的，转眼间就是别人的了，是共有；这是无常的呀！这共有也表示是无常的意思。所以你不要太去执着，特别执着这件事：「这是我的」，这是自己找苦恼吃。「此中共义，如是应知」。

「言是非法行恶行之因者，由非善义，名非法行，由堕恶趣，故名恶行」，这么讲，「非善」故名「非法行」，它能使令你堕入三恶道去，所以叫做恶行，这么解释。

黄四、明颠倒

无常虚伪妄失之法，犹如幻化，诳惑愚夫。

这是第四科「明颠倒」，说这个欲是颠倒的事情。前面第三科「显过患」有五种过患，说到五种过患，另外第二科说有八种过患。现在第四科是「明颠倒」。

「无常虚伪妄失之法，犹如幻化，诳惑愚夫」，世间上这些欲都是无常的、是变化的、是虚伪的。这无常就好像是常住的，所以我们就被它欺骗了；我们认为是常，就被无常所欺骗了。本来那些欲都是虚伪的，我们认为是真实的，那你就被虚伪欺骗了。这都是虚妄的；无常也是虚妄、也表示欲是虚妄，虚伪也表示欲是虚妄，这都是「妄失之法，犹如幻化」，就像幻术所变化的事情好像真的一样，实在是假的。「诳惑愚夫」，而这些事情就是愚痴人被它欺骗了；我们佛教徒是有智慧的人，不应该被它欺骗啊！

这是「明颠倒」，就是常、乐、我、净。无常、苦、无我、不净，我们偏要执着它是常、乐、我、净，这是颠倒。

黄五、出魔障（分二科）　宇一、标

若现法欲、若后法欲、若天上欲、若人中欲、一切皆是魔之所行，魔之所住。于是处所，能生无量依意所起恶不善法。

这第五科是「出魔障」，指出来这欲就是魔障。分二科，第一科是标。

「若现法欲」，就是这个人他现在的生活里边的境界有欲。「若后法欲」，就后来的、将来的生命体也有一些令你满意的这些欲。「若天上欲」，现法欲、后法欲在时间上说的。「若天上欲、若人中欲」这是约处所说；天上的欲当然好过人间的欲。不管是怎么样情形，「一切皆是魔之所行」，这都是魔王活动的境界。前面我们也讲过那个魔的地方。「魔之所住」，是魔所居住的地方，就在这里活动；「魔之所行」是活动，「魔之所居住」就是不离开这个地方。「于是处所，能生无量依意所起恶不善法」，就是在这么多欲的地方，能生出来很多很多的，依止你的内心生起了「恶不善法」，这就是你不能解脱魔的境界；当然主要是内心的烦恼魔。前面是「标」，下面第二科解释。

宇二、释

所谓贪、瞋、及愤诤等。于圣弟子正修学时，能为障碍。

「所谓贪、瞋、及愤诤等」，说「魔」，什么是魔？就是你内心里面的贪心就是魔，你内心里面的瞋就是魔，你内心里面的愤恨、斗诤这些事情都是烦恼魔，就是魔啊！「于圣弟子正修学时，能为障碍」，如果你欢喜到三宝里边来为圣人做弟子，你修学圣道的时候，你这些贪、瞋、愤诤这些烦恼魔能障碍你，障碍你不能修圣道。

地三、结

由如是等差别因缘，如是诸欲，多分堕在黑品所摄。是名寻思诸欲麤品。

这下面第三科结束这一段。「由如是等差别因缘」，这么多各式各样的因缘。「如是诸欲，多分堕在黑品所摄」；只有这个佛弟子修了四念处成功的人，那他不是黑品，「在欲而行禅、令魔心愦乱」这是不可思议境界；所以我们凡夫的人那完全都是黑品所摄。「是名寻思诸欲麤品」，这样思惟，就是像这说的这么思惟，你奢摩他里就这样思惟。

天五、时（分三科）　地一、征

云何寻思诸欲麤时？

现在是第五科，说到时间。分三科，第一科「征」，怎么叫做「寻思诸欲麤时」呢？下面第二科解释。

地二、释

谓正寻思如是诸欲，去来今世于常常时、于恒恒时多诸过患，多诸损恼，多诸疫疠，多诸灾害。

「谓正寻思如是诸欲，去来今世于常常时、于恒恒时多诸过患」，就是你认真的在奢摩他里面去观察，这么多的欲，这么多的欲在时间上说是过去的、未来的、和现在的。「于常常时、于恒恒时」就是过去未来，如果你不转变，不修四念处不能离欲的话，你过去未来是常常时在欲里边，你现在你活二百岁、活一千岁也还是恒恒时在欲里边的。「多诸过患」，像前面说过诸过患，前面说的多诸损恼，多诸疫疠，多诸灾害，后面还有解释，前面也都说过这些话。

地三、结

是名寻思诸欲麤时。

天六、理（分三科）　地一、征

云何寻思诸欲麤理？

这是第六科。一共是六科，现在第六科，思惟这个道理。分三科，第一科是「征」。第二科是解释，解释又分四科，第一科是「观待道理」，又分二科，第一科「举所由」。

地二、释（分四科）　玄一、观待道理（分二科）　黄一、举所由

谓正寻思如是诸欲，由大资粮、由大追求、由大劬劳、及由种种无量差别工巧业处，方能招集生起增长。

「谓正寻思如是诸欲，由大资粮」，你在奢摩他里观察这么多的欲什么原因、什么缘由才能出现呢？「由大资粮」，有大的福德资粮啊！你前生栽培过，做过一些很多的有漏的善法，你在社会上有很大的贡献，对多人有幸福的贡献，对于父母亲属的人都有好心肠的照顾，对于社会上贫苦的大众也有照顾，很多的地方，你办了老人院了，你办学校了，很多的很多的慈善事业，你要这样的资粮你才能出现诸欲的，令你

满意。「由大追求」，你做了这个功德有这个资粮，等到今生你还是要去求去，那个欲不会自然来的，你还是要去追求的，不然还不行啊！诸天感觉阿修罗女美，阿修罗的女人比天女还美，诸天人为什么和阿修罗打仗？也是因为这件事，就到阿修罗的宫殿抢女人去啊！那就是也危险啊，阿修罗有的时候也会打胜仗的，诸天也会打败的啊！诸天多数打胜仗，阿修罗有的时候也会有胜仗，但是情形少；「由大追求」，那样的很不容易啊！「由大劬劳」，你要费多少辛苦啊！

「及由种种无量差别工巧业处」，各式各样的智慧你才能成就啊！「方能招集生起增长」，你才能来了欲，这欲才能现起，欲才能增长。譬如说现在我们就说这所居住的房子，那要在大学里面毕业考试及格的建筑师才能造这个房子，那是要有「无量差别工巧业处，方能招集生起增长」，你才能有这样的欲。这叫「举所由」，这欲的由来是这个样子；如果说是我一点善事没有做，你的私心很大，完全没有做善事，你想要欲？没有啊！小小的也可能有一点。

黄二、明所为

又彼诸欲虽善生起、虽善增长，一切多为外摄受事；谓父母、妻子、奴婢、作使、亲友、眷属。

这是第二科「明所为」，前面是「举所由」。「又彼诸欲」，那么多的欲虽然是「善生起」，「善」者能也，你有这么大的资粮，你有这么大的追求，那么多的无量差别工巧业处，你是现起了诸欲了；你又能有智慧，使令那个欲得到扩展，我有一千亩一万亩，就是很多很多事情。「一切多为外摄受事」，这些欲都是属于外边的境界，而是你的所有权，这个「摄受」实在就是由你来控制的，但是都是外面的事情。「谓父母、妻子、奴婢、作使、亲友、眷属」这些人，你去利益这些人，叫这些人都有满意的欲。

玄二、作用道理（分二科）　黄一、标

或为对治自内有色麤重四大，糜饭长养、常须覆蔽、沐浴、按摩、坏断、离散、销灭法身，随所生起种种苦恼。

前面是「观待道理」，要有这么多的因缘才有这样的欲，底下这里是「作用的道理」，分二科，第一科「标」。

这个欲有什么作用呢？「或为对治自内有色麤重的四大」，我们是在欲界的人；不是在无色界，无色界没有色。我们在欲界的内里面的有色的这种身体，而这是个「麤重」，粗劣、蔽劣的四大，地水火风，我们不能和诸天比；诸天就是胜妙了。「糜饭长养」，我们得到这个身体，这也是个欲，我们要吃很好的饮食；「糜」是粥饭，各式各样的菜来长养你的身体，这也是个欲。「常须覆蔽」，常须要保护这个身体，「覆蔽」就是买好的衣服来庄严这个身体。还要「沐浴」，还要「按摩」他。「坏断、离散、销灭法身，随所生起种种苦恼」，你保护是保护，他也还是一样会坏，身体会「坏断」、会「离散」、会「销灭」，这些种种的事情会伤害你的身体的。「随所生起」，随着各式各样的因缘就会现起种种的苦恼；说是我得到了欲对我有了所帮助，但是随时也会破坏就会令你苦恼。这样子说就是坏苦；有苦苦、有坏苦、有行苦，那么这就是坏苦了。

这是「标」。下面第二科解释，分两科，第一科是「别列」。

黄二、释（分二科）　宇一、别列

食能对治诸饥渴苦；衣能对治诸寒热苦，及能覆蔽可惭羞处；卧具能治诸劳睡苦，及能对治经行住苦；病缘医药能治病苦。

「食能对治诸饥渴苦」，有福报的人他那个饮食比一般人好一点、也可能，能对治身体里面饥渴之苦，这有这个作用。「衣能对治诸寒热苦」，就是那个「覆蔽」，对治这个，「及能覆蔽可惭羞处」。「卧具能治诸劳睡苦」，太辛苦了，你要有卧具可以在那里休息，「及能对治经行住苦」，你老走路不行，辛苦！有个卧具就可以休息。「病缘医药能治病苦」就是这些。

《披寻记》一〇六八页：

或为对治自内有色麤重等者：自内所依略由三相应遍了知：一、由自性，二、由因缘，三、由过患。由自性者：谓由有色显余一切身之共相，及由麤重显其各别身之自相。由因缘者：谓由四大显示一切身共相因缘，及由糜饭长养显示身既生已令住因缘。由过患者复有二种：谓无常性及与苦性。若于寒时为治寒苦常须覆蔽，若于热时为治热苦常须沐浴，涉路作业有劬劳者为治劳苦常须按摩，当知此类名为苦性。手块杖等之所触对破坏法故，刀所触对断坏法故，若终没已埋于地故、或火烧故、或为种种傍生诸虫所食噉故，或即于彼为诸风日所暴燥故，皆是散坏磨灭法性。当知此类是无常性，昔会今乖名为离散。散已变坏最后都尽，名为磨灭。如是种种皆是自内色身所有差别，义如〈决择分〉说（陵本六十七卷十二页）。

「或为对治自内有色麤重等者：自内所依略由三相应遍了知」，由三个相貌你就会完全知道了。「一、由自性，二、由因缘，三、由过患」就是由这三相可以知道。

「由自性者」是什么意思呢？「谓由有色显余一切身之共相」，「有色」，当然其中的这个麤重的四大这些事情，自己以外所有有生命的有色相身体的共同的相貌。「及由麤重显其各别身之自相」，这个「麤重」身体里面有很多问题，说我现在身体很健康，那个病痛就隐藏在那里这叫做麤重；说我现在我没有烦恼，那烦恼就隐藏在那个无烦恼那个地方，这些种种苦恼的事情都在那里叫做「麤重」。

「由因缘者：谓由四大显示一切身共相因缘」，「及由糜饭长养」，要有饮食来长养这个身体。「显示身既生已令住的因缘」，没有饮食长养那个身体也就不能存在下去了。

「由过患者复有二种：谓无常性及与苦性」这是过患。「若于寒时为治寒苦，常须覆蔽」，要有房子、要有衣服这些事情。「若于热时为治热苦，常须沐浴」，当然现在还有冷气这些事情。「涉路作业有劬劳者，为治劳苦常须按摩，当知此类名为苦性」。

「手块杖等之所触对」，或者是用手，或者是用块、一个土块、或者一个石头块，或者是木杖等来触对你的身体，那就是「破坏法故」，能把你的身体的健康破坏了。「刀所触对断坏法故」，刀若碰到就把身体弄断了，是「断坏法故」。「若终没已埋于地故」，若死掉了以后就是埋在地里面去。「或火烧故，或为种种傍生诸虫所食噉故」，被野兽吃了，被这个熊吃掉了。「或即于彼为诸风日所暴躁故」，死掉了没有埋，你暴露在旷野里边，风日慢慢地也就破坏你了。「皆是散坏磨灭法性」，这个身体…，说我很健康，也一样要死掉，也都是磨灭也无常破坏了，「当知此类是无常性」。

「昔会今乖名为离散」，以前大家在一起住，现在分开几千万里了，叫「离散」。「散已变坏」，分散了以后又变坏了。「最后都尽」，完全没有了，「名为磨

灭」。「如是种种皆是自内色身所有」的苦恼的差别。「义如〈抉择分〉说。（陵本六十七卷十二页）」。

宇二、总显（分二科）　宙一、料简

是故诸欲，唯能对治随所生起种种苦恼，不应染着而受用之。

这是第二科「总显」前边的大意，分二科，第一科「料简」。

「是故诸欲」，由前面的佛陀的开示，所以我们对于诸欲应该抱持什么态度呢？「唯能对治随所生起种种苦恼」，我们就应该学习佛法用佛法来对治这些事情，这些烦恼、苦恼的事情。「不应染着而受用之」，我们有这身体的存在还不能不吃饭，也不可以不穿衣服，也不能没有房子，这些事情还都是有，但是你不要执着；还是可以受用，但是不要执着。这是「料简」，第二科是「喻成」。

宙二、喻成

唯应正念，譬如重病所逼切人，为除病故服杂秽药。

「唯」我们修行人就要端正自己的心念，受这些欲的时候我们要内心保持清净。「譬如重病所逼切人」，「譬如」那个人他得到了很重大的病，这个病来逼迫他像刀切他似的，他受那个苦啊！「为除病故服杂秽药」，那么这个人为了破除这个病苦，就去服用那个杂秽、污秽的、也很苦的，很苦、很涩、很不好的那个药，就是要忍耐一点，就是这个意思；说我们受用这些事情，我们出家人自己不生产，不要要求太好，就是忍耐一点，忍耐一点能成就圣道就好了，我们能入定就好了。

玄三、证成道理（分三科）　黄一、至教量

又彼诸欲，有至教量，证有麤相。

这是「证成道理」。前面是「作用道理」，现在「证成道理」分三，第一科「至教量」。「又彼诸欲有至教量，证有麤相」，又这么多的欲「有至教量」就是有佛陀的法语为量；佛陀的法语我们以它为准，可以真实的知道这些欲都是苦，就是「证有麤相」。

黄二、现证量

又彼诸欲如是如是所有麤相，我亦于内现智见转。

第二科「现证量」。前面「至教量」就是要相信佛语知道欲是苦，是这个意思。现在第二科「现证量」呢：「又彼诸欲如是如是所有麤相」，像前面讲的这些苦恼境界，「我亦于内现智见转」，我自己去思惟去，在心内去思惟去，我用从佛法闻思修得来智慧去观察，是的，的确是苦，那么这叫做「现证量」。

黄三、比度量

又彼诸欲有比度量，知有麤相。

这是第三科「比度量」。「又彼」那么多的欲「有比度量」，就是这个欲和那个欲去对比去的时候，你就会知道这都是苦恼境界，这就是「比度量」。

玄四、法尔道理

又彼诸欲从无始来本性麤秽，成就法性、难思法性，不应思议、不应分别。

这是第四科「法尔道理」。「又彼诸欲从无始」劫以来，欲的本性就是麤劣的、就是污秽的。「成就法性」，从来就是这样子的。「难思法性」，这件事是不可思议的；为什么这样子呢？你不要去想了。「不应思议」，不应该去思议，也不要去「分别」去。

地三、结

是名寻思诸欲麤理。

这第三科结束了。

亥四、总结

如是名为由六种事，觉了欲界诸欲麤相。

这第四科「总结」。前边这一大段文就是「由六种事」：这义、事、相、品，乃至到后面这个时、理；「由六种事」就可以「觉了欲界的诸欲」的苦恼相。

戊二、了初静虑静相（分三科）　亥一、标

复能觉了初静虑中所有静相。

这是第二科「了初静虑的静相」，前面是了欲界的有六种苦恼相（觉了欲界麤相）。这下面就是说初静虑净妙的相貌，分三科，第一科是「标」。

「复能觉了」，说是得未到地定的这位禅师，他在未到地定里边还应该这样去观察的；什么呢？「初静虑中所有静相」，这个初禅；色界初禅里面，超过了欲界的苦恼相，它那里寂静微妙的相貌你也应该知道。这是「标」。下面解释。

亥二、释

谓欲界中一切麤性，于初静虑皆无所有。由离欲界诸麤性故，初静虑中说有静性。

「谓欲界中一切的麤性，于初静虑皆无所有」，这些苦恼境界初静虑都没有，色界初禅里没有这些事。「由离欲界诸麤性故」，这个色界初禅为什么没有呢？因为他远离了欲界的这些苦恼境界，他没有欲了，色界初禅没有欲了所以就没有欲的这些苦恼境界了。「初静虑中说有静性」，没有欲界的苦恼相，就说初静虑里边有很多寂静的、微妙的境界。这是解释。下面第三科结束。

亥三、结

是名觉了初静虑中所有静相。

申三、结（分二科）　酉一、显名

即由如是定地作意，于欲界中了为麤相；于初静虑了为静相。是故名为了相作意。

这是第三科结束，分二科，第一科「显名」。「即由如是定地作意」，这个「定地作意」就是未到地定，你在这个奢摩他里边这样观察，这叫「定地作意」。「于欲界中了为麤相」，你在欲界里边你就知道欲界的苦恼相，不是散乱心的境界，是在未到地定里边这样观察的。「于初静虑了为静相」，你在未到地定里边观察初禅，它那里是特别的理想，是我们欲界所不能及的。「是故名为了相作意」，七种作意，把这「了相作意」到这里解释完了。

这是「显名」，显示这个「了相作意」的名字的意义，下边还有意思要解释的。

酉二、辨相

即此作意当言犹为闻思间杂。

这是第二科「辨相」，就是辨别这个「了相作意」里面的情况是怎么回事。

「即此作意」，就这个「了相作意」，也就是未到地定里的作意。「当言犹为闻思间杂」，应该说他虽然达到了未到地定的程度，他还是「为闻思所间杂」的，他内心里面还是不能够远离闻思，不能放弃这件事，闻思还需要有。

《披寻记》一〇六九页：

即此作意当言犹为闻思间杂者：谓依教授教诫或听闻正法为所依止，令三摩呬多地作意现前，觉了欲界麤相，及初静虑静相故。

「即此作意当言犹为闻思间杂者：谓依教授教诫」，就是这位得未到地定的人，他若想要修初禅他还要亲近善知识。「谓依教授」，要依靠那个善知识的「教授」：这件事情应该这么做；「教诫」是这件事不可以做，要听他的教导的。「或听闻正法为所依止」，或者是，不是他去教诫教授，是他依据佛陀的修多罗为你讲，有个本子的；你去听闻那个佛陀说的正法「为所依止」，以佛陀的正法为所依止。「令三摩呬多地作意现前」，就是令初禅的作意现前，那个境界现前。「觉了欲界麤相，及初静虑辨相故」。

那么这个成就了未到地定的人，他若进一步想要得到色界初禅，他还须要向善知识学习，向经论去学习，所以「犹为闻思间杂」，还有这件事。

未二、胜解作意（分二科）　申一、释相

彼既如是如理寻思，了知诸欲是其麤相，知初静虑是其静相；从此已后超过闻思唯用修行，于所缘相发起胜解；修奢摩他毗钵舍那。

这是「胜解作意」了，前面的「辨相」和「显名」都是解释「了相作意」，这以下是解释「胜解作意」。七种作意第二个就是「胜解作意」，这「胜解作意」分二科，第一科是「释相」。

「彼既如是」，说那个修行人、那个禅师「既如是」，就是已经这样子，不怕辛苦修行了多少年月，成就了未到地定了，他在未到地定里面这样「如理的寻思」，「了知诸欲是麤相，知道初静虑是其静相」。「从此已后超过闻思」，前边他有一段时间需要学习，学习终究有一天毕业了，毕业以后「超过闻思」，就再也不去学习了。「唯用修行」，就唯独单独自己用功修行了。

「于所缘相发起胜解；修奢摩他毘钵舍那」，「于所缘相」；这个时候还是在未

到地定，在未到地定里边你要修色界初禅也一样要有所缘境，「发起胜解」，「胜解」就是毘钵舍那了，这个所缘境在这上修观。就是「修奢摩他」也修止，也修「毘钵舍那」观。这就叫做「胜解作意」。

《披寻记》一〇六九页：

从此已后超过闻思等者：谓于尔时于所知事如现领受胜解而转，彼所知事相似影像显现，名所缘相。《解深密》说：修所成慧，亦劬于文，亦不依文；亦如其说，亦不如说。能善意趣，所知事同分三摩地所行影像现前，极顺解脱，已能领受成解脱义。（解深密经三卷十一页）此说超过闻思唯用修行义应准释。

「从此已后超过闻思等者：谓于尔时于所知事如现领受胜解而转，彼所知事相似影像」先牒出来「从此已后超过闻思等者：谓于尔时所知事」，这个「所知事」就是你从那个善知识那里学习来的，或者是五蕴、十二处、十八界这些「所知事」。「如现领受」，如所知事显现的相貌去领受他，你不可以违背那个所知事，叫做「如现领受」。「胜解而转」，然后在心里面作观，这样相续的作观叫做「而转」。「彼所知事相似影像显现，名所缘相」；「彼所知事」这「所知事」是甚么？就是「相似影像显现」，与「所知事」相似的影像；就是你那善知识、或者修多罗里面，告诉你那个修止观的所缘境，所缘境就是「所知事」的相似的影像。譬如说我们到埋死人的地方去看死人的不净，那是那一件事，你静坐的时候你心里面现出来，那就叫做相似的影像。相似的影像这是亲所缘缘，那所知事是疏所缘缘，是有点差别的。这就叫做「名所缘相」。

《解深密经》说：「修所成慧，亦依于文，亦不依文；亦如其说，亦不如说」，这个地方《披寻记》的作者引《解深密经》的文来说；这《解深密经》说有闻所成慧，有思所成慧，这二个智慧的文他不引，就是单引这个「修所成慧」，「修所成慧」这时候有定了。「亦依于文，亦不依文」，这个修所成慧这个人的程度很高了。「亦依于文」，这个「依」就是根据，也是根据修多罗经律论里面的话去学习，这样。「亦不依文」，有的时候也不根据那些文去学习的，那么究竟是怎么回事情？这就是佛说的这一切法里面有的是了义、有的是不了义；这个了义的可以随顺学习，不了义的不能随顺学习的。所以这个地方「亦依于文，亦不依文」。「亦如其说，亦不如说」，他要为人说法的时候，他有的时候也是根据经论上去说法，有时候也不根据经论；但是他说出来的话与经论是合的，不会违背经论的。

「能善意趣」，这个有修慧的这个人的智慧很高了，他能够通达佛教的意趣，佛法的意趣。我们说是我也能讲经，是的；「如是我闻一时佛在舍卫国…，若见诸相非相即见如来…」，这个文字我也都认识，每个字我也可以讲，但这是一回事；要懂得「意趣」就是深一层的事情。而这修所成慧的人就到这个程度了，这就是与分科有关系；你若懂得意趣的人他能分科，这段文是什么意思，就是用它作科名了。这一大段文是什么什么意思；这一大段文是什么什么意思。前一段文也说是「无我相无人相无众生相无寿者相」，这一段文还是说这个，下一段还是说这个，但是意趣不同。这就是修所成慧的人能知道「意趣」，能知道文里边的意而又知道文义的意趣，这就是「能善意趣」。

「所知事同分三摩地所行影像相现前」，就是前面讲的「所知事」的同分，与「所知事」相似的那一部分。「三摩地所行影像」，那个同分的影像不是散乱的分别心，是得到禅定的人在三摩地里边他那个清净心所活动的境界，那就是所缘境了。这个境界现前了就是已经得禅定的人了，得了禅定的人在禅定里边再修观的时候，「极顺解脱」，极能顺于得圣道的解脱，这力量非常强大，「极顺解脱」。「已能领受成解脱义」，这个人不会很久他就能够见第一义谛了；苦集灭道那个「灭谛」，诸法寂灭相他可以现前了；「领受」就是现前了，能现前「成解脱义」，就可以得圣道了，

不是凡夫了。这是解释「修所成慧」的相貌是这样子，这是《解深密经》三卷十一页上说的。

「此说超过闻思唯用修行义应准释」，这一段文说是「超过闻思唯用修行」，这个地方在位次上；你用功修行你的境界逐渐的进步，到这个时候是甚么境界呢？就应该参考《解深密经》「修所成慧」的解释就知道了。那么这样说呢，这个「唯用修行」并不表示是色界定，不是；这还完全都在未到地定里边。未到地定就是定了，就是修慧了；在修慧前一段要「闻思间杂」，后一段呢「唯用修行」就不闻思了，不去跟人学习了；他就是根据以前学习的法这样用功修行，所以叫做「修行」；这时候没有闻思的事情了，这叫作「唯用修行」，还不是色界定。

申二、结名

既修习已，如所寻思麤相静相，数起胜解。如是名为胜解作意。

这是结束这一段文的名字。「既修习已」，这位修行人他向善知识去闻思去学习以后，他就把这事停下来了，就「唯用修行」了。他就「如所寻思」的「麤相和静相数起胜解」，数数的这样观察；观察一次就停下来修奢摩他，修了五个钟头奢摩他，然后再修毘钵舍那又修五个钟头，一坐七天；那当然随意可以坐二天、三天都可以，他有时候也可能要到厕所去，也可能和师长有甚么约会他要去办事，或者是同学有约会去办事，除了这个事情以外他就是经行、宴坐，宴坐、经行就这样用功修行，「数起胜解」。「如是名为胜解作意」。

我们今天的出家人来到寺庙里面，我们就是上早殿、上早课，然后怎么怎么...地，也可能还上晚课，也可能不上晚课，然后就睡觉了。我们有没有想一想，佛在世的时候，那些比丘怎么生活？你有没有想一想他们日常的生活情况怎么样？我们学习《瑜伽师地论》会知道了，那个时候的比丘是这样生活的。我们从这个律上看佛在世时候的比丘，早晨当然起来是静坐，就是修四念处。等到太阳出来以后...佛在世的比丘原来是一餐，就是中午一餐，早晨不吃东西，那么可能在辰巳这个时候到聚落去乞食。乞食完了就是经行，经行完了就是静坐，静坐完了来见佛、闻佛说法，说法以后又去经行宴坐、宴坐经行一直到初夜，到中夜的时候就休息了，一天的生活就是这样子。

我们现在我们不乞食，我们自己做；自己做由初开始做，我们十点钟做，十一点钟我们吃，到什么时候打理好？到一点钟能打理好吗？也要两个钟头。要两个钟头，我们还要去买这些食品，当然这个远近又耽误一点时间；但是乞食的比丘，他去乞食和聚落远近也有关系，乞食有的时候容易，也有时候不容易，他要耽误多少时间？还是差不多，差不太多。不过，这是当职事的人他耽误一点时间，如果他这时候没当职事；就是我们今天的出家人他没当职事的时候他耽误的时间很少，因为他没有负责为大众僧作事，就是轮流做呢，他做了半年、做了一年换班，你去当职事。那么没当职事，又有了时间，用功的时间又多起来；或者是一年、或者是两年，你用功有进步了，再换个班，你再来做事，为大众僧做事，都是欢喜的。为大众僧做事也是快乐，我不做事也是快乐，这样子，我认为这才是理想的事情。但是初出家的人，我这么思惟这件事；为大众僧做点事好！消一点业障。大众僧在这儿一方面学习佛法，一方面静坐，你修点福，你去为大众僧做事，消除一些业障，然后自己再用功，比较好一点。

佛在世的时候周利盘陀伽，他是佛法学习不来，记忆力不好学不来。他的哥哥是已经得了阿罗汉，出家做了三藏法师得了阿罗汉，把他弟弟叫来叫他出家，他就教导他。教他三个月吧，就是连两个字都记不住，学到前面就忘了后面，学到后面就忘了前面，就是记不住，然后他哥就把他驱逐了。驱逐了，他就在山门口哭，等到佛陀回

来了：「你哭什么？」他就如此如此一说。说是：「三大阿僧祇劫才成佛，是我啊！不是你哥哥啊！不是阿罗汉。来！我收你做徒弟，教你出家。」好像是叫目犍莲尊者给他剃度，然后佛教他「扫把」念这两个字，同时也给人家擦鞋，人穿的鞋有灰尘，你给他清净清净，做这些事情，后来他就因为这件事他就开悟了。

他得了阿罗汉以后，这阿难尊者就问佛说：这个人这么笨，为什么得阿罗汉了呢？说：他前生是个三藏法师，是为人讲经说法的法师，他也有很多学生跟他学习佛法，但是这个人吝法，因为吝法的关系，人家跟他学，他不肯教授人家。他还得过无想定，这个人，得无想定的人一定是得了四禅了，要在色界第四禅修无想定，你才能成就无想定的呀！所以他今生这个果报就是笨得很，就是学习记忆力不好；虽然学了，但是都忘掉了，还等于没有学。但是他这样思惟，思惟「扫帚」这两个字，思惟、思惟，就把以前的善根引发出来了，所以就得阿罗汉了，得阿罗汉还有神通，他有神通，不是慧解脱，这也是不可思议。

前面的文上说，你要栽培善根，栽培善根还要得到随顺教授，然后还有强胜的等持的力量，你才能得圣道。说你没有善根，你也没得到这个随顺的教授，你也没有强胜的等持，你能得圣道啊？是空无有果啊！我看这就是今天的中国佛教的面貌就是这样子，谁得圣道啊？

未三、远离作意（分二科） 申一、出体

即此胜解善修善习善多修习为因缘故，最初生起断烦恼道；即所生起断烦恼道俱行作意，此中说名远离作意。

这是这位禅师成就了未到地定以后，在定里边想要成就初禅所以修七种作意。七种作意里边，第一个「了相作意」，第二「胜解作意」已经讲完了。现在是第三科「远离作意」分二科，第一科「出体」。

「即此胜解善修善习善多修习」，这个「胜解」就是对欲界的麤劣的行相和初静虑的微妙的行相，经过「了相作意」的修行，有强大力量的认识；因为有这样的认识，常作如是观叫做「胜解」。当然前面已经说过，有的时候修奢摩他，有的时候修毘钵舍那，都是在奢摩他里边修毘钵舍那的，这叫做「胜解作意」。「善修、善习」，这个「胜解作意」不是说你就修一次就完了，要能够「修」又能够「习」，能够多次的来修习这个胜解作意。「为因缘故」，多次的修习「胜解作意」这是成就「远离作意」的因缘。你有了这样努力的修「远离作意」最后你就有进步了；什么进步呢？「最初生起断烦恼道」，这是最先生起的一个现象，也就是你进步的现象，什么呢？能断欲界的烦恼，这样的道力成就了。

「即所生起断烦恼道俱行作意」，这个「断烦恼道」是什么？就是胜解作意。不过就是它不断的修，它的力量强大了它能断烦恼了，这个胜解作意一现前，这个欲界的欲烦恼就完了、就结束了。这个结束还有一点不同的；譬如说我们修行的力量不够，但是我们有惭愧心我们也可能有正念，我们的欲心动了，我这正念一提起来，也能把这个欲心排出去；但这个不是断烦恼道。现在这个断烦恼道和那个不同，就是它能把这个断掉了以后再也没有了，那才是断烦恼道。即所生起的断烦恼的道力「俱行作意」：它和你的内心同时活动，同时活动叫作「俱」；就是这个作意，也就是这个强力的「胜解作意」。

「此中说名远离作意」，到这个时候能远离烦恼了，再不会现起这样的烦恼了，同烦恼远离了所以叫做「远离作意」。可见这断烦恼，是要有「止」也要有「观」的。这佛教徒，这是佛菩萨的大慈悲大智慧开示我们修行的方法是这样子；不可以只是「止」，也不可以只是「观」，这个止、观两个方法都要用的。

申二、释名

由能最初断于欲界先所应断诸烦恼故，及能除遣彼烦恼品麤重性故。

这是第二科「释名」。前面是说出来这个「远离作意」的体性，现在说出来这个名字，解释它的名字。

「由能」，由于这位禅师他的道力到这个时候有这种堪能性，这个堪能性是最初生起的，以前从来没有过的。「断于欲界先所应断」，就是消灭了欲界的烦恼，但是这个时候断除出去的欲界烦恼是「先所应断」的烦恼；这「先所应断」的烦恼就是欲烦恼里边最强力的烦恼，这个微细的烦恼不那么强的它是在后边才断，先把这个强大的断掉了。「及能除遣彼烦恼品麤重性故」，把这个强大的欲界的烦恼断掉了，还不止于此，「及能除遣彼烦恼品」彼强力烦恼类、那一类烦恼的麤重性也同时的消灭了，那么所以叫做「远离作意」。

《披寻记》一〇六九页：

由能最初断于欲界先所应断诸烦恼故等者：谓欲恚害所有寻伺，是名欲界先所应断烦恼。忧根现行染污相应，名烦恼品麤重。

「由能最初断于欲界先所应断诸烦恼故等者」，这是牒这个论的文句。「谓欲恚害所有寻伺」，就是这个；这个烦恼的名字就是欲寻伺、恚寻伺、害寻伺这些寻伺。「是名欲界先所应断烦恼」。「忧根现行染污相应，名烦恼品麤重」，这个欲烦恼的「麤重」指什么说的呢？不是指种子说的，指什么说的呢？是「忧根现行」，因为欲烦恼而有忧，有欲的人他心里面有忧、有忧愁，有很多的顾虑的问题。这个不是指种子说是指「现行」，有欲的人他就有忧。这个「忧根的现行」是「染污相应」的，就是与欲相应的这个染污心，这就是欲烦恼品的麤重。若是把欲烦恼消灭了，因欲而有的麤重这个忧就没有了。

这是说这个「远离作意」所消灭的烦恼有这么两类。这个欲界的烦恼，在初果、二果、三果圣人是断除去欲界的烦恼。欲界烦恼一共分九品，以前曾经说过：「初品润二生，二三四各一，五六共润六，第七断三品」。这个欲界的九品烦恼初果还没有断，初果圣人他还没有断；他开始修八正道，得初果以后开始修八正道的时候，断除去欲界的前六品烦恼，这时候是叫作二果。一共是九品，断除了六品还有三品，把那三品也断了就得三果。这个《俱舍论》上说，这九品烦恼，能使令初果圣人受七番生死。所以「初品润二生」，第一品烦恼它的力量大，能使令你受两番生死，这个欲烦恼。第二品、第三品、第四品，这三品呢「各一」，每一品令你受一番生死。那么前一令你受二番生死，这是「二」；二、三、四各一这是「三」，加起来就是「五」。这个「五、六共润六」，第五品烦恼、第六品烦恼，这二品欲烦恼使令你受一番生死，「五、六共润六」。后边还有七、八、九那三品呢，令你受一番生死。那么加起来，九品烦恼令你受七番生死。从这上面看呢，因为上面说是「断于欲界先所应断诸烦恼故」，后边有说分上、中、下三品，这时候应该说就是断上品烦恼。

未四、摄乐作意（分二科）　申一、释

从是已后爱乐于断、爱乐远离；于诸断中见胜功德，触证少分远离喜乐。于时时间欣乐作意而深庆悦，于时时间厌离作意而深厌患；为欲除遣惛沈睡眠掉举等故。

这下面是第四科「摄乐作意」分二科，第一科是「释」。

「从是已后」就是从这个远离作意以后。「爱乐于断」，这个人他欢喜断烦恼，就是他得到了断了烦恼的味道了，断了烦恼的时候这心情快乐；这时候才知道有烦恼的苦恼，有烦恼的苦恼、有烦恼的人自己不知道，断了烦恼才知道有烦恼是苦恼的事情。所以他这时候「爱乐于断」、「爱乐远离」，就欢喜远离烦恼，远离烦恼的因缘，不高兴有烦恼。「于诸断中见胜功德」，为什么「爱乐于断、爱乐远离」呢？因为他在他这个胜解作意、远离作意里边，这些断烦恼的这些方法里边见到殊胜的功德了，断了烦恼以后心情自在安乐。「触证少分远离喜乐」，这个「触」就是接触，这个「证」在这里说就是「知」的意思；就是他接触了，他真实的知道了「少分远离喜乐」，因为欲界的烦恼他只是断除一少分，所以他接触了一少分的远离烦恼的「喜乐」；哎呀！断了烦恼是好！

「于时时间欣乐作意而深庆悦」，时时地，他在静坐中或不静坐的时候，就自己欢喜、「欣乐」这个心就有欢喜的作意出来，「而深庆悦」，深深地庆幸自己：哎呀！我今天才断了烦恼；从无始劫来都没断烦恼，现在断了烦恼心里面非常喜悦。「于时时间厌离作意而深厌患」，也时时间厌离烦恼的存在，心里面有这样的作意，「而深厌患」，对于烦恼的厌患是特别的深刻。「为欲除遣惛沈睡眠掉举等故」，为

什么这位修行人时时地有欣乐作意而深庆悦？于时时间有厌离作意而深厌患呢？「为欲除遣惛沈睡眠掉举等故」，可见这初果圣人，得了未到地定的人还有这个问题，他有时候也会昏沈、也还会睡眠这件事，还有这件事的啊！说是他得到未到地定的时候，无功用任运地不昏沈也不散乱，那是你相应的时候；不相应的时候也会昏沈也会睡眠也会掉举的，有这个事情。现在因为用这个欣乐作意、厌离作意能破除去昏沈、睡眠、掉举这些事情，有这个作用。

申二、结

如是名为摄乐作意。

这是第二科结束这一段。前面这一段文说的道理，这就是「摄乐作意」。这个「摄」这个字可以当做「取」字讲，「引取」的意思，引导的「引」、取来的「取」。你自己主动地引发出来这个欣乐作意、厌离作意，你自己主动的要发动这件事，这个作意。也就是在定里面这样子思惟观察。

《披寻记》一〇七〇页：

为欲除遣惛沈睡眠掉举等故者：由欣乐作意除遣惛沈睡眠，由厌离作意除遣掉举恶作。如是别配其义应知。

「为欲除遣惛沈睡眠掉举等故者：由欣乐作意除遣惛沈睡眠」，这心里面一欢喜，这个昏沈睡眠就没有了，就减少了。「由厌离作意除遣掉举和恶作」，除掉了这两种过失。「如是别配，其义应知」。

未五、观察作意（分二科）　申一、释（分二科）　酉一、观察（分二科）　戌一、思惟静相

彼由如是乐断乐修正修加行善品任持，欲界所系诸烦恼缠若行若住不复现行。

这下面是第五科。前面这个「摄乐作意」说完了，现在说第五是「观察作意」分二科，第一科是解释又分二科，第一科是「观察」又分二科，第一科是「思惟静相」。

「彼由如是乐断乐修正修加行善品任持」，就是那个禅师由于这个摄乐作意，「乐断乐修正修加行」，当然他有这个欢喜心，他就是努力的修这个不净观，就是了相作意和胜解作意，努力的修行。「善品任持」，这个有意义的止观的功德他能够任持而不失掉，不会说：我今天我不静坐了，我要出去跑一跑，没这回事。「欲界所系诸烦恼缠若行若住不复现行」，他这个功夫有了成就了，他这个精进的力量也进步了，所以欲界所有烦恼…；前边说那个远离作意，只是断重的欲烦恼，轻微的还在；可是现在由于第四个摄乐的修行，他努力地修行的时候，「欲界所系的诸烦恼」就是所有的烦恼这些欲烦恼缠，「若行若住不复现行」，或者你不静坐、有什么事情出去了，或者静坐，「不复现行」，烦恼不动了，欲烦恼完全没有了。那么这叫「静相」，这是「思惟静相」。当然这个修行人常检查自己，检查自己我现在的内心是什么境界？

《披寻记》一〇七〇页：

彼由如是乐断乐修者：此中乐断，谓于烦恼。乐修，谓于远离。

「彼由如是乐断乐修者：此中乐断，谓于烦恼」就是欢喜断烦恼。「乐修，谓于远离」就是远离这些烦恼的因缘；烦恼的因缘主要是在自己心里边；就是要继续修不

净观啊！

便作是念：我今为有于诸欲中贪欲烦恼不觉知耶？为无有耶？为审观察如是事故；随于一种可爱净相作意思惟。

「便作是念」，他因为内心里面寂静住，欲界的烦恼完全不活动了，在心里面就这样子检查自己：「我今为有于诸欲中贪欲烦恼不觉知耶？」我今天我内心里面还有这种欲烦恼，「于诸欲中的贪欲烦恼」还是有这么多的烦恼，但是我不知道吗？这样子检查自己。「为无有耶」？为是没有欲的烦恼呢？自己问自己，这么反观自己。

「为审观察如是事故；随于一种可爱净相作意思惟」，为了认真的深刻的来观察自己，就是反省自己这件事：我的欲烦恼究竟是有没有？这件事。那就是要考验自己一下；怎么考验呢？「随一种可爱的净相」，令人引发欲烦恼的这些净相，「作意思惟」，故意的思惟这个欲的这些净相。

戊二、起染污心

由未永断诸随眠故；思惟如是净妙相时，便复发起随习近心、趣习近心、临习近心；不能住舍，不能厌毁、制伏、违逆。

前边这是检查自己，现在是第二科「起染污心」。

「由未永断诸随眠故」，由于这位禅师他的胜解作意的修行，虽然有了进步但是有限度，并没能够永久的消灭欲烦恼的种子。故「思惟如是净妙相」的时候，「便复发起随习近心」，他就又发动了「随习近心」，随顺习近的心，就是亲近这个欲，随顺亲近欲的这种心情就生起来了。「趣习近心」，生起了随顺而后就向前进，「趣」者向也，就向那件事去了。「临习近心」，「临」者入也，就入于这种欲的烦恼里边去了。「不能住舍」，他一观察净妙相的时候，心里面不能够弃舍一切的欲，不能住于清净的境界里面。「不能厌毁、制伏、违逆」，他不能够厌毁这个欲，所以就发起了「随习近心」，不能制伏「趣习近心」，不能违逆「临习近心」，所以就是就随着去了，就是随着欲去了。

《披寻记》一〇七〇页：

便复发起随习近心等者：随、谓随顺。趣、谓趣向。临、谓临入。如是次第，习近诸欲，是故其心不能等住于舍。即由如是随习近心、趣习近心、临习近心，如次说言不能厌毁，不能制伏，不能违逆。

「便复发起随习近心等者：随、谓随顺。趣、谓趣向」，就是向那方向去了叫「趣向」。「临、谓临入。如是次第，习近诸欲，是故其心不能等住于舍」，心不能清净。「即由如是随习近心、趣习近心、临习近心，如次说言不能厌毁、不能制伏、不能违逆。」这是起了染污心。

酉二、正知

彼作是念：我于诸欲犹未解脱，其心犹未正得解脱；我心仍为诸行制伏，如水被持，未为法性之所制伏。我今复应为欲永断余随眠故，心勤安住乐断乐修。

这下面第二科是「正知」。前边「观察」就是检查自己，现在是自己知道了。

「彼作是念」，那位禅师他在定里面、心里面就这样想：「我于诸欲犹未解脱」，我没有解脱这个欲的缠缚。「其心犹未正得解脱」，我有的时候还修止、有的

时候还修观，实际上还没能够得解脱。「我心仍为诸行制伏，如水被持」，我这个心还为这些欲的境界所制伏。「如水被持」，这个水被堤、或者什么障碍物把它障碍住了。「未为法性之所制伏」，我没能够为这不净的法性所制伏；我的心还是为欲所制伏，未能为不净的法性所制伏，没能够。「我今复应为欲永断余随眠故，心勤安住乐断乐修」，我现在应该继续努力永断欲的随眠故，「心勤安住」，还要继续精进的安住在胜解的「乐断乐修」，还是修这个不净观才可以的；这叫做叫「正知」。

申二、结

如是名为观察作意。

前面这两大段：一个是「观察」，一个是「正知」，这两大段这就叫做「观察作意」。这修行人，就自己观察自己是这样子。

未六、加行究竟作意（分二科）　申一、辨相

从此倍更乐断乐修，修奢摩他毘钵舍那，郑重观察修习对治；时时观察先所已断。由是因缘，从欲界系一切烦恼心得离系。此由暂时伏断方便，非是毕竟永害种子。

这是第六「加行究竟作意」。一共是七个作意，现在是第六「加行究竟作意」分二科，第一科「辨相」，说明「加行究竟作意」的相貌。

「从此」从这个观察作意的结果，是加倍的更欢喜「乐断」烦恼、「乐修」这个不净观了。「修奢摩他、毘钵舍那」，也还是和以前一样修奢摩他、又修毘钵舍那的，修「毘钵舍那」那就是不净观了，修不净观。「郑重观察」，这「郑重」就是频繁的意思，一次又一次的这样子修止又修观、修观又修止。「修习对治」，就修习这个不净观来对治内心的欲烦恼。「时时观察先所已断」，时时地观察，我以前用功的时候我已经断了这个烦恼；自己成就的境界也观察，没成就的境界也观察，也是观察。

「由是因缘，从欲界系一切烦恼心得离系」，由于你能够学习前面的六种作意，结果从「欲界系」属于欲界的一切的欲烦恼「心得离系」，你的心从欲烦恼远离了它的系缚了。「此由暂时伏断方便」，现在解脱了欲的烦恼这不是得圣道，不是的；这是「暂时」的你的不净观的力量「伏断」的方便的力量，把这欲烦恼停下来，是暂时性的调伏住、息灭了这个欲烦恼。这个「伏断的方便」，就是你修不净观，这个不净观是伏断的方便；但是这个伏断是暂时性的。「非是毕竟永害种子」，不是永久的消灭了欲的种子；这不净观达到这个程度也只是使令它不活动，欲烦恼不再活动而已，它不能究竟的断除欲的种子。

断除欲的种子是要修无我观、修毕竟空观才可以的。但是这个时候还是以不净观…；佛告诉我们先要修不净观调伏欲的现行。你若直接修无我观，还不行，还修不来。因为你不修不净观，这个欲它障碍你，它时常的活动；你内心里面有欲的活动就障碍你的无我观修不成功。所以佛告诉我们，先修不净观把烦恼贼停下来，然后再修无我观就成功了。不过现在是修世间的禅，不是修出世间的圣道。

申二、结名

当于尔时，初静虑地前加行道已得究竟，一切烦恼对治作意已得生起，是名加行究竟作意。

这第二科「结名」。「当于尔时」就是正当那个时候。这「初静虑地」，这位禅

师在「初静虑地」：有四个静虑，是初静虑，在这个境界里边。「前加行道」，就是得初静虑以前，就是还没得初静虑在初静虑之「前」，这「加行道」就是努力修行不净观的这件事「已得究竟」，已经到此圆满了。「一切烦恼对治作意已得生起」，欲界一切烦恼的对治的法门的作意，你修不净观的这个胜解作意「已得生起」，也已经圆满的现起来了，「是名加行究竟作意」。

未七、加行究竟果作意

从此无间，由是因缘证入根本初静虑定；即此根本初静虑定俱行作意，名加行究竟果作意。

这是第七科「加行究竟果作意」。「从此无间」，就从这个第六「加行究竟作意」不间断，继续努力地这样修止修观。「由是因缘」就「证入到根本初静虑定」；就是色界四禅都称之为「根本」，在佛法里边无量无边的三昧都是依此为根本的。你成就了色界四禅，在色界四禅里边修四念处可以得阿罗汉、可以得辟支佛道、可以得无上菩提，无量无边的神通、无量无边宏扬佛法度化众生的事情，都是从禅里边现出来的，所以称之为「根本」。现在这位修行人他证入了色界初禅了，这是第七「加行究竟果作意」。

「即此根本初静虑定俱行作意」，和定同时的作意，名字叫做「加行究竟果作意」。这样看出来，前六个作意：了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意，都是未到地定；到了第七作意才是色界初禅，是这样子。这时候这个修行人由未到地定修七种作意成功了，进步到色界初禅，不是欲界的人了；但是这个人是欲界的果报，但内心里成就了色界初禅的功德了。

午二、总配属（分三科） 未一、辨喜乐（分三科） 申一、微薄位

又于远离摄乐作意现在转时，能适悦身离生喜乐，于时时间微薄现前。

这是第二科「总配属」。前边是第一科「别辨相」就是别辨七种作意的相貌，一个作意、一个作意的相貌说完了。现在第二科是「总配属」分三科，第一科是「辨喜乐」分三科，第一科是「微薄位」。

「又于远离摄乐作意现在转时」，在七种作意里边，这位修行人在他学习到远离作意的时候，又进一步到摄乐作意的时候，这二种作意现前的时候，「能适悦身离生喜乐」，这个「离生喜乐」能适悦你的身体，令你身体有喜悦。你成就欲界定的时候，得到了第九心住「等持」，前面：寂静、最寂静、专住一趣、到「等持」虽然心里面也很寂静但是没有轻安乐，没有喜悦这件事，没有。得到未到地定以后，到了未到地定也有轻安乐，但是那还不是色界初禅的喜乐。现在说是初禅，就是说你成就了远离作意、成就了摄乐作意的时候；这个「现在转」，这个「转」就是现起、出现的时候，相续现起叫做「转」。「能适悦身」，能够喜悦你的身体；谁喜乐你的身体呢？就是「离生的喜乐」，这下面有解释。「于时时间微薄现前」，就是在你静坐的时候，时时的就小小的现出来，有一种喜乐现出来在你的身体里边。这是「微薄位」，就是小小的。

申二、增广位

加行究竟作意转时，即彼喜乐转复增广，于时时间深重现前。

这是第二科「增广位」。到了「加行究竟作意」现前的时候。「即彼喜乐」，「即彼」前面的微薄的喜乐「转复增广」，就展转的增长广大了、这个喜乐。「于时

时间深重现前」，你时时的入定，时时的修不净观、修奢摩他、修毘钵舍那的时候，这个喜乐很深重的出现了，就不同了，和以前不一样了。

申三、遍满位（分二科）　酉一、配作意

加行究竟果作意转时，离生喜乐遍诸身分、无不充满无有间隙。

这是第三科「遍满位」，这个喜乐「遍满位」分二科，第一科是「配作意」。

「加行究竟果作意转」的时候呢，「离生喜乐遍诸身分」，这样的喜乐普遍到你全身，「无有间隙」，没有一个空隙的地方是没有喜乐的，这个喜乐普遍到你身的一切处，乃至汗毛孔都有喜乐。

酉二、证离欲

彼于尔时远离诸欲，远离一切恶不善法，有寻有伺，离生喜乐。

这第二科「证离欲」，前面第一科是「配作意」，现在是「证离欲」。

「彼于尔时」，就是那个禅师到这个时候，这第七个作意的时候。「远离」欲界的一切的欲烦恼了，「远离一切恶不善法」，「有寻有伺离生喜乐」成就了，达到了这个程度了。

《披寻记》一〇七一页：

远离诸欲等者：《显扬论》说：离欲者，谓或缘离欲界欲增上教法，或缘彼教授为境界已，断欲界烦恼杂染。离恶不善法者，谓断欲界业杂染法，能堕恶趣故名为恶。能障于善故名不善。寻者，谓能对治二种杂染、出离寻无恚寻无害寻。伺者，谓能对治二种杂染、出离伺无恚伺无害伺。离者，谓由修习对治断所治障所得转依。生者，谓从此所生。喜者，谓已转依者依于转识，心悦心勇心适心调安适受受所摄。乐者，谓已转依者依阿赖耶识，能摄所依，令身怡悦安适受受所摄。初者，谓次第定中此数最先故。静虑者，谓已断欲界离染之法，寻伺喜乐所依，依于转依心住一境性。具足者，谓修习。圆满住者，谓于入住出随意自在。（《显扬论》二卷五页）又于下文一一自释，皆应了知。言于初静虑圆满五支者，如前〈三摩呬多地〉说：于初静虑具足五支：一、寻，二、伺，三、喜，四、乐，五、心一境性。（陵本十一卷八页）

「远离诸欲等者：《显扬论》说」，《显扬圣教论》上解释说：「离欲者，谓或缘离欲界欲增上教法」，怎么叫做「离欲」呢？「谓或缘」就是这位佛教徒或者是「缘离欲界欲」的「增上教法」；这个离欲界欲是增上教法的作用，你想要「离欲界欲」你要学习这个「增上教法」，就是佛陀说的教法，这个经、修多罗的法，这个教法有增上的作用，能令你离欲界欲。现在是「缘」就是学习，学习这个增上教法可以离欲界欲，是这个意思。「或缘彼教授为境界已」，或者不是我自己阅读佛陀说的教法，不是；我是随顺一个善知识跟他学习，他开示我：你这样子修不净观、怎么叫做不净？怎么修不净观？怎么修止？怎么修观？这些事情他开示我；这是约人说的。有的人是要亲近一个人、一个善知识学习佛法；有的人不是，他不须要亲近人，自己去阅读，这有这样的情形。「断欲界烦恼杂染」，他从这二条道路都可以，你从这里去学习最后结果「断欲界的烦恼杂染」，把欲界污染的欲烦恼消灭了，那么这就叫做「离欲」；这个「离欲」怎么讲？就是这样意思。

「离恶不善法者」，这「离恶不善法」这句话怎么讲呢？「彼于尔时远离诸

欲」、「远离诸欲」这句话解释完了；下面「远离一切恶不善法」怎么讲呢？「谓断欲界业杂染法」，这句话是说你用功修不净观达到了这个程度，能够消灭欲界的「业杂染法」，欲界有三杂染：一个烦恼杂染、一个是业杂染、还一个是生杂染；现在说这个业杂染。这个「业杂染」就是十不善道，就是杀盗淫妄这些事情。「能堕恶趣故名为恶」，「恶不善法」这个「恶」字什么意思呢？就是你若去做杀盗淫妄、贪瞋痴、说谎话这些事情，就能使令你堕落到三恶道去，「故名为恶」，这个「恶」是这个意思。「能障于善故名不善」，你做恶法的时候就能障碍你做善法，善法就不欢喜做了。「能障于善故名不善」，这「不善」这么解释。这是把「远离一切恶不善法」解释完了。

「寻者、谓能对治二种杂染，出离寻、无恚寻、无害寻」，下面这「有寻有伺」这个「寻」字怎么讲呢？「谓能对治二种杂染」，就是这位修行人他心里面，他的身口意里面有「出离寻」、有「无恚寻」、有「无害寻」的修行就「能对治二种杂染」，能消灭这个烦恼杂染和业杂染。这个烦恼杂染和业杂染怎么会消灭呢？就是因为你学习了，你修行这个出离寻、你修行这无恚寻、无害寻的关系。这「出离寻」是什么？就是不净观啊！你修学不净观，就从种种欲里面出来了，不会沈溺在欲里边不能出来、困在里边，不会。从欲里边解脱出来了，所以叫做「出离寻」；「无恚寻、无害寻」就是修慈悲观。这是从这些染污的寻里边解脱出来；现在说这个「寻」是指出离寻、无恚寻、无害寻说的。为什么修行人要学习这三种寻呢？因为他能对治二种杂染；这烦恼杂染、业杂染会自动的息灭吗？自然会没有了？不是啊！你要修不净观、修出离寻、修无恚寻、修无害寻才可以的啊！

「伺者」，「有寻有伺」这个「寻」解释完了；这个「伺」是什么呢？「谓能对治二种杂染，出离伺、无恚伺、无害伺」，还是这个，但是这个就是比前面微细了，他的作用也是对治前面的烦恼杂染和业杂染的。

「离者」；这个「有寻有伺」解释完了，下面「离生喜乐」这个「离」字怎么讲呢？「谓由修习对治断所治障所得转依」，「谓由修习」出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺的关系，你就「对治」就是消灭了这二种杂染。「断所治障」就是所治的欲寻伺、恚寻伺、害寻伺是障碍你的出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺的；现在你这样修行就把这些障碍断掉了，断掉了以后「所得转依」，你成就的那个色受想行识，色受想行识是「依」。你做恶事也靠你的色受想行识；你做善事也靠你的色受想行识；你修学圣道也要靠这个色受想行识，就所有的做为完全要靠你的色受想行识的，所以他是个「依」。但是以前你那个「依」里边有很多的欲烦恼、有恶不善法，现在灭掉了这二种杂染，就是清净的色受想行识，就是「所得转依」，这个清净的色受想行识就叫做「离」，这个「离」字是这么的意思。「离者，谓由修习对治断所治障所得转依」，就指你的色受想行识说的。

「生者」，「离生喜乐」这个「生」什么意思呢？「谓从此所生」，就从你这个色受想行识里边生出来，叫做「生」。

「喜者，谓已转依者依于转识，心悦心勇心适心调安适受受所摄」，现在解释这个「喜」字。这个「喜」明白一点说；譬如说是我想要得初禅，但是我还没得啊！我就是夜间也修行、白天也修行、又减少吃饭、又减少睡眠，很辛苦啊！一直的没有成功心里面都不快乐，忽然间这一天成功了心里欢喜，就是这么意思，这叫作「喜」。这个「喜者，谓已转依者」，「谓」这个禅师修这个对治法，已经把色受想行识里面欲的污染、恶不善业的污染、业杂染、烦恼杂染已经消灭了，所以「已转依者」。

「依于转识」，这个时候你的色受想行识里边这个识是转识，就是前六识叫做转识。前六识是转识这话是这样说：如果你没得初禅当然通于前五识，你静坐的时候有什么声音你还能够听得见的；现在得到初禅的时候前五识不动了，那个「转识」就指第六识了。

「依于转识，心悦心勇」，就是你那第六识心里面喜悦、心里面欢喜。「心勇」，那个喜悦里面有个勇猛的力量，因为你有了定的时候，定里面有勇猛的力量的。「心适」，心里面很适和、很和平的。「心调」，「调」者顺也，就是没有冲突；你心里面有欲、有业杂染的时候很多的冲突矛盾，现在没有这样；心里面和、心里面调，「调」者顺也。「安适」，心里这个时候因为有悦、有勇、有适、有调的关系，你这个时候的身口意也就是你这个第六识很安乐、很平安、很和平的。「受」、这样的感觉，就是这个喜的感觉。「受所摄」，这个喜的感觉不是孤独的，不是就它一个，不是；它还有其他和它在一起的，还有其他的心心所法在一起，当然这里面也有定心所，都在里面的，所以「受所摄」的其他心心所法。这是把这个「喜」讲完了。

什么叫作「乐」呢？「乐者，谓已转依者依阿赖耶识」，就是这位修行人已经得转依了。这个时候是「依阿赖耶识」的，不是转识了，这是根本识。「能摄所依」，它这个阿赖耶识在你不知不觉之中，它来统治你的这个色受想行识，你的色受想行识是受它的控制的，叫「能摄所依」。「令身怡悦」，那个阿赖耶识因为这时候有了定的关系，它令你那个身体，你的眼耳鼻舌身这个四大、这个生理的组织「怡悦」，「怡」也就是「悦」，有喜悦有快乐。「安适、受、受所摄」，也还是这样，但是这个是属于「乐」。这个「乐」是无分别的境界，因为这是阿赖耶识的境界；前面那个「喜」是第六识，是分别。他「分别」就是刚才说的：「我没有白辛苦啊！我现在成就初禅了啊！」心里面生欢喜心。

「初者，谓次第定中此数最先故」，这上面这个论文上没有这个「初」字，这是《显扬圣教论》上的文有这个「初」字。那个「初」字是什么意思呢？是「次第定中」，这九次第定，按照次第这前后次第来说，「此数最先故」，这个「初禅」在数目上来数这个数目的时候，它最先它是第一，「最先故」所以叫作「初」。

「静虑者」，这「静虑者」怎么讲呢？「谓已断欲界杂染之法」，「谓」这个修行人这位禅师，已经断灭了欲界的烦恼杂染、欲界的业杂染；生杂染还不能断的。「寻伺喜乐所依」，这个时候你的色受想行识里面也有寻、也有伺、也有喜、也有乐。「所依」，还就是依止你的色受想行识。「依于转依心住一境性」，这个时候你这个寻伺喜乐以什么为依止呢？就是「依于转依」的色受想行识，而那个「心住一境性」，那叫作「静虑」。这个同时，心里面还是寂静住的；虽然说是有喜、有乐、有寻、有伺，但是心里还是寂静住。

就是这个地方有点事情；譬如我们现在静坐的时候，没有成就心一境性，我们随时可以眼睛睁开能看见东西，耳能听见声音，也能感觉到冷，也感觉热…这所有事情，就是我们没有得定；但是现在若得了初禅、可不是；他心里面有喜乐寻伺，但是心里还是有定，和定相应的。这是什么呢？和我们没得定的人的分别就是：我们内心里也可以有时候有欢喜、有种种分别，但是前五识随时和外面境界接触心里面会乱；但是现在得了初禅的人他前五识不动，和外面的境界隔绝了，只是内心里面这样境界，所以还是定，还是在定里面他不乱。

不过在《成实论》上说是有前后的次第，譬如说「寻伺」：「寻」是粗、是粗略的观察；这个「伺」是微细的观察，它们不同时的，有前后的分别。喜、乐也有前后，也可能同时、也可以前后的。不管是前后、是同时，都是与心一性境相应的，是这样的意思。这个「寻、伺」是得初禅的因，「喜、乐」是你得到初禅的利益功德，这个「心一境性」是依止；你这些因、这些功德以心一境性为依止处的，这样意思。这个「心一境性」就叫作「静虑」，这样意思。

「具足者」，在那个《显扬圣教论》上还有「具足」这个词的，什么意思呢？「谓修习圆满住者」，这「具足」这二个字是表示修习初禅功德圆满的人说的。这个

「住」就是定，这个定圆满了。「谓于入住出随意自在」，「谓」这个修行人他修成的初禅，他入初禅、他住在初禅里面、或者是从初禅里面出来，他都是随意自在的，那就叫作「具足」。这可见有的人得初禅的时候不自在；你想入，有的时候还不能入，还不是那么容易的，它就是不顺；有的时候要住不能住、一定要出；有时候想出还不能出，就是不自在；那就表示你初禅的功德没有具足。现在这里面是说入住出都是自在的，我愿意入就入、愿意住就住、愿意出就出，这就表示你初禅的功德都具足了，所以这个「具足」是这样的意思。

这以上这些文是（《显扬论》二卷五页）。「又于下文一一自释」，下面文也通通有解释，「皆应了知」。

「言于初静虑圆满五支者」，「如前〈三摩呬多地〉说」，这是本论《瑜伽师地论》前面〈三摩呬多地〉上有说这件事。「于初静虑具足五支」，五个部分：一个是「寻」，第二是「伺」，第三是「喜」，第四是「乐」，第五是「心一境性」在（十一卷八页）。这都要记住！你要记住初禅具足五支；五支是什么？你要记住这件事。

于初静虑圆满五支具足安住，名住欲界对治修果，名随证得离欲界欲。

这是连续前面的文。说「初静虑圆满」了五支都具足了，「安住」在心一境性里。「名住欲界对治修果」，这个人他是欲界的人、他不是色界天上的人；他在欲界里，可能是在人间、也可能是欲界天。「对治修果」，修这个不净观、修这个七种作意成就了，最后加行究竟果作意。「名随证得离欲界欲」，这就是随顺他努力的修行，现在成功了。这是「证离欲」这一段解释完了。

未二、辨彼业（分七科）　申一、了相作意摄

又了相作意，于所应断能正了知，于所应得能正了知；为断应断，为得应得，心生希愿。

前面这一大段是「辨喜乐」，你成就了初禅你所得的喜乐，是有分三个次第的，这一段讲完了。现在是第二段「辨彼业」分七科，第一科是「了相作意摄」，属于「了相作意」的业。

「又了相作意，于所应断能正了知」，这七种作意，每一种作意的功能作用是不一样的。这「了相作意」有什么业用呢？「业」者、用也。「于所应断能正了知」，对于自己所应该断的欲界粗鄙的苦恼你应该知道，你要「能正了知」；如果你没有读不净观的文还不知道这个欲的苦恼，这粗鄙的这种境界还不认识；你要读这个文，佛菩萨这样开示了才会知道的。「于所应得能正了知」，对于所应得的初禅那个微妙的境界你应该知道，当然这还是要靠佛菩萨的开示。

「为断应断，为得应得，心生希愿」，这位禅师得了未到地定以后想要得初禅，你对于这件事：「为断应断」的欲界的欲，「为得应得」的色界初禅，「心生希愿」，你的心里面建立了一个愿望，要有这个愿；我要断欲界的欲，我要得色界初禅，你要有这个愿。这个愿从那里来的呢？从「了相作意」来的。

我们中国佛教很多的大德就是弘扬净土法门，当然就是讲信、愿、行。其实信、愿、行是普遍一切法门都要有信、愿、行。说我出家，你为什么要出家？你也是有个愿的，怎样能满足你的愿？就是行；信、愿、行一定都是这样子。如果是出了家的时候，出家是出家，心里没什么愿：我希望有什么成就；没有。反正一天就这样生活就算了，那就是你没有这个愿的关系。

现在这《瑜伽师地论》上处处标明这件事，前面〈修所成地〉：「以涅盘为上首」。我为什么要出家？我为什么要学习佛法？我想要得涅盘啊！我有这个愿。譬如说我现在要吃饭，那么我要去做饭；天天不忘这件事所以天天要做饭。现在你也是，你修禅定原来你就是要有这个愿，愿要建立起来才可以啊！没有这个愿的时候没有什么事情作嘛！说：我从佛学院毕业了就失业了；这可见得在佛学院这个读书、佛法的学习，不知道学什么呀！怎能说是离开了佛学院就失业了呢？怎么能说这种话呢？我们若是学习《瑜伽师地论》能知道很多事，知道这阿罗汉他心里面是怎么回事情。我们学这个〈声闻地〉、〈修所成地〉才知道，阿罗汉的表面上，用肉眼看他也是眼耳鼻舌身意、也穿衣服、也吃饭、也走路，这有什么特别？但是你若学了〈修所成地〉、〈声闻地〉喔！阿罗汉内里面他心里有什么什么功德啊！才知道凡夫有什么什么罪过啊！你不学习你知道这事情啊？

现在这里「了相作意」它里面的内涵、它里面的作用就是这样；你要知道你所应断，知道应得，你要有这样的愿望，你要把这个愿望建立起来才可以的。

申二、胜解作意摄

胜解作意，为断为得，正发加行。

现在第二科「胜解作意摄」。他有什么业用呢？「为断为得，正发加行」，为了断、为了得，就是正式的开始行动了，就是这个意思；这个胜解作意是这个意思。前面是「愿」，而胜解作意就是「行」；「愿、行」是这样意思。

申三、远离作意摄

远离作意，能舍所有上品烦恼。

这是第三科「远离作意摄」。「远离作意，能舍所有上品烦恼」，就是能够；你修胜解作意达到这个程度的时候，能弃舍了欲烦恼里面的上品烦恼，把那个上品烦恼弃舍了；那么就是刚才说那一品的欲烦恼能使令你受二翻生死，应该这个就是上品了。

申四、摄乐作意摄

摄乐作意，能舍所有中品烦恼。

这第四科。「摄乐作意，能舍所有中品烦恼」，那么就是「初品润二生，二、三、四各一」；这「二、三、四各一」那么就是中品烦恼了。这是「摄乐作意，能舍所有的中品的烦恼」，这是它的业用。

申五、观察作意摄

观察作意，能于所得离增上慢，安住其心。

这「观察作意」它有什么用意呢？「能于所得」，这个修行人能对于自己天天用功修止观的成就，认识它是在那一个阶段、那一个位次上面；不会有「增上慢」这件事，不会说：我得阿罗汉了；不会有这事情。就知道自己怎么回事情，「离增上慢」。「安住其心」，他这个心不发狂；我现在已经成就的；有没成就的，我是在这个程度里面「安住其心」。

申六、加行究竟作意摄

加行究竟作意，能舍所有下品烦恼。

这是第六科。「加行究竟作意」是什么？「能舍所有下品烦恼」，那就是「五、六共润六，第七断三品」，这样的欲烦恼就是下品的，就是微弱的欲烦恼，微细的欲烦恼。

申七、加行究竟果作意摄

加行究竟果作意，能正领受彼诸作意善修习果。

就是断了这么多的烦恼以后得到初禅了，这个果就叫作「加行究竟果作意」，这样意思。

未三、辨相摄（分二科）　申一、别配

又若了相作意、若胜解作意，总名随顺作意；厌坏对治俱行。若远离作意、若加行究竟作意，总名对治作意；断对治俱行。若摄乐作意、名对治作意及顺清净作意。若观察作意、名顺观察作意。

这以下是第三科「辨相摄」。第一科「辨喜乐」，第二科「辨彼业」，现在是「辨相摄」。分二科，第一科是「别配」，一样一样的来配属。

「又若了相作意、若胜解作意」，这两种作意「总名随顺作意」，总名字叫做「随顺作意」；是「厌坏对治俱行」，什么叫做「随顺作意」呢？就是「厌坏」；我们的色受想行识，修不净观就是色受想行识是不净的，这是一个败坏法，脓烂、青瘀、膨胀，这是个败坏法；生厌恶、生厌离心，厌恶这个身体。作如病、如瘫、如箭，这前面都讲过；你能这样去修不净观的时候，这就叫做「随顺作意」。这「随顺」什么意思呢？你能这样子修不净观的时候，就随顺于断烦恼，与断烦恼相随顺；如果你不修不净观，你修净观，那就是随顺烦恼，随顺烦恼的增长广大，而不能随顺断烦恼这件事了，所以这叫做「随顺作意」。这表示还没有断烦恼，但是它能随顺断烦恼，是这样意思。这样的作意与你的心同时的活动，所以叫「俱行」。就是「了相作意」和「胜解作意」是这么一个程度，是顺于断烦恼，还没有断烦恼但是随顺断烦恼的。

「若远离作意、若加行究竟作意」，这七种作意里边，这个远离作意和加行究竟作意，这两种作意「总名对治作意」，合起来是「对治作意」；它有能力能够断烦恼就是「对治作意」，能把烦恼消灭了，这两种。什么叫做「对治作意」呢？「断对治俱行」，就是断烦恼，把烦恼消灭了，这样的作意和你的心同时存在的，同时活动的。

「若摄乐作意，名对治作意及顺清净作意」，七种作意那个「摄乐作意」是什么意思呢？它也名为「对治作意」，因为也能断除中品烦恼，它有这种作用。「及顺清净作意」，这个「顺清净作意」就是修六种随念；修这个佛随念、法随念、僧随念、戒随念、舍随念、天随念；就是念佛、念法、念僧、念戒、念舍、念天，就这个六念。修这六念能顺于清净作意；说有的时候你修不净观，修的时候心里面也是厌烦了，那时候你可以转变一下修念佛、念法、念僧的时候，心里就生欢喜心了。这样子能随顺清净，也是能断烦恼；「随顺清净作意」。

「若观察作意，名顺观察作意」，这七种作意里面那个「观察作意」是「顺观察作意」，在四十种作意里面；前面这个随顺作意、对治作意、顺清净作意，这都是四十作意里面的一种。现在说是七种作意里面的「观察作意」呢，「名顺观察作意」，

是四十作意里面的「顺观察作意」。「顺观察作意」前边就是：我现在这个烦恼断没断啊？我现在遇见什么境界心里面都清净，我是断烦恼了吗？是还没断呢？自己这样观察自己，这叫作「顺观察作意」，所以和这个七种作意是相合的。

申二、结摄

如是其余四种作意，当知摄入六作意中。谓随顺作意、对治作意、顺清净作意、顺观察作意。

这是第二科「结摄」。「如是其余四种作意」，前面这一段说到这七种作意，和其余的「四种作意」，这「四种作意」是属于四十种作意里面的，不是七种作意的。所以是七种作意之余，也就是七种作意之外的这「四种作意」，「当知摄入六作意中」，你要知道，他可以把四十种作意里面的四种作意，可以把它摄入到七种作意里面的六作意里面。因为它们都是断烦恼的意思，随顺断烦恼这个意思，所以是相合的。这四种作意是什么呢？是「随顺作意、对治作意、顺清净作意、顺观察作意」这四种作意。

辰二、例上诸定离下地欲（分二科）　巳一、总例

如初静虑定有七种作意，如是第二、第三、第四静虑定、及空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处定，当知各有七种作意。

这是第二科「例上诸定离下地欲」。前面是第一科说到初静虑，修初静虑断除欲界欲，这一科说完了。现在是第二科「例上诸定」就是以初静虑为例，和上面的就是二、三、四乃至无色界的四空定，他们「离下地欲」；就是二禅就能远离初禅的欲，成就三禅的禅师能远离二禅的欲。你成就了某一种成就，你对它就有欲；我们欲界的人对欲有欲，色界天无色界天的那些人对于他们所成就的禅定他也有欲，他也是有欲。但是现在这说这「离欲」这件事，就是成就初禅的人他高过了欲界所以对欲界的欲不欢喜了，成就二禅的人高过了初禅那他对初禅也是没有欲了，乃至非非想定的人对于无所有处定也没有欲了，是这样意思。就是「例上诸定离下地欲」，分二科，第一科是「总例」。

「如初静虑定有七种作意」，就是如未到地定的人修初静虑定，有这七种作意的经过，经过七种作意才成就。这初静虑是这样子，「如是第二、第三、第四静虑定」也是这样子。这色界定这样子，「及空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处定」，无色界的四空定，「当知各有七种作意」，也都有七种作意的不同。这是「总例」是总合起来这么说。

巳二、别显（分二科）　午一、举第二静虑（分二科）　未一、辨初作意（分二科）　申一、总标

若于有寻有伺初静虑地觉了麤相，于无寻无伺第二静虑地觉了静相，为欲证入第二静虑。应知是名了相作意。

下边第二科「别显」就是一样一样的来显示这个七种作意。分二科，第一科「举第二静虑」；前面初静虑说过了，现在说第二静虑。分二科，第一科「辨初作意」；「辨分作意」是什么？就是「了相作意」。分二科，第一科「总标」。

「若于有寻有伺初静虑地觉了麤重，于无寻无伺第二静虑地觉了静相」这是「总标」；就是这位禅师成就了初禅，成就了初禅以后他还想要成就第二禅的时候，他那个时候他的内心怎么回事情呢？「若于有寻有伺初静虑地」，这位禅师他对于这个「有寻有伺」的初静虑地；初静虑里面有寻有伺。「觉了麤相」，他发觉初禅有令人

不满意的地方。「于无寻无伺第二静虑地觉了静相」，第二静虑有高过初禅、初静虑的功德，是更好的境界，是这样意思。「为欲证入第二静虑，应知是名了相作意」，他发觉初静虑的麤相，第二静虑的静相，那么他就想要证入第二静虑地，不欢喜初禅的麤相。「应知是名了相作意」，这是七种作意的第一个作意是「了相作意」，这是「总标」。

申二、别辨（分二科）　酉一、觉了麤相（分三科）　戌一、标

谓已证入初静虑定已，得初静虑者于诸寻伺观为麤性。

下面第二科「别辨」分二科，第一科「觉了麤相」分三科，第一科是「标」。

「谓已证入初静虑定已」，这是这位禅师他已经达到了初静虑定，已经到了这个程度了。「得初静虑者于诸寻伺观为麤性」，这个「得初静虑」得初禅的这个人他还是在初禅里面，他入定入在初禅里面，「于诸寻伺观为麤性」，观察初禅里面这个「寻伺」是令人不满意的。这初禅的人他心里面观察欲界是不净，观察这个「寻伺」；这个寻伺欲界是麤、寻伺初禅是静，这个「寻伺」本身就是一个「麤」，就是个不满意；令人心里面老是分别，这就不欢喜。

戌二、释（分六科）　亥一、义释（分二科）　天一、寻

能正了知，若在定地于缘最初率尔而起逡务行境麤意言性，是名为寻。

这是第二科。第一科是「标」，第二科是解释分六科，第一科是「义释」。「义释」里面分二科，第一科是「寻」。

「能正了知，若在定地」；这前面是「标」标出来寻伺是麤，怎么是麤呢？这下面才说出来。「能正了知」，他在初禅里面能够很深刻的认识到。「若在定地」，当然在初禅里面。「于缘最初率尔而起」，在初禅里面「于缘最初」，就是在所缘境上「最初率尔而起」，就是忽然间就生起来。「逡务行境麤意言性」就是观察欲界的不净，「率尔而起」就是忽然间就现起来，「逡务行相」这「逡务」就是忙、就是很忙的不是那么自然地、很忙地。「行境」这个心在境上活动，你内心在境上活动是一个匆务的行相，很忙的。「麤意言性」，在境界上活动不是慢慢的，而是很匆忙的这个叫做「麤意言性」。

这「意言」这句话怎么讲呢？这个「言」就是名字，一切的名句。我们要说话的时候一定要有名句，你没有名句就不能说话，所以用名句去诠显一切法；这是树、这是花、这是无常、这是无我，这都是名言；每一句名言，名言是能诠显的，里面有义是所诠的，这个「言」是这样意思。这个「意」是我们的心，我们的心也能分别一切法义；这个「言」能诠显一切法义，我们的心能分别一切法义；能分别一切法义和这个言能诠显一切法义是相似的，所以叫做「意言」，是这样意思。或者是这么讲：你用名言说话、说出来，用这种语言去诠显一切法义，而现在你内心里面在思惟一切法义，不是说话，不是说出来话，是内心里面思惟一切法义，所以叫做「意言」，它们是相似的。

而这个「意言性」是麤的，麤的就是那个「寻」；「寻」是「逡务行境」很急忙地。「是名为寻」这就叫做「寻」，「寻」是这样意思。这是说「寻」的麤相。

天二、伺

即于彼缘，随彼而起随彼而行徐历行境细意言性，是名为伺。

第二科解释这个「伺」的麤相。「即于彼缘」就是于彼「寻」的所缘境，「寻」的这个逡务行境的这个境就是缘，以那个境为所缘。「随彼而起」也是随那个缘，那个所缘缘而就生起了这个伺，这个伺就微细的行相了。「随彼而行」，也随顺在那个所缘境而这样行动。「徐历行境」，但是他在所缘境上活动的时候是慢慢的，缓慢的微细的去观察；你太快了就是大概的分别，匆忙的去观察只是有个概略的认识；这「徐历行境」就是慢慢地、深入地、细微地观察了。「细意言性」，这是微细的「意言性」，也和前面那个「麤意言性」的大意是相同的，「是名为伺」，这个「伺」是这样的意思。

所以这个名相你非要凭你的记忆力要记住；这个「寻」是什么意思？「伺」是什么意思？要记住。它的差别呢？就是「逡务行境麤意言性」；「徐历行境细意言性」，这叫作「寻」、「伺」。

《披寻记》一〇七三页：

能正了知若在定地至是名为伺者：此即寻思六事中寻思义摄。能正了知如是如是义、名寻伺故。

「能正了知若在定地至是名为伺」这一段文，「此即寻思六事中寻思义摄」，那六事：义、事、相、品、时、理，那一共有六种，现在寻思那个「义」；如是如是法、有如是如是义摄。「能正了知如是如是义，名寻伺故」，就是这样意思。

亥二、事摄（分二科）　天一、唯内

又正了知如是寻伺是心法性，心生时生，共有、相应、同一缘转。

这是第二科是「事摄」。这六事，第一是「义」，第二就是「事」。分二科，第一科「唯内」。

「又正了知」，又这位得初到禅的人，他在初禅里边这样观察；什么呢？「如是寻伺」，知道初禅这个寻伺「是心法性」，他不是色法性；这个寻伺是心所法，他有了知，不是那个地水火风是没有了知的，所以他不是色法，他是属于心法的。「心生时生」，这个心，你这个眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识若一现起的时候，这个寻伺才现起的；因为心是王、寻伺是心所，若王现起了这个心所法也就现起了。

「共有」，它和心是同时并存的，共同存在的，就是同时存在的；这个「有」是存在的意思、「共」就是同，同时存在的。「相应」就是「和」的意思，这个心王和寻伺的心所他们俩个和而不冲突，和合在一起工作的，在一起做事情。「同一缘转」，同一个所缘境，在一个所缘境上活动；心王在这个所缘境上活动，寻伺也在这个所缘境上活动；寻在这个所缘境上活动，伺也在同一个所缘境上活动，这叫「同一缘转」。那么这是「唯内」，下面第二科是「内外」。

天二、内外

又正了知如是寻伺，依内而生，外处所摄。

「又正了知如是寻伺，依内而生」，他在初禅里面他还做如是观，就知这个寻伺，「依内而生」，依内里边的根而生起的；就是意识由意根而生，这个寻伺也是因意根而生。「外处所摄」，它是法尘；眼耳鼻舌身意是内处，色声香味触法是「外处」，那么它就是法处所摄。这地方说得很明白，这个寻伺的心所法是在法尘，法处所摄的。

《披寻记》一〇七三页：

又正了知至外处所摄者：此即寻思事摄。能正了知寻伺体性，或名为内、或名内外故。

这个正是那个「事」；前面第一是「义」，第二是「事」，「事」分内外。

亥三、时摄

又正了知如是一切过去未来现在所摄。

第三科是「时」。「又正了知」这个寻伺这件事，「一切」的寻伺：有过去的寻伺、有未来的、有现在的「所摄」，有时间上的不同。这是「时」。

亥四、相摄

从因而生，从缘而生，或增或减，不久安住，暂时而有，率尔现前，令心躁扰，令心散动，不静行转。

这是第四科是「相」，六事里边的第四个是「相」。「从因而生」，当然这个因，就是每一个法都有自己的种子，是「从因而生」。「从缘而生」，就是有增上缘、有所缘缘、还有等无间缘，心法有这四缘生。「或增或减」，有的时候这个寻伺的范围很大，有的时候很少、境界不多。「不久安住」，它不是永久的在那里活动的，是「暂时而有」，暂时的有寻有伺。「率尔现前」，就是忽然间这个寻伺就来了。「令心躁扰」，使令心在种种的分别、活动，就是躁动扰乱你的心。「令心散动，不静行转」，不寂静，心里面不寂静；「行」是属于心和心所法在所缘境上活动叫作「行」，像人在路上走叫「行」，这心、心所法在所缘境上活动也叫做「行」，是这样意思；这个「转」就是相续的活动叫「转」。

《披寻记》一〇七三页：

从因而生至不静行转者：此即寻思相摄。能正了知寻伺行相，令心躁扰令心散动不寂静故。

「从因而生至不静行转者：此即寻思相摄」，寻思「相」所摄。「能正了知寻伺的行相，令心躁扰令心散动不寂静故」，这就是寻伺的行相；这就是这个得初禅的人在禅定里面来呵斥寻思的过失，对它不满意的地方，就是这个意思。

亥五、品摄

求上地时，苦住随逐，是故皆是黑品所摄。随逐诸欲、离生喜乐，少分胜利。

这是第五科「品摄」，有黑品、有白品，那么寻伺是属于那一品呢？这样说。

「求上地时」，原来这个人是在欲界想要得初禅，所以就要用寻伺的方法，用寻伺的方法修止观就得初禅，这个时候用这个寻伺，「苦住随逐」，心情都是不快乐的；努力的修行，这修行人在没有成就的时候心里面是苦住所摄，不是快乐的啊！所以我们应该有个感觉：「苦住随逐」的啊！「是故皆是黑品所摄」，所以这个「寻伺」不是个理想的事情，但是你没它还不行的；苦住所摄。

「随逐诸欲离生喜乐，少分胜利」，「随逐诸欲」，没有成功的时候我想要成

功，想要弃舍欲界的苦恼得色界初禅的乐，这就是欲，这也是欲。成就了初禅以后，在禅定里面这些喜乐的境界也有寻伺，「随逐诸欲、离生喜乐」，成就了初禅的时候有「喜乐」这里边也有寻伺，「少分胜利」，这一部份是白品，他也有功劳，就是这个意思。

《披寻记》一〇七三页：

求上地时至少分胜利者：此即寻思品摄。能正了知寻伺二法随逐诸欲，离生喜乐虽有少分胜利，然求上地时苦住随逐，是故皆是黑品所摄。

说这个寻伺的过失了。

亥六、理摄

随所在地，自性能令有如是相。于常常时、于恒恒时，有寻有伺心行所缘，躁扰而转，不得寂静。

这是第六科是「理摄」。「随所在地」，随你这个修行人你所在的地方，你或者是在欲界，在欲界的时候你的寻伺是欲寻伺、恚寻伺、害寻伺，这是染污的寻伺。你现在想要到初禅去，那么你这时候有出离欲的寻伺、无恚寻伺、无害寻伺还是寻伺，但比较清净一点。不管你是什么？不管你是欲界的寻伺，你是到初禅的这个寻伺，「自性能令有如是相」，这个寻思的自性能叫你有这样的相貌。什么的相貌呢？「于常常时，于恒恒时，有寻有伺心行所缘，躁扰而转」，就是他一动起来令你就心情不寂静，「不得寂静」，就是他有这样的现象。这个「恒恒时、常常时」我们前面讲过了。

《披寻记》一〇七四页：

随所在地至不得寂静者：此即寻思理摄。能正了知寻伺法性躁扰而转为其相故。

「随所在地至不得寂静者：此即寻思理摄」，它就是有如是「理」：观待道理、作用道理…这些事情。「能正了知寻思法性躁扰而转为其相故」，为这个寻思的相貌。

戊三、结

以如是等种种行相，于诸寻伺觉了麤相。

前面一共分六科；说这个得初禅的人想得二禅，他在初禅里边由奢摩他而毘钵舍那，就是由六种行相观察这个寻伺的过失，觉了这个寻伺的麤敝的行相，就是厌离弃舍初禅而想要得二禅。

酉二、觉了静相

又正了知第二静虑无寻无伺，如是一切所说麤相皆无所有。是故宣说第二静虑，有其静相；彼诸麤相皆远离故。

这是第二科「觉了静相」，前面是「觉了麤相」，觉了初禅的麤相。现在觉了二禅的静相。

「又正了知」，这位修行人他在初禅里边，还要观察了知第二静虑没有寻、也没

有伺。「如是一切所说的寻伺的麤相、皆无所有」，他们不需要修这不净观了，所以不须要有那个出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，不需要有这些事情。这个初禅的人，成就初禅的人没有欲界的欲寻伺、恚寻伺、害寻伺；但是他有出离寻伺，就是不净观的寻伺、无恚寻伺、无害寻伺。常常这样的寻伺他就厌烦了，所以二禅没有这件事。「如是一切所说麤相皆无所有，是故宣说第二静虑，有其静相」，它是有静妙、寂静安乐的行相。「彼诸麤相皆远离故」，彼初禅的寻伺的麤相，他完全都弃舍了，所以二禅是最微妙的，所以欢喜得二禅。

这是第一科。现在是第二科「例余作意」，前面这个了相作意说完了。

未二、例余作意

为欲证入第二静虑，随其所应其余作意，如前应知。

这位禅师想要证入第二静虑，「随其所应」其余的作意，「其余的作意」就是胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意。「如前应知」，像前面说的就应该明白了。下边第二科「例上诸定」。

午二、例上诸定

如是乃至为欲证入非想非非想处定，于地地中随其所应，当知皆有七种作意。

就像初禅、二禅有七种作意，三禅、四禅、乃至非非想定也都有七种作意。

佛在世的时候这外道里面，有些是修苦行的外道，但是也有修四禅八定的外道。佛临灭度的时候，有个须拔陀外道他得了非非想定，就是色界四禅、无色界四空定他都得到了。但是他在深山里面静坐，就知道这个世界上有大的变动，是什么事情呢？他一观，哦！知道这个瞿昙要入涅盘了啊！他得了非非想定，这是最高的禅定了，但是心里还有些疑惑；所以，他要走了我要赶快去请问他。他已经一百二十岁了啊！这时候到佛陀这里来，佛这时候在沙罗双树下卧在那里。他想要来见佛闻法，先向阿难尊者请问，阿难尊者说：现在佛都要入涅盘了，不能来接见你。须拔陀说：请你慈悲，和佛说一说，我最后来看看佛，来见佛。说：不行，不行...。这佛陀已经天耳遥闻，就对阿难尊者说：让他来！让他来！他是我最后的一个弟子。那么他来到佛陀这里来，佛就为他说八正道，他立刻得阿罗汉道。

他为什么这么快得阿罗汉道？就是他成就了四禅八定了，他在那四禅八定的定里面思惟这个八正道，一下子就把我见就断了。他因为没有欲界的烦恼，他本来没有了嘛！所以他再修无我观；他不须要修不净观了，他就是一下子修无我观、他就得阿罗汉道。得了阿罗汉道以后，他不忍得再看佛入涅盘，他先入涅盘，现这种种神通，由三昧火把自己的身体火化了。

我们从《阿含经》上看，从这《瑜伽师地论》上看，我们应该知道这个禅定的重要；不可以依赖这个散乱心而得圣道的，不可以；一定心要有定。在《瑜伽师地论》的观点，一定是要未到地定，但前面的文似乎也有一点承认在欲界定里也可以，也是可以得圣道的，就是一定心里要定，才可以得圣道。就看出这件事。

卯二、依二相辨（分二科） 辰一、二麤相（分三科） 巳一、明边际

又彼麤相遍在一切下地皆有，下从欲界展转上至无所有处。

这是第二科「依二相辨」。前面第一科是「依六事辨」，这六事就是那个义、事、相、品、时、理，依这六事辨，辨那个四禅八定。现在这以下「依二相」，二个相貌来说明，也还是四禅八定。分二科，第一科是「二麤相」分三科，第一科是「明边际」。

「又彼麤相」，「又彼」四禅八定里面，由欲界对初禅，有粗相、有静相；乃至非非想定对无所有处定，也有粗、也有静。这样说呢？彼那个粗相「遍在一切下地皆有」，普遍在一切下地都是有的。欲界五趣杂居地是初静虑地的下地，乃至到无所有处地是非非想地的下地；那么上地就是静，下地就是粗。这样说「彼粗相遍在一切下地皆有」。「下从欲界」，这个「下地」指谁说的呢？就指欲界说，欲界有粗相。
「展转上至无所有处」，由初禅、二禅、三禅、四禅、到这个空无边处地、识无边处地、无所有处地，都是有粗相的。这是明这个粗相的「边际」。

巳二、出种类

当知麤相略有二种。谓诸下地苦住增上，望上所住不寂静故；及诸寿量时分短促，望上寿量转减少故。

这第二科「出种类」。「当知麤相略有二种」，应该知道这个粗相也是很多的差别的，简略的说有二种。「谓诸下地苦住增上」，只要它是下地，它有一个特征，就是有苦恼的境界，他那个众生就是住在苦里面，这苦是很强大的，他不能出离这个苦。「望上所住不寂静故」，为什么说下地有苦呢？因为「望上所住」，对望上面的那一个地方，譬如说欲界对色界初禅来说，欲界是「不寂静故」，欲界很多的苦恼给你受；你受苦的时候心里面动乱，不寂静。那么初禅对二禅来说，初禅也有苦。二禅对三禅、三禅对四禅、乃至无所有处对非非想地，也是有苦，都是令他心里面不寂静，这就是「苦住增上」。这是一个粗的一个相貌。

「及诸寿量时分短促」，这是第二个相貌。就是在下地的人，他的寿量就不如上地那么长，他的寿量的「时分短促」。欲界的人，由我们地面上的人乃至到欲界顶天。欲界顶天他的寿命最高就是一万六千岁，人间一千六百年他是一昼夜，那么三十天一个月，十二个月为一年，这样子嘛一万六千岁；但是你不可以和初禅相比，初禅也不可以和二禅相比，乃至到非非想天八万大劫，他的寿命长。所以「望上寿量转减少故」，对望上面的境界就是减少。无所有处定对识无边处定说，识无边处定寿命还不如无所有处定。空无边处定又不如识无边处定。色界的第四禅还不如空无边处定，这个寿命展转的减少。若到人间，那么现在也顶多活一百岁，七、八十岁，或者四、五十岁就死掉了。那么这是第二相。就是这个粗相有这二类的相貌，就是一个「苦住增上」，一个「寿命短促」。

巳三、例寻思

此二麤相，由前六事，如其所应当正寻思。

这是第三科。第一科是「明边际」，第二科「出种类」，第三科「例寻思」。这二种粗劣的相貌，由前面的六种事，「如其所应当正寻思」，你去想一想。就是那六

个事就表示这个「苦住增上」，表示「寿命短促」；用那六个种类去形容这二个相貌的差别，这样解释就好了。

辰二、二静相

随彼彼地乐离欲时，如其所应于次上地寻思静相，渐次乃至证得加行究竟果作意。

这是第二科明「二静相」。第一科是「二粗相」，现在说「二静相」。

「随彼彼地」，色界四禅是四地，无色界的四空定也是四地，加起来就是八地，若加上欲界五趣杂居地就是九地。「随彼彼地」随你在那一个地的时候，「乐离欲时」，你这个时候你的智能增长了，欢喜离开这个地的欲。都是因为有欲才在这个地方住的；你来人间也是有欲，你到天上去也是有欲，你到这色界天上去也是因为你喜欢才去的，你不喜欢是不能去的，所以那一个地都是有欲；但是你这个智慧增长了你的观点就不同了，以前认为好现在认为不好，所以「乐离欲时」，你喜欢离开这个欲；我不欢喜初禅；我不欢喜二禅；我不欢喜三禅。

「如其所应于次上地寻思静相」，随你在那一个地，随其所应，「于次上地」，就和你相连的那一个地；那么二禅于初禅是「次上地」，三禅于二禅是「次上地」，乃至非非想地是无所有处的「次上地」。那么对于自己现在居住的这个地区是粗，临次的「上地」是静、是微妙的、是最好的。

「渐次乃至证得加行究竟果作意」，先思惟粗相、静相，这是了相作意；然后胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意、加行究竟果作意，所以每一地向上进步的时候，都有这七种作意。

这是「依二相辨」。

寅二、广辨离欲及诸等至（分二科） 卯一、释经说（分二科） 辰一、四静虑（分四科） 巳一、初静虑（分五科） 午一、释离欲

复次此中离欲者；欲有二种：一者烦恼欲，二者事欲。离有二种：一者相应离，二者境界离。

这是第二科「广辨离欲及诸等至」。第一科是「七种作意」解释七种作意。这七种作意分二科；第一科「依六事辨」、第二科「依二相辨」这解释完了。现在第二科「广辨离欲及诸等至」就是又详细的解释这件事，也还是这个四禅八定。分二科，第一科「释经说」这是解释经上所说的。分二科，第一科「四静虑」又分四科，第一科是「初静虑」分五科，第一科「释离欲」，解释这个离欲。

「复次此中离欲者」这里边说我们欲界的人对于欲是不容易离的，但是有善根的人他就把欲放弃了，但是这个欲究竟是怎么回事？「欲有二种」，现在佛告诉我们欲有二种不同。「一者烦恼欲，二者事欲」就是这两种欲。「烦恼欲」是我们心里面的欲，心里面有爱、有贪是烦恼欲。「事欲」就是色声香味触，这个烦恼欲活动出来有色声香味触可欲。若只限于内心叫做「烦恼欲」，如果有了行动就叫做「事欲」。事欲当然就是有了色声香味触了，这种境界。

「离有二种」，说我现在放弃这个欲，放弃这个欲那么也是有二种。一者「相应离」，「相应离」就是你的烦恼欲。因为你的心是洁白的，这个心也不是善也不是恶，是无记性的；但是你贪心出来了，你这个无记性的心和贪在一起合作，叫作「相应」。现在与你心相应的这个烦恼你若弃舍了，叫「相应离」；这是从心里面离欲。

「二者境界离」，第二个离欲，没有色声香味触这件事，就是没有欲的行动。那么这样子我们来看自己，我们这个离欲是那个离欲呢？当然是境界离；我没有色声香味触可爱，这是境界离；但是心里面还有妄想，就是你只有境界离，你没有相应离。如果你修不净观的话、修四念处，心里面的烦恼也消灭了，那么叫做「相应离」。这是把「欲」和「离欲」说得非常清楚。

午二、释离恶不善法

离恶不善法者；烦恼欲因所生种种恶不善法，即身恶行、语恶行等、持杖持刀、斗讼诤竞、谄诳诈伪起妄语等。由所彼故，说名为离恶不善法。

前边说离欲，解释这个离欲；这下面解释这个「离恶不善法」。

「离恶不善法」是什么意思呢？「烦恼欲因所生种种恶不善法」，就是你内心里面的烦恼欲，以此为因所生出来的种种的恶不善法，那就是十恶、十不善道。这个烦恼欲是能生，种种恶不善法是所生的。能生的是因，它是个主要的动力，你有这件事的时候你忍不住的，你一定会有很多的恶不善法现出来。

究竟这「种种恶不善法」是什么东西呢？「即身恶行、语恶行等」，就是你这个生命体表现出来的杀、盗……这些种种伤害人、伤害自己的行为。「语恶行」，就是语言上说了很多不合道理的语言，就是那四种过失「等」。「持杖持刀、斗讼诤竞、谄诳诈伪」，这下面就是举个例子。什么叫做身恶行呢？就是拿着杖、或者拿着刀，就去要伤害对方这些事情。「斗讼」，就是两方面有战斗起来，「讼」者诤讼；当然这也可以说是通于身、口。「诤竞」，这就是语言上大家斗争起来了。「谄诳诈伪」，或者表现出来的语言；不是拿刀杖，但是谄媚、谄曲、欺诳、「诈伪」，这些欺诈的、虚妄的这些事情。「起妄语等」，这样子发起了这些虚伪的语言；这就是「语恶行」。

「由断彼故，说名为离恶不善法」，那什么叫做「离恶不善法」呢？就是我们佛教徒相信了佛法，知道有凡夫、有圣人，我们不愿意做凡夫想要做圣人，那就叫「远离」，把这些恶法都断灭了；这叫做「离恶不善法」。

我们常学习经论，我们有可能会知道这件事。如果我们出家人不学习经论，你只是上个早晚课的话；你自己说谎话，你自己不知道我说谎话是错了，不知道，你不知道这件事。大家随时也会拿刀拿杖拿拳头就斗诤起来了，还不知道错，不知道这件事。你若是学习经论，经论就是一面镜子啊！常照这个镜子，哎呀！我这地方是黑点、这是污点，才知道这是错误。知道错误呢；初开始出家的时候学习经论知道错误，就逐渐改。逐渐改，这件事不是用语言说：「你不可以这样子！」这话没有用。你一定是要静坐，用这个定来调心，这时候能改，才能改的。少数人他不静坐，他可以把粗暴的行为能改变，但微细的不能改。我们持戒；受戒的时候，如果你受了戒你去学习戒才知道这个是错误，这是犯戒的，理智强的人也能改掉很多，但是内心里面的事情不能变动。内心里面还是有污染，所以非要静坐。静坐的时候用奢摩他的力量，用毘钵舍那的力量，那就完全能改变，从根本上改变这一切恶事、恶不善法，你不静坐不行的。

而我们前面的「修所成地」「思所成地」，现在这个「声闻地」也学习很多了，开示我们种种的方法，你能这样的如理作意，它就决定有效，能改变过来。我今天中午说；其实都是《瑜伽师地论》上的。就是这样子，这染污法是这样熏习而有的，清净法也是这样熏习它也一定有，道理是一样的。所以你看那个人他能有烦恼很强，你就应该知道他的定慧也一定能成就，也一定能成就的。所以你的信心，不必一定看到阿罗汉你才有信心，不用；看见自己有烦恼，你就一定也会有戒定慧，因为这理论是

平等的，无差别啊！这样子才能够「离恶不善法」，光说不行的呀！你非要用戒定慧才可以。这是解释「离恶不善法」。

午三、释有寻有伺

有寻有伺者；由于寻伺未见过失，自地犹有对治欲界诸善寻伺，是故说名有寻有伺。

这是第三科。第一科解释「离欲」，第二科解释「离恶不善法」，现在是解释「有寻有伺」。

「有寻有伺者：由于寻伺未见过失，自地犹有对治欲界诸善寻伺」，这个「有寻有伺」就是不高兴在欲界里生活了，想要到初禅去生活，这个人成功了。成功了他内心里面怎么回事呢？他内心里面有寻伺。「由于寻伺未见过失」这个人他内心里面有欲，要用这个寻伺来破除内心的欲，所以一定要用这个寻伺，他不知道寻伺也有过失的，不知道，不知道有过失，但是也用这个寻伺来破除。这就像什么似的呢？这就像自己要作皇帝，一定要用这个人做大元帅、作总司令、作将军来破除一切的敌人，等到敌人破除去他本身就有问题了，就是这么回事。「由于寻伺未见过失，自地犹有对治欲界诸善寻伺」，这时候因为有欲界的欲的敌人，你不可以不用这个寻伺，用这个善的寻伺来灭除欲界的染污的寻伺，就是这样子。

这个禅师说的话；这个禅师有智慧说这个话，「太平本是将军致，不许将军见太平」，这件事其实……所以这个世间上的历史也是应该读，读这个历史就会知道这句话。他不知道这个寻伺有过失，这实在是无可奈何的事情。「自地犹有对治欲界诸善寻伺」就是在这个初禅的自地，他内心里面还有「对治」就是灭除欲界染污寻伺的「诸善寻伺」，就是出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺，用这样的善寻伺灭除欲寻伺、恚寻伺、害寻伺。「是故说名有寻有伺」，所以说初禅是有寻伺的，是这么回事。

午四、释离生喜乐（分三科）　未一、离

所言离者，谓已获得加行究竟作意故。

第三科是解释「有寻有伺」的原因。现在第四科解释「离生喜乐」分三科，第一科解释什么叫做「离」。

「所言离者，谓已获得加行究竟作意故」，就是这位禅师最初学习了相作意、然后胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意；这我们前面讲过了，「远离作意」是断除上品烦恼，「摄乐作意」断除中品烦恼，「观察作意」断除增上慢烦恼，「加行究竟作意」断除下品烦恼；把欲界的烦恼分成三品，这三品烦恼完全消灭了叫做「离」，这就叫做「离」。「谓已获得加行究竟作意故」，所以叫做「离」。

未二、生

所言生者；由此为因，由此为缘，无间所生，故名离生。

这第二科解释什么叫做「生」。「由此为因」，就由加行究竟作意的因。「由此为缘」，这个因和缘有什么不同呢？我想就这样解释好了；就是以奢摩他为因，以毘婆奢那为缘，以止观；或者以毘婆奢那为因，以奢摩他为缘，就是这二个法，这二个法就是止观了。「由此因缘，无间所生，故名离生」，「无间所生」就是止观到这时候成功了，没有第三法参杂在里头，没有这个间隔就生出来你所成就的功德了，这叫「无间所生」。「故名离生」就因离而有生，这是解释「生」。

未三、喜乐

言喜乐者；谓已获得所希求义，及于喜中未见过失、有欣有喜。一切麤重已除遣故；及已获得广大轻安，身心调畅有堪能故；说名喜乐。

「言喜乐者」，这就是所生；生什么？就是生出「喜乐」来。「谓已获得所希求义，及于喜中未见过失」，他为什么要欢喜呢？就是他已经成就了所希求的果，他希求得初禅，这初禅他成就了，成就了心里欢喜。其实一般的事情也一样，只要你想要做这件事，达到这样的境界，我要成功；没成功的时候心里面还在努力没什么好喜的，成功了心里快乐。现在这位禅师他成功了，他也是有喜，就是这么意思。「谓已获得」所希求的果，「及于喜中未见过失」，他这个时候对于这个喜他没有看见它的过失；没有看见这个喜有过失没有，所以他也就有了喜，「及于喜中未见过失」。「有欣有喜」，这个欣就是喜而说「有欣有喜」，这个「欣」有个次第的意思，逐渐的逐渐的生起来欢喜，不是顿然间就有欢喜的，不是。因为你逐渐的修了相作意、胜解作意、远离作意，你这个功夫逐渐增长，那么就把这个烦恼逐渐的消除了；你这个喜也因此而逐渐的生出来，是这样意思。

「一切麤重已除遣故」，这个喜就是因为把这个欲烦恼的麤重已经破除去了，烦恼一破除去了，你生理上、心理上就有变化，就是感觉到快乐。麤重除遣所以就生出来这个喜。这往下面也是一样；「一切麤重已除遣故，及已获得广大轻安，身心调畅有堪能故」，前面说「谓已获得所希求义」，获得什么「所希求义」？就是这个；你已经得到了广大的轻安，前面也讲过了，周遍身体乃至没有一个汗毛孔不快乐、不喜乐的啊！广大的轻安乐。身也调畅、心也调畅；你若有阻碍就不调畅；没有阻碍，这时候周身的地水火风乃至到你的内心通通都是调畅的。

这个非佛教徒；其实密宗也是有，静坐的时候不完全是调心，他也调这个气，这个气在周身动，那么就会感觉到快乐。这个其它的方法，道教的方法、其它的密宗也有多少。但是显教里面呢，小小的调身，而努力地调心，把心里面的欲把它除掉了；这个欲除掉的时候你心就是调畅了，心调畅、这个生理受心理的影响也调畅了，所以身心调畅。这个外道多数是偏重于调身，就是用这个气在周身动；当然这件事你调得好呢也可能是不错，你若搞错了就危险，也是个事情。而佛教呢，释迦牟尼佛我们佛陀是大智慧，不是，主要是要你调心。

「有堪能故」，你若是得了这个身心调畅，广大轻安的奢摩他，你这个时候你有堪能，你有能力；有什么能力？你可以有修学圣道的能力；初开始得未到地定，你这时候就有堪能修初禅；修初禅的能力也有，得圣道的能力也有，你有办一切事情的能力，办事情能力也强起来了，有很多的能力都现出来了。譬如说这种人他若读书的能力，他也比没得奢摩他的人强，他读书强，记忆力强，他读几遍他就记住，他不忘。我们没有得奢摩他的人就不一定，你读是读了，但是过后就忘了，而且不见得很深刻，不见得是会很深刻的；若是有奢摩他成功的这种人，有广大轻安乐身心调畅，譬如说得了初禅了，那他要读书的能力比任何人都强。我们若看说《瑜伽师地论》有一百卷，呀哟！那么多啊！我几时能学完啊？不愿意学。但是你若是得了初禅这种人，一百卷算什么事情啊！他很容易就可以毕业了。

「有堪能故」就是表示这个意思，表示得了定的时候这个人能力非常强，他这个勇猛心特别强；不像我们没得定的人，也可能有人有勇猛，但是有的人没有勇气，勇气不够。但是得了定的人，他的勇气特别大，勇敢，没有怖畏；说这太困难！他不算一回事，这件事很容易做的，所以是「有堪能故」啊！所以说若得了定，这个功德是很大的，很大很大的。这个人得了定以后，他若肯学习佛法有了智能，他若发无上菩提心的话，这个人一定是有成就的，一定在佛法里面有贡献的，是不一样的。

「有堪能故，说名喜乐」，这就叫作「喜乐」。当然这就是他本身得了定他心里面喜，有堪能、心里面也是有喜；这乐呢、当然这是三昧乐，三昧乐和心一境性是一件事。

午五、释初静虑具足安住（分四科）　未一、初

所言初者；谓从欲界最初上进创首获得，依顺次数说名为初。

这是第五科解释「初静虑具足安住」。前面这都是佛说的文句；初开始释「离欲」、「离恶不善法」、「有寻有伺」、「离生喜乐」，这都是现成的文句，解释佛说的这些文句。这下面解释「初静虑具足安住」这句话，分四科，第一科先解释这个「初」。

「所言初者」，修多罗里面佛说这个「初静虑」这个「初」字怎么讲呢？「谓从欲界最初上进创首获得」，「谓」就是说，这个人就是我们欲界的人，因为我们欲界的人有很多苦恼很容易接受佛教，多数是在欲界里面栽培善根的，所以就是从欲界。「最初上进」这是最开始的时候，在欲界这个时候求上进；这个人感觉欲是苦了，为欲所害才知道欲是苦，不然还不觉不知啊！那么想要弃舍这个欲我要修禅定，这个时候修成功了，「创首获得」就是最初得到的这个就是初禅，得到这个禅了。「依顺次数说名为初」，依顺次说；根据这个一、二、三、四的次第来数，「依顺次数」来计算数目，它是叫做「初」，这个静虑这个在次第的排列上它是「初」。这个「初」字是这么解释。

未二、静虑

言静虑者；于一所缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑。

「言静虑者」，第二科解释什么叫作「静虑」。「于一所缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑」，就是你要选择一个所缘境；或者是用出入息做所缘境，或者是有其他的所缘境。在这个所缘境上「系念寂静」，我怎么样安住在所缘境上呢？我这一念心安住在所缘境上、怎么安住呢？「系念」，用这个「念」字；就是想念，我想念大莲花，我一想念这莲花就现出来了，这个「念」就是把所缘境显现在心里面，叫作「念」。我念「阿弥陀佛」，就是「阿弥陀佛」的名号现在我的心里面不忘就是「念」。现在不是念阿弥陀佛，是念这个所缘境，把这个所缘境显现在心里面。

这个念和所缘境的情况，说个譬喻就是个「系」字；「系」就是用绳子绑住它，这两件事情绑在一块叫做「系」；现在我们的心和所缘境用这个「念」就是个绳子，把它绑在一起，这叫作「系念」。这就是我们初开始，这个心不容易安住在所缘境，你要特别努力的安住在所缘境，所以用这个「系」来表示，就好像用绳子绑住了似的。

安住在所缘的时候，「寂静」，不要有其他的妄想叫「寂静」，这就是奢摩他了。「正审思虑」，这就是毘钵舍那了；这时候你还要努力地去思虑、去观察，要想欲界是不净，它是个大坏蛋，还不如到色界天初静虑是非常微妙、非常安乐，你要思惟，「正审思虑」。

「故名静虑」就是止观的意思。这六波罗蜜里边的禅波罗蜜，这个禅就是止观；禅，中国话就是静虑；再明白点说就是止观，就是有止也有观。初开始修行那是世间禅，等到你得到般若波罗蜜就是出世间的境界了，「故名静虑」。

未三、具足

言具足者；谓已获得加行究竟果作意故。

第三科解释「具足」者。「谓已获得，加行究竟果作意故」，这个「具足」这句话就是圆满了，所应该有的都有了；但是这里面「有」是什么呢？「谓已获得加行究竟果作意故」，就是从了相作意，到最后就是加行究竟果作意，那么你就是具足了，就是初禅的境界你圆满了，所以就叫做「具足」，具足作意故。

未四、安住

言安住者；谓于后时由所修习多成办故，得随所乐、得无艰难、得无梗涩，于静虑定其心昼夜能正随顺趣向临入，随所欲乐乃至七日七夜能正安住，故名安住。

这个「安住」怎么讲呢？「谓于后时由所修习多成办故，得随所乐、得无艰难、得无梗涩、于静虑定，其心昼夜能正随顺趣向临入」，这解释这个「安住」，安住在初禅里面。「谓于后时」，就是你初开始得初禅的时候还不圆满，还是不圆满的，你得了初禅以后你还不能停下来的，你要继续的入定，继续练习入、住、出；入于初禅里面，在初禅里面安住，然后又从初禅里面出来，就常常这样训练自己。训练久了呢，「多成办故」，所有很多的功德你都成就了，那么这叫做「安住」。

这下面还解释这个成办的相貌；「得随所乐、得无艰难」，你成就了你所欢喜的这个境界。你所欢喜的：我要入禅就入禅，我要出禅定就出禅定，我要安住在禅定里就安住在禅定，能随你随意自在。这可见你在没达到这个程度的时候心情不自在，你是成就初禅了但是不自在；我想要入禅定还不能入，没那么顺利；我想要出禅定还出不来，还有这种事情啊！我们在青岛湛山寺的时候，倓老法师是提倡静坐的人，有同学就有这个问题；一静坐了这个身体就像石头似的，就是不能自由活动，是有这种境界。这入了初禅，还不像你想的那么好，就是也有时候有困难。现在「得无艰难」就是你成就了不艰难、不困难；入、住、出都不感觉困难。「得无梗涩」就是没有障碍的，你要这样子就这样子。

「于静虑定其心昼夜能正随顺」，对这初禅的静虑这个三摩地的定，「其心昼夜」你这个禅师的内心不管是白天是夜间，「能正随顺」能够没有错误的随顺这个禅、趣向这个禅、临入这个禅；能顺、能向、能入，能这样子。顺的反面就是不随顺；没有这回事。趣向：没有说违背这个禅、我到别的地方去；没有这回事情。临入；就能入于禅定里面。

「随所欲乐乃至七日七夜能正安住」，随你自己的欢喜，我想要入禅定八个钟头，就能在禅定里安住八个小时；我要十二小时；要二十四小时，都随你，随你的欢喜。我要二十四小时住在禅定里面；我要住禅二天、三天、四天，乃至到七天入定在禅定里边，「七日七夜能正安住」，你就能这样作能作到，都是快乐的，「故名」叫作「安住」。这是把初静虑解释完了。

下面是「第二静虑」分五科，第一科是解释「寻伺静及内等净」。

巳二、第二静虑（分五科）　午一、释寻伺寂静及内等净

复次于有寻有伺三摩地相心能弃舍，于无寻无伺三摩地相系念安住。

「复次于有寻有伺三摩地相心能弃舍」，就是这位禅师他又发觉这个寻伺是有过失的，他原来是用寻伺的方法成就了初禅，成就了初禅以后就感觉初禅这个寻伺是不太好、也有问题；那么有问题呢，他要弃舍这个寻伺，「能弃舍」，能弃舍它。「于无寻无伺三摩地相系念安住」，对于这个二禅没有寻伺的境界，这个三摩地的定那个

相貌「系念安住」；要怎么样弃舍这个有寻有伺的三摩地？怎么样弃舍呢？就是「于无寻无伺的三摩地相系念安住」，就是这样做的。

《披寻记》一〇七五页：

于有寻有伺三摩地相等者：此释经说寻伺寂静。谓初静虑地寻伺不复现行，名寂静故。

这个「寻伺」是心里面在动，在观察欲是不静的，这心在动；现在把这件事停下来就是寂静了，是这样意思。

于诸逶务所行境界能正远离，于不逶务所行境界安住其心；一味寂静、极寂静转，是故说言寻伺寂静故，内等净故。

这地方也有详细的解释弃舍这个寻伺的方法。「于诸逶务所行境界」那就是「寻伺」这个「寻」。「逶务所行境界」，「所行境界」那就是修不净观。「能正远离」，他把这个匆务的境界，他把它弃舍了，你不要再那样去修不净观了。「于不逶务所行境界」，那就是没有这个「寻」的境界，没有这个寻伺的境界你心里面安住在那里；这也就包括这个「伺」，这个「徐历行境」也能正远离，于这个「伺」的境界弃舍了之后，没有「伺」的境界「安住其心」。

「一味寂静，极寂静转」，我们没有成就未到地定的人，就是成就了欲界定的人，这可以看出来是很粗浅的定；那么由欲界定到了未到地定的时候，这又一个阶段这样努力的用功，我们如果有时候感觉到心里面很寂静；感觉到很寂静，但是那还是在欲界定、未到地定里面的境界。现在是到了初禅、到二禅的境界，那「一味寂静，极寂静转」，那是更寂静了，那定里边的境界是更寂静了！更寂静到什么程度？就是天上打雷你都没听见。所以他若在那里入定了，说我来打引磬，你出定；没这回事情的，你不能够叫他出定的；要他自己要出定才可以，你不可以叫他出定的。所以这是「安住其心，一味寂静、极寂静转」，那前五识是不动了，前五识不动了。「是故说言寻伺寂静故」，所以这叫做「寻伺寂静故」。是「内等净故」；看这「内等净」怎么讲呢？看这个《披寻记》。

《披寻记》一〇七五页：

于诸逶务所行境界等者：此释经说名内等净。谓为对治寻伺，摄念正知，于自内体其心舍住，远离寻伺尘浊法故。如《显扬》说。（《显扬论》二卷六页）由内体遍净，得内等净名。

「于诸逶务所行境界等者：此释经说名内等净」，解释「名内等净」的意思。「谓为对治寻伺，摄念正知，于自内体其心舍住」，就是这个禅师、就是成就了初禅的这个人，他现在不高兴这个寻伺，要对治这个寻伺要灭除这个寻伺，怎么办呢？「摄念」就是我们把这个心不去修寻伺观，不修这个不净观，把心收回来念这个无寻无伺的境界，这叫「念」。「正知」，但是你初开始修的时候，有的时候一失念寻伺又出来了，出来这就是错误了，你要知道，你要知道现在错了，再把它修正过来，再把心收回来安住在无寻无伺的境界，这叫做「正知」。

「于自内体其心舍住」，就是在你内里面的那个奢摩他那里，你的心就弃舍这个寻伺，心平等正直无功用住，叫作「舍住」。「远离寻伺尘浊法故」，这个「内等」就是内心里面寂静住；怎么叫做「净」呢？就是「远离寻伺尘浊法故」，这个「寻伺」到那个时候是个污染的东西，它不是个清净的东西。我们由未到地定到初禅的时候，寻伺是清净法；因为对欲界的欲来说，这个寻伺是个宝贝，它能弃舍欲。若是由

初禅到二禅的时候，二禅的境界超过了初禅，那初禅的寻伺是污染法，就变成污染了。所以叫作「内等净」，这个「净」就是你内心的寂静中没有寻伺的污染，所以叫「内等净」。「如显扬说」，如《显扬圣教论》说。（《显扬论》二卷六页）。

「由内体遍净，得内等净名」，这是《显扬论》说的。「由内体」，就是你内里面那个心完全是清净的，就是完全没有寻伺了，叫作「得内等净」的名称。

你看他解释这个「内等净」你要记住；你若为人解释二禅的时候，二禅有内等净、喜、乐、心一境性，这是二禅。那么初禅呢，是寻、伺、喜、乐、心一境性。一定要记住它的，然后你再解释什么叫初禅？什么叫二禅？三禅？四禅？你把那个初禅的内容说出来，把二禅的内容也说出来。如果你不记住这个，你怎么说法呢？如是如是「语」，有如是如是「义」；你没有「语」，这个「义」怎么能显出来呢？这个「义」显不出来的。就是你要常温习这个《瑜伽师地论》，等到把本子合起来，你在那儿经行，你心里面想：初禅有五支，二禅有四支；四支是什么？五支是什么？一定要他背下来，一定要做这件事。说是得了禅定了，这都是世间禅，这是世间禅、还是凡夫的境界啊！说我是佛法是无漏的禅，无漏禅是超过这个境界的，那是更是微妙了，有什么差别？你都要注意学习啊！要知道这件事情啊！

午二、释心一趣

又彼即于无寻无伺三摩地中串修习故，超过寻伺有间缺位，能正获得无间缺位。是故说言心一趣故。

这地方第二、解释这个「心一趣」，什么叫做「心一趣」？「又彼即于无寻无伺三摩地中」，「又彼」那个初禅那个人他想要进步到二禅去，「即于」这个二禅的「无寻无伺三摩地中」，「串修习故」，这个「串」就是连续不断，但这指是一种精进，已经得到很自在了但是还要继续地努力修禅。像我们没得禅定的人，我们好像有的时候会忙一点，有的时候也会闲；但是有修行的人他更忙！他更是没有闲时间啊！一天就是要入定、出定、住定，训练、锻炼自己啊！那有闲功夫冲壳子呢？没有时间啊！是这样子。

「超过寻伺有间缺位」，因为常常地学习无寻无伺定，从开始学习到成功中间这一段里边，就是有的时候这个寻伺有间缺位，「超过寻伺有间缺位」，「超过寻伺」就是不寻不伺，无寻无伺就超过寻伺了，但是有的时候又有寻伺，就是超过寻伺有间缺。到了「能正获得无间缺位」，就是完全没有寻伺了，一入定就完全没有寻伺了，就是没有这个寻伺间杂在里边，你这无寻无伺没有缺少；有寻有伺间杂在里边，就使令无寻无伺这一段就是缺少了，缺少了无寻无伺了；现在是「无间缺」，达到这个境界。「是故说言心一趣故」就是你心里面是唯一的清净的境界，如果你内心里面有的时候寻伺，有的时候无寻无伺，心就是二趣了，或者三趣了，就是有差别的境界。现在没有寻伺的间杂，你只是无寻无伺，所以叫「心一趣」，是这样意思。

午三、释无寻无伺

无寻无伺者：一切寻伺悉皆断故。

「无寻无伺者」，这是第三科解释无寻无伺。「一切寻伺悉皆断故」，所有的这个出离寻伺、无恚寻伺、无害寻伺都息灭了。

《披寻记》一〇七六页：

一切寻伺悉皆断故者：离寻伺欲说名为断。有寻有伺等地说，由离寻伺欲道理故

说名无寻无伺地，不由不现行故（陵本四卷二页）。

「一切寻伺悉皆断故者，离寻伺欲说名为断」，这个寻伺欲说名为断。「有寻有伺等地说，由离寻伺欲道理故说名无寻无伺地，不由不现行故」，这个前面（陵本四卷二页）已经说过了。就是他心里面也有思惟观察，但是不是思惟观察欲，不是想这个欲，所以说无寻无伺并不表示他内心里面没有分别；他心里面也有分别，但是不是像在初禅，或在欲界的时候那个寻伺的境界，是这样的意思，所以叫做「离寻伺欲」，所以叫「无寻无伺」。

午四、释定生喜乐（分三科）　未一、定

所言定者：谓已获得加行究竟作意故。

这是第四科解释「定生喜乐」。这个初禅是「离生喜乐」，现在二禅不叫离生喜乐、叫「定生喜乐」。为什么起这个名字呢？分三科，第一科解释这个「定」。

「所言定者：谓已获得加行究竟作意故」，由初禅到二禅也是七种作意，七种作意他现在已经到达了加行究竟作意了，到这个时候就是决定是把初禅的寻伺消灭了，所以叫做「定」。如果内心里面还有寻伺的话，那不能称之为二禅无寻无伺定，不能称为「定」的。这是解释「定」，下面解释「生」。

未二、生

所言生者：由此为因，由此为缘，无间所生，故名定生。

由这个加行究竟作意的因缘，「无间」没有其他的间隔，就令又生出来一种功德那就叫做「定」。「故名」叫作「定生」，就是由定而生。这第三科解释「喜乐」，就是定所生的喜乐。

未三、喜乐

言喜乐者：谓已获得所希求义，又于喜中未见过失，有欣有喜。一切寻伺初静虑地诸烦恼品所有麤重，皆远离故。能对治彼广大轻安身心调柔，有堪能乐所随逐故，名有喜乐。

「言喜乐者：谓已获得所希定义」，你希求的就是二禅的乐。「又于喜中未见过失」，而二禅的这位禅师，他对于这个喜的境界里边没有看见过失；不知道喜也有过失的，他还不知道。「有欣有喜」，所以心里面有这个喜。

「一切寻伺初静虑地诸烦恼品所有麤重，皆远离故」，这个时候初禅的所有的寻伺，就是「初静虑地」。「诸烦恼品」，这是站在二禅的立场说初禅的寻伺是烦恼品，他这个烦恼也有「麤重」就是令你心乱；本来是名之为定，但在二禅就认为那是乱、那是麤重。「皆远离故」，把这个寻伺、乱的境界远离了。「能对治彼广大轻安身心调柔，有堪能乐所随逐故，名有喜乐」，「能对治彼」寻伺的二禅的心一境性，是广大又广大的轻安；二禅的轻安要比初禅的轻安还是广大的。他那个身心也是「调柔」的，不是那么粗暴、刚强。「有堪能」的乐，那个时候的堪能性更强大了。「所随逐故」，他那一念清净心有堪能乐的随逐；有喜乐的随逐，有堪能乐的随逐。「名有喜乐」，这叫做有喜乐。这是「定生喜乐」。

午五、释第二静虑具足安住（分二科）　未一、释第二

依顺次数，此为第二。

这是第五科解释「第二静虑具足安住」，分两科，第一科解释这个「第二」，「释第二」。「依顺次」，随顺这个次第去数，这个静虑是属于第二的。

未二、指其余

如是一切，如前应知。

这第二科「指其余」。怎么叫作「安住」？怎么叫作「具足」？这些如前面初禅已经解释了，这里不说了。

巳三、第三静虑（分四科）　午一、释离喜

复次彼于喜相深见过失，是故说言于喜离欲。

第三科解释「第三静虑」。初禅、二禅都解释完了，现在解释「第三静虑」。「第三静虑」分四科，第一科「释离喜」就是「离喜妙乐地」。初禅有寻有伺静虑，二禅无寻无伺静虑，这三禅是「离喜妙乐地」，先解释这个「离喜」。

「复次彼于喜相深见过失」这个成就二禅的禅师，他常常在初禅、二禅里面训练，在这里面入定、住定、出定这么训练，久了他知道这个喜有过失。有过失就不高兴这个喜了，所以要弃舍这个喜就不欢喜这个喜，对这个喜没有欢喜心了。「是故说言于喜离欲」，不欢喜这个喜了这叫作「离喜」，是这样意思，就是有厌离心了。

午二、释住舍念正知（分二科）　未一、住舍（分二科）　申一、辨相

又于尔时远离二种乱心灾患，能于离喜第三静虑摄持其心。第二静虑已离寻伺，今于此中复离于喜，是故说言安住于舍。

这是第二科「释住舍念正知」。这个三禅它有五支：有「舍」、有「念」、有「正知」、有「乐」、「心一境性」；先解释这个「舍、念、正知」。分二科，第一科是解释这个「住舍」，分二科，第一科是「辨相」。

「又于尔时」，这个由二禅进修三禅的这个人，在那个时候「远离二种乱心灾患」，远离了二种乱心的灾患。「能于离喜第三静虑摄持其心」，他也弃舍了两种「乱心灾患」。这个二种前面说：一个苦住增上和寿命短促这些事情；另外呢，这个初禅有火灾、二禅有水灾、三禅有风灾，现在不说风灾。你内心里面有喜，你就有二种灾患，就前面说的这些灾患；一个是内心的灾患，一个是外面的灾患。内里面有灾患；内里面的灾患：苦住增上、寿命短促。外面灾患就是水灾，火、水、风。「能于离喜」你远离了那二种乱心的灾患，「能于离喜」的「第三静虑」；第三静虑就把这个喜弃舍了。「摄持其心」就是摄持自己的心叫它不要喜；他有了定，用定的力量控制自己内心不喜；我虽然获得了那么样高深的禅定有殊胜的堪能，但心里不生喜、能控制，是这个意思。他要远离二种乱心灾患，就是喜有这种灾患，不高兴它、弃舍它，所以对第三禅的静虑「摄持其心」，就是不要这个喜。

「第二静虑已离寻伺，今于此中复离于喜，是故说言安住于舍」，就是第二静虑的时候已经远离了初禅的寻伺的灾患。「今于此中」，今于第三禅里边「复离」了第二禅的喜，第二禅的喜也不要了。「是故说言安住于舍」，这个「舍」字就这么讲。现在三禅对初禅来说，弃舍了初禅的寻伺；对二禅来说，弃舍了二禅的喜。如果这地方这一句话要解释前面这句话，就是「远离二种乱心灾患」也可以；那就是寻伺是一

种，喜是一种，这么样解释也可以。「是故说言安住于舍」，这个「舍」就这么讲，这样意思。

《披寻记》一〇七六页：

远离二种乱心灾患者：寻伺及喜，能扰乱心障无间舍，是名二种乱心灾患，如下自释应知。

「远离二种乱心灾患者：寻伺及喜」，他这个《披寻记》也这么解释，「能扰乱心障无间舍」，你心里面有寻伺有喜，能扰乱你的心，就是障碍这个无间的舍的境界；到了第三禅的时候，他的寂静的力量是更深了，所以感觉到二禅的喜于定是不合适的。所以从这里看出来，二禅的三摩地的定和三禅来对比，三禅是更深刻了、更深了，要安住于舍。「是名二种乱心灾患如下自释应知」。下面第二科是「料简」。

申二、料简

如是二法能扰乱心障无间舍。初静虑中有寻伺故，令无间舍不自在转；第二静虑由有喜故，令无间舍不自在转。是故此舍初、二静虑说名无有。由是因缘，修静虑者，第三静虑方名有舍。

「如是二法能扰乱心障无间舍」，说这二种法：寻伺是一法、喜是一法，「能扰乱」你的心，使令你不成就无间断的舍；这个舍的境界是更高了。「初静虑中有寻伺故，令无间舍不自在转」，就是初静虑它也有三摩地，它也有心一境性，它也是有舍；但是那个舍为寻伺的动乱使令它受到干扰，不能自在的成就。「第二静虑由有喜故，令无间舍不自在转」，第二静虑也有无间舍，但是为喜所动乱，这个无间舍不能自在的现前。

「是故此舍初、二静虑说名无有」，所以这里边这第三禅这里，弃舍了初禅和二禅那二个灾患，所以叫作「无有」，没有寻伺也没有喜。「由是因缘，修静虑者，第三静虑方名有舍」，由这个因缘；就是弃舍了寻伺、弃舍了喜，所以这个修禅定的这个人，他是第三禅了才叫作「有舍」；若是初禅二禅还不能说有舍。这是说出来什么原因第三禅才「有舍」，初禅二禅里边为什么没有舍呢？因为还有寻伺的干扰，有喜的动乱，所以不能说是有舍。下面第二科解释「住正念正知」。

未二、住正念正知

由有舍故如如安住所有正念，如是如是彼喜俱行想及作意不复现行。

由于第三禅的这位禅师他有这个「舍」的功夫，所以「如如安住」，如是如是安住在第三禅里面所有的正念，就是没有寻伺也没有喜的这个「正念」。「如是如是彼喜俱行想」，这样子、这样子，彼二禅的「喜俱行」的「想」，就是想和喜是同时的，他们两个在一起活动所以叫「喜俱行想」。「及作意」，及这个喜的作意；喜的现前、想的现前要有作意心所，由作意心所才引出来这个喜的现前、引出来想的现前。喜、和想、和作意「不复现行」，由于正念的力量，使令他们不再出现了，所以就叫做「舍」，叫做「正念」，叫做「正知」。

《披寻记》一〇七六页：

第三静虑方名有舍者：《显扬论》说：问：念正知舍一切处有，何故于初静虑等不说耶？答：初静虑中，由寻伺门所引发故，虽有不说。第二静虑中，有踊跃自体之所作业，及心所有少分烦恼所缠覆故，总以内等净名显之。第三静虑中，彼

心所有少分烦恼皆远离故，显彼自相，故经中说，远离喜贪。（显扬论十九卷十二页）。由是当知，第三静虑名有舍义，及彼初二静虑名无舍义。又显扬说：谓于已生喜想及作意不忍可故，有厌离故，不染污住心，平等心，正直心，无转动而安住性，名住于舍。（显扬论二卷六页）其义应知。

「第三静虑方名有舍者：《显扬论》说：问：念正知舍一切处有，何故于初静虑等不说耶？」这个念、和正知、和舍「一切处有」，其实连这个欲界定都有，欲界定、未到地定、初禅、二禅都是有这个修行方法的，都有这个境界的；什么原因「初静虑等不说」呢？它没有说有念、有正知、有舍呢？

「答」、回答：「初静虑中由寻伺门所引发故，虽有不说」，这个初静虑是怎么成就的？是由寻伺为门而成就的，就是由修不净观才成就了初禅，才引发了初禅；虽然是有这个念、正知、舍，但是不说；因为被这个寻伺扰乱了，它那个相不明显所以不说。「第二静虑中有踊跃自体之所作业，及心所有少分烦恼所缠覆故，总以内等净名显之」，这个第二静虑里边「有踊跃自体的喜」，这个喜就有动乱相「之所作业」。「及心所有少分烦恼」，这个初禅、二禅它都有欲，这个欲的烦恼「所缠覆故」，他那个念、正知、舍被这个喜，被这个少分烦恼所缠覆。「总以内等净名显之」，就是用「内等净」的名字显示那里面有念、有正知、舍而已；不明白地标示出来这念、正知、舍的名称。

「第三静虑中，彼心所有少分烦恼皆远离故」，把初禅、二禅的烦恼都弃舍了。「显彼自相」，就把这个念、正知、舍的相显示出来。「故经中说，远离喜贪」，所以经中说：这个喜令你有贪，你欢喜「喜」；而三禅把二禅的喜贪弃舍了。（显扬论十九卷十二页）那上面这么说的。「由是当知第三静虑名有舍义，及彼初二静虑名无舍义」，这个「有」和「无」的原因就这样子。

「又《显扬》说：谓于已生喜想及作意，不忍可故」，不接受。「有厌离故，不染污住心；平等心、正直心无动转而安住性，名住于舍」，这是形容三禅的舍的相貌是这样子。（显扬论二卷六页）「其义应知」。

若复于此第三静虑不善修故；或时失念，彼喜俱行想及作意时复现行，寻即速疾以慧通达能正了知；随所生起能不忍受，方便弃舍除遣变吐，心住上舍。是故说有正念正知。

这底下解释「正知」，前面是解释「正念」。「若复于此」，若这位由二禅进修第三禅的人，这个人「复于此」他又对于此第三静虑「不善修故」，他修得不是那么善巧，修的相貌不那么理想。「或时失念」，怎么叫做「不善修」呢？「或时失念」，有的时候他失掉了「念」；失掉了「无喜」，这「无喜」就是念。现在失掉了这无喜的念，「彼喜俱行想」，彼那个喜、和喜俱行的「想」、和喜俱行的「作意」，「时复现行」又活动出来了；他心里面又有喜了，又有喜想及作意了。

「寻即速疾以慧通达」，他要立刻地、很快地「以慧通达」，他有正知的智慧通达：啊！我现在错误了。「能正了知」能知道，能知道我现在心里有喜是不对的。「随所生起能不忍受」，这个喜是生起了，但不接受这个喜。「方便弃舍除遣变吐」，用这个念的方便「弃舍除遣变吐」，就是把这个喜驱逐出去了，弃舍它、除遣它、变吐。

「心住上舍」，这时候内心里面安住在最高上的舍的境界，这是超过了初禅和二禅的境界，所以叫「上舍」。「是故说有正念正知」，所以这个第三禅来说，说有正念、有正知、有舍。

午三、释有身受乐

彼于尔时住如是舍正念正知亲近修习多修习故，令心踊跃俱行喜受便得除灭，离喜寂静最极寂静与喜相违心受生起，彼于尔时色身意身领纳受乐及轻安乐，是故说言有身受乐。

这第三科解释「有身受乐」。「彼」那个第三禅的禅师，到那个时候他内心安住在「舍」的境界，安住在「正念、正知」的境界。「亲近修习」，亲近这个舍、正念、正知，修习而又「多修习」，就是精进地这样用功了。「令心踊跃俱行喜受便得除灭」，就使令心「踊跃」的这个动的境界的这个喜，喜的感觉「便得除灭」，就把它究竟地驱逐了。「离喜寂静」，心里面没有喜的动乱，心里面很寂静，是「最极寂静」。「与喜相违心受生起」，和那个动乱的喜是相违背的，这个时候是寂静、极寂静的境界，这样的感觉现出来了。这个「寂静、最极寂静」实在是心的感觉，也是心的感觉。有这样的境界，它就会有这样的感觉；这个不是无心，他有心。

「彼于尔时色身意身领纳受乐及轻安乐，是故说言有身受乐」，「彼于尔时」那个时候，那个第三禅的禅师，他的色身和意身「领纳受乐」；就是到这个时候，这个「色身和意身」，「色身」就是他这个生理的身体，因为这个人是欲界的人，他在欲界这生理的身体和这了别性的意身，这两个都叫做身。「领纳受乐」他能领受了一个乐。「领纳受乐」是一种乐，另外还有轻安乐，这是两种乐。「是故说言有身受乐」。

《披寻记》一〇七七页：

离喜寂静至有身受乐者：此显乐受最胜微妙遍身心转。初二静虑由有喜故，心无乐受。今此不尔，是故说言离喜寂静最极寂静与喜相违心受生起。如是乐受由依阿赖耶识及彼转识相应俱转，是故说言色身意身领纳受乐及轻安乐。当知此中色身意身总集名身，是故经说有身受乐。

「离喜寂静至有身受乐」这一段文，「此显乐受最胜微妙遍身心转」，这个文表示他的乐受是最殊胜的、最微妙的、普遍到他身心都现前这种乐。「初二静虑由有喜故心无乐受」，这个初静虑和第二静虑都是有喜的，他心里有动乱的喜「心无乐受」，他的心是没有乐受的。「今此不尔」现在第三禅的人不是，是有的。「是故说言离喜寂静」，所以说这第三禅是离开了喜，心里面得「寂静、最极寂静」的境界，「与喜相违心受生起」。

「如是乐受由依阿赖耶识及彼转识相应俱转，是故说言色身意身领纳受乐及轻安乐」，所以这个文字上说「依阿赖耶识及彼转识」，这个时候这个人他前五识是不动了，所以说「转识」就是第六识了。「相应俱转」，这时候是阿赖耶识和意识他们互相和合地现前。「是故说言色身意身领纳受乐及轻安乐」，这样说色身受乐和意身受乐，就是分出来两种乐；一个是身受乐，一个是轻安乐。轻安乐就是意；这个身受乐就是阿赖耶识。因为这个时候说「身」，不是眼耳鼻舌身那个「身」，是指阿赖耶识说的了。

「当知此中色身意身总集名身」，身受乐这个身就是第六意识也在内，阿赖耶识也在内，总名为身。「是故经说有身受乐」，经上这样说「身受乐」，现在这个《瑜伽师地论》是弥勒菩萨解释这样解释了，其中就是身受乐和轻安乐；就是一个阿赖耶识，一个第六识，这样子其中有乐。

午四、释圣宣说具足舍等（分二科）　未一、辨不共相

第三静虑已下诸地、无如是乐及无间舍。第三静虑已上诸地、此无间舍虽复可得，而无有乐。下地乐舍俱无有故，上地有舍而无乐故，是故说言于是处所。谓第三静虑，诸圣宣说；谓依于此已得安住补特伽罗，具足舍念及以正知住身受乐，第三静虑具足安住。

这第四科解释这个「圣宣说具足舍等」，分二科，第一科「辨不共相」。

「第三静虑已下诸地」，那么就是初静虑、第二静虑。「无如是乐」，他没有第三禅这个乐。「及无间舍」，也没有第三禅的这个舍；这个乐和舍，初禅、二禅都没有。「第三静虑已上诸地」，那么就是第四静虑，连无色界四空定。「此无间舍虽复可得」，他们虽然有这样的无间舍。「而无有乐」，但是没有在四禅以下，第三禅的乐他们没有；他们有舍而没有乐。下边初禅、二禅的舍和乐都没有，「下地乐舍俱无有故」、都没有，「上地有舍而无乐故」，「是故说言于是处所」，所以那个经上佛就说：在这个处所有殊胜的乐。和前边和上面的第四禅也不同，和下面的初禅、二禅也不同。

「谓第三静虑，诸圣宣说」，对于第三静虑的乐，「诸圣」这些佛教的圣人，就是这样说。「谓依于此已得安住补特伽罗，具足舍念及以正知，住身受乐」，佛和佛弟子就是这样说：这个已得第三禅安住的人，他具足了舍、具足了念、具足了正知、还有身受乐，这样子说。「第三静虑具足安住」，这个人具足的安住在第三静虑了。下边解释「诸圣名」。

未二、释诸圣名

言诸圣者：谓佛世尊及佛弟子。

这叫做「诸圣」。下边解释「第四静虑」。

巳四、第四静虑（分四科） 午一、释乐断苦断先喜忧没（分二科） 未一、显断差别（分三科） 申一、乐断（分二科） 酉一、标

复次此中对治种类势相似故，略不宣说乐断对治，但说对治所作乐断。

「第四静虑」分四科，第一科「释乐断苦断先喜忧没」，解释这句话，分二科，第一科是显断的差别，分三科，第一科是「乐断」分二科，第一科是「标」。

「复次此中对治种类」，就是前面把初禅、二禅、三禅解释完了，这又解释第四禅。在第四禅里边「对治种类」，又不高兴这个第三禅的乐了，这安住在第三禅的这个禅师他又不高兴这个乐了，他想要进修第四禅那就是要把这个乐要对治，要把它消灭了它。对治这个「种类」的，就是这个乐；这个乐和前面的喜不同类，和寻伺也不同类。「相似故」，能对治这个乐的那个力量是相似的，这个第四禅和第三禅能对治的方法是相似的，也是有舍、有念、有正知，也是这个。「略不宣说乐断对治」，所以这里边解释说的话，这第四禅里边说的简略，就不像那个第三禅里面说的那么详细，「略不宣说乐断对治」。「但说对治所作乐断」，只是说用这个念、正知、舍的方法灭除了这个乐，只说这件事。就是这个对治的方法所做的事情；做什么事情？就是把三禅的乐消灭了。这是「标」，下面解释。

酉二、释

何等名为此中对治？所谓舍、念、及以正知。由即于此数修习故，便能弃舍令不出离第三静虑第三静虑地中胜乐。是故说言：由乐断故。

「何等名为此中对治？」说第四禅里边他用什么方法来对治这个乐呢？「所谓舍、念、及以正知」，就是和三禅一样，也是用这个方法的。「由即于此数修习故」，就是这个第三禅的这个禅师，他就在禅定里面数数地修习这个舍、修习这个念、修习正知故。久了呢？「便能弃舍」，就把这个乐弃舍了。这个乐是什么东西呢？「令不出离第三静虑」，叫你不出离这个第三静虑；这个乐能把你绑住了你不愿意出离第三静虑，是「令不出离第三静虑」，谁令你不出离第三静虑呢？「第三静虑地中胜乐」它叫你不出离。说凡夫得到这个定很难出来的，唯有圣人得了这个定还可以，还容易解脱。「是故说言：由乐断故」，所以就说乐断了，把第三禅的乐消灭了。

《披寻记》一〇七八页：

复次此中对治种类势相似故等者：谓于第四静虑地中非不具足舍念及与正知，然是第三静虑种类势用相似，是故经中略不宣说，但说彼所对治乐断。

「复次此中对治种类势相似故等者：谓于第四静虑地中非不具足舍念及与正知」，也是具足的。「然是第三静虑种类势用相似」，这样讲呢，这个舍念正知，他是第三静虑的舍念正知的种类那个「势用」是相似的，这样说这个「种类」这么讲，和我刚才讲的不一样。「是故经中略不宣说」，所以经中就把这个舍念正知简略地说，就不完全说了。「但说彼所对治乐断」说这件事；怎么能够对治出去第三禅里面的乐呢？还是用这个舍、念、正知。

这个「四禅八定」在大辞典里面也有讲，但是我们若去读呢？似懂不懂的。倒不是说他说得不对，但是我们读，不可能完全明白。唯有这个《瑜伽师地论》他详细的解释我们才能够知道多少。这个唯识的经论对于这些事情解释得详细，其他的经论解释得没这么详细。但是天台智者大师在《释禅波罗蜜》里面有讲，我们也可以去读一读。

申二、苦断

修静虑者，即于尔时所有苦乐皆得超越。

现在是说色界的第四禅。第四禅里边分四科，第一科是解释「乐断苦断先喜忧没」这一大科。这一大科里面又分二科，第一科显断的差别，又分三科，第一科是「乐断」已经讲过了，现在是第二科「苦断」。

「修静虑者」，不管是佛教徒或者非佛教徒，都有人放下欲修学禅定。这个修学禅定他已经成就了色界第四禅了，这是很高的境界了。这位修行人，「即于尔时所有苦乐皆得超越」，就是这位修行人在成就色界第四禅的时候，所有的苦、所有的乐「皆得超越」，完全都解脱了；不为苦所困、也不为乐所困。我们没有得到禅定的人，厌苦而求乐；但是到了第四禅的那个境界的时候，苦也不要、乐也不要，他都是在不苦不乐的境界里面安闲自在。

申三、先喜忧没

由是因缘，若先所断，若今所断，总集说言乐断苦断，先喜忧没。

这是第三科「先喜忧没」。「由是因缘」，由于他成就了色界第四禅；先是成就初禅，而后才是二禅，而后三禅，然后才可以到四禅，成就了四禅的因缘。「若先所断」就在成就四禅之前，成就第四静虑之前所断掉的、所息灭的。「若今所断」，或者是成就了四禅的时候，才还有消灭什么。「总集说言乐断苦断，先喜忧没」，就是以前所断的、现在所断的，总合起来说，是乐也断了，苦也断了。「先喜忧没」以前的喜、以前的忧都没有了，这文就是这样意思。

未二、配属分位

谓入第四静虑定时，乐受断故；入第二静虑定时，苦受断故；入第三静虑定时，喜受没故；入初静虑定时，忧受没故。

这是第二科「配属分位」。前边那一大段显示断的差别，就是有乐、苦、忧、喜，这是所断的不同的感觉。现在第二科「配属分位」，断除去这么多的觉受、「配属分位」就在什么阶段断除去什么，倒不是同时断的，是有前后的次第的。

「谓入第四静虑定时，乐受断故」，先说这「乐受」断灭的时候的时间，是已经入第四禅的人这个时候他的乐受才没有了，因为成就第三禅的时候当然是有乐，但是久了他就厌这个乐，所以再继续修定就把这个乐断了，这是一件事，是这样子。「入第二静虑定时，苦受断故」，这个苦什么时候断的呢？是第二静虑定的时候「苦受」是断了；这个「苦受」是什么苦受呢？这在前面的〈三摩呬多地〉说了，譬如大火所烧，这个得初禅的人那他还是受不了的、他还是苦，大火所烧；若风一直吹他，他也受不了；或者他常在那儿立在那里，他也辛苦，就是有很多的这些事情也令他有苦恼的觉受。但是进入到第二静虑定的时候「苦受断故」，这个苦没有了，没有这个苦了。这是那个阶段的成就，有那样的功夫了，就能超越那样的苦恼。

这个意思，前面〈三摩呬多地〉那么说，譬如说大火烧的时候他能不苦，到了第二静虑的时候他就不苦吗？这当然也可以这样解释：他心里面有那样的定力，或者有几种可能，就是那个定力能把苦排除出去。像那个密勒日巴尊者被人下了毒药的那个

境界，密勒日巴尊者也能把自己的苦恼能移转，也有这种事情，这是一种可能。另外一个情形，他能够摄心不乱入在第二禅里面，那么这个苦受就不干扰他，那这也是所以这个苦就断了。但是在〈三摩呬多地〉那个地方说；得初静虑的时候这个苦受还没有断，但是不现行，他有这样功夫的人，这些事情能苦恼他但是他也会没有这些事情，这些苦恼事情不苦恼他；虽然他还没解脱苦但是没有这种苦恼来困扰他，还有这么一句话的。

「入第三静虑定时，喜受没故」，这是进一步成就第三静虑的时候，得到这样的禅定的时候，「喜受没故」，这个欢喜的觉受没有了，他不生欢喜心；这个禅定令他生欢喜心，他现在心情不生起；那当然他心自在了，他有定力，他这个内心的活动他自己能作得主，能到这样境界。譬如我们没有禅定功夫的人，人家骂我轻视我、我就不高兴；赞叹我、我就欢喜，就是日常生活里面不如意的事情心就不高兴，如意的事情就欢喜。但是你多少有一点向上意愿的时候，你用理智来化解，那也有效，也会有效的；现在不高兴，我用这个苦、空、无常、无我的智慧，诸法如梦，你用这样的智慧去观察，这个苦恼呢也就会变化，你内心的觉受就会转变，也会转变的。当然没有禅定的功夫，只是理智上的分别是有限度的。但是现在这里面说是得到色界四禅的人，当然那是高过未到地定很多了。这是「入第三静虑定时，喜受没故」。

「入初静虑定时，忧受没故」，这由未到地定进步到初禅的时候，得到这样定的时候「忧受没故」，这忧恼这种感觉没有了，不忧愁。这个不忧愁这应该是容易明白；前面文曾经讲过，有欲他就有忧，就是要求这个欲：我欢喜这个欲，我欢喜暖，我欢喜健康，很多很多的欢喜，我要求我所欢喜的，求而不能得，心里面就忧；求得了以后又怕失掉，也是忧；真是失掉了不得了，这都是忧。现在得初禅的时候，对于这件事，因为他没有欲了，得初禅的人对欲界的欲没有了，所以因欲界的欲而引起的忧通通没有了，而不生起了。在初禅的这个人，很多事情对他没有压力了。这是「配属分位」。

午二、释不苦不乐

今于此中，且约苦乐二受断故，说有所余非苦乐受。是故说言，彼于尔时不苦不乐。

这是第二科「释不苦不乐」。前边是解释「乐断苦断先喜忧没」，现在是第二科解释这个第四禅的人，他没有乐、也没有苦、也没有忧，那么他有什么？他现在的内心是什么样子呢？就说这个。

「今于此中」现在处在第四禅的人，「且约苦乐二受断故」姑且按照他内心里面也没有苦受、也没有乐受，这两受都断灭了，「说有所余的非苦乐受」就是剩下来也不苦、也不乐这种清净的境界。初禅也还有喜、乐受、有苦受而不现行；二禅、三禅、四禅他们的觉受不一样。现在第四禅那个禅定的人，就是非苦非乐这样的觉受。「是故说言，彼于尔时不苦不乐」，所以说那个禅师在第四禅的时候，他内心的觉受就是不苦不乐，这和我们不一样。

《披寻记》一〇七八页：

总集说言乐断苦断先喜忧没等者：第四静虑于色界定最为后边，唯除舍根，所余受根皆已出离，是故于此总集宣说。然彼非无先后差别，〈三摩呬多地〉说：于初静虑出离忧根，第二静虑出离苦根，第三静虑出离喜根，第四静虑出离乐根，乃至广说，其义应知。（陵本十一卷十页）。

「总集说言乐断苦断先喜忧没等者：第四静虑于色界定最为后边」，第四静虑，在色界一共有四种静虑它是最边，也就是最高的这个禅定。「唯除舍根，所余受根皆

已出离」，这苦乐忧喜舍这五种受，这五种受都是很有力量的所以叫做「根」。这个第四禅的这个人，唯除掉「舍根」还存在，所剩余的「受根」苦、乐、忧、喜「皆已出离」都解脱了，也没有苦、也没有乐、也没有忧、也没有喜。「是故于此总集宣说」，合在一起来说明。

「然彼非无先后差别」，他说没有乐、没有苦、没有喜、没有这些受，还是有先后的差别的。「〈三摩呬多地〉说：于初静虑出离忧根，第二静虑出离苦根，第三静虑出离喜根，第四静虑出离乐根，乃至广说，其义知应。」（陵本十一卷十页），就这看那里就知道了。

午三、释舍念清净（分二科）　未一、释前因

从初静虑一切下地灾患已断；谓寻、伺、喜、乐、入息、出息。由彼断故，此中舍念清净鲜白。

这是第三科「释舍念清净」。第二科是「释不苦不乐」，现在是第三科解释「舍念清净」。这第四静虑叫「舍念清净地」，这个第三静虑是「离喜妙乐地」。现在是第四静虑名之为「舍念清净」什么原因呢？这底下解释分二科，第一科「释前因」，就是它的原因。

「从初静虑，一切下地灾患已断」，就是在这个第四静虑的下边，一切下边的这些禅定的灾患；下边就是初静虑、第二静虑、第三静虑。一切的下地所有的灾患，在第四禅的人都没有了，没有这些灾患了。什么灾患呢？「谓寻、伺、喜、乐、入息、出息」这是灾患；初禅有寻伺，第二禅有喜，第三禅有乐，有入出息；这个入出息从第三禅以下的人都有入出息，到了第四禅的时候没有了，这些事情通通没有了。

「由彼断故，此中舍念清净鲜白」，由于那个禅师到了第四禅的时候，断了寻、伺、喜、乐、入息、出息，所以这个时候这个第四禅的人「舍念清净鲜白」，他就弃舍了那么多的灾患。寻、伺、喜、乐、入息、出息是内里边的灾患，所以外边的灾患就是火、水、风；初禅有火灾，二禅有水灾，三禅还有风灾。风灾这个事情是破坏他的依报；譬如说初禅天有广大的世界、有广大的宫殿，这个人、这个禅师在那里住，但是寿命到了就死掉了、那个世界还在，等到火灾来了就把宫殿都烧了。水灾来就是破坏他的依报的世界，不是破坏他的正报。这个第四禅的人他也有广大的世界和宫殿，但是这个第四禅的人寿命到了，死掉了宫殿也随着没了，和初禅、二禅、三禅不一样；所以在那个四禅没有什么灾难，没有水、火、风的灾难；他内里边没有寻、伺、喜、乐、入息、出息，外边也没有水、火、风的灾难。

「由彼断故，此中舍念清净鲜白」，这「舍」就是弃舍了这些灾难，心里面平等正直无功用住。「念」、心里面明明了了不散乱，这个「念」就是记忆力明了现前。心里面「清净」，没有这些寻、伺、喜、乐、入出息这些事情。「鲜白」就是清洁的意思、清净，这「鲜白」还是形容「清净」的意思。

《披寻记》一〇七八页：

从初静虑一切下地灾患已断者：初三静虑，由有寻伺喜乐入息出息，故于坏劫有三种灾：谓水、火、风。第四静虑，彼已断故无灾能坏，更无能坏因缘法故。

「从初静虑一切下地灾患已断者：初三静虑」就是初静虑、二静虑、三静虑，「由有寻伺喜乐入息出息，故于坏劫有三种灾」，谓水灾、火灾、风灾。「第四静虑，彼已断故无灾能坏，更无能坏因缘法故。」

未二、正辨相

由是因缘正入第四静虑定时，心住无动，一切动乱皆悉远离，是故说言舍念清净。

这是第二科「正辨相」，辨这个「舍念清净」的相貌。

「由是因缘」由于前面它没有这么多的灾患了的关系，所以「正入第四静虑定」的时候，心里面安住无动；有寻伺也是动，有喜也是动，有乐也是动，有入出息也是动；现在都没有了，他就是完全寂静住的。「一切动乱皆悉远离」，都没有了，「是故说言舍念清净」。

《披寻记》一〇七九页：

一切动乱皆悉远离者：〈摄事分〉说：寻伺喜乐色界地中诸动断故，立第四静虑为无动处。（陵本九十七卷十八页）由是当知此所说义。

「一切动乱皆悉远离者：〈摄事分〉说」，这个本论的〈摄事分〉说：「寻伺喜乐色界地中诸动断故，立第四静虑为无动处，由是当知此所说义」，这里「所说义」是这个意思。

午四、指释第四静虑具足安住

第四等言，如前所说初静虑等，应知其相。

这是第四科。第三科解释「舍念清净」，这第四科「指释第四静虑具足安住」。

「第四等言」就是「第四静虑具足安住」这些话，「如前所说」像前面文解释的；前面文是那里呢？就是「初静虑」那地方解释；为什么是「初静虑」？为什么叫「具足」？什么叫「安住」？你去看看那儿就知道了，「应知其相」。

辰二、四无色（分四科）　巳一、空无边处（分二科）　午一、释众义（分五科）　未一、色想出过

复次、以于虚空起胜解故，所有青黄赤白等相应显色想，由不显现故及厌离欲故，皆能超越；是故说言色想出过故。

这个第四色界四禅，从本论上前面的〈三摩呬多地〉，后来到这里解释得很清楚。这学习静坐的人应该知道这件事；你应该要理解它这件事，也应该要记住它。你有因缘为人讲解佛法的时候你不会胡涂，不会说胡涂话，不会乱说话的。说到我们出家人所修的禅，你是世间禅；你是出世间禅，说得清清楚楚地。世间禅：由欲界定、未到地定、色界四禅、还有无色界四空定，说得清清楚楚；出世间禅是怎么怎么回事，清清楚楚，不乱说话的。但是这件事，你非要学习《瑜伽师地论》，你才能清楚。当然唯识的经论…，《阿毘达摩杂集论》里面也有说；就是唯识的经论对于这个名相，它就是说得清楚。其他的地方有说，就是比较说得简略，没有这里说得详细。

「复次，以于虚空起胜解故」，这以下是第二科「四无色」。前面是「四静虑」，色界四静虑说完了，现在就说到无色界的四空定；也是一样，其他的地方说得不够清楚，只有《瑜伽师地论》说得清楚。这里分四科，第一科「空无边处定」分二科，第一科「释众义」分五科，第一科「色想出过」。

「复次，以于虚空起胜解故」，也就是色界成就第四静虑这个人，你不能超越色界四禅直接去修无色界的四空定，不可以的。就是我们欲界的人你成就了四禅，当然

你若是没有修四空定，你成就了色界四禅、死掉了，你就生到色界天去了；你成就了初禅你就会生到初禅天，乃至成就四禅就往生到色界天的第四禅。当然到了天上也还可以修，那就是看个人了，也有人不愿意修了就安住在这里；也有人愿意再进步，这也是个人的不同。现在不管是在天上、在人间，你一定是在第四禅里面修这无色界的空无边处定。这个修空无边处定也还是一样，就是「欣」、「厌」两个字；我不高兴这个地方，我就要到第二个地方去，还是这样意思。

「以于虚空起胜解故」，他对于这个色不高兴，所以他就对于「虚空」；这个不是佛法里面说「色即是空、空即是色，受想行识亦复如是」这个「空」，不是这个「空」。譬如说我们静坐的时候我感觉没有身体了，这个「没有身体」这个空是一个「感觉」，不是「色即是空、空即是色」那个「空」，不是「无我相、无法相、亦无非法相」那个「空」，不是的；那个「空」是什么？是智慧呀！所以古代的教下的这些大德在著述上诃斥禅宗的禅师「暗证」，就是说他胡涂，他不知道他那个境界是什么，就是乱说、胡说八道；这古德的著述里面有说这些话。你不学习经论就不知道这件事，不知道的。

现在这里是说「于虚空起胜解故」，他心里面就思惟这个虚空，就是外边我们感觉无障碍的虚空，在禅定里面观想这个虚空，「起胜解故」。

「所有青黄赤白等相应显色想，由不显现故」，你就是一直地思惟这无障碍的虚空的话，这是在禅定里面思惟不是散乱的境界，所以「所有的青黄赤白等相应的显色想」，这是眼识所见的境界，眼识一刹那就是第六意识了，第六意识去分别。这些「想」；这些青色想、黄色想、赤白这些「显色想」、「由不显现故」：你思惟虚空的时候这些色的这些想就不会出现了，你内心里面就没有这个想了。

「及厌离欲故」，这个「不显现」是一回事，还有第二件事是「厌离欲故」。这个禅师他不高兴这个色，厌离这个色，于色没有欲。我们色界天的人和欲界天的人这个生命体里面都是有色，你所居住的地方也一定有色；山河大地、房舍、饮食都是色，你要有这个；有这个那就表示你对于色有欲的关系。现在这位色界天第四禅的人，这个禪师他不高兴这件事了，他就厌离，不高兴。「皆能超越」，因为他对虚空起胜解的关系，就对于这些色想都能解脱了。

「是故说言色想出过故」，所以那经上说，这个禅师色的想解脱了。当然他这个时候…；譬如说成就了空无边处定的人，他入空无边处定的时候，他就像犹如虚空这样子、不感觉到有身体；但是别人看他身体还在啊！所以只是他内心里面没有色想而已，那个果报你还不可以变动的，你寿命没有到那第八识还是要负责任的，你这个身体还是存在的，是这样意思。所以现在说到出离，是出离你内心的色想，内心的分别，是这么意思。

未二、有对想灭没

由不显现超越彼想以为因故，所有种种众多品类因诸显色和合积集有障碍想皆得除遣，是故说言有对想灭没故。

这第二科「有对想灭没」，这个「对」就是触对，我们的拳头向墙壁那个地方有触对；这一切色法彼此之间都能触对，所以叫「有对想」。前面说「有色想」是约眼识和第六意识说；现在说「有对想」，当然是眼识所见色也包括在内，但是耳、鼻、舌、身，所有的色法都叫「有对想」了。

「由不显现超越彼想以为因故」，由于这位禅师，他是在禅定里边做如是观的时候，于虚空起胜解的关系这些色想不显现了，没有这个色想了；就是内心里面一切色

都没有了，他这个第六意识…；当然色界第四禅还是第六识的境界，他在禅定里边这一切色都没有了，乃至山河大地的色、内身的色都不显现了。「超越彼想」，在内心里面超越了「色」的想，解脱了「色」的想。

「以为因故」，以此为因就会出现一件事：「所有种种众多品类因诸显色和合积集有障碍想皆得除遣」，这句话也就是解释那个「不显现」、解释那个「超越」。所有的种种的众多的品类；花草树木、房廊屋舍…、乃至身体，各式各样的品类的。
「因诸显色和合积集」，这些色也就是青黄赤白、长短方圆这些色和合在一起积集而有的，都是有障碍的；只要是色它有质碍的。「皆得除遣」，也就都解脱了；因为你前面已经成就了这个「不显现」、「超越」彼，有这个力量了，所有这么多的色都没有障碍了，都除遣这一切障碍了。「是故说言有对想灭没故」，这个「有对想」没有了。

未三、种种想不作意

由远离彼想以为因故，所有于彼种种聚中差别想转；谓饮食瓶衣乘庄严具城舍军园山林等想于是一切不作意转，是故说言种种想不作意故。

这是第三科「种种想不作意」。「由远离彼想以为因故」，由于前面「色想出过故、有对想灭没故」，这些就是「远离彼想」。以此为因故，「所有于彼种种聚中差别想转」；「所有于彼种种聚中」就是各式各样的色集聚在一起所成就的这些色法，各式各样的差别想；我们没有得这种定的人，我们看见这是高山、这是大海、这是猫、这是狗，「种种差别想转」。「差别想转」、甚么差别想转呢？「谓饮食」，这是米、这是面；这是瓶；这是衣；这是乘、就是车；这是庄严具；这是城；这是舍；这是军；这是园；这是山；这是林「等想」，「种种想转」。这句话就是解释前面「种种聚中差别想转」这句话。「于是一切不作意转」，现在这一位禅师，在这一切法他心里都不分别，没有这些想了，都不现前了。

「是故说言种种想不作意故」，所以经上说「种种想」都不作意了。那么连接起来就是「色想出过故」、「有对想灭没故」、「种种想不作意故」，经上就是这么三句，这个《瑜伽师地论》作者把这三句作这样解释一下。

未四、入无边空

除遣如是有色有对种种想已，起无边想虚空胜解，是故说言入无边空。

这是第四科「入无边空」。「除遣如是」，这一个色界第四禅的这一位禅师，他在定里边除遣了这么多的「有色想、有对想、种种想已」成功了，把这三种想他都灭了。「起无边想虚空胜解」，这时候现起了「无边」，这个空无边处想；都是虚空、只是虚空而已，而这个虚空也就是他的内心的一个胜解而已，就是有力量的一个认识，就是这么一个境界。但这就是在定中的时候，他是这样完全是空的境界，而没有这个山河大地、眼耳鼻舌的这些事情了。

「是故说言入无边空」，所以说这个色界第四禅的禅师，超越了色界第四禅，进一步到了空无边处定了，他入这个定里边了。

未五、空无边处具足安住

由已超过近分加行究竟作意，入上根本加行究竟果作意定；是故说言空无边处具足安住。

这第五科「空无边处具足安住」。「由已超过近分加行究竟作意」，我们从欲界定向前修也会得到了色界初禅的「近分定」，「近分定」就是未到地定，这个定是接近色界初禅；若成就了色界初禅就是根本定了。但是这个地方有点特别，还有个「中间禅」这个地方有特别；就是我们成就了有寻有伺定，进一步成就了无寻唯伺定，再进一步成就了无寻无伺定；中间的那个「无寻唯伺定」叫「中间禅」。只有初禅这个地方有这么一个「中间禅」，但是二禅、三禅、四禅乃至空无边处定以后再也不设这个中间禅了，只有近分定和根本定、只有这个。

「由已超过近分」，由于这个色界第四禅的这个禅师他修无色界空无边处定的时候，他这时候的功夫超过了近分定了。超过了近分定那是甚么定呢？现在我们知道「七种作意」里边，由了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意，这六种作意都是近分定，到了第七个作意、加行究竟果作意就是初禅了。而现在由色界第四静虑到空无边处定也一样有这七种作意；有这七种作意的时候，超过了「近分定」，那就是超越了这个了相作意，乃至到加行究竟作意，超过了前六种作意，「入上根本加行究竟果作意定」，那就是得到了无色界的空无边处定，叫做「根本定」，叫做「加行究竟果作意定」，就是成功了。

「是故说言空无边处具足安住」，所以这个时候就可以名之为，这个禅师他是由色界第四禅进入到无色界的「空无边处定具足安住」了，他成功了。如果你是在摄乐作意、观察作意，你空无边处定的根本禅还不具足；一定要到加行究竟果作意定的时候，这空无边处定才具足了，安住在这个禅定里头。

午二、辨所缘

当知此中，依于近分乃至未入上根本定、唯缘虚空。若已得入上根本定亦缘虚空、亦缘自地所有诸蕴。又近分中亦缘下地所有诸蕴。

这是第二科「辨所缘」。前面是「释众义」，「释」这个空无边处定的「众义」，现在是「辨」这空无边处定的「所缘」。

「当知此中」，应该知道在修学无色界空无边处定的里边，「依于近分定」，你也是一样，也有个近分定。「乃至到未入上根本定」，初禅对二禅说，二禅的根本定就叫做「上」；对初禅来说二禅就是「上」，对二禅来说三禅就是「上」了，展转都是「上」；现在是无色界天的空无边处定叫作「上」。「未入上根本定」的时候，你在近分定的时候「唯缘虚空」，你入定的时候就思惟虚空广大无边，就是「唯缘虚空」，不去观察其他的事情的。

「若已得入上根本定」，若是这位禅师他已经修空无边处定成功了，进入到、契入到空无边处定的根本定了，这个时候他的所缘境是甚么？「亦缘虚空」，也是缘虚空、普遍的虚空，「亦缘自地所有诸蕴」；这个时候多出一件事来，也能够观察他本身的境界；他本身的境界、这个时候他不见自己有身体的，他见他还有受、想、行、识四蕴。我们现在有色、受、想、行、识五蕴；他只是受、想、行、识四蕴，那个色蕴没有了，没有色蕴的。

「又近分中，亦缘下地所有诸蕴」，这样说呢，「近分中」也缘「下地」；「下地」那就是，空无边处定的下地就是色界四禅了，他也缘他们的诸蕴；他们是五蕴都具足的，色、受、想、行、识都有；这是说他的所缘境的不同。

巳二、识无边处（分二科）　午一、超过一切空无边处入无边识

复次若由此识、于无边空发起胜解，当知此识无边空相胜解相应。若有欲入识无边

处，先舍虚空无边处想、即于彼识次起无边行相胜解。尔时超过近分根本空无边处。是故说言超过一切空无边处，入无边识。

前面的「空无边处定」解释完了，现在这下边解释这个「识无边处定」。分两科，第一科是「超过一切空无边处入无边识」。

「复次若由此识」，这「空无边处定」这个境界很高深，但是还是有另外的「识无边处定」；「识无边处定」怎么回事呢？说「若由此识、于无边空发起胜解」，在修空无边处定的时候，你一定要凭借你的内心，就是与定相应的那个识，「于无边」无际的虚空「发起胜解」，就是一直地观想这个虚空，而这个观察的这种智慧，观察的这个分别心，去观察虚空这个力量不可移转；其他的什么事情...；不可以说「你不要观了」，不可以；你不能够动摇他的，这叫「胜解」。

「当知此识无边空相胜解相应」，应该知道你这个识，能观的识与无边的「空相胜解」相应的，是相应的、是和合的；你这无边空是你定的所缘境，这个无边空不会自然现前的，是由你内心的识，就是你那胜解的力量把无边无际的虚空现前；这胜解是谁？就是你的心、就是你的心所法。所以这个时候就知道，你这个所缘境「空无边处」，还有一个能缘的心也是无边的，这样意思。

「若有欲入识无边处，先舍虚空无边处想」，「若有」这个人，就是成就无色界空无边处定这个人，他现在又不高兴以虚空为所缘境了，他要把虚空这个所缘境弃舍了，回来、反过来观察自己的心，不要向外攀缘，我观察自己这一念心，以心为所缘境；以心为所缘境入定了那叫作「识无边处定」。「若有欲入识无边处」的时候那怎么办呢？「先舍虚空无边处想」，你要弃舍这个虚空无边处的这个想，就不以虚空为所缘境了。「即于彼识次起无边行相胜解」，那这时以识为所缘境的时候，就是观想这个识是无量无边的；有过去的识、有现在的识、有未来的识，无量无边的分别。这样说如果成功了，这是个什么境界？就是唯独一念了别的心明了的心、或者是一个灵明的心湛然独立，一切法都不可得，是这么一个境界，这叫「识无边处定」。你认为这个境界高不高？你想一想。

「若有欲入识无边处，先舍虚空无边处想，即于彼识次起无边行相胜解，尔时超过近分根本空无边处」，那个时候也一样，也要由近分定然后入根本定，也是这样子。「尔时超过近分根本空无边处」，这里说这个「近分根本」是说这个空无边处定的近分和根本；现在你学习识无边处定的时候，超过了空无边处定的近分定和根本定，是这么意思。「是故说言超过一切空无边处，入无边识」，超过了空无边处定的近分和根本，入于识无边处的近分和根本定，这样意思。

这是第一科，现在下面第二科「识无边处具足安住」。

午二、识无边处具足安住

由彼超过识无边处所有近分，乃至加行究竟作意，入上根本加行究竟果作意定，是故说言识无边处具足安住。

「由彼超过识无边处所有近分，乃至加行究竟作意」，这位修行人他超过了空无边处定的近分根本定；谁超过的？就那个「识无边处的所有近分乃至加行究竟作意」。「入上根本加行究竟果作意定」，就是入于识无边处定的根本定，那么就是「加行究竟果作意」。「是故说言识无边处具足安住」，就具足安住，这就成功了。这是「识无边处」。

巳三、无所有处（分二科）　午一、显彼胜解

复次从识无边处求上进时，离其识外、更求余境都无所得；谓诸所有或色非色相应境性。彼求境界无所得时，超过近分及以根本识无边处发起都无余境胜解，此则名为于无所有假想胜解。

这是第三科「无所有处定」。「无所有处定」又分二科，第一科「显彼胜解」，显这个无所有处定的胜解。

「复次从识无边处求上进时」，这个修行人以空为所缘境，成功了以后又弃舍了然后用心用识作所缘境；但是用识作所缘境成功了以后，他又不高兴这个识，「求上进时」还要再向前向上进，向上进的时候「离其识外，更求余境都无所得」，这修行一个法门一定要有所缘境，那么现在我要从识无边处定再进一步，我用什么作所缘境呢？就是这样子；说「离其识外」，他就在识无边处定里面，离了识以外，更求其他的法作所缘境的时候「都无所得」，没有了；他成就色界四禅的时候，你不能离开色；空无边处定的时候弃舍了色，把色不要了，以空为所缘境；到了识无边处定的时候，把虚空也弃舍了、用识；现在要再进一步的时候、不用识，那么用什么作所缘境呢？「都无所得」，不能再得一个法作所缘境了。

怎么叫做「都无所得」呢？「谓诸所有，或色非色相应境性」，「谓」所有的那些境界，或者是属于「色」，或者属于「非色」就是识；与色相应的、与非色相应的境性，这都是有法作所缘境的。「彼求境界无所得时」，他在识无边处定弃舍了识，另外求一法不可得的时候，他一直地思惟这个无所有，思惟这个无所有「彼求境界无所得时」，就安住在那无所得的境界的时候，「超过近分及以根本识无边处」，这个时候就超过了识无边处定的近分定及根本定。「发起都无余境胜解」，这个时候也没有色、也没有空、也没有识，就想这个「无所有」，这个时候以「无所有」为所缘境，达到了由近分定到根本定、成就了，「发起都无余境胜解」，就是无所有，在这个无所有为所缘境上得到了胜解。

「此则名为于无所有假想胜解」，这个「想」天天地修、天天地修，就成功了，所以叫「假想胜解」。这是叫做「显彼胜解」这一科，下面「释具足住」。

午二、释具足住

即于如是假想胜解多修习故，便能超过无所有处一切近分乃至加行究竟作意，入彼根本加行究竟果作意定。是故说言超过一切识无边处，无少所有无所有处具足安住。

这个识无边处定的这个人，「即于如是假想胜解」，就是无所有，想这个无所有胜解「多修习故」，可见也不是那么容易，要多修习啊！「便能超过无所有处一切的近分乃至加行究竟作意，入彼根本加行究竟果作意」，这个地方是这样；这个「一切近分乃至加行究竟作意」这都是近分定，超过了近分定「入彼根本加行究竟果作意定」，这就是入于无所有处定了。「是故说言超过一切识无边处，无少所有无所有处具足安住」，这个「无少所有」是解释这个「无所有」的，解释这个「无所有处定」，在这里湛然安住，这个「无所有处定」。

巳四、非想非非想处（分三科）　午一、释非有想非无想

复次从无所有处求上进时，由于无所有处想起麤想故，便能弃舍无所有处想。

这底下第四科是「非想非非想处」，这是无色界的四空定。

我现在多说一句废话；这个禅师说那个十牛图…，如果你用这样的这无色界的这些…、色界四禅和这个来对比的话，你能说那是出世间的禅吗？说那十牛图是出世间

的禅吗？那么出世间的禅和世间禅有什么差别？你怎么解释？

这前面是空无边处定、识无边处定、无所有处定，现在是第四科「非想非非想处」，是无色界天的最高一层定了，分三科，第一科「释非有想非无想」。

「复次从无所有处求上进时」，在无所有处定住久了又不高兴这个无所有，他还希望再进一步，「由于无所有处想起麤想故」，就感觉无所有处…，心里面在无所有处，感觉什么也没有，实在是个愚痴的境界，所以「起麤想」。「便能弃舍无所有处想」，他感觉到不好就弃舍它了，不高兴它，这上面也是一样。

《披寻记》一〇八〇页：

由于无所有处想起麤想故者：谓由了相作意于无所有处想了为麤相故。

到了这个定有什么好处呢？实在没什么智慧，智慧还是不够。

由是因缘，先入无所有处定时超过一切有所有想，今复超过无所有想；是故说言非有想。谓或有所有想，或无所有想，非无想谓非如无想及灭尽定，一切诸想皆悉灭尽。

现在解释这个「非想非非想定」，什么叫做「非想」？

「由是因缘，先入无所有处定」的时候，「先」就在非非想定之前，你成功了，入于无所有处定的时候。「超过一切有所有想」，就是空无边处定、识无边处定这都是有想，想这个虚空这是有想，想这个识无量无边也是有想，是「有所有想」。「今复超过无所有想」，这个无所有处定还是想，不过是想「无所有」，还是想；现在是到了非想非非想定的时候，要超过这个「无所有想」，不想这个无所有了。「是故说言非有想」，这样子，空无边处定也是有想、识无边处定也是有想、无所有处定也是有想；现在到了非想非非想定的时候，把这个想超过了，所以叫「非有想」，「是故说言非有想」。

「谓或有所有想，或无所有想」，这解释前面这句话；超越这个「非有想」，非有什么想？「谓或有所有想」，就是空无边、识无边。「或无所有想」就无所有处也是想，就是没有这个想。没有这个想，这样子，这个非非想定是无想吗？「非无想」，这第二句，不是无想。「谓非如无想及灭尽定」，这地方讲说是不是无想；什么叫做无想呢？就是「无想定」是无想、「灭尽定」是无想，现在说是「非无想」，不像「无想定」那样无想，也不像「灭尽定」那样无想，就是这样意思，「谓非如无想及灭尽定」。「一切诸想皆悉灭尽」，这个无想定和灭尽定他们是「一切诸想皆悉灭尽」了，都灭掉了，那就是第六识的境界统统息灭了。

这是解释「非有想非无想」。「非有想」，不是空无边处定、识无边处定、无所有处定，「非有想」。「非无想」，也不像无想定和灭尽定那样子，所以「非无想」，就是这样子。这样是什么？就是还有微细想，这样意思。

午二、释非想非非想

唯有微细想，缘无相境转，是故说言非想非非想。

这第二科「释非想非非想」。「唯有微细想」，这个时候这个修行人，他内里边就是有最微细的还是有想，他这个想不像空无边处定、识无边处定、无所有处定的想那么粗，那是粗显的想；现在是微细的想。「缘无相境转」，他这个想他还是要有所缘境的，但这个境是「无相境」，也不是空、也不是识、也不是无所有，就是没有名

字，说不上来什么形相的，「无相境转」。「是故说言非想非非想」，所以这个定名字叫做「非想非非想定」。

这是第二科「释非想非非想」，下面第三科解释「具足住」。

午三、释具足住

即于此处起胜解时，超过一切近分根本无所有处及非想非非想处近分，乃至加行究竟作意，入彼根本加行究竟果作意定。是故说言超过一切无所有处，于非想非非想处具足安住。

「即于此处起胜解时，超过一切近分根本无所有处及非想非非想处近分，乃至加行究竟作意，入彼根本加行究竟果作意定」，这个时候就是这样，超过了无所有处的根本定，也超过了非非想定的近分定，入于根本加行究竟果作意定。「是故说言超过一切无所有处，于非想非非想处具足安住」，就是到这个境界了，这个定。

这是把无色界的四空定解释到这里。

卯二、辨定相（分二科）　辰一、标差别

复次此中入静虑定时，其身相状如处室中；入无色定时，其身相状如处虚空。

这是第二科「辨定相」。前边「往世间道」；得到了未到地定以后有二条路，一条路是「往世间道」，第二条路是「往出世间道」现在还没有讲。「往世间道」分二科，「略问答」、「广分别」。「广分别」里边分六科，第一科是「七作意」解释完了，第二科「广辨离欲及诸等至」，「及诸等至」那就说到四静虑和四空定，这一科解释完了。现在第二科「辨定相」分二科，第一科「标差别」。

「复次此中入静虑定」的时候，你成就了色界四禅的时候，你入在那个定里面的时候。「其身相状如处室中」，那个时候的相状就像在房子里面的感觉，他在定里面的那一念心的感觉并不是心在身体里面；好像在房子里面，因为这个身体不像是有，有若无的样子。「入无色定」的时候，「其身相状如处虚空」，那就不是有房子的，就像虚空似的；他在禅定里面的感觉是这样。

这是「标差别」，第二科「随难释」。

辰二、随难释

当知此中由奢摩他相，安住上舍勤修加行。

应该知道，「此中」就是指无色界的四空定。「由奢摩他相」，一个奢摩他、一个毘婆舍那两个修行方法，而他就是偏于「奢摩他相」。「安住上舍」，在这奢摩他里面安住最殊胜的舍的境界，就是一层一层的弃舍；就是空无边处定弃舍掉色，识无边处定又弃舍掉空，展转的弃舍。「勤修加行」，他努力的这样修行，最后成功了就是非想非非想定，这样子。

《披寻记》一〇八〇页：

由奢摩他相安住上舍等者：此释前说入无色定，是故唯说由奢摩他及住上舍。离诸苦乐最极寂静，名上舍故。

若是前面色界的四禅是有毘婆奢那的，那里面有奢摩他也有毘婆奢那的。而这个无色界的四空定就偏于奢摩他，毘婆奢那就是很少很少了，就是可以说没有了，这么一个意思。

寅三、二无心定（分三科）　卯一、标

复次依静虑等，当知能入二无心定。

这是第三科「二无心定」。第一科是「七作意」，第二科「广辨离欲离诸等至」，现在是第三科「二无心定」，解释这个「二无心定」分三科，第一科「标」。

「复次依静虑等」，修行人因为思想不同就会出现种种的事情，那么依据色界的四静虑「等」，就是「等」无色界的四空定，就是成就了四禅八定的人。「当知能入二无心定」，那你应该知道你成就了色界四禅、无色界四空定，你才能入于「二无心定」，不然你是不能入的。这是「标」，下面「列」。

卯二、列

一者、无想定。二者、灭尽定。

「二无心定」是什么呢？就是「无想定」和「灭尽定」，都是没有第六意识，就叫做「无心定」。这是列。

下面第三科解释分二科，第一科是「略说」又分二科，第一科「能入补特伽罗」就是能入定的这个人。分二科，第一科「无想定」。

卯三、释（分二科）　辰一、略说（分二科）　巳一、能入补特伽罗（分二科）　午一、无想定

无想定者；唯诸异生，由弃背想作意方便能入。

「无想定者」是怎么回事情呢？「唯诸异生，由弃背想作意方便能人」，这个「无想定」这个人，「唯诸异生」唯独是凡夫；这「异生」这句话，就是不同的见有不同的烦恼、不同的业力，得到不同的果报，就叫「异生」。但是现在是说你要成就色界第四禅的人；不是其他的，不是初禅、二禅、三禅。是成就了色界第四禅的人「由弃背想作意」，就是弃舍了、厌离了「想」的作意，不高兴这个「想」，由于这个厌离心的方便「能入」，就能入于无想定，他就是在第四禅里面他心里面厌恶这个想，他厌恶它，慢慢地这个想就没有了，那么就入于无想定了，是这个意思。

午二、灭尽定

灭尽定者；唯诸圣者，由止息想受作意方便能入。

第二科是「灭尽定」。「灭尽定者；唯诸圣者」，这唯独是佛教徒得圣道的人；或者已经得阿罗汉，或者是大菩萨，最低限度你要成就了三果的圣人。「由止息想受作意方便能入」，就是他在禅定里面要把想、受这两个心所法要停下来，心里面不要有受、不要有想，要停止它的作意；这也是作意，你心里面作意不愿意有想、也不愿意有受，以此为方便就能入于灭尽定。这地方是简略的说。

巳二、能入方便（分二科）　午一、标

如是二定，由二作意方便能入。

这是第二科。前面说「能入补特伽罗」，现在是第二科「能入的方便」，分二科，第一科是「标」。

「如是二定，由二作意方便能入」，就是一个「弃背想作意」，一个是「止息想受作意」，这两个作意你才能入于这两个定。这是标。下面解释，分二科，第一科是解释「无想定」。

午二、释（分二科）　未一、无想定

谓无想定、由弃背想作意以为上首，勤修加行渐次能入。

「谓无想定」，这个修行无想定这个人，「由弃背想作意为上首」，这里面也是有止有观；你厌烦呵斥这个想的过失这是毘婆奢那，然后心里面又修奢摩他；奢摩他修完了又修毘婆奢那再观察想的过失、呵责这个想；这样子止而又观、观而又止「以为上首」，「勤修加行」努力的用功，「渐次」地就能入于无想定。

未二、灭尽定

若灭尽定，由从非想非非想处欲求上进，暂时止息所缘作意以为上首，勤修加行渐次能入。

前面「无想定」是由色界四禅才可以修这个无想定；若是「灭尽定」呢？「由从非想非非想处欲求上进」，这是要佛教徒已经得三果以上的圣人，他从非想非非想这个地方「欲求上进」，就是超越这个非非想定向前再进一步。那么他内心里面是什么样的动机呢？「暂时止息所缘作意」，「暂时」不是永久的，「止息」这个「所缘作意」，不以非想非非想这种作意「以为上首」。「勤修加行渐次能入」，也是止观这样子。

前面是「略说」，下面是「广显」分二科，第一科是「无想定」分二科，第一科「辨加行」。

辰二、广显（分二科）　巳一、无想定（分二科）　午一、辨加行

若诸异生作如是念；诸想如病、诸想如痈、诸想如箭，唯有无想寂静微妙。摄受如是背想作意，于所生起一切想中精勤修习不念作意，由此修习为因缘故，加行道中是有心位入定无间心不复转。

「若诸异生作如是念；诸想如病」，若是这个凡夫；就是邪知邪见的人，他认为没有想的时候这就是得涅盘了。所以他这个异生作如是念；「诸想如病」，心里面种种分别就像人有病了似的。「诸想如痈」，像那严重的 cancer 病了。「诸想如箭」，像那个箭射到你的身体里头。「唯有无想寂静微妙」，这是最好的东西。

「摄受如是背想作意」，他就是逐渐地学习、逐渐地来成就；这个「摄」是取来，拿过来以后放在心里面就不失掉，叫作「摄受」；就是不断地学习、不断地有成就，就是这个意思。就是用这个呵斥这个想的过失；如病、如痈、如箭，「唯有无想寂静微妙」，这就是一个麤、一个净。「摄受如是背想作意，于所生起一切想中，精勤修习不念作意」，在禅定里面他也有其他的想，现在不高兴这一切想，「不念」这一切想，把这一切想都停下来。「由此修习为因缘故，加行道中是有心位」，你没成就的时候，在前方便努力修行的时候，虽然是修无想定，而实在你还是有想，有心。「入定无间，心不复转」，若到根本位的时候入于无想定的时候，这个加行道和无间道中间是没有第三法间隔的，所以叫「无间」。「心不复转」，这时候你的内心就是

第六识不动了，那就是无想定了。

这是「辨加行」，下面「结证得」。

午二、结证得

如是出离想作意为先，已离遍净贪，未离广果贪，诸心心法灭，是名无想定。由是方便，证得此定。

「如是出离想作意」，前面这个外道、这个邪知邪见这个人，「出离想作意」，不高兴这个想，他这样子作意「为先」，以此为主要的一个观想。他「已离遍净贪」，这个遍净天是第三禅，少净、无量净、遍净；对于第三禅的爱着心解脱了。「未离广果贪」，这个无想天是第四禅，第四禅就是广果天。他在广果天的时候，对于广果天的境界，这个爱着心还没弃舍，「未离广果贪」。「诸心心法灭」，到这成就了无想定的时候，这一切心所法都灭了，「是名无想定」。「由是方便，证得此定」，就是由前面这样的方法，就是成就了无想定了。

巳二、灭尽定（分二科）　午一、辨加行

若诸圣者已得非想非非想处，复欲暂时住寂静住，从非有想非无想处心求上进。心上进时，求上所缘竟无所得，无所得故灭而不转。

这是第二，解释「灭尽定」分二科，第一科「辨加行」。

怎么样能够成就「灭尽定」呢？「若诸圣者」已得圣道的圣人，要超过初果、二果，是三果圣人以上。「已得非想非非想处」，这个人不但是色界四禅，无色界的四空定完全都成就了；他成就了以后「复欲暂时住寂静住」，他还想「寂静住」，心里面远离一切分别。「从非有想非无想处心求上进」，从这个定想要再进一步。「心上进」的时候，「求上所缘竟无所得」，他向上求一个所缘境的时候，「无所得」，没有一个所缘境了。前面以空为所缘境、识为所缘境、无所有为所缘境、非想非非想为所缘境；现在再求一个所缘境，「竟无所得」。「无所得故灭而不转」，没有所缘境，能缘的心也就不动了，「灭而不转」。

午二、结证得

如是有学已离无所有处贪，或阿罗汉求暂住想作意为先诸心心法灭，是名灭尽定，由是方便证得此定。

这是第二科「结证得」。「如是有学」，这个「有学」、佛教徒这个有学的圣人，他要到什么程度才可以学习入灭尽定呢？是「已离无所有处贪」，他要到无所有处定，无色界的第三个「无所有处定」的贪没有了、解脱了；但是他还没有离「非想非非常处定」的贪，所以他不是阿罗汉，所以还是「有学」。「或阿罗汉」，或者他已经离了非想非非想处定，得了阿罗汉果了。「求暂住想作意为先」，他心里面想要暂时地把这个想停下来，这样的作意为先。「诸心心法灭」，一切的心所法灭了，「是名」叫作「灭尽定」。「由是方便证得此定」，用这个方法就可以入灭尽定，但这个是佛教徒；前面那个「无想定」是外道。

都是把想灭了，那有什么分别这是佛教徒？那个是外道？有什么分别呢？就是：这佛教徒有无我观的智慧；那个无想定的人没有这个智慧，这是不同的。

《披寻记》一〇八一页：

复欲暂时住寂静住等者；〈三摩呬多地〉说：依非想非非想处相而入定者；谓于此二心深生厌舍。非想非非想处进趣所缘皆灭尽故，心便寂灭。（陵本十二卷二十页）其义正同。此中二心，谓受及想。由欲暂时住解脱乐，故于此二深生厌舍，此二灭故，名灭尽定，亦名想受灭定。

「复欲暂时住寂静住等者；〈三摩呬多地〉说：依非想非非想处相而入定者」，依非想非非想为所缘相，而入于非非想定的这个人。「谓于此二心深生厌舍」，这个佛教徒在非非想定这个时候，他于这两种心深生厌舍。这个「二心」可以有三种说法；一个是「非想」是一个心、「非非想」是一个心，对它「厌舍」，这是第一个说法。第二个说法，对「无所有处想」和「非想非非想」这个想，这两个心都不高兴、也「厌舍」，这是第二个说法。第三个说法就是「受、想」，我们色受想行识五蕴里面一个受、一个想，「二心深生厌舍」。

「非想非非想处进趣所缘」，这个厌舍「非想非非想处」向前进，要找一个所缘境，「皆灭尽故」，找所缘境的时候没有法可做所缘境，都灭尽了。「心便寂灭」，他的心就寂静了，就入灭尽定。（陵本十二卷二十页）「其义正同」，这个〈三摩呬多地〉说的这个话和这里说得正好一样。

「此中二心」是什么呢？「谓受及想」这二心。「由欲暂时住解脱乐，故于此二深生厌舍」，「住解脱乐」就是涅盘乐了；这个入灭尽定和涅盘相似。「此二灭故，名灭尽定，亦名想受灭定」，是这样意思。

但是佛教徒，你在初禅里面也修四念处；二禅、三禅、四禅里面也都修四念处；空无边处定、识无边处定、无所有处定也修四念处，那么这就是佛教徒，就是不同于外道了，不同于世间禅。而这个圣人也可能是三果，也可能是四果；他这种人得了非非想定，已经没有无所有处定的欲贪，他可以入灭尽定，就是这样子就入灭尽定了。一切法皆灭尽故，没有做所缘境的时候心就寂静住了，在那个〈三摩呬多地〉说得详细。

寅四、五神通（分二科）　卯一、征

复次依止静虑发五通等。云何能发？

这是第四科。这个世间道的「广分别」一共有六科，现在是第四科是「五神通」；人是欢喜有神通，但是究竟怎么样才能有神通呢？很少有的地方说，就是这里可是详细告诉我们了，怎么样才能有神通呢？这地方说了。寅四、「五神通」分二科，第一科是「征」。

「复次依止静虑发五通等」，这佛教徒因为佛菩萨的大智慧，开示学习神通的方法是圆满的；这非佛教徒，一切世间的神仙他们开示的不圆满。「复次依止静虑发五通等」，要以色界的四静虑做根据地，要在这个色界四静虑里面才可以发出神通来；这样说就是你一定要得到色界四禅，然后学习神通的方法，再修行这个神通的方法，才发出来神通来的。

这样子可以知道，你若有神通就表示你一定有色界四禅；如果说没有色界四禅，你说你有神通那就是说谎话了。或者是其它的神通也可以，有鬼通也可以，就是鬼帮助你有点神通，你自己没有神通是鬼帮助你，鬼若不帮助你的时候你就没有神通了。一个吃药，吃药也能令你有一点神通。一个是念咒，念一种咒的时候也能发出一点神通。而这些神通有的时候灵、有的时候是不灵，不是那么好。还有一种就是果报来的，前生的果报，前生的业力现在得的果报，果报上有点异能就是果报的神通；这都是小神通。现在若是成就了色界四禅的时候修神通而成就神通，这个神通是不可思

议，是很广大的是很厉害的。这个欲界定和未到地定都不可以有神通，顶多有点灵感就是了。无色界的四空定不可以；若是已经得到四静虑而又得到无色界四空定，它们可以合起来有点帮助的。那问题就是，无色界的四空定它定太多而没有毘钵舍那观，对于得神通也困难；这个色界四禅可不同，它里面有奢摩他也有毘钵舍那，有定也有慧，这有神通容易，可以发出神通来。

「云何能发？」得到了色界四禅怎么样才能发出神通呢？这是「征」。

下面第二科解释分二科，第一科是略说分二科，第一科是「加行」又分二科，第一科「依定思惟」又分二科，第一科是「标」。

卯二、释（分二科） 辰一、略（分二科） 巳一、加行（分二科） 午一、依定思惟（分二科） 未一、标

谓静虑者已得根本清净静虑，即以如是清净静虑为所依止，于五通增上正法听闻受持令善究竟。

「谓静虑者」就是成就静虑的人；成就了初禅也可以学习神通，二禅也可以学习神通，三禅、四禅；最好是第四禅，这个有神通是很广大的。「已得根本清净静虑」，这个「静虑者」他已经不怕辛苦，有人照顾他，他成就了根本的清净静虑；就是色界四禅是根本，而得到了清净的静虑；「清净静虑」，当然你有爱、见、慢就不清净了，当然也有程度的不同。「即以如是清净静虑为所依止」，就是为你修神通的住处，你内心在这个禅定里面住，禅定就是你的依止处。

「于五通增上正法听闻受持」，那么这个人怎么样才会有神通呢？「于五通增上正法」，就是佛菩萨知道成就五神通的「增上正法」，这个就是特别殊胜的佛菩萨说的得神通的方法、「增上正法」，「听闻受持」，佛菩萨或者是大阿罗汉他们都有这样的增上正法，他为你讲解的时候你能听闻能受持；佛菩萨可不随便告诉你的啊！
「令善究竟」，你学习这种得神通的正法，你要叫它…「善」者能也；能学习得很圆满，要这样才可以；一知半解、不可以的。这是「标」，下面第二科是解释。

未二、释

谓于神境通、宿住通、天耳通、死生智通、心差别通等，作意思惟。

「谓于神境通、宿住通」，这个神通的增上正法，什么神通呢？就是「神境通」，我们通常就叫「神足通」就是这个。「宿住通」就是宿命通，还有「天耳通」，「死生智通」就是天眼通，「心差别通」就是他心通，「等」，这个「等」应该加一个就是漏尽通；或者向上「等」就是这五通。「作意思惟」，这个神通怎么样得呢？你要根据那个增上正法去作意思惟去，在禅定里面作意思惟，这是解释。

午二、修治作意

复由定地所起作意，了知于义、了知于法。由了知义了知法故，如是如是修治其心。

这第二科「修治作意」就是你正式修这个方法，修这个禅定得神通的方法。

「复由定地所起作意」，你原来是听那个善知识教授你神通的增上正法，你光是学习这个法还不够的，「复由定地作意」，还要在色界四禅里面「定地」所起的「作意」，你要生起一种学习修这个禅定的作意。「了知于义」，怎么作意呢？「了知于义、了知于法」，就是了知那个增上正法的义、那个所诠的义，和那个「了知于

法」，能诠的文句；能诠的文句是法，所诠的道理是义；这一个法，一个义，而义是最重要的，法还是次要的。你要在定地里面在禅定里面，去思惟这个义、思惟这个法。「由了知义了知法故，如是如是修治其心」，你根据你善知识告诉你的那个增上教法，这样「如是修治其心」、「如是修治其心」，你不可以自作聪明，你要根据那个善知识说的这样子去修。

巳二、修果

由此修习多修习故，有时有分发生修果五神通等。

这是第二科「修果」。前面「修治作意」就是正式修行。

从这里面看，从开始用功修行看完全是思想的事情，完全内心里面作意的事情；不管你是修不净观也好、修无我观也好、修慈悲观也好、修缘起观也好、修神通也好，完全是内心的作意，和世间上的事情完全不同。

「由此修习多修习故」，修习又修习、修习又修习，要长时期修习。「有时有分发生修果五神通等」；「有时」就是说昼夜六时，一时是四个钟头，我这一坐四个钟头「有时」；「有分」，我没有坐四个钟头，是四个钟头的一少分；或者一分、或者一半，叫做「分」，或者是也不到一半，我坐一个钟头。「发生修果五神通等」成功了，就出来了你这个修果，在禅定里面叫「修」，得到神通的果报了，得到神通的果利了。

《披寻记》一〇八二页：

复由定地所起作意了知于义等者；《解深密》说：修所成慧，了知其义，与闻思别。此应准知。

「复由定地所起作意了知于义等者；《解深密》说：修所成慧，了知其义，与闻思别」，和闻慧思慧了知法、了知义还是不同的，因为有了禅定了；闻思的智慧没有禅定，那是有差别的。

把下面这段讲完它。前面是略说，辰一是「略」，现在是第二科广说。

辰二、广（分五科）　巳一、标

又即如是了知于义、了知于法，为欲引发诸神通等，修十二想。

前面是略说，这是广说。前面说这样了知义、了知法，这个义和法里面还有它的内容的。「为欲引发诸神通等」要修十二种想，就十二种胜解。这是「标」。

巳二、征

何等十二？

这是「征」。下面第三科是「列」。

巳三、列

一、轻举想。二、柔软想。三、空界想。四、身心符顺想。五、胜解想。六、先所受行次第随念想。七、种种品类集会音声想。八、光明色相想。九、烦恼所作色变异

想。十、解脱想。十一、胜处想。十二、遍处想。

修这十二种想你就得五种神通，乃至更殊胜的圣人的神通你都成就了。

巳四、释（分二科） 午一、别辨五相（分二科） 未一、引五神通（分五科） 申一、神境通摄（分二科） 酉一、修习（分五科） 戌一、轻举想（分二科） 亥一、发轻胜解

轻举想者；谓由此想于身发起轻举胜解，如妒罗绵或如迭絮或似风轮。

这个「往世间道」的「广分别」分六大科，现在是第四科「五神通」，没有说这个漏尽通只说前五通，因为现在是说世间道不是说出世间道，所以把漏尽通不说。这修五种神通要修十二种想，这前面是列出来，这以下是解释。分二科，第一科是「别辨五相」分二科，第一科「引五神通」，先说这个「神境通摄」又分二科，第一科是「修习」分五科，第一科是「轻举想」。轻举想又分二科，第一科是「发轻胜解」。

「轻举想者」是什么意思呢？「谓由此想于身发起轻举胜解」，就是说这位得色界四禅的人，在第四禅里面他有「轻举想」。这个「轻举想」怎么样想呢？「于身发起轻举胜解」，对于自己的身体他发起一种观想，就是观想这个身体很轻，就是举、飘举起来，离开了地面向上升；这是在禅定里面做如是想。这个禅定不是散乱心，所以他那样的观想是有力量的，所以叫做「胜解」。

「如妒罗绵或如迭絮」，这个「轻举胜解」先是轻而后举，就是观想自己的身体轻而不重，像什么样的轻，像「妒罗绵」那么样的轻。妒罗绵，「妒罗」是个树的名字，这个树生出来的绵，像那么样的轻。「或如迭絮」，这「迭」是厚的意思，「絮」或者说就是棉絮、棉花，这棉花和棉花这个经过用弓来弹，使令那个棉花很松就是很软，但是很厚，很厚的棉花，你摸触上去它很软也很轻；观察这个身体就是那么样的轻。「或似风轮」或者是和这个风相似，这个「轮」是什么意思？「轮」是圆形的，那么这个大地是圆的，大概的说这个大地是圆的，这个风在地面上吹也就变成圆的了；现在用它做譬喻，这个风也是很柔软的，柔软中而有力量，当然不是指那个暴风说的，就是一般那个风它是很轻很软。那么这位禅师在禅定里面观想自己的身体就是那么样的轻软。

这是第一科「发轻胜解」。第二科「能飘转身」分二科，第一科「标」。

亥二、能飘转身（分二科） 天一、标

发起如是轻胜解已，由胜解作意于彼彼处飘转其身。

「发起如是轻胜解已」，在禅定里面发起这样的观想以后。「由胜解作意于彼彼处飘转其身」，「由胜解作意」由这个禅定里面有力量的这样的观想的关系，就于彼彼的处所飘转他的身体，像那个棉花飘动起来，像棉絮、花絮从地面上飘到虚空去了。这是「标」，下面解释。

天二、释

谓从床上飘置几上，复从几上飘置床上；如是从床飘置草座，复从草座飘置于床。

「谓从床上飘置几上」，说你在床上坐着，你观想这个身体飘动了，在虚空里面飘动起来，升在虚空里面就飘到几上面去了。「复从」那个几又「飘置床上」，又飘回来。就是你心里这样想，你这个身体就这样现出来；如是如是想，如是如是现。

「如是从床飘置草座，复从草座飘置于床」，又回到床上，这样子飘来飘去。这就是在色界四禅的禅它有这样的胜解，这个修神境通是这样修。

戊二、柔软想（分二科） 亥一、辨相

柔软想者；谓由此想于身发起柔软胜解，或如绵囊或如毛毳或如熟练。

「柔软想者」，前面是「轻举想」，还有第二个想「柔软想」分二科，第一科是「辨相」。「谓由此想于身发起柔软的胜解」，就是观想这个身体是很柔软的，「或如绵囊」，这个「绵囊」、「绵」是精细的那个丝，就是绸缎的那一类的布做成的袋子，那也非常的柔软。「或如毛毳」，或者是如毛里面最微细的毛，也是非常柔软的。「或如熟练」，「熟练」就是那个生丝在水里面煮，使令它更洁白所以叫做「熟练」，也是非常柔软的。

亥二、显业

此柔软想长养摄受前轻举想，于摄受时令轻举想增长广大。

这第二科是「显业」，前面辨这柔软的相貌，现在显这个柔软想的作用。

「此柔软想长养摄受前轻举想」，你在禅定里面观想这个身体非常的柔软，这样的观想能够「长养」，就是能增长前面的轻举想，能「摄受」前面的轻举想；这个「长养」就是由小而大、由少而多，这个「摄受」就是你成就了以后不失掉，使令前面那个轻举想逐渐、逐渐地就增长起来。「于摄受时令轻举想增长广大」，就是你观想柔软的时候，因为在禅定有定力的支持，你如是想就如是现，所以就成就了。这样子不断的做如是想，所以令轻举想就增长广大了，就可以飞到虚空里面去了。

这是「柔软想」，下面第三科是「空界想」。

戊三、空界想

空界想者；谓由此想先于自身发起轻举柔软二胜解已，随所欲往若于中间有诸色聚能为障碍，尔时便起胜解作意，于彼色中作空胜解能无碍往。

「空界想者：谓由此想先于自身发起轻举柔软二胜解已」，就是这位禅师「由此想先于自身发起轻举想、柔软想」这二种胜解想以后。「随所欲往若于中间有诸色聚」，随你自己的欢喜，你想要到什么地方去，就是你坐在那里或站在那里，你心里就想要到什么地方去，并不是用腿来走的；但是「若于中间」不全是虚空，可能在房子里面有房盖、可能还有墙壁、还有高山这些事情，那么有障碍了。「有诸色聚」，有各式各样的色法凝聚的这些物体「能为障碍」，你想要从那儿过去它障碍你，那怎么办呢？「尔时便起胜解作意」，这个时候就要发起一种观想的作意，怎么观想呢？「于彼色中作空胜解」，就是那个高山也好、那个墙壁也好、那个大石头也好，或者所有这些障碍的事情「作空胜解」，认为那地方是空的、是虚空的。「能无碍往」，你作如是想的时候就不障碍了，就从那里通过去，「能无碍往」就过去了。

这可见得神通的这件事中间有这么多的事情，都是要一样一样你要解决这个问题的。

戊四、身心符顺想

身心符顺想者；谓由此想或以其心符顺于身，或以其身符顺于心。由此令身转转轻举，转转柔软，转转堪任，转转光洁，随顺于心，系属于心，依心而转。

「身心符顺想者」，这是第四科「身心符顺想」。「谓由此想或以其心符顺于

身」，还要作「身心符顺想」，这个「符顺想」怎么样的观想呢？「或以其心符顺于身」，或者是这样，你的心、就是你的思想要随顺你这个身体，譬如说你现在有神通，这个神境通就是能现出来不可思议境界的神通，你忽然间你变现出来一个大学教授这么一个身分，譬如说你现在是一个比丘，但是你现这神足通的时候，现出个大学教授的身分来；但是你的身也适合那个身分，你的思想也适合那个身分，要这样子。譬如现出一个大将军身来，那个身体看上去是个大将军，你的心也要有那个将军身相符合的思想，这样才可以；「以心符顺于身」。

「或以其身符顺于心」，或者是你思想你的身体要随顺你的心；譬如说你心里面想要现什么身，这个身体就现出个什么身出来；譬如现出个小孩来，你心这么想，身体就现出一个小孩来；你现出一个大人来，现出来有八万四千尺的身体，他就现出来；这个身随顺心怎么现就怎么现。

「由此令身转转轻举」，这个身心的互相随顺，就使令这个身体展转地轻而能举，能到很高的虚空里面去。「转转地柔软」，「转转堪任」，展转地有殊胜的能力，这「堪任」就是能力。「转转光洁」，使令这个身体特别的清净。「随顺于心，系属于心，依心而转」，你这个身体随顺你的心、随顺你的思想，它不违背你的思想。「系属于心」，现出来什么境界都为心所控制，而不会现出来了你做不得主、你不能控制它了，不会的。「依心而转」，现出来所有的境界都随心转变，愿意怎么样变化就怎么变化。那么这是「身心符顺想」。

戌五、胜解想

胜解想者；谓由此想远作近解、近作远解，麤作细解、细作麤解，地作水解、水作地解；如是一一差别大种展转相作。广如变化所作胜解，或色变化、或声变化。

第五「胜解想」。「胜解想者；谓由此想远作近解、近作远解」，就是由这个「胜解想」的关系，譬如说现在你从这里到另一个地方去有一万里这么远，但是你就想它只有一里路，你这么想，那它就是一里路。「近作远解」，说这个地方只有一里路，但是你可以作一万里路这样想，那它就是一万里。这样子，你这个往来在时间上就是有差别了；「远作近解」那么很快就到了，而「近作远解」那么要很长的时间才可以到。「麤作细解」，就是粗大的作微小的这样观想，细的、微小的作粗大的观想；它可以放大，也可以缩小，这样子。「地作水解」，本来是一块地没有水，但是你就作水的解，作水去观想那它就变成水了。「水作地解」，本来是水，但是你在禅定里面说这是地，就变成地了。

「如是一一差别大种展转相作」，就是这样子，一样、一样不同的地水火风的大种「展转相作」互相可以作，可以变化。「广如变化所作胜解」，这样的变化，这里简单的就是这样说了，若广说呢，像〈菩萨地〉那个「变化所作胜解」那个地方有解释，在〈菩萨地〉有解释。「或色变化，或声变化」，或者是在「色」上、形相上有变化，有各式各样的变化；或者声音上有各式各样的变化。那么就是由你的心作如是想、就如是现。

酉二、领受（分二科）　戌一、显种种（分三科）　亥一、标

由此五想修习成满，领受种种妙神境通。

前面是「修习」，你修习这个神境通。现在第二科「领受」就是成就了，分二科，第一科「显种种」，分三科，第一科「标」。

「由此五想」，由前面这五种想。「修习成满」，你在禅定里边去修习成功了、

圆满了。「领受种种妙神境通」，你就是感觉到，你心里面感觉到。我们没有神通的人，就只是妄想而已；有了这个四禅的人，他作如是观成功了的人，他的感觉就是事实。「领受种种的妙神通境」，就是不可思议的神通的境界，这无障碍的境界；这「通」是无障碍的意思。这是「标」，下面第二科是列出来。什么「种种妙神境通」呢？

亥二、列

或从一身示现多身谓由现化胜解想故，或从多身示现一身谓由隐化胜解想故，或以其身于诸墙壁垣城等类厚障隔事直过无碍，或于其地出没如水，或于其水断流往返履上如地，或如飞鸟结跏趺坐腾扬虚空，或于广大威德势力日月光轮以手扪摸，或以其身乃至梵世自在回转。

「或从一身示现多身」，或者你本来就是一个身体，你这果报就是一个，但是你作如是观的时候就可以现出来「多身」，很多的。这个南岳慧思大师是天台智者大师的法师，这个中国道家的道士就告他，到政府告他说他造反，那么政府就把他逮捕了。逮捕了到了城里面去，一看，本来这是抓住了一个南岳大师，一看，到那又有一个，到那又有……很多很多个南岳大师，就是这样；从一身能够示现多身。「谓由现化胜解想故」，这个「从一身示现多身」是什么原因呢？「谓由现化胜解想故」，就是他能现出来很多身的变化，就是你有这样的观想，所以就会有这样的神通现出来。「或从多身示现一身」，或者很多的身又回归一个身体了；那么这是什么呢？「谓由隐化胜解想故」，就把他隐没了，很多的都隐没起来了、不现了，叫「隐化胜解想故」。这个还是内心的作用，内心观想的作用。由少而多是「现化胜解」，由多而少是「隐化胜解」。

「或以其身于诸墙壁垣城」，或者他的身体在那个「墙壁」或者是「垣城」、城墙「等类厚障隔事」，很厚的障碍隔碍着，你从这里不可以到那边去的。「直过无碍」，你有了神通，些障碍都是虚空，就从这里直接就过去了，没有障碍。「或于其地出没如水」，这个大地本来是障碍的，但是这位有神通的人前五种想修成功了，大地不障碍；从这大地出来、从地涌出，然后再入在大地里面，就像在水里似的无障碍，「出没如水」。「或于其水断流往返」，或者是那个水叫它断流、不要流动，它就不流；或者是不用断流，就在里面可以往返，就像是「履上如地」，在水上走就像在地面上走一样，这样子。

「或如飞鸟结跏趺坐」，或者是像飞鸟在天空里飞，「结跏趺坐」就是在天空里面结跏趺坐飞来飞去。佛在世的时候领着很多的比丘要过河，过河那个船师，佛就同他说：「我们要坐你的船到彼岸去」，船师说：「要付费」，佛说：「我没有钱」，「没有钱就不能坐」。然后佛就和这些比丘一下子飞到虚空，从虚空飞过去了，佛在世的时候有这些事情。这可见佛的大悲心；佛可以不用坐船，可以从此岸飞到彼岸，那为什么要坐船呢？实在就是给他做功德呀！你把佛载过去你有功德呀！佛这样是慈悲对你呀！你若不肯；不肯那好，佛就自己过去了！所以那些船师后来后悔了在地面上磕头，后来请佛吃饭这些事情。说是「或如飞鸟结跏趺坐腾扬虚空」，就是从地面上飞起来，从虚空飞过去了。

「或于广大威德势力日月光轮以手扪摸」，或者是这个日月有广大的威德势力，但是这些有神通的人可以用手去摸一摸；这个事情也是不可思议，若科学家说这个日轮还可以用手摸？是不可以呢？那个火是太厉害了。「或以其身乃至梵世自在回转」，这人间的人得了四禅有了神通的时候，可以飞到梵天，我们人要到帝释天也是很远了，帝释天以上还有夜摩天、兜率天、化乐天、他化天，在虚空里是很高远的地方。从欲界天到梵天也是非常遥远的，但是这些有神通的人，很快的就可以到梵天世去了。「自在回转」，你是一点也不感觉到困难，很容易地就可以到梵天，有种种的

变化「回转」。

亥三、结

当知如是种种神变，皆由轻举、柔软、空界、身心符顺想所摄受胜解想故，随其所应一切能作。

这是第三段，结束这段文。「当知如是种种的神变」，各式各样的变化，「皆由轻举想、柔软想、空界想、身心符顺想所摄受」、所成就的。当然这基本上非要有禅定的基础不可，你没有禅定，你想有神通是不行的；这是有了禅定，由禅定里面作如是观而后成就的。我们现在听说谁有禅定，我们若学习了《瑜伽师地论》你心里就会有个数；你说你有禅定？你说你有神通？你修了禅定没有？如果你没有修禅定，那来的神通？你若没有修禅定，就不可能有这样修得的神通；顶多是一个鬼通、或者是咒通、或者是吃药而得的神通，这些都是小意思，而这种神通靠不住，多数是有时候有小小的灵、有时候又不灵了。

「皆由轻举、柔软、空界、身心符顺想所摄受胜解想故」，就是在禅定里边作如是观想而成就的。「随其所应一切能作」，随你所需要的，你都能作。

戌二、释回转（分二科）　亥一、标

此中以身于其梵世，略有二种自在回转。

这是解释这个「回转」；前面说是「乃至梵世自在回转」，这需要加以解释，分二科，第一科是「标」。

「此中以身」，以自己人间的身体，「于其梵世」能到梵天去，这件事的确是不可思议，因为这个人得了禅定了，他的初禅、二禅、三禅、四禅是色界天的境界，但是你这身体是欲界的果报，但是你内心得到了色界禅了，所以他有了神通以后可以到梵天去。「略有二种的自在回转」这是「标」，下面列出来。

亥二、列

一者、往来自在回转，二、于梵世诸四大种，一分造色如其所乐，随胜解力自在回转。

「一者、往来自在回转」，第一个自在回转，可以去、还可以回来「自在回转」。在《阿含经》上说到目犍连尊者听佛的音声，听释迦牟尼佛的音声，走到很远的地方听释迦牟尼佛的声音就像在释迦牟尼佛的面前一样，于是继续地向遥远的地方走，一直走到很远很远的世界去了，听释迦牟尼佛的音声还是像在面前一样，但是这时候想要回来就感觉到困难，那么那个光明幢世界光明王佛说：「你念释迦牟尼佛的名号，就回去了」，那么他就念「南无本师释迦牟尼佛」，就回来了，这可见佛的力量是更大了。这上面说「往来自在回转」。

「二、于梵世诸四大种，一分造色如其所乐，随胜解力自在回转」，第二个，他在梵天的时候他这个「四大种一分的造色」；这个「造色」是通于十种，地水火风是「四大种」，四大种所造的色是：色声香味触、眼耳鼻舌身，一共是十种。他现在是四大种的「一分造色」其中的一部份，不是全部的；就或者是色、或者是声，在这一少部份「色」，他可以「如其所乐」就随顺你所欢喜的，「随胜解力」随你自己在禅定里边所观想的力量「自在回转」，也可以现出高大的身体，或发出来各式各样你所欢喜的音声，「自在回转」。

申二、宿住通摄（分二科）　酉一、加行

先所受行次第随念想者；谓由此想从童子位迄至于今，随忆念转自在无碍。随彼彼位若行若住若坐若卧，广说一切先所受行，随其麤略次第无越忆念了知。

前面是说这个「神境通」，神境通有这五种想。前面一共是十二种想，十二种想里面前五想是修神境通用的，那么第六种想就是「先所受行次第随念想」，这就是修这个「宿住通」就是宿命通，分二科，第一科是「加行」。

这个「先所受行次第随念想者」，就是你过去生中，或者这一生以前；假设你现在活一百岁了，这一百岁以前；你现在是一百岁，那么从现在开始一直到一岁，乃至到在母胎里面，母胎以前，前一生、前一生、前一生，这叫作「先所受行」，你所领受的，你的眼耳鼻舌身意所领受的色声香味触法，领受了以后你的心就会有反应，领受了一切的境界你心里面怎么样反应那时候叫做「行」，也就是「想」，受、想、行这些事情。「次第随念想者」，按照次第；今天、昨天就是按照次第一天、一天向前想；或者是由今生的，从一出胎，然后一天、一天、一天的想到现在，「次第随念想」。这个「念」就是记忆，随你能记忆的你就去思想它。当然这个不是我们没得禅定的人；这是得了四禅的人他在禅定里面怎样想，那就不是我们能思议的，他就完全能想上来。

「谓由此想」，谓由这个次第随念想。「从童子位」在童子的时候那个阶段。「迄至于今」到现在一百岁了，或者多少岁。「随忆念转自在无碍」，随你去忆念回想种种的情况，完全无障碍的就想起来了，想上来了。「随彼彼位若行若住」，在那个阶段的时候，你或者是行、或者是住、或者是坐、或者是卧。「广说一切先所受行随其麤略」，或者是粗显的，或者是微细的。「次第无越」，按照前后的次第，不需要超过，就是一直地这样「次第无越」。「忆念了知」，都可以回想而知道那是怎么回事。

酉二、得果

于此修习多修习故，证得修果，于无量种宿世所住，广说乃至所有行相，所有宣说，皆能随念。

现在第二是「得果」。就是这样子回想，在禅定里边回想过去的所受行的事情，你就在禅定里这样「修习多修习」，不是少少的修习。「证得修果」，你就成就了；这个「修」就是定，在禅定里面所成就的功德，现在就是宿命通，这个宿命通是「修果」。其实六种神通都是「修果」，都是在由禅定而成就的，没有禅定就没有这件事，当然这是世间道的五神通。

「于无量种宿世所住」，不只是现在，不只是少数，各式各样无量的宿世所住，前一生、前一生、前一生，无量世的，你那个生命里边所有的那些经过的事情。「广说乃至所有的行相」，就是行住坐卧各式各样的行相。「所有宣说皆能随念」，你在宿世怎么样生活，你说了什么话了，做了什么事情了，都能够忆念出来。这地方也说得略，乃至能知道自己的宿命，也能知道他人的宿命。初开始修行的时候是按照次第在思惟，等到成功的时候就不按次第了，想要知道那一生就直接就知道了。

申三、天耳通摄（分二科）　酉一、修习

种种品类集会音声想者；谓由此想遍于彼彼村邑聚落，或长者众、或邑义众、或余大众、或广长处、或家或室，种种品类诸众集会所出种种杂类音声、名謧噪声、或于大河众流激湍波浪音声、善取其相。以修所成定地作意、于诸天人若远若近圣非圣声、

力励听采。

这是第三科「天耳通摄」分二科，第一科是「修习」。

「种种品类集会音声想者；谓由此想遍于彼彼村邑聚落」，普遍各地方；这个地方、那个地方，这个「村邑」，或者「聚落」。「或长者众」；这个村邑、聚落是地方处所；「或长者众、或邑义众」这是约人，那个地方的人。这个「长者众」就是年纪大的人。「或邑义众」，或者那个地方的有道德的人，见义勇为的那种人。「或余大众」，或其余的；前面是长者众、邑义众，除了这二种人之外，其余的大众。「或广长处」；这么多的各式各样的人，在各地方在那里生活，「或广长处」，或者他们所居住的那个地方很广大，纵横很长的地方。「或家或室」，或者是在他家里面，或者是在一个房间里面。

「种种品类诸众集会」，各式各样的士农工商的品类，各式各样的众，集会的地方。「所出」的种种的杂类的「音声」，各式各样的音声。「名謧噪声」，或者发出的音声是有名句的，有文化的人发出来的音声，有意义的音声。「或于大河众流激湍波浪音声」，或者是那个大河、或者小河，各式各样的众水流「激湍波浪」，或者有阻碍这个河就是激成了波浪，或者「湍」就是急、流得很急的那个波浪。这些波浪也发出来的音声，这个音声就没有名句了，它不是有名句的音声；不像我们人会说话，说话里面有名句的。

「善取其相」，这个修天耳通的人，不管是名謧噪声、或者是没有名句的音声，你要在禅定里边取它的相貌在心里面思惟。「以修所成定地作意」，你这「善取其相」不是散乱心，是你在「修所成地」；「修所成地」就是定地，就是在色界四禅里面；「作意」，你把这个心发动起来去思惟这些音声。「于诸天人若远若近圣非圣声，力励听采」，或者是天上的人在说话，或者人间的人在说话，或者是遥远的地方，或者很近的地方，或者圣人说话，或者「非圣声」不是圣人说话。「力励听采」，你在禅定里边要努力去听他们说话；「采」者取也，就是「善取其相」，那个话是什么话…。

酉二、得果

于此修习多修习故；证得修果清净天耳，由是能闻人间天上若远若近一切音声。

这是「得果」。「于此修习多修习故，证得修果」，这还是在禅定里面所成就的功德；这个是什么功德呢？「清净天耳」。「清净天耳」这个「清净」就是你的耳根，不是我们没得禅定的人的耳根；得了禅定的人他的耳根，在我们现在的耳根里面有色界的清净四大，色界天的地水火风组成的耳根，也就在我们现在的耳根这里，由这样的耳根发出来的耳识，就听到这些音声，能听到。不是我们现在的耳根；现在耳根没有这个作用。这个清净天耳就成就了。

「由是能闻人间天上若远若近一切的音声」，都能听闻。当然这里面还有一个问题，这前面已经提出来；这音声里面有二种，一种是名謧噪声，一种是没有名句文的音声。若是我们在听音声的时候，说我不懂英文我听人家说英文的时候，那和听河的声音水流的声音一样，不知道什么，听不出来意义来的。所以这个天耳通这个人，他一定要知道它是什么意思，譬如听这鸟发出来声音他知道它是什么意思，天耳通的人一定要有这样的能力，那才叫做天耳通。只是听见声音但是不知道意义，那和我们没有天耳通的有什么差别呢？所以这地方有这个意思在里边。

申四、死生智通摄（分二科）　酉一、修习

光明色相想者；谓于如前所说种种诸光明相极善取已，即于彼相作意思惟。又于种种诸有情类善不善等业用差别善取其相，即于彼相作意思惟。是名光明色相想。

这是又一种了；现在这是修这个「死生智通」，「死生智通」就是天眼通。天眼通的人能知道这个人死了他生到什么地方去，能看见，他能看见；这是一种神通。分二科，第一科是「修习」。

「光明色相想者；谓于如前所说种种诸光明相极善取已」，前面说过；或者是太阳的光明、或者月的光明、或者大火的光明、或者是灯的光明。「极善取已」，你在禅定里面要把这光明拿到，拿到你的心里面去。「即于彼相作意思惟」，「即于彼」光明相作意思惟这个相，要把这个相广大无边这样思惟。

「又于种种诸有情类善不善等业用差别善取其相」，你只是在内心里面拿到了光明相，还是不能得到天眼通的；你还是得要「于种种的诸有情类」，他是作善、或者他作不善，善不善或者无记，这些「业用的差别」要「善取其相」，你要认识。「即于彼相作意思惟，是名光明色相想」，这做叫「光明色相想」。前面是外面的光明；这个善不善业你能善取其相，这就是智慧的光明了。这是「修习」，下面第二科是「得果」。

酉二、得果

于此修习多修习故，证得修果死生智通。由是清净天眼通故，见诸有情广说乃至身坏已后往生善趣天世间中。

就是这二种：一个光明相，一个善不善业的作用差别善取其相；这样「修习多修习故」。「证得修果死生智通」，你就成就了三摩地修中所得的成果，所得的功德。什么功德呢？「死生智通」就是天眼通。在前面也提到这个「天眼通」，「天眼通」加上一个「智」，这个「智」是什么意思呢？这个事情也是不可思议。譬如说这个天眼通我看见天上的人了，他一入定发出来天眼通的时候看见天上的人，他知道他叫什么名字，这叫做「智」。这件事很怪，不需要问就知道他叫做什么名字，这个事情也不可思议，死生智通。

「由是清净的天眼通故，见诸有情广说乃至身坏已后往生善趣天世间中」，由于你成就了清净的天眼通故，就「见诸有情」他是怎么样；他的思想、他的行动怎么怎么情形。「广说乃至到身坏」，这个生命体坏了就是生命结束了，以后呢「往生」到善趣，或者是来到人间，或者是生到「天世界中」去。

这个事情前面不如理作意曾经提到，这个外道也会有天眼通；他看见这个牛死了，这个牛成了中阴身以后就生到天上去了，他就认为这个牛的思想、牛的行为可以生天，所以他就告诉他的徒弟「你就跟牛学」。他看见狗死了生到天上去了，啊！狗的行为就是可以升到天上去，于是告诉他徒弟跟狗学能生天上去。这就是…这说什么呢？说到外道持牛狗戒的缘起是这么回事情，他师父还是有禅定有神通，是这么一回事。

现在佛教徒不是这么回事；佛教徒是要你修光明想，同时也要知道善恶业的事情。那么他善得善报、恶得恶报；而不会，看见牛死了生天，认为是牛的思想行为能生天，不会有这种邪知邪见的，不会有这件事。所以这个佛法里边，无论是在什么地方都是要加上智慧，不是外道所能及的，有这个事情！

申五、心差别通摄（分二科）　酉一、修习（分二科）　戌一、标

烦恼所作色变异想者；谓由此想于贪恚痴忿恨覆恼诳谄悭嫉、及以憍害无惭无愧诸余烦恼及随烦恼缠绕其心诸有情类，种种色位色相变异解了分别。

这是第五科「心差别通摄」就是他心通，知道别人各式各样的妄想。分二科，第一科是「修习」分二科，第一科是「标」。

「烦恼所作色变异想者」，就是你内心里面有各式各样的烦恼，你就表现于外，在你的行相上就有变化；你若从这里去观察思惟，你就得到这个他心通了。

「谓由此想」，在禅定里面你有「烦恼所作色变异想」这样想。「于贪恚痴」的烦恼，和「忿恨覆恼诳谄悭嫉及以憍害无惭无愧诸余烦恼」，这前面列出来这么几种烦恼，还有其他的烦恼，「及随烦恼」，就是轻微的烦恼。「缠绕其心诸有情类」，这一切众生就是为这一些烦恼「缠绕其心」，心是无记的；为这些烦恼缠绕其心的时候心不能自主，心就随顺这些烦恼去活动去。

「种种色位色相变异」，你心里面有了烦恼的时候；本来你是天上的人，或者人间的人，人间的人也是各式各样的人，所以是「种种色位」；但是有一样是相同的，就是内心里面有各式各样的烦恼，你的色相就随着烦恼而有变化了。「解了分别」，你在禅定里面作如是观的时候就知道，他表现于外这样的行相，他内心里面是有这样的烦恼的；你有了他心通的时候知道这样的心情表现于外的是这样的行相；由内而外、由外而内，你就这样地去观想在内心里「解了分别」。

前面是「标」，下面解释分二科，第一科「辨贪等」分三科，第一科「有贪」。

戊二、释（分二科）　亥一、辨贪等（分三科）　天一、有贪

如是色类有贪欲者有色分位色相变异，谓诸根躁扰诸根掉举言常含笑。

「如是色类有贪欲者」，从外面看他的行色是这样的，那他内心里面是有贪欲的这件事。「有色分位色相变异」，这个「色」也有分位的，前几分钟是这样的，后几分钟又这样了，这个色相的变异。「谓诸根躁扰」，再明白一点说就是他表现于外的「诸根」眼根、耳根、鼻根、舌根、身根「躁扰」、躁动扰乱，这个人乱。「诸根掉举」，他这诸根也是在掉动不安。「言常含笑」，他说话的时候他总是有一个笑容，是这样的。他心里面诸根躁扰、诸根掉动，而且还「言常含笑」的，那么这是有贪的行相。

天二、有瞋

如是色类有瞋恚者有色分位色相变异，谓面恒顰蹙语音謇涩言常变色。

这是第二科「有瞋恚者」。「有色分位色相」的变异，「谓面恒顰蹙」就是他表现于外的面貌常常是忧愁，皱着眉头这种样子。「语音謇涩」说出话的音声「謇涩」就是不流利，就是结结巴巴的这种样子。「言常变色」他一说话的时候，这个面色常是有变化。那么这就是有瞋心的意思，有瞋心的面貌。

天三、有痴

如是色类有愚痴者有色分位色相变异；谓多分瘖哑事义闇昧，言不辩了语多下俚。

这是第三科「有痴」。「如是色类有愚痴者」，这样表现的色类是表示有愚痴，是什么意思呢？下面解释。「有色分位色相变异；谓多分瘖哑」，这个人不会说话。

「事义闇昧」，对于什么事情、什么道理，他都不明白。「言不辩了」，他说出来的话也说不明白；说出一段话、究竟他说什么？就说不清楚。「语多下俚」，他说出来的话都是粗俗的话，就是这个人没有读过书，这事有关系。

不过说这个「没读书」这个话是这样；如果你的父母兄弟都读书人，你和他们在一起生活也受到影响，说话也会不是那么粗俗、不是下俚，也会好一点；那也会等于是读书。如果所有的家里面的人完全都没有读过书，说话就差一点了，那就是知识上有问题，所以叫做「愚痴」。

亥二、例余烦恼

由如是等行相流类，广说乃至无惭愧等所缠绕者有色分位色相变异，善取其相，复于彼相作意思惟。

这第二科「例余烦恼」。「由如是等」，就是前面说到贪、瞋、痴这个行相的这一类的。「广说乃至无惭愧等所缠绕者有色分位色相变异，善取其相」，在禅定里面去思惟这件事，「善取」各式各样的烦恼表现于外的「行相」。「复于彼相作意思惟」，表现于外的相，去「作意思惟」他内心是这样子；他内心是这样子，表现于外的这样的相貌。

这是「例余烦恼」，下面第二科「得果」。

酉二、得果

于此修习多修习故，发生修果心差别智。由此智故，于他有情补特伽罗，随所寻思、随所伺察心意识等皆如实知。

「于此修习多修习故，发生修果心差别智」，得了他心通了。「由此智故，于他有情补特伽罗，随所寻思、随所伺察心意识等皆如实知」，你若成就了这个他心通的智慧的时候，「于他有情」这个补特伽罗，随他内心所寻思的粗显的事情，随他内心所伺察的微细的事情，总而言之就是他的心意识的活动，「皆如实知」，都能够真实的知道了。

未二、引圣功德（分二科）　申一、指修相

解脱胜处遍处想者；如前三摩呬多地，应知修相。

这是最后三个想。这是第二科「引圣功德」，这个不是一般的功德，这是圣人才成就的功德神通，分二科，第一科「指修相」。

「解脱胜处遍处想者；如前三摩呬多地，应知修相」，前面的〈三摩呬多地〉已经详细的说了，这个八胜处、八解脱；八胜处和这个十遍处，前面这个〈三摩呬多地〉说了，你去读那一段文，你就会知道怎么样修这三种殊胜的观想。

《披寻记》一〇八四页：

如前三摩呬多地应知修相者；如前三摩地说；修观行者，先于所缘思惟胜解，次能制伏。既于制伏得自在已，后即于此遍一切处，如其所欲而作胜解，是故此三如是次第。（陵本十二卷八页）是即修相应知。

「如前三摩呬多地应知修相者；如前三摩地说；修观行者，先于所缘思惟胜

解」，这就说这个八解脱；这个八解脱呢，先于所缘的境界，就是内有色外观色、内无色外观色，最初这个八解脱观不净色，而后来就是观净色。观不净色也是观这个青瘀、脓烂、膨胀，乃至到观白骨，白骨而后又在眉间观发出来青黄赤白、地水火风的光明。这个初开始这都是不净想；后来观净想就是这个青黄赤白、地水火风的光明要在禅定里面不断的练，使令他这个青黄赤白的光明非常的清净。因为初开始观的时候，虽然在禅定里面能从这白骨发出光明，那光明还不是太理想；要练，常常在禅定里面去观察，所以「先于所缘思惟胜解」。

「次能制伏」那就是胜处了。「次能制伏」，就是把这个所观想的这个色、光明，能制伏它叫它大就大、叫它小就小，你能制伏住它。「既于制伏得自在已，后既于此遍一切处」，就把这光明遍一切处；把这白色的光明遍一切处，青色的光明、各式各样的光明都能遍一切处，那就是十遍处了，「后即于此遍一切处」。

「如其所欲而作胜解」，如那个法门、那样的佛陀的开示，而你自己有这样的愿，这样的修行的时候，「而作胜解」，你要作如是观想。「是故此三如是次第」，所以先是八解脱，而后是八胜处，而后是十遍处，这样的次第。（陵本的十二卷八页说的）「是即修相应知」。

申二、显得果（分二科）　酉一、最胜神通

由于此想亲近修习多修习故，能引最胜诸圣神通；若变事通、若化事通、若胜解通。

「由于此想亲近修习多修习故」，由于这个人得了禅定，他在这禅定里面修这个八解脱、修这个八胜处、修这个十遍处，「亲近修习多修习故，能引最胜诸圣神通」。前面是「指修相」，这是「显得果」分二科，第一科「最胜神通」。

什么是「最胜神通」呢？最殊胜的圣人的神通呢？「若变事通」这是一个殊胜的神通，「若化事通，若胜解通」，这是三种通，这是「最胜神通」。下面第二科是「种种功德」。

酉二、种种功德

及能引发无诤，愿智，四无碍解：谓法无碍解、义无碍解、辞无碍解、辩无碍解等，种种功德。

「及能引发无诤愿智，四无碍解」；这「无诤三昧」是什么意思呢？就是这个修无诤三昧成功的这个人，他在他自己的住处，他现在有事要到聚落中去，他先入定，入定的时候他就观察：我从这条道路到什么什么地方去、到那办事，会遇见什么样的人，那个人他不欢喜我从这走，我就选另一条路；总而言之，我从这条路走所有的人见到我都不起烦恼，于是乎我就去了。如果我从那条路走办什么事，总是有人烦恼，我今天就不出去了；所以这叫做「无诤三昧」，不要因为我而引起烦恼叫「无诤三昧」，这样子。

这个「愿智三昧」，「愿智」是什么意思呢？就是你得到了这样的禅定，你有这样的功德。可是这佛法是无量无边的，那么有人提出来问题；提出来问题我不懂、不知道怎么回答，那怎么办呢？入定；入了定以后知道怎么回答了，叫「愿智三昧」。这就是要利根的大阿罗汉才有这种能力、有这种堪能，就是要入定，入这个定才可以。先是说「如是如是义」怎么样的解释呢？先要起这个愿、要发出来这个作意，然后一入定以后就明白了，这个问题要这样解释，叫「愿智三昧」。当然这是这些阿罗汉…，当然菩萨要比阿罗汉还要进一步，到佛陀的时候那就无障碍转，佛的大智慧于一切法无障碍转，这叫「愿智三昧」。

「四无碍解」；「四无碍解」是什么呢？「谓法无碍解、义无碍解、辞无碍解、辩无碍解」。这个「法无碍解」和「义无碍解」，「法」就是能诠的文句，「义」就是文句所诠显的义，这个「法」譬如说《法华经》全面的这些文句你都能把它解释得没有错误；「义」、那文句里面所说的义也没有错误，能够通达无碍。「辞无碍解」，你为人解释佛法的法和义的时候，你所使用的这个言辞「无碍」；你用英文也可以、用德文、用法文、用中文、用藏文、用日文，用一切众生的语言都可以宣扬佛法叫「辞无碍解」。这在十地菩萨来看，要到第九地这件事才成功了。不过有的人…譬如说在我们这个世界上有的大阿罗汉，舍利弗尊者的舅舅毕陵伽婆磋阿罗汉他得四无碍解了，他能有九地菩萨境界吗？这事不知道；应该是我们这个世界上的众生的语言他都是无障碍，所以他是「辞无碍解」。

「辩无碍解」就是前面那个「法无碍、义无碍、辞无碍」里面最重要的就是智慧，你的智慧无障碍。前面「法」和「义」是佛陀所宣扬的，「辞」只是一个工具，内容是智能；你智慧广大无边，所以你能法无碍、义无碍、辞无碍辩，能为一切众生宣扬佛法「种种功德」。这可见有一个问题，我们凡夫有问题；我们凡夫法无碍有问题、义无碍有问题、而辞无碍更是有问题、辩无碍也有问题，而初得圣位的人也同样有这样的问题；你得了初果、二果、三果、四果阿罗汉也同样有这些问题。要大阿罗汉，他要修这个八解脱、八胜处、十遍处成功了这个问题才解决了；当然你还不能和佛比，还是佛是圆满了，这「种种功德」。

《披寻记》一〇八五页：

若变事通等者；如能变作金银等物堪有所用，名变事通。如其胜解随所转变皆能成就，名胜解通。当知此二由八色遍处善清净引。随其所欲转色成空，名化事通。当知此由空遍处善清净引。无诤愿智无碍解等诸胜功德，当知此由识遍处善清净引，义如三摩呬多地说。（陵本十二卷八页）。

「若变事通等者：如能变作金银等物」，得了这个神通的人，他可以变作这个「金银等物」，譬如说这一块土他就变成金、变成银了。「堪有所用」，变成金银的时候还有真实的作用，就真实是黄金你就可以拿它用。但是你的神通不够；这看的是黄金，但你不能当黄金用的；这是神通大小有关系，这叫做「变事通」。

「如其胜解随所转变皆能成就，名胜解通」，就是你内心的观想，随你怎么观想，「随所转变」随您观想的转变，「皆能成就」都能成就；你想怎么想就都能成就。说这个地方本来是一个不毛之地，但是你变成一个花园，这里有种种的树、有种种的花、有种种的流泉鱼池，就出现了。这外面的境界「唯心所现」；所以这个得了禅定、得了神通的人，很容易理解「唯心所现」的这件事。「皆能成就，名胜解通」。前面这个「变事通」实在也是内心的观想、也是胜解；但是这个地方有什么意思？为什么要特别列出来呢？就是后面这句话「堪有所用」，他变出来的东西也是有用的，并不是只是用眼睛看的，这是可以有作用的。

「当知此二由八色遍处善清净引」，这个「八色遍处」就是八胜处；你若成就了八胜处的时候，你就成就二种通；一个变事通，一个胜解通。这可见八解脱、八胜处的重要。「当知此二由八色遍处善清净引」，这个「八色遍处」要修得特别清净，才能引出来这种神通的。

「随其所欲转色成空，名化事通」，这「化事通」怎么讲呢？就是随你所想的把所有的都变成空了叫「化事通」，有这种境界。「当知此由空遍处善清净引」，十遍处里边有个「空遍处」；空无边处定、识无边处定就可以有这个作用。

「无诤愿智无碍解等诸胜功德，当知此由识遍处善清净引」，若是无色界的识无

边处定，你在十遍处里修这个遍处清净了，就会有这个功德；有这个无诤三昧、愿智三昧、和四无碍解，才能成就这件事的。「如〈三摩呬多地〉说。」（陵本十二卷八页）。

午二、显神通别（分二科）　未一、圣神通

又圣非圣二神境通有差别者；谓圣神通随所变事、随所化事、随所胜解、一切皆能如实成办，无有改异，堪任有用。

这下边说到神通的差别，分二科，第一科显「圣神通」。

又圣人的神通和没证圣道的人的神通，这两种神通境界的「差别者」；「谓圣神通随所变现、随所化事、随所胜解，一切皆能如实成办」，随所变现的事情、随所化现的事情，这前面有解释了。「随所胜解」，随你内心怎么样观想。「一切皆能如实成办」都能真实的出现了；我变现一棵大树，那真实就是个大树，不是只有一个相貌而已。「无有改异」，它就不变，一直是个大树。「堪任有用」，有实际的作用；变出个黄金，就是有黄金作用，这样子。

未二、非圣神通

非圣神通不能如是，犹如幻化，唯可观见，不堪受用。

第二科「非圣神通」。「非圣神通不能如是」，不是圣人他也可以这样变现，但是不能够有真实作用。「犹如幻化」，像幻术所变现的，变出一条鱼，变出来一个兔子。「唯可观见」，只可以用眼睛看；你真实去摸触就不是了。「不堪受用」不能作受用的。

巳五、结

当知如是十二种想，亲近修习多修习故；随其所应便能引发五种神通，及能引发不共异生如其所应诸圣功德。

这是第五科「结」。「当知如是十二种想」，当知前面所说的十二种想。「亲近修习多修习故；随其所应便能引发五种神通」，「及能引发不共异生如其所应诸圣神通」，还能引发出来不共于凡夫「如其所应」的诸圣功德；那就是后面说的这个「变事通」，乃至到「四无碍解」。

寅五、生差别（分三科）　卯一、四静虑（分四科）　辰一、初静虑摄

复次此中于初静虑下中上品善修习已，随其所应当生梵众天、梵辅天、大梵天众同分中。

这第五科「生差别」。前面说的五神通说完了，这是第四科；现在是第五科「生差别」分三科，第一科是「四静虑」分四科，第一科「初静虑摄」。

「复次此中于初静虑下中上品善修习已」，「此中」前面这一大段文说到的四禅八定，说的这些事情，先说初静虑。「下中上品善修习已」，这个人是在人间的人，他修这个色界的初静虑有三种差别；有下品的修行、有中品、上品的修行，这三种修行你若能够修习成功了。「随其所应当生梵众天、梵辅天、大梵天众同分中」，你人间的寿命结束了，就随你原来的下中上品的修行就会生到、应当生到「梵众天」，你下品的初静虑你就生到梵众天去；那么这就类似一般的民众这样的情形。若中品修行

就是「梵辅天」，就是他的境界高一点可以帮助大梵天王做事的人。你若是上品修行的初静虑就是「大梵天」了，就是高过了梵众天和梵辅天。「众同分中」，众同的生命体里面；他那样的色受想行识，你也是那样的色受想行识，「众同分中」。

辰二、第二静虑摄

于第二静虑下中上品善修习已，随其所应当生少光天、无量光天、光净天众同分中。

「于第二静虑下中上品善修习已」，这是第二静虑。第二静虑下中上品的「善修习已」，「随其所应当生少光天」，下品的修行生到「少光天」；中品的修行生到「无量光天」；上品的修行就生到「光净天众同分中」，是这样子。

辰三、第三静虑摄

于第三静虑下中上品善修习已，随其所应当生少净天、无量净天、遍净天众同分中。

第三科「第三静虑摄」。「于第三静虑中」也是「下中上品的善修习已」，「随其所应当生少净天、无量净天、遍净天众同分中」，是这样子。

辰四、第四静虑摄（分二科）　巳一、三天处

于第四静虑下中上品善修习已，随其所应当生无云天、福生天、广果天众同分中。

这下面「第四静虑摄」分二科，第一科是「三天处」。「于第四静虑下中上品善修习已，随其所应当生无云天、福生天、广果天」，这是四禅的凡夫天这个「众同分中」。那个「无想天」就在「广果天」里面。这「三天处」是凡夫天。

巳二、五净居

若不还者，以无漏第四静虑间杂熏修有漏第四静虑；即于此中下品中品上品上胜品上极品善修习已，随其所应当生五净居天众同分中；谓无烦、无热、善现、善见、色究竟天。

第二是五净居天。「若不还者，以无漏第四静虑间杂熏修有漏第四静虑」；「若不还者」，就是他生到色界四禅去就不回到欲界来了，那这只有圣人才可以。如果你生到色界天、无色界天，你还是凡夫，那你终究有一天还回到欲界来的。若是佛教徒得圣道，成就了三果的圣人那他不回来了，他不回来了。「以无漏第四静虑」，因为什么他不回来？他有无漏的无我的智慧了，他有无漏的四念处的修行了，所以他成就了无漏的第四静虑的时候，这时候还是在人间。「间杂熏修有漏第四静虑」，譬如说这一个钟头他修的是无漏的第四静虑，修四念处；在第四静虑里面修四念处，就把这个第四静虑变成无漏的了；但是过了一个钟头以后他又修有漏的四静虑，他就不修四念处观了，只是按照一般的这个四静虑这么修。那么修这个有漏的四静虑修了一个钟头，假设修了一小时，过了这一个钟头以后又修无漏的四静虑了，这叫做「间杂熏修」。就是有漏无漏，无漏又有漏，有漏又无漏就是间杂的熏修，这样子用无漏来熏习这有漏的第四静虑。

「即于此中下品中品上品上胜品上极品」的差别，你这样间杂的熏修，你的成就就有下品的、中品的、上品的、上胜品、上极品的差别，这样是一共是有五品。「善修习已」，你能这样子修习了以后，「随其所应当生五净居天」，就生到那个第四禅里面那个「五净居天」，因为这是圣人他有四念处，所以他心比凡夫天清净，没有爱见慢。凡夫的四静虑、初禅、二禅、三禅、四禅乃至到非非想天都有爱、有见、有

慢；他们爱着所成就的禅定，「见」还有我见，有高慢心，凡夫。这圣人就把这个都灭除了；若完全灭除你是阿罗汉了，还有剩余的呢、那你就是三果圣人，这样子。所以这个「净居天」，圣人修这个禅的清净，就是能灭除出去爱见慢，所以叫清净。

这五种都是清净的「众同分中」，就是这下面「谓无烦天」；无烦天有很多的三果圣人，他们都是众同分。「无热天、善现天、善见天、色究竟天」，都是他们有共同的无漏的境界，但是没有完全清净。

《披寻记》一〇八六页：

间杂熏修有漏第四静虑等者；三摩呬多地说；长时相续入诸静虑，有漏无漏更相间杂，乃至有漏无间无漏现前，无漏无间还入有漏，当知齐此熏修成就，乃至广说。若有余取而命终者，由此因缘便入净居。（陵本十二卷四页）此中唯说第四静虑是其差别，余应准知。

「间杂熏修有漏第四静虑等者，〈三摩呬多地〉说；长时相续入诸静虑」，不是短时间；长时相续的。我们凡夫，如果没有什么事情就愿意出去跑跑，也可能这样子，我到纽约走一走、或者是到什么地方。圣人就不是了，圣人很忙，他很忙啊！他干什么呢？「长时相续入诸静虑」，相续的「入诸静虑」。「有漏无漏更相间杂」，有漏的静虑和无漏的静虑，就是有的时候入有漏的静虑，有的时候入无漏的静虑，相续的这样子「更相间杂」的。「乃至有漏无间无漏现前」，有漏的四静虑，「无间」中间没有其他的间隔，又入于无漏的四静虑了，无漏的静虑又现前了。「无漏无间还入有漏」，他就这样修行，无漏还入有漏。「当知齐此熏修成就」，我们知道这个三果圣人，这样修行熏修成就了，「乃至广说」。

「若有余取而命终者」，你常常这样修，功不唐捐就会灭除烦恼；灭除了初禅的烦恼、二禅的烦恼、三禅的烦恼、第四禅的烦恼，就是刚才说的爱见慢烦恼。「若有余取而命终者」，用功修行灭除了很多的烦恼，但是还有剩余的烦恼。「余取」，「取」就是烦恼，剩余的烦恼还是不清净，不是究竟的清净。这个时候，修到这个程度的时候寿命到了、死了。「由此因缘便入净居」，你不是四果阿罗汉，所以你还有剩余的烦恼，你还要受生死的；但不是在欲界，是在第四禅里面。所以知道第四禅这样的修行人，他也不到初禅天、二禅天、三禅天，也不在凡夫的第四禅里面；是专有一个地方、是五净居天，那些三果圣人在那个地方住，（陵本十二卷四页）可以去读一读。

「此中唯说第四静虑是其差别，余应准知」，这地方单说第四静虑。如果你不这样修的话，那你这三果圣人可能先生到初禅天，也可能在初禅里努力修行一下子得阿罗汉果了。你若不努力修行，那你有可能由初禅寿命到了、死了，生到二禅，二禅生到三禅，三禅生到四禅，四禅生到空无边处天、识无边处天、乃至非非想天，也可能这样子；也可能不这样子。就是随个人的精进、不精进就有差别了。

卯二、四无色（分二科）　辰一、标生处

若于空处、识处、无所有处、非想非非想处下中上品善修习已，当生空处、识处、无所有处、非想非非想处随行天众同分中。

前面是说「四静虑」，下面说「四无色」。「若于空处、识处、无所有处、非想非非想处下中上品」，这也是一样，也都有下品中品上品的「善修习已」。「当生空处、识处、无所有处、非想非非想处，随行天众同分中」，这个「随行」也有意思的。这是「标生处」，下面第二科「明住别」。

辰二、明住别

由彼诸天，无有形色，是故亦无处所差别。

「由彼」无色界的众生没有色；他们的生命体里面只是受想行识，没有地水火风，所以他们也没有处所的差别，也没有依报处所的差别；没有色嘛！没有这个差别可得了。

《披寻记》一〇八六页：

随行天众同分中者；有色有情中有趣生有形色别，往至生处便被拘碍。无色不尔，无有形色亦无生处名随行天，唯随业行为生因故。

「随行天众同分中者：有色有情中有趣生」，欲界是有色、色界也有色，他们若死掉了的时候，前一个这个生命结束了一刹那间这个中有就出现了，由中有到受果报的地方去投生去所以叫「中有趣生」。「有形色别」，他的身体有形相的差别；人与人也不完全相同，人与鬼神与畜生也都不一样，人和天也不同。「往至生处」，不同的果报的中阴到了投生的地方去。「便被拘碍」，到那个地方这个中有就不动了，就是被那个地方拘住了，拘住了就是受生了；不管是那一个，升天是这样子、到地狱也是这样子。「无色不尔」，成就了无色界的四空定的人不是这样子；他是怎么样呢？「无有形色」，他没有这个地水火风组成生命体的形色，没有这个。「亦无生处」，也没有到另一个地方去生去，也不是的。「名随行天」这就叫作随行天。怎么叫作「随行天」呢？「唯随业行为生因故」，就随他修的无色界的那个定业，那个不动业去活动，这个业就是他的「生因」。

那这种修行人，那当然多数是在深山里面修行的；在深山里修行死了就在那里，那无色界天的人就在那里他也不到别的地方去的，没有地方好去呀！就是这样子。他是没有中阴身的，他也没有依报的差别，所以叫作「随行天众同分中」，你是空无边处天就是他们的众同分中，乃至非非想天在他的众同分中。

然住所作，有其差别。

《披寻记》一〇八六页：

然住所作有其差别者；于彼彼定具足安住，是名为住。于其住中缘自他蕴多有所作，名住所作。由是为因生有差别。

「然住所作有其差别者：于彼彼定具足安住，是名为住」，「然住所作」这个「住」什么意思呢？就是「于彼定具足安住」；你空无边处定具足安住、识无边处定、无所有处定，非非想处定也是具足安住，是名叫作「住」。「于其住中缘自他蕴多有所作」，他在禅定里面他能观察自己的这个蕴，他自己只有受想行识蕴；他也能观察其他的众同分的受想行识蕴，「自他蕴」。「多有所作」，就是有这样的功能，「名住所作」。「由是为因生有差别」，这样子彼此也是有差别，他的受想行识和识无边处天也不同，识无边处天和无所有处天也不同，和非非想处天彼此都有差别。

卯三、无想天

于无想定善修习已，当生无想有情天众同分中。

这是第三科「无想天」。「无想定善修习已」你成功了，「当生无想有情天众同分中」，那就是到色界第四禅里面去，到广果天里面去了。这里边也有差别；你若在

人间，人的果报这个色受想行识，你成就了无想定的时候有出入定的差别；我也可以坐七天，我可以入定三天，随你的意思，有出定有入定，就是这样子境界。若生到无想天，不是；初开始生到无想天还是有想，等到入定以后就没有想了，入定以后再不出定了，经过五百大劫，无想天的人的寿命一共是五百大劫，最后就出定，出定就死了，就死掉了；这和人间不同。就是「于无想定善修习已，当生无想天有情众同分中」，这个「善」当作「能」字讲，能修习已。也有一个「成功了」叫作「善修习」，你修行得很好成功了；如果没成功，不能称为「善修习」。

寅六、离欲者相（分三科）　卯一、征

复次此中，云何应知离欲者相？

这个「往世间道」的「广分别」里边一共就是分六科，现在是第六科「离欲者相」。就是你能离欲了，得到了色界定，你成就了色界定，成就了无色界定都是离欲的人。离欲的人有什么相貌呢？这说出来。分三科，第一科是征。

「复次此中，云何应知离欲者相？」怎么样才知道这个人是离欲了呢？他有什么相貌表现出来呢？当然这是按真实的说的，不是伪装的，应该是这样说。这是「征」，下面第二科解释。

卯二、释（分三科）　辰一、身业摄

谓离欲者；身业安住诸根无动，威仪进止无有躁扰；于一威仪能经时久，不多惊惧，终不数数易脱威仪。

「谓离欲者；身业安住」，这个离欲的人，他的身体是安住的；怎么叫做「安住」呢？「诸根无动」，他的眼耳鼻舌身不那么动乱，他表现出来的行住坐卧的「威仪进止」，或者是向前进，或者是停下来，「无有躁扰」；他这个行住坐卧的威仪不那么动乱。「于一威仪能经时久」，他对于这一个威仪能经过很长的时间；譬如他若坐能经过很长的时间，他若立在那里也能经过很长的时间，这个行住坐卧经过很长的时间。

那个，从中国大陆来的一位海…法师，他在一个庙上做住持，这时候有个喇嘛来挂单，来挂单他就给他一个地方一个床铺，但是他就在旁边在那写字，他就看这个喇嘛有没有修行；那怎么看呢？这个喇嘛，这个床摆好了要休息，他就卧下来以后再也不动了，他就是右协而卧，卧那儿以后永久也不动，那就是有修行；不是说一定坐在那里有修行，不是。他就卧在那里，若有修行，还是和那无修行的人不同；我们啊…像烙饼似的，翻过来、掉过去的。说那个人，他那一个威仪「能经时久」，就是心静；那么心静、身也静，是那么意思。

「不多惊惧」，成就了色界定、无色界定的人；但是他现在还是在人间，在人间的时候他没有很多的恐怖。「终不数数易脱威仪」，他不会…忽然间坐在那里，忽然间又起来跑了，不会的，不会这样子很容易变动的；这个「易脱」就是变动的意思。

辰二、语业摄

言词柔软，言词寂静，不乐諠杂，不乐众集，言语安详。

前面这是说身业，现在第二科说语业。「言词柔软」，他说出来的话就是柔软，不是强暴的话，不说那种话。「言词寂静」，他说出来的话，虽然是说出来的语言有所表示，但是还是有寂静的气氛的，在那语言里边。「不乐諠杂」，他不欢喜大声

吵、喧闹，不欢喜这样子。「不乐众集」，不欢喜到大众集会的地方去，什么原因呢？这种有修行的人，他就是孤独、高慢心强。如果不是佛教徒，佛教徒是例外的；这些大众集会的人…他的眼睛里面对世界上…完全不值一个钱的。这种成就了色界定无色界定的人，不是佛教徒，他对世间完全是看不起的，所以「不乐众集」；如果是佛教徒那是另当别论。「言语安详」，他说出来的话，说话的时候非常自在。

辰三、意业摄（分二科）　巳一、五识相应相

眼见色已唯觉了色，不因觉了而起色贪；如是耳闻声已鼻嗅香已舌尝味已身觉触已，唯觉了声乃至其触；不因觉了而起声贪乃至触贪。

这底下是「意业摄」分二科，第一科「五识相应摄」。

他「眼见色已」，「唯觉了色」，唯看见这个色是青黄赤白。「不因觉了而起色贪」，不会因为看见这个人很美生了爱着心，不会有这种意思；没有可爱的事情。「如是耳闻声已、鼻嗅香已、舌尝味已、身觉触已，唯觉了声乃至其触；不因觉了而起声贪乃至触贪」，不会生贪心的，他不会。

《披寻记》一〇八六页：

于一威仪能经时久等者；此显结跏趺坐能经久时不速疲倦，故不数数易脱威仪。又闲居时，或于尘雾或昏夜分，见大云气闻震雷音或逢雹雨，狮子虎豹，或遭凶猾窃劫抄虏，或遇非人来相扰逼，便生惊怖身毛为竖，如〈思所成地〉说。（陵本十八卷八页）。如是惊怖，当知未断妄分别贪为因缘生，若已离欲无如是事，是故说言不多惊惧。

「于一威仪能经时久等者；此显结跏趺坐能经久时不速疲倦」，不会很快地就疲倦了，「故不数数的易脱威仪」。「又闲居」的时候，「或于尘雾或昏夜分，见大云气闻震雷音」，听那个震动打雷的音声，「或逢雹雨」的时候，或逢见了「狮子虎豹，或遭凶猾」，这个凶恶扰乱的境界，这个「猾」也是一个兽，现在这里不应该是兽。「窃劫抄虏」，就是这个强盗来偷东西这些事情。「或遇非人来相扰逼」扰乱你、逼迫你，「便生惊怖身毛为竖」，身体的寒毛都竖起来。如〈思所成地〉说的。「如是惊怖，当知未断妄分别贪为因缘生」；为什么见到这些事情心里面会有惊怖呢？应该知道就是没有断这个「妄分别贪」的关系，就是对这个欲有贪着，你有这个欲的话你就有这些恐怖，「妄分别」、虚妄分别，「妄分别贪为因缘生」。「若已离欲无如是事」，若已经离欲了，得到色界定、无色界定的人，就没有这些恐怖的事情；也是有恐怖，但是轻微；「是故说言不多惊惧」。

什么时候才能够完全无怖？一定断除「我」；「无我」的时候。无我的时候能入于第一义谛，能入于第一义谛这一切都无恐怖，当然阿罗汉……《大毘婆沙论》上说，大阿罗汉还有一点怖，但是很轻微时间很短，这样子。

巳二、意识相应相

能无所畏觉慧幽深，轻安广大身心隐密，无有贪婪无有愤发，能有堪忍；不为种种欲寻思等诸恶寻思扰乱其心。

这是第二科「意识相应相」。「能无所畏」，能够无所畏惧。「觉慧幽深」，他的智慧比那个没得定的人深奥。「轻安广大」他有广大的轻安乐。「身心隐密」，他的身、他的心有你看不到的境界；表面上是一回事，他内心的境界，这个身体本身的境界，你不完全能看明白的。「无有贪婪、无有愤发」，没有「贪婪」，「婪」也是

「贪」，我去查那个辞典上，这个「婪」有贪食，饮食的「食」，贪食也叫做「婪」；贪婪。而这个人他没有这个事情，没有这个贪。「无有愤发」没有说心里面恨谁，就恨得发动了，不会有这个；一个贪，一个瞋。

「能有堪忍」就是有什么不如意的事情，如意的事情，他心里面都不动。我们多数都是有如意的事情心里面欢喜，不如意的事情心里面就愤怒了；这个修行人、这个禅师不是的，如意、不如意他心里都不动，如如不动。我们虽然没得定，也应该这样学习，不要因为有一点事就愤怒，有一点事就欢喜，不应该这样子。「不为种种欲寻思等诸恶寻思扰乱其心」，前面那个贪是一般性的贪，这个地方特别说出来那个欲寻思的贪。这个修行人不会有种种的欲寻思等诸恶寻思；欲寻思、恚寻思、害寻思，不会为这些寻思「扰乱其心」的。

卯三、结

如是等类，当知名为离欲者相。

离欲的人是这样的相貌的。

《披寻记》一〇八七页：

能无所畏等者：〈菩萨地〉说有五怖畏：谓不活丧、恶名畏、死畏、恶趣畏、处众怯畏，今说离欲能无所畏，随应当知。然非除断，由依世间道而离欲故。〈三摩呬多地〉说：证得清净第四静虑者，凡有所为审谛圆满，无诸放逸，于一切义无不了知，其性捷利。又说八经九经以为喻者：由坚致故，显蚊虻等不能侵损。首足皆覆者，若有二失，容可侵损：谓衣薄故，有露处故；今此显示二失俱无。此定亦尔，其心清净鲜白周遍，一切散动所不能侵，堪忍寒暑乃至他所呵叱恶言，及内身中种种苦受。（陵本十二卷十七页）此说觉慧幽深身心隐密义应准释。

「能无所畏等者：菩萨地说有五怖畏」有五种怖畏，就是那个初地菩萨，没有这五种怖畏。「不活畏」不能活下去了，唉呀！我没饭吃了心里害怕，他没有这回事，没有这个恐怖。「恶名畏」说是别人破坏他的名誉，他要去找律师去告他，没有这回事情，他没有这个恶名畏；你怎么样说他坏话，他不在乎。「死畏」也没有死的怖畏。「恶趣畏」也没有说死了以后要到三恶道去，这个初地菩萨没有这件事。「处众怯畏」在大众的威德畏，这个初地菩萨也没有这个恐怖。「今说离欲能无所畏」，现在说得色界定、得无色界定，这两种人能够离欲了，他无所畏「随应当知」，也应该和这个相似；当然得了定的人他死了也决定不会到三恶道去，他也没有这个生活的恐怖，没有饭吃无所谓，他一入定了没有事了，他不在乎这些事情。「然非除断」，这些人还是凡夫，他并不是究竟的断除这些怖畏。「由依世间道而离欲故」，他们修行的禅定是世间道修行的，就是一个粗、一个净，是这样修行的方法。

「三摩呬多地说：证得清净第四静虑」的人，「凡有所为审谛圆满」，得到第四静虑的人，他若做什么事情都是很「审谛」、很认真的，事情做得很圆满的。「无诸放逸」，他心里面不会跑到五欲里放逸，没有这回事情。「于一切义无不了知」，这种人他有高深的禅定，他那个心非常细致，他对于世间上一切义，他若想学习很容易都知道的。「其性捷利」，他的心非常的利，他表现出来的很缓慢，但内心很利。

「又说八经九经以为喻者」，在前面说到「八经九经」这是譬喻，这个「八经九经」是什么呢？前面我们讲过了；这个纺织厂，这个棉花纺成纱，由纱织成布，这个经就是那个纱，就是八条纱织成的这个布，或者是九条纱织成的这个布，用这个布做成衣服，就这个譬喻。「由坚致故」，这个「八经九经」这表示什么呢？表示你那个

织成的布，它坚固细致而厚，是这样的意思。「显蚊虻等不能侵损」，你穿的衣服，那个布是厚，那个蚊虻不能咬，因为厚；你若穿这个衣服这个布特别薄，蚊子的嘴还可以伸进去能咬你，就是这个意思。「不能侵损」。「首足皆覆者」，你用这个布把你的头，把你的脚都能包住了，不能露出来。「若有二失容可侵损」，如果你穿的衣服这个布特别薄，或者是露出来，那一部份身体露出来了。「容可侵损」，有可能这个蚊虻来侵犯你，有可能这样子。「谓衣薄故，有露处故」有这两种过失。「今此显示二失俱无」，这上面说「八经九经等」，显示这两种过失都没有。

「此定亦尔」，这是说的比喻，现在你若是成就了色界天第四静虑的话呢，也是这样子；什么呢？「其心清净鲜白周遍一切」，他的心「清净鲜白」，「鲜白」其性是善不是恶，特别良好，心里清净良好。「周遍一切」，「散动所不能侵」这个心的清净鲜白遍一切时、一切处，心都是清净鲜白的，一切的散动所不能侵犯你；外边都是散动的境界，但是你不可以污染他，你不能影响他的。「堪忍寒暑」，这个「寒暑」，就是二禅天，你成就了第二静虑的时候就没有这种苦受，超越这个苦受。现在是得到第四静虑了，或者是有寒，或者是热，他能忍得住，他不感觉苦。

「乃至他所呵叱恶言」，乃至到人与人之间这些事情，被人呵斥他「你这个事怎么怎么不对」，或者是真的，或者是假的，就是来考验考验你；你实在没有这件事，但是他要考验你，就是无理的、非理相加，看你怎么反应，就是这样。呵斥、恶言。「及内身中种种苦受」，你内身里面，或者四大不调。即使是阿罗汉，有神通的阿罗汉还有病；这些事情他心里都能忍受，他不在乎。成就了第四静虑的人是这样子。
（陵本十二卷十七页）说的。

「此说觉慧幽深身心隐密义应准释」，就准照前面这一段文来解释；什么叫做「身心隐密」呢？什么叫做「觉慧幽深」呢？应该这样解释。

我们把这个往世间道这一段文解释完了，下面第三十四卷就是出世间道了。

《瑜伽师地论》卷三十四

本地分中声闻地第十三

第四瑜伽处之二

子二、往出世道（分三科） 丑一、标七作意

如是已辩往世间道，若乐往趣出世间道，应当依止四圣谛境，渐次生起七种作意。所谓最初了相作意，最后加行究竟果作意，乃至证得阿罗汉果。

前面的文说到，得了未到地定以后，有二条道路：第一条往世间道，就是在未到地定里边修七种作意，得初禅、二禅、三禅、四禅乃至非非想定。现在是第二科往出世间道，「往出世道」，分三科，第一科是「标七作意」。

「如是已辩往世间道」，这是结束前面的文，前面这一大段文，「如是」，已经说明了往世间道的经过、方法。「若乐往趣出世间道」，如果这位补特伽罗，应该指佛教徒说，他欢喜「往趣出世间」的圣「道」，就是往趣涅盘，超越世间，那怎么样办法呢？「应当依止四圣谛境」，应该努力地学习，苦集灭道四种圣谛的境界，这心，我们的内心安住在这里。「渐次生起七种作意」，怎么样学习四圣谛境呢？也是渐次地生起七种作意，那七种作意呢？「所谓最初了相作意，最后加行究竟果作意」，就是这七种作意。用七种作意来学习四圣谛的法门，有什么好处呢？「乃至证得阿罗汉果」，最初得须陀洹果，然后得斯陀含果、得阿那含果，最后证得阿罗汉果，就成就了出世间道。

这一段文就是结前生后，也就是标七种作意，这是第一科。下边第二科「辨四谛境」，就是说明苦集灭道四谛的内容。分四科，第一科是「观察」。分二科，第一科是「了相作意摄」。又分二科，第一科是「总标列」。

丑二、辨四谛境（分四科） 寅二、观察（分二科） 卯一、了相作意摄（分二科） 辰一、总标列

修瑜伽师于四圣谛略标广辩增上教法，听闻受持，或于作意已善修习，或得根本静虑无色。由四种行，了苦谛相。谓无常行、苦行、空行、无我行。由四种行，了集谛相。谓因行、集行、起行、缘行。由四种行，了灭谛相。谓灭行、静行、妙行、离行。由四种行，了道谛相。谓道行、如行、行行、出行。如是名为了相作意。

「修瑜伽师」，就是已经成就未到地定的这位瑜伽师。这位瑜伽师「于四圣谛略标广辩增上教法，听闻受持」，他怎么样来学习四圣谛呢？就是这位成就未到地定的这位禅师，他对于佛说的修多罗里面，有略目标四圣谛，有广辩四圣谛的，这样的增上教法，就是佛说的四圣谛这个法门，佛说四圣谛的法门，他宣说这个法门的方式，先是略标，然后广辩，使令我们容易明白，所以用这两个方式。「听闻受持」，佛宣说的这个四圣谛法门，我们要「听闻」，去听闻，就是佛这么宣说，我们这样听闻，当然佛灭度以后应该由佛弟子来宣说，也可以自己去阅读，阅读这样的修多罗，听闻以后要受持，要领纳在心里面不要忘了，它里边有法也有义、有义也有法，你要「听闻受持」，要这样学习。

「或于作意已善修习」，这位禅师，学习佛说的四圣谛法门，这样学习的人，也不完全是一样的，有可能，或者是这个人，「于作意已善修习」，就是他在学习四圣

谛之前，他已经学习了世间道的七种作意，「已善修习」。「或得根本静虑无色」，他学习七种作意，可能，没有……只是还是在未到地定里面，或者是超越了未到地定，他成就了色界的根本静虑，或者是又进一步成就了无色界天的四无色定，那这个人有这么样高深的禅定。这样情形呢，就是学习出世间道的人，有这么多的不同，就是有的人已得未到地定，没得色界、无色界的禅定；有的人得了色界、无色界的四静虑、四无色定，有各式各样的情形，那么得到了四静虑的人，也可能只得初禅，也可能也得二禅，也可能得三禅、得四禅，也不是完全一样的。可是他在这个时候就发心学习圣道。

「由四种行，了苦谛相」，有四种修行的方法，去理解这苦圣谛的相貌，那四种行法呢？「谓无常行、苦行、空行、无我行」，用这四个方法来认识这个苦谛的道理。「由四种行，了集谛相。谓因行、集行、起行、缘行」，用这四种观行，来学习集谛的法门。「由四种行，了灭谛相」，这苦集灭道的这个灭谛，怎么样学习呢？佛在经里面已经说了。「谓灭行、静行、妙行、离行」，用这四种行来观察这个灭谛。这个苦谛、集谛，就是欲界、色界、无色界的众生的一种境界。这本来是凡夫境界，但是凡夫虽然生活在这里，未必明白，所以佛就这样子来告诉我们，这里就是苦和集，另外没有别的事。那么学习圣道，就是灭谛，这是阿罗汉、辟支佛、一切佛的境界。那个灭的境界是什么境界？就是灭、静、妙、离，这四种境界。「由四种行，了道谛相。谓道行、如行、行行、出行」，用这四种行来学习这个道谛。

「如是名为了相作意」，你得到未到地定也好，你得初禅也好，得二禅、得三禅、得四禅，乃至得到非非想定，你若想要学习出世间的圣道，你要这样的学习，四四一十六行，用这十六行来学习四圣谛，这样子。

《披寻记》一〇八九页：

或于作意已善修习等者：谓除了相作意，于余乃至加行究竟五作意中已善修习，名已习行瑜伽师。若住加行究竟果作意位中，由此超过加行方便所修作意，安住修果。如前已说。（陵本二十八卷十四页）今于此中说二差别，如次应知。

「或于作意已善修习等者：谓除了相作意，于余乃至加行究竟五作意中已善修习，名已习行瑜伽师。」这个《披寻记》的作者，解释这句话，这个论文：「或于作意已善修习……」，这些文是什么意思呢？「谓除了相作意」，就是七种作意里边，了相作意不算，不算在内。这个「于余乃至加行究竟五作意」，就是把最后一个作意不算在内，那么七种作意，把最初和最后二个作意不算在内，中间的五个作意，「已善修习，名已习行瑜伽师」。那么这个三种瑜伽师，这是第二种已习行瑜伽师。这样子说法呢，为什么要把了相作意不算在内呢？这个地方，他就是把净惑，净烦恼初修业者，净烦恼初修业者呢，这了相作意是在那个净烦恼初修业者的范围内了，所以他就不说了，不算在内。那么这已习行、已善修习就指第二个瑜伽师说的了。

「若住加行究竟果作意位中」，若是这位禅师，他在七种作意里边，已经进步到加行究竟果作意位中，达到这个程度了。这个时候呢，「由此超过加行方便所修的作意，安住修果」，在禅定里面，这个修是当个禅定讲，在禅定里边所修的已经成功了，那么这个呢，有两种情形，一种是得到了色界初禅，叫做加行究竟果作意；一种是成就了初果，成就了初果须陀洹，那也叫做加行究竟果作意，乃至得阿罗汉果，也叫做加行究竟果作意。前面解释三种瑜伽师那个地方说过了。「安住修果」，「如前」面「已」经「说」了。这样子呢，本论作者的意思，「或于作意已善修习」这个地方呢，这么样解释。但是这个文还是有一点。（陵本二十八卷十四页）

「今于此中说二差别，如次应知」，说二种差别。若是从第二个已习行瑜伽师开始说，那么就是再加上一个已度作意瑜伽师，就是这两个瑜伽师来说，这是两个差

别。但是这文上说是：「如是名为了相作意」，这了相作意还是不能除掉的，不能除掉的，那么就是应该说是，初修业瑜伽师、已习行瑜伽师，那么就是这二种差别，应该这么说。

这是「总标列」。下边第二科「广别释」，分二科，第一科是「观察十行」。分二科，第一科「略标举」。

辰二、广别释（分二科）　巳一、观察十行（分二科）　午一、略标举

由十种行观察苦谛，能随悟入苦谛四行。何等为十？一、变异行。二、灭坏行。三、别离行。四、法性行。五、合会行。六、结缚行。七、不可爱行。八、不安隐行。九、无所得行。十、不自在行。如是十行，依证成道理，能正观察。

「由十种行观察苦谛，能随悟入苦谛四行」，佛在修多罗里边说四种行观察苦谛，现在本论的作者用十种行，解释这个四种行，那也就是说，用十种行解释苦谛，这样子。「由十种行观察苦谛」，就是下边这一大段文说的什么呢，就是说十种行观察苦谛，用这十种观行，就是在内心里面思惟观察，就是毘钵舍那了。在这个奢摩他里面，用十种的毘钵舍那行，观察这个苦谛，这个苦谛是什么？就是色、受、想、行、识，就是我们这个果报，眼、耳、鼻、舌、身、意这些东西。「能随悟入苦谛四行」，你若用十种行来观察苦谛的时候，你就会悟入，能随顺悟入苦谛的四行，那四种行你就会明白了。

「何等为十？」前边第一科是略标举，这包括在里面，「何等为十？一、变异行。二、灭坏行。三、别离行。四、法性行。五、合会行。六、结缚行。七、不可爱行。八、不安隐行。九、无所得行。十、不自在行」，就这十种行。「如是十行，依证成道理，能正观察」，这十种行，不是随便云云的，是由证成的，就是这理论是证成的、证实成立的，就是佛的大智慧已经证悟了这样的道理，而我们凡夫，从事实上也应该觉悟到这里，所以叫作「证成」，用这样的道理来观察四行的苦谛。

《披寻记》一〇九〇页：

由十种行观察苦谛等者：谓由变异行、灭坏行、别离行、法性行、合会行，能随悟入实无常性。由结缚行，不可爱行，不安隐行，能随悟入一切苦性。由无所得行，能随悟入我唯是空。由不自在行，能随悟入无我的实性。广如下释。

「由十种行观察苦谛等者：谓由变异行、灭坏行、别离行、法性行、合会行，能随悟入实无常性」，这五种行，你去观察它，你在奢摩他里面去观察，你就会明白什么叫作无常，这个无常的体性你就明白了。「由结缚行，不可爱行，不安隐行」，这三种行「能随悟入一切苦性」，什么叫做苦，用这三行你就明白了。「由无所得行，能随悟入我唯是空」，我是没有的。「由不自在行，能随悟入无我的实性」，无我的真实的境界你就明白了。「广如下」面解「释」，一样一样都有解释。

这前面是「略标举」。下边第二科「随别释」，解释这四种行。分四科，第一科「无常行摄」，这一大段文说的很多，都是属于无常行。又分二科，第一科是「辨」。分四科，第一科是「变异灭坏二行」，解释这二种行；十种行的第一、第二
就是变异行和灭坏行，先解释这二种行。又分二科，第一科是「别显」。分二科，第一科是解释「变异行」。又分二科，第一科是「依至教量」，就是根据佛的法语来解释这个变异行。分二科，第一科是「引证」，就是引佛语为证。分二科，第一科是「总说诸行」。

午二、随别释（分四科）　未一、无常行摄（分二科）　申一、辨（分四科）　酉一、变异灭坏二行

（分二科） 戌一、别显（分二科） 亥一、变异行（分二科） 天一、依至教量（分二科） 地一、引证（分二科） 玄一、总说诸行

此中且依至教量理，如世尊说：诸行无常。

这里边，变异行、灭坏行，暂时先根据佛的法语所说的道理，佛怎么说的呢？「如世尊说：诸行无常」，「行」就是一切有为法，现在主要是说我们的色、受、想、行、识，它是无常的，就是有变化的，不是名言不变的境界，这是佛总说的这句话，这是总说诸行。第二科是「别显二种」，又分二科，第一科是「标列」。

玄二、别显二种（分二科） 黄一、标列

又此诸行略有二种：一、有情世间。二、器世间。

「又此诸行略有二种」，简略的说，说其要义是有二种：一个是有情世间的诸行，二是器世间的诸行。有情世间就是我们的生命体，这个器世间就是有情的生命居住的大环境，这是器世间，就像这个生果在一个器里面放着，这叫做器。我们这个生命体它不可以单独的存在的，它要依赖这个器世间来生存。这是标列。下面第二科「随释」，来解释。分二科，第一科「有情世间」。分二科，第一科「举说」。

黄二、随释（分二科） 宇一、有情世间（分二科） 宙一、举说

世尊依彼有情世间说如是言。

我们的本师释迦牟尼佛陀，「依彼有情」，根据在欲界、色界、无色界流转的这些有情众生。「说如是言」，宣说这样的开示。

苾刍当知！我以过人清净天眼，观诸有情死时生时，广说乃至身坏已后，当生善趣天世界中。

佛为诸比丘说法的时候，先招呼诸苾刍，「苾刍当知，我以过人清净天眼」，我已经成就的，超过了人的天眼，是特别清净的不像肉眼那么污浊，是天眼。「观诸有情死时、生时」，能观察众生死亡的时候，投生的时候，去受果报的时候。「广说乃至身坏已后」，受生了以后，继续生存，乃至到最后他的生命体坏了，破坏了。「已后」，以后又怎么的呢？「当生善趣天世界中」，他因为有善业，所以生到善趣，生到好的地方去，这个生活不太坏，到天世界里边去。这是举说。下面第二科是「显义」。

宙二、显义

由此法门，显示世尊以净天眼，现见一切有情世间，是无常性。

这句话就是由佛陀……，这个「法门」就是修多罗、就是法门。佛在修多罗里面这一段话，显示世尊以净天眼，就是不是我们凡夫的肉眼，凡夫的肉眼不知道，死亡的时候怎么回事，看不懂，生死也是看不懂，所以超过了这个肉眼，天眼就看清楚了，所以这不是说凭空说的，佛是用天眼看见事实了，事实是这样的。「现见一切有情世间，是无常性」，是有变化的，不是不变化的。说是那个人很快乐，他有变化，那个人很苦，他也有变化的，都是不决定的。

《披寻记》一〇九〇页：

我以过人清净天眼等者：由诸静虑，说名天住。眼依彼故，是彼果故，彼摄受故，名为天眼。是极圆满。是善清净静虑果故，名极清净。于其人中所有名字皆不相似，是故说言超过于人。诸有情类临欲终没，名为生死，生在中有，名为生时。如是差别，皆如菩萨地释。（陵本四十九卷二十页）又复广释恶色好色；造诸恶行，当往恶趣，堕那落迦，造诸善行，当往善趣乐世界中。今于此中略不具说，故于中间置乃至言。名色二种更互乖离，故名身坏。善行为先所有诸趣，名为善趣。受极乐故，名乐世界。亦如彼释。

「我以过人清净天眼等者：由诸静虑，说名天住。」「天住」，天上的人，他们的内心在什么地方安住呢？就是在四静虑，初禅、二禅、三禅、四禅，空无边、识无边、无所有处、非非想处，这是他们心的住处。我们人间的人在什么地方住呢？在色、声、香、味、触上住，在这里住。人间的这个住，「人住」这个境界，不是太好，所以就不说了。这个天住，就是四静虑，主要是四静虑，四静虑好过四空天。「眼依彼故」，这个天眼就是「依彼四静虑」，四静虑为天眼的依止处，这个天眼通从那儿来呢？就是要得到四静虑，等到成就了四静虑之后，你要修天眼通，就是有了天眼。所以你要用这天眼的时候，你要入四静虑，才能发出天眼的作用，你若不入四静虑，不发天眼通，那就是肉眼的境界。「是彼果故」，这个天眼是彼天住的果，是四静虑的果。「彼摄受故」，这个天眼是由四静虑来控制的，来控制它，「名为天眼」，所以这个天眼这么讲。

「是极圆满，是善清净静虑果故」，这个天眼是极圆满的静虑，这句话是赞叹四静虑，四静虑的功德是很圆满的，能力很圆满的，「是善」，这四静虑是善，是非常好的一种功德，一种堪能性，里边是特别清净的，没有欲，所以叫做清净。这样的又圆满又善又清净的静虑，你这天眼是这静虑的果，由得四静虑而后修天眼通才能得天眼通的。「名极清净」，这极清净就是这么讲。

「于其人中所有名字皆不相似，是故说言超过于人」，说在人中所有的名字，人中的众生没得四静虑的人，你的眼睛，各式各样的名字都不和天眼相似，「是故说言超过于人」。「诸有情类临欲终没」的时候，名为死的时候，「名为死时」。「住在中有，名为生时」，这个生时是指什么说的呢？在中有的时候。我们前面说过，在意地里边说过，就是这个生命体存在的时候叫本有，死亡的时候叫做死有，死亡以后次一刹那就是中有。中有投胎了一刹那叫做生有。所以一共是四个有。现在是说「生时」，就是中有去投生的时候叫做「生时」。「如是差别，皆如菩萨地释。（陵本四十九卷二十页）」

「又复广释恶色好色；造诸恶行，当往恶趣，堕那落迦，造诸善行，当往善趣乐世界中」，这是人的世界和天的世界那比三恶道好的多了，所以名之为乐世界。「今于此中略不具说」，没有详细去说，就是说往天世界。「故于中间置乃至言」，就是把这些都略去了。「名色二种更互乖离，故名身坏」。这个身坏命终，身坏怎么讲呢？名就是受、想、行、识；色就是眼、耳、鼻、舌、身，这是由地、水、火、风物质所组成的生命体，这个生理的组织和心理的组织，他们更互乖离，我离开你，你也离开我，这二法不和合了，那就叫做身坏。因为身体这个生理的组织一坏了，受、想、行、识就不能在那儿住了，就要离开。若是业力尽了的时候，所有生理非坏不可，所以这个生理也要离开了心理，这是「更互乖离，故名身坏」。

「善行为先所有诸趣，名为善趣」，你先要有善业的功德，然后你才能往生善趣。所以那个趣叫做善趣。由善趣所得到的果报，就名为善趣。「受极乐故」，在那个天世界，他的享受是特别快乐的，不像人间，故名为乐世界。「亦如彼释」。

前面是说到有情世间，下边说到「器世间」。分两科，第一科是「举说」。

宇二、器世间（分二科） 宙一、举说

又世尊言：苾刍当知！此器世间长时安住；过是已后，渐次乃至七日轮现。如《七日经》广说，乃至所有大地诸山大海，及苏迷卢大宝山王。乃至梵世诸器世界，皆被焚烧。灾火灭后，灰烬不现，乃至余影，亦不可得。

又世尊这么说：「苾刍当知！此器世间长时安住」，这个世界的存在，不像我们的生命体，我们生命体安住的世间不是很长，这器世间安住时间是长的。

「过是已后，渐次乃至七日轮现」，「过是已后」，在前面的意地里说过，就是二十中劫，有这么长的时间。第一劫是增劫，二十劫的第一劫，这个就是半劫，实在是半劫，不够、不足。这最后第二十劫是增劫，第二十劫是增劫，就是人的寿命特别长，不只八万岁，那个时候人的道德非常的高，当时有人提倡修禅定，有人提倡修禅定的事情。那时候都是有道德的人，所以寿命长，这个世界也特别好，这些人就学习禅定，很容易地就得了初禅、得了二禅，所以人就死掉了，死掉了升到二禅天去了，升到二禅天的时候，这个世间没有人了，因为这个世界上的人都有道德，所以没有地狱、没有饿鬼、没有畜生，地狱也空了，这个世界是没有三恶道了，因为这世界上的人道德特别高，所以没有三恶道。而这些有道德的人修禅定，得了二禅，升到二禅天去了，这个时候呢？「过是已后，渐次乃至七日轮现」，这个世界就开始有第一个太阳出来，过了一个时期，有第二个乃至到第七个太阳出来。

「如《七日经》广说」，那个地方说得详细。「乃至所有大地诸山大海，及苏迷卢大宝山王」，所有的大地、诸山和大海，苏迷卢就是须弥山，这个须弥山是大宝山王，是大宝所成就的山王。「乃至梵世诸器世界，皆被焚烧」，梵世就是初禅，都是起了火了，「皆被焚烧」。「灾火灭后」，这个烧的火终究有一天火是灭了，灭了这灰烬都不现，本来一般的火烧这个木头，还有灰，剩余的灰烬，那个时候那就是火劫，火劫的时候呢，「不现」，那个火把这个世界烧坏了，那灰烬都没有了。「乃至余影，亦不可得」，因为这个本质没有了，也就不会有影了，完全这世界是空的了。所以到这个世界的末日，那个时候这个世界上没有人的，没有众生的，只是破坏这个世界，众生都到二禅天以上去了，这是大三灾。小三灾呢？那是人的苦恼。大三灾对人没有关系。这是举说。下面第二科「显异」。

宙二、显异

由此法门，世尊显示诸器世间，是无常性。

佛这样说法呢，这个「门」就是法的作用，比如这个房子有个门，我们就可以进到这个房子里边来。佛说这样的法呢，也就是我们众生的一个门，我们从这里可以明白什么叫做无常，开这个智慧，是个智慧门。「世尊显示诸器世间，是无常性」，是变化的，这个器世间还有一天终究都坏了。

地二、结成

如是且依至教量理，修观行者净信增上作意力故；于一切行无常之性，获得决定。

这是第二科「结成」。「如是且依至教量理」，前面说到有情的世间，就是死掉了身坏命终升到天上去，天上去也会身坏命终，六道的众生都是这样的。现在说到器世间，有七个太阳出来的时候，就是世界的末日了，把这世界也破坏了。「如是且依至教量」，这个有情世间的无常和无情世间的无常，姑且根据佛陀的圣言量所说的道理。「修观行者」，我们得到未到地定修止观的这些禅师的行者。「净信增上作意力故」，这件事我们相信佛陀说的话，佛说有一天是有七个太阳出来，这个世界毁灭了

这个事，我们自己是不知道的，我们要相信佛陀的话，对佛相信了，佛说的话我们相信，我们是百分之百的相信，一点也没有疑问，以叫做净信。就是这个信心的力量还是很强大的，是决定不疑惑的。这个信在内心里面作意，也是在心里面在作意，这个信就是作意，这个「力故」。「于一切行无常之性，获得决定」，对于有情世间的诸行、器世间的诸行，都是不决定的，这样的理性我们可以得到决定，决定是无常的。人众生是无常的，器世间也是无常的。

天二、依现见量（分三科）　地一、略标

得决定已；即由如是净信增上作意力故，

这是第二科「依现见量」。前面第一科是依佛的至教量，现在是依现见量，就是根据我们自己现实上的、我们所感觉到的，我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，接触色、声、香、味、触、法的时候，也应该会感觉到这里，这是现见量。分三科，第一科是「略标」。

「得决定已」，由佛的圣言量我们相信有情世间、器世间都是无常的，不疑问、没有疑问，「即由如是净信增上作意力故」，

数数寻思观察一切，现见不背不由他缘，无常之性。

「数数寻思观察一切」，「数数」就是一次又一次的，不断的重复，叫「数数」。而是在奢摩他里边，不是我们散乱的分别心，在奢摩他里面，数数的寻思去思惟、去观察，就在奢摩他里边寻思而又观察。「一切现见不背不由他缘，无常之性」，观察这一切的时候，在禅定里边去观察这一切，分二个部份，一个是现见的，「不由他缘无常之性」，就是我们凡夫眼、耳、鼻、舌、身、意，所现见的色、声、香、味、触、法。一个是我们没有现见，不现见的，我们只是一部份现见，还有一部份我们感觉不到的，但是那一部份也不违背你现见的无常的道理，也不违背。现见的、不现见的，都是无常的。「不由他缘」，不需听别人讲解，你自己就观察到它都是无常的，这样的意思。这是略标，下面第二科「广释」。分二科，第一科是「安立二事」。分三科，第一科是「征起」。

地二、广释（分二科）　玄一、安立二事（分三科）　黄一、征起

云何数数寻思观察？

前面这段文里面，有净信增上作意力故，数数寻思观察。这个寻思，或者是就是由自己的力量去观察，这个观察就是由佛陀的圣言量增长了信心，去观察叫做观察，可以这么说。这下面说，怎么样数数寻思观察呢？这就是征起，就是问，由问来提起这件事。第二科「总标」。

黄二、总标

谓先安立内外二事。

你若想要在禅定里面数数观察、思惟的话，应该安立二种事情，就是把它分成二部份，那二部份呢？有内事和外事的不同。这是总标，下面第三科「列释」。

黄三、列释（分二科）　宇一、内事

言内事者；谓六处等。

就是你本身的眼、耳、鼻、舌、身、意这六处。色受想行识这些事情。

宇二、外事（分三科） 宙一、标

言外事者：有十六种。

第二科「外事」，分三科，第一科「标」。「言外事者：有十六种」不同。第二科是「列」。那十六种呢？

宙二、列

一者、地事。谓城邑、聚落、舍、市廛等。二者、园事。谓药草、丛林等。三者、山事。谓种种山，安布差别。四者、水事。谓江、河、陂、湖、众流、池、沼。五者、作业事。六者、库藏事。七者、食事。八者、饮事。九者、乘事。十者、衣事。十一者、庄严具事。十二者、舞歌乐事。十三者、香鬘涂饰事。十四者、资生具事。十五者、诸光明事。十六者、男女承奉事。

「一者、地事」，地面上的事情。「谓城邑、聚落」，这个「城邑」，就是地区广大了一点叫城邑；「聚落」，就是地区小一点，都是我们居住的地方。「舍」，就是你个人居住的房舍。「市」，就是很多人在这里做生意的地方。这个「廛」呢？也是市，或者是一个人居住的地方叫做「廛」。这是地事。

「二者、园事。谓药草、丛林等」，这个「园事」是甚么呢？「谓药草、丛林等」，就是那个地方有药，还有其他的草。提婆尊者那个经上说：没有草不是药的，信手拈来都是药，所以叫做药草。「丛林等」，丛林就是很多树的地方，这是园事。

「三者、山事。谓种种山，安布差别」，山也是各式各样的，安布的不同，安布有差别，或者是指一个岭，或者一个峰，或者是一个圆，或者是一个方。

「四者水」的「事」情，「谓江河、陂、湖」，这个字也念ㄅㄟˊ。「江、河、陂、湖」，江也是水，河也是水，这个陂也是水，就是水池子。有湖泊，「湖」、「众流、池、沼」，很多的水。

五者，作业的事。六者是库藏的事。七者、食事。八者、饮事。九者、是乘事，就是车。十者、衣事。十一者、庄严具的事。十二者、舞歌乐事，跳舞、唱歌、音乐的事情。十三者、香鬘涂饰事。十四者、资生具的事情。十五者、诸光明事。十六者、男女承奉的事。

宙三、结

如是名为十六种事。

这是外事，外事有十六种，「如是名为十六种事」。这是结束这一段。

玄二、观察变异（分二科） 黄一、总标

安立如是内外事已，复于彼事，现见增上作意力故；以变异行，寻思观察无常之性。

这是第二科「观察变异」，分二科，第一科是「总标」。

「安立如是内外事已」，你在奢摩他里边这样观察，分成这么二部份，这叫做安

立内、外事已。「复于彼事现见增上作意力故」，你这安立完了，就是这样子。安排完了以后呢，你要在禅定里面去观察，「复于彼事现见增上作意力故」，就是你自己看见的，这是「增上的作意力故；以变异行，寻思观察无常之性」。宙一是「标」。

黄二、别显（分二科）　宇一、内事（分三科）　宙一、标

此中内事，有十五种所作变异，及有八种变异因缘。

这第二是「别显」。前面是总标，这是别显。分二科，第一科「内事」。分三科，第一科是「标」。

内事里边有十五种所作的变异，这个所作的「作」当个现起讲，内事有十五种现起的变化；还有八种变异的因缘。为什么会有这个变异呢？有这八个原因。这是标出来，下面一一的解「释」。分二科，第一科是「略」说。又分二科，第一科「十五种所作变异」。又分二科，第一科是「征」。

宙二、释（分二科）　洪一、略（分二科）　荒一、十五种所作变异（分二科）　日一、征

云何内事有十五种所作变异？

这是征。第二科是「列」。

日二、列

一、分位所作变异。二、显色所作变异。三、形色所作变异。四、兴衰所作变异。五、支节具不具所作变异。六、劬劳所作变异。七、他所损害所作变异。八、寒热所作变异。九、威仪所作变异。十、触对所作变异。十一、杂染所作变异。十二、疾病所作变异。十三、终殁所作变异。十四、青瘀等所作变异。十五、一切不现尽灭所作变异。

这是把十五种所作变异标出来，下面一一都有解释。

荒二、八种变异因缘（分四科）　日一、征

云何八种变异因缘？

第二科是「八种变异因缘」，分四科，第一科「征」。「云何八种变异因缘」呢？下面第二科「列」。

日二、列

一、积时贮畜。二、他所损害。三、受用亏损。四、时节变异。五、火所焚烧。六、水所漂烂。七、风所鼓燥。八、异缘会遇。

这是标出来八种因缘、八种变异因缘。下面第三科解「释」，分八科，第一科解释「积时贮畜」怎么讲。

日三、释（分八科）　月一、积时贮畜

积时贮畜者：谓有色诸法，虽于好处安置守护，而经久时，自然败坏，其色衰损变异可得。

「积时贮畜者：谓有色诸法，虽于好处安置守护」，这解释积时贮畜，就是这些是凡属于四大所成的，地水火风所成的这些有色的一切法。「虽于好处安置守护」，虽然你放一个很好的地方，我放在一个锁柜里面安置，放在那里保护。「而经久时，自然败坏」，没有人破坏，但是时间经久了呢，那个东西自然是坏了，自然是败坏了。「其色衰损，变异可得」，他那件东西，颜色不对了，起了变化了。「可得」，就是事实上可以知道，得者，知也，事实上是这样子嘛，就是我们不用别人讲，你自己的经验也会知道有这件事，「可得」。「他所损害者」，这是第二个因缘。

月二、他所损害

他所损害者：谓种种色法，若为于他种种捶打，种种损害；即便种种形色变异。

若是有人为的破坏，或者是用什么捶打、捶打它，或者是用刀、用木头、木杖，或者是用什么器体的东西，用种种的方法去损害它。「即便种种形色变异」，那件东西，它的形、它的色就变化了、就破坏了。

月三、受用亏损

受用亏损者：谓各别属主种种色物，受者受用增上力故；损减变异。

第三受用亏损者，谓各别的属主种种色物，一样一样不同的都有……那个是属于那个人，那个所有权是他的，种种的色物。「受者受用增上力故」，那个主权者在享受这个东西的时候，由于受用的力量，受用的时候有很大的力量故。「损减变异」，那件东西经过受用了，它就起变化了，这也是一个变化。

月四、时节变异

时节变异者：谓秋冬时，丛林药草华叶果等，萎黄零落；于春夏时，枝叶华果，青翠繁茂。

「时节变异者：谓秋冬时，丛林药草华叶果等」，这时节变异怎么讲呢？这是秋天或者冬天到来的时候，这个「丛林」，就是这些树、很多的树；「药草」、或者是花、或者是叶、或者是草的、花叶果等，或者是丛林的、树木的花叶果等。「萎黄零落」，颜色也变了，萎黄、枯萎了，就落下来了。于「春夏」的「时候」呢，「枝叶华果，青翠繁茂」，春夏的时候又不同了，又有变化，这是时节的变异，时节上有这个变异。

月五、火所焚烧

火所焚烧者：谓大火纵逸，焚烧村邑、国城、王都，悉为灰烬。

「火所焚烧者」，怎么讲呢？谓大火纵逸，这火太大了，不得了，大得从那头烧到另一地方去了。「焚烧村邑」，这个村邑被焚烧了。「国城、王都悉为灰烬」，都被火烧成灰了。

月六、水所漂烂

水所漂烂者：谓大水洪漫，漂荡村邑、国城、王都，悉皆沦没。

「水所漂烂者：谓大水洪漫」，水所漂烂，这是第六，这个水很大很大的洪漫。「漂荡村邑」，村邑被水淹没了。国城的王都呢，「悉皆沦没」，都被水淹没了，也

都被水破坏了。

月七、风所鼓燥

风所鼓燥者：谓大风飘扇，湿衣、湿地、稼穑丛林、干曝枯槁。

第七科。「风所鼓燥者」，风的鼓燥，风有二个作用，一个鼓，一个燥。「鼓」者动也，飘动；「燥」，令你里边的水分缺少了，干燥了。「谓大风飘扇」，这大风飘动起来，扇者也是动，飘也是动。「湿衣、湿地、稼穑丛林、干曝枯槁」，你湿的衣服、湿的地，地面上有水很湿，稼穑的容貌，农田里边的稼穑怎么样的容貌，还有树林，都被大风一飘动时都干曝了，都干了，水分缺少都枯槁了，都破坏了。

月八、异缘会遇（分三科）　盈一、诸触变异

异缘会遇者：谓缘乐受触，受乐受时。

「异缘会遇者」，这是第八「异缘会遇」，分三科，第一科是「诸触变异」。怎么叫作异缘会遇呢？「谓缘乐受触，受乐受时」，这个是在我们的心理上说的，就是「缘乐受触」，你去攀缘那个乐受的触，这个触能令你生乐受，你去同它接触的时候，你就受到乐受。

遇苦受触。缘苦受触，受苦受时，遇乐受触。缘不苦不乐受触，受不苦不乐受时，遇乐受触或苦受触。

「遇苦受触」，忽然间变了，变成个苦受了，遇苦受触，所以叫异缘会遇，变成个苦受触了。缘苦受触的时候，受苦受的时候，遇见乐受触，有这样的变化。「缘不苦不乐受触」的时候，你就受这不苦不乐受，而这个时候忽然间遇见乐受触了，或者是遇见苦受触了，也变化。因缘是不决定的，好的也有变化，坏的也是变化的，这是一种。

盈二、烦恼变异（分二科）　昃一、举有贪

又有贪者，会遇瞋缘，贪缠止息，发起瞋缠。

前边第一科是诸触变异。下边第二科是「烦恼变异」，分二科，第一科是「举有贪」。

「又有贪者」，就是有贪心的人，就是有可爱的境界，贪心就现前了，就是有贪心。「会遇瞋缘」，而这个时候遇到愤怒的因缘出现了。「贪缠止息」，这个贪的烦恼就停下来了，这个缠，形容贪的相貌，就像一个大毒蛇，缠绕着你似的，贪烦恼来的时候，像毒蛇缠绕你似的，有瞋的烦恼来了的时候，贪的烦恼就停下来了，就是不贪了。「发起瞋缠」，这个令你不快乐的，令你愤怒的这些因缘，大概你这时候你不能自主的，你就发动了瞋的烦恼了。这是有贪，第二科是「例瞋等」。

昃二、例瞋等

如是有瞋痴者，会遇异分烦恼生缘，当知亦尔。

「如是有瞋痴者」，就是贪是这样子，那么有瞋烦恼的人，有愚痴烦恼的人。「会遇异分烦恼生缘」，他遭遇到不同的，不同于瞋，不同于痴的烦恼，遇见贪烦恼了，「生缘」。「当知亦尔」，也是心里上有变化，也是一样的。

盈三、诸识变异（分二科） 昃一、举眼识

如是眼识正现在前，会遇声、香、味、触境等余境余缘，起异分识。

这是第三科，前面第一科诸触变异，第二科烦恼变异，现在第三科「诸识变异」，先「举眼识」。

「如是眼识，正现在前」，前面烦恼这样子，眼识也是这样子，眼识正在看见一样东西的时候，正现在前的时候。「会遇声、香、味、触、境等余境余缘」，忽然间有个特别的声音出现了，你的眼识就停下来了，耳识又动起来了，或者是香，或者是味，或者触境等余缘，余境界、余因缘出现的时候，就发起异分识、耳识、鼻识、舌识、身识就出来了，而意识都是在动的，眼识动，意识就会动，耳识若动，意识也是动的，这是举眼识。第二科「例一切」。

昃二、例一切

其余一切，如理应知。

其他的一切，也都是有变化的，我们心里边在苦恼，它也可能会有乐的因缘出来，也是变动的。说我现在很快乐，你不要相信这件事，会有苦恼的因缘来触恼你的，也会变的，这都是无常的境界。

日四、结

是名八种变异因缘，一切有色及无色法，所有变异，皆由如是八种因缘。除此更无，若过、若增。

「是名八种变异因缘」，这结束这一段八种变异因缘。「一切有色、及无色法，所有变异，皆由如是八种因缘」，这个有色的，就是地水火风的物质组成的这些有色法，那么，福报大的人，色法好一点，特别强一点，你福报轻，就是差一点。及无色法，就是你内心的思想，思想也是，智慧大的、智慧轻的，或者是无智慧的人，但是，都是凡夫境界，都是有变化的，不能和圣人比的。「所有变异皆由如是八种因缘」而有变异，「除此，更无若过、若增」，除了这八种因缘之外，再没有因缘了，不可能还有超过这八种还有第九种的，或者增加了几分，没有这个事，没有这个事。谁敢说这句话：「除此，更无若过、若增」，这是佛才说这句话！

《披寻记》一〇九二页：

一切有色及无色法所有变异者：前七因缘，能令诸有色法变异，后一因缘，能令诸无色法变异。总举一切，说有八种，然非无别，如应当知。

「一切有色及无色法所有变异者：前七因缘，能令诸有色法变异，后一因缘，能令诸无色法变异」，就是心法。「总举一切，说有八种，然非无别，如应当知」，这个作者说，也可能还有其他的，八种之外还有其他的，然而那其他的也属于这八种，应该是这样说法。

洪二、广（分十五科） 荒一、分位所作变异（分二科） 日一、征

云何寻思内事分位所作变异无常之性？

前边的内分十五种，现在这里「广」说。第一科是「分位所作变异」，分两科，

第一科是「征」。

「云何寻思内事分位所作变异无常之性？」这是征。下面第二科解「释」，分二科，第一科「由现见」。

日二、释（分二科） 月一、由现见

谓由观见或自或他，从少年位乃至老位，诸行相续前后差别，互不相似。

这个内事，就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意。分位所作变异无常之性，什么叫做分位所作变异无常之性？「谓由观见」，这个不必听别人说，你自己会看得见的。这个「观见」，「见」就是眼见，「观」是心见，是第六意识，第六意识叫做观，眼叫做见。因为眼识一见的时候，只是一刹那，第六意识就出来了，他就会观了。「或自或他」，或者观察自己，或者观察他人。「从少年位乃至老位」就是分位，是婴孩也包括在少年位了，少年位到青年、壮年位乃至到老年这个阶段。「诸行相续前后差别」，你的眼、耳、鼻、舌、身、意都叫做「行」，是相续下来没有中断，但是前后又不同、有变化。「互不相似」，你老年的时候……，你在婴孩的时候，到少年就不同；少年到壮年的时候，彼此也不一样；乃至老年的时候也不一样，但是彼此是相似的，这是你可以看得见的事情，这是由现见。下面第二科「念无常」。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常，何以故？此内分位前后变异，现可得故。

「见是事已」，你看见这件事情以后。「便作是念」，你心里面就生起这样的念，生起这样的观察。「如是诸行，其性无常」，这样的色、受、想、行、识，这样的眼、耳、鼻、舌、身、意，这些有为法，他的体性不是决定的，有变化的。「何以故？」什么原因呢？「此内分位前后变异，现可得故」，这个眼、耳、鼻、舌、身、意，由婴孩、由少年，乃至老年这个分位，前后的变化。「现可得故」，从现实上就可以知道的，不须要人说什么理论来证明，不用，就能知道的，这是念无常。

荒二、显色所作变异（分二科） 日一、征

云何寻思内事显色所作变异无常之性？

第二科「显色所作变异」，分二科，第一科「征」。怎么叫做寻思内事显色所作变异无常之性呢？第二科解「释」，分两科，第一科「由现见」。

日一、释（分二科） 月一、由现见

谓由观见或自或他，先有妙色，肌肤鲜泽；后见恶色，肌肤枯槁。复于后时，还见妙色，肌肤鲜泽。

「谓由观见或自或他，先有妙色」，以前，这个颜色就是显色，就是青、黄、赤、白，自然的有妙色，很好，看上去颜色很好。「肌肤鲜泽」，这个肌肉很丰满，皮肤也很鲜洁。「后见恶色」，过了一个时期看见，不是妙色，变成恶色了。「肌肤枯槁」，又不是那么丰满，也不鲜泽了。「复于后时，还见妙色，肌肤鲜泽」，又过一个时期，又看见那个人又是恢复了妙色，肌肤鲜泽又变了。这样说，好的颜色也不决定，坏的颜色也不决定，都是无常的！这是第一科由现见。第二科「念无常」。

月二、念无常

见是事已，更作是念：如是诸行，其性无常。何以故？此内显色前后变异，现可得故。

现实就可以知道的，现前就可以知道的。下面第三科「形色所作变异」，分两科，第一科「征」。

荒三、形色所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事形色所作变异无常之性？

云何寻思内事的形色所现起的变异无常之性呢？

日二、释

谓如说显色，如是形色，由肥瘦故，应知亦尔。

「谓如说显色」，如前面说的青、黄、赤、白、的显色，如是形色也是一样。「由肥瘦故，应知亦尔」，肥，他比较体重重一点；瘦，体重轻一点。肥，是广大一点；瘦，是减少一点了，这是形色有变化。

荒四、兴衰所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事兴衰所作变异无常之性？

这第四科「兴衰所作变异」，分二科，第一科「征」。怎么叫做寻思内事的兴衰所作变异无常之性呢？这是征。下面第二科解「释」，分二科，第一科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，先时眷属财位，或见悉皆兴盛，后见一切悉皆衰损。复于后时还见兴盛。

「谓由观见或自或他，先时眷属财位」，以前的时候，他的这些可爱的眷属、可爱的财富。「或见悉皆兴盛」，可爱的这些人看上去都很满意，都很快乐，财富也很多，天天的增长、兴盛。「后见一切，悉皆衰损」了，可爱的这一些人，都不是那么兴盛了，可爱的财富也不兴盛了，衰损了。「复于后时还见兴盛」。

月二、念无常

见是事已，更作是念：如是诸行，其性无常。何以故？兴衰变异，现可得故。

这是念无常。下面第五科「支节所作变异」，分二科，第一科「征」。

荒五、支节所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事支节所作变异无常之性？

云何寻思内事支节所作变异无常之性？这是怎么回事呢？这是问。下面第二科解「释」，第一科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，先时支节无有缺减；后时观见支节缺减。或王所作，或贼所作，或人所作，或非人作。

「谓由观见或自或他，先时支节无有缺减」，他的眼、耳、鼻、舌、身、意都很圆满，没有缺少。「后时观见支节缺」少了，缺一个耳朵，缺了一件，或者把眼睛破坏了，缺少了。「或王所作，或贼所作」，为什么缺少了呢？国王、国家的法律判定你这样子，或者是土匪来伤害你；「或人所作，或非人所作」的，鬼神来捣乱。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

《披寻记》一〇九三页：

余如前说者：谓如前说前后变异现可得故，是名为余，下皆准知。

荒六、劬劳所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事劬劳所作变异无常之性？

这第六科「劬劳所作变异」，分二科，第一科「征」。怎么叫做寻思内事劬劳所作变异无常之性呢？这是问。下面第二科解「释」，第一科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，身疲劳性、身疲极性，或驰走所作、或跳踊所作、或跳踯所作，或驯骑所作、或作种种迅疾身业。复于余时，见彼远离疲劳疲极。

「谓由观见或自或他，身疲劳性」，做什么事情有点疲劳。「身疲极性」，这个疲劳，极疲劳、很辛苦，这是也不同了。「或驰走所作」，或者是你跑路，跑得很快，这令你身体疲劳。「或跳踊所作」，你跳高。「或跳踯所作」，跳踯是向远处跳，你在一处跳高，这个跳踯是向远处跳，向前跳，跳一大步。「或驯骑所作」，就是骑马，上马一跳跳到马身上叫做「驯」。「或作种种迅疾身业」，各式各样很迅速地身体上的作用。「复于余时，见彼远离疲劳疲极」，或者前面你这样做的时候疲劳，等过一个时候又看见没有疲劳，没有疲极，他不做这个事情，他也不疲劳了，也有变化。

月二、念无常

见是事已，更作是念：如是诸行，其性无常，余如前说。

劬劳，劬就是劳，就是你辛苦了，你的身体也会有变化。

荒七、他所损害所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事他所损害所作变异无常之性？

这是第七科，也是分二科，第一科「征」，第二科解「释」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，他所损害，其身变异。或由刀、杖、鞭、革、皮、绳、矛鞘等坏；或由种种蚊、虻、蛇、蝎，诸恶毒触之所损害。复于余时，见不变异。

「谓由观见或自或他，他所损害，其身变异」，或者你自己一时的错误，自己伤害了自己，切菜的时候，本来是切菜，忽然切自己手指头了，你自己做的。或他人呢，有什么事情伤害你「其身变异」，你的身体有变化。「或由刀、杖」，这个变异或者是因为刀，对自己的身体有伤害、或者是木杖伤害、或者是鞭、革，用皮做的鞭子，这个鞭伤害你，或者是皮做的绳伤害你，或者是「矛鞘等坏」；这个矛、鞘念ㄑㄧㄠˋ，这是武器，这个武器等破坏自己的身体，或由种种蚊、虻、蛇、蝎，诸恶毒触之所损害。「复于余时，见不变异」，你原来由这些因缘使令自己身体受到伤害，过一个时期呢，他身体什么伤害都没有。「复于余时，见不变异」。

月二、念无常

见是事已，便作是念；如是诸行，其性无常。余如前说。

下面第八科「寒热所作变异」，分二科，第一科「征」。

荒八、寒热所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事寒热所作变异无常之性？

云何寻思内事寒热所作变异无常之性？这是问。下面第二科解「释」，分两科，第一科是「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，于正寒时身不舒泰，蜷局战栗；寒冻缠逼，希遇温阳。于正热时，身体舒泰，奋身干语，霢霂流汗，热渴缠逼，希遇清凉。复至寒时，还见如前所说相状。

「谓由观见或自或他」，于正寒冷的时候。「身不舒泰」，这个身体不能舒展，心理不安泰。「蜷局战栗」，就是收缩自己，身体掉动战栗。「寒冻缠逼」，这就是特别寒冷地、冻得你身体这样的苦恼，缠逼你。「希遇温阳」，内心里面希望遇见温和的，或遇见太阳这时候我就会舒服一点。「于正热时，身体」会「舒泰」，「奋身干语，霢霂流汗」，正热的时候，身体是比较舒泰能伸展。「奋身干语」，这个时候身体会动作起来，但是水份渐渐减少，会干，感觉身体干，说话的时候，感觉到不那么润泽。「霢霂流汗」，「霢霂」就是身体流汗像下雨似的，「霢霂流汗」。「热渴缠逼」，身体感觉到热、感觉到渴，有这些苦恼逼迫自己。「希遇清凉」，希望遇见清凉的天气，改变这热的苦恼。「复至寒时，还见如前所说相状」，热完了以后，又遇见寒冷了，又遇见前面的境界了。这是前面的现前，下面第二科「念无常」。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

荒九、威仪所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事威仪所作变异无常之性？

这是第九科，现在是问。第二科解「释」，分两科，第一科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，行住坐卧随一威仪，或时为损、或时为益。

你行住坐卧的不管那一种威仪，有的时候对你有损害，有的时候对你有利益，比如说你坐久了的时候腿子痛，这个坐就对你有损害，这个时候你改变威仪，我站起来走一走，这个行的威仪对你有利益，但是行的时间久了你也感觉辛苦，坐下来又感觉舒服了，所以说：「行住坐卧随一威仪，或时为损、或时为益」。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

荒十、触对所作变异（分二科）　日一、征

云何寻思内事触对所作变异无常之性？

这是第十，分两科，第一科「征」。怎么叫做「内事触对所作变异无常之性」？

第二科解「释」，又分两科，第一科「由触对」。又分两科，第一科「辨分位」。分两科，第一科「举乐受」。

日二、释（分二科）　月一、由触对（分二科）　盈一、辨分位（分二科）　昃一、举乐受

谓由触对顺乐受触，领乐触缘所生乐时，自能了别乐受分位。

这是一种，就是你触对，这个「对」就是「触」，它本身有体质，你碰到他有阻碍叫做「对」，触对。触对什么呢？「顺乐受」的「触」，你触到了呢，你内心里面就领受「乐触」的因缘所生的乐的时候，「自能了别乐受分位」，你自然能知道这乐受的分位，从什么时候开始，到什么时候结束了，这是一个时间上的分位。或是乐受的轻重，你会知道这个事情。这是第一科举乐受。第二科「例余受」。

昃二、例余受

如能了别乐受分位，如是了别苦受分位，不苦不乐受分位，应知亦尔。

如是了别乐受分位是这样子。如是了别苦受的分位，不苦不乐受的分位，应知也是这样子。这是第一科辨分位。第二科「由了知」。

盈二、由了知

彼由了别如是诸受前后变异，是新新性，非故故性，或增或减，暂时而有，率尔现前，寻即变坏。

「彼由了别如是诸受前后变异」，前后是不同的。「是新新性，非故故性」，都是新，刹那刹那的示现，都是新的，不是旧的，前一刹那是新的，后一刹那也是新的，前一刹那不是旧的，后一刹那也不是旧的。「或增、或减，暂时而有」，这些乐受苦受，不苦不乐受，有的时候是增，有的时候是减。就是乐受很强，叫增，或者是减少的，前几刹那是乐受很强，后几刹那乐受轻了，这就是减。或者是前几刹那乐受

是减，后几刹那乐受是增，苦受也是一样。而这些事情呢，是「暂时而有，率尔现前」的，就是因缘的和合，「暂时现前」，有了。「率尔现前」，你不知觉，它出来了。「寻即变坏」，立刻又变化了。它是因缘有的，因缘若变了，因缘所生法非要有变坏不可。

月二、念无常

知是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

「知是事已」，这是念无常。「便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。」这是第十科「触对所作变异」。下面是第十一科「杂染所作变异」，分二科，第一科「征」。

荒十一、杂染所作变异（分二科）　日一、征

云何观察内事杂染所作变异无常之性？

云何观察内事杂染所作变异无常之性？问。下面第二科解「释」，分两科，第一科是「由了知」。又分三科，第一科「于心有贪或离贪等」。

日二、释（分二科）　月一、由了知（分三科）　盈一、于心有贪或离贪等

谓能了知先所生起，或有贪心、或离贪心、或有瞋心、或离瞋心。或有痴心、或离痴心。

「谓能了知先所生起，或有贪心、或离贪心」，这个修行人，常常的静坐，常常的观察，这个心就细一点，所以他会了知。「谓能了知先所生起」，就是过去的时候曾经生起，是什么呢？或者是贪心，生起贪心，「或离贪心」，或者有了，或者四念处提起来，有正念提起来，就把这贪心排除出去了，不要了。或者是有瞋心出来了，或者又离了瞋心，就是把正念一提起来，不要有瞋心。把瞋心灭出去了。或者是有痴心、或离痴心。这是一种。

盈二、于心染污或不染污

又能了知随一一种诸随烦恼，所染污心。又能了知随一一种诸随烦恼，不染污心。

这是第二科「于心染污或不染污」，其实也就是总说。

这位修行人他又能了知，随种种因缘现起的各式各样的「随烦恼」。「随烦恼」这句话也通于根本烦恼，也通于枝末的烦恼。「所染污心」，这个心本身是无纪的，受烦恼的染污，你随时要知道，这是修行人才能知道，不修行人不知道，不修行人烦恼现起了，向外攀缘去。修行人就反省自己，我现在的心被烦恼污染了，所以这「能了知」表示有修行的意思；也表示你有正念的意思。「又能了知」，这个修行人知道自己的清净心被烦恼污染了，赶快的用奢摩他，或者毘婆奢那来清净自己的心。清净了，你的奢摩他、你的毘婆奢那有力量，就能立刻的把烦恼消除了，使令心恢复清净。所以，「又能了知随一一种诸随烦恼，不染污心」。

这个「不染污心」有两种：一个是已经现起了染污心，你能够用奢摩他、毘婆奢那把它消灭了，这是一种染污，一种办法。第二种，有这个贪烦恼的因缘，来触动你、引诱你生贪心，但是你心不动，心里不生贪心。这个瞋烦恼的因缘出现了，有人轻视你，或者是发出来语言，或者什么行动，来苦恼你，而你心不动，我不生瞋心。

你叫我生瞋心，我偏不起瞋心。当然你要有奢摩他、毘婆奢那的力量。当然这修行人，不管遇见什么境界，也不管对方是什么居心，你本身认为这都是考验，我就是心不动。我就不动贪心、也不动瞋心，就是心不动，这又是一种。当然这个修行的程度的深浅，而外面的境界也有大小的不同，也有轻重的不同。你从这里，时时的就知道，我今天有进步了，若我昨天这个境界，我一定要动心的，今天我不动，这表示你有进步了。但是后天、大后天又动心了，那你就是又退了。就时时的会知道反省自己，是进步了，是退步了，就是会有这种感觉。若是你不用功修行、你不静坐，不知道这件事。事情过去了，心里还盘算着，他搞我，我也要搞他，就是心里想这些事情。有修行的不管这些事情，你怎样搞我，我只保护内心的清净，我不搞你。你触恼我，我不触恼你。所以有没有修行，一看就知道了，就从日常生活上就知道了。

盈三、于心趣入变坏或不变坏

又能了知彼心相续，由诸烦恼及随烦恼，于前后位，趣入变坏不变坏性。

这是第三科「于心趣入变坏不变坏」。

「又能了知彼心相续」，这一位修行人，他还能了知他的内心的相续，这个心是刹那刹那地相续下来的、不中断的。「由诸烦恼、及随烦恼，于前后位，趣入变坏不变坏性」，这个内心的相续，刹那刹那的变化，但是是相续不断的。这相续不断的心，它随时有种种的因缘来触动它，来冲击它的。「由诸烦恼、及随烦恼」，由是各式各样的重的烦恼，各式各样的轻微的烦恼来冲击你，有时候瞋烦恼，有时候爱烦恼冲击你。「于前后位，趣入变坏不变坏性」，于前位，以前就是过去，过去的时候我没有修行，这个烦恼不管是轻微的烦恼，是严重的烦恼，冲击我，我心随境转，我心里面就变坏了，就是不能保护这个清净心，被破坏了，烦恼一来就把我这清净心破坏了，就是「趣入变坏」。

「于后位」，但是我出家了，我学习《瑜伽师地论》修四念住的时候，常常修奢摩他、毘婆奢那，我内心里面有多少道力，你这个烦恼来了，不管是轻的、是重的，我这个心不被你破坏，不被你染污，我的心不变。我不随你的舌头转，你叫我欢喜，我就偏……心里也不动，你叫我愤怒，我也不动。「不变坏性」，后来的时候经过了有修行了，我心里不动。这样时时的用止观来调心，才能有这样的境界。你不用止观调心，那有这回事？一直的就是「趣入变坏」，而不能趣入「不变坏」，不能的，没有这个力量。你稍为的一点失掉了正念，就会…你的身口意就不对了。所以是说个笑话，没有戏唱了。就会说一些笑话，或者是逗别人乐，或是怎么的，然后这心越来越……分别心越来越多，若是忽然间能觉悟了，能收回来的话还好一点，如果不知道收回来呢，本来最初是好心，没有说是起烦恼，最后说笑话，不是说笑话，但是真话说了，大家就互相吵起来了。现在这就是「入变坏不变坏」，这就看你有修行、没有修行的意思。第二科是「念无常」。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。何以故？心由杂染所作变异，现可得故。

第二科是「念无常」。「见是事已」，你看见这样事情，是看见别人事情、看见自己事情，「便作是念；如是诸行，其性无常」，这是无常的。「何以故？心由杂染所作变异，现可得故」，这个心被这个污染的事情，你心做不得主。这个污染的事情使令你心里有变化，你不能自主了，这是从事实上可以知道的。

荒十二、疾病所作变异（分二科）　日一、征

云何观察内事疾病所作变异无常之性？

这是第十二科「疾病所作变异」，分二科，第一科「征」，就是问。怎么样观察内事的疾病所现起的变异无常之性呢？下面第二科解释。解「释」里面分二科，第一科是「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见或自或他，先无疾病安乐强盛；后时观见或自或他，遭重病苦，触对猛利身诸苦受；如前广说。复于余时，还见无病，安乐强盛。

「谓由观见或自或他，先无疾病安乐强盛」，看见自己或是看见他人，他以前没有病，心情安乐，身体健康，这样子。「后时观见或自、或他，遭重病苦」，遇见很严重的病苦。「触对猛利身诸苦受」，你内里面的心，触对猛利的、很多的苦恼，你内心与苦相接触。「如前广说」，前面已经说过，各式各样的苦恼。我们没有修行的人，你遇见了苦，你没有办法解脱的，就被这个苦来扰乱你，只有受着。有修行的人，你有奢摩他、毘钵舍那观呢，能破坏这个所缘境，破坏所缘境，就到那个无一切相的境界去了，你心就到那地方去，就没有苦了。所以表面上还有病，有很多苦，但是心里不苦。但是你这个心，从那离一切相的境界又回到一切相这里来，还是苦，除非是病好了，不然的话，就是这样子。「复于余时」，又经过多少时间以后。「还见无病」，又看见这个人又没有病了，内心情安乐，身体强盛，又健康起来了，这样子。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

这个《披寻记》上说是陵本三十四卷一页。这是如前广说。

《披寻记》一〇九五页：

如前广说者：谓如前说：或彼男女，自遭重病，命终殒殁，（陵本三十四卷一页）是名广说应知。

「如前广说者：谓如前说：或彼男女，自遭重病，命终殒殁」，现在就是三十四卷，一页。「是名广说应知」。前面是第十二科，下面是第十三科「终殁所作变异」，分二科，第一科「征」。

荒十三、终殁所作变异（分二科）　日一、征

云何观察内事终殁所作变异无常之性？

「云何观察内事终殁所作变异无常之性」呢？「谓由观见」，这以下解「释」，分二科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见今时存活，安住支持。

我看见现在这个时候，生命的存在很活泼的、很正常的。「安住支持」，生理和心理都是安乐地居住，四大地水火风互相支持而不互相破坏。

复于余时，观见死没；唯有尸骸，空无心识。

「复于余时，观见死没」，过了多少时间呢，看见这个人死掉了，「唯有尸骸」了，只有个尸体了。「空无心识」，那里面没有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识了，变成个无情物了。下面第二科「念无常」。

月二、念无常

见是事已，便作是念；如是诸行，其性无常。余如前说。

这是第十四科「青瘀所作变异」，分二科，第一科是「征」。

荒十四、青瘀所作变异（分二科）　日一、征

云何观察内青瘀等所作变异无常之性？

怎么样观察呢？这是征。下面第二科解「释」，分二科，第一科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见死已尸骸，或于一时至青瘀位，或于一时至脓烂位，如是乃至骨锁之位。

「谓由观见死已尸骸」，看见这个死亡了的以后，他那个尸体，「或于一时至青瘀位」，当然也要多少经过一点时间，身体青瘀了，「或于一时至脓烂位」，脓烂了。「如是乃至骨锁之位」，前面说过。

月二、念无常

见是事已，便作是念；如是诸行，其性无常。余如前说。

这是第十四科。现在第十五科「一切不现尽灭所作变异」，分二科，第一科「征」。

荒十五、一切不现尽灭所作变异（分二科）　日一、征

云何观察内事一切不现尽灭所作变异无常之性？

这是征。下面第二科解「释」，分二科，第一科「由现见」。

日二、释（分二科）　月一、由现见

谓由观见彼于余时，此骨锁位亦复不现，皆悉败坏离散磨灭；遍一切种，眼不复见。

「谓由观见彼于余时，此骨锁位亦复不现」，就是这位在奢摩他里面修观的这个人，他内心里这样思惟，观见彼那个人在其它的时间内，那个尸体在其它的时间内，「此骨锁位亦复不现」，也不见了。「皆悉败坏离散磨灭」，那个骨锁，一节一节的骨头，连接在一起，败坏了，不连接了。「离散磨灭」，彼此分离了，分离了以后呢，也磨灭了。「遍一切种，眼不复见」，所有的、大的、小的、白的、黑的，一切种，眼睛都看不见了。

月二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。何以故？如是色相数数改转，前后变异，现可得故。

《披寻记》一〇九五页：

皆悉败坏离散磨灭者：抉择分说：若终没已，埋于地故，或火烧故，或为种种傍生诸虫所食噉故，或即于彼为诸风日所暴燥故，皆是散坏磨灭法性，当知此类是无常性。昔会今乖，名为离散。散已变坏，最后都尽，名为磨灭。（陵本六十七卷十二页）其义应知。

「皆悉败坏离散磨灭者：抉择分说」，我们现在是〈本地分〉，这个〈抉择分〉就是解释〈本地分〉的。「若终没已，埋于地故」，埋在地里头，当然就看不见了。「或火烧故，或为种种傍生诸虫所食噉故，或即于彼为诸风日所暴燥故，皆是散坏磨灭法性，当知此类是无常性。昔会今乖，名为离散」，以前是聚会合会在一起，现在分离了，所以叫作离散。「散已变坏，最后都尽，名为磨灭。（陵本六十七卷十二页）其义应知。」

宙三、结

如是且由现见增上作意力故；十五种行，观察内事种种变异无常之性。

「如是且由现见增上作意力故」，这是结束这一段，前面这一共是十五科。姑且由我们现见的境界「增上作意力故」，就是你在奢摩他里面修毘钵舍那观的增上作意力故。「十五种行，观察内事种种变异无常之性」，观察。

宇二、外事（分三科）　宙一、标

观察是已；复更观察十六外事种种变异无常之性。

「观察是已」，这是第二科「外事」，分三科，第一科是「标」。观察内事种种变异无常之性是结束了。「观察是已；复更观察十六外事种种变异无常之性」，前面十五种是内事，这以下是十六种外事，也要再观察的。

宇二、外事（分三科） 宙一、标

观察是已：复更观察十六外事，种种变异无常之性。

前面观察十五种内事种种变异无常之性，现在是观察外事，用十六种种种变异无常之性。这十六种里面分十五科，第一科是「地事变异」。分两科，第一科是「征」。

宙二、释（分十五科） 洪一、地事变异（分二科） 荒一、征

云何观察地事变异无常之性？

怎么叫做观察地事变异无常之性呢？也还是这位禅师在入定的时候，修这个毘婆舍那观、修这个无常观，是这样的意思。下面第二科解「释」，分二科，第一科「由现见」。

荒二、释（分二科） 日一、由现见

谓由观见此地方所，先未造立道场天寺宅舍市廛城墙等事；后见新造，善作善饰，复于余时，见彼朽故圮坼零落隤毁穿缺，火所焚烧，水所漂荡。

「谓由观见此地方所」，就是这个地区。「先未造立道场」，在以前这个地方没有佛教的寺庙，也没有外道的「天寺」，外道相信天，供奉天。「舍」，「宅舍」，就是一般的人民，他们的房舍。「市廛」，「市」就是人民做生意的地方。这个「城墙等事」，以前都没有这件事，就是一片空地。「后见新造，善作善饰」，后来就看见有新造的、新建筑的房舍做得很好，装饰的也很好。「复于余时，见彼朽故」，又过了一个时期，又看见所造的道场也好、天寺、宅舍、市廛、城墙等事，这都腐朽了。「圮坼」，就是都破坏了。「零落」，或者是瓦、或者是墙零落了。「隤毁」，就是倒塌了。「穿缺」，就是或者一面墙没有了，就是穿了，就不是一个完整的建筑物了，就是有所缺。「火所焚烧，水所漂荡」，这个城市这么多的建筑物，为什么有这样子破坏了呢？或者是火所焚烧的、或者是水所漂荡的，这都破坏了，这是现见的事情。

日二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。何以故？如是色相前后转变，现可得故。

「见是事已」，这是第二段「念无常」。看见这样的事情以后，「便作是念」，就是心里面这样观想：「如是诸行，其性无常。何以故？如是色相前后转变，现可得故」，这不是听人说的，自己亲见的、现见的事情。

洪二、园事变异（分二科） 荒一、征

云何观察园事变异无常之性？

这是第二段「园事变异」，分二科，第一科是「征」。怎么叫做观察这园的事情，它也是变异无常之性呢？下面第二科解「释」，先是「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓先观见诸园苑中，药草丛林，华果枝叶，悉皆茂盛，青翠丹晖，甚可爱乐；复于后时，见彼枯槁，无诸华果，柯叶零落，火所焚烧，水所漂荡。

「谓先观见诸园苑中」，这园苑应该是人为的，在里面种了很多的树、很多的花、果，或者是蔬菜这些东西，里面有药草、有丛林、有华、有果、有枝叶。「悉皆茂盛，青翠丹晖」，这些华果枝叶，也是青的、翠绿的、也是红色的，都是很光泽的。「甚可爱乐」，看见了以后，心里面很欢喜。「复于后时，见彼枯槁」，不是青翠丹晖，甚可爱乐了，「无诸华果」没有了，「柯叶零落」，「柯」就是那个枝条，和这个叶都零落了，怎么会这样子呢？「火所焚烧，水所漂荡。」那也可能会有地震。

日二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

「见是事已，便作是念」，这是第二「念无常」。「如是诸行，其性无常。余如前说」，前后变异可得。

洪三、山事变异（分二科）　荒一、征

云何观察山事变异无常之性？

这是第三科，先是问。第二科解「释」，又分二科，第一科「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓于一时，观见其山，丛林蓊郁，耸石巉岩；复于一时，见彼丛林，巉岩丛石，雕残隤毁，高下参差，火所焚烧，水所漂荡。

「谓于一时，观见其山，丛林蓊郁」，这树木都很茂盛的。「耸石巉岩」，这很高大的石头在那高山上面，看上去很威严的，好像不可动摇的样子。「复于一时，见彼丛林，巉岩丛石，雕残隤毁」，过了一个时候，不是那么样的美了，都隤毁了。
「高下参差」，有高、有下也不整齐了，或者是「火所焚烧」，或者是「水所漂荡」，或者是大地震了。

日二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

洪四、水事变异（分二科）　荒一、征

云何观察水事变异无常之性？

这是第四科「水事变异」，分二科，第一科「征」。怎么叫做观察水事变异无常之性呢？下面第二科解「释」，「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓先一时，见诸河渎池泉井等，涛波涌溢，醴水盈满；后于一时，见彼一切枯涸干

竭。

「谓先一时」，就是过去的那一个时期。看见那个「河渎池泉井等，涛波涌溢」，很多的水有波浪，都流出来了。「醴水盈满」，这个「醴」是一个水的名称，「醴泉」，水也是很满的。「后于一时，见彼一切枯涸干竭」，都枯干了没有水了。

日二、念无常

见是事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

「见是事已，便作是念」，这是念无常。「如是诸行，其性无常。余如前说」，说这个地方怎么有风水的，都是无常的。

洪五、业事变异（分二科）　荒一、征

云何观察业事变异无常之性？

这是第五科，先是「征」。下面第二科是解「释」，「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓先一时，见彼种种徇利牧农工巧正论行船等业，皆悉兴盛；复于一时，见彼事业，皆悉衰损。

「谓先一时，见彼种种徇利牧农工巧正论行船等业」，又看见各式各样的徇利，「徇」者求也，就是求财。怎么样能够求到财富呢？这个「牧」可以做两种解释，或者是牧牛、牧羊，因此而发财。再还这个「牧」，实在是做官的人，做大官在政府里面，这个州牧就是州长，就是做大官可以发财，这是「牧」。这「农」就是种田的，种田也能发财，「工巧」就是特别的一种智慧，我会造房子，这是工巧。我会做医生，我能织布，我能造种种的机械，这些工巧。这个「正论」是什么呢？就是读书人写文章的这些人，这也能够求财利。「行船」这个「行」应该说是在陆地上陆运，在陆地上有运输，在水里面行船，有海运、陆运，现在加一个空运，就是运输的这一个行业的，也可以得到财利，就是做这些事业。「皆悉兴盛」，不管是做那一行业，都做得很满意，都发财了。「复于一时，见彼事业，皆悉衰损」，什么事情都做得不对劲，都不能得到财，那么就都衰损了，就是倒霉了。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

都是靠不住的，都是无常的。这个江山如此多娇，实在是妄想而已，我们若不修无常观的话，有的时候也可能有颠倒妄想，做省主席也不错嘛！不敢说做皇帝，我做个大老板也不错嘛！现在在禅定里面做如是观，破除去这些虚妄执着。但是我看《高僧传》上，那些高僧，若想在社会上要想做个高官，并不是难事，那高僧的才华，我看应该是可以的。好像是三论宗的一位大德，他是因为佛教的事情到长安去见房玄龄，要求他一件事。房玄龄说你何必做出家人、做比丘，你来社会上，你也可以有点作为的嘛，可见房玄龄也很尊重那个人，他们是有认识的关系。我们从《高僧传》上看出来，古代有很多的高僧，那的确是，不管是福德智慧都是很高的，那么对于社会上的事情，都是已经放弃了，所以能够专心的学习佛法，都有成就。我们现在的…我们佛教里面的这些大德，也是一样，也都是有才华、有福德、有智慧的人，但是你若不做如是观的时候，你可能想，看见了省主席、看见了社会上有地位的人，心里想，

你没有什么了不起，我也不输给你，也可能会有这些妄想。因为你不修这个四念住，你不修无常观、无我观，你原来的贪瞋痴就不能调伏，什么妄想没有呢？所以做如是观的时候，就把所有这些虚妄分别都调伏了。

洪六、库藏变异（分二科）　荒一、征

云何观察库藏变异无常之性？

这是第六科，先是「征」。下面第二科解「释」，「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓由观见种种库藏，一时盈满；一时灭尽。

「谓由观见种种库藏」，就是我们没有得定的人，静坐的时候，只是依教奉行而已。若是得到禅定的人，那他在禅定里面是看见的，不是内心里面这么样分别。他在禅定里面一切事情都看见了，所以「观见库藏，一时盈满」的，库藏里面有很多的财宝。「一时灭尽」，又有的时候没有了、用完了、结束了，那么这也就是无常嘛。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

洪七、饮食变异（分二科）　荒一、征

云何观察饮食变异无常之性？

这是第七科「饮食变异」，第一科「征」，第二科解「释」，「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓由观见种种饮食，一时未办，一时已办，一时入口，牙齿咀嚼，和杂涎唾，细细吞咽，一时入腹，渐渐消化，一时变为屎尿流出。

「谓由观见种种」的「饮食」、各式各样的饮食。「一时未办」，你想要吃那种饮食吃不到的，没有这个因缘，没有。「一时已办」，再过一个时期又有了，吃什么有什么。「一时入口」，把这个饮食入于口中。「牙齿咀嚼，和杂涎唾」，就是这个饮食到了口中去咀嚼，然后用口水和杂起来，细细的吞咽，「细细吞咽」。我听人说没有病的人，这一口饭菜要嚼五十次，有病的人应该嚼一百次，应该这样子。若说没有嚼几下就吞下去了，这个不是健康之道，这是一种说法。「一时入腹」，吞咽以后，入了胃里面去，渐渐的消化，「一时变为屎尿流出」，就是这样子。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

也是都是无常变化的。

洪八、乘事变异（分二科）　荒一、征

云何观察乘事变异无常之性？

这第八科，乘就是车。底下解「释」，分两科，第一科「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓于一时，见种种乘，新妙庄严，甚可爱乐；复于一时，见彼朽故，离诸严饰。

「谓于一时，见种种乘」，看见各式各样的车。「新妙庄严，甚可爱乐」，这个车是新的、非常好，那个设计的人有那种智能，弄的非常庄严，令人看见了就生欢喜心。「复于一时，见彼朽故」，等到过了一个时期，再看见车的时候，这个车就陈旧了，就腐朽了。「离诸严饰」，以前的那些严饰都没有了。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

这个修无常观的意思……就在令你满意的时候，你若观察它无常呢，你的执着心就没有了，不是说已经败坏了再观无常，不是这个意思。

洪九、衣事变异（分二科）　荒一、征

云何观察衣事变异无常之性？

这是第九科「衣事变异」，先是「征」。第二科解「释」，先「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓由观见种种衣服，一时新成、一时故坏、一时鲜洁、一时垢腻。

「谓由观见种种衣服，一时新成」，是新的，是新成就的，是令你非常满意。「一时故坏」，过了一个时期，就变成陈旧的了，这个地方坏了，那个地方不对了。「一时鲜洁、一时垢腻」，这个新成就的衣服是很新鲜的、很清洁的，一时是垢腻的，就是污秽了、很脏的了。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

洪十、严具变异（分二科）　荒一、征

云何观察严具变异无常之性？

这是第十科「严具变异」，分两科，第一科「征」。这个无常之性怎么样观察呢？

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓由观见诸庄严具，一时未成、一时已成，一时坚固、一时破坏。

「谓由观见诸庄严具，一时未成」，看别人呢，高楼、各式各样的庄严具很美，我就不行，没有，「一时未成」。「一时已成」，又过一时，有因缘也有庄严具了。一时是坚固的庄严具，一时是破坏了，也是无常，不管是自己、是他人都是一样。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

洪十一、舞歌乐事（分二科）　荒一、征

云何观察舞歌乐事所有变异无常之性？

这第十一科，先是「征」。第二科解「释」，「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓由观见舞歌伎乐，现在种种音曲差别，异起异谢。

「谓由观见舞歌伎乐」，就是看见又跳舞、又唱歌，又很多的美女在那里作音乐，有才华的女人作各式各样的音乐。「现在种种音曲差别，异起异谢」，现在，不是过去也不是未来，各式各样美妙的音曲不同地，都现起来了。「异谢」，你再去观察又...这些不同的情形，各式各样……又谢落了，没有了。他们也不唱歌、也不跳舞了，也不作音乐了，种种的音曲也都没有了。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

都是无常的、败坏的。

洪十二、香鬘涂饰变异（分二科）　荒一、征

云何观察香鬘涂饰所有变异无常之性？

这是第十二科，先是「征」。怎么样观察这香鬘？「香」，就是这些香粉或者香油，这些各式各样的香。「鬘」，就是各式各样的花结成的鬘。这个「油」嘛，可以涂在身上，涂你的面上，涂你的身上，这个油。这个鬘呢，可以装饰，你放在头上，放你身上，这些花鬘。这些事情也都是变异无常之性。怎么观察呢？

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓先观见种种香鬘，鲜荣芬馥；后时见彼萎悴臭烂。

「谓先观见种种香鬘，鲜荣芬馥」，各式各样的香，各式各样的鬘都是很新鲜很荣润的、很芬馥，「芬馥」就是香，香气四溢。「后时见彼萎悴臭烂」，过一个时期看见，枯萎了、萎谢了、憔悴了、臭烂了，没有香鬘涂饰这回事情了，都不是了。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

这个香鬘涂饰不是永久的，它过一个时候就没有了。

洪十三、资具变异（分二科）　荒一、征

云何观察资具变异无常之性？

这是第十三科，先是「征」。资具也就是资身之具，你生活所需的这些事情。先是征。下面第二科解「释」，先是「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓观见彼，未造、已造、成满、破坏，前后变异。

「谓观见彼，未造、已造、成满、破坏」，这些资身之具，那这是衣食住，这些东西，所有的这些事情。没有造，原来是没有造成，后来又造成了，造成的时候是成满，很圆满令你满意、令你欢喜，后来又破坏了，就是前后是有变异的。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

洪十四、光明变异（分二科）　荒一、征

云何观察光明变异无常之性？

这是第十四科，分两科，第一科「征」。下面第二科解「释」，第一科「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓由观见种种明闇，生灭变异。

观见有的时候有光明来了，有的时候没有光明，就是停电了，就没有光明了。有的时候又有电了，又有光明了，这也是生灭的变异。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

我们这个钝根人呢，非要到大地震的时候，才知道是无常的。若是平常的时候令你满意的时候，不会感觉无常，不作如是观，所以不会，不会得解脱的。

洪十五、男女承奉变异（分二科）　荒一、征

云何观察男女承奉所有变异无常之性？

这第十五科，男女承奉的变异。分两科，这第一科是「征」。怎么样来观察这男女承奉所有的变异无常之性呢？这是问。下面第二科是解「释」，「由现见」。

荒二、释（分二科）　日一、由现见

谓观见彼，或衰、或盛，不久坚住。

「谓观见彼，或衰、或盛」，观见那个男女间的关系，有的时候，两人这个男女就变成怨家了，就没有互相承奉的事情了。有的时候又和合如初，彼此满意互相承

奉。随顺你的意思为你做事叫做「承奉」。「不久坚住」，就算是互相承奉，彼此间都满意了，但也不会很久的，不是很坚固的，能长时期的存在，是非常脆弱的，一句话就破坏了，「不久坚住」。

日二、念无常

见此事已，便作是念：如是诸行，其性无常。余如前说。

《披寻记》一〇九八页：

或衰或盛不久坚住者：或年衰老，是名为衰。或年壮盛，是名为盛。迁流谢灭，是名不久坚住。

「或衰或盛不久坚住者：或年衰老」，这是固定的，年纪老了是名为衰。「或年壮盛，是名为盛。迁流谢灭，是名不久坚住」，这个迁流谢灭，那就不限于老，就是年轻力壮的时候，也一定是迁流谢灭，不久坚住。

宙三、结

如是一切外事诸行，前之六种，是所摄受事。后之十种，是身资具事。以要言之，当知其性，皆是无常。何以故？形相转变，现可得故。

「如是一切外事诸行，前之六种，是所摄受事」，现在是第三科结束这文，一共是十五段。一切外在的事情，这些都是有为法，都是因缘所生的有为法。「前之六种」，一共是十五种，前面的六种就是地事、园事、山事、水事、作业事、库藏事，这六种是「是所摄受事」，是那个人，他有种种……有堪能性，积聚的财富，就是这个，有很多的房地产；他有一个山，这个山都是他的，山里面还有河流，有很多的事业，有很多的库藏。「后之十种，是身资具事」，后面那十种是你的生命，日常生活所需要的这一切事情。这也看人的福报大小了。

「以要言之，当知其性，皆是无常」，这个简要的来说，这些事情都不是永久的，不是坚固的，都是会变动的。「何以故？」什么原因知道它是变动的呢？「形相转变，现可得故」，这些事情，不管是你所摄受的事，或者是你生活所需的事，他们的形相，形体、相貌都是有变化的。这件事现实上就可以知道。当然这件事里边，就是由两件事来决定，一个是智慧，一个是福报，你前生的福报大，就能维持的长久一点，维持长久一点。但是谁知道自己的福报是多久呢？能维持多久呢？谁能知道呢？再来就是智慧，这智慧，自己有福报，有很多的财富，就是要由智慧来管理它。若是你有一时的胡涂，就糟糕了，就搞错了，你的财富没有了。但实质上来说呢，就是福报到时候了，到时候的；所以由智慧和福报。或者说是由过去的业力和现在的业力，你过去的业力招感现在的这个果报，加上你现在的业力的处理，就是由这两件事来决定。不管是怎么样，决定是无常的。「当知其性，皆是无常。」「何以故？形相转变，现可得故。」

这是这一段的结束。下面第三科「总结」。前面这个结束，只限于外事，这个外事结束。现在这个总结呢，第三科是内外事。

地三、总结

由如是等如前所说诸变异行，现见增上作意力故；于内外事，如其所应。以变异行，观察一切是无常性。由是因缘，于诸变异无常之性，现见不背。不由他缘，非他所引，随念观察，审谛决定。即由如是所说因缘，说名现见增上作意。

「由如是等如前所说诸变异行，现见增上作意力故」，这是由现见，这是最有力量的一个，一种启发智慧的事情。「于内外事，如其所应」，于内身和外边的事情随其所应。「以变异行，观察一切是无常性」，「以变异行」，用这个变化的观行，就是你在禅定里、你在奢摩他里面作如是观，叫做「行」。用这个变异行，就是无常行。「观察一切是无常性」，观察内事、外事都是无常的，都是无常的。

「由是因缘，于诸变异无常之性，现见不背」，这个「变异之性，现见不背」都是不会违背无常的道理。「不由他缘，非他所引，随念观察」，不需要假藉其他的因缘来启示你，说是别人来告诉你，不用。「非他所引」，不是另外一个人来引导你，而是你自己在奢摩他里面「随念观察，审谛决定」，很深刻地决定这件事，一点也不犹豫地，叫做「决定」。

「即由如是所说因缘，说名现见增上作意」，这解释什么叫做「现见增上作意」，就是这样的原因。这是把这个十种行里面的变异行解释完了。

下面第二科是「灭坏行」。灭坏行分二科，第一科「依可现见」来说明这灭坏行。又分三科，第一科是「标应比度」。

亥二、灭坏行（分二科）　天一、依可现见（分三科）　地一、标应比度

即由如是现见增上作意力故，观察变异无常性已。彼诸色行，虽复现有刹那生灭、灭坏无常，而微细故，非现所得；故依现见增上作意，应正比度。

「即由如是现见增上作意力故，观察变异无常性已」，这是结束前文；前面就是说这件事。「彼诸色行，虽复现有刹那生灭、灭坏无常，而微细故，非现所得」，前面这个内事、外事，都是属于色，当然也关系到心。「虽复现有刹那生灭」，这件事，刹那生灭是微细的，灭坏无常是粗显的。这个粗显的灭坏无常，也是现有的，刹那生灭也是现有的，但是，「而微细故」，这个刹那生灭是特别微细的。「非现可得」，不是你现在的知识所能知道的，你只能看见粗显的这些，这些无常的变异可以知道，微细的不行。「故依现见增上作意，应正比度」，那怎么样才知道有刹那生灭这件事呢？「故依」，所以，应该依据你现在的眼耳鼻舌身意，现见的这些无常的败坏相来比度、来推测这件事，它有粗显的败坏，它理应该有刹那生灭，应该这样比度。这是「标应比度」，是第一科。下面第二科「征释所以」，分二科，第一科是「征」。

地二、征释所以（分二科）　玄一、征

云何比度？

我们怎么样，用我们已知道的、粗显的败坏相，来比度我们没有知道的刹那生灭呢？怎么样？什么方法可以比度呢？这是征。下面第二科解「释」。分二科，第一科是「显正」。分二科，第一科是「刹那生灭」。

玄二、释（分二科）　黄一、显正（分二科）　宇一、刹那生灭

谓彼诸行，要有刹那生灭灭坏，方可得有前后变异，非如是住，得有变异。

「谓彼诸行，要有刹那生灭灭坏，方可得有前后变异」，就是这样比度。「谓彼诸行」，那么多的有为法，要有刹那生灭，它决定有刹那的生灭，微细的刹那生、刹那灭的，这也是一种灭坏，生了就灭了，灭了又生了，生了又灭了，这也是灭坏。有这样微细的生灭呢，「方可得有前后的变异」，才可以有前、后这种很显著的这种败

坏相才可以显出来。「非如是住，得有变异」，不可能是，说是显著的变坏之前，它们是完全没有变化的、很宁静的安住不动，就忽然间会有变异，不可能是这样子的，不可能是这样子。这「非如是住，得有变异」。这《披寻记》的解释也看一看。

《披寻记》一〇九八页：

非如是住得有变异者：谓若刹那有暂住义，应无前后变异可得，是故作如是说。

「非如是住得有变异者：谓若刹那有暂住义」，这个刹那生出来以后，暂时的存在，有这样的意思。「应无前后变异可得」，它若是有暂时住，前一刹那暂时住，后一刹那也应该是住，就不灭了。「是故作如是说」，所以这样说：「非如是住得有变异」，这么样说。

是故诸行，必定应有刹那生灭。

这可以推知，就是这样比度。所以这一切有为法，必定，决定是应该有刹那生灭的，不然不应该忽然间就有大破坏相出现的，这是这么样解释。比度，就是这样子，这样意思。第二科是「自然灭坏」。前边是第一科是刹那生灭，下边第二科是自然灭坏。

宇二、自然灭坏

彼彼众缘和合有故，如是如是诸行得生。生已不待灭坏因缘，自然灭坏。

「彼彼众缘和合有故，如是如是诸行得生」，各式各样的因缘，不同的因缘，这些不同的法，不同的所生法有不同的因缘。那些因缘，应该具足的因缘都和合起来，有故。「如是如是诸行得生」。那么如是因缘，如是因缘，然后就有因缘所生法出现了。这个所生法也是诸行，能生法的因缘也是诸行，彼此都是有为法，所以都叫做「行」。

「生已不待灭坏因缘，自然灭坏」，这个因缘所生法，出现了以后，它又怎么样呢？它就是灭坏了。这个灭坏呢，是不待灭坏因缘，自然灭坏。不需要假借有一个破坏的因缘出现了，它才消灭，不是的。这些有为法的现起，是需要凭借因缘，等到现起以后的消失，现起以后的灭，不需要因缘，这段文是这么意思，这样意思。这等于是，这个标题，说是自然灭坏，其实这等于是标，就是把这个灭，是不待灭坏因缘，而就自然是灭了。这是标，下面加以解释。而这个科文上叫做「简非」，分四科，第一科是「标」。

黄二、简非（分四科）　宇一、标

如是所有变异因缘，能令诸行转变生起。此是变异生起因缘，非是诸行灭坏因缘。

你说：「诸行的灭坏是不待因缘的」，但是我不同意，我不同意。我怎么不同意？譬如说这个大地震来了，把这个房子破坏了，把这个公路破坏了，把这个高山破坏了，这不是灭坏因缘吗？这个灭是有灭坏因缘而灭的嘛！怎么能说没有灭坏因缘自然灭呢？这是有提出个问题，下边就解释。

「如是所有变异因缘」，这是回答这个问题。说是如是如是，或说是大风，这个飓风来了、台风来了，或者大水、大火来了，把我们这个世界上的情况都变化了，这么多的变异因缘呢，不是灭因缘，不是灭因缘，是什么呢？「能令诸行转变生起」，这些变异因缘，这个地震、大风、大火、大水，这个地水火风的这些因缘，「能令诸

行」能令这些有为法「转变生起」，就是换一个形象现出来，只此而已。

「此是变异生起因缘，非是诸行灭坏因缘」，这是变异，使令诸行有变化生起的因缘，不是诸行灭坏的因缘。这个唯识的经论上有一个不常见的理论，就是「灭不待缘」。这个灭，是不待因缘，自然灭坏的。这样讲，这等于是标出来。下面第二科是「征」。

宇二、征

所以者何？

他这个深一层的原因，是怎么回事情呢？这是第三科解「释」，解释它的所以。分二科，第一科「非全不生」，这个理由在这里。

宇三、释（分二科） 宙一、非全不生

由彼诸行，与世现见灭坏因缘，俱灭坏已。后不相似，生起可得。非彼一切全不生起。

「由彼诸行，与世现见灭坏因缘，俱灭坏已。」「由彼诸行」，由彼那些有为法。「与世」，我们所现见的灭坏的因缘，说我看见这个房子，看见这个高山，看见这个桥梁，这些有为法，与世间上的人，现见的地震，或者大水、大火、大风，这些灭坏因缘。「俱灭坏已」，它把这个桥破坏了，断了三截；把这个大楼破坏了，「俱灭坏已」，大风也过去了，大水也过去了，地震也过去了，「俱灭坏已」。

「后不相似，生起可得」，后来，这些事情过去以后呢，和以前有不相似的现象，现出来。原来有一个完整的桥可以用，现在有一个破坏的桥在那里。说有一个大楼被破坏了，倒在那里，就是原来是一个正式的、可以用的一个楼房，现在这个楼房破坏了就是了嘛，只此而已。原来高山很美的，现在也被地震破坏了，只是破坏而已嘛，只是和以前不相似了。

「非彼一切全不生起」，并不是这些破坏的因缘，把这些、这一切有为法，完全都没有了。非彼一切完全不生起了，不是，还继续有不同的形相存在那里。所以它不是灭坏因缘，它是转变生起的因缘，变异生起的因缘，不是诸行的灭坏的因缘，所以这个「灭」，是不待缘的，它这灭，是不待缘的。就是刹那间、刹那间生起，刹那间就灭，刹那生起、刹那间灭，但是这里面还有个问题，它为什么会这样子呢？这就是，若在唯识的经论上说呢，就是我们的心的关系，我们的心是刹那生、刹那灭。一切法是心的变现，世间上一切法都是心的变现，我们这个身体也是心的变现，这个山河大地和这个房，我们住的这些房子，也是心的变现。心刹那生灭故，一切法都有刹那生灭，这是这么回事。这个《披寻记》这段文要注意，你看他怎么讲：

《披寻记》一〇九九页：

由彼诸行至全不生起者：谓世现见水所漂烂、火所焚烧、风所鼓燥为因缘故，诸行灭坏，便谓彼为灭坏因缘。然不应尔； 由彼诸行前相续灭，俱时复有后相续生。譬如有物火焚烧时，若遇水缘，火相便灭有水相生，此即彼物火界缘阙，火自然灭，非水能灭；由是应说水为彼物后变生因。若许灭坏，应无后不相似生起可得； 然有可得，故不应理。显扬颂云：非水火风灭，以俱起灭故，彼相应灭已，余变异生因。彼长行释其义应知 （显扬论十四卷十六页）。

「由彼诸行至全不生起者：谓世现见水所漂烂」，大水来了，一漂动都破坏了。

「火所焚烧，风所鼓燥为因缘故，诸行灭坏」，这就没说地震这个事情。「诸行灭坏」。「便谓彼为灭坏因缘」，我们世间人的知识呢，你认为这是个灭坏的因缘，这么说。

「然不应尔」，要站在佛法的态度来说，不应该说这是灭坏的因缘，不是灭的因缘。「由彼诸行前相续灭，俱时复有后相续生」，你佛法和世间上人的知识，思想不一样，你说那不是灭的因缘，你说个理由我听听。这说了：「然不应尔，由彼诸行前相续灭，」，由现前的这一切境界。「前相续灭」，在以前……这个灾难没有来的时候，那个诸行的相貌，灾难来了以后，这相貌没有了，「前相续灭」。「俱时复有后相续生」，同时就是这个灾难，把这些有为的诸行破坏了的时候，也并不是这中间要隔多少天，隔多少年，不是的，就是紧接着「俱时」，「复有后相续生」，以后还有相续的事情继续的存在下去。所以没有灭坏，没有灭；坏是坏了，但是没有灭，还是继续有，继续存在了。所以你不能说它是灭的因缘，只是转变生起的因缘，应该这么说。

「譬如有物」，譬如有一样东西。「火焚烧时」，火所焚烧的时候。「若遇水缘，火相便灭」，譬如说这个房子，这个起火了，但是很多的水灌下去呢，火就灭了。「火相便灭」。「有水相生」，有水的相出现。「此即彼物火界缘阙」，这样用佛法来说呢，这就是那个物，那个起火的因缘，不具足了，起火的因缘不具足了。「火自然灭」，火是自己灭的，它没有因缘存在了，它就自己灭了。「非水能灭」，不是水能使令火灭，不是的。这个水来了，只能障碍火生存的因缘，使令它的因缘不具足了，那么火就灭了，是这么回事。

「由是应说水为彼物后变生因」，所以从这件事上来看呢，我们应该这么说，应该这样认识它，这个水，是彼物的、后来的、转变的生起的一个因缘，那件事没有完全消灭，还是继续存在的。「非灭坏因」，这个水把火灭了，水不是火灭的因，不是，你不能这么说的，这么说是不对的。「若许灭坏，应无后不相似生起可得」，如果你若认为这个水灭火，你若说那是灭的一个因缘的话，「应无后不相似」的事情「生起可得」。后来的不相似的事情还继续存在下去，那件事应该不存在了，那才叫做灭的。现在不是嘛，事情过去以后还继续有不相似的事物存在，那就没有完全灭。「故不应理」，所以你若说，它是灭坏的因缘是不合道理的，它只是转变生起的因缘。

这个《显扬圣教论》上有个颂：「非水火风灭，以俱起灭故」，这个大水、大火、大风能破坏我们居住的大环境。但是它不是灭坏的因缘，「以俱起灭故」因为它同时把原来的我们感觉满意的形相破坏了而已。「彼相应灭已，余变异生因。」它那个地水火风破坏的因缘来了的时候，把这些我们满意的形相不是都灭了，还有「余变异生因」，那么就剩余的，剩余的有不同于以前的事情出现了，那就等于说那个水、火、风是不同的形相生起的因缘，它不是灭的因缘，是生起的因缘。就是那个大地震，是把这个楼房破坏的因缘，使令坏的楼房出现了，坏的桥梁出现了，坏的一个山河出现了，只此而已。还是生因，不是灭因，而是生因，这样解释。「彼长行释其义应知」，这是《显扬圣教论》的长行上解释这个意思，也就是这样的意思解释的。（显扬论十四卷十六页）

宙二、或全不生（分二科）　洪一、标

或有诸行既灭坏已，一切生起，全不可得。

这是第二科「或全不生」，这里等于是难问这个灭不待因的立场。前面非全不生，是佛教的思想，现在拿这个或全不生的事情来难问佛教的思想。分二科，第一科「标」。

「或有诸行既灭坏已，一切生起，全不可得」，也有这种事情嘛，这些有为法灭坏了以后就完全没有了，没有不同的事情生起，完全都不可得了，也有这种事情。这是标。下面解「释」，解释分二科，第一科「举事」实。

洪二、释（分二科） 荒一、举事

如煎水等，最后一切皆悉销尽。灾火焚烧器世间已，都无灰烬，乃至余影亦不可得。彼亦因缘后后展转渐灭尽故，最后一切都无所有。

「如煎水等」，就像锅里面有水，下面有火，用火烧它。烧它之后，这个锅里面的水，逐渐的逐渐的就减少了，「如煎水等」。「最后一切皆悉销尽」，烧到最后把锅子都烧干了，水完全没有了。「灾火焚烧器世间已」，第二个例子，世间上的大的灾难，大火来了，来焚烧这个器世间已，烧完了的时候，「都无灰烬，乃至余影亦不可得」，这就是和前面不同，前面说是非全不生，现在是完全没有了，乃至「余影亦不可得」。这样子说，你说是灭因，是不是灭因呢？「灭不待因」是不对了，这是完全灭了。「彼亦因缘后后展转渐灭尽故，最后一切都无所有」，这个是应该……

荒二、显义

不由其火，作如是事。

这个荒二照理说应该是放在「彼亦因缘」这个地方，应该放这里。「彼亦因缘后后展转，渐灭尽故」，前面举这二件事，那也是因缘使令它这样子。「后后展转」，就是刹那刹那的这个时间上，由前而后，后而又后，展转的、渐渐地减少使令这个锅里面的水烧尽了，烧尽了实在来说呢？就是那个水存在的因缘没有了，水就不能继续存在了，不是火能令水没有。而实在呢，这个水是水的形相没有了，但是水变成气了，水变成了气了，不是完全没有。那等于这个用火来烧，等于是气的生起因缘，还不是完全灭尽的，还不是完全灭尽的，这是这样的意思。所以这个「因缘后后展转渐灭尽故」，它没有生存的因缘了，最后一切都没有了。所以这世界被火烧的没有了，水被火烧的没有了，但是它还是继续有事情存在的。这个世界被火烧的，「乃至余影亦不可得」，是在地的形相来看呢，是看不到，实在是由微而细，变成了微尘散布在虚空里面了，还是有的。「不由其火，作如是事」，说是水没有了，这个世界没有了，不是火能叫它灭的，叫它完全灭了的，不会的，不是的。也还是前面说，它是转变生起的因缘，而不是完全能灭尽的因缘，不是的。

宇四、结

是故变异，由前所说八种因缘，令变生起，自然灭坏。

这是第四科结。「是故变异」，所以这个火得因缘的时候，能治水。水得因缘的时候，就能破坏火，这个地水火风互相破坏。这个变异因缘，由前所说八种因缘，我们昨天说过这八种因缘。「令变生起」，使令这些有为法，有变化的生起。这是还是变异因缘的生，变异生起的因缘，而不是灭的因缘，不是灭坏的因缘。这灭坏还是不待因缘，而灭坏的，是自然灭坏的。这个「灭不待因」这件事。在这个《俱舍论》里面也提到这件事，也可以去看看《俱舍论》。

地三、结定无常

如是比度作意力故；由灭坏行，于彼诸行刹那生灭灭坏无常，而得决定。

这个是第三科「结定无常」。「如是比度作意力故」，由于由「已知的」来推测

比度未知的事情，这个不是虚妄分别，实在是在奢摩他里面依据佛教，依据圣言量，是这样观察的力量，这样观察的力故。「由灭坏行，于彼诸行刹那生灭、灭坏无常，而得决定」，由这个「灭坏行」这样去观察，这样去观行，这样去观察，对于「彼诸行刹那」的生灭的、灭坏的、无常的这个道理，可以得到决定了。就是诸行的，前后的变异、变化一定是有刹那生灭这件事，一定是有这件事的。不然它不应该顿然——忽然间就有重大的转变，不应该是这样的。

天二、于非现见（分四科）　地一、标

于如是事得决定已，复于他世非所现见诸行生起，应正比度。

这个比度有两种，一个是依可现见的来比度，这是「于非现见」的事情也可以比度而知。分四科，第一科是「标」。

「于如是事得决定已」，就是前面这一段，由于显著的变异可以推知，诸行是有刹那无常的，这件事你可以得决定，一点也不犹豫的。「复于他世非所现见」，在奢摩他里面，你还可以作如是观，「他世」主要就是未来世。我们现在这个生命假设你能活一百岁，一百岁死了，将来怎么回事？「复于他世非所现见」，你没得天眼通，将来事情看不见嘛，「非所现见」。「诸行生起」，就是来生的生命，那个色受想行识的诸行的现起。「应正比度」，你也应该根据佛的圣言量去推测、去观察、去思惟。这是标。下面是「征」。

地二、征

云何比度？

「云何比度」呢？下面第三科解「释」，解释分两科，第一科是「显正」，就是表示这个正义。

地三、释（分二科）　玄一、显正

谓诸有情现有种种差别可得。或好形色、或恶形色，或上族姓、或下族姓、或富族姓、或贫族姓，或大宗叶、或小宗叶，或长寿命、或短寿命，言或威肃、或不威肃，或性利根、或性钝根。如是一切有情差别，定由作业有其差别，方可成立，非无作业。如是有情色类差别，定由先世善不善业，造作增长种种品类。

「谓诸有情现有种种差别可得」，这还是由已知来推这未知的事情。「谓诸有情」，这在世间上流转生死的这些补特伽罗。「现有种种差别可得」，就是现前，我不是说我们伪造的，他有各式各样的不同、不一样，彼此间不一样，什么不一样呢？

「或好形色」，或者这个补特伽罗他有一个美好的形像、颜色；他的眼耳鼻舌身意，他的色受想行识，这个是在形色上看，看上去他很庄严。「或恶形色」，或者这个众生补特伽罗，他的形像、形色不是好，很恶、不好。「或上族姓、或下族姓」，这个「或上族姓」，「上」就是高尚的族姓，那就是地位高尚，或者说是智慧高尚、或者说品德高尚，「或者是下族姓」他的品德不是高尚的。「或富族姓、或贫族姓」或这个人是富贵的或者财富很多，或者是贫苦的人。「或大宗叶」或者他这个族姓里的人很多，好像这大树很多的枝干，很多的叶。就是这个族姓里面人很多。「或小宗叶」，人不是很多。「或长寿命」，寿命很长；或者寿命短。或「言或威肃、或不威肃」或者有人说出话来，有威力，使令别人不敢不服从，或者令你生恭敬心。「或不威肃」或者有人说话，没有威力，人家不生恭敬心，不拿你的话当一回事。这个补特伽罗里面有各式各样的情形。「或性利根」，或者这个人的心性，他的根性很利，他

的眼耳鼻舌身意都很利。「或性钝根」或者这个人的眼耳鼻舌身意很迟钝，还有大家都有眼耳鼻舌身意，但有利钝的不同，或者说善根的利钝也可以。

「如是一切有情差别，定由作业有其差别，方可成立，非无作业」，这么多的无量无边的补特伽罗彼此间比对起来，会有各式各样的不同。这个不同，是什么原因而不同的呢？你说出个理由我听听。「定由作业有其差别」决定由他的业，身业、语业、意业不同，所以他现在的果报就不同，就是这么回事。

你看这个汉高祖，帮助他打天下的人多，这些有才能的人多，楚霸王就少。这是因缘如此，所以就可以知道谁能胜利，谁失败了。是这样子。所以我从这些事情看出来，他们是世间上的事情，我们出家人不是世间上的事，但是也有类似。不要随便发脾气，不要随便发脾气，你不随便发脾气呢，你的朋友会多一点。你随便发脾气，朋友就少了。朋友多，你就容易成功，朋友少，你的成功的机会也就少一点，不能说没有。所以是「定由作业有其差别」，决定是由你的身语意业，你过去的行动思想不同，所以你现在得到的果报也不同，决定是这样子的。「方可成立，非无作业」，你若有这样不同的业，你才成立现在不同的果报，「非无作业」不是没有作业，自然的就有这些差别，不是的。「如是有情色类差别，定由先世善不善业，造作增长种种品类」而成就的，一定是这样子，你别的理由，没有办法解释的。

玄二、简非（分三科）　黄一、标

由彼因缘，于今自体差别生起；不应自在变化为因。

前边是显正，显佛法的正义，所以我们今生的色受想行识，眼耳鼻舌身意是这样子，我们的身口意业是这样子，可以推知将来，来生的身口意业，来生的眼耳鼻舌身意，就可以推知了，就可以知道这件事。所以你希望将来的果报，将来的眼耳鼻舌身意好一点，那你现在就应该准备，你就应该准备。

我看见这些有异能的人，他们并不是有修行，不是有什么修行。他生来就有这种异能。为什么他们有，我们没有？就是因为他前生有点栽培。栽培，其中的栽培有一样，就是他们有静坐的功夫，他们一定是……他们的异能也有深浅的不同，也不完全一样，有深的功夫。这是我在「法音」杂志上看见，就是在大众之中放一个铁丝，当然不是很细的铁丝，可能也不是很粗的铁丝，放一条铁丝在那里。那么那个有异能的人也是在旁边，他就……他们的语言就说发功，以我们佛教的话来说就是观想，他就是在那里想这个铁丝断，他不是用手，他用心里想，这个铁丝断，很多人在围着看，就是，忽然间那个铁丝冒出火星来，就断了，就是他这个心力……他的心有这个力量。

这个心力是怎么回事情呢？就是你前一生静坐得到了一点定力，或者是欲界定，或者未到地定，或者是初禅，但是得了初禅以后又退了，又退回到欲界，退回到未到地定，未到地定又退了，又退到欲界定。这话怎么讲呢？如果你成就了色界定，你死掉了不会在人间，就生到色界天。你若成就了未到地定死掉了，也不会在我们一般的这个地方受果报，一定跑到虚空去，在欲界天上受果报的。但是欲界定就不能，就不行，就不能到天上去，不能到欲界天，也不能到色界天，就是在人间。这样子，他的功夫就有深浅了。如果你只是得到欲界定，你没得未到地定，你没得到色界定，你的功夫这样子，若是已经得到未到地定，得到色界定，然后由色界定，由未到地定又退到欲界定呢，那这个人的功夫要高过那个只得欲界定的这个人，所以他们也是有深浅的不同。

静坐，由前一生静坐的功夫……这个静坐这件事，他前一生也可能是，不是佛教徒，也可能是佛教徒，不一定，不决定的。所以这一个人为什么他有这种异能呢？我

认为就是这么回事。我们佛教徒里面的情形呢，也有人欢喜静坐，也有人不欢喜静坐，但是我欢喜学习教义，他一学习，他就有成就，我学了多少年了，我还是迷迷糊糊什么都不懂，那就是前生的栽培也不同，就是这么回事。你前生若只是静坐，我们是佛教徒，你没有学习经论的话，今生来了的时候，未必是信佛的。因为你前生对经论有轻视的思想，你对经论有轻视的思想，虽然是佛教徒，因为就是欢喜静坐，明白一点说就是祖师禅，轻视经论的这种祖师禅的人。我们若用理智来观察这件事，不要用感情来评论这件事，你对经论有轻视的心情，如果没有，那就好一点，若有轻视的心情，来生再来人间的时候，就不一定信佛，对经论还是一样。你前生的习气，对经论，不重视这件事，但是欢喜静坐，就会有这种事情。那就有可能毁灭佛教，他前生的静坐的功夫大，而可能在佛教里边也栽培了很多的福报，修了很多的庙，或者怎么怎么样，福报很大，权力很大，但是不信佛，有可能毁灭佛教。

天台智者大师在《法华玄义》在那上讲，说我前一生到了圆五品了，那是这么一个境界，第二生可能变成毁灭佛教，变成毁灭佛教的一个人，都可能的。会退，就是没有到不退转的时候会有这些事情。因为他的福报大，他也是有异能的，这种人。因为前生你静坐了，你有多少功夫，今生就有异能，有异能，他就超过一般人的认识，一般人不如他，他的高慢心也特别强。所以前生的业力，就是这上说的，「定由先世善不善业，造作增长种种品类」。

这个我以前……你们知道倪世聪是谁？倪世聪是袁世凯的大臣，是安徽的督军，他有个秘书姓王，出家了以后叫宽木法师，这个人是在一九四九年的时候，拜虚云老和尚出家，出家以后就来到香港，在东林念佛堂住，所以和我认识。他说出一件事来，就说这个蒋介石在北伐的时候，正在军事紧张的时候，他在那司令部打一个盹。蒋介石打个盹，就做了一个梦，就梦见他自己是个出家人，不是在家人，是个出家人。那个出家人的境界呢，在一个山明水秀的那里，很优闲的境界，不是军事匆促、紧张的那个境界，忽然间就醒了，就醒过来。醒过来就感觉很奇怪，我是出家人？梦里边我是出家人，醒了梦了我是总司令，心里面很感觉奇怪，后来这事情过去了，北伐可能是成功了，是怎么个情形不清楚。后来他就休假，度假就回到奉化，他回到那儿去。回到家去，然后就……这也是习气，前生的习气，由山水里边走，就到了雪窦寺这儿来。到了雪窦寺，忽然间就想起来以前的这个梦，就是这里。我去过雪窦寺那个地方，就是后面有高山周围环绕，前面还有大海，就是这个境界。唉呀！他说这就是梦的境界，然后就问庙里边的人怎么个情形，他就说他以前的师父在什么什么年死掉了，这个坟墓在那里，他算他的年岁和那个老和尚的死，他就认为那个老和尚是他。于是乎，他拿出来多少钱，把这个庙完全重修，然后请太虚大师做住持，有这个事情。我在想这个人，也是修过多少福的，那个老和尚在世的时候情形不太明白，我们不明白。就是修过多少福，今生所以有这么大的身份，但是也不太理想，就是他一做了总司令，日本来侵略，跑到四川去，跑到重庆去。等到日本八一五投降了以后，他回到南京来，共产党又来了，他又跑到台湾去了。就是这个皇帝做的不是那么自在，不自在。就是前一生栽培的比一般人是强，但是不是那么圆满。所以这上面说，「定由先世善不善业，造作增长种种品类」但是这个蒋前生是出家人，但是今生做的事情呢？他也对佛教有保护，也的确有一点功德的，但是又不像……也并没有觉悟，没有觉悟无常的道理，没有这样子。

「由彼因缘，于今自体差别生起；不应自在变化为因」，这第二科「简非」。分三科，第一科是「标」。

「由彼因缘，于今自体差别生起」，由于前生的因缘，你前生善不善业的因缘，所感到今生自体，你的生命体，就是「差别生起」，就是那样不同的生命的现起了。「不应自在变化为因」，不应该是大自在天它变化的，它变化的为你作因，为你的生命体作因，不应该是这样子，不应该是这样的。

我看那个《中庸》：「天命之谓性，率性之谓道」，他们那些儒家的人，那些学者的解释呢：天命之谓性，这个天命这个命字怎么讲呢？就当「赋予」讲。天，赋予你的性，他们说那个性这么讲那么讲，实在就是心，就是你这个心，这个明了性的心是天给你的。天给你的，这就和佛法不合，和佛法的道理不合。小时候读那个四书的时候，老师说，子曰：「学而时习之，不亦说乎」，就照文上讲一讲，听不懂，不知道怎么一回事情。出家以后，学习佛法以后，回来再看四书，「天命之谓性，率性之谓道」，哦，这样子讲。「喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和」，这个文学是很美的，但是按佛法来讲，「喜怒哀乐之未发」那有什么了不起的呢，那就是你烦恼没有现行嘛！你心里面还有很多烦恼的种子。「发而皆中节」，这个不容易，我骂人的时候，骂的正合适，这个事不容易，这要有智慧。「发而皆中节谓之和」，这事要有点功夫。但是你的烦恼种子没有断，终究是个凡夫。「喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。和也者，天下之达道也，致中和天地位焉，万物育焉」，这个按佛法来说，不合道理，与佛法不合，不能够解释这个疑问，不能这样解释的。所以佛法这个说的比较公平，就是你前生造什么业，现在得什么果报。业有无量无边的差别，果报也是无量无边的差别。

「由彼因缘，于今自体差别生起；不应自在变化为因」，不应该说是大自在天，我们的生命，世界上的万物是他变化的，他这个变化是万物生起的因缘，这样说法不合道理。这是标。

黄二、征

何以故？

这是「征」。下面第三科解「释」，分两科，第一科是「第一征难」。分两科，第一科是「征」。「何以故？」你有什么理由说是大自在天变化为因不合道理呢？

黄三、释（分二科）　宇一、第一征难（分二科）　宙一、征

若说自在变化为因，能生诸行，此所生行，为唯用彼自在为缘？为待余缘，如是自在方能变化？

「若说自在变化为因」，这是第三科，这是解「释」，黄三解释。分两科，第一科「第一征难」。又分两科，第一科「征」。

「若说自在变化为因，能生诸行」，假设你说，你的理由说自在变化为因的话，为万物的生因。「能生诸行」，能生出来宇宙间的万事万物，能生出来……万事万物之中，主要是我们的生命体，我们的眼耳鼻舌身意。「此所生行，为唯用彼自在为缘？」这是在难问他，这所生的这些万物，「唯用彼自在为缘」，是唯独用彼自在天为因缘，是这样子？「为待余缘」，是还要凭借其它的因缘？「如是自在方能变化？」要凭借其它的因缘，大自在天才能变化万物呢？这是提出两个问题来难问他。前面第一个是征，下面第二科是「难」，分两科，第一科「难唯自在」。

宙二、难（分二科）　洪一、难唯自在

若唯用彼自在为缘；是则诸行与彼自在，俱应本有，何须更生？

「若唯用彼自在为缘」，假设的话，只是用大自在天，他单独地能变化宇宙间的万事万物，说天命之为性，我们这所有的一切是天老爷送给你的，这样子。所以我在想天主教、基督教能到中国来，这些有学问的人也能相信，就是这个地方，因为孔夫子也是这样说，孔夫子相信天的。所以看这个论语上，孔夫子常说到天，这就是和天

主教、基督教的教义有一点合。但是天老爷，孔夫子也没有详细说这个天究竟怎么回事，没有详细的说出来，没有具体的说出来。是不是孔夫子他心里面那个天和天主教说那个天是一样的？这还是未知之数，未知数的。是这样子。这前面是难，下边是第二科，这是难，第一科是唯难自在。

「若唯用彼自在为缘」，假设说，你的意见，你的见地，说是只是用自在天做万物生起的因缘，「是则诸行与彼自在，俱应本有」若是这样的话，世界上的这些万事万物，「与彼自在」天，「俱应本有」都应该从久远以来就有了，因为自在天，很久就有了嘛！你什么时候有的，这万事万物就那个时候就应该有了，那么也都是本有的，「何须更生？」为什么有的事情现在才出现呢？近多少年才有飞机，才有核子弹，那么你应该有自在天那个时候，就应该有这些东西嘛！「何须更生」呢？难这件事，这是一个难问。

洪二、难待余缘

若言先有自在体性，然后行生；是则诸行，不唯自在为缘生起。

这第二科难待余缘，这个世界上万物的现起，还是有先后的次第，如古代的时候没有电灯，后代的时候才有电灯，这些事情。这个现起有前后的次第，你说都是自在天生的，为什么有先后的次第呢？这是一个难问。这下面第二科也还是难，征难，先是征。

「若言先有自在体性」，如果你说是，久远以前以前，先是有大自在天的体性，先有他的生命。「然后行生」，后来才有宇宙间的万事万物现起。你若是这样讲，「是则诸行，不唯自在为缘生起」，说是「行」—后来有万事万物的现起，就是有次第了，有前后的次第；若这样讲呢，这「诸行」就不「唯」独是大「自在」天的力量现起的，一定还有其它的因缘了。那么为什么那个时候有？为什么这个时候有？为什么这件事将来有？那有不同的因缘，应该有不同的理由的。

宇二、第二征难（分二科）　宙一、征

若言自在，随其所欲功用祈愿，方能造化；是故亦用欲为因缘，非唯自在。若尔；此欲为有因耶？为无因耶？

这底下是「第二征难」，分两科第一科是「征」。「若言自在，随其所欲」，若是自在天随其所欲，随他心里欢喜的，我愿意这时候有这个东西，过多少千万年我又愿意有，有电灯了，我愿意有大炮了，随他心的欢喜嘛！「功用祈愿，方能造化」，就是他本身有这个能力，大自在天有这个功用，他有能力，他心里面一愿就造化出来东西了。「是故亦用欲为因缘」，你若这样说呢，那就不唯独是大自在天，他也要有「欲」，是万物生起的因缘了。「非唯自在」，不单独是大自在天。这样子，这还是一个难征，下面第二科解释。「若尔，此欲为有因耶？为无因耶？」这还是在前面的征。若是你同意这个说法，大自在天也要用欲才能够变化出来万物，这样说这个欲，它是有因缘？是无因缘呢？问题愈来愈多了，这都是征。下面第二科解「释」，分两科，第一科是「难自在」。

宙二、释（分二科）　洪一、难自在

若言有因，即用自在以为因者，此则同前所说过失，不应道里。

「若言有因，即用自在以为因者」，如果你说这个欲也是有因的，什么因呢？就用自在天为欲的因，这欲是由自在天生起的。「此则同前所说过失，不应道理」，这

和前面唯用自在天为因那个过失是相同的。因为这个欲是自在天的，那么有自在天的时候就应该有欲了，那个时候也还是世间上的万物都应该从久远以来都是有的了，都是本有的了。那么这个时候和现在的事实上看呢，是不符合的，所以是不应道理。

洪二、难余因

若言此欲更有余因，是则如欲功用祈愿，离自在外，余法为因。如是亦应一切诸行，皆用余法，以为其因，何须妄计无用自在？

这第二科「难余因」。「若言此欲更有余因」，如果你说大自在天这个欲不只是以大自在天为因，还要有其他的因缘为欲作因。「是则如欲功用祈愿，离自在外，余法为因」，这样说呢，这大自在天有欲，他有欲，于是乎他发了功用，发了功能，发欲发功的时候，就是他心里面一祈愿就有万物了，这样说「离自在外，余法为因」，离自在天之外，另外还有其他的因缘，才有欲的。「如是亦应一切诸行，皆用余法，以为其因」，你若这样讲呢，那也应该，世间上的万事万物「皆用余法」，为它生起的因缘。「何须妄计无用自在」，何须要你错误的执着，你用大自在天为诸法的因缘呢？这个「无用」是喝斥的话，根本不须要有个大自在天嘛，是这么意思，那是虚妄执着嘛，这是个错误的说法。

地四、结

由如是等比度增上作意力故。于有他世诸行生起，获得决定。

「由如是等比度增上作意力故」，这第四科结束这一段文。「由如是等比度增上作意力故」由前面这一段，这个「比度」，由已知来推这个未知。它有大的变动一定有小的变动作因缘，就是微细的生灭。由于世间上的补特伽罗有各式各样不同的果报，那他也有不同的因缘。这样作意力故。「于有他世诸行生起，获得决定」，所以我们这个生命结束了，到未来世的诸行的生起，也是由业力来决定的，这件事我们也要有决定的信心，不会是大自在天，由上帝创造万物，没有这回事情。

《披寻记》一一〇〇页：

不应自在变化为因等者：有寻有伺地中，亦有此文，（陵本七卷四页）彼说自在能生世间，此说能生诸行，是其差别，然义无异。彼说若时有大自在，是时则有出生，若时有出生，是时则有大自在。而言出生用大自在为因者，不应道理！ 即此所说诸行与彼自在俱应本有，何须更生？

「不应自在变化为因等者。」

头几天我们到旧金山去，同那个神父谈话，神父说出一句话来，说天主教感觉到他们受到佛教的威胁很大，有这件事。

「不应自在变化为因等者：有寻有伺地中，亦有此文」，在这段文也是有，在「（陵本七卷四页）彼说自在能生世间，此说能生诸行」，这个话，这个「是其差别」这就是用的词句不同，「是其差别」。「然义无异」，那个词句所表达的义是无差别的。

「彼说若时有大自在，是时则有出生」，就有万物的出生。「若时有出生」呢，「是时则有大自在。而言出生用大自在为因者」呢，「不应道理」，应该是同时的了，同时则没有前后的了，那么就不应该是以大自在为因，「不应道理」。「即此所说诸行与彼自在俱应本有，何须更生」，但是「何须更生」这个地方容易接受的，容

易令人接受。看这个下面总结说完。

戊二、总结

如是略由三种增上作意力故，寻思观察内外诸行，是无常性。谓净信增上作意力故，现见增上作意力故，比度增上作意力故。

「如是略由三种增上作意力故」，结束前文。前面的这一段文，一共有三种的增上作意力故。「寻思观察内外诸行是无常性」，观察内外诸行都是变动的。那三种增上作意力故呢？「谓净信增上作意力故」，就是由佛的圣言量说世间上的事情都是无常的，我们一点疑惑没有，所以由「净信增上作意力故」。「现见增上作意力故」，那就是我们世间上的内事外事有显著的变动，这就是我们可以感觉到，我们可以看见的，这是现见增上作意力故。「比度增上作意力故」，这是这一科，由比度、由推测，由按照道理来推测，这就是比量了，由这个增上力故，就知道寻思观察内外诸行是无常性，这是总结。就讲到这里。

酉二、别离行（分二科） 戌一、结前生后

于前所举能随顺修无常五行，已辩变异、灭坏二行。云何复由别离行故观无常性？

十种行，变易行、灭坏行，这二种行已经解释过了。现在是第二「别离行」。因为变易和灭坏这二个行合在一科里面说，所以现在别离行算是第二科。第一科「结前生后」。

「于前所举能随顺修无常五行，已辩变异、灭坏二行」，十行里边的前五行，都是属于无常观的，这五行里边已经说明了变易行、灭坏行，这是结束前文。「云何复由别离行故观无常性？」这是生后，生起后文。怎么样又由别离的观行，所以修「观无常性」？别离行也是无常性。这是生起后文，这是一个问话。

戌二、标释二种（分二科） 亥一、标

谓依内外二种别离，应知诸行是无常性。

这下边第二科「标释二种」，分三科，第一科是「标」。怎么叫做别离行观无常性？「谓依内外二种别离」，有内别离、有外别离，就根据这二种别离的相貌去观察去。「应知诸行是无常性」，应该知道这些有为法都是有变化的，而不是不变的。这是标，下边解「释」，分二科。

亥二、释（分二科） 天一、依内

依内别离无常性者，谓如有一先为他主，非奴非使，能自受用，能驱役他作诸事业，彼于后时，退失主性非奴使性，转得他奴及所使性，于主性等，名为别离无常之性。

第一科「依内」。「依内别离无常性者」，就是依据「内」就是我们的生命体，它也有别离、无常的性格，也有这种性质的事情，这是标，下边解释。「谓如有一先为他主」，譬如有一个人，他以前是为这一个团体的主人。什么叫做「主」？「非奴非使」，他不是奴仆，不是人使用的人，不是。「能自受用」，他能自主的受用一切事情，不需要给别人批准的。「能驱役他作诸事业」，能驱使别的人，做各式各样的事情，这几句话是形容这个「主」的相貌。「彼于后时，退失主性」，那个人，经过了多少时间，到后来的时候，退失了主的性格，「主」，这个自在力失掉了。这个「主性」，就是非奴非使叫做「主性」。「转得他奴及所使性」，转变成是别人的奴仆了，别人的使用者，这么样一个性格的人。「于主性等，名为别离无常之性」，他那个自在力，对那自在力来说就叫做「别离无常之性」，「别离无常」这叫做无常之性。所以在我们出家人，做佛教会长也好，你做一个寺庙的住持也好，你要想到有别离无常的，要想到这件事。

天二、依外

依外别离无常性者，谓现前有资生财宝，先未变异，未为别离无常灭坏。后时为王盗贼非爱及共财等之所劫夺，或由恶作，加行失坏。

「依外别离无常性者」，这是第二科，依据外边的事情，也有「别离无常性」。什么呢？「谓现前有资生财宝」，就是当前，就是现在，不是过去，就是现在当前，他有「资生」，资养生命的财富很多。「先未变异」，他有这么多的财宝，在以前的

时候，是没有变化，一直他拥有，他拥有这个财宝。「未为别离无常灭坏」，他没有被这个「别离无常」所破坏，他一直拥有财宝。

「后时为王盗贼非爱及共财等之所劫夺」，经过多少时间，后来的时候，或者为「王」，为国家，被政府，政府有这个特权，把你的财富没收了；或者是为「盗贼」强盗，或者是小偷，或者是「非爱」就是有仇恨的人。「及共财等」，就是和你共有财产的那个人，这个所有权不是你一个人，是还有多少人共同拥有这个财富，那些共财者思想有点转变，就把你踢出去了，他们拥有这个财富，为王所劫夺，「为盗贼非爱及共财等之所劫夺」，那么你这财富没有了，财富同你分离了。

「或由恶作」，就是你造了一个严重的罪过的事情，这个就是过去世，你过去世，你有什么严重的罪过，有这种罪业。「加行失坏」，「加行」是现在，现在你拥有这么多的财富，你要管理它，或者以财生财，或者是怎么怎么样管理，你这个行动上你有错误，于是乎把财富丢掉了，赔了，赔本了。看这个小字：

《披寻记》一一〇一页：

或由恶作加行失坏者：此中恶作，谓宿所作业。加行、谓现非理作业方便。由二差别，说彼失坏。如前于食知量中已说此义。（陵本二十三卷九页）

「或由恶作加行失坏者：此中恶作，谓宿所作业」，过去世、以前所造的罪业。「加行谓现」就是现在，「非理作业」不合道理的行动、方法。「由二差别，说彼失坏」，就是「为王盗贼非爱及共财等之所劫夺」，这是一种。「或由恶作加行」，这又是一种。由这二种差别，「说彼失坏」，说彼把财富失坏了，不属于你的了，你失掉了所有权了，这叫做「别离无常」。「如前于食知量中已说此义。（陵本二十三卷九页）」。

或方便求而不能得。

或者是我想要，我没有财富，我用我的智慧，用我的能力我去求这个财富，「而不能得」，得不到；或者失掉了以后，我还想办法求回来，恢复回来。「不能得」，就是财富同你分离了。

亥三、结

如是等类，应知是名由别离行知无常性。

前面这么多的不同，这么多的原因，应知道「是由别离行知无常性」，有内有外的不同，外又有这三种不同，这是「别离性」。

酉三、法性行（分三科）　戌一、征

云何复由法性行故观无常性？

这是第三科，又分三科，第一科是「征」。怎么叫做「法性行故观无常性」呢？下面第二科解释。

戌二、释

谓即所有变异无常、灭坏无常、别离无常，于现在世犹未合会，于未来世当有法性。如实通达如是诸行，于未来世当有法性。

「谓即所有变异无常、灭坏无常、别离无常，于现在世犹未合会」，这三种无常，在现在这个时期又没有和你碰到一起，你还没有倒霉。「于未来世当有法性」，现在没有，但是「未来世」就是将来世，还是有这种事情的，有这个「法性」。因为这些财富的这种事情是这种性格，它就是不会永久的。「如实通达如是诸行，于未来世当有法性」，就是你修无常观的佛教徒，你应该真实的明白这件事，「如是诸行」就是这么多的财富，于未来世会有「变异无常、灭坏无常、别离无常」的，这样会有的。这是解释，下面第三科结束。

戊三、结

如是等类，名为通达法性无常。

你的财富不会永久的，你要知道，知道这件事。

《披寻记》一一〇一页：

于未来世当有法性者：谓未来世变异无常、灭坏无常、别离无常定当得有终不超越如是法性故。

「于未来世当有法性者：谓未来世变异无常、灭坏无常、别离无常定当得有」，一定会有，这三种无常一定会有的。「终不超越如是法性故」，无常就是「法性」，所以这些有为法，它不会超越这个无常的法性的，一定是要无常的。这是第三科说完了，下面第四科「合会行」。分三科，第一科是「征」。

酉四、合会行（分三科）　戊一、征

云何复由合会行故观无常性？

这是征。下面第二科解释。

戊二、释

谓即如是变异无常、灭坏无常、别离无常，于现在世合会现前。如实通达如是诸行，于现在世现前合会。

「谓即如是变异无常、灭坏无常、别离无常，于现在世合会现前」，萍水相逢和你遇到，遇到在一起去，你就是有这种事情了。「如实通达如是诸行，于现在世现前合会」，你要真实的，不是迷迷糊糊的，你不认真的思惟，不是！你要真实的通达，这些有为法于现在世，现前了，和你碰到一起去了，你也就会遭遇到这些「别离无常、灭坏无常、变异无常」的。第三科「结」。

戊三、结

如是等类，名为通达合会无常。

申二、结

彼于如是内外诸行五无常性，由五种行，如其所应作意修习多修习故，获得决定。

这是第二科，结束这一段。「彼于如是」，就是那个修行人，那位禅师对于这个，这个是什么？指「内外诸行」五种无常性。「由五种行」，由这五种观行，在奢

摩他里面去观察，「如其所应作意修习多修习故」，「如其所应」，这个是变异无常，是这样修观； 是灭坏无常，这样修观；别离无常，这样修观；「修习」而要「多修习故，获得决定」，就在你的思想里边，在你的智慧上，就决定知道是无常的，这样子。就是这五种无常，到此做一个结论。

未二、苦行摄（分三科） 申一、标

如是由证成道理及修增上故，于无常行得决定已；从此无间趣入苦行。

这是第二个：苦行。前边是五个无常行，说完了。现在第六个是苦行，属于这一面的。分三科，第一科是「标」。

「如是由证成道理」，前面这一大段文，由佛的圣言量来证成是无常的，由现见知道是无常的，叫「证成道理」。「及修增上故」，及在奢摩他里修无常观的力量的关系，「于无常行得决定」，决定知道是无常的，不会执着还有一百年，不会这么想的。「得决定已；从此无间趣入苦行」，就从这里开始，没有第三法来加在里面，你就进入到苦的观行了。这是标。

第二科解「释」，分三科，第一科「别释三行」。分三科，第一科解释「不可爱行」。分两科，第一科「释」。

申二、释（分三科） 酉一、别释三行（分三科） 戌一、不可爱行（分二科） 亥一、释

作是思惟，如是诸行皆是无常。是无常故，决定应是有生法性。如是诸行，既是生法，即有生苦。既有生苦，当知亦有老病死苦，怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦。

「作是思惟，如是诸行皆是无常」，你在奢摩他里作这样的无常观行的思惟：「如是诸行皆是无常」，就肯定的知道这一切有为法是不长久的。「是无常故，决定应是有生法性」，因为他是不是永久的，就决定知道他应该「是有生法性」。这因缘生法，原来是没有的，现在因缘和合了，就出现了。叫「有生法性」，他有生。如果无为法，就是无生，无生无灭。这有为法，就是现在没有，他会有的，因缘和合他就有了。

「如是诸行，既是生法」，这些内外，这些有为法，既然是因缘所生法，「即有生苦」，他若生，他就有苦。因为你若不生，就没有老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦这些事情。所以这个生是众苦之本了。「既有生苦，当知亦有老病死苦」，你生了以后，就有老、有病、有死的苦，老苦、病苦、死苦；还有「怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦」，生苦乃至到求不得苦是七苦。这是由无常故，就知道这个诸行还有七种苦恼。

亥二、结

如是且由不可爱行，趣入苦行。

这是第二科，结束这一段文。前面这个修这么多的无常行，就会有这么多的苦。而这些苦是不可爱的。老也不是可爱的，病、死、怨憎会、爱别离，求不得都不是可爱的事情。你这样观行，这样观，「趣入苦行」，你就由无常行进入到苦的观行了。怎么样观察苦？就是这样观察。前边这个苦行，观察完了。现在「结缚行」，分三科，第一科是「标」。

戌二、结缚行（分三科） 亥一、标

如是复于有漏有取，能顺乐受一切蕴中。由结缚行，趣入苦行。

「如是复于有漏有取，能顺乐受一切蕴中」，这个前边这一段文，「如是」。「复于有漏有取」，这个「有漏有取」后边有解释。总而言之，他就是五蕴，五蕴是有漏的、是有取的。「能顺乐受」这个时候，你的色受想行识，「能顺乐受」，能随顺引发乐的觉受。你这时候这五蕴有这种事情。「一切蕴中」，这个乐受不会离开你的五蕴的，另外有乐受。一切的乐受，都在你的色受想行识里面。

「由结缚行，趣入苦行」，这时候有这种可能，也就是出现了这种因缘，能顺于乐受的这一切境界。那么这种境界。「由结缚行，趣入苦行」，就是由你内心里面有烦恼，烦恼是结，是缚。「由结缚行」，烦恼也是行，也是心法。这个烦恼，「趣入苦行」，就绑住你进入到苦恼的境界去了，你不能不去的。你的烦恼把你绑住，把你绑票，你不去也得要去，到苦恼里面去。而这个「顺乐受」，实在是你自己愿意去的。愿意去，在佛菩萨来看，就是你的爱烦恼，你爱烦恼把你绑住了，把你送到苦恼的地方去了。就是你欢喜的那个境界去了。你的爱烦恼，把你绑住，送到你欢喜的地方去。若在佛来看呢，就把你送到苦恼里面去了。你自己不认为是苦，认为是快乐，是这么回事。这是标。下面是「征」。

亥二、征

所以者何？

怎么叫做「由结缚行，趣入苦行」呢？

亥三、释

以于爱等结处，生爱等结。于贪等缚处，生贪等缚。便能招集生老病死，愁悲忧苦。一切扰恼，纯大苦蕴。

「以于爱等结处，生爱等结」，这个「爱等结」，就是爱结。一共有九结：爱结、恚结、慢结、无明结、见结、取结、还有疑结、嫉结、悭结，这九种结。这九种结，它的生起，一定有一个因缘的，叫做「处」。「爱等结处」，就是引发这些烦恼的一个所缘缘的境界。这个所缘缘境界出现的时候呢，「生爱等结」，爱烦恼的所缘缘就生出爱烦恼了。乃至嫉妒、悭吝的烦恼的因缘，就生出来嫉妒、悭吝等的烦恼。

「于贪等缚处，生贪等缚」，这个「贪等」就是贪瞋痴，也是有个所缘缘的境界。这些都是系缚，这烦恼系缚着你。你不贪，不可能是不贪的，就是把你绑住了。「生贪等缚」，那个所缘缘的境界，引生你内心的贪瞋痴的系缚。这个「爱等结」，九结和「贪等缚」，他们的关系，应该是轻重之别。九结是比较轻的，贪瞋痴是重的。就是由轻而重，由小而大。这个烦恼是这样子。

「便能招集生老病死，愁悲忧苦」，你有了「贪等缚」，有九结、有三种缚，结果就能使令你「招集」生苦、老苦、病苦、死苦。「愁悲忧苦」愁思、愁虑、悲伤、忧郁，很多的痛苦。这个「生老病死」是生理上的苦恼。这个「愁悲忧苦」是你心理上的苦恼，身心的苦恼。「一切扰恼，纯大苦蕴」，这是总说的。生理上的苦恼、心理上的苦恼，总合起来，就是「纯大苦蕴」，就是你这个色受想行识。这个色受想行识里面有一切的扰恼，都在里边了。一切扰乱你，令你苦恼的事情，都在这里头。这件事，这些东西，就是由于你有九结、有三缚所引起的、现出来的。这是这个结缚行能令你生出苦恼。

《披寻记》一一〇二页：

以于爱等结处等者：结有九种：谓爱结、恚结、慢结、无明结、见结、取结、疑结、嫉结、悭结。缚有三种：谓贪瞋痴。当知此中，能和合苦，故名为结。令于善行不随所欲，故名为缚。义如有寻有伺地说。（陵本八卷六页）由是说能招集生老病死愁悲忧苦，一切扰恼，纯大苦蕴。

「以于爱等结处等者：结有九种：谓爱结、恚结、慢结、无明结、见结、取结、疑结、嫉结、悭结」，这九种烦恼。「缚有三种：谓贪瞋痴。当知此中，能和合苦，故名为结。」这个结字怎么讲？就是能令你有苦恼，你的烦恼令你有苦恼。你有爱、恚、慢、无明这么多的结，他这个结，令你有苦恼。你放纵这个烦恼，结果烦恼就给你苦恼，给你受苦，这叫做「结」。「令于善行不随所欲，故名为缚」，这个贪等缚，缚是系缚，把你绑住了，这什么意思呢？「令于善行不随所欲」，使令你对于有功德的活动，你不能够随所欲为。你想要做功德，不行！它障碍你，「故名为缚」。你的贪瞋痴障碍你作不成。「义如有寻有伺地说。（陵本八卷六页）由是说能招集生老病死愁悲忧苦，一切扰恼，纯大苦蕴」，这样意思。

戊三、不安隐行（分三科）　亥一、标

如是复于有漏、有取，顺非苦乐一切蕴中，由不安隐行，趣入苦行。

前面结缚行，是能顺乐受一切蕴中，由结缚行趣入苦行，这是顺乐受。现在第三科是「不安隐行」，分三科，第一科「标」。

「如是复于有漏、有取」，前面说是由结缚行引入坏苦，引众生在世间上受苦不是这一种的，如是前面结缚行是这样子。「复于有漏」，还是在你这个色、受、想、行、识里边。「顺非苦乐一切蕴中」，你的受、想、行、识有时候顺乐受，有时候顺苦受；这个时候顺非苦乐，你这个时候就是这样子的「一切蕴中」。「由不安隐行」，你这个时候是非苦非乐，这个就叫做不安隐行。「趣入苦行」，也引你到苦恼的地方去。这是标。下面第二科「征」。

亥二、征

所以者何？

所以然是什么呢？为什么顺非苦乐，由不安隐行，趣入苦行呢？这是征。第三科解「释」。

亥三、释

有漏、有取，顺非苦乐一切诸蕴。粗重俱行苦乐种子之所随逐，苦苦、坏苦不解脱故，一切皆是无常灭法。

「有漏、有取，顺非苦乐一切诸蕴」，你的色、受、想、行、识是有漏，是有取的。这个时候有漏、有取，当然通于乐受、通于苦受。而现在呢，是顺于非苦乐。这个时候你的感觉也不苦也不乐，在我们欲界的人也有这种感觉，但是这个地方，如果到了色界四禅就是非苦非乐。由不安隐「顺非苦乐一切蕴中」。「由不安隐行，趣入苦行」就是你在奢摩他里面修这不安隐行，那就感觉到苦了，这是标。下面第二科征，「所以者何？」下面第三科解释。「有漏、有取，顺非苦乐一切诸蕴」，这「有漏、有取」是指什么说的呢？就指你顺于非苦非乐的一切诸蕴的觉受，这一切诸蕴这时候是非苦非乐，这非苦非乐里面是有漏、有取的、是有烦恼的。

「粗重俱行苦乐种子之所随逐，苦苦、坏苦不解脱故，一切皆是无常灭法」，顺

非苦乐一切的色受想行识里面，里面有「粗重俱行」，有粗重和它同时俱生俱灭。是什么呢？就是「苦乐种子之所随逐」，就是令你苦恼的种子，种子就是功能，这种功能能令你苦恼，这是苦种子；这种功能能令你轻安，得轻安乐，得广大喜乐；这种种子之所随逐，你现在色、受、想、行、识里边，现在是不苦不乐，但是它里边有「粗重俱行的苦乐种子之所随逐」，随逐你，在你的色、受、想、行、识里面随逐你。

「苦苦、坏苦不解脱故」，那个苦种子能令你受苦苦；乐种子能令你受坏苦，这二种苦你并没有解脱，你现在虽然是不苦不乐，但是并没有解脱苦乐，没有解脱这二种苦，这二种苦没解脱故，由「一切皆是无常灭法」，解脱、不解脱，总而言之你都是生灭变化。看这个《披寻记》解释这个有漏、有取。

《披寻记》一一〇二页：

有漏、有取顺非苦乐一切诸蕴等者：佛世尊说：略五取蕴皆名为苦。义显诸蕴是行苦性。以此诸蕴从后有业烦恼所生。是故说言有漏、有取。与不苦不乐受相应俱有，是故说言顺非苦乐，此粗重性遍行一切若乐受中，若苦受中若不苦不乐受中，是故说言粗重俱行。若于不苦不乐受中，不能了知一切唯苦，于其所生苦受、乐受生不舍思，起不舍行，故为苦乐种子之所随逐，由是说言苦苦、坏苦，不得解脱，依此义故，佛世尊说。应观不苦不乐受性，是无常有坏灭法。谓已灭者，即是无常，其未灭者，是灭坏法。如摄异门分说（陵本八十三页十五页）。

「有漏、有取顺非苦乐」，它有漏、它有取，而它本身是顺非苦乐，能令你随顺，感觉到不苦也不乐。「一切诸蕴等者：佛世尊说：略五取蕴皆名为苦」，略说你的色、受、想、行、识都叫做苦，你有色也是「苦」，受想行识都是苦。「义显诸蕴是行苦性」，这一句话「顺非苦乐一切诸蕴」，这表示这个时候呢，这色、受、想、行、识是行苦，在三苦里面不是坏苦，也不是苦苦。「以此诸蕴从后有业烦恼所生」，因为你这个色、受、想、行、识诸蕴。「从后有业」，从现在的生命体这叫做自体有，这个生命之后，还有生命，那个诸蕴呢，从后有业烦恼生起，后有业，一个业，一个烦恼。「后有业」，就是将来生命的因，能得将来生命的因，就是后有业，不但是业还有烦恼，烦恼所生，能令你的五蕴生起来。「是故说言有漏、有取。与不苦不乐受相应俱有，是故说言顺非苦乐」，所以这么说。「此粗重性遍行一切若乐受中，若苦受中」，这个粗重性，苦乐受的种子就是粗重性，「遍行一切」，它普遍地活动在一切苦受之中，乐受之中也是有的。「若苦受中若不苦不乐受中，是故说言粗重俱行」，是这样的意思。

「若于不苦不乐受中，不能了知一切唯苦」，说是这个禅师，他于不苦不乐受中，不能明白一切皆是苦！乐受也是苦，苦受也是苦，不苦不乐受也是苦，不能了知一切皆是苦。「于其所生苦受、乐受生不舍思」对他苦乐受的种子生出来的苦受和乐受，「生不舍思」就引出来一种执着的思惟，不舍就是「执着」，舍就是「无着」。「若于不苦不乐受中，不能了知一切唯苦」，「于其所生苦受、乐受生不舍思」，若舍就是无着的意思，不舍就是有执着的意思。「起不舍行」就是生起来不能弃舍，这个苦受、乐受不能弃舍的；你弃掉了乐受，谁愿意弃乐受？愿意弃苦受，而不愿意弃乐受，但苦受、乐受是不相离的，你有乐受你就有苦，所以「生不舍思」，不能弃舍。

这个「舍思」，思心所就是业，就是行动。你行动的时候，你身体的行动和口上的语言是由思心所表现出来的。「起不舍行」，你心里面也不舍思，你行动上也不舍行，就是不能够不执着的。「故为苦乐种子之所随逐」，你心里面有执着的这种思惟，所以你就会为苦乐种子之所随逐，如果你不受一切法，就是生不舍思，起不舍行，你能够有无着、无住的这种大智慧，就不为苦乐种子之所随逐了。「由是说言苦苦、坏苦，不得解脱，依此义故，佛世尊说。应观不苦不乐受性，是无常有坏灭法。谓已灭者，即是无常，其未灭者，是灭坏法」，现在虽然没有灭坏，将来会灭坏的。

酉二、别配三苦（分二科）　戌一、坏苦

如是行者，于能随顺乐受诸行及乐受中，由结缚行，趣入坏苦。

前面是别释三行：不可爱行、结缚行、不安隐行，现在底下「别配三苦」。就是以三受：苦受、乐受、不苦不乐受配三苦。分三科，第一科是「坏苦」。

「如是行者，于能随顺乐受诸行，及乐受中，由结缚行，趣入坏苦」，前面这一段文说的是这位修行人，于能「随顺乐受诸行及乐受中」，这个诸行能随顺乐受，那也就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意、色、受、想、行、识这些。「及乐受中」，乐受中就是你随顺乐受，乐受现前了，你的心在乐受里面。「由结缚行，趣入坏苦」，为什么人会这样子呢？「由结缚行」，就是内心有烦恼，内心里有烦恼才能随顺乐受诸行及于乐受中，就是「由结缚行，趣入坏苦」，这乐受是坏苦。

戌二、苦苦

于能随顺苦受诸行，及苦受中，由不可爱行，趣入苦苦。

能随顺苦受的诸行，就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意遇见了色声香味触法诸行。「及苦受中，由不可爱行，趣入苦苦」，前面那个不可爱行，趣入到苦苦。

戌三、行苦

于能随顺不苦不乐受诸行，及不苦不乐受中，由不安隐行，趣入行苦。

能顺不苦不乐受的诸行，也还是你的眼、耳、鼻、舌、身、意，色、受、想、行、识这些法。「及不苦不乐受中」，就是你能随顺不苦不乐受中，由不安隐行，趣入苦行，你观察是不安隐，就是那里面有苦受种子、有乐受种子，它一现行了，就令你有所变动。那就叫做不安隐行增上力故。

酉三、结说三受

如是由结缚行、不可爱行、不安隐行增上力故；于三受中作如是说：诸所有受，皆悉是苦。

「于三受中，作如是说」，由这三种受。「诸所有受，皆悉是苦」，苦受是苦，乐受也是苦，不苦不乐受也是苦。

申三、结

如是名为由无常行，作意为先，趣入苦行。

前面这一大段就是由无常行，就是十种无常行。「作意为先」，你在奢摩他里面这样作意，去观察。「为先」，就是以它为领导者，为主要的一部份。「趣入苦行」，进一步去观察一切法，色受想行识是苦。

《披寻记》一一〇三页：

诸所有受皆悉是苦者：摄异门分说，谓诸乐受，变坏故苦。一切苦受，生住故苦。非苦乐受，体是无常，灭坏法故，说之为苦，乃至广说，（陵本八十三卷十五页）其义应知。

「诸所有受皆悉是苦者：摄异门分说，谓诸乐受，变坏故苦」，这是乐受，乐受不变坏的时候，人感觉快乐嘛，它若是变坏的时候，你就感觉苦恼了。所以「谓诸乐受，变坏故苦」。「一切苦受，生住故苦」，一切苦受生的时候，你就感觉到苦，一切苦受存在的时候，你也感觉到苦，「生住故苦」。「非苦乐受，体是无常」，这时候你的内心不感觉到苦，也不感觉到乐，但是这个「非苦乐受」它不是永久的。「灭坏法故」，因为它是一定要灭坏的，是属于这种法故。「故说之为苦」，所以说是苦，「乃至广说」。

未三、空行摄（分二科）　申一、释（分二科）　酉一、举有所得

复作是念：我于今者，唯有诸根，唯有境界，唯有从彼所生诸受，唯有其心。唯有假名我我所法，唯有其见，唯有假立此中可得。除此，更无若过若增。

「复作是念」，这个禅师在奢摩他里面，心里面还这样的念：「我于今者」，我现在，「唯有诸根」，唯独有眼耳鼻舌身意诸根。「唯有境界」，唯有眼耳鼻舌身意所缘虑的境界，就是色声香味触法。「唯有从彼所生诸受」，唯有从六根引发六识去触对色声香味触的境界，心里面就会有受。或者是乐受、苦受、不苦不乐受。「唯有其心」，这个时候唯有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，就是六识是他的心。这个「唯有诸根，唯有境界，唯有从彼所生诸受，唯有其心」，这是因缘所生法。

「唯有假名」，这是在这个有这么多的东西，就是十八界，诸受。「唯有假名我我所法」，这个时候这个众生，一定是执着有我我所的。可是这个时候应该观察我我所是假名字，但有名无实，不是真实有我我所法。「唯有其见」，这个时候唯有从六根六尘六识这假名我我所法中就会有诸见：有我见、边见、邪见、见取见、戒禁取见，好多见。「唯有假立此中可得」，这些诸见都是方便安立的。「此中可得」，可以得到安立的，不是有真实，是不可得的。「唯有假立此中可得」。

「除此，更无若过若增」，就是我们的生命体就是这么多，你若把这么多生命体的内容除掉了呢，「更没有若过」，或者超过这个数目还有多少，或者是「若增」，或者是有增加多少，这样意思。「除此更无若过若增」。前面是「有所得」，下面第二科「无所得」。

酉二、明无所得

如是唯有诸蕴可得。于诸蕴中，无有常恒、坚住、主宰，或说为我，或说有情。或复于此说为生者、老者、病者，及以死者。或复说彼能造诸业，能受种种果及异熟。由是诸行皆悉是空，无有我故。

「如是唯有诸蕴可得」，前面这一段文的观察，你就会知道只有色受想行识可得。「于诸蕴中，无有常恒、坚住、主宰，或说为我，或说有情」，在色受想行识诸蕴里面没有「常恒坚住」，坚固地存在；「无有常恒」，不是有永久性的，无有坚住的；「无有主宰」，也没有说有一个东西是有主宰力量，就是没有我了。「或说为我」，这个境界无有常恒坚住主宰，那么这里面就只是有色受想行识，眼耳鼻舌身意而已。那么这样子在里边这个情形，「或说为我」，或说这就是我，我就是这样子。「或说有情」或说这是有情，这个有情有常恒坚住主宰的作用，这个叫有情，这个叫做我。现在说修无我观，就是没有这个我。

「或复于此说为生者、老者、病者，及以死者」，或者说于此色受想行识里边，「说为生者」这个中阴身去投胎去，一刹那间色受想行识现前就是「生」，叫做「生者」。而这个生者的意思就是它是色受想行识所生之法的主体者，它是能生的。「老者」身体疲劳了是老了，衰老了，但是心里面有色受想行识这个我的。「病者」说这

个时候病痛了。「及以死者」。

「或复说彼能造诸业，能受种种果及异熟。由是诸行皆悉是空，无有我故」，上面说到「无所得性」，「或复说彼能造诸业」，说这个我能造诸业。「能受种种果及异熟。由是诸行皆悉是空」，从这看，这么多，六根也好、六境也好、六识也好，乃至诸受也好，乃至我我所也好，这些诸法。「或复说彼能造诸业」就是作者。「能受种种果及异熟」，这个「种种果」是现在所受的果报，「异熟」是将来受的果报。

「由是诸行皆悉是空」由这样说法皆悉是空，什么理由说它是空？「无有我故」，这里面没有我，生老病死里面没有我，死亡里面也没有我。

申二、结

如是名为由无所得行趣入空行。

这空性就是无我，不可得也是无我，由无我行趣入空性是这样意思。

《披寻记》一一〇三页：

由是诸行皆悉是空者：唯依诸蕴假说我等有种种相，当知此种种相唯是诸行，除此别无我等自相可得，是故说言皆悉是空。

「由是诸行皆悉是空者，唯依诸蕴假说我等有种种相」，有这么多相，我相、人相、众生相、寿者相，这些很多相。「当知此种种相唯是诸行，除此别无我等自相可得，是故说言皆悉是空」。这下边是第四科「无我行」。前边是说的「空行」，这是说「无我行」。

未四、无我行摄（分二科） 申一、释

复作是念：所有诸行，与其自相及无常相苦相相应。彼亦一切从缘生故，不得自在，不自在故皆非是我。

「复作是念」，这位禅师他在奢摩他里他这样作念：「所有诸行，与其自相及无常相苦相相应」，所有的这一切法，当然在这里面单说有漏的、有为的有漏法。「与其自相及无常相苦相相应」，「自相」就是不遍于他法的，在别的法上没有这件事，只有你有你自己的性格，其他的人没有，那就叫做「自相」。「及无常相」，所有的有为法都有变异相，都有无常相，像前面说的。「苦相相应」，就是生老病死苦，苦相相应。「彼亦一切从缘生故」，这时候这些自相、共相、苦相相应的色受想行识，色受想行识里没有我叫做空行，现在说「彼亦一切从缘生故」，这色受想行识每一法都是因缘有的。「不得自在」，它就不能独自地存在，不可以。「不自在故皆非是我」，所以这一切诸行都不是我。

申二、结

如是名为由不自在行入无我行。

你现在观察不自在，你就通达无我义了，这是结束这一段文。

巳二、觉了诸谛（分三科） 午一、现不现见别（分二科） 未一、于现见蕴（分二科） 申一、释（分四科） 酉一、苦谛相（分三科） 戌一、标

如是行者，以其十行摄于四行，复以四行了苦谛相。

这是第二科觉了四谛，前面观察十行这一大科说完了，现在第二科观察四谛。分三科，第一科是现不现见别。「如是行者」，前边修十种行的这位禅师。「以其十行摄于四行」，它一共有十种观行就含摄了佛陀说的这四种行。「复以十行所摄的四行去了苦谛相」，去明白苦的相貌。

戊二、配（分四科）　亥一、无常行

谓无常行五行所摄：一、变异行，二、灭坏行，三、别离行，四、法性行，五、合会行。

这底下第二科，前面第一科是标，下面第二科是「配」。分四科，亥一「无常行」。「谓无常行」，前面以十行摄于四行，复以四行了苦谛相，这下边解释。「谓无常行五行所摄」，这无常行，苦谛用无常去观察，这个无常行是什么呢？「五行所摄」，用五种观行都属于无常行，那五种行呢？「一、变异行，二、灭坏行，三、别离行，四、法性行，五、合会行」，这前面解释过了。

亥二、苦行

苦行三行所摄：一、结缚行，二、不可爱行，三、不安隐行。

这是第二科，第二科是「苦行」。前面是无常行，包含了五种行，下面说到苦行，它包含了三种行所摄。「一、结缚行，二、不可爱行，三、不安隐行」，这三行属于苦行。

亥三、空行

空行一行所摄：谓无所得行。

第三科是「空行」，空的观行，在奢摩他里修如是观，名为空行。「空行一行所摄」，苦行是三行所摄，无常行是五行所摄，苦行三行所摄，加起来就是八行。那么，第三空行是一个观行所摄。「谓无所得行」，在空行里面无所得行、觅我不可得、无所得行，无所得行就叫空行。

亥四、无我行

无我行一行所摄：谓不自在行。

「无我行一行所摄」，无我行在十行里面来说呢，能摄到一个行。「谓不自在行」，就叫做「无我行」。

戊三、结

彼由十行悟入四行。

彼由这个十种观行悟入到四行，就是无常行、苦行、空行、无我行。这第二科集谛相。前面苦谛相解释完了，苦谛这一段很长。下边是说「集谛相」，分两科，第一科是「标」。

酉二、集谛相（分二科）　戊一、标

复由四行，于苦谛相正觉了已，次复观察如是苦谛，何因何集何起何缘，由断彼故，

苦亦随断。如是即以集谛四行，了集谛相。

「复由四行于苦谛相正觉了已」，「复由四行于苦谛相」，就是前面说的这个四行：无常行、苦行、空行、无我行。「于苦谛相正觉了已，次复观察如是苦谛，何因何集何起何缘，由断彼故，苦亦随断。如是即以集谛四行，了集谛相」，这个苦行观察完了，苦谛观察完了，次复观察如是苦谛，这个苦谛什么因，何因而有？何所集成，「何起」怎么样会生起苦呢？「何缘」，什么缘的力量使令你有苦？这是标。「次复观察如是苦谛何因何集何起何缘」，什么因缘、什么集、什么起、什么缘，而有如是苦谛呢？「由断彼故，苦亦随断」由于断了因集起缘，苦也就没有了，「苦亦随断」。「如是即以集谛四行，了集谛相」，这是标。

下边解「释」，分三科，第一科「第一义」。一共有三种解释，这是第一义的解释，分四科，第一科先解释因。

戊二、释（分三科）　亥一、第一义（分四科）　天一、名因

谓了知爱能引苦故，说名为因。

就是这个禅师在奢摩他里面修毗钵舍那观，他就了知到爱能引苦故，知道这苦是从什么地方来呢？是由爱来的。有爱就会有苦，「爱能引苦」。所以爱是苦的因，「说名为因」。

这个爱能引苦：譬如说是，我们看那个殡仪馆那里，很多人死了，我心里不动，没有关系，看见和没看见一样。但是，若是我的哥哥、我的弟弟、我的父亲、我的母亲若死，那可不行，心里边痛。为什么呢？就是因为你有爱。你对于你的父母兄弟姊妹有爱，所以你心里苦。其他的人哪，他有病、他倒霉、他死，你无动于衷，就是你对他没有爱。如果那个人是我的好朋友，他若是倒霉了，我也是苦，因为我对他有爱。所以「爱能引苦」。这是一回事。断了爱的……阿罗汉没有爱了，阿罗汉没有苦。但是阿罗汉有智慧，有智慧的时候，就知道这件事怎么做，怎么做。就是不用爱来处理事情，用智慧来处理事情。用智慧处理事情的时候没有苦，用爱来处理事情就会引起苦、引起问题，这是一个很明显的事情。爱能引苦，爱所以是苦的因。

天二、名集

既引苦已，复能招集令其生故，说名为集。

这是解释这个「集」，什么叫做「集」。「既引苦已」，这个爱，你有了爱的时候，就能令你有苦恼。你的心里面有爱一动，就熏习了一个力量。你常常有爱在活动呢，这个力量就愈来愈多。愈来愈多，这个力量，它是苦因，但是它还没有力量去把苦引出来，它不能。所以「复能招集」，你继续爱呢，就使令爱所栽培的、所种植的苦因力量加强了，它就能招集，把苦能集来、集聚来，是这个意思。「既引苦已，复能招集，令其生故」，能令这个苦出现，「说名为集」，能令苦出现的这个力量，叫做「集」。而这个集是谁？就是这个爱，爱继续爱的时候就是集了。

天三、名起

既生苦已，令彼起故，说名为起。

「既生苦已，令彼起故」，既然你不断的爱所熏成的力量能令苦生起，这时候叫做「生」，这时候这个爱叫做生。「令彼起故」，使令这个苦现出来了。前边是「生苦」能令苦生，苦还是没生，只是有力量叫它生，现在「令彼起故」，就是令苦现出

来了。「说名为起」，这叫做起。

天四、名缘

复于当来诸苦种子能摄受故，次第招引诸苦集故，说名为缘。

第四科是缘。「复于当来诸苦种子能摄受故」，「复于当来」，这个苦现出来以后，就是生老死现出来了。「复于当来诸苦种子能摄受故」，现出来以后，又怎么的呢？你这个爱，又继续在那里，能摄受苦的种子，来种植苦的种子，继续这样做。这个摄受苦的种子，就是能成就苦的力量，栽培苦的力量。「次第招引诸苦集故」，以后你栽培了苦的种子，叫做集。由这个种子引苦现起，就叫做苦。这个时候就叫做缘。这样说呢，这个缘，是指未来的苦，爱能令当来也有苦，叫做缘。前面是因、集、起，是指由过去到现在；这个缘就是由现在到未来，是这样意思。

《披寻记》一一〇四页：

谓了知爱能引苦故，至说名为缘者：谓爱能植众苦种子，是名为因。既植种已，复能相续润彼令生，是名为集。种既润已，令于五趣差别生起，是名为起。既生起已，复与当来诸苦为引发缘，是名为缘。

「谓了知爱能引苦故，至说名为缘者：谓爱能植众苦种子，是名为因。」这个《披寻记》这个解释比较分明一点。「爱能植众苦」，我们的爱着心在色声香味触上活动；初开始活动的时候呢，「能植众苦种子」，能种植令你苦恼的功能性。这功能性原来是没有的，你的爱一活动，就有了，有了种子；这个种子将来能令你苦，「是名为因」。「既植种已，复能相续润彼令生」，既然栽培了苦的种子以后，你还继续地爱，继续地爱，这个爱的力量，滋润那个种子，叫它生苦，「是名为集」。

「种既润已，令于五趣差别生起，是名为起。」这样说呢，头一开始，「谓爱能植众苦种子」，实在就是无明缘行。无明缘行的结果，就有了识、名色、六入、触、受的种子。「既植种已，复能相续润彼令生」，就是十二缘起的受缘爱、爱缘取、取缘有了。你继续地爱，这个力量能滋润你以前栽培的那个种子，叫它力量强大，它就有力量令苦生起，「是名为集」。「种既润已，令于五趣差别生起，是名为起」：这个种子既然被爱滋润了以后，「令于五趣」这个种子力量更大了，更大到什么程度呢？「令于五趣」，使令你在这个五种趣中：天、人、地狱、饿鬼、畜牲，这五种趣里边，「差别生起」：不同的果报就现起了。你做善，这个爱有多少拘束，不是太无限度的爱，是有限度的爱，就是有点道德的，那么就在人天中得果报；如果是没有道德，无限度的爱的话呢，那就跑三恶道去了。相续令生，「五趣差别生起，是名为起」。

「既生起已，复与当来诸苦为引发缘」，「既生起已」，就是你果报一现起了以后，现起了以后又怎么的呢？你还继续爱，继续爱呢，你这一爱，又给将来的「诸苦」，什么是苦，就是你的色受想行识是苦，你的眼耳鼻舌身意是苦。能为将来的眼耳鼻舌身意诸苦为引发缘，又引苦。就是这样子没完，不断地引发诸苦，「是名为缘」。

前面那个苦谛，用无常、苦、空、无我这四种观行观察苦谛。现在观察集谛，用因、集、起、缘这四个，来观察这个集谛，是这样子。这是第一种解释。

亥二、第二义

复有差别：谓了知爱是取因故；复能招集即以其取为因有故；复能生起有为上首，当

来生故；又能引发以生为缘，老病死等诸苦法故；随其所应，当知说明因集起缘。

「复有差别」，复有不同的解释。「谓了知爱是取因故；复能招集即以其取为因有故」，「谓了知爱是取因故」，这按十二因缘来说，这爱烦恼是取烦恼的前方便，爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死。爱烦恼是取的前方便，因爱而有取，所以爱是取的一个因。这就叫做因，这因就这么讲。

「复能招集即以其取为因有故」，「复能招集」，这个爱，若继续地爱呢，到取的时候，这十二因缘里边的取：欲取、见取、戒禁取、我语取，这四个取。这四个取，实在也就是爱。所以你这个爱，再继续活动、广大地活动，发展起来了。「复能招集」，就能招出这集来。什么叫做集呢？「即以其取为因有故」，就因为你这个取的烦恼的力量为因，而有了爱缘取的「有」，十二缘起的那个「有」。就是把那个栽培的种子，因为爱取的滋润，它的力量强大了，能有苦恼，能使令你有苦恼现前，这叫做有。这个有就是业力。

「复能生起有为上首，当来生故」：到了「有」的时候，你的爱没有完，还是要爱的，所以「又能生起有为上首当来生故」。这个「有」，就是强大的业力，以它为导首，「当来生故」：将来的生命就现出来了。是这个意思，那么这叫做「起」。

「又能引发以生为缘，老病死等诸苦法故」：你这个「有」，使令你的生命现起了呢，但是没有到此为止，又能够引发出来苦恼的事情。什么呢？「以生为缘」，因为你生命体现出来以后，就会有老病死等诸苦现起，「诸苦法故」，这就叫做「缘」。「以生为缘，老病死等诸苦法故」，这叫做「缘」。这老病死以生为缘，实在就是以爱为缘；以爱为缘，就有老病死的问题了。「随其所应，当知说明因集起
缘」，由前面这段文你就应该知道，什么叫做因、什么叫做集、什么叫做起、什么叫做缘。看这《披寻记》解释很清楚。

《披寻记》一一〇四页：

随其所应当知说名因集起缘者：此中差别，谓爱望于取支，说名为因。望于有支，说名为集。望于生支，说名为起。望老死支，说名为缘。

「随其所应当知说名因集起缘者：此中差别，谓爱望于取支，说名为因。」这个爱为取的因。这样说，取也还是爱，但是这个爱特别重、特别强大起来，还是多方面的爱，这时候。「望于有支，说名为集」：这个爱对有支来说，叫做集，就是能令你苦恼现起。「望于生支，说名为起」：这个十二缘起的那个生支，就叫做起。就是你这个色受想行识现起了，你旧的色受想行识一刹那间灭了，新的色受想行识一刹那生起了，这就叫做生。而这个生，就是这个生支，对爱来说，就叫生支。望于生支，说名为起，这时候爱叫做起。「望老死支，说名为缘」：这个爱，对老病死来说呢，就叫做缘。就是，以爱为缘而有老病死了，是这么意思。

亥三、第三义（分二科）　天一、释（分二科）　地一、因

复有差别，谓正了知烦恼随眠，附属所依。爱随眠等，是当来世后有生因。

这是第三个道理的解释。分二科，第一科是解释。分二科，第一科是因。

复有不同的意义，谓正了知，就是这位禅师在奢摩他里面，很正确明白了一件事，什么呢？「烦恼随眠」，就是我们在眼耳鼻舌身意，接触到色声香味触的时候，这烦恼动了、贪瞋痴动了。动了没有白动，就是在阿赖耶识里面造成烦恼种子，这叫做随眠。「眠」就是睡觉，这是比喻，就是人出来活动，然后活动一个时期，疲倦了

又去睡觉去了。说我们这个烦恼活动去，烦恼有时候活动、活动，它不能一直活动，它有时候休息了，活动叫现行，休息的时候叫做随眠，随眠其实就是烦恼的种子，烦恼的功能在那里。这个烦恼随眠是所有的烦恼，各式各样烦恼都有随眠。「附属所依」，这个烦恼种子它在什么地方住呢？「附属所依」，就是附属你的所依的阿赖耶识里面，不过小乘佛教没有明显的说阿赖耶识，就是你的色受想行识里面，就依附在那里住，叫做「附属所依」。

「爱随眠等，是当来世后有生因」，现在从这么多的烦恼里面呢，一个有力量的烦恼，就是爱烦恼。爱烦恼的随眠种子等，是当来世后有生因。这个「后」就是当来世，当来世生命的一个因，你这个爱的随眠是将来生命现起的一个因，一个种子，一个力量。这是解释因，解释完了，下面第二科解释集起缘，分二科。

地二、集起缘（分二科）　玄一、标

又正了知彼所生缠，随其所应，是集起缘。

「又正了知彼所生缠」，「彼所生缠」，彼爱烦恼所现起的烦恼，「缠」是现起的烦恼。随眠是种子，种子发生作用的时候，就在我们心里面出来种种的烦恼了，叫做缠。「又正了知彼所生缠」，你要知道彼爱随眠所生的爱烦恼，就是爱烦恼现行叫做缠。「随其所应，是集起缘」，随其各种因缘适应的，那就叫做集、叫做起、叫做缘。这是标，下面第二科解释。

玄二、释

谓后有爱能招引故，即是其集。此后有爱，复能发起喜贪俱行爱。此喜贪俱行爱，复与多种彼彼喜爱为缘。

「谓后有爱能招引故」，这个烦恼种子、爱烦恼的种子一现行了呢，就有后有爱，爱烦恼种子活动出来叫后有爱，怎么叫后有爱呢？「能招引故」，能招引来以后的生命的现起。将来……我们这个生命终究有一天会死掉了的，以后还有生命，那个生命从那儿来的？就是从你的爱烦恼引出来的，是这样子。「谓后有爱能招引故，即是其集」，这就叫做集。它有这力量，后有爱能引起将来的生命体，这叫做集。

「此后有爱，复能发起喜贪俱行爱」，这个后有爱又能够发动出来一种爱，什么爱呢？「喜贪俱行爱」，就是你内心的喜、你内心的贪，这个喜不是清净的，是染污的所以叫做贪。俱行、俱行爱，就是和你所爱的境界俱生俱灭，同时活动就叫做俱行爱。这个「喜贪俱行爱」，喜贪的所缘境是你的所有权，这个所爱的境界是你的所有权，这叫做喜贪俱行爱，你自己有权力……所爱的境界同时俱生俱灭叫作俱行。

「此喜贪俱行爱，复与多种彼彼喜爱为缘」，这个喜贪俱行爱，它不会知足的，这是我的，是我我所，是我所爱的境界，不到此为止了，不是的，它还会，这个喜贪俱行爱，它还会叫你突破所有权的范围，「与多种彼彼喜爱为缘」，那些还不是我的所有权，我继续发展把它都抢过来，都属于我的，就是彼彼喜爱为缘，这就叫做缘。下面结束。

天二、结

如是依止爱随眠等、及三种缠，能生后有，及能发起诸爱差别，是故说名因集起缘。

「如是依止爱随眠等」，这爱的随眠没有现行，这叫做因。「及三种缠」，就是随眠种子……「及三种缠」，就是爱的随眠种子现出活动有三种烦恼。「能生后

有」，能生起后来的生命。「及能发起诸爱差别」，那就是……一个后有爱、一个是喜贪俱行爱、一个是彼彼喜乐爱，这是所爱的差别。「是故说名因集起缘」。

《披寻记》一一〇四页：

谓正了知烦恼随眠至因集起缘者：此中差别依爱、后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱。如次说名因、集、起、缘。分别缘起初胜法门经说：爱者，谓于现在自体贪着。后有爱者：谓于未来自体希求。喜贪俱行爱者：谓于已得摄受资财现前境界深生味着。彼彼喜乐爱者，谓于未得摄受资财非现境界种种追求。其义应知。

「谓正了知烦恼随眠至因集起缘者：此中差别依爱」，是爱的种子。「后有爱、喜贪俱行爱、彼彼喜乐爱」，是依爱的种子，现出来的行动，这三种爱。「如次说名因集起缘」，在种子的时候叫做因，那种子现行的三种爱，按照次第集、起、缘，「分别缘起初胜法门经说：爱者谓于现在自体贪着」，现在已经现前的我们的生命体，爱着这个 身体，这是一种爱。「后有爱者：谓于未来自体希求」，这是现在这生命体结束了，还希望再有一个生命体，那么叫后有爱，另外我们佛教徒因为学习佛法，知道我们这个生命不会永久存在，将来还要有生命，就会想，我希望将来的生命比现在好一点，那么这就叫做后有爱。「喜贪俱行爱者：谓于已得」，就是说你用你的智慧力量，用你的业，过去福德业力的力量的活动力，你已经成就了。「已得摄受的资财现前境界深生味着」，因为你自己的活动力量，你积聚了很多的资财、很多的欲，对这些境界深深味着，深深爱着。「彼彼喜乐爱」是什么呢？「谓于未得」到的，你没有摄受的资财，「非现境界」不现于你前面的，不是你所有，现起种种的追求。不属于我，我追求过来，还是让它属于我的，那么就叫彼彼喜乐爱。

戊三、结

如是行者，由四种行，了集谛相。

前面是结束这段文，这四种行，因集起缘，就明白了，什么叫做集谛相貌。

酉三、灭谛相（分二科） 戌一、释（分四科） 亥一、灭

于集谛相正觉了已，复正觉了如是集谛，无余息灭，故名为灭。

苦谛、集谛，解释完了，现在再解释这灭谛相。分二科，第一科是释，第一科是解释这个灭。「于集谛相正觉了已，复正觉了如是集谛，无余息灭」，你在奢摩他里面还要这样观察，观察这个集，「集谛，无余」，没有剩余的，全部都息灭了，这就叫做灭。所有的烦恼、烦恼的种子，和烦恼的现行，完全息灭了，这叫做灭。

《披寻记》一一〇五页：

如是集谛无余息灭者：谓彼见修所断烦恼断故，下分上分诸结断故，毕竟断故，是名无余息灭。

「如是集谛无余息灭者：谓彼见修所断烦恼断故」，见道所断烦恼、修道所断的烦恼，这两种烦恼，都断掉了，这就叫做灭。这个烦恼有「下分上分诸结断故」，从另一个……从修行的次第，有见道烦恼、见道所断烦恼、修道所断烦恼。若从欲界、色界、无色界来说，五下分结就是欲界，五上分结就是色界、无色界，这两个地区，其实实在是三个地方，它们的烦恼都断掉了，那也就叫做「无余息灭」，「毕竟断故是名无余息灭」，就是连现行的烦恼、种子的烦恼全面都消灭了，这叫做「无余息灭」。

亥二、静

一切苦谛，无余寂静，故名为静。

这个灭谛有四个相貌：灭、静、妙、离。灭就是烦恼全面的、毕竟的息灭了。这个静字怎么讲呢？「一切苦谛」，就是你的果报，眼、耳、鼻、舌、身、意，你的色受想行识，完全息灭了，「无余」没有剩余的，完全息灭了，你内心就寂静了。你若有苦恼的时候，也就是你有烦恼的时候，你心里面不寂静的，不静的。「故名为静」，这时候，没有惑、没有业，也没有苦了，惑业苦都息灭了，所以叫做静。这是这样说，这是无余涅盘的境界，无余涅盘的境界是：无色受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，一切都息灭了，叫做静。

《披寻记》一一〇五页：

一切苦谛无余寂静者，未来苦果不更生故，现在苦果任运灭故，是名无余寂静。

「一切苦谛无余寂静者，未来苦果不更生故」，现在这个生命体，虽然断了烦恼，但是它现在还是在，也还是有老病死，但是将来的生命体，决定不再生起了。这个生命体，一刹那间灭掉了，将来不再会有这色受想行识了。「现在苦果任运灭故」，我们还存在的这个色受想行识，因为没有爱烦恼，也没有见烦恼，它自然到时候寿命尽了，它就结束了，「是名无余寂静」。

亥三、妙

即此灭静，是第一故；是最胜故；是无上故，说名为妙。

第三科解释妙，「即此灭静」，是把烦恼完全灭掉了，把这个苦也完全息灭了，就是灭静，「是第一故」，这是第一件事。什么叫做第一呢？就是「最胜故」，这是最殊胜的境界。怎么叫做最胜的境界呢？「是无上故」，没有比它再高尚的了，在它的上面没有事情了，所以叫做最胜。因为最胜，所以叫做第一。「说名为妙」，这个「妙」字是这个意思，赞叹灭静的境界是最殊胜的。

亥四、离

是常住故，永出离故；说名为离。

「是常住故，永出离故」，这个灭静的境界是永久的，不会再变化的。「永出离故」，永久的出离了惑业苦了，所以叫做「离」，「离」是这个意思。

《披寻记》一一〇五页：

即此灭静至说名为离者：分别缘处初胜法门经说： 谓于永断无罪清净安乐性中正观行相，名妙行相。及于永断常住性中正观行相，名离行相。彼说永断，即此灭静。彼说无罪清净安乐，即此第一最胜无上。如次配释应知。

「即此灭静至说名为离者：分别缘处初胜法门经说」，这有一部经，这部经上说：「谓于永断，无罪清净安乐性中」，那就是永断，当然就是永断烦恼，断了烦恼就是没有罪了，你的心就清净，就安乐，这样的体性里边，「正观行相名妙行相」，这就是妙行相。「及于永断常住性中，正观行相名离行相」，这样讲；这是初胜法门经上说的。这下面《披寻记》的作者说了：「彼说永断，即此灭静」，彼初胜法门经说那个永断，就是这里《瑜伽师地论》说的那个灭静，永断就是灭静，断除烦恼、断

除苦谛，这就叫做灭静。「彼说无罪清净安乐，即此第一最胜无上」，这个「离」呢，就是「常住性中正观行相名为离」，就是这样说，「如次配释应知」。

戊二、结

如是行者，由四种行，了灭谛相。

这是第二科，结束这一段文。这样修行的禅师由这四种行，灭、静、妙、离，就通达了灭谛的相貌。

酉四、道谛相（分二科）　戌一、释

于灭谛相正觉了已，复正觉了真对治道，于所知境能通寻求义故：能实寻求义故，由于四门随转义故，一向能趣涅盘义故，所以说名道如行出。

下面第四科是道谛相，分两科，第一科释。「于灭谛相正觉了已」，什么叫做灭谛，用这四种相说的很明白，「正觉了已」。「复正觉了真对治道」，你还要继续努力，这件事还没有做完，你还要继续努力，要明白「真对治道」，不是假的、是真实的，能对治苦、集，能够得到灭谛的。

「于所知境能通寻求义故」，真实的对治道是什么呢？「于所知境能通寻求义故」，「于所知境」，就是色、受、想、行、识。「能通寻求义故」，你用苦、空、无常、无我这么观呢，就是能通于你所寻求的那个灭谛的境界，就在我们现在的色、受、想、行、识上，你修苦、空、无常、无我的观呢，就能通到涅盘那里，涅盘就是你所寻求的，你所希求的义故。「能通寻求义故」，就是道，道谛有四相：道、如、行、出，就是那个道。「能通寻求义故」，是道谛。这里边「能通」，就是所有的修行方法，道前的方便，来正式修道的这些戒定慧，所有这些法门，你这样用功修行呢，「能通寻求」。

「能实寻求义故」，能实寻求义故是什么呢？就是无我观，这个戒定是帮助智慧的，它都是助道，真实能够解决问题，到达涅盘那儿去，是无我观。「能实寻求义故」就是那个「如」，道如行出那个「如」字。这个「如」字就是由无我义，能到诸法「如」那里，就是一切法寂灭相那里。你修无我观的时候，就是完全是寂灭相了。

「由于四门随转义故」，这个就是「行」，道如行出的行，四门就是苦集灭道四谛，四谛这是个教法，用语言文字这么讲，这是苦谛、这是集谛、这是灭谛、这是道谛，这个语言文字是你得涅盘的门，如果你没有这苦集灭道就是没有门了。这是门，它不是涅盘，但是它是涅盘的门，也很重要的，你不可以废掉它的。「由于四门随转义故」，你由观察苦谛，再观察集谛、观察灭谛、观察道谛，继续不断老是这样观察，「随转义故」，所以叫做「行」，这个「行」是这样的意思。

「一向能趣涅盘义故」，那叫做「出」。能够进入到涅盘那儿去叫做「出」，就是从惑业苦出来，到涅盘那儿去了，叫做出。

《披寻记》一一〇五页：

由于四门随转义故者：谓于四种圣谛差别随转，是名四门。如缘起圣道经说：曾见老死，见老死集，见老死灭，见于老死趣灭行迹。如是曾见生、有、取、爱、受、触、六处、名色、识、行；曾见行集，曾见行灭。曾见于行，趣灭行迹。其义应知。

「由于四门随转义故者：谓于四种圣谛差别随转，是名四门」，你在奢摩他里面修观，就是与四圣谛不同的随转。苦谛：这时候是观察苦，先观察无常、苦、空、无我； 集谛：是观察因、集、起、缘，来观察集谛；灭谛：观察灭、静、妙、离；道谛：就是道、如、行、出。是这样子循环的观察，所以叫做「由于四门随转义故者：谓于四种圣谛差别随转，是名四门」，下面还有解释。

「如缘起圣道经说：曾见老死」，就是你在奢摩他里面看出生老死的苦恼的境界，「曾见老死」，这是已知苦谛。「见老死集」，老死从什么地方来的？从生来。生是从什么地方来？从有来。有从什么地方来？从爱、取来。这就是集谛了。「见老死灭」，「生」灭则「老死」灭，「有」灭则「生」灭，「爱取」灭则「有」灭，究竟灭了，是这样子。「见于老死趣灭行迹」，你若在奢摩他里面用毗钵舍那去见，见到这老死趣灭，向「灭」那个地方去了，是什么？就是行迹，就是八正道。八正道是我们在奢摩他里面修行的正观，但是说「迹」呢，就是以前的圣人都是从这条路走过去的，所以是「迹」，经验之谈，是这个意思。

「如是曾见生、有、取」，就是老死由生，生由有来，有由取来，取由爱来，爱由受来，受缘触，触缘六处、名色、识、行，十二缘起一直向上推。「曾见行集」，行是怎么集的？无明集、无明缘行。「曾见行灭」，无明灭则行灭。「曾见于行，趣灭行迹」，还是要修四念处、八正道，这无明才灭，无明灭则行灭，行灭则识灭，这样子。「其义应知」，这就是四门随转的意思。

戊二、结

如是行者，由四种行，了道谛相。

这道谛怎么样才明白呢？就是道、如、行、出，明白什么叫做道谛。这是在静坐的时候所修的毘钵舍那，加起来就是十六种法，每一谛有四，加起来有十六行。

申二、结

如是名为于四圣谛，自内观见了相作意。

这是结束这一段。前面这一大段文就叫做「于四圣谛，自内现观」，你自己在心里面，在毘钵舍那上去现观四圣谛的相貌，就是这样观察，这件事你非要自己努力才行。佛菩萨只能告诉你一个方法，你自己若不努力，那个方法不能起作用的。

前面是了相作意于现见蕴所作的观察，下面是第二科「于不现见诸蕴」的观察。分二科，第一科「标」。

未二、于不现见诸蕴（分二科） 申一、标

彼既如是于其自内现见诸蕴，依诸谛理，无倒寻思正观察已。复于所余不同分界不现见蕴，比度观察。

「彼既如是」，就是结束前文，彼那个禅师既然如是的。「于其自内」，于其自身的色受想行识，在心里面修止观。怎么样修止观呢？「现见之诸蕴」，现前观察他自己的色受想行识。怎么观察呢？「依诸谛理」，就是根据佛陀所开示的法语，苦集灭道四谛的道理，「无倒寻思」，没有颠倒的观察。「正观察已」，前面无倒，这里就是「正」。这样不颠倒的观察了以后，「复于所余不同分界不现见蕴，比度观察」，前边，四谛各有四种观行，就是十六种观行，按照十六种观行去观察。「复于所余」，又对于所没有观察的，叫做「余」。没有观察的是什么呢？「不同分界」，我们欲界的人，你也是欲界的人，我也是欲界的，我们是同分，那么大家都有欲，那就是相同的。现在「不同分界」，就是不同于我们有欲的人的那个世界，那就是色界、无色界。「不现见蕴」，色界天、无色界天，他们也有生命体，他们也有蕴。色界天也是具足五蕴，无色界天有四蕴。那些蕴，我们现在不现见，我们不能现前的看见。但是我们现在也可以比度观察，就是我们现见的蕴就是苦集灭道，用我们现见的蕴—苦集灭道，来比度观察色界、无色界，也是这样子，也是这样观察。当然这是由佛陀的开示，我们可以这样做，不然我们不可能会明白这件事。这是标。下面第二科解「释」。

申二、释

谓彼所有，有为、有漏，遍一切处，遍一切种。于一切时，皆有如是法，皆堕如是理，皆有如是性。彼所有灭，皆永寂静，常住安乐。彼所有道，皆能永断，究竟出离。

「谓彼所有，有为、有漏」，谓彼色界、无色界天的众生，他们所有的，也是有为法，也是因缘所生法，有生有灭的，所以是有为。那个有为里边呢，不是无漏法，是有漏，就是有烦恼的。「遍一切处，遍一切种」，他那个烦恼，不是偏于一个地

方，是普遍一切处，普遍于色界，普遍于无色界的。「遍一切种」，在一切处，每一处里边，还有种种差别。譬如初禅天，它里边有「梵众天、梵辅天、大梵天」各式各样的差别。二禅天，有「少光天、无量光天、光音天」。三禅天，「少净天、无量净天、遍净天」乃至四禅天。无色界的四空处，都是有无量无边的差别的。

「于一切时，皆有如是法」，他们遍一切处，遍一切种，于一切的时间内。「皆有如是法」，也都有苦，也都有集，也都有这些事情。「皆堕如是理」，堕者，入也，他们都是入于这样的道理里面，就是有苦而有集，有集而有苦，这就是道理。「皆有如是性」，苦里边也一样，和欲界也相同的，也有无常、苦、空、无我的性；集谛里面也同样是有「因、集、起、缘」的这种性格，都是有的、一样的。这是说苦、集。下面说灭、道。「彼所有灭，皆永寂静，常住安乐」，彼色界、无色界一切处、一切种、一切时里面也有灭谛。「皆永寂静」，这个「灭」也同样是可以灭除一切烦恼，叫做「灭」。「皆永寂静」，灭除一切苦，它就寂静了，有苦，有烦恼它就浮动，它就不寂静。「常住安乐」，没有苦，没有集，他的内心就是永久的安乐自在了。再没有事情了，那就是灭、静、妙、离这四个字。「彼所有道，皆能永断，究竟出离」，彼色界、无色界的众生，也和我们欲界一样，也一样有戒定慧，你修学戒定慧呢，皆能永断苦集，究竟的得解脱了，不为苦集所困扰了，他们也有这样的苦集灭道。

《披寻记》一一〇六页：

复于所余不同分界，不现见蕴等者：谓生欲界，依欲界身，趣入现观。于色无色上地诸法，能正观察。此所观法，非现见故，非共了故，说名不同分界，不现见蕴。于观察时，以其现见，比不现见，了知诸有漏法，遍一切处，遍一切种，于一切时，成就苦集同一行相，由是说言皆有如是法，皆堕如是理，皆有如是性。谓如前说无常苦空无我及与因集起缘，如说苦集同一行相，灭道行相当知亦尔。如文易知。

「复于所余不同分界，不现见蕴等者」，这是把论文重标出来。「谓生欲界，依欲界身」，这句话的意思，就是我们生在欲界的人，依欲界身。「趣入现观」，我们要依靠欲界的色受想行识的身体，我们修学戒定慧，就可以入于无分别智，就是契入无分别智，也就是成就无分别智。「于色无色上地诸法，能正观察」，我们在欲界这样修学圣道，不止于此，对于色界、无色界，在欲界以上的地方也一样的能够观察。上地的诸法，他们的蕴能正观察。「此所观法，非现见故」，这个所观的蕴，不是现前能看见的。「非共了故」，我们在欲界的人，你没得天眼通的人，你不能看见了，也不能明了。

「说名不同分界，不现见蕴。于观察时，以其现见，比不现见」，我们不是同分界，我们怎么观察呢？就是于观察的时候，以其现见的蕴，就是我们欲界的苦空无常无我的蕴，来比度上二界不现见的蕴，就了知他们也是有漏法，是「遍一切处，遍一切种，于一切时，成就苦集」，他们也有苦，也有集。他们也有苦呢，当然和欲界的人对比起来，他们是行苦。行苦，他们也有爱见慢的烦恼，所以也有集。「同一行相」，我们欲界的人有苦集的行相，他们上二界的人也有苦集的行相，也是有。这个「行相」，这个「行」当观行讲也可以，我们欲界的人，苦谛有四种观行，集谛有四种观行，上二界也是这样子，所以「同一行相」。「由是说言，皆有如是法，皆堕如是理，皆有如是性，谓如前说无常、苦、空、无我及与因集起缘」，这就是苦集二谛的观行。「如说苦集同一行相，灭道行相，当知亦尔。」这欲界和上二界，同有灭道的行相。「如文易知」。这一科是于不现见蕴，下边是第二科「法智类智别」。前面是第一科现不现见的差别，现在第二科法智和类智的差别。

午二、法智类智差别

当知此中，若于现见诸蕴谛智，若于所余不同分界不现见境比度谛智，即是能生法智类智种子依处。

这是说第二种的不同。「当知此中」，应该知道在现见、不现见的差别里边，还有法智、类智的差别，什么叫做法智、类智的差别呢？就是「若于现见诸蕴谛智」，「即是能生法智种子依处」，「若于所余不同分界不现见境比度谛智，即是能生类智种子差别」，是这样意思。

「若于现前诸蕴谛智」，若是我们在现前可以观察的色、受、想、行、识，诸蕴这里面有苦集灭道四谛，能观察的就是智慧，在苦谛上观察无常、苦、空、无我，这就是智慧。集谛的观察呢？因、集、起、缘，这是智慧，能观察的智慧。这件事呢，在我们初开始修行的时候，是修五停心观。修五停心观，然后进一步修别相念，修总相念，这是有三个位次。修五停心观就是破除去障道因缘，你心里面平静一点，然后正式开始修四念住。修四念住的时候，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，这叫别相念住。这总相念住是什么意思呢？就是别相念住，你常常做如是观，你的智慧就增长了。智能增长的时候呢，观身不净，观身也是苦，观身也是无常，观身也是无我；观受也是不净，观受是苦，观受也是无常，观受也是无我；观心哪，也是无常，观心也是不净，观心也是苦，观心也是无我；观法是无我，观法也是不净，观法也是苦，观法也是无常；就是这个观，统一起来，在一切处都修如是观，不是分别的去作观了，叫总相念。那么这是三个阶级，五停心，别相念，总相念，这个时候就开始栽培无漏的种子，就是栽培无漏的善根了。这些都是……你要依靠这些方法栽培无漏的种子，所以叫做法智、类智。

「法智种子依处」，就是依赖这些地方来栽培无漏种子，就是依靠我们的色、受、想、行、识，作四念处观，这就是栽培、开始栽培无漏的种子。当然你要有出离的愿，你要有出离心，你若没出离心，那就变成戏论了。所以「若于现见诸蕴」的四谛，和智慧这样修观，「能生法智种子依处」，这个法智是无漏的智慧，就是初果以上的智慧，初果以上无漏的智慧，那是无漏的种子现行了，成功了，得圣道了。现在你开始的时候，你开始从五停心、别相念、总相念、暖、顶、忍、世第一，这一共是七个位次，这时候开始栽培了。开始栽培呢，就依靠你这个蕴谛智，用这个智观察这个蕴，就是观察苦、集、灭、道，这样子修止、修观，那就是栽培这个无漏的种子。

「若于所余不同分界不现见境比度谛智」，色界、无色界他们也是有苦、集、灭、道，有四谛。也一样，每一谛有四种观行的智慧，那么用这智慧来观这苦、集、灭、道四谛。这个时候呢，「即是能生类智种子依处」，那个在他的生命体的蕴上观察四谛，用智慧观察，所以他这时候他还是凡夫，不是圣人，但是「即是能生类智种子的依处」，这类智也是无漏智，栽培这样的种子，无漏智的种子的依处，依此处而栽培无漏种子，是这么意思。这样说呢，就是这个现见蕴、现见境、现见诸蕴谛智、不现见的境比度谛智，一个叫做法智，一个叫做类智。成功了的时候，得圣道的时候，成就的智慧的名字不同，也有差别，是这么意思。

《披寻记》一一〇六页：

若于现见诸蕴谛智等者：谓于现见诸蕴谛智为依，能生证谛现观法智。及于所余不同分界不现见境比度谛智为依，能生证谛现观类智。言法智者：谓于内共了，现见所知诸义境界无漏之智。言类智者：谓于不共了，不现见所知义境无漏之智。如显扬说 （显扬论二卷十六页）。

「若于现见诸蕴谛智等者：谓于现见诸蕴谛智为依，能生证谛现观法智」，就是于现见的诸蕴，这里边有苦、集、灭、道的四谛，用八种智慧来观察苦、集二谛，依此为依，能够引生证谛现观，证悟真谛，证悟苦集灭道四圣谛的无分别的智慧，就是

现观。这个智慧叫做法智。

这个法智，法智是什么呢？就是佛说苦、集、灭、道的语言文字，叫做法。佛所为我们宣说的苦、集、灭、道四谛，这都是文字。佛在讲说的时候是个音声，把它记录出来就是文字，在音声里面有文字，这叫做法。我们听闻这样的法，继续的学习，以此为依，修学止观，而后成就了无漏的智慧，所以叫做法智。

「及于所余不同分界不现见境比度谛智为依，能生证谛现观类智」，也同样是那无漏的无分别智慧，但这时候叫做类智。「言法智者」，这是解释什么叫做法智？「谓于内共了现见所知诸义境界无漏之智」，这我们现在谁都知道自己有生命体，里边有色、受、想、行、识，那么「所知诸义境界」，这里边有苦、集、灭、道的这个义境界，你这样观察的时候，你就能成就无漏的智慧，这个叫做法智。「言类智者，谓于不共了不现见所知义境无漏之智，如显扬说（显扬论二卷十六页）」，也就是这么说的。那么那个叫做类智，就是与法智相类似的智慧。

午三、结明作意相

又即如是了相作意，当知犹为闻思间杂。

这是第三科。第一科现不现见别，第二科法智类智别，第三科「结明作意相」，说明这个作意观察的相貌。

「又即如是了相作意」，前面这一大段都是指七种作意里面的了相作意。「当知犹为闻思间杂」，作这种四四十六种观行，这样的是在未到地定里面，在未到地定里面作如是观，当然说，在未到地定这种话呢，就是最起码是这样子，也可能是在初禅、二禅、三禅、四禅里边，也可能空无边处定、识无边处、无所有处定，也可能是这样子。在这里观察的时候呢，它有什么特别的相貌呢？「犹为闻思间杂」，这是我们前面解释过。就是这个人他得、他成就了未到地定，当然这件事在我们没得定的人来说，未到地定也是很了不起了，成就这个定很了不起了。但是对于佛法没有学过，他不能够修四念住的，他需要去学习佛法，他要闻，就去学习佛法，在心里面要思惟。那么这闻思都是散乱心，所以他这个……未到地定是定界，定的境界，不是散乱；他这个不散乱的定为闻思所间杂，就是不全是定的境界了，又加上了闻思的散乱，但是这个闻思是非常的重要，所以还非必需有不可。这是说这个了相作意的这个相貌。

卯二、胜解作意摄（分二科）　辰一、标名

若观行者，于诸谛中，如是数数正观察故。由十六行，于四圣谛，证成道理，已得决定。复于诸谛尽所有性、如所有性，超过闻思间杂作意。一向发起修行胜解。此则名为胜解作意。

这下边是第二科「胜解作意摄」。七种作意，了相作意说完了，现在说这个胜解作意。这一共分三科，第一科是「标名」。

「若观行者」，假设这个了相作意里边，于四谛作十六种观行，欲界有四谛十六种观行，上二界也是四谛，上二界色界、无色界合为一个四谛，也是十六种，四四十六种，加欲界十六种，就是三十二种观行。就是了相作意的这位修行人，他经过闻思的学习，他在内心里面修这种观行，就是三十二种观行，这样观察。

我们还没得未到地定，我们就先学习怎么样修学圣道。这文上是说已经得到未到地定的人，然后学习佛法，「犹有闻思间杂」。我们从经文上明白一件事，它很重视

观。而我们静坐的时候，可以知道不重视观。可能欢喜修止，修止有的时候，又打妄想；或者是念佛，或者是念大悲咒，这样你没有修观，观是智慧！你若常常修观，你会有智慧，虽然是还没得圣道，但是你说话的时候，作事的时候，无意中就能流露出来，会流露出来，这智慧会流露出来。智慧流露出来呢，智慧是光明！能把黑暗破除去，什么是黑暗？就是烦恼。我们不能够修观，这个智慧它不现前。这智慧不现前，就是心里面没有光明。没有光明就不能破黑暗，这个烦恼随时活动，自己还不知道，不知道我在烦恼中，但是我自己还认为是智慧！这是还不是与圣道相应的事情。

「若观行者于诸谛中，如是数数正观察故」，于苦集灭道四谛里面，如是数数正观察故。当然还要有止，有止。前面也有说过，你修观能帮助你修止；你修止也能帮助你修观，它互相帮助的。如果你不修观，你这个止得不到观的帮助，这个止就进步的慢，进步的慢。加上我们不修根律仪，我们不修根律仪，又于食不知量，睡眠也不能修悟寤瑜伽，我们对于戒也不尊重，我想要怎么就怎么的，那么你静坐的时候这个止也未必修的好，因为没有前方便的支持，那么这当然就停留在普通境界里边。「如是数数正观察故」，如果你修止，而又能数数的修毘钵舍那观，四四十六种观行，三十二种观行观察故。

「由十六行，于四圣谛，证成道理，已得决定」，你在未到地定里边，你能够数数的修这十六行，就是在欲界修苦集灭道的十六种观行，你对于「苦集灭道四圣谛证成道理已得决定」。这四圣谛是佛陀的经验之谈，是他已经证悟了，已经成就的，不是像我们讲说佛法，我们只是嘴讲，事实上我们没有做到。佛是由自己成就的向我们宣说，所以这是「证成道理」，「已得决定」。但是我们在未到地定里面能这样作如是观，数数的作如是观，也就会决定无疑，不会有犹豫不决的，苦真是苦，集真是集，灭道真是灭道，就会有这样认识，也就是有这样的智慧了。是这样意思，「已得决定」。

「复于诸谛尽所有性，如所有性，超过闻思间杂作意」，这个地方就说到胜解作意了，前边是说了相作意。「复于诸谛尽所有性」，你在了相作意你有这样的成就，还要进一步，你对于诸谛的「尽所有性」和「如所有性」，我们前面讲过了，「超过闻思间杂作意」就是「超过了闻思间杂作意」，现在不须要闻思了，没有这个散乱心了。

「一向发起修行胜解」，就是完全是在定里边，就是还是在未到地定里边，发动你自己的，由有出离愿，这个愿来发动你的内心。「修行胜解」，修十六行的四圣谛的观察。这个时候没有闻思的间杂，你这个未到地定的奢摩他，当然是也就容易有进步了。「此则名为胜解作意」，这就是胜解作意。

《披寻记》一一〇七页：

复于诸谛尽所有性，如所有性者：谓若一切事边际性，是名诸谛尽所有性，谓事及相为所寻思故。一切事真实性，是名诸谛如所有性，谓彼共相品时及理为所寻思故。

「复于诸谛尽所有性，如所有性者：谓若一切事边际性，是名诸谛尽所有性」，事边际性就是到此就是边际，过了边际就不是了。那么这个意思呢，色以变碍为性，受以感觉、领纳为性，想以取相为性，行以造作为性，识以了别为性，他的自相就是这么多，超过就不是了。所以这样说呢，这个尽所有性，就是说明一切法的自性相，叫做尽所有性。「一切事边际性，是名诸谛尽所有性。谓事及相」这个「事」是什么呢？因缘所生的都叫做事，色受想行识都是因缘所生。「及相」，相有自相，有共相，都叫做相。「为所寻思故」就是一切法的事，一切法的相，是你所寻思的所缘境，所观察的境界。

「一切事真实性是名诸谛如所有性」，这个就是共相。我们说是这个事的变碍相，这实在是个虚妄的境界，不是真实的。若说它是无常的、无我的、空的，这是真实性；说它是空的，这是真实性；「是名诸谛如所有性」。「谓彼共相、品、时、及理为所寻思故」，就是彼那一切诸谛的如……就是那些色受想行识，眼耳鼻舌身意，这一切法，蕴、处、界的共相，共有的相貌，色有这样的相貌，受也有这样的相貌，乃至识也有这样的相貌。说无常，色受想行识都有无常的相貌；说苦，它都有苦的相貌；说无我，都有无我的相貌； 这叫做共有的相貌，叫共相。「品」也是，前面讲过有黑品、有白品，有善、有恶，「时」有过去的，有现在的，有未来的。「及理」，就是那四种道理。「为所寻思故」，那这就叫做如所有性。那么「超过闻思间杂作意，一向发起修行胜解」，就是观察诸谛的尽所有性，观察诸谛的如所有性，而是超过闻思间杂作意，所以这时候叫胜解作意，超过了相作意了。

辰二、显相

如是作意，唯缘谛境，一向在定。

前边是标胜解作意的名字，这下面显示胜解作意的相貌。「如是作意」，这样的胜解作意。「唯缘谛境」，他在修止观的时候，他的止和观就是观察这个四谛的境界，苦集灭道的境界。「一向在定」，一个方向，若有两个方向那就是另一回事，现在就是一个方向，那个方向？就是在定里面修观，这样子一向在定。这样就不同于了相作意，还为闻思所间杂。

辰三、辨修（分二科） 巳一、尽所有性摄（分三科） 午一、于苦集谛（分三科） 未一、发起胜解（分二科） 申一、总标所由

于此修习多修习故。于苦集二谛境中，得无边际智。

「于此修习多修习故」，这下面第三科「辨修」，说明这胜解作意修止观的相貌。前面标名和显相是简单地说，这里就等于是广说了。分二科，第一科是「尽所有性摄」。分三科，第一科是「于苦集谛」。又分二科，第一科「发起胜解」。又分二科，第一科「总标所由」。

我们在家居士学习佛法，有可能会自己请到一些佛教的书，自己读一读，但是是业余的。也有机会可能会在佛教的集会上，或者是听一位大居士，或者是听一位大法师，总而言之是对于佛教有学习的、有点心得的人，在那里讲演佛法，他也听到多少。但是近多少年来，也会听到南传佛教法师或者是藏传佛教的法师讲演。但是，人同此心，心同此理。譬如说有人请我去讲演，我就想一想这听众是怎么回事情，然后我就想我要怎么讲。听众是怎么回事情？听众就是在五欲里面生活的人，有多少信心，或者是好奇，或者佛教怎么回事我去听听，就是这么一回事，不是出家人。出家人正常的情形，就是我发出离心，想要得圣道，究竟怎么样修学圣道我不懂，我来学习，那就和在家居士完全不同，在家居士，他不想出离，他不想出离欲，他要在欲里面生活，他没有出离心，和出家人有出离心，完全是不一样的。但是我们今天的汉文佛教，我们经过学习佛法才明白，今天的佛教是很衰微。什么叫作衰微？出家人不愿意学习佛法，不愿意学习。多数没有得到正知正见，是这么一个境界。如果真是有出离愿的法师，那他心里会想，唉呀！我想要修行，怎么样修行才能得圣道呢？那这《瑜伽师地论》是最合适了。这声闻地告诉你，圣道是这样修行的，真能满足你所愿，就是这么回事，会详详细细的告诉你。这个事，我认为不是很难的事情，学习圣道不是很难的事情。

我认为释迦牟尼佛的大慈悲，他和我们中国古代禅宗的禅师不一样，我们禅师一定要说得非常高，说得非常深，这样才好。但释迦牟尼佛不是，释迦牟尼佛，看见众

生愚痴，智慧不够，要明明白白的说，让他容易明白，让你容易明白，从你现在的贪瞋痴这里开始修行，你就容易迈出第一步。我从这经论上的学习，感觉到这一点。我们去看祖师的语录，就感觉到不容易懂，你不容易懂，除非你学过经论，你还要有一点心得才可以，不然你还是看不懂。所以从这里看出来不一样，彼此是不一样的。
「如是作意，唯缘谛境，一向在定」，这是显相。下面是「于此修习多修习故」。

这是第三科「辨修」，就是详详细细地解释这个胜解作意，怎么样修行。这底下是「总标所由」。「于此修习多修习故」，就是这个四谛，苦集灭道四谛十六种观行，就在奢摩他里面那么修，就是这样和打妄想一样，你打妄想，想出一个色声香……现在苦、集、灭、道，修这苦，修这无常，观无常，他也说出来什么，很多的无常，说的很多。那么你可以拣其中多少样，你就是这样思惟，就和打妄想一样，没有什么难嘛，一样嘛，这样修习。「多修习故」，你不要厌烦，你要一次又一次的在静坐中修习。

「于苦集二谛境中，得无边际智」，你若是多修习，因为又有奢摩他，又有毘钵舍那，有毘钵舍那，又有奢摩他，所以你若多修习的的时候，境界就变了，就不是原来的那种虚妄分别的境界，于苦集二谛，于苦谛、集谛这二种境界里面，得无边际智。苦的境界，是无边无际的，集的境界，无边无际。我们若不修的时候，我现在身体健康，吃饭还容易消化，我也能跑，也能跳，我有什么苦？我没有苦。只是或者一下子跌倒了，痛了，唉呀！有点苦；或者忽然间，有病了，有点苦，病好了，就没苦，苦是有边际，我那有苦呢？我这苦集，烦恼，我这烦恼，有人瞧不起我，我才有烦恼，大家都赞叹我的时候，或者也不赞叹，也不贬斥我，我心里没有什么苦。苦很少，烦恼也很少，那有什么边际呢？但是你若是作如是观，你奢摩他若是有进步，毘钵舍那有进步的时候，思想就会转变了。我看见那个荣华富贵的人是苦喔！不感觉是快乐，不感觉是快乐。看见那小孩子，很活泼很可爱，还是苦，不是可爱的，有什么可爱！都是烦恼的境界，没有一刹那不是烦恼的，苦也是无边际的，集也是无边际的，你能通达这个境界，这是智慧，你就成就这个智慧了。

申二、别列胜解

由此智故，了知无常，发起无常无边际胜解。如是了知苦等，发起苦无边际胜解。空无我无边际胜解。恶行无边际胜解。往恶趣无边际胜解。兴衰无边际胜解。及老病死愁悲忧苦一切扰恼无边际胜解。

这是第二科「别列胜解」。前边总标所由，由此智，以此为由而就有很多的智慧出来。「由此智故」，由此苦集二谛境中得无边智故，「了知无常」，发起无常无边际胜解。你就知道，「了知」也就是通达了无常的道理，你就会在内心里面发起，无常也是无边际的，你就有这样的智慧，这个胜解也等于是智慧了。我看一个草，一棵树，这是无常的；听见一个鸟声，是无常的；一色一香，无非都是无常的境界。眼、耳、鼻、舌、身、意都是无常的，色、声、香、味、触、法都是无常的，没有一件事，不是无常的。你这种观的智慧，时时现前的。所以叫做「了知无常」。「由此智故，了知无常，发起无常无边际胜解」。

「如是了知苦等，发起苦无边际胜解」，苦也是无边际的，你这样殊胜的观想，胜解是智慧，也就是观想，在奢摩他里面的观想。「空无我无边际胜解」，观一切法是空，观一切法是无我，也是无边际的胜解。「恶行无边际胜解」，这个执着心、烦恼是无边际的，随时有烦恼，烦恼一动就是行，所以这个恶行，有过失的行，也是无边际的，你会有这样的智慧出来。「往恶趣无边际胜解」，你有恶行，那你就会到三恶道去的，也是无边际的，你没有证初果都是一样，都会到三恶道去。「兴衰无边际胜解」，这是有兴，也有衰。就像一个草，一棵树；一棵草，它也是有兴也有衰。一个人作什么事，也是有兴、有衰，普遍一切处都是这样子。「及老病死愁悲忧苦一切

扰恼无边际胜解」，这就是观察我们人，兴衰也是遍于一切。人有老、有病、有死、有愁、有悲、有忧、有苦，这一切的扰恼，扰乱你，叫你心里面不安，这也是无边际的胜解。

未二、释无边际

此中无边际者：谓生死流转。

这是第二科「释无边际」，解释这无边际，什么叫做无边际？「此中无边际者，谓生死流转」，就是生了又死，死了又生，没有边际，除非你遇见三宝了，你遇见佛法僧了，遇见佛法以后，你肯发出离心，你肯发菩提心，你能接受佛法，这个时候，生死有了边际，到此为止了。不然的话生死一直的相续下去。

午二、于灭谛（分四科） 未一、灭胜解

如是诸法无边无际，乃至生死流转不绝，常有如是所说诸法，唯有生死无余息灭，此可息灭，更无有余息灭方便。

这是第二科「于灭谛」。前面是苦集谛，苦谛、集谛，这里说是于灭谛。你在奢摩他里修这十六种观行，你心里面会生出这么多的智能来。这是说明灭谛，分四科，第一科是「灭胜解」。「如是诸法无边无际，乃至生死流转不绝，常有如是所说诸法，唯有生死无余息灭，此可息灭，更无有余息灭方便」，前面说的这么多无量无边，诸法的无量无边，乃至到这个生死流转的不绝断，不断，相续的，无量无边。「常有如是所说诸法」，常有前面所说的这么多的法，常有这些老病死愁悲忧苦，常有兴衰，往恶趣的事情，常有恶行的这些事，这些苦也无边，烦恼也无边。「唯有生死无余息灭」，那么我们佛教徒学习了佛法，发觉了这件事，经过了奢摩他，毗钵舍那，修十六种观行，智能增长了才发觉这个无量无边的这些苦恼的事情，那么这个时候才会有进一步有一个智慧才知道，「唯有生死无余息灭」，不剩余的，完全不生不死了，把这件事停下来，这样子才能解脱的。这是灭谛的这个灭。「此可息灭」，这么无量无边的苦能够息灭吗？能，这能息灭的。佛法是有这个力量，佛法有这种功能，能把无量无边的苦都息灭了。「更无有余息灭方便」，除了佛法以外，其他都不可能的，没有别的，其他的宗教说是能灭苦，没有这回事情，是不能灭苦的。

未二、静胜解

即于如是诸有诸趣死生法中，以无愿行，无所依行，深厌逆行，发起胜解，精勤修习胜解作意。

这是第二科「静胜解」。灭谛有四种观行，灭、静、妙、离，这灭说完了，现在说静。「即于如是诸有诸趣」，就是这位观行的这位修行人，他在观察的时候，他就观察「诸有」，欲有、色有、无色有这三有。「诸趣」，就是三恶道人、天、阿修罗诸趣，「死生法中」诸有也好，诸趣也好，都是有生有死的，都是在这个范围里面流转的。那么在这里边，我也在这里边，什么办法能够解脱呢？「以无愿行，无所依行」，这个无愿行就是我不欢喜，我不希望，我不希望在这里生存了。这个不希望在这里生存，实在这里边包括这个厌离的意思，厌离。这里面都是苦，都是苦，都是烦恼，都是令你苦恼的忧悲老病死，老病死忧悲苦恼的境界，我不欢喜这个境界，我厌恶这个境界。以无愿行，你要在奢摩他里面发动你的内心，有无常、苦，这样观行，你就无愿，我再不愿在生死里流转，修无愿行。这就要修苦观，修无常观，修不净观，这叫做无愿行。

「无所依行」，这无所依，它的对面就是有所依，这个有我论者说宇宙间的一切

事都是以我为所依止处，我是一切法的依止处，我是一切法的依止处。现在观察无我，一切法没有依止处，一切法都是由因缘有的嘛！没有我可依，也不需要依赖这个我，也没有我可依止，观察无我，无所依行，就要观察无我。

「深厌逆行」，这深厌逆也等于解释这无愿行，无所依行，深深地厌恶世间上一切的有漏法。这个逆就是不顺烦恼而行，就是逆行；如果你随顺烦恼而行，那不叫逆行了。其实我们要反省自己的时候，我们日常生活里面，什么时候能是逆行，能够逆行？我们多数是随着烦恼行，不能逆行。为什么不能逆行呢？我们佛法学习的不够，反省的力量不够，力量不够，烦恼起来的时候不知道起烦恼，就随烦恼去了，佛菩萨是随智慧行，我们凡夫是随烦恼行，我们是顺烦恼行，不能逆行烦恼。现在这位禅师呢，他能逆行，不顺烦恼行。他不顺烦恼行，就是他在止观里面他的智慧起来了，知道什么是烦恼，内心里面观察自己的内心，哦！我现在有烦恼，他马上用止观把它消灭了它。我说话的时候，我做事的时候，我不顺烦恼，别人的事情不关我事，别人顺烦恼行，顺智慧行都是他的事，我要观察我自己，我自己不顺烦恼行。「深厌逆行」，深深地厌恶这一切有为法是苦恼境界，这苦恼境界是由烦恼来的，我若顺着烦恼行，你没有办法得解脱，我要逆行，逆烦恼行。「发起胜解」，你这样的观察呢，你要发动自己胜解的作意。「精勤修习胜解作意」，要特别精进不要懈怠，一次又一次地多修行，就是修这个苦、集、灭、道，四谛十六种观行，胜解作意。

《披寻记》一一〇七页：

以无愿行等者，思惟空行无可希愿，名无愿行。思惟无我实不可得，是名无所依行。思惟无常及苦生厌患想，是名深厌逆行。

「以无愿行等者，思惟空行无可希愿，名无愿行」，他这个解释又不同。「思惟空行无可希愿」，一切法都是空的，色声香味触法是空的，眼耳鼻舌身意也是空的，眼识耳识鼻识舌识身识意识，这个五蕴、六处、十八界通通都是空的，没有什么好希愿，没有什么可爱好的。「无可希愿名无愿行」。「思惟无我实不可得，是名无所依行，思惟无常及苦，生厌患想是名深厌逆行」，这样子观。这个静胜解就是以无愿行，无所依行，深厌逆行，发起胜解才能够静，才能静。前面的文呢，这个灭胜解是灭除一切烦恼。静呢，是灭除一切的生死苦果报，生死的果报，就是没有一切生死苦了，就是寂静住了。这在这里说你修这个无愿行，无所依行就能达到这个寂静的境界，所以叫做静胜解。下面第三科是「妙胜解」，分两科，第一科是「略标举」。

未三、妙胜解（分二科）　申一、略标举

复于如是诸有诸生增上意乐，深心厌怖，及于涅盘随起一行，深心愿乐。

前面你在你的奢摩他里面，在灭胜谛里面修灭胜解，修静胜解，然后还要修妙胜解，先略标举。「复于如是」，又对于这样子，诸有和诸生，前面说过了，「增上意乐深心厌怖」，这个「诸有」就是欲有、色有、无色有。「诸生」呢，就是胎卵湿化四生，就是一切众生。一切众生呢，对欲有、色有、无色有，有增上的意乐，有强烈、强而有力量的执着心、爱着心，众生是这样子。这位禅师，他于如是「诸有诸生的增上意乐，深心厌怖」，他特别地感受恐怖心，你爱乐这个生死的境界，这是非常恐怖的事情。「及于涅盘随起一行，深心愿乐」，那么对于这个生死的境界，众生对于生死苦恼的境界有爱着心，这位修行人对于这件事有恐怖，那他对什么事情有欢喜心呢？「及于涅盘」，就是佛菩萨都在不生不灭的那个地方寂静住，对这里生欢喜心；「随起一行」不是只是爱乐涅盘没有用，你要生起行动，这个涅盘有四行，有四行，灭、静、妙、离，有四行。你能不要说四行都发动修行，能发「起一行，深心愿乐」，深深地欢喜，深深地欢喜了，这是这个妙胜解。

《披寻记》一一〇七页：

于涅盘随起一行者：谓于灭谛，灭、静、妙、离，四行相中随起一行故。

「于涅盘随起一行者：谓于灭谛，灭、静、妙、离，四行相中随起一行故」，是这样意思。起一行都欢喜，何况起四行。这是第二科「简相违」。第一科是略标举，现在是「简相违」。分二科，第一科是「爱乐世间」。

申二、简相违（分二科）　酉一、爱乐世间

彼于长夜，其心爱乐世间色声香味触等。为诸色声香味触等，滋长积集。由是因缘，虽于涅盘，身心愿乐。而复于彼，不能趣入。不能证净。不能安住。不能胜解。其心退转。

「彼于长夜，其心爱乐世间色声香味触等」，这个「彼」就说这个禅师，说这修行人，他现在要发心修行。他以前，他过去的时候，在长夜里边，这「夜」就是黑暗，就是无明；「长」就是从无始以来，就是在无明里边生活。「彼」那个人久远以来，他的心就是爱乐世间色声相味触等，谁也不要耻笑谁，无始劫来都是这样子，欢喜这色声香味触，欢喜这个，爱乐这个。「为诸色声香味触等，滋长积集」，你今天也爱着色声香味触，明天也爱着色声香味触呢，那你就是有了问题，什么问题呢？「为诸色声香味触等，滋长积集。」「滋」就是增长，「滋」者益也，增益。滋长也就是增长，增长了你熏习的那种染着的烦恼的种子，加上你还去造种种罪业，也都增长。增长了以后你的阿赖耶识给你负责，给你积集，积聚起来，积集在那个地方，没有失掉。你这个身体死掉了，但是你积集的那些烦恼种子在那里没有失掉，还在那里储藏着，积集在那里头。那么无量劫来，那是积集了很多很多的在自己心里面。

「由是因缘，虽于涅盘，身心愿乐」，由于你无始劫来爱着色声香味触，积集了很多的惑业的种子，这个种子就障碍你。「虽于涅盘深心愿乐」，你现在虽然是由理智上的观察，世间上是苦，涅盘是乐，我欢喜到涅盘那里去，深心愿乐，特别地欢喜。「而复于彼，不能趣入」，但是你无量劫来积集的色声香味触，这个欲的烦恼种子障碍你。「而复于彼，不能趣入」，你欢喜涅盘，但是你于涅盘「不能趣入」，不能进入到涅盘那里去，你以前栽培的烦恼的种子在那里障碍你。

「不能证净」，它障碍你，使令你不能够证悟佛证净、法证净、僧证净、戒证净。这四种证净，你不能证悟。这话什么意思呢？我们现在肉眼的境界，这个心就是散乱，这个色声香味触，都是执着这些事情，我们看见佛就是看见那个形相，其他什么都不知道。但是你若到了初果的时候，得了四证净的初果，他深入到、证悟到无我的境界的时候，就是证悟到苦集灭道的真理了。他看见佛的时候，不是看见一个表面，他知道佛那个在第一义谛那里安住不动这个境界。当然他也不能觉悟到那么深，但是他知道多少了。所以他这时候对于佛有不可破坏的信心，对于佛有净信，不可破坏的净信，对于法、僧、戒都有坚定的信心，不可动摇的。我们因为有无量劫来所熏习的色声香味触的种子障碍，不能证净，你想要证净那么容易？你以前这些业障，这些烦恼种子障碍，就是不行，发不起来，这个出离愿都发不起来。发不起来，静坐的事情说是很容易，像在打妄想一样，但是就不能去思惟，不能作毘钵舍那观。修无常观修不来，修无我观修不来，只有在那里打瞌睡可以，在那边打妄想可以，不过是念咒有可能还是可以，念佛还可以。所以由这我们可以知道，为什么佛会说咒，会说念佛法门，业障多的众生只有这一条路可以用了。「不能证净」！

「不能安住」，你无量劫来所积集的色声香味触的这些惑业的种子，使令你这个心就是要浮动才可以，你不能安住在一境界上不动，不可以，不能安住在心一境性的。「不能胜解」，你不能够有深入诸法实相的智慧，去观察涅盘的寂静是殊胜的，

是最殊胜，观察不到。我们从这文上看出来，我们古德这些禅师，那是有大善根，他们能够有进一步的境界，和我们不一样。「其心退转」，他心里也是愿意想要趣入涅盘，也想要得四证净，也想要安住在心一境性上，但是不行，这心就退下来，不能向前进。退下来容易，我随便充香壳子容易，讨论佛法可能不行，没有这个兴趣。就是这些烦烦恼恼的事情有兴趣，就是静坐的时候不行，他就是不相应。就是这么回事儿。

《披寻记》一一〇七页：

不能趣入等者：于涅盘界不能行履正道，是名不能趣入。不能证澄清性，是名不能证净。义如四证净说。由于余生不能毕竟无转故，不能心住一缘，是名不能安住。不能见寂静德，是名不能胜解。

「不能趣入等者：于涅盘界不能行履正道」，你要趣入涅盘，要修八正道才可以嘛！才能趣入涅盘。但是不能够履行，你的三业不能行这八正道，不能够实践这八正道，「是名不能趣入」。「不能证澄清性，是名不能证净」，这澄清性就是苦、空、无常、无我的境界。我们说小乘佛法虽然没有大乘佛法那么利，但是也不可思议，譬如说修这无常观，譬如说是，有灭则生灭，十二因缘、十二缘起，其他不说，就说有灭则生灭这一句，这是什么境界，就是到了第一义谛了。生灭则老死灭，有灭则生灭，取灭则有灭，爱灭则取灭，乃至无明灭则行灭，这是什么境界？这是涅盘的境界！你说大乘佛法观一切法空，一下子到第一义谛了，小乘佛法也是一样，但是他是用无常为门，大乘佛法是以空为门，这门是不同；大乘佛法是利根一点，小乘佛法是钝一点。但是我们钝都不容易学习，怎么可以轻视小乘佛法？不可以轻视。所以这是「不能证澄清性是名不能证净」。「义如四证净说」。

「由于余生不能毕竟无转故，不能心住一缘。」「由于余生」，这个余生就是现在这一生，实在明白一点说就是下一刹那，现在这一刹那是这样子，下一刹那就叫做「余生」，究竟的是应该这么说。「不能毕竟无转故」，你的心不能够究竟的不动，你不能这样做，你不能。所以「不能毕竟无转故，不能心住一缘」，你想安住一境，做不到，不容易，「是名不能安住」。「不能见寂静德，是名不能胜解」，我们不知道这个寂静的功德，我们不能觉悟那个寂静的功德，因为心里面老是浮动，所以不知道那个寂静的功德的殊胜，不知道。但是这个寂静不是我们说你静坐的时候心里面有一点寂静，不是这个寂静。这个寂静是第一义谛，佛菩萨那个第一义谛的境界，我们不能够知道，不能见寂静的功德。「是名不能胜解」，我们静坐的时候，你修止的时候心里面，你常常静坐它也可能会明静而住，这是没有智能，只是小小的定的境界。若是佛这个"生灭灭已，寂灭为乐"那个寂静，那里面有大智慧境界，那里面有定也有慧而不只是定，这是不同的。

酉二、不欲涅盘

于寂静界，未能深心生希仰故，有疑虑故，其心数数厌离惊怖。

前面是说爱乐世间，就是我们发了道心，但是无始劫来的惑业的种子的障碍，总是对世间上的事情欢喜，爱乐世间。下面第二科「不欲涅盘」。「于寂静界，未能深心生希仰故」，就是涅盘的境界叫作寂静界，就是那个地方没有生灭了。那个寂静的世界「未能深心生起仰慕」，我们不能够有深心的希望仰慕、欢喜，想要到那里去，我们做不到，就是浮动的、流动的心情上有那么一点欢喜心。「有疑虑故」，为什么不能够身心生起仰慕呢？因为有疑虑，他心里面还有疑惑，还有顾虑，还有这个问题。「其心数数厌离惊怖」，其心里面感觉到，从文字上的佛法，也感觉到诸法寂灭相那个地方，那个地方…心里面感觉到数数的厌离，不欢喜那个地方。数数的厌离，不高兴那个寂灭的境界，对那个境界有惊怖的心情，有点害怕，这就叫做有疑虑。

《披寻记》一一〇八页：

其心数数厌离惊怖者：由未深心希仰，是故数数厌离。由有疑虑，是故数数惊怖。谓于尔时生如是念：我我今者，何所在耶？是名惊怖应知。

「其心数数厌离惊怖者：由未深心希仰，是故数数厌离」，虽然又欢喜涅盘，但是又有点厌离，不高兴那个涅盘，数数的厌离。「由有疑虑」，为什么厌离呢？就是对涅盘那个地方还有疑，还有虑。「是故数数惊怖」。「谓于尔时生如是念」，究竟怎么叫做疑虑？怎么叫做惊怖呢？「谓于尔时」，就是在那个时候，就是这个佛教徒，他还算用功修行。但是在那个时候呢，「生如是念」，他心里面有这样的想法：「我我今者，何所在耶？」说是观一切法空都是寂灭相，那个时候我、我在什么地方呢？就是这样想，都空了，那我在什么地方呢？这样意思。「是名惊怖应知」。这就叫做「惊怖」。没有我可以吗？就是有点害怕。这个无我是一个惊怖的地方。他还有一点……就是对涅盘的道理还不是太明白，对于生死的缘起还是不太明白。我们对于佛菩萨有信心，这个信心要建立在智慧上面，如果只是有信心，而不是在智慧上建立，你用功修行到那个地方就有问题了，问题就会出来，就会出现，就像类似这样子，就是有这个问题。若是你能够学习经论，若通达生死缘起，通达涅盘缘起，这个时候你就不会有这个问题。

未四、离胜解（分三科）　申一、标无能

虽于一切苦集二谛，数数深心厌离惊怖，及于涅盘，数数发起深心愿乐，然犹未能深心趣入。何以故？

这是第四科「离胜解」。前边是妙胜解，这个灭谛，灭、静、妙、离。现在是第四科「离胜解」。分三科，第一科是「标无能」。「虽于一切苦集二谛，数数深心厌离惊怖」，说这个修行人他虽然是对于世间上的苦，对于世间上的集，这两种圣谛。「数数深心厌离惊怖」，他一次又一次的、也很深刻的厌离这个苦、厌离这个集，对于这个苦集都有惊怖。唉呀！太苦了，在三恶道很苦，人世间也是很苦。「及于涅盘，数数发起深心愿乐」，因为你对苦集有惊怖嘛，涅盘那个地方没有苦集了，所以对于涅盘也数数的发起深心愿乐。那边没有苦集的惊怖，是可爱乐的地方。「然犹未能深心趣入」，但是就是不能够开始行动修八正道，到涅盘那里去。「何以故？」什么理由呢？

申二、释所以（分三科）　酉一、出障碍法

以彼犹有能障现观麤品我慢，随入作意，间、无间转。

这是第二科「释所以」。前面标无能，就是不能发心趣入涅盘。第二科解释所以，分两科，第一科「出障碍法」。究竟是什么障碍了这个人呢？「以彼犹有能障」，因为那个修行人他心里面还有一个障碍，这个障碍能障碍他。障碍他什么呢？「能障现观」，能障那个无分别智的观察的成就。「粗品我慢」，究竟什么是能障现观的呢？就是「粗品的我慢」，就是执着有我，还有高慢；　执我就会有高慢。这个高慢心是很粗的，不是个微细的境界。「随入作意，间、无间转」，他的我慢的这个心呢？就是「随入」随你在修止观的时候，这个我慢就入到里面去了，落入到你的止观的作意里面去。「间、无间转」，「间」，就是一下子把你的止观有点间隔了。「无间」，是说它相续地、相续地这个我慢心相续地活动。「间」，是对修止观来说有间隔。「无间」，是对我慢本身来说，它是相续地有我慢的活动。或者说，就是有的时候间隔你的止观，有的时候也不间隔。有的时候我慢不活动，止观就不间断了，我慢起来了，止观就被间隔了，就被间杂了。这是出障碍法。下面第二科显其形相，显示这个我慢活动的相貌。

酉二、显其形像

作是思惟，我于生死，曾久流转；当复流转。我于涅盘，当能趣入；我为涅盘，修诸善法。我能观苦，真实是苦；我能观集，真实是集。我能观灭，真实是灭；我能观道，真实是道。我能观空，真实是空，我观无愿，真是无愿。我观无相，真是无相；如是诸法，是我所有。

第二科「显其形像」。「我于生死，曾久流转」，他在奢摩他里面，他这样思惟，我于过去生无始劫来，在生死里面很久很久在这儿流转，「曾久流转」，我在过去。「我于生死，当复流转」，我未来呢，还是在生死里面继续流转，还是这样流转生死的。

「我于涅盘，当能趣入；我为涅盘，修诸善法」，我对生死苦有厌离心，有惊怖心，所以我愿意到涅盘那里去。「当能趣入」，我将来是能达到涅盘那里去的。「我为涅盘，修诸善法」，我因为要得涅盘，我就栽培很多的善根。「我能观苦，真实是苦」，观察这个色、受、想、行、识真实是苦。「我能观集，真实是集」，我观这个爱，它是积聚生死的一个因，根本的因，它真实是这么回事，生死是由爱来的，「真实是集」。「我能观灭，真实是灭」，这个烦恼和烦恼的果报灭掉了以后，这个时候最清净安乐，「真实是灭」。「我能观道，真实是道」，我能够观察这个戒定慧的圣道，它真实是能到涅盘那里去，有这种作用。「我能观空，真实是空」，观这个我不可得，这是空，「真实是空」，真实是没有我。「我观无愿，真实是无愿」，「我观无相」，真实是无相的。就是每一样都是在修学圣道，圣道，都加上一个我，这是「我」，怎么怎么地。「如是诸法，是我所有」，这么多圣道的功德是我能成就的。所以有人说：「我开悟了！」你没开悟。我们说那个五代的时候，那个布袋和尚。说是有人问：你是凡夫？你是圣人？这个布袋和尚把手举起来，「我不在此中住」。唉呀！这个人真是圣人。「我」也不在……凡夫都是假名字，我不在此中住，这句话说的非常好。这就可以说这人是开悟了。「我开悟了！」那就是你还没开悟，说这里面就有这种味道。

申三、结过失

由是因缘，虽于涅盘，深心愿乐，然心于彼不能趣入。

第三科「结过失」。由于上面他这个我慢的形相，这一段文就是形容这个我慢在你用功修行的时候，有我慢在里边共同的行动，就是这样子。前面这一段文正好这么解释，说明这件事。「由是因缘，虽于涅盘，深心愿乐」，这个人虽然是深心愿乐，好乐涅盘。「然心于彼，不能趣入」，他现在这个修行的境界，他不能够契入到涅盘。因为他执着有我，执着有我呢，就有我慢，就是这么回事。

《披寻记》一一〇八页：

能障现观粗品我慢等者：谓于趣入涅盘作意中，或有间、或无间我相随转。当知是名粗品我慢。以于诸行非我执我，长时串习为因缘故，起此我慢。趣现观时，任运现行，不自觉知，故能为障。由是亦说心于涅盘不能趣入。

「能障现观粗品我慢等者：谓于趣入涅盘作意中，或有间、或无间我相随转」，说是我相随着转，随转的时间，或者是长，或者是短。间、无间呢，就是你在修学圣道的作意，有时「间」，被间隔了，有时候没有被间隔，就是这样意思。「当知是名粗品我慢」，这是一个很粗品的我慢，很粗的、很明显的是我慢。「以于诸行非我执我」你在这么多的修行里边，都是没有我的，我不可得，但是就执着我，我流转生死，实在来用圣道的智慧观察，流转生死的众生里面，都是没有我，不管你有没有修

行，都是无我的。凡夫也是无我，圣人也是无我，你还说：我曾流转生死，我将来流转生死，这就是错误了嘛！这下面所有的观苦、集、灭、道，这都是无我的境界，偏说我能观苦，我能观灭，这样子。「非我执我，长时串习」，他长时间、不间断地习惯了，老是这样子的思想。「为因缘故，起此我慢」，他就生出来这个我慢的心情，他是这样子。这可见修无我观，还是非常重要的。

「趣现观时，任运现行」，说这位修行人，他在未到地定里边修这个圣道，是向于圣人的无分别智那里去，向那里去的时候，「任运现行」，他这个我慢不自觉的就出来了。「任运现行」。「不自觉知」我慢现出来了，他自己还不知道，不知道这里边这是个错误。「故能为障」，所以这个我慢就障碍你不能成就现观，你不能够趣入涅盘，不能证净，也不能够安住一境，这样子。「由是亦说心于涅盘不能趣入」。所以你有这个我慢，所以就不能趣入涅盘。

午三、于道谛（分四科） 未一、道胜解

彼既了知如是我慢是障碍已，便能速疾以慧通达。

这是第三科「于道谛」。了相作意已经解释过了，现在是胜解作意。胜解作意分三科，第一科是标名，第二科显相，第三科辨修。辨修里边有尽所有性、如所有性。在尽所有性里边有三科，第一科于苦集谛，第二科是于灭谛，现在是第三科「于道谛」。道谛里边分四科，第一科「道胜解」。

「彼既了知如是我慢」，这是那位禅师他在于灭谛的时候，他认为他很有修行。他认为他有修行，他就自己反省原来有点问题，甚么问题呢？「彼既了知如是我慢」，他就明白了我这样的想法也就是我慢，我认为我有修行，自己就高起来了。这样的烦恼是障碍，是圣道的障碍，不能够得圣道的。他这样了知已，明白了以后，「便能速疾以慧通达」。他和我们不同的地方，我们烦恼现起，自己不知道是烦恼。这位禅师他知道这是烦恼，他就能速疾，很迅速的以无我的智慧通达我慢是无所有的，是毕竟空寂的，就是消灭了我慢的烦恼，这就叫做道胜解。这个道胜解是修无我观名为道胜解。修无我观能够消除我慢的烦恼。这是道胜解。

未二、如胜解

弃舍任运随转作意，制伏一切外所知境，趣入作意。

这个道的胜解说完了，现在第二科如的胜解。这个道谛有四行；道、如、行、出。这个如的胜解是什么意思？「弃舍任运随转作意」，这「任运随转作意」就是这个我慢。本来是修学圣道，修习苦、空、无常、无我的这种观法，但是这个我慢「任运随转」，就是很自然的随顺你这个圣道的修行就参加在里面，同你的圣道的观行共同的活动，所以叫做「随转」。现在是通达我慢是不对的就弃舍。「弃舍任运随转作意」的我慢，不感觉自己有可值得高慢的地方。

「制伏一切外所知境」，这个能观察的智慧有贼在里边活动，就是把他制伏了，把他弃舍了。在所缘境这一方面，「制伏一切外所知境」。在《披寻记》的解释说「外所知境」，这个所缘境离开了心，另外没有所缘境可得，作如是观是名制伏一切外所知境。离开心，离开了我们了知性的心，这个所缘境是不可得的。但是所缘境还是现前的，这现前的所缘境本身是无所有的，不执着所缘境是真实有的叫做「制伏」。若是我们不作如是观的时候，认为真实有一个所缘境，我真实看见毒蛇来了，那么这就是迷惑，这是错误、这是烦恼。现在这一位修行人明白这是错误，所以要制伏，离开了我的分别心，外边的所缘境是没有的。我们心理边可能会这样想，这是唯识上经论上的道理，现在声闻地是小乘佛教，小乘佛教有这样道理吗？你这样讲是不是讲错了，我们可以提出来这个问题。

但是在《法句经》上说：「法归分别」，「鸟归虚空，鹿游于野，法归分别」。「鸟归虚空」，鸟就是一定在虚空里面。这个鹿、这个麋鹿是在野外跑来跑去的，在山野里面跑。那么世间上的一切法，它根本是在什么地方呢？「归分别」，归去来的「归」就是属于你的分别，你的分别心是一切法的根源。这《法句经》上有这样的话，在《大毘婆沙论》也有这个颂，这个颂最后一句是「真人归灭」。「鸟归虚空，鹿游于野，法归分别，真人归灭」。这「真人归灭」这是什么话呢？就是这个得了圣道的人，他心里面犹如虚空，离一切相，离一切分别的。不像我们这个心，总是分别：他不对，他对不起我；圣人没有这些烦恼，心里面犹如虚空，没有分别，离一切

分别。

若是这样看呢，是「制伏一切外所知境」，按唯识义来解释，也是符合佛意的。你不要说：「这是唯识上说的，阿含经没这个意思！」不可以这样说，不可以这样讲的。「制伏一切外所知境」。制伏自己的虚妄分别，认为在我的分别心以外，有一切法。这是我们的胡涂、愚痴，要调伏他，调伏过来；是我心的分别。说：他对不起我，是我的分别，并没有他对不起我这件事，是我的分别。我认为这样的观法也是很厉害，一下子就把问题解决了，不须要辩论，不须要：「你是对不起我嘛！」不须要辩论。

前一句「弃舍任运随转作意」，是能观察的智慧是清净的。「制伏一切外所知境」，这所观察的境界也是清净的，就是如理的，都是契合真理的。你能作如是观呢，这就是趣入作意，就是能进步到涅盘那里去，能向涅盘那里前进，而不是向生死那边去的，是向涅盘那边去了，这叫做「如」的胜解。这「如的胜解」，就是能观察的智慧不可得，所观察的境界也不可得，是名为「如」。

未三、行胜解

随作意行，专精无间观察圣谛；随所生起心谢灭时，无间生心，作意观察。方便流注，无有间断。

这是第三科「行胜解」，这个行这个字就是向前进，向前进叫做「行」，而这是说修行的事情。「随作意行，专精无间」，就是随顺如理的作意，你随顺这个作意去修行，这个作意是这样子，你要这样随顺他，这样不断地去修行，就是不断地作如是观。「专精无间」这个专精就是专一精纯，就是没有染污。若有染污的分别，加杂在里边，就不叫专精了。「无间」，就是不间断，就是一直地相续地这样作如是观。
「观察圣谛」，随作意行，就是观察圣谛，就是观察这不生不灭，我不可得，我所不可得，能缘的不可得，所缘的不可得，就是「观察圣谛」。这是第一义观。

「随所生起心谢灭时，无间生心作意观察」，这是世俗观。「随所生起」，随着因缘心就会生起，染污的因缘，就染污心生起来；清净的因缘，清净的心就生起来；随着染净的因缘生起染净的心。这心一刹那间生起了，一刹那间又灭了，因为他不能「无有功能自然住故」，他没有能力自然地相续住下去，不能。这叫做「心谢灭时」。「无间生心」，这谢灭了以后呢，没有其他的间隔，一刹那间又生起了，刹那灭、刹那生；刹那生又刹那灭，观察这个心，不是常恒住的，它是刹那生灭的。「作意观察」，你本身要振作起来，你主动地，要作如是观，叫做「作意观察」。观察这个心是无常的，无常的是有生有灭的。「观察圣谛」，那又是不生不灭的，这是两种观察。

「方便流注无有间断」，这个方便是智慧，以智慧为方便，就像那个水在流似的，在流注似的，相续地一滴一滴地在流注，你作如是观，也要这样子相续。「无有间断」你不要间断，不是说是现在我要告假，我不修观了，不是，没有这个，不间断。那么这就是行的胜解，这个行就是不间断地前进叫做「行」。

《披寻记》一一〇八页：

弃舍任运随转作意等者：粗品我慢能生作意不复现行，是名弃舍任运随转作意。以心缘心生总厌离，通达三摩地所行影相唯是其识。不由境界心作意生，是名制伏一切外所知境趣入作意。随胜解作意行专精无间观察圣谛。当知此即顺决择分加行位摄。显扬论说：从十六行智，后能复转修习，先缘自心总厌心智生。此说名暖。乃至广说，（显扬论十六卷二十二页）义应了知。

「弃舍任运随转作意等者：粗品我慢能生作意不复现行，是名弃舍任运随转作意」，这个我慢是很粗显的一种烦恼，但这我慢也是……你有这样的烦恼，烦恼一现行了就是作意。你有这烦恼的种子，能生作意，能生起来这个我慢的作意。「不复现行」，现在不再有我慢的活动了。这个「能生作意」，就是我们没有修行的人，我们若有什么优点，这个优点就生起我慢心，「能生作意」。现在这位禅师他有修行的时候，他用功修行的时候，因为修行生起我慢，这叫「能生作意」。现在因为有智慧，反省自己是错误了，所以「不复现起」，这个我慢的烦恼被制伏了，所以「不复现行」。「是名弃舍任运随转作意」。

「以心缘心生总厌离」，这「以心缘心」，这个我慢是一种心法，它不是色法，色法是无知的，它不会有我慢，所以我慢是心理上的一种烦恼。现在用这个心来观察我们的心，自己观察自己的心，这能观察的是智慧，所观察的心就是烦恼了。「生总厌离」，就生起来厌离，就是感觉错误了，我认为我很有修行，这是一个错误，就是生厌离心。「总」就是包括了所有的烦恼，不但是我慢，还有其他的烦恼也包括在内，心里面都不欢喜，不欢喜有这个烦恼。

「通达三摩地所行影像唯是其识」，这个「以心缘心生总厌离」是前面这一段。为什么弃舍任运随转作意呢？就是觉悟错误，感觉自己有错误了，马上地就把它改正过来，这原因就是因为厌离了，才做这种改正的这种观法。下面这一句呢，就解释「制伏一切外所知境」。

「通达三摩地所行影像」，这位禅师最低限度有未到地定的这个定的功夫，不是一般的虚妄分别，在定里边，内心里面所行的影像，就是所缘境。这个影像，前面曾经解释过，就是「于所知事同分影像」，譬如修不净观，外边有一个不净的骨锁，然后在心里面现出来呢，是骨锁的影像，它不就是骨锁，所以是影像。所以我们内心里面修无我观，就根据佛陀的法语，佛陀开示我们，如是如是，是无我义，我们根据这个佛陀的法语，在心里面现出来「无我」的相，那也是影像。所以叫做「所行影像」。这个影像「唯是其识」，它只是内心的分别，离开你的分别心，这个影像是不可得的，它没有自性的，它没有独立的体性，是依靠你内心的分别才能显现的。所以你要这样通达，通达三摩地，你内心这个所缘境，是你内心的分别，你要这样通达。「不由境界心作意生」，不是由于心外面的境界引发你内心的分别，不是的。是你自己变现出来的境界，你的心又依靠它生起分别的。所以「不由境界心作意生」，「是名制伏一切外所知境趣入作意」，这是这样意思。

「不由境界心作意生」，这一句话很有意思。不是心外的境界引起你内心的分别，是你自己变现出来的，你还因它而起分别，是这样意思。你若这样通达了，你就是能够制伏了，「是名制伏一切外所知境趣入作意」。这样子呢，这个所缘境就没有独立的体性了，你的分别心也就不存在了，你就入于无能、无所、无分别的境界了，就向那里趣入。真实得到这个境界，全分地相应了，当然是阿罗汉。现在还没得初果，在初果之前，只是向前趣，向前进而已，还没到地方，可是，是向前进了，就是和凡夫的境界起了变化，但是还不是圣人，就是凡圣之间的时候，由凡而圣，向前进了，这是叫做「趣入作意」。

「随胜解作意行，专精无间观察圣谛。当知此即顺决择分加行位摄」，后边这一句：随作意行专精无间观察圣谛，这是下面这一段。「随胜解作意行专精无间」，这一位修行人，他随顺佛陀所开示的胜解作意，你随顺佛所开示的这个修行方法，你作如是学，这样学习。「随胜解作意行」，随顺这样修行，就是这样修止观。「专精无间观察圣谛」，能这样用功不懈怠；「当知此即顺抉择分加行位摄」。这个「抉择分」，就是入于见道的时候，叫做抉择分。「顺抉择分」呢，就是见道之前用功的时候呢，是顺于抉择分的，就是随顺，也就是趣向，趣向见道的这个位次。这个位次呢？叫做加行位，就是努力修行的这个阶段，属于这个阶段。在资粮位的时候，在加

行位之前叫做资粮位，资粮位就是准备的阶段，准备用功修行的时候。这个准备的阶段，有的时候也不能说不精进，但是有的时候也懈怠。现在准备好了，开始修行的时候是努力修行的，是不懈怠的，所以叫做加行位，而加行位，就是顺抉择分。

「显扬论说：从十六行智后，能复转修习，先缘自心总厌心智生，此说名暖，乃至广说」，《显扬圣教论》上说是：声闻乘的禅师，他从了相作意的时候，就学习四谛，每一谛里边有四行，四四十六，十六种观行，这十六种观行都是智慧。你作如是观以后，「能复转修习，先缘自心总厌心智生」。作十六种观行的用功，又继续地修习，继续这样修习。「先缘自心」，先观察自己的心，自己的心就是不清净，所以就是「总厌心智生」，就是全面的厌恶惑业苦，对它不欢喜，而这也就是智慧，就现起了。「此说名暖」，加行位有四个位次，暖、顶、忍、世第一，这里就是初开始这个暖这个位次，乃至到下边有说顶，说忍，说世第一，「乃至广说。（显扬论十六卷二十二页）义应了知」。

未四、出胜解

彼既如是以心缘心，专精无替，便能令彼随入作意障碍现观粗品我慢，无容得生。

这是第四科是「出胜解」，道、如、行这三个说完了，现在说第四个出。这个出字什么意思呢？「彼既如是」，那位禅师他能这样子用心来观察自己的心。「专精无替」，「专精」就是没有污染，他这样观察而不停止。这个「替」，替者废也，就是不停止的意思。「便能令彼随入作意」，专精无替就是不间断地这样修止观的结果。「便能令彼我慢随入作意障碍」你的「现观」，障碍你见道时的无分别智的这个我慢。这个我慢是什么呢，就是粗品，就是很粗动的。如果我们智慧迟钝的人，我们没有修行的人，虽然很粗显，但是还没有看见，不觉知我自己有我慢。现在这位修行人，他知道了这个「粗品」的「我慢」。「无容得生」，不容许它再出现了，能消灭这个我慢。这就叫做出，就是从烦恼里边解脱出来，这叫做出。

《披寻记》一一〇九页：

彼既如是以心缘心者，谓以后后能取观前前能取法，是名以心缘心。修所成地说：依无间灭心，由新所起作意，以无常等行如实思惟。（陵本二十卷十九页）其义应知。

「彼既如是以心缘心者，谓以后后能取观前前能取法」，「谓以后后」，后一刹那、后一刹那心，去取，「取」就是观，观察前面一刹那，前一刹那，前一刹那的那个能取法，就是能观察的那个智慧，「是名以心缘心」。「修所成地说：依无间灭心，由新所起作意，以无常等行如实思惟」，这就是这样意思。无间灭的心，就是一刹那间灭了，一刹那间又生了，前一刹那，后一刹那之间没有其他法来加在里边，这叫作无间。无间灭的一心，就是前一刹那心。「由新所起作意」，就是后一刹那是新起的作意，就是以无常等行，如实思惟，思惟现前明了性的心是刹那刹那灭，这样作如实观，修无常观。「其义应知」，修无常观就能灭除去我慢。你若执着有我，我是常恒住、不变异的，现在观察这一念心是刹那生、刹那灭，就没有我可得，没有我可得，也就没有我慢可得了，就把这个我慢消灭了。

巳二、如所有性摄（分二科） 午一、悟四圣谛（分二科） 未一、别辨悟入（分四科） 申一、苦谛（分二科） 酉一、释（分四科） 戌一、无常性

如是勤修瑜伽行者，观心相续，展转别异，新新而生或增或减，暂时而有，率尔现前，前后变易是无常性。

前边第一科是尽所有性，尽所有性的观察，这一段说完了。现在第二段是「如所有性摄」，分二科，第一科是「悟四圣谛」。又分二科，第一科「别辨悟入」。分四科，第一科是解释这个「苦谛」。分二科，第一科是解「释」。分四科，第一科是「无常性」，用无常性来观察苦谛。

「如是勤修瑜伽行者」，像前面这一段，「如是」，精进修止观的这位禅师。「观心相续」，他在三摩地里面，观察自己这一念心，刹那刹那的相续不断。「展转别异」，这一念心是刹那相续的，就是前一刹那，后一刹那，后一刹那不是相同的，都是各别而不相同的。「新新而生」，前一刹那是新的，后一刹那也是新的。并不是前一刹那它不灭，它延续下来，那就变成旧的了，刹那刹那的新生，「新新而生」。「或增或减」，或者是清净心增长了，染污心、执着心减少了，或者我们没有修行的人，我们这个染污心老是增长，清净心就是有的时候，有一点，又没有了，就是心里上的变化。「暂时而有，率尔现前」，这个心是刹那间现前的，它是暂时有的。「率尔现前」，忽然间出现的。「前后变易」，前和后是有变化的，所以是无常性，不是常恒住的体性，不是常恒住的心，是有变易的。那么这是以无常观这苦谛。这一念心是果报的主人，我们这个色受想行识这个身体，这是个果报，这个果报是苦谛，这个苦谛里边，主要的是那一个东西？就是心。心是你的果报的主要的一个部分，而它就是苦谛。现在用无常来观这个苦谛，这个苦谛是刹那刹那变异的，不真实的。这是用无常来观。下面第二科是「苦性」。

戊二、苦性

观心相续，入取蕴摄，是为苦性。

观察这一念心，虽然刹那刹那的变异。但是它是相续不断的，而这个相续不断的明了性，是什么东西呢？它就是取蕴；由烦恼而生起的果报，它是果报主，叫做取蕴。这个「取」是烦恼，「蕴」就是果报。果报是由取而生。所以叫做「取蕴」。你能够观察这一念心刹那的生灭，你就是契入到苦蕴的境界了，属于这个境界，是为苦性。这个刹那生灭的了别性，就是苦的体性。苦是一种感觉，感觉到苦，感觉到乐，这感觉到乐也是苦，感觉到苦也是苦，这就叫苦性。如果没有感觉，那当然就是没有苦性了，也没有乐性了。

戊三、空性

观心相续，离第二法，是为空性。

这是第三科。观察这一刹心刹那生灭相续，另外没有别的东西可得，「离第二法」。我们原来的时候，我们没有听闻佛法，修学圣道的时候，我们还是有第二法的，就是有我，这个明了性的心，它就是我，是我的本体，这就是第二法。现在佛法教徒是非常认真的，说那只是了别性的东西嘛！这里边没有常恒住，不生不灭的我可得。所以离第二法，这就叫做空性。这个了别性的心里面没有我，所以叫做「空」，是这样意思。

戊四、无我性

观心相续，从众缘生，不得自在，是无我性。

这第四科是「无我性」。观察这相续不断的这一念心，它是怎么有的呢？它是从众多因缘合和而现起的。众多因缘生，就是最初的时候，这个果的开始，由父母的帮助，加上你自己的业力，就是因缘合和就现起了。现起以后，你的眼、耳、鼻、舌、身、意接触了色、声、香、味、触、法，内有所依的六根，外有所依的六境，加上作

意的心所，加上众多的因缘，那么这一念心就生起了。说一直的有因缘，心就一直的在现起。「不得自在」，它本身不能离开了所依的六根，所缘的六境，它单独存在。我不受你的影响，我可以自由活动，没有这回事情。若是那样子呢，那就是我了，现在不是，不是那么回事，现在是「从众缘生」，「不得自在」，譬如说这个眼根坏了，你的眼识就不能存在了；耳根坏了，耳识也不能存在；你的意根若是不对，你的意识也有问题，所以眼识、耳识乃至意识，都不能够独自存在的，所以它本身它不是我。

前面说是，离第二法是为空性，另外有一个我，识不是我，另外有一个我在识这里住。识是第一法，我是第二法，识里头没有我，这叫做空。现在这里边说这个无我呢，心就是我。现在从众缘生，心是不自在的。原来这个有我论者，所执着的我是自在的，不是由因缘有的，它是独自存在的，而且是常住不变的。现在你认为心就是这样子，心不符合我的定义。所以心是众缘生，不得自在，和不从众缘生，得自在的我，不符合。所以这个心它是无我的。所以「观心相续从众缘生，不得自在，是无我性」。这无我和空这样解释，它们是有这点差别的。

酉二、结

如是名为悟入苦谛。

你能作如是观呢，你就悟入了苦集灭道的这个苦谛的真理。我不可得，那么应无所住而生其心，就是心的无住，没有依止处了。

《披寻记》一一〇九页：

观心相续离第二法者：观心相续唯是诸行，无别常恒坚住主宰我有情等，是名离第二法。

是这样意思。

申二、集谛

次复观察此心相续，以爱为因，以爱为集；以爱为起，以爱为缘。如是名为悟入集谛。

前边观无常、苦、空、无我，这是观苦谛的事情。下边第二科是集谛。集谛怎么样观法呢？「次复观察此心相续，以爱为因」，这位修行人，这位禅师在三摩地里面，作如实观察：这一念心的相续，为什么它能相续呢？以爱为因。因为爱，心才能相续下去，若没有爱，那心就不能相续了。当然这个爱是很微细的、很微细的一种爱。这是我爱、我见、我痴、我慢，「我痴」就是无明，「我见」就是执着有我，「我爱」就是爱着这个我，还一个「我慢」，这一共是四个。而这四个烦恼非常的微细，非常的微细，而这里面说是「此心相续以爱为因」，就是那个很微细的那个爱。

「以爱为集」，这个爱着自己的爱，它逐渐地广大了，它的力量广大了，比那个微细的爱更粗显了，力量增长了，这叫做集。

「以爱为起」，这个力量增长以后，继续增长的时候，它能使令你这个生命体现出来。最初以爱为因，以爱为集的时候，它还不能现起生命，虽然是生命现起的因缘，但是生命还没现起，这个爱继续的增长广大呢，它的力量能使令你的生命现起了，这个时候叫做起。

「以爱为缘」，以爱为起在十二因缘里面就是那个「生」，生缘老死那个「生」。以「爱」为缘呢？就是「生」了以后就有「老病死」，「老病死」也是以「爱」为助缘的，而后才有「老病死」，这是以「爱」为缘。「如是名为悟入集谛」，你这样观察呢，你就觉悟了什么叫作集谛了。这是观察这个集谛。

申三、灭谛

次复观察此心相续所有择灭，是永灭性，是永静性，是永妙性，是永离性。如是名为悟入灭谛。

第三是「灭谛」。「次复观察此心相续所有择灭，是永灭性」，这一念心的相续，是由爱的力量，它才相续下去。前一生命心的相续，刹那间灭了，后一刹那第二个生命又现起，又相续了。这个生命也是生老死，也是要结束，结束了又有生命现起，这样子相续下去。现在来到佛教里边来，修学圣道的时候，你修这个择灭的观慧，观察。这个「择」就是拣择，就是观察的意思。观察众法是因缘生的，是无我、无我所的，你的贪瞋痴就灭了。贪瞋痴灭了呢，这个烦恼灭了，烦恼灭则业灭，业灭则苦灭，这色受想行识就不生了，所以叫做择灭。而这个灭是永久的、是寂灭的而不是暂时的，因为他把种子消灭了，所以它就是永灭，而不再现起苦谛，苦谛永久也不会再现前了，所以是永灭性。

「是永静性」，前面这个灭，是灭除烦恼。这个静呢，是灭除苦谛。就是先灭集谛，而后灭除苦谛。苦谛的存在，使令我们的生命老是乱动，老是苦恼，所以叫做不寂静，现在因为烦恼灭了，这个苦不能再现起了，苦也灭了，苦灭了以后就不动乱了，所以叫做静，寂静，永久的寂静了。「是永妙性，是永离性」，这个集谛的灭，苦谛的寂静，苦集灭静了以后，这个境界是非常好的，是永妙……妙者，好也，这是非常良好的事情，是大安乐的境界。「是永离性」，而这是永久的解脱了苦集的境界，所以叫作永离性。这样说灭、静、妙、离这是观察这个灭谛。这个用字面上这样讲，是这样讲的，但是你若要作如是观的时候呢，这个灭静是由有为而入于无为的境界了；由有生灭而入于不生灭的境界去了；由有所得而入于无所得的境界了；那就是超越了世间上的一切的有为法了。一切贤圣皆以无为法而有差别的意思了。所以这叫作永灭性、永静性、永妙性、永离性。「如是名为悟入灭谛」，这个我们的思想在世俗谛上活动，我们就会感觉到各式各样的事情，各式各样的变化。若是到永灭寂静的境界，在那个地方，没有这么多的世俗谛的这些污染，这些污秽的事情都没有，所以心里在那个地方寂静住的时候，是没有这些虚妄分别的，「如是名为悟入灭谛」。

申四、道谛

次复观察此心相续，究竟对治趣灭之道，是真道性，是真如性，是真行性，是真出性。如是名为悟入道谛。

这苦谛、集谛、灭谛都观察完了，现在是说到第四「道谛」，悟入道谛。「次复观察此心相续，究竟对治趣灭之道」，前面观察灭谛是灭静妙离，是作如是观，但事实上，你还没到无余涅盘那里去，所以还要继续的修观，观察这个道谛。观察「道谛」怎么观呢？「观察此心相续，究竟对治趣灭之道」，观察这个心的相续，就是苦的相续。苦的相续，怎么样才能够把它消灭了呢？「究竟对治趣灭之道」，就是四念处了，这是究竟圆满能对治苦谛，趣向于无为之道，就是修这个四念处。「是真道性」，这样子，它是真实地圣道的体性，这不是虚妄分别，它有这种作用的。「是真道性」。这是赞叹这个道谛，你修四念处，修八正道，它是真实能通到涅盘那里去的。「是真如性」，这个你作如是观的时候，它是真实地，像前边能够弃舍任运随转的那种我见，能达到制伏一切所缘境的境界，能契入无能、无所的这无分别境界，这叫做真如性。「是真行性」，你长时期作如是观呢，就能令你转凡成圣，向于涅盘，

这「是真行性」。「是真出性」，是真实是从烦恼里面解脱出来，从这生死苦里面解脱出来，「是真出性」。「如是名为，悟入道谛」。

未二、总显胜德（分三科）　申一、能生正智

如是先来未善观察，今善作意方便观察，以微妙慧，于四圣谛能正悟入。

这是第二科「总显胜德」。这个悟入四圣谛，分二科，第一科别辨悟入，这是前面别辨悟入这一科说完了，现在下面第二科「总显胜德」。分三科，第一科「能生正智」。

「如是先来未善观察」，前面说到别辨悟入四圣谛这件事就可以知道。「先来未善观察」，从无始劫以来，我都没有能这样子作如是观，我没有能去观察四谛。「今善作意」，今天来到佛、法、僧这里来，我能够学习佛法，能够作如是观，「今善作意方便观察」。「以微妙慧，于四圣谛能正悟入」，以佛陀开示的十六种智慧。「于四圣谛，能正悟入」，我随佛，依教奉行，佛陀这样开示我，我就这样子学习，用这样的智慧来观察这个四圣谛，我才能悟入四圣谛。

即于此慧，亲近修习，多修习故。

即于此十六种智慧，亲近、修习、又能多修习，这是三句话。

能缘所缘，平等平等，正智得生。

能缘也是无分别境，所缘的也是无分别境界，所以能缘和所缘是无差别的。这平等，平等，能缘同于所缘是平等，所缘同于能缘也是平等，而这个平等，究竟是说的什么？就是说你的智慧，你这个平等的智慧现前了。那么就是，你作如是观呢，能令你成就这样的智慧，「能生正智」。

《披寻记》一一〇九页：

今善作意方便观察等者：谓由胜解作意起四加行观察圣谛，是即加行无漏智摄。名微妙慧。通达三摩地所行影像唯是其识故名所缘能缘平等平等正智。

「今善作意方便观察等者：谓由胜解作意起四加行观察圣谛」，这里的意思就是还是指胜解作意。谓由起四加行，就是起这个暖、顶、忍、世第一加行，「观察圣谛，是即加行无漏智摄」。这个「行」这个字，我是常念，多数念个「ㄒㄧㄥˊ」，这个行是在因地时候说的。行「ㄏㄤˋ」是在果上说的。行，是你修行有了成就了，叫「ㄏㄤˋ」。在修行的时候叫行「ㄒㄧㄥˊ」。「ㄒㄧㄥˊ」和「ㄏㄤˋ」我是这样分别，但是这义就是你没有成就的时候，你想要成就，你想这样努力地去用功，这叫做行「ㄒㄧㄥˊ」。等到行「ㄒㄧㄥˊ」有了成就了，叫行「ㄏㄤˋ」。我不是文学家，我不知道这个字…但是就是这样解释，用因果二个字来解释这个字的读音不同。若完全念行「ㄏㄤˋ」，那就是在果上说；完全在读行「ㄒㄧㄥˊ」，是在因上说了。当然我不是文学家，而文学家呢，很执着这件事，这个地方应该念行「ㄏㄤˋ」，你念行「ㄒㄧㄥˊ」这个音，你没有读过书的…有很多的问题。

「起四加行观察圣谛，是即加行无漏智摄。」这加行位还是凡位，还没有得圣道，但是它能得圣道，所以也给它个好名字叫做无漏智，「无漏智摄」。「名微妙慧」，以微妙慧。不过《披寻记》这个意思呢，是正在用功的时候的智慧叫微妙慧。如果说是前面的微妙慧是佛陀开示的十六种智慧叫做微妙慧，那应该没有这个问题了，名「以微妙慧」。「通达三摩地所行影像唯是其识，故名所缘能缘平等平等正

智」。这个《披寻记》作者是这样解释。这个能缘所缘的平等，这么解释当然也好。

申二、能断我慢

由此生故；能断障碍爱乐涅盘，所有麤品现行我慢。

这是第二科「能断我慢」。前面是能生正智，这边第二科能断我慢。「由此生故」，由正智得生的关系，这个正智得生应该是到初果的时候这个正智，无我的智慧出现了。在没有得初果之前，暖、顶、忍、世第一的时候，它也逐渐的增长，逐渐的增长强大起来。强大起来呢，它就能断障碍爱乐涅盘所有麤品现行我慢。能断的是那个正智，断什么呢？是断除障碍你得涅盘的现行我慢。我慢是能障碍你所爱乐的涅盘的，这个我慢的作用呢，是障碍你所爱乐的涅盘。这个「麤品现行」是形容我慢，它是很粗显的事情，自己感觉到自己有修行，这不是很麤显的一种烦恼吗？「麤品现行我慢」，这个正智能断除去我慢，前面开始发出离心修学四念处的时候，初开始也可能我慢还没有……只有种子还没有现行，等到逐渐有了多少成就的时候，这个我慢也就随着出来了。出来时，原来还是很粗显的事情，现在这种粗显的烦恼，怎么样才能灭除去呢？就是无我观的智慧要现前才可以，能缘所缘平等平等的正智，实在就是无我的智慧。「由此生故」，能断除去障碍你所爱乐的涅盘所有的粗显一类的现行我慢，就把这个我慢断掉了。我是一切烦恼的根本，「我爱」是贪烦恼的根本，「我慢」是瞋烦恼的根本，由于有我的执着，就会引起很多的烦恼，把我、我所，我慢能够断灭了呢，烦恼也就不起了。所以到了阿罗汉的时候，爱烦恼、见烦恼都没有了。现在是说在初果之前的境界。

申三、能趣涅盘

又于涅盘，深心愿乐，速能趣入，心无退转，离诸怖畏，摄受增上意乐适悦。

第三科「能趣涅盘」，你能生正智、能断我慢，就能进入涅盘了。「又于涅盘，深心愿乐」，对于佛菩萨，大阿罗汉所居住的涅盘这个地方，这是离一切相，不生不灭的境界。「深心爱乐」，不是浮浅的，是深刻的喜欢，愿意到涅盘那里去。这就是出离的愿，出离心，就是从世俗谛出来到第一义谛去，你有这样的愿望叫做出离心，这个出离心是个愿。「速能趣入」，因为你有这个愿，你有深刻的、很诚恳的力量，很大的这样的愿，就能领导你自己向前进。「速能趣入」，很迅速的就到涅盘那里去了。若是你没有这个愿呢，那也就……愿能导行，没有愿也就不能修四念处了。不能修四念处，那也不能到涅盘那里去了，那也是不能得圣道了。若「深心愿乐」呢，就是有出离的愿，所以「速能趣入」。

「心无退转」，这个时候，你出离的愿心不会退下来的，不会退转的。就是你没得圣道的时候，你还是在加行位的时候，在暖位、顶位的时候，在资粮位就不要说了，到了加行位的暖位、顶位，还不能够不退转，若到忍位以上，就是不退转了。他无论什么境界，他这个向道的出离心，不会退下来了。这个愿不退，行也就不退，继续的向前进，继续的修止观，修四念处，「心不退转」。

「离诸怖畏」，心无退转，终究有一天到涅盘那里，到了这个时候，远离一切怖畏，一切的恐怖就都没有了。所以有恐怖就是因为有我，你有我，你就有恐怖；他现在无我了，他就没有恐怖。当然究竟圆满是要八地菩萨以上，到佛的境界才究竟圆满。

「摄受增上意乐适悦」，他这个时候，虽然还没有得涅盘，但是他能够摄受，他逐渐的增长他的增上的意乐，强大的意愿，就是增上意乐，强大的欢喜心叫「适悦」，对涅盘有强大的意愿，有强大的欢喜心，他就能不退转，他「离诸怖畏」。

午二、起四善根（分四科）　未一、暖

如是行者于诸圣谛，下忍所摄，能缘所缘平等平等智生，是名为暖。

前面是悟入四圣谛。悟入四圣谛分两科，第一科别辨悟入，第二科总显胜德，这两科都说完了。现在是第二科「起四善根」，是分四科，第一科是说「暖」。

「如是行者于诸圣谛，下忍所摄」，说这位修行人由了相作意到胜解作意这样用功修行的时候，他对这个四圣谛修十六种智慧，这样观察。「下忍所摄」，这个时候他的道力可以名之为「下忍」，叫「下忍所摄」。这个「下忍所摄」是什么呢？就是「能缘所缘平等平等智生」，就是能缘也是无分别的，所缘也是无分别的，所以能缘和所缘彼此都是平等的，这样的智慧现前了。「是名为暖」这叫做暖。这个暖是……，这时候把这个「忍」，我们通常说这个位置，暖、顶……，虽然这个时候的善根很殊胜了，但是还没有到不退转，「忍」以后就是不退转了。但是现在这个人呢？把这个忍的这个名字扩大了，暖位、顶位也名为忍，也叫做忍，这个忍就是安忍了。你心安住在这里不动就叫做忍。而这个时候，这个加行位的暖，他就修这了相作意和胜解作意，修十六种观察的智慧，他也能安住在这里不动，这个不动的程度，名之为下，叫做「下忍」，是这样意思。

未二、顶

中忍所摄，能缘所缘，平等平等智生，是名为顶。

这是中等的安住不动所含摄的，能缘所缘的智慧，平等平等的智生。这个中等的呢，是名为「顶」，这叫做顶位。就是你在这善根还没有到不退转，在不退，到退转的善根里面，它是最殊胜的了，所以叫做顶。虽然是很殊胜，但是还没有能够不退转，这个「顶」的意思如登山顶，向四方观察都是很分明的，这个意思。就是这位修行人用十六种智慧，观察四圣谛，观察的非常的分明，而不是模糊的，不是，不是这个意思。所以叫做顶。

未三、谛顺忍

上忍所摄，能缘所缘，平等平等智生，名谛顺忍。

这时候到了忍的本位。这时候这个忍是叫做谛顺忍，是上品的、是最殊胜的，超过前面的下忍、中忍，属于这一类的。它的能缘所缘也称之为平等平等智生，而这时候是谛顺忍，就是苦集灭道四谛，它能顺于四谛了，能调伏烦恼了。

《披寻记》一一一〇页：

是名为暖等者：此中暖、顶、及谛顺忍，世第一法，如前诸根诸力中已释其相。是即名为四种善根。其义应知。（陵本二十九卷十页）

「是名为暖等者：此中暖、顶、及谛顺忍，世第一法，如前诸根诸力中已释其相」，在解释三十七道品的解释五根五力中，已经解释这个暖顶忍世第一的相貌，「是即名为四种善根，其义应知」。

未四、世第一法（分四科）　申一、出住心

彼既如是断能障碍麤品我慢，及于涅盘摄受增上意乐适悦。便能舍离后后观心所有加行，住无加行无分别心。

第四科「世第一法」，分四科，第一科是「出住心」。那位禅师既然能这样子断除去能障碍这个粗品我慢，粗品我慢是能障碍的，能断掉它。「及于涅盘摄受，增上意乐适悦」，说这个人修十六种观行的时候，他对于涅盘能够逐渐的增长，叫「摄受」，增长增上的意乐和适悦。「便能舍离后后观心所有加行，住无加行无分别心」，这个意思初开始用功的时候，烦恼重。烦恼重，你非要加强自己的道力来降伏自己的烦恼才可以。你如果道力不够了，烦恼就大起来了，就不能调伏了。但是到了这个时候呢，可不同了，到了这忍位的最后，是「便能舍离后后观心所有加行」，他这个时候用功修行的时候，烦恼不动了，这个我慢也不动了，他这个道力呢，也能舍弃后后观心所有的加行，不是须要特别的努力，不须要。「住无加行，无分别心」，他能安住在不须要特别努力，心里面不分别，这个时候就是奢摩他有力量了，奢摩他的力量大了。

这是第二科「辨心相」。前面说是「出住心」，行无分别心叫做住心，这个下面说明这个诸心的相貌。分三科，第一科「似灭非实灭」。

申二、辨心相（分二科）　酉一、似灭非实灭

彼于尔时，其心似灭，而非实灭。似无所缘，而非无缘。

「彼于尔时，其心似灭」，那位修行人在那个时候，他的内心就像灭了似的，什么叫做灭呢？就是那个无分别的智慧，非常的微细，那么叫做「灭」，好像没有心似的。「而非实灭」，但是现在这人的修行，这位禅师的内心还没到无分别智的境界，所以他不是……「似灭」，好像那个无分别智的灭的境界，但是也不是，不是真实的无分别智。

「似无所缘，而非无缘」，这个无分别智，他心里面没有影像，所以没有所缘境，现在这个世第一的时候这个住心，也类似那个无分别智的无所缘，但「而非无缘」，实在来说不是无缘，他心里面还有多少影像的。譬如观一切法空，空就是影像，就作如是分别，空就是影像。所以微细的来说，你分别一切法空也是不对的。但初开始用功修行，你不分别空就很难断烦恼，很难调伏烦恼的，所以还是要分别我不可得，分别一切法不可得。不可得的时候，就没有贪瞋痴的活动的地方了，所以作如是观就可以灭烦恼，可以调伏烦恼。但是现在这个时候，「似无所缘」，他的心类似无分别智，心里面没有影像。「而非无缘」，但是不是真实的无分别智，没有影像的境界，还是有影像的。

酉二、似远离非远离

又于尔时，其心寂静；虽似远离，而非远离。

第二科「似远离而非远离」。「又于尔时」，又这个在世第一的时候，他的心是很寂静。「虽似远离，而非远离」，无分别智远离一切相，远离一切烦恼，而这个世第一的时候这个心的寂静，也类似无分别智的远离，但是又不是远离，因为他不是无分别智，没到那么高。「似无所缘，而非无缘」。「又于尔时，其心寂静；虽似远离，而非远离」，还不是远离，「远离」有两个意思，远离一切相，远离一切惑，远离一切烦恼，这是无分别智境界。现在这位世第一，类似那样，但是又不是那样。第三科「非美睡眠覆盖」，分二科，第一科「显正」。

酉三、非美睡眠覆盖（分二科）　戌一、显正

又于尔时，非美睡眠之所覆盖。唯有分明，无高无下，奢摩他行。

「又于尔时」，又在世第一那个时候。「非美睡眠覆盖」，这个美睡眠，不是像我们这个睡觉，不是这样意思，他是也可以用睡眠来形容这件事，但是是美好的睡眠，就是心里面无分别境界。我们睡眠的时候如果不做梦的话，心里面没有明了性，但是也没有妄想。我们睡觉不做梦的时候，心里面什么也没有，没有妄想，但是没有明了性。但是这个修止观的人、修奢摩他的人，他心里面也没有一切相，没有一切的分别，杂乱妄想统统没有，没有一切分别，但是有明了性，所以和我们一般的睡眠不同。现在说「美睡眠之所覆盖」，就是更高一级的睡眠，那个境界，就是我们有的时候…在轻微的睡眠，也是睡着了，睡着了，但是别人说话还能听到，虽然能听到但是没有分别，也有这样的睡眠。别人说话你听不到了，那你是重的睡眠。现在这里说的美睡眠是更高一级的睡眠。现在说是这个「非美睡眠之所覆盖」，这个世第一他的心里面无分别境界，那又超越美睡眠的覆盖。不是这种境界。「唯有分明，无高无下，奢摩他行」，这个时候他心里面不修毘婆奢那观，他是心里面还是有明了性的分明，可是又没有分别，这样的奢摩他行。这是「显正」。

《披寻记》一一一〇页：

唯有分明无高无下奢摩他行者：此显无相心三摩地，不低不昂如其所应名无高下。三摩呬多地说：由不思惟一切相故，于彼诸相不厌不坏，唯不加行作意思惟，故名不低。于无相界正思惟故，于彼无相不坚执着，故名不昂。（陵本十二卷九页）于彼所缘其相明净，究竟显现，故名分明。

「唯有分明无高无下奢摩他行者：此显无相心三摩地，不低不昂如其所应名无高下」，这个是用无相心三摩地来显示世第一的境界。「此显无相心三摩地不低不昂」，就是前面文解释过这个不低不昂，「如其所应名无高下」。「三摩呬多地说：由不思惟一切相故，于彼诸相不厌不坏」，这个修无相心三摩地的人，他心里面不思惟一切相。不思惟一切相的时候，但是内心「于彼诸相不厌不坏」，这个厌坏就是分别，他不厌不坏，所以不分别，就是不分别一切相。

「唯不加行作意思惟，故不名低」，他不努力地警觉其心，去思惟一切法苦、空、无常、无我，「故名不低」。「于无相界正思惟故，于彼无相不坚执着」，虽然思惟无相，但是可不执着、不坚执着这个无相，「故名」叫做「不昂」。不低不昂，这么解释。（陵本十二卷九页）

「于彼所缘其相明净，究竟显现，故名分明」，这是唯有分明，无高无下奢摩他行，解释这个分明。「于彼所缘」，那个世第一那个人，于彼所缘境。「其相明净」，一点儿不昏昧，究竟显现，「故名」叫做「分明」。

戊二、简非

复有一类闇昧愚痴，于美睡眠之所覆盖，其心似灭非实灭中，起增上慢，谓为现观。此不如是。

这是第二科「简非」。「复有一类」，有一类人。「闇昧愚痴」，那个人没有智慧，没有智慧的光明。「于美睡眠之所覆盖」，就是超越一般的睡眠，那个睡眠的境界，心里面没有一切杂念，但是还有明了性。这个时候，其心好像是灭除一切分别，但是还不是真实灭除一切分别，就是他不是真实是无分别智。「起增上慢」，他就认为他是得圣道了，他成就无分别智了。这是一类愚痴的人，会有这样的错觉。「谓为现观」，这个美睡眠的覆盖其心，美睡眠覆盖其心的相貌，就是心里面不分别一切法，而有明了性；有明了性而又不分别一切法；这个时候这个境界呢，就认为是成就无分别智慧了。「谓为现观」，现观就是无分别智慧。「此不如是」，那个人胡涂！他这样子认为，实在不是无分别智，不是现观。这是简非，下边显分位。

申三、显分位

既得如是趣现观心，不久当入正性离生。即于如是寂静心位，最后一念无分别心。从此无间，于前所观诸圣谛理，起内作意。此即名为世第一法。

「既得如是趣现观心，不久当入正性离生」，说那位禅师，修止观达到这个境界的时候，他成就了，这个「得」就是成就，成就了这样的「趣现观心」，就是向前进，他再进一步就是无分别智，他达到这个程度了。「不久当入正性离生」，不会很久，这就是一刹那嘛！他就会入到那个正性，就是法性，法性是离一切生住灭相的，就是无为的境界，就是契入无为的境界了。「即于如是寂静心位，最后一念无分别心」，他现在似灭而非实灭的这个境界，就是他的寂静心位，最后一念的无分别心。就是在凡位，最后一念的无分别心。「从此无间，于前所观诸圣谛理，起内作意。此即名为世第一法」，从这个无分别心，「无间」不间隔，「于前所观诸圣谛理」，前边是四圣谛，四四十六种观慧，智慧观察。而现在呢？「起内作意」，他不生起那么多的观慧，他不！就是只一个无我观、或者一个空观，叫「内作意」。这个时候的止观，叫做世第一法。

《披寻记》一一一一页：

从此无间等者：谓此最后一念无分别心，与出世无漏圣法为等无间缘，由无漏法各别内证非从他缘，是故说言，起内作意。即此最后一念无分别心，说明世第一法。

「从此无间等者：谓此最后一念无分别心，与出世无漏圣法为等无间缘」，这最后一念无分别心，就是给一刹那后，初果的须陀洹的出世间无漏圣法，作等无间缘。他这一念心一刹那间灭了，后一刹那就是初果了，这是等无间缘。

「由无漏法各别内证非从他缘，是故说言，起内作意」，「由无漏法」，就是没有烦恼的那个清净的、无为的境界。「各别内证」，每一人他自己到世第一那个时候，他内里边证悟的境界。「非从他缘」，不是从别人开示你，不是的。不是由别的人开示而成就的，是你自己现起无分别智慧，才能证悟的。「是故说言，起内作意」，若是起内心里边的无分别的智慧，就是能缘所缘平等智、正智生起了。这个非从他缘，这句话是形容修禅的这个人，到证道的时候，那一念清净的智慧。「非从他缘」，那一念智慧是你要用功，你长时期修止观成就的。我们初开始用功修行，你要依赖经律论的文句，依赖佛菩萨的法语，你才能成就，这是要依赖他缘。但是你最后得悟圣道的那个清净智慧，是自己努力的。努力的就是由佛菩萨的法语，你能够作意，法随法行，如理作意，这样才成就。所以这个地方就说一个，「非从他缘」，你非要自己努力才行的。「是故说言，起内作意」。「即此最后一念无分别心，说明世第一法」，是这样意思。

申四、释得名

从此以后，出世心生，非世间心，此是世间诸行，最后界畔边际，是故名为世第一法。

这是第四科「释得名」；得名，世第一这个名字，怎么意思？

「从此已后」，从这一念心以后。一刹那间呢，「出世心生」，就是超越世间的那个清净的智慧心现起了。「非世间心」，这一念心呢，不是世间的有漏的境界。「此是世间诸行，最后界畔边际」，这个世第一这一念心呢，是世间一切有为法最后的边际，就是到此为止了。「是故名为世第一法」。

寅二、通达（分二科）　卯一、明现观（分四科）　辰一、出智体

从此无间，于前所观诸圣谛理，起内作意。作意无间，随前次第所观诸谛，若是现见，若非现见；诸圣谛中，如其次第，有无分别决定智现见智生。

这是第二科「通达」。前面是辨四谛境，分二科，第一科是观察，观察里面有了相作意，有胜解作意。这两科都说完了。现在第二科是「通达」，分二科，第一科是「明现观」。分四科，第一科「出智体」。

「从此无间」，就是从这个世第一，它的这个能缘所缘平等智。「从此无间，于前所观，诸圣谛理。起内作意」，就是在四加行的时候，所观的四圣谛理，所现起的内作意，成就的智慧。「作意无间，随前次第所观诸谛」，他继续不间断地修止观。「随前次第所观诸谛」，还是苦集灭道四谛，最后就是观苦谛。道谛减去了，灭谛也减去了，集谛也减去了，最后就是留个苦谛。「若是现见，若非现见」，「若是现见」，那就是欲界的苦谛。「若非现见」，就是上二界的苦谛。「若非现见：诸圣谛中、如其次第、有无分别决定智现见智生」，如其苦集灭道的次第，有无分别的决定智慧现前，「无分别」。「决定智」，一点不犹疑了，不犹豫了。现见苦集灭道的智慧现起了。由苦谛，先见苦谛，再集谛、灭谛、道谛，欲界的和无色界的，那就是八忍、八智，就是十六刹那。

辰二、辨断果（分二科）　巳一、断障

由此生故，三界所系见道所断附属所依诸烦恼品一切麤重，皆悉永断。

前面第一科出智体，这个无分别智慧的体相。下面「辨断果」，就是断烦恼，这是一个果。分二科，第一科是「断障」。

「由此生故」，由这个无分别智现前了的关系。「三界所系见道所断」，属于欲界的，色界、无色界的，这个是见道所断的烦恼，那就是十使：身……萨迦耶见、边见、戒取见、见取见、邪见、贪、瞋、痴、慢、疑，这都是属于这个见烦恼的，三界所系的、见道所断的烦恼。「附属所依」，这个烦恼是附属在你的色、受、想、行、识里面。「诸烦恼品」，就是这么多十使的烦恼。「一切麤重，皆悉永断」，这个麤重就是指烦恼的种子，这个智慧一现前，这个烦恼的种子完全没有了，所以叫做断障。

《披寻记》一一一一页：

若是现见若非现见等者：前说现见诸蕴谛智，即是能生法智种子依处；及不现见蕴比度谛智，即是能生类智种子依处故；是举其因。今显其果，故作是说。当知法智类智总略名无分别决定智现见智。

「若是现见若非现见等者：前说现见诸蕴谛智，即是能生法智种子依处」，这前面讲过了。「及不现见蕴比度谛智，即是能生类智种子依处故；是举其因」，这是智慧生起的因。「今显其果」，就是「故作是说。」「当知法智类智总略名无分别决定智现见智」，这是总说。法智也好，类智也好，总合，合而为一，名为无分别决定智现见智生。

巳二、得果（分三科）　午一、不还（分三科）　未一、标离欲

此永断故，若先已离欲界贪者。彼于今时既入如是谛现观已，得不还果。

这是第二科「得果」，分三科，第一科是「不还果」。分二科，第一科「标离欲」。

「此永断故」，这个三界所系的、见道所断的、这一切烦恼永断故。「若先已离欲界贪者」，若是这个修行人，在断见道所断一切烦恼之前，他已经远离了欲界的烦恼。「彼于今时，既入如是谛现观已」，他现在经过或长或短的修行。「入如是谛现观已」，就是入无分别智叫做「现观」，无分别智观察苦集灭道四谛，就得不还果了。他不是得初果，也不是得二果，他一下子就得三果了。

这是第一科标离欲。第二科「释其相」，分二科，第一科「例前」。

未二、释其相（分二科）　申一、例前

彼与前说离欲者相，当知无异。

说这个人，这个初果、二果都还没能离欲，三果是离欲了。这个离欲的相貌，「当知无异」，这个前边那个四禅八定说完了，后边也就说到这个离欲的相貌，就是现在是三十四卷，那是三十三卷的后边，也是一样的。

申二、简别

然于此中少有差别，谓当受化生，即于彼处当般涅盘，不复还来生此世间。

「然于此中少有差别」，这是「简别」，第二科。可是这前边那个离欲还有点差别。「谓当受化生」，说这个离欲的这个人，得三果阿那含的这个人，他是「当受化生」，他现在是欲界的人，他若在这里死掉了呢，他要受化生，就是胎卵湿化的化生。「即于彼处当般涅盘」，化生就是色界天、无色界天的人，都是化生，他们没有胎生、卵生、湿生，都是化生。这些不还果这个圣人呢，他将来生到色界天、无色界天去，所以当受化生。「即于彼处当般涅盘」，就在色界天、无色界天，他就得四果阿罗汉了，在那里入涅盘。「不复还来生此世间」，不再还来欲界受生死了。那这就是不同于只是得四禅八定，没得圣道的人，那个离欲的，就不相同了。

《披寻记》一一一一页：

彼与前说离欲者相等者：前说离欲者相，谓身业安住，诸根无动，乃至广说。（陵本三十三卷二十页）今说不还少有差别。彼虽离欲而非究竟，还于欲界生四生中。不还不尔，唯生色无色界，不复还来生此世间。是故说言当受化生，即于彼处当般涅盘，由色无色唯化生故。

「彼与前说离欲者相等者：前说离欲者相，谓身业安住，诸根无动，乃至广说。（陵本三十三卷二十页）今说不还少有差别」，这个不还果和那个离欲，都是离欲，可是有点不同。「彼虽离欲而非究竟」，因为他没得圣道，不是究竟的离欲，「还于欲界生四生中」，他在色界天、无色界天的寿命结束了，还是要回到欲界来，受胎卵湿化四生的。「不还不尔」，现在说佛教徒得不还果，也是离欲了，那和前面那个没得圣道的离欲的人不一样，「唯生色无色界，不复还来生此世间」了。「是故说言当受化生，即于彼处当般涅盘，由色无色唯化生故」，这个不复还来欲界受生，因为他没有欲界的烦恼了，所以他不来欲界受生，但是他若有事情，他还是可以来欲界来。他若有慈悲心，来欲界来度化众生，那也是可以来，那不是烦恼令他来的，也不是烦恼的业力令他来的，是他的慈悲心来的，就是由愿而来，乘愿而来。

通达这一科里边分二科，第一科是明现观，第二科辨作意。明现观里面分四科，

第一科出智体，第二科辨断果。辨断果里面分二科，第一科是断障，第二科是得果。得果里面，第一科是得不还果，现在是第二科得一来果。

午二、一来

若先倍离欲界贪者，彼于今时既入如是谛现观已，得一来果。

「若先倍离欲界贪者」，这个「倍」字，以前我们是曾讲过的。这个「倍」字，在这里怎么讲呢？就是一部分，当作一部份讲。「若先倍离欲界贪者」，你修现观之前你已经远离了一部份的欲界的贪欲心。欲界的贪欲心你没有完全消除，但是因为你修不净观的关系，你弃舍了一部份。「彼于今时既入如是谛现观已」，那位禅师在现在，他修现观的时候，也就是修四念处，但是，是在奢摩他里修四念处相应了。「入如是谛现观已」，就是「契入」谛现观，就是观那个苦集灭道，成就了无分别的智慧了。「得一来果」，这个时候你所成就的果位，不是须陀洹果，是超过了须陀洹果得斯陀含果，就是他再一来欲界受了一番生死，就得阿罗汉果，得涅盘了，叫一来果。那么这位修行人他的定力深一点，所以他把欲界的这个……他在奢摩他里面，应该说是还是未到地定，在未到地定里面修了不净观，破除去多少欲，现在现观相应了的时候，他就超越初果得二果。

午三、预流

若先未离欲界贪者，彼于今时既入如是谛现观已，麤重永息，得预流果。

「若先未离欲界贪者」，第三科「预流」；若是修现观之前，他在未到地定里面，他没能够远离，就是没能弃舍欲界的贪心。「彼于今时既入如是谛现观已」，他经过，多少岁月，他修这个四念处现在相应了。「麤重永息」，这个「欲」的种子，欲界烦恼的种子，不是暂时的调伏，而是永久的息灭了，那就是，「得预流果」，这个麤重永息是我见（萨迦耶见），戒取，疑，这三种烦恼的种子息灭了，叫做麤重永息，不是欲。

《披寻记》一一一二页：

麤重永息得预流果者：此中所断的麤重，谓即一切见道所断烦恼。由彼断故，得预流果，不堕恶趣，是故说言麤重永息。摄异门分说有远尘离垢。尘谓已生未究竟智，垢谓彼品及见断品所有麤重。（陵本八十三卷十四页）义应准知。

「麤重永息得预流果者：此中所断的麤重，谓即一切见道所断烦恼」，就是成就了无分别智，他成就了无分别智呢，他把这个萨迦耶见，这个分别我执灭掉了，戒取也灭掉了，这个疑也灭掉了。灭掉了，不是偏指现行说的，是指种子说的。所以「麤重永息」得预流果。「此中」「麤重」「谓即」「见道所断烦恼」，这个见道之前，是加行道。加行道之前，是资粮道。这个资粮道和加行道……，这个资粮道还没能调伏烦恼，加行道能够调伏烦恼了，但是没有断；由见道开始断烦恼，修道还断烦恼，到无学道就烦恼完全断除了。所以有的烦恼是见道所断，有的烦恼是修道的时候断，这个分别所起的烦恼，是见道所断的。这个我见，萨迦耶见的这个我见，我见呢，有分别的我执，有俱生的我执。现在见道所断的是断这个分别我执，俱生我执还不能断，要修道的时候才能断的。所以现在说一切见道所断的烦恼，「由彼断故」，由彼见道烦恼所断故，「得预流果」。「不堕恶趣」，这个初果圣人，他有什么样的好处呢？就是永久不再会到三恶道去了，不堕入三恶道。这个初果圣人还有一种好处，临命终的时候，正念分明。不管是怎么死的，临命终的时候有正念，有正念所以也不堕入三恶道的。「是故说言麤重永息」。

「摄异门分说有远尘离垢」，这个「远尘离垢」是经上的话，那个「尘」和「垢」是什么意思呢？先解释这个「尘」，「谓已生未究竟智」，就是这位修行人，他已经成就无我的智慧了，这个无我的智慧现前了，但是还没有究竟圆满，那要到阿罗汉才能圆满的，这个初果圣人，无我智是成就了，但是不圆满。就是这个无我的智慧，现前的时候，也就是见道。现在这里说这个尘垢，这个「尘」是什么意思呢？是「能障现观，有间无间，我慢现转」，就是这个我慢，它是能障碍你这个无我的智慧现前的。但是这个相貌呢？是有间、无间的不同。这个在现观那一方面来说呢，那清净光明的智慧，被这个我慢间断了，这个时候心里面有我慢，无分别智就间断了，那么这个我慢不现行呢，这个无分别智就是不间断。是这样子有间、无间的。或者说是无间断就是相续的意思。有间断就是不相续。我慢烦恼现行的时候，有的时候是刹那刹那相续的，那么就是无间。有的时候不相续，现是现了，一下子就没有了，那么也叫做有间、无间。这个「我慢现转」，我慢的烦恼就是自己高举，执着有我，我很了不起，这是我慢显现出来的行相，就是这个就叫做「尘」。「尘」是什么？尘就是我慢烦恼，叫做「尘」。

这个「垢」是什么呢？「垢，谓彼品及见断品所有麤重」，「谓彼品」就是彼我慢那一类，彼我慢品。「及见断品」，就是见道所断的那一类的所有的麤重。这个彼品，我慢的种子，那么有分别的我慢的种子，有俱生我慢的种子，现在说是「见断品所有麤重」，就是见道所断的，分别所起的我慢的种子，就是把这个种子给断了，那就叫做「离垢」。「尘」呢？就是我慢的现行。「垢」呢？就是我慢的种子。把我慢的现行、种子完全消除了，叫做「远尘离垢」，那么就是这里说的这个「今时既入如是谛现观已，麤重永息，得预流果」，就是这样意思。

辰三、显得名（分二科）　巳一、标义

由能知智与所知境和合无乖，现前观察，故名现观。

这是第三科「显得名」。第一科是出智体，第二科是辨断果，现在第三科「显得名」。分二科，第一科「标义」。

「由能知智与所知境」，这个能知的智慧就是无我，通达无我的这个智慧。「与所知境」，所知境就是我空的境界，观察我不可得，这个无我的智慧观察我不可得，无我的境界是所知境。这个能知的智慧与所知境界和合，这个融合在一起，而没有乖违。譬如说你若执着有我，那就是不对了。譬如说你虽然观察无我，但是还不能真实承认是无我，那么就是有乖违。现在是没有这些事情。「现前观察」，这个无我的智慧，显现在前，观察这个我不可得，「故名现观」。若是作如是观的时候，那是有分别境界。等到观察成就了，就是无分别的境界。现在这里说，应该是无分别的境界。这是标义。下面第二科「举喻」。

巳二、举喻

如刹帝力与刹帝力和合无乖，现前观察，名为现观。婆罗门等当知亦尔。

「如刹帝力与刹帝力和合无乖刹」，刹帝力翻个田主，田地的田，主人的主，就是统治人民的政府的领导人，就是国王、王族。王族的刹帝力和刹帝力，他们同一族姓的人，所以他们是和合无乖的。「现前观察」，我看你是刹帝力，你看我也是刹帝力，这个能观、所观都是无我的境界，是「名为现观」。「婆罗门等当知亦尔」，就是婆罗门与婆罗门「和合无乖，现前观察」。这是也是这样子。这是举的譬喻，就像这个能知智与所知境「和合无乖，现前观察，故名现观」。

辰四、举相状（分二科）　巳一、标

此亦成就众多相状。

第四科是「举相状」，分两科，第一科「标」。

「此亦成就众多相状」，就是这位得须陀洹果的人，他有很多的相貌，可以知道的。这是标。下面第二科是「列」出来它的相状，分两科，第一科「获得四智」。

巳二、列（分二科） 午一、获得四智

谓证如是谛现观故，获得四智。谓于一切若行若住诸作意中，善推求故，得唯法智，得非断智，得非常智，得缘生行如幻事智。

「谓证如是谛现观故」，谓这位禅师他不懈怠，精进地修四念处，现在成就这无分别智了，就「获得」「四」种「智」慧。「谓于一切若行若住，诸作意中，善推求故，得唯法智」，谓这位禅师，或者他经行的时候，或者他静坐的时候。「诸作意中」，他内心里边有如理作意，什么如理作意呢？「善推求故」，他能够观察色受想行识里面，没有我可得。「得唯法智」，就是唯独是色、受、想、行、识，众缘所生的色、受、想、行、识、而已，这里边没有我可得，观察我不可得。那么这就是一种「唯法智」，唯独是因缘所生的色、受、想、行、识的法，只是法，没有我可得。

「得非断智」，又得到一个智慧，是不断，不断的智慧。这个不断的智慧可以分两个解释：一个是只要有因缘，就有因缘所生法，有因缘而没有所生法就是断了，有所生法就是没有断，譬如说人死了以后，继续有生命的出现，就是没有断，那么这是一种解释。其次，从你的智慧的推求，譬如这个人二十岁，面貌是这样子，到了八十岁的时候，面貌又一个样子，那么前后不同，什么时候开始不同的？并不是十年一变，二十年一变，是刹那刹那变异的。前一刹那的相貌，第二刹那就不见了，不见了，那么就是断了吗？其实没有断。这是微细的非断，非断智。「得非常智」，观察这一切有为法，它不是常住不变的，前一刹那，后一刹那都不同了。

「得缘生行如幻事智」，我们凡夫的智慧，不是断就是常，昨天这样子，今天还是这样子，认为是没有变，那就是常；我们凡夫认为昨天和今天不同了，那就是断，但是圣人呢，他不断也不常。「得缘生行如幻事智」，因缘所生的一切有为法，在我们凡夫来看都是真实的。那一花、一草、一木、鸟在那里叫一声，这都是真实的，但是圣人呢？这位须陀洹果的圣人，他观察因缘所生的有为法，都是如幻化似的，就是幻术所变的。他用一个小手巾就变出一个兔子来；这一桶水，他用幻术一变，变出个鱼来；这是大人知道，就是幻术所变，不是真实的，如梦中境，如水中月似的。这一切有为法，内里边的根身，我们的眼耳鼻舌身意，外边的色声香味触法，眼识、耳识、乃至意识，根、尘、识这一切境界，都是虚妄不真实的，不执着是真实的。所以知道一切法空，是圣人的智慧，知道一切法如幻如化，如镜中像，这也是圣人的智慧。我们凡夫也不能看见一切法是如幻化的，也不能看见一切法是空的，我们凡夫没有这种智慧。而这个初果圣人就有这种智慧了，他看见一切法都是不真实的。

午二、速遣缠等

若行境界由失念故，虽起猛利诸烦恼缠，暂作意时，速疾除遣，又能毕竟不堕恶趣，终不故思违越所学，乃至傍生亦不害命。终不退转，弃舍所学。不复能造五无间业，定知苦乐，非自所作，非他所作，非自他作，非非自他，无因而生。

「若行境界由失念故」，前面这是说这个初果圣人，得到这四种智慧，其实不只于此，他还有第二科「速遣缠等」，还有这种能力。「若行境界」，若是他这个时候没有入定，他的眼耳鼻舌身意在色声香味触法上活动。活动的时候，「由失念故」，

失掉了正念，有这个时候。「虽起猛利诸烦恼缠」，失掉了正念，这不如理作意就来了。不如理作意来，就会生起了猛利的烦恼缠。这个「缠」，是烦恼活动的时候，形容烦恼活动的相貌叫做「缠」，这是用个「猛利」的字样，这个烦恼是很猛利，很厉害的。虽然失掉了正念，心里面现起了猛利的烦恼，「暂作意时，速疾除遣」，他这个正念失掉了，就是一刹那间而已，一下子正念又恢复过来了。恢复过来呢，他就知道一切缘生行都是如幻如化的，不是真实的，那么很快地就把烦恼消除了，就把烦恼消除、除遣了。这是初果圣人，他也会现烦恼，但是时间很短，很短就把烦恼结束了。我们现在不能，我们现在出了烦恼，很久还不能觉悟。

「又能毕竟不堕恶趣」，这个初果圣人他生存的时候，他这个正念有力量，能调伏猛利的烦恼，能除遣猛利的烦恼。那么死掉了以后呢？「毕竟不堕恶趣」，决定不会到三恶道去的，就是因为他能调伏烦恼的关系。

「终不故思违越所学」，他生存的时候，不管时间多久，他决定不会故意地这样思惟，违犯佛所制定的戒，「所学」就是戒，不会故意地犯戒的，不会这样子，「乃至傍生亦不害命」这个持戒清净到什么程度呢？以杀生戒为例，就是傍生里面，他也不会随便去伤害它的生命的，就是一个蚊虫，一个蚂蚁，他也不伤害它的生命。「终不退转，弃舍所学」，他不会……，就是他有了烦恼，他会用正念来调伏，他不会退失道心，变成了个生死凡夫了，不会这样子。「终不退转」，成为凡夫，弃舍所学的佛法，我不信佛了，不会有这种事情。

「不复能造五无间业」，这个初果圣人，他不会再造五无间业，五种堕落无间地狱的业力，就是弒父、弒母，杀害他的父亲，杀害他的母亲，弒阿罗汉，一个阿罗汉，你杀死他，也是要堕落到阿鼻地狱，到无间地狱，破和合僧，转法轮僧，以及出佛身血，都不会做这种事情。

「定知苦乐，非自所作，非他所作」，他有了无我的智慧，他通达了因缘生法，通达了一切法是因缘所生，他决定知道一切法的苦，一切法的乐，不是「自所作」。这个「自所作」就是苦是自己造的苦，乐是自己造的乐，就是说这乐是有他自己的自性的，这个自性能造出快乐来，苦也有他的自性，这个自性能造出苦来，他没有这种思想。「定知苦乐，非自所作」。这个自性呢，譬如说一切法是因缘所生，这个因缘所生法是佛教的态度，从佛法的态度，一切法是因缘所生，但是有的外道的思想，一切法不是因缘所生，那么怎么生的呢？是自性所生。每一法都有它的自性，由它的自性生出来苦，生出来乐，由自性生出来一个老虎，生出一个人，生出一个树来，树也有自性，老虎也有自性，乃至人也有自性，由自性生出来的，都是由自性生出来的。现在这个初果圣人，「定知苦乐，非自所作」，知道这个世间上苦恼的事情，快乐的事情，都是无自性的，所以不是由自性生的。

「非他所作」，这个他就是大自在天，不是自在天有这个能力叫众生苦，叫众生乐，不是。自在天叫我们苦，自在天叫我们快乐，那么我们的快乐是自在天生的，不是我们自己的行为创造的，是大自在天给我们的，那就是他作，是他作。

「非自他作」，这是自他和合所作的。就是每一法要有它的自性，又加上大自在天他们和合，造出来苦恼的事情，造出来快乐的事情，那么就是自他和合所作，现在「非自他作」，这个初果圣人，他不同意这种见地。

「非非自他，无因而生」，也不是没有自他，就是没有原因的，这件事就出来了，这自然的有个老虎，自然的有一个人，这个初果圣人不同意这件事。那么怎么生的，是因缘所生，就是他自己的业力，在众多因缘的帮助，就有了这件事了。是这样子生的。

《披寻记》一一一二页：

定知苦乐非自所作等者：摄事分说：由二因缘，自作苦乐不可施设不可记别，如是他作俱作俱非所作无因而生当知亦尔，乃至广说。（陵本九十三卷二十三页）其义应知。

「定知苦乐非自所作等者：摄事分说：由二因缘，自作苦乐不可施设不可记别」，这二因缘就是自性是个因缘，一个是大自在天是个因缘，所以能自作苦乐，或他作苦乐，或自他合和，或非自他无因缘而生。现在是说，「自作苦乐不可施设」，没有自性，也没有大自在天能创造万物的。所以「由二因缘，自作苦乐不可施设，不可记别」，不可以向人这么说的。「如是他作俱作俱非所作无因而生当知亦尔，乃至广说。（陵本九十三卷二十三页）其义应知」，这个初果圣人，认为一切法都是由因缘有的，不是自作，也不是他作，也不是自他和合而作，也不是无因缘而有，就是由因缘有。由因缘有，这因缘是在自己这一方面的，所以你有权力，你有能力，可以改变，可以改变你自己，我对我自己不满意，这是由因缘有的，我现在不要创造这种因缘，那就没有事了。

终不求请外道为师，亦不于彼起福田想。于他沙门婆罗门等，终不观瞻口及颜面。

「终不求请外道为师」，这个初果圣人他不会去拜外道为老师的，他不会这样子的。「亦不于彼起福田想」，也不会对那个人是有道德，你对他供养，能令你得福，他不会有这种想法，他没有这个想法。我们在这里注意一件事，什么叫做正知正见？就是知道一切法是由因缘有，这是正知正见的一个条件。但是这个因缘有，我们怎么能知道？就是要学习经论才知道。佛菩萨说善有善报，恶有恶报，你修学禅定，就可以生色界天，无色界天；你修出世间的戒、定、慧，那么就可以得三乘道果。这是因缘，你不学习，不知道的。不知道因缘生法，你怎么能得圣道呢？怎么能得圣道？你不知道，你自己看不清楚！但是这个初果圣人，他决定认为诸法是因缘有，不是自作，不是他作，不是自他和合而作，也不是无因而有。「终不求请外道为师」，「亦不于彼起福田想」。「于他沙门婆罗门等，终不观瞻口及颜面」，对于佛法以外的沙门和婆罗门这些外道，终不会去看他的脸，去看他的口，看他说什么话，看他的脸，他要怎么的，不会有这种事情。就是因为你有正知正见了。所以真实有正知正见是初果圣人，那是无漏的正见。没得初果之前，那就是闻思修的正知正见，从闻思修里面得正知正见。

《披寻记》一一一二页：

于他沙门婆罗门等者：摄事分说：不视他面，彼将何说我当听受。不观他口，适出语已，寻我听闻思惟筹量审谛观察。诸他沙门婆罗门者，当知即是诸外道辈（陵本九十五卷十四页）此应准知。

「于他沙门婆罗门等者：摄事分说：不视他面，彼将何说」，你看他的脸，注意他，他将要说什么，这样子。「我当听受」，他说什么，我应该注意听听，初果圣人没这回事情。「不观他口」，不看他的嘴。「适出语已」，他将一说出来话。「寻我听闻」，我立刻的要听一听他的话。「思惟筹量审谛」，去「观察」去，初果圣人不会做这个事。「诸他沙门婆罗门者，当知即是诸外道辈（陵本九十五卷十四页）此应准知」。

唯自见法、得法、知法、证法源底。越度疑惑，不由他缘，于大师教，非他所引。于诸法中，得无所畏。终不妄计世瑞吉祥，以为清净。终不更受第八有生。具足成就四种证净。

他不去睬这个外道的口和面，不去管他。那么他本身有什么了不起吗？「唯自见法」，就是他要靠自己的智慧见苦集灭道，能见到什么是苦，什么是集，什么是灭，什么是道，见法。当然我们初开始学习佛法，由佛陀的开示也知道这是苦、这是集、这是灭、这是道，这时候不算数，这时候不能说你见法。由于佛的语言文字的开示，你也可以知道这是苦集灭道，但是这时候不能算是见法。若你经过奢摩他、毘婆奢那的修，达到初果以后，这时候你真实知，此是苦、此是集、此是灭、此是道，你才有这个程度，这个时候你才有这个程度。

「得法」，由于你见法了的时候，见到苦集灭道，世间的缘起因果，出世间缘起的因果。真实的，就是由前面那十六种观行，就是这样子奢摩他、毘婆奢那这样子的观察，到最后你决定了，此是苦、此是集、此是灭、此是道。「得法」呢，就是得，你或者得初果、得二果、得三果、得四果。「知法」，你得到了法以后，你自己知道我现在是初果、我是二果、我是三果、我是四果，你自己知道的。不是说自己还不知道，我向人家问一问，你给我印证印证，我是初果？是二果？不是的，他自己知道的，这是「知法」。

「证法源底」，他证悟法的源底了。就是初果这时候见到缘起的苦集灭道，就是达到究竟了，「于所知法得究竟故」，这是「证法源底」这是在《杂集论》这么样解释的。「越度疑惑」，这个「度疑」，「越度」就是超过。超过什么？就是超过这个疑惑，说是某某人他能得初果、得二果，他不疑惑这件事。「惑」，说自己，我得到初果，我或者得二果，这件事也不疑惑，也不疑惑这件事。因为他听佛说苦集灭道四谛，听佛说这三十七道品，对于得圣道这件事不疑惑，不疑惑。若自己还疑惑，那足见你不是初果。

「不由他缘」，不由他缘有二个意思，一个是你在修道的时候，不须要别人来引导你，你自然是很善巧的能这样子修行。「不由他缘」在修道的时候，不由他缘。这可见见道以前，就是在资粮位、加行位这个时候，那个时候，你须要有善知识，要有经，佛陀的法语，善知识的开导。得了圣道以后，「不由他缘」，你自己自然是知道怎么修行的，这是一个解释。第二个，为众生开示佛法的时候，「不由他缘」，不像我们还要找找参考书，还要预备预备，怎么讲这一段佛法。这个初果圣人他就是根据自己的智慧能宣扬佛法，不假藉别人，不假藉他缘。

「于大师教，非他所引」，「大师」就是佛陀，对于佛陀的教导的法语，他对佛陀有信心，不要说是现在，就是死了以后，第二生、第三生以后，那对于佛的教法，其他的一切外道不能够引导他，叫他不要信佛了，没这回事情。所以得了初果以后，没有隔阴之迷的，没有这回事情。说是经论说初果有隔阴之迷，是搞错了，是你把那一段经文搞错了，不是这么说的。

「于诸法中，得无所畏」，就是对他自己所证悟的苦集灭道这种佛法，别人若问他，这怎么回事，他心里面没有恐怖。如果你是增上慢，你自己在骗人，你说你得初果、得二果了，在骗人，那就不行。那若人若问你，你心里有点心慌了，因为你知道你不是得初果嘛！你在骗人，那就不行，你没能得无所畏。真实得了初果的人，你问他苦集灭道证悟的事情，他心里面很平静，他不怕，他不怕你有所问。

「终不妄计吉瑞吉祥」，世间上的人胡涂，说佛教是迷信，其实世间人都是迷信。迷信一个数目，迷信一个相，这表示吉祥，这表示凶。这个初果圣人不会有这种事情，不去计较这种事情。「终不妄计」，世间人认为这是瑞，这是吉祥。「以为清净」，这是清净、是合道理的，是令人满意的事情，初果圣人不会有这种想法。

「终不更受第八有生」，这个初果圣人，他若不精进，他须要再受七番生死，就得阿罗汉道，不会再受第八番生死的，不会的，最多受七番生死。不过这地方有个问

题，初果圣人再受七番生死，就是把欲界的九品烦恼完全消除了，但是那么顶多就是三果圣人，不是得阿罗汉，怎么能说是得了涅盘呢？这《大毘婆沙论》有解释：因为这个初果圣人他经过七番生死，他那无我的四念处的智慧非常的有力量，所以到了第七番生死的时候，他决定一下子得阿罗汉道，就是入涅盘了，不会再受第八番生死，不会的。

「具足成就四种证净」，他成就了佛、法、僧、戒。什么叫做「佛」，我们说三十二相八十种好名之为佛，这是搞错了，不是这么一回事。佛是得了阿耨多罗三藐三菩提名之为佛，得了一切种智名之为佛，不是说得了三十二相八十种好名之为佛，「若以色见我，以声音求我，是人行邪道，不能见如来」。初果圣人就是达到了这个境界了，就达到这个境界。但是这种事情，你怎么能够达到这种境界呢？你凭什么能达到这个境界，这就是你要学习佛法、学习经论，而要用功修行才能达到这种境界。佛、法、僧、戒，这四种在他的内心里那个清净智慧中，证悟了这件事，这是清净的。佛之所以为佛者，所以是法、是僧、是戒，他都能达到那个清净，无为的境界。他这样子，有这样的信心，有这样的智慧。有了这样智慧，成就了不可破坏的信心的，叫「具足成就四种证净」。

《披寻记》一一一三页：

唯自见法等者：摄异门分说：言见法者，谓于苦等如实见故。言得法者，谓随证得沙门果故。言知法者，谓证得已，于其所得，能自了知我是预流我已证得无退堕法故。越度惑者，谓于自所证。越度疑者，谓于他所证。非缘于他者，谓于此法内自所证，非但随他听闻等故。余所引者，谓于大师所有圣教，不为一切外道异论所引夺故。于诸法中得无所畏者，谓于自所证若他诘问无悚惧故。（陵本八十三卷十四页）此中差别，义应准释。又于此中离欲界故，是名证法源底。思所成地说：离欲界欲，如得源底故（陵本十八卷十一页）极七返有，故说终不更受第八有生。于佛法僧及自所得圣所爱戒获得正信，是名具足成就四种证净。

「唯自见法等者：摄异门分说：言见法者，谓于苦等如实见故」，苦集灭道，他是由他自己的智慧，经过长时期的修行成就了无分别的智慧，见到此是苦、此是集、此是灭、此是道，所以如实见故。「言得法者，谓随证得沙门果故」，你或者得初果，乃至四果。「言知法者，谓证得已，于其所得，能自了知我是预流我已证得无退堕法故」，成就了无我的智慧，不会再到三恶道去。越度疑、越度惑，这越度惑是什么意思呢？「越度惑者，谓于自所证」，对于自己所证悟的，自己没有惑，没有迷惑，我现在证的是对不对？是得解脱没有？没有这回事情，没有这种惑。越度疑是什么意思呢？「越度疑者，谓于他所证」，别人所证的，他也不疑惑。当然你能证，别人也能证，他也相信这件事。

「非缘于他者，谓于此法内自所证，非但随他听闻等故」，他这个所证悟的境界，是经过自己内心的修习，成就了无分别的无我智，证悟了这个境界。「非但随他听闻」，不是只是听别人讲解，不是，所以叫做「不由他缘」。「非余所引者」，「于大师教非他所引」这个，「谓于大师所有圣教，不为一切外道异论所引夺故」，他的这个思想外道不可以夺，不可以把你的思想改变一下，不可能的。「于诸法中得无所畏者，谓于自所证若他诘问无悚惧故。（陵本八十三卷十四页）」，你证得初果了，他问一问什么叫做初果？什么叫做苦集灭道？他不怕你问的（陵本八十三卷十四页）。「此中差别，义应准释」，现在这一段论文，是约准以摄异门分说的来解释。

「又于此中离欲界故，是名证法源底」，这句话，这证法源底前面这一段文没有解释，这里面提出解释。什么叫做证法源底呢？他是说：离欲界欲叫做证法源底。「思所成地说：离欲界欲，如得源底故（陵本十八卷十一页）」，我认为韩清净老居士这句话，虽然这一段，这句话是思所成地说的，那段文是有这句话，但是解释这句

话不合道理。（陵本十八卷十一页）。「极七返有，故说终不更受第八有生。于佛法僧及自所得圣所爱戒」，这个戒，是圣人所爱。「获得正信」，他对于佛法僧戒得到了一个正信了，不是颠倒的。「是名具足成就四种证净」，这是说得了初果有这样的相貌，这么多的功德。

卯二、辨作意（分二科）　辰一、简胜解作意

如是行者，乃至世第一法已前，名胜解作意。

这是第二科「辨作意」。通达这一科，第一科是明现观，这一科讲完了。现在第二科「辨作意」，辨这个七种作意，这是那一种作意，这个意思。这一科里面分两科，第一科「简胜解作意」。

「如是行者」，这位禅师，「乃至世第一法已前，名胜解作意」，他用暖顶忍世第一，到了世第一已前都叫作胜解作意。胜解作意前面有解释过，就是苦集灭道四谛，每一谛里面有四种观行，四四十六种观行。最初了相作意也是学习这十六种观行，但是他犹为闻思之所间杂，就是也还要向善知识学习的。这个到胜解作意的时候，完全是自己用功了，完全是在未到地定里面，自己作如是观，有这样奢摩他、也有毘钵舍那这样观，而没有闻思的间杂了，那就叫作胜解作意。现在这里说简别，就是胜解作意的范围。

辰二、出远离作意

于诸圣谛现观已后，乃至永断见道所断一切烦恼，名远离作意。

七种作意第一个是了相作意，第二个是胜解作意，第三个是远离作意。什么叫做远离作意呢？第二科「出远离作意」。

「于诸圣谛现观已后」，这位禅师对于苦集灭道四谛，成就了无分别智以后。「乃至永断见道所断一切烦恼，名远离作意」，就是由世第一法，一刹那间就是到了须陀洹果，须陀洹果这个时候一共有十六刹那。这十六刹那，经过十六刹那，就是永断见道所断一切烦恼，见道所断的这些身见、戒取、疑，实在就是十使，把这些见道所断的一切烦恼都断了，叫做远离作意。这了相作意，胜解作意还没有得圣道，到了远离作意这个时候得初果了，这样意思。

寅三、修习（分二科）　卯一、明得果（分二科）　辰一、一来（分二科）　巳一、标名

复从此后，为欲进断修所断惑，如所得道，更数修习，永断欲界上品中品诸烦恼已，得一来果。

第三科是「修习」。第一科是观察，辨四谛境。第一科观察，第二科是通达。现在是第三科是「修习」，修习里面分两科，第一科是「明得果」。分两科，第一科是「一来」。又分两科，「标名」。

「复从此后」，这位禅师他得了初果须陀洹，成就了远离作意以后，功德还没有圆满，他还要继续的修行。「为欲进断修所断惑」，他内心的目的想要进一步消除去修道所断的烦恼，就是俱生的烦恼；不经过分别，就是任运地就起了爱烦恼。这个初果圣人还有爱烦恼，也有瞋心，也有这些烦恼的。那么他进一步要断除这些烦恼是修所断惑，是俱生的烦恼。于「如所得道更数修习」，如他得初果的时候，所成就的道，就是苦、空、无常、无我。那么得了初果以后，还是这样修行，还是修不净观，修不净，观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，也是观苦、空、无常、无我的

这样修行，当然也有奢摩他和毘钵舍那。这样用功修行的时候，「永断欲界上品中品诸烦恼已，得一来果」，就把欲界的三品烦恼，上品中品这两品烦恼完全断了，还有下品烦恼没有断，这个时候就叫做一来果。前面我们讲过什么叫做上品，什么叫做中品，我不知道你们记住没有？

巳二、辨相（分二科）　午一、例预流

如预流果所有诸相，今于此中，当知亦尔。

前面标一来果的名字。下边辨这个一来果的相貌，分两科，第一科「例预流」。

如预流果所有的相貌，前面刚才讲的那一大段，那么多的德、道德的相貌。「今于此中，当知亦尔」，现在得了二果的圣人，他也具足那么多的相貌，也都有。第二科是「显差别」，还有一点不同，什么呢？

午二、显差别

然少差别，谓若行境界，于能随顺上品猛利烦恼缠处，由失念故，暂起微劣诸烦恼缠。寻能作意，速疾除遣。唯一度来生此世间，便能究竟作苦边际。

「谓若行境界，于能随顺上品猛利烦恼缠处」，「若行境界」，就是他没有入定，他没有修止观，他这时候这眼耳鼻舌身意在色声香味触法上活动，在色声香味触上活动的时候，「于能随顺上品」，这个「随顺」或者就当「引发」讲好了。你在这样的境界上活动，你的眼耳鼻舌身在这样的色声香味触上活动，这个色声香味触能令你引发出来上品的猛利烦恼缠，能令你生出很大的烦恼的境界。那么若是这位二果圣人他有正念的时候，那也什么事没有，也不能有烦恼。但他若失念，失掉了正念的时候呢，「暂起微劣诸烦恼缠」，他暂时的、很短，很短的时间内也会现出来很微弱的烦恼，也会有烦恼。这个初果圣人，初果就不是了，初果就不是微劣了，就是很强、很强的烦恼。二果呢，他的烦恼不是很强，但是有一点，叫作烦恼缠。

「寻能作意，速疾除遣」，但是他现烦恼是现烦恼，但是他很快的就觉悟了，这个「寻」就是立刻地，立刻地他如理作意就现前了，很迅速的就把烦恼消灭了，「速能除遣」。这个地方和初果不同，初果他现的烦恼就是强大一点，所以这个地方有点不同。至于初果他现的强大烦恼，他也是能把它消灭了，能把它消灭了。「唯一度来生此世间，便能究竟作苦边际」，而这个二果圣人，他有什么问题呢？他要来一次欲界，在欲界里还要再来人间。假设他现在是在人间，他死了以后又生到天上，从天上死了，还要再回到人间，还有这么一来回，一往来。「便能究竟作苦边际」，再来这么一次，一来回，他就有这个……道力增长了，他就能究竟地把苦的……作了苦的边际，过了以后，没有苦了，苦就到此为止了。至于苦是什么呢？就是色受想行识，色受想行识就是苦。

辰二、不还

得不还果，及不还相，如前已说。

前面是说得一来果，现在是得不还果，就是三果。得不还果及不还果他那个道德的相貌，像前面文也已经说过了，在这里不说了。

卯二、辨作意（分二科）　辰一、观察作意摄（分三科）　巳一、略标举

当知此中，由观察作意，于一切修道，数数观察已断未断，如所得道，而正修习。

这是第二科「辨作意」。前面第一科明得果，现在是第二科「辨作意」。分两科，第一科名这个「观察作意」。前面是了相作意，胜解作意，远离作意都已经说完了。所以现在就说这个观察作意。这里边有摄乐作意，这里没说，后面有说。分三科，第一科「略标举」。

「当知此中」，就是得了圣道已后，他常常修「苦、空、无常、无我」的这个圣道的现观，常常这么修。常常这么修，就把烦恼就调伏了。调伏了，烦恼不现行了，那是不是圣人？所以这地方说「当知此中，由观察作意」，圣人他自己观察自己。

「于一切修道，数数观察已断未断」，他在一切时，一切处常维护正念，修这个四念处的圣道，「数数观察」，他也是修奢摩他的止，但是还要数数的修毘钵舍那观的，不全是修奢摩他的止。观察自己，我这个烦恼断了，我这个烦恼还没有断，观察这个。「如所得道，而正修习」，如他所得的苦、空、无常、无我的这个圣道，他还是努力这么修习，就是不断的重复修这无我观、修无常观、修空观、修苦观，而这么修习。那么这是略标举。下面第二科「广分别」，分两科，第一科是「征」。

巳二、广分别（分二科）　午一、征

又于此中云何名修自性？云何名修业？云何名修品类差别？

这提出这么几个问题，这是问。下面解「释」这几个问题。分三科，第一科「修自性」。我们通常说话也会说这样修行、那样修行，究竟什么叫作修行？它的定义是什么？这上给我们解释了。

午二、释（分三科）　未一、修自性

谓由定地作意，于世出世善有为法，修习增长。无间所作，殷重所作。令心相续，会彼体性。如是名为修之自性。

「谓由定地作意，于世出世善有为法，修习增长」，这上说出第一个条件，「定地作意」。你要在奢摩他定里边，不是散乱心。定地里边有如理作意，「作意」，这修行实在是内心的分别，内心就是常作如是观就叫做修行。但是在禅定里边作如是观，观什么呢？「于世出世善有为法」，就是世间的善有为法，出世间的善有为法。「修习增长」你常这么……，在定里边常这么思惟观察，这善就会增长。这个善法的增长是这样子，就是在禅定里面这样思惟，这善就增长。我们现在这个凡夫境界，没有得定，没有定，我们心里面也是思惟，你常常思惟贪，这个贪心烦恼增长；你常常思惟这个瞋心的时候，那瞋就增长；这个杀盗淫妄一切事情也都是，你常常这样思惟，他就增长。现在你出世间的圣道，亦复如是，也是，但是它就是在禅定里面这样思惟，思惟它就善的佛法增长，你修定也是这样子，你修智慧也是这样子，

「无间所作，殷重所作」，这个修习增长，怎么叫做修习增长呢？「无间所作」，不要懈怠，中间不要有其他的染污的事情，你长时期的作如是观，作如是……，修如是奢摩他，修如是毘钵奢那，这叫做无间所作。「殷重所作」就是详细的、深刻的去思惟，作如是观。「令心相续，会彼体性。如是名为修之自性」，你要使令你这个心，相续不间断地作如是止，作如是观，久了呢，就和那件事融会，融和起来了，就成功了。你常思惟，诸行……，这个色受想行识是无常、无我的，常常这样思惟，加上奢摩他的帮助，你就确定是这样子，就成就了。「会彼体性」。这样说呢，就是在禅定里面「无间所作，殷重所作，令心相续，会彼体性」，这就叫做修行，修的自性，修的本身的相貌是这样子。如是名为修之自性。

未二、修业（分四科）　申一、标

当知修业略有八种。

这第一个问题，「云何名为修自性」解释完了，现在解释第二个问题，什么叫作修业？修业，修的功能，这样修行，会有什么样的功效？是这样意思。分四科，第一科「标」。当知修业略有八种不同。

申二、列

一有一类法，由修故得。二有一类法，由修故习。三有一类法，由修故净。四有一类法，由修故遣。五有一类法，由修故知。六有一类法，由修故断。七有一类法，由修故证。八有一类法，由修故远。

第一个，这底下列出来这八种。「有一类法，由修故得」，这是一种。第二种呢，「有一类法，由修故习」。「三有一类法，由修故净。四有一类法，由修故遣。五有一类法，由修故知。六有一类法，由修故断。七有一类法，由修故证。八有一类法，由修故远」，这个修业有这八种不同。这是列出来。下面第三科解「释」，解释这八种。第一科是「由修故得」。

申三、释（分八科）　酉一、由修故得

若先未得殊胜善法，修习令得，名修故得。

若是你以前没修行的时候，你没有成就这样殊胜的善法，你没得定，这九心住你没得那个等持，你没得未到地定，没得色界四禅，没得。「修习令得」，你按照佛陀所开示的方法，你就这样的学习，最后成功了，叫「名修故得」。「名修故得」，说我想把《金刚经》背下来，那我就常常背，最后把《金刚经》背下来了。「由修故得」，说是我这个不净观我没成就，我常常修不净观，后来成就了，叫做「由修故得」。

酉二、由修习故

若先已得，令转现前，名修故习。

这是第二科。怎么叫做由修故习呢？「若先已得」，你以前是成就了，比如说我把《金刚经》背下来了，但是你背得不熟。你现在呢？「令转现前」，令它相续的现前，常常、常常的背，就熟了，这就叫名修故习，是这样意思。初开始成就是成就了，但是不是那么美满，你要继续不断地再去学习，再去练习，它就广大起来，力量就强大了，是这样子。就是练功夫也是这样子，你练太极拳，这个时候，勉强的可以练，可以对付，但是还是不是那么妙，要常常的练习才行，就是「名修故习」。

酉三、由修故净

若先已得未令现前，但由修习彼种类法，当令现前，令转清净，鲜白生起，名修故净。

这是第三种「由修故净」。

「若先已得未令现前」，说我以前，我已成就了这种功德，但是你还没能令这功德现前，那么就是种子了。你这样修行成就了种子，这里边举一个例子来说呢，譬如说是「世第一」，暖、顶、忍、世第一，世第一一刹那就入于初果，初果一共有十六刹那，实在就是十六种智慧。十六种智慧，就是欲界八种智慧，色界无色界有八种智

慧。欲界这个智慧呢？就是修苦、空、无常、无我，这么修，观察色受想行识是苦空无常无我这么观。但是这个时候，世第一以后这是无漏的境界，是圣人的境界。作如是观的时候呢？你就栽培了这种智慧，无漏的智慧。而这个智慧是观察欲界的色受想行识所成就的，不是色无色界的色受想行识。不是！但是呢？这个智慧和那个智慧是同类的，你观察色界、无色界的色受想行识，也是苦空无常无我，但是你还没作如是观，你只是在欲界的色受想行识作如是观，你成就了欲界的苦空无常无我的智慧，这叫做法智，苦集灭道，这是法的智慧，是无漏的智慧。但是这个智慧一成就了呢？同时也就成就了色、无色界的苦空无常无我的智慧，他俩是一回事情，是一回事情。所以那叫做类智，色无色界的色受想行识的苦集灭道的智慧，和欲界苦空无常无我的智慧，这个法智是相类似的，所以叫做类智。

就说是你先未得……「若先已得，未令现前」，若是你这个时候，你还没有修这个类智的这种观，但是你法智成就了呢，这个类智的种子也就成就了。所以「若先已得」，还没现前，类智还没现前。「但由修习彼种类法，当令现前」，那么你这个法，欲界的法智成就了，你这个时候开始观这个色界、无色界的色受想行识，观察他是苦空无常无我，唉，这个时候，这智慧就现前了，这个类智的智慧就现前了。所以「但由修习彼种类法」。这个现行，智慧现行了，「若先已得，未令现前」，这是得种子。「但由修习彼种类法」呢，你就作如是观，观察色界、无色界的色受想行识是苦空无常无我，「当令现前」，令那个，你原来栽培的那个法智的种子，也就是类智的种子，它就现前了，就是类智现前了。类智现前了呢？「令转清净，鲜白生起」，你原来没作如是观的时候，你只是在欲界的色受想行识，作苦空无常无我的观，把欲界的烦恼断了。你这个时候再观察色界、无色界的色受想行识，作如是观的时候，这类智现前了呢，就把色界、无色界的烦恼也断了，所以「令转清净」。就是断了烦恼就叫做清净。什么叫做清净呢？「鲜白生起」，就是把色界、无色界的那个爱、见、慢、无明要断掉了，断掉了，你的智慧很新鲜、很清白，这样的光明的智慧现起了，这就叫做「由修故净」，「由修故净」。

酉四、由修故遣

若有失念染法现行，修善法力令不忍受，断除变吐名修故遣。

「若有失念，染法现行，修善法力令不忍受，断除变吐」，这个时候还是在初果，你还没有得二果、三果、四果，所以你若得了初果以后，你有时候失念了的时候，失掉了正念的时候呢？这个染污法也会现行，你还会有欲心，会有瞋心，会有这些事情现行。「修善法力」，这个时候你自己继续……那么这个，原来失念了染法现行，现在把失念的事情调转过来，我正念现前了。「修善法力」，就是观察是无常的、苦、空、无我，你思惟这样，一思惟呢，「令不忍受」，使令你这个清净心不容受这个染污的境界，染污的烦恼不容受。「断除变吐」，把那个现行的烦恼消灭了叫「断除」，把种子也消灭了「变吐」。这就叫做「由修故遣」。

酉五、由修故知

若未生起所应断法，修善法力了知如病，深心厌坏。了知如痈、如箭，障碍无常、苦、空、以及无我，深心厌坏，名修故知。

「若未生起所应断法，修善法力了知如病，深心厌坏」，这是第五科「由修故知」，这个烦恼有的时候失掉正念会现起，但是有的时候，你有正念它不现起了，但是你没断，烦恼种子还在。所以若没有生起，那个烦恼的种子是应该消灭的，那怎么办呢？「修善法力」，那当然你还要继续思惟无常、思惟苦、思惟空、思惟无我，还要这样子修止观。「了知如病」，了知这一切有为法，欲界的有为法，色受想行识，色界无色界的这些有为法。「如病」，就像四大错乱了，你就有病，这是一个可厌恶

的事情。「深心厌坏」。

「了知如痈」，这个痈，经论上的解释呢，就是过去世的罪业，现在要受苦，身体得了痈疮，或者肿瘤这种病，这是更可厌恶了。世间上的这些有为法，有漏法令我们惑、业、苦的流转生死，「如痈」，就是深心厌坏。「如箭」，箭，射来了，这也是苦恼的境界。「障碍」，一个障碍令你不自在，令你苦恼。了知它是如痈如箭，障碍，你要了知这世间上这一切有漏、有为的一切法都是无常的、是苦的、是空的。

「及以无我」，通达它是无我的。「深心厌坏」，也还是深深地厌恶这件事。「名修故知」，这叫修故知。这样子呢，因为你修了无我观，你还有奢摩他的力量呢，能断烦恼种子，不修无我观，不能断烦恼种子。

《披寻记》一一一四页：

修善法力了知如病深心厌坏等者：此中如病如痈如箭，谓于诸行住厌背想。当知此由修过患想及实义想为因，由是此说修善法力。过患想者：谓于诸行思惟无常及思惟苦。实义想者：谓于诸行思惟空性及无我性。言如病者：谓如有一因界错乱所生病苦生厌背想。言如痈者：谓如有一因于先业所生痈苦修厌背想。言如箭者：谓如有一因他怨箭所中之苦修厌背想。如是诸义，皆如摄事分说。（陵本八十六卷四页）

「修善法力了知如病深心厌坏等者：此中如病、如痈、如箭，谓于诸行住厌背想」，如病如痈如箭，这是什么意思？就是这位禅师对于三界里边的有为法，这有漏的这种法，安住在厌背想，就是不高兴它、弃舍它、厌恶它。「当知此由修过患想及实义想为因」这个修厌背想，不能只是修厌背想，你是要由于你要修过患想，和修这实义想，以此为因，你要修这个，要修这个过患想和实义想为因。「由是此说修善法力」，这上面文上说：「修善法力令不忍受」，这个修善法指什么说的呢？就是指这个说的，就是修过患想，修实义想，这叫做善法力。

「过患想者，谓于诸行思惟无常及思惟苦」，这叫做过患想。「实义想」是什么呢？「谓于诸行思惟空性及无我性」，这是叫做实义想。也应该修过患想，也应该修实义想。这样子你才能有力量断烦恼。「言如病者：谓如有一因界错乱」，因为地水火风这四大种的错乱，就「生」出来「病苦」，「修厌背想」。「言如痈者：谓如有一因于先业所生痈苦修厌背想」，过去世的罪业现在得痈，这是要修这样的厌背想。「言如箭者：谓如有一因他怨箭所中之苦」，怨家用箭来射你，这是一个很可厌恶的事情，你要这样「修厌背想」，「如是诸义皆如摄事分说」。

酉六、由修故断

如是知已，数修习故，无间道生，断诸烦恼，名修故断。

这是第六科「由修故断」。「如是知已」，就是像前面这样子，你有这样的智慧以后。「数修习故」，常常的修实义想、厌患想、厌背想。「无间道生」，前面实在就是加行道，努力的这样修行。现在「无间道」就是得果了。什么叫做「无间道生」呢？就是「断诸烦恼」，这时候这个无我的智慧现前了，就断诸烦恼。初见道的时候，就把身见、戒取、疑的这些烦恼断了。「名修故断」，这修故断是这样意思。

酉七、由修故证

烦恼断已，证得解脱；名修故证。

这个烦恼断完了，你就得到解脱了。烦恼不系缚你了，你就自在了，这叫做「修

故证」。断烦恼要见到无我的真理，才能断烦恼。在断烦恼这一部份叫做「无间道」；断了烦恼就得解脱，叫做「解脱道」。「名修故证」，这个断烦恼、得解脱，实在是同时的，不是分前后的，但是要约这二个意思，立二个名字，「名修故证」。断烦恼，「名修故断」。断烦恼、得解脱，「名修故证」。

酉八、由修故远

如如进趣上地善法，如是如是令其下地已断诸法，转成远分，乃至究竟，名修故远。

这第八科「由修故远」。「如如」，就是如是如是。「进趣上地善法」，你先是修欲界，而后修色界、无色界，这都是圣道，所以称之为善法。「如是如是令其下地已断诸法，转成远分」，你得了初禅，在初禅上观察他的禅的境界，色受想行识，苦空无常无我，那就距离欲界的烦恼更远，就远了。你若修二禅的时候，就把初禅的烦恼，就更远了，就是这样辗转到非非想天乃至到灭受想定。「如是如是令其下地已断诸法，转成远分」，转变成更遥远了，和你不相干了。「乃至到究竟」的把烦恼都断掉了。「名修故远」。

申四、结

当知是名八种修业。

前面八种修业到这里结束了。

未三、修品类差别（分四科）　申一、标

应知此修品类差别，有十一种。

这是第三科，修的品类差别。第一科是云何名修自性，第二科云何名修业，第三科就是修的品类差别，这又是总说起来。分四科，第一科「标」。应知此修品类的差别，有十一种的不同。

申二、列

一奢摩他修。二毘钵舍那修。三世间道修。四出世道修。五下品道修。六中品道修。七上品道修。八加行道修。九无间道修。十解脱道修。十一胜进道修。

这是十一种品类差别。这是列完了，下面解释，分十一科，第一科解「释」，「奢摩他修」。

申三、释（分十一科）　酉一、奢摩他修

奢摩他修者：谓九种行，令心安住。如前已说。

这前面解释过，就是九种心住：内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持。这是九种「令心安住」。下面第二科是「毘钵舍那修」。

酉二、毘钵舍那修

毘钵舍那修，亦如前说。

《披寻记》一一一五页：

奢摩他修等者：此中奢摩他修，谓即九种心住。毘钵舍那修，谓即六事差别所缘。如前心一境性处中广释其相。（陵本三十卷九页及十二页）

那六种差别事就是：义、事、相、品、时、理这六种，前面解释的很多。

酉三、世间道修

世间道修者：谓于诸下地见粗相故，于诸上地见静相故，乃至能趣无所有处一切离欲。

「世间道修者」，这是第三种。「谓于诸下地见粗相故，于诸上地见静相故」，彼欲界和色界初禅来说，色界初禅是上地，欲界就是下地，下地是粗，上地是静。初禅和二禅来说，二禅是静，初禅是就又是粗了。乃至非非想定对无所有处定也是这样说。「乃至能趣无所有处一切离欲」，这样子用粗静的方法，来修四禅八定的时候，最后你的能力能够进步到无所有处一切离欲，就是能远离无所有处定的离欲，那非非想定的欲，你不能离，就是到此为止了，这是「世间道修」。

酉四、出世道修

出世道修者，谓正思惟：苦真是苦，集真是集，灭真是灭，道真是道。由正见等无漏圣道，乃至能趣非想非非想处一切离欲。

这是前面的了相作意，苦有四种观行，集灭道各有四种观行，一共是十六种观行。「由正见等无漏圣道，乃至能趣非想非非想处一切离欲」，因为出世间圣道的修行，在道谛里面有三十七道品。这上面说这八正道里边，第一个是正见。那就是成就了空无我的无分别的智慧了，它是能断除一切烦恼的，所以是无漏圣道。因为你有这样的圣道，你用这样的正见观察欲界的色、受、想、行、识，色界初禅、二禅、三禅、四禅的色、受、想、行、识，乃至非想非非想处，都是苦、空、无常、无我，所以能破四禅八定的，乃至到非想非非想处的欲，通通都能破除去，那么就得圣道了，就得圣果了。所以这是出世道的修行。下面第五科「下品道修」。

酉五、下品道修

下品道修者：谓由此故，能断最粗上品烦恼。

这下品道修是什么呢？「谓由此故」，就由于这位禅师所修的四念处，它怎么叫做下品呢？「能断最粗上品烦恼」，它有能力，能消灭了那个最粗鄙的上品的烦恼，那个就是下品道修。这个时候，实在来说，就是初果所得的圣道，它断除出去的烦恼，在一切烦恼里面是最粗的，就是上品烦恼。

酉六、中品道修

中品道修者：谓由此故，能断所有中品烦恼。

能断掉中品的烦恼，那就是二果和三果了，能断中品烦恼。

酉七、上品道修

上品道修者：谓由此故，能断所有最后所断下品烦恼。

那就是色界、无色界。或是最后断非非想天的烦恼，那个时候，能断的道力是最

上品的，因为那时候是向于四果的圣道，所以它的道力是最高的，但所断的烦恼是最微细的，最下品的。所以这叫做「上品道修」。

酉八、加行道修

加行道修者：谓由此故，为断烦恼，发起加行。

那就是初果之前，在暖顶忍世第一的时候就叫做「加行」。「加行」，那时候修四加行也还就是修四念处。四念处的目的是为断烦恼，所以他发动自己要努力的去修四念处，这时候就叫做「加行道」。

酉九、无间道修

无间道修者：谓由此故，正断烦恼。

那就是到初果的时候。就是由世第一的一刹那，到第二刹那就是初果了。初果是一刹那，一共是十六刹那是不间断的，在不间断里面，就把烦恼断掉了。所以「谓由此故，正断烦恼」，那就叫「无间道」。

酉十、解脱道修

解脱道修者：谓由此故，惑断无间，证得解脱。

这个解脱道的修行是怎么样的情形呢？「谓由此故」，由此解脱道修。「惑断无间」，就是无间道能断烦恼，它没有其他法的间隔，就证得了解脱。断惑就证真。证真得解脱。解脱就是自在的意思，没有烦恼系缚，他的身口意是自在了。

酉十一、胜进修道

胜进修道者：谓由此故，从是已后修胜善法，乃至未起余地烦恼能治加行；或复未起趣究竟位。

这个胜进道是什么呢？就是得了初果以后，你不停在那里，继续地修四念处，向前进，是要得二果、得三果、得四果。那个时候的修行叫做「胜进道」。「谓由此故」，由此胜进道故，「从是已后修胜善法」，修行更殊胜的圣道。因为你这时候断了分别所起的烦恼了，你的圣道的智慧，比加行位的时候力量强大了，所以叫做「修胜善法」。「乃至未起余地烦恼」，这句话什么意思呢？就是你在修行的时候，你没有失掉正念，内心是清净的。你在奢摩他里面修无常观、修苦观、修空观、修无我观，这个时候正念的时候，所有的烦恼都不现前。这个时候，你的四念处的修行，叫做「胜进道」。所以未起余地烦恼的时候，叫做「胜进道」。若是起了呢，就不名为「胜进道」。那你就是未断烦恼，那就叫做加行道了，就是加行道了。

「或复未起趣究竟位」，乃至到最后，比如说是你得初果，由初果得二果，也可以有七种作意，到最后得二果的时候，就是加行究竟果作意，也可以这么解释。「或复未起趣究竟位」，还没起，没有生起趣位究竟，这个时候，都叫做「胜进道」。若是起的时候，就另有名字了。或者是叫做「加行道」，或者是叫「无间道」，或者叫做「解脱道」了，各有各的意思就不同了。这上面说「胜进道」呢？就是没有起那些烦恼的时候，你修四念处由初果向二果、三果、四果去，都叫做「胜进道」。因为起了烦恼，就叫做「加行道」。断了烦恼，就叫做「无间道」。证得解脱，就叫做「解脱道了」了，这是立名字有这样的界限。

申四、结

当知是名十一种修品类差别。

就讲到这里，好吧！

巳三、结应观

如是于修勤修习者，于时时间，应正观察所有烦恼已断未断。

得了未到地定以后，有二条道路可走，第一个是世间道，就是修四禅八定。第二个是出世间的圣道。出世间的圣道分三科，第一科是标七作意。第二科辨四谛境，辨四谛境里边分四科，第一科是观察，观察里面说了相作意和胜解作意。第二科是通达，通达里面就是分两科，第一科名现观，第二科是辨作意。这个通达这一科有两个作意，第一科简胜解作意，第二科是出离作意，出离就是远离作意。这是第二科通达。第三科是修习，修习里面分两科，第一科是明得果。第二科是辨作意，辨作意里面有两个作意，第一个观察作意，第二个是摄乐作意。这观察作意里面分三科，第一科是略标举，第二科是广分别。这两大科都讲完了，现在是第三科「结应观」。

「如是于修勤修习者」，就是这位修观察作意的这位禅师，他修这个观察作意。「勤修习者」，不是懈怠，精进修行的时候。「勤修习者」，就是这位禅师。「于时时间，应正观察」，随时修奢摩他又修毘婆奢那的时候，随时还应该加一个正观察。什么叫做「正观察」呢？「所有烦恼已断未断」，就是我经过这样子精进的用功修行，很早就起来静坐，很晚才休息。我的烦恼，什么烦恼是断了，什么烦恼是没有断呢？常常的这样反省自己，这就叫做「观察作意」。

辰二、摄乐作意摄

于时时间，于可厌法，深心厌离，于时时间，于可欣法，深心欣慕，如是名为摄乐作意。

前面这个观察作意讲完了，现在讲第二个摄乐作意，摄乐作意它的含意是什么呢？「于时时间，于可厌法，深心厌离」，不是一时的，时时都是这样子，对于可厌法，深心厌离。「可厌法」是什么？就是苦谛和集谛。世间上这些荣华富贵是可厌法，贫苦的境界当然也是可厌法，按佛法的话来说呢，就是苦谛和集谛，这是可厌恶的事情。这个厌恶是「深心厌恶」，不是敷浅的，是深深的厌恶它，不要说我要出家修行，有人要选我做总统，我就不出家了。这可见对世间上的厌离心不够，当然也可能是发菩提心，行菩萨道，那还是好。「于时时间，于可欣法，深心欣慕」，还要时时对于可欢喜的事情，可欢喜的事情就是戒定慧，在四谛上说，就是灭道。这是出世间的圣道是值得欢喜的、值得好乐的，而这个欢喜心是「深心欣慕」，不是敷浅的，就是非常深刻的，仰慕圣人的道德。这样子呢，这叫做摄乐作意。因为这位禅师已经多少有成就了，所以想到这里心里就欢喜，这叫做「乐」。「如是名为摄乐作意」，摄乐作意就是这样的意思。

寅四、究竟（分二科） 卯一、明道果（分二科） 辰一、阿罗汉道（分二科） 巳一、标相

彼即于此摄乐作意，亲近修习多修习故，有能无余永断修道所断烦恼，最后学位，喻如金刚三摩地生。由此生故，便能永断修道所断一切烦恼。

这是第三科修习。第一科是观察，第二科通达，第三科是修习，第四是究竟，第四科是「究竟」，这是说得阿罗汉道了。分两科，第一科「明道果」。又分两科，第一科是「阿罗汉道」。分两科，第一科「标相」。

「彼即于此摄乐作意」，彼那个禅师「于此摄乐作意」，对这个摄乐作意「亲近

修习多修习故」，他时时地与它在一起叫做「亲近」，时常的修止又修观，修观又修止。这个四谛有十六种观行。十六种观行主要是前二种，四谛都是要修的，但是主要是前二种，苦谛和集谛，最重要的还是苦谛，观察它是无常、苦、空、无我乃至不净，开就是四念处。是「多修习故」，就是不断地重复，在奢摩他里作如是观。

「有能无余永断修道所断烦恼，最后学位，喻如金刚三摩地生」，你这个摄乐作意，因为这个时候其实已经得了初果，也可能得了二果，也可能得了三果，这个是因人而异。到了摄乐作意这个时候，一方面自己有了多少成就了，心里也是欢喜，还继续努力地这么修行。「多修习故有能无余」，这个时候就使令自己又进了一大步，成就了什么功德呢？就是有这样殊胜的功能。什么呢？「无余永断」，无余永断就是断烦恼，不是断一部份，没有剩余的、完全是断了，而且是永久的灭除了烦恼，所以叫「无余永断」。而这个事情呢，断什么烦恼呢？因为他已经见道了，所以在见道的时候断的烦恼已经断了，现在就是修道所断的烦恼。这个初果已后继续修四念处的时候所断的烦恼，就是修道所断的烦恼。这个时候有欲界的爱烦恼还没断，或者是没有断清净，还有上二界的烦恼没有断清净。「最后学位」，就是你有这种功能，有这种堪能性，能断除所有的烦恼，有这种能力，这时候达到了什么程度了呢？达到最后学位。这个学位从初果、二果、三果到四果向都叫做学位，都还是努力地要修学止观的。但是这个时候达到学位的最后了，还是学，还是有学的，给他一个名字，「喻如金刚三摩地生」，这时候这个定地是叫做「金刚三摩地」。这个金刚是什么意思？是个譬喻，就是像金刚那么坚固，不可破坏的三摩地出现了。

「由此生故，便能永断修道所断一切烦恼」，由于这个金刚三摩地，这个时候现前了，所以就能够永断修道所断的一切烦恼，那就是色界、无色界的烦恼，乃至最后非非想天的烦恼完全消灭了，这是有这种功能。「有能无余永断修道所断烦恼，最后学位，喻如金刚三摩地生」，就是金刚三摩地有这种功能，就是这时候这个奢摩他达到这么个程度了。

《披寻记》一一一六页：

有能无余永断修道所断烦恼等者：有三摩地喻如金刚，此能无余永断修道所断烦恼，于最后边有学位生，从此无间究竟解脱成阿罗汉名无学故。

「有能无余永断修道所断烦恼等者：有三摩地喻如金刚」，这个三摩地的殊胜就像金刚那么样地宝贵、那么样地殊胜。「此能无余永断修道所断烦恼」，这个金刚三摩地有这种功能，能断所有的烦恼。「于最后边有学位生」，最后边的有学位现出。「从此无间究竟解脱成阿罗汉」，就从这金刚喻定从这里开始，中间没有其他的事情的间隔，相续的清净，就究竟的解脱了一切烦恼。烦恼解脱了之后，清净的智慧现前。这个清净智慧就是由毘钵舍那成就的，所以修奢摩他是得定，还要修毘钵舍那的慧，修毘钵舍那的慧，还要修奢摩他的定，这样子才是圆满的。「成阿罗汉名无学故」，到这个时候就是无学位了，那就是加行究竟果作意了。

巳三、释名（分三科）　午一、问

问何因缘故，此三摩地名金刚喻？

前面是标相，标阿罗汉道。阿罗汉道这个「道」这个字，在这里看出来，是在因位，与阿罗汉果，阿罗汉道，这「道」是有因的意思，这因能通到果那里去，所以叫做「道」。这是先标出来阿罗汉道的相貌。第二科解释这个名字。分二科，第一科是问。

「何因缘故」，什么理由「此三摩地」名字叫做「金刚喻」呢？这是问。下面回

「答」，分二科，第一科「举喻」。

午二、答（分二科） 未一、举喻

答譬如金刚，望余一切末尼真珠琉璃螺贝璧玉珊瑚等诸珍宝，最为坚固。能穿能坏所余宝物，非余宝物所能穿坏。

这金刚比这些宝，都是最坚固的。怎么叫做坚固呢？「能穿能坏所余宝物」，这个金刚，能破坏其他的宝物，能穿个洞，能破坏它们所余的宝物。「非余宝物所能穿坏」，其余的宝物想要破金刚是不可以的，所以叫「金刚」。这是金刚的譬喻是这样。第二科「合法」。

未二、合法

如是此三摩地，于诸有学三摩地中，最上最胜，最为坚固，能坏一切所有烦恼，非上烦恼所能蔽伏，是故此三摩地名金刚喻。

所有的有学，在这个范围内的修行人的三摩地里面，这个他这个禅定是最殊胜，「最上」，最高尚，最殊胜。「最为坚固，能坏一切所有烦恼」，能破除一切烦恼。「非上烦恼所能蔽伏」，「非上烦恼」，就是最难断，最微细的烦恼都不能够「蔽」，不能遮蔽这个金刚喻定的，你不能够降伏它的；它能降伏你，你不能降伏它。「是故此三摩地名金刚喻」，这样意思。

《披寻记》一一一六页：

非上烦恼所能蔽伏者：三摩呬哆地说：此三摩地最第一故，最尊胜故，极坚牢故，上无烦恼能摧伏故摧伏一切诸烦恼故。（陵本十二卷十九页）与此义同。

「非上烦恼所能蔽伏者：三摩呬哆地说：此三摩地最第一故，最尊胜故，极坚牢故，上无烦恼能摧伏故」，欲界的烦恼到这个时候已经断掉了。上烦恼就是色、无色界的烦恼，是最微细的烦恼了。所以「上烦恼」，都不能摧伏它。「摧伏一切诸烦恼故」，你这个成就的定力，能摧伏一切烦恼故。「于此义同」。前面三摩呬哆地说的义和这里说的是相同的。

辰二、阿罗汉果（分二科） 巳一、辨诸相（分二科） 午一、辨（分三科） 未一、证极究竟（分二科） 申一、标证得

从此金刚喻三摩地，无间永害一切烦恼品粗重种子；其心于彼究竟解脱，证得毕竟种性清净。

第二科是名「阿罗汉果」。前面第一科是解释阿罗汉道，这底下第二科是说阿罗汉果。分二科，第一科是「辨诸相」。分二科，第一科是「辨」。又分三科，第一科是「证极究竟」。又分二科，第一科是「标证得」。

「从此金刚喻三摩地」，「从此」，从这一刹那，你成就了金刚喻定。「无间」，没有间断，得了以后，他立刻有这种功能。就是「永害一切烦恼品的粗重」，这是烦恼的种子叫做「粗重」，不是现行。因为你若调伏了现行，没有断烦恼种子，那不是断烦恼，是要烦恼种子断了，才算断烦恼。这个金刚喻定，有这样的力量。「其心于彼究竟解脱」，那个圣人，那位禅师的那一念心，「于彼烦恼究竟得解脱了」，不受烦恼的系缚了。「证得毕竟种性清净」，就是成就了究竟的、心性的清净。他的心究竟清净了，没有烦恼的污染了。这是标证得。

《披寻记》一一一六页：

证得毕竟种性清净者：谓证转依圆满解脱自性清净故。

「证得毕竟种性清净者：谓证转依圆满解脱自性清净故」，「谓证转依」这个「依」是什么呢？就是你的……就是我们现在这一念心。这个「转依」就是把心转变一下，我们先来、原来的心是染污的，现在把它转变为清净，就叫做「转依」。就是弃舍了烦恼的染污，获得了清净的圣道，叫做「转依」。这个圆满……，这个转依这件事，从初果就开始了，但是那时候还不圆满。要经过二果、三果到四果，到阿罗汉道的时候，得阿罗汉的时候，才是「圆」满。这个「转依」是圆满了。「解脱自性清净故」，你就是解脱了一切的烦恼，成就了清净的道力。这个时候，你的自性就是清净了。「自性」，是什么？就是「心」，就是你的心清净了，得阿罗汉的时候心清净了，以前还是不是究竟清净。这是第一科标证得。下面第二科「列五相」，分五科，第一科「堪作他义」。

申二、列五相（分五科）　酉一、堪作他义

于诸烦恼究竟尽中，发起尽智。由因尽故，当来苦果，毕竟不生，即于此中起无生智。

「于诸烦恼究竟尽中，发起尽智」，这位阿罗汉于诸烦恼究竟的灭除了以后，这个时候，他这个时候毘钵舍那的智慧叫做「尽智」。就发起了，就出现了，出现这种智慧叫做尽智。如果只是得定，没有灭烦恼是没有这个智慧的，这叫做「尽智」。

「由因尽故」，这个烦恼是因，生死是果，由于烦恼的因灭除了。「当来苦果，毕竟不生」，将来的苦果，你现在这个生命体还在，这是现在的苦果，现在的苦果，还不能死亡，你寿命还在，还不能说「尽」。但是将来的苦果，这个生命以后的那个有漏的色、受、想、行、识就是当来的苦果「毕竟不生」，究竟是不现前了。「即于此中，起无生智」，将来的苦果不现前叫做无生智。这个「尽智」是说生死的因尽了，叫「尽智」，生死的果尽了，叫做「无生智」，这两个智慧是这样的分别。而这个科文上叫做堪作他义，把这一段文叫做堪作他义，这是《瑜伽师地论》后文有这个话，所以这个本论的作者，这科句披寻记的作者，他这句话是有根据的。「堪作他义」，就是他这个时候有能力为别人作功德了。因为他本身清净了，有智德，有断德，假设他若有慈悲心的话，他就有能力去弘扬佛法，广度众生了，他有这种能力了，这是「堪作他义」。

酉二、自义圆满

彼于尔时成阿罗汉，诸漏已尽。所作已辨，无复所作。证得自义，尽诸有结。已正奉行如来圣教，心善解脱。

这是第二科，一共分五科，这是第二科「自义圆满」。「彼于尔时」，那位禅师在这个时候成就了阿罗汉道，成就了阿罗汉果，成就阿罗汉果是什么样呢？就是「诸漏已尽」，就是一切烦恼都消除了。「所作已办」，所应该做的事情都作好了，所应该做的事情就是圣道，戒定慧的圣道已经成办了，已经圆满了、成功了。「无复所作」，再没有事情好作了，在他自己这一方面的事情，没有事情要做了。「证得自义」，就是成就了自己的这一方面，「义利」自己的义利，圆满成就了。「尽诸有结」，就是灭除了一切的生死苦，「结」这个字，与苦恼和合叫做「结」。这个「有」，欲有、色有、无色有，这些生死的果报就是苦，不和这个阿罗汉和合了，不同他的心在一起了，所有的苦都结束了。「已正奉行如来圣教」，这个阿罗汉，来到佛法里边来听闻佛法，依教奉行，他是「已」，就是这件事已经做圆满了，遵照佛陀的教导而修行这件事，他已经这样子做了。奉行如来的圣教，「心善解脱」，他的内

心是很好的，清净庄严，解脱一切污染了，那么就是他自己的功德圆满了，是「自义圆满」。

《披寻记》一一一七页：

证得自义尽诸有结等者：谓于自身证苦边际，是名证得自义。上下分结皆已永断，是名尽诸有结。于世尊所梵行已立究竟涅盘，是名已正奉行如来圣教心善解脱。

「证得自义尽诸有结等者：谓于自身证苦边际，是名证得自义」，不是教化众生，是他本身修学圣道，达到了苦的边际，就是到这里为止，超过这时候再没有苦了，这是「证苦边际」。是名「证得自义」。「上下分结皆已永断，是名尽诸有结」，上五分结，下五分结，这个阿罗汉，完全把它消除了，「是名」叫「尽诸有结」。「于世尊所梵行已立究竟涅盘，是名已正奉行如来圣教心善解脱」。

已具成就十无学法，谓无学正见、正思惟，乃至无学正解脱、正智。

「已具成就，十无学法」，这个阿罗汉成就了，他已经具足了，成就的十种无学法的十种智慧。这个十种智慧就是正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定、还有正解脱，还有一个正智，这十种智慧。「谓无学，正见、正思惟，乃至无学正解脱、正智」，这十种无学法，他完全圆满具足了。

酉三、安住圣住（分二科）　戌一、明自在转（分二科）　亥一、标

于诸住中，及作意中，能随己心，自在而转。

分五科，现在第三科「安住圣住」。分两科，第一科是「明自在转」。又分两科，第一科「标」。「于诸住中，及作意中」，这两种法。「能随己心，自在而转」，能随自己的心想要怎么地就怎么地，没有一件事情能障碍他。说：「你不可以这样子」，你没有人能障碍他的。「于诸住中」这个「住」，前面说的九种心住，这里和那个是有点不同。那九种心住是指奢摩他说的。这住中，我们凡夫这个住，凡夫也是，也有心住，就是在色声香味触上住，就是在这个各式各样的烦恼的虚妄分别，在这里住。现在是阿罗汉呢，他心里也有住，但是和凡夫可不同了。「及作意中」「能随己心自在而转」，这是标。下面第二科解「释」，分两科，第一科「于诸住」。

亥二、释（分二科）　天一、于诸住

随所乐住，或圣、或天、或梵住中，即能安住。

随他自己心里的欢喜，我要安住在这里，「随所安住」，或者圣、圣住，这下面有解释。或者是天住，圣住下面说就是空无愿、无相，还有个灭尽定。这是圣人的心安住在这里，在空、无愿、无相、灭尽定在这里住。「或天」，天住，天上的人他的心在那里住呢？就是色界天、无色界天、空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，这是无色界的四种住。色界天呢？初禅、二禅、三禅、四禅，这也是四种，加起来就是八种，是「天住」。「或梵住中」，梵住，梵住就是慈悲喜舍，是最极清净的境界。这个阿罗汉他对于这个圣住、天住、梵住中，随他心所欢喜的，「即能安住」，我愿意住在那里，就住在那里，无障碍的。这是第一科，于诸住。现在是第二科「于作意」。

天二、于作意

随乐思惟所有正法，能引世间或出世间诸善义利，即能思惟。

这是第二科。「随乐思惟」，随他心里面欢喜的，他要思惟，他心里面有所思想，要思惟什么事情。他思惟什么呢？所有正法，就是佛陀所宣扬的这些圣道、圣教。思惟圣教是「能引世间」，这个佛说的圣教呢，就是「能引世间义利」的，因为你若是能够受持五戒十善，你不会到三恶道去，可以在欲界人天中住。你若修学禅定就可以到色界天，无色界天去，这是世间的义利。「或出世间诸善义利」，出世间的这苦集灭道，超越世间的这一切圣道。「诸善义利」，就是佛说的正法，就是有这两个作用：一个世间的义利，一个出世间的义利，两个，这两个作用。这样的正法呢，阿罗汉他想要思惟，「即能思惟」。

我们经论上说到阿难尊者是多闻第一。多闻第一，他能把佛所说的这个圣教的修多罗，法和律，他听见、他听闻佛说的，他都能记住，就能够诵出来，不是照本念，就能把它念出来。这其余的阿罗汉，没有阿难尊者听的那么多，但是也同样有这种能力。阿罗汉也有这种能力，他听闻的佛法，他都不忘。所以他若在入了定以后，他心里面想要诵那一部阿含，那随时他就能够诵出来，他就能够如理这样思惟分别观察，如理作意，他就有这种能力，而不需要计算机，不用这个；不用按钮，也不需要。就是他到那个境界的时候，其实不要说是阿罗汉圣人，就是凡夫你得了初禅、二禅、三禅、四禅，你这个人记忆也是非常不得了，也是不得了的。「即能思惟」这是第二科，是于作意。

戊二、别释诸住（分三科）　亥一、圣住

言圣住者：谓空住、无愿住、无相住、灭尽定住。

这下边是第二科，前面「明自在转」。现在第二科「别释诸住」。分三科，第一科是解释「圣住」。

「言圣住者：谓空住、无愿住、无相住、灭尽定住」，这个「空住」，就是在色受想行识里边，没有我可得，思惟色受想行识是因缘所生，都是无常的，刹那生灭的，这里边没有常恒住的，常恒不变的我可得，然后就在这里安住，离一切分别相。「无愿住」，思惟世间上的苦集，都是可憎恶的、都是无常的、是老病死的，是可憎恶的，然后无分别住，这是「无愿住」。「无相住」，色不可得、受想行识不可得，在寂灭中离一切相，心里面在这里无分别住。当然这是已经得了圣道的这些人，有这个能力，他心里面没有依止处，心里面无分别住。我们初开始学习佛法不可以，你要是在……就是用息做所缘境，心就住在息上，要有一个地方，你才可以住，不然它不可以，心就不能住。慢慢等到得了圣道以后，心能离一切相，无分别住，那就不同了。「灭尽定住」，灭尽定住就是超越了非非想定，心里面没有受，也没有想，就是第六意识也不动了，这个时候是无分别境界。

亥二、天住

言天住者，谓诸静虑、诸无色住。

「言天住者」，这是第二「天住者」。「谓诸静虑、诸无色住」，色界四禅和无色界的四空定，当然这就是要俱解脱阿罗汉才能到这个境界。

亥三、梵住

言梵住者：谓慈住、悲住、喜住、舍住。

这是「梵住」。这个也是在禅定里边，思惟慈悲喜舍，然后安住那儿不动，就是奢摩他了。

酉四、断智毕竟

又于尔时，至极究竟毕竟无垢，毕竟证得梵行边际。

这是第四科「断智毕竟」。「又于尔时」，就是那个阿罗汉，得阿罗汉道的时候，得阿罗汉果的时候。「至极究竟毕竟无垢」，他那清净的程度，达到究竟了，达到究竟的程度。什么叫做「究竟」呢？是「毕竟无垢」，是决定没有污染，他心里面。他自己入定的时候，他是没有污染，心里面清净。他就是到尘劳的世界去，心里还是清净，也不会受到影响的。「毕竟证得梵行边际」，他为什么能断烦恼呢？就是因为里边有戒定慧，戒定慧的梵行到了边际了，就是究竟了。比如说初果还没能到梵行的边际，二果、三果、四果向都没能到边际，阿罗汉到了究竟了、圆满了。

酉五、入涅盘灭

离诸关键，已出深坑。已度深堑，已能摧伏彼伊师迦，是为真圣，摧灭高幢。

这是第五科。一共分五科，这现在第五科「入涅盘灭」。

「离诸关键」，「关键」就是门关起来了，你不可以出去的，就是把你障碍住了。这阿罗汉是解脱一切的障碍了，「离诸关键」。「已出深坑」，这个「深坑」也是不得了，也从「深坑」里面解脱出来。「已度深堑」，「堑」就是沟，「坑」是一个圆的一个大坑，这个沟是很长的，长条的，「已出深坑」。

「已能摧伏彼伊师迦」，「伊师迦」是个山，王舍城的郊外有一个大的高山，它的名字叫「伊师迦」。这譬喻这个我慢，我慢的高大、坚固像「伊师迦」似的。现在阿罗汉把这我慢完全消除了。我们凡夫有我慢，初果圣人、二果、三果、四果向也都有我慢，就是到了阿罗汉的时候，把这个我慢没有了，他心里面没有这高慢心，这样子。「是为真圣」，这是真实的圣人。「摧灭高幢」，他是灭掉了这高慢心，就是最后的烦恼，实在就是高慢心，他灭掉了高慢心。

《披寻记》一一一七页：

又于尔时至极究竟至摧灭高幢者：一切行事皆悉断故，是名至极究竟。一切烦恼毕竟断故，是名毕竟无垢。今已获得彼对治故，是名毕竟证得梵行边际。先断能顺五下分结，如离关键。次于涅盘起深坑想，无明怖畏断无余故，如出深坑及度深堑。已断有分结，如离关键。次于涅盘起深坑想无明怖畏断无余故，如出深坑及度深堑。已断有爱。于诸境界无复爱生，便于一切憍慢不起，由是说言摧灭高幢。如是诸义，皆如摄事分说。（陵本八十七卷十八页）又复此中摧伏萨迦耶见及彼常见，是名摧伏彼伊师迦，由计常论者，谓我世间皆实常住不可损害积聚而住，如伊师迦故。如有寻有伺地说。（陵本六卷十五页）

「又于尔时至极究竟至摧灭高幢者：一切行事皆悉断故，是名至极究竟」，这都是《瑜伽师地论》后边的文。「一切行事」，「行」就是一切有漏法就叫做「行」。一切有漏法都是在动，实在就是一念分别心，分别心在动。你一动就有事情了，就是有色受想行识这个事情。现在「一切行事皆悉断故」，就是将来的色受想行识、生死果报不会现起了，现在的生命，阿罗汉没有入无余涅盘，他这个身体还存在，他还有这个心识，当然这是无漏的，他没有烦恼了，所以这个色受想行识，只是蕴，而不是取蕴。但是，这个生命以后的生命，再没有了，再没有色受想行识了。这叫做「一切

行事皆悉断故，是名至极究竟」。

「一切烦恼毕竟断故」，为什么他这个生命结束以后，再没有这个臭皮囊的苦恼的果报了呢？为什么会这样子呢？就是「一切烦恼毕竟断故」，就是他现在的色受想行识里边没有烦恼，没有爱烦恼，也没有见烦恼，已清净了。烦恼是因，将来的生死没有了。「是名毕竟无垢」，「毕竟无垢」是这样意思。

「今已获得彼对治故，是名毕竟证得梵行边际」，为什么烦恼会没有了呢？这个烦恼那么样的坚固，怎么会没有了呢？「今已获得」，阿罗汉他现在已经成就了「彼对治故」，彼烦恼的对治，就是圣道，成就了圣道，能把烦恼消除了。「是名毕竟证得梵行边际」。

「先断能顺五下分结，如离关键」，这个「离关键」是什么意思？这都是《瑜伽师地论》后边的文，他引来解释这段文。「先断能顺五下分结」，在得阿罗汉道之前，就是得三果的时候，就把能顺五下分结的烦恼断掉了。「五下分结」：身见、戒取、疑、贪、瞋是五下分结。这三果圣人就把五下分结完全断了。初果只是断一个身见、戒取、疑，到二果、三果就把欲界的贪、瞋断了，所以合起来就是把五下分结断了。「如离关键」就像这样叫做「离关键」。就是这个门开了，没有上锁，解脱了欲界的欲叫「如离关键」。

「次于涅盘起深坑想，无明怖畏断无余故，如出深坑」，这个「深坑」是什么意思？这下面解释。「次于涅盘起深坑想」，这个「涅盘」是无色受想行识、无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法，都是无，一切都是无，就是毕竟空境界。这个毕竟空的境界...说圣人得涅盘，这个涅盘是一个大安乐处。但是什么叫涅盘？那就是这一切有漏法都是不可得了，离一切相的这个境界，此中无我、无我所。外道观察色受想行识都没有了，这个我存在，这个我是真常、是独立的；这个我解脱了一切苦恼，唯独这个我是最后安住不动，湛然不动，就认为是得涅盘了。这个佛教徒呢，是把这个我也没有了。当然这还是外道.....有一点思想的人，不是像一般的这样敷浅的境界。所以一听佛法说涅盘是一切法都是空了，我也是空了，这是个「深坑」。害怕那个境界，所以认为那是个深坑。「于涅盘起深坑想」就害怕。「无明怖畏断无余故」，「起深坑想」，就是害怕了。谁害怕呢？就是那个无明，不明白道理那个无明，胡涂，害怕涅盘是个深坑，害怕。现在得阿罗汉的这个人，他成就了涅盘的境界，他把无明烦恼断了。涅盘不是「深坑」，是大安乐处，所以叫做「已除深坑」，就是断除无明烦恼了。「如出深坑及度深堑」，这二句都是这样意思，很深的沟超越过去了，不能障碍他了。

「已断有爱，于诸境界无复爱生，便于一切憍慢不起。」「已断有爱」，欲有、色有、无色有，我们欲界的人，对欲界的色声香味触，是向外攀缘，感觉色声香味触很好，爱着这个欲；色界、无色界天的人，他们不向外攀缘，是内心里面有禅定，爱着这个禅定，也是欲，这也是欲。现在这个阿罗汉「已断有爱」，把欲有的爱，色有、无色有的爱都消灭了。「于诸境界无复爱生」，对一切境界没有爱着心，观察这都是苦空无常无我，皆是无常败坏法，生厌离心，所以不爱着了。「便于一切憍慢不起」，「于诸境界」是外面的境界，对外面的境界没有我所爱。「便于一切憍慢」是内里边的自体爱，内里面观察这一念心也是无常、无我，是因缘所生，是毕竟空寂的，没有我可得，没有慢可生，也不生高慢心了。你若有我，我比你强，这是我慢。现在阿罗汉观察我不可得，谁高慢？没有这回事情，所以他没有高慢心。「便于一切憍慢不起」。「由是说言摧灭高幢」，摧灭高幢是这样意思。「如是诸义」，前面这一段文的话的解释，「皆如摄事分说。」就是《瑜伽师地论》.....现在是本地分，下面还有个摄事分，那里解释的。（陵本八十七卷十八页）。

「又复此中摧伏萨迦耶见及彼常见，是名摧伏彼伊师迦」，「伊师迦」这句话还

没有解释，这里又加解释。这里面「摧伏萨迦耶见」就是我见，在色受想行识里面，色受想行识，这个臭皮囊，臭皮囊里有一个不臭的我。我说这种话，我不知道各位怎么想法，你将来的修行进步了的时候，你这句话可能会听懂。你修行进步，没有修行的时候，不知道，就是这么听这句话就是了。你修行进步的时候，你就有这种感觉。你会有这种感觉，这个身体是没有了，一切法都空了，但是这我不空，我还在那里，这我是不老病死的。现在这上面说，「萨迦耶见」，修行人到了初果圣人，就是把分别我执破坏了、破除去了，不执着有我可得。观察色受想行都是老病死，都是破坏法，观察一念分别心也是刹那刹那生灭变化的。而现在在唯识里边说的更清楚，这个识：眼识、耳识、鼻识、身识、意识，都是由种子生现行而有的，它是因缘有的。若是这个种子不动的时候，识也是不可得了。而种子从什么地方来？由分别来的。你心里面一分别，它就熏成了种子，都是因缘有的，这都是无常变化的。现在这个阿罗汉「摧伏萨迦耶见」，把俱生的我执也破掉了。「分别我执」，因分别而有我执，要经过分别才执着有我，「分别我执」。这个「俱生我执」，不须要分别，任运的就有我，无始劫来的熏习，就是执着有我。现在这个，他修四念处、修无我观，得了初果以后，要继续的修无我观，才能把俱生我执破掉。「此中摧伏萨迦耶见及彼常见」，观察色受想行识里边有一个我，或者是即识是我，或者离开色受想行识，另外有个我，这回我没有了，破坏了。

「及彼常见」，及其余的一切法，在前边有寻有伺地那里边，不如理作意那个地方，说到得了禅定的人，他由神通的力量，观察一切法是常住的。我们认为得了禅定不得了了，现在那里边告诉我们，得了禅定的人，还有邪知邪见的。所以一定要有佛法的毘婆舍那，才能破除去一切的邪知邪见。「此中摧伏萨迦耶见及彼常见，是名摧伏彼伊师迦」。这个「伊师迦」就是这样意思。就是你执着我见，执着常见。我们一般的人，没有什么修行，只是听人家说，心里面执着，这种执着不是很坚固。就是有修行的人，有了禅定的人，他们心里面执着有我见，执着常见，那是不容易破的，不容易破除去的。他有了禅定，有了神通，他一入定，一看你们这些人都是平常人，你能够奈我何？你可以向我说什么话？你和他说话的资格都没有！所以只有成佛了，才能度众生。大阿罗汉得无生法忍，有大悲心、神通道力，这时候才能度众生，才有这种能力。不然那些人听你的话？听你招呼？没有那回事情。

「由计常论者」，就是那些外道里边有禅定的人，有神通的那些外道，那些思想家，不是平常人，他们执着这一念心是常住的，执着一切法是常住的。「谓我世间皆实常住」，他是说色、受、想、行、识，有我是常住的，世间一切都是常住的，他不知道缘起的道理。「不可损害积聚而住」，他执着那个我，那个我是常住的、不可损坏，它也是积聚的，但是是常住的。「如伊师迦故」就像那高山！那么高耸！不可动摇，这样子。「如有寻有伺地说」，那地方有说伊师迦的事。

未二、诸余功德（分五科）　申一、守护四依

已断五支成就六支。

前边是证极究竟，第一科是证极究竟。现在是第二科，辰二、阿罗汉果那个地方，第一科是辨诸相，诸相里边第一科是辨。分三科，第一科是证极究竟。现在第二科「诸余功德」，阿罗汉还有其他功德的。分五科，第一科是「守护四依」，阿罗汉能守护他的行、住、坐、卧的威仪都是清净的，不是污秽的境界。第一科是守护四依。「已断五支成就六支」，我们影印的那个，你看那上就说了。（参阅《披寻记》第一册Ｐ６９７～Ｐ６９８）

《披寻记》一一一八页：

已断五支成就六支者：如下说言：不能习近五种处所，乃至广说，是名已断五

支。此说六支，疑为五支。思所成地中说：成就五支永断五支，当知得名真实苾刍。（陵本十九卷十六页）其义应知。

「已断五支成就六支者：如下说言：不能习近五种处所，乃至广说，是名已断五支，此说六支，疑为五支」，这个《披寻记》的作者，认为那个六支那个六字，他疑惑它是五。他有什么根据说这些话呢？在「思所成地中说：成就五支永断五支，当知得名真实苾刍」，那就是这个地方：成就五支，永断五支，都是五，不是六。但是下面呢，那下面的文又有六支的说法，「其义应知」。

一向守护四所依止。

这已断五支成就六支，这是表示阿罗汉的清净。下面阿罗汉又有一种功德，「一向守护四所依止」，这句话怎么讲呢？

《披寻记》一一一八页：

一向守护四所依止者：思所成地说：依四所依，立四种护： 谓命护、力护、心杂染护、正方便护。（陵本十八卷十六页）此四所依，如义应知。

「一向守护四所依止者：思所成地说：依四所依，立四种护」，这个四所依：就是衣服、饮食、卧具、病缘医药，一切生活所须的，这是四所依。依这四所依而立出了四种所护：什么护？「命护、力护、心杂染护、正方便护」，在「（陵本十八卷十六页），此四所依，如义应知」，前面是讲过了。这个四护，实在还是很重要的一件事。

申二、永离贪爱

最极远离，独一谛实，弃舍希求，无浊思惟，身行猗息。

前面是守护四依。下面是第二科「永离贪爱」，这阿罗汉……我们一般的讲到阿罗汉，就是简单的说了一说，这地方说的非常详细，怎么叫做阿罗汉？有什么功德？「最极远离，独一谛实，弃舍希求，无浊思惟，身行猗息」，这就叫做「永离贪爱」。看《披寻记》的文解释这一段话。

《披寻记》一一一八页：

最极远离，至身行猗息者：思所成地有一颂言：住戏论皆无，踰墙堑离爱，牟尼游世间，天人不能识。（陵本十九卷十一页）谓阿罗汉苾刍。于恶魔怨一切愚夫所系属主解脱自在，是名最极远离。如是真阿罗汉。一切天人皆不能识，是名独一谛实。弃舍自属养命珍财，及与生天方便，是名弃舍希求。无诸恶见及爱无明种种过失，是名无浊思惟。究竟自在，游行空闲聚落，是名身行猗息。如是诸义。皆依彼长行释。

「最极远离，至身行猗息者：思所成地有一颂言」，思所成地我们已经学过了。那有个颂上说：「住戏论皆无，踰墙堑离爱，牟尼游世间，天人不能识」，这个颂就是（陵本十九卷十一页）。这个我简单解释一下，「住」无，「戏论」无。这个住无，「住」是什么呢？叫作「四识住」，色、受、想、行、这四个法，是我们 「识」所住的地方。我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这个「识」就在色、受、想、行这里活动，你不能离开这个范围的。现在阿罗汉呢？他心里面能离色、受、想、行，能不受一切法，能达到这个境界，所以这个「住」是无。这个「戏论无」，戏论呢？就是一般的凡夫，他的眼、耳、鼻、舌、身、意接触到色、声、香、

味、触、法的时候，虚妄分别，就叫做戏论。严重的造种种的罪业到三恶道；轻微的呢，修五戒十善跑到欲界天去，在欲界人天里边住。若是再轻微的，就是修四禅八定到了色界天、无色界天去；分成这三种戏论。这些事情阿罗汉都没有了。所以「住」是无，戏论也没有了。

「踰墙堑离爱」，就是阿罗汉能远离一切爱，就像「踰墙」和「踰堑」，「墙」就指欲界，欲界的爱比喻是「墙」；色界、无色界的爱比喻是「堑」。阿罗汉把欲爱、有爱、无明爱统统都消除了，叫做「踰墙堑离爱」。

「牟尼游世间，天人不能识」，「牟尼」中国话是「寂静」，一切圣人都是寂静住的。因为有烦恼，心里面就动乱，没有烦恼他心里一切时都是寂静的。这个寂静的圣人就是阿罗汉以上的圣人都名之为「牟尼」；他没有入无余涅盘的时候，他还是在世间，行、住、坐、卧的，他要去乞食，他也是……我们肉眼也可以看见这一个人，但是他心里面的境界你不认识，不但是我们人间的人不认识，超过了人间的天世间的人也是不认识，就是有禅定那些人，色界天、无色界天的有禅定的人，对于阿罗汉也不认识；不知道他是怎么回事，不认识他的。表面上你看见他也有眼、耳、鼻、舌，也是吃饭，也是说话，但是他心里面的境界你不知道，不认识他。若是入无余涅盘，更是不认识，不知道那回事情。是「牟尼游世间，天人不能识」。

所以我们出了家的时候，要学习佛法，但是我们还是凡夫境界！你不好好深入的修奢摩他、毘婆奢那，也是用眼、耳来评论事情，用眼耳鼻舌，就是一般的虚妄分别来观察事情；对什么叫做圣人，不知道，不知道。这是思所成地这个颂。下边这个《披寻记》的作者，用这个颂的意思来解释前面这个「最极远离，独一谛实」这句话。

「谓阿罗汉苾刍，于恶魔怨一切愚夫所系属主解脱自在，是名最极远离」，阿罗汉这个苾刍，阿罗汉一定是出家人。在家人得了三果后决定是出家做苾刍的。所以得阿罗汉的人决定是个出家的苾刍。「于恶魔怨」，对于这个恶魔怨，当然是欲界…欲界天、他化自在天有恶魔，恶魔是佛法的怨，它是破坏佛教的。「一切愚夫所系属主」，这个恶魔，是天魔，实在还有蕴魔、烦恼魔、死魔、天魔，一共有四种魔。四种魔里面最厉害的实在是内心里面的烦恼魔，内心的烦恼魔是最厉害的。「一切愚夫所系属主」，这一切没有得圣道的愚夫都系属于魔，魔是你的主人，你要听它招呼，你自己不能作主的，是你的烦恼在作主的，是这样。「解脱自在」，这阿罗汉对各式各样的魔，「解脱自在」，完全解脱了。魔王不可以指使他的，给他作主，不可以的。阿罗汉他自己想要怎么地就怎么地，不听魔的招呼的，所以这是名「最极远离」。「最极远离」就是这样的意思。这句解释的好，这样解释的很好。

「如是真阿罗汉，一切天人皆不能识」，这阿罗汉，这真实得了圣道的阿罗汉，一切天、一切人都不能认识他，是名「独一谛实」，这个独一谛实是这样意思。一切天人都不认识他；不认识他怎么回事。「独一谛实」的「谛实」，就是真实。我们观察，我们的身、口、意，不全是真实的，就是虚妄分别，虚妄分别都不对嘛！就是有这个事情。里面没有戒、定、慧，都是虚妄分别嘛！所以都是不真实的。阿罗汉把一切虚妄分别都解脱了，就是清净的戒、定、慧的境界。戒、定、慧、解脱、解脱知见，都是很宝贵的！很清净光明的境界。「独一谛实」是这样意思，是名「独一谛实」。

「弃舍自属养命珍财，及与生天方便，是名弃舍希求」，这弃舍希求怎么讲呢？是弃舍自属养命珍财，如果阿罗汉他在家的时候，他有很多的财富，他都把它丢掉，不要了。然后他就是生命还要存在，就是向人乞食。自己的财富都不要，然后就是向人乞食。所以在家社会上的人，不是佛教徒，感觉这件事真是奇怪！你有那么多的钱为什么不要了，然后向别人要饭吃，这件事真是奇怪，这是一件奇怪的事情。「及与

生天方便」，这个天生方便呢，在家人就是爱着欲，所以人间的欲还不如天上好，天上的欲也是最奇妙的，说是不欢喜世间的珍财，也可以上天上去享受欲乐嘛！阿罗汉呢？把生天的方便也弃舍不要。所以社会上的人就责怪这件事。现在这阿罗汉就把这些事都不要，生天的方便也不要，世间的财富、荣华富贵都弃舍了，是名「弃舍希求」。

若是我们没有出离的愿，我们出了家，出了家，我们没有出离的愿，没有得圣道的意愿的话，你所作的持戒、修定统统都是生天方便。只是解脱了三恶道而已，就是在人间或天上去，这是这么一个有漏的方便。你若有出离的愿，那么你持戒、修定，这是圣道的方便，得涅盘的方便。因为我们出了家，当然最初谁也没有严格地来问你：你有出离心吗？你出家！没有说这句话。反正不愿意过在家生活，就来到寺庙，过这个生活，穿上衣服，受了戒，经过这个次第，就是出家人了，这是个表面。表面上是这么回事儿。你要建立出离的愿，然后修学戒定慧，这是一个佛弟子，这是个大苾刍，可以这么说了。如果你没有出离愿，这个名字是你不可以承当的，不可以承当的！「弃舍希求」，这叫做弃舍希求。但阿罗汉是已经成功了的人。

「无诸恶见及爱无明种种过失，是名无浊思惟」，没有恶见、我见、我所见、有见、无见、常见、断见，这都是见。没有这些见，没有这些见，这件事不是容易的。是要经过修四念处，长时期的修行成功了，才没有这些恶见，及爱和无明种种的过失。不然的话，你有出离愿是有，你这些你还不能解脱，要经过修行才可以的。是名「无浊思惟」。就是他心里面没有这种染污的思惟，没有。

「究竟自在，游行空闲聚落，是名身行猗息」，他这个阿罗汉，这个时候是究竟的自在，一点障碍没有了，世间上一切的名闻利养不能够影响他的，究竟自在。「游行空闲聚落」，这个游行空闲聚落，这个聚落就是这个社会上的人聚居的地方，或者是一个小的乡村、一个镇、一个城市、或者大城市都叫做「聚落」。现在是「空闲聚落」，这里面有点意思，就是阿罗汉不管到什么地方，他都是心里面与空相应的，明白点说，这「空聚落」就是第一义谛！他的身口意是与第一义谛相应的，是名「身行猗息」。他不动了，这个身的动，身的动实在就是心动，身那里能会动呢？是你的心动，身才动，所以这个一切一切的事情，这个动的境界在阿罗汉已经息了。这个「猗」字在这里讲呢，是个口头语，是个语助词，他本身没有意思的。就是他这个身的动完全没有了，身体不动，其实就是心不动了，这叫做「究竟自在，游行空闲聚落，是名身行猗息。」

「如是诸义皆依彼长行释」，就是根据那个「住戏论皆无，踰墙堑离爱，牟尼游世间，天人不能识」这个颂，还有长行解释这个颂，根据那个长行解释这段文的。前面永离贪爱是第二科，现在第三科「证俱解脱」。

申三、证俱解脱

心善解脱。慧善解脱。独一无侣，正行已立，名已亲近无上丈夫。

「心善解脱。慧善解脱」，这个《大智度论》上解释这两句话呢，烦恼有两种：一个是爱烦恼，一个是见烦恼。这个爱烦恼，我们的烦恼不只是爱，还有其他很多的烦恼。很多的烦恼里边最有力量的是爱烦恼。所以若把爱烦恼断了，一切烦恼都断了。这个爱烦恼它有什么作用呢？「爱能覆心」，这爱能够蒙蔽你的心，叫你的心不自在，盖覆的「覆」。「爱能覆心」，令你的心不自在，你断除爱烦恼呢，心就解脱了。断除爱烦恼，一定是要有禅定；你离欲界的爱要得色界定，无色界定。你若得出世间的三三昧呢，那有爱……欲爱，有爱、无明爱，统统都断除了，就是心善解脱。这里面包括了究竟的解脱，就是「心善解脱」。「慧善解脱」，其实「心善解脱」就是究竟圆满了。但是修行人不完全是这样子，就是他得到了这个……他只得到未到地

定，在未到地定修四念处，就是断除三界的烦恼，就是得到无漏的智慧了，解脱了这个我我所，我见的烦恼，叫「慧解脱」。而这个人的禅定不见足。禅定不见足，没有得到八解脱，或者是得到了初禅、二禅、三禅、四禅，他没有修八解脱，还不具足，定力不具足，不圆满，那就叫做「慧善解脱」，是这么意思。现在这里面说阿罗汉，这两种解脱都具足了。

「独一无侣」，这阿罗汉，他的心是没有伴侣的，心能离一切相叫「无侣」。我们的心总是要有一个所缘境，这个所缘境是你的伴侣。这阿罗汉他这个心，他可以没有所缘境，所以「独一无侣」。「正行已立」，「正行」就是圣行，已经完全建立起来了。「名已亲近无上丈夫」他真实是亲近佛陀的。佛陀那个究竟圆满的那种境界，独一无侣的境界，正行已立的境界。阿罗汉也这样学习，达到了这个境界。就是达到了「独一无侣，正行已立」，他是真实是亲近佛的人了，可以名之为亲近佛的人了。

申四、具六恒住

具足成就六恒住法，谓眼见色已，无喜无忧，安住上舍，正念正知。如是耳闻声已，鼻嗅香已，舌尝味已，身觉触已，意了法已，无喜无忧，安住上舍，正念正知。

「具足成就六恒住法，谓眼见色已，无喜无忧，安住上舍，正念正知」，这是第四科，具六恒住。他成就了六种恒住法，六种恒住是什么呢？「谓眼见色已，无喜无忧」，看见可爱的境界，他心里面不爱，不感觉到欢喜。看见这个丑陋的境界，心里面也不忧，也没有忧，没有这种分别。这就是平等位，就在这里清净住。「安住上舍」，他心里面住在那个无执着的境界，最高上那个无着的境界，不执着，这个「舍」就是不着了，不着的境界。「正念正知」，他并不胡涂，他正念，心里明明了了地、有清净的正念。「知」也知道什么是好、是坏，也是知道的。他并不胡涂。「如是耳闻声已，鼻嗅香已，舌尝味已，身觉触已，意了法已，无喜无忧，安住上舍，正念正知」，也是这样子，就是说他不入定的时候，这个前五识也和前五尘接触，接触，他心里还是清净的，安住上舍。这叫做「六恒住」。阿罗汉有这种六恒住的功德。

申五、三毒永尽（分二科）　酉一、自能领受

彼于尔时，领受贪欲无余永尽。领受瞋恚无余永尽。领受愚痴无余永尽。

这是第五科「三毒永尽」，分两科，第一科是「自能领受」。「彼于尔时，领受贪欲无余永尽」，成就了阿罗汉的时候呢，「领受贪欲」，这个贪欲是心所法而不是心王，它是另外有种子现行了，有了贪欲心。凡夫就是种子现行生了贪欲心，心就与它和合在一起，就接受了这件事。阿罗汉不是，领受贪欲这件事，「无余永尽」，再不接受这件事，不会心里再有贪欲的。我们心里面遇见不如意的事情，心里面瞋恨了，心就和瞋恨在一起活动，心就是接受了。阿罗汉不是，他不接受这件事，心里没有这件事。领受贪欲无余永尽。

「领受瞋恚无余永尽」，我们初发心用功修行，说是完全没有贪瞋痴是不可能，但是你先要认识，我现在有贪心不对的，我现在有瞋心，这是不对的。你先要知道这一点，就好了，就比较好一点。但是你若不常学习经论，不常静坐，你不学习圣道，你知道这件事吗？你心里来了贪心了，你就随着贪心去了。而瞋心来了，就随着瞋心去了。我不对，我对！我是理直气壮的，是这样的。现在这上说阿罗汉，不是，阿罗汉不接受，他心里面……他那个正智，大智慧大光明，不接受这些黑暗的境界，「领受瞋恚无余永尽」。「领受愚痴无余永尽」，「愚痴」，不明白因果的道理，不明白世间因果，也不明白出世间的因果，用自己的愚痴，当作真理。这阿罗汉没这个事情，「领受愚痴无余永尽」。这是第一科自能领受。现在第二科是他应供养。

酉二、他应供养

彼贪瞋痴皆永尽故，不造诸恶，习近诸善。其心犹如虚空净水，如妙香檀。普为一切天帝天王恭敬供养。

「彼贪瞋痴皆永尽故」，那个阿罗汉他的贪心、瞋心、愚痴心，都永久地消除了。「不造诸恶」，他不会造作恶事。因为有贪瞋痴才做错误的事情，他没有这种心，所以恶事不造了。「习近诸善」，他亲近一切善法，做善事。「其心犹如虚空净水」，阿罗汉那个心就像虚空似的，没有分别的。一切万物都在虚空里面，虚空对万物不分别，犹如清净的水似的，没有染污。「如妙香檀」，那么样地美妙令人欢喜、恭敬，能发出妙香的那个檀香木，阿罗汉是这个样子。

「普为一切天帝天王恭敬供养」，不要说是人间的人，人间的人未必能发心供养阿罗汉，未必。人间的人是什么？我欢喜谁就供养谁，都是用情感来做事的。天上的人，有的他们的果报强一点，有点神通，他有天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、没有漏尽通。他强一点，认识这个人是个善人，这个人是恶人，这个人是圣人，这个人超过了一般人，他认识一点。所以那个牛猜尊者（憍梵波提），牛猜尊者，有阿罗汉，阿罗汉是个人，但是他有点像牛那个样子，就是吃这个饭到胃里还要吐出来，还要嚼，有这种习气。有习气，佛说你到天上去，天上的人知道你是阿罗汉，不轻视你。所以这就是「普为一切天帝天王恭敬供养」，这当然是圣人。

比如说我们这个念供的时候，跟着课诵本，念供的时候，就是供佛、供菩萨，没有阿罗汉。我们中国是大乘佛教，就是对阿罗汉这恭敬心就不强。但是我们现在念供的时候加上阿罗汉的名字，就是阿罗汉是圣人，是应该恭敬供养的，是这个意思。

未三、住二涅盘（分二科）　申一、有余依

住有余依般涅盘界。度生死海，已到彼岸。亦名住持最后有身。

「住有余依般涅盘」，这是第三科「住二涅盘」，第一科「有余依」。「住有余依般涅盘界」，他这涅盘分两种，第一个是「有余依」。就是你的心究竟清净了，但是这个身体是前一生的有漏业所感的这个身体，你得阿罗汉是得到了，你是成就了这样的功德，但是你的寿命还没尽，这果报还要继续存在的。这个有剩余的「依」，「依」就是身体，就是你这个色受想行识叫做「依」。你要靠这个身体修学圣道的，所以叫「依」。也是靠这个身体做恶、做善，都是靠这个身体。没有这个身体，什么也不行的。现在阿罗汉呢，他是所有的烦恼通通都消除了，但是还剩下这个身体。但是他心里面是清净自在的，所以叫做「住有余依般涅盘界」。「度生死海，已到彼岸」，这个生死的大海，无量劫来一直地生了又死，死了又生，广大无边，很难解脱。阿罗汉过去了，超过了这个境界。「已到彼岸」，已到生死彼岸那边，到涅盘那儿去了。「亦名住持最后有身」，就是他现在这个身体还存在，但是这个身体是最后的身体了。他那个道力的摄持的力量，使令他是最后，以后再没有这个臭皮囊了。

申二、无余依（分二科）　酉一、标相

先业烦恼所引诸蕴，自然灭故。余取无故，不相续故，于无余依般涅盘界而般涅盘。

「先业烦恼所引诸蕴，自然灭故」，这是第二科是「无余依」，分两科。第一科是「标相」。「先业烦恼所引诸蕴，自然灭故」，说这个身体从那里来的呢？是过去世的业力加上烦恼，不但是业力，还要有烦恼。这两种力量「引诸蕴」来成就这个身体，成就色受想行识诸蕴。「自然灭故」，现在因为你以前那个烦恼没有了嘛，你身体到时候自然是要灭了。「余取无故」，他心里面没有爱，爱缘取这回事了，没有烦

恼了，没有了。「不相续故」，所以这个生命体就不能相续下去了，就结束了。「于无余依般涅盘界而般涅盘」，对那个无余依的涅盘的世界，他就「而般涅盘」，「般」中国话是个「入」的意思，出入的「入」，就是入到不生不灭的境界去了，就是那个真如的境界。这是第一科标相，第二科「显义」。

酉二、显义

此中都无般涅盘者，如于生死，无流转者。唯有众苦，永灭寂静，清凉灭没。唯有此处，最为寂静。所谓弃舍一切所依，爱尽离欲永灭涅盘。

「此中都无般涅盘者」，说阿罗汉入涅盘，说我入涅盘，就是有一个入涅盘者，现在阿罗汉呢，「无般涅盘者」，就是没有「我」可得，没有我可得的，「无涅盘者」。「如于生死，无流转者」，就是举一个例子：譬如说在生死里流转也是没有我的，生死流转只是色受想行识的变化，相续的变化就是生死流转，但是不是有个「我」在生死里流转。不是说这个「我」到天上去了，「我」来到人间，「我」下了地狱，没有「我」，没有这回事。没有。就是生死凡夫也是没有「我」的。他只是执着有「我」而已，并不是真实有「我」的。「唯有众苦，永灭寂静」，所以得涅盘，就是所有的惑业苦，无量无边的生死苦，永久的息灭了。再没有苦恼的扰乱，动乱的境界，所以他是入于寂静的境界了。阿罗汉永久地寂静，而不动乱了。「清凉灭没」，「清凉」就是，你在生死里流转的时候，你有贪、瞋、痴，贪、瞋、痴是火呀！是热恼令你苦恼的境界。现在贪、瞋、痴没有了，就清凉了。就是「灭没」就把苦恼的境界，令你热恼的境界，灭了。你这老病死都是火呀！无常也是火，造一切业也都是火，我们都在火里面，为火所燃烧。现在这阿罗汉入无余涅盘把这惑业苦的火通通息灭了。是到了清凉的世界去了，「清凉灭没」。

「唯有此处，最为寂静」，没有老病死，没有惑业苦那个地方，无余涅盘那个真如的境界，是最寂静的，那里没有土匪了，最寂静。「所谓弃舍一切所依，爱尽离欲永灭涅盘」，就是所常说，佛常说的：「弃舍一切所依」。我们人间的人，有的贪、瞋、痴烦恼会造重恶，就跑到三恶道。三恶道的身体是你的所依。又变成个毒蛇，那样的色受想行识是你的所依。无量无边的所依，作老虎、作毒蛇，作一个鸟，飞鸟，或者到地狱去，作饿鬼，这么多的所依，到人间也是无量无边的所依，到天上去也是无量无边的所依。现在得了阿罗汉，「弃舍一切所依」。「所依」是果报，为什么能弃舍呢？就是因为爱尽离欲了。你的欲界的爱尽了，色界、无色界的欲也离了，永灭涅盘，这些惑业苦永久地灭，这就是涅盘。

午二、结

当知此中有如是相。

到得了阿罗汉，这无余涅盘，涅盘里面有如是相。成就了阿罗汉有如是这么多的功德相。

巳二、释漏尽（分二科）　午一、永断五支（分二科）　未一、标列五支

阿罗汉苾刍诸漏永尽，不能习近五种处所。一者、不能故思杀害诸众生命。二者、不能不与而取。三者、不能行非梵行习淫欲法。四者、不能知而妄语。五者、不能贮蓄受用诸欲资具。

这是第二科解释漏尽。得了阿罗汉果的那一科里面，第一科是辨诸相。现在第二科，释漏尽，解释他的漏尽。分两科，第一科是「永断五支」。又分两科，第一科标列五支。阿罗汉苾刍一切的烦恼永久的消除了。「不能习近五种处所」，他不能够去

亲近这五种处所。那五种处所？

「一者、不能故思杀害诸众生命」，他不能故意的、动念头要杀这个众生，他不能，他这个心发不起来。「二者、不能不与而取」，他自己没有财富，但是他也不能不与而取，他不能。你不给他，他不要，他不拿。「三者、不能行非梵行习淫欲法」，这个阿罗汉不能作这件事，他不作这件事。「四者、不能知而妄语」，明知道是不对，但是就说谎话，阿罗汉不说这话，不说谎话。我们凡夫，常很容易说谎话。但是我们学习不说谎话。你不说嘛！就是没有说谎话。这件事不愿意告诉你，你就是不说就没有事了嘛。你不要说谎话，用别的事情遮掩，不要。就是不说就没有事嘛！练习不说谎话。当然这里面要加上智慧的。是这样。「五者、不能贮蓄受用诸欲资具」，阿罗汉他不积蓄这些诸欲的资具，衣服、饮食、卧具、医药这一切事，他不积蓄它。我只有今天吃这顿饭吃完了，完全……剩下所有……饭菜有剩下，布施给禽兽，他不积蓄。第二天需要了，再去乞，不积蓄，阿罗汉有这种事情，不积聚财富。

未二、出永断因

如是不能妄计苦乐自作、他作、自他俱作、非自他作，无因而生。

「如是不能妄计苦乐自作、他作」，这第二科，前面是标列五支，第二科「出永断因」，他能永断这一切烦恼的因，为甚么他能这样子呢？「如是不能妄计苦乐」，阿罗汉有这么多的功德的原因，就是他不妄计苦乐是自作、他作、自他俱作、非自他作，无因而生，他不执着这些事。他不这样的执着，没有这种邪知邪见，他就是认为一切法是因缘有的，因缘有的，这里面有的是有罪过的，有的是有福的；有的是染污的，有的是清净的，所以阿罗汉呢，随顺佛教，修学圣道，弃舍一切染污，达到真如的境界。所以这些错误的事情都不作。这个地方前面我们讲过，「苦乐是自作、他作、自他俱作、非自他作，无因而生」，都不是的。那么是怎么生的呢？是因缘生的。这是出永断因。因为有这样的因缘，通达缘起的智慧，所以就能够远离一切过失，成就一切功德。

午二、离诸布畏

又亦不能怖畏一切不应记事。又亦不能于云雷电霹雳灾雹，及见种种怖畏事已，深生惊怖。

「又亦不能怖畏一切不应记事」，我曾经也……就是这一回台湾地震的时候，我曾经妄想这个事，台湾有很多有诚心的佛教徒，有功德力，做善事。这个大的灾难来了，大家要受苦呀！我们观世音菩萨都不表示甚么，都不告诉你这件事。是怎么回事情？这地方说出来。「又亦不能怖畏一切不应记事」，这些圣者，这阿罗汉他不能这样子，恐怖众生，不应该说的事情他不说。因为说出来会令人恐怖，他不说，阿罗汉不说这些事情。只有什么样？没有得圣道的人呢，他就是心里当然是有所图，就告诉你：「现在有事情，你不可以到那里去」，就是有时候会有这个问题，阿罗汉不说这些事情。「又亦不能于云雷电霹雳灾雹，及见种种怖畏事已深生惊怖」，阿罗汉看这些事，没有深生惊怖的事情。没有这事情，他不惊怖。看底下文：

《披寻记》一一一九页：

如是不能妄计苦乐等者：此即前说成就六支。于妄计中略有四种：谓即自作、他作、俱作、此之三种，恶因论边。后之一种，无因论边。远离此四，又不怖畏一切不应记事，及于诸怖畏事不生惊怖。是故说言，成就六支。

「如是不能妄计苦乐等者：此即前说成就六支」，成就六支。「于妄计中略有四

种：谓即自作、他作、俱作、此之三种，恶因论边。后之一种，无因论边」，加起来是四种。「远离此四，又不怖畏一切不应记事，及于诸怖畏事不生惊怖」，加上这两个。「是故说言，成就六支」，那么前面那六支，说六个也可以，是这个意思。

卯二、辨作意（分二科）　辰一、加行究竟作意

当知此中金刚喻定所摄作意，名加行究竟作意。

第二科「辨作意」，分两科，第一科是「加行究竟作意」。当知前面所说的金刚喻定所摄作意，那就是加行究竟作意，七种作意里面加行究竟作意。

辰二、加行究竟果作意

最上阿罗汉果所摄作意，名加行究竟果作意。

就是最后功德圆满了。

丑三、结得究竟

由如是等多种作意，依出世道证得究竟。

这是「结得究竟」。依出世道到最后圆满了，是由七种作意最后圆满，这样子。

丁三、结成地意

如是一切名声闻地。此是一切正等觉者，所说一切声闻相应教法根本。犹如一切名句文身，是所制造文章咒术异论根本。

「如是一切名声闻地」，这是第三科「结成地意」。声闻地一开始分三科，现在是第三科。如是前面这一大段文这叫做声闻地。「此是一切正等觉者，所说一切声闻相应教法的根本」，前面声闻地这么多的说法，这是「正等觉者」，是佛，是释迦牟尼佛所说的，一切声闻相应的教法。你学习这样的教法，你就能得声闻道、声闻果，与这件事相应的，属于这法的根本的教义。这根本就是这样子。如果广说呢？以此为根本。是这样的意思。「犹如一切名句文身，是所制造文章咒术异论根本」，这是说个譬喻，譬如说是你写文章，文章一定是名句文，「文」就是字。依靠这个字立出来种种的名，立出来种种的句，这样才能写出文章来。这个咒术也是靠这个名句文才成就的。「异论」，各式各样不同的异论，也是靠文句而来的。现在前面这一大段文，这是声闻相应教法的根本。是广论声闻佛法的，以此为根本。

《瑜伽师地论》卷三十四

本地分中独觉地第十四

丙十一、独觉地（分二科） 丁一、结前生后

如是已说声闻地，云何独觉地？

「如是已说声闻地」，这本地分一共十七地。十七地，现在是第十一地，独觉地。声闻地是第十，独觉地是第十一。分两科，第一科是「结前生后」。「如是已说声闻地」，前面声闻地已经说完了。「云何独觉地？」独觉地是什么意思呢？这就是生后。

丁二、标释五相（分三科） 戊一、标

当知此地，有五种相。

这下面第二科「标释五相」，分三科，第一科是「标」。你问什么叫做独觉地？当知此独觉地有五个相貌。第二科是「列」。

戊二、列

一者、种性，二者、道，三者、习，四者、住，五者、行。

第一个种性，第二是道，第三是习，第四是住，第五是行，用这五种相貌，解释这个独觉地。

戊三、释（分五科） 己一、种性（分三科） 庚一、征

云何独觉种性？

第三科解「释」。分五科，第一科解释「种性」。先是「征」。云何独觉的种性呢？

庚二、标

谓由三相，应正了知。

第二是「标」。由三个相貌，你应该这样子了知这个独觉种性。这是标。第三科解「释」，分三科，第一科「薄尘种性」。

庚三、释（分三科） 辛一、薄尘种性

一者、本性独觉，先未证得彼菩提时，有薄尘种性。由此因缘，于愦闹处，心不爱乐。于寂静处，深心爱乐。

「一者、本性独觉」，就是这个众生，他的本性就是独觉。他还没有修行，就是个凡夫，但是他的心性是个独觉的种性。「先未证得彼菩提时，有薄尘种性」，说是

没有烦恼，那是圣人。现在在凡夫的时候，他还不是圣人，但是这个时候，这个独觉种性的这个人，他还没得到菩提圣道的时候，有薄尘种性，就是烦恼微薄，这个染污心薄，不是那么多。这种情形，这是一个相貌。「由此因缘，于愦闹处，心不爱乐。于寂静处，深心爱乐」，由于他的烦恼轻，他的贪嗔痴轻。由于他烦恼轻的关系，这个愦闹的地方、热闹的地方，色声香味触特别能吸引人的地方，他心里不欢喜。「于寂静处，深心爱乐」：没有色声香味触，没有那些污染的境界的地方，寂静，没有那么多的杂乱、动乱的境界，他心里欢喜，欢喜这个地方。这是一个相貌。就是烦恼轻，欢喜寂静处，这是一个相貌。第二科是「薄悲种性」。前面是薄尘，下面是薄悲。

辛二、薄悲种性

二者、本性独觉，先未证得彼菩提时，有薄悲种性。由是因缘，于说正法利有情事，心不爱乐；于少思务寂静住中，深心爱乐。

「本性独觉，先未证得彼菩提时」，这个独觉菩提，你没有成就的时候，「有薄悲种性」，就是慈悲心少，不是没有慈悲，慈悲心少。「由是因缘，于说正法利有情事」，由于这个因缘呢，对于说正法，宣扬佛法利益众生的事情，「心不爱乐」：他不欢喜去，他不欢喜做这个事。「于少思务寂静住中，深心爱乐」，少思，心里面不思惟什么，虽然不是得禅定，但是心里面的散乱轻微。「务」，少思、少务，没有事情，事情少，不能说一点事情没有，但是少，事情少。「寂静住中」，在这地方住，很寂静，他欢喜。「深心爱乐」：深深地欢喜这个境界。他还没得圣道，但是他有这种性格，这个人。

辛三、中根种性

三者、本性独觉，先未证得彼菩提时，有中根种性，是慢行类。由是因缘，深心希愿无师无敌，而证菩提。

第三种，本性，本来就是独觉种性的人，先没有证得彼菩提的时候。「有中根种性」，也不是声闻种性，也不是佛种性，在声闻种性和佛种性之间的这种种性的人。这个人有什么特别的地方呢？「是慢行类」，高慢心很大。前面是薄尘，很多的烦恼都没有，但是这个人的高慢心是大。这个慢行，「行」，就是心。就是他的高慢心很大，是这一类的人。「由是因缘」，由于他的高慢心大，由于这个原因。「深心希愿无师」，愿意不要有老师教导我，也不愿意有敌人同他对抗，我这样地就能得圣道，我欢喜这样。这个种性有这么三种。这三种呢，可能一个人，这一个人有这三种种性；或者是这三种种性的那一种，都是属于独觉种性，是这样意思。

己二、道（分三科）　庚一、征

云何独觉道？

前面独觉种性说完了，这是第二科「道」，分三科，第一科是「征」。怎么叫做独觉道呢？第二科是「标」。

庚二、标

谓由三相，应正了知。

也是由三个相貌，你可以知道。这是标。下面是解「释」，分三科，第一科「初独觉道」。

庚三、释（分三科）　辛一、初独觉道

谓有一类安住独觉种性，经于百劫，值佛出世，亲近承事，成熟相续，专心求证独觉菩提。于蕴善巧、于处善巧、于界善巧、于缘起善巧、于处非处善巧、于谛善巧。勤修学故，于当来世，速能证得独觉菩提，如是名为初独觉道。

「谓有一类安住独觉种性」，就是有这么一类安住独觉种性的人。「经于百劫，值佛出世」，他经过有一百个劫，经这么长的时间，他遇见佛出现世间，不是短时间。譬如我们遇见释迦佛，释迦佛出现世间……就算二十九岁出家，八十岁入灭，就是这么长的时间。现在是经一百劫，遇见佛出世。「亲近承事」，他对于佛很亲近，为佛做事。「成熟相续」，在这里……在佛这里栽培善根，这个「成熟」当个动词讲，不是已经成熟，就是这样子常常在学习佛法，修学圣道，使令善根成熟，但是是相续的，而不中断。「专心求证独觉菩提」，这是说他的愿，他的愿望；他的愿望是求证独觉菩提，就是前面说的，他不愿得声闻阿罗汉，也不愿意成佛。「于蕴善巧、于处善巧、于界善巧、于缘起善巧、于处非处善巧、于谛善巧」，这是六个善巧，前面已经讲过了。「勤修学故」，这个「成熟相续」，怎么叫做成熟相续？就是这个，就是他亲近佛的时候，他就是专心地修这个蕴、处、界、缘起、处非处，苦集灭道的四谛，这么样修学栽培善根，栽培出世间的善根。他有独觉的菩提的愿；他还是和阿罗汉一样，要去栽培善根。「勤修学故」，他不懈怠。「于当来世，速能证得独觉菩提」，因为他在有百劫这么长远的时间内亲近佛，栽培善根，所以他将来世的时候，就是无佛出世的时候，速能证得独觉菩提，他就满愿了。他在得独觉菩提的时候，没有老师，也没有敌人。「如是名为初独觉道」，这个「道」就是得独觉菩提的因，叫做独觉道。

辛二、第二独觉道

复有一类，值佛出世，亲近善士，听闻正法，如理作意。于先所未起顺决择分善根，引发令起，谓：暖、顶、忍。而无能力，即于此生证法现观，得沙门果。复修蕴善巧、修处善巧、修界善巧、修缘起善巧、修处非处善巧、修谛善巧故，于当来世，能证法现观，得沙门果，是名第二独觉道。

「复有一类，值佛出世，亲近善士，听闻正法，如理作意」，「第二独觉道」，这是又一类。在独觉里边也有分这么三类。「值佛出世」，遇见佛出世间，这是一个非常重要的条件，得圣道的条件。「亲近善士」，他亲近佛，「听闻正法，如理作意」，也还是以蕴善巧，处善巧，界善巧，这么多的善巧，修学止观的。「于先所未起顺决择分善根，引发令起，谓：暖、顶、忍」，当然是这样子嘛！最初你还没能成就暖、顶、忍的这种善根，还没成就，所以「先所未起」。「顺决择分」，决择，决泽分就是得圣道了。譬如说得了初果以后，就是成就了决择分。决择是一个无漏的智慧，它是一个得涅盘的因，所以叫做「分」。「顺决择分」，现在不是决择分，可是顺于决择分。没有发起这个顺决择分的善根，但是它「引发令起」。这个「顺」字，就当引发讲。它能引发决择分的善根，叫它生起。什么是顺决择分善根呢？「谓：暖、顶、忍」，这三种善根。暖、顶、忍、世第一是四种善根，世第一没有说，只是说暖、顶、忍。「而无能力，即于此生证法现观，得沙门果」，他能够发动修这个缘起、修这么多的善巧、修学止观，也就是修四念处了。能够成就暖的善根、顶的善根、忍的善根，能达到这里。「而无能力」，但是没有力量能够「即于这一生证法现观」，就是得了圣道，不能。这个法现观，这个「法」就是佛的教法，依据佛的教法去修现观，就是修止观，这是在修；若「证法现观」就是得圣道了。他没有力量这一生就得圣道，他不能。「无力能即于此生证法现观，得沙门果」。没有这个力量得沙门果。

「复修蕴善巧、修处善巧、修界善巧、修缘起善巧、修处非处善巧、修谛善巧

故，于当来世，能证法现观，得沙门果，是名第二独觉道」，譬如说是你原来修善巧而证法得圣道。得圣道以后，就是得沙门果以后，又修蕴善巧、修处善巧、修界善巧、修缘起善巧、修处非处善巧、修谛善巧故；他不能，他这个辟支佛根性的人，不能这样子，只能够发动到暖、顶、忍，就是到这儿为止。若是得了世第一，一刹那间就得圣道了，他不能到世第一的境界。「于当来世能证法现观」，因为他那一世，他的修行已经达到了暖、顶、忍的程度，所以第二生呢？「能证法现观」，就是由世第一一下子就得圣道了，「得沙门果」。「得沙门果」，这个地方，这句话比较宽，或者是得初果、或者是得二果、或者是得三果、或者是得四果，得阿罗汉道，但是这个时候叫做独觉。「是名第二独觉道」。

辛三、第三独觉道

复有一类，值佛出世，亲近善士，听闻正法，如理作意，证法现观，得沙门果。而无力能于一切种至极究竟毕竟离垢，毕竟证得梵行边际阿罗汉果。复修蕴善巧、修处善巧、修界善巧、修缘起善巧、修处非处善巧、修谛善巧故。依出世道，于当来世，至极究竟毕竟离垢，毕竟证得梵行边际阿罗汉果。是名第三独觉道。

「复有一类，值佛出世，亲近善士，听闻正法，如理作意，证法现观，得沙门果」，这第三种，第三类。也是「值佛出世，亲近善士，听闻正法，如理作意」。「证法现观」，他这一生遇见佛了，他就是得初果了，「证法现观」。「得沙门果」，可能得初果了、得二果、得三果了。「而无力能于一切种至极究竟毕竟离垢」，不能得阿罗汉道，不能得辟支佛果，不能。「毕竟证得梵行边际阿罗汉果」，他不能，不能达到这个程度。「复修蕴善巧、修处善巧、修界善巧、修缘起善巧、修处非处善巧、修谛善巧故」，他不能达到这个境界，修这么多的圣道，而达到究竟圆满的境界。「依出世道，于当来世，至极究竟毕竟离垢，毕竟证得梵行边际阿罗汉果。是名第三独觉道」，他要以随顺出世的圣道，要在将来世，这一生生命结束，在将来的生命里面，要继续地修圣道。「至极究竟毕竟离垢，毕竟证得梵行边际阿罗汉果」，这时候圆满了，得辟支佛道了。是名第三独觉道。这里看出来，这个得辟支佛的这个人，修学辟支佛道的时候，有的是第一生完全没得圣道；有的时候第二生得圣道了，但是不能够一下子完全究竟圆满。

在其他的经论里面说呢，这个辟支佛，最利根的要四生，四生得辟支佛道；这个声闻阿罗汉，声闻种性的人，最利根要三生。辟支佛最利根的要四生，最钝的要百劫，要经过百劫才能成功的。

己三、习（分二科）　庚一、征

云何独觉习？

前面这个道实在是略说的，「习」就稍为广一点说。分两科，第一科是「征」。怎么样叫做独觉习呢？第二科是解「释」，分两科，第一科「明种类」。又分两科，第一科「依初独觉道」。前面是三种独觉道，依初独觉道说。

庚二、释（分二科）　辛一、明种类（分二科）　壬一、依初独觉

谓有一类，依初独觉道，满足百劫修集资粮。过百劫已，出无佛世，无师自能修三十七菩提分法，证法现观，得独觉菩提果，永断一切烦恼，成阿罗汉。

「谓有一类，依初独觉道，满足百劫修集资粮」，他要满这么长的时间内，修集圣道的资粮，圣道资粮就是圣道的因。「过百劫已」，超过百劫以后。「出无佛世」，这时候，没有佛在世间。没有佛，也就表示这个地方没有佛法。我们今天是没

有佛而有佛法，辟支佛不是出现在这个时期，是出现在没有佛，也没有佛法住世的时候。「无师自能修三十七菩提分法」，这时候没有佛，没有佛法的时候，那他怎么能得圣道呢？他就是没有老师，他自己就能够修三十七菩提分法，修四念住。「证法现观」，就得圣道了。「得独觉菩提果，永断一切烦恼，成阿罗汉」，也名为阿罗汉，但是没有佛出世，没有师，无师自悟，所以是独觉。

《披寻记》一一二一页：

证法现观得独觉菩提果等者：此中唯说证法现观，及得阿罗汉果，不说或得沙门果。当知此类名顿出离，与下所说渐出离者有别。集论中说： 顿出离者，谓入谛现观已，依止未至定，发出世间道，顿断三界一切烦恼，品品别断，唯立二果，谓预流果，阿罗汉果。（集论七卷十四页）义应准释。

「证法现观得独觉菩提果等者：此中唯说证法现观，及得阿罗汉果，不说或得沙门果」，这话就有点……里面有异。「当知此类名顿出离」，就是一下子就得圣道，一下子就得阿罗汉道，得辟支佛道。「与下所说渐出离者有别」。「集论中说」，《集论》是一本书，也是无着菩萨造的。「顿出离者，谓入谛现观已，依止未至定，发出世间道，顿断三界一切烦恼，品品别断」，品品都是别断，当然也是很快的。「唯立二果，谓预流果，阿罗汉果」，中间的二果不立，就是他快的意思。

壬二、依次二独觉道

复有一类，或依第二，或依第三独觉道，由彼因缘，出无佛世，无师自能修三十七菩提分法。或证法现观，乃至得阿罗汉果。或得沙门果，至极究竟毕竟离垢，毕竟证得梵行边际，证得最上阿罗汉果。

「复有一类，或依第二，或依第三独觉道，由彼因缘，出无佛世」，也是出在无佛住世的时候，无师教导，自己就能修三十七菩提分法。「或证法现观」，或者这时候得圣道了，「乃至得阿罗汉果」。「或得沙门果」，就是或者是得初果，或者得二果、得三果、得四果，就是这样子，渐次的。「至极究竟毕竟离垢，毕竟证得梵行边际，证得最上阿罗汉果」，这事是这样子。下面第二科「辨异名」。

辛二、辨异名

当知此中由初习故，成独觉者，名麟角喻。由第二，第三习故，成独胜者，名部行喻。

「当知此中由初习故，成独觉者，名麟角喻」，这里面有三种，第一种成独觉的那个人，名麟角喻的独觉，麟不是鹿，麟就是有一个角，而不是二个角。这表示这个辟支佛，就是他一个人，他不收徒弟。「由第二，第三习故，成独胜者，名部行喻」，第二习和第三习的那个种类的那个独觉，他成独胜者，他也是特别殊胜的这个人。他叫做部行喻，这个「部」就是有统率，就是他能够领导人，大家一起修行，那就是他收徒弟了，他也收徒弟。或者是同时有很多人，同时得辟支佛道。那么这就叫做部行喻。

己四、住（分二科） 庚一、征

云何独觉住？

这是前面解说完了，现在第四科是「住」，什么叫做独觉住。分两科，第一科「征」。怎么叫做独觉住呢？这是征。下面第二科是解「释」，分两科，第一科「麟

角喻」。

庚二、释（分二科）　辛一、麟角喻

谓初所习麟角喻独觉，乐处孤林，乐独居住，乐甚深胜解，乐观察甚深缘起道理，安乐住最极空、无愿、无相作意。

「谓初所习麟角喻独觉」，就是有三个习，那个初习是属于麟角喻的辟支佛。这个独觉，「乐处孤林」，他就欢喜孤独的一个人住在山林里边。「乐独居住」，他就是一个人在那里居住，「乐处孤林」或者这个「孤」字是形容这个林。「乐独居住」，单独他一个人居住。「乐甚深胜解」，他是欢喜甚深，通达第一义谛，他是欢喜这件事，对于这件事他欢喜，思惟第一义谛他欢喜。「乐观察甚深缘起」，这个是世俗谛；「乐甚深胜解」，那个是第一义谛，这个是甚深的缘起就是世俗谛，缘起法也是很微细的。他就这样的观察思惟，乐观察甚深缘起的道理。「乐安住最极空、无愿、无相作意」，他成功了以后，他就安住在这里，这位圣人就是这样的境界。我看阿育王传上说，阿育王一个弟弟出家以后，得了阿罗汉道以后，什么事情都不做，就是乞食，然后就是经行、入定，别的什么事情都不做，有这个事情。这个阿罗汉是圣人，当然他是知道，是怎么回事情的。

辛二、部行喻

若第二第三所习部行喻独胜，不必一向乐处孤林，不必一向乐独居住，亦乐部众共相杂住，所余位相，如麟角喻。

「若第二第三所习部行喻独胜」，第二习，第三习的部行喻独胜，就是他也领导别人修行的这个阿罗汉，也是独胜。「不必一向乐处孤林」，他有的时候也是乐处孤林，有的时候也不是。「不必一向乐独居住，亦乐部众共相杂住」，他也欢喜收徒弟，大家在一起住，教他们都好好修行，这样子。「所余住相，如麟角喻」，这一位部行的、独胜的这个独觉者，其余的住相。「如麟角喻」，他也是乐甚深胜解，乐观察甚深缘起道理，乐安住最极空，无愿，无相作意，也有这种性格。这是第四科说完了，现在说第五科是「行」，分两科，第一科「征」。

己五、行（分二科）　庚一、征

云何独觉行。

「云何独觉行」呢？第二科解「释」，分三科，第一科「乞食无染」。

庚二、释（分三科）　辛一、乞食无染

谓一切独觉，随依彼彼村邑聚落而住，善护其身，善守诸根，善住正念，随入彼彼村邑聚落，或为乞食。

「谓一切独觉，随依彼彼村邑聚落而住，善护其身」，他也是在彼彼村落的聚处而住，当然是闲静处住。是「善护其身」，他也会保护他的身体。「善守诸根」，守护他的眼耳鼻舌身意，不像凡夫那么浮动。「善住正念」，不管到什么地方，他都是安住在正念里边。「随入彼彼村邑聚落」的时候，「或」者是「为」了「乞食」。

辛二、以身济度（分二科）　壬一、标

或济度他下劣愚昧，以身济度，不以语言。

「或济度他下劣愚昧」，就是救度下劣愚昧的人，他在教化他们的时候，他怎么教化呢？「以身济度」，用他身体所表现出来的活动，来教化众生。「不以语言」，他不说话，有这个事情。

壬二、征

何以故？

这是第二科是征。下面第三科解「释」。

壬三、释

唯现身相，为彼说法，不发言故。

就是现身体的语言就是了，他这就是为众生说法了，他不发言，不说话。

《披寻记》一一二二页：

善护其身等者：谓入村邑聚落乞食，应当善避恶象，恶马等，是名善护其身。若于如是诸境界相，不应策发诸根，便即于彼，不作功用，是名善守诸根。若于如是诸境界相，应当策发诸根，便即于彼正作功用，令诸烦恼，不起现行，是名善住正念，义如声闻地说。

「善护其身等者：谓入村邑聚落乞食」的时候，「应当善避恶象，恶马等，是名善护其身。若于如是诸境界相，不应策发诸根」，你遇见恶象，恶马，你不要发动：我要来对付它！我要怎么调伏它，不要这样子。「便即于彼，不作功用」，这形容不发动，不表示行动，「是名善守诸根」。「若于如是诸境界相，应当策发诸根，便即于彼正作功用」，如果这个圣人，他用他的智慧观察，认为这件事应该采取行动，那么呢，他就策发诸根，发动他的眼耳鼻舌身意。「于彼正作功用」，就发出一种行动来，发出一种作用来，「令诸烦恼，不起现行」，虽然是发动了行动来转化那个境界，但是心里没有烦恼，不起现行。「是名善住正念，义如声闻地说」。

示现种种神通境界，乃至为令心诽谤者，生归向故。

他示现种种神通的境界，来教化众生。「乃至为令心诽谤者」，众生他的内心里面诽谤他的时候，他现出神通的时候，就能转变那个人诽谤的心，就生出善心，就皈依了，皈依这个辟支佛了，皈依佛法了。这个在辟支佛的故事里面倒是很多的事情。

辛三、本趣寂

又彼一切，应知本来一向趣寂。

这是第三科「本趣寂」。有这么多的种姓的和习、道各式不同种类的这些辟支佛，有一个共同的相貌，是什么呢？「彼一切应知本来一向趣寂」，从本来一直地，他的心愿：只要这个生命，寿命结束了，就入于寂灭，他不会转变发大菩提心，广化众生，得无上菩提，这样，他不做这件事。这上面说的，在《俱舍论》里面也说到辟支佛的差别相。

这个第十一，辟支佛地，独觉地，到今天也学习圆满了。希望各位同学告假了，希望下学期十二月六日以前回到佛学院来，我们就开始学习菩萨地。菩萨地是比声闻地深了一点，声闻地比菩萨地容易学习一点，但是在我的感觉，有一些地方容易讲，

有些地方也不容易，也要费一点心力，但是下面菩萨地，那是要用更多的心力学习才可以，但是我在想，有的人可能想，《瑜伽师地论》一百卷，太多了，我不学；太深了，我也不学，但是也有人，你愈深，我愈欢喜学；愈多，我也愿意学，他不怕这件事，也还是根性不一样。我心里面当然是……我们把一百卷的《瑜伽师地论》有始有终的完全学习完了，当然就是满了愿。可是我们能够由第一地，五识身相应地学习到声闻地，我们已经感觉到欢喜了，能学习到这样的佛法，不是简单的事。

《瑜伽师地论》卷三十五

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．种性品第一

丙十二、菩萨地（分二科） 丁一、结前生后

如是已说独觉地。云何菩萨地？

这是第十二科菩萨地，分二科，第一科是结前生后。「如是已说独觉地」，这一句话呢？是结束前面的文，这个声闻地、独觉地已经宣说过了。「云何菩萨地」，这句话呢？是生起后文，这个菩萨地里面的内容是什么呢？等于是一个问话。

丁二、广辨一一（分二科） 戊一、普摄学果（分三科） 己一、标释品类（分二科） 庚一、总标（分二科） 辛一、嗢柁南

下面第二科「广辨一一」，这是详细地说明菩萨地的内容了。这里边分二科，第一科是「普摄学果」，这是把菩萨地里面所学的成就，全面地把它说明。这里分三科，第一科是「标释品类」。又分二科，第一科是「总标」。里面分二科，第一科是「嗢柁南」。

嗢柁南曰：初持次相分，增上意乐住，生摄受地行，建立最为后。

这是里面一共有十段，用这四句话把它标出来，看下面第二科是「长行」。

辛二、长行

有十法具摄大乘菩萨道及果。

这个本论的作者，把菩萨地的内容分成十段来说明它，也就是用这十种法，具足地该摄了全面的大乘菩萨道的内容了。「菩萨道」，这个「道」就是因，说它的因，和说它的果，完全包括在这十法里面。

何等为十？

哪十种呢？你同时看这嗢柁南的颂：

一者持，二者相，三者分，四者增上意乐，五者住，六者生，七者摄受，八者地，九者行，十者建立。

第一个是持，第二者是相，三者是分，四者是增上意乐，五者住，六者生，七者摄受，八者地，九者行，十者建立。建立是最后边的，分这么十大段。这是「总标」。下边第二科是「别释」，就是一样一样地解释。分三科，第一科是「初持摄」。分二科，第一科是「总释持」的名字。分四科，第一科是「出体」。分二科，第一科是「征」。

庚二、别释（分三科） 辛一、初持摄（分二科） 壬一、总释持名（分四科） 癸一、出体 （分二

科）　子一、征

云何名持？

第一段是「持」，什么叫做「持」呢？「持」是什么意思呢？下面第二科是解释。

子二、释

谓诸菩萨自乘种性最初发心，及以一切菩提分法，是名为持。

这个是「出体」，说出来「持」它的体性。「谓诸菩萨」就是说发无上菩提心的这些人，「自乘」就是他所学习的佛法，因为佛法分三乘：声闻乘、独觉乘，或者一菩萨乘。这个菩萨乘，或者说是一佛乘。菩萨乘就是发无上菩提心，他本身所学习的佛法。这个「乘」这个字，说个白话就是「车」的意思，「车」是能够运行的，就是从凡夫地运行到无上菩提，它有这样的功能，所以叫做「车」，所以叫做「乘」。这个声闻乘、独觉乘，也是「车」，就是它能运到「无余涅盘」那里去。那么都是能够解脱生死大苦，得「涅盘」的，所以叫做「乘」。

「种性」，这个种性，说个白话就是因的意思，「种」也是因，「性」也是因的意思。就是你最初你能够「发无上菩提心」，是因为在你内心里面，有「因」的关系。这个用原来的话呢，就是「种性」，就是有因。而这个「因」呢？在前面声闻地曾经提过：就是本来具足的，不是因修，创造而有，本来就有这种「因」。这个发无上菩提心的菩萨呢？他一定是在他内心里面有这样的种性，有这样的「因」的。「最初发心」，他有这样的「因」，遇见佛法的时候，他才能够发无上菩提心，这是第二义。

「及一切菩提分法」，发了无上菩提心，就是愿。由愿而导行，愿能导行，就是他能够修行六波罗蜜，无量无边的功德。这个「菩提」，就是无上菩提，「分」就是因，无上菩提是果。无上菩提果的因，说三十七道品也可以，说六波罗蜜也可以。你发心了以后，有了愿就会有这样的修行。这一共是指三法：一个是「种性」，一个是「发心」，一个是「菩提分法」，这三法，这就叫做「持」，「是名为持」。这个「持」，「持」的内容就是这三法，这是「出体」。下面第二科，是解释它的道理。

癸二、释貌（分二科）　子一、征

何以故？

「何以故」？什么原因这三法名之为「持」呢？先是「征」，「何以故」是「征」。第二科是解释，分三科。第一科是「种性持」，先说这个「种性」是「持」的道理。

子二、释（分三科）　丑一、种性持

以诸菩萨自乘种性为依止故，为建立故，有所堪任，有大势力，能证无上正等菩提。是故说彼自乘种性，为诸菩萨堪任性持。

这是解释，解释这个「种性持」的道理。「以诸菩萨自乘种性」，这个「种性」为什么名之为「持」呢？因为发无上菩提心的菩萨，「自乘种性」就是他一佛乘的种性，我们习惯上的说话，就是佛性，就是这个菩萨是有佛性的，是这样意思。因为他有佛性。这个我们通常说是有佛性，和这里说有佛性，有一点差别。通常说：一切众

生皆有佛性，就是说真如为佛性。「真如为佛性」这句话，这个真如理是无为法，是无生无灭的，离一切相的，是佛智慧所相应的境界。一切众生皆有佛性，是指无为的理性名为佛性。

现在这里说佛性，不是指无为，是有为的。有为法不同于无为法的地方，就是有生有灭，它有刹那生灭的不同。那么这个有为的佛性、有生灭的佛性，不是由闻熏习而有，是它本来就是有的，这样的叫「自乘种性」。

「为依止故」，就是它有这种能力，它能作依止。这个「作依止」，为谁作依止呢？就是为愿，为发菩提心做依止。你为什么能发菩提心呢？当然是我们遇见佛菩萨了，佛菩萨为我们说法，我们心里面受到感动，应该发无上菩提心，发大悲心救度众生！但是，本论的理由呢，又多加上一个理由，就是因为在你内心里面有佛性，所以你能够发菩提心。所以这个你内心里的佛性，是发无上菩提心的依止处；如果没有佛性，是不能发无上菩提心的。

「为建立故」，这个「建立」是什么呢？就是你内心的佛性呢，它能建立无上菩提愿。无上菩提愿是所建立的；你内心的佛性是能建立的。要论依止呢，你内心的佛性是所依止；发无上菩提愿是能依止的。这个「能」、「所」有一点不同，是这样子。

「有所堪任，有大势力」，这个菩萨自乘的种性，你内心的佛性，「有所堪任，有大势力」堪者，能也，就是有这种能力，有很大的力量。实在来说呢，堪任就是大势力，大势力就是堪任。就是没有表示出来的时候叫做堪任；表示出来叫做大势力。你内心里面的佛是有大力量的。什么是大力量呢？能证无上正等菩提。他若是这个力量发作出来，能使令你证悟，能够有使令你成就无上的正等菩提，就是一切阿耨多罗三藐三菩提，这种作用。

「是故说彼自乘种性，为诸菩萨堪任性持」，因为这位菩萨内心的佛性能作依止、能建立、有大力量、有大势力、能证无上菩提，所以就说这佛性，是诸菩萨的堪任性持。是诸菩萨发无上菩提心、得无上菩提的堪任性，有这种能力。这个「持」，在这里说，堪任性就叫作持；这个持，就是堪任性，就是有这个能力叫做持。这个木匠，以前落后的地方，木匠有这个绳墨，这个绳墨拉出去，就能有一个直线出来，使令这个木匠用斧子、用什么，能做出来这个工具，教它直而不偏。这个绳墨拉出去有这个作用。这个作用，就叫做持。就能保持你做出来这件事是端正的，有这个任持的作用。说内心里面有佛性，这佛性就能保持住，你能发无上菩提心，发无上菩提愿，能得无上菩提，能有这种作用，所以叫做持。说明白一点，就是有这种能力，叫做持。但是这个「持」这个字呢？有一个「制伏」的「制」这个字的意思，「制度」的「制」。有这个「制」的涵意，就是你这个佛性，你内心里面这个无漏的佛性，能够推动你发无上菩提愿，有因缘的时候，能够使令你发无上菩提心，能够修六波罗蜜，能得无上菩提，有这个作用，叫做持，是这样意思。

《披寻记》一一二三页：

云何名持等者：持，谓任持，谓大菩提为自种性最初发心及以一切菩提分法所任持故。体虽不同，而义是一。由随彼体等量不坏，是持义故。

「云何名持等者：持，谓任持」。这个「任持」怎么讲呢？就是这个人做这件事，他有能力尽他的责任，有能力担负这个重任，也就是能力的意思，叫「任持」。「谓大菩提为自种性」就是无上菩提是你的种性，你有无上菩提的种性，就是有无上菩提因。「最初发心及以一切菩提分法所任持故」，就是你内心里有佛性，就是你能够做这件事，能任持这件事。「谓大菩提为自种性」，就是你内心里有大菩提的种

性；「最初发心及以一切菩提分法」的修行，这两件事，你有这个能力。

「体虽不同，而义是一」，你的心意识里面有佛性，这个佛性和发菩提愿和修一切菩提分法，这三件事不是一样的，「体虽不同」。虽然不同「而义是一」，但是有相通的意思。「由随彼体等量不坏，是持义故」。「由随彼体」，随顺彼佛性的那个体质的那个体性，他那个等量不会坏的。你修行也好、你不修行也好，你这个佛性是永久也不坏的。而能由佛性的力量发了无上菩提愿；由无上菩提愿的力量，能修六波罗蜜；乃至得无上菩提，都是不可破坏的，这就叫持，这个持的意思是这样意思。所以这三种都是持：种性持，发心持，菩提分都是持，但这一段文先说种性持。

丑二、发心持

以诸菩萨最初发心为所依止，为建立故，于施、戒、忍、精进、静虑、慧，于六波罗蜜多，于福德资粮、智慧资粮。于一切菩提分法能勤修学，是故说彼最初发心，为诸菩萨行加行持。

这是第二科「发心持」。「以诸菩萨最初发心」，因为诸多的菩萨摩诃萨「最初发心」，就是最初开始遇见佛，发无上菩提心了。此菩提心为所依止，就能够建立施、戒、忍、精进、静虑、慧，六波罗蜜多。你发了无上菩提心以后，这菩提心为依止，就能够去建立、就去实践这六波罗蜜。一方面也是自利；一方面也是利益一切众生。像刚才讲的意思是一样：就是无上菩提心是所依止；六波罗蜜是能依止。无上菩提心这个发心是「能」建立；六波罗蜜是「所」建立的、就是所成就的。

《披寻记》一一二三页：

于施、戒、忍、精进、静虑、慧等者：谓能破裂悭吝贫穷，及能引得广大财位福德资粮，故名为施。又能息灭恶戒恶趣，及能取得善趣等持，故名为戒。又能灭尽忿怒怨雠，及能善住自他安隐，故名为忍。又能远离所有懈怠恶不善法，及能出生无量善法令其增长，故名精进。又能消除所有散动，及能引得内心安住，故名静虑。又能除遣一切见趣诸邪恶慧，及能真实品别知法，故名为慧。又此六种于诸世间声闻独觉施等善根最为殊胜，能到彼岸，是故通称波罗蜜多。义如摄大乘论说。（摄大乘论二卷二十四页）又此六种正修行时，能为无上正等菩提真实资粮。资粮有二：谓福及智。福摄三种波罗蜜多：一、施波罗蜜多，二、戒波罗蜜多，三、忍波罗蜜多。智，唯一种波罗蜜多，谓慧波罗蜜多。精进、静虑波罗蜜多，应知通二分：一者、福分，二者、智分。义如下说。（陵本三十六卷五页）如是当知施等体虽是一，望义不同，是故此中差别宣说。

「于施、戒、忍、精进、静虑、慧等者」：这是六波罗蜜。「谓能破裂悭吝贫穷，及能引得广大财位福德资粮，故名为施」，这地方解释这六波罗蜜就是「谓能破裂悭吝」，就是我们心里面有这个悭吝的过失，现在发无上菩提心修施波罗蜜的时候，这个施能破掉内心的悭吝，悭吝是因，贫穷是果。「及能引得广大财位」，你有了这个布施的因，将来得果报的时候就会有广大的财位，那就是大的福德。资粮也是因的意思，就是它能为无上菩提作因。「福德资粮，故名为施」。

「又能息灭恶戒恶趣」，这就说到戒波罗蜜。戒波罗蜜能破除去恶戒。恶戒就是十种恶法，就是犯戒，就变成恶戒了。恶趣是恶戒的果报，就是到三恶道去受苦了。「及能取得善趣、等持」你能够持戒清净、安住净戒的时候，你就能「取得善趣」，你将来能够成就人天的「善趣」，就是安乐的果报。「等持」就是你若能持戒清净呢，也能够为修学禅定的基础。「等持」就是禅定。三摩地翻作等持。「故名为戒」，这个戒就是这样的意思。

「又能灭尽忿怒怨雠，及能善住自他安隐，故名为忍」。什么叫做忍波罗蜜呢？就是「灭尽忿怒」，就是遇见不如意的事情，心就忿怒；现在你若修忍波罗蜜的时候，就是心里面不忿怒，心里面不动，这是灭除了忿怒，也就是灭除了怨仇。因为你忿怒的时候，你会没有理性，就会有恶行发出来，就会结怨于人；现在你心里面不忿怒，是有理智的，你就不会犯错误，就没有怨仇了。「及能善住自他安隐」，因为你心里面不愤怒，你的身口意是和平的，是自己心里面也安忍自在，对方也没有恐怖，也安忍自在了。这个忍波罗蜜的好处就是「善住自他安隐，故名为忍」。

「又能远离所有懈怠恶不善法，及能出生无量善法令其增长，故名精进」。这个「精进」是什么意思呢？就是这位菩萨，他能够远离所有懈怠，不放纵身口意，不去做各种有罪过、不善的事情。「及能出生无量善法」，因为你精进，就能创造出来很多对于自己、对于他人都是有利益、有功德的事情，使令功德不断的增长，这就叫做「精进」。

「又能消除所有散动，及能引得内心安住，故名静虑」。什么叫做「静虑」呢？就是消除内心的散动，使令它心里面不散乱。散乱是一种过失，你若修学禅定，使令内心不散动，「及能引得内心安住」，就是明静而住。就是要由欲界定得到未到地定，由未到地定就成就了色、无色界的四禅八定，就能内心安住，故名叫做「静虑」。

「又能除遣一切见趣诸邪恶慧，及能真实品别知法，故名为慧」。这个发无上菩提心的菩萨，不断的学习佛法，他就会有智能，这个智慧是什么呢？就是「能除遣一切见趣诸邪恶慧」，从他内心里面，能破除去种种的邪知邪见。邪知邪见也是见，正知正见也是见，但是这里面除遣的这些见，指邪知邪见的。这个「趣」在本论的前面有解释，有众多的，不是一种，很多的！很多的邪知邪见。这个邪知邪见，我们散乱心的人，因为有愚痴故，会有邪知邪见；若进一步得到禅定的人，也是会建立了很多的邪知邪见。得了四禅八定之后，因为有了禅定，他内心里面的智慧比一般人高，但是没有佛法的智慧，他会发出来很多的邪知邪见来，那也叫做「见趣」，都叫做诸邪恶慧，是不合乎道理的、有罪过的那种智慧。你学习了佛法，从佛菩萨这里面学习了的智能，能破除去这些邪恶的智慧。「及能真实品别知法」，还有一种功德，就是能够真实的，不是虚妄的「能品别」，就是一类一类的，就是知道，你能认识、你能鉴别这是善；这是恶。这是世间法；这是出世间法。这是有漏的；这是无漏的。这是究竟的；这是不究竟的。能真实的鉴别，知道这一切法的相貌，「故名为慧」，这叫做「慧」。

「又此六种于诸世间声闻独觉施等善根最为殊胜，能到彼岸，是故通称波罗蜜多」。这前边是解释六波罗蜜的一个相貌，这下边又赞叹它的殊胜。「又此六种」波罗蜜多，「于诸世间」：于诸世间上的善法，就是他没有发无上菩提心，他也没有声闻缘觉的菩提心；但是他若有好心肠，也会做好事，这是世间。还有这个出世间的声闻独觉，这两种佛弟子，他也会做一些布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的。「施等善根」，世间的人有好心肠，也会布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，也会做这种事情。佛弟子的声闻、缘觉也会做施等诸善根；但是发无上菩提心的菩萨，他也会做布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的功德。这么多的人都会做这种功德，而菩萨做的这六波罗蜜是最为殊胜，是最殊胜的。其他的人做的六波罗蜜不能和菩萨做的六波罗蜜相比的，都不如菩萨殊胜。「能到彼岸」，他能够到无上菩提的彼岸，就是能够究竟圆满的境界，为其他的人所不能及的，「是故通称波罗蜜多」，所以说布施也是波罗蜜多，乃至般若也是波罗蜜多。这个声闻、缘觉的佛教徒，他修学六波罗蜜能达到涅盘的彼岸，不能到无上菩提的彼岸。世间人修的六波罗蜜也是有功德，但是连涅盘的彼岸都不能到，何况无上菩提！但是也是有功德的。这里头赞叹菩萨修的六波罗蜜多是最殊胜的，所以通称波罗蜜多。

「义如摄大乘论说」。这里边的差别的道理在《摄大乘论》里边有详细的解释，在《摄大乘论》的（二卷二十四页），那里有解释了，可以去读那个文。其实前面这一段就是《摄大乘论》上的话。

「又此六种正修行时，能为无上正等菩提真实资粮」，说发无上菩提心的菩萨，他还不是圣人，他还是凡位的菩萨。虽然是凡位，但是他能够有无上菩提愿，修这六波罗蜜多，他就能为无上菩提的真实的资粮，就是它的因，就是他有能力逐渐地引导你成就无上菩提，所以有这样的功德。

「资粮有二」，这无上菩提的资粮、无上菩提的因缘有两种：「谓福及智」，一个福德，一个智慧，这两种。这个智慧是指内心上的事情，就是我们的身口意是以心为主。心究竟是怎么回事情呢？就是智慧，主要是智慧。由智慧做个领导者，领导自己做这件事、做那件事。那么这个事情做的怎么样？就看你的智慧。那么福呢？是智慧所做的这些事情以后的成就，能令你感觉到满意、就是可爱的。用世间人的这个言词来说，就是所有遇见的一切一切都感觉到满意，那就叫做福。就是一个福，一个智。

「福摄三种波罗蜜多：一、施波罗蜜多，二、戒波罗蜜多，三、忍波罗蜜多」。这三种波罗蜜多都是属于福的一类的。这个施波罗蜜多能得大财富，将来的果报得大财富。戒波罗蜜多，使令你能得到尊贵的身体，不会得到三恶道众生的身体。人天的身体，这也是一种福。这个忍波罗蜜多，忍波罗蜜多就是能使令你这个身体端正，就是超过了一般人，而且不会做恶事，所以没有一些不如意的事情，这就是叫忍波罗蜜多。

「智，唯一种波罗蜜多」。这个智慧的资粮，在六波罗蜜多里面，只有一种是属于智的。什么呢？「谓慧波罗蜜多。」就是最后的般若波罗蜜多，是慧。

「精进、静虑波罗蜜多，应知通二分」，这六波罗蜜多，还有一种精进、静虑波罗蜜多没有提到，它是属于那一分呢？应知道通于二分的。就是福分和智分；精进也属于福，也属于慧，静虑也有福，也是有慧的。「义如下说」。它的这个道理像下文说的，就是三十六卷五页。我们现在这里是三十五卷。

「如是当知施等体虽然是一，望义不同，是故此中差别宣说」。前面说的这六波罗蜜多的情形「施等体虽是一」，这个「施」：你做的也是施，他做的也是施，菩萨做的也是施，声闻缘觉也是施，乃至外道、乃至一般的人所做的施都是施。但是「望义不同」，就是望那个智慧不同，那个施就有差别了。比如说：都是持戒，但是你内心的智慧不同，那个戒也随着就不同了。布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧都是这样子。这「差别宣说」都是不一样的。

于一切菩提分法，能勤修学，是故说彼最初发心，为诸菩萨行（注：「行」ㄏㄤˊ）加行持。

这个字就这么念吧。「于一切菩提分法」，你最初发了无上菩提愿了，这句话也就是重新把前面这一段文再简要的说一说。前面是：于诸菩萨最初发心为所依止，为建立故，于施、戒、忍、精进、静虑、慧六波罗蜜多，有福德资粮、是智慧资粮。这底下又重说：就是你发了菩提愿的时候呢，于一切菩提分法，能勤修学。因为这个愿，你想要得无上菩提，你要不断的要修菩提分才可以，所以「能勤修学」。它就是这个愿，有这个力量能推动你不懈怠、精进地去修这菩提分。「是故说彼最初发心」，最初菩提「为诸菩萨行加行持」，就是有这个能力叫你不断地努力。「加行」就是不断的努力修行，所以叫做「加行持」。这叫「发心持」，这个发心叫做「加行持」，就是令你去努力的修行。

丑三、觉分持

以诸菩萨一切所行菩提分法为所依止，为建立故，圆满无上正等菩提；是故说彼一切所行菩提分法，为所圆满大菩提持。

这是第三叫「觉分持」。「觉」就是菩提，菩提分持。「以诸菩萨一切所行菩提分法」，一切时、一切处，所修行的六波罗蜜或者三十七道品，你能这样用功修行呢，它就是依止处、所依止处，它就是能建立。为谁的依止处呢？为「圆满无上菩提」，就是「无上菩提」以一切菩提分法为依止处，这个所行的菩提分法是能建立无上菩提，能圆满无上正等菩提。「是故说彼一切所行菩提分法，是所圆满大菩提持」，这个叫做「觉分持」，所以你能修这个菩提分法，它就有能力使令你圆满无上菩提。

这是第二科「释义」；第一科「出体」，第二科「释义」，现在是第三科「遮简」。分两科，第一科「简无种性」。

癸三、遮简（分二科）　子一、简无种性

住无种性补特伽罗，无种性故，虽有发心及行加行为所依止，定不堪任圆满无上正等菩提。

前面是说有种性，就是有佛性的菩萨是这样；若是安住无种性，没有佛性的人呢，没有佛性的补特伽罗呢？「无种性故」，他的内心里面不具足这样的佛性，不具足无漏的、有为的佛性，不具足这个。「虽有发心」，虽然他有的时候，也可能遇见佛菩萨、遇见善知识的教授教诫，他也可能发心了。「及行加行」，去努力的修六波罗蜜，「为所依止」，这样说，有种性持，有发心持，有这两种持「为所依止」，「定不堪任圆满无上正等菩提」，这个人是这样子，他没有种性持。没有种性持，但是他发心了，那么就是有「发心持」和「菩提分持」有这个持，「定不堪任圆满无上正等菩提」，但是他还是不能，他不能够得无上菩提的。

由此道理，虽未发心，未修菩萨所行加行，若有种性，当知望彼而得名持。

由于这个道理，就是虽然那位菩萨，他还没有发无上菩提心，他也没有修菩萨所行的加行，没有发无上菩提心就不可能努力的修六波罗蜜，没有这个。「若有种性」，但是他内心里面有佛性，「当知望彼而得名持」，「望」就是「对望」、「对比」没有佛性的那个人，就可以名之为「持」了，就是他有这个能力。有佛性的人，虽然没有发无上菩提心，没有修六波罗蜜，但是他有这个能力；若是没有佛性的人，说是他也发心修六波罗蜜，但是不能得无上菩提。这两个人对比，那个有佛性的人，就可以名之为「种性持」了，就是有「持」了，这就是「简无种性」。就是无种性的人，把他简别出去，不算在内。

子二、简不发心

又住种性补特伽罗，若不发心，不修菩萨所行加行。

这是第二科「简不发心」。又有一种情形，安住种性的人，若不发无上菩提心，也不修菩萨所行的加行，也不努力的修六波罗蜜、修菩提分法。

虽有堪任，而不速证无上菩提；与此相违，当知速证。

虽然他内心里面有佛性，有这种功能，但是不能速证无上菩提。他有佛性而没发

心，还不行。「与此相违，当知速证」，与这个不同的话呢，他有佛性，他又能发菩提心，又能修六波罗蜜，那就会很快得无上菩提了。这是把这不发心，把它挑简出去。下面是第四科「异名」。

癸四、异名

又此种性，已说名持，亦名为助，亦名为因，亦名为依，亦名阶级，亦名前导，亦名舍宅。如说种性，最初发心所行加行，应知亦尔。

「又此种性，已说名持」，说是菩萨内心里面有佛性，这个佛性前面已经说了，佛性是什么？也叫做「持」，就是有这种功能。「亦名为助」，还有一个名字叫做「助」，就是你有佛性，你这个佛性能帮助你得无上菩提，所以叫做「助」。「亦名为因」，就是这个佛性，也叫做因，就是依此为因，得无上菩提。「亦名为依」，这个「依」，实在那个「因」那个字，你查查字典，「因」就是「依」，就是以此为依而得无上菩提，就是这样子，就是要靠这个才可以得无上菩提。「亦名阶级」，阶级就是像台阶一阶一阶的，人的身分也有级别的不同；现在这个佛性，也有这个意思。这个佛性，现在是还没有发无上菩提心的时候，你只有佛性而已；当然发无上菩提心了，你这个佛性又晋了一级；发了无上菩提心修六波罗蜜，你这个佛性又晋一级，就是也叫做阶级。「亦名前导」，前导就是：你有了佛性，它就能够在前面引导你，逐渐的得到无上菩提了。「亦名舍宅」，这个佛性也叫舍宅，就是你未来所得的果，都在那里隐藏着。你将来得到很多很多的功德，都在那里藏着，所以叫「舍宅」。

「如说种性，最初发心所行加行，应知亦尔」，种性又名为「持」，又名为「助」，又名为「因」，又名为「依」，又名为「阶级」，又名为「前导」，又名为「舍宅」。这时候发无上菩提心也可以给这么些名字。你能够修行六波罗蜜，努力的修行，「加行」的「加」这个字，实在就是努力的意思。这个「愿」和「行」两个也可以给它这个名字，也可以这么说。也可以说名「持」，说名为「助」，名为「因」，名为「依」、「阶级」、「前导」、「舍宅」，也可以给这个名字，所以叫做「应知亦尔」，也是这样子。

壬二、别显持义（分三科） 癸一、种性持（即种性品）（分六科） 子一、安住种类别（分二科）丑一、标二种类

云何种性？谓略有二种：一、本性住种性，二、习所成种性。

这是第二科「别显持义」。前面是「总释持名」，就是解释这个「持」这个字的意义。现在「别显持义」，一样一样的显示出来这个「持」的意义。分三科，第一科是「种性持」，也就是种性品。分六科，第一科是「安住种类别」。分两科，第一科「标二种类」。

「云何种性」，怎么叫做种性呢？「谓略有二种」的「种性」：「一、本性住种性」，就是你的「性」者，心也，就是我们原来的这个心，没有经过戒定慧的修行，原来的那个心意识里面，也有无漏的佛性的种子，就是安住。「住」者，有也，你的本性里面有无漏的佛性，这是一种。「二、习所成种性」，由学习，由熏习，由努力修行成就的佛性。有这么两种，这是「标二种类」。下面第二科解释这两个种类的意义，又分两科，第一科先「辨义」。又分两科，第一科「本性住种性」。

丑二、释二义意（分二科） 寅一、辨义（分二科） 卯一、本性住种性

本性住种性者：谓诸菩萨六处殊胜，有如是相。

就是说发无上菩提心的菩萨，他六处，就是他的眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处这六处，这六处里边，有这个殊胜的成佛的功能，这就叫做「本性住种性」。就是这个六处里面有「殊胜」，那个殊胜。「有如是相」，就是有这样的佛性的相貌、体相。

从无始世辗转传来，法尔所得，是名本性住种性。

「从无始世辗转传来」就是从无始以来，你找不到第一天的，所以就是向前推，一直地总是有。「辗转传来」，有的时候在做人，有的时候做天，有的时候到地狱去了，辗转地传到现在。「法尔所得」，就是自然地就有这样的佛性，「法尔所得，是名本性住种性」，这就叫做本性住种性。就是不是你创造有的，本来就有这种佛性的。

《披寻记》一一二五页：

六处殊胜等者：声闻地说：附在所依，有如是相，六处所摄。从无始世辗转传来法尔所得。又说：如是种子，非于六处有别异相，即于如是种类分位六处殊胜，乃至广说。是故当言，堕一相续。（陵本二十一卷二页）其义应知。

「六处殊胜等者：声闻地说：」我们现在是菩萨地，在菩萨地前面、独觉地前面有声闻地，那一段文里面说：「附在所依，有如是相」，这个本性住种性，这个佛性，它是附在你所依的，所依的什么，就是色、受、想、行、识。我们不管是做善事好，是做恶事也好，都是靠这个色、受、想、行、识，才能做的，也就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，「附在所依，有如是相」，就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意里边有佛性的这件事。「六处所摄」，它就是属于眼、耳、鼻、舌、身、意六处，「从无始世辗转传来」，从无始世，辗转地传到现在，「法尔所得」，自然地就得到这件事。

「又说：如是种子，非于六处有别异相」，前面这个声闻地的文里面又说，「如是种子」，就是这个佛性，「非于六处有别异相」，不是和六处对比起来，另外有一个佛性，「有别异相」，不是的，不是那样意思。就是譬如说这里有一堆人都向前走，每一个人有自己的身体，那就是有别异相。现在我们色、受、想、行、识里面这个佛性，它和我们的色、受、想、行、识，和我们的眼、耳、鼻、舌、身、意没有别异相，不能分开说：这是佛性，这个是眼、耳、鼻、舌、身、意，不能这么分别的。

「即于如是种类分位六处殊胜，乃至广说」非六处有别异相，「即于如是种类」就是我们这个身体，这个「种类」，我们现在譬如在「天」，这是一个种类；在人间，也是一个种类；在地狱、恶鬼、畜生也是种类。「分位」，「分」是时分、时间。「位」呢，就是一个段落、一个段落，就是「位」。就是我们这生命体，有的时候是「天」，有时候是「人」，有的时候是小孩，有的时候是大人，这样子就是叫做「分位」。就这么多的情形里面，总而言之，你是有眼、耳、鼻、舌、身、意的，就是那里边有一个殊胜的功能，就是佛性。「乃至广说」，中间就是略去了，那个文就是「从无始世辗转传来」那一段文、「法尔所得，有如是种性、种子、界」这些名字、「是故当言，堕一相续」。所以说，就是你所具有的佛性，就是和你的眼、耳、鼻、舌、身、意在一起，它不是另有一差别的体相的。「其义应知」，在二十一卷二页上有这段文。这是说的「本性住种性」，下面是第二科「习所成种性」。

卯二、习所成种性

习所成种性者，谓先串习善根所得，是名习所成种性。

「谓先串习」，就是你过去世的时候，「串习」就是不断地这样学习，连续不断地学习叫做串习。学习什么呢？学习佛法，学习戒定慧、发无上菩提心、修六波罗蜜这些事情。所栽培的善根，这样得到的，所成就的佛性，「是名习所成种性」。这个「习所成种性」是这样的意思，就是由你自己在佛法里边的努力所成就的佛性。你比如发无上菩提心，那么这就是佛性；你由无上菩提心领导你修六波罗蜜，这也是佛性，都是成佛的因，就是这样子。「是名习所成种性」，这是「辨义」，把佛性的义说完了。下边是第二，又说意，这是两个「意」。

寅二、明意

此中义意，二种皆取。

就是这一句话，这里边所说的佛性，在二种佛性里边，是那一个佛性呢？是「二种皆取」，这「本性住种性，习所成种性」，都是包括在内的，不是偏于一种的，那么这叫做「意」。

子二、名字分位别（分二科）　丑一、释名字

又此种性亦名种子，亦名为界，亦名为性。又此种性未习成果，说名为细，未有果故。已习成果，说名为麤，与果俱故。

这是第二科「名字分位别」。前面是「安住种性别」，现在说「名字分位别」。分二科，第一科解释名字。

「又此种性亦名种子，亦名为界，亦名为性。」这是名字上的不同。说「种性」，这是一个名字，说「种子」，又一个名字。「亦名为界，亦名为性」，也是名字不同。但是里面的含意是一样的，都是种子的意思。就是有这样的功能，能令你遇见因缘发无上菩提心，修六波罗蜜，得无上菩提。

「又此种性未习成果，说名为细。」这下面是解释分位，就是在时间上说呢，有不同的情形。「又此种性未习成果，说名为细」，又你内心里面具足的这个佛性，你没有遇见佛法的时候，没有遇见佛、没有遇见佛法的时候，你就是没有熏习发出功能来，这个时候呢，就叫做「细」，就是很微细的。「未有果故」，没有熏习成果。你若发无上菩提心呢，那就知道：哦，你有佛性，所以发无上菩提心了！那么就很明显地知道：你是有佛性的了！现在你没有遇见这样因缘，没发无上菩提心，就没有表现出来它的果，所以叫作「细」。

「已习成果，说名为麤」你遇见佛了，遇见佛法了，你熏习过，你又发无上菩提心，又能修六波罗蜜了，那个时候就是很明显的了，「与果俱故」，那就说明为「麤」。「与果」，这个「与果俱故」，这个有果的时候，同时也有那个种子，这个种子和果是同时存在的。这个时候，因为果是表现于外了，所以就很明显地知道这件事，所以就叫作麤显。这样说呢，这叫作「分位」，就是在时间上有不同的。不同的阶段呢，就有不同的相貌，所以有麤细之别。

子三、自他胜劣别（分二科）　丑一、由种性（分二科）　寅一、标自最胜

若诸菩萨成就种性，尚过一切声闻独觉，何况其余一切有情。当知种性，无上最胜。

这是第三科「自他胜劣别」。第一科是「安住种类别」，第二科「名字分位别」，现在第三科「自他胜劣别」。分二科，第一科「由种性」。分二科，第一科「标自最胜」。

「若诸菩萨成就种性」，他的内心里面哪，不经过努力、栽培，他本来就有佛的种性，就有佛性。这样的人哪，「尚过一切声闻独觉，」尚且能超过声闻独觉，何况其余的一切有情呢！「当知种性，无上最胜」当知有佛性的人哪，是最高尚的、最殊胜的。那么这是「标自最胜」。下面第二科，「释其所以」，分三科，第一科「征」。

寅二、释其所以（分三科）　卯一、征

何以故？

什么原因呢？底下说：

卯二、释

略有二种净：一、烦恼障净，二、所知障净。一切声闻独觉种性，唯能当证烦恼障净，不能当证所知障净；菩萨种性，亦能当证烦恼障净，亦能当证所知障净。

下面第二科解释。有二种清净。「一、烦恼障净，二、所知障净。」这个大概地说呢，分二种清净。我们佛教徒在佛法里面用功，有两种清净的事情：第一个就是「烦恼障清净」，就是爱见的烦恼，这是污染的；但是经过戒定慧的学习呢，就把这个污染排遣了，就是成为清净的了，心就清净了。「二、所知障净」，就是能障碍你的所知。你已经得成就阿罗汉了，爱见的烦恼清净了，但是还有很多无所知的事情。无量无边的佛法还是不明白，还有怎么样度化众生的这些事情，都还是不明白。那么这就是能障碍你所知的，那就是，也就是无知，也就是无明，也就叫做所知障。这件事呢，由亲近无量诸佛，学习无量法门，在众生世界也在学习，这个菩萨、发无上菩提心的菩萨，就算是得无生法忍了，也还要亲近佛，也还要在众生世界里学习。这样子呢，才能灭除无量无边的无知，就心得清净了。有这么两种清净。

「一切声闻独觉种性，唯能当证烦恼障净」，这个有种性的人、有佛性的人超过声闻缘觉，什么原因呢？一切声闻、一切独觉，他们这样种性的人「唯能当证烦恼障净」，他们只能够成就烦恼障清净的功德。「不能当证所知障净」，这第二种清净，他们不能成就。「菩萨种性，亦能当证烦恼障净，亦能当证所知障净」，这有佛性的菩萨，他能够成就烦恼障净，也能成就所知障净。

卯三、结

是故说言：望彼一切无上最胜。

所以说：有佛性的菩萨，对那无佛性的人来说，那有佛性的人是无上，是最殊胜的。那么这个理由是这样子。

丑二、由四事（分二科）　寅一、标列四胜

复有四事，当知菩萨胜于一切声闻、独觉。何等为四？一者、根胜。二者、行胜。三者、善巧胜。四者、果胜。

前边是由种性来说，胜过声闻缘觉；下面说又有四种事情也是胜过声闻缘独觉。分二科，第一科「标列四胜」。「复有四事」，前边哪，这一段文是由种性胜过声闻缘觉，还有四种事情，当知道菩萨成就这四种事，也超胜过一切声闻缘觉的。「何等为四？一者、根胜。二者、行胜。三者、善巧胜。四者、果胜」，这四种胜，那么这是「标列」。下面第二科「校量胜劣」，分四科，第一科「校量根」。

寅二、校量胜劣（分四科）　卯一、校量根

言根胜者：谓诸菩萨本性利根，独觉中根，声闻软根，是名根胜。

说这个人的根性特别的殊胜，怎么讲呢？「谓诸菩萨本性利根，独觉中根，声闻软根，是名根胜」，就是诸菩萨，他的本心，他的本性就是他的本心，是利根。他的智能大，他的信进念定慧是超过其他的人的，他的眼耳鼻舌身意的果报也是超过其他的人的。「独觉中根」，独觉这种根性的人呢，他栽培的功德，不如菩萨，但是超过了声闻人，所以，他的信进念定慧，他的眼耳鼻舌身意，是属于中等的。「声闻软根」这个声闻种性的人呢，他的信进念定慧，信戒闻舍慧也可以，是属于软根，就是软弱一点，不如独觉，那么他就是下品了。「是名根胜」，这就叫作菩萨的，他的善根是殊胜的。其实这个殊胜是栽培来的，就是他的愿大，心量大，所以他栽培的善根就广大。

卯二、校量行

言行胜者：谓诸菩萨亦能自利，亦能利他，利益安乐无量众生，哀愍世间，令诸天人获得胜义利益安乐，声闻独觉唯行自利，是名行胜。

这底下说是「校量行」，行胜怎么讲呢？「谓诸菩萨亦能自利，亦能利他」，谓诸菩萨，他能够修自利行，他自己修学，世出世间的功德，所以使令他得的果报殊胜。「亦能利他」，他有大悲心哪，他不是爱着果报的功德的，他有大悲心利益一切众生，所以他的行、他的行为、他的德行、他的道德也特别殊胜。他是利他，是利益什么利他呢？「利益安乐无量众生」，利益无量众生，安乐无量众生。这个安乐是指修善的所得的果报，令众生得安乐。这个利益是什么呢？他能教导众生修诸善法；就是安乐的因，那就叫作利益。善因名利益，善果名安乐；或者说呢，现生菩萨劝导众生，现在能得到安乐，将来也能得到安乐哪，那叫作利益。现在得到的安乐，将来能得到利益。你现在修学善法，将来能得到安乐，那叫作利益，现在能得到的安乐叫作安乐。

「哀愍世间，令诸天人获得胜义利益安乐」，菩萨是有慈悲心的，用慈悲心来利益众生的，叫「哀愍世间」。使令诸天、使令人获得「胜义」，殊胜的义利，什么呢？就是利益安乐。或者说教导众生得出世间的功德，那叫作利益；教导众生得世间的功德，那叫作安乐。也可以这么说。「声闻独觉唯行自利」，这个声闻独觉，他们这个大悲心不是那么殊胜，所以他只做自己利益的事情。所以没有、缺少了利益众生的功德，「唯行自利」。那就不如菩萨了，所以菩萨的道德是殊胜的，「是名行胜」。第三科是「校量善巧」。

卯三、校量善巧

善巧胜者：声闻，独觉，于蕴界处缘起处非处中，能修善巧。菩萨于此及于其余一切明处，能修善巧，是名善巧胜。

这个「善巧胜」怎么讲呢？这个声闻人和独觉呢，这两种人哪，「于蕴界处缘起处非处中，能修善巧」。能修蕴善巧，观察这色受想行识，都是无常无我的，观察六处，十二处，眼耳鼻舌身意、色声香味触法，十二处也是无常无我的，观察十八界，也是无常无我，那么就是叫作蕴善巧、界善巧、处善巧、缘起善巧，观察十二缘起，也是无常、无我。观察处非处中，做善得善报，做恶得恶报，就叫做处。做善得恶报，做恶得善报，就是非处。还有其他的意思的。「能修善巧」，这声闻独觉能这样修学这种智慧，善巧就是慧。

「菩萨于此及于其余一切明处，能修善巧，是名善巧胜」，菩萨呢于此，于此蕴、界、处、缘起、处非处能修善巧「及于其余的一切明处」，其它的明处：医方明、工巧明、声明、内明这些地方呢，「明处」一切有智慧的境界，他也能修善巧「是名善巧胜」，这是菩萨的智慧殊胜，超过了声闻缘觉的。

卯四、校量果

言果胜者：声闻能证声闻菩提，独觉能证独觉菩提，菩萨能证阿耨多罗三藐三菩提，是名果胜。

「果胜」是什么意思呢？就是「声闻」人他修学戒定慧，「能证声闻的菩提」，就是得初果、二果、三果、四果，得到这样的智慧。「独觉能证独觉菩提」，出无佛世，他也能够觉悟无常、无我的道理，得辟支佛道了。「菩萨能证无上菩萨」，就是成就一切种智，高过声闻独觉的，「是名果胜」。

子四、白法相应别（分三科）　丑一、标列六相

又诸菩萨有六波罗蜜多种性相，由此相故，令他了知真是菩萨。谓施波罗蜜多种性相，戒忍精进静虑慧波罗蜜多种性相。

这是第四科，第四科「白法相应别」，这个清净法相应，也是不同的。分三科，第一科「标列六相」。「又诸菩萨有六波罗蜜多种性相」，这个菩萨，他有六波罗蜜多的这个种性的相貌，六波罗蜜多的因的相貌，他有布施波罗蜜多的相貌，乃至般若波罗蜜多的相貌。「由此相故，令他了知」，由于他有这样的相貌，就使令别的人知道，他真实是菩萨。这六种相貌是什么呢？谓施波罗蜜多种性的相貌、戒波罗蜜多、忍波罗蜜多、精进波罗蜜多、静虑波罗蜜多、慧波罗蜜多种性的相貌，这样子。这是列出来相貌，第一科是列出相貌，现在第二科「释其差别」。分六科，第一科是施种性的相貌，分三科，第一科「征」。

丑二、释其差别（分六科）　寅一、施种性相（分三科）　卯一、征

云何菩萨施波罗蜜多性相？

云何菩萨施波罗蜜多性的相貌呢？这是问，下面第二科解释。

卯二、释（分二科）　辰一、由意乐（分二科）　巳一、惠舍摄

谓诸菩萨本性乐施，于诸现有堪所施物，恒常无间性能于他平等分布，心喜施与，意无追悔。

这里解释这个施波罗蜜的相貌。「谓诸菩萨本性乐施」，菩萨的本心欢喜布施，「于诸现有堪所施物」对于他现在所有的，能够布施的这些物品，「恒常无间性能于他平等分布」他是恒常、是不间断的常这样子能做，做这件事。「性能于他」，他的心能与他人平等的分布他所有的物，能布施。「心喜施与」，他心里欢喜做这件事。要做的时候，想要做的时候，心里欢喜；正做的时候心也清净也是欢喜；做完了的时候呢？「意无追悔」，心里面也不会后悔的。这是他这个施的相貌，他有这个施的功德的相貌。

《披寻记》一一二六页：

本性乐施至意无追悔者：施品中说：又诸菩萨施前意悦，施时心净，施后无悔。

（陵本三十九卷九页）如其所应配释应知。又复此中性能于他平等分布者：谓诸菩萨行布施时，普于一切有情之类起平等心，住福田想而行惠施。终不分别怨亲中庸有德有失劣等胜品有苦有乐品类差别。

「本性乐施至意无追悔者：施品中说：」这个菩萨地下面有施品，「又诸菩萨施前意悦」，在布施之前，内心是喜悦的。「施时心净」，布施的时候呢，心里面是清净的。「施后无悔」，布施以后，心里面不后悔。（陵本三十九卷九页）这个「施时心净」，心里面清净，这里面可深可浅，是可深可浅的，现在不必说那么多了。是「如其所应配释应知」，这个文上说「心喜施与」、「意无追悔」，就是这样配合这个文。就是「心喜施与」，那就是布施之前的时候，布施的时候也是欢喜的，「意无追悔」就是布施以后的时候。用这三个时间来配合这个文。

「又复此中性能于他平等分布者」，谓诸菩萨行布施的时候，「普于一切有情之类起平等心」，对于一切有情，他心里面都是平等的、没有高下的分别，平等的布施。谓诸菩萨行布施的时候呢？「普于一切有情之类起平等心，住福田想」，都是我的良福田，是这样想。「而行惠施。终不分别怨亲中庸」，不分别这个人和我有怨仇，这个人和我有亲厚的关系，那个人也不怨、也不亲、是中庸的。是「有德有失」，是这个人是有道德的，那个人是有过失的。这个人是劣而不胜等，「劣等」：劣品、等品、胜品，不这样分别。「有苦有乐品类差别」，是这个人是有苦恼，这个人是有快乐，他不分别这件事，他平等的布施。

施物虽少，而能均布。惠施广大，而非狭小。

当然这还有个问题，说是这财富无量可以布施，那他的布施东西很少怎么样呢？也能够「均布」，平均的布施。「惠施广大，而非狭小」，他做这件事是很广大的，他的心很广大，平等是广大，若是有怨亲想那就狭小了。

《披寻记》一一二六页：

施物虽少至而非狭小者：施品中说：又不狭劣而行惠施，谓财虽少，尚广心施，何况财多？（陵本三十九卷八页）

「施物虽少至而非狭小者：施品中说：又不狭劣而行惠施」，就是没有界限的，是「谓财虽少」，尚广大广心而布施，「何况财多呢」（陵本三十九卷八页）？那里面有说。

无所惠施，深怀惭耻。常好为他赞施劝施。见能施者，心怀喜悦。

「无所惠施，深怀惭耻」，如果这个发菩提心的菩萨，他是个穷人，没有什么物品可以惠施的，那他怎么样呢？「深怀惭耻」，他心里面感觉到很惭愧、很羞耻。「常好为他赞施劝施」，为别人赞叹这个布施好，劝人行布施。「见能施者，心怀喜悦」。这是说这个「惠舍摄」，这样子。现在第二科是「供养摄」。

巳二、供养摄

于诸尊重，耆宿、福田、应供养者，从座而起恭敬奉施。

对于那个「尊重者」，就是有道德的人，尊重者；或是得圣道的人，尊重者。「耆宿」，就是年纪很大有道德的人，年纪很大了，这都是良福田。「应供养者」，这是所应供养的，「从座而起恭敬」的「奉施」供养他。

辰二、由正行（分三科）　巳一、法施设

于其彼彼此世他世有情无罪利益事中，若请不请，如理为说。

这是第二科「由正行」，前面第一科「由意乐」，这是第二「由正行」。分三科，第一科是「法施摄」，随法的布施。

「于其彼彼」就是对于所供养的那个一位、一位的，「此世他世」在时间上说是现在世或者是未来世，「有情无罪利益」之「事」，对于有情要为他们开导，「无罪」没有过失的、而对人有利益的事情，就是所谓的善法。「若请不请如理为说」，若他来请我，或者他不请我，我都是如理的为他开示，这也不是容易事情。

《披寻记》一一二七页：

于其彼彼此世他世等者：戒品中说：谓于乐行恶行有情，为欲令断诸恶行故，以相应文句助伴随顺清亮有用相称应顺常委分资粮法而为宣说，乃至广说。于佛圣教怀憎嫉者，为欲令彼得清净信，证清净见，超诸恶趣，尽一保证，越一切苦，应知亦尔。（陵本四十卷九页）由是当知诸所说事，随其所应能令有情此世他世安乐，是名彼彼此世他世有情无罪利益事。若他求请或不求请，以相应文句等而为宣说，是名如理为说。

「于其彼彼此世他世等者：戒品中说：谓于乐行恶行有情」，这个欢喜做恶事的人，「为欲令断诸恶行故，以相应文句助伴随顺清亮有用相称应顺常委分资粮法而为宣说」，对于这欢喜做恶事的人呢，为了使令他断诸恶行故「以相应文句」，就是与理相应的这种文句，这种语言。「助伴」，就是还有其他的语言伴随着这个与理相应的语言。「随顺清亮」，随顺那个人的心情，但是前面要与理相应。「清亮」就是说出来的话很清楚、很分明的，叫清亮。「有用」，说出来的话有实际的效用，「相称」，就是还能做的到的事情，做不到的事情说了没有用，所以就是不相称了。「应顺常委分资粮」，若是有这样的情形呢？这位菩萨他就能够随顺常委分资粮，这个「常」、「委」，常是不间断叫常，「委」是详细的，说的很细致的。这个「资粮」呢？这表示菩萨自己用功修行，有加行道、有资粮道，就是在资粮的这个阶级，在这个境界里边。「而为宣说」，不是宣说到加行道，乃至到圣人的境界，那个不是一般人能够做得到的。一般人做得到就是散散乱乱的这种境界，他心里面有很多烦恼的。为这样说法，能相契合，能契理而又契机，这样意思，「资粮而为宣说」。「乃至广说」，就是戒品广说。

「于佛圣教怀憎嫉者」，前面是说若行恶行的有情，要为他开示道理，这是你「于佛圣教怀憎嫉者」，这很明显的说这个众生对于佛法有憎恨心。「为欲令彼得清净信」，对于佛法有清净的信心。「证清净见」，使令他成就清净的智慧。「超诸恶趣」使令他超越这个三恶道的这种罪过的恶趣的事情。「尽一保证」，灭除一切烦恼；「越一切苦」能超越就是解脱一切三恶道的苦。「应知亦尔」，应该知道为这个人说法也是这样子（陵本四十卷九页）。

「由是当知诸所说事，随其所应能令有情此世他世安乐」，由前面举出来这件事，可以知道诸所说的事情「随其所应」，这个事不是容易的事情，能够契机也不容易，能够契理也不容易。能令有情此世他世都是安乐的，此世不做恶事也是安乐，此世不做恶事，将来不得恶报，所以他世也是安乐，「是名彼彼此世他世有情无罪利益」之「事」。「若他求请或不求请，以相应文句等而为宣说，是名如理为说」，「如理为说」是这样意思。

巳二、无畏施摄

若诸有情怖于王贼及水火等，施以无畏，能于种种常极怖中，随力济拔。

这是无畏的布施摄，前面是说法施，这是说无畏布施。「若诸有情怖于王贼」，国王就是政府，贼是土匪。有王怖、有贼怖，及水火的恐怖、地震的恐怖。「施以无畏」，这个菩萨能布施他不恐怖，这也不是容易，菩萨有这种能力。「能于种种常极怖中」，各式各样常有的恐怖中，「随力济拔」，随他的力量能救护众生，这观世音菩萨是有这个本事了。

巳三、财施摄（分二科）　午一、不诳惘他

受他寄物，未尝差违。若负他债，终不抵诳。于共财所，亦无欺网。于其种种末尼珍珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、金银等宝资生具中。心迷倒者，能正开悟。尚不令他欺网于彼，况当自为。

「受他寄物」，这个菩萨接受他人的委托，什么什么财物寄托在这里。「未尝差违」，还的时候呢，不会差一点的，这表示是有信用。「若负他债，终不抵诳」，若是菩萨欠人家债呢？也绝不抵赖：我不欠你钱的！不会的。还是照样不欺诳，表示菩萨有信用。「于共财所，亦无欺网」，就是这个财富大家共有，共有这个财，也不会从中有欺骗的行为，也不会的。「于其种种末尼珍珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、金银等宝资生具中」，这些财物、财宝都是属于资生具。「心迷倒者，能正开悟」，那个人有这么多的财宝，但是他内心呢，迷惑颠倒，不能管理！不能管理！不能管理的时候，能正开悟。

「尚不令他欺网于彼，况当自为」，他不能管理了，可能要把他的财富委托另一个人管理。但是他本身迷惑颠倒，就容易受人家的欺骗了。所以这个菩萨呢，就去开悟他，开悟这两方面，令他心里面明了。「尚不令他欺网于彼」，这个菩萨还不叫那个人去欺骗那个人。「况当」，何况自己做欺骗人的事情呢？这是财布施摄，分两科，第一科不诳网他，不欺骗人，那就讲到这里。

午二、不乐积蓄

其性好乐广大财位，于彼一切广大资财，心好受用，乐大事业，非狭小门，于诸世间酒色、博戏、歌舞、倡妓种种变现耽着事中，速疾厌舍，深生惭愧。得大财宝，尚不贪着，何况小利。

现在的文是说，菩萨有六波罗蜜，这个贤善法的相貌。先说施波罗蜜的相貌。第一科说到法施，第二科说无畏施，现在第三科说财施。财施分两科，第一科是「不诳网他」，这一科说完了。现在是第二科「不乐畜积」。

「其性好乐，广大财位」：性，就是这个菩萨的心，他的心性欢喜有广大的财富。「于彼一切广大资财，心好受用」前面这句话是标出来，下面这一句话等于是解释。说这位菩萨，于彼一切广大的财富「心好受用」，他欢喜拥有能够可以行菩萨道。「乐大事业，非狭小门」，他也欢喜有广大的财富事业，不是一个小小的境界。

「于诸世间酒色、博戏、歌舞、倡妓种种变现耽着事中，速疾厌舍，深生惭愧」，这位菩萨对于世间上的一般人所欢喜的酒、欢喜的色、博戏就是赌博，这些歌和舞、倡妓的事情，还有种种的变现的活动，是「耽着事中」，这些事情都是很容易令人生爱着心的。这位菩萨也有这个爱着心，但是他很快的「速疾厌舍」，就是厌恶这件事，就弃舍了，就是不执着了。「深生惭愧」他曾经爱着这些事情，他反省自己就有惭愧心了。「得大财宝，尚不贪着，何况小利」，这是他自己生惭愧心的一个想法。这位菩萨获得了很广大的财宝，他心里面都不爱着，何况这个赌博、倡妓这些小利呢。

卯三、结

如是等类，当知名为菩萨施波罗蜜多种性相。

这是结束这一段文。菩萨有施波罗蜜的相貌，这个种性就是因的意思，施波罗蜜多是成佛的因，所以叫做施波罗蜜多种性。

寅二、戒种性相（分三科） 卯一、征

云何菩萨戒波罗蜜多种性相？

这是第二科，施波罗蜜多是第一科。戒波罗蜜的种性相分三科，第一科是征，怎么样可以知道菩萨有戒波罗蜜的相貌呢？这是征，下面第二科解释。分二科，第一科「由意乐」。分三科，第一科是律仪戒摄。

卯二、释（分二科） 辰一、由意乐（分三科） 巳一、律仪戒摄

谓诸菩萨本性成就软品不善身语意业，不极暴恶，于诸有情，不极损恼。

这个戒波罗蜜多的相貌是什么样子呢？「谓诸菩萨」的本性，就是原来的这个心性，就成就软品，他本来和一切众生，久远以来流转生死的；但是他的内心和一般的凡夫不同，他有软品的不善的身语意业。什么叫做「软品不善」的身业、不善的语业、意业呢？是「不极暴恶」，他也有暴恶，但是不是那么严重。怎么叫做「不极暴恶」呢？「于诸有情，不极损恼」，就是有情对他有所伤害的时候，他不损恼有情，

不报复，不是那么样的厉害。这个「软品」这句话呢？就是有轻微的不善身语意业。这个轻微是什么意思？就是容易制伏。他这个不善的贪瞋痴的烦恼生起的时候，他用正念就能够把他调转过来，那就叫做软品。如果是正念生起了，烦恼不能制伏，烦恼反倒能制伏自己的正念，那就不是软品了，那就是暴恶的境界了。

《披寻记》一一二七页：

本性成就软品不善身语意业等者：谓以软品贪瞋痴为因缘故所起诸业，是名软品不善身语意业。于诸众生无杀害心，是名不极暴恶。成就不害，不好以恶身语损恼于他，是名不极损恼。

「本性成就软品不善身语意业等者：谓以软品贪瞋痴为因缘故所起诸业」，所生起的身语意业，「是名软品不善身语意业」。「于诸众生无杀害心」，虽然也会损恼有情，但是不会有杀害的心情，是「名不极暴恶」。「成就不害，不好以恶身语损恼于他，是名不极损恼」。

虽作恶业，速疾能悔；常行耻愧，不生欢喜。

「虽作恶业，速疾能悔」，前面是说他也损恼有情，但是虽然有了损恼有情的罪过，但是很快的会忏悔。「常行耻愧，不生欢喜」，他的内心里面常能反省自己，有羞耻心、有惭愧心，他不会因为做了恶事生欢喜心，所以这都是软品不善身语意业的相貌。

《披寻记》一一二八页：

不生欢喜者：有寻有伺地业颠倒中，说有喜乐颠倒，谓如有一不善业道现前行时，如游戏法，极为喜乐。（陵本九卷五页）与此相违，当知是名不生欢喜。

「不生欢喜者：有寻有伺地业颠倒中，说有喜乐颠倒」，这个造了恶事的时候，他有喜乐颠倒。什么叫做喜乐的颠倒呢？「谓如有一不善业道现前行时」，就是这个众生，他做恶事的时候，「如游戏法，极为喜乐」就像人在游玩的时候，在花园里面游玩的时候，心里面感觉到喜乐。所以做恶事的人，他也有这种心情，感觉到很快乐，这就叫做「业颠倒」，这就叫做「喜乐颠倒」。陵本九卷五页上说的。「与此相违，当知是名不生欢喜」，与这个喜乐颠倒相违反的，那就叫做不生欢喜心。

不以刀杖手块等事，恼害有情；于诸众生，性常慈爱。

「不以刀杖手块等事，恼害有情」，这位菩萨他虽然没入圣位，但是他不用刀，也不用杖，也不用手，也不用块，这些等等的事，恼害有情。「于诸众生，性常慈爱」，对于一切众生，好的众生，或者是有罪过的众生，他都有慈爱之心。

巳二、摄善戒摄（分三科）　午一、敬事尊长

于所应敬，时起奉迎，合掌问讯，现前礼拜。

「于所应敬，时起奉迎」，前面这是摄律仪戒，摄律戒是简单的说出来这怎么多，就是能够警止十不善业，修学十善，那就叫做摄律仪戒。现在是摄善法戒，分三科，第一科是敬事尊长。「于所应敬」，应该恭敬的就是师长，「时起奉迎」能够立起来去欢迎，还「合掌问讯，现前礼拜」，礼拜师长。

午二、修和敬业

修和敬业，所作机捷，非为愚钝，善顺他心。

这是第二科「修和敬业」。这个「修和敬业」，做这样的和敬业的时候，他非常的敏捷，「非为愚钝」，并不那么样的迟钝。而能「善顺他心」，「善顺」就是他能善巧的随顺他人的想法，而不违背别人的想法。

《披寻记》一一二八页：

修和敬业等者：摄事分说：谓有苾刍作是思惟：摄取捷慧爱乐修福同梵行者以为助伴，所有僧事及其余事，皆令彼作，我独萧然自得而住。（陵本一百卷七页）当知是人于同梵行，非爱非敬不作应作，今此不尔。所作机捷成就六种可乐、可爱、可重无违诤法，与诸有智同梵行者共住一处，常令欢喜，是名善顺他心。

「修和敬业等者：摄事分说：谓有苾刍作是思惟：摄取捷慧爱乐修福同梵行者」。就是这个「摄取」，用现代的话说就是连络，连络有敏捷智慧的人，连络欢喜修福的同梵行者，这个同梵行者，有智慧，还欢喜修福，同他多连络，「以为助伴」，就是同他做朋友。「所有僧事及其余事」，所有大众僧的事情，「及其余事」，及其他的不属僧事以外其他的事情。「皆令彼作」，就是叫这个有捷慧欢喜做福的人叫他去做。「我独萧然自得而住」，我单独地很清闲自在的这样子住，所有的事情都叫这个好朋友去做，我什么事都不要做！这是（陵本一百卷七页）上说。「当知是人于同梵行，非爱非敬」，这个人他这样的态度，他在同梵行里面没有爱，别人都不欢喜他。「非敬」，别人都不尊敬重他的。「不作应作」，他这个人应该做的事情他都不作，就是占别人的便宜，他的想法。「今此不尔」，现在这位菩萨不是这样子。「所作机捷」，应该做的事情很快就去做了。「成就六种可乐、可爱、可重无违诤法」，这位菩萨成就了六种和敬业：就是戒和同修，见和同解，利和同均，身和同住，口和无诤，意和同悦，就是这六种六和敬法。成就这六种令人欢喜、令人爱敬、可令人尊重的事情「无违诤法」，与人都和合，而没有冲突的，没有纠纷。「与诸有智同梵行者，共住一处，常令欢喜」，彼此都是欢喜的，「是名善顺他心」，这个善顺他心是这样的意思。

午三、成就贤善

常先含笑，舒颜平视，远离颦蹙，先言问讯。

这是第三科「成就贤善」。说这位菩萨，他「常先含笑」，他若与人见面的时候，他先主动的表示欢迎，「含笑」。「舒颜平视」，这个他的面貌，会很开朗的，很和平的与你见面。「远离颦蹙」，不会愁眉苦脸的。「先言问讯」，他先同你说话，问候你好，这样子。

《披寻记》一一二八页：

常言含笑等者：此显为性贤善应知。随世仪转慰问有情，或问安隐吉祥，或问诸界调适，是名先言问讯。

「常言含笑等者：此显为性贤善应知。随世仪转」，随这个人情这样的活动，「慰问有情，或问安隐吉祥，或问诸界调适」，诸界就是地水火风，就是四大调和的意思，是名「先言问讯」。

巳三、饶益戒摄（分五科）　午一、了知恩报

于恩有情，知恩知报，于来求者，常行质直，不以谄诳而推谢之。

这是第三科「饶益戒摄」。前面是「摄善法戒」、「摄律仪戒」，现在这是「饶益有情戒摄」。分五科，第一科「了知恩报」。「于恩有情」对于有恩的人哪，「知恩知报」，他知道这位有情对我有恩，我应该要酬报他，知报。「于来求者，常行质直，不以谄诳而推谢之」，对于远来对我有求的人，「常行质直」，他内心很诚实的面对这件事，「不以谄诳而推谢之」，就是不说妄语来欺骗拒绝那个人的希求。

《披寻记》一一二八页：

于来求者常行质直等者：谓诸菩萨于己有恩诸有情所，善知恩故。若等若增现前酬报，随能随力，如法令其意望满足。虽无力能，彼若求请，即于彼彼所作事业，示现殷重，精勤营务，终不顿止彼所希求，云何令彼知我无力，非无欲乐。如真实义品中说（陵本三十六卷十四页）。此所说义，准彼应释。

「于来求者常行质直等者：谓诸菩萨于己有恩诸有情所，善知恩故，若等若增现前酬报」。「若等」他以前对我有多少恩呢？我平等的酬报，或者再增加一些，「现前酬报」这个有恩者。「随能随力，如法令其意望满足」，随自己的能、随自己的力量，随自己的能力能做得到的，就是如法的令其他的希望能够得到满足，而不拒绝。「虽无力能，彼若求请」，假设这位菩萨这个时候，他没有这个力量，没有这个能力。这个「力」，力和能，有相通的意思；但是也可以分开来说。或者是财力，或者是体力。体力叫做「力」，财力叫做「能」；或者倒转来说也可以。「彼若求请」的时候，「即于彼彼所作的事业，示现殷重，精勤营务，终不顿止彼所希求」。

「彼彼所作事业」那个人、那个人，他所做的事业，他要求我做这样事、这样事、这样事，我要表现出来殷重、就是特别诚恳，很重视这件事！「精勤」的「营务」，就是很勤力的去给他做这件事，「殷重」就是他的内心，「精勤营务」就是表现出来的行动。「终不顿止彼所希求」，决定不会一下子拒绝他所希求的。「云何令彼知我无力，非无欲乐」，若是我没有力量，我还要表示诚恳愿意帮助他，心里面想怎样使令他知道我没有力量？我没有力量帮助他，并不是我不愿意帮助。「如真实义品中说」（陵本三十六卷十四页）「此所说义，准彼应释」。

午二、如法求财

如法求财，不以非法，不以卒暴。

这是第二科「如法求财」。这个菩萨摄受众生、利益众生的时候，在六波罗蜜里面，第一个波罗蜜就是施，就是用财来利益众生。但是菩萨也可能这个时候没有财富，没有财富就要求这个财富。求财富的时候，「如法」不违犯国家的法律，也不违犯佛法中的戒律，这样子去求财富的。「不以非法」，决定不用这个非法的手段去求财富的。「不以卒暴」，就是非理的行动去求财富的。

《披寻记》一一二九页：

如法求财等者：谓与如理作意相应，以法及不凶险追求财物。不以非法及凶险，如有寻有伺地说应知。（陵本五卷十六页）

「如法求财等者：谓与如理作意相应，以法及不凶险追求财物」。「如理作意相应」，就是合乎法理的这种作意，去求财富，要这样子才相应。「以法及不凶险」，合乎因果的道理，不用杀盗淫妄酒去做事情为职业的。「不凶险追求财物」，不是用暴恶的手段去追求财物。「不以非法及凶险，如有寻有伺地说应知（陵本五卷十六页）」那里有说。下面第三科「乐修福业」。

午三、乐修福业

性常喜乐修诸福业。

就说这个菩萨，他的心性常是喜乐来造作这一切对他人有利益的事情。「修诸福业」者，什么是福业呢？

《披寻记》一一二九页：

性常喜乐修诸福业者：谓施、戒、修三福业事应知。

「谓施、戒、修三福业事应知」，「施」就是布施。前面说到有三种布施。「戒」呢，就是自己能够持戒，不作非法的事情。「修」，是修定。这三种事情叫做福业。这个「施、戒」都是在散乱中的功德，「修」是在禅定里面了。有散善、有定善，这定善的力量是非常强大的！

于他修福尚能奖助，况不自为。

说这个发菩提心的菩萨，他对于别人修福，修诸善业，修施戒修的时候，他还能赞叹帮助他成就福业，何况自己不做呢？

午四、悯苦知畏

若见若闻他所受苦，所谓杀缚、割截、挝打、诃毁、迫胁。于是等苦过于自受，重于法受，及重后世。于少罪中尚深见怖，何况多罪。

这底下第四科「悯苦知畏」。「若见若闻他所受苦」，若看见别人受苦，若听说别人受苦，「所谓杀缚」，说是那个人为人所杀，为人所系缚，为人所「割截、挝打、诃毁、迫胁」迫胁就是威胁他。「于是等苦过于自受」，别的人受这个苦，他若是见闻的时候，他内心的感觉，是超过了他自己受苦的情形。「重于法受」：这个「重于法受」，在《披寻记》里有解释。「及重后世」，也特别的尊重后世。这个意思：现在我不受苦，但是将来要受苦，那他就决定想办法改转这件事、改变这件事。现在受一点苦不要紧，将来不要受苦，这叫「重后世」。「于少罪中尚深见怖」，小小的过失，尚且深深的感觉到恐怖，何况很多的罪过呢？

《披寻记》一一二九页：

过于自受重于法受者：谓若见闻他所受苦，过于自所受苦，重于现前领受彼法苦故。

「过于自受重于法受者：谓若见闻他所受苦，过于自所受苦，重于现前领受彼法苦故」。这个《披寻记》的作者，是这么解释这句话。「重于现所领受彼法苦故」，就是现在所领受的彼法苦故；那或者是杀，或者是缚、割截、挝打、诃毁、威胁，这都是彼法苦。但是在《遁伦记》上有不同的解释，他说这个「重于法受」是什么呢？就是现在受苦，将来受乐，这是一种；或者现在受乐将来受苦，这是一种情形，这就叫做「法受」。他思惟这件事的时候，他宁可现在受苦，而将来不受苦，是这样意思。

午五、助伴作业（分二科）　未一、简择所作（分二科）　申一、于如法事

于他种种所应作事，所谓商、农、放牧、事王、书印、算数，善和诤讼、追求财宝、

守护储积、方便出息，及以舍施、婚姻集会。于是一切如法事中，悉与同事。

这是第五科「助伴作业」，就是帮助别人作事情。分二科，第一科是「简择所作」。分二科，第一科「于如法事」。「简择所作」，就是这件事要加以简择、加以观察，应该做的就做；不应该做的还是不要做，这叫做简择所作。这个分二科，第一科「于如法事」，就是合乎道理的事情、有公德的事情，这是应该做的。

「于他种种所应作事」，就是对于其他的菩萨、其他的众生，各式各样所应该做的事情，是什么事情呢？「所谓商」做生意的，「农」耕田的，或者是「放牧」牧牛、牧羊这些事情，「事王」就是在政府做事情，或者是「书印」或者是读书、或者是刻印，或者是「算数」这一行业的事情。

「善和诤讼」，就是人与人有诤讼了，能去调解这件事。「追求财宝、守护储积」就是商、农、放牧各式各样的事情，都是追求财保，目的是追求财宝，得到了财宝要加以守护，要储积、要积蓄。「方便出息」，使令这个财富还要有利息。「及以舍施」，得到了财富以后，还能够布施出去，布施这些穷困的人。「婚姻集会」或者是有婚姻的事情大家集会，这些事情都是合法的事情。「于是一切如法事中，悉与同事」，都是和他相同的做这些事情，以求财富。

申二、于非法事

于他种种斗讼诤竞，或余所有互相恼害，能令自他无义无利受诸苦恼，如是一切非法事中，不与同事。

第二科于「于非法事」。这个同事有二个意思：一个是自己也做这件事；一个是帮助别人做这件事，这叫做同事。「于他种种」，若是对其他的人有各式各样的「斗讼、诤竞」有冲突，互相这些诤论，或者是有很多很多纠纷的事情，或「余所有」的「互相恼害」的事情。「能令自他无义无利」，这些诤竞、纠纷冲突，能使令自己和他人都得不到好处的，是没有利益的。「受诸苦恼」，反倒是增加了很多的苦恼。
「如是一切非法事中，不与同事」，这个菩萨不做这种事，也不帮助他人做这种事。

未二、加行所作（分二科） 申一、制止

善能制止所不应作，谓十种恶不善业道。

这第二科「加行所作」。分二科，第一科是「制止」。它前面第一科是简择所作，现在第二科是「加行所作」。「善能制止所不应作」，这个菩萨他能够善巧地，也就是有智慧，能够制止所不应该做的这个菩萨他能够善巧地，也就是有智慧，能够制止所不应该做的情，能把它停下来。什么事情呢？「谓十种恶不善业道」，就是身三、口四、意三这十种恶事是不善业道。这是制止，下面第二科是成办。

申二、成办

不违他命，善顺于他，同忍同戒，于他事业随彼所欲，废己所作而为成办。

「不违他命」，是别的人有所求于他，希望他帮助做什么事，他不违背的。「善顺于他」善者，能也。这个「善」就当「能」字讲，或者是当智慧讲，他有智慧能顺于他人的心意去做事情。这个做事情呢，是什么事情呢？是「同忍同戒」。这个「忍」呢，就是忍者，许也，忍许的事情，就是有智慧的观察同意做这件事，那么他就能善随于他。有智慧大家能学习戒法的事情，那么他也能善顺于他，这就是还是有条件的。「于他事业随彼所欲」，对于他人的事情，是在合法的范围内呢他就愿意，

随彼所欲去做这件事。「废己所作」，当时自己也有事情要做的，但把自己的事情停下来「而为成办」，去成办他人的如法的事情。

辰二、由正行（分二科）　巳一、意相应善

其心温润，其心纯净，恚心害心不久相续；随生随舍，起贤善心。

这是第二科「由正行」。「其心温润」，是这个菩萨他的内心是很温和的、很温暖的，总是愿意利益他人叫做「润」。「其心纯净」，他心里面也是清净的，说是：他不是圣人嘛，他应该有烦恼！是的。「恚心害心不久相续」，所以他有的时候他也有恚，有忿怒的事情，他也有「害」也有害心，要伤害别人的心情。但是这种不清净心「不久相续」，不是很久的相续，一生起来恨很快的就制止了。「随生随舍，起贤善心」，随时，随各种因缘生起了恚心、害心的时候，随时有智慧、有正念现前的时候，就弃舍了这恚心害心。「起贤善心」，就是生起发动这个慈悲喜舍的心情。

巳二、语相应善

尊重实语，不诳惑他；不离他亲。亦不好乐不轻尔说无义无利不相应语。言常柔软，无有麤犷；于己童仆尚无苦言，况于他所。敬爱有德，如实赞彼。

这是第二科，前面第一科意相应善，是意识的相应善，现在第二科是语的相应善。

「尊重实语」，他尊重说真实话的人，「不诳惑他」他本身不会用妄语来欺骗他人。「不离他亲」，他人有亲爱的人，他不会去离间他们，就是不是说离间语。「亦不好乐不轻尔说无义无利不相应语」他不欢喜这些非法的语言，不轻易说出来「无义无利」对于将来也没有义利、对于现在也没有义利的这种不合道理的语言，不说。

「言常柔软，无有麤犷」他说出来的话呢，总是很柔和的，「无有麤犷」不是很粗气的、很强硬的，不说这种话。「于己童仆尚无苦言」，对于为自己做事的这个童仆，这个身份低了一点的人，他尚且不会说一些粗暴令他苦恼的话，「况于他所」何况身份高了的人的地方，是「敬爱有德，如实赞彼」，对于有道德的人非常的有恭敬心、有爱护心，「如实赞彼」是真实的来赞叹他，不是虚伪的赞叹。

卯三、结

如是等类，当知名为菩萨戒波罗蜜多种性相。

结束这一段文，种性相。

寅三、忍种性相（分三科）　卯一、征

云何菩萨忍波罗蜜多种性相？

这是第三科「忍种性相」，分三科，第一科是「征」。这个菩萨也具足忍波罗蜜多的相貌，怎么知道呢？这是「征」，下面第二科解释。

卯二、释

谓诸菩萨性于其他所遭不饶益无恚害心，亦不反报。若他谏谢，速能纳受，终不结恨，不久怀怨。

谓菩萨他的性格，对于别人的地方，他遇到了不饶益的事情，就是对他有伤害的事情，他心里面不恚，也不害，「亦不反报」，也不去报这个仇恨。「若他谏谢，速能纳受」，若是那个人对此菩萨有不饶益的事情，也后悔了，后来嘛，就会来谏谢。他改变了，改变了自己的行动，向他来道歉了。「速能纳受」，这个菩萨很快地也能接受他的道歉。「终不结恨，不久怀怨」，他不会内心里面结成一个恨，很久、很久地也不忘这件事，不是的！就是有了怨，也不是很久，自己也就恢复过来。

卯三、结

如是等类，当知名为菩萨忍波罗蜜多种性相。

寅四、精进种性相（分三科）　卯一、征

云何菩萨精进波罗蜜多种性相？

第四科，分三科，第一科是「征」。

卯二、释（分五科）　辰一、被甲精进摄

谓诸菩萨性自翘勤，夙兴晚寐，不深耽乐睡眠倚乐。

精进波罗蜜多的相貌是什么样子呢？「谓诸菩萨性自翘勤」，就是这个「诸菩萨」他的心性，他能自动的发动自己精进起来。「夙兴夜寐」，很早地就起来了，很晚地才睡觉。「不深耽乐睡眠倚乐」，他不是很欢喜睡觉的这种睡眠乐，倚靠在那里的乐，他不太耽爱着这些事情。

辰二、方便精进摄

于所作事勇决乐为，不生懈怠；思择方便，要令究竟，凡所施为一切事业，坚固决定，若未皆作，未皆究竟，终不中间懈废退屈。

这是第二科，第一科是「被甲精进」。「被甲精进」是一个譬喻，比如说去作战之前，这个军人去作战之前，先要披上盔甲，然后再去作战，这是作战之前的准备；现在这个菩萨，也是这样意思，他做很多很多的功德，他也能够「性自翘勤」，发动自己的精进，「夙兴晚寐，不深耽乐睡眠倚乐」，也是「被甲」的意思。「于所作事勇决乐为」，如果你常欢喜睡觉，把很多的时间都放在睡觉上，还能精进吗？说于所作的事情「勇决」、勇猛决定，欢喜去做这些事情，「不生懈怠」。「思择方便，要令究竟」，做事情不是那么容易，你要用智慧去思惟、观察，用什么方法来做这件事。是「要令究竟」，决定使令这件事情圆满了，圆满成功。这是第二个「方便精进摄」，这个「方便精进」，就是实际上采取行动了，叫做「方便精进」。

《披寻记》一一三〇页：

于所作事者：谓为成熟自佛法故，及为成熟他有情故诸有所作，名所作事应知。

「于所作事者：谓为成熟自佛法故」，就是成熟自己的圣道，到究竟圆满就是阿耨多罗三藐三菩提，名为佛法。为了成就这件事要精进，「及为成熟他有情」的圣道故，「诸有所作，名所作事应知」。

凡所施为一切事业，坚固决定，若未皆作、未皆究竟，终不中间懈废退屈。

这位菩萨「凡所施为」，这个「凡」是总的意思，就是一切所「施为」的「事业」，「坚固决定」，计划要做这件事，就是决定做这件事，而不会不做了。「若未皆作」，计划做这件事、做这件事，多少这样事情，没有完全做，或者做了还没有做圆满，「未皆究竟」，「终不中间懈废退屈」，决定不会在中间就停下来了不做了，不会这样子。下面第三科「不下精进」。

辰三、不下精进摄

于诸广大第一义中心无怯弱，不自轻懱，发勇猛心，我今有力能证于彼。

这下面特别提到般若波罗蜜的智慧这件事。「广大第一义中」，实在就是「第一义」怎么样学习，就是学习般若波罗蜜，才能证悟第一义了。这件事是非常的重要的，所有的很多其它的事情都是为这件事做前方便的。而这位菩萨对学习第一义谛这件事，他心里面不怯弱。怎么叫做「怯弱」呢？就是自己对自己没有信心。而他这个菩萨，「不自轻懱」，不自己轻视自己。「发勇猛心」，他能建立勇猛无畏的心情。「我今有力能证于彼」，我现在有能力能证悟第一义谛，他自己有这个信心，那么叫做「不下精进」，这是最高尚的境界。

《披寻记》一一三〇页：

于诸广大第一义中者：此说无上大菩提果，名广大第一义应知。

「于诸广大第一义中者：此说无上大菩提果」，就是一切种智，「名广大第一义应知」。

辰四、无动精进摄

或入大众，或与他人共相击论，或余种种难行事业，皆无畏惮。

第四科「无动精进」。「或入大众」，或者这时候有因缘参加一个大众的集会。在大众集会，或者是与他人共相击论，互相讨论一件事，可能是有很严重的问题，互相攻击这件事；或余种种难行的事情，「皆无畏惮」，他都没有恐怖心。这是无动精进，就是不恐怖。

《披寻记》一一三〇页：

或余种种难行事业者：如下说有难行施、戒，乃至难行利行，其事应知。

「或余种种难行事业者：如下说有难行施、戒」，难行的施，难行的戒，「乃至难行利行，其事应知」。下面有解释。

辰五、无喜足精进摄

能引义利大事务中，尚无深倦，何况小事。

就是没有喜足的精进。「能引义利大事务中」，做了这件事，能够引发出来有义利的事情，这是很大的事情。「尚无深倦」，尚且他都没有很多的疲倦，何况小小的事情呢？

《披寻记》一一三〇页：

能引义利大事务中者：此说能作有情一切义利诸菩萨行，名大事务。

下面第三科「结」。

卯三、结

如是等类，当知名为菩萨精进波罗蜜多种性相。

寅五、静虑种性相（分三科）　卯一、征

云何菩萨静虑波罗蜜多种性相？

这是第五科「静虑种性相」。分三科，第一科「征」，第二科是解释。分四科，第一科是「爱乐远离」。

卯二、释（分四科）　辰一、爱乐远离（分二科）　巳一、处所远离

谓诸菩萨性于法义能审思惟，无多散乱。

诸菩萨他的心性「于法义」，这个「法」是能诠的文句叫「法」，「义」是文句所诠显的义，对这个文义「能审思惟」，他能够认真地，很深刻地去思惟这个法义。「无多散乱」，这个「能审思惟」就是观了，「无多散乱」就是止，他没有多的散乱，就是修止观了，这个意思。这个六波罗蜜里边，这个禅波罗蜜，就是止观；止观就是禅波罗蜜。这个禅波罗蜜里边的这个观，观就是智慧。在没得圣道之前，他是属于禅波罗蜜的，等到得圣道以后，就是有无漏的智慧的时候，名之为般若波罗蜜。有的地方有这样的解释，现在这段文正好是这个意思。

《披寻记》一一三〇页：

性于法义能审思惟等者：谓于诸法正审思虑，及于所缘系念寂静，性有堪能故。

那么这就是修止观了。

若见若闻阿练若处，山岩林薮，边际卧具，人不狎习，离恶众生，随顺宴默。

这还是这一段文，第一科是「爱乐远离」。「爱乐远离」分两科，第一科「处所远离」。「若见若闻」，这位菩萨他或者自己看见这个地方，或者是听人说。说什么呢？「阿练若处」是寂静处，那个地方有山，有高岩，还有「林薮」，就是有树林。「边际卧具」，在那个地方生活，这个生活所需的条件，是太差了！是到最不好的境界了。「人不狎习」那个地方人都不欢喜到那个地方去的。「离恶众生」，那个寂静处，没有恶众生，而这位菩萨呢「随顺宴默」，就是欢喜这个地方，在这个地方静坐，在这个地方修止观，是这样意思。

《披寻记》一一三〇页：

若见若闻阿练若处等者：谓若见闻人不狎习，离恶众生，居远离处。谓阿练若山岩林薮，边际卧具，此远离处顺修远离，是名随顺宴默。宴，谓晏坐；默，谓于彼心一境性，修瑜伽行。

「若见若闻阿练若处等者：谓若见闻人不狎习，离恶众生，居远离处」，这是个远离的地方。「谓阿练若山岩林薮，边际卧具，此远离处顺修远离」，这个地方远离

愦闹，随顺修远离行的，修学圣道的，「是名随顺宴默」。这个「宴」坐就是静坐，「默谓于彼心一境性，修瑜伽行」，就是修观、修止观了。

便生是念，是处安乐，出离、远离，常于出离及远离所深生爱乐。

「便生是念」，这是这个寂静处，是随顺「宴默」，在那里修学圣道是合适的。「便生是念」，这位菩萨心里就作如是念：「是处安乐」，这个地方真是太好，太安乐了，「出离远离」，在这里可以出离，也可以远离，「常于出离及远离所深生爱慕」，深深的欢喜、仰慕这件事。

《披寻记》一一三一页：

是处安乐，出离远离者，自他利品中说：正信舍家，趣于非家，解脱樊笼居家迫迮，种种大苦，名出离乐。断除诸欲恶不善法，证初静虑，离生喜乐，名远离乐。（陵本三十五卷二十页），其义应知。

「是处安乐，出离远离者，自他利品中」：就是这个〈菩萨地〉有个〈自他利品〉里面说：「正信舍家，趣于非家」，他对于佛法有正信心，有善法爱，他就弃舍了这个烦恼的家，「趣于非家」，就来到没有烦恼的地方。「解脱樊笼居家迫迮，种种大苦」，他也出了家，就解脱了那个樊笼了；就像是或者用木头的、或者是用铁作的笼子，人在那里困着，困在那里边，现在出家了呢，等于是从这个笼子里边解脱出来。居家像樊笼似的，居家怎么样是樊笼呢？「居家迫迮」，这个在家、在烦恼里面生活，那个活动的空间，是很小很小的，「种种大苦」，很多很多的苦恼来困扰这个人。「名出离乐」，出了这个家，就是快乐了，这个「出离乐」，是出家叫做「出离乐」。

「断除诸欲恶不善法，证初静虑，离生喜乐，名远离乐」，这个出家「出离乐」和「远离乐」，是两件事。「出离乐」就是出家了，就感觉快乐；出家以后要修学禅定的时候呢，成功了就「断除诸欲恶不善法」，断除了欲界的这个欲，就是这个「十不善业」完全都停下来了。「证初静虑」就成就了色界四禅那个第一个禅，初禅。
「离生喜乐」，离开了欲界的五欲，内心里面成就了禅的喜乐，这叫做远离的喜乐。（陵本三十五卷二十页），「其义应知」。

巳二、烦恼远离

性薄烦恼，诸盖轻微，麤重羸弱。至远离处，思量自义，心不极为诸恶寻思之所禅扰。

这是第二科「烦恼远离」，前面是「处所远离」，现在是「烦恼远离」。「性薄烦恼」，说这位菩萨他的心性，本来就是烦恼是很少的，「诸盖轻微」，各式各样障道的因缘是很轻微的：贪欲、瞋恚这个五盖很轻微的。「麤重羸弱」，烦恼的粗重不强，很容易调伏。「至远离处，思量自义」，他来到这个寂静处，来到寂静处的时候「思量自义」，在那里静坐，自己思惟自己的圣道之义。「心不极为诸恶寻思之所缠扰」，这个才开始用功修行，还是有诸恶寻思的，但是不是那么样的严重，「不极为诸恶寻思之所缠扰」。

《披寻记》一一三一页：

思量自义者：谓三摩地所行境界，说明自义，是自内心所起相故。

「思量自义者：谓三摩地所行境界」，得了初禅，就是三摩地；得了未到地定，

也可以说是三摩地。初禅、二禅、三禅、四禅都是三摩地，这个境界就叫做「自义」，这是我应该成就的功德，是这样「自义」。「是自内心所起相故」，是自己内心现出来有这样的思想，现出这样的目的，叫「思量自义」。「思量自义」这是正念，但是在社会上生活，所熏习的这个恶寻思，有的时候也会来缠绕一下，但是不那么严重，很容易调伏。

辰二、慈愍众生（分二科）　巳一、慈俱行

于其怨品，尚能速疾安住慈心，况于亲品及中庸品。

这是第二科「慈愍众生」。前边第一科是「爱乐远离」，自己修学圣道。这第二科是「慈愍众生」，这是利他了。分两科，第一科是「慈俱行」。

「于其怨品」，他在社会上生活，也难免结怨于人，也有些人怨恨，「尚能速疾，安住慈心」，他还能够很迅速的对那个怨恨的人发起慈悲心、发起「慈心」。「况于亲品及中庸品」，况且于自己有亲厚关系的人「及中庸品」，也无怨也无亲的人，不能生慈心呢？

巳二、悲俱行

若见若闻有苦众生，为种种苦之所逼恼，起大悲心，于彼众生随能随力，方便拔济，令离众苦。于诸众生，性自乐施，利益安乐。

第二科是悲俱行，就是他心里面同时有「悲」的心情。「若见若闻」有苦恼的众生，为种种的苦恼所苦恼的时候，「起大悲心」，他能发起很大的悲痛的心情。「于彼众生随能随力，方便拔济」来救护这个苦恼的人。「令离众苦，于诸众生，性自乐施，利益安乐」，对于众生，他的心性就自己主动的欢喜布施他的利益安乐，有这样的慈悲心。

辰三、安忍众苦

亲属衰亡，丧失财宝，杀缚禁闭及驱摈等诸苦难中，悉能安忍。

这是第三科「安忍众苦」。「亲属衰亡」，说这位菩萨他有亲属衰亡了，「丧失财宝」，或者他自己丧失了财宝。「杀缚禁闭」，或者是为怨家，或者是为什么样的力量所杀害、所系缚、所禁闭，「及驱摈等诸苦难中，悉能安忍」，这位菩萨在这样苦恼的境界当中，他心里面安忍不动，不生愤怒。下面第二科「成就念力」。

辰四、成就念力

其性聪敏，于法能受、能持、能思，成就念力于久所作、所说事中，能自记忆，亦令他忆。

「其性聪敏」，这位菩萨他的内心，就是有智慧，很敏捷的。「于法能受、能持」，对于佛的正法，他能够信受，领纳在心，他不拒绝。这个「能受」，能接受佛法的熏习，有两个相貌：一个是「能持」，还有「能思」。「持」是能够受持文，「能思」能思惟文所诠义，也就是法和义，那就叫做「受」。「成就念力」，他也能成就忆念的力量，就是不忘。怎么叫做「念力」呢？「于久所作所说事中」，很久做的事情，很久以前所说的话，这些事情里边「能自记忆」，自己能记住：我以前做过什么事，说过什么话，都能记住；「亦令他忆」，也能帮助别人成就忆念力。

《披寻记》一一三一页：

于法能受、能持、能思等者：此显于法闻思所集成念，能正修习瑜伽作意，是故说言成就念力。

「于法能受、能持、能思等者：此显于法闻思所集成念」，你能够闻法，又能专精思惟，也能帮助你的念力成就。「能正修习瑜伽作意」，你能听闻佛法，思惟法中之义，你逐渐地就能达到修习止观的这个程度，就知道怎么样修习止观的「作意」，「是故说言成就念力」。这样讲，这个念力呢，就是不只是记忆力好，而实在是修止观了。所以这就是「禅波罗蜜」的相。下面第三科结。

卯三、结

如是种类，当知名为菩萨静虑波罗蜜多种性相。

寅六、慧种性相（分三科） 卯一、征

云何菩萨慧波罗蜜多种性相？

前边五波罗蜜说完了，现在说到第六个是般若波罗蜜的种性相。这分三科，第一科是「征」，第二科是解释。

卯二、释

谓诸菩萨成俱生慧，能入一切明处境界。

这个「诸菩萨成俱生慧」，这种智慧与生俱来的，生来就有这种智慧。「能入一切明处境界」，这个「俱生慧」就是生得慧，生来就得到这种智慧，他还没有学习佛法，他原来就有这种智能。有这个智慧又怎么样呢？「能入一切明处境界」，能悟入「一切明处」一切智慧的境界里面去。他有这个俱生慧，能成就很多很多的智慧，那就是修得慧了。这个俱生慧是生得慧；「能入一切明处境界」呢，那是修得慧。

《披寻记》一一三一页：

谓诸菩萨成俱生慧等者：宿习资粮所集成慧，名俱生慧。此能悟入一切所知，普缘一切五明处转：一、内明处，二、内明处，三、医方明处，四、声明处，五、工业明处。当知即是菩萨一切慧之自性。如慧品说（陵本四十三卷五页）。此应准知。

「谓诸菩萨成俱生慧等者：宿习资粮所集成慧，名俱生慧」，就是前一生自己努力地学习种种智慧的事情，那么就集成了，集成的智慧，带到今生来，这就叫作俱生慧。「此能悟入一切所知」，这个生得慧，它能悟入很多很多的知识里面去。「普缘一切五明处转」，普遍地去观察一切五明处，在那里能有所作为。这五明是什么呢？一个是「内明处」，就是佛法是它的中心思想，这是佛法中的智能，他也能够学习、能悟入。第二是「因明处」，因明处就是建立自己的思想去破坏他人的相似的、邪知邪见的这种 轨则，这个宗、因、喻的这些事情。「三、医方明处」，就是做医生这件事，知道病的相貌、病的缘起，这样灭除一切病；病已经好了以后，不会再发作，有这些智慧，那么这叫作医方明处。「四、声明处」，声明处实在就是名与文，就是有文学的智慧。「五、工业明处」，这个工，就是特别地巧妙的地方：就是种田也是工业明处，你这个造房子，那也是工业明处，很多很多的这个工业、工业明处。「当知即是菩萨一切慧之自性」。菩萨有这么多的智慧，这些都是方便的智慧，内明是佛法

中的智慧，慧的体性。「如慧品说（陵本四十三卷五页）。此应准知。」

性不顽钝、性不微昧、性不愚痴。

「性不顽钝」，前面是正面说，菩萨有俱生慧，又有修得慧。「性不顽钝」，菩萨的心哪，不那么愚钝。「性不微昧」，他的心性没有小小的迷昧都没有。「性不愚痴」，不胡涂。看这三句，究竟有什么差别呢？《披寻记》有解释。

《披寻记》一一三二页：

性不顽钝等者：性是利根，名不顽钝。能证所知障净，名不微昧。能达诸法无我，名不愚痴。

「性不顽钝等者：性是利根」，他的心性是利根，就是智慧高；就是他的信进念定慧是特别强的，当然这也就由栽培来的，这叫作不顽钝。「能证所知障净，名不微昧」，他能够成就，他现在没成就，但是他有力能成就所知障的清净。所知障是不清净的，他能够消除所知障，那么心就清净了，这叫作不微昧。「能达诸法无我，名不愚痴。」能够通达一切法是无我的，通达我空、法空的道理，这就叫作不愚痴。那么这个能通达诸法无我，就是烦恼障净。能证所知障净，就是烦恼障、所知障，都清净了，这三句，做这样不同的解释。

遍于彼彼离放逸处，有力思择。

这个「放逸处」能系缚人，但是这位菩萨呢「彼彼放逸」，他都能解脱，他远离一切放逸的地方；他就是有大智慧力，能观察这件事，所以他就能够远离一切放逸处。如果不用正念智慧般若来思惟观察的话呢，那他和一般人一样，都是颠倒迷惑的。

《披寻记》一一三二页：

遍于彼彼离放逸处等者：谓生贵家，财宝具足，于诸妙欲耽着受用，名放逸处。思求出离，能见过患，是名有力思择。

「遍于彼彼离放逸处等者：谓生贵家，财宝具足」，就是这个菩萨，宿世的栽培，很多很多，修了很多福慧的资粮，所以今生呢，也就生到富贵家，财宝是具足的。「于诸妙欲耽着受用，名放逸处。」富贵家有很多的妙欲，妙欲呢当然就是爱着、放逸，来受用这诸多的、众多的妙欲，这叫作「放逸处」。「思求出离」菩萨呢他能思惟，寻求出离这么多的妙欲。「能见过患」，为什么要从欲里面出来呢？因为他看见了欲的过患，「是名有力思择」。

卯三、结

如是等类，当知名为菩萨慧波罗蜜多种性相。

结束这段文。

丑三、结成胜因

应知是名能比菩萨种性麤相。决定实义，唯佛世尊究竟现见。由诸菩萨所有种性，性与如是功德相应，成就贤善诸白净法。

这是第三科「结成胜因」。这个「白法相应别」这一科里面分三科，第一科「标列六相」，是六波罗蜜的种性相，是标。第二科是解释六波罗蜜的差别，这一科也讲完了。现在是第三科「结成胜因」。

「应知是名能比菩萨种性麤相」。前面这一段文呢，我们去阅读它、去思惟它呢，就应该知道了，这就是能比知菩萨有六波罗蜜种性的麤相，很明显的相貌。「决定实义，唯佛世尊究竟现见」，于是决定能够觉悟菩萨六波罗蜜的实义的相貌，唯有佛世尊才能究竟圆满地现前实见。这是本论的作者有多少谦虚的意思。「由诸菩萨所有种性，性与如是功德相应」，由诸菩萨他的内心里面有佛性，那么外面表现出来的这个心，这个所有的种性，那是心里面所隐藏的事情；「性与如是功德相应」呢，是表现于外的。他内心里面，与这么多的功德相应，这个是表现于外的现行了。「成就贤善诸白净法」，他的这个六根里面在外边的活动，是成就了这样贤善的诸白净法。这个「贤善」是赞叹这个白净法；白净法是贤善的。

《披寻记》一一三二页：

性与如是功德相应等者：谓菩萨种与六波罗蜜多功德相应，本性应尔，自性应尔，法性应尔，此即显示决定实义。成就身心澄净、诸贤善行及与施等诸白净法，此即显示种性麤相。

「性与如是功德相应等者：谓菩萨种与六波罗蜜多功德相应」，谓这个菩萨的种性，他的眼耳鼻舌身意，是与六波罗蜜多的功德相应的。「本性应尔」，菩萨的本性应该是这样，应该有六波罗蜜多的相貌。「自性应尔」这个本是说以前，过去的时候，应该是这样。「自性应尔」呢，就是现在，他现在的这个心性，和其他的人来对比，菩萨的心性应该是这样子。本性是以前他自己，过去与现在来对比，他过去就应该是这样子；「自性应尔」，是和其他的众生来对比，「自性应尔」。「法性应尔」，这就是把前两个合起来说。有种性的菩萨，他自然应该是这样子，「此即显示决定实义」。这一大段文就显示出来，有种性的菩萨那样决定的实义相貌是这样子。

「成就身心澄净、诸贤善行及与施等诸白净法，此即显示种性麤相」，这个「决定」这句话，就是不可以动摇的。这个菩萨的相貌决定是这样子，和众生的相貌是不同的。「成就身心澄净」，这个菩萨的种性，表现在身口意，表现在眼耳鼻舌身意上面：身清净，心清净，诸多的贤善行，「及与施等诸白净法」，有六波罗蜜的相貌，此即显示种性的麤显的相貌，是这样子。

是故能与难得最胜不可思议无动无上如来果位为证得因，应正道理。余不应理。

他现在有这样六波罗蜜的相貌，所以他能给，能极难得的、最殊胜的、不可思议的、不可动摇的、无上：没有高过他的，如来的果位，这几句话都是赞叹如来的果位。如来的果位是难得、是最胜、是不可思议、是无动、是无上。「为证得因」，他现在有六波罗蜜多的相貌，是为如来果位做证得因。你有如是相貌，你就能证得如来的果位；如来果位是果，你现在的相貌是因。「应正道理」，这样子合道理的。「余不应理」，阿罗汉的功德的相貌、辟支佛功德的相貌，那他要是为无上菩提做证得因，那是不合道理！这样意思。

《披寻记》一一三二页：

难得最胜至余不应理者：如来果位，要经三无量劫长时积集资粮方能证得，是名难得。超过一切声闻独觉是名最胜。由五种相及二因缘当知说名不可思议。由五种相不可思议者：一、由自性故，二、由处故，三、由住故，四、由一性异性故，五、由成所作故。由二因缘不可思议者：谓离言说义故，及过语言道故，不

可思议。又出世间故，无有世间能为譬喻，是故不可思议。义如决择分说。（陵本的七十四卷九页）摧伏一切外道异论，不为外道异论之所摧伏，是名无动。于所知障得清净故，是名无上。此唯菩萨种性堪能证得，是故说彼为证得因。所余声闻独觉种性无此堪能，为证得因不应道理。

「难得最胜至余不应理者」这段文。「如来果位」，佛的阿耨多罗三藐三菩提的果位，「要经三无量劫长时积集资粮方能证得」，佛的无上菩提要经过三个无量劫，三个阿僧祇劫，那么长的时间积集福慧的资粮才能够成就的，所以佛的果位叫做「难得」。不像阿罗汉和辟支佛不须要那么多时间就可以成就了。「超过一切声闻独觉是名最胜」，佛的果位声闻独觉所不能及，所以叫作「最胜」。

「由五种相及二因缘当知说名不可思议」，这个不可思议怎么讲呢？由五种相及二因缘说明这不可思议。五种相是什么呢？不可思议者，「由五种相不可思议者：一、由自性故」，由自性故不可思议。这个佛的自性，就是「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」，那么这是佛的自性。但是这件事呢，于一切法：是相即的？是相离的？色受想行识即是佛的自性？是离色受想行识，是佛的自性？这是不可思议的！是不可思议的。这件事在《解深密经》上有说这件事：说是我们修学圣道的人，你观察法性的时候，你不可以离一切有为法去观察法性的！那是不能得到法性的。要观察有为法是因缘生，从这里可以悟入法性，所以不能离开一切法。但是真如性若显现的时候，一切法就不现了。所以也不即一切法，也不离一切法，这件事是不可思议的！这叫做「自性」。是第一个不可思议，「由自性故」不可思议。

「二、由处故」，这个佛的境界是在欲界？是离开了欲界？是在色界、无色界？是离开了色界、无色界？这件事也是不可思议的。这是第二「由处故」。

「三、由住故」，这个住有天住、有梵住，还有圣住。这个天住就是四禅：初禅、二禅、三禅、四禅，这是天住。梵住就是慈悲喜舍，四无量心三摩地是梵住。圣住就是空、无相、无愿三三昧是圣住。佛是天住？是梵住？是圣住？这是不可思议的！所以是由住故不可思议。

「由一性异性故」也是不可思议。这「一性异性」这件事，我们学习《摄大乘论》的时候提到这件事，提到这个：一性异性。就是一切佛都是住在那个真如那里，那么这时候，这个佛就是那个清净的无分别智，无分别智安住在真如那里；释迦佛也是这样子，药师佛也是这样子，阿弥陀佛也是这样子，一切佛都是这样子。都是这样子，一切佛是一？是异？这是不可思议！现在我们看释迦佛，实在就是无量佛；一佛即无量佛，无量佛就是一佛。但是这件事从他最初发无上菩提心，修六波罗蜜来说是无量无边的；若到果上，安住在个真如这个地方，是无分别的。所以在因地这上说无量无边，在果上说是无差别相。所以统一起来说呢，很难说是一，也不能说是异的，这也不可思议！「一性异性不可思议」。

「五、由成所作故」也是不可思议，就是一切佛安住在这不思议的法性这里，能发出来不可思议的作用，利益一切众生，这件事也不可思议。说名字就是释迦牟尼佛；但是在体相上来说，是一切佛都在这里，这件事也不可思议。这是由这五种、五相，解释这个不可思议。

「由二因缘不可思议者：谓离言说义故」：佛陀所住的那个胜义谛真如的境界是远离一切名言相的，有了这个名句才能有言说，那个地方没有名句，所以也不能有言说，没有言说就不可思议。「及过语言道故」，它是超过了语言道，语言以什么为道呢？就是以名句文为道，为它的道路。没有名句文，所以是超过了言语道，「故不可思议」。

「又出世间故，无有世间能为譬喻，是故不可思议」：佛的那个真如的境界，是出离了世间，世间上的事情不能做譬喻，所以也是不可思议。「义如决择分说」，这个不可思议的义，在决择分里面有解释（陵本的七十四卷九页）。

「摧伏一切外道异论，不为外道异论之所摧伏」，佛的大智慧能摧伏一切外道的异论，各式各样的邪知邪见的言论。「不为外道异论之所摧伏」，外道的智慧不能摧伏佛的智能「是名无动」，无动这么讲。「于所知障得清净故，是名无上」，这个八地菩萨开始，八地菩萨灭除了三界的伏，能调伏三界一切的爱烦恼、见烦恼，但是从初地就开始，也就是断这个所知障，那么一直到第十地金刚后心，究竟清净。这个断烦恼障是与声闻缘觉共同的，断所知障是声闻缘觉所不能及的，所以叫做「是故名无上」。

「此唯菩萨种性堪能证得」，这个所知障净唯独菩萨的种性的人，才有能力能够成就的。「是故说彼为证得因」，所以说菩萨种性有六波罗蜜白法相应，它是得无上菩提的因。「所余声闻独觉种性无此堪能」，他没有这个能力。「为证得因」，说是声闻缘觉的功德能得无上菩萨，是「不应道理」，这是不合道理的。

这个南传佛教到了大乘佛教这里来，然后我们大乘佛教徒也有退大取小的，就用这句话来批评、来毁谤大乘佛教，那么这个地方倒是非常重要的一个地方。如果说是「大乘非佛说」，那么就等于是没有大乘佛教了，只有小乘佛教。那么小乘佛教能得无上菩提吗？这是一个地方。在这里很明显的说，你学习小乘佛法是不能得无上菩提，不能为无上菩提作证得因，不能！它没有这个力量。因为小乘的阿罗汉也就是他生存的时候，有可能弘扬佛法，等到入无余涅盘以后就是永久的休息了。他没有大悲心，保留这个生命体，去无穷无尽的去利益众生，那他就不能成佛。不能成佛，佛法就灭亡了！世界上就不会有佛出现世间了。按小乘佛教的道理是这样子。那么世界上有佛出现世间呢，足见大乘是佛说，你想想这个道理！

子五、有染无染别（分二科）　丑一、无染位

种性菩萨，乃至未为白法相违四随烦恼若具不具之所染污，性与如是白法相应。

这是第五科。「种性持」这个地方分六科，第一科「安住种类别」，第二科「名字分位别」，第三科「自他胜劣别」，第四科「白法相应别」，这个讲完了。现在是第五科有染无染的差别。分两科，第一科是「无染位」。

「种性菩萨」就是他的心意识里面、六处里面有佛性，这样的菩萨「乃至未为白法相违四随烦恼」，乃至到他不为白法相违。就是四随烦恼，这个四随烦恼和白法是相违的，就是未为四随烦恼若具不具之所染污，是为四随烦恼是具足的染污了，或者是断除了一部分就不具足了之所染污。这样子简单的说呢，就是这个菩萨未为四随烦恼之所染污的时候，当然是修行成功了。「性与如是白法相应」，他的心性就像前面说的六波罗蜜这种功德所庄严、相应，这是无染的这个阶段是这样子。

丑二、有染位（分二科）　寅一、染果（分三科）　卯一、标差别

若被染污，如是白法皆不显现，或于一时生诸恶趣。菩萨虽生诸恶趣中，由种性力应知与余生恶趣者有大差别。

下面是第二科是「有染位」，分两科，第一科是「染果」，分三科，第一科「标差别」。「若被染污」，这个有种性的菩萨，他的六处被四种烦恼之所染污，如是白法皆不显现，说六波罗蜜都不显现了。「或于一时生诸恶趣」，或者一个时候，这个菩萨、这个有种性的菩萨，他由于惑业烦恼的活动，生到三恶道去了。「菩萨虽生诸

恶趣中，由种性力应知与余生恶趣者有大差别」，这个菩萨虽然生到三恶道里面，「由种性力」由于他们内心里面有佛性的力量，有佛性那有什么关系，有什么事情呢？「应知与余」，与其他没有种性的人生到恶趣里面，有很大的差别的，是不一样的，很大的差别。

请看前面戒波罗蜜，戒波罗蜜那段文。戒波罗蜜：摄律仪戒，摄善戒摄，饶益戒摄那段里面的第四科。午一、了知恩报。午二、如法求财。午三、乐修福业。午四、悯苦知畏。「悯苦知畏」这段。

午四、悯苦知畏

于他修福尚能奖助，况不自为。若见若闻他所受苦，所谓杀缚、割截、捶打、诃毁、迫胁。于是等苦过于自受，重于法受，及重后世。

这是「悯苦知畏」这一段。「于是等苦过于自受」，这一段文上一次讲的不明白，我现在重讲。「于是等苦过于自受」，这句话是说有种姓的这个人、有佛性这个人，对于众生受苦的时候，「他过于自受」，他的感觉超过了他自己的受痛苦的情形，这是他的悲悯心很大、很重。「重于法受，及重后世」这两句话是表示这位有佛性的人，有慈悲心、有智能的意思，前面「过于自受」是有悲悯心。这个「重于法受，及重后世」，是表示有佛性的这位菩萨，他是有智慧的意思。

怎么叫做「重于法受」呢？这个「重」在这里就是尊重的意思，尊重这个「法受」。这个「法」这个字，可以做两种解释：第一个这法是善法，若是恶法，就成为非法了，这是一种解释；第二种解释，就是佛法。第一种解释这个「法受」，就是因为做善法、做善事而引起很多的苦恼，这件事还是有意义的，所以叫做「重于法受」，是值得尊重的，这是一个意思。若是做恶事，而会受很多的苦，那当然也是可同情的，但是不是值得尊重，所以这个地方有这样的不同。若是说是佛法，就是为了学习佛法而引起而很多的苦受，有很多不如意事，这也是值得尊重的。因为你学习佛法会建立很多的功德，并不是无义苦行，所以是重于法受，是值得尊重的法受。那么这就是这位有佛性的这个人，他有这个智慧有这样见地。

「及重后世」，就是要重视将来的结果。说我现在样做了，将来是有后患的，那就不值得尊重；说这样做，将来会有大的利益，对于自己对于他人都有大利益，那就是应该是尊重的。也就是将才说的那个善法受，因为做善事而引起很多的苦恼，但是将来会对自己、对他人都有利益，那是将来的事，那个将来的结果结果，就是现在所做的事情有意义的关系，所以「重后世」。

这个贫苦的人生活困难，但是他能够持戒，做种种有功德的事情，他将来会受安乐；现在贫穷有点苦，但是他做一些善事，将来会得到幸福。是现在苦；将来不苦。如果是贫苦的人，现在是生活困难，但是他又去造罪呢？将来是更苦。现在也苦，将来也苦。若是这个富贵的人，他现在很多快意的事情，但是他要是继续为人民谋幸福的事情，现在快乐将来也快乐；若是他造很多罪，他现在虽然快乐，将来还是受苦的。所以从将来来看呢，那就知道他现在做的事情是善是恶了，所以叫做「及重后世」。

我前天说得不够清楚，现在从新解释这一段。这是第五科「有染无染别」，这是「种性持」，这一段分六大段。第一段是「安住种类别」，第二段「名字分位别」，三、「自他胜劣别」，四、「白法相应别」，这四大科都讲完了。这第五科「有染无染」的差别，分二科，第一科是「无染位」。

子五、有染无染别（分二科）　丑一、无染位

种性菩萨，乃至未为白法相违四随烦恼若具不具之所染污；性与如是白法相应。

就是这位「种性菩萨」，「乃至」到还没有「为白法相违」的四种烦恼之所染污，没有这事，就是这位菩萨没有这四种烦恼。这四种烦恼是和白法是相违的，就是前面六波罗蜜是白法。「性与如是白法相应」，这位菩萨不为这四种烦恼所染污，所以他的心性就是清净的，「与如是白法相应」，这六波罗蜜相应，这是「无染位」是这样子。第二段是「有染位」，分二科，第一科是「标差别」。

丑二、有染位（分二科）　寅一、染果（分三科）　卯一、标差别

若被染污，如是白法皆不显现；或于一时，生诸恶趣。菩萨虽生诸恶趣中，由种性力，应知与余生恶趣者有大差别。

若是这个有佛性的这个人，他若是被这四种烦恼所染污了，「如是白法皆不显现」，前面六波罗蜜的相貌就不出现了。因为它们是不能同时存在的，有此就没有彼。「或于一时，生诸恶趣」，因为他有被染污了，就是有了烦恼，有了烦恼呢，就会有烦恼的行动。有烦恼的行动呢，那就会到三恶道去了了，所以「或于一时生诸恶趣」。

「菩萨虽生诸恶趣中，由种性力，应知与余生恶趣者有大差别」，这个有佛性的菩萨，他因为为烦恼所污染了，又造了罪了，他就生到三恶道去了。虽然是生到三恶道去，有种性力，由于他内心里有佛性的关系，「应知与余」，就是和其他没有佛性的人「生恶趣者」，有很大的差别。这是标出来，下面第二科「释彼相」，解释他的相貌。

卯二、释彼相

谓彼菩萨久处生死，或时时间生诸恶趣，虽暂生彼，速能解脱；虽在恶趣，而不受于猛利苦受，如余有情生恶趣者；虽触微苦，而能发生增上厌离，于生恶趣受苦有情，深起悲心。

就是那位「谓彼菩萨」是有佛性的人，「久处生死」，他没发菩提心以前，从久远以来一直在生死里面流转。或「时时间生诸恶趣」，时时，前几万年前到了三恶道去走一走，过了以后几万年又跑到人天的世界，人天世间走了多久以后，又跑到三恶道去了。就是这样六道轮回这种境界，说「时时间生诸恶趣」。「虽暂生彼，速能解脱」，他生到三恶道去受苦，虽然是这样子，「速能解脱」，很快的就从三恶道解脱了；这是一样不同，不同于无佛性的人。

「虽在恶趣，而不受于猛利苦受」，在恶趣里面受苦，可不是受猛利的苦受，很严、很厉害的苦受，而不是的。「如余有情生恶趣者」，像没有佛性的有情，他若生到恶趣里那苦恼是很厉害的；这位有佛性的人，到恶趣里面，那苦恼不是很厉害。

「虽触微苦，而能发生增上厌离」，这又一个不同。这位菩萨到三恶道去受了苦，他受的苦虽然不是那么重，可是他能够发生「增上厌离」，生到很有力量的厌离心，唉呀！太苦了。

「于生恶趣受苦有情，深起悲心」，这是第四个不同。就是这位有佛性的菩萨生到恶趣，他生了厌离心，对于其他无佛性的众生，生到恶趣去受苦的那些人，「生起悲心」，深深的生起了悲愍的心情，很同情这件事。这是说有佛性、有种性的人，到恶道受苦，与无种性的人的差别。

卯三、结所由

如是等事，皆由种性佛大悲因之所熏发，是故当知种性菩萨，虽生恶趣，然与其余生恶趣者，有大差别。

这是第三科「结所由」，就是说出来他的因由：为什么他生恶趣和无佛性、无种性的人有差别呢？说这个因缘。

「如是等事」，前面这一大段里说的事情，就是有佛性的人，他到三恶道受苦和别人不同。什么原因呢？皆由「种性佛大悲因之所熏发」，就是因为这个众生他的心里面有佛的种性，这个种性（是）无漏的种性。就是这个众生，有声闻人的种性，有辟支佛的种性，有佛的种性，有三乘圣人的种性。但是这个众生是有佛的种性，佛的种性其中有什么不同呢？就是「大悲」，他这个心就是有大悲心，就是慈悲心很强。他这个慈悲心，虽然在种性的时候，他还没有正式学习佛法，但是他的大悲心比其他人强，他看见苦恼的人、看见愚痴的人，他这个悲心就起来了。他这个悲心就发生作用，就叫做「熏」，就像这个烟生起来会熏，他这个悲心一熏了的时候，他这种人呢，他就是做恶也轻微；因为他也是凡夫，还是有烦恼的。有烦恼的时候，这烦恼受这大悲心的熏，就发生了变化，所以作恶的时候，不是那么猛利。所以他那个罪业，不是那么严重，所以生到三恶道去受苦，很快就从三恶道出来了。

在三恶道里面受苦的时候，那个苦不重，不重的原因就是那个罪不是那么重。他有慈悲心，他做恶事的时候，不是那么狠！所以他造的罪就轻，所以不受猛利苦受，「如余有情生恶趣者」，和那个不同。「是故当知种性菩萨，虽生恶趣，然与其余无种性的人，生恶趣者，有大差别」，这是不一样了。的确，这世间上的人，你看他并非佛教徒，但他心很慈悲，他的心性很温和很良善，也欢喜救人，这些事情，原因就在这里。

寅二、染因 （分二科） 卯一、征

何等名为种性菩萨白法相违四随烦恼？

前面说出来四随烦恼，但是没有说出四随烦恼是什么？下面第二科说「染因」。前面说「染果」，现在说染污的因。分二科，第一科「征」。

「何等名为种性菩萨白法相违的四随烦恼」呢？这是「征」，下面第二科解「释」。分四科，第一科是「第一随烦恼」。

卯二、释（分四科） 辰一、第一随烦恼

谓放逸者，由先串习诸烦恼故，性成猛利长时烦恼，是名第一随烦恼性。

「谓放逸者」，就是不能约束自己，放纵自己的贪瞋痴烦恼的这种人。「谓先串习诸烦恼故」，就是从无始劫来，就是过去世，「串习」不断的生烦恼。昨天已经发了脾气，今天又发脾气。这个贪瞋痴、各式各样的烦恼很多很多。有的人疑惑心很大很大的。「串习诸烦恼故」。「性成猛利常时烦恼」，这个烦恼并不是就是很有力量的，但是因为你常常的起烦恼呢，烦恼力量就会大起来，它也是由因缘有的。所以「串习诸烦恼故，性成猛利长时烦恼」，所以在他心里面就成就了猛利的烦恼、长时的烦恼，这烦恼来了，很长的时间才能退下来。这个烦恼还是很猛利的，是名「第一随烦恼性」，这是第一种随烦恼。

这里，烦恼里边有根本烦恼，有随烦恼，现在这里不是那个意思，就是所有的烦恼都算是随烦恼。就是烦恼随逐你的心而不舍离，就叫随；随一切时，随一切处，烦恼随时会活动，那叫做「随」。这是第一种。

辰二、第二随烦恼

又愚痴者，不善巧者，依附恶友，是名第二随烦恼性。

前面是自己常常起烦恼，烦恼就是刚强。这第二个呢，「又愚痴者」，又这个胡涂的人，「不善巧者」，就是没有智慧的人。「依附恶友」，他就和那恶知识常在一起，近朱者赤；近墨者黑。和恶知识常在一起，那就表示这个人是愚痴，表示这个人是没有智慧。那么恶知识就常常影响他，和他在一起做朋友，做种种恶事。那么烦恼也会越来越大，是名「第二随烦恼性」。他不能转变这个恶知识，而向恶知识投降了，那这就是愚痴，这是第二随烦恼性。

《披寻记》一一三三页：

是名第二随烦恼性者：此中烦恼，谓诸恶见应知。由诸外道起如是见，立如是论，无有施与，广说乃至我自了知，无诸后有。随彼恶见，起邪解行故。

「是名第二随烦恼性者：此中烦恼，谓诸恶见应知」，这里说这个烦恼呢就是恶见，就是一种有罪过的见解，是指这个说的。「由诸外道起如是见，立如是论」，这上面是指这个意思说。「由诸外道」：「外道」就是佛法以外，他们也会讲出来各式各样的道理。「起如是见」，那些外道，在他心里面生起了这样的见解，这是在心里面的。「立如是论」，就是发表这样的言论。「无有施与」，他发表什么的言论呢？认为世间上没有善恶果报，说是你布施也并没有功德；你不布施也没有罪过。你杀人也没有罪过；不杀人也没有功德。就是有这种邪见的言论。「广说乃至我自了知无诸后有」，这个有邪知邪见的人说：我自己知道，无诸后有。我这个生命死掉了就完了，不会再有生命了，不是继续有生命的。

「随彼恶见，起邪解行故」，这个愚痴、不善巧者，就随着他这恶知识的思想、行为，随顺彼恶见也生起了这样的邪解，就是「起如是见，立如是论」，有这种行为。那么这是由外缘影响他有这样的随烦恼。

辰三、第三随烦恼

又为尊长夫主王贼及怨敌等所拘逼者，不得自在，其心迷乱，是名第三随烦恼性。

这是「第三随烦恼」，和前面两个都不同。又这个人，又为「尊长」，他所尊重的师长所拘逼，又为「夫主所拘逼」，又为「王贼及怨敌等所拘逼」，他们的威力能控制住他，控制住他、逼迫他：你非要这样不可。「不得自在」，这个受逼迫、受控制的人，他不能自主。「其心迷乱」他的内心也是没有智慧，也就是颠倒迷惑，是名「第三随烦恼性」，这又是一种情形。

《披寻记》一一三三页：

是名第三随烦恼性者：此中烦恼，谓即散乱。意地中说：由散乱所作意根损坏故。

「是名第三随烦恼性者：此中烦恼，谓即散乱」，散乱的意思，「意地中说：由散乱所作意根损坏故」。太乱了，影响自己的意根。我看那个得失忆症的人，就是意根坏了，就是这样意思。

辰四、第四随烦恼

又资生具有匮乏者，顾恋身命，是名第四随烦恼性。

这是第四个。「资生具」就是生活所需的这些衣、食、住这些事情，有匮乏，就是有缺少，生活困难。「顾恋生命」，就是爱着自己的生命。生命越困难，越爱着自己的生命。这又是一种烦恼，「第四种随烦恼」。

《披寻记》一一三三页：

是名第四随烦恼性者：此中烦恼，谓即拘碍，五拘碍中，说有顾恋其身故，由此能障证出世法，故名拘碍。如〈有寻有伺地〉说。（陵本八卷七页）

那里有解释这段文。

子六、有障无障别（分二科）　丑一、有障位（分四科）　寅一、标

又诸菩萨虽具种性，由四因缘，不能速证阿耨多罗三藐三菩提。

前面是第五科，「有染无染」的差别，说完了。现在是第六科「有障无障」的差别。分二科，第一科是「有障位」。又分四科，第一科「标」。

「又诸菩萨虽具种性」，又这个菩萨，虽然他有佛性，他内心里面有佛的种性。「由四因缘，不能速证阿耨多罗三藐三菩提」，由四种原因，他不能很快的得无上菩提。那么这是「标」，下面第二科「征」。

寅二、征

何等为四？

第三科是解释，分四科，第一科「第一因缘」。

寅三、释（分四科）　卯一、第一因缘

谓诸菩萨，先未值遇诸佛菩萨真善知识，为说菩提无颠倒道，如是名为第一因缘。

「谓诸菩萨」：他以前、过去的时候，他没有遇到佛、没有遇见菩萨、没有遇见真实的善知识，他没有遇见这些人。佛菩萨是一切众生的真善知识，但是他没有遇见。这个没有遇见：是佛菩萨没有来到这个地方，当然你没有遇见；或者来到了，你没有遇见。这就是因缘，因缘如此！那么，释迦牟尼佛来到这个世间，同在这个地区住，而这个地区很多人信佛、学佛；还有很多人，他没有这回事，他不见佛，也不听佛说法，这些事，没有。那因缘就是这样子！

在这个经论上的开示：我们若是能够学习佛法，修四念处，你就容易遇见佛，你是能遇见佛的！修四念处是得圣道的，是能得圣道。佛菩萨来到这个世间，他就是来教化这些有圣道善根的人。你看：释迦牟尼佛来到这个世间，很多人得阿罗汉道，就是他以前有这个善根。『应以佛身得度者，即现佛身而为说法』：说这个人只有人天的善根，你不能见佛的！因为那不需要佛身来教化。所以你若想要见佛、能遇见佛，你要有出离心修四念处，你就容易见佛。说是这位菩萨虽然有佛性，但是他还没有遇见佛菩萨，没有真善知识。

「谓说菩提无颠倒道」：「菩提」是果，「无颠倒道」是因，就是无上菩提的因，为他讲说。这个因是没有颠倒的道，就是没有这个迷惑颠倒的这个道，就是能破

除迷惑颠倒的佛法，为你这样讲解，你就发菩提心了，就可以修学菩萨行，就可以成佛了。但是你没有遇见，「如是名为第一因缘」，你没有遇见，你虽然有佛性，但是你不会自己主动的就能修学菩萨道，就能发菩提心，不能！

卯二、第二因缘

又诸菩萨虽遇善友为说正道，而颠倒执，于诸菩萨正所学中，颠倒修学，如是名为第二因缘。

现在第二因缘。「又诸菩萨虽遇善友」，又是虽然这个人有佛种性，他也能遇见了善友；遇见了佛、遇见了菩萨、遇见了阿罗汉，遇见这些真善知识。「为说正道」，为他宣说佛法的、合乎缘起的道理的道，能够向于涅盘，能得无上菩提的正道。「而颠倒执」，但是他听了以后，他没有能得到佛菩萨的正义，「而颠倒执」，就是错误的执着，佛是这么说的。我也感觉到，人与人之间，就是日常生活，彼此间说话的时候，也容易有这件事。就是你说这段话，但是他听不是这个意思，就是有另一个意思出来，会有这种事情，「而颠倒执」。

「于诸菩萨正所学中，颠倒修学」，前边这「为说正道」，这是解，下面这几句话是属行。「于诸菩萨正行所学中」，合乎一实相印，这样的六波罗蜜，就叫做「正所学」。在这里「颠倒修学」，他也学但是他也是搞错了，不符合佛说的真理。「如是名为第二因缘」，这是第二因缘，也没有办法得无上菩提的，也不能得无上菩提。我看见有一本《金刚经》，有人写的批注，完全不是佛法！他也说出来一些想不到的理由，会有各式各样的解释，我也的确看见过这种书。

卯三、第三因缘

又诸菩萨虽过善友为说正道，于诸菩萨正所学中无倒修学，而于加行方便慢缓，懈怠懒惰，不成勇猛炽然精进。如是名为第三因缘。

这是第三个因缘，虽然遇见了佛菩萨这样的善友、好朋友「为说正道」，「于诸菩萨正所学中，无倒修学」，修学的也是很正确，他也是发心了。「而于加行方便慢缓」，但是在前边听佛说法，这是资粮道，要正式开始修行，是加行道，在加行道的时候，「方便慢缓」，就是采取的行动非常的缓慢。怎么叫做缓慢呢？就是「懈怠懒惰」，就是他提不起来劲头，不能精进，「懒惰」就是欢喜睡眠，欢喜这些事情，欢喜睡觉。「不成勇猛炽然精进」，他因为懈怠，就没有勇猛，懒惰也就不能够精进。这个「炽然」，就是火燃烧的很猛，也就是前面那个勇猛的意思，用火燃烧的很猛来譬喻这个修学善法的时候，这个勇猛的情形。「如是名为第三因缘」，因为你懈怠了，那也不能够得无上菩提的。

卯四、第四因缘

又诸菩萨虽遇善友为说正道，于诸菩萨正所学中无倒修学，亦于加行勇猛精进，然诸善根犹未成熟，菩提资粮未得圆满，未于长时积习所有菩提分法。如是名为第四因缘。

这是第四因缘，「为说正道」。「于诸菩萨正所学中无倒修学，亦于加行勇猛精进」，这几样功德都具足了。「然诸善根，犹未成熟」，这善根还没成熟，这个「成熟」，什么叫做「善根成熟」？前边那个〈声闻地〉、〈趣入地〉曾经解释，说得非常清楚，说的很详细。我不知道你们记住没有？这个「善根成熟」就是你这一生可以得圣道，那就是善根成熟了。你这一生可以得初果、二果、三果、四果，可以得无生法忍，你这样的善根就表示是成熟了；若没有达到这个程度，那叫做没成熟。

「菩提资粮未得圆满」，这上面说这个「菩提资粮」，这个「菩提」就是得无生法忍初地菩萨那个菩提，不是说三大阿僧祇劫无上菩提，说佛究竟妙觉的佛的菩提，不是那个。这个菩提的因未得圆满，虽然也是栽培了，但是还没圆满，「未于长时积习所有菩提分法」，他没能够在长时期，「积习」积聚来学习，今天也学习，明天也学习，不断的学习就把所学习的成绩积聚起来。「所有菩提分法」，「菩提」就是果，「分」就是因，菩提因，你没能积集所有菩提分法的因，那就不能得无生法忍，就不能。如是名为「第四因缘」。

寅四、结

如是菩萨虽有种性，因缘阙故，不能速证无上菩提。

这是结束这一段。这个菩萨虽然是有佛性，但是这四种因缘有所缺少，所以不能速证无上菩提，不能！这可见，要想速证菩提，应该怎么办呢？

丑二、无障位（分二科）　寅一、显自种性

若具因缘，便能速证。

第二科「无障位」，前面第一科是「有障位」，就是有障位的阶段、无障位的阶段。这分二科，第一科是「显自种性」。

「若具因缘，便能速证」，你若具足这四种因缘了，你就会很快地得无上菩提的。这是「显自种性」，就是他有这个种性，第二科是「简无种性」。

寅二、简无种性

若无种性补特伽罗，虽有一切一切一切种，当知决定不证菩提。

这是第二科，没有种性。「若无种性」若是这个众生，他的眼耳鼻舌身意六处里边，没有佛性。没有佛性，这个人虽然有「一切一切一切种」，这三个「一切」，这个《披寻记》是有解释。虽然有「一切一切一切种，当知决定不证菩提」，他是不能够得无上菩提的，他没有种性就是不行，这是遗憾！

《披寻记》一一三四页：

虽有一切一切一切种等者：此中初一切言，谓即前说四种因缘。次一切言，谓无种性一切有情。后一切言，谓无种性有情生于诸界趣中，有多种类差别可得，名一切种。由是假说无种性补特伽罗，纵具一切因缘；然彼一切有情，于彼彼一切种类，当知决定不证菩提。缘起经说：云何为生？谓彼彼有情于彼彼有情类诸生等，乃至广说。今此一切一切种，准彼应释。

「虽有一切一切一切种等者：此中初一切言，谓即前说四种因缘」，前面说是遇见善知识了，能学习佛法，有无倒修学，乃至精进勇猛的成就，善根成熟这些事情。这第一个一切就这么讲，虽然有这四种因缘，这些因缘具足了。「次一切言」，第二个一切，这句话怎么讲呢？「谓无种性一切有情」，就是没有佛性的这些众生，没有佛性这句话里边包括两种人：就是一种是，他不但是没有佛性，他连声闻缘觉的种性也没有，就是这一种众生；第二种呢，就是有阿罗汉的种性，有辟支佛的种性，但是没有佛性，有这两种不同。这里面都是包括了，一切有情。「后一切言」，那第三个一切的话呢，「谓无种性有情生于诸界趣中」，就是没有种性的这个有情，生于诸界趣中：生于欲界、色界、无色界，或者是地狱、恶鬼、畜生、人天、阿修罗，诸界趣

中。「有多种类」，这样有三界六趣，有多种类的差别可得，「名一切种」。

「由是假说无种性，补特伽罗，纵具一切因缘」，前边那些好的因缘都有了，「然彼一切有情，于彼彼一切种类，当知决定不证菩提」，不能够得无上菩提。这〈缘起经〉里边说：「云何为生」？这个「生」字怎么讲呢？「谓彼彼有情于彼彼有情类诸生等」，这一个人，在人的世界，人的世界有很多种：有黄色有白色有各式各样的种人，乃至畜生也是无量无边，恶鬼也无量无边，天也是无量无边的，「于彼彼有情类诸生等，乃至广说。今此一切一切种，准彼应释」，就是这样意思。这个解释也是好，也可以这么解释。总而言之，这个话的意思就是说：他具足了很多很多的好因缘，但是他没有种性，他也不能得无上菩提，就是这个意思。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．发心品第二

前边是「种性品」，解释完了。现在这是第二品，就是「发心品」。

癸二、发心持（分三科） 子一、辨相（分二科） 丑一、别辨五种（分五科） 寅一、自性

复次菩萨最初发心，于诸菩萨所有正愿是初正愿，普能摄受其余正愿，是故发心，以初正愿为其自性。

这个〈发心品〉，这里面分「发心持」，前面是「种性持」。他这个论「持」呢，是前能持后，因缘持果。因在前，果在后，因能持果，就是前能摄持后边的。那么「种性持」，有种性，后来他是怎么怎么情形。那么，有种性，他就能发心，这个发心，发无上菩提心呢，为种性所持；如果没有种性，就不能发心。现在第二科，「发心持」，就是已经发无上菩提心了，他又会怎么怎么样，是这么意思。这个发无上菩提心这句话呢，应该说是在「十信位」，十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、佛，有这么多的位次，由凡而圣，一直到得无上菩提，中间有这么多的位次。初发无上菩提心的时候，就是在「十信位」，「十信位」这时候发无上菩提心。

这个分三科，第一科是「辨相」，辨发无上菩提心的相貌。分两科，第一科是「别辨五种」相貌，分五科，第一科是「自性」。「自性」在唯识经论里边的意思呢，还常常用到这个字，就是「自性」，就是「此法不同于彼法」的情形，单独此法有这样的体性，不共于其他的事情，那就叫做「自性」；不是禅宗说那个「自性」，不是说《起信论》上说那个自性，不是那么意思。现在说发菩提心的「自性」。

「复次，菩萨最初发心」，前面说到「种性持」，说完了，但是道理是无穷无尽的还有，所以叫做「复次」。菩萨最初开始发无上菩提心的时候，「于诸菩萨所有正愿，是初正愿」，诸菩萨发愿，发很多愿，现在最初发心，也就是发愿，「是初正愿」，是很多的愿里面最初的这个愿，是指这个愿说的。这里面包括了很多的意思。「普能摄受其余正愿」，这个最初的正愿，它能够「摄受」，就是逐渐的会成就其他的那些正愿，也都是因此而成就的。「是故发心，以初正愿为其自性」，所以发菩提心，诸菩萨很多的愿里边，那个最初的正愿，是这里边说发菩提心的体性，是这样意思。

这个佛法里边所说的事情，大概的情形说，和世间上事情也相通的，也是相通。这世间上的事情也是，你读书，譬如说：你会想，我将来在社会上做什么事呢？『我要做医生』。那么就是发愿了，我要做医生，然后你就学这一门的知识。佛法里面也是，你来到佛教里面来，也要有愿，要发愿的。当然佛教徒来到佛法里边不断的学习，虽然有可能没有正式的举行这个发愿的仪式，但是内心里面也是发愿了；但是要举行一个仪式呢，就会更好一点，会更好一点。

《披寻记》一一三五页：

复次菩萨最初发心等者：发心有二：一、世俗发心，二、证法性发心。此中且说世俗发心，谓如有一，随智者前，恭敬而住，起增上意，发誓愿故。如显扬论说。（显扬论二卷十九页）此于菩萨五正愿中，依顺次数，说名为初。何等为五？谓发心愿、受生愿、所行愿、正愿、大愿，是名菩萨所有正愿，如下菩提分

品中说。（陵本四十五卷十六页）

「复次菩萨最初发心等者：发心有二」，有两种发心：「一、世俗发心」，世俗呢，就是你虽然思想有点不同，但是很多很多还都是原来的样，还都是很多的俗气，就是世间上一般的俗气的境界，没有改变；但是心里边有一个不同的地方，就是有「愿」。这是一种「发心」，就是凡夫境界了。「二、证法性发心」，这是修行开始成功的圣人，他证悟了诸法的真理，他见到诸法的真理了，这个人他也发无上菩提心。那这就是圣人的发心；前边是凡夫的发心，不同。「此中且说世俗发心」，这个地方说发菩提心，不是指那个「证法性」的发心，是「且说世俗」的发心，就是一般的凡夫境界。

「谓如有一，随智者前」，这个世俗发心，怎么发法呢？「谓如有一，随智者前」，就是有这么一个人，他想要发菩提心，怎么发法呢？「随智者前」，随顺、随逐一个有智能的人的前面，「恭敬而住」，对这个有智慧的人、对这个善知识，发心恭敬。「而住」，而住于恭敬心，你心里面安住在恭敬这里。「起增上意」，能发动一个很勇猛的心，就是这个意愿非常的强烈，叫作「增上意」。「发誓愿故」，「恭敬而住起增上意」干什么呢？「发誓愿故」，就是发菩提愿的关系。这个「誓愿」，这个「誓」字，是决定的意思。是有愿，但是还不决定，那不能说是「誓愿」，只是可以说「愿」；若是决定不可动摇，任何人不可以改变他的意愿的，那叫做「誓愿」。「如《显扬论》说」。这个世俗发心这件事，在《显扬圣教论》上有说，《显扬论》二卷十九页，在那里有说。《显扬论》那上面说「随智者前」，就是在一个善知识前面，当然也应该是顶礼，那么就自己念出这一个文，一篇文句出来：

长老忆念，我劫境比丘，从今日始，发阿耨多罗三藐三菩提心，为欲饶益诸有情故。从今以往凡我所修布施、持戒、忍辱、正勤、静虑及慧，一切皆为证得阿耨多罗三藐三菩提故，我今与诸菩萨和合出家，愿尊证知我是菩萨。

『长老忆念』或者是：大德一心念，『我劫境比丘』说自己的名字，『从今日始』从今天开始，『发阿耨多罗三藐三菩提心，为欲饶益诸有情故』。这是说为什么要发无上菩提心呢？就是要利益一切众生，发这个心要利益一切众生，对一切众生都发慈悲心。这是了不起的事情！我们平常的境界：谁对我好，我也对他好；你若对我不好，我也对你不好。我们平常人是这样子。现在这个「发心」不是！我要对一切人，一切众生都要好、我要利益他们。真是了不起！你能发这个心，真是了不起！如果说我不高兴你，那就违背了菩提心！我不高兴你，说这个人来修学圣道，我不高兴！你看这是违背了菩提心的。『从今日起发阿耨多罗三藐三菩提心，为欲饶益诸有情故』，这是非常伟大的事情！

『从今以往』从今天以去，『凡我所修布施、持戒、忍辱、正勤、静虑及慧』就是六波罗蜜，『一切皆为证得阿耨多罗三藐三菩提故』我修布施，为证阿耨多罗三藐三菩提，持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，也是为证无上菩提；证无上菩提，为去饶益一切诸有情故，就是这样子。『我今与诸菩萨和合出家』，还有这么一句话：我今与诸菩萨摩诃萨和合出家，这个比丘是菩萨比丘，不是在家菩萨了，是菩萨比丘。
『我今与诸菩萨和合出家，愿尊证知我是菩萨』愿大德你证明我是菩萨。

说三遍，然后顶礼，举行这么一个仪式。这是《显扬圣教论》上说的文。

「此于菩萨五正愿中，依顺次数，说名为初」，这是解释下边这句话，「于诸菩萨所有正愿，是初正愿」这句话。「此于菩萨五正愿中」，菩萨发的这无上菩提的愿，一共有五种，「依顺次数」，这五种排的有次第的，这「说名为初」。现在发的这个「世俗发心」是属于第一个。「何等为五？谓发心愿、受生愿、所行愿、正愿、大愿，是名菩萨所有正愿」，有这五种愿。这五种愿，「如下菩提分品中说。（陵本

四十五卷十六页）」在那儿有讲。

「普能摄受其余正愿，是故发心以初正愿为其自性」，这说得很清楚，就是初开始发这么一个愿。这个「发愿」这件事，应该是那样：应该是这个人学习了佛法很长的时间了，在内心里面在蕴酿这件事。在经论里面看见佛菩萨，佛菩萨这个圣人的威德的境界，和说的这些生死缘起、涅盘缘起的道理，经过长时期在内心里边思惟，受到了启发，一次又一次的激动：『我要做菩萨』，然后最后在善知识边『大德一心念，我某某……』，这样发愿，顺次第应该是这样子。不是无故的，就到那儿磕头、发愿，不是那样子！

我们说凡夫的佛教徒，能够认真的学习佛法，受到感动，能发这个菩提心，虽然他的行为未必像他发愿那么圆满，但是也是了不起！能发这个心，也是了不起！我们想一想就知道了。你就是动一个念头，不必行为上对于众生有什么利益，但是心里面想：『我要利益你』，就是了不起了！应该知道是这件事。这是第一科「自性」，面第二科「行相」。

寅二、行相

又诸菩萨起正愿心求菩提时，发如是心，说如是言：愿我决定当证无上正等菩提。

这个前边哪，这个《披寻记》就是解释这个初发心是怎么样情形，但是实在是说过头了！应该下边是正好，下边这个文，是「行相」。就是你发心的时候的这个相貌，你怎么发心呢？前面只是说是发正愿，但怎么发心呢？是这个「行相」。这个「行」，这个「行」是什么？行者心也。行者心也！这个佛教这个道理，我感觉很妙！世间上，所有的事情都是心在动！心若不动没有这件事的！没有。这个房子是从哪来的？是心动，因为你心动才来的。当然不是一个人，应该有建筑师，他心在动画出来，有投资的人、有建筑公司，大家心在动，这个房子才出现的。现在这里面说发菩提心呢，也是心在动。你心的一动，当然这是非常高尚的事情，它的相貌，就是发菩提心的相貌，是这么说。

说「又诸菩萨起正愿心求菩提时」，这个菩萨他发起这个正愿，这个「正」实在是赞叹的意思，赞叹发菩提愿是非常合乎道理的、非常伟大的、非常的良好的！「求菩提时」，发正愿心，实在就是什么呢？就是求菩提，就是希求成就佛的大智慧。你从这个经论上，若是生在佛世，当然你能够见佛闻法；佛灭度后，看不见佛的这种大威德的境界，但从经论上还可以看见。看见的时候，哦！成佛是这么伟大，我也要成佛，就是希求得无上菩提的时候。「发如是心」，那么你就发动了你的心，是这样子。

「说如是言」，你要向一个善知识，这样说：「愿我决定当证无上正等菩提」。因为从经论上，看见无上菩提的功德无量，非常地伟大！所以自己，我希望：希望我，「愿」者希望的意思，希望我决定在将来能够成就无上菩提！无上菩提就是大智慧，成就这个智慧。

《披寻记》一一三五页：

无上正等菩提者：菩提品中有三差别，如彼应释。（陵本三十八卷一页）

「无上正等菩提者：〈菩提品〉中」，这个〈菩提品〉就是这个菩萨地下面有〈菩提品〉，现在这是〈发心品〉。前面第一品是〈种性品〉，第二品是〈发心品〉，下面还有〈菩提品〉。「〈菩提品〉中有三差别，如彼应释」，就是在三十八卷一页。那里说的这个无上菩提有三种：第一个呢，断除两种烦恼，成就两种智慧，

那就是无上菩提。断除两种烦恼，就是：一个是烦恼障，一个所知障，断除这两种烦恼。第二个呢，成就二种智慧。二种智慧：一个是一切烦恼不随缚智；一切所知无障碍智。这个佛的安立，佛陀的智慧安立这件事，先是说把这个染污的事情，见烦恼、爱烦恼是染污，把它清除，使令心清净，这是一方面。第二呢，一切所知无障碍智，世间上很多的事情，我们都应该学习通达无碍的，但是我们还不知道，所以就是没有智慧。如果你能够通达无碍了呢，那一切所知无障碍智；断除所知障呢，就成就了一切所知无障碍智。断除烦恼障，就是一切烦恼不随缚智，那就是到阿罗汉的境界。那么所知障也清除了，就是得无上菩提了。成就了这二种智慧，断除那二种障，这就是无上菩提。这是第二种。第三种，有清净智，这个清净的智慧。还有个一切智，还有个无滞智。这三种智慧。

我们从这些地方看出一个消息！佛的这个智慧是怎么一个相貌？在这就看出来。第一是清净智，就是断除烦恼障，断除所知障；佛的心是清净光明的境界，这是这个清净智。第二个呢，是一切智，就是通达一切法无障无碍。第三个是无滞智，滞碍的滞。就是佛要是有因缘，就是佛在世的时候就是有外道，他是不怀好意来出家，要来破坏佛法，但是先到这来做比丘，然后知道佛教里边的事情，然后加以破坏；这是不怀好意来出家。那么这个外道来了的时候，先看到诸比丘，就向诸比丘说，我要见佛，要求出家，那比丘就引他，引导他来见佛，就是说明了来意。佛说好！你好，欢迎你来出家，立刻就同意了。但这件事呢，佛立刻就完全明白的。他就一刹那间哪，一作意，事情完全明白了！不须要再作意，不须要再想、又想：，这件事是这样子。不是！就是很快地就完全明白了，就是无滞智。就是无滞碍，不是很迟钝，非常地迅速，很快地就知道了一切了，一切的事情。

那么从这上看呢，佛菩萨的智慧，这是后得智，这后得智是有分别的。知道这个人是善；是恶，会有成就；会没有成就，一下子都知道了。知道就知道怎么样来处理这件事情，佛的智慧是这样子。这是具足了清净智、一切智、无滞智，这就是无上菩提。这是一种无上菩提。这是第二种。

第三种呢，佛具足了三十二相、八十种好、四无碍智、六种神通，一共有一百四十种功德，这就是无上菩提。这在下面那个〈菩提品〉说有三种差别，这无上菩提有三种差别。现在这里这个世俗发心的这位凡夫的菩萨，他就做狮子吼，在善知识边说：「愿我决定当证无上正等菩提」，就是发了这个心。

能作有情一切义利。

这句话，得无上菩提有什么用呢？有什么用？我前几天要找那个《佛法与科学》这个书，就是这个书是王晓绪他作的，他作好这个书呢，请胡适之，胡适之那时候在北大做校长，可能是这个时候，请他作个序。请他作序，这个目的当然他是有地位的人哪，胡适要作一个序，他是赞叹佛法的功德，当然可能会有影响。当然很明显，请他作序，目的就是这样子。请他作序，不请我作序！就是我的条件不够，所以请他作序嘛！但是胡适来做个序也是作了，那个序里面就是破口大骂，就是毁谤佛教！其中有一句话就说：『佛教重视这个无分别智，无分别智有什么了不起呢，那个石头也是无分别，那个木头也无分别，那有什么值得尊重呢！』就这话。但是我现在想要找那本《佛法与科学》找不到，这个序找不到！胡适就是这样子讲。

现在这上面说呢，说是得无分别智有什么用？「能作一切有情义利」，得了无上菩提；就是得了无分别智了。当然那无分别智也是有分别，也能够分别。也能无分别；也能有分别的。这是活的！不是木头！不是这样意思。「能作一切有情义利」，他能够造作一切有情的福业。对于一切的利益，利益一切众生的事情，他都能做，能做这些事情。这个事情平常人能做吗？我看平常人不能做。

我们若常常看报纸，也会明白这件事，你看看历史也会明白这件事。世间上这些有大活动的人，他们能做一切有情义利吗？我看不能！只有佛！成佛的人，能作一切有情义利。就是合于道义的利益、合乎真理的利益。不是譬如说我们向观世音菩萨有所求，希望观世音菩萨满我愿，其实观世音菩萨不决定满你愿。因为你那个愿不合道理！不是义利，那观世音菩萨不满你愿的。现在是说「义利」，义利的事情，观世音菩萨能满愿。能得无上菩提的人能作这件事。连阿罗汉都不够这个程度，都不能说「能作有情一切义利」，都不能。只有佛才能作到！说现在这个生死凡夫，他要发这个心：『我要成佛，我要能作一切有情的义利』，你看这个人，真是了不起！

《披寻记》一一三五页：

能作有情一切义利者：谓诸如来利益安乐无量众生，哀愍世间，令诸天人获得义利，利益安乐正行最胜故。此中有情唯说天人，彼有势力能了其义修正行故。

「能作有情一切义利者：谓诸如来利益安乐无量众生，哀愍世间，令诸天人获得义利，利益安乐正行最胜故」。这个「能作有情一切义利」这句话怎么讲呢？「谓诸如来」，就是很多的佛，能「利益安乐无量众生」。「利益安乐无量众生」。这个「利益安乐」前面讲过：这个令你现在得到利益叫作安乐，令你将来得到安乐嘛，叫作利益。就是现在这个生命存在的时候，未来的这个生命结束了以后，继续生命现起的那个时候所得到的利益。分这么二个时期来解释这个利益安乐。「能利益安乐无量众生，哀愍世间，令诸天人获得义利」，这个「义利」是总说的，「利益安乐」是别说的。而这件事呢，不是口说的，是行动，真实能做这件事！所以「正行最胜」，这是最殊胜的。

「此中有情唯说天人，彼有势力能了其义修正行故」，就是其余三恶道的众生没有说。没有说，为什么只说天人呢？只说天，只说人呢？是「彼有势力」，天和人有这个力量，他能够明白佛说的道理，他也能这样学习。所以就说天人；说三恶道就很困难。

毕业安处究竟涅盘，及以如来广大智中。

前面说，「愿我决定当证无上正等菩提」，这是愿；「能作有情一切义利」是行；「毕竟安处究竟涅盘，及以如来广大智中」是果。愿、行、果。就是「能作一切有情义利」，什么义利？是「毕竟安处」：是究竟的让一切众生，都安置在究竟涅盘那里，安置在如来的广大智中。这样，作这种利益。那么这是愿、行、果。其实这个行和果也都是愿，实在他现在还没那么做，只是发愿的时候，只是愿。

《披寻记》一一三五页：

究竟涅盘及以如来广大智慧者：谓断菩提及智菩提。如菩提品释应知。（陵本三十八卷一页）

〈菩提品〉也提到这个，断就是断烦恼障，断所知障，这也是无上菩提。「及智菩提」就是成就了清净智、一切智、无滞智，一切烦恼不随缚智、一切所知无障碍智，这也是菩提。那么正好说这里的二句话：一个究竟涅盘，一个如来广大智，这两件事合起来名为无上菩提。

如是发心，定自希求无上菩提，及求能作有情义利；是故发心，以定希求为其行相。

这是结束这段文。说是这样的发愿，心者愿也。就是在自己这个凡夫的虚妄分别心上，建立了这样的广大的愿力。这个意思：「定自希求」，是决定的、是不会退转

的！发心的时候是这样肯定。「定自希求」，我自己，不是别人叫我，我主动地希求无上菩提，「及求能作有情义利」。那么这就是二个愿：一个是愿得无上菩提，一个是愿作一切有情义利，这是二个愿。这个「毕竟安处究竟涅盘，及以如来广大智中」呢，就包括在「能作有情义利」里面，也可以包括在前面「愿我决定当证无上菩提」里面。「是故发心，以定希求为其行相」，这个发心就是什么意思？就是自己决定：『我希望我能成佛，我能得无上菩提』，就是这个意愿非常地坚强，非常地广大！这是发菩提愿的一个行相。

寅三、所缘

又诸菩萨缘大菩提、及缘有情一切义利，发心希求，非无所缘。是故发心，以大菩提，及诸有情一切义利，为所缘境。

这是第三科，叫作「所缘」。前面说「行相」，第一个是「自性」，第二是「行相」，现在是「所缘」。「又诸菩萨缘大菩提、及缘有情一切义利，发心希求」，诸菩萨缘大菩提就是攀缘，攀缘佛的大菩提，及攀缘一切众生有情的义利。一切有情的义利也是无上菩提；或者说是，这个《瑜伽师地论》的思想，它不是说一切众生皆成佛道，不是这样。它是随其所依，有的众生可以得声闻菩提，有的众生得辟支佛菩提，有的众生得无上菩提，《瑜伽师地论》是这样的思想。是故发心「缘大菩提，及缘有情一切义利」。「缘大菩提」是菩萨自己的意愿：我要成就无上菩提。一切有情义利呢，当然也包括人天的福报，那么三乘的菩提，一定得到这样子。「发心希求」，发这样的心，希求成就这件事。「非无所缘」，并不是无所缘而能发无上菩提的，不是！

「是故发心，以大菩提，及诸有情一切义利，为所缘境」，这上面说这个「所缘」，这段文的意思，就是你长时期地学习佛法，你心里面感觉到无上菩提的尊贵，希望成就，因此而发无上菩提心。长时期地缘念一切众生的苦！就发大悲心。这样子才发无上菩提心的！说是你没有作如是观，不可能发无上菩提心的！是这样意思。那这一段文等于是发无上菩提心的一个发动你无上菩提心的一个因缘，有这个意思。前面是发无上菩提心的相貌。

寅四、功德

又诸菩萨最初发心，能摄一切菩提分法殊胜善根为上首故；是善极善，是贤极贤，是妙极妙，能违一切有情处所三业恶行，功德相应。

这是第四科「功德」，就是发心有什么功德呢？有什么好处呢？是「又诸菩萨最初发心」，又这个诸菩萨在凡夫的时候，一开始能发无上菩提愿，这个时候只是内心里面有这样的高尚的意愿而已。那他以后会有什么成就呢？会有什么好处呢？「能摄一切菩提分法」，这个「摄」，摄者取也，也就是用手拿的意思。但是现在不是用手是用心，他逐渐的就会成就「一切菩提分法」。一切菩提分法前面讲过，三十七道品也是菩提分法，六波罗蜜也是菩提分法，就是逐渐的会成就一切的菩提分；菩提是果，分是因。

「殊胜善根」这句话是赞叹这菩提分法，这菩提分是最殊胜的、最有力量的、最有功德的事情。「为上首故」就是最先要做的事情，发了无上菩提心，应该做什么事情？要做这个事情，这样意思。「是善极善，是贤极贤，是妙极妙」，这三句也是赞叹这个发无上菩提心的意思。「能违一切有情处所三业恶行，功德相应」，你常常的修，能栽培一切菩提分法，就能冲击有情、也是冲击自己、也是冲击一切众生的「三业恶行」：身口意的这些有罪过的事情，逐渐的都把它消除了。消除了，在清净的身口意上，有这个殊胜的善根功德相应，这样意思。

《披寻记》一一三六页：

殊胜善根为上首故等者：增上义是根义，能除杂染及证清净，是名善根。此复有五：谓信、勤、念、定、慧，超余一切声闻独觉，名为殊胜。性多摄受善法朋侣身心澄净，是名为善。远离颦蹙，舒颜平视，含笑先言，常为爱语，是名为贤。成就尸罗，是名为妙。如是后后展转增胜，证得究竟，是名极善、极贤、极妙。如是总显能违一切有情处所三业恶行，功德圆满，有此发心，即有此功德；有此功德，即能违逆三业恶行令不现行，由是故名功德相应。

「殊胜善根为上首故等者：增上义是根义」，这个「增上」就是有大力量的意思，力量强大的意思，「是根义」。这个根就是有强大的力量，譬如那树的根，就是那个根有力量；根若没力量，这个树就倒了，就是有根。现在这上面说呢，这一切菩提分法也是有大力量的意思，「能除杂染及证清净」。这个有大力量，什么叫有大力量？「能除杂染」，就是能破除去身口意上的污染、烦恼，贪瞋痴等烦恼，那就表示是有善根。

这个《瑜伽师地论》，这唯识宗的这个书、经论好处就在这里：他前面那一句话是标出来，后面那句话就是解释。所谓根是有大力量，什么力量？能够破除身口意上的烦恼，这就是有力量，就是你的善根有力量。「及证清净」，能够成就清净的身口意业，这就是力量，这就叫善根。这使令我们容易明白，这个栽培善根的相貌是这样的，「是名善根」。

「此复有五」，这个善根有五种，这里面说。「谓信、勤、念、定、慧」，这前面也都说了，讲三十七道品的时候也说了，也讲那个《声闻地》那个《趣入品》，也说到这个信、勤、念、定、慧。这个我们佛教徒相信佛法多久了，学习佛法有多久了。然后反省自己：我有什么成就？我在佛法里面有什么成就？比如说你有了「信」，你对于佛法有坚定的信心，还能够「勤」而不懈怠、精进，还有「念」、有
「定」、有「慧」，那你就是在佛法里栽培了善根了；如果反省的时候一无所有，那就是没有善根了，是这样意思。

「超余一切声闻独觉，名为殊胜」。这殊胜善根，这个殊胜善根，这「殊胜」怎么讲呢？「超余一切」，超过其余的，这里说是有佛性的菩萨，有佛性的菩萨除外，剩余的是什么呢？就是声闻、缘觉，他们也有信勤念定慧的。但是菩萨的信勤念定慧超过了一切声闻、缘觉的信勤念定慧，所以叫做殊胜，和他们不同。这个「殊」，是不同的意思，「胜」是超过他。

「性多摄受善法朋侣身心澄净，是名为善」。前面那句话解释完了，「殊胜善根」解释完了，现在解释这个「善极善」，怎么讲呢？先解释「善」。「性多摄受善法朋侣」，就是这位菩萨，发菩提心的菩萨，他的心就是欢喜多摄受善法朋侣，就是欢喜连络有善法的朋友与他为伴侣；那个有功德的人，我愿意和他作朋友，「摄受」就是同他联系，同他联系。「身心澄净」，什么叫做「善法朋侣」呢？就是他的身口意清净没有污染，那这就是善法朋侣，这就是具足善法的朋侣。「是名为善」这个「善」字是这样意思，是名为善。

「远离颦蹙，舒颜平视，含笑先言，常为爱语，是名为贤」，现在解释这个「贤」字。「远离颦蹙」，就是皱眉头心里面有苦恼，忧愁的样子。「远离」，他不！没有这种苦恼的境界。「舒颜平视」，他的颜面就是很开朗的样子。「平视」和你见面的时候平视，他不向上看，或者向下看，就不是平视了。所以这平视也表示同你亲近、接近的意思。「含笑先言」，头几天讲过了。「常为爱语，是名为贤」，这个「贤」字是这样意思。

「成就尸罗，是名为妙」，下面就解释这个妙字。就是这个人，这个发菩提心的菩萨呢，他是成就尸罗，安住净戒这个人，叫做「妙」。「如是后后展转增胜，证得究竟，是名极善、极贤、极妙」，最初的时候是善、是贤、是妙，后来不断地栽培自己呢，他就展转的后来又后来，后来又后来，展转的就殊胜，这个善又善，最后到极善；贤而又贤，到极贤；妙而又妙，到极妙了，是名极善、极贤、极妙。

「如是总显能违一切有情处所三业恶行，功德圆满」，这就是显示这件事，能违一切有情的处所，有情的处所，什么处所？就是身口意。身口意的三业的恶行被损减了、被消灭了，然后有功德圆满。「有此发心，即有此功德」有菩萨能发无上菩提心呢，他就会有「善极善，贤极贤，妙极妙」，有此功德。「有此功德，即能违逆三业恶行」，就能破除去这些污染。「令不现行」，使令这些污染不活动。「由是故名功德相应」，这段文解释得很好。

寅五、最胜

又诸菩萨最初发心所起正愿，于余一切希求世间出世间义妙善正愿，最为第一，最为无上。

这是第五科「最胜」。「又诸菩萨最初发心所起」的「正愿」就是刚才说的发菩提愿，「于余一切」就是对比其余的不是菩萨，不是菩萨里边也有好人，他们也会做功德的。那些一切人，「希求世间义的妙善正愿」；「希求出世间的妙善正愿」。这个希求世间的妙善正愿，当然世间上非佛教徒乃至其他的宗教徒，或是非宗教徒，也有这些事情，也有这种一些有道德的人，也是有的。但是菩萨也会做这种功德，但是菩萨「最第一」，菩萨会正愿最圆满。这个在佛教里边，还有希求出世间的妙善正愿，就是声闻缘觉了，这些佛教徒，他们也会有超越世间的功德殊胜，但是和菩萨比呢，不可以！比不上菩萨，菩萨还是超过他们的。所以菩萨的妙善正愿「最为无上」，是最殊胜的。

《披寻记》一一三六页：

最为第一最为无上者：共诸世间善圆满故，名最第一。于所知障得清净故，名最无上。如摄异门分释应知。（陵本八十三卷四页）

「最为第一最为无上者：共诸世间善圆满故，名最第一」，就是菩萨也会共于世间人做的一切功德，但是菩萨来做这件事情，做的是最为圆满的，所以也是最第一的。「于所知障得清净故，名最无上」，就是阿罗汉、辟支佛他们能断除去烦恼障得清净，还没有所知障得清净，所以菩萨能够所知障得清净，所以是最无上的。「如摄异门分释」就是本论的后边有这么一分，那里面有解释。

丑二、结显略义

如是应知最初发心有五种相。

这是第二科「结显略义」，就是显出来它的要义。「如是应知」，前面这一段文所说的应该知道，最初发心有五个相貌。

一者、自性。二者、行相。三者、所缘。四者、功德。五者、最胜。

第一个是「自性」。第二个是「行相」。第三个「所缘」。第四「功德」。第五者是最殊胜，赞叹他最殊胜。前面是「辨相」，辨这个发菩提心的相貌，这一科说完了。

子二、明业（分二科） 丑一、别辨四义（分四科） 寅二、是趣入摄

又诸菩萨初发心已，即名趣入无上菩提，预在大乘诸菩萨数。此据世俗言说道理，是故发心，趣入所摄。

这第二大科是「发心持」，「发心持」里面是分三科。第一科是「辨相」，已经讲过了。现在是第二科「明业」，就是发了菩提心的作用。分两科，第一科是「别辨四义」。分四科，第一是「趣入摄」。

「又诸菩萨初发心已」，初开始发无上菩提心以后，「即名趣入无上菩提」，这个时候这个人的身份，他进入到无上菩提的这个范围内了。「预在大乘诸菩萨数」，这个「预」也就是参与的意思，就是参加了这个大乘佛法的这些，很多的菩萨里面的一位了；就是他是菩萨摩诃萨了。

这个《摄大乘论》上曾经有一个颂：『清净增上力，坚固心升进，名菩萨初修，无数三大劫』。也是这样意思，就是预在大乘诸菩萨数，这三大阿僧祇劫就是从这里开始计数了，第一个阿僧祇劫开始了。它也是说出来一个相貌：第一个就是「清净」，就是他的正念有力量，能调伏烦恼；也就是信、戒、闻、舍、慧；或者是信、进、念、定、慧有力量，能调伏内心的贪瞋痴，这时候叫做「清净」。「增上力」，这个「清净力、增上力」，「增上力」是什么呢？就是善知识。这位发无上菩提心的菩萨亲近善知识，这善知识对他有增上力，就是无形中能使令他善根增长、调伏烦恼，有这种威力，叫做增上力。这个第三个力量就是「坚固」力，这个坚固力是什么意思呢？就是他若遇到恶知识的时候，他的善根还不可以迫坏的，他的恶知识不能破坏他的善根，所以就叫做坚固力。第四个呢？是「升进」力，就是有善知识的增上力，恶知识不可以破坏的关系，他的善根一直的进步、有所增长，那么就叫做升进力。如果发无上菩提心的菩萨，他具足这四种条件的时候，就是菩萨三大阿僧祇劫，第一个阿僧祇劫开始了。这是《摄大乘论》上的颂。这里说「即名趣入无上菩提，预在大乘诸菩萨数」，正好是这样意思。

「此据世俗言说道理，是故发心，趣入所摄」，这样说他已经开始无上菩提道，参加到是菩萨里面的一员了。这句话是根据世俗菩萨说的，世俗的言说道理说的；就是他没有得无生法忍，他还是有烦恼的菩萨。从这里来讲他是趣入无上菩提，预在大乘诸菩萨数，这样意思。不是说他得无生法忍、不退转了，那个大菩萨境界，不是那样意思。「是故发心，趣入所摄」，所以说发无上菩提心了，就是他已经入于无上菩提，预在大乘诸菩萨数了，这叫做「趣入」的意思，「所摄」就是摄于这样的范围内了。

《披寻记》一一三六页：

预在大乘诸菩萨数等者：谓出发心，即名趣入。堕在大乘名数，然非真实诸菩萨摄。如发心时，起增上意，发誓愿言：我如是名，从今日始发阿耨多罗三藐三菩提心，乃至我是菩萨。第二第三亦复如是。由是宣说此据世俗言说道理。

「预在大乘诸菩萨数等者：谓出发心，即名趣入」，你能这样子发无上菩提心，那就是入于无上菩提大乘诸菩萨数了，是「堕在大乘名数」里面了，堕者入也，入于菩萨数。「然非真实诸菩萨摄」，不是得无生法忍，见到第一义谛了，不是那样的菩萨，不是属于那样的菩萨。「如发心时，起增上意，发誓愿言」，这里举出一个事实，这个初开始发菩提心的时候，「起增上意」，就是发动这个特别诚恳的心，发誓

愿说：『我如是名，从今日始发阿耨多罗三藐三菩提心』，就是昨天说的那个发心仪轨的文句。「乃至我是菩萨」，愿尊证知我是菩萨，「第二第三亦复如是」，说第一遍，再说第二遍，再说第三遍也是这样子。「由是宣说此据世俗言说道理」，就是指世俗发心的这个道理说的，这是叫做「趣入」。这个由《摄大乘论》的四句颂，加上这里这一段文，就是很分明的说出来，什么时候第一大阿僧祇劫开始！这个分际说得倒是很清楚，可以称之为菩萨了。这是第一段「趣入摄」。现在第二「菩提根本」。

寅二、菩提根本

又诸菩萨要发心已，方能渐次速证无上正等菩提，非未发心；是故发心，能为无上菩提根本。

「又诸菩萨要发心已」，这些诸佛菩萨他决定发菩提心，「方能渐次速证无上正等菩提」，发了心有了愿，一切功德都是从菩提愿开始的。开始呢，是渐次的开始，不是说大话，我一下子无量功德都圆满了，我成佛了！不是这么说的，是渐次的速证无上正等菩提。「非未发心」，不是说没有发心就成佛了，更是不合道理。「是故发心，能为无上菩提根本」，所以初开始虽然还是凡夫，他初开始发无上菩提心还是凡夫，但是能作无上菩提的根本，就是最初开始就是根本。这个支末的是从根本生出来的；这是发菩提心是无上菩提的根本。下面第三段「大悲等流」。

寅三、大悲等流

又诸菩萨，悲愍一切有苦众生，为欲济拔发菩提心；是故发心，是悲等流。

「又诸菩萨，悲愍一切有苦众生」，有痛苦的众生，菩萨对他发悲愍心。那么这个发心发悲愍心做什么呢？「为欲济拔发菩提心」，就是为了济拔、来救护苦恼的众生，他发无上菩提心。「是故发心，是悲等流」，所以发无上菩提心是这个悲愍的等流，也就是由悲愍心流出来的菩提心，是这样意思。前面是菩提根本，是他自己要求无上菩提，所以发无上菩提心，第二第三「是悲等流」这句话，就是为了救护众生而发菩提心，是两个意思：一个是求无上菩提而发菩提心，一个是救护众生而发菩提心，是两个意思。

寅四、学所依止

又诸菩萨以初发心为所依止，为建立故，普于一切菩提分法及作一切有情义利菩萨学中，皆能修学。是故发心，是诸菩萨学所依止。

这是第四段「学所依止」。这个「学」是以菩提心为「依止」的，就是由菩提心才发出来学。「又诸菩萨以初发心为所依止」，一切的菩萨，没有例外的，都是以初发无上菩提心作依止处、作个基础。「为建立故，普于一切菩提分法及作一切有情义利」，这个菩提心为依止，为建立，就是一切的功德都是以菩提心为依止处，而菩提心能建立一切功德，是这样意思。虽是以菩提心为依止，它能建立什么呢？下面这句话「普于一切菩提分法及作一切有情义利」，就是修学三十七道品，修学六波罗蜜，这一切的菩提分法，都是由菩提心建立的，菩提心是一切菩提分法的依止处。你有这样的愿，你才能够修三十七道品、修学四念处，你才能够修六波罗蜜的。

「及作一切有情义利」，这个你有了菩提心的时候，你才能发心去创造，去作利益一切众生的事情。利益一切众生的事情，救护一切众生的事情，是由菩提心建立的，是以菩提心为依止的，这二件事都是以菩提心为依止处。「菩萨学中」，这个「一切菩提分法」、「一切有情义利」是菩萨要修学的事情。这两件菩萨所应作的事情「皆能修学」，你有了无上菩提心的时候，你就能修学菩提分法、能修学一切有情

义利，这样子。「是故发心，是诸菩萨学所依止」，所以你发无上菩提心这件事，是一切菩萨学处的依上处，它是建立者。这四段就是把前二段综合起来说，第一段是「趣入」，趣入说，就是可以名之为菩萨了。

《披寻记》一一三七页：

为所依止，为建立者：如说大种于所造色为五种因：谓生、依、立、持、养。云何依因，谓由造色生已，不离大种处而转故。云何立因？谓由大种损益，彼同安危故。今初发心，望菩萨学为所依止及为建立，义亦如是。谓菩萨学不离发心而修学故，名所依止。及由发心舍与不舍，菩萨学损减增上，名为建立。

「为所依止，为建立者：如说大种于所造色为五种因」，这是《披寻记》的作者，用这件事来解释。「如说大种」这四大种就是地水火风，坚湿暖动四大种。「于所造色为五种因」，这个所造作出来的这地水火风的世界，这四大种是一切色法的种，种者因也。这个因，有几种呢？有五种因。这四大种是所造色的五种因，那五种呢？「谓生、依、立、持、养」，这五种因。

在《俱舍论》上解释这件事，说这个世界上我们所看见的、所触到的地水火风，都是由四大种生出来的；如母生子，类似这样情形，所以叫做「生」，这个是生因。这「依」，怎么讲呢？「云何依因，谓由造色生已，不离大种处而转故」，叫做「依」。就是四大种创造出来一切色法以后，这些创造的这些色法，它还是不能够离开四大种的地方单独活动的，它不能；它还要以四大种为依止处的，他不可以离开四大种，所以叫做「依」，依因。「生」，「依」，「立」。

「云何立因」？这「立」什么意思呢？「谓由大种损益，彼同安危故」，就是这个大种，或者受到伤害了，叫做「损」，或者是增加了力量，叫「益」。「彼同安危故」彼那个四大种所造的一切色法呢，也是同样的「安」，或者「危」。这四大种受到伤害了，四大种所造的一切色法也受到伤害；四大种得到增益的力量了，那么一切色法也就茂盛起来。所以这叫做「立」，这是立因。

「今初发心，望菩萨学为所依止及为建立，义亦如是」，说现在菩萨初发无上菩提愿的时候，「望菩萨学」：菩萨所应该学的一切菩提分法，及做一切有情义利，这两件事，也是为所依止，这菩提心为这两件事做依止的。「及为建立」，就是有了菩提愿，他就能建立修学一切菩提分法及作一切有情义利的。「义亦如是」，这个道理也和那四大种所造的色法意思是相似的。

怎么相似呢？「谓菩萨学不离发心而修学故」，说菩萨要学习这一切菩提分法，做有情一切义利这件事，也是不能离开菩提心的，「菩萨学不离发心而修学故」，不能离开无上菩提心修菩提分法及做一切有情义利。如果离开了菩提愿的话，那他就不修菩提分、不修四念处，他也不会去度众生的。就是度众生是另一回事了，就不是由菩提愿发动的，而是其他的动机了。「谓菩萨学不离发心而修学故，名所依止」，这依止就是这样意思。

「及由发心舍与不舍，菩萨学损减增上，名为建立」。「及由发心舍与不舍」，由于你发了菩提心，你又弃舍了菩提心，没有菩提心了；或者是没有弃舍菩提心。因为你菩提心有舍与不舍的不同，所以你这菩萨学处也有损减、增上的不同，所以叫做「建立」，是这样意司。菩萨学处完全依靠菩提心来决定的。这是第四段「学所依止」，无上菩提心是菩萨学处的依止处。

丑二、结显略义

如是应知最初发心是趣入摄。

这是第二科「结显略义」。前面是「别辨四义」，现在是「结显略义」，就是结束这段文，显示它的要义。「如是应知」，由前面这四段所说的，就应该明白了：这个最初发心是趣入菩萨数了，「摄」。是菩提的根本、是大悲等流，是学所依止。

子三、辨类（分二科） 丑一、具明二种（分二科） 寅一、出其差别（分二科） 卯一、总举（分二科） 辰一、释名

又诸菩萨最初发心，略有二种：一者、永出，二、不永出。

这是第三科「辨类」。前面第一科是「辨相」，第二科「明业」。「明业」这一科说完了。现在第三科「辨类」，它也有差别。分二科，第一科是「具明二种」，分二科。第一科是「出其差别」，又分两科。第一科是「总举」，又分二科，第一科是「标名」。又诸菩萨最初发菩提心的时候，略有二种不同：一者是「永出」，二者是「不永出」，有这二种不同。

《披寻记》一一三七页：

永出不永出者：谓此发心不堕世间，求出世间，故名为出。自发心已，究竟不舍，名为永出。与此相违名不永出。

「永出不永出者：谓此发心不堕世间」，这个发无上菩提心，不属于世间法，不属于世间的有漏流转生死的境界。「求出世间」的，发无上菩提心，也是希求出离世间生死大苦的。声闻的出离心，声闻人、辟支佛，这二位修行人也是希求出离生死大苦；现在这无上菩提心也是，希求出离世间生死大苦的，「故名为出」。「自发心已，究竟不舍，名为永出」，从开始发无上菩提心以后，「究竟不舍」，永远也不会再弃舍菩提心的，名之叫「永出」。「与此相违名不永出」，我发心，发了三天就不发心了，那就不是永出！发心发了二十三年，就不发心了。

辰二、释

言永出者：谓发心已，毕竟随转，无复退还。不永出者：谓发心已，不极随转，而复退还。

「言永出者」这是第二科，就是释义；前面是「标名」，这里是「释义」。「谓发心已，毕竟随转，无复退还」，说发了无上菩提心以后，「毕竟随转」，是究竟、无尽期地随顺的现起菩提心，菩提心一直地出现，不退转。这件事不是自然而有的，就是像前面说的「清净增上力，坚固心升进」。就是你本身要栽培到什么程度呢？就是要用清净的戒定慧调伏内心的烦恼，你本身要有这个条件，加上还要亲近善知识。谁是善知识？佛菩萨是善知识，经律论是善知识，第一义谛是善知识。如果你不亲近这个善知识，你说你的菩提心不退转，不可能的！不可能的！说「谓发心已，毕竟随转，无复退还」，不会再退下来的，不会又回到原来的那个颠倒迷惑的世界去的，不会的。

「不永出者呢？谓发心已，不极随转」，你发了无上菩提心以后，「不极」于「随转」，不是特别的诚恳，随顺菩提心的活动，不是！不是很诚意的。只是没有理智，只是感情上一时的欢喜，到时候又不欢喜了，这就是退了。如果你若是有智慧深入的学习了佛法，这是，我不是感情上的事情，那就不同！现在是「不极随转」，不是那么特别地合格，「而复退还」，心情不对了，我不信佛了！我相信上帝，就是这样「退还」。

《披寻记》一一三七页：

随转退还者：谓所发心最初刹那，名之为转。相续刹那无变异故，名为随转。「若发心已，还复弃舍，名为退还，退堕法故。

「随转退还者：谓所发心最初刹那，名之为转」，就是现起，转者起也，现起。「相续刹那无变异故，名为随转」，刹那刹那相续下去，你这个菩提心不变化，那就叫做随转。这样子呢，就是你的心随着无上菩提愿在活动，那么叫做「随转」；或者这个随就当做相续讲，相续的现起。「若发心已，还复弃舍，名为退还，退堕法故」，因为你本来栽培的就不是那么样的合适，所以就是属于退堕法，不是不退堕法。

这是第一科「总举」，「总举」分两科，一个「标名」，一个「释义」，这是「总举」；其实就是第一种解释。下面第二科就是「别广」，就是第二种解释。也是「标名」、「释义」。

卯二、别广（分二科）　辰一、标名

此发心退，复有二种：一者究竟，二不究竟。

有这么两种不同。

辰二、释

究竟退者：谓一退已，不能复发求菩提心。

什么叫做「究竟退」呢？「谓一退已，不能复发求菩提心」，这一退失了菩提心了以后，永久也不会再能够发无上菩提心了，那么这叫做「究竟退」。

《披寻记》一一三八页：

退已不能复发求菩提心者：谓有声闻独觉决定种性者，虽复发心求大菩提，然定不能当证大果，终当弃舍大菩提心，还于自乘而般涅盘。如是种类，名究竟退。

「退已不能复发求菩提心者：谓有声闻独觉决定种性者」，就是这个人的六处里边，眼耳鼻舌身意六处里边，有声闻的种性、有独觉的种性。他有这样的种性呢？是属于决定的。还有一种是不定的，就是不决定的。就是这一个人，他的六处里边，有声闻种性，还有独觉种性，还有佛的种性，那这样子呢，他就不决定。有的时候发出离、发声闻菩提心，又发独觉菩提心、又发无上菩提心；菩提心可能又退了，又发声闻的菩提心了，他有点不定。

现在这里说是决定的不变异，他只是具足一个声闻种性，那他就不变了。或者独觉种性、佛种性都是决定的。现在就是说「谓有声闻独觉决定种性者，虽复发心求大菩提，然定不能当证大果」，他因为没有佛性嘛！所以他发心求大菩提，也不能证无上菩提。「终当弃舍大菩提心」，终究有一天他就大菩提心弃舍了。「还于自乘而般涅盘」，又还在他自己具足的这个种性，那个种性那里而般涅盘，「如是种类，名究竟退」。

不究竟者：谓退已后，数数更发求菩提心。

这不究竟退的什么样子呢？就他退失菩提心以后，他「数数更发」，一次又一次

的又发无上菩提心了，这就是不是究竟退。

《披寻记》一一三八页：

退已数数更求发菩提心者：谓为大乘种性补特伽罗，由种性力，若遇胜缘虽发心退，然能数数更发心故。

还是能发心的，就是因为有种性的关系。

寅二、显缘因力（分二科）　卯一、明初发心（分三科）　辰一、总标

当知菩萨最初发心，由四种缘、四因、四力。

前边说这个发心的差别，「出其差别」；现在第二科「显缘因力」。分两科，第一科是「明初发心」，分三科，第一科是「总标」。「当知菩萨最初开始发无上菩提心」，怎么会发心呢？由四种缘和四种因、四种力而发无上菩提心的。

《披寻记》一一三八页：

四缘、四因、四力者：建立义是缘义，顺益义是因义。如有寻有伺地说。（陵本五卷十二页）即于如是诸因缘中，若令发心坚固不动，有胜堪能不可屈伏，即此因缘，转名为力。

「四缘、四因、四力者：建立义是缘义，顺益义是因义。如有寻有伺地说」。这个「建立义」、「顺益义」怎么讲呢？如有寻有伺地那地方解释过了，陵本五卷十二页。「即于如是诸因缘中，若令发心坚固不动，有胜堪能不可屈伏，即此因缘，转名为力」，这个力是这样意思。

这个「建立义」是缘，「顺益义」是因义。看后边这个四缘和四因呢，不是决定有差别，有一点差别，但是有些地方还是通着的、彼此相通的。这个建立义是缘义，这可以这么解释：就是有外面有一个大力量，帮助你成就这件事，那么叫做建立义。这个顺益义就是你本心，你内心里面有力量，顺着这无上菩提去栽培善根，你本身有力量，那么叫做顺益义。这就是这样分别，后面还是相通的。

辰二、别释（分三科）　巳一、四缘（分二科）　午一、征

云何四缘？

前面是「总标」，下面第二科是「别释」，分三科，第一科是「四缘」，又分两科，第一科是「征」。怎么叫做「四缘」呢？下面解释分四科，第一科是「由见神变」。

午二、缘（分四科）　未一、由见神变

谓善男子，或善女人，若见诸佛、及诸菩萨。有不思议甚希奇有神变威力。

这真是太难得了！他能够看见佛，我们这末法时代，非常的感觉到见佛是太有善根了！功德太大了！「及诸菩萨」或者看见 佛，看见 观世音菩萨，看见 弥勒菩萨，真是太好了！「有不思议甚希奇有神变威力」，看见佛菩萨有不可思议的、特别奇妙的、很少有的「神变威力」，这个不可思议变化的威德力，你看见这件事了，能不发菩提心吗？

《披寻记》一一三八页：

有不思议甚奇希有神变威力者：神变有三种：谓神境神变、记说神变、教诫神变。如威力品释。（陵本三十七卷十九页）如是神变由成所作，名不思议。决择分说：谓如是如是如来同界同智，势力勇猛，住无漏界，依此转依，能作一切有情义利，如是不可思议。（陵本七十四卷十页）得定自在，随其所欲，一切事成，胜于其余，胜诸世间，同意所许，故名甚奇希有。

「有不思议甚奇希有神变威力者：神变有三种」不同，神通变化，这个「神」这个字是不可思议的意思，就是变化，这个变化是不可思议，这么意思。有三种不同：「谓神境神变、记说神变、教诫神变，如威力品释（陵本三十七卷十九页）」，实在在前面也是解释过了。这个神境神变呢，就是不可思议境界的神通变化。譬如说这个菩萨、佛，有一身能分化成无量身，无量的身形，这是不可思议；说这个大地都是是土木泥巴，变成黄金的世界，这个事不可思议；说是一刹那间就是几千万里就过去了，这事不可思议；就是各式各样的这些变化不可思议，那么这叫做「神境神变」。

这个众生的确是欢喜这件事，若有神通呢，他就会对你有恭敬心。你只是文字上会讲讲佛法而已，你没有神通嘛，有人就当我面说这句话！我说你是赞叹我，我实在文字上也不是会说会讲的！我神通也没有，讲解经论也是不会讲。那么就是若是有了神通呢？使令人有恭敬心，你说的话他欢喜听，这是人情，连我也是这样子。不过我若现在呢，也会有其他的分别心。这个第一个是「神境神变」。

「记说神变」呢？这个「记」就是「说」。这个记说神变是什么呢？就是佛菩萨有他心通，知道你久远以前的思想是怎么样？知道你最近的思想是怎么情形？知道你现在的思想是怎么样？都知道！知道呢，他就知道你的根性了，你过去的熏习，怎么个情形？与什么样的佛法能相应、能契机，就为你宣说佛法，是这样意思，所以「记说神变」。

「教诫神变」，下面有「教诫神变」。前面那个「记说神变」，那个「说」字，记说神变就是只是注重他心通，能知道众生的思想。那么这个时候呢，随其所依，为你宣说佛法，教诫你要修学戒定慧，要断烦恼，就这个事情。所以是教诫神变，这也是不可思议的变化！这个记说神变，这个他心通也是不可思议的这种神通，说教诫神变也是不可思议的！佛菩萨一动一静，一语一默，都通，都是神通的境界。

「如威力品释」，现在菩萨地后面也是有个〈威力品〉，那里有解释这件事，「如威力品释」（陵本三十七卷十九页）。「如是神变由成所作，名不思议」，这样你有这样的神变，佛菩萨有这样这三种神变，「由成所作」，就叫做不可思议。看这个「决择分说：」现在是〈本地分〉，下面就是〈抉择分〉，「谓如是如是如来同界同智，势力勇猛，住无漏界，依此转依，能作一切有情义利，如是不可思议」，这就是解释前面这个「由成所作名不思议」。

「〈决择分〉上说：谓如是如是如来」，这样的事情、这样的事情，是怎么回事情呢？是佛，「同界同智」，也就是此佛、彼佛十方三世一切佛，他们同是法性的境界，就是「同界」。「同智」，同是无分别智。这无分别智，无有高下，都是证悟这个同界，就是法性。「势力勇猛」，指这个佛的那个神通道力，不管是智慧、是禅定，都是非常勇猛的，力量非常广大的。「住无漏界」他那个无分别智，都安住在极清净的法界上面，没有烦恼最清净法界那里。所有的佛，都是这样子，都是安住那个离一切相那个真如那里，就住无漏界。

「依此转依」这个清净的无漏界，就是无量劫修行的转依的境界，就是弃舍了一切有为有漏的一些杂染法，而成就了无漏无为的清净功德，这叫转依，也就是住无漏

界是转依所成就的。「能作一切有情义利」，这个由无量劫来的转依成就的同界同智，势力勇猛的住无漏界的那个无分别的智慧，「能作一切有情义利」，他有大悲心能够造作有情的福利，一切有情的福利。「如是不可思议」，这件事不可思议。表面上这是释迦佛，实在是无量佛的力量，表面上是阿弥陀佛，实在是无量佛的力量，不可思议！（陵本七十四卷十页）。

「依定自在，随其所欲，一切事成」，这前面是解释那个不可思议，现在解释「甚奇希有神变威力」。是「依定自在」，这是要依靠他有这个高深的禅定，这个禅定是自在的，愿意入、住、出都是随意的，自在。「随其所欲」，随顺佛在禅定里边的大慈悲愿。「一切事成」，一切事情，想要做什么事情都成功了。「胜于其余，胜诸世间，同意所许，故名甚奇希有」。「胜于其余」，他这个力量能超过了其余的事情。

这上面是说依定自在，「随其所欲一切事成」，这个定是太重要了，如果没有定，那是什么事情就不要谈，这些事情都做不到了，所以「胜于其余」，胜于其余没有定的。是「胜诸世间，同意所许，故名甚奇希有」，说超过了世间上也有人有高深的禅定，也能现出种种神通，但是不能和佛比。佛能超过这世间的「同意所许」，不是听人说，我亲眼看见那个人有神通！你这样赞许这件事。实在那个不能和佛比的，所以故名「甚奇希有」。这是把这个不可思议、甚奇希有、神变威力解释完了。

或从可信闻如是事，既见闻已，便作是念：无上菩提具大威德。令安住者及修行者，成就如是所见所闻，不可思议神变威力。

「或从可信闻如是事」，前边是自己亲眼看见佛菩萨有「不可思议，甚希奇有，神变威力」。下面说「或从可信闻如是事」，自己没看见，那么是我从可以信赖的人那里听说这件事，那就和我看见一样；那个人说话，我这个信心十足，是这样子。

「既见闻已，便作是念」，或者是自己亲自见诸佛菩萨不可思议甚希奇有的神变威力；或者是听可信的人说这件事。「便作是念」，他心里面就这样子忆念这件事：「无上菩提具大威德」，佛得无上菩提有这样的威德力。「令安住者及修行者，成就如是所见所闻，不可思议神变威力」，使令这个「安住者」，就是安住于无上菩提的人，那就是「佛」，令「及修行者」，就是菩萨。「成就如是所见」，他能成就前面说的「所见所闻，不可思议神变威力」，能成就了这个力量。

《披寻记》一一三九页：

令安住者及修行者者：此说诸佛得定自在，心调柔故，名安住者。善修心故，名修行者。

由此见闻增上力故，于大菩提深生信解，因斯发起大菩提心，是名第一初发心缘。

「由此见闻」，由前面说，初一段是「见」，后一段是「闻」。「增上力故」，这个「见」和「闻」，有强大的力量，你就发心了。「于大菩提深生信解」，所以就对佛所觉悟的大菩提，深深的建立了信心和信解，明白这件事，「因斯发起大菩提心」，因此他就发了无上菩提心了。看见了佛菩萨的不可思议神变，他就发无上菩提心了，是名第一发心的因缘，「发心之缘」。

未二、由闻说法

或有一类，虽不见闻如前所说神变威力，而闻宣说依于无上正等菩提，微妙正法菩萨藏教。

「或有一类，虽不见闻如前所说神变威力」，这是第二「由闻说法」。或有一类的众生，虽然没有见闻如前所说的神变威力，「而闻宣说依于无上正等菩提，微妙正法菩萨藏教」，但是他听见佛菩萨宣说依于无上菩提的菩萨「微妙正法菩萨藏教」，他听见了大乘法藏、大乘佛法。这个「依于无上正等菩提，微妙正法」：「无上菩提」是佛的果位，就是微妙的正法，这个「正法」就是佛法，不是声闻乘的法，也不是缘觉乘，现在是「无上菩提」的「微妙正法」。这是「菩萨藏教」，不是声闻藏教，是菩萨法藏的这些教法，听闻了这样的教法。这个「藏」者，藏也。一文一句都藏无量义，一义中也藏无量的文句，这种缘由不可思议的境界，叫做「藏教」。

《披寻记》一一三九页：

微妙正法菩萨藏教者：谓于十二分教中方广一分，唯菩萨藏。即于是中宣说一切诸菩萨道「为令修证阿耨多罗三藐三菩提，十力、无畏、无障智等一切功德，是名无上菩提微妙正法。

「微妙正法菩萨藏教者：谓于十二分教中方广一分，唯菩萨藏」，就是十二分教里边『长行重诵并授记』这十二分教，里边有个「方广」，方广就是大乘，这「一分唯菩萨藏」，它是属于菩萨的，其余的就不是菩萨藏了。「即于是中宣说一切诸菩萨道」，就是在这个方广的教法里边，宣说一切诸菩萨的所行的佛道。「为令修证阿耨多罗三藐三菩提，十力、无畏、无障智等一切功德，是名无上菩提微妙正法」，这上面详细说出来，这个一切诸菩萨道，「为令修证无上菩提」，就成就了十力，十种智慧力量，还有四无所畏，还有无障碍智「等一切功德，是名无上菩提微妙正法」。就是大乘的经论，是以无上菩提为志愿的，宣扬这样的正法教，佛菩萨藏教，他听到了。

闻已深信。

他听闻了以后，他深深的相信这件事。

《披寻记》一一三九页：

闻已深信者，谓诸菩萨具多胜解，于真实义，胜解依处，具足成就净信为先，决定喜乐。如力种性品说。（陵本三十八卷七页）

「闻已深信者，谓诸菩萨具多胜解」，这个菩萨他有很多的智慧，很深刻的理解佛法的智慧，叫做「胜解」，「具多胜解」。「于真实义，胜解依处，具足成就净信为先」，于这个第一义谛是真实义。「胜解依处」，就是你能通达佛法的智慧，第一义是他的依止处。胜解依处，前面这个真实义是所解；胜解是能解，这个胜解以所解为依止处，没有所解也就没有能解了。

「具足成就净信为先」，说这个菩萨他圆满的具足了清净的信心，对于这个真实义，他有信心，「具足成就净信为先」，这个清净的信心。「决定喜乐」先是有信心，而后决定就有了喜乐，对于如来的正法有喜乐。「如力种性品说」这件事（陵本三十八卷七页）。

由闻正法及与深信增上力故，于如来智深生信解，为得如来微妙智故，发菩提心，是名第二初发心缘。

前边这个「由闻说法」，这个「闻已深信」。「由闻正法」，由于这个菩萨他听闻佛陀的大乘正法，「及与深信增上力故」，他后来还有深信的殊胜的力量、勇猛的力量故，「于如来智深生信解」，所以他对于佛陀得无上菩提这样的殊胜的智慧，深

深的建立了「信解」的智慧，他相信这件事是真实不虚。「为得如来微妙智故」，所以看他也就发心，要成就佛的智慧，「发菩提心」，所以就发了无上菩提心，求无上菩提了，「是名第二初发心缘」，这是第二个。第一个是「见佛菩萨不可思议甚奇希有神变威力」，现在第二个就是「闻佛说无上正等菩提微妙正法菩萨藏教」，这是这两个发心因缘，下面第三个「由住持法」。

未三、由住持法

或有一类虽不听闻如上正法，而见一切菩萨藏法将欲灭没。

或有一类菩萨，不但没有见到佛菩萨，也没有听闻如来的无上正法，但是他又有不同的情况，什么呢？「而见一切菩萨藏法将欲灭没」，看见大乘佛法，这就是说这个文字的佛法，「将欲灭没」，将要没有了，将要灭亡了，看见了这件事。

《披寻记》一一三九页：

见一切菩萨藏法将欲灭没者：谓十二分教，方广一分，及所余分菩萨藏摄者，是名一切菩萨藏法。若诸有情世间，由见浊故，有情多分造立众多像似正法，虚妄推求邪法邪义，故说正法将欲灭没。

「见一切菩萨藏法将欲灭没者：谓十二分教，方广一分」，就是大乘的经论要灭亡了，要没有了，「及所余分菩萨藏摄者」，其余的这个律，或者是论，若按我们汉文佛教的情况说呢，由印度翻译过来，就是一部分经、律、论的佛法，还有中国历代大德的著作，这又是一分，也是大乘佛法，「是名一切菩萨藏法」。

「若诸有情世间，由见浊故，有情多分造立众多像似正法」：「若诸有情」，这个时候的佛教徒，「若诸有情世间」，就是这个时代的佛教徒，「由见浊故」，他的思想受到污染，心不清净，「由见浊故」。什么呢？怎么叫做「见浊」呢？「有情多分造立众多像似正法」，这时候这个佛教徒，他造作了很多相似的正法，不是正法，但是与正法相似，造作这件事。「虚妄推求邪法邪义」，就是正法都不愿意学，就是虚妄地、就是错误的去推求邪法，不符合佛的一实相印、三法印，不符合的。「邪法邪义」，法就是能诠的教法，义是所诠的义，有能诠，有所诠的义；能诠的教法是邪，当然所诠的义也就不是正了。「故说正法将欲灭没」，因为你发明了很多相似的正法，那么那个真实的正法呢，就隐覆了，就是谁也不学习了；因为你有大福德，大的威力，你说的都是对的，人家都跟你学，而那个真实的正法，就没有人学了。那么要是一直是这样子呢，这个正法就灭亡了，是这样意思。「而见一切菩萨藏法将欲灭没」，这样子。

见是事已，便作是念：菩萨藏法久住于世，能灭无量众生大苦，我应住持菩萨藏法，发菩提心；为灭无量众生大苦。

「见是事已」，这位菩萨看见了这件事以后，「便作是念」，他心里面在忆念这件事。「菩萨藏法久住世间」，佛菩萨的慧眼，所说的这个正法，久住在世间呢，「能灭无量众生大苦」，能灭除无量无边的众生的生死大苦，会有这种作用。「我应住持菩萨藏法，发菩提心」，我应该，我劝别人发心呢，这不行！我要自己要发心，我应该住持真实的菩萨藏法，为这件事要发无上菩提心！「为灭无量众生大苦」，我弘扬正法，使令众生灭除大苦，我要做这件事。

《披寻记》一一四〇页：

能灭无量众生大苦者：谓如能断金刚般若经：说若胎生，若卵生，若湿生，若化

生，若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想非无想，如是一切，我皆令入无余涅盘而灭度之。此说菩萨要依菩萨藏法，得微妙智，方能成办如是不思议事，是故说言能灭无量众生大苦。

「能灭无量众生大苦者：谓如能断金刚般若经说」，就是我们通常念的这个《金刚经》，玄奘法师他翻的《金刚经》前面有『能断』两个字。「若胎生，若卵生，若湿生，若化生，若有色，若无色，若有想，若无想，若非有想非无想，如是一切，我皆令入无余涅盘而灭度之」，这是《金刚经》上那前面那一段。「此说菩萨要依菩萨藏法，得微妙智，方能成办如是不思议事」，这一段文，其实在说什么意思呢？就是菩萨要以菩萨藏法得微妙的智慧，你能够学习佛的正法，由闻思修得无生法忍，得这些智慧。「方能成办如是不思议事」，你才能成办前面「一切众生皆令无余涅盘而灭度之」，你才能做这件事的。「是故说言能灭无量众生大苦」，是这样意思，这不是说凡夫能做这件事的，这是这个作者是这样意思。

由为护持菩萨藏法增上力故，于如来智深生信解，为得如来微妙智故，发菩提心。是名第三初发心缘。

由这位菩萨，他要护持菩萨藏法，他要护持佛的藏法，他就是有一种很大的威德力，是「增上力故」。「于如来智深生信解」，他对佛陀的智慧深深地信解。「为得如来微妙智故」，但是信是信，还没得，现在想要得，得到佛智慧，那么而发菩提心，「是名第三初发心缘」。

未四、由见难得

或有一类，虽不观见正法欲灭，而于末劫末世末时，见诸浊恶众生身心。

这下面是第四「由见难得」。「或有一类，虽不观见正法欲灭」，或有一类的菩萨，他虽然没有看见佛的正法要灭亡了，就指这个白纸黑字的这个经论的正法欲灭，「而于末劫末世末时」，在这个时候，见诸浊恶众生的身心，都是污浊的。

《披寻记》一一四〇页：

末劫末世末时者：谓于尔时正法欲隐，是名没时。于是时中，为显诸行生灭，三世差别，是名末世。若复为显彼时久远，假设譬喻计算数量差别，是名末劫。当知此中时是总称，世是其位，劫是其数，如是差别。

「末劫末世末时者：谓于尔时正法欲隐」，这个正法，就是渐渐地都不能流传了，都在藏经楼上，在那里，放在那里，也没有人去看，「我到南传去，去静坐去」。也好啦，也不是不好！「正法欲隐，是名没时」，这个末字，这个意思。那么是「于是时中，为显诸行生灭」，在这个时候，正法就隐藏了，不流通了。这个时候，为显诸行都是生灭的，一切有为法都是生灭的。「三世差别」，有现在、有过去、有未来的差别，是名叫末世，这末世这么讲。「若复为显彼时久远」哪，「彼时久远，假设譬喻计算数量差别，是名末劫」。要复为显示那个时代的「久远」，有多久远，是多少数呢？说为假设一个譬喻，来计算那个时间的数目，那个数量的多少，是名末劫，这么讲，这个末劫这么讲，「是名末劫」。

「当知此中时是总称」，这是一共：末劫是一句话，末世是一句话，末时是一句话，一共是三句话。三句话，那个末时是总说的，总称。「世是其位」，末世的这个世是位，过去是个位，现在是个位，未来是个位，这三个位字。「劫是其数，如是差别」，这个劫，这个末劫这个「劫」字，是这个位的数目。位，这个时候有过去未来的数目。

见诸浊恶众生身心，

《披寻记》一一四〇页：

诸浊恶者：略有五种：一者寿浊，二者、有情浊，三者、烦恼浊，四者、见浊，五者、劫浊。如菩提分品释。（陵本四十八卷十八页）于尔所时，一切有情多造恶业，多受恶果，故名为恶。

「诸浊恶者：略有五种：一者寿浊」，寿命浊，就是寿命短促。这个时代的众生，顶多是一百左右岁，这是最多。实在这个寿命，一百多岁算是，有的人说我能活七十岁就已经够本了，今生七十古来稀，我活七十岁已经很多了！其实活一百岁也不算多！那寿命不算长，这叫「浊」。「二者、有情浊」，第二是「有情浊」，旧的翻译就是「众生浊」，有情怎么浊呢？就是这个时候，这个时候的众生，不知道谁是他父亲？谁是他母亲？不知道谁是有道德的人；谁是无道德的人？就是没有这种观念，不尊重道德。不知道这是现法罪、后法罪？对于这个罪过的事情没有恐怖心！也不修布施，也不修福业，也不受戒，也不受八关斋戒，这叫作众生浊，这个众生是这样子。

第三是「见浊」，见浊呢，就是前面说的，这个时候的佛教徒或者非佛教徒，就是发明了很多的相似的佛法，寻求各式、虚妄分别推求，特别、个别的一件事，说这是佛法。这样子呢，这就是见浊。第五，「五者、劫浊」。这个烦恼浊还没讲。「烦恼浊」，烦恼浊就是众生，多数有不平等的贪心、不公平的贪心。其实这句话很有意思：不公平的贪心！这是一个。还有拿着刀杖，拿着武器，常好有纠纷，常好有斗诤，有这个事情。随便地说谎话、欺骗人，这样事情，那么这就是烦恼浊，这些事情。第四个是「见浊」。

第五是「劫浊」。这劫浊是什么呢？就是这个时代，人都是生活困难，很多的地方有饥馑，粮食不够用，这是一个现象。第二呢，这个时代的人哪，有很多种病，医生都不能治，不能治疗，这是有疫病、疾病。第三个呢，就是这个时代的这个世界上，常常有战争，特别地常好这个杀害的事情出现。这是饥馑、疾病、刀兵、战争，这是叫作劫浊。这是「五者、劫浊」。「如菩提分品有解释（陵本四十八卷十八页）」。

「于尔所时，一切有情」，那么多的时间里面，就是那个时代里面，「一切有情，多造恶业，多受恶果，故名为恶」，就是这样意思。「见诸浊恶众生身心」，这个菩萨，这个有种性的菩萨看见「虽不观见正法欲灭，而于末劫末世末时，见诸浊恶众生的身心」，是这样子。

十随烦恼之所恼乱。

这是十种随烦恼，恼乱这一切众生。

《披寻记》一一四〇页：

十随烦恼之所恼乱等者：谓诸众生身心为随烦恼之所恼乱，有其十相，非谓十种随烦恼也。又复随烦恼名，通说一切本随烦恼。集论中说：谓所有诸烦恼，皆是随烦恼。（集论四卷十二页）又烦恼差别有其多种，倒染心故名随烦恼。如有寻有伺地释。（陵本八卷六页）

「十随烦恼之所恼乱等者：谓诸众生身心为随烦恼之所恼乱，有其十」种「相」貌，「非谓十种随烦恼也」，因为烦恼里边有根本烦恼，还有十种随烦恼。现在这里

说的十随烦恼不是那个十随烦恼。「又复随烦恼名，通说一切本随烦恼」，这里说十随烦恼，是通说一切的根本烦恼、一切的随烦恼总合起来，名之为「十随烦恼」，是这样意思。「集论中说：谓所有诸烦恼，皆是随烦恼（集论四卷十二页）。又烦恼差别有其多种，倒染心故名随烦恼」，就是颠倒迷惑的事情染污了你的心。

这个「心」，经论上把烦恼各别的列出来名义，有善心所、有染污心所，都各别的列出来名字；那么剩下来是心，「心」就是无记的了，也不属于善，也不属于恶。所以这个不善不恶的心，与恶心所、与染污的心所和合呢，就是被烦恼所恼乱了，是这样意思。「烦恼差别有多种，倒染心故」，这是迷惑颠倒的烦恼染污了你的心，名随烦恼。这随烦恼就这么讲，就是我们的心不能自主，随烦恼活动，随顺烦恼的力量去活动，那么就是被烦恼所污染了。「如有寻有伺地解释了（陵本八卷六页）」。

谓多愚痴，多无惭愧，多诸悭嫉，多诸忧苦，多诸麤重，多诸烦恼，多诸恶行，多诸放逸，多诸懈怠，多诸不信。

「谓多愚痴，多无惭愧」，十随烦恼之所恼乱，这个「十」究竟是那几个十呢？这下面列出来。「谓多愚痴」，这个时代的众生多愚痴，「多无惭愧，多诸悭嫉，多诸忧苦，多诸麤重，多诸烦恼，多诸恶行，多诸放逸，多诸懈怠，多诸不信」，有这十种。

《披寻记》一一四一页：

谓多愚痴等者：痴不善根，愚所知事，故名愚痴。于所作罪，望己不羞，望他不耻，名无惭愧。于资生具深怀鄙吝，故名为悭。心怀染污，不喜他荣，故名为嫉。由可爱事，若变坏时，内怀冤结，故名为忧。因此拊膺，故名为苦。身心刚强，不安隐性，无堪能性，故名麤重。此有十八品类差别」，如抉择分说。（陵本五十九卷二页）能令身心不寂静转，故名烦恼。由非法行，不平等行，现在前故，故名恶行。不修诸善，不护诸恶，故名放逸。耽着睡眠，偃卧为乐，昼夜唐捐，舍众善品，故名懈怠。于佛法僧心不清净，于四圣谛生不顺解，故名不信。

「谓多愚痴等者：痴不善根，愚所知事」，我们众生无始劫来就有这个痴，就是有这个愚痴，它是不善法的根本，这一切不善法都由愚痴发出来的，所以叫痴不善根。「愚所知事，故名愚痴」：就是对于所应该明白的事情不明白、胡涂，叫做愚所知事，不明白叫做愚痴，就是不明白道理。

「于所作罪，望己不羞，望他不耻，名无惭愧」：对于所作罪过事情，对自己来说：自己来反省自己的时候，没有羞、不知道羞。「望他不耻」，我造了罪的时候，我看别人，人家都不造罪，我都不感觉到耻，名无惭愧，这无惭愧就这么讲。前面说是『于所作罪，望己不羞叫无惭；望他不耻就是名为无愧了』，这无惭无愧这么讲。

「于资生具深怀鄙吝，故名为悭」：这「悭」字怎么讲呢？是资养生命所需的这些资具，「深怀鄙吝」，就是非常吝啬，这就叫做「悭」。「心怀染污，不喜他荣，故名为嫉」，心里面有染污，这些好荣耀的事情都要属于我，这是染污；如果属于别人，这就不欢喜，就是「心怀染污，不喜他荣」，不欢喜别人有荣耀的事情，故名为嫉，这是嫉妒障碍。

「由可爱事，若变坏时，内怀冤结」：自己有可爱的事情，但是可爱事情忽然间变化了，不可爱了，那么心里面就有冤结，很苦恼，「故名为忧」忧是这样子意思。「因此拊膺，故名为苦」，因为可爱的事情转变了、没有了，心里面拊膺。拊者，拍也；拊者，击也，就是打自己的胸，打自己的身体，故名为苦。这个忧苦这么讲。

「身心刚强，不安隐性，无堪能性，故名麤重」：自己的身也比较刚强，心也是刚强，「不安隐性」，不自在。实在这个是「无堪能性」，没有修学善法的能力，不能！修学善法不行。实在这刚强就是烦恼的相貌，贪心来了：『你不要贪』，不可以！瞋心来了：『你不要瞋』，也不可以！是刚强。而这个烦恼来了呢，就是心里面不安静，就是不安隐性。恼来了的时候，也不可能是修学善法的，是无堪能性能，那叫做麤重，麤重这么讲。「此有十八品类差别」，这麤重有十八品那么多，「如抉择分」有解释（陵本五十九卷二页）。

「能令身心不寂静转，故名烦恼」：使令这个身心不寂静，这贪、瞋、痴、慢、疑，各式各样烦恼来了，心里就不寂静；你烦恼不来的时候，喜怒哀乐之未发，这时候心里面是也平静、安静，没有压力。所以这个事情呢，「能令身心不寂静转，故名烦恼」。这些名相，我那么看，唯识的经论解释的好！解释的很有分寸，很贴切！当然我们过去的这些，不管是那一个宗派：是天台宗，是华严宗，三论宗，法相宗，这些大德们，他们解释的也是很妙的，也是好，这是大智慧！

「由非法行，不平等行，现在前故，故名恶行」：「由非法行」，就是不合道理的事情，「不平等行」就是做出这种事情，令人心里不服。虽然你有势力，别人嘴不敢说，但在心里不同意，「现在前故」那就叫做恶行。「不修诸善，不护诸恶，故名放逸」：他不肯去做种种善事，「不护诸恶」他不保护心的清净，作种种恶事，这叫做「放逸」。不修善而修恶名为放逸。

「耽着睡眠」就是欢喜睡觉，「偃卧为乐」就是躺在那里感觉到快乐。「昼夜唐捐，舍众善品」，这个昼和夜这个时间很宝贵，就这样都空过了。「舍众善品」，就是很多的善品须要用功修行，结果都没有修行，不修善品，这叫做懈怠，这懈怠这么讲。「于佛法僧心不清净」，于佛、于法、于僧，心里面没有清净，就是没有恭敬心，清净就是恭敬的意思。「于四圣谛生不顺解」，对于佛说的苦集灭道四圣谛，不是没有解，但就是解得不合道理，「故名不信」。这叫不信，这不信这么讲。

见是事已，便作是念：大浊恶世，于今正起诸随烦恼所恼乱时，能发下劣声闻独觉菩提心者，尚难可得，况于无上正等菩提能发心者。我当应发大菩提心，令此恶世无量有情，随学于我起菩提愿。由见末劫难得发心，增上力故，于大菩提深生信解，因斯发起大菩提心，是名第四初发心缘。

「见是事已，便作是念：」这个菩萨看见众生有这么多的十随烦恼之所恼乱的时候，「便作是念：大浊恶世，于今正起」，是特别广大的污浊的世界，现在正在现起。「诸随烦恼所恼乱时」，众生他的心是清净的、是无记性的，但是为烦恼所恼乱的时候，「能发下劣声闻独觉菩提心者，尚难可得」，这样的大环境，你说是劝一个人发下劣的声闻菩提心，发下劣的独觉菩提心，「尚难可得」都不容易，你劝他发出离心很不容易的，「况于无上正等菩提能发心者」，能发无上菩提心的人，这是更难了。「我当应发大菩提心」，但是，劝一切众生劝不来，我要发无上菩提心！菩萨应当有这样的想法。若说：你们都这样，我也这样子；你们不不发心，那我也不发心，他不是这样。你们不发心；我要发心！这也是智慧的问题。

「令此恶世无量有情，随学于我起菩提愿」：「令此恶世」，我发了无上菩提心的时候，我好好地修学佛法，修学圣道，使令这个大浊恶世无量的有情，为诸随烦恼所恼乱的这些有情，「随学于我」，让他随顺我，和我做同学，一同的发起菩提愿。

「由见末劫难得发心，增上力故，于大菩提深生信解，因斯发起大菩提心」，这句话是结束上文。这位菩萨看见末劫的这个时代「难得发心」，不容易发无上菩提心，他这样子看见这里，他就发了特别地力量，这个诚恳地发出来慈悲心，就是「于大菩提深生信解」，佛的无上菩提深深地有信解力，就不容易退转的。「因斯发起大

菩提心」，因为这个他就发了无上菩提心了。「是名第四初发心缘」，第四个初发无上菩提心的因缘。

巳二、四因（分二科）　午一、征

云何四因？

前面是「四缘」，这底下是「四因」，分两科，第一科是「征」，第二科是解「释」，又分两科，第一科是「略标」。

午二、释（分二科）　未一、略标

谓诸菩萨种性具足，是名第一初发心因。又诸菩萨赖佛菩萨善友摄受，是名第二初发心因。又诸菩萨于诸众生多起悲心，是名第三初发心因。又诸菩萨于极长时，种种猛利无间无缺生死大苦，难行苦行，无有怯畏，是名第四初发心因。

「谓诸菩萨种性具足，是名第一初发心因」：就是这个菩萨，他的六处里面有殊胜的佛性，无漏的佛性，他具足这个，这是第一个最重要的发菩提心的因缘。「又诸菩萨赖佛菩萨善友摄受，是名第二初发心因」：又很多的菩萨，他要依赖佛菩萨为他的善友，佛菩萨就是他的善友，「摄受」佛菩萨的帮助，或者是这样说，佛菩萨的帮助，佛菩萨的威力的加持，他发无上菩提心的，是名第二初发心因。菩萨种性具足是自己的力量；第二，就是佛菩萨的力量，他力。说是我们念阿弥陀佛求生净土，这是他力，不仗自力，实在那一个法门没有佛菩萨的力量呢？

「又诸菩萨于诸众生多起悲心」，又诸菩萨于诸众生多数都发起大悲心，就是对于良善的众生，固然是发欢喜心，帮助他修学佛法；对于特别地恶，众多地恶行的众生，也是发慈悲心的。而这个菩萨于诸众生发慈悲心呢，是名第三初发心因。这是自己，他自己看见众生苦，他发慈悲心。

「又诸菩萨于极长时，种种猛利无间无缺生死大苦，难行苦行，无有怯畏，是名第四初发心因」：这个不得了，这位菩萨不得了！这可见这个人不容易退转的。诸菩萨于极长的时间，种种猛利地「无间、无缺」，不间断、也不缺少，生死大苦，难行的苦行，「无有怯畏」他不害怕，他不感觉这件事，唉呀！这件事做不来呀！他没有这个心情。长时间猛利的难行苦行，他不恐怖，他认为他有自信：我能做得来！「是名第四初发心因缘」。所以这个四种因发菩提心是更坚强了。

未二、别辨（分四科）　申一、种性具足

若诸菩萨六处殊胜，从无始世展转传来法尔所得：当知是名种性具足。

现在第二科「别辨」，第一科是「略标」。这个四因里边，第一科是「征」，第二科是解「释」，分两科，第一科是「略标」这四种因缘；下边是「别辨」，别辨这四种因缘。第一科是「种性具足」。

「若诸菩萨」他的眼耳鼻舌身意「六处」有「殊胜」的佛种性，「从无始世界展转传」到现在来，「法尔所得」那个法性本来就是这样子，不是因为造作而得的，不是因缘所生的，就是本来就有这种功德，「当知是名种性具足」。这是第一科「种性具足」，第二科是「善友摄受」。分两科，第一科「总标」。

申二、善友摄受（分二科）　酉一、总标

由四种相，当知菩萨善友具足。

有四种功德，那样的菩萨就是你的善友，这是「总标」。下面第二科解释，又分四科，「第一善友具足」。

酉二、别释（分四科） 戌一、第一善友具足

谓诸菩萨所遇善友，性不愚钝，聪明黠慧，不堕恶见；是名第一善友具足。

「谓诸菩萨所遇」的好朋友，「性不愚钝」他这个心不愚痴、不迟钝，「聪明黠慧」就是耳聪目明，他那个第六意识非常的灵敏、有智慧。「不堕恶见」他没有恶见，他的思想不会入于恶见之中的，是名第一善友具足。

《披寻记》一一四二页：

性不愚钝等者：不愚诸法性是利根，名不愚钝。由与俱生引发二慧相应，名为聪明。了知诸法自相及分别体，是名黠慧。于实无事不如一类起增益执，于实有事不如一类起损减执，是名不堕恶见。

「性不愚钝等者：不愚诸法性是利根」，就是对诸法性，诸法的平等性、诸法的差别性，他不愚、他不胡涂，他通达诸法第一义性，通达诸法的缘起，那这就是利根人，「名不愚钝」。「由与俱生引发二慧相应，名为聪明」：「由与俱生」，「俱生」就是一生来的时候就有智慧，就生得慧。由生得慧引发出来闻思了，闻所成慧、思所成慧，「由与俱生引发二慧相应」，就是生得慧和闻思慧相应，名为聪明，这个聪明是这样意思。

「了知诸法自相及分别体，是名黠慧」：就是他明白一切法的自相，每一法各别的相，但是每一法的自相深入地明白呢，那就是第一义谛。「及分别体」，就是心，就是自己的心，就是明白和心，又明白了一切法。「若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切惟心造」：我曾经注意读过这个《华严疏钞》，清凉国师他解释的，但是现在我自己有解释。「若人欲了知，三世一切佛」：是约人说的；「应观法界性」：是约因说的。以法而有人，实在是一回事，但是主要还是法。「应观法界性」：「法界性」这怎么讲？界是因也，十八界这个界是当因讲，「法界」就是一切法的因；就是一切法都是因缘所生，染污法、清净法、生死缘起、涅盘缘起，都是因缘所生的。这因缘所生，这是很广泛的意思，其中主要的一点是什么呢？「一切惟心造」。染污法也是心造的；清净法也是心造的。就是：你要明白你的心；你要明白一切法。这里说：「了知诸法自相」，就是通达一切法是缘起，就是这个意思。

「及分别体」：你还要明白你的心；或者这话说，一切法以心为体，以分别心为体相，离开了自己内心的分别，没有一切法可得，是名黠慧，这就叫做智慧。「于实无事不如一类起增益执」：对于实在是没有这件事，这个菩萨对于实在没有这件事，菩萨就通达它是没有这件事。「不如一类起增益执」：不同于一类的众生愚痴，没有嘛，他说有，这就是『我』。一切法是无我，没有补特伽罗我，没有萨迦耶见的我，但众生认为有我，那么就是增加了。没有我，你说有我，那么就是增加，增执益。菩萨是不！「于实无事不如一类起增益执，于实有事不如一类起损减执」，这一切法是因缘有的，你不能说没有，一切法空而不妨碍因缘有的，「于实有事不如一类起损减执」，认为没有因果，不承认有因果，那就是损减执了。「是名不堕恶见」，这个不堕恶见，就这么讲。

戌二、第二善友具足

又诸菩萨所遇善友，终不教人行于放逸，亦不授与诸放逸具，是名第二善友具足。

「又诸菩萨所遇善友」：所遭遇到的好朋友，什么叫做好朋友呢？「终不教人行于放逸」，他不会教人去做放逸的事情，「亦不授与诸放逸具」，也不会给你一个放逸的因缘，放逸的资具，是名「第二善友具足」。这是第二个善友的相貌。

《披寻记》一一四二页：

终不教人行于放逸等者：谓如诸受欲者，乐受诸欲而无喜足，名行放逸。精妙的饮食及余资身众具，名放逸具。

「终不教人行于放逸等者：谓如诸受欲者，乐受诸欲而无喜足」，他欢喜享受这一切的欲，没有满足的时候，「名行放逸」，这叫做「放逸」。「精妙的饮食及余资身众具」：这是「放逸」的工「具」，而这位菩萨不做这个事，不劝你行放逸，也不给你诸放逸具，「是名第二善友具足」。为人做好朋友也不容易！

戊三、第三善友具足

又诸菩萨所遇善友，终不教人行于恶行，亦不授与诸恶行具，是名第三善友具足。

这一科是名初发心，分三科，第一科是「总标」，第二科是「别释」。「别释」里面分三科，第一科是「四缘」，这一科讲完了。第二科是「四因」。「四因」这一科里面分两科，第一科是「征」，第二科是「释」；解释里面分两科，第一科是「略标」，第二科是「别辨」；「别辨」里面分四科，第一科「种性具足」，第二科「善友摄受」。这个善友摄受，善友是好朋友，好朋友的摄受。这摄受这句话呢，应该说是这位好朋友慈悲的、不断地教导他，就叫做摄受。这一科里面分两科，第一科「总标」，第二科是「别释」；「别释」里面分四科，第一科是「第一善友具足」，「第二善友具足」，现在刚才读的这一段文呢，是第三科「第三善友具足」，就是第三种好朋友。你若具足了这个第三种的好朋友，也是对于你发菩提心有帮助的。

「又诸菩萨所遇善友」：这个在佛法里边学习佛法的菩萨，他长时期的在佛法里面学习佛法，他会遇到很多的人，但是其中最重要的就是好朋友，什么叫做好朋友呢？「终不教人行于恶行」，这个「终」，终者久也，就是永久的不会叫你做恶事，终不教人行于恶行，他不叫你做恶事。「亦不授与诸恶行具」，也不送给你做恶事的这些资具，不会给你个刀、给你个毒药，叫你去害人，都不会做这种事。「是名第三善友具足」，你若有这样的人做朋友，那就是有了好朋友了。

《披寻记》一一四二页：

终不教人行于恶行等者：堕恶趣行，名为恶行。毒、火、刀、酒等物名恶行具。

「终不教人行于恶行等者：堕恶趣行，名为恶行」，就是堕落三恶道的业力、行为，你做这种恶事，就会叫你堕落到畜生的世界、恶鬼的世界，到地狱去受苦了，「名为恶行」这就是有罪过的行为。「毒、火、刀、酒等物名恶行具」，这恶行具怎么讲呢？就是毒，有毒的这种药。火，能燃烧的这个火，或者是刀、或者是酒，这一类的东西就是恶行具，做恶事的器具。

戊四、第四善友具足

又诸菩萨所遇善友，终不劝舍增上信欲受学精进方便功德，而复劝修下劣信欲受学精进方便功德。所谓终不劝舍大乘，劝修二乘；劝舍修慧，劝修思慧；劝舍思慧，劝修闻慧；劝舍闻慧，劝修福业；劝舍尸罗，劝修惠施。终不劝舍如是等类增上功德，而复劝修如是等类下劣功德，是名第四善友具足。

这是第四个，「第四善友具足」，又一种好朋友，应该要具足的。「又诸菩萨所遇善友」所遇到的好朋友，是怎么样的情形呢？「终不劝舍增上信欲」。前边是不叫你做恶事，这下面呢，是叫你做善事。是终不劝舍，永久也不会劝导你弃舍增上信欲，就是对于佛法，这个「增上」就是强烈的意思，很大的力量，你对于佛法的信心非常的强大，他不会劝你不要信佛，他不这么；劝你要相信佛法。这个信，这里边主要是说涅盘。相信佛法，有很多的法，这个听闻学习的佛法、思惟修行的佛法，乃至到最后在佛法里面有广大的成就，就是涅盘、无上菩提这些佛法。你对于这些佛法你有了信心的时候，你就会生欢喜心，你就会想要成就这样的功德，那就叫做欲。欲者愿也，欲者求也。就像我看别人做生意会赚钱，我一看见这件事，我有信心，我也想做生意，这叫做欲；现在是指佛法的事情。

「受学精进」，你对于这个涅盘，你有了信心，你有了愿。想要得涅盘，于是乎你就采取了行动了，就是「受」，就是接受这样的教导。你的好朋友叫你怎么怎么样的学习，你就开始行动了。「精进」，就是行动的时候一点不懈怠，是努力的在学习修行。

「方便功德」，修行的时候，不是那么单纯的，还要有种种的方便。就是要持戒，你要持戒清净，你要常常的观照自己的心，叫它常常的保持清净，要做这件事。要不放逸，有错误的事情不敢做，那么你就修学这些戒定慧的功德；那么一方面也可以，也可以修禅、静坐，修奢摩陀的止，修毘舍奢那的观，慢慢就得涅盘了，这叫做方便功德，是这样意思。你这位好朋友呢？永久也不会劝你弃舍了增上信欲，受学精进方便功德的。

这底下说：「而复劝修下劣信欲受学精进方便功德」，也不会做这种事，就是劝你，你那个朋友不是好朋友，他劝你弃舍了增上的信欲受学精进方便功德，那么再劝你去修下劣的信欲受学精进方便功德，就是那个朋友是这样子。现在你遇见这个朋友不是这样子：劝你不要弃舍增上信欲受学精进方便功德；他不劝你修学下劣的信欲受学精进方便功德。这样人就是你的好朋友。说我们初来到佛法里边来，我们没有眼睛，谁是好朋友？谁是恶知识？你不知道！但是现在《瑜伽师地论》告诉你了，这就是好朋友，这叫做好朋友。

「所谓终不劝舍大乘，劝修二乘」，前面这一节是总说的，下面又有各别的不同的相貌，解释什么叫做好朋友。「所谓终不劝舍大乘」，现在你在佛法里面，是在大乘佛法里面学习的，那么你这个好朋友呢，「终不劝舍」不会劝你弃舍大乘，不要学习大乘佛法；「劝修二乘」劝你去学习小乘佛教，学习声闻缘觉的佛法。若这样做，劝你弃舍大乘，劝你修学二乘的法，这样子，那不算是一个很好的朋友。

「劝舍修慧，劝修思慧」，这个这也不是好朋友，「终不劝舍」这句话要贯下来：「终不劝舍修慧，劝修思慧」，「终不劝舍思慧，劝修闻慧」，把这句话贯下来。这个「修慧」呢？就是在禅定里边修四念处观，叫做修慧。这样的修行呢？就是接近得圣道的阶段了！你若这样子不断的努力，不会很久你就可以转凡成圣了，这是非常重要的一个修行的阶段！「劝修思慧」劝你弃舍这个修慧，劝你去修思慧。你现在正在修慧的阶段，他劝你弃舍，劝什么呢？劝修「思慧」，你不要静坐、修止观，不要！只是在一个地方思惟，思惟佛法的道理就好了，这样就好了。这个思慧也是很重要，但是它还不如修慧那么样的微妙圆满，那么这样意思就是你这个人、这个朋友，劝你弃舍殊胜的功德去修学下劣的功德，就是这个意思。

「劝舍思慧，劝修闻慧」，等到你听到你遵从他的话了，不修修慧，修思慧的时候。他又劝你弃舍思慧，劝修闻慧；那你就是读读经就好了，不必再去思惟了，那就这样子。

「劝舍闻慧，劝修福业」，等你听信了他的话了，不修思慧而去修闻慧了，我去学习经律论的文字的佛法；他又变了，他又劝你弃舍闻慧，劝修福业，他劝你去造造安老院！修个医院！社会上救济贫穷！有什么灾难，你发心去救护。这个是属于福业，这也是令人得到安乐果报的；但是这个果报呢，不如闻慧、不如思慧、修慧的功德殊胜。因为这闻思修这三种智慧，是能令你得圣道，转凡成圣的；转凡成圣了以后，就是永久也不会在生死里流转了，就是保证了不到三恶道去，不在生死里受苦了。

这个修福业这件事呢？不保证你不到三恶道去，你这个福报尽了，你又到三恶道去受苦了，或者没到三恶道去，你在人间也不是那么安乐自在的！这个福业是不究竟的。这是佛法与世间善法不同的地方。所以有的人说佛法和其他的宗教一样，就是劝

人为善而已，那都一样！那就可以知道这个人他还没有明白什么是佛法。而我们今天的佛教呢？我们今天的佛教徒我看多数都是勤修福业，而不愿意修学闻思修三慧的圣道，不愿意做这件事，我们要知道我们今天的中国佛教就是这样子。

「劝舍尸罗，劝修惠施」，这是又一个态度。譬如说是：我们佛教徒，不管是在家佛教徒、出家佛教徒，都有戒；要三归五戒、八关斋戒、十善戒乃至比丘、比丘尼戒，沙弥、沙弥尼戒，还有式叉摩那戒、菩萨戒。但是这个人呢，劝你不要去持戒，持戒很不自由，这个也不可以，那也不可以，「我不要持戒」！「劝修惠施」，你就在世间上做一点布施的功德就好了，这就是不错了！就好。那么这样做，实在就是我们的恶知识，不是好朋友！

「终不劝舍如是等类增上功德，而复劝修如是等类下劣功德」，你这个好朋友，就是永久也不劝你弃舍前面所说的这个增上的、殊胜的功德，不劝你弃舍，「而复劝修如是等类下劣」的「功德」。譬如说：这个思慧，他按照这个闻慧来说，这个思慧就是殊胜了；但是若对照修慧来说呢，思慧就下劣了。这展转的彼此相对就有殊胜、有不殊胜的差别。现在你这个好朋友，他不劝你弃舍殊胜的功德，而劝你去修下劣的功德的，他不这么做。但是你最初劝你修、劝你持戒，然后你要修学闻慧，修完闻慧，修思慧，然后就修慧，然后得圣道；他不会劝你由上而下，他劝你由下而上，是这样子的。是名「第四善友具足」，若是你遇见了这样的人呢，就是你有了好朋友了。

《披寻记》一一四二页：

终不劝舍增上信欲受学精进方便功德等者：此中信、欲、精进、方便，即四瑜伽」，如声闻地释。（陵本的二十八卷九页）受学，谓于一切所应学处。望义差别，或说增上，或说下劣，随应当知。

「终不劝舍增上信欲受学精进方便功德等者：此中信、欲、精进、方便，即四瑜伽」，就是四种瑜伽。就是修禅定，有这四种的次第，「如声闻地」有解「释」，声闻地我们已经学习过了，在（陵本的二十八卷九页），那里有解释到这四种瑜伽次第。

「受学，谓于一切所应学处」，这「受学」这个字，是信欲受学。「受学」这句话怎么讲呢？「谓于一切所应学处」，就是在佛法里面所应该学习的这一切的境界。这境界当然就是戒定慧了，就是六波罗蜜、三十七道品，这都是应该学习的地方。

「望义差别，或说增上，或说下劣，随应当知」：「望义差别」，就是刚才解释的。譬如说这个，劝修福业这件事：若对那个不修福业来说；这修福业是好是对的。最低限度人家称你是一个善人，政府也可能给你一个奖。但是若对这个闻思修慧来说呢；这个福业就不殊胜了，就不是殊胜了！但是问题是这样说，譬如说：我们是一个普通的人，我们的烦恼随时活动的、没有什么大智慧的人，那么我们去修一点福业也是对的！当然这种福业也可以是赞叹的、也应该赞叹。但是若是你已经有了闻慧、思慧、修慧，乃至到你得无生法忍了，你也应该做这个福业，也是应该做。但是他做那个福业，那你不能和他比！我们平常的人，我们没有闻思修慧，我们这个戒都不是太具足，我们去做福业，也应该赞叹；但是你不能和得无生法忍的那人做福业相比的！他是菩萨道！那个人所修的这个福业，那是菩萨道！那就是圣道！我们普通人，我们去做点福业，就是在人天里面得一点安乐而已，那不能说是菩萨道，也都不能说是圣道，都不能说的。所以大家同样是修福业，有差别，不一样的。刚才这一大段，就照我们一般人来说，就是你能持戒，又能修福业，然后又就能修闻慧、思慧、修慧，展转的增上，那这就是好了。「或说增上，或说下劣，随应当知」。

申三、多起悲心（分二科）　酉一、总标

由是因缘，当知菩萨于诸众生多起悲心。

这个是前边这是四种善友，这个四个善友具足，这一科解释完了，这个第二科「善友摄受」这一科解释完了。现在是第三科「多起悲心」。因为现在是〈菩萨地〉，这大悲心还是很重要的！这个「多起悲心」分二科，第一科是「总标」，总标这话什么意思呢？就把多起悲心这一大段文的大意把他先立出来，这样意思。

「由是因缘，当知菩萨于诸众生多起悲心」，下面这一大段文，就是指这一句话说出来了。下面要说什么话呢？就是有四个因缘，那四个原因呢？那四个原因的大意是什么呢？你应该知道就是菩萨于诸众生多起悲心。就是发慈悲心，发慈悲心，大概的说有两种情形：就是不管是任何人，我们同他见面的时候，我们心里面就对他发慈悲心、发悲愍心，这是初开始的一般情形是这样。第二个情形就是这个人有种种的烦恼现前，有种种烦恼现前的时候，会引起我们弃舍他的心情，『这个人很难教化，好了好了，你走吧！』我们就容易弃舍他。现在说：你是发菩提心的人不能弃舍一切众生！他是怎么样不堪教导，你不可以弃舍他，你要对他发悲愍心。这才是菩萨嘛！而说这个人有点问题的时候，就驱逐他了，这不是菩萨了！是这样意思。

我想我们今天的佛教徒，不管你受菩萨戒？没有受菩萨戒？我们已经是佛教徒了，我们应该明白这件事：什么叫做菩萨？你应该知道。菩萨就在这个地方就看出来，这是菩萨！这个菩萨是起发悲心。如果你出了家，你又受了菩萨戒，那你更应该明白什么是菩萨？你更应该明白这件事！我们有的时候说话，我们会很自然的、随时怎么样分别就怎么说话，我们不想这句话说了以后的后果是怎么回事？不想这件事。但是我们已经出家做比丘，做了比丘尼了；或者你发了无上菩提心，你是菩萨比丘，菩萨比丘尼了，你是不可以随便说话的！你要想这句话若是说出来以后，它的后果有问题？你要再想一想是不是应该说？因为说得不对了，就有违犯了你的慈悲心，违犯了你的菩提心！这回事情。

说是下面这四段文，就是劝菩萨时时的「多」这个多字，就是不是少，是多就是了。当然这是指凡夫菩萨说的，就是要发悲心、发慈愍心，这样意思。这是「总标」，下面第二科是「别释」，一样一样的解释。分二科，第一科「由见众苦」，怎么发悲心呢？是有个原因的。

酉二、别释（分二科）　戌一、由见众苦

谓诸菩萨虽有十方无量无边无苦世界，而生有苦诸世界中。

「谓诸菩萨」就是发菩提心的菩萨，他听闻了佛法，或者他自己有道力、有神通道力；或者没有神通道力。但是他知道这虚空里面，这个虚空是无尽的，没有穷尽的时候。从这里到那里是虚空的，从那里到那里还是虚空，一直是没有穷尽的这个虚空。虚空里面的世界也是没有穷尽的，一个世界一个世界，无量无边的。所以「十方」，东西南北四维上下这个十方，十方里面有「无量无边」的「无苦世界」，有很多的没有苦恼的地方，那些人都是大福德、有道德的人，所以他那个世界没有苦。「而生有苦诸世界中」，但是这位菩萨，他若是为自己的幸福，『那好，我到那个无苦的世界去』；但这菩萨不是，「而生有苦诸世界中」，偏要投生到有苦痛的世界里面去，他偏要这样子，这就是有悲心的关系。

《披寻记》一一四三页：

于诸众生多起悲心者：此说菩萨于诸有苦众生，多分能起拔苦增上意乐故。

就是这样子。这个有苦恼的众生，太值得同情了，所以菩萨对这个有苦的众生，「多分」是「能」生「起拔苦增上意乐」，就是要消除他的痛苦。而这种心情，非常有力量，叫做增上意乐。意乐就是愿的意思，有强烈的这种愿望。会有这个愿望：
『我要除他的痛苦，消除他的痛苦，救苦救难！』这样子。

于中恒有众苦可得，非无众苦。

这个有苦的世界。什么叫做有苦的世界呢？是「于中恒有众苦可得」，是在那个世界上时时的有很多的苦恼，你可以看得见、可以知道，不是没有众苦的，是有苦的。

《披寻记》一一四三页：

于中恒有众苦可得者：谓有八苦，名为众苦：即生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五取蕴苦。如抉择分释。（陵本六十一卷十四页）

「于中恒有众苦可得者：谓有八苦」，很多的苦，什么苦呢？有八苦叫做「众苦」。什么八苦呢？一是生苦：我们这个身体一出现，这很多的苦就跟着来了，所以就叫做生苦。还有老苦：人要是老了的时候，这个眼耳鼻舌身意的机能衰退了，不像年轻人那么强壮，不管是什么都是不及格了，这有很多的苦，老苦。病苦：有病的时候，也很苦。或者死亡的时候也很苦。还有怨憎会苦：这个怨家，彼此相憎恨，偏要在一起不可！这就是苦，很苦的事情。爱别离苦：彼此相爱，不能在一起非要分开不可！也是苦。求不得苦：还有很多如意的事情，我希望成就，但是就是不能成就！这是求不得苦。五取蕴苦：五取蕴就是我们的色受想行识这五样，这五样组合起来是我们的身体，这个「取」就是烦恼，就是我们的这个，五取蕴里面主要就是心，这个心呢遇见什么样的境界都执着，这个执着就是苦，众苦之本，五取蕴苦。「如抉择分」有解「释」这八种苦的相貌（陵本六十一卷十四页）。

或时见他，随遭一苦触对逼切；或时见自，随遭一苦触对逼切。

这是详细的、再详细的说出苦的相貌。或者有时候看见那个众生，「随遭一苦」，他遇见什么因缘，就有了苦恼了。「触对逼切」，这苦恼的事情来触动他，触动他的眼耳鼻舌身意，他感觉到逼迫，像刀切似的，很苦！这是一种苦，「随遭一苦」。譬如说前面有八苦：生苦、老苦、病苦、死苦。这些苦呢，有的时候有；有的时候没有。比如说这老苦，我现在没有老，那么就没有老苦；病苦，我现在没有病，就没有病苦。这些苦：有时有，有时没有。但是这个五取蕴苦，你时时是有的，真实是有。

《披寻记》一一四三页：

随遭一苦者：谓于八苦中除生、死苦、五取蕴苦，所余随一故。

就是这个八苦里面去掉这三个苦：一个生苦、死苦、和五取蕴苦，这三个不在内，遇到其他的苦。因为生苦这个时候它已经过去了；这个死苦，那就结束了；那个五取蕴苦时时有，这不算在内。其他的苦：有时有、有时没有，所以叫做「或时见他，随遭一苦，触对逼切」。这个「触对」，这个「触」，这苦和你的眼耳鼻舌身意接触了，这叫触对。接触了以后，你心里面感觉到逼迫、感觉到苦恼，所以叫做触对逼切。

或时见自，随遭一苦触对逼切；或见自他，随遭一苦触对逼切；或见二种，俱遭长时种种猛利无间大苦触对逼切。

「或时见自，随遭一苦触对逼切」：因为你虽然是菩萨，你可能也没得圣道；或者你就得圣道了，你在这有为的世界，你和众生同样得到这样的身体，你还是有苦，「随遭一苦，触对逼切」。「或见自他」，或者看见自己，也看见他人，「随遭一苦触对逼切」。「或见二种，俱遭长时种种猛利无间大苦触对逼切」，或者是见到我自己，也看见他人，同时都遇到了长时间很多很多的猛利，这个苦不是小轻微的，很猛利！「无间大苦」，苦来了的时候，不间断的苦恼，「触对逼切」。

《披寻记》一一四三页：

或见二种俱遭大苦者：见自及他，名见二种。于八苦中生死二苦，名为大苦。五取蕴苦，亦名大苦。诸苦器故，行苦性故。如是大苦，无始流转，故名长时。遍五趣有，故名种种。驰趣无碍，故名猛利。流转相续，故名无间。

「或见二种俱遭大苦者：见自及他，名见二种」：这个见二种就是这么意思，就是自己和他人。「于八苦中生死二苦，名为大苦」：这个生苦，可以名之为大苦，因为众苦都是因为生苦而后才有很多的苦，你若不生这苦就没有了，所以这生苦是大苦。死苦也是大苦，因为死的时候，你和很多亲爱的境界都要分别了，这时候痛苦得厉害，这是名为大苦。「五取蕴苦，亦名大苦」：五取蕴苦就是你的心，你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，触对境界，时时执着！这个执着就是苦，所以是众苦之本，所以是亦名大苦。

「诸苦器故」：这上面说这五取蕴苦，为什么叫做苦、是大苦呢？因为众多的苦，都从这里来的，它是众苦之器；在这个器里面装着很多的苦。它不是装了很多的甜蜜的事情，是装了很多苦恼的事情。

「行苦性故」：这个五取蕴苦是行苦性。就是在我们的感觉上，是行苦性，不是坏苦，也不是苦苦。我们感觉的苦呢？是苦苦。不如意的事情出现，我们很明白：这苦恼来了！这个事你容易感觉。这快乐的事情来了，我们多数不感觉到苦，快乐的事情坏了，才知道苦，不然不知道苦。现在这五取蕴苦是什么苦呢？五取蕴苦也不是坏苦，也不是苦苦；但是坏苦的时候也有他，苦苦的时候也有他，这个相貌你不容易感觉到他是苦，你不容易感觉到！这个行苦，这个「行」这个字，或者这么讲：就是你心在活动的时候。我们这个分别心在活动的时候，那就是苦。这个圣人，他这个心也是活动，但是不取着，他遇见什么境界的时候，他不执着。我们执着是真的，什么东西、遇见什么事情都是真的，所以你就在这里心随境转。圣人遇见什么境界，都是如幻如化的，不是真的！他一知道都是假的，他心就不执着了，不执着就没有苦，就没有这回事情。这个地方呢，这是圣人的境界，圣人的境界就是这个：他一不执着的时候，他那个心就到第一义谛去了。这苦恼是在世俗谛，他一离开了世俗谛到了第一义谛了，所以苦不能苦恼他，所以他不感觉有苦，这是第一。第二呢，他成就了戒定慧，那个心犹如黄金，就是非常的精妙；圣人的心清净，没有贪瞋痴的烦恼，不执着，他本身这个堪忍的力量特别的强。所以就算在世俗谛的时候，你不能苦恼他，就算在世俗谛苦恼他，他一刹那就过去了，他能不苦。我们凡夫没有这种力量，我们凡夫遇见什么都执着，如意的也执着，不如意的也执着；所以如意的事情也是苦，不如意的也是苦，所以叫做行苦，「行苦性故」。

「如是大苦，无始流转，故名长时」：前面说这个生苦、死苦、无取蕴苦是大苦。这个大苦，从无始劫以来，一直到现在，一直的有这些苦的，故名叫长时；前面说「或见二种俱遭长时种种猛利无间大苦」。「遍五趣有」，天上、人间、三恶道都有这种苦，「故名种种」。所以叫做「种种」，就是特别多。我们人间，有坏苦、有苦苦；三恶道都是苦苦特别多，坏苦很少；天上呢？欲界天，也是有很多苦。地居天，也有苦苦，也有坏苦，也有行苦，但是他的苦苦不是那么多；到色界天以上，只是行苦。如果他临命终的时候，也可能有坏苦。

「驰趣无碍，故名猛利」，人就是：一有这个苦的时候，这心就动，身体要动，你若跑到这里、跑到那里，都没有用，还是有苦。你不能障碍这苦不来，故名猛利。这个苦在你的色受想行识上活动，是无障碍的，没有力量能障住它，没有苦，所以叫做猛利。「流转相续，故名无间」，这个苦一直的相续的活动，所以叫做无间，没有间断的时候。

戊二、由性仁贤

然此菩萨依自种性，性自仁贤。

前面第一科是「多起悲心」，第一科是「总标」，第二科是「别释」，「别释」分二科，第一科是「由见众苦」。前面这几段，说的是众苦；下面第二科「由性仁贤」，就说这个菩萨他的心性是仁贤的。

「然此菩萨依自种性，性自仁贤」：这个菩萨，他有菩萨的种性，所以他的内心，这个性，这个「性」这个字就是心，他的心性和一般人不一样。他的心情什么样子呢？「自仁贤」自然就是仁而又贤，是这样的情形。

《披寻记》一一四三页：

性自仁贤者：不以刀杖手块等事恼害有情，于诸众生性常慈爱，是名为仁。远离颦蹙等，是名为贤。

「性自仁贤者：不以刀杖手块等事恼害有情」：这菩萨他的心，你众生恼乱他，你恼乱他的时候，或者你不恼乱他，或者你不恼乱他的时候，他不会用刀、用杖、用手、用块、这些事来触恼你，来搞你的、来伤害你，这菩萨心是这样子。「于诸众生性常慈爱」，他对于众生，他的心非常的有慈爱心，就是有好心肠。你对他好，他也是对你好；你对他不好，他还是要对你好，他的心老就是慈爱，这就是不容易。就是『你对我好，我也对你好，你对我不好，我就要伤害你』，这一般人是这样子。但是菩萨不是，你对我好，对我不好，我一直对你好的心肠不变，这就叫做菩萨。性常慈爱，是名为仁，这就叫做仁，这「仁」字是慈爱的意思。

「远离颦蹙等，是名为贤」，就是不会有愁眉苦脸的时候，所以叫做「贤」。这样说，仁是内心；贤是表现于外的相貌，他时常是很自在的、很和平的、很和乐的相貌。是这样子。

依四境处，虽不串习而能发起下中上悲，无有断绝。

「依四境处」，依四种境界，就是他这个心，菩萨的这个心遇见这四种境界的时候，四种境界的处所，「虽不串习而能发起下中上悲，无有断绝」。说这菩萨虽然不能说这个慈爱、贤爱，这个仁慈之心连续不断的，但是还是能够发起来下品、中品、上品这种慈悲心还是能发的，还是能发起来的。因为他就是这种性格，久远以来，他在佛法里的学习养成了这种性格。这种性格当然他没到成佛的时候，心情还是有点变动，但是总是有慈爱心的，不会有上中下的分别。

《披寻记》一一四四页：

依四境处者：谓如前说见他见自或见自他或见二种所遭苦事，能为所缘生起悲心，故名境处。

「依四境处者：谓如前说见他见自或见自他或见二种所遭苦事」，这就是四种境

界。「能为所缘生起悲心，故名境处」，能为所缘，就是能于所缘，遇见这种境界的时候，他能生起悲心，所以叫做境处。这是「多起悲心」这一科讲完了，下面是第四科「无诸怯畏」，就是没有恐怖心。这一科呢，这是大菩萨境界，这是这些平常人不容易办得到。分二科，第一科还是「总标」。

申四、无诸怯畏（分二科）　酉一、总标

由四因缘，当知菩萨于诸众生先起悲心，于极长时种种猛利无间无缺生死大苦，难行苦行尚无怯畏，何况小苦。

「由四因缘」由于四种原因，当知道菩萨对于一切众生先起悲心。你众生不管怎么境界，但是这菩萨对众生先起悲心，同情你的痛苦、就是要消除你的痛苦，使令你没有苦，他就有这样的心情。于极长时的时间，不是短时间，种种猛利无间无缺的生死大苦，他心里面不恐怖，不怕这个苦。

《披寻记》一一四四页：

于极长时种种猛利无间无缺生死大苦者：此中无缺，谓诸菩萨依受生愿往生，随顺饶益有情诸善趣中，下从欲界人中，上至色究竟天遍受生故。

这个加以解释，「无间无缺生死大苦，此中无缺」，这个无缺、没有缺少。什么叫做没有缺少呢？「谓诸菩萨依受生愿」，这个菩萨他要救度众生，他有这样的愿，也就是有这样的计划，就是到一切众生的世界去救护众生去，他有这样的愿，叫做「受生愿」。这个「受」就是得到了，得到一个生命，因为他要度化众生，他一定本身要有一个生命，要有你可以见闻的生命。这菩萨如果得到法性身的菩萨，他的生命体我们看不见，他不能用那样的身分，同我们连系，一定是在人间得到一个父母所生的身体，就是彼此间能连系的这样的生命。他愿意得到这样的生命，所以叫「受生愿」。「往生」就是到众生的世界来。

「随顺饶益有情诸善趣中」，到这个世界，这个地方得到的生命，能随顺饶益有情诸善趣。譬如说他是到色界天，他得色界天的生命，得那个生命，要到我们人间度化众生、救化我们，这件事就是不随顺、不可以。譬如说，他在地狱里头得一个生命，他到人间来教化众生，这也是不随顺，就是不行。就是他得的生命，譬如他要得到人的生命，那他在人间宏扬佛法、救度众生，就随顺，就相合。

你比如说这观世音菩萨救化众生，观世音菩萨他那个清净庄严、无量功德的庄严的身体，我们没办法看得见！来救化我们，来救苦救难的时候，我们不合适。他要现出一个身体，我看见：那也是个人，可能比我们殊胜一点，可能是这样子，就是随顺。教化我们的情形，他那个生命体能随顺这件事。「随顺饶益有情诸善趣中」，就是能利益我们，「诸善趣中」，可能是在人间或者天上这样子。

「下从欲界人中，上至色究竟天」这样的身体，就能够适合教化众生。当然他现天上人的身体，他就适合教化天的众生，他若现人间的众生的身体，那就是适合教化我们人间的人了。「遍受生故」这菩萨不就现一种身，这当然是到八地菩萨才合适，他能同时现出来各式各样众生的身体，来教化众生，所以叫做无缺。这件事那就是法身菩萨了。

难行苦行，尚无怯畏，何况小苦。

「难行苦行」，这个教化众生，有的时候有些很苦恼的事情，是不容易做到的。「尚无怯畏」，但是那个大菩萨，他对这件事不在意，他也不恐怖，难行的事情他能

做，他不恐怖。「何况小苦」，何况小小的苦恼的事情，菩萨更不在乎了，所以菩萨能救护一切众生的。

《披寻记》一一四四页：

难行苦行者：谓诸菩萨波罗蜜多及四摄事，各有三种难行之相，是名难行。如下广释。又诸菩萨为求菩提，心能忍受一切事苦，此有八别：一、依止处苦，二、世法处苦，三、威仪处苦，四、摄法处苦，五、乞行处苦，六、勤劬处苦，七、利他处苦，八、所作处苦。如忍品释。（陵本四十二卷八页）

「难行苦行者：谓诸菩萨波罗蜜多及四摄事，各有三种难行之相，是名难行。」这菩萨修行六波罗蜜多，「谓诸菩萨波罗蜜多」就是六种波罗蜜多。及「四摄事」，这个四摄的事情：布施、爱语、利行、同事这四摄的事。「各有三种难行之相」，波罗蜜多也有三种难行之相、四摄也有难行之相，是名为难行。如下广释，下边的文，有解释这件事，这里不说了。

「又诸菩萨为求菩提，心能忍受一切事苦」，这个菩萨他就是二件事：一个求无上菩提；一个是利益安乐一切众生，就做这二件事。做这二见事，现在说为求菩提呀，心能忍受一切事苦。你求无上菩提，不是那么容易求的！还有很多苦恼的事情，加在你身上。但是菩萨不怕这件事，「心能忍受一切事苦」。

你像那个《涅盘经》上说：那个世间上没有佛法，那个菩萨想要求佛法，到处去请求，请求人为他说佛法。当时有罗刹鬼：『我能为你说佛法，但是我现在有事情，你要能满足我就可以』。『说什么事情？』，『我现在要吃东西，我饿了，要吃活的众生的血肉，你若能满足我，我就给你说法』。说：『可以』。这菩萨就把这个血肉给他吃，那么给他吃。然后这个罗刹鬼说：『诸行无常是生灭法，生灭灭已寂灭为乐』。他先为他说『诸行无常是生灭法』，先说这二句，后面二句不说了！你要给我活的众生的血肉，给我吃饱了，我再给你说下面二句。那个菩萨就满足他，他就说下面二句：『生灭灭已寂灭为乐』。你看这种事情，可是不容易。所以菩萨为求菩提，心能忍受一切事苦，心能忍受这件事。我们能忍受？我们不能忍受！不要说是吃你的血肉，一句不好听的话，你就受不了，『我走了，我告假，我不在你这儿学了！』这样子。

「此有八别：一、依止处苦，二、世法处苦，三、威仪处苦，四、摄法处苦，五、乞行处苦，六、勤劬处苦，七、利他处苦，八、所作处苦。如忍品释」。这八种苦在（陵本四十二卷八页）有解释，现在不说，这不解释了。这上面说，菩萨为求菩提，为教化众生，有很多的苦恼的事情，菩萨不怕这些事情，就能受得了。

酉二、别释（分四科）　戌一、第一因缘

谓诸菩萨性自勇健，堪忍有力，当知是名第一因缘。

前面是「总标」，总标这件事，把它的大意说出来，下面「别释」，就把这个一样一样的解释。分四科，先说「第一因缘」。

「谓诸菩萨性自勇健」，菩萨那个心性，他那个心特别的勇健，特别的勇猛刚健，这是不同的。这个勇猛刚健，就是没有怖畏的意思，不怖畏、不恐怖。像这个《三国志》的关渡之战，关渡之战是曹操和袁绍作战的时候，在关渡那里，这个袁绍的军力特别的强大；曹操的军力不是那么大，并且他的粮、军粮有困难。但是这时候，我们佛教的伽蓝菩萨关羽，在那里骑着赤兔马，一下子就把颜良给杀掉了。这就是勇，他就是不怕！骑着马，那么多的军队，特别威严的地方，他就一下子就进去

了，他心里面不怕！现在说菩萨的性格也是，「勇猛、刚健」，一切事情都不介意。「堪忍有力」，就是一切的事情，他都能够能忍受，而有力量，这样。「当知是名第一因缘」，这是第一个因缘。

《披寻记》一一四四页：

性自勇健堪忍有力者：于难行事勇决乐为，不生懈怠，是名勇健。众苦现前，思择忍受，是名堪忍。心无怯弱，亦无畏惮，故名有力。

「性自勇健，堪忍有力者，于难行事勇决乐为」，这个「堪忍有力」这句话怎么讲？「性自勇健」也放在一块儿解释。「于难行事」，不容易做到的事，很难做的事情，「勇决乐为」，而这个菩萨勇猛决断！他很欢喜做这件事，他不感觉难。「不生懈怠」他心里面不懈怠，心里面有点害怕不想去！那不是这样的。是名叫做勇健，「众苦现前，思择忍受」，很多的苦恼的事情现前的时候，他思择：他用智慧去观察的时候，他就能受得了，他不介意这件事。这个「忍受」，不是说我们平常的人做不到只好忍受着。菩萨不是！菩萨用智慧观察来忍受，这是不同了，是名叫做「堪忍」。「心无怯弱，亦无畏惮」，畏惮呢，也就是不恐怖的意思，「怯弱」也是不恐怖的意思，故名叫做「有力」。这一段文《披寻记》只是解释了「性自勇健，堪忍有力」，是名叫做「第一因缘」。

戊二、第二因缘

又诸菩萨性自聪敏，能正思惟，具思择力，当知是名第二因缘。

这个「性自勇健，堪忍有力」这个话，实在就是长时期的修止观，修六波罗蜜，栽培来的，你就会有这个勇健、堪忍的事情。「又诸菩萨，性自聪敏」，他的心非常的聪明敏捷。「能正思惟，具思择力」，他能够依佛法的法性的道理去思惟，他能具足了这样的智慧力量，思择的力量，「当知是名第二因缘」。

《披寻记》一一四四页：

性自聪敏等者：成俱生慧，名性聪敏。能入一切明处境界，是名能正思惟。遍于彼彼离放逸处有力思择，是名具思择力。

「性自聪敏等者：成俱生慧」，性自聪敏，他的心性自然是这样聪敏，那么在佛法的道理怎么讲呢？就是「俱生慧」，就是与生俱来的智慧，这叫做「性聪敏」。与生俱来的智慧，就是前生栽培的智慧，带到今生来。所以今生还没有学习，就有这种智慧，所以这个要不断的努力。说「我没有智慧」，没有智慧不要紧，你可以努力呢，就会有智慧。说人家有「生得慧」，我没有！那我就不学习，那你永久也没有智能。所以这上面说「成俱生慧」，这叫做「性聪敏」。

「能入一切明处境界，是名能正思惟」，就是他有了这个俱生慧，他就能够契入一切智慧境界里边；一切智慧境界前面讲过了，就是内明、因明、医方明、工巧明，还有一个声明，声明就是文学。「能入一切明处境界」，是名叫做「能正思惟」。

「遍于彼彼离放逸处有力思择」，这位菩萨能够「遍于」就是普遍的，「彼处」是各式各样的地方，这放逸，有很多的地方都是放逸的境界，但是菩萨所有放逸的地方，他都能离放逸。他为什么能呢？「有力思择」，他有智慧力量去观察：这件事不应该做，这件事不应该作、这件事不应该作，所以他就不放逸了。是用思惟的力量，使令自己不放逸，「是名具思择力」。这样讲呢，「能入一切明处」叫做「正思惟」，能远离一切放逸，叫做「思择力」。「当知是名第二因缘」，这是「第二因

缘」。

戊三、第三因缘

又诸菩萨能于无上正等菩提，成就上品清净信解，当知是名第三因缘。

「又诸菩萨能于无上正等菩提」，就是佛所成就的阿耨多罗三藐三菩提。菩萨对于佛的境界呢，「成就上品清净信解」，他能成就最殊胜的清净的信心，不是一般的境界，「当知是名第三因缘」。

《披寻记》一一四五页：

能于无上正等菩提成就上品清净信解者：谓于无上正等菩提所应得义，成就净信。具多胜解，谓我堪任，定当能得故。如力种性品说（陵本三十八卷七页）

「能于无上正等菩提成就上品清净信解者：谓于无上正等菩提所应得义，成就净信」。这个「谓于无上正等菩提所应得义」，无上菩提是菩萨所应成就的大义，「无上菩提」是菩萨初开始发菩提心的时候，就已经说明了：『我要成就无上菩提』这样子。「成就净信」，这个信心是非常清净的，就是纯净的「愿得无上菩提」。譬如说我们人间的一般的人，我们说：『我想要做总统，我是为人民服务的』，其实心里面是为自己的名利，那就是不清净了。如果你真是完全、纯是为人民服务，那么可以名之为「清净」；心里面不全是那样子，那就是染污了。而这位菩萨有清净的信解，「具多胜解」，他是具足了很多的、有力量的这个智慧，去通达这个无上正等菩提的，所以「具多胜解」。

「谓我堪任，定当能得故」，这个具多胜解，成就净信，究竟是说什么事情呢？就是「谓我堪任」，就是他自己观察自己，『我能！』这个堪任说个白话，就是：我有这个能力，「定当能得」，决定能成就无上菩提！无上菩提不是容易成就的，但是菩萨他有这个信心，他有这个自信心，所以叫做「成就上品清净信解」。

譬如说我们，纯是个凡夫的心情，我们发心：『从今日始发阿耨多罗三藐三菩提心，我愿意得无上菩提』。但是我们发了这个心，就算是有诚意发这个心，但是对于无上菩提怎么回事情？还是茫然无知的，你不知道什么叫无上菩提？不知道。但是若是已经得无上菩提，得无生法忍的菩萨呢，他心里通达了第一义谛，他能契入到第一义谛，他发无上菩提心，那就和我们不同了。「具多胜解」，他心里面，他有这个智慧。那是完全不同了！所以这个圣人，得了初果的圣人，他知道阿罗汉的境界殊胜，知道佛的境界也是特别的殊胜，他发出的恭敬心是不可动摇！不可动摇！

我们凡夫说：『我要出家，我剃个发，受了戒，我也是法师了』怎么、怎么地，但是你内心里面还是茫然的！所以容易退转、容易退转！你不能和那个圣人相比。你得了初果以后的那种圣人，他是「不退转」了，因为他真实的证入这个境界了，真实不虚的殊胜境界。我们凡夫心里是什么？知道什么呀？什么也不知道！所以若是我们能学习经论呢，经论上已经说了，什么叫做「无上菩提」、什么叫做「初果圣人」。它他有些超越凡夫的境界，我们从文字上多少可以分别，稍微好一点。如果出了家，你不肯学习佛法，文字上所开示我们的这个胜义，我们什么都不知道！你的这个清净心能不退转？我看不可能的事情！所以这上面说「发上品的清净信解」。

戊四、第四因缘

又诸菩萨于诸众生成就上品深心悲愍，当知是名第四因缘。

前面这是说得无上菩提的这个清净的信心。我刚才说呢，就有点贬斥我们凡夫的境界，但是要是我们学习经论，常常地依据经论去学习这个奢摩他、毘婆舍那，常学习这个无我观，你慢慢地就会有进步！就算是没得圣道，有相似的境界！有和圣道相似境界出现呢，你的菩提心哪，也比较坚固一点。没有这个恶知识，你有可能还不退转的。若是你不修止观哪，那不行！不可以。

「又诸菩萨于诸众生成就上品深心悲愍」，前边是说这个菩萨对于无上菩提，成就上品的清净信解。这是第四个呢，「菩萨于诸众生」，对于这个苦恼的众生，在生死里迷惑颠倒的众生，成就上品的深心悲愍。「上品」就是特别殊胜的。「深心悲愍」，不是肤浅的境界，他是有很深的悲愍心，「当知是名第四因缘」。

《披寻记》一一四五页：

于诸众生成就上品深心悲愍者：谓若见闻有苦众生，为种种苦之所逼恼，起大悲心，于彼众生随能随力方便拔济令离众苦故。

「于诸众生成就上品深心悲愍者：谓若见闻有苦众生，为种种苦之所逼恼」，如果这个菩萨看见众生受了很多的苦，为苦所逼恼的时候，「起大悲心」。他能够，在他的心上能生起那个大的悲心。「于彼众生随能随力方便拔济令离众苦」。「于彼众生随能随力」，随他的那个修行的道力，有「随能随力」，随他发出来的种种因缘发出来的力量「方便救济」，善巧方便地，去救护众生的苦，令他离苦。

这上边是说起大悲心，就是不退转的意思，就是去救护众生的时候：一个是特别难，他不退下来；一个是众生对菩萨反倒会毁辱菩萨，菩萨心不退，都是可以名之为大悲的。当然有般若波罗蜜，『救护众生，无众生可度』，这当然不是说空话，就是他真有这样的智慧，他也是大，能发大悲心！这是这一科也说完了，这个「无诸怯畏」这一科也说完了。这是「四因」，这一科说完了。

巳三、四力（分二科）　午一、征列

云何四力？一者、自力，二者、他力，三者、因力，四者、加行力。

这个「明初发心」这里边，分三科。第一科是「四缘」，第二科是「四因」，现在是第三科「四力」，四种力量。四种力量这一科，分二科，第一科是「征列」。「云何四力」？这四种力是什么呢？这是「征」。「一者、自力」以下是列出来，把它标出来，第一个是自己的力量，第二个是他人的力量，第三个是因的力量，第四个是加行的力量。

《披寻记》一一四五页：

自力他力因力加行力者：如四缘中除第一二，及四因中除其第二，所余缘因皆自力摄，即彼所除是他力摄。夙习相应，是名因力。现法修习，是加行力。

「自力他力因力加行力者：如四缘中除第一二，及四因中除其第二，所余缘因皆自力摄」。前面有四缘，四因，已经说过了。那个四缘里面，那个第一缘和第二缘，就除掉，不算数。「及四因中」，「除其第二」第二不算数。「所余」的那个「缘」，「所余」的「因」，「皆自力摄」都属于自己的力量。「即彼所除是他力摄」，所挑出去的那个呢，那是属于他力。

「夙习相应，是名因力」，这个因，这个自力他力是按照前面的四缘四因，这样解释完了。这个因力是什么意思呢？「夙习相应」，是你以前在佛法里面努力学习所

成就的，那就叫作因力。你自己的努力成就的，叫作因力，那是指过去说的。

「现法修习是加行力」，你今天哪，在佛法里面努力修学所成就的，这叫作加行力。「现法」，现就是现在，现在在佛法里面你努力地栽培自己，你所成就的功德，叫作加行力；就是努力修行成就的，这叫作加行力。这是前面哪，这是「征列」。现在第二科解释。分四科，第一科解释「第一初发心力」。

午二、随释（分四科）　未一、第一初发心力

谓诸菩萨由自功力，能于无上正等菩提深生爱乐，是名第一初发心力。

「谓诸菩萨由自功力」，由自己用功的力量，「能于无上正等菩提深生爱乐」，对于无上正等菩提生欢喜心，生得很深刻，那就是修四念处：你观一切法空，无我，无我所，这样观察呢，你逐渐地你对无上菩提，这个仰慕的心情、爱乐的心情就生出来了。这不只是文字的，文字是不行，一定要修止观才可以。这是自力。

未二、第二初发心力

又诸菩萨由他功力，能于无上正等菩提深生爱乐，是名第二初发心力。

这个菩萨他来到佛法里面来，由他的功力，就是由佛菩萨的功力，「能于无上正等菩提深生爱乐」。譬如说：你看见那佛，看见佛的大威德境界，看见佛的大神通境界，看见佛说法的大智慧境界，！你的菩提心就来了，就生起来了，就生欢喜心。那这就是由他功力「能于无上正等菩提深生爱乐」。「是名第二初发心的力量」。第三，这是第三初发心的力量。

未三、第三初发心力

又诸菩萨宿习大乘相应善法，今暂得见诸佛菩萨，或暂得闻称扬赞美，即能速疾发菩提心。况赌神力，闻其正法。是名第三初发心力。

这是第三个。「又诸菩萨宿习」，就是过去世，你在大乘佛法里面修习，修习戒定慧所栽培的善根，这样子都是属于大乘，与大乘佛法相应的善法。「今暂得见」，你前生有这样的栽培了，所以今生暂时遇见了佛菩萨的时候，或暂时听、得闻，佛菩萨称扬赞美的这个佛法的境界，「即能速疾发菩提心」。就很快地，你就能够发无上菩提心了。「况赌神力」，何况你能看见佛菩萨的神通力，「闻其正法」。听闻他说佛法呢，那当然你的菩提心就建立起来了，「是名第三初发心力」。这个第三呢就是把前二个合起来，前二个合起来，发菩提心。

那么第一个是完全靠自力，自己的力量，自己用功修学戒定慧，发无上菩提心。第二个呢，是由佛菩萨的伟大的功德，发菩提心。那么就是这个第二个发菩提心，就是指过去世没有栽培善根的菩萨，他现在遇见佛菩萨这种大威德境界发菩提心了。第三个呢，是指过去有修行发菩提心；今生又遇见佛菩萨，又发无上菩提心。这两个功德和合起来的，「是名第三初发心力」。

未四、第四初发心力

又诸菩萨于现法中亲近善士，听闻正法，谛思惟等。

这是第四科，这是又一种。是这个菩萨于现法中，就是现在他能够在佛法里面有信心，他接受了佛法的教导。「亲近善士」，常常去接近善知识，善知识去同他去亲

近。「听闻正法」，就是到他那去听他宣说正法；宣说正法之后呢，「谛思惟等」，这个谛，就是深刻的、很认真的去思惟，从善知识那边所听闻的正法。你如果听完了就算数了，心里面不思惟，那你得不到大的利益的。

《披寻记》一一四五页：

亲近善士，听闻正法，谛思惟等者：善士即善友之异名。云何善友？云何亲近？如供养亲近无量品释。（陵本四十四卷六页）听闻正法，谛思惟等，如力种性品释。（陵本三十八卷十五页）此中等言等取于法正修应知。

「亲近善士，听闻正法，谛思惟等者：善士即善友之异名」，就不同的名字，善士就是善友。「云何善友」呢？「云何亲近」？怎么叫作善友？怎么叫作亲近善友呢？「如供养亲近无量品释」。现在是〈菩萨地〉，〈菩萨地〉里面有一品，这个品的名字叫作〈供养亲近无量品〉。在那里有解释（陵本四十四卷六页）。「听闻正法，谛思惟等，如力种性品」有解释，怎么叫作听闻正法？怎么叫作谛思惟等？（陵本三十八卷十五页）。「此中等言等取于法正修应知」，这个谛思惟等这个「等」字，就是指什么说的呢？是「取于法正修」，就是修慧，听闻正法属于闻慧；谛思惟属于思慧；这个「等」字，就是指修慧说的。那么现在这个发菩提心这个人，这个菩萨，他有这个功德。

长时修习种种善法，由此加行发菩提心，是名第四初发心力。

「长时修习种种善法」，这第四个菩萨呢，他在佛法里面亲近善士、听闻正法、谛思惟等，不是短时间的；他长时期的修习种种善法，长时期。就是不断学习佛法，不断的专精思惟，不断的入定、学习定，思惟第一义谛，种种善法。当然可能也加上一些戒，要有持戒的功德，修根律仪这些事情。

「由此加行发菩提心」，由于他亲近善士、听闻正法、如理作意修种种善法，由这样努力的用功的关系，他发了菩提心！就是这样子发了菩提心，「是名第四初发心力」。

《披寻记》一一四六页：

长时修习种种善法者：谓由身语意积集诸善，有多差别，故名种种。如戒品释。（陵本四十卷三页）

「长时修习种种善法者：谓由身语意积集诸善」：「谓由身语意」，这个「身」就是你的身体，这个身体你静坐的时候，你也要身体端坐，不是光是心，你拜佛身也要在内了的，静坐、拜佛、经行都要身体。那么你吃饭的时候，摄取了营养使令身体健康，然后心力也就强了，所以身也是在里边的。这个「语」就是语言，因为学习佛法一定要经过讨论，所以语也在内的。「意」，主要是第六意识。「积集诸善」身、语、意三方面和合起来积集各式各样的善法，就是闻思修这些善法。「有多差别」这里面详细说起来，有各式各样不同，故名叫做「种种」，这是「长时修习种种善法」。「如戒品释」，现在〈菩萨地〉下面有个〈戒品〉，那里有解释这件事（陵本四十卷三页）。

辰三、料简（分二科）　巳一、无动

若诸菩萨，依上总别四缘四因，或由自力、或由因力、或总二力而发心者，当知此心，坚固无动。

这是第三科「料简」，辰三是「料简」，「明初发心」这一科分三科，第一科「总标」，第二科「别释」，「别释」这一科解释完了，现在这第三科「料简」。就是把前边的说发心的事情料简，这个「料」这个字在这里是思量、思惟的意思；「简」，简别，就是有的地方不对把它除掉它，有的好的也保留，这简是这样意思。就是重新的加以说明，这样意思。分两科，第一科「无动」。

「若诸菩萨依上总别」，若是在佛法里面发菩提心的菩萨，「依上总别」根据上面说的有总说的、有别说的，这个四种缘发菩提心、四因发菩提心、还有自力发菩提心；总而言之，这里边或由自力发菩提心、或由因力：就是你过去世有栽培而发菩提心。「或总二力」或者是由自力、又由因力发菩提心。「或总二力而发心者」：或由自力或由他因力，当然也有自力、他力，但是以自力深入的修学圣道是最有力量的。「当知此心，坚固无动」，当知这样子，你内心里面成就的这个菩提心是坚固的、是不动的、是不退转的。说因为外边的因缘受到感动而发菩提心，这靠不住！有时候又退了。要你自己内心里面不断的栽培、亲近善士、听闻正法、如理作意、法随法行，这是有力量的，是这样意思。

《披寻记》一一四六页：

依上总别四缘四因乃至坚固无动者：谓发心时，四缘四因总略宣说，唯有尔所，是名为总。差别宣说随一所显，是名为别。坚谓坚牢，不可摧伏故。固谓深固，不可倾拔故。言无动者：定趣大菩提故。

「依上总别四缘四因乃至坚固无动者：谓发心时，四缘四因总略宣说」，这四缘四因四力都有总标，然后别释，所以有总有别，这是「总略宣说」。「唯有尔所，是名为总」，这个发心就是这么多，不管你怎么说，就是这么多的因缘发菩提心的。

「唯有尔所是名为总，差别宣说随一所显，是名为别」。那个「总标」之后，就是「别释」，一样一样的不同的宣说。「随一所显」，随你是四缘或者四因或四力所显的，「是名为别」就是别说的。有总有别：总说就是别说的大意；别说就是大意的各别的详细的解释，它们是不矛盾的。

「坚谓坚牢，不可摧伏」，说「当知此心坚固不动」，这个坚固不动怎么讲呢？坚谓坚牢的意思。「不可摧伏故」，什么叫做坚牢呢？就是不可摧伏。这恶知识、恶因缘不能力破坏你，不能来。说：『你不要发菩提心了！』不能，是不能的！就叫坚牢。「固谓深固」，固是什么意思？是深刻的意思，不是浅薄的。你看那大树很大，平常它不动，风怎大，树梢上小小的摇一摇，这根那个地方不动，就是因为树根深的关系。说我们发菩提心的时候，遇见恶因缘的时候、遇见恶知识的时候，他心里面不动！不会你怎么说他心不动！这是你心里面栽培的深厚，你戒定慧栽培的有力量的关系。「不可倾拔」，不可以令你歪了一下，可以把你菩提心拔出去，不要了、破坏了，不可以的！「言无动者：定趣大菩提故」，你发了这菩提心，恶知识、恶因缘不能破坏你，你决定趣向无上菩提，所以叫做「无动」。

巳二、有动

或由他力，或加行力，或总二力而发心者，当知此心不坚不固，亦非无动。

现在就是「简别」，就是「无动」这是最殊胜的，「有动」就不是决定，不是太美满了。「或由他力」，或者是你发菩提心，不是你本心要发菩提心，就是遇见一个殊胜的境界，一时的心感动，『！这样好！』这样子！那就是他力发菩提心。「或加行力」，或者暂时你现在受到感动，心里面用用功，这是临时的栽培，这样子不行！「或总二力」或者是又有他力、又有加行力而「发菩提心的」，「当知此心不坚不固」，这样的菩提心不坚固！「亦非无动」那也不能不动。他有的时候，他可能退大

取小了，『我得阿罗汉就好了！』不修无上菩提了！也可能跑到外道里面去了！那就不是有力量的。

卯二、令发心退（分四科） 辰一、标

有四因缘能令菩萨退菩提心。

「显缘因力」这一科分两大科，第一科「明初发心」，这一大科讲完了，现在是第二科「令发心退」。「有四因缘能令菩萨退菩提心」，有四种原因能使令这个发菩提心的菩萨，退失菩提心；就是原来发过菩提心，遇见了这样的因缘，菩提心退失了。这是「标」，下面「征」。

辰二、征

何等为四？

那四种呢？

辰三、列

一、种性不具，二、恶友所摄，三、于诸众生悲心微薄，四、于极长时种种猛利无间无缺生死大苦难行苦行，其心极生怯畏惊怖。

这以下是列出来四种。第一个原因「种性不具」，譬如这位菩萨他没有佛性，虽然发菩提心，他的菩提心不牢固，还会失掉的。「二、恶友所摄」，第二个原因，他有种性，但是他交结了恶知识，他们感情非常好，他这位恶知识对他的影响力非常大，所以他失掉了菩提心。「三、于诸众生悲心微薄」，第三个是，这位菩萨他对众生的苦难，发出来的悲愍心特别的微小，特别的薄少小，微薄就是特别的小，这个悲心不大。这样子呢，他也会退失菩提心。

「四、于极长时种种猛利无间无缺生死大苦难行苦行，其心极生怯畏惊怖」，第四个原因，是发无上菩提心之后，他要修六波罗蜜、菩提分法，时间也非常的长；他要度化众生、救护众生的苦难，时间也非常的长。「种种猛利」，而不是一些小事情，就是很重大的，「无间无缺」这个行菩萨道的事情是不间断的，也是不缺少的，在前面文曾经解释过这无缺。「生死大苦难行苦行」，这个菩萨发菩提心度化众生，是和众生在一起地受生死苦。你要度化众生的时候，有很多不容易做的事情，很多苦恼的事情，「其心极生怯畏惊怖」，这位菩萨的内心里面，他生起极大的恐怖，所以也就退失了菩提心。

这个退失菩提心这件事，一个是：退大取小。他原来是广度一切众生而得圣道；一个是：愿意成就无上菩提。这是菩提心。但是退菩提心的时候，有可能他欢喜学习小乘佛教，他也可以得阿罗汉道，或得辟支佛道。由大菩萨退回二乘人，这也是退菩提心；一种呢，就退失到人天的世界来了，或者退到三恶道去了。同样是退失菩提心，但是还是有这么多的不同的。

辰四、例

如是四种心退因缘，与上发心四因相违，广辩其相如前应知。

这是第四科「例」。说前面「如是」四种的退失，令菩提心退失的因缘，「与上发心」，和前边四因、四缘、四力是相违反的。「广辩其差别相，如前应之」，向前

面对照一下就会知道了。

丑二、广不退相（分五科）　寅一、由不共（分二科）　卯一、略标列

最初发心坚固菩萨，略有二种不共世间甚希奇法。

这是第二科「广不退相」。这广不退相，别显持义，有种性持、有发心持、有觉分持。现在这个「发心持」里边有三科，第一科是「辨相」，辩发菩提心的相貌；第二科明发菩提心的业用；第三科辨发菩提心的类别，有退与不退的不同。现在是第二科「广不退相」，详细的说明不退菩提心的相貌。分五科，第一科「由不共」，分两科，第一科「略标列」。

「最初发心坚固菩萨」。前面这两大段，说菩萨有退、有不退，现在说「不退」，详细的说不退的相貌。他最初开始发菩提心的时候，这个人因缘殊胜，他自己也特别努力，所以他的菩提心特别坚固而不退转。「略有二种不共世间甚希奇法」，简略的来说，就是从其中取出来重要的，这「略」，有「要」的意思、精要的意思。有两种不共同，「不共世间」，就是不是共有的。和世间没有发菩提心的人对比，这位发菩提心的菩萨，他有两种和未发菩提心不共有的奇妙的事情，就是唯独菩萨有，其他的人没有，所以是不共。如果菩萨有，众生也是有，那就叫做共，叫共有。现在说不共世间人的两种稀奇的事情，希少奇妙的事情。

何等为二？一者、摄诸众生皆为眷属。

何等为二？前面说是有两种，那么是那两种呢？这是问。「一者、摄诸众生皆为眷属」，这两种，那两种？就是把它标出来，把它列出来。第一种稀奇的事情：「摄诸众生」。这个「摄」这个字，当个「看」字讲：他看世间上无量无边六道众生，「皆为眷属」，都是他的好朋友。当然我们平常人，我们要看一看，这个人我感觉好，也可能有一个理由，我同他做好朋友，我看这个人不好，我不同他做朋友，就是有简别的。但是这位菩萨不简别，好人是我的好朋友，不好的人也是我的好朋友。这是一个很稀奇的事情，这是和我们世间人完全不同的；我们世间人说交好朋友，这个恶知识我同他远一点，但这位菩萨不，他同所有的人都是好朋友。这的确是不是平常的境界哦！

《披寻记》一一四六页：

摄护众生皆为眷属者：此说菩萨顿普摄受，谓初发心摄受一切诸有情界皆为眷属故。故如摄受品释。（陵本四十八卷二十六页）

「摄护众生皆为眷属者：此说菩萨顿普摄受」，这是说菩萨一下子，不是说次第、逐渐的和这个人做朋友、和那个人做朋友，逐渐和人做朋友。他现在不是，一开始就普遍的同一切人做朋友。「谓初发心摄受一切诸有情界皆为眷属故」，就是这位菩萨他一开始的时候，他发这个菩提心，所有在生死流转的众生，我都要转变他们成为圣人。摄受就是接受、容受，就是接受一切有情界，不管是在天的世界、或者人的世界、三恶道的世界，「皆为眷属」。「故如摄受品释」，这一段希奇的事情，在摄受品里面有解释（陵本四十八卷二十六页）有说。

二者、摄眷属过，所不能染。

同这个人做朋友这件事，话是那么说，做起来会是怎么情形呢？也会有一些过失的事情。但是这位菩萨呢，那些过失没有，没有这些过失。若有这些过失，他的菩提心就被过失所污染了！现在这位菩萨没有过失，「所不能染」，那么这也是不得了的

事情，这是一个希奇的事情。这是把这两种「不共世间甚希奇法」标列出来了。下面第二科「随难释」，随标列出来的，那其中有些地方不容易明白的，加以解释。

卯二、随难释

摄眷属过，有其二种。谓于眷属饶益损减，染污违顺。如是二事，菩萨皆无。

同家人做朋友，同这个人作朋友，是有两种也是有过失的，过失有多少种？有两种。「谓于眷属饶益损减，染污违顺。如是二事，菩萨皆无」：菩萨同这人做了朋友的时候呢，有的时候会利益这个朋友；有的时候呢，不利益他来伤害他，叫损减，这是一种个过失。第二个呢？「染污违顺」，就是这个人，同我找麻烦、同我捣乱，叫做违。这种个人呢，我对他要想办法来搞他，这叫做「染污」。这个人他随顺我，他随顺我，随顺我就用爱染心同他好，那也是「染污」。这就是大概的分成两类：大家在一起共事的时候，有的时候顺，有的时候违；那么这个人同他做朋友，顺的时候也是染污，不顺的时候也是染污。这也是做朋友的过失。现在菩萨呢，「如是二事，菩萨皆无」。这位菩萨对于这两种摄眷属的过失都没有：你同我捣乱，你同我要好，我完全清净心地来利益你，这可是菩萨不得了！有这样智慧的、有这样的慈悲心。

《披寻记》一一四七页：

谓于眷属饶益损减等者：由诸菩萨得清净忍，于诸众生恒常现前欲作饶益，先后无异，非一益已损而不益，他则不尔，虽于眷属或时饶益，或复损减，是名第一摄眷属过。又若菩萨如法御众，方便饶益，以无染心先与依止，以怜愍心现作饶益，不于徒众或顺或违起染污心，或益不益。他则不尔，非于一切眷属起利益俱平等之心，故于一切违顺非不令有染污，是名第二摄眷属过。

「谓于眷属饶益损减等者：由诸菩萨得清净忍」，是菩萨没有摄眷属过，什么原因呢？「由诸菩萨得清净忍」，由于这位菩萨他有广大的智慧、广大的慈悲心，就是两件事：一个智慧，一个慈悲，是超过众生的。所以他对于一切的事情，都是清净忍。就是因为慈悲和智慧，把所有的境界都化解了。他心里面还是清净的，不因为你对我好，我的爱心就来了；不因为你对我不好，我的瞋心就来了。菩萨没有这回事情，他的心不管是什么境界，都是清净心、都是慈悲的爱护，这就是这个没有眷属过的原因在这里。

「于诸众生恒常现前欲作饶益，」，现在解释这个「谓于眷属饶益损减」，就是这个。菩萨有这个慈悲心，有智慧，对于一切众生「恒常现前欲作饶益」，这个欲作饶益呢，就是他内心里面想要利益你，这只是心里面的事情，现在恒现在前呢？就把内心里面这个饶益的心意，把它表现出来，就成为事实了，所以叫做「恒常现前」，常常的做利益众生的事情。「先后无异」，他最初同你做朋友，和以后很长时期的事情都是一样的，不会说是最初和你好，后来又和你不好了，不是的！没这个意思。

「非一益已损而不益」，不是说就是利益你一次，第一次对你有点好，对你也是怎样、怎样的利益；以后又不利益了，就搞你了，来剥削你了，「非一益已，损而不益」。菩萨是这样子。「他则不尔」，这个他呢，就是不是菩萨的，他不是菩萨，没有发菩提心的这个人，「不尔」，不像菩萨那样子。「虽于眷属或时饶益，或复损减」，别的没有发菩提心的人，当然也是会有朋友，有的时候也会对着朋友作种种利益的事，但是「或复」，有的时候又不利益了；又要占你便宜了，就是这样。「是名第一摄眷属过」，这是第一种做朋友有这种过失，这是一般也是这样子，菩萨没有这件事。

「又若菩萨如法御众，方便饶益」，这下面解释第二种染污违顺。又菩萨是这样

子「如法御众」，就是合法的领导大众，这个「御」是领导的意思。当然发菩提心的人，一定是要广学佛法的，得大智慧，不但是佛法，世间法也都是学习的。他这个大智慧、大慈悲心，合法的领导大众，而不违法。「方便饶益」，总是有种种的智慧，「方便」就是智慧，来利益这个人、利益他的朋友，就是利益众生了。

「以无染心先与依止，以怜愍心现作饶益」：「以无染心」就是不用贪瞋痴和人家拉关系，不用贪瞋痴的心、没有染污心。「先与依止」，最后的时候给你作依止处，你不要作种种恶事，要作种种善事，要修学圣道，给你这些事情作依止处。「以怜愍心现作饶益」，当然菩萨的这种高尚的境界来看一切众生的时候，众生的智慧也不够！众生的怜愍心慈悲心也是很少！所以菩萨观众生的时候就发怜愍心。这个「怜」是爱的意思，这个爱护的意思；「愍」，就感觉到有很多的罪过，就是发同情心。「现作饶益」，就用这样的心，把内心的这个饶益的心表现出来、有行动，事实有采取了行动来利益这个人，是这个样子。

「不于徒众或顺或违起染污心」，菩萨发慈悲心、发智慧心度化众生；而众生对菩萨呢，又一回事。有的时候和菩萨也是恭敬，也对菩萨有恭敬心、也有爱护心；有的时候对菩萨，没有恭敬心、没有爱护心，而且可能会伤害菩萨的。这佛在世的时候，有一个婆罗门的教徒用毒饭，请佛来吃饭，把饭里面放了毒；造一个大火坑，表面上请佛从那里过，就掉到火坑里面去，陷害菩萨！佛在世的时候有这种事情。佛是大悲心，对这个人还是慈悲爱护，而不会因为他要害佛，佛就愤怒了，没这种事情。菩萨是常随佛学，所以也是「不于徒众或顺或违起染污心」，你顺我就爱你；你不顺我、你搞我，我就愤怒了。菩萨没这个意思，「不于徒众或顺或违起染污心」。

「或益不益」，你顺我我就利益你，你一搞我，我就伤害你，菩萨不作这种事情。「他则不尔」，这没有发菩提心的人，那不能和菩萨一样，不是，「不尔」。「非于一切眷属起利益俱平等之心」，其他没有发菩提心的人，他不与一切的朋友眷属，这个「眷属」，这个「眷」者爱也，「属」是随顺的意思，彼此相爱呢，就是彼此互相随顺，这叫作「眷属」。现在说来说，就都是朋友，就这么讲。「非于一切眷属起利益俱平等之心」，不是菩萨的人，他对于他的眷属，他不起「利益俱平等之心」，就发起平等的利益，发起利益心而且是平等的。这个「平等」就是不管你是爱我也好，你恨我也好，我平等的爱护，平等的利益之心。这不是菩萨呢，他不这样子。

「故于一切违顺非不令有染污」，不是菩萨呢，他对于这个朋友的违顺，他不会令他，「非不令他有染污」，也就是有染污。你对我违、对我顺这个心都是有染污的，「是名第二摄眷属过」，这个是第二种过失。如果把这两句话合在一起说，「谓于眷属饶益损减染污违顺」，就是你违我就损恼你；你顺我就利益你，那这都是用染污心来做这件事，那么这就是「摄眷属过」。但是菩萨没有这件事。那么这是标列出来两种不共世间的甚希奇法，这可见这菩萨的境界是这样。这个菩萨有大悲心同时还有智慧，他的这个心能超越这些顺和违的境界，所以有平等爱护的心情。

寅二、由意乐（分二科）　卯一、标列

最初发心坚固菩萨，于诸众生发起二种善胜意乐。

前面这一科是「由不共」，这个「广不退相」分五科，第一科是「不共」，有不共世间的希奇法；现在第二科「由意乐」。「意乐」就是他内心的愿，他内心里面有这样的愿力。分二科，第一科是「标列」。

「最初发心坚固菩萨，于诸众生发起二种善胜意乐」，这个二是个数目，标出来这个数目，下边就列出来名字，「标列」就是标数列名。

《披寻记》一一四七页：

二种善胜意乐者：七相怜愍，名善意乐。即此增上有十五种，名胜意乐。如《增上意乐品》说。（陵本四十七卷九页）今于此中，唯说二种，略说彼相应知。

「二种善胜意乐者：七相怜愍，名善意乐」：有七种相貌，怜愍众生的，这七相叫作善意乐。「即此增上有十五种，名胜意乐」，即此这个善意乐，是增上，就是很强大的力量的，有十五种不同，「名胜意乐」，叫作胜意乐。「如增上意乐品说」，这个菩萨地里面还有这么一品，在这一品里面说出来这个「七相怜愍」、「十五种名胜意乐」（陵本四十七卷九页）那上说的。「今于此中」呢，「唯说二种」，在这里不说那十五种，只说这二种。「略说彼相应知」，就是简略地该摄了那十五种相貌，应该要知道。

一者、利益意乐。二者、安乐意乐。

二种善胜意乐，善而又是胜。那二种呢？一者是利益意乐，第二是安乐意乐。这是标出来这二种。下面第二科「随释」。

卯二、随释

利益意乐者：谓欲从彼诸不善处，拔济众生安置善处。安乐意乐者：谓于贫匮无依无怙诸众生所，离染污心，欲与种种饶益乐具。

「利益意乐者」，是什么意思呢？「谓欲从彼诸不善处，拔济众生安置善处」，就是菩萨他的心，想要「从彼诸不善处」，想要救护众生的时候，众生是在种种罪过的事情里面活动，在不善处，就是不是善法，就是在恶法里面，在恶的境界里面活动。现在菩萨想要救护众生，从恶的境界里面拔济出来，把他救出来「安置善处」，安置在良好、没有罪过的境界里面，来修学十善法。从十恶法里面救出来，学习十善法，这是思想上的问题。就是菩萨有这样的思想：我看你是在罪过里面一直这样造作很多的罪过的事情，你将来要到三恶道里受苦；这事情太苦了。当然这种人也可能是贫苦的人，也可能是大富贵的人，他们常常造很多的罪过的事情。这个菩萨的心里面：『唉呀！我要救护这些人，叫他们的思想良善，不要造罪过的事情，把他们改过迁善，要做这件事，要做这件事！』菩萨呢，心里面有这样的计划，有这样的愿力。这件事还是不容易做的！

「安乐意乐者」，安乐意乐是什么叫作安乐意乐呢？「谓于贫匮无依无怙诸众生所」，「谓于贫匮」就是贫穷的人，这个生活所需太少了。「无依无怙，诸众生所」，这样的众生的地方。「离染污心，欲与种种饶益乐具」，菩萨对于贫苦的众生，又发慈悲心。发慈悲心呢，不是说我，我救护你，我有条件，你要对我有什么、什么好处。菩萨没有，无条件的来救护众生。怎么救护法呢？「欲与种种饶益乐具」。我就会布施给你各式各样的，利益你，使令你生活快乐。这个呢，不是富贵的人，就是贫苦的人，指单这一种。这一种呢譬如说：你有病了，我找医生给你看病；你没有饭吃，我给你找个工作，使令你生活没有问题；使令你健康也没有问题。医生给你治病，恢复你的健康；有了工作，生活也没问题，这是这一类的事情，叫作安乐意乐。前面的利益意乐呢，是思想上的问题。就是要把你的罪恶的事情，消除了！叫你不要做种种恶事，这是二件事。

这二件事，安乐意乐这件事，比较容易做；这个利益意乐这方面，使令人改过迁善，从不善处安置善处，这件事不是容易做！但是世间上的问题，这个世界上众生的问题，贫苦当然也是问题，但是不是重要问题。重要的就是：众生不相信因果作种种恶事，这件事是特别严重的！所以菩萨要做这件事，要劝导众生改过迁善、修学善

法、相信善恶果报，不敢做恶事，修学善法。如果贫穷的众生也能有这样的思想，富贵的众生也有这样的思想，这个世界是什么样的世界？这个世界一定是和平的世界、是个快乐的世界。说这件事我不做，我只是做这个一般的慈善事业，这个世界还是苦恼的世界。你不能改变的！他这人没有病了以后，他内心里面的罪过，他还要去造的！还要造恶。你一健康了，他做恶事做地更厉害！所以我们佛教徒，要做善事的时候，要想一想，要想一想的！我们看释迦牟尼佛在世间的时候，释迦牟尼佛没有去办医院，也没有办安老院，没做这件事；他就是到处宣扬真理，劝导众生改过迁善，修学圣道。这样子，这个世界上，如果肯这样做，这个世界都是个快乐的地方！当然这个修学圣道这件事，这很明显地知道是少数人的事情！是少数人的事情，而不是多数人都这样做的。不是的！

《披寻记》一一四七页：

利益意乐、安乐意乐等者：利益安乐，有多种类，如自他利品释。（陵本三十五卷十八页）此中安置善处，唯说利益种类，无有罪相。及欲贫匮无依无怙，唯说安乐种类苦对治乐。言贫匮者，谓无资具。言无依者，谓无眷属。言无怙者，谓无救护。菩萨于此有苦诸众生所，能正施与资生众具而作饶益，令息众苦，是名乐具。

「利益意乐、安乐意乐等者：利益安乐，有多种类」，很多种不同的说法。「如自他利品释」，这下面也有个〈自他利品〉，那上面解释（陵本三十五卷十八页）。我们现在这就是三十五卷，现在在金陵刻经处的本子现在是在十四页。

「此中安置善处，唯说利益种类，无有罪相」，这里面说到这个拔济众生、安置善处，「唯说利益种类」，这不是那安乐，这是利益种类。利益种类里面，还有多少差别的，但是这属于无有罪过的地方，就是把罪过改善，成为善法。

「及欲贫匮无依无怙，唯说安乐种类苦对治乐」，苦，安乐种类。这个苦对治乐；乐对治苦，是这样意思。「言贫匮者，谓无资具」，就是生活所需的衣食住这些事情，他没有，所以叫作贫匮。「言无依者」呢？「谓无眷属」，这个人哪，是个孤独的人，他没有亲爱的人，那么叫作无依。「言无怙者，谓无救护」，就是另外也没有人发心来救护他。「菩萨于此有苦诸众生所，能正施与资生众具」，能够正施与，就是没有染污心，纯是慈悲心，所以这叫作「正」，施与这个资生的众具，生活所需的这些东西。「而作饶益」就是利益他，「令息众苦」使令他停止一切众多的痛苦，是名叫作「乐具」。

我刚才说佛，没有做这些事情，只是宣扬真理。当然说佛宣扬真理这件事，我在想，就是在今天的佛教，我也想也是一样。就是我们佛教徒，能够好好地努力学习佛法，然后宣扬真理。那么这些慈善事业呢，我认为我们出家人不做！出家人只是赞叹！劝发，在家居士你们去做这些慈善事业：你办学校也好，办安老院也好，办医院也好，就是各式各样的慈善事业去做，我们出家人只是发动这件事，出家人自己不做，自己做什么？修学圣道！你这个时间，我们自己学习佛法，然后就是修学戒定慧，转凡成圣，做这件事。做这件事，因为我们没有直接去管理安老院，我们不做一个大学，我们做董事长，不。你的时间不在那，不消耗在那些事情上；你学习佛法，你的佛法逐渐、逐渐提高。提高到一个程度，你知道自己怎么用功修行，那么你就『盖世红尘飞不到』。

你在这个地方修学圣道，因为你这个时间没有浪费在其他的地方，你在这里学，在这里修行，你的品德逐渐地提高。我们出家人，不断地提高呢，虽然你没有到社会上做慈善事业，你自然是受到广大社会群众的恭敬、尊重。他不会说：『你这个人是寄生虫！』不会说这句话的！若是我们自己去做这种事情，当然这些事是好事，不是

坏事！但是问题就有了，你去做安老院，你去做这个医院，做种种事情，你的精神就放在这上面了，你学习佛法就没有时间、修学圣道也没有时间。出家人这样做，出家人的程度就是平平的，就不能提高。你佛法的认识也不能提高、品德的修学、戒定慧也不能提高。结果会怎么样呢？出家人不能为人作老师了！你不能做老师。你说我学习佛法了，你要听居士讲。那大学教授，他因为是文字上擅长这件事，他看看就可以讲，讲得对不对？不一定！但是你就要听他的，你出家人听他的讲了，听他作老师。你要听他，他是你老师。

当然这个品德的事情，你没有经过戒定慧的锻炼呢，大家都一样！不管你是大学教授也好、你是总统也好，没有分别，大家都一样。这样子，我们佛教徒在社会上地位怎么样呢？当然有人，你是大学董事会的董事长，或者你是安老院的院长，或者怎么样？当然社会上的人可能对这个人，有一点看法；但是要有一点智慧的人，对这个人会怎么看？会怎么看法？所以现在这等于是我个人的想法：我们出家人，这样做这件事，发动这件事，但是我们自己不做。这样子，我们出家人的这个人格也会提高了，而佛法也兴盛了！佛法会兴盛一点，会不同的！

佛法兴盛的结果，还有一个特别的作用：有邪知邪见的人不敢随便放肆。因为出家人本身很多人都是程度都很高，有一个邪知邪见，他不敢放肆。他一出来，自然就有人知道这个人邪知邪见，自然就会知道。但是我们今天出家人的程度不是！我们出家人的程度，都是很低！程度很低！邪知邪见出来我们还不见得知道他是邪知邪见。于是乎，我们今天的佛教是混乱的，思想混乱，不知道究竟是怎么回事？所以佛教衰微了！衰微了！我认为若是一直要这样做，佛教就会灭亡了，我认为已经开始灭亡了！我们今天的佛教徒，有的时候不知道什么事情是一个最重要的，不知轻重！我们看别人说：「唉呀，这件事很好！我们也去做、这件事也很好！也去做」。但是把我们本份事都耽误了！这是第二科「由意乐」。现在第三科「由加行」，分二科，第一科是「标列」。

寅三、由加行（分二科）　卯一、标列

最初发心坚固菩萨，有二加行：一、意乐加行。二、正行加行。

你看我们这个，当然所有的经论都是大智慧境界；但是我们现在学习这《瑜伽师地论》，你看，非常的明白，叫我们开智慧呀！知道什么是重要的；什么事情不是那么重要。你看这怎么说：「最初发心坚固菩萨，有二加行」，有二种应该努力的事情要做，一、意乐加行，二、正行加行，就这二种事情，是重要的事情。这也是标出数目来，列出名字。下面第二科「随释」。

卯二、随释

意乐加行者：谓即利益安乐意乐，日夜增长。正行加行者：谓于日夜能自成熟佛法加行。及于众生，随能随力，依前所说意乐加行，起与利益安乐加行。

「意乐加行者」：「意乐」，意就是第六意识。第六意识，你心里面有这样的愿乐，有这样的好乐，就是有这样的愿力，也就是有这样的计划。是什么呢？「谓即利益安乐意乐」，就是前面讲的：一个是利益意乐，一个是安乐意乐，你心里面有这个意愿。「日夜增长」，你这个利益意乐、安乐意乐，白天也增长、夜间也是增长，夜间不是完全睡觉嘛，所以也是增长。这个增长，是从智能来的。你若常常学习经论，这智慧就增长，你就知道：我的心应该有这样的好心肠，应该有利益意乐、有安乐意乐。智慧强了，意乐就强；完全不明白事情，没有这个智慧，你有这个意乐？就是有那个意乐，你有其他的副作用。你不是大悲心！那是个问题！

「正行加行者」：这正行加行是什么呢？「谓于日夜能自成熟佛法加行」，就是这位菩萨他白天、他夜间，他能够自成熟；就成就自己，自己成就自己佛法的加行。就是六波罗蜜，这些佛法的加行，或者是三十七道品。你看这上面说的，就是说的非常明白：就是你自己，你不能把你的精神、时间你完全放在利益众生这方面，不是这样子的。你自己要修学圣道呀！因为你不是圣人；你是凡夫菩萨。你看这个和我们一般人的见地不一样！这个《瑜伽师地论》作者，他的思想是这样子。你自己要成熟佛法，把你内心的佛法要成熟它，就是逐渐、逐渐地加强。譬如说是修禅定，我这最初修，不那么理想，但是时间久，长期的努力呢，你的心逐渐、逐渐的这定力就加强了，就成熟；这智慧也是那样子。所以，谓于日夜能自成熟佛法的加行，就是努力的修行。

「及于众生，随能随力，依前所说意乐加行，起与利益安乐加行」：「及于众生，随能随力」，这个「能」和「力」分开，「能」或者是体能，你身体的能力；这个「力」是心力。随顺你身心的能力，你有这么多就可以用这么多。「依前所说意乐加行」，这个根据前面所说那个意乐加行；「起与利益安乐加行」这个就是度化众生了，对于众生有利益、有安乐的这二类事情要做，这是二类事情。

我们还有一样事情。这学习佛法，只是得到一些知识，我得到一点知识。佛法说这叫布施波罗蜜、戒波罗蜜，乃至是般若波罗蜜，这是四念处、四正勤、四如意足，这是得到一些知识而没能加行！没能加行。这加行就是用这知识来要用！在自己的身心上要用。像昨天回讲的时候，要使令自己的心清净，用智慧来清净这个心，要做这件事！应该是这样子。若只是得到一些知识你不肯做。你看这上面意乐也是加行，正行也是加行，就是要做！实际上要做这件事。这样子，它才有实际的作用。只是得到一点知识，那不行，那不行的！

《披寻记》一一四八页：

能自成熟佛法加行者：谓于六波罗蜜多，于福德智慧资粮，于一切菩提分法，精勤修学，是名加行。此加行满，无间能证烦恼障断、所知障断，是名成熟。此有三喻，如成熟品说。（陵本三十七卷十九页）

「能自成熟佛法加行者：谓于六波罗蜜多，于福德智慧资粮，于一切菩提分法，精勤修学，是名加行」，这就是这么解释了。这个「能自成熟佛法加行」是什么呢？谓六波罗蜜。六种波罗蜜就是：一个是福德资粮；一个是智慧资粮，就是这样子。或者是：前五波罗蜜都是福德的资粮；最后般若波罗蜜是智慧资粮。或者说是：布施、持戒、忍辱是福德资粮；般若波罗蜜是智慧资粮；这精进波罗蜜、禅波罗蜜是通于福德智慧，也可以这么说。这个「成熟佛法」，就是福德、智慧资粮的意思了，你要努力的学习叫他成熟。

「于一切菩提分法」，那就是三十七道品。「精勤修学」，要精进！不要懒惰修学。一方面学，还要一方面要修；一方面修，还要一方面学。学也是很长时期的，修也是长时期的，不是短时间能毕业的。不是说：我三年毕业了，三年能毕业？那么容易的事？不是的！是名叫做「加行」，就是修六波罗蜜和菩提分法。

「此加行满，无间能证烦恼障断、所知障断」，你这六波罗蜜在自己修行的时候，这个布施波罗蜜、戒波罗蜜、忍波罗蜜、精进波罗蜜、禅波罗蜜、般若波罗蜜是一贯的，它不是分开的。你常常这么样修的时候，「无间能证」，不间断的，长时这样精进的修行呢，「能证烦恼障断」，你能证悟第一义谛；就把爱烦恼、见烦恼都断掉了，就是圣人了。你能不断的这样修行，能证「所知障断」。这个所知障，能障碍你所知。譬如说这个做医生，你要知道这病是怎么回事情？是什么因缘有这种病？这个病的相貌是什么？要用什么药才能治疗？这些事情完全要明了，也是要学习，然后

也就真实有效的，能为众生治病。你若不知道就不行！不知道怎么治疗？

所以这无知呢，就障碍你的智慧，叫所知障。现在是说呢？当然你不是，现在造房子也是一样，也要有这种知识，这是专业知识，各式各样很多都是知识。说是：你通达无量无边的佛法，你才能够广度众生；但是你现在不知道，那也就是所知障，你这个无知对于通达佛法有障碍。对于众生什么根性？这个人有没有业障？他什么时候能得无生法忍？要遇见什么因缘他才能得无生法忍？他遇见什么因缘会退失菩提心了？你要知道！你若不知道就是所知障。要通达无量无边的佛法，来教化无量无边的众生；你若不知道，这就是所知障。

这些所知障，在这里说呢是圣人的事情，不是指凡夫说的；就是阿罗汉以上，把烦恼障断了，最低限度是个阿罗汉了，就是已经得无生法忍的菩萨了。但是对于很多的事情不知道，无量无边的佛法也不知道，无量众生的根性种种事，怎么样度化众生也不知道。他虽然是圣人，但这件事他知道的还是很少的，还有无量无边的所知障，也是须要修六波罗蜜、三十七道品，去亲近十方无量诸佛，还不断的学习，才能断除所知障。断除所知障就是阿耨多罗三藐三菩提了，「是名成熟」。这就叫做成熟，这成熟是这样意思。

「此有三喻，如成熟品说」（陵本三十七卷十九页）。有三种譬喻，那上面说：就是这个人得痈疮，就是得了病，生个大的肿瘤。这时候可以用刀来割了，那就叫成熟。或者烧这瓦器，用陶器做个盆、做个碗这些东西，可以使用了，那么也叫做成熟。譬如说这个苹果、或者橙子长好了，你可以食用了，那就叫成熟。这有三种成熟。现在这里是说呢：我们修学佛法也是要这样子，要成熟，「成熟佛法的加行」，这样做。

寅四、由善法（分二科）　卯一、出种类（分二科）　辰一、举增长门

最初发心坚固菩萨，有二增长大善法门：一者、自利加行，能证无上正等菩提；二者、利他加行，能脱一切有情众苦。

这是第四科「由善法」，分两科，第一科是「出种类」。分两科，第一科是「举增长门」。这最初发心的时候，他的菩提心就是很坚固的，这样的菩萨，有两种增长大善的法门，下面说：「一者、自利加行，能证无上正等菩提」，这也是和前面的意思换一个文句来说了。「自利加行」，你发了无上菩提心之后，你对于你自己得圣道的利益，叫「自利」，你自己成就圣道的利益这件事「加行」，你要努力的去修行，要努力修行。「能证无上正等菩提」，将来的结果呢？就能成佛的无上菩提，成就了。这个「加行」当然是由资粮道到加行道，然后到见道、修道、无学道，经过这么多不同的阶段，那么得无上菩提了。

「二者、利他加行」，前边是自利，这第二是利益众生。利益众生这件事也是要努力的去做的。能有什么好处呢？「能脱一切有情众苦」，能解脱一切有情的苦。一切有情接受了你的教导，他也学习无量无边的波罗蜜，也是学习一切菩提分法，所以也就解脱了生死之苦，也是这样子。

《披寻记》一一四八页：

增长大善法门者：谓于无上菩提所摄一切善法，名大善法。由自他利二种加行，能令善法增长广大，故名为门。由令趣入，是门义故。

「增长大善法门者：谓于无上菩提所摄一切善法，名大善法」。这第一句话「增长大善法门者」，「谓于无上菩提所摄一切善法」，是属于无上菩提这一部分的，当

然就是六波罗蜜和三十七道品这些事情，这些善法叫做「大善法」。这个「大善法」，因为你的目的是到涅盘那里去，所以叫「大善法」。因为你的目的，你修六波罗密，你修、戒、定慧，你的目的是到无上菩提那里去，所以叫「大善法」；如果说我只是在人天里面享受荣华富贵，那不能说是大善法。

「由自他利二种加行，能令善法增长广大，故名为门」。这边是解释这个「门」字，这个「门」怎么讲呢？「由自他利」，由于这个发菩提心菩萨，他又能自利，又能利他，这两方面他都能努力的去学习，「能令善法增长」，就能使令善法逐渐、逐渐的增长广大。就是你前两年的时候，你这样的修学六波罗蜜；你的后两年，你也是六波罗蜜，但是和以前不同，就比以前的程度高了一点，这一样。我前三年我学习佛法、后三年又不同一点；再后三年，就九年了，又不同了！前边的修学佛法，为后边的佛法做门。你有了一个门，从这个门入那个门，从那个门入那个门，就是一个阶段、一个阶段的。由小学而中学；由中学而大学。小学就是中学的门，中学是大学的门。就是前边是门；后边是门所入处，是这样的意思，「故名为门」，是这样意思。

这话说什么意思呢？这件事也是很重要！譬如说：我看观世音菩萨，也读《普门品》的时候，「应以何身得度者，即现何身而为说法」，唉呀！这个大境界我做不来呀！自己就失望了！你不要失望，你现在修学的这个「门」，这是个「门」，这个门再进一步，再进一步，喔！到了，就和观世音菩萨一样了！是这个意思。这都是等于叫我们：「你不要失望」！你现在这个阶段，就是这样做，这一段做好了，就可以再进一步，一步一步的，是这个意思。「由令趣入，是门义故」，就是一个次第、一个次第地向前进步，这就叫做门，是这样意思。所以是「增长大善法门」，是这样意思。

辰二、例余二种

如二增长大善法门，如是二种大善法聚，二种无量大善法藏，当知亦尔。

前面是「增长门」，下面「例余二种」，其余的两种也和前面一样，这样意思。「如二增长大善法门」，像前边有「自利」加行的增长大善法门、有「利他」的加行增长大善法门。是这样，「如是」，是这样子。「二种大善法聚，二种无量大善法藏」，当知也是这样子。这个「二种大善法聚」，也就是自利的二种大善法聚，利他的二种无量大善法聚，这两种都有自利、都有利他，自利利他的两种大善法聚，自利利他的二种无量大善法藏。

《披寻记》一一四八页：

大善法聚及大善法藏者：积聚资粮义，是此聚义。摄受所学义，是此藏义。

「大善法聚及大善法藏者」，这个「法聚」和「法藏」这两个字不同。「积聚资粮义，是此聚义」，积聚资粮义，就是你做布施：你今天做布施，明天也做布施，这布施就积聚了。你今天也持戒，明天也持戒，你这个持戒的功德资粮，也就积聚了。譬如说是这个：忍辱也是积聚资粮，乃至般若波罗蜜的智慧也是资粮。就是每一样的功德，今天也做、明天也做，常常做，这功德就积聚起来了，那么这是能为无上菩提作因缘的，所以叫做「资粮」。那么这就叫做是「聚义」，就是「大善法聚」，自利的大善法聚，利他的大善法聚。

「摄受所学义，是此藏义」，这是第二句，这「大善法藏」那个「藏」字，是什么意思呢？现在《披寻记》的作者这么解释：「摄受所学义」。这个「摄受」这个字，实在也是积聚，也是积聚。「积聚所学义」，就是我这么学习，学习这么多的佛法。你初一年学习这么多的佛法，第二年、第三年、第四年、第五年，乃至一千年、

一万年，你不断的学习佛法，那么你也就是积聚了，「积聚所学义」。看这个意思呢，「积聚所学义」叫「大善法藏」，就是属于智慧方面的；前边「大善法聚」呢，就是用智慧去实行这件事。或者说，这个智慧就是「解」方面；「大善法聚」就是「行」方面。你「解」了，你去做这件事，你不断的做，也不断的行，那么就叫做「大善法聚」、叫「大善法藏」这样意思。下面第二科，前边第一科「出种类」，现在第二科「显殊胜」，分两科，第一科是「标列」。

卯二、显殊胜（分二科）　辰一、标列

最初发心坚固菩萨，由初发心求菩提故，所摄善法，比余一切所摄善法，有二种胜：一者、因胜。二者、果胜。

这个发无上菩提心非常坚固的菩萨，这样的菩萨由初发心的时候呢，他就是有这个菩提愿，是希求无上菩提的，他心里面的意愿就是求阿耨多罗三藐三菩提，不是求世间的荣华富贵，不是求名闻利养，所以叫做「求菩提故」。「所摄善法」，他因为他的愿是以菩提为愿的，他由这样的愿；他去积集一切善法，积集一切的善法，这说的善法。

「比余一切」，和其他的相对比的时候，其他的人所积集的善法，「有两种殊胜」。那个人没有发无上菩提心，他的目的不是希求无上菩提的。菩萨是希求无上菩提的；其他的人不求无上菩。但是其他的人，也没有空过光阴，他也在修学善法，这两种善法对比起来呢，菩萨的善法有两种殊胜：「一者、因胜，二者、果胜」，这个因和果两种都是殊胜的。这是标列出来，下面第二科「释成」。

辰二、释成

谓诸菩萨所摄善法，皆是无上正等菩提能证因故；所证无上正等菩提，是此果故。比余一切声闻独觉所摄善法，尚为殊胜；何况比余一切有情所摄善法。是故菩萨所摄善法，比余一切所摄善法，因果俱胜。

「谓诸菩萨」他所积集的善法，不管他做布施也好，持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，一切是功德善法；他做安老院也好，他做学校也好，他做这些功德，「皆是无上正等菩提能证因故」，因为他做这件事情的目的，是愿得无上菩提的。不是得世间的名闻利养的，也不是希求以此功德得人天的福报的，他这个目的「高尚」，所以他做这么多的善法，都是得无上菩提的因，是这个意思。

「所证无上正等菩提，是此果故」，他的愿望是这样嘛子，将来他就功德圆满的时候，就得无上菩提了，那么那无上菩提就是现在做种种善法的果。「比余一切声闻独觉所摄善法，尚为殊胜」，和其余的人，声闻、独觉两种圣人，他们所做的善法，还是不如菩萨，菩萨要比他们殊胜。因为他们不能够，他们做种种功德，就是愿意得初果、得二果、得三果、得四果、得涅盘，得独觉菩提，目的是这样子。他没有得无上菩提，他不是愿意利益一切众生，所以他就不如菩萨了。

「何况比余一切有情所摄善法」，这个连声闻、独觉这是很高的圣人，都不如菩萨；何况其余的世间上的人，并没有出离心都没有的人，没有菩提心的人，没有发声闻菩提、缘觉菩提心的人，只是世间上的名闻利养的这种思想的人，你能和菩萨、菩提心修诸善法相比吗？「何况比余一切有情所摄善法」，你更不能和菩萨比了！你更不能。因为其他的人，他没有学习佛法，就是世间上一般社会思想的人，只是小小的受到感动：「唉呀！做善法好、做医院好、做学校好！」其实你做学校的时候，学校里边的人，将来都是对社会上有利益吗？他将来的时候，他是什么师范学院、是什么…，这个智慧很高，将来做世界上最大的罪人，原来这回事！那么那个学校有功德

吗？办那个学校，那个学校有功德吗？

我遇见一位医生，他年纪不大，他和我说：他做医生，也令他有满意的地方。说什么事儿满意呢？说：「我能把那个人病治好，我心里很快乐、很好！但是我又不快乐」说：有什么不快乐呢？「那个人病好了以后，身体健康了去做恶事去，我心里又不快乐！」这样知道，办一个医院，办医院就完全是好了吗？所以佛说：「我就是宣扬真理，叫你修学苦谛，我宣扬苦、集、灭、道，就是修学圣道；灭一切罪，增长无量无边的功德圣道」，只做这件事，不做二事。其他的做很多善事，你多数容易里边有过失，你不容易纯是善法！不是纯是善法。

那个石勒、石虎，在南北朝的时候，石勒、石虎他是国王，是赵王，石赵就是姓石。做了国王的时候，就是佛图澄来了，佛图澄从西域过来，在他那个地方，弘扬佛法。当然佛图澄有神通，所以这个石勒、石虎，对他非常恭敬，尊重。那么石勒，先是石勒吧，对佛图澄就说了：说「我尊重大师，在佛法里面做了很多功德，说有功德，怎么回事我的国家常常有战乱，很多人不服从、反叛，还有这么多事情。」那个佛图澄说呀：说是「你前生做的功德，就是在西域，在一个庙上，只是供一堂斋而已！你就是有多少...」，就是佛图澄也在内了。就是供养几个有圣人，你在那里供一堂斋而已！就做这么一点功德，你今生做了国王，你还不知足！还要怎么怎么地！还要怎么怎么地！」这是这么回事情。所以做功德，就是做这么一点功德。

像我们一般的，也可能在寺院里做过供斋、做种种功德，做很多社会上慈善事业。你做的慈善，就算是你纯是清净心动机，里边有很多过失！你将来得果报的时候，亦复如是。有如意的事情，也有不如意；如是因，如是果。若是你能修学圣道，得了阿罗汉，发无上菩提心，是大菩萨了，你做功德，那不同！你不能和他比。他那个大智慧境界，你不能比的！「何况比余一切有情所摄善法」，你怎么能和大菩萨比，你不能比的！

「是故菩萨所摄善法，比余一切所摄善法，因果俱胜」，因也是殊胜的，果也是殊胜的。为什么他能殊胜？他的动机殊胜，他是发无上菩提心所摄，然后他不断的修六波罗蜜、修菩提分法，来清净自己的身口意。他用清净的身口意，有「大悲心」的庄严、有「般若」的庄严，所以他做功德和凡夫不能比，其他人不能比的。

寅五、由胜利（分二科）　卯一、总标列

最初发心坚固菩萨，略有二种发心胜利：一者、初发菩提心已，即是众生尊重福田，一切众生皆应供养。

一共分五科，现在是第五科由胜利。分两科，第一科「总标列」。「略有二种发心胜利：一者、初发菩提心已，即是众生尊重福田」，这个发心坚固的菩萨，他最初一发菩提心的时候，他在那个善知识前，或佛菩萨前发无上菩提心了，「即是众生尊重福田」，不要说将来，就是那个时候，初发菩提心的时候，是众生的福田，「是众生的尊重福田」。「一切众生皆应供养」，一切众生都应该供养这个菩萨。

《披寻记》一一四九页：

即是众生尊重福田者：谓诸众生于此菩萨宜应尊重，生最胜福故。

你对于这个发菩提心的这个菩萨，你应该对他尊重，为什么呢？「生最胜福故」，能令你建立殊胜的福德。因为这个人，我们一般人，人家说现在是发个广告传菩萨戒，我就去受个戒，这样，不是这样情形！当然做这种事也有功德。是要你长时期的修学佛法了，去通达佛法了，从自己的心里面很诚恳的发无上菩提心，这个时候

不同；我们多数佛法的学习不够，所以你不能和这个菩萨比的。

亦作一切众生父母。

说这个初发心的菩萨，他就有能力作众生的父母。一切众生的圣道，是由菩萨的教导而生起的，所以等于是父母了；这等于是个譬喻了，我们这个身体是由父母所生。现在说：你来到佛法里面来，你能够知道好歹，能够有自爱的话，你常常的栽培善根，都是由菩萨的教导而建立的；所以一切功德，由菩萨教导而发生，所以菩萨就是父母了，这样意思。

《披寻记》一一四九页：

亦作一切众生父母者：由彼菩萨于诸有情深心发起一子爱俱平等之心，依此义说，亦作一切众生父母。

「亦作一切众生父母者：由彼菩萨于诸有情深心发起一子爱俱平等之心」：说众生的父母，这地方说得好！「由彼菩萨于诸有情深心发起」，他不是很轻浮的；很深刻的他发出这一念心。发出什么心？一切众生「一子爱」：他不是有很多儿子，只有一个儿子，你看他对这个儿子的爱心会怎么样？会非常的强烈的！说这个菩萨发了无上菩提心，他看一切众生，就像那个父母只有一个儿子那样的爱，他是大慈悲心！有这样平等的心。所以「依此义说，亦作一切众生父母」，根据这个意思说，是众生的父母。

二者、初发菩提心已，即能摄受无恼害福。

第二，这是第一科，这是「总标列」，标出来这两种。现在第二「初发菩提心已，即能摄受无恼害福」：他发菩提心后，他就成就了无恼害的福，他对于一切众生，就像父母对一个儿子那样的爱，他会伤害一切众生吗？他没有这种心！他这一念慈悲心，就有无量无边的福德！你有这样的慈悲心，你持戒也清净；杀盗淫妄酒都是不慈悲心才做这种事情！他有这个一子爱的慈悲心的时候，自然也就不杀、不盗、不邪淫、不妄语、不饮酒了，用慈悲心就会持戒清净了！这是「总标列」。下面第二科「随难释」，分两科，第一科「辨」，就是说明的意思。分八科，第一科是「守护无害」。

卯二、随难释（分二科）　辰一、辨（分八科）　巳一、守护无害

由此菩萨成就如是无恼害福，得倍轮王护所守护。由得如是护所护故，若寝若寤若迷闷等，一切魍魉药叉宅神人非人等，不能娆害。

因为菩萨初发心的时候，就有这个无恼害福，就是这个大慈悲心，对于一切众生都发出深刻的慈悲心，他就有了福。这个福有多大呢？「得倍轮王护所守护」，这个轮王因为前不知道多少生，他修学了广大的福业，而后现在果报出现了，作了转轮圣王了。他有很大的福报，现在这个初发菩提心、成就无恼害福的人，「得倍轮王」，比轮王那个福，要加一倍，就是他那个福报，要比轮王能等于两个轮王的福报，「得倍轮王」，加倍了。

「护所守护」这个护，当然我们说是：护法善神来护持你，实在来说就是你的福报，你前生的福业，今生来保护你！你的福业保护你。我们也是作了福业，有的时候也是造了罪业；所以有的时候有护，有的时候也没有护，就是这样子。实在就是前生的自作自受，是这样意思。现在这个成就无恼害福的菩萨，他得到的福德就是只有这样，比轮王还要多，比转轮圣王还要多。

「由得如是护所护故，若寝若寤若迷闷等」，由于你成就了，这个「得」就是成就了。这样的「护」所守护故，「若寝若寤」，「寝」就是睡觉，「寤」就是睡醒了，「若迷闷等」，或者有的时候并不是睡觉，但是身体有点儿迷闷。这个时候呢？「一切魍魉药叉宅神人非人等，不能娆害」，不管你睡觉不睡觉，迷闷不迷闷，「一切魍魉」这些鬼神，「药叉」也是鬼神一类。「宅神」这房子也有神，「人」，或者世界上一切的人，「非人」就是不是人，这个就是鬼神一类的。「不能娆害」，不能来娆乱这位菩萨，不能娆乱的。就是你的福来保护了你。

《披寻记》一一四九页：

得倍轮王护所守护者：由于轮王生于人中福德最胜，由如是福所摄持故，得轮王护之所守护。如是守护唯轮王有，名轮王护。菩萨发心世所珍敬，为诸天人尊重赞叹，故能成熟无恼害福，倍胜轮王所得守护，是故说言倍轮王护。

「得倍轮王护所守护者：由于轮王生于人中福德最胜」，在人里面来说，转轮圣王是最殊胜的，他的福报最大。「由如是福所摄持故」，这个轮王由他以前的福报的保护，这个「摄持」其实就是保护。「得轮王护」，那你就成就了轮王的那种保护的境界，那是大福德的境界。「之所守护，如是守护唯轮王有」，这样的守护，这种大福德的守护，唯独转轮圣王才有「名轮王护」。

「菩萨发心世所珍敬，为诸天人尊重赞叹」，这个无上菩提心，发无上菩提心的菩萨，他得无恼害福，他的发心「世所珍敬」，在世间上是最宝贵的！那轮王所不能及！轮王只是十善业，修十善业修得多；菩萨是无上菩提心，那是出世间的圣道的开始，转轮圣王怎么能比呢！所以是菩萨发心「世所珍敬，为诸天人尊重赞叹」，天上的人、人间的人，就尊重、赞叹这位菩萨。「故能成熟无恼害福」，所以这位发菩提心的菩萨成就了无恼害福。「倍胜轮王」，就是加倍的胜过轮王「所得」的「守护」，「是故说言倍轮王护」，是这样。

巳二、不感病苦

又此菩萨转受余生，由如是福所摄持故，少病无病，不为长时重病所触。

这第二段，一共八段，这第二段「不感病苦」。「又此菩萨转受余生」，是现在他发无上菩提心，这一生不算，「转受余生」这一生结束了以后，受到余生的时候，那这个人是什么境界呢？「由如是福所摄持故」，由于他前一生发无上菩提心得无恼害福的关系，「所摄持故」，「少病」他那个身体，病痛会很少！或者是没有病。这个转轮圣王就是没有病，这一生他还没有病的！是「不为长时重病所触」，不会长时期有病，有病的苦恼来触动、触恼他，不会这样子，这是有这种福。

《披寻记》一一四九页：

少病无病不为长时重病所触者，此说发心菩萨，法尔感得大力具足，有大堪能故。

「此说发心的菩萨，法尔」自然是这样子，就是前生的福德，今生自然是这样子，感得了大力具足，他的身体特别有力量，具足大力。「有大堪能」能作大事情，能有这个能力。这下面第三科「无不堪任」。

巳三、无不堪任

于诸众生所作义利，能以身语勇猛而作。常为众生宣说正法，身无极倦，念无忘失，

心无劳损。

这个发菩提心的菩萨，对于一切众生所作这个「义利」，就是合乎胜义的这些利益，他作的对于众生作一些利益的事情，而这个利益的事情是合乎胜义的，叫「义利」。「能以身语勇猛而作」，他内心里面有这样的慈悲心，他发动出来的「身语」，特别的勇猛、没有恐惧，很自在的来做这些事情。

「常为众生宣说正法，身无极倦」，这位菩萨他常为众生宣说正法，宣扬佛法的事。「身无极倦」，他的身体不会极大的疲倦，没有那么多的疲倦。「念无忘失」，他这个记忆力也不忘！记住了永远不忘、不失掉。是「心无劳损」，这个「心」是心王，「念」是心所，说是：工作的时间太过劳了、心力不够了！没这回事。他的堪能性非常的强，不会受到劳损的。

巳四、麤重轻微

菩萨本性住种性时，一切麤重性自微薄；既发心已，所有麤重转复轻微。谓身麤重及心麤重。

这是第四科「麤重轻微」。「菩萨本性住种性时」说是这个菩萨他的本心就有佛性，这个时候，「一切麤重性自微薄」，这个时候他有佛性，他没有发菩提心。这时候还没发菩提心，在本性住种性的时候，没有发菩提心，但是因为他内心里有佛性，所以他的「麤重性自微薄」，他这个烦恼，「麤重」就是烦恼，这个烦恼呢「性自微薄」，他并没有修学圣道，但是他的烦恼极微薄、微少、很薄，不像那无种性的人，烦恼特别重，他不是！自性微薄。

「既发心已」，他跟他以后，他遇见佛菩萨的时候，他发无上菩提心了，「所有麤重转复轻微」，他的烦恼就又轻微了、又减少了；因为他发了菩提心，修学圣道，这个圣道佛法的力量，使令他原来的烦恼更轻微了，「转复轻微」。「谓身麤重及心麤重」，这个麤重有两种：一个是「身麤重」，就是他的身体有点事情，和心麤重的事情。

《披寻记》一一四九页：

谓身麤重及心麤重者：谓无堪能不调柔相，是麤重相；此复有五：一、沉重相，二、刚强相，三、障碍相，四、怯劣相，五、不自在转，无堪能相。如抉择分说。（陵本六十四卷十六页）此中麤重，谓彼种子身无堪任，不调柔性，名身麤重；心无堪任，不调柔性，名心麤重。

「谓身麤重及心麤重者：谓无堪能不调柔相，是麤重相」，这个「麤重」这句话怎么讲呢？就是「无堪能」，就是不能修学圣道。你叫他去静坐，修学戒定慧，修不来！不可以，就是做修学圣道的事情做不来。

「不调柔相」，调柔呢？就是容易随顺圣道，他调柔，容易随顺圣道。现在是不调柔，他不随顺圣道、他不随顺。这就是这个「无堪能」，不能修学圣道，就是烦恼特别强，那就叫做「麤重相」，麤重是这个意思。

「此复有五」，这个麤重详细说有五个相貌：「一、沉重相」，这个「沉重」是什么？就是向下，向下面落下去、沈下去。通常这个轻的东西在虚空里面可以飘浮，重了它就要下垂了，这个意思呢？就是有烦恼的人，容易做恶事，这叫做沉重，可以就这么讲吧！「二、刚强相」，这个烦恼种子「刚强相」，就是譬如说是贪烦恼来了，「你不要贪！」这是不可以；瞋烦恼来，「不要瞋！」不行！它一定要瞋，一定

要贪。这烦恼之强，不容易制伏它。「三、障碍相」，你想要修学圣道，它做障碍。说：我父母不让我出家！实在这自己还是有点关系，自己做障碍，就是自己的烦恼做障碍。「四、怯劣相」，这个烦恼有时候怯劣，就是勇猛不够，这是一种烦恼；做一些有功德的事情反倒不敢做，「怯劣相」。「五、不自在转」就是做事情的时候，外面有一点境界就影响他，他不能自在的就做这件事。外面有一点事情，心就动了；外面什么境界不能动摇他的心，他愿意这样做，还是这样做，就是「自在转」。现在「不自在转」，他不能！他说：「哎呀！不行吧！我就一直这样做不对吧！」他就是自己的信心不够！不自在转。「无堪能相」就是没有能力去做这种大的善事。「如抉择分说」，前面说这五种相，在本论的〈抉择分〉，现在是〈本地分〉，到〈抉择分〉有解释这件事（陵本六十四卷十六页）。

「此中麤重，谓彼种子身无堪任，不调柔性，名身麤重」，这里边说的麤重呢，是「彼种子」，是约彼种子说的，但是分两类：一个是「身无堪任，不调柔性」，名身麤重。这件事呢？这个身体是果报，前生的果报。我们前生作功德的时候，也还有多少贪瞋痴相应，你做善事的时候，你还有贪瞋痴的烦恼在里边作用；由那样的功德，不是纯清净的功德所得的这个身体，这个身体就是有这个问题，就是有麤重，有「无堪任不调柔性」。

譬如说是：天上的人呢，天上的人也是他前生做的功德的果报，得天的果报，比我们人间好一点！就是他做功德的时候心清净，比我们人清净。你若色界天、无色界天的人，那他做的善法是更清净！善法也有程度的不同，所得的果报有这个问题。但是这里边说的麤重呢？是说种子。但是还是约现行来形容种子的现象，形容这麤重的现象。「此中麤重，谓彼种子」，就是烦恼的种子，就是你内心里面有这种功能；此功能一动作呢，就是烦恼出来了。出来的时候叫做现行；没有发动的时候叫种子。现在说「身无堪任，不调柔性」叫身麤重，刚才我这么解释。

还有另一个解释呢，就是我们心里面有烦恼。这心里的烦恼在身体里面存在，寄托在身体里面，我们这个心以身为依止处；身也以心为依止处，身心是互相依赖的。因为这个身里边有烦恼在这里活动，身也就有这种力量，就是「无堪能、不调柔性」叫身麤重。「心无堪任，不调柔性，名心麤重」，因为你这个明了性的心里边，有各式各样的种子在里面活动，所以使令你这个心没有堪任性，就叫做心麤重。

巳五、咒句有验

若余众生为欲息灭疾疫灾横，所用无验咒句明句，菩萨用之尚令有验，何况验者。

这是第五科「咒句有验」。「若余众生」就是其他的众生，不是发菩提心的众生。「为欲息灭疾疫灾横」，他现在身体有病，医生治不好，这个「疾疫」。「灾横」，有其他的什么灾难，或者是地震，或者有风灾、火灾、水灾，或者有其他的灾难。「所用无验咒句明句」，那么有这些苦恼的事情的时候，就会念咒。咒句，念咒，还有个明句，用这种东西来消灭这个疾疫、灾横。这个「余众生为欲息灭疾疫灾横」，所用的这个没有灵验的咒句、章句，念这个咒，念这个明没有灵验。这「菩萨用之尚令有验」，但是发无上菩提心的菩萨他若用的时候呢，「尚令有验」，就还能令它有验，还会有灵验，他念咒的时候有验。「何况验者」，何况那其他的众生，有灵验的咒呢？菩萨若用就更是有灵验了！发无上菩提心的菩萨是这样，有这种功德。

《披寻记》一一五〇页：

咒句明句者：谓余众生所用除灾章句，有此二别。简非菩萨，名余众生。持诵诸咒，是咒句摄。持吠陀论，是明句摄。发心菩萨用此章句，悉令神验，无不验者。菩提分品」中说，谓诸菩萨获得如是等持自在，由此自在加被，能除有情灾

害，诸咒章句令彼章句，悉皆神验，乃至广说。（陵本四十五卷十五页）。由此应知诸咒章句，唯是世间工巧名摄。是故此中说余众生。

「咒句明句者：谓余众生所用除灾章句」，这个章句，这个咒，也就是一个章、一个章，一章、一段的，写了一句一句的就是章句。「余众生」他诵持的诸咒，余众生所用的除灾的、除灭灾疫灾横的这些章句。「有此二别」，有这两种差别：就是一个咒句，一个明句，这两种差别。「简非菩萨，名余众生」，前面说若余众生这句话呢，简别他不是菩萨，所以叫「余众生」。「持诵诸咒，是咒句摄」，这就是世间上的这些咒，那么这属于咒句这一类的，所以叫做「摄」。「持吠陀论，是明句摄」，《吠陀论》是外道的一种外道，它是有一种论，叫作《吠陀论》。念颂这个章句，那么就叫作「明句」。那么他的意思也是明，也就是光明的意思，光明就是智慧的意思，当然这不是说佛法的。

「发心菩萨用此章句，悉令神验」，这发无上菩提心的菩萨，用这个余众生所用的章句「悉令神验」，完全能够有不可思议的灵验的！「无不验者」，没有不灵验的！

「菩提分品中说」，就是现在这个〈菩萨地〉里面有〈菩提分〉品中说。「谓诸菩萨获得如是等持自在」，就是发菩提心的菩萨呢，他是得到了，获得这样的「等持自在」，就是有了禅定，「等持」就是禅定了，三摩地叫等持。他得到了禅定的力量，禅定是自在的。「由此自在加被，能除有情灾害，诸咒章句」，得到了禅定的人，由此等持的自在加被它，加被这个咒。加被这个咒，能除有情的灾患，就有这种的力量。「能除有情诸咒章句」，这个《瑜伽师地论》下文提到这件事：谁有能力说这些咒的章句呢？要得禅，最低限度要得禅定。就是外道得禅定，他也可以说出咒来，说出咒来，也可能有灵验。他也可能有一个条件的，你符合了他的条件，也可能有灵验；也可能没有灵验。

若是你是佛教徒，你有了禅定，你又能得圣道了，当然你也能说出咒来，那就比外道灵验得多；但是你若是更高的大菩萨境界；或者是佛他说出章句来，那当然是更灵验！但是也是有条件，也都是有条件的。你说完全无条件呢？这个时候也可能有灵验，也可能无灵验，因为众生的业障，它也有力量的，佛菩萨说的咒也有力量，但是这两个力量就看怎么变化。就是有的灵验；有的也不灵验。现在说菩萨呢？他若念这咒，他就能令有验，是这样意思。「令彼章句，悉皆神验」，完全有灵验。

当然这件事我感觉呢，菩萨有大福德，也有关系。他有大福德、有禅定，他有圣道的力量，他也有章句的力量，那当然是不同，不一样。「乃至广说」下面有说（陵本四十五卷十五页）。

「由此应知诸咒章句，唯是世间工巧名摄」，这上面说的这个菩萨，「若余众生，为欲息灭疾疫灾横，所用无验咒句明句」，这是世间的，不是佛法里面的，世间的工巧明摄。当然你若是，应该是得了禅定，得了禅定就是有特别智慧，所以叫「工巧明摄」。「是故此中说余众生」，就是：不是发菩提心的人，叫「余众生」。那就讲到这里。

巳六、伏遣随惑

成就增上柔和忍辱，能忍他恼，不恼于他；见他相恼，深生悲悯。

现在的文是广说菩萨不退菩提心的相貌，一共是有五科。第五科是说成就初发心坚固不退的菩萨的胜利。这里面第一科「标列」，第二科「随难释」。这个地方有八科，现在是第六科「伏遣随惑」。

「成就增上柔和忍辱」，这位发菩提心的菩萨，他成就了殊胜的柔和、忍辱的功德。「柔和」表示他内心里面很寂静，所以表现出来的活动、表现出来的行为不粗犷，所以叫做柔和；「忍辱」，就是外边有境界触恼他，「能忍他恼」，别人恼乱他、毁辱他，他能容忍。「容忍」这句话，就是心里面不动，安忍不动。「不恼于他」，众生恼乱菩萨，菩萨安忍不动，「不恼于他」，他不报复；凡夫是你触恼他，他心里面就愤怒，然后加以报复，就是恼乱他。菩萨没有这两件事，心里面不愤怒，所以能忍于恼；又不恼乱别的人。「见他相恼，深生悲悯」，看见众生来触恼菩萨、毁辱菩萨、恼乱菩萨，菩萨生慈悲心。菩萨生慈悲心呢，这不是在种性的阶段，是由种性进一步发菩提心了的菩萨。当然由前面的说到这个退不退相，说到发菩提心的相貌的时候会知道，那这位菩萨是通达无量无边的佛法的。所以他站在佛法的立场，他用般若的智慧观诸法实相的时候，就感觉到众生虚妄分别，是很可悲悯的：就是不明白诸法实相，这就是虚妄分别，所以菩萨深生悲悯。

《披寻记》一一五〇页：

成就增上柔和忍辱等者：成就六种可爱乐法，易可共住，性不恼他，常令欢喜，是名柔和。遍于怨亲等诸有情所，堪忍怨害，是名忍辱。

「成就增上柔和忍辱等者」，《披寻记》这句话：「成就六种可爱乐法」，菩萨他成就六种可爱乐法，就是那个六和敬：就是戒和同修、见和同解……。我们若是学习佛法的时候，或者学习《法华经》，或者《金刚般若波罗蜜经》，或者《维摩诘所说经》，或者《华严经》，这个心常能够在道上去契会的话，就是「见和同解」，这个心里面触对一切境界的时候，都会归第一义谛。那么，这个地方是和平的，所以见和同解。「利和同均」，就是有了利益的时候，没有人有特权，大家平等的享受，自然是容易办到这一点。这样子呢戒、见、利：人容易有争的地方，就是戒、见、利这地方，所以这三部份没有问题了；这身语意这三个部份也没有问题，我们大家可以同住；大家有事情说话的时候，也不会有争论。「意和同悦」，心里面大家都感觉到快乐，所以是「成就六种可爱乐法」，就是这位发菩提心的菩萨他具足了这六种功德。

「易可共住」，大家容易共住。当然你一恼乱他，他心里也不介意，当然这个人容易共住；若是你恼乱人了，你就不容易和人共住了。「性不恼他，常令欢喜」，性就是心，他这一念心老是和平的，他不恼乱人，就是他有所不足的时候，他也不会去恼乱到别人；「常令欢喜」，他和大家同住的时候，常时令别人心情快乐，「是名柔和」，这柔和就是这样讲法。

「遍于怨亲等诸有情所」，他这个柔和不是偏于一部分，是普遍对于有怨恨的有情、亲爱的有情，一切有情所都是柔和的。「堪忍怨害，是名忍辱」，有人有怨，于是乎要去伤害菩萨，菩萨也能忍受，这叫做忍辱。所以希望成就柔和忍辱这件事，一定要通达佛法、通达诸法实相，你这件事办到了，常常的思惟观察，他就容易办到忍辱柔和这件事。

忿嫉谄等诸随烦恼，皆能摧伏，令势微薄；或暂现行，速能除遣。

这一段文的标题是「伏遣随惑」，能伏随惑、能遣随惑。什么是「随惑」？「忿嫉谄等」：忿怒，对于感觉到自己吃亏了，这就忿怒。「嫉」：嫉妒，别人有了荣耀的事情，心里面不欢喜。「谄」：谄曲，谄曲也是个问题，下面有解释。还有等其他的烦恼，「诸随烦恼」很多的随烦恼。这个随烦恼和前面说的随烦恼不一样，这是观察烦恼的轻重，加以分类，有的是重的，严重的烦恼叫根本烦恼；不严重的烦恼叫随烦恼。随顺不同的因缘，又生起各式各样的烦恼，它也还是贪瞋痴，贪瞋痴是根本烦恼，这些烦恼也是贪瞋痴，但是因缘不同了，它比较轻一点，这叫作随烦恼。

「皆能摧伏，令势微薄」，这位菩萨他也有忿、也有嫉、也有谄等，但是他有佛法的智慧—摧伏，就是把这个忿烦恼、嫉烦恼、谄诳等烦恼破坏了它、调伏它，「令势微薄」，使令这个烦恼的力量由大而小，由厚而薄，就是这样子，他不放纵自己。我们不学习佛法的人，你不常常静坐的人，这个烦恼来了就是放纵这个烦恼去活动；但是这位发菩提心的人，他自然会是修止观的，他这心里面一动，他就知道：哎呀！我有烦恼了。立刻用止观来调伏，「令势微薄」。

「或暂现行，速能除遣」，前面「皆摧伏令势微薄」这叫做伏，就是调伏、降伏。「或暂现行」，他常常用功修行，究竟还没得圣道，还不是圣人、没入圣位，他有的时候他也有烦恼暂时的会出来活动，「速能除遣」，但是这位菩萨他就很快的把烦恼消灭了，不叫它活动。

《披寻记》一一五〇页：

忿嫉谄等诸随烦恼等者：此约烦恼品类，名随烦恼。忿、嫉，是瞋品类。谄是邪见品类。等者等取覆、恼、憍、害，随其所应品类应知。约彼种子，说能摧伏；约彼现行，说能除遣。由诸菩萨成就柔和，性不恼他，能正对治忿、嫉、覆、恼、等随烦恼；又由成就忍辱，能忍他恼，依思择力，能正对治谄随烦恼。由生悲愍，能正对治害随烦恼，依此故说能伏能遣。摄事分说：若瞋恚缠，能令面貌惨裂愤发，说明为忿。心不正直，不明不显，解行邪曲，故名为谄。隐藏众恶，故名为覆。心怀染污，不喜他荣，故名为嫉。（陵本八十九卷七页）逼恼有情，无悲无愍无哀无怜无恻，是名为害。如显扬论说。（显扬论一卷八页）

「忿嫉谄等诸随烦恼等者：此约烦恼品类」，就是轻重的品类，名随烦恼；就是不是根本烦恼。「忿、嫉，是瞋品类」，这忿怒和嫉妒，在根本烦恼来说，就是瞋烦恼那一类的。忿也是恨，嫉妒也是恨，但是比那个瞋，瞋是最严重的了，这个比那个是它一类的，「类」就是流类。

「谄是邪见品类」，这个「谄」这句话呢，是邪见品类。这个有邪见的人，他自己知道他的见地和别人不一样，不是正见；或者是他认为他是正见，认为别人是邪见。但是他多少有一点自己知道有点问题，所以要谄曲，要隐藏自己的见，表现出来的呢令你满意！他心里面是不同意你的见地的，但是表现出来的是令你满意的，所以叫作谄。谄者曲也，是这么意思，「谄是邪见品类」。但是这个谄：实在来说在烦恼里面是属于那一类呢？是愚痴！前面的忿嫉是瞋品类，这个谄是愚痴，贪瞋痴，这愚痴一类的烦恼。

「等者等取覆、恼、憍、害，随其所应品类应知」：这个「覆」是个愚痴，也是属于愚痴一类的。这个下面有解释这个「覆」，覆是什么呢？就是造了很多罪过，但是隐藏起来。表面上好像是好人，实在里面都是污浊的，这叫作覆，这个覆是这个意思。这个「恼」是什么意思呢？恼是我犯戒了，你要指责我，我就忿怒，我就不接受，他就吵起来了，那叫作恼，这就是恼。这个恼呢？在贪瞋痴的境界来说呢，是什

么烦恼？就是瞋烦恼一类的。这个「憍」，憍就是憍慢！憍慢是什么意思呢？它这里说这个人，他是得到名闻利养了，或者是他会讲经说法了，他就憍起来了！那么这就是憍。这个憍是什么烦恼？是愚痴，就是愚痴的意思，叫作憍烦恼。这个「害」就是要伤害别人，这个是瞋烦恼一类的。「随其所应品类应知」。

「约彼种子，说能摧伏」：这个论上的文，是「皆能摧伏」。这个「摧伏」这句话是说什么意思呢？「约彼种子，说能摧伏」，就是约这个忿、嫉、谄、诳、憍这些烦恼的种子，叫做摧伏。就是叫他不要动！叫这个种子不要动，那么就叫作「摧伏」。这个意思呢？下面的文：「或暂现行」，那这是种子发动出来烦恼了，这个是和种子又不同了；种子就是烦恼还没动，烦恼没动的时候呢，说能摧伏。他这时候静坐修止观，观察一切法是无常无我的，是毕竟空的，使令这种子不动，烦恼就不动，这个约种子，「约彼种子，说能摧伏」。

「约彼现行，说能除遣」：这个「或暂现行」呢，就是烦恼动起来了，这时候心里面有了烦恼。前面，烦恼还没动，没动的时候呢，你就得用功修行，叫它不要动；若是已经动了呢，「速能除遣」，你立刻要用止观的力量就把它除遣，把这个烦恼的活动破除去，「速能除遣」。

「由诸菩萨成就柔和，性不恼他，能正对治忿、嫉、覆、恼、等随烦恼」：由于诸菩萨成就了柔和这种功德、这种品德。「性不恼他」，他不恼乱人，「能正对治」，他为什么有这种事情呢？就是他常常静坐修止观，所以能够对治；就是除灭这个忿烦恼、嫉烦恼、覆烦恼、恼烦恼等，这些都是随烦恼，能除灭这些烦恼。

「又由成就忍辱，能忍他恼，依思择力」：就是思惟观察的力量，「能正对治谄随烦恼」，能灭除去这个谄诳的随烦恼。

「由生悲愍，能正对治害随烦恼」：因为这个菩萨他能够生起慈悲心，所以能正对治这个害烦恼，不会伤害别人；还要救护人、利益人，怎么会伤害人呢？所以「依此故说能伏能遣」，就是因这里，前面这段解释的话呢，就说明什么叫作这是能伏烦恼；这是能遣烦恼。这个能遣是约现行说的；能伏是约种子说的。

「摄事分说」，这个〈摄事分〉，我们现在这个是〈本地分〉，后面有个〈摄事分〉。「若瞋恚缠，能令面貌惨裂愤发」，就是我们的这个忿怒，这个瞋恚的烦恼。缠就是指烦恼现行的时候就叫作缠，就像大毒蛇缠着你似的，就是烦恼像毒蛇似的缠住你。这个瞋烦恼来缠绕我们的时候，这个相貌是什么样呢？「能令面貌惨裂愤发」，能令我这个面上面貌的相貌「惨裂」，就是非常的愤怒。这个「惨」呢？就是毒也。这个「裂」呢，就指这个眼睛现出一个忿怒的相貌叫裂。「愤发」：这个「惨裂」呢，就是内心的愤恨发之于外，叫作惨裂，「说名为忿」，这个忿就这么讲。

「心不正直，不明不显，解行邪曲，故名为谄」，说这个「谄」。他的心不正直，就是里面有黑暗这些事情。「不明不显」，但是你从表面上你看不出来，他心里面那个污浊的那个弯曲的事情看不出来。因为什么呢？「不显」，他内心里面的事情没有现出来。「解行邪曲」，他内心的解，和作出的事情，都是不合乎道理的「邪曲」，故名为谄。

「隐藏众恶，故名为覆」：很多的罪过都藏在里面，所以叫做覆。「心怀染污，不喜他荣，故名为嫉」：这个嫉妒是什么意思呢？就是心里面染污，就是所有的好事都是要属于我才可以，你拿到一点好处是不行！我不能同意的。所以「不喜他荣」，不喜欢别人有荣耀，故名叫作嫉。这些解释都是（陵本八十九卷七页）上说的。

「逼恼有情，无悲无愍无哀无怜无恻，是名为害」：「逼恼有情」，就是逼迫、

恼害有情，恼害别的人。「无悲无愍」：没有悲、也没有愍。「悲」，是想要消除别人的痛苦，叫作悲，他没有这个悲心。没有「愍」，就是别人有苦恼的时候，他心里面感觉痛；但是这个人不是，别人有苦恼的时候他心里不感觉的痛，这是无愍。「无哀无怜」：别人有痛苦的时候，叫别人有痛苦，别人本来没有痛苦，他逼恼叫人有苦恼，说这个人没有这个哀伤之心，没有这种心情。「无怜」，怜者爱也，没有爱心这个人。「无恻」，就是没有恻隐之心，就是别人叫别人痛苦的时候，他无动于心，所以叫作无恻。「是名为害」，就是解释这个害，用这么多的字来解释这个字。「如显扬论说」（显扬论一卷八页）这是解释这个烦恼的相貌。

巳七、现住安乐

随所居止国土城邑，于中所有恐怖斗诤、饥馑过失、非人所作疾疫灾横，未起不起；设起寻灭。

前面这一段呢？是说菩萨呢，「伏遣随惑」，能调伏、能驱逐一切烦恼，使令心里面清净。下面是第七科「现住安乐」。

「随所居止」，这个菩萨随顺各种因缘，他居住这个国土这里、居住这个城市里，或者是居住这个城，一个小镇里面。「于中所有恐怖」，那个地区原来有恐怖，或者是有斗争，或者是有饥馑的过失，还有种种的这些苦难的事情。「非人所作疾疫灾横」，或者这个地方呢，有传染病，或者有其它什么灾难的事情，而这个是「非人所作」，就是鬼神做这些恶事来恼乱人。可是这个菩萨现在在这里住了呢，「未起不起」，这些恐怖斗争、饥馑过失、非人所作疾疫灾横，就不起了。菩萨到这来住的时候，这件事就没有，就不不起了，鬼神不敢到这里来放毒。「设起寻灭」，或者是有生起，有这些事情来，但是很快的就灭除了，「寻灭」。这是说「现住安乐」。

《披寻记》一一五一页：

恐怖斗诤饥馑及诸疾疫灾横未起不起等者：此说菩萨与他增上果。有寻有伺地说：犹如如来所住国邑，必无疾疫灾横等起，佛神力故，无量众生，无疾无疫，无有灾横，得安乐住。（陵本九卷三页）此中道理，当知亦尔。

「恐怖斗诤饥馑及诸疾疫灾横未起不起等者：此说菩萨与他增上果」：这是菩萨的大福德、大功德力！给众生的增上果，就是借他的光了。就是由他的威力，我们就没有这些灾难，这叫「增上果」。不是我们自己有这个功德没有这些灾难，是菩萨的威力，我们借光了，那就叫作增上果。就是此法影响了彼法，若是大罪过的人呢？也可能有增上果，就是使令这地方有灾难！本来我们没有灾难，因为他来了，使得大家斗争，就是很多很多的苦难都来了，这就是增上果。

现在是说菩萨这种大慈悲心的人，有大功德的人呢，很多人都借他的光了！所以叫作增上果。「有寻有伺地说：」我们已经学过了这个地方。「犹如如来所住国邑」，像佛所居住的地方，「必无疾疫灾横等起」，也就是增上果。「佛神力故，无量众生，无疾无疫，无有灾横，得安乐住」这是（陵本九卷三页）说的。「此中道理，当知亦尔」，前面是说佛给众生的增上果，这里是菩萨也有相同的情形。

巳八、厌苦生悲

又此最初发心菩萨，或于一时生极恶趣那落迦中，多分于此那落迦趣速得解脱。受小苦受，生大厌离，于彼受苦诸众生等，起大悲心。

这是第八科「厌苦生悲」。「又此最初发心菩萨」，我现在忽然间想起一件事，

我看见一本书上，就是基督教的人吧，说释迦牟尼佛死的时候是被毒死的。一个佛教徒做的，请佛吃饭，这菜饭里有毒，使令佛因吃了这菜饭，佛就死了！有本书说这件事。我看见这件事呢，当然心情不舒服，不舒服我就特别去查这件事，查这件事。当时，法严法师在，你们知道法严法师吧，法严法师他的英文很好，所以我就查到这个书，《阿含经》的部派有提到这件事，《大般涅盘经》也提到这件事。提到这事，当时是怎么说的呢？当时是一个铁匠纯陀，铁匠，佛是入涅盘之前，佛就是从一个村落、一个村落走到这个地方，这个铁匠叫纯陀，他信佛嘛，他就恭敬佛！给佛烧了木耳。烧这个木耳，特别的给佛这一杯，供养佛。他当然还有其他的菜，供养大众僧！佛当时说，这个只要给我一个人吃，不要给他们吃，就说这个木耳，你只可以给我一个人吃，不可以给他们吃！那么就是这样子吃这餐饭，就吃过了。吃过了以后呢，佛就有病了！佛当时好像是说：身体很痛！身体很痛！佛就入无相三昧，就把所有的病痛都驱逐出去了，还有这么一段事情。

我就把这件事，我看见文上说这件事，就向法严法师说，他说：「是，他看见英文的什么书上也说到这件事」。说到这件事，但是我们把这件事，你不要就看这一件事，把前面的事也放在一起来看呢，佛是这个临涅盘的前三个月，前三个月的时候，佛就对阿难尊者说，说：「若是一个人成就了四神足的话，就是若是得了这个四禅，初禅、二禅、三禅、四禅，乃至到无色界的四空定，就是这些有禅定的人」。这当然指佛说，佛教的圣人来说的。「这种人他可以住世，可以住一劫、能住一劫，他这个生命，身体可以安住一劫而不会死的，能住这么久！」连续说了三次！阿难尊者不支声，不支声。不支声以后呢，就是过一会儿，这个大地震动！大地震动的时候，就是地震了，地震，这时候阿难尊者惊了，就问佛，说：「怎么了，大地震动，怎么回事？」佛说：「我舍掉了寿命，把寿命给舍了！」说：「我只留三个月，过了三个月我就死了，我可以活一百二十岁，这一年才八十岁，就是舍掉了四十年，还保留三个月，我现在不死，我还再继续三个月。」佛说过这么一句话。那么现在这个，中间的时候，就是到了涅盘那个地方去，经过多久了，就是有经过铁匠请佛吃饭这个事情。佛当时说了：「这个菜只可以给我，不可以给别人」。那就表示什么呢？就是这里有毒，不可以给他人吃，就是给我吃可以。

这样说呢，这件事和基督教的人说：「瞿昙释迦牟尼佛，是被毒死的！」我们就知道，佛不是被毒死的，可以知道这件事！但是你若不读这个文呢，你不知道这件事！那这个事怎么讲呢？就没有办法讲了呀！就知道这件事。我以前是看见这个文，我看了多少次！这个事应该说出来，应该详细的说，我们大家知道这件事！如果基督教的人，拿这句话，对我们说，我们会有话解释。不然的话，我们有什么话说！因为你没有看见这个文你怎么说，你凭空说也不好，但是我们自己没看见这个文。而这上面说这个事情，佛菩萨，佛所在的地方，「所住国邑，必无疾疫灾横等起」。还有这个事情。

「又此最初发心菩萨」，一共分八科，现在第八科「厌苦生悲」。又此最初发心的菩萨，「或于一时生极恶趣」，这发菩提心的菩萨，当然他不是圣人嘛！不是圣人有什么问题？不是圣人就是有烦恼、有烦恼。就是有特别的因缘这烦恼可能会动，也可能会做恶事的！所以最初发心菩萨，或于一时生极恶趣，跑到三恶道去了！可能有这种事情。「那落迦」，中国话就是苦器，就是地狱！

「多分于此那落迦趣速得解脱」，这菩萨造了罪的时候，他是多数在地狱里受苦，很快的就解脱，就从地狱里出来了，是这样。「受小苦受」，受到很小的苦恼，这种苦恼的苦受。「生大厌离」，但是虽然苦恼不是那么严重，但是厌离心很大。「于彼受苦诸众生等，起大悲心」，说还有其他的众生在那里受苦，菩萨生起大悲心。因为厌离心强，所以他也不敢作恶；我们厌离心不强，厌离心不强，有时候会作恶。作恶的心就强一点。

《披寻记》一一五一页：

生极恶趣乃至起大悲心者：先所说相种性位中，未为诸随烦恼所染污时，尚得相应，何况发心？

「生极恶趣乃至起大悲心者：先所说相种性位中」，这个是「又此最初发心菩萨，或于一时生极恶趣」，这个是发心菩萨，就是从种性菩萨又进一步发无上菩提心，这时候是佛教徒了，而且是大悲心的菩萨。所以「先所说相种性位中」，是没有发心的时候，种性位就是没有发无上菩提心的菩萨。未发菩提心的菩萨呢，「未为诸随烦恼所染污时」，就是没有发心的菩萨，但是他有佛性！他这个时候还可能没有为随烦恼所染污的时候，他有时候这种有佛性的菩萨，他的心性良善！这个烦恼轻微，所以有的时候没有烦恼。「尚得相应，何况发心？」那种没有发菩提心而有佛性的菩萨，还有这么多的功德，何况发无上菩提心的菩萨的功德不是就更广大了吗？这个意思。

辰二、结

如是一切皆因摄受无恼害福，最初发心坚固菩萨，由能摄受无恼害福，便能领受如是等类众多胜利。

前面就是说发了无上菩提心的人，他有这个「摄受」，就是成就了，成就了无恼害的这个福，就是大悲心不恼害众生。因这一念的慈悲心，就有无量的福报。「最初发心坚固菩萨，由能摄受无恼害福，便能领受如是等类众多胜利」，像前面所说的，这个菩萨有这么多的殊胜的功德。实在这个文就是劝发菩提心的意思，劝我们发菩提心这个意思。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．自他利品第三之一

这个「种性品」和「发心品」这二品都讲完了，现在是第三品「自他利品」。癸三「觉分持」。前面「种性持」、「发心持」，这二大段讲完了，现在是第三段「觉分持」。分二科，第一科是「结前生后」。

癸三、觉分持（分二科） 子一、结前生后

如是菩萨既发心已，云何修行诸菩萨行？

发心发完了，已经发无上菩提心。「云何修行诸菩萨行？」发无上菩提心，以后干什么？他就是要修菩萨道。但是这个菩萨道怎么修法呢？这句话是生后。「如是菩萨既发心已」，这句话是结束前文。「云何修行诸菩萨行」，这就是生后，生起后文。这是第一科「结前生后」，第二科「摄举纲要」。这个菩萨行是很广大的，现在把它「摄」，就是把它集聚在一起，先说它的纲要，不是说那个细节。先说个大纲。分二科，第一科是「总标」。

子二、摄举纲要（分二科） 丑一、总标

略说菩萨若所学处，若如是学，若能修学。

若是说个纲要的话呢，分三大段。第一段是「若所学处」，或者是菩萨先要所学的事什么？所学的境界。「若如是学」，这些是应该是学的，怎么样学呢？这样学！要如是学、这样学。这是一大段。「若能修学」，说是这个人具足这样功德、这样功德，修学菩萨道。分这么三大段。

《披寻记》一一五一页：

若所学处等者：所应学处，名所学处。如是应学，名如是学，精勤修学，名能修学，若能修学。下自文中正广宣说如次应知。

「若所学处等者：所应学处」，这是所应该学的这些广大的境界，这是一部分，「名所学处」。「如是应学，名如是学」，就是这样学习，这又是一大段。「精勤修学，名能修学」，「若能修学」这一段就是精进勇猛的修学，叫做能修学。「下自文中正广宣说」，就是下面就是说这些事了，说这三大段，「如次应知」。

如是一切总摄为一，名菩萨行。

「如是一切总摄为一」，前面这是分三句话，也就是三大段。总合起来变成一大段，「名菩萨行」，就是菩萨的德行。这个「行」这个字，我是愿意念行（ㄒㄧㄥˊ）。这是我曾经说过：你采取行动的时候叫做行（ㄒㄧㄥˊ），有了成就的时候叫行（ㄏㄤˋ），是这样意思。但是这个地方又不是说是在果上说的，你现在这样用功修行，有布施波罗蜜、戒波罗蜜、忍波罗蜜，这些功德就可以称作为行（ㄏㄤˋ）。但是这还是无上菩提的资粮，得无上菩提才算是果。这是「总标」，下面第二科是「别广」，分三段，第一段是「所学处」。分二科，第一科是「标」。

丑二、别广（分三科）　寅一、所学处（分二科）　卯一、标

是诸菩萨于何处学？谓七处学。

在什么地方学呢？这是个问。「谓七处学」，就是在这七个地方应该学习的，所学处有七种。这是第一科是「标」，第二科是「列」出来。前面是「标数」，有七处学；后面是列出来名字。分二科，第一科嗢柁南。

卯二、列（分二科）　辰一、嗢柁南

云何七处？嗢柁南曰：

这个数目这么说。

自他利实义，威力熟有情，成熟自佛法，第七菩提处。

这是个颂。下面「长行」，分二科，第一科「标名」。就是把这个颂，把它再详细的说一说。这七种是：

辰二、长行（分二科）　巳一、标名

一、自利处，二、利他处，三、真实义处，四、威力处，五、成熟有情处，六、成熟自佛法处，七、无上正等菩提处。

「一、是自利处，二、是利他处」。菩萨自利，这个很明白的标出来，菩萨不可以完全是利益众生，应该自己要修学圣道，所以叫「自利处」。第二是「利他处」，前面颂文上是「自他利」，这三个字现在这变成二个。「三、真实义处」，就是这一品还是不是容易懂的这「真实义处」。现在是〈自他利品〉，那个是〈真实义品〉。「四、威力处，五、成熟有情处，六、成熟自佛法处，七、无上正等菩提处」，这是七个处，就是七种境界是菩萨所应学处，标出来。这是标名，第二科「释义」，解释这七处之义。分五科，第一科是「自利利他处」即〈自他利品〉，这一品就是这一科。这一科里分四科，第一科是「征」。

巳二、释义（分五科）　午一、自利利他处（即自他利品）（分四科）　未一、征

云何自利利他处？

怎么叫做菩萨自利、菩萨利他的境界呢？这是「征」。下面第二科「列」。

未二、列

谓自利利他，列有十种：一、纯自利利他，二、共自利利他，三、利益种类自利利他，四、安乐种类自利利他，五、因摄自利利他，五、因摄自利利他，七、此世自利利他，八、他世自利利他，九、毕竟自利利他，十、不毕竟自利利他。

「谓自利利他，列有十种」不同：「一、是纯是自利，纯是利他」，这件事只能对自己有利；这件事只是对他人有利。「二、共自利利他」，说是自利呢，但是也能利他；说是利他，也能自利；自利也是共，利他也是共。和前面纯自利，是相反的。「三、利益种类自利利他」，这个自利也有利益，利他也有利益。而这个自利、利他的利益是有种类的，有各式各样的不同。这是第三。「四、安乐种类自利利他」，这个利益是一种；安乐又是一种种类，也是有自利、利他的不同。「五、因摄自利利

他」，这个自利也好、利他也好，不是果，是属于因的。「六、果摄自利利他」，这样自利利他的六波罗蜜结果了，所以叫做果。「七、此世自利利他」，这个自利利他，限于现在世。「八、他世自利利他」。「九、毕竟自利利他」，是究竟的。

「十、不毕竟自利利他」。这分这么十种，分出来这十种不同。这是列出来名字，下面第三科就加以解释，解释的时候分六科，第一科是「纯共自利利他」。这一科分成二科，第一科是「征」。

未三、释（分六科）　申一、纯共自利利他（分二科）　酉一、征

云何菩萨纯共自利利他？

这个题目是这样界限，这是「征」。下面第二科就是解释，分两科，第一科「略标所应」。

酉二、释（分二科）　戌一、略标所应

谓诸菩萨于纯自利利他，应知应断。违越不顺菩萨仪故，于其所余，应勤修学，不越随顺菩萨仪故。

这个菩萨对于做这件事，纯是自利；做这件事纯是利他，是「应知应断」，这件事你要认识它有过失的呀，这个纯自利、纯利他是有过失的，应该要「断」，不要做这种事。为什么要应知应断呢？「违越不顺菩萨仪故」，它违越菩萨仪，菩萨的威仪不符合，它不随顺菩萨的威仪故，所以应该断。「于其所余，应勤修学」，就是不顺菩萨威仪的去掉了，剩下来的那就是顺菩萨仪的，「应勤修学」，这是有功德的，没有过失的。「不越随顺菩萨仪故」，对于菩萨仪不违越，而能随顺菩萨的威仪，所以你应勤修学。

《披寻记》一一五二页：

违越不顺菩萨仪故者：菩萨所受三种净戒：谓律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。如是一切名菩萨仪。障碍不行，是名违越。颠倒而取，是名不顺。

「违越不顺菩萨仪故者：菩萨所受三种净戒」，有三种清净戒，「谓律仪戒」这是一种，第二种「摄善法戒」。律仪戒大概的说，就是一切不律仪的事情都禁止，就是不合法、有罪过的事情要停下来，叫律仪戒。「摄善法戒」，有功德的事情，你要努力的去做，要成就它，这叫「摄善法戒」。「饶益有情戒」，前面这两种是菩萨自利，菩萨自己「诸恶莫作，众善奉行」，这「饶益有情戒」就是菩萨大悲心要利益众生，使令众生也要「诸恶莫作，众善奉行」，加起来就是三种戒。

「如是一切名菩萨仪」前三种戒，这是符合菩萨的威仪的。「障碍不行，是名违越」，如果你自己有烦恼，障碍自己不修行这三种戒，「障碍不行」，这就叫做违越菩萨律仪了，「是名违越」。「颠倒而取，是名不顺」，菩萨说戒上说：「诸恶莫作，众善奉行」，但是他错误的去认识这句话，不符合佛的正义，那就叫做「颠倒而取」，所以叫做「不顺」，不顺菩萨仪。

这是「略标所应」。下边第二科是「广列种类」，分四科，第一科「纯自利」，又分两科，第一科「列种种」，分五科，第一科是「贪悭财法」。

戌二、广列种种（分四科）　亥一、纯自利（分二科）　天一、列种类（分五科）　地一、贪悭财法

此中菩萨于纯自利，应知应断者：谓为己乐，求财受用。或为吝法，于佛菩萨所说教

法，追访受持。

说是在前面「略标」里边，有一种事情是菩萨纯自利的事情。这个事情是不对的、是错误的，「应知应断」，你要认识这件事是有罪过的，所以应该不要做。究竟是说的什么呢？「谓为己乐，求财受用」，这是纯自利。我的目的就是希望我自己快乐，是这样子；所以我就去求财，求到了以后，我就受用，我来受乐。「或为吝法，于佛菩萨所说教法，追访受持」，前边是世间的财利，这第二句是佛法，但是他的目的呢，「我吝法，我不布施出去，我保住我自己有，纯为私有，我不共与大众」，这样子，他心是这样的。于佛菩萨所说的教法，「追访受持」，到处不怕辛苦去追求、去请问；请问得到了，他能受持而不忘失，但他不布施给其他的众生的，这是纯是为了自利。就是一个财，一个法，都是悭吝而不肯给别人享受。这是第一科，下面第二科是「希求染有」。

地二、希求染有

或为生天受天快乐，受持禁戒，发勤精进，修习定慧。或求世间有染果报，为世财食，恭敬供养诸佛制多。

这个菩萨呢，他的目的，他也感觉到人间很苦！生活很苦！他想要「为欲生天」，想要到天上去享受五欲之乐。那么这个「天」，佛教是讲因果的，不是自然有的，于是乎他受持禁戒，他受的戒他不犯，持守清净。这是不愿意在人间，当然也不到三恶道去，想要到天上去。那就是受持禁戒，这个戒呢，能够保护你解脱了地狱、恶鬼、畜生，跑到人间，或者他现在说得清楚：就是要到天上去「欲界天」。你受戒清净，持戒清净，你若愿意生天，这件事是能做到的，戒能有这个力量。

「发勤精进，修习定慧」或者这个菩萨呢，他想要生到色界天、生到无色界天，不愿意在欲界。那怎么办呢？要精进的修习「定」，修习色界定、无色界定，那才行的，不然你不能生到色界天、无色界天，你不能超过欲界的。或者修习「慧」，修习慧那这应该说我出离世间，我得阿罗汉道，这「慧」能出离三界；「定」能出离欲界；「戒」能出离「三恶道」。他就是为了自利，纯是为自利。

「或求世间有染果报」，他前面说是为求生天，或者生到色界天、无色界天。现在或者这位菩萨呢，「希求世间有染果报」，世间上有染污的果报。世间上有染污的果报是什么呢？「为世财食，恭敬供养诸佛制多」，他的目的想要得到世间上的福利。世间上的福利不那么清净，是染污的福利。怎么办法呢？下面这句话就明白的说了，「为世财食」，就为求世间的财富和饮食，饮食也就是财。「恭敬供养诸佛制多」，他对于「制多」就是塔，佛的塔，佛的这些有尊像的塔，或者有舍利的塔。对塔恭敬礼拜，或者是香花供养，他的目的就想要得到财、得到食，这是纯为自利。第三科是「贪得利养」。

地三、贪得利养

或贪利养，为利养故，自说种种无有义利、不实功德，诳惑于他，招集利养。

这是说谎话了，贪着人家的财利的供养，他心里面是贪心，那么他就怎么办法呢？他为求利养的缘故，他就有了这个行动，自己说自己「种种无有义利、不实的功德」，不真实的功德，就是说谎话了。对人说：我有什么什么义利、有什么什么功德。「种种无有义利，不实功德」，他没有功德，但是他就向人说有功德，这不真实的功德。「诳惑于他」，来欺骗人家、迷惑人家。「招集利养」，用这个，用语言来欺骗人家也有效，也有人去供养他。这是「贪得利养」，是这样子。第四科是「贪他供事」。

地四、贪他供事

或欲贪他作己僮仆，为驱使故；非法摄众，不如正法。矫设方便，拔济有情，令于他所，免为僮仆。还自摄受为己僮仆拔济有情，令脱系缚，还自拘执，成己事业。拔济有情，令于他所解脱种种治罚怖畏，还自摄伏，令惧于己。

「或欲贪他作己僮仆，为驱使故」，或者他的心情希望，贪求他人给他自己作僮仆，做僮仆干什么？「为驱使故」，驱遣他，用他做种种事，想要做这件事，目的是这样子。「非法摄众，不如正法」，就是他是不合法的引这个人来，而不符合正法，不符合正法的，这个地方也的确是有问题！总而言之：要有「般若」和「慈悲」，这些事就容易如法；如果是不用般若，也不用慈悲，贪求供养，那多数是不合法。

「矫设方便，拔济有情」，前面是他的目的，现在是采取行动了。怎么办法才能够把那个人引过来呢？「矫设方便」，就是「诈」，矫者诈也，就是用一些虚妄的、欺骗的方法，就是经过矫设。设，也是经过内心的设计的，想出一个方法来。「拔济有情，令于他所，免为僮仆」，就是原来这个人是在给别人做僮仆，现在想办法「拔济」，把他挖墙脚，是这样意思。把他拔出来，把他引导出来，「令于他所，免为僮仆」，不做僮仆了，「还自摄受为己僮仆」，再把他引导过来给自己做僮仆。

「拔济有情，令脱系缚」下面这是第二段，另一个意思了。就是有的这种人，被然家控制住了，被别人控制住，做种种的事。那么这个菩萨呢，「拔济有情」，就把那个人把他夺取过来，这个「拔济」夺取过来，「令脱系缚」，使令他解脱那个人的系缚。「还自拘执，成己事业」，把他解脱出来，成为自己的人以后，也是要控制他；「还自拘执」，把他控制他为我做事，就是这样子。

「拔济有情，令于他所解脱种种治罚怖畏，还自摄伏，令惧于己」，这是第三个意思。那个人在受到别的人的治罚，那个人有什么威力，能恐怖他，那么他就拔济，把那个人把他引导出来，那么使令那个人在那个人那个地方解脱了种种的治罚，不受他的治罚，不受他的恐怖。那么这个人解脱出来以后呢？「还自慑（这个竖心加三个耳朵（聂）这个字念ㄓㄜˊ， 也念ㄕㄜˋ）伏，令惧于己」，到了自己的地方，还是用自己的威力镇伏住他，叫他对我有恐怖心，你不要不听我不可以！「令惧于己」。这三段文是「贪他供事」，是这个意思。这个就是：不是大悲心。不是慈悲心、也不是智慧，这是容易有纠纷的，就算是你一时的达到目的，以后还有问题的！这件事。

地五、贪着定乐

若诸菩萨耽着诸定现法乐住，弃舍思惟利众生事。

这是第五科「贪着定乐」，这是又一种境界了。是「若诸菩萨耽着诸定」，就是特别地爱着，修学禅定，特别地这样。当然他特别地欢喜呢，这个爱着心，爱着禅定的心如果重的话呢，他就会特别努力地去做这件事。他就把别的事情，不是他所爱着的事情多数都停下来，专心地努力去修禅定。那当然这样做的结果呢，就成就了，就得禅定了。是「现法乐住」，现法就是你现在的色受想行识里面，就成就了色界四禅。色界四禅是令你特别快乐的地方。这个「乐住」，你住在定里面特别有快乐。这个乐呢，是强过那未到地定，未到地定所不能及的。

那么，这个菩萨成就了定力以后呢，他特别地爱着这定的乐。「弃舍思惟利众生事」，就把思惟利众生的事都弃舍了，那事情我不要做。天天哪就吃完饭，经行就入定。当然这种人常常入定，睡眠会减少，有可能完全不睡觉也可以，他就做这件事。其它度众生的事不管了、放弃了。这件事呢，也是纯是唯求自利，而不利益众生的。那么这是「贪着定乐」。

《披寻记》一一五三页：

耽着诸定现法乐住等者：谓不摄受下地白法，由悲愿力还生欲界故。

这个解释又深一层，就是「谓不摄受下地白法」，你常常入定的话呢，寿命到了，这个臭皮囊就死掉了、结束了。结束了你就生到色界天、无色界天去了。这个「现法乐住」单指色界四禅说的，那么就生到色界天去了。生到色界天呢，他就不来欲界了。这个耽着诸定现法乐住的人就是这样意思。这样意思，现在这个文上说，「谓不摄受下地白法」，他就不成就，不成就下地的清净功德的事情。

这话呢，要是有大悲心的菩萨呢，他成就了色界四禅的时候，他临命终的时候，他不到色界天去，他还方便地动心，方便地动一点欲心，那么就不生色界天，还来在欲界里，找一个父母，就投胎了，就得果报。那么在欲界的时候，等到他身体长成了，他这个色界四禅还会现前。因为这个菩萨，他就是有了神通了，他一正念呢，这个禅定会回来，回来以后呢，他是原来有大悲心嘛，他就做种种利益众生的事情，就叫作白法，是下地白法。就是在这个世界、在欲界这个地方，做种种功德的事情。

「由悲愿力还生欲界」，就是有大悲心的关系。因为色界天上的人哪，他们的痛苦很少，也可以说完全没有苦恼。有苦恼的就是欲界的人，欲界的人痛苦特别多。所以菩萨有大悲心，不到色界天，就是在苦恼的世界来度众生，这是要大悲心。而这位菩萨呢，「耽着诸定现法乐住，弃舍思惟利众生事」，我不在众生，不在欲界了；我到天上去，到色界天上去。这个呢，这叫作纯自利，纯是为自利：贪着定乐，不度众生。这是第一科，列出来了种种纯自利的行为，现在第二科嘛「结所应」。

天二、结所应

当知此等，名纯自利。菩萨于是纯自利行，应知应断。

我们应该知道，前面说出来这五个，就是菩萨纯是为了自己的利益。「菩萨于是纯自利行，应知应断」，纯是为自己的利益这件事在菩萨道来说呢，是不合法的。所以发大悲心的菩萨呢，于是纯自利行，前面说这五样，应知应断。你应该知道那是有过失的，应该要断掉它；要发大悲心，普渡众生的。这是纯自利，这一科说完了。

亥二、自利共他（分三科）　天一、略举事

若诸菩萨或悲为首，或为回向无上菩提，及为生天，于一切时修施忍等，当知是名自利共他。

这是第二科「自利共他」。也是自利，但是同时也能利益众生，这叫自利共他。分三科，第一科是「略举事」，简略地说出它的相貌。「若诸菩萨或悲为首」，假设这位菩萨，他是以大悲心为重要的，以大悲心为导首。领导的导，以大悲心为领导者，就是不忘众生苦，这件事是最重要的！「为首」。那当然这里面就包含着度众生的意思，不全是为自利。「或为回向无上菩提」，那么他悲为首，这是指你内心里面的事情。那么你怎么样做呢？他就会做种种利益众生的事情，也可能利益自己的事情但是目的是回向无上菩提，「愿以此功德，皆共成佛道」，得无上菩提。那么这里面就有利益众生的成份在内了。「及为生天」，或者这位菩萨，他也愿意生到天上去，但是生到天上是为利益众生，所以还是有利益事、有慈悲心在内。「于一切时修施忍等」，那么他在回向无上菩提及为生天，这还是属于偏于内心的动机、愿乐，表现出来行动是什么？「于一切时修施忍等」，是修六波罗蜜，有布施、持戒、忍辱。「当知是名自利共他」，这样子，这个菩萨发菩提心这样子做的时候，就在自利之中同时也能利益众生的。

天二、翻前相

又除如前所说诸相，其余一切与彼相违所有自利诸菩萨行，当知皆名自利共他。

这是第二科，「翻前相」。前面「略举事」，这是第二科，「翻前相」。「翻前相」，就是前面那纯自利那五种相。「又除如前所说诸相」，又这个菩萨呢，就是除掉前面纯为自利所说的那五种相貌，把它简出去，不算。其余的「一切与彼相违」，都是与前面那个纯自利是相违反的。「所有自利诸菩萨行」，你做出这个自利的菩萨行。虽是自利而同时也能利他。所以「当知皆名自利共他」，都可以这样说。这是「翻前相」。

天三、结所应

菩萨于此应勤修学。

这是第三科「结所应」。说是这个发菩提心的菩萨呢，「于此」，就是大悲为首，悲为首所做的这些事情，「应勤修学」，你应该努力地去做。

亥三、纯利他（分二科）　天一、列种种（分五科）　地一、邪见行施

此中菩萨于纯利他应知应断者：谓以邪见修行施等。

这是第三科，「纯是利他」。第一科是「纯自利」，第二科「自利共他」。现在第三科「纯是利他」。分二科，第一科是「列种种」，分五科，第一是「邪见行施」。

「此中菩萨于纯利他应知应断者」，这里面还有一种情形，这个菩萨所做的事情，纯是利益众生的，这件事有过失，应该断，「应知应断」。什么呢？「谓以邪见修行施等」，就是他用邪见的这种思想，去修行布施等的功德。这件事也有问题！

《披寻记》一一五三页：

谓以邪见修行布施等者：于施戒修诸福业事执为最胜，心为邪见之所覆蔽，此不自利，唯说施等名纯利他。

「谓以邪见修行布施等者：于施戒修诸福业事执为最胜」，先解释什么叫作「邪见」。就是对于这个布施：当然可能多数是财布施；这个戒：受三皈五戒、五戒或者是十戒，或者是什么戒。「于施戒修」：这个修就是禅定；「诸福业事」，这个修施、修戒、修定，都是福业的事情，这种事情「执为最胜」，认为这是一切功德中最殊胜的功德，他有这个思想。「心为邪见之所覆蔽」，这样就是邪见，他的思想呢，就为这个邪见所蒙蔽了，他另外不知道，什么都不知懂。「此不自利」，他自己呢，他也不布施，也不去修戒、修定，所以不自利。「唯说施等名纯利他」，唯对别人说这种事，劝别人去施戒修，所以纯是利他。这个文上有这种意思，邪见行施。但是《瑜伽施地论》只是说邪见行施。什么叫作邪见？《瑜伽师地论》在这里没有说。那么在《披寻记》里，这个作者把它解释这么一段文，是这么意思。这是第一科，现在第二科是「坏戒说法」。

地二、坏戒说法

以无因见，及无果见，毁犯尸罗，远离正行，为他说法。

说这位菩萨呢，没有因见，没有果见，就是不相信有善恶果报。见者，思想也。他有这样的思想，就是世间上的事是没有因，没有果的；做善没有善报，做恶也没有恶报。他这样的思想，当然就不持戒了，杀盗淫妄这个事，他不持这个戒的，「毁犯尸罗」。「远离正行」，他有这样的思想是邪见，他有这种行为，就做种种罪过的事情。这是他自己，他对别人做什么呢？为他说法，为人说佛法的事情：你要持戒，你不要做恶事怎么怎么，这说法，这也是纯为利他，是坏戒说法。

这个平常说到二件事：一个是破戒，一个是破见。就是我自己我不受戒，我当然也不守戒，就把这个戒都破了，这叫破戒。第二是破见，就是不相信有善恶果报，这就有邪知邪见。破这么二个。他这个人呢，这二个都破了，但他为别人说法，佛法这个地方还是有因果、有正见的。这世间上有这样事情。

《披寻记》一一五三页：

以无因见及无果见等者：谓若毁犯尸罗，远离正行，此不自利，为他说法，名纯利他。闻所成地说：自不住律仪，而能为他宣说正法，即此类似。

「以无因见及无果见等者：谓若毁犯尸罗」，毁犯净戒，「远离正行」，持戒清净，名为正行；现在是破了戒，就是没有正行了。「此不自利」，这是没有自己的利益的，这也是有害的。「为他说法，名纯利他」，纯是为利益他人。「闻所成地说：自不住律仪」，自己不安住净戒，「而能为他宣说正法」。这是在〈闻所成地〉说的。「即此类似」，就是这一段文说的话，也是解释这个意思。

地三、舍色生欲

若诸菩萨于诸静虑善巧回转，已超下地而更摄受下地白法。谓彼已能安住静虑，由悲愿力舍诸静虑，随其所乐，还生欲界。

现在第三科「舍色生欲」，就是弃舍了色界，弃舍了色界天，生到欲界来，叫「舍色生欲」。「若诸菩萨于诸静虑善巧回转」，说菩萨他能够经过长时期的努力，他已经成就了色界天的四静虑，就是现法乐住成就了。成就了，临命终的时候呢，「善巧回转」，因为他若不回转的时候，他就乘着静虑的功德，就生到色界天去了。现在他回转一下，他回转呢，在《大智度论》上解释，就是方便地生起一点欲心，这个菩萨，故意的生起一点欲心，就把这个四静虑的境界就隐覆住了。

是「已超下地，而更摄受下地白法」，这是说这个菩萨呢，他已经超过了欲界地，他的程度超过了欲界，但是他因为慈悲的关系，「而更摄受下地白法」，他还是愿意成就在欲界里做种种功德，所以叫做「善巧回转」。

「谓彼已能安住静虑」，这底下就等于是解释了，说这菩萨他已经能够安住在色界四禅里，「由悲愿力舍诸静虑」，由于他对于众生苦，他有慈悲心，所以由这样慈悲的愿的力量，就是「舍诸静虑」，把色界天的四静虑弃舍了，在临命终的时候弃舍了。「随其所乐，还生欲界」，随他所欢喜的。因为这个菩萨是能成就色界四禅，是有大威德力，所以随他所欢喜的，又还生，又回到欲界来。或者是在欲界天，也可能是在欲界的人，随他所欢喜的。他也有可能会在国王那里做他的儿女，也可能是在一个大学教授家里面做个儿女，也可能做一般的老百姓家里面做个儿女，就是又回到欲界来。这是「舍色生欲」，这是这个菩萨的慈悲心。

地四、现变化事

又诸菩萨已得自在，于十方界种种变化，作诸众生种种义利。

下面第四科是「现变化事」。「又诸菩萨已得自在，于十方界种种变化」，又这个菩萨他对于第一义谛得大自在，观一切法空无我无我所，达到自在的力量。我们初开始学习还是不自在，没能达到那个境界。你说是「老虎来了」，老虎是空的，但是还是不行，不自在！等到成功了的时候，那真就是没有事，他观察那空就是空，他就是在空里面，心里面什么事都没有，得到自在！对于这个世界上的眼耳鼻舌身意，色声香味触法，他大自在，他在这个第一义谛里面安住不动。他在定也可以；出定也可以，心里面都是清净自在的，能得自在。

「于十方界种种变化」，得自在会有什么现象呢？是在十方世界，不只是在一个地方，不只是一个国土，在十方世界种种的变化，「应以何身得度者，即现何身而为说法」，这就像《普门品》观世音菩萨那种境界！是「作诸众生种种义利」，在十方世界同时的能创造利益众生，各式各样的功德利益，这不是平常的菩萨，这是到八地菩萨境界。这是现变化事，这个菩萨呢，纯是为利益众生，为利益众生的事情。这真是为利他。

地五、作诸佛事

又诸牟尼自事已办，依止如来力无畏等所有一切不共佛法，遍于十方无量众生，能作无量大利益事。

这是第五科「作诸佛事」，实在这个地方就指佛说的。说这个菩萨，「又诸牟尼」，牟尼翻中国话是寂静的意思，就是一切烦恼已得寂静，就是灭除一切烦恼了。烦恼种子也没有了，就是心清净，这心到极清净的境界了，就是成佛了。「自事已办」他自己的功德事已经完全圆满了，成功了。这样人呢？「依止如来力无畏」，他就以佛的十力、四无所畏，所有一切不共于其他众生的佛法功德，他都成就了。以此功德为依止处！「遍于十方无量众生，能作无量大利益事」，这就是佛的境界了。前面那个第四个现变化事是菩萨、是大菩萨，第五「作诸佛事」是佛的境界了。这是大利益事。

天二、结所应（分二科）　地一、应知断

当知此等，名纯利他，如是所说纯利他行，菩萨于前所说二种应知应断。

「当知此等，名纯利他」这是第二段「结所应」，就是总结前面这一段。分两科，第一科「应知断」。「当知此等，名纯利他」，前面这几样一共是五段，这纯是利益众生的。「如是所说纯利他行，菩萨于前所说二事」，前面这五种都是利他。如是所说纯利他的菩萨行，菩萨于前所说两种事：第一种是「邪见行施」，第二种是「坏戒说法」，这两种事，说是二种，「应知应断」，你应该认识那是有过失的，也不要做这种两种事。

地二、应修学

于余所说，纯利他行，多应修学。

后面这三种，所说的纯是利益众生的菩萨行，你应该多数的应该修学。「多应修学」这个意思是说，你若是大菩萨呢：已经得大自在的人的修学；还有你还没到那个程度的，那么也应该修学。当然你也要行自利行，不纯是利他了。

亥四、利他共自（分二科）　天一、随应翻前

又除如前所说诸相，其余一切与彼相违所有利他诸菩萨行，当知皆名利他共自。

「又除如前所说诸相」这第四段，利他共自：利益众生同时也利益自己。分两科，第一科是「随应翻前」。

「又除如前所说诸相，其余一切与彼相违所有利他诸菩萨行，当知皆名利他共自」。这是又一类的，「除如前」把前面说的五种，所说的纯利他相，把它除掉。除掉嘛，剩下来其余的一切的「与彼相违」，与前面那五种相违，也是所有的利他的「诸菩萨行，当知皆名利他共自」。就是另一种的，没能完全举出来。举出来只是五样，还有很多的属于利他而又自利的，这些利他的事情，「当知皆名利他共自」这是这么说。第二段「结所应学」。

天二、结所应学

菩萨于此应勤修学。

除了前面说的，但是也是有功德而无过失；利他而又能自利，这种菩萨行，你也应该去修学。

申二、利益种类自利利他（分三科）　酉一、征

云何菩萨利益种类，自利利他？

这底下是第二科，前面是第一科，现在是第二科。第一科是「纯共自利利他」，现在第二科是「利益种类自利利他」，分三科，第一科「征」。怎么叫做菩萨利益种类，又是自利又是利他呢？这是问，下面第二科是列出来。

酉二、列

略说应知有五种相，一、无罪相，二、摄受相，三、此世相，四、他世相，五、寂灭相。

「略说应知有五种相」，有五个相貌是属于这一类的。那五种呢？一、是无罪相，二、是摄受相，三、是此世相，四、他世相，五、寂灭相，这是列出来这五种相，是属于利益种类自利利他的。下面第三科加以解释，分四科，第一科先解释「无罪相」。

酉三、释（分四科）　戌一、无罪相

若诸菩萨所有自能若少若多摄受善法、增长善法；或复令他若少若多摄受善法、增长善法，劝勉调伏安置建立，是名菩萨利益种类，自利利他无有罪相。

「若诸菩萨」很多的发菩提心的菩萨「所有的」，就是所能做到的。什么呢？「自能若少若多」，或者属于你自己利益的，或者是很少的利益的事情，或者很多的利益的事情，都是有利益，但是有少有多的不同。「摄受善法」，或者少的摄受善法，或者多的摄受善法，这个「摄」者取也，取到心里面来，叫做受。这个世界上，也有造罪的事情，也有作恶的事情，也有作善的事情，你要菩萨的智慧、慈悲心，要抓住这个作善的机会，作善的机会来了，就去摄，你主动要去采取行动了，所以叫做摄。当然这个是善法，有功德有利益的事情，而且还不只一次的摄受，还要多次，一次又一次，一次又一次的增长善法，使令这善法要增长，这样做。这是自己，你自己。「或复令他」或者你用你的慈悲心，你能够劝导他人，「若少若多摄受善法」，「增长善法」。

这件事我们学习佛法就是你会感觉到，这个世界上有些众生很苦！不要说三恶道，就是人：有的人能力不够、智能不够、知识也不够，他在世间生活很困难！很苦；有的众生能力很强、知识很广、做大事情很自在！那么这个菩萨他学习经论对于佛法有信心就知道：做善法的功德是这样子；他不做善法的那个境界是这样子。他就在心里面就是有了敏感了：「哎呀！是这样子，做善是这样子！」于是乎他积极的要做善，就是努力的争取机会，去做种种的善业。这是什么呢？感善法恩，感善法恩！或者菩萨自己很苦，但是他学习佛法有智慧的时候，「哎呀！我前生没有栽培！我今生要积极的努力！」那么要是自己已经有了成就，感善法恩：「我前生做过很多善事，今生得到这样优越的境界，所以是这样子，继续多多的做善！」所以是「若少」不可以少，要多！做了以后还要增长，或者要劝别人也这样做。这是这两句话说完了。

「劝勉调伏安置建立」这句话下面有解释很妙的，又能劝免又能调伏，又能安置建立，「是名菩萨利益种类自利利他无有罪相」，这就是菩萨利益种类，有自利还有他人，这是种类不同，但是都是有功德而没有过失的。

《披寻记》一一五四页：

劝勉调伏安置建立者：摄事品说：谓诸菩萨不信有情于信圆满殷勤劝导乃至建立。犯戒有情，于戒圆满殷勤劝导，乃至建立。恶慧有情，于慧圆满殷勤劝导，乃至建立。悭吝有情，于舍圆满殷勤劝导，乃至建立。（陵本四十三卷十五页）其义应知。劝导赞励，是名劝勉。诃责治罚，是名调伏。令出不善，安置善处，是名安置。令种善根，是名建立。

「劝勉调伏安置建立者」这句话怎么讲呢？「摄事品说」，就这现在〈菩萨地〉，下面有〈摄事品〉。「谓诸菩萨不信有情于信圆满殷勤劝导」，谓诸菩萨，他菩萨自己观察世间上的众生，有的众生不信！对于佛法没有信心，这个有情，「于信圆满殷勤劝导」，这菩萨就去殷勤的劝导这个众生，能具足圆满清净的信心，他就去做这件事，去做这件事。那个众生没有信心，他劝他，他具足信心。这个菩萨他做什么事情？这是他一件事，做这件事好，「殷勤劝导」而且是特别精勤的，劝诫他，教导他。「乃至建立」就是劝你不要做恶事，乃至到建立善法。下面还有解释。

「犯戒有情，于戒圆满殷勤劝导」，这菩萨看见这个社会上有的众生，就是犯戒，持戒不清净，「于戒圆满殷勤劝导」，菩萨也到他那儿去劝他持戒圆满，而做这件事不能一次就成功的了，要殷勤的劝导，所以菩萨学习佛法特别的感觉到殷切，就是增长智慧，你劝导众生没有智慧能行吗？是特别的愿意学习佛法，殷勤！「乃至建立」。

「恶慧有情，于慧圆满殷勤劝导」，他有这个人也有智慧，但是「恶」就是邪知邪见，这种人，「恶慧有情」。「于慧圆满殷勤劝导」，就是殷勤的劝导叫它改邪归正，有具足圆满的智慧，菩萨也是劝导他，「乃至建立」。

「悭吝有情，于舍圆满殷勤劝导」，看见那个众生很悭吝，他一毛不拔！他悭吝！这位菩萨呢，也是殷勤的劝导让他具足布施的功德，圆满的具足布施的功德，也去殷勤的去劝它。「乃至建立」，乃至他最后成就了（陵本四十三卷十五页）前面这个文就是从这里来的。「其义应知」，这里说的「劝勉调伏安置建立」，和前面这段文意思是一样的。

「劝导赞励是名劝勉」，现在解释这个「劝勉调伏」，什么叫做「劝勉」呢？就是「劝导赞励」，先是用种种的智慧来劝他，然后就教导他，这样子，是赞叹他！他接受了以后就肯做这种功德的，赞叹他；但是有时候也可能会懈怠，再勉励他、再鼓

励他，是名叫做「劝免」。

「诃责治罚是名调伏」，这个调伏怎么讲呢？就是「诃责治罚」叫「调伏」，就是他有了信心以后，要做种种，因为他有时候又会做错事了，菩萨会呵斥他、处罚他，也可能会这样做的，是名叫调伏。

「令出不善，安置善处」，这个「安置建立」这个「安置」怎么讲？「令出不善，安置善处」，就是劝导他从不善的罪过的事情出来，「安置善处」就是安住在有功德的境界里面。「是名安置」，这安置就这么讲。「令种善根是名建立」，这「建立」怎么讲呢？就是他自己主动地开了智慧了，他知道要多栽培善根，叫做「建立」。

戊二、摄受相

若诸菩萨能引所有若自若他无染污乐、或众具乐、或住定乐。是名菩萨利益种类，自利利他能摄受相。

这第二科「利益种类自利利他」，这一科分三科，第一科「征」，第二科「列」，第三科解释。解释里面分四科，第一科是「无罪相」，上一次讲完了，但是把它念一念。「若诸菩萨所有自能若少若多摄受善法，增长善法；或复令他若少若多摄受善法，增长善法，劝勉调伏安置建立，是名菩萨利益种类自利利他无有罪相」。这「无罪相」这一科大意是约因说的，在因地的时候，菩萨自己若少若多的栽培善根；或复令众生若少若多栽培善根，就是断恶修善，是在因上说的。现在第二科「摄受相」，它的大意是在果上说的；由因而得果，因有能力去得果报，就叫做「摄受相」。

「若诸菩萨能引所有」，若是很多发菩提心的菩萨，他自己栽培了很多的善根，或者劝导众生栽培善根，此善根「能引所有若自若他无染污乐」。就是过去栽培了善根，这「栽培善根」这句话呢？就是第一相信善有善报，恶有恶报，而不敢做恶事；然后由清净心做种种地善法、修学种种地善法，或者是布施，或者是持戒，或者是修禅定这些善法，由这些善法就获得「无染污乐」。这「染污」这句话怎么讲？就是罪过，罪过就是染污，就是有过失的乐。现在是说这位菩萨他前一生栽培了善根，他今生获得了没有罪过的乐，这种乐是清净的乐，没有罪过的。

「或众具乐」，或者是很多资具的快乐、安乐。譬如说是住好的房子，这房子不漏水，在房子里面住，感觉到安乐；或者是因为你布施过，所以你今生衣食住都感觉到满意，这就是资具乐。「或住定乐」，你前一生修过禅定，今生很容易就得到禅定了，就安住在禅定里面有轻安乐。这前一个无染污乐和众具乐，是散乱心的境界，在散乱心里面所感觉的境界，感觉到满意。这住定乐就是超过了散乱的心，他有禅定的安乐。这是所得的果，善根所得果。「是名菩萨利益种类，自利利他能摄受相」，这是菩萨利益的种类：有无染污的、也有众具乐、住定乐，这是个种类不同的相貌。这种乐有自利的；也有利他的。你以前有这个善根，所以今生能摄受这种乐，能成就这种乐，能招感这种乐的相貌。

戊三、此他世相（分二科） 亥一、广辨（分二科） 天一、四句差别（分二科） 地一、辨

若诸菩萨自利利他，或有此世能为利益，非于他世；或有他世能为利益，非于此世。或有此世及于他世，俱为利益。或有此世及于他世，俱非利益。

这是第三科，第一科是「无罪相」，第二是「摄受相」，现在第三科「此他世相」，就是此世他世的相貌。也还是前面的「无罪相」或者「摄受相」，是在时间上说此世、他世有这样的乐，有这种功能。这是分两科，第一科是「广辨」。又分两科，第一科有四句的差别。又分两科，第一科「辨」，这是说明这四句。

「若诸菩萨自利利他」，这个菩萨他自己知道善法的恩，我没有做恶事，没有去三恶道受苦，我前生做了好事，今生得到人的果报，人的果报比三恶道好得多，这是我前生做的善根的恩德，这叫感念善法恩。所以也愿意劝导众生也做善法，那么他做这种自利的善根，利他的善根，这种善根在时间上说有点差别。

「或有此世能为利益，非于他世」，你这个功德在现在能令你得到满意的、满意

的觉受、满意的感觉，其实我们所谓得善恶果报这件事，就是这一念心的分别；我感觉到快乐，这就是善的果报；你感觉到苦恼，那就是恶果报了！就是心的分别。什么叫做果报？就是内心的分别，就是这么回事，内心的分别。

但是你若是修学佛法，学习佛法，修行圣道的时候：内心转变了，在苦恼的境界上，心里面不苦恼。这圣道的力量是不可思议！这不同了。若是我们没得到圣道的人、心里虚妄分别的人，我前生做了很多的功德，布施、持戒做了很多的功德，今生得到很大、很多令人羡慕的果报。但是你心里快乐？不一定！心里不一定是快乐。就是这虚妄分别不一定快乐。但是别的人不知道，还以为那富贵的人很快乐。所以这个地方就是按真实的情形说，「或有此世能为利益」，说是现在你感觉到满意，但是「非于他世」，不是将来不见得会快乐，有这种情形，有这种情形的。

这个譬如说是你修布施的功德，我是苦恼人，你对我有很多的照顾，给我衣食住的困难的问题，都解决这个问题；我有病痛嘛有医院给我治病，但是我得到这种事情只是现在。现在结束以后，将来不能得到什么好处！但是你修布施的功德呢？你将来能得到功德，这是有差别。你修布施，你将来能够得到功德，你的布施我是对象，我只能现在得到好处，我将来不行。这就是「或有此世能为利益，非于他世」，不是将来能得到好处。这是一种解释。或者说是：这个富贵的人，他不做好事，做很多恶事，因为他富贵嘛，虽然做恶事，他现在的生活还是很美满的，地位也很高尚，所以此世能为利益；但是他不做好事，所以将来不能得到好的果报，将来还是有问题，这「非于他世」。

「或有他世能为利益，非于此世」，或者这一类的人所做的功德，「或有他世能为利益」，将来能得到很多的好处。譬如这个人是个贫苦的人，他持戒，他相信善恶果报，不做非法的事情，循规蹈矩，他虽然循规蹈矩，生活还是很苦的呀！所以「非为利益」，他将来「或有他世能为利益」，就因为他现在他持戒，这贫苦人他能持戒，「他世」这来生，来生能得到或是在人间有富贵，或者是生到天上去了，「能为利益」。「非于此世」，不是现在世。这个贫苦的人现在还是持戒，生活还是很贫苦的呀，所以现在不能有利益，这是有这种事情。

「或有此世及于他世，俱为利益」，譬如说这个富贵的人，富贵的人很容易放逸的，但他不！他持戒，他不放逸，他能持戒，富贵很蛮好，但他又能持戒，今世和他世都是很美满的，所以是「此世及于他世，俱为利益」。但是如果你是贫苦的人，但是这个人前一生这个般若栽培的殊胜，今生虽然是贫苦，这个般若他有大智慧，尽量能多少在佛法里面栽培殊胜的善根，可能得现报。那就是现在也能得利益，将来还得利益，是这样子，这是「有此世及于他世，俱为利益」。

「或有此世及于他世，俱非利益」，譬如说这个贫苦的人，他做种种恶事，那贫苦就是很辛苦，他又做种种恶事，将来也还是很苦的！现在和将来都是苦恼的事情，有这种情形。这是分这么四句，这四句有不同。

这里边贫穷而能持戒不容易！是不容易。富贵而不放逸也不容易！这两件事都不是容易的事情！不是容易事情。容易、不容易是一回事：反正你作善作恶，就是或者现在得利益，或者现在苦恼；或者将来得利益，或者将来苦恼；反正是有因就有果，如是因如是果，分这么四句。说我做不来，现成的境界，等着我去享受，我为什么不享受呢？那好！你享受好了，这样子。

地二、配

如是四种自利利他，于四法受，随其次第如应当知。

这是第二科「配」，就是这四句，此世他世利，或者是利益，或者是不利益相，这四种自利利他。自利也是有这四句；利他也有这四句。

「于四法受」，于下文的四法受，「随其次第如应当知」，他们是一样的：第一句，那里也是第一句；这里第二句，那里也是第二句；第三句、第四句，它的意义是一致的，你应该这么认识，「随其次第如应当知」。但是第四句呢，「此世他世俱非利益」，这个在菩萨道上来说，是没有这第四句的。菩萨道是一定要做善事嘛，没有做恶事的，所以没有这个第四句。或者说菩萨知道做恶事现在也不好，将来也不好，告诉你这件事。那么也是菩萨道，菩萨自己有这样认识，也劝导众生，那么也可以有这一句。

《披寻记》一一五四页：

于四法受随其次第如应当知者：自利利他及与法受四句分别，说有四种，前后配属，如文易知。由是说言随其次第，然非菩萨具此一切，是故说言如应当知。由诸菩萨自利利他，不应说有第四句。

「于四法受随其次第如应当知者：自利利他及与法受四句分别，说有四种，前后配属」，前面是这四句，后面的四法受的四句，把它互相配合相属，如文容易知道。「由是说言随其次第，然非菩萨具此一切」，这菩萨不会具足这四句的，这么多都具足的，「是故说言如应当知」，如其所应你应该知道。什么呢？「由诸菩萨自利利他，不应说有第四句故」，菩萨一定叫人做善事，没有那第四句叫人做恶事的嘛！

天二、释四法受

云何名为四种法受？或有法受，现在受乐，于当来世受苦异熟；或有法受，现在受苦，于当来世受乐异熟；或有法受，现在受乐，于当来世受乐异熟；或有法受，现在受苦，于当来世受苦异熟。此四广辩，如经应知。

「云何名为四种法受？」这是第二句，解释这个四法受。「或有法受，现在受乐，于当来世受苦异熟」，这是前面那个第一句。说是有的这件事，在你内心里面的觉受，是什么呢？现在是受乐，于当来世是受苦果报的，「异熟」就是果报。就是有钱的人放逸，他放逸呢他现在是受乐，将来他受的苦的果报等着他，就是三恶道等着他。我现在受乐的时候很自由，我愿意受什么乐就受什么乐，因为你富贵有这个自在力，任何人不能阻碍我，我要这样就这样！是，你有自由！但是将来呢？你受果报的时候，没有你自由了，你不想受？不可以！所以就是「于将来世受苦异熟」。

这个思惟这件事，因和果，做因的时候多数是有一点自由的，你愿意做就做，不愿意做就不做，这一念时候你自己决定；受果报的时候你不能自己决定的，到时候果报自然来了，你受不受？不受也得受，是这么意思。所以「现在受乐于当来世受苦异熟」。

「或有法受，现在受苦，于当来世受乐异熟」，那就是前面的第二句。说有这种事情出现了你的觉受是这样的：现在受苦于当来世受乐异熟。就是贫苦的人，生活困难，就用这个比较浅白的解释，现在是心里面都不自在。「于当来世受乐异熟」，因为你持戒嘛！贫穷而能持戒，将来是快乐的。就是：「贫穷而能持戒，胜于富贵而破戒者」。人就是不容易！所以有的高僧，发愿我将来不要到富贵家去给人做儿女去，我也不要到太贫苦的人家，就到中等的人家。这样子呢，我就不容易放逸，我容易出家修学圣道。这有的高僧发这样的愿是有原因的，说是「或有法受，现在受苦，于当来世受乐异熟」。

「或有法受，现在受乐，于当来世受乐异熟」，那这就是前生你做了善业，今生是富贵；今生又继续栽培善根呢？将来又是美满的，这叫做「现在受乐于当来世受乐异熟」。但这件事就是不容易！所以佛陀他出家呢，他是生在国王的家里头，国王家里面当然得对五欲是很丰满的，但是他能放下！在这个《佛本行集经》上说，佛是享受十年的欲乐，佛是十九岁结婚，享受十年的欲乐，到二十九岁出家。佛能享受了欲乐而能放下，然后出家、修苦行，然后得禅定修苦行，然后修缘起观，成阿耨多罗三藐三菩提。这里面有什么意思？所以我们应该把释迦牟尼佛传多读几次，多多的读一读。这个从开始佛降生以后，到佛涅盘的这个阶段，要多读一读，静坐的时候想一想，也是很有意义的！很有意义的事情。

「或有法受，现在受苦，于当来世受苦异熟」，将来还是苦，现在世、未来世都是苦，这个是前面那个第四句，这是解释这个四法受。「此是广辩，如经应知」，这个四句法受，经上说的很多很多的，你去读经就知道了。

亥二、总结

是名菩萨利益种类自利利他此他世相。

这是结束这一段文，前面这两大段是名菩萨的利益的种类的差别，也自利也有利他，就是此他世的相貌。下面是第四科是「寂灭相」，第一个是「无罪相」，第二个是「摄受相」，第三是「此他世相」，现在第四是「寂灭相」。

戊四、寂灭相（分二科）　亥一、略辨相

若诸菩萨所有涅盘，及得涅盘世出世间涅盘分法，是名菩萨利益种类自利利他寂灭略相。

这个地方说个涅盘，那可见前面是属于一般的善法，或者是布施、持戒、修禅定这些善法，现在这个地方就是出世间的了。涅盘，菩萨所得的诸法寂灭相，这个不生不灭的离一切相的这个圣人的涅盘。「及得涅盘世出世间涅盘分法」，这句话就是涅盘的因。成就涅盘的因有两种：一个是世间；一个是出世间。就是这个资粮位和加行位这两部份都是属于世间；这个见道以后，这个菩萨得无生法忍以后，这个小乘佛教学者得了初果须陀洹以后，这个时候你有无漏的诸法空的智慧，你用这个智慧去修学一切善法，都是出世间的了，就不是世间的了。但是这个世间的，你在资粮位、加行位，虽然是属于世间，但是他有力量向于出世，所以是涅盘的善根，「涅盘分」，分者因也，就是涅盘果的因。这里一个是「所有涅盘」是果，「及得涅盘世出世间涅盘分法」是因，「是名菩萨利益」，这是菩萨所成就的利益、所成就的功德。

这是「略辨相」，下面第二科是显最胜。「菩萨利益种类自利利他寂灭」叫「略相」，这个涅盘也是菩萨自利又利他的，但是都是属于寂灭的寂灭相，这「略相」呢？就是简略的这么介绍一下，没有详细说。

亥二、显最胜

当知此相望余一切无上最胜。

当知道这个寂灭相，这个善法相「望」于一切，就是看，你看其它的那三种，其它那个无罪相、摄受相、此他世相，无上最胜。此涅盘善根、涅盘的寂灭相，是最殊胜的、是最高尚的，没有更高过它的，它是胜过一切的，所以叫做无上最胜。

申三、安乐种类自利利他（分四科）　酉一、征起

云何菩萨安乐种类自利利他？

这是第三科，前面是第二科，「利益种类自利利他」这是第二科，现在是第三科「安乐种类自利利他」。这一科里分四科，第一科是征起，就是由问发起这段文，「云何菩萨安乐种类自利利他」呢？菩萨安乐种类的不同，也有自利、也有利他，是怎么回事情呢？这是问，第二科是「标列」。

酉二、标列

略说应知五乐所摄。何等五乐？一者、因乐，二者、受乐，三者、苦对治乐，四者、受断乐，五者、无恼害乐。

「略说应知五乐所摄」，这个安乐，这底下标列出来，简略的说呢？应该知道有五种安乐；所有的乐都属于这五种乐了。这五种乐是该摄了一切的乐。「何等五乐？」那种五乐呢？这下面第二科是「标列」。「一者、因乐，二者、受乐，三者、苦对治乐，四者、受断乐，五者、无恼害乐」，世出世间一切众生，乃至佛菩萨都包括在内，所有的乐，就有这么五种，这五种包括了一切的乐。这是标列出来。

酉三、随释（分三科）　戌一、出五体性（分五科）　亥一、因乐

言因乐者：谓二乐品诸根境界，若此为因顺乐受触，若诸所有现法当来可爱果业，如是一切总摄为一，名为因乐。除此，更无若过若增。

下面第三科解释，分三科，第一科「出五体性」，分五科，第一科先说「因乐」。

「言因乐者」，说「因乐」，什么意思呢？「谓二乐品诸根境界，若此为因顺乐受触，若诸所有现法当来可爱果业，如是一切总摄为一，名为因乐。除此更无若过若增」，这解释什么叫做因乐。「谓二乐品」，就是二种乐的品，「品者」类也，就是有二类，这个乐有两类：或者是人间的乐，或者是天上的乐，这是两类；或者是有漏的是一类，无漏的是一类，就是有这么两种类。

这两种乐，怎么样会有乐呢？「诸根境界」，「诸根」就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，这六根所缘的境界，就是色、声、香、味、触、法「诸根境界」。「若此为因顺乐受触」，若是六根六境为因缘，它们和合了的时候，内心里面就有快乐的感觉，「顺乐受」，它就能随顺生起快乐的感觉。就是眼与色相触，耳同音声相触，乃至意根与法相触，相触的时候就生出来乐的感觉。这样子，就可以知道这个「因」，就是六根和六境相触，这是乐受的「因」。如果心不缘一切境界，那有什么乐呢？没有什么乐可说了。

「若诸所有现法当来可爱果业」，前面说因乐，这是一种因，就是六根六境相触，这是生乐的因缘。现在第二种，「所有现法当来可爱果业」，就是所有现法的可爱果业、当来可爱果业。这个果报有现法，就是现在，现在你的生命就有可爱的果报；或者是将来你还有可爱的果报。现在的果、将来的果都是由业来的；你做了善业，你将来得到可爱的果报，现在也得可爱的果报。「如是一切总摄为一」，就是前面的根和境的相触，和现法当来可爱果的业，总合起来，合而为一「名为因乐」，这就是因乐，因乐就是这样意思。「除此更无若过、若增」，除了这样的因之外，更没有可以名之为因的了，超过这个范围之外，还有什么因？没有！也不能再增加什么了，就这么多。

《披寻记》一一五五页：

谓二乐品诸根境界等者：人天二趣诸根境界乐异熟摄，名二乐品。顺乐受触，依二乐品诸根境界而生，名此为因。又若有业能感现法当来可爱异熟，是名现法当来可爱果业。

「谓二乐品诸根境界等者：人天二趣诸根境界」：那么这个二乐，《披寻记》作者就这么解释，这个二乐品，就是人和天两趣。「诸根境界乐异熟摄」，我们这个根，眼耳鼻舌身意六根和色声香味触法，这是果报，属于果报的，「名二乐品」，人和天。「顺乐受触，依二乐品诸根境界而生」，随顺快乐的感觉，要依止这两个品，人天的诸根境界，你才能够现起这种快乐，「而生」，「名此为因」，所以这个就是乐的因。「又若有业能感现法当来可爱异熟」，现在的果报、将来的果报都是由业成就的，「是名现法当来可爱果业」。当然这是属于可爱果，当然还有个不可爱果，那个就不是现在所要说的，现在是说乐受；若是做恶业的果报，那就不是乐受了。现在只是说乐受，所以不说那苦受。这是因乐。

亥二、受乐（分二科）　天一、明自性

言受乐者：谓待苦息，由前所说因乐所摄三因缘故，有能摄益身心受生，名为受乐。

「言受乐者」：那个第二叫做「受乐」；受乐实在就是果乐，就是你心里面感觉快乐叫「受乐」。分两科，第一科「明自性」。「谓待苦息」，这个乐的感觉，因为我们人间的众生内心的感觉：有时候是乐；也有时候是苦。不全是苦；也不全是乐。所以若说乐受的时候呢，就是你那个苦受停下来了，那么这个时候，「由前所说的因乐所摄三因缘故」，根和境是两种，加上所有现法当来可爱果业，这个业也是一种，加起来就是三种。由这三种因乐的原因，「有能摄益身心受生」，就是那三种因缘有力量能摄益你的身心。能饶益你的身体，能饶益你的心理。饶益什么呢？就生出一种感觉来，「名为受乐」，生出一种乐的感觉，这就是受乐。

《披寻记》一一五五页：

因乐所摄三因缘故者：即前所说诸根境界，顺乐受触，可爱乐果业，名三因缘。

「因乐所摄三因缘故者：即前所说诸根境界，顺乐受触」，这是两种，「可爱乐果业」这是一种，加起来就是三因缘。解释完了。

天二、明差别（分二科）　地一、二种（分二科）　玄一、标

略说此乐复有二种，一者、有漏，二者、无漏。

「略说此乐复有二种」，前面是说这乐的自性，乐的自性就是你心里面感觉快乐，这是乐的自性。现在第二科「明差别」，这个乐还是有差别的。分两科，第一科是「二种」，分两科，第一科是「标」。「略说此乐复有二种」，还有两种不同，那两种呢？「一者、有漏」，就是凡夫境界，欲界天、色界天、无色界天都是凡夫，「二者、无漏」就是没有烦恼的人，那么这是他也有乐，这就是两种。这是「标」，下面第二科解释。

玄二、释

无漏乐者：学无学乐；有漏乐者，欲、色、无色三界系乐。

「无漏乐者」：先解释这无漏的乐。「学无学乐」，这是从初果开始，初果、二果、三果、四果向，这些人他们功德没有圆满，要继续修学圣道，所以称之为

「学」。这个我曾经讲过，但是应该再重复的讲。这个初果有两种：一个是「向初果」，一个是「成就初果」，这是两种。这个向初果：实在也是圣人，他内心里面也得到无我无我所的智慧了，也是圣人。这个在「说一切有部」的经论里面说：一共是十六刹那，第一刹那就是圣人了！他这无我无我所的智慧出现了；十六心圆满的时候，就是十六刹那圆满了，这时候叫初果。那么前十五心的时候叫初果向，就是向初果，也是圣人了。那么这都叫做「有学」，这样说都叫做有学。但是在这个《成实论》上说呢，前边的暖、顶、忍、世第一，也可以说向初果，也是向初果。那个时候，暖、顶的时候，他们还没有成就无漏的智慧，还属于有漏，而且也不名为「学」，要初果以后，才可以名之为「学」。

在事实上，我们在资粮位的时候，我们也没有努力的静坐，也有静坐，但是懈怠。有时候坐，有时候不坐，坐的也不那么理想，我们还在准备阶段的时候，也应该名之为「学」，我们也在学习佛法，像我们就是也在学习。但是佛不给我们这个名字，不说你是「学」，你要得初果以后才是学。这是什么原因呢？就是佛说：「得了初果以后，一定是学，决定是能学习佛法的」。他现在也学，死掉了以后，再来人间、天上，还是学。我们没到圣人之前，我们在资粮位，乃至到暖位、顶位、忍位不一定。你今生学，来生不一定学；或是今天学，明天不一定学，明天懈怠了，我要睡觉！我要告假！做什么什么的，不学习佛法了。现在也不一定学，有时学，有时不学；那么死掉以后，来生更是说不定。来生怎么样？今生是出家人，来生还俗了。来生不能出家了，就是做在家居士，也可能还是信佛的，但是不一定信佛。所以这个时候不叫做学，佛不给你的名字，你叫做「学」。要你得了初果以后，那佛就说这个人是学，他是学习佛法的。我看见这《大毘婆沙论》上解释，真是太厉害了，这个分际，你看佛给你一个名字，不轻易给你一个名字，真是厉害！

「学无学乐」，「无漏乐者」，就是成就初果以后，初果、二果、三果、四果向，这都是「学」，到四果的时候，叫「无学」了，就是他功德圆满了。这两种人都有乐，这个乐叫「无漏乐」。当然这是圣人，阿罗汉比较圆满，就因为他的心清净，入定不入定心都是清净的。住最上舍：我们的心，前面是学过的，〈声闻地〉说了，阿罗汉那个心，一切境界你不能染污他的心，他都不执着，「舍」就是不执着的意思，一点都不执着。你就是不能影响他，他那个清净是坚固不动。那种人是无学，他就这种乐。

「有漏乐者」：这个「漏」就是烦恼的意思，其实我也解释过，应该再解释。因为初学的人多数还不大懂这个事情，这个「漏」这个字是个譬喻，譬喻我们身体长疮了，这个疮外流脓、流血叫做漏。「有漏」就是有脓、有疮，身体有疮，有流脓流血的「漏」。但是这是个譬喻，譬喻什么？譬喻我们的人有眼、耳、鼻、舌、身、意，就有六个，六根，这六个根就是疮，六个疮。六个疮里边就往外流贪心、流瞋心、流愚痴心，各式各样的烦恼。我们眼见色的时候，贪瞋痴出来了；耳闻声的时候，贪瞋痴出来了；我们这个第六意根是前五根我们不动，第六意根思惟什么事情？不是贪就是瞋，在不然就是愚痴。这个贪瞋痴是毒，往外流这样的有毒的脓血，所以叫做「有漏」。

我们这样的人，有的时候也会感觉到满意，有些事情感觉到满意：唉呀，我画一幅画，心里很快乐；我的字写得好，心里也快乐！还有其他的什么事情，也有些满意的地方，叫做「有漏乐」。这上面解释：「有漏乐者：欲、色、无色，三界系乐」。欲界的众生也是，色界的众生、无色界的众生，这三个世界的众生都是为烦恼所系缚的。他有乐，但是不能离开烦恼的，这就叫做「有漏乐」。当然这不说苦，苦的事不提，就说这乐。这是把有漏乐、无漏乐说完了。下面这第二科，前面这是说乐有两种，现在说第二科是乐有六种，分两科，第一科是「标」。

地二、六种（分二科）　玄一、标

又此一切三界系乐，随其所应六处别故，有其六种：谓眼触所生，乃至意触所生。

这有个不同的说法，所以叫做「又」。「此一切三界系」，三界系缚的众生的快乐，随其所应有六种差别，有「六处别故，有其六种」。因为你有眼耳鼻舌身意六处的差别，所以你享受的乐，也就有这六种。「谓眼触所生」，这就是把这六种说出来，就是眼接触到色的时候也会生出来乐。「乃至意触所生」，你的意接触一切法的时候，也有的时候会有乐，这加起来就是六种。

玄二、摄（分二科） 黄一、标

如是六种复摄为二：一者、身乐，二者、心乐。

这六种分二科，第一科「标」，第二科「摄」。现在是「摄」，分二科，第一科是「标」。「如是六种复摄为二」，这六种乐再把它紧缩起来、收缩起来，就是合而为二。那两种呢？一是身乐，二者心乐。第二科是解释。

黄二、释

五识相应名为身乐；意识相应名为心乐。

「五识相应名为身乐」，就是前五识：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识这五识。五识相应的乐，这个乐和前五识合和，相应者和也，这个前五识和乐和合，就叫做身乐。「意识相应名为心乐」，如果是这个乐和第六意识和合，那么就叫心乐。我们的心呢，这个唯识就是有很多好处，它就说的清楚：心是一回事；贪又是一回事。这个贪和心和合，我们心里有贪烦恼了。我们贪，忽然间说不贪了，心就不贪了吗？有瞋烦恼和它和合。每一样事情都独立起来。独立起来，有时候这个心同这个烦恼和合；有时候同这个烦恼合、同这个烦恼合。如果所有的这个烦恼都停下来，心就自己独立，心就里面就没有烦恼和合。染污心所和它和合，心就被染污了；清净的心所法和它和合，这惭愧、不贪、不瞋、不痴，这些是心所法和它和合，心就清净了。所有的这个清净的善心所、染污的心所都不动，心就是无记的了，也不是善、也不是恶，心就是无记的了。这唯识的经论它说得清楚，告诉你清清楚楚的。若是我们修学佛法的人用功修行，修止观、修四念处成圣道了；成圣道的时候你心里面有个无漏的智慧和心和合，那么就是圣人了。我们凡夫就是有漏的心所，反正不是善心所，就是恶心所，那么是无记的心所，就是这样子。在这个范围内，你都是凡夫。得到圣道的时候，就把烦恼都断掉了，就没有染污的心所，就是善的心所，但是有无漏的智慧是最重要！那么就是圣人了。是这么回事！现在这里说呢，五识相应名为身乐，意识相应名为心乐。那么这是这个「受乐」，这受乐这么样解释完了。还一个「自性」，乐的自性，说到差别，分这么二科解释完了。

这个说「自性」这句话呢，就是乐的自性；这个乐的自性和苦不同。那就是乐的自性，它的自性，只有它才有这件事，所以叫做自性。其他的苦呢，苦的自性，只有苦才有这样的事情，不是苦的地方没有。这样说，这个自性有个总说的意思，总起来说。明「差别」呢，就是在自性上再分出来不同的乐；苦也是，在苦的自性上再分别出来各式各样的苦，那就叫「差别」。差别就是更详细的说明，自性就是概略的说明，是这样，有总有别的不同。

亥三、苦对治乐

苦对治乐者：谓因寒热饥渴等事，生起非一众多品类种种苦受，由能对治息除寒热饥渴等苦，即于如是苦息灭时生起乐觉，是则名为苦对治乐。

这是第三科「苦对治乐」。苦对治乐怎么讲呢！「谓因寒热饥渴等事，生起非一众多品类种种苦受」：这个我们凡夫是这样子，因为「寒」，天气太冷了，我们心里面生起来苦恼的觉受，不高兴，心里面不舒服；或者因为热生起来苦恼的觉受；或者是饥；或者是渴，也生出来种种的，生起「非一众多品类种种苦受」，就是各式各样地不如意的因缘，使令自己心里面苦恼。

「由能对治息除寒热饥渴等苦」：当然这个人是比禽兽智慧多一点，所以人就想办法对治这件事，就是「息除寒热」：冷！我想办法叫他不冷。你这件事成功了，就把这寒驱逐出去了；热，令我不欢喜，我把热驱逐了；饥和渴这些事，我把它驱逐了。把这个寒冷饥渴的苦痛驱逐出去。「即于如是苦息灭时」，就在这个时候，这个苦都停下来的时候，「生起乐觉」，就生起了安乐的感觉。「是则名为苦对治乐」，苦对治乐是这样意思。对治就是消除的意思。

《披寻记》一一五六页：

由能对治息除寒热饥渴等苦者：声闻地说：食能对治诸饥渴苦。衣能对治诸寒热苦。卧具能治诸劳睡苦，及能对治经行住苦。病缘医药能治病苦。（陵本三十三卷五页）其类应知。

「由能对治息除寒热饥渴等苦者：声闻地说：食能对治诸饥渴苦」：我们已经学习过了，前面〈声闻地〉现在是〈菩萨地〉。你若有饮食呢，你吃饭、饮水，就能对治排遣出去这饥渴的苦。「衣能对治诸寒热苦」：穿衣服能对治寒热的苦。「卧具能治诸劳睡苦」：你躺在那里就能对治这些劳倦的苦恼。「及能对治经行住苦」：你卧还能对治经行住苦，你若老在那走路，你也会心里感觉不舒服，那么卧下来你就不苦了；或是你老是立在那里，久了也是不行！所以这也都是苦，若是卧呢对治习苦，要卧久了也不行！这是种种，这凡夫是这样子。「病缘医药能治病苦」，有病的时候，我们有医药，那就把病苦就对治了（陵本三十三卷五页）。这是〈声闻地〉已经说过了，就知道，这就叫做「苦对治乐」。

亥四、受断乐

灭想受定，名受断乐。

这是第四科，第四科是「受断乐」。「因乐」、「受乐」、「苦对治乐」，这是三个，现在第四个「受断乐」。「灭想受定」，这个「想」就是我们这个了知性的心去取着一切法的相貌，这是内心里面去认识一切法的相貌，这是一类的心所。

「受」，一切法和心里面接触了的时候，心就有感觉。这两种心所，其实里边很多的心所。这个「想心所」、「受心所」若动的时候，第六意识就动；你若不想、不受，那第六意识也不动了。有心所就有心王；有心王就有心所。现在你能够修定：你从欲界定、未到地定、、界初禅、二禅、三禅、四禅，到无色界的空无边处、识无边处定、无所有处定、非非想处定，进一步是灭受想定，这个时候呢，「名受断乐」：没有受了。

我们欲界的人，苦、乐、忧、喜、舍五种受，我们欲界的人都有。到了色界天的时候，初禅有「喜乐」，二禅也有「喜乐」，三禅有「乐」，四禅「乐」没有了，「喜」也没有了，这时候就是「舍受」，到四禅是「舍受」。到空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，都是「舍受」。就是他们那种人，心情没有苦，也没有乐，苦、乐、忧、喜都没有，只是心情是舍，就是这么一个境界。这么境界的时候，还是有「受」，他还有一个「舍受」。到了灭尽定的时候，就是灭想受定的时候，连这个「舍受」也没有了，「苦、乐、忧、喜、舍」五种受都没有了，就是不受。经上说：「不受一切法，得无生法忍」，这是圣人的境界，不是凡夫了！所以这

就叫做「受断乐」。这种乐，唯有圣人才可以，凡夫不能到达这里。这是第四种「受乐」，叫做无受乐，也是「受断乐」，「受」没有了。

我们凡夫你不能不受：乐来了你非受不可！苦来了也非受不可！忧、喜来了也非受不可！你不能拒绝它！我们凡夫没有办法拒绝的，来了就受。若圣人呢，他能不受！圣人的时候，苦来了的时候，他可以不受；虽然这个苦的境界还在这里，但是他心能不受。我们凡夫这些颠倒的境界，有乐的境界来了，圣人他可以不受，这个事情。修学圣道成功了，有这个境界，他可以不受！忧、喜、舍他都能自主，「我不受」，能有这种境界。这种境界是「般若波罗蜜」的力量，你没有般若波罗蜜，你不能达到这个境界。你修禅定，你修奢摩他止，你最多就是「舍受」，不能「无受」，因为什么？因为没有般若波罗蜜的力量。所以若是不学习经论，你不学习般若波罗蜜，你光是在那里静坐，你能达到这个境界？我认为不可能这件事！这是前四种乐。现在第五种「无恼害乐」，分两科，第一科是「标列」。

亥五、无恼害乐（分二科）　天一、标列

无恼害乐，应知略说复有四种：一、出离乐，二、远离乐，三、寂静乐，四、三菩提乐。

「无恼害乐」就是没有烦恼来伤害你，这也是一种乐。「应知略说复有四种」，加上前面四种就是八种了。这四种是那四种呢？「一、出离乐，二、远离乐，三、寂静乐，四、三菩提乐」，这是标列。下面第二科解释，解释分四科，第一科解释「出离乐」。

天二、随释（分四科）　地一、出离乐

正信舍家，趣于非家，解脱樊笼，居家迫迮，种种大苦，名出离乐。

「正信舍家，趣于非家」，就是这位佛教徒，他遇见佛法僧的时候，他对于佛法的缘起的道理，他有信心。佛法缘起的道理，苦恼：一切唯心造。你自己找苦，造乐你就受乐。你有你的自由，你愿意造苦就受苦；愿意造乐就受乐。那当然我不愿意受苦，我愿意受乐，愿意得涅盘乐。那么我怎么办呢？「舍家」，就是弃舍了这个烦恼的家。什么叫做家？烦恼也，烦恼就是家。说：「我回家去」，其实就是回到烦恼的地方去了，这个人舍家。「趣于非家」，所以我们出家人，说是有什么事情到城外去，说：「我回家去」，那这句话说错了！不应该说这个话，「回庙上去」，不应该说：「我回家去」，不应该这么讲话。「趣于非家」，弃舍了烦恼的家，就来到没有烦恼的地方去了。寺庙是没有烦恼的地方，叫做「非家」。我们到了这里来还是有烦恼，你还没出家！你还没出家呀！你知道。

「解脱樊笼，居家迫迮，种种大苦」：到了非家，到了没有烦恼的地方以后呢？「解脱樊笼」，这个樊笼就是一个笼子，或者是用木头做个笼子，或者用竹子做个笼子，樊就是笼。就像是一个鸟，从那个笼子里飞出来了，到虚空里面，飞在虚空里面自在；在笼子里面就不自由了。像是这个出家人呢，就是解脱了家的樊笼。为什么把这个家变说是个笼呢？说「居家迫迮」，你在家的时候「迫迮」，那个活动的空间很小很小，控制你很不自由，「种种大苦」，有很多很多的苦来苦恼你。现在说我出了家，就是「名出离乐」，出了家就是乐，「名出离乐」。

《披寻记》一一五六页：

种种大苦者：谓若居家，摄受妻子眷属财谷珍宝，名种种苦。由是不能勤修正行，出离生死，名为大苦。

「种种大苦者：谓若居家，摄受妻子眷属财谷珍宝，名种种苦」：这个地方还有意思。「谓若居家」，假设你不肯出家你还在家的时候，你要摄受妻子，你要照顾她，照顾妻照顾子女，这都是你亲爱的人，所以叫做眷属。那么这是在人方面。这底下人生存还有所需的，就是要财谷、还有珍宝，你来摄受这些事情，这就是「苦」，「名种种苦」。「由是不能勤修正行」，因为你这个精神、时间，放在这些事情上了，你就不能去勤修圣道，戒、定、慧的正行，不能做这些事情。不能做这些事情就不能出离生死，这也就叫做「大苦」。这是两种苦：一个「种种苦」，一个「大苦」，两种苦。现在出了家呢，就是出离了种种苦，种种大苦，叫做出离乐。出离就是乐，这是无恼害苦的第一种，「出离乐」。

地二、远离乐

断除诸欲恶不善法，证初静虑离生喜乐，名远离乐。

「断除诸欲」，出了家以后，当然是受戒，要学戒，然后要学习「四念处」，学习「五停心观」，就断除诸欲。对于色、声、香、味、触，世间的事情，这个欲要消灭它，从心里面。诸欲是在那里？在你心里边，要从心里面，灭除这一切的欲，灭除这个「恶不善法」。「恶不善法」就是十不善道：这些杀生、偷盗、淫欲、妄语，这些事情。「证初静虑」，你把这些都清除了以后，就是由欲界定，经过未到地定，到初禅了，到初禅的时候，「离生喜乐」，就是远离了「诸欲恶不善法」，你内心里面就有了喜乐。这就叫做「远离乐」。这个「远离乐」，就是「离欲」就是「乐」。这是第二种「远离乐」。

地三、寂静乐

第二静虑以上诸定，寻伺止息，名寂静乐。

就是由初静虑再进一步到第二静虑以上，第三静虑、第四静虑以上，这些诸定的时候，「寻伺止息」，你内心里面就不修那个不净观了。那个「寻伺」的心所法停下来了，心就寂静住了，所以叫做寂静乐。这样说，这个「寂静乐」的范围很广，从二禅、三禅、四禅，乃至非非想定，都叫做寂静乐。这是第三科「寂静乐」，第四是菩提乐。

地四、菩提乐

一切烦恼毕竟离系，于所知事，如实等觉，此乐名为第三菩提乐。

你修定得到定乐，这样说呢，出家那就是持戒，这是一种乐；第二种的远离乐和寂静乐都是定乐。戒、定，定乐，「三、菩提乐」就是智慧了。这个智慧，「一切烦恼毕竟离系」，那就是修无我观、修无常观、修诸法毕竟空观。这样子呢，这个烦恼就完全清除了，因为在毕竟空这个地方没有烦恼。我们这个心在色、声、香、味、触上活动，乃至非非想定，你心里面还是有所缘境在这上面活动，这个地方有土匪！所以你就不能得涅盘。现在这个佛教徒有戒、有定的基础，来修无我观，观一切法空的时候，这烦恼就不现起了。所以这「一切烦恼毕竟离系」，究竟的解脱了，烦恼不系缚你了，这就是得了空无我的毕竟空的智慧了，这就是阿罗汉了。

「于所知事，如实等觉」，这是另一种乐，就是你能够通达一切佛法；也通达一切世间法；也通达一切众生的根性，你能够弘扬佛法广度众生，齐成佛道。你得到这样的一切事种智了，就是「于所知事」有一切种智的成就，这个时候叫做「如实等觉」，就是真实的、不颠倒的、平等的觉悟了一切法，这个时候，「此乐名为三菩提乐」。这个「三菩提」翻到中国话就是正觉。这样说，把阿罗汉还有大菩萨，到佛的

乐统一起来，名之为「菩提乐」。

《披寻记》一一五六页：

此乐名为三菩提乐者：声闻、独觉及大菩提名三菩提应知。

总合起来叫做三菩提乐。这是把「无恼害乐」分作四种：「出离乐」、「远离乐」、「寂静乐」、「菩提乐」。

戊二、释得乐名（分五科）　亥一、因乐

此中因乐，是乐因故，说名为乐。非自性故。

这是第二科，释得乐的名字，释得乐的名字。前面分出来这么多的乐，一样一样。现在总说起来，为什么叫这个名字，就是得乐的名字，分五科，第一科是「因乐」。「此中因乐，是乐因故，说名为乐」，这个因乐，根境：六根所缘境界，乃至到得现法将来的可爱果业，这就是因乐。这个因乐是乐的因，乐为什么会有乐呢？由这个因而有，所以因也算是乐，「说名为乐」。「非自性故」，不是乐的自性，乐的自性是你内心里面的感觉。

亥二、受乐

此中受乐，乐自性故，说名为乐。非乐因故。

这是第二科「受乐」。这第二种乐就是受乐，它是乐的特别的体性，就是内心的感觉。所以叫作乐。「非乐因故」，不是指乐的因说的，是指乐的果，由因而得的果。就是你内心里面的乐。这个因，是你作因的时候，心里面没有乐的感觉，但是它有能力令你得到乐，等到乐出现的时候，心里面感觉乐，这才是受乐，这是乐的自性。

亥三、苦对治乐

苦对治乐，息众苦故，遣众苦故，说名为乐。非乐因故，非自性故。

这是第三个「苦对治乐」。就是你所有的饥寒，寒热饥渴所有这些苦停止了，停下了，停止了，「息众苦故，遣众苦故，说名为乐」，有这苦的时候，你有方法把它排遣出去。排遣了以后，你感觉乐，「说名为乐」。「非乐因故」，不是指乐因说的。也不是指乐的自性说的。这个是不同。

亥四、受断乐

其受断乐非乐因故，非自性故，亦非息遣种种苦故，说名为乐。然依胜义，诸所有受，皆悉是苦。住灭定时，此胜义苦，暂时寂静，故名为乐。

这是第四科「受断乐」。这个受断也是乐。这个乐，是什么呢？不是指乐因说的，也不是指乐的自性说的，不是。这个乐的自性前面讲，你的第六意识在这里感觉到快乐，是这样，「非自性故」。「亦非息遣种种苦故」，这个时候呢，这个灭受想定的乐，也不是排遣各种苦，没有这个意思，「说名为乐」。

「然依胜义，诸所有受，皆悉是苦。住灭定时，此胜义苦，暂时寂静，故名为乐」：这是说出个原因来。「然依胜义」，这个对胜义来说呢，就是这个圣人，阿罗

汉以上大菩萨佛的境界，无分别智的时候，能见诸法的胜义，是那个时候。由那个时候，站在那个立场来说的时候呢，「诸所有受，皆悉是苦」。只要是你这个心，与一切法接触，你有感觉，都是苦恼！都是苦。这个当然这种境界是证悟那种境界你才会知道；我们没有证悟这个境界，我们不知道。从文字上知道有这回事；但是你若常常静坐呢，可以比而知之。你常常静坐有点相应的时候，你就感觉到这个身体有变化，和以前不静坐的时候那个身体的麤重，现在身体里面感到觉轻快。感觉轻快的时候，你也就可以名之为乐。但是你要懈怠了呢，那个麤重的境界就又回来了。这样说呢，就是静坐的人哪，就看到一切不静坐的人统统都是苦！就会有这种感觉。那么这个，我们凡夫乃至到就是没有定的人、得定的人，都是凡夫，乃至初得圣道的人，都算在内，一直到佛的境界，来看一切众生，都是苦！「诸所有受，皆悉是苦」都是苦。这当然，这是这个阿罗汉，就可以有这个境界，「皆悉是苦」。

「住灭定时，此胜义苦，暂时寂静」：等到这个人到三果圣人的时候，他才能得到这个灭尽定。这个三果圣人，超越非非想定，安住在灭想受定的时候，「此胜义苦，暂时寂静」。这个「胜义苦」这句话是什么？就是证悟胜义的人，才知道这是苦！才知道我们人间、欲界的人都是苦！得了色界四禅、无色界四空定的时候也是苦！才能知道。没证胜义的人不知道。譬如说我们现在自己，没有什么病痛，身体四大调和，行住坐卧都很自在，也不感觉到什么苦，我不感觉苦；但是要是得了禅定的人，也是苦，感觉到我们是苦。若是说是证悟胜义谛的人，色界四禅、无色界四空定的人也是苦，那个圣人看他们也是苦！你没证胜义，不知道。所以这个苦叫作胜义苦。「暂时寂静」，就是这个人，他入了灭受想定的时候，这个胜义苦暂时地停下来了，寂静了。无色受想行识、无眼耳鼻舌身意，这时候这个寂静暂时地寂静住了，所以名为乐。这个灭尽定是暂时的。这是解释这个「受断乐」。

亥五、无恼害乐（分二科）　天一、三菩提乐

无恼害乐所摄最后三菩提乐。由当来世此胜义苦永寂灭故。于现法中附在所依诸烦恼品一切麤重永寂灭故，说名为乐。

这是第五科「无恼害乐」分二科，第一科先解释三菩提乐。无恼害乐里面也有四种乐，现在是「无恼害乐所摄的最后三菩提乐」，就是大阿罗汉、辟支佛到佛的境界。「由当来世此胜义苦永寂灭故」，得了三菩提乐的这个人呢，他有什么境界呢？「当来世此胜义苦」，不是现在，现在因为他还有这个生命的存在，说将来的时候，他这个身体他弃舍了。弃舍了的时候，这个色受想行识：无色受想行识了、无眼耳鼻舌身意了。这时候这个胜义苦永久地寂灭而不现起了。这是「当来世此胜义苦永寂灭故」，是无余涅盘。

「于现法中附在所依诸烦恼品一切麤重永寂灭故，说名为乐」，这是有余涅盘。「于现法中」，就是你现在这个生命还存在，你这色受想行识还存在没有灭，在这个色受想行识里面，「附在所依」，所依就是色受想行识。谁是能依止呢？就是诸烦恼品一切麤重，附在你的色受想行识里面。这一切的烦恼种子「永寂灭故」，因为你修四念处成功了的时候，你的这个色受想行识里面的烦恼种子完全寂灭了！而不是暂时地，永久地寂灭了！但是色受想行识还在，只是里面清净了，没有污染的烦恼种子了。这个时候呢，就是有余涅盘。这个有余依涅盘也好；无余依涅盘也好，都叫作三菩提乐，「说名为乐」。

《披寻记》一一五六页：

由当来世此胜义苦永寂灭故等者：依无余依及有情依说二寂灭，如文次第配释应知。

这个先说论上的文，「由当来世此胜义苦永寂灭故等者：依无余依涅盘」：就是前面那个第一句，「由当来世此胜义苦永寂灭故」，这是无余依。这个依就是色受想行识，「无余依」，把这个剩余的这个色受想行识也灭了，叫作无余依。「及有情依」，这个「情」字应该是岔字，就是应该「有余依」。「及有余衣」：就是你把诸烦恼品一切麤重永寂灭，这件事没有了，还剩余色受想行识作依止处，那叫作有余依，这无余依和有余依「说二寂灭」，说二种寂灭。二种寂灭：第一个寂灭，就是一切烦恼品麤重永寂灭，是一种灭；剩余的呢色受想行识也寂灭，就是无余依灭，就是二类。「如文次第配释应知」，那么这叫做三菩提乐。这个三菩提乐当然是圣人、是阿罗汉、辟支佛、佛的境界，大菩萨境界在内。

天二、出离乐等乐

诸余所有无恼害乐，于最后乐能随顺故，是彼分故，能引彼故，当知亦名无恼害乐。

这是三「菩提乐」解释完了，现在解释「出离等乐」。「诸余所有无恼害乐」，这无恼害乐里边有四种乐，最后一种是三菩提乐解释完了。这四种乐剩余的无恼害乐就是出离乐、远离乐和寂静乐，这三种，这三种也是无恼害乐。「于最后乐能随顺故」，对于那个出离乐：出家了，出了烦恼家，修学圣道。他不是，还没达到三菩提乐的境界，没达到。但是呢「能随顺故」，你出家了呢能随顺这三菩提乐，他不违背三菩提乐，有这种能力。

「是彼分故」，那个远离乐就是得了初禅了，他也是能随顺三菩提乐，是三菩提乐的因缘，是因，分者因也。「能引彼故」，那个寂静乐，你得了二禅、三禅、四禅，乃至非非想定，这个寂静乐「能引彼故」，它有能力引出来三菩提乐。「故知亦名无恼害乐」，所以也叫做无恼害乐。这样说呢？是三菩提乐名为无恼害乐，其他的出离乐、远离乐、寂静乐，只是有一点帮助，有一点帮助你得菩提乐，所以也名为无恼害乐，是这样意思。当然这个呢你须要修四念处，他就有这个随顺的力量，「是彼分故能引彼故」，如果你成就了，你也出了家了，你也是得到初禅、二禅、三禅、四禅，乃至非非想定，但是你不修四念处，没有这个力量，就不名为无恼害乐了。

戊三、思择所应（分二科）　亥一、泛明道理（分二科）　天一、有无利益别

此中菩萨念与众生有利益品所有安乐，终不念与无利益品所有安乐。菩萨于此无利益品所有安乐，以无倒慧如实了知。劝诸众生，令悉舍离，随力所能，方便削夺。

这是第三科「思择所应」。「思择所应」这个地方就是解释这些乐，这些自利的乐、利益他的这些乐；「略标所应」第一科，第二科「广列种类」。就是纯自利、自利共他、纯利他、利他共自这些乐都讲完了，利益种类自利利他这些种类统统都讲完了。现在呢就是「思择所应」，看这「思择所应」什么意思？分两科，第一科「泛明道理」，就是宽泛的说明利益众生自利利他的乐。分两科，第一科是「有无利益别」，有利益、无利益的差别。

「此中菩萨念与众生有利益品所有安乐」，是前面这一大段里面说的这些利益众生的事情。总而言之，菩萨的慈悲心「念」心里面在忆念、「与」就是施与众生有利益品所有的安乐。就是这些安乐的事情布施给众生，对众生要有利益才可以，对于众生有利益才是可以的。「终不念与无利益品所有安乐」，「终」是永久的意思，永久也不会忆念给众生无利益的安乐；是安乐，但是对你没有利益，就不给你，是这样。

「菩萨于此无利益品所有安乐，以无倒慧如实了知」，菩萨对于众生没有利益的这种安乐，凭什么知道这个安乐是无利益的呢？「以无倒慧」就是没有颠倒的智慧，这个智慧观察得非常正确，没有错误。用这个智慧知道的，知道这个安乐对于众生没

有利益。譬如说是：这个众生他要修学圣道，我给他个大宝楼阁给他住，佛菩萨不做这个事，为什么不做这个事？对他没有利益！就给你个破茅蓬最好，比较合适！就是这样好了，不再给你个大宝楼阁。

佛在世的时候有个比丘和佛说要把我住的寮房庄严的像皇宫那样子，我才能修行，不然我就不用功修行！佛说：好。佛就派阿难尊者到波斯匿王那里，把皇宫的这些庄严具借来了，把他的那个寮房给他庄严起来，然后这个比丘修四念处得阿罗汉！如果说他只是放逸而已，有很好的享受他不修行，佛不会给这个事情的，佛是经过无倒的智慧，如实了知的。所以「菩萨于此无利益品所有安乐」，对你是安乐；但是对你没有利益，佛不做这个事情。所以我们众生向佛有所求，他不一定满你愿的，不是他没有能力，而是不肯这么做。因为什么不做？对你没有利益！可能对于你有过失。

「劝诸众生，令悉舍离，随力所能，方便削夺」，这是说菩萨，菩萨劝导众生「令悉舍离」，劝你舍离没有利益品的安乐，你要放舍，放弃这件事，放弃这件事。可见若是对于你有利益的事情，佛菩萨会帮助你，会帮助你的。对于你有利益，没有过失，那菩萨会帮助你，是这样意思。「随力所能，方便削夺」，这个劝诸众生令悉舍离，但是众生不舍离，这个众生他不舍离，那怎么办？那么「随力所能，方便削夺」，随他自己的智慧所能的，「方便削夺」，就是想出来种种的方法，要把对你无利益的事情弃舍，「方便削夺」。

《披寻记》一一五七页：

随力所能方便削夺者；戒品中说：又如菩萨见有增上，增上宰官，上品暴恶，于诸有情，无有慈愍，事行逼恼，菩萨见已，起怜愍心。发生利益，安乐意乐，随力所能，若废若黜，增上等位。又如菩萨见劫盗贼，夺他财物，若僧伽物，窣堵波物，取多物已，执为己有，纵情受用，菩萨见已，起悲愍心。于彼有情，发生利益安乐意乐，菩萨随力所能，逼而夺取，勿令受用如是财故，当受长夜无义无利。（陵本四十一卷六页）如是等类，其义应知。

「随力所能方便削夺者」，这个我常常念ㄒㄩㄝˇ，我查字典念ㄒ一幺ˋ也行，念ㄒ一幺ˋ。看这个《披寻记》：「戒品中说」，就是这个〈菩萨地〉有〈戒品〉。

「又如菩萨见有增上，增上宰官」，这个菩萨的智慧看见这个人有大势力的力量，什么呢？就是增上宰官。有高尚的地位，是一个国家有权力的人、领导人。「上品暴恶」，这个官他是暴恶的特别的厉害，就是上品的暴恶，什么暴恶呢？「于诸有情，无有慈愍」，他对于老百姓，一点慈愍心没有！「专行逼恼」他就是专做这种事，就是逼恼老百姓，来苦恼这个老百姓，他从中得利益。

「菩萨见已，起怜愍心」，菩萨看见这个有权利的这个人做这种事情，就起怜愍他的心，因为这个人，将来这个人受苦了，菩萨就慈悲他。「发生利益，安乐意乐」，菩萨这个怜愍心，什么叫怜愍心？就是对这个增上长官，苦恼老百姓这个人，菩萨对他发生利益安乐的意愿。意乐者意愿也，就是要利益他、要安乐他，他将来是无利益无安乐了！菩萨这个时候要对他希望能利益他，有这样意愿。

「随力所能，若废若黜，增上等位」，菩萨随他的力量所能办到的，就是「若废」，就是罢免他，「若黜」就或者是贬斥他，把他贬了他。其实这个「黜」也有废的意思，把他这个增上的身分、这种有权利的地位，把他去掉，把他罢免了！做这种事情。

「又如菩萨见劫盗贼，夺他财物」这句话，前面这一句话，政府的人看见这句话不高兴、不欢喜！不欢喜这件事！政府的人不欢喜这件事：「！你要搞我？」会有这

个事情！但是这是菩萨是有这种慈悲心的！不过菩萨没有这个因缘当然不能做这个事情。「又如菩萨见劫盗贼」，劫盗众生的财产的这个贼，「夺他财物」夺取众生的财物，「若僧伽物」或者大众僧的东西、「窣堵波物」或者塔里边的财富，「取多物已」他夺取了很多财物以后，执为己有，那就是他的了。「纵情受用」就是放纵自己的贪瞋痴，来受用这些财物。「菩萨见已，起怜愍心」，有大悲心的菩萨，看见这个人起怜愍心。

「于彼有情，发生利益安乐意乐」，因为他这样子做，他是没有利益，没有安乐了，将来受苦了！那么菩萨就发生利益他、安乐他的意愿。「随力所能，逼而夺取」，菩萨随他所能办到的，把这个财物把他夺回来。「勿令受用如是财故，当受长夜无义无利」，不能叫他受用这个财物以后，将来就会要受长夜，就是很久的在黑暗里面受苦了！受这「无义无利」，没有义也没有利，就是没有安乐了。「菩萨随力所能，逼而夺取」（陵本四十一卷六页）这个文是那上的。「如是等类，其义应知」。

在这个戒律上有说一件事：譬如说贼来偷我们出家人的财物。你这个时候不同意，不同意偷这个东西，你可以要回来，同他要可以。如果他偷取你的东西，拿走了，你心里面放弃了，放弃了，你心里面动这个放弃的念头以后，你不可以再同他要。你再同他要呢，名为「贼劫贼」：你同他要，你也是贼！他偷你东西是贼，你去和他要也是贼了。所以这个佛法是说：就是你动念头就算数了！不是说要签字，不是这个意思！你一动念头，你再第二念头，就受第一个念头的影响。你没有放弃，虽然他拿去了，你没有放弃，你还有所有权，你再要回来，是合法的。

但是现在菩萨这个情形呢？和这个情形不一样，和这情形不同。就是菩萨看见前后的因果关系，这个人偷这三宝的东西，偷众生的东西，将来他苦了！就来救护他，所以把他夺回来；但是菩萨是心里面是离一切相的。我是想要把他讲完的。好，就讲到这里。

天二、忧苦喜乐别（分二科） 地一、明与夺

若苦所随有利益事，众生于此虽无乐欲，菩萨依止善权方便，设兼忧苦应授与之。若乐所随无利益事，众生于此虽有乐欲，菩萨依止善权方便，设兼喜乐应削夺之。

这是第三科「思择所应」。这第三科「安乐种类自利利他」，这里分四科，第一科「征」起，第二科「标列」，第三科「随释」。「随释」分三科，第一科「出五体性」，第二科「释得乐名」，现在是第三科「思择所应」。「思择所应」这里分两科，第一科是「泛明道理」，泛明道理又分两科，第一科是「有无利益别」，这一科讲完了。现在第二科「忧苦喜乐别」，这一科分三科，第一科「明与夺」。

「若苦所随有利益事」，菩萨发菩提心行菩萨道利益众生的时候，为众生所做的事情，劝众生修行的事情，有各式各样的不同，假设这件事是有利益的，对于众生有很重大的功德，但是，他也会令你很辛苦，你经过一番辛苦，你才能成就这样的利益，这样的事情呢，「众生于此虽无乐欲」，我们凡夫人对于这样的事情不欢喜，你叫我辛苦，虽然这件事是有功德，但是我很辛苦，我不欢喜。虽然是不欢喜，菩萨「依止善权方便，设兼忧苦应授与之」，这菩萨对这件事的态度呢，就是「依止善权方便」。「依止」就是依靠，依靠菩萨的方便权巧的智慧。这个「权」就是不是正常的事情，但是也是好事，所以叫做善权。用这样的方法来教导这个众生，「设兼忧苦应授与之」，假设这件事是兼有忧愁痛苦，虽然是有功德，但是使令这个众生的心情不快乐，那么菩萨应不应该教导此位众生这样修行呢？「应授与之」：应该教授他，把这件事教导他，教导他学习成功。

「若乐所随无利益事，众生于此虽有乐欲，菩萨依止善权方便，设兼喜乐应削夺之」：「若乐所随」，若是有这么一件事，你若肯这样做呢，你心情会很快乐，你做这件的事情的时候，快乐也随着来了。「无利益事」，但这件事没有功德，使令你可能会有罪过！这样的事情，菩萨应不应该教授众生呢？「众生于此虽有乐欲」，因为这件事，他若肯学习的话，他会感觉快乐，所以众生是欢喜做这件事。「众生于此虽有欲乐」，虽然是欢喜呀，「菩萨依止善权方便，谓兼喜乐应削夺之」，菩萨就靠他自己的智慧方便，虽然众生这样子做这件事是有喜乐的，菩萨应该「削夺」，就把他夺取过来，不同意这众生学习这件事。这是菩萨的心情和众生的心情不一样！众生：我感觉到快乐，我就做这种事情；我感觉到苦恼，我不做这件事。菩萨的心情：有利益才做这件事，有罪过不可以做。菩萨的心情和众生的心情不一样。

《披寻记》一一五七页：

设兼忧苦应授与之者：戒品中说：若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情应以种种辛楚加行、猛利加行，而得义利。护其忧恼而不现行，是名有犯，乃至广说。（陵本四十一卷九页）翻彼应知此所说意。

「设兼忧苦应授与之者：戒品中」，就是〈菩萨地〉有一个戒品，里面说：「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」，若是这位菩萨发菩提心，受了菩萨戒。受了菩萨戒就安住在清净的菩萨戒里面。「见诸有情应以种种辛楚加行、猛利加行，而得义利」，这菩萨是受了菩萨戒的了，他应该行菩萨道，他的智慧看见这么多的众生「应以种种辛楚加行」，这个众生应该是学习一样一样的，很辛苦的这种法门去修行去；「猛利加行」，这个修行方法不是悠闲自在的，你是要勇猛的才可以修那个法门的，「而得义利」经过辛楚，经过猛利才能成就这个功德，「义利」功德。

「护其忧恼而不现行」，这个菩萨呢，这件事虽然是有功德，但是众生学习的时候会很辛苦！辛苦的时候，心里面就忧愁苦恼，那么菩萨为了保护他不受到忧恼的侵犯，「而不现行」，而不会表现出来这种行动，教导他修学这个法门，「是名有犯」，这就是犯了菩萨戒了，「乃至广说」。这是（陵本四十一卷九页）「翻彼应知此所说意」，菩萨律仪里面那条戒翻过来就是这段文的意思，和这段文的意思是相同的。

地二、释所以

何以故？当知如是善权方便，与兼忧苦有利益事，夺兼喜乐无利益事，令彼众生决定于后得安乐故。

前边是说「明与夺」，若是辛苦而有利益，就是教导你要修行；你自己很欢喜，但是有罪过，那么菩萨就不容许你做这件事，这是第一科。现在第二个「释所以」，解释他的原因。

「何以故」？为什么这样子呢？菩萨不随顺众生的心情，众生欢喜这样做就做嘛！不欢喜做就不做嘛！为什么不随顺众生的心情呢？「当知如是善权方便」，所以你应该知道菩萨的智慧境界，「与兼忧苦有利益事」，菩萨的慈悲心、这个智慧心里面是教导你：你虽然感觉到忧苦，但这件事有功德，所以菩萨就教导你去做这件事。「夺兼喜乐无利益事」，你做这件事的同时也兼有喜乐的，心情快乐，但是对于你有罪过而没有利益的事情，菩萨就「夺」，不准许你做这件事。这种态度是什么意思呢？「令彼众生决定于后得安乐故」。菩萨的意思是使令那位众生决定于将来的时候得到安乐，而不得到苦恼，目的止此而已。若是你若随顺自己的心情，「我欢喜做就做！」那将来你会很苦恼！「我不欢喜做就不做！」不做你将来不能得安乐，所以菩萨就不随顺你的心情的，菩萨愿意你将来决定得到安乐，所以不随顺你的心情。

地三、显义意

是故菩萨于诸众生若乐利益，当知义意即乐安乐。于众生若与乐利益，当知义意即与安乐。所以者何？利益如因，安乐如果。是故当知，于诸众生若与利益，必与安乐。

这是第三科「显义意」，显示出来那个功德的本意。「是故菩萨」，所以菩萨对于一切众生，「若乐利益」，对于众生呢，菩萨是你若欢喜将来有功德的话呢，「当知义意即乐安乐」，那你就应该认识到那里面隐藏的「义意」，就是你将来会得到安乐，是这个意思。「于诸众生若与利益，当知义意即与安乐」：「菩萨于诸众生」，菩萨「若与」，给你功德呢，你就应该知道菩萨的那个慈悲意就是给你安乐，是这么意思。

「所以者何？利益如因，安乐如果」，菩萨叫你现在虽然是很辛苦，但是这件事有功德，这是因；将来的结果呢？会得到安乐。利益是因，安乐是果。「是故当知，于诸众生若与利益，必与安乐」，就会令你将来得安乐的。菩萨若不随顺众生的教导，随自己的意思去做事，有问题！将来是制造苦恼。这是这一段讲完了。

下面第二科是「思择五乐」。前面第一科是「泛明道理」，这一科解释完了。现在「思择」思惟观察这五种乐，分两科，第一科是「利他摄」，又分两科，第一科是「一向授与」。

亥一、思择五乐（分二科）　天一、利他摄（分二科）　地一、一向授与

当知所有现法、当来可爱果业，所摄因乐，苦对治乐及受断乐、无恼害乐，菩萨于此

不应思量，于诸众生一向授与，以能饶益及无罪故。

这是「一向授与」。这个「向」呢？就是一个方向，若两个方相，或者向这边，或者向那边，就是不决定了。现在这个事情呢？就是这一个方向，没有第二个方向，就是决定是这样子做。「当知所有现法」，我们应该知道「所有的现法可爱果业」，「当来可爱果业」。「现法」：就是现在的色受想行识里面有一种业力，这业力将来能得到可爱的果报，这是现法可爱果业。「当来可爱果业」：就是在我们的生命体里面有一种力量，他将来能得到可爱的果报的业力，而不是现在。这个业力，有现在得可爱果的；有的业力是将来能获得可爱果。这个业与业不一样。这个现法可爱果业，这是「因乐」，在前面说到那五种乐里面，它是属于因乐；你这个乐是由善法成就的。这个善法呢？就是乐之因。「现法可爱果业」也是因乐，「当来可爱果业」也是因乐，就是乐的因。

「苦对治乐」：前面是有「因乐」，有「受乐」受乐这就没说，就说这「苦对治乐」，这个苦的对治。我们有苦恼，有一个方法能把苦恼消灭出去，就感觉快乐了。因乐、苦对治乐。「及受断乐」：就是没有受想，就是没有第六意识。这个时候呢，有乐，那就是一切法不受，就是灭尽定，灭受想定的乐。「无恼害乐」：无恼害乐呢？有五种乐，出离乐、远离乐、寂静乐，还有三菩提乐。这个无恼害乐，这一共是几乐，因乐、苦对治乐、受断乐、无恼害乐，这四种乐。

「菩萨于此不应思量」：菩萨对于这种乐的事情，不必再观察思惟，说这个乐可不可以给众生，不要想了！「于诸众生一向授与」：对于一切众生来说，就是布施给众生好了！布施给众生因乐、苦对治乐，及受断乐、无恼害乐，「一向授与」。如果你思惟可以给他？是不可以给他？就是两向了。那你就要加以考虑，就是不决定的意思。现在这四种乐对于众生来说，不用考虑，就是给他好了，「一向授与」。什么原因这样子呢？「以能饶益及无罪故」因为这四种乐对于众生来说是有利益的，对众生有利益而没有罪过，所以菩萨不必考虑，就是教导众生学习这种乐，这是一向授与。第二科是「分别所应」，分两科，第一科「不应授与」。

地二、分别所应（分二科）　玄一、不应授与

于彼受乐及根尘触所摄因乐，若能生染，若性是染，有罪无益非所宜者，于诸众生，不应授与。

这个是「不应授与」。「于彼受乐」这个「受乐」呢是第二种乐，这个受乐呢，就是心里面感觉到快乐。这样的乐呢？可要考虑，菩萨要把这种乐送给你呢，须要考虑考虑。「及根尘触所摄因乐」：前面说到因乐，一个根尘和合感觉到触，感觉到乐，那个根乐、尘乐，这一方面呢，那个因乐有一个前面所说的「现法当来可爱果业」，是因乐。根尘相触也能得到乐，它也是因乐。譬如说：根尘相触。譬如说是我现在没有钱，我是一个贫苦的一种生活境界，菩萨忽然间给你一千万美钞，这个美钞是「尘」，是你眼识能看见、手也能摸到、心也能想到，这是个尘境，色声香味触法，这是那根和尘。我们这个根与那个境一接触了以后，以后可能会引生快乐：我们有了钱了，我愿意做什么事情就可以做了。这就是「根尘触所摄因乐」，这也是因乐。它不是乐，但是能够引发出来乐，那么这叫做因乐。

这种乐呢？「若能生染」，假设能令你生出来污染，令你心不清净，生出贪心、生了瞋心、生了愚痴心，生出来种种的烦恼，「若能生染」。「若性是染」若它本身就是污染的。譬如说这个钞票也可以做善事，也可以做恶事，钞票本身也不是善也不是恶。但是你拿到它以后，能作善能作恶，就是「能生染」。「若性是染」，若是那件事本身就是个污染的，本身就是垢秽的事情。本身就是污染的呢，那就有问题，「若性是染」。「有罪无益非所宜者」：这个染和罪怎么讲呢？「染」就是指在内心

里面有烦恼，叫做「染」、「染污」。「罪」呢？心里面有了烦恼以后，以后会造种种罪过，做种种恶事，那叫做罪过。「若性是染有罪」，这样子对你没有功德了，说给你一千万美钞，这件事没有功德。「非所宜者」，对你是不相应的。「于诸众生，不应授与」，那你向菩萨要钱，菩萨不会给你的，就不会给你。譬如说是：这个菩萨戒里面说到你不应该用刀布施给别人，你不应该给他一把刀送给他，不要！你不应该用毒药送给他；你不可以在社会上做生意的时候，这个在家菩萨作生意，你不可以卖棺材。你若卖棺材，你心就有问题，希望那人死了，卖棺材！你希望人死，这个心情就不好！就是有点不清净了。「非所宜者，于诸众生，不应授与」，你不应该给他。这菩萨不应该：不但是菩萨，所有的人都不应该以杀为作生意；不应该以刀为作生意；不应该以淫欲这个事情作生意；不应该以妄语来做生意。实在这件事，作生意人很难说诚实的话！但是可是在法律上说，你作生意赚钱是合理的、是合法的事情。因为他受了多少辛苦，把那个货物买来了，打理得很好的，然后你很方便到时候就买，你理应该给他点利息的，这是合法，他赚钱是合理的，所以他其实可以不必说谎话！就是我明说，我赚一块钱，可以！是合法的。但是人多数你若一说赚钱，我不干！我不买！其实你自己作生意也是一样。所以这上面说呢，菩萨对于众生，劝导众生做事的时候，有的是不须要考虑，有的是须要考虑。

亥二、应授与

若不生染，若性非染，无罪有益，是所宜者，于诸众生，即应授与。

这第二科「应授与」。「若不生染」，若是你这样子劝导众生做这件事，这件事不会令他有烦恼，不会令他有贪瞋痴的烦恼的；「若性非染」，若是那件事的本身，它不是个污染的事情，而也不会令你有罪过，而是有利益的，会令你有功德的，「是所宜者」，这就是对你是相应的。「于诸众生，即应授与」，菩萨教化众生的时候，就应该教授众生做这件事，「即应授与」。这可以知道菩萨行菩萨道应该怎么行，应该怎么做这件事。我们在思想：譬如说这个人有病很苦！很苦！他若念观世音菩萨慈悲「令我病好！」那当然我有病，我医生治不好，我求菩萨帮忙，这是很合理的事情；但是你若求菩萨，菩萨知道的，菩萨就会观察的。如果说你若有了病，我帮忙你把病治好以后，你会怎么样呢？你会做大功德利益众生，那么菩萨就会帮你忙了，就会把你的病给你治好；若是说你病好了以后，你身体健康了以后，会做恶事，那菩萨就重新想一想了，菩萨就会再想一想。所以我们有的人说是：你们佛教徒赞叹观世音菩萨无求不应、无感不通、大慈大悲！但是我念观世音菩萨，他不灵！观世音菩萨是灵的，是你本身有问题？所以菩萨不是决定帮你忙的。但是那个心情还是对你有利益的，就是帮你忙，绝对对你有利益才可以！对你不利益，菩萨不帮忙。

天二、自利摄

菩萨于此随自能力，亦应如是修行受学。

这是第二科，前面是利他，这是说自利。「菩萨于此」，说是发了菩提心，受了菩萨戒的这位菩萨。你劝导众生作种种功德是因乐、受乐、苦对治乐，各式各样的乐，劝导众生修学善法就是了。菩萨自己呢？「随自力能」，随自己的力量所能做到的，「亦应如是修行受学」，也应该一样的，修学种种善法，接受善知识的教导，学习六波罗蜜，学习四念处、三十七道品，自己也这样做的，不是只是教别人修学善法，自己不做！不是的。

《披寻记》一一五八页：

亦应如是修行受学者：摄事品说：谓诸菩萨若于是义，于是善根劝他受学，即于此义于此善根，或等或增自现受学，乃至广说。（陵本四十三卷十八页）其义应

知。

「亦应如是修行受学者：摄事品说：谓诸菩萨若于是义、于是善根劝他受学」，说是这位菩萨，「若于是义」，或者是这部《华严经》、或者是《法华经》、或者是《中观论》、或者是《大般若经》这样的胜义，「劝他受学」，劝众生你去学。你要学习《华严经》、学习《法华经》，劝他受学。「于是善根劝他受学」，做这件善事，我一天拜一千拜，拜佛一千拜，或者是坐禅七七四十九天，或劝众生去坐禅，「于是义于是善根劝他受学」。「即于此义于此善根，或等或增自现受学」，菩萨本身对于这样的义、这样的胜义经律论的胜义，「于是善根」坐禅、修四念处这些事情，「或等或增」或者和你相等，一样；你坐禅四十九天，菩萨也坐禅四十九天。「或增」你坐四十九天，他坐一百零八天，或者比你多。「自现受学」菩萨自己也现出来这种行动也这样学习。「乃至广说（陵本四十三卷十八页）其义应知」。

酉四、总结

当知是名菩萨利益安乐种类自利利他，除此无有若过若增。

这是第四科「安乐种类自利利他」，分四科，第一科「征起」，第二科「标列」，第三科「随释」，说完了，现在第四科「总结」。「当知是名菩萨利益安乐种类」，前面这一大段应该知道，这就是发菩提心的菩萨，利益一切众生、安乐一切众生的种类，有这么多的差别。菩萨也在自利，也这样修学，也利益众生，劝众生这样子。「除此无有若过若增」：安乐种类自利利他这样的菩萨行就是这么多，除了这么多以外，不能再超过了，也不能再增加了。

《瑜伽师地论》卷第三十六

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．自他利品第三之二

申四、因摄果摄自利利他（分五科） 酉一、征起

云何菩萨因摄果摄自利利他？

这是〈本地分〉中菩萨地．初持瑜伽处自他利品第三之二，前面第三之一学习完了，现在是第三之二。这一科叫做「因摄果摄自利利他」，分五科，第一科是「征起」。

怎么叫做菩萨是属于因的、是属于果的，自利利他的功德呢？这就是由「问」来发起这段文。下面第二科标列出来。

酉二、标列

略说应知三因三果。何等为三？一者、异熟因、异熟果。二者、福因、福果。三者、智因、智果。

「略说应知三因三果」，如果要略的说呢，就应知道因也有三种；果也有三种。「何等为三？」这是问。「一者、异熟因、异熟果」，这个就是因果。这个因，是异熟的因。异熟，旧的翻译就是果报，就是果。果由因来，是因。异熟果，因圆满了就得果了，这是一种。「二者、福因、福果」，第二种是，安乐的因得安乐的果，这是一种。「三者、智因、智果」，这是大智慧是因、大智慧的果。合起来就是这么三种。这是「标列」，第三科「随释」。

酉三、随释（分二科） 戌一、异熟因果（分三科） 亥一、异熟体（分二科） 天一、征列

云何异熟？谓略有八。

「云何异熟？」随释这一科分二科，第一科解释异熟的因果。分三科，第一科是异熟体。分二科，第一科是征列。怎么叫做异熟呢？异熟的体性是什么呢？「谓略有八」种不同。

一者、寿量具足。二者、形色具足。三者、族姓具足。四者、自在具足。五者、信言具足。六者、大势具足。七者、人性具足。八者、大力具足。

这个异熟这个果报，果报的体相，菩萨他就在人世间，也可能在欲界天，就在这里作种种功德利益众生。所以他也就是做了这种因就得这种果，这个果是什么样的呢？就是这八样，在人世间的境界就是得这八样。这是列出来它的名称，下面第二科就解释这八种，先解释「寿量具足」。

天二、随释（分八科） 地一、寿量具足

若诸菩萨长寿久住：是名菩萨寿量具足。

「若诸菩萨」，或者在天上，或者在人间，多数还是在人间，他的寿命长。很长久的时间在这里生存，比我们一般众生的寿命长，「长寿久住」。「是名菩萨寿量具足」，这就叫寿量具足。就是先是寿命长。这件事，菩萨这个大福德境界，他有自在力，和我们凡夫不同。他有的时候看这个情形寿命应该长，他就能长；他看这个情形不应该住，不应该在这里住世了，他就可以走。他有这种自在力！

地二、形色具足

形色端严，众所乐见，颜容殊妙：是名菩萨形色具足。

这是第二科「形色具足」。菩萨他得到的形色，他的身形，形相，和他的颜色，「端严」，端正庄严，就是叫做「形色端严」。「众所乐见」，很多的众生都欢喜看见菩萨，菩萨这个相好光明。「颜容殊妙」，他这个面颜、容貌特别的好，众生所不能及，「是名菩萨形色具足」，菩萨的形色是这样子。

地三、族姓具足

生豪贵家，是名菩萨族姓具足。

「生豪贵家」，这第三科是「族姓具足」。「生豪贵家」，菩萨他来到这个世间上投胎的时候，生在豪贵家，就是豪郡富贵之家，就是父母都不是平常的人。「是名菩萨族姓具足」，他的族，就是他父母这个族，他也具足了，就是特别地和一般人也不一样，也可能他的父母是宰相，或者是国王，不是平常人。

地四、自在具足

得大财位、有大朋翼、具大僚属：是名菩萨自在具足。

「得大财位，有大朋翼」，这是第四「自在具足」。他生到富贵的人家以后，他本身有广大的财富，就是有身份的境界。「有大朋翼」，他不但有大财位，还有很高明的朋友，他的朋友不是平常人。「有大朋翼」，这个翼是帮助的意思，就是有高明的朋友互相帮助，这是这样子。「具大僚属」，他有这个很有身分的，「僚」者官也，在政府里身分很高的，有广大权力的官，也是他的朋友。「属」就是随员，这个官里面还有随员，就是他自己也是有这种人。「是名菩萨自在具足」，这就是菩萨的大自在力；他想要怎么地就怎么地，有这种自在力，具足了。

地五、信言具足

众所信奉，断讼取则，不行谄诳、伪斗称等；所受寄物终不差违；于诸有情言无虚妄；以是缘故，凡有所说无不信受：是名菩萨信言具足。

「众所信奉，断讼取则，不行谄诳、伪斗称等」，这是第五科「信言具足」。这个菩萨他是有这么样的优越的事情，「众所信奉」，很多人对他都有信心、恭敬心。「断讼取则」，我们人世间很多的纠纷，要来凭断的时候，凭断这个争讼纠纷的事情，「取则」，取这位菩萨的话做准则，菩萨说这样子就这样子，他说的话就是法律了，就是这样子取则。

「不行谄诳」，菩萨他心里面很坦白、很真诚，不谄诳。不是口是心非欺骗人这个，我没有这种事情。「伪斗称」，也不行伪斗。这个斗，来量这个米，量这个东西，这里面有虚伪的事情，不！菩萨不做这个事。「称」，用秤来称，是称这个轻重。说是我要卖给你的时候，我就讨你的便宜，不到一斤，我就说是一斤重。你要卖

给我呢，多一点，算是一斤。总而言之，我从这里取便宜，来欺骗你！菩萨不做这个事，非常的公平。「等」，还有其他的这些诚实的事情。

「所受寄物终不差违」，说是有的人有事情，这个古代的时候是这样子，古代可能没有银行！那么你有贵重的东西寄托在菩萨这里的时候，过了多少个月，过了多少年，再来取的时候，「终不差违」，决定不会有差错，你寄存多少，还给你多少。不会说：「我没有，你没有放过东西，这个财宝没有放在我这里」，不会有这个事情。

这个倓虚法师《影尘回忆录》上说到一件事，就是有一个我们出家人，这个出家人可能就是思想简单，就是很诚实、很敦厚的出家人。年纪大了，他要修庙，就各处化缘，化来很多钱。化了很多钱，就放在他的皈依徒弟家里寄存，这个钱可能不是少数。后来这个老和尚想要去拿的时候，他的皈依徒说：「没有！你没有存在我这里」。那这老和尚说：「你看，我真实是把钱存在你这里」。但是这个老和尚就是头脑简单，没有证据，没有说是写个文件：「我有多少多少黄金，或者多少多少什么宝，放在你这里」，没有文件的证明。那么这个心里不同意了，就是到法庭上去告他去。告好了，法官过堂了，说：「你拿出证据来」，老和尚拿不到。「你没有证据，你诬赖他，打你！」打手板。打一下，「阿弥陀佛」，念一句阿弥陀佛；打一下，念一句阿弥陀佛。就这样这个事情就完了！完了以后呢，他这个皈依徒弟，当然是有夫妻的生活，生儿子那一天，就看到老和尚就从门这里就进来了，然后他的太太就生小孩了。这个世界上的事情就是这样子。现在这个菩萨「所受寄物，终不差违」，决定不会错的。

「于诸有情言无虚妄」，他和任何人说话的时候，说出来的话都不虚妄，决定是真实的。「以是缘故，凡有所说无不信受」，因为他时常这样子真实，因此因缘，所以他所有说的话人家都相信，无不信受的。「是名菩萨信言具足」，就是诚实，不说谎话。

我想我们出家人，虽然原来是在家人，出家人原来是在家人，或者年纪轻、或者是年纪大出家了；出家以后就是受戒。受戒就是当然有这条戒，是不是很诚实呢？其实应该这样子——诚实，不说谎话。不说谎话非常的好，就是你有朋友，人家都相信你，你说话是真实的。如果你常常说谎话，没有人相信你，你没有朋友的！

《披寻记》一一五九页：

不行谄诳伪斗称等者：谄，谓谄曲。诳，谓矫诳。伪斗伪称及与伪函，是名伪斗称等。如是一切恶不善语，皆不现起，是名不行。

「不行谄诳伪斗称等者：谄，谓谄曲」，我前面讲过：就是他嘴里说的话和心里说的话不一样，不一样的！口是心非。「诳，谓矫诳」，就是虚伪、欺骗。「伪斗伪称及与伪函」。这个「伪斗伪称」，这个还是应该是容易明白。「伪函」，函就是书信，这个书信不是斗、也不是称，但是你要说谎话，这也是一条管道，用这个来骗人，也是有的，「是名伪斗称等」。「如是一切恶不善语，皆不现起」，就是这些有罪过而没有功德的语言，菩萨都不现，不说这种语言。「是名」叫做「不行」，就是「不行谄诳伪斗称等者」。

地六、大势具足

有大名称，流闻世间。所谓具足勇健、精进、刚毅、敏捷、审悉、善戒，种种伎艺工巧业处展转妙解，出过余人。

这是第六科大势具足。菩萨「有大名称」，因为菩萨是有慈悲心又有智慧，常常

做利益众生的事情，所以很多人就知道他，所以他的名声远闻。「流闻世间」，他的名称流布到很广大的地方去，很远的地方都去，很多的地方的人都「闻」，都知道，都听闻到：「某某地方有个菩萨，怎么怎么地」。

「所谓具足勇健」，而菩萨这个名望很高，而菩萨本身的情形怎么样呢？「具足勇健」，他非常的勇猛、刚健，这个菩萨。「精进」，不懈怠，做事情的时候有始有终，决定做完，做好。「刚毅」，刚毅就是不退转，你就是有什么事情破坏他，他这一件事情一定做成功，「刚毅」。这个「勇健」，就是没有怖畏。「刚毅」就是不退转，你破坏他，他不受你的愚弄的。「敏捷」，就是他的智慧很灵，而不迟钝。「审悉」，做事情的时候很沉着，不是那么样的浮动，不是的。譬如说开窗户，现在这个屋子要把窗户开开，他就开开就算了，但是你要把那个窗户上那个「滑」滑上它，这里头有风，这个窗它不动。你若不滑上呢，有风一吹，这个窗就会摇动。这件事情就看出来「审」，「审悉」，就是「审」，就是事情做得牢靠、做得稳重，就是这样意思。这个「悉」就是明了，做事情的时候明明白白的把它做好，不是迷迷糊糊的，不知道怎么回事？那事情能做好吗？要「审悉」。「善戒」，就是这个菩萨有摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，这个善戒就是摄善法戒。或者说这个「善戒」就是有所不为，这就是「善戒」。那这样说呢，就是摄律仪戒了。有所不为；也有所为，有所为那就是「善戒」。

「种种伎益」，这社会上，各式各样的技能。譬如说造房子，造汽车他也会，你要挖一个井，社会上很多很多的这些工业知识，「伎益」。「益」，艺术，他也会，书画都好，也会这些事情。「工巧」，各式各样的，譬如说做医生，都是智慧。「业处」，各式各样对于众生有利益的事情，这些即「处」，菩萨都通达。「展转妙解」，各式各样的，这样事情与那样事情有关系，那样事情与那样事情，「展转」菩萨都能通达无碍。「出过余人」超过其他的人。

由此因缘，世所珍敬，为诸大众供养、恭敬、尊重、赞叹：是名菩萨大势具足。

「由此因缘，世所珍敬」，由于菩萨有这么多的功德，所以世界上的人都尊敬这位菩萨，因为菩萨是人中之宝，世所珍敬。「为诸大众，供养恭敬，尊重赞叹」，他这样子有智能、有知识，又有慈悲心利益人的话，所以社会大众对他都感恩的，供养他、恭敬他、尊重他、称赞他。「是名菩萨大势具足」。

《披寻记》一一六〇页：

所谓具足勇健精进等者：此中善戒，谓即菩萨摄善法戒。于此善戒，勇决乐为，不生懈怠，是名勇健精进。坚固无动，是名刚毅。修和敬业，所作机捷，非为愚钝，是名敏捷。于一切义能审思择，是名审悉。如是诸相，皆善戒摄应知。

「所谓具足勇健精进等者：此中善戒，谓即菩萨摄善法戒」，就是做种种善法，这是一种戒。「于此善戒，永决乐为」，勇猛决定欢喜做这种事情，利益众生，这件事欢喜做。「不生懈怠」，不会说今天我休息休息，不做了，不懈怠。「是名勇健精进」。

「坚固无动，是名刚毅」，刚毅是什么意思呢？是坚固无动。他若是决定要做这件事，就是决定做，而不会说不做了，不会这样子，所以叫做刚毅。

「修和敬业，所作机捷」，菩萨同任何都和，所以叫和敬业，就是那六种和。同人和，而恭敬一切众生。所作的事情，都是「机捷」，就是特别敏捷而不迟钝。「非为愚钝」，不是那个愚钝的人，「是名」叫做「敏捷」。

「于一切义能审思择，是名审悉」，对于一切义，就是一切世间上的道理，他能够审思，「能审思择」，能够认真的、能深刻的去思惟观察这件事，是名叫做「审思」。

「如是诸相，皆善戒摄」，都是摄善法戒所摄，都是一类的，「应知」。

地七、人性具足

具丈夫分成就男根；是名菩萨人性具足。

「具丈夫分成就男根」，这是第七科人性具足。菩萨具足丈夫分，这个「分」这个字，当一个志愿讲，有大丈夫的志愿，这个人，有丈夫分。「成就男根」，成就男根的。「是名菩萨人性具足」，人性具足是这样子。这个经论上，有的时候也是说男女平等，但是有的时候只说男而不说女，也有这种情形。是名菩萨「人性具足」。这第八科是大力具足。

地八、大力具足

为性少疾、或全无病、有大堪能：是名菩萨大力具足。

「为性少疾」，菩萨的这个心性，心性也包括这个身，心理也包括了生理，就是没有病，少病，病痛少，或者是完全没有病。「有大堪能」，他有大的才干，能做大事利益众生，「是名菩萨大力具足」。

亥二、异熟因（分二科） 天一、征

云何异熟因？

前边是异熟体，异熟的体相是这样子。也是有一点异熟果的意思，但是下面有异熟果，我们到时候再说。分两科，第一科是征。怎么叫做异熟因呢？你有这样的果，果不会是从天上掉下来的，是你要修因才能得这个果的，什么是因呢？这是问。

第二科解释，分两科，第二科正释因的相貌。分二科，第一科是释，分八科，第一科是解释寿量具足因。

天二、释（分二科） 地一、正释因相 （分二科） 玄一、释 （分八科） 黄一、寿量具足因

谓诸菩萨于诸众生不加伤害，远离一切伤害意乐：是名菩萨寿量具足因。

「谓诸菩萨于诸众生不加伤害，远离一切伤害意乐」，为什么这位菩萨寿命长呢？「谓诸菩萨」，不只一位菩萨。「于诸众生不加伤害」，对于一切有情的众生都不伤害，都是爱护一切众生，而不伤害。就是一个蚊虫、一个蚂蚁也好，都是爱护而不伤害，有慈悲心。「远离一切伤害意乐」，前面不加伤害就是没有这种行动，「远离一切伤害意乐」就是内心里也没有伤害的意思。没有伤害的行动；也没有伤害的心。因为没有伤害的心；所以也就没有伤害的行动。因此，所以菩萨的寿量具足，寿命长远。就是大慈悲心，这个慈悲心是寿命长远的原因。说是我们放生，放生固然是也能得寿命长，得寿命长，但是实在来说呢，放生是由慈悲心来放生的。我放生是为了自己寿命长，你不用慈悲心，那件事也不圆满，还是不圆满的。

黄二、形色具足因

惠施光明、鲜净衣物：是名菩萨形色具足因。

这第二科，形色具足的因。为什么菩萨的形、菩萨的色是特别的端严呢？「惠施光明」，菩萨用光明来布施给众生。譬如说布施你一个灯，说是这个电费你付不起，我给你付电费，那就是布施你光明了，用光明布施给你。「鲜净衣物」，要布施给你的衣物不是陈旧的，都是新鲜、清净的衣物送给你。你做这样的功德的果报，所以这个菩萨就得到形色具足，就是有这个因。

黄三、族姓具足因

于诸众生舍离憍慢：是名菩萨族姓具足因。

这是第三科，族姓具足因。菩萨为什么会投生到富贵的人家里面去呢？「于诸众生舍离憍慢」，菩萨就是修因的时候，对于一切众生，苦恼的众生，菩萨不生高慢心，不是瞧不起人，不这样子。「是名菩萨族姓具足因」，就会生到那个富贵的人家去。你尊重别人，你自己也会受到人家尊重，就是这么回事。

黄四、自在具足因

于资生具有所匮乏，游行乞丐诸众生所，随欲惠施：是名菩萨自在具足因。

这是第四科，自在具足的因缘。「于资生具」，资助生存所需的这些资具，就是衣、食、住这些东西。「有所匮乏」，我缺少，我衣服不够，饮食有问题，居住的地方有问题，生活困难。「游行乞丐」，菩萨就...，如果自己有，当然不是这样去布施给他，没有，菩萨去各地方给他乞求去。「诸众生所」，到各众生那里去乞求。「随欲惠施」，然后乞求来以后，就布施给有所匮乏的众生。「是名菩萨自在具足因」，自在是这样子。下面第五科「信言具足因」。

黄五、信言具足因

所言诚谛、亦不好习乖离麤犷不相应语：是名菩萨信言具足因。

就是他说的话都诚实，合乎道理，不欢喜习学这个「乖离」，说一些不合道理的话。「乖离」，就是破坏人家的感情的话。「麤犷」，就是欢喜骂人，这些事情。「不相应语」，与道理不相应，这种话不讲，不讲这种话。「是名菩萨信言具足因」，前一生他就学习不妄语，所以今生也就还是能「信言具足」。

《披寻记》一一六〇页：

乖离麤犷不相应语者：此中乖离，谓离间语。麤犷，谓麤恶语。义如有寻有伺地说（陵本八卷十一页）。如是等语无义无利，名不相应。

「乖离麤犷不相应语者：此中乖离，谓离间语」，就是那两个人感情好，偏要把它破坏，叫它感情冲突，那就叫做「离间语」，菩萨不这样子。「麤犷，谓麤恶语」，就是欢喜骂人，出言如箭，像刀似的说话；他不是这样子，离这个麤犷语。「义如有寻有伺地说」，说过了，「（陵本八卷十一页）」。

「如是等语无义无利，名不相应」，「无义无利」怎么讲呢？就是不是涅盘因，叫「无义」；不能得涅盘，所以叫做「无利」。

黄六、大势具足因

摄持当来种种功德于自身中，发弘誓愿，供养三宝及诸尊长：是名菩萨大势具足因。

「摄持当来种种功德于自身中，发弘誓愿，供养三宝及诸尊长」，这是第六科「大势具足因」。「摄持当来种种功德」，菩萨他常常的积聚，将来会有种种的功德出现。现在修因，将来得种种的功德果报，做很多很多的功德。「于自身中，发弘誓愿」，对于自己在色、受、想、行、识里边，诚恳地发广大的誓愿，利益一切众生的誓愿，就是四弘誓愿。还「供养三宝」，供养佛、供养法、供养僧。

这个有大福报的人，当然世界上是有，世界上到处都有大福报的人。但是大福报的人，来到我们佛教里面也是有，来到佛教里面出家的人，也有的人有大福报，也是有，但是终究是少数。而现在这上面说「大势具足因」，说到供养三宝，我们特别的去供养三宝，可能我们做不到，但是我们每天二时临斋，早晨、中午吃饭的时候，供养佛的时候，把恭敬心发出来。你看，有的人在做典座，把饭菜都做好了，我们就发个诚心来供养都办不到吗？供佛的时候，一切的妄想都停下来，心很诚恳的念，就是观想佛菩萨在这里，我们供养的饭菜，观想的特别的三德六味，供佛及僧，要诚心，不打妄想，很诚恳、很真实的这样供养。这就不得了，就有功德了，就是有功德的。等到当维那的人：「佛制比丘，食存五观，散心杂话，信施难消」，你要注意听，听这句话，注意听，我们尽量的不要散心杂话。我们看这个文，功德都是由自己创造的，不是由天上掉下来的，你不创作就没有，尽量的摄心不乱，要心清净。

那天我们回讲的时候，什么叫做修行？就是令心清净就是修行。说坐在那里也是修行，是的，也是修行。站在那里也是修行，走路也是修行，为什么是修行？就是「心清净」。我坐在那里令心清净，我走路的时候也令心清净，我站在那里也令心清净，一切时、处，我就是用般若波罗蜜来观照这一念心，令它清净，这就是修行。人家有大福报，我们没有福报，我们也可以有福报，要「供养三宝」，供养佛、供养法、供养僧，我们福报就来了。怎么才能来？要诚，心要诚恳。你不要拿这个不当一回事，拿起饭就吃了，别的不想，一直就是散心杂话，那你的功德从什么地方来？

「供养三宝及诸尊长」，还有尊长，我们也要供养。「是名菩萨大势具足因」，他原来有大势，就是从这里来的，都是自己创造的。

《披寻记》一一六〇页：

摄持当来种种功德等者：谓由现法发弘誓愿，供养三宝及诸尊长，能生最胜福故，名于自身中摄持当来种种功德。

「摄持当来种种功德等者：谓由现法发弘誓愿，供养三宝及诸尊长，能生最胜福故」，你能这样做，就能生出来最胜的福报，「名于自身中摄持当来种种功德」，就是这么回事。

黄七、人性具足因

乐丈夫体，厌妇女身，深见过患。由二因缘，施他人性。一者、女人乐女身者，劝令厌离解脱女身。二者、丈夫将失男根，方便护摄令不失坏，及说正法令得男身：是名菩萨人性具足因。

这是第七科「人性具足因」。这个地方倒说得非常明白，你要欢喜男人大丈夫的身体，厌离女人的身体，「深见过患」，你要深刻的认识到女身有很多的过患，认识这件事。「由二因缘，施他人性」，有两种因缘，你布施是他人的「人性具足」，就是得大丈夫身，什么呢？

「一者、女人乐女身者，」，那个女人她还欢喜将来还得女身的话呢，「劝令厌离解脱女身」，你要说法语劝那个人，叫她厌离女人的身体、解脱女人的身体，将来得大丈夫的身体，你这就是布施她大丈夫身体了，要做这件事。

「二者、丈夫将失男根」，就是这个大丈夫，就是男人，他不知道什么原因，或者做了什么，或者有病，「将失男根」；或者有其他的业力，「将失男根」。「方便护摄令不失坏」，你要善巧方便的爱护他，爱护他，劝他改变思想，叫这个男根不失坏。「及说正法，令得男身」，你要或者是请医生帮助他，或者再为他宣说佛教的正法，叫他得男身。

我看《俱舍论》上有一件事，譬如说这个人是个女人，或者是比丘尼，或者是沙弥尼，或者是式叉摩那尼，总而言之这是个女人。她来到佛法里面修四念处，修四念处的话呢，得了初果，假设的话，这样子。但是她现在还是女身，将来决定就是男人了，第二生他就把女身弃舍了，就得男身，就会有这种事。所以你劝人修学圣道，他就会得男身，而不会得女身。

头多少年的时候，也有人研究观世音菩萨是男身、是女身？还是有这种话。我也是胡涂，也是想这个事，是男身？还是女身？这学习佛法没有学明白，这时候还不明白，胡涂啊！昨天来的那个美国人，说：观世音菩萨是男身、是女身？我们凡夫，我们是欲界的人，有欲的人，这个是男人，这个是女人，才有这个分别心。没有欲的人没有这回事的，「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」。观世音菩萨是男身？是女身？男身、女身都是虚妄的。不要说是观世音菩萨，超过欲界的，色界天上的人，就没有这回事情。但是有的时候，有些人看见观世音菩萨是个女人，观世音菩萨是随那个众生，应以女人身而得度者，观世音菩萨现女身；应以男身，大丈夫身，国王身得度者，观世音菩萨就现如是身去度化。观世音菩萨本身是无一切相的，离一切相的，所以《摄大乘论》要读，《摄大乘论》要读一读，你会知道这些事情。但是你学了《摄大乘论》，只是当时听听讲，可能还在打妄想，以后也可能温习，也没有特别用功，就放着不管，你还是不知道怎么回事？你若《摄大乘论》特别用心学习，然后学《大般若经》的话，他就会合了，喔！是这样子。

但是现在这是可怜我们的众生，我也的确在香港遇见一些人，还都是能讲经说法的女人，但是她说将来她还要做女人。香港大屿山有个老法师，叫海仁老和尚，当面就呵斥她：「还要做女人，不可以再作女人了」，那个老法师慈悲得很，也是直，你说这，他立刻就呵斥你。不像我们表面上怕你不高兴，我们就是说也说得温和一点，那个老法师可不是！立刻就呵斥你。

这上面已经明白的说了，说是男人若「将失男根」，也可能是有病，这个男根会坏了，那么「方便护摄令不失坏」，或者请医生帮忙，「及说正法，令得男身，是名菩萨人性具足因」。这是第七科。

黄八、大力具足因

于诸众生以身供事，随其所作如法事业，皆往营助，如己力能以其正法不以卒暴，用能增长身心势力饼、饭、糜等种种饮食，施诸众生：是名菩萨大力具足因。

这是第八科，大力具足因。菩萨「于诸众生以身供事」，菩萨，不是说我叫别人去做这事，不！他亲自去做这件事，菩萨亲自去供事，帮助你做什么事，「随其所作如法事业」，但是这地方还是有条件的，你做的事情都是合乎佛法的，有功德的事情。那么，菩萨呢，「皆往营助」，就亲自到你那里去来帮助你做这件事，「皆往营助」。

「如己力能以其正法不以卒暴，用能增长身心势力饼、饭、糜等种种饮食，施诸众生：是名菩萨大力具足因」：菩萨「如」，随顺自己的力量所能办到的，但是其中有个条件就是「以其正法不以卒暴」，就是合乎佛的正法，这样帮助你做事。「不以卒暴」，不是以一种非法、暴虐、横蛮、不合道理的事情去做事情的。「用能增长身心」，就是用什么来做这件事情呢？能增长身心的势力，能增长身的势力、能增长心的势力；增长身的势力，心的力量就增长，我们欲界人是这样子。就是身增长，身有力量，心也就有力量。若色界天上的人不是这样子，色界天上的人，他就是完全是心的境界；心有力量，也就是身有力量了。什么呢？什么能够增长身心势力呢？是「饼、饭、糜」，糜就是粥，等种种的饮食「施诸众生」，布施给众生。你去这件事呢，将来你的身体就有大力，就有大力量了。

玄二、结

当知前说八种异熟，以此所说八种为因。

这是结束这段文。前面说有八种异熟体，是以此所说的八种为因缘，而后才能得到八种异熟果报的。

地二、兼显余缘（分四科） 玄一、标

又此诸因略由三缘而得增长，能感圆满增上广大异熟令起。

这是第二科，兼显余缘。前面是正释因相，这个异熟因，有征、有释。释中第一科是说出来这个八种因的相貌，现在第二科兼显余缘，显示出来别的因缘。这一科里面分四科，第一科标。

「又此诸因略由三缘而得增长」，又前面说这八种因，略有三种的因缘使令这八种因缘得增长。增长有什么好处呢？「能感圆满增上广大异熟令起」，就使令你能召感到又圆满、又增上、又广大的果报。这八种果报，更殊胜的果报，都会现起的。

《披寻记》一一六一页：

能感圆满增上广大异熟令起者：此中圆满，谓大势生。如诸菩萨禀性生时，所感寿量形色族性自在富等诸异熟果，于一切世间最为殊胜故。言增上者，谓增上生。如诸菩萨始从第一极欢喜住，乃至第十最上成满诸菩萨住，差别受生故。义如生品中说（陵本四十八卷二十五页）。增上生中，第十最上成满诸菩萨住，作大自在。过色究竟，一切生处，最为殊胜，故彼异熟，得广大名。

「能感圆满增上广大异熟令起者：此中圆满谓大势生」，前面八种里面有个大势生。「如诸菩萨禀性生时，所感寿量形色族性自在富等诸异熟果，于一切世间最为殊胜故」，菩萨召感这八种果报，在一切世间的众生世界里面，菩萨的果报最殊胜，众生所不能及。「言增上者」，这个增上怎么讲呢？「谓增上生」，这个增上，增上是个殊胜的意思。譬如说我今生我是一个人，是一个普通人，我一发菩提心行菩萨道，我第二生要比今生好，那就是增上生。我第二生，来生也还是人，但是比今生做人好得多了，不管是寿命、智慧、福报，各种因缘都殊胜，不同，或者生到天上去，好过人间，这些事情，这叫增上生。

「如诸菩萨始从第一极欢喜住，乃至第十最上成满诸菩萨住」，这上面说：「如诸菩萨」，就发菩提心的菩萨，行菩萨道的这个人，「始从第一极欢喜住」，就是从这个十地菩萨，十地菩萨第一地就是叫作极欢喜住。从这里开始，乃至到第十，第十是法云地，法云地名之为最上成满诸菩萨住，就是菩萨道到这个时候圆满了，就是十

地菩萨。「差别受生故」，初地菩萨，初地菩萨多数是转轮圣王，那叫作增上生，是大福德的境界，那要心里有大智慧。乃至到第十地菩萨，是更高的境界了。看这个文上，「义如生品中」，就解释了。「（陵本四十八卷二十五页）」。

「增上生中，第十最上成满诸菩萨住，作大自在。过色究竟，一切生处」，这个第十地菩萨，第十法云地菩萨，他的增上生的境界是做大自在。我们说色究竟天，就是大自在天，那个大自在是「过色究竟」，超过了色究竟天。超过了色究竟天，那个世界，无色界天是没有色的，那个不算数了，就是色界天最高的那层天是色究竟天。现在菩萨做大自在天呢，超过了色究竟天，而那个是一种无漏、实报庄严、无量功德庄严的世界，这个第十地菩萨就在那个地方，「过色究竟」。「一切生处最为殊胜」，不要说众生，就说菩萨，初地菩萨、二地、三地、四地，所住的处都不如这位菩萨殊胜。「故彼异熟得广大名」，所以那个第十地菩萨，他得的那个增上生的果报，那是得广大的名字，所以叫作「能感圆满增上广大异熟令起」。

佛教就是这个地方非常地殊胜！我们这个世界上的人这个境界，随时都感觉到有问题。我们平常看：哎呀！我感觉到那个人智慧高，我的智慧就不如人家。譬如说写文章吧，那他的文章写得好，我也就不如人家。写字，我也不如他写得好。就是种种的功德，他就是殊胜。譬如说身体，我常常有病，他就没有病。就种种的殊胜功德，我就不如人家。但是我们若学习佛法就会知道：我们不会失望的，我好好努力，我也可以这样子，我也可以寿命长远、身体健康，智慧广大，相貌端严，所有的功德，都可以成就。你若不学习佛法，你知道这件事吗？不知道啊！所以佛法是给人希望的，一切人都有希望，就是你肯努力就可以了。

玄二、征

何等三缘？

第一科是标，这是第二科征。「何等三缘」，前面说是由这三种因缘，就可以增长「能感觉圆满增上广大异熟令起」，这是标，下面是征。「何等三缘」，哪三种因缘呢？

玄三、列

一、心清净。二、加行清净。三、田清净。

「一、心清净」，这以下是列出来三种因缘，第一个是心清净。心清净是什么？就是有清净的信心。我们不学习佛法，也不知道这件事情，学习了佛法，哦！是这样。我现在没智慧，不如你，我学习佛法就可以开智慧，我可以开智慧；我现在没有福报，我也可以有福报，各式各样。就是由因而会得果，你要有这个信心。我现在不如人的地方，我好好努力，我能赶上你，我所有的这个最高的希望都可以成就。你有这样的信心，就是有这个欢喜心，喔！原来是这样子。你若有这个信心，就发清净心来栽培善根了。

「二、加行清净」，你有了信心的时候，也就是有了愿，「好！我愿意得种种殊胜的果报」。这个加行清净要采取行动，你光有愿不行，我要真实这样做，就是我从这以后学习不说谎话，我学习忍辱，由忍辱而得三十二相。佛的三十二相的功德从哪里来的？从忍辱中来。说我寿命要长，我现在寿命不如你，寿命短，发慈悲心寿命就会长。你要采取行动，那么这叫作加行清净，加者就是努力的意思，努力地去实践，原来的愿望可以努力地去做这些功德，就成功了。

「三、田清净」，你有愿，你又有行，于是乎你身清净、口清净、意清净，你就

为众生作良福田了，能令众生也得福报了。这是列，下面解释，分三科，第一科心清净。

玄四、释（分三科） 黄一、心清净

若于无上正等菩提清净意乐，用彼善根决定回向猛利意乐，纯厚广大净信修行，见同法者深生欢喜，日夜刹那于多随法、随寻、随伺：名心清净。

「若于无上正等菩提清净意乐」，若是你对于佛，这是最高的地方，佛的无上菩提的清净，你有清净的意愿，“我想要的无上菩提”，这就是清净的意愿。这件事，我认为也还非常的重要！我们出了家以后，出家了仗佛光明有衣食住，一天就是这样生活，不可以啊！你心里要有愿！我想要得无上菩提，要有这样的愿；我想要得圣道，你要这个愿，要发这个愿。现在这上面是发无上菩提愿，就是「若于无上正等菩提」，就是佛所成就的功德，你对于佛成就的功德有清净的意愿，就是我愿得无上菩提，「从今日始愿发阿耨多罗三藐三菩提心」，我要得无上菩提。在大学读书，我将来我要做医生，就是有一个愿了，因为你有这个愿，你去选了这个科在这里读书，毕业了以后，实习以后，就挂牌做医生了。我们出家人也要有愿，就是我究竟想要做什么？要有愿，不是生活没有问题就算了，不是的！你要有愿。

「用彼善根决定回向猛利意乐，纯厚广大净信修行」，你有了这样的愿以后，你就要栽培，你栽培修布施，我这时候端了一杯水供佛，或者用一晚饭供佛，这就是善根了。这个善根要加以回向，「用彼善根决定回向猛利意乐，纯厚广大」，就是回向无上菩提，愿得无上菩提，“凡我所修布施、持戒、忍辱、精进、静虑及慧，皆为得阿耨多罗三藐三菩提故”，就要回向的。「猛利意乐」，你发愿的时候，回向的时候，不是马马虎虎的，你心里面要猛利，要用心的！「纯厚广大」，你心里面很纯厚，就是一点杂念没有，非常的尊重，叫纯厚。「广大净信修行」，你这个信心非常广大的。当然这里面就是我们要不断的学习佛法，然后这个净信不断的广大，修行就是不断的栽培善根。

「见同法者深生欢喜」，我看见有人，他也来我们这个地方修行来修四念处了，我也修四念处，他也修四念处，「深生欢喜」，心里面非常的欢喜。不要说他来了打我闲岔，不要这样想！一定要欢喜别人也修学圣道，深生欢喜。

「日夜刹那于多随法、随寻、随伺：名心清净」：「日夜刹那」，白天是日，夜间是夜，实在不只是日夜，要刹那刹那的就爱惜光阴。「于多随法」，就是修这个四念处，就是法。随顺四念处，这个时间一刹那刹那的，多数是心里面不离开四念处，多数令心清净。说他瞧不起我，我没有时间去应付这件事，你瞧不起我我不在乎，我心里面一定在修这个四念处。「发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法应如是知、如是见、如是信解，不生法相」，生也不可得，受也不可得；心也不可得，法也不可得。心里面不执着一切法，心在这里用功夫，叫「随法」。「随寻、随伺」，寻伺就是止观，就是观察，用智慧常作如是观。我们的心要随顺智慧去观察的，观察色不可得，受想行识不可得；眼不可得，耳鼻舌身意不可得；色不可得，声香味触法不可得；他轻视我，不可得；轻视者不可得，受轻视者也不可得。你常常要做如是观。「名心清净」，这就叫作心清净。

《披寻记》一一六二页：

用彼善根决定回向猛利意乐等者：清净意乐所有善根，名彼善根。若诸菩萨，已得清净意乐，已善通达菩提自性，已善通达菩提方便，于趣菩提，不由他缘，能善决定故。以一切善根，悉皆回向无上菩提。如是善根，信为上首，能于圣教觉受淳净上妙法味，能于有情发起广大怜愍，常勤修习诸菩萨行，是名纯厚广大净

信修行。

「用彼善根决定回向猛利意乐等者：清净意乐所有善根，名彼善根」，用彼善根，这个彼善根是什么？就是清净的意愿。清净的意愿，也可以这样解释：我从今天开始发菩提心。不是说我昨天发，今天就不发，不是！时时的要发菩提心。从今日始发阿耨多罗三藐三菩提心，你这样作念，这就是清净。另外呢：我看见老虎来了，看见毒蛇来了，老虎不可得；老虎如梦，如镜中像，如梦中镜，如水中月，如幻如化。看见一朵花：也是如梦中镜，如水中月，如幻如化；你要心里面作念这样思维、观察，这叫做寻思。你这样也叫做清净意乐，发愿也是清净意乐；作如是观也是清净意乐。你这样清净意乐就是栽培善根了，所以「清净意乐所有善根，名彼善根」。

「若诸菩萨，已得清净意乐，已善通达菩提自性，已善通达菩提方便，于趣菩提，不由他缘，能善决定故」，这个地方的境界是高了一点，就是说「若诸菩萨，已得清净意乐」。我们心里面作念：从今日始发阿耨多罗三藐三菩提心。若遇见什么境界的时候作如是观，那么这才可以勉强的清净。如果不作如是观呢，心里面就是乱，就散乱，我们就是没得清净意乐。得清净意乐是什么？就是得初欢喜地了，得无生法忍了的人，他得清净意乐了。所以若诸菩萨已得清净意乐呢，他作如是观、不作如是观，他心里都是清净的。「已善通达菩提自性」，就是通达一切法不可得了，通达一切法不生不灭了。「已善通达菩提方便」，就是通达了得无上菩提的因，方便是因，菩提是果。他通达了什么是得无上菩提的因。你心不随境转，不随贪瞋痴转动，而常常能与戒定慧相应，常常的修止观相应，那么这就是菩提的方便。

「于趣菩提，不由他缘」，向前进叫作趣，向前进到无上菩提，这叫做趣菩提。就是到无上菩提那里去这件事，「不由他缘」，不是由佛说法，不是由你来告诉我，不是！这件事呢，闻思修闻三慧，这闻慧是由佛说法，你才能听闻，那是要依赖外边的力量，依赖外边的因缘，我才能够有这样功德。现在这个思慧、修慧，不是外缘，不是外缘了！不是由佛说，要你自己努力。但是这个思慧呢，也还是有一点外缘，思慧就是有所思惟的经律论的这些对象、这些材料、这些数据。譬如说《金刚经》的文句，《瑜伽师地论》的文句，《法华经》的文句，我们要依此为因缘，心里面才能思惟观察，这也还是依赖外缘，还是依赖外缘的。但是修慧呢，还有所缘境，也可以说是外缘；但是你若观一切法空无我无我所的时候，一切法不生不灭的时候，就没有外缘了。这一方面是你要自己努力的，所以就是「不由他缘，能善决定故」，你就是安住在第一义谛而不动了，这是不藉外缘的，这个是这样子。

「以一切善根，悉皆回向无上菩提」，闻慧栽培的善根，思慧、修慧所栽培的善根，不管是念佛、拜佛，是念咒、是念经，所有的栽培善根「悉皆回向无上菩提」，愿以此功德得无上菩提。「如是善根，信为上首」，善根很多，信、戒、闻、舍、慧，信、进、念、定、慧，都是善根。现在以信为最殊胜的，从信开始。「能于圣教觉受淳净上妙法味」，你有了信栽培善根，由信来进步的时候，你就能「对于圣教」，就是佛的教导，「觉受」，你就能感觉到，能感觉到佛的慈悲、佛的法味。「觉受淳净」，这里面没有烦恼，所以是淳净。「上妙」，最殊胜的法味，就是第一义谛。我们初开始呢，你很难说是...，你不能和圣人比，你还是说：我到这时候身心清净，就是有一点味，有一点法味的。「能于有情发起广大怜愍，常勤修习诸菩萨行」，前面是说你自己圣道上修学的善根，这上面发大悲心、发起广大的怜愍心、大慈悲心。「常勤修习诸菩萨行」，就是要利益众生了。「是名纯厚广大净信修行」，就是这样子。

黄二、加行清净

即于其中长时数习，无间所作、常委所作，他于此善若未受行，赞美令受；若已受行，赞美令喜；即于如是所有善根，安处建立：名加行清净。

这是异熟因里面，第二科兼显余缘。分四科，第一科是标，第二科是征，第三科是列，现在是第四科是释。释里面先解释第一科是心清净，现在是第二科加行清净。

这个心清净，是说这位佛教徒对于佛法有信心，信里面包含着愿在内的，有信就有愿，由信愿就会发起修行的事情，所以这第二科就叫做加行清净。这个「加」有一个不退转的事情，不减少；也有一个努力的意思，不懈怠。就是不懈怠的用功修行，就是有个功课的，这个指什么说呢？

「即于其中长时数习」，就是他有了愿以后，他就自己用功的修行，这个初开始修行当然是包括，由现成的文句来说，就是六波罗蜜：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。如果用我们现在的事实上的现象来看，当然就是拜佛，磕大头，拜佛，忏悔，或者是念经、修止观这些事情。「即于其中长时修行」，这个修行不是短时间的，就是在你有信、有愿以后，开始修行的这个时候，是长时期的。「数习」，就是一次又一次的，是不断的重复，拜佛也是重复，念经也是重复，修止观也是重复，数数的这样修习。「无间所作」，不间断，就是今天也做、明天也做、后天也做。不是说有一天我请假了，我不做，那就是有间断了。「常委所作」，这个「常」也就是无间，就是不间断，常这样做。「委」，就是特别的认真，很详细的，详细的这样子修行。「他于此善若未受行」，自己这样用功修行，也劝导他人用功修行。「他于此善」，别的人对于你所修行的这些善法，「若未受行」，若他还没能够信受，没有能够修行的话，「赞美令受」，那么这位菩萨就对那个人来赞叹这个法门的功德无量，使令他信受，信受也就用功修行。「若已受行，赞美令喜」，若是那个人已经信受了、接受了，那么这样用功修行，那么这位菩萨就对他赞叹：「你能这样用功修行，你的功德殊胜」，赞美他，令他心情欢喜。

「即于如是所有善根，安处建立：名加行清净」，这个加行清净这句话，就是这位发菩提心的菩萨在这样的愿和行里面，所有的这些善法，不管是念经也好，念佛、拜佛也好，修止观也好，所有的善根。「安处建利」，这个安处建立怎么讲呢？这个「安」就是心里面安定，心里面很确定的，在你的清净心这里面，很安定的在清净心这个地方来建立善根；或者说这个安处就是你的信愿。「信愿」，就在这个清净的信愿那个地方来建立善根；或者说在止观这里建立善根。「名加行清净」，这就叫做加行清净。

黄三、田清净

当知略说能正发起如是加行，及正安住此加行果：名田清净。

这是第三科，田清净。这个「田」这个字，就是农村里面的农夫种田，那么春天种了谷，种了种子，当然你要施肥、除草这些事情，加上下雨，那么到秋天的时候就有收获了。那么现在是说什么呢？说是：你这位菩萨，你能够有清净的信愿，又有清净的加行，那么你就为人做良福田了，别人就在你这里修福了，你能令别人得福，这样就叫做田。「当知略说能正发起如是加行」，这个田清净的义还是很广的，现在就是简要的说，「能正发起」，你这位菩萨能够有信愿的清净，能发起了加行的清净，发起如是清净的加行。

「及正安住此加行果：名田清净」，你有了加行的时候呢，你不断地努力，你就得到加行的果。得到加行果的时候，这个还是加行，不是说你成佛了，不是这个意思，你就可以名之为田清净。如果我们对于佛法的信愿也不具足，也没有加行用功修行，你的身口意、你的眼耳鼻舌身意不是贪就是瞋，不是瞋就是愚痴，这不叫田清净，这个你不能为人做良福田的。

《披寻记》一一六二页：

及正安住此加行果者：谓从菩萨极欢喜住，展转乃至最上成满菩萨住，此即加行清净之果。一一住中，诸行能入，说名为行。若正入时，说名为得。入已果利成办圆满，说名等流。如住品说（陵本四十七卷二十四页）。此说安住，即彼入已果利成办圆证应知。

「及正安住此加行果者：谓从菩萨极欢喜住」，这可见正加行这个境界，初开始应该是一少段的时间是在资粮位，很快的就到了加行位，从加行位过来就得无生法忍了，就是初欢喜地，初欢喜地那么就叫做「极欢喜地」，从这里开始。「展转乃至最上成满菩萨住」，到最高上、最圆满的那个地方，在菩萨的境界最圆满就是第十地，十地法云地。就是由初欢喜地、二地、三地、四地乃至第十地，「此即加行清净之果」，就是你努力用功修行，就能有这样的成果。

「一一住中，诸行能入」：「一一住」，由初欢喜住，乃至到法云住，在这里，一一住中。「诸行能入」，都是很多的清净加行才能够证入的；就是要修止观，做种种功德，就是六波罗蜜了。「说名为行」，这就叫行，「发起如是加行」这个行。

「若正入时，说名为得」，你正是由这样的行而悟入初欢喜住，乃至二住、三住，乃至第十住，这时候就叫做得。「入已果利成办圆证，说名等流」：你成就了这样的果利以后，入到，悟入到你这个福慧的功德，悟入到初欢喜地、二地、三地、四地乃至十地，「入已果利成办」，那个果上的功德利就成就了。「成办」，成办的不是一部份，而是「圆满」的成就了。「说名等流」，成就了以后而不失掉，就是相续下去，一直地是有这样圆满的功德，所以叫做等流。这个「等」就是平等，前一念是这样，后一念也是这样子。前一念、后一念，后一念就相续下去叫做「流」，当然这是圣人的境界。「如住品说」，现在是〈菩萨地〉，〈菩萨地〉里面有个住品，说明这个事情。「（陵本四十七卷二十四页）」。「此说安住，即彼入已果利成办圆证应知」，这里说的安住，「此说安住」，就是「当知略说能正发起如是加行及正安住」，这个安住这句话。安住这句话，「即彼」住品里面说的，「入于果利成办圆证」，就是那个意思，是相同的。

现在这上面说这个意思：第一个心清净就是信愿，加行清净那就是加行位，暖、顶、忍、世第一；到了田清净就是得无生法忍了，从初欢喜地乃至到第十地，这是田清净。这是分这么三个阶段。这一科叫做「兼显余缘」，前面这个异熟因是正释因相，正释因相一共说了八种。八种因相也通于有漏，也通于无漏，也就是通于加行位乃至到见道位、修道位，但是那个文上没有这么说。现在这一段文心清净、加行清净、田清净，就是从资粮位、加行位，乃至到十地菩萨境界都包括了。

亥三、异熟果（分二科）　天一、征

云何异熟果？

这是第三科，叫异熟果。第一科异熟体，第二科异熟因，现在是第三科叫做异熟果。这个异熟果呢，看这个文上是说：你已经得到这样的异熟果报了；在异熟果报上又发起清净功德庄严，叫做异熟果，有这样的意味。分两科，第一科是征，怎么叫作异熟果呢？

《披寻记》一一六二页：

云何异熟果者：此说八种异熟之果，名异熟果。异熟为依，后后善法展转增上，名是彼果。

「云何异熟果者：此说八种异熟之果」，叫做异熟果，这是前面说的。「异熟为依，后后善法展转增上，名是彼果」，就是你已经成就了这样的果报，这个异熟就是果报，以此果报为依止处，你继续努力的修行，所以「后后善法」，以后又有更殊胜的善法展转的出现了。后后展转出现的善法是特别殊胜的，所以叫做「增上」。这就叫做「是彼果」，就叫做异熟果，是这样意思。

前面：云何异熟果？这是征。下面第二科解释，分两科，第一科正释果的相貌，分八科，第一科是寿量具足果。

天二、释 （分二科） 地一、正释果相 （分八科） 玄一、寿量具足果

谓诸菩萨寿量具足故，能于长时修习善品，依自他利积集增长无量善根：是名菩萨寿量具足果。

「谓诸菩萨寿量具足」，这位菩萨发慈悲心，爱护一切众生，所以他的寿命具足了。「能于长时修习善品」，因为你有很长的寿命的缘故，所以你在这么长远的时间内做什么呢？你寿命长，这么长的时间内你干什么？「长时修学善品」，修六波罗蜜。「依自他利积集增长无量善根」，他的目地就是...，所修学的善品是什么呢？不是自利就是他利，不是他利就是自利了，就是六波罗蜜了。「积集增长无量善根」，所以他长时的精进波罗蜜，做了一份功德又做功德，不断地积集功德，增长无量的善法的功德。「是名菩萨寿量具足果」，这个看出来的确是在异熟果上，再继续努力地修学功德，所以叫做异熟果。

玄二、形色具足果

若诸菩萨形色具故，大众爱乐；众爱乐故，咸共归仰。如是形色可爱乐故、一切大众咸归仰故，凡所发言无不听用：是名菩萨形色具足果。

「若诸菩萨形色具足故」，这是第二科形色具足果。菩萨的相好光明的这种功德具足了故，「大众爱乐」，很多的人民都爱乐此菩萨。「众爱乐故，咸共归仰」，很多的人民爱乐此菩萨故，大家多到这来归敬、仰慕此菩萨。「如是形色可爱乐故」，菩萨的相好光明令人生欢喜心故。「一切大众咸归仰故」，大家都向他恭敬、仰慕他。「凡所发言无不听用」，他所说的话，大家都听他的话，以他的话是最可靠的，就去做去了。「是名菩萨形色具足果」。

玄三、族姓具足果

若诸菩萨族姓具足故，大众尊敬供养称赞；众所尊敬供养称赞故，于彼彼事劝诸众生精勤修学，无不敬用；速疾修行，无违无犯：是名菩萨族姓具足果。

「若诸菩萨族姓具足故，大众尊敬供养称赞」，这是第三个，种姓具足果。若诸菩萨他的父母，都不是平常人，所以种姓具足故，大众也就尊敬，说这个人他的父亲、母亲，是国王、国王大臣，这样子。大众就是尊敬、还供养他，也称赞他。「众所尊敬供养称赞故，于彼彼事劝诸众生精勤修学，无不敬用」，所以这位菩萨于各式各样的功德的事情，就是劝导诸众生精勤的修学。「精勤修学，无不敬用」，没有不恭敬用他的话的。「速疾修行，无违无犯」，很迅速的就照他的话去做，「无违无

犯」，不违背他的教导、不违犯他的教导。「是名菩萨种姓具足果」。

《披寻记》一一六三页：

于彼彼事劝诸众生精勤修学者：于自他利诸善法品，名彼彼事应知。

玄四、自在具足果

若诸菩萨自在具足故，能以布施摄诸众生，速令成熟：是名菩萨自在具足果。

「若诸菩萨自在具足故，能以布施摄诸众生」，这是第四科自在具足果。若诸菩萨形色具足、种姓具足，有这个大自在的境界，具足故。「能以布施摄受众生」，这个人是大福德人，所以他有很多的财富，他就能以布施摄诸众生，就是引导众生相信佛法。「速令成熟」，来到佛法里面来，继续的教导他，在佛法里面栽培，使令他的善根能够成熟。成熟，就是得解脱了的意思。「是名菩萨自在具足故」，这是菩萨自在具足果。

《披寻记》一一六三页：

能以布施摄诸众生者：谓诸菩萨，略由四种摄事方便，于诸有情普能摄受调伏成熟。四摄事者：谓即布施、爱语、利行、同事。今于此中，且说布施。力种性品说：若诸菩萨先行布施，当知是名随摄方便。何以故？先以种种财物布施饶益有情，为欲令彼听受所说，奉教行故。（陵本三十八卷二十二页）

「能以布施摄诸众生者：谓诸菩萨，略由四种摄事方便」：这句话，「摄诸众生」这句话，就是诸菩萨略由四种摄事方便，菩萨有无量的方便引导众生，现在说四种，简略的说四种。「摄事方便」，就是这种事情他有能力引导众生，这个方便，这个方法，用这个方法能引导众生相信佛教。「于诸有情普能摄受」，对于一切颠倒迷惑的众生，普遍的都能引导他们相信佛教的。「调伏成熟」，相信了佛教以后，他就能继续不断地学习佛法，来调伏自己的身口意，叫他不贪、不瞋、不痴，有戒定慧的庄严，就得圣道了，所以叫成熟。

「四摄事者」：这四种摄事，是引导众生信佛的事情，那四种呢？「谓即布施、爱语」，这个布施就指财布施，用这个财物布施给众生，建立一个良好的关系，那么众生就对菩萨的印象好了，就容易听信菩萨的教导，所以叫做摄，引导他。这个「爱语」：爱语是什么呢？就是法布施。「君子爱人以德」，就是用佛法来开导你，使令你破除无量无边的愚痴，开大智慧，使令你真实的得到利益！那这就叫做爱语，这真实是爱护众生了。「利行」：利行呢，为你宣说佛法，令你开了智慧，你就用佛法来修行，就是很勇猛的用功修行，叫做利行，就是实践。这样说呢：布施是信，爱语就是解，信、解；利行就是……信、解、行。「同事」：同事呢，菩萨劝导你学习佛法修学圣道，菩萨也和你一样，也修学圣道，也是学习佛法、修学圣道，所以叫做同事。「今于此中，且说布施」，现在这里说，就是「能以布施摄诸众生，速令成熟，是名菩萨自在具足果」，这里这段文呢，「且说布施」，这四种摄事，只说第一种的布施，其它的三种在后面，这里不说。

「力种性品说」：这个菩萨地有一品，叫力种性品。「若诸菩萨先行布施，当知是名随摄方便」，若诸菩萨先行布施，他和众生初开始见面的时候，他就用布施同他结缘。「当知是名随摄方便」，这个布施引导众生是什么呢？就是随顺众生的根性，引导他来到佛法里面的一个方法，最初就是用这样的方法。「何以故」，为什么要这样子做呢？「先以种种财物布施」，菩萨先用种种的财物布施给众生。「饶益有情」，来利益他，给他很多的利益，使令他心情快乐。

「为欲令彼听受所说」，给他种种的财物的目的是什么呢？「为欲」，就是想要令他「听受所说」，听受菩萨所说的佛法。你不和他结缘的话，你说的佛法他不愿意听。你说你的佛教是有真理，那是大智慧的事情。众生没有智慧，所以还是要利用感情弘扬佛法的！这个佛菩萨度化众生是这样的。佛菩萨给你去做儿子去，同你建立感情，也可能给你做父亲，建立感情，然后再来度化你，这个度化众生。所以我们说：「佛法是真理」，这句话是对的；你只是说真理，未必有效。这是说是先以种种财物饶益有情，为欲令彼听受所说。

「奉教行故」，他和你感情好了，你为他说法呢，他就奉教行故，就是依教奉行了。那他就真就这样做了，因为和你感情好，他听你的话。「（陵本三十八卷二十二页）」。真实的能得佛法的利益，还是要大智慧，感情是一个前方便，但是没有前方便还不行，若只是前方便也不行，都得要有的。

玄五、信言具足果

若诸菩萨信自在具足故，能以爱语、利行、同事摄诸众生，速令成熟：是名菩萨信言具足果。

「若诸菩萨信言具足」，这是第五科，信言具足果。「若诸菩萨信言具足」了，这样的缘故。「能以爱语、利行、同事摄诸众生」，菩萨久远以来，不说谎话，所以这一生，他的信心非常的强，众生对他有信心，那么他就「能以爱语、利行、同事摄诸众生」，菩萨就能受用爱语、用利行、用同事来引导众生，栽培善根。「速令成熟」，那么就会很快的使令他在圣道上就会成熟，就可以得圣道了。「是名菩萨信言具足果」。

《披寻记》一一六三页：

能以爱语，利行同事摄诸众生者：力种性品说：若诸菩萨次行爱语，于彼彼处有愚痴者，为欲除彼所有愚痴令无余故，令其摄受瞻察正理，如是爱语，当知名为能摄方便。若诸菩萨知彼有情摄受瞻察正道理已，次行利行拔彼有情出不善处，于其善处劝导调伏安处建立，如是利行，当知名为令入方便。若诸菩萨如是方便令诸有情得趣入已，最后与其于正事业同共修行令彼随转，乃至当知是名随转方便（陵本三十八卷二十二页）。如是差别，其义应知。

「能以爱语，利行同事摄诸众生者：力种性品说：若诸菩萨次行爱语」，若是诸菩萨先开始是布施种种财物，以后呢，以后就是「次行爱语」，就会给你说一些好听的话，这是「爱语」。什么是好听的话？就是佛法。「于彼彼处有愚痴者，为欲除彼所有愚痴」：什么叫做「爱语」呢？就是「于彼彼处」，就是众生这个地方、这个地方、这个地方，就是你的眼、耳、鼻、舌、身、意，遇见色是一处，声是一处，香、味、触、法，就是社会上各式各样令人颠倒迷惑的这些地方，都是有愚痴的。眼所见的，耳所闻的，都不明白，这都是虚妄不实的，都是毕竟空的；但是他有种种颠倒妄想的分别，都是有愚痴的。

「为欲除彼所有愚痴」，菩萨为了想要破除去众生在各地方、各地方所有的愚痴。「令无余故」，使令所有的愚痴都能破除去了，所以就是说爱语。「令其摄受瞻察正理」，这个目的就是破除他的愚痴，但是怎么办法能破除愚痴呢？就是使令他「摄受、瞻察」，这个「摄受」在这里说呢，也就是可以说学习，令他学习佛法；或者是语言文字、说话，他肯注意去听，叫做「摄受」；或者用书本子，他也肯去阅读、思惟其义，那也叫做「摄受」。「令其摄受瞻察正理」，这个「瞻察正理」唯独指第六意识，他从菩萨的语言，或者是经本上佛法的文字上，由第六意识开了智慧，用智慧来观察真理。能观察真理的时候，就栽培善根了。

「如是爱语，当知名为能摄方便」，菩萨为他宣扬佛法的这种爱语，你要知道那就叫做「能摄方便」，就是他自己能认真的去学习佛法了。这个「能摄」，前面那个「布施」是菩萨来引导他，现在菩萨用「爱语」的时候，他就听闻佛法开智慧，自己去学习佛法了，自己肯努力去闻思修了，所以叫做「能摄方便」。

「若诸菩萨知彼有情摄受瞻察正道理已」，若是菩萨这个时候经过慈悲的观察，知道那个众生他吸收了，把佛法的道理吸收到心里面去，叫「摄受」，还能够拿出时间去观察思惟。「若诸菩萨知彼有情摄受瞻察正道理已，次行利行」，其次呢，菩萨就会教导他：你要修止观了。学习佛法，你只是在心里这样散乱的分别，没有作用，你不能这样的。真实要得证，就是要修止观。「次行利行」，这样子修止观是非常有锐利的作用。

「拔彼有情出不善处，于其善处劝导调伏」，你若修止观的时候，就从有罪过的地方解脱出来了。「拔彼有情」，就是引导那个众生解脱，叫做「拔」。从什么地方解脱呢？「出不善处」，从那个罪过的地方得解脱，这就非要用止观的力量才可以的。「于其善处劝导调伏」，对于那个第一义谛，那是最殊胜、最圆满的地方，善处。「劝导调伏」，劝导他，你心要「不住色生心，不住声香味触法生心，应无所住而生其心」，要做这件事。不是说我们拿着本子，看着这样；把本子合起来就说闲话了，不是的！并不是这样子。他心里面观察这个真理，观察。「劝导调伏」，也要经过劝导，因为这个人肯用功不容易，菩萨能劝导他、教导他，劝他、也教导他。「劝」，比较态度好一点；「导」，教导你，你要这样做。「调伏」，他自己听信了菩萨的话，他就用止观来调伏自己的贪瞋痴烦恼。「安处建立」，这还是「安处建立」，也就是在止观这个地方建立善根了。「如是利行，当知名为令入方便」，这就叫做「利行」。

我们学习佛法了以后，我们栽培善根有两个相貌：一个是散乱的境界，不静坐，我在那拜佛，一个是念佛名号，拜佛，这也是栽培善根。我把经本子打开念这个文，也是栽培善根，这都是属于最初的方便，这是一个相貌。第二个相貌就是静坐修禅了，就是都摄六根、净念相继，令心里面有奢摩他的止，又有毗钵舍那的观。像前面我们学过了，修这个蕴善巧、处善巧、界善巧、缘起善巧、十二因缘善巧，作如实观，在奢摩他的止上然后作如实观。这又是一种栽培善根的方法，这个栽培善根的方法是最重要的！就是「禅」！在坐禅之前，我们没有别的办法，坐禅坐不来嘛，我们怎么办呢？只好就是念诵经的文句，把它背下来念，或者是拜佛，或者是念咒，就是这样子是前方便。等到这样做法，使令你的烦恼不那么刚强了，身体可以坐在那里，坐几个钟头也不感觉到有问题，那就是业障消除了，身心调柔了，也能修止，也能修观了。这个在止观上修四念处的时候，就能直接悟入第一义谛了，这也叫做栽培善根。

初开始这样做，做不来，做不来的！你让他坐在那上心里不动，这不行！就是念佛名号可以，念经的文句也可以，这些事可以，拜佛也可以。当然，我这个时候是拜佛，这个时候是念经，这个时候是念咒，都可以，自己栽培自己。等到消除业障的时候呢，我不念经，我心里面有一部经！你心里面有一部经，心里面在观诸法实相！这时候就是进步了。

这上面说的，就是「于其善处劝导调伏安处建立」。「如是利行」，这就叫做利行。什么叫作利行？这就叫做利行。这个修禅，如果你在奢摩他里面修毗钵舍那观，这样修，这是非常有利害的、非常有大力量的！能转凡成圣，真是点石成金！就使令你这个虚妄分别的凡夫，变成佛的根本智了，变成无分别智了！这叫利行，这个利是很厉害的，有大力量的、很锐利的。「当知名为令入方便」，这就是令他直接悟入第一义谛了，这样的方便。

「若诸菩萨如是方便令诸有情得趣入已」，菩萨最初是用种种的财物布施的方便，然后有爱语的方便，然后令入的方便，这就是「令诸有情得趣入已」，就是由虚妄分别进入到无分别境界；由有漏的境界进入到无漏的境界；由凡夫的境界进入到圣人的境界，叫「趣入」。当然这是很长的一段时间。

「最后与其于正事业同共修行」，前面有三个方便了，还有没有第四个方便？说「有」！「最后与其于正事业」，就是修止观、修六波罗蜜的这件事。菩萨呢，「同共修行」，和你一样，菩萨劝你这样修行，菩萨自己也这样修行，那个众生一看，「喔！我的老师和我一样」，心里也很欢喜，同共的修行。如果菩萨自己不做，你就是一张嘴叫别人做，那不行！那就不行了。所以这样子呢，「同共修行令彼随转」，令那个众生随顺菩萨共同的修行，叫做「转」。「令彼随转」，这样子，这样才可以。「乃至当知是名随转方便」，那个文还是很多的，这没有完全引来，「随转方便」。这个文出在什么地方呢？在「陵本」，就是金陵刻经处刻的《瑜伽师地论》的本子，是「三十八卷二十二页」。「如是差别，其义应知」，这个布施、爱语、利行、同事，它里边所表达的不同的现象是这样子。

玄六、大势具足果

若诸菩萨大势具足故，于诸众生种种事业皆能营助，施布恩德；由此恩德感众生心。彼知恩故，咸来归仰；所出言教，速疾随转，恭敬信用：是名菩萨大势具足果。

「若诸菩萨大势具足故，于诸众生种种事业皆能营助」，这是第六科「大势具足果」，就是前边这么多的功德都具足了，就是大势具足。「若诸菩萨大势具足故，于诸众生种种事业」：对于所教化的众生，他们有各式各样的事情，很多的事情，「皆能营助」，菩萨都能去帮助他们。他们有什么事情要做，菩萨能去帮助，和他合作，帮助他做事情，盈助。「施布恩德」，菩萨帮助众生做种种事情的时候，就施布了恩德。也可以说「施布」，就是布施，就是广大的众生的世界，都成就了恩德，建立了恩德。恩德这个名字，这个字常是用于父母，父母于我有恩；或者师长于我有恩，用这个。恩，什么叫做恩？恩者爱也，实在就是爱呀！就是众生多数都是初发心嘛，福德、智慧都不是那么圆满，菩萨是大福德境界、大智慧境界，能去同他们合作，他们感觉到非常的欢喜，就建立了恩德。「由此恩德感众生心」，因为你能够无条件的，“但愿众生得离苦，不为自己求安乐”，无条件的去帮助众生做种种事业，就「感众生心」，感动了众生的心，「哎呀！我这个师父对我这样好！」感动了。

「彼知恩故，咸来归仰」，彼那个人，和前面只是和你见面，感觉到你这个人是了不起，我来恭敬、尊重你。现在是有了恩德了，所以「咸来归仰」，都到菩萨这里来归依、敬仰，归敬、仰慕。「所出言教，速疾随转」，这样情形，所以菩萨说出来的法语，教导众生的法语，「速疾随转」，众生听见了，很快地就是依教奉行。「恭敬信用」，对菩萨说的话都非常的恭敬，相信这句话，就是用这句话。「是名菩萨大势具足」，是这样子。

玄七、人性具足果

若诸菩萨人性具足故，成就男根，堪为一切胜功德器；能于一切所作事业，思择一切所知境界，都无所畏无碍而行。

「若诸菩萨人性具足故」，这是第七科人性具足果。「人性具足故，成就男根」，这是一个大丈夫相。「堪为一切胜功德器」，是一个大丈夫相，他的身口意，他的色受想行识，「堪」，堪者能也，能为一切殊胜功德的器，能承载无量功德。他这个眼耳鼻舌身意里面，他的色受想行识里面，他这一念清净心里面，能承载无量无边的功德，就是能有这样。这是赞叹男人，可见我们是成就了大丈夫相，这还真是了

不起的事情啊！我们自己也不感觉什么，但是佛菩萨已经说了，堪为一切胜功德器啊！

《披寻记》一一六四页：

成就男根堪为一切胜功德器者：菩提品说：又非女身能证无上正等菩提，何以故？一 切菩萨，于过第一无数劫时，已舍女身，乃至安坐妙菩提座，成不为女。一切母邑，性多烦恼，性多恶慧。非诸禀性多烦恼身，多恶慧身，能证无上正等菩提（陵本三十八卷六页）。由是当知此所说义，谓得大丈夫身，能证无上正等菩提故。

「成就男根堪为一切胜功德器者：菩提品说：又非女身能证无上正等菩提」，前面一句话不提，就只是说这一句话。不是女人身能得无上菩提，那就是女身不是一切功德器，不能承载无上菩提；无上菩提不能安住在女身。经上就是明明白白的说出这句话，不客气的！说这句话的。

「何以故」？什么原因，这个无上菩提不安住在女人身上面呢？为什么这样说？在《大智度论》上说一个譬喻：说是一个很高贵的女孩子和一个穷小子有了感情，有了感情嘛，那么穷小子就想和他结婚。但是这个女孩子说：「你要把你的家那个穷困的境境界都取消，变成一个豪贵的大宝楼阁，我就和你结婚。」这是说这个譬喻。譬喻什么呢？说是众生想要得无上菩提，你一定要有三十二相，然后无上菩提才在你身上出现！你没有三十二相，无上菩提不来，不到你这儿来住的。现在这上面说呢，说是「又非女身能证无上正等菩提。何以故？一 切菩萨，于过第一无数劫时，已舍女身」，有三大阿僧祇劫，第一阿僧祇劫这个时候还不能，还不可以，要过了第一阿僧祇劫已，「舍女身」，就是到第二阿僧祇劫的时候，这个菩萨就不会再有女身了。第一阿僧祇劫内，有的时候菩萨还是女身；到第二阿僧祇劫的时候，就弃舍了，不是女身了。

「乃至安坐妙菩提座，曾不为女」，从此不会再有女身的。「一切母邑性多烦恼」，为什么女人这样子？为什么这样子轻视女人呢？这时候说出个理由，说出原因来。「一切母邑」，这个「母邑」我们前文讲过，我不知道你们记住没有？一切的女性，「性多烦恼」，她的心里面烦恼多。「性多恶慧」，她心里面有恶智慧。也是有点智慧，但是这智慧是恶的，是有罪过的。「非诸禀性多烦恼身，多恶慧身，能证无上正等菩萨」，不是说他禀性多烦恼身，烦恼多，还有多恶慧，这样的身体能证无上菩提的，这样身体不能得无上菩提。「（陵本三十八卷六页）」。

「由是当知此所说义」，由这一段文我们应该知道：「谓得大丈夫身，能证无上正等菩提故」，才可以得无上菩提。所以这上面说：若诸菩萨人性具足故，成就男根，堪为一切胜功德器。

能于一切所作事业，思择一切所知境界，都无所畏，无碍而行。

再继续说明这个大丈夫的功德。这样的人，「能于一切所作事业」，就是像是六波罗蜜广度众生这种事情。「思择一切所知境界」，所认识的一切境界。那么前面也提过，有尽所有性、如所有性这些所知的境界。所知境界，或者第一义谛的境界、世俗谛的境界。这个堪为一切胜功德器这个人呢，他能思择一切所知境界。「都无所畏」，都没有恐怖。「无碍而行」，无障碍的能做一切功德，普度众生。女人就是有困难，的确是有这些问题。

《披寻记》一一六四页：

能于一切所作事业等者：作诸有情一切义利，是名一切所作事业。种种难行，皆无畏惮，名无所畏。思择诸法尽所有性、如所有性，是名思择一切所知境界。四无碍解，相应而转，故名无碍。

「能于一切所作事业等者：作诸有情一切义利」，他做什么事情？他做对于一切众生一切义利的事业。「义利」，我们昨天、前天我们解释过这个义利，你记住怎么解释的？你记住吗？我再说一遍。

年纪大了，记忆力容易衰退；年纪轻的人呢，记忆力好得多！会好得多；但是你要温习、思惟，你这个记忆力才能发生作用。如果你不思惟、不温习，你的记忆力隐藏在那里不动。我现在赞叹我自己：我小时候，我家里面是农村的人，种田的。我祖父呢，找一个老先生来，是个举人，我就在那读书。我们乡村，大概不超过二十个人，当然我现在一想，那个样子还能想上来。老先生就是教我们读书，百家姓、千字文、三字经，然后学习四书、论语，上论语、下论语，孟子，就学习这个。那时候不感觉到有问题，不感觉记忆力有问题，老师叫我们背，我们就背。到时候就把书本子交给老师，然后背过来，就这段文，「子曰：学而时习之，不亦说乎，有朋自远方来，不亦乐乎」，不感觉到困难！

等到出家以后，我出家以后，看这经上「读诵」，要诵，心里不欢喜！还要背下来，不欢喜。但是当时背《楞严咒》，一点感觉困难没有！我一方面，佛学院午前、午后，上早课、上晚课，还要摇铃上课，时间不多，但是学《楞严咒》我一点不感觉困难，就不知不觉把楞严咒就背下来。但是你叫我背经，心里面不欢喜！后来我继续地学习佛法，到了美国以后，哎呀！这个经就是欢喜，欢喜《法华经》，这段文好。这就非要背不可！自己主动的非要背。好！就把这段文背下来了。这《安乐行品》背下来，《如来寿量品》也背下来了。想一想，再背！就把《方便品》也背下来了，《叙品、譬喻品》再背，一下子全部都背下来了，一点也不感觉困难！但是心里面原来不欢喜背。可是背呢，就背下来了。这表示什么意思呢？就是你原来的色受想行识里面，这个念心所是有的，有这个力量，尽管你不欢喜背。你若背，就能背，就是能背的。不是说不欢喜背，你就不背，“我记忆力不好”，不是！年轻人是不同的。

你自己没有去做大法师，（我这个好像说闲话了），以前我在老法师座下，随着老法师各处走。当然你是小和尚，你是一个小师父，谁也不睬你。这老法师，大家恭敬、供养，“请老法师讲开示”，我们坐旁边也是听，不感觉有什么事。但是老法师去了，就是该你班了！到时候，“请你讲开示”，你讲什么？所以背书非常有用！一方面能帮助自己心清净，譬如说我现在背《法华经》，「如是我闻一时佛在王舍城」，如果你《法华经》不要背太快，大概四个半钟头、五个钟头背下来，不须要六个钟头，你若愿意六个钟头也可以，就是慢一点，背下来。你连续背得话，假设你用六个钟头背下来，这六个钟头内，你心清净、身清净、口清净，三业清净。什么叫做修行？就是清净，就是修行了。说我不背经，我什么也没有，也不念佛，也不念咒，也不念经，什么事也没有，你叫它心清净，能做得来吗？圣人可以，我们凡夫做不到的！凡夫就是要念经，要有一个清净的境界显现在心里面，这时候心才能可能清净，不然不行！所以背经就是让你心清净。第二个，你为人讲经的时候，不须要一定准备什么。你心静下来的时候，它就出来了，就会讲一段佛法。所以一定要背，背是很大的...，在我们初学习的人，非常的有意思！你可知道？我们肉眼看不见，你若背经的时候，诸天来听你背经，你可知道？天龙八部来听你背经的，但你看不见就是了！所以应该是这样做。

「能于一切所作事业等者：作诸有情一切义利」，这个义利怎么讲呢？就提到记忆力，我就说出这一段话。这个「义」是涅盘的因，你修八正道、修四念处，这是得涅盘的因，叫作「义」。成功了，得涅盘了，叫作「利」。义是因，利是果；涅盘的因，涅盘的果，是名为义，这就是圣道，修学圣道。菩萨为众生作义利，作什么义

利？就是为众生宣扬佛法，令他修学圣道，能得无上菩提，就是这种事情，这叫作义利，做这个事情。「是名一切所作事业」，菩萨就是为众生做这个事情。

「种种难行，皆无畏惮」，为众生做这个事情，也就是六波罗蜜了，不是容易做的，很多事情不容易做，很多的事情。因为众生不是佛，你说众生就是佛，那是另一回事，众生就是众生，他有贪瞋痴，随时那个贪瞋痴的烦恼会动的，你想调伏这个贪瞋痴不容易！不要说是别的人，就你的父母，你劝他信佛都不容易。他若不相信，你不能勉强的，都是难啊！所以这个种种的难行，不容易做的事情，「皆无畏惮」，菩萨他那个大智慧、大福德境界，他不恐怖，他不恐怖的，皆无畏惮。「名无所畏」，都无所畏这句话这么讲。

「思择诸法尽所有性、如所有性，是名思择一切所知境界」，这个第二句「思择一切所知境界」在这里才讲，他先解释「都无所畏」，然后解释「思择一切所知境界」。

「思择诸法尽所有性、如所有性」，这我们前面已经解释过很多次了。所以我们应该做这件事，就是思惟。最好是什么呢？我们没有上课之前，把这一段文读一读，你先要把这个文读一读。那一个地方我懂，我不须要你讲，我这句话我懂；我这句话我不懂，我懂的地方我看你怎么讲，我是这样讲，我看你怎么讲，和我讲的同不同，你要注意听。我不懂的地方看你怎么讲，你做一个简要的记录，等到讲完了，自己愿意出去活动活动也可以，然后要温习，照本子去温习，看一看，原来这个法师怎么讲。

把本子合起来了，温习完了，出去跑一跑，然后静坐的时候思惟。心清净、加行清净、田清净，什么叫做心清净？什么叫做加行清净？什么叫做田清净？要思惟。这件事很重要！这个「思择诸法尽所有性、如所有性」，这是思惟，思惟什么叫做色受想行识？什么叫做色受想行识无我？蕴善巧、界善巧、处善巧，要思惟；思惟这个十二缘起的善巧，无明缘行，行缘识；无明灭则行灭，行灭则识灭，思惟。「思择诸法尽所有性、如所有性，是名思择一切所知境界」，你去思惟。

「四无碍解，相应而转，故名无碍」：这个「无碍而行」，这个《披寻记》的作者这么解释。这个四无碍解，你知道吗？四无碍解是什么？四无碍解就是：无碍解，没有障碍，我明白这个道理。如果有一个地方不明白，就是障碍了。就是这个文通达无碍，叫做无碍解。能解的就是智慧，这个智慧对于这件事的明了是无障碍的。现在指什么说的呢？有四种：一个是法无碍解。法是什么呢？就是佛为众生所宣说的一切佛法，宣说佛法就是有文，一切的文句。譬如说是：「如来于燃灯佛所，于法有所得不？不也，世尊！如来在燃灯佛所，于法实无所得」，这是文句嘛！有文字嘛！这些文字你都明白，你都明白。这佛菩萨记忆力不得了，就是有陀罗尼，陀罗尼就是说明白一点的话，就是记忆力，有不可思议的记忆力。我们若是现在要背一部经，要天天背，隔了几天不背，不背就不能背，就忘掉了；佛菩萨不是，永久不忘。说是那一部经，他立刻就...，不用看本子，他就知道这部经，就能背下来。而且还会讲解，能为众生讲解，所以叫法无碍解。就是能诠的法，这些文句，无障碍。这些智慧，那都是大智慧境界。

「义无碍解」：就是那个法所诠的道理，也是无障碍。一段文有一段文的义，有无量无边的，很多的章段，每一段文是意义不同。譬如说：《金刚经》，前面说到无我相、无人相、无众生相、无寿者相；后面又说。但是义不同！那文句看上去好像一样，但是义不一样。你能明白，通达无碍，当然这是大智慧境界。但多数还是指禅定，我们没得禅定的人有一点记忆力，这实在还是不及格的；得了禅定以后，那个记忆力那就是陀罗尼了。所以那个陀罗尼那里面有禅定在里面的，禅定的心心所的，叫做义无碍解。法无碍解，义无碍解。

第三个「词无碍解」：词无碍解是什么呢？譬如说这是汉文，这是藏文，这是日文，这是英文，这是德文，这是锡兰文，这是泰国文，这众生的世界有无量无边的语言文句。我们这个世界已经是很多了，他方世界是更不得了！而这些事情，也是我们凡夫有这些问题，圣人也有这个问题，圣人也是有，到什么时候这个问题才解决了？到九地菩萨。十地菩萨：初地、二地、三地、四地……，七地、到八地，到九地菩萨词无碍解成就了，要到这个时候。就是能用无量无边的文句、语言宣扬佛法。譬如观世音菩萨也懂得英文的，他也懂得汉文，这个文句统统都明白，他也会说这种话。有的人会说话，但是文字不懂；有的人大学毕业了，文句可以懂，你听人说话你听不懂。但是现在是说：这个法无碍解是文句，词无碍解是语言。这是大智慧境界！

那么最后第四个是「辩无碍解」：辩才，有的人读书很多，智慧也很大，但是说话就是…，他的辩才不是那么好。哎，这是另一回事！就是辩无碍解，就是大智慧，能辨才。道理特别的熟，深入无碍；他能够通达法无碍、能够义无碍，还有词句无碍，最后是辩才无碍，有大悲心示辨宣扬佛法，无障碍。但这个地方，这个文也是可以深、可以浅，这个地方这个文。「无碍而行」，那就是说是你能够有四无碍辩，弘扬佛法。

这上面说：「人性具足，成就男根，堪为一切胜功德器」，他「能于一切所作事业，思择一切所知境界，都无所畏无碍而行」。

一切有情于一切时，皆来臻赴同共集会，屏处、露处言论同止，受用饮食，皆无嫌碍：是名菩萨人性具足果。

「一切有情于一切时，皆来臻赴同共集会」：说是这位菩萨这个境界，「一切有情」，就是一切众生。「于一切时」，这说起来可真是很困难了，这不是简单的事情，「于一切时」，我们现在时间是三点十分钟，在另外一个地方现在是二点十分，在另外一个地方现在是四点十分，另外一个地方现在是八点十分，时间都是不一样的。我们这个世界、他方世界，时间都是不一样的。这个时候，这位菩萨呢，一切有情在一切时，「皆来臻赴」，都到这来聚会，到菩萨这来。「同共集会」，到这来聚会。

「屏处、露处言论同止，受用饮食，皆无嫌碍」：「屏处，露处」，用我们人的境界来说呢，这是一个隐藏的地方，周围有障，他在那地方大家集会，我们看不见，这就是屏处。显露的地方，我们能看见，也可以这么说。但是另外说呢，就是我们现在肉眼，现在是这个境界，但是我们肉眼看不见的地方呢，那站在我们的立场来说，那可以名为屏处，可以说是屏处。说这样的菩萨的境界，很多的一切有情都来，但是只有菩萨自己知道，来的众生不见得完全知道，「哦！同时在这地方还有其他的众生」，不知道的！所以有屏、有露的不同。大家在这说话，「同止」，同在这里。「受用饮食」，可以吃东西也是，也可能。「皆无嫌碍」，众生来到这位菩萨这儿来，菩萨没有嫌碍的这个心情，没有嫌恶你，“你来了我不欢喜”，没有这个事情。但是有一段经文说到舍利弗尊者，舍利弗尊者说：「这个人没有道心，他这个人怎么怎么坏，他不可以到我这里来」，舍利弗尊者在大众里说这句话，「这个人这样子，不可以到我这里来」。当然这种说法就是勉励了，勉励了众生要努力，使令自己的身心清净，那么这个圣人愿意教化我们。说这一段文上，成就了男根，堪为一切圣功德器，这样这话什么意思？这就是希望没有成就男根的女人，劝她们好好努力的意思，倒不是嫌弃她，让她努力，让她向上，是这样意思。「是名菩萨人性具足果」。

《披寻记》一一六四页：

一切有情于一切时等者：此说菩萨依定自在，以神通力身放光明，往诸天界，令大威德天龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽等，住自宫中

蒙光觉悟，皆来集会。如威力品说（陵本三十七卷六页）。即此有情，说名一切。昼夜六时，名一切时。当知菩萨具胜功德，为饶益他，故有此事。

「一切有情于一切时等者：此说菩萨依定自在，以神通力身放光明，往诸天界」，这样解释也是的。「此说菩萨依定自在」，他成就了色界定，成就了色界四禅、无色界的四空定，他都是很自在的。这个自在就是：要入定就入定，要出定就出定，若是安住在定里面也就能住在定里面，都能够随心所欲。如果我们有的时候，说是我得定了，但是现在入定不能入，就是不自在；说是能入，但是想出定不行，不能出，就是不自在，这就是初得定的时候有这些事情。但是菩萨现在所成就的定得大自在。「以神通力身放光明」，得了禅定就有神通，他可以让这个身体放大光明，有这种力量。「往诸天界」，这菩萨是在人间，现在有神通的力量，就可以到天上去。

「令大威德天龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽等，住自宫中蒙光觉悟」，这是天龙八部。这个天龙八部在他自己的宫殿里面，菩萨放大光明就警觉他，有这种境界，蒙光觉悟。「皆来集会」，所以他们一看菩萨放出光明了，就来到菩萨这里来了，到菩萨这来。看这菩萨也能到天上去，各种世界也能去；菩萨若不去呢，放大光明，天龙八部到菩萨这里来，就是这样意思。「皆来集会」。「如威力品说」，这个〈菩萨地〉也有一个威力品说这件事。「（陵本三十七卷六页）」。

「即此有情，说名一切」，这个文上说一切有情，就是什么有情？就是天龙八部这些有情，说名一切有情。「昼夜六时，名一切时」，这上面说一切有情于一切时，一切时是什么时候？就是昼三时、夜三时，这一切的时间，一切的有情能到菩萨这里来，听菩萨说法，「名一切时」。「当知菩萨具胜功德，为饶益他，故有此事」，菩萨具足殊胜的功德，为利益众生故，有这样的事情。那么这就是人性具足果，是有这样事情。

玄八、大力具足果

若诸菩萨大力具足故，于能引摄善法加行、及能饶益有情加行，皆无厌倦；勇猛精进、坚固精进，速证通慧：是名菩萨大力具足果。

「若诸菩萨大力具足故」，这是第八科，大力具足果。若是诸菩萨大力具足，就像前面说的这七样，就是具足了大的功德力。「于能引摄善法加行、及能饶益有情加行，皆无厌倦」，「于能引摄」，就是他要入什么三昧，他若是修止、修观、修六波罗蜜这些善法的行动，及能饶益一切有情的行动，「皆无厌倦」，菩萨没有厌倦的时候。没有说我疲劳了，我休息一会，没有这回事情。

「勇猛精进、坚固精进，速证通慧」，菩萨那个勇猛、无畏的那种精进力。「坚固精进」的地，就是一切众生你不能干扰菩萨，菩萨那种坚固不可动摇的境界，也是精进地。「速证通慧」，想要得什么神通、得什么智慧，很快就成就的。「是名菩萨大力具足果」，菩萨有这么多的功德。说这么多功德什么意思呢？就是劝我们发心，我们好好发心修行也可以成就这些事的，这个意思。

地二、显果胜利（分三科）　玄一、总标

若诸菩萨成就如是八种异熟、具八种果，能善饶益一切有情，随顺生起一切佛法。菩萨安住异熟果中，于诸有情种种众多利益事业，自有力能、及善安处所化有情，彼于自事随顺而作；如是乃名：随其所欲所作成办。

「若诸菩萨成就如是八种异熟、具八种果，能善饶益一切有情」，这是第二科显

果胜利，显果的胜利。这个异熟果，正释果相，这是第一科。现在第二科显果的胜利，显示这八种异熟果的殊胜的利益。分三科，第一科是总标。

若诸菩萨成就了这样八种的果报，具足了八种果报，「能善饶益一切众生」，这个菩萨有这种能力，能善巧方便地利益无量无边的众生。「随顺生起一切佛法」，随顺众生不同的根性，都能够现起无量无边的佛法，就是六波罗蜜了。

「菩萨安住异熟果中，于诸有情种种众多利益事业」，菩萨成就了这样殊胜的异熟果，就安住在这个果报里面。「于诸有情种种众多利益事业」，利益众生的事业是各式各样很多的。「自有力能、及善安处所化有情」，他自己有这八种果报的力量，「自有力能」。「及善安处所化有情」，能善巧地安处，这个安处，《披寻记》的作者解释，就是用这四摄事教化众生，叫作安处。或者说是，这个安呢，就是菩萨在禅定里面就能够教化众生，所以叫作处。这个处是处理，有事情了要处理。就是菩萨在禅定里面能教化众生，能教化所教化的众生。「彼于自事随顺而作」，这个自事，菩萨以度化众生为菩萨的自事，教化众生是菩萨的自事。「随顺而作」，随顺种种因缘去教化众生去，这样子。菩萨「彼于自事随顺而作」，也就是前面这句话：「自有力能，及善安处所化有情」，也就是这句话。前面是说所化有情，所教化的众生，这个怎么样教化众生呢？就是「自事随顺而作」，就是做这个六波罗蜜的功德来教化众生，实在就是一句话。

「如是乃名：随其所欲所作成办」，若是你能够这样子，就是前面这几句话：「具八种果，能善饶益一切有情，随顺生起一切佛法」。这个饶益一切有情是所利益的，随顺生起一切佛法是能利益的。你用什么来教化众生？就是用佛法教化众生。这一句就是「菩萨安住异熟果中，于诸有情种种众多利益事业」，这是说菩萨度化众生的时候，是安住异熟果中，有这种能力教化众生。这个「自有力能，及善安处所化有情」，是说在禅定里面，这样教化众生。「彼于自事随顺而作」，应该是总结前面这一段，就是菩萨能够随顺因缘，随顺他自己的大悲心，随顺他所成就的功德，随顺众生的根性，就能做出来这样的功德的事情。「如是乃名：随其所欲所作成办」，你若能够这样子呢，才可以名之为随心所欲所作的事情都可以成功，都能做成功了，是这样意思。

《披寻记》一一六五页：

种种众多利益事业等者：戒品中说：由十一相，名住一切种饶益有情戒。于一一相中，成就一切种（陵本四十卷八页），是名种种众多利益事业。菩萨成就八种异熟，具八种果，堪能成办如是种种众多利益事业，是名自有力能。及以四种摄事方便，于诸有情能正摄受，调伏成熟，名善安处所化有情。此中所化有情，谓住种性补特伽罗应知。

「种种众多利益事业等者：戒品中说：由十一相，名住一切种饶益有情戒」，这是我们诵戒的时候，念这个菩萨戒的时候也提到，提到这个十一相。「于一一相中，成就一切种」的功德，来饶益众生。「（陵本四十卷八页）」。「是名种种众多利益事业」。

「菩萨成就八种异熟，具八种果，堪能成办如是种种众多利益事业」，这种种利益的事业，如果你没有这八种功德、具八种果，能成办这个事情吗？是不可能的了。「是名自有力能」。「及以四种摄事方便，于诸有情能正摄受」，能够很正确地、没有错误地来摄化众生，能「调伏」众生，能令众生的圣道得「成熟」，「名善安处所化有情」，这句话这么讲。「此中所化有情，谓住种性补特伽罗应知」，这还是唯识宗的教义，所化的有情呢，就是住种性的众生。如果没有种性，菩萨不能教化他的。所以说到住种性，应知。

玄二、别简（分二科） 黄一、不善处他

若诸菩萨自有力能，不善安处所化有情，彼于自事不随顺作，如是于他所作利益，不名炽盛，不名随顺。由是因缘，不名能作他利益事。

「若诸菩萨自有力能，不善安处所化有情」，这是第二科别简。前边这一段是总标，菩萨有无量无边的功德，这下面就是再详细的简别一下，还有不及格的，有不能这样的。分两科，第一科是不善处他，就是不能够教化众生的。

「若诸菩萨自有力能」，他自己具足了这八种功德。「不善安处所化有情」，他虽然有这八种功德，但是他不善安处所化有情，他不能善巧地去教化众生，他不能，就是不能用这四摄法去教化众生。「彼于自事不随顺作」，这位菩萨他虽然本身有多少功德，但是他不能……，这个教化众生的事情他不能够自在的去作。「不随顺作」，就是不自在的去作这个教化众生的事。「如是于他所作利益，不名炽盛」，说这样的菩萨对于教化众生所作的利益事，不能说是很殊胜的，就是这个人有所不足。「不名随顺」，也不能说是随顺的，不能自在的去作。「由是因缘，不名能作他利益事」，因为他这样子，他有所不足，不能说他能够教化众生的。

《披寻记》一一六五页：

若诸菩萨自有力能等者：谓若菩萨具异熟果，是名自有力能。不具摄事方便，是名不善安处所化有情。如是于他所作利益，未能速令成熟及得解脱，是故不名炽盛，不名随顺。

「若诸菩萨自有力能等者：谓若菩萨具异熟果，是名自有力能」，「自有力能」是具足八种果报。「不具摄事方便，是名不善安处所化有情」，就是你没有四摄的方便教化众生，这就有所不足了。「如是于他所作利益，未能速令成熟」，说这位菩萨有所不足的关系，他为众生所作的利益，不能令众生很快地就能成熟圣道，不能令众生很快地得解脱，「是故不名炽胜，不名随顺」。

黄二、自无力能

若诸菩萨自无力能，而善安处所化有情，彼于自事随顺而作；如是于他所作利益，不名炽盛、不名随顺。由是因缘，不名能作他利益事。

「若诸菩萨自无力能」，这是第二科自无力能。前面那一科：「若诸菩萨自有力能，不善安处所化有情」，这一段：「若诸菩萨自无力能，而善安处所化有情」，就是相反。这位菩萨他没有八种功德的成就，但是他也有多少的方便能教化有情。「彼于自事随顺而作」，就是他能善安处所化有情，就是教化众生的事情，他也能随顺的做多少。「如是于他所作利益，不名炽盛」，这位菩萨他自己没有成就八种功德，他作教化众生的事情也不是殊胜的。「不名随顺」，也不是很自在的。「由是因缘，不名能作他利益事」，这位菩萨就是程度就低了一点，他不能说他能作利益众生的事情。

《披寻记》一一六五页：

若诸菩萨自无力能等者：谓若菩萨不具八异熟果，是名自无力能。虽以摄事方便摄诸有情，然由自无力能，不能令他速得成熟及与解脱，是故于他所作利益，亦不名为炽盛随顺。

「若诸菩萨自无力能等者：谓若菩萨不具八异熟果，是名自无力能。虽以摄事方

便摄诸有情」，他能用四摄善巧方便的教化众生，「然由自无力能」的关系，「不能令他速得成熟及与解脱，是故于他所作利益，亦不名为炽盛随顺」，这又是一种。

玄三、结显（分二科）　黄一、结

是故菩萨要具二事，方于有情所作利益，名为炽盛、名为随顺。由是因缘，乃名能作他利益事。

「是故菩萨要具二事，方于有情所作利益，名为炽盛」，这是第三科结显，先结束这一段文。「是故菩萨要具」足「二」种「事」情，「方于有情所作利益，名为炽盛」，就是殊胜。他所作的利益众生的事业是特别殊胜的，这就叫做「随顺」。「由是因缘，乃名能作他利益事」，他具足这两种事，他才可以名为能作他利益的事情。下边第二科显，其实就是解释，解释那两种事。分两科，第一科是成熟解脱。

黄二、显（分二科）　宇一、成熟解脱

如是菩萨住异熟果，自能成熟一切佛法；亦能令他于三乘道，随其所应，速得成熟；又能令自速证无上正等菩提，亦能令他已成熟者速得解脱。

「如是菩萨」，就是指前面说的这位菩萨。「住异熟果」，安住在八种殊胜的果报里面。「自能成熟一切佛法」，他有这八种异熟果，所以他自己能成熟一切的佛法，就是得阿耨多罗三藐三菩提，得一切种智，成熟一切佛法，这是一种事。「亦能令他于三乘道，随其所应，速得成熟」，他也有无量的善巧方便，能教化众生对于三乘道，声闻乘、辟支佛乘、还有佛乘，随那个众生的根性所相应的，「速得成熟」，很快地就可以成熟了，就解脱了。「又能令自速证无上正等菩提」，也能使令自己……，你教化众生就有无量无边功德，所以利益了众生，同时也能利益了自己，使令自己很迅速地得无上菩提。「亦能令他已成熟者速得解脱」，也能够令众生，善根成熟的人，也能很快地得解脱圣道，就是得圣道。这就是具足两事：一个是自利的事，一个是利他的事，都有圆满的功德。

宇二、不空生死

由诸菩萨安住八种异熟果中，能使有情利益安乐；是故一切有情所处空无义利，无始生死菩萨处之，能令不空，有大义利。

前面第一科是成熟解脱，第二科不空生死。「由诸菩萨安住八种异熟果中」，他有这种果报，他安住在他的果报里边。「能使有情利益安乐」，他能弘扬佛法，使令众生得到利益、得到安乐。这是两个意思，利益是一个意思，安乐是一个意思；利益是因，安乐是果。「是故一切有情所处空无义利」，所以一切颠倒愚痴的众生，他居住在三界里边，「空无义利」，他没能得到什么好处，他在生死里面流转，〝这个人要做国王，那个人起来要打倒国王，他要做国王，有的人成功了，有的人失败了〞，荣华富贵这些事情，结果来看呢，是「空无义利」，做国王也好，做乞丐也好，在三界里面一点功德都没有成就。这个说到曹操，那上面说：「方其破荆州，下江陵，顺流而东也，舳舻千里，旌旗蔽空，酾酒临江，横槊赋诗，固一世之雄也，而今安在哉？」这是苏东坡的前赤壁赋，曹操这种境界，看上去真是了不起，但是今天来看，有什么成就？什么也没有了。就是在众生的世界，这个功名显赫，那是不得了，很多人都很羡慕！结果若按佛法的态度来看呢？「而今安在哉？」什么也没有了。就是众生在世界里边，「空无义利」，一点成就都没有。虽然他是为了名利、为了荣华富贵，他非常努力的去争求，结果一无成就。「无始生死菩萨处之」，「空无义利」，从无始劫来就是在生死流转，众生在这个生死的境界一无成就；若「菩萨处之」，安住在生死的世界里面，「能令不空」，能令你有所成就，而不会徒劳地，不会徒劳一

无成就。「有大义利」，能得无上菩提，能劝导众生得三乘圣道，这是不一样的。

《披寻记》一一六六页：

一切有情所处空无义利等者：谓诸有情无始时来处生死中，不为自义，不为他义，是名空无义利。菩萨不尔，处生死中能为自义，能为他义，是名不空，有大义利。

「一切有情所处空无义利等者：谓诸有情无始时来处生死中，不为自义，不为他义」，他没能够为自家得圣道，也没能劝导众生得圣道，没有这个事情，「是名空无义利」。「菩萨不尔」，菩萨不是这样子。「处生死中能为自义，能为他义」，他能为自己修学圣道、得无上菩提，也能教导众生得圣道、得解脱。「是名不空，有大义利」。这个看，就是你作的这一件事，究竟是怎么回事情？凡夫做国王，就是名闻利养这个事情；菩萨做国王，是假借国王的这个位子，能教化众生，所以和凡夫不同。

戊二、福智因果（分三科） 亥一、福智体（分三科） 天一、征

云何为福？云何为智？

这是第四科「因摄果摄自利利他」，分五科，第一科征起，第二科标列，第三科是随释。随释里面分两科，第一科是异熟因果，第二科是福智因果。现在是第二科，这一科里面分三科，第一科是福智体，又分三科，第一科是征。

「云何为福？云何为智？」怎么叫做福？怎么叫做智呢？这是征。下面第二科解释，分三科，第一科福所摄。

天二、释（分三科） 地一、福所摄

谓略说福，即是三种波罗蜜多。一、施波罗蜜多。二、戒波罗蜜多。三、忍波罗蜜多。

「福」这个字，是有因也有果；就是有这样的福的因，将来能够获得可爱的果报，就叫做福。究竟什么是福呢？「略说福，即是三种波罗蜜多」，简要的说呢，就是六波罗蜜多里面的前三波罗蜜多就是福了。一、就是施波罗蜜多，第二是戒，第三是忍，这三波罗蜜多是属于福；你能够修学这三波罗蜜多，你就有福了。

地二、智所摄

智唯一种波罗蜜多，谓慧波罗蜜多。

「智唯一种波罗蜜多」，这三种是属于福，什么是智呢？这第二科是智所摄。这个智慧是决断的意思，就是对于这件事不犹豫，就是决定是这样子。你有这样的决定，那就是智慧。犹豫不决，就表示没有智慧。现在在六波罗蜜多里面，智慧只是一种波罗蜜多。「谓慧波罗蜜多」，就是最后一个，这个智慧。

地三、二所摄（分二科） 玄一、标列

精进、静虑波罗蜜多，应知通二分。一者、福分。二者、智分。

「精进、静虑波罗蜜多，应知通二分」，这是第三科，二所摄；就是也是属于福，也属于慧。这一科，分三科，第一科标列。

六波罗蜜多里面的精进和静虑，这两个波罗蜜多呢，应该知道是通于福、也通于慧的，通于这两分。「一者、福分。二者、智分」。这是标列。下面第二科随释，分两科，第一科解释精进。又分两科，先说福分。

玄二、随释（分二科） 黄一、精进（分二科） 宇一、福分

若依精进修行布施，受护净戒、及修慈等四种无量；如是等类所有精进，名为福分。

这个精进是通于两分的，怎么知道呢？「若依精进」，若是这位菩萨修行人，他能够随顺精进波罗蜜去修行布施波罗蜜多，他修布施波罗蜜多的时候不懈怠。这个布施波罗蜜多也不是个简单的事情，我们说是随时有困难的人，用一点财力布施这个

人，这个是简单的事情。若是菩萨做利益众生的布施波罗蜜多，可能会有个广大的计划，那么这个计划呢，就不是那么简单，也需要有精进的力量才可以。这个精进有一个什么味道呢？就是遇见了很多的困难，他都能够不退转，继续的把这件事完成了，那里边有精进的意思的。若这样子呢，这就是属于福了。

「受护净戒」，你若精进的受护净戒，那也是福。这个「受」，就是你有信心，你领受了这样的清净的戒法，或者是五戒、十戒、比丘戒、菩萨戒，各式各样的戒，叫受戒。受了戒以后，能保护这个戒，令它清净，而不违犯。所以有受净戒、有护净戒，也须要有精进波罗蜜多的，才能成就的。

「及修慈等四种无量」，「慈」，就是慈悲喜舍四无量心，四无量心是在禅定里面修的；或者是在色界四禅，或者是无色界的四空定，在定里边修这个慈悲喜舍四种三昧，也须要有精进才能够成就的，所以这也是属于福了。这个地方说是无量，就是这个慈悲喜舍它的所缘境是非常广大的，所以叫做无量。这是说到布施、持戒，和慈悲喜舍的四种三昧。应该也把忍波罗蜜，也应该在内，就是由精进的力量修忍波罗蜜。「如是等类所有精进，名为福分」，是属于福的这一部分的功德的。

宇二、智分

若依精进习闻思修所成三慧，修蕴善巧、修界善巧、修处善巧、修缘起善巧、修处非处善巧。

「若依精进习闻思修所成三慧」，第二科，前面是解释福分，现在解释智分。「若依精进」，若是你这个精进波罗蜜，依据精进波罗蜜去学习闻所成慧、思所成慧、修所成慧的话，这样子呢，这个精进波罗蜜就是属于智慧了。

我感觉我们出家人，在家居士姑且不说，我们出家人出了家以后，应该每一天的生活里面做什么事情？应该做什么事情？我看，多数还不是太明白。现在这里边，本来在〈声闻地〉来告诉我们呢，就是修三十七道品，就是修这个戒定慧。和我们现实上的佛教徒所作的事情是一致？是不一致？我们现实上佛教徒每一天都做什么事情？所以若不到佛学院去的话，我看会知道什么呢？那当然就是受他师父的领导，他师父要办医院、要办学校、要办安老院，那么徒弟就是配合师父的计划，就做这个事情。这个事情也是好，也是好事！但是我们从经论上呢，可不是说这个事情的。那么现在这是〈菩萨地〉，也是包括世间上的慈善事业应该在内，但是也还是以圣道为主。譬如说：修闻思修三慧，这不是一个简单的事情；你要学习佛法，要闻、思，而还要有修，这就是禅定的事情了，有定、也有慧的。那么知道我们...，你受比丘戒，你受菩萨戒也好，你的生活里边应该做这种事情，应该修学这样的圣道。

这是说若依精进来学习闻所成慧、思所成慧、修所成慧。这个闻、思、修不是慧，但是它能令你成就智慧，这叫闻所成，因闻而成就智慧；因思、因修而成就智能，要学习这样的智能。这是「修蕴善巧」，闻、思以后，就是修所成慧。修所成慧里面，修什么？就是要修奢摩他，在奢摩他里面来修蕴善巧，这个我们前面讲过，在奢摩他里面观察色受想行识是无常、无我的。「修界善巧」，修这个十八界，也是无常、无我的。「修处善巧」，修这个十二处，眼耳鼻舌身意、色声香味触法，也是无常、无我的，修这种智慧。「修缘起善巧」，在奢摩他里面修这个十二因缘，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，你在禅定里面这样观察缘起的道理。缘起：有流转门；也有还灭门。无明灭则行灭，行灭则识灭，乃至生灭则老死灭，你能这样去观察缘起的善巧的智慧，那么这就是毗钵舍那，也可以说就是修慧，在奢摩陀里面作如是观，这是智慧。

「修处非处善巧」，处非处……，这个缘起善巧呢，其实前面我们讲过，它的意思是说：我们人的生命体，虽然把这个依报的世界，我们居住的世界也在内，但是主要是指我们的生命体说的，我们的生命体。这生命体的缘起的道理，主要是说这一个。那么这个生命体，不是上帝创造的，也不是无因缘而有的，是由自己的惑业苦为因缘，而这样流转生死；反过来呢，就可以得涅盘的。这个「处非处善巧」，其实也是缘起，但是它和缘起多少有一点不同。这个「处」，就是善得善报、恶得恶报，叫做处。如果善得恶报、恶得善报，就非处，就是不合道理。它着重于这一方面，所以叫做处非处善巧。

修能观察苦为真苦、集为真集、灭为真灭、道为真道、及于一切善不善法，有罪、无罪、若劣、若胜、若黑、若白，并广分别缘生法中，皆能如实思择观察；如是等类，所有精进，名为智分。

「修能观察苦为真苦」，前面这几种智能，这都是智能。下面又说到一种智慧，你在奢摩他里边，你能够思惟观察「苦真是苦」：当然是说有苦苦、有坏苦、有行苦，这真实是苦。但是实在来说，什么叫做苦？就是你心里面分别，你心里面分别就是苦。若是圣人呢，观察这个眼耳鼻舌身意所面对的一切法，都是毕竟空寂的，无有法可分别，这个时候就不苦，就是没有这回事。譬如说：现在有人骂你、毁辱你，你心里就苦了；苦了但是你若作观察，我为什么……，你就是这样执着这件事是真实的，真实有人骂你，执着自己也是真实的，所以有人骂我这个不可以，我骂你才是对的，这样子嘛，你就是苦，心里面有苦恼。你若观察你自己的眼耳鼻舌身意和对方的眼耳鼻舌身意，都是缘起的，都是如幻如化的，都是毕竟空的，你作如是观的时候呢，你心就到第一义谛这里来了。在第一义谛上，没有眼耳鼻舌身意，没有色声香味触法，这个地方是太平的，就和平了，他就没有烦恼，就没有苦了。如果你现在观察，为什么众生有苦呢？你有分别心、你有执着心，所以你就苦，“苦真是苦”，不是虚妄的。

「集为真集」：苦从什么地方来的呢？就是由集来的，就是由你的烦恼，由你的烦恼…，本来没有苦，因为你有烦恼呢，就把苦积聚来了，是这么回事，也就是你的虚妄分别心了。「灭为真灭」：把这个集和苦两件事都消灭了，这是真实是消灭了，就再永久也不会有苦了！它不会再复发的。像人有病，医生给我治好了过几天又有病了，那个病是好了，不是真好。现在佛教里面说的苦集灭道那个灭，那是真实是灭，真实是把这个生死的问题解决了，以后永久是太平的了，「灭为真灭」。「道为真道」，就是能消除苦集、能灭除苦集的那个道，就是戒定慧。这个戒定慧真实是道，能通往涅盘那里去的，它真实有这个力量，能够把你从凡夫的地方引导你到圣人的地方去，从生死的地方到无生死的涅盘那里去了，它真实有这种力量。不是说是：只是修个禅定，一念不生，说是到了色究竟天了，到了非非想天。不行！你的问题还没解决，那不是真道。「道为真道」，你能够在奢摩陀里边作如是观，这是智慧。

「及于一切善不善法」，前面是智慧，下面还有智慧，就是对于一切属于善法；属于不善法的。什么叫做善法呢？就是「无罪」过的。什么叫做不善法呢？就是「有罪」过的。「若劣若胜」，譬如说：你修这个善法能得欲界的人天果报，你修这个善法能得到色界天、无色界天的果报，但是这也有劣、胜的不同。欲界就是下劣；色界、无色界就是胜。「若黑、若白」，黑白就是善恶了。「并广分别缘生法中」，并且你在禅定里边能够广大的去观察，一切法都是因缘所生。「皆能如实思择观察」，你都能够很正确的思惟观察。「如是等类，所有精进，名为智分」，这是属于智慧这一部分的。

《披寻记》一一六六页：

及于一切善不善法等者：缘生法中，杂染清净有多异名。无罪故名善，有罪故名

不善；黑故名有罪，白故名无罪；欲界名劣，色无色界名胜；黑黑异熟名黑，白白异熟名白。

「及于一切善不善法等者」，这个《披寻记》。「缘生法中，杂染清净有多异名」，这个因缘生法里边，有是属于杂染的，有的是属于清净的。「有多异名」，有很多不同的名称。「无罪故名善」，什么叫做善？就是没有罪过。「有罪故名不善」，就是你作这种事情，对自己也不利益，对他人也有害，将来还要受苦，这就是有罪。你作这种事情，对别人有利益，对自己有利益，将来能得到安乐，那就是没有罪，而是善了。「黑故名有罪，白故名无罪」，这是用颜色来形容有罪、无罪。「欲界名劣，色无色界」叫做「胜」，「黑黑异熟名黑，白白异熟名白」，这是有两个黑、两个白，就是黑是恶法，恶法有因果嘛，因是黑的，果也是黑的；因是白的，果也是白的。善得善报，恶得恶报，这是这个解释。

黄二、静虑（分二科）　宇一、福分

若依静虑修习慈等四种无量；如是等类所有静虑，名为福分。

前边是解释这个精进，精进解释完了，精进是通于福分、通于智分。现在第二科，是解释静虑。分两科，第一科是福分。

「若依静虑修习慈等四种无量」，假设你这位菩萨，你这位修行人，「依静虑」，就是住在静虑里边修习这个慈悲喜舍四种无量三昧。「如是等类所有静虑，名为福分」，这就是得到广大的福德。这是第一科，第二科是智分。

宇二、智分

若依静虑，能修如前精进中说蕴善巧等；如是等类所有静虑，名为智分。

「若依静虑，能修如前精进中说蕴善巧等」，若是你住在静虑里边，你能修前面那个精进波罗蜜多里面说的：蕴善巧、界善巧、处善巧等。「如是等类所有静虑，名为智分」，就是智慧分，属于智慧的。

天三、结

如是福智，略有六种；一一分别，应知无量。

这是第三科结束这一段。前面这个说法，什么叫做福？什么叫做智？就根据六波罗蜜来加以解释。所以「如是福智，略有六种」，就是六波罗蜜。「一一分别，应知无量」，若是每一种、每一种去分别，那就是很多很多了。

《披寻记》一一六七页：

如是福智略有六种者：此中六种，谓即前说六种波罗蜜多。

亥二、福智因（分四科）　天一、征二种

云何福因？云何智因？

这是第二科福智因。前面第一科是福智，也是加个福智，是福智的体；现在说福智因。其实福智体也就是福智果，现在这是福智的因。分四科，第一科是征二种。

「云何福因？云何智因」呢？福也是有因缘的，智也是有因缘的，什么是它们的因缘呢？这是问。下面第二科总标列，标列出来它们的因。

天二、标列

略说应知福因、智因，总有三种：一者、于福于智，能得、能住、能增长欲。

简要的说呢，应该知道福的因和智的因，总起来说就是有三种不同：「一者、于福于智，能得、能住、能增长欲」，这就是福的因、智的因，就是对于福、对于智，「能得」，你这样做呢，你将来能得到福，你这样做，将来能得到智慧，那么这个就是福智的因。「能住」，得到福、得到智慧的时候，使令它不失掉，那也是因。「能增长，能增长欲」，就是能得福智的欲，能住福智的欲，能增长福智的欲，这是指这个愿。你要有一个希望：我希望得到福、得到智。这个希望就是因，就是愿，这个愿是非常重要！你没有愿，就没有这回事。这是我们出家人，你一定要有愿：「我希望得涅盘，以涅盘为上首」，你有这个愿；然后再修戒定慧，就满足你的愿。现在福智也是一样，一定要有愿。

《披寻记》一一六七页：

能得能住能增长欲者：谓若福智，未得有能得欲，得已，复有能住能增长欲。发生希慕，发生欣乐，于彼修习，欲有所作，是欲义故。

「能得能住能增长欲者：谓若福智，未得有能得欲」，你还没有成就福智，但是你现在有能成就福智的愿望，这就是福智的因。「得已，复有能住能增长欲」，你若得到了福智，你还有能住持福智的愿，能增长福智的愿；就像人发财的时候，总感觉这个财太少，要增长。现在得到福也应该有这种想法，总感觉少，还要继续再增长。「发生希慕」，你没有福、没有智，所以你就在心里面发生出来「希慕」，希望有福、有智，仰慕这件事。「发生欣乐」，就发生出欢喜心，我欢喜有福、有智。「于彼修习，欲有所做」，对于那个福的因、智的因就想要采取行动「修习」。「于彼修习，欲有所做」这是想要采取行动，想要做这件事：说布施波罗蜜多能令我有福，那我就想要修布施波罗蜜多；闻思修能令我有智慧，我就想要这样做「欲有所做」。「是欲义故」，这个欲的道理是这样子。

二者、于福于智，善能随顺无违背缘。

前面这是一个愿，这是福智的因，还有第二个。「于福于智，善能随顺」，就是有了这种随顺的因缘，做这种事情，就是你采取行动。采取行动去修福，采取行动去修智，你「善能随顺」，这也要学习佛法才能有这种知识。怎么叫做修福？怎么叫做修慧？你要在佛法里面学过才知道，什么叫做福，什么叫做智慧。你就采取行动，由因而去得果，叫做顺。「无违背缘」，没有相违的因缘，就是没有障碍的因缘，那么这也是因。

三者、于福于智，先已串习。

第三个因缘，就是我过去生的时候，对于福、对于智慧已经这样学习过，已经这样努力地栽培过，那当然这也是福智的因。前面说的，这是现在，现在你在创造；第三是过去的创造。那么，这就是福和智的三种因。

天三、随难释（分二科）　地一、释随顺缘（分二科）　玄一、标

此中随顺无违背缘者：谓颠倒缘不现在前、不会遇性，不颠倒缘正现在前正会遇性。

「此中随顺无违背缘者」，前面第一科是征二种，第二科总标列，列出来三种因。现在这第三科随难释，随前面所标列的，不容易明白的地方加以解释。分两科，第一科是释随顺缘，分两科，第一科是标。

「此中随顺无违背缘者：谓颠倒缘，不现在前，不会遇性，不颠倒缘正现在前会遇性」，颠倒的因缘，就是错误的因缘没有显现出来，没有显现在你的前面。「不会遇性」，你没有遇见这个颠倒错误的因缘，这个事很重要。「不颠倒缘正现在前」，这个不错误的因缘显现在你的前面了。「正会遇性」，这个不颠倒的缘现前了，你能和这个因缘能会遇，正好、正合适，修这个福、也修慧了。这段文应该再多说几句，我想不要多说，看下面就明白了。第一科是标，现在第二科是解释。什么叫做颠倒缘呢？什么叫做不颠倒缘呢？下面解释。

玄二、释

若遇恶友倒说福智，或倒作意颠倒而取：名颠倒缘现前会遇。

若是你遇见恶知识、坏朋友，「倒说福智」，他把什么叫做福、什么叫做智？就是说错了。那么你自己本身不是太明白，这个恶知识给你颠倒的去说呢，你就不知道怎么才对了？譬如说：现在人家说是某某人、什么团体是一个良福田。但是有人说：「不对，他那里面都是污浊的，你不要去供养。」这下子完了！这件事你一说，你的心就随着他去了，那么就不做这个福德的事情，不做了！就是这样子。再还有，我看见有些还是有点程度的人，他就说：「只有学习般若波罗蜜才是功德，你烧香、拜佛那都没有功德。」也有人说这种话！当然，我们人若相信了这句话，你就不到佛前烧香，也不去拜佛了，也不买点生果来供佛，都不做这个事情。这也是一个问题！

实在来说呢，说是一个香火庙，说是那个地方，很多人在那里烧香、拜佛，我认为这是无上菩提的开始，也是有功德的。有几个人一开始学习般若波罗蜜，就能修四念处？有几个人是这样？都是逐渐的，先在佛前拜佛，念念大悲咒、念念经，就这样子慢慢的熏习，使令身口意调柔了；然后他才可以进一步学习般若波罗蜜的。「倒说福智」，就把福德、智慧这个地方说错了。我们一般人不明白的时候，就被这件事破坏了，就不能修了。「若遇恶友倒说福智」，就是把福德、智慧这件事说错了。

这个，我在律上看见一件事，律上说：譬如说这个传戒的时候，这时候这地方发表传戒，传这个三坛大戒。传戒的人都是不及格的，假设的话，都是不及格；但受戒的人不知道，你认为他就是佛，这是善知识，你就得戒了，你就能得戒。那么从这件事，若反过来说呢，说这个人是及格的，是清净比丘，是大善知识；但是你疑惑他，疑惑他不清净，他怎么怎么的，不及格，令你不能得戒了。从这件事情，所以人说话的时候，尽量少说话，不要乱说。你还感觉到我说真实话，结果使令那个人不能栽培善根了，他不能受戒了。所以这上面，「倒说福智」这件事，是很有问题的！那这件事要怎么样才能避免呢？自己谦虚一点，不要充善知识。你若愿意做善知识可以，就是要广学佛法，你有这种智慧，你说出来的佛法是正确的，能令人栽培善根。

「若遇恶友倒说福智，或倒作意颠倒而取」，这个「若遇恶友倒说福智」，是外面有恶知识对你有影响。下面这一句「或倒作意颠倒而取」，不是外边的，是你自己虚妄分别，你自己颠倒的去思惟；「倒作意」就是颠倒的去思惟。「颠倒而取」，本来那个是清净的，你就偏要认为这个人不清净，就是「颠倒而取」，这就有问题了！「名颠倒缘现前会遇」，这就是颠倒的因缘现前会遇。这二句话也可以合在一起，「若遇恶友倒说福智，或倒作意颠倒而取」，你相信恶知识的话，你也就颠倒的作意，“这样子，喔！他说的对，他说这怎么怎么的！”你相信这句话，那就是倒作意颠倒而取。一个是受恶知识的影响颠倒作意；一个是没有恶知识，是你自己就这样分别。「作意颠倒而取：名颠倒缘现前会遇」。

与此相违，所有白品，当知名为不颠倒缘现前会遇。

若是和前面相违的，没有遇见恶知识，遇见善知识了，他说的是很正确的，而你也没有虚妄分别，也随着善知识的开示，你没有颠倒而取，那就是白品了，这就是清净的，「当知名为不颠倒缘现前会遇」。

地二、释无违缘

若于福智能得、能住，及能增长，勤修习障远离不起：当知是名无违背缘。

「若于福智能得、能住，及能增长，勤修习障远离不起」，这是第二科释无违缘。第一科标，第二科是释，就是把解释随顺缘解释完了。现在第二科解释无违缘。

「若于福智能得正住」，若是你这位菩萨，你这位修行人，对于福德智慧，「能得、能住，及能增长，勤修习障远离不起」，能得福智的障远离不起、能住福智的这些勤修习障远离不起、能增长福智的这些勤修习障远离不起，这分三句。这些障碍，没有现起，远离不起。可能这个广大的社会里边，障碍的因缘是很多的，但是你能远离，你不受它的蒙骗，「当知是名无违背缘」。

《披寻记》一一六七页：

勤修习障远离不起者：谓若有法，障勤修习，当知是名勤修习障。非有彼法，正现在前，是名远离不起。

「勤修习障远离不起者：谓若有法，障勤修习」，若有一件事，有这么一个法，能障碍你勤修习，「当知是名勤修习障」。「非有彼法，正现在前，是名远离不起」，没有那件事出现在前，那就叫做远离不起。

天四、结相违

若诸菩萨于此三种福智因中随有所阙，当知不能生福生智。

这是第四科结相违。若诸菩萨于此三种福智的因中，「随有所阙」，前面说这个三种，随种种情况有所缺少，你就不能生福生智了，就是有这个问题。就是第一个是愿修福智的愿，第二个是能随顺无违背缘，第三个于福于智先已串习；你有所缺，有所缺就有困难。

亥三、福智果（分三科）　天一、征

云何福果？云何智果？

前面说福智的因，这第三科说到福智的果。这里说福智果和前面说那个福智的体，也不一样。分三科，第一科是征。怎么叫做福果？怎么叫做智果呢？这是征。下面第二科是解释，分两科，第一科解释福果。

天二、释（分二科）　地一、福果

谓诸菩萨依止福故，虽复长时流转生死，不为极苦之所损恼；

「谓诸菩萨依止福故」，就是很多的菩萨依止福故。因为你有了福因，得到了福的果报，你已经得到了。「虽复长时流转生死」，你是有广大的福德的人，虽然长时

间几千万年，或者无量劫，总是在这三界里面流转生死。「不为极苦之所损恼」，因为你有福的关系，你不会为极大的苦恼所损害的，就是你这个福德保护了你，不会受很大的苦。

我有一回在香港遇见一个人，是从英国来的一位有地位的人，英国人的港督要对这个人要表示一点敬意的，这么一个人。这个人来到香港来，有因缘和我见面，他就问，他就提出一个问题，他说：「譬如说这个市场上物价高涨，对于老百姓的压力有多大？」当然，我也在，不是主要是问我，是问另一位法师，那位法师他就默然，没有回答。我在想这个问题，不是一样的！那个大富翁，说是这一斤米要十块钱的话，他无所谓。说这一斤的菜，不管是红萝卜、是白萝卜，是什么菜，一斤要二十块钱，他无所谓，这种大财富有钱的人。只有我们小市民，“哎呀！这太贵了，生活困难”。这就是这个问题。他有福报的话，在生死里面很苦恼的境界里，他的苦恼不多。看这件事很严重，但是他好像没有什么，也过去了。

《披寻记》一一六七页：

不为极苦之所损恼者：此如前说：最初发心菩萨，或于一时生极恶趣那落迦中，多分于此那落迦趣速得解脱，受小苦受，生大厌离。乃至广说，其义应知。

「不为极苦之所损恼者：此如前说：最初发心菩萨」，前面的文有说。「或于一时生极恶趣那落迦中」，或者一时，这个菩萨，他也是有犯了一点错误。犯了错误，做了恶事了，做了恶事就生到极恶趣那洛迦中，生到地狱里面去了。「多分于此那落迦趣速得解脱」，很快就从地狱出来了。「受小苦受」，他受了很小的一点苦恼，就结束了。「生大厌离」，但他这厌离心很强，“哎呀！这地狱太苦了”，再不敢作恶了。「乃至广说，其义应知」，这就是表示这个意思。

又随所欲能摄众生，为作义利。

「又随所欲能摄众生，为作义利」，这个大福德人，福德大了的人，他自己不为极苦之所损恼，同时他又能够随所欲的，心里想怎么做就能做。做什么呢？「能摄众生，为做利益」，能引导众生大家都发心修福、修学圣道，他还能做这件事。因为他的福德大，他说话就有影响力，也就大家容易相信他，所以就能修福。这也是福果的一种。这个是说的福果，已经得到了福，才有这种作用！这个福果是这样意思。

《披寻记》一一六八页：

又随所欲能摄众生等者：谓如前说：菩萨安住异熟果中，于诸有情，种种众多利益事业，自有力能。乃至广说，随其所欲，所作成办，其义应知。

「又随所欲能摄众生等者：谓如前说菩萨安住异熟果中，于诸有情，种种众多利益事业，自有力能」，他本身就有这种广大的堪能性。「乃至广说，随其所欲，所作成办，其义应知」，就是有这个好处。这前面说福果；这后面说智果。

地二、智果

依止智故，所摄受福是正非邪；又能起作种种无量善巧事业，乃至究竟当证无上正等菩提。

「依止智故，所摄受福是正非邪」，因为他有智慧的关系，他生前修过智慧，今生就带来了这个智慧。「所摄受福」，他所积聚的福，由智慧去积聚福。「是正非邪」，这件事是非常合道理的，而不会有错误的事情，不会这样子，「所摄受福是正

非邪」。

《披寻记》一一六八页：

所摄受福是正非邪者：谓如菩萨不以恶慧而行布施，常以巧慧而行布施，其类应知。

「常以恶慧而行布施」，譬如说世间上的人，譬如说是两个敌对的团体：那个对方也有个力量在那里反对自己，于是乎我用枪炮去打他去，这是一个办法；另外一个办法，用银、用金银财宝，送给你两千万黄金，那么那个人就投降了，这样子你就进攻过去，就胜利了。这些事情这叫什么意思呢？这就是「恶慧而行布施」，这是恶慧，它是这样意思。还有说是：「依止智故所摄受福，是正非邪」，还有一个意思：譬如说这个人贩卖毒品，赚了很多的财富，这就是没有智慧，所以所得到的福都是邪；有智慧的人，非法的事情不做，对人有伤害的事情不做！要合法，不违犯国家的法律，还不违犯佛法的戒律，在这样的情形下能得到福，这个福才是清净的。如果是用非法的手段去取得福，就是邪了。而这件事究竟是正是邪呢？是全凭个人的智慧，全凭智慧了。其实能得到福，我们自己认为这是我的智慧、我的本事，我能得到福，其实不是！前生有一些功德，今生才能得到福。你不用那种手段能得到福，因为你前生修过，今生能得到福。但是人呢，多数的人不相信善恶果报的。

「又能起作种种无量善巧事业」，这得到智慧，第一个是所得到的是合法的福。譬如说又有大福德的人，有了福以后他不悭吝，他还能用这个福利益广大的社会，那么这就叫正；如果有了福，他悭吝，不肯去对于社会上很多苦恼的人，他不肯去帮助。我们看见月律师那个《一梦漫言》，他当时在宝华山做住持，当时那个地区就是饥馑了，很多人生活困难，很多人就跑到宝华山来吃饭。这个事情怎么处理呢？这件事怎么处理？见月律师就是把库房里面所有的粮完全拿出来做饭，大家吃。吃了多少天，然后把这些灾民领到库房去看，没有了，没有米了，没有粮了，大家没有饭吃了，那么这些灾民都走了。走了以后，庙里面这些出家人怎么办呢？喝白水，这样处理这件事。这看出来见月律师大智慧，他并不是我用力量把这些人赶走，这些米粮我自己用，不这样做。当然，吃了一天，喝白水过堂，过了一天、二天吧！就有人送来米了，大家的生活没问题，这就是智慧啊！「依止智故，所摄受福是正非邪」。「又能起作种种无量善巧事业」，这个有智慧的人，他不只于此，他还能发动种种无量、很多的善巧的事业，这是大智慧的事情。「乃至究竟当证无上正等菩提」，最后能得无上菩提，他会做出来很多对大家都有利益的事情，这是有智慧的人还会这样子。他对自己能做一些有利益的事情，也能为广大的社会做出有利益的事情，这些都是智慧啊！

天三、结

如是略说福果、智果。如其所应当知四种；品类差别，复有无量。

这是结束这一段文。「略说福果、智果，如其所应当知」，有这「四种」不同，「品类差别」，如果详细说就更多了。

《披寻记》一一六八页：

如其所应当知四种者：福果、智果，各有二别，如前已说，随应当知。今此总结，故说四种。

「如其所应当知四种者：福果、智果，各有二别」，各有二种不同，前面说过。这个福果、智果各有两种不同，就是有正、有邪的不同；或者说福也有因果，智也有

因果。这就四种不同。「如前已说，随应当知。今此总结，故说四种」。

酉四、料简（分三科）　戌一、摄二依

应知此中若异熟体、若异熟因、若异熟果，如是一切皆依于福，从福所生；福复依智，从智所起。

「应知此中若异熟体、若异熟因、若异熟果」，这底下是第四科料简，料简分三科，第一科摄二依。「应知此中若异熟体」，其实就是异熟果，「若异熟」的「因」，「若异熟果」，就是成就了异熟果以后，发出来的作用，叫「异熟果」。

「如是一切皆依于福，从福所生」，这底下加以解释。「如是一切皆依于福」，前面这么多的功德，都是以福作依止处。「从福所生」，有了福以后，才能够有作用，是这个意思。「福复依止」，这个福德的事情的成就，它还是要依靠智慧的。「从智所起」，这个福是从智慧发起的，所以智慧更重要了。最初的时候，多数人修福是由贪心发动的，人家告诉某人说布施能得大富，所以他就去布施，就得大富，就是这样意思。当然他肯做，这里面也有智慧的成分在内，但是人与人不完全一样的。现在这里说：你有了福德的时候，你就会做出来很多的事情来，说是「从福所生」。「福复依智，从智所起」，这个福和智慧的关系是这样子。这是摄二依：福德、智慧，福德依于智慧。我们要有所作为要依于福，这个福又要依于智，所以说这个两种依止。现在第二科辨俱胜。

戌二、辨俱胜

是故二种于证无上正等菩提，虽俱是胜；而于其中福为最胜、智为无上。

「是故二种」，就是福德和智慧两种，对于证悟无上菩提这件事，都是特别殊胜的，都是很重要的，要有福也要有慧。「虽俱是胜」，虽然福德、智慧都是殊胜的，但是在这里边来说，就是在这个福德和智慧这两种在一起来说呢：福是很有力量；但是还不如智慧。所以福还有上，那么智慧是无上，智慧是最高上、最殊胜的了，还是高过福的。这是辨俱胜，下面第三科举相违。

戌三、举相违

若诸菩萨于福、于智随阙一种，决定不能证于无上正等菩提。

「若诸菩萨于福、于智随阙一种」，若是这么多的菩萨，对于福德、对于智慧，随种种因缘你缺少了一种，或者缺少了福，或者缺少了慧。「决定不能证于无上正等菩提」，得无上菩提就不行了。说是：你说远离一切三十二相能得无上菩提？也不是的！也不可以。

酉五、结名

是名菩萨因摄果摄自利利他。

这是第五科结束这一段文。

申五、现法后法自利利他（分二科）　酉一、征

云何菩萨现法后法自利利他？

这下面是第五科。第四科是「因摄果摄自利利他」讲完了，现在第五科。「现法

后法」，就是现在的生命体，后法就是将来的生命体，所做的功德有自利、也有利他。分两科，第一科「征」。怎么叫做菩萨现法后法自利利他的功德呢？这是征。下面第二科解释，分三科，第一科是「现法自利利他」。分两科，第一科「现法自利」，又分两科，第一科是「举事」，分四科，第一科「如理求财及正受用」。

酉二、释（分三科） 戌一、现法自利利他（分二科） 亥一、现法自利（分二科） 天一、举事（分四科） 地一、如理求财及正受用

谓诸菩萨以如正理工巧业处士夫作用积集财物，即于如是所集财物，知量受用。

「谓诸菩萨」，就是很多的菩萨。「以如正理工巧业处」，就是合乎正理，合乎正理就是合乎……，譬如说善有善报，恶有恶报，我现在做善得善报，这就合乎正理；如果是你做恶，那将来会得善报，那就不合正理了。或者说：也不违犯国家的法律，也不违犯佛教的戒律，叫如正理。「工巧业处」，就是特别有智慧的事业的境界。譬如说是：做医生，这也是工巧业处；或者是耕田、种田，也是工巧业处；说是你办个学校，那也是工巧业处。就是智慧，属于智慧的这种事情，各式各样的事情，对人民有利益的事情，是正理的工巧业处。「士夫作用」，这些工巧业处一定要有一个人，这个人在这里面发生作用。有人，也要有一个计划，做这件事；就是办一个医药的学院，医生的学院，或者是一个工厂，或者各式各样的事情，你没有人还是不行的。「积集财物」，由工巧业处，由士夫的作用而积集来的财物，而是如正理的，这时候得到了很多的财富。「即于如是所集财物，知量受用」，你得到了财富以后，对于所积集的财物，要「知量受用」，要知道量，不能够太过了不好，要这样子享受这个财富，所以叫「受用」。

《披寻记》一一六八页：

以如正理工巧业处等者：谓以工巧智为先，随彼勤劬，为建立工巧业处众具，为和合故，成办种种工巧业处。由是因缘，积集财物；既积集已，不染不住，不耽不缚，不闷不着，亦不坚持深见过患，了知出离而受用之，是名知量受用。

「以如正理工巧业处等者：谓以工巧智为先，随彼勤劬，为建立工巧业处众具」，「谓以工巧智」，工就是巧，就是用善巧的智能，就是有专业知识。「为先」，你先要有这种专业知识。「随彼勤劳」，再加上你不懈怠，你很精进，不怕苦。「为建立工巧业处众具」，你不怕苦，那么你就会建立这个工巧业处，众多的资具。譬如说要有一个地方，有一块土地，这地方要造很多的建筑，这些事情。「为和合故，成办种种工巧业处」，「为和合故」这句话的意思，就是大家团结起来，才能成办种种的工巧业处。

「由是因缘积集财物」，因为你自己有专业知识，又能够团结了很多人，这是也不简单的事情。由是因缘积集了财物，大家都有利益。「既积集已」，既然把财富积聚来了以后呢？「不染不住，不耽不缚，不闷不着，亦不坚持深见过患，了知出离而受用之，是名知量受用」，这里这么解释。怎么叫做「知量受用」呢？「不染」，得到了财富以后，对于财不会引起很多非法的烦恼，不这样做！不染污，就是不会引起很染污的事情。「不住」，这个「住」就是念念不忘，心里老是想自己的财富，他不这样子。「不耽」，耽这个意思，就是不是特别的爱着这些财富，叫做「不耽」。

「不缚」，他不会被这些财富把他困住了。「不闷」，闷者忧也，忧愁的意思；一有了财富以后，心里面就忧愁，「唉呀！有土匪来抢我」，就是想了很多的事情，自己心情苦恼，这叫不闷。「不着」，心里面对这件事不是那么看得很重。「亦不坚执深见过患」，对财富虽然是积聚了很多，他不是那么执着这件事。「深见过患」，他深深的看出来财富还是有过患的，能令人堕落，能令人造了很多的罪，有这些事情的。「了知出离而受用之」，所以他知道这个财富也是有过患的，所以他就心里面出离这

一切过患，出离这一切的烦恼。「而受用之」，心里很自在的受用，这样子。「是名知量受用」，知量这个「量」是这么解释。

地二、受可爱果

又先所造可爱果业、异熟果熟，于现法中受用彼果。

这是第二科「受可爱果」。现在这一科是「现法自利」，就是得到了财富以后，对于自己是有利益的，也就是要享受的。第一科是「如理求财及正受用」，现在第二科是「受可爱果」。

「又先所造可爱果业」：「先」，应该是过去生所创造的功德的事情，能得到可爱果，可爱的果报。这个「果」是所得的；这个「业」是能得果的，而这个业是前世创造的。「异熟、果熟」，这个可爱的果，就是现在...，业是前生造的，那么前生造的业，现在这个异熟果成熟了，就是得到了可爱的果报了，「于现法中受用彼果」。这个异熟果，多数是指生命体说的，就是这个色、受、想、行、识，这个果报，就是指正报说的。「于现法中受用彼果」，你现在就是要来享受这个身体；那么你不杀生，所以这个身体健康、长寿，不杀生得的果报是健康、长寿。若杀生呢，寿命短而容易多病；你前生做了不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语，做了很多的功德，所以今生得的果报很好，那么你就享受这个果报，「于现法中受用彼果」。

地三、依静虑乐

又诸菩萨于诸静虑善回转者，为欲获得现法乐住，于现法中依此静虑；不为成立利他事故，依此静虑。

这是第三科「依静虑乐」。「又诸菩萨于诸静虑」，这个静虑就是色界四禅。「善回转者」，善回转是什么意思呢？你多静坐的时候，你要善巧的回转。我现在静坐的时候，我现在应该修止：但是我心里面妄想很多，要把这个妄想回转，使令它不要动，就是止。那么现在这个时候应该修观：原来是止，现在应该修观，就是把这个寂然不动的明静而住的心情回转过来，叫它观察，思惟观察，叫做「回转」。或者我昏沈了：你要回转修特别殊胜的功德，去观想思惟，来破除这昏沈。或者是掉举：也要善巧回转，使令他不掉举，这些事情。这样子，你能够善巧的回转呢，你就得到禅定，得到色界四静虑了。「为欲获得现法乐住」，为什么要善巧回转呢？就是想要获得色界的四禅。「现法乐住」，不是将来，也不是过去，就是现在的生命体就有这种轻安乐。「于现法中依此静虑」，你成就了现法乐住的色界四禅，那么你就在这里享受，「于现法中依此静虑」，就是住在静虑里边去享受禅定的乐。「不为成立利他事故」，我这是为自己，我不是为了利益他人。「依止静虑」，就住在这静虑里边。

地四、得涅盘道

又诸如来现法涅盘，所有世间及出世间一切能得现法涅盘诸有为法，

这是第四科「得涅盘道」。前面是得世间的禅定，第一科得异熟果，然后得禅定，这第四科「得涅盘道」。

「又诸如来现法涅盘」，又诸如来宣说正法，菩萨就依据佛的正法去修学涅盘，而且现在就得涅盘了，叫现法涅盘。「所有世间及出世间一切能得现法涅盘诸有为法」，现法涅盘是果，果由因来，什么是因呢？所有世间的善法及出世间一切能够获得现法涅盘的这一切有为法。那么就是由资粮位、加行位、见道、修道，到无学道，就成功了，这些都是有为法。由这个有为法的成功，在心里面就出现一个无为的涅盘

的境界。这是指「得涅盘道」，「涅盘道」就是涅盘因。

天二、结名

是名菩萨现法自利。

就是前面现法得到的功德力。「又先所造可爱果业」，这是第二科。前面第一科是「如理求财及正受用」，这是得到财富。第二科，得到很好的一个生命体。第三科，得到禅定乐。第四科，是得涅盘道。顺着次第，它是「现法自利」的这么多的功德力。

亥二、现法利他

如诸菩萨现法自利，如是菩萨所化有情，由此获得现法利益：当知即是现法利他。

「如诸菩萨现法自利，如是菩萨所化有情，由此护得现法利益」，前面是现法自利，现在是现法利他。「如诸菩萨现法自利」，他得到很多的财富，又得到一个好的异熟果，又得到色界的四静虑，又得到涅盘道这个事情，这些现法自利。「如是菩萨所化有情」，这个菩萨呢，他有这样的功德力以后，就是用这些功德去教化众生。

「由此护得现法利益」，因为这样子呢，使令很多的众生也得到很多的功德。「当知即是现法利他」，这就是他本身的。这样说：前面说那个现法自利，同时也就是现法利他了。

《披寻记》一一六九页：

如诸菩萨现法自利等者：前说菩萨积集财物知量受用，现法自利。即于此义，于此善根，劝他受学，是即菩萨现法利他。摄事品说：于现法利劝导行者：谓正劝导，以法业德，招集守护，增长财位，当知是名以现法利劝导利行。由此能令从他获得广大名称，及现法乐。由资具乐摄受安住。（陵本四十三卷十四页）准彼应知。

「如诸菩萨现法自利等者：前说菩萨积集财物知量受用」，这是第一科，「现法自利」。第二科，「即于此义，于此善根，劝他受学」，也劝别人这样如法地行利，去得到财富。「是即菩萨现法利他。摄事品说：于现法利劝导行者」，也劝别人这样做。「谓正劝导，以法业德，招集守护」，也劝导别人「法业德」，就是依据佛法作种种功德。「招集守护」，就是你这样子得到了功德的时候，也能守护不失，不失掉。「增长财位」，增长了很多的财富。「当知是名以现法利劝导利行」，这就是劝导利行的意思。「由此能令从他获得广大名称，及现法乐」，菩萨自己如法地求财，得到种种功德。菩萨也如法地劝导众生如法求财，所以菩萨也得到了广大的名称。「及现法乐」，那指的是禅定。「由资具乐摄受安住。（陵本四十三卷十四页）准彼应知」，「由资具乐」，当然，没有得圣道的人所得的乐一定要靠资具。譬如穿着衣服，身体冷的时候，你穿衣服感觉暖，这叫资具乐。我造一下房子，很满意，在房子里住也很快乐。我坐一个车，到什么地方去，也感觉到很快乐。都是要因资具而有乐，这个没得圣道的人多数是要这样子；得了圣道，圣道不靠这一切法，能离一切相而心里面有法乐。这个，初开始要由资具乐，这是「准彼应知」。

戌二、后法自利利他

若于欲界能获他世财宝具足、自体具足、及能当生静虑无色。

「若于欲界能获他世财宝具足，自体具足」，这下面第二科。前面是现法自利利

他，这一科说完了。现在第二科，后法自利利他。「若于欲界能获他世财宝具足」，若是菩萨这个时候是在欲界，不是在色界、无色界。他在欲界的时候呢，他能够有工巧的智慧，「能获他世财宝具足」，就是现在做种种利益人的功德，所以你第二生，就是「他」，来世能得到财宝具足。「自体具足」，因为你做的不杀生、不偷盗这些功德，将来你那个自体，那个生命体也是很圆满的。「及能当生静虑无色」，这是又一回事。前面是说在欲界得到财富，得到后世的财富具足，自体具足。「及能当生静虑无色」，他又能够多静坐，他将来就能够生到色界的四静虑；无色界的四空定去，也能到那边去。

若生静虑及无色中，能获他世财宝具足、自体具足，

这个是又一个情形。若是说他已经往生到色界的第四静虑，及无色界的四空定那里，到那里呢，「能获他世财宝具足、自体具足」，他也能得到欲界的…，就是他从色界天、无色界天命终了的时候，他能够到欲界来，到欲界来也能获得财宝具足、自体具足。就是他在修禅定的时候，或者在成就禅定之后，或者成就禅定之前，他也做了种种功德，所以生到色界天、无色界天以后，命终了来到欲界来，也就获得财宝具足、自体具足。但是这是在前一生办的，所以也是后世。

若现法中与忧苦俱数数思择修习善因：是名菩萨修习后法自利利他。

「若现法中与忧苦俱数数思择修习善因」，前面是说福德很大，又继续地栽培福德。现在这是说又一种情形，若现在的生命体的生活中，「与忧苦俱」，生活困难，使令心情感觉忧苦。那怎么办呢？「数数思择修习善因」，一看：我这个贫苦就是前生没做功德，那我现在要想办法要去修习善因。「数数思择」，一次又一次地思惟观察这个道理。于是乎，他就明白了，这是善有善报，恶有恶报，我应该修习善因。
「是名菩萨修习后法自利利他」。

《披寻记》一一六九页：

若于欲界至修习善因者：此中略以三修习相，说名后法自利利他：谓若菩萨生于欲界，修习自利利他行故，能令自他获得他世财宝具足、自体具足，及能当生静虑无色，是谓第一修相。或复若生静虑及无色中，亦以修习自利利他行，故能令自他获得他世财宝具足、自体具足，是谓第二修相。或复于现法中与忧苦俱，数数思择修习善因，能令自他获得当来财宝具足、自体具足，是谓第三修相。

「若于欲界至修习善因者：此中略以三修习相」，三种修习功德的相貌，「说名后法自利利他」。这是标出来，下面解释。「谓若菩萨生于欲界」，他是受生在欲界。「修习自利利他行故」，自利利他的功德业。「能令自他获得他世财宝具足、自体具足」，这两种。你大修布施，能得到财宝具足；你能够不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语，你还能够得到自体具足。「及能当生静虑无色」，当生静虑无色，就是你现在要多静坐，成功了才可以。「是谓第一修相」，第一种修的相貌。「或复若生静虑及无色中，亦以修习自利利他行，故能令自他获得他世财宝具足、自体具足，是谓第二修相。或复于现法中与忧苦俱，数数思择修习善因，能令自他获得当来财宝具足、自体具足，是谓第三修相。」这一段文，分这么三段解释。

戊三、现法后法自利利他

若诸菩萨于现法中与喜乐俱，修习当来财宝具足、自体具足所有善因，及非退分静虑无色一切等至：是名菩萨现法后法自利利他。

这是第三科，现法后法自利利他。「若诸菩萨于现法中与喜乐俱」，那么就是很

富贵，财富很多，生活很快乐，叫作「与喜乐俱」，有喜有乐。这个喜是第六意识，乐是前五识，「与喜乐俱」。「修习当来财宝具足」，现在就是有很多财富，心情喜乐，但是他还在继续作种种功德，所以当来的财宝也会具足，自体也会具足。「所有善因」，当来的财宝具足、自体具足，是因为你现在修善因的关系。「及非退分静虑无色一切等至：是名菩萨现法后法自利利他」，他一方面也修习散乱的功德，同时也修定善。「及非退分静虑无色」，常静坐，而这个静坐成功了的时候，他不退。有的修了一个时候，不精进，懈怠，又退失掉了，得到的色界定、无色界定又失掉了，它不是退分定。所以，不退分的静虑无色。「一切等至」，就是一切的禅定，色界四静虑、无色界四空定，都名为等至。这个等至就是至等，这个等就是定，达到了定的境界。这个等，就是心里面也不散乱、也不昏沈，不散乱就是寂静，不昏沈就是明了，明静而住，当然这是要到色界定、无色界定。你用功修行能达到这个境界，所以叫作等至，你成就了这个定。「是名菩萨现法后法自利利他」，现法也自利利他，后法也自利利他。

《披寻记》一一七〇页：

于现法中与喜乐俱等者：谓若现法财宝具足、自体具足，或复证喜俱行或乐俱行三摩地，是名与喜乐俱静虑无色一切等至。既证入已，不从彼退，名非退分。

「于现法中与喜乐俱等者：谓若现法财宝具足、自体具足，或复证喜俱行或乐俱行三摩地」，喜俱行就是初禅和二禅，乐俱行就是三禅。初禅、二禅是喜，三禅是乐，三摩地。「是名与喜乐俱静虑无色一切等至」，若是第四禅，那就是舍受，没有喜、没有乐；无色界的四空定也是舍受。「既证入已，不从彼退，名非退分」。

申六、毕竟不毕竟自利利他（分二科）　酉一、征

云何毕竟及不毕竟自利利他？

这是第六段，是毕竟不毕竟自利利他。分二科，第一科是征。怎么叫作毕竟的自利利他？不毕竟的自利利他呢？这是征。下面第二科解释，分二科，第一科举事，举出一个例子来。分二科，第一科是不毕竟自利利他。

酉二、释（分二科）　戌一、举事（分二科）　亥一、不毕竟自利利他

谓于欲界财宝具足、自体具足，若因、若果，及诸异生世间清净，若因、若果，是不毕竟自利利他。

「谓于欲界财宝具足、自体具除，若因、若果」，说是这位菩萨他现在在欲界，他在欲界的时候，他也做了很多的功德，所以他享受可爱的果报，就是有财宝具足了、自体也具足，就是有一个圆满的果报身体，同时还有很多的财富。「若因、若果」，自体具足也有因果、财宝具足也有因果。「及诸异生世间清净」，同时及诸异生，不但是自己，也普遍地利益到很多的世界上的人民。是什么事情得到利益呢？「世间清净，若因、若果」，就是色界定、无色界定，名为清净。欲界虽然有财宝具足、自体具足，因为有欲的关系，就不名为清净。这个色界定、无色界定，也有因、也有果。这样说呢，在欲界有财宝具足、自体具足的因果，同时又成就了色界天、无色界天的禅定的因果。这样的功德利益，「是不毕竟自利利他」，不是究竟的自利利他。因为什么？因为这是无常的，欲界的财宝具足也是无常的、自体具足也是无常的，生到色界天、无色界天的禅定也是无常的，到时候就结束了，就没有了。

《披寻记》一一七〇页：

世间清净若因若果者：此说静虑无色诸有漏定，名为世间清净。修习彼法，住彼定中，名之为因。受彼地生，名之为果。

就是你若在人间，在欲界人间修习色界定、无色界定，成功了，你就可以入定，这是叫作因。死掉了以后呢，你就从人间生到色界天，生到无色界天去了，那就叫作果，这样说。

亥二、毕竟自利利他

若诸烦恼一切永断，若诸所有八支圣道，若此为依获得一切世间善法：是名毕竟自利利他。

「若诸烦恼一切永断」，这是第二科，毕竟自利利他。「若诸烦恼一切永断」，若是这位菩萨，这位佛教徒，他能学习般若波罗蜜、修四念处，不受一切法；结果呢，所有的爱烦恼、见烦恼完全都消灭了。这个时候，烦恼一切永断。「若诸所有八支圣道」，这个烦恼怎么能断呢？就是要所有的八支圣道，就是八正道分，就是四念处、三十七道品，你要修这种功德。「若此为依」，你修八正道成功了，灭除了一切的烦恼了，那最低限度是八地菩萨以上了，七地菩萨以上。「若此为依」，你达到这样的境界以后，「获得一切世间善法」，你又能够去…，就是从空中出假，就是在社会上广度众生，劝导一切众生做种种功德，做布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧六波罗蜜，广度众生。这样子嘛，又得到世间的善法，这样子的世间善法，和烦恼永断的这个境界，「是名毕竟自利利他」，究竟的自利利他，没有无常的问题了，就是永久的存在了。你所成就的功德，永久也不失坏的。这可见断烦恼、修八正道，断烦恼是非常重要。如果你得到了世间的禅定，得到世间的色界定、无色界定，你在世间上要做种种功德，这件事靠不住的，因为你内心里还有烦恼。你内心里有烦恼，就影响你的功德，不能够永久存在的，就被破坏了，到时候就结束了。若是破除一切烦恼，然后做种种功德，是永久也不可以破坏的。

《披寻记》一一七〇页：

若此为依获得一切世间善法者：谓以八支圣道为依，彼诸世间所有善法转明盛生，由此能感当来转增转胜可爱乐诸异熟果，是名获得世间一切善法。

「若此为依获得一切世间善法者：谓以八支圣道为依，彼诸世间所有善法转明盛生」，因为你内心里有八正道，你做种种善法，那个善法是殊胜的。「由此能感当来转增转胜可爱乐诸异熟果」，那就是得法身了。得了法身，做种种功德，都是无漏的功德。圣人也是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧；我们凡夫也是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，但是凡夫是有漏的功德；圣人是无漏的功德，是不一样的。「是名获得世间一切善法」。

戊二、释由（分三科）　亥一、标

由三因缘，应知毕竟、及不毕竟。

这是第二科「释由」。前面第一科是「举释」，举出来两种释：一个是不毕竟自利利他；一个是毕竟自利利他。现在第二科解释他的原由，分三科，第一科是标。由三种因缘，应该认识什么叫做毕竟及不毕竟。这是标，下面列出来，列出这三种因由。

亥二、列

一、由自性故。二、由退不退故。三、由受用果有尽无尽故。

这是三种因由。下面第三科解释这三种因缘，分两科，第一科由自性，解释这个自性。

亥三、释（分二科）　天一、由自性

由自性故者：究竟涅盘，名为毕竟；一切有为，名不毕竟。

这叫做自性。就是那件事的本身上所具足的相貌，就叫做自性。「究竟涅盘」，就是你灭除一切烦恼以后，你能够证悟不生不灭的真如理了，这个时候叫做究竟涅盘，这件事就是永久也不退转了。「一切有为，名不毕竟」，一切有为法，就是无常的这一切因缘生法，因缘生法是有变化，有时有；有时没有，有无常的问题。那个诸法实相，诸法寂灭相，是永久也不变的，所以叫做毕竟。有为法，是随因缘转变，所以不究竟。

《披寻记》一一七〇页：

究竟涅盘等者：谓如前说若诸烦恼一切永断，此名究竟涅盘。前说八支圣道，及与一切世间善法，此名一切有为。

「究竟涅盘等者：谓如前说若诸烦恼一切永断，此名究竟涅盘」，这就是毕竟的。「前说八支圣道，及与一切世间善法，此名一切有为」，因为这是因缘生法。先说什么叫做毕竟？什么叫做不毕竟？

天二、由退等

由退不退及受用果有尽无尽故者：八支圣道无有退故，及受用果无有尽故，名为毕竟。

「由退不退及受用果有尽无尽故者」，这是什么意思？「八支圣道无有退故」，你修学这个八圣道法，成功了，他就不会退，不会向后退的。「及受用果无有尽故」，不退了，他所受用的大福德境界是没有穷尽的。所以你能够修学金刚般若，然后做种种功德，这个功德是无量无边的，是不可穷尽的。若是你没有金刚般若，你也去做功德，那功德是无常的。所以是「受用果无有尽故，名为毕竟」。

《披寻记》一一七〇页：

及受用果无有尽故者：此即前说八支圣道为依，获得一切世间善法，名受用果转增转胜无有尽故。

其余一切善有漏法，由有退故、及受用果有终尽故：名不毕竟。

「其余一切善有漏法」，这前面是说无漏的善法，「其余」，剩余的是善而有漏，没有断烦恼。「由有退故」，没有断烦恼，你的功德到时候就结束了，你就退下来，由色界天、无色界天退到欲界来了。「及受用果有终尽故」，你所受用的财富、功德，也有时间性，到时候就结束了，「名不毕竟」。

《披寻记》一一七一页：

其余一切善有漏法等者：谓如前说财宝具足、自体具足，及诸异生世间清净所有

善因，此名一切善有漏法。彼所有果，名受用果。

所以从这里看出来，我们出家人要努力的修八正道、修四念处。为什么不修四念处，把拿宝贵的时间去修世间善法！在社会上办学校、办安老院、办医院，就做这种烦恼的事情，还要去向社会上化缘，然后才能办这些事情。把所有的时间都放在这件事上了，没有修八正道。没有修四念处和八正道，你就不能灭除烦恼，将来就算是你社会上做的功德，就算是有功德，也是有尽的，到时候就结束了。为什么做这种愚痴的事情呢？不修学究竟圆满的善法，而去修学那些有漏的功德，为什么要这样子呢？

说是我们出家人应该有慈悲心，可以，你圣道成就以后再做这件事情也可以嘛。圣道成就以后就做这个功德，这就是无漏功德了，而不是有漏的了。「受用无尽」，你不断烦恼、不修四念处，你心里有烦恼做这些有漏的功德，有漏的功德过了多少劫以后，又等于零了。这件事来计算一下，不用电子计算器，你就用现在的分别心来计算一下，这件事聪明不聪明？我们看看佛在世的时候那个比丘，他做什么事情？就是修四念处，他做这种功德；不像现在的我们出家人这样子，不同！

未四、结

如是菩萨十种自利利他，若略、若广，菩萨随力随能当勤修学。除此，无有若过、若增。

「如是菩萨十种自利利他，若略、若广，菩萨随力随能当勤修学」，这是结束这一段。「如是菩萨十种自利利他」，我们在这科文上应该说十二种，这地方一共是六大科，第一科纯共自利利他这一科，第二科是利益种类自利利他，第三科安乐种类自利利他，第四科因摄果摄自利利他，第五科现法后法自利利他，第六科毕竟不毕竟自利利他。这个自利是一，利他是一，一共六个，就是十二种。而这上面说十科，这十科我这么想，这第一科不算数，那个纯共自利利他那个地方有过失的，自利利他都有过失，可能那个不算数，那么那就是十科了。「如是菩萨十种自利利他，若略、若广」，若略说，那么就是十种；若广说，是无量无边了。「菩萨随力随能」，随自己的这个福报的力量，随你自己智慧的能力，「当勤修学」，应该努力的去做这种功德。「除此，无有若过、若增」，这十种功德就是这么多，你除了这个不会再加上去，没有这些事情了。

《披寻记》一一七一页：

若略若广者：略，谓种类，说唯有十。广，谓差别，当知无量。

过去、未来所有一切已学、当学自利利他，亦皆唯有如此十种自利利他。除此，无有若过、若增。

「过去、未来所有一切已学、当学自利利他」，刚才说这十种是现在；说若过去的，说过去世；说未来世，所有一切的已经学习的善法。过去是已学；未来就是当学。过去、未来自利利他的这些功德事情。「亦皆唯有如此十种自利利他」，过去也是这十种，未来也是这十种，「亦皆唯有如此十种自利利他。除此，无有若过、若增。」这是这个所学处，所学处第一科，自利利他处，这一科说完了。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．真实义品第四

午二、真实义处（即真实义品）（分二科） 未一、总明安立

云何真实义？谓略有二种。

菩萨地里边第一是〈种性品〉、第二〈发心品〉、第三是〈自他利品〉；现在是第四〈真实义品〉。这个「持瑜伽处」，「持」这个字在〈种性品〉里面曾经讲过，这个「持」是功能义、堪能性，有这样的能力。就是你的内心有佛性，你就堪能发无上菩提心；你能够发无上菩提心，你就有堪能性修六度万行、广度众生；你能够修六波罗密，就有能力证悟真实义，所以叫做「持」，这个「持」有堪能的意思。

「云何真实义？谓略有二种：一者依如所有性诸法真实性。二者依尽所有性诸法一切性。如是诸法真实性一切性，应知总名真实义」，这个「真实义处」这一科从那里来的呢？从「觉分持」；这一科里面有总标、有别广，分三科，第一科是「所学处」。这个「所学处」里面一共有五个所学处，第一个是「自利利他处」已经讲完了；现在是第二「所学处」是真实义处，就是〈真实义品〉。这一科里面分两科，第一科总明安立，就是真实义里面的大意就是分这么两部分。「云何真实义？」怎么叫做真实义呢？「谓略有二种」，就是举其大要来说叫做「略」，就是两种真实义。

《披寻记》一一七一页：

云何真实义者：义谓境界；清净所缘境性，名真实义。

「云何真实义者：义谓境界」，这个「义」是指境界说的。「清净所缘境性，名真实义」，这个「清净」是什么呢？就是无漏的、无分别的智慧，它里面没有烦恼，所以叫做清净。这个清净所缘智就是佛的一切种智，佛的智慧所缘的境界叫做真实义，这是最真实而不欺诳；没有虚诳性，所以叫做真实义。我们凡夫这个分别心所缘的，也可以名之为境界；现在这里说「义谓境界」，就是所缘的叫做境界。我们凡夫心所缘的境界不是真实义，就是欺诳，有欺诳性，我们认为是真实的，所以被它欺诳了，受诸苦恼。现在这里面是说佛的智慧所缘的境界没有欺诳性，所以叫做真实义。不过这样解释就只是「如所有性」这一部份的意思，「尽所有性」里面与这里的解释有一点不同。

一者依如所有性诸法真实性。

「略有二种」，那两种呢？第一种就是依如所有性所宣说的诸法真实性。

《披寻记》一一七一页：

依如所有性诸法真实性者：谓即染法中，所有真如，是名诸法真实性。此复七种：谓流转真如、相真如、了别真如、安立真如、邪行真如、清净真如、正行真如。《解深密经》一一别释应知。（解深密经三卷八页）。

「依如所有性诸法真实性者：谓即染法中，所有真如，是名诸法真实性」，这个「如所有性」，这个「如」就是真如；真如的体性，在真如法上面所有的体性，那就

叫做真实性。但是这个「如所有性」是遍于一切法的，所以叫「诸法真实性」。这个「依如所有性，诸法真实性者：谓即染法中，所有真如」，「染法」就是我们凡夫惑业苦的一切境界，都是染污的，不是清净的，因为它是由烦恼所创造出来的一切法，所以一切法都是染污了。「谓即染法中」，染法里面所有的离一切相、不生不灭的那个体性，那种理性，就叫做「真如」。

这个「离一切相」这句话，在我们有烦恼的人，我们的心，举心动念都有烦恼与它相应。我们只能够觉悟到麤重的烦恼的活动，这微细的烦恼的活动我们就不知道了。我们心在动的时候，就有烦恼和它一起活动；那么烦恼在活动的时候，就是取着一切法相，那么这都是虚妄的，都是欺诳的，不真实的。现在说染法中所有真如呢，就是我们若远离了这个执着心之后，执着心所分别的境界也都不可得了，也都无所有了，这个时候这个离一切相的境界，那就是真如。

我们如果直接说「染法中所有真如」，当然也可以这么说；但是就我们的执着心分别，说是一切法都是有生有灭、种种变化的，在那个生灭变化的染污法中有一个不染污、不生灭的体性，我们若这么说，可不可以？这么说就有一点混乱。因为我们用分别心也可以这样去思惟的，思惟在生灭中有一个不生灭，有一个离一切相的，那用这样的分别心去分别实在是不是，不是佛的那个清净所缘的真如性，不是的。所以若说是远离偏计执，这个时候一切法无相，那个才是那个真如性，这么说就没有过失，就是好一点。如果是不这么说呢，就说是在这一切生灭染污法中，有一个离一切相的真如，就这么说也好一点，因为离一切相就不是分别心的境界了。「是名诸法真实性」，这就是在一切染污法里面的真实性。

「此复七种」，这个真实性还是有七种差别的。这个真实性在唯识的经论里面来说，这个真实性是本具的，本来就是有的，一切众生皆有佛性，可以这样讲了。「此复七种：谓流转真如、相真如、了别真如、安立真如、邪行真如、清净真如、正行真如」，这是有这么七种真如。「解深密经一一别释应知」，这在《解深密经》里面一一的别释，每一种真如是什么道理都一样一样的解释了，在「《解深密经》三卷八页」，就是在〈分别瑜伽品〉里面。

这个「流转真如」，这一切有为法都是相续不断地变动，所以叫流转。「流」，水的流动它是相续的流动。我们看世间上一切有为法也都像水流，那么相续的流动，相续的变动，相续的现起。「转」，也可当个变化讲也可以，当个现起讲也可以，就是变化的现起。而相续不断地变化的现起，这一切法里面也就有真如，就叫做流转真如。当然说流转真如就按照凡夫的境界来说。

「相真如」，就在流转真如里面又分成两种：一种是我空，补特伽罗我不可得，还有一切法不可得；就是一个我空，一个法空。这个相真如，「相」这个字实在也可以说是实相，诸法真实相，就是真如；就是我空也是真如，法空也是真如。

「了别真如」，能了别的就是我们的识，这个识能了别一切法，一切法是识所了别的，但是所了别的一切法不离开能了别的心，它们是不相分离的。就是所了别的一切法是能了别的识所变现的影像，若是离开了心，一切法不可得，心也不可得，所以叫做真如。就是一切法以心为自性，所以心若不可得，一切法不可得，那么这就叫做真如。

「安立真如」，是指苦集灭道四谛里面的苦谛。苦谛，就是我们的色受想行识、山河大地这都是苦谛，都是苦恼的境界。此苦恼的境界是由集谛安立的，由爱、见烦恼和业力所安立的，所以叫做安立真如。它也和前面说的流转真如道理一样，也是真如。「安立」这个字呢，实在下面的邪行真如、清净真如、正行真如也都可以名之为安立，实在都是假名，都是用名字来安立的。这苦集灭道都是安立的，但是苦谛最在

初，它就名为安立了，所以其余的三谛就另取名字。

「邪行真如」，就是我们的爱、见烦恼取着一切法的时候都是搞错了，所以是邪行真如。

「清净真如」，就是灭谛。苦谛、集谛、灭谛；灭谛是修学圣道成功了的人，这个离一切相的无分别智成就了，这个真如就是清净了，这叫清净真如。这样说前面的流转真如就是染污真如，或者苦谛真如、安立真如、邪行真如都是染污的，这个灭谛是清净的真如。

「正行真如」，就是道谛。道谛，就是依据佛陀的法语修学四念处，能够调伏内心的虚妄分别，自己逐渐地成就了佛智慧，再不邪行了，所以叫做正行真如。

这七种真如也就是包括了一切法皆是真如，是这样意思。就是「依如所有性，诸法真实性」，那就是真实义，这是第一种。

二者依尽所有性诸法一切性。

这个「依尽所有性」，这个「尽」就是包括了一切法，所以叫做尽；没有遗余的，叫做尽。这样说呢，这个「所有性」就是诸法一切性，就是色受想行识是诸法，眼耳鼻舌身意、色声香味触法一切法，那么这一切性是有差别的，此性不是彼性，就是有差别了。前面那个「如所有性」，一性一切性，是无差别。

《披寻记》一一七一页：

依尽所有性诸法一切性者：谓诸杂染清净法中，所有一切品别边际；如五数蕴、六处内处、六数外处，如是一切，亦如《解深密经》说。

「依尽所有性诸法一切性者：谓诸杂染清净法中，所有一切品别边际」，我们凡夫这个有漏的惑业苦，这是杂染法里面所有一切的品别边际。这个色法是一类，心法又是一类；那么色法有色法的边际，心法有心法的边际。心是了知性的，那么超越了了知性，那就不是心法了。色法是变碍、有质碍的，超越了质碍，那就不是色法了。每一法有每一法的边际。品别，品类的不同，各有各的边际；这样一切法的差别性，是名诸法一切性。就是包括了一切清净法，无漏的清净法就是圣人，譬如说阿罗汉、辟支佛、大菩萨、佛的境界，他是清净的。

下面举例：「如五数蕴」，一、二、三、四、五，这是个数；色受想行识是蕴。「六数内处」，里边的处就是眼耳鼻舌身意，这个六是个数，到此为止，过了六就没有了。「六数外处」，色声香味触法这是外边的境界。「如是一切，亦如《解深密经》」上「说」了。就是「依尽所有性，诸法一切性」，前边的诸法真实性是无为法，这个尽所有性实在就是有为法；那么也可以说这就是世俗谛，前面诸法真实性就是胜义谛了。

如是诸法真实性一切性，应知总名真实义。

这是把前面的两种合起来说。前面这两句话：「如是诸法真实性」，就是第一句；和这个「诸法一切性」，就是第二句。「应知总明真实义」，都可以名之为真实义。这样名为真实义呢，这个真如离一切相的是佛智慧境界，没有欺诳性，那么叫做真实性。这个尽所有性因缘所生法，它也是有；虽然是如幻如化，可不是说没有，它还是有，它也有它的性，有它的体性的。那么这都是真实的，真实有这么回事情，不是说谎话，所以叫做真实义。

未二、别辨品类（分三科）　申一、标列

此真实义品类差别复有四种，

前面是总明安立：这个真实义就是一个如所有性，一个尽所有性，就是分这么二谛，是包括了一切法了。现在第二科别辨品类，就是再微细的说明它的类别。前面是分成为二，现在分成为四了。分三科，第一科是标列，标列出来这个品类。

「此真实义品类差别复有四种」不同，品就是类，这个类，这一类、那一类，彼此不同，所以有差别。四种，那四种呢？

一者世间极成真实，二者道理极成真实，三者烦恼障净智所行真实，四者所知障净智所行真实。

分这么四种。这个「极成」这句话怎么讲呢？就是彼此都同意的。你也不反对，我也不反对，那么这件事就是成立了。如果说是你赞成，我反对，能不能成立还不一定了。大家都同意，那么这件事就是成立了，所以叫做极成。这是标列出来品类的名称。下面第二科随释，随顺前面所标列的加以解释。分四科，第一科是世间极成真实，分三科，第一科是征。

申二、随释（分四科）　酉一、世间极成真实（分三科）　戌一、征

云何世间极成真实？

这「世间极成真实」这句话是什么意思呢？这是征。下面第二科解释，分两科，第一科出体性，分两科，第一科是标。

戌二、释（分二科）　亥一、出体性（分二科）　天一、标

谓一切世间于彼彼事随顺假立，世俗串习悟入觉慧所见同性。

这就叫做世间极成真实。「谓一切世间」，一切世间就指一切世间的有情，就是众生；众生里面当然是有三恶道、人、天、阿修罗。「于彼彼事」，就是各式各样的事情。「随顺假立」，从久远以来就有世间，那么现在来的人，他来到这个世间，他就得要随顺学习久远以来假立的这一切的事情、假立的这一切名言，你就得随顺着学习。你来到这个世间，或者是你的母亲，或者照顾你的人，这是父亲，这是母亲，你就得随着。一二三四五六七八九十，你就得随着这么样的，你不能自己单独去创立一个什么，你得随顺。「随顺假立」，这一切的名言都是假立的，原来没有这件事，那么自古以来的人就是方便的安立名称，说这叫做车，这叫做飞机，这叫做电话，你也就得随顺这样子也是称之为飞机，称之为电话，这叫做随顺假立。这个「假立」，当然世间没有一法不是假立，现在这里只是说名称都是假立的，你要随顺学习，这就是世间极成真实。

「世俗串习」，这些假立的事情是世间上从久远以来，从自有历史以来，或者是从佛法的话说是从无始以来到现在，不断的，这个「串」就是相续下来，从久远以来相续下来的，大家都是这么学习的。不是说你来了才这样的，久远以来就是这样子，这就叫做世间极成真实。

「悟入觉慧」，世间上久远以来就是安立了种种的名言，你随顺学习有所觉慧，你也就是悟入到这一切的名言里面，你有所了知，就是你的智慧有所了知。譬如说这是雪、这是风，你就是这样子明了。「所见同性」，你也这样子看见，他也是这样子

看见这件事。这个「见」当然是看见，但是是见地、见解的意思，你也是有这个见解，他也是这样的见解，大家都是共同的见解。所见的一切事情都是相同的，你看说这是雪，我也认为是雪，那么就是相同的；这是房子、这是草、这是花，大家所见同性，这就叫做世间极成真实。

《披寻记》一一七二页：

一切世间至所见同性者：此说一切有情世间，于彼彼事，自心忍可，欲乐无异，是名所见同性。此之因缘，略有三别：一、随顺假立；谓想自分别，随顺假名故。二、世俗串习；谓世俗言说，共所成立故。三、悟入觉慧，谓不由思惟筹量观察然后方取，率尔而觉悟入种种所知义故，依自下文，分别配释。

「一切世间至所见同性者：此说一切有情世间，于彼彼事，自心忍可」，这个世间，这个山河大地也名为世间，现在指有情世间说，不只是器世间；因为有觉知性，也会有知识、有认识。「于彼彼事」，对于这样事这样事，各式各样的事情。「自心忍可」，你自己的知识、你的思想，你同意。他说这是草，我同意；这是水，这是风，同意这个事。「欲乐无异」，大家都在这里，大家欢喜的同意了，没有不同的意见，无异。「是名所见同性」，这叫所见同性，所看见是相同的境界。

「此之因缘，略有三别」，这样的情形，「于彼彼事」，大家所见同性的事情，有三种不同。「一、随顺假立」，这是一类。「谓想自分别，随顺假名故」，「想」就是你的知识；你的知识去了别所了别的境界，就叫做想。你这个「想」接触到这些境界的时候，内心里面就生起来各式各样的分别，那就是随顺假名字故。这个内心里面分别也就是随顺假名故，如果没有名字你是不能分别的。人家告诉你，这个人是「母亲」、这个人是「父亲」，你内心里有这么一个名，就是父、母，这是名言，但是同时也有个「相」。再看见，喔！这个是母亲，不是父亲。这个是父亲，再看见，喔！这是父亲。他就是有名，有名同时也就有相。这个名字，你初来这个世间的时候，就随顺这个假名字，内心就有分别；如果没有名字的时候，你心里不能分别。看见父亲的时候，没有名的时候，你不能分别说这是我父亲，不能分别，没有名字不能分别。所以这个「想自分别，随顺假名故」，随顺那个人告诉你这个名字、那个名字，所以你内心里面就有分别了。是个分别，名是有相的，名依相立，依名而有分别，如是如是名，如是如是分别；如是如是分别，如是如是名，它们是不可以分开的，这是「随顺假立」。

「二、世俗串习」，什么叫做世俗串习呢？「谓世俗言说，共所成立故」，这个社会上广大的人民就是世俗，彼此间的言说是共所成立故，它是共同成立的，大家都用这个名字，这是「父亲」、这是「母亲」，这是「我」、这是「你」、这是「他」，这是「一二三四五」……大家共同地承认这件事，所以叫做世俗串习，「谓世俗言说，共所成立故」，共同成立的。

「三、悟入觉慧」，第三个不同是什么呢？就是悟入这个名言的串习，共同成立的名言的觉慧，你要有分别的识，这个识有这样分别的智慧，你才去认识这是名，如是如是名。「谓不由思惟筹量观察然后方取」，这个悟入觉慧这句话，你不要误会。「谓不由思惟」，不需要假借经由「思惟筹量观察」，然后才决定的，不需要！说这个叫做雪，你不要问什么原因叫做雪，不需要！也不用怎么分别，这就是雪，就好了。所以这就叫做「觉慧」，是这样意思。「不由思惟筹量观察」，这个筹量也是思惟，观察也是思惟，思惟是通于筹量和观察的，但是观察是深刻一点，筹量是肤浅一点，有浅深之别。就不需要有什么高深的观察，也不需要浅薄的去筹量，就是不需要思惟就是了，然后才能决定的，他就起名字叫做父亲，也不需要问什么原因了，这是父亲。这一切假立的名言，不需要去思惟观察。「然后方取」，这个「取」字在这里就是当个决定讲，不需要去分别就可以决定，这是草、这是水、这是树、这是花，这

就好了。

「率尔而觉悟入种种所知义故」，「率尔而觉」，就是一下子，就是很短暂的时间内，你就是这样子觉悟了，就可以了，不需要经过一个时间的考虑观察，不用，他说什么就是什么，就好了。就是这样的觉悟，叫做「悟入种种所知义」，「所知义」就是所知境，那么这就叫做「悟入觉慧」。「依自下文，分别配释」，这一共是三种不同，论文上就是这么说的。「云何世间极成真实？谓一切世间于彼彼事随顺假立，世俗串习悟入觉慧」，就是这样配这三种，分成这么三种不同。这是标，下面列出来这件事。

天二、列

谓地唯是地非是火等，如地如是，水火风，色声香味触，饮食衣乘，诸庄严具，资产什物，涂香华鬘歌舞伎乐种种光明，男女承事，田园邸店宅舍等事当知亦尔。

「谓地唯是地」，前面把这个「世间极成」标出来，究竟指什么说的呢？「谓地唯是地」，这个地水火风这个地，就是地，这就好了。「非是火等」，它不是水火风，就这样就好了，你不需要再思惟观察。「如地」是这样子，如是水火风也是这样子；水就是水，它不是地，火风也是这样。「色声香味触」，眼见的色，耳闻的声，乃至香味触。前面这个四大种是能造的，色声香味触是所造的。「饮食衣乘诸庄严具」，这是我们生活所需，要有饮食，还要有衣，乘就是车，还有一些庄严具。还有「资产」，就是这些财产。「什物」，就是很多的杂物，各式各样的东西。还有「涂香」，涂抹的香。还有「花」，还有「鬘」，还有「歌舞妓乐」：「妓」就是女人，这些美女；「乐」就是音乐。「歌」是有情发出来有音调的、有音韵的，叫做「歌」。这个「乐」是那些乐器，那些器发出来的声音。还有种种的光明，还有男女承事，田园邸店；种田能生产种种谷类，「园」是花园，或者说是菜园。这个「邸
店」，这个邸就是旅店，或者是贵宾所居住的地方。这个「店」就是做生意的地方。还有「宅舍等事」，「当知亦尔」，也就是这样子，店就是店，邸就是邸，就是这样子。

《披寻记》一一七二页：

谓地唯是地至当知亦尔者：此说世间诸差别事。于中初能造色，次所造色，次身资具，后摄受事，宅舍等者，等取库藏应知。

「谓地唯是地至当知亦尔者：此说世间诸差别事」，各式各样的事情。于中初开始说的是能造色的地水火风。「次所造色」，是色声香味触。「次身资具」，就是饮食的这些东西。「后摄受事」，就是你积聚很多的财富的事情。「宅舍等者，等取库藏应知」。

苦唯是苦非是乐等，乐唯是乐非是苦等，

就是这个众生他接受了色声香味触，接受了饮食这些资具，和这些事情一接触的时候，心里面就有觉受，就有感觉，或者是感觉苦，苦就是苦，就非是乐，不是乐；乐就是乐，非是苦等，这是觉受。

《披寻记》一一七二页：

苦唯是苦至非是苦等者：此说有情世间诸受用事。乐等苦等，等取不苦不乐。

就是这些心里上接触到种种境界有所反应的时候，安立种种的名言，就是这样

子。

亥二、摄要义

以要言之，此即如此非不如此，是即如是非不如是决定胜解所行境事，一切世间从其本际展转传来，想自分别共所成立，不由思惟筹量观察然后方取，是名世间极成真实。

「以要言之，此即如此」，这是「摄要义」。前面是出体性，出世间极成真实的体性就是这样子，现在说要义。「以要言之」，以精要之义来说呢。「此即如此」，这个地就是这样子。「非不如此」，不是不如此。「是即如是非不如是」，若说地，这是有形相的色法，「是即如是非不如是」，就是你心里面认为这是是，那就是是，不是不是，就这个意思。

「决定胜解所行境事，一切世间从其本际展转传来，想自分别」，如是「决定胜解所行境事」，前面这些事情与我们内心一接触了，从久远以来到现在，如是「决定胜解所行境事」。这个「如是」指前面这些事情。「决定胜解」，这个决定就是不犹豫，我对这件事情的认识不犹豫，就是决定，那就叫「胜解」，就是很深刻、有力量的认识。「一切世间从其本际」，这些事情从什么时候开始的呢？就是一切世间的有情「从其本际」，从根本的边际，就是向前推，昨天以前还有昨天，昨天以前还有昨天，就是向前推、推……就前为后的本际，就是久远以来。「展转传来」，这些不同的名言，又是辗转的传到现在来。「想自分别」，传到你这儿来，你是有思想的嘛，你在自己的心里面也做这样的分别。「共所成立」，这些事情不是一个人，是大家共同成立的，大家都认为这是雪，这是汉文就是这样，但是英文就是另一回事了。「不由思惟筹量观察然后方取」，这是前面解释了，不需要这样子就决定了。「是名世间极成真实」，这些事情在世间人的立场大家都同意的，是这样子。若是出世间的圣人，那和我们的看法就不同了，那就不在此例。

《披寻记》一一七二页：

一切世间至然后方取者：于所缘事，了相而转是名为想。自内心起，名自分别。此以名、句、文身熏习为缘，从阿赖耶识种子所生，无始时来，熏习有故，名从本际展转传来。如是想自分别，随顺他所假立事名，由是前说随顺假立。然此事名，世所共许，名共成立。由是前说世俗串习，又于假立，若随相行，暂尔思惟，未思未量，未推未察，是名思惟。随寻思行，思量推察，是名筹量。随伺察行，复审观察，是名观察。此则不尔，不于共所成立，思惟筹量观察，然后方取所行境事，由是前说悟入觉慧。

「一切世间至然后方取者：于所缘事，了相而转是名为想」，这个「想自分别」这个想字怎么讲呢？「于所缘事」，这个事是所缘虑的，能缘虑的是你的心，你心缘虑所缘的事情的时候。「了相而转」，就是明了那件事情的相貌，这个东西是方的，这个东西是圆的，这个是立体的，这个时候有点冷，这个时候有点热，你明了那个相貌。「而转」，就是你的明了性的心在所明了的相上活动，叫做「了相而转」。「是名为想」，这个想字就是这么讲，就是取相为义。「自内心起，名自分别」，这个想是从你内心里面生起的，另外没有，所以叫做「自分别」。

「此以名句文身熏习为缘」，说这件事是怎么会生起来的呢？那还是有原因的。「以此名句文身」，「名句」，这是房子，这是名；这是树，这是名；这是高山、大海，这是名；这就是名。这个句，用很多的名字组织起来就变成一个句，「大海是深广的」，就是变成一个句，变成一句话。「文」就是文字，这一个字一个字的叫做文。这个「身」，身者体也，这个字它有它的体相，所以叫做文身。句也是有身的，

名身，句身，文身，名句文都有它的体相的。「熏习为缘」，我们一接触了很多的名句文，我们内心里面加以分别；你一分别的时候，这个名句文在你心里面就熏习了，它就熏习你的心了，你心里面受到名句文的熏习了。以此「为缘」，这个缘者依也，你查那个字典的时候，这个缘就是依靠的依，当依字讲。就是「因为」，这个因为那个，「因」也是依的意思。

「从阿赖耶识种子所生」，我们以前熏习了名句文，在阿赖耶识里面受了熏；受了熏，就是有一个力量在那里储藏起来，所以「从阿赖耶识种子所生」。那么现在说是有人告诉我：这是地、这是水、是火、是风，你也这么念，是他告诉我，但是也是从你阿赖耶识种子所生，也还是有这个种子的、有所缘缘、有因缘，是同时的，所以「从阿赖耶识种子所生」，外熏是缘，内里面的种子是因。

「无始时来，熏习有故」，这个名句文这件事是无始时来我们心里面就有，就熏习过了，「无始时来，熏习有」，就有。但是最近熏习的就有力量，比前一生熏习的力量就大一点，你前生是个医生，你做医生的，今生对医就是比较熟悉，也还有兴趣愿意学。前生是个出家人，你受到佛法的熏习，今生他就与佛法有缘，又来再熏习。「无始时来，熏习有故」，以前你在阿赖耶识原来就有名句文的熏习。「名从本际展转传来」，「从本际展转」这句话就是这个意思。

「如是想自分别，随顺他所假立事名，由是前说随顺假立」，「如是想自分别」，就是这样子你的日常生活里面，你的一些思想起来这种种的分别，就是名言。「随顺他所」，你来到这个世间嘛，你是随顺他人，或者是你的父母、师长、社会大众，随顺他所假立的种种事名，每一样事都有名字。「由是前说随顺假立」，随顺假立是这个意思。「然此事名，世所共许」，每一样事都有名称，是世间所共许的，大家都同意，都叫这个名字，这就叫做「名共成立」，共成立就是这个意思。

「由是前说世俗串习」，「由是」就是由此，由此原因前面文上说世俗串习就是这个意思。「又于假立若随相行，暂尔思惟」，「又于假立」，这里又解释下面这一段话。又我们对于假立的名称，「若随相行，暂尔思惟」，随着那个相来活动，说是「雪」，它一定有一个相；这个雪就是个名称，就这样子。你随着相而去活动，这个时候呢，是「暂尔思惟」，短时间的思惟，不是长时间的。「未思未量」，这个就是解释这个暂尔思惟，「暂尔思惟」是什么意思？就是「未思未量，未推未察」的关系。你要去思量推察就需要时间了，现在不说时间。就是短时间的思惟，没有长时间的思量，没有长时间的去推察。思就是量，推就是察，是这样意思。「是名思惟」，这就叫做暂尔思惟。

「随寻思行，思量推察，是名筹量」，现在解释这个筹量和观察。「随寻思行」，我们的内心随顺寻思的心所法去活动，是什么的呢？就是思量推察。思量这件事为什么叫做雪？为什么叫地水火风？为什么叫做色声香味触？这样思惟，那么这叫做「筹量」；这样这个寻思就是浅薄的去观察。「随伺察行」，我们的内心随顺伺察心所去活动的话呢，就叫「复审观察」；这就是深刻地去思惟了，这有深浅的不同。是名叫做「观察」。

「此则不尔」，现在这里是率尔，「不由思惟筹量观察，然后方取」，就是不是这样的。「此则不尔」，这里说到的这个思惟观察，不是随寻思行、也不是随伺察行，不是的。「不于共所成立，思惟筹量观察」，说是我们来到这个世界上的人，对于大家所成立的这一切事物的名言，不去思惟筹量观察，然后才决定的，「然后方取所行境事」。「由是前说悟入觉慧」，这里说「悟入觉慧」就是这个意思，就是率尔思惟的，而不是经过智慧去思惟观察，不是的。那么这就叫做世间极成真实，世间认为是真实的。

酉二、道理极成真实（分三科）　戌一、征

云何道理极成真实？

一共分四大科，现在第二科，道理极成真实。分三科，第一科征，怎么叫做道理极成真实呢？下面第二科解释，分两科，第一科是有道理义。

戌二、释（分二科）　亥一、有道理义

谓诸智者有道理义，

就是世间上这些有智慧的人，有智慧的人他们是在世间极成真实的基础上，进一步的思惟观察了，他们说出来的道理，那叫做「道理极成真实」。这是解释，第一科是有道理义，下面第二科是证成道理义。我看这个文也可以这样说：「谓诸智者有道理义」，这是总标；下边就是别释，别释分两科，先解释什么叫做智者？那么这个总标上有两句话，「谓诸智者有道理义」，这是两句话。下面就解释这个「谓诸智者有道理义」，先解释这个「谓诸智者」，先解释。什么叫做「诸智者」呢？

亥二、证成道理

诸聪叡者、诸黠慧者、能寻思者、能伺察者、住寻伺地者、具自辩才者、居异生位者、随观察行者。

「诸聪叡者，诸黠慧者」，「聪叡者」就是这个人的耳目，他的耳特别灵，眼睛特别灵；由第六意识表现到前五根来，就是特别的聪敏，这个人，「聪叡者」。「诸黠慧者」，就是由外边的耳目的聪明知道第六意识是有智慧的，「黠慧」是第六意识有黠慧的。这样讲呢，「聪叡者」是前五识，「黠慧者」是第六意识。

「能寻思者」，就是把前面这个五识和六识合起来，他这六个识能寻思，对于世界上一切的事情能够思量推察，「能寻思者」。「能伺察者」，能寻思是粗略地观察，能伺察者就是微细的观察，这有粗细的差别。

「住寻伺地者」这个话呢，我们欲界的人心里面有欲的寻伺，就叫做住寻伺地者。那么得到了未到地定，进一步地到了初禅，色界初禅还是有寻伺，当然那个寻伺比我们欲界的人清净了一点，但是他也是有寻伺。那么这两个地方都叫做寻伺地；那么就是我们欲界的人，再加上色界初禅，这都是属于寻伺地的。

「具自辩才者」，这个有智慧的人，「谓诸智者」，这个有智慧的人他有辩才，他能够把他内心的思想能善巧方便的表达出来，他有这个智慧。你对他所立的理论，成立的理论，你所安立的理论，人家有辩难，或者提出问题，你也能够回答，那叫「具自辩才者」。「居异生位者」，前边这个说的「聪叡者、黠慧者、能寻思者、能伺察者、住寻伺地者；具自辩才者」，都不是圣人，都是居住在异生位，都是在凡夫的位子。在凡夫的位子，这个话是什么意思？这个道理极成真实还是凡夫的境界，凡夫若有所知的时候，就要发表，发表我的智慧、我的著作，就是同人家容易辩论，会有这个事情。圣人心寂静，多数不愿意同人家多辩论，是有点差别的。但是这个「住寻伺地」这句话也表示初禅以下的人都还有这些事情。若二禅以上就不是寻伺地了，二禅以上的人他的心也多寂静，也不愿同人多辩论，这看出来有这个意思。

「随观察行者」，这个居异生位的人，「随观察行者」，就是读书多，这个人虽然是凡夫，愿意多读书，书里面也有在凡夫里面有大智慧的人的著作，也有圣人的法语，他也去随顺学习、加以观察，就是有种种的辩论，有种种的道理的发明，那么这

叫做「谓诸智者」，诸智者是指这样的人说的。

《披寻记》一一七三页：

诸聪叡者乃至随观察行者者：俱生引发二慧相应，是名聪叡。了知分别自体，是名黠慧。性善寻思，名能寻思。于意言境，不甚遽务，而随究察，是伺相故。由能寻伺发起语言，未离寻伺欲故，名住寻思地者。虽起语言，要由辩才，随所问难，皆善酬答，方能成办，自所立论，是名具自辩才者。此前所说诸相，唯说住异生地，非无漏圣，要有所依，方立论故，是名居异生位者。于所听闻所受持法，如所安立，能审观察，是名随观察行者。

「诸聪叡者乃至随观察行者者：俱生引发二慧相应，是名聪叡」，这是《披寻记》的作者这么解释：「俱生引发二慧相应」，这个俱生即是与生俱来的智慧，就是生得慧；没有经过学习，他就有这种智慧，这就是生得慧。「引发二慧」，你的生得慧为基础，又引发出来闻慧、思慧，这样的人。这个每个人都是这样子，你前生带来多少智慧，那都是你的生得慧，有的人笨一点，有的人高明一点，还不同的。然后你能够有闻慧、有思慧，就是二慧相应，那么这是名叫做聪叡。

「了知分别自体，是名黠慧」，「了知分别自体」，了知分别的自体就是了别的心，分别的自体就是你的心、你的思想，你能够反省你的思想，各式各样的差别，那就叫做黠慧者。「性善寻思，名能寻思」，这个人的心就是善于寻思，你有什么事情，他要发动这件事的时候，他会做各方面很周密的去思惟，去思惟这件事，那叫能寻思者，这是有智慧的人的相貌。在《大毘婆沙论》上说，在古代的时候，在转轮圣王出现世间的时候，他告诉老百姓，告诉人民，说是要作什么事情的时候，不要马上做，你先思惟这件事是怎么回事，思惟好了然后再开始行动，《大毘婆沙论》说这件事。这件事也的确是一个方法，我看现代人做事就是这样子，先计划得很周密，乃至到那个地方是两毛钱都计算清清楚楚的，然后就开始行动，都是这样子。「俱生引发二慧相应，是名聪叡。了知分别自体，是名黠慧。性善寻思，名」叫做「能寻思」。

「于意言境，不甚遽务，而随究察，是伺相故」，「于意言境」，意言是什么？就是名句，就是名字，名句文都叫做意言。这个「意」就是第六意识，第六意识会说话，叫做「意言」。第六意识会说话呢，一定要有种种的名句，这读书人就是名句特别多，名言特别多。所以「于意言境」，什么叫做「意言境」？实在就是知识，就是他知识特别的丰富。「不甚遽务」，就是不甚匆忙。前边那个能寻思者就比较匆忙，就是概略的认识那件事，不够微细，在时间上说就是用的时间少。现在不甚遽务不是很匆忙，就是时间稍多一点去观察思惟。「而随究察」，不是很忙，那么心静下来，微细的去观察，就是而随究察。「是伺相故」，这是伺的相貌。这个伺察的相貌是这个意思，和那个寻思不一样。

「由能寻伺发起语言，未离寻伺欲故」，由于你内心能够寻伺的关系，你就会发动语言，就会说话了；你不寻伺是不能说话的，所以「由能寻伺发起语言」。「未离寻伺欲故」，这个是什么样的人呢？这地面上的人都有欲，都是有欲的，「未离寻伺欲故」，也就是没有离欲，对色声香味触有欲；因为有欲，所以对欲去寻伺，就各式各样的思惟观察。「名住寻思地者」，这个住寻思地就是这么样意思，就是有欲的关系。初禅是离欲了，但是他还是要观察这个欲是不净，还是有这个出离思、无恚思、无害思，有这样的寻伺。

「虽起语言，要由辩才，随所问难，皆善酬答，方能成办，自所立论」，这是解释这个「具自辩才者」。「虽起语言」，说这个人发动了很多的语言，能说出来很多的话。「要由辩才」，但是还是要再加上一些智慧的，就是有辩才。什么叫做辩才呢？「随所问难」，你自己发出来很多的语言，表达你内心的思想，那么对方听到了

你的语言之后，提出来很多的问题，提出来问题来难问你。「皆善酬答」，而你这位具自辩才这个人，能回答他的问题，能把他的问题解答了。「方能成办，自所立论」，这样子你才做好一件事，什么事呢？你自己成立了你的思想，你的思想可以立得住了，这件事做好了，「自所立论」。「是名具自辩才者」，就是这样意思。

「此前所说诸相，唯说住异生地」，前面是说「聪叡者、黠慧者、寻思者……」这些事，这都是「住异生地，非无漏圣」，不是断除一切烦恼的圣人，所以就是住异生地者，「非无漏圣」。「要有所依，方立论故，是名居异生位者」，这个圣人他能够直接见到真理，他是有这个能力的，凡夫没有这个能力。「要有所依」，要有一个所凭据的，才能够建立一种理论。「是名居异生位者」，就是这样意思。

「于所听闻所受持法，如所安立，能审观察，是名随观察行者」，这上面说「要有所依」，怎么叫做要有所依？「于所听闻所受持法」，就是你所学习的，你要读过很多书，听别人的讲解；听别人讲解，你可能有的地方你不同意，就弃舍了；有的同意的就受持，放在心里，「喔！这样的道理，这样的道理」。「如所安立，能审观察」，那么如那个你所同意的、你所受持的，也就是那个大智慧人所安立的这个理论，你能审观察，能够微细的、深刻地去观察这件事。「是名随观察行者」，这随观察行者是这样的意思，也还就是前面这些人：「诸聪叡者、诸黠慧者、能寻思者、能伺察者、住寻伺地者，具自辩才者、居异生位者」，也就是随观察行者，这些人。那么这是把这个「谓诸智者」这句话讲完了，下面就是解释这个「有道理义」，什么叫做有道理呢？

依止现比及至教量极善思择决定智所行所知事，由证成道理所建立所施设义，

「依止」，就是要凭据，有所依凭，有所根据，什么呢？「现比及至教量」，现量、比量、至教量，从这三方面有所根据。「极善思择」，是极思择、善思择，你经过这样的思惟观察的话呢？你内心里面有决定智，就成就了一个决定智，就是一点也不犹豫了。「所行所知事」，决定智所行，决定智所知，所认识的。这个「所行」，这个智慧所行就是智慧所缘的境界，你的智慧在这件事来回地去观察，所以叫作行。最后你的认识是决定了，就叫作决定智所行，决定智所知道的事情、所认识的事情。「由证成道理所建立所施设义」，而这件事由现、比及至教量，就是「由证成道理」，这个证就是真实地觉悟了，叫做「证」。由证成，由真实的智慧觉知了，就成立了这样道理。由这样的道理所建立、所施设义；「所建立，所施设」。原来没有这件事，你现在把它发明这件事，叫做「施设」；这件事原来没成立，现在成立了，叫做「建立」。建立和施设有相同的意思。

戊三、结

是名道理极成真实。

第三科是结束这段文。这叫作有道理义，什么叫有道理义？这就是有道理。这个道理，第一个你这个人要有智慧，第二你要现量、比量、至教量的依据，还要经过极善思择决定智所行所知事，才成立这件事的，那么这件事就叫作道理极成真实。这个不是一般人能同意的，一般人不同意的，就是有智慧的人彼此才同意的。

《披寻记》一一七四页：

依止现比及至教量至所施设义者：非不现见等，是名现量。与思择俱，已思应思，所有境界，是名比量。一切智者，所说言教，或从彼闻，或随彼法，名至教量。如〈闻所成地〉释（陵本十五卷八页）。三量为依，于诸圣者无漏境界，能极思择如所有性，能善思择尽所有性，是名极善思择决定智所行所知事。由此极

善思择，证验诸圣所说有道理义，如一切蕴，皆是无常，众缘所生，苦空无我，心正执受，安置成立。如〈声闻地〉说（陵本二十五卷九页）是名由证成道理所建立所施设义。言建立者，即成立之异名，依能立因，成所立义故。言施设者，谓由语及，欲次第编列名句文身故。

「依止现比及至教量至教量至所施设义者：非不现见等，是名现量」，什么叫作现量呢？「非不现见」，就是不是不现见，就是现见。说我现在看见那儿有条牛，这我不是听别人说的，现在看得清清楚楚的有二个角，在牠那里，那么这叫作「现见」。所以我说「这里有条牛」，这就是有现见的根据，这是没有错误的事情，这叫作现见。「非不现见，是名现量」，这个量是个标准，也就是知道的意思，由现见而知叫现量。

「与思择俱，已思应思，所有境界，是名比量」，「与思择俱」，这是不现见，不现见那件事，但是经过微细的思惟观察。「已思」，已经经过思惟观察了。「应思」，这件事你要思惟的，不思惟不行的。应思就是或者还有没思惟的，或者现在要思惟。「所有境界」，思择俱、已思的所有境界、应思的所有境界，是名叫作比量。比度而知的，说我以前看见烧火的时候有烟，现在我看见这地方有烟，但是没看见火；因为看见烟了，所以知道是有火，是这样意思。我以前看见牛的时候有一个头、有角、有四个足、有一条尾，现在我只看见两个角，但没看见其它的身体，「哦！那可能是有条牛」，是这样子，比而知之。经过已思应思，我以前见过的事情我思惟过，现在看见也还可以这样思惟，已思应思所有境界是名叫作比量。

「一切智者，所说言教」，这底下解释至教量；就是一切的有智慧的人，他所说出来的话，他当着大众有所讲解，所有言教。「或从彼闻」，你或者从那个有智慧的人直接听见他讲的话。「或随彼法」，我没有听见，但是写出来了，写一本书，这样子这样子，那么他说这个道理呢，我随顺他所说的道理，「或随彼法」。「名至教量」，这叫做至教量，就是自己有智慧的人所说的话，有大智慧人所说的话叫至教量。

「如〈闻所成地〉释」，前面这一段文我们已经学过了，在〈闻所成地〉有解释，「（陵本十五卷八页）」那上面。「三量为依」，就是这个现量、比量、至教量为根据。「于诸圣者无漏境界」，这一切智者就是圣人，他那个无漏境界，就是没有无明覆盖的境界。「能极思择如所有性」，圣人说的不出这两部分，一个是如所有性，一个尽所有性；你现在根据圣人的无漏境界能极思择如所有性，就是尽其所能深入地去思惟这个真如的道理。「能善思择尽所有性」，能善巧地去思惟这个世俗的道理。「是名极善思择决定智所行所知事」，把这句话讲完了。

「由此极善思择，证验诸圣所说有道理义」，由于你极思择、善思择，证验了，就是觉悟了诸圣所说的有道理义，你明白了！「如一切蕴，皆是无常」，这底下举个例子，譬如说色受想行识这五蕴，五蕴都是无常的，色蕴是无常、受想行识都是无常的，都是有生灭变化的。「众缘所生」，色受想行识都是众多因缘而成就的，所以是无常的。是无常，所以是苦；苦，所以是空；空，所以是无我。「心正执受」，对于这样的道理，所建立所施设义，你能够「心正执受」，你这个有智慧的心能这样地承认这件事，肯定这件事。「安置成立」，把这个道理将它安置在这里，成立了，也就是施设出来。「如〈声闻地〉说，（陵本二十五卷九页）是名由证成道理所建立所施设义。」

「言建立者，即成立之异名」，建立就是成立，不同的名称，意义是相同的。「依能立因，成所立义故」，有能立的因，能成立所建立的道理，是这样的意思。譬如说色是无常，这是所成立的，什么是能成立的呢？众缘所生，众缘所生是能成立的；众缘所生，所以是无常的，是这样的意思。「言施设者，谓由语及欲次第编列名

句文身故」，这个施设怎么讲呢？「谓由语」言，「及欲」，就是你内心的希求，你内心有个希望，成立这样的道理，然后用语言表达出来。这个语言是什么呢？次第编列出来名句文，就是语言，那么这就叫作「施设」。

酉三、烦恼障净智所行真实（分二科）　戌一、征

云何烦恼障净智所行真实？

这是第三科。道理极成真实也讲完了，世间极成真实也讲完了，现在第三科烦恼障净智所行真实，分两科，第一科是征。怎么叫作「烦恼障净智所行真实」呢？这个断除了烦恼障，你就成就了一种清净的智慧，这个智慧所看见的真理是真实的，那这是圣人的事情。前面「道理极成真实」，还是异生位，根据圣人说的话，然后去成立这种理论。现在这个地方说的不是凡夫，是圣人了，这个圣人就是指声闻、缘觉的圣人，佛、菩萨大智圣人是另外的。

戌二、释（分二科）　亥一、略标（分二科）　天一、体

谓一切声闻独觉，若无漏智，若能引无漏智，若无漏后得世间智所行境界，是名烦恼障净智所行真实。

前面是征，下面解释分两科，第一科略标，又分两科，第一科是体。「谓一切声闻、独觉」，「声闻」，就是听闻佛的法语而成就圣道的人；「独觉」，他没有听闻佛说法，他自己就觉悟了，这两种圣人。「若无漏智」，这个声闻、独觉他的无漏的智慧，漏就是烦恼；没有烦恼了，智慧得清净，成就了这个智慧，这是一种。「若能引无漏智」，它不是无漏智，但是能引发出来无漏智，那就是暖、顶、忍、世第一，这个时候的智慧是能引无漏智。「若无漏后得世间智」，就是你成就了无漏智以后，又成就了一种世间智，就是后得智。前面的无漏智是根本智，「若无漏后得世间智」这就是后得智，后得的智慧。「所行境界」，这三个智慧，就是无漏智所行境界、能引无漏智所行境界、若无漏后得世间智所行境界，这是三种智慧所行境界，是名「烦恼障净智所行真实」，是这样意思。

《披寻记》一一七四页：

谓一切声闻独觉至烦恼障净智所行真实者：此中唯说声闻独觉有烦恼障净智，略无菩萨，当知菩萨非不烦恼障净，由下文说，所知障净，兼摄此义，故此不说。由无所知障，烦恼障定无，若无烦恼障；所知障可有故。今此偏说烦恼障净，是故唯说声闻独觉。智有三种：谓无漏智，能引无漏智，及无漏后得智。初智唯出世摄，后二皆世间摄，故说后二名世间智。由初无漏智正断见惑，由能引无漏智能伏麤惑，由无漏后得智顺断修惑。今此总名烦恼障净智，彼所行境界，名所行真实。

「谓一切声闻独觉至烦恼障净智所行真实者，此中唯说声闻独觉有烦恼障净智」，这两种圣人有这种智慧。「略无菩萨」，把菩萨简略去没有说。「当知菩萨非不烦恼障净」，这地方没有说是没有说，但是你要知道菩萨不是没有烦恼障净智的，菩萨也有这个智慧的，那么为什么不说呢？「由下文说，所知障净兼摄此义」，下面说所知障净也就包括了这个意思。「兼摄此义，故此不说」，所以这里面就不说了。

「由无所知障，烦恼障定无」，因为什么下面的文会包括这个意思呢？下面那一段文是说没有所知障，没有所知障的时候，那个人烦恼障决定是没有了。就是佛菩萨是灭除去烦恼障，然后又灭除去所知障；灭除去所知障，烦恼障已经灭了，所以这个菩萨也是有烦恼障净智所行真实的，所以是「无所知障，烦恼障定无」。

「若无烦恼障，所知障可有故」，如果这位佛教徒的修行，他把烦恼障消灭了，他的所知障可能还是有，就是声闻、独觉他还有所知障的，这是一个事情。「今此偏说烦恼障净」，现在这一段文，在两种障里面偏说烦恼障净一种，所知障这里不说。「是故唯说声闻独觉」，所以声闻、独觉在这里说，菩萨在这不说了。

「智有三种：谓无漏智，能引无漏智及无漏后得智」，这三种智慧。「初智唯出世摄」，这个无漏智唯独是出世间的圣人的境界，因为他是能见胜义谛，是离一切名言相的，所以是唯出世间摄。「后二皆世间摄」，后二种智：「能引无漏智」，还没有得圣道之前，他还有名言，有名言相。这个后得智也还是有名言相，能够去分别演说佛法、教化众生的，「皆世间摄，故说后二名世间智」。

「由初无漏智正断见惑」，这个初开始成就无漏智的时候，是「正断见惑」，他主要的是断除去我见这个烦恼，执着有我的这个烦恼，能断掉它。「由能引无漏智能伏麤惑」，这个「正断见惑」，那这是圣人的境界；「由能引无漏智」，就是见道之前，就是暖、顶、忍、世第一的时候。那时候的智慧「能引无漏智、能伏麤惑」，能调伏「我」的烦恼，能调伏这个「我」。因为常修无我观，「我」的烦恼就被降伏了。

所以我们静坐的时候，你不要就只是修奢摩他的止，你也兼修一点无我观，修无我观有很多好处，能够减轻内心的烦恼。因为我们这个地方不是一个人在这儿住，有这么多人同住的时候，有的时候就互相会碰到，碰到这个「我」。碰到「我」，就会感觉痛，你就会感觉痛，就是不舒服了。你若修无我观，就是没有我可碰到了，就是没有碰到。我见到，对你没有什么礼貌，「怎么可以瞧不起我？」这就是碰到「我」了。你若修无我观，这个时候无我的智慧会现出来；无我的智慧一出现了呢，心里没有烦恼，心里面很自在。所以这个地方就是这个意思，要修无我观正断见惑，这样子。「由能引无漏智能伏麤惑」，已经得圣道的人他没有「我」的烦恼；修学圣道，没得圣道的时候，他也是调伏这个「我」，时常地观察我不可得。这样子呢，「能伏麤惑」，虽然没有断这个「我」的烦恼，这个我相、人相、众生相、寿者相没断，但是能调伏，使令它不动。

「由无漏后得智顺断修惑」，说是我已经得了初果须陀洹，是圣人了，但是你还有很多烦恼没有断，你成就了无我的智慧还要继续再修，继续修。再修的时候，修的时候还是止和观，还有分别的，所以是后得智。这个根本智的无漏智是无分别的，是无分别的境界。当然那个时候这个无分别智，可以在奢摩他里面有无分别智，在毗钵舍那婆舍那的是有分别，观色受想行识是无常、无我的。「无漏后得智顺断修惑」，因为这个无漏的后得智，重虑缘真，还是观察色受想行识无我、无我所，色受想行识是不净的、是苦、空、无常、无我。这样子若止若观呢，就能断除去修惑，就是这个爱烦恼，断除这个欲界的欲烦恼，其中也有这个俱生的我执，乃至到色界定、无色界定，继续地后得智这个修学圣道，能断修惑。

「今此总名烦恼障净净，彼所行境界，名所行真实」，现在在这里就是把这三种智慧所行的境界，总起来名之为「烦恼障净智所行境界」，是这个意思。本来是「能引无漏智」，这个时候不是圣人，他还是有烦恼的；有烦恼，但是能够被他的无我的智慧所调伏了，也还是属于清净的，是这样意思。这前面是出体，下面说义，就是体里面的道理。

天二、义

由缘此为境，从烦恼障智得清净，于当来世无障碍住，是故说名烦恼障净智所行真实。

「由缘此为境」，这个无漏智所行境界究竟是怎么回事情呢？「由缘此为境」，由于是观察苦集灭道为所缘境，由于观察真如理为所缘境，就是观察我空为所缘境，观察苦集灭道四谛为所缘境，你能这样观察的原因，「从烦恼障智得清净」，你的心，你的明了性的心就从烦恼障里解脱出来。没有烦恼的染污了，你那个无我的智慧就清净了，无常、无我的智慧就清净了。「于当来世无障碍住」，你现在才得初果嘛，才是见道啊，你还有爱烦恼。得初果的时候，只是分别我执断掉了，俱生我执还在，还有些烦恼在，还没有究竟清净，还是有障碍。你若继续用功修行，将来你得到阿罗道了，「无障碍住」，就没有烦恼的障碍了，你就得大自在了，所以「于当来世无障碍住，是故说名烦恼障净智所行真实。」

《披寻记》一一七四页：

由缘此为境至无障碍住者：此释三智所行，名真实义。谓能引无漏智如理作意，思惟真如，缘真如相为境界故，说名真实。即此中说，缘此为境。此谓此法，意说四谛十六行真如为所缘故，简彼外法，故得此称。初无漏智正断烦恼，不为烦恼之所障故，证实真如，为所行境，故名真实。即此中说，从烦恼障智得清净。无漏后得智能于当来进断一切烦恼，证阿罗汉，住最后有，究竟真实解脱，故名真实。即此中说，于当来世无障碍住。又复此中烦恼障言，谓诸烦恼缠及随眠，若行不行，皆有势力，障生圣道，障得涅盘，乱身心故，名烦恼障。

「由缘此境至无障碍住者：此释三智所行，名真实义」，解释这三种智慧所行境是真实义的道理。「谓能引无漏智如理作意，思惟真如」，「能引无漏智」就是在初果之前，就是暖、顶、忍、世第一的时候。「如理作意」，这个如，如理就是随顺无我的道理去观察思惟，叫如理作意。「思惟真如」，这个如理作意是思惟什么呢？思惟我空的真如道理，思惟我不可得，这个不可得的境界是离一切相的，所以是真如。

「缘真如相为境界故，说名真实」，这个能引无漏智，这个时候它是以真如相为境界；就是我不可得，是离一切相，是没有相，里边也没有贪瞋痴的相也没有，没有我相，也没有贪瞋痴相，这些相没有；那里面也没有色受想行识的相、眼耳鼻舌身意的相，也是离一切相的。思惟这个相「为境界故，说名真实」，所以那个能引无漏智的智慧所行的境界也是真实。

「即此中说，缘此为境」，这上面说「由缘此为境」，那个「此，谓此法」，就是这个真如法说的。「意说四谛十六行真如为所缘故」，就是苦集灭道四谛，四谛每一谛有四行，四四十六行，就是十六行都是指真如说的。「真如为所缘故，简彼外法，故得此称」，就是检查这个范围以外的那都不算在内，不算，所以叫做「故得此称」，所以叫做「此」为境。

「初无漏智正断烦恼」，由能引无漏智进一步就到了初果了，初果这个时候这无漏智现前了，就是正式断除去这个我的烦恼。「不为烦恼之所障故，证实真如」，他这时候真实的觉悟了这个真如了，是离名言相的、是离一切思惟分别的。「为所行境」，这个实真如是离名言的真如，叫实真如。我们用名言来表达真如是什么什么什么，不是真实的真如，是这个意思。所以「实真如为所行境，故名真实」，这是这个无漏智所行真实。

「即此中说，从烦恼障净智得清净」，这里面说的这个无漏智所行真实，「即此中说，从烦恼障净智得清净」，这就是无漏智所行真实。「无漏后得智能于当来进断一切烦恼」，就是初果这个后得智，他若继续修行呢，他将来能进一步的断出去欲界的九品烦恼，断除色界、无色界的烦恼，就「证阿罗汉」了。「住最后有」，这个时候他的身体就是有余涅盘，这在这个生死之有，这是最后，这个若灭掉以后就没有了，就是涅盘的境界了。「究竟真实解脱，故名真实，即此中说于当来世无障碍

住」。

「又复此中烦恼障言：谓诸烦恼缠及随眠」，这个烦恼障这句话指什么说的呢？就是「诸烦恼缠」，就是见烦恼、爱烦恼；它在开始活动的时候叫做「缠」，把你的心缠住了，就像一条大毒蛇把你缠住了似的。「及随眠」，说是它没有活动，但是心里面还有爱烦恼、见烦恼在那里隐藏住，就像人睡觉了，睡觉的时候它不动，所以叫做「眠」。「若行不行，皆有势力」，说这个烦恼它活动出来就是行，或者它不活动，都是有力量「障生圣道」，障碍你成就圣道的。「障得涅盘」，障碍你得涅盘，使令你得涅盘有困难。为什么会有障碍呢？「乱身心故」，这个烦恼的行不行，它能够混乱、扰乱你的身心不得安静，所以叫做「烦恼障」。

亥二、广辨（分二科） 天一、显差别（分二科） 地一、征

此复云何？谓四圣谛，一苦圣谛，二集圣谛，三灭圣谛，四道圣谛。

这是第三大科，烦恼障净智所行真实，前面是略标，现在是第二科广辨，广辨烦恼障净智所行真实。「此复云何？」前面略标烦恼障净智所行真实，这个义还没有完全说明了，所以这里再加以解释。分两科，第一科是显差别，分两科，第一科征。

「此复云何？」这个烦恼障净智里面的内容又是怎么情形呢？这第二科就是把它列出来。「谓四圣谛」，它的所缘境，烦恼障净智所行真实，其实就是四圣谛：第一个是苦圣谛，第二是集圣谛、第三是灭圣谛、第四是道圣谛，这是烦恼障净智所行的真实。

《披寻记》一一七五页：

此复云何谓四圣谛等者：由前已说缘此为境，义犹未了，是故今问此复何？四圣谛义，是如是实，非不如实，是无颠倒，非是颠倒，故名为谛。一切圣者，如其法性，证无乖诤，故名圣谛。

「此复云何？谓四圣谛等者：由前已说缘此为境」，因为前面已经解说过是缘此四圣谛为境的，「义犹未了」，它的含义还没有完全说明白。「是故今问：此复云何」，所以这里再提出来，再加以解释。

「四圣谛义，是如是实，非不如实」，四圣谛的道理啊，是如实的，「是如是实」。这个「如」字，在前边〈声闻地〉解释过，你学习苦集灭道四谛的法门，能远离一切烦恼，所以叫做「如」。远离烦恼就契合这四圣谛了，所以叫做「如」。这个「实」是不颠倒的意思，我们不学习四谛的人，心里面有烦恼、有颠倒、迷惑；学习了苦集灭道四谛．就不颠倒了，所以叫做「如」、叫做「实」。「非不如实」，学习四圣谛，就不会像凡夫那样子是不如实的。「是无颠倒，非是颠倒」，学习四圣谛的时候，他的心常清净，光明智慧，不会颠倒迷惑的，「非是颠倒」，因为四圣谛它不是颠倒迷惑的。我们不学佛法，我们的心就在是是非非、烦烦恼恼的境界上活动，它就颠倒迷惑；这四圣谛不是这样子，「故名为谛」，所以叫做「谛」，「谛」就是不颠倒的意思。

「一切圣者，如其法性，证无乖诤」，所有的圣人，在佛法里边有成就的圣人。所有的圣人，就是没有例外的了。「如其法性」，如这个四圣谛的法性，「证无乖诤」，就是如实地证悟了，里边没有乖违，没有不符合的地方，「故名圣谛」。所以这苦集灭道，是圣人所证悟的，所以称之为「圣谛」，这四圣谛就是烦恼障净智所行真实。

这是列出来，下面第二科，明现观。

天二、明现观（分二科） 地一、入渐次

即于如是四圣谛义，极善思择证入现观，

前边标出来四谛的差别，下边于此四谛中作观察。分两科，第一科是入渐次，就是悟入四圣谛前后浅深的次第。

「即于如是四圣谛义，极善思择证入现观」，怎么样能悟入四圣谛呢？佛教徒从资粮位开始，经过加行位，对这个四圣谛「极善思择」，极思择、善思择，就是一直地观察：苦谛有四种观察，集谛、灭谛、道谛都有四种观察，到最后圆满的时候呢，「证入现观」，就成就圣道了，初开始是成就了须陀洹果，乃至最后就是得阿罗汉果，叫「证入现观」。这个话，文字上就是这么说：从资粮位开始，通过加行位到达了圣位，就是初果，就是一直地是极善思择苦集灭道，这文字上就是这样说。最后的结果就证入现观，这样意思。

《披寻记》一一七五页：

即于如是四圣谛义至证入现观者：一一谛下，各有四行，总有十六，名四谛义。如〈声闻地〉说，（陵本三十四卷一页）。依此四谛于十六相正觉了已，乃至加行善根圆满，于尔所时，名为极善思择。以于诸谛尽所有性、如所有性、思择究竟故，从此无间，起内作意，作意无间，有无分别决定智现见智生，名入现观。由能知智与所知境和合无乖，现前观察，得名现观故。

「即于如是四圣谛义至证入现观者：一一谛下，各有四行，总有十六，名四谛义，如〈声闻地〉说，（陵本三十四卷一页）」，这我们已经讲过了。「依此四谛于十六相正觉了已」，就是依此苦集灭道的四谛，于十六个相貌「正觉了已」，一点也没有错误的明白了，什么叫做苦？什么叫做集、灭、道，正觉了已。

「乃至加行善根圆满」，初开始觉了，就是「了相作意」，明白这个四谛的相貌，这也要经过一段时间，然后就是「胜解作意」，胜解作意实在是开始修止观了。了相作意、胜解作意、远离作意。这个「胜解作意」是真实地静坐的时候作如是观，就会得到成效、得到效果了，就是远离烦恼了。原来的我、我见的烦恼，或是爱、见的烦恼，逐渐逐渐就减少了，它就是有效、有效果的。你常常作如是观的时候，他在内心里面就是起作用，就是烦恼没有了。以前的时候，你诃斥我，我心里就不高兴，现在没有事。这个诃斥有两种，一种是你错了，你有错误诃斥你这是一种；第二种呢？你没有错，没有错就诃斥你，那什么意思呢？就是考验你一下，看你的心怎么反应，也就是来考验你的内心修行的程度。若是说这个人是坏蛋，我没有什么错误，他就说我错，他冤枉我，你若这么想就是错会了他的意思。

在禅师语录上，有一个人去参学福建一位大禅师－雪峰禅师，这个人的确是大禅师，有一千五百人跟他学禅；那是旧时代，不是现在这个时候。「你从什么地方来？」「我从江浙来！」说是「你是乘船来的？是从陆地来的？」你从江浙从上海也可以坐船到福州可以登陆，那是乘船来，也可以从陆地走来；你是乘船来、是从陆地走来的？说：「二途俱不涉。」这个人就回答这句话，也不是船来，也不是陆来。「如何得到此间？」只有这么两条路嘛，古时代没说坐飞机可以从天空里飞来，那时还没有嘛！你这两条路都没有走，也不是坐船来，也不是从陆地来，那怎么到此地来呢？他回答一句话：「有什么距离？」江浙和福建有距离吗？你看这话说得好啊！有什么距离？然后这个时候雪峰禅师拿出来香板打这个人，把他打跑了。走了那当然就是没事了。

但是我们看这段禅师的语录的这段记录，这个人有什么不对，他说的话完全都是对的，为什么打他呢？这真是...你要知道！过了十年以后这个人又来到雪峰禅师这来参学，当然雪峰禅师还是这句话，「你从什么地方来？」「从江浙来。」「是船来？是陆来？」「二途俱不涉？」说「二途俱不涉，怎么能到这里来呢？」「有什么距离？」雪峰禅师还是打他，把他打跑了。那么这位禅师走了以后，到处地说雪峰禅师的坏话，就是骂他。后来呢，这段禅师语录后面就有人加以解释，我认为那个解释都是说得不对，我的看法那都是胡说八道！这位雪峰禅师是对的，打他是对的。人家说得对，为什么要拿香板打人呢？打他是对的，就是你只是嘴巴皮啊！他是明白一点教

义，也就是从书本上得来了一点教义，这么问答他答得是对的，但是雪峰禅师就是知道你是嘴巴皮，你不是有修行，你嘴上这么说，没有实际上达到这个境界，所以你只是嘴说没有真实修行，打就是打你这个地方。你怎么知道他是嘴巴皮呢？他到处来骂这雪峰禅师就证明这件事嘛！如果你是真能够说是二途俱不涉，你有这种境界的话，他打你或不打你是无差别的！为什么你恨他呢？你骂他、恨他足见你就是嘴巴皮嘛！

但是我们现在回头想我们自己，连嘴巴皮也没有啊！你能回答，你怎么来的？「是船来？是陆来？」「二途俱不涉，我坐飞机来的！」我们就是这么个境界。我们答不上来这句话的。你不是坐飞机来的、也不是坐船来的、也不是坐车来的，那么怎么来的呢？怎么到了这儿来，「有什么距离？」你答不上来这句话，当然你现在可以答上来，你可以这么讲了，但是这不是的。

但是问题就是，我们怎么回事呢？就是听闻了佛法以后完全就是丢在脑后，我们不思惟、静坐的时候不管这件事，但是也算是在那儿坐，为什么在心里面不想呢？观身不净、观受是苦，观心无常，观法无我，可以作如是观，就像打妄想一样嘛，就是思惟嘛。我们一般打妄想是染污的境界，你依据圣言量去思惟是清净的，就都是由内心去思惟，为什么就不思惟呢？

所以这上面说「极善思择，证入现观」，你时间久了，智慧会增长，所以那个思惟是特别好，「极善」。这四圣谛每一谛有四种观行，四四一十六，作如是观。「正觉了已，乃至加行善根圆满」，你作了相作意以后，然后胜解作意就是正式地修止观了，然后就是远离作意，就是烦恼减少了。我以前烦烦恼恼，现在是烦恼不自觉地心里不动心，我真有毛病人家诃斥我，当然这是对的；我没有毛病人家诃斥我，心里也不动，心里没有事。它自然是这样子，它就能够与道相应，与道相应这个地方是没有烦恼的，是清净的。

这个了相作意、胜解作意、远离作意，然后「摄乐作意」。摄乐作意前面讲过了，不知道你们记住没有？「摄乐作意」是什么呢？我经过这一个时期修止观，烦恼减少了，心情快乐，思惟我作如是观，没白辛苦啊！我的烦恼减少，同时也有轻安乐，因为这是在未到地定里面有轻安乐，烦恼减少了，逐渐逐渐好像完全心里不动。作如是修，有如是功德，心情欢喜；我若不这么修行，就没有这些功德，这么思惟。摄乐作意就是能够积集、增长内心的安乐、快乐。但是也有些不足，因为你这时候还没能够达到圣人的境界，只是烦恼减少了，所以还有所不足，要继续努力，要「观察作意」，「观察作意」就是「胜解作意」，要继续努力地修止观，修苦、空、无常、无我的观，继续地作如是观。

这个事情啊，人年纪大了、年纪老了就差一点，体力就是差一点；年纪大了体力就衰退，用功修行也受影响，年轻的人最好，体力健康、心力也健康，是不同的。你若是马马虎虎的过去了，把宝贵的光阴都浪费了，也是有这个问题。所以应该要爱惜光阴，努力修行。

了相作意、胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意。「观察作意」，努力修行，因为你现在是在禅定里面，最低限度是未到地定里头，你作如是观，它又进步了，所以这时候「加行究竟作意」，「加行究竟果作意」就成功了，是这么回事。

所以这上面说「乃至加行善根圆满，于尔所时，名为极善思择」，就是那么多的时间叫做极善思择。这人与人都不一样，也可能你出家七天，思惟了七天就成功了；也可能三七二十一天，你就得初果须陀洹了；也可能要三个月得初果须陀洹，你若不努力，永久也不会成功，没这回事了。

「以于诸谛尽所有性、如所有性、思择究竟故」。为什么叫做极善思择？「以于

诸谛」，就是苦集灭道四谛里边的尽所有性，品别边际，这是苦谛、这是集谛、这是灭谛、这是道谛，就是有边际。其中通达真如的道理：苦、空、无常，修无我观，这四谛苦、集、灭、道都是无我，都可以这样子观，那么这就是真如，就是如所有性了。「思择究竟故」，你对这四谛十六行思择究竟达到极圆满的境界，所以叫做「极善思择，证入现观」。

「从此无间，起内作意，作意无间，有无分别决定智现见智生」。这个「起内作意」在前面声闻地的时候，这个地方就是应该指那个世第一，暖、顶、忍、世第一。这个时候起内作意，现在这个地方还是说烦恼障净智所行真实，就是声闻、独觉，不是大乘，那他就是在奢摩他里边修无我观，譬如说苦谛，无常、苦、空、无我，这是四种观法，四种观法可能你留一个或者是两个，用空、无我，主要是在这里修无我观，这叫作「起内作意」。

「作意无间」，这个无我的作意是不间断的。「有无分别决定智现见智生」，这时候就到达无我的境界，无我的境界现前，此中无色受想行识、无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法，就是胜义谛。胜义谛里边无分别，没有法可分别的。「决定智」，这时候这个智慧是决定了、不动摇、不退转的。「现见智生」，这个智慧一现前的时候就见第一义谛了，也就是见到苦谛、集谛、灭谛。若是根据《成实论》说，就是见灭谛，这个见道的时候，入圣位的时候是见灭谛，这个智慧一现前了就是见到诸法如相了，「名入现观」，就是证入现观。这下面解释这个现观。

「由能知智与所知境和合无乖」，由于你这个无分别决定智现见智生，就是能知道的智慧，与所知的境，就是诸法如，就是那个灭谛，这是所知境。「和合无乖」，这个能知智与所知境契合了。如果你内里边有昏沈、妄想，那就是有障碍，那就是不合；现在这里也不昏沈、也没有妄想，也是断了烦恼，现在这是说初果，就是没有见烦恼在里边做障碍，所以是无乖，和合无乖。「现前观察」，也不是过去，也不是未来，就是那个智慧现前了，观察这个灭，灭的境界，这时候叫作现观，「得名现观故」，就是得入圣道了。

入现观已如实智生。

这上面是这么讲，入了现观以后，这个如实智才现前，就是成为圣人的那个不颠倒的、无分别的智慧现前了。

《披寻记》一一七六页：

入现观已如实智生者：由证现观，获得四智：谓唯法智，非断智，非常智，及缘生行如幻事智，如〈声闻地〉说（陵本三十四卷二十一页），当知此四后得智摄，是故说言入现观已，如实智生。

「入现观已如实智生者：由证现观，获得四智」，证了现观以后，得到四种智慧，这是前面〈声闻地〉说过的，「谓唯法智、非断智、非常智、及缘生行如幻事智」，得到这四种智慧。「如〈声闻地〉说（陵本三十四卷二十一页）」。

「当知此四后得智摄」，这四种智慧是后得智摄。就是前边那个是无分别智，这个智是无分别智以后才得到的智慧，所以叫「后得智」。后得智是有分别的，有观察、分别；根本智无漏的智慧是无分别的。「是故说言入现观已，如实智生」，「入现观」那是根本智，「如实智生」就是后得智了。这在〈声闻地〉曾经说过；「及缘生行如幻事智」，在其它的地方我们很少看见这句话；就是得了初果的人，他看见山、水，看见一切的境界，看见我们这个色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，看见一切的境界都是如幻如化的，这些因缘所生法都是如幻如化、不真实，初果

不但是得到无我的智慧，也得到这个智慧。

这上面一共说到四个智慧，这一段文是入渐次，入现观的次第是这样。现在这底下第二科，观的行相。

地二、观行相

此谛现观，声闻独觉能观唯有诸蕴可得，除诸蕴外我不可得，

「此谛现观声闻独觉，能观唯有诸蕴可得」，这个谛现观，「谛」就是苦集灭道四谛，「现观」就是那个无分别智，能见到苦集灭道四谛。这种谛现观是声闻独觉所成就的，就是初果、二果、三果、四果，阿罗汉还有辟支佛，这样的圣人所成就的。「能观唯有诸蕴可得」，这个谛现观是什么相貌呢？这个地方再详细地说一说。就是他能观察唯有诸蕴可得，观察我们这个生命体唯有色受想行识，只有这么多，「唯有诸蕴可得」。

「除诸蕴外我不可得」，就是把这个诸蕴除掉了以外，另外没有我可得，这就叫做谛现观，观我是空的。观我是空的时候，同时在我空上面也是无色受想行识的，这是叫做「无相观」，见道的时候是无相的，这是根本无分别智；无分别智以后那就是有分别了，有分别的时候观我不可得，但是也有色受想行识，而这色受想行识是如幻如化、是有生有灭，是不断不常的，是这样意思。

《披寻记》一一七六页：

此谛现观至我不可得者：此中且说唯法如实智相：谓所观境唯有诸蕴，其能观智亦唯诸蕴可得；又所观境无别有我，其能观智亦无别我可得；故能观智，名如实智。此现观位，当知现观边智谛现观摄。依此现观，名谛现观，非现观智谛现观也。

「此谛现观至我不可得者：此中且说唯法如实智相」，前面说得四种智慧，第一个就是唯法智。现在这里说，「声闻独觉能观唯有诸蕴可得，除诸蕴外我不可得」，这就是唯法智。什么叫做「唯法智」？就是色受想行识里面我不可得，只有色受想行识，而色受想行识也是有生灭变化，还是如幻如化的，这叫唯法智。「此中且说唯法如实智」的「相」貌。「谓所观境唯有诸蕴」，谓他这个谛现观的智慧，观察色受想行识的时候，以色受想行识为所观境，「唯有诸蕴」，只有色受想行识五蕴。「其能观智亦唯诸蕴可得」，这所观境只有色受想行识，这个能观的智慧也还是色受想行识，这就是唯法智。

「又所观境无别有我，其能观智亦无别我可得」，这个所观境之外另外没有我可得，「谓所观境唯有诸蕴」，另外没有我可得。印度的宗教，除了佛教以外，其它的宗教我们称做外道，他们执着有我，在色受想行识里边有个我可得，那样说呢，色受想行识我，就是有六法。现在我们佛教徒修学圣道的时候，观察这个我是不可得的，色受想行识以外，另外没有我可得，就只是有地水火风组成的眼耳鼻舌身意再加上色受想行识，这些都是变化无常的，也都是如幻如化的。这样子，常常观察我不可得，常常作如是观，所观的境界就是色受想行识没有我可得，能观察的智慧也是色受想受识，也是没有我，我也不可得，「能观智亦无别我可得」。「故能观智，名如实智」，你能这样作观的话，那个智慧就是真实不颠倒的智慧。

「此现观位，当知现观边智谛现观摄」，「此现观位」，能这样观的话，只有色受想行识可得，我不可得，能做如是观，这个阶级它在什么地方？在那一个位次上呢？「当知现观边智谛现观」，现观就是根本智，「边」就是根本智的旁边，靠近现

观的那个智慧，那就是后得智。后得智是有分别的，就是在作观的时候知道只有色受想行识，是如幻如化的、非断非常的，另外我不可得，就是有分别的，是这样意思。「此现观位，当知现观边智谛现观摄」，属于后得智的。「依此现观，名谛现观」，现在这里说是谛现观，就是指这个现观说的，就是后得智。「非现观智谛现观也」，不是指根本智说的，因为那是无分别的境界。

数习缘生诸行生灭相应慧故，数习异蕴补特伽罗无性见故，发生如是圣谛现观。

前面说「能观唯有诸蕴可得，除诸蕴外我不可得」，为什么会这样作如是观呢？就是「数习缘生诸行」。「数习」，就是一次又一次地，叫数习。习什么呢？「缘生」，这个色受想行识是因缘所生的。「诸行」就是所生的。这个色受想行识都是变动的所以叫做「行」，它里面有很多，色也是很多、一大堆，受想行识都是一大堆的，所以叫做「诸」。它们都是变化的、有生有灭的。「数习缘生诸行生灭」，时时地在观察色受想行识是因缘所有，它是刹那生刹那灭、刹那灭刹那生的，心里面这样观察。「相应慧故」，与这样的道理相应的智慧，你常学习观察这样的智慧故，所以你就「能观唯有诸蕴可得」。

「数习异蕴补特伽罗无性见故」，就是下面「除诸蕴外我不可得」这句话。「数习」和前面一样，数数地观察，观察什么呢？「异蕴补特伽罗」，这个补特伽罗翻成「数取趣」，就是我。「异蕴」就是不同于色受想行识，色受想行识是有生灭变化的，不同于色受想行识的那个我、那个补特伽罗。「无性见故」，没有它的体性，你有这样的智慧就是「见」故。你常常学习这个智慧，所以你就会「除诸蕴外我不可得」，这样意思。这样子，这是观我空，前面的「数习缘生诸行生灭相应慧」，那是修无常观；无常观、无我观，你常这样子修。修习无我观也就是空观；色受想行识也是无自性、不自在的，所以也是无我观。

「发生如是圣谛现观」，你常作如是观，你这个圣谛现观就出现了、就成功了。这里面也有奢摩他，在奢摩他里面作如是观，这样的观察有什么难呢？没有什么难嘛！你坐在那里就是这样观察，你不要只是修止、也不要想其它的杂乱的妄想，我们坐在那里如果也不昏沈也不掉举，那么心在作什么？就是作如是观，作如是观有奢摩他，奢摩他而后毗钵舍那、毗钵舍那而后奢摩他，止而后观、观而后止。久了，这圣谛现观就出来了，你就是得圣道了，就成功了。但是如果静坐的时候不作如是观，那么作什么呢？就是打妄想了，不是打妄想再就是昏沈，没有别的事了。

《披寻记》一一七六页：

数习缘生诸行生灭相应慧至发生如是圣谛现观者：此说唯有法智能生之因，由能数习缘生诸行生灭相应慧为因，是故能观唯有诸蕴可得。由数习异蕴补特伽罗无性见为因，是故能观除诸蕴外，我不可得。缘生法中，唯有诸行从因而生，托众缘转，本无而有，有已散灭，是名缘生诸行生灭。数习此故，能正悟入和合无乖，名相应慧。又缘生行，唯法所显，唯法能润，唯法所润，堕在相续；若离唯法，实无主宰，无有作者，无有受者，是名异蕴补特伽罗无性；数习此故，正见得生。

「数习缘生诸行生灭相应慧至发生如是圣谛现观者」，这是把这段文标出来。「此说唯有法智能生之因」，这句话就是说唯有法没有我，这是一种智慧。这个智慧要什么原因才会现前呢？这一段文是说这个道理。「能生之因」，以此为因，这个唯有法智就现前了。「由能数习缘生诸行生灭相应慧为因，是故能观唯有诸蕴可得」，以此为因，所以就是唯有诸蕴可得。「由数习异蕴补特伽罗无性见为因」，以此为因，「是故能观除诸蕴外，我不可得」，以此为因，这个无我观成就了！

「缘生法中，唯有诸行从因而生」，这因缘所生法中，唯有诸行从因而生，就是这一切有变异的诸行、一切法，是从因现出来的，就是从种子现出来。「托众缘转」，还要寄托、要依托其它的助缘才能出现的。譬如我们这一念分别心，是由阿赖耶识的种子现前、同时还要有所缘缘、要有所缘境，所缘境是个缘。假设说眼识，还要眼根，那是增上缘；这个眼识本身还要有种子，就是因缘；还要有一个所缘缘，就是观察这色法，色法是它的所缘缘；另外还有一个等无间灭意的缘，等无间灭缘，这四缘生诸法。这四缘是同时的，所以是「从因而生」，同时也是「托众缘转」，这个法是由因缘现前的，我们的色受想行识都是这样生的。

「本无而有，有已散灭，是名缘生诸行生灭」，色法就是因缘和增上缘，心法是四缘生，有这个差别。「本无而有」，它原来是没有的，有因缘以后，这件事是出现了。「有已散灭」，一生出来以后它就灭了，它不能常住的。「是名缘生诸行生灭」，诸行都有刹那刹那的生灭。「数习此故，能正悟入和合无乖，名相应慧」，你数数地这样学习、这样修止观故，「能正悟入」，你就会很正确的悟入了诸法无我，和合无乖，那么能知的智慧和所知的境界就和合，一点也没有乖违，这就叫做「相应慧」。

「又缘生行，唯法所显」，因缘所生的一切法只显示是法而已，只是刹那变异的，由无而有，由有而无，只是法，就是这样的境界。「唯法能润，唯法所润」，法是能滋润，能润的也是法、所润的也是法。「润」就是你的心在分别，心一分别就润了、就有帮助了、就有成就了。这个心一分别，分别的就是你的心心所，同时也有色法。譬如说眼睛要有这个身体，有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，所以心动的时候，不全是心，也有色法支持的力量。动了以后，它就造成了一个力量，就是所润，「唯法所润」，贪瞋痴在动就熏成贪瞋痴的种子，戒定慧在动熏习成清净无漏的种子。「堕在相续」，这个所滋润的力量就入于你的身体里面、入在你的阿赖耶识里面，它继续存在。

「若离唯法，实无主宰」，若离开只是法以外，另外没有一个主宰者的。另外有一个我能决定事情，就叫做「主宰」。这个「宰」有控制、决断的意思；「主」是自在的意思，没有一个离开了色受想行识另外有一个我，这个我有主宰的作用，没有这回事情。「无有作者，无有受者」，在作因的时候也还是色受想行识，另外没有一个作因的。「无有受者」，在享受果报的时候，也还是色受想行识，另外没有一个我是能受果报的。执着有我论者呢，造因的时候是我为作者，受果报的时候是我为受者。现在无我论，没有作者也没有受者，那么是谁呢？就是你的色受想行识，作也是你的色受想行识，受也还是你的色受想行识。「是名异蕴补特伽罗无性；数习此故，正见得生」，你常常这样地修习，你的清净的智慧就出现了。这是把这个烦恼障净智所行真实讲完了。下边是第四科，所知障净智所行真实。

酉四、所知障净智所行真实（分二科）　戌一、征

云何所知障净智所行真实？

分两科，第一科是征。「云何所知障净智所行真实」，这是什么意思呢？下面第二科解释，分两科，第一科略标，先标它的体。

戌二、释（分二科）　亥一、略标（分二科）　天一、出体

谓于所知能碍智故，名所知障，

这先解释什么叫做「所知障」。「谓于所知」，这件事是所通达的，有一个能通达的智慧去通达所知道的境界。「能碍智」，有一东西能障碍你的智慧去通达所知的

事情，那就叫做「所知障」，就是障碍你有所知，那就叫做「所知障」。

《披寻记》一一七六页：

谓于所知能碍智故名所知障者：此中意说法执无明，遍于一切所知事中，隐覆真实，显现虚妄，障能知智令不得生，由此义故名所知障。

「此中意说法执无明」，这个能障碍你的智慧去通达所知境的是谁呢？就是「无明」。无明是什么？就是「法执」，就是在一切法上有微细的执着。就是连阿罗汉也还有这个问题，在这如幻如化的所知境上、在阿罗汉所见的胜义蹄上都还有微细的执着，这就是法执；那个法执的名字就叫做无明。

「遍于一切所知事中」，那个无明实在就是你的心，你的心面对一切法的时候都有无明的作用，所以是「遍于一切所知事中」都有。「隐覆真实」，把一切所知事的真实面目隐藏起来、遮盖住了，「隐覆真实」，把这个真实的面目隐藏住了。「显现虚妄」，它显现出来的境界不是它的本来面目，是虚妄的、是假的。「障能知智」，而这个无明和所现的虚妄境界，能障碍你能知一切法真实相的智慧。「令不得生」，使令你真实的智慧不能现起，「由此义故名所知障」，这「所知障」这么讲。

从所知障得解脱智所行境界，当知是名所知障净智所行真实。

「从所知障得解脱智」，就是菩萨超过阿罗汉的境界的时候，菩萨的内心从所知障里面解脱出来，而这个时候呢，不只是心，而有一种智能，这个智慧从所知障中解脱出来，不受它的障碍了，而这个智慧所行的、所观察的境界，「当知是名所知障净智所行真实」。

《披寻记》一一七七页：

从所知障得解脱智所行境界者：谓诸如来成就妙智，生死涅盘二俱不住，名解脱智。所知障净，此方得生，名从所知障得解脱智。此智所行境界，不共声闻独觉，是故别说所知障净智所行真实。

「从所知障得解脱智所行境界者：谓诸如来成就妙智」，这个智慧，「从所知障得解脱智」，这个智慧是什么呢？「谓诸如来」，大圆满觉，佛的境界，佛所成就的微妙智慧，那就是所知障净智。那个智慧是什么境界呢？「生死涅盘二俱不住」，他在生死上也无所著，在涅盘上也无所著，这两方面都不执着，那个智慧就是所知障净智所行真实了。我们凡夫在生死的境界上执着、执着色受想行识、执着眼耳鼻舌身意、执着色声香味触法，执着生死；二乘人呢，他得了涅盘，安住在涅盘那里，他就住在涅盘那里；佛的境界呢，生死也不着、涅盘也不着，所以「二俱不住，名解脱智」，这就叫做解脱智。

「所知障净，此方得生」，到这个时候，清净的智慧现前了，「名从所知障得解脱智」。「此智所行境界，不共声闻独觉，是故别说所知障净智所行真实」，这个清净的智慧所观察的一切境界，不共于声闻、也不共于独觉，超越了声闻独觉的智慧，是故别说所知障净智所行真实。这是第四个。

前面是出体，出这个所知障净智所行真实的体，下面第二科是辨相，说明智慧的相貌。分两科，第一科是征。

天二、辨相（分二科）　地一、征

此复云何？

这个智慧又是什么相貌呢？这是问。下面第二科是辨，就是说明。分两科，第一科约缘智辨，约能缘胜义的智慧来说明这个所知障净智。

地二、辨（分二科）　玄一、约缘智辨

谓诸菩萨诸佛世尊，入法无我，入已善净，于一切法离言自性假说自性，平等平等无分别智所行境界。

「谓诸菩萨诸佛世尊」，成就这个智慧的就是两个人，一个是诸菩萨，一个是佛。「入法无我，入已善净」，他们是已经灭掉了补特伽罗我，已经空掉了我执；再继续修行的时候，就证入了法无我的境界。「入已善净」，已经悟入法无我的时候，这时候是善、是净，是非常庄严、非常清净的。

「于一切法离言自性、假说自性，平等平等无分别智所行境界」，这个契入无我是怎么样契入呢？这个地方说得比较详细了。「于一切法离言自性、假说自性」，假说自性就是言说自性，因言说表达这件事，若没有言说的时候就没有这件事，这件事叫作「假说自性」；另外一个是「离言自性」，没有言说，这言说的自性没有了，这时候表达的境界叫做离言自性；这是两个境界。现在这上面说，于一切法离言的自性和假说的自性，这两件事是「平等平等」。假说自性就是我们现在见闻的境界，我们看见这是灯、看见这是光，这是什么什么，这些境界，都是假说自性；离一切言说，这些境界都没有，能诠的言说、所诠的这一切事，用言说表达一切事，这个能表达的、所表达的都远离了，这就是离言自性。

这是一个离言自性，一个是不离言就是假说自性。这样讲喔，假说自性姑且名之为有，就是我们所见的这些境界，离言自性我们说它是无，它们这一有一无是平等平等：无同有平等，有同无也是平等；这个时候就是无分别智所行境界，这时候这个智慧是没有分别的。这个没有分别的智慧所行的境界就叫作「入法无我，入已善净」。

现在这个文是略说，下面还有详细解释的。

《披寻记》一一七七页：

此复云何至所行境界者：境界有二：一、谓菩萨入法无我无分别智所行境界，二、谓诸佛世尊入已善净无分别智所行境界，当知诸法无自性性，名法无我。由彼诸法，非如言说有自性故，名无自性。又非离言都无性故，是名彼性。如是非有非无，总名无自性性。菩萨于此最初通达，是名为入。诸佛世尊永离麤重，自在而转，是名善净；无诸戏论，故名无分别智。此于诸法离言自性，谓非有性，及于诸法假说自性，谓为有性，二俱远离，胜义所显，故名平等平等。

「此复云何至所行境界者：境界有二：一、谓菩萨入法无我无分别智所行境界」，这发无上菩提心的人，他修学六波罗蜜，他契入了法无我无分别智所行境界了。「二、谓诸佛世尊入已善净无分别智所行境界」，诸佛世尊也是入于法无我的境界，但是诸佛世尊是圆满的；菩萨还没有圆满，就是一部份清净了，还没完全清净；佛是圆满地清净了，究竟圆满了，所以有这两种境界。

「当知诸法无自性性，名法无我」，这个地方解释这个法无我，究竟这个法无我是什么呢？当知诸法无自性性就叫作法无我，这句话是标出来，下面解释。

「由彼诸法」，就是我们现前所见闻的这一切法，不是另外有什么法，就是我们

现在见到的这色声香味触法、眼耳鼻舌身意，就是这些诸法。「非如言说有自性故」，它并不像言说所表示的那个体性，我们的言说，说「这是一个房子」，这句话就表示有这么一个房子。言说是能表示的，还有所表示的一件事。但是现在告诉我们，「非如言说有自性故」，不是像言说，说有个房子你就认为真有个房子，不是的，言说所表示的房子是没有的；言说所表示的是没有的，非如言说有那件事的自体。「名无自性」，这叫做无自性。

说是「非如言说有自性故」，这个自性是言说所诠显的，有能诠显的言说、有所诠显的那件事的体性；有能诠、有所诠。现在告诉你，言说所诠显的那件事是没有的。譬如现在说这屋子有条龙，是有这么一句话，但是没有看见龙嘛！所以你那句话所说的那个事是没有的；说现在这里有个房子也是，是没有房子的。「非如言说有自性故」，叫做无自性。当然我认为这句话说到这里还是不容易懂，这件事还没懂，但是不要紧，到下面还有详细解释的。

「又非离言都无性故，是名彼性」，言说所说的都是没有的，言说也没有了，剩下来的是什么境界呢？非离言说都无性故，剩下的你不能说什么也没有。就是把言说的能诠、所诠都去掉了以后，不是什么也没有，还是有的。「又非离言都无性故，是名彼性」，就是当知诸法无自性「性」，那个彼性就是第二个性。诸法无自性是一回事，还有一个性是又一个意思。这句话就把「诸法无自性性」解释完了，诸法无自性是说「非如言说有自性故」这叫无自性；第二个性是什么意思呢，「又非离言都无性故，是名彼性」。

「如是非有非无，总名无自性性」，前面这两句，一个是非有性，一个是非无性，总合起来叫作无自性性。这个无自性是「非有」，第二性就是「非无」，所以叫做「无自性性」。

「菩萨于此最初通达，是名为入」，这个发无上菩提心的菩萨，他要不断地学习佛法，终究有一天，他明白这个道理了，是名为入，「菩萨于此最初通达，是名为入」，这当然是初欢喜地的时候才能明白这件事情。

「诸佛世尊永离麤重，自在而转」，这诸佛世尊和菩萨又不同了，佛是圆满了三大阿僧祇劫得无上菩提的时候，「永离麤重」，永离了我执的种子、法执的种子，这些麤重的种子去掉了。「自在而转」，他得大智慧，在一切法中得大自在，无障碍境界，所以叫做「自在而转」。「是名善净」，所以叫做善净。前面文上说，诸菩萨诸佛世尊入法无我，入已善净，这个「善净」是指佛说的。「无诸戏论，故名无分别智」，无诸戏论是没有一切名言了，名言就是戏论，故名叫做无分别智。

「此于诸法离言自性，谓非有性，及于诸法假说自性，谓为有性，二俱远离，胜义所显，故名平等平等」，这下面解释这个平等平等是什么意思。「此于诸法离言自性」，这一切法不是言说的那个相貌，所以叫做「非有性」。「及于诸法假说自性」，就是用言说表示这里有一座山，那里有月亮，这是言说自性；言说自性是有。前面说是非有性，这里说是非无性。「于诸法假说自性，谓为有性，二俱远离」，这个有性和无性都远离，这个时候就是胜义谛的范围了，所以叫作「平等平等」。有也不可得，无也不可得，都是不可得的，所以是平等的。这是「约缘智辨」，约能缘胜义的智慧来说。下面就是「约所知辨」，约所知的境界说。

玄二、约所知辨

如是境界为最第一真如无上所知边际，齐此一切正法思择皆悉退还不能越度。

「如是境界为最第一真如无上所知边际」，这个智慧所知的境界，「为最第

一」，是最殊胜的，是声闻缘觉所不能及。「真如无上」，这个境界就是真如，这个真如就是到此为止，在它上面再没有了，它到了极点了。「所知边际」，所认识境界的边际就是到此为止。

「齐此一切正法思择皆悉退还不能越度」，「齐此」就是到了这个地方的时候，所有在一切正法上做思惟观察的这些智慧到此为止，就得回去了，不能再超越这个地方，「皆悉退还」。「不能越度」，你不能再超过这里了，到此为止了，这是最究竟的地方。

《披寻记》一一七七页：

如是境界至不能越度者：谓诸菩萨诸佛世尊无分别智所行境界，不共声闻独觉，是最第一。离我分别，及诸戏论分别，是名真如无上。由此故是所知边际，以于一切所知法中最极究竟故。既证此已，彼于后时不须观察，故说齐此一切正法思择皆悉退还，以此境界思择究竟方得入故，除此无有若过若增，是故说言不能越度。

「如是境界至不能越度者：谓诸菩萨诸佛世尊无分别智所行境界，不共声闻独觉，是最第一」，这是解释「最第一」。佛菩萨所通达的胜义谛，不共于声闻独觉，声闻独觉认识不到这里，所以它是最第一的。「离我分别，及诸戏论分别，是名真如无上」，佛菩萨观察我不可得，观一切法不可得；离我分别是我空，离诸戏论分别就是法空。言说就是戏论，这一切法离言说相，这个是名叫做真如，这个真如是无上的。

「由此故是所知边际」，所知的境界到此为止。「以于一切所知法中最极究竟故」，在所认知的一切法里面，这是到了究竟了。「既证此已」，「证」就是通达，通达了此胜义谛以后，「彼于后时不须观察」，以后就不用再观察了，「故说齐此一切正法思择皆悉退还」。「以此境界思择究竟方得入故」，就是你思择观察的智慧到究竟圆满时才契入的，「除此无有若过若增」，除了这个再也没有更过的、再增加什么了，没有了，「是故说言不能越度」。

亥二、广辨（分二科） 天一、智行门（分三科） 地一、真实义相（分二科） 玄一、境所显（分二科） 黄一、标

又安立此真实义相，当知即是无二所显，

前面是略标，把这个所知障净智所行真实大意略标。下面广辨，再详细解释。

这样喔，我们把前文多念几遍，最好是把重要的文句都背下来，然后再读下边这段文，下面这段文就比前面容易懂一点。读后面广辨的文，再去读前面那段文，这样来回多读几遍，就可能会明白了。

分两科，第一科是智行门，智慧的相貌。分三科，第一科是真实义相，是智慧所行的境界。分两科，第一科是境所显，从境界上显示出来。第一科是标。

「又安立此真实义相」，前面说到烦恼障净智所行真实，这是声闻独觉的境界，这个所知障净智所行真实是佛菩萨的境界。这一个最高尚、最究竟的境界，用语言文字去形容它叫做「安立」。用语言文字来表达真实义的相貌，「当知即是无二所显」，就是没有二，来显示这个境界。

《披寻记》一一七八页：

又安立此真实义相当知即是无二所显者：谓真实义唯是诸法离言自性，不可言说绝诸表示，然为令他现等觉故，亦于此中随起言说，是名安立真实义相。言说有二：谓遮及表，今于此中无表唯遮，为于所闻不起执着，故云即是无二所显。

「又安立此真实义相当知即是无二所显者」，这句话怎么讲呢？「谓真实义唯是诸法离言自性，不可言说」，这个「真实义」，就是它是最靠得住的，它没有欺诳性，叫做真实义。这个真实义究竟指什么说的呢？「唯是诸法离言自性」，就是一切法，是不能用语言去解释的，「离言」，它的自性是不能用语言去表达的，是不可以言说的。「绝诸表示」，没有一切法能够表示它是怎么回事的，不能表示的。「然为令他现等觉故」，然而这个道理佛菩萨还是得要讲，「为令他」，为令众生「现等觉故」，能出现智慧，能觉悟这个离言法性故。「亦于此中随起言说」，所以佛菩萨也就慈悲，也在这个离言法性这里边「随起言说」，随顺各种众生的因缘，建立各式各样的言说；你是中文、是英文、德文或法文，用一切众生的语言建立各式各样的言说，来表达这个离言法性。「是名安立真实义相」，安立真实义相这句话就这么讲。

「言说有二」，有两种。「谓遮及表」，就是一个是遮、一个是表。「遮」就是否定这件事；「表」是不否认，承认有这件事，它是青的、它是白的，这叫做「表」；那不是青的、那不是白的，就是「遮」了，就是不同意。「今于此中无表唯遮」，言说就是这两种，那么现在这里是用那一种呢？「今于此中无表唯遮」，没有表、只是遮。「无二」就是遮了；「二」就是表，「无二」就是遮，不同意喔。「为于所闻不起执着，故云即是无二所显」，这实在说，「无二」这句话的义是指什么呢？就是「于所闻不起执着」，对于你所听说的，他这么说那么说，你不要执着，「无二所显」这句话的意思是这样。

所言二者，谓有、非有，

「此真实义相当知即是无二所显」，「所言二者」是什么呢？「谓有、非有」，这个「二」，一个是有，一个是非有；有和非有加起来就是二。这是标，标出来这个二，下面第二科解释。解释分三科，第一科解释什么叫做有。「有」分两科，第一科是释，又分两科，第一科是标。

黄二、释（分三科）　宇一、有（分二科）　宙一、释（分二科）　洪一、标

此中有者，谓所安立假说自性，

这比前面文好懂一点。「此中有者」，这里说这个有，什么叫做有呢？「谓所安立假说自性」，这叫做有；「所安立」的，就是原来这里面没有名字言说的，现在用名字、用言说来告诉你，这就是安立。「假说自性」，这不是真实的，这个说是假的，说什么呢？说出各式各样的事情，这叫自性。

《披寻记》一一七八页：

谓所安立假说自性者：此所安立总依二谛，谓世俗谛及胜义谛，如下所说，随应当知。

「谓所安立假说自性者：此所安立总依二谛，谓世俗谛及胜义谛」，用语言文字所表达的事情太多了，若加以分类的话就是分两类，就是两种，就是「总依二谛」，一个胜义谛，一个世俗谛就是这两种，「谓世俗谛及胜义谛」。什么叫做世俗谛和胜义谛呢？「如下所说，随应当知」，下面文给你解释了，你就会知道了，在这里不说了。

即是世间长时所执，亦是世间一切分别戏论根本。

这个安立的假说自性是指什么呢？不是什么玄妙的事情，「即是世间长时所执」，就是世间一切众生从无始劫来所执着的事情，就是这个，这都是假说自性。「亦是世间一切分别戏论根本」，也是世间上一切分别，我们内心里面观察这些事情的时候，心里面起种种的妄想分别，而这些都是戏论、没有真实义；因此而有一切戏论，所以叫做「根本」。这是用两句话来解释「安立假说自性」。这是标。

《披寻记》一一七八页：

即是世间长时所执，亦是世间一切分别戏论根本者：如说色等及说作用，此依世俗说有；或说无为，或说涅盘，此依胜义说有。然诸愚夫不了知故，无始时来于世俗谛执为实有，是名世间长时所执；又于二谛名言熏习成种，一切虚妄分别无义戏论皆依此生，是名世间一切分别戏论根本。

「即是世间长时所执，亦是世间一切分别戏论根本者：如说色等及说作用，此依世俗说有」，这举一个例子，「如说色等」，色受想行识、色声香味触法，及说它的作用，譬如说风有风的作用，水有水的作用，就是说它的作用。「此依世俗说有」，这个地方说有这件事，是约我们世间上一般的这些凡夫说的，我们凡夫说这里有座高山，佛法也是说有高山，这儿有大水就是水，就是一般的这种境界，「此依世俗说有」。

「或说无为」，无生无灭叫做「无为」，有生有灭就是「有为」。我们看见的这一切法都是有生灭变化，若是无为，就是否定了这些；就是诸法空相就是无为。「或说涅盘」，或说是阿罗汉入无余涅盘，无色受想行识、无眼耳鼻舌身意，远离了一切有为法、弃舍了一切有为法，就是涅盘。「此依胜义说有」，说无为、说涅盘，这是依胜义说有，不是依凡夫境界说的，这是约佛菩萨的殊胜智慧来说的，说有这件事，有涅盘；凡夫那能想到这件事呢，「此依胜义说有」。

「然诸愚夫不了知故，无始时来于世俗谛执为实有」，世间长时所执，是世俗谛的境界，这些没有智慧的愚夫，不明白这件事。「无始时来于世俗谛执为实有」，从久远以来到现在对于这一般的世俗的境界认为是真实有：说这儿有高山，就真实有高山；这里有大海，真实有大海；这里有老虎就认为真实有老虎。「是名世间长时所执」，世间长时所执就是这些境界，这些事情都是假说自性。

「又于二谛名言熏习成种」，当然这就是有一点差别了。「二谛」，世俗谛、胜义谛。世俗谛也有名字、言说，胜义谛也用名字、言说来讲；我们这样用语言文字去学习、去思惟分别的时候，就在内心里面熏习成种子了。譬如说我读《陋室铭》这篇文章，我原来没读，什么也没有，等到读「山不在高，有仙则名，水不在深，有龙则灵」，这一念就把它背下来了，背下来以后又不背了，去做别的事情，等到有因缘的时候，它就从心里出来了，说「山不在高，有仙则名」。若是你以前没有熏习过，你念不上来的，就是这么回事。「又于二谛名言熏习成种」，当然这是有学问的人或者这是佛教徒了，这是世间法、世俗谛、这是胜义谛、这是佛法，是怎么怎么地。你不断地学习就在你的阿赖耶识里面熏成了一个种子。

「一切虚妄分别无义戏论皆依此生」，因为你以前熏习过，所以以后你就有种种的分别。当然你没得圣道的时候，你心里面有虚妄分别。「虚妄分别无义戏论」，虚妄分别就是戏论，戏论所说的事情实在都是没有的，叫「无义」，没有那种境界，但是你这样熏习，你就会说东说西这样说。「皆依此生」，都是依据 你阿赖耶识里边熏习成的种子而现起的；你以前若没有熏习现在不能现起。「是名世间一切分别戏论根本」。

现在这上面说，什么叫「安立假说自性」呢？「世间长时所执」、「世间一切分别戏论根本」，这就是假说自性，都是从这里起分别的。这个地方是标，下面是列，什么叫「世间长时所执」、「世间一切分别戏论根本」呢？就把它列出来。

洪二、列

或谓为色受想行识，或谓眼耳鼻舌身意，或复谓为地水火风， 或谓色声香味触法，或谓为善不善无记，或谓生灭，或谓缘生，或谓过去未来现在，或谓有为或谓无为，或谓此世或谓他世，或谓日月，或复谓为所见所闻所觉所知，所求所得意随寻伺，最后乃至或谓涅盘。

「或谓为色受想行识」：人的身体就是这五种成分所组成的。「或谓眼耳鼻舌身意」：人就是这么多，就是内六根。「或复谓为地水火风」：这是四大。「或谓色声香味触法」：这是六尘的境界。

「或谓为善不善无记」：这是三性，世间一切法分成这三类，一个是属于善，一个是不善，一个是无记。「或谓生灭」：这是无常的境界。「或谓缘生」：就是十二缘起。「或谓过去未来现在」：这是三世。「或谓有为或谓无为」：有生灭的是有为，没有生灭是无为。「或谓此世或谓他世」：「或谓此世」，就是造因，现在你造了善业、或者是不动业、或者是罪业，这是此世；「或谓他世」，将来得果报：现在做善业，将来得安乐的果报；你现在做恶业，将来得罪报、苦报，你现在修禅定成功了，将来生到色、无色界天去了，这是此世、他世。

「或谓日月」，我们人在世间生存也要靠日月，没有日月还是不行的。「或复谓为所见所闻所觉所知」，见、闻、觉、知这是四种言说，因见而有言说、因闻而有言说、因觉而有言说、因知而有言说。「所求所得」，人在世间上有所求，没有失败就是得到了，失败了就没得到。「意随寻伺，最后乃至或谓涅盘」，这一切事情都是你的心，就是意，随着你的寻伺作各式各样的分别，就出现了一切法。一切法都是由心变现出来的，『诸法意先导，意主意造作』，都是由心变现的，一切唯心造，所以「意随寻伺」。

「最后乃至或谓涅盘」，世间上的人就是在这些虚妄境界上流转，忽然间有人遇见三宝了，就是由恶而善、由有漏而无漏、由凡而圣，最后乃至到涅盘，就得解脱了。这些就是列出来「世间长时所执、亦是世间一切分别戏论根本」，这就是安立假说自性，都是不出这个范围的。这底下第二科结束。

宙二、结

如是等类是诸世间共了诸法假说自性，是名为有。

什么叫做「有」？这就叫做「有」。就是世间共了的诸法，都是假说自性，它本身是无所有的。

《披寻记》一一七九页：

如是等类是诸世间共了诸法假说自性者：此释前标世间长时所执，亦是一切分别戏论根本，由世间共了能为彼因故。又说共了当知非遍一切世间，欲求、有求诸有情类，于世俗谛假说自性是所共了。若梵行求诸有情类，于胜义谛假立自性亦所共了；如是差别，随应当知。

「如是等类是诸世间共了诸法假说自性者：此释前标世间长时所执，亦是世间一

切分别戏论根本」，这是解释这两句话。「由世间共了，能为彼因故」，这些事情是所共了，大家都知道这件事。「能为彼因」，就是能为长时所执之因，能为一切分别戏论根本的因缘。

「又说共了，当知非遍一切世间」，「共了」这句话还是有限度的，不是无限度的。怎么知道呢？「欲求有求诸有情类」，「欲求」，就是欲界的众生都是求欲的，是在欲里面生活的。有的人提出问题：「人为什么会生存？」实在就是欲；你求这个欲，就是这样生存。如果完全失望了，这个人就不能活了，不能生存了；完全没有欲为他所求的时候，这个人就要死了，社会上的人就是这样子，这是欲界。「有求」是色界天、无色界天，他们是求定的。「诸有情类」，欲求也有很多的众生、有求也有很多的众生。「于世俗谛假说自性是所共了」，这两类众生对于世俗谛的假说自性是他们所了解、所共了的。

「若梵行求诸有情类，于胜义谛假立自性亦所共了」，「梵行求」，就是佛教徒。佛教徒修学圣道的这些人，他是「于胜义谛假立自性」，佛菩萨的这些经律论，是在胜义谛假立出来这个名字，这是三十七道品、这是四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道、这是六波罗蜜、这是《法华经》、这是《华严经》、这是《阿含经》，这些胜义谛假立的自性，是梵行求所共了的；前边的欲求、有求，这不是他所求的，他不相信这个，这不是他所共了的。「如是差别，随应当知」，说共了这句话还是有一点差别，你应该知道、应该明白的。

宇二、非有

言非有者，谓即诸色假说自性，乃至涅盘假说自性，无事无相假说所依，一切都无。假立言说，依彼转者皆无所有，是名非有。

这个第四科所知障净智所行真实里边分两大科，第一科略标，第二科广辨，略标已经讲完了。现在是第二科广辨，广辨里边第一科是智行门；分三科，第一科真实义相。真实义相里边分两科，第一科是境所显。这个「境」就是真实义，真实义是智能所显示的，智能是能显示的，真实义是所显示的。现在说这个所显示的真实义。分两科，第一科是标，第二科是解释，解释里面分三科，第一科是有，已经解释过了，就是假说自性这是有，也就是我们无始劫来所执着的这一切事情，这叫做有。现在第二科是非有，非有就是没有，不是有。

「言非有者」，这个真实义是无二所显，「二」就是一个有、一个非有。什么叫做非有呢？「谓即诸色假说自性」，就是前面说的这些地水火风、色声香味触法，这一切法。这一切法是假说自性，是因假说而表达它的自性；这假说就是名字，用种种的名字表示这件事，这叫做假说自性。

「乃至涅盘假说自性」，涅盘也是一个假立的一个名字。就是你灭掉了爱烦恼、见烦恼，这时候一切法不显现，离一切相，这叫做涅盘。这样子也就用这么多的名字、用这么多的文句，显示这件事，我们听闻了这样的文句，喔！这叫做涅盘。那么这叫做涅盘的假说自性。这个就是前面说的「有」，这个「有」就是假说自性的有。

「无事无相假说所依，一切都无」，这个名字是表示这件事，用名言来表示这件事，那么这件事它是有体相的，是有相貌的，用语言文字表示出来，那么这就叫做有。现在说非有，就是没这件事，就是色声香味触法、眼耳鼻舌身意、色受想行识、地水火风乃至涅盘这一切，都没有这件事，没有这个相。「假说所依，一切都无」，就是假立的言句、假立的语言文字所依止的就是色声香味触法、色受想行识、眼耳鼻舌身意、山河大地乃至涅盘，就是言说的依止处，有能诠释的言句、有所诠释的事相，所诠释的事相是言句的依止处，这言句的依止处一切都无，一切都是没有的，没有这回事情，这就叫做「非有」。

《披寻记》一一七九页：

假说所依一切都无者：此中所依，谓色等事；要先有事，然后随欲制立假说故。

「假说所依一切都无者：此中所依，谓色等事」，所依就是，这个言句、语言文字所依靠的就是色等，就是色声香味触法、眼耳鼻舌身意乃至涅盘这些事情。「要先有事，然后随欲制立假说故」，一定是先有这件事，然后随那个有智慧的那个人的心意安立了种种名言，所以那个事是所依，名言是能依。现在说所依是没有的，「假说所依一切都无」，这个名言所依的这一切事是没有的。这上面只是说没有，怎么没有呢没说，这里没讲，下文有讲。

「假立言说依彼转者皆无所有，是名非有」，自古以来这个有智慧的人，依种种事方便地安立种种的名句。这些名句呢，是「依彼转者」，要依彼那件事才有名字的安立，这就是依彼转。这些言说要依彼事才能安立的，「假立言说依彼转者」，这些名字、这些名言、这些文句、言说，要依赖那件事才有言句的，就是那些事情「皆无所有」，都是没有那件事的。说这里有山，山河大地，说这么一句话叫山，我们听见

这句话的时候，就认为那地方有一个山，那山像一条龙似的、像一条老虎似的、像只大象似的。我们听见「山」这个话的时候，然后心里面就想是有个山；现在说那个山是没有的，没有那个山；当然没有那个山，这名言也没有了。「是名非有」，非有就是这样意思。

《披寻记》一一七九页：

假立言说依彼转者皆无所有者：此中彼言谓色等想，想取像已方起言说，一切言说依彼转故。

「假立言说依彼转者皆无所有者：此中彼言，谓色等想」，「依彼转者」这个「彼」是指什么说的？「谓色等想」，色声香味触这是色等。「想」是什么意思呢？就是我们要依据那里有一个山，我们心里面就出来一个想，想这个山，然后依这个想立出来名言。有三件事：一个是那个不会说话的山；我们心里面生起一个想，这第二个是想；第三个，依想立出来一个名字叫做「山」。

「想取像已方起言说」，我们内心里面这个想心所，先取这件事的相貌以后，才生起来这么一个名言、生起这么一句话，这个言说就是名句，这三件事。「一切言说依彼转故」，为什么要这么讲？因为名言一定要依靠你内心的想，名言才能现起，你心里若不想，就没有这句话，你就不会说话了。前面这三件事是不能分离的：「要先有彼事，然后随欲制立假说故」，是这样子。「假立言说，依彼转者，皆无所有，是名非有」，这样说这三件事都是没有的；非有是这样的意思。有也说完了，非有也说完了。下面是第三科是俱非，分两科，第一科名无二。

宇三、俱非（分二科）　宙一、名无二

先所说有今说非有，有及非有二俱远离，法相所摄真实性事，是名无二。

前一段说「有」，就是假说的自性这一切法是有，有色声香味触法、有眼耳鼻舌身意、有地水火风、有生有灭乃至涅盘，就是假说自性是有。「今说非有」，现在这一段说没有，那些事都是没有的，「有及非有二俱远离」，这个有和没有都弃舍、都远离；远离了有、远离了非有，「有及非有二俱远离」。

「法相所摄」，这个时候剩下来的事情，就是叫做「法相」，是属于法相所摄。这个法相是「真实性事」，是真实有体性的事情，是真实有的。这个事情呢，也不是那个有、也不是那个无；也不是那个有、也不是那个非有，所以这个法相叫做「无二」，这是真实性事。这个啊，又说有、又说非有、又远离了这两件事，出来一个真实性事，是法相所摄。这文句上，我们应该承认是说得很清楚。

《披寻记》一一七九页：

法相所摄真实性事者：谓即一切有为无为离言自性，是名真实性事。如是真实性事，当知即依他义及圆成实二相所摄。于法相中不应说有遍计所执，以有非有名假安立俱远离故，由是故说法相所摄真实性事。

「法相所摄真实性事者：谓即一切有为无为离言自性」，这个法相所摄是什么呢？就是一切的有为法、一切的无为法，有为法和无为法都是离言自性的，不是那个言说的；那言说自性又是有、又是非有，现在远离这两件事。这一切有为法就是由阿赖耶识的种子所变现出来的一切法，也就是因缘生法。前边那个假名、假说自性，是因假说而有那件事的，它是属于遍计执，遍计所执性是毕竟空的；剩下来的就是依他起和无为法，一个有为、一个无为。「是名真实性事」，这是真实有这件事，和那个

遍计执、和那个假说自性不同，是不一样的。

「如是真实性事，当知即依他起及圆成实二相所摄」，这里的真实性事，你要知道啊，就是那个「依他起」性，就是由阿赖耶识的种子所变现的这一部分的事情，及「圆成实」，圆满成就的真实的体性，就是真如无为的道理。这二种法相所摄。

「于法相中不应说有遍计所执」，在这二种法相里边，不应该有遍计所执这件事。遍计所执是什么呢？就是缘一切名言的事情，执着是真实有，这就叫做遍计所执；因一切名言而执着它是真实有，这叫做遍计所执。现在把假说的名言、名言所诠的这一切都空掉了，就剩下依他起和圆成实了，所以不应说有遍计所执。

「以有非有名假安立，俱远离故」，因为有和非有是在名假安立上的事情，现在完全远离了它，那就不是遍计所执了。「由是故说法相所摄真实性事」，就是由于这样的情形所以叫做法相所摄真实性事，「是名无二」。前面这句话：「又安立此真实义相，当知即是无二所显」，这句话到这里说明白了；就是这一句话说出来以后，然后说出下面这三段文，把这句话解释完了。这是第一科名无二，下面第二科叫做无上。

宙二、名无上

由无二故说名中道，远离二边亦名无上。

「由无二故说名中道」，因为没有那个有和非有那个二，所以叫做「中道」。「远离二边」，中道就是真实义相，它远离有边、远离非有边，远离空、有二边，所以叫中道；也名「无上」，超过这以上再没有事情了。

《披寻记》一一八〇页：

远离二边者：谓于诸法假说自性起增益执，谓为实有，是增益边。若于离言色等事想起损减执，谓为非有，是损减边。

「远离二边者：谓于诸法假说自性，起增益执」，这是先说有边；「谓于诸法」，就是我们凡夫对于眼见耳闻的这一切法，「假说自性」，这一切法都是假名、假说所安立的一切法，以假说为它的体性，只是那么一句空话，离了那句空话没有那件事，所以那件事以假说为自性。这个假说为自性它本身是无所有的，但是我们不知道，我们认为是真实有，所以叫「起增益执」，就是执着是真实有。

这个执着为真实有是增加上去的，它本身是没有的，我们认为是真实有是增加上去的，所以叫「增益执」。譬如说纸老虎，纸老虎不是真老虎嘛！你若认为真实是老虎呢，这个真实就是加上去的，这叫增益执，是增加上去的，不是真的。「谓为实有，是增益边」，它是假的啊，就是一句空话嘛，你就认为是真实有了，所以这是增益边，这一边是增加的，它本身是没有的。

「若于离言色等事想起损减执，谓为非有，是损减边」，说是这增加这一部分啊，那么我不增加，既然假说的没有真实，那就是没有，就是一切都没有了；若这样子呢，离开了一切言说、离开了一切的名言，就是眼前这一切事情都没有了。「起损减执」，你在心里面、在思想上认为一切都没有了，你若这样想，就是损减执，因为还是有的。但是你认为是没有，就把那个有损减了，那就不对了。「谓为非有」，你认为是没有那就是损减执，它还是有的；还是有，你认为是没有，就是损减了。那么这就是二边，「远离二边，亦名无上」。

这是「境所显」，境是智所显，由智能显示出来诸法有「有」、有「非有」、有「俱非」远离二边；这个境是这样的。现在第二科是智所显，就是智能显示这个境，智能是能显。

玄二、智所显

佛世尊智于此真实已善清净，诸菩萨智于此真实学道所显。

这是第二科，智所显。「佛世尊智」，佛的大智慧，「于此真实已善清净」，于这个真实义相，就是法相所摄，这个依他起和圆成实这个真实义相；和前边这个有、非有，佛也知道这是假名安立，佛能如其真实义而觉知之，叫做「于此真实已善清净」。佛已经圆满地通达了，一点错误也没有，所以叫「善清净」。若有错误就不善了，也就是不清净；佛能真实圆满地通达，所以叫「善清净」。

「诸菩萨智于此真实学道所显」，这些没有成佛、但已经成就圣道的大菩萨的智慧，于此真实还正在学习中，就是还有所对治，有些地方不是善清净，还要去对治；还有所不足，还要加以圆满。这样子呢，能够往趣无上菩提，所以名为「道」，是这样子显示的，显示菩萨是这样、佛是这样，佛是究竟圆满清净的。这看出来：在真实相上面，佛和菩萨都有大智慧，佛是圆满了但是菩萨还没圆满。

《披寻记》一一八〇页：

佛世尊智至学道所显者：此说诸佛菩萨无分别智分位差别，佛世尊智已善清净，当知于此真实无学所显，诸菩萨智于此真实学道所显，当知其智非善清净。

「佛世尊智至学道所显者：此说诸佛菩萨无分别智分位差别」，这一节文是说诸佛、诸菩萨所成就的无分别智他们的分位有差别，分位有浅有深叫做分位，也就是阶级，是有差别的。「佛世尊智已善清净」，因为佛所有的麤重无明、烦恼障、所知障都清除了，智慧圆满了，所以能够达到善清净的境界。「当知于此真实无学所显」，佛的善清净的智慧对于真实义究竟圆满，更无所学习了，这显示出来佛的境界，是「无学所显」。

「诸菩萨智于此真实学道所显」，菩萨的智慧还没有圆满，他还要继续地学习，所以对这个真实义是正在学习的境界，是这样子显示的。「当知其智非善清净」，要知道菩萨的智慧是不同于佛是善清净的，菩萨还不善清净。这是第一科真实义相，这段文讲完了。

地二、境相应慧（分三科）　玄一、胜解方便（分四科）　黄一、标

又即此慧是诸菩萨能得无上正等菩提广大方便。

现在说第二科境相应慧，与真实义相相应的智慧。分三科，第一科是胜解方便，又分四科，第一科是标。

「又即此慧」，这上面说到，你若能够通达这是假名安立，「有」即非有，「非有」非非有，远离二边，这就是一种智慧。这个智慧是怎么回事情呢？「是诸菩萨能得无上正等菩提广大」的微妙法门，是这么意思。「方便」也就是方法、法门，广大的法门；因此法门而能得无上菩提的，通达有、通达非有，又能通达俱非，这个智慧。这是一切菩萨要努力学习的智慧，就能成就无上菩提，所以这个智慧是得无上菩提的广大方便。这一句话是标，下边第二科征。

黄二、征

何以故？

什么原因呢？下面第三科解释，分两科，第一科由修胜解，分两科，第一科约生死辨。又分两科，第一科正了知。

黄三、释（分二科） 宇一、由修胜解（分二科） 宙一、约生死辨（分二科） 洪一、正了知

以诸菩萨处于生死，彼彼生中修空胜解，

因为发无上菩提心的很多的菩萨处于生死，他是居住在生死的境界里边，他不是已经得无上菩提的佛，不是佛，他是在生死里流转的一个人；这个人他发无上菩提心了。「彼彼生中修空胜解」，我这一世在人间、或者是在天上、或者是在凡夫的世界、或者又到了佛的世界去，就是「彼彼生中」。

「修空胜解」，这个菩萨他要度众生，但是他本身干什么呢？一天中昼夜，要用功修空的智慧、观察空的智慧。这个「胜解」：譬如说我们依据文字去理解这个道理，如果你真能明白，就可以名之为「解」。但是这个解没有力量；如果你能够超过了欲界定，达到未到地定，或者达到色界四禅，在禅里面也是这样思惟一切法离言自性，那就是「胜解」了；就是它非常有力量、非常的深刻，就是不同于我们依靠文句去了解的这种智慧，和这种智慧不同了，就是有力量，有力量就能够调伏烦恼了。

《披寻记》一一八〇页：

修空胜解者：谓诸法中如实真如离言自性，是名为空。于此亲近修习多修习故，善取其相，名修胜解，如是名为善取空者，如下自释。

「修空胜解者：谓诸法中如实真如离言自性，是名为空」，什么叫做「修空胜解」？「谓诸法中」，就是这一切假名法中。假名就是空，这个假名安立的一切法就是非有、就是空，那就变成真如了，就是真实真如，离言自性了，就变成离一切名言的自性。

我们从这个地方得到一个消息：就是我们讲解佛法，用语言文字去讲解这个道理，这个道理要依靠名言去显示，有能诠与所诠，我们是这样子来明白这个道理，我们要这样子才能有所了解。可是看这段文，是超越这个境界的，是超越这个能诠、所诠，没有能诠、所诠，假名安立都是空无所有的，然后那个离言的自性，是真实义，这个唯识的理论上有这么回事情的。

所以「谓诸法中如实」的「真如」是「离言自性」的，不是用语言文字去表示的，不是这样。「是名为空」，就是语言文字都没有了，都空了，离文字相的。但是离文字相这件事，是你要修这个空胜解，你不修还不行的；你不修，在内心里边不能成就这件事的。

「于此亲近修习多修习故」，「于此亲近」，于此空胜解你要常亲近它，常同它接近，要同它接近。就是你的思想，常有空胜解的这个思想，你心里面常思想这件事，那就是亲近了，亲近它那也就是修习。「多修习」，不是短时间的，你要长时间地一次又一次地修习，「故」。「善取其相」，你要善巧地取得那个空胜解的相貌，就是离言自性的相貌，你要拿到它、拿到心里面才可以。「名修胜解」，这个修胜解就是这个意思，就是亲近修习、多修习故善取其相，这叫做修胜解.。「如是名为善取空者」，这样子去通达一切法空，叫善取空，你是能够善巧地取得了空的道理。下边

文有解释，「如下自释」。

善能成熟一切佛法及诸有情，

修空胜解能够「成熟一切佛法」，就是无量的六波罗蜜、三十七道品乃至十力、四无所畏乃至佛的无上菩提都能成熟、都能成就，「及诸有情」，也能够广度一切众生，这个空胜解有这种力量。

《披寻记》一一八〇页：

善能成熟一切佛法及诸有情者：当知成熟略有六种，一者、成熟自性，二者、所成熟补特伽罗，三者、成熟差别，四者、成熟方便，五者、能成熟补特伽罗，六者、已成熟补特伽罗相。如〈成熟品〉释。（陵本三十七卷十九页）随其所应当知成熟自他差别，谓诸菩萨处生死中，自能成熟一切佛法，亦能令他于三乘道随其所应速得成熟；又能令自速证无上正等菩提，亦能令他已成熟者速得解脱。

「善能成熟一切佛法及诸有情者」，「善能成熟一切佛法」就是菩提心，由菩提心所成就的；「及诸有情」，就是你的大悲心，你有大悲心就能广度众生；你有菩提心就能成熟一切佛法，而这是由空胜解来成就这两件事的。

「当知成熟略有六种」不同。「一者、成熟自性」，就是不断地精进地修习空胜解、修学一切善法，这就是成熟自性。你不这样修习，善根永久也不能成熟，但是达到了能断烦恼障、能断所知障，有这种堪能性的时候，叫做成熟，这就是成熟自性。「二者、所成熟补特伽罗」，所成熟的补特伽罗，或者是有种性的声闻、有种性的辟支佛、或是有佛性的菩萨，还有无种性的人。无种性的人菩萨也可以度化他在人天世界离苦得乐。那么就是这四种所成熟的补特伽罗。「三者、成熟差别」，成熟的相貌的差别，就是一切善根的成熟，你的眼耳鼻舌身意特别殊胜，各式各样的善根成熟，主要还是智慧的成熟，有下中上品的差别。「四者、成熟方便」，这个成熟的方便有二十七种不同。「五者、能成熟补特伽罗」，就是胜解行地的菩萨，一直到十地菩萨，这些人都是能成熟的，他能发大悲心弘扬佛法、广度众生。「六者、已成熟补特伽罗相」，那也就由胜解行地就是由资粮位、加行位，这胜解行地一直到初地、二地、三地、四地乃至第十地菩萨，这都是已成熟的补特伽罗。「如〈成熟品〉释」，在〈成熟品〉那里有解释这件事，「（陵本三十七卷十九页）」。

「随其所应当知成熟自他差别」，随你那种个别的情形有自他成熟的差别，「谓诸菩萨处生死中，自能成熟一切佛法」，菩萨不全是利益众生，本身也是要修学圣道，所以就成熟一切佛法。「亦能令他于三乘道随其所应速得成熟」，自能成熟一切佛法，是菩提心的作用；「亦能令他于三乘道随其所应速得成熟」，这是大悲心，教化众生令他们栽培善根，或者是声闻种性的成熟、或是独觉种性的成熟、或是佛种性的成熟，于三乘道随其所应速得成熟。

「又能令自速证无上正等菩提」，菩萨修空胜解成熟佛法，使令自己速证无上菩提；「亦能令他已成熟者速得解脱」，也可以得圣道。这是解释「善能成熟一切佛法及诸有情」这句话。

又能如实了知生死，不于生死以无常等行深心厌离，

菩萨修空胜解的时候，又能够如实地了知生死的真实相。生死的真实相就是离言自性、就是空，没有言说的这些生死相，都是不可得的。

「不于生死以无常等行深心厌离」，对于色受想行识、对有生有死、有生有灭的

这一切法，「以无常等行深心厌离」，这是声闻人或者是辟支佛种性的人，他以无常、苦、空、无我的修行方法去观察思惟，深心地厌离这个生死法。现在菩萨呢，「不于生死以无常等行深心厌离」，那他用什么方法来修学圣道呢？用空胜解、用离言自性的方法去作如是观。这样子修止观，来成熟他的善根，他用这样的智慧了知生死是空的，这就是菩萨修行的法门和二乘人修行的法门不一样。

《披寻记》一一八一页：

又能如实了知生死至深心厌离者：如其所应为简不同凡夫及诸声闻，无常等者，等取苦行应知。

「又能如实了知生死至深心厌离者：如其所应为简不同凡夫及诸声闻」，为了简别不同于凡夫，凡夫不厌离生死、爱着生死；二乘人是厌离生死的；菩萨是不同于这两种人。

「无常等者」，「不于生死以无常等行深心厌离」，这个「等」字是什么意思呢？「等取苦行应知」，无常行、苦行、无我行、空行，就是那样的修行法；「等」是这个意思。这一段是正了知，修空胜解有这种作用。修空胜解「善能够成熟一切佛法及诸有情」，这是正面地告诉我们，菩萨的空胜解的相貌。

下面这一段文是简别不同于二乘人，第二科是不了知，分两科，第一科染受生死失。

洪二、不了知（分二科）　荒一、染受生死失

若诸菩萨不能如实了知生死，则不能于贪瞋痴等一切烦恼深心弃舍；不能弃舍诸烦恼故，便杂染心受诸生死；由杂染心受生死故，不能成熟一切佛法及诸有情。

「若诸菩萨不能如实了知生死」，就是不能够学习离言自性，就不能真实地知道生死是空的；不知道现前眼耳鼻舌身意、色声香味触法这一切境界是空的，「则不能于贪瞋痴等一切烦恼深心弃舍」，那你就认为它是有了，这些假说自性你都执着它是真实有，那么你的贪心、瞋心、愚痴心等一切的烦恼也都和一般凡夫一样，你就不能深心的弃舍这个贪瞋痴了。因为你认为它是有，所以你不能弃舍。「深心弃舍」，你若知道空就能深心弃舍。你的心是离一切分别相的，这时候，这里没有贪瞋痴的一些烦恼，就把烦恼都弃舍了。现在你不能如实了知，你不学习离言自性的法门，就不能够弃舍贪瞋痴的一切烦恼。

「不能弃舍诸烦恼故」，不弃舍烦恼有什么不对呢？菩萨若不弃舍诸烦恼，那么你就是有烦恼；烦恼没去掉嘛，心里就是有烦恼；有烦恼的时候，你在生死里流转，「便」是「杂染心受诸生死」，你就是用贪瞋痴的心去流转生死，你要接受这生死的流转，就和一般凡夫一样了。

「由杂染心受生死故」，说我杂染心、用贪瞋痴受这个生死苦，在生死里流转，那又有什么不对呢？就「不能成熟一切佛法及诸有情」，你这个菩萨就是但有假名的菩萨了，就不能成熟圣道，不能成就三十七道品、六波罗蜜，得无上菩提这些事情都不成就了；也不能成熟一切有情，也不能度化众生了，你和众生一样，怎么能度众生呢？这是染受生死，染污心受生死苦的过失，这就不是菩萨了，假名为菩萨，不是真实是菩萨了。

《披寻记》一一八一页：

不能如实了知生死等者：谓若不能了知生杂染中诸缘起法，是则不能永断无明；无明有故，贪瞋痴等一切烦恼因之而生，不能弃舍，令不现行，即由此故造诸业因受后有果，名杂染心受诸生死。又于现法由烦恼缠杂染心故，处生死中空无义利，亦名以杂染心受诸生死，是则自尚不能成熟一切佛法，况能成熟诸余有情。

「不能如实了知生死等者，谓若不能了知生杂染中诸缘起法」，就是你若不能了知生杂染中诸缘起法，你不知道生杂染中有烦恼杂染、业杂染，生杂染。生杂染就是六道的果报，六道果报都是污秽的、都是杂染的，这些都是缘起法。你不知道这是缘起法，就是前面说是有、非有、俱非，你不知道这个道理。「是则不能永断无明」，那你就不能断除去这个无明；你不知道就是无明，你不知道这是假名安立的一切法，假名安立的一切法就是空，你不知道，就是无明。

「无明有故，贪瞋痴等一切烦恼因之而生」，这个无明是根本无明，这根本无明你若是没有断，继续在你心里面发生作用的话呢，贪瞋痴等的一切烦恼因之而生，因为你有根本无明，所以这些无明都现起来了。「不能弃舍，令不现行」，你不能弃舍这些烦恼，不能令这些烦恼不活动，没有这个能力。「即由此故造诸业因受后有果」，由于你不能断烦恼，你烦恼就会动，烦恼一动起来就造诸业因，就造生死业：或者是福业、或者是罪业、或者是不动业，这生死业。「受后有果」，你就要接受以后的生死果报。「名杂染心受诸生死」，这就叫做杂染心受诸生死；这个话，言外之意，菩萨是没有杂染心受生死的，菩萨也在生死里流转，但是没有杂染心，凡夫是杂染心受生死的。

「又于现法由烦恼缠杂染心故，处生死中空无义利」，又由于在「现法」中，就是你现在的眼耳鼻舌身意、色受想行识里边，在你现在的生命体里边有「烦恼缠」，由于你有烦恼的缠缚，所以你心就不清净了，是「杂染心故」。「处生死中」，你在生死里边，「空无义利」，空空地受生死苦，你不能创造广大的功德、你没有这个能力。「亦名以杂染心受诸生死」，这也叫做以杂染心受诸生死。这句话有两个解释，前面一个解释，这里一个解释。

「是则自尚不能成熟一切佛法，况能成熟诸余有情」，这样子说呢，就是这位菩萨不能修空胜解，你不知道这一切缘起的道理，你自己都不能够成熟一切佛法，何况能成熟一切有情呢？你不能自利也就不能利他了啊！这是染受生死失，现在第二科是厌离生死失。

荒二、厌离生死失

若诸菩萨于其生死以无常等行深心厌离，是则速疾入般涅盘，彼若速疾入般涅盘，尚不能成熟一切佛法及诸有情，况能证无上正等菩提。

「若诸菩萨于其生死以无常等行深心厌离，是则速疾入般涅盘」，前边因为菩萨没能够如实知道生死的缘起，那么现在假设诸菩萨知道生死缘起，「于其生死以无常等行深心厌离」，他同于二乘人，修无常、苦、空这样的法门，这也是深心厌离，厌离这些生死苦。

所有的佛教徒若能够修奢摩他，在奢摩他里面修学圣道，都叫做「深心」。若是不修奢摩他、也不修毗钵舍那，只是在文字上学习佛法，这样子就没有深心，也就不能厌离生死苦。说生死苦只是感觉到苦，但是没有办法厌离，力量不够；你一定要修学四念处，或者大乘的法门、或者小乘的法门，你才能够深心厌离这件事。「是则进疾入般涅盘」，菩萨若同于声闻人的那种深心厌离的方法，那也就很快地入般涅盘，就是入于不生不灭的境界。「彼若速疾入般涅盘」，彼菩萨若是同于二乘人速疾地入于涅盘，「尚不能成熟一切佛法及诸有情，况能证无上正等菩提」呢？这些都做不到

了，也是不对。

前面是染受生死失，不能成熟一切佛法及诸有情；说厌离生死，也是不能成熟一切佛法及诸有情，况能证无上正等菩提，也是不对，也是有过失。这两方面都有过失。

《披寻记》一一八一页：

于其生死至速疾入般涅盘者：当知菩萨于其生死非不厌离，然非一向，以诸菩萨三无数劫流转生死，求大菩提故，如〈戒品〉释。（陵本四十一卷九页）声闻不尔，或有一类最极速疾得般涅盘，谓住种性补特伽罗最极速疾般涅盘者，要经三生，即可成办，如〈声闻地〉说。（陵本二十一卷二十页）若诸菩萨同于声闻厌离生死，便同速疾入般涅盘，非时大性，定不能证无上正等菩提。

「于其生死至速疾入般涅盘者：当知菩萨于其生死非不厌离」，要知道菩萨对于生死之苦「非不厌离」，是厌离的！这生死苦谁不厌离呢？「然非一向」，但是这个厌离可也不是一向是厌离，不是全面地厌离。「以诸菩萨三无数劫流转生死，求大菩提故」，因为菩萨要这么长的时间在生死里流转，在生死流转做什么呢？求大菩提，这样子他没有离开生死，所以不能说他是完全厌离生死。「如〈戒品〉释。（陵本四十一卷九页）」，像〈菩萨地〉的〈戒品〉里面有解释，我们诵的菩萨戒也说到这件事。

「声闻不尔」，发厌离心、发出离心的声闻人和菩萨不同。「或有一类最极速疾得般涅盘」，在声闻人里面根性也是各式各样的，或者有一种根性的人，「最极」，达到极点的时候，「速疾得般涅盘」，「谓住种性补特伽罗」，就是有声闻种性的这种人，「最极速疾般涅盘者，要经三生」，最极、最快速的入于涅盘的人，要经过三生：头一生种善根、第二生又种善根、第三生的时候就能够得到奢摩他定，他可能得到未到地定，或者是色界四禅，在四禅里修四念处就得阿罗汉道，就入般涅盘了，就是最快的，三生「即可成办」。「如〈声闻地〉说。（陵本二十一卷二十页）」，如〈声闻地〉已经说过了。

「若诸菩萨同于声闻厌离生死」，假设菩萨同于声闻人那样地厌离生死的话，「便同速疾入般涅盘」，这样很快地就入涅盘了。「非时大性」，他就没有三大阿僧祇劫那么长的时间，去修学圣道广度众生得无上菩提，时间就没有这么多了。「定不能证无上正等菩提」，他最快三生就入涅盘了，那怎么能够得无上菩提呢？一定是不能的。所以菩萨若是同于声闻人一样地厌离生死，也是有过失的。

宙二、约涅盘辨（分二科）　洪一、无怖愿

又诸菩萨由习如是空胜解故，则于涅盘不深怖畏，亦于涅盘不多愿乐。

前面第一段是约生死辨，现在第二科是约涅盘辨。这个修胜解分两科，第一科是约生死辨，现在第二科是约涅盘来说明；分两科，第一科无怖愿，没有恐怖的愿。

「又诸菩萨由习如是空胜解故」，他学习这样的空胜解，观一切法离言自性，「非如言说有自性故」，这一切言说都是空的，无自性的，他就这样观，学习这个离言自性。「则于涅盘不深怖畏」，那他对于阿罗汉所入的涅盘不深深地害怕；「亦于涅盘不多愿乐」，对于涅盘也是愿乐，但是不多愿乐；就是欢喜、也想要得涅盘，但不是很多。一个是怖畏涅盘，一个是好乐、欢喜涅盘，这是两边。现在菩萨修空胜解，也不深怖畏、也不多愿乐，这正好是中道，用这个方法就能避免这个过失。于涅盘深怖畏、于涅盘多愿乐这是一个情形，于涅盘不深怖畏、于涅盘不多愿乐这又是一

个情形。

《披寻记》一一八二页：

于涅盘不深怖畏至不多愿乐者：如其所应为简不同凡夫及诸声闻，其义应知。

「于涅盘不深怖畏至不多愿乐者：如其所应为简不同凡夫及诸声闻，其义应知」，这句话就是简别修空胜解的人，不同于凡夫于涅盘有恐怖心，涅盘里面没有我了，这怎么行呢？不欢喜到涅盘那个境界，对于涅盘有恐怖心，涅盘里面没有眼耳鼻舌身意、没有色受想行识、没有我了，不欢喜！菩萨不同于凡夫，所以不深怖畏；菩萨也不同于声闻人，声闻人是多愿乐涅盘，菩萨也不同于声闻人深乐涅盘。所以菩萨是不同于凡夫、也不同于二乘圣人的。这个不同就是由于修空胜解的关系，修空胜解的时候，对于空的境界不深怖畏、也不多愿乐，这是空嘛，所以也没什么好愿乐。

洪二、有怖愿（分二科）　荒一、深怖涅盘失

若诸菩萨深怖涅盘，即便于彼涅盘资粮不能圆满；由于涅盘深怖畏故，不见涅盘胜利功德；由不见故，便于涅盘远离一切清净胜解。

这是第二科有怖愿，有恐怖的愿，分两科，第一科是深怖涅盘失。「若诸菩萨深怖涅盘」，如果对于涅盘的恐怖很深，「即便于彼涅盘资粮不能圆满」，他对于涅盘有深深地恐怖的话，那对于得涅盘的因，得涅盘的因叫「资粮」，「不能圆满」，那就是修学得涅盘的圣道、戒定慧、三十七道品这件事就不能圆满了，因为他害怕得涅盘嘛，所以这件事就做不成。

「由于涅盘深怖畏故，不见涅盘胜利功德」，菩萨深怖涅盘就不能够修涅盘的因；他恐怖涅盘就要远离涅盘，所以也就看不到涅盘的殊胜功德，看不见这件事。「由不见故，便于涅盘远离一切清净胜解」，由于他不见涅盘的功德，所以对于涅盘就远离了一切清净的胜解，就是对于涅盘的信心没有了。菩萨若这样也会有这样的问题。

《披寻记》一一八二页：

深怖涅盘等者：谓诸凡夫乐着生死，闻说涅盘谓或断灭，是故生怖；此中涅盘，谓即灭谛。怖涅盘故，于彼能证世出世间二资粮道不能修习证得圆满；此中资粮，谓即道谛。由四寂静施设安立是涅盘相，谓苦寂静、烦恼寂静、不损恼他寂静及舍寂静，如〈有余依地〉释。（陵本五十卷二十一页）此中初二寂静是名涅盘胜利，离过患故；后二寂静是名涅盘功德，治过失故。若于涅盘生起净信，名净胜解。即由如是增上力故，身毛为竖，悲泣堕泪，如是等事，是净信相。

「深怖涅盘等者：谓诸凡夫乐着生死，闻说涅盘谓或断灭，是故生怖」，爱着生死的凡夫，欢喜生死的境界，虽然其实也会感觉到生死苦，但是感觉苦的同时，他还是很注意地、希望得到所欢喜的事情，对苦的感觉就模糊了，就是这么回事， 所以「乐着生死」。「闻说涅盘」，这个凡夫听说涅盘的境界，「谓或断灭」，这是生死断灭了，这个断灭的境界不好，就生了恐怖心，「是故生怖」。

「此中涅盘，谓即灭谛」，这里说的涅盘就是苦集灭道四谛里面的灭谛；就是灭除一切烦恼，烦恼灭了生死苦也灭了，所以没有烦恼、也没有烦恼的生死苦，这个时候是一个大安乐的境界，「谓即灭谛」。「怖涅盘故，于彼能证世出世间二资粮道不能修习证得圆满」，因为菩萨同于凡夫那样境界，对于涅盘有恐怖故，于彼能证得世间、出世间两种资粮道就不能修习了，就不能证得圆满。这个「资粮道」在前面〈声

闻地〉说了多少次了，这里不说了。「此中资粮，谓即道谛」，得涅盘的资粮就是四谛里面的道谛、就是戒定慧。

「由四寂静施设安立是涅盘相，谓苦寂静、烦恼寂静、不损恼它寂静及舍寂静」，由道谛的资粮道修习圆满的时候就得了涅盘，涅盘是什么相貌呢？就是由四寂静施设安立的是名涅盘的相貌，四种寂静就是烦恼寂静、苦寂静、不损恼有情寂静、舍的寂静。

「烦恼寂静」，烦恼是动乱的，寂静就是没有烦恼了。就是你修学习戒定慧，把见烦恼、爱烦恼消灭了，那么就寂静了，没有烦恼的动乱。烦恼是生死苦的因，没有因就没有果了，所以流转生死的苦恼也就没有了。贪无余断、瞋无余断、愚痴无余断一切烦恼全面地灭除了，那么生死苦也就不现起；生死苦不现起了，就是寂静。这是烦恼寂静、苦寂静。

「不损恼有情寂静」，得到阿罗汉的人心里面没有贪烦恼、没有瞋烦恼、没有痴烦恼、没有一切烦恼的时候，他不会再做恶事，不会损恼众生的。众生怎么样地损恼阿罗汉，阿罗汉不损恼有情，不会做这种事，所以是不损恼有情，这件事也是很寂静的。

第四个「舍寂静」，就是阿罗汉把贪瞋痴一切的烦恼都灭除了，他的眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，内心是寂静的，他眼见色的时候，是可爱的也好、是可憎的也好，他心里面不忧不喜，住最上舍，弃舍了喜和忧，不喜也不忧、不忧也不喜。我们凡夫看见可意的就爱、不可意的就不高兴；阿罗汉看见了不喜也不忧。耳闻声，他的耳根闻见声音的时候，也不喜也不忧。你赞叹他他也不喜，你诽谤他他也不忧，他心里面淡然处之，就是他心里面灭除了烦恼，所以他就没有这回事情。耳闻声、鼻嗅香、舌尝味、身觉触，我们的第六意识是去分别一切法，阿罗汉的眼耳鼻舌身意遇见色声香味触法的时候，都是不喜也不忧，住最上舍，心里面弃舍一切执着，心里面寂静住，所以叫做「舍寂静」。我们是凡夫啊！得了阿罗汉圣道的人他心里是什么样子？他心就是这样子，遇见什么境界他心里边都是舍，不执着，不受影响，心里面是本来清净无为的境界，这是「无为闲道人」，也可以这么说了，这叫做「舍寂静」。

这个是「由四寂静施设安立是涅盘相」，这是涅盘的相貌。「谓苦寂静、烦恼寂静、不损恼他寂静及舍寂静，如〈有余依地〉释」，这四种寂静的相貌在〈有余依地〉有解释，现在这是〈菩萨地〉，〈菩萨地〉后还有一个〈有余依地〉。「（陵本五十卷二十一页）」，我们还没有学到，在那里有解释。

「此中初二寂静是名涅盘胜利，离过患故」，烦恼寂静、苦寂静这两个寂静是涅盘的胜利，得到涅盘就是得到这样的功德、这样的利益。「离过患故」，远离了这种灾难、这种污染、这种过失。苦和烦恼都是令人苦恼的事情，所以这是个灾难、是个过患、是我们所不欢喜的。

「后二寂静是名涅盘功德，治过失故」，后边的不损恼有情寂静和舍寂静是涅盘的功德，就是你得了涅盘的时候，还有这样的利益。这个功德「治过失故」，能对治凡夫的过失。凡夫心里面有烦恼，其他的凡夫若来损恼你，你不会安忍的，你就是要报复了，所以也就要损恼有情。他损恼你、你就损恼他，他不损恼你你都可能会损恼啊，所以这是一种过失；眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，不是爱、就是恨，所以都是有过失的。现在得了涅盘以后，没有这种过失，所以这是一个功德。

「若于涅盘生起净信，名净胜解」，这个论文上说，「便于涅盘远离一切清净胜解」，这个「清净胜解」怎么讲呢？「若于涅盘生起净信」，若是你这位补特伽罗、

这位佛教徒，对涅盘的功德利益「生起净信」，你能够建立清净的信心的话「名净胜解」，那就叫做净胜解，这个胜解有「信」的意思。「即由如是增上力故，身毛为竖」，由于你有清净胜解的关系「身毛为竖」，听闻佛菩萨讲涅盘功德的时候，你全身汗毛都会竖立起来。「悲泣堕泪」，你心里面就会悲泣、会流泪，「如是等事，是净信相」，是净胜解的的相貌；那我们全身的汗毛没有竖起来，也没有流泪，就是胜解还没有成立！

荒二、住乐涅盘失

若诸菩萨于其涅盘多住愿乐，是则速疾入般涅盘，彼若速疾入般涅盘，则便不能成熟佛法及诸有情。

前面第一科是深怖涅盘的过失，现在第二科是住乐涅盘失，安住在欢喜涅盘也有过失。

「若诸菩萨于其涅盘多住愿乐」，你内心里面多数安住在希望得涅盘、希望得到涅盘乐。这个事情应该是能理解的，譬如说，念阿弥陀佛求生净土，念阿弥陀佛的时候，同时也有愿生阿弥陀佛国的愿，念阿弥陀佛的同时有这个愿，「信、愿、行」，这三个不是分开的，念佛的同时有信也有愿，所以叫做「多住愿」。你念阿弥陀佛的时候，心里面还是安住在愿生阿弥陀佛国的愿里面的。现在你修学圣道，修四念处的时候心里面也有个愿，就是愿得涅盘，以涅盘为上首；由愿导行，因为有愿得涅盘的愿，才引导你去修学四念处的；行是由愿来的，所以行的同时也有愿。所以修行人时时地在用功的时候，他时时有愿，是多住愿乐，是这样子。

现在「若诸菩萨于其涅盘多住愿乐」的话，「是则速疾入般涅盘」，他常常欢喜愿意得涅盘，那就会精进勇猛地修四念处，也就很快地断了爱见烦恼就入涅盘了，他就走了，不在这个世界上了。我们没这个愿，所以没有事情好做，所以一天很清闲自在，没有什么事情做，这是一个很明显的事情！「于其涅盘多住愿乐，是则速疾入般涅盘」，因为你有诚恳、殷切的愿，所以你会积极地修四念处；积极地修四念处，很快地就成功了，就入涅盘了。

「彼若速疾入般涅盘，则便不能成熟佛法及诸有情」，这位菩萨他希望得涅盘的这个愿很殷切；那当然是精进勇猛地白天修行、夜间不睡觉也修行，就速疾入般涅盘了，这样子「则便不能成熟佛法及诸有情」，就不能得无上菩提也不能度众生了，入涅盘就休息了啊，就不做这些事情了，这于菩萨道来说这是个过失，所以「住乐涅盘失」。

《披寻记》一一八二页：

于其涅盘多住愿乐者：菩萨于其涅盘，非都无愿，然不多住。由诸菩萨于无为中，愿涅盘故，正乐摄故，依此建立无相三摩地，如〈菩提分品〉说。（陵本四十五卷十八页）是故当知菩萨于其涅盘非不愿乐。

「于其涅盘多住愿乐者：菩萨于其涅盘，非都无愿」，发无上菩提心的这位菩萨对于涅盘这件事「非都无愿」，不是完全没有愿，还是愿意得涅盘，也有这种心。因为他在世间上自己用功修行教化众生，目的就是大家都到涅盘那里去；如果对于涅盘没有愿乐心，那教众生修圣道做什么呢？所以不能说是完全没有愿，「然不多住」，然而他不完全是安住在涅盘的愿里边的。

「由诸菩萨于无为中，愿涅盘故」，菩萨对于无为法是希望成就涅盘的。这个无为是对有为说的，有为法就是生死的境界都是有为，菩萨有厌离心，所以修无愿三

昧。观察一切法离言自性，这是修空三昧；有为法都是污秽的，修无愿三昧；无为法就是涅盘，菩萨修这三三昧是愿得涅盘的。「正乐摄故」，他主要的还是愿意成就涅盘的，他是欢喜成就涅盘的。这个「正」是主要、重要的意思，就是欢喜成就涅盘。「依此建立无相三摩地」，依这个无为法、依涅盘来建立无相三昧，无相三昧是指涅盘说的，这三三昧是这样意思。从这里看出来菩萨「非都无愿」，菩萨也是有愿，不是无愿的，但是若多住愿乐那就有点问题，那就是违背了大悲心了。「如〈菩提分品〉说」，这一段文是〈菩提分品〉说的，「（陵本四十五卷十八页）是故当知菩萨于其涅盘非不愿乐」，还是愿乐，不过不是那么多。

宇二、成有方便（分二科）　宙一、翻显

当知此中若不如实了知生死，即杂染心流转生死；若于生死深心厌离，即便速疾入般涅盘；若于涅盘深心怖畏即于能证涅盘资粮不能圆满；若于涅盘多住愿乐，即便速疾入般涅盘；是诸菩萨于证无上正等菩提无大方便。

第二科成有方便。前面是由修胜解，修胜解有这样的利益、不修胜解有这样的过失，说这些事情。现在是成有方便，就是修了胜解是有得无上菩提的方便了。分两科，第一科是翻显，从反方面来显示这件事。

「当知此中若不如实了知生死」，前面这一段里面它说的什么事情呢？若你不能真实地通达诸法离言自性的话，就是「若不如实了知生死」。离言自性就是通达了假名安立的一切法都是空的叫离言自性；你若不知道离言自性，那就是执着假名的一切法是真实的了。这样子呢，「即杂染心流转生死」，你就不能断贪瞋痴的杂染心，也就是染污心流转生死了。

「若于生死深心厌离，即便速疾入般涅盘」，你若用无常、苦的这种修行方法，深心厌离生死苦，「即便速疾入般涅盘」了。「若于涅盘深心怖畏」，若像一般的凡夫境界，爱着我、我所的话，那就不欢喜涅盘，对于涅盘有恐怖心了，「即于能证涅盘资粮不能圆满」，就不能修学戒定慧了。「若于涅盘多住愿乐，即便速疾入般涅盘」，这样也是不行。「是诸菩萨于证无上正等菩提无大方便」，前面说了这么多的情形，总而言之就是没有空胜解；空胜解是得无上菩提的广大方便，是微妙法门。这样情形这位菩萨是没有这个方便的，这是从相反的方向说。下面第二科正成，从正面来成立这件事。

宙二、正成

若能如实了知生死，即无染心流转生死。

「若能如实了知生死」，若是菩萨真实地通达了离言自性，这些生死的境界都是空无所有的、如幻如化的，假名安立的一切法都是空无所有的，他就能断除贪瞋痴的烦恼。「即无染心流转生死」，他还在生死里，但不是染污心流转生死的。

《披寻记》一一八三页：

即无染心流转生死者：谓诸菩萨处生死中，常勤修集无杂染心、于有漏事随顺而行，名无染心流转生死。

「即无染心流转生死者：谓诸菩萨处生死中，常勤修集无杂染心」，他常修学空胜解，今天也修行、明天也修行，积聚这个清净心。「于有漏事随顺而行」，对于世间上的这些事情也随顺着做，但是他心里面是清净的，「名无染心流转生死」。

若于生死不以无常等行深心厌离，即不速疾入般涅盘，若于涅盘不深怖畏，即能圆满涅盘资粮。虽于涅盘见有微妙胜利功德，而不深愿速证涅盘，是诸菩萨于证无上正等菩提有大方便。

「若于生死不以无常等行深心厌离，即不速疾入般涅盘」，这位菩萨对于生死不学习无常等行、深心厌离，他不用声闻人的方法，不学习声闻人的法门，即不速疾入般涅盘。「若于涅盘不深怖畏，即能圆满涅盘资粮」，他修习空胜解，学习离言自性，对涅盘不生怖畏，就能圆满涅盘的资粮了。

「虽于涅盘见有微妙胜利功德，而不深愿速证涅盘」，虽然菩萨对于涅盘，他也感觉、也见有到微妙胜利功德，涅盘是大安乐境界。「而不深愿速证涅盘」，当然是由空胜解的力量，但是也是因为有大悲心的关系。「是诸菩萨于证无上正等菩提有大方便」，前面说的这几句话，是表示这位菩萨得无上菩提是有空胜解的大方便的，所以他有这样的功德。

《披寻记》一一八三页：

微妙胜利功德者：谓涅盘中离烦恼苦，真安乐住，是第一故，是最胜故，是无上故，说名微妙。

「微妙胜利功德者：谓涅盘中离烦恼苦，真安乐住」，有烦恼、有苦，你不入涅盘、你没修学圣道，你就有烦恼、有烦恼苦。谁欢喜这种事情呢？涅盘里面没有这件事，所以涅盘是真安乐处。「是第一故，是最胜故，是无上故，说名微妙」，这个安乐住不是世间的三昧乐所能及，是最第一；是最殊胜的，是超过凡夫境界；是无上故，没有比他更安乐住的了，故「说名微妙」。现在第四科是结。

黄四、结

是大方便依止最胜空性胜解，是故菩萨修习学道所摄最胜空性胜解，名为能证如来妙智广大方便。

「是大方便依止最胜空性胜解，是故菩萨修习学道所摄最胜空性胜解」，这个微妙法门是什么呢？是依止最胜的空性胜解，就是观一切法离言自性。「是故菩萨修习学道所摄」，菩萨学习这个法门，还没有到极圆满的境界，还正在学习中，属于这样的最胜空性胜解。「名为能证如来妙智广大方便」，能成就佛的阿耨多罗三藐三菩提的妙智的广大微妙法门。

《披寻记》一一八三页：

是大方便至广大方便者：此说最胜空性胜解是大方便之所依止，然为菩萨学道所摄，是故亦名广大方便。空性胜解即真实义胜解，于诸菩萨八胜解中特为第一，故名最胜。言如来妙智者，谓于能引有义聚法，一切法中无颠倒智，如〈建立品〉说。（陵本五十卷十二页）

「是大方便至广大方便者：此说最胜空性胜解是大方便之所依止」，这个微妙法门是指什么说的呢？就是指空胜解说的。「然为菩萨学道所摄」，菩萨还没成佛，还要继续学习，还没有到无学道，是属于这一类的。「是故亦名广大方便」，这个广大方便是得无上菩提的广大方便，所以亦名广大方便。「空性胜解即真实义胜解」，就是前面说的无二所显的真实义胜解。「于诸菩萨八胜解中特为第一，故名最胜」。

「言如来妙智者」是什么呢？「谓于能引有义聚法」；一切法分成三聚：有义

聚、非义聚、非有义非无义聚，就是善、恶、无记。这当然是说一切功德，能引一切功德的这一切法。「一切法中无颠倒智」，能成就无量功德，那一定是无颠倒的智慧，有颠倒还能成就功德吗！这个智慧就叫做如来妙智，就是阿耨多罗三藐三菩提、无上正等菩提，也就是一切种智。「如〈建立品〉说」，如〈建立品〉里边解释，「（陵本五十卷十二页）」。

玄二、入法无我（分三科） 黄一、离诸分别

又诸菩萨由能深入法无我智，于一切法离言自性，

「境相应慧」这一大科里面分三科：第一科是「胜解方便」，我们学习过了，现在是第二科「入法无我」，这一科里面分三科，第一科「离诸分别」。

前面说菩萨修空胜解，为得无上菩提的大方便，菩萨这样子修行，以后又怎么样呢？「又诸菩萨由能深入法无我智」，由于这么多的菩萨，他肯努力深入法无我的智慧，法无我是什么？就是空胜解、就是离言自性，就是观察假说自性都是毕竟空的，一切言说法都是假的、都是空的。我听你说一句话呢，有能表达的语言，语言里面有所表达的义，这二方面都是空的；当然主要是观察所表达的义，都是空无所有的，这叫做「法无我」。这和《中观论》说一切法无我有一点不一样。法无我是智慧，要有这样的智慧通达假名的一切法都不是真实的；我们的记忆力要好一点，不要忘了这句话。你说出一句话来赞叹我，说我怎么好，但是你若有法无我的智慧，这句话是假的，是空无所有的。他能够契入于法是没有体性的，言说法本身是空无所有的，这样的智能。

由于菩萨有深入法无我的智慧，结果会怎么样呢？「于一切法离言自性」，对于这一切法，这一切法当然我们开始接触的就是假名的一切法，就是言说的一切法。你这时候若有法无我的智慧，感觉这句话是空无所有的，空无所有的所显现的这一切法是无言说相的，所以叫离言自性。

《披寻记》一一八三页：

深入法无我智者：此相应智唯菩萨有，不共声闻，难知难见，故名为深。

「深入法无我智者：此相应智唯菩萨有」，唯独发无上菩提心的菩萨，他才学习这样的智能。「不共声闻」，声闻人没有这种智慧，唯独菩萨有，所以不是共有的。声闻人知道补特伽罗无我，菩萨也有补特伽罗无我的智慧，那么这种智慧是共有的，你也有，我也有，这是共有。现在法无我智唯独菩萨有，声闻人没有，所以不是共有的了。

「难知难见」，为什么不共有呢？因为这个智慧啊，不容易明白。「难知」，你不容易明白这个道理；不容易证悟，所以「难见」。难通达难证悟，「故名为深」，所以叫做深。这样讲「深」呢，就是超过声闻人，所以叫做深。若是按照《大智度论》讲这个「深」呢，就是从语言文字上明白了这不算深，你能证悟了才算深。

如实知已，达无少法及少品类可起分别，

「由能深入法无我智，于一切法离言自性」，「如实知已」，真实地通达了，这就是经过长时期止观的功夫悟入了离言自性，也就是通达了法无我。「达无少法及少品类可起分别」，你通达了法无我、通达了离言自性以后呢！就会明白「达无少法」，就会明白没有一点事情可以生起分别的；他赞叹我怎么好，其实没有这回事情。能表达的语言和所表达的义都是没有的，没有这回事情。这个人赞叹我，我生欢喜心，你就没有明白离言自性，就没能够深入法无我智。达无少法及少品类可以引起分别的，就像没有说这句话一样。

《披寻记》一一八四页：

达无少法及少品类可起分别者：如所安立假说自性，或谓为色，最后乃至或谓涅盘，是名为法。复于其中非一众多差别可得，是名品类。菩萨于此非有法中如实通达，从是因缘不起分别。此略有八：谓自性分别，差别分别，总执分别，我分别，我所分别，爱分别，非爱分别，彼俱相违分别，如下自说。

「达无少法及少品类可起分别者：如所安立假说自性，或谓为色，最后乃至或谓涅盘」，这是把前面那一段文引来，这就叫做「假说自性」，「是名为法」。「达无少法」这个法是什么呢？就是前面说的假说自性，就是这个法，明白法即非法，就是毕竟空的。

达无少法这一句话讲完了，现在讲「及少品类」这句话。「复于其中非一众多」，这些假说自性很多，不是一类，是很多很多样的差别可得，所以是名叫做品类。品就是类，色法是一类，心法是一类；善法是一类，恶法是一类，无记又是一类；凡是一类，圣是一类；大是一类，小是一类；就是很多很多的差别，「是名品类」，所以叫做品类。

「菩萨于此非有法中」，发菩提心学习离言自性的菩萨。「于此非有法中」，对于假说自性是无所有的。「如实通达」，他真实的是明白这件事的。「从是因缘不起分别」，因为知道都是空的，见色声香味触法、眼耳鼻舌身意、看见雪、看见高山、大河，看见毒蛇了，「不起分别」，当体即空，是空无所有的。「从是因缘」，就是从如实通达的因缘「不起分别」，就不会再起分别心。哎呀！这个人在赞叹我，我心里面放不下，不会的！「此略有八」，分别有八种分别，「谓自性分别，差别分别，总执分别，我分别，我所分别，爱分别，非爱分别，彼俱相违分别，如下自说」，这一共是八种分别，这八种分别在下文，离这不是很远，那里一一的有解释，这里就不说了。

菩萨修空胜解，也就是修法无我的胜解，也就是修离言自性，通达假名诸法都是毕竟空的，心里面就无有少法可分别，不起分别。这不起分别的时候心情自在了，完全没有事情了，「无为闲道人」这个闲道人就是没有事情。这位菩萨他心里面没有事，所以是闲，有事情你要去忙，去忙这件事，没有事情心里面闲，这句话是很高深的啊！闲这个字，只有佛法中的圣人才能做到这样，心里能离一切相，心里面没有事，这是一个不可思议的境界。

唯取其事唯取真如。

离言自性：言说自性息灭了，远离了言说自性，那么以后并不是什么都没有了，那里面还有「事」，还有「真如」。就是还有依他起性，还有真如——圆成实性。这个时候啊！无分别的智慧无有少法可起分别了，无有少法可起分别这就是无分别的智慧；这个智慧就是「唯取其事，唯取真如」就是缘「事」和「真如」的。

《披寻记》一一八四页：

唯取其事唯取真如者：事谓诸法一切性，真如谓诸法真实性，除此更无真实可得，故唯取二。

「唯取其事唯取真如者」，这个「事」是什么呢？「谓诸法一切性」。前面〈真实义品〉一开始说到的诸法一切性，这一切以虚妄分别为体相，由阿赖耶识的种子所变现的，这一切性、这一切法还都是有的。真如是什么呢？「谓诸法真实性」就是无为法。诸法一切性是有为法；真如就是诸法的真实性，离一切相的真实性。「除此更

无真实可得」，除掉依他起性和圆成实性再没有事情了，更无真实可得。「故唯取二」，所以无分别智就去缘这两个事，它怎么缘呢？

不作是念，此是唯事是唯真如，但行于义。

「不作是念，此是唯事是唯真如」，他是缘离言自性；「事」和「真如」都是离言的，言说就是遍计执性，现在把遍计执性都空了，剩下事和真如就是离言自性。无分别智缘离言自性的时候，「不作是念」，他不会这样念、心里想：这是依他起、这是圆成实，他没有这个分别心。「但行于义」，无分别智行于义，就到此为止。

《披寻记》一一八四页：

不作是念至但行于义者：不由多闻思修所集成念起正加行，念此唯事，或唯真如，令不忘失，但由无加行无功用无分别智，任运行于诸法离言自性真实境界，是故说名但行于义。

「不作是念至但行于义者：不由多闻思惟修所集成念起正加行」，多闻思修所集成念，我们初开始学习佛法的次第：先是多闻佛法，然后专精思惟，然后修止观，由这闻思修的努力内心里有一点成就、有了成效，就是成就了「念」；由念起正加行，就是努力的修行。现在说「不由多闻思修所集成念起正加行」，不这样子的！「念此唯事，或唯真如，令不忘失」，由闻思修所集成的这个念——明了性，起正加行，念此是依他起的事——唯法，念此是无为的真如性。「令不忘失」不要忘了，「念」就是不忘失的意思。现在这个文你一直把它念下来「不由多闻思修所集成念起正加行，念此唯事，或唯真如，令不忘失」不是这样子，那是怎么样呢？

「但由无加行无功用无分别智，任运行于诸法离言自性真实境界」，修行是有这么一个次第的，你先要努力的多闻思修，努力的用功，是要这样子做，这样子继续做做...到最后就有点变化，就是心里面是无分别。不须要特别努力，就是不由加行无功用，「加行」就是努力的修行叫加行。我们现在的程度，若不努力修行就是不修行了，心里面就是散乱染污的境界。若自己努力改变了这些染污的境界，使令心清净，要努力的闻思修就叫做加行；努力的闻思修也就是功用，「功」其实就是努力，努力地去做这件事叫做「用」。

现在你的修行到了这个程度的时候呢，「无加行无功用」，心里面没有特别作意要这样做，任运的、自然的就这样子了，自然的它无分别境界现前，这是无分别智。有功用有加行，就是有分别，当然这是清净的分别。现在达到了无功用无加行无分别的境界了，这个时候的智慧，任运行于诸法离言自性。「任运」就是自然的，自然的「行于诸法离言自性」，那个智慧自然的行于离言自性上，在那里是无分别的。「真实境界」，这个境界是没有欺诳性、是真实的境界。「是故说名但行于义」，但行于义是这样意思。

黄二、获多胜利（分三科）　宇一、得最胜舍

如是菩萨行胜义故，于一切法平等平等。

「入法无我」这一科里分三科：第一科「离诸分别」，这一段讲完了；现在第二科「获多胜利」，心里无分别这个时候得到很多的功德，殊胜的利益。分三科，第一科「得最胜舍」，这是一种功德。

「如是菩萨行胜义故」，入于法无我的这位菩萨，他行于义，就是达到无分别境界的时候，「于一切法平等平等」，这一切法平等前面有解释过喔！

《披寻记》一一八四页：

于一切法平等平等者：谓于诸法离言自性假说自性，二都无执不起分别，是故重言平等平等。

「于一切法平等平等者：谓于诸法离言自性假说自性」，唯识上说这一切法分两类：一个是「诸法离言自性」，一个是「诸法假说自性」，诸法假说自性其实就是世俗谛，离言自性就是胜义谛。「二都无执」，对离言自性也不执着，对于假说自性也不执着，「不起分别」，不起这是假说自性、这是离言自性，这两种性都不加以分别。「是故重言平等平等」，都不分别叫做平等，当然这里边也有不执着的意思，所以叫平等平等。「如是菩萨行胜义故，于一切法平等平等」，这样一切法分为二种，一个离言自性的一切法，一个假说自性的一切法，都不取着，所以叫做平等。

以真如慧如实观察，于一切处具平等见具平等心得最胜舍，

「以真如慧如实观察」，这句话也就应该说是无分别智，但是这个地方「如实观察」应该说后得智好一点，就是后得的真如慧。后得智如实的观察，观察假说自性是毕竟空的，毕竟空就是离言了，离言自性还不是完全无所有的，是真实这样观察。真实观察分两部分：第一部分就是观察言说自性是毕竟空的，这个地方不容易。我们凡夫是在假说自性上活动，我们的思想在假说自性上活动，不是贪、就是瞋或者是愚痴，就是各式各样的烦恼，污染的境界。现在观察它是空的，就是超越了凡夫境界，超越假名了。这个地方你要努力地观察它，然后呢，又不认为这地方完全是无所有的，那就是离言自性了。这样子观察就是「于一切处具平等见」，在假说自性上也是平等的、在离言自性上也是平等的，平等的智慧的观察，具平等见，这个「见」实在就是智慧。「具平等心」，平等见的智慧是心所法；具平等心，心是心王。心所法清净的智慧，观一切法是平等的，心王也随着心所，随着智慧也是平等了。

看这样的教义表达出来的讯息：这个心它是不作主的。凡夫的时候以无明来作主，圣人的时候以智能为主，这是两个主。无明作主的时候，心不反对；心就随着无明去作这一切世间有漏的事情，或者造罪、造福、造不动业，或者修学二乘的圣道。等到发无上菩提心的菩萨，那就是以智慧为主，或者三乘圣道都是以智能为主，不随着无明了。那么心呢？也就随着智慧不反对，心是无记的。所以现在你的智慧观察一切法平等平等的时候，心也就随着也是平等的。「得最胜舍」，此时心是什么境界呢？就是于一切法都不执着了，着就是粘上了，舍就是没粘上。虽然也于一切法，见到色声香味触法了，也见到眼耳鼻舌身意了，但是心里面不执着，没有粘上去，心里面是离着的，因为他观察假名诸法是毕竟空的，没有这么回事啊！所以这一关过去了以后，离言自性也是无分别境界，所以就是「最胜舍」；心里面在一切法上都不受，等于说不受一切法，所以叫做「得最胜舍」。

《披寻记》一一八四页：

于一切处至得最胜舍者：谓从眼处乃至法处，名一切处。于此一切无增减见，名平等见。不起分别令心杂染，名平等心。住寂静乐，是名为舍。诸静虑中，第四所摄，是故最胜。

「于一切处至得最胜舍者：谓从眼处乃至法处，名一切处」，这上面说以真如慧如实观察「于一切处」，一切处就是「眼处乃至法处」，就是眼耳鼻舌身意，色声香味触法这是十二处。「于此一切无增减见，名平等见」，在这一切法上也不增也不灭。假名言的一切法是空无所有的，所以是不增；离言自性不是没有，那就是不减。「名平等见」，平等见是这样意思。这看出来我们凡夫一直是在增益见里面活动，假名诸法是没有的，但是我们总感觉有，这是在增益见里面活动，就是不平等。现在

呢，观空胜解，修空胜解，观察假名诸法是毕竟空的，那么就没有增益见了；也不执着完全是没有的，那么也没有减损的见。

「不起分别」，这样子就不起增减的分别了。「令心离染」，智慧这样观察的结果呢，心王也受到智慧的影响，就没有贪瞋痴的杂染了，「名平等性」。「住寂静乐」，这时候心里面不动乱，没有少法来扰乱它，心里寂静，寂静就是乐，「是名为舍」，这就叫做舍。「诸静虑中，第四所摄」，这不只是内心的观察，实在这里面是与禅定相应，哪一个禅呢？色界的第四禅所摄的。「是故最胜」，所以这个舍是最胜的。前边初禅、二禅、三禅都不是舍，它有喜乐；到第四禅的时候，苦乐忧喜都没有，只有舍。但是这时候第四禅的舍里边有真如慧，真如慧与它相应，所以叫做「最胜舍」；如果没有真如慧，那就是一般的凡夫境界，虽然是得色界四禅，那还是凡夫境界。

宇二、依修善巧（分三科）　宙一、令无劳倦

依止此舍，于诸明处一切善巧勤修习时。

前面是「得最胜舍」的功德，现在第二科「依修善巧」，就是以此最胜舍为依止，修学很多很多的智慧。分三科，第一科「令无劳倦」，成就了这个舍，你不会劳倦、不感觉辛苦。「依止此舍，于诸明处」，成就了舍以后呢，在很多很多的大智能境界里边去学习。「一切善巧勤修习时」，就是一切的智慧境界里面努力的去学习。看这文上的意思，菩萨应该是先学习补特伽罗无我而后学习离言自性，假说自性也是毕竟空的，这时候心里面成就了最胜舍；最胜舍成就以后，广学一切法，看这文上的次第是这样。

《披寻记》一一八五页：

于诸明处一切善巧者：明处有五：谓内明处，因明处，声明处，医方明处，工业明处，如〈力种性品〉说。（陵本三十八卷八页）从是所生诸善巧智，是名一切善巧。由此诸智，不愚诸法能断彼障，名善巧故。

「于诸明处一切善巧者：明处有五：谓内明处，因明处，声明处，医方明处，工业明处，如〈力种性品〉说，（陵本三十八卷八页）」，我们现在是三十六卷，在三十八卷八页有说这五种明处。「从是所生诸善巧智，是名一切善巧」，你用最胜舍为基础然后学一切善巧、学诸明处，就会生出来很多的善巧智。学习内明也是善巧智，因明、声明、医方明、工业明就生出很多智慧来，当然这些智慧都是利益众生的。

「由此诸智不愚诸法」，你有这样的智慧，对于世间上的这些事情都不会胡涂了。「能断彼障」，能断灭彼一切明处的障碍。不懂就是障碍，譬如说医方明，你没有学习，就不知道医，也不知道病，也不知道怎么样医一切的病，就是有愚，内明、因明、声明、工业明都是这样子。

虽复遭遇一切劬劳一切苦难，而不退转，速疾能令身无劳倦，心无劳倦，

「虽复遭遇一切劬劳一切苦难，而不退转」，你有了最胜舍毕竟空的中道智慧，以此智慧为基础，学习一切法，学习于诸明处一切善巧。学习的时候，虽然又遭遇到很多的辛苦，学习很多事情也是很辛苦的。前面「一切劬劳」是你很辛苦，「一切苦难」就是另外有很多苦恼的事情让你遇到，「难」是有很多的灾难、障碍。「而不退转」，你不会退下来，因为有最胜舍的力量、功德，苦难即非苦难，劬劳即非劬劳，所以你的心情不会把无上菩提愿退失下来的，不会这样子。「速疾能令身无劳倦，心无劳倦」，什么叫做遇见了苦难、劬劳而不退转呢？因为有最胜舍，你把最胜舍的功夫一拿起来的时候，你的身体原来的劳倦都没有了、心里面的劳倦也没有了，一时就

恢复了，这个最胜舍令你有这样的功德。

《披寻记》一一八五页：

遭遇一切劬劳至心无劳倦者：谓诸菩萨所有身语意业勇猛精进，是名一切劬劳。苦有八种，谓依止处苦为先，乃至所作处苦为后，名一切苦。如〈忍品〉释。（陵本四十二卷八页）六波罗多及四摄事，于中各有三难行事，名一切难。菩萨于此一切劬劳一切苦难，由依此舍心正忍受，不由此缘精进懈癈，名不退转。又由此舍身心寂静，于现法中成就乐住，能灭一切为趣菩提精勤加行所生身心种种劳倦，是名速疾令无劳倦。

「遭遇一切劬劳至心无劳倦者：谓诸菩萨所有身语意业勇猛精进」，这是说学习空胜解的人，他成就了最胜舍的时候，这些菩萨所有的身业、语业、意业勇猛精进，他于诸明处一切善巧勤修习时，是身口意三业都是勇猛精进的。「是名一切劬劳」，这就是劬劳，身口意在一切明处去修学的时候，就是辛苦的。「苦有八种」，一切苦难的苦有八种苦，「谓依止处苦为先，乃至所作处苦为后，名一切苦」，这就叫做一切苦。「如〈忍品〉释」，〈菩萨地〉里边后面有一个〈忍品〉，解释这八种苦，一样一样的有解释。在「（陵本四十二卷八页）」。

「六波罗多及四摄事，于中各有三难行事，名一切难」，一切苦还有个难，难是什么呢？就是六波罗蜜多。你成就了最胜舍的时候，就会去修行六波罗蜜多及四摄事，四摄事是布施、爱语、利行、同事。「于中各有三难行事」，六波罗蜜多和四摄事，每一种里边有三种难行的事情，这是「名一切难」。「菩萨于此一切劬劳一切苦难，由依此舍心正忍受」，这位菩萨内心里有最胜舍，「心正忍受」，这一切的劬劳、一切的苦难，他能忍受。「不由此缘精进懈癈」，不会因为苦难、劬劳，就把菩提心退了，『我不行菩萨道了』不会的！「名不退转」，这个叫不退转。

好像在明朝末代的莲池大师，他到北京去参学一位辨融老和尚，辨融老和尚是华严宗的大德，不知道什么原因政府把他捉去了，关在牢狱里。牢狱里的狱卒就对老和尚说：「你给我钱，我就叫你不苦恼，你若不给我钱，我就把刑具都加上去叫你苦恼。」老和尚说：「我没有钱啊！」没有钱，好，就把那个时候的刑具都给他加上去，然后老和尚念：『南无大方广佛华严经』这些刑具统统没有了，这些苦恼都没有了。就把《华严经》的名字这么一念，立刻就有效，然后这个狱卒就害怕了，哎呀！这个老和尚有修行，赶快向上面报告，就把他释放了。

这上面说成就了舍，这时候他念咒，咒也是灵的。念大悲咒，大悲咒灵；念阿弥陀佛，阿弥陀佛也是灵；念《华严经》，《华严经》也是灵；念《金刚经》，《金刚经》也是灵；就是立刻就不劳倦，心里头没有事情，所以佛法是真实不虚啊！不只是口头说那么回事，是真实不虚的。「由依此舍心正忍受，不由此缘精进懈癈，名不退转」，所以这些大菩萨的境界，不会因为为了众生做了种种的功德，受了很多苦...，他不会退转！不会说『我不做了』、『我不信佛了』，不会有这个事情。

「又由此舍身心寂静」，他的身也寂静，心也寂静。「于现法中成就乐住」，乐住，就是色界四禅：初禅、二禅、三禅、四禅。有这高深的禅定，成就乐住所以就身心寂静，身也寂静、心也寂静。那个身体不像我们这个身体很麤重，随时很多苦恼。得了四禅的人，有最胜舍的这是圣人，他的身体都是毕竟空寂的，完全不一样，身心寂静没有动乱的感觉。「能灭一切为趣菩提，精勤加行所生身心种种劳倦，是名速疾令无劳倦」，因为有最胜舍的境界，最胜舍是般若波罗蜜、是智慧，这上面还有色界四禅的定，有这样的定，有这样的慧，当然还有戒。因为有这样的功德的关系，能灭一切为趣菩提，为了证得无上菩提，精勤地努力修行六波罗蜜，所引起的身心的种种劳倦，都能灭掉；能灭掉一切为趣菩提精勤加行所生身心种种劳倦。「是名速疾令无

劳倦」，这就是文上说「一切苦难而不退转，速疾能令身无劳倦，心无劳倦」。

我看佛的《涅盘经》，不是《大般涅盘经》，是南传佛教的《涅盘经》，在《阿含经》里面有。佛临入涅盘之前，从毘舍离国向北边来就是到拘尸那城的路上有病，就是吃了纯陀的木耳，吃了以后身体就开始有病，有病身体痛啊，然后佛入无相三昧，就把所有的痛都灭掉了，那就不痛，就没有问题了，还有这个事情的。「是名速疾令无劳倦」。这是第二个胜利「依修善巧」的第一个功德「令无劳倦」，下面是第二个「令能成办」。

宙二、令能成办

于诸善巧速能成办得大念力。

于诸明处一切善巧勤修习时，引起了很多的劳倦，这个问题能解决，勤修习这件事，「于诸善巧」，对于所学习各式各样善巧的事情，就是内明、因明、声明、医方明、工业明，这五种明「速能成办」，很快地就毕业、就都学好了。「得大念力」，学习好了以后，永久也不会失掉。

《披寻记》一一八五页：

于诸善巧速能成办得大念力者：谓诸明处一一各有差别相转，依此修习勤修习时，能令生起善巧作用，即于此时渐令成就，渐令圆满，渐令自在，故名成办。于诸明处所受持法久作久说无所忘失，是名为念。一切明处为所缘境，故名为大。自在增上摧伏所治，故名为力。

「于诸善巧速能成办得大念力者」，这句话怎么讲呢？「谓诸明处一一各有差别相转」，内明、因明、声明、医方明、工业明处，每一个明处里边，还有各式各样不同的情况。「依此修习勤修习时」，这位菩萨依最胜舍，般若的智慧去修习明处，当然也是勤修习的时候，「能令生起善巧作用」，很快的就毕业，这么多善巧的明处都成就了，就会有作用。「即于此时渐令成就」，就在这个时候，这位菩萨逐渐地就把这件事成就了。「渐令圆满」，不但是成就而且还很圆满的成就。「渐令自在」，圆满了以后，这件事非常自在。譬如说做大医生，做得非常自在，不是还要担心：我开的药方病治不好，没这回事情。「故名成办」，成办是这样意思。

「于诸明处所受持法久作久说无所忘失」，对于所学的诸明处，学好以后，各式各样的事情要受持不忘。「久作久说」，长时期的很久以前做过这个事情，很久以前为人讲解过的事情「无所忘失」，不会忘掉的，「是名为念」，这叫做「念」。这个时候是得大念力，念是什么意思？就是不忘失。你学会了一个法门，就不会再忘的，圣人的记忆力是不可思议的。「一切明处为所缘境，故名为大」，大念力这个「大」，就是无量无边的智慧，一切明处是他内心的所缘境界，所以叫做大。「自在
增上摧伏所治，故名为力」，他学习了这些大智能各式各样的法门，是非常自在的，特别殊胜。「摧伏所治」，能够调伏一切所对治的障碍，所以叫做「力」，一切障碍不能障碍。

不因善巧而自贡高，亦于他所无有秘吝。

「不因善巧而自贡高」，他成就了这个功德的时候，不会因为成就了优越的专业知识「而自贡高」，就高慢起来了，不会的。「亦于他所无有秘吝」，所成就各式各样的专业知识也能教授他人，不会保密不告诉你，不教你，吝惜！不会这样子，这还是有慈悲心，也还是有「无我」的关系。

宙三、令无怯弱

于诸善巧心无怯弱，有所堪能。

第二科是「令能成办」，你有最胜舍，学习什么都会成功的。下面这是第三科「令无怯弱」。「于诸善巧心无怯弱」，他所学习的各种专业知识要去实践，用这些知识去做利益众生的事情的时候，心里面不恐怖，「唉呀，不行吧！」没有这个分别。「有所堪能」，他有这种堪能性，决定这件事，一做就会成功的。

《披寻记》一一八六页：

于诸善巧心无怯弱有所堪能者：此说菩萨坚力持性。自性、谓能禁制染污心性，不随烦恼自在行性，堪忍苦性，种种众多猛利怖畏虽现在前，而正加行无倾动性，如〈菩提分品〉说。（陵本四十四卷十六页）由诸善巧能正思择性勇相应，是故得成心无怯弱有所堪能如是坚力持性。

「于诸善巧心无怯弱有所堪能者：此说菩萨坚力持性」，这句话就是菩萨有坚固的力量，成就了这个功德的时候，有能力把这件事能够很圆满地把它做成功，有这种把握。「持」实在就是把握，就是能控制它，决定能兑现，叫做持。「自性谓能禁制染污心性，不随烦恼自在行性」，这下面解释有所堪能，菩萨坚力持性里面的内容。「自性」，就是他的内心认为他能，他有自信心，「谓能禁制染污心性」，能够控制住心里面的染污心，叫它不污染，就是能控制烦恼叫它不动。「不随烦恼自在行性」，他的智慧有自在力，烦恼不自在，不随顺烦恼自在的去做事情。

我们凡夫就是烦恼有大力量、烦恼有自在力，烦恼要怎么的就怎么的。我们学习了佛法，经过多久的学习，最低限度也得感觉：「唉呀，我现在是烦恼在当家呀！」我是智慧不能当家，我知道烦恼不可以当家，但是做不得主，你的智慧不能作主，就是烦恼要怎么的就怎么的。现在这个菩萨他能够不随烦恼的自在力做事情，烦恼不得自在，他能控制它。「堪忍苦性」，就是遇见很多苦恼的境界，他能受得了，不会被它转变。烦恼来了，这不饶益的境界，违背我的内心的这些境现前的时候，他心里面不苦。不苦恼，就是因为有最胜舍的关系，也就是通达了假说自性是毕竟空的关系。我们一点不如意的事情出现，心里受不了，就是一直执着这个假说自性是真的，不是假的，等到这种事情出现的时候，一直为这件事所苦恼。

但是你学习了《瑜伽师地论》不妨就试一试嘛，就是认为这是假的，如梦幻泡影，好像是有，实在是没有。你用这个方法去观察，立刻也会有效，不信你试试，立刻就会转变，是假的，不是真的，立刻也会有效的。但问题是什么？不观就不行，不做如是观，那它就是影响了你，再仔细想实在是自己苦恼自己，并不是外边真实有苦恼事来苦恼你，就是自己的执着心来苦恼自己。什么叫做「苦」？就是自己的执着，不是真有一个苦恼的事情，是自己的执着令自己苦恼。你认为那件事是好，你认为那件事是不好，实在那件事是没有的，只有内心的分别。就是心里面分别：那件事是好、那件事是不好！实在就是内心分别，离开了你的分别没有那件事。

你静坐的时候，常思惟这件事，等到有烦恼的时候也这样思惟，那就有效。静坐的时候不思惟，等到境界出现的时候，你的智慧也出不来，就为这件事所苦恼，佛菩萨是知道的，但是佛菩萨无可奈何。实在佛菩萨已经告诉我们了，我们学《金刚经》也这样讲，《瑜伽师地论》也是这样讲，学习《法华经》、《华严经》、《维摩诘所说经》也是这样讲，就是佛菩萨都开示我们了，但是我们不用，佛菩萨无可奈何。其实是一回事，如意的事情来了心里面兴奋，那也是一样；苦恼事情来的时候也是苦恼，它们是一回事情。

我们凡夫虽然学习了佛法，当然也没能够这样用功修行，所以我们不要有「我现在不要修行」这个事情，世间上荣华富贵，我去选总统，去做这些事情，等到老的时候我再修行。你可知道学习佛法这件事是「以空御有」，这个「空」就是空胜解的空，也就是假说自性是空的。你把空学好以后，再做总统可以了，因为用「空」的智慧来控制一切的「有」；这些都是如梦幻泡影，「有」它不影响你。它不影响你，令你好的时候、令你不好的时候，你心里面都没这回事情。你心里面超越了这一切的有，这些有不影响你，你能控制它，这个时候可以做总统，愿意做出家人也可以，做在家人也可以，愿意做什么都可以，因为有大自在力。你这个自在力没有成就的时候，做什么都是苦恼；说我福报很大，「啊！不得了」你还是苦恼！大福德的人，他的苦恼并不次于一般人，比一般人还苦啊，还是苦恼。「种种众多猛利怖畏虽现在前，而正加行无倾动性」，虽然有种种很多的猛利怖畏的境界出现了的时候，原来的定、慧、六波罗蜜的功德，这种行动一点也不动摇。

在隋文帝（开皇）的时候，他的儿子是在四川是一个什么王（蜀王秀），在《高僧传》里有这件事。这个王有一个妃，就是他爱的女人有病，请什么医生都治不好。后来听说有个道士有道力神通能治病，请来了以后也治不好；又听人说某某山上（益州响应山寺）有个出家人（释法进）有修行，请他来治病就可以。王当然就派人去请那位出家人来给他的女人治病。被派的人就到那里去请了，那个出家人说：「我不去」不去治病。那么就回来向王报告！王说：「好！再派几个有点身份的人去请」，向这位禅师去说。那位禅师说：「我不下山，没有时间去」还是不来！回来向王报告，王就火了：「哎呀！我请你，你不来」。又派了一个人拿着刀箭，「他若不来就把他脑袋拿来」。他到了那一看，看见这位禅师的时候就害怕的话都不敢说了；后来勉勉强强的说出话，就说是王很诚恳的请法师去治病，「没时间，我不去」还是不来！后来王亲自来，还没见到这位禅师就害怕、就恐怖，然后呢也不敢骑着马，徒步走到前面去磕头，见到禅师，禅师立刻诃斥他：「你的妃子她有病你这么关心她，你吃羊的时候不知道羊苦啊！」王一点也不敢说「哎呀！是的！」。后来禅师就说：「好，我可以去治病」。

王就请禅师坐车，「我不坐车，我自己走」，说「好，那我陪着大师走」，「不！不！你先走好了」。王就率领一班人回到家，这个禅师已经在他家了。这位禅师你看这是神通境界。要是我们呢，这是门牌几号？还要做这个事情。圣人、有神通的人不可思议，他就是直接的到妃子那里去，就是眼睛一看，出了一身汗病就好了。王赏赐他很多的布匹，禅师说「我不要，你送给城市里这些寺庙里的出家人，供养他们好了」；然后看这个禅师的脚不沾地，就在虚空里就走了。

所以这「种种众多猛利怖畏虽现在前，而正加行无倾动性，」都不受影响的。所以佛法有这么大的真实的功德，但是我们学习完了呢，就不管，把本子合起来就算了，我们还是原来样不用功、懈怠，还是这样子。「如〈菩提分品〉说」，这一段文在〈菩提分品〉有讲，「（陵本四十四卷十六页）」。

「由诸善巧能正思择」，成就了最胜舍的菩萨，他学习这么多的善巧，能正思择，还是用智慧去思惟观察。「性勇相应」，他的心非常的勇猛、无有怖畏，这勇猛、无怖畏与他的心相应。「是故得成心无怯弱」，所以他的心里没有怯弱。无怯弱，主要还是最胜舍，也就是假说自性都是空的。他不执着有个皇帝、有个老虎、有个毒蛇，都是假的、都是空无所有。这空无所有是大无畏的精神，是这个境界，「有所堪能」，这样的心才能有作用，「如是坚力持性」，这就叫做坚力持性。

所行无碍，具足坚固钾铠加行，

「所行无碍」，成就了最胜舍、也就是成就空胜解的这个人，于诸明处勤修学有成就了，他在行菩萨道的时候是无障碍的，「具足坚固钾铠加行」，他具足了特别坚

固、不可动摇的钾铠的加行，有这种能力。

《披寻记》一一八六页：

所行无碍具足坚固钾铠加行者：此说菩萨坚力持性依处。此复有五，〈菩提分品〉略说其相。（陵本四十四卷十七页）当知即是菩萨所行境界，由坚力持性故，一切无碍，不碍菩萨正精进故，精进有五：谓被甲精进，加行精进，不下精进，无动精进，无喜足精进；如〈摄事分〉说。（陵本八十九卷四页）此显初二精进，是故唯说具足坚固钾铠加行，由其最初发起猛利乐欲，次随所欲发起坚固勇悍方便故。

「所行无碍具足坚固钾铠加行者：此说菩萨坚力持性依处」，「依处」，它的依止处，就是因此而有这样的坚力持性。「此复有五」，这里边有五种不同，「〈菩提分品〉略说其相，（陵本四十四卷十七页）当知即是菩萨所行境界，由坚力持性故，一切无碍，不碍菩萨正精进故」，你有出现什么境界，对菩萨的精进波罗蜜不会障碍，不能障碍；菩萨要这样做，你不能障碍的，菩萨就是一定要这样做的。

「精进有五」，有五种精进，「谓被甲精进，加行精进，不下精进，无动精进，无喜足精进，如〈摄事分〉说」。「被甲精进」，甲就是古代的时候，军队要作战之前，身体要披上铠甲，那都是用铁的东西做的。那么敌人的刀箭要杀害你的时候，能保护自己的安全，所以叫做「甲」。现在这里说这个被甲是什么呢？就是菩萨行菩萨道的时候，先要发愿，愿就是甲。我要做什么什么…事情利益众生，先要有愿，这叫做「甲」。精进开始的时候先有愿，由愿来推动精进。「加行精进」，就是采取行动了。原来计划是怎么样行菩萨道，采取行动就是加行精进。「不下精进」，就是对自己有信心，不会「唉呀！我不行了」，那叫做下精进。菩萨决定做成功这件事，这就是叫不下精进。「无动精进」，就是你在采取行动遭遇什么困难的时候，不受影响，一定排除一切困难把这件事做成功，这叫无动精进。「无喜足精进」是什么呢？你能这样做一定会开始有成功了，但是不知足。这一点成功不行，继续努力，还有最殊胜、最微妙、最后的功德要成就。现在小小的意思不算数，不会有点成就就停下来了，这是无喜足精进。这一共是五种精进。「如〈摄事分〉说。（陵本八十九卷四页）」。

「此显初二精进」，这一段文就说到坚固的甲铠和加行。「甲铠精进」就是愿、「加行精进」就是采取行动，只说到这两种精进。「是故唯说具足坚固钾铠」精进「加行」精进，「由其最初发起猛利乐欲」，怎么叫做甲铠精进呢？最初发出来、建立的猛利的乐欲，就是特别强大的欢喜心，「我要成就这个功德！」功德还没有成就心里都欢喜了，就是决定能成功的，他有这样的愿。「次随所欲发起坚固勇悍方便故」，有了愿精进之后呢？再随顺自己的愿：我要这样子做，那么就发动坚固的、勇猛的行动，就开始做这件事，所以有了最胜舍的时候，所行无碍，具足坚固钾铠加行。

宇三、不空生死（分四科）　宙一、增长菩提

是诸菩萨于生死中，如如流转遭大苦难，如是如是于其无上正等菩提，堪能增长。

第一科「得最胜舍」、第二科「依修善巧」，分三科：「令无劳倦」、「令能成办」、「令无怯弱」，「依修善巧」这一科说完了。现在是第三科「不空生死」，分四科，第一科是「增长菩提」。

「是诸菩萨于生死中」，这位菩萨可以入涅盘的，但是他有大悲心愿意度众生，还在众生的世界里流转生死；他也有父亲、母亲，得一个身体，等到时间到时候也会

死掉，也是这样子。「如如流转」，就是如是如是的在生死里流动。「遭大苦难」，也会遇见很多苦难的事情，所以菩萨圣人在众生世界行菩萨道会遇见苦难，何况一个不是圣人的凡夫呢？「如是如是于其无上正等菩提堪能增长」，他在生死里受了各式各样很多的苦、各式各样的灾难，对于自己想要成就的无上菩提「堪能增长」，就是在生死里受苦难的时候，他的菩提道有增长，没有白受生死苦，可以增长菩提、念念的增长他的道力。

《披寻记》一一八六页：

如如流转遭大苦难至堪能增长者：诸行因果相续不断，是名流转。此说生死展转流转，谓诸菩萨于生死中，为修自利利他行故，遭遇一切大苦大难而不退转，由是积集福智资粮，堪于无上菩提所有种姓，渐令清净，渐令增长。遭遇苦难非一众多或至无量，指彼彼相故说如如。菩提种姓，渐清净故，渐增长故，有次第别，亦复说言如是如是。如彼如彼经无量劫，积集资粮，如是如大菩提种方得增长故。

「如如流转遭大苦难至堪能增长者：诸行因果相续不断，是名流转」，菩萨来到世间上，或者是人的果报，或是得天的果报。在人的果报里也可能做个大富贵的人，遇见什么灾难；或者做一个贫苦的人，遇见什么灾难，但是都是应以何身得度者，即现何身而为说法，是这样大自在的境界。这些因果的相续不断，是名流转，和我们凡夫不一样。「此说生死展转流转，谓诸菩萨于生死中，为修自利利他行故」，菩萨为什么在生死里流转呢？就是想要为修自利的无上菩提的功德、为利益众生的功德。

「遭遇一切大苦大难而不退转，由是积集福智资粮」，他在生死里流转，做利益众生的事情，所以积集了福，也积集了智慧，福德、智慧都是无上菩提的资粮。

「堪于无上菩提所有种姓，渐令清净，渐令增长」，他本来是有佛性的，由佛性发菩提心，行菩萨道，就使令这些功德逐渐的、展转的清净。原来是凡夫发菩提心，虽然很值得赞叹，但是不是那么样的清净，但是逐渐逐渐的增长，逐渐清净。「遭遇苦难非一众多或至无量，指彼彼相故说如如」，「如如」，就是各式各样的灾难。

「菩提种姓，渐清净故，渐增长故，有次第别」，逐渐的进步、逐渐的增长故有次第的差别。「亦复说言如是如是」，如是如是遭遇这样的苦难，或者说以他栽培的善根做种种的功德，也可以说如如。「如彼如彼经无量劫积集资粮」，就是那样子度化众生，做种种功德，经无量劫那么久远，积集福慧的资粮；「如是如是大菩提种方得增长」，就在这苦难中增长了无量无边的福德、智慧资粮，所以这个生死没有白受。这表示：我们凡夫在生死里流转，受苦是白受了，你没有因此而栽培善根，有这个味道。

宙二、渐减憍慢

如如获得尊贵殊胜，如是如是于诸有情憍慢渐减。

这是第二科「渐减憍慢」。「如如获得尊贵殊胜」，如是如是地在生死里流转，栽培善根修六波罗蜜时，也还是由凡而圣，这个功德就是因果嘛！栽培了这样的因，得这样如如的果报，所以就是「如如获得」，如这样子这样子得到了「尊贵殊胜」的果报；菩萨有大功德是他努力栽培来的，不是天上掉下来的，不是自然有的。「如是如是于诸有情憍慢渐减」，这样子修因、这样子得果报，使令他逐渐地有成就、有进步。进步以后，他就于诸有情憍慢渐减，凡夫不如菩萨嘛，最初的时候，菩萨没有入圣位时，总感觉：众生不如我，我是有大功德的；有憍慢心！但他现在逐渐地、逐渐地憍慢心就灭少了，虽然他很有成就但是没有高慢心。

《披寻记》一一八七页：

如如获得尊贵殊胜至憍慢渐减者：能作他义，他所崇敬，故名为尊，能为他利，他所欣尚，故名为贵。菩萨勤修一切明处善巧，能于有情作大义利，是名尊贵殊胜。自恃高举，说名为憍。方他高举，说名为慢。菩萨所作唯为利他，于利他事不生高举，以于自他身苦起平等心性故。

「如如获得尊贵殊胜至憍慢渐减者：能作他义，他所崇敬」，菩萨能够做利益众生的事情，所以众生受到利益，对菩萨就有崇敬；「故名为尊」。「能为他利」，能为众生做利益的事情，「他所欣尚」，众生就会对你欢喜，就会仰慕于你，就是「名之为贵」。这个「能作他义」，后面说「能为他利」一个义、一个利；或者说是现在令你离苦、令你得乐；或者是令你现在得到很大的如意功德、令你将来又得到更殊胜的功德，用现在、未来这样解释义和利。

「菩萨勤修一切明处善巧，能于有情作大义利，是名尊贵殊胜」，菩萨不懈怠勤修一切的明处。譬如：他做医生，医方明；他能够有工业明，工业明实在是很多很多事情，种田也是工业明、造房子这也是工业明。菩萨有这样的专业知识来利益众生，还能用佛法，法的布施这也是利益众生。

「自恃高举，说名为憍」，解释憍和慢。什么叫做憍呢？自恃高举，你本身有优越的事情就会高起来，「憍」就是自己有什么特别的功德，就憍慢起来了，这是憍。「方他高举，说名为慢」，就是和他人对比的时候，『你不行！』，这就叫做「慢」；憍和慢这两个字有点不同。「菩萨所作唯为利他，于利他事不生高举」，菩萨所作的事情，对众生发慈悲心，所以对利他的事情，不生高举、不高慢。自己有很优越的事情也不憍，对于众生也没有瞧不起，所以也不慢。「以于自他身苦起平等心性故」，「自他身」我的这个身体、你的这个身体都是平等无相的，所以起平等心，不起高慢心。

宙三、弃舍障执

如如证得智慧殊胜，如是如是倍于他所难诘诤讼，諠杂语论，本惑随惑，犯禁现行，能数观察深心弃舍。

前面是「渐减憍慢」，这第三科「弃舍障执」。「如如证得智能殊胜」，菩萨常是学习佛法、常是学习假说自性是毕竟空的，从这里增长智慧，智慧逐渐殊胜；渐渐的增长了「如是如是倍于他所难诘诤讼」，他常和众生有交往嘛！这样子和众生发生关系的时候，众生的反应有各式各样的情形，「如是如是」，各式各样的差别。

因为菩萨是佛教徒和众生来往的时候，众生就是会有所难诘，会说『你讲得不对，佛法是迷信！』大家就辩论，这是难问、辩论；诤讼，大家诤论。「諠杂语论」，有的时候大声说话，于是乎菩萨也可能声音很大。「倍于他所」的「倍」就是反对；不同意众生对于菩萨的难问，互相诤论、諠杂的这些语论的事情。

「本惑随惑」，根本的烦恼还有枝末的烦恼。「犯禁现行」，菩萨初发心在凡位的时候，有可能会犯戒，有犯戒的活动。「能数观察」，因为菩萨的智慧逐渐的增长了，能控制烦恼，所以数数地观察，「深心弃舍」，在他清净心里面弃舍一切烦恼、弃舍前面这些诤讼的事情，就完全改变了。

《披寻记》一一八七页：

如如证得智慧殊胜至深心弃舍者：此中智慧即前所说法无我智，由自证得此殊胜

智，如实了知此所行境，非是寻思分别可得，彼诸外道或有于此互相难诘共兴诤讼，为胜听者諠哗纷聒，是名諠语。非时而说义不相属，是名杂语。如是诤论依诸见起，是名本惑现行。由是因缘忿恨等生，是名随惑现行。由是因缘发起身语恶不善业毁犯戒禁，是名犯禁现行。如《解深密经》说：曾见一处，有七万七千外道，并其师首，同一会坐，为思诸法胜义谛相，彼共思议称量观察，遍推求时，于一切法胜义谛相，竟不能得，唯除种种意解、别异四意解、变异意解、互相违背，共兴诤论，口出矛酬，更相酬已、刺已、恼已、坏已、各各离散。

（《解深密经》一卷七页）如是诤论多由外道寻思故起，是故此中得他所言，菩萨于此能数观察深见其过，于其恶见，深心弃舍，由其证得智慧殊胜故。

「如如证得智慧殊胜至深心弃舍者：此中智慧即前所说法无我智」，法无我智是什么？就是假说自性都是毕竟空的。「由自证得此殊胜智」，由于常常的修止观成就了法无我智。「如实了知此所行境」，也真实地明白，分别心所触对的一切境界、所活动的境界。「非是寻思分别可得」，不像凡夫用寻思心：「啊！这真实有一个山、这真实是有个花、这真实是有水」，不是寻思可得，没有这么回事，都是毕竟空的啊！

「彼诸外道或有于此互相难诘」，菩萨所面对的对象也可能是有外道，这些外道就和菩萨互相辩论起来。「共兴诤讼」，大家就有诤论了。「为胜听者諠哗纷聒，是名諠语」，「胜听者」在菩萨戒上也有这个字，现在这个「胜」是降服的意思，为降服听众；「諠哗纷聒」，「諠哗」是听众大声说话，就是一个动乱、纠纷的境界。

「聒」就是是扰乱的意思，声音杂乱、没有秩序的境界。就是要调伏听众里面諠哗纷聒的境界；「是名諠语」，所以菩萨也有可能大声说话来调伏这些听众的境界。「非时而说义不相属，是名杂语」，这时候不应该说这个话，前后的道理不连贯，这样的话叫做「杂语」。

「如是诤论依诸见起，是名本惑现行」，菩萨和这些人有诤论，是从什么地方来的呢？从「见」来的；我见、我所见、常见、断见、有见、无见，各式各样错误的思想来的，是名叫作本惑。见是根本，就是无明。「由是因缘忿恨等生」，由于有本惑，现在有随惑，就是忿恨，大家不如意的时候心就忿怒了。「是名随惑现行」，随着种种因缘会出现忿恨的事情；这若比「见」来说，它就轻微了。「由是因缘发起身语恶不善业」，菩萨和这些众生因互相诤论的因缘，就发起了身恶不善业，语恶不善业。「毁犯禁戒」，就犯戒了，「是名犯禁现行」，菩萨有这个事情。

「如《解深密经》说：曾见一处，有七万七千外道」，「并其师首」，外道的老师，「同一会坐」，在聚会里坐着。「为思诸法」的「胜义谛」的「相」貌，「彼共思议称量观察」，大家共同地在思量观察什么叫做胜义谛？「遍推求」的「时」候，「于一切法胜义谛相，竟不能得」，他并不能知道胜义谛是什么样子，「唯除种种意解」，但是，虽然没得胜义谛相，他的虚别分别还是有的，所以除了他内心里面种种的分别。「别异意解」，大家都不一样，你这样分别，他这样分别。「变异意解」，前十五分钟这样分别，后十五分钟又不同的解释，变异了！「互相违背」，我不同意你的意见、你不同意我的意见，「共兴诤论」，大家就诤论起来了。

「口出矛酬」，矛酬是古代的兵器，就是说出来的话就像刀剑似的要伤人。「更相酬已」，我用刀剑来伤你，「刺已」，话就像刀刺似的，「恼已」恼乱你以后，「坏已」，互相破坏完了以后，「各各离散」，大家都走了。「（《解深密经》一卷七页）」。「如是诤论多由外道寻思故起」，这些诤论多数是由外道，因为外道他对真理特别地用过心，所以才能和菩萨去诤论。一般在五欲里面活动的人，有什么诤论的？他们不能诤论这个事情；「是故此中得他所言」。「菩萨于此能数观察深见其过」，菩萨的智慧逐渐进步，感觉这种境界不好、有过失。「于其恶见，深心弃舍」，明白外道的恶见是不对的，便弃舍。「由其证得智慧殊胜故」，智慧逐渐地殊

胜就改变这种情形，不像前面这么和他诤论的种种事情。

宙四、不希利敬

如如功德展转增长，如是如是转覆自善，不求他知，亦不希求利养恭敬。

「如如功德展转增长」，这等于说从菩萨初开始发菩提心，凡夫的时候行菩萨道的这种不理想的境界。但是智慧不断地增长了，「如如功德」，这样的这样的功德展转的增长，菩萨经过了一番事情以后，智能就增长。「如是如是转覆自善」，智慧增长、功德殊胜了，但是他不表示出来；「转覆」就是把自己的功德掩覆起来。我们凡夫常会——有点功德，怕你不知道我要表示出来，心里想：「你不可以轻视我」，会表示自己有学问、有智慧。菩萨不是！菩萨有大功德智能会隐藏起来，智能增长就会有这个境界；初开始的时候自己有一点就要表示出来，虽然也可能不是说谎话，但是也表示智慧不够，也容易引起问题，但是他想不到这件事。

「如是如是转覆自善不求他知」，我有功德、静坐的功德有了进步，但是并不希望你知道，隐藏起来。《论语》上说：『学而时习之，不亦悦乎，人不知而不愠』。他的学问进步了，别人不知道心里不在乎。孔夫子的智慧超过一般人，不同的。「亦不希求利养恭敬」，也不希望别人有什么利益供养他，也不希望别人恭敬他，没有这个意思，他心里面不在这里。

《披寻记》一一八七页：

如如功德展转增长至利养恭敬者：谓诸菩萨于所修学清净殊胜，是名功德展转增长。由是因缘成就真实功德，远离绮言说故，说彼转覆自善。成就少欲喜足，远离耽着贪故，说彼不求他知亦不希求利养恭敬。

「如如功德展转至利养恭敬者：谓诸菩萨于所修学清净殊胜，是名功德展转增长，由是因缘成就真实功德，远离绮言说故，说彼转覆自善」，成就了真实的功德，他这时候和人说话，远离绮言，不说特别美丽的话。孔夫子说：『巧言令色，鲜矣仁』，这地方也有相同的意思。佛菩萨说话就说得很直，不会说特别甜美的话，不说这种话。「说彼转覆自善」，他展转地把自己的善隐藏起来。

「成就少欲喜足」，他少欲喜足、很容易知足，少少的有一点就知足了，贪心不是很大的。「远离耽着贪故」，远离了耽着，耽着就是贪着；就是远离贪心的这些事情。「说彼不求他知」，不会求别人知道他的功德，「亦不希求利养恭敬」，也不希求别人恭敬他。

黄三、结显所依

如是等类菩萨所有众多胜利，是菩提分

这是第三科，结显所依，入法无我这一科里面有三科，第一科离诸分别，第二科获得胜利，这两科都讲完了；现在是结显所依，结束这一段文。怎么结束的呢？显所依：显示出来这么多的胜利，是依法无我的智慧成就的。

前边你若能成就了空胜解；就是假名安立、语言文字所讲的这一切法都是毕竟空寂的，你若做如是观呢？就能离诸分别、就得到这个胜利，所以得最胜舍、令无劳倦、令能成办、令无怯弱，能够不空生死、增长菩提、渐减憍慢、弃舍障执、不希利敬，就会成就这么多的功德。这么多的功德以什么为依止而成就的呢？这一科里面就说了：「如是等类菩萨所有众多胜利」，前面那几科是说出来菩萨所成就的这么多不同的众多殊胜利益功德；是「菩提分」，是无上菩提的因，无上菩提是果，前面这么多的胜利是无上菩提的因，分是因的意思。

《披寻记》一一八七页：

是菩提分者：谓如前说修诸善巧，乃至具足坚固钾铠加行，分分修习菩提因故。

「是菩提分者：谓如前说修诸善巧，乃至具足坚固钾铠加行，分分修习菩提因故」，那一样一样的都是菩提的因。

随顺菩提皆依彼智。

菩提因是什么呢？就是他能随顺菩提，就是能成就无上菩提的这么多功德；这么多的功德，皆依彼智，完全是依止法无我的智慧成就的。

《披寻记》一一八八页：

随顺菩提者：谓如前说如如流转遭大苦难，乃至亦不希求利养恭敬，展转随顺菩提果故。

「随顺菩提者：谓如前说如如流转遭大苦难」，就是在生死里流转遭遇到很多的苦难。这句话就是指发了无上菩提心的人，在三界里面和凡夫一样生死流转，他遇见了很多的苦难；这可见我们凡夫，说是一切都要如意、没有苦难，这很难、很难！连大菩萨都会遇见这些事情，我们凡夫想要没有苦难，那是更难了，但是菩萨遇见苦难呢，他在苦难中能作诸功德。「乃至亦不希求利养恭敬，展转随顺菩提果故」，在苦难中能栽培善根而没有过失，又没有罪过，慢慢可以随顺菩提果，会有这样的成就。

是故一切已得菩提当得今得，皆依彼智，

「是故一切已得菩提当得今得」，所以这一切菩萨他们的福德智慧资粮圆满，已经获无上菩提、当得无上菩提、现得无上菩提，「皆依彼智」，都是依靠法无我的智慧成就。法无我的智慧是什么呢？就是这一切言说安立的一切法都是毕竟空的，有这个智慧！「皆依彼智」而得成就，菩萨依据这样法无我的智慧，在大苦难之中既非苦难，他能够成就功德。

除此更无若劣若胜。

菩萨能成就一切功德，全凭法无我的智慧，也就是大悲心。「除此更无」，离开了法无我的智慧，另外更没有「若劣若胜」的方法得无上菩提，就是靠这法无我智。这是《瑜伽师地论》弥勒菩萨这样开示，得无上菩提道修行的方法，我们自然应该这样修习、修习这个法无我智；应该这样做，这样做当然也就可以得无上菩提了。

《披寻记》一一八八页：

除此更无若劣若胜者：谓菩萨道唯是此一法无我智，除此更无若劣、若胜，能得无上菩提道故。

「除此更无若劣若胜者：谓菩萨道唯是此一法无我智」，菩萨行菩萨道就是用法无我智行菩萨道。「除此更无若劣、若胜，能得无上菩提道故」，是这样子学习这个法无我智。

玄三、修行正行（分三科）　黄一、标

又诸菩萨乘御如是无戏论理，获得如是众多胜利，

境相应慧这一科里面分三科，第一科是胜解方便，第二科是入法无我，现在是第三科修行正行。

「又诸菩萨乘御如是无戏论理」，譬如说坐车，车是你驾驶这个车向前走、也就是你乘这个车、驾御这个车向前走；诸菩萨行菩萨道的时候就是「乘御如是无戏论理」，也就是假名安立的一切法都是毕竟空的，就是无戏论理，也就是法无我智。乘御就是你依止它向前进，我们驾这个车，车若向前进，也就向前进了；菩萨行菩萨道就是乘这无戏论理，戏论就是言说，离开了言说的这个法无我智慧的真理。「获得如是众多胜利」，能成就这么多的殊胜利益，如前面说的，这句话结显前文的意思。

《披寻记》一一八八页：

无戏论理者：谓诸施设若有若无或异不异，是名戏论。由此能引无义思惟分别而发语言故，于如是事勤加行时，不能少分增益善法损不善法，是故说彼名为戏论。菩萨深入法无我智，如实了知诸法离言自性，不起若有若无或异不异思惟分别，即此说名无戏论理，诸法自性理应尔故。

「无戏论者：谓诸施设若有若无或异不异，是名戏论」，不明白法无我道理的人，他用智慧施设、也就是安立「若有、若无」，说有一个高山，山是有的；这里来个老虎，是有老虎的，观一切法是真实有、或者说是没有，无因无果；或者这一切法是有差别、或者是无差别的。「是名戏论」，这些不明白法无我道理的人，这样分别一切法的时候呢，都是不符合真理、都是虚妄分别、都是戏论，没有真实义的言论。

「由此能引无义思惟分别而发语言故」，为什么批评它是戏论呢？由于种种安立的言句，有无、异不异这些言句，能引发出来没有道义、没有功德的思惟分别；这样思惟分别对你的无上菩提没有帮助，对圣道没有帮助，所发出来的语言都是没有道理的，对于修行没有帮助，所以你这样思惟分别是没有利益的，是名为戏论。

「于如是事勤加行时」，对于不契合离言法性的这些事情，「勤加行时」，你很精进的努力地去修行，坐在那里去思惟这件事。「不能少分增益善法损不善法」，你就白辛苦了啊！不能够有一点善法的功德增益，也不能够损减不善法。善法不能增

益、恶法不能损减，所以你徒劳了，是无义的事情。「是故说彼名为戏论」，所以就批评这件事是个戏论，戏论在这里说得很明白，其它地方也常会说到这句话，这戏论表示什么意思呢？你若依止它用功修行就是白辛苦，不会得到真实的利益，不能够减恶、也不能生善。

「菩萨深入法无我智」，前面说是戏论，这下面说不戏论。若是发菩提心的菩萨能够信受佛的智能，深入的学习法无我的智能，假名安立的一切法都是毕竟空的。「如实了知诸法」，就是真实、没有错误的，通达诸法离言自性，是远离一切言说的。「不起若有若无，或异不异思惟分别」，这样分别！「即此说名无戏论理」，这就叫做「无戏论理」。「诸法自性理应尔故」，就是依他起性和圆成实性它们的理性，理应该是这样子，这是解释这件事。

为自成熟诸佛法故，

前边所说的就是结束前面这一段，就是你依止无戏论的法无我智得到这么多的胜利，那么菩萨究竟应该怎么作呢？「为自成熟诸佛法故」，为了自己发无上菩提心能成熟一切种智的佛法故，要得无上菩提，你发了这种愿，你需要修行才能得无上菩提嘛！

为成熟他三乘法故，

为教化众生令众生成熟「三乘法故」，有的众生是声闻乘、有的是辟支佛乘、有的是一佛乘，众生的根性有这三种差别；那么菩萨就随其所应而教化之，令他也能有所成熟。

《披寻记》一一八八页：

为成熟他三乘法故者：谓所成熟住有种姓补特伽罗，略有三种：一者、住声闻种姓，于声闻乘应可成熟补特伽罗。二者、住独觉种姓，于独觉乘应可成熟补特伽罗。三者、住佛种姓，于无上乘应可成熟补特伽罗。由是三种补特伽罗具有三种菩提种子，随依三乘能令成熟，故名成熟他三乘法。

「为成熟他三乘法故者：谓所成熟住有种姓补特伽罗」，这上面说出世间的圣道能够成熟、慢慢地栽培能够成熟，这要有一个条件：就是他要有种姓，住有种姓的补特伽罗这样的人。

「略有三种：一者、住声闻种姓」，他微细的、相续的心里面有阿罗汉的善根、无漏种子。「于声闻乘应可成熟补特伽罗」，这个人若学习声闻乘法他就可以成熟了，这是一种。「二者、住独觉种姓，于独觉乘应可成熟补特伽罗」，第二种是独觉种姓就是辟支佛，这个众生现在是生死凡夫、是苦恼人，但是他的心里面有辟支佛的善根，不用栽培就有这种善根的，那么这样的人，菩萨就教化他这样的佛法，就可以成熟了。「三者、住佛种姓，于无上乘，应可成熟补特伽罗」，第三种是佛种姓，有佛种姓的人，菩萨就教化他无上菩提心，修六波罗蜜，应可成熟补特伽罗。

「由是三种补特伽罗具有三种菩提种子」，就是前面说的这三种人：声闻菩提、独觉菩提、佛菩提，这三种菩提种子。「随依三乘能令成熟」，菩萨就是随其所依、随其所具足的种子为所依，那么就是有三乘的差别，就为他说出相应的三乘佛法，就能使令他成熟了。「故名成熟他三乘法」。

修行正行。

菩萨为自成熟诸佛法故，修行正行；菩萨为成熟他三乘法故，修行正行。菩萨为什么不在那儿睡觉，那很自在，何必要辛苦修学六波罗蜜呢？就是为自成熟诸佛法故，他要精进地修六波罗蜜；为成熟他三乘法故，修行正行，做这个事。

《披寻记》一一八九页：

修行正行者：此中且说六波罗蜜多行。

「修行正行者：此中且说六波罗蜜多行」，就是指这六波罗蜜多叫做正行，这个「正」就是重要的德行，他就努力的去做；做什么事情呢？做六波罗蜜这些事情。

黄二、释（分二科） 宇一、摄受善法（分六科） 宙一、施所摄

彼于如是修正行时，于自身财远离贪爱，于诸众生学离贪爱能舍身财，唯为利益诸众生故。

第二科解释分两科，第一科摄受善法，分六科，第一科施所摄。「彼于如是修正行」的时候，彼菩萨对于佛所说的正行，努力去修行的时候。怎么修呢？「于自身财远离贪爱」，对自己的生命远离贪爱、没有执着心，对于他的财富，有很多的财富他也能远离贪爱心。

「于诸众生学离贪爱能舍身财」，众生对于自己的身、自己的财有贪爱；菩萨对于那一类没有远离贪爱的众生，能劝他跟菩萨学，让他于身财远离贪爱，能弃舍他的身、能弃舍他的财。这样子做是什么意思呢？「唯为利益诸众生故」；唯独就是为利益众生，他观察我不可得、法不可得，就是无所利益。观察众生也是我不可得、法不可得，在不可得的法无我智上来利益一切众生，利益众生的同时，即无众生可利益。

菩萨的程度原来和一切众生是一样的，也是对自己的生命有爱着、对自己的财富有爱着，他不能够弃舍自己的生命、财富去利益众生的，为什么现在他能了呢？因为他修法无我智了，修补特伽罗我不可得，观一切法不可得，他就不爱着了！不爱着呢，那这件事对于众生有利益，他就可以弃舍；如果我的生命对你有利益，这生命可以送给你。我们从这个地方可以想到为什么他能这样子呢？就是修这个法无我智慧的关系，就是有这种止观的功德的关系，没这个止观的功德，他是执着我、执着我所的，有爱的！爱着我、爱着我所的，他不肯布施来利益他人，不肯这样做的；现在肯这样做就是依止法无我智才能做这种事情的。

《披寻记》一一八九页：

于自身财远离贪爱等者：此说施波罗蜜多行，内所施物名为自身，外所施物名之为财；随诸众生若有所求，菩萨于此无爱染心，但为众生利益安乐定皆施与，是名于自身远离贪爱。又于众生吝执财宝曾不惠施，菩萨知已，为欲彼人调伏悭垢，取自财宝令其施与，或彼惠舍修福业时，菩萨躬诣其所随力随能身助语助，令施求者得善满足，是名于诸众生学离贪爱能舍身财。如是菩萨布施波罗蜜多，唯为速证最胜菩提故，唯为利益诸众生故。

「于自身财远离贪爱等者：此说施波罗蜜多行」，这句话是说六波罗蜜多里面的第一个「施波罗蜜多」的德行。什么叫做施波罗蜜多行呢？「内所施物名为自身」，就是能布施身、生命、布施财富。内所施物就是指自己的生命说的，所以叫做「自身」。「外所施物名之为财」，财富是身外之物，身外之物是又差一层成的。

「随诸众生若有所求」，随顺众生若有所需，向他有所求的时候。「菩萨于此无

爱染心」，菩萨对于自己的生命、财富没有爱着心。「但为众生利益安乐定皆施与」，如果我的生命送给你，对你有安乐的需要，我就送给你；对于财富也是一样，所以但为众生利益安乐定皆施与。对于你有利益、对于你有安乐，这两句话呢，前面《瑜伽师地论》的文解释的非常好，这个「安乐」是什么呢？就是现在生活所需的衣食住：有衣服、有饮食、有住处，还有汽车，所需的一切都具足了，很安乐的生活，这一部分叫就安乐，菩萨能够帮助你。「利益」是思想上的问题，菩萨对于你的生活所需的问题也愿意解决，但是主要是指思想上的问题，思想上要「诸恶莫作、众善奉行」，你若这样作将来能得到利益。

如果说菩萨能解决你衣服、饮食、卧具、医乐的生活问题；但是你不作善，你作恶事、思想不改变，你将来苦恼了。对于佛菩萨的慈悲心还没有圆满，菩萨还不感觉到满意的；所以你的财富有了，在菩萨的心情还有所不足的。现在为了众生的利益安乐，定皆施予，对于自身的生命乃至财富都能布施给你；「是名于自身财物远离贪爱」。

「又于众生吝执财宝」，菩萨自己这样作功德，对于另外的众生那一方面有问题，菩萨怎么个态度呢？菩萨也是慈悲教化的；众生对于自己有很多的财富悭吝执着不肯布施。「曾不惠施」，从来也不肯把自己的财富布施出去利益众生，拔一毛而利天下都不肯做。「菩萨知已，为欲彼人调伏悭垢」，这种人菩萨怎么教化他呢？菩萨知道这个人是这么悭吝的人，为了想要调伏他内心悭吝的这个染污。「取自财宝令其施与」，他本来是个大富翁，菩萨把自己的财富送给他，但是说：「你自己的钱不要动，我的财富送给你，你用这个财富呢？施与一切众生，众生需要，你就施与」。

「或彼惠舍修福业时」，或者是那个众生并不悭吝，也是肯学习施波罗蜜、也肯这样的利益众生，广大的救护。「菩萨躬诣其所随力随能身助语助」，发菩提心的菩萨亲自到他那儿去，随自己的心力或者是体力、或者是智慧力、或者是心的力量，或者是福德力、或者是智慧的能；「身助语助」，或者身力叫做力，语助叫做能，就是或者身体到那儿去帮你忙、或者是说话帮助你计划，作各式各样的事情。「令施求者得善满足」，你在那里作布施的法会的时候，菩萨去帮忙，令这个施者、求者两方面都感觉到满意，这个布施的法会作得非常圆满；「是名于诸众生学离贪爱，能舍身财」。

「如是菩萨布施波罗蜜多」，这个菩萨他自己修布施波罗蜜，也劝众生学习布施波罗蜜，他的目的何在呢？「唯为速证最胜菩提故」，就是希望迅速地得无上菩提，不求名闻利养、也不求人天果报；你修布施波罗蜜，将来就能得大财富、或生到天上享天福，自然会有这个果报，但是菩萨目的不是这个，是为得无上菩提，愿以此功德成就无上菩提。「唯为利益诸众生故」，菩萨作这件事呢，目的是得无上菩提，同时也利益一切众生，也愿意众生得三乘道法。

这一段是施所摄，是布施波罗蜜所摄，属于这一类的功德。下面第二科是戒所摄。

宙二、戒所摄

又能防护极善防护，由身语等修学律仪，性不乐恶性极贤善。

菩萨能作诸功德，做这布施波罗蜜多，菩萨不只是成就这样的功德，「又能防护极善防护」，他还能防护他的身口意。防就是防止；防止恶法侵犯他，防止这些染污法，染污他的身口意叫「防」。保护身口意的清净叫做「护」。「防护极善防护」，是防护了、是最好的、极善防护，防护中又最好的防护。

怎么叫做「防护、极善防护」呢？「由身语等修学律仪」；由于他的身体，就是在他的行动上、语言上，这个「等」就说到内心的思想，就是身口意能学习律仪，能修律仪而又能学律仪。这个「律仪」是什么呢？就是使令自己的身口意远离一切染污，就叫做律仪；身清净、口清净、意清净这叫做律仪。当然这律仪，原则上说是这样子，但是里面的细目佛菩萨有讲，譬如说是五戒、十善、八关斋戒、比丘戒、比丘尼戒、学法女戒、还有沙弥戒、沙弥尼戒，就是七众的这些戒法，都叫做律仪；而这个律仪是经过学习的，就是你受了戒以后要经过学习的，然后才知道怎么叫做律仪。这是「身语等修学律仪」，这是在身语上清净，这叫做防护。

「性不乐恶性极贤善」叫做「极善防护」，这就是思想上的。身、口清净还不是最重要的，重要的就是你的心，「性」就是你的心，心若不欢喜恶事、不欢喜这些杀盗淫妄等恶事；「性极贤善」，你内心里面极慈悲、很调柔、很清净，然后从内心清净的思想表现在身语上，这叫做「防护极善防护」。说我表现出来的行动很清净，说出的话也很清净，但内心是污染的，那就不是极善防护，那还是有问题的啊。

《披寻记》一一八九页：

又能防护等者：此说戒波罗蜜多行，菩萨净戒略有三种，谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，如是三戒由身语意能正修学，总名由身语等修学律仪。如是律仪若有违犯，即内自顾深起惭羞，及外观他深生愧耻，依此说能防护极善防护；由是防护串习所得，性戒相应，故不乐恶，怜愍相应，故极贤善，当知此说习所成性，非本性住性。

「又能防护等者：此说戒波罗蜜多行」，前面说布施波罗蜜，现在是说戒波罗蜜多的德行；戒就是律仪，不做一切恶事就是律仪。 「菩萨净戒略有三种不同：谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒」，律仪戒就是刚才说佛教徒一共有七众的不同，在家优婆塞、优婆夷，这是二众，出家有比丘、比丘尼、学法女、沙弥、沙弥尼；一共七众。这个七众的律仪都叫「律仪戒」。另外还有「摄善法戒」就是六波罗蜜，一切善法，教化众生成就种种功德的。「饶益有情戒」是对众生说，就是利益一切众生这一方面的就叫做饶益有情戒。这是三种戒法。

「如是三戒由身语意能正修学，总名由身语等修学律仪，如是律仪若有违犯，即内自顾深起惭羞」，这些律仪假设因为一时的无知，或者是内里面的思想有问题，违犯了这条戒，就自己反省自己，自己来观察自己，深深地发动惭愧、有羞耻心；『我受了戒，就应该持戒清净，不应该犯戒』。「及外观他深生愧耻」，外观他，我这眼睛睁开看别人，『人家都持戒清净而我犯了戒，哎呀！太惭愧了！』前面是唯独观察自己：『我受了戒，我就应该持戒清净，我没能做到，发惭愧心！』第二个就是看别人，我不看那个犯戒的人，我光看那个持戒清净的人——『啊！他清净。哎呀！我不清净，惭愧！』

「依此说能防护极善防护」，就是用惭愧心来防护自己持戒清净。依此说，就是根据前面这一段，说能防护而极善防护。「由是防护串习所得」，由于你这样防护身口意，而不是暂时地，是连续不断地这样子，常常的持戒清净，保护自己的身口意。「性戒相应」，这个'性'不是遮戒、性戒的这个意思；是你的心，性者心也，你的心就和佛的戒法相应、互相合和相应了。「故不乐恶」，所以不欢喜恶事，杀盗淫妄这些丑恶的事，心里不欢喜。

「怜愍相应，故极贤善」，心里面对于一切众生的境界都发怜愍心，你若有这个怜愍心就不杀、不盗、不淫、不妄语，因为这个慈悲心就能持戒清净，你若有慈悲心还会杀生吗？你会偷盗吗？这些染污事情都不做了，所以是「怜愍相应」。「故极贤善」，第二句是贤善，贤善原来就是慈悲啊；就是心里有怜愍心，叫做贤善。「当知

此说习所成性，非本性住性」，这里说的这个戒波罗蜜多，「身语等修学律仪、性不乐恶、性极贤善」，是习所成；修习就是修行，你由事实上的持戒清净养成了自己这种的德性，是这一方面说的，不是说你本来具足的那个本性住种性，不是指那个说的。

宙三、忍所摄

又能忍他一切侵恼，于行恶者能学堪忍，性薄瞋忿不侵恼他。

这是第三个「摄受善法」，就是积集很多的善法；第三个善法就是忍，心里安忍不动，属于这方面的功德。

「又能忍他一切侵恼」，自己能持戒、不去侵犯他人、不触恼他人，自己清净，但是众生并没有发菩提心、也没有受戒，有的时候是放纵自己的烦恼去触犯他人的，你是菩萨不是菩萨，他不去管那一套；你是菩萨，也一样地骂你、毁辱你，一样地「侵恼」，来侵犯你来触恼你。菩萨遇见了这个事情能忍、心里不动、不烦恼。「于行恶者能学堪忍」，对于众生在菩萨这里做种种的恶事、伤害菩萨，菩萨可以学习堪忍、堪能忍受而不动瞋心，心不动！

「性薄瞋忿」，菩萨的心薄瞋，就是小小地有点不欢喜，不是很多。瞋就是忿、忿怒就是瞋，想要手里拿刀杖杀害对方，那叫做瞋忿；菩萨小小地不高兴而已，他不去瞋恼、杀害众生。「不侵恼他」，你对菩萨这样子，菩萨对你没有伤害心、不侵犯你，就是忍受这件事。这也不容易，一定要修法无我智，法无我智也包括补特伽罗无我，要常常这样学习才能忍，你没学，怎么能忍呢？当然我们也会遇见一些不如意的事，也可能你自己一时的疏忽有了错误，引起对方的侵犯，或者你没有错误而对方侵犯你，那我们应该怎么办呢？我们应该忍，而这忍从什么地方来呢？你平常要多静坐，修法无我智，就是观一切法空，你常常这样做；常常这样做，遇见事情的时候，你的法无我智就出来了，出来了就能忍。

如果你平常不静坐、不修止观，你不观我不可得、法不可得，不住色生心、不住声香味触法生心，你不这样修，那来的忍波罗蜜呢？人家对你有一点不礼貌，心就会动啊！一定是这样子，所以这上面说菩萨「能学堪忍，性薄瞋忍，不侵恼他」，不去侵犯他，是这样子！若是你平常不静坐，等到烦恼境界出现，你来不及！我在本子上看见修无我、修止观、修忍波罗蜜，没有用！你闻所成慧没这力量，一定还是忿怒，你打我、我就打你；你骂我、我就骂你，那是不会客气的呀！一定是这样子，但是你平常若多静坐修止观，这时候就可以！你原来止观的力量这时候能出来，出来呢你心就能不动，就能够忍过去、能过这个关。

《披寻记》一一九〇页：

又能忍他一切侵恼至不侵恼他者：此说菩萨忍波罗蜜多行，谓诸菩萨由思择力为所依止；于怨亲中劣等胜品具德具失诸有情所，能忍一切怨害之苦，名能忍他一切侵恼。又于怨害诸有情所勤修五想，谓夙生亲善想、随顺唯法想、无常想、苦想、摄受想，如〈忍品〉释。（陵本四十二卷六页）由如是学于诸怨害性能堪忍，是名于行恶者能学堪忍，由是因缘不可爱事会遇现前，极不饶益上品境中，起微劣瞋及微劣忿；于其中品下品境中彼全不起，性自成就薄瞋忿行，自无愤勃，不报他怨，亦不随眠流注恒续，由是故能不侵恼他。

「又能忍他一切侵恼至不侵恼他者：此说菩萨忍波罗蜜多行，谓诸菩萨由思择力为所依止」，菩萨怎么修行忍波罗蜜呢？「由思择力」，就是在心里面有深入地观察的力量。「为所依止」，就是以智慧为依止。「于怨亲中劣等胜品」，众生分成三

类：对你有怨恨的众生、和你有亲爱的众生、还有一种不怨也不亲中等的众生。而这个怨和亲里边还有劣等胜品，有的是劣、还有中等的、还有胜的。譬如说和你有亲爱的关系分三种；和你有怨恨的也分三种，有劣有等有胜，这个等就是中，都分三品的。

「具德具失」，总而言之，三品也分成两品，就是众生里面有的是有德行的人，另一类众生是有过失的人。「诸有情所」，在这么多众生的境界、处所里面。「能忍一切怨害之苦」，对于这些于你有怨的人、于你有亲的人、不怨不亲的人，或是有德、有过失的人，他们对你有怨，或者要伤害你，你都能忍受、怨害的苦恼你都能忍受不动。「名能忍他一切侵恼」，这就叫做能忍受。能忍受就是心不动，心里面还是很平静的，没有愤怒、或去报复的这些事情。

「又于怨害诸有情所勤修五想」，菩萨对于怨害的有情，他精勤地修五种观想，这就是在苦恼、怨害的事情还没有出现的时候，你自己修止观的时候修这五种想。「谓夙生亲善想」，夙就是以前、过去生中，从无始劫来到现在这么长远的时间之内，这么多的众生里面，你很难找到一个没有给你做过父亲、没有给你做过母亲、没有做过哥哥、弟弟、姊姊、妹妹的人，你很难找到这种人。这世界上的人都是给你做过父亲、做过母亲、做过兄弟、做过姊妹的，所有的众生都是你亲爱的人。这样子，你用「亲善想」，这个人来骂我一句，那个人来打我一下，他原来是我父亲、这个人原来是我母亲，他侵犯我的这件事出现，你这亲爱想一生起来也就容易忍受，这是一种。

「随顺唯法想」，你的心里面要随顺佛所开示的无我、只是法而没有我！这样的智慧想，观察众生就是色受想行识，色也是因缘所生、受想行识也是因缘所生，都是刹那刹那生灭变化的，这里边没有我，没有我相人相众生相寿者相，都是没有的，所以没有一个真实我的体性，他来打我、骂我，没有这个人。就是他来打你、骂你的时候，观察我不可得，受打的、受骂的、受毁辱的、受诃斥的、受伤害的也不可得，彼此都是无我的。「随顺唯法想」，用这样的智慧去观想，也容易容忍这些侵犯及恼害的事情，他来侵恼你，你也能容忍，心里面就不动。譬如说你走到那个地方，上面有片树叶掉下来打你的头了，它是无心的、不是有意的，那个因缘就是这样子嘛，因缘是无常变化而出现这件事，就是这样想；所以是「唯法想」。

「无常想」，无常是怎么观察呢？众生不是坚固的、色受想行识不是个坚固的东西，就是有生灭变化、念念生念念灭、刹那刹那灭坏的境界。灭坏是什么意思呢？就是有生、有死，念念的众生会死掉的。一般社会大众，当然不容忍这件事的，他们是你若杀我，我就杀你，而这报复的心情最重要的就是要断命、把你的生命终断了；最激烈的报复就是要杀死对方，但是用佛法的智慧观察，众生念念都会死掉的，刹那生刹那灭。这样观察众生，说那个人侵犯我的时候，你观察他刹那刹那灭地死掉了，那我又何必再去杀害他呢？所以用无常想做观的时候，侵恼的事情出现的时候就能容忍！就解除了这一切的问题。

「苦想」，菩萨在禅定里面观察：社会大众特别兴盛的人、特别如意的人、鸿运当头的人，他也是常常为坏苦、苦苦、行苦这三种苦恼所随逐，这是说走运气的人，何况不走运气的人？更是很多很多的苦恼来侵犯他的。众生已经这样苦了，我应该常勤方便为他着想，解除他的痛苦，应该这么做！怎么会因为他侵犯我就去杀害他呢？我应该容忍这件事，不要去伤害他，做如是想就使令自己内心平静下来了。

「摄受想」，摄受是什么呢？就是你要主动的和他做朋友，叫做摄受。菩萨发了无上菩提心的时候，就是『我从今天开始发了阿耨多罗三藐三菩提心，唯欲饶益诸有情故』，就发心要为一切众生做利益的事情，发心的时候就是这样发的心、发的愿嘛；说他今天侵犯了我，忽然间就违背了我的菩提心要杀害他，不应该这样做！我应

该容忍这件事，原来发愿要利益他，还要继续随顺我的本愿利益他、不伤害他，作如是观来解除被侵恼时内心的问题。用这五想这样子，「能学勘忍、性薄贪忿不侵恼他」。

「如〈忍品〉释。（陵本四十二卷六页）」，这五种想的观察，在〈菩萨地〉的〈忍品〉那里有解释。「由如是学」，平常这些苦恼的事情没出现的时候，自己在禅堂里面静坐，你能做如是观；「由如是学」就是做如是观。你常常这样用功修行，定慧就成就了，所以「于诸怨害性能堪忍」，你的心就能忍受这些事情，不为所动。
「是名于行恶者能学堪忍」。

「由是因缘，不可爱事」，由于这些各式各样的因缘，不可爱的事情，这件事令人很不舒服，不可爱乐的事情。「会遇现前」，就是因缘的转变现在遇到了，你遇见这件不如意的事情、这个事情正现在眼前了。「极不饶益」，我们轻微的事情不要说，就是极大的，对你伤害很严重的这个「上品境中」，就是最严重的境界里，「起微劣瞋」，你止观的功夫还有这么一点！小小的有点不高兴而已。「及微劣忿」，就是微劣的愤怒。这样说呢，瞋和忿有点不同，内心的愤怒叫做「瞋」；表现于外的愤怒就叫做「忿」。

「于其中品下品境中，彼全不起」，不是上品，是中品、下品这种不饶益的这种境界，这位菩萨的内心里边完全不动，不在乎、不在意这件事。「性自成就，薄瞋忿行」，他的内心里边，由于你常常修止观，这是习所成性；常常修止观，也就很容易成就了。「薄瞋忿行」，瞋忿就会很少很少的活动，「行」就是动。

「自无愤勃」，你内心里面那个瞋忿很微小，所以你不会大发作、愤怒；「勃」就是发动，颜色都变了，要采取行动。「不报他怨」，不会回报；你伤害我，我就伤害你，你不会这样做的。「亦不随眠流注恒续」，「随眠」就是停止，随逐你的心潜藏在那里不动、随逐你的心潜伏在那里，叫做随眠。「流注」就是相续、就像水一直的流，由上面流下来；这个「注」就像屋檐里有水往下注，一滴一滴地向下注，也是相续的意思。「流注恒续」，常相续；菩萨内心里面的功夫没有特别圆满，还有一点不如意，但很快的把它调伏了，不叫它随眠流注恒续。「由是故能不侵恼他」，由于你能这样用功修行，所以就能够不侵恼他人，他人来侵恼我，我不侵恼他，那么这是忍波罗蜜的德行。

宙四、勤所摄

又能勤修一切明处令其善巧，为断众生一切疑难，为惠众生诸饶益事，为自摄受一切智因。

这是第四科勤所摄：就是不懈怠、精进地，属于这样的功德。「又能勤修一切明处」，菩萨能修忍波罗蜜，他也能够勤修一切明处，明处就是一切智慧的境界；前面曾经说过是五明。「令其善巧」，使令所学习智能的这些事情，让它善巧，就是很巧妙地；最初学的时候很笨，常常学习、常常学习就善巧、就巧妙了。「为断众生一切疑难」，这是大智慧境界，各式各样智慧，五明就是五种智慧，学习这个干什么呢？就是为了要消除众生的疑惑和困难，众生在这个世界上生活不是容易的，有很多的疑、有很多的困难，菩萨学习五明呢，是为了解除众生的疑难。

「为惠众生诸饶益事」，为了饶益众生、这些利益的事情，前面是说他有困难、有苦难；另外呢，给他一切更满意的事情：说那个众生住的房子漏水，或者是排水道没做好，菩萨的智慧做一个好的房子，叫它冬天不冷、夏天不热；叫它特别地安全，毒虫、毒兽不能侵犯，这是诸饶益事。「为自摄受一切智因」，做这些事情是利益一切众生，对于菩萨自己呢，是能成就无上菩提的因缘，这「一切智」就是无上菩提，

所以是自他两利的事情。

《披寻记》一一九〇页：

为断众生一切疑难等者：此说精进波罗蜜多行，为断疑难故修内明及因明处；为惠饶益故修声明医方明工业明处。为自摄受一切智因故修一切明处。

「为断众生一切疑难等者：此说精进波罗蜜多」的德「行」，「为断疑难故修内明及因明处」，内明是佛法的大智慧境界；因明就是宗因喻，能调伏；什么是邪？什么是正？有大智慧开示正法，这是因明处。内明和因明是关于思想上的问题，使令你得大智慧，得正知正见；为断疑难故修内明及因明处。

「为惠饶益故修声明、医方明、工业明处」，「声明」前面〈思所成地〉学过的，实在就是文学，讲究文法这些事情。「医方明」，你有病，我是医生可以给你治病。「工业明处」，就是做种种的工业，告诉你种田怎么样能够丰收，这是工业的事情。「为自摄受一切智因」，做这些利益众生的事情，同时也利益自己，能成就无上菩提的因缘，「故修一切明处」。

宙五、定所摄

又能于内安住其心令心善定，于心安住常勤修学，为净修治四种梵住，为能游戏五种神通，为能成立利众生事，为欲除遣精勤修学一切善巧所生劳倦。

这是第五科定所摄，就是禅波罗蜜行；菩萨能够修施波罗蜜、戒波罗蜜、忍波罗蜜、精进波罗蜜、现在还有禅波罗蜜。「又能于内安住其心，令心善定」，菩萨能常修禅定，安住在所缘境上，能够令心安定不动，有内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持，九心住是欲界定，乃至达到未到地定、色界四禅。

「于心安住」，令心安定不动、明静而住这件事不是短时间内成就的啊！所以要「常勤修学」，长期地、精进地修学这件事。我们不要说大菩萨境界，就说凡夫、初发心的菩萨，应该是一个阶段、一个阶段地，这个时候我是修禅波罗蜜，那其它的事情都停下来，安住在这一处修禅波罗蜜多，你才能有成就，我一天就静坐一个钟头那不行，坐两个钟头也不可以！就是时间要多，长时期地这么修，才可以成就，或者是先修禅波罗蜜；禅波罗蜜成就了，修忍波罗蜜、修精进波罗蜜。禅波罗蜜也一定要有戒波罗蜜，就是这六波罗蜜实在都应该有！

「为净修治四种梵住」，禅波罗蜜成功了以后，还要修习、净修治四种梵住，也就是善悲喜舍，这是梵住。你修禅波罗蜜成功了，在禅波罗蜜里面修这四种无量，这也要努力修才可以成就的。「为能游戏五种神通」，你修禅波罗蜜干什么？不但是为净修治这四种梵住，同时还能游戏五种神通；无色界的四空定不能发神通，欲界定、未到地定也不能发神通，只有色界四禅能发神通，所以你禅定修成功了你就可以修五种神通，五种神通成功了呢，就能游戏五种神，能很自在的像游戏似的，天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通，都能够成就；就可以度化众生了。

「为能成立利众生事」，你禅波罗蜜成就了，四无量心、四种梵住也成就了，又成就了五种神通干什么呢？为能成立利众生事，利益众生的事情可以成立了，这时候能成办这些事情。说你禅波罗蜜没有成就、四无量心也没有成就、五波罗蜜也没有成就，是个平常的人，你想度化众生？做不来的啊！

禅波罗蜜，能够有这样功德，能成就四种梵住、能成就五种神通、能够成就利益

众生的事，还有一样功德，什么功德呢？「为欲除遣精勤修学一切善巧所生劳倦」，譬如说你学习各式各样的内明、因明、医方明、工巧明、声明，学习这一切的学问，或者为众生做种种的事业，你自然会劳倦、身体辛苦、睡眠也要减少、吃饭都没有时间，然后身体受到影响，要是你得了禅定就没有问题，能够解除所生的劳倦。你一入定的时候就把你身体的四大，用三昧的力量来滋养它，身体就恢复健康了。

我们这个身体要吃饭得到营养，身体才会健康；或者是要睡觉，光是吃饭还不行，还要睡觉，它也能够解除身体的疲劳，或者还有其它的什么事情，但你若没有禅定就得不到三昧的滋养。这位菩萨他因为修禅波罗蜜成功了，他除了睡眠、饮食这些滋养以外，还能得到禅波罗蜜的利益，他一入定了就知道身体那里有什么问题，用定的力量调，很快就调好了，会有这个事情。

我们一般的人呢，体力也可能不够、心力也可能不够，人家说坐禅好，「哎呀！我也试试」；哪儿那么容易成就的？坐了两天半，「我不坐了，走了！」当然，我们一般人就是这样子，菩萨可不是，菩萨大智慧的观察：若这件事是需要的，那他不怕一切困难，决定要做成功，一切困难不能障碍他的，菩萨是这样的！从世间上的事情也看得出来，有大智慧的人毅力特别强，他不问这件事是难是容易，不管这件事；而问这件事是不是值得做，若是值得做的时候，他就会准备一切因缘，排除万难决定成功，大人都是这样子！我们一般人不是，「唉呀！那地方太冷了我不去了。」菩萨不是这样子，一定要成功的。说《瑜伽师地论》一百卷太多了：「我不学、我不学」。《心经》就是一小段，「啊！这个可以。」你这样的心情能有大的成就吗？不能的！不能有大成就的！所以这个地方说到禅波罗蜜有这么多的好处，当然这个事情啊，那个大的成就像探囊取物那么容易吗？你一定要拿出来体力、心力与毅力，努力的做才可以的。

《披寻记》一一九〇页：

又能于内安住其心令心善定等者：此说静虑波罗蜜多行，于静虑定其心能正随顺，趣向临入，随所欲乐乃至七日七夜能正安住，流注无罪适悦相应，是名于内安住其心令心善定。于菩萨道闻思为先增上力故数数随念，令心安住常现在前，是名于心安住常勤修学。修四无量慈悲喜舍略有三种净修治法：一者、有情缘无量；二者、法缘无量；三者、无缘无量。如〈供养亲近无量品〉释，（陵本四十卷九页）依此修治，名净修治四种梵住。为能游戏五种神通者：此说能引神通威力功德静虑，谓神境智作证通、随念宿住智作证通、天耳智作证通、见死生智作证通、知心差别智作证通、依定自在随其所欲一切事成，名能游戏。为能成立利众生事者：此说饶益有情静虑，此有十一，如〈戒品〉中饶益有情戒说。为欲除遣精勤修学一切善巧所生劳倦者：此说现法乐住静虑，由此静虑远离一切分别，能生身心轻安最极寂静故。

「又能于内安住其心令心善定等者：此说静虑波罗蜜多」的德「行」，「于静虑定其心能正随顺」，对于佛菩萨开示的静虑波罗蜜——禅波罗蜜。静就是心寂静住、明静而住；虑就是思惟观察，他不只是寂静住，心里面也会观察这件事，真理是什么样子！静就是定、虑就是慧，有定也有慧，这叫禅波罗蜜。于静虑定其心能正随顺，对于这样的胜行，这是上人法，菩萨「其心能正随顺」，他能够郑重的，很尊重的随顺这件事，我要成功！这个能正的「正」是尊重的意思。

「趣向临入」，对着那个目标去，叫做「趣向」；「临入」就是接近那个目标，就要入到那个地方去，是更接近了。你能契入到禅定里边，就是成功了！得到禅定之后「随所欲乐」，随你内心的欢喜，你可以入定二十四小时也可以、四十八小时也可以，「乃至」到「七日七夜」这么长的时间安住在禅定里也可以。「流注无罪适悦相应」，前面心一境性那里讲过；「流注」就是相续的，在心里面寂静住，这个寂静住

是刹那刹那相续的；一刹那安住谁都能！现在是刹那刹那的相续，叫做流注。「无罪」，心里面没有过失，也不散乱、也不昏沈，没有其它的杂染、妄想，若有就是有罪了。「适悦相应」，就是在内心里面感觉到有微细的轻安乐相应，有流注相应、无罪相应、适悦相应；轻安乐叫做适悦；「是名于内安住其心令心善定」。

「于菩萨道」，对于菩萨的这条道路，从这条道路向前进，怎么进法呢？「闻思为先」，你要先去学习；或者是自己有书学习，或者到善知识那儿去学习，光学习还不行，内心里面要专精思惟这个道理。为先就是最初你要闻思。「增上力故」，闻思你就能得到一个强大的力量，就明了修禅的方法。「数数随念」，一次又一次的忆念这个所缘境。修禅定最重要的方法就是数数随念，一次又一次的念这个所缘境，你念这个所缘境的时候，心就不乱，不会跑到别的地方去，你要是念其它的事情就忘了所缘境，那就是散乱。数数忆念，随顺所缘境、忆念所缘境「令心安住」，使令你这个心安住在所缘境上不要动。「常现在前」，这个所缘境常现在你的心。「是名于心安住常勤修学」，这个定就是这么样学习。

「修四无量慈悲喜舍」，这是说到第二句；前面说禅定，这是修四无量心慈悲喜舍，就是四种梵住。「略有三种净修治法」，修四无量心有三种净修治的方法，清净地修治对治烦恼使令心清净的方法。「一者、有情缘无量」，第一个是有情缘，就是观察无量无边的有情众生都是苦恼的，对他们发慈悲心、同情心；众生是无量无边的，所以叫有情无量。「二者、法缘无量」，第二个是法缘无量，就是观察众生我不可得，只是色受想行识，这也是无量无边的。「三者、无缘无量」，第三个，我不可得、法不可得，没有我、没有有情作所缘境，也没有法作所缘境，这个时候没有所缘境，就是毕竟空寂了。这也是无量无边的，但是在这样修行的时候都发慈悲心，「有情缘无量」的时候也发慈悲心，「法缘无量」的时候也发慈悲心，「无缘无量」的时候也是发慈悲心。「如〈供养亲近无量品〉释，（陵本四十卷九页）」。「依此修」，就是依据这个方法来修行来对治，「名净修治四种梵住」。

「为能游戏五种神通者：此说能引神通威力功德静虑」，前边是四禅和四梵住，现在又说到第三件事，就是能引神通的威力功德，你这个时候的禅定能够发出来神通，所以叫做能引神通威力功德静虑。那五种神通呢？

「谓神境智作证通」，就是如意足、也叫神足通。神境就是不可思议的境界；「神」就是指禅定说，禅定能发出来种种不可思议的变化就叫做神境。由一能变很多、变出很多身形，或者出水、出火、各式各样的变化。「智」是什么呢？本来是有了禅定能现出神通，实在是不止于此，还是要有智慧，为什么会现这个神通？是由智慧决定的，所以这个智叫做神境智。比如说现出来一个比丘相，菩萨现神通的时候，众生看见一个大比丘来的时候，那是什么呢？就是菩萨的智慧现出一个比丘相来，忽然间现出来一个天人相，或者现出国王相，那都是菩萨在禅定里边的智慧决定的，所以叫做神境智。「作证」，这种神通是由修而成，不断地按照那个方法去修行才能成就的，不是自然有的，也不是说得了禅定就有神通，不是！你要另外依据方法修行才能成就的，成功了，随时可以相续现前。「通」是不障碍的境界，叫做神境智作证通。

「随念宿住智作证通」，宿住就是前一生的生命，前两生、三生乃至几千万生，菩萨他能忆念、能知道你前一生是怎么怎么回事，也是有智慧的。「天耳智作证通」，就是天人的耳，当然这应该是指色界天人的天耳，欲界天也有天耳通，但是没有色界四禅的那么广大，能听众生的语言，遥远的地方众生说话他能听见，乃至鬼神世界说话，他都能听见而且能知道他说什么，这不是简单的事情。

「见死生智作证通」，这是天眼通。这个众生死了以后，他到那去了？在什么地方受生？有天眼通的人能看见他的死、看见他的生，也是有智慧的。在本论上说到一

件事，譬如说阿罗汉他有天眼通能看见天上的人在干什么，不须要问、同时也知道这个天人叫什么名字，那叫做「智」。「知心差别智作证通」，你内心里边有各式各样的心所法，你现在心里面想什么这位菩萨知道。你要是在禅定里边入了心差别智作证通就会有这个作用，这是说五种神通，神境通、宿住通、天耳通、天眼通、他心通。

「依定自在随其所欲一切事成，名能游戏」，因为你得到色界四禅、得到自在的境界，入住出都是自在的，圆满地成就色界四禅。你初开始得色界初禅，这个初禅未必圆满，你只是得到一部分，要继续不断的修，才能把初禅圆满了，而且要入住出都自在才叫做自在。有的能入不能出；你说是你能出，但有的时候想要入定不能入，就不自在。初开始的时候，说是已经得了初禅、得了二禅还有这种事情，一定要长时间的训练自己才能成功的；在佛法里面用功修行的这些事情好过到世间上去做生意、好过去发财。

「依定自在随其所欲一切事成」，你根据成就的定自在啊！想做什么事情都能成功，你若得到神足通－神境智作证通，不用坐飞机也可以，说你要到什么地方去，坐在那里一下就去了；不但是在这个世界，你要到他方世界也是能去的，要到天上去，你坐在这里就能到天上去了；你愿意和弥勒菩萨见面，就可以去到那里和弥勒菩萨说话。你若有这个神通的时候，说我要见观世音菩萨，你到普陀山去就见到观世音菩萨了，就和观世音菩萨说话了，不是在那两个大石头看那个影像，不是这样的境界。说是我们念《阿弥陀经》：『从是西方过十万亿国土有世界名曰极乐』我们只是这么念；你若有了神通的时候，坐在这里就可以到阿弥陀佛国去和阿弥陀佛见面、和观世音菩萨见面了，所以是「定自在随其所欲一切事成」。

说我现在要度那一个众生，你一入禅定就和那个境界出现了，就能到那里，随其所欲就能度化那个人。我们现在什么通也没有，你想度众生啊！他一看：你和我一样都是平常人，对你没有信心，你想度化他不行的，所以佛菩萨大智慧啊！要我们好好努力修行啊，不要说那个人说话令我不高兴，不要介意！这是小事情。你就多用功修行啊，使令你得到广大的神通道力，这件事重要！他说什么不需要介意，就是用功修行这件事要紧，所以「依定自在随其所欲一切事成」，你要到佛世界也可以，在众生世界想做什么事情就能做什么事情；「名能游戏」这叫游戏，就是很自在，游戏就是自在的意思，没有障碍。

「为能成立利众生事者：此说饶益有情静虑」，这个静虑能发出神通来这是一种，入了静虑能去度化众生，这叫饶益有情静虑。「此有十一」，这个地方有十一种差别。「如〈戒品〉中，饶益有情戒说」，在〈菩萨地．戒品〉有说到这件事。「为欲除遣精进勤修学一切善巧所生劳倦者」这一句话；「此说现法乐住静虑」，「现法」就是你的色受想行识，不是过去也不是未来。「乐住」，你入到禅定里面心里快乐，没有苦恼。「由此静虑远离一切分别，能生身心轻安最极寂静故」，为什么叫做乐住呢？就是你入了静虑远离一切的分别，各式各样的分别心都排遣出去了，心里面能生身心轻安，这些杂乱的境界停下来了以后呢，你身也轻安心也轻安，「最极寂静」，心里面就能不动乱，都是大自在的境界，好过世间上那些虚妄分别的事情，这是禅波罗蜜，你看禅波罗蜜多好啊！

宙六、慧所摄

又性黠慧成极真智，为极真智常勤修学，为自当来般涅盘，故修习大乘。

这是修行正行这一科里边，第一科是摄受善法，就是成就善法；分六科，第一科是布施波罗蜜多、第二科是戒波罗蜜多、第三科是忍波罗蜜多、第四科是精进波罗蜜多、第五科是禅波罗蜜多；现在是第六科慧波罗蜜多所摄，就是属于智慧这一方面的。

「又性黠慧成极真智」，这是说这位菩萨，他的性，就是他的心很有智慧，这个智慧当然也是由学习中得来的，但是这是世间上的智慧；由于这样的智慧继续的学习就成就了极圆满的、极高明真实的智慧，这又是出世间圣人的智慧了。「为极真智」，为了成就这个真实的智慧，不是一下子就圆满，须要长时间精进的去修、精进的去学习才能够成就的，要「常勤修学」；若懈怠这是不成就的。「为自当来般涅盘故修习大乘」，为度众生是一回事，但是度化众生的事情与自己本身的成就有直接关系。如果自己本身没有成就，你说你能度众生，这句话是不能成立的，所以菩萨他若为了自己当来入于不生不灭的大般涅盘，故要修习大乘佛法；这就不只是智能了，其中有无量功德，都须要修行成就的。

《披寻记》一一九一页：

又性黠慧成极真智至修习大乘者：此说慧波罗蜜多行，谓于诸法能了尽所有性，是名黠慧。此相应慧串习所成，由此串习出世智生名极真智；此智生已，为令圆满，故恒修学。又为自身令当来世烦恼障断，所知障断于菩萨乘闻思为先，趣胜意乐；趣胜意乐为先，入修行相；入修行相为先，修果成满，是名修习。即由如是修果成满究竟出离，名般涅盘。此菩萨乘由与七种大性共相应故，说名大乘；如〈功德品〉释。（陵本四十六卷十八页）

「又性黠慧成极真智至修习大乘者：此说慧波罗蜜多行」，这是说菩萨摄受善法中，慧波罗蜜多的德行。「谓于诸法能了尽所有性，是名黠慧」，这是说菩萨来到佛法里边不断地学习，他对于世出世间的一切法能了尽所有性，能够明白这一切的缘起法、一切的因缘生法的边际、品类、差别，什么是善？什么是恶？什么是世间法？什么是出世间法？什么是定？什么是慧？这些事情他都通达；「是名黠慧」。

「此相应慧串习所成」，这个相应的智能是不断的学习所成就的，这个黠慧是不断的学习所成就的，也可能多少生你才能成就。「由此串习出世智生」，连续不断地学习就成就了黠慧，那么也成就了出世间的智慧。「名极真智」，那这个极真智是指出世间的圣人，超越世间了、也超越了一切凡夫，成就了圣人的智慧叫做极真智，那就可以知道黠慧就是世间的智慧。「此智生已」，这个极真智现前以后、成就了以后，还没有圆满，譬如说初得无生法忍以后，那他还由初欢喜地、二地、三地，乃至十地，还要继续地有那么一大段落要修行的。「为令圆满，故恒修学」，为了使令出世间的智慧能够圆满具足，所以要长时期地用功修行。

前面说到由世间智修出世间的智能、成就出世间的胜慧，这下边呢有点变化。「又为自身令当来世令当来世…」就是解释论文上「为自当来般涅盘故，修习大乘」，这是解释这两句话；前面那一段似乎通于大小乘，有这么一点言外之意。「又为自身」，这位菩萨为了自己本身「令当来世」，现在没有成就，我现在要努力使令我将来能够成就，成就什么呢？就是「烦恼障断、所知障断」。菩萨和佛对比，佛没

有烦恼障也没有所知障，这两种障碍都已经消除了；菩萨还没有消除，希望将来能够消除，所以呢「于菩萨乘」，菩萨乘就是大乘，所以先要开始作什么呢？「闻思为先」，先要开始听闻佛法，听闻佛法就是学习佛法。

学习，其中重要的一件事就是「思」你要专精思惟。这件事我们是常常讲，常常讲就好像没听见似地；什么事情呢？就是我们学习佛法的时候，要思惟！当然我们现在科技的发达就是自己要少努力、少于用功，什么呢？就是影印；影印一下子就出来了，你要我自己去抄写太麻烦，所以就是影印，这件事是我们所喜好的、我们欢喜这样子！但事实上不是这么回事，你想要捡便宜，我不要用那么多的力气，你就吃亏了，吃什么亏呢？假设你不捡这个便宜，我不影印，我自己抄写，一句一句抄写；你这一抄写呢，这文当然要用眼睛看，也要用心的想：『如是我闻，一时佛在舍卫国…』你眼睛看、心里想，然后又写，写得时候心要专注，这就是把这这几句的文和义在心里面熏习了。你再听老师讲解，又注意听、又思惟，第二次又再熏习。老师讲完以后，若再温习再看、再去思惟，这是第三次了；到第四次、第五次的熏习，就是不断地闻思，闻、思，思、闻，不断地这样学习，你内心里面就把这个文义熟悉了，熟悉了的时候，对我们初开始学习佛法的人有两个好处。

那两个好处呢？你静坐的时候不会茫然无知，我在这儿干什么？我在打瞌睡、打妄想、不是！就听闻的佛法你心里面想，我们上回讲的『言说自性是毕竟空的』还有『离言自性、离言说的法性』这个道理，它那段文有解释，你就把这件事记在心里面想。这个言说自性又说是有、又说是非有，要远离有和非有，无二所显，这是真实性事。你把这个义再思惟又思惟，思惟又思惟；说一切法空这个道理就在这里了，如果你明白了然后经过重复、不断地串习、不断地学习，就这样子思惟这个空；然后再修奢摩他止，奢摩他止修完了，再重新想：离言说法性、言说法性、有即是空，一切法空的道理。这就是一个止、一个观；一个观、一个止，就是这样思惟嘛！哎呀！这件事我不懂，你叫我修行，我不知道怎么修行？这话说得不合道理！为什么你不知道？就是你不欢喜思惟就不知道；不知道，你静坐的时候因为你不知道思惟，不知道用毘钵舍那，那结果睁开眼睛的时候，在外面走的时候，看见老虎的时候，你还用原来的习惯，这是老虎、这是毒蛇，你不知道用「言说自性是毕竟空」，你不知道用它来思惟；不知道用它来思惟，你还是原来的老习惯。「我在你这儿住多少年了，我没有进步！我要走！」，怎么回事儿呢？为什么你没进步？已经说了嘛，你要常思惟；听完了以后要常思惟。说「我用不上」，实在什么用不上…。

我现在这么讲：你会打妄想的人就能够修行，你会打妄想吧？！你能说不会打妄想吗？你不能否认这件事，佛法的修行亦复如是，就和打妄想一样，不过打妄想是一般尘劳的事情，现在的内容要改变，要用佛法：『离言说性、随言说性』就是这两件事，有这样说、有那样说，你一定要把这文句记在心里面，把重要的文句写成短句，用小张纸写出来揣在兜里头，走路的时候要思惟；思惟这件事。如果记不清楚，从兜里头拿出来看一下也可以；或写在手上，手一伸开也可以看。重要的文句，你要这样做；经过一个时期，这个文和义熟了的时候，就作如是观，你所学的佛法就用在止观里面，时间久了它就发生作用，发生什么作用？老虎来的时候「老虎即非老虎」，自然是这样子！「毒蛇即非毒蛇」，熟了嘛！就是这样子！但是叫你思惟，说「我不思惟！」、「你说那一套，我都用不上！」其实不是用不上，是你没有听话，没有经过思惟嘛。

有的人说是「我是大学毕业，前途是光明的，我都放弃了」为什么？「为了学习佛法啊！不然我不放弃的啊！」放弃了这个，在这边要有所得，如果你放弃了！但是到这儿来又不听话，结果是什么也用不上；什么也用不上，到时候你的身口意还是原来样，完全不能改变自己。若有人问：「你在佛学院住了多久？」「住了三年！」说：「怎么样？」「我一无所得！」这一无所得，谁负责这件事。

当然，我们佛法里面有小乘佛法，也有大乘佛法，〈声闻地〉是小乘佛法；我们现在学的〈菩萨地〉是大乘佛法。大乘佛法的理论和小乘佛法不一样，对比起来啊，〈声闻地〉我们比较容易懂，我有这个感觉：照那个文容易讲，有少少地方也要用点心，大体上是容易明白；容易明白，你若不思惟，也是用不上的，老虎来了你还认为这是老虎；四念处你还是用不上的，非要思惟才能够用得上，因为那个文句容易懂，你思惟也应该容易；不思惟还是用不上。

菩萨地的〈真实义品〉，它的道理是深了一点，思惟可能还有困难，何况不思惟，你不思惟就不懂，不懂就用不上。我们很容易就会说出这句话，「你那一套都没有用，我不如学小乘佛法」，学小乘佛法也要思惟，不思惟你也用不上！用不上以后又怎么地？和你没出家一样！没有经过佛法的训练的这种人，随时都是贪瞋痴，穿上出家的衣、受了戒，不用功就和在家人一样；和在家人一样你怨谁呢？如果你不在佛学院里学习佛法，你到一个地方去根本不学习佛法，一天可能就是做一些相似的事情，那当然不能改变自己，你怨谁？虽然已经到佛学院学习《瑜伽师地论》，你还是没接受、也还是原来的凡夫境界，出现事情的时候，有了问题要你说话的时候还是凡夫的知见。你怨谁？这个问题谁负责？

周利盘陀迦尊者，他是来到佛法里边，出家以后学习佛法，老也学不来，他哥哥已经得阿罗汉了，叫他出家、教他佛法，教他三个月吧，他学了前头就忘了后头，学到后头就忘了前头，就是心里面完全不能摄受，还是原来样，学了那么久等于没有学。他哥哥就把他驱逐：「你不能出家，你回家去吧！」佛后来又把他叫回来，「我是三大阿僧祇劫成佛的，阿罗汉不能比；你回来！」继续教导他，好像不是很久也得阿罗汉。这件事说出来，社会大众信佛的、不信佛的，大家都知道这件事，「哎呀！周利盘陀这个人笨啊！他出家了，我请大众僧到我们家吃饭，我不请他！」有这些事情。但是他已经得阿罗汉了嘛！佛这个时候说：「今天啊，有人请我们到他家去吃饭，不请你去啊！你还是来，但是怎么办呢？我这个钵本来是阿难尊者拿、今天由你拿；到那个时候如此如此的…做这件事」。

到了斋主家就是按照次第很整齐地排着队，从门口到了大厅大家坐下来，但是周利盘陀迦站在外边不能进，那个守门的人不许他进来。吃饭都是用钵嘛！每一个人都有钵，佛没有钵；这个时候周利盘陀就从门口一伸手把钵送到里边去，这手一伸很长。斋主说：「这是怎么回事？」「就是周利盘陀你不请他来嘛！他进不来，我的钵是他拿着所以他把我的钵给送来了」「哎呀！这是怎么回事？」佛说：「他已经得阿罗汉了」说：「他这么笨能得阿罗汉吗？」佛说：佛法倒不在学习很多，就是精义入神，精义入神就是佛法的精要之义入到你的心里面，就成功了！怎么能入神呢？要思惟！

譬如说不用复印机，我自己抄写——熏习，听法师讲——又熏习，我自己不断阅读、思惟，经行也思惟、静坐也思惟，这精义就入神了，久了智慧就开了，就得圣道了。你不这样作智慧不开，就不能够转凡成圣！不能转凡成圣，就一直是凡夫；一直是凡夫有什么问题呢？一直是苦恼。说是我不如学习小乘佛法，大乘佛法我用不上。不是用不上！是你的方法不对，你没努力啊！要知道这个事。

这里面还有一件事，我也把我的意思讲出来，比如说念南无阿弥陀佛，我用心来念：「南无阿弥陀佛！」还念出声音，然后由我的耳朵听进来；我自己念出声音来，自己又听回来；念出声音，又听回来，又去又来，一来一回，摄心不乱。当然你还要加上愿，有信有愿有行，可能会得一心不乱，就往生阿弥陀佛国了，这方法是这样，但是念的时候呢就有困难，就是不能一心不乱，念念心里就跑了。

但是现在这上面说闻思为先，「不懂」这件事反倒是个好事，你说的道理我不懂，不懂是个好事，什么好事呢？因为不懂，我要懂，于是乎你要思惟，一思惟的时

候你心不乱，没有其它的杂念进来，一直思惟：什么叫作「假名安立的一切是毕竟空；离言自性是有，但是离一切名言」？你思惟的时候，就是一心不乱，常常地思惟并且还要常常阅读文句，不能够离开文句光是思惟。你还要阅读文句然后再思惟，思惟以后再阅读文句，「闻思为先」是这样子。久了呢，法义在心里面的熏习逐渐地逐渐地就有力量，这时候修奢摩容易寂静住，寂静住就是有多少定力，它能帮助你毘钵舍那观的力量也会强起来；观的力量强起来又能帮助奢摩他的力量，你慢慢就成就了。

所以我们学习佛法不可以心粗。我若是这么说：我是师父，你是徒弟（这样说你也可以不承认这件事）。师父说这个话你要注意，你听的时候一定要注意，如果你不注意就没听见，没听见你心里面就没有资料思惟。你要注意听，然后就把这个数据存在心里面加以思惟，思惟久了自然就知道怎么修行。你没有作这件事，说「用不上！」，说「这些方法我都用不上，我不要学习」，这是怎么回事情？就是这一段话它又提到这件事情，你回想前面常常说这句话的啊，说「于菩萨乘闻思为先」，初一步你一定要这样做，要听闻、要思惟，闻思为先，「先」就是最先，最先你要闻还要思。

为什么要闻思呢？「趣胜意乐」，「趣」就是向前进，到胜意乐那个地方去。「胜意乐」就是得无生法忍了，我要到那个地方去，因为若是成了圣人的时候，你那一念心有定慧的庄严，是有不可思议的力量，那个时候能发上菩提心，是不可思议的境界，所以叫胜意乐。

「趣胜意乐为先，入修行相」；你先是到胜意乐那儿去，等到了以后就入于修行相，就广修福德和智慧资粮，入了初欢喜地圣人的时候，也有无我无我所毕竟空的智慧了，他用这个智慧，修福修慧，就叫做「入修行相」。「入修行相为先，修果成满，是名修习」，这是由初地到第七地，第二大阿僧祇劫；由第八地到第十地，第三大阿僧祇劫无上菩提圆满了，所以「入修行相为先，修果成满」这就是说修无上菩提的果圆满了，是名叫做修习。这就是「为自当来般涅盘故修习大乘」，显示修习这么多的意思。

所以我在想：我们看《阿含经》或者你看《般若经》，这些经里面佛在世的时候很多人得圣道，很多人随佛出家得阿罗汉、得无生法忍，他就是听话，当然佛说法人家欢喜听，也欢喜按照佛的教导、依教奉行，所以很多人得阿罗汉、很多人得圣道。其实就是这个办法，也就是闻思修；「闻」，他也是注意地听而又能专精思惟，这个阶段我们现在的佛教徒多数不重视这一点，肯学习佛法的人也不多；也有些邪知邪见的佛教徒主张不要学习佛法。我们已经学习了，但只是在文字上学习学习就完了，不思惟；不思惟当然也不去修止观，那么就停留在闻所成慧的阶段，那就是凡夫境界，才懂得一点佛法，只此而已，就不能得圣道了。若是你肯用这个「思」，专精思惟的话，你就通达了修止观的方法，方法拿到了，你在用心修止观的时候就容易成就，就容易得圣道，所以「是名修习」。「即由如是修果成满究竟出离，名般涅盘」，即由如是的修果成就、圆满了，就是究竟地出离了烦恼障、所知障，那就入大般涅盘了。

「此菩萨乘由与七种大性共相应故，说名大乘」，学习大乘佛法的菩萨，他和「七种大性」相应，所以叫做「大乘」。「如〈功德品〉释。（陵本四十六卷十八页）」，菩萨地里面有〈功德品〉，那边有讲解。七种大性，第一个是『法大性』，十二分教里的方广就是大乘佛法。你要学习大乘佛法，大乘佛法里面和小乘佛法不同，因为大乘佛法里面包含小乘佛法而又超越小乘佛法，小乘佛法里面没有大乘佛法，它更不能超越大乘，所以是不同。这是法大性，要具足这个条件。第二个『发心大』，你要发无上菩提心，就是要有愿：「我要得无上菩提」，这就是愿！就像我饿了想要吃饭，心里面念念不忘我要吃饭，发了无上菩提愿，我想要得无上菩提，这样才行，你没有发无上菩提愿，这就不具足。第三个『胜解大性』，胜解大性是什么

呢？就是你要努力的学习佛法，对于佛法有强有力的认识，那当然还是要闻思修的，就是刚才说的闻思。

第四个『增上意乐大性』，就是刚才那个「胜意乐」，你由于胜解行地用功学习和修行，得无生法忍了，就是增上意乐。得了无生法忍以后还有一个，第五『资粮大』，就是刚才说的，学习修福、修慧或者说修学六波罗蜜。六波罗蜜就是布施波罗蜜、戒波罗蜜、忍波罗蜜，这是福；精进波罗蜜是通于福、慧的，禅波罗蜜也是通于福、慧的，般若波罗蜜是智慧，这六波罗蜜有福德资粮、有智慧资粮，六波罗蜜能利益自己得无上菩提，也能教化众生，所以是资粮大。第六『时大性』，要经过三大阿僧祇劫那么长的时间。第七『圆证大性』，圆证无上菩提，就是得阿耨多罗三藐三菩提了，要得与这七种大性相应就是具足了七大性，这才名之为大乘。

宇二、饶益有情（分四科）　宙一、于有德

又诸菩萨即于如是修正行时，于具功德诸有情所，常乐现前供养恭敬。

前面这六科就是六波罗蜜，总起来是摄受善法，积聚无量无边的功德；第二科是饶益有情就是利益众生，分四科，第一科是于有德。

「又诸菩萨即于如是修正行时」，就是前边的六波罗蜜；修正行的时候。「于具功德诸有情所」，对于具足修六波罗蜜这个正行功德的人，「常乐现前供养敬」，常欢喜地当着那个人的面，供养这位有德的补特伽罗，常对他表示恭敬。

《披寻记》一一九一页：

于具功德至供养恭敬者：功德有五，谓信、戒、闻、舍、慧。于彼有情亲面对前，现瞩现见，奉施财物、诸资生具，是名供养，敬问礼拜奉迎合掌，是名恭敬。

「于具功德至供养恭敬者：功德有五」，有五种功德；什么呢？「谓信、戒、闻、舍、慧」，六波罗蜜也是功德，但这里面举的例子是说「信」，就是对佛法有决定的信心、不犹豫；而且他的品德是特别好，就是要有「戒」，才能够诸恶不作。「闻」，这个人对于佛法广学多闻。「舍」就是这个人有慈悲心，没有悭吝心，对于他人的困难肯伸手帮忙。第五个「慧」，就是他知道这是苦、这是苦集、这是苦集灭、这是苦集灭道，通达苦集灭道的道理，这是智慧。这个智慧也还是闻思修乃至到阿罗汉、得无生法忍都在这里头，具足这五种功德，这就叫做有功德。

「于彼有情亲面对前」，菩萨对于这位有功德的人，亲自和他见面，在他的面前。「现瞩现见」，瞩也是见，就是前五识；或者这个「现瞩」就是眼识叫做现瞩。「现见」是第六识，当然眼识见一刹那就是第六意识，所以叫现见。「奉施财物」，就是恭敬地供养他财物。「诸资生具」，就是各式各样资养生命所需的东西，「是名供养」。

「敬问礼拜、奉迎合掌，是名恭敬」，很恭敬地来问候他、向他礼拜，要恭敬地欢迎他、向他合掌，是名叫做恭敬。

宙二、于有失

于具过失诸有情所，常乐现前发起最胜悲心、愍心，随能随力令彼除断所有过失。

第二科于有失。「于具过失诸有情所」，菩萨对有过失的人是什么态度呢？「常

乐」，心里面欢喜；「现前」，当他面也好、不当他面也好，从他内心里面现出来什么呢？「发起最胜悲心愍心」，生起最殊胜的悲愍的心情，没有恶心，生起悲心和愍心；悲心和愍心不一样。「随能随力」，菩萨随自己的能力、随自己的福德力、智慧力，各式各样利益安乐的力量。「令彼除断所有过失」，用悲愍心劝导那个有过失的人除断所有的过失，教他离过，要这样做。

《披寻记》一一九二页：

于具过失至所有过失者：此诸有情略有三聚谓无苦无乐、有苦、有乐。无苦无乐有情痴多现行，有苦有情瞋多现行，有乐有情贪多现行，是名过失。菩萨于此修四无量，缘一切境总名哀愍。于中大悲唯缘有苦，是名悲心。若于诸法远离分别都无所缘，不共一切声闻独觉及诸外道，故名最胜。复于其中依舍无量，能令无苦无乐、有苦、有乐三种有情，随其次第远离痴、瞋、贪惑增上现行，是名令彼除断所有过失。

「于具过失至所有过失者：此诸有情略有三聚」，菩萨所面对的有情略有三类；「三聚」就是三类。「谓无苦无乐」，这是一种有情；一种是「有苦」；还一种是「有乐」，有安乐自在的有情；这是三种。「无苦无乐」的「有情」，有什么问题呢？「痴多现行」，愚痴心多现前，他的心里面常有愚痴心的活动。「有苦有情瞋多现行」，有苦恼的有情多数现瞋怒的心：「天老爷不公平，为什么叫我这么苦恼！」「有乐」的「有情贪多现行」，因为他有很多满意的事情，所以爱着他满意的事情，所以他的贪心多数是现前的。「是名过失」，这就叫做过失；就是贪心、瞋心、痴心这三种过失。贪心和瞋心我们可能容易明白；愚痴是什么？就是不明白世间、出世间的因果、也不明白一切法是如化如化、是毕竟空的，也不知道无我、无我所，这就叫做愚痴。这三类的众生就是有这个问题，是名叫做过失。

「菩萨于此修四无量」，菩萨对于有问题的众生怎么办呢？就是修学四无量心－慈悲喜舍。「缘一切境总名哀愍」，观察这三类众生就是一切境，就发哀愍心。你是苦恼的人，对你发哀愍心；你不苦恼，很安乐自在也是哀愍你，总名叫做哀愍。「于中大悲唯缘有苦，是名悲心」，悲心是什么呢？唯独缘有苦恼的众生，那叫做悲心；悲能拔苦。

「若于诸法」，这位菩萨对于「诸法」也就是一切众生，一切众生就是这一切法。「远离分别」，就是前面讲的假名安立的一切法都是毕竟空的，毕竟空里面无差别相，所以无分别心。「都无所缘」没有众生为菩萨所观察，众生毕竟空，无众生可度。「不共一切声闻独觉及诸外道」，观察假名安立的一切法是毕竟空，这种智慧是不共于声闻独觉的，声闻独觉没有这个智慧。

天台智者大师解释这个问题：声闻、独觉以无常为门，就是他的色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，当然主要是色受想行识，色受想行识是刹那刹那变异、老病死的，从这个无常的变化作为入道之门，从这里去思惟观察。无常故苦、无常故无我、无常故空，这样子去入于圣道。大乘菩萨以空为入道之门，我们学习《中观论》、学习《摩诃般若波罗蜜经》：它观察一切因缘生法自性空。

现在唯识的经论它不说因缘生法，依他起是因缘生法，遍计执不是依他起的因缘生法，它是假名安立的一切法都是毕竟空的、也是空；但是和《中观论》、《般若经》说的空不同。《般若经》说的空是依他起和遍计执不分开，放在一起，观它是自性空，这样观！现在唯识的法门：把遍计执和依他起分开，观遍计执的一切法，也就是假名安立的一切法都是毕竟空的。这两个学派说空是不一样的，说补特伽罗无我是相同的，《阿含经》、《大智度论》也是这样说我不可得；《瑜伽师地论》也这样说我不可得。人无我观是相同的；法无我不一样，但是都是空、都用空的名字。所以是

「若于诸法远离分别都无所缘，不共一切声闻独觉及诸外道，」和外道不同，「故名最胜」所以叫做最胜，是现前发起最胜。

我现在再多说几句话：「说我用不上！」这句话就表示你的程度。怎么样才能用得上？就是刚才说的：一定要专精思惟！譬如说，「假名安立的一切法是毕竟空」，这几个字谁都认识，很容易就把它念出来，但是里边的理论不是一下子就能懂。你要专精思惟，到一个时候，就通了、就明白了。明白的时候就能用了，老虎来了你心里面就假名的老虎是毕竟空的，你的心就与空相应，也就用得上。烦恼来了，你认为它是真实的、不是假名，所以就有烦恼。你现在观察它是假名安立的一切法都是毕竟空，就是要经过专精思惟，这个道理你通了，立刻就可以用。就像你学太极拳或者其它什么的，学习熟了，有土匪来的时候，这个拳就能够伸出去；你学是学了但是不熟，这个拳就伸不出去，不能打这个土匪。你学习佛法也是，没有经过专精思惟的话，就不明白那件事；那件事你搞不懂，搞不懂不能用，不能用止观。说小乘佛法容易懂，你也是要专精思惟，不专精思惟还是不行，你也用不上。这上面就是这样意思！现在唯识说：「假名安立的一切法是毕竟空」，是不共于声闻独觉；「及诸外道」，也不共于一切外道，和外道也不同，故名最胜。

「复于其中依舍无量，能令无苦无乐、有苦、有乐三种有情，随其次第远离痴、瞋、贪惑增上现行」这是解释「随能随力，令彼除断所有过失」这句话；这句话怎么解释呢？「复于其中」，说这个菩萨修四无量，在四无量里面「依舍无量」，慈能予乐，无苦无乐的有情，菩萨就布施他安乐；有苦的有情就用悲无量，悲能拔苦；说这个众生有无量无边的安乐，菩萨随喜你，很好！没有苦、有很多的安乐，菩萨生欢喜心；这是慈、悲、喜。

舍怎么讲呢？菩萨「依舍无量」的方法能令无苦无乐的有情、能令有苦的有情、能令有乐的有情，这三种有情随他的次第；这无苦无乐的有情是愚痴心多；有苦的有情瞋心很多；有乐的有情贪心很多，菩萨就用舍无量的方法教导这三种有情，远离愚痴、远离瞋、远离贪的迷惑的增上现行。「增上」，是很有力量，这个瞋心、愚痴心、贪心很大，现在菩萨教他弃舍。怎么能弃舍愚痴呢？当然要修缘起观。怎么能弃舍贪心呢？修不净观；或者其它的观。修慈悲观就可以弃舍瞋心，菩萨有无量无边的法门来对治贪瞋痴的，是名叫做「令彼除断所有过失」。

宙三、于有怨

于己有怨诸有情所常起慈心，随能随力无谄无诳，作彼种种利益安乐，令彼怨者意乐加行所有过失及怨嫌心自然除断。

这是第三科，于有怨。这个众生与菩萨有怨恨，菩萨对于这位众生怎么办呢？「于己有怨诸有情所常起慈心」，菩萨对于这个有怨恨的人，不起怨，你怨我我不怨你，我对你生起慈心，怎么生法呢？「随能随力」，随他自己的福德力、智慧力，「无谄无诳」，没有谄曲也没有欺诳，非常真诚的诚恳心。「作彼种种利益安乐」，对于有怨恨的众生就为他做种利益安乐的事情，来利益这个有怨恨的众生、来安乐这个有怨恨的人。

「令彼怨者意乐加行所有过失及怨嫌心自然除断」，你怎么样的怨恨我、伤害我，我都不怨，我就做很多的利益安乐的事情来利益你、来安乐你，令这个怨恨的人的「意乐、加行」，他内心里面怨恨我、或者采取什么行动来伤害我，所有的过失及怨嫌的心情自然除断，这个怨恨的人一看这个菩萨，总是对我很好，我怎么还怨恨他呢？自然就是不怨了，是这个意思。

《披寻记》一一九二页：

有怨诸有情所至自然除断者：怨有三品：谓上中下名诸有情，于彼虽遭一切不饶益事，而不弃舍，菩萨自身宁受非爱，终不以恶欲加于彼，是名常起慈心。利益安乐有多种类，故名种种，如〈自他利行品〉释。（陵本三十五卷十七页）菩萨念与众生利益安乐，非为安乐而不利益，若性有罪无益非所宜者不应授与，若性无罪有益是所宜者即应授与，不唯随彼心乐欲转，非欺罔彼，是名无谄。非惑乱彼，是名无诳。由是能作利益安乐，令彼怨者心自了知此是菩萨，于菩萨所终不更起怨恨意乐，及由彼发身语加行，乃至令彼欢喜摄受，起亲爱想不生嫌厌，是名令彼怨者意乐加行所有过失及怨嫌心自然除断。

「有怨诸有情所至自然除断者：怨有三品」，怨恨有三类。「谓上中下名诸有情」，有上品的怨，这个怨是很厉害的；有中品的，有下品的，所以叫做「诸有情」。「于彼虽遭一切不饶益事」，怨恨菩萨的这位众生对菩萨做了很多不饶益的事情，就是不利益、伤害他的事情，「而不弃舍」，菩萨对这个人心里面不弃舍他，还是用慈悲心对他好。「菩萨自身宁受非爱」，菩萨自己本身宁可接受到他不可爱的这一切伤害的事情。「终不以恶欲加于彼」，终不决定「我要用恶心来伤害他」，不这样做！「是名常起慈心，利益安乐有多种类，故名种种，如〈自他利行品〉释，（陵本三十五卷十七页）」，「利益安乐」如〈自他利品〉里面有解释，我们已经学过了。

「菩萨念与众生利益安乐」，菩萨的心情，他的慈悲心于众生有利益，也要他有安乐，菩萨菩萨的心情是这样子。「非为安乐而不利益」，不是说我给你衣食住、给你生活美满就完了；不是！我一定要你开智慧，叫做利益。菩萨是又要安乐你、又要利益你，和我们凡夫一般社会的慈善家不一样。社会慈善家就是我造房子给你住、造医院给你看病、给你面包，叫你生活饱暖就好了，到此为止；菩萨也是这样做，但是还要教你开智慧，要相信善恶果报，教你品德增上，成为一个有道德的人。所以一方面是安乐，一方面要利益，不是只有安乐而不利益。「若性有罪」，要是做的这件事的性质是有罪过的；「无益」，没有利益，要是这样的话。「非所宜者，不应授与」，那就对他不合适了，菩萨就不会这样子做法的。「若性无罪有益」，要是这件事的性质是没有罪过的、是有利益。「是所宜者，即应授与」，菩萨就会帮助他，这样做！「不唯随彼，心乐欲转」，不唯独是随你心里面欢喜的就这么做，若你欢喜但是那件事有罪过，菩萨不会帮助你。菩萨是：你要求什么，菩萨要想一想，不是说什么都「无求不应」，不是这么回事；这句话不对的。菩萨要看你的要求合不合道理，要对你有利益的菩萨才帮助你；如果你欢喜这件事，而这件事对你有伤害，菩萨不做。

说有一个人失业了，看见报纸上有一个广告，一艘船上面要请人，这个人看到这个消息好，就去报名。一方面念观世音菩萨慈悲加被能录取我，结果那艘船没有录取他，他认为观世音菩萨不慈悲、不灵感，对观世音菩萨就埋怨了。那么这艘船过几天在大海里边遇见飓风，这艘船断了，报纸上发布了这个消息，「唉呀！菩萨慈悲我啊！」菩萨不是你求什么，就满足你的愿，不是无求不应，这句话不对；不是那个意思。这件事还容易懂，另外菩萨的意思是说：我令你有健康安乐的生活，满足你这个愿望，但是佛菩萨还担心，若你又要去做恶事，还会得恶报的，又不安乐了！所以现在给你一个面包其实是小小的意思，佛菩萨主要是要你开智慧，不要再做恶事，这件事是重要的，你若能不做恶事才会永久的安乐自在；所以说不唯随彼，心乐欲转。

「非欺罔彼，是名无谄」，不欺骗！佛菩萨有慧眼、有法眼是真实的能看得清清楚楚，这件事对你有害还是有利，对你有害不帮助你。若帮助你就是欺骗你，你将来因此而倒霉了，所以「非欺罔彼，是名无谄」。「非惑乱彼」，不迷惑他愚弄他，佛菩萨不这样做。「是名无诳」。「由是能作利益安乐」，菩萨的大智慧能作利益的事情、也能作安乐的事情，「令彼怨者」，令这个于菩萨有怨恨的人「心自了知」，他看菩萨这样做就明白「此是菩萨」，这是有大悲心的菩萨。

「于菩萨所，终不更起怨恨意乐」，再不怨恨菩萨了，菩萨对你那么好，你还怨恨菩萨吗？「及由彼发身语加行」，不起怨恨意乐'及'还有别的事情，及由彼发身语加行伤害菩萨的这些事情都没有了。「乃至令彼欢喜摄受」，使令这个有怨恨的人没有怨恨，于菩萨非常欢喜，愿意和菩萨作朋友，所以叫做「摄受」。「起亲爱想」，和菩萨起亲爱想再也不怨恨了；「不生嫌厌」，不会嫌弃菩萨、厌恶菩萨。「是名令彼怨者意乐加行，所有过失及怨嫌心自然除断」，于有怨这段说完了。下面是于有恩。

宙四、于有恩

于己有恩诸有情所，善知恩故，若等若增现前酬报，随能随力如法令其意望满足，虽无力能彼若求请，即于彼彼所作事业，示现殷重精勤营务，终不顿止彼所悕求。云何令彼知我无力非无欲乐？

「于己有恩诸有情所」，也有的众生对于菩萨过去有过恩的事情；菩萨以前有什么困难的时候，那个众生也救护这位菩萨的，那么就是有恩了。菩萨对于有恩的有情所「善知恩故」，他能知道这个人以前对我怎么怎么有恩。「若等若增现前酬报」，那怎么办呢？或者是平等地，你以前对我有多大的帮助，我现在平等地还谢你，「若增」是增加，比你以前的恩还要多一点，现前来酬谢这位有情。「随能随力如法」，随自己的能力，合法地不是非法「令其意望满足」，令那个有恩的人，他心里面的希望能得到满足。

「虽无力能」，菩萨这个时候也可能是一个穷苦的人，没有力量报恩，那怎么办呢？菩萨虽然没有能力，「彼若求请」，但是当那个有恩的人，若对菩萨有所请求的时候呢，「即于彼彼所作事业」，对于那位有恩的人的各式各样事情「示现殷重」，就表现出来特别地殷勤、特别地尊重、「精勤」地「营务」，专心地为他做事情。

「终不顿止彼所希求」，决定不会拒绝你所希求的事情。「云何令彼知我无力非无欲乐」，这位贫苦的菩萨他心里想：怎么办法能令你知道我是没有力量，但是我心里面是想要帮助你的啊！怎么办法让你知道呢？

《披寻记》一一九三页：

于己有恩诸有情所至非欲乐者：此诸有情亦有三品谓上中下，于彼恩惠如实了知，名善知恩。若暂见已，即以若等若增财力供养现前酬报，非以下劣，于彼事业随能随力为作助伴，如其所应令其意乐希望满足；虽无力能，彼若求请，即于彼事殷重而作，终不顿时，不应所求，为欲示现自实无力，非无欲乐。

「于己有恩诸有情所至非欲乐者：此诸有情亦有三品谓上中下」，有恩也有上中下的不同。「于彼恩惠如实了知，名善知恩」，对于他以前对我的帮助，这种恩惠如实地知道；知道他怎么怎么样地对我好，知道这件事！「若暂见已，即以若等、若增财力供养现前酬报」，若暂时一看见了，就立刻地以相等或者是增加，或者是以财力去供养这位有恩的人，现前的酬报他。「非以下劣」，不是用一些下劣的东西来酬谢报答他。「于彼事业随能随力为作助伴」，就是帮助有恩的人做事情。「如其所应」，就是对他是很合适的，「令其意乐希望满足」，就是令他心里面欢喜、令他心里面的希望得到满足。

「虽无力能，彼若求请，即于彼事殷重而作，终不顿时，不应所求」，菩萨不会不满足你的所求。「为欲示现自实无力，非无欲乐」，表示自己现在没有力量帮助你，不是没有欲乐，我是有欢喜心帮助你的，但是没有力量。

黄三、结

如是等类当知名为菩萨乘御无戏论理，依极真智修正加行。

这是结束这一段。前面是于有德、于有过失、于有恩、于有怨的这些人，「当知名为菩萨乘御无戏论理」就是法无我的智慧；根据法无我的智慧的这个道理。「依极真智」，那是圣人的智慧。「修正加行」，用前面这么多的行动来利益众生。这可见菩萨行菩萨道啊！你一定先要修学圣道、修学这个法无我智，就是假名安立的一切法是毕竟空的、无我无我所的，成就了这样的智慧，根据这个智慧来利益众生，要这样做才行。

地三、离言法性（分三科）　玄一、理成（分三科）　黄一、征

以何道理应知诸法离言自性？

第一科是智行门，智行门里面分三科：第一科是真实义相、第二科是境相应慧，这两大科都讲完了。现在是第三科离言法性，前面也提到离言法性这件事，这以下才正式解释什么叫做离言法性；分三科，第一科是理成，离言的这种道理的成立，又分三科第一科是问。

「以何道理应知诸法离言自性」，用什么道理我们才能明白诸法的离言自性呢？这是问。下面第二科解释，解释分两科，第一科显自，显示菩萨本身这一方面的道理；分两科，第一科相非有性：假名安立的这一切法相是没有的，先解释这件事。

黄二、释（分二科）　宇一、显自（分二科）　宙一、相非有性

谓一切法假立自相，

这是说相非有性。什么叫做相非有性呢？「谓一切法假立自性」，就是假立的一切法性。

《披寻记》一一九三页：

一切法假立自相者：此中自相，唯言说相，想所施设，增益而有，不称真实，故名假立。

「一切法假立自相者：此中自相，唯言说相」，「自相」是指这件事的体相，它的体相只是一句空话而已，没有这件事，但说出这么一句话，譬如说：这房子里有一条龙，是在说空话嘛，这里并没有龙嘛！但是这样说还不是太明白，比如说这个地方本来是有一条绳子盘在那里，由于光线不好看做是一条蛇，「你看那里有一条蛇！」这就是一句空话，那里没有蛇嘛，这就叫做「唯言说相」，只是一句话，没有那件事。但是说那地方有条蛇，这句话也不是无因缘说的，就是搞错了，那是绳子嘛，就是智慧的光明不够把事情搞错了；你说是蛇，这句话是空话，是没有蛇的，所以叫做空，言说法性是毕竟空就是这么意思。

说这里有一条蛇，凭什么说这句话？「想所施设」，是他内心的思想，看见有一个东西盘在那里，「是蛇！」是他内心里想过的呀，才说那是蛇嘛，是这么回事呀。「增益而有」，本来没有蛇呀，是增加上去的叫做有。「不称真实」，他说是蛇和那个真实性不相称，没有蛇嘛！所以不称真实。「故名假立」，所以叫做假立；是虚妄、不真实的安立。这样说呢，世间上的一切法都是这样子，说这是房子、这是雪、外面下雪了、地水火风、这里有一棵树、这里有高山，亦复如是，都是这样子，都是蛇！不是真实有这么一件事。

或说为色或说为受，如前广说，乃至涅盘；当知一切唯假建立非有自性，亦非离彼别有自性是言所行是言境界。

「或说为色或说为受，如前广说，乃至涅盘」这是举个例子。「假立自相」是什么呢？「或说为色」法，就是地水火风这些。「或说为受」，我感觉到冷，实在这也是虚妄分别；我感觉到热，也是虚妄分别，或说为受；或说为想、行、识这一切法「如前广说乃至涅盘」，前面解释所知障净智所行真实那一段曾经说过。「当知一切唯假建立」，这一切法都是假名安立的，「非有自性」，没有体性，它体性是没有的。这几句话呢说得很明白，但是道理还没有说完，还是不容易明白的。

「亦非离彼别有自性」，说是名所诠显的一切相；譬如说这是灯，灯是个名字、是一句话，这一句话呢，灯是所诠显的，名字是能诠显的，有能诠有所诠。现在说不是「离彼」所诠的这个灯，另外有灯的自性；不是离开名所诠的色受想行识这一切法，另外有色受想行识这一切法，不是！离开了这个另外也没有！「是言所行是言境界」，离开了色受等一切法，另外有自性是言所行、是言境界，不是的！「言」就是语言、说话，言所活动的境界「是言境界」，是言语所表达的境界、是言语所活动的地方，这叫「是言所行是言境界」，或者加起来呢，是「言所行境界」；这么说也可以。

《披寻记》一一九三页：

一切唯假建立至是言境界者：如前说色乃至涅盘，是名一切。此唯言说自相可得，非如言说有其自性，亦非离彼假立色等自相，别有如言所说自性，是诸言说所行境界。此中言者，意说寻伺，寻伺是彼言说因故；寻伺影像是名所行，起自影像为行相故；寻伺所缘是名境界，唯以名义为所缘故，越此更无胜堪能故。诸法虽有真实自性，然是离言圣智所行圣智境界，非是寻伺之所能及，是故此中作如是说。

「一切唯假建立至是言境界者：如前说色乃至涅盘，是名一切」，前边那一段文举了很多的例子，那就是一切，这一切法「此唯言说自相可得」，举这些例子就表示这都是言说可得，它本身是没有体相可得的，就是这么一句话。「非如言说有其自性」，不是像言说，说了这句话就有那件事，我说那是蛇，其实那儿没有蛇嘛！所以是非如言说有其自性。「亦非离彼假立色等自相，别有如言所说自性，是诸言说所行境界」，也不是离开假立的这些色受等这一切法，另外有言说所说的自性，也不是；说这里没有、另外也没有。

「此中言者」，「是言所行」这个「言」字是指什么说的呢？「意说寻伺」，这「言」这句话是说你心里面的寻伺，就是你心里面的思惟，粗略的思惟或者是微细的思惟。「寻伺是彼言说因故」，为什么「言」是指寻伺说的呢？因为寻伺是彼言说的因，因为你内心里面寻伺才能说话，不然不能说话的，所以言就是指寻伺说的，它不可以离开寻伺还有语言的，它们两个是不可以分离的。

「寻伺影像是名所行」，「影像」是寻伺的所行境界，你心里面的思惟就是思惟那个影像，你这个寻伺在那影像上活动，譬如：我心里面说那是蛇，你的寻伺就思惟这蛇是粗、细，是怎么样的盘旋，这是想！那个寻伺就是想这个事情，所以「寻伺影像是名所行」；你心里面在思惟那个影像，那就叫做是言所行。「起自影像为行相故」，寻伺的生起是从那儿来的呢？也还是从影像上出来的，自者从也，从那影像上出来寻伺，还寻伺影像。

但是这个地方呢，在前文我们没有说；就是我们的心遇见境界的时候要有所缘缘，所缘缘有两种：一个是疏所缘缘、一个是亲所缘缘。疏所缘缘就是所缘缘的境界

和你的寻伺是有点距离的，还有个亲近的所缘缘，和你距离很近不可以分离的，有两个所缘缘。两个所缘缘呢，我们还是用这个说：那里有一条绳盘在那里，那就是疏所缘缘。你一看呢！搞错了认为是蛇，蛇是个亲所缘缘，这个绳子是疏所缘缘。「起自影像为行相故」，当然我们内心的寻伺分别也是与疏所缘缘有关系，你生起寻伺的时候与疏所缘缘有关系，但是一起的时候，你没有看见绳子而看见蛇，你心里面就是思惟这个蛇，就是「起自影像为行相故」。从影像生起寻伺，寻伺又去寻伺影像，这就叫做行相，这活动的相貌，是这么意思。

「寻伺所缘是名境界」，这个境界怎么讲呢？寻伺是能攀缘的，在所缘的境界上攀缘，那个所缘就叫做「境界」。影像就是表示你所缘的那件事是个影像，不是真实的性质、真实的体质；说这里有棵树，太阳的光一照，出来个影像，那个影不是树，但是与树有关系，你缘的是树的影而不是树的本质，这是缘影像。我们凡夫缘一切法都是缘一切法的影像，认为影像就是真实的，那是假的嘛！你不知道是假的，认为是真实的，这树的影它不是树的本质，我们就以影像当做是真实的树，这错误就是在这里，是这么回事儿。我们看见这是蛇，这蛇不是蛇，那是绳子嘛！但是它们有点相似，这就是用这个意思表示：我们现在这个错误的遍计执是蛇，这是影像而不是一切法的本质，一切法的本质是依他起。

「寻伺所缘是名境界，唯以名义为所缘故」，这句话就是正式表达这件事，我们心里面在分别的时候就是以名义做你寻伺的所缘。你一定要有名，然后有名所诠的义，这个义要离开了名，这个义就不存在了，要有名来表达义，所以我们的寻伺呢知道它叫蛇！这是个名，由蛇这个名你就能想到很多事情；「名义为所缘故」，是你的寻伺所缘的境界。「越此更无胜堪能故」，若超过了名义的时候，你的寻伺就完了！就没有能力了。我们内心的思惟观察就为名义所限制住了，超越了名义的时候，寻伺的能力就结束、就到此为止。这表示什么意思？表示我们的寻伺不能缘离名言的依他起，到那时候我们寻伺没有用了。

这样子说呢，就是我们的寻伺一动的时候，都是遍计执、都是空的、不是真的。我们的寻伺看见那条蛇，没有看见那条绳子，只是看见那条蛇，而蛇是毕竟空的。我们这个烦恼就是因为这个蛇生起来的，要观察「是空的！」这烦恼就没有根据了，没有引起烦恼的因缘了，立刻地心情就没有事，所以大乘佛法说假名安立的一切法都是毕竟空的，你若是经过了专精思惟啊！当然不是只有这一段文，下边还有；其它的譬如说是《摄大乘论》、《成唯识论》、《辨中边论》、《显扬圣教论》都有讲这个事情，你不妨通通都阅读；阅读了以后，要专精思惟，通达了，就像一加一是二那么样明白了，立刻有效！所有的问题都是假名安立、是毕竟空的，那么心里就没有事，当然用奢摩他帮助一下，这个奢摩他假设是色界四禅是最好了，那你就是一下子得无生法忍了，就是增上意乐、到这个境界就是圣人了。说「我用不上」，就是你专精思惟的程度不够；你不欢喜学「哎呀！这个说老半天也不懂，不要了，我不学」。不学你就不懂；不懂你就用不上，用不上就还是原来样，还是蛇！你还是看见是蛇，你看不见那个没有蛇的境界。

「诸法虽有真实自性」，这一切法；有为法、无为法都算在内，是有真实自性的。「然是离言圣智所行圣智境界」，但是那个真实的体性是离言说相的圣人的智慧所活动的地方，说现在没有蛇只有绳子在那里，这个蛇的名言都没有的时候你才能看见，就是光线好了，光明来了，光明来了是什么？就是你的智慧来了；智慧来了一看没有蛇，那是绳子，所以这就是离言的圣智所行、圣智的境界。「非是寻伺之所能及」，不是我们现在的执着心、分别心所能活动的境界，我们现在分别心达不到那里。「是故此中作如是说」，所以这段文里面就是这么讲，这是说「当知一切唯假建立非有自性，亦非离彼别有自性是言所行是言境界」。

宙二、胜义有性（分三科） 洪一、标

如是诸法非有自性如言所说，亦非一切都无所有，如是非有，亦非一切都无所有。

这一大段文是解释什么叫做离言法性；第一段是理成，分三科。第一科征，第二科解释，解释里面分两科，第一科显自，就是显示自家的宗旨，就是显示离言法性的正义；第二科是斥他，诃斥他人的错误。显自这一科分两科，第一科是相非有性，就是假名安立的一切法都是没有体性的、都是毕竟空的，这一科已经讲过了。现在是第二科胜义有性，也就是离言法性它是有的；但是离言的法性也就是胜义的法性，被这个假名的法性所障碍、被假名法性所覆蔽，你就看不见、不感觉到有胜义的法性，所以这里面说「胜义有性」同时也要开示我们「假名法性」是无所有的；这一科分三科，第一科是标，标这个胜义是有的。

「如是诸法非有自性如言所说」，像前边说的假名安立的一切法，也就是我们日常生活的虚妄分别的这一切境界；这一切的文字一切的语言一切的分别，所诠显的这一切事情都是空无所有的，都是没有体性的。「非有自性如言所说」，不是有体性，像你说的那样。你说有一棵树、有一个房子、有个禅堂，就是用语言表达的这些都是没有自性、没有体性的。

「亦非一切都无所有」，这句话就表示胜义是有的；亦非一切就是：言说法性是空无所有的，可是另外的离言说法性还是有，不是说言说法性没有了就一切都没有了，不是！这一部份没有，另一部分还是有的，那就是胜义法性。

「如是非有」，就是说这个言说法性；言说法性就是说用这一切的名言、语言、文字去表达一切法，你在表达在说的时候，说这是色、这是声香味触法，这是眼耳鼻舌身意，这些都是名言、都是空的，但是在说的时候，内心里面一定有思惟，不然你不会说这句话，那个还是有的，就是指依他起了，所以「亦非一切都无所有」，就在我们虚妄分别假名法性的时候，那里边也不是完全没有的，这就是胜义有性。

《披寻记》一一九四页：

如是诸法至都无所有者：谓彼诸法非如言说有其自性，亦非假说所依一切都无，及依彼想皆无所有，理如前释。

「如是诸法至都无所有者：谓彼诸法非如言说有其自性」，这是牒这个文。「如是诸法非有自性如言所说」这是第一句，「亦非假说所依一切都无」，这是第二句；第二句这句话呢，加了一个所依，亦非假说所依的一切都无所有；它要有所依止，不然它不能建立。我们之前说的譬喻，说有一条绳子盘在那里，我们认为是蛇，蛇是没有的，是对的；但是不能什么都没有，那绳子是有嘛！那么绳子是譬喻什么？就是依他起法，这一切的因缘所生法还是有的，这就叫做胜义有性。

「及依彼想，皆无所有」，你说这一切法，说这是树、这是房子、这是花、这是草...，但是说这件事的，就是你内心的思想，那个还是有的，就是「及依彼想」那是有的，你不能说「及依彼想，皆无所有」，你不可以这样说。「理如前释」，前面已经解释过了；就是在解释「烦恼障净智所行真实」那附近有解释。

洪二、征

（如是非有，亦非一切都无所有）云何而有？

前面是标，现在第二科是征，就是问。你标出胜义法性是有，我还不太明白的呀！「云何而有」，怎么叫做有呢？

洪三、释

谓离增益实无妄执，及离损减实有妄执，如是而有，即是诸法胜义自性，当知唯是无分别智所行境界。

第三科就是解释那个「有」。「谓离增益实无妄执」，实在这件事是没有的叫「实无」，但是你认为是有，就是增益，加上去的；没有蛇你认为有蛇，那是增加上去了，就是增益实无。而且你认为的「有」还特别的执着，但这个执着是错误的叫做「妄执」；妄执实无为有。现在再加上一个「离」，要远「离增益实无妄执」，不要认为它是有，这是一个智慧、你要明白，你要有这个智慧知道这件事，就是假名安立的一切法，你不要执着它是有的，这是一个。

「及离损减实有妄执」，这个它是真实有，就是圆成实和依他起这两部分的事情是真实有的，但是你没有看见、你没有无分别的智慧，就否认这件事，那就叫做「损减实有」；而你这个损减的力量很强，特别执着这件事，「没有这件事！」现在若想要明白离言法性，你要「离损减实有妄执」，要放弃它、要远离这样的执着。这样，前面是远离增益实无妄执；现在是远离损减实有妄执，这两句话合起来，「如是而有」，这个离言法性、胜义法性就是这样有的。

这个话说得使令我们不容易明白、就是难、不容易懂。我们凡夫的境界是错误的，在生活习惯上这一切名言安立的一切事情，我们习惯上是执着是有，而现在说那都是假立的、空的、没有体性的。我们凡夫的分别心没有发现的事情——依他起、圆成实那个是有的；那个是有，但不是用我们现在的虚妄分别所能知道的，要用无分别智才能知道。这样子呢，就是从佛法上得到的智慧，能通达假名安立的一切法是毕竟空，依他起、圆成实是真实有，就是「如是而有」；这个离言法性就是这样有，当然这要得到无分别智才能见到离言法性。

「即是诸法胜义自性」，如是而有的这个，就是一切法的胜义自性，这是有殊胜的道理的，这是清净的智慧的境界。这样的胜义法性、胜义的有性，「当知唯是无分别智所行境界」，我们凡夫的虚妄分别心不知道，要成就无分别智的时候才能行于这个境界。

《披寻记》一一九四页：

谓离增益实无妄执及离损减实有妄执如是而有者：如言自性实非有故，但由妄执增益为有；假说所依实非无故，但由妄执损减为无。如是二执证圣智已方得远离，远离此故能会所证，义显非无故说名有。

「谓离增益实无妄执及离损减实有妄执如是而有者：如言自性实非有故，但由妄执增益为有」，如言自性就是例如我们说话，由语言文字所说的法的体性「实非有故」，按圣人的智慧来看，实在没有那回事，我们就在这样的境界上活动的。「但由妄执增益为有」，就是我们胡涂啊！没有智慧啊！就是无明啊！就错误的执着认为是有，本来没有的，我们增加上去的。

前面增益实无妄执这句话解释完了；现在说损减实有妄执这句话。「假说所依，实非无故」，不符合真实体性的、我们语言文字所安立的一切法都是假说；这个假说

也不是凭空的突然间就出来的，它也是有个依止的，就是依止依他起，以依他起为依止处。这个所依呢「实非无」，实在是有，我们说蛇没有，但绳子真实是有的，所以这个蛇以绳为所依止，这个所依止的依他起是有的。「但由妄执损减为无」，但是由于我们凡夫啊！没有智慧但是还非常的果断，我没看见的事就没有；但由我们的妄执损减为无，本来是有我们说没有，那么这就叫做损减实有妄执。

「如是二执」，这两种执着，一个是执着有、 一个是执着无。这两种执着呢，若我们「证圣智已」，那要从闻思修得无生忍法得到圣人无分别智的时候「方得远离」，才能远离这两种执着、才能弃舍的。

「远离此故能会所证」，远离这两种执着之后呢！我们才能够契会所证悟的离言法性。「义显非无」，这样讲呢，这个道理就显示出来胜义法性不是没有、是有的「故说名有」，所以叫做胜义有性。这一段文就是说出来胜义的有，我们现在反省我们自己在什么地方？我们没有无分别智，我们现在就在妄执有、妄执无这个地方；本来是没有我们执着有，本来是有我们执着没有，我们在颠倒执着这个地方。在这个地方呢，我们若在佛法里面从闻思修就是超越了假名诸法，到了离言说相、胜义谛那里，那时候得到无分别智，就见到胜义法性，是这么一个境界。显自这一段讲完了。

下面是第二段是斥他，就是诃斥他人的错误，「你搞错了」。分二科，第一科斥四相违，有四种不合道理的事情加以诃斥。这里这个科有点问题，按这个文我说一下，宙一是斥四相违，分二科，第一科是洪一出四种，然后又分四科，第一科是荒一多体相违失，荒二杂体相违失，荒三无体相违失，荒四称体相违失。下面就是宙二斥二失坏，宙二斥二失坏是对第一科宙一斥四相违；第一科斥四相违，第二科就是斥二失坏。

这样子「洪一出四种」这句话就是多余的了，把这句话取消，就是应该是这样说：宙一斥四相违分四科，洪一多体相违失...，就这样下来了，这样子前后它相合；那么现在是第一科洪一多体相违失。

宇二、斥他（分二科） 宙一、斥四相违（分四科） 洪一、多体相违失

若于诸法诸事随起言说，即于彼法彼事有自性者，如是一法一事应有众多自性。

这一段文斥他，究竟是说什么呢？就是说名言安立的一切法都是毕竟空的，但是我们认为：「不是空的，是有！」现在就解释这个问题。「多体相违失」，你要是认为有呢，就有多体相违失，这句话就是这么意思啊！

「若于诸法诸事随起言说」，若是我们的习惯，对于法、对于事就是随顺这个法和事建立各式各样的语言文字，有种种的言说。这个「诸法诸事」怎么讲呢？《披寻记》上是有解释；但是我现在有一个解释：这个诸法是第六意识所分别的境界，意识所分别的境界叫做法；诸事是前五识所接触的一切境界。其实法就是事、事就是法，都是因缘所生法。「随起言说」，我们不管遇见什么事，总是会说出种种的语言，这样随起言说。

「即于彼法彼事有自性者」，现在佛法的意见呢，我们用语言、用文字表达一切的法、表达一切的事，我们的思想就认为是真的，说有老虎，老虎有四条腿、有头、有尾巴……是怎么怎么的；老虎，这是个语言也就是文字，表示有一只老虎，那个老虎就是法和事。就是我说出老虎这句话是真的，在佛法的意见说：只是有一个语言而已，没有老虎，是空的！我说有老虎，你说没有老虎，我反对你说没有，是有的！就是「即于彼法彼事有自性者」，是有体性的，我说「有棵树」，就真实有那棵树、这树是真实有体性的；我不同意你说这树是空的，这句话是这样意思！

「如是一法一事应有众多自性」，若是这样子说「有！」你说出来的话、所表达的意义就有真实性的话呢，从你这个思想延续下来就会有这种过失。如是一法一事应有众多自性，就是这一切法和事会有很多的体性。「何以故？以于一法一事制立众多假说而诠表故」，因为这一件事可以立出很多的名字，只要是一个语言文字它都有它的体性的话，那么很多的名字就有很多的体性了！

譬如说这一个人，他有父亲，对他父亲来说他是「儿子」；他还有儿子来说，他就是「父亲」了；说是他现在做大学校长，他又名之为「校长」；同时他又上课可能名之为「教授」；一个人可以有很多的名字、很多的名称，那么你说名称都是语言文字，都是有自性的，这一个人有这么多的名字就应该有很多的人，并不是一个玅境了啊！如果每一句话、每一个语言文字，它表达的意义都是有自性的；名言多了，就应该有很多的体性！所以你说言说有自性「即于彼法彼事有自性」这句话不能成立，所以叫做「多体相违失」，多体就不对了，事实只是一个人嘛！你若那样说就有这种过失。

《披寻记》一一九四页：

若于诸法诸事随起言说者：轨持于心，想所取相，是名为法，境界现前，现量可得，是名为事。此法及事为所依因，能起众多言说差别，随自乐欲而施设故，是名于诸法诸事随起言说。

「若于诸法诸事随起言说者：轨持于心想所取相，是名为法」，这个'法'字解释的非常好！「轨持于心」，就是这个境界，能够轨范你，你不能超越它，像火车在铁轨上走不可以越轨，要越轨就危险了，不可以越轨。我们的心也是，我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，你不能越色声香味触法；我们的眼识不能超越色，超越色眼识就没有作用了，眼识不能听声音的，超过了色的境界，这眼识就不行、不能发生作用。耳识，你说看颜色，看这灯是白的、是光的，耳识不行！它只能听声音。色声…是法，它就是轨持你的心，把你的心约束住，不能超越这个境界，我们的心，眼识、耳识、鼻识乃至意识，不能超越色声香味触法，不能超越、轨持于心。

「想所取相」，我们的心接触这个法和事的时候，心里面就想这是青的、这是黄的…；这个声音是有音阶的，悠扬好听，各式各样的就去取相。「是名为法」，这就是叫做法，其实这就是事，但是想所取相应该说它是第六识。「境界现前」，事是境界现前，境界就是色声香味触，前五境界现前了。「现量可得」，我们眼看见色，耳听声音，鼻、舌、身，就是感觉色声香味触这个境界；现量可得，不用特别分别就知道了、听见声音了、感觉冷就得到了，不须要特别去深入的思惟、观察，这个境界就出现了，那就叫做事。其实我在想「事」就是前五识的境界，「法」就是第六意识的境界；这两个字这么解释。

「此法及事为所依因，能起众多言说差别」，这个法和事自然就是色声香味触法，为所依止的因；因为它就能够建立众多的言说差别，我们接触到色声香味触法的时候，从这里得到数据，然后我们就会说话、就会写文章；「能起众多言说差别」。

「随自乐欲而施设故」，因为言说的差别、文字的不同，随你内心的欢喜，你就会安立各式各样的语言文字。在学校里面读书，老师就出一个题目，一班六十个人写的文章都不一样；随各人的思想就会写出来不同的文章，说话也是，每个人说话都不一样，随自己的欢喜、智慧，就会有不同的说法，「是名于诸法诸事随起言说」；这是解释「若于诸法诸事随起言说」这句话。这一段可以说是标，标出来多体。

何以故？以于一法一事制立众多假说而诠表故。

「何以故？」再问一句话；怎么叫做一法一事有众多自性呢？下面就解释，「以于一法一事制立众多假说而诠表故」，因为我们人的分别心多。像弘一律师，你看弘一大师年谱上，他起的名字很多，一大篇的名字，不只是弘一这个名字还有很多很多；这是人的名字很多。事物也是很多名字，说飞机，也是有很多种各式各样的飞机；车也是各式各样的；房子，这画宅师建筑出来的房子也是各式各样很多很多的。

「制立众多假说而诠表故」，对一法一事我们安立了很多很多的名字，你说起随言说那就会有很多的体性的话，现在是制立众多假说的名字、假说的语言文句，就是以假说之名来表达那件事；那么那件事名言多了，它的自性就多了嘛，但是自性只有一个，只有一件事嘛！只有一件事但是你制立了很多的假说，就有很多的自性，那么与事实相违、相冲突，所以有多体相违失。你若执着言说一定有体性的就会有这么多问题，所以你不要执着言说是有真实的体性。

譬如说我听说有一个关心我的朋友来告诉我说：「某某人在赞叹你，说你怎么怎么好」，这些都是语言文字、都是名句嘛！隔了一会儿有一个关心我的朋友说是「那个人在骂你啊！在陷害你啊...」又说好，又说坏，那你究竟怎么办呢？很多很多的问题，都是因为传来不同的名句，你心里面种种的分别。如果说这个人骂你、那个人赞叹你，没有中间人来做名句的介绍，你看见这个人，你不知道！那个人骂你，但是你不知道，你心情还是很平静；那个人赞叹你，但是你不知道呢，你看见那个人也是很平静的。你因为语言文句的刺激生出来种种的分别啊，那时候若完全不动就没有这回事，一点事也没有！「名事互为客」；你若是不专精思惟，名事互为客你没办法讲，这就是名事互为客啊！这样子呢，你不分别就没事，我们知道和不知道是两种情形：我们不知道，在心里面就没有这些名言，他在做种种破坏我的事情我不知道，心里面还是平静的；知道以后就不同了，心里面就是动乱。

从这里看出来呢，种种动乱、种种苦恼的境界、种种欢喜的境界都是假的，都是因为名言引起的。这样子说呢，你若知道了的话，你有止观（力量）的时候就知道：我若做如是分别就是这样子；做那样的分别就是那样子；我若不分别就什么事都没有，它不是决定的啊！所以你若常常静坐的时候，就会达到这个境界，不在乎！不在乎这件事！由种种分别引起种种烦恼，若我不分别什么事儿也没有。当然你可能想：「你怎么知道我的境界？」「不行！你说我这个我受不了。我要告假！」其实呢，还是分别啊。你就不想这件事，什么事儿也没有。说「我办不到！」多静坐！多静坐增长定慧，定、慧成功了，这些事都没有。

琉璃大王去灭释种这件事：琉璃大王调动军队从舍卫国到迦毘罗卫国去，那么佛就在军队经过的地方预先坐在那里，琉璃大王的军队接近的时候，就有人报告琉璃大王说佛陀在那里坐着。琉璃大王就很恭敬下车到佛这里来，说「佛陀啊！世尊啊！天气很热你在树下坐，应该在有枝叶繁茂的树下坐嘛，在那里比较清凉一点，这个树都秃了叶都落了，在这坐不舒服嘛！这个阳光晒着。」佛就说：我的家族就是我的荫凉。佛是释种姓，琉璃大王来灭释种；释种姓都是我的亲族啊，我的亲族都安乐地生活，我就感觉到清凉了啊！这个大王一听是这样，就下令「撤退！」把这个军队调回去了。

过几天他底下有大臣（好苦梵志子）说以前释种姓毁辱你啊，你这个仇恨不可以不报，大王一听见这句话，「好！」又调动军队，又来了。这一天走到那里佛又在那儿坐，琉璃大王又来问佛，佛又是这样说。琉璃大王又下令撤退回去了，过了多少天，他那个大臣又说：这个仇不可以不报。又调动军队！这时候，佛不来了。军队到迦毘罗卫国把释种姓杀死很多很多，这件事情哪！阿难尊者就来向佛诉苦，阿难尊者心里面忧愁、痛苦，这个阿难尊者就对佛说：「我们的亲族都被人家杀死了，我心里面痛，佛怎么还是很正常？」佛说：「我心里面不取于相，不住色生心、不住声香味触法生心，心里面不执着这件事，所以心里面不动还是很正常的境界」。阿难尊者说

「我不行啊！」，他才得初果，得初果我见是消灭但爱还在，所以对这个亲族被人家杀害了，痛啊！当然，阿难尊者他要一入定的话，他这个正观现起来，问题也是没有的，他不入定不行。

我们学习佛法这件事你就是得要用功、自己要知道轻重，我出家为的什么到这个地方住？在这个地方住不是说你天天要赞叹我，我不希求这件事；你骂我，我不在乎。我的目的是学习圣道，以涅盘为上首，我求的是这件事、我要努力做这件事；旁边有人忽然赞叹我，忽然轻视我，不要管这件事，我不在乎！应该是这样才对。如果你介意这件事「啊！我不学习佛法、我走了！」到别的地方都完全如你意啊？老是赞叹你啊？也是一样的！还是有人轻视你，也有人恭敬你，到处的乌鸦都是黑的！所以你只有怎么办呢？不介意！这就是轻重，这件事是大事是我所注意、我愿意学习的；其余的事不要管它。当然你自己也要有规矩，我不触恼人，问题都不会严重的。前面已经说过了，你触恼我，我还利益安乐于你，那个人自然也就不触恼了，就没有事了；你本身对佛法一定要这样做，要有宗旨的，不要忘掉了你的宗旨，这个事情慢慢就会有成就了。

现在这段文的意思就是：我们执着一切言说都是真实的！佛法说：言说都是假的，都是空的。这也就是你要这样观察：别人赞叹我是空的，诽谤我也是空的。但是呢，你要静坐、常常思惟；常常思惟有什么好处呢？就是智慧增长、定力也增长，所以你就有道力来对付这件事，不为所动！你不静坐、或静坐时候也没有正意念、修止修观；定慧不增长就和在家时一样，小小一点事就受不了，这个树枝一掉下来，「唉呀！砸我的头」，不得了！你永久也不会有进步的！

这个文，我讲的只是开个荒而已，你自己读的时候要在心里思惟，怎么思惟呢？可以举出一件事，用这个事、这个佛法，在那件事上思惟，这样子思惟就可以。你读这个韩信传，韩信受这个胯下之辱，他心不介意，我认为韩信还是了不起的。后来他做了准阴侯的时候，他找到以前毁辱他的那个少年，还给他个官做。你看这个人的确是了不起，他不在乎：「你还是有点勇气，给你个小官做吧！」韩信的确是了不起啊！以前有个漂母也是诃斥他，但是他送给她很多的黄金，韩信以前在没有起来的时候很苦啊！常到漂母那里去吃饭，所以他做了准阴侯的时候送给她很多的黄金，但是韩信等到官更高的时候，他开始心里面不忍，就倒霉、垮台了。先前忍的时候，地位就一直地升高，一直一直地走运气；等到不忍的时候就走下坡了。所以人有智慧也不一定永久有智慧啊！说是这个人胡涂，可能有时候又有智慧了，都是变动的，唯有佛法，你要是得了不退转，永久不再胡涂，所以佛法应该学习的。

「何以故？以于一法一事制立众多假说而诠表故」，这样子呢就有众多的体性，但是与事实不符合嘛！说这一个人很多的名字，还是一个人嘛！不能说每一个言说都有自性嘛！这样子说呢，言说都是假的、都是空的，并不是有真实性的。

《披寻记》一一九四页：

以于一法一事制立众多假说而诠表故者：如说种姓，亦名种子，亦名为界，亦名为性，又如无明，亦名无知，亦名为痴，亦名为闇，如是等类，皆于一法一事假想安立，若执如名有自性者，是则一法一事应有众多自性，多体相违，不应道理。

「以于一法一事制立众多假说而诠表故者」，这是把这段文重说一下。「如说种姓，亦名种子」，本论在〈种姓品〉解说种姓这句话，种姓又有名字叫做「种子」；说种子我们就容易明白，说种姓我们就不大懂。「亦名为界」，种子在文学的名词上也叫做「界」，界就是种子的意思，说十八界就有十八种种子。眼有眼的种子、耳有耳的种子，眼耳鼻舌身意、色声香味触法，眼识乃至意识都有它的种子；所以叫做

界。

譬如说这个法界，法是圣道之因，叫做法界。说三十七道品是圣道之因；说真如，一真法界，真如是圣道之因，你常能够观察诸法就是真如，这个圣道就现起来、逐渐就成就了，这是成就圣道之因。种姓也名为种子，种子也名为界。「亦名为性」，性也是因的意思。就是说这一个义有很多的名字，你要执着「随起言说都有众多自体」那么就会有很多的自体、很多的体性了，那就不对了！

「又如无明」这个名词，「亦名」叫做「无知」，「亦名为痴」，愚痴！「亦名为闇」，为黑闇。无明有这么多的名字，「如是等类」，种子是一类；愚痴、无明是一类。「皆于一法一事假想安立」，都是在一件的事上、在一个法上假想安立，假借你内心的思想安立出来不同的名字。

「若执如名有自性者」，你要是执着如这个名字就有一个自性、如这个名字又有个自性、如这个名字又有个自性；这样的话呢，「是则一法一事应有众多」的体性、众多的「自性」。「多体相违，不应道理」，只是一件事，就造出来很多的事，这就是不对了嘛！就是一个人有五十个名字，他只是一个人，你说每一个名字都有体性，那就成了五十个人了！这就是多体，是不对的。从这方面看出来，言说都是假立而已，并不是有真实体性；这就是你若执着有自性，就是不对的，它是无自性的！言说是空，假名字而已，只是一句空话而已，这是第一个相违的过失；下边第二个杂体相违失。

洪二、杂体相违失

亦非众多假说诠表决定可得，谓随一假说于彼法彼事有体有分有其自性，非余假说；是故一切假说若具不具，于一切法于一切事皆非有体有分有其自性。

「亦非众多假说诠表决定可得」，这话也是和前面相连接，就是一件事安立了很多的假名字，因为有了名字，我们就可以说话了。我们一定要有名字才能说话，不然不会说话，所以「说」就是「名」，假说就是名字。众多的假说名字来诠表那件事「决定可得」，我们习惯用这句话来表示那件事，就决定有那件事的体性，我们的习惯、我们的思想、我们的智慧是这样执着的！现在说不是，假说可以是很多，但不是决定有体性可得的。

怎么知道没有体性可得呢？「谓随一假说」，随你内心的分别，就立出来一个假名字。「于彼法彼事」，在那件法上、在那件事就立出来一个名字，比如说这个人的名字叫做阿牛，阿牛是这个人的名字嘛。我们的想法是：这个人叫做阿牛，但是你要知道「牛」又表达另一个意义，牛有四条腿，还有尾巴、有头、有两个角，那就是畜生、是动物了。一个假名字有多种意义，能表达很多意思的。比如说孔夫子的「子」我们听见这句话就表示尊敬，孔夫子是圣人、天子是天上的人；如果说那是我儿子，这又是一个意思；说那是一个女子；同样叫「子」，但是意义不同，同样的名字表达不同的意义。

这样都是指这件事，这件事就杂乱，杂体相违失；不同的意义都混合在一起就杂乱了。这个人叫做阿牛，他是人不是牛，你要执着「牛」一定是它有它的自性，那这个人又是人、又是牛了，是不对嘛！所以你不要因为名字决定执着有它的体性。「随一假说于彼法彼事有体有分有其自性」，你的执着就是那件事上有它的体性；「有分」，有不同的体性，又叫人又叫牛，就不同了，总而言之是有其自性的，名字是表达它的，它是有体性的，但是这一个名字又表达不同的意义，就乱了。究竟这个人是牛呢？是人呢？就乱了，所以你若执着这件事，它的体性就会相违、就不对了。「非余假说」，这一个假说是这样子，不是另外的假说；一个名字有不同的意义，这个意

义也是假说，另外一个意义又是假说，这不同意义的假说混合在一起就是乱了，就叫做杂体相违失；与事实不符合嘛。

「是故一切假说」，所以我们安立很多的假名字，「若具」，若是具足很多的名字，这一个人有很多的名字；又叫做龙、又叫做虎，各式各样的名字。「不具」，或者这一个人或这一件事只有一个名字。所以这些不同的情形，「于一切法于一切事皆非有体有分有其自性」，它们都不是有决定体性的，也不是决定有差别体性的，没有它的自性的，但是假名字而已。你若是执着名字一定有它的自性就会有这个过失；你若不执着它有自性就无障碍，你立很多的名，也没关系，它不是有自性的，不会互相冲突。所以这个地方说：名字不是真实的。你静坐的时候要做如实观，从过失的方面观察、从功德方面观察，从凡人方面的观察、从圣人方面的观察。你这样观察智慧就提高了，加上奢摩他的定力，你就变了、你把自己的品德提高了，就和一般人不同了。我的解释和《披寻记》的解释不一样，《披寻记》的解释我不太同意，不过我们念一念。

《披寻记》一一九五页：

亦非众多假说诠表至有其自性者：此中假说，义显不遍一切言论，谓诸言论，有处随转，有处旋还，如于舍宅舍宅言论，于诸舍宅处处随转，于村聚落亭逻国等即便旋还，于盆瓮等言论，于盆瓮等处处随转，于瓶器等即便旋还，于军军言，随诸军转，于别男女幼少等类即便旋还，于林林言，随诸林转，于别树根茎枝条叶华果等类即便旋还，如〈闻所成地〉说。（陵本十六卷四页）如是不遍一切言论，非一众多，或于是处随转，或于是处退还，是故名非决定可得，当知唯是假相说有，非于彼法彼事实有其体实有其分实有自性，体谓体相，分谓差别，性谓依因，随一假说舍宅盆瓮军林种种言论非决定有体分自性可得。何以故？即于彼法彼事亦余假说所诠表故，此中一切假说有总有别，是故说言若具不具，由是当知众多假说于一切法于一切事皆非有体有分有其自性，若许实有，便成离体相违过失。

「亦非众多假说诠表至有其自性者：此中假说，义显不遍一切言论」，什么叫做不遍一切言论呢？「谓诸言论，有处随转，有处旋还」，怎么叫做随转？怎么叫做旋还？「如于舍宅舍宅言论」，前面的舍宅是那件事，后边舍宅言论是那件事的名称，用假说表示那件事，所以一个事、一个言论。「于诸舍宅处处随转」，这个舍宅的言论、这种言说，在「舍宅处」，这也是舍宅、那也是舍宅，这个城市有舍宅、那个城市也是很多的房子，你用这个舍宅的言论处处都可以用。

「于村聚落亭逻国等」，这个地方不叫房子，叫做「村」，一个村；或一个「聚落」，就是很多人积聚在这里住，叫做聚落、也就是村。「亭」，说这个地方造一个亭子。「逻」，是山边、山的周围叫做逻；或者是这个地方有一条溪、有个湖的周围叫做逻，就是个地区。「国」，这个广大地方有省、有县、有市、有政府统治就是一个国。这些就是另一个言论，和舍宅的言论不同，舍宅就不能用了。「即便旋还」，这舍宅的名字要收回来了，不用了。

「于盆瓮等言论」，盆是我们厨房里所用的盆；这个瓮是口小肚子大，或者是铁做的、或者是陶瓷做的这种东西叫做瓮；这些言论「于盆瓮等处处随转」，哦！这是盆、这是瓮、这是盘子、这是碗，统统都是这样用。「于瓶器等即便旋还」，说这个不叫盆，叫做瓶子了；这一类的器，那就不能用盆、用瓮来说了。

「于军军言，随诸军转」，第一个「军」是军队的人，第二个言语也叫做「军」，能诠的言说叫做军，有所诠的军队。「随诸军转」只要是军就可以用这个话，这是军队，这是什么什么…。「于别男女幼少等类即便旋还」，这个不是军队但

也是人，这是男、这是女、这是幼、少等类，你就不能说这是军，这个军的言语就得收回来了。

「于林林言，随诸林转，于别树根茎枝条叶华果等类即便旋还」，也是这样子。「如〈闻所成地〉说，（陵本十六卷四页）」，前面这一段文是我们已经学习过的，在陵本十六卷四页。

「如是不遍一切言论」，言论都有它的范围，不是普遍都可以使用的。「非一众多」，不是就只有一样，是很多啊！「或于是处随转，或于是处退还」，就都是这样子。「是故名非决定可得」，本论的作者「非决定可得」这么讲；这个言论有的地方用，有的地方不可以用，不是决定可以使用的。「当知唯是假相说有」，说军也好，说林也好，都是假相的。

「非于彼法彼事实有其体，实有其分，实有自性，体谓体相，分谓差别」，我们就是这么说，这个灯的体相这样子，但是也有差别，这个灯是这个形相，那个灯是另一个形相，说是有差别。「性谓依因」，前面解释「性」也当作因字讲。「随一假说舍宅盆瓮军林种种言论非决定有体分自性可得」，当然也可这样讲所有的言论都不是决定有体性可得的。

「何以故？即于彼法彼事亦余假说所诠表故」，这句话是对的。譬如我们中国人管这个东西叫这个名字，外国人又另出了一个言句，虽然都是指这个物说的，但是那个言就不一样，所以「亦余假说所诠表故」。人也的确有这种情形：我对这个人很恭敬或者我们有感情，我要对他说话的时候就是用一些恭敬的名句来讲这句话；若对他不高兴就用一个坏的名句、一个污秽的言句来讲，同是指这个人说话就不同了。

「此中一切假说有总有别，是故说言若具不具」，就是有总说的、有别说的，所以叫做具不具。这是用总别来解释这个具和不具，具就是它完全都包括在内了叫做总；不具呢，只是一部分、不具足叫做别。 「由是当知众多假说于一切法于一切事，皆非有体有分有其自性，若许实有便成离体相违过失」。前面是第二科，下面第三科无体相违失。

洪三、无体相违失

又如前说色等诸法，若随假说有自性者，要先有事然后随欲制立假说，先未制立彼假说时，彼法彼事应无自性。若无自性无事制立假说诠表，不应道理。假说诠表既无所有，彼法彼事随其假说而有自性，不应道理。

「又如前说色等诸法」，又如前面说的色等诸法，前面说色受想行识、色声香味触法、眼耳鼻舌身意乃至涅盘那一段文。「若随假说有自性者」，要随顺世间上人的思想，假立种种的名句来言说，它就有自性的话，这句话前面也说过了。「要先有事然后随欲制立假说」，思惟一件事应该是先有这件事；譬如说是先有这棵树，然后随你的欢喜、随你的思想，给它安立个名字叫做树；那件事先是有，制立假名字是后，有先后的差别，应该这样！「先未制立彼假说时」，说树是很久就有了，但是在还没有安立树的假名字那时候「彼法彼事应无自性」，那这棵树就应该没有树的体性。

「若无自性无事制立假说诠表，不应道理」，这个地方应该加上一句「因为你执着若制立假说就是有自性的；若随假说就有自性」。没有制立假说的名字的时候，那么就是没有自性了，这个事情是应该这样说！所以「若无自性无事制立假说诠表，不应道理」，没有自性也就等于没有那件事；没有那件事，而你安立一个树的名字来诠表这里有棵树，这不合道理，等于骗人了嘛！那里没有树，你说有棵树，不是骗人吗！这是不合道理。「假说诠表既无所有，彼法彼事随其假说而有自性，不应道

理」，原来没有这个事情，你制立一个「假说诠表」也还不能有嘛、还是没有这件事啊！那这样的时候「彼法彼事随其假说而有自性」，你给安立个名字就说有自性，这不合道理；就是无体相违失。没有这件事，你安立了个名字，来表示有这件事，这不是虚诳了的吗？

《披寻记》一一九五页：

又如前说色等诸法至不应道理者：谓先有事然后随欲制立假说，此应道理。若许尔者，便不应言随假言说有其自性；若不许者，无事为先而有所说，不应道理；随其假说谓有自性无体相违，故不应理。

洪四、称体相违失（分二科）　荒一、举诸色

又若诸色未立假说诠表已前先有色性，后依色性制立假说摄取色者，是则离色假说诠表，于色想法于色想事应起色觉，而实不起。

第四科称体相违失，分两科，第一科是举诸色。前一段是说：先有这件事然后制立假说才有自性，若不制立假说就没有自性；我们不同意这种说法所以就有这个——「又若诸色未立假说诠表已前先有色性」，先有那个树，树是地水火风是物质成就的，它有它的体性。「后依色性制立假说摄取色者」，后来这里有一棵树，我们就安立一个假名字叫做树「摄取色者」，来表示这棵树，我们一说树不会想到水的，也不会想到蛇；我们就想：哦有这么一棵树，有根梗枝叶，或者是松树、或者是柏树，来表达这件事，而不会搞错了表达其它的事情。

「是则离色假说诠表，于色想法于色想事应起色觉」，说假设「离色假说」，说有一棵树在这里，但是我们从来也没有安立这个名字叫做树；没有用这个名字来诠表于色想法于色想事，因为那个事也是要经过想去表达、那个色也要经过想才表达是色，所以色也是由想，事也是由想的。「于色想法于色想事应起色觉，而实不起」，这个地方还有点事情；比如说这里有棵树，但是从来也没有安立这个树的名字，那么我们今天看见这个树的时候呢，我们就应该：「哦！这是树！」是这样吧？会不会这样子？这是举这么一个事实来证明这件事不像我们凡夫讲的那样子，是这个意思。「应起色觉，而实不起」，应该是起色的感觉，而实在我们不能生起这种感觉，没有安立名字的时候，说我看见了，但是你心里面不能够说这是什么说不上来，原来没有安立名字，你不能说这是树，事实是这样子嘛！但这地方，我们若单独就这样看这段文，我看我们很难懂，很难明白。

《披寻记》一一九六页：

又若诸色至而实不起者：依诸色名起诸色觉，名摄取色，由名令意作种种相，成所摄受及所执取，是故名言说能摄取。言色觉者：谓于诸色起自思惟，称量观察，如是色觉要待名言方可得生，非率尔起，是故此说离色假说，诠表于色想法于色想事，应起色觉而实不起，意显色觉能摄取色，然不称彼实有法性，是故成过。

「又若诸色至而实不起者：依诸色名起诸色觉」，这是合道理的，这是树，也有树的名字，我们看见这棵树，你心里想：哦，这是松树、这是柏树，就会有这种分别，事实是这样子！「名摄取色」，摄取色这么讲。「由名令意作种种相」，有了名字的话呢，当然你要有记忆力记住这个名字，遇见这件事的时候，你就能把名字现出来，出来的时候呢，你的心就利用这个名字作种种的形象，就是思惟种种的形象：这是树的枝叶、树的干、树的根梗枝叶花果，作种种的分别，都是有名字的，就会有各式各样的分别。有各式各样的分别也就有各式各样的相貌，根梗枝叶花果…都不同的

相貌，也有不同的名字，有这么多的名字，就会使令你的心作种种的分别。「成所摄受及所执取」，就能令你内心去分别它、去执着它，就是要有名字，没有名字的话这些事情都办不到。「是故名言说能摄取」，所以有了名字的时候，你就能去认识它，就会「摄取」它，就是认识它的意思。

「言色觉者：谓于诸色起自思惟」，色觉这句话怎么讲呢？各式各样的色，树的色法就起树的思惟。「称量观察」，就是作种种的思量、种种的观察。「如是色觉」，这样作种种的观察、种种的思量，「要待名言方可得生」，其中一个重要的地方就是你一定要假借名言，如果没有名言就不会想，你想不上来，什么话都不能讲，你心里面也不能动，嘴也不会讲；口也不能言，心不能思惟。你心能够思惟口能说，一定要有名言，要有各式各样的名字，通常说就是要有学问，所以读书多的人他的名言多，他能写文章；没有读过书的人，简单的几个话可以讲，微细的就说不上来了。所以「要待名言方可得生」，要待名言，这个色觉才能出现。

「非率尔起」，不是忽然间你就会起「这是树！」、不会忽然间就出来一大堆思惟的。「是故此说离色假说」，这里说离开了色的假说之名，假立的这些种种名字；「离色假说」等于说没有各式各样的名字的时候，「诠表于色想法于色想事」，假说的诠表，表示什么呢？表示色想法色想事，没有名言来诠表这些想法想事的话呢，「应起色觉而实不起」，应该生起那个色的分别，但是不能生起。

「意显色觉能摄取色」，意显色的这个分别是能认识色的，「然不称彼实有法性」，可是这个色的种种的分别，不能称、不能合那个实有法性的离言相；色受想行识是离分别的，你怎么怎么分别，就和那个离言相就不相合了。「是故成过」，所以叫做过。

这一段文啊，就这么讲，我看是不能懂，你懂这个意思吗？就是依他起和遍计执这两件事来对论；对论的意思呢，佛法的态度：凡夫的遍计执和依他起是不同的、不一样，但是我们凡夫不同意这说法，我认识的名言安立的一切法就是一切法的真实相；我们凡夫的想法是这样子。我说「这是树」，说这句话表示那是树，是真实的有一棵树，这叫做遍计执；但是我们认为这遍计执就是符合法的真实性的。若用这个论上的本文说：遍计执和依他起没有矛盾、是相契合的。遍计执和依他起是相契合的没有矛盾；就是刚才说，我说这句话，说这里有一棵树，我眼看见有一棵树，是真实是有一棵树的！是符合这件事的，就是遍计执和依他起是相契合的；我们凡夫的想法是这样子。现在佛法里说「不对！」这个依据名言所表达的一切事是不符合依他起；就是以佛法和我们的分别心来对论。

那么究竟怎么知道遍计执是错误的呢？我认为：我的思想所说的话和事物的真实相是合的，我这样的思想是错了？怎么知道是错呢？这一段文就是这个意思。这一段文的意思是说：依他起的法性，如果和我们的遍计执是相契合的，没有不符合的地方；那就是应该这样。比如说拿树这件事来思惟，不是凭空说，就是举这么一个例子：说现在这棵树没有安立名字，只是有这么一个东西，说我看见的时候，你就会生起树名的感觉吗？你能生能吗？你不能！那么从这件事看出来呢，你的遍计执和依他起就不相合了嘛！这段文的意思是这样子。

但是我们这么说你会懂吗？你会明白这意思吗？譬如说我们不知道这名字的时候，我们只是看见这件事，你心里面就没有这些分别，因为没有这些名字的时候，你什么话也不能说、心里也不能想的。若有了名字的时候，哦！这叫做树，这是松树，这是根梗枝叶花果，这棵树很好可以做栋梁，可以做地板，我可以发财，我可以做什么什么的...，种种的虚妄分别、烦恼都来了。若是没有名字的时候，这些事都没有，所以我们假借名字起种种分别，这是遍计执。若是离一切名言相的依他起就没有这些问题，所以我们假借名言起种种分别的遍计执不同于依他起，如果和依他起是相同

的，那么没有名字的时候，你看见这个树的时候，能有那么多的分别吗？所以「称体相违失」，说遍计执与依他起是相合的——不对！不一样，不相合的。

依他起是阿赖耶识的种子所生，是不带名言；不需要用种种的名言然后才有这件事，它是假借阿赖耶识种子所生，现量所得，你的眼睛一看立刻就知道的。若是遍计执，不是现量所得，你要加以分别：哦！这样子、那样子…就会有很多很多事情出来了，所以遍计执和依他起是不相同的。我们的执着要待名言去思惟观察，当然是搞错了；要待名言去思惟观察这里面有无明，无明假借名言的时候，就作出种种错误的分别，就是遍计执，但是依他起没有名言；没有名言的时候，你不能做这种种的虚妄分别。所以这个依他起是离言法性和我们的言说自性不一样，它们不相称，但是我们的想法：「我是对的！我看这是树就真实有这棵树，你不能否认的！」我们就会有种种各式各样的分别，当然后面还有说到：依他起是如幻如化的、是阿赖耶识种子所变现的这一切法；这一切依他起法是如幻如化、是不真实的，我们遍计执认为是真实而执着！加上执着，就是增益而有，不称真实、与真实相不相合。

荒二、例受等

由此因缘由此道理，当知诸法离言自性，如说其色如是受等如前所说，乃至涅盘应知亦尔。

前边的一大段是斥四相违，如果你的思想认为名言安立的一切法是有真实性的，就有这四种矛盾；现在这一段文，是最后的称体相违失。

这四种相违，应该不是读一下这文字就明白的，可能要再思惟才能明白；再思惟才能明白，应该是智慧强的人。也可能一思惟、二思惟、三思惟还是不懂。我们学习佛法的人有两类：一类是容易懂就欢喜，不容易懂就不欢喜；也有一种人，容易懂我不愿意学习，不容易懂的我愿意学习。就是加以解释了，好像还是没懂，需要一再的思惟，忽然间明白了，这才感觉到有味道。

这四种相违，我认为是属于这一类的，你要用一点心才能够明白它的原义。四种相违最后是称体相违失，分两科，头一科是举诸色，这一科讲完了。现在第二科例受等；这个文有点问题，应该从这个「如说其色，如是受等，如前所说乃至涅盘，应知亦尔。由此因缘，由此道理，当知诸法离言自性」；这个文应该这么次第。

「如说其色」，你若执着名言安立的色有自性的话，那就有称体相违失。「如是受等如前所说，乃至涅盘」，就是受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法乃至到涅盘「应知亦尔」，也是和这个色一样。你若执着名言安立的一切法有真实性的话，就是有这样的冲突，若说它是无性的，就没问题了。「由此因缘，由此道理」，由此四种相违的因缘，显示出来的道理我们就明白了，明白什么呢？「当知诸法离言自性」，你会知道一切法随言说性之外，还有个离言说性的。

《披寻记》一一九六页：

由此因缘由此道理等者：此总结文，应置应知亦尔文后，前说称体相违，但举诸色故例受等，于其中间不应间有总结之文，疑有错乱。言因缘者，谓斥相违能成立因。言道理者，谓斥相违所成立义，如是差别应知。

「由此因缘由此道理等者：此总结文，应置应知亦尔文后」，「由此因缘，由此道理，当知诸法离言自性」这总结的几句话应该放在「应知亦尔」以下。所以这一段文应该从「如是受等」（按：如说其色）这里开始。「前说称体相违」，前一段文宣说称体相违失。「但举诸色故例受等」，所以这一段文以受例同于色，色是那样子，受等也是这样子。「于其中间不应间有总结之文」，前面那个色的文和这个受的文，这个中间不应该放那个「由此因缘，由此道理…」这几句话。「疑有错乱」，现在这个文放在色的文和受的文中间，这就疑惑是错乱了。

「言因缘者」，由此因缘，这个因缘怎么讲呢？「谓斥相违能成立因」，诃斥四种相违，这是能成立离言自性的一个理由。「言道理者，谓斥相违所成立义」，诃斥这四种相违的因缘，就显示出来成立离言自性的道理。这个言自性就是言假说、假名安立的一切法是无自性的，就显示出来离言自性的道理。「如是差别应知」，这个文就有这样不同的意思。

宙二、斥二失坏（分二科）　洪一、标列二种

有二种人，于佛所说法毘奈耶，俱为失坏。

前边是斥四相违。离言法性这一段文，第一段先显自，显示自己的宗旨，自家的宗旨。第二段文就是斥他，诃斥不符合离言自性的道理的错误。斥他这个地方分两科，第一科斥四相违，现在是第二科斥二失坏，就是诃斥你若这样子执着的话，这样子不符合离言自性的道理，就会有两种失坏，就是有两种过失。分两科，第一科标列二种，标列出来这两种过失。「有二种人，于佛所说法毘奈耶，俱为失坏」，用人来说这过失，就是破坏了佛的正法和毘奈耶；这是标。

《披寻记》一一九六页：

于佛所说法毘奈耶俱为失坏者：道理所摄，名之为法，随顺一切烦恼恼灭故，名毘奈耶；如〈摄异门分〉说，（陵本八十三卷八页）。于此法毘奈耶执法为法非义为义，是名为失，由能退失无量善法故。若复于非法中执为是法，于非义中宣说为义，是名为坏，由坏佛语不久住故。

「于佛所说法毘奈耶俱为失坏者：道理所摄名之为法」，什么叫做「法」呢？「道理所摄」，就是佛陀的大慈悲、大智慧说了很多的道理，「所摄」就是属于这个道理范围内的名之为法，用法来表达这个义，佛说了很多的法门，就是很多的道理。「随顺一切烦恼恼灭故，名毘奈耶」，「毘奈耶」是印度话，是梵语，翻成中国话是「灭」，就是你学习了佛法，它能够随顺于这个方向，把一切的烦恼都息灭了，所以做「毗奈耶」。

佛教徒为什么要归依佛教？为什么要学习佛法？就是要灭除一切烦恼！我们感觉到苦恼，苦恼的原因是什么呢？就是内心的烦恼，不是因为那里有高山使令我有烦恼，不是的！是我内心里有烦恼才有苦恼，不是外面的原因使令我苦恼。我学习佛法，佛法有这种作用，就能灭除一切烦恼，其实说起来很简单。说我欢喜神通，有神通也好，但是只是有神通不能消灭烦恼，你还是有烦恼的。现在说佛法能令你消灭烦恼，烦恼灭了，一切苦恼就都解除了，所以佛说法、说毘奈耶，这两个字这样解释，这个解释是你自己解释的呢？你有什么根据呢？「如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷八页）」，这是本论在〈摄异门分〉那里解释法和毘奈耶。

「于此法毘奈耶，执法为法非义为义，是名为失」，《披寻记》的作者用下面的文义来解释失、坏。「执法和义」，这个法和义，前面说道理所摄叫做法。而这里说的法和义呢，能诠显义、能诠显一切道理的名言叫做法；所诠显的名言所表达的就是义，这样子来解释。「执法为法」，就是这个人他执着名言安立的一切法都是有真实体性的，他就是不明白名言安立的一切法、假名安立的一切法都是毕竟空的，他不同意，他认为名言安立的一切法都是真实的，所以叫做执法为法。

「非义为义」，名言安立的一切法都是毕竟空的，从毕竟空上就显示出来还有一个依他起和圆成实，这是佛的法义。但是他认为没有；就是只有名言安立的一切法，就这么多，另外没有什么依他起、圆成实了，这就是非义，认为非义叫做义，他只认为有遍计执，没有依他起、圆成实，「是名为失」，这就叫做失。本来说有两种人，这里说的是第一种人。「由能退失无量善法故」，为什么说这是过失呢？因为你若这样执着名言安立的一切法都是真实的，这是我们凡夫境界嘛！这样子就「退常无量善法故」，就不能修学圣道了，你想要得无上菩提就不可能了，所以这是有过失的。

「若复于非法中执为是法，于非义中宣说为义，是名为坏」，前面那是第一种人，现在这是第二种人。就是这个遍计执没有，法——名言安立的一切法也没有，依他起、遍计执都没有，这叫做「于非法中执为是法，于非义中宣说为义」。「于非义中宣说为义」，就是没有依他起、也没有圆成实、遍计执也没有，那么这就是「于非

法执为是法」。「是名为坏」，这就叫做坏，坏是什么意思呢？「由坏佛语不久住故」，这就破坏了佛法，佛法就灭亡了，不能常住在世间了。本论作者的意思：失和坏这两个字就是配合那两种人。究竟那两种人呢？

一者于色等法于色等事，谓有假说自性自相，于实无事起增益执。

「一者于色等法、于色等事」，这是第一种人；对于色受想行识、色声香味触法、眼耳鼻舌身意乃至涅盘这些法，这个法和事在前面有解释过了。「谓有假说自性自相」，这个色等法、色等事是名言安立的，是用语言文字表示有这件事，那么这叫做假说，不称合法的真义，所以是假说、虚假的。「谓有假说自性自相」，你的思想执着认为假说的事是有自性的，名言安立的一切法是有它的体性的，这个体性上一定有一个相貌的，才能知道有体性，有体性就有相貌、有相貌就有体性，这个人就是这样的思想，这个思想对不对呢？不对的！

「于实无事起增益执」，按佛陀的智慧呢，这些假名安立的一切法都是无自性、毕竟空的，实在是没有那件事，只有一句空话。但是你认为是有而「起增益执」，生起了增益的执着，就是没有你说有，这有是加上去的，不是那件事本身有这件事，所以这叫做起增益执。这是第一种人，执着假说法、言说法是有自性自相的。

二者于假说相处、于假说相依，离言自性胜义法性，谓一切种皆无所有，于实有事起损减执。

这是第二种人，他是思想是怎么样呢？「于假说相处」，就是假立的言说表达一切性相这个地方。当然这个假说是从那里来的呢？是从人的思想，你会说话一定要想，就是『名为先故想，想为先故说』；先有种种的名句，然后你心里面才会思想，你先在内心里面思想然后才会说话。如果你没有名句的话，心里面就不能想；心里面若是不思惟就不会说话的，这个名、想、说，它们是不能离开的。所以言说的地点，就是从你的思想那个地方生出来种种言说的。

「于假说相依」，假立的名言，也就是假立的言说，说出来种种相，它一定要有一个依止处，不能凭空就说出来一件事，这个依止处就是依他起，这一切的因缘生法是你言说的依止处。「言说」——内里边要以你内心的思想为依止处，外面要有一个所缘境，这样子你才能说出来一件事。

前面是于假说相的「处」；于假说相的「依」，一个处一个依。处就是你自己的心，你要说话就是你的心、你的思想；思想是什么？就是依他起，内心的思想是依他起。「于假说相依」，这个依——也是依他起。我们说色受想行识，那里有高山、大海，这都是依他起，也是你内心种子所变现的一切法啊，也是依。这处和依就是「离言自性」，就是「胜义法性」。

「谓一切种皆无所有」，但是第二种人他的思想，他认为假说相那个处是没有的、于假说相依也是没有的，就是离言自性是没有的，胜义法性都没有。「于实有事起损减执」，依他起和圆成实性就是离言自性和胜义法性，是真实有的；但是他认为没有，就把真实有取消了，起损灭执。它若是有就应该还它有，它若是没有就是还它没有，按它的本来面目来说话那就好了嘛！不！外面那件事情的相貌按照我的思想来讲，我说它有就有，我说它没有就没有；现在我说通通都没有就是起损减执。

现在就是这两种人，前面第一种人只是有遍计执，「谓有假说自性自相」，认为遍计执是真实有。第二种人呢！认为依他起和圆成实都没有。

《披寻记》一一九七页：

于假说相处至胜义法性者：起言说想是名为处，想为言说随起因故。彼所说事是名为依，非无唯事有所说故。此处及依皆是离言自性胜义法性。

「于假说相处至胜义法性者：起言说想是名为处」，于假说相处的「处」就是发起言说的那个思想。

「想为言说随起因故」，因为你内心的思想是一切语言文字生起的原因，你内心不思想你说不出来话的，不能写文章的，一切名言都是从思想发出来的，所以它是因，处就是指这个说的。

「彼所说事，是名为依」，「于假说相依」，这个「依」是什么呢？彼所说的事情，那个言说所表达的事情，那是一个依止处。我们那天说的譬喻，说那里有条绳子，光线不好就看成蛇了；比如我们说「这里有一条蛇！」之所以认为那里有一条蛇，还是因为有绳子，所以绳是所依。「彼所说事」那叫做「依」，如果那里没有绳子，你也不会说那里有条蛇了，所以绳子就是蛇的依止处。当然也不完全是绳，也是你内心——光线不太好，光线不太好就是无明啊！你没有智慧啊！所以你的内心就受到无明的影响，「啊！那里有条蛇！」就是搞错了。

「非无唯事有所说故」，为什么有所说还要有个依赖的地方呢？「非无唯事」，不能没有那个「唯独的事」而会说话的，一定要有个依他起；这「唯事」还有一点道理，这下面解释。「此处及依皆是离言自性胜义法性」，这里说的这个处和那个依，就是离言自性和胜义法性；他说这些都是没有的，所以就是一个起损减执，这就是第二种人，这是标列两种人。

洪二、出彼过失（分二科）　荒一、于初种

于实无事起增益执，妄立法者所有过失，已具如前显了开示，于色等法实无事中，起增益执有过失故，于佛所说法毘奈耶甚为失坏。

这里说出彼过失，就是把他的过失说出来。分两科，第一科于初种，就是头一种人。

「于实无事起增益执」，假名安立的一切法，这件事其实在日常生活里面时时会碰到，人与人在一起常要说话，那么这就是「假名」，利用假名字来说一切事。或者我们读书也是名字，一个字一个字的也是言句，也在表达一切事情。一个语言、一个文句，加起来就是名与言。所表达的都是没有那件事。这是我们时时会碰到的事，而我们的习惯呢「起增益执」，认为是真实的，那一句话表示真实有那一件事，心就被那句话动了，起增益执。

「妄立法者」，错误的建立那件事，认为真实有那件事，「所有过失」你错误的执着真实有那件事就会有过失，有什么过失呢？「已具如前显了开示」，已经详细的像前一大段文显了开示，已经说过了。就是那四种过失：多体相违失、杂体相违失、无体相违失、称体相违失，这四种过失前面已经说了。

「于色等法实无事中，起增益执有过失故」，这四种过失其实就是这个意思，「于色等法」，于色受想行识、眼耳鼻舌身意这一切法。「实无事中」，法就是事，这些法实在是没有的。「起增益执」，我们就认为真的，它那句话是真有那样意思，起增益执。禅师的语录上说：不随天下老和尚的舌头转。那个老和尚有时候说：「即心是佛」、「即心非佛」、「非佛非心」；那老和尚忽然间这样说、忽然间那样说：「觅心了不可得，佛也不可得」、「说即心是佛」…各式各样说法。你要随他舌头转，你就是没有开悟，不随老和尚舌头转，这就是开悟了。

所以，你不要放过这个机会。它这四种过失你放在心里想，就是告诉你那句话里头没有真实义，是空无所有的。说我看见那个山也是如幻如化的、那个雪也是如幻如化的。说我作梦啊！本来是夏天，夏天很热的，作梦：天下雪了、冻冰了很冷，一醒了梦呢？不是的，那怎么回事呢？就是由你心里想所成，不是真的，那个梦就是你心想。

现在这个告诉我唯识的理论，一切法都是心的变现，它依我们的虚妄，什么叫做心？什么叫做虚妄分别？三界心心所，欲界、色界、无色界，众生的心所法，这都是虚妄分别。「一切法以虚妄分别为体性」，这句话怎么讲呢？就是一切法本身是没有体性的，是用我们的虚妄分别做它的体性，离开了我们心的分别，那件事没有自己的体性，它不是有独立的体性。在我们的习惯、在我们的思想，那里有一棵树，那里有一条毒蛇，它有独立的体性，和我的心是分开的，我们的习惯是这样子。

现在佛在经论上说，一切法没有独立的体性，都是内心的分别，你若不分别就没有事了；所以说一切言说安立的一切法它本身是空的，是没有的。比如说我们眼睛有病，你看那虚空里有花；但是明眼人，眼睛没有病的，看那虚空很明净，没有花，那么就知道那个花是是空的、是没有的。为什么我看见是有呢？是你自己眼睛有病，看见有花，我眼睛没有病什么花也没有，就表示那个是没有体性的。说是「色等法实无事中」，实在是没有「起增益执」，我认为是有，是千真万确的，我看见的，不是听别人说的，是真实的，起增益执「有过失」，有这样的思想是有错误的，由执着心所变现的一切境界是错误的。

「于佛所说法毘奈耶甚为失坏」，就是破坏了佛法，你想要在佛法中成就无量功德这是不可能的。不过这是很高的境界；本来我们的思想就是这样子，言说法都是有真实性的，我看见那个高山是真实有的，我看见大海都是真实有的，用这样的思想去做功德，亦复如是。现在说我们若是这样思想是有过失的、对于佛法是有破坏性的，和我们凡夫的说法是相反的。

《披寻记》一一九七页：

已具如前显了开示者：谓如前说四种过失：一、多体相违失，二、杂体相违失，三、无体相违失、四、称体相违失，具如所判。言显了者，谓自通达甚深义句，为他显示故。言开示者，谓他展转所生疑惑，皆能除遣故，如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷十二页）

「已具如前显了开示者：谓如前说四种过失：一、多体相违失，二、杂体相违失，三、无体相违失、四、称体相违失，具如所判」，就像前面已经说过了。

「言显了者」，显了怎么讲呢？「谓自通达甚深义句」，谓你自己经过了努力的学习、专精思惟，明白了「甚深义句」，就是假名言安立的一切法是无自性的、是毕竟空的，你通达了这句话。「为他显示故」，你若通达了呢？你就会为他人去显示、开示，明显的指示出来这个道理。

「言开示者」，开示怎么讲呢？「谓他展转所生疑惑」，你把「假名言安立的一切法是毕竟空」的这个道理显示出来之后，别人会有疑惑，因为有了一点明白了呢，因明白而有疑惑，因疑惑又有疑惑，展转所生的疑惑「皆能除遣故」，把疑惑提出来呢，能够把疑惑除遣、破除去，那就叫做「开示」。显了和开示的意义有点不同。

「如〈摄异门分〉说（陵本八十三卷十二页）」就是开示和显示这么讲是在〈摄异门分〉讲的。这是于初种就是第一种人的过失。

荒二、于后种（分二科）　日一、标当说

于色等法实有唯事起损减执，坏诸法者所有过失，由是过失，于佛所说法毘奈耶甚为失坏，我今当说。

现在说到第二种人，分两科，第一科是标当说。「于色等法实有唯事起损减执」，对于实有唯事的依他起不同意，不承认有依他起这个事情，起了损减执，就是破坏了依他起；破坏了依他起就是破坏一切法，也就是破坏了圆成实、也破坏了遍计执的，所以叫「坏诸法者」。这样思想的人有什么过失呢？他「所有」的「过失」，「由是过失，于佛所说法毘奈耶甚为失坏」，这有严重的破坏性「我今当说」，我现在要再说一说他的过失，这叫做标当说。

日二、释非理（分三科）　月一、破斥（分三科）　盈一、标过

谓若于彼色等诸法实有唯事，起损减执，即无真实亦无虚假，如是二种皆不应理。

下面第二科释非理，解释他的过失。「谓若于彼色等诸法实有唯事，起损减执」，他的过失我说一说你听。若是「于彼色等诸法」，于彼阿赖耶识的种子所变现的一切法，就是内心以虚妄分别为体性的这一切色等诸法。「实有唯事」，它是真实有的，不是像空中有空花；空花体性是空的，现在这个不是空花，它是有。「唯事」，唯独是因缘所生事，「起损减执」；「没有，这件事没有！」你若有这样的思想的话「即无真实亦无虚假」。

这个「色等诸法」就是以虚妄分别为自性的，也就是唯心所现的这一切法，它是真实有的，是有这件事的；你若不承认的话，起损减执，会是什么样的情形呢？「即无真实」；就没有真实事的，「真实」这句话就是依他起的因缘所生法和遍计执的这一切法对比，两件事来对比的时候呢，这个依他起是真实有这么一件事，遍计执是空无所有的；就是互相对比的时候，依他起是真实有这么一件事的，若是没有这个真实了「亦无虚假」，那虚假也不能有了，就像那地方没有绳子盘在那里，你也不会认为那里有一条蛇，蛇是虚假的嘛！蛇是没有的，那条绳子是真实有，蛇的有要以绳子为依止，说是这绳子的真实有，不承认，那你那条蛇也不能有了，所以也没有虚假了！

「如是二种皆不应理」，你说是没有真实、那也就没有虚假了，这两个都不对、都不合道理，这就是过失。

《披寻记》一一九七页：

即无真实至皆不应理者：即无真实及无虚假，是名二种。若无真实，即彼言说都无所表，然实不尔，故不应理，又无虚假，应言说相都不可得然现可得，亦不应理。

「即无真实至皆不应理者：即无真实及无虚假，是名二种」，那两种啊？就是没有真实和没有虚假，这是两种。

「若无真实」，你若不承认有依他起的一切法，「即彼言说都无所表」，那也就不能有言说的这句话、也就不能有种种的言句、名句来表示这件事了。这些言说安立一切法，虽然是虚妄的，自性空的，但它要有依他起为依止才能成立，所以「即彼言说都无所表」，就是这些各式各样表达的语言文字都没有了、也就不能成立了。「然实不尔」，事实上呢不是，有种种的名言那就表示有依他起，「故不应理」，所以你不承认「实有唯事」而起损减执，是不合道理的。

「又无虚假，应言说相都不可得」，没有真实就没有虚假，是相对的，没有虚假那时候，众生在这里，大家就都是心也不能动，我们的心不能思想，连嘴也不会说话

了，这些言说都没有了。「然现可得」，但是现实上有种种的言句嘛！有种种的名言，可以说种种的话，可以写出种种文章来的。所以「亦不应理」，说没有虚假也不合道理。

盈二、喻成

譬如要有色等诸蕴，方有假立补特伽罗，非无实事而有假立补特伽罗；如是要有色等诸法实有唯事，方可得有色等诸法假说所表，非无唯事而有色等假说所表。

这一科是喻成，用譬喻来成立这个道理，也就是来解释这个过失。「譬如要有色等诸蕴」，譬如这个人他要有色受想行识诸蕴，「方有假立补特伽罗」，这时候才可以依止色受想行识，假立出来一个补特伽罗；补特伽罗就是数取趣。有我论者认为：有一个真实有体性的东西，这个人来到人间，有人的色受想行识，在人间死掉了，这个我的体性没有死，只是人的色受想行识灭了，我的体性还在，跑到天上去就有天的色受想行识，那么天也会死掉的，天的色受想行识灭了，这时「我」又跑到地狱去、跑到恶鬼世界去、跑到畜生世界去，又有不同的色受想行识。这个色受想行识有生有灭、有生有死、有变动，但是这个「我」的体性是常存不变的。我们这样说容易明白，那个常存不变的叫作「我」！

我们如果不学习佛法，也不学习哲学；「我今天吃饺子吃得很快乐」，在语言文字上说我，「我今天到新墨西哥州去了」，但什么是我？我们也说不清楚；但是印度的外道很明白说出一个「我」来：色受想行识不是我，是我的的住处；另外有一个常存不变的体性，这是「我」！我们听见这句话可能心情很快乐啊，原来是这样子。你可知道佛法不同意有这种「我」！

佛法是说：只是这个色受想行识展转地变化。前一个色受想行识，后一个色受想行识，死掉了一个色受想行识，又出来一个色受想行识，色受想行识死掉了又出来一个色受想行识，从无始劫来到现在一直是这样变化。那个连续性是谁？那连贯不断的是谁？佛教说那是你的业力，我现在死了，为什么会跑到天上去了，因为有生天的业力；你有五戒十善的业力、有四禅八定的业力（不动业）、有动业或者是福业，由这个业力把你移转到天上去，移转到色界、无色界天上去了；不是「我」。你能到天上去，是因为有福业的力量；你死了跑到地狱去，不是「我」到地狱去，也是你的罪业把你牵到那里去了，如果没有那个业力是不会到那儿去。所以前一个五蕴、后一个五蕴，一个五蕴接着一个五蕴，相续不断地是你的业力。

如果这个业力你不造了，你造了无漏的业力，出世间圣道的业力，那六道轮回这件事就停下来了，就没有这件事！是业力的关系。那么佛教也可以说「我」，就是假立的补特伽罗，前一个五蕴结束、后一个五蕴来了，假立相续不断地叫做我——假名我。我到天上去了，几千年以前我做过鹿，我做过鱼，也可以这么说，是假名我，不是真实的啊！假名我怎么来的呢？怎么成立的呢？就是要有一个色等诸蕴，要有色受想行识才可以假立一个补特伽罗的我。「非无实事而有假立补特伽罗」，不是没有色受想行识的实事，凭空立出来一个我，不可以这样子，要有色受想行识的事然后再说有个假名我。

前面是个譬喻，下面正式表示假名安立的一切法也是要有所依止。「如是要有色等诸法」，要有色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这一切诸法。「实有唯事」，它是真实有，不是遍计，遍计执是空无所有的。「实有唯事」，唯是事这是什么意思？就是没有言说相，没有名言相，只是有这么一件事，它本身不会说话，它也没有名字；有名字就是人给它安立的，它本身只是一件事，所以叫唯事。

「方可得有色等诸法假说所表」，然后我们世间上的人，聪明的人很多嘛，就给

它（安立）……，方可得有色等诸法假说所表。「色等诸法」是假说所表；「假说」是能表的，是假立的言说之名，用名句来表示这是色、这是受想行识、这是眼耳鼻舌身意、这是色声香味触，就立出种种的名言，先有那件事然后才立出种种名言的。

「非无唯事而有色等假说所表」，不是没有事就可以立出来一个假名字来，没有那件事而你说出那件事来，不是骗人了嘛！看见一座高山，你会立一个名字叫作山、这叫作河，立出名字来。所以假说的建立，一定要有一个事。你现在不承认这件事的时候，这个假说也不能成立了，所以叫做「坏诸法者」。

《披寻记》一一九七页：

譬如要有色等诸蕴至假说所表者：此释无实不应道理色等诸蕴是实有事，补特伽罗唯是假名，非无实事假名可有，色等诸法，当知亦尔，要有唯事方可假说，非事都无可假说有，于此诸事唯圣智证，简离言说故名唯事，不待言说而摄取故。

「譬如要有色等诸蕴至假说所表者：此释无实不应道理」，这段文大意是解释：你若不承认有真实的依他起、不承认有唯事的事，这是不合道理的，道理上说不通。

「色等诸蕴是实有事」，色受想行识这五蕴，是你自己的心以阿赖耶识为种子，以虚妄为分别为体性的，这是有这么一件事。「补特伽罗唯是假名」，补特伽罗就说是「我」；「我」只是一句空话，没有我的体性，所以说唯是假名。「非无实事假名可有」，不是没有色受想行识的实事，而有假名的我可有的，一定要有事然后立出来一个假名我来，这是譬喻。「色等诸法，当知亦尔」，也是这样子。「要有唯事，方可假说」，要有唯独是因缘所生的事，然后才假立种种名字的。「非事都无，可假说有」，不是一切事情都没有，而你立出来种种名字，不是这样子！

「于此诸事唯圣智证」，这些离名言相的诸事啊！不是我们凡夫能知道的，唯独得无生法忍以上的圣人，他有无分别智才证明有这件事，才知道有这件事。我们凡夫不修学圣道的时候，你不能超越遍计执、不能超越名言相，得了圣道以后能超越名言相，离言的法性、无分别智的境界就出现了。「简离言说故名唯事」，这是解释非无实事，实有唯事，这个「唯事」是什么意思呢？「简离言说」，简别这个「事」是没有言说的，只是事另外没有言说、没有名言、名句的，所以叫做唯事。「不待言说而摄取故」，不须要假借言说来认识它，我们的思想习惯认为用言说可以认识一切法，没有言说不行，不能认识！我们凡夫的习惯一定要有言说。「不待言说而摄取故」，那就是依他起是离名言相的，所以叫做唯事。

若唯有假无有实事，既无依处假亦无有，是则名为坏诸法者。

「若唯有假无有实事」，现在这个没有得到正知正见的人哪，他说只有我们现在说话；有能表达的名言，有所表达的这些事就这么多，另外没有什么真实的事情了，我们凡夫的思想是这样子。「既无依处假亦无有」，这是圣人同我们辩论了：既然没有依处，这些假名字的一切法没有一个依止处的时候，这个假名言的一切法也就不能建立了！「是则名为坏诸法者」，你的思想若是不能改变，一定要坚执这样的思想，那你就是一个坏诸法者、破坏了一切法。

《披寻记》一一九八页：

若唯有假至坏诸法者者：此释无假不应道理，真实既无，假亦无有，许唯假有，理不得成！若许假无，是则于是法中起非法想，诽拨诸法假言说相，由是名为坏诸法者。

「若唯有假至坏诸法者者：此释无假不应道理」，没有假名的一切法也是不符合事实，和事实有点矛盾了。「真实既无，假亦无有」，那个真实的依他起若没有，那假名言的一切法也就没有了。「许唯假有，理不得成」，你只同意有假有的事情，这个道理是不能成立的！

「若许假无」，如果你不承认实有唯事又不同意假名言的存在，「是则于是法中起非法想」，就是非法了。这个「法」也是两种，一个是假名安立的一切法，一个是离名言的一切法，一切法就这么两种，这两种都不存在，那就是什么都没有、没有法想了。「诽灭诸法假言说相」，你不同意、取消了、灭除了诸法的假言说相「由是名为坏诸法者」，就等于把一切法都破坏了。

盈三、举类（分三科）　昃一、牒彼说

如有一类闻说难解大乘相应空性相应，未极显了密意趣义甚深经典。

第一科是标过，第二科是喻成。现在第三科是举类，就是举一个例子，举出一件事实；第一科牒彼说：就把他的说法先举出来。

「如有一类」，譬如有这么一类人。「闻说难解大乘相应」，对于大乘法相应的经典，这个经典是不容易明白的，所以「难解」，他在听人讲这个不容易明白的经典，这大乘相应的经典在说什么道理呢？说「空性相应」，说『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』这个甚深的道理。「未极显了」，这个道理虽然是很对，但是并没有极明了的显示出来，还有所隐藏，还有点含隐。「密意趣义甚深经典」，那里边隐藏着你不明白的道理，还没有说出来，这经典说的道理是特别深，所以一个人听说了这样的经典的时候就出来问题了。

《披寻记》一一九八页：

难解大乘至甚深经典者：如世尊说：『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』，此中道理，唯为大乘种姓者说，非余声闻独觉所能信解，是名难解大乘相应甚深经典。依三无性，说一切法皆无自性，谓相无自性性，生无自性性，胜义无自性性，如〈抉择分〉释，（陵本七十六卷七页）是名空性相应甚深经典。如是空性于彼经中未显了说，唯是密意趣义之所解释，是名未极显了密意趣义甚深经典。

「难解大乘至甚深经典者：如世尊说：一切诸法，皆无自性」，在唯识经论上说「无自性」和《中观论》上说「无自性」不同，这个字是一样的，里面的义彼此不同。它（中观）说无自性就是没有体性，比如这张桌子是用木头制造的，它的相、它的体质是这样子，现在说这个桌子没有自性就是没有这个桌子的体性，它本身是没有的。譬如头几天我说：这屋子里有条龙，其实这里没有龙，就是无自性；说那里有条蛇，没有这条蛇，这叫作无自性；这和中论说的无自性不一样。

「无生无灭」，没有出现这件事也就是没有生，这件事没出现叫做「无生」，没出现，当然也没有这件事的消灭，有生而后才有灭，没有生也就没有灭；因为无自性所以无生，无生所以也无灭。有生有灭就是动乱的境界、就有苦恼了；有生有灭是无常的境界令你苦恼。现在根本不生也不灭，没有动乱、也就没有苦恼，所以叫做寂静；「本来寂静」，本来就是寂静的。「自性涅盘」，本来寂静本身就是涅盘，不是把这件事灭了以后才是涅盘。

「如世尊说：一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘」，这是《大般若经》、《摩诃般若波罗蜜经》说的道理。「此中道理，唯为大乘种姓者

说」，这部经里面说出这个道理是佛唯为大乘种性、也就是有佛姓的人所宣说的。「非余声闻独觉所能信解」，不是其余声闻、独觉种姓的人所能信解，他们程度不够；「是名难解大乘相应甚深经典」。

「依三无性，说一切法皆无自性」，现在这一段『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』，这句话是根据什么讲的呢？在《解深密经》有详细说这件事，有菩萨问佛根据什么讲『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』？佛就回答他说，我是根据三种无自性来说一切法皆无自性。什么叫做三种无性呢？「谓相无自性性，生无自性性，胜义无自性性」，这是根据「三无性」说的。
「如〈决择分〉释」，现在是〈本地分〉；〈抉择分〉有解释这句话。

「相无自性性」，就是遍计所执性，遍计所执的这个相，根本就是没有的。比如我说这里有一条龙，其实没有龙；本来没有龙所以是不生不灭，本来寂静，自性涅盘。这是根据「相无自性」说的。

「生无自性性」，生无自性是依他起；依他起它的生起要靠因缘，如果没有因缘它就不能生起；不生就不灭，无生无灭就是本来寂静，自性涅盘。这是「生无自性」。

「胜义无自性性」，就是圆成实性，圆成实性就是没有遍计所执性，它是毕竟空；生无自性也是毕竟空，因缘没有的时候没有这件事，它不能自己生起来，那个自然性没有；这就是胜义无自性性。说两个性，就是把那件事空掉了，剩下来的离名言性就是胜义无自性性。就是没有戏论的我法性，没有我的体性、也没有一切法的体性，这个时候显示出来的真理就是胜义无自性。前一个无自性那个「性」是空掉的；第二个「性」是显示出来，那个空了以后显示出这个不空的体性，叫做性。

「依三无性显示出来『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』」，但是这句话这样解释以后，是表示什么意思呢？就是这一切法并不是完全都空掉了，是空而不空！「如〈抉择分〉释（陵本七十六卷七页）。是名空性相应甚深经典」，要经过了「三无性」的解释，这才叫做「空性相应经典」，如果不这么解释你很难明白这个道理，所以叫做密意趣义甚深经典。

「如是空性于彼经中未显了说」，经过「三无性」的解释，就是空而不空，有这个意思；这样的空性在彼《般若经》里没有明白的解释出来。「唯是密意趣义之所解释」，这就是密藏一种道理在里面，须要加上「三无性」的道理去解释，这个空性的道理才显示出来。「是名未极显了密意趣义甚深经典」，未极显了，它本身就是这么解释，那里边隐藏的意思没有显示出来，这「甚深经典」是这样的意思。

不能如实解所说义，起不如理虚妄分别，由不巧便所引寻思，起如是见立如是论，一切唯假是为真实，若作是观名为正观。

《大般若经》说的这个道理：「一切诸法 皆无自性 无生无灭 本来寂静 自性涅盘」，我们听见了这样的道理的时候「不能如实解所说义」，不能够真实的明白它所说的道理。「起不如理虚妄分别」，但是我们也不是无所知，我们又生起来不合道理的错误的想法。「由不巧便所引寻思」，由于没有巧便的智慧，在内心就这样想。「起如是见立如是论」，内心就有这样的见解，然后发出来这样的言论，什么言论呢？「一切唯假是为真实」，世间上一切法都是虚妄的，就是这么一句话是对的，这一句话是真实的。「若作是观名为正观」，你要这样去思惟观察你是对了。说到前面这两种人，为什么会有这样的想法呢？原来就是指这件事说的。

《披寻记》一一九八页：

一切唯假至名为正观者：谓住见取补特伽罗，闻如是法虽生信解，然于其义无有力能如实解了，随言执着：谓一切法决定皆无自性，决定不生不灭，决定本来寂静，决定自性涅盘，故作是说：一切唯假，是为真实，为欲令他随彼所见，简择思惟，由此因缘能正解脱，是故更说若作是观名为正观。

「一切唯假至名为正观者：谓住见取补特伽罗」，安住在「见取」这种思想的人。这个见取是什么呢？就是他自己的见解是对的，执着自己的见地是对的。前边说萨迦耶见、边执见、戒禁取见、各式各样的见解都叫做见取见。这样意思：就是执着自己的见地是对的，这样思想的人叫补特伽罗。「闻如是法」，这位补特伽罗听闻了《般若经》的道理「虽生信解」，因为这是佛说的，所以他还相信。「然于其义无有力能，如实解了」，可是对于那段文的道理没有智慧力的能力，如实去明白。

「随言执着」，随着那句话就执着，『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』，按照那个文去解释了，随文执义。「谓一切法决定皆无自性」，世界上的一切法，决定是都没有体性的。看见高山，高山没有体性；看见一切的人、物都是没有体性的。「决定不生不灭」，没有体性所以就是不生不灭。「决定本来寂静」，不生不灭所以就都是寂静。「决定自性涅盘」，决定自性就是涅盘，就会引起了这样的见地，就是起如是见、立如是论。「故作是说」，所以这样说「一切唯假，是为真实」，一切都是虚妄的。「为欲令他随彼所见」，他自己这样的见解，他还不止于此，为欲令别人也随顺他的见解「简择思惟」，也同意他这样去思惟观察。「由此因缘能正解脱」，他说你们要同于我这样的思想你们就会解脱生死苦了。「是故更说若作是观名为正观」。

昺二、难非理

彼于虚假所依处所实有唯事，拨为非有，是则一切虚假皆无，何当得有一切唯假是为真实。

前面是牒彼说；这一科是难非理。这和前面的文一样，说那个人起如是见、立如是论「彼于虚假所依处所实有唯事」，他对于这个「虚假」，就是名言安立的一切法，要依止一个处所，什么处所呢？「实有唯事」，就是依他起、圆成实。「拨为非有」，实有唯事，他也不承认有这件事「是则一切虚假皆无」，实有唯事没有，虚假的一切法也不能存在了。没有那个实有唯事，「何当得有一切唯假」呢，「是为真实」，这就是真实，一切法是这样的。

昺三、结极无

由此道理彼于真实及以虚假二种俱谤都无所有，由谤真实及虚假故，当知是名最极无者。

这是第三科结极无。「由此道理彼于真实及以虚假二种俱谤都无所有」，由此道理，彼于真实与虚假这两种都毁谤了，都是无所有的了。「由谤真实及虚假故，当知是名最极无者」，这个人的断见达到最彻底的境界，遍计执性也没有，依他起、圆成实都没有，到了这个境界。

《披寻记》一一九九页：

彼于虚假至最极无者者：此中虚假，谓诸法三相中遍计所执相；所依处所实有唯事，谓三相中依他起相、圆成实相。由彼住自见取补特伽罗，妄自建立一切唯假为因缘故，是即于一切法获得无见及无相见，由得无见无相见故，拨一切相皆是无相，非唯诽拨诸法依他起相、圆成实相，是亦诽拨遍计所执相，何以故？由有

依他起相及圆成实相故，遍计所执相方可施设。若于依他起相及圆成实相见为无相，彼亦诽拨遍计所执相，是故说彼诽拨三相，如《解深密经》说。（《解深密经》二卷十一页）此中道理，应如是知，由拨一切相皆是无相，是故得名最极无者。

「彼于虚假至最极无者者：此中虚假，谓诸法三相中遍计所执相」，大乘佛法观察一切法，做一个分类，一切法虽然是很多不出这三类：遍计所执、依他起性、圆成实性，包括了一切法。「此中虚假」，那个虚假在三性里面是什么呢？是指遍计所执相。就是我们的眼耳鼻舌身意接触一切法的时候，用种种名言去表示的时候就是这些虚妄法，就指这个虚妄假法说的。

「所依处所实有唯事，谓三相中依他起相，圆成实相」，「所依处所实有唯事」指什么说的呢？就是三相中的依他起相和圆成实相。「依他起相」就是一切因缘生法。这里面的意思：依他起相通于染、通于净。我们凡夫的惑业苦、六道轮回都是依他起，都是染污的；圣人的无量功德也是依他起，是清净的。现在这里只说凡夫染污的依他起，圣人的不说。「圆成实相」是什么呢？是清净法。三相中依他起相是染污，「圆成实相」是圣人的无分别智的境界，这是清净的。

「由彼住自见取补特伽罗」，由于那个人安住在自见取的境界，我说的都是对的！我的想法都是对的！这个人「妄自建立」，他错误地建立出来一个道理，是什么呢？「一切唯假」，一切法都是假的，都是虚妄。「为因缘故」，因为有了这个理由的关系，「是即于一切法获得无见」，他就是有这样：「一切法都是没有的！」这样的见地。「及无相见」，就是没有依他起、也没有圆成实这样的见解。

「由得无见无相见故」，所以就「拨一切相皆是无相」，不承认一切相；都没有了，皆是无相。「非唯诽拨诸法依他起相、圆成实相」，他这样的见地不但是诽拨、毁坏了依他起相和圆成实相；「是亦诽拨遍计所执相」，他也是诽谤了遍计所执相。「何以故」，什么原因呢？「由有依他起相及圆成实相故，遍计所执相方可施设」，要有依他起、圆成实才能安立遍计所执相的。

「若于依他起相及圆成实相见为无相」，这两件事都没有。「彼亦诽拨遍计所执相」，遍计所执相也被诽谤了。「是故说彼诽拨三相」，所以最后的结论是说：他对于大乘法里面说的三自性都诽谤了。「如《解深密经》说二卷十一页」」，《解深密经》里面说到这件事。「此中道理，应如是知」，这里面说的道理你要这样子去认识它。「由拨一切相皆是无相，是故得名最极无者」，一点也不存在，都破坏了。

月二、呵摈（分二科）　盈一、出过

如是无者一切有智同梵行者不应共语不应共住，如是无者能自败坏，亦坏世间随彼见者。

第二科呵摈，分二科：第一科出过。「如是无者一切有智同梵行者不应共语」，这种人不要同他说话，「不应共住」，也不要同他在一起住。「如是无者能自败坏，亦坏世间随彼见者」，这个人他能破坏他自己也能坏世间随彼知见的人。

《披寻记》一一九九页：

一切有智至随彼见者者：由闻思修三所成慧，能正简择诸法性相，是名有智。同离居家习淫欲法，同依三宝，修圣道支，名同梵行。若相亲近谈论请问，是名共语。同所居止受用财法，与六坚法，而共相应，是名共住。六坚法者，即六和敬。由于诸法起无相见，于此经典诽谤毁譆，由此因缘，触大业障，乃至齐于百

千俱胝那庾多劫无有出期，是名能自败坏。若有有情从彼听闻，随彼无见，亦于是经诽谤毁讁，由是能令获大衰损，亦令同彼触大业障，是名亦坏世间随彼见者。

我有个感觉：〈真实义品〉这地方，《披寻记》的作者很认真的解释，他尽量的通通都解释，像其它的地方有的解释、有的不解释。但这里不是，每一句都解释。

「一切有智至随彼见者者：由闻思修三所成慧」，什么叫做有智慧的人呢？「由闻思修三所成慧」，他能学习闻所成慧、又能学习思所成慧、又能学习修所成慧，能用三种方法成就他的智慧，「能正简择诸法性相」，他能够正确没有错误的去简择、观察一切法的体性、一切法的相貌，「是名有智」，这就叫做有智慧。

「同离居家习淫欲法」，大家都不是在家的人、已离居家的习淫欲法。「同依三宝」，大家共同的归依佛、归依法、归依僧；归依三宝以后做什么呢？前面是放弃了尘劳，归依了三宝；归依三宝做什么呢？「修圣道支」，修学圣道支，修四念处，「名同梵行」，这就叫做「同梵行」。

「若相亲近谈论请问」，彼此常好接近、欢喜在一块儿谈论佛法、请问佛法这些事情。「是名共语」，这些事情叫做「共语」。「同所居止受用财法」，大家在一个地方住，受用财、受用法；有法可以受用、有财可以受用。这房子就是财，每天吃饭也是财，就是受用财；受用法就是共同的学习佛法。「与六坚法」，这个受用财法实在再详细说就是六种坚固方法。「而共相应」，大家共同与这件事相应「是名」叫做「共住」。「六坚法者，即六和敬」，六坚法是什么呢？就是六和敬。六和合互相恭敬住；戒和同修、见和同解、利和同均、身和同住、口和无诤、意和同悦，这六种和合。

「由于诸法起无相见」，由于这个人对于诸法，对于三自性生起了无相见。「于此经典诽谤毁讁」，起无相见，也就是对于佛法，对于《解深密经》毁讁。「由此因缘，触大业障」，因为这样子毁谤佛法的原故呢，你就接触了一个大的业障罪过。
「乃至齐于百千俱胝那庾多劫」，这么长的时间内要在地狱里受苦「无有出期」。「是名能自败坏」，把自己放在苦恼的地方。

「若有有情从彼听闻」，假设有的人也随从他、听闻他说佛法，「随彼无见」，也随顺他的见解，他是个无见者，是断灭见者。「亦于是经诽谤毁讁」，也是诽谤这个《解深密经》的话，「由是能令获大衰损」，你向他学习同一思想的话，你也会获得很大的衰败、伤害。「亦令同彼触大业障」，也使令你和他一样接触到很大的苦恼。「是名亦坏世间随彼见者」，你随顺他的见解也是受到破坏。

盈二、教证（分两科） 昺一、引教

世尊依彼密意说言，宁如一类起我见者，不如一类恶取空者。

这是佛陀「依彼」，依前面极无见者「密意说言」，就是不明显的说、隐藏那句话在里边，那句话怎么说的呢？「宁如一类起我见者」，说是你这个人学习佛法如果懈怠的话，宁可同于那一类起我见的人去思想；「不如一类恶取空者」，也不可以同于恶取空者，不可以向他看齐，那不得了。

《披寻记》一二〇〇页：

宁如一类起我见者不如一类恶取空者者：此中我见，谓法我见，于彼假说法起实自性执故，前所说中初一种人即此类是。恶取空者，即前说中后一种人，由于诸

法离言自性不解其义，但随名言住自见取，谤一切种都无所有，由是因缘，触大业障，堕诸恶趣，是故名为恶取空者。

「宁如一类起我见者不如一类恶取空者者：此中我见，谓法我见」，什么是法我见呢？就是执着假名安立的一切法都有自性，这样执着有见；「于彼假说法起实自性执故」，于彼假名所言说的一切法，你生起了实有自性的执着，那句话里面有自性，你这样执着的话。「前所说中初一种人」，有两种人「于佛所说法毘奈耶，俱为失坏」是第一种人，「即此类是」，就是这一类的人。

「恶取空者，即前说中后一种人」，后面那一种人就是恶取空者。「由于诸法离言自性不解其义」，对于离言自性的依他起、圆成实不明白它的道理。「但随名言住自见取」，只是看这个名言，我不需要向你学习，我自己看就懂了，『一切诸法 皆无自性 无生无灭 本来寂静 自性涅盘』，就是这样子「谤一切种都无所有」，毁谤三自性都是没有的。「由是因缘，触大业障，堕诸恶趣，是故名为恶取空者」。

昃二、释因（分二科） 辰一、于起我见者

何以故，起我见者，唯于所知境界迷惑，不谤一切所知境界，不由此因堕诸恶趣。

第二科释因，解释它的原因，分两科，第一科于起我见者。「起我见者」，就是对于假名安立的一切法不通达它是毕竟空，认为是有。「唯于所知境界迷惑」，这种人对于所知道的假名安立的一切法的境界，他迷惑、不懂得它是毕竟空。「不谤一切所知境界」，他不会诽谤这一切的境界都是没有的，他不这样子，他还是认为有。
「不由此因堕诸恶趣」，就不会因为他的有见而堕落三恶道去，他有因果的观念，做恶因得恶果，他就不做恶因，这个有见不会令他堕诸恶趣。

《披寻记》一二〇〇页：

起我见者至堕诸恶趣者：此显不自败坏，大乘经说诸法三相：一遍计所执相、二依他起相、三圆成实相是名大乘所知境界。起我见者不如实知，是名迷惑。虽于实无起增益执，然于实有无损减执，不如恶取空者拨一切相皆是无相，是名不谤一切所知境界，即由此因不自败坏堕诸恶趣。

「起我见者至堕诸恶趣者：此显不自败坏」，这个有见不会自己破坏自己到恶趣里面去。「大乘经说诸法三相：一遍计所执相、二依他起相、三圆成实相是名大乘所知境界」，遍计所执相是我们凡夫的境界，处处执着就是遍计所执相，执着都是真实的。依他起相就是一切因缘生法，以阿赖耶识为种子，虚妄分别为体性，这一切法都是依他起相。圆成实相，说遍计所执都是毕竟空的，在依他起上远离一切遍计执相就是圆成实相。

「起我见者不如实知，是名迷惑」，你若是执着都是有，你就不能如实地知道『假名安立的一切法都是毕竟空』，那就是迷惑。「虽于实无起增益执」，『假名安立的一切法都是毕竟空』他不知道而生起了实有的执着。「然于实有无损减执」，他并不会否认：一切法是有；「不如恶取空者，拨一切相皆是无相」都是没有。「是名不谤一切所知境界，即由此因不自败坏堕诸恶趣」。

于他求法求苦解脱，不为虚诳不作稽留，于法于谛亦能建立，于诸学处不生慢缓。

起我见的这个人、这位佛教徒啊「于他求法，求苦解脱」，当别的人到他这儿来请求佛法，他的目的是希求解脱一切苦恼。「不为虚诳」，他对于这位求法、求解脱的人不会欺骗他；「不作稽留」，不会耽误他解脱的时间，不延误他。「于法于谛亦

能建立」，「于法」，对于善恶因果、出离欲界到色界、无色界去的这些事情他也能宣说；「于谛」，于苦集灭道的四谛他也能为他宣说。「于诸学处不生慢缓」，对于学习增上生道、决定胜道出离生死这些事情，他不会令他慢缓，不会延迟这件事，他也能为他宣说。这样子呢，去跟他学习的人也能得到利益不会跑到三恶道去。

《披寻记》一二〇〇页：

于他求法至不生慢缓者：此显不坏世间随彼见者，谓若于他求闻正法，善能教授令有所证，是名于法于谛亦能建立，由是故说不为虚诳，此中法者，所谓诸欲过患，出离清净品法，谛者，所谓苦集灭道四种圣谛，又若于他求苦解脱，善能教诫令其调伏，是名于诸学处不生慢缓。由是故说不作稽留，速证涅盘得自义故。

「于他求法至不生慢缓者：此显不坏世间随彼见者」，世间上有的人跟他学习佛法也不会使令这个人到三恶道去，还好一点。「谓若于他求闻正法，善能教授令有所证」，如果有那一个有情来到这儿向他求闻正法的话，那个人呢，还善能教授使令他有所成就。「是名于法于谛亦能建立，由是故说不为虚诳」，他不会胡说八道欺骗他。

「此中法者，所谓诸欲过患出离」，说于法于谛这个「法」怎么讲呢？就说到欲界的五欲是有过患、是有灾难、令人苦恼，你应该从这个欲里边解脱出来。「清净品法」，那就是修色界定、无色界定，离开、解脱一切欲使令你身口意清净，能为你宣说这样的佛法。「谛者，所谓苦集灭道四种圣谛」，也能说出这样的佛法。

「又若于他求苦解脱，善能教诫」，你的目的若是求解脱一切苦，生死是苦、六道轮回是苦，想要解脱苦，他也能善巧地教诫你，「令其调伏」，能令你调伏烦恼。「是名于诸学处不生慢缓」，不会说一些不相干的事情耽误你解脱。「由是故说不作稽留」，不会延误你、耽误你，使令你不能解脱。「速证涅盘得自义故」，也能让你得涅盘，就是声闻道、小乘佛法他是能解释的；能得到圣道叫「自义」。

辰二、于恶取空者

恶取空者，亦于所知境界迷惑，亦谤一切所知境界，由此因故堕诸恶趣，于他求法求苦解脱，能为虚诳亦作稽留；于法于谛不能建立；于诸学处极生慢缓，如是损减实有事者，于佛所说法毘奈耶甚为失坏。

在前边宇一、宇二，宇一这一科是显示自家的宗旨，第二科宇二是斥他，诃斥他人错误的思想。这个斥他里边分两科，第一科是斥四相违，第二科斥二失坏。斥四相违已经学习过了，现在是第二科斥二失坏里边的出彼过失，在释非理这一科里边，第一科是破斥，第二科是呵摈，现在就是第二科的呵摈里边分两科，第一科是出过，第二科是教证。在教证里边又分两科，第一科是于起我见者，第二科于恶取空者，现在就是第二科。

「恶取空者」，这个「取」就是认识；认识一切法空的道理，有善有恶的不同，现在这里说是恶，就是搞错了，对于空的认识有错误。「亦于所知境界迷惑，亦谤一切所知境界」，就是这两种过失。「亦于所知境界迷惑」，「所知境界」就是我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，能知的就是我们的心；我们的心在接触一切境界的时候有所知，对于所知的境界迷惑，不认识它的本来面目，搞错了，叫做「迷惑」。

从前后文来看，怎么叫做「迷惑」呢？我们的第六意识通过前五识所接触到的一切境界，一到第六意识的时候就都是假名安立的一切法了。因为我们前五识没有名字；我们的眼睛接触到一切境界的时候没有名字，我们看见这个光明的时候只是有个明了性，但是眼识还没有给它名字说这是光明，没有这个话；说这是青黄赤白、长短方圆，没有这个名字的，等到第六意识才开始有名字。有名字的时候，就是「缘名为境，取相执着」，有了名字以后，我们的第六意识就开始种种的虚妄分别，就执着了！执着的分别所知境界，就同那个不执着、不分别的境界就不一样。什么不一样呢？我们第六意识所知的一切境界都是自己增加上去的，在那个所知境界本身没有这件事，所以叫做「迷惑」。明白一点说，就是认为有这件事，我们所分别的这件事、所分别的境界是真实的，这就是迷惑；如果是通达了诸法实相的人，「这是空的！」就是不迷惑。「亦于所知境界迷惑」，认为是真实的有这一件事，就叫做迷惑。如果你能明白这是假名安立，它本身是没有的、是空的，那就是觉悟了，这就叫做「空」。

我们在《中观论》上所学习的空和这里所说的空不同；《中观论》说一切法自性空，这里说的空也是自性空，但是那个自性可有一点不一样，不是完全一样的，就是这个方法有点不同，可是也说是空的，我们第六意识所分别的都是假名安立的一切法，它本身是毕竟空的。

如果你不认为是空的就有四种相违，四种事不合道理，如果你通达这是空的、都是假名安立，那四种它就不相违了，是有这样的意味的。如果静坐的时候你能够深入地、很认真地去思惟这件事，假设你能过去了，这个假名安立的一切法是空的，如果你能这样通达了，你的内心心情会好一点。不管遇见什境界你都能够「哦~这是空的！」你就不会浮动，你的内心就不像以前那么动乱，就比较安闲自在了。

现在恶取空者「亦于所知境界迷惑」，前面起我见者「唯于所知境界迷惑」，他也是迷惑，但是他不谤一切所知境界。这里的恶取空者对于所知境界是迷惑的「亦谤一切所知境界」，不但是迷惑于所知境界，同时他也毁谤所知境界，就是不承认依他

起是有的，圆成实是有的。认为依他起的因缘生法那也是空的、都是没有的，也没有圆成实可得。前面的文已经解释过了，就是他阅读经里边说「一切诸法皆无自性 无生无灭 本来寂静自性涅盘」这样文句的时候，他没有善巧的智慧通达这一段文。就是如言执义、随文执义，就造成了这样的误会，就是「于所知境界迷惑，亦谤一切所知境界」，前面文曾经解释过。

「由此因故堕诸恶趣」，因为他执着假名安立的一切法，又谤毁了依他起，依他起是什么？依他起就是因果：世间的因果、出世间的因果，这样子谤毁的关系，这个人就有问题了；谤毁了因果就是无因无果，做恶事没有恶报，做善事也没有善报，那么这个人就会做很多恶事，占人便宜而认为不会受恶报，所以有这个人就是「堕诸恶趣」。

「于他求法求苦解脱，能为虚诳」，对于他人向他求法的时候，对他说『我感觉到生死很苦，希望解脱一切生死大苦』，那么这个恶取空者就会对他讲『你本来就是解脱的，一切诸法都是空无所有的，也无善也无恶，也没有生死这回事』。「能为虚诳」，他就说这些欺诳人的佛法，就是骗人了。「亦作稽留」，一个人在世间上能感觉到人生是苦，很不容易，而又能够希求解脱生死苦，这更是难得了。现在又感觉到苦又想解脱苦，来这儿求法，结果遇见一个恶取空者来欺诳他『没有善恶因果，你本来就是解脱的』，所以「亦作稽留」，对于解脱生死这件事就耽误，就不能解脱了。

「于法于谛不能建立」，对于世间的因果，世间上的事情有罪、有福，或者是超过欲界的禅定。超过欲界的禅定是清净的善法，欲界有罪、有福都是不清净，罪福就是善恶果报，那么出离欲界能够高升到色界、无色界天去是清净法，这样的「法」他不能建立了，他不能为人说这些事情。「于谛」，就是苦集灭道四谛，苦集灭道四谛就是诃斥世间的因果都是苦恼，出世间的因果才能得解脱，「不能建立」，他不能为人宣说这样的佛法。

「于诸学处极生慢缓」，有人来请求开示佛法这件事，就叫做「学处」，所应学习的地方。学习出离欲界，能达到禅定的境界、学习出离世间的生死大苦，能得涅盘这些事情，这是「学处」。「极生慢缓」，因为他恶取空的关系，有极大的力量能缓慢这件事，你想要求解脱这件事被他耽误了，而不能做成功这件事了。

前边说这个恶取空的相貌，这个依他起是指世间的因果说的，当然出世间的因果是清净的依他起，但是这里没说这件事。就是出世间清净的因果是把它包含在圆成实里边，你若能学习圆成实就能解脱生死大苦。学习无为法「一切贤圣皆以无为法而有差别」，学习圆成实的无为法可以得圣道，那就解脱了依他起的染污的生死的因果。当然就是在依他起上消除遍计所执的虚妄，就在依他起上见圆成实，就得解脱了，是这么一个情形。「如是损减实有事者」，这位恶取空者不承认圆成实，也不承认有依他起，这世间因果、出世间因果都不承认、都取消了。「于佛所说法毘奈耶甚为失坏」，这个人对于佛陀所宣说的法毘奈耶，「甚为失坏」，有很大的破坏力量。「法毘奈耶」前面讲过，实在这个法也可以包括经律论、戒定慧这都是「法」；学习这样的法，就能消灭生死大苦所以叫做「毘奈耶」。对于佛的正法，他有很大的破坏力。

月三、料简（分二科） 盈一、恶取空者（分二科） 昃一、征

云何名为恶取空者？

前面是第二科呵摈，现在是第三科料简，前面已经说过了，现在再想一想把它简别一下，叫做料简，就是重新地解释一下那个是对的、那个是错误的。分两科，第一科是说恶取空者，分两科，第一科是征。

「云何名为恶取空者？」怎么样叫做恶取空呢？这是征，下面第二科解释。解释分两科，第一科出过，就是说出来它的过失。

昃二、释（分二科）　辰一、出过

谓有沙门或婆罗门，由彼故空亦不信受，于此而空亦不信受，如是名为恶取空者。

「谓有沙门或婆罗门」，这是举出来两种人。「沙门」，前面曾经说过，就是出家人，有四种沙门：胜道沙门、说道沙门、活道沙门、污道沙门。「胜道沙门」就是修学圣道成功了的人，他们把贪瞋痴的烦恼无余永断，没有剩余的全部地永久地消除了；佛、辟支佛、阿罗汉，三乘圣人都包括在内了。「说道沙门」，就是修学戒定慧调伏贪瞋痴的烦恼，为此而宣扬正法。第三个是「活道沙门」也名为「命道沙门」，就是他是为调伏贪瞋痴而修学圣道，那就叫做活道沙门。第四个「污道沙门」，就是凡夫的出家人，不能够受持净戒，破斋犯戒做诸恶事的这些人，也叫坏道沙门、也叫污道沙门。

「婆罗门」就是没有出家的修行人，这里面有三种婆罗门：一个是「种姓婆罗门」，他的父母就是婆罗门，他是由父母所生，所以叫作婆罗门。第二个是「名想婆罗门」，就是他的名字叫作婆罗门，他并不是婆罗门种姓。第三种「正行婆罗门」，就是佛教徒所作已办、修行成功了的人，也叫婆罗门。

这个「沙门」分成四种，这里说的是恶取空的沙门，他应该是属于第四种沙门；这个「婆罗门」应该不是最后修行成功的人，他或者是名想婆罗门或者是种姓婆罗门这种人。这是说出来这个恶取空者这个人，下边说出来这个恶取空的相貌。

「由彼故空亦不信受，于此而空亦不信受」。佛教不管是那一个学派都会说到「一切法空」这件事，现在唯识的经论所说的空和《中观论》所说的空不一样，它怎么说呢？「由彼故空」，由于那件事是有，才显示出来另一件事是无，这叫做「空」。我们头几天曾经解释过，就是光线不好，那里有一团绳子盘在那里，不看见是绳子，看见是蛇盘在那里。那么这种情形呢，看见是蛇，事实上那里没有蛇，只有绳子。由这个譬喻可以看出来啊，就是由于绳子的「有」，才知道蛇是空的，「由彼故空」，就是由彼绳子才误会有蛇，而蛇是没有的，所以「由彼故空」。【按：以下「彼」皆解为依他起…；请参辰二科、显理；在 188 页】

就是我们的眼耳鼻舌身意接触到一切法，由于我们心里面有无明的关系，有无明烦恼、愚痴啊，我们认为这一切法都是真的，都是真实有的；那么我们内心的执着就和那个依他起的法不相称，但是我们自己不知道，我们认为我们所见到的是法的真实相，所以就是搞错了；我们所执着的一切法是空无所有的，是不同于这个依他起。依他起是有、这个有是如幻如化的，而我们假立名字，因有名字而起种种分别、有种种烦恼，就和依他起不一样了，所以我们所执着分别的都是毕竟空的。但是这件事是因为要有一个依他起，由彼依他起通过一切名言的力量，而衍生出来很多很多的问题，而这些都是毕竟空的，所以「由彼故空」。「亦不信受」，这个恶取空者不相信这件事。恶取空者说「一切诸法皆无自性」，不管是遍计执、依他起、圆成实，统统都是空无所有的。

我感觉到唯识说一切法空也是很有意思的！我曾经说过很多次，但是我认为应该不厌烦地一次又一次地再重新地说这件事。如果我们能够明白的话，对于我们内心的快乐有大帮助，我是这样想喔！譬如说啊，一个人他在另一个地方，不是当你的面说你的坏话，挖你的墙角，做种种的破坏，但是你不知道。但是中间有个「好心人」，「免费」地就来告诉你，说这个人怎么怎么地。这个人免费地对你报告的时候，都是名言，就是一句话一句话、就是名字；你原来心里面没有这些名字的时候，心里面很

平静，无烦无恼、清净自在；等到有了名字的时候，你就认为这个名字是真的，于是乎你就是啊，贪心来了、瞋心来了，各式各样的烦恼都来了，就是「由名势力」！

这个依他起是没有名字的，你安立了名字以后，我们内心里面就分别了：这是好的、这是坏的，各式各样的分别。这么一分别呢，心里面好的就生贪心，不好的就生瞋心，各式各样的烦恼就起来了。这样子表示什么呢？表示依他起的因缘生法是没有名字的，安立了名字以后就有很多问题，如果你不知道这件事，就是你心里面没有名字的时候，不分别的时候，没事。虽然那个人破坏你了，你心里面什么事也没有，一点分别都没有，这是一个事实。另外第二个事实呢，就是那个人没有破坏你，可能还是赞叹你的，但是中间这个人也是免费地来告诉你，说那个人破坏你了啊，怎么怎么地…你就执着是真实的，就起了烦恼。如果你要知道这个事实的时候，这是中间人虚妄分别的这些名言嘛，那个人没有破坏我嘛！这是我搞错了嘛。这两个事实其实有同样的意思，就是内心里面没有名字的时候什么事也没有，所以我们内心里面分别的事情，都是假的、都是空的，你不分别没有事。若是你明白这件事或说是有了名字的时候，知道这名字是假的、空的，心里面不动，就没有事了，这是一个解释喔！

第二个解释呢，我们头几天曾经说过，所缘缘有两种不同：疏所缘缘、所缘缘；如果没有疏所缘缘，亲所缘缘不能现起。我们的眼耳鼻舌身意接触到疏所缘缘的时候，第一刹那是没有名字的，第二刹那的第六意识，就出现一个亲所缘缘，在亲所缘缘上指东画西，东西南北，天下古今，各式各样的分别，就是这样子！这样说呢，其实这件事情本来也很容易明白，譬如说是：有人供斋吃饺子是昨天的事，今天没有吃饺子，但是想起来呢，心里面又出现这个饺子；昨天吃那个饺子是疏所缘缘，今天在心里现出来的饺子是亲所缘缘。在心里面想：「唉呀！这个人饺子做得不好，怎么怎么地…」「这个人饺子做得好！」各式各样的分别。你所分别的对象，虽然是要依凭疏所缘缘的饺子，但事实上饺子已经不存在了；你现在所分别的、所欢喜的，或者是所不欢喜的是这亲所缘缘，是指亲所缘缘说的。

这个亲所缘缘就是心里面的影像而已，实在是空的，是没有的。就是我们在无所有上生贪心、生瞋心，是这么回事。所以这恶取空者「由彼故空亦不信受」，「由彼故空」这句话就是这个意思，由那个疏所缘缘出来一个亲所缘缘，这个亲所缘缘是空的，实在是没有的，完全是没有那么回事情，只是自己内心的虚妄分别。我们用这个意思来思惟这件事呢，在疏所缘缘的那时候是没有名字的，你心里面什么分别都没有；一有分别的时候就是从有名字的时候才开始有分别，从有名字的时候那都是亲所缘缘，而不是疏所缘缘。所以这个「由彼故空」，由彼疏所缘缘所以知道亲所缘缘是空的。

静坐的时候就把「由彼故空」这四个字记住！「由彼故空」，可以知道我们要通过前五识才能接触，这个疏所缘缘就变成亲所缘缘了。我们多数在亲所缘缘这个地方生起种种的烦恼，但是这个亲所缘缘是空的，没有这回事情。当然若没有疏所缘缘，亲所缘缘是没有的，没有这回事。当然这个事情呢，你在静坐的时候要有奢摩他修这个止，然后再「由彼故空」，这就是毘钵舍那观了。因为有奢摩他的力量啊，使令观就有力量，这个时候就是『一切名言所安立的一切法本身是毕竟空的』，就不是说空话了。因为有奢摩他的力量，毘钵舍那就有力量了，心就不动，也不会生贪心、也不会生瞋心，因为没有这回事情啊！这个生贪心、生瞋心的根据没有了，就是亲所缘缘是空无所有的，所以「由彼故空」。

现在这个恶取空者，他「亦不信受」，不相信「由彼故空」，还有一个彼，不相信这件事，为什么不相信呢？因为一切诸法皆自性空，亲所缘缘是自性空，疏所缘缘也是自性空，所以不相信依他起是有的，这样子和唯识的经论就有点冲突了。唯识经论的意思是你不可以观依他起是自性空，要观遍计执是自性空；就是通过了名言的时候，心里面种种分别的境界是毕竟空的、这是无所有的。这和《中观论》说一切法自

性空不一样，但是我们通常讲解佛法的时候，有可能会提到《中观论》的自性空，但是唯识上说「名言安立的一切法是自相空的」，说到这个空的时候不多，有点不一样的。

当然欢喜中论的人就批评唯识，对唯识不满意。但是我在想：人的根性不同，要承认这件事！我欢喜这个空『名言安立的一切法是自相空』，如果你能契合的话呢，我认为很有力量！随时都是「我心一动都是假的」。《瑜伽师地论》、《摄大乘论》都说：一切法都是如梦、依他起如梦，这依他起的因缘生法如梦中境、如水中月；就是水里的月亮不是真的，只是月亮的影像而已；如梦中境，梦里面的境界好像是有，但实在是什么也没有，你要仔细地思惟，这个梦中境和唯心所现的道理能契合。你若是在静坐的时候这么思惟，你可能会生欢喜心。譬如说做梦的时候，有人请我吃饭，我吃的很可口可乐，很欢喜，很合口味，等到梦醒了，肚子还是空的，这很有意思啊！那个「饱」，是你内心的分别。假设做梦的时候我很饿、很不舒服，醒了没有这回事，那个「饿」也是你心里的分别，并不是真有饥饿。

所有的苦乐、一切的事情是内心的分别，说我现在感觉腿痛，痛是你内心的分别，不是真有痛。我认为这件事很妙！但是我们从文字上、从譬喻上有可能会通过这个道理，但事实上你还是感觉痛，你不能说空的就不痛了，不能！那怎么回事呢？就是闻慧没有力量！闻思修三慧啊，闻慧是没有力量的，不能调伏烦恼；思慧就好一点，到修慧的时候有力量，修慧的时候就是有禅定；在禅定里面你用「由彼故空」的智慧的时候就有效，这个智慧一来的时候，禅定的力量加持啊，痛是假的、一切法都是假的，是毕竟空的，就没有事了，那和闻慧不同。

但是我们今天的佛教徒，我又是说这种话了，大家都没有学习这个方法，闻所成慧都可能没有认真地学习，那更没有思慧、没有修慧，那这个痛你就没有办法解决的，痛的时候就非要痛不可，苦恼来的时候没有办法用佛法来对治，不能对治，只好念阿弥陀佛了！只好这样做，所以念阿弥陀佛的确还是很重要。在今天的佛教来说念阿弥陀佛很重要，因为教义上说的这些，不管《中观论》说一切法空，或是唯识上说一切法空，你完全不能用！只有念阿弥陀佛！念阿弥陀佛就能够不痛了吗？我看还是痛，但是就会「哎呀！我到阿弥陀佛国去」；只有这么一个希望，当然这样也是好，能成功了到阿弥陀佛国，到阿弥陀佛国的时候还是给你讲「由彼故空」。

但是我在想，我们的身体不可能是完全没有病痛的，你希望身体一定是那么百分之百的健康，那是妄想！没有这回事情，总是有一点，但是不严重，不妨碍你静坐就是健康了啊。这时候你不妨修奢摩他、修毘钵舍那，观『一切法自性空 无生无灭本来寂静 自性涅盘』，就这样观察呢，我认为多少年就差不多，还是有希望的，是可以的！

这个道理是一样的，说我的烦恼为什么那么重呢？你常常烦恼，烦恼就重；说我现在修戒定慧——常常这样做、常常这样做，这个定慧就来了，也都是由修行而来的，由于不断的努力，今天也这样、明天也这样就成功了。那当然是要放下一点，你不可以做其它的杂事，其他的杂事不要做！所以我认为在佛学院里面当执事的人有功德，因为你去做杂事，别人就有时间用功修行，所以你当执事功德很大，这功德大就是这样意思；如果大家都不修学圣道，你当执事那是另外一回事。

所以「由彼故空」，这个恶取空者的人，他认为依他起也是自性空的，那「由彼故空」这句话不成立，所以他不相信了，「亦不信受」。

「于此而空亦不信受」，于此而空这个「此」就是名言安立的似义显现，《摄大乘论》上叫「似义显现」，「义」是境界，好像有一个境界出现，实在是没有，就是这么一句话，这个境界就是亲所缘缘。没有名字的时候，你接触的一切境界都是离言

自性、都是疏所缘缘，等有了名字、也就是第六意识虚妄分别的时候，这都是亲所缘缘了，说空就是这个空。此空，此亲所缘缘它本身是没有体性的，所以我们说那里有条蛇，那条蛇是没有体性的，不是真实有一条蛇在那里啊！说蛇是空的，这句话是可以成立的。而我们的问题就是：一切法都不是蛇，但是我们都把它变成蛇了，认为蛇是真的，问题就在这里。

「于此而空亦不信受」，这个亲所缘缘，就是通过了名字以后的一切法，它都是毕竟空的「亦不信受」，他也不相信，就是由此就有彼、有空就有不空，他不相信；认为都是无自性的：『一切诸法 皆无自性 无生无灭 本来寂静 自性涅盘』。
「如是名为恶取空者」，这就叫做恶取空者，就是空过头了。

当然我们可能会误会到《中观论》是恶取空者，其实《中观论》并不是恶取空者。《中观论》的思想：观一切法是因缘有，因缘有就是自性空，但是同时还是因缘有，所以并没有恶取空的过失。若是你本身用功修行的时候，你偏于空了，久了就忘记假名有，只是认为「空」，那就有点问题。这里说「于此而空亦不信受，如是名为恶取空者」，这就叫恶取空。说「假名安立的一切法是毕竟空」是可以的，但是若是说因缘所生的一切法是毕竟空，对于因果的成立有问题、有点冲突，就是这个地方说是恶取空。有世间的因果、有出世间的因果，都是因缘生法，这都是依他起，这件事若不承认就是恶取空者，是这样意思。这前边是出过，说出来恶取空者的过失，下边再显示它的道理。

《披寻记》一二〇二页：

沙门婆罗门者：沙门有四：谓圣道沙门等；婆罗门有三：谓种姓婆罗门等；如〈声闻地〉说。（陵本二十九卷十七页）

辰二、显理

何以故？由彼故空彼实是无，于此而空此实是有，由此道理可说为空。

「何以故」，什么理由是这样呢？「由彼故空彼实是无，于此而空此实是有，由此道理可说为空」。这个「此」和「彼」啊，「由彼故空」这个「彼」我刚才解释是依他起，看这后面这个文又不是这个意思。「由彼故空，彼实是无」，这个「彼」是指遍计执说的，前面改过来，改过来。「由彼故空，彼实是无」，由于那个假名安立的一切法，故说是空的，那就那个「彼」实在是没有的，就是那条蛇是没有的，是这么意思。

你记住这件事：就是一有了名言、名字的时候，这一切法都是空的，就是我们第六识的虚妄分别。没有名字的时候，心里面没有办法动，不能分别，那个时候是离名言的境界；一有了名字就虚妄分别，虚妄分别这个是空的，「由彼故空，彼实是无」。「于此而空，此实是有」，于「此」依他起才知道彼是空的，所以这个「此」的依他起真实是有的。「于此而空，此实是有」。因为若没有疏所缘缘，不能有亲所缘缘，所以这个疏所缘缘是有，亲所缘缘是空的。「由此道理可说为空」，就是由这样的道理所以是空，这个空里面包括不空，这样子就是善取空者，如果把依他起也否认了，那就是恶取空者。

《披寻记》一二〇一页：

由彼故空至可说为空者：由彼色等假说性法，但为名言之所取故，说之为空，彼假说法实无自性，是名由彼故空彼实是无。彼假说法虽说为空，然此空言要观待有方可施设。何者为有？谓即色等假说所依色等想事。于此色等想事假说色等性

法，当知其中有空不空：色等想事实有性故为所依故，不应说空；色等假说唯于色等想事增益相故应说为空，是名于此而空此实是有。由此观待道理，观待于此余实是有，故可于彼假说为空。

「由彼色等」，因为彼色受想行识、色声香味触法、眼耳鼻舌身意乃至涅盘的一切法。「假说性法」，那些法是假借种种的名字而宣说那件事的，因为没有名字你不能说话，你心里也不能想，那些色受想行识、眼耳鼻舌身意的一切法，你要假借种种的名字才能言说，由名字言说一切法的体性的事情「但为名言之所取故」，它只是用名言来表示那件事，它本身是没有体性的。我心里面想饺子是这样子，但是只是这么想，是有那么一个相，但是事实上饺子是没有的啊！所以但有你内心的想而已，它本身是没有体的，「说之为空」，所以是空的。

「彼假说法实无自性」，只是用名字来表示那件事，当然也有一个行相，你心里面想饺子，那也是有相貌嘛！但是那个相是假的「彼假说法实无自性」，那个假相、假名字的法，实在是没有它的自性，它的体性是没有的。「是名由彼故空彼实是无」，「由彼故空彼实是无」这句话就是这样意思。

这是闻所成慧，如果你能够常常地专精思惟的话，就由闻所成慧变成思所成慧，到了思慧的时候，就有多少力量，能多少地调伏烦恼。我们习惯了一听见什么心里面就动，现在你若专精思惟，能改变自己的思想。现在佛陀的大智慧，佛法的智慧，就是用闻思修的这个次第的方法来改变自己；表面上还是原来样，但是里面可是改变了！「实无自性，是名由彼故空彼实是无」，你常常这样观察它是空的，是没有的！

「彼假说法」，那个假藉种种名字来宣说的一切的事情。「虽说为空」，虽然说它是没有体性的，不像依他起是有那么一件事，我们心里面妄想的境界都是没有的。「然此空言要观待有」，然而「空」的这句话说它没有，「要观待有」，要假藉那个「有」才能有这个「空」的，因为你一定要有个疏所缘缘，一定要有那条绳子然后才有蛇，若没有绳子在那里盘着，就不会看见有蛇的，所以蛇的出现要依凭、依据那个绳子，所以是「要观待有」，要看那个「有」才能有这个「空」的；「方可施设」，才能够施设这个「空」， 施设假名言、假名有的一切法。

「何者为有？谓即色等假说所依色等想事」，我们名言安立的一切法是空的，那什么是有呢？问这句话。「谓即色等假说所依色等想事」，也就是色受想行识、眼耳鼻舌身意这一切法。这些「假说所依」的法呢，是我们假立的种种名字说一切法的依止处；我们立种种名字，不能凭空地就说出来名字的，一定要有种种的事，就是依他起这一切事。「假说所依色等想事」，你怎么会立种种名字的呢？就是你内心里面要有思想，要有「想」才能立出名字来。如果你心里面不会思想，名字是立不出来的，所以名字的存在和想有关系。原来没有名字的那些事情叫做「事」。原来有种种因缘所生法的「事」，加上你内心的「想」，就立出种种「名字」来，所以「假说所依色等想事」，要有这么多的凭据，有因缘所生的事、加上内心的想、然后才能立种种名字出来的。这些色等想、色等事是一切名字的依止处，这些都是依他起，色等想、色等事是依他起。以依他起为依止才能够立出来种种的名字，就是「假说」。

「于此色等想事假说色等性法」，色等想、色等事这是有，这是依他起的有，「于此色等想事」的有，「假说色等性法」，而假立种种的名字，说出来这是色、这是受想行识，这是眼耳鼻舌身意，说出来种种的名字。「当知其中有空、不空」，这样情形我们就会知道，这名言安立的一切法，去表达依他起的一切法，这里面有的是空的，有的是不空的：就是假名安立的一切法是空的，所依止的色等想、色等事是不空的，它是有！

「色等想事实有性故为所依故」，这个色等想、色等事它是有体性的，就像水中

月、梦中境那样的体性，是不真实，也就是《摄大乘论》上说的：以虚妄分别为它的体性、是如幻如化的。「为所依故」，就是为遍计执的依止处，是假名安立的一切法的依止处。「不应说空」，不应该说依他起的色等想、色等事是空无所有，不能这么说。

「色等假说唯于色等想事增益相故，应说为空」。「色等假说」，色受想行识、眼耳鼻舌身意这一切法，这些都是假名字安立的一切法。唯于色等想、色等事上「增益相故」，就是原来没有，现在把它增加出来；原来没有亲所缘缘，就是依疏所缘缘建立一个亲所缘缘；亲所缘缘要以疏所缘缘为依止。「增益相故」，是增加出来的，原来没有喔「应说为空」，这增加出来的这一部分应该说是没有的；所以说那个蛇是没有的，这句话是对的。「是名于此而空此实是有」，依他起的色等想、色等事是有的。

「由此观待道理」，就是彼此相对的道理。「观待于此」，这个「此」是假名安立的一切法的遍计执；「余实是有」，其剩余的，就是指依他起是有。「故可于彼假说为空」，所以就可以说彼假名安立的一切法但有假名字、没有体性、没有自性的，所以它是空。这是解释这个道理。你若能忍可这样的道理，那么就是善取空；若不承认那就是恶取空。

若说一切都无所有，何处何者何故名空，亦不应言由此于此即说为空，是故名为恶取空者。

这是说恶取空者的相貌。「若说一切都无所有」，如果你这样子执着、这样子宣说，假名安立的一切法和色等想、色等事的依他起完全都无所有了。若这样讲啊「何处名空？何者名空？何故名空？」没办法安立了啊！「亦不应言由此于此即说为空」，也就不能说『由此故说为空，于此故说为空』，这话都不能成立了啊！「是故名为恶取空者」，这是恶取空。

《披寻记》一二〇一页：

何处何者何故名空至恶取空者者：此处若有，可于此处说彼为空，处既是无，依于何处名彼为空？是故说言何处名空。又所依处都无所有，彼能依法亦不可得，是故说言何者名空。说有说空，相待有别，若唯说空，应无所待，是故说言何故名空。亦不应言由此一切都无所有，于此一切都无所有，即说为空。何以故？如有颂言：要由余释余，非即此释此。如是说者，名顺正理。如先问言：云何有为？后答释言：所谓五蕴。若如是者，名顺正理。非先问言：云何有为？后答释言：所谓有为。今此中义，当知亦尔。一切都无，义即是空，不应即此都无，释此空义，若如是者，不顺正理。

「何处何者何故名空至恶取空者者：此处若有」，说这个地方若是有；「可于此处说彼为空」，就是色等想、色等事是有，那就根据此处说彼假名安立的一切法是空的，依有而空。「处既是无」，若是色等想、色等事这个处、这个地方你不承认是有，说它是没有，「依于何处名彼为空」，要以何处为依止，说它是空呢，那就不能了；你若是没有疏所缘缘，这亲所缘缘不能建立了，那说谁是空呢？就不能说了。就是没有依他起也就不能够成立遍计执了，所以「是故说言何处名空」。

「又所依处」，就是遍计执的依止处，名言安立的一切法的依止处是「都无所有」，所谓依止处就是依他起，这个依他起是没有的，你不承认它。「彼能依法亦不可得」，能依止的就是名言安立的一切法，也就没有办法成立，没有依他起也就没有遍计执了。「是故说言何者名空」，谁是空啊？就说不来了。

「说有说空」，说此法是有、说彼法是空，「相待有别」，就是空和有是互相对待才有差别的，若不对有则不能说空，不对空也不能说有，所以「说有说空」相待而有差别。「若唯说空」，若是大家都是空，依他起也空了、遍计执也空了。「应无所待」，就不能对待了，不能相对地去「说有说空」了。「是故说言何故名空」，什么理由说遍计执是空的？你不相待就不能说它是空，也不能说是有了，所以你不可以否认依他起。

「亦不应言由此一切都无所有，于此一切都无所有，即说为空」，由前面这样说做一个结论。「由此一切都无所有」，你不应该这么说一切都无所有；「于此一切都无所有，即说为空」，这都不能成立了。「何以故？如有颂言」，这里又再加以解释，什么理由有这样的结论呢？如有一个颂上说。「要由余释余，非即此释此」，「要由余」就是另外一个，彼此相对，彼对此是「余」、此对彼也说是「余」，各有各的体性，都是在自身之外另外有一个就可以名为「余」，彼此互相都是「余」。就是要由「余」来解释「余」，「非即此释此」，不是用此来解释此，不是这样的，这是个颂。「如是说者，名顺正理」，这样讲是合乎道理的。这底下再解释这句话。

「如先问言：云何有为...」，这是解释「要由余释余，非即此释此」这句话。「如先问言」，说是两个人有问答，那个人先问，提出个问题说：「云何有为」，这有为怎么讲？「后答释言：所谓五蕴」。对方就回答说：所说的五蕴就叫做有为，就这么回答。「若如是者，名顺正理」，这样子回答就是比较合道理。「非先问言：云何有为」，不是说最初提出个问题，什么叫做有为？「后答释言：所谓有为」，还是这样回答就不合道理了。「今此中义，当知亦尔」，现在说这个遍计执和依他起的情形也类似这样子。「一切都无，义即是空」，什么都没有那就是说空了。「不应即此都无，释此空义」，说一切都是空，不应该这么来解释这个空的，不应该这么讲话。「若如是者，不顺正理」，这么解释那就不合道理，说「遍计执是什么？是空的。」（为什么是空？）「遍计执是空的！」你这么解释不行，要由依他起说遍计执是空，这样子就合道理了，这段文是这个意思喔。

盈二、善取空者（分二科）　昃一、征

云何复名善取空者？

前边说出来恶取空是这样意思。恶取空第一层的意思是：遍计执的空要有依他起作依止处，所以你不可以否认依他起；依他起是有，然后才有遍计执空。如果你否认了依他起，这个遍计执不能成立了，所以叫做「恶取空」。现在这上面第二个是善取空者，分两科，第一科是征。

怎么叫做善取空者呢？就是他很好地去认识这个「空」，认识得很正确，「善取空」。这是征，下边解释，分两科，第一科举理。

昃二、释（分二科）　辰一、举理

谓由于此彼无所有，即由彼故正观为空；复由于此余实是有，即由余故如实知有。如是名为悟入空性如实无倒。

「谓由于此彼无所有，即由彼故正观为空」，那个人由于「此」依他起的有才知道「彼」遍计执是没有的；就是由有疏所缘缘就知道亲所缘缘是空的。因为疏所缘缘是有那么一件事，现在这个亲所缘缘只是心里面想出来的一个相而已，没有实体。由于「此」依他起，「彼」遍计执是无所有的，「即由彼故正观为空」，即由彼遍计执「正观为空」，空无所有，这遍计执是没有的。这样说呢，我们生欢喜心也是在遍计执上生欢喜心，生苦恼也是在遍计执上生苦恼，实在那个地方什么也没有，我们就是

有的时候流泪了、有的时候又笑了。

「复由于此余实是有」，复由于此遍计执的观察，就知道那剩余的依他起真实是有。「即由余故如实知有」，就是由剩余的依他起，遍计执是没有的，除了这个没有就看出来依他起是有。「如是名为悟入空性如实无倒」，这样子你觉悟了、契入了空性，这是正确的、没有错误的，这样意思喔。

从这样的解释，人与人之间的关系就会没有争论了，自然的心情就平下来，而不是要求你一定要承认我是对的，不须要这样讲，自然没有烦恼，自然就是和平了。

《披寻记》一二〇二页：

善取空者至如实无倒者：此中取言，谓无相取。胜义智见熏习成故，性无颠倒，故名为善。前恶取空，是有相取，世俗名言熏习成故，与此有别。谓由于此彼无所有者，简此说彼有空差别故；复由于此余实是有者，简彼名余，唯有非空故。

「善取空者至如实无倒者：此中取言，谓无相取」，善取空这个话就是「无相」，无相的道理就是『一切名言所安立的一切法都是没有体相的』，你这样子通达，这叫做「无相取」。「胜义智见熏习成故」，这个无相取是「胜义智见」熏习而成的。「胜义」就是观名言安立的一切法是毕竟空的，就是自相空的；你通达胜义的智慧叫做「见」，就是有这个见地就像眼睛看见似的。这是「熏习成故」，就是你常常修奢摩他、也常常修毘钵舍那，不断地熏习，你心里面这样止、这样观，这个止观就熏习了你自己的心，使令心里面就有胜义的智慧、气氛，在那里储存起来了，你不断地熏习，那个智能逐渐地增长，等到最后成功了就很自然的，这一切的名言是毕竟空的，心里就安忍不动了。「性无颠倒」，你心就不再犯错误，常乐我净的颠倒都没有了，「故名为善」，没有颠倒所以叫做善。

「前恶取空，是有相取」，这里说善取空，前面那段文是说恶取空。「恶取空是有相取」，这句话我不会讲，说「恶取空是有相取」，我不会讲这句话。我的意思是：恶取空也是取空，就是取得不善，叫做恶取空。他说是有相取，这个事我不懂，他是说把名言安立的一切法是空的、离名言的一切法也是空的，就是还是空，有什么相可取呢？但是这个《披寻记》的作者是这么讲的，说是有相取。我认为也是无相取，它不是用智慧取，是用无明取的，就是用无明烦恼、愚痴胡涂来取，所以就叫做恶取。

「世俗名言熏习成故，与此有别」，说这个有相取是世俗的名言熏习成的。什么叫「世俗的名言」？就是在名言安立的一切法上虚妄分别，叫世俗名言。「熏习成故」，常常地这样子执着就有这个有相取。这个有相取不是恶取空者，就是「于恶取空者」这段文的前边，第一段文说的「于起我见者」，就是我们现在一般的人日常生活的这种境界，我们就是在名言上虚妄分别、在假名安立的一切法上虚妄分别，对于依他起、圆成实不知道，我们不知道这件事；我们就是在名言上执着是真实的，起诸烦恼、造诸恶业，这是我们的境界，这是有相取。这个有相取的人，如果遇到『一切诸法，皆无自性，无生无灭，本来寂静，自性涅盘』，你若不阅读经论，就直接地去读这段文，就可能变成恶取空者，就是一切都是空，没有依他起、没有圆成实，那么这是恶取空。所以这上面他说是有相取，「世俗名言熏习成故，与此有别」，和这里无相取是有差别，当然是有差别；但是我看，就是智慧和无明的差别，都是取空，但是用无明取那就叫做恶取空，用智慧取就叫做善取空。

「谓由于此彼无所有者，简此说彼有空差别故」，这一段文上说的话，「谓由于此彼无所有者」，这是这一段文的第一句话。「简此说彼有空差别故」，就是挑简、挑一挑，有好的有坏的，把坏的挑出去，就是叫做「简」；「简此」依他起，「说

彼」遍计执；这样说呢，一样是有、一样是空；就是依他起是有、遍计执是空，这有点「差别故」。

「复由于此余实是有者」，这是另一句。「复由于此」遍计执是空的，剩「余」的依他起是真实有。「简彼名余，唯有非空故」，简那个「彼」，「余实是有」，「余」就是依他起；「唯有」，依他起是有，它不是遍计执那个空。用「此」和「彼」来表示依他起和遍计执。这是举理，举出来依他起的有、遍计执的空的道理。下边第二科是解释名字，分三科，第一科是释空。

辰二、释名（分三科） 宿一、释空

谓于如前所说一切色等想事，所说色等假说性法，都无所有，是故于此色等想事，由彼色等假说性法，说之为空。

「谓于如前所说一切色等想事，所说色等假说性法，都无所有」，还是解释前面这一句话，如前面所说的这一切色等想、色等事，这是依他起，「所说色等假说性法」，就是依止依他起而立出来名字，然后去讲说，这是色法、这是受想行识等，这些法都是以假说为体性的。「都无所有」，以假说为体性，只有一句空话并没有那件事；说「色」，就是这么一句话，实在没有色可得，这是受想行识，也只是一句话，没有它的体性的。「是故于此色等想事，由彼色等假说性法，说之为空」，所以「于此色等想事」的依他起，说「彼色等」假名字的这一切法都是空的。

宿二、释余

于此一切色等想事，何者为余？谓即色等假说所依。

「于此一切色等想事何者为余」，前面是解释空，现在解释这个「余」。于此一切色等想、色等事，什么叫做「余」呢？「谓即色等假说所依」，就是假名字的一切法的依止处那叫做「余」，就是依他起。这是第二科，下面第三科解释如实知。

宿三、释如实知

如是二种皆如实知，谓于此中实有唯事，于唯事中亦有唯假；不于实无起增益执，不于实有起损减执，不增不减、不取不舍，如实了知如实真如离言自性，如是名为善取空者，于空法性能以正慧妙善通达。

「如是二种皆如实知」，假名的一切法是毕竟空的，离名言的依他起是有，这两种你能真实地认识到。「谓于此中实有唯事」，在依他起里边它是真实有体性的，但是离名言的，只是有这么一个因缘事，没有名言，所以叫「唯事」。「于唯事中亦有唯假」，在唯事里边，一假立名言，通过第六意识就变成假法了，就没有体性了。

「不于实无起增益执」，你若通达这个道理，对于实无的名言安立的一切法，不会去认为它是真实的，不会这样子执着。「不于实有起损减执」，依他起的一切法是真实有体性的，你不会去损减它，不会有这种执着，不会把它空掉了。「不增不减不取不舍」，也不增名言安立的一切法，也不减少离名言的一切法。「不取不舍」，不取名言的一切法，也不舍弃依他起离名言的法。

「如实了知，如实真如离言自性」，你能真实的觉悟，如实的依他起和真如都是离言的体性的。「如是名为善取空者，于空法性能以正慧妙善通达」，对于「空法性」，就是离言自性和圆成实自性这个真如，你能够有一个中正的智慧「妙善通达」，很好地通达它是有，不同于遍计执是空的，但是在依他起、圆成实又都是离言

的，你不能有所分别，叫做「妙善通达」。

《披寻记》一二〇二页：

谓于此中实有唯事至妙善通达者：于前所说假有法中实有唯事为所依因，非无实物假法成立，名于此中实有唯事。此谓遍计所执，实、谓依他起及圆成实。若于依他起相及圆成实相中，一切杂染清净遍计所执相，是名于唯事中亦有唯假，名言熏习执着起故。于实无事离有相取，是名不取。于实有事成无相取，是名不舍。了知诸法如所有性，是名通达，通达一切所知境界故。

「谓于此中实有唯事至妙善通达者：于前所说假有法中实有唯事为所依因」，前文所说的「假有法中」，就是假名安立的一切法里边，还有一个「余」剩下来的依他起的「实有唯事」。「为所依因」，是遍计执所依止的因，以它为因才有遍计执的。「非无实物假法成立」，不是说没有实物，假法能够成立；要有依他起才能成立遍计执的。「名于此中实有唯事」，此中实有唯事，这句话就是这么讲。「此谓遍计所执」，「此」是指遍计执说的。「实」这个字呢「谓依他起及圆成实」说的。

「若于依他起相及圆成实相中，一切杂染清净遍计所执相，是名于唯事中亦有唯假」，这是解释这句话。「若于依他起相及圆成实相中」，依他起和圆成实都是实相。「一切杂染清净遍计所执相」，这个依他起是杂染、圆成实是清净，另外就是遍计所执，遍计所执本身是自性空的。杂染清净的依他起和圆成实是有体性的，遍计执无有体性的，你能这样认识它们的相貌，「是名于唯事中亦有唯假」，唯假就是遍计执。「名言熏习执着起故」，唯假的这个遍计执是要依据名言不断地虚妄分别，才能够生起来遍计执的。

「于实无事离有相取，是名不取」，「于实无事」，就是名言安立的一切法它是没有体性的，所以你不要执着它有相，「离有相取，是名不取」。就是要时时的观察名言相是毕竟空的，你常常地观，观而又观、观而又观，那么就是这样熏习，「是名不取」。「于实有事成无相取」，依他起和圆成实它们没有名言相，没有名言相的时候，你心里面就不能分别，那也叫做「无相取」。「是名不舍」，不弃舍依他起和圆成实。

「了知诸法如所有性，是名通达」，这样子讲呢，就是通达一切法的如所有性。你能够观察名言相是毕竟空的，依他起就不现前了；依他起实在就是内心的分别，这个虚妄分别是依他起。观察一切名言相的一切法是空的，你内心的分别就不动了，因为没有所分别的境界，所以能分别的心也就不动了，这个时候圆成实相就显现了，所以叫做「无相取」；「于实有事成无相取，是名不舍」，这叫做「不舍」，不舍这个离言自性。「了知诸法如所有性」，这样子就通达一切法的如所有性，就是离一切相的真如了。「是名通达」，这就叫做通达，也就叫做「取」。「通达一切所知境界故」，这一切的境界都是离言相的了。

黄三、结

如是随顺证成道理，应知诸法离言自性。

这是第三科结，就是离言法性那一科；第一科是理成，分三科：第一科是征、第二科是释、现在第三科结束这一段文。

「如是随顺证成道理，应知诸法离言自性」，你随顺这样的言句的解释就能够证悟、能够成就离言法性的道理，你要「应知诸法离言自性」，前面这一大段文所说的，你应该这样认识这个离言法性的。

这个《摄大乘论》，我在香港曾经讲过，但是没有讲完；那么我来到美国在法王寺讲过一遍，在福严佛学院讲过一遍，在这个小的佛学院又讲一遍。我现在的心情对于这个多体相违故、杂体相违故、无体相违故、称体相违故，对于遍计执和依他起的认识比以前好一点。静坐的时候可以这样思惟，我感觉到这么多年没有白用功！我也希望各位同学静坐的时候也这样思惟，经行的时候也这样思惟，然后就把这个文多读几遍，要把重要的文句背下来；你把文句背下来在心里面想，就依据那个文句思惟。等到有一天「啊~是这样子！」你心情会快乐一点，不会老皱眉头、不高兴，人一看就知道他现在不高兴；不高兴就是「名言假立的一切法是空」你没过去，没有过去！

玄二、教证（分三科） 黄一、总标

复由至教，应知诸法离言自性，

第四大科所知障净智所行真实，这一大科里面分两科。第一科略标，就是简单地介绍所知障净智所行真实，第二科是广辨就更详细的说明所知障净智所行真实。广辨这一大科里面分两科，第一科是智行门，这一门分三科：第一科是真实义相，第二科是境相应慧，第三科是离言法性，分这三大科来解释。离言法性这一科也分三科：第一科是理成，就是离言法性的真理的成立这一科已经完全学习完了；现在是第二科教证，引圣教来作证明，分三科，第一科总标。

「复由至教，应知诸法离言自性」，前面是讲道理，是可以觉知到有离言法性这件事，现在再从佛的圣教的开示中可以知道有诸法离言自性这件事情。

黄二、引释（分三科） 宇一、第一教（分二科） 宙一、举颂

如佛世尊《转有经》中，为显此义而说颂曰：
以彼彼诸名，诠彼彼诸法；此中无有彼，是诸法法性。

现在第二科是引释，分三科；第一科第一教，分二科，第一科是举颂。

「如佛世尊《转有经》中」， 佛的圣教有说到这里，是那一部圣教这样说呢？如佛世尊的《转有经》，「转」或者是转变，转者变也，变化，或者说是转者灭也；「有」是三有：欲有、色有、无色有；就是灭除去三界的生死苦恼，所以叫做转有。或者说这个有就是我们执着假名安立的一切法是有自性的，这叫做「有」；现在转有就是转变我们觉悟『假名安立的一切法是毕竟空的』，所以叫转有。

「为显此义而说颂曰」，这部经里面为了显示离言法性的道理说出来一个颂。 先简单的顺一顺，下面有解释，「以彼彼诸名」，用各式各样的名句、各式各样的名称，各式各样的名言。「诠彼彼诸法」，诠者显也，显示各式各样的事情，每一样事都有它的名，用那个名来诠显那件事的内容。「此中无有彼」，名言也就是文句，文句里边并没有彼所诠显的事，本来目的是为了显示那件事而安立种种的名称，结果呢，所显示的事是没有的。我们从前面这一大段文里面应该觉悟一件事，就是通过我们的分别心，由种种的名显示种种的义，通过我们内心的分别的时候，那个所分别的义是没有自性的、是没有体性的，所以此中无有彼「是诸法法性」，没有所显的义，能显的名也就不存在了，这个时候就是没有名言，就是诸法的离言法性，简单的说是这样意思。

这四句话不算多，很容易记住，假设里面的义，你在内心里面能够通得过的话，就可以做如是观了。〈声闻地〉所讲的道理，我们佛教徒多数容易听到人家讲说，自己也可能会阅读过，但是〈真实义品〉里面说的道理，就像离言法性这件事，我们佛教徒多数都不是太……可能都没有听过，就是不常讲，不常讲的原因，其实〈真实义品〉在南北朝的时候就翻译到中国了，全部的《瑜伽师地论》是到唐太宗的时代，玄奘大师他翻译过来，但是其中的《真实义品》很久就翻译过来了，我们中国佛教不应该是一个生疏的事情，可是今天的佛教我感觉可不是那么熟悉这件事，就是「以彼彼诸名，诠彼彼诸法，此中无有彼，是诸法法性」这样的理论很少听到，但是在《瑜伽师地论》里边还是一个很重要的部分。

《披寻记》一二〇三页：

以彼彼诸名至是诸法法性者：谓以彼彼色等法名，诠表彼彼色等想法，当知于此色等想中，远离彼彼色等自性，即是诸法离言法性。

「以彼彼诸名至是诸法法性者」，就是把前面四句话重新标出来。「谓以彼彼色等法名」，这是以彼彼色等法名，色受想行识、色声香味触法、眼耳鼻舌身意乃至到无上菩提、大般涅盘，就是每一样、每一样的名、名句。「诠表彼彼色等想法」，诠就是表；去表示、显示彼彼的色受想行识、眼耳鼻舌身意乃至无上菩提、大般涅盘这些法。「想」就是这一切的名言由想那里来的，如果你不想这些名句是没有的，等用这个名句的时候也要想，所以这个想就是名、想就是名句；所以「诠表彼彼色等」这一切有名句的、有名言的这一切法，用名字来显示这一切法。

「当知于此色等想中，远离彼彼色等自性」，用能诠的名显示所诠显的法义；名和义，一个是能诠、一个是所诠，这件事在我们佛法里面到处都是这样的，用名来显义。但是这里面偏这么讲：「当知于此色等想中，远离彼彼色等自性」名所显的义是没有自体的，所显的义是没有的；所显的义的体性是没有的，那么能诠的名也就没有了，这个时候就叫做离言，没有名就是没有言。「即是诸法离言法性」，这时候一切法是离言说相的，所以叫做离言法性。

《楞伽经》也有这样的义，所以说《楞伽经》是属于唯识宗也是有道理的，你若想讲《楞伽经》，希望能讲的没有错误，你就须要学习唯识，如果你没有学过，只是从文字上去讲《楞伽经》有些地方就是会讲的不对，就有这问题的。

宙二、长行释（分二科）　洪一、征

云何此颂显如是义？

这前面是举颂，举出来《转有经》这四句话，下边长行释是解释这四句话，分两科，第一科是征。「云何此颂显如是义」，怎么知道这四句话是显示离言法性的道理呢？

洪二、释（分二科）　荒一、释颂初二句

谓于色等想法，建立色等法名，即以如是色等法名诠表，随说色等想法，或说为色或说为受或说为想，广说乃至说为涅盘。

第二科解释，分二科，第一科：释颂初二句。一共四句先解释前两句：「谓于色等想法」，佛菩萨的大智慧啊！在色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，就是各式各样的这一切法；这些法你要在它那里一取相那就是想，你想要在那件事上建立名字，你的想就已经动了，不然这个名字不能建立。

「建立色等法名」，就是安立色受想行识，这是色、这是受、这是想、这是行、这是识、这是眼、这是耳鼻舌身意，各式各样的名称，建立这些名字。「于色等想法，建立色等法名」，或者这个地方加个所缘也可以，于色等想法——所缘的，这个能缘虑的是心，就是你的想，想一动的时候，想以取相为义，就是攀缘所攀缘的法的相貌，也就是所缘的一切法，在所缘的一切法上建立名字。

「即以如是色等法名，诠表随说色等想法」，建立名字做什么呢？即以如是色等法的名称来显示所表示的；所表示的是什么呢？就是随顺各式各样的名称就有言说了，就会说「这是色、这是受想行识」，就方便你说话，表达你内心的思想，别人就

会明白你的思想。人与人之间的沟通要假借名，不然的话你没有办法说话，你就不能表达了，所以安立名称的目的就是这样子。即以如是色等法的名称，诠表随顺种种名称所宣说的色等想法，就是一个名，名前面要有想，「名为先故想」；名和想这两个字呢，名在先而后才能想，不然你心里面不能思想。

你内心里面没有知识的时候，心里面不能思想，你对这件事的知识没有，就不能去思惟这件事。这个知识就是各式各样的名、各式各样的名句，若是这件事没有名称，要建立名称的时候，就是先要有想。先要在心里面思想：这叫做飞机、这叫做电话，就是由你的思想安立这个名称，有了这个名称的时候，当然还要有个念心所、这个忆念就是你的记忆力，记忆力记忆到这么多的名称然后你就会说话，你利用这么多的名表达你的思想「随说色等想法」，所以它们是不能分开的。「或说为色或说为受或说为想，广说乃至说为涅盘」，这些名称建立完以后，我们大家就用这名称来说话了，这叫色、这叫受、这叫想、这叫行、这叫识，各式各样的名称乃至到佛法里面的一切名称，这叫做无上菩提、这叫做涅盘；有了名称，我们就会说话了。

荒二、释颂后二句

于此一切色等想法色等自性，都无所有，亦无有余色等性法，而于其中色等想法离言义性，真实是有，当知即是胜义自性亦是法性。

现在解释颂的后面两句。「于此一切色等想法色等自性，都无所有」，然后再观察以名来诠显法这件事。「于此一切」，在一切的名所诠显的一切法，在这一切能诠、所诠中。「色等想法」就是色受想行识这一切法，在内心里面就是名，内心思想里面有种种的名显示种种的法，所显示的「色等自性」，你内心里面有个色、有个受，用色受想等去诠表色受想等的事情，这件事你认为是怎么样呢？

「色等自性都无所有」，那个名所诠显的一切自性都是没有的，诠显的那个色，色的自性是没有的；诠显的那个受，受的自性是没有的；诠显的一切法，它的体性是没有。比如我说吃饭，饭只是一个名称而已，它没有饭的体性；比如我说火，火只是个名称而已，它并没有火的体性。如果我嘴里说火这个名字就有火的体性的话，那我的这个口就被烧了，是不是？如果我说饭的时候就有饭的体性，那我就应该吃饱了；我肚子饿了，我就说饭，那肚子就应该饱了吧？没有！那就表示只有个假名字里面没有体性的，所有的这些名所诠显的义都是没有体性的。有能诠的名显示所诠的义，结果所诠的义只是个名字，没有真实的事情，所以「自性都无所有」一点也没有那回事情，「于此一切色等想法」所诠显的就是所缘的，你心里面所攀缘的也就是名所诠显的那件事「自性都无所有」，它是没有体性的。

当然这是很简单的几句话，但是你若在静坐的时候或者经行思惟的时候，就有很多的问题出来了。这样子就冲击了我们日常生活的习惯，思想上的习惯就受到影响了；我们平常的时候完全没有想到这件事，我们日常生活中这一切的烦恼，一切的是非，完全没有顾虑这件事，没有去观察这件事。现在佛菩萨告诉我们你所想的那件事自性是没有，只是一个想而已，你要这样思惟的时候，逐渐逐渐就碰到『一切法皆空』，等到你觉悟到一切法是空的时候，回头来就知道「哎呀！这些名字都是假的」，这时候才知道是假的；那么对于你日常生活的这些烦恼就动摇了，那我为什么生贪瞋痴的烦恼呢？

「亦无有余色等性法」，余指什么说呢？《披寻记》上解释：「余」是指依他起。我们在思惟、想种种事情的时候，你心里面利用种种的名句在思惟种种事情的时候，它都有一个行相出来，我想这个豆腐，豆腐是个名字嘛！利用这个名称，这个豆腐的相貌就出来了。各式各样的事情，因为这件事而起了愤怒，或者起了贪心，各式各样它都在内心里面就出来一个相，在这个地方我们当然就认为这是真实的，从来没

有想：「这不是真实的」，我们认为是真实，但这也就是遍计执。

「亦无有余色等性法」，「余」是依他起，就是在我们思惟的这个地方，这里面也没有依他起！但这地方还有点微细：能思惟的这个想是依他起，想所取的相不是依他起，是遍计执。所以说「亦无有余色等法性」，我们心里通过种种的名言变现出来各式各样的相貌，这件事不是依他起，「亦无有余色等性法」就是遍计执这个方面本身是空无所有；另也没有依他起，你心里想的也不是依他起，是遍计执！而遍计执本身是毕竟空。而「亦无有余色等性法」这句话，正是和我们日常生活思想上的习惯是相反的，我们都认为是真实的。比如：那个人对我恨，我一想到，他那恨的面貌现出来了；这个不是真的那个人，只是一个影像，这不是依他起，不是真实的。那么影像是什么？是遍计执！似义显现的遍计执，遍计执是毕竟空的。

「而于其中色等想法离言义性，真实是有」，我们心里面通过种种名言，思惟种种事的时候，在这「色等想法」，就是色受想行识各式各样的法，这个想就是内心的思想，这思想就是你内心里面所有的一切法，就是你心的想而已，离开你内心的想另外什么事情也没有。而这个（色等）想法是什么呢？它是依他起法，这依他起是「离言义性」，是远离一切名言的体性，它本身是没有名言的，它是依他起！这依他起法是没有名言的，而「真实是有」，它是有这件事的。

所以依他起和遍计执它们的差别在那里呢？你心里面一有名言的时候就变成遍计执；没有名言的时候你心不能动，那个时候是依他起。前面说到称体相违失的时候，就是从有名言无名言这个地方分别遍计执和依他起，它们是不相称的。没有名言的时候都是依他起；一有名言的时候心里面就有执着，一有执着那就是遍计执了。所以「而于其中色等想法离言义性，真实是有」，它是有！依他起就是因果，善有善报、恶有恶报，有世间因果、出世间因果，而这些因果的事情，你真实去观察的时候，只是你的心，你的心就是因，你的心就是果，离开了这个心没有因果的，所以都是以虚妄分别为体性的。

「当知即是胜义自性亦是法性」，真实是有的离言义性就是诸法的胜义。「胜」是说圣人的智慧，是特别殊胜的。圣人的智慧所观的境界叫做「义」；圣智所观之义的体性，离名言的那个地方是圣人的智慧境界，所以叫作「胜义自性」。「亦是法性」，也就是一切法的本来面目，要圣人的智慧才能见到，就是依他起和圆成实了。

《披寻记》一二〇三页：

于此一切色等想法至亦是法性者：想以了像为其自性，于所缘境令心发起种种言说为业，言说唯假，此想非无，然不应言想所取相亦是实有，喻如阳焰，假合取故，是故此说于此一切色等想法，如其所应色等自性都无所有，虽有唯事作所依处，然彼实非色等性法，是故此说亦无有余色等性法。此中余者，已如前说，谓即色等假说所依，余虽是有，非色等性，故此说无，而于其中色等想法，非无唯事，作所依处，然是离言胜义自性，即由此义，亦名法性。

「于此一切色等想法至亦是法性者：想以了像为其自性」，想是怎么回事呢？「想以了像为其自性」，就是你的心去明了那件事情的相貌的时候，这就是想。你的心去想那件事，也就是去明了那件事，把那件事显现在心里面明了，那就叫「想」；「想以了像为其自性」，就是为它为体性。

「于所缘境令心发起种种言说为业」，我们的心去明了各式各样事情的相貌的时候，也就是心在缘虑那个境界，缘虑的结果呢？「令心发起种种言说为业」，它有作用，就使令我们的心发起各式各样的语言，就会说话了，这是它的作用。「业」者用也，「性」者体也，一个体、一个用；你要不去缘虑所缘境的相貌就不会说话，想是

以了像为它的作用，所有的语言也是从想来的。

「言说唯假，此想非无」，言说是从想来的，言说和想是相同的吗？它们有差别。「言说唯假」，用种种的名句说出种种的话，表达种种的事情，这些事都是假立的、这些名句都是假立的。这是房子，这个房子是个名，它不真实是房子，只是房子的名字，不是真实的房子，所以是假立的。「此想非无」，你说房子、说草、说木、说花，说这个话的是谁？念佛的是谁？是你心里的想啊！是心想。这个想是依他起，它是有体性的，「非无」，不是没有。由这个想所说出来的语言是假立的，是没有体性；所以「此想非无」。

「然不应言想所取相亦是实有」，想是我们的心，是我们心的不同的作用，我们的心有各式各样的作用。念也是心所的作用，定、慧、想各式各样都是心的作用；这个心是有体性的。「然不应言」，可是你不可以说想所取相是真实有的，我们心里面想各式各样的相貌，你不要说那是真实的；那是假的，不是真实的。这个地方就是约我们一般的情形来说，是这样子。比如我昨天和某人见面，这是昨天的事情，但是今天忆念呢，就会把这个相貌在心里面现出来了，那么这就是心想，心想的作用。你心里面现出那个相貌只是影像而已，不是真实的事情，所以说它不是实有。但是能想的那个是真实有，它是有体性的。而我们的习惯就是想，没有去观察所思惟的事情是内心的假立，没有思惟「这是假的」。

现在这上面把它分开，依他起是有，但是依他起在发生作用的时候，通过名言思惟种种事情的时候是空的、是没有体性的，就是把遍计执空掉，逐渐地来消融、消除这个遍计执。「喻如阳焰，假合取故」，这里说个譬喻，譬如说阳焰，阳是太阳，阳光啊，就是在春夏的时候，我们向前看，在道路上容易看出来前面好像有水在动，好像有波浪似的，发出来光。等到你到那去看呢，也没有水、也没有光，所以叫做「阳焰」。「假合取故」，但是我们在向前看的时候，就看见那里有水，发出光来，这就是各式各样的因缘组合起来现出这种虚妄的相貌，不是真实有这件事，现在我们内心里面所取的相也和阳焰一样，也是看着是有，实在是没有体性的。「是故此说于此一切色等想法，如其所应色等自性都无所有」，由前面这一段文的解释，所以这里面「是故此说」，这里面说「于此一切色等想法」，你现在想『什么』就是指『什么』说了（色等想法），「如其所应色等自性」，所应的就是色等的体性「都无所有」是没有的，没有这件事啊！

「虽有唯事作所依处」，我们心里面想的是没有自性的，但是它还是有所依止的，就是依他起是有，虽然是有，但只是没有言说的这种事。离言相的依他起是「作所依处」，作为你的没有自性的这些「名言安立的一切法」的依止处。它一定要有一个实有唯事的依他起作依止，不然你这个没有自性的假名诸法还是不能现起的。譬如说我现在想「这房子里有条龙在飞」，这个龙是没有的，但是说有龙是你的心，这心是有，所以离开了你这个依他起的心这些事情是没有的，它一定要有个依止。「然彼实非色等性法」，可是你所想的那个，它不是依他起，不是有体性的色等法性，它是无自性的。那个龙是没有体性的，只是说一句空话嘛！所以「实非色等法性」。

「是故此说亦无有余色等性法」，是那个第二句，实在是没有那个余的色等法性。这个「余」是什么意思呢？「此中余者，已如前说」，

前面解释过，就是「谓即色等假说所依」，这个「余」是指假法所依止的，有体性的依他起法说的。依他起对遍计执来说呢，依他起是余。把遍计执去掉了还有一个依他起，所以叫做余。除掉了依他起还有一个遍计执的，但是这事是那样，没有依他起是没有遍计执的。「是故此说亦无有余色等性法，此中余者，已如前说，谓即色等假说所依」，假说，是假名所说的一切法，所依止，就是依他起了。

「余虽是有」，「余」就是依他起，它是有体性的。「非色等性」，但是可和你心里面假名安立的体性可是不同的。「故此说无」，所以这里说假名安立的那一切法是无自性的。「而于其中色等想法，非无唯事，作所依处」，在这里边「色等想法」，我们心里面在想这是色、这是声香味触法，这是眼耳鼻舌身意，这样思想的时候「非无唯事」，这里面是有依他起的，非无唯事，就是不是没有依他起的。「作所依处」，作假名法的依止处，是有这件事。

「然是离言胜义自性」，可是那个是离名言相的胜义的体性；不是有名言相，无自性的遍计执性。这「离言胜义自性」，是「即由此义，亦名法性」，就从这个道理，所以也名为胜义自性，也名为法的体性。这个意思是：你若观察胜义是「有」的时候，这里面有依他起，也还有一个圆成实性。圆成实性就是观察名言的一切法都是毕竟空的，因空而显示出来，那就是圆成实性。这在下文还有解释。这是把这四句话分二段解释完了，就是「依彼彼诸名，诠彼彼诸法，此中无有彼，是诸法法性」。

这是第一教，就是第一段引圣言量作证明有离言法性。下面引第二段，分二科，第一科「引颂」。

宇二、第二教（分二科）　宙一、引颂

又佛世尊〈义品〉中说：
世间诸世俗，牟尼皆不着；无着孰能取，见闻而不爱。

「又佛世尊〈义品〉中说」，藏经里有这么一部经叫〈义品〉。「世间诸世俗」，「世间」就是这个世界上，人与人之间的杂事。「诸世俗」，很多的世俗，世俗是什么呢？就是用种种的名言诠显种种的法，这就叫世俗；有能诠的名，有所诠的义。「牟尼皆不着」：牟尼翻成寂默、寂静。寂静是什么意思？就是内心里没有烦恼的动乱，就叫做寂静。所有的佛、辟支佛、阿罗汉都可以名之为牟尼，他们心里面没有烦恼了。「皆不着」，他们不着名言的一切法，这些圣人都不执着这些事；释迦牟尼佛不着，辟支佛、阿罗汉也不执着这些事，因为他知道这一切名言本身是无自性的、是空无所有的，所以不去执着它，不是真实。

「无着孰能取」：若是没有所著的一切事，也就没有能表达的名言，这个离名言相的时候，孰能取？谁能在这里没有所执着呢？没有所执着的事，所以也没有能执着。「见闻而不爱」，若能不执着时，心里面难然有所见、有所闻，而心里不执着，就不爱着了。

《披寻记》一二〇四页：

世间诸世俗至见闻而不爱者：唯假言说，名诸世俗，不如言说随起执着，名为不着。能见能闻，是名能取。依起言说，故举见闻，此中意谓，若于言说都无执着是则应无见闻不起言说，无见闻故，应不能取所知境界，故作是难：无着孰能取？唯于想事不起增益损减执着，是名无着。非如一切所知境界都无所取。由无增益损减执着贪爱不生，亦不增长，由于所知非无所取，住念正知而有见闻，故作是释，见闻而不爱。

「世间诸世俗至见闻而不爱者」，就是这四句话。「唯假言说，名诸世俗」怎么叫「世俗」呢？「唯假言说」，只是一个假安立的言说而已，这里边没有真实义，所以叫做世俗。「不如言说随起执着，名为不着」，不着是什么意思？就是不像言说有真实义，不是那样。「随起执着」，凡夫随顺言说就认为是真实的了，心里就执着那件事，现在圣人「不如言说随起执着，名为不着」，你这么讲这件事时，圣人不随着你这句话去执着这件事的。

「能见能闻，是名能取」，无着孰能取？「能取」是什么意思呢？「能见能闻」，就是心能看见这件事、能听见声音，就是得到一些消息，这叫作能取。「取」实在就是认识的意思，经过前五根接触外面的境界，得到的一些消息，就知道各式各样的事情了，所以叫做能取。

「依起言说，故举见闻」，根据见闻才能生起种种的言说，所以这里说「见闻而不爱」的见闻，根据见闻觉知，然后才能说话，不是凭空说话的，「此中意谓」，这段文的大意是说什么呢？

「若于言说都无执着」，言说就是声音，言说者就是要有一个形象了，所以这地方就是有见闻的。若于言说都无执着，他说东说西，你完全心里不执着这件事的时候；因为他知道言说所说都是假的，所以他就不执着，我们认为是真的，那就要执着了。「是则应无见闻」，圣人他对于见闻的事，就是没有见闻、心里不去取着。

「不起言说无见闻故」，他认为言说都是假的，心不动，也可以不见闻，不像我们凡夫没有办法控制自己，就非要见闻不可，圣人不是这样子。「应不能取所知境界」，若不见闻，心就不动了，就没能见闻所知的境界、不认识所知境界，「故作是难：无着孰能取」，这句话是个难，你若不执着，还能认识一切境界吗？

「唯于想事不起增益、损减执着，是名无着」，圣人或者学习佛法的人，对「于想事」，心里通过名言去思惟种种事情的时候，「不起增益」，不认为那是真实的，它是虚妄的，你认为是真实，就增加了，现在不要增加，认为它是虚妄，不要增益。「损减执着」，也不起损减的执着，因为心在作种种分别，心是有体性的，不否认心的存在，不否认依他起的存在，所以也不起增益，也不起损减的执着。「是名无着」，若增益、若损减就执着了，现在也不起增益，也不起损减，就是无着的意思。

「非如一切所知境界都无所取」，不是同于一切所知境界都无所取，都是不见闻，不是这样意思。「由无增益损减执着贪爱不生」，由于这位圣人，他虽然是见闻一切法，但是内心里不增益、不损减，没有这样的执着，所以他内心里的贪爱不生起。「亦不增长」，如果贪爱生了，以后又继续生，就是增长；现在贪爱不生，所以也谈不到增长。

「由于所知非无所取，住念正知而有见闻」，由于圣人他若出定的时候，对于所知的境界不是没有认识，他也见闻色声等境界的，但是内心安住在正念正知上，所以他虽然有见闻，还是不爱着的。因为他见闻的时候有明相应触，有智慧和他的心在一起，所以见闻一切境界的时候，知道都是假的、都是空的，心里面没有这些虚妄分别。「故作是释：见闻而不爱」，所以就作见闻而不爱的解释。「世间诸世俗，牟尼皆不着，无着孰能取，见闻而不爱」，若是圣人远离了世俗的境界，安住在第一义谛，而说不执着，那是另一种；现在这文是说圣人也接触一切法，但是心里面不执着。

宙二、长行释（分二科）　洪一、征

云何此颂显如是义？

洪二、释（分四科）　荒一、颂初句

谓于世间色等想事所有色等种种假说，名诸世俗。

前面是引出这四句话，现在正式解释。刚才那是《披寻记》的解释，现在这下面是《瑜伽师地论》对那文的解释，分二科，第一科「征」。「云何此颂显如是义」，怎么说这四句话也显示离言法性的意思呢？下面第二科「解释」，分二科，第一科解释颂的初句。

「谓于世间色等想事所有色等种种假说，名诸世俗」，什么叫做世俗呢？「谓于世间」，就是对于世间上的这些事情，什么事情呢？「色等想事」，色受想行识，色声香味触法这些事。「想」，或者当「名」来讲，名所诠显的事；或者说「想」是能缘，色等是能缘的想所缘的这一切所有色等事，内心的思想在缘虑所缘虑的境界时，都有种种的名字、有种种的假说，无论什么事都是有个名字的，不然心里不能想，这就叫做「世俗」，世间人都是这样子的，心在动，立种种名字，做种种分别。

《披寻记》一二〇四页：

谓于世间色等想事至名诸世俗者：此中唯约色等种种假说，名为世间。色等想事即是胜义自性，不名世间。于此想事所有假说，乃名世间。世间言说唯假施设，故名世俗。

「谓于世间色等想事至名诸世俗者：此中唯约色等种种假说，名为世间，」这里面说就是约这世间上的色声香味触法，眼耳鼻舌身意这些法，种种都有假立的名字去宣说，这就叫「世间」，用种种的名字去说种种的事情，这叫世间。

「色等想事即是胜义自性，不名世间」，心里面想：色受想行识、色声香味触法、眼耳鼻舌身意这些事，就是色等想事。「即是胜义自性」，心在缘虑一切境界，它本身是离名言的这件事，是圣人的境界，就是胜义自性。「不名世间」，这个不是世间人所能认识的，世俗是不认识这件事的，虽然世间的众生他日常生活也是这个，但是众生自己不懂这件事。

「于此想事所有假说，乃名世间」，对「想」所缘的一切事，都是要种种名称的，在这一个范围内才叫做「世间」；离名言的时候，那是圣人所认识的境界；「世间言说唯假施设，故名世俗」，世间上的言说，都是方便安立的，言说本身是没有那件事的自性的，故名「世俗」。这是解释第一句「世间诸世俗」，下面第二科解释第二句。

荒二、颂第二句

如彼假说于此想事有其自性，如是世俗牟尼不着，何以故？以无增益损减见故，无有现前颠倒见故，由此道理名为不着。

「如彼假说于此想事有其自性」，虽然假名安立的一切法，对于你内心的思想这件事是有自性的，就是你的想是有自性的；但是「想」去缘虑一切假名字的说法就是无自性了。「如是世俗」，这都是世俗的境界，「牟尼不着」，圣人都不执着这些事。

「何以故？」是什么理由呢？「以无增益损减见故」，因为圣人在假名安立的一切法是毕竟空的，所以不增益为有，但是那个「想」，你内心的思想是依他起性、是有体性的，圣人不损减，圣人有这样的智慧，所以叫做「见」。「无有现前颠倒见故」，他不同于凡夫，对于现前的事总是搞错了，圣人不是这样的。「由此道理，名为不着」，就是因为圣人没有颠倒见，所以叫做「不着」。

荒三、颂第三句

如是无着，谁复能取？

「如是无着，谁复能取？」第三科是解释第三句「无着孰能取」这句话，这第三句有难问的味道。「着」是世俗谛，「无着」是圣人的第一义谛，在第一义谛上是没有着的，那「谁是能取」？就没有取者了。

荒四、颂第四句

由无见故于事不取增益损减，于所知境能正观察，故名为见；听闻所知境界言说，故名为闻。依此见闻贪爱不生亦不增长，唯于彼缘毕竟断灭，安住上舍故名不爱。

「由无见故，于事不取增益损减」，现在解释第四句「见闻而不爱」。因为他没有颠倒见，所以对所缘的这些因缘的事，也不取增益，也不取损减，就是也不增益为有，也不损减为无，没有这二边见。「于所知境能正观察，故名为见」，「见」是什么意思呢？对所认识的境界观察的没有错误，那就是正见。「听闻所知境界言说，故名为闻」，对方在表达他内心的思想，你去听闻了、听闻这个所知境界，就叫做「闻」。

「依此见闻，贪爱不生」，依有正见、有智慧的见闻时，贪爱心就不生起「亦不增长」。「唯于彼缘毕竟断灭」，因为他见闻所见闻的境界时，是没有执着的，没有这些烦恼的，断灭这些虚妄分别的。「安住上舍，故名不爱」，心里面寂静住，不执着这些事，所以叫「安住上舍」。「舍」就是不执着，内心和所缘境是相分离的，没有着上，所以叫做舍，「上」是赞叹，赞叹这是高尚的境界，故名「不爱」。

《披寻记》一二〇四页：

由无见故至故名不爱者：谓无现前颠倒见故，于此想事能正了知。不妄执取增益损减为所知相，此不执取，故名无着。然虽不着而有见闻，是名能取。又此见闻非唯眼耳及能依识，约彼为缘生起意识，故作是说。于所知境能正观察，故名为见。听闻所知境界言说，故名为闻，离此意识，如是见闻不可得故。于见闻时，不执取相及彼随好，故爱不生亦不增长，取相随好，即是增长贪爱之缘。无执取故，说于彼缘毕竟断灭，由念正知住极寂静，是名安住上舍，即由是义，故名不爱。

「由无见故至故名不爱者：谓无现前颠倒见故」，对于现前的境界没有颠倒的分别，「于此想事能正了知」，所以对于想所攀缘的事情，认识的很正确。「不妄执取增益损减为所知相」，怎么叫做颠倒见？怎么叫没有颠倒见？若是妄执，执取增益、执取损减，这就是颠倒；能正了知，不妄执取增益，不妄执取损减，那就是正见，这是所知的正见的相貌。

「此不执取，故名无着」，因为不执取增益、不执取损减，所以叫做无着。本论论里面也说、《摄大乘论》也提到，这一切法如梦；所有的境界像梦里的境界似的，有而不真实，只是一个影相而已，这是体相是不真实。如果用名言去表达，也观察到名言所诠释的一切相，也都是自性空的，所以不执着。我们凡夫的心情，看见一切法都是真实的，用名言表达的时候，也是真实的，这叫做增益。它本身是虚妄不真实，我们认为是真实，所以是增加上的，这真实是增加来的，这是增益见。现在圣人没有这个增益，也没有损减，故名无着。

「然虽不着而有见闻，是名能取」，他虽然不执着，也没有把六根关闭起来，他也有见闻，是名能取。「又此见闻非唯眼耳及能依识」，眼耳是指根，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，还有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识；有根有识。「约彼为缘生

起意识」，约彼前五根、前五识为助缘就会生起第六意识，「故作是说」，所以说见闻而不爱。

「于所知境能正观察，故名为见，听闻所知境界言说，故名为闻，离此意识，如是见闻不可得故」，离开了第六意识，见闻是没有的，一定要依靠意识的，而第六意识不能直接观一切法，一定要通过前五识。「于见闻时」，在见闻的时候。「不执取相及彼随好」，前五识也与般若的智慧相应，不执取所见闻的相；第六意识也和般若同时活动，也不取随好。「故爱不生，亦不增长，取相随好」，如果是前五识接触到外面的境界，第六意识有所取着，这叫做取相；也取随好。「相」是大相，人的身体大的部位叫相；「好」是庄严这个相的那些美好的地方，叫做随好，也就是第六意识所分别的；相是前五识所分别的。「即是生长贪爱之缘」，即是生长贪爱的因缘，取着相，取着随好，内心里就有贪爱了。

「无执取故」，这位圣者观一切法如梦，都是虚妄的影像，也不执着名言，就是不执取故。「说于彼缘毕竟断灭」，毕竟断灭是这样意思，就不取相随好，不生虚妄分别。「由念正知」，他心里有正念、有正知。正知是什么呢？就是知道自己的内心是清净，是染污，叫做正知；如果染污了，赶快的把它恢复清净，这是正知的作用。正念呢？就是念苦、空、无常、无我，念一切法空，这叫做念，就是把清净的境界，显现在心里面不失掉，叫做正念。但是随时观察自己，是不是失掉了正念，那是正知的作用。「住极寂静」，他安住在离名言相时，心里面是寂静的，如果有名言就分别了，就不寂静了。

「是名安住上舍，即由是义，故名不爱」，如果你能控制住，在心里面没有名言，心就寂静住，一有名言，心就会分别，你让心里没有名言，它就寂静住了，那就是属于依他起的境界。这样说呢就是奢摩他的境界；若是你在修毗钵舍那，观一切法是离名言相，是毕竟空的，这样思惟空义，那就是属于毗钵舍那了。

宇三、第三教（分二科）　宙一、引经（分二科）　洪一、长行（分三科）　荒一、标

又佛世尊为彼散他迦多衍那作如是说：散他苾刍，不依于地而修静虑，不依于水不依于火不依于风，不依空处不依识处，不依无所有处不依非想非非想处，不依此世他世，不依日月光轮，不依见闻觉知，不依所求所得，不依意随寻伺，不依一切而修静虑。

这是第三教；第三段引圣言量来证明。分二科，第一科「引经」，分二科；第一科「长行」，又分三科，第一科「标」。

「又佛世尊为彼散他迦多衍那」，散他迦多衍那，旧的翻译是迦旃延尊者。「作如是说」，佛为他这样宣说法语。「散他苾刍」，就是招呼迦旃延比丘。

静坐修禅定时，初开始应有所缘境，所缘境或者是地，或者是水、火、风，要有一个所缘境；然后或者修无常观，或者修苦观，修空观，修无我观。现在这里说的不是这样意思，现在说已经成功的圣人，他心无所住，他心里面不住色生心，不住声香味触法生心，无所住而生心，所以正好是这个境界。「不依于地」，他静坐时，心里不住在「地」上，若以地为所缘境，心就住在那里了。「依」就是住的意思，「不依于地」，不以地为所缘境而修静虑。「不依于水」，不依水为所缘境。「不依于火，不依于风」，心里面不攀缘地水火风。

「不依空处，不依识处，不依无所有处，不依非非想处」：这是无色界的四空定，四空定虽然在世间定上是最高了，但是心还有所缘境的。现在佛告诉迦旃延尊者，心里面要无所住。

「不依此世他世」，此世是现在世，他世是过去和未来；心里也不思惟过去、现在、未来。「不依日月光轮」，日月是有光明，远远看有圆，所以叫做轮。「不依见闻觉知」，也不从这里修静虑。也「不依所求所得」：求是因，得是果，也不思惟因果。「不依意随寻伺」，我们平常的习惯，随着寻伺去做种种事，说种种的语言，现在修禅定的时候，不随顺意寻伺。「不依一切而修静虑」，总而言之，心里面不住一切法而修静虑，这是出世间定。

荒二、征

云何修习静虑，苾刍不依于地而修静虑，广说乃至不依一切而修静虑？

「云何修习静虑，苾刍不依于地而修静虑，广说乃至不依一切而修静虑」，这是问，下面解释。

荒三、释

散他苾刍，或有于地除遣地想，或有于水除遣水想，广说乃至或于一切除一切想。

「散他苾刍，或有于地除遣地想，或有于水除遣水想」，佛招呼散他比丘「或有于地」，或者有人修禅、修止观的时候，是以地为所缘境，心就安住在地的境界。

在《清净道论》上说，特别的用泥土，用水和一和，然后放在一个木板上，你愿意是圆的也可以，愿意是方的也可以，用这个作静坐时的所缘境。睁开眼睛看好了以后，闭上眼睛就注意和好的这个泥土，或者它是黄色的，或者是什么颜色，这就是依于地。现在是「除遣地想」，心里把地的想除掉，心里面没有地了，这是一个修行的方法！你自己制造一个所缘境，你选择一个清净的土，或者是黄土，或者是什么土，然后把它用水和好了，放在一个木板上，或者做圆相，做方相，然后心里面就以这个相貌做所缘境，结果这个相貌并不是那块土，不是那个泥巴，那个是疏所缘缘；现在心里想的是亲所缘缘，用这个做所缘境，这个所缘境是从那个来的，因为你制造那个土、那个泥巴，然后心里才有这样的相貌，那么你心里面就是有地想，现在是除遣地想，心里不再依它为所缘境。

「或有于水，除遣水想，广说乃至或于一切除一切想」，一切都不缘虑。这件事我在想：初开始静坐的时候，应该是不能这样做；还是要有地想，或者是以地为所缘境，或者为水，或者火，或者是风做所缘境；等到得到禅定以后，定力成就了，心的力量大，心有自在力，就可以不要地水火风的所缘境，那么心里面就没有这个境界，我们初开始静坐的人，多数没这个力量，

《披寻记》一二〇五页：

或有于地除遣地想至除一切想者：此说修静虑者，静虑境界唯是现量所证得相，或有于地安立地想，思惟修习多修习已，如现领受胜解而转，是名所知事同分影像现前，于尔所时，不复思惟修习地想，于彼地想前所生起增减妄执皆能断舍，故名除遣。如说于地除遣地想，如是于水除遣水想，乃至于一切除一切想，随应亦尔。

「或有于地除遣地想至除一切想者：此说修静虑者，静虑境界唯是现量所证得相」，修静虑、修禅已经成功了的人，他在静虑里的境界「唯是现量所证得相」，就是无分别的境界，现量就是无分别的境界，所证得相。若有个地作所缘境，就是有分别了，现在是无分别。

「或有于地安立地想」，就像刚才说的，在心里面安立一个地的所缘境，那就是地想。「思惟修习多修习已」，心里常忆念地，心里就不散乱。我们静坐时，心里面就是乱，有种种的妄想，是怎么回事呢？你就是没有忆念所缘境，所以心里面就妄想。若数数的忆念所缘境就没有妄想。思惟修习，就是数数的忆念所缘境。多修习已，长时期的这么修习以后，「如现领受胜解而转」，你的心就有成就了，如现领受，心里面现出来的亲所缘缘，心里领受亲所缘缘时，你对它有一个有力量的认识，就叫做胜解而转，心里继续安住在亲所缘缘的境界上，相续不断的寂静住就是「而转」。

「是名所知事同分影像现前」，这就是你禅定的境界现前、心一境性的境界现前了。所知事，就是疏所缘缘，就是你制造的泥巴。同分影像，就是内心的亲所缘缘，心里面现出来的泥巴，和外面你制造的泥巴是相同的；相同的，同而不同，这是那件事的影像，并不是那件事。譬如有棵树，太阳照出个影子来，影是因树而有，但是影不是树。所以我们心里有个所缘境，这个所缘境是那个所知事的「同」，是相同而已，是它的影像，而不就是那件事。「同分影像现前」就是禅定的所缘境在内心里现前了。

「于尔所时，不复思惟修习地想」，得了定的时候还不是圣人，现在进一步要弃舍「想」。于那么多的时间内，不复思惟修习地的想。「于彼地想前所生起增减妄执皆能断舍」，于地想，在以前的时候心里也还有增减的妄执，心里现出来的地的想，实在是假的。若认为是真实的，那就是增益了；但是离名言相的地想依他起相，如果不承认这件事，那就是减；有增益，有减损，这都是妄执。「皆能断舍」，入了圣位的时候，心里面没有这种执着了；「故名除遣」。「如说于地除遣地想，如是于水除遣水想，乃至于一切除一切想，随应亦尔」。

如是修习静虑苾刍，不依于地而修静虑，广说乃至不依一切而修静虑。

「如是修习静虑苾刍，不依于地而修静虑，广说乃至不依一切而修静虑」，这是结束这段文。这样的修习静虑的比丘，他内心里不依于地而修静虑，因为内心把地想除掉了，「广说乃至不依一切而修静虑」，心里无所住，无所住就是住于毕竟空，就是圣境了。

洪二、赞颂

如是修习静虑苾刍，为因陀罗为伊舍那，为诸世主并诸天众，遥为作礼而赞颂曰：敬礼吉祥士，敬礼士中尊；我今不知汝，依何修静虑。

「如是修习静虑苾刍」，这样修止观的比丘，「为因陀罗为伊舍那」，「因陀罗」中国话翻为「帝」，就是帝释、就是释提桓因。「伊舍那」翻为「自在」，就是自在天，可能是欲界的第六天，他化自在天的自在天。「为诸世主并诸天众」，「世主」就是梵天，初禅的梵王。「并诸天众」，还有其他的天人。「遥为作礼」，遥远的为这个比丘敬礼「而赞颂曰」。

「敬礼吉祥士」，这位比丘修学圣道，得了圣道，这个人非常吉祥。「敬礼士中尊」，这位修禅定得了圣道，是人中最尊贵的人。「我今不知汝，依何修静虑」，你现在一入定时，心在何处住？我不知道。不但是超过了人的境界，也超过了天的境界，天所不能知的，天所不能及的，所以是「我今不知汝」。天上的人都是有点神通的，他用神通不知道这位比丘是什么境界，所以就是他的境界高过了天，「我今不知汝，依何修静虑」，不知道你心住在什么地方修学禅定的。

一般说，我们心里若寂静住时，鬼神是不知道的；没有修静坐的人，鬼神知道我

们的心现在是想什么。若是静坐有点成就，我看到未到地定以上，假设你修四念住，修空、无愿、无相三昧的时候，鬼神就不知道。现在这上面说，不但是鬼神，天王都不知道，天王不知道你心在做什么。

宙二、显义（分二科）　洪一、征

云何此经显如是义？

前面是引经，这里是显义，「云何此经显如是义」，云何此经显如是离言法性的义？这是问，下面加以解释。

洪二、释（分二科）　荒一、释地等想

谓于一切地等想事，诸地等名施设假立，名地等想，即此诸想于彼所有色等想事，或起增益或起损减，若于彼事起能增益有体自性执，名增益想。起能损减唯事胜义执，名损减想。

先解释地等想。「谓于一切地等想事，诸地等名施设假立，名地等想」，谓于一切地水火风这些事，「想事」，指在心里面思想这件事。「诸地等名」，就安立种种的名字，地水火风，地也是各式各样的名字不同。「施设假立，名地等想」，施设出种种的名字，而这都是方便安立的，这叫「地等想」，地水火风各式各样的想，想就是名。

「即此诸想于彼所有色等想事，或起增益或起损减」，初开始只是学习这样止、这样观的人，对于这些名字「于彼所有色等想事」，或者起增益执，我想出一个莲花做所缘境，心里现出莲花来了，就认为这真实是莲花，那就是增益了。「或起损减」，或者说不承认依他起、圆成实，那就是损减了。

「若于彼事起能增益有体自性执，名增益想」，或起增益或起损减，下面就加以解释。「若于彼」因缘事，实有唯事「起能增益有体自性执」，这里说依据依他起的事，然后内心里现出来一个假名言的相貌，你认为假名言的相貌是真实的「起能增益」，增益什么呢？因为它有体性，「有体自性执」，自性就是体，有体的自性的执着，这叫做增益想。「起能损减唯事胜义执，名损减想」，不承认实有唯事的依他起的胜义，这也是执着，这叫做损减想。

荒二、释名除遣

彼于此想能正除遣能断能舍，故名除遣。

这是第二科释名除遣。「彼于此想能正除遣能断能舍，故名除遣」，现在这位修行人能除遣增益执、能除遣损减执；「能断能舍」，把增益执断了，损减执也弃舍了，那就叫做「除遣」。

《披寻记》一二〇六页：

若于彼事至故名除遣者：施设假立，名之为想。于施设时，若与增益损减妄执相应，即名增益或损减想，由此增益损减想故，于彼诸事不如实知，或起增益，或起损减，由是当知，能令增益或损减想彼实有体，想所增益，或损减相唯是无体，是故此说能增益执或损减执名增益想或损减想。如是二想，生令不续，是名能断；未生不生，是名能舍；依此二义，故名除遣。

「若于彼事至故名除遣者：施设假立，名之为想」，谁施设假立？就是内心的思想。「于施设时，若与增益损减妄执相应，即名增益或损减想」，施设的时候，若是内心里与增益执、损减执相应，那就叫做增益或损减想。「由此增益损减想故，于彼诸事不如实知」，你就没能真实的知道那件事的相貌，就是搞错了，不如实知。

「或起增益，或起损减，由是当知，能令增益或损减想彼实有体，想所增益」，你认为它是有实在的体性，是你内心思想加上去的，不是真实的。「或损减相唯是无体」，或者是损减，不承认那件事说它是无体的。「是故此说能增益执或损减执名增益想，或损减想，如是二想，生令不续，是名能断」，这两种错误的颠倒想生起来以后，叫它不相续，是名能断。「未生不生，是名能舍，依此二义，故名除遣」。

黄三、总结

如是等类无量圣言，名为至教，由此如来最胜至教，应知诸法离言自性。

「如是等类无量圣言，名为至教，由此如来最胜至教，应知诸离言自性」，是这样意思解释这一段文。

玄三、释难（分二科） 黄一、问

问：若如是者，何因缘故，于一切法离言自性而起言说？

离言法性这一科，分三大科：第一科是理成，第二科是教证；现在是第三科释难，解释这个问题，分两科，第一科是问。

「若如是者」，若是像前面所说的，这胜义法性是离言的，是没有言说的。「何因缘故」，什么理由「于一切法离言自性而起言说」呢？它没有言说嘛，为什么又建立很多的言说呢？这是问，这个问就是个「难」，下边就回答解释这个难。

黄二、答

答：若不起言说，则不能为他说一切法离言自性，他亦不能闻如是义。若无有闻，则不能知此一切法离言自性。为欲令他闻知诸法离言自性，是故于此离言自性而起言说。

「若不起言说，则不能为他说一切法离言自性」，你说的有道理，离言自性没有言说，就不应该起言说；但是若是不建立这么多的言语，就不能为众生宣说一切法离言自性了，就不能去讲解这件事。「他亦不能闻如是义」，若是不言说，那么众生也就不会听闻这样的胜义自性。「若无有闻，则不能知此一切法离言自性」，佛菩萨没有这样开示，众生也就不会听闻了，不听闻就不会通达一切法离言自性的道理。

「为欲令他闻知诸法离言自性，是故于此离言自性而起言说」众生若不能够通达离言自性，也就不能修学圣道了；不能修学圣道，也就不能够得大涅盘无上菩提了。所以「为欲令他」，佛菩萨的慈悲心，为欲令众生听闻、通达「诸法离言自性」的道理，「是故于此离言自性而起言说」，所以建立了这么多的文句；这是回答这个问题。离言法性这一科，已经讲完了。

天二、净障门（分四科） 地一、障因缘（分三科） 玄一、总标

又诸愚夫，由于如是所显真如，不了知故，从是因缘，八分别转能生三事；能起一切有情世间、及器世间。

这是第二科。「所知障净智所行真实」这一大科里边，有略标、有广辨，广辨这一科里边呢，分两大科，第一科是智行门，已经圆满了。现在是第二科净障门，就是清净障碍，把障碍清除，叫做净障门；分四科，第一科是障的因缘，分三科，第一科是总标。前面这个智行这一大科呢，已经说出来什么叫做离言自性、什么叫做所知障净智所行真实，它的大意已经说完了，这以下又提到清净的缘起的事情。

「又诸愚夫」，就是很多的没有智慧的人，「由于如是所显真如」，因为对于前文所说的这个胜义法性，里边所显示的这个真如的道理，就是法无我的道理。「不了知故」，不明白这个真如的体相，真如的道理的原因，就是无明、就是胡涂。「从是因缘，八分别转」，由于不了知真如的道理的关系，就有八种虚妄分别现起来，这八种分别现起来，「能生三事」，能生起三种事情。不了知真如这是无明；由无明生出来八种分别；由八种分别能生三事。「能起一切有情世间及器世间」，就是由无明、八种分别和三事，能现起一切有情世间，能现起有情所居住的世间，就是器世间。这个染污的缘起，就是这样子。

《披寻记》一二〇六页：

有情世间器世间者：自业所感内分死生，是名有情世间。共业所感外分坏成，名器世间。由此二法，能摄一切诸戏论事，谓能取法及彼所依所取之法，是故建立二种世间。

「有情世间器世间者：自业所感内分死生，是名有情世间」，这个有情世间，就是每一个众生自己的生命体，这个生命体是你自己的业力造成的，你自己所造的，或者是善业，或者是恶业，或者是不动业，你造的这个业力所感，所招集来的，是「内分死生」，就是不是外边，你里边，你自家的生命体里边，是死或者是生，就是果报的开始就是生，果报的结束就是死了，它不是永久的，所以有死生，它是自业所感。「是名有情世间」，就是这里边它有心理作用、有精神作用，所以叫做有情世间。

「共业所感外分坏成」，就是，不是一个众生的业力，是很多的众生共同的业力所造成的，这是外分，就是生命体以外的这一部份，这一部份也是无常的，也有坏也有成，这就叫做器世间。

「由此二法」，由于有情世间和器世间这两种法，「能摄一切诸戏论事」，能包括所有这一切的戏论的事情；这个戏论，就表示是没有真实性，只是虚妄分别，它没有真实的体性，叫做戏论。「论」也有表示言说的意思，就是一句虚妄分别的语言，有分别才有语言，有语言也就是有分别。也就是这个假立言说，假名安立的一切法，都叫做戏论事。究竟是什么叫做戏论事呢？「谓能取法及彼所依所取之法」，这个「取」在这里就是执着的意思。能执着的法，能执着的是谁呢？就是我们的心、我们的识，主要是第六识。能执的心法「及彼所依」，及彼心法所依止的，就是六根。能取就是六识，「及彼所依」就是六根，所取就是六尘；这是十八界。说到阿赖耶识，那就包括在第六意识里面。「是故建立二种世间」，所以就建立这两种世间，就包括一切法了。这样说呢，这个能取法是六识，所依就是六根，六根、六识就是我们的内分的生命、这个生命体；所取的六种境界，色声香味触法，那就是器世间了。这是总标，是标出来它的大意，下边再详细解释。

玄二、列释（分二科）　黄一、列八分别（分二科）　宇一、征

云何名为八种分别？

这第二科是列释，分两科，第一科是列八分别，这八种分别是什么呢？把它标列出来。分两科，第一科是征。

「云何名为八种分别？」若不明白真如理的关系，就生出来八种分别，什么叫做八种分别呢？这是征，下边第二科就是列出来。

宇二、列

一者、自性分别，二者、差别分别，三者、总执分别，四者、我分别，五者、我所分别，六者、爱分别，七者、非爱分别，八者、彼俱相违分别。

这八种分别列出来了，下文有解释。

黄二、释生三事（分二科）　宇一、能生差别（分三科）　宙一、征

云何如是八种分别能生三事？

前面第一科是列八分别，这是第二科，解释这八种分别能生三种事。分两科，第

一科是能生差别，分三科，第一科是征。怎么叫做如是八种分别能生三事呢？这是征。下边第二科解释，分三科。第一科，先解释八种分别的前三种分别，分两科，第一科，能生依缘。

宙二、释（分三科）　洪一、前三分别（分二科）　荒一、能生依缘

谓若自性分别、若差别分别、若总执分别、此三分别能生分别戏论所依、分别戏论所缘事。

「分别所依，分别戏论所缘事」，就是生这个依缘，一个依、一个缘；八种分别里边，前三种分别，就是自性分别、差别分别和总执分别。「此三分别」能引生出来，能建立「分别戏论所依」，这个分别戏论所依，就是六根，分别戏论所缘那就是色声香味触法六种境界。「分别戏论所依」六根，这个根和境，六根、六境（尘），这都是因缘生法，都是依他起，所以称之为事。

《披寻记》一二〇七页：

此三分别至分别戏论所缘事者：不如理思，是名分别。无义言论，是名戏论。如是分别戏论要有依缘方得生起，是名分别戏论所依分别戏论所缘事。此依缘事三分别生， 谓由过去世自性等三分别为因缘故，能生现在分别所依及所缘事。

「此三分别至分别戏论所缘事者：不如理思，是名分别」，就是不合乎道理的分别、不合乎道理的思惟叫做分别；合乎道理的分别是圣人的境界，不合乎道理的思惟就是凡夫的境界，这样就包括三界内所有的心心所法，都包括在内了，那么都叫做分别，就连阿赖耶识也是在内了。「无义言论，是名戏论」，没有道理的言论，那就叫做戏论，或者说这个义是个境界，所分别的境界，所分别的境界是没有境界的，但是我们就认为有境界，加以分别，这就叫做戏论，这个所分别的境界是空无所有的，但是我们就认为是有，作种种分别，那么这就叫做戏论。

「如是分别戏论要有依缘方得生起」，这个不如理思的分别，无义的言论，这个分别戏论「要有依缘」，它也不能凭空就有分别戏论的，它要有依和缘才能现起，依和缘，刚才说「依」就是眼耳鼻舌身意，若是眼识，要依眼根、以眼根为依止，耳识要以耳根为依止，乃至第六意识要以意根为依止。若是根坏了呢，这个虚妄分别就不动了，就不能动，比如说，这个眼根坏了，眼识就不起作用了，乃至意根坏了，意识也是不行，要有所依，还要有所缘的境界，也要有色声香味触法的所缘的境界，你这个分别，才能发生作用，才能分别的。那么这个所缘就是所缘缘，根就是增上缘，当然还要因缘、等无间缘，就是要有因缘才能现起，所以是「如是分别戏论要有依缘方得生起，是名分别戏论所依、分别戏论所缘事」。

「此依缘事三分别生」，这个所依、所缘，这件事，从什么地方来的呢？「三分别生」，就是这个自性分别、差别分别、总执分别来的，从这里来的。我们有自性分别、有差别分别、有总执分别呢，我们就熏习了种子；熏习了种子，将来这个种子，我们现在的这个生命体，终究有一天它坏了，它结束了，结束了以后，由这个自性分别、差别分别、总执分别熏习的种子，又现出来一个眼耳鼻舌身意，又现出来一个色声香味触法。

《楞严经》说：「清净本然，云何忽生山河大地？」这个句子非常好，现在这《瑜伽师地论》就回答这个问题，这就是由你内心的虚妄分别生出来的，是这么意思。「此依缘事三分别生，谓由过去世自性等三分别为因缘故，能生现在分别所依及所缘事」，这说的很明白，我们现在有这三种分别，熏习了种子，就会生起将来的所依所缘事；现在的所依所缘事，是由过去的三种分别熏习的种子所生，就是这么回

事！这是能生依缘，这是第一科，下面第二科，由依缘生。

荒二、由依缘生

谓色等想事，为依缘故，名想言说所摄、名想言说所显分别戏论、即于此事分别计度非一众多品类差别。

前面是说这个依缘是怎么来的，现在有了依缘以后，又会有什么事情？所以这样讲。「谓色等想事，为依缘故」，这个色（等），就是色受想行识，色声香味触法，眼耳鼻舌身意这些事情，这个「想事」，前面我们是解释过，这个想，有两个意思：第一个意思「想」即是名，就是这个名言的名，因为你若没有想，就不能有名，要有想才有名，可也是有名也就会有想，所以说「想」也就是说名，说名也就是说「想」。这些「色等想事」，深一点讲呢，这个色是想所现的影像，所以叫「色等」就是想事，一切法都是心的分别，所以一切法皆是想事，这一切法都是有名言的事情，都是名言而已。

「为依缘故」，就是我们的眼耳鼻舌身意是依，色声香味触法是缘，这些都是名言的事情，都是想事。眼耳鼻舌身这是色，色声香味触也是色，眼耳鼻舌身意的「意」就是想，是心法了；那么色声香味触法的「法」是包括了一切法，所以这个想事就是「依缘故」，依缘的缘故。「名想言说」，为依缘故，所以也就会又发出来「名想言说」，由于名想，又会发出来言说，又会发出来名想，「名想言说」；这里或者这么解释，由于有名，有各式各样的名句，所以你内心里面可以有思想，有了思想，就会发出来各式各样的言说，你若没有名，你心里面不能思想，你心里面不能思想，就不会说话，「名为先故想，想为先故说」，就是名、想、言说，都是因为有依缘的关系，就会有这件事，也可以这么说。

「名想言说所摄」，这是一句，「名想言说所显」，这是又一句，这两句话意思不一样，但彼此有关系；但还是不一样，就是「名想言说所摄」，是属于这一类的事情，《披寻记》有解释。「名想言说所显」，就是你有了名想言说的时候呢，就会显示你内心的思想，就能显示出来，就是可以和其他的人沟通。这是两句话，「名想言说所摄」、「名想言说所显」。「分别戏论」，就是因为你有名想言说，你内心里面就会有各式各样的分别，也会发出来各式各样的戏论。

「即于此事分别计度」，这个名想言说显示的各式各样的分别，各式各样的戏论，我们这个愚夫，没有智慧的众生，就在这些事上分别计度、执着，各式各样的执着，「非一众多品类差别」，不是很少的，是很多很多的，「品」就是类，各式各样的类别不同，或者是人间的事情、或者是天上的事情、或者是三恶道的事情，过去的事情、未来的事情、现在的事情，或者是善、或者是恶、或者是非善非恶，各式各样的差别的这些戏论、执着，就是因为有了依缘，就会有这么多事情。

《披寻记》一二〇七页：

谓色等想事至品类差别者：此中更释三种分别因缘道理，谓依缘事，从分别生，分别亦由依缘事生，展转为因而生起故，名为先故想，想为先故说，是名分别戏论生起次第。然有二别：若婴儿等不善名言者所有分别戏论，是名名想言说所摄，谓由言说随眠之所摄故。若诸根成熟，善名言者所有分别戏论，是名名想言说所显，谓由言说随觉所显了故。由彼种种分别戏论，即于此依缘事分别计度，或执自性，或执差别，或总执我及余假法，各有非一众多品类差别，如下自释。

「谓色等想事至品类差别者」，这是把这一段文，重把它标出来。「此中更释三种分别因缘道理」，就解释这三种分别彼此互为因缘的道理、互相有关涉的道理。

「谓依缘事，从分别生」，这就是由三种分别生出来这个依缘的事情。「分别亦由依缘事生」，而我们这三种分别呢，也是由依缘的事情生起的，你也生我、我也生你，就是互相生起。「展转为因而生起故」，就是互相的为因缘，我为你作因缘，你生起了；你为我作因缘，我生起了。「展转为因而生起故」，就是过去世的分别为现在世的依缘作因缘，现在的依缘又为分别作因缘，又会生起分别。

「名为先故想，想为先故说，是名分别戏论生起次第」，这句话，在唯识的著作里面常常提到；「名为先故想，想为先故说」这句话「是名分别戏论」生起的次第，生起的次第就是这样子。就是先要有名，而后才有思想，先要有思想而后才能说话，这也是一个次第。前面说呢，有过去世三种分别，才有现在的依缘；现在的依缘现起了，才会有各式各样分别，这都是生起的次第。说什么是最初的那个因缘呢？没有最初这件事，就是你向前推，永久就是这样子。「然有二别」，但是这里边有两种分别。

「若婴儿等不善名言者所有分别戏论，是名名想言说所摄」，这两句话还是各有所指的，这个第一句话是指谁说的呢？是婴儿等，这样的人「不善名言」，他不善于、他不能，善者能也，就是不能够说话，他不知道名，也不知言。「所有分别戏论」，但是不能说没有分别戏论，他还是有分别戏论，但是这个时候，分别戏论是潜藏在那里不动。「是名名想言说所摄」，那个婴儿他没有名言，心里面不知道怎么分别，但是他还是有名言的，所以叫做「名想言说所摄」，还是属于这一类的。

「谓由言说随眠之所摄故」，那究竟是怎么回事呢？就是他这个小孩子，这个婴儿等，他有言说的随眠，就是内心说话，这个名言的种子，在他的心里面伏藏着，所以还是属于「名想言说所摄」，还属于这一类的，他有这样的种子。「随眠」，随逐不舍叫做随。眠就是在那里不动，就是像人睡着觉了不动，他若睡醒了呢，他就要动了；就是你这个种子，没有活动、不发生作用的时候就像人睡着觉似的，就在那里休息没有动，就是名言种子在那里睡觉、不动，叫做眠。是这样意思，所以叫做「名想言说所摄」。

「若诸根成熟善名言者所有分别戏论，是名名想言说所显」，「若诸根成熟」，若他的眼耳鼻舌身意六根成熟了，若经过一个时期的养育、长成，这时候能发生作用了，所以叫做成熟。「善名言者」，他能说话，当然就是要学习，这个婴儿渐渐长大了，他能学习，逐渐学习、逐渐学习，他就会说话了。「所有分别戏论」，他会说话了、内心里面也能分别、能说出种种话，那这就叫作「名想言说所显」，显示出来。「谓由言说随觉所显了故」，什么叫做所显？就是他由各式各样的语言，就是随顺他内心的分别有所觉悟，他因为有名言，有各式各样的名句，他就会觉、会明白，各式各样的…啊！这是青，这是黄、这是赤、白、这是父亲、这是母亲，由名言的学习，他内心里面有所觉悟，所以叫做显了！若不觉你就没有名言，没有名言就不能显了。

「由彼种种分别戏论」，由于这个人学会了文句，学会了名言，他内心里面假借这个名言，就会作种种的分别，种种的戏论。「即于此依缘事分别计度」，这个时候他不只是分别戏论，他内心里面还有执着，「即于此依缘」，就是六根和六境，「分别计度」，在这些因缘事里面分别、执着，就开始有各式各样的烦恼了。这个「烦恼」本来也是有种子，不是今天才有烦恼，久远以来都有烦恼，但是他若懂得名言的时候呢，他烦恼就动起来。有的众生呢，这个生得慧——过去所学习的名言，他没有完全忘掉，带到今生来，那他就随时可以有烦恼，他会有这个分别的。有的人呢，过去的事情完全忘记了，要现在重新学习，有人呢从前一生带过来的，也是不完全一样的，「即于此依缘事分别计度」。

「或执自性，或执差别，或总执我及余假法，各有非一众多品类差别，如下自释」，这个执着、分别计度；执着什么呢？或者执着自性、或者执着差别；这个差

别，就在自性上，列出来各式各样不同的情况，叫做差别，所以那个自性等于是总说的，差别就是别说的。「或总执我及余假法」，说是这个色受想行识的生命，这个眼耳鼻舌身意这个生命，里边有各式各样的因素，现在总起来是个我，那么叫做总执我。「及余假法」，及其他的各式各样的假名字的事情。「各有非一众多品类」，每一样都有很多的事情，众多的差别，如下边自释。

洪二、次二分别

若我分别、若我所分别，此二分别能生一切余见根本；及慢根本萨迦耶见；及能生一切余慢根本所有我慢。

前边这是说「能生依缘」，依缘又生种种分别这两件事，就是由前三种分别：自性分别、差别分别、总执分别；这三种分别能生分别戏论所依、分别戏论所缘的事。现在这底下嘛，解释其次的两种分别，其次两种分别是什么呢？「若我分别、若我所分别」，就是由分别而有我执，由分别而有我所执；就是这个分别，是执着的前方便，有我分别、有我所分别，而才有我执、有我所的执着。

「此二分别」，这两种分别，一个我分别、一个我所分别；这个我所有的，叫做我所。这两种分别呢，「能生一切余见根本及慢根本、萨迦耶见」，萨迦耶见是其余的一切见的根本，也是慢的根本，若是没有我的时候呢，其余的一切见也都没有了，我慢也不会有，所以这个萨迦耶见，就是我见；我见能生一切余见，是一切其他的见的根本，及慢的本根。这个萨迦耶见呢，就是「我分别」所生的。「及能生一切余慢根本、所有我慢」，我慢是其余的高慢的根本，这个有我分别，也就有我所的分别，它们也是不能分开的。这是说到这两种分别，生出来我见、我慢的这件事。

《披寻记》一二〇七页：

若我分别至所有我慢者：谓我我所二种分别，能生二法，谓萨迦耶见及与我慢，此萨迦耶见能生边执见、邪见、见取、戒禁取、及与我慢，此为根本，余方得生，是故说名能生一切余见根本及慢根本萨迦耶见。又复我慢能生慢、过慢等一切余慢，此为根本余方得生，是故说名能生一切余慢根本所有我慢。

「若我分别至所有我慢者：谓我我所二种分别」，这个我分别、我所的分别，这两种分别能生出来两种事情「谓萨迦耶见及与我慢」，这个萨迦耶，中国话翻成「坏聚见」，就是坏聚；我们的色受想行识是无常的、是败坏的所以叫做坏，但是它是积聚，色也是一大堆，我们这个生理的色法，地水火风、眼耳鼻舌身都是色法，都是物质所积聚成的，所以也是一大堆。受也是各式各样的受；想行识都是一大堆的，眼耳鼻舌身意都是一大堆，所以叫做聚、叫做坏聚。坏聚上不应该执着有我，但是他就是在坏聚上执着有我，所以叫做坏聚见。这上面说「能生二法」，这我的分别、我所的分别，这两种分别能生出两件事，什么呢？「谓萨迦耶见」就是我见，执着有我；「及与我慢」，有了我以后，就感觉我是很优秀的，所以心就高起来，所以叫做我慢。

前面那个论文上说「能生一切余见根本」，我见是其余的一切见的根本；就是其余的一切见呢，都是由我见生出来的，所以叫做根本。但是什么叫做其余的见呢？「见」这个字实在是有智慧的意思，他有这样的见地，那就是表示他有这样的智慧；但是称之为见，有一个特别的意思，就是不容易动摇，他有这样的思想，你想改变他是很难的，所以叫做见。

「此萨迦耶见能生边执见」，边就是两边，是那两边呢？一个常边、一个断边。常住不坏，是常边，还有一边是断，就是不常，中断了就是不常，这叫做边执见，执

着两边，执着常见和执着断见。这两个见呢，是由我见生出来的，由萨迦耶见生出来，你执着有我的时候，就会演变成这两种见地，一个是执着「我是常住不坏」，就是常见；一个是「我是中断」人若死了就完了，那么就是断见了，这个常见和断见叫做边见，是由我见生出来的，「能生边执见」。还有一个邪见，邪见呢就是拨无因果，不承认善有善报，恶有恶有报，不承认这件事，所以叫做邪见。

「见取」，这个见取是什么意思呢？就是爱着自己的思想，是最殊胜的，最微妙的，我的思想是最优秀、最优胜，你们都不如我，这叫做见取。或者他有常见，或者他有断见，或者他有我见，他认为他的见解特别的高深。当然这种事情，一般在欲里面生活的人，就去求这个世间上的欲，他心里面不注意这个哲学的思想，他不注意这个事。那么有这种哲学思想的人呢，就是有大智慧，我们姑且这样说，他有大智慧，他不欢喜这个欲，他感觉到欲是苦，他要解脱这个欲，为什么会这样子呢？他说生命体里面有一个我，这个我是常住不坏的，可以解脱世间上一切苦，使令这个我清净、常恒住得大般涅盘，那他有这个思想呢，他就生了高慢心，所以叫做见取。

我们中国佛教，很久以来对这个《大智度论》、《瑜伽师地论》这两部分的佛法不大学习，很久以来就不大学习，就是学《起信论》和《楞严经》，很久以来就是这样子，对于「什么叫做我见？」不大明白！我们通常看这批注也看出来，说是这个色受想行识是我、这个身体是我，就是简单这么一说就过去了，但是在《阿毗达磨论》、《瑜伽师地论》、《大智度论》，它就把这个我的相貌详细说出来；这些就是印度的外道，用我们现在的话来说呢，一般的苦行的外道，他是那样的修行方法，但是他内心里面有一个思想的，就是有个我，他修苦行干什么？就是要把这个我解脱出来，从众多的苦恼里边把这个我解脱出来，他有这样的思想。

我们若是这么讲呢，现在这个《瑜伽师地论》里面，我们前边已经学过了，那个不如理作意那个地方说到这个我、说到无我论，无我论和有我论的辩论，那里有一大段。《大智度论》里面也有提到，还有其他的《阿毗达磨论》也有提到这件事情，就不像我们一般的这个…。南无观世音菩萨！就是一般的这个…我都不好意思说…。把那个我说的不那么明白，为什么不能说那么明白呢？因为他也感觉到这和《楞严经》的思想，有那么一点冲突，其实呢还是有分别的，这们现在学《瑜伽师地论》呢，就把那个冲突的问题解决了；这外道的「有我论」和佛教说的「如来藏」是有分别的，但是你若不去学这个唯识的道理和《大智度论》这些佛法，你自己不能辨别这个问题。不能辨别了呢就说的不清楚了，这个我是怎么回事就说的不清楚；说的不清楚，也就表示我们佛教徒对于佛法的认识不够，也就有问题！

现在《瑜伽师地论》可不是，就是明明白白的说清楚了。我刚才说，执着这个生命体里面有一个常住不变的我，这个我到天上去了、到地狱去了；这个我是常住不变的，只是身体有变化，这样子。我们这样讲的时候就是和外道讲的一样了；但是我们不知道这件事，你若不深入的学习，你不知道这件事。这上面说，「此萨迦耶见能生边执见」，能生「邪见」，能生「见取」，就是爱着这个见，这个见很高尚，「见取」。

「戒禁取」就是持戒，你想要把这个真常的我解脱出来，你需要持戒；这件事不可以做、这件事不可以做、这件事不可以做，所以叫做戒禁取。戒禁取，就是外道的这些仪轨，都属于这个。它与禅定还有关系，因为你若想得禅定非要持戒不可，外道也有这种思想的，这叫戒禁取。「及与我慢」，就是生高慢心；就是执着有我时候，自然的总感觉自己很好，所以叫做我慢。「此为根本余方得生」，就是此我见为根本，其余的见才能够生起。「是故说名能生一切余见根本及慢根本萨迦耶见」所以这么讲，萨迦耶见是一切见的根本；也是慢的根本。

「又复我慢能生慢过慢等一切余慢」，你有了我、我所的慢，执着有我、我所就

会有慢，也能生出来慢、过慢等的一切余慢。前面也讲过这个慢、过慢、慢过慢。慢就是与相等的人认为是相等的，你不如我我就说我比你强，这都是叫做慢。过慢就是他比你强，你认为是相等，那就是过了一点。慢过慢是他比你强，你认为你比他还强，就是太过、过的太多了。「一切余慢」，那里一共有七种慢。「此为根本」，就是以我慢为根本，「余方得生」其余的慢才会生起。「是故说名能生一切余慢根本所有我慢」这个我慢是其余的慢的根本。

洪三、后三分别

若爱分别、若非爱分别、若彼俱相违分别，如其所应能生贪欲瞋恚愚痴。

这是第三科，后三分别，一共八种分别，后边这三个分别，就是若爱分别、若非爱的分别、若彼俱相违的分别。「如其所应能生贪欲瞋恚愚痴」，就是爱的分别能令人生贪欲心；若非爱的分别呢，能生瞋恚心；若彼俱相违的分别，与爱也相违，与非爱也相违，就是非爱非不爱的分别，那就生出来愚痴的分别。其实贪欲、瞋恚也是愚痴，这是说后三分别，下面就是结。

宙三、结

是名八种分别、能生如是三事。谓分别戏论所依缘事、见我慢事、贪瞋痴事。

这三种事情由八种分别生出来，这样解释了。「谓分别戏论所依缘事、见我慢事、贪瞋痴事」，这三种事，是那三种事呢？就是「分别戏论所依、分别戏论所缘」的事，也就是六根和六境这些事。「见我慢事」，就是前面说我见、我慢的这个事情，这是第二种；还有「贪瞋痴事」，由八种分别生出来这三种事。下面第二科，总显流转。

宇二、总显流转

当知此中，分别戏论所依缘事为所依止，生萨迦耶见及以我慢；萨迦耶见我慢为依、生贪瞋痴。由此三事、普能显现一切世间流转品法。

「当知此中分别戏论所依缘事为所依止」，这三种事彼此间的关系是怎么样呢？这个分别戏论所依所缘的事情「为所依止」，就是为萨迦耶见的所依止。当然，说这分别，也是萨迦耶见的依止，但是同时呢这个所依所缘，也是所依止，比如说六根是我，那么六境就是我所了，会有这样的分别。「生萨迦耶见及以我慢」，这所依、所缘能生萨迦耶见、能生我慢，有这样关系。

「萨迦耶见我慢为依，生贪瞋痴」，这两种烦恼为依止，会生出来贪瞋痴，要保护这个我就会有贪心；有违背了这个意愿的，那就是瞋了；有贪、瞋也就有愚痴。「由此三事、普能显现一切世间流转品法」，由这三种事情，所依缘事、见我慢事、贪瞋痴事，这三种事，普遍能显示出来，一切世间流转生死的各式各样的品类的事情，都包括在这三种事情里面的。

《披寻记》一二〇八页：

由此三事普能显现一切世间流转品法者：谓八分别是流转因，微隐难了；所生三事是流转果，显现易知。果能酬因，名能显现。展转相续，是名流转。如是诸法，能摄一切有情世间及器世间因果性故，名为一切世间流转品法。

「由此三事普能显现一切世间流转品法者：谓八分别是流转因」，这八种分别是

流转生死的因；为什么流转生死？有这八种分别的关系。「微隐难了」，这八种分别比较微细，比较含蓄、隐藏，不是那么容易明白。「所生三事是流转果」，八种分别生出来的三种事呢，是流转生死的一个果，就是由那八种分别生出来的果「显现易知」，为什么称之为果呢？就是它的相貌显现出来以后，很容易明了，譬如六根、六境，这很容易明白有这么一回事；内心里有见、慢、我慢的事情，也很明了；有贪瞋痴的烦恼，也很明了；「由此三事普能显现一切世间流转品法」。

「果能酬因」，这个果是来酬谢那个因的，八种分别的因，不是白分别的，结果就有这三种事情出现，来酬谢它；「名能显现」，这个显现就是这个意思。「展转相续，是名流转」，这八种分别生出来三种事；三种事也能生出来八种分别，有因就有果、有果有因，这样子展转的相续下去，叫做流转。「如是诸法，能摄一切有情世间及器世间因果性故」，这八种分别和三事，就能够包括一切有情世间及器世间的因果的体性，都包括在内了，「名为一切世间流转品法」，是这样意思。这八种分别生三种事，在一般流行的佛法里边，很少讲到的、很少讲到这里。

玄三、广显（分二科）　黄一、释八分别（分七科）　宇一、自性分别

云何名为自性分别？谓于一切色等想事、分别色等种种自性所有寻思。如是名为自性分别。

这是第三科广显；广显前面所说的这件事，这八种分别。分两科，第一科释八种分别，分七科，第一科，解释自性分别。「云何名为自性分别」，八种分别的第一种分别叫做自性分别，自性分别是什么意思呢？这是征。「谓于一切色等想事」，就是说我们凡夫，对于一切色等想事的这些色声香味触法、色受想行识、眼耳鼻舌身意，这一切法。「分别色等种种自性所有寻思」，分别这是色、这是受、这是想、这是行、这是识，这是眼、这是耳鼻舌身意，各式各样的体性的寻思，你寻思各式各样的事情，那么这就叫做自性分别，「如是名为自性分别」。这个自性分别，或者说是概略的分别，不是那么微细的分别，但是它有个定义，就只限于此法有这种事情，就叫做自性，它不同于其他的法。比如说色法，就限于色法有这想的相貌，声音就不是了，声音就是另一法，声音和色就不一样，香、味、触、法都不同，各有它本身的相貌，叫做自性；本身概略的相貌，叫做自性。比如说：色法以变碍为性，它有质碍，但是它也有变化，那这是色法的变碍性。受以领纳为性，那就和色法也不同；想以取相为性；行以造作为性；识以了别为性，就是各有各的差别的相貌。只限于它本身有这样的相貌，所以叫做「自」，这个自是这样意思。

宇二、差别分别

云何名为差别分别？谓即于彼色等想事、谓此有色、谓此无色。谓此有见、谓此无见。谓此有对、谓此无对，谓此有漏、谓此无漏，谓此有为，谓此无为，谓此是善、谓此不善、谓此无记，谓此过去、谓此未来、谓此现在。由如是等无量品类差别道理、即于自性分别依处、分别种种彼差别义。如是名为差别分别。

「云何名为差别分别？」，第二个分别叫做差别，就是不一样，有种种不同的相貌，这是问。「谓即于彼色等想事、谓此有色、谓此无色」，这讲差别的分别。「谓即于彼色等想事」，就是说你在那么多的色等法的那些事情上面「谓此有色、谓此无色」，这件事是有色，那件事是无色的，比如说有色，若拿我们人来说呢，我们的眼耳鼻舌身，这都是有色。

但是这个色呢，比如说我们的眼根，我们所看见所看见的眼叫做扶根尘，扶根尘是什么呢？就是保护根的一个物质，这个物质是保护根的。我们看不见的那个眼根是清净、精微的四大组织成的，我们所看见的这个不是根，根有发识的作用；扶根尘这

个物质，它没有发识的作用，但是它有保护能发识的根的作用，所以叫做扶根尘。有的人把「根」念在后边，「扶尘根」，这样念，那就是它也变成根了。眼根也好、耳鼻舌身，这五根都是清净四大组成的；清净四大组成呢，那清净的色，都是地、水、火、风四大种所造。那么有四大种、四大种所造，就变成了我们的五根，那么这个清净色就是它的一个自相、它的自性，但是若有各式各样的分别，就不同了。

「谓此有色」，这个色本身，刚才说过，它有质碍，它不能容受其他的物质在这里来往、它就障碍，所以叫做有质碍，那么这就是有色。「谓此无色」，比如说这个声音，声音就和前面的不同，这是另一个情形，或者我们这个心法，这个了别性，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这个识就是没有四大，这就是无色了，和色不同。它没有质碍性，这是无色。

也曾经提到：三摩地所行色。比如说得到色界定，得到初禅、二禅、三禅、四禅，那个大威德的禅定里边，能变现出来各式各样的色，能变现出来，而这个色呢，没有障碍，其他的色法可以在那里来往，不障碍！你虽然从那里来往，你不能破坏它的，所以它不像我们的这个果报体上，所有的色可以破坏，有这些问题；但是那种三摩地所行境色呢，我们看不见，除非有那样的禅定的人才可以，不然你看不见。「谓此无色」，那就是心法、是没有色的。

「谓此有见、谓此无见」，其实这个前面也是讲过，这个有见呢，就是，比如说我们的眼根或者眼识，它对于色法就有见。比如说耳根、耳识，就没有见，它不能见色法。那么眼根、眼识，它不能去听声音，各有各的一个范围。现在从眼根这一方面来说呢，眼根有见，眼识也有见，它有这个作用。「谓此无见」，其他的耳鼻舌身就不行了，就是没有见了，就没有这个作用。「谓此有对、谓此无对」，这个对就是有障碍，有障碍叫做对；没有障碍，就是无对。

「谓此有漏、谓此无漏」，这个漏实在是烦恼，就是我们心里面有烦恼。烦恼有两种：一个是烦恼的种子，也叫随眠、也叫做麤重；一个是烦恼的现行。说是有烦恼，烦恼还没有动，但是你是有烦恼，表面上烦恼没有动，但是内心里面有烦恼种子，那还叫做有漏。说我烦恼动了，随着心去攀缘一切法的时候，这也叫做有漏。烦恼现行的时候叫做有漏；烦恼不现行，还有烦恼种子也叫做有漏。这里面有一点分别，就是烦恼和心相应的时候，那也叫做有漏；烦恼和心相应，攀缘一切法的时候，也叫做有漏；一共有五种的不同（参：《瑜伽》卷六五）。那当然你断除去烦恼的现行、断除烦恼的种子，你内心清净，没有烦恼的污染一切法，就是无漏了。

「谓此有为、谓此无为」，这个有为，就是有生有灭，有生也有灭，那么就叫做有为，无生无灭就是无为了。有生有灭，一切有为法都是有生有灭的；无为呢，就是没有一切有为法的时候，那是无为的境界，叫做无为。

「谓此是善、谓此不善」，这个善就是现在对你有利益，将来还对你有利益，那就叫做善。现在有利益，将来会有大患，那是恶法，而不是善了。「谓此无记」，就是它也不是善，也不是不善，记者说也；就是不能说它是善，也不能说它是不善，那么就叫做无记。

「谓此过去」就是这件事出现过，但是现在已经没有了，已生已灭；就是你已经受用过，现实已经不在了，那么就叫做过去。「谓此未来」，未来的事情就是将来的事情，这件事已经有因，但是还没有出现果，那么就叫未来，你还没有享受这件事，那么就叫做未来。「谓此现在」，就是它现在已经出现了，你正在受用它，它或者是污染的，或者是清净的，已经出现、还没有灭，那么就叫做现在。

「由如是等无量品类差别道理、即于自性分别依处、分别种种彼差别义。如是名

为差别分别」，这是总结前面这一段。「由如是等无量品类差别道理」，由于前面所说的如是等无量的品类的差别，就是各式各样的不同的事情「差别道理」。「即于自性分别依处」，前面有如是等无量品类差别道理，所以就叫做差别的分别，而这件事呢「即于自性分别依处」，你这个差别的分别，在什么地方分别？就在自性那个地方；在自性分别那个地方作你的依止处，你就是分别那个自性，分别每一法的体性。「分别种种彼差别义」，分别出来各式各样的不同的事情「如是名为差别分别」。

《披寻记》一二〇八页：

谓此有色至谓此现在者：如是众多品类差别，〈决择分〉中广释其相。（陵本六十五卷七页）

在那里有解释，解释的很详细。

宇三、总执分别

云何名为总执分别？谓即于彼色等想事、我及有情命者生者等假想施设所引分别。于总多法总执为因、分别而转。于舍军林饮食衣乘等假想施设、所引分别，如是名为总执分别。

「云何名为总执分别」，现在是解释这个总执分别，什么叫做总执分别呢？「谓即于彼色等想事，我及有情」，这是在内身这一方面说，不是外边的山河大地，「我」就是执着这个色受想行识里面有一个我，就是有体性；色受想行识我，它有一个体性的，那个体性就名之为我，它是常恒住不变异的、有主宰的意义的，这样执着，那么就叫做「我」。「有情」，就是眼耳鼻舌身意都是有情执的，我是有情执的，还是我，但是加上一个情字。

「命者」，就是我和这个色受想行识在一起，能继续的生存下去，那么就叫做命者。「生者」就是这个我在色受想行识里边，能够发生出来很多的事情，能创造很多事情，那叫做生者。「我及有情命者生者等假想施设」，就是在色受想行识里边，就是方便安立的，不称实体的，实在是没有，只是假立一个名字、叫做我、叫做有情、叫做命者、叫做生者等施设。

「所引分别」，引出来这是我、这是有情，这些分别；那这样子一般的情形，那就是有执着了。不认为它是假想，是真实的，那就是我们的凡夫的我见了。「于总多法总执为因，分别而转」，这个我及有情命者生者等假想施设所引的分别，是怎么回事呢？「于总多法」，比如说我们的生命体，有色受想行识这么多法，现在总起来执着有一个我，所以叫做总执；比如说我们现在生命体，有眼耳鼻舌身意，总起来是有一个我，所以叫做总执。就是和合多法执着有一个体性的，能包括全体的，「总执为因」，有这样的分别而现出来的这种我想，及有情想、命者想等。

「于舍军林饮食衣乘等」，前面这是约这生命体来作总执想的解释。这下边呢，约身外的一切事情，就是这个房舍，也是有各式各样的不同的情形，总名为舍。
「军」，军队也是各式各样的事情的，总合起来名之为军。「林」，是有很多树，各式各样的树，总名为林；还有这个饮食、衣服，这个乘就是车等。「假想施设」，也是假立名字，由于你内心的假立名字，称之为车、称之为衣、称之为舍林等「所引分别」，你立出来这些名字呢，就会引起来种种分别，「如是名为总执分别」。

《披寻记》一二〇九页：

我及有情命者生者等至总执分别者：于五取蕴我、我所见，现前行故，是名为

我。由诸贤圣，如实了知，唯有此法，更无余故。又复于彼有爱着故，是名有情。由寿和合现存活故，是名命者。由具生等，所有法故，是名生者。复有差别：谓意生、摩纳缚迦、养育、补特伽罗，故置等言。如〈摄异门分〉解释。

（陵本八十三卷十六页）此名于内色等建立种种我等言论。又于外色等事和合差别建立舍宅、军、林、衣、乘、瓶、盆种种言论，如是皆为众法聚集言论所摄。于总多法总执为因，分别而转，是故名为总执分别。

「我及有情命者生者等至总执分别者：于五取蕴我我所见现前行故，是名为我」，这个我字怎么讲呢？就是于五取蕴，于这个色受想行识这是五蕴；五蕴加一个取字是什么意思呢？因为我们这个色受想行识，它能生出烦恼来，所以叫做取；我们的色受想行识是由烦恼生出来的，所以也叫做取蕴。由取生出来五蕴，由五蕴又生出来取，所以叫做取蕴。「于五取蕴我我所见」，我们的无明烦恼，认为五蕴里边有我、有我所，你有这样的见地，「现前行故」，你这个见地出现了，一直的是这样活动，所以叫做「是名为我」。

「由诸贤圣，如实了知，唯有此法，更无余故」，什么叫做有情呢？它解释这个。「由诸贤圣」，由一些佛教里面的贤圣「如实了知」，就是真实的明白「唯有此法」，唯有这色受想行识、唯有眼耳鼻舌身意「更无余故」，这里面更没有其他的东西的，本来若是真实的执着有我呢，就是眼耳鼻舌身意、我，那就是七个；眼耳鼻舌身意是六根，再加个我，那就是七个。说是色受想行识是五个，再加个我就是六个，应该是这样子。现在佛教的思想呢，只有眼耳鼻舌身意，只有色受想行识，另外没有别的东西，所以「更无余故」。

「又复于彼有爱着故」我们这个凡夫，对于眼耳鼻舌身意，对于色受想行识有爱着心，所以叫做有情，就是这样意思。不过这是按佛法来说是这样子，但在众生这方面不是，众生就是认为这里面有个我，我是有情，「是名有情」，所以叫做有情。

「由寿和合，现存活故，是名命者」，由于寿的和合，就是色法与心法，这生理的组织和你这个精神和合在一起，继续的存在下去，现在就存在，没有死掉，那么叫做命者，「我」现在是这样子，所以叫做命者，也是我见的意思。「由具生等，所有法故，是名生者」，由于我们这个生命体，有生者的各式各样的事情，他会贪瞋痴、会生烦恼，也可能会做善事，也可能会做恶事，有这些事情，所以叫做生者，能生出来很多事。

「复有差别」，前面列出来这几个名字，其实还有不同的名字的，是什么呢？「谓意生」，意就是心，这个心能生出来很多很多事情，所以叫做意生，其实也就是我。「摩纳缚迦」，我看这个大辞典上的解释，玄奘法师翻作：儒童、年少、净行；但是那上面说不空三藏、一行禅师在《大日经疏》（唐．善无畏讲解、一行禅师笔录。不空三藏译：《大日经略摄念诵随行法》等）上，这个地方有个不同解释：说这个「摩纳缚迦」应该翻译作「胜我」，就是执着色受想行识里面，有一个殊胜的我，这个我是最微妙的，所以叫做「摩纳缚迦」。

「养育」，养育就是能造后有业故。这个后有对今有，我们现在的生命体叫做今有、现在有，我们这个生命体终究有一天要死掉；死掉了以后还有一个生命，所以叫做后有；那个后有的出现，是由现在这个有造的业力，这个业力能招感那个后有，所以叫做后有的业。这个养育是什么？养育后有的业，所以叫做养育。

「补特伽罗」，翻作数取趣。就是很频繁的、数数的去取得一个生命，取得以后，这个生命又死掉了，再取一个；死掉了再取一个、一直的不知厌足，所以叫做数取趣。那么这个数趣取的体性是谁？是我！就是这样子，执着这个我。「故置等言」，所以这文上说有个等，就是等...这么多的名字，「如〈摄异门分〉」有解释。

（陵本八十三卷十六页）

「此名于内色等建立种种我等言论」，就是在我们这个生命体，建立各式各样的我的名字等言论。「又于外色等事和合差别建立舍宅军林衣乘瓶盆种种言论。如是皆为众法聚集言论所摄」，就是各式各样的法和合了以后，给它起不同的名字，「于总多法总执为因分别而转，是故名为总执分别」。

宇四、我我所分别

云何名为我我所分别？谓若诸事有漏有取，长时数习我我所执之所积聚；由宿串习彼邪执故，自见处事为缘所生虚妄分别，如是名为我我所分别。

这里是解释八种分别，前面是解释自性分别、差别分别和总执分别，现在解释第四，我我所分别，昨天讲的总执分别：「云何名为总执分别？谓即于彼色等想事，我及有情命者生者等，假想施设所引分别」总执分别这里也说到「我」；现在第四科也说到「我」，其中还是有差别。前面总执分别，就是假想施设所引分别，就是这一句话也是给它一个范围，这个我是假想施设，就是但安立一个假名字叫作我、有情、命者、生者等，我们没有深求其义，只是在名字上引起种种分别，这就叫作总执分别，现在这里说我我所的分别，可是不同了。

怎么叫作我我所的分别呢？就是平常所讲的我见、萨迦耶见，就是在色受想行识的生命体里面执着有一个我的体性，所以照理说呢，应该说是色受想行识、我，应该是六个；如果说是眼耳鼻舌身意再加个我就是七个，认为它是有体性，不是但有假名字，它本身是有体性的这样执着「我」，这应该是说对于「我」是经过一番的研究、考察，他有这样的思想「这是我！」和前面那个「但有假名字，因名字而有分别」那个情形不同，那应该是说社会上唯欲是求的这些人，对哲学的高深的道理不注意，只是日常生活上或者写文章时「我怎么……」就算了，没有深深地去观察它。这里边的我我所分别，应该是有学问学过这种道理的人，所执着的我；「我所分别」，就是我所有的，「这是我的住处，这是我的什么什么……」，那就叫作「我所」。

「分别」也有个特别的意思；我的分别、我所的分别，就是还没有决定执着有我、有我所，在执着之前先这样思惟，思惟以后决定了我、这是我所，是有一个前后的差别，就是「我我所分别」是没决定的时候，决定了就是「我我所」了。这句话现在这是问，什么叫作「我」？什么叫作「我所」呢？

「谓若诸事有漏有取，长时数习我我所之所积聚」，谓若诸事的「事」也就是这些因缘生法，主要还是六根、六尘，也可以加上六识，如果不说六识呢，识就在意根里面包藏着。根、尘、识这些事，这些事上面有漏、有取；「漏」实在就是烦恼，具足根、尘、识的人不是圣人，内心里面有各式各样的烦恼，烦恼的随眠、烦恼的种子、烦恼的活动那么都叫作「有漏」。但是这里面又加一个「取」，取实在就是漏的活动，因为有漏的活动，就会将来又取得新的果报。我们现在这个身体，就是前一生烦恼活动所取得的果报，现在继续活动，将来又会去取得果报，当然这里面也包括了惑、业——烦恼和业，烦恼的活动不会是孤独的，一定也是你的心意识和烦恼在一起活动。

「长时数习我我所执之所积聚」，长时数习，不是短时期，从无始劫以来到现在，一直是这样的熏习、一直是这样活动，你的思想从无始劫以来到现在没有间断过，一直是这样子思想。思想什么呢？「我我所执之所积聚」，一直是执着有我、执着有我所，起烦恼的时候也不离我我所，不起烦恼的时候也不离开我我所，做恶事、做善事、做自己的事、做他人的事都不离开我我所执，因这样的关系就积聚了我我所的分别了，因为原来有我我所执熏习自己的心，心就会有我的分别、会有我所的分别，我我所的分别就是从这里来的。

「由宿串习彼邪执故」，这是牒前面这一句「谓诸事有漏有取，长时数习我我所之所积聚」，重说这句话。「宿串习」就是「长时数习」这句话，「彼邪执故」就是

我我所执；因为久远以来习惯这样做，「自见处事」，你自己的我我所见，也就是我、我所的执着叫作「见」。「处」，《披寻记》上的解释就是「依止处」，以此为依止处而有这件事。或者说「自见处事」，自己去执着内六处、外六处，内六处、外六处就是事，就是因缘所生法这些事，「为缘」，以内六处、外六处为缘生起种种的执着「所生虚妄分别」，就是以内六处、外六处为缘就生起这样的我、我所分别，这句话可以这样解释。「如是名为我我所分别」，这我我所的分别是这样来的。

《披寻记》一二〇九页：

谓若诸事至我我所分别者：内外诸色诸心心所，是名诸事。由五相故，建立有漏诸法差别，是名有漏，如〈决择分〉说。（陵本六十五卷十页）复有有诤、有染、依止耽嗜，诸法差别，是名有取。如〈决择分〉说。（陵本六十五卷十二页）无始时来执我我所，串习坚固、积聚而住，是名长时数习我我所执之所积聚。如是诸事，是我我所见之所依处，由是名为自见处事。缘此所生虚妄分别，名为我及我所分别。

「谓若诸事至我我所分别者：内外诸色诸心心所，是名诸事」，内里边的诸色就是我们的生命体，生理的组织，也就是地水火风。外边诸色，就是这些色声香味触、山河大地这些境界；再加上诸心心所，就是识，合起来就是十八界了。「是名诸事」，诸事是指这个说的「由五相故，建立有漏诸法差别，是名有漏，如〈决择分〉说，（陵本六十五卷十页）」，在那里解释「有漏」说有五个相貌，什么叫作有漏呢？由五个相貌来建立有漏的内容，有漏诸法的差别一共有五个相貌这叫作有漏，「如〈决择分〉说」，主要是烦恼，有烦恼的现行、有烦恼的种子。

「复有有诤、有染、依止耽嗜，诸法差别，是名有取，如〈决择分〉说」，〈决择分〉说：「有诤」，内心里面有贪瞋痴活动起来，手里面拿着刀、拿着杖和人家斗争，这叫作「有诤」。「有染」，就是受用五欲的时候，心里面贪爱心很强，有很强烈的贪爱心叫作「有染」。这样说呢，「有诤」就是愤怒、就是瞋，「有染」呢，就是贪；一个瞋、一个贪。「依止耽嗜」，耽嗜是深深地爱着这个欲。「依止耽嗜，诸法差别」，就是一个瞋、一个爱、各式各样的烦恼的活动就叫作「有取」；「有取」这句话的含义在〈决择分〉上有说，（陵本六十五卷十二页）。

「无始时来执我我所」，这不是今天才有这件事，久远以来就是执着我、执着我所，「串习坚固」，不间断地在熏习这种执着，所以这个执着是很坚固的，就是我我所，执着这个我、保护这个我，这个执着是很坚固的。「积聚而住」，就是这样的思想啊，时时地在积聚这件事，就是在这里面生活。「是名长时数习我我所执之所积聚」，执着也是逐渐地、常常这样地熏习，常有这样思想的活动，它就积成这样的烦恼，积成这样的分别；常常这样地贪，它就积聚了贪的力量，常常愤怒，它就在你心里面积聚了瞋的力量，所以再有因缘的时候瞋心就动了，再有因缘的时候贪就动了。

佛教的理论是这样子，就是你的心如是如是动，那么也就是如是如是地成就了这种烦恼，不是另外的原因之所积聚。「如是诸事是我我所见之所依处」，前面这个有漏、有取这些事情是我、我所见的依止处，「由是名为自见处事」，这「自见处事」是这么讲，「缘此所生虚妄分别，名为我及我所分别」。

宇五、爱分别

云何名为爱分别？谓缘净妙、可意事境所生分别。

前面解释我我所的分别，也就是我我所的缘起。现在是第五科爱的分别，什么叫作爱的分别呢？「谓缘净妙可意事境所生分别」，就是现在的心意识，前五识和第六

意识去攀缘——你认为是净妙地、可意事情的境界，就会生出来一种分别，那个分别就叫作「爱分别」。

宇六、非爱分别

云何名为非爱分别？谓缘不净妙、不可意事境所生分别。

你去攀缘——你认为那个是不净、不妙、不可意的事情，你内心里面的反应，那个就是「非爱分别」。

宇七、彼俱相违分别

云何名为彼俱相违分别？谓缘净妙、不净妙，可意、不可意俱离事境所生分别。

是和前两种都不一样，就是「俱离」，也不是缘净妙、也不是缘不净妙，净妙是可意、不净妙是不可意，这是否认这两种，不是这两种的境界引起的分别，就叫作「彼俱相违分别」。

《披寻记》一二一〇页：

谓缘净妙可意事境所生分别者：于色等事实无净妙可意诸相，然贪现行取为所缘，彼色等事净妙可意相似显现，由是说言净妙可意事境。如是所余不净妙、不可意等，随应当知。

「谓缘净妙可意事境所生分别：于色等事实无净妙可意诸相」，《披寻记》作者是这么解释这句话，「于色等事」，就是色声香味触法各式各样的境界，这境界里面实在是没有净妙的境界，也没有可意的事情，没有净妙的相，也没有可意的诸相，「然贪现行取为所缘」，可是这位众生心里面的贪爱心活动起来了，就认为是净妙、认为是可意的，就是以它为所缘境，「彼色等事净妙可意相似显现」，所以色等这些因缘生法就现出来一个「净妙可意」的「相似显现」，与你心里面那个净妙的境界相似现出来。

这个事情呢？就是有一个疏所缘缘，你贪心一现前，内心变现出来一个亲所缘缘，这个亲所缘缘和那个疏所缘缘相似，可以这么讲。但这上面的意思呢，又不全是疏所缘缘的力量，是你内心的力量，你内心贪爱心现前就认为是净妙；「由是说言净妙可意事境」。「如是所余不净妙不可意等，随应当知」，随其所应，也应该知道，就是外边的境界实在也不是可意、不可意，就是内心里有贪心的时候就认为是净妙，有瞋心的时候就不净妙，由内心增上力使令境界有各式各样的相似的显现，实在都不是。这个解释很好！

黄二、略摄二种（分二科）　宇一、标列事

此中所说，略有二种，一者、分别自性，二者、分别所依、分别所缘事。

前面解释八种分别，解释完了。现在第二科略摄二种，前面八种分别生三种事，把它简要地归纳成二种，分二科，第一科标列事。

「此中所说，略有二种」，就是前面这一大段文所说的事情，有八种分别生三种事，现在把它归纳成二种叫作「略」，那二种呢？「一者分别自性，二者分别所依、分别所缘事」，就是分成这二种。「分别自性」，就是前面这八种分别就是分别自性，它的体性就是八种分别；「分别戏论所依」，就是六根，「分别戏论所缘事」，

就是六尘，把它归纳成这二种，这是「标列事」，标列出来分别自性，和标列出来分别所依事、分别所缘事，下面第二科明展转。

宇二、明展转（分二科）　宙一、标

如是二种无始世来，应知展转更互为因。

这两种：分别自性，就是分别的体性，也就是识；和分别所依的六根、分别所缘的六境。「无始世来」，从久远以来「应知展转更互为因」，我们应该知道啊，它们展转地更互为因缘，就是分别自性为分别所依所缘作因，而分别所依所缘又为分别自性作因，展转地作因。说是鸡生蛋或是蛋生鸡，是互相为因，是这个意思！这句话是标，下面解释，分三科，第一科是显过去。

宙二、释（分三科）　洪一、显过去

谓过去世分别为因，能生现在分别所依及所缘事，

在时间上来观察呢，「谓过去世分别为因」，就是过去生的时候，有这八种分别，那八种分别对现来说它就是因。「能生现在分别所依及所缘事」，能够生起现在分别心所依的六根和所缘的六境，是这样的事情。过去世你有多少慈悲心呢，你生出来现在所所依所缘就好一点，没有慈悲心的分别能生出现在分别所依所缘就不是那么令你满意了。

洪二、显现在

现在分别所依缘事，既得生已，复能为因，生现在世由彼依缘所起分别。

这是第二科显现在，过去世对现在世是这样子，现在的情形呢？「现在分别所依缘事，既得生已」，这果报现前以后「复能为因」，它还是能为因，这个依和缘，它还能作因，做什么因呢？「生现在世由彼依缘所起分别」，就是现在也是依止于六根、依于六境生起各式各样的分别，现在还是这样子，和过去一样，这是现在，下面第三科显未来。

洪三、显未来

于今分别不了知故，复生当来所依缘事；彼当生故，决定当生依彼缘彼所起分别。

「于今分别不了知故」，我们现在若是不遇见佛法，没有能够学习般若法门，不欢喜学就不了知，没学习般若就是不了知；没有般若智慧的时候呢「复生当来所依缘事」，那你现在还是继续分别嘛，没有般若慧的观察，没破坏虚妄分别，那虚妄分别继续活动，继续活动嘛「复生当来所依缘事」，又生出来将来所依的六根、所缘的六境，还是这样子。

「彼当生故，决定当生依彼缘彼所起分别」，现在继续分别，不欢喜学般若法门，那么将来还是要有所依所缘的，「彼当生故，决定当生」，既然有因，就决定有果，那果一定要出来，决定当生将来的果，将来的果也就是「依彼缘彼所起分别」，依彼六根、缘彼六尘，还会生起各式各样的分别，就是八种分别，还是这样子和过去一样。

《披寻记》一二一〇页：

分别自性者：谓见我慢事，贪瞋痴事，若分别起，若是俱生是三界行心所有法故，名分别自性。

「分别自性者：谓见我慢事，贪瞋痴事」，分别自性者就是见我慢，一个我见、一个我慢这是一件事；分别的体性实在就是我、我慢，分别的体性，心里面就是以「我」为本位、为主的，当然也应该包括前面三种分别：自性分别、差别分别、总执分别，应该包括在里面。「贪瞋痴事」，有了我见、我慢以后，也就会有贪瞋痴，就是前面那个净妙、可意、不净妙、不可意、俱相违那三种分别，就会有贪瞋痴的事情。

「若分别起，若是俱生」，这种贪瞋痴事、见我慢事，这有二种：一种是分别起、一种是俱生起。「分别起」，经过观察、或者是经过学习然后才现起这样的分别，如果是不观察、不学习，你没有这个分别的。若是「俱生」，就是不需要学习、也不用观察，就是自然地与生俱来就有这种分别，叫作「俱生分别」，分别有这二种的不同。

「是三界行心所有法故，名分别自性」，我见我慢、贪瞋痴这些分别是欲界、色界、无色界这一切的众生心里的活动，是心所有法；那块石头没有我见、我慢、也不会有贪瞋痴，当然是有情才会有这样的分别，所以这是心所有法，「名分别自性」，这是解释这二种分别展转互为因缘的相貌。

下面是第二科净方便。第一科是智行门，现在是净障门，分二科：第一科是障因缘，「障」出现的因缘，就是八种分别生三种事是障因缘；现在第二科净方便，就是清净业障的方法，或者是清除障碍的行动叫作「方便」，分二科，第一科征。

地二、净方便（分二科）　玄一、征

云何了知如是分别？

前面说是「于今分别不了知故，复生当来所依缘事」，这不了知是有问题，怎么才能了知如是分别呢？怎么能够明白这件事呢？怎么样来学习般若波罗蜜呢？这是征，下面第二科解释。

玄二、释（分二科）　黄一、总标

谓由四种寻思、四种如实智故。

就是学习般若波罗蜜就叫作「了知」，这就是智慧啊。解释分二科，第一科总标，「四种寻思、四种如实智」这是总标，这是一个修行的方法，是唯识学派所说修止观的方法，加行位里面分四个位次暖、顶、忍、世第一，四寻思是在暖位、顶位，四如实智是在忍位、世第一位，其中的差别呢？寻思就是推求、观察，也就是思惟的意思，就是还没有决定；如实智就是决定，决定是这样子，也就是不退转了，到了忍位以后就是不退转了。或者是说寻思的时候，思想还没有稳定，到了如实智的时候，思想就是决定了，再也不动摇了，也可以这么解释。或者说寻思是因，如实智是果。这是总标，下面是别辨，分两科，第一科是四种寻思，分三科，第一科征。

黄二、别辨（分二科）　宇一、四种寻思（分三科）　宙一、征

云何名为四种寻思？

这四种寻思是什么意思呢？这是征，下面第二科是列。

宙二、列

一者、名寻思，二者、事寻思，三者、自性假立寻思，四者、差别假立寻思。

这是列，下面是第三科释，分二科，第一科释得名，分四科，第一科名寻思。

宙三、释（分二科） 洪一、释得名（分四科） 荒一、名寻思

名寻思者：谓诸菩萨于名唯见名，是名名寻思。

这里面呢，解释四种寻思说得简略，等到四如实智呢，就说得比较详细了一点。这是修止观的事情，毗钵舍那的四寻思、四如实智观是在奢摩他里面修，当然应该是在没有修止观之前，应该有闻思的过程，先是学习佛法了的。「闻」就是学习佛法；「思」，学习的时候还要专精思惟，达到一个程度的时候，就可以修止观了。四寻思、四如实智就是加行位，就是开始修止观这个时候。

「谓诸菩萨」，这是说修「名寻思」这个人，就是发无上菩提心的人；四寻思、四如实智的法门，这是大乘唯识学派里面特有的一种法门，不同于小乘佛教。「于名唯见名」，对于「名」，就是名句；能诠显法义的这些名言、文字、文句叫作「名」，「唯见名」，在奢摩他里面思惟、寻思的时候，对于能诠的名唯独见它是
名，唯独看见这个名。这表示，本来这个名是诠显义的，显示一个道理或者显示一件事。

譬如读《阿弥陀经》都是字，都是一个字一个字，也是一句一句的，就是名句，名句里面介绍一件事，介绍了阿弥陀佛国的依正庄严，介绍怎么到阿弥陀佛国去，谁弘扬这个净土法门？六方诸佛！就是介绍这件事。所以有能诠的名，有所诠的事。若是读《解深密经》、《大般若经》也可以说是有能诠的名、也有所诠的义，「事」和「义」其实是一回事，有能诠显的名，有所诠的义。但是菩萨在奢摩他里面修如是观的时候，只见有名，不见有事可得、不见有义可得，所以是「唯见名」，我们前面讲到「假名安立的一切法是毕竟空的」和这里意思是一样，「是名名寻思」，这就是名寻思。

若是我们只是在书本上这样学习，把本子合起来就不管这件事了，那当然是一点用也没有，就算偶然想起来也没有用。若是静坐修止观的时候，能作如是观，可就有不同，有什么同呢？因为有奢摩他的力量，帮助你修观的时候，你对这件事，浅白地说：就是印象非常深刻，「见山不是山，见水也不是水」，我见了老虎即非老虎，就是名里面没有义可得。就是你和任何人交谈的时候，止观也可以现前，就是听他说什么、什么话，你立刻也可以这样，只是名言而已，里面的义是不可得，会这样子想。这个时候你内心里面是什么境界呢？你就能够由名言而趣向无名言的境界，而不停留在名言这里，你的思想就会这样子，就是禅师说：「不为天下老和尚的舌头所动」，这是有道理的！「于名唯见名」就是这样子。

有人问临济禅师说是：「经论上也说一切众生皆有佛性和禅有什么不同呢？」临济禅师说：荒草未曾锄。（按：荒草不曾锄），荒草没有全锄。支那内学院大学者吕澄引这段文，说这句话：荒草未全锄，就是要清理清理。但是我不那么解释，我是这么意思：学习佛法的人、学习经论的人，经论也是讲佛性和禅说的一样，没有什么不同嘛！但是临济禅师说荒草未全锄，就是内心的烦恼没有除掉，你佛法是学了，但是内心的烦恼还是照常，你的烦恼没有除掉，意思是坐禅的人，修止观的时候能除烦恼，能锄掉这个荒草。

我看临济禅师语录也有一段话：你学习经论很辛苦，犹如「吸冷气」，学习经论

头疼，吸冷气不好，就是一句「缘生性空」就够了（按：…莫向文字中求，心动疲劳吸冷气无益，不如一念缘起无生，超出三乘权学菩萨）；可见他还是修如来禅，观缘起性空这样子观，「观缘起性空」，也是一样「于名唯见名，名也不可得」这是缘起性空。「是名名寻思」，就是静坐的时候，在奢摩他里面这样子观察，观一切法都是假名，名所诠的义不可得，不过这个地方还有别义，我们等一下再说。

《披寻记》一二一〇页：

于名唯见名者：何等为名？谓即于相所有增语。

「何等为名」，什么叫作名呢？「谓即于相所有增语」，这是《般若经》上的话，就是在一切法相上增加上的一句话，就是这个有两角、有头、有四个足或者是有毛，这个名字叫作「牛」，这个牛是增加上的一句话，它本身是没有这个名字，这就叫作「名」。

荒二、事寻思

事寻思者：谓诸菩萨于事唯见事，是名事寻思。

这是第二解释事寻思。我们刚才说到「事」，谓诸菩萨于事唯见事，是叫做事寻思。

《披寻记》一二一〇页：

于事唯见事者：事亦名相，谓即言谈安足处事。

就是言谈所依止的地方那就是「事」。「于事唯见事者」这个地方呢？「事」就是一切蕴界处；五蕴、十八界、十二处，这一切都是「事」，这个事是没有名言的。我们的问题呢，就是因为有种种名字引起种种的分别，引起种种的烦恼，现在说这一切因缘事都是如幻如化、如梦中境、如水中月，上面也没有名言可得，就这样观察，去思惟一件事。

荒三、自性假立寻思

自性假立寻思者：谓诸菩萨于自性假立，唯见自性假立，是名自性假立寻思。

前面是一个名和一个事；「名」是能诠的，「事」是所诠的。下面呢，就是这个事又有自性、差别不同，就是事的自性，它的体性是假立的。刚才说疏所缘缘和亲所缘缘，「疏所缘缘」是我们阿赖耶识里面的种子变现的，这是假的，等我们现在的前六意识和疏所缘缘接触的时候，又变现出一个亲所缘缘，亲所缘缘原来是没有，就是识的分别才出现亲所缘缘，所以亲所缘缘也是识假立的，就是心的分别假立的。

「谓诸菩萨于自性假立」，不看见有真实的事情，假立是假名安立的，不是有真实体性的，疏所缘缘是阿赖耶识所变现，它也没有真实的体性；亲所缘缘是我们的六识所变现的也没有真实的体性，没有真实的体性就是空！「唯见自性假立」，只是看见这么一个虚妄的境界，不承认它有真实的体性，是名自性假立寻思。

荒四、差别假立寻思

差别假立寻思者：谓诸菩萨于差别假立，唯见差别假立，是名差别假立寻思。

「差别」，就是蕴、界、处的事，它的体性上又有各式各样的差别境界；有见、无见，有漏、无漏各式各样的差别寻思，「谓诸菩萨于差别假立，唯见差别假立」，这些差别假立，就是在自性上又详细地去分别它；自性是假立的，差别当然也是假立的，都是你内心里面作如是分别，所以都是不真实的，「是名差别假立寻思」。这四种寻思解释完了，这是「释得名」；这四种寻思成立的名字，下面第二科释观相，观察四种寻思的相貌。

洪二、释观相

此诸菩萨于彼名事或离相观，或合相观，依止名事合相观故，通达二种自性假立、差别假立。

「此诸菩萨于彼名事」，一个能诠的名、一个所诠的事，这二件事「或」者是「离相观」，就是分开；名作一种观，事又作一种观，就是分开观，「或合相观」，或者名和事合在一起去观察。

「依止名事合观故」，依止名和事，合在一起去修观的时候，「通达二种自性假立、差别假立」，就会明白、通达名的自性假立、差别假立，事的自性假立、差别假立都是不可得。

《披寻记》一二一一页：

于彼名事或离相观至差别假立者：若唯于名或唯于事见其自性差别假立，名离相观；若于名中实有唯事，于唯事中亦有唯名，如是二种皆能观察，名合相观。由是通达名事二种自性假立差别假立。

「于彼名事或离观至差别假立者：若唯于名或唯于事见其自性差别假立，名离相观」，多数是初开始修止观的时候，就是简单一点好，就是离相观，「若唯于名、或唯于事见其自性差别假立」，这就是离相观。

「若于名中实有唯事，于唯事中亦有唯名，如是二种皆能观察，名合相观」，这是名和事合在一起。「实有唯事」，实有这句话呢，在依他起来说，蕴界处是依他起法，依他起是如幻如化、如水中月、如梦中境是不真实的；那么这就是它是有体性的，但是若我们不承认它是如幻如化，认为是有真实体性就变成遍计执了。一变成遍计执就是毕竟空的，没有这一回事了，所以这上面说「名中实有唯事」。「于唯事中亦有唯名，如是二种皆能观察」，就是常常的修止观，这智慧会纯熟了，不会像一开始那么地生疏，熟了的时候「皆能观察」，就合在一起都能观察，就叫作「合相观」。「由是通达名事二种自性假立、差别假立」，都是毕竟空的，这叫作「通达」，这是四寻思，下面是四如实智，就是到忍、世第一的位置了，分三科，第一科征。

宇二、四如实智（分三科）　宙一、征

云何名为四如实智？

这是征，下面第二科是列。

宙二、列

一者、名寻思所引如实智，二者、事寻思所引如实智，三者、自性假立寻思所引如实智，四者、差别假立寻思所引如实智。

寻思是因，如实智是果，由因而有果；把这个列出来，下面第三科加以解释，分四科，第一科名寻思所引如实智，分三科，第一科征。

宙三、释（分四科）　洪一、名寻思所引如实智（分三科）　荒一、征

云何名寻思所引如实智？

这是征，下面第二科解释，分二科，第一科知胜利。

荒二、释（分二科）　日一、知胜利

谓诸菩萨于名寻思唯有名已，即于此名如实了知：谓如是名，为如是义，于事假立；为令世间起想，起见起言说故。

「谓诸菩萨于名寻思唯有名已」，这位修止观的菩萨，于名寻思的时候，只有一个假名字，没有所诠显的义。这个情形是不一样的，有的时候我们先得到名，先得到一个消息的时候，我们就从名句上去加以思惟，一加以思惟就有了事情了，原来这件事情我不知道，你好心地告诉我的时候，只是说一句话嘛！这几句话就叫作「名」，都是名言、都是名句，就是一句话一句话的名，你说这话的时候，我就根据你这几句话去想：「唉呀！某人赞叹你怎么、怎么好」，我心里面就有这件事，从这里面就引起种种的分别，这是一个因缘。

但是你再进一步地观察呢？如果他不来告诉你，你心里面没有这几句名言的话呢，心里面没有这件事了。你来回想，就是因名言而有事，因事而有分别，因事而有烦恼。如果我若不得名言的时候，我心里面就没有这件事，也就没有这个分别，也没有这个烦恼，这样一想呢，那些分别都是因为名言而有，离开了名言，那件事本身什么也没有。所以因名言而有那些事，都是毕竟空的，本身是没有体性的，要假借名言才出现这么一件事，而那件事实在只是内心的分别，没有那么一件事嘛。我现在心里面想这有老虎，实在没有老虎，只是心里面想，所以心里面想那个老虎是毕竟空的，就类似这样子，就是因名言而有这件事，那件事都是毕竟空的，只是有个名言而已，实在没有所诠显的那件事。「于名寻思唯有名已」，你常常这么思惟的时候，就是唯有名而已，没有名所诠的那件事，这是这样的意思。

「即于此名如实了知」，经过奢摩他和毗钵舍那观察以后，就会真实地明白这件事。「谓如是名，为如是义，于事假立」，明白什么呢？这里详细说了，「谓如是名」就是这样的名句，这几句的言词。「为如是义」，为了显了那个道理、显示那个义境、所缘境。「于事假立」就在那件事上假立名字，用这个名字去介绍那件事，那件事的义就显示出来；有能诠的名，就有所诠显的义。

为什么要立这个名字呢？「为令世间起想」，为令世间上的人，心里面有思想，去思想这件事，「起见」，最初心里面在想的时候，还在观察的阶段，到了见就是决定了，这件事是这样子、对这件事明白了、就肯定叫作「见」。「起言说故」，然后再发出言说、发出种种言论，立名字就是有这些好处，这叫作「知胜利」。

《披寻记》一二一一页：

谓如是名至起言说故者：名是能依，义是所依，名义俱无决定自性。如能见色是名为眼，眼所行义是名为色。如是眼色唯是假名，不称实事，但于彼事为欲表知，如是能见色义眼所行义立眼色名，是故义亦如名都无所有。《显扬颂》云：「由名于义转，二更互为客」，是故此说谓如是名为如是义于事假立。然此假立有胜作业，为欲世间闻如是义起想起见起言说故。

「谓如是名至起言说故者：名是能依，义是所依」，名是能依止的，义是所依，是名所依止的地方，但是名也是能诠、义是所诠。「名义俱无决定自性」，名和义没有自己决定的体性，就是不用名显示这个义的时候，这个义是不存在的，所以它的体性是不决定。如果没有名去显示，这个义也自己存在，那就有决定的体性了，现在没有名的时候，义在你心里面是不出现的就是义没有体性；义没有体性，名当然也没有体性了，它也站不住的。所以「名事互为客」就是这样的意思。

「如能见色是名为眼」，这是举个例子：譬如能看见青、黄、赤、白的颜色「是名为眼」，这就叫作眼睛。「眼所行义是名为色」，眼所活动的境界就叫作「色」。我们的眼不可以在声音上活动，只有耳识可以在声音上活动，耳识不可以在青黄赤白上活动，就是各有各的范围。现在为什么叫作「色」？因为眼所行义是名为色，它能见色所以名之为眼，这个「是名为色」就是事，「眼」就是名。「如是眼色唯是假名」，眼是假名字、色也是假立的名字，所以汉文叫作眼、叫作色，英文就不是这个字了，是另一个屈曲相，就不同了，所以这不是决定的。「不称实事」，这个假名字和那个实事是不相称的。

「但于彼事为欲表知如是能见色义眼所行义立眼色名字」，不相称这句话呢，就是前面「称体相违失」我们已讲过了。譬如说我们对青黄赤白的色，没有立这个色的名字的时候，眼看见它的时候，心里面不会说这是色，你不会说这句话，那表示什么呢？就是名和所诠显的义不是决定相称的。若是相合的话呢，没有立名字的时候，你接触也应该会「喔！这是色」，应该是这样子；但是不能这样子，就表示是不相合。有了名字以后，会引起种种分别执着就是遍计执；如果没有名字的时候，心里面没有分别是离名相的时候，那是依他起。这上面说是「唯是假名不称实事」，就是不和那「离名言相」的性相合。

「但于彼事为欲表知」，但是世间上这些有智慧的人，对于那件事，怎么辨法能叫人明白呢？「为欲表知如是能见色义」，「能见色义」就名之为眼，「眼所行义」就名之为色，所以就给它立出个名字来，立眼、色的名字。「是故义亦如名都无所有」，所以名本身是不决定的，义和名一样也是不决定，这就是「名事互为客」，「客」也就是空的意思。

「《显扬颂》云：由名于义转，二更互为客」，各式各样的名在各式各样的义上活动，立出来种种名显示种种义叫作「于义转」。「二更互为客」，这名为义的客，义也是名的客。义是名的客，义不决定；名是义的客，名也是不决定的，「不决定」就是空的意思。「是故此说谓如是名、为如是义于事假立」，所以这段文是这么说喔！「然此假立有胜作业」，可是假立种种名字，它也有殊胜的作用，「为欲世间闻如是义，起想起见起言说故」，因为世间上如果没有名言，人与人没有辨法沟通，你能做什么事情，什么事情也做不来了。

日二、知过患

若于一切色等想事，不假建立色等名者，无有能于色等想事，起色等想；若无有想，则无有能起增益执；若无有执，则无言说。

前面是知胜利，这是第二科知过患。「若于一切等想事」，假设在一切色等想事；「色等想事」，「想」也是名的意思，色等名事，这一切法各有各的名字，一切事情上都有各式各样的名字。「不假建立色等名者」，不假藉建立种种名字的话，这一切事情都没有名字的话「无有能于色等想事，起色等想」，那么这一切人啊，虽然是一个有心意识的，他遇见这一切法的时候，心里面就不能现起各式各样的名称。

「若无有想，则无有能起增益执」，假设没有名称的时候，众生遇见一切法的时

候，他的思想不能动，不能动的时候会怎么样呢？「则无有能起增益执」，也就不会起增益的执着。我们的习惯呢，有了种种名的时候，然后心里面就会想这种种事；想这种种事的时候，就认为由名所宣说的一切事都是有真实性，我们会有这样思想上的问题，这就叫作「增益执」。

由名所宣说的一切事都是毕竟空的，就是我们的眼睛看见青黄赤白的时候，我们的眼识有明了性，但是没有名字，我们的眼睛看见老虎，只是看见、明了，他心里面没有现出这是老虎这句话，能现出这是老虎，这是第六意识；前五识遇见一切法只是有个明了性而已，等到第六意识一刹那间一活动的时候，它有名字，一有名字心里面在名字上去分别的时候，就变成了遍计执了，就不是前五识所接触的一切事情了。我们的第六意识，就是要假藉名言，心里面在活动的时候想出来的一切事，这些都是毕竟空的，不是真实性的。

所以「若无有想，则无有能起增益执」，但是我们不知道那是毕竟空，认为是真实的；它不真实，我们认为是真实的，就是增益，就是增加了，原来没有这个真实，再加上一个真实，所以叫作「增益执」。「若无有执，则无言说」，我们如果不起增益执的时候呢，那我们也就不会有各式各样的言说；就不会说话、也不会写文章了，不会做这个事了。

《披寻记》一二一一页：

若于一切色等想事至则无言说者：此中释前名虽假立，然用非无，是故菩萨于此假名令如实知，大乘五事中，名亦事所摄故。为成此义故作是释。

「若于一切色等想事至则无言说者：此中释前名虽假立，然用非无」，解释这句话，「是故菩萨于此假名令如实知」，叫我们要知道这假名的作用，「大乘五事中名亦事所摄故」，「大乘五事」，相、名、言说、正智、如如这五事中；五事中：名也属于事所摄的。「为成此义故作是释」，为成立这件事所以这样解释，这是知过患。下面第三科结，名寻思所引如实智分三科，第一科征，第二科是释，现在第三科是结。

荒三、结

若能如是如实了知；是名名寻思所引如实智。

「名寻思所引如实智」，是这样的意思。

洪二、事寻思所引如实智（分三科）　荒一、征

云何事寻思所引如实智？

事寻思所引如实智是什么呢？这是征，下面第二科解释。

荒二、释

谓诸菩萨于事寻思，唯有事已，观见一切色等想事性离言说，不可言说。

「谓诸菩萨于事」，就是蕴界处这些事，这些事啊！有二种：一个是依他起的这些事，但是要经过名言、经过种种的名句而宣说的、而思惟的这些蕴界处呢，那就是毕竟空的。这个地方有点分别，「寻思唯有事已」，有名言的这一切法，那是经过你第六意识作各式各样的分别，这是毕竟空的。若是没有名言的只是事，那就是依他

起。依他起是离名言的，那就是唯有依他起的事，而没有名言的。

「观见一切色等想事性离言说」，就是观察一切色等想事它的体性是没有言说的、没有名字，所以不可言说。我们的思想的习惯、也就是烦恼的习惯，认为经过名言宣说的一切法，就是离名言的一切法，我们的心情是这样子，但是事实不是这样子！怎么不是呢？离名言的一切法是有体性的，要是经过名言宣说的一切法是无体性、是空的，所以空和有不是一回事，它就是它，这是不对的。所以现在说离名言的事情，不可以言说的，这是有，不可以说它是空。因为唯识上顾虑什么事情呢？依他起就是因果，如果把依他起的这一切法空掉，就没有因果，这是不对的，这和中观论上说：「因缘所生法，我说即是空」，这在文字上、名句上说的是不一样的。

荒三、结

若能如是如实了知；是名事寻思所引如实智。

「事寻思所引如实智」，是这样子。

洪三、自性假立寻思所引如实智（分三科） 荒一、征

云何自性假立寻思所引如实智？

这里是解释四如实智，第一个名寻思所引如实智，第二个事寻思所引如实智，这两个已经解释过了；现在是第三个自性假立寻思所引如实智，分三科，第一科是征。

「云何自性假立寻思所引如实智」，怎么叫做自性假立寻思所引发的真实智慧呢？这是征，下面第二科就是解释，解释里边分两科，第一科于圆成遍计，就是约圆成实和遍计执来解释智慧。

荒二、释（分二科） 日一、于圆成遍计

谓诸菩萨于自性假立寻思，唯有自性假立已，如实通达了知色等想事中所有自性假立，非彼事自性，而似彼事自性显现。

「谓诸菩萨」就是说修止观的菩萨，他对「于自性假立寻思，唯有自性假立」，这样子寻思、观察了以后「如实通达了知色等想事中所有自性假立」，他又能真实的明白色等想事中所有自性的假立。

前边解释事寻思所引如实智的时候，就是「谓诸菩萨于事寻思，唯有事已，观见一切色等想事性离言说、不可言说」，观察依他起性是离言说相的，在我们的思想习惯上，就是有了言说、有了名言的时候，这第六意识就有种种分别、种种执着。可是在止观里面经过观察的时候，发觉这依他起性是没有言说的，和通过言说的执着不一样；那么这样子去观察，这是「事自性寻思所引如实智」，这个智慧，你这样观察了以后，就会发觉自己的虚妄分别，和依他起自性的实相是不相符合的，唯是自己的虚妄分别。现在这个第三段的「自性假立」就进一步说到依他起性的真实相。

「如实通达了知色等想事中」，这个色等想事中，就是由前五识接触到外面的境界以后，一刹那间第六意识就活动了，把前五识所取得的事情都安立种种名字，而作种种的思惟。这个时候第六意识所见到的、所接触的这些色声香味触法一切境界，这叫「色等想事中所有自性假立」。这个「自性假立」由前五识接触到的，一刹那间第六意识就接触了，第六意识接触这个自性的时候、接触一切法的体相的时候，就有了名字，所以叫做「假立」。

这个假立种种名字的这一切法「非彼事自性」，不是前五识所接触到离名言的那个事自性，这就是有名言的事自性，不是离名言的事自性。「而似彼事自性显现」，但是有名言的事自性，相似于彼事自性显现出来，显现在心里面，这样观察的时候，就是有名言的事自性只是个影相、只是内心的分别而已，不是真实的离名言的依他起相。这样观察到这里，就会知道内心分别的假名言相，这个影相的事自性本身是无自性的，本身是毕竟空的。

前边事寻思所引如实智，只是说「它是离名言的」，发觉到内心的分别和离名言的不一样，不是那个离名言的依他起；现在又进一步的观察名言的事自性是毕竟空的。

《披寻记》一二一二页：

如实通达至自性显现者：此中通达了知皆慧异名；于所知事名为通达，于分别体名为了知；复有差别：了知共相名为通达，了知自相名为了知。如〈摄异门分〉说，（陵本八十三卷十页）。此中于自性假立，非彼事自性当知通达所显，所知事中共相摄故。于似彼事自性显现应是了知所显，分别体中自相摄故。

「如实通达至自性显现者：此中通达了知皆慧异名」，通达这个词和了知这个词，在这里的涵义就是智能不同的名字，名字不同它的涵义是相同的。「于所知事名为通达，于分别体名为了知」，「于所知事」，有能知、有所知，对于所知的事的相貌来说能知，叫做「通达」，在能知对所知事来说，所知事就是所通达。「于分别体名为了知」，这样说分别体就是分别的自体、就是能通达的这个，它就叫做「了知」，这样说呢！通达是对所知说，而了知是指能知说。

「复有差别」还有不同的意思；「了知共相名为通达」，如果你明了所知法的共相，譬如说是「无常」，这是一切有为法的共相；譬如说「空」也是一切有为法的共相；「无自性」是一切法的共相，这是「名为通达」，这「通达」这样说是深了一层。「了知自相名为了知」，你通达事物本身的相貌，就是别相了，它不同于第二法，不同于其它的法，只有它本身有这样的相貌，那叫做「自相」；你明白事物各别的相貌那叫做「了知」，这个了知和通达也是不同了，意思不一样。「如〈摄异门分〉说，（陵本八十三卷十页）」，其实这几句话就是那上的话。

「此中于自性假立，非彼事自性，当知通达所显」，这里边说是于自性假立，就是你心里面利用名言去思惟一切法的体相，就是名言的一切法「非彼事自性」，不是离名言的依他起性的体性。「当知通达所显」，这样解释就是「通达」的意思；就是用通达的意思来显示它的别义，显示通达的涵义，这是解释「通达」。「所知事中共相摄故」，因为这样去思惟观察，它就不限于法的自相，就通于其它法都有这样的相貌了，这样就是心里面所分别、所安立的都是虚妄的。这虚妄义是通于一切法的，是「共相摄故」。「于似彼事自性显现应是了知所显」，那就是他的自相了，「分别体中自相摄故」，「分别体」分别每一法的自体这是属于自相的。

《披寻记》这一段文是在解释「通达」和「了知」这两句话的差别，「自性假立，非彼事自性而似彼事自性显现」，他没有多说。这一段文科的题目是「于圆成遍计」，这样说呢「似彼事自性显现」，在我们凡夫的境界说，就是执着这是真实的，这就属于遍计执；「所有自性假立，非彼事自性」，这就是空，那么圆成实性是遍计执空所显现的无相义，所以这样属于圆成实性。

那么在这里看出来，自性假立寻思所引如实智，是比较深一层的解释。似有而实在是没有，若是我们作这样观察的时候，只要我们的分别心这第六识一动，就是一切法都是空的、都是空无所有的，都是内心的虚妄分别；内心的虚妄分别是假的，是毕竟空的，它有这样的意义。下面第二科是于依他起。

日二、于依他起

又能了知彼事自性，犹如变化、影像、响应、光影、水月、焰水、梦、幻相似显现，而非彼体。

这个自性假立寻思所引如实智这样讲，是通于三自性了，前一节是圆成实和遍计执，这下面第二节「又能了知彼事自性」，又能够通达离名言相的依他起性的自性「犹如变化」，就像这个神通变化的事情一样，也是有而不真实的，也是虚妄的，是有但不真实。当然这个依他起性，是以阿赖耶识为种子、以虚妄分别为自性，也就是内心变出的影像，这是指阿赖耶识说的。「变化」，变化出来的。「影像」，镜中的影像；或者是一棵树，太阳光照下去，就现出个影像来，它和原来的体性相似，但不

是（原来的体性）。

「响应」，就是空谷四面都是高山，中间是个谷，你面向这个谷发出声音来，这空谷有个回响，就叫做响应。这个响应也是假的，不是真实有人说话。「光影」，前面的「影像」或者说是镜中的影像，这里说「光影」，就是太阳光现出来的影像。

「水月」，水里面的月亮，也不是真实的。「焰水」，这阳焰看上去好像是水，其实也没有水。「梦」，梦里面的境界，这个依他起就像梦里边的境界，也是有而不实。「幻」，幻是幻术所变现的事情，也是有而不实。

总而言之，是「相似显现，而非彼体」，就是我们的阿赖耶识的种子，显现出来的境界，都是虚妄的、和真实相似；但是不是我们凡夫的分别心所执着的那个体相，我们执着是真实的；但是实在他本身是不真实的。就是那件事的本身和我们所执着的体相是不符合的。这一段文是指依他起是如幻如化不真实的。

这就是分了两部份，这是没有通过名言的时候，这些因缘生法，也是如变化、如影像、如响应、如光影乃至如梦、如幻，这是指依他起说。若是通过名言以后，那就是遍计执；遍计执是毕竟空的，这个遍计执也是「非彼事自性，而似彼事自性显现」、「相似显现，而非彼体」，不是一回事，是有差别的。我们内心里面通过名言所执着的真实，是没有体性的；依他起是有体性，但是不真实的，所以依他起和遍计执是不一样的。

《披寻记》一二一二页：

又能了知至而非彼体者：依他起性实无有义，如诸愚夫所执境界，然有彼相相似显现，成为所缘，能为诳惑，为欲除他诸诳惑疑，说有变化等八种喻。变化，喻诸菩萨故思受生。影像，喻诸作业受果种种差别。响应，喻诸戏论言说。光影，喻种种识、种种相转。水月，喻三摩地所行境界。焰水，喻虚妄分别心心所法。梦，喻受用爱非爱别。幻，喻能成所行境界。如《摄论》说。（《摄论》二卷十页）如是诸喻，为显依他起性虽无有义，然彼彼事有彼彼相相似显现，故作是喻。

「又能了知至而非彼体者：依他起性实无有义」，这个依他起性是因缘生法，它的体性是什么样子呢？「实无有义」，实在是没有境界、没有义。「如诸愚夫所执境界」，愚夫是指我们没有修行的人所执着的境界，都认为是真实的；依他起性的体性，不像愚夫所执着的境界那么真实，它是虚妄的，有而不实的。这个文是说自性假立寻思，是说你在奢摩他里面作如是观，你要这样观察它不是真实的。

「然有彼相相似显现」，虽然不真实，但是和遍计执可不同，是有彼体相的，不过那个相，是相似的显现，就是和我们执着的真实相似现出来「成为所缘」，成为我们识的所缘境。「能为诳惑」，依他起有而不实，它能欺骗我们，令我们迷惑。「为欲除彼，诸诳惑疑，说有变化等八种喻」，文上说这八种譬喻，目的是什么呢？就是破除我们的疑惑，既然没有真实性，怎么我们会看见呢？破除这些疑惑。当然，我们从经论上、从文字上得到这个消息，实在是没有力量，非要在奢摩他里面思惟观察，而且要长时期的观察，才能没有这个疑惑，这一切法是如幻如化的，是不真实的，所以也就能调伏烦恼了。

「说有变化等八种譬喻」，这第一个是「变化」。「变化，喻诸菩萨故思受生」，这是《摄大乘论》上里面的解释；如果通说其义的话，就是表示依他起有而不实。个别的说，就是「喻诸菩萨故思受生」，就譬喻诸菩萨他有大悲心不想入无余涅盘，他还要在众生世界现身说法度化众生。但是度化众生这件事；若我们凡夫来说，我们凡夫心里面遇见境界的时候起烦恼，我们才能够得果报，得果报那个刹那，心里

面要有烦恼，要有爱烦恼才能够得果报的，约人来说，就是投胎要有点烦恼才可以。那么菩萨他是断烦恼的，但是为了得一个身体来度化众生，他故思受生，他故意的也有一点爱，所以他也就得了身体，也投胎了，就像那个变化似的，本来是没有，但是这菩萨神通把它化现出来，由无而有。

「影像，喻诸作业受果种种差别」，这个影像譬喻什么呢？譬喻众生这个业力得果报；业就是「影」，得了果报就是「像」，种种的各式各样的果报。「响应，喻诸戏论言说」，响应这个是譬喻诸戏论言说，就是凡夫做种种的分别，说出种种的语言，都是虚妄的，不真实的，就像那个响应似的。

「光影，喻种种识种种相转」，种种的分别识，就会现出来种种的相貌，就是你贪心的分别，就是有贪的相貌；这个瞋心，就有瞋心的相貌；疑惑心，就有疑惑心的相貌，所以这种种识现出种种相貌，「种种相转」，「转」就是「现起」的意思。
「水月，喻三摩地所行境界」，水里面有个月亮出来，这譬喻什么呢？譬喻这个修禅定的人，他禅定修成功、有了三昧，在心里面现出来种种境界，就像水里面现出来月亮似的。

「焰水，喻虚妄分别心心所法」，阳焰远远的看上去是水，这譬喻我们的虚妄分别心、心所法，就是各式各样的分别，就像那阳焰水似的，有而似无，有而不实。「梦，喻受用爱非爱别」，梦中的境界是不真实，就譬喻我们受用爱的境界，受用非爱的境界，也都是不真实的。「幻，喻能成所行境界」，这个幻术所变现的境界，譬喻能成立心所法所活动的境界，也都是不真实的，「如《摄论》说，（《摄论》二卷十页）」，这八种譬喻如《摄大乘论》说，《摄论》二卷十页上说的。「如是诸喻，为显依他起性虽无有义」，这么多的譬喻就是为了显示依他起性，虽然没有境界「然彼彼事有彼彼相，相似显现」，所以用这个譬喻来譬喻的，「故作是喻」。

荒三、结

若能如是如实了知最甚深义所行境界，是名自性假立寻思所引如实智。

「若能如是」，若是你在奢摩他中作如是观，真实的了知甚深义所行境界，就是通达依他起是如幻如化的，就破除去遍计执的执着了，而显示出来圆成实的离一切相的境界。那么这样的甚深义，不是凡夫所能知道的，所以叫甚深义所行境界。「是名自性假立寻思所引如实智」，看这个文，我们会知道一个消息：就是内心里面通过名言所现出来的境界，观它是毕竟空，这是破遍计执，这是一种观；这个观依他起犹如变化，就是阿赖耶识的种子所变现的根身器界，这一切都是变化、影像、响应、光影的世界，这是又一重的作观，作如幻如化的观察，这个观察不是毕竟空，只是如幻如化，有而不实就是了，和那个色等想事中的遍计执是毕竟空不一样，作这么两重观察。

洪四、差别假立寻思所引如实智（分三科）　荒一、征

云何差别假立寻思所引如实智？

这是第四科、差别假立寻思所引如实智，分三科，第一科是征，怎么叫做差别假立寻思所引如实智呢？下面第二科是解释，分三科，第一科是总标。

荒二、释（分二科）　日一、总标

谓诸菩萨于差别假立寻思唯有差别假立已，如实通达了知色等想事中差别假立不二之义。

「谓诸菩萨于差别假立寻思唯有差别假立已」，这个差别假立，假立的各式各样的...，实在是离名言相，所以这是「唯有差别假立」，这样观察以后呢「如实通达，了知色等想事中差别假立不二之义」，明白这个「不二」的意思，这就叫做「差别假立寻思所引如实智」，这是标。

日二、别辨（分二科） 月一、举有无性等（分二科） 盈一、有性无性

谓彼诸事非有性、非无性，可言说性不成实故，非有性；离言说性实成立故，非无性。

第二科是别辨，分二科，第一科是举有无性等，有性无性、有见无见这些事，分二科，第一科是有性无性。

「谓彼诸事」，这「诸事」实在就是依他起性和遍计执性，这些诸事，又是非有性又是非无性的；怎么叫做「非有性」呢？「可言说性不成实故，非有性」，就是用语言文字所表达的一切法；这样的一切法性是不真实的，真实是不成立的，不能成立它的真实性，它是毕竟空的，所以叫做「非有性」。

「离言说性实成立故」，远离一切名言的这一切法性，它本身真实是成立的，是有这么一回事、是存在的。我们看见那个高山，它是有高山的；那里有一个大海，是有大海的；实在是成立的。「离言说性实成立故，非无性」，不能说它是没有体性，只是不真实就是了，还是有体性的。这是第一科，这样解释了，下面第二科，有色无色。

盈二、有色无色

如是由胜义谛故非有色，于中无有诸色法故；由世俗谛故非无色，于中说有诸色法故。

「如是由胜义谛」，胜义谛就是真如，「胜义谛故非有色」，这一切的色声香味触、一切法是没有的，就是那个无相三昧，无相三昧是离一切相的，这胜义谛的真如也是没有一切相，所以「非有色」，「于中无有诸色法故」，在胜义谛里面为什么说没有色呢？因为在胜义谛里面没有这个诸色法可得，色法都是寂灭了。在唯识上修止观，观察这个有名言相的言说法是毕竟空的，这个毕竟空是没有色相的，而显示胜义谛是离一切相，它是这样子，所以也是说离一切法的。

「由世俗谛，故非无色，于中说有诸色法故」，这个世俗谛就指依他起。这依他起性的一切法是由阿赖耶识的种子所变现的，虚妄分别为体性的，这上面不是没有！是有色声香味触法、眼耳鼻舌身意、这一切法都是有的。「于中说有诸色法故」，在依他起里面是有这一切法的，所以是不能说没有。这样子嘛「非有色、非无色」，「非有色」是约胜义谛说、「非无色」约世俗谛说。

月二、例有无见等

如有性无性、有色无色，如是有见无见等差别假立门，由如是道理，一切皆应了知。

这是第二科「例有无见等」，例有见无见、有性无性来做比例。「如有性无性、有色无色」这样讲，「如是有见无见等差别假立门，由如是道理，一切皆应了知」。「如是有见」，这个有见当然只是依他起来说，这个遍计执是毕竟空的，不能说有见；依他起是有能见、所见。「无见等」，在胜义谛就是无见了，这些差别假立也都是不同的，各式各样不同的情况，也都是假立的名字，「由如是道理一切皆应了

知」，都应该明白了。

荒三、结

若能如是如实了知差别假立不二之义，是名差别假立寻思所引如实智。

这是结束前面这一段文，要是你在奢摩他里作如是观，你先是从文字上通达这样的道理，然后在奢摩他里面作如是观，时间久了，你就能确定你这样的见地，所以叫「如实了知差别假立」的「不二之义」，「是名差别假立寻思所引如实智」。

《披寻记》一二一三页：

如实通达至如实智者：谓于诸事不二之义通达所显，于彼差别假立了知所显，如说有性无性、有色无色，皆由观待道理差别假立，如文自释。如是有见无见等，广如前说。差别分别一切皆是假立法门，皆应了知。若于其中离言自性，真实义性，名不二义，是应通达。如是通达，如是了知，名如实智。

「如实通达至如实智者：谓于诸事不二之义通达所显，于彼差别假立了知所显」，也是用这个「通达」和「了知」来分别，于诸法这个「不二」之义，「非有性、非无性」，这是不二之义，这是用「通达」这个词来显示的。「于彼差别假立」，这个假立是有色、无色，是有见、无见，是有性、无性，这就是用「了知」来显示。

「如说有性无性、有色无色，皆由观待道理差别假立」，说有性、说无性，说有色、说无色，都是由观待的道理，就是由相对的道理，对有性说无性，对无性也说有性；对有色说无色，对无色说有色；这是相对的道理，这样子差别的假立，就是不同的安立种种的名字，「如文自释」。「如是有见无见等，广如前说」，前面也解释过了。「差别分别一切皆是假立法门」，不同的各式各样的分别，这完全都是假立名字，假立名字有什么好处呢？佛教徒可以依此为门，可以入于第一义谛、入于涅盘，「皆应了知」。

「若于其中离言自性，真实义性，名不二义」，在这里面说到，其中这个「离言自性」是通于依他起和圆成实的；但是下面又说个「真实义性」，这个真实义性就是胜义谛，那么「离言自性」就是指依他起了。「名不二义」，就是由胜义谛和世俗谛来对论，有不二义。「是应通达，如是通达，如是了知，名如实智」。

地三、障过患（分二科）　玄一、出染因

愚夫于此四如实智有所阙故，不现前故，便有八种邪分别转能生三事；能起一切有情世间及器世间。

这是第三科，障的过患。第一科是智行门，第二科是净障门，净障门，第一科是障因缘、第二科是净方便，净方便这一科说完了，就是四寻思、四如实智，是净除障碍的方法。现在第三科是障的过患，这个障碍的过患分两科，第一科是出染因。

「愚夫于此四如实智有所阙故」，就是我们凡夫对于这四如实智有所阙，不具足，缺少这种智慧，我们没有修习四寻思，所以就不能成就四如实智，四如实智就不具足了。「不现前故」或者是你也修，但是还没有成功的时候「便有八种邪分别转」，我们就会有八种邪分别；前面说的自性分别、差别分别、总执分别…一共有八种分别。「能生三事」，能生出来三种事情，依缘事、见我慢事，贪瞋痴事。

「能起一切有情世间及器世间」，由这样的八种分别，就会建立起来一切有情的世间，就是六根眼耳鼻舌身意、或者说是色受想行识。「及器世间」，就是我们居住的这个房舍和山河大地，这都是器世间。也就是我们的果报。这个八种分别就是烦恼迷惑，有烦恼迷惑就生出来种种的果报，因为果报的现前需要假借烦恼的力量，这是出染因，这个有情世间及器世间都是染污法，是果报、染污的果报，是由八种分别所生，它就是因了，下面第二科成流转。

玄二、成流转

谓由如是邪分别故，起诸杂染；起杂染故、流转生死；于生死中常流转故，恒有无量随逐生死种种生老病死等苦，流转不息。

「谓由如是邪分别故，起诸杂染」，就是我们不明白缘起的道理，这种错误的分别主要就是遍计执，这一切名言的一切法是毕竟空的，我们执着是有，这样，有烦恼就有业力，有业力就有果报，所以生起种种的杂染。「起杂染故，流转生死」，杂染就是三种杂染：烦恼杂染、业杂染、生杂染，这个生杂染由业杂染生起的，业杂染由烦恼杂染生起，有了生杂染又会现出来烦恼的杂染，所以惑业苦的流转不断绝，就受了生死苦。

「于生死中常流转故，恒有无量随逐生死」，在这个生死里面，你若不遇见佛法僧，你就是一直地在这里流转，「恒有无量」无边的「随逐」你的「生死」，种种的生老病死苦，流转、不停下来，在生死里受这么多的苦。

《披寻记》一二一三页：

愚夫于此四如实智至流转不息者：愚于诸法名、事、自性、差别，是名愚夫。为得四种如实智故，于一切法起四寻思，若随阙一不能引发，名有所阙。若不引发不能通达了知所知事相，名不现前。由此因缘，故有邪分别转乃至广说流转不息。

「愚夫于此四如实智至流转不息者，愚于诸法」的「名」、诸法的「事」、诸法的「自性」、诸法的「差别，是名愚夫」。对于这个名、事、自性、差别，我们不明白道理，不明白都是毕竟空的，所以就叫做「愚夫」。「为得四种如实智故，于一切法起四寻思」，若是我们遇见了三宝的时候，我们学习佛法才知道，我们要成就四种如实智、要成就这个般若的智慧，于一切法就会生起四寻思。「若随阙一不能引发，名有所阙」，这个四种寻思、四种如实智，你阙了一种，就不能引发，就不能成就。

由闻会引发出来思，由思惟会引发出来修，由四寻思的修就会引发出来四种如实智，是展转的引发，但是若是我们有一样不具足的话，就是有所缺，就不能引发了，「若不引发不能通达了知所知事相，名不现前」，你不能通达知道一切法都是毕竟空的，就叫做不现前，这个空的智慧不现前。「由此因缘，故有邪分别转乃至广说流转不息」。

我感觉我们出家人遇见了佛法…原来是在家人，遇见佛法欢喜出家，过出家人的生活感觉欢喜，这可见就是有点善根，前生在佛法里有点善根，所以今生就是有点欢喜，在家居士也是，遇见了佛法就欢喜。但是我们今天的出家人，小小的栽培点善根就好了，不要再辛苦了，就是这样！这个问题…想要了生死还是不行，只有…还是等待将来了。

地四、净胜利（分三科）　玄一、证大涅盘

菩萨依此四如实智，能正了知八种分别，于现法中正了知故，令当来世戏论所摄所依缘事不复生起。

这是第四科净胜利；修学四寻思四如实智，能得到清净的般若智慧，这个时候就有胜利，分三科，第一科是证大涅盘。

「菩萨依此四如实智，能正了知八种分别」，这个菩萨有大善根的人，由闻思修、由四寻思成就了四如实智，这个时候「能正了知八种分别」，就是能够正确的通达了八种分别都是虚妄，都是毕竟空寂的。「于现法中」，因为你于现在这个眼耳鼻舌身意，去接触到色声香味触法。「正了知故」，你有了般若波罗蜜的智慧，通达一切法空，你不虚妄分别了。

「令当来世戏论所摄所依缘事不复生起」，你就会使令将来世「戏论所摄」，都是虚妄分别，我感觉到我有个眼耳鼻舌身意，实在是虚妄分别的境界，我感觉有色声香味触法，都是虚妄分别，是「戏论所摄」。而这些戏论所属的「所依缘事」，分别戏论所依、分别戏论所缘；「分别戏论所依」就是眼耳鼻舌身意，「戏论所缘」就是色声香味触法。「所依」也是事，「所缘」也是事，也就是果报，这个果报是由虚妄分别现起的，因为你由般若波罗蜜断除去虚妄分别了，所以这种「所依」、「所缘」就不生起，这个苦恼的果报就不现前了。

《披寻记》一二一四页：

戏论所摄所依缘事者：谓当来世所依缘事，乐着戏论熏习为因缘故而得生起，于现法中有彼因性，由是说言戏论所摄。

「戏论所摄所依缘事者：谓当来世所依缘事」，这个所依缘事不是现在，你现在这个所依缘事是过去世的虚妄分别所现起的；现起的时候，就是通过阿赖耶识才能现起，你成就了般若波罗蜜的时候，你这个所依缘事还存在，只是清净了就是了。那么现在说是当来世所依缘事就不现起，这是指将来世的六根六境，不是现在的所依缘事。

「乐着戏论熏习为因缘故而得生起」，为什么我们的六根、六境会现起呢？就是「乐着戏论」，我们就欢喜戏论；我们通过一切名言的时候，就会有种种的分别、种种的执着，我们就欢喜这样子。你这一虚妄分别，就熏习了阿赖耶识，就有了种子，这个种子为因缘故，而得生起，就生起你的六根六尘，就生起了。

「于现法中有彼因性，由是说言戏论所摄」，现在的这个现法中，就是现在你的色受想行识里边，你的眼耳鼻舌身意里边「有彼因性」，有彼六根六尘的种子，这个种子是无量无边的，刹那刹那的变现。「由是说言戏论所摄」，这都是「戏论」，因为你由「乐着戏论」而成就的，成就了还继续戏论，所以叫「戏论所摄」。

不生起故，于当来世从彼依缘所起分别亦不复生；如是分别及依缘事二俱灭故，当知一切戏论皆灭。菩萨如是戏论灭故，能证大乘大般涅盘。

「不生起故」，因为这个依缘事不生起了，所以在将来世从彼依缘所起的分别也就不生了。由虚妄分别生起依缘事，由依缘事又生起虚妄分别；你若是断了虚妄分别，它就不起了。「如是分别及依缘事二俱灭故」，你由学习四寻思、四如实智，这么修习成功了的时候，那么这个虚妄分别和这个依缘事，这两件事都寂灭了，都不现前了，当然这是要到成佛的境界。

「当知一切戏论皆灭」；这两件事若灭了以后，一切戏论都灭了，一切问题都解

决了。「菩萨如是戏论灭故，能证大乘大般涅盘」，这个菩萨经过长时期多少大劫的这样用功修行，他这两种戏论都灭了，能证大乘佛法所说的大般涅盘，是超过小乘的。

《披寻记》一二一四页：

如是分别及依缘事至大般涅盘者：此说当来转依之相。所知障尽，名分别灭。若依亦尽，名依缘灭。此二灭性唯内所证，不应说言若异不异死后当有或当无等，是名一切戏论皆灭；若诸菩萨如是一切戏论皆灭，是已能证大乘大般涅盘。如是转依胜诸声闻独觉所得，故名大乘大般涅盘。此复云何？谓此转依是善清净法界所显，由五种相不可思议：一、由自性故，二、由处故，三、由住故，四、由一性异性故，五、由成所作故，如〈决择分〉释，（陵本七十四卷九页）即由如是不可思议，当知一切戏论皆灭。

「如是分别及依缘事至大般涅盘者：此说当来转依之相」，这是说你将来得圣道的相貌，转变了你的依止；依止什么呢？一切法是由种子所变现的，所以种子是一切法的依止处。现在转变这个依止，就是你学习般若波罗蜜，灭除了乐着戏论的「因」，而栽培了「不受一切法」的般若波罗蜜「因」，所以这个「因」转变了，转变的相貌。

「所知障尽，名分别灭」，这上面说这个分别灭，到什么阶段这个分别才灭？所知障尽，也就是无明灭；根本无明这个障碍若灭尽的时候——「分别灭」，烦恼障灭掉了只是清除去一部分，这个「所知障」这一部分还没有灭，「分别」还没有灭。
「若依亦尽，名依缘灭」，「若依亦尽」就是转依的「依」，就是指这个乐着戏论的因灭了。「名依缘灭」，那么六根六境也就不出现了。

「此二灭性唯内所证」，这个「分别灭」和「依缘灭」，这两种灭，「唯内所证」，唯独你内里面的无分别智所证，若不成就这无分别智，这二法是不灭的。「不应说言若异不异死后当有或当无等」，灭了以后的这个境界，你不应该说这是差别的、是不差别的，这都是戏论了。说是人的六根灭了以后，是将来还有？是没有？这一切都是戏论，你若去思惟分别，这都是戏论，「是名一切戏论皆灭」。

「若诸菩萨如是一切戏论皆灭，是已能证大乘大般涅盘」，「若诸菩萨」，这么多的戏论都能够灭尽了、灭除了，这就是已经证悟大乘大般涅盘了。「如是转依胜诸声闻独觉所得，故名大乘大般涅盘」，说是能这样用功修行，灭除去烦恼障、又灭除去所知障，灭除一切虚妄分别，这样的转依是胜过、超过诸声闻、阿罗汉、独觉、辟支佛等，「故名大乘大般涅盘」。

「此复云何？谓此转依是善清净法界所显」，这里面又怎么样？就是再多解释解释。「谓此转依」就是说你能修四寻思、四如实智，这样的转依的法门，「是善清净法界所显」，是善清净的法界，法界就是真如，真如离开了烦恼障所知障就叫做「善清净」。这样的转依，就是真如显现的境界，圆满的真如显现的境界，「由五种相不可思议」，这转依由五种相貌是不可思议。那五种呢？

「一、由自性故」就是转依以后，得了无上菩提以后的体性，它是即眼耳鼻舌身意、是离眼耳鼻舌身意，不可思议。佛的清净的境界，就是这个清净法界，成佛了以后这个清净法界，是即眼耳鼻舌身意不可思议、离眼耳鼻舌身意不可思议、即地水火风不可思议、离地水火风不可思议，你不可以分别的，所以叫做「自性」。

「二、由处故」，处所，佛在什么地方？佛是在欲界、在色界、无色界？不可思议。佛是在人间？在天上？不可思议。

「三、由住故」就是天住、梵住、圣住；「天住」就是色界四禅，或者加上无色界四空定也可以，这是天住。「梵住」就是慈悲喜舍这四种三昧。「圣住」就是空、无相、无愿。佛在这里住…？不可思议。

「四、由一性异性故」，就是从无始劫来到现在有无量无边的佛、有无量无边的众生成佛了；这个佛成佛以后也是无漏界，又一位佛成佛了，也是在无漏界，都在无漏的世界。在无漏的世界是一？是异？释迦牟尼佛和迦叶佛是一位佛？不可思议。是两位佛？不可思议。就是一切佛的境界，你不可以说一说异的，不可思议。

「五、由成所作故」也是不可思议，这一切佛都在无漏的世界，名之为释迦牟尼佛也可以，名之为阿弥陀佛也可以，说是迦叶佛也可以，药师佛也可以，他们是大慈大悲，有无量无边的威德道力，能成就度化一切众生，这件事不可思议。一定是释迦佛？一定是药师佛？不可思议。

「如〈抉择分〉释。（陵本七十四卷九页）」，这个意思在《摄大乘论》也有讲过。「即由如是不可思议，当知一切戏论皆灭」，思议就是戏论，现在不可思议就是戏论灭了。

玄二、获诸自在（分三科）　黄一、标

于现法中胜真实义所行处智，极清净故，普能获得一切自在。

第二获诸自在，前面第一科是证大涅盘不可思议，现在第二科获得诸自在，分三科，第一科是标。

「于现法中」，现在成佛的时候，「胜真实义」，就是真如，真如是「所行处」，谁是能行？就是智！这个智慧行于真如，这个智慧是「极清净故」，到佛的时候，这个智慧最极清净。「普能获得一切自在」，他的境界在一切地方皆得大自在，而没有受到拘闭、不自在，没有这回事情。

《披寻记》一二一四页：

于现法中胜真实义所行处智至一切自在者：若诸菩萨已入第八纯清净住，于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍，齐此四如实智，名极清净。由如实智始从胜解行住，乃至有加行、有功用、无相住，未极清净，今简彼故，名极清净。如〈住品〉说（陵本四十八卷十六页）从是以后得十自在，是名获得一切自在。今于此中且说少分，如文可知。

「于现法中胜真实义所行处智至一切自在者：若诸菩萨已入第八纯清净住」，一共有十二住，若加上如来住就是十三住。现在这个是到第八住，第八住就是第八地菩萨，第八地菩萨「纯清净住」，纯是清净没有染污了，第七地还是有多少事情的，到了第八地纯是清净住了。「于无生法」，不生不灭的真如理上面，他「证得」了「菩萨第一最胜极清净忍」，这是前七地所不能及，这时候的忍，是获得最清净的境界。

「齐此四如实智，名极清净」，到了第八地菩萨的时候，这个「四如实智」叫做「极清净」，第七地以前还不能说极清净，说到第六地菩萨能入灭尽定，到了第七的时候，刹那刹那能入灭尽定，但是对第八地来说还不是清净，第八地所成就的四如实智是极清净的。

「由如实智始从胜解行住」，这个四寻思、四如实智是从胜解行地开始学习的，胜解行地就是包括了资粮位、加行位，合起来名为「胜解行」，但是这地方又说到加

行位，「乃至有加行有功用无相住」，胜解行地就开始修四寻思、四如实智，通过初地、二地、三地、四地、五地、六地到第七地；到第七地的时候，还是有加行有功用，就是他要努力提起正念，这时候就叫做「有加行有功用无相住」。「无相住」，从初地开始就是无相住，但都是有加行有功用，到了第七地就是有加行有功用无相住的边际，再进一步到第八地菩萨，就是无加行无功用无相住了。

「未极清净」，到了第七地有加行有功用无相住的时候，他的四如实智还没能极清净，还有点分别。「今简彼故，名极清净」，这里说的极清净，就是前七地都不算，都挑出去不算在内，第八地以后才算「极清净」，「如〈住品〉说（陵本四十八卷十六页）」。

「从是以后得十自在」，就是从第八地以后，他成就了十种自在。「十种自在」是寿自在、心自在、众具自在、业自在、生自在、愿自在、胜解自在、神变自在（神通自在）、智自在、法自在；一共十种自在《摄大乘论》、《华严经》上面都有解释。「是名获得一切自在，今于此中且说少分，如文可知」，现在这里的文没有完全说出来十种自在，就是说了一少分，这是标「获诸自在」。

黄二、释（分三科）　宇一、变化自在

谓诸菩萨于种种化，获得能化神通自在；于种种变，获得能变神通自在。

第二科是解释，解释分三科，第一科是变化自在。「谓诸菩萨于种种化，获得能化神通自在」，种种的变化得大自在、无障碍境界。「于种种变，获得能变神通自在」，前面说是「于种种化」是第一句，第二句是「于种种变」获得能变的神通自在。

《披寻记》一二一四页：

谓诸菩萨于种种化至能变神通自在者：若以化心随其所欲造作种种未曾有事，是名能化神通自在。此有多种：或化为身及化为境，或化为语，名种种化。若转所余有自性物令成余物，是名能变神通自在。此有十八品类差别，名种种变，如〈威力品〉释。（陵本三十七卷二页）此于十自在中略显随于事物发起胜解，如所欲为皆成为异。

「谓诸菩萨于种种化至能变神通自在者：若以化心随其所欲造作种种未曾有事」，就是菩萨起变化的这个心，是随菩萨所欲、所欢喜的造作种种未曾有的事情，「是名能化神通自在」。「此有多种」，这个能化的神通自在有多种。「或化为身」，化现一个身形，或者化现自己有什么什么身形，化现众生有什么什么身形。「及化为境」，这个身是正报；「化为境」就是依报了，化现这个各式各样的境界。「或化为语」，或化现说话。「名种种化」。

「若转所余有自性物令成余物，是名能变神通自在」，前面这个化，就是原来没有，现在化出来一个东西。现在这上面说到「若转所余」，若转变其余有自性的东西，它本来是有体性的，现在把它转变一下，「若转所余有自性物令成余物」，使令它变成其他的东西，原来是一块铁，现在变成黄金了。原来什么也没有，化现出黄金来，一个「化」、一个「变」，「令成余物，是名能变神通自在」，这个「变」是这样意思。「此有十八品类差别，名种种变，如〈威力品〉释，（陵本三十七卷二页）」，这〈威力品〉有说这件事。

「此于十自在中略显随于事物发起胜解」，这上面说这个「化」和「变」就在十自在里边是属于「胜解」里面摄的，「如所欲为皆成为异」，你想要怎么做都能做成

功，不会做的不成功。

宇二、境智自在

普于一切所知境智，皆得自在。

这第二科，境智自在，普遍于一切所知的境界里面，那就是智慧皆得自在的。

《披寻记》一二一五页：

普于一切所知境智皆得自在者：此于十自在中略显随所欲知所知境界皆如实知，是谓于境自在。及显普于一切名句文身得随所欲，于一切法正安立中皆得善巧，是谓于智自在。

「普于一切所知境界皆得自在者：此于十自在中略显随所欲知所知境界皆如实知，是谓于境自在」，于境自在实在是智慧。「及显普于一切名句文身得随所欲」，这个文句也能得随所欲，也能得自在，「于一切法正安立中皆得善巧」，就是想要宣说什么什么法门的时候，就用种种的文句把它安立出来，「皆得善巧，是谓于智自在」，那么这个「自在」就是说法了。

宇三、住舍自在

若欲久住、随其所乐自在能住；

第三科住舍自在。「若欲久住、随其所乐自在能住」，说是这位菩萨他想要长时期的住在世间，那么随其所欢喜的就能够自在的住在世间，他自己能主宰这件事。

《披寻记》一二一五页：

若欲久住随其所乐自在能住者：此于十自在中略显于所依身，随所欲住如意能住。

「若欲久住随其所乐自在能住者：此于十自在中略显于所依身」，所依止的身体，这个身体，「随所欲住如意能住」，你想要继续存在，就能存在。

若欲终殁、不待害缘、自在能殁。

如果你想要走了的话，也不需要去伤害他，也很自在的就走了，这就是寿命自在。

《披寻记》一二一五页：

若欲终殁不待害缘自在能殁者：谓所依身若欲舍时，如意能舍。

「若欲终殁不待害缘自在能殁者：谓所依身若欲舍时，如意能舍，」这是这个意思。

黄三、结

由诸菩萨得如是等无量自在、于诸有情最胜无上。

第三科是结束。「由诸菩萨得如是等无量自在」，说前面这个智自在、命自在、神变的自在；「如是等」，不只这几样，还有很多的自在，无量的自在。「于诸有情最胜无上」，在有情里边，也有人有多少神通变化的，但是你不能和佛比，佛是最殊胜、最高尚的。这下面第三科，获诸胜利，分两科，第一科是略标列。

玄三、获诸胜利（分二科）　黄一、略标列

菩萨如是普于一切得自在故，获得五种最上胜利，一者、获得心极寂静，由住最静故，不由烦恼寂静故。

菩萨修这四寻思、四如实智，到最后成功的时候于一切都能得大自在，得大自在「获得五种最上胜利」，就把它归纳成为五种最殊胜的利益，那五种呢？

「一者、获得心极寂静」，第一个自在是心自在，就是获得心极寂静，极高尚、极深妙的寂静了，心里面不动乱。「由住最静故，不由烦恼寂静故」，这个心寂静，有两种：一个是住最静、一个是烦恼寂静，在这两种里面，是属于住极最静，就是得定，定的力量最寂静。「不由烦恼」不是由彼烦恼的灭除叫作寂静，不是那个。

《披寻记》一二一五页：

获得心极寂静至不由烦恼寂静故者：寂静有二：一烦恼寂静、二住寂静。今于此中且说现法乐住，名最极寂静，简彼烦恼作如是说。

「获得心极寂静至不由烦恼寂静故者：寂静有二：一、烦恼寂静」，这烦恼是动乱的没有烦恼心就寂静了，这是一种，第「二」是「住寂静」，就是禅定寂静，你常常练习，叫它心寂静住，那么它也就是寂静住。「今于此中且说现法乐住」，「现法」就是现在的色受想行识这个法里面，你就有色界四禅的乐住，很快乐的安住，「名最极寂静，简彼烦恼作如是说」。

二者、能于一切明处无所罣碍，清净鲜白妙智见转。

前面是说定力高深，这里说一切明处智慧高深。「一切明处」，就是一切智慧是所缘境。「无所罣碍」，没有障碍。「清净鲜白妙智见转」，因为他把烦恼障、所知障都断了，所以是清净的、是鲜白的，这样妙智慧大自在无障碍的活动。

《披寻记》一二一五页：

能于一切明处至妙智见转者：谓于一切世间工业明处，如其所欲悉能现行，名无罣碍。智见差别有其多种，谓缘自相境此慧名智，缘共相境，此慧名见。复有差别，繁不具述。如〈摄事分〉释。（陵本八十六卷九页）如是智见于一切法远离言说、造作影像，是名为妙。自性解脱、说名清净。相续解脱、说名鲜白。如〈摄事分〉释。（陵本九十八卷十七页）此中相续，谓一切时任运转故。

「能于一切明处至妙智见转者：谓于一切世间工业明处」，世间上的工业，发明种种的东西，这实在是「明处」，就是智慧境界。「如其所欲悉能现行」，随他心里面所欢喜的，都能办得到。「名无罣碍」，一点障碍没有。「智见差别有其多种」，「智」和「见」还是不一样的，有多种不同。「谓缘自相境此慧名智」，「谓缘自相境」，缘一切法的自相的境界，「此慧名智」，那叫做智慧。「缘共相境，此慧名见」，共相境就叫作见。「复有差别、繁不具述」，这个智和见还有不同的解释，但是太多了，现在不讲了。「如〈摄事分〉释。（陵本八十六卷九页）」，这在〈摄事分〉里面有解释。

「如是智见于一切法远离言说」，这是这个菩萨所成就的智慧、所成就的见地，在一切法上是远离言说的，没有名言可说的。「造作影像」，也没有造作，他这个智见若有所作为的时候，并不需要造作，任运的就有，和这个影像、造作的影像，「是名为妙」就叫做妙，这个智慧是不需要动的就能把事情做好。

「自性解脱、说名清净」，这个智见本身的体性是没有烦恼系缚它的，烦恼是染污的，没有烦恼所以叫做清净。「相续解脱，说名鲜白」，「相续解脱」，这个解脱不是短时的，永久的相续下去得大自在，所以叫做鲜白，「如〈摄事分〉释（陵本九十八卷十七页）」。「此中相续，谓一切时任运转故」，这里说这个相续是说一切时很自然的就是这样相续下去，而不是勉强的，这是说到智慧。

三者、为利诸有情故、流转生死无有厌倦。

「三者、为利诸有情故、流转生死无有厌倦」，这是说慈悲，菩萨有大慈悲心利益众生；利益众生流转生死无有厌倦，菩萨本来自己可以到清净的世界去，但是为了利益众生，就在生死里流转，这种生死的境界菩萨也容受；「无有厌倦」，他不厌烦、也不疲倦，继续度化众生，慈悲心很高。

四者、善入一切如来密意言义。

「四者、善入一切如来密意言义」，成就了这四如实智的话，还有一种好处。「善入一切」，善能悟入一切佛陀的密意的言义；这话说得含蓄，这个菩萨能够听得懂。

《披寻记》一二一六页：

善入一切如来密意言义者：谓若有情于佛所说甚深空性相应经典，不解如来密意义趣，谓于经中说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭，说一切法皆等虚空，皆如幻梦。如是密意，菩萨善能如实会通，摄彼有情令得悟入。

「善入一切如来密意言义者：谓若有情于佛所说甚深空性相应经典」，说一切法空、无自性、无生无灭、本来寂静、自性涅盘、说这个，他也能够依佛所说甚深空性相应经典。「不解如来密意义趣」，众生不明白佛这样话的意思，「谓于经中说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭，说一切法皆等虚空，皆如幻梦，如是密意，菩萨善能如实会通，摄彼有情令得悟入」，菩萨能明白佛的密意的语言，能为众生解说，使令众生能够信入。

五者、所得大乘胜解，不可引夺不从他缘。

这是第三科的「获诸胜利」；已经讲四种了，现在是第五种胜利。「所得大乘胜解，不可引夺、不从他缘」，这是学习四寻思、四如实智所得到的胜利，第五种是所得大乘胜解，就是学习大乘佛法对于圣教的认识，特别深刻，不可以引夺也不从他缘。

《披寻记》一二一六页：

所得大乘胜解，不可引夺不从他缘者：大乘胜解略有八种：谓于三宝功德依处胜解，乃至一切所知所应行处胜解，如〈力种姓品〉释。（陵本三十八卷七页）此中胜解，谓由证善净智为因缘得，是名所得大乘胜解。于彼诸处，胜善决定不为外道异论之所引夺，是名不可引夺。已能自内了知真实，不唯信他诸佛菩萨而行，是名不从他缘。

「所得大乘胜解，不可引夺不从他缘者：大乘胜解略有八种：谓于三宝功德依处胜解，乃至一切所知所应行处胜解，如〈力种姓品〉释。（陵本三十八卷七页）」，在三十八卷七页那里有解释。「此中胜解，谓由证善净智为因缘得，是名所得大乘胜解」，第五这一条所说的胜解，就是成就了善清净的智慧为因缘而得到大乘胜解的，也就是他从四寻思所引的四如实智所得到的胜解，是名所得的大乘胜解。

「于彼诸处」，就是大乘佛法的诸处，「胜善决定不为外道异论之所引夺」，他的智慧非常有力量，心里面一点也不犹豫，所以不为外道异论所引夺、所动摇，「是名不可引夺。」「已能自内了知真实，不唯信他诸佛菩萨而行，是名不从他缘」，因为他修止观，能深刻地悟入三自性，能自内了知真实，而且他自己有清净的智慧，能认识胜义谛，不唯独是信他诸佛、菩萨的智慧而修行的；所以叫做不从他缘。

黄二、广彼业（分三科） 宇一、标

当知如是五种胜利，有五种业。

前面是略标列，这是第二科广彼业；广说彼五种胜利的作用，分三科，第一科是标，当知如是五种胜利，有五种业用。

宇二、列（分五科） 宙一、能灭劳倦

一者、菩萨成就最胜现法乐住，能灭一切为趣菩提精勤加行所生身心种种劳倦，当知是名心极寂静胜利之业。

第二科是列出来，分五科，第一科是能灭劳倦。「一者、菩萨成就最胜现法乐住」，第一个作用就是菩萨成就了最殊胜的现法乐住，现法乐住就是色界四禅。「能灭一切为趣菩提精勤加行所生身心种种劳倦」，能灭除去为了趣求无上菩提，精勤的修行六波罗蜜所引生的身心的种种劳倦，因为一入定这些劳倦就解除了，「当知是名心极寂静胜利之业」。

《披寻记》一二一六页：

最胜现法乐住者：谓得定者，于诸静虑数数入、出领受现法安乐住故。所以者

何？以诸静虑，领受喜乐、安乐、舍乐身心乐故，如〈三摩呬多地〉释。（陵本十一卷九页）第四静虑于诸静虑最为殊胜，由唯舍乐最极寂静，是名最胜现法乐住。

「最胜现法乐住者：谓得定者，于诸静虑数数入、出领受现法安乐住故」，得定的人，对于色界的四静虑数数的入、数数的出，能领受禅定的轻安乐。「所以者何？以诸静虑，领受喜乐、安乐、舍乐身心乐故，如〈三摩呬多地〉释（陵本十一卷九页）」，诸静虑就是四静虑；因为诸静虑领受这个喜和乐，初禅也有喜乐、二禅也有喜乐、三禅离喜妙乐、四禅就是舍乐；身心乐故，总而言之，身心都是愉快的！如〈三摩呬多地〉那里有解释。

「第四静虑于诸静虑最为殊胜，由唯舍乐最极寂静」，第四静虑是超过前三种静虑，它本身的功德力是特别殊胜的；由唯舍乐最极寂静，因为初禅、二禅、三禅有喜乐，喜乐还是使令心有一点浮动，到第四禅没有喜乐，而就是舍乐，舍的乐是最极寂静；「是名最胜现法乐住」，这样说呢，第四禅就是现法乐住中最殊胜的！

宙二、能熟佛法

二者、菩萨普能成熟一切佛法，当知是名于诸明处无碍清白微妙智见胜利之业。

这是第二科，能成熟佛法。「二者、菩萨普能成熟一切佛法」，就是菩萨见到第一义谛之后，他修六波罗蜜的时候还是和第一义谛相应的，所以能使令一切种智成熟了。

「当知是名：于诸明处无碍清白微妙智见胜利之业」，能成熟一切种智就叫做「于诸明处」，就是五明处。「无碍」就是没有障碍，逐渐地破除所知障，所以是「清白」。「微妙智见」，特别微妙的大智慧，这是一种胜利之业。

《披寻记》一二一七页：

普能成熟一切佛法者：谓于明处妙智见转，能令如来十力种姓成熟。

「普能成熟一切佛法者：谓于明处妙智见转，能令如来十力种姓成熟」，于明处就是各式各样的后得智，这种妙智慧在活动；能令如来的十力种姓成熟，如来的十力也就是佛的后得智，后得智是与根本智相应的，所以合起来就是一切种智。

宙三、能熟有情

三者、菩萨普能成熟一切有情，当知是名流转生死无有厌倦胜利之业。

「三者、菩萨普能成熟一切有情」，第三样是菩萨普遍能够饶益一切众生，就是菩萨的大悲心。「当知是名流转生死无有厌倦胜利之业」，众生是在生死的世界里面，菩萨度化众生也要在生死的世界；所以就是流转生死了；流转生死的事情，在菩萨的心情上是没有厌倦的，这就是大悲心特别殊胜，也是因为与第一义谛相应的关系、也是因为有现法乐住的关系，所以没有厌倦，这又是一种胜利之业。

宙四、能住正法

四者、菩萨能正除遣所化有情随所生起一切疑惑，护持如来妙正法眼令得久住；于能隐没如来圣教像似正法，能知能显能正除灭，当知是名：善入如来密意言义胜利之业。

「四者、菩萨能正除遣所化有情随所生起一切疑惑」，菩萨有与根本智相应的后得智，能够正确地破除所化众生随各式各样的因缘而生起的疑惑。「护持如来妙正法眼令得久住」，就是保护佛由种种名言安立的佛法，这应该是名言的一切佛法；若是说第一义谛，那谁也不能破坏的！护持如来妙正法眼令得久住，使令它长时期的在世间住持。

「于能隐没如来圣教像似正法」，佛的正法在世间上流行有什么问题呢？就是佛教徒不欢喜学习佛法！不欢喜学习佛法有什么问题呢？就是会演变出来很多能隐没如来圣教的像似正法；它好像和佛法相似，但它又不是佛法，这样的佛法流行在世间，就会把如来的正法隐没了。「能知能显能正除灭」，修四寻思所引四如实智成功的菩萨，他能知道什么是正法、什么是像似正法，能把正法显示出来、能正除灭像似的正法，菩萨能破除这些与正法相似的佛法。

「当知是名善入如来密意言义胜利之业」，这是善能够契入如来密意言义，就是说一切法皆无自性、无生无灭，本来寂静、自性涅盘；这是如来密意言义的佛法，菩萨有大智慧能契入；这是胜利之业。

《披寻记》一二一七页：

能正除遣所化有情至能正除灭者：若有种姓补特伽罗是所调伏，名为所化有情。于诸如来所说一切诸法皆无自性、皆无有事，乃至广说皆如幻梦，如是一切密意义趣，若不解了而生疑惑谓非佛说，是名随所生起一切疑惑。菩萨善能如实会通显发、开示，由是令他展转所生疑惑皆能除遣，正信悟入如来出世观待彼彼所化有情，说一切法。此一切法能作有情一切义利，发起无量照明，能于所知灭一切闇，是名如来妙正法眼。如来说已，能正奉持，令得随转，能正防护，令不毁灭，是名护持令得久住。若以如来所说法教相似文句，于诸经中安置伪经、于诸律中安置伪律，如是名为像似正法。此有多种，繁不具述，如〈摄事分〉释。（陵本九十九卷十五页）如是一切像似正法，能令有情起诸邪见，障覆圣教、令不显了，名能隐没如来圣教。菩萨于此如来圣教能知、能显，于彼像似正法能正除灭。

「能正除遣所化有情至能正除灭者：若有种姓补特伽罗是所调伏，名为所化有情」，这个所化有情是什么呢？是有种姓的补特伽罗，譬如有声闻种姓、辟支佛种姓、佛性，这样的众生是所调伏的众生，所以叫做所化有情。

「于诸如来所说一切诸法皆无自性、皆无有事」，「皆无自性」这是指假名安立的一切法都是无自性的；「皆无有事」，这一切假名安立的蕴界处，都是无所有的！「乃至广说皆如幻梦，如是一切密意义趣，若不解了而生疑惑谓非佛说，是名随所生起一切疑惑」。

「菩萨善能如实会通、显发、开示」，能够会通如来的正法，能显发里面的真义、开示众生的疑惑。「由是令他展转所生疑惑皆能除遣」，由是令他展转所生疑惑就能破除去。「正信悟入如来出世」，佛出现世间「观待彼彼所化有情说一切法」，观待彼彼所化有情的根性，所宣说的一切佛法，能够善巧的会通。

「此一切法能作有情一切义利」，佛为众生所宣说的一切佛法，能为众生做出世间得成圣道的义利。「发起无量照明」，这个佛法是大光明的境界、大智慧境界，能破除一切疑网，使令它在世间上放大光明，所以叫做发起无量照明。「能于所知灭一切闇」，能对于众生所知的一切法、所应学习的一切法；有无明就是有闇，菩萨如是宣扬正法能灭众生的无明闇，「是名如来妙正法眼」这就是佛的妙正法眼，佛所说的正法就是众生的慧眼所在，所以叫做妙正法眼。

「如来说已，能正奉持」，佛这样宣说了正法之后，众生能够如法的奉持、依教奉行。「令得随转」，使令他随顺正法用功修行叫随转。「能正防护，令不毁灭」，菩萨能够善巧方便的保护如来的正法，使令不被邪知邪见的佛教徒所毁灭。「是名护持令得久住」，这就叫做护持、叫做久住。

我们在这里若仔细的思惟这件事：谁能毁灭佛教呢？就是佛教徒！不是非佛教徒能毁灭佛法的。有意毁灭佛教的是一种；有一种是无意的，他没有心毁灭佛教，但是他毁灭佛教了！这是什么呢？因为他不愿意深入学习佛法，但是也学习了一点，这样去弘扬佛法的时候，就容易出现一些像似正法，这样子，就把佛法毁灭了；但是我们佛教徒里面，实在也可以说情有可原，就是有业障不愿意学习佛法，不愿意学习就是有这些问题。

「若以如来所说法教相似文句」，若以和佛所说的正法相似的文句，这样的佛法「于诸经中安置伪经」，就把自己的话加在佛说的诸经里面；也的确有这种人！「于诸律中安置伪律」佛制定的戒律里面，则放入他自己的意思，「如是名为像似正法，此有多种，繁不具述，如〈摄事分〉释。（陵本九十九卷十五页）」，那里说到像似正法有很多种，不多说了。

「如是一切像似正法，能令有情起诸邪见，障覆圣教」，这能把佛的圣教遮盖住，「令不显了」，佛的正法显示不出来「名能隐没如来圣教」。「菩萨于此如来圣教能知、能显，于彼像似正法能正除灭」，菩萨于此如来圣教能知、能显，能除灭像似正法！

宙五、能摧异论

五者、菩萨能摧一切外道异论，精进坚牢正愿无动，当知是名大乘胜解不可引夺、不从他缘胜利之业。

「菩萨能摧一切外道异论」，这位菩萨经过长时期的修止观，应该是得无生法忍以上了！所以他能破坏外道的异论、外道的邪知邪见。「精进坚牢」，菩萨的大悲心、大智慧是特别精进的、特别坚强的、特别牢固的。「正愿无动」，虽然外道和这些邪知邪见的佛教徒去破坏他，但是他正愿无动、他的无上菩提愿是不动摇的。「当知是名大乘胜解不可引夺、不从他缘胜利之业」。

《披寻记》一二一八页：

能摧一切外道异论至正愿无动者：外道异论略有十六，如〈有寻有伺地〉说。（陵本六卷一页）菩萨正愿亦有五种，如〈菩提分品〉释。（陵本四十五卷十六页）。

「能摧一切外道异论至正愿无动者：外道异论略有十六」，有十六种。「如〈有寻有伺地〉说。（陵本六卷一页）」，我查那个文是一页。（按：《披寻记》原谓七页）「菩萨正愿亦有五种，如〈菩提分品〉释。（陵本四十五卷十六页）」。

宇三、结（分二科）　宙一、明所摄受

如是菩萨所有一切菩萨所作，皆为如是五胜利业之所摄受。

这是结束这一段文，第一科是明所摄受。「如是菩萨所有一切菩萨所作，皆为如是五胜利业之所摄受，」如是菩萨所有一切菩萨所作的胜利之业，都包括在这五条里边了。

宙二、随释所作

云何一切菩萨所作？谓自安乐而无杂染，普能成熟一切佛法，普能成熟一切有情，护持如来无上正法摧伏他论，精进勇猛正愿无动。

前面是明所摄受，这里随释所作，是再加以解释。「云何一切菩萨所作」，怎么是一切菩萨所作呢？「谓自安乐而无杂染」，菩萨有现法乐住与第一义谛相应，而能调伏一切杂染的烦恼，所以他于安乐中没有染污。「普能成熟一切佛法」，因为他有清净的后得智，所以普能成熟一切佛法，就是一切种智。「普能成熟一切有情」，能饶益一切众生，使令众生也成熟圣道。「护持如来无上正法」，能护持佛的正法。
「摧伏他论」，也就是破坏一切邪知邪见的异论；「精进勇猛正愿无动」。

申三、结简

当知如是四真实义：初二下劣；第三处中；第四最胜。

这第三科是结简；结简〈真实义品〉初开始那个地方的。「当知如是四真实义」，有世间极成真实、道理极成真实、烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实；有如是四种真实义。「初二下劣」，世间和道理这两个极成真实，这都是凡夫境界。「第三处中」，第三烦恼障净智所行真实，处于中间；它是超过前两个真实，但还不如佛的大智慧。「第四最胜」第四是所知障净智所行真实，这是佛、大菩萨的境界，所以是最殊胜的！我们应该努力学习的！

《瑜伽师地论》卷第三十七

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．威力品第五

午三、威力处（即威力品）（分二科） 未一、征

云何诸佛菩萨威力？

这是第三科「威力处」，就是威力品，这个是从菩萨地那里分来的。这个「别显持义」那里有「种性持」、有「发心持」、有「觉分持」。这个「觉分持」里面有「结前生后」，还有「摄举纲要」。「摄举纲要」里分两科，第一科「总标」，第二科是「别广」。「别广」里面分三科，第一科就是「所学处」；这个「所学处」里面一共是分五科，第一科是「自利利他处」，这就是自他利品，第二就是真实义品，就是「真实义处」，现在第三科是「威力处」，就是成就了，见到第一义谛以后就是有大威力的这个意思。但是现在是说佛的境界。这里分两科，第一科是「征」。

「云何诸佛菩萨威力？」佛菩萨他有大威德的力量，这个力量是怎么情形呢？这是问。第二科解「释」，分两科，第一科是「略三种」，略说三种威力，第一科就是「圣威力」。

未二、释（分二科） 申一、略三种（分三科） 酉一、圣威力

当知略有三种。一者、圣威力：谓诸佛菩萨得定自在；依定自在，随其所欲，一切事成。

「当知略有三种」，佛菩萨的威力，简略地说就是有三种，第一个就是「圣威力」，入了圣道以后就是有威力。「谓佛菩萨得定自在；依定自在，随其所欲，一切事成」，「谓佛菩萨得定自在」，他长时期地用功修行，他得到了定的自在。初开始得定，定的功德还不圆满，当然更不能说是自在，现在佛菩萨得到了定，而后常常地入定、出定，这样子训练，而最后得到自在，就是没有障碍了。

凡夫得定呢，也有，也能长时期地用功修行，也是得定自在，那就是没有爱见慢的关系，他还是凡夫。现在说是圣人，就是不但是得世间的禅定自在，这应该是出世间的禅定了。因为灭除去三界的见烦恼、爱烦恼，所以得定自在。

「依定自在随其所欲一切事成」，因为他得的定有大自在的威德，所以随其所愿意做的事情，这一切事情都能做成功，那么这就是「圣威力」。

《披寻记》一二一九页：

谓佛菩萨得定自在者：此中菩萨唯约八地以上为论，由于无加行、无功用、无相住中得十自在故。下皆准知。

「谓佛菩萨得定自在者：此中菩萨唯约八地以上为论」，这《披寻记》的作者也是这么的意见，八地以上的菩萨说的。因为什么要这样讲呢？「由于无加行、无功用、无相住中得十自在故」，因为这个第八地菩萨得了十自在故，所以他就叫做定自

在。这个第八地菩萨就是无加行、无功用、无相住；就是心里面任运地与第一义谛相应，不需要特别地努力，能有这种境界，这个无相就是第一义谛了。「得十自在」，第八地菩萨，八不动地就成就了十自在。当然这十种自在，第八地菩萨成就了以后，要经过九地、十地，到佛的境界究竟圆满，所以从第八地菩萨开始得十自在，所以这里面说佛菩萨得定自在就是应该从这里开始。「下皆准知」，下文也是这样子就可以知道的。

心调柔故，善修心故，是名圣威力。

「心调柔故」，他得了定自在，他心里面调柔，不是那么粗暴，这就是没有烦恼的关系。前七地的菩萨虽然也断了很多烦恼，但是还没有能够得到调柔的境界，就是烦恼还没有清净。第八地菩萨把三界内的一切的爱烦恼、见烦恼完全清除了，得到法身的境界。「善修心故」，他从善巧地修学禅定，修学禅定的关系，所以他心调柔，所以能够得自在。「是名圣威力」，圣威力就是这样意思。

《披寻记》一二一九页：

善修心故者：善故名圣，由无染义是善义故。如三摩呬多地中圣智三摩地说。（陵本十二卷十五页）

「善修心故者：善故名圣」，这个善这个字，就是表示是圣人的意思，为什么叫做善呢？「由无染义是善义故」，就是没有烦恼，没有染污；没有染污所以名之为圣。「如三摩呬多地中圣智三摩地说」，那里就是这么讲的。

酉二、法威力（分二科）　戌一、释义

二者、法威力：谓诸胜法有广大果，有大胜利，是名法威力。

前面是「圣威力」，这第二是「法威力」。「法威力」分两科，第一科是「释义」，第二科「显体」，第一科先「释义」。第二种呢，是法的威力，就是得到第八地的菩萨呢，他有了高深的禅定，灭除去三界以内所有的烦恼，他成为圣人，他有这种威力。第二个「法威力」是什么呢？「谓诸胜法有广大果」，就是特别殊胜的功德法，你这样修行修学之后，就会有广大的果实。在这里面就成就了大的胜利，「是名法威力」。这是「释义」，第二科「显体」。

戌二、显体

此中法者，即是六种波罗蜜多；所谓布施，乃至般若。如是诸法，有大威力，名法威力。

这看见是，就是八地菩萨以后他继续地，他从初欢喜地的时候就修这个六波罗蜜，他要八地以后继续修六波罗蜜，由六波罗蜜里面得大威力；布施的威力、持戒的威力、忍辱的威力、精进的威力、禅的波罗蜜的威力，般若波罗蜜的威力。这样说呢，在八地的时候他已经有圣威力，以后继续地修六波罗蜜，有六波罗蜜的威力，所以叫做「法威力」。

酉三、俱生威力

三者、俱生威力：谓佛菩萨先集广大福德资粮，证得俱生甚希奇法，是名俱生威力。

「三者、俱生威力：谓佛菩萨先集广大福德资粮，证得俱生甚希奇法」，这个

「俱生威力」是什么呢？「谓佛菩萨先集广大福德资粮」，就是他在资粮位、加行位这个时候，他已经积集了广大的福德资粮。积集了广大的福德资粮，没得圣道的时候，他在生死里流转的时候，他也有些希奇的事情，就是法的威力。等到得无生法忍之后，继续地修六波罗蜜，这个时候他也是有甚多的希奇的事情。

到了第八地的时候，弃舍了肉身，得了法身；得了法身的菩萨，他又示现化身，在人间在众生的世界又有父母，他又得一个化身。这化身一生来的时候，就有甚多希奇的事情，那叫做「俱生威力」，是指这一种说的，不是前边的事情，都是指八地菩萨以后。他来到人间的时候，他可能是现佛身，也可能是现菩萨身，也可能现个阿罗汉，也可能现个比丘、现个比丘尼，他有这些不思议的，这些希奇的事情，这叫做「俱生威力」，与生俱来的这种大威德力。

这是分这么三种，圣威力和法威力，这个圣威力和法威力是菩萨所修行的真实的功德，俱生的威力就是来示现化身所有的威力，也就是圣威力和法威力所现出来的，应该是这样意思。

申二、广五种（分二科）　酉一、标列

又佛菩萨如是威力品类差别复有五种：一者、神通威力，二者、法威力，三者、俱生威力，四者、共诸声闻独觉威力，五者、不共声闻独觉威力。

「又佛菩萨如是威力品类差别，复有五种」，前面是说三种，略说三种威力。这下面说到「五种」。分两科，第一科是「标列」。

「又佛菩萨如是威力品类差别」，有五种不同：第一个是神通的威力，第二是法威力，第三是俱生威力，四者共诸声闻独觉的威力，五者不共声闻独觉的威力，分这么五种。这是「标列」，下面「随释」，随所标列的加以解释。分四科，第一科是先解释神通的威力，先是「征」。

酉二、随释（分四科）　戌一、神通威力（分二科）　亥一、征

云何诸佛菩萨神通威力？

这是「征」，下面第二科解「释」，分两科，第一科「出种类」。

亥二、释（分二科）　天一、出种类

谓六神通：一者、神境智作证通，二者、随念宿住智作证通，三者、天耳智作证通，四者、见死生智作证通，五者、知心差别智作证通，六者、漏尽智作证通，是名神通威力。

「谓六神通」，神通威力就是指六种神通说的。「一者、神境智作证通，二者、随念宿住智作证通，三者、天耳智作证通，四者、见死生智作证通，五者、知心差别智作证通，六者、漏尽智作证通，是名神通威力」，这是先列出来，列出来「出种类」，这是六种神通。

《披寻记》一二二〇页：

神境智作证通等者：谓从一种变作多种，如是广说乃至梵世身自在转，是名神境；由神境智于此神境领受示现，是故说此名为神境。若智具大威德修所成是修果，名神境智；由此智于彼境能领受能示现，是故说此名神境智。即此智种子由

生缘所摄受故，势力增长，相续随转，名神境智作证。如是一切总摄为一，名神境智作证通。如决择分说。（陵本六十九卷十一页）如是乃至漏尽智作证通，皆如彼释应知。

「神境智作证通等者：谓从一种变作多种，如是广说乃至梵世身自在转，是名神境」，这个「神境」，「神」就是不可思议的意思，这个不可思议的境界，那么叫做「神境」。指什么说的呢？「从一种变作多种」，一个身形变作很多的身形，其他各式各样的事情，由少而多，能变现出来很多的事情。「如是广说乃至梵世身自在转」，就是他现在这个身体不但是在人间，在欲界，能到色界天，到梵的世界去，有大自在的境界出现，那么这就叫做「神境」，这个「神境」是这样意思。

「若智具大威德修所成是修果，名神境智」，这个「神境」这样讲，这个智慧是什么意思呢？他解释这个「智」这个字，神境智作证通，这个「智」。「若智具大威德」这个智慧，这个闻所成慧、思所成慧，闻所成慧没有什么威德力，但是思所成慧有一点，但是也不是很大，到修所成慧，与禅定相应的时候，这个智慧就有力量了，但是修所成慧通于凡、通于圣，若入圣位的修所成慧，力量才是不可思议。

「智具大威德」，那就是在禅定里面的时候，得到四禅八定的时候，这个智慧，它的大威德力才显示出来，这是因修而成，是修果，就是禅定所成就的果报，修所成果，「修所成是修果，名神境智」，这个是神境智。现种种神通，实在也是智慧来决定的，为什么要现这个神通？是由这个智慧；有的时候现，有的时候不现，由智慧决定，所以里边有个「智」，名「神境智」。

「由此智于彼境能领受能示现，是故说此名神境智」，由于这个智慧，当然这个智慧与慈悲相应的，这个智慧「于彼境能领受能示现」，对于那个神通的境界，他能够领受，其实就是它来控制，「能领受」就是能控制。「能示现」出来，应该这样显现出来，这个「能示现」，「是故说此名神境智」。

「即此智种子由生缘所摄受故，势力增长，相续随转，名神境智作证」，说到这个「作证」；这个「作」就是修，由修而证，所以叫做「作证」。「即此智种子」，就是这个智慧的种子，最初修因的时候只是栽培一个种子，还没有现行。这个智的种子，「由生缘所摄受故」，就是生起的因缘来所成就的，这一句话说得很简单，那当然你要发无上菩提心，佛菩萨最初就是发无上菩提心，而后修闻思修三慧，这样子慢慢地才得圣道，也得了四禅八定，也得到圣道的智慧。

「势力增长」，最初的时候的栽培，力量还是很薄的，后来逐渐地栽培，力量逐渐增长。「相续随转」，相续不断地增长，随顺活动。「名神境智作证」，最后成功了，就是得到了神境智的神通。

「如是一切总摄为一，名神境智作证通」，就是从开始一直到最后成功，总摄为一个，统一起来，叫做「神通智作证通」，「如决择分说。（陵本六十九卷十一页）」。「如是乃至漏尽智作证通，皆如彼释」，都是六十九卷那里有解释，「应知」。这里边《披寻记》这么大概地解释。

天二、别辨相（分六科）　地一、神境智通（分二科）　玄一、征

云何诸佛菩萨神境智通？

这下面第二科是「别辨相」，前面是「出种类」，就是标出来六波罗蜜的类别，下面一样一样解释。分六科，第一科先解释「神境智通」。分两科，第一科是「征」。怎么叫做「诸佛菩萨」的「神境智通」呢？这是「征」，下面第二科解

「释」。分两科，第一科「出种类」。

玄二、释（分二科）　黄一、出种类

谓佛菩萨神境智通略有二种：一者、能变通，二者、能化通；如是二种品类差别，各有多种。

「谓佛菩萨神境智通略有二种」，有两种神境智通。「一者、能变通，二者、能化通，如是二种品类差别，各有多种」，第一个是能变通，能变现。能变现是什么意思呢？就是原来有这么一个情形，后来又会转变，那叫做「变通」。「化通」呢，原来没有，什么事也没有，但是就无而忽有，就变化，化现出来，所以叫做「化通」。「如是二种品类」是有「差别」的，是「各有多种」，能变通也有很多种，能化通也有很多种不同。这是「出种类」，下面第二科「别辨相」。分两科，第一科是「能变通」。分三科，第一科是「征」。

黄二、别辨相（分二科）　宇一、能变通（分三科）　宙一、征

云何能变神境智通品类差别？

「云何能变神境智通品类差别」呢？这是「征」。下面第二科解「释」。分两科，第一科就是「出种类」。

宙二、释（分二科）　洪一、出种类

谓十八变：一者、震动，二者、炽热，三者、流布，四者、示现，五者、转变，六者、往来，七者、卷，八者、舒，九者、众像入身，十者、同类往趣，十一者、显，十二者、隐，十三者、所作自在，十四者、制他神通，十五者、能施辩才，十六者、能施忆念，十七者、能施安乐，十八者、放大光明；如是等类，皆名能变神境智通。

「谓十八变」，原来这个「十八变」是出在佛法上讲的，就是这上说的十八变。那十八变呢？「一者、震动，二者、炽热，三者、流布，四者、示现，五者、转变，六者、往来，七者、卷，八者、舒，九者、众像入身，十者、同类往趣，十一者、显，十二者、隐，十三者、所作自在，十四者、制他神通，十五者、能施辩才，十六者、能施忆念，十七者、能施安乐，十八者、放大光明。如是等类，皆名能变神境智通」，这是「出种类」，下面第二科是「别辨相」。分十六，第一科是「震动」。

洪二、别辨相（分十六科）　荒一、震动

震动者：谓佛菩萨得定自在，心调柔故，善修心故；依定自在，普能震动寺、馆、舍宅、村邑、聚落、城郭国土、那落迦世界、傍生世界、祖父世界、人世界、天世界。

这是第一个说到「震动」。「谓佛菩萨得定自在」，佛菩萨得了定自在，还是说从八地菩萨以上。「心调柔故」，他心里面没有烦恼的刚强，烦恼是刚强的，没有烦恼了，所以心里面调柔，比较柔和，为什么会调柔呢？

「善修心故」，因为他善巧地用止观来修这个心，来训练它，所以最后它调柔了。「依定自在」，成就了定自在的关系，他就依据这个定自在，「普能震动寺馆」，就有这种力量，能震动这个寺、馆。这个「寺」这个字，原来是在汉朝的时候，是政府招待外宾的地方，叫做「寺」，这里边应该还是这个意思。还有这个「馆」，旅馆，各式各样的馆。「舍宅」，还有「村邑、聚落、城郭国土」，都能够感觉到震动。「那落迦世界」就是地狱的世界，「傍生世界」就是畜生的世界，「祖

父世界」就是鬼，鬼的世界。

在这个劫初的时候，人心都是敦厚，劫初的时候，人心敦厚，地狱里面没有人，也没有饿鬼，也没有这些三恶道，就是人逐渐地逐渐地道德堕落了，最初就有人做偷盗的事业，偷盗别人的财富，于是乎这个人死了就变成鬼了。变成鬼了的时候，他最初做鬼就立名为「祖父」，以后来的鬼，也就名为「祖父」，是这样意思，所以叫做傍生的世界和祖父的世界。佛菩萨得定自在能震动地狱、畜生、鬼的世界，和人的世界、天的世界，都能够感觉到震动。

《披寻记》一二二〇页：

祖父世界者：谓饿鬼趣应知。

这是在《大毘婆沙论》有解释，《大智度论》也有解释。

一四大洲、一千世界、二千世界、三千大千世界、百三千大千世界、千三千大千世界、百千三千大千世界，乃至无量无数三千大千世界，皆能震动，是名震动。

「一四大洲」，就是南阎浮提、东胜身洲、西牛贷洲、北俱卢洲，四大洲。「一千世界、二千世界」，「一千世界」就是一千个四大部洲，乃至一个须弥山，还有一个六欲天，乃至到初禅，初禅在一个小千世界的最上，这就是「一千世界」，就是小千世界。「二千世界」，就是第二个；一千个小千世界，名为「中千世界」，中千世界的上边有个……，就是三禅，一千个初禅上面有一个二禅，这是「小千世界」，「中千世界」上面有个三禅。三千大千世界，这个「三」就是一千个「中千世界」，叫做「大千世界」，大千世界最上边就是有一个四禅天。

「百三千大千世界，千三千大千世界，百千三千大千世界，乃至无量无数三千大千世界，皆能震动」，佛菩萨这个威力可真是很大，这么多的世界都震动了。「是名震动」，佛菩萨这个威力的震动，应该是说对于众生没有伤害的意思，没有伤害的情形。这是第一个是「震动」。

古德的解释，佛菩萨现这种威力，使令大地震动，这是什么意思呢？就是佛若来到这个世间教化众生的时候，就是能动摇众生的无明的关系，动摇众生的无明烦恼；无明烦恼是从来也没有人能动过的，佛菩萨来教化众生的时候，众生的无明有可能会被消灭了，是这个意思。除了佛法之外，其他的世间上的智者，不能断众生的无明的，所以无明不动，只有佛菩萨有这种威力，能够动摇。

荒二、炽然

炽然者：谓佛菩萨依定自在，从其身上发猛焰火，于其身下注清冷水；从其身下发猛焰火，于其身上注清冷水。入火界定，举身洞然，遍诸身分出种种焰，青、黄、赤、白、红、紫、碧绿，颇胝迦色，是名炽然。

「炽然者：谓佛菩萨依定自在，从其身上发猛焰火」，这是第二科，解释这个「炽然」。炽然是什么呢？「谓佛菩萨依定自在，从其身上」，从他的身体上面发出来很猛的火，其实就是光明，发出很猛焰的火。「于其身下注清冷水」，这个身的上部分，看出是有猛焰的火，而身下边，还是流注很清凉的水。「从其身下发猛焰火」，前面的一上一下是这样，第二段呢，这个「神境通」又变化了，身下发出来猛焰的火，从其身上注清冷水，又改变成这样子。

「入火界定，举然洞然」，等到佛菩萨入「火三昧」的时候，「举身」就是全

身，全身都是洞然的，就是都有猛火。「遍诸身分，出种种焰」，普遍身的各部分，都发出来种种的光焰，光明。什么光焰呢？「青光焰」，青色的光明，「青、黄、赤、白、红、紫、碧绿，颇胝迦色，是名炽然」，就是从他的全身放出来各式各样的光明，这叫做「炽然」。

放出光明来，实在就是表示佛菩萨的大智慧，放大智慧光明的时候，那么众生就破除无明了，是这样意思。

荒三、流布

流布者：谓佛菩萨依定自在，流布光明，遍满一切寺馆舍宅，乃至无量无数世界无不充满，如前震动，是名流布。

前面这个「炽然」是说他全身放光，现在这是说「流布」。「谓佛菩萨依定自在，流布光明」，就是原来身体放的光明，这光明流布，普遍到各地方去了，遍满到一切的寺，一切的馆，一切的舍宅，「乃至无量无数世界，无不充满」佛菩萨的光明，如前面的「震动」那样子，是名叫做「流布」。

荒四、示现（分二科） 日一、释（分二科） 月一、示现五趣

示现者：谓佛菩萨依定自在，如其所乐，示彼一切诸来会众、沙门、婆罗门、声闻、菩萨、天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽、人、非人等，令悉现见下诸恶趣、上诸人天。

「亦现者：谓佛菩萨依定自在，如其所乐，示彼一切诸来会众、沙门、婆罗门」，这时候「示现」，示现也就是出现，表现出来。表现什么呢？分两科，第一科是「解释」，分两科，第一科「示现五趣」。

谓佛菩萨依据这定的自在力，「如其所乐」，随他所欢喜的。「示彼一切诸来会众」，就是出现，示彼一切诸来的会众，就是来到佛边听法的人，或者是「沙门」，或者是「婆罗门」。沙门和婆罗门的不同；婆罗门就是在家人，沙门就是出家人了。

「声闻、菩萨」，声闻、菩萨是佛教徒；发出离心的是声闻众，发大菩提心的是菩萨。还有「天」，天上的人，还有「龙」，还有「药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺落、牟呼洛伽、人、非人等」，这是天龙八部。

「令悉现见下诸恶趣」，前面说是示现，就是「示彼一切诸来会众」，前面「人、非人等」以上就是来到佛这里来参加法会的人，现在佛示这些人，为这些人示现什么呢？「令悉现见下诸恶趣」，下边的三恶道诸趣，上面的「诸人天」，这就叫做「示现」，是这样子。

下面第二科，前面「示现五趣」，三恶道是三，加上人、天二，就是五趣。第二科是「示现佛土」。

月二、示现佛土

复令现见诸余佛土，及于其中诸佛菩萨，乃至超过殑伽沙等诸佛国土，种种名声所表佛土，及彼土中某名如来，悉令现见，亦为宣说彼佛土名，及如来名。齐彼至此，若复过彼，诸佛国土，及诸如来，随其所欲，乃至所欲，皆令现见，亦为宣说。

「复令现见诸余佛土」，佛这个示现就是为法会大众，示现十方「诸余佛土」，

使令法会众生能「现见」，现前就看见了其它的佛世界。「及于其中诸佛菩萨」，能看见佛的世界，同时也看见了世界里边的佛，世界里边的菩萨，「乃至超过殑伽沙等诸佛国土」。「示现诸余佛土」，示现一个、两个佛土，不是，超过了「殑伽沙」；「殑伽沙」就是恒河沙，这个「殑」也说个「恒」，原来这个恒河这个「恒」，其实是殑伽的「殑」这个字，不是中国话，「殑伽」是印度话，印度话翻到中国话是天堂来，从天堂来的这个河，天堂来，那么多的诸佛的国土。

「种种名声所表佛土，及彼土中某名如来，悉令现见」，种种的名声所表示的佛土，这个「种种名声」或者种种的名字，种种的声音所表示的佛世界，及彼世界中的「某名如来」，某某名：阿柒佛，阿柒佛世界、阿弥陀佛世界，「某名如来」。「悉令现见」，悉令法会大众能现见无量的佛土。「亦为宣说彼佛土名及如来名」，佛也为这么多的法会大众宣说彼世界的名称及彼世界佛的名称。

「齐彼至此，若复过彼」，就是或者恒河沙数佛世界也有个边际，就是到此为止。「若复过彼」，或者是超过恒河沙数以外，还有也在内。「诸佛国土及诸如来，随其所欲，乃至所欲，皆令现见」，及诸如来，随佛的心意，乃至到所欲现出来的佛土，皆令法会大众现见。「亦为宣说」，佛也加以说明。

日二、结

是名示现。

是名叫做「示现」。这是佛的威力不可思议，能看见其他的无量无边的世界的佛。

荒五、转变（分二科）　日一、释（分三科）　月一、于四大种（分二科）　盈一、于随一

转变者：谓佛菩萨依定自在，若于其地起水胜解，即令成水，如实非余，火风胜解亦复如是；若于其水起地胜解，即令成地，如实非余，火风胜解亦复如是；若于其火起地胜解，即令成地，如实非余，水风胜解亦复如是；若于其风起地胜解，即令成地，如实非余，水火胜解亦复如是。

「转变者」，这是第五科，叫做「转变」。分两科，第一科是「释」。又分三科，第一科「于四大种」。「于四大种」又分两科，第一科是「于随一」。

「转变者：谓佛菩萨依定自在，若于其地起水胜解」，佛有定的自在力，「若于其地起水胜解」，因为这个大地不是水，也不是火、也不是风，但是佛若是对这个大地观想它是水，叫做「起水胜解」，当然这是一个很有力量的观想。「即令成水」，就使令这个大地就变成水了，「即令成水」。「如实非余」，把大地变成水，就真实变成水了，不会变成其它的诸事。「火风胜解亦复如是」，如果对于这个大地作火的胜解，或者是做风的胜解。「亦复如是」，也是一样，就真实地就变成火了、变成风了，是这样子。

「若于其水起地胜解」，如果是佛菩萨对于那个水，这个大海是水，但是佛观想这个水是大地，作这样的胜解。「即令成地」，那个水就变成大地了，「即令成地」。「如实非余」，变成的这个大地是如真实大地一样，而不会有变成其它的。「火风胜解亦复如是」，就是把那个水变成火，作如是观，或是把这个水变成风，作风的观想。「亦复如是」，也是一样就变成风，也就把它变成了火，就是能这样子。

「若于其火起地胜解」，说是这个大地这里有火，佛菩萨观想这个火是地，就是大地。「即令成地，如实非余，水风胜解亦复如是。若于其风起地胜解，即令成地，

如实非余，水火胜解亦复如是」，也是这样子。佛得了定的自在的时候，这个地水火风可以随意地变现，就有这个境界。

《披寻记》一二二一页：

即令成水如实非余者：谓所变水堪为受用，非唯显现令可睹见，是名如实。即于此事所作成办，故名非余。如说于水如是，于余一切皆应准知。

「即令成水如实非余者：谓所变水堪为受用」，你可以饮用，用它来做饭、做菜都可以，可以受用。「非唯显现令可睹见」，不只是显现出来像个水，令你看见而已，不是的，你也可以受用，和水一样，「是名」叫做「如实」。

「即于此事所作成办，故名非余」，就是这件事能够做成功，所以叫做「非余」。「如说于水如是，于余一切皆应准知」，也都是准照这个可以知道。

这叫做「转变」，这「转变」第一科是「于随一」，随那一个，随那一样，地水火风里面随那一样都能变现。这是第一科，下面第二科「于一切」。

盈二、于一切

若于一切起余胜解，即随胜解如实非余。

前面是说指其中的一个可以变现，现在说「一切」，都包括在内。「起余」，起其它的观想；地水火这三个都把它变成风也可以，水火风都变成大地也是可以，就是「于一切起余胜解，即随胜解如实非余」，都能真实地转变了。

月二、于所造色（分二科）　盈一、例大种

如于大种互相转变，色香味触，当知亦尔。

现在第二科。前面是第一科「于四大种」，现在是「于所造色」，就是四大种所创造的这些物质。分两科，第一科「例大种」。「如于大种互相转变」，佛菩萨这种定的力量，对于地水火风大种可以互相转变。那么「色香味触，当知亦尔」，这个四大种所创造的色香味触的这些色法也是一样，也是随意可以转变的。

《披寻记》一二二二页：

若于一切起余胜解者：此中一切，谓即地水火风，于是一切起空胜解，名余胜解。

这样意思。

盈二、举所摄（分二科）　昃一、于种种（分二科）　辰一、资具摄

若于草、叶、牛粪、泥等，起于其饮食、车乘、衣服、严饰资具，种种涂香、华鬘胜解；即随胜解如实，非余。

前面是「例大种」，这第二科是「举所摄」。分两科，第一科是「于种种」。又分两科，第一科是「资具摄」。「若于草、叶、牛粪、泥等」，假设佛菩萨这个观想的力量，说是一枝草，或者一个树叶、或者一团牛粪、或者是泥等。「起于其饮食、车乘、衣服、严饰资具，种种涂香、华鬘胜解」，佛做这样的观想。「即随胜解如

实，非余」，就随顺佛的胜解，这件事就出现了，和真实的一样。「非余」，而不会搞错了的，不会变化。

辰二、财宝摄

若于沙石瓦砾等物，起于末尼、真珠、琉璃、蠡贝、璧玉、珊瑚胜解；即随胜解如实，非余。若于诸山、雪山王等起金胜解；即随胜解如实，非余。

「若于沙石瓦砾等物」，这是第二科「财宝摄」。若于这个沙、石这些东西呢，「起于末尼、真珠、琉璃、蠡贝、璧玉、珊瑚胜解」，作如是观的话呢，「即随胜解如实，非余」，也就能变现。

「若于诸山、雪山王等起金胜解；即随胜解如实，非余」，若是佛菩萨对于这个诸山、雪山王等这些山起黄金的胜解，说这个山是土石头，现在说是黄金的，起如是胜解。「即随胜解如实，非余」，也就能这样变现，成功了。

昃二、于一切

若于一切起余胜解；即随胜解如实，非余。

这是第二科「于一切」，就是一切的不同的这些境界，做其余胜解的观想，「即随胜解如实，非余」。

《披寻记》一二二二页：

若于草叶牛粪泥等者：自下为显八胜处中所观资具等色，若劣若胜，随欲转变，故作是说。言劣色者：谓声香味触不可意色。与此相违，当知胜色。如三摩呬多地说。（陵本十二卷七页）此所举事，随应当知。

「若于草叶牛粪泥等者：自下为显八胜处中所观资具等色」，八胜处就是青黄赤白，地水火风，八胜处。所观察的这个资具等色「若劣若胜」，或者是劣的资具，或者是殊胜的资具。「随欲转变」，随你心里面想要怎么转变，就可以怎么转变。「故作是说」，所以这么讲。「言劣色者：谓声香味触不可意色」，叫劣色。「与此相违，当知」是「胜色。如三摩呬多地说。（陵本十二卷七页）此所举事，随应当知」。这是「于一切」。

月三、于有情类（分二科）　盈一、举显色

若于好色有情起恶色胜解，于恶色有情起好色胜解，于俱非有情起好色恶色胜解，于俱有情起俱非胜解；即随胜解如实，非余。

「若于好色有情起恶色胜解；于恶色有情起好色胜解」，这是第三科「于有情类」。前面都是无情物，现在是说这有情类。分两科，第一科是「举显色」。

「若于好色有情」，佛菩萨这个胜解，假设对于一个颜色非常好的有情。「起恶色胜解」，观想你是恶色。

优婆鞠多尊者在说法的时候，这魔王来捣乱。捣乱的时候呢，就是魔王现了很多的美女的身形，优婆鞠多尊者说法，来了很多的听众，听优婆鞠多尊者说法。但是魔王现了很多的女身，来这跳舞唱歌，很多人都不听法了，就去看跳舞去，听歌去了。优婆鞠多尊者现了神通，把这些女人都变成老太婆了，都变成丑八怪了，于是乎听法

的人修不净观，得圣道了，说这个事。

「若于好色有情起恶色胜解，于恶色有情起好色胜解，于俱非有情起好色、恶色胜解；于俱有情起俱非胜解；即随胜解如实，非余」，佛菩萨这种胜解的力量是太大了，即随胜解就这样子转变了。这可见这个禅定是不可以不修，当然是要修到圣人的禅定才可以，凡夫的禅定还是不行，这样子。

盈二、例形色

如于好色恶色，于具支节不具支节，及肥瘦等，当知亦尔。

这底下第二科「例形色」。前面是「举显色」，青黄赤白的显色，现在说这个形色。

「如于好色恶色」，是这样子可以随意变现。「于具支节不具支节」，说这一个人，他支节具足，或者是不具足、或者这个人是肥、或者这个人是瘦等，佛菩萨可以随意地作种种的胜解，也可以随意变现，「当知亦尔」。

日二、结

如是于余所有自相可变色物，起余胜解，皆随胜解一切转变如实，非余，是名转变。

「如是于余所有自相可变色物，起余胜解」，这是第二科，这是结束这段文。「如是」，就是像前面这样说的。「于余所有自相可变色物」，这个草叶，它的自相是这样子，这个树，它的自相是这样子，可以转变的这些色物起余的胜解。「皆随胜解一切转变如实，非余，是名转变」，这个转变是这样意思。

《披寻记》一二二二页：

若于好色有情起恶色胜解等者：此显八胜处中所观有情，好色恶色随欲转变，故作是说。言好色者：谓美妙显色，一向净妙故。与此相违，名为恶色。如三摩呬多地说。（陵本十二卷七页）。

「若于好色有情起恶色胜解等者：此显八胜处中所观有情好色、恶色，随欲转变故作是说。言好色者：谓美妙」的，很新「显」的颜「色」，「一向净妙故」。「与此相违，名为恶色。如三摩呬多地说。（陵本十二卷七页）」。

这是前面，是这个「转变」。这是第五是「转变」，下面第六科是「往来」。分两科，第一科是解「释」。又分两科，第一科「别列三种」。

荒六、往来（分二科）　日一、释（分二科）　月一、别列三种

往来者：谓佛菩萨依定自在，随其所乐，于诸墙壁山石等中，纵身往来，无有滞碍。广说乃至往于梵世，乃至上至色究竟天，还来无碍。或复傍于无量无数三千大千世界，若往若来，皆无滞碍。

「往来者」，这个神境通。「往来者：谓佛菩萨依定自在」，依定的自在，也就是神通自在。「随其所乐」，随他所欢喜的。「于诸墙壁山石等中，纵身往来，无有滞碍」，佛菩萨他有这个神通的自在，对于这个墙，或这个壁、或者是高山、或者一个大石头里边，「纵身往来」，可以放纵这个身体，从这个有障碍物这里面，可以往来。「无有滞碍」，就是没有障碍。我们凡夫认为有障碍的东西，佛菩萨可以自由地

来去，「无有障碍」。

「广说乃至往于梵世，乃至上至色究竟天，还来无碍」，再广多地说呢，乃至到往梵世，就是梵天世界去。梵天距离我们这是非常远，就是欲界天，离我们也是很远的。「乃至上至色究竟天」，色究竟天就是梵世界的最高的一层天。「还来无碍」，一往一还，佛菩萨都是无障碍的。这是上下来说，色究竟天是在高处。

「或复傍于无量无数三千大千世界，若往若来，皆无滞碍」，或者是「傍」，就是东西南北，在傍边，而不是上下。无量无数的三千大千世界「若往若来」，或者是往，或者是还来，都是没有障碍的。这是第一科，列出来三种。现在底下第二科「随应配释」。

月二、随应配释

或运麤重四大种身，或于远处作近胜解，或如意势速疾往来。

「或运麤重四大种身」，这个四大种合成的身非常地麤重，能把它运动它。「或于远处作近胜解」，运动的时候，距离的地方非常地远，但是佛菩萨作近的胜解，就是观想它是距离得很近，这样观想。

「或如意势速疾往来」，或者是观想就像心那样子。心说是，你在这里说：「到纽约了！」心就到纽约了，像那个意的那个力量，往来得非常快的，就是那个身体，像意那样的那么快，往来得那么快。

日二、结

是名往来。

是名叫作「往来」。

《披寻记》一二二三页：

或如意势速疾往来者：身心符顺，名如意势。如说中有，身往趣生，非心缘往；此亦如是，以意为依，身往来故。

「或如意势速疾往来者：身心符顺」，这个身能顺于心，心也顺于身，它们两个是合作的，而不冲突。「名如意势」，这就叫如意势。「如说中有，身往趣生，非心缘往」，说个例子，说是那个中有，它去投胎的时候呢，它是身体去了，到那边去了。「非心缘往」，不是只是身体不去，心去了，不是这样子，不是这个意思。「此亦如是」，现在这里说往来也是，是身体到了。「以意为依，身往来故」，当然这身和意是以意为主的；意说去，身就去了。意观想去了，身体也就随着去了，是这样意思。

荒七、卷舒

卷舒者：谓佛菩萨依定自在，能卷一切雪山王等，如一极微；舒一极微，令如一切雪山王等，是名卷舒。

「卷舒者」，这是第七科。「卷舒者：谓佛菩萨依定自在，能卷一切雪山王等，如一极微」，就是把这雪山，就是喜马拉雅山，那个山是很高大的，可以把它收缩变成一个微尘。「舒一极微，令如一切雪山王等」，「极微」是很微细、很微小的，但

是把它放大呢，就像一个高山似的，是名叫作「卷舒」。

佛的这个神境智通是不可思议。

荒八、众像入身

众像入身者：谓佛菩萨依定自在，能以种种现前大众，及以一切村、邑、聚落、草木、丛林、诸山大地一切色像，内己身中，令诸大众，各各自知入其身内，是名众像入身。

「能变通」这一科，一共是分十六科，现在是第八科「众像入身」。本来是十八变，这里变成十六科，就是前面第七科「卷舒」是两个，现在合为一科；后边「隐显」也是两个数合为一科，所以十六加两个就是十八。

什么叫做「众像入身」呢？「谓佛菩萨」，这是有神通的人。「依定自在」，他的神通是以定为依止处的，若是没有定也就没有神通了。「能以种种」，因为有禅定的关系，所以他能够用「种种」的「现前大众，及以一切村、邑、聚落」，「现前大众」是指人，指有情说的。下面「及以一切村、邑、聚落」，是指这些其它的。
「村」和「邑」，和「聚落」，和「草木」，和「丛林、诸山大地一切色像，内己身中」，纳入自己的身体里面。「令诸大众各各自知」，使令大众每一位都自己知道「入其身内」，「是名众像入身」。

这是第八科，下面是第九科「同类往趣」。分两科，第一科是解「释」。又分两科，第一科是「举于剎帝力」。又分两科，第一科是「示同类」。

荒九、同类往趣（分二科） 日一、释（分二科） 月一、举于剎帝力（分二科） 盈一、示同类

同类往趣者：谓佛菩萨依定自在，或能往趣剎帝力众，同其色类，如彼形量，似彼言音。彼若以此名如是义，亦即以此名如是义；彼不以此名如是义，亦不以此名如是义。

「同类往趣者」，这是什么意思呢？「谓佛菩萨依定自在，或能往趣剎帝力众」，或者这个时候的因缘，佛菩萨能到剎帝力的大众里边去。「同其色类」，佛不是剎帝力那个形像，但是佛这时候现神通，到剎帝力的大众里面去，和他是同一个相貌。「如彼形量」，和他的身形是一样的，从外表上看彼此是一样的；「量」就是那个数量，「形」，表现于外的形貌；形也有量，就是那个高低的量。

「似彼言音」，佛示现的那个剎帝力，说出来的言音，也和那个剎帝力是相似的。「彼若以此名如是义，亦即以此名如是义」，这个「似彼言音」这句话的内容是这样子；彼剎帝力众若以此名字表示这样的义，「以此」，以这样的名句表达这样的道理，那么佛示现的剎帝力呢，「亦即以此名如是义」，和他们同一样的名义。「彼不以此名如是义，亦不以此名如是义」，彼剎帝力大众不说这样的名义，那么佛示现的剎帝力，「亦不以此名如是义」，和他们是相同的，没有差异，这是「示同类」，所以这叫做「同类往趣」。

盈二、明化事

然后为其演说正法、示现、教导、赞励、庆慰。化事既终，欻然隐没。

「然后为其演说正法」，这是第二科「明化事」。「然后」，佛示现剎帝力同其形量，似彼言音，然后为其演说正法，佛教的正法。「示现、教导、赞励、庆慰」，有这四种不同的演说正法。「化事既终」，教化众生的，教化这剎帝力的事情已经圆

满了。「欻然隐没」，忽然间就不见了，就离开了。

《披寻记》一二二三页：

示现、教导、赞励、庆慰者：摄释分说：示现者：谓为令受学白品行故，示现四种真实道理。教导者：谓示现已得信解者安置学处，令正受行。赞励者：谓彼有情若于所知、所行、所得中，心生退屈，尔时称赞策励其心，令于彼事堪有势力。庆慰者：谓彼有情于法随法，勇猛正行，即应如实赞悦，令其欢喜。（陵本八十一卷八页）其义应知。

「示现、教导、赞励、庆慰者：摄释分说：示现者：谓为令受学白品行故，示现四种真实道理」。「示现」是什么意思呢？「谓为令」，为求令彼接受佛的教导的人，所学的「白品行故」，就是良善的、清净的品行故。「示现四种真实道理」，就是开示四种真实道理：就是观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理，这前面讲过好多次了。

「教导者：谓示现已得信解者安置学处，令正受行」，「教导」是什么意思呢？就是「示现」，也就是开示。「已得信解者」，听佛说这四种道理的人，已经获得信心，他对于佛法有所理解。对于这种人呢，「安置学处」，就把他安排，安排叫他能够在学处里边（学处就是戒），就是毘奈耶，是所应学的地方。「令正受行」，使令他能够正确地接受毘奈耶的这个法门，这样用功；就是开示他毘奈耶，叫做教导；就是听闻了四种道理，听闻了佛法道理之后，就学习戒法。

「赞励者」，「赞励」怎么讲呢？「谓彼有情若于所知、所行、所得中，心生退屈」，「谓彼有情」，就是彼刹帝力。若于所了解的佛法里边，所修行的戒法里边，「所得中」，在心里面有所得，有多少成就的人。「心生退屈」，他这个时候向后退了，就是不这样去用功了，心生退屈。「尔时称赞策励其心」，这个时候示现的刹帝力呢，就称扬赞叹，和策励他、警策他、鼓励他，鼓励他的心。「令于彼事堪有势力」，令他对于所学习的戒法，戒律，「堪有势力」，就是有力量受持、有力量学习、有力量修行。

「庆慰者：谓彼有情于法随法，勇猛正行，即应如实赞悦，令其欢喜」，「谓彼有情于法随法」，前边是学处，就是戒，这个「法随法」就是止观了，就是八正道；八正道是随法，涅盘是法；八正道能随顺涅盘，能得涅盘，所以叫做法的随法。谓彼有情对于八正道、四念处、三十七道品的止观「勇猛正行」，他不怕辛苦，也不怕困难，很勇猛、精进地去修学止观。「即应如实赞悦」，示现的刹帝力呢，就如实地来赞叹他，令他心里欢喜，令其欢喜，这叫做庆慰。这是「（陵本八十一卷八页）」上这样解释的。「其义应知」，这四句话的义应该这样认识。

没后时众迭相顾言：不知没者天耶？人耶？

示现的刹帝力为他们这样子教导了以后，忽然间就不见了。「没后」，不见了以后的时候，这个法会的大众，就是刹帝力众。「迭相顾言」，「迭」在这里就是互相的意思，互相注意，就说了：「不知没者是天？是人呢？为什么是这样子看不见了？」这样子。

月二、例于余有情

如能往趣刹帝力众，如是往趣婆罗门众，若沙门众、若长者众、若居士众、四天王天、三十三天、夜摩天、睹史多天、乐变化天、他化自在天、梵众天、梵先益天、大梵天、少光天、无量光天、光音天、少净天、无量净天、遍净天、无云天、福生天、

广果天、无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天，当知亦尔。

「如能往趣刹帝力众，如是往趣婆罗门众」，这是第二科「例于余有情」，前面是刹帝力，这时候例同其他的众，其他的大众。

「如能往趣刹帝力众」，如前面所说的佛菩萨能够到刹帝力大众里边去教导，弘扬佛法，教导他们。「如是往趣婆罗门众」，也一样地会到婆罗门的大众里边去。「若沙门众」，或者是到沙门众。或者是「长者众」，或者是「居士众」。这个「居士」就是有钱的人叫居士；我们现在佛教里边用这个字是指在家信佛的人叫居士，这里说的「居士众」不是，就是积聚很多的财富的人叫居士。

「四天王」众，就是天上的人了。「三十三天」众，「夜摩天，睹史多天，乐变化天，他化自在天」，这是欲界的六天。下边是「梵众天」，就是四禅。「梵众天、梵先益天、大梵天」，是初禅天，但是有的地方说是梵众天、梵辅天，就是给梵天王做事的人，做事的天，先益天。还有大梵天，这是初禅的三天。「少光天、无量光天、光音天」，是二禅的三天。「少净天、无量净天、遍净天」，这是三禅的三种天。「无云天、福生天、广果天」，这是四禅的三天。「无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天」，这是五净居天。这都是属于色界天。

「当知亦尔」，就是佛菩萨以禅定为依止，也会到他们那个大众里面，同其形量、同其言音地这样教化他们。下面第二科「结」。

日二、结

是名同类往趣。

荒十、隐显

隐显者：谓佛菩萨依定自在，于大众前，百度、千度，或过于是，隐没自身，复令显现，是名隐显。

「隐显者」，这是第十科。「谓佛菩萨依定自在，于大众前，百度、千度，或过于是，隐没自身，复令显现，是名隐显」，这是佛和菩萨以定自在为依止显大神通。什么神通呢？在大众的面前，或者一百次，或者是一千次。「或过于是」，或者超过百千的数目。「隐没自身」，把这身体不现了。「复令显现」，又显现出来。「是名」叫做「隐显」，有隐有显。这是这样的佛菩萨的神通，有的时候这样子，有的时候那样子，「隐没自身，复令显现」。下面第十一科「所作自在」。

荒十一、所作自在

所作自在者：谓佛菩萨依定自在，普于一切诸有情界往来住等所作事中，皆自在转，令去即去，令住即住，令来即来，令语即语，是名所作自在。

「所作自在者：谓佛菩萨依定自在，普于一切诸有情界」，诸有情的世界。诸有情的世界当然或者是欲界、色界，这样子。「往来住等」，或者是往，到那个世界去；或者是回来；或者来到那个世界去，又走了；或者是在那里住多少时间等等。所作的事情里边「皆自在转」，都是无障碍地做这些事情，做这些事都是无障碍的。

「令去即去，令住即住」，这应该是说，佛菩萨到那个世界教化众生的时候，叫那个众生去，他就是去了；叫那个众生住，他就是住在那里；令他来就来，令他去就去。「令语即语」，令他说话，他就说话。「是名所作自在」。

或者说佛化现这个身，到诸天的世界去，使令这个化身教他去，他就去；教他住，他就住；叫他回来，就回来；令他说话，就说话，「是名所作自在」。

荒十二、制他神通（分二科）　日一、释（分二科）　月一、总标

制他神通者：谓佛菩萨依定自在，能制伏他所现神通。

「制他神通者」，这是第十二科「制他神通」。分两科，第一科是解「释」。又分两科，第一科「总标」。

什么叫做「制他神通」呢？「谓佛菩萨依定自在，能制伏他所现神通」，就是能够调伏，能够降伏别的人所现的神通。这是「总标」，下面第二科「别显」。分三科，第一科是「如来」，说佛。

月二、别显（分三科）　盈一、如来

如来神通普能制伏其余一切具神通者所现神通；如其所欲，令事成办。

「如来神通普能制伏其余一切具神通者」，佛陀的神通广大无边，普遍地能制伏其余的人，一切具神通的事情，所现的神通都能制伏住他。「如其所欲，令事成办」，如佛陀所欲的，就能够这样子办好了，而无障碍的。

盈二、究竟菩萨

究竟菩萨，一生所系，或最后有所有神通。

「究竟菩萨，一生所系」，这是第二科「究竟菩萨」。前面说佛的神通是能制伏其余一切的神通者，这下面说是究竟的菩萨，就是我们平常说的等觉菩萨了；就是菩萨到此地位的时候，就是最究竟了，再进一步就是佛了。「一生所系」，究竟菩萨和这个一生所系还有一点不同；就是这一生，他还不是佛，就是属于这一生，他舍掉了这一生再进一步，那就是究竟菩萨了，究竟住的菩萨，再进一步的菩萨，就那一生就成佛了，所以那个叫「究竟菩萨」。「究竟菩萨，一生所系」，这是两句话。

「或最后有」，「最后有」就是这一生就成佛了，这叫做最后有。这个「最后有」和「一生」这两个菩萨总起来，名之为「究竟菩萨」，这两种菩萨所有的神通。

《披寻记》一二二四页：

究竟菩萨一生所系等者：若诸菩萨到究竟地，住于最上成满住中，是名究竟菩萨。作大自在，过色究竟，一切生处最为殊胜，当知此由增上业感得生其中，是名一生所系。若诸菩萨于此生中，菩提资粮已极圆满，或生婆罗门大国师家，或生刹帝力大国王家，能现等觉阿僧多罗三藐三菩提，广作一切佛所作事，是名略说菩萨最后生。如〈生品〉说。（陵本四十八卷二十五页）此最后有，准彼应释。

「究竟菩萨一生所系等者：若诸菩萨到究竟地，住于最上成满住中」，就是一共是有十个住的菩萨，最初是「种性住」，最后的这个住的菩萨叫做「最上成满住」。「是名究竟菩萨」，最上成满住叫做究竟菩萨。

「作大自在，过色究竟」，做这个大自在天的天王，是超过了色究竟天的。「一切生处，最为殊胜」，就是超过了色界天以上，那个地方实在是佛的世界，那不是凡

夫的世界，色究竟天还属于三界以内的，这是超过了色究竟。「一切生处最为殊胜」，一切众生所生之处，此处是最殊胜的。「当知此由增上业感」，当知这个地方是最殊胜的、出世间的、无漏的净业所造成的。「得生其中」，你若成就了这样的业，你才能往生到那个地方去。「是名一生所系菩萨」，就是这一生，这是一个最后生，再进一步那就是最后有菩萨。

「若诸菩萨于此生中，菩提资粮已极圆满，或生婆罗门大国师家」，菩提资粮极圆满的时候，就是一生所系菩萨，那么一生所系菩萨以后又做什么呢？或者生在婆罗门的大国师的家里边，或者是生到刹帝力大国王家里边，那么这就是回来到欲界来了，来到欲界的人间。「能现等觉阿惒多罗三藐三菩提」，这个时候就能够成佛了，能够示现得无上菩提。「广作一切佛所作事」，成佛以后就是很广博地作一切佛所作的事情，就是教化众生、弘扬佛法。「是名略说菩萨最后生。如〈生品〉说」，就是「（陵本四十八卷二十五页）」那里。

「此最后有，准彼应释」，这里面说的这个最后有菩萨，也一生所系菩萨来到人间，生婆罗门大国师家，或者生刹帝力大国王家，示现成佛，这个事情是佛的化身的境界。看这文的意思，实在是得阿惒多罗三藐三菩提应该是法身菩萨，法身菩萨到最后……。若是从《华严经》第八地菩萨看，第八地菩萨是弃舍了肉身，开始得法身；得了法身的时后，到了最后有菩萨，最后有菩萨，那还是法身，就是他那一念相应得阿惒多罗三藐三菩提，那是圆满报身的境界，就是自受用身。那么来到人间大婆罗门家，或者是大国王家，那就是法身，以法身为依止示现的化身境界，是这样的，实在是两回事。两回事也可能是同时的：就是法身成佛的时后，同时也示现化身在人间成佛，教化众生。看《摄大乘论》后面的文可以知道这件事。

除诸如来、等类菩萨，悉能制伏其余一切具神通者所现神通。

这个一生所系菩萨，他的神通有多大呢？「除诸如来」，佛的不在内，还有一个不在内是等类的菩萨，和他同等的菩萨也不在内，其余的呢，「悉能制伏其余一切具神通者所现神通」。

《披寻记》一二二四页：

除诸如来等类菩萨者：此中菩萨，谓同一住功德平等，故名等类。

盈三、诸余菩萨

诸余菩萨所有神通，除入上地等类菩萨，悉能制伏其余一切具神通者所现神通。

「诸余菩萨所有神通」，这是第三科「诸余菩萨」。诸余的菩萨所有的神通，「除入上地等类菩萨，悉能制伏其余一切具神通者所现神通」，就是除掉了上地，或者和他相等的菩萨，这都不在内。其余的呢，「悉能制伏其余一切具神通者所现神通」。

日二、结

是名制他神通。

是名叫做「制他神通」。

荒十三、能施辩才

能施辩才者：谓佛菩萨依定自在，若诸有情辩才穷尽，能与辩才，是名能施辩才。

「能施辩才者」，这是第十三科。「能施辩才」怎么讲呢？「谓佛菩萨依定自在，若诸有情辩才穷尽」，就是若其他的有情，应该是佛教徒，为众生说法的人，他的辩才这个时候竭尽了。「能与辩才」，佛菩萨能以定自在，能给这个人辩才，使令他继续能够说法。「是名能施辩才」。

荒十四、能施忆念

能施忆念者：谓佛菩萨依定自在，若诸有情于法失念，能与忆念，是名能施忆念。

「能施忆念者」，这是第十四科。「谓佛菩萨依定自在，若诸有情于法失念」，若这个诸有情对于所学习的佛法，为众生演说的时候失掉了念，就是忘记了，忘记了这个怎么意思了。「能与忆念」，那么佛菩萨以定自在，就能够给他忆念，使令他又忆念起来，继续为众生说法，「是名能施忆念」。

前面「能施辩才」是属于慧，这里面能施念，念是属于定；有这两个，能施定、能施慧。

荒十五、能施安乐（分二科） 日一、释（分二科） 月一、与轻安

能施安乐者：谓佛菩萨依定自在说正法时，与听法者饶益身心轻安之乐，令离诸盖，专心听法，暂时方便，而非究竟。

「能施安乐者」，这是第十五科「能施安乐」。分两科，第一科解「释」。分两科，第一科「与轻安」。

「谓佛菩萨依定自在说正法」的时候，「与听法者饶益身心轻安之乐」，佛菩萨自己在说法的时候，与听法的人，给他轻安乐，来饶益他的身心、来安乐他的身心。

「令离诸盖」，使令他远离这些障碍：就是贪欲盖、瞋恚盖、昏沈睡眠盖、掉举恶作盖，和疑盖。「专心听法」，没有这些贪欲瞋恚的障碍，他能够制心一处，听佛说法。「暂时方便，而非究竟」，「令离诸盖」这件事是暂时的一个方便，是有效的；这是一个暂时有效的方法，使令他这盖障远离，可以专心听法。「而非究竟」，并不是究竟的使令他断除去这种盖障，不是的，断除盖障要你自己努力才可以。

《披寻记》一二二五页：

令离诸盖专心听法等者：盖有五种，谓贪欲等；于闻法时随一现行，能覆真实义不显了。诸佛菩萨以其神力能令远离如是诸盖，无散乱心听闻正法，然此唯是暂时方便，而不能令毕竟断灭，故非究竟。

「令离诸盖专心听法等者：盖有五种，谓贪欲等。于闻法」的「时」候，「随一现行」，听佛说法的时候，或者贪心来了、或者瞋心来了、或者打瞌睡了，各式各样的情形。随顺因缘起一种现行的时候，「能覆真实义不显了」，这种盖障出现的时候，就能障碍你，不能够听闻佛所说的真实义了。佛所说的真实义是显了的，但是你有障碍的时候就不显了了，你就听不明白了。

「诸佛菩萨以其神力能令远离如是诸盖」，能远离这些盖的障碍。「无散乱心听闻正法，然此唯是暂时方便，而不能令毕竟断灭」，不能究竟的灭除五盖，「故非究竟」。

月二、灭灾害

又令诸界互相违变能为损害，非人所行灾疠疾疫，皆得息灭。

这是第二科灭除灾害。「又令诸界」，又能使令众生的生命体里面的地水火风这些诸界。「互相违变」，众生的身体里边，它互相克，相克就是相伤害。「能为损害」，使令你生理上有变化，能伤害你的身体。譬如说是金克木、木克土，就这些事情。你身体里面就是有了严重的病痛了。这是谁搞的呢？「非人所行」，就是鬼神，就是和你有问题的鬼神来搞你，使令你有这个「灾疠疾疫」，使令你有这个灾害，有这种恶病。这些疾病，使令诸界互相违变；有这样事情就障碍你修学佛法了，那么这时候佛菩萨依止定的自在力「皆得息灭」，就把这些障碍都消灭了。

日二、结

是名能施安乐。

这是结束这段文。

荒十六、放大光明（分二科）　日一、释（分三科）　月一、总标举

放大光明者：谓佛菩萨依定自在，以神通力，身放光明。

「放大光明者」，这是第十六科放大光明，也就是那个十八变的最后一变。分两科，第一科是「释」。分三科，第一科是「总标举」。

「谓佛菩萨依定自在，以神通力，身放光明」，这个不是常光，而是神通力放出来的光明，这就叫做「放大光明」。这是「标举」，下面第二科「别辨相」。分三科，第一科是「恶趣苦」，能灭这恶趣苦。

月二、别辨相（分三科）　盈一、恶趣苦

或有一光往十方面无量无数诸世界中，令恶趣等一切有情息彼众苦。

「或有一光往十方面无量无数诸世界中」，佛菩萨身放光明也有众多的差别相。或有一个光明能够往到十方面的无量无数的诸世界中，「令恶趣等一切有情息彼众苦」，能令这恶趣，三恶道的有情停止很多的痛苦，这是一种。

盈二、集会天等

或有一光往诸天界，令大威德天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽等，住自宫中，蒙光觉悟，皆来集会。

「或有一光往诸天界，令大威德天、龙」，前面是对于恶趣苦，特别苦恼的众生，来饶益他们，这下面是天。或有一个光明是往诸天的世界，令大威德的天、大威德的龙、「药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽等，住自宫中，蒙光觉悟」，这些威德的天龙八部住在他自己的宫殿里面，「蒙光觉悟」，蒙受佛的光明照耀，他就明白道理了。「皆来集会」，他就明白有事情，就来到佛这里来集会，听佛说法了。那么佛放光有这种作用，不像我们人间的事情，要登报纸、要通电话这个事情，佛不用这些事。

盈三、集会菩萨

或有一光往十方面无量无数诸世界中，令住他方世界菩萨蒙光觉悟，皆来集会。

「或有一光往十方面」，这是第三科「集会菩萨」。往十方面这个「无量无数诸世界中，令住他方世界菩萨蒙光觉悟，皆来集会」，我看这个《大般若经》正好是这样意思，「皆来集会」。

月三、举要义

以要言之，诸如来等能放无量无数品类种种光明，能作无量无数世界，无量无数诸有情类，无量无数利益之事。

「以要言之」，这是第三科「举要义」。「以要言之，诸如来等能放无量无数品类种种光明」，「以要言之，诸如来等」，不但是一位佛，一切佛都是这样，都是平等的。「能放无量无数品类种种光明，能做无量无数世界，无量无数诸有情类，无量无数利益之事」情。

日二、结

是名放大光明。

这是第二科是「结」。看《大般若经》，佛放光，他方世界的菩萨就去问佛，问他那世界的佛，佛就说这是什么什么地方，释迦牟尼佛放光，释迦牟尼佛要说《摩诃般若波罗蜜经》了！那么这些菩萨就请佛同意准许他来听经，那些诸佛也就同意了，那么这些菩萨就来到娑婆世界听佛说法。看这件事呢，就是他方佛世界，他方佛所教化的菩萨，同时也到别的世界去听佛说法，倒不是说我在这个世界就听阿弥陀佛说法，就听药师佛说法，就是听阿閦佛说法，他不是；还是十方世界往来无碍，各处地方去听佛说法的，要亲近无量诸佛，是这样境界。

宙三、结

当知如是一切能变神境智通品类差别，一一分别，无量无数。由此神通能转所余有自性物，令成余物，故名能变神境智通。

「当知如是一切能变神境智通品类差别，一一分别，无量无数」，这是第三科「结」束这一段。当知如是一切能变的神境智通品类的差别有这么多，一一地分别无量无数。「由此神通能转所余有自性物，令成余物」，「由此神通」，由这样的神变的神通，「能转所余有自性物」，能转变其他的有自性的东西。这个「有自性」这句话呢，这个自性，和中观论说的那个自性不同，这个自性是说，就是它有体相，能转变它那个有体相的东西。「令成余物」，便令它成为另一种东西，「故名」叫做「能变神境智通」。

《披寻记》一二二六页：

能转所余有自性物令成余物者：如地变水、水变地等，各各相望，自性有别，是故更互相望名余，而作是说。

「能转所余有自性物令成余物者：如地变水」火，这个大地是一种东西，是一种物质，变成水、变成火。「如地变水、水变地等，各各相望，自性有别」，此物的自性和别的物的自性，彼此对望的时候，是有差别。「是故更互相望，名」之叫做「余」。「而作是说」，这样说。这样说这个能变神通是这样意思，就是它本来是有一个体相的，现在转变成另一种体相，所以叫做能变神境智通。

下面第二科「能化通」，这个神境智通分这么两种不同。分两科，第一科是「征」。

宇二、能化通（分二科）　宙一、征

云何能化神境智通品类差别？

怎么叫做能化神境智通的品类的差别呢？这是「征」，下面第二科是解「释」。分三科，第一科「略标」。分两科，第一科「出体性」。

宙二、释（分三科）　洪一、略标（分二科）　荒一、出体性

谓若略说，无事而有，是名为化。能以化心，随其所欲，造作种种未曾有事，故名能化神境智通。

「谓若略说，无事而有，是名为化」，谓若简略的说呢，就是没有这件事，忽然间有了，这就叫做化；由无而有，这叫做化，无而忽有叫做化。「能以化心，随其所欲。造作种种未曾有事」，「能以化心」，就是佛菩萨那个无分别心，那个大智慧心、大慈悲心。「随其所欲」，随他所愿意的，能造作种种未曾有的事情。这样说，佛变化的时候就是后得智了，后得智是有分别的，是这样意思，未曾有的事情。「故名能化神境智通」。这是「出体性」，下面「辨种别」；种者，类也，辨这个类别的不同。

荒二、辨种别

此复多种，或化为身，及化为境，或化为语。

「此复多种」，这样的能化神通，还有多种的不同。「或化为身，及化为境，或化为语」，或者化现出来一个身相、或者化出来一种境界、或者化现一种语言，就是这三种：一个身，一个境，一个语，没有说化心，没有说心。在这个《解深密经》上说，心是不可以化的，不能化现这个心，这个心是了别性的东西，这东西不能化。那么可见佛若是变化出来一个人的话呢，就是一个形相，但是那个人是无心的；虽然无心，和有心相似，他也会说话，也会办事，这样子。这是「辨种别」，就是辨类别。

下边第二科是「广辨」，前面是「略标」，这是「广辨」。分两科，第一科「化身及境」。分两科，第一科是「释」，「释」又分两科，第一科是「略」。略释又分两科，第一科「化身」。分两科，第一科「辨似不似」，所化现的事情有似和不似的不同。

洪二、广辨（分二科）荒一、化身及境（分二科）日一、释（分二科）月一、略（分二科）盈一、化身（分二科）昃一、辨似不似

或化为身及化为境者：化似自身，或不相似，化似他身，或不相似。

「或化为身及化为境者」，或化现一个身相，那就是看上去是个有情。「或化为境」，就是化出一个境界，化出来一个高山，化一个花园，这各式各样的境界。这是标，这句话。「化似自身，或不相似」，化现一个身相「似自身」，和自家的身体相似，譬如说佛菩萨本身一个相貌，化现一个有情和佛菩萨自己相似，或者是不相似。「化似他身，或不相似」，或者化现的和他人的身体相似，或者是不相似。那么，这是两种。下面第二科「简非实根」。

昃二、简非实根

又所化身，若自若他，或似不似。唯能化作与根相似根所依处，而非实根。

又所变化的身相，或者是自、或者是他。「或似不似」，或者似自身、不似自身，似他身、不似他身。「唯能化作与根相似根所依处」，所化现的根，唯能化现，化作的事与根相似，就是你这个眼根，净色根，眼、耳、鼻、舌、身的净色根叫做根；根依处就是扶根尘，就是保护净色根的那个地水火风所造的那个形相。「唯能化作与根相似」，与那个净色根是相似，而不是净色根。「与根相似」是「根所依处」，净色根所依住的地方，和它相似。「而非实根」，不是真实的净色根，真实的净色根是众生的业力所得的果报，这还是不可以化的，那不可以化，这样意思。

《披寻记》一二二六页：

唯能化作与根相似等者：清净色根，是名实根。谓所化身唯能化似自他根所依处，不能化似自他清净色根，故作是说。

「唯能化作与根相似等者：清净色根，是名实根」，就是清净的四大所组成的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这是清净四大所成的，是名叫做「实根」，就是它能发出识来，它是「识」所住处。「谓所化身唯能化似自他根所依处」，自他的净色根的依止处。「不能化似自他清净色根」，清净色根是不可以变化的。「故作是说」，这个是化现的一个有情，实在是没有根的，只是与根相似而已。

盈二、化境

复能化作相似境界：谓饮食等，末尼真珠琉璃宝等，所有色香味触所摄外资生具。若彼相似，若异于彼，随其所欲，一切能化。

「复能化作相似境界」，前面是说「化身」，这下面说「化境」。复能化作相似的境界，什么境界呢？「谓饮食等，末尼真珠琉璃宝等，所有色香味触所摄外资生具」，就是身外之物，这些都是资生具，资养生命的需要的东西。

「若彼相似，若异于彼，随其所欲」，若彼所化的那个与你的身相相似。「若异于彼」，或者是不相似，是随化者的所欲。「一切能化」，他心里怎么想，就能化现出来。这是「化境」，下面第二科是「广」；前面是略，这里是广说。分两科，第一科「化身」。「化身」又分两科，第一科「标列差别」。

月二、广（分二科）　盈一、化身（分二科）　昃一、标列差别

又所化身，与己同类，非一众多种种差别。

「又所化身，与己同类」，和佛菩萨自己是相类似的。「非一众多」，化了很多的佛菩萨，化身很多，种种的差别。

《披寻记》一二二六页：

又所化身与己同类等者：谓若菩萨化菩萨身，与自相似有其多种。谓如分位体性容色形貌种种相似，是名与己同类，非一众多种种差别。

「又所化身，与己同类等者：谓若菩萨化菩萨身，与自相似有其多种」不同，「谓如分位体性容色形貌种种相似」，这个分位，就是前后的形相不同，譬如说这个

人，小孩子、婴儿、童子、少年、壮年、老年，这就是分位不同，前后的、时间上的，也有不同的相貌，这叫做分位。「分位体性容色形貌种种」的相似，「是名与己同类，非一众多种种差别」。

或作天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟尼呼洛伽色像，或作人、傍生、鬼、那洛迦色像，或作声闻、独觉、菩萨、如来色像。

「或作天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟尼呼洛伽色像」，这是化这个天龙八部的形相。「或作人、傍生、鬼、那洛迦色像」，或化现人的色像，……。「或作声闻、独觉、菩萨、如来色像」。这是一种，下面是「明似不似」。分两科，第一科「与己同类」。

昃二、明似不似（分二科）　辰一、与己同类

若所化身，与菩萨身极相似者，名所化身，与自相似。若不尔者，名所化身，非自相似。

「若所化身，与菩萨身极相似者，名所化身，与自相似」，这是相似。「若不尔者，名所化身，非自相似」，和自己不相似。

辰二、与他同类（分二科）　宿一、化一（分二科）　列一、举天身

又所化身，与他同类，亦有多种。若作天身，与彼天身极相似者，名所化身，与他相似。若不尔者，名所化身，非他相似。

「又所化身，与他同类」，这是下边第二科「与他同类」。分两科，第一科是「化一」。又分两科，第一科「举天身」。又所化的身相与他同类，「亦有多种」不同。「若作天身，与彼天身极相似者」，和天身极相似，「名所化身，与他相似。若不尔者，名所化身，非他相似」。

列二、例余身

如作天身，乃至佛身，当知亦尔。

也是有相似、不相似的不同。

《披寻记》一二二六页：

又所化身与他同类等者：此中他言，谓即前说天、龙、药叉，广说乃至如来色相。与彼相似亦有分位体性容色形貌非一众多种种差别，故言多种。

这是说「化一」，下面第二科是「化多」。分两科，第一科是「征」。

宿二、化多（分二科）　列一、征

云何此中化作多身？

化作很多的身相，这是问，下面第二科是解「释」。分两科，第一科「明化事」。

列二、释（分二科）　张一、明化事

谓佛菩萨于十方面无量无数诸世界中，一时化作种种形类，能为无量无数有情作利益事。

「谓佛菩萨于十方面无量无数诸世界中」，十方就是十面，所以加起来就是十方面。「无量无数诸世界」里边，「一时化作种种形类」，一时就化现很多很多。「能为无量无数有情作利益事」，化出来的形类，能作无量无边利益众生的事情。下面第二科「显差别」。

张二、显差别

如是所化种种形类，于中或有诸佛菩萨虽灭度后，由住持力而故随转；或有暂时作利益已，化事便息。

这是显有差别。「如是所化种种形类，于中或有诸佛菩萨」，这个化现诸佛菩萨怎么回事呢？「虽灭度后，由住持力」，佛菩萨在世间度化众生，实在佛菩萨不度，他走了，但是度化众生的事情没结束，那么就是化现一个佛菩萨。「由住持力」，因为佛菩萨那个住持的力量，使令化现的佛菩萨继续在那里活动，「而故随转」。「或有暂时作利益已，化事便息」，「由住持力而故随转」，那个时间就是长久了，这上面「或有暂时作利益」完了，这化事就结束了，就没有事情了，这时间也有不同。

《披寻记》一二二七页：

一时化作种种形类等者：〈决择分〉说：诸佛世尊有四种化遍十方界功德无碍：一、未成熟有情令成熟故，作菩萨行化。二、已成熟有情令解脱故，于三千大千世界百拘胝瞻部洲中，同于一时方便摄受如来之化。三、即为彼所化有情作声闻化。四、即为彼所化有情作独觉化。（陵本七十四卷十一页）此说种种形类能为无量无数有情作利益事，准彼应知。

「一时化作种种形类等者：〈决择分〉」上说：「诸佛世尊有四种化遍十方界功德无碍」，有四种的化现，能普遍到十方世界，功德是无障碍的。

「一、未成熟有情令成熟故」，这是一种变化，就是他的善根还不能得圣道，所以叫未成熟。这样的众生「令成熟故」，佛为了令他善根成熟故，「作菩萨行化」，这个时候现出那个化者的身相，是个菩萨的身相。

「二、已成熟有情令解脱故」，就是已经能得圣道的有情「令解脱故」，为令此众生得圣道的解脱故。「于三千大千世界百拘胝瞻部洲」里面，「同于一时方便摄受如来之化」，就是同时地，同时在这一时「方便摄受如来之化」，就是善巧方便地现出来佛的身形来教化这个众生。这样子说，就是众生要得解脱的话，就是现佛身而为说法，这里面有这样意思，「方便摄受如来之化」。

「三、即为彼所化有情作声闻化」，可以化现一个阿罗汉来教化众生。

「四、即为彼所化有情作独觉化」，化现辟支佛来教化众生，这样子。「（陵本七十四卷十一页），此说种种形类能为无量无数有情作利益」的事情，「准彼应知」。

盈二、化境（分二科）　昃一、令睹见

又佛菩萨或作化事，唯令众生睹见而已；如幻所作，不堪受用。

「又佛菩萨或作化事，唯令众生睹见而已」，这是第二科「化境」，前面说「化身」，这是所化的境界。分两科，第一科是「令睹见」。

「又佛菩萨或作化事」的时候，「唯令众生睹见而已」，就是你只是看见，看见一个菩萨来了，看见一个阿罗汉、辟支佛，只是睹见而已。

「如幻所作，不堪受用」，这个就像幻术所作，幻术变出一个鱼来；一桶水里面，我们看是什么也没有，但是那个幻术者，一伸手就拿出个鱼来，但是那个鱼是不可以受用的，幻术所作，不是真是鱼，说是不堪受用的。说佛现在所化现的也是，所作事「如幻所作，不堪受用」。

昃二、令受用

或复化作饮食、衣服、末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、车乘等事，与实无异。如是所作财食众具，令诸众生常得受用。

「或复化作饮食、衣服」，这是第二科「令受用」。前面是「令睹见」，这是「令受用」。化作饮食、化作衣服，还有「末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、车乘等事，与实无异」，化现这些东西呢，那和真实的一样了，你可以受用。「如是所作财食众具，令诸众生常得受用」，这个佛所化作的财，或者是饮食，或者是其他的众具，是「令诸众生常得受用」，可以使用的，可以，这是有作用的。

日二、结

是名化身及化境界。

是这样子。

荒二、化语（分二科）　日一、列

或化为语者：或有化语妙音相应、或有化语广音具足、或有化语系属于自、或有化语系属于他、或有化语无所系属、或有化语宣说正法言辞所摄、或有化语诲责放逸言辞所摄。

「或化为语者」，这是第二科是「化语」。「化语」分两科，第一科是「列」。

「或有化语妙音相应」，或化现出来一种语言微妙的相应，「妙音相应」。「或有化语广音具足」，这样的情形。「或有化语系属于自、或有化语系属于他、或有化语无所系属」，有这样的差别。「或有化语宣说正法言辞所摄、或有化语诲责放逸言辞所摄」，这是列出来所化的语言。下面第二科加以解「释」，解释分七科，第一科是「妙音相应」。分两科，第一科「众会相应」。

日二、释（分七科）　月一、妙音相应（分二科）　盈一、众会相应

妙音相应者：谓佛菩萨所说化语，其声深远如云雷音、其声和雅如频迦音，能感众心，甚可爱乐。

前面说是「或有化语妙音相应」，什么叫做妙音相应呢？「谓佛菩萨所说化语」，就是佛菩萨，他就化现一位佛菩萨，他说出来的语言，「其声深远」，他那个音声特别地深、特别地远。「如云雷音」，像那个云里边那个打雷的音声似的，所以叫作深远。这个「深远」或者就是它的范围广大的意思吧！这样子。「其声和雅如频

迦音」，佛化现的佛菩萨所说出来的语言，像频迦鸟的声音，非常地美，非常美好。「能感众心甚可爱乐」，能感动大众的心情，非常地令人欢喜，「甚可爱乐」。

这是「众会相应」，就是法会大众听见了这个声音，他能感觉到相应，这是第一科。第二科是「法义相应」。

盈二、法义相应

又此化语，圆上微妙、显了易解、乐闻、无逆无依无尽。

佛说出这个语言，不但是音声美妙，里边还是有道理的，所以有这么多的不同。

《披寻记》一二二七页：

圆上微妙等者：此显八种语具圆满。声闻地说：成就最上首语、极美妙语、甚显了语、易悟解语、乐欲闻语、无违逆语、无所依语、无边际语，如是名为语具圆满。（陵本二十五卷三页）一一差别，如〈摄释分〉释，（陵本八十一卷三页）今此圆上，即彼上首，谓以圆满涅盘为上首故，余文易知，如次准释。

「圆上微妙等者：此显八种语具圆满」，这几句话是说有八种的语言都圆满了、都具足了，有八种语。「声闻地说」，前面我们学习过了。「成就最上首语」，那么就是这个圆上的意思，上首语。还有「极美妙语」，就是微妙的意思。「甚显了语」，就是显了的意思。「易悟解语」，就是易解。「乐欲闻语」，就是那个乐闻。「无违逆语」，就是无逆的意思。「无所依语、无边际语」，无所依就是无依，还有那个无尽。「如是名为语具圆满。（陵本二十五卷三页的）一一差别，如〈摄释分〉」解释，在「（陵本八十一卷三页），今此圆上，即彼上首」，就是那个上首，最上首语；「最上首语」就是佛的法语所说的内容，是以涅盘为上首的意思，叫做上首语。

这个「极美妙语」，这个极美妙语是什么意思呢？就是如频迦音，是这样意思，就是音声特别好。这个「甚显了语」呢，是什么意思？就是那个语里边所安立的名句文非常的好，名句文非常好。「易悟解语」，易悟解就是你容易明白，就是佛说用这样的很好的名句文说出来的这样子语言，表示出来，你很容易明白，易悟解语。「乐欲闻语」你欢喜听，就是那里边有法有义，使令你能够真实有所悟入，所以叫做乐欲闻语。

「无违逆语」呢，就是你不感觉到违逆，如果说得太多了呢，你心里可能是厌烦了，他就知量；佛为众生说法，他知道量；《法华经》上说：「乃至深爱法者，亦不为多说」，但是那《法华经》本身那文字是没说，没有说什么原因深爱法者，不为多说，就不讲，不讲了，无违逆语。「无所依语」，无所依就是没有染污心，我说这个话是为了利益你，不是要你相信我，我不是这个意思；这个无所依就是没有染污心，没有执着。「无边际语」，就是那个无尽，无边际是什么意思？佛的广大智慧境界，是不可思议的，叫无边际语。那么这就是「法义相应」这一科。

月二、广音具足（分二科）　盈一、随类遍告（分二科）　昃一、遍无量类

广音具足者：谓佛菩萨所说化语，其声广大。随其所乐无量种类，天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽、声闻、菩萨、人、非人等，无量众会，一踰缮那皆悉充满，以妙圆音随类遍告。

「广音具足者」，这「广音具足」，这是第二科「广音具足」。前边是「妙音相

应」这一句解释完了，现在是「广音具足者：谓佛菩萨所说化语，其声广大」，这声音非常的广大。「随其所乐无量种类，天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽、声闻、菩萨、人、非人等，无量众会，一踰缮那皆悉充满，以妙圆音随类遍告」，这就是叫做「遍无量类」的意思，「遍无量类」；佛的音声普遍到法会大众都能听得到，所以叫做「随类遍告」，普遍地都能够开示到了。

昃二、遍无量界

又随所乐，小千世界、二千世界、三千大千世界，乃至十方无量无数诸世界中，若近若远所有众会，以妙圆音随类遍告。

「又随所乐，小千世界」，这是「遍无量界」。「又随所乐，小千世界、二千世界、三千大千世界」，就是小千世界、中千世界、大千世界。「乃至十方无量无数诸世界中，若近若远所有众会，以妙圆音随类遍告」，这是更广大了。

前面这是「遍无量界」。这是第二科「随应说法」，前面是「随类遍告」，现在是「随应说法」。

盈二、随应说法

于此声中出种种音，为诸众生说种种法，随其所应，各得义利。

「于此声中出种种音」，就是于这广大的音声里边，能出来种种的不同的音声。「为诸众生说种种法」，种种音是什么呢？就是为诸众生说了种种的佛法，各式各样的佛法。「随其所应，各得义利」，随顺众生的善根所依，各得到佛法的义利，利益安乐。这是「随应说法」。

下面是第三科。前面是「广音具足」，「广音具足」这一科说完了，第一科是「妙音相应」，第二科是「广音具足」，现在第三科「系属于自」。

月三、系属于自

系属于自者：谓佛菩萨所说化语，于化自身出种种音，宣说正法，诲责放逸。

「系属于自者：谓佛菩萨所说化语，于化自身出种种音」，谓佛菩萨所说的化语，化现的语言。「于化自身出种种音」，就是在化身，假设化的佛身，就是从化佛的身体里面，发出来的种种音声「宣说正法」，而这个正法里边是「诲责放逸」，教诲、诃斥你的放逸。这是一种语言。

月四、系属于他

系属于他者：谓佛菩萨所说化语，于化他身宣说正法，诲责放逸。

「系属于他者」，这是第四科。「系属于他者：谓佛菩萨所说的化语，于化他身宣说正法」，这是不是现的佛身，现的是其他人的身体，来宣说正法，「诲责放逸」，这样子。

下面第五科「无所系属」。

月五、无所系属

无所系属者：谓佛菩萨所说化语，或于空中、或于所化非情法上而有所说。

「无所系属者：谓佛菩萨所说化语，或于空中、或于所化非情法上」，谓佛菩萨所说的化语「或于空中」，不看见有人，只是在虚空里面，就听见有声音了。或于所化非情的上面，是个无情；是一朵花上面，就是会说话，或者是一个石头，它会说话，「或于空中、或于所化非情法上而有所说」。

月六、宣说正法言辞所摄

宣说正法言辞所摄者：谓佛菩萨所说化语开示正理，令诸愚痴于种种法皆得悟解。

「宣说正法言辞所摄者」，这是第六科。「宣说正法言辞所摄者：谓佛菩萨所说化语开示正理」，显示佛法中的这个缘起的正理。「令诸愚痴于种种法皆得悟解」，使令这个胡涂的人能开智慧，对于佛所说的种种法都能够明白，「皆得悟解」。

这是一科。下面第七科「诲责放逸言辞所摄」。

月七、诲责放逸言辞所摄

诲责放逸言辞所摄者：谓佛菩萨所说化语，为不愚痴获得净信而放逸者，责其放逸，令生惭愧；诲不放逸，令勤修学。

「诲责放逸言辞所摄者：谓佛菩萨所说化语，为不愚痴获得净信而放逸者」，佛说了这样的化语，对于那个不愚痴的人，他听懂了，他心里面也有净信，但是他不肯这样修行，「而放逸者」。「责其放逸」，佛就是诃斥他的放逸是有过失的，「令生惭愧」心，这是一种。

「诲不放逸，令勤修学」，这个放逸的人，令他生惭愧心，不放逸的人呢，就教诲他，令他精进地去修学用功，这又是一种。

洪三、总结

如是所说众多化事，略有三种：化身、化境，及以化语。当知如是一切能化神境智通品类差别，一一分别无量无数。

「如是所说众多化事，略有三种」，这前面是「总结」前面这一段。如是所说的众多的化事，略有三种不同：「化身、化境，及以化语」这三种。「当知如是一切能化神境智通品类差别，一一分别」都是「无量无数」的，都是特别多的。

黄三、结作业

如是二种诸佛菩萨神境智通，能办二事：一者、示现种种神通，引诸众生入佛圣教。二者、示现种种神通，惠施无量受苦众生，众多品类利益安乐。

「如是二种诸佛菩萨神境智通，能办二事」，这是结束这一段，「结作业」。如是两种诸佛菩萨的神境智通，一个是能变，一个是能化，能办两种事情。

「一者、示现种种神通，引诸众生入佛圣教」，第一种呢，示现出来种种的神通。作这个神通有什么好处呢？「引诸众生入佛圣教」，引导一切众生来到佛教里面来，就是对于佛教有信心，这个「入佛圣教」就是要有信心才能入佛圣教。

「二者、示现种种神通，惠施无量受苦众生，众多品类利益安乐」，第二个是示现种种神通的作用是什么呢？「惠施」，就是布施无量受苦的众生，布施他什么呢？众多品类的利益安乐，这各式各样的利益、各式各样的安乐；这个「利益安乐」前面那个自利利他那里说到，说得很详细的。

地二、随念宿住智通（分二科）　玄一、征

云何诸佛菩萨随念宿住智通？

这是前面是「神境智通」。这一共是分六科，「神境智通」，神境智。一共是分六科，第一科「神境智通」讲完了，这以下是说第二科「随念宿住智通」，说这个。这一科分两科，第一科是「征」。

怎么叫作「诸佛菩萨随念宿住智通」？这个念就是记忆力，就是忆念；能忆念过去世的生命的情况，这是一种，也是一种智慧，神通。

这是「征」，下面第二科解「释」。解释分三科，第一科是「辨差别」。分三科，第一科「于如是处」。分三科，第一科是「自能念」。

玄二、释（分三科）　黄一、辨差别（分三科）　宇一、于如是处（分三科）　宙一、自能念

谓诸佛菩萨以宿住智，自能随念己之宿住，曾于如是有情类中，我如是名，如经广说。

「谓诸佛菩萨以宿住智，自能随念己之宿住」，自己能够随念，随顺自己的智慧，能忆念自己过去生中的生活情况。「曾于如是有情类中，我如是名」，过去世我曾经在这样有情的世界里面，或者是人的种类、或者是天的种类。「我如是名」，我那时候叫什么名字，如经里面广说。

《披寻记》一二二九页：

我如是名如经广说者：经中说有八言说句：谓如是名、如是生类、如是种性、如是饮食、如是领受苦乐差别、如是长寿、如是久住、如是所有寿量边际。依此八言说句，忆念过去身等，一切品类差别，是名宿住随念。

「我如是名如经广说者：经中说有八言说句」，八种言说句。「谓如是名、如是生类、如是种性、如是饮食、如是领受苦乐差别、如是长寿、如是久住、如是所有寿量边际。依此八言说句，忆念过去身等，一切品类差别，是名宿住随念」，分这么八类，忆念过去的生活分这么八类的不同，都能够忆念。

亦能随念他诸有情身等一切品类差别，如自随念己事无异。

「亦能随念他诸有情身」，前面是说自己念自己过去生中的情况，这里第二节呢，也能「随念他诸有情身等一切品类差别，如自随念己事无异」，也是一样，也有八言说句。

《披寻记》一二二九页：

有情身等一切品类差别者：谓随言说句有六种略行：一者、呼召假名。二者、刹帝力等色类差别。三者、父母差别。四者、饮食方轨。五者、兴盛衰损。六者、寿量差别。如〈建立品〉释。（陵本四十九卷二十页）是名有情身等一切品类差

别。

「有情身等一切品类差别者：谓随言说句有六种略行：一者、呼召假名。二者、刹帝力等」，这是这个种族，「色类差别」。「三者、父母差别，四者、饮食方轨」，你吃的什么饮食，一定是吃罗汉斋是不是，饮食的差别。「五者、兴盛衰损」，有的时候很兴盛，有的时候很衰损。「六者、寿量差别，如〈建立品〉释」，这是分类不同，内容都是一样。「（陵本四十九卷二十页）是名有情身等一切品类差别」，佛菩萨的宿命通，能念自家，自己，也能念众生的事情。

宙二、令他念

又能令他得宿住智，能自随念前际所经若自、若他身等一切品类差别，曾于如是有情类中，我如是名，乃至广说。

前面是第一科「自能念」，这下面是「令他念」。

「又能令他得宿住智」，佛菩萨的宿命通还能令众生得宿住智。「能自随念前际所经」，加被那个众生，能自随念前际，就是过去所经过的。「若自、若他」，就是自家过去的经过，与他人有关系，「若他身等一切品类差别，曾于如是有情类中，我如是名，乃至广说」，和前面一样。

宙三、展转念

如是有情，转复令他得宿住智，能自随念一切宿住，如前无异。如是展转令忆宿住，皆如自己。

这是「展转念」。如是有情得到佛菩萨的宿住智的加持，转复令他人也得宿住智，「能自随念一切宿住，如前无异。如是展转，令忆宿住，皆如自己」。

下面是第二科「于如是类」。前面是「于如是处」，现在是「于如是类」。

宇二、于如是类

于现法中，又能随念诸微细事，所有一切若少若多先所造作、先所思惟，皆无忘失。

「于现法中，又能随念诸微细事」，就是于现法中，这个宿住智是过去生，现在说「于现法中」就是现在，不是过去。现在的色受想行识的法中，现在的眼耳鼻舌身意里边。又能随念诸微细的事情，什么事情呢？「所有一切若少若多先所造作」，于现法中就是这一生。这一生你今年活五十岁了，那么这五十岁，五十年之间的事情，所造作的，「若少若多先所造作」的，「先所思惟」的这些事情都不忘失。这就是心里面以前若是通过身语所造作的事情，说是在内心里面，没有通过身语，内心里面曾经怎么样思惟的事情，这些都是微细的事情。「皆无忘失」，都能记忆。

这是「于如是类」，下面第三科「于如是量」。分三科，第一科「刹那无间」。

宇三、于如是量（分三科）　宙一、刹那无间

又能随念无间刹那，次第所作，无间断故。

「又能随念无间刹那」，这更是微细了。「又能随念无间刹那，次第所作，无间断故」。又能忆念一刹那刹那的，没有间断的，一刹那一刹那的事情。「次第所作，

无间断故」，在时间上刹那刹那连续的，你所作的事情、所思惟的事情也都能够忆念。

这是「刹那无间」，下面第二科，第二科是「有量有数」。

宙二、有量有数

又能随念有量有数宿住差别，所知时劫，可算数故。

又能随念有量、有数，这个量和数就是宿住的差别，所知道的时劫可算数故；或是多少年，多少年里面有多少个月、多少个日、多少天、多少时，所以有量有数宿住的差别。

宙三、无量无数

又能随念无量无数宿住差别，所知时劫，不可数故。

这是第三科「无量无数」。又能随念过去的无量无数，这个宿住的差别，所知道的时劫不可数故，这是太多了，「不可数」。下面第二科「举要义」。

黄二、举要义

以要言之，此宿住智，于如是处、于如是类、于如是量，随其所欲皆无碍转：如是名为诸佛菩萨随念宿住所摄威力

「以要言之，此宿住智，于如是处、于如是类、于如是量，随其所欲皆无碍转」，前面这几科总起来说。「如是名为诸佛菩萨随念宿住所摄威力」，佛菩萨这个宿住智的威力能有这么广大。

《披寻记》一二二九页：

于如是处等者：自他有情身等一切品类差别，名如是处。诸所造作及所思惟，名如是类。无间刹那及有量数或无量数，名如是量。

「于如是处等者：自他有情身等一切品类差别」，「名」叫作于「如是处」。自他有情身等一切品类差别，叫作如是处。「诸所造作及所思惟，名如是类」，这叫作类。「无间刹那及有量数或无量数，名如是量」，把这几句话加以分别。

这是「举要义」，下面第二科「明作业」。分两科，第一科「示难行苦行」。

黄三、明作业（分二科）　宇一、示难行苦行

又由随念宿住智故，忆念本生为诸有情开示先世种种品类第一希有菩萨所行难行苦行，令于佛所生净信故、起恭敬故，令于生死深厌离故。

「又由随念宿住智故，忆念本生为诸有情开示先世种种品类第一希有菩萨所行难行苦行」，这是「又由随念宿住智」通的缘故，「忆念本生」，佛菩萨忆念他自己过去生。「为诸有情开示」，他忆念自己过去生的情形，然后为众生有所开示。开示什么呢？「先世种种品类」，他自家过去生中种种品类，「第一希有」，最殊胜的「菩萨所行」的「难行苦行」。「令于佛所生净信故」，这样子呢，使令众生对于佛生清净信故。「起恭敬故，令于生死深厌离故」，所以这样开示。

《披寻记》一二三〇页：

忆念本生等者：声闻地说：云何本生？谓于是中，宣说世尊在过去世彼彼方分，若死若生，行菩萨行，行难行行，是名本生。（陵本二十五卷七页）由是当知此所说义即彼本生言教所摄。

「忆念本生等者：声闻地说：云何本生？谓于是中，宣说世尊在过去世彼彼方分」，各个的地方。「若死」的时候，「若生」的时候，「行菩萨行，行难行行，是名」叫作「本生。（陵本二十五卷七页）由是当知此所说义即彼本生言教所摄」。

这是「示难行苦行」，下面第二科「示业果异熟」。

宇二、示业果异熟

又由此智忆念本事，为诸众生开示种种先世相应业果异熟，为令妄计前际常论一分常论常见众生，破常见故。

「又由此智忆念本事，为诸众生开示种种先世相应业果异熟」，又由这个宿命智，忆念过去世的本事，「为诸众生开示种种先世相应业果异熟」，作什么业，得什么果报，这些事情。「为令妄计前际常论一分常论常见众生，破常见故」，说这些事情都是无常变化的，所以使令众生，使令这个「妄计前际常论」，错误地执着过去世是没有变化的，是常住的，「一分常论常见众生」，破除他的常见。

《披寻记》一二三〇页：

忆念本事等者：声闻地说：云何本事？谓诸所有宿世相应事义言教，是名本事。（陵本二十五卷七页）由是当知此所说义即彼本事言教所摄，谓除本生宣说前际诸所有事故。

为令妄计过去世常论，一分常论常见的众生，这在那个十六种不如理作意里面，有四一分常论，各式各样的常论，在那上有解释了。破除去这个常见，使令知道有因有果的变化都已经过去了，开示如是义，破常见故。

阿弥陀佛！

地三、天耳智通（分三科） 玄一、征

云何诸佛菩萨天耳智通？

一共是分六科，第一科是「神境智通」，第二科「随念宿住智通」，现在是第三科「天耳智通」。分三科，第一科是「征」。「云何诸佛菩萨天耳智通」？下边就是「列」出来。

玄二、列

谓佛菩萨以净天耳，能于种种天声、人声、圣声、非圣声、大声、小声、辩声、非辩声、化声、非化声、远声、近声，皆悉得闻。

「谓佛菩萨以净天耳，能于种种天声、人声、圣声、非圣声、大声、小声、辩声非辩声、化声、非化声、远声、近声」，这一共是六对，「皆悉得闻」。「以净天耳」这个「净」字后边有解释。

这是「列」，第三科是解「释」。分十二科，第一科是「闻天声」。分两科，第一科「不作意」。

玄三、释（分十二科） 黄一、闻天声（分二科） 宇一、不作意

闻天声者：若不作意，下从欲界，上至色究竟宫，其中受生诸有情类种种音声，皆悉能闻。

「闻天声者」，诸佛菩萨以净天耳能听到天上人的声音。「若不作意，下从欲界，上至色究竟宫，其中受生诸有情类种种音声，皆悉能闻」，这个「若不作意」就是不是特别注意。「下从欲界」，这上面说是天声，就是欲界天。「上至色究竟宫」，就是色界的四禅天。「其中受生诸有情类」，在欲界、在色界天里面受生的人、受生的天，「种种」的「音声，皆悉能闻」。

这是第一科是「不作意」，这是第二科是「作意」。

宇二、作意

若作意时，过是已上诸世界声，皆亦能闻。

若是特别地作意的时候，「作」这个字当作警觉讲，特别地警觉自己的心。这个时候，「过是已上诸世界声」，就是超过了欲界、色界，其他的世界，更远的世界的天人的声音，「皆亦能闻」。

《披寻记》一二三〇页：

过是以上诸世界声等者：谓过此世界，于余一切世界诸天趣声皆遍能闻。由闻天声，故说上言，为简生傍人趣闻人声故。

「过是以上诸世界声等者：谓过此世界」，过此娑婆世界。「于一切世界诸天趣」的「声音」，「皆遍能闻」。「由闻天声，故说上言」，所以叫做上至色究竟

天；这个「上」字是指天说的。「为简生傍人趣闻人声故」，就是简别生傍人趣；人与人同在一个地区，算是傍，也不是上，也不是下，是在旁边，现在是在人以上，所以加个「上」字。

窥基大师的意思呢，他说作意和不作意的差别，就是在八地菩萨以下，八地菩萨以下，就是由初地到第七地这样的圣人，圣位的菩萨，他有作意、不作意的差别。若是不作意，就是此世界的众生，此世界的天可以听到；若是作意呢，就是他世界，其余的世界。若是八地菩萨以上，就没有这个差别，他不用特别作意，也是能够听闻无量世界的天人的声音的。因为按《华严经》上说，八地菩萨以上是法身菩萨了。按天台智者大师的意思呢，就是八地菩萨以上是法身菩萨，这是一种说法；另一种说法呢，在初地就是法身菩萨了，这是另一种说法了。

黄二、闻人声

闻人声者：遍于一切傍四大洲受生有情种种音声，皆悉能闻。

这是第二科「闻人声」。「遍于一切」，就是普遍一切的「傍四大洲」，这不是上下，所以是「傍」，这四大部洲受生的有情，种种的音声皆悉能闻。这是「闻人声」，「皆悉能闻」。

黄三、闻圣声（分二科） 宇一、辨（分二科） 宙一、修善舍恶声

闻圣声者：于诸如来、声闻、独觉，及诸菩萨，若从彼闻，展转为余诸有情类宣说种种示现、教导、赞励、庆慰，劝修诸善，劝舍诸恶所有音声，皆悉能闻。

「闻圣声者」，这是第三科，听闻圣人的声音。分两科，第一科是「辨」。又分两科，第一科「修善舍恶声」。

「闻圣声者：于诸如来、声闻、独觉，及诸菩萨」，这个「圣」指谁说的呢？就这三种圣人。「若从彼闻，展转为余诸有情类宣说种种示现、教导、赞励、庆慰、劝修诸善」，这样的圣人，这位菩萨从这么多的圣人那里，「展转为余诸有情类」，如来，或者声闻、独觉，及诸菩萨，展转地为其他的众生，或者是为天、为人，各式各样的众生，「宣说种种示现、教导、赞励、庆慰」，这么多的差别的佛法。总而言之，是「劝修诸善」，劝导他们修学善法，或者世间善法，出世间的圣道。「劝舍诸恶所有音声，皆悉能闻」，这位菩萨他的天耳都能听到。

这是说，这叫作辨声，这个「辨」就是加以解释，加以说明的声音，「皆悉能闻」。这是第一科劝「修善舍恶」，第二科「能引义利声」。

宙二、能引义利声

又于一切无染污心受持、读诵、论议、决择、无倒、谏诲，为作忆念，教授教诫，及余所有善言善说，能引义利种种音声，皆悉能闻。

这是第二科「能引义利」，能引义利应该是指学习佛法，能成就圣道利益的，这样的音声。「又于一切无染污心」，「一切」是说很多很多的人了，没有染污心地「受持、读诵」佛法。「读诵」，「读」是照本读，「诵」是背本能够念诵。「受持」是温习的意思，不断地温习。「论议、决择」，没有染污心地受持、读诵，又无染污心地「论议」佛法，就是讨论佛法，无染污心地决择。「决择」，论议也就有决择的意思，论议是彼此讨论，也有决择的意思，但是静坐修止观也是决择的意思，这是一种。

此「无倒、谏诲」，就是没有错误的谏诲，「谏诲」就是他受了戒法，佛教徒受了戒，由种种各式各样的因缘破了戒法，而这个善知识，或者他的师长，或者是佛菩萨谏诲，教诲他，教他忏悔这些事情。「为作忆念」，说是他忘记了，他忘记了他犯什么戒了，那么帮助他去忆念，在什么地方、什么时间怎么怎么地。「教授」，教授就是教授他修学止观的法门，是教授。再来就是「教诫」，就是处罚，他犯了戒，应该怎么处罚这些事情。

「及余所有善言善说」，就是说出来这无倒的谏诲、忆念、教授、教诫这四种，还有其他的所有的这个法语，「善言善说」。「善言」就是能表达佛法的这些言句、文句；「善说」就是所表达的意义。「能引义利」，这个谏诲也好，忆念、教授、教诫、善言、善说，都能够引发出世间圣道的义利，这样的种种的各式各样的音声，「皆悉能闻」，这个佛菩萨天耳通皆悉能闻。

宇二、结

如是等类，名闻圣声。

这是结束这一段。

《披寻记》一二三一页：

无倒谏诲等者：声闻地说：善能谏举、善作忆念、善能教授、善能教诫，如彼一一，别释应知。（陵本二十五卷三页）。

黄四、闻非圣声

闻非圣声者：于诸有情虚妄、离间、邪绮、麤犷，生下恶趣、生上天趣、生傍人趣，种种音声，皆悉能闻。

「闻非圣声者」，这是第四科，就是听到的声音，不是圣人说法。「于诸有情虚妄、离间」，就是不是圣人，这些凡夫众生。「虚妄」，就是说谎话。「离间」，说离间语。「邪绮」，就是心有染污，说一些放逸的话，就是邪绮。「麤犷」，就是暴恶的语言。「生下恶趣」，这个说有过失的、有罪过的语言，能使令这个众生往生到三恶道去。「生上天趣」，说没有过失的语言呢，就可以往生上面的天的世界去了。「生傍人趣」，没有过失的语言是也可以生到人趣，「种种音声，皆悉能闻」。

黄五、闻大声

闻大声者：谓于大众生声、大集会声、种种苦具所逼切声、大号哭声、相呼召声、大雷吼声、诸螺贝声、诸鼓角等种种音声，皆悉能闻。

「闻大声者」，这是第五科。「闻大声者：谓于大众生声、大集会声、种种苦具所逼切声」，这个「大众生声」呢，我们人间及现在的人呢，这个生命体不是很大，若阿修罗的身体是要比人大得多了。还有这个龙的身体也是很大，这各式各样的众生。「大集会」，很多人集会的声音。和「种种苦具所逼切声」，这个人在受苦恼，有种种的苦的具加在他身上，为苦具所逼迫，发出来的声音。还有「大号哭」的声音、「相呼召」的声音，还有「大雷吼」的声音、「诸螺贝声、诸鼓角」的等等「种种音声，皆悉能闻」。

黄六、闻小声

闻小声者：下至耳语诸微细声，皆悉能闻。

「闻小声者」，这是第六科。「下至耳语诸微细声」，就是在耳边说话，很微细的声音，「皆悉能闻」。

黄七、闻辩声

闻辩声者：于义易了种种音声，皆悉能闻。

「闻辩声者」，这是第七科。「闻辩声者：于义易了种种音声」，这个「辩」就是加以说明，所以使令所说的道理容易明了这样的声音，「皆悉能闻」。

黄八、闻非辩声

闻非辩声者：于义难了种种音声，谓达罗弭荼种种明咒，风、铃、树响，鹦鹉、鸲鹆、百舌、鹞鹩，命命鸟等所出音声，皆悉能闻。

「闻非辩声」，就是不需要加以说明的。「于义难了种种音声，谓达罗弭荼种种明咒」，这个「达罗弭荼」说是师子国，就是锡兰，斯里兰卡它那边的一种咒，叫达罗弭荼种种明咒，他没加说明，所以不容易明了，这是非辩声。

还有这个「风」声、「铃」声、「树响」，还有「鹦鹉」，这个鸟的声音。还有这个「鸲鹆」，鸲鹆就是八哥的声音。还有「百舌」鸟的声音，还有「鹞鹩」这个鸟的声音，还有「命命鸟」的声音，所出的声音，「皆悉能闻」。

黄九、闻化声

闻化声者：谓于一切得心自在具神通者，依神通力所化音声，皆悉能闻。

「闻化声者」，这是第九科。「谓于一切得心自在具神通者，依神通力所化音声，皆悉能闻」，「一切得心自在」呢，就是得禅定的人，得了四禅八定的人，得了四禅八定，又能修神通而得神通的，依神通所化出来的声音，皆悉能闻，这叫做「化声」。

黄十、闻非化声

闻非化声者：谓于种种异彼音声，皆悉能闻。

「闻非化声者」，这是第十科。什么是「非化声」呢？「谓于种种异彼音声」，就是不同于那个神通化现的声音，那么那叫做非化声，「皆悉能闻」。

黄十一、闻远声

闻远声者：除佛菩萨所住聚落城邑等中所有音声，于余乃至无量无数世界中声，皆悉能闻。

「闻远声者」，这是第十一科。「闻远声者：除佛菩萨所住聚落城邑等中所有音声」，佛菩萨居住在一个地方所出的音声不算在内。「于余乃至无量无数世界中声，皆悉能闻」，那叫做远声。

黄十二、闻近声

闻近声者：闻所除声。

第十二科。「闻近声者：闻所除声」，就是听闻所排除去的这个声音，就是佛菩萨的声音，叫做「闻近声」。那么比如说佛菩萨有神通，这个声音能听得远，那么就是近了。

地四、见死生智通（分二科）　玄一、征

云何诸佛菩萨见死生智通？

这是第四科。分两科，第一科「征」，第二科就是解「释」。分两科，第一科是「辨所见」。分两科，第一科是「有情世间相」。

这个「见死生智」其实就是天眼通。云何诸佛菩萨能看见众生死、看见众生生，这样的智慧神通？下面加以解释，是「有情世间相」。

玄二、释（分二科）　黄一、辨所见（分二科）　宇一、有情世间相

谓佛菩萨以超过人清净天眼，见诸有情死时、生时妙色恶色，若劣若胜。

「谓佛菩萨以超过人清净天眼」，这个清净的天眼是超过人的肉眼的。「见诸有情死时生时」，佛菩萨的清净天眼能看见诸众生死的时候的情形，生的时候的情形，或者是妙色、或者是恶色、或者是劣、或者是胜，都能看得很分明。

《披寻记》一二三一页：

以超过人清净天眼等者：〈建立品〉说：此中静虑，说名天住。眼依彼故，是彼果故，彼摄受故，名为天眼。是极圆满，是善清净静虑果故，名极清净。于其人中所有名字皆不相似，是故说言超过于人。欲界天中亦有生得，名相似转清净天眼，人中亦无。诸有情类临欲终没，名为死时。住在中有，名为生时。趣黑闇者，由二种相，起如是类，意生中有，如黑鋷光及阴闇夜，故名恶色。趣明白者，由二种相，起如是类，意生中有，如晴明夜及婆罗[病-丙+尼]斯极鲜白衣，故名好色。诸恶色者，说名为劣。诸好色者，说名为妙。诸下劣者，名往趣恶。诸胜妙者，名往善趣。（陵本四十九卷二十页）如彼应释。

「以超过人清净天眼等者：〈建立品〉说」，在这一品说。「此中静虑，说名天住」，这里面呢，指色界天的四静虑，叫做天住；就是天上的人，他的内心是安住在静虑里边，所以叫做「天住」。因为我们人间人没有禅定呢，心里面乱，那么就不叫做，不叫做住，不叫做天住。

「眼依彼故」，这个天眼这个眼，是依彼天住，就是依止四静虑。「是彼果故」，是四静虑发生的作用；这个无色界的四空定不能得神通，所以四空定不在内，唯独是色界的四禅可以得神通的。「彼摄受故」，这个天眼是彼四静虑所成就的，所以故「名为天眼」。

「是极圆满，是善清净静虑果故」，是赞叹这个静虑是极圆满的，是善清净的静虑果，是「名极清净」。这是赞叹这个天眼是特别清净的。

「于其人中所有名字皆不相似，是故说言超过于人」，在人中所有的这个眼的名字都和天眼不相似，「是故说言超过于人」。得了禅定了呢，一定是离欲了，人间的肉眼就是没有离欲，所以就是不清净；天上的人呢，离欲了，不是欲界天，色界天，

离欲了呢，他们的内心里面没有欲的污染，所以就是清净，这样清净的四静虑发出来的天眼通名之为超过人眼，名之为极清净，「是故说言超过于人」。

「欲界天中亦有生得，名相似转清净天眼」，这个欲界六天里边也有的天生得，他没有修禅定，但是生来就得到这种天眼了，但是这个天眼就是报得的，报得的天眼相似转，「名相似转」；它和天眼相似，与天眼相似的活动。「清净天眼」，相似转的清净天眼，相似的现起，这个「转」就是现起，相似的现起清净的天眼，他现起这个天眼，和这个色界天人的天眼相似，但是不如色界天的天眼。这个报得的天眼，当然不如修得的好，「清净天眼」。

「人中亦无」，这样说这个欲界天人的天眼是报得的，没有修得的，没有修得的，是欲界天没有，是「人中亦无」，人中也是没有。这个地方呢？我查了金陵刻经处的本子也是，这个字也是「人中亦无」，或者说是这个欲界天中亦有生得的相似的天眼，相似天眼人中亦无，人中也没有。或者说人中亦有，人中的人也有报得的天眼，那这个字，不知道其他的本子怎么个字。

「诸有情类临欲终没，名为死时」，诸有情类临要死的时候，叫作「死时」。「住在中有，名为生时」，死的时候叫做死有，死有一刹那，这个中有就出来了，这个中有就是生有和死有之间也有五蕴身，那叫做中有，就是中阴身。「名为生时」，在中有的时候就是下一个生命现起了，但是他不是正式的，他还要再有些因缘才正式生起，因为这个中有现前的时候，中有的相貌呢，就和他的下一个生命是相似的；假设若是作牛的话，那个中有就和牛相似，所以这个中有是生的时候，「住在中有，名为生时」。

「趣黑闇者，由二种相，起如是类，意生中有」，这个「趣黑闇者」就是到黑闇的地方去，就是没有智慧的地方，就是三恶道都是黑闇的地方。趣者往也，就是到黑闇那个地方去。由两种相貌，有两种相貌到黑闇的地方去。「起如是类，意生中有」，由两种相貌现出来这一类众生的意生中有，那个中有是意生的，「意生」就是他心生起的，像我们人间的人呢，是胎生，这个中有是意生，是由意现起的，由意生，由意，「意生中有」。但是这个意生也同业力有关系，同业力有关系，但是它属于化生，属于化生，所以死了呢，没有尸体，中有死掉的时候，没有尸体；但是我们人间的人，这个胎生呢，死掉的时候，是有尸体的，所以「意生中有，如黑鋷光及阴闇夜，故名恶色」，是由两种相现起意生中有，那两种相呢？一个就是黑鋷光，这个「鋷」是个羊，就是黑羊的那个光，黑羊的那种黑色，那么这是一个相貌，黑羊光。「及阴闇夜」，就是那个黑，就像夜间没有月亮的时后，是个阴闇夜，是那样的颜色，故名叫做恶色。

「趣明白者」，就是到这个明白的地方去呢，「由二种相，起如是类，意生中有」，那两种相呢？「如晴明夜」，就像有月亮的时候，晴明的夜，那样的颜色。「及婆罗[病-丙+尼]斯极鲜白衣」，婆罗[病-丙+尼]斯就是个国家的名字，是中印度翻到中国话，翻个「江绕」，这个江环绕他，是它环绕江，翻个江绕。就是这个国家的极鲜白的衣服那样的颜色，这个中有的颜色是那样子，故「名」叫做「好色」。

「诸恶色者，说名为劣」，这是下劣的。「诸好色者，说名为妙。诸下劣者，名往恶趣」，到恶趣的是下劣的。「诸胜妙」色「者，名往善趣」，或者来人间，或者到天上去，那个中有的颜色是好一点的。「（陵本四十九卷二十页）如彼应释」。

及于后际生已增长，诸根成熟，身诸所作善恶无记，差别而转。

这是说这个天眼通，这个死生智通就是超过人的清净天眼，见诸有情死的时候、生的时候，是妙色、是恶色，是劣、是胜。「及于后际」，就是投生以后，后来的时

候。「生已增长」，他已经成就了他的生命以后，逐渐地增长。「诸根成熟」，他的眼耳鼻舌身意逐渐地成熟了，初开始根还没有长成，要经过一个时期才能成熟。

「身诸所作」，成熟了以后的眼耳鼻舌身意呢，它会有所作，作善，或者是作恶，或者是作无记，有善恶无记的差别的现起而转，那么这天眼通都是看得很清楚的。

《披寻记》一二三二页：

生已增长诸根成熟者：此显次第生身之相。谓出胎已，从婴孩位至少年位，是名生已增长。从少年位乃至老位，是名诸根成熟。

「生已增长诸根成熟者：此显次第生身之相」，这个生命体出现的时候，他有前后的差别的相貌。「谓出胎已，从婴孩位至少年位，是名生已增长」，「谓出胎已」，这是约人间来说是胎生。出胎以后，那么从婴孩的这个阶段到少年位这两个阶段，「是名叫生已增长」。「从少年位乃至老位，是名诸根成熟」，他的生命体成熟了。

宇二、器世间相

又现见知诸光明色、诸微细色、诸变化色、诸净妙色，下至无间，上至色究竟宫，不由作意，皆能见知。若作意时，能见上下无量无数余世界色，亦能见傍无量无数诸世界中一切诸色，乃至能见彼彼佛土，彼彼如来，安坐彼彼异类大会，宣说正法，显然无乱。

「又现见知诸光明色，诸微细色」，这第二科是「器世间」，前面是有情的世间，就是正报，现在说依报。

「又现见知」，这个天眼通知道「诸光明色」，这个光明色像日月，这是光明色，日月灯是光明色。「诸微细色」，还有一些微细不明显的色法。诸变化的色，还有诸净妙的色，「下至无间」，一直到无间地狱，上至到色究竟的天宫。「不由作意，皆能见知」，佛菩萨的天眼，不需要特别的警觉，就能够见到明了。「若作意时，能见上下」，作意时还能作上方世界、下方世界，无量无数余世界的颜色，亦能见傍无量无数诸世界中一切诸色法。「乃至能见彼彼佛土，彼彼如来，安坐彼彼异类大会，宣说正法，显然无乱」，这是看见很清楚，没有混乱。

《披寻记》一二三二页：

又现见知诸光明色等者：谓如日月星等，及诸有情自然身光，是名诸光明色。微细色聚，名微细色，非谓极微。〈决择分〉说：以彼天眼，唯取聚色中表上下前后两边若明若闇，必不能取极微处所，由极微体以慧分析而建立故。（陵本五十四卷十二页）神境智通诸所有色，名变化色。上诸天趣彼所有色，名净妙色。

「又现见知诸光明色等者：谓如日月星等」，这都是光明色。「及诸有情自然身光」，那么我们人间的人的众生的身体是没有光明的，诸天的身体他们自然地有光明，就是自然身光，「是名诸光明色」。

「微细色聚，名微细色，非谓极微」，这个微细色不是说是极微叫作微细色，不是。「〈决择分〉说：以彼天眼，唯取聚色中表上下前后两边若明若闇，必不能取极微处所」，说是那个微细色不是极微，怎么知道呢？〈决择分〉上说：「以彼天眼，唯取聚色」，就是积聚很多的地水火风组成的色法，积「聚色中表上下」，这个天眼

能看见色法的里面，或者是外面，叫作表，或者是看见色的上、色的下，前后两边，若明，或者是不明。「必不能取极微处所」，这个极微这个地方的色，是不能取的。「由极微体以慧分析而建立故」。这个极微是由这个静坐的人，他用智慧去分析，这样的出现的，这是极微，「以慧分析而建立故」，才有这个极微的色法的出现。
「（陵本五十四卷十二页）」说。「神境智通诸所有色，名变化色。上诸天趣彼所有色，名净妙色」，他是属于净妙色。

黄二、明作业（分二科）　宇一、别释（分二科）　宙一、正显天眼

又佛菩萨以净天眼，普见十方无量无数诸有情类，身之所作净不净业。既见彼已，随其所应，随其所宜，施作种种利益安乐。

「又佛菩萨以净天眼，普见十方无量无数诸有情类，身之所作净不净业」，这底下说天眼通所作的事情。分两科，第一科是「别释」。分两科，第一科是「正显天眼」。

「又佛菩萨以净天眼，普见十方无量无数诸有情类，身之所作净不净业」，众生他的身体所作的清净的善业，或者是不清净的恶业。「既见彼已，随其所应，随其所宜，施作种种利益安乐」，随着他，「既见彼已，随其所应」，随着他智慧的所应，随着他的根性之所宜，「施作种种利益安乐」，各式各样的，或者是现世得安乐，将来得利益，这些事情。

宙二、兼明天耳

以净天耳，普闻十方无量无数诸有情类语之所作净不净业。既闻彼已，随其所应、随其所宜，施作种种利益安乐。

「以净天耳，普闻十方无量无数诸有情类语之所作」，第二科「兼明天耳」，正义是天眼，兼明天耳。「以净天耳，普闻十方无量无数诸有情类语之所作净不净业」，他的语言所作的事情，或者是净业，或者是不净业。「既闻彼已，随其所应，随其所宜，施作种种利益安乐」，是这样子。

宇二、总结

是名略说诸佛菩萨天眼天耳之所作业。

这是「总结」这一段。

地五、知心差别智通（分二科）　玄一、征

云何诸佛菩萨知心差别智通？

这是第五科「知心差别智通」。分两科，第一科是「征」。云何诸佛菩萨能知道众生内心差别不同的心理作用的智慧通呢？

玄二、释（分二科）　黄一、辨差别（分二科）　宇一、所知心（分四科）　宙一、有烦恼离烦恼心

谓佛菩萨以他心智，遍知十方无量无数诸世界中他有情类，若有缠烦恼心，若离缠烦恼心，若有随缚有随眠烦恼心，若离随缚离随眠烦恼心。

「谓佛菩萨以他心智」，能知他心的智慧。「遍知十方无量无数诸世界中他有情

类，若有缠烦恼心，若离缠烦恼心」，这个「缠」是烦恼活动出来叫做缠，像个毒蛇缠绕这个人；这个烦恼来了，缠绕人就是这样子。「有缠烦恼心」，就是他那个心有烦恼的污染能知。「若离缠烦恼心」，就是他的心没有烦恼的活动，缠绕他。

「若有随缚有随眠烦恼心」，前面这两句是缠的有、缠的无，下面这是说「随缚」，就是随眠，就是烦恼的种子。这个烦恼种子，你不修学圣道，它一直随逐你、来系缚你的，所以有随眠的烦恼心。表面上看，他的心是很清净，但是里边呢，有烦恼的种子。这是有随眠的烦恼心。「若离随缚离随眠烦恼心」，或者这个众生相信了佛法，修了圣道的时候，他「离随缚」，就是没有烦恼的活动。「离随眠烦恼心」，他的内心的深处连烦恼的种子也没有，也远离了。

宙二、有染无染心

又遍了知有染心邪愿心，谓诸外道心，及有爱染心。又遍了知无染心正愿心，谓与上相违心。

「又遍了知」，这是第二科「有染无染心」，普遍地知道有染的心的邪愿心。「谓诸外道心，及有爱染心」，这个「有染心邪愿心」是什么？就是外道；外道心，它是有染污的，他的意愿不正当。

「及有爱染心，又遍了知无染心正愿心，谓与上相违心」，又遍了知无染心，正愿心，那就是没有外道的思想，与上相违的心。

《披寻记》一二三三页：

谓诸外道心及有爱染心者：谓堕邪梵行求，是名诸外道心。若堕欲求、有求，是名有爱染心。此释前说有染及与邪愿，非定别配。由彼皆为后有爱之所摄受，是故皆名有染及邪愿心。

「谓诸外道心及有爱染心者：谓堕邪梵行求」，这个有爱染心，有染污心，及堕邪见，那就是「邪梵行求」，就是他们没有这个……，不通达缘起，所以所希望成就的境界都是不合道理的，是堕于邪见的梵行求。「是名诸外道心。若堕欲求、有求，是名有爱染心」，「若堕欲求」，若是落在欲求，就是欲界，欢喜欲，欢喜欲的生活，叫作欲求。有求呢，就是色界天、无色界天，修学禅定的天，叫作有求，他们所求的，还是有生死的，所以叫有求，「是名有爱染心」。

「此释前说有染及与邪愿，非定别配」，这个有染和邪愿不是一定要个别的配合，不是这样意思，「此释前说有染及与邪愿，非定别配」。「由彼皆为后有爱之所摄受」，这些人呢，都有后有爱的所染污，后有爱就是将来生命的爱着，爱着将来那个生命体，「之所摄受，是故皆名有染及邪愿心」。

宙三、劣中胜心

又遍了知劣心，谓生欲界诸有情类，下至一切禽兽等心。又遍了知中心，谓生色界诸有情类，诸所有心。又遍了知胜心，谓生无色界诸有情类，诸所有心。

「又遍了知劣心」，这是第三科「劣中胜心」。「又遍了知劣心」，什么是劣心呢？「谓生欲界诸有情类」，就是生在欲界，欲界天，或者是欲界的人，还有欲界也有三恶道。「下至一切禽兽等心」，这些心，这就叫做劣心；因为没能离欲，心里面贪瞋痴的活动很炽烈。

「又遍了知中心」，这个中等的心。「谓生色界诸有情类，诸所有心」，那么这是中等的。「又遍了知胜心，谓生无色界诸有情类，诸所有心」，又遍了知叫作胜心，就是生无色界天的诸有情类，他们所有的心，这些心都是离欲的，但是禅定有深浅，无色界天的众生禅定很深，深过色界天。

宙四、受相应心

又遍了知乐相应心，苦相应心，不苦不乐相应心。

这是第四科「受相应心」，有所感觉。「又遍了知乐相应心」，这时候有特别的轻安乐，与他心相应，这是一种。那当然这就是初禅、二禅、三禅都有乐。「苦相应心，不苦不乐相应心」，这苦相应心是欲界的众生，地居天也有多少苦相应心，还有不苦不乐的相应心。

宇二、能知智（分二科） 宙一、于一有情

又能以一知他心智，于一有情如是所有、如是体性、如是品类、如是行相、如是分齐，心起现前，于一念顷，并如实知。

这是第二科「能知智」，能知道的智慧。分两科，第一科「于一有情」，对一个有情来说。

又能以一个知他心的智慧，于一个有情如是所有，就是他所有的。这个「所有」是什么呢？就是色受想行识五蕴，五蕴是众生的所有，众生所有就是这么多。「如是体性」，他的色受想行识什么体性呢？或者属于善品，或者属于恶品。「如是品类、如是行相」，或者是善，或者是恶。「如是品类」呢，善也有上中下的不同，恶也有上中下的不同，如是品类。「如是行相」，就是他的内心行于所缘境上的相貌，在所缘境上活动的相貌，叫做行相。「如是分齐」，就是他这时候的行相，有的时候有烦恼，有时候无烦恼，那么那就是分齐。也说，也可以说是凡夫，这样的行相是属于凡夫的行相，这样行相是属于圣人的行相，圣人和凡夫的心是有分齐的，有差别的。
「心起现前」，就是如是所有，心起现前，如是体性、如是品类、如是行相、如是分齐，心起现前。

「于一念顷，并如实知」，佛菩萨的天眼通一念间就都知道了。

《披寻记》一二三三页：

于一有情如是所有等者：所有，即是烦恼差别。有寻有伺地说：能摄依事，故名所有。（陵本八卷六页）体性，谓彼善不善等心转差别。品类，谓彼软中上品差别。行相，谓彼缘境生起差别。分齐，谓彼凡圣建立差别。

「于一有情如是所有等者：所有，即是烦恼差别」，这个「所有」是什么说的呢？就是指烦恼的差别说的。「有寻有伺地」上面说：「能摄依事，故名所有」，「能摄依事」这个「依」就是色受想行识，是我们作善也依止它，作恶也是依止它，一切一切都是依止五蕴身而成就的，所以叫做「依事」。「能摄依事，故名」叫作「所有」，这个依事是它所有，这个其实就是贪瞋痴的烦恼。「（陵本八卷六页）」那上面有解释。

「体性，谓彼善不善等心转差别」，这个「体性」是什么意思呢？就是这个众生，他这所有善的心理，或者有不善的业力，这些善不善的这些品别的不同。「品类，谓彼软中上品」，这个「如是体性、如是品类」这个「品类」指什么说的呢？就

是他的这个善品也有上中下的不同，恶品也有上中下的不同，差别品类，「谓彼软中上品差别」。「行相，谓彼缘境生起差别。分齐，谓彼凡圣建立差别」。

宙二、于多有情

又能以一知他心智，于多有情如是所有、如是体性、如是品类、如是行相、如是分齐，心起现前，于一念顷，并如实知。

第二科「于多有情」。又佛菩萨天眼又能以一个「知他心智」，「于多有情」所，也能知道他的「所有」，知道他的「体性」，知道他的「品类」，知道他的「行相」，知道他的「分齐」，「心起现前」的情形，「于一念顷，并如实知」。

黄二、明作业

又佛菩萨此他心通，知诸有情诸根胜劣，知诸有情种种胜解，知诸有情种种界行；随其所应，能正安处趣涅盘宫种种正行，当知是名此所作业。

「又佛菩萨此他心通，知诸有情诸根胜劣」，这是第二科「明作业」。又佛菩萨他这个天眼通知道，「此他心通」知道，这个他心通。「知诸有情诸根胜劣」，「诸根」，信进念定慧这个善根的胜劣。「知诸有情种种胜解」，他现在的心情，他欢喜什么，就是各式各样的欢喜心，佛菩萨也知道。「知诸有情种种界行」，知道一切众生的烦恼的因的差别。「随其所应，能正安处」，随众生合适的，「能正安处趣涅盘宫种种正行」，那么佛菩萨就是把他安住在趣涅盘宫的种种的正行那里。「当知是名此所作业」，这是他神通所作的事情。

《披寻记》一二三四页：

知诸有情诸根胜劣等者：〈建立品〉说：如所成熟修证圆满信等五根成软中上，当知是名诸根胜劣。若从他信以为其先，或观诸法以为其先，成软中上爱乐印解，当知是名种种胜解。若广建立种种种性，或诸声闻所有种性、或诸独觉所有种性、或诸如来所有种性、或有种种不定种性、或贪等行差别道理，乃至有情八十千行，当知此中名种种界。（陵本四十九卷十九页）准彼应释。

「知诸有情诸根胜劣等者：〈建立品〉说：如所成熟修证圆满信等五根成软中上。当知是名诸根胜劣」，如所成熟，〈建立品〉说：「如所成熟修证圆满信等五根」，这信进念定慧的五根，成软中上这三品。「当知是名诸根胜劣」，诸根胜劣就是这么讲。

「若从他信以为其先，或观诸法以为其先，成软中上爱乐印解」，这是说到他的根性的不同，「如是体性」这个。

「知诸有情诸根胜劣等者：〈建立品〉说：如所成熟修证圆满」，就是他栽培的信进念定慧的善根成熟了，前面的声闻地才解释这个「成熟」，就是能得圣道就叫做成熟；虽然有善根，善根没有成熟，就是这时候还不能得圣道。「如所成熟修证圆满」，这时候修学圣道，证得阿罗汉，这件事圆满了。「信等五根成软中上」，他的信进念定慧五种根，有软中上的不同。「当知是名诸根胜劣」。

「若从他信以为其先，或观诸法以为其先」，这是说的人根性不同。有的众生「若从他信」，要从另外一个人，才能够建立对佛法的信心的，「以为其先」。「或观诸法以为其先」，或者有的众生，他对别人说话不是特别有信心，他自己去观察色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意这一切法，「以为其先」，自己先观

察为先。「成软中上爱乐印解」，他这时候，这个「印解」就是有力量的信解，就是理解的很深刻，叫作「印解」。他由于自己去观察诸法「以为其先」，虽然不是说没有亲近善知识，但是自己观察为主，那么「成软中上爱乐印解」，他对于佛法的信解还是有软中上的分别。「当知是名种种胜解」，这个「胜解」这么讲。

「若广建立种种种性，或诸声闻所有种性，或诸独觉所有种性」，这两种种性。「或诸如来所有种性」，或者佛在因地的时候，他的种性是属于那一种。「或有种种不定种性」，还有的众生也不定是佛种性，也不定是声闻、缘觉种性，不决定，这是一种种性。「或有种种不定种性」，不定的种性，就是他也有声闻的种性、也有辟支佛的种性、也有佛的种性，三种种性都有，他就不决定一种，所以他是声闻种性现行了以后，有可能又变成个独觉种性，有可能变为佛种性，所以就是「不定」，不决定。

「或贪等行差别道理，乃至有情八十千行，当知此中名种种界」，这是后一种解释。「或有贪等行」的「差别」，或者贪瞋痴，贪行众生，瞋行、愚痴行的众生的差别，这不同的道理。「乃至有情八十千行」，十千就是一万，就是八万诸行。「当知此中名种种界」，所以叫做种种界。「（陵本四十九卷十九页），准彼应释」。

地六、漏尽智通（分二科）　玄一、征

云何诸佛菩萨漏尽智通？

这个天眼智通讲完了，现在说这个「漏尽智通」，也是先「征」，后「释」。云何诸佛菩萨漏尽智通呢？

玄二、释（分三科）　黄一、辨差别（分二科）　宇一、于漏尽得等

谓佛菩萨如实了知烦恼尽得；如实了知若自若他，于诸漏尽已得未得，如实了知若自若他所有能得漏尽方便。如能如实了知方便，于非方便，亦如实知。

「谓佛菩萨如实了知烦恼尽得」，谓佛菩萨真实地知道这个众生的烦恼尽得到了，就是灭除烦恼了，成就这个境界了。「如实了知若自若他，于诸漏尽已得未得」，真实地了知，或者自己，或者他人，他的漏已经尽了，或者没有尽。「如实了知若自若他所有能得漏尽方便」，「漏尽方便」，灭除烦恼的方便就是戒定慧，就是道谛了。

「如能如实了知方便，于非方便，亦如实知」，如佛菩萨能真实地了知这个是得圣道的方便。「于非方便」，于不是得圣道的方便，佛菩萨怎么个态度呢？「亦如实知」，也能正确知道，他现在怎么个情形。

宇二、于有增上慢等

如实知他于漏尽得有增上慢，如实知他于漏尽得离增上慢。

这是第二科「于有增上慢等」。「如实知他于漏尽得有增上慢」，真实地知道那个众生对于漏尽这件事，「得有增上慢」；「于漏尽得」就是得到漏尽了，断了烦恼以后，他心里面有增上慢，「你还没有断烦恼，我断烦恼了！」那么这地方有增上慢的问题。或者说有增上慢就是没有得初果，认为得初果了；没有得禅定，认为得禅定了，这增上慢。「如实知他于漏尽得离增上慢」，知道众生对于漏尽得离增上慢了。

《披寻记》一二三四页：

如实了知烦恼尽得者：谓心于彼烦恼究竟解脱，证得毕竟种性清净，是名烦恼尽得。亦名漏尽得；漏，即烦恼之异名故。

「如实了知烦恼尽得者：谓心于彼烦恼究竟解脱」，究竟地解脱了烦恼。「证得毕竟种性清净，是名烦恼尽得。亦名漏尽得；漏，即烦恼之异名故」。

黄二、显最胜

又诸菩萨，虽能如实了知一切漏尽功德，能证方便，而不作证。是故菩萨于有漏事及与诸漏，不速舍离，虽行种种有漏事中，而不染污。如是威力，于诸威力最为殊胜。

「又诸菩萨，虽能如实了知一切漏尽功德，能证方便」，这是「显最胜」。「又诸菩萨，虽能如实了知一切漏尽功德，能证方便」，「漏尽功德，能证方便」，能成就，证悟阿罗汉的圣道，叫做能证方便。「而不作证」，菩萨知道这件事，但是他不去成就这件事。「是故菩萨于有漏事及与诸漏，不速舍离」，所以菩萨对于这个有漏的事情，就是贪瞋痴的烦恼的事情。「及与诸漏，不速舍离」，「及与诸漏」，各式各样的漏，这些有漏法，他不急速地弃舍这些事情。「虽行种种有漏事中，而不染污」，这个菩萨虽然他在种种有漏事里边活动，但是他内心是清净的。「如是威力，于诸威力最为殊胜」，菩萨成就了这样的威德力，在其他的一切威力之中，是最殊胜的，菩萨的威力不可思议。

这是「显最胜」这一科，下面第三科「明作业」。

黄三、明作业

又佛菩萨由漏尽智，自无染污，亦善为他广分别说，坏增上慢，当知是名此所作业。

又佛菩萨由漏尽的智慧，自己没有染污，就是得了根本智了，他的身口意是清净的。「亦善为他广分别说，坏增上慢」，也能善巧地为众生广分别说什么叫做漏，什么叫做漏尽，什么叫做染污，什么叫做没有染污。「坏增上慢」，能破坏这个增上慢的这个问题。因为众生有的时候对于教义的了解不够，有的时候会有增上慢，「当知是名此所作业」。

戊二、法威力（分三科）　亥一、征

云何法威力？

前面这是神通的威力，解释完了，现在这里面解释「法威力」。「法威力」分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「法威力」呢？下面第二科解「释」。分两科，第一科「略标列」。

亥二、释（分二科）　天一、略标列

谓布施威力，乃至般若威力。此布施等诸法威力，应知一一略有四相：一者、断所对治相，二者、资粮成熟相，三者、饶益自他相，四者、与当来果相。

「谓布施威力，乃至般若威力」，就是六波罗蜜的威力。「此布施等诸法威力」，这个布施等六波罗蜜的威力，「应知一一略有四」种「相」貌。

「一者、断所对治相」，每一个波罗蜜都有所断的烦恼，烦恼是所对治的，能治

的、能断烦恼的就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，是能断，这是一个相貌。「二者、资粮成熟相」，就是资粮是因，这个成佛的因不断地修习呢，就成熟了，就是可以得圣道了，叫「成熟相」。「三者、饶益自他相」，修行六波罗蜜，对于自己有利益，也对他人有利益，这是一个相貌。「四者、与当来果相」，修学六波罗蜜，将来你会得到一个果，得到一个果的相貌，有一个成就就是了。这是用这四个相貌来解释这个法的威力。这是「标列」。

下面第二科是「随别释」。分六科，第一科先解释「布施」。又分两科，第一科是解「释」。又分四科，第一科是「断所对治相」。

天二、随别释（分六科）　地一、布施（分二科）　玄一、释（分四科）　黄一、断所对治相

布施四相者：谓诸菩萨修行惠施，能断悭吝，施所对治，是名第一。

「谓诸菩萨修行惠施，能断悭吝，施所对治」，谓菩萨修行惠施的时候，「惠」也就是「施」，就是有慈悲心，同情众生的苦难，而去救护他，解除他的苦难。这个惠施，它能做什么事呢？「能断悭吝」，能断灭自己内心的悭吝心；这个悭吝，是「施所对治」，是施波罗蜜所对治的烦恼，那么这是第一个相貌，是这样子。

《披寻记》一二三五页：

能断悭吝施所对治者：财法执着，是名悭吝。此亦名为施所对治，由行惠施能断彼故。

「能断悭吝施所对治者：财法执着，是名悭吝」，这个世间的财，和出世间的佛法，对它有所执着，那就叫做悭吝。「此亦名为施所对治，由行惠施能断彼故」，这个悭吝是施所对治的，你能够修行这个惠施波罗蜜，就能断除内心的悭吝，这是所对治的烦恼。

黄二、资粮成熟相

即此惠施，能作自己菩提资粮，亦即能作布施摄事，成熟有情，是名第二。

「即此惠施，能作自己菩提资粮，亦即能作布施摄事，成熟有情」，这是第二科「资粮成熟相」。「即此惠施」，你爱护众生，对于他有所布施，这件事能做自己的无上菩提的因，因此而得无上菩提。「亦即能作布施摄事」，对自己是菩提资粮，对众生来说呢，「能作布施摄事」，能用这个布施来接引众生来相信佛法，这是利益众生了，使令众生逐渐地可以得到善根成熟，「是名第二」。

黄三、饶益自他相

施先意悦，施时心净，施已无悔；于三时中，心常欢喜，以自饶益，亦能除他饥渴寒热，种种疾病所欲匮乏，怖畏众苦，以饶益他，是名第三。

「施先意悦，施时心净，施已无悔」，这是第三科「饶益自他相」。「施先意悦」，布施的时候，一开始内心先欢喜，发欢喜心。「施时心净」，正在学习布施波罗蜜的时候，心里面清净，没有悭吝的烦恼。「施已无悔」，布施完了以后呢，心里面也很快乐，没有后悔，这样子。「于三时中，心常欢喜」，「施先意悦，施时心净，施已无悔」，这三个时间里边，心常是欢喜的。「以自饶益」，你若这样做，对自己有大利益。「亦能除他饥渴寒热」，你能这样布施波罗蜜呢，你就能够利益他人，能破除他人的饥渴，破除他人的寒热，破除他人的「种种疾病所欲」的「匮

乏」。「怖畏众苦，以饶益他」，把这些恐怖的苦恼，也能够消除，这就是利益他，「是名第三」。

《披寻记》一二三五页：

亦能除他饥渴寒热等者：施以饮食，能除饥渴；施以衣服，能除寒热；施以医药，能除种种疾病；施以资生众具，能除所欲匮乏；施以无畏，能除怖畏众苦。谓如拔济狮子、虎狼、鬼魅等畏，拔济王贼等畏，拔济水火等畏，如是一切名饶益他。

「亦能除他饥渴寒热等者：施以饮食，能除饥渴；施以衣服，能除寒热；施以医药，能除种种疾病；施以资生众具，能除所欲匮乏；施以无畏，能除怖畏众苦」，什么叫做「无畏」呢？「谓如拔济狮子、虎狼、鬼魅等畏」，这些恐怖。「拔济王贼等畏，拔济水火等畏，如是一切名饶益他」。

黄四、与当来果相

于当来世在在生处恒常富乐，得大禄位、得大财宝、得大朋党、得大眷属，是名第四。

「于当来世在在生处恒常富乐」，这是第四科「与当来果相」。「于当来世」，菩萨对于当来的，将来，世世，「于当来世在在生处」，在此处、在彼处受生的时候。「恒常富乐」，长时是很富饶的，有这种快乐，没有匮乏的苦恼。「得大禄位」，在在生处能得一个很大的福德的身分，成为一个大福德人，因为你布施会得到这种果报。「得大财宝」，能得到很广大的财宝。「得大朋党」，同时也得到很好的朋友，就是你以前布施给那个人，那个人就是你的朋友了。「得大眷属」，也能得到一个很高贵的身分的人是你的父亲、是你的母亲，是你的哥哥、弟弟、妹妹、姊姊，是大眷属，「是名第四」。

玄二、结

是名布施威力四相。此外，无有若过若增。

是名布施威力四种相貌。「此外，无有若过若增」，没有超过这个还有增加的，没有了，就是这么多。

地二、持戒（分二科）　玄一、释（分四科）　黄一、断所对治相

持戒四相者：谓诸菩萨受持清净身语律仪，能断犯戒，戒所对治，是名第一。

「持戒四相者」，四种相貌，这是第二科。「玄一」是「释」，分四科，第一科是「断所对治相」。

「谓诸菩萨受持清净身语律仪，能断犯戒，戒所对治，是名第一」，你若受持这个清净戒法的时候，你身也合于律仪，语也合于律仪，能断除去犯戒的过失；这个犯戒的过失，就是戒所对治的，是名叫作第一种功德。

黄二、资粮成熟相

即所受持清净尸罗，能为自己菩提资粮。亦即能作同事摄事，成熟有情，是名第二。

「即所受持清净尸罗，能为自己菩提资粮」，这是第二科。即所受持的清净戒，能为自己无上菩提的因缘，叫作资粮。「亦即能作同事摄事」，也能够作利益众生的同事摄；我劝你持戒，我也持戒，我和你一样，所以叫同事摄；以持戒来摄化众生。「成熟有情」，成熟众生的善根，「是名第二」种相貌。

黄三、饶益自他相

受持净戒，舍离犯戒为缘所生怖畏、众罪、怨敌等事，寝寤安乐，以自饶益。又由净戒，无悔欢喜，乃至心定，以自饶益。受持净戒，不损恼他，普施一切有情无畏，以饶益他，是名第三。

「受持净戒，舍离犯戒为缘所生怖畏」，这是第三科「饶益自他相」。菩萨能受持净戒，就是弃舍了犯戒，「为缘」，为因缘所生出的「怖畏」，所生的「众罪」，所生的「怨敌等事」，你若不持戒，不持戒将来到三恶道去，这是很可恐怖的，那么就是因为破戒有罪的关系。破戒的时候，也有可能……，比如说杀盗，都是与众生结怨了，有敌人了，有这些事情。「寝寤安乐，以自饶益」，你若持戒清净了呢，就是远离了这么多的过失，所以你睡觉了心里也安乐，睡醒了心里也安乐。「以自饶益」，这就是对自己有好处。

「又由净戒，无悔欢喜，乃至心定，以自饶益」，又由持戒清净，心里面不会后悔，犯戒就会后悔了；持戒就不会后悔，不会后悔，所以心里面就欢喜；心里面欢喜就容易得定，得定故，就是得大安乐，「以自饶益」。

「受持净戒，不损恼他」，你损恼他就是犯戒了。「不损恼他，普施一切有情无畏」，不杀盗淫妄，别的人看见这个菩萨不杀盗淫妄，那么心里面就没有恐怖，那么就是对他人有所利益了。说这个人不受戒，不受戒他随时要杀盗淫妄，令人害怕，所以就是不能利益他人了，菩萨能够「不损恼他，普施一切有情无畏，以饶益他，是名第三」。

《披寻记》一二三五页：

寝寤安乐者：〈发心品〉说：菩萨成就无恼害福，得倍轮王护所守护。由得如是护所护故，若寝若寤，若迷闷等，一切魍魉、药叉、宅神、人、非人等不能娆害。（陵本三十五卷十五页）今说持戒寝寤安乐，义应准释。

「寝寤安乐者：〈发心品〉说：菩萨成就无恼害福，得倍轮王护所守护」，菩萨成就了无恼害福，就是出家了，修学圣道就得到了「无恼害福」。「得倍轮王护」，比轮王还要加倍的多，那么大的保护者来保护你。

「由得如是护所护故，若寝若寤，若迷闷等，一切魍魉、药叉、宅神、人、非人等不能娆害」你。「（陵本三十五卷十五页）今说持戒寝寤安乐，义应准释」，

这是第三科，下面第四科「与当来果相」。

黄四、与当来果相

由是因缘，身坏已后，生于善趣天世界中，是名第四。

由于持戒清净，所以这个生命坏了以后，就生到善趣；生到人间、或者是天上，「善趣」。善趣天世界里面，「是名第四」。

玄二、结

是名持戒威力四相。此外，无有若过若增。

是名持戒威力有四种相貌。「此外，无有若过若增」。下面第三科是「忍辱」。分两科，第一科是「释」。分四科，第一科是「断所对治相」。

地三、忍辱（分二科）　玄一、释（分四科）　黄一、断所对治相

忍辱四相者：谓诸菩萨修行忍辱，能断不忍，忍所对治，是名第一。

「忍辱四相者：谓诸菩萨修行忍辱」的时候，「能断不忍，忍所对治」，这个不忍就是心里面忿怒，忍就是心里面不忿怒，所以能断除去这个不忍的忿怒。「忍所对治」，忿怒是忍辱波罗蜜所对治的过失，「是名」叫作「第一」。

黄二、资粮成熟相

即此忍辱能作自己菩提资粮，亦即能作同事摄事，成熟有情，是名第二。

「即此忍辱能作自己菩提资粮」，这是第二「资粮成熟相」。这个忍辱，你常常能够忍辱，使令心里面不忿怒，这件事呢？能做自己得无上菩提的因缘。「亦即能作同事摄事」，我劝众生忍辱，我也忍辱，大家共同地学习这个功德，这样子能接引众生，成就善根，「成熟有情，是名第二」。

黄三、饶益自他相

由此忍辱，济拔自他大怖畏事，饶益自他，是名第三。

「由此忍辱，济拔自他大怖畏事」，由于有这样忍辱的关系，就是救护了自己，自己和他人的大怖畏事，来饶益自己，也利益了他人，使令自己、他人得大安乐，而没有大怖畏的事情。

《披寻记》一二三六页：

由此忍辱济拔自他大怖畏事等者：此说菩萨耐他怨害忍。〈忍品〉中说：谓诸菩萨猛利、无间、种种长时，从他怨害所生众苦现在前时，应如是学：如此是我自业过耳，由我先世自造种种不净业故，今受如是种种苦果，我今于此无义利苦若不忍者，复为当来大苦因处；我若于此大苦因法随顺转者，便为于己自作非爱，便为于己自生结缚，便为于己自兴怨害，非是于他。（陵本四十二卷九页）由是当知此所说义，谓若不忍，能为当来大苦因处，是名大怖畏事。若能堪忍，便得出离，是名济拔。自现受学及与劝他，由是说名饶益自他。

「由此忍辱济拔自他大怖畏事等者：此说菩萨耐他怨害忍」，这是说菩萨忍耐众生来怨害他，能忍耐这件事。在〈忍品〉里面说：「谓诸菩萨猛利、无间、种种长时，从他怨害所生众苦现在前时，应如是学」。〈忍品〉里面说：诸菩萨猛利地、无间断地、种种长时地从他怨害所生众苦，「从他怨害」，由众生对菩萨的怨害，使令菩萨生出来很多的苦。这个苦还是很猛利的，还是长时期地有这种事情，「所生众苦现在前」的时候，「应如是学」，菩萨内心里面应该这样学习，怎么样学习呢？

「如此是我自业过耳」，我受这个苦，这是我自己的业，自己的罪业的过失。「由我先世造种种不净业故」，由我过去世，我创造了很多有罪过的事情。「今受如

是种种苦果，我今于此无义利苦若不忍者」，我现在对于受这种苦，这种苦是对于我是没有好处的，我若不忍受的话呢，「复为当来大苦因处」，我若不忍受，我要忿怒，我要同他斗，那么我「复为当来大苦因处」，我将来还是要继续受苦了。「我若于此大苦因法随顺转者」，我对于这个大苦的因法，将来得大苦，现在就是造罪，对于造罪这件事我「随顺转者」，我也继续造罪。「便为于己自作非爱」，那我自己给自己找麻烦，给自己做一些不可爱的事情。「便为于己自生结缚」，我给自己作一个苦恼的系缚。这个「结」这个字呢，使令自己与苦恼和合，叫做结。「便为于己自兴怨害」，就是自己给自己创造怨害。「非是于他」，不是对别人。「（陵本四十二卷九页）由是当知此所说义」，从这一段文，明白这个陵本四十二卷这一段文，可以知道这里所说的道理。「谓若不忍，能为当来大苦因处，是名大怖畏事」，这个「大怖畏事」是将来要有恶果报，是大怖畏事。

「若能堪忍，便得出离」，我现在心不动，不要忿怒，不要做恶事呢，我要从那个大怖畏的事情里面解脱出来了，「是名济拔」。「自现受学及与劝他，由是说名饶益自他」，我也这样学习，我也劝你们这样学习，所以叫作饶益自他。

黄四、与当来果相

由是因缘，能令菩萨于当来世，无多怨敌、无多离隔、无多忧苦；于现法中临命终时心无忧悔，身坏已后，生于善趣天世界中，是名第四。

「由是因缘」，这是第四科「与当来果相」。「由是因缘，能令菩萨于当来世，无多怨敌，无多离隔」，因为你心不忿怒，你若心里忿怒，就制造怨敌；心不忿怒呢，所以于当来世，就不会遇见很多的敌人，「无多离隔」的事情，「无多忧苦；于现法中临命终时心无忧悔，身坏已后，生于善趣天世界中，是名第四」。

《披寻记》一二三六页：

无多离隔者：谓多有情愿为摄受，住亲爱心，不生猜沮故。

「无多离隔」怎么讲呢？「谓多有情愿为摄受，住亲爱心，不生猜沮故」，这个「无多离隔」这个「离隔」是什么意思？没有这么多的离隔。「谓多有情愿为摄受」，就是很多的，你遇见很多的人都愿意和你作朋友，叫作摄受。「住亲爱心」，遇见那个人都和你有亲爱心。「不生猜沮故」，不会疑惑这个人是坏蛋，不要给他这个方便，他不会有这个事情。所以生瞋心有这些问题，不生瞋心有这么多的功德。

玄二、结

是名忍辱威力四相。此外，无有若过若增。

这是第三。下面第四「精进」波罗蜜的威力。分两科，第一科是解「释」。分四科，「黄一、断所对治相」。

地四、精进（分二科）　玄一、释（分四科）　黄一、断所对治相

精进四相者：谓诸菩萨住勤精进，能断懈怠，精进所治，是名第一。

谓诸菩萨安住在勤精进，修善断恶，修学圣道，他精进地去作这件事。「能断懈怠」，懈怠就是不去修学善法，不修学圣道，做了很多放逸的事情，那么叫做懈怠，现在能断懈怠。「精进所治」，懈怠是精进所对治的过失，「是名第一」相貌。

黄二、资粮成熟相

即此精进能作自己菩提资粮，及所依止，亦即能作同事摄事，成熟有情，是名第二。

「即此精进能作自己菩提资粮」，这第二科，精进勤修一切善法能作自己无上菩提的资粮。「及所依止」，就是以精进为依止，可以得无上菩提。「亦即能作同事摄事」，和所教化的众生同样地学习精进波罗蜜。所以就有摄化众生成熟圣道的事情。「是名第二」，这是第二个相貌。

黄三、饶益自他相

勤精进故，得安乐住，不为一切恶不善法之所杂乱，后后所证，转胜于前，倍生欢喜以自饶益，勤修善品，不以身语损恼于他，令他发生精进乐欲以饶益他，是名第三。

「勤精进故，得安乐住，不为一切恶不善法之所杂乱」，这是第三科「资粮成熟相」，勤精进地修学圣道，就得安乐住，那么你能断烦恼，心里面就安乐住了。这个苦恼的事情，主要的原因是内心里面的事情，内心里面把所有的烦恼停下来，心里就安乐。

「不为一切恶不善法之所杂乱」，外面很多很多一些不理想的事情，它不能影响你。就是菩萨修学圣道，佛教徒修学圣道，就是调理内心，把内心管理好了，一切问题都解决了。外边的事情，是过去世的因缘果报，你现在很难转变，但是你内心转变了呢，外面的苦恼事情不影响你，所以「不为一切恶不善法之所杂乱」，所影响，所扰乱。

「后后所证，转胜于前」，你现在令心清净，现在能继续地作种种功德，勤精进地作种种功德，那么「后后所证，转胜于前」，就会比以前好了。「倍生欢喜」，加倍地有欢喜心。「以自饶益」，这就是对自己的利益。

「勤修善品，不以身语损恼于他」，你精进地修一切功德的善品呢，不以身、不以语扰乱众生。「令他发生精进乐欲」，也劝他人，劝导众生，建立精进的意愿，要精进地修诸善法，「以饶益他」。「是名第三」，这是第三个相貌。

《披寻记》一二三七页：

得安乐住等者：住四静虑，名安乐住，由依静虑领受喜乐、安乐、舍乐，身心乐故。初静虑中远离诸欲一切恶不善法，是故说言不为一切恶不善法之所杂乱。从是以后更求上进，渐次证得后后静虑，不为寻伺喜乐之所散动，是名后后所证转胜于前。

「得安乐住等者：住四静虑」，这个《披寻记》的作者这么解释。什么叫作安乐住呢？就是「勤精进故，得安乐住，不为一切恶不善法之所杂乱」这一句话。「住四静虑，名安乐住」，你精进地学习静坐，你就成就了色界的四静虑，这叫作安乐住。「由依静虑领受喜乐、安乐、舍乐，身心乐故」，因为你成就了四静虑，你的内心就是以静虑为依止处，就是住在四静虑里面，领受喜乐、安乐、舍乐；就是初禅、二禅都有喜乐，三禅也是乐，四禅是舍乐。总而言之身心都是快乐的。

「初静虑中远离诸欲」，初静虑成就了的时候，远离欲界的欲。「一切恶不善法」，欲界的欲是恶不善法，成就初禅，远离了欲，就叫作一切恶不善法都远离了。「是故说言不为一切恶不善法之所杂乱」，这么说。

「从是以后更求上进」，你得到了初禅以后，就进一步去学习二禅，二禅以后修习三禅、四禅。「从是以后更求上进，渐次证得后后静虑，不为寻伺」，这是初禅，「喜乐之所散动」，就是二禅、三禅有喜乐，喜乐的散动。这时候得了四禅的时候就没有这个寻伺喜乐的散动。「是名后后所证转胜于前」，这样解释。

黄四、与当来果相

由此因力，于当来世，爱乐殊胜士夫功业，是名第四。

这是第四科「与当来果相」。「由此因力」，由于你成就了这个精进波罗蜜为因力，于当来世爱乐更殊胜士夫的功业。你这精进波罗蜜成就了，以后的果报多数是作领袖的人，精进波罗蜜是作领袖的人，所以是殊胜士夫的功业，「是名第四」。

《披寻记》一二三七页：

爱乐殊胜士夫功业者：谓诸菩萨难行苦行，是名殊胜士夫功业。心生希慕，是名爱乐。

玄二、结

是名精进威力四相。此外，无有若过若增。

地五、静虑（分二科） 玄一、释（分四科） 黄一、断所对治相

静虑四相者：谓诸菩萨入静虑时，能断烦恼、语言寻伺、喜乐、色想等随烦恼，静虑所治，是名第一。

神通的威力已经学习过了，现在是第二科的「法威力」。法威力就是六波罗蜜，现在是第五科「静虑」，就是禅波罗蜜的威力。分两科，第一科是解「释」。分四科，第一科是「断所对治相」。

「静虑四相者」，就是学习静虑波罗蜜有四种威力的相貌。那四种呢？第一种是「断所对治相」。「谓诸菩萨入静虑时」，诸菩萨学习静虑成功的时候，「入静虑时」，就是入定的时候，但是这里是说色界的四禅。「能断烦恼、语言寻伺、喜乐、色想等」，入于色界四禅的时候，有什么威力呢？「能断烦恼」，能断灭欲界的烦恼，还有「语言寻伺、喜乐、色想等随烦恼」。「静虑所治，是名第一」，这些烦恼是色界四静虑所对治的，这是第一个威力的相貌。

《披寻记》一二三七页：

能断烦恼语言寻伺等者：入初静虑离欲恚害，是名能断烦恼。第二静虑离诸寻伺，是名能断语言寻伺。第三静虑出离于喜，第四静虑出离于乐，是名能断喜乐。又修定时，愿乐于外谛视众色，或行住时，于世杂类起种种想。如是色想，与定为难，能障定相，及令退失。如三摩呬多地说。（陵本十二卷十四页）又若补特伽罗，多随烦恼，染污相续，不能正证心一境性。此中多随烦恼差别，如〈摄决择分〉释。（陵本六十二卷一页）如是色想等随烦恼入静虑时，总说能断，以彼亦是静虑所治法故。

「能断烦恼语言寻伺等者：入初静虑离欲恚害，是名能断烦恼」，如果是常常静坐，成就了色界初禅的时候，他就能够远离欲界的三种烦恼，就是欲寻伺、恚寻伺、害寻伺这三种烦恼，就是把欲界的烦恼全面地把它消除了，「是名能断烦恼」。当然是若是成就了有漏的初禅，那只是断欲界烦恼的现行，种子还是不能断的。

「第二静虑离诸寻伺，是名能断语言寻伺」，成就了初禅以后，也要经过一个时期，要常常地再入于初禅，再进一步学习二禅。二禅成就的时候呢，「离诸寻伺」，就能远离初禅的寻伺；初禅修习这个清净的寻伺，能断欲界的烦恼，但是修到二禅的时候呢，能远离初禅的寻伺，能把初禅这个寻伺也灭掉它，「是名能断语言寻伺」。这个寻伺是能发语言的，它有功能发出来语言，就是想要说话，先要有寻伺才能说话的，所以就是语言的寻伺。

「第三静虑出离于喜」，成就色界第三静虑的时候，能从二禅的喜里边解脱出来，就是成就了二禅的人，因为不欢喜初禅的寻伺，成就了三禅的人，他也不欢喜二禅的喜，不欢喜嘛，就把它灭除去，成功了，也就是三禅成功了。

「第四静虑出离于乐」，三禅的乐是很殊胜的，久了呢，又不欢喜这个乐，若灭除去这个乐，就成就第四禅，所以第四禅成功了，就从第三禅的乐解脱了，「是名能断喜乐」。

「又修定时，愿乐于外谛视众色，或行住时，于世杂类起种种想。如是色想，与定为难，能障定相，及令退失」，这是解释这个「色想」。又修定的时候，「愿乐于

外」，心里面向外面攀缘，感觉外面有很多可爱的事情，那么心向外面散乱。「谛视众色」，就是很注意地去观看外边的众多的色相。「或行住」的时候，或行、或住的时候，「于世杂类」，世间上各式各样的事情，「起种种」的思「想」，内心里面想外面的事情。「如是色想，与定为难」，若是修定的时候，「愿乐于外谛视众色，或行住时，于世杂类起种种想」，若这样的话，「于定为难」，就是为你修定作一个障碍，作一个很大的障碍。「能障定相」，能障碍你定相的出现。「及令退失」，就算是你成功了，它也能令你退失禅定的，所以这也是个烦恼。「如三摩呬多地」那里面有说。「（陵本十二卷十四页）」。

「又若补特伽罗，多随烦恼，染污相续，不能正证心一境性。此中多随烦恼差别，如〈摄决择分〉」的解「释。（陵本六十二卷一页）如是色想等随烦恼入静虑时，总说能断」，这些随烦恼就是些谄诳，无惭无愧的这些事情，这主要是说出家人若有这些烦恼的时候，就是有问题了。所以若补特伽罗有很多的随烦恼，「染污相续」，染污你相续不断的心，使令你心常常有烦恼，就「不能正证心一境性」，就不能得定了。这个多随烦恼的差别里边的含意在〈摄决择分〉有解释。「如是色想等随烦恼入静虑」的时候，「总说能断」，就是入色界四静虑能断除这么多的烦恼。「以彼亦是静虑所治法故」，这个也是色界四禅所对治的烦恼，这样子就是在欲界里边的欲、恚、害能断，还有其他的烦恼也都能断，这是第一个威力的相貌。

黄二、资粮成熟相

即此静虑，能作自己菩提资粮，及所依止；亦即能作同事摄事，成熟有情，是名第二。

「即此静虑，能作自己菩提资粮，及所依止」，这是第二科「资粮成熟相」。「即此」色界的四静虑，所成就的四静虑「能作自己菩提资粮」，能为自己得圣道的因缘，所以叫做资粮。「及所依止」，就是此色界四静虑能为你作一个依止处，就是依止四静虑修四念处就可以得圣道了。

「亦即能作同事摄事」，你自己修，成就四静虑，也能「作同事摄事」，就是教化众生修四静虑的时候，你可以和众生一样地，相同地学习四静虑，所以他是摄化众生的事，也就是同与众生修行的事情，这样子就可以成熟有情了，就是成熟众生的圣道。如果你教化众生修禅定，你自己不修，你就没有这个同事摄的这种力量，也就不容易成熟有情了，是名第二。

黄三、饶益自他相

现法乐住以自饶益，其心寂静，最极寂静，远离贪爱。

这是第三科「饶益自他相」。「现法乐住以自饶益」，就是现在，你现在在你的身心里边有这个四静虑的特别安乐住，住在这里边感觉到非常安乐。「以自饶益」，这就是对自己有了利益。这个出家人出离了烦恼的家，然后来到非家的地方修学圣道，初开始学习圣道的时候什么也没有；也没有世间的欲乐，世间的欲乐放弃了，就是没有。但是初出家学习圣道，对于圣道没有成就，所以这个现法乐住也没有，这时候心里面什么也没有，那么这个时候是一个困难的时候。现在这个修行人成就了色界四禅，他是有了现法乐住，这时候比较好了，比较稳定了，所以「以自饶益」。

「其心寂静，最极寂静，远离贪爱」，成就了现法乐住之后，他的内心是非常寂静的。这个世间上的欲不能扰乱他，而他内心里面有禅定可以安住，所以叫做「其心寂静，最极寂静」；这个最极寂静还是不同于其心寂静的。「远离贪爱」，远离世间的欲的贪爱，那就叫做「其心寂静」；远离禅定的贪爱呢，那就是「最极寂静」。

《披寻记》一二三八页：

现法乐住以自饶益等者：〈静虑品〉说：若诸菩萨所有静虑，远离一切分别，能生身心轻安，最极寂静；远离憍举，离诸爱味，泯一切相，当知是名菩萨现法乐住静虑。（陵本四十三卷一页）此应准知。

「现法乐住以自饶益等者：〈静虑品〉说」，这个菩萨地里面有个〈静虑品〉。「若诸菩萨所有静虑，远离一切分别，能生身心轻安，最极寂静」，「若诸菩萨所有静虑」，不是一种静虑，所有的静虑，都有一个共同的相貌，就是远离一切虚妄分别，心里面明静而住。「能生身心轻安」，若是成就了内心的无分别住的时候呢，就会引起心轻安和身轻安，这两种轻安就会现起来，「身心轻安」。「最极寂静」，这时候寂静又进一步的寂静，「最极寂静」。

「远离憍举」，初开始成就色界初禅或者二禅、三禅、四禅的时候，心里面这个高慢心就来了，就有高慢心，就是憍举。那么也爱着这个禅定的境界，所以有「爱味」。这个时候是其心寂静，其心寂静是远离了欲界的烦恼，这个最极寂静的时候呢，就是「远离憍举」，心里面不憍慢。虽然有这样优越的成就，但是心里面不高慢，这叫做最极寂静。也「远离爱味」，对于这个禅定里面的境界也不爱着，所以叫做远离爱味。

「泯一切相」，就是灭除这一切虚妄分别相，这句话通于世间禅，也通于出世间的禅，这个二禅能灭除去初禅的寻伺，那么三禅能灭除去二禅的喜，四禅能灭除三禅的乐，那么这也可以说是「泯一切相」。但是若是修四念处的时候呢，能灭除去所有的分别相，那么这就有深浅了。「当知是名菩萨现法乐住静虑。（陵本四十三卷一页）此应准知」。

这个地方是说饶益自己的相貌，得到了禅定以后对自己有利益。

于诸有情，无损无恼，以饶益他，是名第三。

前面是饶益自己，这里是饶益他。「于诸有情，无损无恼」，得了禅定的这个人，对于众生的情况，他的内心「无损无恼」，无损恼于众生。因为内心里面没有烦恼，就不会去伤害众生，不过众生可能会去扰乱这位菩萨，而菩萨还是不恼乱众生，所以叫无损无恼。或者说众生对于菩萨恭敬供养，菩萨内心里面若生了贪心呢，那就是菩萨对于自己有所伤害，那么这是一种。若是众生对于菩萨不恭敬供养，触恼菩萨，菩萨内心里面有了烦恼的话，那就叫做恼，恼乱了自己。现在这位菩萨不管众生是恭敬不恭敬，供养不供养，其心「无损无恼」，就是心清净。由这样的清净的禅定，「以饶益他」，以利益众生，就这样的清净心，也就是慈悲心，或者是有其他的行动来利益众生。「是名第二」，这叫作「饶益自他相」。

《披寻记》一二三八页：

于诸有情无损无恼等者：此即菩萨饶益有情静虑，如〈静虑品〉别释其相应知。（陵本四十三卷二页）。

黄四、与当来果相

由此因缘，智得清净，能发神通；于当来世，生净天处，得静虑果，是名第四。

这是第四「与当来果相」。「由此因缘」，由于此位菩萨成就了现法乐住，能饶益自他，所以他的智慧得清净，使令内心里面没有烦恼的污染，智慧得清净，就能发

出来神通。能发出来神通，那么这也能饶益众生。

「于当来世，生净天处」，那么现在他还是在人间的人，那么成就了禅定，在将来的时候，现在这个生命体结束了，他将来生到什么地方呢？生到「净天处」，就是生到梵天处，生到色界四禅了，在那里得到一个报得的色界的四静虑的果报。「是名第四」，这是第四「与当来果相」。这样说呢，这个「资粮成熟相」、「饶益自他相」，就是指现在说，「当来果相」是将来的境界，有这样的差别。

玄二、结

是名静虑威力四相。此外，无有若过若增。

更没有其他的了。这是结束这一段文。

地六、般若（分二科）　玄一、释（分四科）　黄一、断所对治相

般若四相者：谓诸菩萨具足妙慧，能断无明慧所对治，是名第一。

现在是第六段「般若」。分两科，第一科是解「释」。又分四科，第一科「断所对治相」。

「谓诸菩萨具足妙慧」，这个菩萨他具足了非常好的智慧。「能断无明」，能够灭除去这个无明的烦恼。这个无明，我们学习了〈真实义品〉，对于无明它的相貌应该是清楚了一点，就是不知道世间上一切法都是自性空，但有假名；不知道这回事，为假名所迷惑，那就叫做无明。现在能断无明，那当然是要修学止观；修学止观能把无明消灭了，不再为假名所迷惑了，超越假名了，那就叫做妙慧。

「慧所对治」，这无明是智慧所对治的，所灭除的烦恼。「是名第一」，这是第一「所对治相」。那么这个相还是后三相的根本，如果你不灭除无明，后三相的功德是不能成就的，是名第一相。

黄二、资粮成熟相

即此般若，能作自己菩提资粮，能以布施、爱语、利行、同事摄事成熟有情，是名第二。

「即此般若，能作自己菩提资粮」，这是第二「资粮成熟相」。「即此般若」能为自己的无上菩提作因缘，你有了这个智慧，你才能做殊胜的功德。「能以布施、爱语、利行、同事摄事成熟有情，是名第二」，你成就了这个智慧的时候，你就用智慧去做布施，用智慧去爱语、用智慧利行、用智慧同事来「摄事」，来摄化众生。这四样：布施、爱语、利行、同事是摄化众生的一个事情，一个摄化众生的因缘，就能够成熟有情的圣道。「是名第二」。

《披寻记》一二三八页：

能以布施爱语利行同事摄事成熟有情者：此中成熟有情具四摄事，由诸菩萨妙慧为先，能以四种摄事方便，于诸有情普令摄受调伏成熟故。

「能以布施爱语利行同事摄事成熟有情者：此中成熟有情具四摄事」，就是具足这四种摄事来成熟有情。「由诸菩萨妙慧为先，能以四种摄事方便，于诸有情普令摄受调伏成熟故」，由诸菩萨先要具足般若的妙慧，具足这个。「能以四种摄事」，这

时候你才有能力以四种摄事为方便，「于诸有情普令摄受」，才能教化众生，普令众生摄受佛法，其实就是学习佛法，普令众生学习佛法，来调伏烦恼、成就圣道，才能做这件事。

黄三、饶益自他相

于所知事如义觉了，能引广大清净欢喜，以自饶益。普为有情称理说法，令其获得现法当来利益安乐，以饶益他，是名第三。

「于所知事如义觉了，能引广大清净欢喜，以自饶益」，这是第三科「饶益自他相」。「于所知事如义觉了」，「于所知事」就是蕴界处；世间的缘起，出世间的缘起，「所知」。「如义觉了」，如这个世俗谛，如胜义谛的，你能够明了。「能引广大清净欢喜，以自饶益」，你有了这个般若的智慧，不为世间的假名所迷惑的时候，你就会在内心里面就引发广大清净的欢喜，广大的欢喜，清净的欢喜。「以自饶益」，这样的欢喜，对于自己就是一个饶益。

「普为有情称理说法」，这里是饶益他人。你有了这样的智慧，如义觉了的关系，你能普遍地为一切众生，为有情「称理说法」，能合乎二谛；合乎世俗谛，也合乎胜义谛地为众生宣扬佛法。「令其获得现法当来利益安乐」，使令众生得到现在的利益安乐，将来的利益安乐。「以饶益他」，来利益众生。

若是没有这种条件呢，那也是，也就是算了，也无可奈何。你有这个条件，你有这个条件是能够「如义觉了，能引广大清净欢喜，以自饶益」，你有这个条件达到这个程度，「普为有情称理说法，令其获得现法当来利益安乐」，但是不肯努力，这就是遗憾了。「是名第三」，这是第三「饶益自他相」。

黄四、与当来果相

由是因缘，摄诸善根，能正所作，于当来世，能证二障离系，谓烦恼障离系，及所知障离系，是名第四。

这第四科「与当来果相」。「由是因缘，摄诸善根」，由于你成就了妙慧饶益自他，你不断地这样做的关系。「摄诸善根」，你就成就了很多的善法，成就了很多的功德，就是很多很多的功德都从你这个智慧里面发出来了。「能正所作」，你能够如法地行菩萨道。

「于当来世，能证二障离系」，你现在这样做，你就会有成就，在将来世，将来世的时候，能够成就二障的离系。什么叫作「二障离系」呢？第一个是烦恼障的离系，就是爱、见的烦恼，第二个是所知障的离系；这两种障碍都消除了。这个烦恼障是凡夫的烦恼，我们没得圣道的人这个凡夫的烦恼。这个所知障虽然凡夫也有，其实它是圣人的烦恼，就是得了圣道的人，他还有很多的事情不知道，还有很多的佛法还不明白；也不知道众生的根性，不知道怎么样用佛法来教化众生，这些无知都叫作所知障。那么灭除去这两种障，将来会成就这两种障的系缚都远离了，那么这就是第四种「与当来果相」。

《披寻记》一二三九页：

摄诸善根能正所作者：谓由妙慧与信勤念定及慧为摄受因，是名摄诸善根。能成菩萨正所应作，是名能正所作。

「摄诸善根能正所作者：谓由妙慧与信勤念定及慧为摄受因」，这上面这个《披

寻记》的作者这样解释。「摄诸善根能正所作」这句话怎么解释呢？「谓由妙慧」，因为你成就了，知道假名的一切法都是毕竟空的，这就是妙慧。成就了这个妙慧呢，就能够与信为摄受因，与勤念定慧作摄受因。「摄受」是什么？就是成就，你有这样的慧以后，你就成就了信进念定慧了，信进念定慧因此而得成就。

前多少年有一个居士提出个问题说：「我信佛很多年了，但是我反省我自己，我究竟信什么？我不知道。」这句话就是回答这个问题了，就是信进念定慧；你成就这五样功德了，那就表示你信佛，你对于佛法有信心了，你有信、有勤、有念、有定、有慧，那就是你信佛了，表示这个意思。这个是不但是在家居士，就是出家的法师也包括在内，你对于佛法，你这五种你都具足了，就表示你信佛，表示你信，你对于佛法有了成就。

当然这个头一个「信」这个字呢，就是相信缘起：有染污的缘起、有清净的缘起、有世间缘起、有出世间缘起，你相信缘起那就是有信。我们说起来这句话好像很容易，「我相信缘起」，但是真实「相信缘起」这句话，这里边有深有浅，可是很重要的事情。那么这个「勤」，不懈怠，也不简单。是吗？到那个时候你不告假吗？这个勤也不简单。「念」，你心里面常常有正念，这事不容易，有定、有慧更是不得了。因为有妙慧，就成就了信进念定慧，这个慧也是有深有浅的，到佛的境界是最圆满的。

「是名摄诸善根」，这个「摄诸善根」就是这么讲。「能成菩萨正所应作」，那就是行菩萨道了，也就是修学圣道，教化众生修学圣道，这就是「能成菩萨正所应作，是名能正所作」。

玄二、结

是名般若威力四相。此外，无有若过若增。

「是名般若威力四相」，四种相貌。「此外，无有若过若增」。

亥三、结

是名法威力。

就把这个「法威力」结束了，就是这个六波罗蜜就是法威力。你常常学习六波罗蜜有所成就，那就是有法的威力。

戊三、俱生威力（分三科）　亥一、征

云何诸佛菩萨俱生威力？

这是第三科。前面是神境通，神变的威力，第二个是法威力，现在第三个是俱生的威力。分三科，第一科是「征」。

「云何诸佛菩萨俱生威力」，怎么叫作诸佛菩萨的俱生威力呢？这是「征」，下面第二科解「释」。分五科，第一科是「堪忍大苦」。

亥二、释（分五科）　天一、堪忍大苦

谓性能忆念诸本生事，为欲利益诸有情故，不由思择于极长时种种猛利、无间大苦，悉能堪忍。

「谓性能忆念」，这个「性」其实就是心，这个心能忆念，能够忆念过去的事情，就是「诸本生事」，这个「本」就是以前，过去的事。过去的事，过去世的时候，在这个世界上做各式各样的人，去度化众生的事情。

「为欲利益诸有情故」，过去的时候为欲利益诸有情故，这个菩萨不是为利益自己，欲利益诸有情，就是发无上菩提心的相貌。「不由思择于极长时」，不需要特别去观察，于极长的时间内种种猛利的大苦、种种无间的大苦，「悉能堪忍」，都能够受得了，都能受得住。

这个事情呢，如果是没得到禅定，没得圣道，这个大苦你很难忍受，就是小小的有一个蚊虫来咬你，你能受得了吗？都不见得受得了。说是猛利无间的大苦能受得了，实在就是菩萨能够修六波罗蜜，得了禅波罗蜜，得了般若的智慧了，他能够从世俗谛契入胜义谛，所以这时候这个忍力特别强，忍力特别强，他就是不在乎，这就表示这个意思。菩萨忆念过去行菩萨道的时候，为众生受了种种苦，所以现在对于苦的事情，他完全不介意，他能堪忍大苦，能受得了。但这上面是说为欲利益众生，不是无益苦行，不是这个意思。这是第一科。

天二、乐利他事

为欲利益诸有情故，欣乐领受能办有情利益事苦。

现在是第二科「乐利他事」，好乐利益众生，做这个利益众生的事情。

「为欲利益诸有情故，欣乐领受能办有情利益事苦」，菩萨为了想要利益众生。利益众生，从慈悲喜舍来看呢，就是有两个利益，有两件事来利益众生：一个是生活上的问题，第二个就是思想上的问题；从这两方面来利益众生的，就是生活上困难，菩萨用慈悲心去解除他的困难。那么慈悲喜舍这个舍字，是在思想上解除众生的苦恼，其实这两个困难，还是思想为根本。

「为欲利益诸有情故，欣乐领受」，很欢喜地领受，「能办有情利益事」所受的「苦」，能够成办利益众生事情的时候会有很多苦恼你要接受的，那么菩萨很欢喜地来接受这件事。受了这样的苦呢，能成办利益众生的事业，这样子，那么这是「乐利他事」。

《披寻记》一二三九页：

欣乐领受能办有情利益事苦者：谓诸菩萨修十一种利有情业，由彼所生种种忧苦，菩萨一切皆能忍受，不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受利他众苦。如〈忍品〉说。（陵本四十二卷十页）言十一种利有情业者，如〈戒品〉中饶益有情戒说。

「欣乐领受能办有情利益事苦者：谓诸菩萨修十一种利有情」事「业」，有十一种利益众生的事情。「由彼所生种种忧苦」，由于做这十一种事，就会引出来很多的苦恼。「菩萨一切皆能忍受」，能忍受这个苦。「不由此缘，精进懈废」，不因为受苦，「我就不做这件事了！不做这十一种事情！」不会这样子。

「如是名为菩萨忍受利」益「他」的「众苦。如〈忍品〉说。（陵本四十二卷十页）言十一种利有情业者，如〈戒品〉中饶益有情戒说」的。我们常诵菩萨戒的时候，菩萨戒已经说了这十一种事，这在〈戒品〉里有说。

天三、生睹史多

为欲利益诸有情故，上生第四睹史多天，尽睹史多寿量而住。

这是第三科「生睹史多」天。「为欲利益诸有情故」，他上生到第四睹史多天。由下面向上面数呢，就是四大王众天是第一，忉利天是第二，夜摩天是第三，睹史多天是第四；为利益诸有情故，就生到第四天去。「尽睹史多寿量而住」，睹史多天的寿量那么多，就会有那么多的寿命，他不会中夭的。

《披寻记》一二三九页：

尽睹史多寿量而住者：有寻有伺地说：四大王众天以人间五十岁为一日一夜，三十日夜为一月，十二月为一岁。彼诸天众，寿量五百岁。如是所余，乃至他化自在天，日夜及寿量，各增前一倍。（陵本四卷四页）由是当知睹史多天寿量四千岁，然有中夭，菩萨上生无中夭者，是故说言尽睹史多寿量而住。

「尽睹史多寿量而住者：有寻有伺地」那个地方「说：四大王众天以人间五十岁为一日一夜」，我们人间五十年这么久，那么四大王众天是一日一夜，他的一日一夜和我们人间五十年是相等的。

那么「三十日夜为一月，十二月为一岁」，这是这样子。「彼诸天众，寿量五百岁」，彼四大王众天的寿命呢，就是他们的时间是活了五百岁，这样子，时间是这样的。「如是所余，乃至他化自在天，日夜及寿量，各增前一倍」，比前面一天增加一倍。比如说是忉利天呢，就比四大王众天增一倍，就是人间一百岁，忉利天是一日一夜；这么三十日夜为一月，十二月为一年，那么忉利天的寿命，它那里的时间是一千岁，一千年。那么夜摩天呢，就是又是增加一倍，就是两百岁；人间两百岁，他是一日一夜，也是三十日夜为一月，十二月为一年，那么他是两千岁。

睹史多天呢，就是人间四百年；忉利天是一百年，夜摩天是二百年，那么睹史多天是人间四百年，四百年它一昼夜，这样子也还是（三十日夜）一个月，十二个月为一年，他的寿命是四千岁。

那么睹史多天以上是化乐天，那么就是八百岁。八百岁，人间八百年，它是一昼夜，那么是三十日夜为一月，十二月为一年，那么他的寿命是八千岁。

那么他化自在天呢，人间就是一千六百年，它一昼夜，这样子，他的寿命活一万六千岁，这是这样。「各增前一倍。（陵本四卷四页）由是当知睹史多天寿量四千岁，然有中夭」，可是睹史多天的寿命，天人那个寿命有的人就是活四千岁，但是也有人不到四千岁也就会死掉的，叫中夭。「菩萨上生无中夭者」，菩萨若是生到那个睹史多天呢，他不会中夭，一定活满了四千岁的，「是故说言尽睹史多寿量而住」。

这个事情是那样，譬如说是佛在世的时候，譬如说弥勒菩萨生到睹史多天去，那么和弥勒菩萨同时的人间的人也生到睹史多天去的话，那么弥勒菩萨在那里四千岁，那里的天人愿意随着弥勒菩萨下生人间的话，那么当然也是四千岁就来到。如果后来，比如说今天有的众生愿意生到睹史多天去的话，那么弥勒菩萨四千岁的时候，你今天才到那儿去，你要随着弥勒菩萨来人间，你就是不足四千岁了，那么你就是有中夭，就是有这个意思。

有三胜事，映彼受生诸天子众：一、天寿量，二、天形色，三、天名称。

「有三胜事，映彼受生诸天子众」，这是生睹史多天。睹史多天有三种，就是菩萨生到睹史多天去，有三种殊胜的事情。「映彼受生诸天子众」，这个「映」实在在这里就是超越的意思，超越了「彼受生诸天子众」，就是在睹史多天受生的诸天子，

都不如菩萨那么殊胜，那三种事。那三种事呢？

「一、天寿量」，那么菩萨一定是尽寿而住，那么其他的人不一定，所以这是天寿量的事。「二、天形色」，菩萨的功德殊胜，虽然同在天上住，而菩萨的形色特别殊胜。「三、天名称」，菩萨是大功德人，所以他的名称远闻，诸天所不能及。

《披寻记》一二三九页：

一天寿量等者：谓寿量终尽故，形色广大故，名称普闻故，由此三事映彼受生诸天子众，故名为胜。

「一天寿量等者：谓寿量终尽故」，而不会中夭，所以超过诸天。「形色广大故」，所以也超过诸天。「名称普闻故」，所以也是超过诸天。「由此三事映彼受生诸天子众，故名为胜」，所以叫做殊胜，就是这样。

天四、下生人中（分二科）　地一、辨相（分十二科）　玄一、将欲下生相

将欲下生入母胎时，放大光明，普照世界。

这是第四科「下生人中」。前面是「堪忍大苦」、「乐利他事」、「生睹史多」，现在第四科「下生人中」。因为人在天以下，来到人间嘛，所以叫下生人中。分两科，第一科是「辨相」，生到人间的情况。分十二科，第一科「将欲下生相」。

「将欲下生入母胎」的「时」候，就是菩萨从睹史多天来到人间，入母胎的时候。「放大光明」，菩萨放大光明，「普照世界」，照耀这个世界，都是光明了，没有黑闇了。这是第一个相貌。

玄二、入住出胎相

于降母胎入住出位，皆正了知。

第二是「入住出胎相」。「于降母胎入住出位，皆正了知」。就是入母胎的时候，分三个阶段：一个是入母胎，一个住在母胎里面，一个从母胎那里出来，这三个阶段。「皆正了知」，菩萨完全是明明白白的，没有错误，没有颠倒想。

《披寻记》一二四〇页：

于降母胎入住出位皆正了知者：意地中说：云何四种入胎？一、正知而入，不正知住出；二、正知入住，不正知而出；三、俱能正知；四、俱不正知。初谓轮王，二谓独觉，三谓菩萨，四谓所余有情。（陵本二卷十九页）此当第三，故作是说。

「于降母胎入住出位皆正了知者：意地中」，这个第二地，第一地是五识身相应地，第二地是意地。「意地中说：云何四种入胎」，入胎有四种差别。

「一、正知而入，不正知住出」，就是第一个人入母胎的时候明明白白的，这是我父亲、这是我母亲，明明白白他是入母胎。「不正知住出」，等到住母胎的时候，和从母胎里面出来的时候，就胡涂了，就不知道，不知道是住，也不知道是出母胎，有这种事情。「二、正知入住，不正知而出」，入母胎、住母胎都是明明白白的，但是不正知而出，出胎的时候就胡涂了。「三、俱能正知」，入、住、出都完全明明白白的。「四、俱不正知」，完全都是胡涂的。那么有四种，这四种不同。

「初谓轮王」，第一种入胎呢，就是正知而入，不正知住出呢，这就是转轮圣王，就是他这一生，他在入住出的时候，他不是转轮圣王，就是这一生他能做转轮圣王。这位轮王他的能力是这样：正知而入，不正知住出，是这样。在《俱舍论》上解释这件事呢，轮王，转轮圣王就是在过去生里边修了很大的福报，广大福，修了广大的福德。修了广大的福报，有什么事情呢？就是他入胎的时候因为福力的关系，使令他有正念，这个正念不失掉，所以知道这是我母亲，这是我父亲，知道这件事，他不胡涂。但是这个住胎、出胎的时候就胡涂了，只能维持这么一个境界，是这样，「初谓转王」。

「二谓独觉」，这个独觉，第二就是正知入住，不正知而出。他这个时候他还不是独觉，就是他还是个……，还没有得辟支佛道，就是这一生能得辟支佛，可是在入住出的时候，不是辟支佛，那么他这时候有什么境界呢？就是入住都是有正念，明明了了，出的时候就不知道了。这是因为什么呢？因为这个辟支佛多少生以来修学佛法、修学智慧，使令他有正念，他也是有福报，但是以智慧为殊胜，所以由智慧的力量，使令他入胎、住胎的时候，心里面有正念而不胡涂，但是出胎的时候就不明白了，这是这个第二。

第「三谓菩萨」。菩萨呢，菩萨就是「俱能正知」，入住出都是明明白白的。那因为什么呢？因为他的福德和智慧都殊胜，所以他的正念有力量，入住出都知道，是这样子，是这位菩萨的力量大。

第「四」种呢，「谓所余有情」，所余有情就是入住出都不知道，都没有正念，那就是像其余的这些凡夫境界，都不知道，不知道这是父亲，也不知道母亲；入胎的时候胡涂，住胎、出胎都不明白。

在这个《大毘婆沙论》上解释这件事呢，在轮王这个地方呢，也初果圣人，初果、二果圣人也是这样，就是入胎的时候知道，等到住胎、出胎就不知道了。而说这个初果、二果也是约他当来说的，不是现在，他现在入住出的时候不是初果，这个时候他当然是前生有栽培，所以他有这个力量，能够正知，正知入胎，但是住胎、出胎就没有正知了。这个前面这一段文，是「（陵本二卷十九页）」说的。

「此当第三，故作是说」，这里说是菩萨「将欲下生入母胎时，放大光明，普照世界，于降母胎入住出位，皆正了知」，这是约菩萨说的，所以这个三阶段都是明了的。

玄三、出胎初生相

既出胎已，即于地上，不待扶侍，而行七步，自称德号。

这是第三段，出胎初生的相貌。既从母胎里面出来以后，即于地面上呢，「不待扶侍」，不需要有人来扶侍他，不需要假借别人的扶侍，他就能自己的可以走七步。「自称德号」，他是：「我生胎分尽，是最末后身」，要度化一切众生这些事情，就是他是一切众生中最殊胜的人，说这话。

《披寻记》一二四〇页：

自称德号者：谓如经说：佛作诚言：我是正等觉者，如是等类应知。

「自称德号者：谓如经说：佛作诚言：我是正等觉者，如是等类应知」，这个在《佛本行集经》、《普曜经》这上面有说到这些事情。

于初生时，有大威德，天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽等，散以种种天妙华香，持天伎乐，上妙衣服、幢旛宝盖、殊胜供具而为供养。

「于初生时，有大威德，天、龙、药叉、健达缚、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛伽等，散以种种天妙华香」，菩萨在初生的时候有大威德力，有大威力，有大德行。诸天，还有龙，还有药叉，有的地方写个天龙夜叉，这个「药叉」就是捷疾鬼，或者也翻个暴恶鬼。「健达缚」翻到中国话翻个香阴，以香为食。「阿素洛」翻个无酒，他这个众生没有酒，不像人中有酒、天上也有酒。「揭路荼」翻个妙翅鸟，「紧捺洛」翻个疑神，头上有一个角，这个叫疑神。「牟呼洛伽」翻个大蟒神。这些都是大威德的这些天神。

「散以种种天妙华香」，菩萨初生的时候，这些天龙八部用种种的天妙华香，散在那里，来供养菩萨。「持天伎乐」，拿着天上的伎乐，还有天上的「上妙衣服」，还有「幢幡宝盖」，幢是圆的，幡是扁的，还有宝盖，「殊胜供具，而为供养」。

玄四、生身庄严相

又以无上三十二大丈夫相等，庄严其身。

这是第四「生身庄严相」。菩萨以无上的，没有人高过他，就是三十二大丈夫相，「等」那八十随形好，「庄严其身」。

《披寻记》一二四〇页：

又以无上三十二大丈夫相等者：此中等言，等取随好。如是相好，〈建立品〉中一一别辩应知。（陵本四十九卷七页）又此相好菩萨地中已名为得及胜清净，若在如来到究竟地，当知相好善净无上，是故此中作如是说。

「又以无上三十二大丈夫相等者：此中等言，等取随好」，就是八十随形好。「如是相好，（建立品）中一一别辩应知。（陵本四十九卷七页）又此相好菩萨地中已名为得」，这是在没有成佛的时候，在菩萨地的时候，已经得到这样的三十二相、八十种好。「及胜清净」，这个三十二相、八十种好是特别殊胜、清净、庄严的。「若在如来到究竟地，当知相好善净无上」，到成佛的时候是最殊胜，没有比他更高上的。「是故此中作如是说」。

玄五、自体增上相

住最后有最后生中，一切怨敌，一切魔军，一切灾横不能侵害。坐菩提座，以慈定力，摧伏众魔。

「住最后有最后生中」，这是第五科「自体增上相」。「住最后有最后生中」，这个生命体叫「有」，这个生命体是最后的「有」，那么以后就没有了，以后就不是这个，没有。小乘佛教说佛也和阿罗汉一样，也是入无余涅盘以后再没有这件事了，是这样子，所以叫「住最后有」。「最后生中」，这个「最后生中」就是这一生是最后生，比如说若是生到兜率天，那不能算是最后生，因为从兜率天结束了，来到人间这才是最后生。

「一切怨敌，一切魔军，一切灾横不能侵害」，都不能侵犯这位菩萨。「坐菩提座，以慈定力，摧伏众魔」，「坐菩提座」就是坐那个草座能得无上菩提，故名为「菩提座」。以慈三昧的定力，降伏了很多的魔，佛是用慈悲心降伏他们的，而不是用斗争的心理。

《披寻记》一二四〇页：

住最后有最后生中者：谓诸菩萨于此生中，菩提资粮已极圆满，或生婆罗门大国师家，或生刹帝力大国王家，能现等觉阿僧多罗三藐三菩提，广作一切佛所作事，是名略说菩萨最后生。如〈生品〉说。（陵本四十八卷二十五页）其义应知。

「住最后有最后生中者：谓诸菩萨于此生中，菩提资粮已极圆满」，就是三大阿僧祇劫栽培菩提的因，到这个时候已经极圆满了。「或生婆罗门大国师家」，婆罗门是读书人，特别有学问的大国师家。「或生刹帝力大国王」的「家」里边，是特别有权利的人。「能现等觉阿僧多罗三藐三菩提」，就是这一世就能够得无上菩提，就得一切种智了。「广作一切佛所做事」，这一生中广大地做了很多佛所做的事情教化众生，就是弘扬佛法、教化众生。「是名略说菩萨最后生」的相貌，「如（生品）」里面有「说。（陵本四十八卷二十五页）其义应知」。

我说一个故事好不好？就是这上面说到「一切怨敌，一切魔军，一切灾横」。有一次佛到一个鬼的住处去，到了鬼的住处去，这个鬼不在，鬼的眷属在，这个鬼本身不在这里，但是佛来到他的家，很快地这个鬼就知道消息，就回来了。回来了，见到佛以后，就对佛不同意：「你到我家来，我没有请你来，请你走！」这个鬼对佛说这种话。那么佛就说：「好！」佛就离开了，就出去了。离开了他的这个家，然后这个鬼就又后悔了，又出去请佛回来，那么佛就回来。我看到这里，我在想：如果是你，你回来不回来？你可能不回来，但是佛回来了。回来以后，这个鬼又驱逐佛，把佛又驱逐了，那么又把佛请回来。请回来，就是驱逐了两次，请回来两次，那么第三次又把佛驱逐了，然后又第三次请佛回来，这个鬼就对佛这样子。

我在想：佛是大福德人，大威德人，这个鬼敢对佛这样子。用我们的话来说，就是对佛有一点戏弄，有一点戏弄佛这种味道。等到第四次要驱逐的时候，又要驱逐佛，佛说：「你已经请我三次了，第四次我不走了！」这个鬼说：「你不走，我从你的面门，把你的身体撕开，叫你流血而死！」佛说：「我看这个世间上，没有一个人能把我的身体撕开，睿我流血而死的。」这时候鬼不出声了。

但是看那段文，这个鬼的儿有善根，佛就当时在那里为他们说法，他的儿得圣道。这件事做好了，佛走了，有这个事情。

这上面说「一切怨敌，一切魔军，一切灾横不能侵害」，他不能伤害佛，不能伤害这个菩萨的。菩萨到这个程度，没有怨敌、没有魔军、没有灾横能侵犯佛的，能伤害菩萨的，没有这种人。一个是佛的这个，菩萨的福德太大了，神通也是特别地广大，威德广大，所以没有这些事情。说我们于其他的人有怨敌、有魔军、有灾横，这是因为我们的功德不圆满，很多的过失，有这个问题。

一一支节，皆悉备足那罗延力。

菩萨这个时候，他「一一支节」，一支一节，节节就是这个骨头有一节一节，这个手臂和足这是一支一支的。「皆悉备足那罗延力」，都具足了那罗延的力量。

《披寻记》一二四一页：

一一支节皆悉备足那罗延力者：《俱舍》颂云：身那罗延力，或节节皆然，象等七十增，此触处为性。论自释言：佛生身力等那罗延，那罗延力，其量云何？十十倍增象等七力，谓凡象、香象、摩诃诺健那、钵罗塞健提、伐浪加、遮怒罗、那罗延，后后力增前前十倍，如是身力触处为性，谓所触中大种差别。

「一一支节皆悉备足那罗延力者：《俱舍》颂」上说：那罗延是个天力士的名字，端正勇健，力量非常的大。「身那罗延力」，就是说菩萨的最后生，他的身体有「那罗延」的那个力量那么大。「或节节皆然」，或者是一支一支、一节一节都有这种力量。这个「那罗延」的力量有多大呢？

「象等七十增，此触处为性」，有七个象，七个象都是十倍十倍地增加，力量就是这么大。「此触处为性」，就是眼……，「触」就是感触，就是身体这个触觉，以触为他的体性。

「论自释言」，这个《俱舍论》来解释这个颂说。「佛生身力等那罗延」，佛的这个父母所生的这个身体的力量，与那罗延的力量相等。「那罗延力，其量云何」，那罗延的力量，这数量有多少呢？「十十倍增象等七力」，这个象，有七个象，就是一个一个象都是十倍十倍地增长，这样子。这是什么意思呢？「谓凡象」，就是一般的这个象。「香象」，就是十个凡象等于一个香象的力量，十个香象的力量等于一个「摩诃诺健那」象的力量，十个「摩诃诺健那」的力量等于一个「钵罗塞健提」这一个象的力量，也是十个「钵罗塞健提」象的力量，等于一个「伐浪加」的力量，十个「伐浪加」的象的力量，等于一个「遮怒罗」一个象的力量，这一共是七个象。那么十个「遮怒罗」的象的力量，等于一个「那罗延」的力量。「后后力增前前十倍」，比前面，前面的力量十倍后面的力量。「如是身力触处为性，谓所触中大种差别」，这个「所触中」就是身体里面有个「大种」，四大种，地水火风四大种有这样的力量。

玄六、习诸工巧相

于稚童时，不由习学，自然善巧于诸世间工巧业处，疾疾能入。

「于稚童时，不由习学，自然善巧」，这是说身体的威力，现在第六科「习诸工巧相」。「于稚童时」，这个菩萨在儿童的时候，不需要学习，「自然善巧于诸世间工巧业处，疾疾能入」，自然地有善巧的智慧，对于世间各式各样的工巧业的地方，疾疾能够悟入，能够契入，就能通达无碍。

玄七、成等正觉相

无师，自然独处三千大千世界，证得无上正等菩提。

这是第七科「成等正觉相」。这个「无师」，就是没有人教导，没有老师教导他，他本身自然地就「独处三千大千世界，证得无上正等菩提」，就得到阿惒多罗三藐三菩提了。

那么，悉达多太子出家以后，先是亲近一个得无所有处定和非非想定的两个仙人，后来就去修苦行。修苦行以后，才在菩提树下坐，修缘起观而得无上菩提，所以说无师，自然独处三千大千世界，证得阿惒多罗三藐三菩提，「证得」就是成就了，成就一切种智。

这个地方呢，在《佛本行集经》上也有提到，是在明星出时；得无上菩提的时候是这个明星出的时候，这个时候得无上菩提，不是夜睹明星得无上菩提。夜睹明星呢，这个是王勃有个释迦佛的成道记，他好像有这么一句话，夜睹明星而得无上菩提。若是你常常静坐的时候，当然眼睛是闭上的嘛，这个第六识一注意的时候，就是你睁开眼睛，眼识也是不起作用了。所以说，这夜睹明星这句话，这句话就是外行话了，是外行话，是不对的嘛！而我们一般的人，或者是我们就是不必说了，有些大法师写出来这个文章也是说夜睹明星而悟道，也是这样讲，这就是有点问题了！你静坐

的时候，你第六识若用功的时候，眼睛有作用吗？能睹到明星，你能看见明星吗？并且是这个，这种说法有一点……，禅宗的人有一点合乎口味。它就是，就是这样子，说是夜睹明星而悟道，有一点禅宗的味道，但是王勃也未必是懂得禅。所以这个地方呢，应该把它调过来，不要再说这个外行语。「无师，自然独处三千大千世界，证得无上正等菩提」，应该是这样。

玄八、转正法轮相

索诃界主大梵天王自然来下，殷勤劝请，哀愍世间，宣说正法。

这个「索诃界主」就是娑婆，旧翻译叫娑婆，这是新翻译叫索诃。索诃是翻个「忍」，通常我们解释是什么？是「堪忍」。这个世界的众生，很多的苦都能堪忍。但是这个在真谛三藏，他不这么解释，也是翻个「忍」，翻个「忍」是什么意思呢？说这个大梵天王，他在人间的时候，这个人心量很大，他不嫉妒障碍，能允许，能容忍别人有很多荣幸的事情，他心里面不嫉妒，所以叫作忍，这么解释。

「索诃界主大梵天王自然来下」，就是从天上来到人间。「殷勤劝请，哀愍世间，宣说正法」，很殷勤劝请佛慈悲世间众生苦，宣说正法，解脱众生的生死大苦。那么「自然来下」呢，就是他自己主动地来到人间来请佛说法，是这样意思。

玄九、住极寂静相

其定寂静，设大云雷，曾无觉受，安然不起。

「其定寂静，设大云雷」，这底下第九科「住极寂静相」。「其定寂静」，就是成佛了，他内心的寂静是特别地深。「设大云雷」，假设天上有大云、有雷，「曾无觉受」，佛也可以不听到。「安然不起」，还是安坐那里不动。

玄十、受诸供养相

为菩萨时，一切禽兽蠕动之类，皆极仰信，常来归趣，随其所欲亲附而住。既成佛已，下至旁生，亦来供养。如彼弥猴献清净蜜，世尊哀受，欢喜舞跃。龙云常候，洗便降雨；若出游行，止而不落。

「为菩萨时，一切禽兽」，这是第十科「受诸供养相」。为菩萨的时候，「一切禽兽」，飞禽走兽，「蠕动之类」，这些虫蚁。「皆极仰信」，都是敬仰佛，相信佛。「常来归趣」，这些众生常到佛这里来归依。「随其所欲亲附而住」，随他自己的欢喜都是在佛边住。

「既成佛已」，在菩萨的时候，随其所欲亲附而住；既成佛以后，「下至旁生，亦来供养」于佛。「如彼猕猴献清净蜜，世尊哀受，欢喜舞跃」，这是有这猕猴，他献清净的蜜，把一个清净的蜜奉献给佛，世尊慈悲也领受。「欢喜舞跃」，这个猴特别欢喜地跳舞。这还是有个故事的，这个故事不要讲了！

「龙云常候，洗便降雨」，这个龙能兴起来很多的云，常常在等候着佛。「洗便降雨」，佛要沐浴的时候，它就下雨。「若出游行」，佛要出游行的话呢，「止而不落」，就不下雨了。

玄十一、宴坐树下相

菩萨如是若坐树下，一切枝条并皆垂影；随荫其身，曾无亏舍。

「菩萨如是若坐树下，一切枝条并皆垂影」，这是第十一科「宴坐树下相」。「菩萨如是」，菩萨有这样的威德，若坐在树下的时候呢，「一切枝条」，这个树的枝条，并皆都垂下来，这个影荫覆着佛。「随荫其身，曾无亏舍」，就随顺佛所坐处，来覆荫佛的身，从来没有过亏舍的，没有这件事，从来没有说不荫其身这件事的。

玄十二、念无忘失相

证菩提已，于六年中，魔求其便，竟不能得。常俱行念，每恒现前；由此念故，受想寻思生住灭等，无不觉了。

「证菩提已」，这第十二科「念无忘失相」。「证菩提已」，佛得菩提道以后。「于六年中，魔求其便」，魔王他注意佛有什么污点没有，有没有黑点没有。「竟不能得」，在六年中都看不出来佛有一点污染的事情。

「常俱行念，每恒现前」，佛的正念在行住坐卧，一切时都有，都是有正念。行的时候也有正念，坐的时候、卧的时候，一切时都和正念在一起，叫作「俱行念」。「每恒现前」，常常地现前，正念现前，而不失掉正念的。

「由此念故，受想寻思生住灭等，无不觉了」，由于有这样的长时的正念的原因，说是这个心与一切法接触的时候有受、有想，还有寻思这些事情。这个念头的生起，这个念头的存在和消失等「无不觉了」，心里面随时都明白。

《披寻记》一二四一页：

常俱行念每恒现前等者：此显如来无忘失法。所谓如来普于一切所作事业，普于一切方处差别，普于一切所作方便，普于一切时分差别，念无忘失，常住正念，是名常俱行念每恒现前。由此念故，诸有所作无不觉了。言受想者，谓即意行。言寻思者，谓即语行。生住灭者，谓身表色。等言，等取入出息风，谓即身行。如是一切，三业所摄应知。

「常俱行念每恒现前等者：此显如来无忘失法」，他没有忘失正念的时候。「所谓如来普于一切所作事业」的时候。不管做什么事情的时候。「普于一切方处差别」，不管在什么地方，不同的地方。「普于一切所作方便」，「方便」有的时候当方法讲，有的时候当个行动讲，在这里应该说是行动吧！「普于一切时分差别」，在时间上的事情。「念无忘失」，佛的正念从来没有失掉的，「常住」在「正念」里边。「是名常俱行念」，就是他这个念和他的这个行为，一切时都是在一起，「每恒现前」。

「由此念故，诸有所作无不觉了」，不管做什么事情，都是明明了了的。像我们吃饭的时候，吃这个东西是好吃不好吃，不知道。因为什么不知道呢，因为吃饭的时候打了妄想，就不知道了，那就叫做失念。这里面说佛没有这回事，「诸有所作无不觉了」。

「言受想者，谓即意行」，这个「受想」指什么说的呢？就是意行，就是你心里面的活动，要有受想，心才能活动。「言寻伺者，谓即语行」，就是你要心里面有寻思，你才能说话，叫语行。「生住灭者，谓身表色」，这是你的身体表现于外的相貌，叫作生住灭者。「等言，等取入出息风」，生住灭等这个「等」指什么说的呢？指入出息的风，入息、出息就是风，入息风、出息风，我们或者说是气，就是这个入出息，指这个说的。「谓即身行」，这个入息出息，叫作身行，就是我们身体能活动。如果你没有入出息的时候，这个身体就不能动了，是这个意思。「如是一切，三

业所摄」，这就是指三业所摄「应知」的。

地二、明摄（分二科） 玄一、标

又佛成就俱生威力，或有见便饶益所摄，或有贤圣行住所摄。

俱生威力这一科里面分五段，现在是第四段，下生人中。在这一科里面又分两科，第一科是辨相，已经学习过了；现在是第二科明摄，分两科，第一科是标。

「又佛成就俱生威力」：前面是说佛有神通变化的威力，又有法威力，现在第三科说到俱生的威力。这个俱生的威力，是说佛来到人间的时候，他不是现神通，就是与生俱来的，有这种威德力。这个威德力里边，有两种不同。

「或有见便饶益所摄」：这是一种威力；「或有贤圣行住所摄」：这是第二种威力。这一段是标出来。下面加以解释，分两科，第一科就解释这个见便饶益所摄，先列出来。

玄二、释（分二科） 黄一、见便饶益所摄（分二科） 宇一、列

见便饶益所摄俱生威力者：谓诸世间若见如来，癫痫心乱还得本心，逆胎得顺，盲者得视，聋者能听，怀贪欲者得离贪缠，怀瞋恚者得离瞋缠，怀愚痴者得离痴缠。

「见便饶益所摄俱生威力者：谓诸世间，若见如来，癫痫心乱，还得本心。」「谓诸世间」：世间上的众生，若是他看见了佛的话；「癫痫心乱」：「癫痫」就是神经病，神经错乱了；他心里面不正常，就是乱，乱了。「还得本心」：这种人若看见佛的话，他的精神就会恢复正常，这是佛的一种威力。

「逆胎得顺」：就是这个小孩在出娘胎的时候是逆出来的，若是见到佛以后，就得顺，就会顺的出来，这是佛的一种威力。「盲者得视」：眼睛盲的人，失明的人，他若遇见了佛的时候，他就恢复了光明。「聋者得听」：这个耳聋了，耳根坏了，他若遇见佛的时候，这个听觉也恢复正常了，能听。

「怀贪欲者，得离贪缠」：就是他的心里边，贪欲心现前了；「得离贪缠」：他若遇见佛的时候，他就远离了贪的烦恼。这里边说这个「缠」，就是贪的烦恼正在活动，叫做缠。不是说烦恼的种子；烦恼的种子还是在，还没有除掉，你需要自己修止观才能够有效。「怀瞋恚者，得离瞋缠」：你心里面有瞋恚的烦恼，你这个时候，有瞋恚烦恼的时候，你见到佛的时候，得离瞋缠。「怀愚痴者，得离痴缠」：你这个人胡涂，不明白道理，那么遇见佛的时候，得离痴缠。这是说到烦恼。下面第二科是结束。

宇二、结

如是等类，当知是名见便饶益所摄俱生威力。

前面这一段文说的这一类的事情，应该知道这就叫做：看见佛就会得到利益，属于这一类的俱生威力。

黄二、贤圣行住所摄（分二科） 宇一、列（分二科） 宙一、住所摄

贤圣行住所摄俱生威力者：谓佛菩萨常右胁卧，如师子王。虽现安处草叶等蓐，一胁

而卧，曾无动乱。一切如来应正等觉，虽现睡眠而无转侧。

这是第二段，也分两科，第一科是列；又分两科，第一科是住所摄。

「谓佛菩萨常右胁卧」：佛和菩萨常右胁卧，他若休息的时候，他是右胁卧在下边，是这样子；不是左胁、也不是面向上，也不是面向下，是右胁卧。「如师子王」：就像狮子王那样子卧。

「虽现安处草叶等蓐，一胁而卧，曾无动乱。」「虽现安处」：虽然表现出来是安住在…卧在那里，或者是草、或者是叶所做的席；他卧在这个席上面。「一胁而卧」：就是右胁而卧。「曾无动乱」：卧了以后，他不会再转身，不会再乱。

「一切如来应正等觉，虽现睡眠而无转侧」：不但是释迦牟尼佛，十方三世一切诸佛，「应正等觉」：他能够与第一义谛相应的那个大智慧的人；「虽现睡眠」：虽然也现出来有睡眠这件事，但是他卧下来以后，他不会转侧，不像烙饼的时候又翻过来、掉过去，不会那样子。这就表示他心寂静，所以人这行住坐卧，行、住、坐、卧，有德行的人也有这种威仪，和没有修行的人不一样。

宙二、行所摄

大风卒起，不动身衣。行如师子，步若牛王。先举右足，方移左足。随所行地，高处便下，下处遂高，坦然如掌，无诸砾石砖瓦等物。心专远离，而入聚落。随所入门，门若狭小，自然高广。食所食时，有粒皆碎，无口不殚。

「大风卒起，不动身衣」：这是行所摄。大的风忽然间飘起，「不动身衣」：不能吹动佛的身所著的衣服。「行如狮子」：佛在行路的时候像狮子似的；「步若牛王」：他迈步的时候像牛王那样子。「先举右足，方移」动「左足」，这是表示顺于理的意思。

「随所行地，高处便下」：随他所走的地方，那个地方如果特别高，那高就会下，会低下来。「下处遂高」：若特别的洼下的地方，它就会高起来，就是表示平坦的意思。「坦然如掌」：那个所走的道路是平坦，像人的手掌似的。「无诸砾石砖瓦等物」：那个路上没有这个石头。「砾」：就是小石头；「石」：应该是大石头；和这个「砖瓦等物」妨碍走路，没有这个事情。

「心专远离，而入聚落」：佛陀的内心，是离一切相的，是无分别智常现前的。所以叫做远离。「而入聚落」：但是他要度化众生，应该到聚落去，他也会到聚落去。「随所入门，门若狭小，自然高广」：佛所到的地方，所进入的这个门，门若是狭小的话，自然会高、广起来了，会高、会广。

「食所食时，有粒皆碎，无口不殚」：佛也示现有饮食这件事。在食所饮食的食物时候，有粒的时候都会碎。「无口不殚」：就是所吃下去的都是碎的；殚者尽也。

宇二、结

如是等类，当知是名贤圣行住所摄俱生威力。

这是结束这一段。

天五、证般涅盘相

般涅盘时，大地震动；众星晃耀，交流而陨；诸方一时，欻然大热；遍满虚空，奏天大乐。

这是第五科，俱生威力的第五科。前面是第四科，下生人中这一科讲完了；现在讲第五科，证涅盘的相貌。这里说涅盘，就是佛结束了这一段度化众生的事情，叫做涅盘。头一个这个「般」：这是梵语，中国话是入的意思。

「大地震动」：我们居住的这个大地会有震动的事情。「众星晃耀」：如果是夜间，天上的这个「星」也特别得光明。「交流而陨」：这个星会流动，这颗星向那边流动、那颗星向这边流动，叫交流，交叉地流动；「而陨」：就是落下来了。

「诸方一时，欻然大热」：各地方同时地忽然间热起来。「遍满虚空，奏天大乐」：遍满在虚空里面演奏天上的音乐。这个是供养佛的舍利，或者是这样意思。

亥三、结

如是无量甚希有事，皆是如来俱生威力；非是神通威力所作。如是名为诸佛菩萨俱生威力。

「如是无量甚希有」的「事」情，「皆是如来俱生」的「威力」，不是说佛的神通；他来到人间，就是与生俱来的一种威德力。「非是神通的威力所作」的事情。「如是名为诸佛菩萨俱生」的「威力」。

戊四、共不共威力（分二科）　亥一、显共不共（分三科）　天一、征差别

云何诸佛菩萨威力，与声闻独觉有共不共？

这个，略说有三种威力，广说有五种。现在说到了三种：神变的威力、法威力、俱生威力；现在说剩下来的两种威力：一个共、一个不共，这二种合起来说明。分两科，第一科显共不共。分三科，第一科征差别。怎么叫做诸佛菩萨威力和声闻独觉这两种圣人有共同的、有不共同的威力呢？这是征。下面第二科解释这两种。分二科，第一科是解释不共；又分两科，第一科是标列。

天二、释二种（分二科）　地一、不共（分二科）　玄一、标列

略由三相，应知不共：一者、微细故；二者、品类故；三者、界故。

简要地说，有三个相貌可以知道佛的威力是不共于声闻独觉的。那三种呢？「一者、是微细故；二者、品类故；三者、界故」。分这三种。这是标列，下边解释。解释分三科，第一科是由微细。

玄二、随释（分三科）　黄一、由微细

诸佛菩萨于无量无数诸有情类，及无量无数威力方便，如所应作诸利益事，皆如实知，无不能作：是名微细。

这微细是不共于声闻独觉的。「诸佛菩萨」在「无量无数诸有情类」：「无量无数」，形容众生的数目特别多；「及无量无数威力」的「方便」：佛有无量无边的威力的方便来度化众生。

「如所应作诸利益事」：如佛的大悲心、大智慧所认为应该作的利益众生的事

情。「皆如实知」：都能够真实地明了这件事。对于众生应该怎么样利益、作利益事，佛都是如实地明了，这不是声闻缘觉所能及的。「无不能作」：应该怎么作就怎么作，都能做得到，无不能作。「是名微细」：这是微细。这个声闻缘觉作不到这里，没有这种能力、没有这种智慧。这是微细。

黄二、由品类

一切品类神通威力、法威力、俱生威力，悉皆成就：是名品类。

这是第二科由品类。「一切品类」的「神通威力」、还有一切品类的「法威力」、一切品类的「俱生威力」，像前面所解释的，「悉皆成就」：佛完全都能够成就，这也不是声闻缘觉所能有的。「是名品类」。

黄三、由界（分二科） 宇一、显自

以一切世界、一切有情界，为威力境：是名为界。

这个第三科由界，分两科，第一科是显自；显自就是显示佛的境界。佛的这种威力，是「以一切世界」：不只是娑婆世界，是十方无量无边的世界；无量无边世界的「一切有情界」。「为威力境」：为佛显现威力的所缘境，「是名为界」。这也不是声闻缘觉所能及的。下边第二科是简他，就是声闻缘觉的境界和佛的境界不同。分两科，第一科标二种。

宇二、简他（分二科） 宙一、标二种

声闻但以二千世界及有情界，为神通境；独觉但以三千世界，为神通境。

这个「声闻」人，这些阿罗汉，他们是以「二千世界」：就是中千世界，「及」世界里边的「有情界，为」他显「神通」的「境」界。

「独觉但以三千世界，为神通境」：这个辟支佛，他的神通显现的范围大过阿罗汉，能以三千大千世界为他的神通境界。但是没有说到众生，没有说到有情。

宙二、随难释

何以故？由彼唯为调伏一身而修正行，非诸有情；是故最极唯以一界，为神通境。

「何以故？」什么原因呢？「由彼唯为调伏一身而修正行，非诸有情」：因为辟支佛最初发心的时候，他唯独是为了调伏他自己一个人的烦恼、得圣道，去修学三十七道品、修学四念处的。「非诸有情」：他没有发心度化一切众生，没有这种慈悲心。「是故最极唯以一界，为神通境」：所以到最极点的时候，只是一个大千世界是他显现神通威力的境界，就不是以一切众生为所缘境了。

《披寻记》一二四二页：

最极唯以一界为神通境者：界有二种：一者、世界。二、有情界。此中一界，谓即世界。简非有情，故作是说。

「最极唯以一界为神通境者：界有二种：一者、世界。二、有情界。」世界就是众生居住的地方。「此中一界，谓即世界。」这里说「唯以一界为神通境」这个「一界」就是指世界说的；「简非有情」世界，「故作是说」。

地二、共

除上所说，所余诸佛菩萨威力，当知麤相，与诸声闻独觉等共。

前面说不共，这下面说到共。「除上」文「所说」的不共，「所余」的所剩余的「诸佛菩萨」的「威力，当知」是「麤相」的，不是微细的，「与诸声闻独觉」是「共」有的。

天三、结不共

如是诸佛菩萨威力，声闻独觉尚不能及，何况所余一切天人异生外道。

这是第三科结不共。「如是诸佛菩萨」的「威力，声闻独觉尚不能及」：他不能够和佛菩萨的威力并论的，「何况所余」的「一切天」、一切「人」、一切「异生外道」，他们的威力所能及呢？更是不能和佛并论了。

亥二、略摄三种（分二科）　天一、标列

诸佛菩萨略有三种神变威力。一者、神境神变所摄，二者、记说神变所摄，三者、教诫神变所摄。

这以下是第二科略摄三种。分两科，第一科是标列。「诸佛菩萨略有三种神变」的「威力」。那三种呢？「一者、神境神变所摄」：这是前边第一科所解释的，就是六种神通。「二者、记说神变所摄」：记说神通就是他心通，就是能够知道众生内心的世界，那叫做记说神变所摄。「三者、教诫神变所摄」：就是为众生宣扬佛法，教诫他诸恶莫作、众善奉行、自净其意这些事情，这一类的神变威力。

天二、明摄

当知此三，如其所应，摄入三种神通威力。谓神境智通威力、心差别智通威力、漏尽智通威力。

前面是标列，这是第二科明摄。「此三」种神变威力，「如其所应，摄入三种神通威力」里边。「谓神境智通威力」：这就是那个如意通。「心差别智通威力」：就是那个记说神通，记说神变所摄，就是心差别智，就是他心通的威力所摄。第三种教诫神通所摄，就是属于「漏尽智通威力」：六种神通的漏尽通；由于佛有漏尽通，能够证悟诸法实相，所以能为众生宣说佛法。

《披寻记》一二四三页：

略有三种神变威力等者：〈声闻地〉说：由神境神变，能现种种神通境界，令他于己生极尊重。由彼于己生尊重故，于属耳听瑜伽作意，极生恭敬。由记说神变，能寻求他心行差别。由教诫神变，如根、如行、如所悟入，为说正法，于所修行能正教诫（陵本二十七卷二十二页）。由此三种神变能摄诸相圆满教授，是故此中作如是说。

「略有三种神变威力等者：〈声闻地〉说：由神境神变，能现种种神通境界」：「神境神变」就是如意通，也叫做神足通，能现种种神通的不可思议境界。「令他于己生极尊重」：现这种神通的目的何在呢？就是令众生对于佛生极尊重心的意思。

「由彼于己生尊重故，于属耳听瑜伽作意，极生恭敬」：所以他能够内心不散乱，他的耳根能注意听佛为他演说瑜伽作意这个修止观的法门；「极生恭敬」：特别地生出

来极大的恭敬心。

「由记说神变，能寻求他心行差别。」这个「记说神变」，是有什么作用呢？「能寻求」：就是佛能寻求众生内心里边的活动的相貌，知道你内心是怎么一个情形，然后才能随机说法。

「由教诫神变，如根、如行、如所悟入，为说正法。」这个「教诫神变」，就是教化众生的这个神通变化。「如根」：就是能随顺众生的根性。根性就是过去生中所栽培的善根，是栽培那一类的善根？是六波罗蜜，是属于那一个波罗蜜？或者是上根、或者是中根、或者是下根？这也有差别。「如行」：就是他现在内心的活动叫做行。现在的内心的活动是怎么个情形？说这个人，他是做医生的，这个人是做工程师的，他现在是欢喜什么？好乐什么？这个对于佛为他说法也有很大的关系。所以，「如行」。

「如所悟入」：随顺他的智慧所能够悟解的，所能够觉悟的，这样子，就是一个根、一个行、一个智慧，「为说正法」。「于所修行能正教诫」：前面这个是能寻求他心行差别上这一方面说的。「于所修行能正教诫」：这个适合他用功修学圣道的这一方面，佛为他宣说正法，「能正教诫」，（陵本二十七卷二十二页）。前面这一段，是二十七卷二十二页上说的。

「由此三种神变能摄诸相圆满教授」：前面这三种神变就含摄了诸相圆满的教授。这样教授，就是各方面都圆满了。「是故此中作如是说。」

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．成熟品第六

午四、成熟有情处及成熟自佛法处（分二科）（即成熟品） 未一、征

云何成熟？

这是持瑜伽处的〈成熟品〉第六。前面〈威力品〉是第五品，就是到此为止，现在是第六品〈成熟品〉。这在大科里面说，这是第四科成熟有情处。就是，所学处这里边一共是分五大科：第一科是自利利他处，就是〈自他利品〉；第二科是〈真实义品〉，就是真实义处；第三科是威力处；现在是第四科成熟有情处及成熟自佛法处。自家用功修行能得圣道，这是成熟自佛法；有大悲心就又能成熟有情。菩萨应该做这两件事，现在〈成熟品〉就说明这两件事。分两科，第一科是征。

「云何成熟？」怎么叫做成熟？这是第一科征，下面第二科是解释，分三科，第一科是标列。

未二、释（分三科） 申一、标列

当知成熟略有六种。

「当知成熟略有六种」不同。这是标，下面列出来。

一者、成熟自性。二者、所成熟补特伽罗。三者、成熟差别。四者、成熟方便。五者、能成熟补特伽罗。六者、已成熟补特伽罗相。

「一者、成熟自性。二者、所成熟」的「补特伽罗」：这是所成熟的人。「三者、成熟」的「差别。四者、成熟」的方法、「方便。五者、能成熟」的「补特伽罗。六者、已成熟补特伽罗」的「相」貌。分这么六科来解释成熟的意义。这是标列，标数、列名。下面第二科是随释，解释这六科；第一科是解释成熟自性，分三科，第一科是征。

申二、随释（分六科） 酉一、成熟自性（分三科） 戌一、征

云何成熟自性？

「成熟」，它的体相是什么？什么叫做成熟？在这个六科里面来说，这个成熟就是总说的，是这样意思。这是征，下面第二科解释；解释分两科，第一科明自性。

戌二、释（分二科） 亥一、明自性

谓由有善法种子及数习诸善法故，获得能顺二障断净，增上身心有堪任性、极调善性、正加行满；安住于此，若遇大师、不遇大师，皆有堪任、有大势力，无间能证烦恼障断、所知障断。

这就叫做成熟自性。就是从开始到最后圆满，是名为成熟的体相。这个解释里边，先解释什么叫做成熟的自性。

「由有善法种子」：由于这个众生，就是这个佛教徒，他内心里边有善法的种子；有修学圣道的善根，有这样的种子。种子就是功能。修学善法的功能；他内心里面有功能，他就容易接受佛法，能够容易修学圣道。「及数习诸善法故」：他有善法种子，他若遇见了佛法的时候，他就能相信佛法，还能够「数习」：数数地去修习、修行这些圣道。

《披寻记》一二四三页：

由有善法种子等者：此中善法种子，谓即本性住种性。数习善法，谓即习所成种性。

「由有善法种子等者：此中善法种子，谓即本性住种性」：就是在〈种性品〉里面说的这个道理。就是他的本心里面本来就有这种种性，就有这种种子的，就有这种善法的种子。恶法也有种子、善法也有种子。恶法的种子，这个众生就是这样子，很明显的有这种事情；但是善法种子就是比较难一点。现在这里说，众生本来就有这种善法的种子。「数习善法，谓即习所成种性」：数习善法这句话是什么意思呢？就是习所成种性。就是遇见了佛法以后，他有信心。他数数地去修学善法，这就叫做「数习诸善法故」。

「获得能顺二障断净，增上身心有堪任性、极调善性」：内心里面有善法种子这件事，我们凡夫自己不知道，我们没有这样的智慧，不知道这件事。「数习诸善法」，这是自己能知道的事情；他是数数地、一次又一次地学习佛法、修学圣道，今天也做功课，明天也做功课，就是常常这样做。这样做的结果，会出现什么事呢？就是「获得能顺二障断净」：就成就了能随顺两种障碍的消除，就是烦恼障、所知障。这两种障碍，由于你常常地学习佛法，就把这两种障碍消除了。消除了以后，就使令你内心清净：你身清净、口清净、意清净，三业清净。有了烦恼障、所知障的时候，这三业不清净，现在消除去这两种障碍，内心清净，就是「能顺二障断净」。这不是说你已经断除烦恼，就是你现在这个身口意的程度，能随顺这件事，使令你的「增上身心有堪任性」，这个增上在这里的意思，就是帮助的意思。因为你常常地学习佛法，就能帮助你的身心有这种能力，有堪能性，有这样的能力。有什么能力？就是「能顺二障断」，能随顺这件事，想要断这个烦恼的时候，你就有这样的能力能断烦恼，这样意思。

「极调善性」：你的身口意极为调柔、良善，这种功能性。就是我们这个内心有的时候，譬如说是静坐，我的心，我叫它修奢摩他的「止」，它就能寂静住；我要修「观」，观一切法无我，就能作如是观，那么这就叫做调柔。但是若是我们不调柔的时候，你叫它寂静住，它偏要打妄想，它不听你话，就是不调柔了；你说「观一切法空」，它偏要思惟「一切法是有」，不观一切法空，就是不调柔，就是不听你的话，这叫不调柔。现在因为常常地学习佛法，你有这样的成就，使令你的身心、帮助你的身心有这样的能力。什么能力呢？能断一切烦恼，有这样的能力。这是由学习来的。这个学习，是「数习诸善法故」，就是不是一次就成功了，就是「数数」地这样学习。今天也这样学习、明天也这样学习，这个月也学习、下个月也学习，今年学习、明年也学习；经过长时期的学习，才有这样的成绩。是这样意思。

《披寻记》一二四三页：

有堪任性、极调善性者：谓如下说诸根成熟、善根成熟，如次配释应知。

「有堪任性、极调善性者」：这两句话什么意思呢？「谓如下说诸根成熟、善根成熟」，在下文，离这不远；下面的文说到「诸根成熟」，还有「善根成熟」这两句话。这两句话，「如次配释应知」：就是「有堪任性、极调善性」的意思。「诸根成

熟」就是「有堪任性」；「善根成熟」就是「极调善性」，是这样意思。或者是这个地方这么讲也可以，什么叫做「有堪任性」呢？就是「极调善性」。用这句话解释那句话。有堪任性就是有这样的能力，他有能力负这个责任，能做好这件事。那是什么呢？「极调善性」就是他的身口意非常得调柔，就是智慧的力量强，烦恼的力量轻微。谁是不调善？就是内心的烦恼。内心的烦恼这个贪瞋痴它不听你招呼，就是不调善。现在，「极调善」就是和烦恼相违反的戒定慧非常有力量，叫做「极调善」。这样的极调善性，这样的堪任性，就是长时期的学习佛法所成就的。

「正加行满」：这句话也是形容「极调善性」的。就是你努力地修行，这个功德达到圆满的程度了，达到这个程度。达到这个程度，实在来说是什么意思呢？就是可以得圣道了！再一刹那就入见道位了，就可以得无生法忍了，那叫做「加行满」。你的功行，你的加行，你的用功修行，达到这个程度叫做「满」。如果说是你努力地修行，还没能达到得无生法忍的程度，那就是没有满；还有所不足，就是不满了。

《披寻记》一二四三页：

正加行满者：此即菩萨最上成满。菩萨住于此住中，诸菩萨道皆得圆满，菩提资粮极善周备故。

「菩萨最上成满」，就是达到最高尚的程度了。譬如说加行位暖、顶、忍、世第一，到了忍位，到了世第一的时候，那就是「最上成满」了。

「菩萨住于此住中」：安住在这个程度里边，「诸菩萨道皆得圆满」：这里的这个话，也有在等觉菩萨的味道，诸菩萨道皆得圆满了，六波罗蜜的功德都圆满了。「菩提资粮极善周备故」：这无上菩提的因，「极善」：好到极点了，都是「周备」圆满的程度了。但这个地方应该说是在「加行位」圆满的这个时候。

「安住于此，若遇大师、不遇大师」：你安住在加行圆满的这个程度的时候，「若遇大师」：若是遇见了佛陀、或者是不遇见佛陀，「皆有堪任、有大势力」：你都有这个能力，有广大的力量，「无间能证烦恼障断、所知障断」：就是不间，中间没有其他的间隔叫做「无间」。「能证烦恼障断」：就是能够成就把爱见的烦恼消灭了；无间能见「所知障断」：那就得无上菩提了。所以这里说这个「正加行满」，应该包括两个意思：一个是见道位、一个是究竟无上菩提的这个位次。正加行满能达到这个程度。

那么，这是说到明自性，这个自性就是这样子。一开始的时候就是你内心里面有善法种子及数习诸善法，你一开始是这样子。在数习诸善法后来，就成就了「获得能顺二障断净增上身心有堪任性、极调善性，正加行满」，达到这个程度，这是说这个自性，下边举一个譬喻，来譬喻这个成熟的自性的境界。分两科，第一科举譬喻。

亥二、喻成熟（分二科）　天一、举喻

譬如瘫痤熟至究竟无间可破，说名为熟。又如瓦器熟至究竟无间可用，说名为熟。又如众果熟至究竟无间可啖，说名为熟。

这第一个举一个譬喻，这个「瘫」疮，「痤」：也就是肿起来了，肿瘤就是了。这个病熟至究竟的时候，「无间可破」：熟至究竟的时候，你就不必再等待了，就可以动手术了，可以破，可以破它。「无间」，这个「间」就是还有其它的事情，需要等一等，间隔一下。现在不需要间隔，「说名为熟」：就是这个瘫痤就是叫做「熟」了。现在是说譬喻你现在用的功夫达到这个程度，可以断烦恼了，把烦恼这个瘫痤可以断掉了。

「又如瓦器，熟至究竟」：这个「瓦器」，这个碗，这个盆，这些瓦器；「熟至究竟」：用火把它烧，烧熟了，烧到最究竟的时候，「无间可用」：那也不必再等待了，你就可以用，可以使用了。「说名为熟」，这时候就是这个瓦器熟了，这表示你修学圣道的事情，你现在修学的程度到了圆满的程度了。

「又如众果，熟至究竟，无间可噉」：又如很多的这些果，或者是苹果、或者是梨、或者是橙子这些「果」；它成熟到究竟的时候，「无间可噉」：不用等待了，你就可以拿过来就可以吃了。「说名为熟」：这可以说是你得初欢喜地、二地、三地、四地，乃至第十地，乃至到佛。现在不应该说佛，就是说菩萨，说十地菩萨；「说名为熟」。这是举这么三个譬喻，下面第二科是合法。

天二、合法

如是由有善法种子，及数修习诸善法故，获得能顺广说乃至正加行满，无间能证二障清净，说名成熟。

「如是」：就是前面说的这个譬喻，和再前面说的自性，是「由」于你内心里「有善法种子」，及「数修习诸善法」的原因，「获得能顺」二障断尽，「广说乃至正加行满」，「无间能证二障清净，说名」叫做「成熟」，这是合法，就是这样的意思。

戊三、结

如是名为成熟自性。

这是把这一段解释完了。下边是说所成熟的补特伽罗；分两科，第一科是征。

酉二、所成熟补特伽罗（分二科）　戌一、征

云何所成熟补特伽罗？

也就是这个修行人，是善根所成熟的人。这第一科是征，下面第二科解释；解释分两科，第一科标列四种。

戌二、释（分二科）　亥一、标列四种

谓所成熟补特伽罗，略有四种：一者、住声闻种性，于声闻乘应可成熟补特伽罗；二者、住独觉种性，于独觉乘应可成熟补特伽罗；三者、住佛种性，于无上乘应可成熟补特伽罗；四者、住无种性，于往善趣应可成熟补特伽罗。

「谓所成熟」的「补特伽罗，略有四种」不同。「一者、住声闻种性，于声闻乘应可成熟补特伽罗」：就是这个众生，他内心里面有属于声闻的无漏种子。那么这个人在佛法里边就是可以用声闻乘的圣道去教化他，他应可成熟声闻的果位。

「二者、住独觉种性，于独觉乘应可成熟」：第二种，就是这个众生他没有佛性，他也没有声闻的种性，他有独觉乘的种性。那么这样的人，于独觉乘的佛法，「应可成熟补特伽罗」。

「三者、住佛种性」：这第三种人，他没有声闻种性，也没有独觉种性，他有佛性；这个众生是能成佛的。所以「于无上乘应可成熟」，就是佛乘以上再没有人了，他是最高尚的了。那么这个人就是用佛法「应可」以「成熟」他的无上菩提。

「四者、住无种性」：第四种，就是他也没有声闻种性，也没有独觉种性，也没有佛种性；没有无漏种性的人。「于往善趣应可成熟补特伽罗」：这个人只有可以教化他人天的善法，人间的善法、天上的善法。他若能肯接受的话，他可以从三恶道里面解脱，往到人间、天上的善趣，好的地方去。「应可成熟补特伽罗」。

这是说到四种，一共有四种补特伽罗「应可成熟」。其中有一个不定种性；这里说到这三种种性都是定性，另外有一个叫不定种性，就是这个人他的内心里面也有声闻种性、也有独觉种性、也有佛种性，不是定一种种性。这样的人，他学习声闻乘的佛法也可以，学独觉乘的佛法也可以，他学一佛乘的佛法也可以。他是不决定，因为他内心里面有这么多的无漏种子，都是可以的。那么，加起来就是有五种人了，可是现在只说四种，这个不定种性就合在这三种里边了，所以没有说。这是标列四种，下边明所成熟。

亥二、明所成熟

诸佛菩萨于此四事，应当成熟。如是四种补特伽罗，是名所成熟补特伽罗。

「诸佛菩萨于此四事，应当成熟」：「诸佛菩萨」有大智慧有大慈悲，对于这四种人会看得清清楚楚的；所以「于此」四人，为他们宣说这「四」种佛法的「事」，他们「应当」可以「成熟」的。「如是四种补特伽罗，是名所成熟」的「补特伽罗」。

酉三、成熟差别（分二科）　戌一、征

云何成熟差别？

这是第三科，一共是六科，现在解释第三科，成熟的差别，各式各样的方法可以令它成熟，成熟的时候不是一样的，所以有差别。分两科，第一科是征。

「云何成熟差别？」怎么叫做成熟的差别？就是他相信了佛法，他在佛法里面用功栽培善根，有各式各样的情形。说到差别。这第一是征，第二是解释，分两科，第一科是标列。

戌二、释（分二科）　亥一、标列

谓此差别，略有六种：一、诸根成熟，二、善根成熟，三、智慧成熟，四、下品成熟，五、中品成熟，六、上品成熟。

「谓此差别，略有六种」不同。「一」是「诸根」的「成熟」；「二」是「善根」的「成熟」；「三」是「智慧成熟」；「四」是「下品成熟」；「五」是「中品成熟」；「六」是「上品成熟」，分这么六种。这是标数列名，下面第二科是随释，随所列名加以解释；分两科，第一科是前三种，先解释前三种；分两科，第一科是出体性；又分三科，第一科是解释诸根成熟。什么叫做诸根成熟呢？

亥二、随释（分二科）　天一、前三种（分二科）　地一、出体性（分三科）　玄一、诸根成熟

诸根成熟者：谓寿量具足、形色具足、族姓具足、自在具足、信言具足、大势具足、人性具足、大力具足。此依身果异熟具足为所依故，堪任发起勇猛精进，修诸善法，于勤修集一切明处，心无厌倦。

「诸根成熟者：谓寿量具足」，这是一种，第二种是「形色具足、族姓具足、自

在具足、信言具足、大势具足、人性具足、大力具足」，这一共是八种。这八种是在...现在我们学习的是第三十七卷，前面第三十六卷里面说到了这个异熟的功德。

「此依身果异熟具足为所依故，堪任发起勇猛精进，修诸善法，于勤修集一切明处，心无厌倦。」这前边的八种功德的具足，是根据什么说的呢？「此依身果异熟具足」而说的。我们这个身体是个果报，果报也叫做「异熟」。这个「熟」是异时而熟，前生造的业，今生才成熟，是异时而熟，变异而熟。身体的这个果报具足了这八种功德。具足了这八种功德，「为所依故」：就是，它作一个依止，「堪任发起勇猛精进」：你有这样的依赖，有这样的依靠，有这样的八种功德的依止，就会「堪任发起勇猛精进」，你就能（「堪任」者，能也），你就能发动「勇猛精进」地去「修诸善法」。「修诸善法」就是修学圣道。「于勤修集一切明处」：你精进地去修学、积聚一切智慧的境界，就是五明处。「心无厌倦」：你内心里面不会厌烦，也不会感觉到疲倦，你就是有这个能力。

如果你这八种功德不具足，不具足的时候，你寿量不具足、形色不具足、族性不具足、自在不具足、信言不具足、大势不具足、人性不具足、大力不具足，你修学这个五明处，会有问题，会感觉到有困难。所以这「身果异熟具足」了，你有这样的功德的时候，你去修学圣道，你心里面不会感觉太难，不会厌倦；是这样意思。这是诸根具足。这个诸根具足，这里边是说到八种，八种具足。下面第二科说善根成熟。

玄二、善根成熟

善根成熟者：谓性薄尘垢为所依止。性于诸恶不善法中，心不乐入；诸盖轻微，寻思薄弱，柔和正直，随顺而取。

「善根成熟者：谓性薄尘垢为所依止。」这个「性」就是我们的心，你心里面哪（「薄」者少也），对于这个「尘垢」，就是烦恼，就是污染的烦恼，在你内心里面不是很多，很少；「为所依止」：作一个基础。

「性于诸恶不善法中，心不乐入」。因为你内心里面烦恼少，你的内心，对于各式各样有罪过的事情，叫做「诸恶」，这个有罪过的事情是不好，不好的事情，就是有过失的，能令我们堕落三恶道，这样的事情。「心不乐入」：心里面不欢喜到那里边去，不欢喜做恶事。若是烦恼重的话，就是欢喜做恶事，做恶事的时候心情欢喜。你烦恼少，就表示你内心里面有智慧，有清净的功德；这个清净的功德和罪恶的事情，它不相合，所以不欢喜做恶事。

「诸盖轻微」：这个诸盖，就是贪欲、瞋恚、昏沈睡眠盖、掉举恶作盖、还有疑盖。在内心里面也是轻微，不是那么多。「寻思薄弱」：就是这个散乱心不是那么强。「柔和正直，随顺而取」：你内心里面调柔，但是是有正知正见。他做什么事情的时候，就是随顺佛法，而去决定这件事、去做这件事的。

《披寻记》一二四四页：

柔和正直随顺而取者：谓善净戒及正直见，是名柔和正直。善思法义无惑无疑，远离二路逮得升进，是名随顺而取。

「柔和正直随顺而取者：谓善净戒及正直见。」这个人的内心很良善，能持戒清净。佛教徒一定是受了戒，或者受五戒、或者受八戒、或者受十善法戒、或者是受出家的戒。你能持戒清净，这是一件事。第二是有「正直见」：就是有正知正见。相信因果，相信有世间的因果、有出世间的因果，心里面不敢做恶事，心里面有向上的意愿，想要得圣道，有这样的意愿的人，就是正直见。「是名柔和正直」：这叫做柔和

正直。

在《披寻记》的解释，「柔和」是说持戒清净叫做柔和；持戒清净也还是与烦恼的轻微有关系。烦恼若是特别多的话，持戒就困难，也还就是不柔和了。现在说柔和就是烦恼轻微，所以能够不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语，「柔和」。而内心里面有佛法的智慧，所以叫做「正直」。

「善思法义无惑无疑」：善者能也；他能够专精思惟佛法的真理。「无惑无疑」：对于佛教的真理，他不疑惑，不疑惑这件事，他认为是真实不虚的。我们把经书翻开了去阅读，这是一回事；把经书合起来以后，内心里面去思惟经里面的道理，要经过一番深入地去思惟，这又是一回事。现在这里面说「善思法义无惑无疑」，就是指这一件事说的。

「远离二路逮得升进」：「远离二路」，就是两条路，不知道走哪条路才对，就是疑惑的意思。远离疑惑，你若专精思惟，智慧增长了，就知道怎么决定而不会有疑惑的。「逮得升进」：就能使令你的程度进步了，你不会停留在门外，可能跑到门里面来了，这是逮得升进。

「是名随顺而取」：这个随顺而取是这样意思。这个「取」，就是拿到了；拿到的当然是功德而不是过失。这个拿到，你成就了功德，当然是用智慧来成就。而什么叫做智慧呢？就是随顺佛法，就叫做智慧，所以「随顺而取」。这叫做「善根成熟」。

这个前面的诸根成熟，应该是果；善根成熟是因。由因而有果；有了果以后，又继续会有这样的因；这个文应该是这样意思。你有了这样的八种具足，而后又能栽培这样的善根，是这样意思。下面第三段是智慧成熟。

玄三、智慧成熟

智慧成熟者：谓具足正念，为性聪敏，有所堪任，有大势力。能解善说恶说法义；能受能持，能正通达。具足成熟俱生妙慧。依此妙慧有所堪任，有大势力，能令其心究竟解脱一切烦恼。

前面这善根成熟里面也是包括智慧的，但是现在这里特别地把它提出来。「智慧成熟者：谓具足正念」，就是这个人，他的眼耳鼻舌身意遇见色声香味触法的时候，他心里面有正念，有正念。「正念」就是排斥一切染污的事情，使令内心保持清净；简单说就是这样意思，「具足正念」。「为性聪敏」：他内心里面遇见什么事情，很敏捷，他不迟钝。「有所堪任，有大势力」：他有能力修学善法，而修学善法的时候是有力量的。

「能解善说恶说法义」：他能了达什么叫做「善」、什么叫做「恶」。说这个人发表一篇什么样的言论，他去听的时候，知道这个说的是善、知道说的是恶。什么叫做善、什么叫做恶，他能分辨，这就叫做智慧。

「能受能持，能正通达。具足成熟俱生妙慧」：前面是说他具足了智能；这个「能解善说恶说法义」这句话，应该说是闻慧。闻、思、修三慧，这句话应该说是闻慧。前边这几句话：「具足正念，为性聪敏，有所堪任，有大势力」，这个是说他前一生带来的智慧，前一生带来的智慧。他今生用这个智能去学习的时候，「能解善说恶说法义」：他听闻佛法的时候，这是真理；其它的呢，这不是真理。他就可能...他就会这样子，有这样的见地。

「能受能持」：应该说是思慧。就是他通达了什么是善说、什么是恶说之后，他能受持这个善说；能接受这个善说，使令它不失掉。就是经过专精思惟以后，他的智慧进步了，能受持佛法，是这个意思。「能正通达」：这是指修慧；修慧就是你欢喜静坐，能通达第一义谛了。

「具足成熟俱生妙慧。依此妙慧，有所堪任，有大势力，能令其心究竟解脱一切烦恼」：这一句话就把前边又重新解释一下。就是「具足正念」乃至到「有大势力」，这是「具足成熟俱生妙慧」：虽然他还没有学习，但是他内心里面已经具足了成熟的俱生妙慧，就是与生俱来的智慧。前面「具足正念，为性聪敏，有所堪任，有大势力」，这是俱生妙慧，与生俱来的妙智慧。

「依此妙慧，有所堪任」：依此妙慧为基础，他就有这种能力，有什么能力呢？「能解善说恶说法义，能受能持，能正通达」，有这种堪能性，有这样的大的力量。「能令其心究竟解脱一切烦恼」：你有闻思修的三慧，你的力量就广大起来，能使令你的内心究竟地解脱一切烦恼。你只有闻慧、思慧，还达不到这里，一定要有修慧。有修慧的时候，使令你的力量广大起来，你能究竟地断除一切烦恼，那就是得圣道了。这是智慧成熟的相貌，是这样子。

地二、略摄义

当知此中诸根成熟故，解脱异熟障；善根成熟故，能解脱业障；智慧成熟故，解脱烦恼障。

这是第二科，略摄义。前面这三种善品：诸根成熟、善根成熟、智慧成熟，这是说出来成熟的差别。现在这下面说到略摄义，就是简要地把它的要义说出来。

「当知此中诸根成熟故，解脱异熟障」：你成就了这八种功德，你就是解脱这个果报的障碍，就不会到三恶道去；而在人间，你的果报能随顺修学佛法，没有障碍。的确有的人哪，你看上去也很好，但是他要学习佛法有困难；他若真实一用心学习佛法就要吐血，就不行，就是有困难，有这样意思。现在这个八种果报的成就，没有这样的问题，所以叫做「解脱异熟障」，就是果报上没有障碍，没有学习佛法的障碍。

「善根成熟故，能解脱业障」：第二，这个善根成熟。善根成熟的时候，「性薄尘垢」，「性于诸恶不善法中，心不乐入，诸盖轻微，寻思薄弱」这些事情。「能解脱业障」：就不会去做错误的事情，不会造大罪过。

「智慧成熟故，解脱烦恼障」：最后这个智慧成熟的话，就是闻思修三慧成熟了，所以他能断除烦恼障。这是把这三品的成熟的因缘能灭除三种障碍说完了。

天二、后三种（分三科）　地一、下品成熟

下品成熟者：谓二因缘下品成熟：一者、未久修习诸根、善根、智能成熟因缘，未极增长；二者、串习下劣因缘。

「下品成熟者。」这是前三种说完了，现在说后三种；分三科，第一科是下品成熟。「谓二因缘下品成熟」：这个下品善根的成熟，是什么意思呢？就是要有两个因缘你具足了，你的下品善根就成熟了。那两种呢？「一者、未久修习诸根、善根、智能成熟因缘，未极增长」：「未久修习」，没有长时期地栽培善根，诸根成熟因缘、善根成熟因缘、智慧成熟的因缘。「未久修习」，就是短时期地去栽培善根了。栽培善根是什么呢？就是昨天说过的信戒闻舍慧这几种，你这样栽培过了。「未极增长」：栽培也是栽培了，但是没有继续不断地栽培，使令它有极圆满的增长，没有做

这件事，就是小小地栽培了。这是一个因缘，叫做下品成熟。

「二者、串习下劣因缘」：说是我啊，我没久修习，我也是久修习了，我也常时期地信佛，信佛几十年了。「串习」：就是不断地这样学习，但是学习得不殊胜，不殊胜。就是我不欢喜学习佛法，你讲经我不愿意听，我不愿意听；叫我念念佛还可以，或者拜佛也可以，但是听经学习佛法的事不愿意听；你不愿意学习佛法，你在佛法里面的程度，一定是很低劣，很低的！因为你不明白，你不学习你就不明白什么是佛法，所以是你一定是很下劣的；就是很轻微地栽培一点善根，对于佛法是信，人家说我也相信，但是忽然间有人说佛法是迷信的时候，他就疑惑了，他心里面就不决定了；所以他对佛法的信心也很薄弱，信戒闻舍慧都是小小的、小小的，所以叫下劣，就是力量很小，叫做下劣。「劣」者就是没有力量，力量小，叫下劣。这就看出来一个什么事情呢？我长时期地是信佛、也学佛，但是总是小小的、小小的，这就是「劣」；没能够久修习佛法，「未久修习诸根」成熟因缘、未久修习「善根」成熟因缘、未久修习「智慧成熟因缘」。说是我也是可以深入地学习佛法，但是时间很短，你熏习的还是很浅，所以这是下品的善根的成熟。

地二、中品成熟

中品成熟者：谓即于此二种因缘，随一阙减，随一具足。

这个中品善根成熟是什么样子呢？谓即于此两种因缘里边，随一有所不足。譬如说这个串习下劣因缘，我是串习上品的因缘，这个就是串习下劣因缘不具足了；或者说我是久修习诸根成熟因缘、善根、智慧成熟因缘，那就是中品了，就不同了。随一具足，「随一阙」少，「随一具足」，具足其中的一个那就是中品的成熟，也就是初开始栽培信戒闻舍慧以后，又继续地栽培，那么善根增长了，那叫中品的善根的成熟。

地三、上品成熟

上品成熟者：谓二因缘俱无阙减。

你又是栽培「上品」：积极地、久久地栽培，而且不是下劣，那当然你的善根就到了上品。到了上品是什么程度呢？就是接近得圣道的边缘了！可以得无生法忍了、可以得初欢喜地了，那叫做上品。初开始叫做下品，你再少少地能有进步，或者一生、或者二生继续地栽培善根，那就叫做中品；但是没有达到得圣道的那个边缘去，叫做中品；达到了就是上品了。

酉四、成熟方便（分三科）　戌一、征

云何成熟方便？

这是第四，成熟的方便。我们曾经说过，这个「方便」，也当个方法讲，也当个行动讲，我采取成熟善根的行动，我实际上来做这件事了，叫做成熟方便。分三科，第一科是征，怎么叫做成熟方便呢？这第一科，第二科是解释，分两科，第一科是标列。

戌二、释（分二科）　亥一、标列

当知此有二十七种。一者、界增长，二者、现缘摄受，三者、趣入，四者、摄乐，五者、初发处，六者、非初发处，七者、远清净，八者、近清净，九者、加行，十者、意乐，十一者、财摄受，十二者、法摄受，十三者、神通引摄，十四者、宣说正法，

十五者、隐密说法，十六者、显了说法，十七者、下品加行，十八者、中品加行，十九者、上品加行，二十者、听闻，二十一者、思惟，二十二者、修习，二十三者、摄受，二十四者、降伏，二十五者、自成熟，二十六者、请他成熟，二十七者、俱成熟。

这有二十七种方便。这是标列，下面第二科解释；解释里又分两科，第一科前二种，先解释前两种；分两科，第一科出它的体性；分两科，第一科是界增长。

亥二、随释（分二科） 天一、前二种（分二科） 地一、出体性（分二科） 玄一、界增长

界增长者：谓本性善法种子具足为所依止，先来串习诸善法故，后后位中善法种子转增转胜，生起坚住：是名界增长。

「界增长者」：这句话是什么意思呢？「谓本性善法种子具足为所依止，先来串习诸善法故，后后位中善法种子转增转胜，生起坚住：是名界增长。」界增长是什么意思呢？「谓本性善法种子具足」：就是你的本心里边有无漏善法的种子，这个种子你是具足的，以此为所依、为基础。「先来串习诸善法故」，你以前你过去世不断地学习佛法，你不断地熏习，学习佛法故。「后后位中善法种子转增转胜」：最初你学习过佛法，后来你又继续地学习佛法；「后后」：就是不断地再学习佛法。那么你内心里面就栽培了善法的种子，而这个种子不断地栽培、不断地熏习，「转增转胜」：辗转地增长、辗转地有力量。「生起坚住：是名界增长」，就是你能继续地栽培善法，继续地学习善法，你原来具足的善法种子就增长了，力量就辗转地强大了，这个意思。「生起坚住：是名界增长」。

《披寻记》一二四五页：

生起坚住者：善法现前，是名生起。得无退失，是名坚住。

「生起坚住者：善法现前，是名生起」：因为你修学善法、修学佛法，这是第一步。我对于佛法有了信心，那么这就叫做「善法现前」。譬如说我学习了佛法以后，我肯受戒，我肯持戒清净，那么就是善法现前，是这样意思。或者我肯静坐、学习禅定、学习般若波罗蜜，那这都叫做「善法现前」。「是名」叫做「生起」，这个善法现起。「得无退失，是名坚住」，你成就了这样的善法以后，就不失掉，那么叫做「坚住」。

我信佛几年以后，我不信佛了！那么信心失掉了，那就是不坚住。生起是生起，又失掉了。现在就是你的信戒闻舍慧，生起而不失掉，那么就叫做坚住。「是名界增长」。你善法的现前，是靠你学习善法熏习的种子；由种子而生现行，才有善法的现起，是名界增长。

玄二、现缘摄受

现缘摄受者：谓于现法中无倒说法，无倒受持，如理修行，法随法行。

这是第二科现缘摄受。这个「现缘」：就是现在的因缘、现前的因缘，能帮助你去成就善法。这个「摄」：摄者取也，摄是取的意思，把他拿过来。这个「受」：就是领纳在心里面不失掉，叫「摄受」。就是现前的因缘帮助你栽培善根，就是叫做「现缘摄受」。

「谓于现法中无倒说法」：「现法中」，就是现前的境界里边，「无倒说法」：你不颠倒地宣说佛法。「无倒受持」：不颠倒地受持佛法。这个「无倒说法」，或者

说自己为人说法，不颠倒地说佛法，没有把佛法说错了，这件事也不容易！你一定要肯努力地学习佛法，然后你为人说佛法才不会说错了。你若不欢喜学习佛法，你就没有办法为人讲解，你不能为人讲解。如果是学习，小小地学习，你为人说佛法也很难说得没有说错，也很难，所以「无倒说法」这事儿不容易。「无倒受持」：无倒说法是要有无颠倒的受持才能无倒说法；你先要学习，你才能受持；你有了受持而后才能为人宣说。这是自己对于佛法的理解这一方面。

「如理修行」：前面说解，这个地方说修行，「如理修行」，你要随顺佛法的道理，去用功修行，那么就是改造自己了。修行是什么呢？就是改造自己的内心，使令心清净，叫它没有烦恼的污染，那叫做修行，「如理修行」。当然我们能够对于佛法有信心，我们能够受持净戒，也是修行的开始了。但是主要是内心的清净，身清净、口清净、意清净，身口意三业清净。三业清净里边，以意为根本；因为身、口的活动，是由你的第六意识发动的。所以你若是修行的时候，就是在第六意识里面修止观，那才是修行。「如理修行」，就是修无常观、修无我观、修不净观、修唯识观、修一切法毕竟空观，能够使令内心里不断地增长智能，能消除去贪瞋痴的烦恼，这叫做「如理修行」。

「法随法行」：你学习佛法、随顺佛法去做，那就叫做修行。

这样子，叫做现缘摄受。你能够「无倒说法，无倒受持」，这等于是学习佛法。「如理修行，法随法行」，就是学习了以后，内心里面又用功修行。一个解、一个行，就使令你不断地栽培善根了，这叫做「现缘摄受」。

这个文说得非常得详细。怎么样栽培善根？就是这样栽培善根。怎么叫做串习诸善法？就是这样子。「无倒说法，无倒受持，如理修行，法随法行」，这就叫做现缘摄受。这就叫做「串习诸善法故，后后位中善法种子转增转胜，生起坚住」。如果你不这样子栽培，你不容易坚住。前边是界增长，为什么界增长呢？因为现缘摄受。你现缘摄受，你的善根种子就增长了；因为增长，就会进一步的有现缘摄受；他们是互相支撑、互相成就的。下面是第二科是略摄义。

地二、略摄义

当知界增长，由先世因现在成熟。现缘摄受，由现在因现在成熟。

「界增长」这句话是什么意思呢？「由先世因」：你前一世你栽培过这个善根的；「现在成熟」：到今生的时候，你前世栽培的善根成熟了，所以就会生起善法。

「现缘摄受，由现在因现在成熟」：这个第二这个现缘摄受是什么意思呢？也就是你前生栽培了善根，所以现在才能有现缘摄受。现缘摄受呢，你现在能够努力的时候，「由现在因」；「现在成熟」，你现在不断地努力地栽培，你就不断地进步，也就是现在就成熟了。

《披寻记》一二四五页：

如理修行法随法行者：〈力种性品〉说：云何菩萨法随法行，当知此行略有五种：谓如所求、如所受法、身语意业无倒随转、正思、正修，乃至广说（陵本三十八卷十八页）。此应准知。

「如理修行法随法行者：〈力种性品〉」里面「说：云何菩萨法随法行，当知此行略有五种」不同：「谓如所求、如所受法」。「如所求」：你能够去如你的意去求法、去学习佛法。「如所受法」：你学习了以后，在你内心里面就会得到了、会接受

了你所学习的佛法。这是两种，一个是求法、一个是受法；求法是属于闻慧、受法是属于思慧。「身语意业无倒随转」：那这就是修慧。你求到了佛法以后，你的身业、你的语业、你的意业，你的三业「无倒随转」：没有颠倒，就是消除了错误的染污，随顺所学习的佛法去活动去，就是无倒随转。「正思、正修」：闻慧以后要有思慧，思慧以后要有修慧。「乃至广说」：广说就是佛所开示的这件事不要做、佛开示这件事可以做，那么你随顺佛教，这样用功修行，就是这个意思。「（陵本三十八卷十八页），此应准知」。

天二、后二十五种（分二十五科） 地一、趣入

趣入者：谓得净信增上力故，或有在家远离恶行，受持学处；或趣非家远离诸欲，受持学处。

现在是第四大科成熟方便。一共有二十七种，前两种是总说的，这下面二十五种是别说的；分成二十五段，第一段是说趣入。

什么叫做趣入呢？「谓得净信增上力故」：这位佛教徒对于佛法僧有清净的信心，而这个信心是有力量的，有强大的力量的原因，所以他就进步了。但是这里边分两种。

「或有在家远离恶行，受持学处；或趣非家远离诸欲，受持学处」。这个趣入分两种，第一种就是他还是在家，在家的佛教徒；「远离恶行」：他能够远离十种恶行，就是十不善业；「受持学处」：他能够接受佛法的戒律，能够安住净戒，就是三皈五戒是所学处。「或趣非家」：或者这位佛教徒他离开了烦恼的家，到没有烦恼的地方来，到寺院里边来；「远离诸欲」：他是解脱了世间的欲；「受持学处」：也是学习戒，当然这是出家的戒了。这两种都叫做「趣入」，就是他能够有信心而能持戒。戒是修行的开始，修行的基础：名之为「入」。

地二、摄乐

摄乐者：谓依出离众苦行迹、及依远离欲乐自苦二边行迹，于佛善说法毘奈耶真实圣教深生爱乐。

这是第二科摄乐。「谓依出离众苦行迹」：这一位就是...前两种佛教徒他进一步地学习佛法。「依出离众苦」：这个「依」在这里也可以说是当个学习讲，就是学习苦集灭道四谛的道理，他的目的是想要解脱生死大苦。「苦」是人的感觉，有乐受、有苦受、有不苦不乐受。这里说「出离众苦」，不但是出离苦恼的感觉，这个乐受、不苦不乐受也都在内。乐受也是苦、不苦不乐受也是苦；这个三界，欲界、色界、无色界都是苦，想从这里面解脱出来，那这就是愿的意思，他有这样的愿望，有出离的愿望。「出离众苦」就是苦果和苦因，就是苦谛、集谛；要修学道谛才能从众苦里面解脱出来，解脱出来就是灭谛了。所以这两个属于行，灭谛和道谛，一个行因、一个行果。这样说呢，他有愿、他还有行，这样说，他就是修四念处了。

「迹」是什么意思呢？就是人从这里走过了以后，有他脚的迹，走过了的痕迹。就是这样的苦集灭道，是佛菩萨的经验之谈，所以叫做迹。这个「摄乐」这样看呢，就是这个人学习苦集灭道四谛，发愿出离生死大苦，开始学习禅，开始修学四念处了。

「及依远离欲乐自苦二边行迹」：前边是修学圣道，这下面这一句话还是说持戒。他能够学习佛的戒法。「远离欲乐」、远离「自苦」：也不执着欲乐、也不一定非要修苦行不可，就是修学中道。修学中道也就是四念住，也就是八正道。这两边的行迹，远离苦乐这两边，这样地用功修行。

「于佛善说法毘奈耶真实圣教深生爱乐」：这位佛教徒，由于自己不断地深入地学习佛法，他开始修学四念处，远离苦乐两边；对于佛所说的法和律，就是真实的圣教，「深生爱乐」：深深地生欢喜心。生欢喜心从两方面说：一方面是开始学习佛法

的时候，对于佛法有欢喜心，这是一；第二是经过自己努力修学四念处，使令自己进步了，所以对佛的真实圣教，深生爱乐。如果你真能够修四念处，就是修止观，使令自己的烦恼逐渐地轻微，智慧增长，自然是对佛法深生爱乐。「于佛善说法毘奈耶真实」的「圣教」：这是真实能解脱苦、真实能得涅盘，不是虚妄的，所以叫做「真实圣教」。不像世间上的事情都是虚妄的，你认为那是很快乐的，实在是令人苦恼，所以都是虚妄。佛法中令人得涅盘，这是真实不虚的。「真实圣教深生爱乐」。

《披寻记》一二四六页：

谓依出离众苦行迹等者：此中二种行迹，谓即四种圣谛及与无罪欢喜处戒，如次配释应知。

「谓依」止「出离众苦行迹等者：此中」是「两种行迹，谓即四种圣谛及与无罪欢喜处戒，如次配释应知」。两种行迹：就是四种圣谛，这是一种行迹；第二种就是无罪，就是你这样子学习没有过失，令你心里面生欢喜；没有过失，心情就是欢喜；就是「处于戒」，你把你的身口意安住在戒里边，你心情会「欢喜」，这是一种行迹。这两种行迹。

这里边呢，前边第一个是趣入，两种佛教徒，一个是在家、一个是出家。第二摄乐，不管是在家佛教徒、出家的佛教徒，同样是有这两种行迹，学习四圣谛；学习四圣谛，就是修学四念处了，就是这样子。

「及依远离欲乐」、离「自苦」：也不是非要自己修苦行、也不是非要是特别的有欲乐，对这两方面都远离，他内心里面就是修这个禅。就是前面这两位佛教徒，在摄乐这个阶段是进一步地用功修行了。

地三、初发处

初发处者：谓即最初于可厌法，深生厌离；于能成办真实理义，如实了知有胜功德，而创趣入：名初发处。

这是第三科初发处。什么叫做初发处呢？「谓即最初于可厌法，深生厌离」：就是最初发出离心的时候，皈依三宝、发出离心时候。「于可厌法」：就是于这个色受想行识、于眼耳鼻舌身意、于三界，都是苦，这是可厌恶的。「深生厌离」：深深地生出来厌离心。当然，对于苦恼的事情，谁欢喜啊？谁都是厌离！现在这里说「深生厌离」，就是指对于欲，对色声香味触的欲，知道他是苦，深生厌离。那当然这是一种智慧的行为。

「于能成办真实理义，如实了知有胜功德」：对于自己修学四念处、修学禅、修学止观，「能成办的真实理义」：那就是无漏的戒定慧、和诸法寂灭相、涅盘，这是真实的理义。「如实了知有胜功德」，真实地明白它有殊胜的功德。这个真实地了知有胜功德，也是像刚才说的，一个是从文字上的学习，明白这件事；一个是从自己止观里面明白这件事。

「而创趣入：名初发处」：这个「创」是开始，开始入于无漏的戒定慧里边、开始入于诸法寂灭相、诸法毕竟空、无我无我所这个地方。那么这个叫初发心得圣道、得无生法忍的这个时候、这个境界叫做初发处。

《披寻记》一二四六页：

于能成办真实理义等者：趣证三菩提果，名能成办真实理义。于彼所证及得方

便，如实了知有胜功德，故发正愿猛利趣入。于此处所最初发心，名初发处。

「于能成办真实理义等者：趣证三菩提果，名能成办真实理义」。「趣」，就是向前进。向前进，进步到什么地方了呢？就是得无生法忍了，「证」悟了「三菩提」的「果」；中国话就是「正觉」。就是初得无生法忍、初开始成就无分别智、后得智这个果，叫做「能成办真实理义」。你有无分别智，就证悟了如如理了。

「于彼所证及得方便，如实了知有胜功德」：「于彼所证」，你修止观得无生法忍了，你对「于」你「所证」悟的这个寂灭相；「及得」证寂灭相的「方便」：就是无漏的戒定慧，也就是止观、也就是四念处、也就是八正道、也就是六波罗蜜了。

「如实了知有胜功德」：它是有殊胜的功德的。如果常常地作思惟，常会感觉到这个善法于我们有恩！我们修习多少善法，使令我们在人间遇见佛法，能修学戒定慧、能到涅盘那里去，这些善法对我们有恩，那就叫做真实功德。「于彼所证及得方便，如实了知有胜功德」。

「故发正愿猛利趣入」：因为知道善法的恩德，所以这个勇猛心就来了。「故发正愿」，所以就建立了这个菩提愿。「猛利」地「趣入」，就是特别地勇猛、向前进，努力地修学四念处、努力地修学佛法，而不会说我不想学了，他不会有这种意思。

「于此处所最初发心，名初发处」：就是在无漏的戒定慧、佛所善说的法、毘奈耶真实圣教这里深生爱乐，「于此处所最初发心」的时候，这个时候当然是包括证悟第一义谛的时候叫做发心。「名初发处」。下面第四科非初发处。

地四、非初发处

非初发处者：谓已趣入补特伽罗，现成熟时，常不舍离诸佛菩萨；诸明了处转转明了。由此成熟，转转增进。

这个「非初发处」怎么讲呢？「谓已趣入补特伽罗」：就是说那位已得无生法忍、趣入第一义谛的那位菩萨；「现成熟时」：他现在就已经成熟了，就是得悟第一义谛了，得入初欢喜地了，得无生法忍了，这个人，这个时候。「常不舍离诸佛菩萨」：他这个人是「常」，不是暂时的，他「不舍离诸佛菩萨」，总是愿意亲近佛；如果是他有神通的话，他要到十方世界去见佛，见佛闻法，与诸大菩萨共为伴侣，共为同学，「常不舍离诸佛菩萨」。

所以这上面说的这一段文的意思，是说已经得入圣道的菩萨，他愿意不舍离诸佛菩萨。这有两种情形，一种是这个，他一入定，「若见诸相非相，即见如来」，那就是佛；「如来者，即诸法如义」，那这就是见佛；但这是法身佛。他有这个能力呢，自然也能见这个应身佛，应化身的佛。他这个禅定的力量够，他也可能会到佛的世界去；这个身体多数是没动，但是他心里面已经到十方世界去见佛了。这叫做「常不舍离诸佛菩萨」。只有这个愚痴的凡夫，不愿意求生佛世界，还愿意在这个地方住，还愿意在这个苦恼的地方住。

「诸明了处转转明了」：当然这是五明。五明里边就是内明，看这个经论上的意思，得无生法忍以后，应该是广学佛法、也广学一切世间法。在没得无生法忍的时候，也分两种情形，一个是广学佛法、也广学世间法；一种是只是学习佛法，世间法暂时不学。得无生法忍以后，是遍学一切法。所以，「诸明了处转转明了」：就是很多的这些智慧境界，就是五明，都是所学习的地方，都是开发智慧的地方。因为得入圣道以后，又有禅定的功夫，他学习一切法的能力特别强，学习的能力特别强，和凡夫不同了，所以「转转明了」，以前也明了多少，但是现在展转地、深入地明了，明

了得更深刻了。

「由此成熟转转增进」：就是这样子，最初得入无生法忍之后，就是得入初欢喜地。初欢喜地、二离垢地、三发光地，就是展转地进步，深入地成就一切功德，所以叫做「非初发处」。就是由初发处进步到二地、三地、四地去了，所以非初发处；不是初发心的那个境界，就是更进步了。

《披寻记》一二四六页：

现成熟时等者：此中成熟，谓已成熟。现能趣入正性离生，名现成熟。义如〈声闻地〉说（陵本二十一卷十七页）。是即菩萨最初证得极欢喜住。住此位中，引发大愿，随于一切在所生处，常不远离诸佛菩萨，与诸菩萨常同一味意乐加行。由是因缘，彼诸善根转复明净。义如〈住品〉中说（陵本四十七卷二十二页）。此所说义，准彼应释。言诸明了处者，谓即五种明处应知。

「现成熟时等者：此中成熟，谓已成熟。」这上面说是现成熟，实在是已经成熟了，因为已得无生法忍了。「现能趣入正性离生」：他现在就能够进步到「正性」，正性就是法性；入到诸法寂灭相这里，就是远离一切苦恼，叫做「离生」。「名现成熟。义如〈声闻地〉说（陵本二十一卷十七页）。是即菩萨最初证得极欢喜住」：这个明白一点说，就是这位菩萨最初开始证入到十地里面的那个第一地极欢喜住，到这个境界。

「住此位中，引发大愿」：安住在这个初欢喜地，极欢喜地这里，能够建立大愿，建立十种大愿；这是和凡夫发菩提心不同了，这是离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心的境界。「随于一切在所生处，常不远离诸佛菩萨」：「随于一切在所生处」，随他不管是在什么地方，「常不远离诸佛菩萨」，他常是不远离佛、不远离这些大菩萨，总是亲近诸佛，亲近无量诸佛。「与诸菩萨常同一味意乐加行」：和「诸」位大「菩萨常」是「同一」法「味」，当然主要是第一义谛，彼此是无差别相的。有「意乐」、也有「加行」：有内心的境界，这个内心的清净「意乐」的境界，也表现出来普度众生的这种功德，所以叫做「加行」。

「由是因缘，彼诸善根转复明净」：由于他不离佛、不离诸菩萨，常有清净增上的意乐，又修行六波罗蜜，广度众生；「由」此「因缘，彼诸善根转复明净」：就是又进步了，智慧也增长，所以叫明净，「转复明净」。「义如〈住品〉中说（陵本四十七卷二十二页）。此所说义，准彼应释」：这里面说「常不舍离诸佛菩萨，诸明了处转转明了」等。就「准彼应释」，准彼四十七卷二十二页所说的解释。

「言诸明了处者，谓即五种明处应知」，就是五种明处。

地五、远清净

远清净者：谓由懈怠、或由违缘，经极长时、或经多生、或经多劫，方能清净。

前边这个说的是按照那个精进勇猛的菩萨说的，但是不全是这种人，也有懈怠的，所以叫做「远清净者」。「谓由懈怠」：就是他相信了佛法，受持学处，或者在家菩萨，或者出家菩萨；这个时候呢，他懈怠，他不精进。「或由违缘」：或者他自己也是精进用功，但是有不顺于道的、不顺于圣道的障碍因缘，他不能坚持。所以「经极长时」：经过极长远的时间，「或」者是「经」过了很「多生」，「或经多劫，方能清净」：他才能够得无生法忍，他才能清净。

这就是…或者由自己，你不能怨别人，就是自己懈怠而这样子；或者是不算懈

怠，但是有违缘，于是乎搞错了，有了罪过了。这要经过很长的时间，才能得无生法忍，那么这叫做「远清净」。

地六、近清净地

近清净地者：当知一切与此相违。

就是和前面远清净相违。他不懈怠，他精进，他也没有遇见障碍的因缘；就是遇见了障碍的因缘，障不能障！所以他成功了。所以不是很久他就得圣道了。

《披寻记》一二四七页：

远清净者等者：谓诸菩萨胜解行地所有一切增上意乐，名不清净。从净胜意乐地以上，所有一切增上意乐，方名清净。义如〈增上意乐品〉说（陵本四十七卷十一页）。此说清净，义应准知。

「远清净者等者：谓诸菩萨胜解行地所有一切增上意乐，名不清净」：这个胜解行地的时候，就是资粮位、加行位这二个位次的时候，所有的一切的增上意乐；你说你发道心，但是没有得无生法忍的时候都不清净，「名不清净」。「从净胜意乐地以上」：净胜意乐地就是得无生法忍以后；「所有一切增上」的「意乐，方名清净」。那个时候你无漏的戒定慧出来了、无漏的根本智、后得智出来了，所以才名清净。
「义如〈增上意乐品〉说。（陵本四十七卷十一页）。此说清净，义应准知」。

地七、加行

加行者：谓为获得自胜义利，猛利乐欲为所依故，或怖当来堕诸恶趣，或怖现法他所讥毁，于诸学处常勤护持；无间所作、殷重所作。

这个「加行者」：就是努力修行的人。「谓为获得自胜义利」：意思是说，这位修行人，这位菩萨为了成就自家的圣道，就是无漏的戒定慧的成就。「猛利」的「乐欲为所依故」：他这个愿，他愿得无生法忍的这个愿，非常得勇猛，非常得有力量；「为所依故」：以此为一个依止处。譬如说这个人哪，吃饭，你吃饱了你这个体力就强，然后你才能有所作，你才能做事情。现在这「猛利乐欲为所依故」，就是「谓为获得自胜义利」，这就是愿，我想要得无生法忍。「猛利乐欲为所依故」，你愿得无生法忍这个愿，是特别得勇猛，然后你才能够努力地修学圣道。所以这个愿为行的所依处；由愿导行。所以，「猛利乐欲为所依故」。

「或怖当来堕诸恶趣。」前面是说想要得圣道，「猛利乐欲为所依」。这下面第二句话呢，或者这位修行人他感觉自己没得圣道，这烦恼贼还在心里面，在心里面活动，心里面就恐怖，有可能会到三恶道去啊！就是有这个恐怖。

「或怖现法他所讥毁」：因为在自己用功的时候，感觉到自己这个心不是听招呼！心里面有烦恼贼，我不知道什么时候这烦恼贼就活动出来了，那就被人看见了；被人看见了，就有人讥嫌自己了，所以害怕「现法他所讥毁」。害怕自己有污点，为他人所讥毁、为天神所讥毁、为鬼神所讥毁、为四众的有志同梵行的人所讥毁故。

「于诸学处常勤护持」：或者是为获得自胜义利，「于诸学处常勤护持」；或怖当来堕诸恶趣、或怖现法他所讥毁，「于诸学处常勤护持」，就是精进地要护持，持戒清净。

「无间所作、殷重所作。」「于诸学处常勤护持」是戒，这个「无间所做，殷重

所做」就是定慧，就是修奢摩他和毘钵舍那，就是努力地修止观了。前面是为得圣道，这后面就是怕到三恶道去，有三恶道的恐怖。「或怖现法他所讥毁」，就是恶名畏，怕名誉不好。「于诸学处常勤护持；无间所作、殷重所作」，就是无间、殷重地修学止观；这叫做加行。前面是愿，「为获得自胜义利」这是愿，要有这样的愿，而这个愿是特别勇猛的。然后，或者害怕到三恶道，三恶道的怖，恶名怖，所以「于诸学处常勤护持，无间所作、殷重所作」，这是加行。

地八、意乐

意乐者：谓于诸法正观察忍为所依故，于佛善说法毘奈耶不可引夺；于他所证深生信解，信有功德为所依故；于三宝所、及于获得自义利所，深信无动。

这是第八，说意乐，什么叫做意乐呢？「谓于诸法正观察忍为所依故」：就是前边无间所作、殷重所作。于「诸法」：实在就是色受想行识，就是眼耳鼻舌身意，色声香味触法，蕴、处、界诸法。「正观察」的时候，就是遵循佛的圣教，所以叫做正观察。遵循佛的圣教去修止观；修止观的时候，心里面安住不动名之为「忍」。这句话就是前面那个无间所作、殷重所作。「为所依故」：为所依止故。

「于佛善说法毘奈耶不可引夺」：对于佛所善说的法和律所建立的信心，是不可引夺；其他的力量不可以动摇他的。「于他所证深生信解」：对于佛菩萨所证悟的第一义谛、无量功德、定慧力庄严的事情，深深地生起信解心。「如来者，即诸法如义」，佛证悟了诸法如，乃至一切的阿罗汉、辟支佛、大菩萨，都是诸法如，「一切贤圣皆以无为法而有差别」，是「深生信解」。

「信有功德为所依故」：相信佛说的法、毘奈耶，如法地学习、修习止观是有功德的。你有这样的信心「为所依故」。「于三宝所、及于获得自义利所，深信无动」：对于佛法僧三宝的地方，「及于获得自义利」：说是我现在还没得圣道，但是我相信我能得圣道！这样的信，深信无动，不动摇，自己有这个信心。有些人呢，倒是用功修行，用功修行，但是不愿意学习，这实在是个问题，你对于教义方面学习得深刻了，就会有这样的一个结论，就是，「于获得自义利所，深信无动」，会有这样的反应。如果说不，你对于圣教不愿意学习，就是愿意多静坐，你这个信心没有！你不会成就这个信心，你不能够「深信无动」！你不能，不能的。就像这个匠人做一个书桌，他这个尺寸量好了，照着做出来，一合就是了，这个桌子就出来了。你学习圣教的教义，也同样有这种感觉，也会有这个感觉，深信无动；「于获得自义利所，深信无动」，会有这种感觉，就会有这个感觉。如果说你不欢喜学，你对于教义似懂不懂的，你就是光是静坐不行，你没有这个力量，这个力量不出来的。这还是说他不愿意学习教义，但是多静坐，他就不及格了啊！如果又不静坐的人，那就不要说了，更不行了！因为你不能调心就更不行。

地九、财摄受

财摄受者：谓于一切饮食等物有匮乏者，施与一切饮食等物。

这是第九科财摄受。财摄受就是用财来引导人修学圣道。「谓于一切饮食等物，有」所缺「乏」：他的生活困难，那么这位菩萨，就「施与一切饮食等物」，就是布施给他。

《披寻记》一二四七页：

谓于一切饮食等物者：此中等言，等取所余诸资生具。〈施品〉中说：菩萨遂求施有八种相，其事应知。（陵本三十九卷十七页）。

「谓于一切饮食等物者：此中等言，等取所余诸资生具」：饮食，还有其他的衣服、卧具、住处，这些所余的资生之具。「施品中说：菩萨遂求施」，有八种不同，「有八种相，其事应知。（陵本三十九卷十七页）」那里有说。这个是菩萨自己能用功修行，同时也能够照顾他人，有财的布施。

或于随顺饮食等物有匮乏者，施与随顺饮食等物。

「或」者是「随顺饮食等物有匮乏」：就是不是饮食，但是随顺饮食这些东西有匮乏，「施与随顺饮食等物」，也这样布施。

《披寻记》一二四七页：

或于随顺饮食等物者：谓财宝等应知。

这是随顺饮食等物。

地十、法摄受

法摄受者：谓或宣说正法，施诸有情；或开显正义，施诸有情。

「法摄受者：谓或宣说正法，施诸有情」，这位菩萨用法来摄受人，什么叫做「法摄受」呢？「谓或宣说正法」：宣说十二部经，十二分教；「施诸有情」：就是布施给众生，开导他们。「或开显正义，施诸有情」：前边这个「正法」，法中也有义，就是应该说是经律论；下边「开显正义」：就不是经论，就是他自己随意地开示，立一个题目，这样讲解佛法，「或开显正义，施诸有情」。

地十一、神通引摄

神通引摄者：谓具神通者，哀愍有情故，或为有情意乐清净、或为有情加行清净，增上力故，示现种种神通变化。欲令有情见已闻已，于佛圣教，或当获得意乐清净、或当修行无倒加行。彼诸有情，由此神变引摄心故；或有获得意乐清净、或有修行无倒加行。

「神通引摄者。」这是第十一科神通引摄。「谓具神通者，哀愍有情故」：就是这位菩萨他有神通，他得到了四禅八定；得了四禅八定之后又修神通，有成就了。他是用慈悲心「哀愍有情」的苦恼。「或为有情意乐清净、或为有情加行清净，增上力故」：他有了神通，他为了有情的内心的清净。这个「意乐清净」，就是内心的清净；内心的清净其中主要是什么呢？主要是你的动机，你的意愿清净，叫做「意乐清净」。「或为有情加行清净」：或者为求众生的行动，做出来的事情，对人有利益。「增上力故」：就是你有神通，你想要现神通，你现神通的动机是什么呢？就是「为有情意乐清净」、「为有情加行清净」，你这个动机有这样的力量。「示现种种神通变化」：就表现出来各式各样的神通变化。「欲令有情见已闻已」：你内心里面的想法，就是希望，「欲令有情」见到你的神通、或听说你有神通，「于佛圣教或当获得意乐清净」：就是那个有情对于佛法或者能得到意乐清净、或者能够修行无倒的加行；你这个神通是这样作用的。

「彼诸有情，由此神变引摄心故；或有获得意乐清净，或有修行无倒加行。」「彼诸有情，由此神变」：由于你现的神变，「引摄」他「心」：就是引导他，影响他的内心的思想。「或有获得意乐清净」：他做什么功德的时候，他内心的动机是清净的，没有污染，不是为自己。「或有修行无倒加行」：听说你现了神通，他就，啊，大菩萨大慈悲，有广大神通，他也就努力地修行，不会修外道的苦行了；「或有

修行无倒」的「加行」。

《披寻记》一二四八页：

或为有情意乐清净等者：此中意乐、加行，如前已说，应准彼释。

前面已经解释过，「意乐」和「加行」有什么不同。

地十二、宣说正法

宣说正法者：谓于获得自胜义利，若无堪能为说正法，伴助令彼发生正行；若有堪能为说正法，随顺令彼速证通慧。

这是第十二科宣说正法。「谓于获得自胜义利」：谓这个人为了获得自家的圣道，想要得无生法忍、想要成就无漏的戒定慧。「若无堪能为说正法」：假设这个时候菩萨没有能力为他宣说正法，令他得到圣道、令他成就圣道。就是，成就圣道先要学习佛法，但是这个时候没有这种能力为他宣说如来的正法。那这样子呢，修学圣道的因缘不具足了，怎么办呢？「伴助令彼发生正行」：那么这个菩萨就和他作伴，就帮助他「发生正行」，帮助他修学圣道。这看出来，菩萨也不会、菩萨也不能为人说正法，但是他也懂得多少，那么他就和那个人为伴，做个同行善知识，「令彼发生正行」。

「若有堪能为说正法，随顺令彼速证通慧」：若是有一个众生有这种能力，能为众生宣说正法；这样子，那个人请那个人说法的时候，菩萨应该「随顺令彼速证通慧」，菩萨就随顺那个人所说的正法，和这个众生共同地修学圣道，使令这个众生很迅速地能得到通慧。这个「通」就是「慧」，无障碍的大智慧。或者是令他同时也得到神通。

地十三、隐密说法

隐密说法者：谓于婴儿智慧有情，隐覆广大甚深义法，为说麤浅易可悟入易为方便趣入处法。

这是第十三科隐密说法者。「谓于婴儿智慧有情」：谓这个人的智慧就像个婴儿似的，他那个智慧不大，和婴儿相似。「隐覆广大甚深义法」：这个众生的智慧不够，就把广大甚深的教义隐覆起来，就不宣说这样的佛法。「为说麤浅易可悟入」：就为他宣说麤浅的，不是很深奥的；「易可悟入」：很容易明白的；「易为方便」：就是容易这样做，容易修行；「趣入诸法」：为他宣说这样趣入到佛法的胜义里面的境界；就是容易明白的佛法，为他讲解，讲解容易明白的佛法。

地十四、显了说法

显了说法者：谓于广大智慧有情，已善悟入圣教理者，为其开示广大甚深道理处法。

「显了说法者。」这是第十四科显了说法者。「谓于广大智慧有情」：就是这个众生的智慧广大。「已善悟入圣教理者」：这个众生已能够悟入圣教的道理的人。那么这个时候为他说法怎么说呢？「为其开示广大甚深道理处法」：就为他宣扬这样的很广大、又甚深的道理，为他这样宣说佛法；那当然这就是三自性了，这样子说。

地十五、下品加行

下品加行者：谓若远离无间加行、及殷重加行。

「下品加行者。」这是第十五科下品加行者。「谓若远离无间加行、及殷重加行。」什么叫做下品加行呢？「谓若远离无间加行」：就是不能够不间断地用功，就是他用功的时后是有间断的，那就是有间的加行。「及殷重加行」：这个「殷重」就是很详细、很深刻地这种用功，叫做殷重加行。现在下品加行，就是也不是无间加行、也不是殷重加行，这个人那就叫做下品加行。

地十六、中品加行

中品加行者：谓或远离无间加行，或复远离殷重加行。于二加行，随阙一种。

「中品加行者：谓或远离无间加行」：或者这个众生，他不能长时期地精进，他不能。「或复远离殷重加行」：或者是他也能够长时期用功，但是不是那么周备，不是很周密的，不是那么「殷重」的「加行」。「于二加行，随阙一种」：这两种加行，一个「无间」、一个「殷重」，随你缺少哪一种，那就叫做中品加行。

地十七、上品加行

上品加行者：谓无间加行、及殷重加行，二俱相应。

「上品加行者。」这是第十七科上品加行。「谓无间加行、及殷重加行，二俱相应」：这两种加行，他都能作、能用功，「二俱相应」。

地十八、听闻

听闻者：谓于佛语深生信解，精勤听闻、受持、读诵契经等法。

「听闻者。」这是第十八科听闻者。「谓于佛语深生信解，精勤听闻、受持、读诵契经等法。」就是这个众生，这个佛教徒对于佛法，他的信心很深刻，「精勤」地「听闻」佛法，「受持、读诵」：他还能「受持」经文的义理，还能「读诵」它的文句，「受持、读诵、契经等法」，受持、读诵毘奈耶，受持、读诵阿毘达磨，经律论的佛法，也就是学习了。

地十九、思惟

思惟者：谓居远离，乐思惟法，推度其义，解了决定。

「思惟者。」这是第十九科思惟。什么叫做「思惟」？前面是说闻法。「思惟者：谓居远离，乐思惟法」：就是这个众生，这位佛教徒，就是远离喧闹的地方，到寂静处去，欢喜思惟佛法的深义。「推度其义，解了决定」：这个「推度」就是用已经明白的，推度那个不明白的，令不明白也成为明白了，这叫做「推度其义」。「解了决定」：解了佛法，一点儿没有疑问了，没有犹豫不决。

《披寻记》一二四八页：

解了决定者：〈摄异门分〉说：言解了者，于所知事作意发悟。等解了者，既发悟已，方便寻求。近解了者，求已决定。

「解了决定者：〈摄异门分〉说：言解了者，于所知事作意发悟」：这些所知事的蕴、界、处，就是五蕴；「作意」：就是心里面注意、去思惟，能使令有所明了，

所以叫「作意发悟」。「等解了者，既发悟已，方便寻求」：这个「等解了」这个「等」是什么意思呢？就是次第。像那个台阶，一个台阶、一个台阶向前进，就是有浅有深，分成几个步骤地向前进，叫做等解了。「既发悟已」：就是头一个，「言解了者，于所知事作意发悟」这个，「既发悟已」。「方便寻求」：继续地用善巧方便的智慧来寻求这个深义。「近解了者，求已决定」：什么叫做「近解了」呢？就是对那个第一义谛靠近了，你能够「求已决定」，你寻求以后，心里面就决定，喔，是这样子，再不动摇了。这是思惟，下面是修习。

地二十、修习

修习者：谓于止举舍相，正审观察为先，深心欣乐修止举舍。

这是说「修习」。「听闻」是闻，「思惟」是思，现在说「修」。

「谓于止举舍相正审观察」：这个「止举舍相」，就是修奢摩他，修「止」的意思。心里面这个时候，有很多的妄想，使令心里面不寂静，所以要「止」，就是要把心这个动乱把它停下来，叫做「止」。「举」：就是心里面不十分明了，好像要惛沈，也好像要打瞌睡的时候，这时候应该「举」，把这个精神提起来；这也要修一种法，或者是念佛、或者是念经、念咒、修这个六随念，怎么怎么的，这个时候叫做「举」。「舍」：这个「舍」是什么呢？就是心里面这个时候，明静而住，很相应了，这个时候你就不要再去搞它，你不要再去「止」，再去「举」，不用，就叫「舍」。有止相、有举相、有舍相。

「正审观察」：这个「止举舍」是你把这个动乱的心叫它寂静住了，然后还要正审观察诸法实相。「为先」：就是你先要有这样的意愿，你有这样的行动。「深心欣乐修止举舍」：你特别欢喜修止、修举、修舍。

地二十一、摄受（分二科）　玄一、与作依止

摄受者：谓无染心，以亲教师及轨范师道理方便，无有颠倒与作依止。

「摄受者。」这是第二十一科摄受。摄受是什么意思呢？「谓无染心，以亲教师及轨范师道理方便，无有颠倒与作依止。」这个「摄受」：实在就是引导他，引导他在佛法里边用功有进步，叫做「摄受」。

「谓无染心」：你这位菩萨，去引导那个众生在佛法里面用功，第一个注意的地方，你本心不要有染污心，说是我引导他给我做徒弟，不要抢人徒弟！「无」有「染心」。「以亲教师及轨范师道理方便」，这的确是这个意思，就是希望他做徒弟，我给他做「亲教师」。「亲教师」就是和尚。「及轨范师」：或者给他做「轨范师」，做羯磨阿阇黎、教授阿阇黎，这是「轨范师」。就是以亲教师的「道理方便」、或者轨范师的「道理方便」，「无有颠倒与作依止」：不违背佛法、与佛法相应，就是没有颠倒。如果你不是为了成就对方的圣道，你没有这种意愿，就是其他的一些杂事，那就是颠倒了！现在是没有颠倒，自己愿意以亲教师的身份、或者轨范师的身份，用这样的道理为方便，「与作依止」：给他做一个圣道的依止处；你为他做亲教师、为他做轨范师，他就可以得圣道，这叫做「与作依止」。这是说「摄受」，摄受是这样意思。这是第一科「与作依止」，下面第二科是「起供事行」。

玄二、起供事行

又即于彼发起种种别供事行，谓看病行，给施如法衣服、饮食、诸坐卧具、病缘、医药资生具行，除遣忧愁及恶作行，除遣烦恼随烦恼行。如是等类，当知皆名别供事

行。

你收他做徒弟了，那不能白做师父的，还要「于彼发起种种」各「别」的事情，「供」给他的「事」情，这些行动。什么呢？「谓看病行」：他若有病，你要照顾他的；你给他做师父，徒弟有病要照顾他，「看病行」。「给施如法衣服」：还要负责他的衣服、「饮食、诸坐卧具」，要供给他这些事情；但是是要合法的，合法的衣服、饮食、诸坐卧具；「病缘」：所需要的「医药」；还有「资生具」：饮食、衣服这一切都是资生具。「资生具行」。

「除遣忧愁及恶作行」：就是他若有什么失意的事情，心里面有忧愁，你要负责给他排遣，排遣他内心的忧愁。「及恶作行」：这个「恶作」就是后悔了，做错了事心里面后悔，叫做「恶作」。你要去做这个给他排遣「忧愁」之行，要给他排遣「恶作」之行，做这个事。

「除遣烦恼随烦恼行」：就是他心里面这个时候有烦恼，有贪、瞋、痴的烦恼；「随烦恼行」：就是轻微的烦恼，惛沈、掉举这些是随烦恼行。那这样能除烦恼，就是得要修四念处，才能除烦恼，不然不能除烦恼。前面的衣服、饮食这生活的问题解决了，剩下来的就是思想的问题，就是要除遣烦恼。「如是等类，当知皆名别供事情」：前面这一段文所说的话，就是你要「摄受」他，你要做这些事情的。

《披寻记》一二四八页：

除遣愁忧及恶作行等者：〈戒品〉中说：又诸菩萨于处衰恼诸有情类，能善开解令离愁忧。乃至广说（陵本四十卷十页）。又说：为贪欲缠所苦有情，开解令离贪欲缠苦。如是若为瞋恚、惛沈睡眠、掉举恶作、疑缠所苦有情，开解令离疑缠等苦。欲寻思缠所苦有情，开解令离欲寻思苦。乃至广说（陵本四十卷八页）。此中除遣忧愁，及与除遣烦恼随烦恼行，准彼应释。言恶作者，谓由毁犯净戒因缘，即便生起五种恶作。亦由五相能正除遣。一一差别，皆如〈摄事分〉说（陵本九十九卷九页）。此说除遣恶作，应可准知。

「除遣愁忧及恶作行等者：〈戒品〉中说」：这个〈菩萨地〉里面有个〈戒品〉，〈戒品〉里头说：「又诸菩萨于处衰恼诸有情类」：这个菩萨对于有情正在衰恼的时候，这些人；「能善开解」：他忧愁的时候，你要开解他令他不忧愁，「令离愁忧」。「乃至广说」：就是这些「及恶作行，除遣烦恼随烦恼行」等。「陵本四十卷十页」那里有说。

「又说为贪欲缠所苦有情」：他内心里面想要发财，这是贪欲缠所苦的有情。「开解令离贪欲缠苦」：因为心里面有所求而不能得是很苦的。现在这位菩萨要解除他这个苦。「如是若为瞋恚、惛沈...」，这是五盖：瞋恚，「惛沈睡眠」盖，「掉举恶作」盖，还有「疑缠所苦」的「有情，开解令离疑缠等苦」。

「欲寻思缠所苦有情，开解令离欲寻思苦。乃至广说」：这个欲寻思缠和贪欲缠实在是一样的意思，一样意思但是有点差别；就像前面所说的那个意思有点相同。就是你的第六识和前五识同时起烦恼，这是一个境界；一个是前五识不动，你的第六意识在那里胡思乱想，这是又一种烦恼。现在这里说的「贪欲缠苦」，又说到「欲寻思缠」，也就是这样意思。「欲寻思缠」：那当然这就是第六意识不与前五识同时活动，叫做「欲寻思缠所苦有情，开解令离欲寻思苦，乃至广说」：欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思、不死寻思、各式各样的寻思。「准彼应释」：准陵本四十卷八页里说的。

「言恶作者，谓由毁犯净戒因缘，即便生起五种恶作。」这个「恶作」是什么意

思呢？「谓由毁犯净戒因缘」：就是所受的净戒毁犯了。「即便生起五种恶作」，生起五种的后悔。「亦由五相能正除遣」：由五种相貌，就是五个方法能除遣你这个恶作。「一一差别，皆如〈摄事分〉说（陵本九十九卷九页）」，那里有讲这件事。
「此说除遣恶作，应可准知」，就是按照九十九卷说的那样子除遣。

地二十二、降伏（分二科）　玄一、标列

降伏者：谓深防护自身杂染，于毁犯者，若犯下品，慈心谏诲；若犯中品，慈心诃罚；若犯上品，慈心驱摈。

这底下说「降伏」，分两科，第一科「标列」。「谓深防护自身杂染」：就是深刻地防止、保护我身体的杂染；身语意三业都要保护。现在说「深防护」，就是非常得强烈，这个持戒的清净心非常得有力量。

「于毁犯者」：假设这个众生，这个有情，他犯了戒；「若犯下品」：假设他是违犯是下品性质的；下品的性质从菩萨戒上看，就是无知，我不知道这样做是犯戒的，他不是有意犯，他是不知道，违犯，那就是下品。

「慈心谏诲」：你菩萨若看见遇见这样的众生，你要发慈悲心、发饶益心，利益他人的意思；要「谏诲」，要谏正他，要教诲他，再不可以犯了。

「若犯中品」：中品的毁犯净戒，就是有烦恼了，不是无知；就是烦恼来了，不能调伏，随着烦恼去了，这样犯戒是属于中品。「慈心诃罚」：菩萨遇见这样的情形，也要有慈悲心，来诃斥他、来处罚他，不只是教导教导就可以，这就是重了一点。

「若犯上品，慈心驱摈」：这个上品犯戒，就是不恭敬戒法，对于戒法有轻视的意思，其实就是轻视佛了！这样的心情犯了戒，这就是严重了。「慈心驱摈」，你要发慈悲心，要把这个众生驱逐出僧团，要这样做法。

玄二、料简（分二科）　黄一、谏诲诃罚

当知此中谏诲诃罚，令彼及余利益安乐。

这下面第二科就是料简；前面是标列，这是料简，料简实在就是再加以解释一下。分两科，第一科是谏诲诃罚。「令彼」，你若诃斥他、处罚他，使令他还有其他的人就能得利益安乐。你若处罚他，不要再这样做，远离一切过失，那就是「利益」。「安乐」呢，没有过失心情就安乐，就安乐。这是「及余利益安乐」。亦令他本人得到利益安乐，同时也令其他没有违犯的人知道这件事，也会得到利益安乐。

黄二、驱摈（分二科）　宇一、标差别

驱摈一种，若重摄受，令彼及余利益安乐。若驱摈已不重摄受，但令其余利益安乐。

「驱摈」：就是用轻慢心犯了戒，这是严重的；或者是犯了他胜处。那么这一种情形，那就是这样子了，就是驱摈，就是把他驱逐出僧团，这是一种，是这样。

「若重摄受，令彼及余利益安乐」：若重摄受，如果他肯忏悔呢，还可以引导他回到佛法来，回到僧团来的，重摄受。「令彼及余利益安乐」：使令他再到佛法里面来得到利益安乐，也使令其他的众生得到利益安乐。「若驱摈已不重摄受」：把他驱除出去这个团体以后，再不摄受他了。「但令其余利益安乐」：这样子，你驱摈他

呢，只是令其他的同梵行者得到利益安乐。这是标差别，下面第二科随难释。

宇二、随难释

何以故？余若见彼毁犯因缘，既被驱摈，便自防护，不起毁犯故。

「何以故」？什么原因呢？「余若见彼毁犯因缘，既被驱摈」：其他的人若看见这位有情他毁犯了净戒的因缘；「既被驱摈」：既然是被这位菩萨，这个僧的住持，是亲教师或者阿阇黎，就驱摈了；「便自防护，不起毁犯」：那其他的人一看这样子，自己也防护，不要破戒，安住净戒，不起毁犯，所以也就得到利益安乐了。

地二十三、自成熟（分二科）　玄一、自正修行

自成熟者：谓自宣说随顺正法，令诸有情出不善处安立善处。如自所说，亦自修行法随法行，令诸有情同分随转。

「自成熟者。」这第二十三，自成熟；分两科，第一科自正修行。

「自成熟者：谓自宣说随顺正法，令诸有情出不善处，安立善处。」「谓自宣说」：谓这位菩萨他自己宣说佛所说的正法；他宣说的时候，随顺佛所说的正法，他不自作聪明，「随顺正法」。「令诸有情出不善处」：为什么为众生宣说正法呢？使令有情从不善的地方解脱出来。「安立善处」：就生活在好的地方，合乎法律的地方，「安立善处」。

「如自所说，亦自修行法随法行」：如自己为人宣说的正法，自己也这样用功修行，「法随法行」。「令诸有情同分随转」：令其他的有情，也和你一样地这样修法随法行。

玄二、遮他讥毁

勿使他人作如是说：汝自不能出不善处、安立善处，云何于他教授、谏举、为作忆念？他应于汝教授、谏举、为作忆念。

「勿使他人作如是说。」前面是自正修行，这下面第二科遮他讥毁。「勿使他人」：不要使令别的人作这样的说话：「汝自不能出不善处、安立善处」，你自己都不能够从那个不善的地方解脱出来，然后安立那个善处，在合法的地方。「云何于他教授、谏举」：那你自己这样胡涂，不能出不善处，你怎么能对其他的人「教授」他、「谏举」他、「为作忆念」呢？或「他应于汝教授、谏举、为作忆念」呢？这个「为作忆念」：忘记了！忘记了，你帮助他想起来，在什么地方、什么时间作过什么功德；什么地方、什么时间犯了戒，帮助他想起来，「为作忆念」。

「云何于他教授、谏举、为作忆念，他应于汝教授、谏举、为作忆念」：你自己都不能出不善处、安立善处，那你怎么能于他教授、谏举呢？为他人为作忆念呢？他应于汝教授、谏举、为作忆念，你自己糊胡涂涂的，别人应该对你这样子嘛！这样意思。所以你自己若不能出不善处、安立善处，就不能教导别人了。

《披寻记》一二四九页：

谓自宣说随顺正法等者：当知此显菩萨同事摄事。〈摄事品〉说，云何菩萨同事？谓诸菩萨，若于是义，于是善根，劝他受学，即于此义，于此善根，或等或增自现受学。如是菩萨与他事同，故名同事。乃至广说（陵本四十三卷十八

页）。为显此义，故作是说。

「谓自宣说随顺正法等者：当知此显菩萨同事摄事」：和菩萨同作一事，共同修学止观的。「〈摄事品〉说，云何菩萨同事？」怎么叫做同事呢？「谓诸菩萨，若于是义，于是善根，劝他受学，即于此义，于此善根，或等或增自现受学」，这样子就叫做摄事。「如是菩萨与他事同，故名」叫做「同事」：别人这样，你劝别人修四念住，你自己也修四念住，所以叫同事。「乃至广说（陵本四十三卷十八页）。为显此义，故作是说」。

地二十四、请他成熟

请他成熟者：谓若有余无量有情，于彼发起上品爱敬；或复有余善知方便，于说正法已善修学；即应劝请殷勤营助，令其成熟无量有情。

「请他成熟者」，第二十四科。「谓若有余无量有情，于彼发起上品爱敬」：这个有的有情，很多的有情，「于彼」于那个有情发起这个上品的爱敬之心，特别的恭敬。「或复有余善知方便，于说正法已善修学」：或者另外有余的，有其他的人，他善知方便；什么方便呢？「于说正法已善修学」：对于为人宣说正法这件事，他曾经学习了很多年了，已善修学。「即应劝请殷勤营助，令其成熟无量有情」：那么你这位菩萨，即应该劝请那位菩萨，殷勤地劝请他，也要帮助他。「令其成熟无量有情」：使令他为大众宣说佛法，成熟无量众生的圣道。

《披寻记》一二四九页：

请他成熟等者：此中略显由二因缘：一、由无量有情，于他发起上品爱敬；二、或由他善知方便，于说正法已善修学。是故请他营助，成熟无量有情。

「请他成熟等者：此中略显由二因缘：一、由无量有情，于他发起上品爱敬」：无量有情对他特别恭敬。「二、或由他善知方便，于说正法已善修学」：或者由他，由那一位有情善知方便，于说正法这件事已善修学过；他又能够学习，又能够坐禅。「是故请他营助，成熟无量有情」：所以就请那位菩萨，帮助成熟无量有情的圣道。

地二十五、俱成熟

俱成熟者：谓具二种：若自成熟；若劝请他，令其成熟。

这个「俱成熟」怎么讲呢？「谓具二种」：这两种都具足。「若自」己「成熟；若劝请他，令其成熟」，这两种都具足，叫做「俱成熟」。下面第三科是结束这一段文。

戊三、结

由此所说二十七种成熟方便，当知令前六种成熟差别圆满。所谓诸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟。

这二十七种成熟的方便有什么作用呢？「当知令前」面那「六种成熟」的「差别」可以「圆满」。那六种成熟差别是什么呢？「所谓诸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟」：就是令这六种成熟差别得圆满。

酉五、能成熟补特伽罗（分二科）　戌一、征

云何能成熟补特伽罗？

这是第五科，能成熟补特伽罗。前面是第四科，成熟的方便，现在第五科，能成熟补特伽罗，能令人成熟善根，那这就是约做师长的人说的；分两科，第一科征。

「云何能成熟补特伽罗呢？」这是问。下面第二科解释，分两科，第一科是标列。

戊二、释（分二科）　亥一、标列能成熟

谓略有六种菩萨，住菩萨六地，能成熟有情。一者、胜解行菩萨住胜解行地。二者、净胜意乐菩萨住净胜意乐地。三者、行正行菩萨住行正行地。四者、堕决定菩萨住堕决定地。五者、决定行正行菩萨住决定行正行地。六者、到究竟菩萨住到究竟地。

「谓略有六种菩萨，住菩萨六地，能成熟有情」：有六种菩萨能为人师，住菩萨六地，能成熟有情的道业的。那六种呢？

「一者、胜解行菩萨住胜解行地」。就是资粮位和加行位加起来叫做胜解行；「住胜解行地」：他是安住在这个身份，安住在这个程度。

「二者、净胜意乐菩萨住净胜意乐地」。「净胜意乐」：就是他内心特别清净，而且是有大力量，心有力量，那样的意乐菩萨。这个「意乐」，刚才解释过，也有愿的意思。你有什么意乐，就是有什么愿的意思。他有清净的殊胜的意愿的菩萨。这是什么呢？「住净胜意乐地」：这位菩萨不是胜解行地菩萨，是初欢喜地，他是安住在无漏智里边的境界，所以叫做「净胜意乐地」。

「三者、行正行菩萨住行正行地」。第三种是行正行菩萨，是住行正行地。这个净胜意乐地就是初地；行正行地就是从二地、三地、四地、五地、六地、七地，这都是行正行菩萨。行正行菩萨住行正行地，住在这个地方。

「四者、堕决定菩萨住堕决定地」。这是第八地菩萨，第八地菩萨是决定不退转于阿惭多罗三藐三菩提了；他去广度众生的时候，不会徒劳的，一定是把众生得度了，所以叫堕决定菩萨住堕决定地。

「五者、决定行正行菩萨住决定行正行地」。前面堕决定地菩萨那是八地，这个决定行正行菩萨就是九地了。「住决定行正行地」，他住在这个地方。

「六者、到究竟菩萨住到究竟地」。那就是第十地菩萨，连佛也都在内，到究竟圆满的地方了。

《披寻记》一二五〇页：

略有六种菩萨住菩萨六地等者：〈地品〉中说：胜解行住名胜解行地。极欢喜住名净胜意乐地。增上戒住、增上心住、三种增上慧住、有加行有功用无相住，名行正行地。无加行无功用无相住名决定地，此地菩萨堕在第三决定中故。无碍解住名决定行地。最上成满菩萨住、及如来住，名到究竟地（陵本四十九卷一页）。此说菩萨六地一一差别应准彼知。

「略有六种菩萨住菩萨六地等者：〈地品〉中说：胜解行住名胜解行地」：这是本经的〈地品〉里这么说，「胜解行住名胜解行地」。这个行地这个「地」这个字怎么讲呢？宗喀巴大师解释得好，什么叫做「地」？就是大悲心和大智慧和合起来名之

为「地」。这个地能生出万物来；菩萨有大悲心、有大智慧，无量功德由此中生，所以叫做地。大悲心、大智慧名之为地。

「极欢喜住。」这个胜解行住名胜解行地，这个还没得无生法忍；「极欢喜住名净胜意乐地」，就是得无生法忍了。

「增上戒住」：就是第二地，离垢地叫做增上戒住。「增上心住」：就是第三地发光地。「三种增上慧住」：就是焰慧地、难胜地、现前地，这是三种增上慧住。「有加行有功用无相住」：那就是七远行地。「名行正行地」。

「无加行无功用无相住名决定地」：就是第八地菩萨。「此地菩萨堕在第三决定中故」：属于第三决定。这个有种性的菩萨，这是一个种性决定；第二是发心住菩萨，发心地菩萨，就是初得无生法忍，这是发心决定；那么第三个决定就是第八地菩萨，第八地菩萨叫堕决定地菩萨。他度化众生的时候，决定是把众生度化了，而不会空空的一无所成，所以叫做堕决定地菩萨；他是第三决定中故。

「无碍解住名决定行地」：那就是第九地菩萨。「最上成满菩萨住、及如来住，名」为「到究竟地」：十地菩萨和佛名为到究竟地。

亥二、料简所成熟（分二科）　天一、无种性

住无种性补特伽罗，于往善趣而成熟时，有数退转、有数应作。

这是第二科料简所成熟，把所成熟的再加以解释一下。分两科，第一科是无种性。

「住」没有「种性的补特伽罗，于往善趣而成熟时」：因为他没有三乘无漏种子，所以只能在人天里面活动；那么佛菩萨教化他，为他说人天善法，能「往善趣而成熟」之。

「有数退转、有数应作。」「有数退转」：有的时候他不作善而作恶了，就从人间、天上跑到三恶道去，退转了。「有数应作」：他就算是修善法来到人间、天上，但是这个事是无常的，到时候又等于零了，这果报享完了就结束了，所以还要继续再作功德才行，「有数应作」。这个修无漏道，得无漏戒定慧成功的人，没有这回事，因为他所成就的无漏功德是不可破坏的。

天二、有种性

安住种性补特伽罗，于往三乘而成熟时，无数退转、无数应作。

「安住种性补特伽罗」。这是第二有种性补特伽罗。「于往三乘而成熟时，无数退转、无数应作」。「安住种性」：那就是有声闻种性、有辟支佛种性、有佛种性的这种人。「于往三乘而成熟时」：他们往声闻乘、往辟支佛乘、往佛乘而得圣道。这件事，「无数退转」：他不会常常地会退转的，不会这样子；终究会到不退转成功了。「无数应作」：也不会像人天善根的众生，得到的人天的功德，到了时候无常就结束了，还要再做才可以，不然就没有功德了。

《披寻记》一二五〇页：

于往三乘而成熟时等者：此中成熟，如应当知，唯说中品及与上品。若中品熟，不往恶趣，是故说言无数退转；若上品熟，得般涅盘，是故说言无数应作，义如

下说。

「于往三乘而成熟时等者：此中成熟，如应当知」：这里面说的「往三乘而成熟」者；「唯说中品及与上品」：是指这两品说的。

「若中品熟，不往恶趣，是故说言无数退转」：中品的栽培善根，他不往恶趣；他不会做错误的事情，有严重的罪过，所以不会到恶道去。「是故说言无数退转」，无数退转有这个意思。

「若上品熟，得般涅盘，是故说言无数应作，义如下说」：这里边的意思是修学无漏的圣道，就能得不退转；如果你修人天善法，人天善法是有退转的、靠不住的，这个意思。

酉六、已成熟补特伽罗相（分二科） 戌一、征

云何已成熟补特伽罗相。

第四大科，成熟有情处及成熟自佛法处，一共是分六科；现在是第六科，已成熟补特伽罗相。这里边分两科，第一科是征。怎么叫做已经成熟的补特伽罗相？这是第一科，下面第二科解释，分三科，第一科声闻。

戌二、释（分三科） 亥一、声闻（分三科） 天一、下品成熟

谓诸声闻先已串习诸善法故，若时安住下品成熟，尔时便有下品欲乐、下品加行，犹往恶趣；非于现法证沙门果；非于现法得般涅盘。

成熟里面有声闻、缘觉、菩萨三种差别，现在先说声闻的成熟相貌。「谓诸声闻」：就是很多的属于声闻种性的人；「先已串习诸善法故」：就是他过去的时候，已经连续不断地学习佛法的原因。

「若时安住下品成熟；尔时便有下品欲乐、下品加行，犹往恶趣；非于现法证沙门果；非于现法得般涅盘」。解释声闻里边分三科，第一科是下品成熟。「若时安住下品成熟」：若是这个时候，这位声闻人他停留在下品成熟的阶段。

什么叫做「下品成熟」呢？「尔时便有下品欲乐」：就是那个时候，他内心里面对于佛法的学习，在他内心里面有下品的欢喜心；他对于佛法的欢喜心是下品的，就是初一层的、初开始对于佛法的欢喜心，就是那个欢喜心不是很有力量。「下品加行」：他有这样的欲乐，也就是他对于佛法的信心不是很强；他对于佛法里面，开始做功课，也是下品的加行，不是很深刻的。

「犹往恶趣」：因为他对于佛法的信心不是很强烈，用功修行也并不是那么样的有很深的程度，他不能调伏他的烦恼，他不能决定不做恶事，所以他「犹往恶趣」：他虽然是相信佛教了，但是他还可能到三恶道去的。

「非于现法证沙门果」：他不能在现在这个时候用功修行、得入圣道，他不能。「非于现法得般涅盘」：当然，不能得圣道，所以现在也不能够入「涅盘」。入涅盘要到阿罗汉的境界才可以。（得「沙门果」，就是初果、二果、三果、四果都叫沙门果。）就是他不能得入圣道，还是凡夫的境界。这是声闻人的下品成熟的相貌，下面第二科是中品成熟。

天二、中品成熟

若时安住中品成熟，尔时便有中品欲乐、中品加行，不往恶趣；于现法中证沙门果；非于现法得般涅盘。

「若」是这个「时」候，这位声闻人，能「安住」在「中品」的「成熟」的程度，「尔时便有中品」的「欲乐」：就是对于佛法的信心；「中品加行」：也是中等的用功修行。这个中等的用功修行，达到什么程度了呢？「不往恶趣」：他是决定不做恶事；他能达到这个程度，不做恶事。不做恶事，所以不到恶趣去。决定不做恶事，也就是能调伏烦恼了。因为做恶事是由烦恼发动的；能不做恶事，就是能调伏烦恼了；能调伏烦恼所以不做恶事，也不往恶趣。

「于现法中证沙门果」：他在现在的生命体里面，能成就圣道了。那就是他这个中品的加行，能调伏烦恼、修四念处，能够成功了，能得证初果、或者是二果，能达到这个程度。「非于现法得般涅盘」：但是他不能现在得四果，若得四果就可以入涅盘了。可见这个中品这个程度是很高了。

天三、上品成熟

若时安住上品成熟，尔时便有上品欲乐、上品加行，不往恶趣；于现法中证沙门果；即于现法得般涅盘。

「若时安住上品成熟。」这是第三科上品成熟。若是这位修行人，这位声闻种性的佛教徒，他能够安住在上品成熟的阶段。尔时便有「上品欲乐」：那个时候他就有最强烈的对佛法的信心，有「上品」的「加行」：很勇猛地用功修学四念处的。

「不往恶趣」：决定是不到三恶道去了。「于现法中」就得「沙门果」；「即于现法得般涅盘」：就能入无余涅盘。这是声闻人的三品。从这三品上看，这个初品就是不能调伏烦恼，中品能调伏烦恼，上品能入涅盘，有这么多的不同。

亥二、独觉（分二科）　天一、例同

如说声闻，独觉亦尔。何以故？道与声闻同种类故。

第二科是独觉，分两科，第一科例同。

「如说声闻」：如前面所说的声闻人成熟的相貌，独觉的人也是这样子。「何以故」？为什么他们是相同的呢？「道与声闻同种类故」：独觉乘的人。他们修学圣道的情况，和声闻人是一类的，同是学习苦集灭道四谛，同是学习苦空无常无我，同是修学四念处的，他们同是没有大悲心的。这是例同，同于声闻人。下面第二科显他的不同。

天二、显别

而此独觉与诸声闻有差别者：谓住最后有最后所得身，无轨范师。宿习力故，修三十七菩提分法，究竟断灭一切烦恼，证阿罗汉：故名独觉。

「而此独觉与诸声闻有差别者」：既然是相同，为什么称之为独觉呢？那还是有不同的地方。与诸声闻有差别的地方是什么呢？

「谓住最后有最后所得身，无轨范师」：不同的地方，就是他的愿不同。独觉乘的人，他的愿，愿意最后得道的时候，生在无佛、无佛法的世界；他有这样的愿，那就和声闻人不同。「谓住最后有」：就是他这个生命体叫做「有」，这个「有」是最后的边际，在此有之后再没有了，没有这个生命体了。所以住在最后有的时候，最后所得的身体，他就要得辟支佛道了。得辟支佛道的时候，是「无轨范师」：没有为他做轨范的师长，就是他没有老师，他能无师自悟，「无轨范师」。

「宿习力故，修三十七菩提分法」：没有老师，他怎么能得圣道呢？「宿习力故」：就是过去生中，应该不是一生，他学习佛法的力量非常得强。「宿习力故，修三十七菩提分法」：他过去生中，他修学四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八圣道，所以今生也自然就能修习，不用师父，他就能修这个三十七菩提分法，也能这样修行，也能修无我观。

「究竟断灭一切烦恼，证阿罗汉」：修这个四念处、修这个禅成功了，究竟地断灭了一切爱见的烦恼，没有剩余的；「证阿罗汉」：他就证入了无生的境界；「故名」为「独觉」：没有老师，所以叫做「独」自一个人可以「觉」悟圣道。这是独觉。

下面第三科是菩萨，分两科，第一科标三品。

亥三、菩萨（分二科）　天一、标三品

若诸菩萨住胜解行地，名下品成熟；住净胜意乐地，名中品成熟。

前面说声闻人有三品，独觉也是有三品，现在说菩萨也有三品。

「若诸菩萨住胜解行地」的时候，叫做「下品成熟」：就是他能够栽培资粮，进一步地修四加行，这时候叫做胜解行地。有胜解、有胜行，能够通达第一义谛、能够修学六波罗蜜、修四加行，这时候叫做下品成熟。

「住净胜意乐地，名中品成熟」：这个「胜意乐地」这个「意乐」，其实也就是对于佛法有信心。有信所以也就有愿，愿得无上菩提。就是他有殊胜的意愿，愿得无上菩提、愿度一切众生，他有这样的殊胜的意愿。但是这个心，没有爱见的污染，是无爱见的，所以是清净的，清「净」的「胜意乐」地。这样子呢，就是得无生法忍了！得了无生法忍才成就了清净的胜意乐。没得无生法忍之前，在胜解行地的时候，也是有胜意乐，但是不清净。现在得无生法忍之后，有清净的胜意乐，这个时候叫做「中品成熟」。

《披寻记》一二五一页：

住净胜意乐地名中品成熟者：此说中品成熟应非唯住净胜意乐地；住行正行地，亦此摄故。下说住中品成熟尽第二无数劫边际故。今未具说，然义应知。

「住净胜意乐地名中品成熟者：此说中品成熟应非唯住净胜意乐地」：应该不是只是住在净胜意乐地，就是不只是住在初欢喜地。「住行正行地」：就是二地、三地、四地、五地、六地、七地叫做行正行地。「亦此摄故」：也属于净胜意乐地，是这样意思。

「下说住中品成熟尽第二无数劫边际故」：为什么要这样讲呢？因为下边本论的下文在〈住品〉中，「住中品成熟尽第二无数劫边际故」：那就是到了燃灯佛，遇见燃灯佛的时候，是第二阿僧祇劫的边际，「尽第二无数劫边际故」。「今未具说，然义应知」：现在没有详细说，可是有这样的义，应该知道。这是菩萨的中品成熟。

住堕决定、到究竟地，名上品成熟。

这个上品成熟的菩萨是怎么个情形呢？就是已经安住在入于「决定」地，就是第八地；「到究竟地」：就是通过第九地达到第十地的时候；「名上品成熟」。这是标这个三品，下面第三科解释三品；分两科，第一科辨品类；分三科，第一科下品成熟。

天二、释三品（分二科）　地一、辨品类（分三科）　玄一、下品成熟

若时菩萨住下品成熟，尔时便有下品欲乐、下品加行，犹往恶趣。此尽第一无数劫边际，炽然无动、极善清净觉品善法，当知一切皆未相应。

「若时菩萨住下品成熟」的时候，「尔时便有下品」的「欲乐、下品」的「加行，犹往恶趣」：这位菩萨还有可能会到三恶道去。「此尽第一无数劫边际，炽然无动、极善清净觉品善法，当知一切皆未相应」。这是「尔时便有下品欲乐、下品加行，犹往恶趣」，还是到恶趣的世界去的。

「此尽第一无数劫」的「边际」。「炽然无动、极善清净觉品」的「善法，当知一切皆未相应」：这样子，炽然无动、极善清净觉品的善法，还没有成就。这位菩萨没有与这样的清净法相应，就是没得无生法忍。

在窥基大师的解释，他说这个菩萨因为度化众生而引起了问题，所以到三恶道去；若是他不度众生的时候，他是不会到三恶道的。说一个譬喻，说是金翅鸟到海里面去捉这个龙吃，牠把龙捉住了的时候，牠要吃这个龙的时候，牠就从海里面…牠那个翅膀一搧动就把海水就搧开了，然后里边的龙就现出来，这个金翅鸟就把龙捉住了，就衔住这个龙跑到七金山上去吃。牠这个时候呢，牠那个脚里边有泥，这个金翅鸟（就是妙翅鸟）的脚有泥；牠是因为捉龙，所以这个脚上有泥。这是个譬喻；譬喻这个初发心菩萨为了度化众生，他才有染、才有过失，所以才「犹往恶趣」。如果他不去度众生，他本身是没有问题的。这个是有这样的解释。

「此尽第一无数劫边际」：就是第一阿僧祇劫的后边。「炽然无动」：又炽然、又无动的「极善清净觉品善法」还没有成就，这位下品成熟的菩萨还没有成就这个功德。

《披寻记》一二五一页：

炽然无动极善清净觉品善法者：此中觉品善法，谓即菩提分法应知。余如下释。

「炽然无动极善清净觉品善法者：此中觉品善法，谓即菩提分法」：就是三十七道品，「余如下释」。

玄二、中品成熟

若时菩萨住中品成熟，尔时便有中品的欲乐、中品加行，不往恶趣。此尽第二无数劫边际，炽然无动觉品善法，已得相应；极善清净觉品善法，未得相应。

这下面是第二科中品成熟。「尔时便有中品的欲乐」：就是中品的信心。「中品加行」：中品的努力修行。「不往恶趣」：他不会到三恶道去了。中品成熟就是得无生法忍以后；「不往恶趣」。

「此尽第二无数劫边际，炽然无动觉品善法，已得相应」：那就是到了第七地。「已得相应」。「极善清净觉品善法，未得相应」：极善清净的善法还没有成就；那就是第八地以上的境界了。现在第三科上品成熟。

玄三、上品成熟

若时菩萨住上品成熟；尔时便有上品欲乐、上品加行，不往恶趣。此尽第三无数劫边际，炽然无动、极善清净觉品善法，当知一切皆悉成就。

「若时菩萨住上品成熟；尔时便有上品」的「欲乐」：就是上品的信心；「上品的加行，不往恶趣。此尽第三无数劫边际」：就是到第十地菩萨了。「炽然无动、极善清净觉品善法，当知一切皆悉成就」了。

这三品都解释完了。现在第二科解释种种。前边是辨品类，说明菩萨有三品；现在第二科解释这个种种。

地二、释种种

今于此中性淳厚故，极猛盛故，能有上品广大果故，大胜利故，名为炽然。

「今于此中性淳厚故」：就是这个菩萨在这个第二品成熟、第三品成熟里面；「性淳厚故」：因为他已经证悟了无为法，得了无为法心里面清净，也比较宽厚，就是心不动了。他证悟了第一义谛的时候，这个有为法的境界不能动摇他。所以叫做「淳」净宽「厚」。

「极猛盛故，能有上品广大果故，大胜利故，名为炽然」：这个上品成熟、中品成熟里边，有那个「炽然无动觉品善法，已得相应；极善清净觉品善法，未得相应」，这是第二。第三里面说，「不往恶趣，此尽第三无数劫边际，炽然无动、极善清净觉品善法，当知一切皆悉成就」。那么这里边这二品（中品、上品）里面都有这句话；这句话，这里面加以解释。什么叫做炽然呢？「今于此中性淳厚故」：就是证悟了无为法了。「极猛盛故，能有上品广大果故，大胜利故」，所以叫做「炽然」。这是解释炽然。

《披寻记》一二五二页：

今于此中性淳厚故等者，谓性成就净胜意乐，名性淳厚。一切善法不由思择炽盛现前，名极猛盛。由是因缘，在在生处受增上生，于彼生中超余种类，是名上品广大果。又复成就无量威力神变，名大胜利。

「今于此中性淳厚故等者，谓性成就净胜意乐」：就是这个圣人，他的内心里面成就了内心的清净，有广大、离相的慈悲愿，离一切相发阿僧多罗三藐三菩提心，所以叫做「净胜意乐」，所以叫做「性淳厚」。

「一切善法不由思择炽盛现前，名极猛盛。」这个淳厚这句话讲完了；极猛盛这句话怎么讲呢？「一切善法不由思择」：就是六波罗蜜、无量无边利益众生的善法。「不由思择」：他不需要特别地去思惟观察。「炽盛现前」：就很显著地，这一切善法就现前了；一方面用于求无上菩提，又能够回向一切众生。「名极猛盛」：这个极猛盛是这个意思。「性淳厚」：就是与第一义谛相应了的意思。「极猛盛」：就是六波罗蜜现前。这叫做「名极猛盛」。

「由是因缘，在在生处受增上生」：由于他无量功德常时时地现前，「由是因缘，在在生处」：或者生到人间，此处彼处、或者生到天上，此天彼天，各式各样的地方。「在在生处」：无论是在什么地方；「受增上生」：他能领受这个增上的这个众生的生命，就是或者生天上也特别得殊胜；来到人间他的果报也特别殊胜。「于彼生中超余种类」：这位菩萨到天上也好、来到人间也好，他的功德、他的果报，总是超过其余的众生的，所以「在在生处受增上生」。「于彼生中超余种类」：在那一类的众生里面，他总是更殊胜，超过其余种类的众生。「是名上品广大果」：这个上品广大果是这个意思。

这个「极猛盛」是说善法的现前特别殊胜，「能有上品广大果故」。能有上品广大果，就是他「在在生处受增上生，于彼生中超余种类，是名上品广大果」，这个增上果就是广大果。

「又复成就无量威力神变，名大胜利」：这位菩萨在那个时候，他又能成就无量

无边的有威力的神变，叫做大胜利。那这可见是得了四禅，得了四禅才能有神通的威力。

不转还故、不退堕故、常胜进故，名为无动。菩萨地中最无上故。

「不转还故，不退堕故」：他这位菩萨的意愿非常地坚定；如果这样的意愿建立了，他就不会转还，忽然间又变了，我不发愿了，不是的。「不退堕故」：他不会退堕到二乘的地位，更不能退为凡夫了。「常胜进故」：他常能向前进步，进步到更好的境界。

「名为无动」。这个无动可见是有这么多的意思，一个是炽然的意思，一个是不转还的意思；（注：三义应该是：不转还故、不退堕故、常胜进故）有这样的功德，名为无动，常胜进故，有这三义，名为无动。

「菩萨地中最无上故」：在菩萨地里面，这位菩萨是最高尚的。

《披寻记》一二五二页：

不转还故等者：〈摄事品〉说：言无动者：谓此菩萨意乐净故，随所获得，随所积集，所有善法，皆无退转；于当来世，能无退减。如是菩萨，随所经历彼彼日夜，随所过度彼彼自身，所有善法，如明分月，唯增无减。（陵本四十三卷二十页）。此中三义，准彼应释。

「不转还故等者：〈摄事品〉说」：〈菩萨地〉有〈摄事品〉，〈摄事品〉说：「言无动者」，是什么意思呢？「谓此菩萨意乐净故」：就是这位菩萨他内心的意愿是特别清净的，就是他能安住无为法，能与第一义谛相应的关系，所以心里面清净。

「随所获得，随所积集」：随他所获得的善法功德，也就是随他自己努力积集的功德。「所有善法，皆无退转」：他所成就的善法，不会再失掉了的。这是解释这个无动，也无退转的意思；「皆无退转」。

「于当来世，能无退减」：他现在是成就了功德不失掉；在当来世的时候，他现在成就的功德也不失掉。「如是菩萨，随所经历」：随他所经过的；「彼彼日夜」：一天一天的这个时间。「随所过度彼彼自身」：或者生天身，或者生人身，各式各样的生命。

「所有善法，如明分月」：月是半月半月，半月是黑月，半月是白月。白月就是明分月。「唯增无减」：他所有的善法，经过了很多的时间，他的善法不减少。

「（陵本四十三卷二十页）。此中三义，准彼应释。」这里说的「三义」这几句话：炽然，无动，极善清净觉品，这几句话。一个不转还，一个是不退转，一个无退减，一个为增无减，一个不转还，一个不退堕，一个常胜进，这三句话。「常胜进故，名为无动。菩萨地最无上故」。

《披寻记》一二五二页：

不转还故等者：〈摄事品〉说：言无动者：谓此菩萨意乐净故，随所获得，随所积集，所有善法，皆无退转；于当来世，能无退减。如是菩萨，随所经历彼彼日夜，随所过度彼彼自身，所有善法，如明分月，唯增无减。（陵本四十三卷二十页）。此中三义，准彼应释。

「不转还故等者：〈摄事品〉说：言无动者，谓此菩萨意乐净故，随所获得，随

所积集，所有善法，皆无退转」：就是他得无生法忍，与第一义谛相应这一方面，叫做意乐净。得无生法忍之后，他还继续地做种种功德，随他所获得的功德，随他所积集的功德，就是所有善法。「皆无退转」：不会再退失掉的；成就了善法，他就不失掉了。

「于当来世，能无退减」：当时不退转；到了未来世的时候，这个善法也不退减。「如是菩萨随所经历彼彼日夜，随所过度彼彼自身」：在时间上说叫日夜；在他的生命体上，随着时间也逐渐逐渐地有变化。「所有善法，如明分月」：月有黑月、有白月，这个明分月就是白月。「唯增无减」：他的善法只有增，而不减少。「（陵本四十三卷二十页）。此中三义，准彼应释」。这里说的「不转还故，不退堕故，常胜进故」，就是准照彼四十三卷二十页说的，可以解释。

当知说名极善清净。

就是「不转还，不退堕，常胜进」，能够「无动」，所以叫做「极善清净」的善法。

《披寻记》一二五二页：

当知说名极善清净者：〈增上意乐品〉说：又诸菩萨到究竟地，所有一切增上意乐，是名菩萨善清净意乐（陵本四十七卷十一页）。由是当知，极善清净非下地有，故最无上。

「当知说名极善清净者：〈增上意乐品〉说：又诸菩萨到究竟地，所有一切增上意乐，是名菩萨善清净意乐。」「又诸菩萨到究竟地」：就是由初净胜意乐地，就是初欢喜住，初欢喜地，那么达到第十地的时候，叫做到究竟地。在这中间「所有一切」的「增上意乐，是名菩萨」的「善清净意乐。（陵本四十七卷十一页）」上说的。「由是当知，极善清净非下地有」：下地是没有，初地不如二地，二地不如三地，乃至第十地。第十地名为极善清净意乐。这是把菩萨的三品成熟解释完了。

现在第三科是料简。这个料简是前面这个第四科「成熟有情处及成熟自佛法处」，它是分三科，第一科标列，第二科随释；随释里面一共分六科，已经讲完了，现在是料简。所讲完的这几大段文里面再重新地加以解释；分两科，第一科是品类的差别；分两科，第一科唯下品摄。

申三、料简（分二科）　酉一、品类差别（分二科）　戌一、唯下品摄

当知此中，若财摄受所作成熟、若神通引摄所作成熟、若隐密说法所作成熟、若下品加行所作成熟、若唯听闻所作成熟。如是五种所作成熟，若于长时修习彼法，尚为下品；况于少时修习彼法。

「当知此中，若财摄受所作成熟，若神通引摄所作成熟」：当知在这里边这个成熟的情况不一样，有下品、有中品、有上品。「若财摄受」：若是这位菩萨用财来接引那个众生，使令那个众生在佛法里面栽培一点善根的话，这是一种。

「若神通引摄所作成熟」：说是那个众生，是因为看见菩萨现神通而相信佛法的；用神通引导他来到佛法里面栽培一点善根，所作成熟。

「若隐密说法所作成熟」：这个众生是因为那位菩萨的隐密说法，就是把这个甚深广大的佛法没有讲，就说一些浅显的佛法，就这样引导他相信佛法了，而他在佛法里面栽培一点善根。

「若下品加行所作成熟」：他相信了佛法以后，他在佛法里面栽培善根，是下品加行；他不肯多努力，小小地用点力量，小小地拿出一点时间栽培善根，多了没有时间。下品加行所作成熟善根。

「若唯听闻所作成熟」：若是这位众生他听闻佛法，有一点信心，但是只是听闻而已，只是这么一听闻所作的善根成熟。

「如是五种所作成熟，若于长时修习彼法，尚为下品；况于少时修习彼法」。这个「如是五种所作」的善根的「成熟」，就是前面说的财摄、神通摄，隐密说法所作成熟，下品加行，唯听闻所作成熟，这五种所作的善根。「若于长时修习彼法」：假设这位众生，长时期地这样子接受菩萨的财摄受、神通的引导、隐密的说法、下品的加行、唯听闻所作成熟；常时期地这样栽培善根，「尚为下品」：那这个人还是属于下品的，他不是中品、也不是上品，这可见这个人是个钝根人。「况于少时修习彼法」：长时期修习彼法还是属于下品，何况是少时间修习彼法、栽培善根呢？那当然是更是下品了。那么这是什么叫做下品，这是用这五种；这五种就是那二十七种里边的五种。

戊二、通三品摄（分三科）　亥一、三品

其余一切成熟因缘所作成熟，当知皆有三品道理。谓若于彼下品修习，成下成熟；中品修习，成中成熟；上品修习，成上成熟。

「其余一切」：就是二十七种差别里边，把这五种挑出去，剩余的；剩余的就是二十二种。「一切成熟」的「因缘所作」的善根的「成熟，当知皆有三品道理」：都有上中下品的不同。

「谓若于彼下品修习，成下成熟」：「谓若于彼」，佛菩萨为他栽培善根的时候，他是下品的修习，没有多努力，没有数数地修学圣道；「谓若于彼下品修习」，那就「成」了「下品」的成「熟」了。这「中品」的「修习，成中品」的成「熟」。「上品修习，成上品」的成「熟」了。这就看自己用的努力是多少了。

除掉了的那五种的情形，那个人就是修了一点福德而已，慧是很少的，修慧修得很少。剩下的二十二品那就是不同，和那五品可是不同了。但是努力少，也还是下品。中品修习就成中品成熟；上品修习就成上品成熟了。这是通三品摄；第一科是三品，现在第二是九品。

亥二、九品

此下中上三品成熟，当知一一复有三品。于下品中，有下下、下中、下上三品成熟；于中品中，有中下、中中、中上三品成熟；于上品中，有上下、上中、上上三品成熟。

前面说这个下中上这三品的里面，一一中还有三品不同。

「于下品中，有下下、下中、下上三品」的「成熟」：这个下品的成熟，在前边〈声闻地〉里面的〈趣入品〉里面，也有提到这个事情。那里边说到下品成熟，就是没有多栽培，只是栽培了一个时期，栽培一点信戒闻舍慧，那么那就是属于下品了。现在这下品里面还分三品，「一一复有三品。于下品中，有下下、下中、下上三品成熟」。

「于中品中，有中下、中中、中上三品成熟」：这个中品，在〈声闻地〉的〈趣

入品〉来说，他是数数地栽培善根，今生也栽培善根，来生也栽培善根，来生也栽培善根，可能不只是一生、二生、三生这么栽培。

「此下中上三品成熟，当知一一复有三品。于下品中，有下下、下中、下上三品成熟；于中品中，有中下、中中、中上」的「三品成熟；于上品中，有上下、上中、上上三品」的「成熟」。这个中品善根的栽培，就是接近得圣道，而没得圣道；但是他超过了下品的栽培成熟。这个上品成熟它里边的这个分际，就是他可以得圣道了！他可以得圣道，可以得涅盘了，他的善根达到这个程度。「于上品中，有上下、上中、上上三品成熟」。

亥三、无量品

如是等类诸佛菩萨成熟有情，当知展转差别道理，有无量品。

这是第三科，无量品。「如是等类」：指前面说的这些差别，「诸佛菩萨成熟有情」：诸佛菩萨来到世间教化众生，用种种善法来成熟众生的善根。「当知展转差别」的「道理，有无量品」那么多的不同。一共是二十七品，拿出去五品，剩下二十二。二十二都有三品，三品里还有三品，这样子数目也是不少了，所以「有无量品」。

酉二、自他差别（分二科）　戌一、为自成熟

此中菩萨，由前所说成熟因缘，为欲成熟自佛法故，精勤修集诸根成熟、善根成熟、智慧成熟、下品成熟、中品成熟、上品成熟。

这是第二科自他的差别。前面第一科是品类差别，现在是自他差别；分两科，第一科为自成熟。

「此中菩萨，由前所说成熟因缘」：前面所说的成熟因缘就有下中上的不同。「为欲成熟自佛法故」：现在说什么呢？说这个菩萨想要成熟自家的圣道功德。「精勤修集诸根成熟、善根成熟、智慧成熟」：他特别地精进而不懈怠，修集这个「诸根」的「成熟」、和「善根」的「成熟」、和「智慧」的「成熟」、还有下品成熟、中品成熟、上品成熟的差别。

戌二、令他成熟

又欲令他诸有情类补特伽罗，乘三乘法而出离故，往善趣故，修集如是六种成熟。

这是第二科令他成熟，前面说自家成熟，这是令他成熟。「又欲令他诸有情类」：菩萨还有大悲心，他想要教化其余的众生，「诸有情类补特伽罗，乘三乘法」：学习声闻、辟支佛、佛法；「而出离故」：出离生死的缘故；「往善趣故，修集如是六种成熟」：那么，教化其他的众生出离生死，往善趣故，修集如是的六种成熟。

《瑜伽师地论》卷三十八

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．菩提品第七

午五、无上正等菩提处（即菩提品）（分三科） 未一、征

云何菩提？

这是〈初持瑜伽处〉的〈菩提品〉，这一品说善根成熟得无上菩提的差别相。第五「无上正等菩提处」。这个「所学处」分五大科，第一科「自利利他处」，第二科「真实义处」，第三科是「威力处」，第四科「成熟有情处及成熟自佛法处」，这是第四科，现在是第五科「无上正等菩提处」。

「云何菩提？」这是「征」。下面第二科解释，分五科，第一科是「自性」，分三科，第一科是「第一解」，有「标」、有「释」。

未二、释（分五科） 申一、自性（分三科） 酉一、第一解（分二科） 戌一、标

谓略说二断、二智，是名菩提。

「谓略说二断、二智，是名菩提」，就是两种断和两种智慧，这就是无上菩提，这是「标」。下面第二科解释。

戌二、释

二断者：一、烦恼障断，二、所知障断。二智者：一、烦恼障断故，毕竟离垢，一切烦恼不随缚智，二、所知障断故，于一切所知无碍无障智。

前面这个二断二智名为菩提，什么叫做「二断」呢？「一、烦恼障断，二、所知障断」。这「烦恼障」，就是爱烦恼和见烦恼，断除这两种障碍，这是永断。「所知障断」，第二个「所知障」，能障碍所知，这也是一种障，要断掉它。

「二智者」，这两种智慧，是那两种呢？「一、烦恼障断故，毕竟离垢，一切烦恼不随缚智」，这个爱见的烦恼断灭了以后，「毕竟离垢」，就是究竟的远离了一切的污染，使令心清净了。「一切烦恼不随缚智」，我们凡夫爱烦恼、见烦恼，随逐你的心而不舍离，是系缚着你。现在这位修行人成功了，一切烦恼不随逐、系缚这位菩萨了，同他分开了，远离了菩萨。

「二、所知障断故，于一切所知无碍无障智」，这个「所知障断」是什么呢？就是于一切所知的境界，没有障碍。「无碍无障」，于一切所知境界，烦恼障断掉了，所以是无碍；「所知障断故」，所以是无障，这「无碍无障」可以配这两种障。这个时候所成就的智慧，叫「无碍无障智」。烦恼障断了，其实就是根本智；这个「所知障」断了，这实在就是后得智。

《披寻记》一二五五页：

略说二断二智等者：大菩提果义说为二：谓断及智，显二殊胜，故说是别。《摄大乘论》说，有彼果断分，彼果智分，如彼广释二殊胜义应知。

「略说二断二智等者：大菩提果义说为二」，佛所成就的无上菩提果，说之为二，分为两部分，「谓断及智」，一个是断，一个是智慧。「显二殊胜，故说是别」，显示这个断和智，是特别殊胜的，所以这样子把它分别的说。「《摄大乘论》说，有彼果断分，彼果智分」，那和这个意思一样，「如彼广释二殊胜义应知」。

酉二、第二解（分二科）　戌一、标

复有异门，谓清净智、一切智、无滞智、一切烦恼并诸习气，无余永害。

「复有异门」，前面是解释是第一，解释有五种性，第一科是「自性」，菩提的自性。现在是第二科，说第二个解释。「复有异门」，还有不同的门，不同部分的解释。「谓清净智、一切智、无滞智、一切烦恼并诸习气，无余永害。遍一切种不染无明，无余永断，是名无上正等菩提」，这是「标」。

《披寻记》一二五五页：

一切烦恼并诸习气无余永害者：此显如来非唯烦恼障断，并彼相似习气，亦复永害。谓诸如来或于动转、或于瞻视、或于言论、或于安住，似有烦恼所起作业，多不现行，是名如来永害习气，如〈建立品〉说。（陵本五十卷十二页）

这里表示如来非唯烦恼障断灭了，不但是这一种，「此显如来非唯烦恼障断」。「并彼相似习气，亦复永害」，就是这种习气和烦恼相似，但是它是烦恼的习气，不是烦恼。「亦复永害」，这个习气亦复永久的把它断掉了。

「谓诸如来或于动转」，或者身体的动转。「或于瞻视」，或者在看什么事情。「或于言论」，或者佛正在说法的时候。「或于安住」，或在入定的时候。

「似有烦恼所起作业，多不现行」，「似有烦恼所起作业」，「似有烦恼」，就是和烦恼相似的习气，烦恼所生起的行动。「多不现行」，虽然是很多，但是佛是都灭掉了，不现行了，没有烦恼习气的现行。「是名如来永害习气，如〈建立品〉说，（陵本五十卷十二页）」

遍一切种不染无明，无余永断，是名无上正等菩提。

前面说是「一切烦恼并诸习气，无余永害」，这个只是说这爱烦恼和见烦恼。现在「遍一切种不染无明」，是另一种烦恼。「遍一切种」，普遍在一切种类的事情上，有不染污的无明的活动。

这个「不染无明」，是对二乘人来说。二乘人的爱烦恼、见烦恼，是有染污的。这个「不染无明」在二乘人来说是不染污的，「不染无明无余永断」，所以在《阿含经》论上说烦恼有两种：一个是染污无知、一个是不染污无知。现在这是说遍一种不染污的无明，「无余永断」，没有剩余的，永久的断灭了。「是名无上正等菩提」，这一段文是「标」。下面就加以解释，解释分三科，第一科是「清净智」。

戌二、释（分三科）　亥一、清净智

一切烦恼并诸习气，毕竟断故，名清净智。

一切的爱烦恼、一切的见烦恼，「并诸习气」，并爱烦恼、见烦恼的熏习的气氛。就是你常常执着有我、我所的话，说是断了我、我所的烦恼，还有我、我所的习气，就是阿罗汉有这个事情，其他的烦恼也都有这个相似的习气。所以现在这里面说佛一切的烦恼和一切烦恼的习气，「毕竟断故」，究竟的断灭了，故名叫做「清净智」。

《披寻记》一二五五页：

遍一切种不染无明，无余永断者：《摄大乘论》颂云：法界中有十不染污无明，治此所治障，故安立十地，（摄论三卷一页）。此说一切种不染无明，应准彼释。言不染无明者，谓即法执无明，不染二乘，故名不染。

「遍一切种不染无明，无余永断者：《摄大乘论》颂云：法界中有十不染污无明」，这个圆成实性的清净法界，这个清净法界上面，有十种不染污的无明，有十种。

「治此所障，故安立十地」，就是对治十种无明的关系，故安立了十地，每一地断除去一种无明，这样意思，「（摄论三卷一页）」。「此说一切种不染无明，应准彼释」，这里说不染污的无明，「遍一切种不染无明，无余永断」这个话，「准彼」应准彼来解释。「言不染无明者，谓即法执无明，不染二乘」，二乘有这样的无明，但是不是染污。「不染二乘」，故名叫做不染。

亥二、一切智（分三科）　天一、标

于一切界、一切事、一切品、一切时，智无碍转，名一切智。

前面解释这个「清净智」，烦恼是染污，断除一切烦恼及诸习气，智慧得清净，其实也就是根本智。下面解释这个「一切智」，分三科，第一科「标」。

「于一切界、一切事、一切品」，就是一切的世界，有情的世界和器世间；欲界、色界、无色界。「一切事」，一切缘起的事情。有凡夫的事情，也有圣人的事情。「一切品」，这个事，还有各式各样的品类的不同。「一切时，智无碍转」，佛的这个智慧，在一切界里面，一切事，一切品，一切时中，是无障碍的活动，名叫做「一切智」。

天二、释（分四科）　地一、一切界

界有二种，一者、世界，二者、有情界。

分两种界，有「世界」，有「有情界」，这是先解释「一切界」。「世界」，是众生居住的地方。「有情界」，就是在这个世界上居住的有情。这是第一科，现在第二科「一切事」。

地二、一切事

事有二种，一者、有为，二者、无为。

就这两种事，「有为」是有生灭的，「无为」就是无生灭的。

地三、一切品

即此有为、无为二事，无量品别，名一切品。谓自相展转种类差别故；共相差别故；因果差别故；界趣差别故；善、不善、无记等差别故。

「即此有为、无为二事，无量品别，名一切品」，这下面解释「一切品」。「即此有为」，即此有为事和无为这两种事情，有无量的差别，名叫做「品」。

「谓自相展转种类差别故」，就是每一法的自相，但是「展转」的，就有变化的时候，这种类就有差别了。「共相差别故」，有自相有差别，那共相也有差别。「因果差别故」，因差别，果也有差别。「界趣差别故」，三界五趣、六趣或者五趣也是有差别。「善、不善、无记等差别故」，有善、有不善、有无记等差别故。

《披寻记》一二五六页：

善、不善、无记等差别故者：此中等言等取漏、无漏等诸门分别应知。

「善、不善、无记等差别故者，此中等言等取漏、无漏等」，还有一个有漏、无漏的差别，「诸门分别应知」。

地四、一切时

时有三种。一、过去，二、未来，三、现在。

「时有三种」，这底下解释时有三种不同。这时间有三种不同，一个是过去的时间，未来的时间，现在的时间。

天三、结

即于如是一切界、一切事、一切品、一切时，如实知故，名一切智。

「即于如是一切界」，这个时间怎么样安排呢？「即于如是一切界、一切事、一切品、一切时，如实知故，名一切智」。这个时间分三类说完了，「即于如是」下面结束，「如是一切界」，一切世间，一切有情界。「一切事」，一切有为事，一切无为事。再有就是一切品类的差别，还有一切时间，「如实知故」，你能够有真实的智慧，见到诸事的真实相，是名叫做「一切智」，这个就应该是「根本智」了。

亥三、无滞智

无滞智者，暂作意时，遍于一切，无碍速疾无滞智转，不由数数作意思惟，依一作意遍了知故。

「无滞智者」，亥三「无滞智」。「无滞智」怎么讲？「暂作意时，遍于一切，无碍速疾无滞智转」，这个「暂作意」，暂时心里面一动。「遍于一切」，普遍于一切世界，一切有情界，这一切法。「无碍」，没有障碍。「速疾」的，无滞碍的智慧，就现前了。

「不由数数作意思惟，依一作意遍了知故」，不由于对于这件事，要数数的作意去思惟才知道，不是的，不须要这样。「一作意」，就靠一个作意，就能普遍的了知了，了知一切法。

酉三、第三解（分二科）　戌一、标

复有异门，谓百四十不共佛法、及如来无诤愿智、无碍解等，是名无上正等菩提。

这底下是「第三解」，第三个解释。分两科，第一科是「标」。

「复有异门」，还有不同的立场。「谓百四十不共佛法」，这是约数目来计算，佛有一百四十种不共法。「不共佛法及如来无诤」，无诤三昧。「愿智」三昧、四「无碍解等」，「是名无上正等菩提」。

《披寻记》一二五六页：

无诤愿智、无碍解等者：此中等言，等取六种神通，如前〈威力品〉中已说。《摄大乘论》颂云：「能灭诸有情，一切惑无余，害烦恼有染，常哀愍归礼」，此显如来无诤不同声闻。又有颂云：「无功用无着，无碍常寂定，于一切问难，能解释归礼」，此显如来愿智胜声闻等。又有颂云：「于所依能依，所说言及智，能说无碍慧，常善说归礼」，此显如来四无碍解。如是诸颂，无性《摄论》有释应知。

「无诤愿智、无碍解等者：此中等言，等取六种神通，如前〈威力品〉中已说」，〈威力品〉中已经说了。

「《摄大乘论》」说，「颂云：「能灭诸有情，一切惑无余，害烦恼有染，常哀愍归礼」，此显如来无诤不同声闻」，这个《摄大乘论》这个颂，「能灭诸有情，一切惑无余」，这个颂是显如来的无诤三昧，不同于声闻、缘觉的无诤三昧，这个意思。

这个「无诤三昧」也曾经讲过。声闻人的无诤三昧，就是自己的行为，不引起众生的烦恼，不令众生在我身上，因为我的行动、因为我的语言，而引起烦恼，不要这样子，那叫做无诤三昧。

其实「诤」就是烦恼，「无诤」，就是没有烦恼。但是《摄大乘论》上这个颂，说是佛的无诤三昧是「能灭诸有情，一切惑无余」，声闻人的无诤三昧当然是要得四禅八定的大阿罗汉，他才能修这个的法门，但是只是说不因为他会引起众生的烦恼，只是这样而已；现在佛的无诤三昧呢？能灭一切诸有情的一切烦恼。这就和声闻的无诤三昧不同了。是「能灭诸有情，一切惑无余」。

「害烦恼有染」，就是灭除去他的烦恼、有染污的，灭除他们的烦恼，不灭有情，灭除烦恼。

「有染，常哀愍归礼」，这个有烦恼污染的众生，佛常哀愍他们。这样成就了这样无诤三昧的人，我归命敬礼。此显如来无诤，不同于声闻人。

「又有颂云：「无功用无着，无碍常寂定，于一切问难，能解释归礼」，此显如来愿智胜声闻等」，如来的愿智三昧，这一颂是显示佛的愿智三昧超过声闻人。

「无功用无着」，就是佛的那个大智慧，它在发生作用的时候，不须要有功用，不须要这样，就不须要特别动心，而这是一个无功用。「无着」，佛的这个智慧，于一切法无所著，无所执着。

「无碍常疾定」，这个佛的智慧也是无障碍的，因为谁障碍佛的智慧呢？就是自己的烦恼障和所知障，能障碍他的智慧，现在无碍，没有这些烦恼的障碍。「常疾定」，佛的心，常是寂灭，在禅定里面而不出定的，这也和声闻不同。

「于一切问难，能解释归礼」，对于众生提出一切的难问的问题，佛都能为他解释。这样的佛陀我归礼。这是显示如来的愿智三昧胜声闻等。

「又有颂云：「于所依能依，所说言及智，能说无碍慧，常善说归礼」，此显如来四无碍解」，这个颂显示佛的四无碍解。

「于所依能依」，这个「所依」，就是法无碍辩。法无碍辩，佛的这个教法是所依；这个义无碍辨，义是「能依」，也就是法是能显，义是所显；又是法是所依，义是能依。所以「于所依能依」，就是所依的教法，能依的义理。

「所说言」，就是语言。语言呢？众生种族不同，有不同的语言，都能通达，那叫做「所说言」。

「及智」，就是用各式各样的语言，为众生宣说法，为众生宣说义，那就叫做「智」，智慧。

「能说无碍慧，常善说归礼」，具足了四种无碍辩呢，他能宣说一切佛法，是这样。「能说无碍慧，常善说归礼」，有这四无碍辩，就能宣说一切佛法，这就是无碍智慧，常能善说归礼。「此显如来四无碍解。如是诸颂，无性《摄论》有释应知。」

戊二、释

百四十不共佛法者：谓三十二大丈夫相、八十随好、四一切种清净、十力、四无所畏、三念住、三不护、大悲、无忘失法、永害习气、一切种妙智。是诸佛法〈建立品〉中当广分别。

前面说，佛具足百四十不共佛法，那么怎么这么多呢？「谓三十二大丈夫相」，这三十二相，这是三十二。加上「八十随好」，这是一百一十二。还有四个「一切种清净」，这加上四个。再加上「十力」，十种智慧力量。再加上「四无所畏」、再加上「三念住」、再加上「三不护」、再加上「大悲」、再加上「无忘失法」、再加上「永害习气」、再加上「一切种妙智」，就是一百四十不共法。「是诸佛法〈建立品〉中当广分别」，这一百四十不共佛法，在〈菩萨地〉的〈建立品〉里面当广分别。

申二、最胜（分四科）　酉一、标

如是菩提名为最胜，七种最胜共相应故，由是因缘，于诸菩提，最为殊胜。

前面是说菩提的自体。这下面说到佛的菩提是最殊胜，分四科，第一科是标。

「如是菩提名为最胜」，这个菩提有声闻菩提、有缘觉菩提、有佛菩提，佛的菩提是最殊胜的。

什么原因呢？是「七种最胜共相应故」，佛的菩提有七种，是最殊胜的功德，与佛的清净心相应故，所以是胜过了声闻菩提、缘觉菩提，所以叫做「最胜」。

「由是因缘，于诸菩提，最为殊胜。」这是「标」，下面第二科「征」。

酉二、征

云何名为七种最胜？

「云何名为七种最胜」，这是「征」。下面第三科是「列」。

酉三、列

一者、所依最胜。二者、正行最胜。三者、圆满最胜。四者、智最胜。五者、威力最胜。六者、断最胜。七者、住最胜。

「一者、所依最胜。二者、正行最胜。三者、圆满最胜。四者、智最胜。五者、威力最胜。六者、断最胜。七者、住最胜」，这是列出来。下面第四科解释「最胜」。分二科，第一科是「种类」，分七科。第一科「所依最胜」。

酉四、释（分二科）　戌一、种类（分七科）　亥一、所依最胜

由诸如来以三十二大丈夫相等，庄严其身，故名所依最胜。

「由诸如来以三十二大丈夫相」来庄严他的身体，此身体呢，是一切功德的依止处，故名为「所依最胜」。这是第一科「所依最胜」。第二科是「正行最胜」。

亥二、正行最胜

由诸如来自利、利他，利益安乐无量众生，哀愍世间，令诸天人获得义利，利益安乐，而行正行，故名正行最胜。

这是第二科，「由诸如来自利、利他」，由于佛能够自利功德最极圆满了，又能广利一切众生，能够令众生得到利益，得到安乐，佛能利益无量众生、又能安乐无量众生。

「哀愍世间，令诸天人获得义利」，佛的大慈悲心，哀愍世间多诸苦恼，所以「令诸天人获得义利」。

「获得义利」，看下文的解释是出世间的圣道，叫做「义利」。下面的「利益安乐」，那就是世间法的利益安乐。

「而行正行」，佛为了利益众生「而行正行」，能行六波罗蜜，广度众生，「故名正行最胜」，这是声闻、缘觉所不能及的。

《披寻记》一二五七页：

如来自利、利他等者：自利、利他略有十种，义如〈自他利品〉中说。言利益者，谓诸善行。言安乐者，无损恼行。言哀愍者，谓如有一，由诸善行，无损恼行，哀愍于他，如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷十七页）如是一切通化非化一切有情，是故说言利益安乐无量众生。言义利者，谓能证得沙门果利，超越一切生死大苦。此中唯说天及人者，彼有势力能了其义，修正行故，如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷十八页）如来于此为令获得出世义利，及与世间利益安乐，是故说言令诸天人获得义利，利益安乐。

「如来自利利他等者：自利利他略有十种，义如〈自他利品〉中说。言利益者，谓诸善行。言安乐者，无损恼行。」这个「利益」和「安乐」有什么不同呢？「谓诸善行」，叫做利益，就是你修学善法，令你得诸功德。

「言安乐者，无损恼行」，就是没有恶事，不做恶事，不损恼众生，安乐行。

「言哀愍者」怎么讲呢？「谓如有一，由诸善行，无损恼行，哀愍于他」，就是由诸善行和无损恼行，用这样子来哀愍众生，如〈摄异门分〉解释。「（陵本八十三卷十七页）」。

「如是一切通化非化一切有情，是故说言利益安乐无量众生」，如是一切的功德通于化一切众生，非化一切众生，有的众生已经成熟了、还有的众生没有成熟，那么就是有化，有没有化的。「是故说言利益安乐无量众生。」

「言义利者，谓能证得沙门果利」，就是出世间的圣道的义利。「超越一切生死大苦」，这个义利就是能超越世间的生死大苦。

「此中唯说天及人者」，这段文说哀愍世间令诸天人获得义利、利益安乐，这个天人，这里面说这个天人意思，唯说天人者，「彼有势力，能了其义」，这个天和人能有这个智慧力，能明白佛所说的道理，能了其义。「修正行故」，能明了以后，他就肯做，肯这样子修诸功德。「如〈摄异门分〉」说。「（陵本八十三卷十八页）如来于此为令获得出世义利，及与世间利益安乐，是故说言令诸天人获得义利利益安乐」，所以这样说。

亥三、圆满最胜

由诸如来无上无等四种圆满，谓：戒圆满、见圆满、轨则圆满、净命圆满，皆悉成就，故名圆满最胜。

「由诸如来无上无等四种圆满，轨则圆满，净命圆满」，这是第三科「圆满最胜」。前面第一科「所依最胜」，第二是「正行最胜」，现在第三是「圆满最胜」。

「由诸如来无上无等四种圆满」，这四种圆满佛具足了，没有人比这四种圆满更高尚，也没有人与这四种圆满是相等的，所以这「无上无等」，是赞叹这四种圆满的。什么是四种圆满呢？「谓戒圆满」，佛所持的戒，是圆满具足清净。「见圆满」，佛的大智慧圆满。「轨则圆满」，佛来度化众生，他的行住坐卧，都能为众生做轨范，非常圆满。「净命圆满」，佛不会有邪命的事情，所以佛的净命圆满。「皆悉成就」，这四种圆满，都成就了，「故名圆满最胜」。

亥四、智最胜

由诸如来无上无等四无碍解，谓法无碍解，义无碍解，训词无碍解，辩说无碍解，皆悉成就，故名智最胜。

「由诸如来无上无等四无碍解」，这第四科「智最胜」。由诸如来无上的四无碍解，无等的四无碍，那四种呢？「谓法无碍解，义无碍解，训词无碍解，辩说无碍解，皆悉成就，故名智最胜」。

这个「法无碍解」和这个「义无碍解」应该是不分离的，就是法是能诠显的，义是所诠显的，但是分开来说呢？就是「法无碍解」就变成了文字了，这个佛能通达无量无边的文句，这无障碍。这个义所显达的自相、共相，无量无边的道理，这也是一种无障碍的境界。

「训词无障碍」，这「训词」，就是讲说法无碍，义无碍的言词。言词，因为众生有无量无边的族姓不同，所以言词也就不同，佛都能够通达无碍，这也很不简单。

「辩说无碍解」，就是利用无量无边的言词，来辩说这个法无碍，义无碍。这个

大智慧境界，「皆悉成就，故名智最胜」。

《披寻记》一二五七页：

无上无等四无碍解等者：四无碍解一一差别，如〈菩提分品〉中释。（陵本四十五卷二页）又说菩萨由此四种行相，于一切法，自能妙善现正等觉，亦善为他无倒开示，此上无有自能妙善现正等觉，况善为他无倒开示，由是当知四无碍解说名无上。又复如来超余菩萨所修四无碍解，故名无等。

「无上无等四无碍解等者：四无碍解一一差别。如〈菩提分品〉中释。（陵本四十五卷二页）又说菩萨由此四种行相，于一切法自能妙善现正等觉，亦善为他无倒开示」，不颠倒的开示于众生。「此上无有自能妙善现正等觉」，在这以上，再也没有这种境界了。「况善为他无倒开示，由是当知四无碍解说名无上。又复如来超余菩萨所修四无碍解，故名无等」。这是「智最胜」，下面说到第五科「威力最胜」。

亥五、威力最胜

由诸如来无上无等，如前所说，六种神通，皆悉成就，故名威力最胜。

这是前面〈威力品〉，已经说过了。

亥六、断最胜

由诸如来无上无等，一切烦恼、习气永断，及一切所知障永断，皆悉成就，故名断最胜。

亥七、住最胜（分二科）　天一、标

由诸如来，多住无上无等三住，谓圣住、天住、梵住，故名住最胜。

这是第七「住最胜」，分二科，第一科是「标」，第二科是解释，分二科，第一科是「住差别」。

天二、释（分二科）　地一、住差别

当知此中，空、无愿、无相住，及灭尽定住，是名圣住。四种静虑，四无色定，是名叫做天住。四种无量，是名梵住。

「当知此中，空、无愿、无相住，及灭尽定住，是名圣住」。这个空住、无愿住、无相住，这三三昧及灭尽定住，这二个都叫做「圣住」，都是圣人、圣人的清净心所安住的境界。

「四种静虑，四无色定，是名叫做天住」，色界天的人，是住在四种静虑的，无色界天的人，是住在四无色定里面，是名天住。

「四种无量，是名梵住」，慈悲喜舍这叫做梵住，是梵天王修成了这四种无量，所以叫做梵住。

地二、住最胜（分二科）　玄一、标列四种

于此三住中，如来多住四最胜住。谓于圣住中，多住空住，住灭尽定住。于天住中，

多住无动第四静虑住，于梵住中，多住大悲住。

这下面第二个「住最胜」，分二科，第一科是「标列四种」。

「于此三住中，如来多住四最胜住。谓于圣住中，多住空住」，佛是住在那个空三昧里面，还住在灭尽住里面。

「于天住中，多住无动第四静虑」里面，这个第四静虑是无动的。因为那个初禅有寻思、二禅有喜、三禅有乐，都是动，也有灾难，有水火风的灾难，到第四禅呢？没有这些事情，所以叫做「无动」。

「于梵住中，多住大悲住」，于梵住中，佛是多数住在大悲住里面，有大悲心。这慈悲喜舍，多数住在大悲心里面。

亥二、随释大悲

由是如来昼夜六时，昼三夜三常以佛眼观察世间，谁增、无减，我应令谁未起善根而种善根，广说乃至我应令谁建立最胜阿罗汉果。

那么「由是如来昼夜六时，昼三夜三常以佛眼观察世间，谁增、谁减」，这是说第二科，解释大悲。

「由是如来昼夜六时」，佛住在这个三昧里面呢，昼三时、夜三时常以佛眼，观察世间一切众生。「谁增、谁减」，谁是善根增长了，谁的罪过减少了。

「我应令谁未起善根而种善根，广说乃至我应令谁建立最胜阿罗汉果」，佛在昼三时、夜三时观察众生的情况。

《披寻记》一二五八页：

观察世间，谁增、谁减者：此说增减，谓诸善根彼生起已，转复增长，是名为增。还复退失呢？是名为减。

好了，就到这里。

戊二、异名

又诸如来所依最胜故，名大丈夫。正行最胜故，名大悲者。圆满最胜故，名大戒者及大法者。智最胜故，名大慧者。威力最胜故，名大神通者。断最胜故，名大解脱者。住最胜故，名多安住、广大住者。

这是第五科「无上正等菩提处」。这个「所学处」，分五大科，最后一科是「无上菩提」。「无上菩提」里面分三科，第一科「征」，第二科解释，里面分五科，现在是第二科是「最胜」。

「最胜」里面有七种，一共是七种最胜。这个七种最胜里面，第四科里面分「种类」，就是七种最胜。七个最胜里面，第一个是「所依最胜」、第二个是「正行最胜」、第三个「圆满最胜」、第四个「智最胜」、第五个是「威力最胜」、第六是「断最胜」、第七是「住最胜」，都解释过了。现在是第二科是「异名」，前面是「种类」，分七种最胜，现在说「异名」。

「又诸如来所依最胜故，名大丈夫」，说到他不同的名字。这第一种最胜里面，就是所依最胜。这个所依最胜里面又名为「大丈夫」，就是特别有作为的人。

「正行最胜故」，第二个是「正行最胜」。「正行最胜」就是有大悲心。自利的功德圆满了，广度众生，这由大悲心所推动的，所以正行最胜，又名为「大悲者」，大慈悲心。

这个「圆满最胜」，第三个是「圆满最胜」，就是戒圆满、见圆满、轨则圆满、净命圆满。「圆满最胜故，名大戒者」，就是佛的这个戒，非常的圆满。「及大法者」，佛能够圆满第一义谛，所以名为圆满最胜，名为大法者。

「智最胜故，名大慧者」，这个第四是智慧最殊胜，前面的解释就是四无碍解，「名大慧者」，就是大智慧的人。

「威力最胜故，名大神通者」，「威力最胜」就是六种神通，所以又名为「神通者」，大神通的人。

「断最胜故，名大解脱者」，这个断最胜，断除一切的烦恼，「名大解脱者」。前面解释这个「清净智、一切智、无滞智」，那个「清净智」里面说解脱烦恼，一个是解脱烦恼，还有烦恼的习气，还有遍一切法无染污，这是三种烦恼。

这个第三种「遍一切法无染污」，就是在《俱舍论》上说是一个染污的无知的烦恼，一个是不染污的无知的烦恼。这个染污的无知，是属于爱烦恼和见烦恼；这个不染污的无知，分二种，一个是习气、一个是遍一切法有无知、有无染污的无知。这个习气应该是还是无明，有微细的执着。这个遍一切法无染污的无知呢？正好是天台宗说的尘沙惑的意思。

这里面说这个「断最胜」，就是这三种烦恼完全的清除了，所以是「大解脱者」，不像阿罗汉、辟支佛，还没能完全大解脱。

「住最胜故，名多安住、广大住者」，佛的这个有圣住，圣住就是空、无愿、无相三三昧，多住于空三昧里面，还有灭尽定也属于圣住，还有天住、梵住。「多安

住」，佛多数安住在空解脱。无愿解脱，无相解脱有的时候也是安住的，所以是多安住在空三昧，多安住在色界第四禅，多安住在慈悲喜舍四无量心的悲无量，不是说其他的不安住。「广大住者」，佛所住的地方，不管是在那一个住，境界都是广大、不可思议的。这是说这个七种最胜的异名。

申三、十种功德名号随念功德（分四科）　酉一、标

又诸如来略有十种功德名号、随念功德。

是解释这个无上菩提，第一科是约「自性」解释，自性里面分三种解释。第二个就是约「最胜」来解释，现在是第三「十种功德名号、随念功德」。这个念佛的时候，我们现在的念佛法门，就是念佛的名号。另外一种念佛的方法呢？念佛的「十种功德名号」，是有无量无边的功德的。这一科里面分四科，第一科是「标」。

「又诸如来略有十种功德名号」，简略的说，一切的佛有十种功德所立的名号，按照他的功德来安立他的名号。这是略说，若是广说，佛有无量无边的名号。

「随念功德」，要随顺十种功德，来忆念佛的名号呢？这是一个非常殊胜的法门的。这是个「标」，下面是「征」。

酉二、征

何等为十？

那十种呢？下面列出来。

酉三、列

谓薄伽梵，号为如来，应、正等觉、明行圆满、善逝、世间解、无上丈夫调御士、天人师、佛、薄伽梵。

这十种名号，这是列出来。下面第四科解释，分十科，第一科，先解释「如来」。

酉四、释（分十科）　戌一、如来

言无虚妄，故名如来。

这个「如来」怎么讲呢？就是「言无虚妄」，佛从成道那一天开始，乃至到最后入涅盘，他所说的话都是真实不虚的，所以叫做「无虚妄」，所以叫做「如来」。

这个「如」，在这里看出来就是当诚实讲，这个他说的话和所表诠的道理是一致的，没有说错，叫做「如」。他说的这一切话呢？都是从诚实中来，所以叫做「如来」。佛为一切众生说法，都是真实不虚的，有这样的意味，这是第一个，第二科是「应」。

戌二、应

已得一切所应得义，应作世间无上福田，应为一切恭敬供养，是故名应。

这个「应」这个话，通常我们在经论上看的名字，这上面有个「供」字，「应

供」，但是这里的《瑜伽师地论》呢，只是个「应」字，那个「供」字没有标出来。

「已得一切所应得义」，所以叫做「应」。就是佛经过三大阿僧祇劫的修行，经过三大阿僧祇劫的学习，最后成佛的时候，他已经得「所应得义」，就是无量无边的功德都成就了。前面标出来百四十种不共佛法，都成就了。佛的大慈悲、大智慧、大神通，这一切一切都成就了，所以叫做「应」。

「应作世间无上福田」，这是第二个解释。佛能够做世间一切众生的无上的福田，没有人更高过佛的了。能为众生作「福田」，能生福，像种这个田地，你种上各式各样的谷，各式各样的这些事情，都能令你有所收获。

「应为一切恭敬供养」，佛「得一切所应得义」了，所以应为一切众生恭敬供养，能得无量无边的福德，所以叫做「应」。

这个「应」这三种解释，第一种解释，是按佛的本身无量无边的功德说；后二种解释，约利益众生说的。

戊三、正等觉

如其胜义，觉诸法故，名正等觉。

这是第三个佛的名号。「如其胜义，觉诸法故」，这个「如」就是无差别，是相同，彼此是相同的。这个诸法的「胜义」，这个胜殊的道理，它是怎么样，佛就怎么样的能够认识它，这叫「如其胜义」。不像我们凡夫，有些虚妄的境界，不能「如其胜义」。这样子能觉悟一切法，觉悟圆成实性，觉悟依他起性，觉悟遍计执是毕竟空的，所以叫做，「正等觉」。这个觉悟这个圆成实，是一切法平等性；觉悟依他起，那么一切法是有差别的，有染污的依他起，也有清净的依他起，那么这是佛的后得智；觉悟圆成实，就是佛的根本智了，那么这叫做『正等觉』。

戊四、明行圆满

明谓三明。行，如经说止观二品极善圆满，是故说名明行圆满。

这是第四个名号，谓「明行圆满」。这个「明」指什么说的呢？就是指佛的大智慧，但是这里说三种明，说三种明，就是宿命明、天眼明、漏尽明，说这三种明。

宿命明就是众生过去从无始劫来的生命的情况，都已经过去了，都是无常了。

这个天眼明呢？就是能够观察未来的生命的情况。我们众生肉眼无所知，有的人就是武断的就是说，人死了就断灭了，那就是有断灭见。那么若是有天眼明的话呢？就会知道未来的生命，还有各式各样的情况，并没有断灭，能破除断见。

这个若是由宿命明，能通达过去生命的情况，都是无常了，能破除去常见。

中间的就是这漏尽明，得成圣道有圆满的智慧了，断除去一切烦恼，成为圣人了，这叫做漏尽明。漏尽明就是没有断见、也没有常见，安住中道，名为漏尽明。

这个佛这三种明，「极善圆满」，不是声闻、缘觉菩萨所能及的，所以叫做「名极善圆满」。

这个「行」是什么呢？「如经说止观二品」，就是一个是止，一个是观。内心里

面，安住不动，所以叫做止。观呢？还有大智慧的观察。所以这是两类，这两类是「行」。佛能够这两种行，都能够圆满成就了，所以加起来，就叫做「明行圆满」。

《披寻记》一二五八页：

明谓三明等者：〈闻所成地〉中说：当知为显于前后中际，断常二边邪执、现法涅盘愚痴，沙门、婆罗门无明性故，建立三明。（陵本十四卷七页）〈摄异门分〉释：行圆满，谓有二行：一者、行行，二者、住行。住，谓四种增上心法、现法乐住，此中唯说止观二品，即彼住行，所摄应知。

「明谓三明等者，〈闻所成地〉中说：当知为显于前后中际，断常二边邪执、现法涅盘愚痴，沙门、婆罗门无明性故，建立三明。」这是在〈思所成地〉我们学过了。

「当知为显于前后中际」，这个前际、后际、中际，把这个时间分成这三个阶段，这个前际就是过去，后际就是未来，中际就是现在。在这前后中际这里面，有断常二边的邪执。我们凡夫，于未来不明白，就有断边的邪执；对于过去我们不明白，就有常的执着，这是一种执着。于「现法涅盘愚痴」，有的众生不相信有凡夫、圣人的差别，认为凡夫的境界，我吃饭，吃饱了，很香，就是涅盘；或者是得到色界定，得到无色界定，就是涅盘，这都是愚痴的境界。执着常，执着断，执着现法涅盘，这都是愚痴。

现在这里面都是说显示众生这种愚痴，这个「沙门」、「婆罗门」的「无明性故」，谁有这种愚痴呢？就是世间上的沙门和婆罗门有这种愚痴。「建立三明」，建立这个宿命明、建立天眼明、建立漏尽明，破除去这三种愚痴，在「（陵本十四卷七页）」。

「〈摄异门分〉释：行圆满，谓有二行」，有二种行ㄒㄧㄥˊ，二种德行ㄒㄧㄥˊ。「一者、行ㄒㄧㄥˊ行ㄏㄥˋ，二者、住行ㄏㄥˋ」，念行ㄏㄥˋ也可以。

这个行ㄏㄥˋ是约果说的，行ㄒㄧㄥˊ是约因说的，你这样做，以后有所成就，这是德行（ㄏㄥˋ），这样子。

「住，谓四种增上心法现法乐住」，这个住这一种德行，指什么说的呢？四种增上心法。「四种增上心法」，就是色界四禅，色界初禅、二禅、三禅、四禅，有这样高深的禅定，那么叫做「四种增上心法」。这个心也叫做定，增上戒、增上心、增上慧，那么这就叫做住。也名为「现法乐住」。说我们没有…我们这个修学色界定成功了，但是我们并没有升到色界天，我们还是在人间，我们有初禅、二禅、三禅、四禅的功夫，那就叫做「现法乐住」。这是这个「法」，就是我们的色受想行识，这个现在的色受想行识里面，有色界四禅的乐，叫做「乐住」。这就叫做止，止行、观行。前面那个行行，就是指观说的了，佛还有大智能，不只是有定，其中还有大智能的。

「此中唯说，止观二品」，这两类。「即彼住行，所摄应知」。这是明行圆满，这样解释完了。

戊五、善逝

上升最极，永不退还；故名善逝。

这个「善逝」这句话，就是第五个，怎么解释呢？「上升最极」，就是向上去，这个「逝」，就是去了。到什么地方去了呢？是向上去。那么人升到天上去，那么就

是向上去，但是我们到天上去，如果没有修学佛法，还会掉下来的，还会堕落下来。堕落下来，这个就不是好，那不是善逝；如果到了阿罗汉的时候、到了辟支佛那里去、到了无余涅盘那里去呢？是比人间天上好的多了，但是没有大悲心，广度众生，还是有所不足，不是那么圆满的，也不名为善逝。若是超过了阿罗汉、辟支佛，有大悲心，到极圆满的境界的时候，这时候叫做善逝。「上升最极」，最极高的地方了，永久也不会退下来的。说有大悲心广度众生呢？但是他那个境界，并不受影响，所以不会退堕的，那就叫做「善逝」。

这个说是岳飞这个时候，宋朝，就是南宋朝。唐高宗的时候，有一位有个高僧批评秦桧是个坏蛋，那么秦桧就派人要来杀他，这个人要到的时候，那高僧坐在那儿就走了，所以名之为善逝。当然这个也可以这么解释，但是不能和佛这个善逝相比，不能怎么说。

戊六、世间解

善知世界及有情界，一切品类染净相故，名世间解。

这是第六科，什么叫做「世间解」？「善知世界及有情界」，佛是能够善巧的通达世界是怎么回事？及一切有情界是怎么回事？这世界里面也有很多的品类，有情里面也有很多的品类。

譬如我们所能知道的，说阿弥陀佛国是清净的世界，那么我们居住的地方叫做五浊恶世，这是污秽的世界，世界有染净的不同，其实还有很多的差别。这个众生、有情的世界，也有很多的差别，就是三恶道，有一种情形；人间是个情形；天上又是一种情形。这个一切品类都有染净的相貌的不同，你都能够通达，那么就叫做「世间解」。

这个世界，世界也是众生的共业所招感的，他本身也是没有体性的。众生的果报，也是由业力招感的，这个都是一种苦恼的境界。在这个苦集灭道四谛来看呢？众生的果报，众生居住的世界，都是苦谛。苦集灭道四谛，就是个苦谛，是集谛所造成的，那么这件事，佛是能够知道，能通达无碍，所以叫做「世间解」。

戊七、无上丈夫调御士

一切世间唯一丈夫，善知最胜调心方便，是故说名无上丈夫调御士。

这是第七科「无上丈夫调御士」。「一切世间」就是十法界里面。「唯一丈夫」，唯独这一个大人。

「善知最胜」的「调心方便」，这个「调心」，就是我们的心，有很多的污染，我们的心里面有很多污染，有很多的烦恼，有很多的不圆满的地方，须要用佛法来调，使令它清净，使令它有广大的道力，那么就须要调才可以。这个调心的方法，「方便」就是方法，是最殊胜的调心的方便呢？那当然就是佛法。

「善知最胜调心方便」，唯独这一个人，才能通达，那就是佛陀了。「是故说名无上丈夫」，就是没有人能高过他，所以叫做无上丈夫。

他有什么能力呢？他能「调」、「调御」，这个「御」，像驾车，说是我们现在这个心就是个车，你能调它，就像你能驾车似的，所以叫做「无上丈夫调御士」。

戊八、天人师

为实眼故，为实智故，为实义故，为实法故，是故说佛名天人师。

这底下这一段，这是第八科是「天人师」。这个天人师这个地方，这里面说得多一点。

「为实眼故，为实智故，为实义故，为实法故」，这是四句话，这四句话是标。下面「与显了义，为开导故」，下面一共有六句，来解释前面这四句，是这样意思。

「为实眼故」，这个眼一共有五种，有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。这个眼，「实眼」，就是这个眼睛，他非常的...他的功能非常的强而没有错误，没有病，这个眼睛没有病，就是他的功能非常的圆满，那么就叫做「实眼」。「为实眼故」，就是他成就了五种的圆满的眼，这叫「实眼」。

「为实智故」，为什么称之为天人师？就是他有真实的智慧，能通达诸法的真实相，那么也要智慧，有根本智，有后得智。

「为实义故，为实法故」，这个「实眼」和「实智」是在能观察的这一方面说的。这个「眼」和「智」来对比呢？其实眼就是指心了、心说的。心只是有明了性，当然心若有病的、心里面有病，这个明了性就受到污染了，他的功能就有所不足了。现在是说没有病，这个「为实智故」，这个智慧呢？也是和心在一起活动的，但是他能通达一切法的真实相，那和心的作用又不一样。用我们现在的情形来说呢？比如说是我们现在看见光明。看见光明，当然我们说是用眼睛看见的，实在是心看见的，就是眼识就是心。这眼识也是和第六意识同时活动，加起来就是心了，心只是能发现这件事，但是对于所见到的事情的里面的内容的情况，你要能正确、没有错误的认识，那是要智慧，所以智慧和心有点不同。但这两方面呢？「实眼」和「实智」是在能观察的这一方面说的，下面「为实义故，为实法故」，是所观察的，是所认识这一方面说的。这个「实法」，这个「法」，是能诠显义的文句，叫做法；「义」是文句所诠显的，所显示的道理，叫做义。那么这两方面是所观察的。

这是当然是超过了凡夫的境界，也超过了阿罗汉以上，菩萨的境界，能达到极圆满的境界，那就是「天人师」了，那么这是标，这四句话是标出来。看这《披寻记》他有一句话。

《披寻记》一二五九页：

为实眼故者：于一切所知境界，如实现见故。

「为实眼故者：于一切所知境界，如实现见故」，就是真实的显现出来，所认识的境界。所认识的境界，他的真实的相貌，显现在你的心里面，那就叫做「眼」，他只是有这么一句解释。

与显了义为开导故。

这个「实眼」是什么意思呢？「与显了义为开导故」，就是把这个道理显示出来，是要有你的心，要有你的眼来开导，才能把这个义显现出来的。

现在这里有一个灯，如果没有眼睛，你是不能看见这个灯的，没有光明你是看不见的，所以须要有你的眼，把这件事开导出来，然后你才能认识他，所以叫做显了。把这个义显了出来，那就是你心的力量，就是你的眼的力量。世间、出世间的事情，有佛的这个五眼，才能把世、出世间的义开导出来。

开导这件事呢？当然我们没有这样的眼的时候，那也就等于是无明，无明在覆蔽这件事，我们不认识所覆蔽的境界，就被遮障住了，但是佛不是，佛把一切的覆蔽的境界都除灭了，就开导出来，所以很多的、很多的世出世间的道理，都显现出来，叫做「显了义」。与所显了的义，做开导的作用，先要开导而后才能显了，那么这就是眼的作用。

与一切义为所依故。

「与一切义为所依故」，可以作两个解释。这个显了一切义的时候，这句话就这么一说也可以，也好像可以能懂，但是还不是那么简单，须要安立各式各样的名，名句，安立各式各样的名句，这个义才能显示出来。比如说是色受想行识，就是显出来这五样的事情，说眼耳鼻舌身意，说是四念处，四正勤，三十七道品，是六波罗蜜，无量无边的这些法义，要安立无量无边的名句，这个义才显现出来。所以是「与显了义为开导故」，实在来说，就是佛安立无量无边的名句，才显示一切义。这个义要依无量无边的名句，才能显示出来的，说「与一切义为所依故」。

这个很多年前我们学习这个《法华文句记》，《法华文句记》这个荆溪尊者说这「理无独立之能」，当然照这句话，这个理是不能自己独立，就这样就解释过去了。但是当时，我没有懂这些话，实在说呢？理不能自己就显现出来的，要用种种的名言才能显示这个道理的，离开了种种的名言的时候，什么是道理，你知道吗？很难知道。

所以这个「与一切义为所依故」，就是安立了种种的名言，这时候一切义才能显现出来。这样讲这句话呢，就是「为实智故」，这句话有这个意思。就是佛的智慧，安立种种的名言，一切义就显现出来了，也可以这么讲，这是一个解释。

第二个解释，这一切的义，是由你心安立的，也就是由你分别出来的，世间上一切、一切的事情，是由心想生，由你内心的思惟显现出来的。所以你内心的思惟，是一切义的依止处，那这样讲呢？那就是解释前面那一句话，「为实眼故」，那就是你的心，你的心为一切义的所依。这样子说，就是佛能通达这个义，所以佛叫做天人师，这样意思。「与一切义为所依故」，这是用这两个意思来解释。

与不了义为能了故，与所生疑为能断故。

这还是解释这个「实智」。「与不了义为能了故」，就是我们不明白这样的道理，我们众生不明白什么道理，但是佛能够明白了这些道理，能开导我们这是什么、这是什么、这是什么…。

「与所生疑为能断故」，我们听闻佛所说法，我们有的明白，有的还不明白，有的还有疑惑，佛能够为我们所生出来的疑问，「能断」，能断我们的所生疑，那当然这是佛的后得智，佛的后得智能断，能为众生说法，「与不了义为能了故」，这是佛能为众生说法，众生有疑佛还能够断疑，这是佛的后得智。

若是「与不了义为能了故」，佛在佛自己本身的无分别智，能通达第一义谛，无分别境界，「为能了故」，那是佛自己的境界，那么这样讲呢？那就是根本智。若是为众生说法，能令众生通达胜义，那就是属于佛的后得智了，「与所生疑为能断故」，这句话那当然是佛的后得智。

与甚深处为能显故，令明净故。

「与甚深处为能显故，令明净故」，这是这个「为实义故」，解释这一句话，

「为实义故」。

「与甚深义」，这个义有浅，有不是那么甚深、很容易明了的，那就是浅的意思，浅得道理。「甚深义」，是不容易明白的，那么这是什么呢？我们凡夫依据文句，依据种种的文言，我们能明白什么道理，这都属于浅薄的；若是离一切名言得到圣道，成就无分别智，才能明白呢？那就是甚深处了，那是甚深义。「与甚深处为能显故」，这唯有圣人，你修学圣道成就了无分别智的时候，才能够显现出来这个「甚深处」、甚深的境界。

「令明净故」，令明净呢？就是这个我们没得圣道的时候，我们依据种种的名言，我们也能明白多少，但是不明净，因为你还有虚妄分别在那里作障碍，不明净。须要经过长时期的修学止观，若是灭除一切的染污，你的智慧明净了，这个甚深处才能显现出来，那么这也是「为实义故」。

与一切法为根本故。

「与一切法为根本故」，就是这是个「为实法故」这一句话；或者这一句话还说前面也可以，「为实义故」。

「为实义故」，佛为众生说法，是根据实义，安立一切名言，来开导一切众生，所以这个义，是言说的根本。「为实义故」，是言说的根本。「与一切法为根本故」，那么这个「法」，就是名言叫做法。这名言是依义而安立的，所以义是一切法的根本。

为开导故，为所依故。

「为开导故」，义是名言的根本。但是名言呢？能开显实义。根据义安立名言，从名言上，才能去明白义。所以名言能开显法义，名言是开导者。这是佛根据所悟的第一义谛，安立种种的名言，来开导众生，那么这叫做「开导」，但是我们若是学习佛法的时候，也可以依义思文，根据他的真实义，来解释这一段文，所以义也能开导名句，名句也能开导义的，「为开导故」。

「为所依故」，义为所依，去安立名言；名言为所依，去通达真实义，「为所依故」。当然这是要…不但是…这个「为实法故」要解释这一句话呢？「实法」，就是名言是所依，才能明白真实义。

能正教诫，教授天人，令其出离一切众苦。是故说佛名天人师。

我们学习佛法，佛法就是两部份，一个是法，一个是义。学习佛教的法和义呢？佛也就依据这个法义，来教诫天人，来「教授天人」，这个天是，六道众生里面，天和人容易明白佛法、容易修成圣道的。

「令其出离一切众苦」，佛依法义来教导众生解脱一切生死大苦。「是故佛说名天人师」，佛有这样的功德，「为实眼故，为实智故，为实义故，为实法故」，所以佛是天人之师，天人的师父。

《披寻记》一二五九页：

与一切法为根本故等者：〈摄事分〉说，由如来出世，有彼教可知，故说世尊为彼根本。又说若有于中生诸疑惑，唯依世尊乃能决了，故说世尊为所依止。（陵本八十五卷二十一页）此应准知。

「与一切法为根本故等者，〈摄事分〉说」，本论的〈摄事分〉说。

「由如来出世，有彼教可知故」，佛出世间了，演说一切佛法，这时候才有佛教，我们从此可以有所知，可以知道什么是苦集，什么是灭道了。「故说世尊，为彼根本」，这样讲当然是佛是佛法的根本。

「又说若有于中生诸疑惑，唯依世尊乃能决了」，是的，我们若有疑惑，佛才能为我们断疑，「故说世尊为所依止。（陵本八十五卷二十一页）此应准知」。

戊九、佛

于能引摄义利法聚，于能引摄非义利法聚，于能引摄非义利、非非义利法聚，遍一切种现前等觉，故名为佛。

这是第九段，解释什么叫做「佛」？

「于能引摄义利法聚」，这个「法聚」，其实就是也是语言，或者说是文句，这里面都是很多很多的，都是一个系统，一个系统的，所以叫做「聚」。这个「法聚」，你若能够用功学习，你若肯用功的话呢？「能引摄义利」，能引摄有道义的利益，不是一般苦恼的事情，就是能够成就功德的法句。

「于能引摄非义利法聚」，这样的语言文字你若去学习的话，你若那样去做的话，能令你成就没有功德的事情，就是苦恼的事情，这是又一种。

「于能引摄非义利、非非义利法聚」，另外还有一种，它能够引摄出来、引发出来，也就是能成就也不是有功德、也没有罪过这样的「法聚」。

「遍一切种现前等觉，故名为佛」，这是三类。这三类也就包括了世、出世间的一切法。「现前等觉」，就是这个人对这三类法聚，他现前等觉，不须要去参考，想一想，不用，他立刻就知道。通达什么叫义利的法聚，通达什么叫非义利的法聚，通达非义利、非非义利的法聚，「故名为佛」。「佛」翻国话叫做觉，他能觉悟这三种法聚，「故名为佛」。

《披寻记》一二五九页：

于能引摄义利法聚等者：当知此约如来一切种智，故名为佛。〈建立品〉说，谓诸如来以要言之，于三聚法，现等正觉。何等为三？一者、能引有义聚法，二者、能引无义聚法，三者、非能引有义聚法、非能引无义聚法。（陵本五十卷十二页）此中能引有义聚法，谓即三乘圣道诸所有法。能引无义聚法，谓彼外道、世间诸所有法。非能引有义聚、非能引无义聚法，谓人天乘诸所有法。

「于能引摄义利法聚等者：当知此约如来一切种智」，这三段是约佛的一切种智说的。这个「种」这个字，是类的意思，一类一类的，世间上，人是一类，天又是一类；善法是一类，恶法是一类；世间法是一类，出世间法又是一类，就是有很多很多的种类，佛都能通达无碍，所以叫「一切种智」，「故名为佛」。「〈建立品〉说」，现在是〈菩萨地〉，〈菩萨地〉里面有个〈建立品〉。

「谓诸如来以要言之，于三聚法，现等正觉」，说是一切佛，不但释迦佛，十方三世一切佛，简要的来说，一切佛对这「三聚法」，这三类法。「现等正觉」，就是现前平等的都能觉悟。

「何等为三，一者、能引有义聚法」，就是有功德的事。

「二者、能引无义聚法」，没有功德的事情。

「三者、非能引有义聚法，非能引无义聚法」，这是（陵本五十卷十二页）说的。

「此中能引有义聚法，谓即三乘圣道诸所有法」，我们通常解释这个道理，可能「有义聚」，或说是善法；「非义聚」就是恶法，其实这上面《披寻记》的作者不这么讲。他说这个「此中能引有义聚法，谓即三乘圣道」，有功德的事情就是三乘圣道，声闻、缘觉、佛，这是有义聚的、有功德的事情。因为这样子，他成就了以后，他没有什么后患。这是「三乘圣道诸所有法」。

「能引无义聚法，谓彼外道世间诸所有法」，「能引无义聚法」，就是「彼外道」，就是除了佛教以外，其他的宗教。「谓彼诸外道和「世间诸所有法」，「世间诸所有法」有的事情也是人所欢喜的，但是最后令你苦恼，所以它「能引无义聚」，能使令你苦恼，不是「义聚」所有法。

「非能引有义聚、非非能引无义聚法」，「谓人天乘诸所有法」，就是人间、天上这些善法。这些善法，它也不能说它是有罪过，因为你做这些善事，也能得到多少安乐；但是也不能说它是功德，因为它终究有一天又失掉了，所以又令你失望了，这样解释。把这三类这样解释。

戊十、薄伽梵

能破诸魔大力军众，具多功德，名薄伽梵。

这最后一句「薄伽梵」，这个古代的翻译经的人，翻成中国话，翻个世尊，但这里还用原来的这一句话，没有翻成世尊，他的含意是什么呢？「能破诸魔大力军众」，能破坏很多的魔。魔有很大力量的军众，他有力量能破魔。「具多功德」，这个人他具足了很多的功德，这个人就叫做「薄伽梵」。

《披寻记》一二六〇页：

能破诸魔大力军众等者：谓烦恼魔、蕴魔、死魔、自在天魔，是名诸魔。能破如是四种魔怨，名薄伽梵。又薄伽梵依六义转：一、自在义，二、炽盛义，三、端严义，四、名称义，五、吉祥义，六、尊贵义。如《佛地经论》释，是名具多功德。

「能破诸魔大力军众等者：谓烦恼魔、蕴魔、死魔、自在天魔」，。这是一共四种魔。四种魔，主要就是烦恼魔，我们心里面有很多的烦恼，它对我们有伤害，这所以叫做「烦恼魔」。

「蕴魔」，就是我们这个身体的果报，由烦恼所得的这个果报，这个果报、这个身体，色、受、想、行、识它本身…「烦恼魔」，单独的说叫烦恼魔；那么「蕴魔」本身就变成无记的了，但是它实在是总说的，就是很多的…无始劫以来，没有得果报的业障，都在身体里面，都在这色、受、想、行、识里面的，所以它是个魔。

「死魔」，就是这个生命结束的时候，对我们也有很大的破坏性。

「自在天魔」，就是欲界顶天，那个人不相信佛教，有破坏佛教的事情，叫「自

在天魔」，「是名」叫做「诸魔」。

「能破如是四种魔怨，名薄伽梵」，他就是主要是有般若波罗蜜，有高深的三昧，有大悲心，所以能破这一切魔，这叫做「薄伽梵」。

「又薄伽梵依六义转」，有六种功德，名之为「薄伽梵」的。

「一、自在义」，这个「自在」是什么意思呢？我们不自在就是心里面有烦恼，你心里面有贪心，你所贪的境界一变化，你心就不自在。若是断了烦恼的时候，心就自在，所以这个「自在义」，是断烦恼的意思，断一切烦恼了，他心里面是自在的。

「二、炽盛义」，「炽盛」就是智慧特别勇猛，有大智慧，叫做「炽盛义」。

「三、端严义」，就是他的身体有三十二相、八十种好的庄严。

「四、名称义」，就是他的名称普闻，十方世界有智慧的人，都知道他。

「五、吉祥义」，这个「吉祥」是什么意思呢？就是十方世界的大智慧人，都称扬赞叹他，所以叫做「吉祥义」。

「六、尊贵义」，「尊贵」，就是十方世界的众生都是恭敬供养他，所以叫做「尊贵义」。

「如《佛地经论》」解释，「是名具多功德」。这个能破魔，能具足功德，所以叫做「薄伽梵」。

申四、出现（分二科）　酉一、标

或者有多劫，无有一佛出现于世，或有一劫，有众多佛出现于世。

这是「无上正等正觉」，分五科，第一科就是「自性」，解释过了，第二科是「最胜」，解释完了，第三科「十种功德名号、随念功德」，这也解释完了。现在第四科是「出现」，这是成佛的人，出现在世间，把这一条的义解释、解释。第一科是「标」。

「或有多劫，无有一佛出现于世」，就是我们这个世界上，「多劫」就是很多的劫。分四个劫，成、住、坏、空，成住坏空算是一个大劫。这个住劫一共有二十个劫，一增一减算是一中劫，就是二十个中劫合起来就是一个住劫。这个住劫是二十个增减，那么成劫也是这么多，坏、空都是这么多。就是成、住、坏、空就是四个二十个劫，二、四就是八。八十个中劫合起来名为一大劫。这样说「多劫」，应该是指住劫说；成劫这个时候，还没有人在这个世界上住；坏、空，也没有人在这个世界上住，只有住劫的时候，这个世界上有人住，所以「多劫」应该指中劫说。

「或有多劫，无有一佛出现于世」，很长很长的时间内，这个世界上，一位佛都没有。

「或有一劫，有众多佛出现于世」，或者是一个中劫，一共有二十个中劫，二十个中劫，每一个劫里面，有很多的佛出现在世间，也有这个情形。

《披寻记》一二六〇页：

或有多劫等者：此中多劫，一劫约一世界为论，义显于一世界如来出现，或有、或无，或一、或多，然多佛出，定不俱时，是故此中论一劫言，谓即世间一成、一坏，名一劫故。

「或有多劫等者：此中多劫，一劫约一世界为论」，约我们这一个世界来说。「义显于一世界如来出现，或有、或无」，或者有佛出现世间，或者没有佛出现世间。「或一」，或者一劫、或者多劫；或者一佛，或者多佛。「然多佛出，定不俱时」，有很多的佛出现在这一个世界里面，一定不是同时的。「是故此中说一劫言，谓即世间一成、一坏，名一劫故」，这个「一成、一坏，名一劫」，那就是一大劫了。

这是标。下面加以解释，分两科，第一科是「成多佛土」，多佛出现世间，分四科，第一科「标」。

酉二、释（分二科）　戌一、成多佛土、多佛出世（分四科）　亥一、标

彼彼十方无量无数诸世界中应知同时有无量佛出现于世。

「彼彼十方无量无数」，「彼彼」，那个是东方，那个是西方，总而言之「十方」。十方有「无量无数诸世界中」，有无量无数的世界。这个世界里面，「应知同时有无量佛出现于世」，因为有无量无边的世界，所以有很多的佛出现在世间。

这是「标」，下面第二科是「征」。

亥二、征

何以故？

「何以故？」甚么原因呢？那么第三科解释，分三科，第一科是「显正」，分二科，第一科「明修因」，分二科，第一科「总标」。

亥三、释（分三科）　天一、显正（分二科）　地一、明修因（分二科）　玄一、总标

于十方界，现有无量无数菩萨，同时发愿。同勤修集苦提资粮。

「于十方界，现有无量无数菩萨，同时发愿」，他方世界的菩萨也发无上菩提心，此世界的菩萨也发无上菩提心。

「同勤修集苦提资粮」，发愿了以后，因为他是很诚恳的发愿，所以他发愿以后，他会很精进的用功修学圣道。不像我们发愿不诚恳，发了愿以后还睡大觉，不用功修学，这是不同的。「同勤修集菩提资粮」，就是无上菩提的因。这是解「同时发愿」，下面第二科「同修资粮」。（注：口误）

玄二、别显（分二科）　黄一、同时发愿

若一菩萨，于如是日、于如是分、于如是月、于如是年，发菩提心，愿趣菩提。即于此日、即于此分、即于此月、即于此年，一切亦尔。

「若一菩萨，于如是日、于如是分、于如是月、于如是年，发菩提心，愿趣菩提」，若是一位菩萨，在这一天。在「如是分」，这一天或者是午前，或者是午后，或者是早晨，或者是晚间，如是分。「于如是月」，在这个月，在这一年，发了菩提

心，「愿趣无上菩提」。

「即于此日，即于此分，即于此月，即于此年，一切亦尔」，就是此世界的菩萨这样子，他方世界也是这样子。

黄二、同修资粮

如一菩萨，勇悍策励，炽然精进，一切亦尔。

这是「同修资粮」。如一位菩萨，他勇猛精进自己，鞭策自己，勉励自己不懈怠，「炽然精进」，就是很显著的，很勇猛的精进修行。这位菩萨这样子，一切其他的菩萨，当然也可以这样子。现在第二科是「举现见」。

地二、举现见

于今现见此世界中，多百菩萨，同时发愿，同修惠施，同修净戒，同修忍辱，同修精进，同修静虑，同修智慧，况于十方无量无边诸佛世界。

「于今现见此世界中，多百菩萨，同时发愿」，现在我们可以看的见的，在这个世界上，「多百菩萨」，多少百个菩萨，很多的菩萨，同时发了无上菩提愿。同时能修布施波罗蜜多，同修净戒波罗蜜多，同修忍辱波罗蜜多，同修精进，同修静虑，同修智慧波罗蜜多，同修六波罗蜜。何况「于十方无量无边诸佛世界」，这个无量无边的菩萨修六波罗蜜了。

《披寻记》一二六〇页：

此世界中多百菩萨等者：此一世界，名此世界，谓即此方三千大千世界，俱成俱坏，这三千大千世界是同时成，同时坏的，总名叫做一佛世界故。

「此世界中多百菩萨等者：此一世界，名此世界，谓即此方三千大千世界，俱成俱坏」，这三千大千世界是同时成，同时坏的，「总名叫做一佛世界故」。

天二、遮非（分三科） 地一、遮一世界一时成佛

又于十方现有无量无数三千大千佛土，无二菩萨同时修集菩提资粮俱时圆满，于一佛土并出于世，一时成佛，况有无量无数菩萨，于一世间，一时成佛。

这是第二科「遮非」，前面说的是对的，现在这底下这样说是不对的。分三科，第一科是「遮一世界一时成佛」。

「又于十方现有无量无数三千大千佛土，无二菩萨同时修集菩提资粮」，不是有两个菩萨，「同时修集菩提资粮俱时圆满」无上菩提。「于一佛土并出于世」，在一个世界出现于世间，一时间成佛了，不是这样子。

「况有无量无数菩萨，于一世间，一时成佛」，两个菩萨同时成佛，都不可能，何况是有量无边的菩萨，在一个世界同时成佛呢！

《披寻记》一二六一页：

于一世界一时成佛者：一佛世界，名一世界。定无众多菩萨同一时分于中现成正觉，由一如来于一三千大千世界，普能施作一切佛事故。

「于一世界一时成佛者：一佛世界，名一世界。定无众多菩萨同一时分于中现成正觉，由一如来于一三千大千世界，普能施作一切佛事故」。为什么这一个世界没有多佛在这里成佛呢？理由是甚么呢？这儿说了，一位佛在这个世界成佛以后，他有能力「普能施作一切佛事」，他就可以负责做这件事，就把这件事做好了，不须要多佛，所以别的菩萨成佛就不在这里成佛了，是这样子，这理由是这样子的。下面第二科「遮前后避次第成佛」。

地二、遮前后避次第成佛

又不应言众多菩萨同时修集菩提资粮俱时圆满，前后相避，次第成佛。

你也不应该这么说，众多的菩萨，同时的修集菩提资粮修学圣道，同时的功德圆满，功德圆满不能同时成佛嘛，也不是前后相避，说我等一等，你先成佛，你成佛我再成佛，不是的，不是这样次第成佛。下面第三科「遮余菩萨皆不成佛」。

地三、遮余菩萨皆不成佛

亦不应言一切菩萨皆不成佛。

也不应该这样，那么说是我请你先成佛，你请我先成佛，那么大家都不成佛了，不是的，「亦不应言一切菩萨皆不成佛」。这是第二科，下面第三科「结成」。

天三、结成

是故当知众多菩萨同时修集菩提资粮俱圆满者。于十方面无量数、随其所净、空无如来诸佛国土，各别出世，同时成佛。

「是故当知众多菩萨同时修集菩提资粮俱圆满者」，他们的功德圆满了。「于十方面无量无数、随其所净、空无如来诸佛国土，各别出世，同时成佛」，应该是这样子，十方面无量无数的世界，「随其所净、空无如来」，这佛菩萨他修菩萨道的时候，他知道这个世界他成佛的时候，这个世界没有佛，这个世界是空的、「空无如来」。他在修菩萨道的时候，他也就是来庄严这个世界，使令这个世界是个清净的，是这样意思。

「各别出世」，虚空是无量无边的，所以里面的世界也是无量无边的，这位菩萨在这个地方成佛，那位菩萨在那个世界成佛，「各别出世」，「同时」都可以成佛，不必要躲避，不须要。

《披寻记》一二六一页：

随其所净、空无如来诸佛国土者：谓随宿昔所修清净佛土的因缘，于无如来诸世界中，愿当独一现正等觉，与彼有情为作导首，由是说言各别出世。于十方面现有无量无数佛土各别为所依止，由是得有同成佛义。

「随其所净、空无如来诸佛国土者：谓随宿昔所修清净佛土的因缘」，你在成佛之前叫做「昔」，那时候你做种种功德的时候，你就来祝福、来庄严这个世界。

「于无如来诸世界中，愿当独一现正等觉」，你这时发愿：只有你一位菩萨在那里成佛，是这样意思。「与彼有情为作导首」，那个世界也有很多的众生，为那个众生作领导者，「为导首」。「由是说言各别出世，于十方面现有无量无数佛土各别为所依止」，「依止」，就是住处。「由是得有同成佛义」，可以同时在十方世界可以

成佛，而不是在一个世界成佛。下面第四科「结」。

亥四、结

由此道理，多世界中，决定应有众多菩萨同时成佛。

「由此道理，多世界中，决定应有众多菩萨同时成佛的」。

下面第二科「成一佛土、一佛出世」，这是成立的，分三科，第一科「标」。

戌二、成一佛土一佛出世（分三科） 亥一、标

决定无有一佛土中，有二如来俱时出世，

「决定无有一佛土中」，有二位如来俱时出世的，没有这个事情。这是「标」。下面是「征」。

亥二、征

何以故？

那么第三科是解释，分三科，第一科「由愿增长」。

亥三、释（分三科） 天一、由愿增长

菩萨长夜起如是愿，随令增长。我当独一于无导首诸世界中，为作导首，调伏有情，令脱众苦、令般涅盘。如是长夜所起大愿，随令增长，摄受正行，得成满故。无二如来，于一世界，俱时出现。

这个「菩萨长夜起如是愿」，发了无上菩提心，修六波罗蜜的这个菩萨，「长夜」，就在众生的世界，众生世界就是「长夜」，都是无明的境界，在这里面「起如是愿」，他建立这样成佛的这个一个誓愿。他已经知道他要在那个世界成佛。

「随令增长」，随着他发愿，他这件事就决定了。我看「增长」这个字，在这儿就是决定的意思。

「我当独一于无导首诸世界中」，那个菩萨在发愿的时候，他说：他当独一一个人，在没有佛的世界。「导首」，就是佛，没有佛的那个诸世界中。「为作导首」，在那里成佛。

「调伏有情，令脱众苦」，在那里来度化众生，使令众生调伏烦恼，解脱众苦。「令般涅盘」，使令他入于第一义谛。

「如是长夜所起大愿，随令增长」，使令他就决定这件事的。「摄受正行得成满故」，有了愿，他就去广作六波罗蜜的正行，慢慢的就功德圆满了。

「无二如来，于一世界，俱时出现」，不会有二位佛，在一世界、同时出现的。这是「由愿增长」。下面第二科「由遍有能」。

天二、由遍有能

又一如来，于一三千大千佛土，普能施作一切佛事，是故第二如来出世无所利益。

「又一如来，于一三千大千佛土，普能施作一切佛事」，这个普遍地，他有这个能力，在这个三千大千世界，做种种的佛事，度化众生的，他有这个能力，所以「由遍有能」。「是故第二如来出世，无所利益」，这一位佛足可以胜任了这一切事，说再出现一位佛，就是多余的了，就是没有、「无所利益」了。

天三、由速成办（分四科）　地一、标

又一如来，于一佛土出现于世，令诸有情成办自义，极为炽盛，极为随顺。

「又一如来，于一佛土，出现于世，令诸有情，成办自义，极为炽盛，极为随顺」，这是第三科「由速成办」，分四科，第一科「标」。

「又一如来，于一佛土出现于世」的时候，「令诸有情成办自义」，他能够善巧地教化众生，能成办他的圣道，叫做「自义」。

「极为炽盛」，这件事做的非常圆满，是非常的殊胜。「极为随顺」，而这个受教化的众生，也决定能随顺佛陀的教导，而这样子用功修行。

《披寻记》一二六一页：

极为炽盛，极为随顺者：〈自他利品〉中说：菩萨于诸有情，种种众多利益事业，自有力能及善安处，所化有情，彼于自事随顺而作，如是乃名随其所欲，所作成办，乃至广说菩萨要俱二事，方于有情，所作利益，名为炽胜，名为随顺。（陵本三十六卷四页）此说如来当知亦尔，唯极究竟是其差别。

「极为炽盛，极为随顺者」，这两句话还有一点不同。「〈自他利品〉中说：菩萨于诸有情，种种众多利益事业」，这个菩萨对于众生，有种种的众多利益众生的事业。

「自有力能及善安处，所化有情」，这个很多很多利益众生的事业，这个菩萨有能力作这件事情。他现身说法，度化众生，菩萨有这能力做这件事的，有这能力。「及善安处，所化有情」，菩萨也能善巧地安排所教化的众生。

「彼于自事随顺而作」，所教化的众生呢？随顺他个人的根性，他去修学圣道这件事，「随顺而作」，也能随顺菩萨的教导，能去修学圣道的。这就是在众生这一方面，能随顺菩萨的教导；在菩萨那一方面呢，能够善巧地作种种的事业利益众生，这是两方面。

「如是乃名随其所欲，所作成办」，这样子才叫做随菩萨所欲，他的大悲心，大智慧的所欲。「所作成办」，他所要作的事情，一定把这件事情作成功了。

「乃至广说菩萨要俱二事」，那段文里面还有很多的文，这里不多引了。一定具足这两件事，就是菩萨有能力作教化众生的事业，这是一件事；也能令众生，能随顺菩萨的教导，这又一件事，这两件事。「方于有情，所作利益，名为炽胜，名为随顺」。这是（陵本三十六卷四页）

「此说如来当知亦尔，唯极究竟是其差别」，这里说菩萨这样子，那佛也是这样

子，不过是其中有差别，佛是究竟圆满了，菩萨还不究竟，这是它的差别。

地二、征

何以故？

下面第二科是「征」，什么原因是这样呢？下面第三科解释，分二科，第一科是「正显」。

地三、释（分二科） 玄一、正显

彼作是思：一切世间唯一如来，更无第二。若于此土，化事已讫，或往余方，或入灭度。我等何从当修梵行？我等何从当闻正法？发起深厚欲勤精进，速修梵行。速闻正法。

「彼作是思：一切世间唯一如来，更无第二」，「彼作是思」，这个是说应该是佛菩萨所教化的人，他心里面这样思惟，说一切世间唯有一位佛，更无第二位佛在这成佛的。

「若于此土，化事已讫」，这位佛在这个世界教化众生的事业，若是圆满了的话呢？「或往余方，或入灭度」，或者他到别的世界教化众生了；「或入灭度」，或者他入于第一义谛，他舍应归真，不现身说法了，这样子。

「我等何从当修梵行？」这就是这个世界就没有佛了，那么我去随顺那一位佛的教导，去修学圣道呢？就没有人教导我了。「我等何从当闻正法？」我们随哪一位佛菩萨来听法？这世界没有佛、也没有菩萨了。

「如是思已」，这样思惟以后呢？「发起深厚欲勤精进，速修梵行」，这样思惟完了以后，就是佛菩萨还在这里，他就...他心里面就发动起来，「深厚」的「欲勤精进」，特别的、勇猛的精进。「速修梵行」，赶快地修学圣道，还有老师教导我。
「速闻正法」，我要赶快地，我要听佛菩萨说法。这是「正显」，下面「反成」。

玄二、反成

若一佛土多佛出世。彼于所作，不能速疾。

「若一佛土多佛出世」，假设这一个世界，有很多的佛，在这里出现世间的话。「彼于所作，不能速疾」，那受教化的众生，心就懈怠了，他就不勇猛了，不会积极地用功了。这是「反成」。下面第四科「结」。

地四、结

故一佛土，一佛出世，令诸有情，成办自义，极为炽盛，极为随顺。

所以一个佛世界，只有一位佛出现世间，这样子来教化众生，「令诸有情，成办自义」，使令他成就圣道，「极为炽盛，极为随顺」，不可以有两位佛在这里。

申五、差别（分二科） 酉一、功德无别（分三科）

一切如来、一切功德平等、平等，无有差别。

「一切如来一切功德，平等平等，无有差别」。这是第五是「差别」。前面说是平等，这里说「差别」。

「一切如来、一切功德」，这个「差别」分二科，第一科「功德无别」，分三科，第一科是「标除四法」。

一切佛、一切的功德，都是「平等、平等」的，此佛与彼佛平等，彼佛与此佛也是平等的，彼此间是没有差别的。

《披寻记》一二六二页：

一切功德平等、平等者：谓百四十不共佛法，及如来无诤愿智、无碍解等，是名一切功德。

「一切功德，平等、平等者：谓百四十不共佛法，及如来无诤愿智」，无诤三昧和愿智三昧，和「无碍解等」，这一切功德，佛、佛都是平等的，没有高下。

戊一、标除四法

唯除四法。

「唯除四法」，唯独除掉这四种事情，有点不同。这四种事情有点不同。

戊二、列四法名

一者、寿量。二者、名号。三者、族性。四者、身相。

「一者、寿量」，这个佛出现在世间教化众生，此佛的寿量和彼佛的寿量，不一定是相同的。阿弥陀佛在极乐世界寿命长；释迦牟尼佛在娑婆世界成佛寿命短，这寿命不同。

「二者、名号」也不同，此佛名为药师佛；此佛名为阿閦佛，佛号也不同。

「三者」是「族性」还是不同，族性也是不一样的。

「四者」是「身相」也不一样，你到阿弥陀佛国，极乐世界阿弥陀佛广大无边、无量功德庄严；释迦牟尼佛在这个世界是现老比丘相，这不同。

戊三、结显非余

一切如来，于此四法，有增减相，非余功德。

「一切如来，于此四法，有增减相」，无量无边的佛出现在世间教化众生，在这四种方面是有增减，有多少的不同。「非余功德」，其他的功德都是平等的。不过这是在凡夫的世界，教化众生是这样子说的。

《披寻记》一二六二页：

唯除四法等者：如来寿量住舍自在，故有差别。如来族性或生婆罗门大国师家，或生在刹帝力大国王家，故有差别。容色形貌是名身相，随同分生故有差别。

「唯除四法等者：如来寿量住舍自在」，佛的寿量，佛要愿意住世间就能住世间；佛若愿意弃舍走了、就可以走了，他是自在的，和凡夫不同。「故有差别」，所以是有差别的。这就是若有度化众生的因缘，佛就继续住在世间；如果没有因缘，佛就走了，这个地方有点差别的。

「如来族性或生婆罗门大国师家，或生在刹帝力大国王家，故有差别」，这是族性有差别。「容色形貌是名身相，随同分生故有差别」，佛在到这个世界教化众生，佛的这个身相和所教化的众生，有相同的情形，所以也就有差别。佛若出现在天的世界，那和天的众生和人间的众生相不同，所以佛若出现天上世界那是又一样。世界与世界的众生不一样，佛的身相也就不同，那么这是化身是这样子。下面第二科「所余无别」，分二科，第一科「标非女身」。

酉二、所余无别（分二科）　戌一、标非女身

又非女身，能证无上正等菩提。

这是「标」。下面是……

戌二、征释所以

何以故？一切菩萨，于过第一无数劫时，已舍女身。乃至安坐，妙菩提座，曾不为女。

「何以故？」什么原因呢？「一切菩萨，于过第一无数劫时，已舍女身」，菩萨有三大阿僧祇劫，这个超过第一阿僧祇劫的时候，菩萨就不再受女身了。

「乃至安坐，妙菩提座，曾不为女」，从来不会有现女身的。

《披寻记》一二六二页：

于过第一无数劫时者：谓超胜解行地，已入净胜意乐地。

「于过第一无数劫时者：谓超胜解行地」，「胜解行地」，是初阿僧祇劫，现在过了第一阿僧祇劫，就是过了胜解行地。「已入净胜意乐地」，就是得无生法忍了，就是入圣位菩萨了。

入圣位菩萨的时候，决定不是女身了。就是女人出家修学圣道，她如果得了初果，她若死掉了，第二生一定是男人，这个《俱舍论》上这么说，这个地方有点差别。一定是……当然他如果是男人得初果，第二生当然还是男人；那么女人就是不同，女人得了初果以后，第二生一定是男人了，就变了。这是「安坐妙菩提座，曾不为女」。

一切母邑性多烦恼，性多恶慧。非诸禀性多烦恼身，多恶慧身，能证无上正等菩提。

「一切母邑性多烦恼」，这是什么原因这样子呢？因为一切女人，她的心里面烦恼多。「性多恶慧」，女人也有智慧，但是那个慧是恶慧。「非诸禀性多烦恼身，多恶慧身，能证无上正等菩提」，是这个问题。

《披寻记》一二六三页：

性多烦恼，性多恶慧者：谓彼烦恼、恶慧，于所依中性成就故。

「性多烦恼，性多恶慧者：谓彼烦恼、恶慧，于所依中性成就故」，「所依」就是身体，在身体里面成就了恶慧、成就了烦恼。把下面念下来。

未三、结（分二科）　申一、显略义

如是无上正等菩提，如说自性，应如实知。如说最胜，应如实知。，如说十种功德名号、随念功德，应如实知。如说出现，应如实知。如说差别，应如实知。

「如是无上正等菩提，如说自性」，这一大段，一共是分五科，「如是...」第一段，这说的这个无上菩提的「自性」，「应如实知」。「如说最胜」，第二段就是七种最胜，「应如实知」。「如说十种功德名号、随念功德，应如实知」，这是第三科，第三科。「如说出现，应如实知」，佛出现世间，这是第四科，这应如实知。「如说差别」，这是第五科，「应如实知」。

这就是把前面这五科重新在这里提，这叫做「显略义」，就是把那这个大意再重提一遍。

申二、显胜德

又此菩提为不思议，超过一切寻思道故。为无有量，无边功德所集成故。为无有上生成一切声闻，独觉及与如来诸功德故，是唯佛所证菩提，最上、最尊、最妙、最胜。

「又此菩提为不思议」，这是「显胜德」，又此无上菩提是不可思议的。「超过一切寻思道故」，我们用寻思去思惟，是思惟不来的，超过了这个境界。

「为无有量，无边功德，所集成故」，佛的无上菩提是没有量、没有边的功德所组成的。「为无有上」，没有更高过它的。「生成一切声闻，独觉及与如来诸功德故」，一切声闻人的功德、一切独觉人的功德、一切佛的功德，都是由佛的无量无边的功德，所发起来的、所成就的。「是故唯佛所证菩提，最上、最尊、最妙、最胜」。

《披寻记》一二六三页：

最上、最尊、最妙、最胜者：此中最上，结无有上。最尊，结无有量。最妙，结不思议。最胜，结前七种最胜。

「最上、最尊、最妙、最胜者：此中最上，结无有上。最尊者，结无有量。「最妙」，是指什么说的呢？「结不思议」。「最胜，结前七种最胜」。这是把这无上菩提这一科说完了。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．力种性品第八

初持瑜伽处．力种性品第八

这一品说这个「力种性」。「力」，就是佛的十力智，处非处智力、业力、定力、根力、欲力、性力，那个十力。「种性」，就是因的意思。这「十力」也就是佛的一切种智，一切种智的因。

这里是「如是学」，就是所学的法。能够这样学呢？能栽培一切种智的因，使令这个种性得增长，所以叫做〈力种姓品〉。

寅二、如是学（分二科） 卯一、结前生后

已说菩萨所应学处。如是应学，我今当说。

「已说菩萨所应学处」，这是这一科叫做「如是学」，这前面「别显持义」，那里面分三科，第一科是「种性持」，就是〈种姓品〉。第二科，「发心持」，就是〈发心品〉。「觉分持」，第三科是「觉分持」，分两科，第一科是「结前生后」，第二科「摄举纲要」。「摄举纲要」里面分两科，第一科是「总标」，第二科是「别广」。「别广」里面分三科，第一科就是「所学处」。「所学处」就是从〈自他利品〉开始，〈自他利品〉、〈真实义品〉、〈威力品〉、〈成熟品〉、〈菩提品〉，这一共是五品，是「所学处」。

「已说菩萨所应学处」，所应该学习的境界。这最后的〈菩提品〉，就是无上菩提，行菩萨道所成就的果。从〈自他利品〉到〈真实义品〉、〈威力品〉、〈成熟品〉都是因；〈菩提品〉就是果了。这个「所应学处」，已经宣说过了，「如是应学，我今当说」，下面的文呢？这些法是应该学习的，我现在要说了。

这下面说的法呢？我们读起来，是以我们的这个程度，感觉到亲切了一点；说〈真实义品〉那就好像是远了一点。这是「结前生后」。下面是第二科「略广分别」。

卯二、略广分别（分二科） 辰一、略（分二科） 巳一、总标（分二科） 午一、嗢柁南

嗢柁南曰：胜解多求法，说法修行法，正教授教诫，方便摄三业。

「略广分别」分两科，第一科是「略」，分两科。第一科是「总标」，有颂，有长行。「嗢柁南曰」，这先说颂。「嗢柁南曰：胜解多求法，说法修行法，正教授教诫，方便摄三业」，这是颂的标，下面是「长行」，是解释颂。

午二、长行

若诸菩萨欲于菩萨所应学处，精勤修学，最初定应具多胜解，应求正法，应说正法，应正修行法随法行，应正教授，应正教诫，应住无倒教授教诫，方便所摄的身语意业。

「若诸菩萨欲于菩萨所应学处，精勤修学」，若是发无上菩提心的菩萨，他想要对于菩萨所应学的境界，「精勤」的「修学」的话呢？「最初定应具多胜解」，这个颂的第一句「胜解多」，现在把这个「多」字放在前面的「多胜解」，一开始发菩提心的时候，「定应」，决定应该具足多种的胜解，这件事先应该学习，其次呢？

「应求正法，应说正法，应正修行法随法行，应正教授，应正教诫，应住无倒教授教诫，方便所摄的身语意业」，这是一共七科，这是「标」，下面「别释」，把所目标，一样、一样加以解释。分七科，第一科「应多胜解」，分两科，第一科是「征」。

巳二、别释（分七科）　午一、应多胜解（分二科）　未一、征

云何菩萨具多胜解？

「云何菩萨具多胜解」，怎么叫做菩萨具足的多胜解呢？这是「征」。下面第二科解释，分两科，第一科是「依处」，分两科，第一科「标数」。

未二、释（分二科）　申一、依处（分二科）　酉一、标数

谓诸菩萨于其八种胜解依处，具足成就净信为先，决定喜乐。

「谓诸菩萨于其八种胜解」，这上面说胜解有八种，对于这八种胜解的「依处」，这八种是胜解的依处，也是说这八种是所应胜解的地方。

「具足成就净信为先」，要具足成就这八种胜解，但是有一个先决条件，就是「净信为先」，先要对于「八种胜解」要有清净的信心。先要有信心，由信心而后有胜解，这个文的次第是这样。

什么叫做「胜解」？就是决定。就是你对于这样的佛法的理解，一点也不犹豫了，毫无犹豫，那叫做决定。因为成就了决定的胜解了，所以心情快乐，心情喜乐。和没有得到胜解的时候，心情不一样，因为胜解了的时候，他是可以通往无生法忍、通往第一义谛那里去，就是明明白白这件事，不是还有疑惑，「念佛是谁？」，不是疑惑的，没有疑惑心，没有这件事，所以心情很快乐。所以这个喜乐是决定的相貌。

在这文上看呢？这个「信」是在「胜解」的前面。因为有信心，所以就发心学习佛法，由学习而得胜解，是这样。但这文的这件事，这个「胜解」也是有深浅，这个「信」也是有深浅的。若先信而后胜解，胜解以后，信也随之深刻了，所以「信」，在胜解之前也有信、胜解之后也有信，这是这样子。

《披寻记》一二六三页：

具足成就净信为先，决定喜乐者：此中喜乐，谓即菩萨增上意乐，由诸菩萨净信为先、择法为先，于诸佛法所有胜解，印解决定故。

「具足成就净信为先，决定喜乐者」，这句话。「此中喜乐，谓即菩萨增上意乐」，这个本论的、这个《披寻记》的作者是这样解释。他说这里面说那个「喜乐」，就是菩萨的「增上意乐」。「增上意乐」是什么呢？就是初欢喜地，初欢喜地就是欢喜，这里面说这喜乐就是初欢喜地的那个欢喜，那就是圣人了。

「由诸菩萨净信为先，择法为先，于诸佛法所有胜解，印解决定故」，他说出个理由是这样子。「由诸菩萨净信为先」，就是胜解之前，先对于佛法有净信心，先要

这样子。有了净信的时候呢？还是不够的，还要有「择法为先」。这个「择法」，就是七觉支那个择法，那说这个「择」就是无漏的，无漏的智慧了，他能够决择，能够观察诸法实相，能够观察假名安立的一切法是毕竟空的，这是无漏的智慧了。

「于诸佛法所有胜解」，他有这样的智慧了，所以他去学习佛法，他对于这佛法的理解就达到了这个程度。「印解决定」，什么叫做「印解」呢？就是决定。他这样通达了佛法的道理，他内心里面就肯定了、他不动摇了。这是《披寻记》的作者这么解释这一段文。这一科是「标数」，标出来这胜解有八种数，这「多胜解」，有多少算是多呢？有八种，有这么多。

酉二、列释（分八科）　戌一、于三宝功德

一者：于三宝功德胜解依处。

这八种这下面就是「列释」，列出来这八种胜解，加以解释。解释分八科，第一科「于三宝功德」的胜解。「于三宝功德」，就是对佛宝的功德、法宝的功德、僧宝的功德。前面〈菩提品〉应该是对佛宝的功德说了很多，那么对于法宝的功德、对于僧宝的功德，「胜解依处」，在什么地方，有决定的胜解呢？就是在三宝功德这里有胜解。「三宝功德」是胜解的依止处。

具足成就，净信为先，决定喜乐。

「具足成就」，对于三宝功德的胜解，你是具足地成就了，成就了胜解。这个初果圣人呢？现在这是〈菩萨地〉是大乘，这个初果圣人，他得了成就了初果以后，他对于佛法僧的信心、对于佛法僧戒的信心，是不可破坏，也有这种味道，就是有决定的这个味道。这可见他们得了初果的圣人，他无我观、他一入无我观的时候，他这无分别智与第一义谛相应，达到了这个境界。所以他在作如是观的时候，当然根本智是无分别，可是他有的时候也有分别智，也有清净的、有分别的智慧。所以他就会体会到佛的境界、体会到阿罗汉以上的圣人的境界、体会到诸法寂灭相的境界，就是佛法僧的境界，他超越了凡夫的境界。因为他作如是观的时候，与第一义相应了的时候，佛也是这样子，这些阿罗汉这些圣人是这样子，这个涅盘也是这样子，所以他得到胜解。

我们不修无我观，你不修止观的人，你看「念佛是谁？」你达不到这里，你没成功的时候，你还是门外汉呀！你不修止观的人，完全就可以…是可以用这个字，是最恰当了，就是门外汉。说什么是佛，你心里面迷迷糊糊的，不知道什么是佛。说阿罗汉他的无分别智现前的时候，就是第一义谛。什么叫做第一义谛？你完全是茫然的，所以这个信心也是不坚固，也不够深刻。你的信心也不够，就是也是在浮动，心里面在浮动的动乱的境界，所以不可以说这是得不坏信，不可以有这种境界的，不可以这么讲的。

现在这上面劝我们佛教徒，当然这里面是大乘，是「于三宝功德胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐」，这个「胜解」这句话呢？当然是说是智慧，有强有力、有力量的、有很深刻的理解，这个是一种智慧的相貌。但是也就是信，也就是信。说是我们如果对于佛法一点也不理解，你说你相信佛法？这事合道理、不合道理？你对于佛法有信心吗？有这个道理吗？所以这个信，一定是有胜解的内容的，才可以说信。

所以这上面说「净信为先」，先要有净信，有多少净信，他才有兴趣去学习佛法，由学习而得胜解。得了胜解以后，这个信心才坚定下来。所以这个信和胜解是一回事。这个「净信为先，决定喜乐」，是这么一个境界。

谓于佛法僧真实功德，具多胜解。

这个这句话是解释前面这句话，「成就净信为先，决定喜乐」。「谓于佛法」，就是你对于佛法僧，这里面说佛是大圣人，法就是涅盘。当然我们也可以说白纸黑字的经律论也是法，实在来说，这是佛法，是方便的佛法。这是真实的说就是圣人所成就的涅盘，才是法宝。圣人所证悟的大般涅盘是法宝；我们所学习的这个白纸黑字的这些经论的佛法，这是个方便，这是个方便的境界。

这些个白纸黑字的这个佛法，你用个火柴一点着了，就可以烧坏的，这是无常的！这是无常的境界。这个法宝还是无常的吗？说佛菩萨所证悟的大般涅盘是常住不坏的，不可破坏的；这是个方便的境界。但是这个方便的法宝，还是很重要。我们若是没有这样白纸黑字的法宝，我们从什么地方去学习佛法？你不可以说，不立文字的。不立文字是圣人的境界，不是我们凡夫。凡夫你说没有文字可以吗？没有文字我们能学习佛法呀！

这里面说这个「僧」呢？就是已经得入圣道的僧，不是凡夫境界，不是凡夫。凡夫这是…实在是很可怜的境界。说这个「僧」，就是文殊菩萨，普贤菩萨，舍利弗尊者，目健连尊者，大阿罗汉这些大菩萨，这是僧宝。

这个「于佛法僧真实功德」，是到了无为的境界了，到了无为的境界。这个《维摩经》这个〈入不二法门品〉，「佛即是法，法即是众，是三宝皆无为相」，这就是真实功德，这是无为的境界。

「具多胜解」这个若按照《披寻记》作者的解释，这个「多」，什么叫做「多」？就是能深入到第一义谛，叫做「多」。我们从文字上这样去理解，那是很肤
浅的境界，不能说是「多」。「具多胜解」，这是第一种，这是八种胜解的第一种。下面第二种「于威力」。

戊二、于威力

二者、于佛菩萨威力胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐。谓于如前所说威力，具多胜解。

就是对于佛菩萨的威力，这前面那〈威力品〉已经讲过了。对于这个你有胜解，这个佛菩萨的威力是胜解的依处。「具足成就，净信为先，决定喜乐」。

「谓于如前所说威力，具多胜解」，这是这句话是解释前面这句话，对于像前面〈威力品〉所说的，这个有圣威力，有法威力，有俱生的威力，「具多胜解」。

《披寻记》一二六四页：

谓于如前所说威力具多胜解者：如前〈威力品〉说：诸佛菩萨威力当知略有三种：谓圣威力、法威力、俱生威力。一一广释应知。（陵本三十七卷一页）

「谓于如前所说威力具多胜解者：如前〈威力品〉说：诸佛菩萨威力当知略有三种：谓圣威力、法威力」，和这个「俱生威力」。「一一广释应知。（陵本三十七卷一页）」。

戊三、于真实义

三者、于真实义胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐。谓于如前所说真实义，

具多胜解。

这是第三个胜解，「于真实义」胜解，就是〈真实义品〉所说的那个四种真实义要有胜解，那个真实义是胜解的依处，「具足成就」是「净信为先，决定喜乐」。

「谓于如前所说真实义，具多胜解」，就是要时时的要深入的思惟，不思惟不行。不思惟，你很难能够悟入。这个我们如果不思惟，只是小小的有一点闻慧。这三种智慧，闻所成慧，思所成慧，修所成慧，闻慧还不具足，小小有一点闻慧。那么如果静坐地话呢？你不专精思惟，你这个闻慧也不成熟，那么静坐的时候就没有办法修止观，就是修止，也可能会，可能有点止；观，就观不来了。所以这个闻慧这个地方，一定进一步地要有思惟，专精思惟，一定要是这样子做才可以。这样子呢？你慢慢的就达到胜解的程度，你才能够有进步，你才有可能会免掉了「门外汉」这三个字，不然的话，你拿不掉这三个字的。

《披寻记》一二六四页：

谓于如前所说真实义具多胜解者：谓于法无我、补特伽罗无我，甚深胜义，诸法真如起胜解故，如前〈真实义品〉广说应知。（陵本三十六卷八页）

「谓于如前所说真实义具多胜解者：谓于法无我、补特伽罗无我，甚深胜义，诸法真如起胜解故」，这个真实义实在这里面就这几种，就是「法无我」和「补特伽罗无我」。这个「甚深」的「胜义」，这个「无我」就是「甚深胜义」，「诸法」的「真如」，就是「甚深胜义」。「起胜解故」，你在这里常常思惟，就能建立胜解。「如前〈真实义品〉」里面「广说应知」。

戊四、于因

四者、于因胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐，谓于种种如应所摄，无颠倒因，具多胜解。

这是第四个，第四个应该胜解的，就是这个「因胜解」，这个因是胜解的依处，具足的成就，要是「净信为先」而成就了「决定喜乐」。「谓于种种如应所摄，无颠倒因，具多胜解」，这个「因胜解」，这段文就是说我们学习了佛法的人，对于各式各样的如其所应，所成就的「无巅倒因」，就是没有邪知邪见的错误，符合佛法的真理的这些因缘，你对于这个要具足「具多胜解」才可以。

《披寻记》一二六四页：

种种如应所摄，无颠倒因者：无颠倒因有十差别，云何为十？谓随说因、观待因、牵引因、摄受因、生起因、引发因、定别因、同事因、相违因、不相违因，如是十因。或杂染摄，或清净摄，或无记摄，由是说言，如应所摄，义如下说。

「种种如应所摄，无颠倒因者：无颠倒因有十差别」，就是有十种因，十种不同的因，是名叫做「种种」，这个论文上是有「种种」这两个字，就是十种差别的因。「云何为十？」什么叫做十呢？「谓随说因、观待因、牵引因、摄受因、生起因、引发因、定别因、同事因、相违因、不相违因，如是十因。」

「或杂染摄」，或者属于流转生死的境界。「或清净摄」，出世间的圣道。「或无记摄」，也不是杂染，也不是清净，这一类的。「由是说言，如应所摄，义如下说」，离这儿不远有解释。

戊五、于果

五者、于果胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐。谓于种种如应所摄的无颠倒果，若具多胜解。

「五者、于果胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐」，前面说「因胜解」，现在这是「果胜解」。什么叫做「果胜解」？「谓于种种如应所摄的无颠倒果，若具多胜解」，这样子。

《披寻记》一二六四页：

种种如应所摄的无颠倒果者：无颠倒果，有五差别，是名种种。云何为五？谓异熟果、等流果、离系果、士用果、增上果，义如下释。如是五种，遍摄染净无记诸果，由是说言如应所摄。

「种种如应所摄无颠倒果者：无颠倒果，有五差别」，有五种不同，「是名」叫做「种种」。「云何为五？」那五种呢？「谓异熟果、等流果、离系果、士用果、增上果，义如下释」，下面有解释。「如是五种，遍摄染净无记诸果，由是说言如应所摄」。

戊六、于应得义

六者、于应得义胜解依处，具足成就，净信为先，决喜乐，谓于无上正等菩提所应得义。我有堪任定当能得，具多胜解。

「六者、于应得义胜解依处，具足成就，净信为先」，这是第六个「于应得义」要得胜解。于应得的义，就是无上菩提，在这里这是胜解的依处，要「具足成就，净信为先，决定喜乐」。「谓于无上正等菩提，所应得义」，无上菩提是我们应该成就的。

「我有堪任定当能得，具多胜解」，每一位佛教徒，自己要有这个信心，相信自己有堪任，有这个能力。我有这个能力，「定当能得」，决定能得无上菩提，要自己要有这样的信心，那么「具多」的「胜解」。

戊七、于得方便

七者、于得方便，胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐。谓于一切菩萨学道，能得方便。由此方便，得应得义，具多胜解。

「七者、于得方便，胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐」，这是第七个「于得方便」。「于得方便」，就是得无上菩提的方便，这也是胜解的依处，要具足成就胜解，而是以「净信为先」，才能得到「决定喜乐」的胜解。下面解释。

「谓于一切菩萨学道，能得方便」，什么叫做「于得方便」，得方便呢？「谓于一切菩萨学道」，学这个菩萨道就是能得无上菩提的方便。「由此方便，得应得义」，由于你努力的修学这个方便，你就成就了所应成就的无上菩提，你对于这个要具多胜解。

戊八、于善说

八者、于善言、善语、善说，胜解依处，具足成就，净信为先，决定喜乐。谓于契经

应颂记别等法，具多胜解。

「八者、于善言、善语、善说，胜解依处」，这是第八种「于善说」。这「于善言、善语、善说，胜解依处」，这个一共「善言、善语、善说」，这是三个善，就是指十二分教说的、就是指经律论说的。但是他说出来三个呢，他还是有一点不同的意思的。

「胜解依处」，就是佛为我们说的这个十二分教，这是胜解的依处，要具足成就胜解，而是以「净信为先」的「决定喜乐」。

「谓于契经应颂记别等法」，就是十二分教，「具多胜解」。

《披寻记》一二六五页：

善言、善语、善说者：〈思所成地〉中说：言善语者，所谓善说、善言、善论。当知善说有三种相：所谓悦意、无染、唯善，乃至广说。（陵本十九卷一页）今于此中，差别三说，准彼应当知，体义是一。

「善言、善语、善说者：〈思所成地〉中说：言善语者，所谓善说、善言、善论。当知善说有三种相：所谓悦意、无染、唯善」，分这么三句话来解释。

这个「所谓悦意」呢？就是第一这个「善言」，你说出来这样的好的语言，令人欢喜。这个令人欢喜这句话呢？就是看人的程度。这个程度，你这样程度的人能欢喜，那样的程度也能欢喜，那样程度也能欢喜，那完全也不一样的，也不是一样的。就是你说出来的没有过失，是符合佛法的真理的，没有过失，那就叫做「善言」。所以这叫做「所谓悦意」，因为你没有过失，听到的人能得到利益，所以就是欢喜。

「无染」，就是你说的话呢？你用的语句、言句，用的这个名言，也是没有污染，也是非常庄严的。

「唯善」，能令人破除去一切的愚痴无明得到智慧。

就是分这三个意思，所以就是用这三个，一个是「善言」，一个是「善语」，一个是「善说」。

「乃至广说。（陵本十九卷一页）今于此中，差别三说，准彼应当知，体义是一」，这三句话，字是不完全相同，但是他里面的含义是无差别的。

申二、因缘

于此八种胜解依处，应知菩萨，由二因缘，具多胜解。一者、多修胜解故。二者、积集猛利忍故。

「于此八种胜解依处，应知菩萨，由二因缘，具多胜解」，这是说到「因缘」。这个八种胜解的依处，胜解的依处有八。应知菩萨有二种因缘才能成就多胜解的，那二种因缘？

「一者、多修胜解故」，你要时时的拿出来时间，我不告假，我就深入的学习，你要拿出来很多的时间、精神，来做这件事，你才能成就这个胜解。

「二者、积集猛利忍故」，你要自己多静坐，成就这个忍力，是猛利的忍、有力

量的一个忍，这表示什么意思呢？你学习佛法的时候，一定有很多障碍的因缘，有很多障碍的因缘。障碍，不能障碍！那就是表示你有忍力。如果是有一点不对劲，我不学了、我走了，那么你就你这个胜解不能成就，是这么意思。你要忍，不介意这件事，那些事情不能障碍你学习胜解这件事，那就是表示你有一个有力量的忍的关系。要有这两个因缘，你才能成就这个多胜解，不然不能成就。

这是第一科「应多胜解」，这一科说完了。下面第二科「应求正法」。「应求正法」分三科，第一科是「总征三求」

午二、应求正法（分三科）　未一、总征三求

彼诸菩萨求正法时，当何所求？云何而求？何义故求？

「彼诸菩萨求正法时，当何所求？云何而求？何义故求？」这是「总征三求」。那么多的菩萨，他在佛教里面要寻求正法，寻求正法的时候，「当何所求？云何而求？何义故求？」这三个求，就是总问，「总征三求」，这是「征」。下面「别释」三求，解释这三种求，分三科，第一科是先解释「何所求？」，分两科，第一科是「当求一切」，分两科，第一科是「标」。

未二、别释（分三科）　申一、何所求（分二科）　酉一、当求一切（分二科）　戌一、标

谓诸菩萨以要言之，当求一切菩萨藏法，声闻藏法，一切外论，一切世间工业处论。

「谓诸菩萨以要言之，当求一切菩萨藏法，声闻藏法」，这下面回答这个「何所求？」「当何所求？」。

「以要言之」，简要的来说的话，菩萨应该去求这「一切菩萨藏法」，一切大乘佛法都是所应该求的、所应该求得的。「声闻藏法」，发出离心的学习的佛法，也是应该去寻求的，这两种佛法都要求。一个大乘佛法，小乘佛法都应该学习。

「一切外论，一切世间，工业处论」，这上面说不但是佛法，前面这个大、小乘佛法都是佛法，下面这不是佛法。「一切外论」，佛法以外、外道所讲的也应该去学习。「一切世间」的「工业处论」，就是社会上的这些知识，也应该要学习，因为你要去度化众生，这些事情都要应该懂，也应该学习。

这是「当求一切」，分两科，第一科是「标」。下面第二科解释，分三科，第一科是「菩萨声闻藏」。

戌二、释（分三科）　亥一、菩萨声闻藏

当知于彼十二分教方广一分，唯菩萨藏，所余诸分，有声闻藏。

这是第一科「菩萨声闻藏」。「当知于彼十二分教」，这个菩萨求佛法的时候，就是在佛法里面那个十二分教，通常说十二部经。

「十二分教」里面有一分叫做「方广」，就是非常的广博，义理也特别的深奥。这一部份是大乘的佛法，是菩萨发无上菩提心所学习的佛法。「所余诸分」，那十二分去了「方广」一分，剩了十一分，那十一分「有声闻藏」，那是小乘佛法。这是说的「菩萨声闻藏」。这是第一科，第二科「说一切外论」。

亥二、一切外论

一切外论，略有三种。一者、因论，二者、声论，三者、医方论。

「一切外论，略有三种」，佛法以外的这些书，简要的说只有三种不同。「一者、因论，二者、声论，三者、医方论」，就是这三种，这三种也应该学习，这是第二科。下面第三科「一切世间工业处论」。

亥三、一切世间工业处论

一切世间工业处论，非一众多种种品类。谓金师、铁师、末尼师等，工业智处。

「一切世间工业处论，非一众多种种品类」，一切世间上，这个「工业处论」，就是一些有智慧的人，所做的这些事情。「非一」，不是一种，很多种种品类的，有什么呢？「谓金师、铁师、末尼师等，工业智处」，就是以金为师的这些工程师，还有这个铁师，还有末尼师等，这些工业之处也应该要学习。

《披寻记》一二六五页：

一切外论略有三种等者：此中因论，谓诸外道虚妄推度诸法体相。声论，谓婆罗门者恶咒术，唯以音声为究竟故。医方论，谓即外医治论」《显扬论》说：诸论有四，今此三种，彼即后三，如应当知。

「一切外论略有三种等者：此中因论，谓诸外道虚妄推度诸法体相」，就是《因明论》。这个人「谓诸外道」，佛法以外的这些邪知邪见的人，他门虚妄推度的诸法体相。这个不但是一般的凡夫外道，就是得了禅定、有神通的外道，都算放在内，都有邪知邪见。所以这个，外道有了禅定，我们看前面那个〈有寻有伺地〉那个三地里面，这个外道的不如理作意里面，就是有外道成就了色界四禅，或者是无色界的四空定，他有邪知邪见，他与佛法不相应。

那么这可以看出来我们佛教徒，如果你只修奢摩他，而不修毘钵舍那，你怎么能知道你不是外道呢？这还是个问题的，还是个问题的。所以我时常说到好像我对于我们的禅宗有意见，我的确是顾虑这件事。你不学习经论的话，你只是看「念佛是谁？」你说你开悟了，真的吗？说有人，有个禅师开悟给他证明，那个禅师开悟没有？你能相信吗？你相信他开悟了吗？所以这个地方，这的确是有问题。这是「此中因论，谓诸外道虚妄推度诸法体相」。

「声论」，声论是什么呢？「谓婆罗门者恶咒术，唯以音声为究竟故」，有些「恶咒术」，你像这些黑教这些事情，唯以咒术为究竟故。

「医方论，谓即外医治论」，就是医生治病的这些事情，「《显扬论》说诸论有四，今此三种。彼即后三，如应当知」。

酉二、出明处摄（分二科）　戌一、略辨五明（分三科）　亥一、标类

如是一切明处所摄、有五明处。一、内明处，二、因明处，三、声明处，四、医方明处，五、工业明处。菩萨于此五种明处，若正勤求，则名勤求一切明处。

「如是一切明处所摄、有五明处。一、内明处，二、因明处，三、声明处，四、医方明处，五、工业明处」，这是第二科「出明处摄」，这个明处所该摄的，这个「明」就是智慧，智慧处所该摄的。分两科，第一科是「略辨五明」，分三科，第一科是「标类」。

「如是一切明处所摄」，有多少呢？「有五」个「明处」。第「一」个是「内明处」，第「二」个是「因明处」，第「三」是「声明处」，第「四」是「医方明处」，第「五」是「工业明处」，就这五明处。

「菩萨于此五种明处，若正勤求，则名勤求一切明处」，这个菩萨对这五种明处，若能够精进地去学习，「则名勤求一切明处」了。这是第一科「标类」，下面第二科是「征相」。

亥二、征相

诸佛语言，名内明论，此几相转？如是乃至一切世间工巧业处，名工业明论，此几相转？

「诸佛语言，名内明论，此几相转？」这个「内明」是指什么说的呢？是指佛法说的，这是诸佛的法语，叫做「内明论」。这个「内明论」里面有多少相貌呢？表现出来，有「几相转？」。「如是乃至一切世间」的「工巧业处，名工业明论，此几相转？」这个「工业明论」，它们表现出来，有几个相貌表现出来呢？这是「征相」，就是问它们的相貌。下面第三科「别释」，分五科，第一科先说「内明论」。

亥三、别释（分五科）　天一、内明论

谓内明论。略二相转。一者、显示正因果相。二者、显示已作不失，未作不得相。

「内明论，略二转相」，简要的说，有两个相貌，显现出来。「一者、显示正因果相」，第一个就是显示合乎佛法的道理，如是因、如是果的相貌，这是一种。

「二者、显示已作不失，未作不得相」，佛法里面告诉我们，你若作了就不失掉。你作善也好、作恶也好，你若作，就要有这么一件事的。作恶就会有恶报，作善就会有善报，它不会失掉的。「未作不得相」，说我没有作，没有作，就没有这件事，就没有事，这样子。

就是一个「显示正因果相」、「显示已作不失，未作不得相」，这「内明论」，有这两个相貌。

天二、因明论

因明论，亦二相转。一者、显示摧伏他论胜利相，二者、显示免脱他论胜利相。

「因明论，亦二相」，也有二种相。「一者、显示摧伏他论胜利相」，第一个就表示出来，你降伏了那个邪知邪见那个论，你本身胜利了。

「二者、显示免脱他论胜利相」，第二个显示你自己能够消除去「他论胜利相」，就是你没有过失，那么，对方没有办法战胜你。

《披寻记》一二六六页：

因明论，亦二相转者：此中初相，谓即能破他宗。次相，谓即能成自宗应知。

「因明论，亦二相转者：此中初相，谓即能破他宗」，能破对方的宗旨。

「次相，谓即能成自宗应知」，你能成立自家没有过失的宗旨，就是这个意思。

天三、声明论

声明论，亦二相转。一者、显示安立界相，能成立相。二者、显示语工胜利相。

「声明论，亦二相转」，这是第三科「声明论」，声明论也有二种相貌现起来。「一者、显示安立界相，能成立相」，这个声明论主要是什么？实在就是文学，我能写文章这个事情。「显示安立界相」，就是根据各式各样的差别的界限，就是立出来种种的言论，立出来种种的言论。

这个我们在前面（第五卷）上讲过，在这个好像是《大唐三藏法师传》上面，还有《大唐西域记》上有提到这个事情，就是这个声明论在印度，最初是梵天王造这个声明论，有一百万偈；后来说释提桓因把它简略成十万颂、十万个颂、十万个偈；后来又有仙人，把它减少为八百颂；后来又有仙人把它减略为三百颂。就是后来越来越少了。这个这三百颂的意思，就是「安立界相」。就是「界」者，就是分际，就是世间上这一切事情，每一样事有每一样事的界限，那么成为三百颂的这一本书，那么就成立了这个声明论它的内容。

「二者、显示语工胜利相」，第二样就是显示出来他用这个名言，用名、句、文，名、句、文就是你说话里面有名句、名句的字，这是一个善巧于这方面的胜利相。那么这就是声明论。

《披寻记》一二六六页：

声明论，亦二相转等者：此中安立界相，谓即根栽施设建立。语工胜利，谓即名句文身，及五德相应声，如〈声闻地〉说应知。（陵本十五卷二十一页）

「声明论，亦二相转等者：此中安立界相，谓即根栽施设建立」，「根栽」，就是这个根、这个树，这个把它栽在地下就成了根，慢慢就长成了一个树，这就是表示这个仙人，他把这个梵天王、或者释提桓因、古仙人所写的这个书略为三百颂，这个三百颂，你从这里学习呢？慢慢的你就懂得声明论了，这样意思。「即根栽施设建立」，把这个声明就建立起来。

「语工胜利」，这个语工胜利这句话是什么意思？「谓即名句文身，及五德相应声，如〈声闻地〉说应知。（陵本十五卷二十一页）」

天四、医方明论

医方明论，四种相转，一者、显示病体善巧相，二者、显示病因善巧相，三者、显示断已生病善巧相，四者、显示已断之病，当不更生善巧相。

「医方明论，四种相转」，这是第四「医方明论」。医方明论，有四个相貌显示出来。

「一者、显示病体善巧相」，第一个就是能显示出来这个病的体相，他有这样的智慧，能把病的相貌，说的清清楚楚的。

「二者、显示病因善巧相」，第二个，就是告诉我们，这个病，这样的病是什么因缘有的，他有这样的智慧、有这样善巧智慧相。

「三者、显示断已生病善巧相」，第三个，就表示出来用什么药能够灭除去已经现出来的这个病，他有这样的智慧相。

「四者、显示已断之病，当不更生善巧相」，显示已经治好了的病，以后不再生起，这又是一种智慧相。

天五、一切世间工业明论

一切世间工业明论，显示各别工巧业处，所作成办种种异相。

「一切世间工业明论，显示各别工巧业处，所作成办种种异相」，这是第五「一切世间工业明论」。一切世间的工业明论显示出来的各别的，各式各样的，工巧的业处，用这个金银铜铁的东西能制造什么？能造房子乃至能种田，都是工业明处，所作成办的种种不同的相貌，这都是智慧。

戊二、广显内明（分二科）　亥一、显示正因果相（分二科）　天一、总征

云何内明论显示正因果相？

「云何内明论显示正因果相？」这是第二科「广显内明」。前面是「略辨五明」，现在是「广显内明」。分二科，第一科「显示正因果相」，分二科，第一科是「总征」。

「云何内明论显示」这个「正因果相」呢？这是问，下面就解释。「别显」分三科，第一科是「因相」。分二科，第一科是「标」。

天二、别显（分三科）　地一、因相（分二科）　玄一、标

谓有十种因，当知建立无颠倒因；摄一切因，或为杂染，或为清净，或为世间彼彼稼穡等，无记法转。

「谓有十种因」，这个因，有正因、有正果，因有十种不同。「当知建立无颠倒因」，这十种因都是合乎佛法，而没有错误的。「摄一切因」，能包括了一切法的因，都包括在内了。什么一切呢？

谓「或为杂染、或为清净、或为世间」。「或为杂染」，就是世间的因果，「或为清净」，就是出世间的因果。有出世间的因；有世间的因，这个不同。

「或为世间彼彼稼穡等，无记法转」，或者是属于世间的，世间的各式各样的稼穡，在农田里种的各式各样的农作物，这个是属于无记法的，也不能说是清净、也不能说它是染污；这个属于清净法的因。

这前面是「标」，下面第二科解释，分两科，第一科是说这个「十因建立」，分两科，第一科「自性」，分三科，第一科是「征」。

玄二、释（分二科）　黄一、十因建立（分二科）　宇一、自性（分三科）　宙一、征

云何十因？

怎么叫做十因呢？这是问，下面第二科「列」出来。

宙二、列

一、随说因，二、观待因，三、牵引因，四、摄受因，五、生起因，六、引发因，

七、定别因，八、同事因，九、相违因，十、不相违因。

这是列出来十因，下面加以解释，分九科，第一科先说这个「随说因」。

宙三、释（分九科）　洪一、随说因

谓一切法，名为先故想，想为先故说，是名彼诸法随说因。

这个「随说因」怎么讲呢？谓世间上的一切法，「名为先故想」，先要有名言，有个名句，这是灯，这是房子，这是青黄赤白，这是什么、什么…，先要有这些名，名然后我们内心才能够思想，不然的话，不能思想。

「想为先故说」，我们内心里面有了名言，心里面会思惟的时候，然后我们才能够说话，才能发表言论的。

「是名彼诸法随说因」，这就叫做这「名」和「想」是你言论的一个因缘，如果没有名和想，你不能说话，这叫做叫「随说因」。

洪二、观待因（分二科）　荒一、标名

观待此故，此为因故，于彼彼事若求若取，此名彼观待因。

这第二因是「观待因」，观待因怎么讲？「观待此故」，就是你在观察，你仔细的观察，就是须要这件事，这个「待」这个字，当个须要讲，就是要凭借它，须要它。「此为因故」，须要它什么？用它作因。「于彼彼事若求若取」，然后你才能够于那样事、那样事，你可以求得来，或者你可以受用。这样说呢，「此名彼观待因」，这件事就是那件法成就的一个因缘，这是说这个「观待因」。这一个「标名」，下面是「举事」，举出一件事来。

荒二、举事

如观待手故，手为因故，有执持业。观待足故，足为因故，有往来业。观待节故，节为因故，有屈伸业。观待饥渴故，于诸饮食若求若取。随如是等无量道理，应当了知观待因相。

「如观待手故，手为因故，有执持业」，比如说是我们看这件事，你要有手、须要有手，「手为因」，然后你才能执持东西。如果没有手，你不能拿东西。所以这个执持，要观待手，以手为凭借，要有一个手，才可以做这件事。

「观待足故，足为因故，有往来业」，我们须要有足，那你这个足为你做因的时候，那你才能够往，才能来的。如果没有足，这「往、来」就困难了。

「观待节故，节为因故，有屈伸业」，比如我们这个手臂也好、这个腿也好，这个身体会能屈伸。这个手和臂，这个手臂、或者是腿，它中间有节，有节可以以此为因，所以有屈伸业，可以一屈一伸，你若没有节，这件事做不到了，也不能屈伸了。

「观待饥渴故」，饥渴为因故。「于诸饮食若求若取」，譬如说我们现在饥、渴了，饥饿或者是渴了，须要饮水。「饥渴为因故」，因为我们饥渴的关系，所以我们对诸多的饮食就有须要了，就是求饮食去，受用这饮食了。所以要以饥渴为观待才可以。

「随如是等无量道理，应当了知观待因相」，所以前面举出这几个例子，那实在这个例子太多了，是无量无边的道理，你应该知道什么叫做观待因的相貌。

《披寻记》一二六七页：

于彼彼事若求若取者：求为追求，未得望得故。取，谓执取，取为受用故。

「于彼彼事若求若取者：求为追求」的意思。「未得望得故」，原来我没有，我希望有，所以就是求。取呢？「取谓执取，取为受用故」，什么叫执取，在心里面，要说用手去拿，也叫做取，但心里面执着也叫做取。这里面的意思就是「取为受用故」，你若是说我拿过来，那么我就可以接受这件事，可以用，所以「取为受用故」。

洪三、牵引因

一切种子，望后自果，名牵引因。

前面解释了「随说因」和「观待因」，这下面第三科说是「牵引因」。

一切的种子是「望后自果」，这个「望」就是对望，就是对着后面得到的果，他自身的种子得到的果，那么这个种子就叫做「牵引因」。原来没有果，因为有这个种子，就有个果牵来了，叫做「牵引因」。

「望后自果」，就是不是其他的果，它自己的功能所成就的果，它能牵引它出现，本来它没有，那么怎么有了呢？那它能牵引，所以就有了。

《披寻记》一二六七页：

名牵引因者，牵引自果令当生故。

「名牵引因者，牵引自果令当生故」，令他生出来，所以叫做「牵引因」。

洪四、摄受因

除种子外，所余诸缘，名摄受因。

在「种」可以为种子的里面很多事情，但是「除」这种子，把他挑出去不算数，所余的诸多的因缘，叫做「摄受因」，就是能成就这件事。

《披寻记》一二六七页：

名摄受因者：摄受彼种令增盛故。

「名摄受因者：摄受彼种令增盛故」，你摄受那个种子，然后你本身就能够殊胜，不然的话不能的，你要接受，接受那件事对它有帮助，所以「摄受彼种，令增盛故」。

洪五、生起因

即诸种子，望初自果，名生起因。

这下面第五科说这个「生起因」。「即诸种子」，很多的种子，苹果、橙子、梨…，所有很多的树都是有种子的。「望初自果」，对它初开始，他自己本身得到的果来说，名叫做「生起因」。那个种子对自果来说是「生起因」。那个自果的现起，是由种子的力量，那个自果的才现起。

洪六、引发因

即初种子所生起果，望后种子所牵引果，名引发因。

这「初种子所生起」的果，就是前面那一句话，「望后种子，所牵引果」，是什么呢？后种子。

比如拿十二因缘来说：譬如受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死、忧悲苦恼，那么这就是后面的种子所牵引的果报。这爱取的因，牵引出来一个生老死的果报，那就是后种子所牵引的果。若「初种子」，初种子那就是「无明缘行」了，「无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受」，这一部份。若往后面的爱取有，能引生老病死来说呢？那么它就叫做「引发因」了。前面这「无明缘行、行缘识」，这些都是「引发因」。

这个初开始「无明缘行」，在内心里面去熏习所得到的这个果，那么这个果对后面的这无明，这「无明缘行」对后面的「生老病死」来说呢？这无明缘行叫做「引发因」。这「引发」是什么意思？就是原来没有这件事，由于无明的力量，使这件事出现了，引发出来。这是「望后种子所牵引果，名引发因」。

洪七、定别因

种种异类，各别因缘，名定别因。

这是第七科说这个「定别」，决定是不同的因。比如说是你做这件事，你做这件功德，使令你的眼根特别的庄严。你做这件事呢？使令你意根的智慧特别的高深，就是各别有各别的因。果都是由因而有，但是因与因，各有各的不同，是不一样的。所以「种种异类，各别因缘，名定别因」，决定是不一样的。说这个人做这件事，令他将来得智慧果，但是不是得长寿；说是慈悲心救护众生，能得长寿，那个不是得智慧，各有各的因缘，不一样的，「种种异类，各别因缘，名定别因」。

洪八、同事因

若观待因，若牵引因，若摄受因，若生起因，若引发因，若定别因，如是诸因总摄为一，名同事因。

这是前面第八接着「同事因」。说前面我们读过，「若观待因，若牵引因，若摄受因，若生起因，若引发因，若定别因」，这一共是六因。「如是诸因，总摄为一」，就把他合在一块，成为一个因，叫做「同事因」，为什么叫做同事呢？

《披寻记》一二六七页：

名同事因者：同为一果，而有所做故。

「名同事因者：同为一果，而有所做故」，「同为一果」，目的就是要得到这个果，而做这件事，所以就是叫做「同事因」。

洪九、相违不相违因（分二科）　荒一、略辨义

于所生法能障碍因，名相违因。此障碍因，若阙、若离，名不相违因。

「于所生法能障碍因，名相违因」，这是第九「相违、不相违因」，这一种。本来是十因，一个相违因，第十就是不相违因，现在把这两个因合在一块，就变成九个了。

若「于所生法能障碍因」，就是所现起的这个果法，「能障碍」，另外有个力量能障碍它不出现。「于所生法能障碍因，名相违因」，这就是相违，和他不顺就是「相违因」。

「此障碍因，若阙、若离，名不相违因」，说是这个障碍因，你阙少了，或者是你根本你与他不相应，你「若离」，名叫做「不相违因」。

比如说这个人有三恶道的业力，可以到三恶道受苦，但是他出家受了戒然后修四念处呢？就把堕落三恶道的业力消灭了，就不堕落三恶道了。

所以这个「若阙、若离」，这个障碍的因，若是「阙」少，若是没有这件事，那就是这件事就成不了，「名不相违因」。「若阙、若离，名叫不相违因」。

第二、荒二是「广相违」，这一科分三科，第一科是「标数」。

荒二、广相违（分三科）　日一、标数

当知相违，略有六种。

「相违，略有六种不同」。

日二、列释（分六科）　月一、语言相违

一、语言相违。谓有一类、或诸沙门、或婆罗门，所造诸论前后相违。

「一、语言相违」，就是语言，就是名句文，是彼此有冲突。「谓有一类、或诸沙门、或婆罗门，所造诸论前后相违」，他们出版新作的书，前后有矛盾，那么就是相违的意思。

月二、道理相违

二、道理相违。谓为成立诸所成立，诸所知义，建立比量，不与证成道理相应。

这是第二个是「道理相违」。「道理相违」是什么呢？「谓为成立，诸所成立，诸所知义」，就是这个学者，他成立他所成立的一个道理，是这个所知道的道理。

「建立彼量，不与证成道理相应」，建立一个宗、因、喻的比量，就没有一个能证实你这个道理能成立，你这件事就是不成立了，那么这就是道理相违。

比如说是这个瓶，这花装的瓶，瓶是无常的，这是一个宗旨，是因缘所生故，如声音，说声音是无常的，是因缘所生故，如瓶，那么这样子就是证成道理是相应的了。是「若如虚空」就不对了，那么就是不能证成这个道理。

月三、生起相违

三、生起相违，谓所生法，能生缘阙，障生缘会。

这个「生起相违」，谓所生的法，这个因缘所生的法，能生的因缘阙少了，「障生缘会」，有障碍使令那个能生的因缘不聚会，障碍他因缘的聚会，就是因缘不聚会，所生法就不出现了。

这个众生若修四念处，修无我观成功了，就不到三恶道去了，这个三恶道是罪业的所生法，但是你修无我观能灭除这个罪，于是乎就不生了，说「能生缘阙，障生缘会」。

月四、同处相违

四、同处相违。谓明闇，贪瞋，苦乐等法。

光明与黑闇，他们不能同在一处。贪心来了就没有瞋心；瞋心来了就没有贪心。苦乐也是相违的，「同处相违」。

月五、怨敌相违

五、怨敌相违，谓毒蛇、鼠狼、猫狸、鼬鼠，互为怨敌，恶知识等。

这是第五个说是「怨敌」，怨家和敌人。怨敌和你是冲突的，这是说什么呢？谓毒蛇和老鼠那么他是不对的，还有狼和猫狸，也是不对，和鼬鼠也是不对的，这也是互相违。「互为怨敌」，有怨恨的敌人，恶知识等，这也是相违的。

月六、障治相违

六、障治相违，谓修不净，与诸贪欲，修慈与瞋，修悲与害，修七觉支，八圣道支与三界系一切烦恼。

「六、障智相违」，佛教徒有业障，有罪过，那么修对治呢？这个对治法有力量就把障碍消除了，相违。

「谓修不净与诸贪欲，修慈与瞋，修悲与害」，这举个例子，说谓修不净观的人呢？「与诸贪欲」，那个他就是相违的。你若修不净观，贪欲心就不起了，「与诸贪欲」。「修慈与瞋」，说是我有瞋恨心，我要修慈悲心来对治，那么慈和瞋也是相违。「修悲与害」，对于这个杀害的这件事，但你修慈悲心呢？与杀害就相冲突，相违碍。

「修七觉支八圣道支与三界系一切烦恼，于此义中，正意唯取生起相违」，「修七觉支」，说这位比丘出家了，他修这个七觉支，观这无常、无我的道理。「修八圣道支」，或者是修七觉支，修完了，修八圣道支：正见、正思惟、正语、正业、正命…，这八圣道支。「与三界系一切烦恼」，对于三界，欲界、色界、无色界，系缚你在三界里居住的烦恼，「与三界系一切烦恼」。「于此义中，正意唯取生起相违者」，修七觉支、八圣道支，能灭除三界一切烦恼，他不能抵抗他。

日三、简义

于此义中，正意唯取生起相违。

「于此义中，正意唯取生起相违」，这里面一共有六种相违，那么这里六种相违是取那一种呢？「正意唯取生起相违」说的。

《披寻记》一二六八页：

于此义中，正意唯取生起相违者：谓于六种相违义中，唯取第三生起相违，名相违因故。

宇二、相摄（分二科）　宙一、二因摄

此一切因，二因所摄。一、能生因。二、方便因。当知此中牵引种子生起种子名能生因。所余诸因名方便因。

「此一切因，二因所摄」，这是第二科是「相摄」，分两科，第一科「二因摄」。在前面说到十种因。十种因若把他由广而略的话呢？就属于两个因。那两个因呢？第「一」个是「能生因」，第「二」个「方便因」。

「当知此中牵引种子，生起种子名能生因」，前面十因里面，那个牵引种子就是牵引因和生起因这两个，都属于「能生因」。

「所余」的「诸因」呢？可以统名为「方便因」，可以这么说。就是方便力量能令所生法现起。这是二种因摄，这第一科。

宙二、四缘摄（分二科）　洪一、标列

复有四缘，一、因缘。二、等无间缘。三、所缘缘。四、增上缘。

第二科是四种缘摄，洪一「标列」。

「复有四种缘，一、因缘」，那这就是种子说，诸法的种子说的。

「二、等无间缘」，等无间缘就指心法里面前一念，前一念灭了，后一念生起，中间是没有间隔的。

「三所缘缘」，就是所缘境。所缘境呢？他是能缘心生起的一个力量，生起了还以他为所缘，所以叫做所缘缘。

「四」是「增上缘」，「增上」，能帮助你现起，他的力量还是很大的。

《披寻记》一二六八页：

等无间缘及所缘缘者：如〈意地〉说：等无间缘者，谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘。所缘缘者：谓诸心、心所法境界。

「等无间缘及所缘缘者：如〈意地〉说」这个第二是〈意地〉。「等无间缘者，谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘」。「若此识无间，诸识决定生」，说这一念的识灭了，其余的诸识，决定能够生起。如果他这个识，他不灭，其他的识不能生起。说「诸识决定生起，此是彼等无间缘」，这一念识灭掉了，是诸识现起的因缘，所以叫等无间缘。

「所缘缘者：谓诸心，心所法境界」，心所法才有所缘；这色法是没有所缘缘的。

洪二、别配（分二科） 荒一、总配二因

当知此中，若能生因是名因缘；若方便因，是增上缘。

这是解释这个前面说的这四缘，这是第二科「别配」，第一科「总配二因」。「当知此中，若能生因是名因缘」，就是由种子生一切法，这是因缘。

「若方便因，是增上缘」，前面说方便因，那就是增上缘，能帮助这个因现起。

荒二、别显摄受

等无间缘，及所缘缘，唯望一切心、心法说。由彼一切心及心法前生开导所摄受故。所缘境界所摄受故，方生方转。是故当知等无间缘，及所缘缘，摄受因摄。

「等无间缘，及所缘缘，唯望一切心心法说」，第二科「别显摄受」。这个等无间缘是什么意思呢？「及所缘缘」是什么意思呢？

「唯望一切心、心法说」，就是我们这个这前六识这个心所法，心王、心所法在缘一切境界，其实是很忙的事情，这个等无间缘及所缘缘，「唯望一切心、心法说」的。这「望心法说」，色法没有等无间缘，没有所缘缘。

「由彼一切心及心法前生开导所摄受故」，这个心所法前一念他生起了，他就能开导后一念现起，他、所以他是后一念心…后一念是他所摄受的。

「所缘境界所摄受故」，这个心所法所缘的境界，也就是他所摄受的。他能摄受他只能变成他的所缘境界。

「方生方转」，正在生起，正在活动，这个时候。「是故当知等无间缘，及所缘缘，摄受因摄」，所以当知道这个等无间缘和所缘缘这两个缘，是「摄受因」说的，是属于这一方面。多数是有一个增上缘的意思。

黄二、十因随转（分二科） 宇一、总征

如是十因，云何能令一切世间种种事转？云何能令杂染事转？云何能令清净事转？

「如是十因，云何能令一切世间种种事转？」说是这十种因，怎么能令世间上的事情能够现起活动呢？

「云何能令杂染事转？云何能令清净事转？」。「云何能令杂染事转？」这十种因这下面、前面是因随转，这上面是指…分两科，第一科是「总征」。

「如是十因，云何能令一切世间种种事转？」他有什么力量，能使令世间一切法，能够活动呢？「云何能令杂染事转？」这些染污的事情现起，他有力量帮助他吗？「云何能令清净事转？」这佛教徒修学圣道，这十种因也能帮助他吗？这是问话。

This file is decompiled by an unregistered version of ChmDecompiler.Regsitered version does not show

this message.You can buy ChmDecompiler at:

洪二、别配（分二科） 荒一、总配二因

当知此中，若能生因，是名因缘；若方便因，是增上缘。

在「广显内明」里面分两大科，第一科「显示正因果相」，第二科「显示已作不失、未作不得」。在第一科里面分两科，第一科是「总征」，第二科是「别显」。「别显」里面分三科，第一科是「因相」。「因相」里面的解释里面分两科，第一科「十因建立」。「十因建立」里面分两科，第一科是「自性」，这一科是讲完了，第二科就是「相摄」。「相摄」里面分两科，第一科是「二因摄」。

宇二、别显（分二科） 宙一、二因摄

此一切因，二因所摄，一、能生因，二、方便因。当知此中，牵引种子，生起种子，名能生因。所余诸因，名方便因。

这个「牵引种子，生起种子」，就是牵引因和生起因，是「能生因」。这个是属于种子，属于因缘，他们的关系密切了一点，所以都叫做「能生因」，其余的都是增上缘一类的，疏远了一点，所以叫做「方便因」。这是第一科「二因摄」。第二科「四缘摄」，「四缘摄」里面分两科，第一科是「标列」。

宙二、四摄（分二科） 洪一、标列

复有四缘，一、因缘，二、等无间缘，三、所缘缘，四、增上缘。

这是「标列」。下面「别配」，分两科，第一科「总配二因」。

洪二、别配（分二科） 荒一、总配二因

当知此中，若能生因，是名因缘；若方便因，是增上缘。

「当知此中，若能生因，是名因缘」，在这个十个因里面，这「能生因，是名因缘」，在四缘里面是属于因缘，就是种子了。

「若方便因，是增上缘」，「二因摄」里面「方便因」，在四缘里面就是属于「增上缘」。这是「总配二因」。下面第二科「别显摄受」。

荒二、别显摄受

等无间缘，及所缘缘，唯望一切心、心法说。

因缘和增上缘，这样子配合了，剩下来的就是「等无间缘」和「所缘缘」，这怎么样配法呢？就是配这个十个因里面的「摄受因」说的，但是先解释一下，什么叫做「等无间缘」和「所缘缘」。

「唯望一切心、心法说」，这个因缘和增上缘，通于色法、通于心法。色法、心法，都有因缘和增上缘的。这个等无间缘和所缘缘，唯独是指心法说的，不通于色法，色法里面没有等无间缘和所缘缘。「唯望一切心，心所法」，唯独是对望一切的心和心所法说的。心所法才有等无间缘，才有所缘缘的。这个「一切心、心所法」，

「心」就是心王，「心法」就是心所法，就是依心而起，系属于心的这些差别的作用，这些心所法。

由彼一切心及心法前生开导所摄受故。

为什么这个等无间缘它是属于「摄受因」呢？这上面说个理由。「由彼一切心及心法」，这里面说这个等无间缘，是约心法的刹那、刹那生灭的前后说的，不是约同时说的。因为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，乃至阿赖耶识，有可能会同时生起的。同时生起，这里面没有等无间缘。现在说「等无间缘」是「前生开导」，就是在前面，在时间上说，在前面生起的这个心、心所法，它有一种作用，就有「开导」的作用。这个「开」有个避的意思，躲避开。「导」是引导，在前面假设是前一刹那，前一刹那生起的这个心和心所法，它要开避。它若刹那间就灭了，就是让出来一个位置，后一刹那的心，心所法，就可以生起；如果它不灭，它占有这个位置，后一刹那的心、心所法，生不起来。就像一个很狭窄的道路，那个人站在那里，后面的人就过不来，就是有类似这样情形。这个「导」有引导的意思，它有引导后一刹那心及心法生起的作用，因为它是一个有明了性的心。比如说是去缘念一件事，去思惟、去观察一件事的时候，在时间上说，不可能一刹那就完全明了，不可能是这样子，它须要经过很多刹那，才能明白这件事，所以它这个心、心所法要继续的再动。继续再动，但时间上是刹那刹那的灭掉了、刹那刹那的生起，所以前能够引后，能引导后面的这个心所法继续生起，所以有这个导引的作用。

「所摄受故」，这个「所摄受」、这个「摄受」，也就是个开导的意思。这个「摄」，有个引的意思，也就是有引导这个意思。就是前一刹那的心、心所法，能引起后一刹那心、心所法，生起的作用，这个色法没有这种作用，所以只是心法才有。就是前一刹那生起的心所法，让出来一个位置，就可以容受后一刹那的心所法起来。这个摄受也就是引受，引导的「引」，引受。所以它就属于「摄受因」、在十因里面属于「摄受因」所摄。

所缘境界所摄受故，方生方转。

这是这个「等无间缘」说完了，现在说「所缘缘」。这个所缘境界，这个心、心所法的现起，一定要有一个所缘境。有所缘境的时候，这个心、心所法才能现起。所以这个所缘境，有引导这个心、心所法活动的作用，所以叫做「摄受」，有这个作用。

「方生方转」，这句话是通于前面两句，就是「一切心及心法前生开导所摄受故，方生方转」、「所缘境界所摄受故，方生方转」，是这样意思。这个「生」，就是第一刹那叫做「生」，第二刹那以后叫做「转」。其实这个「转」，也是「生」的意思，就是刹那、刹那的，继续不断的生起。要有这个开导的作用，要有所缘境的摄受，这个心、心所法才能生起，才能活动。

是故当知等无间缘及所缘缘，摄受因摄。

这是结束这一段，所以应该知道在四缘里面的等无间缘和所缘缘，是在十因里面是摄属于「摄受因」，属于这个。

黄二、十因随转（分二科）　宇一、总征

如是十因。云何能令一切世间种种事转？云何能令杂染事转？云何能令清净事转？

前面这一大段总合起来就是十因的建立说完了，下面是第二科「十因随转」，分

两科，第一科「总征」。

「如是十因」，前面这一大段所说的十因。「云何能令一切世间种种事转？」它是什么样情况，能令一切世间很多、很多的事情现起。这个「转」就是现起活动，叫做「转」。

「云何能令杂染事转」？能令这些染污的事情活动起来。「云何能令清净的事情活动起来」？这个「杂染」，就指流转生死说。「能令清净事转」，就是一切佛教徒修学圣道的情形，也是要有因缘的，也是要有这十种因。流转生死也要这十种因；能够成就圣道也要这十种因。

前面第一种能令一切世间种种事转，这是通于一般性的，这样就分成三类，这叫做「随转」，随着不同的因缘，但是也还是有十种因的差别的，这是「总征」。

下面是「别显」，分成两科，第一科「于世间种种物」，分两科，第一科「举谷数」，分十科，第一科「随说因」，又分两科，第一科是「标名」。

宇二、别显（分二科） 宙一、于世间种种物（分二科） 洪一、举谷数（分十科） 荒一、随因说（分二科） 日一、标名

谓于世间种种稼穑，堕诸谷数，世资生物，所有种种名想言说，谓大麦、小麦、稻谷、胡麻、大小豆等。即此望彼种种稼穑，为随说因。

「谓于世间种种稼穑，堕诸谷数，世资生物，所有种种名想言说，谓大麦、小麦、稻谷、胡麻、大小豆等」。「谓于世间种种」的「稼穑」，就是各式各样的农村里面，这个农夫所种的田，有所收获。「堕诸谷数」，「堕」者，入也，入于一切谷的这个范围内的。

「世资生物」，就是世间人赖以生存的这些物资。「所有种种名想言说」，属于这个范围内的资生物，各式各样的名，当然就有各式各样的想。名字，有各式各样的名，所以内心里面就会加以思想；因为思想而就会有言说，说「名想言说」。什么样的名呢？「谓大麦、小麦、稻谷、胡麻」、或者大豆、「小豆等」，这些名。

「即此望彼种种稼穑，为随说因」，因为有种种的名，来诠显这种种的稼穑、种种的谷，就是大麦、小麦，乃至大小豆等，有能诠的名，也有所显示的物。这能诠、所诠也就引起内心的思想，这样子呢？我们就可以说话了、就可以写文章了，所以是「为随说因」。这个名想，就是能随顺你的言说的一个条件。没有名就不能有想，没有名想就不能说话了，那么这是「随说因」。

日二、举说（分二科） 月一、举大麦

如言大麦持去持来，若磨若置，如是等类种种随说。

这是第二科「举说」，分两科，第一科「举大麦」。这底下，例如说到这个大麦，这样怎么叫做「随说」呢？

「大麦持来持去」，这个种这个田收割大麦，把它拿过去、拿过来，这样子搬动，把它运到什么地方去。「若磨若置」，或者把它经过这个磨，把它磨成面粉，把它弄碎了，或者是把它放在储存在什么地方，就是有这些事情须要有言说。「如是等种种随说」，就是这样这一类的各式各样的言说，那么这就叫做「随说因」。

月二、例余谷

如说大麦，余小麦等，当知亦尔。

「如说大麦，余小麦等」，这第二科「例余谷」。如说大麦是这样子，其余的小麦等，「当知亦尔」，也是各式各样的情形。这个第一个这个「随说因」解释完了。现在下面解释「观待因」。

荒二、观待因

观待饥渴羸劣身住，观待段食所有爱味，于彼追求执取受用，即说彼法为观待因。

这个「观待饥渴」，这个观待，这个「待」字，当做须要的意思。须要，这种情形观察这样的情况，内心的感觉，有这种须要。什么须要呢？比如说是「饥渴」的时候，饥渴的时候，我们的身体就羸劣没有力量。我们的身体在这样的情况的时候，这个「身住」，身住在这样的情况的时候，那就须要饮食。所以若有饥渴羸劣呢？那么就须要饮食了。

「观待段食所有爱味」，「观待段食」，「段」，就是一段落、一段落的。就是我们的饮食的形相，都是一段落、一段落的。要须要段食，这个段食的须要，它也有所观待，「所有爱味」，就是你欢喜。我现在我不欢喜吃米饭、我欢喜吃面条，就是你对于那个食物有爱味，这时候你才能够去吃这样东西；如果完全没有爱味的时候，你也不想吃，就不能吃了，说「观待段食所有爱味」。「于彼追求执取受用」，因为你对于你欢喜吃的东西，你就去追求这个东西，那么求到了的时候，就「受用」、就享受他了，这就是叫做「观待段食所有爱味」。你若有这「爱味」的时候呢？你才去追求，是这样意思。

「即说彼法为观待因」，这个观待就是...，这个饥渴，有饥渴，所以须要有段食，这是观待；段食的时候，还须要有爱味、要有爱味，才能去追求，这样子这就是观待，「为观待因」。这是「观待因」说完了，下面说这「牵引因」。

荒三、牵引因

由彼各别自种子故，种种稼穑差别而生，即说彼种子为此牵引因。

这说这「牵引因」。「由彼各别自种子故」，比如是麦、有麦的种子；谷，有谷的种子，大豆、小豆、高粱，各有各的种子，所以种种的稼穑，这不同的情况就出现了。「即说彼种子为此牵引因」，由那个种子会引起来各式各样的谷类的东西会出现，为牵引因。这是「牵引因」说的。

荒四、摄受因

地雨等缘能生于芽，名摄受因。

这个「摄受因」怎么讲呢？说是由种子，当然是一个重要的条件，但是要有一块土地、还要下雨、还要有阳光、还要有风、还要有肥料，是各式各样的因缘。「能生于芽」，那个种子才能生芽。那么这样子呢？这「地雨等缘」，对于那个芽来说，叫做「摄受因」，就能引出来这个芽了。这样说呢？这个种子为牵引因，是各别的、是各别的一种因；这「摄受因」是通的，你种高粱，你也须要地、雨、肥料等缘，还加上可能还要有人工。你种包米也是、你种这个土豆也是，所以这个「摄受因」，通于一切生产的这些物质；这个种子是各别的。他们有通、别的不同。

荒五、生起因

即彼种子望所生芽，名生起因。

这是第五科「生起因」。「即彼种子望所生芽」来说呢？种子对于芽来说，就是「生起因」，就是它们是最接近的，这样子。

荒六、引发因

芽茎叶等展转相续，望彼稼穑，若成若熟，为引发因。

这是第六科。这个芽…，芽继续的生长，就有茎，茎又会生出来叶，又可能开花结果这些情形。「展转相续，望彼稼穑，若成若熟」，就是最后有收获了，这个时候，是「若成若熟」，就是成熟了。「为引发因」，那这个芽梗等，就是最后成熟的，对于最后成熟来说，芽梗等为「引发因」。

这样这个「引发因」和「生起因」的不同呢？「发起因」（注：应是口误，应为生起因。）是约近说，「引发因」对远说，有近、有远的不同。前面有通、有别的不同，这是有近、有远的不同。这是「引发因」，其次「定别因」。

荒七、定别因

从大麦种，生大麦芽，大麦苗稼；不生余类，如是所余，当知亦尔，即说彼为此定别因。

这是第七科说这个「定别因」，从大麦的种，得到地、谷等缘的时候，就生出大麦的芽，由大麦芽就是慢慢又生出大麦的苗稼，他不会生出个苹果来，不会生别的东西。「如是所余，当知亦尔」，就这样子，其他的东西也都是自类种生自类芽、苗稼等。「即说彼为此定别因」，这就决定是有差别的。

这个「定别因」对「牵引因」有点相似。有点相似，但是牵引因是约通、别说；定别因是总说一切谷物的。

荒八、同事因（分二科）　日一、标名

即彼一切从观待因至定别因，同为稼穑，而得成熟，名同事因。

这是第八科「同事因」，分二科，第一科「标名」。

「即彼一切从观待因至定别因」，这么多的因，前面这一段。「同为稼穑，而得成熟」，都是这一件事，所以叫做「同事因」，同做一事。

日二、释义

非彼稼穑随阙一因，而得成熟，是故一切，和合说为此同事因。

「彼稼穑随阙一因，而得成熟」，不是那个稼穑，缺一样也不行。你缺这个观待因也不可以、缺同事因也不可以、缺牵引因、缺生起因，缺一样也不可以。「是故一切和合说为此同事因」，这是「同事因」。

荒九、相违因

霜雹灾等诸障碍法，望彼滋稼，为相违因。

这是第九科「相违因」，下霜的时候、下雹的时候，这些都属于灾难了。「诸障碍法，望彼滋稼」，「滋稼」，就是这些稼穑的诸物，须要有顺的因缘，它才能增长。现在忽然在不是那个时候，下雹而不是下雨的话，下霜的时候，为相违因，你的稼穑就可能受到影响了，受到伤害了，所以叫做「相违因」。下面第十科是「不相违因」。

荒十、不相违因

彼阙无障，是诸滋稼，不相违因。

如果没有下霜、也没有下雹，没有这些障碍，是「诸滋稼，不相违因」。

洪二、例余事

如是十因，于余世间，种种事物，随其所应，当知广如《摄谷论》说。

这是第二科「例余事」。这十种因，对于其余的世间种种的事物，随着那个事物所合适的，当知广如《摄谷论》上说，也都是有这十种因的。《摄谷论》是另外一种书，它是广论农业的事情的。

宙二、于染净事（分二科） 洪一、别释（分二科） 荒一、于杂染事（分二科） 日一、释（分十科） 月一、随说因（分二科） 盈一、标名

又于一切杂染缘起，所有种种名想言说，谓无明、行、识、名色、广说乃至老死愁悲忧苦扰恼，即此望彼诸杂染法，为随说因。

前面是第一科「于世间种种物」来说明十因的差别；现在第二科「于染净事」。分二科，第一科是「别释」，又分二科，第一科「于杂染事」，又分二科，第一科是解释，解释这个十因。第一科先解释「随说因」，先「标名」。

「又于一切杂染缘起」，就是这个众生在流转的时候，有烦恼的污染，这样子就会为因缘，而生起生死大苦。

「所有种种的名想言说」，这里面也一样，也有名、也有想、也有言说的。而这个名、想、言说，指什么说的呢？「谓无明、行、识、名色、广说乃至老死愁悲忧苦扰恼」，指这个十二因缘说的。十二因缘也是各式各样的名、也有各式各样的想、有各式各样的言说。

「即此望彼诸杂染法，为随说因」，即此种种的名想，望彼的无明、行、识等杂染法，就是「随说因」了。

就是有能诠的名，也有所诠的事，有能诠、所诠，也就有了想，因此也就有了种种的言论、种种的文句、种种的书了。

盈二、举说

如言无明缘行，乃至生缘老死。如是等类，种种随说。

第二科是「举说」。「如言」，就是举一个例子，我们说这是无明。无明有各式

各样的不同，或者起了贪心了，与贪心相应的无明、与瞋心相应的无明，各式各样的烦恼。去「缘行」，为行做因缘，或者做有罪的行、或者是做福德的行、或者是不动行。「乃至生缘老死」这些事情，那么这就是「随说因」。

《披寻记》一二六九页：

即此望彼诸杂染法者：此谓无明等种种名、想、言说。彼：谓无明等诸缘起支。即缘起支，名杂染法。

「即此望彼诸杂染法者：此谓无明等种种名、想、言说」。「彼」指什么说的呢？「谓无明等诸缘起支」，叫做「彼」，就是那一件事。「即缘起支，名杂染法」。

如是等类，种种随说。

「如是等类，种种随说」，就是把这一小节结束了。这是「如是等类」，就是这无明缘行等类，种种的都是随说因。下面第二科是「观待因」。

月二、观待因

观待境界所有爱味，于诸有支相续流转，即彼望此诸杂染法，为观待因。

现在说这个「观待因」。在杂染法里面，怎么样解释呢？是「观待境界所有爱味」，就是我们遇见各式各样的境界的时候，心里面主要的一个问题就是爱，你有了爱味的时候，「于诸有支相续流转」，你才能够采取行动，有了爱味的时候，才采取行动。采取行动的时候，就是各式「于诸有支」，这个十二缘起中的每一支都叫做「有支」，就相续的就都现起了，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这些染污的事情完全都活动起来了。若有所爱的境界出现的时候，内心的爱就现起，一现起就有种种活动，所以这个爱是一个「观待因」，「即彼望此诸杂染法，为观待因」。

《披寻记》一二六九页：

即彼望此诸杂染法者：彼，谓境界所有爱味；此，谓有支相续流转。此诸有支名杂染法。

「即彼望此诸杂染法者：彼，谓境界所有爱味」，就是对所有的境界有爱染心的时候，这叫做「彼」。「此，谓有支相续流转」，这些杂染的活动的现起，叫做「此」。「此诸有支，名杂染法」，此杂染法于彼爱染心，为观待因，如果不爱的时候，没有这件事，这就是观待因。

月三、牵引因

于现法中，无明等法，所有已生、已长种子，令此种子，望于余生生老死等，为牵引因。

下面说这个「牵引因」。「于现法中」，现在的生命体里面，这个大环境都包括在内。「无明等法」，就是这些烦恼和烦恼的活动，这些「法」，「所有已生、已长」，「所有」的，就是已经现起了，那么这叫做「生」。「已长种子」，就是以前已经现起，而现在又加以增长。比如昨天起的贪心、今天又起贪心，今天的贪心就比昨天的贪心又增长，叫做「长」。所以「已生」是指新生的来说的；「已长」就指

旧，以前已经栽培过，而现在又增长，这样的情形。

「令此种子，望于余生老死等」，这里面就包括无明、行、识、名色、六入、触、受，这一共是七法。「望于余生生老死等」，不是这一生的生老死，是「后」，以后的生老死等，「为牵引因」，他牵引将来的生老死。

我们今生生命的生老死，是我们现在这些「识、名色、六入、触、受」所引生的。我们现在这个色受想行识里面、天天的活动里面、思想上的活动里面，又有无明、行、识…，一共是七支，它在里面活动，能牵引后一生的老病死的，是这样子，所以说是这叫做「牵引因」。

《披寻记》一二六九页：

望于余生生老死等者：谓顺生受或顺后受。诸业所感异熟，是名余生生老死等。

「望于余生生老死等者：谓顺生受或顺后受，「顺生受」，就是我们这个生命结束了，又会生起一个生命，那叫做「生受」。或者那个「生受」以后的生命，叫做「顺后受」。

「诸业所感异熟」，不管是来生、又来生、又来生…，所有的生命的果报，都是由业力所创造的，「诸业所感异熟」，「是名余生生老死等」。这是说到这个「牵引因」。牵引因，也可以名之为引因，把那个「牵」字略去，就是「引因」了。

月四、摄受因

近不善士，闻不正法，非理作意，及先串习所引势力，生无明等，名摄受因。

这是第四科「摄受因」。这个「摄受因」是怎么讲呢？「近不善士」，就是我们这个众生在这个大环境里面生存的时候，你常常的接近不善的人，那个人的思想有问题，你常同他接近。「闻不正法」，他说了一些不合道理的道理，你去跟他学习。学习了以后，「非理作意」，你内心的思想，就由你所见闻的不正法，在内心里面思惟观察，叫「非理作意」。

「及先串习」，就是以前，以前你这样子「近不善士，闻不正法，非理作意」、你现在「近不善士，闻不正法，非理作意」，所以叫「及先串习」。你常常这样子熏习，常常这样子思惟的时候，在你心里面造成了一种力量，就是过去这样子造成的力量，现在若继续造，这个力量就增长了。「生无明等」，这个，亲「近不善士」是指人说；「闻不正法」，是指法说，人和法。由于你这样做的时候，你就有无明的这些烦恼，就是障碍智慧的这些事情，那么这叫做「摄受因」。

这样子这个「摄受因」就是指这个通说的；前面这个「牵引因」就是别说的，也还是有通、别的不同。这是「摄受因」，下面「生起因」。

月五、生起因

无明等法，各别种子，名生起因。

前面那个「牵引因」就是引因，这里面说是生因。

「无明等法，各别种子」，这若是用十二缘起来说，那就是「爱取有」了。前面说那个无明，就是「无明、行、识乃至触缘受」，属于这一个。这下面这个「生起

因」，这个「无明等法，各别种子」就是「爱缘取，取缘有」这一部份，「名生起因」。因为这样子，前面由「牵引因」造成的种子，又经过「爱缘取」的熏习，这个力量大了，所以能生起果报，就叫做「生起因」。这样这个「牵引因」和「生起因」是有差别的。

月六、引发因

从无明支乃至有支，展转引发后后相续，望于余生生老死等，为引发因。

这个「引发因」就把前面总合起来说了。「从无明支」，从十二缘起第一个，从无明那里开始，乃至到后面的爱取有、这个「有支」，那这加起来那是多少个支了？就是一共十个支了，无明…等是七个支，爱、取、有，这是三个支，加起来就是十支，后面又生、老死，就是两支，就是十二缘起了，「乃至有支」。「展转引发」，也就是从开始这无明缘行，行缘识，乃至到爱缘取、取缘有，是展转的引发。「后后相望，望于余生」，「后后相望」，就是无明望行、就是行望于无明，识望于行，名色望于识。

我曾经讲过，但是现在想要重复说一下，这个业力真是很厉害的，一个最明显的一个事情，比如说一个人，他是一个男人，他不睡觉的时候，他内心就是个男人的想法；睡觉作梦，也可能还是男人的想法。生存了几十年、或者是几百年，他都是男人的想法，但是若死掉了以后呢？这个中阴身一现前的时候，如果他这个业力转变了，若变成个女人的时候，他就是个女人的想法，在中阴身的时候思想就变了。在做人的时候，做了几十年的男人，可是业力改变的时候，他中阴身一刹那间，就有女人的想法。这看出这业力是这么厉害，能改变你的思想。

这个无明缘行，行缘识，乃至生缘老死，完全是业力的力量。当然业力，它不是孤独的，一定同烦恼在一起，这是「后后相望，望于余生生老死等」。这个十二缘起里面，后面那个生老死，不是指现在的生老死说的，是指这个生老死结束了，以后的生命体的生老死说的，所以是「望于余生」的「生老死等」。「为引发因」，这就是前面的牵引因，也是包括了摄受因，生起因，总合起来名之为「引发因」。

月七、定别因

余无明支，及自种子，乃至有支，能生那落迦；余无明支，及自种子，乃至有支，能生傍生、饿鬼、人、天，当知亦尔。

这第七科「定别因」，「余无明支，及自种子，乃至有支，能生那落迦」，就是把其它的无明支都除去，剩下的无明支。剩下的「无明支」是什么无明支？就是那落迦的无明。就是你这样的无明，所造的业力，一定到了地狱去的。这个「无明支及自种子」就是这无明，指活动的无明。「自种子」，无明的活动，就造成了一种功能在心里面，这个种子再动出来，就是现行，现行又熏种子。「乃至有支」，就是一共是十支。「能生那落迦」，就是「有缘生」的那个「生」，就跑到地狱去了，这是「能生那落迦」。

「余无明支，及自种子，乃至有支，能生傍生」，这样的无明，一共是十支，这个力量能叫你生到畜生的世界去，「能生傍生」。乃至「余无明支，及自种子，乃至有支」，能生鬼，能生人，能生天，「当知亦尔」，就是各有各的十支。人的十支和鬼的十支不同；鬼的十支和天的十支不同，六道都是不一样的，所以这叫做「定别因」，「当知亦尔」也是不同的。

《披寻记》一二七〇页：

余无明支，及自种子等者：谓若无明支，及自种子，乃至有支，能生那落迦，当知此无明等不生余趣。若无明支，及自种子，乃至有支，能生傍生、饿鬼、人、天，此无明等不生余处，当知亦尔。如是无明支，及自种子，乃至有支，与彼五趣各别为因，故于此中相望说余。

「余无明支，及自种子等者：谓若无明支，及自种子，乃至有支，能生那落迦，当知此无明等，不生余趣」，这个无明、无明行使令你生到人，他就不会生到别的地方去；这个无明行等使令你生天，他也就不会生到别的地方去，是各有各的边际的，所以叫做「此无明等不生余趣，当知亦尔」。

「如是无明支，及自种子，乃至有支，与彼五趣各别为因」，它不是通着的，不是通的，各别的。「故于此中相望说余」，彼此对望，以此为主，其它的就是余，是这个意思。

即此望彼诸杂染法，名定别因。

就是这样意思，「即此望彼」，此法望彼法，各有各的杂染法，而不是互相混乱的，所以叫做「定别因」。

《披寻记》一二七〇页：

即此望彼诸杂染法者：此，谓无明支，及自种子，乃至有支。彼，谓那落迦等五趣差别。即彼五趣，名杂染法。

月八、同事因

即彼一切，从观待因至定别因，名同事因。

这是第八科「同事因」。「即彼一切」，就是这一段、这里面说的。「一切」的，从什么地方算呢？从「观待因」开始，那个「随说因」没有，不算在内。从「观待因」到「定别因」，一共是六个因，总合起来名之为「同事因」。

月九、相违因

此杂染法相违因者：谓出世间种性具足，值佛出世演说正法，亲近善士，听闻正法。，如理作意，法随法行，及与一切菩提分法。

这是第九科「相违因」。「此杂染法相违因者：谓出世间种性具足，值佛出世，演说正法，亲近善士，听闻正法」。

「此杂染法相违」，就是违反杂染法的事情，是指什么说的呢？「谓出世间」，超越世间的「种性具足」，就是这位众生，他有无漏的种性。「值佛出世」，又遇见佛出现世间了，佛又演说这个苦集灭道、十二缘起的正法。「亲近善士」，而这个众生肯亲近佛、亲近阿罗汉、亲近菩萨。

「听闻正法，如理作意，法随法行」，又能够修学圣道。「及与一切菩提分法」，一切四念处，乃至八正道。这个呢？这就是「相违因」。这个众生在生死里流转、这个惑业苦的流转，一直是这样，忽然间遇见佛法，遇见三宝以后，思想改变了，那就不顺于世间法了。

月十、不相违因

即如所说种种善法，若阙、若离，是杂染法不相违因。

「即如所说种种善法，若阙、若离，是杂染法不相违因」，这是第十科「不相违因」。

「即如所说」的「种种」的「善法」，就是前面说的这个种性具足，遇见佛出世间，演说正法这些事情。「若阙」，就是有一点但是不完全具足，有所缺少。「若离」，若完全都没有，叫做「离」。「是杂染法，不相违因」，那么你没有遇见三宝呢？那是杂染法不相违的境界。

日二、结

如是十因，应知能起一切有情一切杂染。

「如是十因，应知能起一切有情一切杂染」，这是结束这一段。下面第二科是「于清净事」；前面「于杂染事」说完了。分九科，第一科是「随说因」，先「标名」。

荒二、于清净事（分九科）　日一、随说因（分二科）　月一、标名

又于一切清净品法及灭涅盘，所有种种名、想、言说，即此望彼诸清净法，为随说因。

现在说到清净的事情。「一切清净品法」，就是出世间的戒定慧，「清净品法」。「及灭涅盘」，就是灭除了一切染污，而出现的这个大般涅盘、这个有余涅盘、无余涅盘，这些清净法。「所有种种名、想、言说」，也是一样，也有种种的名句、也有种种的思想、也有种种的言论。「即此望彼诸清净法」，这些名、想、言说呢？对比清净法，就是名、想、言说所阐释的、所显示的清净法。也有能诠、也有所诠。这个就叫做「随说因」。

《披寻记》一二七〇页：

又于一切清净品法及灭涅盘者：谓三十七菩提分法，是名一切清净品法。缘起还灭，名灭涅盘。如下自释。

月二、举说

如言念住，正断，乃至八圣道支。无明灭故行灭，广说乃至生灭故老死灭，如是等类种种随说。

「如言念住，正断，乃至八圣道支」，这是第二科「举说」。这是举一个例子。例如：说到四念住，四正勤，四如意足，四正断，乃至到七觉支，八圣道支，那么这是三十七道品。

「无明灭故行灭」，行灭故识灭，「乃至生灭故老死灭」，这是「故老死灭」，「如是等类种种随说」，这都是「随说因」。

日二、观待因

观待诸行多过患故，乐求清净，摄受清净，成满清净，彼望于此为观待因。

「观待诸行多过患故，乐求清净，摄受清净，成满清净」，前面这个「随说因」说完了，这下面是「观待因」。这个「随说因」其实主要就是言论，这个染污法也是由言论开始的，清净法也是由言论开始的，可见这个言论的重要。这下面第二科是「观待因」。

「观待诸行多过患故」，这个「诸行」，就是色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法这一切有为法。你观察这一切的有为法呢？你若不观察倒没有事，你的思想就是这样子；你若深入地去观察呢，就有问题了。什么问题呢？「多过患故」，就有很多的过患，很多的生老病死的这些问题。

「乐求清净」，这样说，你心一思想，你这个意愿就改变了，就不欢喜世间上的荣华富贵了，就欢喜出世间的清净，那么这是「乐求清净」。由于世间的有为法，生老病死的过患，乃至到三恶道的苦恼，那么你就发心，发「乐求清净」，就要发出离心了。出世间的涅盘是我所欢喜的，叫做「乐求」，也就是发了愿，发愿愿得圣道，有这样的愿。「乐求清净」，当然是以涅盘为上首，是愿得涅盘的清净。

「摄受清净」，你有了愿呢？你就会要准备修学圣道，准备修行。前面是愿；这一句话是行。修行这个清净的戒定慧了。

「成满清净」，这是果。愿、行、果，成满了，戒、定、慧、解脱，解脱知见的法身的果了，清净的果。

「彼望于此为观待因」，前面是「观待诸行多过患故」，以这个、以此为因，而才能发心修学圣道，所以是「多诸过患」，是修学圣道的「观待因」。所以若不感觉到生死是苦，是不能修学圣道的。

《披寻记》一二七〇页：

彼望于此为观待因者：彼，谓诸行过患；此，谓诸清净法。

这个清净的愿行果，它是须要以「诸行过患」为因缘，才能现起的，这是「观待因」。下面是「牵引因」。

日三、牵引因

安住种性补特伽罗，种性具足，能为上首，证有余依及无余依二涅盘界，彼望清净，为牵引因。

前面第二「观待因」，是现实的生活中感觉到苦，感觉到很多的过患，才能发心学习佛法，这是「观待因」。下面「牵引因」又不同了。

「安住种性」，就是你的眼耳鼻舌身意里面，有无漏的因缘，有无漏的种子。这样的补特伽罗呢？安住种性的人，他种性具足，他里面有声闻种性，乃至有佛种性，具足了这样的种性。

「为上首」，这个为上首怎么讲呢？就是最初的，最原始的，能为圣道作因缘的，叫做「上首」，应该这么解释才对。

「证有余依及无余依二涅盘界」，最初你具足了出世间无漏的种性，展转地引发种种功德，你就能证得有余依涅盘及无余依两种涅盘的。

「彼望清净为牵引因」，就是这个，你那个具足的无漏种性，来望这个清净的有余依涅盘、无余依涅盘来说呢？那个种性是「牵引因」，是这样意思。

这个前面「观待诸行多诸过患」，叫做观待因；「具足种性」叫做牵引因。

《披寻记》一二七一页：

能为上首等者：谓从最初听闻正法唯缘涅盘，如是乃至最后能证圆满解脱，名以涅盘为其上首。〈修所成地〉说：又缘涅盘而听法者，有十法转，涅盘为首，谓依止有余依涅盘界，及无余依涅盘界。乃至广说。（陵本二十卷四页）此应准知。

「能为上首等者：谓从最初听闻正法唯缘涅盘，如是乃至最后能证圆满解脱」，叫做「名以涅盘为其上首。」

「〈修所成地〉说：又缘涅盘而听法者，有十法转，涅盘为首」，一共有十法，十法里面涅盘为首。

「谓依止有余依涅盘界，及无余依涅盘界。乃至广说。（陵本二十卷四页）此应准知。」，那么这个《披寻记》的作者认为以涅盘为上首，这叫做「牵引因」。但是我看不是这个意思，是「具足种性」为「牵引因」，具足种性叫做上首，应该这么说。

下面是第四科「摄受因」。

日四、摄受因

亲近善士，听闻正法，如理作意，及先所作诸根成熟，名摄受因。

「亲近善士，听闻正法，如理作意」，前面呢？要感觉到诸行是苦，才能修学佛法。第二个呢？你要有种性，你才能成就圣道。现在第三个呢？还要有不同的条件，要「亲近善士」才可以，还要「听闻正法」才可以，还要「如理作意」才可以。你亲近善士，听闻正法，你心里面不愿如理作意，也不行，也是不可以。

「及先所作诸根成熟」，「及先所作」，就是你过去世亲近善士，听闻正法，如理作意，你就这样栽培自己，使令你现在的善根成熟了。那就是不断的要亲近善士，听闻正法，要如理作意，最后善根成熟了，「名摄受因」，你就能成就圣道了。所以这「亲近善士，听闻正法，如理作意」，那叫做「摄受因」。

这可见这个圣道的成就，又要到「观待诸行多诸过患」也是一因、要「具足种性」也是个因，还要有「摄受因」才可以。下面第五科是「生起因」。

日五、生起因

种性所摄一切无漏菩提分法所有种子，望彼一切菩提分法，为生起因。

「种性所摄」，就是你原来没有经过努力的修行，你本来就有的无漏种子，属于这一类的，这一类的无漏的菩提分法的所有的种子。这个「菩提」就是出世间的圣道叫做「菩提」。这个「分」就是因。有圣道之因，这一类的种子，当然这是本来有的种子。

「望彼一切菩提分法，为生起因」，来对望你遇见佛法以后，你修学圣道，你得圣道了，你这时候得...小乘佛法来说，你得初果了；或大乘佛法，你得无生法忍了，这个时候，你的身口意里面，有无漏的圣道的现行了。

这个时候这个无漏圣道的现行的菩提分法，谁为「生起因」？是你原来内心里面，具足的种性为「生起因」，这是为因缘了，为生起因。

日六、引发因

即自种子所生一切菩提分法，渐次能证，若有余依，若无余依二涅盘界，名引发因。

「即自种子所生一切菩提分法，渐次能证」，这下面第六科「引发因」。

「即自种子，所生一切菩提分法」，就是你内心里面本来有的这个无漏的种子，本来这个种子，他没有动，他没有生现行，你若能够观察「诸行多诸过患」，你又能「亲近善士，听闻正法，如理作意」了，那么那个本来的无漏种子，就生出来清净的现行了，这是这个意思。

「即自种子，所生一切菩提分法，渐次能证」，这地方不是说一下就成佛了，不是这么说，这「渐次」的，由外凡位入内凡位，内凡位而入圣道，由见道、修道乃至无学道，是「渐次能证，若有余依、若无余依二涅盘界」，先得有余依，后得无余依的二涅盘界，名字叫做「引发因」，这个引发因是这样意思。这也和前面也是相合，这就是总合起来说。

日七、定别因

声闻种性，以声闻乘能般涅盘；独觉种性，以独觉乘能般涅盘；大乘种性，以无上乘能般涅盘，彼望清净，为定别因。

这上面说第七说「定别因」，定别因说了三乘，三乘圣人。就是原来你有声闻人的无漏种子，你有独觉乘的种子，你有一佛乘、佛的种子，就是佛性，那么你遇见佛法的时候，你就是随顺你的种性而得涅盘，所以原来那个种性就是固定了你是属于这一类的，而不能够有改变的。你原来的，你有佛性的话，你一定是成佛了，而不会做阿罗汉、做辟支佛的，就是使令你固定是这样子了，叫做「定别因」。

日八、同事因

若清净品观待因，乃至定别因，彼望清净，为同事因。

第八是「同事因」。「若清净品观待因，乃至定别因」，这是从前面那个「随说因」不算，「若清净品观待因，乃至定别因，彼望清净，为同事因」，这几种因你不可以缺少，你就成就了同一样事情，就是得涅盘了。

日九、相违不相违因（分二科） 月一、辨差别（分二科） 盈一、相违因 种性不具足，不值佛出世，生诸无暇处，不亲近善士，不听闻正法，不如理作意，数习诸邪行，彼望清净，为相违因。

「种性不具足，不值佛出世，生诸无暇处，不亲近善士，不听闻正法，不如理作意」，这底下第九是「相违因、不相违因」，分两科，第一科「辨差别」，先说「相违因」。

「种性不具足」，这个种性不具足，那就是没有牵引因了，没有这牵引因。「不值佛出世，生无暇处」，亲近善士也等于是遇见佛了，那么你「不亲近善士」，「生诸无暇处」就是生到八难里面去，生到三恶道去，或者生到长寿天去，或生到人间有邪知邪见这些事情。

「不亲近善士，也不听闻正法，不如理作意」，这就是没有摄受因。没有牵引因也没有摄受因的时候呢？「数习诸邪行」，数数的去熏习这些有罪过的事情。

「彼望清净为相违因」，若望涅盘来说，那就是相违因，你不能得涅盘了，这是「相违因」。下面第二科是「不相违因」。

盈二、不相违因

此相违因，若阙、若离，是名清净不相违因。

「此相违因，若阙」，不具，「若阙」少。或者完全没有，是名叫「清净不相违因」。下面第二科是「例当知」。

月二、例当知

若杂染品诸相违因，当知即是清净法因，若清净品诸相违因，当知即是杂染法因。

清净和杂染，杂染和清净，是互相冲突的。

洪二、总结

如是现有杂染十因，清净十因，过去、未来，曾当染净，皆亦如是，一切唯有如是十因，除此无有若过、若增。

这是第二科「总结」这一段文。「如是现有杂染十因」，前面说的这些，有的众生现有杂染十因；前面所说的，有的众生学习的清净的十因，这两种不同的十因，「过去、未来曾当清净」，有的众生呢？过去是有杂染的十因，未来有清净的十因；或者有的众生，过去有杂染、也有清净的十因，那么未来又有清净、又有杂染的十因。就是「过去、未来曾当染净」，这个「曾」就是过去，过去有十染、有十净；「当」就是指未来，未来或者是有十染、有十种清净。这个在没有得不退转的时候，就是有染、也可能有净；有净也可能有染。「皆亦如是」，总而言之，你不能超过这个境界。「一切唯有如是十因」，所有的众生，就是有这么多的十因。「除此无有若过若增」，不能再超过这个，你也不能够有增有减，这是说因相，这下面说「果相」。

地二、果相（分四科）　玄一、征

于此相中，云何为果？

「于此相中，云何为果？」「果相」分四科，第一科「征」。就是在这个内明，广明佛法中，诸相中，已经说了「因相」，那么云何名为果相中？这是「征」，下面是「标」。

玄二、标

谓略有五。

「谓略有五」，简要的说呢？就是有五种果，这是标数目，下面列出来名字。

玄三、列

一者、异熟果，二者、等流果，三者、离系果，四者、士用果，五者、增上果。

列出来五果的名字。下面第四科加以解释，分五科，先解释「异熟果」。

玄四、释（分五科）　黄一、异熟果

诸不善法，于诸恶趣受异熟果；善有漏法，于诸善趣受异熟果，是名异熟果。

「诸不善法，于诸恶趣受异熟果」，这先解释这个异熟果。什么叫做「异熟果」呢？「诸不善法」，说一个众生他做了很多的恶事，做这些没有功德的事情，「于诸恶趣，受异熟果」，将来他就会生到三恶道去，叫做「恶趣」。「受异熟果」，受了果报，这个「异熟」，这个「异」，异是变异。这个变异，就是现在你做善、或者是做恶，那么将来得果报的时候呢？得的果报也不是善、也不是恶，所以就有点不同、不一样。

这个不是善、也不是恶，这话怎么讲法呢？不管你是生天也好、做人也好、你到地狱里头也好，你这个第八识阿赖耶识，他也不是善，也不是恶。你受苦的时候，这个第八识也没有苦的感觉；你享受乐的时候，第八识也没有乐的感觉，他也不苦、也不乐，这个阿赖耶识。阿赖耶识是果报的主体，所以叫做异熟果。这个「熟」就是果的意思，但是做因的时候，或者是做善，或者是做恶，但是将来得果报的时候，主要是得个阿赖耶识，阿赖耶识也不是善也不是恶，所以叫做异熟。当然这是说是这个性质，是善是恶，这个性质，他有点不同，所以叫做异熟果。

但是时间也是不同，你做善的时候、做恶的时候，不会、不是立刻得果报，要经过一段时间的，所以叫做异熟果。这个熟、异熟这个事情呢？由因至果，他也逐渐的、逐渐的变异，最后才得果，不是忽然间就得果报，不是、不是这样子，所以叫做异熟果。

这个「异」这个字呢？是通于因果；这个「熟」指果说的，这个熟这个字是果说。这个「异」是通于「因果」，就是如「果」是异，就指果说呢？异就是熟；如果这个异指「因」说的呢？这因之果，是异之果，因之果，这里面有这样的差别，所以叫做异熟果。

「诸不善法，于诸恶趣，受异熟果」，刚才说到阿赖耶识是这样子。但是到地狱的人呢？他是受苦的，受很多苦；若是生到天上去，是受乐。有苦乐的感觉，不是阿赖耶识，是前六识。说我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，是前六识，前六识呢？就是有苦了，有苦、乐的差别。

这上面说到这异熟果，若是这样讲呢？因中有善恶的差别，到得果报的时候没有善恶，那指阿赖耶识说的。所以我们说是因有善恶，果报也有善恶，那指前六识说的，这有差别的。所以「诸不善法，于诸恶趣，受异熟果」。

「善有漏法，于诸善趣，受异熟果」，说我们不做恶事，我们做种种的善事，做种种善事的时候呢？有漏法还是有烦恼。你做善事是做善，你做的事对于他人有利益，对于自己也有利益，但是你内心还是有烦恼的，内心里面有贪瞋痴的烦恼的，这样子你做的这个善法呢？还是会得善报，是「于诸善趣，受异熟果」，或者在人间、或者在天上，那么你去受果报了，受果报，那么这就叫做异熟果，这是解释这个异熟

果，解释完了。下面解释这个「等流果」。

黃二、等流果

习不善故，乐住不善，不善法增。修习善故，乐住善法，善法增长。

「习不善故，乐住不善，不善法增」，我们在因地的时候，我们数数的做这些不善的事情，做了不善的时候，成了习惯了，心里就欢喜做不善的事情。做这些不善的事情，心情感觉到快乐，「乐住不善」。「不善法增」，这罪过的事情，就是愈来愈多了，这个力量愈来愈大了，「不善法增」。

「修习善故，乐住善法」，说是「习不善故，乐住不善」，这句话对不对，实在是对的。我们...比如说是你的好朋友是你的善知识，感觉到你做这件事不对的，就告诉你：你不应该做这件事，应该...。你立刻就烦恼，不高兴了。若有人赞叹你，赞叹你这个恶事做得好，你就心情欢...你心情快乐，这就表示「习不善故，乐住不善」，是这样意思。

「修习善故，乐住善法」，这个人常常的来做这些善事，有功德的事情，对于他人有利益的事情，当然这里面，佛法是重视动机，你做这件事，你的动机是利益人的，不是损害人，这是一个条件；然后你做出这件事，对于他人有利益，那就是善法了。「乐住善法」，欢喜在善的境界上生存，欢喜在善的境界里面活动，那这就是他的心性是这样子。常常做，若是一个众生本来是放逸的，现在忽然间若是做好事，他还可能有点勉强，但是时时做、时时做，久了成习惯了呢？也就欢喜善，「乐住善法」。「善法增长」，这善法多了呢？它就是有力量了，那么这就是「等流果」。

这个「习不善故，乐住不善」，这话应该怎么讲呢？就是你今生你欢喜做恶事，那么你来生也是欢喜做恶事，所以叫做「等流果」。这个「等」，性质是相通的，叫做等。「流」者，类也，就是同类的，所以叫做等流果，这个今生「习不善故，乐住不善」，将来呢？你也是欢喜不善，这个事情也是很明显的事情。

比如说有人他对于这个做医生的事情有兴趣，欢喜做医生，当然也欢喜读这个书，也欢喜为人看病，这个事情，为什么他对这个有欢喜呢？他前生也做过医生，所以就是等流果，就是这样。

说这个人出了家以后，或者是大学毕业以后，就欢喜要出家，要当和尚，为什么呢？就是前生也做过出家人，是等流果，是这么回事。

所以这个是「习不善故，乐住不善」，这个是有前生、有后生的差别。「修习善故，乐住不善法」，念乐ㄧㄠˋ也可以，念好乐ㄧㄠˋ；念乐ㄌㄜˋ也可以，乐ㄌㄜˋ住善法，前生、后生的差别。

或似先业，后果随转，是名等流果。

「或似先业，后果随转」，这个前面这句话还可以从...也还可以变一个方法，改变一下。「习不善故，乐住不善」，你欢喜做恶事呢？就在内心里面熏成了种子，熏成了种子。熏成种子，将来呢？那个就是「乐住不善」，那个种子现行，那个不善的种子一活动出来了的时候，你还是欢喜做恶事，这「乐住不善」这么讲。下面这个是「修习善故，乐住善故」也这么讲。

「或似先业，后果随转」，这个呢？指现行说。「或似先业」，今生的行为和前生的业力相似，「或似先业」，相似。「后果随转」，你将来的那个得的果报，也随

顺前生的情形，那样子出现的、出现的活动，是名叫做等流果。

比如说是做善事一样，做恶事、做善事道理是一样。譬如说这个人有点慈悲心，不欢喜杀害生命，救护人，人有困难的时候，他能多救护，用慈悲心救护人的，那么这个人将来就会能得长寿，我们通常说你要放生，救护一个鸟、救护一个龟、一个鱼，放生呢？你将来得长寿，是的。但是若救护人呢？比救护畜生的功德是更大，我们要知道这件事。我看那个杂志上还都是大法师，很有名的大法师，常常放生，因为放生的功德很大，实在救护人的功德是高过救护畜生的，是有差别的。对于人有灾难的时候，我不知道！我欢喜放生！对于畜牲的苦欢喜救护，也是有功德的，但是为什么？你的心情怎么回事情？人与人是同类嘛！我们对于同类的人，我没看见。这是有问题嘛！明白的说是有问题，当然这是思想的问题。

「或似先业，后果随转」，就是你有慈悲救护众生，你就得长寿报，就是相似。你欢喜众生长寿，将来得果报的时候，你也得长寿，相似的。「或似先业，后果随转」，欢喜杀生的人，你叫众生短命，你将来自己也短命，相似的。「或似先业后果随转，是名等流果」。

《披寻记》一二七一页：

或似先业后果随转者：〈有寻有伺地〉说：谓若从彼出，来生此间人同分中，寿量短促，资财匮乏，妻不贞良，多遭诽谤，亲友乖离，闻违意声，言不威肃，增猛利贪，增猛利瞋，增猛利痴，是名与等流果。（陵本九卷一页）此约十种不善业道为论。十善业道，与此相违，其相应知。

「或似先业后果随转者：〈有寻有伺〉地说」，我们已经学过了。「谓若从彼出，来生此间人同分中，寿量短促，资财匮乏」。「谓若从彼出」，假设你从那个境界里面出来，来到这人间，来到此间的人同分中。就是做了很多的恶事，杀害了很多的生命。杀害了很多的生命，那应该是到地狱去吧？但是没有。临命终的时候遇见善知识了，遇见善知识，劝他念佛，他一念佛呢？就不到地狱去了，就来到人间，就是有这个事情，「来生此间人同分中」，人与人是相同的，所以叫做「人同分中」。

「寿量短促」，你以前杀生太多，你杀人了，做了很多恶事，今生寿命短，那么就是有「或似先业，后果随转」是这样意思。

「资财匮乏」，前生你做了一些...在钱财上做了一些不合道理的事情，那你今生呢？你这个财就有问题，就匮乏。「妻不贞良」，也有这个问题。「多遭诽谤」，你说谎话，诽谤别人呢？你今生也就被人家诽谤，诽谤。「亲友乖离」，你前生说了一些离间语，破坏人家的感情，今生也就有这种事情，「亲友乖离」。「闻违意声」，听见一些不欢喜的话，就是你前生曾骂人过，所以今生也有人骂你，「闻违意声」。「言不威肃」，你前一生，你常说一些懈怠放逸的话，今生你说话也是不威肃，不威严，不严肃。「增猛利贪」，你前生的贪心很大，今生也是增猛利贪，「增猛利瞋，增猛利痴」，是这样。「是名与等流果」，这就叫做等流果。「（陵本九卷一页）此约十种不善业道为论。十善业道，与此相违，其相应知」。

黄三、离系果（分二科） 宇一、标名

八支圣道，灭诸烦恼，名离系果。

「显示正因果相」，这一科里面分三科，第一科「总征」、第二科是「别显」。「别显」里面分三科，第一科是「因相」，现在就是第二科「果相」。「果相」里面有五果，现在是第三个「离系果」。分两科，第一科是「标名」字。

「八支圣道」，就是三十七道品，最后一个八圣道，他有八支。「灭诸烦恼」，你能够学习这个八种法：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，合起来就是戒定慧。若能这样的努力的用功的话呢？「灭诸烦恼」，就能灭除去、能排遣出去一切的贪瞋痴的烦恼。

这个「八支圣道」第一个是正见，若是从三十七道品的次第来说呢？这是七觉支是得初果了；那么这八圣道分就是得初果以后，继续的用功修行，就是修道了。而这个正见，就是成就初果的那时候，无分别的智慧，也就是修四念住的那个无我的智慧。由这无我的智慧，能证悟第一义谛了。证悟第一义谛那个无分别智叫做「正见」。若能证悟第一义谛，才能灭烦恼；你不能证悟第一义谛是不能灭烦恼的。

所以修这个八正道的时候呢？是「灭诸烦恼」，能灭除这个…在初果的时候，灭除分别我执；到了…继续修学圣道的时候，能灭俱生的我执，也就是也能灭除去这个贪瞋痴的这些的爱烦恼。

「名离系果」，这个烦恼能系缚人，使令人不自在，有诸苦恼；灭除烦恼，烦恼就不系缚人了，那么心得清净，就叫做「离系果」，这是标名字。

宇二、简非

若诸异生，以世俗道灭诸烦恼，不究竟故，非离系果。

「若诸异生，以世俗道灭诸烦恼」，第二科「简非」，简别他不是能灭烦恼，他不是离系果。

「若诸异生」，若是这些凡夫。「以世俗道」，就是世间的清净道，但是他还是属于世俗、不是第一义，不是最殊胜的法门，用这样的法门，也就是所谓修禅定了。不管你用什么好的…这个息、好的名堂、好的名称，你的内容是一回事，内容上加一个标签，不管这个标签怎么好！怎么庄严！但是你是属于世俗道呢？「灭诸烦恼」，那就是…比如说能使令心寂静得修禅定，不管你使用什么方法，是使令心寂静住而已！只能达到这个境界。寂静住，他就不动乱，也能灭除去一些烦恼的。

像我们修四念住的时候，修这个不净观，不净观是不能灭烦恼的，但是他很有大的力量能调伏这个欲，使令欲不动，所以佛也开示这个法门。开示这个法门，我们能够努力的学习，就能使令这个欲就不动了；不动了，心就清净；心清净，就可以修学八正道、就可以修止观了；修止观就断烦恼得圣道了。这个不净观，在佛法中是这样意思。如果你只是修不净观？你不修无我观，那是不能得圣道的。

但是这里面说「以世俗道，灭诸烦恼」，那是指修禅定说的。不管你用什么方法，使令心里面寂静。寂静也就能灭诸烦恼。

「不究竟故」，但是灭烦恼是灭烦恼，但是并不是彻底的，不彻底，就是没能见到第一义谛。

这个佛法里面，虽然也重视禅定，但是更重视智慧的。有智慧才能照见五蕴皆空、才能照见第一义谛，这个时候才是究竟，才能灭烦恼。

说这我能够使令心里面寂静，我们平常…我也听人家说过：照而常寂就是定，寂而常照就是慧，这样子就是定慧具足了，其实这个话是不合道理。我们修奢摩他的时候，就是止嘛，这止就是寂而常照，照而常寂。这个止，修止的时候，不是睡觉，人睡着觉的时候不做梦，那就是…他就心里面没有妄想的，心里面就是寂静，但是不明了。那么你如果说：照而常寂，这是定，他里面有没有照？说这照是慧，那么就是有点问题。我们修止的时候，他也有寂、也有照；有照、也有寂，就是明静而住。我们是一个…我们不是木头嘛！你不是那个地水火风！不是一个石头嘛！当然你是有情识的众生，他有心的，当然是有明了性。这个有明了性是表示你不是木头，你是一个有心识的东西，自然是有明了。那个明了性不是智慧！不是智慧！智慧是另一个事情。所以你说：寂而常照就是智慧，这地方有问题的！这地方有问题的！也可以说出来就是这个佛法的学习有点问题。

等到成佛了、成佛的时候、或者得圣道的时候，这根本智现前、无分别智，那个时候也是寂而常照，照而常寂，那时候有智慧，是有智慧的。说我们初开始你用功修行的时候，你心里面寂而常照，照而常寂，你说那是定慧具足，这话是有问题的！这是有问题的！

这个定慧俱足，比如说有人……若是有慧的话，还是以无我慧……，以诸法皆空的智慧、这个无我的智慧，这两种智慧是非常重要的。若是成功了的人呢？有无我的智慧、有空的智慧的时候。你这样的智慧，面对一切法的时候，是什么境界？是什么境界？说没有智慧的人，说有高深的禅定的人，但是没有智慧的人，他面向一切法的时候，是什么境界？是有差别的呀！

所以这里面这个地方就呵斥这件事，「以世俗道，灭诸烦恼，不究竟故」，就是你没有智慧，你是没有深入诸法实相的智慧，这个时候虽然是有了禅定，「非离系果」，你不能灭烦恼，你不能灭除系缚的，你还是个生死凡夫呀！

黄四、士用果

诸有一类，于现法中，依止随一工巧业处，吉士夫用，所谓农作、商贾、事王、书画、算数、占卜等事，由此成办诸稼穑等财利等果，是名士用果。

「诸有一类于现法中，依止随一工巧业处，吉士夫用」。这个「离系果」这个地方、这一科简单的讲完了，现在第四科是「士用果」。

「诸有一类，于现法中」，无量无边的众生里面，其中有一类，「于现法中」，就是现前的境界里面。「依止随一工巧业处」，他有、他具足了一种「工巧业处」，有一种专业的知识。他就依靠这个知识「吉士夫用」，就发起了一种作用。这个「士夫」就是五蕴的假者。色受想行识组合起来，假名为人、假名为我，叫做某某人，这个人他有这种能力。

什么能力呢？「所谓农作、商贾、事王、书画、算数、占卜等事」，所谓「农作」，就是做田的这个耕种、种田的这个职业的。或者是「商贾」，做生意的，行商作贾。「事王」，或者在政府做事情。或者是「书画」，这个人是书法家，或者是画家，就是以此为职业，这也是一种工巧。或者是「算数」，现在说这个会计师，应该

是属于算数吧！这个「占卜」，这些能计算吉、凶的这些事情，这也是一种工巧。

「由此成办诸稼穑等财利等果」，由于有这样的工巧，他就会做这些稼穑的事情。「稼穑」，就是农、或者是商贾、事王、书画、算数、占卜等事情，这样子嘛？就得到了「财利」，得到这些「果」。

「是名士用果」，这就叫士用果。就是人为的努力，他有专业知识...，就得到了财富，那么这就是士用果。

黄五、增上果（分三科）　宇一、六根摄

若眼识等，是眼根增上果，乃至意识等，是意根增上果。

「若眼识等，是眼根增上果」，这下面是第五科，第五果「增上果」，分三科，第一科是「六根摄」。

「若眼识等，是眼根增上果」，这个「增上」呢？就是力量，有这种堪能性，我们的眼根当然不是扶根尘，是那个清净的四大组成的眼根。这个眼识，是眼根的增上果。

这个眼根，这个《俱舍论》上说：根明利故，识亦明利。你这个地、水、火、风，清净的四大，组成的眼根是明利，（明，就是光明的明，利就是利害的利、利益的利）根明利，识也就明利；如果你这个根不明利，识也就是不明利。所以这个识，是受根的影响，以根为主。所以识，就是果，因所得果。

比如说这个天眼通这件事，就是他的根和我们的肉眼不同。我们肉眼就是一般的这个欲界的清净四大；这个天眼通的人，他的眼根是色界天上的地水火风。色界天上的地水火风组成的眼根，这个眼根就不得了，他能够显示出来三千大千世界的的差别相。就是这个天黑的时候，这个黑不能障碍他，他也能看得很远、能看出来，就像看掌中、手掌上的东西，那么样清楚、那么近。这可见...而这个天眼通的这个眼识，还是原来一样，就是这个原来的肉眼的眼识一样，但是根不同了。根不同了，这作用就不得了！能看见未来的事情。这天眼通，未来的事情，现在还没有出现嘛，但是他这个眼根都能看见，能把未来的事情显现出来，那个眼识就知道了，明天有什么事情出现、后天有什么事情出现，都能知道。

当然这个说是眼根，我们欲界的人，我们是因为欲所散乱、有欲的人他就是散乱，他向外攀缘，总感觉到那个地方有个便宜，我应该占到，向外攀缘。等到得了禅定呢？这欲界的事情都看不上眼，他心不攀缘了。不攀缘，得到色界定的时候，我们这个身体里面，就有色界的四大、有色界天上的那个地水火风。

这个欲界的地水火风，是欲界这样子；色界天上地水火风和欲界不一样；这无色界里面没有色，那就不说了。那么得到、成就了色界定的人，还要再修神通，才能得神通。得了神通的时候，得了天眼通的时候，你的眼根里面有色界的四大。你要入定才可以，你得了色界定，但是你不入定的时候，你的眼睛还是一般的肉眼，和一般人一样。要入定的时候，这个眼根里面的色界四大，就发生作用了。你要用天眼通就发生作用、用天耳通、他心通、神足通、宿命通，它就发生作用。

所以这上面说「眼识等，是眼根增上果」，眼根的增上力，使这眼识发生作用。

比如说这个眼根坏了，眼根坏了就完了，这眼识就没有办法发生作用。所以这个我们人间的凡夫众生，眼根和眼识它们俩的关系，这眼根的作用是很重要的，是眼根

是眼识的增上果。「乃至意识等，是意根」的「增上果」，这根是为主的，所以叫做「增上果」。

宇二、命根摄

众生身分不散、不坏，是命根增上果。

这是第二科，这增上果前面是六根，第二是「命根摄」，属于这个。

什么叫做「命根」呢？「命」，就是生命，就是我们的身体，我们身体分二部份，一个是生理的组织，就是由地水火风组成的眼耳鼻舌身，这一部分是物资的身体；另外一部分是心理的、是精神性的受想行识。这个精神性的和物资这个生理的这二部分，组合起来不分开。

「身分」，「众生身分」，这个身分这个「分」，就是生理的一部分，和精神心理的一部分，众多的成分组合起来，这是我们的身体、生命。

这个生命「不散」，如果是四大分散了，或者是生理和心理分散了，分散了就死亡了，它不分、不分散。

说是「不坏」，说是没散，还是和合在一起。和合在一起，若是坏了的话，那生命也就结束了。

所以也不散也不坏，那就是命，就是这是一种业力，就是阿赖耶识的一种种子，这个业力使令我们这个身体不散不坏，那就叫做命。

「是命根增上果」，就是这个业力它发生的作用，使令这个生理和心理不散不坏，是它的作用，「命根增上果」。这是第二科命根增上果。下面第三科是「二十二根摄」，分二科，第一科「标」。

宇三、二十二根摄（分二科）　宙一、标

二十二根，各各能起自增上果，当知一切名增上果。

一共我们有二十二个根，每一个根，各各能发起它本身的功能，所成就的果实，能成就这个果。「当知一切名增上果」，所有的二十二根，所发生的作用，都叫做增上果。这增上果是这样意思。

宙二、指

二十二根增上作用，如〈摄事分〉应知其相。

这第二科「指」。这里只是标出来二十二根，二十二根都是增上果，就是他的作用，是怎么回事情呢？要解释、解释，但这里不解释了。「如〈摄事分〉」，在本论，我们现在是〈本地分〉，我们现在学习的是〈本地分〉，那么第二分就是〈抉择分〉，后面还有个〈摄事分〉。「应知其相」，那里有解释，就是二十二根的增上作用，那个相貌在那里可以知道。

《披寻记》一二七二页：

如〈摄事分〉，应知其相者：〈摄事分〉说：眼根最初，意根为后，如是六根于

取境界有增上义。男女二根，于能继嗣家族子孙，有增上义。命根一种，于爱命者活命因缘，各别事业，加行士用，有增上义。乐最为先，舍为其后，如是五根，于其受用先业所作爱、不爱果，及造新业，有增上义。信为最初，慧为其后，如是五根，于能趣向世间离欲，有增上义。未知当知、已知、具知三无漏根，于能趣向出世离欲最极究竟，有增上义。（陵本九十八卷八页）如是应知。

「如〈摄事分〉，应知其相者：〈摄事分〉说：眼根最初，意根为后，如是六根于取境界有增上义」，我们这个六根，我们通常安排的次第，眼根是最先、然后耳根、鼻根、舌根、意根，最后就是意根，意根是排在最后，「眼根最初，意根为后」。

「如是六根于取境界有增上义」，这眼耳鼻舌身意六根，「于取境界」，去认识这个色声香味触法的境界。这个「取境界」，把那个境界拿过来，显现出来，显现在你的心里面。这件事是根的作用，有「增上义」，这个根有这种作用。

当然是我们这个六根都还在，感觉到正常，那自己也不感觉到什么、不感觉什么。若是缺少了一个，缺少了眼根的时候，哎呀，不得了！就知道…那么就是这一切的色相，明闇的境界，完了！你不能取这个境界了，这个眼识就完了。那么这样说才知道，哦！这眼根有取境的作用。这个有声音、有声音，这个声音出现的时候，有耳根能取这个声音的相貌，取来这个相貌出来，耳识就知道，哦！这个声音是这样的，有音阶，这个音声也有个阶级的，这个音韵的悠扬，各式各样的情形。你看这个根有这个作用，能取出这个作用。我们这个眼耳鼻舌身意都正常的时候，好像不感觉怎么的，但是若缺少一个，哎呀，不得了！这件事不对、不对…。所以应该多做功德呀！多做功德，能保护自己的六根。

比如说是在佛前供一个光明。供一个光明，将来我们的眼根就好，眼根就会好一点，比一般人好一点。就是你帮助别人开智慧，你的眼根将来就特别好一点。我以前说过，我第一次看见印顺老法师的时候，感觉到他的眼根有威德、有威力，和一般的人不同。我第一次看见圣严法师（现在台湾的圣严法师），也是他的眼睛，他的眼根比一般人有威德，不同，就是他这一方面有特别功德。

说是这个，不要懈怠，要精进！有机会多做功德！感念善法的恩德。当然我们应该知足了，我们现在眼睛还能看，耳朵能听，眼耳鼻舌身意六根，都可以发生作用，就是前生，虽然不是特别了不起，但是还今生得到六根具足。有所不足的时候，你无可奈何！不管你本事有多大，果报如此，不能改变，你不能改变的！

所以我们学习了佛法，知道这件事，要约束自己，我烦恼来了，把烦恼停下来，用智慧处理事情，不可以用烦恼处理事情。你用烦恼处理事情，你现在是好像我就这样子，你能奈我何！将来有问题，有后患的。所以要多做功德！我现在有这个能力，有这么一个好的环境，你就不要错过机会。「眼根最初，意根为后，如是六根于取境界有增上义」，他有殊胜的能力，有这个能力，那么这就是增上果。

「男女二根，于能继嗣家族子孙，有增上义」，这是一种。「命根一种，于爱命者活命因缘」，命根这一种呢？于爱命的人就是活命的因缘，就是前生有一点慈悲心，有一点慈悲心，你今生寿命就好一点；如果是残忍，慈悲心没有，你今生的寿命就可能会有问题，会有问题！说这是这个命根，「命根一种」，他有这个增上的力量，使令寿命长一点。

就是我们现在身体建康的时候，要走路就走路，要坐下来就坐下来，行住作卧都自在，这个生存好像没有什么问题。但是忽然间，这个人很健康，忽然间结束了，死了！才知道原来就是命根的作用。这个心理和生理组合起来、不散坏的那个力量，那

个力量的关系，使令他就能生存。如果那个力量结束了，你怎么身体健康也不行，也是不可以。

所以我们是要保护身体健康也是对的，饮食也要注意，日常生活做什么事情要注意，不能使令这个身体太过份，过份的使用这个身体，这身体它就受不了。但是你要知道，他能生存下去，主要的原因就是这个命，就是那个色法和心法组合而不散坏的那个力量，那就是那个命的关系，是那个力量。所以也应该是保护这个身体，要懂得维生之道，生存之道，但是你要知道还有一个原因继续生存、能生存的，这是「命」、「于爱命者活命」的因缘。

「各别事业，加行士用，有增上义」，「各别」的「事业」，说是稼穡、农作、商贾、事王、书画、算数、占卜等，各别的事业。你可以做出来种种的事业，做出种种的事业，这是一个人为的力量作用，那么有增上义，这是士用果。

「乐最为先，舍为其后，如是五根，于其受用，先业所作爱不爱果，及造新业，有增上义」。这个「乐」，乐受，乐受是排列的次第，乐受是先：苦、乐、忧、喜、舍，我这个说这个话的次第是苦为先，苦、乐、忧、喜、舍。这是五法，这是五这五种受。这「舍为其后，如是五根」，这也叫做根，这五根。这五根是「于其受用」，对于那一个人，他受用「先业所做，爱不爱果」，就是你前一生、或者前两生、前多少生，你所造的这个业力，所造的业力，或者是做的福业，你今生就可以得到一个可爱的果报；你前生若造一个罪业，你现在就是得到一个不可爱果。这个爱果不爱果，是由罪业、福业所创造的。这种果报出现的时候，你现在...其实在说起来这什么是果报？就是你现在的感觉，你现在的感觉。你现在感觉到乐，那就是福报、那就是可爱果；你现在感觉到苦，那就是不爱果，就是罪业，实在是感觉。但是表现于外的呢？可能他是住高楼大厦，坐的汽车很有威严，看上去令人羡慕，但是他内心究竟是乐？是苦？别人不知道、别人是不知道的、别人不知道的事情。

所以这个佛菩萨的大智慧，把世间，世出、世间一切法的相貌，用语言文字表达出来，那个是一个有分寸的，有界限的，是表现的很...我感觉到是很厉害，一点也不过份，没有过与不足的问题。苦、或者乐、或者是忧、喜、舍，这是五种，这五种，欲界、或者色界，都在内，连无色界天都在内。

「及造新业，有增上义」，还造新业，就继续要造...还要造业，他也有增上的意思。我为了要得乐果，唉呀！我要做善事，这个乐就使令有增上义，使令你不敢做恶。但是有的人不相信善恶果报，那他就是无明了，那他就是做种种恶事。但是也有的人，为了这个乐去做恶，是这样子，有人会这样子做的。说乐使令你继续做善事，也可能使令人做恶事，当然这是智慧的问题。所以这上面说呢？「乐最为先，舍为其后，如是五根，于其受用先业所作爱不爱果，及造新业，有增上义」，那么这也是增上果。

「信为最初，慧为其后，如是五根，于能趣向世间离欲，有增上义」。「信为最初，慧为其后」，就是信进念定慧这五根。信、进，精进的进。或者说勤，勤劳的勤。信、进、念，念佛的念，不用加口字。信进念定慧，这五样，这五样呢？「如是五根，于能趣向世间离欲，有增上义」，「趣向世间离欲」，这个「趣向」，就是向前进，向前进，到什么地方去呢？「向」你的目的，这个就是你内心的意愿，到那个地方去。现在是趣向什么地方呢？「世间离欲」，不是出世间的离欲，是世间的离欲。世间的离欲呢？就是我们...这表示现在是在欲里面生活，现在要离欲，到离欲的地方去，就是色界定。色界定、无色界定，修学这个世间的禅定，你要有信，相信这件事我能做成功！你要有这个信心才可以。

信、进，有信还要勤，还要勤，要采取行动。今天也静坐，明天也静坐，这样才

可以。你不勤，懈怠也不行。我今天静坐，明天不静坐，这样不行，这个禅定是非要精进才能成功的。

信、进、勤、念、定、慧，这个念，这个修定的时候，修定的方法就是念，你不要忘记了所缘境。你静坐的时候，你常忆念这个所缘境，心里就没有妄想。说我有妄想，有妄想你就是忘了所缘境了。你看这个…当然这种话是过来人，才会说出这种话来。说我们静坐的时候，我也欢喜静坐，但是这妄想很多，什么原因呢？就是你忘了所缘境了。你看这句话说的，一下子说明白了，就是把所缘境忘了，忘了，所以心里就有妄想。你若是数数的忆念，那《瑜伽师地论》、这个《解深密经》上，你数数的忆念所缘境他就没有妄想，妄想就不来了。你常忆念所缘境它就不来了。

这个「念佛是谁？」用这个方法呢？也是。你常常想「是谁？」他心就不…没有妄想。所以这是一个…当然我这么说，就不是禅了，不是禅宗的禅了。不过我看这虚云老和尚的《禅七开示录》呢，他就是这么讲。最初你静坐的时候「念佛是谁？」。念佛是谁？」是四个字。你一提起来「念佛是谁？」你心里在忆念这句话。等到第二次还要提，不能提一次就不提了，不可以。还要再提，再提就提两个字「是谁？」「念佛」两个字不要了，「是谁？」心里面提到这个「是谁？」第三次提的时候，这个「是」字不要，就光是「谁？」就是一个字。是「谁？谁？…」这样子呢？有好处，心里面他就没有妄想，一直的在那里，一直在那里明静而注。这是一个…也修止的一个很好的方法。

当然是「念佛是谁？」这句话呢？是要…这句话是我说的，不是虚云老和尚说的，不过虚云老和尚也可能在别的地方说过，那我不知道。「念佛是谁？」是深入第一义谛的这句话，是这样子。但是你若说是「念佛是谁？」只是在这里、停在这里，没能入第一义谛，那你不能开悟的。

现在说是信进念定慧，这个念，就是常忆念所缘境，你若是用这个息做所缘境，用出、入息做所缘境，常念这个出入息。念这个出入息，就是「知」出入息，说知息出，知息入。他也就是…那就是这个知实在就是念，这样子呢？就没有妄想。因为你常常这样修的时候，终究有一天成功了，得到欲界定了、得到未到地定、得色界初禅了，色界初禅、二禅、三禅、四禅，乃至无色界的四空定，那么就得定了，就是得定，那么这就是定。

但是那个慧呢？也是要有慧。这个慧是世间定，就是你最初的智慧要离欲，要弃舍这个欲才可以，要知道这个欲是令人苦恼的，令你有很多很多的病痛，有很多很多的灾难，很多很多的烦恼，你这样呵斥这个欲呢？就能弃舍了欲。不然你若不这样子，这个禅定修不成。所以弃舍这个欲这要靠智慧，那么然后可能会得初禅。当然你一定要经过欲界定、未到地定、到色界初禅。得色界初禅，要得二禅，还要用智慧的。观这个初禅的出入息，观察初禅的寻伺不好，寻伺动乱使令心里还不寂静，你呵斥它，然后才能得二禅；要呵斥二禅才得三禅；呵斥三禅才得四禅；呵斥四禅才得空无边处定、识无边处定、无所有处定、非非想处定，这是要靠智慧的呵斥，光是定还不行，还要有这个智慧，当然这智慧是世间智慧。

你这样子呢？这个信进念定慧它就有这个能力，用这个方法，它有这个堪能性，使令你离欲，得初禅、得二禅、得三禅、乃至到得非非想定，所以它有这个能力。所以「如是五根，于能趣向世间离欲，有增上义」，那么这是增上果。

「未知当知、已知、具知，三无漏根，于能趣向出世离欲最极究竟，有增上义」，这是得圣道。这加起来呢？就是二十二根。

说「未知当知」，我不知道什么，「未知」，我不知道、不知道什么、不知道第

一义谛、不知道第一义谛的。世间都是苦、空、无常、无我，这第一义谛的境界是怎么回事？不知道，未知道「当知」，应该知道。就是佛教徒，我们学习了佛法，其实呢？也还是要这样讲一讲，我们才能明白，那时可能有一分钟，过了一分钟又不知道了。就是我们佛教徒，你要念念的想要知道第一义谛，要知道这件事，因为知道第一义谛就是圣人，就是圣人了；我们不知道第一义谛，我们就是凡夫。平常的人就在苦恼里面生活，你不能解脱。

我们刚才说过，那个「八支圣道、灭诸烦恼」这个事，你不深入第一义谛，你不能断烦恼，所以「未知当知」，你应该知道，应该知道，那当然就是我们要知道欲界也是苦，色界也是苦，无色界也是苦，那就超越了世间的离欲的境界了，超过世间了，就出世间了，「未知当知」。那这个时候是谁呢？就是我们初开始来到佛教的人，就应该有这样的意愿，就是资粮位。初开始来到佛教，我这个也不懂，那个也不懂，我要学习。说我不学！我不到佛学院去！我自己学。自己学也可以，也是可以，结果自己没有学。本来说要自己学的嘛！结果也自己也没有学。结果那么你干什么呢？你自己知道。你干什么了？出家几十年了，白出家了，结果未知当知根，算了！根本没有这件事。那这个人呢？连资粮位都没有到，资粮位没到，没有到资粮位。所以我们要好好学习教义，哎呀！原来是这么回事情！原来是这么回事情！

说是「未知当知根」，就是佛教徒学习了佛法有一个意愿，我要开示悟入第一义谛，我要做这件事。我不愿意做凡夫了。我不是说要得...我做了色界天上的人、我做无色界天上的人，这都不在我的眼中，何况你说你得博士学位，也不在乎你这个。所以我们出家人还羡慕那件事，你有问题。我想要做总统...都不是的呀！出家人，你看这「未知当知」根这个地方，这个意愿有多高！要到圣人那里去的，做这件事。但因为你有这样的愿，所以你就要积极的，要准备要学习佛法，积极的学习佛法。学习到一个程度的时候呢？当然到一个程度，到什么程度？最低限度要达到一个程度，就是知道怎么修行了。最低限度要达到这个程度。当然有的人贪心大，我这还不够，我要再进一步的学习，博学多闻那才可以。知道修行我还不足，当然也可以，广学也是可以。但是最低可是应该知道，我要知道怎么修行。说我学了很多，但是不知道怎么修行，还没及格，你还没及格。

你学习到了一个程度的时候，你要开始修四念处了，开始用功修行。修行这时候，你还是凡夫，你还是凡夫。当然你肯努力，他就会有成就，不会白辛苦。就会从暖，顶，忍，世第一，就会有这个阶级，到这里那这就是加行位了。加行位，由世第一的一刹那间就见道了，就是圣人了。圣人到了的时候，这个初果，小乘佛法是初果，一共有十六刹那，十六刹那的时候，是见到第一义谛了，这是初果。

但是现在「未知当知根」呢？最后一刹那不算，就十五刹那。十五刹那这时候你还有所不足，这个第一义谛还没能够看得清楚，还差那么一刹那，这都叫做未知当知根，这「未知当知」。

如果是这个最后一刹那也出现了，十六刹那了，那就不叫做未知当知根，那叫什么呢？叫「已知」根了，叫已知根。

一直到金刚欲定；金刚欲定，再一刹那得四果阿罗汉了。阿罗汉那叫「具知」根。在金刚欲定以前，都叫做「已知」根。

而这个时候呢？这个时候实在...其中也是有信进念定慧的，也有信进念定慧，信进念定慧也有这个。当然还有意根，你用功修行是靠这个意根的，还有这意根（眼耳鼻舌身意那个意根）。另外呢？也有这个乐、喜、舍、忧，还有这个忧根。这样子信进念定慧是五个，加上一个意，就是六个，还有一个乐、喜、舍、忧，还有四个，加起来就是十根。

十根这个时候呢？因为这个乐喜舍，其中有一个忧根，是什么意思呢？因为你要用功修行的时候，人，人之常情嘛，哎呀！我几时才能够得圣道？心里面有一点顾虑，叫做忧根。我不是说我发财，哎呀！能不能发财？不是这个忧愁，不是这个事情，不是其他的事情，是为了圣道。心里面精进的时候，有这么一点，哎呀！我今天静坐不是那么理想，心里面有点不舒服，就是这些事情叫做忧根。

有喜乐舍，要到了这个「忧」这个地方呢？与「欲」有关系，与这个色声香味触的欲有关系。这个初果，二果圣人都还有欲，这种圣人呢？他也就是有这「忧」，但是这忧是指善法说。等到得了三果圣人呢？有可能这个人得了四禅，色界四禅，那就没有欲了，没有欲就没有这个忧，但是他若继续修行，他也还是有这个忧，哎呀！我几时才能得阿罗汉道！还是有这个忧。要到阿罗汉的时候，圣道圆满了，约小乘佛法来说呢？就没有忧了，那就是九。十根去掉了忧，就是有九个根。所以未知当知根里面有十根。

这个「知」，「已知根」呢？你得了初果，得了二果以上，到十六刹那以后，就是已知根，可能还是有这个忧根。要到四果，具知根没有忧。其中还是有这个信进念定慧，还是有意。

但是这个乐喜舍这个地方还是有问题，你若得色界四禅的时候，初禅也有喜，初禅、二禅也有喜、也有乐；到三禅的时候，就没有喜，但有乐；四禅的时候也没有喜，也没有乐，只有舍了；一直到非非想，都是舍。要到了灭尽定的时候呢？连舍也没有，苦乐忧喜舍没有。舍也是受，苦乐忧喜舍都是受，都是有感觉有境界，我心里面有感觉是受，到了灭尽定的时候，不受一切法了，这个圣人的境界是这样，不受一切法。这个时候，那只是...那就没有这么多根了。

所以这个地方呢？「未知当知、已知、具知三无漏根」，这三种根是属于无漏的，但是你在「未知当知根」，你在资粮位的时候，加行位的时候还不是圣人，还是有漏，但是他能向于无漏，所以也给他一个名字叫做「无漏」，因为你目的是希望无漏的。这样子就是很瞧得起这位修行人了，也是给他一个好的希望，赞叹你是无漏根。如果你根本没有想得圣道，那你就不及格了， 你没有这个意愿，你不是涅盘为上首嘛！那就如果给你一个名字，就名不副实了。

是「于能趣向出世离欲最极究竟」，「出世离欲」，能见第一义谛，这是「最极究竟」。和那个得世间禅定不同，不一样。「有增上义。（陵本九十八卷八页）如是应知」。这是把这个五果说完了。下面是第三科是「修果」。先是「因相」、「果相」，现在第三科「修果」。

地三、修果

菩萨于是内明所显正因果相，如实知已，精勤修习，令处、非处智力种性渐得清净，渐得增长。

「菩萨于是内明所显正因果相，如实知已」，这个菩萨对于这个五明里面这个「内明所显示」的「正因果相」，因有十种因，果有十种果的相貌，「如实知已」，这是要经过长时期的学习，你才能认识。

「精勤修习」，这个如实知已，不是知已就结束了，就是毕业了，没有毕业，你还要精勤的修习，精勤修习的。「精勤修习」，就是修止观，就是修四念处。

「令处、非处智力种性渐得清净，渐得增长」。你若是肯学习前面「如实知」，是指学习；「精勤修习」呢？这个是指修四念处了，你就会有了结果，使令这个

「处、非处智力」，这个「种性渐得清净、渐得增长」，就会有这个成就了。

《披寻记》一二七二页：

令处非处智力种性等者：净不净果，非不平等，如实转因，是名为处。净不净果，不平等因，与上相违，是名非处。若一切智，若无滞智，若清净智，是名为智。与一切种饶益一切有情功能具相应故，毕竟胜伏一切魔怨大威力故，说名为力。是即如来处非处智力，如〈建立品〉说。（陵本四十九卷十六页）今说种性是其因相，由勤修习渐令成熟，如实智生，名得清净。转上转胜，名得增长。

「令处、非处智力种性等者：」这里解释「净不净果，非不平等，如实转因，是名为处」，这个「处、非处」这个「处」字怎么讲？「净不净果」，这个「净」是清净，或者说是色界，无色界禅定叫做清净；欲界叫做不净，这么讲也可以。或者是善业名之为净，善业名「净」；恶业名「不净」。或者说是世间的六道轮回，不管你得不得禅定，都是不清净；出世间的圣道，名之为「净」，或者这么讲也可以。

「净不净果，非不平等」，这句话可以这样讲，平等，不平等，非不平等。「非不平等」就是平等了。这个「平等」是什么意思呢？就是学习净业，你修净业就得净果；修不净业就得不净果，这就是平等的。做善得善报，做恶得恶报，这是很公平的，这就是平等；如果是做善报得恶果，做恶业得善果，这就是不平等了。现在说是「非不平等」，是平等的。那这样说呢？

「如实转因」，就是由净业得净果，不净业得不净果，这是「如实转」。这个「转」就是转变，由净业得到一个清净的果，这叫做「转」。就是很公平地由因而果，这叫如实转，「如实转因」。「是名为处」，这就叫做「处」，这个「处」字这么讲，合道理，很公平的合乎道理，叫做「处」。

「净不净果，不平等因，与上相违」，这个净果，不净果，「不平等」，做善不得善报，做恶不得恶报，「不平等因」，那就和前面那个平等是相违反的了，「是名」为「非处」，就是不合道理。

「若一切智，若无滞智，若清净智」，前面这个「处」，「非处」两个字解释完了，下面解释这个「智」，处非处这个「智」字怎么讲？「若一切智，若无滞智，若清净智，是名为智」，这个智能是这样的意思，这个智慧...前面我们讲过这个道理，你们记住没有？「若一切智，若无滞智，若清净智」。

「清净智」就是灭除一切烦恼，若爱见的烦恼和烦恼的习气，还于一切法不染污的无知，这都算是烦恼，把这烦恼都永久地灭除了，永害一切烦恼，那就叫做「清净智」，你的智慧得清净。

「若一切智」呢？「一切智」，就是指烦恼里面最后那一个，「于一切法，不染污无知」，若戒、若品、若时，那「一切法」，你能通达无碍，那么，那就叫做「一切智」。

「无滞智」，就是佛得到了这个智慧的时候，观察一切法，一刹那间就都观察明白了，不须要再观察、再观察，再想一想才知道，不是的，不是那样子，「无滞智」。这三种智慧就叫做智。

「与一切种饶益一切有情功能具相应故，毕竟胜伏一切魔怨大威力故，说名为力」。这个「力」就这么讲。「与一切种饶益一切有情」，这「一切种」就是...「种」者，类也，各式各样的方法来利益一切众生。或是用布施利益一切众生是一

个，或者持戒利益一切众生，忍辱、精进、禅定、智慧，各式各样的利益一切众生。「与一切种饶益一切有情」的「功能具相应故」，「相应」，你有了这个利益一切众生的功能，这个功能与你的心相应，也就是你的心具足了这种功德，「具相应故」这就叫做「力」。

「毕竟胜伏一切魔怨大威力故」，这是第二个解释，能究竟的「胜伏」了，能胜过，能降伏了「一切」的「魔怨，大威力故」，「魔怨」也有威力，但是佛的这个智慧能胜伏一切烦恼的威力。「说明为力」，这个「力」，这是用两个理由来解释的。

「是即如来处、非处智力」的意思，「如〈建立品〉」有解释这个，「〈建立品〉」是那里呢？「（陵本四十九卷十六页）」。

「今说种性是其因相」，现在说这个种性，处非处智力种性，即是种性，「种性」是什么意思？就是因的意思，前面已经解过。就是佛的处、非处智力的因，你学习了这个因，你将来就得处、非处智力的果，是这个意思。

「由勤修习渐令成熟」，因为你不懈怠，你精勤地修习，「渐令成熟」，就逐渐地就成熟了。什么叫做「成熟」？「成熟」怎么讲呢？「如实智生」，就是那个「如实」的，那个真实的智慧，如果虚妄那不是智慧，你所看见的事情搞错了，那不是智慧。这个「如实」就是赞叹那个智慧的，那个智慧能看诸法实相，能照见诸法实相，一点也没有错误。叫「如实智生」。像我们看事情把事情看错了，假名安立的一切法是毕竟空的，我们总是认为是真的，认为是有，增益执，所以这是个错误，就是我们的智慧不够，现在说「如实智生，名得清净」，就是渐得清净。这个「渐」就是逐渐的修行，逐渐的用功修行，而成功了，得了清净，就是果了。

「转上转胜，名得增长」这个得到智慧。比如说得初欢喜地，大乘佛法初欢喜地，就得到这清净智了，但这清净智还不圆满，要得二地、三地、四地，乃至第十地，逐渐逐渐地，越来越殊胜，那叫做「得增长」这样意思，这是修果。

亥二、显示已作不失未作不得相（分二科）　天一、征

云何内明论显示已作不失、未作不得相？

这下面第二科，前面第一科「显示正因果相」这一科解释完了，现在第二科「显示已作不失、未作不得」的相貌，分两科，第一科是「征」。

「云何内明论」里面显示，「内明」，「内」就是佛法，佛法里面显示的，所开示的，「已作」就「不失」，「未作」就「不得」的相貌。这是问。下面第二科解释，分两科，第一科「别辨相」，分两科，第一科「已作不失」。

天二、释（分二科）　地一、别辨相（分二科）　玄一、已作不失

谓诸有情自所作业，虽复作已，经多百劫，与果功能，终无失坏。

这是「已作不失」。「谓诸有情」他自己所造的业，不是别人造的业，与你没关系，是你自己作的事情。「虽复作」完了，「已经」经过了「多百劫」，多少百劫，很长远的时间。「经」过了这么久了，「与果功能」，你那个业能送给你一个果，送给你一个果报，能酬谢你一下。你作善业来酬谢你一个善果；你作恶业酬谢你一个恶果，这个「与果」是要有「功能」的，它有个能力，能与你个果。「终无失坏」，虽然经过一百劫了，一百个大劫，那个功能还是很正常的，一点也没有受影响，不失坏的。

这个阿赖耶识这个功能是很厉害的，阿赖耶识能把你这个业力保存的好好的。我在这里拜佛，我只拜一拜佛，它有一个清净的功德，这个清净的功德在阿赖耶识里保存的好好的，不会失掉的。我静坐的时候，这一支香坐得很好，那个功能阿赖耶识给你保存好好的，不会失掉的。这样说呢？终究有一天，今天也坐得好，明天也坐得好，你终究有一天就成功了，你的禅定成功了，所以「终无失坏」。

当然这是说这个定业。那若约不定业呢？不定业，它也不失坏，也是不失坏的。但是能不能得果报，不一定，那个业力…那是不定业，定业是能得果报。但是，据这个经论上说这个定业呢？我们众生所造的这个业力，多数都是定业，你明明白白地作这件事，这件事就是定业；如果作的时候糊胡涂涂地，不大明白，那不一定，就不一定是定业，所以很多事都是定业的。

但是佛教徒又有点不同，佛教徒因为你能够学习佛法的第一义谛的关系，它有影响，你的罪业，它就容易折损这个罪业，叫它逐渐、逐渐地软弱了，这是佛教徒。所以这个罪业的定业在佛教徒来看，不一定，就不一定是决定了。若不是佛教徒，他不能学习佛法，那是很困难。你想要转变它，不容易。所以说佛教徒有这样的好处，要知道。「终无失坏」。

玄二、未作不得

亦无不作，或复异作，而有异熟，或异熟果。

这是第二科「未作不得」，你若不作你就不得果报。「亦无不作，或复异作」，也没有这个「不作」，就得果报这件事。「或复异作」，或复是其他人作你没有作，你得果报，也没有这回事情，佛教不这么说。你不作就不得果报。

我们中国的…我们中国这《易经》，「积善之家必有余庆；积不善之家必有余殃」，说是他的父亲做了很多很多的功德，在社会上有大的贡献，但是人命无常死了，那作了很多的功德，由谁来接受呢？由他的儿女接受。按佛教来说，不是你自己作的，你得不到功德，你得不到。你要自己作，你才得到功德。

那这地方就看出来，说是梵天王作的，梵天王作一个功德送给你，我要感谢梵天王，在佛教里面没有这个道理，不，梵天王作的是属于梵天王，你不能接受的。一定要你自己作，它的后果你自己来负担，你自己负责。你自己负责，你不负责也要负责的，我不承认，你不承认没有用。你是作功德也好，作罪过也好，一定要承担这个责任的，是这样的。

「亦无不作，或复异作，而有异熟」，没有这回事，没有这个果报的。但是有个问题，有什么问题呢？就是最初作功德的时候，因为如果是复杂了一点，多数不是一个人作，它是大家合作的，多数是这样的。大家合作的得的果报，那就叫做共业。共业，今天受、现在要受果报的时候，以前合作的人又来到一起，来到一起，有可能是哥兄弟，或者是父子，或者是夫妻，大家再一起去得这个果报，所以他父亲死了，很多的遗产给他的儿，这有道理的，是有道理。

但是另外还有问题。比如说他父亲眼睛有病，他儿子眼睛也有病，医生说这是遗传，但是他老父亲说不是，不是遗传，那么这个地方又有什么问题？也是共业。你最初你们父子合作了一件事，这件事对眼睛有关系，有点事情。比如说有人若是在一个地方黑暗，很多人工作不方便，在那个地方布施个光明在这地方，但是他们父子去破坏这件事，将来他们父子眼睛有问题，就有问题，不是遗传！他父亲否认遗传是对的。

但是在佛法来说呢？这是共业，共同地作这件事，这是这么意思，还是自作自受的意思。

所以「亦无不作」，「而有异熟，或异熟果」。「或复异作，而有异熟，或异熟果」，都没有这回事情，是这样子。这「异熟」和「异熟果」是一样的，道理是一样。

地二、明修果

菩萨于是内明所显已作不失、未作不得相，如实知已，精勤修习，令其自业智力种性渐得清净，渐得增长。

「菩萨于是内明所显已作不失、未作不得相」，这是第二科「明修果」。「菩萨于是」对这个「内明所显已作不失、未作不得相，如实知已，精勤修习，令其自业智力种性渐得清净，渐得增长」，这菩萨努力地用功修习，修习那得到了一切种智，那是不可思议的，那特别的微细了。「精勤」地「修习」，「令」「自业智力种性」，这前面「处、非处智力」，在十种智慧，那是第一种，这个「自业智力」是第二种。这十力智，这第二种是「自业智力」的因，「渐得清净，渐得增长」，也就成功了。

《披寻记》一二七三页：

亦无不作或复异作等者：谓若自不作业而受异熟，或他作业，自受异熟，皆无如是事故，此即释前未作不得相。

「亦无不作或复异作等者：谓若自不作业而受异熟」，自不作业而受异熟。「或他作业自受异熟。皆无如是事故」，没有这种事情。「此即释前未作不得相」，「未作不得」这个相貌就是这样意思。这是第一科「何所求」，这一科解释完了，下面第二科「云何求」，分三科，第一科是「征」。

申二、云何求（分三科） 酉一、征

菩萨云何求闻正法？

这是问，怎么样去求法呢？这是问。

下面第二科解释，分二科，第一科是「求法」、第二科是「闻法」。第一科是求法。「求法」里面分两科，第一科「于善说法」，分二科，第一科「猛利爱重」，分二科，第一科是「标所应」。

酉二、释（分二科） 戌一、求法（分二科） 亥一、于善说法（分二科） 天一、猛利爱乐（分二科） 地一、标所应

谓诸菩萨于善说法，应当安住猛利爱重，求闻正法。

「谓诸菩萨于善说法」，发菩提心的菩萨「于善说法」，就是讲的真实是佛法，善说佛法。「应当安住猛利爱重」，你的心、你的思想，应该安住在猛利的爱重，「求闻正法」，这个「猛利」就是不可动摇。你爱重佛法的这个心情不可动摇，任何人不能破坏的。用这样的心情去「求闻正法」的。这是，第一科「猛利爱重」，「标所应」。下面「释略说」。

地二、释略说

如是略说于善说法安住猛利爱重之相。谓诸菩萨为欲听闻一善说法，假使路由猛焰炽然大热铁地，无余方便可得闻是善说法者，即便发起猛利爱重，欢喜而入，何况欲闻多善言义。

「如是略说于善说法安住猛利爱重之相」，这里简单的解释。「谓诸菩萨为欲听闻一善说法」，就是想要去听闻只是一个颂，一个句颂，他善说法不是说很多，只是说一个颂，或者说这么四句话。

「假使路由猛焰炽然大热铁地」，你到那去听法，中间要经过这条路，这条路是什么路？「猛焰炽然」的大热铁这么一块地，这块地是有猛火，不得了。

「无余方便可得闻是善说法者」，只有这么一条路没有其它的道路，可以到这个地方听法，听善说法的。「即便发起猛利爱重欢喜而入」，那这个菩萨就发动了这种猛利的爱重心，很欢喜的就从这条猛火、大热铁地过去了。「何况欲闻多善言义」，何况说是讲一部经，或者讲一部《瑜伽师地论》。

《披寻记》一二七三页：

为欲听闻一善说法者：下至少分一四句颂，是名一善说法。

这是解说略说这件事。这是第一科「猛利爱重」，下面第二科「校量余事」。

天二、校量余事

又诸菩萨于自身分，及于一切资生众具饮食等事所有爱重，于欲听闻诸善说法所有爱重，以前爱重方后爱重，于百分中不及其一，于千分中亦不及一，于数分中亦不及一，于算分中亦不及一，乃至邬波泥煞昙分亦不及一。

「又诸菩萨于自身分，及于一切资生众具」，这个诸菩萨对于自己的这个「身分」，这个生命体的各部分的爱着心，「及于一切资生众具」，滋养这个身体这个众多的这个因缘，是什么呢？「饮食等事」，这个饮食、衣服、住处，各式各样的事，所有的爱重，爱着自己的生命，爱着生命所须的这些饮食等事，这两种爱重。

「于听闻诸善说法所有爱重」，这是又一种爱重。「以前爱重方后爱重，于百分中不及其一」，「于前爱重」，就是爱重生命，爱重饮食、衣服等爱重。「方后爱重」，对比后面对佛法的爱重，「于百分中不及其一」，就是你这个前面爱重生命、爱重自己的生命，爱重饮食这个爱，再加上一百分，本来是一分再增加到一百分的时候，那个爱就是更多了，「不及其一」，也不如对于佛法的一分的爱重，对于佛法一分的爱重，那么样的猛烈。

「于千分中亦不及一」，一千分的这个对于身体的爱重，饮食、衣服，就是财富，财富的爱重，也不如对于佛法的爱重的这一分。「于数分中亦不及一」，那是说千分，这是说数分，就是当着一万分，一万分也不及。「于算分中亦不及一」，那么这个就是亿分，万亿，亿分中也不及一。

「乃至邬波泥煞昙分亦不及一」，「邬波泥煞昙」没有翻成中国话，就是没有适当的中国话和它相应，所以没有翻，那就是到极点了，到了最高的数目中，也还不如对于佛法的爱重。

这是这一段也解释完了，下面是「于说法师」，前面那一段是对于法的爱重；这下面是对于说法的人，分二科，第一科是「乐听闻法」。

亥二、于说法师（分二科） 天一、乐听闻法

菩萨如是于善说法深生敬重，常乐听闻诸善说法，无有劳倦，亦无厌足。

「菩萨如是于善说法深生敬重」，就是对于非常微妙的佛法，这样地深深地生起敬重的心。「常乐听闻」，常常地欢喜乐听闻佛法，「常乐听闻，诸善说法」。「无有劳倦」，总是不感觉辛苦。「亦无厌足」，没有说满足了，我就到此为止了，没有满足的意思。这是「乐听闻法」。

天二、具爱敬德

净信淳厚，其性柔和，心直见直，爱敬德故，爱敬法故，往法师所，无难诘心，有敬重心，无高慢心。专为求善，非显己德，为欲安立自他善根，不为利养恭敬因缘。

「净信淳厚，其性柔和，心直见直，爱敬德故，爱敬法故，往法师所，无难诘心，有敬重心」，这第二科是「具爱敬德」。

「净信淳厚」，就是清净的信心，非常地「淳厚」，「淳」就是清净；这个「厚」者，重也，厚重。这个厚重，这个《大智度论》上有解释，就是一个很高大的一个石头，大风不动。你若是一个草叶，那一小小风，这叶就动了，就摇动了。这就是一个轻，一个重的差别。说是对于佛法的爱重也是这样子。这个信心是不可动摇的意思。

「其性柔和」，而对于佛法有这样信心的人，他的信心还是柔和的，是调柔的。这个调柔，就是没有烦恼的意思，烦恼轻微的意思；若烦恼重的人他不柔和。贪心重的人。你和这个烦恼重的人来往，你就知道这个烦恼的相貌。贪心也是不柔和，瞋心也是不柔和的！贪、瞋、痴、慢、疑、我、我所，各式各样的烦恼，都是不调柔的，现在其性调柔，就是他的心性是调柔的，表示烦恼非常的薄。

「心直见直」，「心直」就是他那个心直，没有那么多的弯曲，就是没有烦恼的意思，烦恼多的人就是弯曲多。「见直」，是他的见地，就是他的智慧，见智慧也是直，因为他不与烦恼相应，所以他就直，就是单纯，这样子。

「爱敬德故，爱敬法故」，这个对于佛法有信心的人，他有一个特别…有一个特征，就是这个特别的相貌，就是爱敬道德。他就知道什么是有道德，什么是无道德，然后他对有道德这件事，这个法、这个道德这个法，他就发生恭敬心，这就是智慧。有的人，不管有没有道德，我欢喜就是好。我欢喜我就恭敬，你有道德值几个钱，我不恭敬，我不睬这一套。这个人的心就是这样。现在是说相信佛法「爱敬德故」，对德有恭敬。当然这件事是大智慧境界。

「爱敬法故」，对于佛法，佛陀所说的经律论这个佛法，也是爱敬心的，有恭敬心，有恭敬心的。你比如说我们这个…对这个经书，当然说我们说什么是法宝？什么是法宝？当然说我们说是第一义谛，涅盘这是法宝，这么说是对的。但是，我们这样说，说得太高了，实在就是白纸黑字的经律论这个书就是法宝，当然这个法宝是方便的法宝，我们要去希求证悟第一义谛，就是得要有白纸黑字的这个经书才可以。我们若离开了这个文字的这样的佛法，我们没有希望到第一义谛去了。所以这个经书就是法宝，我们要对它要爱敬，对它恭敬。对它恭敬怎么表示出来呢？说这个桌子很邋遢，这个经书就不能放上去，一定把这弄得清清净净的，然后恭敬地把它放在这。如果说是我在那个地方坐在那里，然后起来把经书放在你坐的地方，那就差一点，你的恭敬心就差一点，就差一点的。说是我看见一个报纸，或者是其它的世间上的那些书，放在经书上面去，那就表示你的恭敬心差一点。

有一个从印度的梵僧，我在这个是《法华玄签》、是哪看的？指这个印度的梵僧来到中国来，他的鼻子特别。比如说我们若读书，要用眼睛读，看这是字什么意思，他是用鼻子可以读书的。那这样讲，那么中国的这个法师就试验他一下，你鼻子能读书，那么就给他中国的《易经》给他，他就用鼻子闻了一闻，哦！他就说一句话，有玄味，这就是不同。这个书和书就不同。

「爱敬法故」，把这个念下来。「往法师所」，用这样的心情到法师那儿去，「无难诘心」，没有同他找他的麻烦，没有这个意思。有恭敬、敬重心，没有高慢心。「专为求善，非显己德」，这还有一个问题，我在那里求法，想要积集善根的，不是到那里显示我有智能，我要来难问、难问你，没有这个意思。当然可能也有人有这个问题。「为欲安立自他善根，不为利养恭敬因缘」，去修学佛法，不是这个意思。

戊二、闻法（分二科）　玄一、标

菩萨具足如是功德，往法师所，无杂染心，无散乱心，听闻正法。

这是第二科「闻法」。「菩萨具足如是功德，往法师所，无杂染心，无散乱心，听闻正法」，应该是这样。

我刚才说，你要给个《易经》给他闻，是玄味，要给他一般的书就是臭味了，应该是这样。我们出家人要学习佛法嘛，怎么可以到在家社会学校学世间法呢？你怎么可以这样子呢？当然是社会上的一般大众，他不是佛教徒，这个人是博士，那当然他有恭敬心，说这个人不是博士，他没有恭敬心，这是世间人是这样想法，我们佛教徒不应该是这样的。如果我们佛教徒和世间人一样的思想，那也就知道佛教是衰微了，但佛法是不衰微的，永久也不衰微，是佛教徒有问题，而不是佛法有问题。

戊二、闻法（分二科） 亥一、标

菩萨具足如是功德往法师所，无杂染心，无散乱心，听闻正法。

「何所求」这一科里面，「云何求」里面分三科，第一科是「征」，第二科是「释」，「释」里面第一科是「求法」，现在第二科是「闻法」。

「菩萨具足如是功德往法师所」，前面是「求法」，有这多的功德，那么这闻法、这求法的人，「具足如是功德，往法师所」，到「法师」，说法师的地方，没有杂染心，没有散乱心，听法师说法。这是「标」，下面再解释，解释这「无杂染心，无散乱心」这两句话的意思。分两科，第一科是解释「无杂染心」，分三科，第一科是「征」。

亥二、释（分二科） 天一、无杂染心（分三科） 地一、征

云何菩萨无杂染心，听闻正法？

没有杂染心听闻正法怎么解释呢？这是第一科「征」。第二科解释，分两科，第一科「标列」。

地二、释（分二科） 玄一、标列

谓听法时，其心远离贡高杂染，其心远离轻慢杂染，其心远离怯弱杂染。由六种相，其心远离贡高杂染。由四种相，其心远离轻慢杂染。由一种相，其心远离怯弱杂染。

「谓听法时，其心远离贡高杂染」，这个听法的时候，这位听法者，他的内心里面远离贡高的杂染，其心远离轻慢的杂染。贡高和轻慢含义有点不同，「贡高」是在自己这一方面说，感觉自己的程度很高。这个「轻慢」呢？是轻慢说法师，对于说法的人，加以轻视，这就叫做「杂染心」，其心远离贡高，轻慢的杂染。

「其心远离怯弱杂染」，听法的人有贡高，感觉自己程度很高，叫「贡高」。「怯弱」呢？就感觉自己的很不及格，我学习这个法门程度是不够的，叫做「怯弱」，这也是杂染。现在说远离这种过失。

「由六种相，其心远离贡高杂染。由四种相，其心远离轻慢杂染。由一种相，其心远离怯弱杂染」。这三种杂染怎么样的远离呢？由六种相，由四种相，由一种相，就可以远离了，就没有这个过失了。这是标列出来远离杂染的情况。下面再加以解释，解释分三科，第一科「由六相」，「由六种相，其心远离贡高杂染」这句话。

玄二、随释（分三科） 黄一、由六相

谓听法时，应时而听，殷重而听，恭敬而听，不为损害，不为随顺，不求过失。由此六相，其心远离贡高杂染。

「谓听法时，应时而听，殷重而听，恭敬而听，不为损害，不为随顺，不求过失」，这是六种相，「由此六相，其心远离贡高杂染」。

《披寻记》一二七四页：

谓听法时应时而听等者：坐卑座等是名为时。以谦下心坐于卑座，具足威仪，随其所能，听闻正法，起恭敬相，是名应时而听，殷重而听，恭敬而听。他说法时，应正了知，不障碍彼，多有所作，是名不为损害。为欲启悟，先未解义，而兴请问，是名不为随顺。若不悟解，或复沈疑，终不讥诮，是名不求过失，义如〈摄异门分〉说。（陵本八十四卷三页）

「谓听法时应时而听等者」，这六句话，怎么叫做「应时而听」呢？「坐卑座等是名为时」，你听法的时候，你坐下来的那个座位是矮、是个低的座位，你不要坐高座，比说法师座位高，那就不是应时而听了。就是坐一个矮的，低的座位，这叫做「时」，「应时而听」。

「以谦下心坐于卑座，具足威仪，随其所能，听闻正法」，「以谦下心」，「谦」者，虚也，以谦虚的心情，坐在一个卑的座位上面，「具足威仪」，坐有坐相，就是很可恭敬的一种相，威仪相。「随其所能」，随自己所能的，这种很威仪的一种坐，坐在那里的姿态。「听闻正法，起恭敬相」，现出来一种恭敬法的相貌，「是名应时而听」。应时而听是这样意思哦。

「殷重而听，恭敬而听，他说法时应正了知」，「不为障彼」，也把这下面这一句，也加上了应时而听，殷重而听，恭敬而听，这也是叫做殷重而听，也就叫做恭敬而听。这「殷重」就是尊重的意思。心里面表示法的恭敬，对法师的恭敬，这就叫做「应时而听，殷重而听，恭敬而听」，这样的意思。下面解释这个「不为损害」。

他说法的时候，「应正了知，不障碍彼，多有所作，是名不为损害」，在说法的时候，「应正了知」，你应该恭敬的注意他在说什么？你要一心不乱的去知，注意地去知他说什么？

「不障碍彼，多有所作」，这「不障碍彼」，是说你「多有所作」，就叫做「障碍彼」，或者是你特别的现出一些动作来影响说法的人，或者影响其他听法的人，那就有点障碍的问题，说「不障碍彼，多有所作」是「名不为损害」，这是「不为损害」这句话就这样解释了。

「为欲启悟，先未解义，而兴请问，是名不为随顺」，这个「不为损害」，就是不要现出来一些行动，妨碍说法的人的精神心理，这是不为损害。「不为随顺」是什么意思呢？「为欲启悟，先未解义」，来这里听法，他的目的是想要「启悟」，就是心里面所不知道的，被这个无明烦恼所蒙蔽，能够开启，「启」者，开也，能够从无明里面开发出来智慧，叫做「启悟」。开发什么智慧呢？「先未解义」，我以前不明白的道理，我现在能够明白，那就叫做「启悟」。「而兴请问」，如果你讲的佛法，我没能够明白，可以请问，可以请问，是名叫做「不为随顺」。这可见这个「随顺」的意思，就是你有所没有听明白，你也不请问，就是默然的，这就叫做「随顺」。现在是说我听不懂，我要请问，那么这就叫做「不为随顺」，这也叫做「应时而听，殷重而听，恭敬而听」，也有这个意思。

「若不悟解，或复沈疑，终不讥诮，是名不求过失」，「若不悟解」，若是请问了，法师回答了，我还没有明白，还不知道是什么意思，「或复沈疑」，这个「沈」当做滞碍的意思，虽然经过了解答的解释，我心里面还是有…没能够开解的疑惑，心里面还有滞碍，「终不讥诮」，不会经过那么久的时间的问答的解释也没有明白，不会去呵责这位法师，不会这样子，是名叫做「不求过失」。「义如〈摄异门分〉说。（陵本八十四卷三页）」。

我们看那个尤其是读这个经上，读《般若经》，《大般若经》，或者读《大般涅盘经》，读这个《法华经》，都会感觉到佛在说法的时候，听法的人还是可以请问

的。若读这个《大般涅盘经》，看那个迦叶菩萨请问佛，那是很厉害的。有这个事情的。所以这里面说的这个意思，和经上是相合的。

黄二、由四相

又听法时，恭敬正法，恭敬说法补特伽罗，不轻正法，不轻说法补特伽罗，由此四相，其心远离轻慢杂染。

「又听法时，恭敬正法，恭敬说法补特伽罗」，前面是由六相，远离这个贡高心，贡高的杂染，下面是「由四相，其心远离轻慢的杂染」。

「又听法时，恭敬正法」，听法的时候，心里面对于所听的正法，有恭敬心。

对于这个说法的补特伽罗呢？对于说法的人呢，也应该有恭敬心。

「不轻正法」，对于所听的正法不轻视。这个「正法」二个字，前面文曾经有解释过，我不知道各位有没有记住，就是佛说的十二分教，就叫做正法。就是语言文字的这个佛法，这样子叫做正法，那么这个「正」，是指佛说的，就是佛所宣说的妙法，就叫做「正法」。或者说这个正字就是那个圣者的意思。圣贤的圣，换一个字来说，就是「正」，圣者，正也。那么就圣人所说的法，就叫做「正法」，他就是能契合第一义谛，能随顺第一义谛，而不是蒙敝、障碍第一义谛的，所以叫做「正法」。

「不轻说法补特伽罗」，这个不轻视正法，也不轻视说法的人，这就是这么四句话。「由此四相，其心远离轻慢的杂染心」。

《披寻记》一二七四页：

又听法时，恭敬正法等者：谓依正法当获无上大果胜利，是故于此正法，深生恭敬。于说法师，胜者，恭敬随顺，于等、于劣，恭敬法故，亦不轻懱，是名恭敬说法补特伽罗。又于正法，不作是言：此非绮饰文字章句，所有文句悉皆麤浅故，是名不轻正法。于说法师，不作是言：彼于我所种姓卑劣等故，是名不轻说法补特伽罗，义如〈摄异门分〉说。（陵本八十四卷四页）

「又听法时，恭敬正法等者：谓依正法，当获无上大果胜利，是故于此正法，深生恭敬」。我们若能够学习佛说的正法呢，我们将来能得到无上大菩提果，这是最殊胜的利益，是故对于正法呢，深深地生起恭敬心。这个语言文字的佛法，它虽然不是不生不灭的第一义谛，但是从这里开始，就能引发出来大智慧，能得无上菩提，所以对于语言文字的佛法，应该生恭敬心，不应该轻视。

「于说法师，胜者，恭敬随顺」，这下面说恭敬法师，对于宣说佛法的这个人，有几种不同，一种最理想的就是圣者，就是有胜德的人，对于这样的有殊胜功德的人，应该要恭敬随顺，对他应该要恭敬，随顺他的教导。

「于等、于劣，恭敬法故，亦不轻懱」，这个说法的人，可能他的程度和听法的人是相等的，也可能还不如听法的人，叫「劣」，他仍然是在那里宣说佛法，但是他的程度是不及格的。「恭敬法故」，那么听法的人，怎么个态度呢？因为对于法，所宣说的法，有恭敬心的缘故，所以也对于说法的人，「亦不轻懱」，也不轻视他，「是名恭敬说法补特伽罗」。

「又于正法，不作是言：此非绮饰文字章句，所有文句悉皆麤浅故，是名不轻正法」。「又于正法，不作是言」，对于这个语言文字的佛法，你对于这样的佛法，你

不要发出来这样的语言，什么呢？「此非绮饰文字」，这个文句，就是说法发出来的言句，或者是经论上的这个文句，你不要说：这个文句不是很美好，不是很庄严的文句。「所有文句悉皆麤浅故」，他用的那个字，用的都很肤浅，你不要这样讲话，「是名叫做不轻正法」。所以这样说这个正法，就是指语言文字的佛法，你对于这个佛法，你不要呵斥它。

「于说法师，不作是言」，前面是对于法，你不应该这样的说话。若对于说法师呢？你不要这样说，「彼于我所种姓卑劣等故」，这个法师他是乡村的孩子，那他这个种姓都是很平常的人，还不如我呢！我的父亲是国务总理，这样子。「彼于我所种姓卑劣等故，是名不轻说法补特伽罗义」，不要这样轻视他。如〈摄异门分〉说。
（陵本八十四卷四页）

这是四相，远离这个轻慢心，轻慢的杂染。下面是远离一相。

黄三、由一相

又听法时，不自轻懱，由此一相，其心远离怯弱杂染。

「又听法时，不自轻懱」，这个听法的时候，不要轻视自己，不要轻视法、也不要轻视说法的师、也不要轻视自己。「由此一相，其心远离怯弱杂染」。这一相就是远离怯弱的杂染。

《披寻记》一二七五页：

又听法时，不自轻懱等者：如〈摄异门分〉说：不自轻者，不作是言，我于解法无有力能，于其所证无怯劣故。（陵本八十四卷四页）

「又听法时，不自轻懱等者：如〈摄异门分〉说：不自轻者，不作是言，我于解法无有力能，于其所证无怯劣故」。「不作是言」，你不要这样说。「我于解法，无有力能」，对于佛的正法的理解力，我没有这种能力，我没有能力能听懂这样的佛法。「于其所证无怯劣故」，对于圣人所证悟的那个第一义谛，心里面不怯弱，你能，我也能。应该有这样的信心，不要说我不能，不要这么说。那么这是「（陵本八十四卷四页）」上说的话。

地三、结

菩萨如是无杂染心，听闻正法。

这是结束这一段。菩萨这样子就是没有杂染心听闻正法，是这样意思。

这个我们从经论上来看这件事，在佛法里面有些出家人，特别的笨，怎么样学习也学不来。经论上是说到这件事，就是特别地...我们可能大家都知道，这个周利盘陀伽这个人。就是他的哥哥是阿罗汉，他哥哥先出家，是出家以后得阿罗汉的，是三藏法师，通达经律论一位大阿罗汉，那么叫他弟弟也来出家。他哥哥亲自教他弟弟，教了三个月都学不好，一点都学不来。然后他哥哥就把他驱逐了，你不能出家了。后来佛从外面回来了，他在山门口那里哭、那个周利盘陀伽。

那么佛说：你哭什么呢？他说：我哥哥叫我来出家，出家了三个月学习佛法，一点都学不来，学到前头忘了后头，学到后头忘了前头，就是学不来。佛说：他是阿罗汉，我是三大阿僧祇劫成的佛，他说话不算数，你来，我来教你。佛就教他，佛教他：守口摄身心莫犯，如是行者得度世。佛这样教他呢？他还是学不来的。学不来，

佛就叫他：这个大众僧有从外面过来的时候，你给他擦鞋。这个鞋子上有土给他擦鞋，做这件事，然后呢？再听佛说法就开悟了，就得阿罗汉道了。

那么得了阿罗汉道。曾经也是…还有一件事，就是那个波斯匿王，请大众僧到皇宫去应供，预先声明是周利盘陀伽不请，说：太笨了，不请他。那么佛这时候说，佛就对大众宣布。对周利盘陀伽跟他说：今天请我们去应供的事，说国王说明了是不请你，但是怎么办法呢？今天这个钵由你来…就是佛这个钵你来捧着，你一同来。

来，这时候，当然这个时候这个周利盘陀伽现在是阿罗汉，不是以前的笨人了，当然他也明白这个意思。到时候，佛率领大众僧就去了。到了皇宫，大家就是进去了，但是到了周利盘陀伽这个时候呢？守门的人不准他进去，他说：一来你太笨了，所以你不可以进去。因为国王说了不请你，你不可以进来。当然他就不勉强的，就在外面。

佛率领大众僧到屋子里面，进去以后，大家都入座了，先要…这个人就来倒水，佛及大众僧都是拿着钵，要倒水。佛这时候手里面没有钵，没有钵，就看着外面有人，这个胳臂就伸进来了，拿着钵送到佛本人这里来。这个波斯匿王说：这怎么回事？这是谁呀？佛说：这就是你不请他、这个周利盘陀伽，这是他。哎呀！这怎么可以？赶快就把他给请进来。那当然这时候这就不能不请了。那么这时候问他说：怎么会这样呢？说：他现在已经得阿罗汉了，得阿罗汉了。

那么就是…说他这么笨的人，怎么得阿罗汉道的？说是这个周利盘陀伽这个人，他是前…遇见佛的，是那一位佛？他也收了很多弟子，收了很多弟子的。那么他是三藏法师的，但是他呢？吝法。他学了很多的佛法，能宣扬佛法的，但是他把这个法吝啬，不轻易教人，你怎么请他，他不轻易教你，所以他吝法的关系，后来得的果报，一直的很笨，到现在还是这样笨，学习佛法不容易学得会。但是他跟佛学习佛法，给人家擦鞋干什么的，就是灭除消除业障了。消除业障了，这时后再学习佛法得阿罗汉道。

这个笨这件事，当然是不那么理想，但是他是有个原因的，有原因呢？就是业障。业障你要想办法多忏悔，消除业障，那就不可思议。所以这上面说「其心远离怯弱」，你不要因为：我不行，不是，人都是可以的，「凡有心者，皆当作佛」，这道理是很有道理的。所以「菩萨如是无杂染心，听闻正法」，下面第二科。

天二、无散乱心（分三科）　地一、征

云何菩萨无散乱听闻正法？

第二科「无散乱心」，分三科，第一科「征」。怎么叫做没有散乱心听闻正法呢？这是「征」，下面第二科「标」。

地二、标

谓由五相。

「谓由五相。一者、求悟解心，听闻正法。」我们没得圣道的人，心里面不修禅的人、不修止观的人，难免就是有各式各样的分别，这也是难免的事情，可是这样子，若是有一些不如理的作意，就会引起问题，对于修学圣道有障碍，是这样子。现在佛，这是弥勒菩萨，弥勒佛。弥勒菩萨开示要「无杂乱心，听闻正法」，要没有散乱心，听闻正法。

这个无散乱心「由五相」，有五个相貌。

地三、列

一者、求悟解心，听闻正法。

第一个是「求悟解心，听闻正法」，你听闻正法的时候，你内心里面是希求明白什么是佛法，你有这么一个动机，我来学习佛法。你有这么一个动机，你就不容易散乱。

二者、专一趣心，听闻正法。

第二个呢？在听法的时候，你心要专一。「专一」的，专注一境，不要去分别其他的事情。这个「趣」就当作境界讲，专注意这一个境界，就是这个说法的这个事，「听闻正法」，那他也就会不散乱。

三者、聆音属耳，听闻正法。

第三个呢？这个「聆」就是听。你听见这个说法的音声的，要把你的耳根和这个音声、和这个法音、和这个法语，要连结起来。这个耳根、耳识，耳根发耳识，同时也有意识，和这个法因，要连结起来，不要分开，要这样才可以。

四者、扫涤其心，听闻正法。

「涤」，就是用水洗一洗。那么心里面有些污垢，用法水洗一洗。现在这里面就是把这心里面障碍听法的这些散乱的境界都扫除去，这样子听闻正法。

五者、摄一切心，听闻正法。

这个一切时，听法是有一段时候，一切时也有种种的境界，但是你完全的把自己的心专一起来，这样子听闻正法。

《披寻记》一二七五页：

谓由五相等者：〈摄异门分〉说：奉教心者，无恼乱心，唯欲求解故。心一趣者，为欲领解文句差别故。属耳听者，为欲了知音韵差别故。修治意者，为欲悟入甚深义故。于一切心无不系念者，为欲无间领解音韵文句义故。无不了知、无不通达而空过者，（陵本八十四卷四页）此中五相，文虽少别，然义无异，如次配释应知。

「谓由五相等者：〈摄异门分〉说：奉教心者，无恼乱心，唯欲求解故」。这个《披寻记》的作者，引本论的〈摄异门分〉的文来解释这一段。「奉教心者」，这个「奉教」就是依教奉行的心情，来听闻正法。「无恼乱心」，这个时候没有其他的烦恼来扰乱自己。「唯欲求解故」，你内心，我只希望明白什么是佛法？所以心里就不散乱了。

「心一趣者，为欲领解文句差别故」，这「心一趣」这句话怎么讲呢？就是「为欲」就是我想要「领解文句差别故」，前一句，后一句，每一句有不同的意义，我都能够明白，那就叫做「心一趣」。

「属耳而听」，这是「心一趣者」。前面这个是「求悟解心，听闻正法」，就是

这个「奉教心」听闻正法，这个意思。这个第二句「专一趣心，听闻正法」也就是这个第二句、「心一趣者，为欲领解文句差别故」。

「属耳听者」这是第三句。「为欲了知音韵差别故」，这个佛法的道理，假藉音声把他表达出来。我们读书，那就是白纸上的一种字，这个字是黑色的，我们接触黑色的字，黑色的字在色声香味触属于色、属于色尘，用眼睛看的。现在听法师说法是音声。音声呢？就是「音韵」，它有音阶，音里面有屈曲相。这个佛法的真义？凭这样的音声表达出来，你若离开这个音声，这个意思没办法懂的，你不能明白什么是佛法的。虽然你在听法的时候，「为欲了知音韵的差别故」，那么「属耳听」，你「属耳」，你一定要注意才可以。这是一个。

「修治意者，为欲悟入甚深义故」。那么就是这个「扫涤其心，听闻正法」。「修治意者，为欲悟入甚深义故」，「悟入甚深义」，才能令心清净，你才能够心得清净。不悟入甚深义，你心不能得清净。

这个地方呢？读这个...当然你读这些大乘的经典都有这个意思，但是若是不说这句话呢？还是不容易懂。就是在《显扬圣教论》上说到这句话，你若不见第一义谛，不能断烦恼的。这不见第一义谛这句话，我们这么听起来，就是这么一句话就是了。可是其中还是有事情。

比如说这个人欢喜静坐，欢喜静坐他得到了了四禅八定，从欲界定到未到地定，未到地定到了四禅，禅定里面最好的就是色界四禅，得到色界四禅的时候，或者是你又能得到无色界的四空定，得到这个定的时候，你心清净了吧？他得到这样高深的禅定，你心清净了吗？要用这句话来讲呢？他心还不清净。因为什么？你没能见第一义谛。

所以我们凡夫说起来就是很可怜了，我们看见一个人，感觉这个人了不起，但是这个人见、没见第一义谛？不知道。说这个人有神通，这个人见第一义谛了吗？不知道。这个人有神通，这句话也还是有问题，我们凭什么能辨别这个人是有神通？你凭什么能知道这件事？我们听别人讲，或者我看见有一点奇异、有一点特别的神奇的事情，就是有神通？也不一定的，其实这不一定的。所以我们没有学习佛法，我们的这个鉴别的能力太低了。究竟有、没有神通？也不能鉴别。他得、没得圣道？你不能鉴别。他是、不是见第一义谛了？我们都不能鉴别。不能鉴别，不能知道。

当然这经论上说，《显扬圣教论》上这句话说的，你若不深入第一义谛，你不能断烦恼的，你不能。这可见这鉴别，得了禅定也没见第一义谛。禅定是定，你非要有般若的智慧，才能见第一义谛的。没有般若智慧，不见第一义谛；不见第一义谛，就不能得涅盘；就不能够断烦恼的。

所以这上面说「扫涤其心，听闻正法」。当然这也可以说是一个...深一点呢？那就是要明白什么是第一义谛，你要有这样的愿望。你要有这样的愿望，你听法的时候，他就特别的恳切，他就不容易散乱，不容易散乱。若说「扫涤其心」浅一点说？就是不要打妄想，其他的什么事情都不要想，专心的听闻正法。

这上面「修治意者，为欲悟入甚深义故」，你若能悟入甚深义，当然就是第一义谛；悟入第一义谛，才能修治你的心，才能管理你这个心，能把这心管住。不然的话你管不住你的心的。

「于一切心无不系念者」，这个〈摄异门分〉还有这一句话，「于一切心无不系念者，为欲无间领解音韵文句义故」，「为欲无间」就是不间断的，在时间上一刹那、一刹那的，心里面都不间断的听闻正法。这样子对于这个说法的法音，音韵的差

别文句，每一点、每一句、每一句、每一字，你都能听到了，这样就叫「摄一切心，听闻正法」。「无不系念」，就是这个念，都系在…把它绑在所缘境这里。我们的心和所缘境用什么办法，叫它不分开呢？就是要用这个念。这个「念」，忆念这个所缘境，这个心就和所缘境不分开，这叫做「系念」。

「于一切心无不系念者，为欲无间领解音韵文句义故，无不了知、无不通达而空过者」，这个法音一句、一句，你都能了知。你能了知它的音韵，能通达音韵所表达的道理，你心就是没有空过。因为你一想…有妄想，在思惟其他的事情，这个法音有一段没听到就空过了。现在呢？「无不了知，无不通达而空过者」，没有这件事。

这一段文是「（陵本八十四卷四页）」上说。「此中五相，文虽少别」这个《瑜伽师地论》本论上这个五相的文句，和那个〈摄异门分〉的那个五相的文，稍稍有点不同，「然义无异」，但是它所诠的义是无差别的，「如次配释应知」。

酉三、结

菩萨如是求闻正法

这是结束这一段，菩萨求法的时候应该这样子。应该是没有杂染心，没有散乱心。

申三、何故求（分三科）　酉一、征

菩萨何故求闻正法？

这是第三科「何故求」。第一科是「何所求」，第二科是「云何求」，第三科是「何故求」。现在是第三科「何故求」，分三科，第一科是「征」。「菩萨何故求闻正法？」因为什么要求闻正法呢？这是「征」。第二科是解释，分五科，第一科是「内明」。

酉二、释（分五科）　戌一、内明

谓诸菩萨求内明时，为正修行，法随法行，为广开示，利悟于他。

「谓诸菩萨，求内明时」，这个「内」是对外说的。对外来说，我们内里面就是佛法。我们在学习佛法的时候，为什么要学习佛法呢？「为正修行，法随法行」，就是为了这个最重要的事情，就是修这个法随法行。

这个「法随法行」我是讲过，我是讲过。这个第一个「法」就是涅盘，就是佛、菩萨、辟支佛、阿罗汉，这个三乘圣人所证悟的大般涅盘，涅盘是「法」。「随法」就是四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，就是八圣道。这个「法」，它不是涅盘，但是你若这样的学习，它就能随顺到涅盘那里去，它有这个功能，所以叫「随法」。如果你想要得涅盘，你修这个八正道，这样慢慢、慢慢就到涅盘那里去了，这叫做「法随法行」。这第一个「法」就说你的愿望、你的目的。第二个「随法」呢？就是得涅盘的道。第三个字是「行」，你这样修行八正道就能得涅盘。这句话「法随法行」，它的重点就是指八正道说的，就是修行八正道，想要得涅盘故，我求正法的目的是这样的原因。

当然我们现在学习佛法的人，可能还有一个目的，就是我不想得涅盘，我没有这个目的，那我的目的是什么呢？「为广开示，利悟于他」，我就想广博的为一切众生宣扬佛法，开示他们，让他们相信佛法，叫他们修学圣道，我自己我不想得涅盘。我

看有可能是有这种人，我自己不想得涅盘。但是这件事呢？若能够发诚心，发这个真诚心学习佛法，能够广开示「利悟于他」也好，也是好事，也是很好的事情。但是若能够加上修行「法随法行」是更好。

但这件事有一点什么不同呢？我们若是...这个佛法是分三种，佛、法、僧这个法是分三种的，一个就是语言文字的佛法，就是教法。第二个呢？就是八正道、修行，也是法。第三个是大般涅盘，是涅盘。教、行、理三经，教行理这个理就是大般涅盘，也是果，所以也可以说教行理果。什么叫做佛法？教、行、理、果。或者说不把这个「果」字、这个字包含在理里面，那就是教行理这三种是佛法，这三种是佛法。

我们如果不想要得涅盘，我只是学习了佛法以后，我的才华很高，我可以讲解佛法，我也可以写文章，这样弘扬佛法，这样也是好；但是如果你要加上「法随法行」呢？不一样。什么不一样呢？我只是为人讲解佛法，你不修行八正道的时候，你就在闻思修三种智慧上，你是在闻慧和思慧之间、闻所成慧和思所成慧之间。若是你修学八正道，你一定要有修慧，闻、思、修，由闻思而后有修，这个时候有什么不同呢？就是你对于佛法的认识更深刻。因为你若不修八正道，这表示你可能不静坐，你可能没有静坐，不静坐，不想要得圣道，不想要得涅盘，那你就不用修行，就是不静坐。不静坐，你就没有修慧，你只有闻慧，可能会有点思慧。这样这三种智慧，修慧是胜过闻思的，胜过闻思。你对佛法的认识，就是也就胜过了只有闻思智慧的人，这是不同的。所以若是你这两个目的都有的话，你的闻思修的智慧都具足了，也可能会得圣道，得无生法忍了，那你就是圣人了。

所以，前面说是听法的人，也可能他的程度很高，你说法，你只是有闻慧，或者有点思慧，但听法的人有修慧，有思慧，有闻慧。有思慧，有修慧，你祇是有闻慧，你就不如他，所以你就劣了，你就有这个问题。那样子你讲的佛法，你不如有修慧的人更高明，他的智慧要比你高明的，会有这个问题。

所以是「谓诸菩萨求内明时，为正修行，法随法行」，那当然你就是闻思修三种智慧都具足的，得没圣道还不一定，也可能没得圣道、也可能得圣道。然后你再有大悲心，「为广开示，利悟于他」，你有广大的智慧，你能开示佛法的真理，能利益开悟一切众生，可以这样子。

现在说是为什么我要学习佛法呢？目的只有两个，一个是自利，一个是利益众生，这样意思。这表示什么？不是为名闻利养，不是为名闻利养而学习佛法的，有这个味道。这是第一，这是「内明」，下面第二科是「因明」。

戊二、因明

若诸菩萨求《因明》时，为欲如实了知外道所造因论是恶言说，为欲降伏他诸异论，为欲于此真实圣教未净信者，令其净信，已净信者倍令增广。

「若诸菩萨求因明时，为欲如实了知外道所造因论是恶言说」，这个「《因明》」就是有这样的书，书的名字叫做《因明》，里面就是说这个你宣扬佛法的时候，是要有一定的方法，那它上说就是「宗、因、喻」这个方法。

「宗」就是你现在要讲这一段话，你现在要为这样的大众里面说这样的佛法，你这一段的佛法主要的道理是什么？你自己先要决定、「宗」。然后说出个理由来，成立你这个宗旨，这个宗旨要成立。然后再说一个譬喻，说个譬喻来显示这个真理的道理。就是把你所宣扬的佛法，把它很圆满的、很稳定的表达出来，不可动摇的。任何人有什么样的辩论，难问你，不可动摇，《因明》就是这个意思。

若诸菩萨修《因明》的时候，「为欲如实了知外道所造因论」，就是能够真实地明白「外道」，佛法以外的这些宗教的人士，他们所说出来的道理，他们也可以说是有「宗、因、喻」，也可以这样子。他们说的那个道理「是恶言说」，都是有罪过的言论，你要有这样的智慧认识他，要这样才可以，那是有过失的言论。

「为欲降伏他诸异论」，你学习这个《因明》的目的是什么呢？第一个就是认识外道所说的这些宗、因、喻，都是有过失的。第二个「降伏他诸异论」，你的智慧，用佛法的智慧，能降伏外道的这些不同的言论，要降伏他。

这个事情是那么回事，佛法是宣说这个正法，是圣人所说的法，叫正法。佛法的圣人：第一个佛，第二个大菩萨，还有辟支佛，阿罗汉，都是圣人。他们是经过努力的修行，证悟了以后，得了圣道以后，然后为众生宣说佛法，所以这个法是正法，是大智慧境界；外道完全都是凡夫。外道不管是什么样的外道，通通都是凡夫。那么其中有点不同呢？有可能是有禅定，他们有可能有禅定，所以也有可能有神通，超过一般的社会大众。所以他们也可以写出了很多的书，说明了很多的道理，超过一般的凡夫境界的，但是他还是凡夫类的，他还有我，有我见，有这样的邪知邪见，还有我慢，高慢心，还有无明，各式各样的烦恼，使令他心不清净，他的智慧不高明。所以有禅定，禅定也就高过一般人的智慧的，所以他也会说出来种种的事情。这样的境界，只有佛菩萨，圣人能降伏他。我们佛陀的弟子，可能也有得圣道的，也有没得圣道的，但是你学习的是佛法，这是圣人的智能，这是能降伏外道，智慧是能降伏外道的。

所以「为欲降伏他诸异论」，所以你要这个《因明论》这个书也应该学习，也应该学习，「为欲降伏他诸异论」。

「为欲于此真实圣教未净信者，令其净信」，「为欲降伏他诸异论」，第一句「为欲如实了知外道所造因论是恶言说，为欲降伏他诸异论」，这是指对外道说的，因为佛教在这个世界上流传...就是找佛教的麻烦，就是其它的宗教。

我最近也是看见了这个基督教的文宣、杂志，这些东西，就是挑佛教的毛病，老是说佛教这个、那个不对的事情。也有些佛教徒转变了信仰，去相信了上帝，相信耶稣了，于是基督教的人利用这件事大作宣传，就是说佛教这个、这个怎么、怎么不对。

那么在佛教里多少年以后，可能很多年了，然后又跑到基督教去，回头来也说佛教这个、这个、那个不对的事情，那么基督教就利用这些事来宣传，说佛教怎么怎么不对，这些事情。

这些事情，我感觉都很肤浅，本来那些基督教的人士，他们说佛教这个、那个，也说得很肤浅。佛教徒背叛了佛教去相信上帝了，回头来说佛教这个、那个不对，我认为也都是很肤浅。去降伏他，同他辩论这件事是很容易的，但是你也要学习佛法，你非要深入地学习佛法才可以，你不深入学习不行，说不清楚。

也有的都...他自己学习佛法，跟一位大德？不要说名字，学习了十年，然后到另外一位大德那里说：我现在学习了...我跟某某大德有神通种种的...，学习了十年佛法，我现在想要独立的弘扬佛法可不可以？那位大德说：可以。他就弘扬了，也是很兴盛的，结果他说出一句话来，一个报纸上的总编辑就驳他。他说什么话呢？他说是：所有的宗教都是劝人为善的。他说出这么一句话，说：佛教和其它宗教一样，都是劝人为善的。他在宣扬佛法的时候说出这么一句话，那个报纸总编辑把这句话抓住了，写一方块文来驳他这句话。

那这就看出来，这个人虽然学习了十年的佛法，他还没能明白什么是佛法，他还是没有明白。这就是你对佛法...你学习多少年当然是有关系，你学习时间短，可能就有点问题，你若学习时间久，可能会好一点，又不一定，这是人智慧的问题。你对佛法学习的差、不及格，你若发心弘扬佛法，你发心很难得，肯弘扬佛法是很难得，但是你学习的不够，不但没有弘扬佛法，反倒污染了佛法，可能会有这种事情，就有这个问题。

所以这上面说「为欲于此真实圣教未净信者，令其净信」。你学习得不够，什么叫做佛教？你还说不清楚。所以说「真实圣教」这句话，力量很重。这「未净信者，令其净信」，他还没能够相信佛法，你能教导他，使令他相信佛法，这不是容易的事情。这是你若学习这个《因明论》呢？就对于你这件事有帮助。

这个「净信」这句话，还是有点不容易解释什么叫做净信。你相信了佛法以后，你的思想行为就逐渐的清净，就清净起来，由染污而转为清净，你若相信了佛法的话。为什么呢？佛法是讲因果的，你若相信了的话，哎呀！这件事有罪过，不敢作。你若做将来会有恶报，你逐渐...这件事不敢作，这句话也不敢说，那么你的思想行为就逐渐的清净，这叫做「净信」。如果说是我相信佛法，但是你的思想行为不清净，就表示你还没相信，表示你的信心还不够，所以叫做「信」。加个「净」字，这是真实对于佛法有信心了，这个意思。

所以「为欲于此真实圣教」，没有引发出来，没有建立净信的人，令其净信。

「已净信者，倍令增广」，已经对于佛法有了清净的信心的人呢？你再去教化他呢？使令他更进一步的「倍」，加倍的增长广大，你就进步了，你对于佛法做种种的功德，都逐渐、逐渐地成就了。这戒、定、慧、解脱、解脱知见的功德逐渐的都成就了。

所以为什么要...「若诸菩萨求因明时」，为什么这菩萨要学习这部书呢？学习这《因明》这部书呢？目的就是这样，目的是为了这件事。

戊三、声明

若诸菩萨求声明时，为令信乐典语众生，于菩萨身深生敬信。

这是第三科「声明」。这菩萨要学习佛法，同时还要学习《因明》，还要学习声明，学习声明。这个「声明」是什么呢？就是文学。文学，就是中国的文学、英文的文学、世界上各式各样的文学，也要学习这个文学。

「若诸菩萨求声明时」，就是他还要学习文学，这个目的是什么呢？是「为令信乐典语众生」，因为世界上众生里面有各式各样的，他要和你谈话的时候，感觉你这个人说话土里土气，他对你没信心。说你这个大法师，你的佛法学得很多，很有心得，但是你说话的时候土气，他就不信了，你不能教化他的。他一听你说话这样子，他就和你...他不愿意听你说话了。所以这「典语」就是说话不土气，说的这文句都很典雅，很美好的，美好的文句。

「若诸菩萨求声明时，为令信乐典语众生」，就是说话的文句非常的美好，他听生欢喜，这样的要度化这种人。就「于菩萨身深生敬信」，这个菩萨说话不简单，一听出来就知道是很有学问，就是对这个菩萨...。其实什么是佛法？还不知道呢！但是对你就有恭敬了，「深生敬信」，有这件事，的确是有这件事。

为欲悟入诂训言音文句差别。

这就是学习了这个声明、学习这个文学，就能帮助你的语言不土气。说的话、说出来的这言句非常的庄严、非常的美好，这是一个目的。

「为欲悟入诂训言音」，「悟入」就是你能够理解里面的事情。「诂训」是什么意思？这个「诂」就是古代的言语文句，古代的文句。

比如我们现在读这《易经》、《诗经》、《春秋》或者读这个司马迁的《史记》，那都是古文，这叫做「诂」。

「训」就是解释。解释古代的这些经书，用现代的语言来解释古代的语言，使令现代的人能听得懂，能明白，叫做「诂训」，这个意思。

这个「悟入」你若能够理解古代的这个古书，现在说是古文，现代的文句语体文，是这样的意思。

「言音文句」，「言音」就是说话，「文句」就是书本子。「差别」，他的不同。古代的文句是什么话，现代的文句是什么，这个「差别」能明白，那这也属于声明里的一义。你要学习这文学呢？就是这件事你也能够悟入了。

于一义中，种种品类，殊音随说。

这是在一个道理里面可以用各式各样的文句、各式各样的语言来宣说他、解释他，这个是不同。比如说用古代的文句，古文这句话怎么讲？若用现代的文句怎么讲？但是就是用现代的文句也可以各式各样的文句来解释这一句话，都是不一样的。这就是属于文学的范围内了，这都属于声明。

戊四、医方明

若诸菩萨求医明时，为息众生种种疾病，为欲饶益一切大众。

这是第四「医方明」。「若诸菩萨求医明时」，菩萨也要学习医。「明」实在就是智慧，「医」也是一种智慧。

这个菩萨也要学习医这件事，目的是什么呢？「为息众生种种疾病」，就是为了治疗众生各式各样的病，使令他病能够痊愈了，恢复健康了，为了这件事。「为欲饶益一切大众」，就是想要利益一切大众。谁没有病呢？菩萨能治病，就能利益一切众生，目的是这样子。下面五科「工业明」。

戊五、工业明

若诸菩萨求诸世间工业智处，为少功力多集珍财，为欲利益诸众生故。

这是第五科，「若诸菩萨求诸世间工业智处」，这个工业、这个「工」，就是巧妙的意思，很巧妙的。就是能造出一个车来，造出一个车、古代的车；造出个船来，人能在水面上走，造出个船来；在路面上走，可以作出个车来，这都是工业；能造出房子来，这都属于工业，各式各样的工业。现在的工业是更多，能造出飞机来，能造出电话，造出钟表来，各式各样的工业的事情，这是一个智慧的地方。

菩萨学习这么多的工业做什么呢？「为少功力多集珍财」，目的是这样子。菩萨也要求财，就是用了很少的功夫，用了很少的力量，能集聚很多的财富，目的是这样的意思。集聚财富干什么呢？「为欲利益诸众生故」，用这个财富来利益众生。

《披寻记》一二七六页：

为少功力多集珍财者：〈施品〉中说，又诸菩萨，若现无有可施财物，先所串习彼彼世间工巧业处，作意现前，少用功力，多集财宝，施诸众生。（陵本三十九卷十一页）此应准释。

「为少功力多集珍财者：〈施品〉中说，现在是〈菩萨地〉，下面有个〈施品〉。〈施品〉里面说。「又诸菩萨，若现无有可施财物」，菩萨他现在没有可以布施的财物。众生有所求于他，他没有财物能满人愿，那怎么办呢？

「先所串习彼彼世间工巧业处」，菩萨以前，他能够经过一个时期的学习世间的各式各样的工巧业处，他能够...比如说做生意那也是工业。工业、工商都是工业。

「作意现前，少用功力，多集财宝」，「作意现前」，他把这心做出来一个计划。这个「作意」，实在就是个计划，把这计划做成功了，就是「作意现前」。「少用功力，多集财宝」，能够这样。「施诸众生」，布施给众生「（陵本三十九卷十一页）此应准释。」

为发众生甚希奇想，为以巧智平等分布，饶益摄受无量众生。

「为发众生甚希奇想」，菩萨有这种大智慧，这工业明、工巧明的，能发出来众生的「甚希奇想」，看见菩萨的智慧不得了，能做出非常巧妙的事情来。

「为以巧智平等分布，饶益摄受无量众生」，菩萨有巧妙的智慧，集聚了财宝，又有巧妙的智慧，把所集聚的财富，平等的分布给众生，来饶益众生。

「摄受无量众生」，这「摄受」，就是用佛法来利益众生，你这样做了以后就能接引众生来到佛教里面来，对于佛法有净信了，这叫做「摄受无量众生」。

《披寻记》一二七六页：

为以巧智平等分布等者：〈施品〉中说：又无量众同集来乞，如实了知持戒犯戒，随其长幼以次而坐，从上至下周旋往返，穷诸施物分布与之。（陵本三十九卷八页）

「为以巧智平等分布等者：〈施品〉中说：又无量众同集来乞，如实了知」，「无量」的，很多的众生，同时的集会到菩萨这里来，向菩萨有所求。

「菩萨如实了知，持戒犯戒」，菩萨知道来的这么多人，这个人是持戒的，这个人是犯戒的，菩萨都知道。「随其长幼」，随着他们这个是年纪大的，是年纪轻的，「以次而坐」，按照次第坐下来。「从上至下周旋往返」，菩萨按照次第周旋往返。「穷诸施物分布与之」，他由工巧业所得来的财富，就布施给来的众生。「（陵本三十九卷八页）」。

酉三、结

菩萨求此一切五明，为令无上正等菩提大智资粮速得圆满，非不于此一切明处次第修学，能得无障一切智智。

「菩萨求此一切五明，为令无上正等菩提大智资粮速得圆满。」这是总说，结束这一段。

「菩萨求此一切五明」，菩萨他是久远以来栽培福德、智慧资粮，身体也和一般人不一样。他的身体不一样，他的智慧也和一般人不一样，他就是「求此五明」，所以他求内明、因明、声明、医方明，工巧明一共是五明，求五明做什么？

「为令无上正等菩提大智资粮」，菩萨的根本的愿力，是希望成就无上佛道、得无上菩提的，这个无上菩提主要是大智慧。菩萨成就的功德，佛所成就的功德是无量无边的，其中的功德中最重要的是大智能，其他的一切功德都不能比大智慧重要。这个大智慧的资粮，「资粮」就是因，有了因而后才能得到大智慧的果。「速得圆满」，菩萨若能成就了五明，以五明来度化众生，就能够完成了，就是成就了无上菩提的因，就是大智的资粮。「速得圆满」，这个资粮就很快的就圆满了，就是具足了，具足了这个资粮而就得无上菩提了。

「非不于此一切明处次第修学，能得无障一切智智」。这个「非」字先不念，「不于此一切明处次第修学，能得无障一切智智」，没有这一回事情。「非不」，不是「不于此一切明处」的「次第修学」，你没有修学这五种明，你能得无障一切智智，没有这回事情。这「无障」，这是赞叹一切智智，一切智智是无障碍的，无论什么事情对佛来说都是无障碍的。

这「一切智智」就是一切种智。一切智里面又有一层智慧，所以叫作一切智智。这个「一切智智」是通达一切法空的意思，在一切法毕竟空里面，也还不妨碍一切法的缘起有。通达一切法空而又能通达一切法缘起有，所以是二重的智慧，所以叫「一切智智」。这一切智智是无障碍的境界，你能成就了这一切种智，那就是佛了，「得一切种智名之为佛」。你若修学五明，资粮圆满了，能得无障碍的一切种智；你若不修学这五明处，你是不能得无上菩提的，是这样意思。

《披寻记》一二七六页：

能得无障一切智智者：前说所知障断，故于一切所知无碍无障智。又说于一切界、一切事、一切品、一切时，智无碍转，名一切智。能得如彼诸所有智，名得无障一切智智。

「能得无障一切智智者：前说所知障断，故于一切所知无碍无障智」，前面的文，就是在〈菩提品〉说的，前说所知障断，当然烦恼障也断了。「故于一切所知，无碍无障智」，「一切所知」，能知的是智慧，所知的就是第一义谛和世俗谛，这个所知是这两种。「无碍无障」，对于第一义谛也无障碍，对于世俗谛也无障碍，所以「无碍无障智」。

「又说于一切界、一切事、一切品、一切时，智无碍转，名一切智」。「又说于一切界」，欲界、色界、无色界，这前面解释过。「一切事」，有为事、无为事。「一切品」，上中下品，有染污的、有清净的，各式各样的品类差别。「一切时」，有过去、有现在、有未来。这些种种的差别，佛菩萨的智慧都是无障碍的，「无障碍转」，这叫做一切智。「能得如彼诸所有智，名得无障一切智智」，你能成就这个智慧，叫做无障碍一切智智。

未三、总结三求

如是已说一切菩萨正所应求，如是而求，为此义求。

这是「总结三求」，前面说是有三种求，到这里结束这段文。前面这三大段文就是已经宣说了一切菩萨正所应求的，如是而求的，为此义求的，都说完了。

下面是第三科「应说正法」，这「应说正法」第一科，就是...「所学处」是第一科，第二科是「如是学」，这个「如是学」分七科，第一科「应多胜解」，第二科就是「应求正法」，这二科都说完了，现在是第三科「应说正法」。「应说正法」里面又分三科，第一科是「总结」。

午三、应说正法（分三科）　未一、总征

菩萨为他说正法时，当何所说？云何而说？何义故说？

「菩萨为他说正法时，当何所说？」菩萨发大悲心，为众生宣扬正法的时候，应当说什么呢？你为众生宣说什么呢？这是一个「总征」，就是总问。

下面第二科「别释」分三科，第一科「明所说」。

「当何所说？云何而说？」怎么样说？「何义故说？」为什么道理、为什么原因要为众生说法？分三个问，这是「总征」。下面「别释」，第一科「明所说」。

未二、别释（分三科）　申一、明所说

谓诸菩萨正所应求，即是所说。

你问菩萨为众生说法的时候，当何所说？为众生说什么？「正所应求，即是所说」，菩萨你是求无上菩提的，求大般涅盘的，那个无上菩提、大般涅盘就是你为众生所说的佛法，也就是说这个。说你所求的，你求这个也为众生说这个，并不是另外有所说的，这是第一科。下面第二科「所为说」

申二、所为说

为此义求，即为此义而为他说。

「云何而说？」第二个问题。「为此义求」，你求的就是无上菩提和大般涅盘，这是你所求的义，「即为此义而为他说」，就是为了这个无上菩提和大般涅盘，也就是这样子为众生宣说，就是这样说，下面第三科「如是说」，分两科，第一科「标列」。

申三、如是说（分二科）　酉一、标列

依二种相，应为他说。一者、依随顺说，应为他说。二者、依清净说，应为他说。

「依二种相，应为他说」，这个「依二种相」，有两个相貌，你应该符合这两个相貌，为众生宣说佛法。

那两个相貌？「一者、依随顺说，应为他说。二者、依清净说，应为他说」。这就是总标这两种。这是「标列」，第一个是「随顺说」，你不可以不随顺，要随顺说，应该这样子为众生说法。第二个是「依清净说」，应该这样子为众生说法。这个是「标列」，下面解释这两句话，解释这两句话。那个「随释」，分二科，第一科「别辨相」，分二科，第一科是「依随顺说」，分三科，第一科「征」。

酉二、随释（分二科）　戌一、别辨相（分二科）　亥一、依随顺说（分三科）　天一、征

云何依随顺说，应为他说？

这是「征」，下面第二科解释，分十五段，第一科是「以时」。

天二、释（分十五科）　地一、以时

谓诸菩萨应当安住如法威仪而为他说，非不安住如法威仪。不为无病处高座者，而说正法；不为坐者，立说正法；不应居后为前行者，而说正法；不为覆头，而说正法。如《别解脱经》广说应知。

「谓诸菩萨应当安住如法威仪而为他说」，现在这个「随顺」实在就是什么呢？就是随顺佛所教导的，佛叫你这样子为众生说法，你应该随顺佛的教导，应该这么说法，这样意思。现在第一科「以时」。

「谓诸菩萨应当安住如法」的「威仪」，合乎佛法的威仪，为众生说法。

「非不安住如法威仪」，你为众生说法的时候，不可以「不安住如法威仪」，不可以这样子，要安住如法的威仪。这是...这等于是标，下面解释。怎么叫作安住如法的威仪，为众生说法呢？

「不为无病处高座者，而说正法」，你不要为那个没有病的人，他在高座上坐，为他说法。说那个人没有病，他若有病，那不在此例。他没有病，他在高座上，你在一个矮座上，你为他说法，这不可以这样做，不可以这样子。

「不为坐者，立说正法」，说那个人、听法的那个人坐着，你站在那里为他说法，这不可以，这样子就不叫作随顺而说。就是「不为坐者，立为说法」。

「不应居后为前行者，而说正法」，就是大家在那走路，那个听法的人在前面走，你在后面走，你就不应该为前面那个人说法，不可以这样子。

「不为覆头，而说正法」，说那个人这头用一块什么东西覆住，遮住了，你为他说法，「不为覆头」而为说法，这是不可以，不可以这样的。

「如《别解脱经》广说应知」，这些事情在那个戒律上，「《别解脱经》」就是我们出家人的戒律上，「广说应知」，说得很多了，说得很多、很多了。

《披寻记》一二七七页：

应当安住如法威仪等者：二十相中，此以时摄，如〈摄异门分〉说：应时而说者，若了知彼，愿乐欲闻及堪闻者，方可为说。坐卑座等，是名为时。（陵本八十四卷二页）

「应当安住如法威仪等者：二十相中，此以时摄」，为众生说法有二十个相貌，现在这一段呢？就是二十相里面的一个「以时摄」，以时摄法的那一段所摄的。

「如〈摄异门分〉说：应时而说者，若了知彼，愿乐欲闻及堪闻者，方可为说」，你要知道那个人他欢喜听闻佛法。「及甚闻」，（注：「甚」字《瑜伽师地论》为「堪」字。）「及堪闻」，很愿意听闻佛法，「方可为说」，才可以给他说的。

这个「坐卑座等，是名为时」，怎么叫作「时」呢？那个人坐在矮座上不是坐高座，那么你可以为他说法。「（陵本八十四卷二页）」。

何以故？诸佛菩萨敬重法故。

就是前面说「要安住如法威仪为人说法」、「不为无病，处高座者而说正法，不为坐者立说正法，不应居后为前行者而为说法，不为覆头而说正法」，为什么要这样子呢？「诸佛菩萨敬重法故」，佛菩萨他对于所说的正法有恭敬心，所以他说的时候，你不符合这个威仪的时候，他不说。这是对于法的尊重的意思，意思在这里。

地二、重法

又于正法生尊重时，令他于法起极珍贵，恭敬听闻而不轻毁。

这是第二「重法」。「又于正法生尊重时」，这个菩萨、佛菩萨，对于正法有恭敬心的时候。「令他于法」，也使令听法的人，对于法也生起极珍贵的想法，对这个法，对法有恭敬心。「恭敬听闻而不轻毁」，这个法是特别尊重的，在听的时候也恭敬，恭敬地听，不轻毁佛法。

前面这个「以时」，是说法的人自己要尊重法；这个第二个「重法」，是要令听法的人也要重法。菩萨说法应该是这样子，这样说法。

地三、次第

又为一切说一切法，无间而说。

这个菩萨为众生说法的时候，为一切人说一切佛法的时候，「无间而说」，不间断，相续不断地为众生说法。

《披寻记》一二七七页：

又为一切说一切法等者：二十相中此次第摄。次第宣说无间断故。

「又为一切说一切法等者：二十相中此次第摄」，这个说法要有一个次第的。「次第宣说无间断故」，就是你要说法的时候，分成几个段落，一段、一段地相续的次第的讲解佛法，要这样子，要这样讲。

地四、相续

又于正法不生悭吝，不作师拳。

这是第四「相续」。「又于正法」，你所学习的这个正法，你不生「悭吝」心，吝惜不愿意给人讲。

「不作师拳」，这个「师拳」是什么意呢？这个「师拳」，比如说是学习这个工夫，学习这个拳术，这个老师呢？这一招保密。「拳」，把它握起来，握起来抓在里面不放，不放你就不知道是什么？这一招不告诉你，叫作「师拳」。说现在为人讲解佛法也是，不可以吝惜，这一部份佛法要保密，不能给你讲。

「又于正法不生悭吝」，你不要生悭吝心，就是全面地，全数地，尽已所知地这样讲解，「不作师拳」，不要作这种吝惜佛法，悭吝的行为，作这种事，那么这也叫作「相续」，就是你这一段不保密，也相续地把它讲解出来。

《披寻记》一二七七页：

又于正法不生慳吝等者：二十相中此相续摄，相续为说，恒作义利故。

「又于正法不生慳吝等者：二十相中此相续摄，相续为说，恒作义利故。」一段、一段地不保密，给你讲解出来。「恒作义利故」，常是这样利益众生的。

这下面第五科「随顺」。

地五、随顺

又于正法，如其文句次第而标，如其文句次第而释，如其次第分别其义。

「又于正法如其文句次第而标」，这个正法，又对于所宣说的正法，「如其文句，次第而标」，当然有能诠显正法的文句，有所诠显的道理。有能诠、有所诠。这个所诠的道理，依附于文句里面。所以你所宣说的这个文句要有个次第，前后的次第，把它标示出来。

「如其文句次第而释」，标出来，按照那个次第，前后的次第，这样解释去。

「如其次第分别其义」，你所标示出来的这个意思，按照次第解释它里面的道理，不要错乱，是有前后的次第的，不可以错乱。

《披寻记》一二七七页：

又于正法，如其文句次第而标等者：二十相中此随顺摄。于文句义，平等润洽，互相随顺故。如〈三摩呬多地〉中说。（陵本十三卷十二页）

「又于正法，如其文句次第而标等者：二十相中此随顺摄。于文句义，平等润洽，互相随顺故。」「文句义，平等润洽」，这个文句能诠显义、能显义，因为义而生出来文句，它们不是孤立的。因为你这个义特别美妙，所以文句也是美妙的。这个文句的美妙也庄严了义理的美妙，是互相影响的，所以叫作「润洽」。这个「润」者，益也，文句的庄严，也就庄严了义理；义理的微妙，也就庄严了文句，所以叫作「润」。

这个「洽」就是互相合，这个文句和义理是正洽好，很合的。不是说文句是一回事，义理又是一回事，不相合，不相合说起来的时候，就有矛盾了，自己不能自圆其说了。

现在这上说呢？「于文句义，平等润洽，互相随顺故」，所以叫作随顺，是这样意思。「如〈三摩呬多地〉中说。（陵本十三卷十二页）」。

地六、欢喜

又若引摄义利法义，应标、应释、应广分别，非不引摄义利法义。

在「如是学」这里面有略、广的分别。「略分别」里面一共分七科，现在是第三科「应说正法」，就是应该宣扬佛的正法。这一科里面分三科，第一科是「明所说」，第二科「所为说」，第三科是「如是说」。「如是说」里面分两大科，第一科是「别辨相」，第二科是「结略义」。现在是「别辨相」。「别辨相」里面分两科，第一科是「依随顺说」，第二科是「依清净说」，现在是「依随顺说」。「依随顺说」里面分三科，第二科是解释，解释里面一共是分十五科，现在是第六科，叫做「欢喜」。

「又若引摄义利法义」，宣说佛法的时候，有这样的要求，宣说佛法就是一个是令听的人能够解、能够行。在行的这方面能「引摄义利」，修行的时候要有成就，能引发出来。这个「摄」是取得，就拿到了，拿到了义利。

「义利」就是一个增上生；一个是决定胜。这就是佛教徒里面，在家的佛教徒，也可能够增上生，得人天的义利，也可能有决定胜的义利，他能够得出世间的圣道；若出家人、出家的佛教徒，应该是得涅盘的义利，就是决定胜。

你为人宣扬佛法的时候，你应该要达到这个程度，使令听法的人，能够修行，得到这个一个决定胜，一个增上生，得到这个法利。这是听法，是为了修行，有这样的义利。这是一种，第二呢？你为人宣扬佛法的时候，听法的人能够「解」，能够引摄「法义」，能通达佛法的道理，能够明白什么是佛法。

「引摄义利」是修；「引摄法义」是解，一个解，一个行，应该有这样的要求。你这样子为人说法，你内心里要对这两件事，要完成这两件事，要满足听众这两个要求。

「应标、应释、应广分别」，满足这两个要求的为人说法，你应该「应标」，先把你要说的这个法的大意先标出来。我现在讲的这一段的佛法，我现在是讲...为人讲开示，说一段佛法，这个大意是什么？你这一个钟头、或者两个钟头内，你这一段佛法究竟是什么？先把它标出来，要这样子。「应释」，然后再解释你所标出来的这个意。「释」分两种，一个略释，一个广分别，先简略的解释这个大意，然后再详细的分别，要这样的为人讲解佛法。这说的很清楚，先把讲解的佛法的你这一段佛法里面的大意要立出来；然后略释；广释；最后把它结束了。标、释、解三段，这样子呢？有可能就满足了「引摄义利」，「引摄法义」，就可能能满足。

「非不引摄义利法义」，你为人家宣扬佛法的时候，要引摄义利法义，「非不引摄义利、法义」，不是不能引摄义利法义的，不可以，那你就空说话了，白说了，把时间空过了。听众来了，把时间空过了，人家拿出来这个时间来听你说法，结果这个时间是白费了。所以不引摄义利法义，就把时间空过了，不可以这样子，「非不引摄义利法义」。这样子呢？听的人能引摄义利法义心情快乐、心情欢喜，我没有白来听你讲佛法，我有成就、我有所得，这叫做「欢喜」。

《披寻记》一二七八页：

又若引摄义利法义等者：二十相中此欢喜摄。谓若听闻能引义利，生欢喜故。言

引摄义利者：谓能引摄增上生果，决定胜果故，如〈摄释分〉说。（陵本八十二卷二页）

「又若引摄义利法义等者：二十相中此欢喜摄」，为人说法有二十个相貌，这一节文属于欢喜这一个相貌的。「谓若听闻能引义利生欢喜故。言引摄义利者：谓能引摄增上生果，决定胜果故」。就是这两个。

这个「增上生」的意思，就是我今生是…照事实来说，我今生来这个世界是做…是人的境界，我的这个眼耳鼻舌身意就是这样子，我的寿命，我的生活环境就是这样子，我的智慧、我的能力、我的遭遇就是这样子，我现在来到佛法里面学习，我希望我将来好过现在，我将来要做人的时候好过现在，我将来的眼耳鼻舌身意比现在要好，寿命要长，福德要大，智慧要高，种种都比现在强，或者生到天上去了，叫做「增上生」。

第二是「决定胜」。「决定胜」，我不求人天的福报，我只想要得圣道，或者是得声闻菩提、缘觉菩提、得佛菩提，我将来得了涅盘了，三乘涅盘那叫做决定胜。「决定胜」这句话什么意思呢？就是这回这样子用功修学圣道，你是决定的胜利了，不会再失败的，这是最后胜利。若是增上生不是！就算是你成功了，你来生做人或者生天上了，并不保证你永久是满意的，你可能会又失败了。来生做人福报大，智慧大，你做到国王了！为所欲为，就可能会造了三恶道的业力，又跑到三恶道去，又失败了，所以不是决定胜。当然这个事情是人的根性如此，你教他修出世间的圣道，他修不来呀！只好就让他修人天的福报，只好这样。所以就是有这么两个范围，一个增上生，一个是决定胜，「如〈摄释分〉说」，这个文在〈摄事分〉有解释。「（陵本八十二卷二页）」。

这个第六段，叫做「欢喜」，下面是第七「爱乐」。

地七、爱乐

又应示现，所应示现。

这是第七个相貌，应该示现一个应该示现的事情。

《披寻记》一二七八页：

又应示现所应示现者：二十相中，此爱乐摄。谓由示现四种真实道理，令他爱乐受学白品行故。

「又应示现所应示现者：二十相中，此爱乐摄」，就是令生欢喜，我欢喜这样子。

「谓由示现四种真实道理，令他爱乐受学白品行故」，就是你这个讲法，为人说法的人，你应该示现，这个「示」就是现的意思，示有个「出」的意思，出入的出，出来。原来他在屋子里没有出来，你看不出什么，出来了，哦！是这样子。「现」原来是隐没的，隐没的，隐藏了我们看不见，不知道什么样子，他现在现出来。现出来，哦！是这样子。这个「道理」，世间上的缘起法的道理，在我们凡夫的智慧来说，这个道理是隐藏在那里，我们看不出来。那么佛教徒，佛菩萨，佛菩萨弟子，因为经过修学就明白。明白，就把这个缘起道理把它示现出来、表现出来。这一切法，这一棵树，他那里有缘起的道理。这个高山，他有缘起的道理。这个人，三恶道，人天，阿修罗乃至阿罗汉、辟支佛、菩萨、佛这些事情，他里面有缘起的道理。但是我们凡夫来看，看不起来，那就是不是示现的。现在佛菩萨，佛弟子，若为众生说法的

时候，就把这个道理显现出来。这样子叫做「示现」。

这上面说「所应示现，谓由示现四种真实的道理」，「四种真实道理」，我们前面讲过，观待道理，作用道理，证成道理，法尔道理。前面讲过好多次了，你要把这道理，把它讲出来。

我们说这个「观待道理」，比如说我这个臂，我能弯曲，能弯曲，能够弯曲，那就是非由「节」才能弯曲，不然不能弯曲，你真的没有节就是直的，这不行。说是你想要得这个果报呢？要有因，果待因，果要凭借有因的时候才能得果，我想要长寿，长寿你要发慈悲心，你就会长寿；你没有慈悲心，就是不能长寿。你想要得什么果，非要修因才可以。这是缘起的道理。

所以这个「谓由示现四种真实道理，令他爱乐受学白品行故」。使令听众，世间上的众生，一听这道理，哦！我现在的生命，我生活的环境我不满意，不要紧，你重新创造一个满意的，我现在这果报我不满意，要重新创造一个满意的，就可以改变这个不满意，这是可以改变的，不是决定的。人就生欢喜心了，还可以改变。就是佛教徒你听闻佛法才知道这件事。有的人生来眼睛就盲了，你看这个人苦不苦？他很苦！生活很苦！可是怎么办法呢？没有关系，我们看到这个人眼睛盲，我眼睛可不要盲，那怎么办呢？要开智慧，要开智慧。你要学习世间上的智能，出世间上的智能，把这智慧能布施给他人。智能就是光明，布施光明给其他的众生，你将来的眼睛就不会盲的。这世间上的众生一听，哦！我如意的事情，我有办法能拿到，心情欢喜，心情欢喜。我愿意有智慧，有办法，我愿意长寿，愿意慈悲，愿意有神通，还有道德，都可以有方法，都可以有方法拿到的，所以叫做「观待道理」。

「又应示现，所应示现」，你要开示这样的道理，使令人、听的人生欢喜心，叫做「爱乐」，生爱乐心，对于佛法生爱乐心，这是第七，下面是第八「悦豫」。
「豫」，也是喜悦的意思

地八、悦豫

又应教导，所应教导。

「又应教导，所应教导」，你要教导这个人，你教导这个人，要那个人应该教导你才教导他。虽然教导是对的，但是这个时候、这个情形不应该教导，你就不可以教导的，这是有这样意思的。

《披寻记》一二七八页：

又应教导所应教导者：二十相中此悦豫摄。谓示现已得信解者，慰意适悦，于所教导愿正受行故。

「又应教导所应教导者：二十相中此悦豫摄」，就是内心里面喜悦。「谓示现已得信解者，慰意适悦，于所教导，愿正受行故。」

「谓示现已得信解者」，就是这个人他听闻佛法，他已经表现出来，他对于佛法有信心，他对于佛法有所理解。佛法什么事？他心有点多少明白的。他这个明白而且有信心。有人对于佛法有点明白，但是没有信心，现在是说有了信心而又是理解。有的人对于佛法有信心，但是不明白；有的人明白没有信心。现在是有了信而又有解，这样的人呢？「慰意适悦」，你对于他呢？你若要来……他心里面「慰意」，这个「慰」者，安也，安慰，心里很安，心里很喜悦。那么对于佛法有了信心，有多少明白的人呢？他心里面喜悦、这个人，这个时候呢？这个人你要教导他的话，「于所教

导愿正受行」，因为你进一步地为他开导的时候呢？他心里面欢喜。「愿」，就是欢喜，欢喜「正受行」，「正」者，决定也，正是决定的意思，决定接受你的教导，我愿意这样做。这样情形呢？就是对了，你教导他是对的。那个人对于佛法没有信心，你教导他，那就是碰钉子了，这样意思。

地九、欣勇

又应赞励，所应赞励。

这是第九科叫做「欣勇」。这个「欣」也就是欢喜，这个时候勇猛，这个勇猛就是不怯弱，他就有信心，他愿意这样去做，叫做「勇猛」。没见果而修因，这是要有勇猛心。我们人间的人都没有神通，说是「做善会得善报」，这个就说这么一句话嘛！那个人他相信了，他就肯这样做，这个人有点勇气，叫做「勇」。

《披寻记》一二七八页：

又应赞励，所应赞励者：二十相中，此欣勇摄。谓若有情于所知、所行、所得中，心生退屈，尔时称赞策励其心，令生欣勇故。

「又应赞励，所应赞励者：二十相中，此欣勇摄」，就是欢喜，肯这样做。怎么叫做「欣勇」呢？「谓若有情，于所知、所行、所得中，心生退屈」，这个佛教徒、这个有情，「于所知所行所得」，这个「知」，是解；「行」是解、行、果；「所得」就是果。你愿意这样修行，将来会得到一个满意的果报。那么「所知」，他知道这件事，各式各样的法门都是所知，这个有情他已经知道了，他不是不知，他知道佛法里头的道理。这个「知」而后也知道这个「行」，也知道这样行，将来会得果。但是这位有情呢？

「心生退屈」，他不愿意去做，也放弃了学习佛法。我不知，我不去，我们常常学习呢？就是你有一个求知的欲，「我不学了」，那就是放弃这个「知」。也不知，也不去修行，也不想得个什么果报的，心生退屈。

「尔时称赞策励其心，令生欣勇故」，这时候这个佛弟子，应该怎么办呢？应该「称赞」，你对于佛法要学习呀！你若肯修行，将来你是人上人，将来你怎么、怎么样的殊胜，这样子赞叹。「策励」，勉励他，你这个人若肯做，肯努力，你一定会成功的，「策励」，就是「称赞、策励其心，令生欣勇故」。「称赞、策励其心」，勉励他，勉励他那个退屈的心，叫他不要退屈，叫他生欢喜心，对于知、行、果这件事生欢喜心，能生勇猛心肯去做，肯去修行。那么这个是你教导的，你为人说法的对象，有各式各样的情形。现在这个事情是这个人退了，他以前是佛教徒，现在退了，现在你应该这样教导他，你要这样赞励他。

地十、不摈

又应庆慰，所应庆慰。

这是第十科叫「不摈」，这个「摈」，就是放逐，把这个人驱逐了，我弃舍你了，我们这里不留你了，这个「驱逐」的意思。现在是「不摈」，我们不要放弃这个人，那怎么办法呢，「又应庆慰，所应庆慰」，用这个办法，来处理这个不摈的事情。

《披寻记》一二七八页：

又应庆慰，所应庆慰者：二十相中，此不摈摄。谓若庆慰于法随法，勇猛正行有情。令余有诸过失违犯，应可诃摈有情，亦得调伏而不诃摈故。

「又应庆慰，所应庆慰者：二十相中，此不摈摄，谓若庆慰于法随法，勇猛正行有情。」就是这佛教徒里面，这一位佛教徒，或者在家佛教徒，或这出家佛教徒，「于法随法，勇猛正行」，这个「法随法」，我们讲过了，就是他心里面「涅盘为上首」，有意愿希望得圣道，我想要得涅盘，有这个愿而后又肯修行，肯能够修八正道，

怎么叫做「随法」？我修法华三昧，我修华严三昧，修般若三昧。「勇猛正行」，这个人这个力量很大、很勇猛，他不怕困难、他不怕辛苦，我不怕冷，「勇猛正行有情」。这样的法随法行的勇猛的修行人，你要去赞叹他，「庆慰」，去庆贺他。哎呀！你真是难得，人都是欢喜懈怠，你都不懈怠。在家里很自在，偏要到庙上去住几天，这事情不容易，不是容易事情的。所以是要「庆慰于法随法，勇猛正行的有情」。

你这样赞叹呢？就是「令余有诸过失违犯，应可」，这件事就有了作用，就是令其他的有诸过失，违犯的有情。其他的他犯戒了，他还有这罪过的这种有情，「应可诃摈」，这个犯戒的众生，应该呵斥他，应该把他驱逐了，听你这一说，赞叹这个勇猛正行的有情的功德怎么殊胜，他就改变了，改变了，就是「亦得调伏而不诃摈」，他心里面就改过。改过迁善，努力地修学正法，就从黑暗中到光明中来了。这个众生原来在黑暗中，现在听你赞叹那个人修行好，他也发心修行了，那么就从黑暗中到光明中来了，所以「亦得调伏」，他不继续造罪了，这样子呢？就不须要诃摈。现在这个众生应该诃摈的，就不用诃摈。就用这个办法，来解决这个问题，下面是第十一科「应理」。

地十一、应理

又依现、比、至教道理而说正法，非不依彼三量道理。

为人说法的时候不可能随便乱说的，要「依现、比、至教」这三个方法来为人说法。

依这个现量，「现量」是什么呢？现量就是我们眼见色，耳闻声，眼耳鼻舌身，这前五识所接触的境界，都是有真实的，是真实有这么一件事。比如说是我们心里执着有我，这前五识就不感觉到这件事情。说第六识虚妄分别有个我，但前五识是不感觉到这件事。所以这个「现」就是事实有，真实有，合乎事实道理，合乎事实意义，符合事实，不违背现实的，这要这样子。

这个「比」就是比量，比量就是思惟观察。思惟观察这件事有道理。我一心不乱的念佛，我临命终的时候心不颠倒，就能往生阿弥陀佛国，那这样讲，他有道理。说是你心里散乱念佛，心里面颠倒胡涂，说也能往生阿弥陀佛国，这是不合道理。你要思惟，思惟让它合道理，那叫做「比」。

「至教」，至教呢？这个「至」就是究竟圆满的圣教，就是佛法经律论，佛所宣扬的这个正法，叫做「至教」。就是你为人说法，一定要有至教的根据，要经律论的根据。你不要是这是我发明的，那是搞错了，不要这样子。你一定要根据佛说的道理，因为凡夫的时候你没得圣道，你的智慧不够，你一定根据经律论，佛说的道理去说，他就没有错。你若自己虚妄分别说出个道理，糟糕！就容易搞错了。所以你要为人说法的时候，要符合「现」现实，不违背事实，还要经过内心的思惟观察，要引证佛经律论的至教，用这样的道理而说正法。就是为人宣说佛法要这样才可以。

「非不依彼三量道理」，你为人说法的时候，不可以不根据彼三量道理而为宣说的。这可见若要有心愿意宏扬佛法，要努力的学习佛法的。你不可以我小小的懂得点，我就要为人讲解，不行！你不够，这是有问题的。

地十二、称顺

又所宣说，顺往善趣。

这是第十二。「又所宣说，顺往善趣」，又所宣说的佛法，「顺往善趣」，随顺能到善趣那里去。听你说的道理，要能这样做的话，就会能来到人间或者天上去，就是能到安乐的地方去，不会跑到三恶道去呀！所以「顺往善趣」，那这也可以。

地十三、无乱

又所宣说，无乱易入而不隐密。

这是第十三。所宣说的佛法要不乱，要「易入」，不要隐密，要符合这些条件，要为这样说法。因为众生，听法的人多数都是钝根人，特别大智慧人不多。所以你为人说法的时候，不要乱，要易入，要不隐密才可以，他容易懂。

《披寻记》一二七九页：

又所宣说无乱易入而不隐密者：二十相中此无乱摄。法义相应无倒而说，是名无乱。语具圆满言辞显了易可悟入，是名易入。非如婆罗门诸恶咒术，语句阙隐，名不隐密。

「又所宣说无乱易入而不隐密者：二十相中此无乱摄」，「法义相应无倒而说」，你说的佛法有法、有义。这个就是经论里面的佛法。这个「法」就是文句，能诠的文句。文句是能诠，能诠里面有所诠的「义」，道理、所诠的义。

你说《法华经》：从如是我闻到最后作礼而去，这些文句都叫做「法」，但是里面有「义」，所以有能诠的文句，有所诠的义。有法有义。你不要搞错了。说是《华严经》也是一样，《般若经》也是一样，《涅盘经》也是一样的，这个「法义相应」，于法义相应，是「无倒」，不要搞错了，「是名无乱」，这就是不乱。「诸佛常以二谛说法」，佛菩萨为众生说法，以世俗谛、以第一义谛为众生说法，我们学习佛法也应该要这样讲。什么叫做世俗谛？什么叫做第一义谛？你不要搞错了，这样才可以，「是名无乱」。

「语具圆满，言辞显了，易可悟入」，这个法和义是所宣说的，是所讲解的。能讲解法义的就是你的语言。这个语言，这个语言的陈述，这个「具」这个字当陈述讲，语言的陈述是很圆满的。你宣说法、宣说义的语言要很圆满，这个显示的很圆满。怎么叫做圆满呢？「言辞显了」，你这个语言「显了」，很明显。他讲什么呢？讲得很明显，很容易明白，「显了」。「易可悟入」。怎么叫做「言辞显了」呢？就是听的人，听你这句话他就能够明白，容易明白，那就是你的言辞显了。言辞显了就叫做语具圆满。是名叫做「易入」，这个「入」这个字呢？就是当做「解」字讲，就是明白，明白了。那么你就入到法里面去了。如果你不明白，法是法；你是你，不能够统合起来，那就是没有入。这个「入」或者说是这个法，入到你心里面去了，你若明白了，你的心里面就有法了。哦！是这样！如果没有懂，没有懂，心里面没有法，就是没有入。或者是这个法入到你心里面去，叫做「入」；或者你入到法里面，也可以叫「入」。

「非如婆罗门诸恶咒术，语句阙隐」，不同于那个婆罗门那些人，他们说出来的恶咒术，这个恶咒术那个语句有所缺少，「隐密」里面是什么？不知道。「名不隐密」，我们为人说法的时候和婆罗门不同，我们「语具圆满，言辞显了，易可悟入」，那么这就叫做「不隐密」。这是这一段叫做「无乱」。第十四是「如法」。

地十四、如法

又所宣说，应四圣谛。

我们所为人宣说的这个道理，要符合这个苦集灭道四圣谛的道理。苦集二谛，此是苦，此是集，这是世间的因果。此是灭，此是道，这是出世间的因果。我们为人说法的时候，你不可以超越这个范围的，一定和四圣谛相契合才可以，那这是佛法。你说一些戏论的话，那就不对了。

地十五、顺众

又处一切众说正法时，随众所应，而为宣说。

这是第十五叫「顺众」。「又处一切众」你处在、你居住在大众之中，在大众之中说法的时候，说正法的时候。「随众所应」，你要观察这个大众的情况，你说的话要和他相应，要这样子。「而为宣说」不可以说的不相应，不应该这么说。

《披寻记》一二七九页：

又处一切众等者：二十相中此顺众摄。处五众中，名一切众。谓在家众、出家众、净信众、邪恶众、处中众，是名五众。处在家众，应依毁诸恶行，赞诸善行，现说正说，令其止息及进修故。处出家众，应依增上戒等三学，现说正法，令速欣乐故。处净信等众，应依圣教广大威德，现说正法，如其次第令倍增长，令处中信，令生净信，如〈摄释分〉说。（陵本八十一卷十七页）此应准知。

「又处一切众等者：二十相中此顺众摄」，「处五众中」，就是居住在五个大众里面，名叫做「一切众」，一切众不超过这五众。

「谓在家众」，这五众是那五众呢？就是「在家众」，就是在家里面生活的人。在家里面生活的人，什么叫做在家众？就是在欲里面生活的人，叫做在家众。

「出家众」，就是离开了欲到寺庙里面来这样的人，在这里面修行的人，叫出家众。

「净信众、邪恶众」，这个在家众、出家众都可以算是净信众。或者说是在家众里面有净信众。如果出家众在佛法里面出家的，也有在外道里面出家的，所以这样子都不限于佛法。这样说这在家众，出家众也不出这三类，一个是净信众，一个是邪恶众，一个是处中众。就是这个在家众和出家众，对于佛法有清净的信心，这个人，这是一类。当然清净的信心的标准的说法，就是他学习过佛法，他明白什么是佛法？而内心里面有信。由解而信，不是因情感而有信。因情感而有信，这信靠不住的，不知道什么因缘不高兴了！那就不相信了。但是你若要通达了佛法而有了信心，不管高不高兴，佛法是真理，他是相信的。所以这个净信应该说是通达了佛法，而对于佛法有信心的，「净信众」。

「邪恶众」，那对于佛法没有信心，这个是做种种的恶事，是一个大坏蛋，这种人。邪恶众，不相信有因果的。

「处中众」，就是他在这个「净信众」、「邪恶众」之间，他也不能说他是邪恶众；也不能说他是净信众。他对于佛法没有信心，但是他也不谤毁。他对佛法没有决定的信心，但可也不是坏人，所以是在净信众和邪恶众之间，叫做「处中众」这种人。是名叫五众，这五种人。每一类里面都有很多人，所以都叫做「众」。

「处在家众，应依毁诸恶行，赞诸善行，现说正法，令其止息及进修故。」为在家人宣扬佛法的时候，应该怎么样说呢？应该这样说，「应依毁诸恶行」你应该这样说，就是「毁诸恶行」，诃斥，作恶事会得恶报，这是不对的。「赞诸善行」，赞扬，赞叹你若作善事你会得善报，对于自己有利益，对于他人也有利益，对国家也有利益，将来也会得到利益。「令其止息及进修故。」为什么要这样说法呢？使令他止息诸恶而进修诸善故，应该这样为他们说法。

「处出家众，应依增上戒等三学，现说正法，令速欣乐故。」这就是在佛法里面出家的人。「应依增上戒等三学」，「应」就是随顺，说到增上戒，增上心，增上慧，说这三种学，这个「增上」这个字，我们前面讲过了，在〈声闻地〉那里说过这个「增上」。这个「增上」在经论里面，尤其是在这个唯识学派的经论里面，常常有提这个字。这个「增上」在〈声闻地〉里解释，我不知道你们记住没有？「增上」怎么讲？「增上」是往的意思，往来的往的意思。你若能够学习戒呢？就能到禅定那里去。就是这个戒能增上定，所以戒就叫做增上戒。就是你若不持戒，你若不安住净戒，你想要修禅定这是不可能的，你修禅定修不来的。所以你若能够学习戒，持戒清净呢？你就可以到禅定那里去，使令你有可能会得到禅定，所以叫做「增上戒」。

「增上心」，这个「心」是什么？是定。不是持戒就是定，不是，你还要努力的去修，你才能得到定的。得到定以后，那又怎么样呢？他能够往到出世间的智慧那里去，能到那里去，而不是说定就是慧，不是的。

我昨天看到...我们不要说名字，有一位很有名的大德，他为人说法的时候，解释那个戒定慧，他那个意思，定就是慧。其实这是不是的，定不是慧，但是定能够增上慧，能够帮助你到慧那里去，帮助你有智慧。不是说我得了定就好了，不是的。世间人外道也能得禅定，那他有佛法的智慧吗？不是的，他还有邪知邪见。但是我们佛教徒得了禅定的时候，你就可以到智慧那里去，能帮助你得智慧。

所以这个地方看出来一件事，我们学习佛法，我们目的是什么？就是要智慧，我希望有智慧，有佛菩萨那样的智慧。如果我们不修禅定，你不修禅定，你得智能的功能，就缺少了一个有力量的助缘。你不修定，你得到的智慧就是一个闻慧而已，闻慧、思慧而已，你不能得到佛菩萨那个清净的智慧，不能。你若是得了禅定的时候呢？这时候你可以学习佛菩萨的无漏的智慧。

所有这是一个.....现在的人就是愿意走快捷方式，你学了五十年，六十年，一百年的佛法了，你告诉我，我三天就学会了，我走快捷方式，其实不可能的事情。现在我用这个计算机，把所有的数据都放那里，我一按扭计算机...数据就来了，就是愿意这样的学习智慧，当然这也是可以、也是可以这样学。但是这都是一般的智慧，你若是得了定的时候，由禅定来帮助你得智慧，这是佛菩萨、圣人的智慧，有这种能力。

所以我们出家人可以有两条路去得智慧。一条路就是我们这样子，经律论、白纸黑字的佛法里，这样慢慢学，这样得智慧；或者我们用计算机这个一按数据就来了，也可以这样，这样是一个学习的方法。这个方法很普遍的，普遍都是这样子。第二个方法多静坐。多静坐，由欲界定到未到地定，由未到地定到色界四禅，到了四禅以后，你再去读经律论，不得了，不可思议，这是不可思议的。当然有的人他前生有很好的栽培，他今生并没有定，但是他一学习佛法的时候就学习的很快。你怎么有学问，你都不如他快。他前生有学过，今生很快地就现前，这也是一种特别的人，这种人今天

来说，也不是很多。所以我们若是从白纸黑字的文字，这样去学习佛法，感觉到困难，不要紧，你努力静坐。

我以前讲课的时候也提到，有一位法师他读书也不多，他是干什么的？他是放牛的，小孩子的时候就是放牛，就是一个牧牛童，牧牛童而已，这么一个小孩子，没有读过多少书，但是也就愿意出家，他就出去到庙上，愿意做出家人。做出家人呢？还是有善根的人，就是不同。他就想要学习佛法，但是他那个地区没有佛法，寺庙上出家人没有学习佛法的。他要学习佛法，那怎么办呢？就到有佛法的地方、江浙一带去，学习佛法。老法师讲经的时候，他也欢喜听，但是听不懂。很多人得大法喜，但是他就是不懂。你读书少，文字就把你障碍住了，这是什么呀？有困难呀。但是有善知识告诉他，你到金山寺，到高旻寺打禅七，坐禅三个月，你到那坐禅然后再听经，他就肯做！人家告诉他，他就肯做，这也不容易。那他就去了。但是他年纪轻，坐禅的确是...这个冬禅夏学，这个禅堂的道理，冬禅就是打禅七，一坐禅就是几个月，可能超过三个月。然后到了...冬天过去了，他这三个月坐禅下来，然后又来听老法师讲经，听懂了，就有这事情。后来这位老法师他年纪很大了我才和他见个面，老法师很好、很慈悲，很多人跟他学习佛法。法师、年轻的法师跟他学习佛法，在家很多的居士也跟他学习佛法，他活到了九十几岁才往生的。

所以这增上戒，增上心，静坐对于佛法学习也是不同，但是我认为他并没有得定，他并没有说是得到色界四禅了，他没有到这个程度。若是到了色界四禅更不得了。到了色界四禅的时候，你说《瑜伽师地论》一百卷，那他就这么读一读，就可以背下来的呀！就是过目不忘呀！

我们说是.....阿难尊者，说是他是多闻第一，他不照本子就把佛说的经，一本一本的就能背下来。而结集经藏的时候，那些大阿罗汉都是这样子，只是没有阿难尊者背的多就是了，那些大阿罗汉也是，听你背的时候知道你这地方差一个字，这一句不对，他能知道的。这个圣人不可思议，得了圣道的时候，五百阿罗汉都是俱解脱阿罗汉。

所以增上心用这个方法，你先多静坐，得了禅定，然后再学习佛法，那真是快捷方式，走快捷方式了。很快的佛法学通了，多不可思议，「增上心」。

但是有了定，定不就是慧，但是能帮助你成就慧，只是这样子。这个「增上慧」，什么叫做增上慧？就是经律论，文字上的般若，你学习它。这个苦、空、无常、无我；观一切假名安立的一切法，都是毕竟空的；一切法都是自性空，不生不灭，本来寂静，自性涅盘，他在禅定里面这样观察，就得无生法忍了，这叫做智慧。但是这个智慧，一个根本智，一个后得智，这是圣人的智慧，不是说我们没有得禅定，只是凭着一点记忆力，从文字上讲一讲，不是这个境界。这是很平常的境界，这个谁不会呀？

佛学院里面请不到法师来讲经的时候，请大学教授来讲，大学教授他就是学习文字的嘛！这也是文字，所以他也能讲，但是讲的怎么样，那不一定。所以我们出家人学习佛法，你不要以文字就知足了，我也能讲几部经了，我也能写文章了，你就满足了。其实没有，这是才开始而已，这只是闻慧而已。所以佛法中的慧是闻所成慧，思所成慧，修所成慧，得到根本智，得到后得智，这是佛法的智慧。而这个智慧呢？要由增上心的帮助，由增上心、这个定能够带你到智慧那里去，所以叫增上心。有了智慧，就能得解脱。你有了智慧，这个智慧能带你到涅盘那里去。这就是增上戒，增上心，增上慧，由慧得解脱。

这是「依增上戒等三学，现说正法，令速欣乐故。」你为出家人宣说佛法的时候呢？你就应该说这个戒定慧，这样的佛法，由戒定慧而得解脱。

在那个「增上」，当个「往」字讲，趣也，从这里到那面去，叫做「增上」，就是使令你有进步的意思。这个「增上」是个进步的意思，这是一个解释。，第二个解释，「增上」，是个殊胜的意思，唯有佛法才有这样的戒定慧，这是最殊胜的佛法，外道中无，外道里面没有，他们所不能及的，所以叫增上戒、定、慧。

这是为「出家众，应依增上戒等三学，现说正法，令速欣乐故。」使令这个出家人，很迅速的欢喜修学戒定慧，为什么要「速」？光阴宝贵，时间很宝贵，所以要快一点。

永嘉玄觉大师去亲近这个六祖大师，其实他没有心来亲近六祖大师，另外的法师来劝他，他就来了。到来的时候，他拿着锡杖，他就绕这个六祖三匝，站在那里，他不磕头。六祖大师就说：为什么你沙门具三千威仪，八万细行，怎么不顶礼？我慢这么高呀？他不顶礼。玄觉大师说：生死事大，无常迅速，没有时间顶礼，请你说法好了。其实在呢？他不是高慢。当然我们看那文上说，称之为「一宿觉」，他原来是胡涂人，在这里住了一宿就开悟了，叫「一宿觉」，实在我看不是。这个玄觉大师这个人可以这样说，我和你来讨论佛法，你来印证我，我学习的佛法对不对？也可以这么解释。

但是也可以说，他来看看六祖，你的见解对不对？也可以这样想。可以很明白，他学习了很多的佛法、这个人他不是一无所知。他学习了很多的佛法，他心里想一想，你印证我，我也看看你。那怎么样来看呢？比如说我不给你磕头，看你怎么个态度？就是试探你呀，是这个意思。所以人与人向道上会，向道上会。说是我一见了面，我就骂你、就打你一掌，那你可以说：你这个人怎么...不是出家人嘛！出家人怎么这样子？你也可以这么讲。但是他也可能是在考验你。你向道上会，这是什么意思？在乎你怎么样体会了，是这样的意思。他一看你这个人怎么反应？我就给你这么一个境界，看你怎么反应？你有没有修行，你有没有智慧，完全看出来了。他试验你，你也同时可以试验他，一样的。我们说的太远了。

「令速欣乐故」，就是赶快地学习佛法，对于佛法要生欢喜心，「令速欣乐故」。这是说为出家人讲佛法，应该这样讲。

「处净信等众」，就是其他的那三个，「净信众，邪恶众，处中众」，这三种大众里面怎么样宣扬佛法呢？是「应依圣教广大威德，现说正法」，对那个净信众的人呢？他已经学过佛法，对于佛法有所理解，有了信心，你若为他宣扬佛法的时候，「应依圣教广大的威德」，就是《华严经》、《法华经》、《大般若经》，这里面有广大的境界，圣教的广大的威德，不是普通的凡夫身口意都是污秽的境界，那有什么威德可说呢？就是佛菩萨广大的威德。有广大的功德，有广大的威力。威力就是有神通，有广大的智慧叫功德，很多的功德。「现说正法」，这样子为这个人宣扬佛法，这样子说法，「宣说正法」。

「如其次第令倍增长」，就是如经律论里面佛法的广大功德，这按照这个次第为他宣说，使令他原来已经有了净信，再「倍增长」，再加倍的进步，使令他信解行证，道德增长这样子，这是对那净信众应该是这样。

「令处中信」，那个邪恶众的人，他对于佛法是没有信心，他毁谤佛法的这种人，「令处中信」，你叫他一定相信也很难，就是他不谤诽佛法，他对佛法不谤诽了，但是也不是说决定相信，就是处于中间，处于信、不信之间，叫「处中信」，那就不容易了，「处中信」。

「令生净信」，那个处中众那个弟子，对于这一类的人呢？他原来对于佛法没有信心，这时候呢？能生起他的清净信，这样也是令他进步。

「如〈摄释分〉说」这篇文呢？就是〈摄释分〉里面说的，是「（陵本八十一卷十七页）此应准知」，这里面的道理就按照〈摄释分〉那段文，就可以知道。这是一共分十五科，这十五科都完了。

天三、结

菩萨依此十五种相，诸随顺说，普为利他，应如是说。

这是第三科就是结束了，这「依随顺说」这一大科里面，第二科的解释分十五科，解释完了，现在第三科结束这一段文。

诸「菩萨」很多的佛教徒，发菩提心的这些菩萨，「依此十五种相」，前面列出十五种相，「诸随顺说」，这么多，这十五种相都是随顺说，你要随这个、按这个十五种相，随顺这十五种相，为人说、宣说佛法。

「普为利他」，你在你内心里面要有这样的动机，我说佛法，我不是求名闻利养的，我是为利益你的，让你对于佛法有信解行证，诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教，这样得到佛法的利益，「普为利他」。「应如是说」，应该这样讲解。这个「依随顺说」这一段讲完了。下面第二段「依清净说」，分三科，第一科是「征」。

亥二、依清净说（分三科）　天一、征

云何依清净说，应为他说？

「云何依清净说」呢？「应为他说」呢？怎么叫做「清净」，清净的说法。我学习这个清净的说法，应该学习清净说法，怎么样学习呢？这是问。下面就解释，分五科，第一科是「慈心」。

天二、释（分五科）　地一、慈心

谓诸菩萨，于已有怨诸有情类，应住慈心，为说正法。

这些发菩提心的菩萨，他若为宣扬佛法，这个面向大众说法的时候，那大众众生里面，有的人于菩萨有恨、有怨恨的这种人，对于这样的有情呢？「应住慈心」，菩萨，你有怨菩萨无怨，菩萨用慈心。慈能与乐，用这样的心情，用佛法来利益你的心情，为他宣说佛法，这样。

《披寻记》一二七九页：

应住慈心为说正法者：如〈摄异门分〉说：以慈心者，为欲令彼得乐义故。（陵本八十四卷三页）

「应住慈心为说正法者：如〈摄异门分〉说：以慈心者，为欲令彼得乐义故。」就是希望你学习佛法，得大安乐，不要有怨，就是这样意思，这「（陵本八十四卷三页）」

地二、利益心

于行恶行诸有情类，住利益心，应说正法。

第二科「利益心」，「于行恶行」，这个我曾经说过，这件事在因地的时候，你「行」ㄒㄧㄥˊ。如果已经做了，有了成绩的时候，叫行ㄏㄤˋ，这样子，我是这样子读。但是这个字典上，怎么解释呢？可能它也有解释。

对于做恶行的这类众生，「住利益心」，这菩萨为他说法也是利益他的心情，应为说法。

《披寻记》一二七九页：

住利益心应说正法者：如〈摄异门分〉说：利益心者，云何当令若有殷重听闻正法，皆得悟解获大利益故。（陵本八十四卷三页）

「住利益心应说正法者，如〈摄异门分〉说：利益心者，云何当令若有殷重听闻正法，皆得悟解获大利益故。」这样解释这个利益心。这个菩萨用利益心为人说法是怎么个情形呢？就是「云何当令」，怎么样才能令有殷重听闻正法的人，皆得悟解获大利益呢？就是这样的心情为他说法，就是这个「云何当令若有殷重听闻正法」，这「殷重」就是特别恭敬的。特别恭敬听闻正法的人。我怎么样叫这个人「皆得悟解」，他能够明白什么是佛法，明白了而又能够修行，这获大利益呢？这就叫做「住利益心应为说法。」

地三、哀愍心

于诸有乐，有苦，放逸下劣有情。

这是第三科「哀愍心」。「于诸有乐」，这众生里面，有的众生他是「有乐」，就是有福报的人，但是他也是有苦恼的，只要是凡夫，虽然福报很大，他也有苦恼的。因为你内心里面没有圣道，你心随境转，这个境界是无常变化，有的时候令你顺心，有的时候也令你苦恼。说我们贫苦的人，没有福报的人有苦恼，有福报的人也照样是苦恼，可能还不如贫穷人，可能苦恼还是更多的。

「放逸下劣有情」，有乐而反倒放逸，有苦也会放逸，就做种种恶事，有的人呢？有福报而不做恶事，这苦恼的时候才做恶事，因为不苦的时候不做恶事，他是有一点，有个分度、有个分际的。有乐也会放逸，有苦也会放逸，他不能够节制自己，是名为「下劣有情」。我是很贫苦，但是不做恶事，那是上等人，那不是下劣有情。现在说有乐也有苦，也可以说...不必说就这一个人，这个众生是有乐是有苦，这样讲也可以。总而言之，这有乐也好，也会做恶事，有苦也会做恶事，那就是下劣有情。

应当安住利益安乐哀愍之心，为说正法。

那么菩萨对于这种人呢？对于这两种人，或者是一种人，或者两种人，安住在利益他们的心情，安乐的心情，哀愍的心情。因为这个人愚痴会做恶事，所以生哀愍心。利益心呢？使令他现在能够修学佛法，将来得大利益，他现在有诸苦恼，修学佛法，心情安乐。这安乐有两种。

我现在我身体有病，你能造个医院，我去看病去，使令我身体恢复健康，那么就是安乐，这是一类的叫做「安乐」。

另外一种安乐呢？我要你修学戒定慧，你成功了的时候，在苦恼的世界的时候他心里面不苦恼，应该叫做安乐。当然这种安乐境界不是平常人，我们从表面上看，哎呀！这个人被人家毁辱了，哎呀！这很可怜，但是被毁辱的人，心情没有这件事，他把这件事看空了。你毁辱的时候，他心里没有动，这就是安乐。那把他放到牢狱里头

去，那他心里没有事，他心里面还和以前在寺庙里面住一样，那大富贵人的安乐都不如他。他在牢狱里，乃至于他现在没有饭吃，但心理上是安乐的。因为他心里面，他不受一切法。这个修行人这有道德的，可能看他是个乞丐的样子，也可能是个比丘尼，可能是个比丘，也可能是在家居士，表面上看呢？很平常，他心里面有圣道的时候，他心里面不受一切法。你苦恼境界在他呢？没有苦，那也叫做安乐，这个这是另一种。

我们平常人呢？哎呀！我饿了给我饭吃，这是安乐；我冷了给我衣服穿，这叫安乐，那这个安乐是靠不住的，是靠不住的事情。但是有了圣道，心里面安乐，这个人，就是刚才说的增上生、决定胜，他是属于决定胜的这种人。就是这个菩萨为众生说法，为有乐的众生说法，为有苦的众生说法，为放逸的下劣有情众生说法。总而言之，菩萨是用安住在利益的心，安乐的心，哀愍的心，为他说法，就是令他得到佛法的利益，要这样说法，叫「哀愍心」。

《披寻记》一二七九页：

安住利益安乐哀愍之心为说正法者：如〈摄异门分〉说：哀愍心者，欲令彼修法随法行故。（陵本八十四卷三页）

「安住利益安乐哀愍之心为说正法者：如〈摄异门分〉说：哀愍心者，欲令彼修法随法行故」，这样是对的，你修学八正道呢？你就能得到利益安乐，可以这样。这是第三科，下面第四科「不自赞毁他」。

地四、不自赞毁他

不以嫉缠增上力故，自赞毁他。

这是「不自赞毁他」，菩萨为说法的时候，他不嫉妒，没有嫉妒的这个问题。这个「嫉缠」，这个「缠」就是缠缚，用绳子把这个人绑起来了，叫做「缠」。「嫉」妒就是不耐他荣，叫做嫉妒。人家有些光荣的事情，他心里面是不舒服，嫉妒。看见人家倒霉了，他心里快乐。别人若是走了运气，他不欢喜，这叫嫉妒。嫉妒就是瞋心，瞋心就是一条毒蛇，这个毒蛇缠绕着他，就是为烦恼所缠缚，所以叫做「缠」。菩萨为众生说法的时候呢？他心里面没有嫉妒心，没有这个毒蛇缠绕他。

「不以嫉缠增上力故，自赞毁他」有了这个嫉妒，嫉妒这个「瞋心」，他力量是很大的，所以叫做「增上力」。「自赞毁他」，就是赞叹自己有道德，怎么、怎么好；「毁」，呵斥他人，破坏他人，说他怎么、怎么不好。这个菩萨不这样，「不以嫉缠增上力故，自赞毁他」，没有这个，他没有这个自赞毁他的这种说法，没有这种心情。

《披寻记》一二八〇页：

不以嫉缠等者：如〈摄异门分〉说：不自高者，不为利养恭敬事故，作如是言：唯我能知如是法律，非汝等辈，乃至广说赞己功德，谈彼过失。（陵本八十四卷三页）

「不以嫉缠等者：如〈摄异门分〉说：不自高者，不为利养恭敬事故」。「不自高」，不自己赞叹自己很高，怎么、怎么好，不这样。那为什么呢？「不为利养恭敬事故」，赞叹自己，为什么要赞叹自己呢？就是希望有利养，得到恭敬，人家菩萨没有这种心情。

「作如是言」，他若有高慢心的时候，他若贪求利养恭敬的时候，他就会这样说话了，「作如是言」。「唯我能知如是法律」，这个佛法是很微妙的，只有我才能知道，唯我能知如是法、如是律。「非汝等辈」，不是你们能知道的。那么就是赞叹自己，轻视别人了。「乃至广说赞己功德，谈彼过失」，或者更多的说，总而言之，赞叹自己有很多功德，说别人有很多过失，那么这就是「嫉缠增上力故，自赞毁他」。「（陵本八十四卷三页）」

但是我们在经律论上也看见佛菩萨，有的时候也会呵斥人，也会呵斥人，也有这个事情。有这个事情，但是佛菩萨没有这个利养恭敬的心情，不是为希图你对我有恭敬利养，没有这个心情，而是为利益心。用利益心，用安乐心，用哀愍心，去呵斥那个人，所以这个是不在此例，没有这一条例的意思。

地五、不依利养供敬赞颂

以无染心，不希利益恭敬赞颂，为他说法。

这是第五科「不依利养供敬赞颂」。以无染污的心，你有所求，你就有染污心。贪心说法，瞋心说法，愚痴心说法，那都是有染污。他是清净心说法，他不希求别人对他有什么利益，对他有什么恭敬，对他有什么赞叹。这个「颂」是做出来诗来赞叹你，他没有这个希求，所以「不希求利益恭敬赞颂」，为他人说法的。

《披寻记》一二八〇页：

以无染心等者：如〈摄异门分〉说：无所依者，不为利养恭敬名称故。谓不依止衣服等事，亦不依止礼敬等事，唯欲令他悟入正法。（陵本八十四卷三页）

「以无染心等者：如〈摄异门分〉说：无所依者，不为利养恭敬名称故」。这「无所依」是什么呢？也就是无所求的意思。不为利养，不为恭敬，不为名称故，为人说法。「谓不依止衣服等事」，他不去说你要供养我衣服、饮食这些事情。「亦不依止礼敬等事」，也不希求你对我有恭敬这些事。「唯欲令他悟入正法」，他为人说法，菩萨为人说法，就是希望听的人能悟入正法，得到圣道的利益，这样的意思。「（陵本八十四卷三页）」。

天三、结

菩萨依止此五种相，诸清净说，普为利他，应如是说。

这是结束这一段。「菩萨依止此五种相」，菩萨就是随顺这五种相貌，这五种相貌都是清净说法，有清净心为众生说法的。「普为利他，应如是说」，发菩提心的菩萨应该这样子，有利益众生的心，应该这样清净说法，结束这段文。

戊二、结略义

如是菩萨说正法相，略有二十。

前面是「别辨相」这一大科，一个是「依随顺说」，有十五种相；另一是「依清净说」，有五种相，加起来就是二十相。这是「别辨相」，这一科说完了。现在第二科「结略义」，如是菩萨说正法的相貌，略有二十种的不同。

一者、以时。二者、重法。三者、次第。四者、相续。五者、随顺。六者、欢喜。七者、爱乐。八者、悦豫。九者、欣勇。十者、不摈。十一者、应理。十二者、称顺。

十三者、无乱。十四者、如法。十五者、顺众。十六者、慈心。十七者、利益心。十八者、哀愍心。十九者、不自赞毁他。二十者、不依利养恭敬赞颂。

这是「结略义」。

未三、总结

菩萨如是应常为他宣说正法。

这是第三科「总结」。「应说正法」这一大科里面，第一科是「总征」，第二科是「别释」，「别释」这科说完了，现在第三科是「总结」。

菩萨应该这样子，「应常为他宣说正法」。这个佛法没有人讲，的确是有问题。没有人宣讲是有问题的。

有一个寺庙开光，是很多年前，我是随着别的法师也去参加。参加的时候，请我说话，开光时让我来说话，我当时不知道怎么说才对，说了一些其他的话，等说完话我才想起来，不应该这么说。应该怎么说呢？一个地方若有一个佛教的团体能弘扬佛法，就是一个明灯，就是个明灯。这是光明大智慧的所在、寺庙这个地方。你看在这里办法会，拜忏，众生到这里来拜忏，能使令人家这个。这里有讲经的法会，让人认识佛法开大智慧。因为听闻佛法，你知道什么是善？什么是恶？什么是世间法？什么是出世间法？什么是凡夫？什么是圣人？你听闻佛法令你开大智慧，从此以后不敢做恶事，佛法在这个地方就是大明灯。非常重要。我的想法，好过办个大学。办一个大学，很多人大学毕业，很有才华，在社会上，对于国家的繁荣，你国家大学毕业的人多，人才多嘛，国家就会繁荣。没有读书人，很少，这个国家能够强盛吗？所以办大学也有好处，但是，真是好吗？司马迁说：盗趾者诛，盗国者侯。「哎呀！我偷他十块钱！」「哦！你犯法，把你放到牢狱里去」；有的大盗把国家都偷去了，「侯之门言以称」，这很多书生学生说你有道德，国家怎么不好，你把它治理好了，都在赞叹，谁说他是大盗？但是我们看那个报纸就知道有很多、很多的问题，很多的问题呀！最初的时候竖了一个旗，呀！不得了，很多人这支旗子太好了！大家拥护这个旗，都不惜生命做那件事，很多人流血都甘心情愿的流血；等到成功以后，原来不是这么一回事，你后悔都来不及了。（注 1：庄子集释卷四中．外篇胠箧第十云：彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉。注 2：庄子杂篇．盗跖第二十九云：小盗者拘，大盗者为诸侯，诸侯之门，仁义存焉。）

头些日子，我在星马日报看见一个人，他是个……那当然是个学者，他就是后悔了，原来以前的时候，就是被人愚弄了几十年，无可奈何！到今天无可奈何，被人家驱逐了。他写了很多的……大概是很多，这文章很长、很长的，说这一生的事迹，这就是社会上的学校。没有学校也不行，一个国家如果没有大学可以吗？没有小学，中学，大学可以吗？都不行。然而国家的治乱，人民的苦乐，就是这样子出来了。我们若有个寺庙的话，我们宣扬佛法，不同，和那性质完全不同。

但是我们再回头看看我们佛法，怎么样呢？我们今天的佛法也不是那么好，也不是那么兴盛的。但是从佛法本身上说呢？是这样的意思。就是「菩萨如是应常为他宣说正法」，应该是这样子的。所以这个地方开光，应该这个样子赞叹佛法，应该这样说。

午四、应修法随法行（分三科） 未一、征

云何菩萨法随法行？

这是「如是学」这一大科里面分七科，第一科「应多胜解」，第二科「应求正法」，第三科「应说正法」，这三科都已经讲过了。现在是第四科「应修法随法行」。分三科第一科是「征」。

「云何菩萨法随法行？」声闻种性的人，他们来到佛法里面，也是要修法随法行的。现在是说菩萨，菩萨怎么样法随法行呢？这是「征」。下面第二科「标」。

未二、标

当知此行，略有五种。谓如所求，如所受法，身语意业无倒随转，正思，正修。

就是我们应该注意，菩萨在「法随法行」简略的说是有五种不同，那五种呢？「谓如所求，如所受法，身语意业无倒随转，正思，正修」，就是这五种。

「如所求」，前面所说的「应求正法」，所求得的佛法，那就是说的五明。第一种就是内明…。

「如所受法」，你在求的时候，你有一点忍耐的功夫，你不怕辛苦，你肯努力，最后你是求到了佛法，那就是「如所受法」，领纳在心，就是佛法不在你的心外面，你领纳在你心里面了。「如所求法，如所受法」。

你求得了佛法以后，「身语意业无倒随转」，身业无倒随转，语业无倒随转，意业无倒随转。你这三业随顺佛法所教导的，你去修行，这样的意思。这个「倒」就是颠倒，就是烦恼，常乐我净四种颠倒。声闻乘的教法里面，说颠倒就是常乐我净的四种颠倒。

现在大乘佛法里面，你执着有遍计所执那就是颠倒。你执着假名安立的一切法，是真实的，这个就是语言文字所安立的一切法，就是通过名言所表达的、所诠显的这一切事情。通过名言这就须要第六识，因为前五识没有名言。我们说眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这前五识是没有名字的，一通过名字呢？就是第六识。第六识通过名言这一切法，这一切法是由假名安立的。说假名安立，当然是这么回事，但这句话等于说你内心分别，你有名句，名言，你心里就分别的时候，就是这一切法，就有了一切法了。因为没有名言，你心里面不能分别，要有名言心里才能有分别。

如果我们第六识不动，我们眼睛看见灯了的时候，眼睛他不知道这是灯，眼睛没有这个…不会说这句话的。所有的一切境界，前五识只是一个明了性而已，但它没有名言，第六识才有名言。

这一切法的时候呢？我们心里面分别的时候，实在这就叫做「唯心所现」，就是这一句话。在《解深密经》上分了两类，依他起叫做自相安立，遍计所执是名言，假名安立，假名安立、自相安立。就是你心不动，我心里面没有名言的时候，但这里也有灯，也有高山，有大海，这里有什么、什么，都有，这叫「自相安立」。现在我们通过名言，通过内心的分别，哦！这是灯，这是蛇，这是树，这是好，这是坏的，由名言安立这一切法呢？这都是假的，都是空的，是没有那么回事，但是我们不知道，

我们认为是有，是真的！叫做颠倒，是名为颠倒。

这个我们学习小乘佛法呢？啊！这是无常变化。高山看着很好，大地震一来，高山变成平地了，高山变成大海了。看着是大海，大地震来了，这地方变成高山了。你看着这个人，可能年纪很轻，很好，忽然间变老了，这无常！世间是无常，高山是无常的，人的身体也是无常，无常就是苦，就是空，无我，这我感觉还容易懂，还容易明白的。

若是说这个《中观论》说一切因缘生法都是自性空，就难了一点。这个无有少法可得，这难一点。

现在唯识上就不同意小乘佛法，也不同意中观。他说名言安立的一切法，都是毕竟空的，这毕竟空呢？就是难懂了一点，不太容易懂喔。但是不容易懂是我们的智慧的问题，不是这理论上有问题，理论上是没有问题的，是对的。佛菩萨这样讲，这样对我们开示的是决定无疑，是真实不虚，是这么回事。但是我们智慧有问题呀！不懂。这是唯心所现？怎么是唯心所现呢？也不容易，这句话就不容易懂。这「唯心所现」、「假名安立的一切法」，其实这几句话是一个意思，是无差别的。

但是佛菩萨也明白，知道众生听见这句话不容易懂，不明白。但佛菩萨：你要思惟，多思惟。你思惟，经行的时候思惟，在寂静处思惟，然后静坐时候也可以思惟，思惟的时候呢？他就逐渐的、逐渐的开智慧，是的，假名安立的一切法是毕竟空，就是真实，哦！是毕竟空。这个方法也是很厉害，我感觉到厉害，立刻就是得无生法忍，可以有这种立竿见影的成效，有这种效力。

当然就是你要通过思惟，不然的话你可能你不懂，不明白这意思。说是我懂了，还是要思惟，还要专精思惟。等到思惟这个时候，你内心里面忍可这件事，是的，是空的，这时候就是离无生法忍不远了，不会很远。你不要因为暂时的…我不懂，不懂就没有办法用，就用不上，你不要因为暂时的困难就放弃了。你若放弃了，那就这件事没有了。那你就得用小乘佛法。你若用《中观论》的方法也可以，用小乘佛法也可以。走那条路，也能得圣道，也是可以。

所以唯识和中观，这是两个微妙的佛法，不排斥小乘佛法，不排斥。你可以用…唯识也可以得无生法忍，中观也得无生法忍。这个不合适，用《阿含经》的道理也可以，也是可以。如果是《阿含经》，你这条路也不能走的话，那不行，那就是…你只好修世间善法，佛法你的因缘不够了，你须要再栽培。

所以这个「身语意业无倒随转」，不颠倒，就是不随这个名言去执着是真实有，执着这是假的，是空的。「倒随转」，就是我们凡夫一般的人，没有学习过佛法的人，这个「倒」，烦恼有力量，你要随着他转。他叫你怎么的、你就怎么的。叫你贪、你就贪，叫你瞋、你就得瞋，你不可以违抗他的命令的，叫做「随转」，随顺他活动。「无倒随转」，现在不是。

你「如所求」，应该还是有个「法」，「如所求法」，「如所受法」，你求了佛法了，你在学习大乘佛法的时候求了佛法，你有了信心的时候，你也就这样做，这样子的修行。你的身业、语业、意业，主要是意业，你的心里面这个第六意识「无倒随转」，没有烦恼来向你下命令，你的烦恼不能向你下命令；你学习佛法的这个闻思的智能向你下命令。你用智慧，你听智慧的命令的时候，烦恼就不活动了，你就不随烦恼活动。你的意业能够这样子没有无倒随转，身业语业也随着你无倒随转。身业无倒随转，语业无倒随转，意业无倒随转，这三个。

「正思，正修」，这两个加起来是五个。

「略有五种，谓如所求，如所受法，身语意业无倒随转。」如果你没有求，没有学习佛法，那这件事办不到，不可能自然的无倒随转。你心里面若有佛法的时候，你又肯努力的修行，那就「无倒随转」。

这段文是「标」，菩萨的五种法随法行，这标出来。下面是第三科解释，解释是分三科，第一科是「如法随转」。

未三、释（分三科） 申一、如法随转

若佛世尊于彼诸法，制身语意令不造作。

解释这个随转，这个「如法随转」，这个「如法」这两个字呢？也就是如所求法，如所受法叫「如法随转」。

现在说「若佛世尊」，是假设佛，我们有善根能遇见佛法，遇见佛所宣说的正法，佛怎么样宣说正法呢？「于彼诸法，制身语意」，就对于世间上这缘起一切法，这缘起一切法呢？「制身语意，令不造作」，这件事是有罪过的事情，你若这样做，你有罪过，你会到三恶道去，佛就是「制」，就是不听、不许可你，制伏你的身语意「令不造作」，叫你的身语意不要做这种事，你不要做这种事。那么这个地方应该包括戒律在里面，就是戒定慧这个戒，戒这件事，当然也包括到所有的懈怠，放逸，你不要去做这些事情。

于此诸法，开身语意令其造作。

这是又一种，一切法是缘起的。善也是缘起，恶也是缘起，世间法是缘起，出世间法也是缘起，但是这里面有的有过失，有的有功德，有功德的这一切法呢？也是缘起法。

「开身语意」，「开」者，允许你，允许你的身语意令其造作，你自己要有智慧。不是说佛对你下命令，不是！你要自己下命令，你自己用智慧，向你自己下命令，我要做这件事，这是「令其造作」。

这是两个意思，一个是遮止，一个是开许，这两件事。这两件事呢？前一句「制身语意，令不造作」，应该就是戒律。下面「于此诸法，开身语意，令其造作」，那就是定慧了，你要学习定，你要学习慧，学习智能。

即于如是二种法中，身语意业，无倒远离，无倒修证。

就是对于前面这两句话这两种、八种，「身语意业无倒远离」，你的身业，你的语业，你的意业，以意业为主，「无倒远离」，你远离不造作罪过的事情，你远离那就是对了，就是没有烦恼，令你没有烦恼，你若去作这件事，令你苦恼。「无倒远离」。

「无倒修证」，这第二句话，「于此诸法，开身语意，令其造作」，你肯依教奉行，就能这样的修，能这样的证，你就没有烦恼，你就得解脱，就得圣道了。所以应该说就是「戒定慧」，也就包括闻思修也在内。

所以这句话这里面一共分三科，第一科是「如法随转」，这一科。第二科是「于法正思」，第三科「于法正修」，这是三科，三科应该说第一科主要应该说是戒，但是也包括下面两科在内，这是等于就是总说的，下面两科就是别说的。说那「修证」应该包括「于法正思」，「于法正修」，这一科应该是有总说的意思。

是名菩萨于诸法中身语意业无倒随转，法随法行。

这一句话就把这一段文结束了。前面「标」里说「谓如所求，如所受法，身语意业无倒随转，正思正修」。这是「标」，下面就是解释这句话，解释这句话这是总说的。

《披寻记》一二八一页：

云何菩萨法随法行等者：无性释云：所证名法，道名随法，今不依之。世亲释云：法随法行者，如教行故，今依彼义，应更分别：谓一切学处名法，随顺学法名随法。〈声闻地〉中」说三胜学及与十种随顺学法，应如彼释。此略有五，思修为二，故成五种。

「云何菩萨法随法行等者：无性释云：」这无性是个人名。解释《摄大乘论》的这个人。称他为菩萨。这个无性菩萨呢？在这个《印度佛教史》上看，他是个在家居士，原来是个在家居士，但是他的《摄大乘论释》也解释的很好。所以玄奘大师把他翻译成汉文来。

「所证名法，道名随法」，他解释「法随法行」怎么讲呢？「所证」，你所证悟的涅盘，那不生不灭的，离一切相的，究竟法无我的境界，叫做「法」，就是涅盘。也就是皈依佛、皈依法、皈依僧那个皈依法，叫做法，「所证名法」。「道名随法」，这个八正道、四念处，就叫做随法。「随顺彼故」，为什么八正道名之为「随法」呢？「随顺」的，它随顺涅盘的。你学习八正道，他就随顺，由凡夫地就入圣地，逐渐的就到涅盘那去了，他有这个随顺的力量，所以叫做随顺法。

这个「八正道」我们也简单说一下。正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，八个。

我看见有一本书上，也就是昨天我看见的书上，这本书是一个英国人写的。在一九一二年那个时候，他做过香港大学校长，后来英国政府派他到日本，驻日本大使，这个人。他在日本做大使的时候，他写这本书。他说这个八正道最后是正定，正定是最重要的。这句话也说也是对，但是应该再加以解释的。如果说正定是最重要的，那我们很容易误会戒定慧，定是最重要的，也可以这么解释，但实在不可以这么说。

他那个八正道前面「正见」，正见是什么？正见是无我的智慧，是无漏的，无我的智慧，是圣人的智慧，圣人的无我的智慧。这个智慧就是能证悟了第一义谛的那个无分别的智慧，叫正见。但是这种人，其实这就是初果。得了初果以后，他有了正见了，这是出世间的正见，正见然后呢？他功德没有圆满嘛，还有很多的不足的地方，还要继续修行，所以还要有正思惟、正语、正业、正命。

这个正思惟就是后得智，正见就是根本智，正思惟是后得智。他觉悟的根本智，证悟第一义谛是属于无分别境界。他若为人说法的时候，无分别不能说法，要有正思惟、这个后得智。后得智可以安立名言，用名言来向你表示这个第一义谛是什么情形？你怎么样才能证悟第一义谛？才能向你开示，这就是正思惟。

正语、正业、正命，这三种是属于戒。正语，说话呢？说些佛法的语言，而不会说妄语、妄言、绮语、恶口、两舌，不会说这些，这些有罪过的语言，有过失的语言不会说，「正语」。

「正业」，正业是什么呢？我们在〈声闻地〉上已经学习过。其实我们...比如说我在佛学院读过，我也不是说我是大法师，也没这种想法，但是你到什么地方去的时

候，有人说：法师来请你讲开示。我就讲八正道也很好，讲这很好！但是这个正业怎么讲？这正见怎么讲？你若不用过功的话，你可能还未必讲的那么合适。而这正业这地方，可是容易讲错。我看见很...好像我在说别人不对！很多的地方都容易说错。

你若看看这些《阿毘达磨论》，看《阿含经》，注意看，这个正业是什么意思？正业是正知的意思。是正知的意思。就是你眼见色、耳闻声、乃至意分别法的时候，你的身体在行住坐卧的时候，你到聚落去了，你从聚落又回来啦！这一切时，你心里面要正知而住，这叫正业。这正业这个境界很深。

假若我们说是我要修行，我要打禅七，我随着打禅七，按今天我们中国佛教徒这也是很常有的事情。但是我们说修行，说你就按正业来修行的话。我早晨起来的时候，我就时常照顾我这一念心，看这一念心叫他清净，从早上起来开始，一直到晚间睡觉，这中间是多少个小时内，老是保护这一念心叫他清净，是名为正知。我感觉这事情不容易的，不容易，这叫正知。

那么这就是正见、正思惟，这是属于慧。正语、正业、正命，这正命也不容易，也不是容易做的事情。就是你生命的存在一定要有些因缘，支持你的生命的存在，支持生命的存在是什么？就是钱、就是财。这些财能维护你生命的存在，这些财来的是合法来的，不是违法，合法来的。你用合法来的财维持你的生命，叫正命，这不容易。

在《大毘婆沙论》上说出一件事来，我以前说过。比如说现在有个大居士来啦，他要同你见面。见面的时候，我要刮个「胡子」，把衣服穿的好一点和他见面，是名为邪命。唉呀！《大毘婆沙论》说是大阿罗汉，说有居士来拜见阿罗汉，阿罗汉要见那居士，也把衣服整理、整理，是名为邪命。这就微细呀！微细的。说是你若有所求，达到这个程度，你若有所求的时候就有问题。

这我也想到一些事，当然我们出家人自己不生产，那么你这个财从什么地方来？当然就是居士的布施来。从居士布施来，那么如果你在这个地方，你有忧虑、你若有点问题，是名为邪命。这不是容易的事。

正语、正业、正命、正见、正思惟、正精进、正念、正定。这个精进是通于戒定慧，如果单独的把它放在定也可以。因为你修定，非要精进不可。修定，我早晨静坐两小时，我晚间静坐两小时，中间我没有静坐，这样不行，你不能得定的，是要精进的。所以这正精进也可以说他指禅定说的，也是可以，但是他通于戒定慧。正念和正定是一回事，那么这是定。前面是一个慧，一个戒，后面是一个定，戒定慧合起来，是名八正道。

这样说这前面有了正见的这些圣人，这是圣人，他的正见是在定里面，这时候的定叫做正定。那个定不只是定，不是说没有慧，也没有戒，单独有个定，不是这样意思。也不是说没有慧，有戒、有定，是名为正定，不是。就是那个正定那个地方，是有慧、有正见的慧、正思惟的慧，也有戒律在那里，叫道共戒了，这时候这个定是八正道里面的定，而不是世间上的那个定，不是的。世间得定，那不是佛教徒修的，是外道他得的定，那个定是邪知邪见的定，不能和佛法并论的，不能这样说的。

所以这个地方呢？这里面分两个意思，一个「制身语意，令不造作」，一个是「开许身语意，令其造作」，也包括戒定慧，包括戒定慧，是名「菩萨于诸法中，身语意业无倒随转」，这个叫做法随法行，这个法随法行是这样意思。

无性菩萨的解释：「所证名法，道名随法」那么就是戒定慧。什么叫做「随法」？就是戒定慧？戒定慧是随顺涅盘的，他不违背涅盘，你若能这样修行呢？他就

能领导你到涅盘那里去，导向涅盘，所以叫做随法，「道名随法」。「随顺彼故」，因为这个法是随顺涅盘的。这是无性菩萨的解释，叫做法随法行，就是这么讲。其实这个讲法，在《阿毘达磨论》也这么讲。

「今不依者」，现在这个《披寻记》作者说：无性菩萨的解释虽然很好，但是我不同意，我这里的法随法行我不那么讲。韩清净他就说：我不照你那个讲法。

「世亲释云」，《摄大乘论》有世亲菩萨的解释。解释这个「法随法行」怎么解释呢？「法随法行者，如教行故」，这个「法」是教法，无性菩萨说那个法是涅盘，现在世亲菩萨他不说他是涅盘，是教法，就是现在语言文字的经论，经律论这个法。

那么这个「随法呢」？「如教行故」，随顺圣教，随顺佛所说的经律论去修行去，叫「法随法行」，这么讲。

这样讲呢？就是这个法，依教法算是法，我们容易懂，也是对。教法也是法，涅盘也是法，这两个法呢？涅盘是圣人的境界，我们只是听到一个名字而已，究竟是什么叫做「一切法毕竟空，不生不灭，离一切相」？我们只是念这句话就是，那里是什么味道？我们不知道，不知道。现在若是教法呢？哦！这语言文字的佛法，我们可以学习，你随顺教法、随顺佛的教法去修行的，这叫做法随法行。这世亲菩萨这么解释。

「今依彼义」，现在《披寻记》作者说：我们今天我们随顺世亲菩萨的解释，按照他的意思来解释这个法随法行，这样讲。「应更分别」，我们说随顺世亲菩萨的解释，但是这件事还是要讲一讲，要再多说几句。

「谓一切学处名法」，那个法随法行那个「法」究竟指什么说呢？「一切学处」，一切学处，当然就是戒律是学处。「律」是学处，是我们应该学习的，但是经论也是学处，我们应该...这一切学处叫做法，这是教法。

「随顺学法名随法」，我们不懈怠，我不怕辛苦，我也不怕冷，我们就是学习这经律论。今天也学，明天也学，我们并不是学三天，就是依此...常随佛学，常常的学习佛法，这叫做随法。这就是：「今依彼义，应更分别：谓一切学处名法，随顺学法名随法。」就学习这个经律论，语言文字的佛法，那么随顺这样修行，学习就是随顺，随顺就是学习，这样意思。

「〈声闻地〉中」，现在是这个《披寻记》的作者这里面说到，「云何菩萨法随法行」？这个「法随法行」，韩清净居士这么解释，就是学习一切的教法，这就叫做「法随法行」。「〈声闻地〉中说三胜学及与十种随顺学法，应如彼释」，这在〈声闻地〉，现在这是〈菩萨地〉、前面是〈声闻地〉。〈声闻地〉里面说「三胜学」，就是戒定慧，增上戒学，增上心学，增上慧学，戒定慧是我们应该学的。是经和论这是智慧，还有律就是戒律，但是这里面也有定，戒定慧，学习这三种学。

「及十种随顺学法」，〈声闻地〉那三胜学的后面又说出来十种随顺涅盘的学法。那十种我是把他抄下来了，那十种？第一个是不净想，第二个是无常想，三、无常苦想，四是苦无我想，五、厌逆食想，六、一切世间不可乐想，七、光明想，八、离欲想，九、灭想，十、死想。这是在（二十八卷）那里说的。这样叫做法随法行，是这样意思。「及与十种随顺学法，应如彼释」，就是这里面说法随法行，应该像〈声闻地〉里，那个意思来解释，这是韩清净居士是这个意思。

「此略有五」，这个说菩萨的法随法行有五种。那五种呢？谓「身语意业为三」，身业是一，语业是一，意业是一，是三个。「思修为二」，正思、正修是两

个，两个加三个「故成五种」，菩萨的法随法行是有五种不同。这是第一段「如法随转」。

申二、于法正思（分三科）　酉一、征

云何菩萨于法正思？

下面第二科「于法正思」，分三科，第一科是「征」。「云何菩萨于法正思？」分三科。若看这文的意思呢？前面说；「云何菩萨法随法行？当知此行略有五种」。前面的三种都说完了，这一段「如法随转」，就是说到身语意业的法随法行，这是三种。现在这底下就是第四种，就是「于法正思」。怎么叫做「于法正思」呢？前面《披寻记》的作者他的意思是说〈声闻地〉有十种随顺，也就是法随法行。但这里面又说到正思。这是「征」，下面就是解释，分两科，第一科「标列相」，标列出来这个「正思」的相貌，于法正思的相貌。

酉二、释（分二科）　戌一、标列相

谓诸菩萨独居闲静，随所闻法，乐欲思惟，乐欲称量，乐欲观察，先当远离不思议处，思惟彼法。

「谓诸菩萨独居闲静」，这是先说你在什么地方「于法正思」？就是你要单独的住在闲静处，那个地方没有吵闹，没有声音。说是你若是...因为很多人不愿意到闲静的地方去，只好你自己去了，「独居闲静」，他们、别人不去嘛！但是你为了要修学圣道，没有人去，我自己去，是这个意思。但是若有人同伴也是可以。但是同伴呢？你住一个房，他住一个房，每人都...佛陀对于男众，一个人住一个寮房，这是我们的戒律上说，男众一个人住一个寮房，那也就是独居闲静。但是女众，佛陀说不可以一个人住，最起码要两个人以上才可以。这是男众是独居闲静。

「随所闻法，乐欲思惟」，你在闲静的地方的时候，你这时候于法正思惟。「随所闻法」，随顺你所学习的佛法。你以前发心你求法，你求来的佛法，你求的这个佛法。当然这是〈菩萨地〉应该指大乘佛法说；那韩清净居士说应该照〈声闻地〉说，与这个〈菩萨地〉的意思应该有点事情了，有点距离。但是若按〈声闻地〉的法随法行，当然也是很好，也是很殊胜的。

「乐欲思惟」，比如说是，「一切诸法自性本空，不生不灭，本来寂静，自性涅盘。」就是经上就是说这样话，你就这样思惟，按着这个话来思惟。说假名安立的一切法是自性空的，是毕竟空的，你要思惟，心里面思惟的。「乐欲」是欢喜，我欢喜这样去想。

这个思惟呢？应该是有法有义，你怎么思惟？就是要「有法有义」，「法」就是文句，就是白纸黑字，这是法，文句是法。法里面有所开示的，所诠显的道理，用法来诠义，你就去思惟这个法、思惟这个义，应该这样思惟。你不能没有法，没有办法思惟。你不可以离文字相，这就是要有文字。要有文字，而不是一般的文字，是佛所开示的，就是你以前所学习的法，你依据这个文字去思惟。这上面是说有「乐欲思惟」，你要欢喜，如果你不欢喜，勉强的那没有用，不能勉强的。一定要自己欢喜才可以。那就表示你发无上菩提心了，才可以。

「乐欲称量，乐欲观察」，其实那个思惟，和称量，和观察有什么不同呢？如果是相同的，那就要一句，就是乐欲思惟一句就够了，为什么还说下面还两句？那应该还是不同，同而不同。那怎么样不同呢？我在想应该是「乐欲思惟」这句话是总说的；「乐欲称量，乐欲观察」是别说的，有总、别的不同。

这「乐欲称量」呢？这个「称量」就是比如这有一袋的米，称一称，量一量，它有二十磅，称量他是轻重。现在你是用你的心思惟，假名安立的一切法是毕竟空的，就是称量了。你初开始的思惟观察，初开始的思惟，叫做「称量」。

「乐欲观察」，就是深一步了，深刻了。深刻到了什么程度呢？别人跟你说话没听见。你心里面在思惟的时候，别人若同你说话，我没听见，你并不是有禅定。就是心里专注，专注不散乱，达到这个程度，能够达到这个程度。

我们在静坐的时候，你愿意静坐一个半钟头，静坐两个钟头，人家一打引磬你听见了，你还没有到「观察」的程度，没有呀，就是有点不同的。这个修行的境界有些不一样的，大家都在那坐着，不一样，彼此不一样的，彼此不一样的。

所以这「乐欲称量」，就是你初开始的时候，初开始也已经很高的程度了，因为你学习了这深奥的佛法，无上甚深微妙法，经过多少年了，吃了多少苦头，你都不退转，我要学习。学通了的时候，然后你在闲居静处要思惟，思惟这是空的，是假的。这初开始的时候，叫做「称量」。后来你就深刻了，你的心里面入于诸法毕竟空里面去了，这时候叫做「观察」。思惟、观察，要这样做。

你看这个《瑜伽师地论》里面，我们就知道反省我们自己，我们就是缺少这件事。我们学习了佛法以后，说我自己拿本来读，我不到佛学院去，我自己拿本读，也可以呀。但是本子一合起来，心里就打妄想啦：我到 ALBUQUERQUE 买个糖去吃。就想别的事，就不再想这本子里面的这个法义。我明天买飞机票，我要到纽约去看看，就是想别的事情，就是不再正思惟，这是我们学习佛法的缺点，就是这样子，不再思惟。但是我们一看这个《瑜伽师地论》，特别的提出来正思惟，特别的要做这样的思惟。这是「乐欲思惟，乐欲称量，乐欲观察」，可是这里面还有点事情，应该说出来，什么事情呢？

「先当远离不思议处」，有些不应该思惟的你不要去想，你若想那件事就糟糕，令你颠倒迷惑，你不要思惟，得「远离这不思议」地方，你这个地方不要去思惟。「思惟彼法」，你要思惟就是「名义自性差别」，我们在〈真实义品〉里学过了，就是思惟名言诸法都是毕竟空的，都是没有体性的，思惟这地方。

《披寻记》一二八一页：

云何菩萨于法正思等者：〈思所成地〉说：清净思有九种相。（陵本十六卷一页）今于此中说由八种，开合不同，次第亦异，随应当知。

「云何菩萨于法正思等者：〈思所成地〉说：清净思有九种相貌。」在「（陵本十六卷一页）今于此中说由八种，开合不同」，其实也是一样，内容是一样的，不过有开、有合的不同，「次第」也不一样。「随应当知」，你对照就知道了。

这里说「远离不思议处」是什么？你不要思惟我，不要思惟有我。我相，人相，众生相，寿者相，你不要思惟有我，不要思惟。你不要思惟有情都是有我的，一切众生的事情你不要思惟。你不要思惟有情的世间，无情的世间是常、是无常这件事，你不要加以多思惟。你若思惟有问题，会有问题，这下文有讲。

恒常思惟，无间加行，殷重加行，而无慢缓。

前面这一段，这是第一段。一共有八段，这是第一段。下面是恒常思惟。这第一段只是说，你「乐欲思惟，乐欲称量，乐欲观察」，不要思惟那不应该思惟的地方。这第二段，第二段说「恒常思惟」，你要长时期的思惟，不是短时间的事情。

「无间加行」，不要间断。就是昼三时，夜三时，除了夜间的中夜以外，其余时间一直要思惟，这样「无间加行」。这个「加行」，就是努力的意思。「殷重加行」，「殷重」是什么意思？殷重就是恭敬这件事，尊重这件事，你不要懈怠。

「而无慢缓」，若是你「慢」，对于这件事没有恭敬心，你「缓」，就是今天我思惟，明天又不思惟了，你这样子有断，有间断，那就「缓」，那就是不殷重了。所以又要无间的加行，又要殷重的加行，就没有慢缓了。这是三种思惟，要恒常地思惟，要不间断地思惟，要恭敬地尊重这件事，这样思惟。

《披寻记》一二八一页：

恒常思惟至而无慢缓者：此摄〈思所成地〉坚固思惟，安住思惟，相续思惟，三相应知。

「恒常思惟至而无缓者：此摄〈思所成地〉」那九种思惟里面的「坚固思惟」，和「安住思惟」，和「相续思惟」这三种相貌。

「坚固思惟」应该说是殷重的加行的思惟，就是坚固思惟。「安住思惟」应该就是无间加行的思惟。「相续思惟」应该是恒常的思惟，应该这么解释。现在是「标列相」，下面会一样一样解释。

是诸菩萨勇猛精进思惟法时，于其少分以理观察而随悟入。

这是第三段，这么多的菩萨，勇猛精进的。「勇猛」呢？就是不怕苦，我不怕辛苦，叫勇猛。「精进」，就是不懈怠，一直的这样做。精进思惟法的时候「于其少分以理观察而随悟入」，在佛法里面有一少分以理观察，你有这个智慧能够根据这个真理去思惟观察，你有这个智慧的，这一部分的佛法，你的智慧及格，你就这样去观察，「而随悟入」，因为你的智慧能达到这里，所以你思惟的时候就悟入了，叫作契入里面去，能契入。这是一个情形。

于其少分，但深信解。

是在佛法里面，另外有「于其少分」，另外一少分呢？「但深信解」，你可以只是有坚定的信心就够了。因为你智慧不行，你只能用你的信心去相信它，去了解它，你不能用智慧去思惟它，不行，你智能不够，那你就只是信就好了，你不能的事情你不要做，「但深信解」。

凡所思惟，但依其义，不依其文。

前面「于其少分」，「勇猛精进思惟法时，于其少分以理观察而随悟入」，这是第三断。「于其少分，但深信解」，这是第四段。「凡所思惟，但依其义，不依其文」，你思惟的时候，一定要有文、要有义。「文」就是法，文句要有文，因为这个道理它不能够独立的，它不能离开了言句就显示出来道理，不能。要假藉文句显示出来道理的，所以以一定有文、要有义。虽然这二种，你要依义，不要依文，你要重视这个义，你不要去执着那个文。

这初开始的人，初开始用功的人，你要有一点躲避的意思。因为我们初开始修行，智慧不够，智慧不够，所以告诉你稍微躲避一点。那大菩萨「不垢不净」，在「垢」的地方和在「净」的地方无差别，但是凡夫可以吗？凡夫不行。这个染污的境界也是第一义谛，清境的境界也是第一义谛，但是凡夫你说是第一义谛，你就在染污的地方活动，可以吗？不可以，要到清净才可以。圣人就没有这个问题，圣人不垢不

净，垢也不可得，净也不可得，无差别相。圣人可以，凡夫不可以。所以修行初开始的时候，你要有所偏，你不能像大菩萨那样圆融无碍，这是办不到的事情。所以「但依其义，不依其文」，你不要重视那个文句，不要这件事。

如实了知，默说大说。

这是第六段「如实了知，默说大说」，这句话不容易，也是不容易做到。

《披寻记》一二八一页：

如实了知，默说大说者：于声闻乘不了义说，是名默说。于大乘了义宣说，是名大说。

「如实了知，默说大说。于声闻乘不了义说，是名默说」。声闻乘他说的道理，这个「义」没有完全讲出来，叫做「默说」。「默说」，这个「默」，就是有一段道理没有讲出来了，有一段道理讲出来了，所以这又是「默」，又是「说」。

那么「于大乘了义」的「宣说」，大乘佛法包括了小乘佛法在内，所以完全面地讲出来了，叫做「大说」。大乘佛法是广大，包括小乘佛法在内，而小乘佛法里面不包括大乘。所以小乘叫做「默说」。现在要「如实了知，默说大说」，你要能够一点没有错误的，要理解这是小乘佛法，这是大乘佛法，你要明白，你要明白这件事的。这都是圣道，都能令你得圣道的。

正能悟入最初思惟，既悟入已，数数作意，令得坚固。

「能正悟入最初思惟」，这是第七段。「正能悟入最初思惟」，这个「最初思惟」，又是什么思惟？一般的情形，佛教徒一般的时候，一开始的时候叫做资粮位，资粮位就是外凡。就是一般我对于佛法有点信心，实在什么是佛法也不太懂，我须要去学习。这个时候是准备的时候，资粮位，等到准备好了，进一步叫加行位。这加行位这个时候开始用功修行了，这个时候的思惟叫做「最初思惟」。

比如说是你是大乘佛教徒，你是唯识学者，也还是主要是观察破这个遍计执，观察这个假名安立的一切法是毕竟空的，是「最初思惟」，最初就是思惟这个，你最初就是思惟这个。这个「正能悟入最初思惟」，就是加行位到后面了，到后面的时候，就能悟入最初思惟，哦！假名安立的一切法是毕竟空的，就悟入了里面与这个义相应了。

「既悟入已，数数作意，令得坚固」，既悟入以后，你事情就毕业了？没有！你还要继续地作意思惟，「令得坚固」，使令你这个智慧坚固。

什么叫「坚固」呢？现在比如说是一切假名安立的一切法都是毕竟空的，所以现在忽然间来了老虎，你心里面，心里就老虎来了，你心里面怕，就是你这个假名安立一切法都是毕竟空的，这种智慧不坚固，你不坚固！因为那件事来了的时候，你的智慧就没有了。没有老虎的时候呢？心里平静的时候，这经上说：一切法都是自性空的，不生不灭的，本来寂静、自性涅盘，又好像相应了似的，等到老虎来的时候，忘了，所以这是不坚固，那么这可见什么叫做「坚固」？你就明白了。老虎来了的时候，你这正念不失掉，就是「坚固」。当然这个时候，应该是暖顶忍世第一，你应该是到了忍位了，到了忍位了。

一切法都是毕竟空的，「照见五蕴皆空，度一切苦厄，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减」，但是这只是念这文句而已，贪瞋痴照样活动，这是不行。你

这样的闻所成慧一点作用没有，一点作用没有。那怎么办呢？你要去思惟，先居静处，这个地方没有老虎，也没有那个熊，就是这些东西统统…也没有毒蛇，什么也没有，就是看见是一棵树，有流水，又有同梵行者在这儿住，这时候心里面平静，今天思惟，明天思惟，长期思惟「令得坚固」，使令你这个智慧是坚固。观一切法空，无我，无我所，这个智慧能坚固。你常常这样作意的时候，这个智慧他就坚固了，就有力量了。「坚固」就是不可破坏了。这个时候，你看见老虎的时候，心里面没事，没事情；你看见毒蛇的时候，没有事，没有事情。因为什么没事？你这个智慧坚固了。

我们看见经论上就说老实话，这都真实话，完全说真实话，不是只是唱高调，不是。我一下我就是佛了！不是这种说法，这实实在在的。这表示你最初的时候，一点道力没有。你说你明白了，你明白时…你就是胡涂的时候，你要不断地努力，到最后叫它「坚固」，那时候就是有圣人的气氛，你不是平常人了，所以「数数作意令其坚固」。这是第八段。

《披寻记》一二八一页：

正能悟入最初思惟等者：此中二相，〈思所成地〉第九相摄应知。

「正能悟入最初思惟等者：此中二相」，这是二个相貌，「正能悟入最初思惟」，这是一个相貌；「既悟入已，数数作意令得坚固」这是一个相貌，这二个相貌。

「〈思所成地〉第九相摄应知」，在〈思所成地〉一共有九个相貌，这里说了二个相貌。这二个相貌合起来，就是〈思所成地〉里面的第九个相貌。这个对照一下就知道了。

这前面是标列它的相貌，标出来「于法正思」的相貌，下面第二科「显胜利」，也就是解释那个相貌。你若能这样的思惟呢？你就会成就了殊胜的功德，你没有白辛苦，你会成就了一种利益，有殊胜的利益。分八科，第一科是「由远离不思议」。

戊二、显胜利（分八科）　亥一、由远离不思议

是诸菩萨，由能远离不应思议而思惟故，其心不堕迷闷错乱。

这把前面第一段说的话解释一下。这「诸菩萨由能远离」，因为告诉你了：你不要思惟这个事情，这个「我」，说这个我，你不要思惟有我，这个我怎么回事？不要思惟。不要思惟这世界是常、是无常，你不要思惟这些事。不要说我们平常人，就是得了禅定的那些外道，大智慧，都是不是平常人，也是有智慧人，都不行，他都是不能思惟，都是落入到邪知邪见里面去。

所以我们感觉到有了禅定，这是不得了的事情。看谁得禅定？佛教徒可以。外道有禅定，还是有问题的。所以你若不读经论的时候，说有一个出家人或者是在家居士，得了四禅八定了，我们心里面就…这怎么回事儿？不知道。你敢说他是不对吗？不敢说。他说出一句话来，说出个道理来，他说的错了吗？你都不敢说话，不能置一言，你不敢说。

但是我们若学习经论的时候，佛菩萨告诉我们了。你虽然有了禅定，但你说话我听听，我们不随便被他迷惑的，不会有这种事情，这还不说我们有修行，我们只是学学文字的佛法，就能有这样作用。但是我们今天的佛教徒有这个程度吗？我们今天的佛教徒没有这个程度，没有这个程度。

这是佛菩萨告诉我们说「其心不堕迷闷错乱」，这个地方你不要思惟我，你不要思惟有情的这个「我」的事情，也不要思惟这世界，器世间世界上那些常、无常的事情，你不要思惟。

亥二、由恒常等思惟

由能恒常无间殷重加行无缓而思惟故，先未知义，得正了知，得正决了。

这第二科「由恒常等思惟」，这和前面文是一致的。「由能恒常无间殷重」，由于你能发心，你能放得下，你能放得下。我这地方我有不如意，你能把这不如意放下，我那地方有如意的事情，它不能引诱我去的，我一定在这里修学圣道，这叫放得下。放得下是分二部份，一个不如意的事情不能动摇你；如意的事情也不动摇你，你要放得下，你才能办到。「恒常无间殷重加行」，你才能在一个寂静的地方，闲居静处恒常思惟，能不间断地思惟，能殷重地加行思惟，无间加行，殷重加行，你才能办得到。

我看那个《禅师语录》上，有一件事。这洞山禅师，他母亲给他写封信来，就是怎么样想念他，那文字他母亲有这个学问，那这个我就不明白，文字也很好。要他回家里看看母亲，他就不回去。这洞山禅师就是不动，他就不回去看他母亲。这若在我们人情上说，哎呀！这母亲，离开母亲有很多年了，母亲来了封信，叫他回去，他就不回去。可是看那文章上看出来，他另外还有个哥哥，还有个弟弟，照顾他老母亲的，也有这个事。但是就是虽然还是有哥哥、有弟弟照顾他老母亲，他母亲若是来信，请你回去，你不回去吗？这洞山禅师就是不动，不回去，这是特别，不是平常人能办得到的事情。

我看那禅师，上面还有说到一件事情，他的儿子，是结过婚出家的。在一个深山里面修行，也不是他一个人。他的儿子来看他，这都不容易，这儿子肯来看父亲，这不容易，这件事情很难得。来了，来了他的父亲拿这个竹条打他儿子，把他儿子打跑了。那个同梵行者说：唉呀！你儿子是很好了，你看不容易，家里一定也有很多事情，但是他不忘你，来看你，为什么打他呢？他说：因为你若不打他，他还要来看你。一来看呢，心里有分别，心里面就想到家里的事情，就打闲岔了。他想到这里，他想到这个修行的事情，你来看我妨碍我的修行，他在这里注意，他不在人情上想。我认为这件事也不是平常人能办得到的，你儿子来看你，你打他，不容易的。所以说是恒常的，无间殷重加行无缓而思惟，也是不容易做的事情，不容易的。

「先未知义，得正了知」。因为你能够常思惟，无间加行的思惟，殷重加行无缓而思惟故，「先未知义，得正了知」，你能这样放下，这样用功的时候，我以前我没有明白的道理呢？我现在「得正了知」。这个经上说「一切诸法自性本空，不生不灭，本来寂静、自性涅盘」，这句话，我都能背下来，但是什么道理不明白，但是你去思惟，当然不应该就是这么简单几句话。

所以有一位老法师说，说是《心经》，「观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄...，」乃至到最后。佛当初说法，就这样说吗？就是这样说吗？「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是」，佛为众生说法，就这样说吗？佛若这样说法，谁能听得懂？一定是很浅白的说我们才能够懂，一定是这样子嘛。但是浅白你能懂也不容易，但是你若再加以思惟就可以懂了，就可以懂了，是有这么一个基础的。如果是我完全都不看批注，我们原来也没接触过佛法，我们现在拿到《心经》，照《心经》，我们这样子，你能懂吗？是不可能的事情。一定在学习的时候，你有一个粗略的明白，明白这件事，然后你再闲居静处，专精思惟，这时候你可能会悟入，一定是这样子的。

所以说是「先未知义，得正了知」，我以前我没有…我只是文字上有多少明白，但是真实的情形，还是说不清楚！「得正了知」，你经过了恒常、无间、殷重加行无缓而思惟故，就明白，哦！是这样意思，你这就会明白。你就会明白，就是比一般的在佛学院里面再学一学，比那深刻，深刻了一点。

「得正决了」，这个「得正决了」是什么？就是你这个思惟，所得到的智慧是决定的，不可动摇的。别人说：你说的不对。你心里面不动，不会因别人说不对，你心里面，哎呀！我的不对吗？不会有这个情形，不会的。我们今天的这个…我们只是在文字上学一学，我们不能够专精思惟的时候，这大环境一转变了的时候，你的思想能站得住吗？大家四面八方的人，很多有学问的人，很多有地位的人，说你是迷信，你能够把你原来的信心能站得住吗？我看不容易，不是容易的。所以这个闻所成慧没有力量，一定要再思惟，「得正决了」，这个正决了，这个「决」字上有力量的，这就是决定不动摇。

先已知义，得无失坏，得不忘失。

因为你常这样思惟，所以你原来明白的道理以后，你就不会失坏，这个「失坏」这个地方有个意思，就是你认识的很深刻，别人不能破坏你。这邪知邪见来了的时候，你不失坏。人家说：「大乘非佛说。」你心不动摇，不失坏，你这正知正念，正知正见安住不动，不失坏。「得不忘失」，你这个正知正见，也不会忘掉了的，不会，不会忘掉的。所以这个恒常思惟，无间加行，殷重加行，无缓的思惟，就会得到这样的功德。这是第二段，下面第三段。

亥三、由少分观察

由于少分以理观察随悟入故，于随正理观察法中，不由他缘。

这第三段，由于少部分，不是多的，「以理观察」，你有这个智慧，听佛所说的这个道理去观察，观察呢？你就悟入这个道理，就契合了，契合这个道理，「悟入故」。「于随正理观察法中」，你随顺佛所说的正理，去观察思惟的关系，你就能「悟入」。

「不由他缘」，这「不由他缘」是什么意思呢？我们这个闻所成慧要假藉外面的因缘，我们要假藉佛菩萨的开导，或者是我们遇见经论了，我们从文字上去思惟，这个有所得，你有所悟，你有所理解，这是藉外缘来的，藉外缘。这个思慧和修慧不藉外缘，当然这个思慧，修慧，要以闻慧为基础，你没有闻慧的时候，那个思慧和修慧没有办法建立起来。闻慧是很浅薄的，但是还非常重要。所以「不由他缘」，你在闲居静处，专精思惟，你有所得。思惟这个道理，这是…别人是无能为力的，这个「不由他缘」，是要你自己努力才行，可是也要有闻慧的基础，不然还不行。这是第三段，下面第四段「由少分信解」。

亥四、由少分信解

由于少分但信解故，于极甚深自少觉慧不能达法。仰推如来，言如是法是佛所行非我境界。如是于法不生诽谤，不自损害，远离衰患，无诸过罪。

「由于少分但信解故，于极甚深自少觉慧不能达法」，什么叫做「由于少分但信解故」呢？「于极甚深」，这个佛法里面有极甚深的道理的事情，这个甚深的道理，「自少觉慧」，我自己的智慧小，很少的，智慧很少。「不能达法」，我不能明白那甚深的道理。那甚深的法义，我没有办法明白，那么这个时候，会怎么样的情形呢？「仰推如来」这时候我把这件事推到…这是佛的境界，不是我的境界，把它推到佛那

里去。「言如是法」，你心里面这样想，你也可以这样说，这种甚深的佛法是佛的智慧所行境界。「非我境界」，不是我的智慧境界，我的智慧不能够去观察思惟。这样子思惟。

「如是于法，不生诽谤」。不生诽谤。你这样对于甚深的教法，不要诽谤，不要说这非佛说，不要说这种话，你不要去谤毁，不要说「这不是佛法」，你不要这样讲。

「不自损害」，因为你不诽谤，所以也就对自己没有伤害，也是没有伤害的。「远离衰患」，将来也就不会有苦恼的事情来苦恼你。「无诸过罪」，你就没有过失，没有罪过。这就是凡夫的时候，你要自己要知道自量。这是第四科。下面第五科「由依义思惟」。

亥五、由依义思惟

由诸菩萨思惟法时，但依其义不依文故，于佛世尊一切所说密意语言，能随悟入。

「由诸菩萨思惟法」的时候，「但依其义」，就是但重视它里面的道理，不要去执着那句文，那个文，因为你若这样子去思惟的话呢？「于佛世尊」，于一切世尊。于「一切所说」的教法，「密意」那里面，有隐密的意思在里面，表面上看不出来。「一切诸法皆无自性，不生不灭，本来寂静，自性涅盘。」这个话里面儿有密意在里面，从文字的表面上看不出的，如果你要从表面上看呢？就容易有过失。

这就是在《解深密经》上说这个事情，它这个话呢？是说遍计执的一切法都是无自性的，是毕竟空的；依他起的法不是自性空，依他起的法是有。你若是因为这一切诸法皆无自性，都是毕竟空，你按照文字来说，就把依他起的有法也都空掉了，那你就不对了，就有错误了。你若从文字上来说就有错误。所以不要重视那个文句，要重视里面的「义」，你这样去思惟呢？佛所说的这个有「密意」的语言，你就能悟入，就明了。依他起是缘起有，遍计执是毕竟空，空不妨碍有，有也不妨碍空，这样子才是圆满，这文就是这个意思。

亥六、由了知默说大说

由诸菩萨，普于一切默说大说得善巧故。于真实义，无物无法能倾能动。

「由诸菩萨普于一切默说大说得善巧故」，这第六科，由于诸菩萨普遍地对于佛所宣说的一切的小乘佛法，大乘佛法，「得善巧」，得到大智慧了，得到善巧的智慧，通达什么是小乘佛法，什么是大乘佛法。

「于真实义，无物无法，能倾、能动」，通达这两句话呢？那么你对于真实义，「真实义」就是三自性：遍计所执性，依他起自性，圆成实自性，这个真实义，也还是最重要的就是圆成实性。

「无物无法，能倾能动」，你通达了小乘佛法得了善巧的智慧，这个善巧智慧不是说是闻所成慧，思所成慧，不是这个，是得到了圣道的智慧了，得到圣人的智慧。你对小乘佛法所说的烦恼障净智所行真实，断除去见烦恼，爱烦恼的时候，那么「无物能倾能动」，就是没有烦恼能障碍你。你通达了大乘佛法，就是所知障净智所行真实，你通达了，那你就得到一切智智了。得了一切智智，「无法能倾能动」，就成了佛了，一切法对你来都没有压力，没有影响，你能通达无碍。这是说这是能得那么大的利益。这是第六科。

亥七、由悟入最初思想

是诸菩萨正能悟入初思惟故，能得先来所未得忍。

这是第七段。「是诸菩萨正能悟入初思惟故」，就是原来我是观察一切假名安立的一切法是毕竟空的，最初我就这样思惟，你到现在能悟入，悟入假名安立的一切法是毕竟空的，你能忍可这件事了。

「能得先来所未得忍」，你以前初开始这样用功修行，你心里面没有这样的忍力，没有。你现在悟入了以后，你心里面就是能有这个忍力了，能得先来所未得的忍力。

我们通常说得无生法忍，得无生法忍是初欢喜地，那是圣人，现在是说你在暖顶忍世第一这个时候，这个时候得到的忍，不是那个初欢喜地的那个忍，不是。这个时候是相似的无生法忍，不是那个真实的境界，不是那个。这时候你在这个忍位，在暖位、顶位、忍位的时候，你也得到忍，是以前所没有得到的忍，没有得到的。因为这个时候你心里面有多少定，「明得三摩地，明增三摩地，入增益一分三摩地，无间三摩地」，在这个定里面，你能忍可假名安立的一切法都是毕竟空的，我不可得，一切法不可得，有我空、法空的智慧。

这时候这个暖位的时候呢？这是下品的无义忍。顶位的时候，是上品的无义忍。这个忍，下品跟上品，暖位是下品，这忍是下品，就是初开始得到的那么一点功夫。顶位的时候，你这个忍就加高了，这上品的无义忍，到了暖顶忍，忍位的时候呢？这是谛顺法忍。

其实这个地方呢？这在《摄大乘论》里面，他没有…只是前面暖是下品，顶是上品，这个忍位这时候没有说下中上，这三个字都没有，只是就是谛顺法忍。当然是在下品和中品的忍的时候，暖位和顶位的时候，还有可能会退，有可能会退的；到了忍位以后就不退转了。他虽然不是圣人，但是这时候不退转。这高过前面的暖顶那个境界，高过那个境界。那么这个忍呢？是先所没得到的，你在以前没得到，你在资粮位的时候没得，这到暖顶忍世第一这时候才得到。

《披寻记》一二八二页：

能得先来所未得忍者：谓如胜解行住菩萨下中上忍差别而转，创初获得，名先未得。

「能得先来所未得忍者：谓如胜解行住菩萨下中上忍差别而转」，这就是那个暖顶忍世第一，分下品，中品，上品的差别而转。「创初获得，名先未得」，才开始得，以前没有得到的。当然这个就是在相似的无生法忍，而不是初欢喜地的无生法忍，不是那个。

亥八、由数数作意坚固

是诸菩萨，由即于此已所得忍，数数作意令坚牢故。能于其修随顺趣入。

这第八「由数数作意坚固」。说这么多的菩萨，「由即于此」，因为他就是在这里，就是修止观了。「于此已所得忍」，就是已经得到的忍，你还要继续的努力修行，「令坚牢」，为什么还要修行呢？因为你所得到的忍还不坚固，就是暖位、顶位这个忍还不坚固，有可能会退。到了忍位，这时候才坚固，到了世第一更坚固了，一刹那间就入圣位了。

「能于其修随顺趣入」。「能于其修」呢？这里面就是你所修的这个止观，观这个第一义空，就是观这个法忍，观这个忍位的时候，就能趣入了。渐渐的深入，由下品忍能入上品忍；由上品忍又入谛顺法忍；谛顺法忍经过世第一，就到了无生法忍了，渐渐地深入，能趣入了，这是说是作意坚固。

酉三、结

菩萨由是八种相故，能正修行正思所摄法随法行。

结束这一段文。菩萨由这八个相貌，你能够「能正修行」，能够很清净地修行这个圣道，但是这个地方呢？是属于思所成慧这个范围内的，是超过了闻所成慧，到了思所成慧所说。在这个范围内的法随法行，你还不是圣人，还不是圣人。

这个地方是「于法正思」，是说思慧，但是思慧这个地方呢？已经关涉到修慧了，因为这个地方一定有点禅定，在禅定里面修这个思慧，就是和修慧有点涉入，不纯是思慧，也和修所成慧混杂在一起，混合在一起，有这样意味。

申三、于法正修（分三科） 酉一、征起

云何菩萨于法正修？

这是第四大科「应修法随法行」。里面分三科，第一科「如法随转」，第二科「于法正思」，这已经学习过了，现在是第三科「于法正修」。分三科第一科「征起」。

怎么叫做「菩萨于法正修呢？」这个我们通常在谈话的时候，也常说到这句话，就是要有修行，要修行。怎么叫做修行呢？这里面有解释。这个第二科是「标列」，就是标数列名。

酉二、标列

当知此修略有四相。一者、奢摩他，二者、毗钵舍那，三者、修习奢摩他、毗钵舍那，四者、乐修习奢摩他、毗钵舍那。

「当知此修，略有四相」，我们应该知道这个佛教徒修学圣道，这个「修」这句话里面有四种差别相。「一者、奢摩他，二者、毗钵舍那，三者、修习奢摩他，毗钵舍那，四者、乐修习奢摩他，毗钵舍那。」

这个佛法是无量无边的，广大无边，所以里面含摄的意义也特别的多。那么佛菩萨为我们开示里面的道理的时候，他用的这个字去表达某一种义，它是有个界限的，每一个字就是每一个名词去表达那个义，它有个界限的。我们通常说是，我们有功课，我们用功修行，我们就是去拜佛这是修行。念金刚经，念法华经，照文念一遍，这就叫做修行，其实这不是。你念经，这是文句，这是闻思修三慧属于闻所成慧，属于闻这个阶段，不能说这是修行。若用佛陀所安立的名词来说那不算修行。这闻思修你是属于闻那一部分，你照本念一念这属于闻。

若说修，这个修这个意思是什么意思？就是有广大的力量，能改变你的思想，那叫做「修」。我们照本念一念，你改变你的思想了吗？我们的贪瞋痴受没受影响？说我不贪、我不瞋、我不愚痴吗？我看办不到。顶多…若只是照本念一念，可能力量…也算是栽培善根了，经论里面也赞叹这件事，有广大功德，但是你不能和修止观来对比的。修奢摩他、毗钵舍那，它是有力量能改变你的。我原来是个凡夫，现在能改变你，使令你成为圣人，这叫做「修」。这个修这个字是这样意思。

有四种相，第一个是奢摩他，第二就是毗钵舍那。「奢摩他」中国话是止，停止的这个「止」。这个停止这句话简单的说有两个意思，就是错误的地方把它停下来，这叫做止。一个是安住的意思，你安住在那个清净的境界上面，这叫止。停止，安住，这是两个意思。这个天台智者大师《摩诃止观》上它是有三个止，还有一个不止止，这就是智者大师的大智慧。这个「不止止」这句话很难懂，不容易明白的。

「二者、毗钵舍那」，「毗钵舍那」，就是翻中国话就是观，观察，观察这件事、明白这件事，观察也有这个意思。因为因观察而把烦恼破除出去了。因观察而觉悟真理。安住在真理这里，这就叫做观。还有「不观观义」天台智者大师的意思。

我们后来的人就是学习了多少佛法，轻视古人，其实古人不可轻视的。有一个在家居士到日本去学习佛法，写了一篇文章里说，把中国佛教完全的抹煞了，一笔抹

煞，一无是处，好像是一个钱不值，那么我们的印顺老法师给他一句话，回答他一句话「傲视法界」，给他批评这么一句话。

这个观，「毗钵舍那」是个观，这个止是不分别的意思；观是有分别，有分别的意思。这个我们看这个《竹窗随笔》，这个莲池大师就在讲：这个修行究竟是有分别呢？是无分别呢？提到这句话，就是在讨论这件事。你这个修行的时候，你心里面是怎么回事情？是分别？是无分别？这样讨论这件事。但是后面呢？好像没有做一个肯定的回答。那么我们在这里看出来，修行这件事也要不分别，还要分别，这二件事都是须要的。当然是你不能够随顺我们原来的习惯，我们凡夫境界也具足分别和无分别的。我们睡觉的时候不作梦，那就是无分别境界；我们作梦或者是不睡觉的时候，我们就是在分别，当然这都是染污的愚痴境界。现在佛法里面说修行也要分别、也要无分别，是清净的，那和染污不一样。

「三者、修习奢摩他、毗钵舍那」，这个这件事呢？这奢摩他和毗钵舍那呢？那么可以说是单独的、单独的修奢摩他，单独的修毗钵舍那，可以这么讲。比如我们现在静坐的时候，静坐的时候，使令心离一切妄想，使令这个心明静而住，这样子来训练这一念心，那么这就是修奢摩他，也可以这么说。

但是我们也可以，我们这样修习了一回儿，你修习了一刻钟；或者修习三十分钟的奢摩他，然后我就修毗钵舍那，「无明缘行、行缘识、识缘名色、乃至生老死。生灭则老死灭，有灭则生灭。无明灭则行灭」，我只是念这个文，当然你在这个静坐的时候，心里面得要观察，要微细的去思惟。「生灭则老死灭」，你要思惟一段的，想它一想。这个「有灭则生灭，生缘老死，生灭则老死灭，有灭则生灭」，这地方你常常思惟，这里面有妙义，你要微细的观察思惟。「无明灭则行灭」，你这样的思惟观察，这叫毗钵舍那、叫做毗钵舍那。这就是一段修奢摩他；一段时间修毗钵舍那，他们是不同时的，是各别的学习。第三段修习奢摩他、毗钵舍那是同时的了，同时的。

我们容易误会，比如说是我们这个你已经成就了，成就奢摩他了。成就奢摩他呢？方便的说这件事，得到未到地定就是奢摩他成就了，这是一个，这是佛菩萨就是勉励修行人，勉强的给你这个名称。你得到未到地定，就叫奢摩他成就了。实际上是你要得到色界四禅，你奢摩他才成就，那是真实成就了，是这样意思。

成就奢摩他的时候呢？你这个时候你修毗钵舍那观，这个假名安立的一切法，一切法有三种：有假名安立的一切法，有自相安立的一切法，有离一切相的一切法。在你心里面思惟，什么叫做假名安立的一切法？什么叫做自相安立的一切法？什么是离一切相的一切法？思惟观察，那这就是毗钵舍那。

但是这个时候这个毗钵舍那和前面那个毗钵舍那不同，不一样的。你前面那个毗钵舍那？说我在这个…我修习奢摩他，我令心安住不动。实在呢？随时心里就乱了，因为你没有成就奢摩他嘛！那个奢摩他是很浅薄、很肤浅的，是一般性的，是我们初开始学习的这个境界。这样的奢摩他，只是就是这个《解深密经》上说叫做「随顺奢摩他」，不是奢摩他。但是你若这样学习呢？慢慢的就可以成就奢摩他，这叫做随顺。这个时候你一修毗钵舍那呢？那就随顺奢摩他，可能还有一点…小小有一点力量。你心里面修毗钵舍那的时候，能随顺奢摩他，也可能还有小小的力量在里面，也可能完全没有力量。

比如说我们现在没有静坐，我心里面就思惟，「此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭」这样子，和静坐思惟有什么不同？我看不差多少，这就叫做毗钵舍那，这叫做「随顺毗钵舍那」，可以这么说了。

这个「修习奢摩他、毗钵舍那」不是了。这时候你成就奢摩他了。这时候你是成

就了这个色界四禅。你在初禅、二禅、三禅、四禅里面，你心里想「此有故彼有，此无故彼无」、「无明缘行」，「此有故彼有」，因为有无明就有行。「行缘识」、「此有故彼有」。「无明灭则行灭」，就是「此灭故彼灭」。「此有故彼有」，那么此若是不有，彼就不能有。你这样子思惟的时候，这里面有妙义。这个妙义就出来了。这个时候...当然这个思惟在单独的思惟法义的时候，也会有这种感觉，但是不能改变自己的习气的。第三个「修习奢摩他、毗钵舍那」不同了。那个时候是在那个「止」里面，在奢摩他，比如说在初禅里面，乃至到第四禅，第四禅最好。在那里也是这么思惟，「无明缘行、行缘识。无明灭则行灭、行灭则识灭」这样思惟。这样思惟的时候呢？那个止不失掉。止是不失掉，那个定力还在。你的第六意识这样观察思惟的时候，那个定力还在。所以这个奢摩他的止和毗钵舍那的观是同时的。是同时的，不是前后的，是同时的。

所以有人说是这个出定修观，修毗钵舍那呢？是在定中修毗钵舍那呢？有人说应该出定修毗钵舍那，也可以这么说。出定外修毗钵舍那呢？是已经得定的人，你可以说这句话。我现在没有入定，你现在没有入定，你心里面思惟法义，这叫定外修毗钵舍那。要入定以后也可以思惟，那叫定内修毗钵舍那。若是你没有得定，你还能说定内、定外吗？你没有这个资格说这句话的啊！没有这个资格。

但是这二种修观都是须要的，都是须要的。我没有去静坐，就是我没得定的人，我也没去静坐没有盘腿摄心不乱，我也可以思惟法义，这是应该的，应该这样修行。那么也可以在寂静处，盘上腿心里面寂静住，然后修毗钵舍那，也是应该。但是你没得定，这都不能算是定内、定外，都不可以说。或者可以这样说的话，都是定外，你现在没有得定嘛！你完全是定外修。等到得定以后，得定以后的时候，在定里面修。定里面修的时候，他那个定不失掉，这个妙就是妙在这里。你心里面在思惟法义的时候，但是这个禅定还在。所以定、慧是同时的。当然初开始的时候，那还是不是特别的高尚，还不是的，但是同时的了，这叫做止观双运，可以名之为止观双运。但是止观双运的开始而已，「修习奢摩他、毗钵舍那」。

「四者、乐修习奢摩他、毗钵舍那」，这是非常欢喜，你非常的勇猛欢喜，愿意入定，然后修毗钵舍那。也是一样修毗钵舍那的时候呢？修它一段时间，然后就不修毗钵舍那，就只是入定，心里面无分别住。当然这个时候这个无分别住有一点差别，我们没见第一义谛嘛！我们这个平常的人，我们这个所缘境，内心在修止的时候，你不能以第一义谛为所缘境，你不能。你只能够用地水火风，我是观这个息的出入，这个息是色法，你是说风，地水火风是色法，以色法为所缘境，心就住于息的出入，这是以色为所缘境。或者是你愿意缘一个光明，取月亮的光明，或者取灯的光明，这个有圆光，放在自己的手上有个圆光，心就住在这里，以此为这样的所缘境。

但是你的毗钵舍那的智慧，如果是逐渐、逐渐增长了的时候，也可以以相似的第一义谛为所缘境。但是你若不读经论，这个相似的第一义谛所缘境，你没有办法学习的。我不愿意读经，我不愿意读经，那好，他要这样子也无可奈何，那他能用什么做所缘境，他自己知道。佛菩萨的经论，你看《金刚经》：「凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。」那么以「非相」为所缘境，这是第一义谛了，这是「诸法如」为所缘境了。我们若是学习经论，常常这样学习呢？你这个毗钵舍那观，逐渐、逐渐增长了，这个相似的诸法如为所缘境，你这样思惟，就是天台智者大师说的体真止，那就是体真止，就是以诸法如为所缘境。你思惟诸法如的时候呢？然后你心就安住在这里不动，那是相似的如为所缘境，你还不是圣人。

若是得到禅定了的话，你得到了色界四禅，也可以，我一定二十四小时，也可以，这时候可是不可思议啊！你一定二十四小时，或者我愿意定八小时，随你。然后在定里面修毗钵舍那观，观诸法如，「色即是如，受想行识即是如」、「照见五蕴皆空，度一切苦厄」，你就真实能这样观了。但是没得圣道，这还是相似的，相似的这

样观。

那么这样观久了呢？它有几个变化。有什么变化呢？原来我们修这个奢摩他，比如说得未到地定了，他有轻安乐。你入定的时候，得到未到地定的时候，这心一收摄，一收摄叫他不要妄想，立刻未到地定就出现。出现了的时候，轻安乐随着也来了，有这个境界，当然初禅也是这样子，就是很快的，禅就现前。现前，这个轻安乐也随着现前的。

你在禅定里面修这个毗钵舍那观的时候，这个毗钵舍那观一观的时候，也引来轻安乐。原来我们因止而得轻安乐，现在因观也得轻安乐，这个时候就叫「乐修奢摩他、毗钵舍那」，这个时候就名之为「止观双运」。这个时候就是得无生法忍就在这个时候了。就是止观双运的时候，就是得圣道的时候了。这个有这么四个差别相。

初开始呢？是各别的修奢摩他。修奢摩他这个时候没有毗钵舍那。这个时候修毗钵舍那就是毗钵舍那，就是随顺毗钵舍那而奢摩他没有，这是个别的这个情形。等到第三个「修习奢摩他、毗钵舍那」，就是止观是同时的。但是这时候还没有成熟。等到第四个的时候，「乐修习奢摩他、毗钵舍那」，止观双运。这时候要得无生法忍就这个时候开始了，这叫做修行、这叫做修行。这个时候能改变，能使令自己成为圣人，而不是凡夫了。

你最初奢摩他成功的时候，就没有欲了，没有欲了。人世间乃至天上的这个欲，在这个人的心里面都等于零了，就是一点对他没有影响了，他心里没有欲。色界天上的人就是有禅，初禅、二禅、三禅、四禅，这欲界的欲对他没有吸引力，就不是平常人了啊！所以叫做「上人」。「上人」，上下的人，人的人，是超过人，在人以上，为什么呢？因为人是有欲的，他没有欲了，所以叫做上人，是这么回事，但是还不是圣人。你若毗钵舍那修成功了，就是圣人了，这个时候也可以名之为上人，这就是上人，是这么回事。

这是「标列」，标出来数目，列出来名字。标数列名。下面第三科是「随释」，分二科，第一科是「别辨相」，这一共四个相貌，就是一样、一样说明它的相貌。分四科，第一科先解释奢摩他的相貌，分三科，第一科是「征」。

酉三、随释（分二科）　戌一、别辨相（分四科）　亥一、奢摩他（分三科）　天一、征

云何奢摩他？

怎么叫做「奢摩他」的相貌，这是「征」，下面第二科解释，分二科，第一科「辨所缘境」。

天二、释（分二科）　地一、辨所缘

谓诸菩萨由八种思善依持故。

这个「奢摩他」，我们现在也勉强的也可以修奢摩他，我们也可以按照五停心的办法修奢摩他，也可以这样做。但是在圣道的次第呢？不是这样意思。圣道的次第是「谓诸菩萨由八种思善依持故」，就是这些学习佛法的这些菩萨，他没有修奢摩他的时候，就是修奢摩他之前的时候，「由八种思善依持故」，前面已经说过八种思，他先要对于佛法这样思惟观察。前面我们已经学习过这八种思，他要思惟观察。

「善依持故」，就是很好的，这个「善」也可以当「能」字讲，能以八种思做依止处。你这个心，我们的思想啊，就在八种思这里活动，思惟这个法义，在闲静处专

精思惟。你曾经这样训练过，叫做「善依」。

这个「持」是什么意思呢？我们前面讲过这个「种性持」，「发心持」，「菩提分持」，我们前面讲过的。这个「持」是什么意思？是「堪能」的意思。你有了这八种思的时候，你就有这种堪能性了。

比如我们在学校里面，我是学计算机的。我毕业了拿个硕士学位，或者拿个博士学位，这个时候你还没做事，但是你有做事的堪能性，有堪能性，这个什么大公司请你担任这个职位。请你担任职位不是凭空的，你有这个能力，有这个本事，你能够担当这个责任的，有这个堪能性。

现在说修奢摩他，亦复如是。你前面有过八种思惟的，你现在「善依持」，你有这个堪能性了。这个「持」是这个意思。有这个堪能性了。

于离言说唯事唯义所缘境中，系心令住。

你心就在这里安住不动，这叫做奢摩他。这和我们修不净观不同，不一样、不是一样的。这「于离言说唯事」，「唯事」，比如说我们现在去看见一棵树，看见这个树，这里面我们不是「唯事」，这个树本来是依他起，但是我们看上去就变成遍计执了，所以不是唯事，不是唯事的。「唯独是事」，我们看上去的变成遍计执，我们执着这个树是真实的，就是变成遍计执了，这不是唯事。但是他这个有八种思想的这种人呢？可见从这句话看出来，你修八种思，思惟八种思的时候，你心里面曾经思惟，思惟假名安立的一切法是遍计执，遍计执是毕竟空，你就专精思惟。你看八种思那上面说，「数数作意令坚牢故，能于其修随顺趣入」，数数去作意令坚牢故，那就要恒常的思惟，要无间加行，殷重加行，这样子思惟。这个时候呢？随顺趣入，「能于其修随顺趣入」就是可以入于止观了。是这样的。

那么这个时候呢？「于离言说」，可见你在八种思惟的时候要思惟，我内心里面若通过种种名相，思惟一切法的时候，这都是毕竟空的，都是无所有的。我心里思惟一个莲花，思惟的非常分明。出污泥而不染，微妙香洁，这样思惟。你思惟这莲花，这莲花是无有少法可得，是毕竟空寂的。这莲花是无所有的，你不想了就是没有。我想的时候这莲花很分明的显现出来，青色青光，白色白光，想得很清楚，但不想了什么也没有。可见这个莲花的相貌，以你的分别为体性；你若不分别它就没有体性。就是你分别的时候，它本身也是毕竟空的，常要这样思惟。

这样思惟达到这个程度的时候呢？就是心里面一切相是没有。你修奢摩他止的时候呢？就是心里面不思惟了。不思惟了的时候，心里就没有一切相。你心里面不分别的时候，你心里面是犹如虚空。你一分别就有相；你不分别的时候就没有相。这时候你的了别性，你的心还在，这依他起还在，这个时候以离言的依他起唯事、离言说的依他起唯事唯义，唯义就是真如，你心里不分别的时候，一切相不可得。这个时候这个离一切相，就是第一义谛。就是圆成实性了。「所缘境」这是你的所缘境。以依他起和圆成实为所缘境你这个时候为所缘境，这个时候你心里完全无分别。这奢摩他是止，就停止一切分别，心里面无分别住。

「系心令住」，把你的心用这个定的力量把你的心捉住了，就是安住在那里不动。心里面一切妄想都停下来了，心里面明静而住，这就叫做「奢摩他」。

这几句话里看出来一件事，「谓诸菩萨由八种思，善依持故」，这个「思」，你修奢摩他之前你要有这个条件的，这八种思为条件，然后你才能够安住在依他起，圆成实上，安住这里，心里面离一切分别。这时候「系心令住」。

离诸戏论，离心扰乱，想作意故。

这个上面是说你心里面安住的时候，没有这些戏论，没有这些扰乱的事情。「离诸戏论」，什么叫做「戏论」呢？就是我们一切言说、一切分别的，心里面有种种的分别，又发为种种的言论，认为这都是真实的，这叫做「戏论」。

你在这个八种思惟的时候，就思惟过这都是毕竟空寂的。我听人家讲话，那个人说一段话，这个人说一段话，但这个修学学习八种思惟的人呢？认为这都是戏论，都是毕竟空寂的。听别人说也是，自己内心思惟也是，你做这种观的时候，观察都是毕竟空寂的。身体也是如幻如化、是毕竟空，一切法都是这样子。凡是言说安立的一切法都是毕竟空寂的。这个时候你能安住在毕竟空这里，这时候就一切戏论都没有了。你在奢摩他出现的时候，没有这一切的戏论，没有这些言论。不去执着言论所说的一切事是真实的，不执着，都是假的，都是假的。

我也常说这句话，但是这句话常常说好，「不随天下老和尚的舌头转」。现在说一切人的舌头，不管他说什么话，你心里都不动，因为那都是戏论，都是戏论，都是没有真实的，都是毕竟空寂的。所以你这时候你这个...你在奢摩他出现的时候，「离诸戏论」，没有这个戏论的事情，当然你这时候也不说话，「离诸戏论」。

「离心扰乱」，说他没有说话，但是心里面也没有这个戏论的扰乱。我们止观没有修成功的人，心里面有扰乱就是分别、执着、嫉妒，有一点事心里面就是不得了，就是分别执着。你那个执着来扰乱你的心，使令你心里老是不安，就是没有奢摩他了。

这个「离诸戏论」也好，「扰乱」也好，总而言之是什么东西呢？就是「想作意故」，就是你内心里面想。你说话也要想，也是要想。这个想，「想」者，取相也。你心里面取一个相，心里面有一个相。你贪心来的时候，心里面有一个所贪的相；瞋心来了也有一个瞋的相，不管你想什么，不管你是做什么、什么想，总是你一想就有相，心里有个相的。那个相呢？这个「想作意故」那个相、那个想，一动起来的时候，叫做「作意」。一作意的时候，就把你的心扰乱了。「想」是心所法，识是心王。心所这个「想作意」，就把你的心王扰乱了、不寂静了。那么由此而发出来种种言论呢？那都是戏论。现在你的奢摩他出现的时候呢？「离诸戏论，离心扰乱，想作意故」，都没有这些事情，都没有了，心里面明静而住寂然不动。

寂然不动，寂然而知天下之故，这是《易经》上的话。这个印顺老法师真是大智慧，他说这个「寂然不动而通天下之故」是怎么回事情？就是卜的那种人，用那乌龟壳，乌龟那个壳是寂然不动的，但是你用它一卜呢？知道凶吉祸福「通天下之故」。所以《易经》上这句话，你用这句话会合佛法的话，哎呀！寂然不动而通天下之故，这是什么境界？这个佛境界啊！就是搞错了。《易经》那有这种境界呢？《易经》是孔夫子，文王，周公...这个《易经》的那些卦辞谁讲的？那是文学太好了。因为那个乌龟、龟壳子还有什么东西，来做卜的时候，然后用文字来形容出来就是「寂然不动，而通天下之故」，这个文学太美了，这个义很...这个言句美的很！但是佛教的话呢？用佛教的学者来批评，有言无义，话是很美，但是没有佛法那么高的。所以我们《易经》可以用佛法来解释，是的，但是《易经》本身，没有佛法那么高。老庄这个也用佛法来解释，哎呀！这个妙。其实他没有佛法的那么高。他说是一切法是缘起法了吗？说一切法是缘起的吗？有这句话吗？有善有善报、恶有恶报，说这话了吗？有六道轮回这件事都是缘起法了吗？

所以是「离诸戏论，离心扰乱，想作意故」，这个戏论和扰乱是想作意，现在完全都弃舍了，叫他「系心而住」，那么作如是观，这是奢摩他的止，这是说这个止的相貌，这奢摩他止的相貌是这样子。

于诸所缘而作胜解。

他本来他是这个有八种思惟的训练，长时期的八种思惟，观一切法都是自性空，不生不灭，本来寂静，自性涅盘，然后这奢摩他一观一现前的时候，这个心是离一切相，这是寂然不动，湛然常住，是这种境界。这样修行了以后有什么好处呢？「于诸所缘而作胜解」，就是我们心里面你在通过一切名相缘一切法的时候，对于假名安立的一切法、在离名言的一切法而作胜解。这看出来「于诸所缘」就是包括遍计执和依他起和圆成实，「于诸所缘」。

「而作胜解」，这个「胜解」就是一点也不犹豫，对于所通达的道理决定无疑，不可动摇，不可以移转。其他的人不同的意见来难问他的时候，他不受影响的。就是心里面一点不犹豫，「而作胜解」，这个胜解是这样子。就是他心里面有思所成慧，进一步修奢摩他的时候，到这个时候，心里面本身有强大的力量，任何的思想不可以动摇他，所以叫做「胜解」。

说我们学习佛法学习了多少年，你没有修奢摩他、毗钵舍那，外面有人小乘佛教学者来说几句话，「是吗？」就疑惑了，心里面就动摇了。说唯物主义者来说「你都是迷信」哎呀！迷迷糊糊的，这样子。不同思想的人，有不同的意见来攻击你的时候，你心里面就动了，就表示你没有奢摩他、也没有毗钵舍那的关系。你有奢摩他和毗钵舍那的功夫，你本身有了体验，真实不虚，是这么回事。别人说什么话，你心里面都不动。所以「而作胜解」，这个胜解是这样意思。这是他这个科文是「辨所缘」，下面第二科是「出体相」。

地二、出体相

于诸定相，令心内住、安住、等住，广说乃至一趣等持。

就结束了。这个说出来奢摩他的相貌，「于诸定相」，就是在一切法上，也就是在色受想行识这里。那么你这个心里面安住下来，一共有九个相貌，就是内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持」，一共是九个相貌。这样说呢？就是那个欲界定，这是定的相貌。这在〈声闻地〉里面已经说过了。

天三、结

是名奢摩他。

这个由欲界定，你这个就达到未到地定，由未到地定就达到色界四禅，心里面寂静住，那这就是奢摩他。

《披寻记》一二八二页：

于离言说唯事唯义等者：谓于大乘离言法性，如实智生，不取少法及少品类而起分别，唯取其事，唯取真如，系心令住。

「于离言说唯事唯义等者：谓于大乘离言法性」，因为这个「离言法性」这是大乘佛教里面说到这件事。「如实智生」，这个如实智生，当然是四寻思智，四如实智，那就是暖、顶、忍、世第一，超过暖、顶。因为暖位，顶位还是寻思智，到了忍位以后，就是四如实智。

「不取少法及少品类而起分别」，我们的凡夫没有修止观的人，我们心里面是取着少法及少品类而起分别的，但是现在达到暖顶忍的这个人，他不取少法及少品类，

心里面离一切分别相，在那个离一切相那里安住不动，是这样子。那就是他有这个智慧，他通达名言安立的一切法都是毕竟空的。长时期的思惟，现在修奢摩他的时候，就能达到这个境界，心里面离一切分别。

「唯取其事，唯取真如」，「唯取其事」，就是如幻如化的依他起。那么「取真如」就是唯义，唯义就是真如，这个真如这地方是离一切相的。

「系心令住」，心在这里住，没有分别。在离一切相这里无分别、在依他起如幻如化的境界上也是无分别，不分别住，那么这叫做奢摩他。

亥二、毗钵舍那（分三科）　天一、征

云何毗钵舍那？

这是第二科叫做「毗钵舍那」，第二科毗钵舍那，分三科，第一科「征」，怎么叫做毗钵舍那呢？

天二、释（分二科）　地一、辨缘

谓诸菩萨，由奢摩他熏修作意，即于如先所思惟法思惟其相。

「谓诸菩萨，由奢摩他熏修作意」，前面是「征」，这是解释，解释分二科，第一科辨所缘境。这个毗钵舍那是观，要有所缘境，就是有一个所观察的境界。

「由奢摩他熏修作意」，就是说这个修毗钵舍那这个人，他先是修奢摩他的，就是他的内心经过奢摩他的定力的熏修，这个定的力量不断的来影响他。最初我们修奢摩他，有的时候心里面安住不动，有的时候又有妄想，有的时候可能是昏沈了，那么再不断的熏修呢？你的奢摩他的力量逐渐增长了，就得定了，叫做「熏修作意」，「由奢摩他熏修作意」。

「即于如先所思惟法思惟其相」，这时候你成就了奢摩他的时候，你在奢摩他里面「如先所思惟法」，就是在奢摩他之先，你有八种思惟，你那时候思惟这个法。这个遍计执，依他起，圆成实，但是其中最重要的地方是遍计执，就是思惟名言安立的一切法是毕竟空，这个是很重要的。因为这个是我们生死大患就在这里，就是我们的执着，执着都是真实的，你若思惟这些名言安立的一切法是毕竟空的，使令我们的执着就不执着了，没有执着。这个「即于如先所思惟法，思惟其相」，现在再思惟，在这个奢摩他里面再思惟，假名安立的一切法是毕竟空的。假名安立的一切法也就是你内心思惟的一切法，因为没有假名你心里面不能思惟。所以思惟的一切法也就是假名安立的一切法。假名安立的一切法，心里面思惟的一切法，它本身都是毕竟空寂的。思惟他是空的，他不是真实的。

「如是如是显现，而非其体」，不是，没有这回事，「思惟其相」，那么这就叫做所缘。这个所缘境就是这个，这就是以言说法性为所缘境，以离言法性为所缘境。离言法性是依他起和圆成实都是离言。言说法性和离言法性都是所缘境，你要这样思惟。这就叫做毗钵舍那。

地二、出体相

如理简择，最极简择，极简择法，广说乃至觉明慧行。

这是第二科「出体相」，提出来毗钵舍那的相貌，你修毗钵舍那的时候你怎么修

呢？这是说出来。

「如理简择」，就是如前面讲的那个法随法行，这个《披寻记》的作者说要依据「教」，依据佛所说的教去修行，这么讲也是有道理，我们容易做得到。那么依教，教上面就是说，佛说是言说安立的一切法是毕竟空的，你就这样按照这个道理去观察，叫做「如理简择」，这样去观察。

「最极简择」，这个「如理简择」是初开始，你初开始粗略的这么样观察，这个「最极简择」呢？这个深入的、更微细的去思惟，思惟它是毕竟空寂的，「最极简择」。内容是无差别，但是初开始你的程度浅，叫做「如理简择」。长时期的思惟观察的时候，你就深入了，你的程度进步了，你的智能增长了，你所思惟的就和初开始思惟不一样。初开始也思惟名相安立的一切法都是毕竟空的，后来的思惟也是这么思惟，但是不一样了，就是你就有改变。你就不会...比如听别人说话的时候，你心就不动了。说如意的事也好，不如意的事也好，心里都不动，这表示你的思惟有了力量，有了力量了。「如理简择」，「最极简择」，最深刻而微细地去这样观察，叫做「最极简择」。

「极简择法」，这时候又进了一步的时候就决定了，心里面决定没有犹豫，决定。一切假名安立的一切法，心里面所思惟的一切法，虽然是很分明的，但都是毕竟空的。心里面就决定无疑，就是那个「胜解」的意思，决定无疑了。

这个「如理简择」是初开始的时候修毗钵舍那观，「最极简择」呢？你就进步了。后来长期的观察你的思惟简择进步了，「极简择法」，最后心里面决定是空的，「一切诸法自性本空，不生不灭，本来寂静，自性涅盘。」就是肯定是这样子。

「广说乃至觉明慧行，是名毗钵舍那」，这中间还有一些文句没有引来，就是略去了。略去了呢？这个文是在本论《瑜伽师地论》的（八十三卷十页），我看那文中间略去了「黠了，通达、审察、聪叡」，这中间还有四句话的，还有四句话的。那么这个「黠了」呢？就是也是智慧的意思，这四句话都是智慧，都是智慧。这个「黠了」，就表示观察这个法的自相。「通达」呢？是观察一切法的共相。

这个自相呢？就是它这一件事它本身的相貌，是不同于他法的。比如说这个灯的自相就和墙的相不同，它有它的自相，墙有墙的自相；色法有色法的自相；心法有心法的自相；树有树的自相；水有水的自相，所以这个自相实在就是别相，它本身不同于其他法的相貌，就是自相。

共相呢？大家都有这种相貌，灯和那个水、和山、和树、和一切人物有共同的相貌，这是共相。你有这个相貌，我也有，大家都有是共相，那是什么呢？比如说无常，灯也是无常，水也是无常，树也是无常，色法也是无常，心法也是无常，这无常就是共相。当然现在说一切名言安立的一切法都是毕竟空，这个空就是共相。

所以这个「黠了」呢？是观察它的自相。「通达」是观察一切法的共相说的。这个意思。

那么这个第三个是「审察」，就是这个黠了相和通达相，更进一步的观察思惟，更进一步的观察思惟，你进步了，你的思惟观察进步了。就像如理简择，最极简择，最极简择就是进步了，这样意思，这是审察。这个也有个解释呢？这个审察也通达一切法的尽所有性，通达一切法的如所有性，也有这个解释，有这样的意思。这个尽所有性，如所有性，那么前面已经讲过很多次了。

第四个是「聪叡」，聪叡是什么意思呢？就是你这长时期的这样观察，一切法是

如幻如化的，一切法是毕竟空的，你这个智慧不失掉了。智慧不失掉的，就是成就了，这个智慧成就了，叫聪叡。不失掉，不忘掉。你说用我们的这个相貌，来解释这个聪叡是最明显的了。我们看看书本打开了，「云何毗钵舍那？谓诸菩萨由奢摩他熏修作意，即于如先所思惟法，思惟其相。」这样子思惟观察，等到合上书本的时候，看见老虎来了心里就怕，你一怕这正念失掉了。就是你不能够，你原来的智慧站不住，老虎来了的时候，你的智慧就跑了。烦恼来了，你就是没有这个聪叡。若是你常常修奢摩他、毗钵舍那的时候呢？你的智慧不失掉。老虎来了的时候，你还能想「名言安立的一切法是毕竟空的」，你还有这个智慧，还有这个智慧。还有这个智慧呢？假设你这个奢摩他的力量够的话，你心里不怕。「道高龙虎伏，德重鬼神钦」，在这里看出来。看出来的。「乃至觉明慧行是名毗钵舍那」，这个觉明慧行呢？在《披寻记》上有解释。

天三、结

是名毗钵舍那。

这叫毗钵舍那，就是在奢摩他的定里面作如是观，是这样意思。是名毗钵舍那，是「结」，结束。

《披寻记》一二八三页：

如理简择至觉明慧行者：〈摄异门分〉说：言简择者，总取一切苦法种类为苦谛圣故。最极简择者，各别分别取诸苦故，谓生苦老苦等。极简择法者，依此处所简择契经等法故。所以者何？依止此故，先修所作。觉者，谓堪能简择俱生之慧。明者，谓习所得慧。慧行者，谓能受持读诵问论胜决择等增上了别，即于彼义转增明了勤修习慧。（陵本八十三卷十页）于中复有黠了、通达、审察、聪叡诸差别名，如彼广释应知。

「如理简择至觉明慧行者：〈摄异门分〉说：言简择者，总取一切苦法种类为苦谛圣故。」这个解释和我解释的有一点不同，但是可以并存，我解释的其实也是《瑜伽师地论》里面解释的。

这个「总取一切苦法种类为苦圣谛故」，那么叫做简择。「一切苦法种类」，「一切苦法」，我们人间的人，天上的人，欲界天，色界天，无色界天，大家的种类不一样，种类都不一样，但是佛就是三界，欲界、色界、无色界，通通都是苦，你若有这样的认识，这就是简择。

我们人间的人认为…比如说有人对我说好话，我心里感觉快乐，这不是苦；说不如意的事情出现，心里很难过，这叫做苦。现在佛说你不如意是苦，你如意也是苦，佛是这样意思，这就是简择。若是我们…说我们现在呢？因为没有修奢摩他，毗钵舍那，我们还是老习惯，我们还是认为不如意的事情才是苦，如意的事情是乐，我们还是这样想。

我们今天的佛教徒，因为不修四念处的关系，你原来的凡夫的这种执着不动，不变动，虽然是佛教徒。我们也可以读经，但是我们原来的思想不变动，还是对于快乐的事情不是苦，所以还要去追求；这个不满意事情感觉不好，弃舍。但是佛的意思：快乐的事情也是苦啊！那是圣人就达到这个境界，对于世间上所有的事情都不介意。凡所有相，皆是虚妄，就把世间这个世俗谛的境界完全弃舍了。那么他的心呢！就在离一切相这里安住不动，圣人是这样，圣人的心在那里住。他有的时候…圣人的心也到世俗谛这里来看看，哎呀！这个人以前是我父亲、是我母亲，这个人是我哥哥、是我弟弟啊，那个人是我好朋友，来看一看。可能这个因缘若是不具足的时候，无可奈

何！若有因缘的时候，哦！我看观世音菩萨来同你说法了，这是要有因缘才可以，不然的话观世音菩萨无可奈何，是这样子。

所以这上面说「一切苦法种类为苦圣谛故」，你若有这样的认识，这就是简择，这实在是圣人的境界。

「最极简择者，各别分别取诸苦故」，各别的分别...人间、三恶道、人间的这个苦，怎么、怎么的苦，老病死苦，爱别离苦，怨憎会苦，求不得苦，各式各样的苦。这个苦受是苦，乐受也是苦，非苦非乐受也是苦。你各别的去观察都是苦的，那么这就叫做最极简择。「各别分别取诸苦故。」就是「谓生苦老苦等」。

「极简择法者」是什么意思呢？「依此处所简择契经等法故」，这是依此处所，「依此处所」就是色受想行识，就是眼耳鼻舌身意这些所缘境。去「简择契经等法」，去观察佛在经里面所说的一切佛法，用这些佛法来观察色受想行识是毕竟空的，就是这个意思。那么这叫做极简择法，是这样意思。「依此处所简择契经等法故」。

「所以者何？依止此故先修所作」，就是依止这个，依止什么？其实在来说，一定以佛的这个法语为依止处，你才知道怎么做这件事。我先要闻，然后要思惟的，然后要修止观这件事情，去做这件事情，所以这就是「契经等法」是很重要，你不学习这个契经的话，知道什么？什么也不知道，对于佛法完全不明白。

「觉者：谓堪能简择俱生之慧」，现在解释这个「觉明慧行」这个「觉」，这个觉字怎么讲呢？「谓堪能简择俱生之慧」，就是能够观察，能观察就是智慧，但是这个智慧是「俱生」的智慧，与生俱来的智能，不是经过学习来的智能。你没有学习的时候，没有读过书的时候，你也有智慧的，那就是与生俱来的，叫生得慧，也叫俱生慧。这个智慧呢？当然有深有浅，有的小孩子你让他读二加三是几？他不知道，有的小孩立刻知道是五。这就是俱生慧有深浅，那么这俱生之慧。

「明者：谓习所得慧。」这个「明」这个字呢？是「习所得慧」，就是读书了，我们学习佛法了，这个时候得到一些智能。这个习所得慧包括闻慧、思慧、修慧，就是这样子得来的智慧。那就在这个生得慧的基础上，进一步的智慧增长了，那就是习所得慧。这也就是有的人生得慧很高，但是他不努力学习呢？慢慢的生得慧也没什么了不起，后来若继续努力就不得了。若是原来的生得慧很低，但是习所得慧你努力的学习也会高，也会有增长，不是固定的，不是命定的。没有定性的事情，这是佛法可贵的地方就是这样子，你好好努力你都有希望的，所以「明者谓习所得慧」。

「慧行者：谓能受持读诵问论、胜决择等增上了别」这个呢？看这个话的意思，这个前面这个「明」就是闻思的智慧。这个「慧行」呢？是属于修慧了。这个「慧行者：谓能受持读诵问论」，就是这个人能受持佛法，他能够读诵经论，能够「问论」，能和人家讨论佛法，能宣扬佛法。「胜决择等」有大力量的智慧，去观察诸法实相，有这个智慧，这个智慧就高了。「增上了别」，就是有力量的智慧。

「即于彼义转增明了」，就是原来的俱生慧和习所得慧的明慧已经有一点明白道理了，现在这个慧行的这个智慧呢？在那个智能上又增长了、又进步了，「即于彼义转增明了」。「勤修习慧」，他还是不停下来的，还要继续学习，继续学习，所以他的智能就更广大了，那么这叫做慧行。「（陵本八十三卷十页）」。

「于中复有黠了、通达、审察、聪叡」的智慧。「诸差别名」，不同的名字。这个「如彼广释应知」，就在（八十三卷十页）那里有解释。

这是毗钵舍那。就是在奢摩他里面修习毗钵舍那，但是这个地方像我刚才说的，他还是…你在修习奢摩他的时候，只是在欲界定的境界，这个地方的意思在欲界定的境界。在欲界定，你心里面欲界定也是很…若要按我们的程度来说，到欲界定最后是等持的境界，也了不起，心里面也是没有掉举，没有散乱，也没有昏沈，心里面明静而住寂然不动，这也很了不起啊！但是呢？所有的声音都能听到。有什么境界通通都知道，心里面还不能够把前五根关闭，你不能关闭的，什么事情都知道，但是你心里不动就不容易，也很宝贵了。那么这样子你修奢摩他的时候呢？当然那就是刚才说的那个定力太浅了，不能说是止观双运，不能这么说。但是你也是常常修奢摩他嘛，所以「由奢摩他熏修作意故」，也还是和一般的散乱境界还是不同。现在第三科「修习奢摩他、毗钵舍那」，这是第三科。

亥三、修习奢摩他毗钵舍那

云何修习奢摩他、毗钵舍那呢？谓诸菩萨于奢摩他、毗钵舍那，无间加行、殷重加行恒常修习，是名修习奢摩他、毗钵舍那。

「云何修习奢摩他、毗钵舍那呢？谓诸菩萨于奢摩他、毗钵舍那，无间加行、殷重加行恒常修习」，就是前面这奢摩他、毗钵舍那你要「无间加行」，不间断，今天也修、明天也修。

所以我这么思惟这件事，我们今天的问题是什么呢？我们今天的问题，我们心里面乱，我们心里面散乱，随时贪心会来，瞋心会来，这烦恼照常活动，这是我们的问题，这是第一个问题。

第二个问题呢？我们虽然说是我出家了，我穿了出家衣服，我也受戒了，我是大比丘，我受菩萨戒了，菩萨比丘，但是你还没有正知正见，你对佛法，什么是佛法你懂了吗？我看不知道，多数办不到这一点，所以这是个问题。

一个心里面乱，有烦恼、心不清净一个问题，一个没有正知正见，这是两个问题。这二个问题。这个出家人，非佛教徒我们不要说，不管他。我们佛教徒，你初开始来到佛教里来，应该知道我有这二个问题，你有这二个问题，我要解决这二个问题啊！所以你到佛学院里来干什么？到佛学院来就是解决这二个问题。

你要学习奢摩他，学习奢摩他使令心里不要动，心里不要乱动；你一方面学习经论，用经论的方法叫心里面安住不动，不要乱动，不要贪瞋痴，这是第一个，你修奢摩他，我们静坐的时候，我们多少用佛法来调这个心，叫他心不要贪，不要瞋，不要痴，叫他明静而住，就是学习这件事。

我们不断的深入的学习佛法呢？慢慢的我们的智慧进步了。哦！佛法是这么回事，你就得到正知正见了。你这个正知正见达到了的时候呢？你就可以离开佛学院，我不学，可以不在佛学院里住，你愿意在佛学院也可以，当然那个佛学院应该有个安排，这个时候你可以…你还是不能离开经论的，但是可以不必有老师、听老师讲了，不用，你自己有能力学习佛法了。这时候你应该看藏经也可以，因为你能看的懂了。看得懂，这时候你自己住一个地方，或者有同志的同在一起也可以，没有人你就独住也可以。这时候你一方面学习佛法，一方面静坐。一方面静坐，我一坐十二个钟头也可以，说我办不到，我一坐五钟头，四个钟头，三个钟头也可以。我一天我也可以坐它十支香，我一天坐四支香，一支香坐三个钟头，坐四支香十二个钟头，可以这样做。剩下的时间呢？我阅读经论，你还是不能放弃经论的，还没到那个程度啊！就是这样子自己用功修行，学习，到那时候可以这样子。

我今天的时候，我正知正见也没有成就，我的心还是贪瞋痴，我随贪瞋痴活动，

不能随智慧行，你就是得要努力，你还是要这样子，你要忍耐一点啊！我要静坐，过一会儿，我要去上课；我要静坐为什么要上课？要忍耐一点。因为你要学习正知正见。我学习正知正见，这时候心里面有劲，我现在到时候要去静坐，好像是打闲岔了，你要忍耐一点。也要学习静坐，又要学习经论，就是要慢慢学习、慢慢学习，忍耐一点。

等到你的静坐也有进步，你可能会达到欲界定了。你的佛法的程度，也能达到正知正见了。达到正知正见时候，有什么作用？知道怎么修行了。知道，我知道怎么修行了。

说我到禅修班用功修行，我就问：什么叫做禅？你说给我听听，他说：不知道，他不知道。我说：你看过天台智者大师的《释禅波罗密》吗？说：没有。看过《摩诃止观》吗？没有。我说：你看过《瑜伽师地论》没有？说：没有。我说你这样都没有读过这个书，你知道怎么修禅吗？说：不知道。我说：你不知道，你有什么资格能到禅修班来呢？没有说话。

所以这上面说这个情形，我们要明白，我们为什么到佛学院来？做这两件事。一个是解决内心的乱，一个是解决我们的胡涂，不明白什么是佛法，解决这个问题。这个解决问题的时候，本来是也可以互相支持，我静坐能帮助我学习经论，我学习经论能帮助我静坐的，能互相帮助的。但是你又会感觉到互相障碍，你要我去静坐，耽误我学习经论，你要我学习经论又耽误我静坐，互相障碍，也有这种感觉。有互相支持的感觉，也有互相障碍的感觉，就是矛盾。说我不要学，我就出去静坐，但是你正知正见没成功，你光静坐不行，有问题，你可能成为一个邪知邪见的修行人。说我不静坐，我只是学习经论，你的贪瞋痴不能解决，这个问题不能解决，不能解决这个问题。

所以我们佛教徒不学习经论有问题，不静坐也有问题。我学习静坐，你不学习经论也有问题；我学习经论，不学习静坐也有问题。那怎么办呢？又要静坐、又要学习经论，还加上要有个忍，要忍耐！你达到一个程度的时候呢？你可以不须要老师，不要老师，你可以自己在一个地方用功修行，就可以了，才可以。这上面告诉我们修行人的次第就是你要这样子。

「菩萨于奢摩他、毗钵舍那无间加行、殷重加行」，这已经毕业了，这个人他离开佛学院了。离开佛学院，实在就是离开老师了，不须要有一个人的老师，不须要，但经论的老师你不能离开的，你还要有经论的老师，这个时候呢？「无间加行」，你静坐的时候，修奢摩他、修毗钵舍那的时候就不间断。没有人说打板了，要叫你上课去，叫你去静坐，没有这回事，你自己可以自由的来修习止观。这无间的加行，殷重的加行，这样用功修行了。

「恒常修习」就是总而言之，修止也好，修观也好，老是不间断，精进的用功修行，但是妳每天还要拿出点时间读经论就少了，你静坐的时间多了。你静坐同时也要经行，你不经行对身体不行了。我们这个身体不是一个太好的东西，你不能和天上的人比。我们这个身体就是你要将就它一点。所以佛告诉我们你要经行，这身体要动。你是静坐也是须要，但是也要经行，才能对付维持可以不障道，这个身体可以用来修道。如果你只是静坐不经行，不经行有问题，这身体不行的。所以这时候是无间加行殷重加行恒常的用功修行了。「是名修习奢摩他毗钵舍那」。

这样子呢？你的奢摩他有进步了，就是由欲界定可能进步到未到地定，未到地定又可能进步到色界定，可能会进步，因为你长期用功它就会进步。你不要在太吵杂的地方住，不要在那儿，在寂静处住。也不要和那个不同一思想的人在一起住，你和那不同一思想的一起住，也有问题。所以这《瑜伽师地论》说过，说到你要独住，那个

《清净道论》也是这样意思。我看这个《清净道论》的作者觉因论师，可能和这个无着菩萨、天亲菩萨，这时代可能接近，可能在世亲菩萨之后不太远的时间，他可能会读过《瑜伽师地论》，这个觉音论师有可能，但是他是属于小乘佛教的学者。

这是第三，下面是第四「乐修习奢摩他、毗钵舍那」。

亥四、乐修习奢摩他毗钵舍那

云何乐修习奢摩他、毗钵舍那？谓诸菩萨即于如是止观相中，其心无动，于无功用离诸加行任运转处，摄受无乱，是名乐修习奢摩他、毗钵舍那。

「云何乐修习奢摩他、毗钵舍那？」这是问，下面回答。「谓诸菩萨即于如是止观相中，其心无动，于无功用离诸加行任运转处，摄受无乱，是名乐修习奢摩他、毗钵舍那。」这是说出一个界限来。

这个怎么叫做「乐修习奢摩他、毗钵舍那」呢？「谓诸菩萨即于如是止观相中」，就是修行人，「诸菩萨」就是修行人。我们说「菩萨」是教化众生的，要在外面跑才对的，到社会上各地方去教化众生，是对，菩萨是这样，但是这上面说，你先要用功修行。你先不要跑，你先不要和众生接触，你先要修止观，这上面看出来菩萨是这样。凡夫的菩萨要这样子做，不是圣位的菩萨。圣位的菩萨那可以，因为他自家的大事办好了，那他可以。他到什么处的时候，是一切世间法所不能污染的，到那都可以，他到那儿去都可以的。到天上也可以，到地狱也可以，在人间也是可以，你到什么地方的时候，他本身的圣境不受影响，这也可以。凡夫的时候你不可以说大话的，凡夫你要这样用功修行。「谓诸菩萨即于如是止观相中」，如是止、如是观的相貌里，「其心无动」，这个第三就是长时期的修观，那么已经止观双运了，第三已经止观双运了。而这个到第四的时候，到了什么程度了呢？「其心无动」，他心里面不动，这境界完全不能动摇他。

「于无功用，离诸加行任运转处」，他能达到了心里面不须要特别的努力，就是「无功用」，不须要用力量。比如说我们要特别的努力，有的时候懈怠，自己勉强自己，我要去学习佛法，我勉强自己要去静坐，都要用勉强一点。但到这个时候没有这回事情，「无功用」。「离诸加行」，不须要特别的努力，这「加行」实在就是努力的修行，不要特别努力。「任运转处」，自然地心里面能止、能观，能达到这个程度，这个时候叫做「乐修习奢摩他、毗钵舍那」，「任运转处」。

「摄受无乱」，你的一念心为止、为观所摄受。我们的一念明了的心，为止所摄受，为观所摄受。这个为所摄受，这个「摄受」怎么讲？我的一念心为止所摄受，心就不动、心就不乱；为观所摄受？心就光明有大智慧，它就无乱。就是为止所摄受这个时候，心里不为这一切的贪瞋所乱；为观所摄受的时候呢？就没有愚痴。止所摄受的时候没有贪瞋的扰乱，观所摄受的时候，心里没有愚痴的扰乱，所以止、观的摄受，使令心里面无贪、无瞋、无痴，「是名乐修习奢摩他、毗钵舍那。」这个时候就是止观双运了。

《披寻记》一二八三页：

于无功用离诸加行任运转处等者：圆满三摩地为所依止，名无功用离诸加行任运转处。于尔所时，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受，如奢摩他摄受而转，是名摄受无乱。

「于无功用离诸加行任运转处等者：圆满三摩地为所依止」，这个时候这个三摩地圆满了，就是止观都圆满了。止也是三摩地，观也是三摩地，而不是虚妄分别的境

界了，都是在禅定里面。当然说「圆满三摩地」呢？应该是色界四禅，超过了未到地定，应该是达到这个境界。

这样说呢？这一共四段文；第一段的那个奢摩他，指欲界定说的。那个第三段的时候，止观双运，开始双运了，勉强的也可以说未到地定也可以，你得到未到地定，在未到地定也可以修毗钵舍那观，可以得圣道。当然说圆满三摩地呢？一定是超越了未到地定，得到色界四禅了，那个力量是最大的了。这「圆满三摩地为所依止，名无功用离诸加行任运转处。」是这样意思，就是他的力量大，力量大。

比如说我们这小孩子拿一个刀、拿个什么去砍那个大树，他很辛苦，这个小孩子力量小，这个刀很大，他用刀砍这个树很辛苦，但是若是人长成了大人了，身体健康，他才有力量的，他要拿这个刀或者锯来砍这个树就比较容易，是这么意思。我们的这个止的功夫浅，你修毗钵舍那观，毗钵舍那是个刀就是慧剑，你在奢摩他里用这个慧剑去调伏这个烦恼很辛苦。但是到了色界四禅的时候，这时候自在，力量大他就自在，所以这时候叫做圆满，就是力量达到极点了。「圆满三摩地为所依止」，这个时候名「无功用离诸加行任运转处」。

「于尔所时，毗钵舍那清净鲜白，随奢摩他调柔摄受」，于那么多的时间，当然这个时候也是人的根性有利钝的不同。有的人的根性利而又得了四禅的时候，那他得圣道的时间很快。若是我们是钝根，但是也是得到色界四禅还是慢。若是只是未到地定那就更慢，你若得到色界四禅那就是快，根性利那就更好了。所以这个地方「于尔所时」，这个时间，根性的利钝有关系，得没得色界定也有关系。

「于尔所时，毗钵舍那清净鲜白」，有那么多的时间，使令这个烦恼不动，烦恼不动。「清净鲜白」，没有烦恼，没有烦恼就是清净鲜白，若有烦恼就是污垢，就不新鲜，就不鲜白了。

「随奢摩他调柔摄受」，你这个一念心和你的毗钵舍那，随这个奢摩他的调柔摄受。比如说得到色界四禅，色界四禅因为没有欲界的烦恼，你成就色界四禅的人，没有欲界的欲了，他心就调柔，有欲的人他就刚。贪心来了，也是很刚的，瞋心来了，也是很刚强、很刚烈，烦恼是一个很刚强的相貌。「调柔」呢？是没有烦恼。没有烦恼、烦恼轻微他心就调柔。

现在这上面说你得到禅定的时候，得到色界四禅的时候，这个欲界烦恼没有。加上你是佛教徒你学习了佛法，你观察色界四禅也是苦、空、无常、无我，也是假名安立的一切法，这个时候呢？对于色界四禅本身也不生起烦恼，所以那个时候心里调柔。

「随奢摩他调柔摄受，如奢摩他摄受而转」，这个奢摩他的摄受，这个毗钵舍那在那里活动。毗钵舍那的这个智慧不管你是用小乘佛法的四念住，苦、空、无常、无我来观，在四禅里面修如是观，或者是用大乘的唯识观，都可以这样子在这个禅定里面作如是观。最低限度呢？烦恼不现行。你作如是观呢？欲界的欲是不现行，那色界四禅里的烦恼也不现行，也不活动了，对于四禅也不执着，也是不执着的。不但是欲界的这些臭秽境界不生烦恼，连色界天上的功德心里面都不执着，是名「摄受无乱」，这摄受无乱是这么意思。

戊二、明作业（分二科）　亥一、释（分二科）　天一、渐次

当知此中是诸菩萨，如如修习奢摩他、毗钵舍那。如是如是乐住奢摩他、毗钵舍那，如如乐住奢摩他毗钵舍那，如是如是奢摩他、毗钵舍那清净。

「当知此中是诸菩萨，如如修习」，这是第二科「明作业」，明你修习毗钵舍那的功用。「当知此中是诸菩萨，如如修习奢摩他、毗钵舍那」。这「如如」就是如是、如是修习奢摩他、毗钵舍那，如是止、如是观，这样修。

「如是如是乐住奢摩他、毗钵舍那」，因为你长时期的修习，你进步了，得轻安乐了，因止而得轻安乐，因观而得轻安乐，你心里面很欢喜，所以愿意在奢摩他里面，愿意在毗钵舍那里面，如是止、如是观，这样子。

「如如乐住奢摩他、毗钵舍那，如是如是奢摩他、毗钵舍那清净」，前面这一句话也可以说是那个第三，一共四段，那个第三段，后面这一句话就是那第四段，「如如乐住奢摩他毗钵舍那，如是如是奢摩他毗钵舍那清净」，就是把那烦恼解决了。当然初开始使令烦恼不现起、不活动，最后把烦恼种子也消灭了，那就得无生法忍了，但这个地方还没有说得无生法忍。

天二、究竟

如如奢摩他清净，如是如是身安心安，增长广大。

「如如奢摩他清净，如是如是身安心安」，第二段「究竟」，前面是「渐次」，是逐渐的进步，逐渐的进步，就是由欲界定进步到未到地定，由未到地定进步到色界四禅。若到了未到地定的时候，就有轻安乐了，心里面乐住就不懈怠。你若得到欲界定的第九心住的时候也不太懈怠。因为他心里面安，你心里面奢摩他，随顺奢摩他一现前的时候，心里面就明静而住，一点也不感觉到烦躁，他就能安住，那么腿也不痛。但是也还是有时间性，不是说你能够坐十二个钟腿不痛，不是这个意思。就是你能坐三个钟头，坐二个钟头，三个钟头，心里面安住不烦躁。不烦躁是什么意思？就是欲轻了。你若欲重的时候，就心里烦躁。欲重，欲的烦恼重，就是他心里面烦躁，坐了一会儿就不能坐了。烦躁是欲的相貌，是欲的相貌。你能够欲轻，对修行比较有利，是这样子。

「如是如是奢摩他、毗钵舍那清净」，前一段的「渐次」，就是由欲界定到未到地定，未到地定又到色界初禅、二禅、三禅、四禅，这是定的方面。这个毗钵舍那也是逐渐的进步，也是逐渐进步的，就是心里面明利，心里面非常的熟，观一切法空、无常、无我的时候这是熟，观一切法是名言安立的、是毕竟空，心里面也熟，他能忍可这件事。这方面一定要学习经论，对于毗婆舍那逐渐、逐渐会充实。奢摩他的用功是你要事实上常常静坐，要安心之道，它也互相帮助。奢摩他帮助毗钵舍那，毗钵舍那也帮助奢摩他，你要加上你的功夫才可以，加上功夫。加上功夫，你就得要把其它事情放下，你不放下不行。说我不能不讲人情，好！你讲人情，你奢摩他、毗钵舍那就是受到影响，就是这么回事，就这样。讲人情也不能说完全不对，我父亲有事情，我就非要告假；我母亲有事情，我非回去不可，太不讲人情可能也是很难，心里面不安，事情就是这样子。

那么第二段是「究竟」。「如如奢摩他清净，如是如是身安心安」，你的奢摩他清净，奢摩他一修止的时候，烦恼不现前。「如是如是身安心安，增长广大」，你的定力就增长广大。「安」就是奢摩他，是止，使令身安，就是前五识不乱，不动。
「心安」第六意识也不动，这样子定的力量渐渐增长广大，由欲界定到未到地定，由未到地定又到色界四禅。

如如毗钵舍那清净，如是如是若知若见增长广大。

「如如毗钵舍那清净」，就是如是如是修毗钵舍那的时候，也令你原来的智慧，观察一切法，你就不随原来的这个么颠倒迷惑去分别，虚妄分别。原来的虚妄分别的

时候，哎呀，这个地方很好、这个地方不好，就是我们凡夫这样分别嘛。现在修毗钵舍那的时候通通都是虚妄的，好也是虚妄的，不好也是虚妄的，现在弃舍这一切虚妄分别，那么你的心清净，叫做「如如毗钵舍那清净」。

「如是如是若知若见增长广大」，「若知若见增长广大」，这个《金刚般若论》是无着菩萨《般若论》，还有世亲菩萨《金刚般若论》，他讲这个知见呢？他说：这「知」是世俗谛智慧、世智，「见」是第一义谛的智能，他这么讲，我想这里这么讲也可以。你修习毗钵舍那的时候，你长时这样观察「苦、空、无常、无我」也好，不可以轻视小乘佛法，小乘佛法也是好，你修习「无常、无我」，作如是观就能得圣道，不可以轻视小乘佛法，但是你也应该尊重大乘佛法。所以这个时候，你对于世间，你心里面面向世俗的境界，你心里面：这是苦空无常无我。你学习佛法的时候，观察离一切相到了第一义谛的时候，心里感觉到安乐自在。所以这知和见，这二种智慧增长广大。你常修习毗钵舍那，你的智能增长，也是增长的。你若是我学习了一部经论、学习了两部经论，学习了五部经论，然后你初开始为人讲经说法的时候，你什么感觉？你今天也讲、明天也讲，讲了一次、又讲一次，你讲了二十年的时候，你心里又是什么样？也是不一样的，也是「若知若见增长广大」，还是逐渐的进步。这还是属于闻慧，现在是说修慧，在禅定里面修奢摩他、毗钵舍那，他也逐渐增长。所以说圣人的智慧不可思议。

齐此名为修所应作，谓于所依中，应除遣麤重。

「齐此名为修所应作」，就是到这个时候，前面先不要讲了，这就叫做修所应作的事，就是达到这个境界。

「谓于所依中，应除遣麤重」，这个「修所应作」，究竟应怎么作？作什么事情？这里说出来，「谓于所依中，应除遣麤重」，「所依」是什么？就是我们这一念心。一切事情都以心为依止，离开了心还有什么事情，不过再明白一点说，具体一点说就是色受想行识。

「应除遣麤重」，说是我静坐的时候，心里面没有烦恼，那只是烦恼的活动没有，烦恼的潜在的力量、那个种子还在。说是我们修行人想要断烦恼，你不能够说是把烦恼的活动停下来就知足了，不可以到此为止，一定把内心里面烦恼种子要消灭了，「应除遣麤重」。这个「麤重」，就是烦恼的种子。烦恼的种子有什么不好？它令你生烦恼，烦恼的活动由烦恼的种子生出来的。这个佛法、这个佛菩萨的智慧微细，所以和世间上的学者不能比量。世间上得禅定的人，他写、他说：他心清净了，若佛菩萨看，你烦恼种子都没有断，还是污秽的，怎么能说是清净？只有佛菩萨才知道这件事，这世间的学者不行，不知道这件事。

我现在又要犯口过了，你不学习经论，你光是修祖师禅，你知道这件事吗？这还说是好样的，你静坐你心里面能不动，他就认为他得定了，有的搞错了，我就是佛！可能会这样子，「即心是佛」嘛！以我们学习经论来看，即心是佛，哎呀！你心里面小小有一点静的功夫，烦恼不现行，烦恼种子还是在嘛！你怎么能说你是佛呢？这话不是今天的问题，我们看古德的著作上，就在唐、宋那个时候，那个教下的大德批评禅宗的暗证，黑暗的暗，证就是信解行证的证，「暗证」，他自己无明都在，他说他成佛了，那怎么可以？就暗证。

所以现在说「应除遣麤重」，不是指现行的烦恼说的，是指烦恼的种子说的。你若是破除去烦恼种子，这件事是我们出家人应该知道的。当然我们心要清净，现实上，心要清净，不可以有烦恼活动，但是你不能到此为止，要断除烦恼种子。这烦恼的种子令你麤重，令你有很多的过失，令你有很多的罪过，有很多苦恼，所以这叫做「麤重」，是这么回事。你应该有这样的愿望，要破除烦恼种子，你要学习圣教的时

候才知道我有事情做，有很多事情要做，就是要破烦恼，要做这件事。不是说我也有地方住了，衣食住无忧，我没事情做，不是的，你要做这件事，破烦恼，破烦恼的种子，做这件事。

及于一切所知应修清净知见。

「及于一切所知」，一切所知的境界，当然就是真俗二谛，一个世俗谛、一个胜义谛。按唯识说就是遍计所执、依他起、和圆成实，这都是所应知的，所应证悟的境界。在这里谁能证悟？就是智慧，「应修清净知见」，你应该修习清净的智慧，才能断除烦恼的麤重。只是有定的时候，我感觉心里没有烦恼，不是，烦恼还在，因为什么？因为你没有修般若的智慧，不能断烦恼，你不能断烦恼。

为什么没有智慧不能断烦恼？因为你没有智慧的时候，你这个心，不管你的定力怎么高，你心都在世俗谛上动，在世俗谛。我们欲界的人都是在五欲里面活动，我们地面上的人在五欲上活动，欲界天上的人也在五欲上活动，都是凡夫境界。色界天、无色界天他有定了，他弃舍人间欲界的欲了，但是还是在定的境界上活动。定的境界还是属于世俗谛，就是法尘分别影事。《楞严经》上有提到这件事，你说你现在寂静不动了，你还是在法尘的分别影事上的境界，你没有能够超过越世俗谛到第一义谛，所以你不能断烦恼。

我在这里「即心是佛」，「念佛是谁？」，但是你没有般若的智慧，你没有用经论里面的般若的智慧，你没有学；没有学你就不能作如是观；不能作如是观，你就不能见第一义谛；你不能见第一义谛，不能断烦恼，你还是个生死凡夫。这要我们学习经论才知道这件事。我不学习经论，经论都是戏论。你看《临济禅师语录》，就常说有喝斥这句话，「我毗卢顶上行」，当然这种话，它也有个深义，但是你没有止观的境界，也是有言无义，那怎么行！不可以，不可以这样子，所以「一切所知，应修清净」的智慧。

我们再说你学习阿含经，你所得到无我的智能，是清净的智能，你学习《般若经》、《中观论》这个智能也是清净智能，学习唯识的经论的智能也是清净的智能，这个智能若是和前面「应除遣麤重」是不可以分离的。你断了烦恼，智慧清净，得到清净的智慧，还是继续断烦恼，烦恼不是一下子断完的，不是一下子能断完的，要三大阿僧祇劫。第一个阿僧祇劫到无生忍；第二个阿僧祇劫到了第八地，就是第七地圆满到第八地；第三大阿僧祇劫到第十地，这么长久的时间断烦恼，那能说我一下子就成佛了的，那有那么容易的事情。

以清净的知见，清净的智慧，你认为你有清净的智慧，你就能断烦恼。比如初得无生法忍的时候，还有个清净的无我，我空、法空的智慧，他就断了烦恼。断了烦恼，智慧是清净的。还要继续修行，继续断烦恼，继续断烦恼，展转的相应断烦恼，智慧得清净，智慧得清净，又能断烦恼，展转的进步，是这么回事，这就是修所应作，「齐此名为修所应作」，这个止观作什么事情？就作这件事，「应作」。

《披寻记》一二八三页：

齐此名为修所应作等者：〈声闻地〉中说有四种瑜伽所作：谓所依灭，所依转，遍知所缘，爱乐所缘。（陵本二十八卷十三页）今摄为二，如应当释。

「齐此名为修所应作等者：〈声闻地〉中说有四种瑜伽所作：谓所依灭」，这个「所依灭」是什么？就是在你心里面把烦恼种子灭了，就是灭除这个麤重。

「所依转」，你在你的色受想行识里面有轻安乐的现前，叫做「所依转」。这就

是一定要未到地定以上才有这个境界。你未到地定的时候，你若能够修这个四念处，修无常观、修无我观，就能灭除烦恼，灭除烦恼就是灭除这个麤重了，而这个时候，有轻安乐的现前，欲界定没有。欲界定我们心里面也是没有妄想，也没有昏沈，明静而住，只此而已，没有轻安乐的，到未到地定有轻安乐了。

「遍知所缘」，这个遍知，这个「知」是什么？是智慧。就是无常观、无我观的智慧。现在若修这个唯识观，你通达一切言说法皆是毕竟空的，这就是智慧，这就是法空的智慧，也是我空的智慧。用这个智慧，观察所缘境，观察色受想行识，观察一切法都是毕竟空的，我不可得，一切法不可得，叫做「遍知所缘」。当然小乘佛法，那就是修四念处，主要是观察我不可得，「遍知所缘」。

「爱乐所缘」，爱乐所缘就是欢喜修止观。对于修止观欢喜。欢喜有二种欢喜，一个自己的理智，我不修止观，我不能改善自己，我是个生死凡夫，我应该努力改善自己，修止观，这由理智来强迫自己「爱乐所缘」。等到你有成就了，止也有成就、观也有成就，有轻安乐现前的时候，这时候「爱乐所缘」，这时候比较容易了。因为爱乐所缘，所以遍知所缘；因为遍知所缘，所以能破除烦恼，就得轻安乐，也是互相增上的。

是「（陵本二十八卷十三页）今摄为二」，〈声闻地〉是四种，现在就说二种，一个是「应除遣麤重」，这是一种。「及于一切所知应修清净知见」，就是修止观，修止观能破除烦恼，破除烦恼，这个止观就进步，展转修行互相增上，就说二种。

亥二、结

如是一切修所作业，菩萨由前四种修相，皆能成办。

这是第二科，结束这一段话。「如是一切修所作业」，这上面修有这四种修，他所作的事情，「菩萨由前四种修相，皆能成办」，你若能有这四种修相，所作的事情都能「成办」，都能做好了，就是能破除一切烦恼，增长智慧光明，那就是得成圣道了。这是第四科，第四科「应修法随法行」，这一科圆满了、讲完了。

所以我想我们这个〈声闻地〉要重新温习，它虽然是属于小乘佛法，但是由凡而圣，这大的情况、修行的次地和大乘佛教一样，大乘佛教也是一样，就是方法不同而已，奢摩他没有什么不同，但是毗钵舍那不一样，毗钵舍那是不一样的，因为理论不同。

午三、应正教授（分三科） 未一、征

云何教授？

在「如是学」这一大科里面分两大科，一个是「略分别」和一个「广分别」。「略分别」里面分七科，现在是第五科「应正教授」。这一科里面分三科，第一科是「征」。

「云何教授？」这个来学习佛法的人，应该怎么教授他呢？的确这是一个很重要的问题。

未二、标

当知教授略有八种。

「当知教授略有八种」，这第二科是「标」出来，是标出来数目；应当知道教授学者简要的说有八种教授。

《披寻记》一二八四页：

当知教授略有八种者：如下所说示现种种所趣入门有五差别，宣说能治断、常二边邪执处中之行有二差别，及令除舍诸增上慢，故成八种。

「当知教授略有八种者：如下所说示现种种所趣入门有五差别」，就是下面、紧接着就在下面所宣说的。「示现种种所趣入门」，这个老师对于学的人，开示他所趣入的门。你想要到第一义谛那里去，你想要到涅盘那里去，一开始的这个入处有五种。这五种门是不一样的，所以叫「五差别」，这五种教授。

「宣说能治断常二边邪执处中之行有二差别」，说了五种差别之后、说了五种门之后，又宣说二种门，一个是能治「断邪执」的门，一个是能对治「常」边的邪执的门，这两个加上那前面五个就是七个。「及令除舍诸增上慢」这是又一个门，又一个教授，「故成八种」。因为下面的文没有直接的说这八种教授，在《披寻记》它在这里先告诉我们，这八种教授就是这八种。

下面第三科是解释，分四科，第一科是「辨自他」，分两科，第一科是「施他教授」。「辨自他」这一科的用意就是说明谁是教授的人。八种教授是这个教授者所说的八种教授，这是对学习的人说，但是能教授的人呢？就是「自、他」这两种，分两科，第一科是「施他教授」。

未三、释（分四科） 申一、辨自他（分二科） 酉一、施他教授

谓诸菩萨或三摩地为依止故，或于长时共彼住故，于彼慈悲欲为教授。

八种教授先不要说，先说能教授的人。现在这个「谓诸菩萨」，就是发无上菩提心，学习佛法，弘扬佛法的人很多，所以叫做「诸菩萨」。在这诸菩萨中「或」者，是不决定。其中有的菩萨，他已经得到三摩地了，也就是也有神通这样的菩萨。「为依止故」他的心、他那个清净心是以三摩地为依止，就是安住在三摩地里面。这个菩萨、这位邬波拖耶，或者他是阿阇黎，他的程度是这个程度了，他不是散散乱乱的，

他是有禅定，有神通的人，「为依止故」，这句话是说这位老师的程度。

「或于长时共彼住故」，说这个老师、这个教授师，他是和那个被受教授、受教的人在一起住。或于长时期和那个学习的人在一起住，就是这个人福报太大了，能有这么一个高尚的人和他同住。「于彼慈悲欲为教授」，这个有三摩地的这位菩萨，对于和他常在一起住的那个人发了慈悲心，想要教授他，想要收他做徒弟，想要教授他佛法，这个人真是有善根。这一科是「施他教授」，就是这一个或者我们说这人是圣人，他对于这个凡夫，学习佛法的人有了慈悲心想要教授他，这是一个情形。

《披寻记》一二八四页：

或三摩地至欲为教授者：此显施他无倒教授，如由神境神变能现种种神通境界，令他于己生极尊重，由彼于己生尊重故，于属耳听瑜伽作意极生恭敬，是即三摩地为所依止而为教授。或复以无染心先与依止，以怜愍心现作饶益，于时时间以其随顺八种教授而教授之，是即长时与彼共住而为教授。

「或三摩地至欲为教授者：此显施他无倒教授」，这句话的意思表示这个人的程度很高，他是证悟佛法的人，他能够布施他人无颠倒的教授，不会胡说八道，他真实能宣扬清净的佛法给你。「如由神境神变，能现种种神通境界」，这个人有了三摩地，就是有了三昧、这个人他就能够现出来神境神变，不可思议境界的变化，他能现神通这个人，能现出种种神通的境界。「令他于己生极尊重」，使令那个学者、那个学徒、那个弟子，对于这个菩萨生极尊重心。「极尊重」，哎呀！这个人有神通，不得了，有这种神通境。「由彼于己生尊重故」，由于那个学徒、那个弟子，对于这个圣者生尊重心的缘故，「于属耳听瑜伽作意极生恭敬」，他就属耳，这个「属」就是系属，他那个耳朵就是系属在老师的法音上，就是连接起来了，就是注意地听那老师讲瑜伽作意就怎么样修止观。「极生恭敬」，他生出来的恭敬生到极点了，那恭敬心这样子。「是即三摩地为所依止而为教授」，就这个意思，这句话就表示这个意思。

「或复以无染心先与依止，以怜愍心现作饶益」，「或复以无染心」，这个有禅定有神通的这个圣者，或者又，「复」就是又，又以无染污的心，没有染污的心，「先与依止」，以前就给他作依止师的，他可能是他的邬波拖耶，也可能是他的羯摩阿阇黎，教授阿阇黎，就是他的依止师，你要跟他学习佛法的人。「以无染心」这句话的意思，是说这个老师没有染污心。怎么叫做没有染污心呢？这个受学的这个弟子是凡夫境界，有的时候听老师的话，有的时候发脾气不听老师的话，有顺、有逆的不同。有时候听教、有的时候不听教，但是这个圣者其心不动。你对他是恭敬供养，他心里也是清净鲜白；你对他毁谤，没有礼貌，他心还是清净庄严。没有说你对我好，我就爱你，那就是染污了；你对我不好，我就恨，这都叫做染污。这位老师是「以无染心」，没有染污心，不管是顺、是逆，他心都是清净的，没有爱、没有恨的染污。「先与依止」，这是以前，不是现在，以前就给你作老师，这是一个身份，是你老师的身份，你就是他的弟子了，这个身份。「以怜愍心现作饶益」，圣人他那个无分别的境界，不是凡夫的境界。他现在要和你接近，他想要教授你，他就是用哀愍，怜愍你在黑暗中生活，在无明黑暗里面生活，是一个大苦恼的境界，他是哀愍你、来教授你的，纯是利益你而来教授你的，这个叫做「以怜愍心现作饶益」。

「于时时间以其随顺八种教授」，他时时的，他这个慈悲心没有间断地，从始至终的这样子，随顺八种教授「而教授之」，用这八种方法教授他。「是即长时与彼共住而为教授」，是这么一个情况。这能教授的人和弟子的关系是这样。

酉二、从他教授

或由其余诸菩萨众，或由如来为作教授。

这是第二「从他教授」。「或由其余」，或者是由别的人不是这位菩萨，这位依止师他没有教授。其他的诸菩萨众，或者是由佛，由如来，「为作教授」，来教授他，来教授这个弟子的。

《披寻记》一二八四页：

或由其余诸菩萨众等者：此显从他得正教授应知。

「或由其余诸菩萨众等者：此显从他得正教授应知」，不是从他这个依止师这里得教授，是另外其他的菩萨、其他的佛来教授。这是能教授的人有这两种差别，一种是你的依止师，你跟他出家的，或者是你皈依他的，他都来教授你；或者不是他，另外的人来教授，这是说这种情形。

申二、辨先因（分四科）　酉一、寻思心

于教授时，先当审谛寻思其心，如实了知。

这个第二，前面第一科是「辨自他」，就是辨别能教授人的差别有这两种情形。现在第二科「辨先因」，就是先说一说这受教的人的情形。这个被教授的弟子本身，你过去世、你以前栽培的情况怎么样？但是也是和教授师有关系。分四科，第一科「寻思心」。

「于教授」的时候，这个老师，这个教授阿阇黎在教授的时候，他不是立刻的也不加以观察就跟你讲解佛法，不是的。他「先当审谛寻思其心，如实了知」，先应该、一开始教授的时候，先应该「审谛」，就是很认真地，很深刻地「寻思其心」，就观察这个弟子的心。你的心现在是什么情形？现在这个心是清净、是染污，你是怎么个情形？这样思惟。「如实了知」，真实地知道你现在的情况，你的思想是怎么个情形，知道这件事。

《披寻记》一二八四页：

先当审谛寻思其心等者：谓由记说神变，当寻求他心行差别故。

「先当审谛寻思其心等者：谓由记说神变，当寻求他心行差别故」，前面说是住在三摩地现种种神通，那是神境神变。现在这个「寻思其心，如实了知」是「记说神变」，就是是这样意思，就是这位菩萨他有他心通，他能知道你日常里面，你遇见什么事情心怎么反应。你遇见一棵树怎么反应；你遇见老虎的时候怎么反应；遇见白糖、给你一个饼干的时候你怎么反应，这位菩萨先要知道你的程度，是这个意思。

酉二、寻思根

寻思如实了知心已，寻思其根，如实了知。

「寻思如实了知心已」，这第二科「寻思根」。「寻思如实了知心已，寻思其根，如实了知」，还要观察你过去世，你栽培的善根的情况。就是信、进、念、定、慧，你的善根。你这个人信心强，智慧不够，但是这个人过去持戒清净，有过这个善根；或者这个人过去世是修过禅定的；或这个人学习过圣道，学习过佛法，学习过四念处，有这个栽培的。就是善根是各式各样的，这是「寻思其根，如实了知」。

《披寻记》一二八四页：

寻思其根如实了知者：谓于有情软中上根部分差别如实了知，如应如宜为说正法故。

「软中上根」，譬如说这个智慧，智慧很高，他以前栽培的智慧很高，那就叫做「上」；他以前智慧栽培的很少，那就叫做「软」；另外还有一种是中等的，比上不足，比下有余，这是中等的善根。

人是不一样，有的人…你看在佛法里面，他对经教的学习平平，但是他静坐相应，一下子就得到未到地定，一下子得到色界四禅了，这表示他前生这个定的善根特别强，今生遇一点点因缘，他就很快地就有成就了，这是定的善根。另外有的人，他修定平平地，但是学习佛法的教义方面，他很有成就，通达佛法，辩才无碍，这一方面的成就。这表示他的慧的善根强一点，这不一样。慧的善根强？就是通达一切法是无我的道理，通达一切法毕竟空的道理。他的老师就叫他修四念处，一下子就得无生法忍，但是他没有什么定，定力不够，只是一个未到地定，他不能得到四禅。他的慧根强，慧根强先得圣道，这时候再努力的修禅定，得色界四禅。慧强，先得圣道。定的善根强，先得禅定，这是有先、后的差别。也有的人定、慧的善根都差一点，都是不及格，但是有一点信心，这是不一样。有的人能够精进力很强，福报很大，这也不一定。福报很大呢？这种大福德的阿阇黎，他能造一个大庙，供养很多的出家人在那里修行，这也是了不起。人的善根是各式各样的情形。

现在这位善知识「寻思其根」，有情有软中上的不同。「如实了知，如应如宜为说正法故」，「如应，」如其善根所应，如其所宜，如其所应，所适宜的正法，于正法相应，这个正法和那善根相应，这样子为说正法。这样的老师，这是圣人啊！真是太难遭难遇了，这样子。

酉三、寻思意乐

寻思如实了知根已，寻思意乐如实了知。

这是第三科「寻思意乐」。这位老师在观察他的…经过观察以后，就「如实」的就知道了，知道他的善根的软中上的情形，他又怎么的呢？「寻思意乐」，寻思他现在的心里面所欢喜的，他欢喜什么？叫「寻思意乐」。比如这个人他欢喜作医生，这个人他欢喜作建筑师，他欢喜修禅定，他欢喜作方丈，他欢喜作监院为大众僧服务，就各式各样的，这欢喜意乐就是他的欢喜，也是各式各样的情形，「如实了知」。

《披寻记》一二五八页：

寻思意乐如实了知者：谓于有情软中上品，净与不净，胜解差别，如实了知。起净胜解令渐增长，不净胜解令渐舍离故。

「寻思意乐如实了知者：谓于有情软中上品，净与不净胜解差别」，有情的软中上品，也是大概地分三类，或者是清净的属于善法的这一类；或者属于不清净的，就是和烦恼相应的这些杂染的事情。他有些地方特别有研究，这些事情。清净的这方面的事情，什么、什么他有研究，都分下、中、上品，「软中上品」。

「胜解」，你心里欢喜什么，多数就对那一件事有深刻的认识。我欢喜写字，他对于写字这件事他知道的事情就多。欢喜画画，他对画画这事情也知道的多。那一个人欢喜写文章，他对于这件事他就知道的多，那就叫做「胜解」，就是他的知识深刻，超过一般人，那么也就是他的「意乐」。你喜欢那件事，你就对那件事很容易有胜解；不喜欢的事情，他不接触，他就没有胜解了。所以这「意乐」和「胜解」是一回事。意乐是因，胜解是果，这样子。

「起净胜解令渐增长」，如果这个弟子，他的心里面对清净的事情这一方面有胜解的话，那个老师就叫他增长，叫他这一方面继续努力，叫他增长。「不净胜解令渐舍离故」，不净的胜解，那老师就叫他弃舍，这件事对你有害没有功德的。下面第四科「寻思随眠」。

酉四、寻思随眠

寻思如实知意乐已，寻思随眠如实了知。

「寻思意乐」以后，还要观察什么呢？「寻思随眠」，观察他内心里面的烦恼，「随眠」。若是常常把烦恼动出来，烦恼活动出来，他应该会知道，知道你现在有什么烦恼。但是烦恼不常动，这时候心平气和的时候，没有烦恼，那没有烦恼实在是有烦恼，那为什么说没有烦恼呢？就是烦恼没有动。就像人睡觉了似的，他今天没有出去工作，看不见他，看不见他并不是没有这个人，他是在卧室里睡觉了，你外面就看不见。说贪心，这个人没有贪心、也没有瞋心，不是。贪心，瞋心的烦恼睡觉了，在心里面伏藏在那里不动，这是什么？就是种子，烦恼的种子。烦恼的种子在那里，平常的人我们不知道。这个人看上去很清净，眼耳鼻舌身意都很清净，没有烦恼，其实烦恼里面是有。你说小孩子他没有什么烦恼，其实小孩子和大人是一样，他心里面是污染的，那只有圣人才知道他心里有烦恼的随眠。

这随眠烦恼的情形他的老师也知道，「如实了知」。说这个人他现在表面上是清净，但是心里面是有烦恼的。有什么烦恼是重？什么烦恼轻？他知道。

前面那个「寻思其根」，是清净的善根，以前在佛法里的栽培的。这个「寻思随眠」是染污的烦恼。

《披寻记》一二五八页：

寻思随眠如实了知者：谓于有情劣中妙界部分差别，如实了知故。

这「劣中妙界」这个地方，使令我想了老半天才知道怎么讲这个话。「劣中妙界」就是劣界、中界、妙界。

这个佛的十种智慧，这处非处智力，自业智力，这两种是关于世间的增上生道。佛用这两种智慧为众生说人天善法，用这两个智慧做这件事。等到后面的静虑解脱等持等至智力，十种智力后面八种智慧，是为众生宣扬决定胜道，出世间的圣道的，用这八种智慧。这个不是属于人天这一范围内，是属于超越人天的圣道。超越人天的圣道就是三种，一个劣、一个中、一个妙。属于声闻人的，名之为「劣」。属于独觉，辟支佛的属于「中」的。这个人是他有佛性的，那叫做「妙界」。但是他现在是凡夫，不管你是声闻，缘觉，佛的种性，你现在是凡夫，你心里都有烦恼，都是有随眠的烦恼，就是「部分」的「差别，如实了知」，看见众生心里有烦恼，同时那个老师也知道这个人是声闻种性，知道这个人是辟支佛种性，知道这个人是佛种性，这个老师这程度太高了，这样境界。

申三、辨种类（分二科）　酉一、标举（分三科）　戌一、示趣入门

寻思如实知随眠已，如其所应随其所宜，示现种种所趣入门，令其趣入。谓或修不净，或复修慈，或修种种缘性缘起，或修界差别，或修阿那波那念。令趣入已，如其所应。（注：此处文与《陵本》有异）

「寻思如实知随眠已，如其所应随其所宜，示现种种所趣入门」，这下面「辨种

类」，这个「辨种类」这句话就是正式开始来教授这个人了。前面这四种是观察这个人的根性，观察这个弟子的程度怎么情形？下面这第三科「辨种类」，就开始教授了，为他说什么样的佛法，这样意思。分两科，第一科是「标举」。分三科，第一科「示趣入门」。

「寻思如实知随眠已」，经过观察以后，就是真实地明白了，他什么烦恼重？什么烦恼轻？知道了。

「如其所应」就是随顺他所合适的。这个人是声闻种性，就为他说声闻种性的佛法；他是辟支佛种性；他是佛种性，这样情形。「随其所宜」随他烦恼的轻重，善根的厚薄，「所宜」，所相应的为他宣说佛法。

「示现种种所趣入门」，这个「示现」，我们头几天讲过，就是开示他各式各样的「所趣入门」。就是第一义谛这大般涅盘是他所趣入的境界，但是那是将来的事情，现在开始有个门，从这里开始趣入，所以现在这个叫做「门」，从这里「悟入」，就是开始修行的这个法门是第一义谛的门，你这个法是你的门，其他的法不是你的门。「令其趣入」，叫他随顺这个方法，开始用功修行，入于圣道，这样子。

「谓或修不净，或复修慈，或修种种缘性缘起，或修界差别，或修阿那波那念」，这就是五停心观。这个我们今天的佛教，汉文佛教也可能有的地方是这样，但是大多数都不是这样。我们就是我接触佛教以后生欢喜心，我要出家修行，等到剃度受了戒以后，你的羯摩阿阇黎，你的邬波拖耶、亲教师叫你干什么？我们今天的汉文佛教是怎么个情形？叫你干什么呢？我看有的就叫你到厨房学习烧菜，把菜烧得好好的，也好，这也是好事。叫你怎么招待客人，叫你怎么念南无、打水陆、放焰口，教你怎么会做，把这些统统都做会了。也可能让你到佛学院也可能，就这样子，就是各式各样这样子，那也是「入门」也是个门，这样子。

现在这个《瑜伽师地论》的作者，实在这就是佛，你读《阿含经》也是这样子，你读那个《华严经》、《法华经》、《摩诃般若波罗密经》、《大般若经》也都是一样，就是令「谓或修不净」，他不是，他叫你修不净观。或者叫你修不净观，叫你修不净观的，叫你做这个事，不是去学唱念这个事，也不是去学烧饭的事情，不是学这个事情。

「或修不净观」，修不净观的事情，我们在〈声闻地〉已经讲过了，但是，我想再重复一下也好。「修不净观」，怎么修法呢？怎么样修法呢？你要把那段文背下来，要背得熟熟地，你经行的时候你就背这段文，不是「我已经会背了」，不是这个意思。会背了所以还要常常背。你背得不要快，慢慢背，一句、一句很分明地把它背，背完了再背第一句，按照第一句的文去想，然后再背第二句、第三句，去想慢慢思惟，它就有作用。虽然我们没有得禅定，但是你在思惟，他就有作用。你在经行这样子，然后结跏趺坐，坐下来的时候，然后心里面寂静住，修奢摩他寂静住。寂静住或者是十分钟，或者两个钟头都可以，然后再把这不净观的文再背，背下来一句一句地思惟。早晨起来也这样做，午前也这样做，午后也这样做，晚间也这样做，时间久了他就有作用，就是我们看见女人的时候，你心里不动。因为你修不净观，你心里面成了一个很坚固的思想，这是臭皮囊。很坚固的不可动摇的这种智慧的观察，就是心里不动，一定是这样子。凡夫都是有欲的，谁也不用耻笑谁，不须要耻笑。你不修不净观，你的欲就是要动的嘛！就是这样，就是这么回事，不过也有轻重不同。所以说「或修不净观」。

「或复修慈」，或者修慈愍观。说这个人他欲心虽然有，但是不重，并不妨碍他修学圣道。虽然有欲心，欲心轻微并不妨碍他修学圣道、修四念处，但是他另外有问题，脾气很大，发脾气。有一点不如意，烦恼就来了，或者是就是人家也并没有对他

有什么不对，但他疑惑了的时候，疑惑你对他不对，脾气就会发脾气，脾气很大、很大的。这样也不能修四念处，也是障道。这时候你的邬波拖耶，就叫你修慈愍心，用慈悲来对治自己的愤怒，叫它不动，心里面不动。修成功了的时候，人家就是来打你、骂你、毁辱你，他心不动，就达到这个程度。达到这个程度呢？你心就可以修学圣道，可以修四念处了，虽然你还没有断烦恼，但是这时候没有妨碍，所以叫做「修慈」。

「或修种种缘性缘起」，这个「缘性」就是因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，就是四缘。「缘起」就十二缘起：无明缘行，行缘识，识缘名色…，这个就是他对于这个生死轮回、诸法无我的道理不懂，愚痴。不明白因果的道理，过去世、现在世、未来世，三世因果的缘起的道理不明白，就是愚痴，这个人对于这方面愚痴。

这上面说这个愚痴，不是我们平常说：这个人很笨，不是这个意思。这个人可能是非常有学问的人，但是对生死轮回的道理不相信，是名为愚痴。

现在就是你的老师，你这个菩萨、有住三摩地的这个菩萨，叫你「修种种缘性缘起」，修这个缘起观就破除去这个愚痴。你对因果的道理不相信，障碍你修学圣道，所以修这个法门。

「或修界差别」，就是我慢心特别大，感觉自己了不起，所以就瞧不起他人，这慢心太高。慢心太高有什么问题？也是障碍修学圣道，就是不能修行。因为你瞧不起别人，感觉自己了不起，就会惹起很多、很多的烦恼，那你不可能会安心下来静坐、修圣道、修学四念处，不能。所以「或修界差别」，「界差别」，就是地水火风空识，就是六界，我们这生命体就是这六界，六种因素组合成一个生命体，这里面没有我可得，高慢什么？有什么好高慢的？

「或修阿那波那念」，「阿那波那」就是出息入息，这是什么呢？说这个人贪心也不大、瞋心也不大、愚痴心也不大、我慢心也不高，但是心里面散乱，心里面散乱得很厉害，那你修圣道也困难，也是有困难。这种人，你这位师父、你的邬波拖耶就叫你修阿那波那，修这出入息，「知息出、知息入」，我们通常说就是数息观。玄奘大师翻个「持息念」，知息出，知息入，十六特胜也包括在里面。这样用功修行，破除去这个散乱心，这样意思。

「令趣入已，如其所应」，「令趣入已」，他这样教授这个弟子，或者修不净观乃至或修阿那波那念，你也是依教奉行了；依教奉行了，就把自己的贪欲心破除去了，这个愤怒瞋恨心破除去了，愚痴心也破除去了，我慢心也破除去了，把散乱心也破除去了，破除了五盖，这时候应该最低限度得到未到地定，也可能应该最低限度得到欲界定，欲界定最后的等持，应该达到这个程度，或者是进一步就是得到未到地定了，这个时候。

戊二、说应中行

如其所应，随其所宜，示现种种所趣入门。（注：此处文与《陵本》有异）

这个时候「如其所应，随其所宜，示现种种所趣入门」，这个时候你的邬波拖耶，你这和尚、亲教师随你的过去世、现在世这个善根的深厚，烦恼的厚薄，各式各样的情形「如其所应，随其所宜」。

我以前讲过，「如其所应」，或者是你声闻种性，或者独觉种性，或者佛种性，种性不同，所学习的佛法也不同。「随其所宜」就是你本身的善根、烦恼各式各样的情形，法门也是不一样。你这个人是过去世你修过唯识观的，就不同。你过去世修的

是声闻种性，那就是给你说的是小乘佛法的四念处了。如果是你学习《中观论》的，学习《大智度论》的，那今生就说的性空观了，那就不同了「随其所宜」。

前一句「如其所应」，你是声闻种性所应，独觉种性、佛种性所应。下面或者是你适合小乘佛法，或者适合大乘佛法的修行。

「示现种种所趣入门」，你这老师给你开示各式各样不同的第一义谛的门，还是第一义谛的门，那就是说的就是不一定，就看你的根性了。

《披寻记》一二八五页：

谓或修不净等者：〈声闻地〉说：净行所缘，谓不净、慈愍、缘性缘起、界差别、阿那波那念等所缘差别。（陵本二十六卷十九页）如彼广释应知。

「谓或修不净等者：〈声闻地〉说：净行所缘，谓不净、慈愍、缘性缘起、界差别、阿那波那念等，所缘差别」，就是这个，就是指这个五停心说的。「（陵本二十六卷十九页）如彼广释应知。」前面的二十六卷已经把这五停心观解释得很详细的。

昨天这个普宗法师说了一句话，很有意思。可以在打禅七里面，重新的讲〈声闻地〉，哎呀！真好。这个提议非常好。因为〈声闻地〉就是教你修什么、什么法门的，用功修行，这个提议是好。不过，〈声闻地〉从二十一卷到三十四卷，三十五卷就是〈菩萨地〉，一共有十四卷。那么，这样修。「示现种种所趣入门」。

为说能治常边邪执处中之行，为说能治断边邪执处中之行。

「令趣入已，如其所应，随其所宜示现种种所趣入门」，这一句话就是大概的说，究竟是什么门还没有说出来。这下面说出来一点。

「为说能治常边邪执处中之行」，这个「为说能治常边」，常是一边，断是一边，这是二边、二种边都是有过失的。

「常边」，什么是常边呢？常住不坏的就是常边。这个外道，因为也有一些有禅定有神通的外道，他在禅定里面观察。观察的时候他感觉比如说物质、这个地水火风，这是一个大山、那是一个河、这个房子、这是棵树，总而言之，这都是由地水火风组成的，这地水火风可以组织成各式各样的物质的东西，但是都是地水火风，是不变的。他的形象可以变，但是它的里面的真实体性都是地水火风，所以他也可以制造色法，也是常住。说我们心、这个明了性的心，不管你是贪的时候和瞋的时候是不一样，但是明了性没有不同，所以在心上也可以执着常。在物质上也执着常，执着常边，执着常边。

那么这个得到禅定的人，如果你最高深的得到的神通，就是能观察过去八万劫，未来八万劫。但是神通小一点就不能观察那么多，观察二万劫，观察一万劫，可能观察几千万年而已。这个神通有大小，时间有长短，他生出来各式各样的邪知邪见也是不一样的，这是一种解释。

但是我们若读《中观论》的时候呢？《中观论》也说到常见，断见，《中观论》说的就更厉害。你认为前一刹那和后一刹那是一样的这就是常见，这就是常见。说是前一刹那是那个样子，后一刹那就不同了，是名为断见。这是很厉害的，是这样解释。

不过这一段我们断见不说，我们就说常见。我们感觉到前一刹那是那个样子，后

一刹那还是那个样子，这就是常见。说我昨天看见某甲是那个样子，我今天看见还是那样子，你若是这样的思想，是名为常见。这里可以这样说。「为说能治常边」，这个常，是这样意思。

或者说是执着有我，这个色受想行识是有变化、有生灭的，有老病死的各式各样的变化，但是我的体性是常住不变的。我到天上去，我到人间去，人间和天上虽然不同，我的体性是没有差别的。跑到地狱去还是我，我到天上、我到地狱去，我是没有变化的，执着我是常住不变的，是名为常边。现在「为说能治常边邪执」，常边这个常，这样子执着，这是不对的，是错误的执着。

「处中之行」，就是不要有这种边的执着，处于中道，就是不常、也不断，处中道，那就是什么呢？实在来说主要还是说「无我观」。一切法都是无常的，都是刹那生灭变化的，但主要是说没有我可得，这个是修无我观，这里面有这个意思，修无我观，观察我不可得，修这个我不可得。修这个我不可得，这是通于大小乘佛法，《阿含经》，阿罗汉也修无我观。我们学习大乘的《中观论》、《瑜伽师地论》也都修无我观，这是无差别的，只是唯行、唯法、唯事，都是无常的境界，那个我不可得。

所以说「为说能治常边邪执，处中之行」，实在就是修无我观，这是通于大小乘佛法的。四念住里面也有修无我观，乃至《中观论》、《大智度论》都主张修无我观的，乃至《瑜伽师地论》也是主张修无我观。「我空」是通于大小乘佛法，一样的。

「为说能治断边邪执，处中之行」。「断边」，他一看…比如说有了神通的人，他能看到一万劫，一万劫以后的就看不见，就看不见了，那他可能就，哦！一切法到一万劫以后就没有了，他可能就是这么想。或者我修八万劫，我能看那么远，八万劫以后就不知道了，这个就是，他认为可能就是断了。

再就是没有神通的人，认为「人死如灯灭」，也是断了，当然这是一种最粗浅的执着，是断灭了。

刚才说《中观论》说那个断灭，你感觉前一刹那是那样，后一刹那就不同了，是名为断。

那怎么叫做不常不断呢？那若《中观论》上说，一切法自性空，自性空中不常不断。所以说这上面「为说能治常边，为说能治断边」，这里面包括甚深义、第一义谛在里面的。那就是「示现种种所趣入门」。这样说呢？是一个意思。

其次唯识法门也是要断烦恼的，那怎么断呢？当然你修五停心观是调伏烦恼的，破除障道因缘而已，烦恼实在还没断，烦恼还在你心里头，那他怎么断呢？他要修无我观，断这个我执，等到修假名的一切法是毕竟空的，就是法空观，修法空观断一切烦恼。修法空观的时候，但是你深入的观一切法空，就是观这个…他不是说观依他起，不是，观这个遍计执、观遍计执是通过名言，也就是内心的分别所现的一切法，也就是唯心所现的一切法，唯心所现的一切法本身是自性空的，本身是自性空的。

这个自性空？我感觉还有一点差别。我看永嘉玄觉大师，他来到同六祖大师处谈玄说妙那一段，看到他自己的著作上也说：什么叫做一切法空？一切法如梦、如幻、如化，这叫做一切法空，这样讲。而天台智者大师说：怎么叫做空？当体即空。这个词，用的字不同，义也有点不同。比如说是《中观论》说：一切法因缘所生，自性空。这个和“当体即空”有点差别，有点不同。我看嘉祥大师解释《中观论》这个文，他是说：一切法自性空，因缘有，所生法的自性是空的，这个法是因缘有的，这个所生法的自性是没有的。这个话是表示什么？表示因缘所生法是有，自性是没有的，在自性空上这来看，一切法无有少法可得，但是同时因缘所生法是有的，所以没

有断灭，没有断灭，他是没有断灭的。

唯识宗说是你内心里面的分别，你心的分别所变现的一切法是自性空，那就是犹如虚空，完全是没有的。比如说我现在心里想，心里面一想一个白莲花在这里，心里想的白莲花，这白莲花是毕竟空的、是自性空的，根本没有，连个如幻如化也没有。这和《中观论》说自性空不一样。中观论说的自性空不妨碍如幻如化的有的；这个唯识上说你心里变现的一切法是自性空，犹如虚空，如幻如化的也没有。这是有点差别的。

智者大师是说：当体即空，这里面就是犹如虚空，没有，什么都没有，这句话有点不同。永嘉大师说，一切法空如幻如化，这句话和“当体即空”有点差别，当然还是有点相通，不是完全有差别。

可是你思惟这个意思，你在静坐的时候，思惟这个空的时候，你会发觉他有差别。所以这个说是「能治断边」，就是没有断，对治这个断，你说断了是不对的，是这个的意思，

现在这样说呢？你观察一切法都是通过名言的分别，变现的一切法，很清楚的你心里想出莲花就有莲花；你想一棵树就是一棵树；你想老虎就是老虎，然而这是无有少法可得，没有法可断的。不是有一个东西把它断了，不是的，根本没有东西可断，「能治断边邪执」，可以这么讲。

这样说呢？这个地方「能治常边邪执，能治断边邪执」，这里面包含了深义，包含了《中观论》说的那个第一义谛，也包含了唯识宗说到这圆成实性，也都包含在里边。

我们通常说呢？一切法都有生灭的变化，所以没有常，常不可得，但是虽然一切法常不可得但是是相续的，由无始劫来一直到现在也没有断，还是相续下来，所以也不是断，不常、不断，这样讲呢？固然把常与断的过失是对治了，但是用它来、因它而断烦恼还是不容易。

你若是从这个不常，像《中观论》说那个前一刹那是这样子，后一刹那还是这样子，就是常；说是后一刹那变了，那就是断，这个常、断二边怎么样能破除去？观一切法自性空，常不可得，断也不可得。那就是悟入第一义谛了。

现在说「为说能治常边邪执，处中之行」，就是修无我观，要入于第一义谛。「为说能治断边邪执，处中之行」，就是观一切法空。就是你心里面变现的一切法，也是假名安立的一切法，本性是毕竟空，没有法可断，那就是断了法执。断了我执、又断了法执，就是法无我观。所以前一句是我空观，第二句是法空观，「处中之行」，这个都是中道而不落于二边的，这样子。「为说处中行」，结束这一段。

戊三、除增上慢

令其除舍未作谓作，未得谓得，未触谓触，未证谓证，诸增上慢。

这是第三科「除增上慢」。「令其除舍未作谓作，未得谓得，未触谓触，未证谓证，诸增上慢。」四句，前面「未作谓作」，这实在这地方，这一段文的目的，是弃舍这个增上慢。

这「增上慢」不是说谎话，这是什么情形？是有修行的人，但是他不学习经论。不学习经论，也不是说一点不学习，他也学习一点，但是一知半解，学习的不圆满，

但他是勇猛的修行，修行达到一个境界的时候，他就说他成功了。他不是说谎话，他真实有这个境界，但是他就说错了。就是这个境界不像他说的那么高，所以叫做增上慢。说大妄语，那是说谎话，他自己知道他是说谎话的；现是增上慢，他认为他不是说谎话，他是说真实话。

「未作谓作」，比如说是他静坐的时候，不见有这个身体了，身体不见了，连房子都不见了，都空了。空了呢？他就认为得无生法忍了，这是这样子。而那这就是错了，这不是得无生法忍嘛！这只是什么事情呢？这只是未到地定，只是未到地定的一个相貌而已，还是个凡夫的境界，连色界定都没有到嘛！但是那个就是「暗证」，教下的法师就是批评这个禅师叫暗证，胡涂！他认为他不得了，得无生法忍了，就是胡涂。他不是说谎话，他也是有一点境界的，但是就是认错了消息，那叫做「未作谓作」。得无生法忍，你须要修我空观，你须要修法空观，超越了这个资粮位、加行位，到了见道位的时候，才得无生法忍。你只是静坐在那儿寂静住而已，你没有做这个观，你怎么能说你得无生法忍呢？这是不对的，「未作谓作」。

比如说还有一样事，比如说夜间坐在那里，他心里面在静坐的时候，灯都关上了，但是他看到遥远地方的事情，遥远的地方都看见了，他并没有睁开眼睛，就看见有人从那边去了、到厕所去，或是到那里去了，他就看见。他的功德就是这么多，他就认为他得天眼通了。

我们不要说名字，就是现在很有点名气的人，他的书本上就是说这件事，就是这么说的，这就是搞错了嘛！这是什么呢？这是欲界定的一个相貌，连未到地定都没到，他说他得天眼通了。天眼通一定要得色界定才可以。他就要说这种话，说这种话的情形会怎么样呢？我们若是不学习这个《瑜伽师地论》，你若是不学习经教，你还不敢说他什么。他说他得天眼通，你不敢说他不对，你可能认为他得天眼通了。我们今天的佛教徒就有这个问题，你不能鉴别这件事。他说这个话，因为他也不是凭空说的啊！这就叫做增上慢，他是有一点境界的，叫做「未作谓作」，这是指因说的；「未得谓得」是果。你没有做因，你就说你做了因，「未得谓得」，没有得天眼通，就说得天眼通了，这事情就是不对嘛！

「未触谓触」，我也看见有人写文章，不得了，他得到四禅八定，但是我看这个文章一股傲气，高慢心很强。你看见那文章就...虽没看见那个人，那文章就看出来高慢心很强，很厉害的。那里面的文章实在也看出来，就是很粗气的很、那个人，但是他说他得四禅八定了，就是「未触谓触」，没有触四禅八定，就认为是得四禅八定，现在就有这种人，「未触谓触」。

「未证谓证」，他没有证悟第一义谛，他认为他证悟了第一义谛，是这样子。

这些事的原因呢？就是不学习圣教，不学习经论就会有这个问题。若是说是你...比如说有位有神通的圣人给你做师父，他若认为你可...汝子可教也，那他可能会教；若是他若认为情形还不能教，那好，就是默然。默然，他的增上慢没有办法破掉，没有办法破的。

静坐的时候，它就会出现种种境界，不像我们不静坐的人，没有什么了不起的事情出现了，这都是平常的境界。但是静坐的人可不同，你若是久了的时候，他就出现一些事情的。出现事情你不认识呢？就容易认为我有修行，高慢心就起来了，就有这个问题。

前面说是叫你修五停心破除障道因缘，然后正式为你说这个圣道，三十七道品，修四念住乃至修八正道或者是修高深的法门，修这个真如三昧，唯识的三昧，他也用功修行，他用功修行时就出现了种种境界的时候后，他心就高慢起来了。所以第三

段，令除增上慢，破除你的高慢心，就是分那么三段来说。

《披寻记》一二八五页：

为说能治常边邪执等者：此中常边邪执，谓于前、后际所有无明；断边邪执，谓于后际所有无明；诸增上慢，谓于中际所有无明，如是差别应知。

「为说能治常边邪执等者：此中常边邪执，谓于前后际所有无明」，这样讲也是对。「谓于前、后际」，前际就是过去际，后际就是未来。「所有」的「无明」，你不知道事情过去就是灭了，那里能说是常，但是他胡涂，他认为这个事情从过去到现在到未来，一直是常住不变的，那么这就是常边。

断边的邪执呢？「谓于后际所有无明」，就是对将来的事情不明白，认为人死了就断灭了，其实没有断灭。

我想起来这个《楞伽经》上有的四句话，这四句话也很好。这四句话是说：「色识虽转灭，而业不失坏」，「色」、色受想行识这个色。「识」、就是心意识的识，色识色受想行前后那两个字、色、识。「虽转灭」（虽然的虽），虽然是展转的最后就消灭了，你最初是个小孩子，后来变成大人，然后慢慢就变成老人了最后就死掉了。这色是这样变化，识也是有变化，「色识虽转灭」。「而业不失坏」，但是你在生存的时候，你从小孩、或是中年、老年，你造了业，或者是你造善业，或者是造了罪业，或是造了不动业，这个业不坏。你说这个人死了，他的业没有死，业还在。

「令于诸有中，色识复相续」，你的业力，使令你还是在天、或者是色界天、无色界天、欲界天、或者是人间、三恶道，这都是「有」，「令于诸有中，色识复相续」，你的色受想行识又继续下来，又有了、又有色受想行识。这《楞伽经》的四句话，「色识虽转灭，而业不失坏，令于诸有中，色识复相续」。

我们读《大佛顶首楞严经》，波斯匿王那一段，说到人有常住真心，所以人就是不灭，那段...。我还讲过《楞严经》的，很多年了。感觉到说人在小孩的时候，你看见恒河水，这样子。你今年六十二岁了，你还是看见那恒河水，恒河水可能会有变化，但是你的"见"有变化没有呢？波斯匿王回答说：没有。这就是常住真心啊！说人死了，身体结束了，但是你的常住真心没有灭啊！所以人是常住不坏的。当然这是《楞严经》讲的一段。

但是现在这个《楞伽经》上讲的也不同。「色识虽转灭，而业不失坏，令于诸有中，色识复相续」，这时候是关于你现在的业力，业力就是你的行动。你的行动或者是善造诸福业，或者是做恶事造了罪业，或者造不动业，这个业你造了以后，它就不失坏，将来就发生作用，所以也不断灭，这和《楞严经》说不断灭不一样。

这里面说到，这文上说「谓于前后际所有无明，断边邪执，谓于后际所有无明。」将来的事情与你现在的业力有关系。

比如说阿罗汉，他把爱烦恼，见烦恼都灭掉了，灭掉了，他的生死业得不到因缘的支持了，他就不流转生死了。他也不到天上、不到人间、不到三恶道，没有了。佛在世的时候，就是魔王看比丘死了的时候，他就来看，然后他就对佛说：比丘死后我看不见他到那去了，有的人死了呢？他知道这个人到天上去，这个人到地狱去，中阴身能看见他。而这个比丘死了看不见，东西南北、四维上下看不见到那里去了，他问佛。佛说：他入涅盘了。到了涅盘，这是不可思议的地方，不能见闻的。

所以这上面说「断边邪执谓于后际所有无明，诸增上慢，谓于中际所有无明」，

「诸增上慢谓于中际所有无明」，就是现在，也不是过去、也不是未来。现在什么？有我可得，我心里有修行，有这种心，这就是我慢的态度，「所有无明，如是差别应知」，这个三界无明有差别。

这三段有点意思，先说五停心破除障道因缘；然后为你说处中之行，就是说圣道，然后你开始正式修学圣道，修学圣道的时候呢？没有修行的时候还没有我慢，有了修行的时候，哎呀！我有修行。因为什么有修行？他说怎么、怎么的，他不是说谎话，是有什么境界，我有修行，现在是「除增上慢」，破你的增上慢。

前面是标举，标举出来有八种教授。，下面第二科「明摄」，把这八个它收摄一下缩少。分成五科，第一科是「标」。

酉二、明摄（分五科）　戌一、标

如是菩萨八种教授，当知略说三处所摄。

这八种教授大家应该知道，这略说就是属于三种境界。这是「标」。下面「征」。

戌二、征

云何三处？

三处是什么呢？下面第三科「列」出来。

戌三、列

一、未住心者，为令住故，令于所缘无倒系念。

「未住心者」，说我们贪心很多，这个男女的欲心很大，心都就是浮动、动乱，叫做「未住心」，心不能安住。如果我的瞋心很大，愚痴心很大，我慢心也很强，散乱心很大，这都是动，没有安住，心不能安住的。

「为令住故」，为了使令这些动乱的心叫它安静下来。「令于所缘无倒系念」，那么你的老师就教你修五停心观，就是前面说这个修不净观，修慈愍观，乃至修阿那波那念。

「无倒系念」，你不要搞错了，这个法门是对的，你若搞错了就不对了。你要专心的修不净观，或者修慈愍观，或者修阿那波那念。这样子来把这个狂心叫它停下来。

《披寻记》一二八五页：

令于所缘无倒系念者：如〈声闻地〉说：于缘无倒安住其心，谓若苾刍勤修观行，是瑜伽师，于所缘境安住其心，随应解了所知境界，如实无倒，遍了知故。（陵本二十六卷十八页）

「令于所缘无倒系念者：如〈声闻地〉说：于缘无倒安住其心，谓若苾刍勤修观行，是瑜伽师，于所缘境安住其心，随应解了所知境界，如实无倒，能遍了知故。」

「于缘无倒安住其心」：这「无倒」有另外有一个意思。比如说我的欲心，这男

女的欲心特别强，你就去安住不净观，修不净观就是「无倒」，这是对了。你吃这个药和你的病正相合。如果是你的欲心很重，你修这个缘起观，这不行，这个药不是治那个病的，那就是不是无倒安住了，就是搞错了。我的瞋心很大，那你就修慈愍观就合适了，那你修不净观，这不行，这是不合适了，所以这「无倒系念」有这个意思。

「于缘无倒安住其心，谓若苾刍勤修观行时，是瑜伽师，于所缘境安住其心，随应解了所知境界，如实无倒」，没有搞错，「能遍了知故」。这是「（陵本二十六卷十八页）」

这是「未住心者，为令住故，无倒系念」，就是把前五停心合而为一，这是第一个。

二、心已住者，为令获得自义利故，为其宣说正方便道。

第二呢？就是他心已经...这个贪欲、瞋恚乃至散乱，这种障道的因缘破除去了，他心里面得到未到地定了，心里能安住了。「为令获得自义利故」，为使令他得到第一义谛，得到圣道，得涅盘，这样子，这叫做「自义利故」。

「为其宣说正方便道」，就是那个「处中之行」，就是处中之行「为说能治常边邪执，处中之行」、「为说能治断边邪执，处中之行」，这是正方便道，主要的得涅盘道、主要的得涅盘道。

所以这个对治常边，对治断边。对治二边，应该能会合到四念处，会合到八正道，会合到这个中观，会合到修唯识观相合，应该这么讲。

三、于自所作未究竟者，令舍中间所有留难。

第三「于自所作」，他修这个圣道的时候，有一点境界的时候，就起了高慢心，没能究竟的达到第一义谛，没能！那是什么原因呢？就是起了高慢心了，起了增上慢。「令舍中间所有留难」，就是你这个老师、这个阿阇黎、你的邬波拖耶，教你弃舍中间的这个我慢，增上慢的这个分别心，这个「留难」。你的增上慢是个留难，就把你留在那里，教你过不去，教你不能得圣道，弃舍中间的留难。当然你若是你有增上慢是留难，多少有所得的时候、有所执着，都是留难。把你留在那里，教你过不去，就是这个意思。

这就是「列」，就是把这八种门会合成三种。第四科就是解释，分三科，第一科就是「为令心住」。

戊四、释（分三科）　亥一、为令心住

若知彼心根意乐随眠已，如其所应，随其所宜，示现种种所趣入门，令其趣入，当知是名未住心者，为令住故，令于所缘无倒系念。

「若知彼心根意乐随眠已，如其所应随其所宜示现种种所趣入门，令其趣入」，这里加以解释，前面是列。「未住心者，未令住故」，这一段文，这是什么意思呢？这里解释。

「若知彼心」，若是那一位、那位教授阿阇黎、那个老师、那个菩萨，知道那个学者、那个弟子他的心，他的「根」，善根，他的意乐，他的「随眠已」，都知道了。「如其所应，随其所宜，示现种种所趣入门，令其趣入」，就是说这个五停心观，使令他从这里开始向前进，入于圣道。「当知是名未住心者，为令住故，令于所

缘无倒系念」，是这个意思。

这个「令其趣入」就是超越了障道因缘，你原来的这个贪瞋痴慢这些，这都是障道因缘，超越了这些就可以趣入圣道了。这是第一科。第二科「令得方便」。

亥二、令得方便

若为宣说能治断常二边邪执处中之行，当知是名心已住者，为令获得自义利故，为其宣说正方便道。

这时候才正式开始修学圣道。前面「为令心住」是个方便道。

亥三、令舍留难

若令除舍未作谓作，广说乃至未证谓证，诸增上慢，当知是名于自所作未究竟者，令舍中间所有留难。

这是第三科「令舍留难」。

戌五、结

如是三处，当知能摄八种教授。

这是第五科，结束这段文。这三处就可以包括了那八种教授。这八种教授合成三种教授。下面第四科「显胜利」，分二科，第一科「标」。

申四、显胜利（分二科）　酉一、标

如是菩萨、或由从他得正教授，或由施他无倒教授。

那二个老师、二类老师，和你同住的老师，或者不同住而也是大菩萨，或者是佛来教导你，你从这二类人得到教授。

能令所余八力种性，渐得清净，渐得增长。

第一科是「标」，「能令所余八力种性」，「所余」，前面说到这个「作不已失」，「未作不得」。「作已不失」，乃至到你若作了你就会得果报，那段文。那就是说佛的处非处智力，自业智力，佛的十种智力说了二种。十种说了二种还剩下八种，所以叫做「能令所余」。这里面说的八种教授呢？就是你若学习这八种教授，所余的八种的智力种性，这种性就是因，就是这八力的因。「渐得清净」，逐渐的你这个智慧就得清净。就是那个静虑解脱等持等至智力，这下面有说。「渐得增长」，力量展转的广大起来。那八种力呢？前面第一科是「标」，下面第二科就列出来。

酉二、列

谓静虑解脱等持等至智力种性，诸根胜劣智力种性，种种胜解智力种性，遍趣行智力种性，宿住随念智力种性，死生智力种性，漏尽智力种性。

「谓静虑解脱等持等至智力种性」，「静虑」，就是色界的四静虑，色界四禅。「解脱」，就是八解脱。前面那个〈三摩呬多地〉都有讲过。

「等持等至」，这个「等持等至」？这个四禅八定也都可以说是等持，也都可以说是等至。但是「等持」呢？通于散乱心。我们的散乱心也有一刹那间的住，我们心里面注意一件事的时候，也可名之为「等持」。但是也可以用它说是色界四禅，无色界四空定，也可以说是「等持」，是通于散乱，也通于定，通于定、散。若「等至」是不通于散乱，一定是得到了四禅八定才可以叫做「等至」的。

「智力」，你有了禅定的人，他就有他心通。他有他心通，他就知道你心里想什么事情，有这个力量。「种性」，就是因。你这样常常修禅定，你就有他心通的因，你就容易得他心通。

「诸根胜劣智力种性」，说那个人的根性胜劣智，你有了神通，也就能知道多少。这个人是笨人，这个人是有智慧；这个人是能出家，这个人是不能出家，有了神通的人能知道。当然初开始是很浅薄的境界，你不能和佛比，佛的诸根胜劣智力是最究竟圆满。

「种种胜解智力种性」，也能知道这个人，他对什么是擅长的，虽不用说话，这个有神通的人能知道。这个人是飞机的工程师，能知道；这个人是会计师，他都能看出来。就是你长于那一方面的事情，你对那方面事情的胜解，胜解智力种性。

「种种界智力种性」，种种界智力，「界」就是因。前面那个就是随眠，你以前的你的贪烦恼重，你今生就贪烦恼重，以前有这个因，现在就有这个果。

「遍趣行智力」，「遍趣行智力」，就是普遍的。「趣」，就是由凡夫向圣人那里去，叫做「趣」。这个属于愿，「趣」是属于愿来说，「行」由愿而行的修行。你修学圣道的时候，修四念处的时候，就能达到圣道那里去，是遍趣行智力。这「遍趣行智力」是什么呢？就是那个老师知道这个人要修这个法门才可以；修小乘法门才可以；这个人要修大乘法门才可以，他就都知道，「遍趣行智力种性」。

「宿住随念智力种性」，即前一生的生命，这个「住」，前一生生存的时候怎么个情形都知道。在他的念他能知道你过去生怎么样种性。

「死生智力种性」，就是人死了，一刹那间死了，就又生到别的地方去了，又得果报了，这个有神通的人就知道他，哦！他现在生天了；这个人到阿弥陀佛国去了，都知道。

「漏尽智力种性」，就知道你修学圣道的时候，哦，你现在断了分别我执了，你现在断了俱生的我执了，你这个人断了分别法执，断了俱生的法执了，你得到...到八地菩萨了，都知道。当然这种智慧是很神秘，很微妙的，可也有深、有浅的不同。这是列出来八种种性智力。

《披寻记》一二八六页：

能令所余八力种性等者：此中八力一一差别，皆如〈建立品〉释。（陵本四十九卷十八页）于十力种性中，初二种性渐得清净增长，如前已说。今此后八望初二种，故名所余。

「能令所余八力种性等者：此中八力一一差别，皆如〈建立品〉」解释。「（陵本四十九卷十八页）」，我们现在学习的是（第三十八卷），在（四十九卷）有解释。

「于十力种性中，初二种性渐得清净增长，如前已说」，前面学习内明那个地方

已经讲了。

「今此后八」，这八种智力种性。「望初二」，对比前面那二种种性，处非处智力，自业智力。「名所余」，十种智力，除掉了二个，还剩下八个。所以叫做「所余」。

这个我讲的课，当然我是预备了，也是找些参考书预备。有的地方有书可参考，有的地方也没有参考书可参考。那么我讲的地方，就是我有可能会这个地方没有讲明白，也可能我讲错了，你听了也可能……你也有你的看法，你认为我这里讲的对，你认为这里讲错了。如果你认为我讲的和你的想法相合，那也就可以默然。如果认为我讲的和你的想法有不对，你可以提出来讨论。或者你认为我是讲错了你也可以提出来，应该这样才对。或者说我没有听明白你也可以提出来，这个地方我不懂，你再讲一遍也是可以。

我感觉到这《瑜伽师地论》在〈声闻地〉也是讲的很微细，这修行的事应该怎么样，〈菩萨地〉也是很微细，说的很微细的，不是粗枝大叶、大概的说一说就算了，不是的，说得很微细的。

午六、应正教诫（分二科）　未一、征

云何教诫？

这个「如是学」这一大科里面分七科，现在是第六科「应正教诫」，这一科里面分两科，第一科是「征」。

教授的意思已经讲过了，有八种教授。「教诫」是什么意思呢？这是「征」。下面第二科解释，分两科，第一科是「标列相」，又分两科，第一科是「标」。

未二、释（分二科）　申一、标列相（分二科）　酉一、标

当知教诫略有五种。

我们应该知道教诫有五种差别，这是标出来数目。下面第二科是「列」，列出来它的相貌、它的名字，分五科，第一科是「遮止」。

酉二、列（分五科）　戌一、遮止

一者、遮止有罪现行。

教诫有五种，第一种就是「遮止有罪现行」，就是他是你的弟子，你有责任向他下命令，不许可做有罪过的事情。这是第一种「遮止」，第一种教诫。

戌二、开许

二者、开许无罪现行。

第二种教诫呢？「开许」，就是同意，同意你去做这个没有过失的事情。没有过失的事情啊，是可以，是可以做的事，是容许这件事，下面第三科。

戌三、谏诲

三者、若有于所遮止开许法中，暂行犯者，如法谏诲。

这是第三科「谏悔」，就是改正你的过失，教诲你改正错误。

「若有于所遮止开许法中」，假设这位弟子，对于师长所不许可的和许可的这两类事里面，「暂行犯者」，暂时的有所违犯，这样的情形怎么办呢？

「如法谏诲」，就是合法的，没有错误的，这叫「谏」。「谏」者，正也。来纠正他的错误，对他下命令，要教诲他，你不可以做错误的事情，这是第三。

《披寻记》一二八六页：

于所遮止开许法中等者：若佛世尊，于彼诸法，制身语意，令不造作，名所遮止。于此诸法，开身语意，令其造作，名所开许。于此二法，由失念故，而不随转，名暂行犯。

「于所遮止开许法中等者：若佛世尊，于彼诸法，制身语意，令不造作。」假设佛在世的时候，你见佛、你见到佛，你听佛这样讲，「于彼诸法」，制止身语意，那个杀盗淫妄懈怠放逸这些事情，「制身语意」，要约束你的身体，「令不造作」，使令他不要去做这种有罪过的事情，「名所遮止」，这就叫做遮止，这个遮止就是这样意思。就是不可以做这种事，这叫做「遮止」。

「于此诸法，开身语意，令其造作」，对于这个戒定慧、四念处，乃至八正道，布施波罗蜜乃至般若波罗蜜，那么这些事情，「开身语意，令其造作」，容许你的身语意去做这种事情，是容许的，这样子这叫做「名所开许」，开许就是这个意思。

「于此二法，由失念故，而不随转」，如果一个弟子对于这两种事情，一个是不准许，一个是准许的，「由失念故」，由于你失掉了正念，你的烦恼现行了。「而不随转」，不随顺佛陀的教导去做，违反佛陀的意旨。「名暂行犯」这是暂时的你的身口意，做错了事情，违犯佛陀的教导了，那么这叫做「谏诲」。

戊四、呵摈

四者、若有于彼法中，数数轻慢而毁犯者，以无染浊、无有变异、亲善意乐，如法呵摈。

这是第四科「呵摈」。「若有」，若是这位弟子于彼开许、或者是不开许、遮止的法中，「数数轻慢」，不止一次的，一次又一次的轻慢这件事，不拿这件事当一回事。你说是犯戒，做恶事有恶报，那有那回事？他就轻视，没信心，轻慢这件事，无所谓的事情，就是这样这种态度。「而毁犯者」，就做了恶事，这样子。

「以无染浊、无有变异、亲善意乐，如法呵摈」。那么这个师长、或者佛菩萨、你的师长没有染污的心，没有变异的心，是亲善的心情，「如法呵摈」，就是依法来呵斥他，来驱逐他，是这样意思。

《披寻记》一二八七页：

以无染浊、无有变异等者：不于或违、或顺，起染污心，或摈、不摈，名无染浊。恒常现前，与作饶益，先后无异，是名无有变异。以饶益心不以衰损，以善友意不以憎嫉，是名亲善意乐。

「以无染浊，无有变异等者」，怎么叫做「无染浊」呢？「不于或违、或顺，起染污心，或摈、不摈，名无染浊」，因为这个弟子也有一些人、各式各样的人，有的人很狡猾，他他可能做一些…很用功修行，但是他有时候不顺你的意思，不随顺师长的意思，叫做「违」。「或顺」，他是做了很多坏事，但是他对你很顺，这就是很复杂的情形，「或顺」。「或违、或顺，起染污心」你做师长的人呢？起了染污心。这个人虽然做了很多的罪过的事情，但是他表面上很随顺师父的意思，因为他顺你的意思嘛！你就对他起了染污心，起了爱着心，起了染污心。

或者是他这个人做了很多…很用功修行，但是他就是有点倔脾气、耿直。他不顺你，你就对他起忿恨了，愤怒了，这样子，这样子呢？这就叫做染污心，叫做「染污心」。这染污心、由于这染污心，你可能会…你就采取行动了，你不顺我，我就驱逐你，「或摈」。你随顺我呢？我就不驱逐，这个…这是一种意思。

或者是这个人表里如一，他是做了…犯了戒，做了有罪过的事情，那么你对他有愤怒，这愤怒就是染污心。说这个人很用功修行，随顺你，你对他起爱着心，那就是染污心。说是这个有两种不一样，可能还有第三种。

现在这位师长呢？没有这个意思，没这个意思。不因为你违顺，不因为你有所违，有所顺，也不因为你是作罪、或者是不作罪，而起执着心，所以叫做无染污心，叫「无染浊」。那就是这位师长是有程度、有修行的人了。

「恒常现前，与作饶益，先后无异」，他这个为师长的这个菩萨呢？他常，「恒常」，常是对他有饶益的心情，「恒常现前，与作饶益」。是「先后无异」，说是你以前做了罪过的事情，你后来你又做一些功德的事情，这先后有差别。或者以前最初的时候，你很用功修行，后来又放逸了，这先后有差别，但是这个为师长的对他的这个饶益心，没有变异，没有变化。你做功德，你用功修行，他也是有利益你的心；你造罪，他还是有利益心。这个利益他的心没有变化，前后都是一样的，「是名无有变异」。这也不容易，这件事也不是容易的事情，不容易。

「以饶益心不以衰损」，这个弟子，通常来说，就是你造罪了，菩萨这个心，这个慈悲心，饶益心还是照常的饶益心，不会有伤害你的意思，没有伤害的心。如果那个不是菩萨呢？那就是另一回事，那就不同了，所以「不以衰损」。

「以善友意不以憎嫉」，「以善友意」，就是好朋友的心情。你做功德的时候，用功修行，他发欢喜心；你这个造罪的时候，他还是有利益你的心。「不以憎嫉」，不会因为你做功德，你的声望高起来了，他就生嫉妒心了，不会这个事情，所以这个意思。

「以饶益心不以衰损，以善友力不以憎嫉，是名亲善意乐」，这个「亲善意乐」是这样意思，是这样意思。当然这个弟子这一方面，程度也是各式各样的，也是不同。

这个道安法师，晋朝那个释道安、道安法师这个人的相貌丑陋。就是出了家的时候，就是和任何人见面，人家对他的心情就是有一点特别，你相貌特别丑陋，就是不容易得到人家的欢喜。他出家了的时候呢？他的师父叫他去种田，才十几岁。种田呢？他就种田。这师父叫他去种田，他就去种田。种田种了一个时期了，后来就和师父要求我要读经，我要读经。但是还是…不是说我不种田，我不是，还是种田，但是也要请一本经书去读。那么他师父就请了一本经给他读。那么等到晚间的时候，回来的时候，道安法师回来的时候，就把这个经就还给师父。还给师父说：你读好了？我读好了。我还要再请一本、请一部，那师父就请一本。请一本，他第二天又去种田。种田晚间回来了，这部经又还给师父。说是：读好了！读好了，我能背下来。好，你就背。他师父拿着经，他就都背下来，这样子。他师父一看，哎呀！这部经可能也不是…大概也很多字，超过可能有一万字吧！师父说：明天不要去种田了，不要种田，你出去参学，去参学。

那么他就到佛图澄，佛图澄是个神僧，就跟他去学。因为道安法师相貌丑陋，佛图澄还是有很多的学生，就看这个人丑陋都不高兴。佛图澄说：你们都不可以轻视他，他的智慧，你们所不能及的。和佛图澄一谈起话，一谈，谈很久，这样子。

所以我这么一想呢？道安法师初开始遇见那个师父，徒弟来了，叫他去种田，这事情这样做？要种田我何必出家呢？但是他不说，你叫我去种田，我就去种田。种了很久，才肯去要一部经。要一部经，他师父发觉这个人不是平常人啊！这个理解力很高，记忆力也特别强，这是个…这是一个佛教徒的人才，不能种田了，就让他去，去参学。那可见这个师父也是了不起。

所以这上面说是以无染污心，没有变异的亲善意乐，如法呵摈，这样情形。

与作忆念。

「与作忆念」，看这个《披寻记》，怎么叫做「与作忆念」？

《披寻记》一二八七页：

与作忆念者：谓令忆念先所犯罪，或法、或义，〈声闻地〉中别释其相应知。（陵本二十五卷三页）

「与作忆念者：谓令忆念先所犯罪」，就是你以前你是犯了罪，你犯了罪的时候，但是你这个作师长的对他有见闻疑。我看见你那一天，什么时间、在什么地方，你做了有错误的事情，我看见，看见过。或者闻，我听别人说过，你在什么地方，你做了什么罪过的事情，听人说。或者是疑惑，「见、闻、疑」，疑惑这个人造了什么罪，那么就去向他问，说：你某一天，你在什么地方你是不是…你犯了妄语罪，或者是你做了什么错误的事情。

「我不知道、我没有、我没有犯戒」，他就忘记了。忘记了，「与作忆念」，你帮助他忆念，回想，说是你在某一天，在那一个山边，那里有两棵树，那个地方是一个很平坦的那一个地方，是在太阳还没有落，你在那个地方做了什么罪过的事情。帮助你忆念，说出来一些相貌，说出来时间、地点，你就容易回想起来，这叫做「与作忆念」。他这意思呢？你一定要自己承认自己有罪，不是我强迫你，说你有罪，不是的，不是这意思，所以叫「与作忆念」。

「或法、或义」，或者是法方面须要忆念，或者义方面也可以忆念。「法」呢？比如说是现成的佛所说的经，或者说的《阿含经》，或者是《阿弥陀经》，或者是《华严经》，或者是《法华经》，或者是《般若经》，在这一方面的这一段文，你说你忘了，我帮助你想，帮助你想这件事，「与作忆念」。或者是义，就不是经，就是有别的大德说出了一段佛法，其中有道理，你以前学过。学过，现在忘了。忘了嘛！你这个师长呢，就帮助他忆念，把以前学习的忆念起来，这也叫做「忆念」。

「〈声闻地〉中别释其相应知。（陵本二十五卷三页）」，在那里说这件事。那么这一段是「呵摈」。下面第五段是「庆慰」。

戊五、庆慰

五者、若有于所遮止、开许法中，能正行者。

假设有这个弟子对于「遮止」的，他就不做。师长说不准许做这种罪过的事情，他就不做。「开许法中」，同意你、鼓励你、赞叹你做这种有意义、有功德的事情。「能正行者」，那么师长这样教导了呢，他就能随顺师长的教导，很努力的、很谨慎的，就这样用功修行。

慈爱称赞真实功德，令其欢喜。

「慈爱称赞真实功德」，这个弟子这样做了，依教奉行了，这个师长呢，用慈爱心称扬赞叹他，他真实的功德，他真实是这样做了，「真实功德」。

「令其欢喜」，使令他心情欢喜。因为生了欢喜的时候呢，他就会能够加强他的努力。比如说他一坐四个钟头，他修止观了，天天早晨晚间的工作，努力的修行，这是他真实这么做了，真实有功德，这师长就这样子赞叹他，令他欢喜，这叫做「庆慰」。

下面第二科是「结略义」，这一科是「标列相」，现在「结略义」。

申二、结略义

当知是名略说菩萨五种教诫，所谓遮止、开许、谏诲、呵擯、庆慰。

这五种教诫，这是简略的说就是这五种。

下面是第七科，一共是分七科。现在是最后一科「应住方便所摄」的「身语意业」，分三科，第一科是「征」。

午七、应住方便所摄身语意业（分三科）　未一、征

云何菩萨方便所摄身语意业？

就是菩萨度化众生的时候是有方法的。你用这个方法去度化众生的时候，就是你的身语意，你身语意就随顺这个地方去度化众生，那就叫做「方便所摄身语意业」。这个身语意业是什么情形呢？这是「征」。

下面第二科解释，分两科，第一科是「标四摄事」，又分两科，第一科是「释名方便」，又分两科，第一科「出体」。

未二、释（分二科）　申一、标四摄事（分二科）　酉一、释名方便（分二科）　戌一、出体

当知略说菩萨所有四种摄事，是名方便。

先解释这个方便两个字，「方便」是什么意思呢？「当知略说」，就是要略的解释菩萨所有的「四种摄事」，就叫做「方便」。

这个「摄事」，这个「摄」这个字，就是接引的意思。这个人不是佛教徒，接引他来到佛教，这样的事情叫做「摄事」，也是引导，引导他来到佛教里面来。引导他对于佛教有信心，能用功修行，那叫做「摄事」。这「摄」者，取也，就是拿过来，这样意思。用佛法劝导他，使令他信佛，就是这叫做「摄事」。

「是明方便」，这是叫做方法，就是你这一类的方法。你接引众生，也是你心里面的愿望，你要他...劝他信佛，那用什么方法呢？这样的方法，你用这方法来做这件事，所以叫做四种摄事，是名方便。这是「出体」，下面第二科「引教」。

戌二、引教

如世尊言，菩萨成就四种摄事，所摄方便，方名菩萨。

「如世尊言」，就像佛这么说。「菩萨成就四种摄事，所摄方便，方名菩萨」，这个发大悲心的菩萨，他一定要成就四种摄事，这四种摄事你能成就了，你能这样做，「所摄方便」，四种摄事「所摄」，就是属，「摄」这个是属，属于四种摄事的方法，你能这样做，那「方名菩萨」，你才可以名之为菩萨，称之为菩萨的，这是佛说的话。

《披寻记》一二八七页：

菩萨所有四种摄事者：谓布施、爱语、利行、同事，是名四种摄事。如下〈施品〉及〈摄事品〉广释应知。

「菩萨所有四种摄事者：谓布施、爱语、利行、同事」，这「是四种摄事」。「如下〈施品〉及〈摄事品〉广释应知」。这是「引教」。

下面是第二科「成唯四种」。第一科是「释名方便」，现在第二科「成唯四种」，分两科，第一科「征」。

酉二、成唯四种（分二科）　戌一、征

复何因缘，唯四摄事说名方便？

还有什么理由，唯独是四种摄事叫做方便？你说出来我听听，这是「征」。下面第二科是「成」，就是成立。

戌二、成

谓诸菩萨，略由如是摄事所摄四种方便，于诸有情，普能摄受调伏成熟。除此，无有若过若增。

「谓诸菩萨，略由如是」，简略的说就「如是」，就是这样的「摄事所属」的「四种方便」。「于诸有情，普能摄受」，对于一切众生，普遍的都能够去教导、去接引他，引导他们。「调伏」摄受，能调伏他的烦恼，能「成熟」他的善根，使令他来到佛教里面来，能信解行证，能这样。

「除此，无有若过若增」，除掉了这四种之外，更没有了，你不能再超过这四种之外，还有一个方法，没有，你不能增加的了。

《披寻记》一二八七页：

普能摄受调伏成熟者：摄受有二：谓财摄受、法摄受。财摄受者，谓于一切饮食等物有匮乏者，施与一切饮食等物；或于随顺饮食等物有匮乏者，施与随顺饮食等物。法摄受者，谓或宣说正法，施诸有情，或开显正义，施诸有情，如〈成熟品〉说。（陵本三十七卷二十二页）言调伏者：谓以调伏法调伏有情，诃责、治罚、驱摈，名调伏法。言成熟者：谓或善根成熟，或智慧成熟，亦如〈成熟品〉说。（陵本三十七卷二十页）

「普能摄受调伏成熟者」这句话怎么讲呢？「摄受有二」，就是引导众生来到佛教里面来，就属于两个、两个方法，「谓财摄受，法摄受」。

就是「财摄受」，就是他生活所须的，他的衣、食、住乃至医药，这一方面他是须要的。须要的嘛！菩萨就能够满足他。你有病了我就给你造医院，请医生；你没有钱，我就给你钱，就是财摄受。因为他生活须要，所以你满足他，他就会感你的恩，他就会有可能对于佛教有信心的。

「法摄受」，生活所须，这是他生存须要这样子，但是众生另外还有一件事就是思想，他的内心的思想。这一方面呢？你要用佛法来教导他。教导他呢？他接受佛法的教导了呢？他思想...问题得到解决。这两种摄受，这个财摄受，就是物质上的满足，但是他内心的思想是善、是恶，这还有问题，须要加以教导，那就是佛法了，这是两种摄受。

我们看佛所说的道理，佛法是主要是用法来教导一切众生。用法来教导众生，使令可以转凡成圣。使令这个人转凡成圣，慢慢的能解脱生死大苦，能做到这件事。但

是众生的生活上还是有问题，你就是那个《普门品》。《普门品》就是这两大段，前面一大段救苦救难。土匪来了，念菩萨；遇见老虎了，念观世音菩萨，对救护你；有大水来了，火、大风来了，你在海里面遇见风了，船要沈了，念观世音菩萨，观世音菩萨救苦救难，这《普门品》前面一段就是这个。后面一大段呢？「应以何身得度者，即现何身而为说法」，就是法摄受，就是这个。

因为我们佛教徒呢，如果你若是读《普门品》，你向观世音菩萨学习，那就是两种摄受，就是一个财摄受，一个法摄受。若是我们只是财摄受，而没有法摄受呢？也好，也是好嘛！因为的确我若有病了，就是要靠医生了啊，没有别的办法嘛，就是靠医生。那也是好，做这件事是好。生活困难，这个水灾、风灾、火灾、地震，大家发慈悲心救护，救苦救难，也是对的，是好。

但是思想上的问题还没解决，在佛菩萨这方面来看，还是有问题，还是有问题，若是做这一方面的问题。佛菩萨、观世音菩萨这两方面，这两个本事都有。财的摄受，法的摄受，都有办法；我们凡夫这两个办法都不行。他现在在大海里，坐船要沈了，你有什么办法？我看是不容易，困难。「要法的摄受」，那个人、众生邪知邪见，他没有生活上的问题，生活很快乐，就是做种种恶事，我们有什么办法？

但是我们佛教徒呢？如果只是做财摄受，而不做法摄受呢？就有所不足，有所不足的。而这两种摄受？法摄受是非常重要，这点非常重要的。

现在这上面也有说，这个财摄受，法摄受。「财摄受者：谓于一切饮食等物有匮乏者」，这解释什么叫「财摄受」呢？就是众生对于饮食、衣服、卧具，住这房子，我现在没有地方住，这个住也是很重要，这些「等物，有匮乏」，有缺少的，生活困难。「施与一切饮食等物」，这个菩萨呢？能够布施他这些财，这些财的摄受。

「法摄受者，谓或宣说正法，施诸有情，或开显正义，施诸有情。」「或宣说正法」，这个「正法」和下面「开显正义」，应该是无差别。若无差别，就不要说正义了嘛！为什么要说呢？所以应该说这个「正法」，就是佛所宣说的修多罗，所宣说的这些经论佛法，《法华经》、《华严经》、《大般若经》、《阿含经》，这是佛所宣说的正法，你为他讲解这些呢？就叫做「宣说正法，施诸有情」。「或开显正义」这就不是...也是不能违犯、违反佛的正法，但是就不是经了。你就是摄取修多罗里面的道理，你为他开示一段，那就叫做「开显正义，施诸有情」。这样子呢？使令众生的内心思想能够清净，转恶为善，改过迁善，能够明白出世间的圣道，这是叫做「法摄受」。

「如〈成熟品〉」解释过了。「（陵本三十七卷二十二页）」，我们已经在那讲过了，已经学过了。

「言调伏者：谓以调伏法，调伏有情」，这个「调伏」什么意思呢？就是用调伏的方法来调伏有情。怎么叫做「调伏有情」呢？就是「诃责、治罚、驱摈，名调伏法」，他做错了事，你就要呵斥他，「诃责」他，指责他。指责他若是不听，就是要「治罚」他，要罚他，那就是叫他：你一拜一百零八拜，拜佛，就是要罚他；或者你要念大悲咒十万遍，就是这样子。不是前面诃责就是没有这个事，只是说：你这样不对，怎么、怎么诃斥一下就好了。现在处罚，就是不但是「诃责」还要加上处罚。

有的时候，就是你怎么处罚呢？随时外面有人来的话，有出家的法师来，叫他：你要向新来的那个比丘，坦白你的过失，你要向人家：「我妙境犯了什么错误了，大德，白长老知」。这是处罚。谁愿意把自己的丑陋向别人讲呢？现在就是处罚你，你要这样做，叫「治罚」。「驱摈」，你严重的过失，你处罚他，他不听你的教诲了，把他驱逐，「名调伏法」。调伏是这个意思，「调伏」，「应知」。

「言成熟者，谓或善根成熟，或智慧成熟」，「或善根成熟」，信戒闻舍慧或者信进念定慧，这都是善根。你，你能够自己用功的时候，就能有这五种功德都成就了，那么就是「善根成熟」。

「或智慧成熟」，这个五种善根里面已经有了智慧的，这里面特别的提出来，智慧成熟是非常重要的，你要通达明白世间都是无常的，世间事情都是无常的。你看的好像很美，实在很快的就完了，就结束了。这些如意的事情，都是容易败坏的，那是不容易的，不容易令你永久如意的。你要通达是无常无我的，通达一切法都是自性空的，这是智慧。这个智慧有什么好处呢？能断烦恼。你说我吃饱饭了，吃饱饭不能断烦恼。说我身体有病了，请医生给我治病，病算是治好了，治好了不能断烦恼，你还是原来样。

但是若是有了佛法的第一义谛的智慧，能令你成为圣人，所以智慧是很重要的。但是我们从事实上看呢？欢喜增长智慧的人不多，愿意有智慧，但是不愿意增长智慧。愿意增长智慧的人少。我不愿意谈玄说妙，这句话也好像很好听，但是也表示这个人不欢喜生智慧，不欢喜智慧。佛法的衰微，这是一样原因，你要让他增长智慧，他不欢喜，不欢喜这件事情。「亦如〈成熟品〉说。（陵本三十七卷二十页）」。

申二、广四方便（分三科）　酉一、征

何等名为四种方便？

这是第二科是广四种方便。前面是「标」，第一科是「标四摄事」，，下面是「广四方便」，详细的解释这四种方便。分三科，第一科是「征」。

「何等名为四种方便？」什么情况可以名之为四种方便呢？是「征」，下面「列」。

酉二、列

一、随摄方便，二、能摄方便，三、令入方便，四、随转方便。

这是把这四种方便「列」，列出来名字。下面第三科加以解释。第一科解释这个「随摄方便」。

酉三、释（分四科）　戌一、随摄方便

若诸菩萨先行布施，当知是名随摄方便。

若是诸菩萨对于这一类的众生，他一开始，这「先」，最先，就是这开始的时候，对他先用布施的方法来利益这个人，那这就叫做「随摄方便」，这是标出来。

何以故？先以种种财物布施，饶益有情，为欲令彼听受所说，奉教行故。

「何以故？」什么理由名之为随摄方便呢？下面解释。「先以种种财物布施，饶益有情」，这菩萨先用各式各样的财物，来利益这个众生。「为欲令彼听受所说，奉教行故」，为什么用布施物，用这个财物布施给他呢？「为欲令彼」，就是想要使令他「听受所说」，这听信接受所说的佛法。

「奉教行故」，能随顺佛教的道理去修行，能改正自己的行为，这个目的是这样意思，目的就是这样子。

这叫做「随摄」。因为人...事实上众生在这个世界上生存，他没有财是不能生存，他有这个须要，你也就这样子利益他。利益他呢？就是他也...事实上是须要，而他也就是欢喜这个财，叫「随」，就是随顺他的欢喜。结果呢？就把他引导他来到佛教里面来了，就是这样意思，所以叫做「随摄方便」。下面第二科「能摄方便」。

戊二、能摄方便

若诸菩萨次行爱语，于彼彼处有愚痴者，为欲除彼所有愚痴，令无余故。

这说第二个「能摄方便」。「若诸菩萨次行爱语」，若是诸多的菩萨，已经用了这个「随摄方便」，用这个布施来摄受众生，那么以后还应该怎么样来和他联络呢？来联系这个人呢？「次行爱语」，就是你要对他说这个亲爱的语言，要说这种语言。

这个亲爱的语言，什么叫做亲爱的语言？这个儒家的学者说一句话：君子爱人以德，可见这儒家的人也有智慧的人，也有智慧的人。「君子爱人以德」，就是...什么叫做爱？你要用道德来转化他，这叫做爱，叫做爱。因为你用这样的事情，这样的德来爱，来教导他，他能随顺学习，能使令他心情安乐自在，自在。如果说是他欢喜做什么，我就随顺他，他欢喜作恶我就随顺他作恶，这不是爱，因为他将来有大患在后头追逐他，有后患的啊！你现在作恶，感觉没有什么事，但是大患在后面来了，将来他要苦恼了。你令他...那等于是叫他苦恼，那叫做爱吗？所以「君子爱人以德」这句话的确是有道理。

现在这上面说「爱语」，亦复如是，佛教里面也是，是这样子。你这样子爱他呢？他将来能够离苦得乐，而不会跑到牢狱里面去了，不会这样子。

「于彼彼处有愚痴者」，什么叫做「爱语」呢？「于彼彼处」，这个人眼耳鼻舌身意，接触色声香味触法的时候，色声香味触法就是「处处」。我今天在这个高山，明天在大海，或者是在这个村庄，或者在那个县城，各地方，或者遇见这件事。今天我们要放生，放生也是个事情；今天要去救灾，说那个地方有水灾，有火灾，地震了，我要去救灾，「处处」做各式各样的情形。「有愚痴者」不明白道理。说我要放生，这是好事，我就去放生，结果你造罪了，你放生你没做对啊！

说是这个...你们看这个《影尘回忆录》，你看看，说这个，这个人不妨说出这个人的名字来，叫盛宣怀这个人。因为他...当时的政府给他给他很多、很多钱，就是在山西什么地方有旱灾，很多的人都没有吃饭了。那么政府...盛宣怀当然是个有地位的人，政府就命令他拿这个财富去救护、去救济这些苦难的人，做这件事情。他好像做个新疆省主席，我说不那么清楚？记不得那么清楚？总之是一个大富贵的人，后来退了休，就到...到了上海。到了上海，他就...是信佛，相信佛教，打水陆，拜梁皇忏，在各寺庙修庙，哇！做很多很多的功德，后来就死掉。

死掉了他的小太太就想念他，就是怎么办法还能够见见面、谈谈话呢？这时候这个在这个上海有个外国人，不知是法国人、还是德国人，就是能够过阴。就是他有办法能把那个死掉的人请来，和你见面谈话。那么当然这好，听见这个事好！人家...他有钱嘛！就是用钱去请这个人，让他委托他，你把你某某人把他请来，我们再谈谈话。好，他就去作法了，这种人，他有他的办法。请了老半天回来说，请不来，说：在地狱里头，不能请来。我的先生在世间修庙、打水陆，作了很多功德，为什么下地狱呢？那要下地狱，我们作功德没有用了，把那庙拆掉它，要拆掉，作这种事。那你不应该这样子嘛！你再问一问！也有人说：你再问一问，为什么在地狱里呢？好！那好！就请这个人再来，去问一问，为什么下地狱去？

这个人就作法到地狱里面去，和那个人见到了，说是为什么下地狱？得到了消息

回来了，说是你先生作功德是作功德，但是也造了罪，造什么罪？说是在什么、什么年政府、是清朝政府给他多少万两，很大的一个财富，是黄金、是白银，去救济这个旱灾，很多人没有饭吃。他把这个钱，多少钱揣到腰包里头，大概可能会有一部份是救灾难了，有一部份他自己拿到财兜儿里来。说这件事阎罗王爷不放松他，这没话说了！没话说了。

所以这个「处处」，「于彼彼处有愚痴者」，说做功德，是的。但是有人就在做功德那个地方造罪，造罪了。「有愚痴」，他不明白、他不知道有因果，做善有善报，做恶有恶报，他不知道这个事啊！不知道。所以，「于彼彼处有愚痴者，为欲除彼所有愚痴，令无余故」，说这个菩萨教化众生，就是破除众生思想上的胡涂，这叫做度化众生。

「为欲除彼所有愚痴令无余故」，不要剩一点的愚痴啊，就是要开大智慧，要开智慧。说我们...你用布施，我去教化，我是...办医院，做很多很多的功德的事情，很多人响应这件事，但是，不是开智慧，你没叫那个人开智慧。没叫人开智慧有什么问题？他继续造罪，你把他这些生活问题解决了，但他没开智慧就继续造罪，继续造罪！现在佛教徒不应该这样子，佛教徒在除了布施这一方面教化众生之外，还应该有爱语。「爱语」，就是为他宣说佛法，宣说佛法来开导众生开智慧，再不敢造罪了，这问题才解决了，这就叫做爱语。「为欲除彼所有愚痴令无余故」，这些胡涂、愚痴不要留一点儿啊！有一点儿就不得了！

令其摄受瞻察正理，如是爱语，当知名为能摄方便。

「令其摄受瞻察正理」，令他，菩萨就是为他宣说正法，宣说正法的时候呢？教导他，他能够摄受正法，能接受、能接受佛的正法。你给他讲《金刚经》也可以，讲《佛遗教经》也可以，讲《大般若经》也可以，讲《华严经》也可以，讲《楞严经》也可以，宣扬佛法，教他接受正法。这个「摄受」，是接受佛法。怎么叫做接受呢？「瞻察正理」，不管什么事情，他心里面观察佛法的真理。诸法是因缘有，有善的因缘，有恶的因缘，有禅定的因缘，有世间法的因缘，有出世间法的因缘，他来观察思惟，这就叫做接受正法。

比如说现在有人毁辱我，他用佛法的正理来观察这个毁辱，那这就叫做接受正法。如果你不用佛法，你是学习佛法，把佛法丢在八千里以外了的时候，有问题的时候还用原来的贪瞋痴来处理，那这个人没有接受佛法，他没有接受佛法。

我感觉我们初开始学习佛法的人，就有这个问题，不能摄受瞻察正理，不能！有事情的时候，不能用佛法来处理问题，不能。有问题的时候，不用佛法来处理问题，用自己的贪心、瞋心、愚痴心处理事情。就是我们初开始来到佛教里，难免会这样子。那怎么能改善呢？常常静坐，常常静坐的时候，用止观来观察，就能增长正念。正念强了的时候呢？无论什么事情出现的时候，不失掉正念，也不失掉正念，正念能提起来，不忘，不失掉正念。用正念观察这件事，然后用智慧处理问题，不用贪瞋痴处理事情，这是有点程度了，这个人，这个佛教徒有点程度了，不是平常人了，他已经开始改变凡夫的境界了。

「如是爱语当知名为能摄方便」，这样的佛法的法语叫做爱语，这叫做「能摄方便」。那前面那个布施，为什么不叫能摄方便呢？世间上、社会上的人，也有些人有智慧的人，你给我...我饿了给我面包吃，我是很感谢，但是你要叫我相信你的宗教，是另一回事，另一回事。要我...我内心同意我才能相信的。我不同意，我不能因为你这个面包我就相信你的。但是给了面包以后，就相信的人多，这种人多。给了面包，我还不一定转变我的思想。你的宗教的事情，那我要重新的观察，我内心接受了才可以，这是另一种人。这种人呢，就是稍微的有点智慧的人，不是情感，不会因为情感

所动。当然我也很感谢就是了，你这样帮助我，我很感谢就是了，但是我的思想，你的面包不能买我的思想，不能的，这是另一种人，另一种人。所以若是你，你除了你用面包之外，你还要用真理来教化这个人，这人接受真理了，这时候他就转变过，他相信佛教了，他相信佛法。所以这个真理是「能摄方便」，能够接引众生。能接引众生是佛法，而不是面包，面包是前方便而已，是个前方便。

还有一个问题呢？就是佛教，佛法僧，这是分三个部分。佛是大圣人的境界；法也是圣人的境界，不是凡夫境界；只有僧呢？分两部分，一个是凡夫僧，一个是圣僧。文殊菩萨、普贤菩萨、观世音菩萨、弥勒菩萨，这都是圣人，舍利弗尊者、目犍连尊者、须菩提尊者、摩诃迦叶尊者、阿难尊者、宾头卢颇罗堕尊者，这都是圣人，这是我们所归依的，但是凡夫僧呢？不一定，凡夫僧是另一回事。我们归依是归依佛，归依法，归依圣贤僧，圣僧，不是归依凡夫僧，我们可以这么说吗？可不可以这么说？

但是我们有的人不能分清楚，本来我归依佛、归依法、归依僧，那我就是相信佛、相信法、相信僧，等到看凡夫僧有问题了，我不归依了，我不归依。你看这个人对不对？对不对？凡夫僧是另一回事，你归依的时候，你应该知道，凡夫僧是另一回事，凡夫僧是靠不住的。但是圣僧，但是佛法这都是圣人境界，这是不容许有疑问的。你不管凡夫僧怎么样，我对于佛法僧信心不动摇，这是又一种人、这又一种人。他心里他不动摇，我的信心还是一样，无差别，不管凡夫僧怎么样，我信心不动摇，我对于佛法还是欢喜信受，欢喜信受。

结果呢？另外还有一种情形，就是他对于凡夫僧很同情，还是尽量的帮助，而不会轻视，不轻视，这又是一种人。不轻视，尽量的还帮助他，尽量帮助他解决困难，让他恢复过来，而不轻视。若是...就是我们出家人，看某一个人有问题，你若轻视他，都不应该，不应该的！

所以这个上面说「瞻察正理」，这句话非常的正确，你前面那一段文也有这个意思，我们已经讲过了，那个是「以无染浊，无有变异，亲善意乐，如法呵摈」，他这个慈悲心不失掉的。不管这个人怎么不对，表现于外的态度是把这个人驱逐了，但是那位师长，他的慈悲心没有失掉的，他还是要...还要摄受他的。但是现在这个时候不能用这个态度，还是要驱逐他。当然我们凡夫怎么能懂这件事，不容易明白这件事。

这就是「令其摄受瞻察正理」，这句话非常重要，「瞻察正理」，这实在来说呢？就是要学习佛法，你才有这个智慧能「瞻察正理」。没有智慧，你知道什么瞻察正理？还是就是原来的凡夫境界，是那么回事，「瞻察正理」。

「如是爱语，当知」是名「名为能摄方便」，「能摄方便」，就是要佛法的真理才能摄，不是面包，不是那几个钱能摄受的。钱你不能摄受，只是彼此间有点感情而已。你要用佛法的真理教化他，使令他的思想转变来了，这个人是佛教徒了。

《披寻记》一二八八页：

次行爱语等者：爱语有三，谓慰喻语、庆悦语、胜益语，今于此中，唯取胜益语，名为爱语，顺正法教而为饶益故。谓于诸法中多疑惑者，为令当来离疑惑故，为说正法论议决择，如〈摄事品〉说。（陵本四十三卷十一页）此说彼彼处，谓即诸法。此说愚痴，谓即疑惑，名别义同。

「次行爱语等者：爱语有三，谓慰喻语、庆悦语、胜益语。」这个文解释得好。这个爱语有三种，第一种是「慰喻语」，和「庆悦语」，这两种语言就是我们一般的人情的语言。

见面了，「你好吗？」这个是「慰喻语」，「你四大调和否？」就是这些话，这叫做「慰喻语」。

「庆悦语」呢？这又有点不同了。庆悦语就是...比如说是他现在，他有多少股票，我们假设举这个例子，有这股票，但是现在呢？外面的股票已经升高了，价钱高涨起来，但是他还不知道，那位菩萨知道，啊！你现在你的股票怎么、怎么的了，来庆悦他，叫「庆悦语」。

那另外一种情形呢？比如说这个...或者这个在家居士、或者是出家的法师，他欢喜静坐，欢喜学习佛法，能有所成就，静坐有成就，或者在学习教义上有成就，他来赞叹你。你成就了，这个戒定慧又高、有很好的成就，这非常殊胜，这样子赞叹，那这叫做「庆悦语」，这是一种语言，「庆悦语」。

「胜益语」，胜益语是出世间的事情了，那就是像说...为说法语，为人说佛法，叫你转凡成圣的这些法语，这是有殊胜利益。那个世间上的这些事情，也是有利益。我告诉你方法，令你发财了，这也是有利益，但是只是一般的事情。世间的这些利益事情，是一般的；出世间圣道是「胜益语」，是更殊胜的利益，世间利益所不能及的，叫「胜益语」。

这三种语言都叫做爱语，都叫做爱语呢，这个前两种呢？是顺于世间人的这种人情，顺于世间的人情的语言；这个最后这个是属于正法的语言，这是不同的，这是这爱语有三种。

「今于此中，唯取胜益语，名为爱语」，这个爱语，这里面说这个爱语是那一种呢？是「唯取」这个「胜益语」，就是属于佛法的这个法语，出世间的圣道的法语。或者声闻法，或者辟支佛法，或者一佛乘的佛法是这个，这是出世间的圣道的语言，「唯取胜益语，名为爱语」，这叫做爱语。

「顺正法教而为饶益故」，什么叫做胜益语呢？就是能随顺正法，而这个法就是佛陀的所说的「教」，圣人对于众生所开导的语言，叫做「教」，教导你要这样子，不可以这样子，要这样，那叫做法教。

「而为饶益故」，用佛的法语，令你得出世间的圣道，来利益你，这是最大的利益，就是「皆于无余涅盘而灭度之」，就是这句话了。

「谓于诸法中多疑惑者，为令当来离疑惑故，为说正法论议决择」。这个还是解释这个胜益语，这个爱语。「顺正法教而为饶益」，怎么叫做「顺正法教而为饶益」呢？「谓于诸法中多疑惑者」，「多疑惑者」，前面这里面说是多疑惑者，谓于诸法中多疑，多所疑惑。

「为令当来离疑惑故」，「谓于诸法中多疑惑者」，这还是有点智慧的人。有多少智慧的人，他才能疑惑，智慧不够的人呢？老是心里没有问题，没有问题。说多疑惑是有智慧的，他能...这个地方有问题，他就提出来问题，叫「多疑惑者」。「为令当来离疑惑故」，这菩萨为令他将来远离这些疑惑。

「为说正法论议抉择」怎么样离疑惑呢？就是宣说佛教的正法。宣说十二因缘：「无明缘行、行缘识.....生缘老死。无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭」，这就是能破除这疑惑。说这个苦集灭道，有世间的因果，有出世间的因果。世间因果有过去世，也有未来世，有现在世，这样子能解除一切的疑惑。你若说是只是承认有现在，不承认有过去，不承认有未来，那疑惑是不能解的，很多的疑惑不能解释。

所以「为令当来离疑惑故，为说正法论议决择」，为你宣说正法，宣说正法的时候，你可以提出问题互相讨论，所以叫做「论议」。「决择」呢？就是最后决定开了智慧，就没有疑惑了。

「如〈摄事品〉说」这一段文是在〈摄事品〉上说的，〈摄事品〉上说有慰喻语，有庆悦语，有胜益语。「（陵本四十三卷十一页）」。

「此说彼彼处，谓即诸法」，「谓即诸法」，这个论文上说「于彼彼处有愚痴者」，就是这个叫「彼彼处」。「有愚痴者」，也包括有疑惑的意思，疑惑就是愚痴，就是这个。「于彼彼处，谓即诸法」，就是诸法，于诸法中多起疑惑者就是这个。「此说愚痴」呢？「谓即疑惑」就是说的疑惑。「名别义同」疑惑和愚痴这个词句是不一样，但意思是一样，这是说「能摄方便」。下面第三科「令入方便」。

戊三、令入方便

若诸菩萨知彼有情摄受瞻察正道理已，次行利行，拔彼有情出不善处，于其善处，劝导调伏安处建立。如是利行，当知名为令入方便。

「若诸菩萨知彼有情摄受瞻察正道理已，次行利行，拔彼有情出不善处，于其善处，劝导调伏安处建立」，这就是「令入方便」。

「若诸菩萨知彼有情」，知道那个众生「摄受瞻察正理」，他摄受佛法，他肯请佛教的经论这个书去阅读。他有的时候在内心里观察正理，你经论这么说，他就在想，这合不合道理？在思惟，他认真的在学习了，所以叫做「瞻察正理」，正道理！

「次行利行」，若是菩萨知道这个众生有这种情形呢？你就应该怎么办呢？进一步应该行这个利行，行这利行。就是去实践真实有利益的是事情，真实有利益的事情。真实有利益事情怎么讲呢？

比如说我饿了，你给我面包我就吃，这也是有利益，但是过一会儿，没有了。过一回儿，过四个钟头，过五个钟头，过六个钟头，还要再吃。说我有病了，请医生给我看病，看病是好了，这是得了利益。但是再过几个月，过了几年又有病了，这个利益就这么多，这个不是真实利益。真实的利益呢？永久也不再有病，那是真实的。

说现在「次行利行」，这就表示一般性的事情，一般性的事情都是虚妄的，不彻底的，都是暂时性的，不是真实的令你安乐自在。现在要「行利行」，对你真实有利益，这个利益得到了，永久也不失掉，这叫做利益，叫「利行」，那这是什么呢？

「拔彼有情出不善处，于其善处，劝导调伏，安处建利」，什么叫做利行？就这叫做利行。就是你要用佛法，用佛法实在这个事情，你非要自己作不可，佛只能告诉你这个方法，你能接受以后呢？你能照着这个法门去修行去，才有效。你的生死，你自己要处理解决，佛不能令你了生死的。佛只能说个了生死的方法，你接受了去用功修行，那么就是...这也就是「拔彼有情出不善处」，从生死大苦里面解脱出来了。

「于其善处劝导调伏安处建立」，于大般涅盘这个善处，你安住在那里头，「于其善处」。「劝导调伏」，这个菩萨这时候开始劝导他。劝导他，世间上的荣华富贵，放下吧！这不是令你真实安乐的，劝他、教导他。「调伏安处」，调伏自己内心的爱烦恼，见烦恼，一切的烦恼。「安处建立」，就是安处在涅盘这里，安处圣道这里，安处在戒定慧这里，然后常常的用功修行，用功修行，然后最后建立了无分别智，就住在涅盘那里了。

「如是利行，当知名为令入方便」，这样子利行，就叫做「令入方便」，令其悟入第一义谛就是了。第一义谛是什么？第一义谛就是涅盘啊！是这样子。

所以菩萨对于众生，说菩萨也会办一些慈善的事业，也给你面包这个事情，也可能给你造房子，但是菩萨那个心情是叫你入于第一义谛那里。不是暂时吃了面包就好了，不是到此为止的。所以佛菩萨也修学、也推行一切的善法，和外道不同、不一样。同样是做这件事，菩萨做这件事，和一般凡夫境界不同。佛是以一切智智相应作意，以无所得为方便的，以大悲心为前导，就是有三种方便，来作一切、来弘扬佛法的，和外道不同。你怎么能说佛教也是，所有的宗教都是劝人为善的，这个话说得不对。不是那么回事。

《披寻记》一二八八页：

次行利行等者：此说菩萨一切法门利行。谓若有情不信、犯戒、恶慧、悭吝，名不善处。信、戒、慧、舍，是名善处。如〈摄事品〉说：不信有情，于信圆满殷勤劝导，乃至建立。犯戒的有情，于戒圆满殷勤的劝导，乃至建立。恶慧的有情，于慧圆满殷勤的劝导，乃至建立。悭吝有情，于舍圆满殷勤劝导，乃至建立。（陵本四十三卷十五页）

「次行利行等者：此说菩萨一切法门利行」，佛教的法门都是利行。「谓若有情不信、犯戒、恶慧、悭吝」，有的有情众生，他不相信佛法，不相信因果，犯了戒，做恶事、「恶慧」，他也是很聪明，很有学问的，但是邪知邪见，这个「恶慧」。
「悭吝」，众生很苦难，很多的痛苦，他一毛不拔，这叫悭吝。「名不善处」，这就是不善处。

「信、戒、慧、舍，是名善处」，他对佛法有信心，他持戒，持戒清净，不敢做恶事，「慧」，就是苦集灭道的智慧。苦、集、灭、道有这个智慧。「舍」有慈悲心，众生有苦难，肯把自己的利益来布施众生，救护众生，要有慈悲心，是名叫做善处。「如〈摄事品〉说」。

「不信有情，于信圆满殷勤劝导，乃至建立」，这个众生对于佛法没有信，没有信心呢？那么菩萨呢？对于这个信圆满殷勤的劝导，殷勤的，不怕辛苦的劝导众生相信佛法，一直的圆满的相信佛法，叫做信，「于信圆满殷勤劝导，乃至建立」，最后使令这个众生对于佛法有信心。「乃至建立」。

「犯戒的有情，于戒圆满殷勤的劝导，乃至建立。恶慧的有情，于慧圆满殷勤的劝导」。众生难度，不容易。你教导众生，能相信佛法，开佛法的智慧，很不容易，很不容易。而这些事情呢？菩萨能办到，菩萨无量劫的学习佛法开大智能的，才能做这件事。我们小小的学习了一点佛法，我能讲经说法，我能写文章，我做大法师，很小、很小、很小...这小意思。你真能弘扬佛法吗？实在是不及格了，不行的，「乃至建立」。

「恶慧有情，于慧圆满殷勤劝导，乃至建立。悭吝有情，于舍圆满殷勤劝导，乃至建立」，那么这叫做利行，叫利行。现在第四科「随转方便」

戊四、随转方便

若诸菩萨如是方便令诸有情得趣入已，最后与其于正事业，同共修行，令彼随转。由是因缘，令所化者，不作是说：汝自无有圆满净信、圆满尸罗、圆满惠舍、圆满智慧，何赖于善劝导于他，谏诲呵摈，与作忆念。是故菩萨所行第四同事摄事，当知是名随转方便。

「若诸菩萨如是方便令诸有情得趣入已」，因为这前面这个布施、爱语、利行，令他来到佛法里面能用功修行。

「最后与其于正事业，同共修行」，到最后众生对于佛法也肯用功修行，修学圣道了，有信、戒、闻、舍、慧了，这个时候，那菩萨又怎么办呢？菩萨「与于正事业」就是信、戒、闻、舍、慧，这就是「正事业」。其实这「慧」这里面包括修止观的。那么「同共修行」，菩萨也一样，菩萨也是信、戒、闻、舍、慧，也是修学圣道的。

「令彼随转」，叫那个众生随顺菩萨一样的修学圣道，这样子，「令彼随转」。

「由是因缘，令所化者，不作是说」。因为你...，你菩萨也这样用功修行，「由是因缘」，所以使令所教化的众生，他不会这样说。「汝自无有圆满净信、圆满尸罗、圆满惠舍、圆满智慧」，你叫我信戒闻舍慧，你自己没有圆满的净信，圆满的戒，你不持戒，你也不能够有惠舍，你也没有圆满的智慧，你叫我修习智慧？这位众生不会说这话，不会这么说。

「何赖于善劝导于他」，这也是对方：哦！你自己...你劝我也修学静定慧，你不修学戒定慧。「何赖」，那你仗势什么，「赖」，依赖，就是仗势。你有什么可仗势，「于善劝导于他，「谏诲呵摈，与作忆念」，你仗势什么？你有什么功德？你有什么资格劝导别人？对于他人要谏诲，又呵责，又驱摈，与作忆念，你有什么资格说这个话，来教我修学？是这样意思。这一段话就是那个，你菩萨也也用功修学圣道，那被你教化的人，就不会说这些话了、呵责你了，这么意思。「是故菩萨所行第四同事摄事，当知是名随转方便」。「随转方便」，你用功修行，你不是嘴巴皮说，同时你也用功修行了，那么那一方面就随顺你，也共同的修学圣道，叫「随转方便」。

《披寻记》一二八九页：

于正事业同共修行者：正所应作，法随法行，及诸善根，名正事业应知。

「于正事业同共修行者：正所应作，法随法行」，就是修学戒定慧，「及诸善根」名叫做「正事业应知」。

未三、结

如是菩萨四种方便，若总若别所摄身业、语业、意业，是名方便所摄三业。于诸有情，能正摄受，调伏成熟。

「如是菩萨四种方便，若总若别所摄的身业、语业、意业，是名方便所摄三业」，结束这一段文，什么叫做方便所摄的身业、语业、意业？就是这样子，前面这四种方法。「于诸有情能正摄受，调伏成熟」，你能够...菩萨能够实践这四种利行，四种摄事，对于一切众生呢？「能正摄受」，能够很正确的，没有错误的，摄受众生、调伏众生、成熟众生的善根，这样子。

《披寻记》一二八九页：

若总若别所摄等者：若四所摄，是名为总，若随一摄，是名为别。

「若总若别所摄等者：若四所摄，是名为总」，你教化众生的时候，这四个方法你都用了，那么这叫做「总」。

「若随一摄」，这个众生你只用了一种，其他三种还没到时候，只用「一摄」，「是名为别」这叫做「别」。这个是〈力种性品〉结束了。

《瑜伽师地论》卷三十九

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．施品第九

辰二、广（分二科） 巳一、六度四摄（分二科） 午一、别广（分二科） 未一、六度（分三科）申一、总标

复次菩萨次第圆满六波罗密多已，能证无上正等菩提。谓施波罗密多，戒波罗密多，忍波罗密多，精进波罗密多，静虑波罗密多，慧波罗密多。

这是第二科叫做「广」，就是「如是学」这一科里面分两科，第一科「结前生后」，第二科是「略广分别」。「略广分别」分两科，第一科是「略」，「略」里分七大科讲完了。现在第二科是「广」，广说这个「如是学」，这菩萨应该这样学习佛法。分两科，第一科是「六度四摄」分两科，第一科是「别广」又分两科，第一科说「六度」，分三科第一科是「总标」，总标六度。

「复次菩萨次第圆满六波罗密已」，前面说四摄，实在也就是六波罗密，布施、爱语、利行、同事，也就是包括在六波罗密。教化众生，你用什么方法，就是六个方法教化众生。

所以菩萨次第圆满了「六波罗密已」，六波罗密都圆满都具足了。那么看这个文，前面说修行的时候，应修法随法行那个地方，在正修分四个阶段，修奢摩他，第二毘钵奢那，第三是修习奢摩他、毘钵奢那，第四乐修奢摩他、毘钵奢那，那就是得无生法忍了，就是得无生法忍。得无生法忍的时候，这时候就是用「四摄」摄化众生，教化众生，就是这位菩萨已经入了圣道了，入了圣道的时候，他这时候再教化众生。

这个教化众生这件事，说是得无生法忍以后教化众生这件事我们也可以这样解释；就是印顺老法师说过这句话：就在利他中就能自利，就是得无生法忍的菩萨他在修布施波罗蜜利益众生的时候，他这时候就是自利，他这时候「即事而理」，一色一香无非中道，他这个时候也就是，就能止观在这上面，因为他已经成就无漏的戒定慧，他有这个四禅八定的这种奢摩他的止，他有无漏的毘钵奢那，你任何的幻化境界不能影响他的，他的正念一提起来不可动摇，所以他就是在渡化众生的同时，他就是有止有观，这就利他的同时就能自利，这是圣人不是凡夫。印老法师说过这句话：「在利他中能自利」这是一种。

第二种就是凡夫境界，利他中不能自利。你在深山里面有一个小庙，在那里静坐，我心里面安定可以修止、可以修观，你到城市去止观修不来。所以我们要在深山里面住，你不要生高慢心，我们是程度很低很低的，就是这种人你不要生高慢心。我们只有自利，才能自利，在这里安心的学习佛法，安心的修止观，有可能会成功。若是你真是得无生法忍以后，你应该发大悲心；当然你在开始修止观的时候也发大悲心，但是你要自己修五停心观的，然后修四寻伺、四如实智得无生法忍，然后你再去渡化众生。这样子渡化众生就是渡化自己，这是这两种人不一样，凡圣还是有差别的。

现在这上说，「菩萨次第圆满六波罗密多已，能证无上正等菩提」，那他六波罗

密多完全圆满了，布施波罗密多圆满、乃至般若波罗密多圆满，那就是成就无上菩提了，就成佛了。这六波罗密多是什么呢？

「谓施波罗密多，戒波罗密多，忍波罗密多，精进波罗密多，静虑波罗密多，慧波罗密多」，就是这个，这是这六波罗密多。这是标，标出来六波罗密多的名字，现在看这披寻记：

《披寻记》一二九一页：

次第圆满六波罗密多等者：自下〈施品〉乃至〈菩萨功德品〉，于菩萨行能修学摄。由此一切，于无上正等菩提，能为圆满胜资粮故。如说三宝是所归依、受归依者具四正行，名能归依。今此亦尔，大菩提果是所修证，趣菩提者菩提资粮，名能修学。

「次第圆满六波罗密多等者：自下施品」，这以下就是〈施品〉，是布施品，是第九品。「自下〈施品〉乃至〈菩萨功德品〉」那另一品，「于菩萨行能修学摄」这六波罗密，你这样做就是表示你能够修、能够学六波罗密多了。这个「学」这个字，我们一般的情况是学了以后再做；学、行是分开的，先学而后行。现在这里说的「能修学摄」，学就是行；说我在修这布施波罗密多的时候，也是学的时候也就是行，这个就有不同的，「于菩萨行能修学摄」。

「由此一切，于无上正等菩提，能为圆满胜资粮故」。「由此」由于你修六波罗密，就对于无上菩提能为「圆满胜资粮故」，无上菩提是果，胜资粮是因；你修六波罗密多的资粮，能令你圆满无上菩提，就是因能得果，是这样意思。

「如说三宝是所归依」，佛法僧三宝是我们所归依的地方，是我们所最恭敬尊重的地方。「受归依者具四正行，名能归依」，但是怎么叫做能归依三宝呢？你要具足四种正行才算是归依三宝。四种正行是什么？四种正行是这个；近善知识、听闻正法、如理作意、法随法行这是四种正行。其实这就是开始修学圣道了，「具四正行故，名能归依」。

「今此亦尔」，现在这里说六波罗密多也是这样子。「大菩提果是所修证」，阿耨多罗三藐三菩提是你所要证悟的。「趣菩提者，菩提资粮，名能修学」，「趣菩提者」就是趣向无上菩提的这个人、这个菩萨，和菩提的资粮就是六波罗密；这个菩萨这个人和六波罗密多；一个人、一个法，合起来「名能修学」，这个能修学成功了，得无上菩提是这个意思。

这是标出来这六波罗密。下面第二科「别释」，解释六波罗密，分六科，第一科先解释施波罗密多，（即施品），分四科，第一科是「征」。

申二、别释（分六科）　酉一、施度（即施品）（分四科）　戌一、征

云何菩萨施波罗密多？

这是「征」。下面第二科是「列」，分两科，第一科是「嗢陀南」。

戌二、列（分二科）　亥一、嗢陀南

嗢陀南曰：
自性一切难，一切门善士，一切种遂求，二世乐清净，如是九种相，是名略说施。

就是用这九个相貌来解释、来说明施波罗密多，用这九种相来解释施波罗密多。这个颂这有六句，下面是「长行」。

亥二、长行

谓九种相施，名为菩萨施波罗密多。一、自性施，二、一切施，三、难行施，四、一切门施，五、善士施，六、一切种施，七、遂求施，八、此世他世乐施，九、清净施。

「由九种相施」，谓九种相的布施，「名为菩萨施波罗密多」，你若具足了这九个相貌，那就叫做菩萨的施波罗密多，分九个相貌的。

第一个相貌是「自性施」；你看那个颂，两个字是「自性」、自性施；第二是「一切」、叫做一切施；第三叫难行施、第四叫一切门施、五叫善士施、六是一切种施、七是遂求施、八是此世他世乐施，就是二世、二世乐，九是清净施。那么这个两行多文，这个「长行」就是把那个颂里面的文详细的列出来，列出来这个施的相貌，分这么九种。下面第三科就解释了。

戊三、释（分三科） 亥一、自性施（分三科） 天一、征

云何菩萨自性施？

这是施波罗蜜分四科，第一科「征」，第二科「列」。现在是第三科解释，分三科。第一科「自性施」分三科，第一科是「征」。

怎么叫做「自性施」呢？就是施的体性；施的体性是什么呢？这么一句话。

下面第二科解释。

天二、释

谓诸菩萨于自身财无所顾惜，能施一切所应施物。无贪俱行思，及因此所发能施一切无罪施物，身语二业安住律仪阿笈摩见定有果见，随所希求即以此物而行惠施。

「谓诸菩萨于自身财无所顾惜」，这么多的菩萨对于自己的身命和财富「无所顾惜」，一点也不爱惜。「能施一切所应施物」，他所有的身命和财物，这一切身、财；能够布施所应该布施的身财之物。这个「所应」这句话的意思，我虽然不爱惜，但是应该布施我才布施；我不应该布施的时候，你要、我还是不给你的，是这个意思。这就是布施是慈悲的行动，但是慈悲里面有智慧的，也是要观察，应该这样做才这样做的。

「无贪俱行思，及因此所发能施一切无罪施物，身语二业安住律仪阿笈摩见定有果见，随所希求，即以此物而行惠施。当知是名菩萨自性施。」自己的生命和财富布施的时候「无贪」，就是心里面不贪着这个生命、不贪着这个财富。「俱行思」这个「思」是内心的思想、内心的思惟、内心的观察；就在布施的时候你内心的这个决定者，你是经过观察思惟的，就这个决定者。这个决定者和无贪在一起活动，就叫做「无贪俱行思」。你做这件事的那个思心所，这个「思」就是那个思心所，这个思心所就是你在做这件慈善事情的时候，内心里下命令的那个就是思心所，那就是思的自性，是你内心的事情，你内心里面这一念心是思的自性。

「因此所发能施一切无罪」，因为你内心里面有这个「思」，有「无贪俱行思」就发出来行动，就是「能施一切无罪施物」：这个施物施舍出去没有罪，使令对方也没有罪，能发动出来无罪的施物的表面上看出来的那个行为：就是你的身体，你的身体在进行这件事，就是身业和语业；就是你发言，你可能会有语言，也可能写一篇文件，那就叫做语业。身业和语业，那个「思」就是意业。

「安住律仪阿笈摩见」，同时呢你这个人、这个菩萨本身「安住律仪」，就是安住清净的戒律上面，他的身口意是符合佛所制定的戒律，就是布施者这个人同时他还是有戒的。「阿笈摩见」：这「阿笈摩」翻到中国话是个「传」，传送的「传」。就是佛说的这些经，过去佛、现在佛、未来佛，展转的流传下来，叫做「传」，也就是这些经。「阿笈摩见」呢，就是你学习过佛法，你有佛的教法的思想，一个律、和见：有的人哪！他破戒了不清净，这个戒没有了，但是他还有见，有正知正见，他学习过佛法，他还有佛法的中心思想，这个见；有的人持戒很清净品德很好，但是思想不清净，有邪知邪见；这是两回事儿。有的人见具足而戒律不具足；有的人戒律具足而思想不具足。

我们佛教徒，不管是出家的佛教徒、在家的佛教徒，想要去亲近善知识，你怎么样选择善知识呢？这里面告诉你，一个思想有正知正见，有「阿笈摩见」就是他的思想符合佛所说的教法，思想正确，这是一个条件。第二呢？他的品德也高尚，就是有律，有戒律，又有正见，这是比较好。但是有的人哪！戒律品德很好，但是思想是不对，邪知邪见，那么这是一种情形；有的人思想很正确，戒律不好、品德不太好，有这种情形。现在这里面说是，你想要学习施波罗蜜，同时这个人还具足戒，又有正知正见。

「定有果见」同时这个人还相信有善恶果报，做善有善报、做恶有恶报，这决定是这样子，他也有这样的思想。

「随所希求，即以此物而行惠施」，「随所希求」，我想要得无上菩提，这是希求；我想要得无生法忍，这是希求；或者有其他的、符合佛法的、不违背戒律、也不违背正知正见的希求。「即以此物而行惠施」，就是用这件事物布施给前面的人，使令他得大利益。

天三、结

当知是名菩萨自性施。

我们知道这就是叫做「自性施」。这个「施」的本身的特性，什么叫做「布施」？就是这一段文说的，这叫做「布施」。

这个地方和一般说「布施」呢，就是有一点不同。就是布施的同时，你的品德也要好，你还要有正知正见，你相信有善恶果报。譬如说是：我们佛教徒，不管是出家佛教徒、在家佛教徒，我们也布施，外道也能布施，其他的宗教徒也在社会上做一些利益广大的社会群众的事情，办一所医院、办一所学校、办种种利益人的事情；但是他们有他们的思想，和佛教徒的思想不同，所以彼此间不一样，虽然都是做布施，里面的体性还是不同的。

《披寻记》一二九二页：

云何菩萨自性施等者：声闻地说：无贪俱行思，造作心意业，及此所起身业、语业、舍所施物，是名施相。（陵本二十五卷十六页）今此亦尔，名自性施。然诸菩萨行一切施，如下说言：谓一切者、略有二种：一、内所施物，二、外所施物。由于身财无顾惜故，能施如是一切所应施物。又如声闻地说：如法平等，不以凶暴积集财物而行惠施；以鲜洁物而行惠施；以精妙物而行惠施；以清净物而行惠施；由此自他俱无有罪，（陵本二十五卷十六页）是名能施无罪施物。今此菩萨以其种种内外施物，于诸众生定作利益，定作安乐，即便施与，是名能施一切无罪施物。又诸菩萨，若在诸佛圣教出家，终不违越所有学处而行惠施，是名安住律仪阿笈摩见。又诸菩萨，如实了知一切品类所行布施，一切品类施果异熟，深生信解，不由他缘非他所引而行布施，是名安住定有果见，义如下说。

「云何菩萨自性施等者：〈声闻地〉说：无贪俱行思，造作心意业」，你有无贪的俱行思的时候，那么有因缘的时候，你这个思就动起来，动先是心动，先造作心、心先动，这就是意业。「及此所起身业、语业」，就是你这个无贪俱行思，它会发动你的「身业」、发动你的「语业」。「舍所施物」：布施所施的物。是名叫做「施相」，施的相貌、也就是施的自性。（陵本二十五卷十六页）。「今此亦尔」，那个〈声闻地〉说的那个布施那样子，现在这里〈菩萨地〉说的布施也是这样子。当然这个〈菩萨地〉的布施，以无上菩提为最高的目标，这个也是有一点不同于〈声闻地〉。「今此亦尔，名自性施」。

「然诸菩萨行一切施，如下说言」，这个菩萨能够实行一切的很多的布施，「如下说言」：如下文这样说。「谓一切者、略有二种：一、内所施物，二、外所施物」。「内所施物」：所施的物属于内的，就是我们的生命，这个生命也可以布施。「外所施物」，就是身外之物。「由于身财无顾惜故」，为什么这个身和财可以布施呢？因为这个菩萨对于身、财他不爱着，他不爱着。这个对于财不爱着也不容易，对生命还不爱着，更难了。这就是因为这佛教徒修无我观，能破除去对生命的爱着，所以也能够布施。「能施如是一切所应施物」，因为不爱惜，所以能够布施。

「又如〈声闻地〉说：如法平等，不以凶暴，积集财物而行惠施」，菩萨能用财物去布施，菩萨就得要有这个财物。菩萨的财物怎么来的呢？就是「如法平等」：就是合法的取得的财物，符合国家的法律、也符合佛教的戒律；不违背国家的法律、不违背佛教的戒律，这样子得到的财物。「平等」就是：不是不公平的，这里面没有欺骗行为，所以叫做「平等」。「不以凶暴积集财物」：不是以非法的、伤害众生的这种行为，去积集财物「而行惠施」。「以鲜洁物而行惠施」：用那新鲜又是清洁的东西去布施，不是用那个破旧的，破烂的东西送给人，不是的。「以精妙物而行惠施」：特别微妙的东西送给人。「以清净物而行惠施」：不是用那个污秽的东西送给人。「由此自他俱无有罪」：你能这样布施呢，自己也没有罪，接受你布施的人也没有罪。（陵本二十五卷十六页）。「是名能施无罪施物」，这个「能施无罪施物」这句话就是这样意思。

「今此菩萨以其种种内外施物，于诸众生定作利益」，这个二十五卷那是属于〈声闻地〉，现在这是〈菩萨地〉，说菩萨的事情。「菩萨以其种种内外施物，于诸众生定作利益」，菩萨用慈悲心作布施；同时也是用智慧观察的，观察这个施物对于众生；接受你布施的众生决定有利益，然后才布施的。「定作安乐」，也决定令众生得到安乐。这个「利益」和「安乐」，前边的文，〈自他利品〉已经解释过了，就是，「利益」是属于因，「安乐」是属于果，决定是有价值的一个因，你做了这件事，将来能得到安乐的果报，是这样。「即便施与」，要是有符合了这个条件呢，菩萨就惠施了、布施了。「是名能施一切无罪施物」。

「又诸菩萨，若在诸佛圣教出家，终不违越所有学处而行惠施」。「又诸菩萨，若在诸佛圣教」，「若在诸佛」：诸佛出现世间，诸佛为一切众生演说圣道，就是「圣教」，在这个佛法中「出家」。「终不违越所有学处」，因为在佛法中出家，佛法就会制定一些戒律，让你遵守不要做恶事。而菩萨在佛教中出家，就不会违犯所有的戒律，就是学处，「而行惠施」。「是名安住律仪阿笈摩见」，「安住律仪」，就安住在阿笈摩的正知正见里面，在佛法中出家就是「阿笈摩见」，而且安住律仪。从这句话里面看出来，一个佛教徒他一定是要受戒，你要受三皈，也一定要受五戒，同时你有佛法的思想，所以叫「阿笈摩见」。如果你不欢喜学习佛法，你的佛法的思想，从何处来呢？这个可以看出来这个意思，这个佛教徒如果不学习佛法，这是有大问题的。

「又诸菩萨如实了知，一切品类，所行布施」，这个「一切品类」的布施，这「布施」，各式各样的布施，各式各样的情形；譬如说是一个老人有病，他不能去看医生，你开车把他送到医生那儿去，那也叫做布施；说老人过马路的时候，他的身体不能自在，你帮助他安全地过马路，这也就叫做布施，就是各式各样的布施。「如实了知，一切品类，所行布施」。「一切品类施果异熟」，布施是因，各式各样的布施，将来得到各式各样的果报。因不同、果报也不同，所以是「一切品类施果异熟」。

「深生信解」，有因就会得果这件事，他的信心特别强，特别地深刻。特别深刻这个意思，就是不可动摇的意思。「不由他缘非他所引」，这个布施这件事呢，不是由另外有个力量叫你去布施；不是别人说几句话叫你去布施，不是这个意思。「是名

安住定有果见」，这叫作「定有果见」，就是你自己主动：「我要做这件事」，这表示有力量的意思，所以叫「安住定有果见」。「义如下说」。

那么这就是「自性施」，自性施这一段讲完了。下边第二科就是「一切施」分二科，第一科是「征」。

亥二、一切施（分二科）　天一、征

云何菩萨一切施？

什么叫做「一切施」呢？这是「征」。

下面第二科解释，分二科。第一科是「一切所施」分二科，第一科是解释一切，又分二科，第一科是「标列」。

天二、释（分二科）　地一、一切所施（分二科）　玄一、释一切（分二科）　黄一、标列

谓一切者略有二种。一、内所施物，二、外所施物。

「谓一切者」，所说的这个「一切」是什么意思呢？「略有二种」，这「一切」是很广博的，但是现在把它归纳为二类。「一、内所施物，二、外所施物」，就是分这么二种。

这是第一科「标列」。下面第二科解释，「随释」分三科，第一科「唯内」。

黄二、随释（分三科）　宇一、唯内

若诸菩萨但舍己身，是名唯施内所施物。

只是把自己的身体送给他人了，这就是属于唯独是「内所施物」。

宇二、内外

若诸菩萨为愍食吐活命众生，数数食已，吐所饮食而施与之，是名杂施内外施物。

这是第二科是「内外」。「若诸菩萨」为哀愍「食吐」的活命的众生，这个众生食人吐出来的东西来活他的生命，这样的众生呢，菩萨特别哀愍他，「为愍食吐活命众生」。「数数食已，吐所饮食而施与之」，那么这菩萨就数数地吃东西，然后不咽下去，再把它吐出来而施给那个众生。「是名杂施内外施物」，这样的布施就是内中有外，外中有内，所以叫做「杂」，这就是「内外施物」。

这是第二科，第三科「唯外」。

宇三、唯外

若诸菩萨除上所说，施余一切所应施物。是名唯施外所施物。

布施：上面一个「内」，一个「内外」，这二种除掉，剩下来的那就是「施余一切所应施物」。「是名唯施外所施物」，就叫作「外所施物」了。

《披寻记》一二九二页：

施余一切所应施物者：谓余有情数物、无情数物无罪摄者，名余一切所应施。

「施余一切所应施物者：谓余有情数物、无情数物」，这个「外施」也包括二种：一个「有情数」，就是它也是有心识的；有心识的，譬如一只猫、一只狗，这也是有情数；一个人，也是有情数的。「无情数」，没有心识的、没有识的；一块木头，一棵树，或者一个花园，一个大楼房，你布施，那么这是「无情数物」。「无罪摄者」，你施有情数物、施无情数物，但这件事没有什么过失，没有过失的。那么这叫做，「余一切所应施」。

玄二、辨施相（分二科）　黄一、内身（分二科）　宇一、标

又诸菩萨略由二相，以自内身施来求者。

这是第二科「辨施相」，这是辨这个「施」的相貌。分两科，第一科是「内身」分两科，第一科「标」。

「又诸菩萨略由」二种相貌，「以自内身施来求者」，远来求他的身命的。这是「标」。下面第二科解释分两科，第一科「总施」又分两科，第一科「标义」。

宇二、释（分二科）　宙一、总施（分二科）　洪一、标义

一、总求身者以身施彼，随所欲为，系属于彼，随顺于彼。

「总求身者」，我不是求你身体的一部份；我不是说：你把你的手给我、把眼睛给我、把耳朵给我，不是；不是一部份；就是你全部的身体「总求身者」，那么「以身」布施给他。「随所欲为，系属于彼」，就是你这个身体布施给他，「随所欲为」，就是听他的命令，「系属于彼」属于他的，你不能自主了；你这个身体送给他以后，你不能自主的。「随顺于彼」，各式各样的行动要随顺那个主人的意思。

那么这是「标义」，下边「喻合」，用譬喻来解释。

洪二、喻合

譬如有人为衣食故，强自为他而作仆使。如是菩萨无爱染心，但为速证最胜菩提、但为众生利益安乐，但为布施波罗蜜多速圆满故、以身施彼、随所欲为、系属于彼、随顺于彼。

「譬如有人为衣食故，强自为他而作仆使」，这是举一个例子。譬如说有一个人，自己的生活困难，就为了求得衣食的原因，「强自为他」，勉强自己为别人来作「仆使」，给他作奴婢、给他作工，就是他有权支配你了。

「如是菩萨无爱染心，但为速证最胜菩提」，这个菩萨把自己的身体施舍给他人，放弃自主权，为什么要这样作呢？「如是菩萨无爱染心」，他没有爱染心，不是有染污心。「但为速证最胜菩提」，就是他的希望是想要快一点得到无上菩提。「但为众生利益安乐」；得无上菩提这件事，得无上菩提干什么呢？就是为了利益众生。说我不得无上菩提，我不能利益众生吗？也能，但是范围小，这个利益程度还是肤浅，你不如成佛以后，你利益众生特别的圆满。

「但为布施波罗蜜多速圆满故」，这是第三个原因。就是我修布施波罗蜜多能圆满了，最后能用生命布施出去。「以身施彼」，所以用自己的身体布施给他人，「随所欲为、系属于彼、随顺于彼」，你不要自主，要听他的命令。

这是「总施」，是「总施」的意思。下边是「别施」。

宙二、别施

二、别求手足头目支节血肉筋骨乃至髓者，随其所欲，一切施与。

「二、别求手足头目支节血肉筋骨」，「别求」，这个来求菩萨的人，他不是要你全部的生命，不是。他是一样一样的求，求你的「手」，你把这个手要送给他、或者「足」、或者「头」、或者是「目」、或者「支节」：或者一个胳臂、一个腿，这样子。或者血、或者肉、或者筋、或者是骨、「乃至髓者」，乃至骨髓。「随其所欲一切施与」，随对方所欢喜，他要这个菩萨就给他，菩萨能作到这一点。

这件事，我看不是外凡位菩萨能作到的，一定是要到暖、顶、忍、世第一，忍位以上，要到忍位以上才可以，不然你忍不住的。我们没有修止观的人，我们没有修行的人，感觉这件事不可思议，他要我的眼睛，我的眼睛就给你，这个事不可思议。但是常常观察这个的生命体如幻如化、如毕竟空的人，他这样的止观有点相应的人，那他的确是不在乎，他的内心里面就是不在乎，就是无所顾惜，就能作到这一点。你要我的头，好！我就把头给你。要头；那就等于是把生命都牺牲了，他不在乎这件事，没有这种恐怖。这个当然是得无生法忍以后，那是有这种事情，他不在乎这个，他能布施。

如果说是完全没有修止观、或者修止观而没有相应的时候，这些事是不可以做的、是不能做的。你若是蚊子咬一下子，你能受得了吗？都不见得能受得了，何况把生命送给人家；这可是不简单。

这是「别施」，这是属于内施。下面第二科是「外物」分两科，第一科是「标」。

黄二、外物（分二科）　宇一、标

又诸菩萨亦由二相，以外施物施诸众生。

这个内施有两个相貌；现在外施「亦由」两个相貌，「以外施物施诸众生」。

那么这是「标」，下面列出来。

宇二、列

一、求受用者；恣彼所须，如其所乐，随意受用。

这个「外物」，很明显的就是这些财富、财物。「求受用者」，他饿了要有饮食；他冷了要有棉衣服，没有房子住…，这些事情。「恣彼所须」，菩萨能随你意，随你所欢喜的。「如其所乐，随意受用」就能布施给你，你就成就了这样的的受用。这也不是容易，虽然是身外之物，也不是容易。这个是「内物」和「外物」，能布施内财这是最难的。

《披寻记》一二九三页：

求受用者恣彼所须等者：谓诸有情求食与食，求饮与饮，求乘与乘，求衣与衣，求庄严具施庄严具，求诸什物施以什物，求鬘涂香施鬘涂香，求止憩处施止憩处，求诸光明施以光明，如是一切名求受用恣彼所须，有匮乏故。又诸菩萨，他

虽不求，自恣求者，必有所求，称须而与，常开求者欢情自取；义如下说，是名如其所乐，随意受用。

「求受用者恣彼所须等者：谓诸有情求食与食」，诸有情没有饮食，他来向菩萨求饮食，菩萨嘛，你求食就给你饭食。「求饮与饮」，就是求水；你要饮水就给你水。「求乘与乘」，就是你若求车，你需要有个代步的这个车，菩萨就送给你一辆车。「求衣与衣」，求衣服给你衣服。「求庄严具施庄严具」，就是幢、匾、就是各式各样的庄严具，菩萨也能布施。

「求诸什物、施以什物」，除了这几样之外，其他的各式各样的财物，菩萨也能布施。「求鬘涂香、施鬘涂香」，「鬘」就是各样的花把它编织起来，就叫做鬘。「涂香」或者是这个油涂在身体上，有涂香、有末香，「求鬘涂香、施鬘涂香」。「求止憩处、施止憩处」，向菩萨求一个休息的地方，那菩萨就能布施，随其所愿能布施个止憩处。「求诸光明、施以光明」，譬如说我没灯，没灯就送你一个灯，求光明。「如是一切名求受用恣彼所须，有匮乏故」，他缺少这样。

「又诸菩萨，他虽不求、自恣求者、必有所求、称须而与、常开求者欢情自取」。「又诸菩萨」，他虽不来到菩萨那里有所求。「自恣求者」，菩萨先宣布了一个声明，随你们「自恣」，自己随意，你要什么给什么。「必有所求，称须而与」，如果你决定向菩萨有所求，菩萨就能随你所需要的布施给你；这个菩萨就一定是要大福德人才可以。「常开求者欢情自取」，菩萨能够自动的开许，你若有所求「欢情自取」，你欢喜什么就给你什么。「义如下说」，义如下面会有说。「是名如其所乐，随意受用」。

二、求自在者，一切断心，并皆施与。

菩萨「亦由二相，以外施物施诸众生」：「求受用恣彼所须」这一段这是第一样。下面第二个相貌，「求自在者，一切断心，并皆施与。」前面求受用；这个求自在应该不是受用。我求你送给我多少多少财富，我不是受用；但是我有了财富以后，我心情自在，就是他是这样。

「一切断心」，菩萨就能够把自己所有权的物，取消了自己的所有权，不是我的了、送给你，叫「断心」；断灭了所有权、断灭了我所心，不是我所有了，就是放弃了所有权，能这样子。「并皆施与」，你所需要的都给你，是这样子。在我们这个世界、我们现在这个世界，都是一般的凡夫，就是都是有我、有我所的。这个身体是我、这是我的房子、这是我的什么什么…，就是这样子。那么都是要…，不是空口说话不行，要在政府上注册、登记了；这个地方、这个房子是怎么样的情形，这块地怎么个方向，东、西多少尺，南、北多少尺，或者是有一千亩地、或者是一百亩、或者几百亩；在政府注册是某某人所有，统统登记好了；那么在我们这个世界上就是这样。在阿弥陀佛国，你看《无量寿经》，阿弥陀佛国的人没有我、我所，没有财富就免掉这个麻烦，不需要登记；说这是观世音菩萨所有，不是的，没有我、我所，没有这件事。佛的世界，当然也不是一样；就是阿弥陀佛国特别的说出这件事；在北俱卢洲也是，那里人没有私有的东西，所有的财物都是大家的，大家都可以受用，有这样的世界。

《披寻记》一二九三页：

求自在者，一切断心等者：谓求种种戏乐等具，名求自在；纵任自在，是此自在义故。若彼有情，不因施彼多行骄逸恶行，亦不增长诸不善根，是名一切断心。菩萨为欲令彼众生，因此所施戏乐等具，摄受饶益，心生净信，易可化导，易可成熟，随彼所求，悉皆施与，义如下说。

「求自在者，一切断心等者：谓求种种戏乐等具」，在这个论文上面「求自在者，一切断心，并皆施与」，不看出来限于某一种东西，你看不出来。但是这个《披寻记》上作者可这么解释：「谓求种种戏乐等具」，就是游戏的东西，游戏的这些资具。「名求自在」，我有了游戏，心情自在；我用这个具，我可以各式各样的游戏，心情快乐。「纵任自在」，这个「纵任」，自己不约束自己，我要怎么样就怎么样，心情非常的自在、自由、自由自在，「是此自在义故」；这个「求自在者」这个意思就是这个意思，「纵任自在」的意思。这个「纵」也当个放纵讲，就是我自己不约束我自己，我把我自己的思想行为开放，自由地活动，那么这样子，叫作「纵任自在」。「是此自在义故」，是这里说「求自在」是这个意思。

「若彼有情，不因施彼，多行骄逸恶行」，若是来向菩萨「求自在」的这个有情，「若彼有情」。「不因施彼多行骄逸」，不会因为菩萨布施给他这个东西了以后，他就「多行骄逸恶行」，他就放纵自己，高慢放逸，他就作种种罪恶的事情，没有这个事情。「亦不增长诸不善根」，不会因为菩萨给他这个财物，他就「增长诸不善根」，也不会这样子。「是名一切断心」，论文说「一切断心」什么意思呢？就是这个意思，这么讲。

「菩萨为欲令彼众生因此所施戏乐等具」：「菩萨为欲令彼众生」因为所施的戏乐的这些资具。「摄受饶益，心生净信」，就是菩萨能够摄受他、能接引他、能利益他、能接引他到佛教里边来，能够利益他。「心生净信」，利益他什么呢？就是他对于菩萨，对于佛法发起清净的信心，这个人。「易可化导」，他对佛法有信心，你再去用佛法去教化他，他容易接受。「易可成熟」，他就容易善根成熟，就容易得解脱。「随彼所求，悉皆施与」，菩萨随顺他，他要求什么就给他什么。「义如」下文有解释。

地二、施相差别（分二科） 玄一、种种施（分二科） 黄一、利益他摄（分二科） 宇一、略说（分三科） 宙一、标

又诸菩萨非无差别，以一切种一切内外所有施物，施诸众生；是诸菩萨，以其种种内外施物，于诸众生，或有施与、或不施与。

这是第二科「施相」的差别，布施相貌的不同，「施相差别」，前面是说「一切所施」。这个施相的差别分两科，第一科是「种种施」分两科，第一科是「利益他摄」分两科，第一科是「略说」分三科，第一科「标」。

「又诸菩萨非无差别，以一切种一切内外所有施物，施诸众生」，「无差别」就是平等的，都是一样。「一切种」：一切的内所有物、外所有施物「施诸众生」；不是；是有差别的。这个布施的情形有的时候会有差别，有不同的情形。

「是诸菩萨，以其种种内外施物，于诸众生，或有施与、或不施与」，就是有差别；有什么差别呢？「是诸菩萨」，以其种种的内施物、外施物，对于众生的时候、或者这个众生我布施给你；这个时候我不给，就是有差别了；不是平等的、不是一样的。

那么这是「标」，下面是「征」。

宙二、征

云何施与？云何不施？

「云何」说这个众生我就布施给他，那个众生我就不给，什么理由呢？

这是「征」，下面第三科解释，分两科，第一科「不施」。

宙三、释（分二科） 洪一、不施

谓诸菩萨，若知种种内外施物，于彼众生唯令安乐不作利益；或复于彼不作安乐不作利益，便不施与。

「云何不施」？怎么说这个众生同菩萨要，菩萨不给，什么原因呢？这下面加以解释。分两科，第一科「不施」。

「谓诸菩萨，若知种种内外施物」，菩萨假设他知道种种内施物、种种外施物。「于彼众生唯令安乐不作利益」，对于那个接受菩萨布施的那个众生，使令他现在心情安乐自在，只是有这么一点好处，「不作利益」，并没有令他得到「诸恶莫作、众善奉行」；不是的，他没能这样子；「不作利益」。

「或复于彼不作安乐，不作利益」，或者你同菩萨要眼睛、或者要他财富，菩萨若给他的话呢；「或复于彼不作安乐」，对他也不会有得到安乐、也不会得到利益。这个意思呢，「利益」是思想上的问题。不在思想上令他能够放弃了恶，去推行、实行善法，没有这样的好处。「不作安乐」，他也不会因为这样子，或者现在、或者将来得到安乐，也不能。「便不施与」，当然菩萨就不给；对你没有好处，菩萨就不给了。

第二科是「施与」。

洪二、施与

若知种种内外施物，于彼众生定作利益、不定安乐；或复于彼定作利益、定作安乐，即便施与。

「若知种种内外施物，于彼众生定作利益」，菩萨给你一个面包，那对他是得到利益；他得到什么利益？他会去思惟这件事，菩萨的伟大：作善而不作恶。我也是这样子，我吃你这面包以后，从今以后我不作恶事了，我做善事，那么就是「定作利益」。「不定安乐」；若知种种内外施物，于彼众生定作利益，「不定安乐」，不是说现在就得到什么财富、得到什么安乐，不是；不决定现在得到安乐，但是你现在决定能得到利益。「或复于彼定作利益，定作安乐」，那是更好了！「即便施与」这样的情形呢，菩萨就「内外施物」，就布施给他。

《披寻记》一二九三页：

定作利益，不定安乐者：如诸菩萨于彼众生，与兼忧苦有利益事于现法中，定作利益不定安乐；然于当来非不安乐，由作利益定作安乐。所以者何？利益如因，安乐如果，义如自他利品中说。（陵本三十五卷二十一页）

「定作利益，不定安乐者：如诸菩萨于彼众生，与兼忧苦有利益事」，说是：我给他，给他呢，但是他心情有忧苦，得到菩萨的布施之后心情有忧苦；但是有利益，就是他诸恶莫作、众善奉行，他会这样思想上有改变的意思。「于现法中，定作利益」，说这个「有利益事」是在现在，在现在而是决定会这样子改变了思想，不作恶事而作善事，有利益事。「不定安乐」，但是现在不一定得到安乐。「然于当来非不安乐」，然而在将来的时候不是不得安乐，将来能得安乐。因为你现在作了善事了，你现在诸恶莫作、众善奉行，那么你将来不堕三恶道，能在人间天上享福，那么是决定安乐了，「然于当来非不安乐」。「由作利益定作安乐」，由于你现在你作了善事

的利益，将来你会得到安乐的，有因就有果。

「所以者何？利益如因，安乐如果」，有因就有果，所以将来必定安乐。「义如〈自他利品〉中说」。（陵本三十五卷二十一页），在那里有说。

宇二、广辨（分二科） 宙一、结前生后

如是略说菩萨应施、不应施已，次当广辩。

前边是「略说」，这是第二科「广辨」。宇一是「略说」，现在第二科是「广辨」分两科，第一科是「结前生后」。

「如是略说菩萨应施、不应施已」说完了。「次当广辩」应施、不应施的事情，广说。那么这是「结前生后」：「如是略说菩萨应施、不应施已」这是把前文结束；「次当广辩」生起后文，这是「结前生后」。

下边第二科「辨种种相」分两科，第一科「内身」又分两科，第一科是解释又分两科，第一科是「不应施」又分两科，第一科「身命摄」分两科，第一科是「标」。

宙二、辨种种相（分二科） 洪一、内身（分二科） 荒一、释（分二科） 日一、不应施（分二科）月一、身命摄（分二科） 盈一、标

谓诸菩萨，若有来求共为伴侣，欲作非理逼迫损害诳惑于他，便不以身而施于彼，随所欲为、系属于彼、随顺于彼。

「谓诸菩萨，若有来求共为伴侣」，「谓诸」很多的菩萨。「若有来求」：假设有众生来到这里来向菩萨要求「共为伴侣」，我们作「伴侣」，就是合作的意思；我们互相合作。做什么事呢？合作做什么？「欲作非理逼迫损害诳惑于他」，想要作一些不合道理的事情，逼迫众生、损害众生、诳惑众生的事情，做这些有罪过的事情。「便不以身而施于彼」，菩萨就不会用这身体布施给你，不同你合作；你要求，我不满你愿，我不布施给你。「便不以身而施于彼，随所欲为系属于彼、随顺于彼」，就是不同你合作，不做这个事情，你不能够来控制我，不可以。

第一科是「标」，这是第二科解「释」。

盈二、释

由诸菩萨，宁于百反、千反、或百千反，舍自身命施诸众生，终不随他教命、称悦彼情，于诸众生非理逼迫损害诳惑。

「由诸菩萨」宁可这样作：我一百次、或者是一千次、或者是百千次就是一万次，「舍」、弃舍自己的生命布施给众生；我百次、千次、百千万次这样子施舍我的身命来度化众生。「终不随他教命、称悦彼情」，不管时间多久，我不会随顺你的命令，「称悦彼情」，就是喜悦你的心。「于诸众生非理逼迫损害诳惑」，我对于众生，非理众生、逼迫众生、损害众生、诳惑众生，这件事不做，不做这件事。

《披寻记》一二九四页：

非理逼迫损害诳惑者：意地中说二十二种发愤，随其所应彼摄应知。

也就和这个意思相同；我不伤害一切众生的。你教我同你合作伤害一切众生，这

件事不做。

前面是盈一「标」，盈二「释」。现在下面第二科「身分摄」，前面是「身命摄」，「身命摄」就是全部的身命；现在「身分摄」就是身体的一部分。这里分三科，第一科是「由意乐净」分三科，第一科是「标」。

月二、身分摄（分三科）　盈一、由意乐净（分三科）　昃一、标

若诸菩萨于所行施意乐清净，见有无量利益众生事正现在前；设有来求自身支节，不应施与。

「若诸菩萨于所行施意乐清净」，若是这个菩萨对于自己修行布施波罗蜜这件事，他的内心很清净；就是身命、财，这个身命和财富这两件事都没有爱着心，那就叫作「清净」。「若诸菩萨于所行施意乐清净，见有无量利益众生事正现在前」，他这个时候，他对于自己的身命财没有顾惜，就是心清净，他能布施。「见有无量利益众生事」，这个时候看见有「无量」，很多很多的事情能利益众生，「正现在前」这个事情出现在菩萨的面前。

「设有来求自身支节，不应施与」，就在这个时候，有很多的因缘等待菩萨来修行布施波罗蜜。假设这个时候有一个人「来求自身」，求菩萨的生命；你把你生命给我。来求菩萨的「支节」，一部份，或者手、或者足的一部分。「不应施与」，菩萨不要去施舍给他，你一施舍他，你就不能利益无量众生了。「见有无量利益众生事正现在前」就不能作了、就耽误了，所以众生来求菩萨的生命支节，「不应施与」。

昃二、征

何以故？

这第二科「征」。什么原因不能施与呢？第三科解释分两科，第一科「简非」。

昃三、释（分二科）　辰一、简非

非彼菩萨于所行施意乐不净心生退弱，作是念言：此应可施、此不可施、此应施与、此不应与故。

「何以故？」什么原因呢？「非彼菩萨于所行施意乐不净」，他不行布施，不给、拒绝他；这不是那位菩萨对于所行的布施「意乐不净」，我有吝惜、我这个财富不给你，不是这个意思。「心生退弱」，如果心里面吝啬了的话，爱着自己的生命，你若是让他布施生命，这时候「心生退弱」就向后退，我不能作这件事。「作是念言」，心里面这样说。「此应可施，此不可施」，他若退心的时候，他就这么想了：这样是可以布施、这个不可以布施。「此应施与、此不应施与故」，就会有这些分别了。但是现在菩萨不是，菩萨的意乐清净，没有悭吝心。

这是「简非」，简这个错误的事情，下面第二科「显正」。

辰二、显正

彼菩萨为令意乐得清净故，须舍现前利众生事而施身分；由彼意乐已清净故，不应弃舍正现在前利众生事而施身分。

「彼菩萨为令意乐得清净故，须舍现前利众生事」，若是菩萨本身对生命有爱着

心、对于自己的身命有爱着心，那这时候就不能行菩萨道；对于财富有爱着心，你不能修布施波罗蜜，这个时候怎么办呢？「彼菩萨为令意乐得清净故」，为了使令自己思想对布施波罗蜜欢喜，我欢喜修布施波罗蜜，不吝啬。「须舍现前利众生事」，那他这样的情形呢，他就放弃现前利益众生的事情，这件事不能做；那么做什么事情呢？「而施身分」，把这个身体布施给众生；这样子来锻练自己，使令自己的心清净，这样意思。

「由彼意乐已清净故」，由于菩萨对于自己的身命财，没有顾惜、悭吝的这种思想，他能放下、能够布施。「由彼意乐已清净故，不应弃舍正现在前利益众生事而施身分」，你若达到了这个程度的时候，你不应该弃舍正现在前的利益众生的事情，不是说没有这件事，你需要去筹备，那是另一回事；现在这个众生正等待你去救护，是现成的，你就是应该作这件事。所以是「不应弃舍正现在前利众生事而施身分」，你把自己的身分布施给众生，这是不对的。

下面第二科「由他恼乱」。前面第一科是「由意乐净」，现在是「由他恼乱」分两科，第一科是「举魔众天」分三科，第一科「标」。

盈二、由他恼乱（分二科）　昃一、举魔众天（分三科）　辰一、标

又诸菩萨，若魔众天怀恼乱心现前来乞身分支节，不应分碎支节施与。

「又诸菩萨」遇见了不同的事情，就是「魔众天」、就是欲界顶天、他化自在天。「怀恼乱心」，他在心里面怀藏着恼乱菩萨的思想。「现前来乞身分支节」，那么他就出现在菩萨的面前，来向菩萨乞求你身体，把你的眼睛给我、把你的心脏给我、我要你的肝脏，就是这样子「现前来乞身分支节」。「不应分碎支节施与」，菩萨是不是布施给他呢？能满他所愿呢？「不应分碎」自己的这个各部分的支节施舍给他；不要做这个事，不给他。

辰二、征

何以故？

这是「征」。为什么不给他呢？菩萨不是布施自己的生命、财富吗？怎么人家来要，不给了呢？「何以故？」

辰三、释

勿彼当获上品过罪、及损害故。

第三科解「释」。不要令那个人哪，他获得「上品」的罪过。菩萨这个时候，他对于这个身体没有爱着心，还有很多的众生等待着菩萨去教化他、去布施，去做这个功德。现在这个魔王不怀好心肠，就来破坏他的菩萨道，是这样的意思。你这样子呢，你「当获上品过罪及损害故」，你会得到一个上品的罪过，你对菩萨的菩萨道有伤害，「及损害故」，所以菩萨就不给他。

这个第二科是「例彼所使」。

昃二、例彼所使

如魔众天，如是于彼所使众生、当知亦尔。

如「魔众天」不怀好意来破坏菩萨的菩萨道，是这样子。「于彼所使众生」，对魔王所支配的人，他也顺从魔王的意思，来向菩萨捣乱，来向菩萨要菩萨的身分。「当知亦尔」，当知菩萨也是拒绝他，我不给你。

盈三、由他狂乱（分三科）　昃一、标

或有众生痴狂心乱，来求菩萨身分支节，亦不应碎支节施与。

这是第三科「由他狂乱」。这不是魔王了，不是天上的魔王了。「由他狂乱」分三科，第一科是「标」。

「或有众生痴狂心乱」，就是愚痴，等于就是有神经病了，他心里面乱，不能寂静。「来求菩萨身分支节」，来到菩萨这里向菩萨求，你的头给我、把你的手足给我，这是「支节」。「亦不应碎支节施与」，这样痴狂心乱的人来向菩萨求身分支节，菩萨「不应碎支节施与」，施舍给他，不应这样做。

晨二是「征」。

昃二、征

何以故？

什么原因？

昃三、释

由彼不住自性心故；不为义利而求乞故；其心狂乱不自在故；空有种种浮妄言说，是故不应施彼身分。

这第三科解释。说不给他，由于那个人哪！他不是安住在一个正常的精神状态中。他若是安住在正常状态中，不是神经病哪，那么他有一个原因向菩萨求，你把眼睛给我，那么菩萨可以照办的，这样子。「由彼不住自性心故」，不是安住在正常的精神状态。「不为义利而求乞故」，菩萨把自己的身分支节送给他，他是得到义利的。这个魔王来向菩萨捣乱，菩萨就是满他愿对他也没好处，他的目的也不是为了得无生法忍、或者为修学圣道，「不为义利而求乞故」。「其心狂乱不自在故」，他内心里面有狂乱、癫狂，就是神经病了，这种境界。他那个癫狂的病来困扰他，他心不自在、不自主的，要做这恶事，要来伤害菩萨。「不为义利而求乞故，其心狂乱不自在故。」

「空有种种浮妄言说」，那个魔王，魔王唆使的人、众生，「空有种种浮妄言说」，就是「空有」了、白有了种种的「浮妄」，不深刻、很浅薄的那种没有意义的言语。「是故不应施彼身分」，所以不应该把自己的身分送给他。那魔王也会说：我满足你的布施波罗蜜多，满足你无上菩提愿力，你把你的眼睛给我。他也会说一些话的；但事实上，他不是这个意思，他是神经病，所以菩萨不给他。「不应施彼身分」。

日二、应施与

除上所说、与上相违，来求菩萨身支节者，随其所欲，应施彼身；随所欲为，系属于彼、随顺于彼、或分支节而施与之。

这是第二科「应施与」。前面是「不应施」与，下面是「应施与」。

「除上所说」，前面说的这些把它撇开、不算。「与上」相违反的，「来求菩萨的身支节」，这个生命里面的某一部分。「随其所欲应施彼身」，那菩萨随前人的欢喜，把自己的生命送给他、布施给他。「随所欲为系属于彼」，那么随他的欢喜，菩萨的生命「系属于他」，放弃了自主权。「随顺于彼、或分支节而施与之」；前面「随所欲为系属于彼」是全部的生命；下面「或分支节」是一部分「而施与之」。

荒二、结

当知是名菩萨于内所可施物，或应施与、或不施与。

就是这个意思，是结束这段文。

洪二、外物（分九科）　荒一、于毒害物（分二科）　日一、不应施

又诸菩萨于外施物，若有众生来求毒、火、刀、酒等物；或为自害、或为害他，即不应施。

这是第二科是「外物」，外面、身外之物，分九科。第一科「于毒害物」分二科，第一科是「不应施」。

「又诸菩萨于外施物」，身外所布施的东西。「若有众生来求」，来向菩萨乞求这个毒、乞求火、乞求刀、乞求酒「等物」。「或为自害、或为害他、即不应施」，他乞求毒、火、刀、酒等物，他的目的是什么意思呢？「或为自害」，用这个来伤害自己，「或为自害」；或为伤害他人，「即不应施」，菩萨就不应该布施给他，是这样。

下面第二科「应施」。

日二、应施

若有众生来求毒、火、刀、酒等物，或自饶益、或饶益他，是即应施。

菩萨就应该布施他。

荒二、于属他物（分二科）　日一、财谷物

又诸菩萨，不以属他非同意物而行惠施。

这是第二科「于属他物」，系属于别人的东西，就是别人所有权的东西。分二科，第一科「财谷物」。

「又诸菩萨，不以属他非同意物」，菩萨不以系属于别人的，而没得他同意，这样的东西，你不要拿过来行布施波罗蜜，不可以。「不以属他」，系属于他的「非同意物，而行惠施」。

日二、有情物

又诸菩萨不行媒嬉，以他妻妾而行布施。

这第二科「有情物」。前面是「财谷物」，这是「有情物」。

「又诸菩萨不行媒媾」，菩萨不做媒的事情，不给人做媒。「于他妻妾而行布施」，别人的妻妾把她取过来送给别人，不要做这种事情，菩萨不做这个事情。

这是第二科，下面第三科「于有虫物」。

荒三、于有虫物

又诸菩萨，不以有虫饮食等物而行惠施。

有虫子吃过的东西去行布施；菩萨不这样做。

下面第四科「于戏乐物」分二科，第一科「别辨相」分二科，第一科「戏乐具摄」分二科，第一科「不应施」分三科，第一科「标」。

荒四、于戏乐物（分二科） 日一、别辨相（分二科） 月一、戏乐具摄（分二科） 盈一、不应施（分三科） 昃一、标

又诸菩萨，若有众生来求种种能引戏乐能引无义所施之物，不应施与。

「又诸菩萨，若有众生来求种种能引戏乐」，若有众生来到菩萨这里，向菩萨求各式各样的「能引戏乐」的，「能引无义所施之物」，这些游戏，一些令人心情快乐的这些事情，「能引无义」，能引出来没有真实价值的事情，「能引无义所施之物」。「不应施与」，这时候不给他，菩萨不给。

昃二、征

何以故？

第二科是「征」。

昃三、释

若施彼时，虽暂令彼于菩萨所心生欢喜，而复令彼广作种种不饶益事。谓因施故，令彼多行憍逸恶行，身坏以后堕诸恶趣。

「若施彼时，虽暂令彼于菩萨所心生欢喜」，这样戏论的东西布施给他，虽然暂时令他对菩萨生欢喜心。「而复令彼广作种种不饶益事」，「于菩萨所心生欢喜」是生欢喜了，但是又令彼众生「广作种种不饶益事」，不利益人的事情，伤害人的事情。「谓因施故，令彼多行憍逸恶行」，因为你布施给他这样的东西，使令他「多行」，常常做「憍逸恶行」，非常憍慢的放逸「恶行」，憍慢放逸就是恶行，「憍逸恶行」。「身坏以后堕诸恶趣」，因为这个因果的问题，你做恶事，身体坏了以后就要堕入恶道了。

盈二、应施

若有种种戏乐等具虽复施与，不令众生堕诸恶趣；亦不增长诸不善根。菩萨为欲令彼众生，因此所施戏乐等具，摄受饶益心生净信，易可化导、易可成熟。随彼所求悉皆施与。

这是第二科「应施」。「若有种种」游戏快乐的这些器具，「虽复施与，不令众生堕诸恶趣」，虽然用这个戏乐诸具布施给众生了，但是不会因此令众生堕诸恶道，不会的。「亦不增长诸不善根」，也不令那个人做种种恶事。

「菩萨为欲令彼众生，因此所施戏乐等具，摄受饶益心生净信」，菩萨为欲令彼众生，因此所布施的游戏快乐的这些资具，「摄受饶益心生净信」，因为这样布施给众生了，也就是利益那个众生；同时呢也就是摄受了那个众生，「摄受饶益」。「心生净信」，那个众生对于菩萨生起清净的信心，「心生净信」。「易可化导」，有了净信的时候就容易教化。「易可成熟」，容易成熟他的善根。「随彼所求悉皆施与」，随他所求的东西，完全都布施给他。

月二、戏乐事摄（分二科）　盈一、征

是诸菩萨，若有来求诸戏乐事。何者应施？何者不施？

这是第二科「戏乐事摄」分二科，第一科是「征」。

「是诸菩萨若有来求诸戏乐事」，这些游戏快乐的事情。「何者应施？何者不施？」有很多的众生来向菩萨求这个事情，菩萨心里面怎么想：说这个人应该布施，那个人不布施；应该怎么决定呢？那么这是「征」。

下面「列」出来，分四科，第一科「捕猎事」。

盈二、列（分四科）　昃一、捕猎事

谓诸菩萨终不施人捕猎等法。

菩萨终究是不会布施给别人这个网捕禽兽的方法；你用什么方法把那个兔子能抓到，你用什么方法把那个狼抓住它；这些事情，菩萨不布施这些方法。现在第二科「祠祀事」。

昃二、祠祀事

又于杂秽诸祠祀中，作大方便，多集众生，损害其命，获无量罪；于彼祠祀，终不自作、亦不教他、亦不于彼诸天寺中，杀羊祠祀。

「又于杂秽诸祠祀中，作大方便，多集众生损害其命，获无量罪；于彼祠祀终不自作、亦不教他」，这是祠祀的事情，就是一般社会大众，不是佛教徒，造这么一个像庙的这种地方，在这里祭祀鬼神，做这个事情。这事情其中有些「杂秽」的，不清净、污秽的事情。在「祠祀中」，就是在那个地方作祭祀的时候。「作大方便」，用了很多的方法。「多集众生损害其命」，集会了很多的众生；就是绑了一条猪、绑了一条牛、绑了一条羊、绑了一条狗这些东西，「多集众生」。「损害其命」，就把这些牛也好、羊也好、把它杀掉了，「损害其命」。这样子在那里做这件事情呢，「获无量罪」，那个众生罪很多。

「于彼祠祀，终不自作、亦不教他」，菩萨对于这件事，这社会上一般的没有佛教思想的人，他们就是作这种事情；菩萨决定不作这个事情，「终不自作」。「亦不教他」，也不教别人来作这个事情。「亦不于彼诸天寺中，杀羊祠祀」，菩萨也不会在天寺，供着天的那个庙里面哪，杀羊来祭祀天，菩萨不作这个事情。

昃三、害生事（分二科）　辰一、求依处

若有来求或水或陆无量众生所依止处，为欲杀害彼生命故；菩萨知已，终不施与。

这是第三科，害生的事情。分二科，第一科「求依处」。

「若有」众生来到菩萨所，向菩萨要求。「或水」、水里面的众生；或陆地上面的众生、「无量的众生」，很多很多的，水、陆无量的众生。「所依止处」，我要拿多少鸡、鸦的东西、拿多少鱼，我要放一个地方，你要把你这个地方借给我用，送给我用，干什么呢？「为欲杀害彼生命故」，要求菩萨这么多的房舍给他用，他用这个房舍作什么呢？「杀害彼生命故」，杀害很多众生。「菩萨知已，终不施与」，菩萨知道你作这种恶事，我决定不给你，不给你用，不给。

下面「求害具」。

辰二、求害具

若有来求罩罗罝弶，为害众生及为习学，皆不施与。

「若有」众生来到菩萨这里，向菩萨求这个「罩」，罩是捕鱼的这些东西，抓鱼的这些东西叫作「罩」。「罗」者网也，抓鸟的这些东西。「罝」是抓兔子的，抓那兔子的网，「罝」。「弶」也是网，就是网这个禽兽这些东西。「为害众生及为习学」，他向菩萨要这些东西，他的目的是什么？就是要伤害众生。「及为习学」，先要学习学习，我现在不去打鸟也不去抓鱼，但是我用这些东西学一学怎么用，要学一学。「皆不施与」，菩萨不给，不给这些东西。

下面是第四科「报怨事」。

昃四、报怨事

若有怨家来求雠隙，为欲呵骂、缚戮、杀害、夺财、治罚，终不施与。

「若有」这个有怨恨的人，彼此间有怨恨。这个对方有他怨恨的人在菩萨这里，那么他就来菩萨这里求，求这个有怨恨的人、雠恨的这个人哪。这个「隙」呢，彼此间有距离不来往，有雠恨不来往；但是现在他要来杀害这个雠人的时候。「为欲呵骂、缚戮」，或者是喝骂他这个雠恨的人、或者是系缚、或者是杀戮、「缚戮」、或者「杀害」夺命、「夺财」，杀害了以后还要夺他的财富、或者是治罚他。菩萨呢！不给，「终不施与」你这个雠恨的人是在我这里，不给你。不容许你来杀害人，这样意思。

《披寻记》一二九五页：

若有怨家来求雠隙等者：谓于自所摄受有情，若为他怨、有雠隙者；于他来求，终不施与故。

「若有怨家来求雠隙等者：谓于自所摄受有情」，就是菩萨自己所摄受的有情，他所栽培的、或者是他所保护的众生、「有情」。「若为他怨有雠隙者」，菩萨保护这个人，另外一个雠恨的人来，「雠隙者」。「于他来求，终不施与故」，我不给你这个人。

在这个律上里面说到一件事：说有一条鹿，从这个比丘或者这位修行人门前过去了，过去以后不久就来了一个打猎的人，就来对这个比丘说，说你有没有看见有一条鹿从你这过去？就问这个比丘。菩萨就看看自己的指甲，看完了：我没有看见。那么

就是这样子，不告诉他这个鹿从这里过到那边去了，不说。这比丘不是菩萨，但是也是这样子态度，「终不施与」。

这是「别辨相」，这都是「别辨相」的事情。下面「举要义」，第二科「举要义」分二科，第一科「不应施」。

日二、举要义（分二科）　月一、不应施

以要言之，所有一切逼迫损害他诸有情戏乐等具；有来求者，是诸菩萨皆不施与。

前面举出来各式各样的事例。现在这里「以要言之」，就是提要，说出个要义来说。「所有一切」逼迫有情、损害他有情的戏乐之具，游戏快乐的这些器具。「有来求者，是诸菩萨皆不施与」，不给你。

这个乡村有些小孩子，也是拿那些飞鸟、蝴蝶这一类东西，当戏乐的想法，但是就是把那众生伤害了。这些小孩子无知，也作这种有罪过的事情。现在菩萨呢「不与方便」，不作这个事情。「有来求者，是诸菩萨皆不施与」。

这是「不应施」，下面是「应施」。

月二、应施

若复种种象马车舆、衣服庄严、珍妙饮食、习歌舞等，及诸乐器、涂饰香鬘、珍玩众具、园林楼观、舍宅侍女、习学种种工巧业处，如是一切戏乐等具，为欲令其于菩萨所，因此发起清净信心，有来求者，悉皆施与。

「若复种种象马车舆」，或象、或者马、或者是车、或者是舆。「舆」；「车」是有轮，「舆」是没有轮的这种车。或者是衣服、或者是庄严的这些器物、或者是珍妙的饮食，「习歌舞等」，学习歌、学习舞这些等等的事情。「及诸乐器」，这个音乐的东西。「涂饰香鬘」，或者「涂饰」增加你的美丽是怎么的，或者是什么香油，油一类的涂饰，或者是香、或者是鬘等。「珍玩众具」，很珍贵的一些好玩的东西。「园林楼观」，或者是一个花园、或者是一个林、或者是楼、或者是观。「观」也就是「楼」；就是高楼能向远观，所以楼就名之为观了。或者是舍宅、或者侍女这样。

「习学种种工巧业处」，习学这些种种的工巧业处，这个工巧，能造房子、或能造车、能造船，各式各样的事情「工巧处」。「如是一切戏乐等具，为欲令其于菩萨所」，菩萨叫他们对菩萨这里，「因此发起清净信心」。「有来求者，悉皆施与」，菩萨施与他们，他们不作恶事，而对于菩萨有信心，这样菩萨也就会施舍给他们。

下面第五科「于求饮食」，分二科，第一科「不施非宜」。

荒五、于求饮食（分二科）　日一、不施非宜

又诸菩萨，若有病者来求非量、非宜饮食，亦不施与。

说是「又诸菩萨」，「若有」病痛的人，来到菩萨这里向菩萨「求非量」的饮食，就是过量了，你有病了，你求这个饮食是过量的。「非宜」，你有病了，这个饮食对你是不适合的，菩萨「亦不施与」；这可见菩萨也要懂得医药，才能这样。

下面第二科「不施馋嗜」。到点了吧？到点了，我就停在这里好了。

日二、不施馋嗜

若有众生食饱满已，性多馋嗜，数复来求珍妙饮食，亦不施与。

在「辨种种相」这一科里面分二科，第一科是「内身」，第二科是「外物」，「内身」这一科已经过去了，现在是属于「外物」，「外物」这一科里面分九科，现在是第五科，「于求饮食」这一科。这一科里分二科，第一科是「不施非宜」，已经过去了。现在是第二科「不施馋嗜」。

「若有众生」，假设有这样的人。「食饱满已」，他的饮食，已经吃饱了，这个胃里边很满了，那么就应该停下来不要再吃了。但是「性多馋嗜」，这个人的心性，他就是谗，「谗」者贪食也；就是欢喜吃东西。「数复来求珍妙饮食」，还是不只一次地，又来到菩萨这里，请求给他珍妙的饮食，更好的饮食。那么菩萨给不给呢？
「亦不施与」，菩萨不给他。因为已经吃饱了，你再吃，这是不太好的。

荒六、于求自害

若诸众生愁忧所逼，求欲杀害欧系自身，食毒坠岩投渊赴火，皆悉不应施其所欲。

「若诸众生愁忧所逼」这是第六科「于求自害」。若是有人「愁忧所逼」，他也许有苦恼的事情，心里面忧愁，为这个忧愁所逼迫，就是活不下去了。就「求欲杀害欧击自身」，他就请求，他想要杀害自己。「欧击自身」，或者是自己打自己。
「欧」也当「击」字讲。「食毒坠岩」，或者是自己去吃毒药，把自己害死自己；或者「坠岩」，从高山上的岩石上向下跳，这样子自杀死。或「投渊赴火」，「投渊」就是向深水里面跳，被水所淹死；「赴火」，或者在猛火燃烧的时候，就跑到火里面为火烧死。那么为「愁忧所逼」，就想要自杀；那么要对菩萨有所求，求菩萨帮助这件事。「皆悉不应施其所欲」，菩萨不应该、完全不应该「施其所欲」给他方便，不满足他所欲，他的一个希望，不能够让他自杀的。

这是第六科，下面第七科，「于求尊亲等」分两科，第一科是「标不应施」。

荒七、于求尊亲等（分二科） 日一、标不应施

又诸菩萨，若有来求父母师长，定不应施。

「又诸菩萨，若有来求父母师长」，假设有人来求菩萨，把你的父亲、你的母亲、你的师长送给我。那么菩萨怎么办呢？「定不应施」，决定不能把自己的父母、师长送给他的。菩萨虽然是修学布施波罗蜜，但是父母、师长不布施。

这是「标」，下面第二科「征释所以」。

日二、征释所以

何以故？以诸菩萨于其父母尊重师长乳哺养育微有恩者，于长夜中常思顶戴不生厌倦。恒持自身，系属随顺，任所屠害捶缚货卖，尚自不敢窃怀施心，何况显然施来求者？

什么原因不布施呢？「何以故？」。「以诸菩萨于其父母、尊重、师长」，菩萨

对他的父亲、母亲、对他尊重的师长，这都是有恩德的人。「乳哺养育」，有的人是对他有乳哺之恩，用乳来哺喂他奶吃的人；或者是小孩子的时候不能自立，养育他的人，也可能是他父母、也可能是他的师长、也可能是其他的人。「微有恩者」，乃至到小小地对他有恩爱的人。「于长夜中，常思顶戴不生厌倦」，这菩萨对于这样有恩德的人，在「长夜中」，就是长远之中；这个苦恼的世界里边，「长夜」表示夜是黑暗、表示众生在无明里面生活，所以叫做「夜」；从无始劫来就是这样子，所以叫做「长夜」。这是一个苦恼的世界里面生活。菩萨在这样的世界里面「常思顶载」，常思惟对父母，尊重、师长、乳哺、养育、微有恩的人要「顶戴」，用头顶，要恭敬父母、尊重、师长、乳哺、养育、微有恩者。「不生厌倦」，长时间地恭敬尊重供养，心里面不厌烦，不疲倦。

「恒持自身系属随顺」，常拿自己的身体，系属于父母、尊重、师长、乳哺、养育、微有恩者，随顺他们的意思，做什么事情。「任所屠害捶缚货卖」，对于我有恩的人，我这么样地恭敬、供养、尊重、赞叹，当然我的父母、尊重、师长、有恩者，也是爱护我，也是非常爱护我。假设我的父母、师长对我不是爱护，对我「任所屠害」，随意地想要杀我，想要害我。「垂」，想要打我；想要把我绑起来。「货卖」，像一件东西似的，把它拿出去卖掉。假使有恩的人对我这样子，「尚自不敢窃怀施心」，尚且我都不敢把我的父亲、母亲、有恩的人，像一件东西似的布施出去，不要了，都不敢有这样的想法。「何况显然施来求者」，何况很明显地我把我有恩德的人，布施出给求的那个人，给他。那怎么可以这样做呢？

《披寻记》一二九六页：

父母、尊重、师长等者：此诸有情皆有恩摄。〈声闻地〉说：谓或父母、或乳饮者、或养育者、乃至广说遭厄难时不相弃者，如是等类名有恩者。（陵本二十五卷十四页）此中尊重师长，即彼教利益者、教安乐者、引利益者、引安乐者、及余数有恩者，随应当知。

「父母、尊重、师长等者：此诸有情皆有恩摄」，要是对于菩萨有恩爱的人。「〈声闻地〉说：谓或父母、或乳饮者、或养育者、乃至广说遭厄难时不相弃者」，在苦难的时候，这个人总是和我在一起不弃舍我，和我共患难的人。「如是等类名有恩者」，这是有恩的人。这是（陵本二十五卷十四页）。「此中尊重师长，即彼教利益者」，什么叫做师长呢？就是教导我，「诸恶莫作、众善奉行」的人，这个人是对我有利益的。「教安乐者」，教导我发财的人，使令我生活快乐的人，这都是我的师长。「引利益者」，他教我这样做、这样做，能引导、能引发出来智慧，不会做恶事的这种人，那么这就是师长。

这个前面说是：「尊重师长，即彼教利益者」，这个师长「教」你这样做、这样做，你不可以做恶事，就是教导的、命令的口气。下面「引利益者」呢，这个「引」是什么意思？就是师长教我开智慧，由智慧引发出来，我不可以做恶事，我是可以做有益利有功德的事。「引安乐者」，教我开了智慧，我就知道这样子能发财，这样子使令我生活快乐。这都是我的师长，「尊重师长」。「及余数有恩者」，及其他的，除了师长之外，其他那些朋友，彼此间常有来往，也可能有「数有恩者」，不止一次地对我也是有照顾。「随应当知」，也都是有恩者。这是解释什么叫做有恩。

下面第八科，「于求妻子等」分二科。第一科「不施他属」。

荒八、于求妻子等（分二科）　日一、不施他属

又诸菩萨，若作国王，灌顶自在，统领方域。于自国界所有僚庶，终不抑夺取余妻子而转施余。唯持村邑聚落川土，或全、或分以用布施，而告彼曰：如我恩化，汝亦宜

然。

「又诸菩萨若作国王」，这个菩萨他常是在世间上有大悲心，作种种功德，福德智慧太高了；其他众生的福德智慧没有菩萨大，自然菩萨就是作了国王，自然是这样。「灌顶自在」，这「灌顶」，这国王原来不是国王，他就位、就职的时候，举行一个灌顶的仪式，是这么意思；或者是一个大婆罗门，有地位很多人尊敬的人，用四大海水来灌其顶，那就是授位，他就是做了国王。「自在」，做了国王以后，有大的权利，有无上的权威得大自在。「统领方域」，就是统治所领的国土，统治的领土很广大的地区叫「方域」。

「于自国界所有僚庶」，对于自己所统治国土的范围内，所有的「僚」，就是做官的；「庶」，就是一般的老百姓。「终不抑夺取余妻子而转施余」，绝对不会仗势自己的权威，就是压迫、夺取他人的妻、他人的子，而「转施余」，我自己不要，但是送给别人了，决定不这样做事情的。这个菩萨，本论的作者说到这件事，可见得凡夫也是有这件事的，凡夫的确是有这种事的。「唯持村邑聚落川土，或全、或分以用布施」，但是他不这样做，他做什么呢？他有这个权利可以划分一个部分，一个村、一个乡村、一个地区、一个小小的城市、或者是一个聚落，「聚落」也就是「村邑」。「川土」，或者是一部分的山川、一部分的国土。「或全或分」，或者这一个地区是完全的、或者这个地区的一部分。「以用布施」，把他布施给一个有道德的人，或是一个大智慧的人，而且是这样子。

「而告彼曰」，那么这个王就对那个接受布施的人说了。「如我恩化，汝亦宜然」，如我对于要是我国家的人民，我都特别地爱护他们。「恩」者爱也。这个恩字当爱字讲；我特别地爱护一切的人民哪，来教化他们，用爱心教化他们。「汝亦宜然」，你现在接受了我的布施，我给你了这个聚落，你在这里要教化他们，也应该有爱心，不要虐待老百姓，「汝亦宜然」。

这是「不施他属」，现在第二科「不施自属」，分三科，第一科是「不令忧恼」。

日二、不施自属（分三科）　月一、不令忧恼

又诸菩萨，于自妻子、奴婢、仆使、亲戚眷属，若不先以正言晓喻令其欢喜，终不强（强）逼令其忧恼施来求者。

「又诸菩萨，于自妻子、奴婢、仆使、亲戚眷属，若不先以正言晓喻」，假设最初的时候「不以正言」，不先以合乎道理的言语。「晓喻」，开示他，「令其欢喜」，令他心情欢喜。「终不强逼令其忧恼施来求者」，从始至终，决定不会强迫他，就把他送给别人了，那这样他心里就很忧恼、很忧愁、苦恼，「施来求者」。菩萨不这样做，不这样做事情。这是不令忧恼。

下面第二科「不与怨家」。

月二、不与怨家

虽复先以正言晓喻令其欢喜生乐欲心，而不施与怨家、恶友、药叉、罗刹，凶暴业者。

「虽复先以正言晓喻令其欢喜」，虽然有人来求菩萨，把你的妻子、亲戚眷属送给我，那么菩萨得到了这件事呢，就先以「正言晓喻」，晓喻他的妻子亲戚眷属，令其心里面欢喜，同意了。「生乐欲心」，同意了、生欢喜心，愿意这样接受菩萨的安

排。

「而不施与怨家、恶友、药叉、罗刹、凶暴业者」，虽然是同意了，菩萨不会把他送给那个「怨家」，有恨的人，有仇恨的人不会；不会送那个恶知识，这个人哪道德不好「恶友」。「药叉罗刹」，「药叉」旧翻译，翻作夜叉；那么玄奘法师翻作药叉；翻到中国话呢，翻个能啖鬼，就是能吃人、能把人吃掉；又翻作伤者，它也能伤害人的；也翻作勇健，勇猛健康，它能在天空里飞，这就是这个夜叉鬼。「罗刹」，翻作可畏、或者翻个暴恶鬼，也翻个可畏，可恐怖的这么个一个人，都是能吃人的。这些是怨家、恶友、药叉、罗刹，这四种众生是「凶暴业者」，是凶恶残暴的，它做事情都是这样子凶恶残暴的，做事情是这样的。这个菩萨不会把自己的妻子、亲戚、眷属、奴婢、仆使送给它们，不会的，不会这样子。

月三、不任奴婢

不以妻子形容软弱族姓男女，施来求者令作奴婢。

这是「不任奴婢」这一科。这是「不以妻子形容」，就是不会拿自己的妻子，自己的妻子这个形相有仪容，表示有相貌美好的意思，但是性格是软弱。「族姓男女」，他不是一般的男女，有族姓的就是高富贵的人家的男女。「施来求者」，布施给来求的人，令他作给他们作奴婢，不会这样子的，不会这样做事情。

《披寻记》一二九六页：

族姓男女者：谓生高族或生富族种姓男女应知。

「族姓男女者：谓生高族或生富族」，「生高族」，那就是有地位的，在政府做事、或者是做省主席、或者是做宰相的「高族」。「或生富族」，或者是财富很多的人，种姓家的男女，就叫做族姓男女。这个菩萨做了国王有无上的权威，也不会仗着势力做这种事情。

下面是第九科「于求王位」，分二科。第一科「标不施与」。

荒九、于求王位（分二科）　日一、标不施与

又诸菩萨，若有上品逼恼众生，乐行种种暴恶业者，来求王位，终不施与。

「又诸菩萨，若有上品逼恼众生，乐行种种暴恶业者」，又诸菩萨遇见了一种特殊的情形。「若有上品」，就是恶势力特别强大的人，他来逼恼众生，这种恶势力能逼恼众生，逼迫苦恼一切人。他「乐行种种暴恶业者」，就是欢喜作种种恶事，很暴恶的事情，这种人来到菩萨这里来，「来求王位」，说是你是国王，现在你把你的王位送给我。那么菩萨给不给呢？菩萨是修布施波罗蜜的嘛！「终不施与」，我本来是不贪求王位的，但是不给你，这王位是不给你的。

这是不施与，这是第一科「标不施与」。第二科「释所不应」。

日二、释所不应

若彼暴恶补特伽罗先居王位，菩萨有力尚应废黜，况当施与。

「若彼暴恶补特伽罗」，这个特别坏的这个人哪！「先居王位」，他原来他是个国王，他正在位当权的时候。「菩萨有力尚应废黜」，这个发无上菩提心的菩萨，如

果他有力量，他的力量够大的话呢，「尚应废黜」，尚且把这个国王，把他罢免了他、把他驱逐了，这样子把他驱逐。「况当施与」，况且现在菩萨的王位怎么可以送给他呢，那这个意思就是送给他的话，就是对老百姓不公平了，所以不送给他，这个意思；是菩萨悭吝不肯布施，不是这个意思。

前面这一大科，一共是九科，这九科都说完了。下面这一科「自利益摄」。前面「施相差别」中分二科，第一科是「种种施」，「种种施」里面分二科，第一科是「利益他摄」，现在是「自利益摄」，属于这一科。这一科里面分三十一科，第一科叫做「不侵恼眷属施」。

黄二、自利益摄（分三十一科）　宇一、不侵恼眷属施

又诸菩萨终不侵夺父母、妻子、奴婢、仆使、亲戚眷属所有财物，持用布施。亦不逼恼父母、妻子、奴婢、仆使、亲戚眷属，以所施物施来求者。

「又诸菩萨终不侵夺父母、妻子、奴婢、仆使、亲戚眷属所有财物，持用布施」，诸菩萨他布施，他有很多财富布施给来求的人，如果菩萨没有财富的时候怎么办呢？「终不侵夺父母妻子」的财富，不会把父亲、母亲的财富夺过来，不会把妻子的财富、奴婢的财富、仆使的财富，亲戚眷属所有的财富侵夺过来。「持用布施」，用它去布施，不会做这种事。

「亦不逼恼父母、妻子、奴婢、仆使、亲戚眷属，以所施物施求者」，前面是拿来布施，并没有求的人现在前，没有人来求菩萨，不过菩萨不会在准备的时候，把父母妻子等人的财物抢过来准备布施。现在下面这一段，「亦不逼恼父母妻子奴婢仆使亲戚眷属，以所施物施求者」，就是求的人已经现前了，那他也不会逼恼父母、妻子这些人，夺取他们的财物来施来求者的，也不会这样做。这个我们有的时候也会有些误会，说这是我父亲、我母亲的财物，我们特别地恩爱，我父亲爱我、我也爱我父亲，那么他的钱我就可以拿来用，不可以这样子，你这样子也是犯盗戒的，你要他同意、可以，他要不同意你不可以偷的，偷就是犯盗戒，将来还是要还的，这个因果道理，因果律上是这样的意思。

这下面是第二科「无不净物施」。

宇二、无不净物施

又诸菩萨，以其正法以无卒暴积集财物而行惠施。不以非法、不以卒暴，亦不逼迫损恼于他，而行惠施。

「又诸菩萨，以其正法以无卒暴积集财物而行惠施」，诸菩萨他布施众生，初开始都是用财物布施给众生。但是财物怎么来的呢？菩萨怎么会有财物呢？菩萨也是要合法的发财得到财富。「又诸菩萨，以其正法积集财物而行惠施」，就是合法的，不违犯国家的法律、也不违犯佛的戒律，这样子我积集的财富，用这样的财物来布施给众生。「以无卒暴积集财物」，不会卒（ㄗㄨˊ）也念（ㄘㄨˋ）这也是暴恶的手段，不是用暴恶的手段积集财富的，不会这样子。不过如果这位国王有权利，这个工商业财富很大，说这个改成可以算是我的，把那个主人，原来的人驱逐了，那就是土匪了嘛！这种行为。这菩萨不是，菩萨不这样做，「以无卒暴积集财物，而行惠施」。「不以非法，不以卒暴」，菩萨发财的时候是合法的，不以非法的手段，不以粗暴的手段。「亦不逼迫损恼于他，而行惠施」，不这样作法就是要合道理，不做恶事。

《披寻记》一二九七页：

亦不逼迫损恼于他而行惠施者：谓不诃骂、捶打、恐怖、毁辱、缚害、拘禁、斫刺、驱摈于此，而施于彼。义如下说。

不这样做。「呵骂」，呵斥毁骂他。「捶打」，就是打、或者用棍子、棒子，或者用拳头打人。「恐怖」，或者是用恐吓的手段恐怖他、毁辱他。「缚害拘禁」，或者把他绑起来，要打、伤害他；或者把他拘禁在一个地方，没有自由了。或者是「斫」，或者是用什么器来斫这个人、或者用什么器来「刺」这个人、或者是「驱摈」这个人，菩萨不做这种事情。

「义如下说」，下面说。下面第三科「不违越学处施」。

宇三、不违越学处施

又诸菩萨，若在诸佛圣教出家，终不违越所有学处，而行惠施。

「又诸菩萨，若在诸佛圣教出家」，若在佛法中出家。「终不违越所有学处」，决定不会违犯佛所制定的戒律而行惠施，一定要符合戒律的。

宇四、不向背施

又诸菩萨行布施时，普于一切有情之类，起平等心，住福田想，而行惠施；终不分别怨亲中庸，有德有失劣等胜品，有苦有乐品类差别。

这是第四科「不向背施」，「又诸菩萨行布施」的时候，「普于一切有情之类，起平等心，住福田想」，就是大家都一样，这也是有个人权的意思，我不轻视你「起平等心」。「住福田想」，安住在你也是能令我得福田的人，我要布施给你，你有能力令我得福报，「住福田想而行惠施的」。

「终不分别怨亲中庸」，决定不会分别怨亲，这个人是我的怨家、这个人是我亲爱的人、这个人是怨亲之间，也不怨也不亲的中等人。「有德有失」，这个人是有道德的人、这个人是有过失的人。「劣等胜品」，这个人不如我，是「劣」；这个人和我相等；这个人的道德、本事都超过我，「胜品」，菩萨不分别这些事情。「有苦有乐，品类差别」，这是众生，有的众生，生活困难、苦恼，有的众生很快乐，这些差别。苦是一类、乐又是一类，彼此间有差别，那么菩萨不去分别这些事情。「终不分别怨亲中庸」种种这些事情。

宇五、不减少施

又诸菩萨，如先所说如先所许，终无减少施来求者，唯有施彼或等、或增。

这是的五科「不减少施」。「又诸菩萨，如先所说」，不是现在，已经过去，以前在什么地方见面的时候，同他说过。「如先所许」，我以前说我要布施给你多少、多少。「终无减少」，后来对现这件事的时候不会减少，我以前说多少就施多少不会减少施来求者。「唯有施彼或等或增」，那么布施的时候呢，我以前说多少我就布施你多少，就是「或等」，相等的；或者是增、加一点，我以前说是给你一百块，我现在给你二百块，增加总不减少，这样意思。

这是第五科，下面第六科「不下劣施」。

宇六、不下劣施

又诸菩萨，终无先许胜妙财物，后施下劣；唯有先许下劣财物，若有胜妙后施胜妙。

这又是一点差别，「又诸菩萨，终无先许胜妙财物」，不管经过多久，我以前答应是同意，同意给你一个「殊胜微妙财物」。「后施」，后来到时候对现的时候，不是那么胜妙，给下劣的一样东西，菩萨不这样做。「唯有先许下劣财物」，唯独有这样的情形，最初同意的时候是给你一个平常的东西。「若有胜妙，后施胜妙」，可是后来对现的时候，假设要有胜妙的东西，就给他胜妙的而不给他下劣的，这菩萨总是这样做法的。

第七科「无秽浊施」。

宇七、无秽浊施

又诸菩萨，不以异意、不以愤怒挠浊之心，而行惠施。

「不以异意」，这个「异意」就是变异了。原来的心情是一种样子，现在心情变了。那么这个时候，心里面是个愤怒的心情，不和平、有恭敬心，「挠浊之心」。「挠」是挠乱，染污心；心里面动乱，污染心，不会用这样的心情而行惠施的。

《披寻记》一二九七页：

不以异意等者：谓诸菩萨行惠施时，饶益意乐恒常现前无有变异，是名不以异意。于有怨害诸有情所，由无染心纯悲愍故能有堪忍，是名不以愤怒挠浊之心。

不以异意等者：谓诸菩萨行惠施的时候，「饶益意乐恒常现前」，利益对方的心情常常现前的。「无有变异」，这种利益对方的心情不变异的，「是名不以异意」。「于有怨害诸有情所」，彼此间以前有过恨的事情、有怨，彼此间伤害的事情。「由无染心纯悲愍故能有堪忍」，这个人大家会遇了，有了布施这种事情的时候，就用不染污的心。什么不染污心？「纯是悲愍」，就是慈悲这种心情，纯是这样的心情。
「能有堪忍」，虽以前有怨恨，这怨恨现在菩萨能忍得住，那就是不以不恨。「是名不以愤怒挠浊之心」，就这个意思。

宇八、不自赞施

又诸菩萨，终不施已而自称赞，数数告言，我于汝所曾行如是如是惠施，摄受长养济拔于汝。

这是第八科「不自赞施」。「又诸菩萨，终不施已」，不管时间经过多久了，决定不会说，我布施完了以后我自己称赞我自己。数数的对那个人说，「我于汝所」，我对你在什地方。「曾行如是如是惠施」，曾经对你有这样、有这样的布施，送给你什么什么、我送给你一个楼房、我送给你一个花园，这些事情。「摄受长养济拔于汝」，我和你摄受，就是和你做朋友，和你建立一个良好的关系。「长养」，长养你的财富，长养你的智慧。「济拔」，济拔你的困难，我从困难中，把你济拔出来。「终不施已而自称赞，数数告言，我于汝所曾行如是如是惠施，摄受长养济拔于汝」。菩萨不说这话，以前有的事情，但以后不再提这件事，菩萨这样子。

宇九、无不敬施

又诸菩萨，于卑贱者行布施时，尚无不敬撩掷而与，况于有德。

这是第九科。「卑贱者」，地位卑下的人。他行布施的时候「尚无不敬撩掷而

与」，这个卑贱的人智慧也不高尚、地位也不高尚，就是一个卑贱的人。布施的时候尚且都没有不恭敬的行动布施给他。「撩」，是散乱、不整齐。「掷」，就是丢过去，你要送给他一样东西，要弄得整整齐齐的，恭恭敬敬送给他，这样好，那就表示恭敬的意思。如果你弄的不是整整齐齐，很乱的样子，然后说好了给你，菩萨不这样子。「尚无不敬撩掷而与」，菩萨行菩萨道，行布施波罗蜜的时候，对一切人都有恭敬心而不随便轻率这样子。「况于有德」，何况有道德有地位的人呢，更是很恭敬的。

这是第九科。下面第十科，「无厌倦施」。

字十、无厌倦施

又诸菩萨，若来求者，安住种种毁犯邪行，掉举躁扰不自防护，专行骂詈瞋忿呵责，终不于彼暂起邪行带厌倦心而行惠施。唯即于彼了知为诸烦恼所媚，令改本性。深更安住怜愍之心而行惠施。

「又诸菩萨，若来求者，安住种种毁犯邪行」，又这个菩萨还有一种情形，就是来到菩萨这里，向菩萨有所求的人，这个是什么样的人呢？「安住种种毁犯邪行」，各式各样的，不道德毁犯了佛的戒律。「邪行」，作种种恶事。「掉举」，我们通常说是心里面掉举，其实是通于三业的。口掉举，说话的时候就是不停的讲话，有用的话要讲，没有用的话，说这么多做什么，他就是不能停下来。「躁扰」呢，就是身体也不安静，就是动乱得很。「不自防护」，他不能自己保护自己的身口意业，叫他寂静下来，他不能。「专行骂詈瞋忿呵责」，而且这样子，他就是做这种事。专一的做这种事，对菩萨不恭敬，骂詈菩萨。「詈」也是骂。「瞋忿」，心里面忿怒不高兴，呵斥菩萨。菩萨遇到这样的人的时候，「终不于彼暂起邪行，带厌倦心」，菩萨不会做错事、做恶事；你这样对待我，我就对你也不客气，菩萨不暂时生起错误的行动。「带厌心」，不会心里面不高兴、厌烦了，不愿意做这件事「而行惠施」的，不会，菩萨还是很恭敬的。

「唯即于彼了知为诸烦恼所媚，令改本性」，菩萨对他怎么个看法呢？这个人来到这里来，向菩萨有所求，反倒骂菩萨、呵斥菩萨，那么菩萨心里怎么想呢？「唯即于彼了知」，这个恶人的本性也是清净的、也是很和平的。那为什么会这样呢？「为诸烦恼所媚」，他就是为贪心，瞋心，各式各样的烦恼所迷惑了。「令改本性」，那个烦恼使令他改变了他原来和平的心性，是他的烦恼改变了；他的本心还是清净的。「深更安住怜愍之心而行惠施」，菩萨这样观察了以后，菩萨更深刻的安住在怜愍他的心情而行惠施，也是用什么财物布施给他。

《披寻记》一二九七页：

暂起邪行者：此中邪行谓即有犯，应作不作、作不应作，如是一切皆名有犯。义如〈摄事分〉说。（陵本九十九卷五页）。

「暂起邪行者：此中邪行谓即有犯」，什么叫做有犯呢？「应作不作」，善事应该做他才不做。「作不应作」，恶事是不应该作，他偏要做。「如是一切皆名有犯。义如〈摄事分〉说。（陵本九十九卷五页）」。

下面是第十一科「不执取施」。

字十一、不执取施

又诸菩萨，不由恶见妄有执取而行惠施。谓如广大暴恶祠祀，不计杀生布施为法，亦

不妄取吉祥瑞应相应相状而行布施。

「又诸菩萨，不由恶见妄有执取」，菩萨不会由于恶见妄有执着，就是不合道理的想法叫「恶见」。这个恶见，有的时候也会令人……，如果不学习佛法也很难明白。我小时候在学校读书，在齐齐哈尔，在满州国的时候齐齐哈尔是黑龙江省的省会。市里面有一个孔夫子庙，那个城市里的人，杀猪宰羊供孔夫子，他们还是很恭敬的供孔夫子。这件事对不对？我们要是不学习佛法，我们知道这件事是对的、还是不对的。你自己也欢喜吃肉，然后对我们的孔夫子有恭敬心，我欢喜吃肉，我就用肉供养孔夫子，这事对不对？我们要是不学习佛法，能知道这是不对的吗？「又诸菩萨，不由恶见」，不会有这种罪恶的思想。「妄有执取而行惠施」，社会上的人他不明白佛法，我这件事做得非常好！你看我对孔夫子这么恭敬。他是认为非常正确、非常对的，执取这件事，你不可以说不对的。「菩萨不由恶见妄有执取而行惠施。」是这样子。

「谓如广大暴恶祠祀」，这就是举出一个例子来，广大罪过的事情。「祠祀」就是祭祀先人，我的祖先，我过去的父亲、母亲、祖父、我的祖先，或者是祭祠过去历史上有名的这些人物、或者是孔夫子、孟夫子、曾夫子这些人。祭祀的时候，「不计杀生布施为法」，他们在做这种事情的时候，就杀害了很多的生命来供奉这些先人，这样事情他们认为是有功德的。而菩萨呢，「不计杀生布施为法」，菩萨不认为这是合法的事。譬如：佛教徒用鲜花，用花、果来供养佛菩萨，你看上去就是和平，这是非常的清净庄严，而不杀害众生。

「亦不妄取吉祥瑞应相应相状而行布施」，菩萨也不会错误的执着，今天是初几，这一天是吉祥的；或者是出现什么事情了，这是吉祥的，不执着吉祥瑞应的相状去行布施，菩萨不。我们学习佛法以后，心清净了是吉祥，不管在什么时候，什么地点做什么事情，要心清净、慈悲、大智慧，这都是吉祥的。因为你有道德，有这个功德以后，它会现出来种种相、吉祥的相，有内有外。但是外以内为根本，外边是枝末，所以不在枝末上有所执着，不执着这个事情「而行布施」。

《披寻记》一二九八页：

不计杀生布施为法者：谓不杀余众生施余众生计为法故。

菩萨没有这种想法。

字十二、不计清净施

又诸菩萨，终不妄计唯一切种极善清净而行惠施。即是世间及出世间离欲清净，唯审了知所行布施，但是离欲清净资粮。

这是第十二科，「不计清净施」。「又诸菩萨，终不妄计」，不会错误的执着。「唯一切种极善清净而行惠施」，菩萨三轮体空，于一切法心无所得，这样子做功德，菩萨也不执着我这个功德做得比你好。菩萨没有这种执着。「终不妄计唯一切种极善清净而行惠施」也不执着。

「即是世间及出世间离欲清净」，这里解释究竟什么叫做清净：即是世间清净及出世间离欲清净。世间的欲界是污秽的，色界天、无色界天有了禅定，他们离欲了也是清净，这是世间清净；出世间离欲清净呢，那就是佛教的圣道。修学圣道能离三界欲，离了爱烦恼、离了见烦恼，有了清净般若智慧现前，这时候是离欲清净。这是二种清净，当然出世间的清净是最殊胜的。「唯审了知所行布施，但是离欲清净资粮」，这样说有世间的离欲、有出世间的离欲，那么现在我做的布施波罗蜜算是什么

情形呢？「唯审了知」，那唯独是确实的认识所行的布施是离欲的资粮。我这样布施的时候，我就容易得到禅定；我这样的布施呢，我就容易成就世、出世间的圣道，它是资粮的性质，是个因，得果的因，是一个前方便，这样的意思。

宇十三、不观果施

又诸菩萨，不观其果而行布施。一切布施皆为回向速证无上正等菩提。

这是第十三科，「不观果施」。「又诸菩萨，不观其果而行布施」，不是说我布施，我将来得财富；我为了将来得财富，我现在去布施，不是这个意思。「一切布施皆为回向速证无上正等菩提」，所有的布施，各式各样的布施。愿以此功德得无上菩提，得佛的智慧这样子，而不求其余的这些果报。

《披寻记》一二九八页：

不观其果而行布施等者：谓不观待施果异熟为因而行布施，唯为圆满菩提胜资粮故。

「不观其果而行布施等者：谓不观待施果异熟为因而行布施」，我现在布施我将来能够得大财富，所以我现在布施，没有这个想法，他不这样子。「唯为圆满菩提胜资粮故」，那为什么菩萨要做布施呢？就是要得无上菩提。这个布施是得无上菩提的一个因，就是这样，只此而已。不是得世间的有漏果报，菩萨对这个没有希求心、没有执着心。

下面第十四科，「不易信解施」分二科，第一科「标」。

宇十四、不易信解施（分二科）　宙一、标

又诸菩萨，如实了知一切品类所行布施，一切品类施果异熟，深生信解。不由他缘，非他所引而行布施。

「又诸菩萨，如实了知一切品类所行布施，一切品类施果异熟，深生信解」，诸菩萨如实地了知，没有搞错，就是正确地认识各式各样所行的布施。「一切品类施果异熟」，你什么样的布施将来得什么果报，这是缘起法菩萨都知道的。你这个布施，将来是在欲界天得果报；你这个布施你将来是在人间得果报，菩萨都知道。「深生信解」，对于这件事，决定无疑、没有疑惑的。「不由他缘，非他所引而行布施」，菩萨去做布施的时候，不是因为别的因缘，别人来逼迫你而叫你布施，不是，「不由他缘」。「非他所引」，不是别的人来引导你去布施，不是这样子。菩萨自己有大智慧，观察这件事，应该这样作、应该这样作。

这是「标」，下面第二科解释。

宙二、释

谓施饮食，能感大力；施诸衣服，能感妙色；施诸车乘，能感快乐；施诸灯明，能感净眼。如是等类，广说应知。

「一切品类所行布施，一切品类施果异熟，深生信解」，那么究竟怎么回事呢？举出个例子来：「谓施饮食能感大力」，说是你供一堂斋，这个地方这个众生，这个地区这个众生有点饥饿，你用饮食送给他们。将来得什么果报呢？「能感大力」。你这个身体的果报健康、有力量，能得这个果报，能大力。「施诸衣服能感妙色」，我

用衣服来布施给众生，将来得什么果报呢？能感妙色。你将来果报的这个颜色非常美好，是「能感妙色」。「施诸车乘能感快乐」，你要是用一辆车，布施给人家了，将来你能得到快乐，快乐的事情。就是施诸车乘可以代步，你要徒步走你辛苦，坐车你轻松了，所以你将来能得到快乐。实在是用车布施将来容易得到神足通，容易得神足通的，这样子。

「施诸灯明，能感净眼」，「施诸灯明」，这屋子里黑暗，需要加个灯，你就发心布施。「能感净眼」，将来你就能得天眼通、能感天眼。我现在心里在打主意，想做这件功德。因为我现在的眼睛不如以前，我的眼睛不如以前。「如是等类广说应知」，所以做种种功德得种种果报，是有差别的，不一样的。

《披寻记》一二九八页：

能感净眼者：此中净眼谓即天眼，欲界天中有生得故。

「能感净眼者：此中净眼谓即天眼」，指天上的人的眼睛说的。「欲界天中有生得故」，这个天眼呢，不是欲界天的天眼，是色界天眼。因为这个天眼通呢，我们现在的眼睛也是地、水、火、风组成的，但这是属于欲界。可是我们是欲界的人，但是在须弥山以上也有欲界天，他们那个天眼好过我们，能看得远。可是这个都是属于欲界，欲界的地、水、火、风组成的天眼，组成的眼睛。要是色界天上的人的眼睛呢，他们的眼睛不是欲界的地、水、火、风组成的，是色界天，色界天的地、水、火、风组成的天眼。他看那个看得不得了，看得很远。现在这里说的净眼呢，是指色界天上的天眼。色界天上的天眼有两种：一个是在人间的时候就得了色界的天眼；一个是在人间死掉了，生到色界天上去得了天眼。就是这两种。现在这上说呢，「欲界天中有生得故」，也有欲界天的天人，他生来就得到天眼了。他还没有修他就得了。人间的人也是，他并没有修禅定，但是他的眼睛特别，就是报得的，报得天眼。报得天眼的原因做什么呢？就是他关于这一部分，他做过功德。譬如说是一个有道德的人，他的眼睛有病，你是医生把他的眼睛给治好了，那么将来你眼睛会特别，就可能会特别。另外呢，你作了一件事，在这个地区，你做了一件事使令很多人开智慧，你将来眼睛就会特别一点，是这样意思。它也不是无因缘而有的。

这是第十四科，下面第十五科。

宇十五、不希异熟施

又诸菩萨，不为怖畏自身贫穷而行布施，唯由悲愍众生意乐而行布施。

「又诸菩萨，不为怖畏自身贫穷而行布施」，这是「不希求异熟施」。诸菩萨他不是为了害怕，恐怖自家生命贫穷，所以就去行布施。因为布施能得大富就不贫穷了，说我害怕贫穷，那我就修布施，菩萨不是这个意思。是「唯由悲愍众生意乐而行布施」，他是悲愍众生的苦恼，他要解除众生的苦恼，他有这样悲愍的心情而去行布施。这有什么差别，不是为了利益自己，纯是为了利益他人，这是行布施。

宇十六、无不合仪施（分三科）　宙一、标

又诸菩萨于来求者，终不施与不合仪物。

这是第十六科，分三科，第一科「标」。又诸菩萨对于来求他的人，终不施与不合乎威仪的事情。就是不合道理的东西不布施。这是「标」。

《披寻记》一二九八页：

终不施与不合仪物者：若所施物非法所许，非彼所宜，是名不合仪物。违越不顺菩萨仪故、违越不顺世间仪故，如下举事应知。

「终不施与不合仪物者：若所施物非法所许，非彼所宜」，你布施的东西，不是法律容许的，那就叫作「不合仪物」。「非彼所宜」，这个东西法律上是容许，但是对方不合适。「非彼所宜，是名不合仪物」。「违越不顺菩萨仪故」，就是你这样做这件事，不适合菩萨的威仪，违背了菩萨的威仪。「违越不顺世间仪故」，也是不顺于世间的威仪，世间的道理不应该是这样子的，有所违越。「如下举事应知」，下面举出一个事实来就知道了。

这是「标」，下面第二科解释，分三科，第一科是「不净饮食」。

宙二、释（分三科） 洪一、不净饮食

谓施出家者余残饮食，或诸便秽、洟唾、变吐、脓血、不净，所杂所染。

「谓施出家者，余残饮食」，这就是不合仪施。出家的人向你乞食的时候，你施给他「余残」，你吃剩下的饭，余残的饮食，那就是不合道理了，这就是不合仪。「或诸便秽」，我看一部经上，佛在世的时候，就是有一个圣人，他是身体有点病去看医生，医生说是要吃甘蔗汁，吃甘蔗汁这个病就会好。那么有一个工厂就做这个工作，就是做这个甘蔗汁的。他到那里去乞，拿着钵去乞，那个大老板一看就很欢喜，你来乞就愿意给，要供养他，但是有事情要走。他就交待他的夫人哪，说这里来一个大德，你来做这个事，把这个甘蔗汁供养他，那么他交待好了，他就走了。但是他的太太不欢喜，不欢喜嘛就是拿着他的钵到屏处去，就是用小便，小便放在钵里面，然后表面上加一点甘蔗汁，就送给这圣者。就做这种事情，将来这老太婆死掉了堕落饿鬼道，就是有这种事情。

「或诸便秽」，这个污秽的东西做布施。「洟唾」，「洟」是鼻涕，鼻流出来的那个鼻涕。「唾」，口里吐痰。或者「变吐」，就是你经过消化了以后，排泄出来的这些渣滓这也是「变吐」。「脓血」，身体有病，这个脓血。这些不清净的东西「所杂所染」。你用这个东西来布施这不合仪，这是不合仪物。不于这样的布施，不对、不可以，不这样布施。

洪二、杂染饮食

又不告白不令觉知，如弃舍法施糜饭等。谓不食麈者，施以麈杂麈染饮食；不食肉者，施以肉杂肉染饮食；不饮酒者，施以酒杂酒染饮食。

这是第二科，「杂染饮食」。「又不告白」，又不去预事跟他先声明，这是有意地不叫你知道。什么事情呢？「如弃舍法施糜饭等」，「如弃舍」我不要了。我给你这个饭，「糜」是粥，施这个糜饭。就像我丢掉了不要，那种态度来布施给你。

这是「标」。下面解释。

「谓不食麈者，施以麈杂麈染食」，这个人，他不欢喜吃麈的这个人。不吃麈的人，你用这个麈杂在这个粥里面、饭里面，混杂在里面，这个麈也就染污了这些饮食，这是不合仪。不食肉的人，施以肉、杂肉，不吃肉的人，你用肉布施给他，或者是你用饮食的时候，饮食里面混杂了肉，这样子布施，这个肉染污了饮食。「不饮酒者，施以酒」，你用酒给他，这就是不合道理。是「杂酒染饮食」，或者不是纯是酒，而是有饮食，其它的饮食，里面混杂上酒，这个酒就染污了饮食，要送给这个人。

洪三、匪宜事业

或复处置不合仪式所有事业而行布施。

这是第三科，「匪宜事业」。「或复处置，不合仪式」，「处置」就是安排，安排一个不合宜事，「所有的事业」。前面是说这些饮食一类的，现在是说其它的事情。譬如出家人到那念经，就是举了这个例子。出家人应该这么安排、这么安排，但是你偏要另外安排，这不符合这出家人念经的这种仪轨。「处置不合仪式所有事业而行布施」。

宙三、结

如是等类不合仪施，菩萨不为。

菩萨不这样做事情。结束这段文。

《披寻记》一二九九页：

或复处置不合仪式所有事业者：谓不拔彼有情出不善处。于其善处劝导调伏安处建立，故非利他行，是名不合仪式所有事业，违越不顺菩萨仪故。

「不拔彼有情出不善处」，那个众生他在不善的事业里面哪，他的身口意，在不善的境界里面生活。你是菩萨，应该把他救拔出来。「于其善处」，把他安排在这个善良的地方。这件事应该经过劝导，劝导他这是不善、这是善；你要从不善出来到善良的地方，来调伏自己的烦恼，安处自己的身心令它清净，建立清净的善法。你不这样做，「故非利他」，那你对他没有利益。

「是名不合仪式所有事业，违越不顺菩萨仪故」，所以从这里面看呢，有的人也有这个问题。我不做大法师，我也不讲经说法嘛，我不要学习经论，但是我愿意在寺庙里做事，那我就不学习经论。你不学习经论，你也有问题，你不学习经论，你在寺庙里做事，能符合佛法的威仪吗？也同样有这个问题，同样是有这个问题。若佛在世的时候呢，有一个比丘，他看在大众僧里面缺少人办事，缺少人办事。但是他说我现在想要修行，我等我得阿罗汉，我再为大众僧服务。自己心里有这个妄想，那么他就用功修行，哦！得阿罗汉了。得阿罗汉了一入定，就在那里入空三昧、无愿三昧、无相三昧，这三昧里。这时释迦牟尼佛就和他说话了，说你以前发心得阿罗汉的时候，为大众僧服务，你现在应该做这个事了。他在入定的时候，佛和他说话。然后他就是真是的，那他就是为大众做事情。等到一天夜间，天已经黑了，有比丘来挂单，挂单那么要点灯，不用点灯，他的手指头一伸，这手指头放出光明来。你在这个寮房里、你在这个寮房里，就安排好了。是阿罗汉为大众僧服务，这个事情。为大众僧服务，功德是很大的，功德很大很大的，我给你讲个故事好不好，讲故事，现在三点。

这个有四个比丘，这几个是五个比丘或四个比丘，在一个山里面用功修行，修行呢，当然出家人就是要托钵乞饭嘛，天天从山里面出来到聚落去乞食，乞食从山里面出来，然后再回去要经过多少时间，可能要比我们这遥远，不是一两个钟头能够那么近，可能还要更长的时间。常常这样做呢，这四个、这几个比丘就想，唉呀！我们为了吃这一餐饭呢，一天吃一餐饭呢，要费这么大的时间，这是有问题，希望不要耽误这么多时间。其中有个比丘说好，我来发心，我来发心你们在山里不用乞食，我一个人去乞食。他到城市、去聚落乞食，然后供养这几个比丘，供养这比丘。这样用功修行。那么乞食这个比丘呢，这一天在城市里面看见一个大国王出来，和一般人出来不同，那个大威德的境界，不同的。唉呀！他说国王啊！这么大的威德，我将来做国王也不错，就是打这么个妄想。但是他这样子，就是护持这几个比丘，这么用功，这四

个比丘都成功了，得了圣道。他因为没有修四念处，老是来来去去的办这些杂事嘛，他第二生做国王了。因为那几个都是圣人了，那个圣人是谁，就是药王菩萨、药上菩萨，还有几个菩萨，一共好像四个。那么他这个人哪，他就是妙庄严王，《法华经妙庄严王本事品》，他做国王，一生一生做国王没个完，这国王一直做、做下去。但是他以前的这几个同参，这修行人一看，这一生做国王有问题了，有邪知邪见了，你有了邪知邪见，不能再做国王，你可能要受苦了。于是乎那几个修行人哪，一个给他做太太，给他做国王的夫人，另外两个给他做儿子，另外一修行人示现成佛。四个人，加他是五个人。

这个佛来到这里，成佛了以后呢，他这两个儿子和他的太太是信佛的，两个儿子就是现种种神通。国王这时候相信外道，他说你的神通这么大，跟谁学的，他说是云雷音宿王华智佛。唉呀！你要带我也去，好。他的太太、他两个儿子带他去，听佛说《法华经》，得法华三昧，这时候就成功了。是这样有这个事情。所以为大众僧做事，保证你以后永久地安乐自在，不会再有苦恼的事情了。这按人情的道理也是合道理的。因为你没用功修行，我就保护你们。而那个人修成功了，他不会忘你的，不会忘掉的，一定是挂念你，终究不会叫你到三恶道里去受苦的，一定是这样子。

字十七、不留滞施

又诸菩萨，不令求者数数来求，往还亲附。随顺系属，稽留疲倦，然后方施，唯暂来求，即便施与。

「又诸菩萨，不令求者数数来求，往还亲附」。这是第十七科「不留滞施」。又诸菩萨他修这个布施波罗蜜的时候，他不令求者数数来求。我有很多的财富布施，但是我教你，来一次不给，来了多少次以后再给，菩萨不这样做，「不令求者数数来求」。「往还亲附」，来了又回去，来了又回去，然后还得要和他好，还得和菩萨亲附，表示亲近有礼貌，还要这样子。「随顺系属」，你要随顺菩萨，系属于菩萨。「稽留疲倦」，你就把他留在这里，叫他这样、叫他这样子，弄得他很疲倦，他走了多少次。「然后方施」，然后才布施他，菩萨不作这种事。「唯暂来求」，唯独是暂时的来求他。「即便施与」，立刻的就你要什么，他这个时候就满足你，这样子「即便施与」。

这是第十七，下面第十八科，「无所依施」。

字十八、无所依施（分二科）　宙一、标四种

又诸菩萨，不依世间名声赞颂而行布施；不依于他反报恩德而行布施；不依帝释、魔王、轮王、自在等果而行布施；亦复不为诳诱他故而行惠施。

「又诸菩萨，不依世间名声赞颂而行布施」，又诸菩萨他行布施的时候，「不依世间」，「不依」，就是不贪求的意思；不贪求世间的名声。「赞颂」，就是赞叹而行布施，我为了世间人赞叹我，我行布施，没有这个意思，他没有这个想法。「不依于他反报恩德而行布施」，他不贪求。我布施了以后，将来你要酬谢我的，他不贪求这件事，你要酬谢我的恩德，他没有这个意思，「而行布施」。

「不依帝释、魔王、轮王、自在等果而行布施」，他也不贪求，我现在做大布施，我将来做「帝释」天王、释提恒因，或者做这「魔王」、做这个六欲天、他化自在天做魔王。「轮王」，我将来在这个世界上，做转轮圣王。都是有大自在威德的境界，得到这种果报。菩萨不贪求这件事，而行布施。「亦复不为诳诱他故而行惠施」，也不是为了欺骗人而行布施，不会的。

我说这个欺骗人，我说个故事。这秦始皇吞并六国的时候，也不是那么容易吞并的，这个赵国，有这个赵国的名将，这个大将军有廉颇，李穆还有赵盾都是在那个战国时期有名的大将军。秦国的将军白起，是最适合领着兵善于打战的，他说你不可以侵犯赵国，几尺都不行。秦国也有办法嘛！也有智慧的人，你说是白起善于用兵，但是你到赵国去就没有用，你怎么的本事，你不能侵犯。但是书生更厉害，书生对秦始皇说：「你给我多少多少黄金，就会解决这个问题。」秦始皇说：「好」给他很多黄金。他拿着黄金到赵国去，就在国王旁边说话有力量的人，给他很多黄金，就叫他离间，把这几个有力量的将军都叫他垮台，用几个没有用的将军领着军队，领兵打仗。这样子嘛！赵王就同意了，而那个人也是个聪明人，他一想，这样子自然是把这个国家栋梁人都叫他无用，把没有用的人叫他上台。然后这个白起领着秦国的军队一下子把赵国就是灭亡了。灭亡了以后，先拿秦国黄金的这个人，先抓住他，把他杀掉，把黄金拿回来。我认为这件事古今都是一样的无差别，都是一样的。

就是我们佛教本身也是一样，譬如我们今天，我看古代的大德。这沩山禅师，我们有什么说什么。有一位禅师（司马头陀）懂得风水，他看沩山这个地方，哎呀！这是一个福地，造个大道场最好。于是乎他就到百丈禅师那里去，就说是那个地方。沩山是在福建，不是在北方在南方，这个地方若是一个大德在那里开道场，能住上千人的出家人在那修行，千五百人（沩山奇绝可聚千五百众），可以在那造道场。那么百丈师说：「我去可不可以？」师说：「你不行，你瘦、你长的面相瘦；那个地方的山，是个圆满的山，那要胖一点的人。」那么这时候，我长话短说。就找这沩山禅师，他就和那个懂的风水的人，也懂得相面，就看这个禅师合适，百丈禅师也同意了，就派他去了。他在那里说法几十年，这大道场建立起来，的确是上一千多人在那里修禅，他不是说是我三年一任、四年一任、五年一任、六年一任，不是。没有任期的，一直到最后这沩山禅师他过世了，再换一个人，换那个人呢，高僧传也说到他还有◎◎录，我看。那不是选举，那个人有功劳，就是一开始的时候就是随着沩山禅师在那里创办道场，是辛苦了多少年，这样子。

我们现在，我们是民主，我们推选。我现在想现在选方丈，你投谁的票。当然说，谁同我感情好，我就投谁的票，你怎么答，是不是这样子。佛法的兴衰就是在你这一票，道理是一样的，所以「亦复不为诳诱他故而行惠施」。这是个智慧的问题，而且这一个寺庙的兴衰，领导人非常重要。「不为诳诱他故而行惠施」，我们刚才说这个秦国的将军把赵国灭了，以前谁拿他的黄金先杀掉他，这件事。历史上这《史记》，司马迁《史记》上这么记载的，我看读书人多数都要读史记。很明白的一直传到现在，「史记」还在那里，有效没有效。

看这下面，前面是标出四种，标出四种：「不依世间名声赞颂而行布施」一种；「不依于他反报恩德而行布施」一种；「不依帝释、魔王、轮王、自在等果而行布施」这是第三种；第四种「亦复不为诳诱他故而行惠施」。这是标出来四种。

下面第二「随难释」，在四种里面，没有完全解释，就是解释其中的一个不容易明白的解释，解释。

宙二、随难释

谓欲令他国王大臣城邑聚落诸婆罗门，多饶财宝长者居士，大富商主、施者施主、知我行施，定当恭敬尊重赞叹，供养于我，故行惠施。

这就指那第一个，第一种。「又诸菩萨不依世间名声赞颂而行布施」，就是解释这一个，其他的不解释。

「谓欲令他国王」，就是行布施的人呢，他的目的是想要叫「他」，就是另外、

除了他自己，另外都是「他」。「国王大臣、城邑、聚落」里边很多的婆罗门。「婆罗门」，应该说是特别读书的人，读书很多的人。「多饶财宝」的「长者」，他很多的财富。还有「居士」，这个「长者」是多饶财宝，同时也可能在政府里做大官；这个「居士」就是积聚财富的人，财富很多的人。这「大富商主」，就是作生意的人有大财富，其中的领导者，所以叫作商主。「施者施主」，这个施主和施者有什么不同。这个施主呢，假设譬如说是这个大富商主，他拿出来多少财布施，他是「施主」；但是为他做事这些人，为他去办理这个布施这些事情的人叫「施者」。「知我行施」，这些人知道我行布施。「定当恭敬尊重、赞叹供养于我，故行惠施」，所以我行布施，就是为了名声而行布施。现在菩萨不是这个意思，他没有这个意思。

宇十九、不狭劣施

又不狭劣而行惠施，谓财虽少，尚广心施。何况财多。

这是第十九科，「不狭劣施」。「又不狭劣而行惠施」，行惠施的时候心里范围很小，心量也很小、境界也很小。怎么叫做不狭劣而行惠施呢？「谓财虽少，尚广心施」，菩萨不是狭劣的行布施，就是菩萨也可能这时候我的钱很少，但是心量很大，他心量很广大，那这是他本来的智慧境界，广大，广施。「何况财多」，何况是财富很多，那么他的心量很广大。我们那天说到波斯匿王，这个周利盘陀迦，我不请周利盘陀迦，我就请其他这些大比丘，这就是心量有问题，智慧有问题。

这是十九科。现在是第二十科，「不诳他施」。

宇二十、不诳他施

又不诳他而行惠施，谓先于彼少行惠施，令起爱着，令亲附已，然后倾灭。

「又不诳他而行惠施，谓先于彼少行惠施」，对那个人小小的布施他。「令起爱着」，使令那个人得到你一点惠施呢，他就爱着，心里面欢喜，执着这个事情。执着事情，他就感激你，他就来亲附你。「令亲附已」，就和你来往的多了，特别的亲厚恭敬你。「然后倾灭」，然后呢，就把你毁灭了，把财富都拿过来，这就是这样子。这样事情我看在历史上，这样事情多得很，很多很多地。

宇二十一、不乖离他施（分二科）　宙一、标

又复不为乖离于他而行惠施。

这是第二十一，「不乖离他失」。「又复不为乖离于他而行惠施」，不是叫别人乖违分离而行惠施的。这是「标」，下面解释。

宙二、释

谓我以施乖离村邑、村邑一分，乖离国土、国土一分，令背其主而来属我。

刚才讲的故事就是这个意思。「谓我」，拿出了多少财富。「乖离村邑」，这个村庄里面的人使令他们都不合；村邑或者不是全部的，只是一部分让他「乖离」。「乖离国土」，这个国家里面的事情破坏，叫他不要团结在一起；或者国家的一部分。「令背其主」，这个怎么叫做乖离呢？就解释这一句话，「令背其主而来属我」。使令这一部份的人，我给他财富了以后，叫他背叛原来的主人来系属于我，属于我，那么这就是，这是一种这个意思。这里面就出了很多很多的事情，也会引起很多的烦恼。

下面第二十二，「不自懈怠而劝他施」。

宇二十二、不自懈怠而劝他施

又诸菩萨翘勤无惰，起策具足，勇锐自严。先自行施，后劝他施。非自懈怠，策他勤施。

「又诸菩萨翘勤无惰」，就是很精进不懈怠，翘勤不懈怠。「起策具足」，这个人身体有多大的力量，你特别精进身体就疲倦，但是他能够鞭策自己，使令自己振奋，他有这种力量具足。「勇锐自严」，勇猛精进向前进，庄严自己。「先自行施，后劝他施」，先自己行布施，后来也劝别人行布施。「非自懈怠，策他勤施」，不是说我自己懈怠，我不行布施，要去劝别人行布施，不是这样子。

这是「而劝他施」。下面第二十三科是「善分布施」

宇二十三、善分布施

又无量众同集来乞，如实了知持戒犯戒，随其长幼以次而坐，从上至下周旋往返，穷诸施物分布与之。

「又无量众同集来乞」，有很多人同时集会在一起，来到菩萨这里向菩萨有所乞求。「如实了知持戒犯戒」，菩萨这个大智能就在这么多人里面，就一点没有冤枉任何人，就知道这个人是持戒、这个人是犯戒的。「随其长幼」，这个人年纪大的，这个人年纪轻的。「以次而坐」，按照次第坐下来。「从上至下周旋往返」，从上面向下面来回这样子。「穷诸施物分布与之」，尽我们所有的布施东西，每一个人都给他，「分布与之」。这个菩萨行施波罗蜜这样作法。

下面第二十四科，「行无量施」。

宇二十四、行无量施

又诸菩萨现有无量广多财物，终不行于有量之施。

「又诸菩萨现有无量广多财物」，就是菩萨久远以来，生生世世的作功德布施，所以他的福德愈来愈大，财富愈来愈多，这是他的福德业力的关系。「终不行于有量之施」，不会做一个小小地有限量的布施，不这样子。

这是第二十四科。下面第二十五科，「不损恼他施」。

宇二十五、不损恼他施

又诸菩萨不损恼他而行惠施。谓不诃骂、捶打、恐怖、毁辱、缚害、拘禁、斫刺、驱摈于此而施于彼。

「又诸菩萨不损恼他而行惠施」，怎么叫做不损恼他而行惠施呢？「谓不诃骂、捶打、恐怖、毁辱、缚害、拘禁、斫刺、驱摈于此而施于彼」，菩萨不这样做。把这个人，毁辱他，或拘禁他，怎么来驱摈他，而对那个人家不是，菩萨不这样做。

下面第二十六科，「不退弱施」。

宇二十六、不退弱施

又诸菩萨，施前意悦、施时心净、施后无悔。

又诸菩萨布施的时候，在布施之前心里面很喜悦；布施的时候心里面清净、没有染污、没有悭吝心。「施后」，布施以后，心里也不后悔，不后悔。我曾经说过他这个菩萨，就是多生以来修过诸法实相的止观，观察一切离名言的法相，观察一切假名的法相都是毕竟空、第一义谛，「一切诸法自性空寂，不生不灭，本来寂静，自性涅盘」，他有这样的智慧，而去广修福报，他也能布施，这都是如幻如化的，都是毕竟空的，心里面不介意。所以他「施前是意悦、施时心净、施后无悔」，能达到这个程度。

下面第二十七科、「不谄诡施」。

宇二十七、不谄诡施（分二科）　宙一、标

又诸菩萨不以谄诡而行惠施。

不以谄曲，说话很好听，但是另外有一些不光明的地方。「诡」就是诈；就是欺骗，表面上实在不是那么回事，菩萨不这样做「而行惠施」。

这是「标」，下面解释。

宙二、释

谓终不以非实末尼、真珠、琉璃、珂贝、璧玉、珊瑚等宝而施，希望真实宝者。

「谓终不以非实末尼真珠」，不是真实的摩尼珠、珍珠、琉璃、珂贝、璧玉、珊瑚等宝，不是宝，这是假的，这是假的而施，用这假的宝来做布施。「希望真实宝者」，那个人是希望真实的宝，他用假的宝送给他，菩萨不做这种虚伪的事情。

下面第二十八科，「先运心施」。

宇二十八、先运心施

又诸菩萨所有财物，若少若多，无不运心先施一切。后来求者，如取自财；菩萨与时，如还彼物。

「又诸菩萨所有财物，若少若多，无不运心先施一切」，他一得到财物的时候，他心里面先说，心里面先这样观想，不管是多是少，他都「运心」，就是作意使令心这样想。「先施一切」，没有人来和他要祈求的时候，他说我这么多的布施，施物完全都做布施，先作如是观。「后来求者，如取自财」，后来到这里来求菩萨的财物的时候，就像拿自己的财物，这样子「如取自财」。「菩萨与时，如还彼物」，菩萨把这个财物给他的时候，不是说我的东西送给你，不是。他说是就像我是欠你的，我现在还给你，用这种心情，不是完全是无我的，无我的心情。

宇二十九、离诸过非施

又诸菩萨，应时而施，不以非时；自他净施，非不清净。合仪而施，不以非仪。

这二十九，「离诸过非施」，诸菩萨「应时而施」，和这个时间相合适，不以非时而作布施的。「自他净施」，自己也清净，对方也清净，非不清净。「合仪而施，不以非仪」，合乎威仪的布施，而不会不威仪。

《披寻记》一三〇〇页：

自他净施非不清净者：此显施相清净。〈声闻地〉说，无贪俱行思造作心意业，及此所起身业、语业，舍所施物，或自相续，或他相续，是名施相。（陵本二十五卷十六页）此说自他净施，其义应知。

「自他净施非不清净者：此显施的相清净，〈声闻地〉说，无贪俱行思，造作心意业」，这是前面我们讲过，就是施的体性，就是心里面无贪，而有一个去布施的一个决定意愿，来进行这件事。「及此所起的身业和语业，舍所施物，或自相续、或他相续」，这个舍所施物的时候，或者自相续，做这件事，或者是他相续做这件事。这个「相续」就指身体说，这个身体是从无始劫来一直相续下来，所以叫做相续。那么做这件事或者菩萨自己亲自做，或者委托他人来做这件事。是名叫施相。

这个前面曾经说过是「应时而施，不以非时」，就是现在冬天的时候天气冷，那么就施给他合适的衣物。在夏天的时候，你用冬天的衣服给他，叫「非时」；在冬天的时候，你用夏天需要的衣服给他，那就是「非时」。他在饿的时候，你给他，他吃饱的时候，你给他什么？所以不要非时，「应时而施」。所以他有病的时候需要什么，「应时而施」；他健康的时候，你应该怎么布施，「应时而施，不以非时」。把这段讲完，不以非仪。

无乱心施，不以散乱。

这个「无乱心施，不以散乱」，就是布施的时候，心里面明静而住，而不是动乱的，不以散乱。

《披寻记》一三〇〇页：

无乱心施，不以散乱者：由极殷重而行惠施故。

因为行惠施的时候，行布施的时候他有个恭敬心，很尊重这件事，也尊重对方，所以他心里面不乱。

宇三十、不轻懱他施

又诸菩萨见来求者，终不嗤笑，亦不轻弄，亦不令其面生赧愧；亦不颦蹙，舒颜平视，前笑先言，终不稽留，疾疾而施。

「又诸菩萨见来求者，终不嗤笑」，现在第三十科，「不轻懱他施」。见来乞求的人「终不嗤笑」，终不去笑这个对方，你这个人向我有所求，你笑他，他不需。「亦不轻弄」，也不调弄对方，不会，没有这个行为。这个轻弄就等于是轻慢那个人了，轻慢那个人的意思。「亦不令其面生赧愧」，说轻弄他，使令那个人感觉到惭愧。脸红了，叫做「赧」，不这个。「亦不颦蹙」，菩萨也不会皱眉头，感觉你来求我，我心里不高兴，也不是这个。「舒颜平视」，这个「颜」，面貌非常的开朗，平等的去看待人。「前笑先言」，和他说话的时候，先是有个笑容，然后再同他说话。「终不稽留，疾疾而施」，终不会，等一等，等一等，不会的，疾疾的赶快的布施给他。

这是第三十科。下面第三十一科，是「恣求施」。

宇三十一、恣求施

又诸菩萨，他虽不求，自恣求者，必有所求，称须而与。常开求者，欢情自取。

「又诸菩萨，他虽不求，自恣求者，必有所求」，又诸菩萨积聚了很多的财富，这时候别的人，还没有来乞求他，虽不求。「自恣求者」，然后菩萨自己声明、向大众声明，你们随意的来求，来向我有所求，你要什么，给你什么，先声明，你先声明这件事。「必有所求，称须而与」，你们若决定有所需要的话，向我有所需求，我一定满你意，送给你这样东西，称合你所需要的，就布施给你。「常开求者，欢情自取」，常是开放，预先声明我要布施，那么使令来求的人，很欢乐的，你自己来拿，你要什么，你需要什么你就拿去，菩萨行布施波罗蜜是这样的。

玄二、巧慧施（分二科） 黄一、别辨相（分三科） 宇一、标

又诸菩萨不以恶慧而行布施，常以巧慧而行布施。

这里是说六波罗蜜里面的第一个，施波罗蜜。施波罗蜜里面分三科，第一科是「自性施」已经学习过了。第二科是「一切施」，「一切施」里面也是分二科，第一科是「一切所施」，这一科学习过了，现在是第二科「施相差别」。「施相差别」里面分二科，第一科是「种种施」，「种种施」里面分二科是「利益他摄」、「自利益摄」，这二科都学过了。现在是「巧慧施」，就是布施的时候有巧妙的智慧；这一科里面分二科，第一科是「别辨相」分三科，第一科「标」。

「又诸菩萨不以恶慧而行布施」，又诸多的菩萨，他在用布施利益众生的时候，不用这个暴恶的智慧而行布施，这个智慧是通于善恶的。现在是菩萨行布施利益众生的时候，是不用恶的智慧而行布施。「常以巧慧而行布施」，常是用微妙的、良好的智慧去行布施波罗蜜多。

这是「标」。

宇二、征

云何菩萨巧慧布施？

这是第二科「征」。菩萨的「巧慧布施」是怎么个情形呢？下面第三科解释，解释里分六科，第一科是「财施」。

宇三、释（分六科） 宙一、财施（分二科） 洪一、有财摄（分二科） 荒一、释（分四科） 日一、先济危苦（分二科） 月一、明发心

谓诸菩萨现有种种可施财物，求者未至，先发是心：设二求者俱来我所，一、是安乐，非贫非贱、有依有怙；二、是危苦，是贫是贱、无依无怙。我于尔时，应自揆量所有财物，若堪于二充足满愿，即应俱施满愿充足；如其财物不堪于二充足满愿，即应方便发遣安乐非贫非贱有依有怙，尽己所有施彼危苦是贫是贱无依无怙。

「谓诸菩萨现有种种可施财物」，菩萨这个时候他有很多的、各式各样的、可以布施利益众生的财物。这是「财施」分二科，第一科是「有财摄」分二科，第一科是解释，分四科，第一科是「先济危苦」分二科，第一科是「明发心」。

「求者未至，先发是心」，向菩萨祈求的人还没到来，菩萨自己先建立这样的意愿。什么意愿呢？「设二求者俱来我所」，假设有二类向我祈求的人，同时的到我这里。「一是安乐」二类，那二类呢？第一类是「安乐」，他的生活很安定，心情很快乐。「非贫非贱」，不是贫穷的人，那么有可能是有财富的人；「非贱」，不是卑下的人，可能在社会上有一点地位的人。所以「非贫非贱」可能是有多少富贵这种身份的人。「有依有怙」，这个「有怙」就是他有父亲在，那么「有依」就应该说他有母亲，他有父亲、有母亲可以仗恃的。那么可能他的父母也不是平常人。这样的人，到他这里来祈求、有所求。「二、是危苦」，第二类的人是「危」、危而不安，就是生活上有一点不足，有多少不足心里不安；「苦」而不乐，前面是安乐，他这是危苦，就是这么一个人。「是贫是贱」，生活所需都是有点不足，在社会上也没什么地位。「无依无怙」因为没有父母可仗恃，就是这样的人。这二类人正好是相反的。

「我于尔时，应自揆量所有财物」，这二种人到我这里来有所求，我这个时候我应该自己考察一下、考虑一下、想一想。想什么呢？「所有财物」，我所有的财物。「若堪于二充足满愿」，若可以对于这二种人的要求，我都能充足地满其所愿。你要什么我有力量赋给你、布施给你。「即应俱施满愿充足」，那我就应该两类的人，我完全是满他们的愿、令他满足。「如其财物不堪于二充足满愿」，如果我的财富不能够对这两种人充足满愿，不能满足他的希望。「即应方便发遣安乐」，那怎么办呢？我就应该方便善巧地辞退那个安乐的人；「非贫非贱有依有怙」的人，我辞退他；「非贫非贱有依有怙」的人，我就说几句话婉谢了他。「尽己所有施彼危苦」，我尽有自己所有，我财富不是很多那我尽我所有，布施给那个危苦的人，「是贫是贱无依无怙」的人，我满他所愿。这也不容易「尽己所有」的布施，这不容易。

那么这是向他祈求的人还没有到来，他自己先作这样的发心、作这样的计划，有这样的愿望。下面第二科「辨所作」分二科，第一科「惠施危苦」。

月二、辨所作（分二科）　盈一、惠施危苦

发是心已，如所思惟，即便成办如是事业。

「发是心已」，他建立了这样的心愿以后；就作这样的计划以后。「如所思惟，即便成办如是事业」，就像自己所计划的这样子，就这样做好了，把这件事作好了，就像前面想象的那样子。

这是「辨所作」，第一科「惠施危苦」，第二科「辞遣安乐」。

盈二、辞遣安乐

于安乐等诸来求者，既无力能足满其愿，先当方便发意思惟、辞谢发遣。我此施物，于危苦等先舍先许，故今与之；非我于汝无乐施心，但更无力，唯愿贤首，勿于我所嫌恨弃背。

「于安乐等诸来求者，既无力能足满其愿」，对于安乐的那一类的众生，「非贫非贱有依有怙」的这个「诸来求者」，这也不是一个人，有多少人来向他有祈求。「既无力能足满其愿」，既然这位菩萨没有这种力量，没有这么多的财富「足满」，足以满足他的希望。那怎么办呢？「先当方便发意思惟，辞谢发遣」，就「先」应该假藉一个方法，「方便」就是方法，一个方法。「发意思惟」，「发意」就是作意，就是把这个心要想一想，你心如果在无分别，那就不能作事，你要发意叫他心动起来、来思惟。「辞谢发遣」，「辞谢」就是「发遣」，向这个安乐非贫非贱有依有怙这一类人，就请他离开了。

「我此施物，于危苦等先舍先许」，但是这话应该怎么说呢？就是这样说；对这个「非贫非贱有依有怙」的安乐的人说：「我此施物」，我就是有这么多布施的财富，这么多的东西；「于危苦等先舍先许」，我对于这个生活困难的人，我要先布施给他们，他们是优先的；我原来发了菩提心学习布施波罗蜜的时候，我最初发愿的时候贫苦的人优先，我最初是作这样的愿的。「故今与之」，所以你们都来了，我对于他要先布施给他。

「非我于汝无乐施心」，不是我对于你们不欢喜布施，也欢喜布施。「但更无力」，但是我再没有力量了。「唯愿贤首，勿于我所嫌恨弃背」，唯愿「贤首」就是对他的尊称，你是最贤善的人，大众之中你是最好的人，这个意思。「勿于我所嫌恨弃背」，你不要在我这里，因为没有得到我的布施，你就嫌恨我背弃我弃舍我，再也不睬我了，不要这样；我们还是好朋友。就是用这些话来辞谢他。

这是第一科「先济危苦」，说完了。下面第二科「善化悭家」分二科，第一科「标悭相」。

日二、善化悭家（分二科） 月一、标悭相

又诸菩萨，现有种种可施财物，知有悭家、最极悭家，吝执财宝，悭固兢战。于其家中，曾未惠施一切沙门婆罗门等。

「又诸菩萨，现有种种可施财物」，又诸菩萨他现在；将来那情形因缘变化不知道；现在有各式各样的可施财物。「知有悭家、最极悭家」，这个菩萨知道这个地区里面有悭吝的一个人家。「最极悭家」，还有更进一步、又超过了那个悭家的悭、最大最厉害的「悭家」。什么叫「悭家」呢？是「吝执财宝」，他吝啬他的财富不肯布施给别人，他爱着他的财富。「悭固兢战」，他这个悭吝心非常的坚固，心里面非常的谨慎；这个「兢战」就是心里面很谨慎，就是不要损失到一毫钱，我这个财富要保护得好好的，只可以增加收入、不可以增加一点开支；特别的谨慎，特别注意这件事，就这个意思。「于其家中、曾未惠施一切沙门、婆罗门等」，他在家里面从来也没有…；不要说是一般的人，就是有道德的那个沙门、婆罗门，他都不肯布施。

这是说标这个悭吝的相貌。下面第二科「明往化」，菩萨到那个悭吝的家里面去教化他。分二科，第一科是「举告言」分二科，第一科「令恣求」。那么怎么样来教化呢？

月二、明往化（分二科） 盈一、举告言（分二科） 昃一、令恣求

菩萨即便往诣其舍，慰问安不？恭顺方便，告言：汝来，我不令汝库藏减尽，而于现前作大饶益。我家现有广多财宝、广多施物，为满我施波罗蜜多；若有求者，来到汝所，勿令空返，可至我家取诸财宝、随意施与。

「菩萨即便往诣其舍」，这个菩萨当然可能是看一看时间，这个时间是合适的，就到他家里去了。「慰问安不？」一见面就是安慰他：你好吗？这一类话问候他。「恭顺方便告言」，然后对他特别表示恭敬、随顺，方便善巧地对他说话了。这个「方便」应该是智慧，有智慧的方法对他说了：「汝来，我不令汝库藏减尽，而于现前作大饶益」，说是「你有时间的时候到我家里来、到我家来」。到你家干什么？就说了：「我不令汝库藏减尽」，你放心！我不会叫你库藏里面的财富、财宝减少，不会减少的。你拿出来多少、就没有这么多；你拿出来五毛钱就没有五毛钱了，这就叫作「尽」；我不会令你的库藏减少一点。「而于现前作大饶益」，但是也会出现作大饶益的事情，利益了很多人。怎么利益法呢？

「我家现有广多财宝」，我的家里面有很多很多的财富。「广多施物」，非常多的可以布施的东西。「为满我施波罗蜜多」，你到我家里来，帮助我圆满这个布施波罗蜜；就是我的财物布施给别人，你来帮助我作这个事情。「若有求者来到汝所、勿令空返」，假设有人到你家里来，有这个生活困难、有所祈求的人，若来到你家里来。「勿令空返」，你不要叫他空手回去了、一无所得，不要这样子。「可至我家取诸财宝」，你可以到我家里来，就把我家的财宝拿去。「随意施与」，你愿意送给谁就送给谁。

这是第一科「令恣求」，下面第二科「令随喜」。

昃二、令随喜

或有求者来至我所，我行施时，汝于此施当生随喜。

「或有求者来至我所，我行施时」，或者有生活困难的人、有所求的人，来到我家里来，不是到你家、到我家里来。「我行施时」，我在作布施时候。「汝于此施当生随喜」，你就对于我这种行动生欢喜心、随顺欢喜，应该这样子。

《披寻记》一三〇一页：

一切沙门婆罗门等者：〈声闻地〉说四种所施：一、有苦者。二、有恩者。三、亲爱者。四、尊胜者。（陵本二十五卷十四页）此中沙门婆罗门，即尊胜者。等言、等取有苦有恩或亲爱者。依此四种，故言一切。

「一切沙门婆罗门等者：〈声闻地〉说四种所施」，所施的对象有四种。「一、有苦者」，生活困难的人。「二、有恩者」，第二种人是他对我有恩德的人；我的父母、师长对我有恩德的人。「三、亲爱者」，彼此间有感情的人。「四、尊胜者」，第四个，也不是有恩、也不是有亲爱；但是这个人有道德、「尊胜」，非常地尊贵、非常的地殊胜，在社会上受到大众的恭敬尊重赞叹的人。这四种。（陵本二十五卷十四页）。

「此中沙门婆罗门，即尊胜者」，这里面说「于其家中、曾未惠施一切沙门婆罗门等」，这个就是指「尊胜者」说的。「婆罗门等」那个「等」字，「等言」，「言」就是字，那个「等」字是什么意思？「等取有苦有恩或亲爱者」，就是指剩那三种人说的。「依此四种，故言一切」。

这是「令随喜」这一科是讲完了。下面是第二科「成所化」。前面第一科是「举告言」，现在「成所化」分二科，第一科「彼生欣悦」。

盈二、成所化（分二科）　昃一、彼生欣悦

彼闻是已，便生欣悦，于我库藏既无所减，复得称彼善男子心；故应随顺成办所作。

「彼闻是已」，那个悭吝的人、最极悭吝的人听完了这个话以后。「便生欣悦」，心里就欢喜了、喜悦了。「于我库藏既无所减」，对于我库藏里面的财富既然一点也不减少。「复得称彼善男子心」，那个菩萨有这种愿望要求，我要这样作了就满足他的愿望了。「故应随顺成办所作」，所以我应该随顺他，对我没什么不好嘛！就是成办这件事。

《披寻记》一三〇一页：

复得称彼善男子心者：彼善男子，谓即往诣其舍菩萨应知。

「复得称彼善男子心者」，「彼善男子」是谁呢？「谓即往诣其舍」，到那个悭吝家的那个人。「菩萨」，到其舍就是那个菩萨，指那个菩萨说的。

下面第二科「令彼调伏」。

昃二、令彼调伏

菩萨如是令彼渐种当来调伏悭吝种子。由慧为先，善巧方便，令渐修习，自舍少财。依下无贪、进得中品，依中无贪、进得上品。

「菩萨如是令彼渐种当来调伏悭吝种子」，菩萨象样子，像前面这段文。「令彼」，就是教导那个悭吝的人「渐种当来调伏悭吝种子」，逐渐地就栽培了，将来就

把那悭吝的种子调伏了，就不悭吝。「由慧为先，善巧方便，令渐修习」，菩萨办这件事就是有智慧，「由慧」、先是有智慧，「善巧方便」地令那个悭吝的人、逐渐地、渐渐地修习。「自舍少财」，这样子将来他就会在心情上就有变化了。什么呢？「自舍少财」，他就会跟菩萨学，把自己的财富拿出来少少的，就会布施、少少布施。「依下无贪、进得中品」，最初拿出来少少财的布施，这是下品的无贪；常常少少地布施就会进步了，就会得到中品的无贪。「依中无贪、进得上品」，很多很多财富也能布施了。

《披寻记》一三〇一页：

调伏悭吝种子者：谓舍善根应知。

就是拿财富去布施给需要的人，这就是那个「舍」的善根，「舍」的善根就是无贪；无贪就是「善根」。无贪、无瞋、无痴都是「善根」。

下面是第三科「安处同梵行者」。前面是教化那个悭吝者，这个「善化悭家」，第二科是「善化悭家」。现在这底下是第三科「安处同梵行者」分二科，第一科「舍物令施」。这个「安处」实在也就是教化的意思，但是因为身份的关系不说教化、说「安处」。「安处」就是使令他转化；或者不要说教化、说转化，转化这个同梵行者，大家共同修梵行的人。第一科是「舍物令施」。

日三、安处同梵行者（分二科）　月一、舍物令施

又诸菩萨，若亲教师、及轨范师、共住弟子、同梵行者。性是悭贪、是悭贪类；或性虽非悭贪种类，而阙资财、所欲匮乏。菩萨欲寄佛法僧田树修布施福业事时，舍所施物与彼令作，己自不为。

「又诸菩萨，若亲教师」，这些诸菩萨，「亲教师」就是最初为你剃度的这个人，你出家他为你剃度这个人；又为你受戒的那个戒和尚，不管你受沙弥戒、受比丘戒、受菩萨戒，受戒那个「亲教师」，就是他有责任亲自来教导你的。这个在戒律上、佛安立这个名称的意思，你收徒弟你有责任教导他的，如果你不教导你就是不尽责任了，所以叫「亲教师」。「及轨范师」，就是羯磨阿阇黎、教授阿阇黎，那就是「轨范师」，你也应该向他学习，他是你的轨范。「共住弟子」，前这二类人都是师长，这第三种人是「共住弟子」，和你在一起住的就是你的弟子，这个菩萨自己的徒弟。不管是「亲教师」也好、「轨范师」也好、共住的弟子也好。「同梵行者」，大家共同地修学圣道，这样无都是差别。

「性是悭贪」，这三类人他的心性生来就是悭贪，就是他的财一毛不拔，所以叫「性是悭贪」。「是悭贪类」，就是他原来还有可能他不是悭贪的人，但是他遇见悭贪的朋友、那个悭贪的朋友叫他：你这个钱你的财富好好保管不要送给人；遇见这样的朋友教他了，哦！是这样子！他也就愿意这样学习，这是「悭贪」的一类，和那「性是悭贪」不一样。「或性虽非悭贪种类、而阙资财」，或者这个「亲教师、轨范师、共住弟子」，他的心不是「悭贪」，也有慈悲心、也愿意帮助别人，不是悭贪、也不是悭贪种类的。你谁劝他：你的财富不要送给人，他也不听那一套，他还是愿意帮助人的。但是他有问题，「阙资财」，阙少这个财富。「所欲匮乏」，想要布施给人但是没有钱，没有财物布施。

「菩萨欲寄佛法僧田，树修布施福业事时，舍所施物与彼令作」，这个「菩萨」就是这个发无上菩提心，能修布施波罗蜜这个人。「欲寄佛法僧田」，「欲寄」：想要寄托在佛法僧这里「树修布施」。这个「佛法僧田」，这是赞叹「佛法僧」像那个田地，乡村的农夫在田地里种五谷，后来就有收获；就是你种的种子很少，后来收获

也很大。现在你在「佛法僧」这里你能供养、恭敬、赞叹，你将来能得到很大很大的功德，是这个意思，所以叫作「田」。这个菩萨想要寄托佛法僧这里「树修布施」，建立功德、修学布施；或者是供一碗饭、或者供一碗菜、或者你包饺子供养，很诚心地、很恭敬地，或者买一颗苹果、或者是买一束花很恭敬、诚恳的供养，就是「树修布施」。「福业事时」，你作布施就是修福，就作这件事的时候。「舍所施物与彼令作」，那个菩萨这个时候就布施所施的物，或者直接用钱也可以，把这钱「与彼令作」，与那个「亲教师、轨范师、共住弟子」给他，你去供佛，或者你去买苹果、买花，然后就送给那个「亲教师、轨范师、共住弟子」，你去供佛、供养三宝。「己自不为」，自己不作，让他们去作。

这一科叫作「舍物令施」。下面第二科「获他自利」

月二、获自他利

菩萨如是巧慧方便，自所生福弥更弘多。复令一类同梵行者，调伏所有悭贪烦恼，亦令一类乐善法者，所愿满足，摄受有情、成熟有情。

「菩萨如是巧慧方便，自所生福弥更弘多」，这个菩萨这样子用巧妙智慧的方法。「自所生福」，拿着这个财物给这个「亲教师、轨范师、共住弟子」去作功德；菩萨自己也会得到福「自所生福」，「弥更弘多」，是更多了，更多，比自己去供养得到的福是更多的。

「复令一类同梵行者，调伏所有悭贪烦恼，亦令一类乐善法者，所愿满足。」这样做了以后有什么好处呢？「复令一类同梵行者，调伏所有悭贪烦恼」，就是对于那个「性是悭贪」的亲教师、轨范师、共住弟子，都是「同梵行者」，这一类「同梵行者」，调伏他自家的、他心里面的「悭贪烦恼」。他肯这样做，第一次这样做，就能做第二次，慢慢地悭贪的心就没有了，他就肯作功德了。「亦令一类乐善法者」，就是前面那一句话：「或性虽非悭贪种类，而阙资财所欲匮乏」，他没有钱，他也想做功德但是没有钱，不能做，就是这一类他欢喜修学善法的人。「所愿满足」，他所希望做功德的愿也满足了。

「摄受有情、成熟有情」，这个「摄受有情」，就是用佛法、用布施这个方法巧妙的智慧来转变这个有情，转变他的悭贪、转变他。「成熟有情」，成熟善根，令这个有情能栽培善根，使令善根越栽培越广大，渐渐成熟得解脱了。

《披寻记》一三〇二页：

复令一类同梵行者至成熟有情者：此中初一类人，即前所说性是悭贪，是悭贪类。后一类人，即前所说性非悭贪种类，而阙资财，所欲匮乏。由诸菩萨巧慧方便，令彼二类当得利益，故作是说。

「复令一类同梵行者至成熟有情者：此中初一类人」，前一句「复令一类同梵行者，调伏所有悭贪烦恼」这是初一类人。「即前所说性是悭贪」的人，「是悭贪类」，这都包括在内。「后一类人」，这后一句「亦令一类乐善法者」这一类人，「即前所说性非悭贪种类，而阙资财所欲匮乏」的这个人。「由诸菩萨巧慧方便，令彼二类当得利益，故作是说」，这个菩萨的善巧方便，转化悭贪的人不悭贪，这样的意思。

这下面第四科，「恣与求者」分二科，第一科「随彼所乐」。

日四、恣与求者（分二科）　月一、随彼所乐

又诸菩萨，现有众多可施财物，见诸来者有希求相，知其心已，随彼所乐，悉皆施与。

「又诸菩萨，现有众多可施财物，见诸来者有希求相」，看见很多来祈求的人，有希求菩萨布施的相貌；他嘴没有说向菩萨祈求，但是从表现于外的相貌看出来是有所求的。「知其心已」，菩萨知道那个来求者的心以后。「随彼所乐，悉皆施与」，随彼来求的人内心所需要的、所欢喜的「悉皆施与」，完全都布施、供养。这是「随彼所乐」。

下面第二科「不责他过」分二科，第一科是「令欢喜」。

月二、不责他过（分二科）　盈一、令欢喜

复有商人为性矫诈，欲行欺诳。菩萨知已，尚掩其过不令他知，况触于彼。称满其愿，令无羞惭，踊跃无畏，欢喜而去。

「复有商人，为性矫诈」，除了前面的来求者之外，还有另外不同的情形，这个「商人」、做生意的人、做买卖的人。「为性矫诈」，他的心性矫诈；「矫」就是「诈」，就是欺骗、存心要欺骗人的这种人。「欲行欺诳」，他想要来欺骗菩萨，他看见菩萨很有财富，他心里面打个主意，想出了一个方法来欺骗、骗他的财，这个意思。「菩萨知已」，菩萨一看就知道了，知道他有意来欺骗我。「尚掩其过不令他知」，菩萨虽然知道他欺骗呢，菩萨不说：「你来欺骗我」，不说这句话，掩藏他的过失。「不令他知」，不令别人知道他是有心来欺骗的，不说、不说这话。「况触于彼」，都不想说，怕别人知道，何况会触怒他、会呵斥他：「你怎么可以来欺骗我！我要报告警察！」不会的、不触怒他，何况发言触怒他，更不会有这种事情。那么不触怒而知道他是要来骗我的钱，那怎么办呢？

「称满其愿」，菩萨照样：好！好！不用他说就把财富给他，满足他的希望。「令无羞惭」，你若去说他，说：「你来欺骗我」，那他心里更加惭愧了，现在不、不说这个事，不把它揭露出来，而且还给他、满他的希望，他心里面就不会羞耻，不会感觉到羞耻，不感觉到惭愧。「踊跃无畏」，他心里面非常的欢喜而不恐怖。你若说是你来欺骗我，我弄一个将计就计，我要搞你，一下子就把你...，你的智慧能赶上菩萨的智慧广大？一定是弄一个灰头土脸了，那就是害怕了。所以是没这回事情菩萨就这样，菩萨明知道而不这样做，所以他感觉到菩萨伟大，是「踊跃无畏，欢喜而去」。

这是「令欢喜」。下面第二科「令无罪」。

盈二、令无罪

复有矫诈欺诳，菩萨初不觉知，后时乃觉；虽复觉知，不以此事举发彼人，亦不诃责为作忆念，但生悲愍；彼于我所枭行如是不与取事，我今随喜，令彼无罪。

「复有矫诈欺诳，菩萨初不觉知」，还有一种商人，其实也就是在社会上多做事的人；生来就会欺骗人的这种是少数。来欺骗菩萨的，「菩萨初不觉知」，来欺骗菩萨，菩萨这个时候不知道，不知道这个人要来欺骗他。这个有他心通的人，要入定才能知道，你虽然有神通但不入定不知道，就和没有神通的人一样。「初不觉知，后时乃觉」，等到事情已经被他欺骗了，欺骗了以后菩萨才知道，他是有意来欺骗我。

「虽复觉知，不以此事举发彼人」，虽然这时候知道他是来欺骗我，但是菩萨不因为这件事「举发彼人」，不说；我到警察局控告他，他欺骗我，不揭发这件事、不揭发。「亦不诃责」，也不诃责他，也不呵斥他。「为作忆念」，如果他要不承认「为

作忆念」：你哪一天、哪一时间，你在什么地方说了什么话，有多少人在场，你想一想是不是这样子？不说这些事情；通通都不说，所以不呵责也不给他作忆念。

「但生悲愍」，那菩萨怎么处理这件事呢？被人欺骗了以后，菩萨怎么处理这件事情呢？「但生悲愍」，菩萨就生悲愍的心：众生愚痴啊！这个欺骗，「欺骗」者就是不与而取，这是强盗；不过这个强盗比那一般的强盗有手段、有点手段就是。那么这时候菩萨是悲愍这个人愚痴啊！

「彼于我所彖行如是不与取事」，他在我这里错误地做这种「不与而取」的事情，这是有罪过的，那怎么办法呢？「我今随喜，令彼无罪」，我现在同意；你在这里愚弄我、你偷窃东西，我现在同意送给你，就是这个意思。「我今随喜」，你要一同意他就不是盗了，就不是「不与而取」了，就是「与而取」；不过这个「与」是事后而与，事后与也是有效，就是他不犯盗罪的。

在戒律上，也还有这样事情。譬如：现在若土匪来对这个比丘、佛教徒，抢他的财富，抢走了。我们佛教徒，就是这个比丘，你的心怎么想这件事？如果你心同意，好！你抢去我就送给你了，我不要了！你若这样子呢，他不犯盗罪。这是我们佛教的法律，社会上法律是怎么规定那是另一回事，这是不犯盗。如果你这个比丘，你前一个钟头你发心，好！这个钱、我这个衣服或者是什么东西你抢去了，我送给你了！不要了！过了一个钟头你又后悔，又去夺回来，这个比丘犯盗戒。因为你已经送给他，你没有所有权了，那就是他的了，所有权是他的；你现在去要回来，你就是贼；这个佛教的法律是这样意思。我们现在说要签字算数，佛教是说你心里面动念就算数，你心里这样想了，你不可以再去要回来。如果你始终没有放弃所有权，是我的，你虽然拿去了还是我的；你可以要回来，可以！这是有这个差别。

但是这个地方呢，是说菩萨被人抢去了，菩萨就是后来，好！我送给你，我不要了！这样子呢，「我今随喜令彼无罪」，他就没有罪。

这是第二科「令无罪」。现在第二科是「结」。

荒二、结

如是等类，当知名为菩萨现有可施财物，巧慧而施。

这是「有财摄」，有钱作布施，这就叫作「菩萨现有可施财物」，巧妙的智慧、由妙智慧来布施财物给众生，是这样意思。

下面第二科是「无财摄」，前面是「有财摄」。现在菩萨没有钱布施。分二科，第一科是「举方便」分四科，第一科是「由自工巧」。

洪二、无财摄（分二科）　荒一、举方便（分四科）　日一、由自工巧

又诸菩萨，若现无有可施财物，先所串习彼彼世间工巧业处，作意现前，少用功力，多集财宝，施诸众生。

「又诸菩萨，若现无有可施财物」，这个菩萨他现在没有财富，可以布施的财物没有。那怎么办呢？「先所串习彼彼世间工巧业处，作意现前」，这个菩萨虽然没有钱，但是他有专业知识；他「先所串习」，他以前在年轻的时候，他曾经串习过各式各样世间的工巧业处；他能造飞机、他能造汽车、能造房子、他能做医生，就是这些工巧，就是有特别的技术、有特别的能力、有特别的专业知识。「作意现前」，那这时候他就心里面：我没有钱我不能行布施，那他就自己作个计划，心里生起了这种

心，做个计划。「少用功力，多集财宝」，他少少地做一点事情，就赚了很多财富。「施诸众生」，那么有了财富就是布施给众生。那么这是「由自」家的「工巧」，专业知识。

现在这第二科「由说正法」。

日二、由说正法

是诸菩萨，或复为他种种美妙善巧言词宣说正法。令贫苦者尚乐行施，况富乐者；令悭贪者犹能惠施，况习施者。

「是诸菩萨，或复为他种种美妙善巧言词宣说正法」，前面是工巧明，菩萨一定是有内明，他是佛教徒，他对于佛法学习很久了。「或复为他种种美妙」的、善巧的言辞，就是很好的言辞。「宣说正法」，为众生宣说佛法。「令贫苦者尚乐行施」，他为人宣说佛法的时候，使令贫苦的人听见他说法以后，他都欢喜作布施、欢喜布施。「况富乐者」，况且那个有大财富的、生活快乐的人呢？「令悭贪者犹能惠施，况习施者」，令那个悭贪、不愿意布施的人，听他说法以后也欢喜布施。「况习施者」，何况本来就是欢喜布施的人呢？

《披寻记》一三〇二页：

为他种种美妙善巧言词宣说正法者：如理宣说，是名美妙。方便宣说，是名善巧。于行悭行有情为欲令彼断悭行故，由此二种言词而为宣说。义如〈戒品〉中说。（陵本四十卷九页）

「为他种种美妙善巧言词宣说正法者：如理宣说是名美妙」，他宣说的佛法符合佛的法印、符合佛的三法印、符合佛说的一实相印，这就叫作「美妙」。「方便宣说，是名善巧」，宣说的不但是符合了佛的法印；但是他另外也有智慧，宣说的非常美妙、非常地善巧，令人乐闻，「是名」叫作「善巧」。「于行悭行有情为欲令彼断悭行故」，这样子说法目的是什么呢？对于那个「行悭行」的有情，就是悭吝不肯布施这个有情。「为欲令彼断悭行故」，断灭那个悭吝的行为。「由此二种言词而为宣说」，就是这一个美妙言辞、一个善巧言词，宣说正法。「而为宣说」。义如〈戒品〉中说。（陵本四十卷九页）」，我们现在是三十九卷，四十卷就是〈戒品〉了。

这是第二科「由说正法」。现在第三科「由教转乞」。

日三、由教转乞

或有净信多饶财宝常乐施家，数教乞者往彼求索，令其布施。

菩萨自己，说我没有钱布施，但是还有一种情形；「或有净信」，对于佛法有清净信心的人，他有很多的财宝。「饶」就是多、多就是「饶」，很多的财宝。「常乐施家」，他欢喜布施，他有很多财富、他也欢喜布施的那个家。「数教乞者往彼求索」，菩萨就是数数地、一次又一次地教那个求乞的人说：你到那家去，他有很多财富，也欢喜布施，到那去「求索」。「令其布施」，使令那个净信的人来布施给这个求乞者。

《披寻记》一三〇二页：

或有净信多饶财宝等者：此说多饶财宝常乐施家，于彼菩萨信顺随从，名有净信。

「或有净信多饶财宝等者：此说多饶财宝常乐施家」，财富很多但也欢乐布施的人家。「于彼菩萨信顺随从，名有净信」，这说「或有净信」这个「净信」是什么呢？是说那个「常乐施」的人家，对于菩萨有信顺、对于菩萨有信心，能随顺菩萨的教导，所以叫作「名有净信」，是这样意思。

日四、由善助伴

或彼惠舍修福业时，躬诣其所，翘勤无惰，起策具足，深心欢喜，随力随能身助语助，令施求者得善满足。以彼施时，事力阙丽，或恶供赡、或堕朋党、或不恭敬、或念忘失，由善助故，斯过皆无。

「或彼惠舍修福业时，躬诣其所，翘勤无惰，起策具足」，或者是，菩萨自己没有钱嘛！「或彼」，另外一个其他的人「惠舍修福业时」，他肯布施，肯修福的那个时候。「躬诣其所」，菩萨亲自到他家去。「翘勤无惰」，「翘」就是发动的意思，发动这个精进，一点也不懈怠。「起策具足」，发动自己勉励自己，具足了这种力量。「深心欢喜，随力随能，身助语助」，心里非常欢喜，这个人家肯布施，我来帮忙他布施，心情欢喜。「随力随能」，随他心的能力、随他智慧的能力、身体的能力。「身助语助」，或身体帮助他、或者语言上帮助他。「令施求者得善满足」，令这个布施者、令那个来求乞的人，这两方面都能满足；你愿意布施，那个人愿意求乞，菩萨就来帮助这件事，两方面都成功了。

「以彼施时，事力阙丽」，为什么要这样子，菩萨到那家去帮助人家布施呢？「以彼」，因为那家虽然是愿意修福，但是他布施的时候做事的人少，没有人来帮助他修布施这件事；因为你有很多的财宝用它作布施，也要作个计划，怎么样进行这件事，也需要人的，不只一个人就可以的。所以「以彼施时，事力阙丽」，办事的人力少。「或恶供赡」，或者那个施主，他烦恶供给太多。「赡」，特别满足叫「赡」、或者丰满；我不愿意给那么多。「或堕朋党」，或者是那个施主是属于朋党一类的人；这个来求者，我看我心里欢喜，我就给他一点，给他多一点；那个人不欢喜，我就不给了，就是有分别，「朋党」。「或不恭敬」，或者他虽然布施，但是并没有恭敬的态度。「或念忘失」，或者是布施的时候他不在意，心里不在这里，心里在想别的事情，那么这个事情做不好。

「由善助故」，由于菩萨来帮助他布施。「斯过皆无」，这些过失没有了；就是「或恶供赡」的过失，「或堕朋党」的过失，「或不恭敬，或念忘失」的过失都没有了，那么布施的这件事就做得就圆满了。

《披寻记》一三〇三页：

事力阙丽等者：于所作事无有助伴，是名事力阙丽。施以下劣，不以胜妙；施以污秽，不以鲜洁，名恶供赡。不平等施，名堕朋党。撩掷而与，名不恭敬。散乱心施，名念忘失。

「事力阙丽等者：于所作事无有助伴」，想要布施这件事，没有人帮助，「是名事力阙丽」。「施以下劣，不以胜妙」，我布施是布施，但是挑那坏的东西给你，那个胜妙的不给。「施以污秽」，这个污秽的东西可以给你。「不以鲜洁」，那个新鲜、光洁的东西不给你，这就叫作「恶供赡」。「不平等施，名堕朋党」，不平等的布施，这个人我欢喜给他好的、好一点；这个人不欢喜，给他坏一点、或者就不给了，这叫作「堕朋党」。「撩掷而与」，就是用手丢过去，就这样给你，名「不恭敬」。散乱心的布施呢叫作「念忘施」。

这下面是第二科「显分位」分二科，第一科「正说地前」。

荒二、显分位（分二科） 日一、正说地前

如是菩萨现无财宝，巧慧方便而行布施，此说乃至未证增上清净意乐。

「如是菩萨现无财宝，巧慧方便而行布施」，这个菩萨他现在没有财宝去用智慧来布施，用智慧方法；「方便」就是方法，巧慧的方法而行布施。「此说乃至未证增上清净意乐」，菩萨没有钱布施这句话的意思，什么意思呢？这个话「此说」，这是说这个菩萨「乃至未证增上清净意乐」，这是初发心的菩萨，前生这个福德，修福修得少，今生没有什么财富；乃至是你是外凡的菩萨、或是内凡的菩萨，就有这个可能，没有财富、没有钱。「乃至未证增上清净意乐」，就是没得到圣位，没证得初欢喜地的菩萨。

「未证增上清净意乐」；这个在暖、顶、忍、世第一，这个加行位的菩萨，他因为修止观，心也是逐渐、渐渐地清净；但是要到初欢喜地的时候呢，心里也是清净、可是特别地清净，因为断烦恼了。初欢喜地的时候断烦恼了，前面暖、顶、忍、世第一还没有断烦恼，只是伏烦恼，所以初欢喜地菩萨是最殊胜的清净，所以叫作「增上清净」。这个「意乐」有两个意思：一个就是内心的意乐，心里欢喜；得初欢喜地的时候就是心里欢喜，就是得圣道了心里欢喜；我最初发心用功修行很辛苦，很久都没有得圣道，忽然间这一早晨起来一静坐得无生法忍了，心里非常欢喜，这叫作「意乐」这是一个意思。第二个意思：这个时候「意乐」，就是发愿的意思；这个时候证入第一义谛了，他发大悲心要广度众生要弘扬佛法，所以叫作「意乐」，这是有这么一个意思。

现在说没有财富的这个「巧慧方便行布施」的菩萨，就是由外凡、或者是内凡，总而言之就是「未证增上清净意乐」，还没得入圣位。没证入圣位的菩萨有两类：一个是有财富，一个无财富。

日二、简别地上

若诸菩萨已证增上清净意乐，如已获得超诸恶趣，如是生生必定获得无尽财宝。

这是第二科。前面是「正说地前」，就是在初欢喜地之前，就是在贤位的时候。现在第二科「简别地上」。

「若诸菩萨已证增上清净意乐」，若是这些菩萨能放下欲，能够专心地用功修行；他现在证悟第一义谛成就「增上意乐」了，就是得初欢喜地了。「如已获得超诸恶趣」，这个「已证增上清净意乐」就是得了初欢喜地，就是得了根本的无分别智了。现在「如已获得」，就像已经获得「超诸恶趣」，初果圣人哪，就是决定不堕落三恶道了。说是这个「证悟增上清净意乐」的菩萨呢，也同于「已获得超诸恶趣」之人，就是同于初果圣人；初果圣人，他不堕入三恶道的。这个得初欢喜地的人和他一样，也不堕落三恶道了。他临死的时候决定是正念分明的，得初欢喜地的菩萨决定是正念分明，正念分明就不会堕落三恶道。

「如是生生必定获得无尽财宝」，说是「证悟增上清净意乐」的菩萨，他不是一生啊！生生都决定是得到无穷无尽的财宝；他决定是很多的财宝，一定是有财富的，不是贫苦的人；这个圣人，他一定是有财富的。

这是「显分位」，显示出来这个阶级、这个地位。地位是不同的：凡夫的地位、修行人的地位，乃至圣人的地位是有差别的。

这前面是「财施」，「无财摄」。现在下面第二科是「法施」，「法施」分二

科，第一科是解释，分二科，第一科是「不应施与」。

宙二、法施（分二科）　洪一、释（分二科）　荒一、不应施与

又诸菩萨，终不口授求过外道所有正法，亦不施彼所写经典。知性多贪求欲衒卖经卷等者，亦不施与。知欲秘藏，亦不施与。不求胜智，亦不施与；必求胜智。

「又诸菩萨终不口授求过外道所有正法」，这法的布施这里面还有事情；这个是不应该施与。「终不口授」，决定从始至终，不会口讲授、用语言来开示，寻求佛法的过失的外道，「所有的正法」。就是佛教是正法，菩萨不为求过的外道开示佛法，不给他讲；这个外道是求过的外道，这个菩萨不给他宣说佛法，这上面这么讲。「亦不施彼所写经典」，也不会布施他所写的经典；古代的人都是用写，没有印刷的事情；这个经典也不给他。

「知性多贪求欲衒卖经卷等者，亦不施与」，前面菩萨对这个求过的外道，不给他说佛法，也不给他佛教的经书，不给。「知性多贪」，这是另外的一种人，这个人他的心贪钱、欢喜钱。「求欲衒卖经卷」，你若是给他经典的话，他就拿这个经典；这个「衒」是一边走、一边唱，就是卖这个经典，把经典出售赚钱。「知性多贪求欲衒卖经卷等者，亦不施与」，菩萨不给他，菩萨不给这个人。「知亦秘藏，亦不施与」，有的人他并不欢喜学习读诵佛法经论，他只是收藏，他买到这个版本好，买到了以后收藏起来，只是这样子。「亦不施与」，菩萨这一类的人也不给他。

「不求胜智，亦不施与」，有的人他也不是收藏家，他也不是外道，那么你可以给他了吗？这也有简别；「不求胜智」，他没有意愿想要希求出世间圣道的智慧，他没有这个心情，没有这个意思，「亦不施与」，那也不给他，也不给。「必求胜智，若自了知于经卷等」，他这个人，他决定要希望能够转凡成圣，得到清净的、殊胜的智慧的人，这样菩萨可以给他，同他讲解佛法，也会给他经书的、也是给他给经书的。

荒二、或施不施（分二科）　日一、于义已辩

若自了知于经卷等，其义已辩，即随所乐如应施与。

前面说「不应施与」，这个「或施不施」应该从「必求胜智」这里开始。这一科是或者施、或者不施，分两科，第一科是「于义已辩」。

「若自了知于经卷等，其义已辩」，这个「自了知」是谁？就是菩萨。菩萨自己知道，我对于这个经卷里面的道理我已经明白了；「已辩」这个「辩」就当明白讲，我已经明白，我学习过了我明白了。「即随所乐如应施与」，别的人来求，因为他也「求胜智」嘛，菩萨就随其所欢喜把那个经书送给他，「如应施与」。

「于义已辩」这是一个情形。下面「于义未辩」分三科，第一科是「应为转求或更书写」。

日二、于义未辩（分三科）　月一、应为转求或更书写

若自了知于经卷等其义未辩，为辩义故恒自披转。如是菩萨若见其余有经卷等，即应方便转求施与，或更书写而施与之。

「若自了知于经卷等，其义未辩」，若是菩萨自己知道，我对于这部经里面的道理我没有明白，我还没有开始学习。那么「为辩义故」，为求明了这部经的道理。

「恒自披转」：常常地打开，披开、转读，读了一遍再读一遍，或是找参考书这样学习；「转」就是一遍又一遍的学习。这样情形，我自己要用这个书来学习，我不能送给你，你若同我要我不能送给你，是这样意思。

「如是菩萨若见其余有经卷等，即应方便转求施与」，这位菩萨若见其别的经典，那部书现在我没有学习，我没有学习那部经；我学习这部经，那部经我没学习。「即应方便转求施与之」，或者菩萨也没有，就向别的地方去求来，来送给这个乞求的人。「或更书写而施与之」，我自己学习这部经我不能送给你，或者我重新写一部送给你，这样子。

下面第二科「应谛观察若德若失」，分两科，第一科「标观察」。

月二、应谛观察若德若失（分二科）　盈一、标观察

若不见余有经卷等，亦无力能更为书写，即应审谛观察自心：勿我于法悭垢缠心，不能施耶？勿我于法别意所碍，不欲施耶？为我于法有胜所须，不应施耶？

「若不见余有经卷等，亦无力能更为书写」，若不看见「余有经卷等」，这个「余」有两个意思，多的；譬如说我这个《瑜伽师地论科句披寻记》我自己学习，另外还有多的叫「余」，那当然是可以给你；说是「若不见余」没有多的本子，「亦无力能更为书写」，我也没有力量，没有这个能力给你再重写一部，也没有这个力量。

「即应审谛观察自心」，这个时候菩萨就是要认真地观察自己的心。「勿我于法悭垢缠心，不能施耶？」这位来向我乞求这本经书，我没有给他，我看看我的心什么原因不给他呢？「勿我」，不要我是「于法悭垢」，我对这个法我悭吝，我不给你，我悭吝。就像这个财，我悭吝财我不给你；这个法也是，这个法好，自己要收藏起来，我不给你；是这样子吗？「勿我于法悭垢缠心」，我「不能施耶？」我不能布施吗？是这样子吗？这个意思。

「勿我于法别意所碍，不欲施耶？」不是我对于这个法、这个经卷，有另外的烦恼障碍，使我不想布施给他。前面是特别指「悭垢」的一种烦恼；这个「别意」是另外的烦恼「不欲施耶」？「为我于法有胜所须，不应施耶？」这是第三个原由，「为我」，可是我对于这部经法、这部妙法「有胜所须」，有很重要的需要，那我自己要用，我有一个很重要的一个理由我需要这部经论，我不应该布施给他？他自己反省自己，这叫做「标观察」。

下面第二科「辨了知」，「辨了知」分两科，第一科「于有失」。

盈二、辨了知（分二科）　昃一、于有失

如是审谛观察心已，若自了知我于此法少有悭缠别意所碍而不施者，即作是念：我今决定应行法施。

「如是审谛观察心已」，就这样子很真实地、很认真地观察自己的这一念心以后。「若自了知我于此法少有悭缠」，若自己这么一观察呢，我对于这样的佛法小小有一点悭吝，我有点悭吝心缠绕我的心，或者是有其他的烦恼的障碍，我不能布施给你，若这样的话呢，「即作是念：我今决定应行法施」，那就不可以随烦恼心，我今决定把这部经论送给你，这部经送给你，「应行法施」。

《披寻记》一三〇三页：

别意所碍不欲施者：〈戒品〉中说：他来求法，怀嫌恨心、怀恚恼心、嫉妒变异，不施其法。（陵本四十一卷三页）由彼烦恼能为障碍，是故此说别意所碍。

「别意所碍不欲施者：〈戒品〉中说：他来求法，怀嫌恨心」，另外有人向菩萨求法的时候，菩萨「怀嫌恨心」，「恨」恨这个人，这个人不知道有什么原因有问题就恨他。「怀恚恼心」，「恨」只是内心里面不高兴，「恚恼心」不但是不高兴，还想要恼乱你，这就是重了一点。「嫉妒变异，不施其法」，还另外有嫉妒心；你学习这法比我强了，那怎么可以呢？「变异」，这个烦恼使令心变异，因为没有烦恼心里和平的时候，那就没有这个问题；有了烦恼的时候，把那个清净的、和平的心转变了，变化了。「不施其法」，所以我这部经论不给你，我不给你讲经、不讲。这是（陵本四十一卷三页）。「由彼烦恼能为障碍，是故此说别意所碍」是这样意思。

设我由此行法施故，于现法中即成痴[病-丙+亚](同哑)，不忍烦恼，尚应法施，况令阙乏妙智资粮。

前面是一个情形；这下面又是一个情形。假「设我由此行法施」，由于我要学习这部经论，把这部经论送给你了呢。「于现法中即成痴哑」，我现在就不能学习经论，我闻思智能不能成就了，就变成一个愚痴的人；有这部经呢，我学习还可以为人讲经，现在没有这部书，我就变成哑吧，不能讲经了「即成痴哑」，就是这样意思；「设我由此行法施故，于现法中即成痴哑」。「不忍烦恼，尚应法施」，但是我不能容忍：我是有悭垢，我是有悭吝的心，我有这样的心我就不愿意布施给你，那我不能容忍这件事；我不能容许我自己有悭吝的心，不肯作法的布施。「尚应法施」，这个时候还是应该布施，把这部经送给你，你要送给你，你愿意学习就送给你，「尚应法施」。「况令阙乏妙智资粮」，况且你若是有悭吝心，就使令你阙少得妙智的资粮。你若吝法的话，将来你就愚笨、愚痴，像周利盘陀伽那样子。「况令阙乏妙智资粮」：你若吝法，你就缺少智慧资粮。「资粮」者、因也；由因而得果。什么果？就是妙智慧。你就不能得到妙智慧了。

这个《法句譬喻经》说到一件事，一个地方、一个寺庙里面有五百个比丘，还有一个老比丘。五百个比丘都是年轻人，都很聪明，但是这个年老的比丘就是笨。这个年轻比丘教他经论，总是教不会，说什么都学习不好，就像周利盘陀伽那种情形；已经很久了，都是学不会。后来国王请斋，请这个五百比丘去。这老比丘...，这年轻的比丘说：「你不要去，你就守在这里看门口」，他们这五百比丘就去了。他心里面想来想去，唉呀！我太笨了，活着都没有意味，就到庙的后面有棵树，就上吊要死。

这时候，佛在禅定里面就知道了，屈伸臂顷就到这里。说：「你干什么？」这老比丘看见佛来了很惭愧，就向佛说；如此如此一说。佛说：「你知道啊！那五百比丘你知道怎么回事？前生都是你的弟子，你前生是个三藏法师，能讲经说法的大法师。但是你就对于你这些弟子吝法、不肯教他们，所以今生你得如是报，你要惭愧忏悔啊！」佛这么一说，他就惭愧到极点了，向佛顶礼忏悔，一下子得阿罗汉；这老比丘一下子得了阿罗汉。得了阿罗汉，一忏悔就...，就是时间到了，就是因缘到了；没到的时候佛也不来。这时候成了阿罗汉，佛说：「国王请斋，你现在就到那个上座去坐，为王说法」。本来他不敢去，现在有佛的命令，他就是很英勇到那里去。到那里一进去了，当然有佛的命令，他就在上座。这五百比丘说：「唉呀！你这么可怜的人，也不会说话，也不会说法，你到高座上，一回儿要说法可怎么办呢？」他们为他着急啊！等一会儿吃完饭了，说法；他这个法语如雷声，像打雷似地、一句一句的说法，开大智慧，这五百个比丘都得了阿罗汉了。有这些事啊！

这看出来，你以前学习佛法了、没有白学；但是你若吝法，也没有白吝法，就是障碍你的智慧不得开发。但是因缘到了的时候，你一忏悔，灭除罪了的时候，以前的栽培现在发生作用了。所以你也不可轻视，这笨的人你不要轻视他，你知他怎么回

事？不知道呀！不要轻视笨人。

这一段文，说是：我没有这部经，我就变成一个痴，变成了一个哑。但是我若是用悭吝心不肯布施呢？我还是要布施。不容许我有烦恼，用悭吝的烦恼不行法施，不可以这样子。「尚行法施，况令阙乏妙智资粮」，你若是这事不能容忍，我用悭吝心不肯法施，这件事情不能容忍；你若不布施，你将来没有妙智资粮，这件事也是不能容忍的；所以一定要布施。本来我若不布施，我还可以学习这部经，我就可以有智慧，也可以讲经，就不痴不哑了。可是你若有烦恼的话，你有悭吝、悭法的罪过，还是要布施。这段文是这个意思。

下面第二科「于有德」。前面是「于有失」：观察自己的过失，我有吝法的心。这个吝法的心，分两种；这个吝法之中有嫉妒；这个嫉妒，不耐他荣名为嫉妒；就是我若要讲解佛法的时候，讲解这样的妙法，你开大智慧比我强，这件事我不能忍受，这是嫉妒；这是有两个情形。

现在这底下「于有德」，就是没有那个过失，但有功德。分三科，第一科「成辨所须」。

昃二、于有德（分三科）　辰一、成辨所须

又观察已。若自了知我于此法无少悭缠、亦无别意，但为成办胜所须义不应施者。菩萨尔时，应更思忖：我持此法施于彼者。为为损害自烦恼耶？为为圆满智资粮耶？为为爱念诸众生耶？

「又观察已。若自了知我于此法无少悭缠」，又自己观察自己。我们平常的人，心里面是有个原因的，是这个原因我不能作这件事；但对别人讲是另外一回事，就是说谎话了；现在这里是说诚实，你一定观察自己的心怎么回事？「若自了知我于此法无少悭吝」，一点悭吝心也没有。「无少悭缠」，少少的悭吝的烦恼都没有。「亦无别意」也没有这个别的嫌恨心，也没有。「但为成办胜所须义不应施者」，那我为什么不布施？我没有悭吝心嘛！我为什么不布施给那个人呢？我为了「成办胜所须」，殊胜的所须的「义」；后边有解释这个「胜所须义」。那我就不能够把这个经论送给你，就不能。

「菩萨尔时，应更思忖」，菩萨这个时候，你应该再慎重的思惟。「我持此法施于彼者，为为损害自烦恼耶？」我拿这本经布施给那个人，「为为」为是损害我自己的烦恼了吗？能够吗？「为为圆满智资粮耶？」我把这个法布施给那个人，能圆满我的菩提的资粮吗？这样问自己，反省自己。「为为爱念诸众生耶？」我把这个法布施给那个人，我是对众生爱念的心，是这样的心情布施给他吗？就是这样观察，下边第二科「增智资粮」。

辰二、增智资粮

既思忖已，便正了知我都不见自有烦恼。见不施彼此经卷等，现法当来我智资粮展转增胜，非施于彼见此功德；但于当来薄饶法利，非丰觉慧。若不施彼，便能修集利益安乐一切众生巧方便智，即为爱念此一众生，及余一切；若施于彼，唯成爱念此一众生，非余一切。

「既思忖已」，既然这样思惟了以后呢，「便正了知我都不见自有烦恼」；「便正了知」很正确地、没有错误地知道我自己，我不见我自己有烦恼；我没有悭吝的烦恼，也没有瞋恨的烦恼。「见不施彼此经卷等，现法当来我智慧资粮展转增胜」，我很明了、很清楚的看出来我「不施彼」，不布施那个人这部经卷，这部经卷我不布施

给你。我不送给你，我「现法当来我智资粮展转增胜」，我现在、或者将来，我的智慧的资粮能展转的殊胜；这部经卷我不送给你，我自己用功的时候呢，我这个智慧的资粮展转这样增长殊胜。「非施于彼见此功德」，不是送给你这部经卷，我能够建立这样的功德；我若送给你我这个功德不能成就了。

「但于当来薄饶法利，非丰觉慧」，我若送给你，我将来我这个法力就少了，对佛法的学习得到的利益就很少。「非丰觉慧」，不是能成就很圆满的觉慧，就不能成就。「若不施彼，便能修集利益安乐一切众生」，我这部经若不送给你呢，我就能修集、就能创造；我好好用功学习这部经论，我就能利益一切众生、安乐一切众生。

「巧方便智」，我就能得到这个智慧、增长智慧。「即为爱念此一众生，及余一切」，我若是送给你这部经，就是爱念你这一个人；我若不送给你呢，我就爱念很多人，我就能饶益很多人；我学习这部经，我会讲经说法，利益很多人；这两个情形来对比的时候。「若施于彼，唯成爱念此一众生」，我这部经送给你，我只是对你一个人有点好意，「非余一切」，不是对一切人有好意，那这就是不能够布施你了。这文是这个意思。

下面第三科「不违净戒」。

辰三、不违净戒

菩萨如是如实知已不施彼者，无罪无悔；亦不违越菩萨净戒。

「菩萨如是如实知已」，菩萨这样子把心安静下来，来反省自己，真实地明白了以后。「不施彼者」，这部经我不能布施给你，不送给你。「无罪无悔」，是没有罪过的，也不会后悔的。「亦不违越菩萨净戒」，也不能违犯菩萨的净戒，戒还是清净的，我不布施也是合法的是这样意思。

《披寻记》一三〇四页：

但于当来薄饶法利等者：谓于当来少分获得法施胜利，非智资粮展转增胜故。

就是这部经送给你，我将来就是很难进步了，是这个意思。现在第三科「应发遣他方便不施」，分两科，第一科「征」。

月三、应发遣他方便不施（分二科）　盈一、征

云何菩萨方便不施？

菩萨经过这么样的观察以后，最后决定不布施。但是你要怎么样对他交待一下，那菩萨怎么样的方便，用什么方法不布施他呢？

这是「征」，下面第二科解释，分两科，第一科「略标方便」。

盈二、释（分三科）　昃一、略标方便

谓诸菩萨不忍直言遣来求者，谓我不能惠施于汝，要当施设方便善巧，晓喻发遣。

「谓诸菩萨不忍直言遣来求者」，菩萨不许直接的说：「我这部经不给你」，这句话不能说这么直，就退回，「遣」把他辞谢了；不能直接的说这句话。「谓我不能惠施于汝」，不能这么说话。「要当施设方便」，那么应该想一想另外一个方法、施设一个方法，「善巧」地，就是有智慧的方法。「晓喻发遣」，就把它说明白：「请

你…请你…」，就这样子辞谢他好了。

这是「略标方便」，这下面「广显一切」分两科，第一科「征」。

昃二、广显一切（分二科）　辰一、征

云何施设方便善巧？

不能直接这么讲，那么想什么样巧妙的方法呢？这是「征」，下面解释分三科，第一科「明作净」分两科，第一科「标」相。

辰二、释（分三科）　宿一、明作净（分二科）　列一、标相

谓诸菩萨，先于所畜一切资具、一切施物，为作净故，以净意乐，舍与十方诸佛菩萨。

「谓诸菩萨，先于所畜一切资具、一切施物，为作净故」，这是律上有这样规定，就是我们穿的衣服也都一样，这衣服这些东西。「谓诸菩萨先于所积畜」的一切的「资具」，就是这个衣服这些东西，衣服、饮食乃至到经书这样，「为作净故」，要作一个清净的方法，作一个清净的手续。这个清净的手续怎么作法呢？「以净意乐，舍与十方诸佛菩萨」，以清净心：就是我所有的这些衣物、饮食、经书，我都是供养给十方诸佛；你这样作念、心里这样想：不是我的，这不是我的，这样子「舍与十方诸佛菩萨」。

这是「标相」，下面「喻成」，就是譬喻。

列二、喻成

譬如苾刍于己衣物，为作净故，舍与亲教轨范师等。

比丘作净的时候就是舍与他的亲教师、轨范师；菩萨作净是舍与十方诸佛，这是有这么一个不同，但是意思是一样，都是「作净」。

下面第二科「显生福」。

宿二、显生福

如是菩萨净施因缘，虽复贮畜种种上妙一切资具、一切施物；犹得名为安住圣种，生无量福。

「如是菩萨净施因缘，虽复贮畜种种上妙一切资具」，这样的菩萨有「净施」的因缘，就是前面；我所有的衣物通通都是供养诸佛了。「虽复贮畜」了各式各样上妙的，「一切的资具、一切的施物」，「犹得名为安住圣种」；他若这样作了，不执着这是我的，他不执着。他也观察这个身也是无我，观察这些衣服乃至经书也是无我、无我所，就有这种观察。「犹得名为安住圣种」，虽然他积聚很多的资具、很多的施物、很多的经书，但是他还安住在圣种「生无量福」，还是有这样的成就的。

《披寻记》一三〇四页：

安住圣种者：圣种有四：一、随所得衣喜足圣种。二、随所得食喜足圣种。三、随所得卧具喜足圣种。四、乐断乐修圣种。由此四种能生众圣，故名圣种。安住

此四无贪性中，是名安住圣种。

「安住圣种者：圣种有四」，这个「圣种」就是成圣的因缘，成就圣道的因缘。这个「种」就是种子，由种子而生果，就是因。「有四」：「一、随所得衣喜足圣种」，随顺因缘你得到的衣服，你就感觉到满意了。不要挑，说：这个不好，我不要，不是。随顺因缘得到这个衣服，你就感觉到欢喜，感觉到满足了；这个衣服就是你成圣道的一个因缘，你不能没有衣服穿，这是一个因缘。「二、随所得食，喜足圣种」，就是每天作的饮食，你随顺因缘得到的。乞食，给什么吃什么。「随所得食喜足」，也是感觉到满足，这也是圣种。

「三、随所得卧具」，就是住的房舍、床铺，这些东西，就是「卧具」。也感觉到满意，不要说：这不好，我不要了；不是这样的。「四、乐断乐修圣种」，这个衣服、饮食、卧具这三种。这第四种是「乐断乐修」；你有衣服、有饮食、有卧具了以后，那么你一天干什么呢？就是「乐断乐修」，就是想要欢喜断烦恼。我心里面有烦恼，我要把它断灭了它；这件事还倒是很重要。我们的心里面有烦恼不断，不想办法把它断掉，不、我不管它，一直保留那个烦恼，这是个问题。「乐修」，欢喜修学圣道，这个圣道要欢喜修、欢喜学，这是「圣种」。这个主要还是「乐断乐修」，前三种是支持这件事是这样意思。

「由此四种能生众圣」，由这四个因缘，就能生出来众多的圣道功德，「故名圣种」。「安住此四无贪性中，是名安住圣种」，就是得到了衣服、饮食、卧具，心里面不贪着、不爱着，所以叫「无贪」。所以菩萨他积畜了很多的上妙的、最好的一切资具、一切施物，但是他都「不是我的，这都是佛菩萨的，不是我的」。那么就「犹得名为安住圣种，生无量福」。

常于此福多思唯故，于一切时随逐增长。

还是「显生福」。「常于此福多思唯故」，菩萨常于这件事，就是安住圣种这件事，生无量福这件事多思惟。实在就是对衣服、饮食、卧具无贪着心，然后「乐断乐修」这件事多思惟故。「于一切时随逐增长」，你多思惟，所以你这个福德愈来愈多、愈来愈多、智能也愈来愈多，增长广大。所以「于一切时随逐增长」，随你的多思惟；实在这个思惟就是止观，你这圣道就增长、就成就了。

宿三、观察施（分三科） 列一、总标

恒于一切作净施物，如佛菩萨所寄护持，见来求者即应观察。

这是第三科，「应发遣他方便不施」，这一科里面分二科，第一科是「征」，第二科是解释，解释里边分三科，第一科「略标方便」，这已经学习过了。第二科是「广显一切」分二科，第一科「征」，第二科「释」，「释」里面分三科，第一科「明作净」，第二科「显生福」。

这个「显生福」就是，「如是菩萨净施因缘，虽复贮畜种种上妙一切资具、一切施物；犹得名为安住圣种，生无量福，常于此福多思惟故」，这句话是什么呢？就是我所有的财物；我这个身体是无我无我所、色无我无我所、受想行识无我无我所，我所有的财物我都奉献给佛菩萨。你思惟、你这样思惟，思惟是无我，思惟这个色、这个身体的这个生理；眼、耳、鼻、舌、身，这是色、还有受想行识，都是无我无我所的；我所有的财富我都奉献给佛菩萨，这都是佛菩萨的，你这样思惟。「于一切时随逐增长」，你的福德时时地在增长广大；不要说这是我的、这是我的，不要这么想、不要这么想。这段文是这个意思。

这就是第二科「显生福」。现在第三科「观察施」分二科，第一科「总标」。「恒于一切作净施物」，时时地对于我一切的财物，都清净的奉献给佛菩萨，这是佛菩萨的东西；这所有的财物、经书都是佛菩萨的。「如佛菩萨所寄护持」，这「如」，就是同于这都是佛菩萨的；佛菩萨现在寄奉在这里，他寄存在这里，我来护持这些财物。「见来求者，即应观察」，若看见有人来向我求我的财物，求这个经书，我这里有很多经书，他要来求。「即应观察」，就应该观察这个人的程度怎么样，要观察可不可以送给他？可不可以布施？这叫做「观察施」。

这是「总标」。下面第二科「别辨」。「别辨」分二科，第一科「于称正理」。

列二、别辨（分二科） 张一、于称正理

若随所欲作净施物，惠施彼时，称当正理；应作是念：诸佛菩萨，无有少物于诸众生而不施者。如是知已，取净施物，施来求者，令所愿满。

「若随所欲」，随你内心的欢喜，这些财物、这些经书都不是我的，都是佛菩萨的；这是佛菩萨的，但是我把这些财物「惠施」来求的人，送给他们，这是合道理的，这是「称正理」。「应作是念」，但这件事怎么做法呢？你内心里面应当这样念、要这样观想。「诸佛菩萨，无有少物于诸众生而不施者」，佛菩萨他的财物没有一点对于众生而不布施的，他所有的财物都能布施给一切众生，佛菩萨是这样的。「如是知已」，你这样子通达了以后，你这样观想了以后。「取净施物，施来求者」，就是把这个你已经清净的布施给佛菩萨的这些财物，这些经书，你把它请过来，「施来求者」，布施给来求的人。「令所愿满」，使令那个人，他来求他就是有希望嘛，你现在满其所愿，「愿满」。这样子是合乎道理的。

下面第二科「于不称理」，不合道理。分二科，第一科是「软言发遣」。

张二、于不称理（分二科） 寒一、软言发遣

若观施时，不称正理。即应念先作净施法。告言：贤首！如是等物，是他所有，不许

施汝。软言晓喻方便发遣。

若是有人来求，你观察要把这个经书送给他的时候不合道理；于道理不合，不相称，不合道理。「即应念先作净施法」，你就应该忆念，我以前这些经书，我都送给佛菩萨了，送给佛菩萨了。

「告言」：然后就对来求的那个人说：「贤首」，称那个来求的人，称之为「贤首」。这可见菩萨戒受了菩萨戒的人，说话的时候非常的有礼貌，对对方非常的尊敬，你称之为「贤首」，这是很恭敬的这句话。「如是等物，是他所有」，现在这个经书，这些财物，是另外别的人有的，不是我的。「不许施汝」，这我不能够把这个东西送给你，对不住！我不能给你。「软言晓喻」，很柔和的言语，明明白白地同他说清楚、讲清楚、讲明白，这样子。「方便发遣」就是用这样的方法辞谢他，就这样子。这句话没有说谎话，因为这些财物、这些经书，已经奉献给佛菩萨的、不是我的；所以现在是我不能送给你，这话也有道理，这样子。

这是「软言发遣」。第二科「施余发遣」。

寒二、施余发遣

或持余物二倍三倍，恭敬施与，然后发遣。

前一段说是这个物不能给你；不能给你就是辞退了他。但是或者你可以这样做，拿其他的东西，其他的那些东西，或者是二倍、或者是三倍，这么多啊！「恭敬施与」，很恭敬的送给他。「然后发遣」，然后再辞退它，这样做。

昃三、归本所明

令彼了知菩萨于此，非悭贪故、不欲施我；定当于此经卷等法不自在故，不施于我。

这是第三科「归本所明」。第一科「略标方便」，第二科「广显一切」，第三科「归本所明」。「归本所明」就是回到原来的意思，回到原来的那个心情，回到原来的那个正意，回到原来所说明的那个意思。

现在这上面说「令彼了知」，你这位菩萨把他辞退了，但是你要注意一件事，叫他明白；「菩萨于此，非悭贪故」。我向这位菩萨要这样东西，他不给我，拿别的东西给我了；那么你要让他明白「菩萨于此，非悭贪故」。这个菩萨呢，就来求的那个人的心里想说：这个菩萨对于我所要的那样东西，他并没有悭贪的意思，不是舍不得给我，不是。「非悭贪故，不欲施我」，不是，不是这个意思。「定当于此经卷等法不自在故，不施于我」，他决定是对于我是想要向他请这部经论，这部《瑜伽师地论》我要同他要的，但是他现在不给我，决定是，对于这个经卷或者是其他的经卷，他不自在，他不能作主。「自在」者，主也。不能作主，所以他不能布施给我，不是他舍不得；没有悭贪的意思，让他要明白这个意思。

洪二、结

当知是名菩萨巧慧而行法施。

这是第二科「结」，结束这一段文。所以你应该知道，这就是菩萨巧妙的智慧而行法施，这个关于法的布施；不是说你要就决定给你的，不是这个意思，也是看情形，应该给的就给，不应该给的还是不要给的，这样意思。

《披寻记》一三〇五页：

常于此福多思惟故等者：谓于净施常多思惟，彼净施福于一切时随逐增长。如受戒律仪者，恒与信等五根俱行，于日日中彼诸善根广积集故。当知其福运运增长。此亦应尔，故作是说。

「常于此福多思惟故等者：谓于净施常多思惟，彼净施福于一切时随逐增长」，你对于这个净施，把它奉献给佛菩萨这件事；你常常心里面思惟，彼净施的福，在一切时随逐时间的增多，福报也就增长了。

「如受戒律仪者，恒与信等五根俱行」，说是这个受戒的人。譬如：受五戒、受八戒、受比丘戒、比丘尼戒、也受菩萨戒；这个「戒」，它不是个孤独的事情，它和其他的信等五根，信进念定慧，这五种善根「俱行」，在一起活动。所以受了戒以后，你心里面对于佛法要信，这里面就是你要学习佛法；说是世间的苦集、出世间的灭道，说是一切法：「因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。」或是说是：「假名安立的一切法，都是自性空的」。你要「信」，要信这个；信这个地方是什么呢，实在就是闻所成慧；这个信在智慧上建立的，听闻了这样的佛法，在内心里面加以思惟有了信心，是这样的。「进」，你这个信心要叫它增长，继续地要这样思惟观察，「信、进、念、定、慧」，「念」就不要忘掉了它，然后修奢摩他，修毘钵舍那。

这样子你有了戒的基础，然后有信进念定慧的功德，「信进念定慧」，还有个戒，这样子情形呢。「于日日中彼诸善根广积集故」，那就是天天地、一天又一天地，你的「信进念定慧」这个善根，很广大积集起来了，就很容易积集了。说是社会上那个做生意的人，你买这个货物，然后在这儿出售，也可能赚钱、也可能不赚钱，你自己不能完全控制的。但是你要受了戒，你在寺庙里面，你内心里面「信进念定慧」，你常这样用功修行，你的善根就增长，这是你自己可以控制住的，这和做生意不同。

「当知其福运运增长」，你现在把自己所有的财物，「无我、无我所」，你都这样观察，这样观察的时候，都奉献了佛菩萨了。观察色受想行识无我、无我所，乃至阿耨多罗三藐三菩提，都无我、无我所。「当知其福运运增长」，你心里一动就有福报，你心里作如是观的时候，作如是定慧的观察的时候，刹那刹那地都增长。「此亦应尔」，说是你受戒是这样子，你现在作这个净施福也是这样子。「故作是说」所以这文上就是这么讲，这个「净施福」是非常的广大微妙。

这是这一科讲完了。下面第三科「无碍解施」，这是又一科；「无碍解施」。这第一科是「财施」，这个布施，第二科是「法施」，现在第三科是「无碍解施」。

宙三、无碍解施

又诸菩萨于一切施：谓法施、财施、无畏施、若异门、若体相、若释名、若因果差别，如实了知而行惠施；当知亦名菩萨巧慧而行布施。

这叫「无碍解施」。「又诸菩萨于一切施」，什么叫做「一切施」呢？「谓法施」，法的布施。前面看出来法的布施；你讲解佛法，为人讲解佛法也算是「法施」；一个是经书，经书、经本子送给人这也是「法施」。现这第二个是「财施」。第三个是「无畏」的布施，不恐怖的布施；令人家不恐怖，这个布施。

「若异门」，这就是不同的法门，就是这个布施这是一个门，但是还有另一个「戒」也是门，定慧也都是门，布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，这都是门，

都是入道之门。「若体相」，这个布施以什么为体相呢？我们前面讲过，从那个「自性施」，这个「自性施」就是说布施这个体相的。「若释名」，布施这个名字怎么讲呢？就是能破裂贫穷，能破除去贫穷；将来能令你得大富贵，得大财富，那么这叫做「布施」；「释名」。

「若因果差别」，你是在因地是这样子，将来得什么什么果报，又是有不同的，有不同差别。「如实了知」，这些事情；什么叫做法施、财施、无畏施？什么叫做异门？什么叫做体相？什么叫做释名？什么叫做因果差别？你都能够如实地明了，这样情形你去为人布施去，修行这个布施。「当知亦名菩萨巧慧而行布施」，这就是菩萨的智慧。如果你无所知，无所知那你就没有这个巧慧的布施了，那么这就叫做「无碍解施」，对于这些事情，你能通达无碍。

《披寻记》一三〇五页：

若异门若体相等者：谓此布施波罗蜜多，或有处所以戒声说、或有处所以忍声说、或有处所以勤声说、或有处所以定声说、或有处所以慧声说，由于一切波罗蜜多修加行中，皆有一切波罗蜜多互相助成故。义如《摄大乘论》说。（摄论二卷二十七页），是名异门。前说菩萨自性施，是名体相。《摄大乘论》说：由能破裂悭吝贫穷，及能引得广大财位福德资粮，故名为施。（摄论二卷二十四页）是谓释名。《解深密经》说：一切波罗蜜多大悲为因，微妙可爱诸果异熟饶益一切有情为果。《解深密经》四卷十四页。是名因果差别。又复下说总略义中此即无碍解施，由四无碍解于一切法成此四种妙慧差别故，于〈慧品〉中说有四智：一、依法异门智。所谓菩萨法无碍慧。二、依法相智。所谓菩萨义无碍慧。三、依法释辞智。所谓菩萨释辞无碍慧。四、依法品类句差别智。所谓菩萨辩才无碍慧。（陵本四十三卷七页）此应准释。

「若异门若体相等者：谓此布施波罗蜜多，或有处所以戒声说」，就是有的经论上，说到布施的时候呢，同时也要说到「戒」；就是你布施，不能单独是个布施功德，同时你也要持戒清净，持戒清净，使令你这个布施也清净。如果你是布施了，你随便地杀盗淫妄，也使令这个布施不清净，所以是「以戒声说」，以戒的文句、戒的语言，来赞叹这个布施。「或有处所以忍声说」，以忍的语言来说这个布施；你做布施的时候，接受你的布施的人，不一定都是感谢你的，他可能会向你提出抗议来了：你不公平，你怎么怎么地...很多的问题啊！所以那怎么办呢？佛说：你要忍受，你心里不要动、不要动，所以要这个忍声说。「或有处所以勤声说」，说是你布施的时候，当然这个菩萨行菩萨道是大智慧境界，是有一个计划的，不是那么单纯；我给你二毛钱，不是这么回事；他是有个计划，计划的时候，那不是一时间就做完的，你还要不怕辛苦，要精进、「勤」，要精进，才能把这个布施波罗蜜做得圆满，所以要有「精进」。「或有处所以定声说」，以禅定，就是心里不要乱，你的心里要寂静住，明静而住，来做这件事的；你心里乱，这些事就做不好，所以以「定声」说。「或有处所以慧声说」，你修这个布施的时候，你做布施波罗蜜多，你有很多的财富你要布施给众生的时候，你还要加上智慧的；这个地方是应该布施，不应该布施，也有问题，很多很多的事情，这是智慧，所以要智慧。

「由于一切波罗蜜多修加行中，皆有一切波罗蜜多互相助成故」，这一段话的意思，什么意思呢？就是一切波罗蜜多；布施波罗蜜多，戒波罗蜜多，乃至般若波罗蜜多，一切波罗蜜多。「修加行中」，你在实际上去做这件事的时候，有这个行动的时候；不管是你布施的时候，你持戒的时候，忍辱、精进、禅定、智能的时候，都有其他一切波罗蜜多来帮助他成就的，都是这样子。就像你做布施波罗蜜多的时候要有其余的五波罗蜜多助成，乃至到般若波罗蜜多的时候也要有前五波罗蜜多的助成，不是单一的，是这么意思。「义如《摄大乘论》说。（摄论二卷二十七页）」，上说这件事。「是名异门」，这个「异门」是这样意思，这叫「异门」。

「前说菩萨自性施，是名体相」，前面说那个自性施，说到有九种布施，第一个就是自性施。「自性施」里面就是「施的自性」，就是「施」它有这样的特性，和其他的一切法不同，所以叫做「自性」。这个「自」也就是别的意思，通别的别，就是特别地有这样的体性，其他的法没有这个体性，所以叫做「自性」。这个「自性施」就是「无贪俱行施」发动的身语，用这个财物布施出去，那么这就叫做布施的自性，是名叫做「体相」。

「《摄大乘论》说：由能破裂悭吝贫穷，及能引得广大财位福德资粮，故名为施」，那么这就是「释名」。《摄大乘论》上讲，「由能破裂悭吝」，我们心里面有悭吝的这种烦恼，就是不愿意把这个财送给别人，现在这个布施波罗蜜多呢，能够破裂你这个悭吝的烦恼。悭吝的烦恼是什么呢？明白点说，就是贫穷的因缘，你悭吝你将来就是要贫穷的，这因果是这样子。现在破裂出去悭吝，也就是破裂了贫穷。「及能引得广大财位」，你这个布施能破除去悭吝、破除去贫穷，还有什么好处呢？「能引得广大财位」，它能够引发出来很多很多的财富给你，能令你将来发财，这广大财位。「广大财位」就是福德；福德就是可爱的果报，叫做福德。「资粮」，你现在修布施，是将来得广大福德的资粮。资粮就是因，现在是因，现在布施是因，将来得福德是果。「故名为施」，所以叫做施，施就是这个意思。这个文呢就在（摄论二卷二十四页）说的。「是谓释名」，解释布施这个话的名字，就是这么解释。

「《解深密经》说：一切波罗蜜多大悲为因」，菩萨修六波罗蜜，都是以大慈悲的心为因；就是希望众生能够远离一切苦恼，远离苦恼得大安乐，能相信佛法修学圣道，将来能够得大涅盘、得无上菩提。菩萨的心情是这样子，这就是大悲；不是世间上的人，做一点福德的事情；你没有房子住，我就是给你造个房子，令你有个住处心情好一点，就是这样子另外没有别的想法。但是菩萨行菩萨道，不是；将来令你不断地进步，能够得成圣道究竟解脱，能有这样的心情在里面。譬如说是，菩萨拿一个饼干送给人。所谓加持，就是菩萨对这个饼干，就是他心里面观想，说希望吃到这个饼干的人能发善心，他能相信佛法，能修学圣道，将来能得大涅盘。你这样心里面对这个饼干这样观想呢，这个饼干就得到了加持，以后吃到饼干的人他就有这个力量，这个饼干在他心里面，就慢慢地、慢慢地发生力量，发生力量，这叫做加持。

「大悲为因，微妙可爱诸果异熟饶益一切有情为果」，大悲为因，菩萨这样子布施出去的时候，将来就有「可爱、微妙」；「微妙」就是特别好，特别可爱的「诸果异熟」，有很多的果报。「饶益一切有情为果」，这可爱的果报能饶益利益一切众生的。那么这是行一切波罗蜜多，将来都有无量无边可爱的果报。菩萨得这种果报不是自己私人享受，他是用这个来利益一切众生，这个意思。

「布施」能得大财富，将来得大财富，这果报。布施、持戒，「持戒」将来的果报就是能够往生善趣，不会到三恶道去，能够得到人天的果报，得尊贵身。

「忍辱」将来得什么果报呢？将来得到没有怨家。你若不忍同人家常常斗争，你将来有很多的怨家。不要同人家斗争，不要同人家吵架，不要同人骂架，不要。你要忍，心里安住，安忍不动，将来你就没有怨家；你多诸快乐。多诸快乐呢，在无着菩萨的《般若论》上提到，将来你能够「得大眷属」。

「得大眷属」这句话是什么意思？就是你的父亲不是平常人，你的母亲也不是平常人，你的哥哥弟弟都不是平常人，乃至你的太太都不是平常人。譬如说唐太宗他父亲是皇帝，他儿子还是皇帝，他周围的这些人，像房玄龄、杜如晦这些人都不是平常人，就是得大眷属。这从什么地方来呢？从忍辱中来，从忍中来。你和人家做朋友，你要忍，你不要随便地冲动，不要；那么你这个朋友就能做得长远一点，做得长远一点，常常做朋友。而你自己常常修学佛法，你信进念定慧有进步，你的朋友也受你的影响，也进步，所以将来都是了不起的人。如果你有一点事，不高兴就冲突，就要骂

人，你和任何人不能长期地做朋友，那些人都敬而远之，都离你远远去了，你将来没有朋友。这个忍辱这个地方，你看佛菩萨会知道，佛菩萨这是经验之谈告诉我们。

布施、持戒、忍辱、「精进」，你常常的精进，我做一个计划，这个有意义的事情做一个计划，我一定把它做成功；一个计划接着一个计划，从一个须弥山到一个须弥山没有完哪！你这就是精进。「精进」是什么呢？就造成了一个广大事业的堪能性；就有这个能力做大事情，把这个事情都做成功了。而在《解深密经》上它还说出个道理：「能为众生主」；你有精进波罗蜜多的功德「能为众生主」。「能为众生主」这句话怎么讲呢？就是在一个团体里面你是领导人。你说你不精进，早晨我就睡大觉，我不愿意起来做功课，人家做什么你都不去；你常是懈怠，你只有随顺人家做事情可以，你自己不能领导，不能，你的精进力不够，不行的。你要做领导人，你要在前面的，你在后面怎么领导呢？这个精进波罗蜜是这样子。

我们今天的世界...，当然这是好现象，什么事情都要竞选，大家选，这是好事；不然的话一个人独裁是不得了，有很多的问题。但是我们看因果上看，这个福德大了的时候，若金轮王的时候自然就是很和平的，自然的不需要耀武扬威他就是转轮圣王，就是就职了，自然是这样子。比如说是你三大阿僧祇劫修学六波罗蜜，功德圆满成佛了的时候，到什么地方自然地四面八方都是恭敬供养、尊重赞叹。你若是铁轮王；金轮王、银轮王、铜轮王、铁轮王；铁轮王可不行，铁轮王就得要摆出来这武力，要摆出来；你不听我、我就要打你，铁轮王是这样子，金轮王没有这回事。我看那个《宝积经》上说：八万四千年做太子，八万四千岁做金轮王，八万四千岁退休下来，退休了就是修学四禅八定；修学四禅然后死了以后生到天上做大梵天王，这个金轮王是这样子。所以要精进、不要懈怠，要精进地用功，将来不需要竞选自然是国王；自然好好用功，就是佛，成佛了什么事情都大自在的境界。「能为众生主」，这是精进波罗蜜。

禅波罗蜜，你多多修禅波罗蜜将来的果报...，大的果报我们不说，就说小境界：「身无损害」，你的身体，没有任何人能伤害你的身体的。这句话很有意思，我们看这情形，你若禅定修成了到了色界天上去，色界天上没有战争，人与人之间都是很和平的，所以这身体是不损害的，没有老病的问题。我们欲界，欲界那身体要加强一点，随时有问题，那蚊子还会来咬你的，伤害你的身体；你吃的东西不对了中毒了，这有问题的，到了色界天上没这些事情。所以修禅定很要紧！很好！念阿弥陀佛求生净土也是一样非常殊胜。这是禅定。

「般若」，这个般若将来得的功德，是有「大宗叶」的境界。「大宗叶」是什么？就是会有很多的眷属；譬如转轮圣王有千子，一千个儿子；像佛有无量无边的大阿罗汉，大菩萨做弟子，这就是大宗叶，就是这个意思，这大智慧境界。无着菩萨《金刚般若论》上说：「于大人众中得自在」，在「大人众」，都是了不起的人，你在那里面得自在，这是大智慧境界。

所以是「微妙可爱诸果异熟，饶益一切有情为果」，我们凡夫境界，若是做一些功德的时候，将来也会得到一些荣耀的事情，但是他就是爱着这果报，为果报所迷惑；一方面享福，一方面在造罪业。这个菩萨得到果报是饶益一切众生的，是利益一切众生。《解深密经》说：「一切波罗蜜多大悲为因，微妙可爱诸果异熟饶益一切有情为果」，菩萨是这样子境界，在《解深密经》四卷十四页。「是名因果差别」，因和果的不同，和凡夫不一样。

「又复下说总略义中此即无碍解施」，这一段文，下面那个总解略义的地方，说这一段文就是「无碍解」的布施，「谓由四无碍解于一切法成此四种妙慧的差别故」。「于〈慧品〉中说」，现在是〈施品〉，〈慧品〉中说有四种智慧。「一、依法异门智」，这个智慧在法上来看，各别不同的门径；从那个门上说是这样子，从这

边说又一样，从那边说又一样，这样子这就叫做「菩萨法无碍慧」，法无障碍的智慧。「二、依法相智，所谓菩萨义无碍慧」，这个「法相」也就是法的义，法以义为相；对这个义的智慧。这个是如幻如化的义、这是毕竟空义，这各式各样的义。这无碍的智慧。「三、依法释辞智」，这个法义有各式各样，但是要用语言文字去解释各式各样的语言，各式各样的言辞；这是汉文、这是藏文、这是英文、这是德文、这法文，就是「释辞智」，这个智慧。「所谓菩萨释辞无碍慧」，这是又一种智慧。

「四、依法品类句差别智，所谓菩萨辩才无碍慧」，法也无量无边、义也是无量无边，这言辞、文句也是无量无边；但是用什么来讲呢？就是你要有智慧，你要用辩才无碍的智慧去宣扬这样的，这些无量无边的差别义，那么有这四种智慧。这一段文解释完了。

这是第三科「无碍解施」，下面是第四科「胜意乐施」。

宙四、胜意乐施

又诸菩萨，于诸有怨，以慈意乐而行惠施；于诸有苦，以悲意乐而行惠施；于诸有德，以喜意乐而行惠施；于诸有恩亲善同意，以舍意乐而行惠施；当知亦名菩萨巧慧而行布施。

「又诸菩萨」修行布施波罗蜜多的时候。「于诸有怨」，对于有怨恨的人，这个菩萨没有遇见佛法以前，也都就是一般的凡夫境界，也会与人结怨，结怨这个人终究有一天遇见一起的时候，就是怨家来了。这个菩萨是「以慈意乐而行惠施」，慈能与乐，慈爱的心情也布施他，那就是以德报怨了；而不是说，你恨我、我也恨你，菩萨不是这样的，所以菩萨之伟大，这叫作「胜意乐」，殊胜的心情。「于诸有苦，以悲意乐而行惠施」，这个有苦恼的，他是有病苦生活困难，那菩萨以悲悯的心情来布施他，布施给他。「于诸有德，以喜意乐而行惠施」，对有道德的人，要给他布施的时候，心里面非常快乐、欢喜，很恭敬地布施给他。「于诸有思亲善意乐」，于诸有恩爱的人，彼此间亲善；父母是有恩的人，乃至师长也是有恩的人，乃至妻子、儿女也都是有恩爱的人，「以舍意乐而行惠施」，以清净心布施，以清净心来行惠施。「当知亦名菩萨巧慧而行布施」，菩萨布施的时候以慈悲喜舍，用这样的心情去布施，这叫作「巧慧而行布施」的，菩萨的心是用清净心作一切利益众生的事业，而不用贪瞋痴的。

宙五、治障施（分三科）　洪一、标

又诸菩萨于其施障，及彼对治，如实了知。

这是第五科「治障施」。前面「胜意乐施」，这第五科是「治障施」，「治障施」分三科，第一科是「标」。

「又诸菩萨于其施障」，对于布施是有障碍的事情，障碍这个布施。「及彼对治，如实了知」，有障碍的时候，还有办法能够消除这个障碍，所以叫做「对治」，菩萨如实地明白；我知道这是障，然后也知道怎么样来消除这个障碍，菩萨也知道这件事的。

这是「标」。下面的解释分两科，第一科「障治的差别」分两科，第一科是「标列四障」。

洪二、释（分二科）　荒一、障治差别（分二科）　日一、标列四障

此中施障略有四种。一、先未串习；二、施物丽阙；三、耽着上妙悦意财物；四、观

见当来具足财果而深欣乐。

「此中施障略有四种」不同：一是「先未串习」，我以前没有作过这个事情，譬如说「布施」，我以前从来没有布施过，那么这件事就是个问题；你没做过，你就开始做就有困难，就有障碍。「二、施物丽阙」，说我心情是愿意做布施，但是我没有财物可以布施；「丽」者少也，「阙」、缺少；没有财物布施这是困难，这也是障碍。「三、耽着上妙悦意财物」，我不是缺少，我有好多的「上妙」，上品的、极微妙的，令人欢喜的这些财物我有；我心里爱着这些财物，我不肯布施，这东西舍不得布施。「四、观见当来具足财果而深欣乐」，第四个障碍呢，就看出来将来…；我今天做这个布施，明天也布施、今天也布施、明天也布施、常常布施，我就知道将来我会因这个布施财的功德，将来得到一个果报；将来得的果报非常的美好，心里面深深的爱乐。譬如说在人间做布施，将来生到天上去得天的果报，这天的果报太好了，心里面爱着这件事；这件情形也是障碍，对于行菩萨道的事情也是障碍的。

这里举出来四种障碍，「先未串习，施物丽阙，耽着上妙悦意财物，观见当来具足财果而深欣乐」是诸障碍，这是列出来。

下面第二科「列释对治」，标列出来给我们解释一下，怎么样来消除这个障碍？分出四科，第一科「于先未串习」的障碍，分两科，第一科「通达过失」分两科，第一科是「于宿作」。

日二、列释对治（分四科） 月一、于先未串习障（分二科） 盈一、通达过失（分二科） 昃一、于宿作

若诸菩萨现有种种可施财物，虽见求者正现在前，而于惠施心不趣入；菩萨尔时即以正慧速疾通达，是我于施先未串习所作过失。

「若诸菩萨现有种种可施财物」，这个菩萨有很多的财物。「虽见求者正现在前」，虽然看见来乞求的人显现在前面了。「而于惠施心不趣入」，但是这个菩萨说是：你同我要钱，我对把钱给你这件事，我心里面不欢喜，「心不趣入」，心就不想这么做，不想到那个地方去做这件事；不契入布施这件事。

「菩萨尔时即以正慧速疾通达」，那时候这怎么办呢？菩萨是学习过佛法的所以他会这样想；如果完全没有学习佛法，他不会这么想。「即以正慧」，就是非常良好的智慧。「速疾通达」，很快地就明白了；什么呢？「是我于施先未串习所作过失」，我从来也没有做过布施这件事，没有成了习惯，现在第一次作这件事也会感觉到困难，就是「先未串习」所以就不能布施，第一次很困难。

这是「于宿作」，就是过去没有做过这种事情，我过去的生命的行为里面没有作过这种事情。现在第二科「于当生」。

昃二、于当生

复以妙慧如是通达，我于先世决定于施曾未串习；致令今世现有种种可施财物，虽见求者正现在前，而于惠施心不趣入。若于今世，不强思择而行施者；复于来世，定当憎背所应行施。

「复以妙慧如是通达」，还要用妙好的智慧去这样子观察。「我于先世决定于施曾未串习」，决定是没有这样做过。「致令今世现有种种可施财物，虽见求者正现在前，而于惠施心不趣入」，决定是这么样的。「若于今世不强思择而行施者」，我今生我去做布施这件事很困难，可是若是现在我若不勉强自己观察这个道理，要改变自

己，我不勉强观察我自己去行布施，不改变自己的话呢？「复于来世定当憎背所应行施」，我将来生我还决定会不高兴行布施这件事，还是不愿意做。那么我不作布施，将来就是贫穷了。

这是于过去、于当生这样思惟有这种过失。下面第二科「思择励行」，用智慧来改变自己，我勉力地我要这样做。

盈二、思择励行

菩萨如是正通达已；用此施障对治为依、力励思择而行惠施。能不随逐先未串习所作过失，自在而行。

「菩萨如是正通达已；用此施障对治为依」，这么明白了以后呢，就用此这个施的障碍的对治的智慧；对治是属于智慧，用这个智慧来对治那个施的障碍。「为依」止，用这个智慧为依止。「力励思择而行惠施」，自己努力地勉强自己，我观察自己，去修行布施。「能不随逐先未串习所作过失」，菩萨用智慧观察的结果呢，他就不随逐过去生的未串习所作的过失，他能改变过来。「自在而行」，他那个智慧的力量大呢，也就可以做这件事，就能布施了。

这是「先未串习」的过失这样子对治了。下面第二科，「于施物丽阙障碍」分两科，第一科「通达励行」。

月二、于施物丽阙障（分二科）　盈一、通达励行

又诸菩萨若见求者正现在前，由诸财物有丽阙故，于其惠施心不趣入。菩萨尔时即以正慧速疾通达如是匮乏障施因缘，忍受匮乏所作众苦，力励思择，起悲愍心而行惠施。

「又诸菩萨若见求者正现在前，由诸财物有丽阙故，于其惠施心不趣入」，这个我没有钱，没有财物怎么布施呢？「菩萨尔时即以正慧速疾通达」，就是在观察。「如是匮乏障施因缘，忍受匮乏所作众苦，力励思择，起悲愍心而行惠施」，这个菩萨就这样想：我这样的匮乏缺少财物，障碍我布施的因缘；我想要布施，但是没有财物就不能布施了，就是障碍我这个布施的因缘；这个「匮乏」是障碍布施的因缘。「忍受匮乏所作众苦」，我自己这个生活都不是那么满意，我想要住个好房子，没有；我想要坐个好的汽车，没有；我自己的生活都不是那么样的如意，但是也无可奈何。我就忍受这种缺乏，各式各样的情形有所不足的这种痛苦我都忍受，我若不忍受怎么办呢？只有忍受了。「力励思择，起悲愍心而行惠施」，我这个匮乏就是因为前一生没有布施，所以我现在「力励思择」，我要努力地去观察思惟；我若想要解脱这个「匮乏所作众苦」，我就是要布施。「起悲愍心」，他向我求，他和我一样也是匮乏，所以我要同情他的心「而行惠施」，我要拿我一点财富送给他「而行惠施」，这是这样子。

这是「通达励行」这一科。下面第二科「作念忍苦」。

盈二、作念忍苦

作如是念：或由宿业有过失故、或由现在系属他故，令我具受众多猛利饥渴等苦，不能饶益一切众生。设我今者由行惠施因饶益他，于现法中受种种苦，乃至殒殁；如是行施，犹为最胜，非空发遣诸来求者；况当更有诸菜叶等可以活命。菩萨如是忍受匮乏所作众苦而行惠施。

「作如是念」；我这样子我本来已经很苦了，我还要把这个财富要送给他；这件事怎么作交待呢？「作如是念：或由宿业有过失故」，我现在很匮乏生活很苦，为什么我的生命是这样的呢？或者是由于过去生我的身口意三业有过失，就是悭吝没有布施，所以今生是贫穷的。「或由现在系属他故」，或者因为我现在我没有自在力，我要系属于别人；我要听别人的命令，别人命令我，叫我做什么、我做什么，我没有自主权。「令我具受众多猛利饥渴等苦」，或者由宿业有过失故，令我具受很多的猛利的饥渴等苦；或者现在系属于他，令我我具受众多猛利的饥渴等苦。「不能饶益一切众生」，总而言之！我是没有财富，我不能够饶益众生。

「设有今者由行惠施因饶益他，于现法中受种种苦」，假设我今天，我勉强地也去学习这个布施波罗蜜，这样子呢，因此我也利益了他人。「于现法中受种种苦」，我已经很苦了，我还要把我的这个生命所依赖的东西又送给人，我不是更苦了吗？
「于现法中受种种苦」。「乃至殒殁」，乃至到我都活不下去了，我要把我赖以生存的这些财物送给别人，我都不能生存了，那么严重，乃至殒殁死掉了。「如是行施犹为最胜」，但是你若真是这样子的话，你这个布施波罗蜜是最殊胜地，最殊胜地。

「非空发遣诸来求者」，不要白白地就辞谢了来求你的人，一定给他一点，这样子。「况当更有诸菜叶等可以活命」，何况我并不是给他几个钱我就立刻死掉了，还没有那么严重；「何况当更有诸菜叶等可以活命」，我还有口饭吃，还不会立刻死掉的。「菩萨如是忍受匮乏所作众苦而行惠施」，「菩萨」佛教发了菩提心的菩萨应该这样子，忍受自己的苦难「所作众苦」，而去行布施利益众生的。

《披寻记》一三〇七页：

或由宿业有过失故等者：谓由宿业过失现有匮乏，由现匮乏、系属于他不得自在。以是因缘，自尚不能解脱众苦，况饶益他？是故菩萨应作是念，忍受众苦力励行施，为除当来匮乏苦故。

我现在能布施一点，我将来就会生活好一点点。

这是第二科，「于施物丽阙障」。现在第三科，「于耽着妙物障」分两科，第一科是「通达过失」。

月三、于耽着妙物障（分二科）　盈一、通达过失

又诸菩萨，若见求者正现在前，由可施物极悦意故、最上妙故、于行惠施心不趣入；菩萨尔时即以正慧速疾通达，是我耽着所作过失。我今于苦，发起虚妄乐想颠倒，由此能生当来众苦。

「又诸菩萨，若见求者正现在前」的时候，「由可施物极悦意故」，因为可以布施的东西令我极欢喜。「最上妙故」，我这个东西非常的高尚，质量最好、最妙。「于行惠施心不趣入」，对于说我把这个东西送给人，心里面不欢喜。

「菩萨尔时即以正慧速疾通达，是我耽着所作过失」，这是我心里面爱着心所作的过失。「我今于苦，发起虚妄乐想颠倒」，说这个东西可爱，这个东西都是如梦如化、如梦中镜似的、如水中月，那是真实的东西呢？这东西很容易就被破坏，有什么好爱的呢？所以我胡涂，发起虚妄的乐想颠倒。「由此能生当来众苦」，我今天愚痴不肯布施，我将来就是苦恼了。能够作如是观，通达过失；我若不布施，我就将来就是贫穷的呀！

这下面第二科「思择励行」。

盈二、思择励行

于此颠倒，偏了知故；为欲断除，力励思择，用此财物而行惠施。

「于此颠倒，偏了知故」，对于这个胡涂，我不肯布施。我现在拿这个好的东西送给他，因为他接受我的布施，我将来能得转轮圣王的果报；那就是他送给我转轮圣王，你看这个好机会我都错过了，愚痴不愚痴呢？我「于此愚痴颠倒偏了知故」。
「为欲断除，力励思择」，就希望断除这个颠倒、迷惑的思想执着，努力地用智慧观察。「用此财物而行惠施」，就用这个上妙的东西送给人。

下面第四科，「于观果欣乐障」分两科，第一科「通达过失」。

月四、于观果欣乐障（分二科）　盈一、通达过失

又诸菩萨若行施已，于当施果广大财利见胜功德深生欣乐，不求无上正等菩提。菩萨尔时即以正慧速疾通达，是邪果见所作过失。

「又诸菩萨若行施已，于当施果广大财利见胜功德深生欣乐」，我没有钱，我生活很困难，但是我还拿这么仅有的财物送给人，将来的果报不得了。说我用上妙的东西送给人，将来的果报是非常好。「于当施果」，将来布施得的果报。「广大财利」，是更广大财富的利益。「见胜功德」，我看见了最殊胜的功德。「深生信乐」，将来我能作国王，将来我生天上享天福了；「深生欣乐」，深深的生欢喜心。「不求无上正等菩提」，佛教里面说无上正等菩提这个事他没兴趣。「菩萨尔时即以正慧速疾通达是邪果见」，菩萨很快地就觉悟了；我爱着人天的富贵荣华这个是愚痴的一种见解，这不是智慧，是邪知邪见的看法所作的过失。

第二科「观察断灭」。

盈二、观察断灭

如实观察一切诸行皆不坚牢，一切诸行皆念念灭；所受用果速疾灭尽、速疾离散。如是观时，即能断灭能生欣乐邪果之见；诸所行施一切回向无上菩提。

「如实观察一切诸行皆不坚牢」，用佛菩萨的佛法中的智慧来观察这件事，「一切诸行皆不牢固」，说是人间的富贵也好，天上的荣华也好，这些有为法都是不牢固的，都是不坚固的，不会很久就没有了。「一切诸行皆念念灭」，这一切有为法都是念念地在消灭。这个一年三百六十五天，现在已经过去三个月了，三个月今天二十几号了，一天一天就过去、就少了，就不足三百六十五天了，就是这样子。每一种果报虽然是美好，但是剎那剎那的灭掉就没有了。赫鲁晓夫，苏联的总理，作了十年的总理，有十年，一天一天地过去，到时候就完了，就没有了，就布利兹涅夫大权在握了，就是无常的；世间的荣华富贵无常的。王安石做了二次宰相，这就完了、结束了；曹操权利权位很高，不得了本事很大，我们今天看，通通都往事无常了。人间的富贵这样子，天上的富贵也是这样子，「一切诸行皆念念灭」。「所受用果，速疾灭尽」，很快就没有了。「速疾离散」，很快地就离开了、就散灭了，世间的一切法都是无常的。

「如是观时，即能断灭能生欣乐邪果之见」，你能真无常观，无常观的时候，即能灭除去能生欢喜爱乐这个邪果的这种知见，这种思想就没有了。这是个美好的果报？不是的。「诸所行施，一切回向无上菩提」，所以菩萨一看世间的有为法都是念念、念念就没有了。你爱着也好，你不爱着也好，究竟都无常了，没有了。那怎么办呢？不要爱着这个事情，回向无上菩提；唯有无上菩提是常乐我净的。所以圣人，

「一切圣贤皆以无为法而有差别」；他不去希求有为法的功德，不希求这件事，就是希求无为的境界。

这是「观察断灭」。下面第二科是「能治略义」，前面这是「对治四种障」。

荒二、能治略义（分二科）　日一、举差别

如是菩萨四种施障，当知四种能对治智对治于彼。一者、觉悟。二者、忍受众苦。三者、遍知颠倒。四者、见一切行性不坚牢。

「能治略义」分两科，第一科是「举差别」。

「如是菩萨四种施障」这四种障碍，「当知四种能对治智对治于彼」，用四种能对治的智慧，来对治那四种障碍，「对治于彼」。那四种智慧呢？第一个是「觉悟」，对于那个「先未串习障」，就思惟过去我没有修过布施，今生就不愿意布施；我今生若不布施，来生更还是不布施，那我就不能够得到好的果报了。第二个是「忍受众苦」，就是「于施物丽阙障」这个你要忍受一点，你能布施就是最殊胜的功德。「三者、遍知颠倒」，第三个就是「于耽着妙物障」，你能知道你爱着这个人间天上的果报，这是一个胡涂境界，不可以爱着的。「四者、见一切行性不坚牢」的智慧，就对「观果欣乐障」也就对治出去了。

这个第二科「配胜利」。

日二、配胜利

是诸菩萨由前三种能对治智，决定堪能正行惠施；由后一种能对治智，能正摄受施福胜果。

「是诸菩萨由前三种能对治智，决定堪能正行惠施」，这么多的菩萨由前三种能对治的智慧，就是由「觉悟、忍受众苦、偏知颠倒」，有这个智慧你就能够修行布施波罗蜜。「由后一种能对治智，能正摄受施福胜果」，你能够观察有为法都是无常、苦、空的，那你就能够成就；「摄受」当成就讲，成就「施福胜果」，由这个布施波罗蜜多的福得无上菩提，你能得这个果报。这是这样配这个胜利。

洪三、结

当知亦名菩萨巧慧而行布施。

这也叫做「菩萨巧慧而行布施」。

宙六、增上意乐胜解施

又诸菩萨内居闲静，由净意乐淳厚净信分别胜解，数数缘念种种上妙无量财宝；以胜解力于诸众生乐行惠施。由此因缘，是诸菩萨以少功用生无量福。当知亦名菩萨巧慧而行布施。

这是第六科，「增上意乐胜解」的布施。

「又诸菩萨内居闲静」，这个菩萨这个时候他不是在外边跑来跑去的，他是在寂静处；或是在一个静室里面「闲静」，闲居静处。「由净意乐淳厚净信」，「由净意乐」，他内心里面有清净心，这个话就不是凡夫了，他是圣人，他心里面不受一切

法，心里面远离一切分别，这时候叫做「净意乐」。「淳厚净信」就是淳净深厚的净信，净信一切法都不可得，假名安立的一切法都是毕竟空寂的。「分别胜解」就是有这样的智慧，能观察一切法。

「数数缘念种种上妙无量财宝，以胜解力于诸众生乐行惠施」，他「数数缘念」，他在这样的三昧；实在这个「净意乐淳厚净信分别胜解」就是入了禅定了，圣人、断了烦恼的菩萨，在高深的三昧里边作如是观，这叫做「增上意乐胜解施」。就在禅定里面「数数缘念」，一次又一次的这样的观察，观察什么呢？「种种上妙无量的财宝」，心里面观想「种种上妙无量的财宝，以胜解力，于诸众生乐行惠施」，用这「胜解力」就是有力量的观想的力量，就随内心的观想，就「种种上妙无量财宝」就现出来了。现出来干什么呢？「于诸众生乐行惠施」就是布施给一切众生。

这个凡夫，凡位的菩萨要合法地取得财富；就是他去用自己的工巧智，有专业知识，在这个社会里面能拿到很大的财富，然后就是布施给众生，这样子办法。这若入了圣位的菩萨呢，他不全是这样子，他就一入定，他心里面一观想，这个财富就来了，就是种种上妙无量的财宝就来了，布施给一切众生，这是这个意思。

「由此因缘，是诸菩萨以少功用生无量福」，这就看出来，这样圣位的菩萨他有这种能力。「是诸菩萨以少功用」，他这禅定他已经成就了，他随时可以入定，在禅定里面就能现出这种神通，实在这就是神变通，也就是神足通，就能生出「无量福」。「当知亦名菩萨巧慧而行布施」，这也是这一类的布施。

《披寻记》一三〇七页：

又诸菩萨内居闲静等者：此显菩萨依定自在示现种种变化神通。由胜解力化作饮食、衣服、末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、车乘等事，与实无异。如是所作财食众具，令诸众生常得受用。义如〈威力品〉说。（陵本三十七卷八页）如是菩萨巧慧行施。当知已证增上清净意乐，是故此说由净意乐。又此意乐净信俱行、胜解俱行，于诸有情饶益方便印解决定，由是说言淳厚净信分别胜解。

「又诸菩萨内居闲静等者：此显菩萨依定自在示现种种变化神通」，就是有大自在禅定的力量，那就是四禅八定了，那是无漏的定力，现出种种神通变化的境界。「由胜解力化作饮食、衣服、末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、车乘等事，与实无异」，依「胜解力」就是广大的观想的力量，心里面这样想就现出来这个东西了。「与实无异」，与真实的一样；他心里面想出来这个衣服、饮食等，这个真珠、琉璃等和真实的一样，你就能吃，拿过来就能用；他变现出来饮食、衣服你就可以用，就是真实的一样「与实无异」。「如是所作财食众具，令诸众生常得受用」，就能够受用，真是这样子。「义如〈威力品〉说」，像〈威力品〉所说的。（陵本三十七卷八页）。

「如是菩萨巧慧行施，当知已证增上清净意乐」，那就是得初欢喜地以上的菩萨境界，「是故此说由净意乐」。「又此意乐净信俱行、胜解俱行」，「净信俱行」，就是清净的智慧的力量和他的心在一起；「胜解俱行」，有殊胜的观想智慧的力量。「于诸有情饶益方便、印解决定，由是说言淳厚净信分别胜解。」

黄二、总略义

如是妙慧大慧菩萨巧慧行施总略义者。由有财无财，财施所摄故；如是由法施故；由无碍解施故；由胜意乐施故；由施障对治智慧施故；由增上意乐胜解施故，当知是名唯诸菩萨不共行施。

「如是妙慧大慧菩萨巧慧行施总略义者」，前边这个巧慧修行布施，这个巧慧的行布施；这个巧慧也就是妙慧，就是非常微妙的智慧；也是「大慧」超过声闻、缘觉的大智慧菩萨。总而言之，也就是巧慧。「行施」，用这样的智慧去修行布施。前面这么多的文，很多、很广了，现在把它「总略」，就是提出个要义来说，就是由略而广、由广而略，就是这个意思。

「由有财无财」，最初是有财；第一科是「有财」，第二科说是「无财」，这都是属于「财施所摄故」。「如是由法施故」，第二段就是法施故。「由无碍解施故」，这是第三段。「由胜意乐施故」是第四段。「由施障对治智慧施故」，这是第五段。「由增上意乐胜解施故」是第六段。「当知是名唯诸菩萨不共行施」这是不共于声闻、缘觉的布施。

亥三、难行施等（分二科）　天一、结前生后

如是广说于内外事菩萨所行一切施差别相已；自斯已后，即于一切施差别相中，分出所余难行施等一切差别，应当了知。

这是第三科「难行施」。第一科是「自性施」，第二科是「一切施」。「一切施」这一科说完了，现在是第三科「难行施等」，分两科，第一科「结前生后」。

「如是广说于内外事菩萨所行一切施差别相已」，有内施、有外施，这所行一切布施的不同的行相已经说完了。「自斯已后，即于一切施差别相中，分出所余难行施等一切差别」，这是生后；「自斯已后」从这里以后，「即于一切施」的差别相里面，分出来「所余难行施等一切差别」的不同，「应当了知」。前面是「自性施、一切施」，现在「自性施、一切施」「所余」的，剩余的，就是「难行施等」。一共是有九种障布施。

这个第一科「结前生后」。现在第二科是「别辨七施」，分七科，第一科是「难行施」分三科，第一科「征」。

天二、别辨七施（分七科）　地一、难行施（分三科）　玄一、征

云何菩萨难行施？

不容易做；这种布施波罗蜜多不容易做的，很难的。什么叫作「难行施」呢？「征」。第二科「标」。

玄二、标

当知此施，略有三种。

这是标出来数目。

下面第三科列出来这三种布施，分三科，第一科是「难行施」。

玄三、列（分三科）　黄一、第一难行施

谓若诸菩萨财物丽少，自忍贫苦惠施于他，是名菩萨第一难行施。

财物很少，自己要赖以生存的，我要拿出来布施，这个是很难；自己要忍受这个贫的痛苦，然后送给别人，这是第一种难行施。下面「第二难行施」。

黄二、第二难行施

若诸菩萨所可爱物，或性深爱着、或长时串习，或有上品恩、或最上妙物，极生频着，能自开解，惠施于他，是名菩萨第二难行施。

「若诸菩萨所可爱」的东西，「或性深爱着」，这个东西，本来他内心里面深深地爱着这个东西，你说要把它布施出去是很难。「或长时串习，或有上品恩」，这个东西长时间和自己接近，爱着这个东西，长时在一起，和这爱着的东西长时在一起。「或有上品恩」，这个布施的东西，对我有特别的恩德，特别有恩爱的。「或最上妙物，极生频着」，这个是最上最殊胜好的东西。「极生频着」，生出很大很大的爱着心，那你说这样的东西往外送，这是很难。「能自开解，惠施于他」，菩萨能自己用智慧来开解自己、来开导自己、开示自己，然后把这个东西惠施于他，这是不容易。那么这些东西是什么东西呢？就想一想就好了。「是名菩萨第二难行施」。下面第三科，「第三难行施」。

黄三、第三难行施

若诸菩萨极大艰辛所获财物，惠施于他，是名菩萨第三难行施。

「若诸菩萨极大艰辛所获财物」，特别的辛苦得到这个财富，然后把它「惠施于他」，「是名菩萨第三难行施」，第三种难行施。

《披寻记》一三〇八页：

或有上品恩者：谓于所爱有情为上品故。

「所爱的有情为上品」，说这个人是特别有恩爱的人，你把他送给别人，这是很难的。

下面第二科「一切门施」。这里分七种施，这个「难行施」解释完了，现在第二科「一切门施」。分四科，第一科「征」。

地二、一切门施（分四科）　玄一、征

云何菩萨一切门施？

怎么叫作一切门施？这是问。下面第二科「标」。

玄二、标

当知此施，略有四相。

「当知此施」，略有四种相貌。这是「标」，下面列出来。

玄三、列

谓诸菩萨，或自财物、或劝化他所得财物、或施亲属父母妻子奴婢作使善友大臣亲戚眷属、或复施与他来求者。

「谓诸菩萨，或自财物」，或者自己的财物去布施。「或劝化他所得财物」，或者是向别人劝化得来的财物作布施。「或施亲属父母妻子」，这个财物向外布施的时

候呢，布施自己亲爱的人；谁呢？父母是亲爱的人，妻子也是亲爱的人、奴婢、作使、善友、大臣、亲属、眷属，布施给这些人。「或复施与他来求者」，或者就是不属于前面列出来这个，其他的人向他来求的，他布施给他们。

这是「列」，下面第四科结束。

玄四、结

如是四相，是名菩萨一切门施。

这「一切门施」是这样意思。就是所布施的人不同，一类一类的，这叫「一切门施」。下面第三科「善士施」，分四科，第一科「征」。

地三、善士施（分四科）　玄一、征

云何菩萨善士所行名善士施？

「云何菩萨善士所行」的名叫作「善士施」呢？什么叫作「善士施」呢？

这是「征」，下面「标」。

玄二、标

当知此施略有五相。

「当知此施略有」五种相貌。这是「标」，下面第三科「列」。

玄三、列

谓诸菩萨净信而施。

他布施的时候，他是有清净的信心的，不是随便布施的。

《披寻记》一三〇九页：

净信而施者：谓如前说如实了知一切品类所行布施，一切品类施果异熟深生信解，不由他缘非他所引而行布施故。

「净信而施者：谓如前说如实了知一切品类所行布施，一切品类施果异熟」，就是各式各样的布施得到各式各样的果报这件事。「深生信解」，这个菩萨对这件事是有信心的，是有因就有果。「不由他缘」，不是由别的因缘来叫我去布施。「非他所引而行布施故」，不是别人引导我去布施的，不是的。是我自己主动要这样布施。这是由净信而去布施的。

恭敬而施、自手而施、应时而施。

「恭敬而施」，布施的时候心里面很恭敬这件事，很恭敬对方受施的人。「自手而施」，布施的时候不派别人去做这件事，自己亲手去布施。「应时而施」，就是那个时候就布施，不会再缓慢。

《披寻记》一三〇九页：

应时而施者：谓如前说，唯暂来求即便施与故。

他一来说立刻就给而不会拖延，说是不大愿意给的样子。

不损恼他而行惠施。

就是给的时候不会损恼对方，然后再给你，不是这样子。

《披寻记》一三〇九页：

不损恼他而行惠施者：谓如前说于自妻子、奴婢、仆使、亲戚、眷属，终不强逼令其忧恼施来求者故。

不会强逼这个人令他苦恼，然后施给求者，不是这样做的。

玄四、结

如是五相，是名菩萨善士所行名善士施。

就是施的时候情况非常良好，这叫「善士施」。

第四科「一切种施」，分四科，第一科「征」。

地四、一切种施（分四科）　玄一、征

云何菩萨一切种施？

「征」，下面「标」。

玄二、标

当知此施有十三种相。

这是「标」出数目来。下面第三科，列出来。

玄三、列

一、无依施。

无所依的布施。

《披寻记》一三〇九页：

无依施者：谓如前说不依世间名声赞颂而行布施，乃至广说。

就是不贪着，这个「依」是贪着的意思；不贪着世间上的人的赞叹。你要布施，别人赞叹我，哦！赞叹我布施好，我为了这个好而布施，为了这个名而布施，不是的。

二、广大施。

广大的布施。

《披寻记》一三〇九页：

广大施者：谓如前说不狭劣而行惠施故。

不是狭小的境界，我就是对少数人的布施，不是；他心非常广大。

三、欢喜施。

第三是「欢喜施」，欢喜施是什么意思呢？

《披寻记》一三〇九页：

谓如前说：施前意悦、施时心净、施后无悔故。

这三时心情都是清净快乐的，那么就叫作「欢喜施」。

四、数数施。

《披寻记》一三〇九页：

数数施者：谓为制伏悭垢数数惠施故。如声闻地说。（陵本二十五卷十六页）

「数数」，就是一次又一次地布施，不是只是一次的布施，还很多次很多次地布施。什么意思呢？「谓为制伏悭垢数数惠施故」，就是制伏内心悭吝的染污心、这个悭吝心；这个悭吝心不能一下子就能对治清净，要多少次的对治。如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷十六页）

五、田器施。六、非田器施。七、一切物施。八、一切处施。九、一切时施。十、无罪施。十一、有情物施。十二、方土物施。十三、财谷物施。

「五、田器施。六、非田器施」，这个「田器」就是这个人是有道德的人；这个人能令我得福，你对他做布施叫作「田器施」。「非田器施」，这个人没有道德是个坏蛋，他不能令我得福；不能令我得福，我也布施，这叫作「非田器施」。「七、一切物施」，所有的东西；不是我不欢喜的东西我可以布施，欢喜的东西也能布施，就是「一切物施」。「八、一切处施」，各地方我都能布施；在自己家里也好，在别人的什么地方都能布施。「九、一切时施」，在时间上说什么时候都能布施。「十、无罪施」没有罪过的布施；你要是得到的财物是抢来的，你这还是有过失的；「无罪」，我得到的财富是合法的，那么我做布施，这是无罪过的布施。「十一、有情物」的布施，有情物、不是无情物。一般的这些，我布施一个花园、我布施一个房子是无情物，有情物的布施也能。「十二、方土物施」，这个地方的产品，这个地方的产品特别好也能布施。「十三、财谷物」的布施，或者财、或者谷的布施。

亥四、结

如是十三种相，当知是名菩萨一切种施。

「一切种施」是这样意思，结束这段文。第五科「遂求施」，分四科，第一科「征」。

地五、遂求施（分四科）　玄一、征

云何菩萨遂求施？

「遂」者成也；成就你所求；你向我有所求，我就成就你叫「遂求施」。这是「征」，下面是「标」。

玄二、标

当知此施，有八种相。

这是标出数目来。第三科是列出来名字。

玄三、列

谓诸菩萨，匮乏饮食而求乞者，施以饮食。匮乏车乘而求乞者，施以车乘。匮乏衣服而求乞者，施以衣服。匮乏严具而求乞者，施以严具。匮乏种种资生什物而求乞者，施以种种资生什物。匮乏种种涂饰香鬘而求乞者，施以种种涂饰香鬘。匮乏舍宅而求乞者，施以舍宅。匮乏光明而求乞者，施以光明。

「谓诸菩萨，匮乏饮食而求乞者」，诸菩萨「匮乏饮食」生活困难，向他有所求乞，那么「施以饮食」，诸菩萨就布施他饮食。「匮乏车乘而求乞者」，他没有车，菩萨就施以车乘。「匮乏衣服而求乞者，施以衣服」，菩萨就用衣服布施给他。「匮乏严具而求乞者，施以严具」，他造一个大殿，供佛没有庄严具，向你有所求，你就是满足他，「施以严具」。「匮乏种种资生什物而求乞者」，他缺少种种的「资生物」，就是维持生命的这些这些东西，「什物」就是各式各样的东西。这是总说；前面是别说，这是总说。「施以种种资生什物。「匮乏种种涂饰香鬘而求乞者」，「涂饰」涂抹上作庄饰：或者是香粉、香末、或者是香油，或者是「鬘」，就是用种种花连接在一起叫作「鬘」，「而求乞者，施以种种涂饰香鬘」。「匮乏舍宅而求乞者，施以舍宅」，把房子送给你。「匮乏光明而求乞者，施以光明」，光明的布施。

下面第四科「结」。

玄四、结

如是八相，是名菩萨遂求施。

下面第六科「二世乐施」，分四科，第一科是「征起」。

地六、二世乐施（分四科）　玄一、征起

云何菩萨此世他世乐施？

此世乐、他世乐；我成就你现在世的安乐，也成就你将来世的安乐，这种布施。什么是这样的布施呢？这是「征起」，下面第二科「总标」。

玄二、总标

当知此施略有九相。谓财施、无畏施、法施，总说名为能令众生此世他世乐施。

就是用「财施」、用「无畏施」能令你现在世生活快乐。「法施」能令你将来生

活快乐。这是「总标」。下面第三科「列释」分三科，第一科是「财施」分二科，第一科是「列」。

玄二、列释（分三科）　黄一、财施（分二科）　宇一、列

财施者：谓以上妙清净如法财物而行惠施；调伏悭吝垢而行惠施；调伏积藏垢而行惠施。

「财施者：谓以上妙清净如法财物而行惠施」，就是上妙的财物、清净的财物、很如法的财物。这分这么三种：上妙、清净、如法，这三种财物。「调伏悭吝垢而行惠施；调伏积藏垢而行惠施」，布施的财物都是上妙的、是清净的、是如法的。这下面是「调伏吝垢而行惠施」，悭吝是一种垢，我心里面有「悭吝垢」，我现在把这个上妙的、清净、如法的财物布施出去，破除去我内心的「悭吝垢」，这样子行布施。「调伏积藏垢而行惠施」，这个悭吝垢之外另外还有一个「积藏垢」，这个「积藏垢」也需要把它清出去、排遣出去；用怎么办法呢？也用这个布施来对治它。

《披寻记》一三一〇页：

上妙清净如法财物者：谓所施物精妙鲜洁如法所得故。

「谓」你所布施的东西，这个财物本身非常地「精妙」、「鲜洁」它没有垢染，这是「鲜洁」。还有「如法所得」，不是非法得来的，不违犯国家的法律得来的，不是偷来的。那么这叫作「上妙清净如法财物」。下面第二科解释，前面是「列」。

宇二、释

调伏悭吝垢者：谓舍财物执着。调伏积藏垢者：谓舍受用执着。

「调伏悭吝垢者：谓舍财物执着」，这个东西是我的就是爱着这个东西，现在我弃舍这个，就把悭吝的心破出去了。「调伏积藏垢」是什么意思呢？「谓舍受用执着」，这个东西我积聚收藏起来，积聚收藏的目的就是我要受用、我要享受的；现在我把它布施出去，就把这个受用的执着破出去了，这个意思。

《披寻记》一三一〇页：

谓舍财物执着及舍受用者：此中财物执着，谓于所爱乐事。受用执着，谓于从彼所生爱乐受。如是二种差别，如〈闻所成地〉说。（陵本十四卷十四页）

「谓舍财物执着及舍受用者：此中财物执着，谓于所爱乐事」，这个「所爱」，这件事我非常爱着它，不必讲理由，这个东西是我的我爱着这个东西，这就叫作悭吝。「受用执着」是什么呢？「谓于从彼所生爱乐受」，就是从这个东西生出来的，生出来的东西是我所爱的；譬如这个面包，我吃得很可口、爱乐这个味道，那么这叫做「受用」的执着，破除这个受用执着。「如是二种差别，如〈闻所成地〉说。（陵本十四卷十四页）」。

下面第二科「无畏施」。前面是财施，这是第二科「无畏施」。

黄二、无畏施

无畏施者：谓济拔狮子、虎狼、鬼魅等畏，拔济王贼等畏，拔济水火等畏。

前面说「当知此施略有九相」这个地方。「略有九相」：这个「财施」有三相、「无畏施」有三相、「法施」也有三相，那么就是九相。

「财施」有三相：「上妙」这是一种相、「清净」也是一种相、「如法」的财物又是一种相。这个「上妙」就是这个财物本身是最高尚的东西。这个「清净」就是：你不是劫盗得来的，不是偷人家东西，合法得来的东西那么就叫做「清净」。这个「如法」的财物呢：菩萨布施给众生的财物；菩萨不可以用酒送给人，你不可以用刀送给人，菩萨也不轻易地把女人送给人，那么就叫「如法财物」。这是财布施分这么三种。

这个「无畏」的布施也有三种：「谓济拔狮子、虎狼、鬼魅等畏」这是一种恐怖，菩萨能帮助你解出去。「拔济王贼等畏」，国王或者是土匪的恐怖，菩萨也能帮助你解除、解决。「拔济水火等畏」，为水所溺、为火所烧、或者大地震来了这些事情，这都使令人恐怖的，菩萨能解除去这些怖畏。

第三科是「法施」。

黄三、法施

法施者：谓无倒说法，称理说法，劝修学处。

「法施者：谓无倒说法」：为人说法的时候不能颠倒说法。「称理说法」：能合乎道理，这又是一种。「劝修学处」：劝导众生受持净戒，受持三皈、五戒、十善、八戒、菩萨戒、比丘、比丘尼戒，这又是一种；这加起来是三种。

《披寻记》一三一〇页：

无倒说法称理说法者：施论、戒论、生天之论是名无倒说法。苦论、集论、灭论、道论是名称理说法。如是差别如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷五页）

「无倒说法称理说法者：施论、戒论、生天之论是名无倒说法」，你劝人布施、劝人持戒、劝人生天，这样的论这叫作无倒说法。「苦论、集论、灭论、道论，是名称理说法」就是苦集灭道。「如是差别如〈声闻地〉说。（陵本二十五卷五页）」。

下面第四科「结配」，黄一、「结」。

玄四、结配（分二科）　黄一、结

如是一切总说九相，是名菩萨能令众生此世他世乐施。

令你现在世、令你将来世很安乐的布施。这是「结」，下面是「配」。

黄二、配

此中财施无畏施及此差别，能令众生此世安乐；法施及此差别，能令众生后世安乐。

这个「财施」和「无畏施」；「财施」也有差别，「无畏施」也有差别。菩萨作这种布施，「能令众生此世安乐」，现在生活安乐。法的布施及此差别，法的布施也有差别，「能令众生后世安乐」；这个布施能令后世得安乐，你本身也要学习才可以。

这是第六科，下面第七科「清净施」分四科，第一科，「征起」。

地七、清净施（分四科）　玄一、征起

云何菩萨清净施？

云何菩萨清净的布施呢？

玄二、标列

当知此中有十种相。一、不留滞施。二、不执取施。三、不积聚施。四、不高举施。五、无所依施。六、不退弱施。七、不下劣施。八、不向背施。九、不望报恩施。十、不希异熟施。

这是「标列」出来。下面第三科加以解释，解释这十种相貌。第一科是「不留滞施」。

玄三、随释（分十科）　黄一、不留滞施

云何不留滞施？谓诸菩萨，见来求者正现在前，速疾惠施不作留滞；非来求者疾望得财，如诸菩萨速希惠施。

「云何不留滞施？」怎么叫作不留滞施呢？「谓诸菩萨，见来求者正现在前速疾惠施」，很快地就布施给你。「不作留滞」，不会把你留在这里做这件事、做那件事，有很多的滞碍、障碍，不会这样子。「非来求者疾望得财，如诸菩萨速希惠施」，不是来求的那个人他来求的心情很急，急急地希望你给他钱；他心情很急，来求的人心情很急。「如诸菩萨速希惠施」，你那个急你还赶不上那个诸菩萨他给你财的那么快，他一点不留难你；哦！你给我做做什么、给我做做什么…，说出很多的事情、条件；他没有，他赶快布施给你。这是第一种。第二种「不执取施」。

黄二、不执取施

云何不执取施？谓诸菩萨不以妄见执取于施。或执此施空无有果，或执杀害而行惠施以为正法，或执唯施极净圆满是世出世究竟清净。

「云何不执取施？谓诸菩萨不以妄见执取于施」，不会有错误的思想，执着这个布施。什么叫作「妄见执取于施」呢？「或执此施空无有果」，他或者就是执着这个布施不会有果报的；就是作善不得善报、作恶不得恶报，那这就是「妄见」，菩萨没有这种思想。「或执杀害而行惠施以为正法」，或者是杀一只猪去供养孔夫子，这样子「而行惠施」，这是「正法」、是合道理；菩萨没有这个思想。「或执唯施极净圆满是世出世究竟清净」，或者执着这个布施波罗蜜是最清净最圆满的功德，是世间出世间最究竟最清净的功德，其余的一切事情都不如这个布施功德大；菩萨没有这个思想，菩萨不这么思想。

这个《瑜伽师地论》上有这句话。这么多的功德里面；譬如说布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧里面，这个布施最容易做。布施是不容易的，但这么多的功德里面，布施还是比较容易做的，也能得到社会大众的认同这件事。所以弥勒菩萨知道这件事，说出这么一句话来。菩萨没有这种「妄见执取于施」；如果要有这种思想的话，那就是「妄见执取于施」。而菩萨没有这种思想，菩萨为什么没有这种思想呢？菩萨他广学一切佛法所以没有这种思想；如果你不愿意学习佛法那就有可能有这些问题，有这个问题。社会大众也认同这件事，有的人也可能就是：你现在做这件事，现

在受到你布施的人，就很明白地我已经眼睛看见了他得到好处，就是到此为止。说将来还得到什么功德，他相信吗？那就又一回事了，那就不一定、不一定的。所以人的思想和他的学有关系，和他的学习有关系。

下面第三科「不积聚施」，第一科「征」。

黄三、不积聚施（分三科）　宇一、征

云何不积聚施？

第二科解释分二科，第一科「总标相」。

宇二、释（分二科）　宙一、总标相

谓诸菩萨，不于长时渐渐积集聚多财物，然后顿施。

「不于长时」期渐渐地积聚很多的财富、成功了，就有很多的财富，然后这时候顿然间我才开始布施，菩萨不这样做、不这样做的。我感觉现在信佛的人也有这个问题；我现在不出家，我在社会上去发财，发了很多财，然后我出家，有这个说法，有这个想法。而现在这个地方呢，弥勒菩萨不同意这个做法，看他怎么讲？

宙二、别辨因（分三科）　洪一、现前不施失

何以故？非诸菩萨现有施物见来求者正现在前堪能不施；不见不施是称正理。

「何以故？」什么理由？这就是「别辨因」别辨它的原因。分三科，第一科「现前不施失」，不施的过失。

「非诸菩萨」，不是诸多的菩萨他现在有很多可布施东西，看见人来向他祈求的时候，「正现在面前」向他求，「堪能不施」他的慈悲心能够不布施；不是这样的，他不能忍受这件事；他有这个财物，人家来求我不布施，菩萨不能忍受这件事。所以「非」，个「非」字贯下来，「非诸菩萨现有施物见来求者正现在前堪不能施」，不能，他的慈悲心不能忍受。「不见不施是称正理」，菩萨那个慈悲心，不看见说：我现在不布施他这是合道理的；菩萨没有这个想法。

这是「现前不施」的过失。下面第二科「积财顿施」的过失，分二科，第一科，荒一「标非」。

洪二、积财顿施失（分二科）　荒一、标非

云何积财而不速施？又诸菩萨不见积财后方顿施，是能生长多福之门。

「云何积财而不速施」呢？怎么是积聚有了财富而不赶快布施呢？怎么会这样子呢？「又诸菩萨不见积财后方顿施，是能生长多福之门」，诸菩萨不感觉到积聚了很多的财富了以后，然后再开始顿施：我这时候开始一下子布施出去，这是「能生长多福的门」；菩萨不认为这是生福之门，不认为是这样子的。

下面第二科这是「更诘」。

荒二、更诘

又正观见若别若总求者相似，渐施顿施财物平等；何缘而执福有差别？

就是这个「渐施」和「顿施」福有差别。我有了钱就能布施，这是逐渐逐渐的布施。「顿施」，我积聚了很多财富然后一下子布施出去，这叫「顿施」。

「又正观见，若别若总」，菩萨又能够很正确的看出来「若别若总」；「别」就是各别地：今天来了二个人向我求，过了几天又来了十个人向我祈求布施，再过多少天又来多少人，就是各别各别的来求施。「总」就是一下子来了一百个人，一下子来了一千个人向我求。「若别若总求者相似」，总而言之他们是有所不足向菩萨有所求，求是相似的，没有什么不同。「渐施顿施财物平等」，渐次的布施，和一下子我这一天、这七天做大布施，我布施出去一百万美钞，这一下子作布施；渐施也好、顿施也好总而言之是用这么多的钱，都是用钱或者财物这么平等的布施。「何缘而执福有差别？」什么理由你认为「福有差别」？所得的福报有差别呢？在菩萨是看得很清楚，所以「正观见」是有差别的。

这是第二科「更诘」。第三科「顿施有罪」的过失，分二科，第一科「标失」。

洪三、顿施有罪失（分二科）　荒一、标失

又诸菩萨见积聚施，其施有罪；见随得施，其施无罪。

「又诸菩萨见积聚施，其施有罪」，菩萨见出来积聚了很多的财富然后再布施，这个布施是有罪过的；啊！这一段文这么说。「见随得施，其施无罪」，随时得到财富随时就布施，这样的布施是没有过失的。所以菩萨主张是渐次的布施，不主张顿施。

第二科是「释因」，解释这个理由。

荒二、释因

何以故？若积聚已然后顿施；是则先时有来求者，其数或百而不施与，令生嫌恨不忍不信；后有一类或不希求，畜积珍财强而顿施。

「何以故？若积聚已然后顿施」，积聚了很多的财富以后，我一下子就布施出去，这样子。「是则先时有来求者，其数或百而不施与」，这样情形呢，就会出现一件事：就是你积聚的财富你还没有到时候，我一定要积聚一百万，但是现在还没有到一百万，那个时候若是有人来向你祈求，「其数或百而不施与」，或者有一百人、或者有多少人来求，你就不布施。因为你自己规定的嘛！我要到这么多才能布施，现在没到我就不布施。你若不布施的情形会怎么样？「令生嫌恨不忍不信」，那么他向你求，你没能满愿，他就嫌恨你，他就恨你了。「不忍不信」，都是一般的人嘛！你不布施，他不能容忍这件事，他不能忍受的，他也就对你没有信心了；你是菩萨，你说你要修行布施波罗蜜，结果你现在不布施，他对你没信心，这就是有了过失了。

「后有一类或不希求，畜积珍财强而顿施」，说是我要积聚到一百万美钞，我才要开始布施。那么到那个时候呢，以前向你求你不满足他，现在他可能不高兴了：我不求你、我不希求，我不去求你。那么你积聚这么多财物「强而顿施」，你不求也要求，我一定要给你，这样布施；这样的「顿施」反而不是好事。那么可能人家也并不需要，你勉强给人家，那有什么功德吗？

宇三、结

是故菩萨不积聚施。

「不积聚施」，随时得到财富，随时有所求随时就布施，这样子才是有功德，这样意思。这是结束这一段文。下面第四科「不高举施」。

黄四、不高举施

云何不高举施？谓诸菩萨于来求者谦下心施，亦不与他竞胜而施，亦不施已而生憍慢；谓我能施、我是施主，余则不尔。

「云何不高举施？谓诸菩萨于来求者谦下心施」，心里面谦下，恭敬你，自己低下一点。「亦不与他竞胜而施」，也不和别人比；我要比你强，你布施一百，我布施一千。这个是阿修罗的心情：「我要比你强」；菩萨没有这种心情，「竞胜而施」。「亦不施已而生憍慢」，菩萨布施完了以后生憍慢心：你们都不能布施，我能布施；菩萨也没有这个心情。「谓我能施、我是施主」，怎么叫生憍慢心？我能布施，生高慢心；「我是施主」，这也是生了高慢心。「余则不尔」，其他的人不能布施，也不是施主。他比你强了所以就生了高慢心，菩萨不生这种心。

这第五科「无所依施」。

黄五、无所依施

云何无所依施？谓诸菩萨不依称誉声颂而施；体达世间称誉声颂虚妄分别文字所起，唯是虚音系属妄响，譬如世间啜蜷叶聚。

「云何无所依施」呢？「谓诸菩萨不依称誉声颂而施」，不贪着别人称扬赞叹，乃至写个文章、登个报纸赞叹你；不是的，不这样。「体达世间称誉声颂」，菩萨的智慧明白世间上的称扬赞叹，或者写出了文章、作出了诗句赞叹你，那都是「虚妄分别文字所起」，世间人都是没有般若智慧的，都是执着心说出种种话来的。「唯是虚音」，就是一个声音而已。「系属妄响」，说出那个话就是一种虚妄的音响，没有什么真实义。「譬如世间啜蜷叶聚」，譬如世间上的「啜」，就是麦的茎，麦的那个茎子就是「叶聚」，实在就是一层皮把它包起来成了一个茎。还有「蜷」，「蜷」就是麦的屑，或者就是糠一类的东西。这一类的东西，在古代来说，这都是人不稀罕的东西；所以这些赞叹的文字，都是虚妄分别，不值得执着的。所以菩萨不贪着人家的赞叹而行布施。

黄六、不退弱施

云何不退弱施？谓诸菩萨施先意悦、施时心净、施已无悔。闻诸菩萨广大第一最胜施时，不自轻懱恐怖退弱。

「云何不退弱施」呢？这是第六科。「谓诸菩萨施先意悦」，诸菩萨做布施的时候，布施之先心里很喜悦，布施的时候心里面很清净，没有贪瞋痴的烦恼的污染。「施已无悔」，布施了以后心里面不后悔；这种境界很高，不容易做得到。所以「闻诸菩萨广大第一最胜施时」，这位初发心的菩萨听人家说：诸菩萨广大第一最胜的布施的时候。「不自轻懱恐怖退弱」，他不自己轻视自己：恐怕我做不到啊！「施先意悦、施时心净、施已无悔」哎呀！我做不到！做不到我不要做了！所以叫做「退弱」。菩萨不退弱；你能行！我也能行！所以不退弱。

这个第七科，「不下劣施」。

黄七、不下劣施

云何不下劣施？谓诸菩萨，于诸施物勤数简择最胜最妙饮食车乘衣服等物，持用布施。

菩萨布施的时候，一次又一次去挑一挑，挑出最好的东西来做布施；不是挑一个最不好的给布施，他不是，所以叫做「不下劣施」。

下面第八科，「不向背施」。

黄八、不向背施

云何不向背施？谓诸菩萨，其心平等不堕朋党，于怨亲中悲心等施。

「云何不向背施」呢？「谓诸菩萨，其心平等不堕朋党」，来向他祈求的人，他对于这些人心都是平等的。「不堕朋党」，不落于「朋党」；我看见这个人欢喜我就布施，那个人不欢喜可能给他少一点、或者不给，菩萨没有这个事情。「于怨亲中悲心等施」，对于有怨恨的人也好、有亲爱的人也好、或者不怨、不亲中等的人也好，都是悲愍心平等的布施，所以「不向背施」；不向于爱，不背弃恨，叫作「不向背施」。下面第九科，「不望报恩施」。

黄九、不望报恩施

云何不望报恩施？谓诸菩萨悲心愍心而行惠施，终不于他希望反报。但观求乐爱火所烧，无有势力性苦众生，深心悲愍而行惠施。

「云何不望报恩施」？「谓诸菩萨悲心愍心而行惠施，终不于他希望反报」，我布施你了，你将来要来酬谢我，菩萨没有这个想法。「但观求乐爱火所烧，无有势力性苦众生，深心悲愍而行惠施」，菩萨布施的时候，他心里面作什么观想呢？观察世间上的众生都在希望离苦得乐，众生都有这个心理；但是他没有般若的智慧，为「爱火所烧」就是爱着五欲，那个爱的心就像火似的，为爱火所燃烧。他希求五欲的时候他受了很多的苦恼，他还是继续爱着五欲。「无有势力」，他没有力量能解脱出来，从苦恼的境界里面解脱出来。「性苦众生」，众生的心老是在苦恼里面生活的这些人。「深心悲愍而行惠施」，菩萨深深的悲愍这些众生，用这个悲愍心去布施他们，是这样的意思，所以不求回报。

《披寻记》一三一二页：

求乐爱火所烧无有势力性苦众生者：谓彼众生诸行麤重其性是苦，无有势力能令永灭。于行苦中爱火所烧希求得乐，不知乐受坏苦所随，是故菩萨深心悲愍。

「求乐爱火所烧无有势力性苦众生者：谓彼众生诸行粗重其性是苦」，谓彼众生的色、受、想、行、识诸行是特别粗重的，就是贪瞋痴在那里动，那个情形都是苦恼的境界；苦恼还是苦恼，乐苦也是苦恼，不苦不乐也是苦恼，所以「其性是苦」。

「无有势力能令永灭」，他自己没有力量能灭其苦。「于行苦中爱火所烧希求得乐」，他在行苦，行苦就是不苦不乐的叫行苦。行苦里面他也是爱火所烧；怎么是爱火所烧？他「希求得乐」，他希望得到五欲之乐。「不知乐受坏苦所随」，他不知道你希求乐，那个乐来了它会坏的，坏的时候你就苦恼了。「是故菩萨深心悲愍」。

第十科，「不希异熟施」。

黄十、不希异熟施

云何不希异熟施？谓诸菩萨修行惠施，终不希望当来所得财宝圆满、自身圆满施果异熟，观一切行性是虚伪，观大菩提最胜功德。

「云何不希异熟施」呢？「谓诸菩萨修行惠施，终不希望当来所得财宝圆满、自身圆满施果异熟」，他不是爱着我将来得大财富，我将来我的身体怎么怎么好，没有这个意思；「圆满的施果的异熟」，没有这种想法。「观一切行性是虚伪」，为什么他没有这种想法呢？因为他有般若波罗蜜的智慧，他观察这个世间上一切的有为法都是虚伪的；看起来好像是那么回事，结果都不是真实的。「观大菩提最胜功德」，出世间的佛菩萨阿耨多罗三藐三菩提是最殊胜的功德，他没有欺骗性；世间上美妙的事情，世间上的事情感觉到荣华富贵是好，但是你若得到荣华富贵的时候，荣华富贵令你苦恼，所以都不是真实的、是有欺骗性的。你若得无上菩提是安乐自在的，你原来是这样想，你成就了它也是这样子是安乐自在，是没有欺骗性。

第四是「总结」。

亥四、总结

由此十相，菩萨所行布施清净、最极清净。

所以菩萨行布施波罗蜜多，是最清净的，因为没有贪瞋痴。

下面第四科「结」。

戊四、结

如是菩萨依止九相所行惠施，圆满施波罗蜜多已，能证无上正等菩提。

这九相布施就是：自性施、一切施、难行施、一切门施、善士施、一切种施、随求施、二世乐施和清净施。这样行布施波罗蜜多，圆满了布施波罗蜜多以后，能证悟无上正等菩提，就成佛了。

《瑜伽师地论》卷第四十

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．戒品第十之一

现在是〈菩萨地〉，是第十二大科。这个〈菩萨地〉里面一共是分三大科：一个是所学处，第二科是如是学，第三科是能修学。第一大科所学处已经学习过了，现在是第二大科如是学。如是学里面分两大科，第一科是略，第二科是广；这个略说里面也学习过了，现在是属于广。这个广里面分两科，第一科是六度四摄，这一科里面有别广，第一科就是六度，六度里面第一科施波罗蜜已经学习过了，现在是第二大科戒波罗蜜多，这一科里面分三科，第一科是征。

酉二、戒度（即戒品）（分三科） 戌一、征

云何菩萨戒波罗蜜多？

戒波罗蜜多是怎么回事情呢？也就是戒品，这一品里面广说菩萨戒的相貌。第一科是征，第二科是列出来。分二科，第一科是「嗢柁南」。

戌二、列（分二科） 亥一、嗢柁南

嗢柁南曰：
自性一切难，一切门善士，一切种遂求，二世乐清净，如是九种相，是名略说戒。

这是六句颂。下边就解释这个颂，就是长行。

亥二、长行

谓九种相戒名为菩萨戒波罗蜜多。一、自性戒。二、一切戒。三、难行戒。四、一切门戒。五、善士戒。六、一切种戒。七、遂求戒。八、此世他世乐戒。九、清净戒。

前面这个「征」等于是问，长行这里边等于是回答了。九个相貌所说的戒，就叫做菩萨戒波罗蜜多。那九种相呢？第一个是自性戒。第二是叫做一切戒。第三是难行戒。第四是一切门戒。第五是善士戒。六、一切种戒。七是遂求戒。八、此世他世乐戒。九、清净戒。这个九种相貌，前面施波罗蜜多也说到这九种相貌。

这是列出来，列出来九种相貌。下面第三科就一一的解释，解释里面分两科，第一科是安立戒相，安立体相，就是假借文字来表达戒的体相，所以叫做安立。这里边又分两科，第一科是别解九相，就是一条一条地解释这九种相貌，分三科，第一科是先解释这个自性戒，又分三科，第一科是征。

戌三、释（分二科） 亥一、安立体相（分二科） 天一、别解九相（分三科） 地一、自性戒（分三科） 玄一、征

云何菩萨自性戒？

这个「自性」我们讲过很多次了，它的意思就是它本身的体相，就是戒的本身的相貌，所以叫做「自性」。或者解释为总说的意思，总说戒的大意，那么叫做「自性戒」。

玄二、释（分二科）　黄一、明戒性（分二科）　宇一、标列四德

谓若略说具四功德，当知是名菩萨自性戒。何等为四？一、从他正受。二、善净意乐。三、犯已还净。四、深敬专念无有违犯。

「谓若略说具四功德」，这个自性戒，戒本身的相貌，若是简略的，就是简要的来说它的相貌。「具四功德」，具足四种功德，具足四种利益。那四种呢？「当知是名菩萨自性戒。何等为四？」这四种功德就是菩萨的自性戒。「何等为四？」怎么叫做四种呢？下边就回答。「一、从他正受」，要具足这种功德，这是其中的一个相貌，也就是一种功德。这个第一个「从他正受」。看这个《披寻记》：

「从他正受者：他，谓有智有力于语表义能授能开已发大愿同法菩萨。于如是等功德具足胜菩萨所如法求请授与净戒，乃至广说，是名正受」。

这个「从他」，这个「他」这个字就是指菩萨戒的戒和尚。这个「正受」就是遵循菩萨戒的仪轨来受菩萨戒，叫正受。这个《披寻记》上是说：「有智有力」，这个他这个人要有这样的圣德，就是他有大智慧、有四无碍辩，有这样的智慧。「有力」，后边文有解释，这个力就是六种神通的道力。有大智慧、有神通的道力。

「于语表义能授能开」，这个受菩萨戒这里面有语、有义，就是语言文字它是能表达的，这个义是所表达的。就是对于菩萨戒的文和义「能授能开」，能够传授给你，能开示、能开显里面的菩萨戒的义，有这样功德，当然这就是要有智慧。，这是一种功德。「已发大愿」，这位菩萨他已经建立了无上菩提的愿力，他有这样的愿的。「同法菩萨」，他也是秉受了菩萨戒的，在这样的菩萨，从这个人。

「于如是等功德具足胜菩萨所」，就是在具足了这么多的功德的菩萨。「胜菩萨所」，他有殊胜的功德，超越了声闻缘觉的这个人，在这位菩萨的地方。「如法求请授与净戒」，你能够如法的，没有违法的事情，你向他求请授与清净的菩萨戒。「乃至广说」，你向他申请，他能够遵循受菩萨戒的仪轨就传授你菩萨戒，乃至广说。
「是名正受」，这就叫做从他正受。就是要这样的人为你授菩萨戒，你向他求请，不是从其他的人去求请的。这是第一种功德。

二、善净意乐。

第二种「善净意乐」，这个「意乐」这句话，应该里边，第一个要有信心，你对于大乘佛法有信心，也有智慧能够胜解大乘佛法。有信、有慧，而没有犹豫，这样的善而又净的意乐。这个有信就应该是有愿，这个「意乐」就是内心的愿，你有希求成就圣道的意愿。而在这里说的呢，就是你有清净的意愿要受菩萨戒。外缘是从他正受，你内心要有清净的意愿，是这样意思。看这个《披寻记》：

「善净意乐者：增上意乐品说」，就是本论有个〈增上意乐品〉说：「菩萨到究竟地所有一切增上意乐，是名菩萨善净意乐」。「菩萨到究竟地」，就是第十地。从什么地方到究竟地呢？就是从初欢喜地到第十地，这都是已得无生法忍的圣人，他们这些圣人的意乐，所有一切的增上意乐，就是特别广大而且特别有力量的这种大慈悲心，也有大智慧，那么就叫做增上意乐。「是名菩萨善净意乐」，这个善净意乐就指已入圣位、得无生法忍的这些大菩萨，他们内心的大智慧、大慈悲，叫做善净意乐。这是「陵本四十七卷十一页」说这件事。这里说的善净意乐是什么意思呢？

「由愿当证而作是说，非已证故」，就是这位初发无上菩提心的菩萨，他「愿当证」，希望将来也能成就这个十地菩萨的广大的意乐，故作是说。「由愿当证而作是说」，所以叫做善净意乐。「非已证故」，不是十地菩萨已证入法性说的，不是约那个意思说的。这里面，就是前面「从他正受」，是受菩萨戒的外缘；「善净意乐」，是受戒菩萨内心的清净意愿，这样子才能受得菩萨戒。

三、犯已还净。

这是第三个功德。看这个《披寻记》的文：

「犯已还净者：谓于所受净戒若有毁犯」，就是这位菩萨他「从他正受」，受得清净菩萨戒之后，因为这位菩萨不是已入圣位的菩萨，多数是在外凡的时候，这个资粮位。在外凡的时候，他有的时候会失掉正念，还不能够全面地一切时、一切处保护他的清净心，所以有的时候失掉了正念，那他就毁犯了菩萨戒。「谓于所受净戒若有毁犯，当知一切皆是恶作所摄」，这个毁犯菩萨戒，犯这一切的菩萨戒，你有所毁犯的时候，都属于「恶作所摄」。这个「恶作」，不是念「ㄜˋ」，念「ㄨˋ」；就是不高兴自己所作的事情，自己犯了戒就后悔了，叫做恶作。所犯的一切菩萨戒都属于恶作所摄。这句话呢，「一切皆是恶作所摄」，这是菩萨戒文里面的话。这个按这文的意思，应该是指轻垢罪说的，不是前面的波罗夷罪，不是指那个说。

「应对于他补特伽罗发露悔灭，由是除遣所生恶作」，这位菩萨他犯了菩萨戒之后，他应该对于「他补特伽罗」，就是另一位受菩萨戒的人，或者受比丘戒的比丘，那么去「发露悔灭」，向那位补特伽罗发露自己犯了那一条戒，然后忏悔来息灭这个罪垢。「由是除遣所生恶作」，由于你发露忏悔了，就除遣了，就除灭了你所犯戒的罪垢了，就除灭了。

「恶作有五，摄事分中别释其相」，这个「恶作」一共有五类，在本论的〈摄事分〉里面有详细的解释其相，在「陵本九十九卷九页」。「如是名为犯已还净」，指这个说的。

若是犯了波罗夷罪呢，那是需要...这个《瑜伽菩萨戒本》把杀盗淫妄没有算在内，所以所列出的那四条波罗夷罪是可以忏悔的。如果上品缠，上品烦恼犯了戒，可以重受。如果中品、下品烦恼犯了戒，是可以忏悔。若是杀盗淫妄的波罗夷罪，那若是忏悔需要见到瑞相、见光、见花等才能灭罪，灭罪再重受，是这样子。

四、深敬专念无有违犯。

这是第四条。这个「深敬专念无有违犯」，看这个《披寻记》：

「深敬专念无有违犯者：谓由善净意乐于所受戒生起最极尊重恭敬，从初专精不失正念，故无违犯」。这个「深敬专念无有违犯」怎么讲呢？「谓由善净意乐」，就是由于这个受菩萨戒的这个人，他心里面有极清净的意乐。「于所受戒生起最极尊重恭敬」，对于所受的菩萨戒，他能够生起最极的尊重、恭敬心，对这个戒不敢轻忽，他特别的尊重、特别的恭敬，所以叫做「深敬专念」。那么这个「深」，这就是最极尊重的意思。

「从初专精」，从开始受菩萨戒，就是「专精不失正念」，他能够专一其心。这个「精」就是使令内心清净的意思，能够不失掉正念。而这件事实在来说就是常常修止观的关系；常常修止观，你能调伏烦恼，用止观的力量调伏内心的烦恼，所以使令心能够专精不失正念。如果你不修学止观就不能调伏烦恼，烦恼不调伏，烦恼若活动的时候，你很难专精不失正念。所以使令戒清净，是由定慧的力量使令戒清净；而这

个能修学定慧，还是戒清净才能修学定慧，它是互相帮助的意思。这是说到这个「深敬专念」。这个「深敬专念」和前面「犯已还净」，这个相貌不同。前面失掉了正念，你是犯了戒，犯了戒需要发露忏悔；这第四条「深敬专念」，就从来也没有犯过戒，是这样意思。这是把这四种功德标出来。下面就解释其相，第二科「摄释其相」，摄释其相，这个「摄」这个字在这里的意思就是合起来，把这四条合在一起来解释它的相貌。不是一个一个地分别的解释，是放在一起来解释。分二科，第一科是「略摄三」，就是本来是四条，把它合成三条，所以叫做略摄三。

宇二、摄释其相（分二科）　宙一、略摄三

由诸菩萨从他正受故，于所学戒若有违犯，即外观他深生愧耻；

那么这是说从他正受，从这里开始解释。由于发无上菩提心的诸菩萨「从他正受」，从这个有智有力的这些大菩萨正受菩萨戒的缘故。「于所学戒若有违犯」，对于所学习的菩萨戒，就是受了菩萨戒就要学习菩萨戒，若有违犯的时候，「即外观他」就是外边去思惟忆念你的戒师，就会想到：哎呀，我现在犯了戒，我的戒师可能要呵斥我呀，要责备我呀。就「深生愧耻」，就深深的生了惭愧心，生了羞耻心。这是外观他深生愧耻。看这个《披寻记》：

「即外观他深生愧耻者：谓诸菩萨于罪现行能正觉知」，这个诸菩萨，受了菩萨戒的这个菩萨，他对于「罪现行」，就是染污心活动起来，就犯了菩萨戒，就显现在自己的身口意上面，这时候有了罪垢、有了污染了。「能正觉知」，他会很快的会知道，犯了那一条戒那一条戒。这就是因为常常诵戒的关系，他很熟悉这件事；如果你若不诵戒，你犯戒都不知道，你不知道犯了那一条戒；但是诵戒的时候你若不特别注意，你还是不会清楚的，你犯了那一条戒。所以这上面「能正觉知」，就是对菩萨戒的文相你特别熟悉的关系，你立刻知道我犯了那一条菩萨戒。「于外敬畏而生羞耻」，对于外边的，就是对于师长就有恭敬心、有恐怖心，所以内心里面而生羞耻心了，「是名为愧」。

由诸菩萨善净意乐故，于所学戒若有违犯，即内自顾深起惭羞。

前面是第一句，现在是第二句。「由诸菩萨善净意乐故」，因为常常地修止观来清净自己的一念心，清净自心，使令这个心没有污染。你若常这样做的时候呢，「于所学戒若有违犯」，你立刻知道我心不清净了，我发了瞋心、发了贪心，我犯了菩萨戒了。

「即内自顾深起惭羞」，就会反省自己，自己来看自己，就会深深地生起惭愧的羞耻心。但是这个「惭」字是对内说的，就是我应该修学戒定慧令心清净，怎么会令我心里污染了呢？我不应该这样子！就是生了这个惭羞的心情了，这是由「善净意乐」。若是根本不注意内心的清净这件事，你犯了戒、动了烦恼的时候，自己也不当一回事，就不会有惭愧心的。看这个《披寻记》：

「即内自顾深起惭羞者：谓诸菩萨于罪现行能正觉知我为非法，内生羞耻，是名为惭。」

由诸菩萨于诸学处犯已还净，深敬专念初无违犯二因缘故，离诸恶作。

这是第三条。「由诸菩萨于诸学处犯已还净，深敬专念初无违犯」，这个诸菩萨受了菩萨戒以后，如果是犯了戒，很快地会发露忏悔，又恢复清净。或者是「深敬专念初无违犯」，或者是你的止观有力量，你时时地保持正念正知，「深敬专念」，从来也不违犯。那么这是两个因缘，一个是犯已还净的因缘，一个是深敬专念初无违犯

的因缘。「离诸恶作」，就不会有后悔的这件事；就是犯了戒很快地发露忏悔，就没有这件事，心里面也就不再后悔了，所以「离诸恶作」。看这个《披寻记》：

「离诸恶作者：谓此恶作于已作未作善不善事若染不染怅怏追变为体」，这个「恶作」…这个《披寻记》有「离诸恶作者：谓此恶作」这个恶作是什么意思呢？「于已作未作善不善事」，就是已经做了善事或者不善事，或者没有做善事不善事，会后悔。譬如说现在有一个机会做善事，我没有做，我心里后悔；或者已经做了善事，心里后悔。或者是已经做了恶事，或者这个恶事没有做，都会后悔。这个机会很好嘛，我应该做这个恶事来伤害那个人，令我心情快乐，但是没有做，就会后悔。所以已做善不善事、未做善不善事，都会后悔的。

「若染不染」，不善事是染污，善事是不染污；这个「染不染」指那个「善不善」的作用说的。后悔了的时候就是心情遗憾，心情有恨，不舒服，「怅怏追变为体」。「追变」就是后悔的意思，事情已经过去了，还在追想这件事，我不应该那样子，所以叫做「变」。「能障奢摩他为业」，这个恶作这件事，你静坐的时候，修止观的时候，能障碍你修奢摩他。奢摩他应该是寂静住的，但这个时候心里不安，老是思想、老是后悔，所以使令这个寂静住不成了，所以「能障奢摩他为业」。「如显扬说」，如《显扬圣教论》里面说，在「显扬一卷十页」那上说的。

「由此恶作令不安隐」，因为你内心里面若后悔了的时候，那心里面就不能寂静住，就是不安隐。「一切毁犯皆恶作摄」，都是属于恶作。「以是说有恶作罪聚」，都是属于恶作，所以犯了这种恶作的时候就是一大堆的事情。「此皆远离，是故名为离诸恶作」，因为你常能够「犯已还净」，或者是「深敬专念初无违犯」的关系，就是远离了一切的恶作，「是故名为离诸恶作」。

那么这一共是四句，前两句加起来是二，后两句合起来算一，所以一加二就是三，所以叫做「略摄三」。

宙二、略摄二（分三科）　洪一、第一义

如是菩萨从他正受善净意乐为依止故，生起惭愧；由惭愧故，能善防护所受尸罗；由善防护所受戒故，离诸恶作。

现在是第二科，前面是第一科「略摄三」，现在「略摄二」，分三科，第一科「第一义」，就是第一个道理来解释这个「略摄二」。

「如是菩萨从他正受善净意乐为依止故」，这位菩萨从他正受菩萨净戒之后，他内心里面有善净意乐的，因为从他正受善净意乐的功德为依止，就是为因缘故，「生起惭愧」心。「由惭愧故，能善防护所受尸罗」，因为有惭愧心，所以能够善巧能保护所受的菩萨戒，使令它不毁犯。「由善防护所受戒故，离诸恶作」，你保护了自己的戒不犯，所以就远离了一切后悔犯戒的事情。那么这是把前面这两个功德合而为一。后两句合而为一，所以就是「略摄二」，下面第二义。

洪二、第二义

又于是中从他正受，善净意乐，此二是法；犯已还净，深敬专念无有违犯，此二是前二法所引。

这是第二科，第二义。「又于是中」，又这位受戒的菩萨在这功德之中，在这「从他正受」的功德、「善净意乐」的功德，你成就了这样的功德，这两种功德叫做「法」，也就是戒法。「犯已还净，深敬专念无有违犯，此二是前二法所引」，你受

了这个戒以后，你才有这件事：或者是「犯已还净」这件事，或者是「深敬专念无有违犯」这件事，才会引发出来这两件事，那么这合起来也还是二。看这个《披寻记》：

「从他正受至二法所引者：领纳属己，是名为受」，这个「从他正受」这个「受」这个字，就是「领纳属己」。就是从这个戒师所传授的戒，由你的眼耳把它领纳到第六意识，到阿赖耶识里面，你就领纳在你的心里面，这就叫做「受」，就是属于你的了，叫做「受」。「即依此相建立受心所法」，就是由这前两种功德，「从他正受、善净意乐」，你内心有「善净意乐」才能够「从他正受」，所以「即依此相建立受心所法」，就是把这个菩萨的清净戒，你领纳在你的心里面了，所以有这个受的心所法。

「欣求意乐，是名为欲」，这个第二句，就是「善净意乐」这个「意乐」是什么意思呢？「欣求意乐」，就是你很欢喜的希求这件事，希望得到菩萨戒，这个意乐，所以叫做欲。第一句「从他正受」是受，第二句就是欲，就是自己的希望心。「即依此相建立欲心所法」，欲就是希求的意思，也是心所法。

「今说菩萨自性戒中初二功德即是受欲二心所法」，现在这里说的自性戒，菩萨的自性戒里面，头两种功德就是：受心所法、欲心所法这两字。「为其自性」，为这个菩萨戒的自性。「是故说言此二是法」，所以这段文上说「此二是法」，就是戒的体性法，戒的体性。「是故说言此二是法」。

「犯已还净，是前从他正受受法所引」，因为你受了菩萨戒这件事，才会有这句话。「非无有受可名犯故」，不是没有受菩萨戒，可以说你犯菩萨戒，不能这么说；一定是受了菩萨戒，然后才有犯菩萨戒的这件事，所以是从法所引。

「深敬专念无有违犯，是前善净意乐欲法所引」，这个「深敬专念无有违犯」这个功德，是从你内心里面善净意乐这个欲法里边引发出来的。「非不善净能无违犯故」，不是你没有善净意乐，能没有违犯的；要有善净意乐，才能不违犯。「由是说言说此二是前二法所引」，所以这后面这两句是前两句引发出来的。那么这就是第二义。

洪三、第三义

又于是中从他正受，善净意乐，深敬专念无有违犯，由此三法应知能令不毁菩萨所受净戒。犯已还净，由此一法应知能令犯已还出。

这是第三义。「又于是中从他正受，善净意乐」这两种功德，又加上了「深敬专念无有违犯」这一种功德，这是三种功德。「由此三法应知能令不毁菩萨所受净戒」，若是这位菩萨具足了这三种功德呢，那我们就会知道他能令这位菩萨不违犯菩萨所受的清净戒，因为他深敬专念无有违犯。「犯已还净由此一法应知能令犯已还出」，假设若是违犯了菩萨戒，他能够还净，又恢复清净，就是忏悔了。「由此一法应知能令犯已还出」，由此我们会知道能令这位菩萨犯了戒以后，就污染了，他能从污染的境界里面跳出来，又恢复清净了。那么这加起来也是二法，就是前三法合而为一，再加上「犯已还净」，那么也是二法。

黄二、明戒藏（分二科）　宇一、三种戒藏（分三科）　宙一、律仪戒摄

如是菩萨具四功德自性尸罗，应知即是妙善净戒。正受随学，能利自他，利益安乐无量众生。哀愍世间诸天人等，令得义利利益安乐故。

这下面是第二科明戒藏，前面这一段的解释叫做戒性，戒的体性。这下面说戒的藏，分二科，第一科是三种戒藏，又分三科，第一科先说律仪戒摄，属于律仪戒所含藏的一切功德。

「如是菩萨具四功德自性尸罗」，这位菩萨他具足这四种功德的自性戒，自性菩萨戒。「应知即是妙善净戒」，就应该知道这位菩萨他就具足了这个摄律仪戒了，他就具足了。那么怎么叫做妙善呢？下文有解释。「正受随学」，他从师正受菩萨戒之后，他能够相续不断地随顺学习菩萨戒，不断地学习菩萨戒。「能利自他，利益安乐无量众生」，受了菩萨戒，还不断地学习菩萨戒，有什么好处呢？就是能利益自己，也能利益他人。什么利益呢？利益无量众生，能安乐无量众生，有这个好处。「哀愍世间诸天人等，令得义利利益安乐故」，这个前面说到利益安乐，后面这一句有个哀愍。哀愍世间诸天人等在生死里流转很苦，所以叫做哀愍；使令他们得大义利，就得到利益安乐了，使令他们离苦得乐了。看这个《披寻记》来解释这段文：

「妙善净戒至利益安乐故者：由此净戒能令自他无诸损恼，是名为妙」，由于菩萨他秉受了清净的菩萨戒，受了戒之后，他能随学而不犯戒，那就能令自己、能令他人都没有损恼；自己也没有损恼，也不损恼他人，这就叫做「妙」。这个「妙」是不损恼人的意思，那就是离苦的意思；若损恼人，就苦恼了，「是名为妙」。

「起诸善行，是名为善」，这个自己不损恼人，而能发动利益自己、利益他人的有功德的行为，那叫做「善」。这个「善」指行为说的，这个「妙」指没有苦恼说的；没有苦恼，这是约「果」说的，修善行是约「因」说的。你的行为是善，不损恼人，使令大家都安乐；如果你的行为是恶劣的、暴恶的，自己也苦恼，也令别人苦恼，所以一个是因一个是果，可以这么说。这个妙、善这两个字在这里这么解释。

「依下自释利益安乐」，下面这个文本身会解释这个利益安乐的。「应知逆配妙善二义」，这个利益安乐是来逆配妙善二义的。前面这个利益在前面，安乐在后面，可是所解释的妙善两个字，妙是在前面，善是在后面，有这个不同。现在把它逆配，把利益配那个善，安乐配那个妙，所以是逆配了。

「如摄异门分说：言利益者」，〈摄异门分〉怎么解释这句话呢？「言利益者，谓诸善行。言安乐者，无损恼行」，这样说，这么解释，这个「（陵本八十三卷十七页）」。这个「无损恼行」，是说菩萨的慈悲心不损恼众生，不做杀盗淫妄的事情，不损恼众生，那么那叫做安乐行。这个「利益行」呢，就是开导众生修学一切善法。这两件事。或者说你给众生一个面包，那么这就是安乐行，使令他不饥饿；另外开导他诸恶莫做、众善奉行，那叫做利益行。就是改变他的思想，叫做利益行；改善他的生活，叫做安乐行；也可以这样解释。「陵本八十三卷十七页」，这是在那上解释的。「故作是释」，是根据那段文这样解释。

「誓受律仪，此名正受」，这位菩萨他修学佛法有多久了，在他内心的思想上，不断的酝酿，他这时候开大智慧了，他决定要受菩萨戒，他有这样的决定，那叫「誓受律仪」。那么在这来说就是「从他正受」的意思。「受学学处，此名随学」，这个「受学学处」这句话，在这段文上叫做「随学」。

「利益安乐各多种类」，这个「利益安乐」，「利益」也有很多种类的解释，「安乐」也有很多种类的解释。「菩萨地中别释其相（陵本三十五卷十七页）」，这我们已经学过了。「依此净戒修菩萨行，故能自利利他利益安乐无量众生」。

「天，谓天众」，不是人间的人，是指天上的人。「人，谓刹帝力等」，这些统治阶级的人。「于天众中，等取魔梵」，「等」取欲界顶天的魔王和色界天的梵天。「于人众中，等取沙门婆罗门。由天人等解甚深义」，为什么只说天人，没说三恶道

呢？「由天人等解甚深义」，因为这个天和人间的人，他们这个报障轻微，这个眼、耳、鼻、舌、身、意有堪能性通达佛所讲解的甚深义，还有能力勤修正法，「勤修正行」。「有力能故」，就是有智慧力能解甚深义，有能故勤修正法。「说能令彼得义利等」，所以这段文上说，能令天人得到义利等，得义得利。

「证自涅盘，名之为义」，这个「义利」两个字怎么讲呢？「证自涅盘」，他自己解甚深义、勤修正行，所以他能得涅盘，这叫做「义」。「可爱乐故，无有罪故，证功德法，名之为利」，所证得的涅盘是可爱乐的。「无有罪故」，有什么可爱乐呢？这里面没有过失，没有污染，纯是清净的功德法，所以叫做利。「究竟胜利远离过患故」，得了涅盘这个第一义，是究竟的胜利，就是不会再失败了；你成功了以后，永久是不会再跌倒了，所以叫做究竟的胜利。这个究竟的胜利是什么意思呢？「远离过患」，永久不会再有令你苦恼的事情。因为你若是没得涅盘，你不能证悟第一义谛，你修习人天善法的功德虽然也是不错，但是你可能还会失败的，你又跑到三恶道去了，那里面还有过患。现在得涅盘的这件事是究竟的胜利，远离这些过患。「此中诸义多如摄异门分释」，这一段文的解释多数是根据〈摄异门分〉的道理解释的。这个〈摄异门分〉是在那里呢？「陵本八十三卷十七页」，在那里解释的。

这是这个「明戒藏」，这个「摄律仪戒」这一段解释完了。

宙二、摄善法戒摄

应知即是无量净戒，摄受无量菩萨所学故。

前面是说律仪戒摄，这一段是摄善法戒摄。「应知即是无量净戒」，这个「即是」就是前面的律仪戒，摄善法戒是什么呢？即是无量的摄律仪净戒。如果能善学无量律仪戒就能够「摄受无量菩萨所学故」。「摄受」也是成就的意思，成就了无量的菩萨所应学习的功德，那么这就叫做摄善法戒。这个摄善法戒的内容在下面有解释。

宙三、饶益有情戒摄

应知即是饶益一切有情净戒，现前能作一切有情利益安乐故。

这是第三科「饶益有情戒摄」。什么是饶益有情戒呢？「应知即是饶益一切有情净戒」，也就是摄律仪戒、摄善法戒，就是饶益有情净戒。因为这两种戒，它是能利益无量无边的众生的。「现前能作一切有情利益安乐故」，这个不是说过去，也不是说未来，你现在能够修学律仪戒、摄善法戒，当前就能够作一切有情的利益、一切有情的安乐，所以就是饶益有情戒。

宇二、无量大功德藏

应知即是能获大果胜利净戒，摄受随与无上正等菩提果故，是名菩萨自性戒。

下面是第二科「无量大功德藏」。前面是三种戒说完了，现在第二科「无量大功德藏」。「应知即是能获大果胜利净戒，摄受随与无上正等菩提果故，是名菩萨自性戒」。「应知即是能获大果」，这个无量大功德藏，戒是无量大功德的宝藏，「即是能获大果」即是前面三聚净戒是因，将来能获得大果胜利，所以就叫做无量大功德藏。这个无量大果胜利是什么呢？这下面解释。

「摄受随与无上正等菩提果故」。这个「摄受无上正等菩提果故」，就是菩萨修学三聚净戒，在因地的时候，能够成就无上正等菩提果。这个「无上」，就是它是最高的了，没有再比它更高上的。这个「正等菩提果」，就是正菩提果、等菩提果。这个「正」就是根本智，「等」就是后得智。这个佛的无上菩提果有无量无边的功德，但是其中这个清净的智慧最为殊胜，所以但说菩提。

「摄受无上正等菩提果故」，在因地的时候，你能修学三聚净戒，它就有堪能性成就无上菩提。这个「随与」，不只是无上菩提，同时还能够与无上菩提相随顺的，还能够给你很多的果，就是无量无边的三昧、无量无边的陀罗尼、无量无边的神通道力，所以叫做「随与」，所以叫做无量大功德藏。

玄三、结

是名菩萨自性戒。

这是第三科，结束这一段文。

地二、一切戒（分二科） 玄一、征

云何菩萨一切戒？

前面这个「自性戒」已经讲完了，下边就是讲第二科「一切戒」。「一切戒」分两科，第一科是「征」。「云何菩萨一切戒？」怎么叫做菩萨的一切戒呢？前面说「自性戒」，只是说一个大意；下面「一切戒」就是把菩萨戒再详细地说明里边的事情，所以叫做一切戒。这是第一科「征」，下面第二科「解释」，分两科，第一科「标列种类」，分两科，第一科标列「二种」。

玄二、释（分二科） 黄一、标列种类（分二科） 宇一、二种

谓菩萨戒略有二种。一、在家分戒。二、出家分戒。是名一切戒。

「谓菩萨戒略有二种」不同：「一、在家分戒，二、出家分戒」。就是在家的佛教徒所受的菩萨戒，这是一部份；第二种是出家的菩萨戒，这是第二个部份。总合起来，名之叫做一切戒。

这个比丘戒、比丘尼戒、优婆塞、优婆夷戒，这些戒只是尽形寿，尽形寿就结束了。这个菩萨戒是尽未来际的，这个生命体结束了，你的戒还没有失掉，还继续延续下去。延续下去，这个菩萨有可能会生到天上去，也可能生到无色界天、色界天、欲界天，也可能是再来人间，那么他原来的菩萨戒也是随着去了，没有结束。那么没结束，如果来到人间和欲界天，那么就是有两种情形：一种是他没有再出家，他前一生可能是出家的菩萨，第二生他没有出家，他做在家人。做在家人他有可能，如果是在人间，或者欲界天，他有可能来到佛法里边受菩萨戒；再受菩萨戒，那么就是从他正受。也可能没有受，就是法尔得到的菩萨戒，就是前一生带来的菩萨戒，所以这里边有一个法尔得的菩萨戒，一个从他正受的菩萨戒。若是法尔得的菩萨戒，那是属于在家；若是他又来到佛法里边来，出家了，那就是在人间，那就有从他正受的菩萨戒了，那么分这两种不同。当然也有可能这个菩萨到三恶道去了，到三恶道去，他的菩萨戒还在，那么还是位菩萨，「是名一切戒」。这是标列两种菩萨戒。下面是「三种」。

宇二、三种

又即依此在家、出家二分净戒，略说三种。一、律仪戒。二、摄善法戒。三、饶益有情戒。

又即依此在家菩萨戒、出家菩萨戒，这二分净戒。两分净戒里边也有三种不同，略说有三种不同：「一、律仪戒。二、摄善法戒。三、饶益有情戒」，说这三种不同。这三种都是菩萨戒，菩萨戒分这么三种。

这个声闻戒，菩萨戒是大乘佛法的戒，若是声闻人的戒也有三种不同：就是别解脱戒，静虑的别解脱律仪、静虑律仪、有无漏的律仪，也分这三种。这个别解脱戒，因为持戒就把这一切的染污都排除出去了，这是粗显的。第二种静虑律仪，那就是要得到四禅八定，得了四禅八定，那么能使令这个戒更微细地清净了，但是烦恼的种子还在。若无漏的律仪，就是得了圣道以后，断灭了烦恼的种子，那是圣人了，分这么三种。

这个菩萨戒也分这么三种，但是菩萨和声闻人不同，就是他有大慈悲心。大慈悲心的菩萨他做两件事：一个是成熟自己的善根而得解脱，一个是成熟众生的善根也得解脱。成熟自己的善根这一方面，一定要做两件事：一个是远离一切恶法，成就一切善法。远离一切恶法，就是摄律仪戒；成就一切善根，那就是摄善法戒了。若是有大悲心，那就是要饶益有情，令一切众生也成熟善根，那就是饶益有情戒了。所以从这

方面说，也是有这三种不同。三种不同，也就是三个种类。

这是「标列种类」，下边第二科广辨这三种净戒的差别，分三科，第一科是「戒相」的「差别」，分两科，第一科是「别释三戒」，分三科，第一科「明戒」的「安立」，又分三科，第一科是「律仪戒」。

我们若不分别，只是说菩萨戒分三种：律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，也就是讲完了。但是若是去细分别，这里边的确还是有问题。现在先说这个律仪戒。

黄二、广辨差别（分三科） 宇一、戒相差别（分二科） 宙一、别释三戒（分三科） 洪一、明戒安立（分三科） 荒一、律仪戒

律仪戒者：谓诸菩萨所受七众别解脱律仪。即是苾刍戒，苾刍尼戒，正学戒，勤策男戒，勤策女戒，近事男戒，近事女戒。如是七种，依止在家、出家二分，如应当知。是名菩萨律仪戒。

「谓诸菩萨所受七众别解脱律仪，菩萨的律仪戒究竟指什么说的呢？谓诸菩萨所受的七众别解脱律仪，就是菩萨的律仪戒。这句话就简单地这样解释了。

这个七众是什么呢？「即是苾刍戒、苾刍尼戒、正学戒、勤策男戒、勤策女戒」，这五种人都是出家人。「近事男戒、近事女戒」，这两种人是在家的佛教徒。这个「正学戒」就是受了沙弥尼戒的这位出家人，进一步学六法，要经过两年，那叫做正学戒。古的翻译叫做学法，学法女；新的翻译叫做正学，正学女。这是佛教徒总说起来就是有这七种不同，其中有近事男、近事女，还有个近住，近住男、近住女，就是受八关斋戒的，他又不同于这七种。所以加上了受八关斋戒的男女居士，应该是八种，但是这里边列出来七种，那么受八关斋戒的这个修行人，就是包括在近事男、近事女里边，应该是这么说。

「如是七种」，有这七种的佛教徒。「依止在家、出家二分」，前五种是属于出家，后两种是属于在家。他们的依止有在家、出家的不同。这个「依止」，也是指我们的生命体说的，叫做依止。因为你不管是做恶事也好，你做善事也好，你修学出世间的圣道也好，你行菩萨道也好，都是要靠你这个身体的，所以这个身体叫做依止。这个依止有在家、出家的不同。「如应当知」，这七种佛教徒里边，随其所应，应该知道有在家、出家的不同，「是名菩萨律仪戒」。

这个地方，这七众，七种佛教徒所受的律仪戒和菩萨所受的律仪戒，也可以说是相同的，但是动机不同。这七种佛教徒，只是指小乘佛法中的佛教徒，菩萨也可以说有这七种不同，这是属于大乘佛教的佛教徒。这大小乘其中不同的地方，就是发心的不同，发菩提心有不同。七众弟子发的声闻菩提心，大乘佛教的七种佛教徒是发无上菩提心；就是发心有不同，所受的戒是一样。譬如说近事男、近事女受的五戒是无差别，大乘小乘无差别，但是发无上菩提心与发声闻菩提心不一样，乃至比丘也是这样子，这个不同的地方就是在这里。如果说是你若没有发无上菩提心，如果你的出离心，这声闻菩提心也没有发，那就是有所不足了。现在这里说「谓诸菩萨所受七众别解脱律仪」就是菩萨的律仪戒，戒的相貌是无差别，但是动机不同，应该是这么说。看这个《披寻记》：

「律仪戒者至如应当知者：律仪即是尸罗异名」，这个尸罗是印度话，那么这个律仪是中国话，但是它的内容的含意是无差别的。「由此尸罗清净善法是防护性，是息除相，是远离体，故名律仪」，这个尸罗翻到中国话就是戒，为什么说尸罗的清净善法就是律仪呢？「由此尸罗清净善法是防护性」，这个防护实在就是保护，保护内心的清净，叫它不要污染，这叫做「防护性」。就是这个戒有保护你内心清净的作

用，所以叫做「防护性」。「是息除相」，这个息除相，目的受了这样的戒，这律仪戒是保护内心的清净，但是你的止观没有修成功，你有可能还是要染污。若染污的时候，因为自己观察自己，自己反省自己，要保护内心的清净，如果有污染，要立刻地把这个污染清除去，所以是「息除相」。「是远离体」，就是心里面已经染污了，马上地保护它清净，要排除去这些染污。「是远离体」，就是心里面没有染污的时候，就是一切染污法没有现前的时候，要保护内心，叫它不生起，叫这个染污法不现前，那叫做「远离体」。因为这个尸罗有这样的作用，所以「故名律仪」，所以就是律仪的意思。说什么叫做律仪？有防护性，有息除相，有远离体，所以叫做律仪，是这样意思。「如声闻地说（陵本二十二卷十四页）」，这几句话就在陵本二十二卷十四页，那里面说的。

「别别弃舍种种恶故；名别解脱」，现在这下面解释别解脱。前面说「谓诸菩萨所受七众别解脱律仪」，这个别解脱律仪，别解脱是什么意思呢？「别别弃舍种种恶故」。这个「别别」就是一条一条的，一样一样的。譬如说杀戒，这个罪过把它解脱了。盗戒，把这个盗的罪过解脱了。沙弥十戒就是十条，比丘二百五十戒，就是一条一条地解脱一切染污，使令身口意清净，叫做「别别弃舍种种恶故」，所以叫做「别解脱」。

「七众戒中初五种戒，出家分摄。后二种戒，在家分戒」，其中前五种，那是属于出家这一部份的；后二种戒，是在家分摄。「此七种戒建立道理，抉择分中广释应知」，现在是〈本地分〉，在〈抉择分〉也就是「陵本五十三卷五页」，那里说明了为什么要建立七种戒法，也说出这个道理。那里面说佛所化的众生有三种不同，哪三种呢？第一种也就是第一类的众生，他能远离一切罪恶，也能离欲，有两种远离。第二种众生，他能远离恶法，但是不能离欲。第三种众生，也不能远离恶法，也不能离欲，分这三种不同。第一种又能远离恶法，又能离欲，所以就是建立了出家的戒。第二种能远离恶法，而不能离欲，那就是在家居士的戒。第三种他不能远离恶法，也不能远离欲，那就是受八关斋戒了。受八关斋戒，就是一昼夜，他可以离恶法，也离欲了，但是只是一昼夜；过了一昼夜以后，又恢复原状了，所以受八关斋戒的，算是第三类的众生。就是佛因众生的种类不同，所以建立七种戒法，也就是连八关斋戒算在内。这是在「抉择分中广释应知（陵本五十三卷五页）」。

「复次当知菩萨律仪戒，能令菩萨安住其心。由与他共，简非不共；说即是言」，这是解释这个「即是」，「即是苾刍戒，苾刍尼戒，正学戒，勤策男戒，勤策女戒，近事男戒，近事女戒」，就是解释这个「即是」。「当知菩萨律仪戒」，菩萨所受的律仪戒，「能令菩萨安住其心」，能使令菩萨他的身口意远离染污法，使令内心安住在清净的净戒上，「安住其心」。「由与他共」，因为菩萨所受的律仪戒是与非菩萨的七众的律仪戒是共同的，是一样的。「简非不共」，简别不是不共，是共同的这种律仪戒，所以「说即是言」，即是七众的律仪戒，即是七众所受的别解脱戒。当然这是指戒相来说，若指内心说是不一样的。菩萨发了大悲心和声闻菩提心的七众弟子不一样。

「又随所应说菩萨共，非定非遍非次第受。随文应知」，「又随所应说菩萨共」，就是随其所应说菩萨是共于七众弟子，就是指这个戒相来说是相共的；若是内心来说，那是不共的。「非定」，不是决定的。比如说：他原来是个比丘，他是比丘受了比丘戒，那么他若受菩萨戒的时候，那这个比丘戒就是菩萨的律仪戒。但是他有时候又退了，把比丘戒退了，那么变成个沙弥，菩萨沙弥，那么这是不是决定的，不是决定是共的。「非遍」，就是不是普遍的。这个菩萨，他有时候他是一个在家菩萨，五戒的优婆塞，菩萨优婆塞、菩萨优婆夷，他就不是菩萨沙弥，也不是菩萨比丘，也不是菩萨比丘尼，所以不是普遍的，只是其中的一类。那他是菩萨比丘，他不是菩萨沙弥，所以不能说普遍。「非次第受」，也不是决定你先受了菩萨沙弥戒、菩萨优婆塞戒，就决定要受菩萨比丘戒，也不是的，不是决定这样次第的。这个「次

第」，就是由浅而深，也不是决定的。因为他若停留在菩萨优婆塞，前面的菩萨，后来的菩萨沙弥，菩萨比丘，他没有受这条戒，那么就停留在在家居士的菩萨身份了，所以不是决定这个次第的。「随文应知」，应该是明白这个意思。

那么这是说这个律仪戒。下面第二科「摄善法戒」，分四科，第一科是「标」。

荒二、摄善法戒（分四科）　日一、标

摄善法戒者：谓诸菩萨受律仪戒后，所有一切为大菩提，由身语意积集诸善，总说名为摄善法戒。

这下边就是说菩萨的摄善法戒，它的内容是什么呢？说这个意思。菩萨的摄善法戒「谓诸菩萨受律仪戒后」，他发了无上菩提心了，他最初应该是，或者是近事男、近事女、乃至比丘、比丘尼，原来是这样身份。后来发了无上菩提心的时候，那么他也就是受了律仪戒了。受了律仪戒以后，这是约时间说，「所有一切为大菩提」，这个菩萨受了律仪戒以后。我们读的这个《瑜伽菩萨戒本》，是有玄奘法师翻译的，还有昙无谶翻译的。那样的戒本也就看出来那就是菩萨的律仪戒，同时里边也有摄善法戒。现在只是说受了律仪戒以后，「所有一切为大菩提」，这是说菩萨内心的动机，他为什么要修这样的善法？他为什么要做这件利益众生的事情？他是为大菩提而做的，为了自己得无上菩提，为了众生得无上菩提，为了众生得三乘圣道，他有这样的愿，所以叫做一切的善法是为了得大菩提而发动的，这是说菩萨的动机是这样子。所以我们佛教徒做一切善法的时候，和社会一般的大众做善法，内心里面是不一样的；表面上都是做善事，但是内心的动机和社会上的一般人不一样。现在说受了菩萨戒的人，他的动机是为大菩提。

「由身语意积集诸善」，他内心里面为得无上菩提，那么他来做这些善事的时候，怎么做呢？就是由身语意来做，由菩萨他的身体，或者是由语言，但是决定是要有意。「积集诸善」，就是这个因缘出现的时候，他去做了一些善法，继续地有因缘，又继续地做种种的善法，这个善法越来越多，所以叫「积集诸善」。「总说名为摄善法戒」，这个由身语意积集的一切的善法，这就是菩萨的摄善法戒。这是「标」，实在也就是总说的。看这个《披寻记》：

「谓诸菩萨受律仪戒后至名为摄善法戒者」，这个有的地方又有一个不同的说法：这个菩萨他可能原来是声闻的佛教徒，他有七众别解脱的律仪；但是也有的菩萨，他没有去受七众的别解脱戒，他就是修十善法，那也是菩萨的律仪戒，有的地方也曾经这样说。那么现在这是说：七众的律仪，就是菩萨的律仪戒。

「由前已说是防护性：是止息相，是远离体，故名律仪」，所以这个戒就叫做律仪戒。「当知菩萨三种净戒，皆由初律仪戒之所摄持令其和合」，这地方又简别了一下，当知道菩萨这三种净戒，就是：摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，这三种净戒。「皆由初律仪戒之所摄持」，都是由于第一种摄律仪戒的保护，那么才使令这个摄善法戒、饶益有情戒的功德会和合起来，会成就的，这可见摄律仪戒是非常的重要。

「若能于此精勤守护，亦能精勤守护余二」，若是你能够对于摄律仪戒，这个别解脱戒，你能够精进地守护不违犯，也就能精勤的守护其他的两种，就是摄善法戒、饶益有情戒，也能够成就了。「若有于此不能守护」，假设你对于摄善法，对于这个别解脱戒、摄律仪戒，你不能够守护，「亦于余二」也就「不能守护」，也就违犯了。「是故若有毁律仪戒」，若是破坏了律仪戒，「名毁一切菩萨律仪」。「如抉择分说」，这是抉择分这么说的，「（陵本七十五卷三页）」。「由是道理，于律仪戒受已防护，能为余二作所依止」，其余的两种戒，以摄律仪戒为基础的。

「此为先故，余二方得圆满修习」，此律仪戒是最重要的，所以余两种戒才能够圆满的修习。「今依此义，故说菩萨受律仪戒后，所有诸善名为摄善法戒」，原来这句话有这样的味道，有这样的意义的。「实则菩萨三种净戒同时正受」，这个摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，在受戒的时候是同时受的，并没有先后的不同。「下自当说」，下面的文会说到这里。

「又非菩萨具自种性自发大心，要先别受余乘律仪，然后方许受余二戒」，这是简别。不是「菩萨具自种性」，菩萨有菩萨的种性，自己发了无上菩提心，「要先别受余乘」先别受声闻乘的律仪，「然后方许受余二戒」不是这样子，不是这个意思的。「又律仪戒菩萨所受虽与余共，然不得名声闻独觉律仪」，又这个「律仪戒菩萨所受虽与余共」，菩萨所受的律仪戒和声闻七众弟子所受的是一样的。「然不得名声闻独觉律仪」，可是不可以说这位菩萨他不名为菩萨，他是声闻独觉的戒，不是，不可以这么说。因为他发无上菩提心，他是属于菩萨律仪，还不是相同的，这就是不共的意思了，「唯名菩萨律仪戒」。

日二、征

此复云何？

前是这是标出来什么是摄善法戒，就是说出来一个大义。「此复云何？」这样的摄善法戒的内容，究竟是怎么回事情呢？ 这是「征」。下面第三科「解释」，分二科，第一科是「积集诸善」，分三科，第一科是「引摄」。这个「善」，他不是自然有的，要你自己努力创造才成就的，所以叫做「引摄」。要引发出来，你要努力创造才能成就，所以叫做「引摄」。分三科，第一科是「自所引」。

日三、释（分二科） 月一、积集诸善（分三科） 盈一、引摄（分三科） 昃一、自所引

谓诸菩萨依戒住戒，于闻、于思、于修止观、于乐独处，精勤修学。

这是「自所引」，你要靠你自己的努力才能创造出来这样的摄善法戒。这下面详细说出来究竟什么是摄善法戒。

「谓诸菩萨依戒住戒」，发了无上菩提心的菩萨，他受了菩萨戒；受了菩萨戒，他的心就是以戒为依止处，这个心是他安住的地方，叫做「依戒」。下面说「住戒」，就是不失掉，不违犯这个戒法，就是持戒清净的意思。这个「依戒住戒」之后，「于闻、于思、于修止观」，要努力地做这件事。「于闻」，就是去学习佛法。「于思」，学习了文字的佛法之后，内心还要专精思惟。「于修止观」，有闻思的基础之后，还要坐禅的，要修止观的。在什么地方修止观呢？「于乐（ㄌㄜˋ）独处」，或者是「乐（ㄧㄠˋ）独处」，就是欢喜独自一人在一个地方住。「精勤修学」，就是努力地去修学止观。这就是菩萨的摄善法戒。看这个《披寻记》：

「依戒住戒至精勤修学者：此显积集诸善之因依止律仪戒，安住律仪戒，是名依戒住戒」。这个「依戒住戒至精勤修学者：此显积集诸善之因」，这里面显示出来菩萨修学善法的一个因，一个根本的因。什么是根本之因呢？就是「依止律仪戒，安住律仪戒，是名依戒住戒」，就是你修学闻思修以戒为因，以戒为根本，是这个意思。「即是前说受律仪戒后言义」，就是这句话的意思。

「于善说法深生敬重常乐听闻，无有劳倦」，先解释这个闻。对于这个善说法这件事，「深生敬重」深深地生起来恭敬心。「常乐听闻」，常是欢喜去学习佛法，听闻佛法的。「无有劳倦」，他不会说：「我辛苦了，我要告假！」没有这回事，无有劳倦。「亦无厌足」，也没有满足的时候。「是名于闻精勤修学」，这个于闻精勤修

学、于思精勤修学、于修止观也是精勤修学，应该这么念这个文。

「随所闻法乐欲思惟，乐欲称量，乐欲观察」，随所闻的法，随顺你的因缘，你听闻的是《佛遗教经》，你听闻的是《阿含经》，或者是《摩诃般若波罗蜜经》。「随所闻法乐欲思惟」，听闻了以后，自己欢喜思惟其义。那么这个「乐欲思惟」，思惟这个尽所有性；「乐欲称量」，称量这个如所有性，可以这么说。「乐欲观察」，就是进一步深入地去观察尽所有性、如所有性。「乃至广说有八种相」，前面的〈力种性品〉说到这件事有八个相貌。「是名于思精勤修学」，这是说于思精进修学的相貌。

「于法正修略有四相」，现在解释这个于修止观的这个地方，有四种相貌。「一者奢摩他，二者毗钵舍那，三者修习奢摩他毗钵舍那，四者乐修习奢摩他毗钵舍那，是名于修止观精勤修学。义如力种性品说（陵本三十八卷十九页）」，〈力种性品〉说到这件事。我们已经学过了〈力种性品〉，陵本三十八卷十九页那上面说过了，我不知道各位同学记住没有？这第一个相貌是奢摩他，第二是毗钵舍那。这个奢摩他、毗钵舍那分开说，等到第三个相貌奢摩他和毗钵舍那就放在一起了，第四也是放在一起，这是它有一点差别。

「一者奢摩他」，那么第一个奢摩他，就是初开始学习静坐时候的境界，就是欲界定，就是九心住的这个境界。「二者毗钵舍那」，第二个是毗钵舍那，就是思惟法义。思惟法义这个时候，他为后边止和观放在一起说，前边两个是分开说，什么原因呢？就是你心里面寂静住的时候，你不能够去思惟法义，你一思惟法义心里面就动了，就是没有寂静住了。寂静住是寂静住，思惟法义是思惟法义，它们两个不能够同时在一起活动，是分开的，那这就是在修欲界定的时候的境界是这样子，这是第二个相貌。

「三者修习奢摩他毗钵舍那」，把这个止观合放在一起，这就是从欲界定进步到未到地定了。进步到未到地定的时候，你心里面你成就了未到地定，在未到地定里修毗钵舍那。就是修观的时候，同时也有止，它们可以在一起，所以这个文就是把它们放在一起讲了。但是修的时候，也还是前后修；就是你也可能愿意先修观也可以，先修止也可以。先修奢摩他，就是未到地定现前了，心里面寂静住。寂静住，你这个时候有多少定力，当然你愿意一念不生明静而住，八个钟头可以，十个钟头也是可以，那么然后再修观。修观，你愿意修十分钟也可以，修二十分钟，修一个小时也可以，那么这时候它们两个是在一起的，这是在未到地定的境界。未到地定的时候，就是有轻安乐了，这是第三个修习奢摩他毗钵舍那。

「四者乐修习奢摩他毗钵舍那」，这时候应该是到了初禅、二禅、三禅、四禅了。这个时候这个定力也很高深了，智慧也高深了，你这个法味深厚，所以心里面快乐，在用功修行的时候心情快乐，所以「乐修习奢摩他毗钵舍那」。在这个未到地定，也是很快乐，但是是初浅的，那个定力还不够特别深，但是也是不错了，那么这是有这样前后的差别。这个「乐修习奢摩他毗钵舍那」，初开始得色界定的时候，虽然止观是同时的，但是还不能说止观双运，要再进一步的时候，才可以说止观双运；止观双运的这个时候，就是得圣道的时候了。若声闻乘的修行人，这时候要得初果了；若是大乘菩萨呢，到了这个程度的时候，就是得无生法忍的时候了，在这里得无生法忍了。

这个小乘佛教，『菩萨不深入禅定，不断烦恼』，的确经论上有这个话。大乘佛教，我们在《大智度论》上也好，现在我们学习的《瑜伽师地论》和小乘佛教有点儿不同，就是大乘菩萨自己也要深入禅定，还是要断烦恼的。这个在《大智度论》里边，龙树菩萨呵斥小乘佛教：你自己若不断烦恼，你来行菩萨道，你能受得了吗？菩萨道那么难行，你能受得了吗？若是你得无生法忍，有清净的般若的力量的时候，你

这个忍力够，你能不退转于无上菩提，能有这个境界。而这一段文，就是菩萨修这个摄善法戒的时候，要由欲界定、未到地定，到色界四禅，要断烦恼的，有这个味道。「是名于修止观精勤修学。义如力种性品说（陵本三十八卷十九页）」，在那个地方有说到这里。

「若见若闻阿练若处山岩林薮边际卧具一切处所，便作是念」，这就解释下边的这句话「于乐独处，精勤修学」，解释这个「独处」。「若见若闻阿练若处」，若是这位受了三聚净戒的菩萨，他若是自己看见，或者听人家传说：某某地方，那地方冷啊，那地方高寒，是个「阿练若处」。「山岩林薮」，那是一个高山，是一个岩，岩石上面。「林薮」，这地方还有很多的树。「边际卧具」，那地方就是苦啊！你的衣食住都不如在城市的比丘那么享受，没有那么好，所以叫「边际卧具」。这样的「一切处所，便作是念」，这个菩萨他心里面这样就想了。「是处安乐出离远离」，这地方太好了！「出离远离」，能修出离道，远离人世间的污染。「常于出离及远离所，深生爱慕」，特别欢喜这个地方。「至远离处思量自义」，菩萨就到这个地方来了！到这地方来干什么呢？「思量自义」，就是思量这个圣道的道理。「不为诸恶寻思之所缠绕」，那么这个就是他义。不为这个恶寻思，这些染污的寻思所缠绕，他的心从恶寻思里边解脱出来。「是名于乐独处精勤修学」，就是这么意思。

昃二、他所引（分六科） 辰一、敬尊长

如是时时于诸尊长，精勤修习合掌起迎问讯礼拜恭敬之业，即于尊长勤修敬事。

现在的文是解释摄善法戒。摄善法戒里分三科，第一科是引摄。引摄这句话就是自己努力地创造，叫引摄。分三科，第一科是自所引，就是自己靠自己努力成就的善法，这一段已经说过了，就是「谓诸菩萨依戒住戒，于闻、于思、于修止观、于乐独处，精勤修学」，这是自所引。现在第二段是他所引，分六科，第一科是敬尊长。

「如是时时」，这位受菩萨戒的人，他怎么样学习摄善法戒呢？就是时时地「于诸尊长」，精勤地修习合掌、起迎、问讯、礼拜、恭敬之业，对于尊长有这样恭敬的行为。「即于尊长勤修习敬事」，前面说是合掌、起迎、问讯、礼拜这件事，就是对于尊长勤修恭敬的事，这也是摄善法戒之一。看这个《披寻记》：

「于诸尊长等者：年德俱尊，是为尊长」，他年纪也很大了，他的品德也很高尚，所以「俱尊」，「是为尊长」。「言合掌者：谓于尊长招延及奉请时」，「招延」就是有所请，请他，叫作招延。「及奉请时」，以及奉请的时候。「奉请」也就是「招延」，就是恭敬地请他到什么地方，这些事情。「言起迎者：谓彼来时」，就是尊长来的时候要起迎。「问讯者：谓问病苦及安乐时」，问他的身体健康的情况。「礼拜者：谓有求请顶礼足」的时候，这是对于尊长恭敬的事情。

辰二、侍疾病

于疾病者，悲愍殷重瞻侍供给。

这也是摄善法戒之一。前面对于尊长这是恭敬，下面这个就是悲愍的意思。看这个《披寻记》：

「于疾病者，悲愍殷重瞻侍供给者：欲拔彼苦，是名悲愍」，就是对于这个有病的人要有这样的动机，就是想要除掉他的苦恼，你有这样的心情那就叫作「悲愍」。「作意视察，名之为瞻」，瞻这个字是什么意思呢？「作意视察」，就是自己的心里面发动起来去看护他，去看他病的情况，那叫作「瞻」。「为作供事；是名为侍」，为他作这些供给他的事情，那么叫作「侍」。「于此二种无有慢缓」，对于作意视察也好、为作供事也好，这两件事为他服务的时候，心里面没有慢缓。这个「慢」，或者是轻慢，轻视、缓慢；他不是这样子，所以叫作「殷重」。奉施医药，名之为叫做「供给」。那么这是看护病人。下面第三科称妙说。

辰三、称妙说

于诸妙说，施以善哉。

这也是摄善法戒之一。看《披寻记》：

「于诸妙说施以善哉者：谓于世间施论、戒论、生天之论、或出世间、苦论、集论、灭论、道论、无倒宣说，是名妙说」，先解释这个妙说。「于诸妙说施以善哉者：谓于世间施论」，这个善法分二种：一个是世间的善法，一个是出世间的善法。世间的善法就是「施论」，有同情心能够布施能作这种善事，这样的法语叫「施论」。「戒论」，就是诸恶莫作、众善奉行，不作这些恶事，那么叫作戒论。「生天

之论」，你这样子做，你不作恶事而能作善事，你能够施、戒。施、戒也可能再来人间，也可能生到天上去，那么这叫生天之论。「或出世间」，前面这个施、戒属于世间，下面是出世间，就是超越了世间的事。是什么论呢？「苦论」，说世间是苦；「集论」，苦的原因就是由集来的；「灭论」，灭除苦集之论；「道论」，就是能从苦集中解脱出来的方法就是道论、戒定慧。「无倒宣说，是名妙说」，你对于世间的善法、出世间的善法宣说的没有错误，那就叫作妙说。「圣所称赞，故名善哉」，你说的很正确，没有错误，是圣人所赞叹的，所以叫作善哉。这是「于诸妙说施以善哉」，这也是摄善法戒之一。下面第四科赞有德。

辰四、赞有德

于有功德补特伽罗，真诚赞美。

就是在佛法里不断地栽培善根，他有了成就的人，这样的人你能够诚心地赞叹他好，那么叫作真诚的赞美。这个「补特伽罗」翻作中国话是数取趣，数数地得果报；得到了果报以后又弃舍了，弃舍以后又得果报，这叫作数取趣。就是众生在生死里轮回的这种人，叫补特伽罗。《披寻记》：

「于有功德补特伽罗真诚赞美者：功德有五」，有五种功德。「谓信、戒、闻、舍、慧」，就是这五种。对于佛法有信心，这是一种功德。这个对佛法有信心，这个信的确还是有深浅的不同。比如说我相信坐禅将来会有大的成就，那么我就欢喜坐禅，那么这就是信心。如果你有懈怠，不愿意坐禅，这表示你的信心不足，这是信。主要的意思就是世间的因果、出世间的因果：你相信世间的因果，你不敢作恶事；相信出世间的因果，就是精进地修学圣道，就表示你是有信心。这个戒，前面信是内心的事情，戒就是有了行动，就是不敢做恶事，那就是戒。闻，就是学习佛法。当然这个信它应该是有闻，由闻而有信；你学习了佛法，你对于佛法经过长时期的学习在思想里面酝酿，最后肯定了佛法是真理，那么才有信心的。所以信这个地方一定也是具足闻，信这个地方也是具足戒的。这个舍，舍这里边当然是你自己的财富，你肯布施救济苦难的人，这也是舍。另外一个意思，就是能去掉自己的懈怠、去掉自己的烦恼，也叫作舍。那么这是由闻思而来的善法。这个慧，就是修止观了，修奢摩他、毘钵舍那，慧就是属于修慧了。前面的文里边应该有思，这个地方就是要修止观。那么加起来这是五种功德，这五种功德这个在家居士，或出家的比丘、比丘尼，常反省自己我在佛法里边有什么成就，你不妨就用这五条来观察自己，我的信心怎么样？我的戒怎么样？我的闻，就是学习佛法，一个是舍、一个是慧。这五种功德我具足了多少？当然也有深浅的不同。

「于此随一功德具足者前」，对于此信戒闻舍慧，随那一种功德你具足了。「前」，在这个具足了功德的这一个人的前面。「称实赞扬」，那与事实相合，不是说谎话。他真实有这样的功德，你就这样的赞叹，叫作称实赞扬。「令生欢喜」，使令他生欢喜心，那么这就是一个功德，这也是摄善法戒之一。这个众生贪瞋痴都是很多的，他能在佛法里边，有小小的信戒闻舍慧就值得赞叹。当然这个凡夫未得圣道，他还有其他的污点，但那个不管。就是有这样的功德你就赞叹，不要贬斥他，要赞叹他，使令他生欢喜心，那么他就会逐渐逐渐地进步了。「心无谄诳」，你赞叹他的时候，是用真诚的心赞叹的，不是有谄曲、说谎话，不要说谎话。「是名真诚赞美」，这是第四科赞有德。下面是第五科乐福业，好乐福业。

辰五、乐福业

于十方界一切有情一切福业，以胜意乐起净信心发言随喜。

这个福业是谁作的呢？就是十方世界的一切众生。「一切的福业」，这个业是

因、福是果。就是能得到可爱的果报的行为，这是指因说的。「以胜意乐起净信心发言随喜」，「以胜意乐」就是很强大的欢喜心，下边有解释这个胜意乐。「起净信心」，对于那个众生他作了很多的福业，你能够对这件事有清净的信心，这是你内心里面的事情。现在不只是内心里面欢喜，还要「发言随喜」，发表出来言论赞叹这件事，生欢喜心。这也是摄善法戒之一，这个是随喜。看这个《披寻记》：

「于十方界至发言随喜者：谓于十方无量世界中无量诸有情众略有六十二种差别可得」，佛法说十方世界的虚空是无量无边的，无量无边的虚空里面有无量无边的世界；这个世界是众生的业力所造，所以有世界就是有众生、有众生就是有世界。但是这个世界初开始的时候是没有众生，世界要破坏的时候也没有众生；就是世界在正常的时候，可以有人在那里生存的时候，这个世界是有众生的。十方无量的世界里有无量无边的诸有情众。「有情众略有六十二种差别」，有六十二种差别，这在本论第二卷十八页说到有这六十二种众生的名字，在这个世界上有这么多的众生可得，「是名一切有情」。

「若世出世施戒修三所成福，是名一切福业」，这现在解释什么叫作福业。「若世出世」，就是世间上的施戒修、出世间的施戒修，这个布施是福业，持戒也是福业，修学禅定也是福业。这个没有出离心、没有无上菩提心，只是有一个好心肠而已，那就是世间上的施戒修。若是有了出离心、有了无上菩提心，他所修的施戒修那就是出世间的福业，这就是动机。当然有这样的动机，发表出来这样的行动，也是有所不同。你若是读《阿含经》、你若读《般若经》，那么这两类人所修的施戒修也是不一样。「是名一切福业」，这包括世、出世间的福业。

「增上意乐，名胜意乐」，这个胜意乐怎么讲呢？就是增上意乐，就是有大力量的心愿、欢喜心。这个「意乐」是内心里面的欢喜心，欢喜心里面也包括多少意思的。现在说胜意乐，就是有力量的欢喜心，下面再详细解释。

「此从胜解行地乃至到究竟地通得此名」，这个佛教徒有凡有圣的差别，在凡夫地的时候叫作胜解行地；到了初欢喜地以后乃至到第十地，那这都是圣人。那么凡夫来到佛法里边来生欢喜心，他就继续不断地学习，也继续不断地修行。所以他在佛法里面的解、在佛法里面的行，都是逐渐逐渐的增长达到有力量，有了力量叫胜解行。乃至到究竟地，就是第十地的菩萨。「通得此名」，这些人完全都会有这样的名字，叫作胜意乐。

「此复云何？」前面这一行文是简单的解释，这里边的含义究竟是什么呢？这下面回答这个问题。

「谓由净信为先，择法为先，于诸佛法所有胜解印解决定，是名菩萨增上意乐」，前面那一行是略说，这底下详细说了。「谓由净信为先」，说是这个胜解行地在凡夫的时候没得圣道，他的大智慧没有成就，他的功德里边是以净信为先，就是对于佛法有清净的信心，这个是最重要的一个功德。当然这里面也是包括闻思修的智慧。那么这个时候在佛法里面成就了胜解，这叫作净信为先。

「择法为先」，就是从得无生法忍以后，那他也有无量无边的功德；但是这些功德里边以择法为最重要的，那就是般若的智慧，这是无漏的智慧。当然其中也还是闻思修，有殊胜的功德。

「于诸佛法所有胜解印解决定」，这个凡夫的胜解也好，圣人的胜解也好，他所胜解的是什么呢？就是「于诸佛法」，就是对于释迦牟尼佛的佛法、对阿弥陀佛的佛法，乃至当来弥勒佛的佛法、十方三世一切佛的佛法。「所有胜解」，他在内心里面成就了有力量的信解。「印解决定」，印这个字就是相信的意思，比如说这个人盖上

了他的图章了。表示这个人可信。这个信到什么程度呢？没有犹豫，就是决定；他的内心里面是肯定而没有犹豫。「是名菩萨增上意乐」，这是菩萨有强大力量的欢喜心。在佛法里边有信、也有慧，有种种功德的，「是名菩萨增上意乐」。

「由是此说，起净信心，菩萨于彼一切有情一切福业，净信胜解决定能感增上生果，随其所应庆慰随喜设慰意语及庆悦语。或复称扬赞述，是名发言随喜」，这前面把这个胜意乐、增上意乐作这样解释，是名菩萨的增上意乐。

「由是此说」，由于意乐的内容是这样的道理、这样的情形，所以这里面说「起净信心」、发心随喜，说这个话。这个起净信心，就是有增上意乐的意思。「菩萨于彼一切有情一切福业，净信胜解决定」，就是有清净的信心，他作的一切福业胜解决定。「能感增上生果」，将来能够招感最殊胜的果报，你现在作这样的福业，将来能得到果报，能感增上生果。「随其所应庆慰随喜」，随他所作的福业的程度，你能够庆慰、能够随喜。怎么叫作庆慰随喜呢？就是「设慰意语」，你用语言文字叫作设，用这个语言文字表达出来「慰」，庆慰，对他庆慰，你说出来对他欢喜的话，说出来令他安慰的话。「及庆悦语」，及令他内心里面喜悦的话。「或复称扬赞述」，或者是除了庆慰随喜之外，你又能够称扬赞叹他，「是名发言随喜」，这是这样意思。这个圣人因为是过来人，那个情形当然是不同；这个有问题就是在凡夫的时候，凡夫嫉妒障碍是很强的，别人作了功德的时候，总是要贬斥他，这时候心里才高兴。现在告诉我们不要这样子，要发言随喜，不要嫉妒障碍。

辰六、忍违犯

于他所作一切违犯，思择安忍。

这也是摄善法戒之一。这是第六科忍违犯。对于他人、对于众生所作的一切违犯的罪过的事情，或者是来触恼这个菩萨，菩萨「思择安忍」，用智慧去观察，对这件事不动心，要这样子作。看这个《披寻记》：

「于他所作一切违犯，思择安忍者：于他所作身语意业若打若骂」，对于众生所作的身业的过失、语业、意业的过失，什么过失呢？或者对于菩萨若打，打菩萨、或者是骂菩萨。「若瞋若弄」，或者是愤怒。「弄」，就是轻弄、轻毁菩萨。「若诃」，诃斥菩萨。「乃至能令发愤诸所余事」，乃至能令菩萨发出愤怒，令你愤怒来触恼你，叫你愤怒。「诸所余事」，或者其他种种的这些不合道理的事情。「是名一切违犯」，这叫作违犯。

「能正思择唯行唯法，此中都无我及有情命者生者」，那么遇见这些事情的时候，这个受了菩萨戒、学习摄善法戒的菩萨，遇见了这一类的众生来触恼菩萨的时候。「能正思择」，菩萨遇到这件事情的时候，心里面能思惟观察。观察什么？「唯行」，就是这些境界都是刹那刹那变化的，刹那刹那生灭变化的。唯行，这个「行」或者说是心行，都是心的分别。众生作这样的虚妄分别，「若打若骂若瞋若弄若诃，乃至能令发愤」，众生在这里虚妄分别，只是内心的虚妄分别叫作行。「唯法」，唯是因缘生法，都是因缘生法。

「此中都无我及有情」，这里面没有我。这个「有情」，就是有眼耳鼻舌身意的分别；只是个有情而已，此中没有一个真实性的我可得。「命者」，众生的生命体就是色受想行识组合起来而不分离。比如说色法与心法分离，这个众生就死掉了。只是这么一个组合的生命者，其中也没有真实的我。「生者」，就是由眼耳鼻舌身意，他可能会作善，可能会作恶，这里没有真实性，说为生者。「是其能骂能瞋能打能弄能诃」，这里面没有真实的我，没有真实的有情，没有真实的命者、生者，是那个能骂的、能瞋的、能打的、能弄的、能诃责的，这样观察我不可得。「或是所骂所瞋所打

所弄所诃」，就是没有真实的我是「所骂、所瞋、所打、所弄、所诃」的人。观察所骂的我也不可得，能骂的人也不可得。「是名修习随顺唯法之想」，这就是唯独是因缘生法，如幻如化的法在变动而已，修习随顺唯法之想。

「如是或复修习宿生亲善想」，前面是修无我观，这个菩萨遇见这样的事情的时候修无我观。「如是或复修习宿生亲善想」，或者是再修另外一种法门，就是这些违犯的这些众生，前一生可能是你的兄弟姊妹、好朋友，也可能是父母，所以是作亲善想。「无常想」，这些事情都是刹那刹那生灭变化的。「苦想」，众生都在苦里边生存，我怎么可能再去报复令他苦恼呢？「摄受想」，虽然他来骂我、打我、毁辱我、轻视我，但是我应该和他作好朋友，来教化他，这叫摄受想。「由是五想，于诸违犯悉能堪忍」，由前面这个无我想、亲善想、无常想、苦想、摄受想，由这五种观想「于诸违犯悉能堪忍」，对这些违犯菩萨的事情，心里都能受得了、能忍得住，违犯悉能堪忍。「于堪忍时无变异意」，堪忍的时候一直能堪忍，不会忽然间不堪忍了，不会这样子。「无杂染心」，心里不动瞋心，一切贪瞋痴心都不动，故名叫做安忍，这个思择安忍是这样意思。这也是摄善法戒。

昃三、胜所引（分三科）　辰一、回向菩提

以身语意已作未作一切善根，回向无上正等菩提，

这是第三科胜所引。前面是两科，一个是自所引，一个他所引。现在说是殊胜，胜所引，更殊胜的因缘能够守护这个摄善法戒，分三科，第一科是回向菩提。

「以身语意已作未作一切善根」，这位受了菩萨戒的菩萨，用自己的身已作、未作一切善根，语已作、未作的善根，意已作、未作一切的善根。这个身语意已经造作了一切的善法，还有没造作的一切善法，也就是信戒闻舍慧这些善法。

「回向无上正等菩提」，用这个善根「回向」无上菩提。这个「回向」我是讲过了，我想现在再讲一下！这个「向」，什么是「向」呢？就是你的目的。譬如说原来我们的目的，我们没有相信佛法的时候，我们的目的就是想要荣华富贵，就是这个。都是想别人利益我，就是这个目的。现在相信了佛法的时候，我们这样的志愿要回转一下，回转就是回向，回转我们的意愿。我们原来的意愿，我们做种种功德的时候，就是希望得人天的福报、世间的荣华富贵。现在呢？世间的荣华富贵都是苦恼的事情，我回转了我以前的意愿，我现在建立了一个新的方向，我要得无上菩提，愿以此功德得无上菩提。已作未作的一切善根，我愿意以此功德得无上菩提，就是回向。我原来的意思，你们要利益我，是这样的意愿，现在我要利益他人，回己向他、回因向果，还有一个回事向理，无上正等菩提，就是愿得无上菩提。

这个阿罗汉小乘佛教学者，他所作的功德都是愿得圣道，愿得涅盘；现在大乘佛教的学者，是愿得无上菩提，想要得佛智慧，广度众生齐成佛道。这个意愿是超越了小乘佛教的学者，所以这叫做回向菩提。这是胜所引，就是创造一个殊胜的功德！看这个《披寻记》：

「以身语意已作未作一切善根至正等菩提者：此中善根谓信等五」，已作未作的善根，是什么善根呢？就是信戒闻舍慧这些善根。因为初开始所成就的善根，应该是浅薄的。由于你不断地学习佛法，你不断地修止观，你的定力、你的信戒闻舍慧也逐渐逐渐地增上，逐渐逐渐地由浅而深、由小而大了，所以也是不同的。所以「此中善根谓信等五及三无漏」，这三无漏就是无漏地戒定慧。

「于无漏中未知当知根：名为未作」，在无漏的…未知当知根也是无漏。这个在小乘佛法的说一切有部，譬如说这个修学四念处，经由暖、顶、忍、世第一到初果的

时候，初果的时候要经过十六刹那，到第十六刹那才得初果。前边十五刹那的时候，还没得初果。所以初果所成就的信戒闻舍慧的善根，还不具足，要到十六刹那的时候才具足。所以这个时候你所成就的那个善根，是属于未知当知根。你还没知道，但是将来会知道，就是要到了十六刹的时候，那个信戒闻舍慧就具足了初果须陀洹的功德了。所以没到十六刹那的时候，前十五刹那都还是不具足，所以叫未知当知根。这个善根，这个信戒闻舍慧，或者是信进念定慧，也有这么说，「名为未作」，就是功德还不具足，所以叫做「未作」。

「无漏种子未生现行故」，因为这个时候，初果所具足的功德没能圆满地现行，还是属于种子的阶段，所以无漏种子未生现行故。「已知根以来，名为已作」，到十六刹那的时候，这个时候就知道了，这个时候初果的功德具足了，就是见到真谛理了，就是「已知根以来，名为已作」。「彼无漏种已现行故」，那个人所修学的圣道、成就无漏地圣道，现在已经现行了，就是无漏的智慧出现了。在这个第十五心以前，这无漏的智慧还没有完全成就，成就了多少，但是还没有完全成就。所以这上面说「彼无漏种已现行故」，就是第十六心以后。

「菩萨最初发起正愿，为证无上正等菩提能作有情一切义利。既发心已为依为住，以身语意积集诸善；所有未作已作一切善根，皆为趣证无上菩提资粮」，这下面再继续解释。「菩萨最初发起正愿，为证无上正等菩提」，最初发起正愿，初开始的时候不是佛教徒，对于佛教没有信心。但是他接触了，有好朋友的引导来到佛教里面来，继续不断地学习佛法，慢慢他发无上菩提心了。所以菩萨最初发起正愿，就是胜解行地，经过一个时期的学习，他发起正愿。这个什么叫做正愿呢？「为证无上正等菩提能作有情一切义利」，就是发这个愿！他为求证得无上正等菩提，成就无上菩提做什么呢？「能作有情一切义利」，能为有情做无量无边的义利，使令他们成就世出世间的善法，最后得成三乘圣道。他有这样地愿，那就叫做正愿。这个正愿这个「正」这个字，就是良善的意思、美好的意思，所以叫做正愿。「为证无上正等菩提能作有情一切义利」，没有成佛以前，虽然也能度化众生，但是有所不足，你的定也不足、智慧也不足，若得无上菩提的时候，这时候才圆满，所以「为证无上正等菩提能作有情一切义利」。

「既发心已，为依为住」，这个菩提心为依止、为住处，这个「为依」，发了无上菩提心以后，你做种种功德就是以这个菩提愿做依止。这个「住」是什么意思？是不失掉的意思，安住不动，不失掉的意思。「以身语意积集诸善」，这个以最初发的无上菩提愿，为依为住，然后由自己的身语意三业，积集众多的善法，以身语意积集诸善。「所有未作已作一切善根，皆为趣证无上菩提资粮」，这时候所做的，发了无上菩提心做种种善法，当然有的善法已经做了，有的善法还没有做，所以有的是未做、有的是已做。这一切的善根皆为趣证无上菩提的资粮，都是向前进叫做「趣」。那么向前进，进到那里呢？是证无上菩提，那就是得无上菩提道了。「皆为趣证无上菩提资粮」，资粮就是因，得无上菩提是果；以前所栽培地一切善根是因，所以叫做「资粮」。

「若能远离贪着诸有贪着资财，心下劣性：是名回向无上正等菩提」，这个时候发无上菩提心以后，以身语意积集种种的诸善根，这是修学善法欲的一方面。另一方面若能远离贪着，远离一切染污地事情，成就清净地功德，远离一切杂染的罪过，是属于这两方面。现在这是说「若能远离贪着」，虽然成就无量功德，也是有因也有果，在因果上都没有染着心，所以叫做远离贪着。「若能远离贪着诸有贪着资财，心下劣性」，什么贪着啊？就是对于世间的「欲有、色有、无色有」诸有，对诸有贪着，贪着「资财」，所贪着里边实在就是欲，欲里边现在说出来是资财，就是财富。「心下劣性」，对于资财有贪着心，那个心是属于下劣的，不值得尊贵，「是名回向无上正等菩提」。「由与初发正愿无有弃背，得名回向故」，由于你能这样子做，你就对这个初开始发的无上菩提正愿没有弃背、没有弃舍，没有背弃这个「无上菩提

愿」。「得名回向故」，这叫做「回向」。

时时发起种种正愿。

前面是说以身语意已作未作一切善根回向无上正等菩提，这是回向。这下面「时时发起种种正愿」，这位菩萨他时时的要发起各式各样地正愿的。看这《披寻记》：

「时时发起种种正愿者：菩萨正愿，略有五种」，正愿有五种的不同。「一、发心愿」，这个发心呢，就是初开始发无上菩提心。「二、受生愿」，这个受生是什么呢？就是发愿往生可度化众生的地方去，在可以度化众生的地方受生，这叫做「受生愿」。这个如果是到无色界去、到色界去，你能够有可度化的众生，那么当然你往生到那里去。但是这个事情呢，就是人间天上、欲界天，人间这个地方，多数这地方有可度化的众生。若是你到色界天、无色界天，不一定有可化的众生。因为那些众生有邪知邪见，他认为他就是佛了，你不能度化他的。所以有些菩萨，愿意度化众生的时候，多数是在人间、在欲界天，而不到色界天、无色界天去。所以若能远离贪着诸有贪着资财，心下劣性：是名回向无上正等菩提。由与初发正愿无有弃背，得名回向。时时发起种种正愿者：菩萨正愿，略有五种。一是发心愿，二是受生愿，就是要到这个地方去受生，才有众生可度。

「三、所行愿」，就是菩萨生到什么地方去，要时常地要行六波罗蜜普度众生的，所以叫做所行愿。二是受生愿，三是所行愿，四是正愿，五是大愿。这个「正愿」，就是菩萨生到一切地方去的时候，要摄受无量无边的功德，那就叫正愿。前边这个所行愿，就是愿于一切境界修无量无边的殊胜善法，那应该就是六波罗蜜了。而这个摄受无量无边的功德来利益众生，这叫做正愿。「五、大愿」，这个大愿就是从正愿里边发出来，有各式各样地正愿，这叫大愿。这个一共有十种愿，这个大愿一共有十种的。「如菩萨所修正愿中释」，在那里解释。「（陵本四十五卷十六页）」，在那里有解释这个大愿，这个五种愿和这个大愿的差别。「此说菩萨既发心已，于时时中发所余愿：是名发起种种正愿」，那么这也是摄善法戒。

辰二、供养三宝

以一切种上妙供具，供佛法僧。

这个发愿这件事，实在还是很重要地。就是你要做...用我们自己容易明白的话来说，就是你不断地要给自己做一个计划。你在这三个月内、或者是你在三年之内、或是在十年之内，你要做一个计划，我要做什么事情。譬如我们看佛在世的比丘，他在结夏安居的三个月内，就得四禅八定了；或者是他在三个月内得初果了。那么你也不妨就发这个愿：我在三个月内，我能够得到四禅八定，你也可以发这个愿。也可以发愿我在三个月内得圣道，我在五年内我要把《瑜伽师地论》把它通达了、贯通了，也可以。我在五年内、或在十年内，我要通达唯识学派这些经论，或者是中观学派的经论，你都可以做一个计划，那都叫做发愿。当然这个愿就是各别地，一样一样地愿。说我现在忽然间失掉了正念，影响了我的止观，那不妨我就发愿，我在一个星期内，我要改变我的过失，那么这也是一个愿。你发了愿的时候，那么你就是在这个时间之内，你一定要把这件事做成功，所以发愿也有很多好处。如果完全不发愿，要等别人摇铃了我再上课，摇铃了我才去静坐，那你这个人可以名为，可以说是一个懈怠人了。就是你没有这样一个有规律的生活了！现在这是供养三宝。「以一切种上妙供具，供佛法僧」，还要做这件事，这也是摄善法戒之一。前面是回向菩提，现在是供养三宝。看这个《披寻记》：

「以一切种上妙供具供佛法僧者：谓由六种增上意乐，于如来所或法僧所，随其所应奉施末尼、真珠、琉璃」，这个六种意乐在《摄大乘论》上有提到，就是广大意

乐、长时意乐、欢喜意乐、荷恩意乐、大志意乐、纯善意乐，一共有六种。在《摄大乘论》第二卷第二十五页有详细地解释。「由六种增上意乐，于如来所」，就是在佛的地方、或是在法的地方、或是僧的地方。这个僧的地方，这个法就是佛说的十二分教，把涅盘也应该包括在一起。僧，也就是一切圣僧。小乘佛教就是这个初果、二果、三果、四果；大乘佛教就是十地菩萨，这是「僧」；当然这都是指圣僧说的。「随其所应奉施末尼」，那随自己的因缘，你能供养他「末尼、真珠、琉璃、螺贝、璧玉、珊瑚、砗磲、玛瑙、琥珀、金银、赤珠、右旋」，就是排列，向右旋的排列，有很多的珍宝。「如是等宝，或复奉施末尼、环钏、宝璩、印等诸庄严具」，或者是这样的供养。「乃至奉施种种宝铃、或散珍奇、或缠宝缕而为供养」，或者是这样供养。「是名以一切种上妙供具供佛法僧」，佛菩萨有无量无边的福德，都是由修集来的。这第三科修诸善品。

辰三、修诸善品

于诸善品，恒常勇猛精进修习。

看这个《披寻记》：

「于诸善品恒常勇猛精进修习者：此中善品：谓定所摄诸品类法」，这个善品指这个禅定所属的这一类善法，叫做「善品」。「此复云何？」这又是什么呢？究竟说是定所摄的善品才算善法，究竟指什么说的呢？「即于护养定资粮处，乃至修作意处所摄诸法差别」，「即于护养」，护就是保护，养是长养。这个所「护养」的是什么呢？「定资粮处」，就是能得定的因缘，就是资粮。这个定资粮处究竟是什么呢？前面在声闻地我们已学习过，就是安住净戒，安住净戒就是要持戒清净。第二呢，就是要修这根律仪，眼耳鼻舌身意这六根要远离过失，安住净戒、修根律仪。第三个呢，就是修悟寤瑜伽，这个于食知量是吃饭的问题，悟寤瑜伽要少睡觉，下面有解释。第五个就是正知而住，这都是属于定资粮。得定的因缘，你在这五方面多注意，你就容易得定。乃至修作意的地方所摄诸法的差别，在声闻地中广释其相。在声闻地里面说到是有七种作意，在前边在〈十一卷〉那里边有说到四十种作意，就是三摩呬多那里面说到四十种作意。这些所摄诸法的差别，在声闻地中广释其相 （陵本三十卷五页），这都是属于定地所摄地善法。

「定地唯善，彼所摄法得善品名」，定地纯是善法，因为没有欲了。我们只是一天看看经，或是念念佛这样子，拜个佛，这个善法是属于散乱的善法。散乱的善法也有很大的功德，但是容易退！就是我不去拜佛了，我不念佛了，乃至到我不信佛了，这是不坚固的善法。若是得了定，就不容易退下来，得了定以后就不容易退，你成就的善根不容易失掉的。所以定地的善法是超过了散乱的善法，这是定地唯善。因为没有欲的过失！「彼所摄法得善品名」，彼定所属的善法，得善品的名，是属于善这一类。

「其心勇悍，堪能摄受无量善法」，得了定以后，他那个内心里面特别地勇猛，和没得定完全不同。「堪能摄受无量善法」，他有能力能成就无量无边的善法，得了定以后，所以堪能摄受无量善法：是名叫做「精进」。这个精进就是「其心勇悍，堪能摄受无量善法」，这可见若得了定以后容易精进、不懈怠！「长时无间修加行故」，为什么那个时候叫做「精进」呢？因为他长时间地不间断修学圣道。所以我们在没得定的时候，我们身体有病就要告假，你受不了。但是得了定的人，他不受这个障碍，就是有病的时候他不障碍，他照样还是能修，所以「定」是很重要的，「是名精进」。「长时无间修加行故：是名恒常」，这个恒常是这样意思。「心无怯弱无退屈故：是名勇猛」，这个心它不怯弱，它不怕困难，有困难时他不怕。「无退屈故」，虽然有困难他不后退，他还是能冲过去的，排除万难，最后胜利了：「是名勇猛」。

「修，谓得修，谓于善品获得自在成就故」，这个修啊，这里边说有两种修：一个得修，一个习修。什么叫做得修呢？「谓于善品获得自在」，就是你所作的善品，你成就了以后，自在成就，成就地很自在。不是那么好像又知道、又不知道地，不是那样子！譬如说是得了禅定了，你能随意自在地出定、住定，入、住、出都是自在的，那就叫做「得修」。说是入定比较容易，出定很困难，那就是有问题。这上面说「得修」是这样意思！「习，谓习修，谓于善品皆现修习故」，那么叫做「习修」；就是数数地这样子修，叫做「习修」。这修得非常自在，叫做「得修」。「此如决择分说。（陵本六十七卷二页）」，在那里面。

盈二、护持

于身语意，住不放逸。

这是第二科，叫做护持。前面是所摄，分三科：一个自所引、一个他所引、胜所引。现在第二科是「护持」。「于身语意住不放逸」，对于身语意…。看这《披寻记》：

「于身语意住不放逸者：修习诸善，防护不善」，就是自己的身口意，常做一切善法，防护不善的生起，使令罪过的事情不生起：那叫做「防护」。「于身语意住」，名「不放逸」，这不放逸是这样意思，就是多广修善法，不作恶事，叫做「不放逸」。「此有五支所摄不放逸行」，这个地方，一共分五部份，叫做不放逸。如下面自释，自有解释。「安止其心，故名为住」，这个住不放逸这个「住」是什么意思呢？就是把你的心安住在不放逸这里，就叫做「住」。

于诸学处，正念正知。

看这《披寻记》：

「于诸学处正念正知者：谓所听闻菩萨素呾缆藏及以解释，是诸菩萨学处体性」，谓所听闻的，就是所学习的这个大乘佛法的素呾缆藏，素呾缆就是「经」，翻中国话就是「经藏」。经律论三藏，现在这里说「经藏」。「及以解释」，及以解释「经藏」的这些参考书。「是诸菩萨学处体性」，这些经是菩萨所学的地方，内容就是这个。

「于此修学所集成念，令无忘失」，你学习佛法所成就的正念，于此修学所集成的正念，「令无忘失」，不要使令你的正念失掉了。这个念就是不失掉的意思，明记不忘叫做「念」。所学所集成的正念不失掉，叫「正念」。「由念任持知无颠倒」，由于你有正念的摄持，一切功德不失掉，所以你就会知道你心里面现在是没有颠倒心的。就是学习了经论，也得到了智慧，由智慧令心不颠倒。你能知无颠倒，那就是「正知」。

「能令菩萨审谛思惟」，学习经论了，你得到正念正知的时候，你的内心里面就会审谛思惟，能认真地去思惟这个道理。「此是菩萨正所应作」，审谛思惟什么相貌呢？就是「此是菩萨正所应作」，这件事是菩萨所应该做的好事。这个「正」是善良的意思！「此非菩萨正所应作」，这件事不是菩萨所应所作的正事，是错误的、是有过失的，你就会这样思惟。「此是菩萨正所应作，此非菩萨正所应作，乃至成办正所作业：是名正念正知」，正念正知是这样意思！「正念」是不失掉善法，「正知」是知道内心里面这个时候是颠倒、是不颠倒。如果是颠倒，马上回归到不颠倒的境界，那就叫做「正知」。用「正念正知」来保护自己的功德不失掉：所以叫做「护持」。

正行防守，密护根门。

这里把这一段讲完。《披寻记》：

这个「正行防守，密护根门者」，这句话怎么讲呢？「谓于眼根律仪乃至意根律仪能正修行，不堕杂染」，就是我们的眼根遇见色境的时候，耳根遇见声境的时候，乃至意根遇见一切法的时候。「能正修行」，这时候你能够修行善法。「不堕杂染」，你的眼耳鼻舌身意，这个六根和六识不堕落到污染的地方去：是名叫做「正行」。「正行」就是「善行」，「正」这个字有善良的意思。

「若于眼根乃至意根能善防护，不取相好：是名防守」，我们的六根能够防护、保护自己，不取相好，前面有解释。前五识不取「相」，是第六识不取「好」，这个「好」是微细了一点，这个「相」是个大概的情形。我们的这个心取「相好」的时候，就会有贪瞋痴的烦恼出来。现在不取「相好」，心里面就没有污染，那么这就是保护内心的清净：是名防守。

「当知此中正行，谓于不应策发所识法中。防守，谓于应所策发所识法中」，我们若知道这里面说到「正行」是什么意思呢？「谓于不应策发所识法中」，这个「策发」就是推动的意思、发动的意思，发动自己的心在「所识法中」活动。现在说「谓于不应策发所识法中」，不应该在这个「所识法中」发动自己的心去虚妄分别，你不要发动自己的心去虚妄分别：那叫做「正行」。「防守」是什么意思呢？「谓于应所策发所识法中」，就是你的第六识所认识的一切法，你应该推动你的心去观察思惟「所识法」所认识的境界，应该去发动，那就叫做「防守」；那就是善法了！「由不策发及应策发，皆能令心不起杂染」，使令自己的心不染污。「如是总名密护根门」，这就叫做「密护根门」。保护自己的眼耳鼻舌身意，不要污染。这个六根是个「门」，就是从这里能得到很多的消息，外边的色声香味触法的情况，由眼耳鼻舌身意的「门」，我们就知道了外面的事情，就入来很多的事情，很多的消息，所以叫做「门」。「此如声闻地说。（陵本二十三卷三页）」。这里边说到的「摄善法戒」，说得比较详细。我们一般说诸恶莫作是「摄律仪戒」，众善奉行是「摄善法戒」。究竟什么是善法呢？这里面说得很详细。

盈二、护持

于食知量，

这个摄善法戒里面，积集诸善这一科里面分三科，第一科是引摄，第二科是护持，现在是护持这一科：「于身语意，住不放逸，于诸学处，正念正知。正行防守，密护根门。」这个护持的意思就是保护这一念心的清净，是这样的意思。「于食知量」，就是在日常里面的饮食要知道量，你不要吃得太少了，可也不要吃得太多。看这个《披寻记》：

「于食知量者：谓正思择食于所食」，就是吃饭的时候、饮食的时候，内心里面要观察，要这样的去食于所食，饮于所饮。前面的声闻地有详细的解释过。「乃至为当存养力乐无罪安稳而住」，中间有一大段文，乃至于为当存养，为什么要饮食呢？就是为了生命体的存在，须要饮食的资养，使令这个身体有力量，健康，心情快乐。「无罪安稳」，那么不做有过失的事，使令身心安稳而住。这是为什么要吃饭的一个目的。「声闻地中广释其相。（陵本二十一卷七页）」。

初夜后夜常修觉悟。

这就是睡眠的事情。这个初夜不要睡眠，后夜也不要睡眠，长时间修觉悟的法门。看这个《披寻记》：

「初夜后夜常修觉悟者：夜四分中过初一分，是名初夜」，这在声闻地里面也是讲过。这个夜间分四部分，白天也分四部分，那么合起来就是八分，八分来分二十四小时，就是一分就是三个钟头，三乘八，二十四小时，三四一十二。那么初一分，假使从午后六点钟开始到九点钟，这是初夜，这个时候你不要睡觉，你要用功修学止观。「过后一分，是名后夜」，从九点钟到三点钟的时候这是中间的二分，从三点钟到六点钟是后分。这样子呢，就是若从九点钟开始睡觉的话，就是睡到三点钟，九点到三点钟是六个钟头，睡六个钟头。从三点钟到六点钟这个时候应该起来了，这是后分。「过后一分，是名后夜」。

「如所闻法初夜后夜经行宴坐」：「如所闻法」，就是如自己所学习的佛法，在初夜的时候、在后夜的时候要在内心里面实践，就是经行宴坐，也要去经行、也要去宴坐。宴坐就是静坐，就是修止观，就是修禅了；不能完全经行，也不能完全宴坐，就是这样修禅。「从顺障法净修其心」，（我那天解释过）这个顺障，能随顺生起障碍的事情。这个障碍就是烦恼，内心里面贪瞋痴的烦恼能障碍自己的功德，能令自己懈怠不愿意修学圣道，那都是障碍。这个贪瞋痴从什么地方来的？就从虚妄分别来的。这个虚妄分别顺于贪、顺于瞋、顺于邪知邪见的。那么从顺障法之中来净修其心，就是要清净自己的心，叫它不要虚妄分别。

这可见，为什么我们要修学止观呢？就是要破除内心的虚妄分别，是这样意思。说是初夜后夜不要睡觉要坐禅，修学禅做什么呢？破除内心的虚妄分别，做这个事情。所以我们不愿意不这样子做，不愿意修禅、破除内心的虚妄分别，那么你的虚妄分别还在，还在的时候你就危险。说我没有懈怠，我早晨起来还念佛或是念经，拜佛，你这样子也算是修行了，也算是很了不起了，但是随时会不拜佛了，也不念佛了，也不念经了，随时会我不信佛了，随时会这样子，所以这样的修行它不坚固。若是你能经行宴坐从顺障法中净修其心，修学止观来破除虚妄分别，那就能达到不退转的境界，就能得圣道。得了圣道的时候，永久也不会再退转下来，不会再退转下来，

那么他就是一直地向前进步。按小乘佛法来说，由初果到四果；按大乘佛法来说，就是得无生法忍，从初地到第十地乃至到佛的境界。「净修其心，是名常修觉悟」，就是初夜后夜常修觉悟，何况是白天呢？是这个意思。

「此如声闻地释。（陵本二十四卷一页）」，在那里有解释。这是第二科护持，底下第三科是增长。

盈三、增长

亲近善士，依止善友。

这个使令内心清净的力量，叫它不断地增长广大。「亲近善士」，要同那个善士同他常常接近。「依止善友」，以善友为依止而成就一切功德，那么这样子就叫做增长。看这个《披寻记》：

「远离不善业道，成就百种善行，是名善士」，什么叫做善士？这个人是个好人，要什么资格可以名之为善人呢？就是这个人是远离不善业道，他的身口意不会有杀盗淫妄言、绮语、恶口、两舌，内心里面不会贪欲、瞋恚、邪知邪见，那就叫做善，叫做远离不善业道。这个不善业在这里走来走去的，在你的身口意上常常地做一些错误的事情。现在远离了这件事，「成就百种善行」，能成就一百种有功德的事情。「是名善士」，这就叫做善士。

「此如抉择分释」，这个百种善行在决择分有解释，在「陵本五十三卷三页」那里有解释。这个是说这个十善业，是有少分的十善业、有多分的十善业、有全分的十善业，那么这就是三种。有少时，少时间我学习十善业；或是多时间；我尽形寿修十善业，这又是三种，那么加起来就是六种。另外，就是自己修学十善业是一种、劝他人修学十善业、又赞叹十善业的功德，这是第三种。第四种随喜别人修学十善法，那么这加起来就是十个十善业，就是百种善法。有这么多功德的人，就名之为善士。要亲近这样的人，这是一种。

「爱敬供事，是名亲近」，这个善士这样意思。这个亲近怎么讲呢？亲近，是要爱敬这位人。「供事」对这个人能供给奉事，为他做事情，这叫做亲近。

「为所摄受，是名依止」，你为这个人所摄受，他常关心你，令你改过迁善，那就叫做依止。这个十种善法里面，前九种应该说不是难事，就是后一种不邪知邪见，这件事不容易的。你对于佛法学习得不及格，你永久的有邪知邪见，你不能断除去邪知邪见的，这件事不容易。这是要由善知识的依护，依止善知识来增长自己的善法。

月二、总说名戒

于自愆犯审谛了知，深见过失。

这前面第一科是积集诸善，下面第二科总说名戒。「于自愆犯审谛了知」，就是这位修行人他常能够反省自己，对于自己有过失，这个「愆」就是有过失，违犯了佛法所开示的道理，这件事「审谛了知」，很真实地、很深刻的明白我这个地方不对，知道这件事。「审谛了知，深见过失」，很深刻地知道这是错误的，我这样做，我这样的身口意是有过失的。

既审了知深见过已，其未犯者专意护持；

前面说「于自愆犯审谛了知，深见过失」，这是第一个意思；要知道这是过失。

下面既审了知深见过失以后，「其未犯者专意护持」，说我没有违犯这一条，那么这一部分是清净的，那我要专心的护持，叫他不染污。

其已犯者于佛菩萨同法者所，至心发露如法悔除。

「其已犯者于佛菩萨」，在佛前、在菩萨前，或者在同法者前，同修梵行的人的地方。「至心发露如法悔除」，要诚恳地要把自己的过失坦白说出来，然后依法地忏悔，除灭这个过失。那么这是总说名戒，是这个意思。看这个披寻记》：

「于自愆犯至如法悔除者：此中愆犯，谓于摄善法戒；非律仪戒」，这里面说这个愆犯、说有过失、违犯了这样的过失，是指什么说的呢？「谓于摄善法戒」，指摄善法戒说的。摄善法戒说这个人有病，我应该去照顾他，但是我没有去，那么这就是犯了摄善法戒了。我应该修闻思修三慧，要静坐修止观，而我没有做，那么就是犯了摄善法戒了。「非律仪戒」，不是指前面的律仪戒说的，是指摄善法戒说的。

「不作应作，是名为愆」，这个愆和犯有什么不同呢？不作应作，没有作应该作的事情。这件事应该作，我应该去闻思修，去修学止观而我没有做，那么这叫做愆。「作不应作，是名为犯」，你做了不应该做的有罪过的事情，那叫做犯。这个愆和犯不同，没有做功德那就叫做愆，做罪过的事情就叫做犯。

「于违犯事有染无染上中下品及其因缘，当知差别及无颠倒，是名审谛了知」，什么叫做审谛了知呢？于违犯的事情，「有染无染」，你有这个贪瞋痴的烦恼，那是有染。无染，虽然是犯了这件事，但是并没有染污心，还有这样的不同。当然有染污就是重，没有染污就是轻了。「上中下品」，这个有染也有上中下品的不同。「及其因缘」，上品是什么因缘，中品什么因缘，下品什么因缘。「当知差别及无颠倒」，应该知道它其中不同的地方。「及无颠倒」，不能够搞错了。当然这是要经过学习才能达到这个程度的，「是名审谛了知」。

「知由如是诸所违犯定当不能成熟佛法及作有情一切义利」，知道由于这么多的违犯、愆犯。「定当不能成熟佛法」，若是有这种过失，你在佛法中三明六通四谛四无碍辩，这一切一切的功德你不会成就的。这些佛法的功德乃至一切种智你不会成就的。「及作有情一切义利」，你有这样的污染，有这样的过失，那你也不能够去造作利益一切众生的事情，这个利益众生的义利你也做不来的。「是名深见过失」，这个深见过失是什么意思呢？就是这个意思。不能成就，自己的功德也不能成就，利益众生的功德也不能成就，这叫做过失。

「深敬专念无有违犯，是名专意护持」，这个深敬专念无有违犯这句话是专意护持的意思。「设有违犯，应向有力于语表义能觉能受大乘小乘补特伽罗发露悔灭」，设有违犯，假设我失掉了正念，我有了违犯、有了愆犯。「应向有力」，应向有智慧、有道力的人。「于语表义能觉能受」，这个于语表义，这个实在就是有力有智慧的关系。你说的话，这是文句，文句里面有道理是所表的义，能表的就是语言文句。对于这样的语和义，「能觉能受」，他能明了，他内心里面能够接受，你说的话他的前五识和第六识能觉能受。这个能受，应该是说前五识。能觉就是第六识了。这样的人有大乘的补特伽罗，或者是小乘的补特伽罗。这个大乘的菩萨也可以，发无上菩提心的七众弟子也可以。小乘，没发无上菩提心，只发声闻菩提心的人也是可以。在这两类众生这里发露悔灭。

「今于此中说三种人」，现在这一段论文里面说了三种人。「一、于佛所」，于佛菩萨同法者所这三种人，第一个是佛所。「二、于菩萨所」，在菩萨这里。「此唯大乘补特伽罗」，这两类是大乘人。若是遇见佛出世的时候，当然就是遇见佛了。遇见有发无上菩提心的菩萨，真是很难得的事情。这二种人，此唯大乘补特伽罗。

「三、于同法者所」，第三个就是同修圣道的人。「此通大小乘补特伽罗」，这同法者所是通于两种人、通于大乘小乘补特伽罗。这个大乘小乘的人叫做同法者所。若是你没有受菩萨戒，你是发了出离心，受了声闻的律仪戒，那就和小乘佛教徒是同法者所。若是于大乘佛教徒，这个发菩提心与未发菩提心是不一样的，那就不能说是同法。但是其中有一样事还是有一点相同，就是你发无上菩提心，虽然不同于小乘佛教学者，但是你在没有入圣道之前，你还是一样的要有闻思修三慧，一样要这样修行，那这一方面也应该还是共同的，所以也可以说同法者。

「如所犯事，随其所应或对于三补特伽罗，或对于一补特伽罗」，如自己所违犯的罪过，就是随其所应，随你所犯的事情，所应，就是其中有差别。就是你若是上品缠犯他胜处，那就是失掉了戒，这个戒就没有了，就是你菩萨的身分就失掉了，那应该忏悔和重受，这是一种。其次是中品缠，中品的烦恼，你犯了波罗夷，犯了他胜处法，那就「或对于三补特伽罗」，要对三个补特伽罗，三位修行人，在三位修行人的前面忏悔。「或对于一补特伽罗」，若是以下品的烦恼犯了他胜处，这是《瑜伽菩萨戒本》所说的前四种他胜处，不包括杀盗淫妄在内的。你若是下品烦恼犯的呢，就是面对一个大乘或者小乘的修行人忏悔。「如佛所制发露悔灭恶作罪犯称述所犯」，如佛所规定的，你要发露你犯那一条戒，要忏悔灭除这个罪过，灭除这个恶作罪。看这文的意思，这个犯他胜处法乃至下面的，像我们所诵的这个昙无谶所翻译的菩萨戒本，这一共四十一条，那都叫做恶作罪，都名之为恶作罪的，这是忏悔恶作罪。「称述所犯」，要把自己所犯的要说出来。「令自当来终不重犯」，忏悔了以后，你的正念要命令自己将来决定不要再犯戒。「是名至心发露如法悔除。如下自释」，下文有解释。「（陵本四十一卷十九页）」。这是总说名戒。

日四、结

如是等类所有引摄护持增长诸善法戒，是名菩萨摄善法戒。

这是第四科，结束这一段文。这个摄善法戒第一科是标，第二科是征，第三科是解释，现在第四科结束了。「如是等类」，前面的解释所有的里面有引摄，有自所摄，有他所摄，有胜所摄。还有护持，像刚才讲的护持。和增长，诸善法戒，是名叫做菩萨得摄善法戒。看这个《披寻记》：

「引摄护持增长诸善法戒者：引摄，谓于未生善法」，这个引摄这句话指什么说的呢？指未生善法，你没有创造出来的善法说的，没有生出来的善法你现在要生出来了，这叫做引摄。「引，谓引发」，引是什么意思呢？就是把它引发出来。说是一个人在屋子里面，把他捉出来，那么引发。现在就是没有生的善法，能把它引发出来，叫做引。「令后善法展转增胜故」，使令将来的善法展转的叫它增长，叫它殊胜。这个摄是什么意思呢？「谓摄受。令彼善法和合相应故」，这叫做摄。令彼善法的因缘和合相应，善法就现出来了，那么叫做摄，这个摄是这个意思。

「护持，增长，谓已生善法」，这个引摄就是指未生善法说的，下面那两句：一个护持、一个增长是指什么说的呢？是指已生善法说的。「护，谓防护。正念正知无违犯故」，这个护是保护的意思。「正念正知无违犯故」，你没有违犯正念和正知，就是你心一直地叫它清净。

这个我们在凡夫的时候，使令内心清净很不容易，这个圣人是可以容易清净。圣人正念现前的时候，他的心能离一切相，就是独立地、湛然常寂，他就能清净。我们凡夫心要清净呢，你就得用止观的方法，它才能清净，不然它不能清净。说我们不修止观的人我们要怎么办能清净？就念佛，念阿弥陀佛名号，你念阿弥陀佛名号的时候就没有念贪瞋痴，你就没有念其它的种种烦恼。你若念烦恼的时候，佛号就没有了。或者说是念经也好，念咒也好，就是用这个方法使令心清净，也是可以。

而现在这里说修学止观，有正念、有正知，修止也是正念，修观也是正念，那叫好正念，就是清净的念。这个「正」有个清净的意思。这个「知」这个字呢，就是有时候失掉了正念，心不清净了，心不清净而能觉悟，那叫做正知。能觉悟心不清净了，立刻地把它恢复清净，这是正知的力量。你有了正知有了正念的时候，你就能保护你内心的清净，这叫做正念正知无违犯故，你没有违犯这件事。

这个我们初出家或者出家很久也好，没有学习佛法的时候，怎么样才能保护内心的清净呢？我看一点办法也没有。如果你没有学习佛法，你有什么办法令心清净？没有办法。若是学习了佛法，但是你不修止观，你也没有办法令心清净，这烦恼来了就随着去了。有惭愧心的呢，说我多念咒也可以，就把这个烦恼割断了；念经也可以、念佛也可以、拜佛也可以。但是主要的修行方法，我那天说了，就是禅是非常重要，就是它有力量能断烦恼，有力量使令你不虚妄分别，你可以转凡成圣，这个禅。若是我不坐禅、不修禅，我们只是一般的这样用功修行，没有力量，力量不够，随时就我不修行了。但是修止观没成功的也是一样，就是我不修行了，我不坐禅了。这是「正念正知无违犯故」，这个正念正知，你修止观的，常常坐的时候，假设有一点相应了的话呢，就像抽大烟有瘾，不坐不行，就是到时候没有人打板，他也要坐，因为他感觉到好，他的内心里面有了一点味道，尝到这个味道了，他就继续地想要做这件事。那么到那个时候就不难了，不是太困难的，所以这个正念正知无违犯故，所以能够护持。

这个「护，谓防护」，用正念正知来保护内心的清净。这个持是什么意思呢？「持，谓受持。安住诸法无失坏故」，这个持是受持，持是用手拿住它不失掉。就是你内心里面有这个正念正知，有正念就把这个法门能捉住，用这个法门，你不失掉法门。这个《辨中边论》上也是有、《瑜伽师地论》里面也是有、这个《阿毘达磨杂集论》上也是有，这个受持这个持是什么意思？不忘圣言。你若不受持就忘掉了，没有正念的时候，就是忘失了圣言，忘掉了佛菩萨的法语，那就是这个法门，你学习这个法门你忘了，忘了就没有正念了，没有正念就不能受持，所以这个持是不忘圣言的意思。「安住诸法」，这个安住诸法是什么？就是安住在这个法门里面，你心在这个法门上活动，这就叫做受持。如果这个法门在你心里面不现前了，也就是没有正念了，那就是不受持了，这个受持这个意思实在还是很深的。「安住诸法无失坏故」。

「增，谓增上。摄受随与无上正等菩提果故。依所趣义，故名增上」，这个增长这句话，这个增字什么意思呢？「增，谓增上」，就使令你逐渐进步，越来越高上，是这样意思。这个话指什么说的呢？「摄受随与无上正等菩提果故」，你常常地坐禅修学圣道，这个圣道有力量能拿到无上菩提，就是摄受。「随与」，这个随顺，随是相应，与无上菩提相应的还有种种的功德，你都成就了，所以叫做与，就是「摄受随与无上正等菩提果故」，那就叫做上。「依所趣义」，就是依据你所求的意思来说的。求什么呢，求无上菩提；求无上菩提，你常常求，就是常常修学圣道，就使令你不断地进步，最后达到无上菩提，那就叫做增上。「故名增上」。

「长，谓长养。数修善法随顺能熟自佛法故」，「长，谓长养」，这个长叫做长养。我们这个身体要吃饭，要摄取各种的营养来增长身体的力量，现在修行也是，这个圣道逐渐增长，那么你就逐渐逐渐有成就了。「数修善法」，一次又一次地去静坐修学圣道，那么叫数修善法。「随顺能熟自佛法故」，你能常常修学圣道，这件事是随顺佛法，能成熟佛法，就是你内心这个戒定慧，由有漏的戒定慧变成无漏的戒定慧了。原来不是清净，现在六根清净了，可以得三明、六通、四无碍辩、无量无边的三昧，无量无边的陀罗尼都成就了，「随顺能熟自佛法故」。「此总结文，配释前义，如次应知」，这个总结文里有引摄、有护持、有增长，这前面分科的文就是照这样分科的，用这几句话来分科的，「是名菩萨摄善法戒」。

荒三、饶益有情戒（分二科）　日一、征

云何菩萨饶益有情戒？

前面律仪戒和摄善法戒都说完了。通常我们讲解这三聚净戒的时候，摄律仪戒我们就说诸恶莫作，当然这话也没有说错。什么叫做摄善法戒？就是诸善奉行，这样说也没有说错。但是现在这里说的摄律仪戒，菩萨的摄律仪戒，这个七众弟子发了无上菩提心，那么你所受的七众律仪戒就是菩萨的律仪戒。如果是没有发无上菩提心，你所受的律仪戒不是菩萨的律仪戒，这地方有一点差别。这个摄善法戒现在知道就是这么多的事情，由闻思修得无生法忍，这叫摄善法戒，这地方和一般的说法可是不一样的，这里说的很详细。

现在这是第三科说到这个饶益有情戒，分二科，第一科是征。「云何菩萨饶益有情戒」呢？怎么叫做菩萨有很多很多的功德的事情去利益一切众生，这条戒是什么意思呢？

日二、释（分三科） 月一、标

当知此戒略有十一相。

这下面第二科是解释，分三科，第一科是标。应该知道这个饶益有情戒一共有十一个相貌。这是总标，下面解释。看这个《披寻记》：

「饶益有情戒者：授与众生有利益品所有安乐，是名饶益」，这个饶益这句话怎么讲呢？就是菩萨发了慈悲心，授与众生有利益品所有的安乐，这叫做饶益。这个安乐和饶益在前面解释过，在这里也就再重解释这个意思。这句话等于是总标，下面就解释。怎么叫做有利益品的安乐，叫做饶益？「谓于现法当来可爱果业所摄因乐」，这叫做有利益品的所有安乐。「谓于现法当来可爱果业当来可爱果业」，这个现法这句话呢，就是我们现在的色受想行识，就是现在的生命体，我们现在的这个身口意，现在的眼耳鼻舌身意就是现法。它能够在佛法里面创造可爱果业，就是将来能得到可爱的果业。你现在的行为思想有一种功能，使令你将来能得到可爱的果报，那么叫做现法可爱果业。「当来可爱果业」，将来，我现在也创造，我将来也创造，将来的生命也有这种智慧去创造一种能得可爱果的业力，属于这一类的，叫做所摄因乐。这个不是指果乐说的，说因乐，就是能得乐果的因，那么这个因将来会给你一个可爱的果，这就叫做利益品所有安乐，是这个意思。这样讲呢，菩萨不是给你一个乐果，不是！给你一个乐因，是这个意思。给你一个乐因，乐因，当然是你内心要身清净、口清净、心清净，用清净的心做种种功德，那么将来你会得到果的，给你个乐因是这样意思，这是一种有利益品的所有安乐。

第二是「苦对治乐」，这个苦有寒热饥渴，特别冷、特别热，或者是饥渴，这都是苦恼的事，苦恼的事情要想办法来对治，站桩，那天那个蒋先生告诉我们一个站桩的方法，立刻就不冷了，就会出汗了。那么这就是想办法来对治寒热饥渴，把寒冷饥渴的苦恼消灭了，你感觉到快乐，这叫苦对治乐。「及受断乐」，这个受断乐就是没有受，不受一切法，能断除一切受。譬如说我们人间，欲界这个苦乐忧喜舍这五种受都有，五种受都有，等到这个到了初禅的时候把这个忧受没有了，苦，乐还是有，忧没有了，喜舍，苦乐忧喜舍，到初禅的时候只是断了忧受。二禅的时候也断了苦受，苦受、忧受，其他的喜乐舍还是有。到了三禅的时候，这时候还有乐受，喜受没有了。到了四禅的时候乐受也没有了，只有舍受，苦乐忧喜舍，这五种受到四禅以上只有舍受。本来非非想天的禅定也是只有舍受，到了灭尽定的时候舍受也没有了，苦乐忧喜舍这五种受都没有了，那叫做受断。他心里没有受，不受一切法了。这个我们众生有苦乐忧喜舍的受，若对涅盘来说，对这个胜义谛来说，苦乐忧喜舍都是苦受，没有乐受。若是到了灭尽定的时候，这一切受暂时地都息灭了，就是涅盘的境界出现了，那个时候叫做受断乐，这是胜义谛的境界。

「无恼害乐」，这个无恼害乐是没有恼害，无恼害乐里面一共有四种乐：出离乐、远离乐、寂静乐、三菩提乐，有这四种。这个出离乐就是出家，在家是个苦恼的境界，家是烦恼系缚所，那么出离了家就是一个快乐的境界，所以叫做出离乐。第二是远离乐，远离乐就是初禅，初禅远离了欲界的欲的苦恼，这时候叫做远离乐。这个寂静乐就是二禅，二禅心里面没有寻伺的动乱，所以叫寂静住。第四是三菩提乐，就是灭除一切烦恼、灭除一切烦恼的种子，对于一切法如实觉知一切法相，这个时候叫做三菩提乐。这个三菩提乐就是指涅盘说的，就是它永久的安乐，不是那个灭尽定是暂时地把一切受灭除了，三菩提乐是永久的。不过这个地方是有一点事情的，就是这个灭尽定他原来的这个生命体还在，或者人间的一个比丘得了灭尽定，他入灭尽定或者是一天，或者是一小时，或者是十二小时，不要超过七天，他还可以从灭尽定里出来，那么从灭尽定里面出来就等于是从涅盘里面出来。因为涅盘是永久的，这个灭尽定是暂时的，就是永久和暂时的不同。那么这个地方我们若多思惟的话，那么得了涅盘的人能从涅盘里面出来，灭尽定就是涅盘嘛，他从涅盘里能出来，那么入无余涅盘的人也应该从涅盘能出来。那就是小乘人入了涅盘以后还能发无上菩提心的地方了。发无上菩提心就是不入涅盘了，从这个地方也可以做这样的分别，那叫做三菩提乐。

这样说呢，就是这个因乐，可爱果业所摄因乐这是一种，苦对治乐是一种，受断乐是一种，无恼害乐是四种，加起来是七种。七种另外还有一个受乐，那么就是八种了。那个受乐就是乐的果报，就是所得的果报，叫受乐。但是这个地方没有提，不提这件事。这是「及受断乐，无恼害乐」。

「如是等类，是应授与」，这么多的乐是菩萨应授与一切众生的。「令生喜乐及无罪故」，为什么菩萨要把这样的乐送给众生呢？因为众生得到了这样的乐，将来能得到喜乐的果报而没有罪过，而不会有罪过的，所以菩萨可以授与他。「此如自他利品中说」，这在真实义品之前的自他利品中说过，就是在「（陵本三十五卷二十一页）」说到这件事。

「所余诸相，不名饶益」，就是除了前面所说的几种乐之外，其余的乐相不名饶益，那不是有利益的事情。这句话是标，下面解释。「谓与利益而非喜乐」，就是有一种是对你有利益但是你又不欢喜的，这么讲也可以讲这句话。或者说是你认为有利益，但是将来你不能得到乐的果报，你不能将来得到乐的果报，那样菩萨也不给你。「谓与利益而非喜乐」，这句话可以作两个解释：就是这件事对你是有利益的，但是你不欢喜，你不欢喜做这件事。譬如说是坐禅，坐禅是将来能令你得圣道，但是我不欢喜坐禅，就是利益而非喜乐，这句话也可以这么讲。另外一个解释，就是你自己认为这件事有利益，但是将来不能得乐果报，谓与利益而非喜乐，也可以这么解释。

「或与安乐而非利益」，或者这件事你若得到了，你会感觉到快乐，但是对你没有利益，这是一种。这个在本论的下文有举一个例子，譬如说这个土匪抢劫了其他人的财物，然后做种种的放逸去享受去，他感觉很快乐，但是这件事不是有利益的，将来你还是要受果报的，所以是「或与安乐而非利益」。

「菩萨于此应审思择或应授与或不授与」，这个发无上菩提心、发大悲心的菩萨对于这件事应该深深地去观察，「或应授与」或者应该布施给他，或者是不应该授给他。我们凡夫做功德就是用肉眼的境界，说这个人是饿了，我给他面包吃，这是个功德，这个肉眼是这样子。但是佛菩萨看，佛菩萨不这么想、他不这么看的，他是看得深远一点。说是这件事给他，他好像欢喜这件事，但是对他不利益，可能有伤害，会考虑这件事。譬如说是这个人，我曾经说过，说这个人失业了，他要想要找一个工作，找不到，来求观世音菩萨。求观世音菩萨嘛，说是这个船公司要招请工人，他去应招的时候没有录取，他不高兴了！认为观世音菩萨不肯帮他忙。过几天的时候，这个船遇见台风了，遇见飓风了，断成两截，沉到大海里去了，报纸注销来了。哎呀，观世音菩萨帮我忙的。这个菩萨帮众生忙的时候，不只是看眼前，看这件事以后又怎

么情形，然后再决定是帮他忙，是满他愿是不满他愿的，是这样意思。不过我们凡夫多数是这样子的，就是看眼前，不能再远看的。所以是「或与安乐而非利益，菩萨于此应审思择或应授与或不授与」。

「此中唯说饶益诸有情者，名之为戒」，这里面只是说饶益有情的戒，指这一方面说的。「义如前说不应违犯」，像前面说的十善法戒，「设有违犯，应速悔除」。

这一行文是标。

月二、征

何等十一？

这是问。这十一相貌是什么呢？下面第三科是列，分十一科，第一科是与作助伴，又分二科，第一科是于事业。

月三、列（分十一科） 盈一、与作助伴（分二科） 昃一、于事业

谓诸菩萨于诸有情能引义利彼彼事业，与作助伴。

这是说这十一种里面。「谓诸菩萨」，这些发无上菩提心的菩萨，对于一切众生能引义利的彼彼事业，是为他做助伴，那么这就叫做饶益有情戒。「能引义利」，就是能引发出来对于你有利益的果报。你发动这样的事情在做的时候，菩萨会帮助你，同你合作，帮助你这件事做成功，这样做助伴，这就叫做饶益有情戒，是这样意思。看这个《披寻记》：

「能引义利彼彼事业者：此中义利，世出世别」，有世间的义利，有出世间的义利。这个义利，或者这么说，就是你现在能得到利益叫做义，将来能得到利益叫做利。这个义和利可以用现在未来解释。或者说是得到福德叫做义，得到智慧叫做利。但是这个福德智慧又有世间出世间的差别。「引可爱果是世间摄」，得到人天的荣华富贵，能得天福，能得到色界、无色界的禅定，这都是世间可爱果报。「引生圣道是出世摄」，能引生圣道无漏的戒定慧，那是圣道，这是出世间的，超越世间福德的，属于这一类的。那么这个义利有世间、有出世间的不同。

「思量所作，功用所作品类众多，故名彼彼事业」，这个「思量所作，功用所作」，思量所作就是内心里面观察所作的事情，究竟有多少，是有功德还是有罪过，要经过观察，那么叫做思量所作。功用所作，就是采取行动，这件事是有义利的，对众生是有利益的，那么就采取行动同他合作，帮助他成功，那么叫功用所作。这个「思量所作，功用所作品类众多」，布施也是一类，持戒也是一类，忍辱、精进、禅定、智慧各式各样的，品类众多。「故名彼彼事业」，一样一样的事业，「与作助伴」，所以叫做饶益有情戒。

昃二、于疾病

于诸有情随所生起疾病等苦，瞻侍病等，亦作助伴。

这是三聚净戒里面的饶益有情戒，分二科，第一科是征，第二科解释。解释里面分三科，第一科是标，第二科是征，第三科是列。在标列饶益有情戒里面分十一科，第一科是与作助伴。这一科分两科，第一科是于事业的助伴已经讲过了，现在是第二科于疾病作助伴。就是这位发大悲心的菩萨「于诸有情所生起」的「疾病等等」的「苦」。「瞻侍病等」，他能够对这个有病的人，能够来看护他，为他做种种事。「亦作助伴」，若是有别的人来作这件事呢，他来做助伴，能帮助做这件事。这是饶益有情戒里面的一种。看这个《披寻记》：

「随所生起疾病等苦瞻侍病等者：谓于遭遇疾疫有情瞻侍供给，乃至止息劳倦众苦，如下广说」，下文是广说这件事。当然这是要有大悲心才能做这件事。

盈二、为说法要

又诸菩萨依世出世种种义利，能为有情说诸法要；先方便说、先如理说，后令获得彼彼义利。

「又诸菩萨依世出世种种义利」，这是第二科为说法要，前面第一科是与作助伴，助伴这里分两科，现在第二科是为说法要。「又诸菩萨依世出世种种义利」，这个饶益有情戒当然有很多条，其中「诸菩萨依世出世种种义利」，就是为了众生求得世间的义利或者出世间的义利，为了这个目的。「能为有情说诸法要」，演说世出世间的一切善法。这个法要这句话可以作两种解释：就是为说世出世间的善法，出世间的善法这是非常重要的事情，这是开大智慧的事情，是非常重要的，所以叫做法要。或者说这一切善法中的最重要的部分。

「先方便说、先如理说」，为众生宣说法要有两种方式：第一个就是「方便说」，就是浅显地为他说法，就是先方便说。「先如理说」，或者是一开始就先说深妙的善法，那就叫做「如理说」。这个浅显的法就是为深妙的法的前方便，你想要悟入深妙的佛法，先要有一个准备的阶段，所以叫做方便说和如理说。

「后令获得彼彼义利」，宣说法要只是令他开显一点闻所成慧，闻慧；得到闻慧以后，再令他得到各式各样的利益，那就是思慧和修慧了。实际上是按照法的智慧去行动就会得到种种的利益，所以叫做「后令获得彼彼义利」。看这个《披寻记》：

「先方便说先如理说者」，这两句话。「谓说法语有二差别」，这是说菩萨为众生说法的时候有这两个差别：或者是方便说，或者是如理说。这个「先方便说先如理说」，这是说法；「后令获得彼彼义利」，这是得到利益。那么得到利益的这件事呢，也须要菩萨的协助的。那么先说而后得到义利，这也是两个差别，这下面加以解释。

「若易可解了乃至无边无际，是五种语名方便说」，这个方便说究竟指什么说的呢，这前边在『有寻有伺地』就是本论的第八卷十二页那里有说，这上面说是有五种语：第一种是易可解了的法语，就是他说的这个法语容易明白，这是一种。第二种是可施功劳，摄受正法可施功劳。这个可施功劳就是对于学习佛法这件事可能是你要努力的经过一番的辛苦，经过一番的辛苦还是值得的，因为你能成就，会有成就，有大

智慧，有大的成就，没有白辛苦，所以可施功劳这是一种摄受正法的法语。第三种语言就是无所依止，这个无所依止这句话是什么意思呢？就是这位菩萨没有爱染心，以清净心为他宣说正法，叫做无所依止。不是爱着心为他说法的，不是以爱着心为依止而演说法的，这叫无所依止，这是第三种。第四种是不过度量故名非可厌逆，他说法的时候并不是令你心里面不高兴，就是他说得太多了，你就厌烦了，那就叫做可厌逆。现在菩萨为说法要的时候不会过量的，所以这是第四种。第五种叫做无边无尽，这地方说是无边无际，就是菩萨说法也能略也能广，相续广大的演说正法，所以这合起来是五种，这五种「是五种语名方便说」。这是解释这个方便说。

「先首美妙分明是三种语名如理说」，这个先首就是以涅盘为最重要的，趣涅盘宫叫做先首。在佛法里面，为众生宣说佛法的目的是为了得大涅盘才学习佛法的，佛法里面要诠显这样的意义，所以叫做先首。这个出世间的佛法，当然是要有这样的愿，那么你要有希望得到涅盘的这样的愿，而菩萨为众生说法也是目的在这里，那么这叫做先首。如果没有这样的愿，你学习佛法也没有这样的愿，而菩萨说法的时候也没有这样的愿，那就不符合佛法的真义了，那也就不是佛法了。佛法是重视这件事的，这也就是深意的意思，如理说的重要的地方。「美妙」，美妙的语言是说，菩萨为众生说法，这个音声清美，所以叫做美妙。就是听起来生欢喜心，所以叫做美妙。这个「分明」是什么意思呢？就是菩萨说出来这个佛法又再加以解释，解释得非常地容易明白，所以叫做分明语。这三种语言叫做如理说。加起来就是八句，这八句的语言「皆如有寻有伺地说（陵本八卷十二页）」。这是《披寻记》的作者这样解释这两句话，用有寻有伺地的那五种语言解释这个方便说，用那个三种语言解释这个如理说，是这样意思。

盈三、了知恩报

又诸菩萨于先有恩诸有情所善守知恩，随其所应现前酬报。

前面是为说法要，第三个是了知恩报。这个菩萨为众生说法，这是饶益有情戒的一条，下面这个了知恩报是什么呢？「又诸菩萨于先有恩诸有情所」，这个菩萨他自己也是在佛法里面熏习善根，也是很久很久了。说是在过去的时候，有的众生对菩萨有恩，对于菩萨有恩的诸有情所。「善守知恩」，菩萨他能够，善者能也，这个守是保持不失掉，就是他知道这个众生对他有恩这件事，他心里能忆念不失，知道这个众生对他有恩，他能够忆念不失。「随其所应现前酬报」，随他所应的，就是随有恩的这个有情的各种情形，能合适的来酬报这位有恩的人。看这个《披寻记》：

「于先有情诸有情所至现前酬报者：有恩有情有多种类」，这个有恩的人有多种类，不是一种，谁是有恩的呢？「谓或父母乃至遭厄难时不相弃者」，这是有恩的人。「如声闻地说（陵本二十五卷十四页）」，那上面说就是父母是有恩的人，或者是乳饮者，就是给你饮乳的这个人，他乳给你饮的这个人，这也是有恩的人。或者是养育你的人，或者是成长你的人，或者是于旷野之中迷失道路了来救护你的人。或者是饥馑的时代，大家都生活困难的时候，他能来救护你的人，这也都是有恩的人。或者是有怨敌的恐怖，他来救护你；或者是被人家抓住了要杀害你而来救护的人；或者是有疾病来为你治疗的人；或者是教利益者教安乐者，教导你怎么样做利益的事情，教导你怎么样得安乐的事情。或者引利益者引安乐者，随所生起诸事务中为助伴者，能肯同你合作令你得利益的人。或者是同欢喜者同忧愁者，遭厄难时不相弃者，那么这都是有恩的人。

「常思酬报，是名善守」，就是自己常常忆念某某人对他有恩，他想要酬谢他，想要报恩，是名叫做善守。

「深知恩惠，是名知恩」，这个深知恩惠，深深地知道那个人对于菩萨有恩，那

件事的重要，所以叫做知恩。

「于此有恩诸有情所，为欲饶益或作助伴乃至或现神通惊恐引摄，是名随其所应」，这下面解释这个随其所应。于此有恩的诸有情所为欲饶益，菩萨对于这个有恩的人想要报恩，想要利益这个人，怎么样利益法呢？「或作助伴」，或者他有事情作，同他合作，使令他的事业成就。「乃至或现神通」，这里面就是饶益有情戒都包括在内了。「乃至或现神通惊恐」，就是这个有恩的众生在生死里流转迷惑颠倒，不肯听顺菩萨的教导，那么菩萨有什么办法呢？菩萨会现出神通来恐怖他。「恐怖引摄」，用恐怖的方法引导他来到佛法里边来改过迁善，「是名随其所应」。

「暂见申敬乃至财利供养，是名现前酬报」，这个暂见，暂时的看见了，彼此见面了就能申敬，就表示自己的恭敬。乃至到财利的供养这位有恩的人，「是名现前酬报，如下自说」，下面的文会说这件事。这是了知恩报，这下面第四科是救护怖畏。

盈四、救护怖畏

又诸菩萨于堕种种师子、虎狼、鬼魅、王贼、水火等畏诸有情类，皆能救护，令离如是诸怖畏处。

「又诸菩萨于堕种种师子、虎狼、鬼魅、王贼、水火等畏诸有情类」，这个有大悲心的菩萨对于诸有情堕落到种种恐怖中。「皆能救护」，菩萨能救护他们，怎么叫做救护呢？「令离如是诸怖畏处」，使令这些众生解脱这一切的苦恼，这些恐怖的地方，当然就像《普门品》说的，那这可是大菩萨的境界。

盈五、开解愁忧

又诸菩萨于诸丧失财宝亲属诸有情类，善为开解，令离愁忧。

这下面第五科开解愁忧。又诸菩萨对于众生里面有丧失亲属的这种苦恼的事情、丧失财宝的苦恼。这个财宝也是人所爱，亲属也是所爱的境界，对于这样的众生他丧失了财宝、丧失了亲属的时候，心情苦恼，那菩萨能善为开解，能够给他疏导，使令他内心里面远离这些愁忧，使令心情开朗，心情愉悦，那么这也是饶益有情戒。下面第六科施与资具。

盈六、施与资具

又诸菩萨于有匮乏资生众具诸有情类，施与一切资生众具。

这也是饶益有情戒。诸菩萨对于这个众生里面，有缺少资生众具的诸有情类。「资生众具」，就是生活所需的这一切。这一切有所缺乏，生活困难了，那么菩萨能施与一切资生众具，能布施他。看这个《披寻记》：

「资生众具者：此有十种」，这个资生众具里面有十种不同。「谓饮食等，如意地说（陵本二卷十七页）」，这个资生众具里面说十种资生众具：第一个是食。第二个是饮。第三个是车。第四个是衣服。第五是庄严具。第六是歌笑舞乐，唱歌或者笑，或者跳舞，或者音乐的事情，这也是生活所需的资具。第七个是香鬘涂抹。第八个是食物资具。第九个是照明，应该就是灯。第十是男女受用，这些都是生活所需的资具。现在这里说呢，「然于此中于自下释」，这里面说饶益众生的，菩萨能施与一切众生的资生众具的，还是有点简别的，「依自下释」，根据下面本论自己本身的解释：「除其歌舞及男女受行，是名一切资生众具」，把这个要不在内，其余的资生众具呢，菩萨有所能与，你若有所缺乏，菩萨会布施给你，「是名一切资生众具，唯为

施与有匮乏故」。这是第六科，下面是第七科如法御众。

盈七、如法御众

又诸菩萨随顺道理，正与依止，如法御众。

「又诸菩萨随顺道理」，这个随顺道理就是随顺佛法的道理。「正与依止」，正这个字就是很好的，为这个众生作依止的因缘。「如法御众」，这个随顺道理、正与依止这两句话的含意究竟是什么呢？就是「如法御众」，就是随顺佛法来领导大众，是这样的意思。看这个《披寻记》：

「随顺道理至如法御众者：谓诸菩萨为欲令他于三乘道随其所应速得成熟」：「谓诸菩萨为欲令他」，他想要使令众生「于三乘道」，声闻乘、辟支佛乘、还有菩萨乘、菩萨乘就是一佛乘，这三乘。这个「乘」就是车，就是三个车，这个车是什么意思呢？车是能有运载的意思，从此处运你到另一个安乐的地方去，那么就叫做车。现在指这个佛法，你学习佛法，佛法有运载的力量，它有力量使令你从苦恼的地方到安乐的地方去，那么从黑暗的地方到光明的地方去，有这种动力，那叫做乘。若世间的善法就没有这个力量，世间的善法只能暂时使令你远离三恶道而已，你还是不能解脱三恶道的，你还是要在苦恼的地方活动，所以他没有这个乘的力量。

「于三乘道，随其所应速得成熟」，菩萨就是开示你三种佛法。「随其所应」，随那个众生的根性所合适的，所适合的。这个人适合学习声闻乘，学习小乘佛法，学习辟支佛乘的佛法，学习大乘佛法。「随其所应速得成熟」，给你积聚因缘使令你这个三乘的善根能够成熟。「能够成熟」，在前面声闻地曾经解释什么叫做成熟？就是能够得解脱了，有得解脱的可能了。说现在只是栽培善根而已，得解脱是不可能的；等到栽培善根，继续不断地栽培善根，这个善根继续地增长，这个时候达到了得无生法忍的程度了，那叫做成熟，所以叫做「随其所应速得成熟」。

「应依大乘或声闻乘真实道理无倒教授、无倒教诫」，这下面又详细地解释这件事。就是随顺这个大乘，或者是随顺声闻乘就是小乘。真实的道理，大乘的道理小乘的道理，这个真实的道理就是苦集灭道这个真实的道理。「无倒教授」，没有错误的教授你。「无倒教诫」，无倒的教诫于你。教授是指教你修学善法，教诫是教导你不要作恶事。「是名随顺道理如法御众」，就是这样意思。

「此复云何？」这下面还想要再详细的解释。

这个「如法御众」这句话，实在来说就是僧团里面的领导人，僧团的领导人你一定要有这个能力，就是随顺道理正与依止，能以三乘圣道教导依止你的人，一定要有这个能力你才能作僧团的领导人，才能如法御众，是这个意思。

「此复云何？谓如显示苦谛无常」，这下面举一个例子，这个《披寻记》的作者在这里很用心的解释，解释得很详细。「谓如显示苦谛无常」，这举一个例子，譬如说开示你「苦谛无常」这句法语，这句法语怎么样开示法呢？「此有大乘声闻乘别」，这句话大乘佛法有一种解释，小乘佛法又有一种解释，这两种佛法解释得不一样。「依大乘道理，相非有义是无常义」，若是根据、随顺大乘佛法的道理来解释这句话，怎么解释呢？怎么叫作无常呢？是「相非有义是无常义」。这个相就是我们的眼耳鼻舌身意所接触的色声香味触法，这都叫作相。眼耳鼻舌身意也是相，色声香味触法也是相，眼识耳识鼻识舌识身识意识也都是相，也就是我们的分别心所取的这一切相所认识的这一切相。在大乘佛法来说，这些相「非有义」，都是没有的。我们看见、所接触的这一切法，我们认为是有，你说没有是你的事，我是看见，我看见这里面有青黄赤白，我看见有老虎来了，这都是真实不虚的。而现在大乘佛法里面说，我

们所见的都是没有这件事的，那么这个「相非有义是无常义」，「无常义」就是把它倒过来是「常无」，就是这一切法常是没有的，就是我们凡夫日常生活的境界，若是站在佛法的态度来说呢，这在无所有中虚妄分别，这就叫做「相非有义是无常义」，是这个意思。

我们在〈真实义品〉里面曾经讲过这件事、讲过这个道理，但是我们若不修止观呢，「相非有义是无常义」就感觉到很生疏，什么叫相非有义就不太明白，但是你若常修止观呢，常做如是观的时候，这个是很熟悉的事情。那么我再重复的说一下，我们就先说这个，按譬喻来说：说光线不好，不是这么样光明，可也不是完全看不见，那么看见那里有一条蛇在那盘踞，那么心里面看见蛇，心里面，这是我看见的，是真实的一条蛇。等到光线提高了，现在有一百度的光明，或者六十度的光明，一看呢，不是蛇，是一个绳子在那盘踞。那么他知道自己以前认为是蛇是错了，是没有蛇的，只是一条绳子，那么这是一个譬喻。譬喻什么呢？就是我们现在，我们不修止观，没有破除去虚妄分别的时候，就是没有破除这无明烦恼的时候，我们所见的这一切的境界，我们的眼耳鼻舌身意所接触的一切境界，我们都认为是真实的，是真实是这样子，真有一条蛇，真实有老虎，有毒蛇，真实是这样子。等到我们智慧高了的时候，常常修止观破无明的时候，得到般若的智慧的时候，原来我们的分别都没有这回事情，都是没有的，就所以这「相非有义是无常义」是这样意思。

我们这样解释这个文的道理应该说是显示出来了，但是可能还是不太明白。这意思就是这样：我们前一生造的业力，造了很多的业，但是我们可能还算好，属于五戒十善的这种善法的业力，这个业力就是阿赖耶识的种子了。在造业的时候，你那个果报结束了，这个业力它有力量发生作用，这个时候我们就变成一个人的境界，变成人的境界的时候就得到人的眼耳鼻舌身意，人的色声香味触法，就出现这种境界。这个境界就叫做依他起，就是因缘所生，就是种子所变现的这一切法。这一切法，若在圣人的境界，在佛菩萨的法眼所看都是如幻如化的、都是不真实、都是虚妄的。但是在我们凡夫的肉眼来看，我们这个虚妄分别的无明烦恼来观察，就认为都是真实的，这就和佛菩萨所见都是虚妄的不同了，那个虚妄和我们凡夫见的执着的真实是不一样的。所以彼此对比起来，在佛菩萨的立场来看，我们认为真实，是没有这回事情的，就在那虚妄上是没有真实的，就是在那绳子上没有蛇的，蛇是没有的，是这个意思。所以「相非有义是无常义」，这是依大乘道理「相非有义是无常义」，就都是空的，都是空无所有的。

我再多说几句，我们是人的境界，我们不是地狱、饿鬼、畜生，和他们是不同类，我们是人的境界，而地狱、饿鬼、畜生呢？他们不是人的境界，和我们也不同类。不同类，他们也是多数是在人的时候造了很多罪，那么那个人的果报结束了，那个地狱的罪业出现了，那么那个业力出现了，就变现出来这个地狱的苦恼的境界，那么他那个人的境界结束了，就变现一个畜生的世界，变现出来一个饿鬼的世界，就是各有各的业力所变现出来的境界。在我们不同类的，我们若是，我们没有他们的境界，他们也没有我们的境界，这最明显的，容易使令我们明白的，我们就说这个地狱的世界，这个地狱的世界呢？那个有八寒地狱，有八热地狱，那个猛火的燃烧的苦恼的世界，他们在那里受苦的时候认为是真实的，真实是有猛火，真实有种种的苦恼的境界令他受苦，他也是执着是真实的。但是在佛菩萨来看呢，那都是虚妄的，是不真实的，是如幻如化的，如梦中境，像我们作梦的时候，所现出来种种的境界，都是不真实的，如水中月，也都是不真实。但是因为我们这个执着心没有破除去，我们没修止观，没有破除执着心呢，我们的执着心在发生作用的时候，就认为是真实的，所以就是受苦了。所以明白的说，地狱是这样子，人间的事情是一样，你在那受苦受乐就是那个执着心的作用，而为什么我这么苦？实在是执着，说我这个病痛，我这身上痛，身上痛实在是内心的执着，执着的境界，如果你能破除这执着心这就是苦即非苦。

所以这个若是得了圣道的时候，譬如这个人是个人他若是得了阿罗汉的时候，阿罗汉也会有病的，有病，有病就是苦，但是他这个正念一提起来的时候，正念一提起来的时候，他的内心就到第一义谛那儿去了，那就没有苦了。我们表面上看这个人有病，很苦，但是他实在是不苦的，他就没有苦了，在第一义谛那地方没有苦，但是这件事是同时的，因为原来的业力，他受阿赖耶识的控制，阿赖耶识是很忠实的，你造的业力熏成了种子，这个种子发生作用的时候，这个种子的力量没有消失，那这个苦恼的境界他就是在那里，他不会失掉的。但是这个圣人，你修学圣道的人，虽然他也有这个苦，但是他这个无分别智一出现呢，就到第一义谛那儿去了，这个苦就没有了，苦即非苦，是这样子。在地狱也是这样子，畜生世界、人的世界、鬼的世界，一切都是虚妄分别，所以就是相非有义是无常义，就这些都是不真实的，都是空无所有的。

所以从这里看呢，我们修止观这件事非常重要，就破除自己内心的虚妄分别，要作这件事，修止观就是坐禅，这个禅有这种作用。若是我们不坐禅，你只是读这部经，我照《金刚经》这样读：「如是我闻，一时佛在舍卫国……」只是读，你不能去思惟观察那个义，那不行！你就是一直在苦恼里面生活，他不能发生那个作用。但是可以……将来，那就是所谓栽培善根，我读了《金刚经》了，我读了《大般若经》了，读了《华严经》、《法华经》了，也栽培善根，也栽培了一点。但是现在想要发生相非有义这个作用不能，不能发生这个作用。不能发生作用，那我们就在虚妄分别里面生活，就是这样在苦恼的境界里面生活，所以从这里面可以知道相非有义是无常义，这个止观的重要，所以我们应该努力的修学止观。

说我不相应，不相应不要紧，可以慢慢的慢慢的，在《解深密经》上说了，初开始发心坐禅的人，他那个内心的止观的相貌是不值得赞叹的，《解深密经》说到这句话，不值得赞叹，但是你不要停下来，继续努力。《解深密经》说到这一句话，你继续努力呢，慢慢它会好转，慢慢就会成功了。说「若诸众生诵持大悲神咒，不得无量三昧辩才者，我誓不成正觉」，所以佛菩萨大慈悲，知道众生想要得三昧，得到无分别的智慧是很难的，但是观世音菩萨帮你忙，给你说个大悲咒，你好好念呢，就有可能会成功了，所以要发心拜大悲忏，有困难的时候不要紧，你常常念大悲咒，拜大悲忏，那么就会好转，就有成功的希望了，所以这个是「相非有义是无常义」。

「依声闻乘道理，相灭坏义是无常义」，若根据小乘佛法来讲，怎么叫做无常呢？「相灭坏义」，我们所看见的这一切相都有灭坏的意思，他不会永久。譬如这高山看上去有很多树、很多花，很美丽的，但忽然间大地震来了，这个山没有了，这就是无常了。又譬如这人身体很健康，他没有病痛，但转眼间病就来了，都是不决定的，是靠不住的事情。你说苦，我不感觉苦，我一切都很自在的，但这也只是暂时的，暂时是这样子，忽然间一刹那就变了，所以「相灭坏义是无常义」。这个「常」是固定的意思，「无常」就是不决定的。你感觉到苦，苦也是不决定的，不是永久，到时候又不苦了。你感觉到乐，乐也不决定，忽然间又苦了，就是这样子，是无常义。这个「相灭坏义是无常义」，那这是小乘佛法这样讲。当然大乘佛法里面也这样讲，可是大乘佛法有深一层的意思，这个无常如幻如化的，也是不可得的。小乘佛法这样讲。

「又如显示苦谛无我，亦有二别」，前面说这个苦谛，什么是苦？色受想行识就是苦，眼耳鼻舌身意就是苦。而这苦即非苦，「相非有义」。「相灭坏义」，相有变化，那么这是大小乘对于无常义，也就是对于苦义有这样的不同的解释。「又如显示苦谛无我，亦有二别」，也有两种不同的分别。

「大乘道理，谓诸法无自性相是无我义」，那这个是大乘佛法讲的这个法无我的道理。「大乘道理，谓诸法无自性相是无我义」，这个「无自性」这句话就是它本身是没有体性的，那就叫做无我义。那么这个和《中论》讲的那个无自性有一点差别。

《中论》上讲：是因缘所生，所以它本身是无自性，因缘所生还是有。因缘所生还是有，只是说它离开了因缘，它没有自性，它是因为因缘而出现的，所以若观察它的自性呢，它是毕竟空寂的。现在这上面是唯识的说法，唯识上说这个无自性，就是说我们所看见的那个法本身是没有的，就是我们看见那条蛇，本身上是没有的，这就和《三论》和《中论》说的无自性有一点差别，但是不是决定有矛盾。「诸法无自性」，那么也就是无自相，无自性义，「是无我义」，就是色受想行识，色受想行识是无自性相义，所以是无我义；色声香味触法无自性，所以叫无我义，这是法无我的意思。

「声闻乘道理，谓补特伽罗无自性相是无我义」，声闻乘的道理呢，就是补特伽罗，补特伽罗就是数取趣义，因为这个外道、非佛教徒就是其他的宗教在印度他们另外有一个说法，另外有说法就是：在色受想行识之外，另外有一个体性，这个体性是常存不变的。说是他来到人间的时候，就是得到了一个人的色受想行识。谁得这个人的色受想行识？就是那个我，有自己的体性的那个我得到了人的体性，人的色受想行识。等到人的寿命结束了，人的色受想行识结束了，那个我还存在的，这个我又跑到天上去了，又得了天的色受想行识。天的色受想行识也是无常的，到时候也结束了，那个我又跑到地狱去了，得到地狱一个色受想行识。那么地狱也可能死掉了以后又跑到饿鬼道，跑到畜生道，就是这个六道这么轮回，就那个我在六道里跑来跑去。生死是指那个每一道里面的色受想行识说的，他有生有死，那个我是不生不死的，是常住、常存不变的，是这样意思。

现在小乘佛法里面说呢，「谓补特伽罗无自性相是无我义」，就是没有外道所执着的，离开了色受想行识有自己的体性的那个我，那个我是没有的，所以叫做无我。那么这就是叫做人无我，也就是补特伽罗无我。但是大乘佛法呢，大乘佛法当然也包括这个无我义，就这个补特伽罗是没有的，但是小乘佛法说没有那个我，但是还是有色受想行识的。现在这大乘佛法说那个色受想行识也是不可得的，就是我们执着的心所接触到的，执着心所执着的色受想行识是没有的。但是阿赖耶识的这个识种子所变现的色受想行识是有的，那么那个是如幻如化的、不真实。这上面说这个无我义和小乘和大乘也有这样的差别，在小乘佛法里面它没有讲这个「诸法无自性相是无我义」，没讲这句话，所以小乘佛法没有说到这个无我。所以站在唯识的立场呢，就说小乘佛法只有补特伽罗无我，没有讲法无我，只是这样意思。但是若站在《中观论》的立场，小乘佛教的圣者也不是太执着一切法是真实的，也不是那么执着，可是他没有专修法空观，那个法的执着还是有多少，只是那个我执是没有了。这是「谓补特伽罗无自性相是无我义」。

「如是随众所应为说正法，名随顺说」，这个又诸菩萨随顺道理，这个随顺怎么讲？「如是随众所应」，说这位菩萨他随顺这个听众，随顺大众。「所应」，那个根性所合适的，小乘佛教学者他是小乘根性，这个人是大乘根性，根性不同，为他们所说的法也就不一样，不一样都是要随顺。「如是随众所应为说正法」，说的这个小乘佛法或者大乘佛法，这叫做随顺说。

「不贪供侍，是名正与依止」，前面这个「又诸菩萨随顺道理」这句话讲完了，下面再解释这个正语依止这句话。「不贪供侍无爱染心而为摄受」，这可以说是收徒弟，这地方也可以这么讲。说是你为什么收徒弟呢？说我是为了他供侍我，我这个徒弟来侍奉我、给我做事，为了这件事。为了这件事而收徒弟，那这就是不合道理。而菩萨是「不贪供侍」，不贪求这个弟子的供侍，他对弟子没有爱染心，「而为摄受」，而收他作徒弟。这个「摄受」实在就是收的意思，收受，就是接受了，接受他作弟子，叫做摄受，就是录取了，录取他做学生了，是这个意思。「是名正与依止」，这就叫做正与依止。这个「依止」其实就是因缘，因缘这两个字就是依止的意思，就是你所有的圣道的善法要依止这位菩萨才能够建立起来，就是这样意思。就是你依止师长的教导能建立圣道，圣道才能建立起来，所以叫做正与依止，是这样意

思。

「摄受有二」，这个正与依止这就是摄受，摄受是有两种不同：「一者财摄，二者法摄」，有这两种不同。用财来摄受这位弟子，当然因为人生存需要有财，不然不能生存，你要收他作徒弟，你要有财来给他用，这在菩萨戒里有提到这一条。所以这个徒弟若是拜师父，师父有这个责任要有财来给你用。实在来说呢，一个寺庙里面做住持的人，他也就是要有这两个责任：一个是维持寺庙的经济，你要有办法做这件事。第二个就是法摄，就是为他们开示佛法。而主要的是法摄！若没有财摄，人不能生存，不能生存怎么能学习佛法呢，所以非要有财摄不可。但是有财摄以后还要有法，有佛法的教导，这样子才能够得圣道，你才能够满足你原来修学圣道的愿望，所以那叫做法摄，这两种都要具足的。

这个法摄里面呢，「教授教诫，是名法摄」，那么教授，教授你修学圣道；教诫你要持戒，不要做种种错误的事情，合起来是名法摄。

「先施财物方便饶益，是名财摄」，但是这个法摄是很重要，财施也是很重要；在法施之前，你先要吃饭，所以「先施财物」先要给他财物，就是衣食住财物。「方便饶益」，这个财物这是一种方便的利益，这是法摄受的前方便，这也是很重要的，是名叫做财摄。

「如说给施如法衣服饮食等是」，就像说布施给你，就是如法的衣服，如法的饮食等，那么这就是财施。

盈八、好随心转（分二科） 昃一、列种类

又诸菩萨随顺世间事务言说，呼召去来，谈论庆慰，随时往赴，从他受取饮食等事。

饶益有情戒一共分十一科，现在是第八科『好随心转』。「好」这个字，这件事是有功德的，没有罪过，就叫做「好」。如果有功德的事情，菩萨就随顺众生的心情去做这件事；如果有罪过，要求菩萨帮忙，菩萨就不随心转了。分两科，第一科『列种类』。

「又诸菩萨随顺世间事务言说」菩萨有大悲心，随顺世间上的人，各式各样的事物，各式各样的言说，菩萨都是慈悲随顺的。什么事情，什么言说呢？这下面列出来「呼召去来，谈论庆慰」。这个「呼召」就是众生有事情了，他要请求你来帮他忙，请求你到什么地方去，请求你来到什么地方，帮他做这件事。「谈论庆慰」到一起有话说，说话有两类：一类的事情就是如意的事情，高兴的事情，就是要加以庆祝。不高兴的事情，不吉祥的事情，要加以安慰，说这两类的话。「随时往赴，从他受取饮食等事」随时又有些事情到什么什么地方去，就是他请你吃饭这些事情。这是列出来种类，下面第二科『举要言』。

昃二、举要言

以要言之，远离一切能引无义违意现行，于所余事心皆随转。

「以要言之」简要地说，「远离一切能引无义违意现行，于所余事心皆随转」是呼召去来也好，谈论庆慰也好，随时往赴从他受取饮食等事也好，这些事情，这些言论，若能「远离一切能引无义」，能引发罪过的、没有功德。「违意」人又不欢喜，违背人的意愿。这两类：「违意」和「能引无义」，远离这两类的事情，没有这两类的过失。这两类过失的时候，菩萨不随心转，不随你的意愿去活动。若是远离了这个事情，就是有功德的事情，也是你所欢喜的，这就是「所余事」，剩余的事情，「心皆随转」，那么菩萨的慈悲心就随顺你的要求这样去做这件事的。这就是不管你什么事情，若符合这个条件呢，菩萨就随心转。看这个《披寻记》：

「随顺世间事务言说等者：谓有三种世事」，世间有三种事情。「一语言谈论更相庆慰事」，你来庆祝我，我来庆祝你，这是更相庆慰事，那么这是谈论的事情。「二嫁娶宾主更相饮噉事」，第二种事情是「嫁娶宾主更相饮噉事」，就是世间上的结婚的事情，有主人，有宾客，那么互相要请吃饭的这些事情，这是一件事。「三于起作种种事中更相营助事」，第三件事「于起作种种事中更相营助事」，就是发动做一种事情，各式各样的事情，要互相帮助，我帮助你，你帮助我，这些事情。这世间上就是有这三种事，「如意地说。（陵本二卷十七页）」，第一地是〈五识身相应地〉，第二地是〈意地〉，在陵本二卷十七页，说到前面这三种事。「今于此中随其所应分别配属」，这是前面『意地』说的事，这一段文「今于此中随其所应分别配属」随其合适的来配属这三种事，怎么配法呢？

「呼召去来，谓更相营助事」，「呼召去来」这句话，就是互相帮忙做事情，属于这一类的。「谈论庆慰，谓更相庆慰事」，「谈论庆慰」这是什么呢？「谓更相庆慰」的事情。「随时往赴从他受取饮食等事，谓嫁娶宾主更相饮噉事」，「随时往赴从他受取饮食等事」这是指什么说的呢？「谓嫁娶宾主更相饮噉事」，就这样配。

「遇有嫁娶，故说随时」，这个时候遇见某甲、某乙有嫁娶的事情，「故说随时」，随种种因缘的时节有这种事情。「如是等事，皆随世间有情心转；故名随顺」，怎么

叫做随顺呢？就是前面说的这三种事，菩萨都是随顺世间人的心愿去做这种事，所以叫做「随顺」。「然于是事应正思量」，菩萨是有大悲心，是愿意满众生愿的，但是菩萨的大悲心里面还有大智慧的，所以他这个智慧应该发生作用。怎么发生作用呢？就是对于众生所要求的事情，「应正思量」菩萨应该正确地去观察。

「若于有情能引无义」，假设这一件事对众生有罪过。「或违彼意非所欲乐」，或者这件事违背那个众生的意愿的。这句话怎么讲呢？譬如说，这个众生有病了，就要求菩萨，菩萨慈悲啊，叫我病好。众生的意愿是要求他的病好，那么菩萨若是随顺他的意愿，叫你的病好了，这样做应该是随顺众生的意愿，结果还不是。什么呢？说这个病好这件事有几种类：这个有的病是什么病呢？就是有重大的罪过，应该受重大的罪报，这样的病。这样，这个病也不是容易好的，因为这多数是定业，定业不容易好，那么这是一种病。第二种病呢？这个众生做了很多的功德；做了很多的功德，他现在有病了，他这个病是什么病呢？就是也是他有重大的罪过，应该受恶报，但是因为有很多功德的力量，就起了变化，就是他本来应该没有病，他将来他有大的罪过，将来受恶报是到三恶道受苦，应该他现在不会得病的，但是因为有大的功德，就使令三恶道的罪业起了变化，就现在要受点苦，现在受点苦，那么将来的三恶道的罪过就息灭了。如果你要求菩萨说把你的病不要受这个病苦，不要受病苦，那将来你要到三恶道受苦啊。菩萨若随顺你的意思，不要受苦，那就是不随你的意思了，因为你也不愿意到三恶道受苦嘛。所以这个地方，随顺你现在的意思，反倒成为不随顺你的意思了，但是这个不是肉眼所能知道的事情。还有很多的众生所求的事情，众生自己不知道，若是满你愿的时候，反倒是不能满你愿，众生自己都不知道；只有菩萨他看得远，他能知道这件事。所以这个不随心的事情，菩萨也不做。

「若于有情能引无义，或违彼意非所欲乐」，不是他所欢喜的事情。「此应远离不起身语现行」，这样情形呢，菩萨就远离了，不去管这件事，就不起身语现行，菩萨也不采取行动，也不表示意见，就是默然，什么话也不说，「是名远离一切能引无义违意现行」，这句话就是这么讲。

「若非能引无义及违彼意」，若是做了这件事，不会引发罪过，也不是违背他的意愿的，「此应随转」这件事菩萨是应该随顺他的意思，满他愿的。「随顺他心起现行故」，随顺众生的意愿，菩萨就采取行动了，「是名于所余事心皆随转」。

盈九、显实功德

又诸菩萨若隐、若露显示所有真实功德，令诸有情欢喜进学。

这是第九科『显实功德』。「又诸菩萨若隐若露」，这个诸菩萨「若隐若露」，这个露就是在大众之中，叫做「露」。「隐」就是不是在大众里边，就是私下里，彼此面对面。这两种情况中，菩萨都是显示所有真实功德。这里说「显示」，就是也有个赞叹的意味，就是你这个补特伽罗，这位众生，曾经努力地在佛法里边成就了信戒闻舍慧，成就了六波罗蜜的功德，成就了各式各样的功德，那么菩萨或者是在私下里，或者是在大众里面，就把你的功德显示出来，就是赞叹的意思，赞叹你有什么什么功德，但是这是你真实有这些功德，菩萨是要赞叹的。「令诸有情欢喜进学」这些诸有情听到了菩萨的显示，听到菩萨的开示，内心里欢喜，就是不停留在这里，就是精进地学习，努力地去栽培善根，这也是饶益有情戒。看这个《披寻记》：

「若隐若露至欢喜进学者：具足信等随一功德，是名真实功德」，什么叫做真实功德呢？就是信戒闻舍慧，或者信进念定慧也好。「随一功德」这种种功德中，随顺你，或者你具足了很多种功德，或者乃至于只具足一种功德，「是名真实功德」这就是真实的功德。「菩萨于此为令有情生欢喜心，转更胜进」，因为生了欢喜心，就会继续精进用功栽培功德，所以「转更胜进修学」。

「是故对彼现前或不现前」，所以菩萨对彼众生现前，在大众的面前；或者不现前。或者，这个「现前」是当你的面；「不现前」是不当你的面。

「如实显发，无所隐覆」就按真实的情况来说，说某某人有什么什么功德。「无所隐覆」你有功德，不把它覆藏起来，会赞叹你，「是名若隐若露显示所有真实功德」。

盈十、调伏有过

又诸菩萨于有过者，内怀亲昵利益安乐增上意乐，调伏诃责治罚驱摈；为欲令其出不善处，安置善处。

这是第十科『调伏有过』，前面说这个众生有功德，菩萨就加以赞叹；若有过失的众生怎么办呢？就是这个『调伏有过』。

「又诸菩萨于有过者」对于有过失的众生，「内怀亲昵利益安乐增上意乐」菩萨对这个有过失的众生，菩萨内心里面也还是亲近这个众生的。对这个有过失的众生，菩萨还是很亲爱他的，还是利益他，令他得到安乐的，而且这种意愿非常有力量，叫「增上意乐」，就是有强大的意愿。

这个「利益安乐」，这个有过失的众生，菩萨对他的利益安乐的意愿是非常强大的，力量很强大的，愿意和他亲近，不弃舍他的，这是他内心里面的想法。表现于外边的相貌呢，「调伏诃责治罚驱摈」，在外边看是这样的，这叫调伏他。「调伏」这句话，是我们佛教徒常常用的这句话。「调」这个字，是转变的意思，调一调。就是你有过失了，菩萨就要转变你，希望你能够消灭、制伏你的烦恼，使令你身口意清净，有功德庄严，这就叫做调伏。怎么样调伏呢？「诃责」，诃责你，你这样做不对，就是语言上诃责。「治罚」，就是要处罚你，不只是口头上诃斥你，另外要罚你的。那怎么罚呢？这上面没有说。「驱摈」，若严重了，可能要驱逐你，就不睬你了，这叫驱摈。

菩萨为什么要这样做呢？「为欲令其出不善处，安置善处」，这也就是前面的「内怀亲昵利益安乐增上意乐」的意思。「为欲」就是为了希望他能够「出不善处」，从罪过的地方解脱出来，「安置善处」，安排他在有功德的地方，这目的是这样子，并没有恶意，还是善意的。看这个《披寻记》：

「于有过者至安置善处者：谓诸有情若有过失及或违犯，」就是犯了这个戒，「名有过者」，就是有过失的意思。「此有上中下品差别」，这里边有下品、有中品、有上品的差别。这个「过失」有这样的差别的。

「菩萨于此内怀亲爱无损恼心」，没有损害他的心，「以调伏法令彼调伏」，使令他远离过失，栽培善根。

「此调伏法复有三种」不同：「一者诃责，谓由语业加行故」，就是在语言上有所行动，指责你的错误。道宣律师的律疏上解释这句话，是在大众里面宣布你的罪状来诃斥你，那么这就叫做诃责，是这样讲，谓由语业加行故。

「二者治罚」，这个治罚是什么意思呢？「谓由身业加行故」，在身业上有些行动，这个怎么样行动呢？这也没有详细说出来。说是要打你，打你又犯波逸提罪，反正就是身业上有些行动，或者是这么办法的，这个是身业加行。

「三者驱摈，谓现弃舍不摄受故」，这个「驱摈」是什么呢？把你驱逐了，从这

个团体里面驱逐你，把你赶出去了。这是什么呢？「谓现弃舍」，表现出来弃舍你了。「不摄受故」，不教导你了，这样意思，这是最严重的，那么这就是下中上品。

「如是三种，亦有软中上三品差别」，这三种就是软中上品的差别。诃责就是软品，治罚就是中品，驱摈就是上品，处罚的很严重了。或者说，诃责里面有下中上品；治罚里面、驱摈里面，也都有下中上品，或者这么讲。「随其所有过失违犯，如应诃责治罚驱摈」，随其所应，有这样不同的处罚。

「为欲令彼有情出离苦因种诸善根，是名出不善处安置善处」，「为欲令彼有情出离苦因种诸善根」从这苦恼的因缘里边解脱出来，那就是从罪过里边解脱出来，就是这里边就是自己的身口意，能够忏悔罪过，使令身口意清净，那就是出离苦因了。「种诸善根」然后努力地栽培善根，「是名出不善处安置善处」。这是调伏有过的有情，这是饶益有情戒。下面第十一科『示现神通』。

盈十一、示现神通

又诸菩萨以神通力方便示现那落迦等诸趣等相，令诸有情厌离不善；方便引令入佛圣教，欢喜信乐，生希有心，勤修正行。

「又诸菩萨以神通力，方便示现那落迦等诸趣等相」，这是说菩萨有各式各样的菩萨，有的菩萨有神通、有的菩萨没有神通。有神通的菩萨也可能是圣位的菩萨，也可能是凡位的菩萨。至于用神通教化众生，也要有适当的因缘；没有因缘有神通他也不现神通的。现在这里说菩萨以神通力方便示现那落迦等，这个方便就是采取行动。采取什么行动呢？「示现那落迦等」就是用神通能够变现出来……那落迦就是地狱；「等」就是示现饿鬼畜生这个「诸趣」等相，这些恶趣受苦的相貌，就是菩萨用神通示现出来这种境界。「令诸有情厌离不善」现出来这种境界有什么好处呢？使令有情知道作恶会有恶报，会到三恶道去受苦。一看到受苦的境界，众生就是厌离不善法的事情，就不愿意作恶事了，所以厌离不善。「方便引令入佛圣教」就是用神通的这种活动、这种行为，引导众生来到佛法里边。来到佛法里边是什么？就是对佛法有信心，有信心就是来到佛教里边来了。如果他来参加佛教的活动但是没有信心，那是没有来到佛教的。「欢喜信乐」对于佛法生欢喜心，那也就是有了信心。「生希有心」就是对于佛法会赞叹佛法的功德世间上是少有的，「勤修正行」他能够有时间，没有信心的时候是没有时间的，有信心的时候就有时间了，他就在佛法里边用功了，栽培善根，勤修正行。看这个《披寻记》：

「以神通力方便示现那落迦等至勤修正行者」这一段文说的是什么话呢？：「由神境智，于诸变化种种神境，领受示现」，「由神境智」这个菩萨的神通他一定是要有禅定的功夫，有这个色界四禅；你若有神通的话，就是得到色界四禅的时候，在色界四禅里面修神通才能够成就神通。这欲界定、未到地定不能有神通，无色界的四空定也不能有神通，只有色界四禅才能现出神通来。这个神通的变现怎么会变现呢？要有神通智，用智慧来现这个神通的。若是凡夫……若是凡位的菩萨或者不是佛教徒他有了神通的时候，他也可能用智慧来现神通，也可能用贪心来现神通，也可能用瞋心来现神通，那就不是菩萨了。菩萨是用智慧来现神通，智慧里他是有慈悲心来现神通，慈悲心里面有智慧，所以叫作神通智。

「于诸变化种种神境」变化这种事情呢，原来这是一个黄土，但是把它变成黄金了，这是变。原来什么也没有，化现出来一个东西，那么叫作化，那叫变化。当然这里边有很多很多的事情，也可以变出来水火……身上出水、身下出火，身上出火、身下出水；现出来种种的光明、现出来种种的身相，现出各式各样的事情。所以叫变化种种的神通。这个神通就是不可思议的境界，你不能思惟上来的，你想不上来的，所以叫神通。「领受示现」就是用这神通境界现出神通来，这个神通的境界是菩萨自己

领受的，现出这个境界菩萨自己领受这个境界的。在众生这方面能看见了的时候，那就叫作示现，能出现这个不可思议的境界叫作示现。「所有（作）自在」作出来种种的神通变化，在菩萨那方面是无障碍的境界，所以叫自在。若有障碍就不自在了，「是名神通」这神通就是这样的意思。

「此为方便能办二事」这是一种行动！菩萨有大悲心和大智慧显现出来一种行动，这个行动能办两种事情：「一由恐怖」就是办这个恐怖的事情。「为乐恶者示现诸那落迦」这个欢喜作恶事的人，菩萨若教他说你作恶不好，将来会下地狱到三恶道受苦，这个众生他不相信这件事，那么菩萨就现出来诸那落迦，就是地狱，「及余恶趣」及饿鬼道、畜生世界这苦恼的果报，「苦果异熟」，现出来这个境界，作恶的人受苦。「为无信者示现执金刚神药叉等相」：「为无信者」对于佛法没有信心的人，不相信有善恶果报、不相信有圣人这些事情，不相信佛法的人；「示现执金刚神」那么没有信心的人，当然菩萨为他演说佛法他不相信，菩萨就现出来，拿着金刚的神，现出一个神，「药叉」这药叉鬼的相貌。这金刚神和这药叉相就向这个不相信佛法……菩萨教化他他不相信，菩萨就现出来金刚神和药叉鬼来扰乱这个众生，扰乱他、恐怖他。「由是因缘随其所应令彼有情厌离恶行舍慢生信」：「由是因缘」由于现出神通的恐怖因缘，「随其所应」随那一类众生所适合的，现出种种神通，「令彼有情」就是命令那个众生，「厌离恶行」乐恶法的人就不敢作恶了，就厌离恶行。不相信佛法的人他有高慢心，那么就舍慢生信，他看见了金刚神，看见了药叉鬼的时候，他高慢心没有了，就「舍慢生信」，那么对于佛法就有了信心，「即此总名厌离不善」这些合起来叫作厌离不善，就是「那落迦等诸趣等相，令诸有情厌离不善」，是这样意思。

「二由引摄」第一件事是恐怖，现在第二件事是引摄。引摄是什么意思呢？「为令所化入佛圣教」就是使令所教化的众生，他能相信佛法，这个佛法，用这个意思把他引导；这里面这个引摄就是引导，引导到佛教里边来的意思，「为令所化入佛圣教」。「示现种种神通变化，由是因缘令彼所化，欢喜踊跃、信受乐欲、生希有心、猛利爱重，精勤修习」他欢喜佛法的程度达到了猛利的程度，特别地爱乐佛法、尊重佛法，精进地修习「法随法行」。那么法随法行就是我们前面学过有两个解释：第一个法是指涅盘说的，第二个随法是八正道。八正道不是涅盘，但能随顺涅盘，它就能使令你到涅盘那里去，就是使令你修学圣道叫法随法行，这是第一个解释。第二个解释呢，就是第一个法就是佛法，语言文字的佛法，随法就是戒，戒定慧的戒，随顺圣教安住净戒，那么就是诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教，「是名勤修正行。」

洪二、明戒安住（分二科）　荒一、总征

云何菩萨住律仪戒，住摄善法戒，住饶益有情戒？善护律仪戒，善修摄善法戒，善行一切种饶益有情戒？

这是第二科『明戒安住』；前面第一科『明戒安立』，就是什么叫律仪戒、摄善法戒、摄众生戒，这三种戒前面已经讲完了。现在是第二科『明戒安住』，就是我们受了戒法，应该安住在戒上面，不能弃舍。分两科，第一科『总征』。「云何菩萨住律仪戒，住摄善法戒，住饶益有情戒？」怎样叫作菩萨安住在律仪戒里边，安住在摄善法戒，安住在饶益有情戒呢？就是三聚净戒。「善护律仪戒，善修摄善法戒，善行一切种饶益有情戒？」怎么叫作善巧方便地保护这律仪戒不违犯，善巧方便地修习摄善法戒，善巧方便地修行一切饶益有情戒呢？这是问。下边《披寻记》的解释：

「云何菩萨住律仪戒至善行一切种饶益有情戒者」：这是牒这段文，下边解释。「由不舍义是名为住」这个住律仪戒，住摄善法戒，住饶益有情戒，这个住是什么意思呢？这个住就是不舍的意思，不弃舍，就是你心能够住在戒里面，和这戒不远离，

不远离戒法是名为住。「云何不舍？」怎么叫作不舍呢？「由二因缘」，由二因缘叫作不舍，有两个理由。

「一者不舍无上菩提大愿」最初你秉受菩萨戒的时候，你是发无上菩提大愿的；这个是应该在受戒之前，应该学习这个无上菩提愿，常常静坐加以熏习、加以学习，常这样地作念来发这个无上菩提大愿，当然是内心的诚恳，由诚恳的内心不断地学习，真实地在内心里面建立了无上菩提愿，那叫做无上菩提愿。说是我不舍三聚净戒，怎样叫作不舍三聚净戒呢？就是你不舍无上菩提大愿。

「二者无上品缠现行他胜处法」第二个不舍菩萨的三聚净戒，就是你没有上品烦恼——「现行他胜处法」没有犯根本戒，那这样子呢，这个菩萨戒也就没有舍。若是你有上品的烦恼，你犯了菩萨戒，就没有菩萨戒了，这个戒体就没有了，你菩萨的身份就没有了。上品缠这件事也是戒品的后面有说，那上面说有四句话：「数数现行，都无惭愧，身心爱乐，见是功德。」有这四句话。数数现行，就是你犯戒这件事，数数地去犯戒。数数地犯戒应该怎么解释呢？宗喀巴大师的解释是说你犯了这条戒，犯了这根本戒，将来遇见因缘的时候你还想要犯，那就叫作数数现行；都无惭愧，心里面没有惭愧心、没有羞耻心；身心爱乐，见是功德，对于犯戒这种罪过的事情很欢喜，身心爱乐，感觉到很有功德，你具足了这四句话你就是上品缠。

「无上品现行他胜处法」第二无上品缠，没有这上品的烦恼现行，他胜处法，「由是因缘令所受戒无有退失」由这两种因缘所以你所受的戒没能退失，「故名为住」，你的菩提心一直的存在，你又没有上品烦恼犯戒，你就是安住戒，三聚净戒了。「护谓防护」，善护律仪戒这个护字怎么讲呢？这个护是防护，就是保护的意思。「于律仪戒此为增上」这个护这个字在律仪戒来说是非常重要的。你受了律仪戒，受了杀盗淫妄的律仪戒，你常能保护清净不犯，所以这个护字很重要。「由能于此精勤守护，方能精勤守护余二故」由于你能够于此律仪戒精勤地守护不犯，方能够精勤地守护其余的两种戒——摄善法戒、饶益有情戒，所以这律仪戒的守护很重要。「修谓修习」，这第二句话善修摄善法戒。这个修字怎么讲呢？叫做修习，就是你数数地去作善法，不能作一次就完了；各式各样的善法你都需要作，那么就叫作修习。「于摄善法戒此说为增上」在摄善法戒这一条的菩萨戒里面，这三聚净戒这一聚的摄善法戒里边，修习这句话很重要。「摄受随与无上正等菩提果故」你常常地修习摄善法戒，它有功能摄受无上菩提果、随与无上菩提果的，所以说修习很重要。

「行谓现行」第三句就是善行一切饶益有情戒，行是现行。怎么叫作现行呢？「于饶益有情戒此说为增上」就是你不能口头上说，我大慈悲利益众生，这样子不够的，你要显现出来行动，于饶益有情戒此为宗要。「现行身语意业」在你的身语意里边显现出来这种慈悲的活动。「能为四种摄事诸方便故」你能够作出来四种方便，就是四摄，布施、爱语、利行、同事饶益众生。「依此道理故别别说」前面有善护、善修、善行对于三聚净戒来说，是有这样不同的道理，所以就各各地别说。前边是『总征』，下边是第二科『别显』，各别的显示出来。分三科：第一科『住律仪戒』；又分两科，第一科是『别辨相』：分十科，第一科是『不恋过去诸欲』。

荒二、别显（分三科）　日一、住律仪戒（分二科）　月一、别辨相（分十科）　盈一、不恋过去诸欲

谓诸菩萨住别解脱律仪戒时，舍转轮王而出家已，不顾王位，如弃草秽。如有贫庶为活命故，弃下劣欲而出家已，不顾劣欲，不如菩萨清净意乐，舍轮王位而出家已，不顾一切人中最胜转轮王位。

「谓诸菩萨住别解脱律仪戒时」这些发无上菩提心的菩萨，他安住在别解脱律仪戒的时候，这个时候是什么样子呢？「舍转轮王而出家已，不顾王位如弃草秽」这个人是谁呢？他是转轮王，转轮王这个时候出家了作比丘了，作菩萨比丘了，他弃舍了

转轮王这个宝位，出家作菩萨比丘。「不顾王位」他出家以后，再也不顾恋以前转轮圣王的那个位置，那种富贵的境界，他一点也不爱惜就丢掉了、不要了。「如弃草秽」，譬如就像丢掉一根草似的，或者是弃舍这垃圾似的，就丢掉了不要了、放下了。看这个《披寻记》：

「转轮王者」此有四种转轮王；「或王一洲」四大部洲王一洲，就是南赡部洲，「或二三四」或者是两洲、三洲、四洲——东胜身洲，西牛货洲，北俱卢洲四大部洲。「于彼生时随其所应有铁轮宝或铜或银或金轮宝自然出现」：「于彼生时」就是那个金轮王他初开始来到这个世间的时候，「随其所应」随他的福德所适合的，「有铁轮宝」出现，那就是铁轮王，王一洲；「或铜」轮出现，那是王两个洲；「或银」轮出现、「或金轮」出现，「金轮宝自然出现」，自然的就出现这种宝，那就是铁轮王、铜轮王、银轮王、金轮王。如意地说（陵本二卷十八页）。

如有贫庶为活命故，弃下劣欲而出家已不顾劣欲，不如菩萨清净意乐，舍轮王位而出家已，不顾一切人中最胜转轮王位。

「如有贫庶，为活命故，弃下劣欲而出家已不顾劣欲」，这又说一个比如，举一个例子。像那个贫穷的人，一般的庶民，贫穷的庶民，「为活命故」他在这社会上生活困难了，他为了使生命能活下去，他就「弃下劣欲」把自己那个下劣的五欲丢掉了，就出家作比丘了。出家作比丘以后受人家的供养，这个时候「不顾劣欲」就不回想以前在家的时候那种下劣的境界，都不爱了、不要了，那样子。这里说转轮圣王出家和这件事相比也是这样意思，「不如菩萨清净意乐，舍轮王位而出家已，不顾一切人中最胜转轮王位」这个是说这贫穷人弃舍了下劣欲而出家以后，他不再回想以前那个弃舍的欲，还想念那个欲有怎么好，他不想念了。而这件事还不如那个菩萨，发菩提心的转轮王他那个清净的意乐，他那一念的清净心。他一念清净心是什么？他为什么要出家呢？他就是为了想要得圣道。要得圣道，他就弃舍了转轮王位而出家已，出家以后，「不顾一切人中最胜转轮王位」他不再想……哎呀！后悔了！出家这样清淡，不如作转轮王好，他不会这样的。不会顾恋回想以前的人中作转轮王的那种事情，不回想了。看这个《披寻记》：

「清净意乐者：此中不说已证净胜意乐地名清净意乐」这里边说是转轮那个清净意乐出家，那个不是说已经证得净胜意乐地，那就是初欢喜地乃至到第十地都叫作净胜意乐地，现在这里的清净意乐不是指那个说的。「为求证此，故作是说」那转轮王这个清净意乐是什么意乐呢？就是为了证得十地的清净意乐，他有这样的意愿，就叫作清净意乐，这叫做不如菩萨清净意乐，这只是发一个愿，想要得到十地菩萨的境界，只是发这个愿而已还没有证，只是有愿。「为求证此，故作是说」证此清净意乐故，作如是说。「云何知然？」怎么知道是这么回事情呢？「由前能喻说为活命」由前面说那个贫穷的人为了活命而出家，「由前能喻说为活命」，为了活命而出家，「今此所喻有所为义」前面那个穷人为了活命而出家作比丘，那么转轮王他是为了什么而出家作比丘呢？为了清净意乐，就是为证得十地的清净意乐，这个意思，他现在只是发愿还没证得。「当知亦尔」也就是发一个愿，就是发一个愿的意思。「若不尔者」如果不是这么讲，「有道理相违过」这个道理就不对了，就有相违，自相矛盾的过失。什么叫作道理相违过呢？「非证净胜意乐地已，方舍轮王位而出家故」不是说他已经得到十地菩萨的境界了，然后才弃舍转轮王位，不是这个意思。就是他还没得到清净意乐，为求清净意乐才出家，所以这样就没有矛盾了。这是第一科不恋过去的诸欲。下面第二科不希未来诸欲。

盈二、不希求未来诸欲

又诸菩萨住律仪戒，于未来世天魔王宫所有妙欲，不生喜乐。

「又诸菩萨住律仪戒」又诸菩萨安住在律仪戒里边，就是出家的戒，他应该不是在家居士，一定是出家的比丘。「于未来世天魔王宫所有妙欲，不生喜乐」菩萨住律仪戒修学圣道的时候，他已经放弃的欲他不要了，那么对未来的「天魔王宫」，天魔，人中的鬼神也是魔，也是向修行人捣乱的，现在是说天上的魔，就是他自在天里面的魔，所以那也算是魔王的宫殿，他所有的妙欲也是很了不起的。而这个修行的转轮王出家了以后，「不生喜乐」对魔王宫殿的所有妙欲不生欢喜心的。看这个《披寻记》：

「天魔王宫所有妙欲者：谓如帝释天宫五欲众妙甚可爱乐」这是举出个譬喻，像这个帝释天就是忉利天。忉利天宫那里边的五欲乐是「众妙」，特别很多很多妙好的事情，「甚可爱乐」。「唯发喜乐」那种欲的境界只令你生喜乐而没有苦的，不像人间欲的事情令你苦恼，唯发喜乐。「彼诸天众恒为是乐牵引其意」这个忉利天众、三十三天诸天众，「恒为是乐」恒为诸天的那种五欲乐「牵引其意」，那个心就被它拉去了。「以度其时」就把他那个光阴，他那个时间就这样度过去了，就是享受乐，「是名天宫所有妙欲，如有寻有伺地说。（陵本四卷十七页）」那里有说这些事情。

「复有魔罗天宫」这个魔罗就是魔，我们欢喜简略，就把那个罗的音给略去了，只说个魔。这个魔王的天宫，「即他化自在天摄」就是属于欲界天的最高一层天，属于那层天的事。「然处所高胜，受用由他所化」然而这个魔王居住的处所比天的处所高胜，更殊胜一点。「受用由他所化诸欲尘故」他所受用的五欲不是他自己变化的，是由其他的天人所变化，他受用这样的欲尘。「富贵自在」有大富大贵的境界，很自在的，「是名魔宫所有妙欲。此于勤修胜善品者，求欲超越蕴、烦恼、死三种魔时」说是他化自在天里面的魔王，「此于勤修胜善品者」他对于人间的比丘、比丘尼勤修胜善品的时候，「勤修胜善品者，求欲超越蕴魔、烦恼魔、死魔」我们在人间的比丘比丘尼求欲超越，修学戒定慧想要超越蕴魔、超越烦恼魔、超越死魔，超越这三种魔的时候，「得大自在」魔王对这些人有自在力，「为作障碍发起种种扰乱事业」天上的魔王他给我们人间的修行人作障碍，他怎么障碍法呢？他发起种种的杂乱的事情来扰乱比丘和比丘尼，「故名为魔」，是这样意思。

亦不愿求彼诸妙欲，修行梵行，于彼妙欲尚如实观，犹如趣入广大种种恐畏稠林，况余诸欲。

我们上一次停讲到现在，也很久了，这个科判可能也记得不清楚，我向前多说一点，现在的文是菩萨地，菩萨地里边，第一大科是「普摄学果」，「普摄学果」里边又分三大科，第一科是「持摄」，这里边，在菩萨地开始的时候是有十法，就是具足了菩萨地的大意，第一法就是「持」，在这一科里边分三科，第一科「种姓持」，第二科「发心持」，第三科「觉分持」，「觉分持」是在第三十五卷，「觉分持」里边又分成三科，第一科是「所学处」，第二科是「如是学」，第三科是「能修学」，这是「觉分持」一共分这么三大科，第二科里边「如是学」又分二大科，第一科「结前生后」，第二科「略广分别」，「略广分别」里边，「略分别」已经过去了，第二科是「广分别」，「广分别」是从第三十九卷开始，「广分别」里边分两大科，第一科就是「六度四摄」，又分两科，第一科是「别广」，又分两科，第一科是「六度」，「施度」已经学习过了，现在是「戒波罗蜜」，「戒波罗蜜」里边一共是有九种「戒波罗蜜」，九种「戒波罗蜜」分三科，第一科是「自性戒」，第二科是「一切戒」，现在我们这个文就属于「一切戒」里边的，「一切戒」里边有「征」、有「释」，解释里边分两科，第一科「标列种类」，第二科「广辨差别」，「广辨差别」里边分三科，第一科是「戒相的差别」，又分两科，第一科「别释三戒」，「别释三戒」里边分三科，第一科「明戒安立」，戒安立里边就是「律仪戒」、「摄善法戒」、「饶益有情戒」，「明戒安立」这三大科已经过去了，第二科是「明戒安住」，「戒安住」里边分二科，第一科「总征」，第二科「别显」，「别显」里边第一科是「住律仪戒」，现在可以看到了，第一科「总征」已经过去了，第二科是「别显」，「别显」里面分三科，第一科是「住律仪戒」，分两科，第一科是「别辨相」，「别辨相」里边分十科，第一科是「不恋过去诸欲」，我从这里开始，就是刚才念的文向前。

月一、别辨相（分十科） 盈一、不恋过去诸欲

谓诸菩萨住别解脱律仪戒时，舍转轮王，而出家已，不顾王位，如弃草秽。

「别辨相」里边分十大科，第一科是「不恋过去诸欲」，「谓诸菩萨」，这是说很多的菩萨，「住别解脱律仪戒时」，这三聚净戒先说「住别解脱律仪戒」，这个菩萨他安住在「别解脱律仪戒」的时候，这个时候是怎么情形呢？「舍转轮王，而出家已」，这个菩萨在家的时候，原来是转轮王，他弃舍了转轮王的富贵荣华就出家，离开了他的烦恼家，「不顾王位」，他不恋着这个「转轮王」的身份，「如弃草秽」，就像弃舍一个草似的，像弃舍这个污秽的东西似的，一点也不爱着，这可见这个菩萨这个境界，可是有多么伟大。看这个《披寻记》的文：

「转轮王者：此有四种」转轮王，「或王一洲，或二三四」，或王二洲、或王三洲、或王四洲，「于彼生时，随其所应，有铁轮宝，或铜或银或金轮宝自然出现」，这个轮王是有这样的事情，就是有铁轮宝、或者铜轮宝、或者银轮宝、或者金轮宝，自然的出现，出现这件事，「如意地说」，像那个第二地，第一地是「五识身相应地」，第二地就是「意地」，这个「意地」是那里呢？「陵本二卷十八页」，在那里说这个四种转轮王的事情。

如有贫庶为活命故，弃下劣欲而出家已，不顾劣欲。

这下边举一个例子来显示转轮圣王出家的情形，譬如有一位贫穷的「庶民」，他为了活命的原故，「弃下劣欲」，他的欲的事情是很下劣的，他就弃舍了出家来做比

丘，「而出家已，不顾劣欲」，出家以后，他不会回顾、爱着他在家的那个劣欲，他不再想念以前的事情。

不如菩萨清净意乐，舍轮王位而出家已，不顾一切人中最胜转轮王位。

这个贫穷的人出家以后，他不留恋他过去的欲，那种情形还不如发无上菩提心的菩萨，他对佛法有清净的意乐，「舍轮王位」，这里说「清净意乐」应该说，就是他发无上菩提心了，他有清净的意愿，「意乐」也就是意愿，他想要得圣道、得无上菩提、行菩萨道广度众生，他这个高尚的意愿叫做清净的意乐，这是他没出家以前，他学习佛法的时候，达到了这个程度，达到这个程度的时候，他「舍轮王位」，就是弃舍了转轮王位，「而出家已，不顾一切人中」，他不顾恋人中的最胜、最殊胜的转轮王位，贫穷的人出家不顾劣欲，我们可能会想象到这件事，用这件事来比喻转轮王出家的时候，他那个放下的情况，还超过那个贫苦的人出家。下边《披寻记》：

「清净意乐者：此中不说已证净胜意乐地名清净意乐」，这里说的菩萨的「清净意乐」，不是说已经得无生法忍了，他证悟了第一义谛的那个时候的「清净意乐」，不是指那个说的，「不说已证净胜意乐地名清净意乐」。「为求证此故作是说」，而这里面说「清净意乐」，就是这位菩萨，他还是在凡位的时候，为了希求证入此「净胜意乐」，「故作是说」，所以这么叫做「清净意乐」。「云何知然」，怎么知道这句话是这样意思呢？

「由前能喻说为活命，今此所喻有所为义，当知亦尔」，由前面说那个譬喻，「贫庶为活命故，弃下劣欲」，这是能譬喻的，「由前能喻说为活命」，为活命故而出家，在家不能活命了，出家就有人供养，所以就可以活命，是这样意思。「今此所喻」，就是所晓喻的转轮王出家这件事情，「有所为义」，那就是他初开始出家，当然这个时候没有得无生法忍，所以「有所为义」，就是有所求义，「当知亦尔」，也就像那个，也是这样意思，就是这个贫苦的出家人，他出家的目的是为活命，所以现在这个转轮王，原来是个凡夫菩萨，现在有所求，求这个「净胜意乐」，想要得无生法忍，「当知亦尔」，也有所求，「若不尔者，有道理相违过」，要不这样解释，在道理上有相违的过失，「非证净胜意乐地已，方舍轮王而出家故」，这个道理的相违就是这个意思，不是说这个轮王，他已经证悟了第一义谛，成就了清净的胜意乐，「已」，以后，方才舍转轮王，「而出家故」，要是那样，那可以不舍转轮王，就是以转轮王的身份，学习佛法、广度众生，所以他现在就是没有得到「净胜意乐地」，他去行菩萨道还有所不足，所以他须要出家，修学圣道，这样解释了这一段文是「不恋过去诸欲」，是说这位菩萨，他不恋着他以前的那样殊胜的转轮王的欲，那么就显示如果没有那么高的身份，那么你的欲，还值得留恋吧？有这个味道。

盈二、不希未来诸欲

又诸菩萨住律仪戒，于未来世天魔王宫所有妙欲，不生喜乐。

这第二科「不希未来诸欲」，「又诸菩萨」，就是这些已经出了家的这些「诸菩萨」，出了家，受了律仪戒，就是安住在律仪戒上，「于未来世」，就是将来，因为他现在能够住在律仪戒里边，修学圣道，将来世怎么个情形呢？那么这位菩萨，他自己的意愿，未来世「天」，天王的宫所有妙欲，魔王宫所有妙欲，「不生喜乐」，不生喜乐，他没有这个爱着心，他没有这个心情，我将来生天享天欲，将来到他化自在天宫，享魔王的妙欲，他没有这种爱乐。看这个《披寻记》：

「天魔王宫所有妙欲者：谓如帝释天宫，五欲众妙甚可爱乐」，三十三天，帝释，释提桓因，他那个天宫里面的五欲，「众妙甚可爱乐，唯发喜乐」，他那个妙欲使令他内心里面，只有喜乐，没有苦恼，「彼诸天众恒为是乐牵引其意」，彼三十三

天那个天众，常是为这些五欲乐「牵引其心」，他的心就是老是念这些五欲乐，「以度其时」，来过他的时间，他的时间就是这样过去了，「是名天宫所有」的「妙欲」，「如有寻有伺地说（陵本四卷十七页）」，说这这件事。

「复有魔罗天宫」，我们简单的说就是魔，实在梵语叫做「魔罗」，这个天宫中「他化自在天摄」，魔王是属于欲界顶天的他化自在天摄，「然处所高胜，受用由他所化诸欲尘故，富贵自在」，他化自在天的处所，高胜其余的欲界天，他所受用的欲乐，「由他所化」，由别的天所化，「诸欲尘故，富贵自在，是名魔宫所有妙欲，此于勤修胜善品者，求欲超越蕴魔、烦恼魔、死魔，三种魔时，得大自在，为作障碍，发起种种扰乱事业，故名为魔」。这就解释这个「魔」是什么意思，「此于勤修胜善品者」，他化自在天这个魔王，对于人间佛教徒「勤修胜善品」，勤修三十七道品的人，「求欲超越」，修学圣道的人希求能够超越「蕴魔」，就是这个色、受、想、行、识的生命体，还有「烦恼魔」，就是爱烦恼、见烦恼，还有「死魔」，这三种魔时「得大自在」，欲界天魔王对于这个修行人的目的想要超越这三种魔的事情，他有自在力，「为作障碍」，他障碍我们修行这件事，他很自在，「发起种种扰乱」的事情，「故名为魔」。当然这件事就是止观没有修得合适，那就为魔王所扰乱了。

亦不愿求彼诸妙欲，修行梵行。

前面说，说是发无上菩提心、受了菩萨戒，安住在律仪戒的这个菩萨，他不喜欢这个天魔王宫的妙欲，「亦不愿求」，他修学圣道，他的内心并不希求「彼诸妙欲」，「修行梵行」，他修行圣道，目的不是求「彼诸妙欲」的。

于彼妙欲尚如实观。

这位菩萨安住律仪戒的时候，对于天魔王宫的妙欲，尚且如实的观察。

犹如趣入广大种种恐畏稠林，况余诸欲。

做一个譬喻，就像趣入到广大的「恐畏稠林」，种种的「恐畏稠林」，稠密的树林里边，是很可恐怖的，里边可能有老虎、还有狮子，所以观察那个天欲就像恐畏的稠林似的，「况余诸欲」，何况其余的还不如天欲呢？那么他更不欢喜了。看这个《披寻记》：

「修行梵行者：此说正梵行求，一切皆为求无漏界」，这个「梵行求」，因为有的人是求欲求，欲求、有求、梵行求三种求，现在说「梵行求」，什么叫做「梵行求」？「一切皆为求无漏界」，就是希求成就无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见，这个目的是这样，不求世间上的名闻利养，「虽复能感天魔妙欲，而非所求」，菩萨修学圣道，做种种功德，他是有这个堪能性的，感得天欲、感得魔王宫的妙欲的，但是他不希求这件事，「而非所求」，这一段文是「不希未来诸欲」。

盈三、不着现在诸欲

又诸菩萨既出家已，于现在世，尊贵有情种种上妙利养恭敬，正慧审观，尚如变吐，曾不味着。何况于余卑贱有情，所有下劣利养恭敬。

下面第三科「不着现在诸欲」，又发菩提心的诸菩萨，既然出了家以后，「于现在世」，不是过去、也不是未来，「现在世」什么呢？尊贵的有情，在这个世间上有大福德的人，他们有种种上妙的利养恭敬，这些有情对菩萨有利养、有恭敬，而菩萨对于这个「利养恭敬」，「正慧观察」，他用佛法的般若的智慧观察这个「利养恭敬」，「尚如变吐，曾不味着」，就像那个「变吐」似的，一点也不爱着这些事情。

「何况于余卑贱有情，所有下劣」的「利养恭敬」，更不味着了，更不爱着这些事情。看这个《披寻记》解释这个什么叫做「变吐」：

「尚如变吐曾不味著者：谓如段食，香味触处所摄」，这个段食就是一段落、一段落的，像我们所用的饮食，正好就是段食，这个段食究竟是什么东西呢？就是「香味触」这三样，属于这三样所摄的，就是段食，「由香味触于吞咽时，令生欢喜，有染而住」，我们用这个饮食的时候，吞咽的时候，心里面感觉到很可口，所以生欢喜心，「有染而住」，就是有染着心，我们的心住在染着这个地方，「是名味着」，这个「染着」是心所法，另外有心王，这个心王和心所在一起，染着这个「香味触」，「若变吐已，便不名食」，你吞咽以后，这个肠胃的消化，它就有变化了，这个「吐」，实在就是排泄出去了，「便不名食」了，「香味触三已变坏故，无复堪能为受用故，是故于此不生味着」，这个譬喻也是很厉害，就是所受的这个利养恭敬，观察就是犹如「变吐，曾不味着」，这是第三科，下面第四科。

盈四、常乐远离不生喜足（分二科）　昃一、乐远离

又诸菩萨常乐远离，若独静处，若在众中于一切时，心专远离，寂静而住。

这是第四科「常乐远离不生喜足」，分两科，第一科是「乐远离」，「又诸菩萨常乐远离」，他的内心欢喜远离，「若独静处」，这个「乐远离」这句话怎么讲呢？有身远离、有心远离，身、心两种远离，「若独静处」，若是一个人居住在寂静处，那么这就是身远离，当然也有心远离在内，「若在众中」，那么这就是指身没有远离，而只是心远离，「于一切时，心专远离，寂静而住」，就是「若独静处、若在众中」，就是有这两种差别，但是两种差别都包括在内，「一切时」，这位菩萨他的内心都是远离的，在大众里面，他心里面也是远离，在独静处居住的时候，他的心也是远离，寂静而住，那么这看出来，就是在大众里住，没有身远离，须要有心远离，要是自己在寂静处，单独的居住，他身远离而心远离，当然也有人身远离而心不远离，那就是和圣道不相合了。看这个《披寻记》的解释：

「常乐远离至寂静而住者，远离有二」，有两种，一是「身远离」、二是「心远离」，「此中偏说心远离故」，这一段文指偏说心远离这一种，「于一切时乐住远离」，不管是一个人在一处住，或在大众里住，他心里面欢喜远离，「是名常乐远离」，「若独静处，谓于身远离时，由彼不与在家及出家众共相杂住」，论文上说「乐独静处」，这是说菩萨身也是远离的，这个时候「由彼不与在家」人，和出家人共同在一起住，「共相杂住独一无侣故」，他不和在家人、出家人「共相杂住」，单独一个人没有伴侣故，所以叫做「身远离」，「若在众中谓于非住身远离时」，若在大众之中，若住在大众里边，那就不叫做「身远离」，「约此二别，说一切时」，包括了「一切时」，这看出菩萨有这两种情形，有的时候在大众，有的时候独住，分这么两个情形，「约此二别说一切时，远离一切染污无记所有作意」，就是在大众里住也好。一个人单独一个地方住也好，他内心里面没有染污心，也没有无记心，他内心里面的活动是清净善法，没有染污心、也没有无记。

「修习一切其性是善，能引义利，定地作意」，他这个时候，他的内心里面就是修习，修习就是两个方法，当然是戒为基础，律仪戒为基础，一个修止、一个修观，那么就叫做「修习」，所修习的止、所修的观「其性是善」，它的体性是良好的，有什么好呢？「能引义利」，能引出来无漏的功德，或者是现在得到功德，或者将来得到功德，或者是福、或者是慧，「能引义利，定地作意」，就是得禅定的作意，那么就是前面的文，曾经说有四十种作意，或者说是有四种作意，简单的说有四种作意｜力励运转作意、有间缺运转作意、无间缺运转作意、无功用运转作意，这四种作意里边，第一个是「力励运转作意」，这个「力励」这两个字，很有意思，这个「励」，就是一个「厂」里边加一个「万」，再加一个「力」，「力量的力」，「力励」，这

表示什么意思呢？这初发心学习佛法，初发心修学止观的人，想要改变自己的思想活动不容易，你要特别的努力，才能把这个颠倒迷惑的思想扭转过来，叫「力励运转作意」。

这个「力励运转作意」这里有什么意思？明白一点说，要守规矩，就是要守规矩，不能放纵自己，因为人的习惯，原来就是要放纵自己，忽然间立了规矩的时候，就是不随顺自己原来的习惯，那不随顺那个习惯，你叫我随顺规矩，很难，所以要「力励」，这「力励」是这个意思，这里，我想各位自己也会想到这个问题，譬如假设现在这个情形，我欢喜睡觉，我早晨我都饭都不吃，我愿意睡觉，睡觉精神好了，坐禅也可能坐得好一点，但是要打禅七的时候，你辛苦了，因为打禅七的时候，不会是八点钟才是第一支香，一定是早晨三点钟、四点钟就是第一支香开始，但是你原来的习惯，这时候是睡觉的，你成了习惯了，但是这个时候，违反你的习惯去静坐，很辛苦，很辛苦啊！那要怎么办呢？就是「力励运转作意」，就是强迫的改变自己，强迫自己改变过来，我天天要是三点钟，我就起来，我不管你打板、不打板，但是我这个时候起来，起来我做做一般的事情，我就去静坐，等到你打禅七的时候，正符合我原来的生活习惯，我不辛苦，不辛苦的，这个睡觉这个事，我说过多少次了，所以为什么人要睡觉呢？因为你吃饭了呀，色界天上的人，他不睡觉，因为他没有欲了，他不吃饭，所以他没有睡眠的问题，他们色界天上的人就是入定、出定这个事情，欲界以下的人都是吃饭，但是天上的人，比人间好一点，那么他们不排泄，但是他们也是吃东西，所以他们也是睡觉，天上的人也睡觉，那么我们人间的人，也要睡觉，就是因为有欲加上吃饭，你要睡觉，为什么要睡觉？因为吃饭了睡觉，再就是习惯，习惯要睡觉，你习惯这个时候睡觉，你天天当然要睡，不睡就不舒服，这是习惯来的，这样子说，我们就是按理说，我们发心出家了，当然就是把世间上的欲事，虽然不是转轮王，但是也有多少欲，但是也把它放下了，放下了出了家，你就得要想一想，就是我不要养成这个习惯，我只是吃饭了，我要睡觉，这一段时间需要睡觉，其它时间不养成习惯，不养成习惯，它随顺修学圣道，除非你完全没有这个意愿想要修学圣道，我只是学习佛法给人讲一讲，你愿意这样子那可以睡觉，你可以睡，但是你是有才华的人，你不是一般的人。

你佛法学习好了，为人讲经说法的时候，或者你做佛学院院长，你可能做住持，这都是可能的，但是你养成了习惯，到那时候就是睡觉，要请你主持禅七的时候，你怎么办？我的意思，你有病，这时候这个身体不对，可以将就一个时期，早晨不去上早课也可以，你有病嘛！那么你也不上早课、不上晚课都是可以，这是可以理解的，你没有告病假，你还是正常，你去上早殿、上晚殿，不应该不去随顺大众的功课，应该随顺大众的功课，我的意思，刚才，我重复一句，有病的人你可以告假，也决定给你假，就是不去上早课、也不上晚课，都可以，你可以休息、可以看病，可以怎么的，你没有告病假，没有告病假，你完全要随顺，你要去上早课、要上晚课，一养成了习惯了，它一点也不感觉到难，感觉很正常的，如果是平常的人，那也用不着说这些话，所谓「平常」这句话怎么讲？就是对于教义的学习也不会有成就，更谈不到修止观，这种人不在内，我感觉我们的同学，都是超越了这个境界，最低限度可以做讲经的大法师，我感觉我们这些同学，最低限度做个讲经的大法师，那么最好可以得四禅八定，都有这个能力，有这个堪能性，你不是平常人，但是就是这个「力励运转作意」，你要强迫自己，不是人家立规矩强迫你，不是！是你自己强迫你自己改变过来，就是习惯嘛！天天这个时候起来，习惯了，自然就起来，不须要打板，他就醒了，失常的时候很少，自然是这样子。

「力励运转作意」，这个初发心的时候，你一定要受这苦，但是这不是很久，你拿持午来说，就是三天，三天有点不舒服，原来是晚间吃东西嘛，忽然间晚间不吃东西，顶多三天不舒服，第四天就没有事就习惯了，不吃饭没有什么，尤其是你看人家打饿七的人，七天都不吃东西，他能忍受这个事情，我们更应该忍受这一点，所以这个，是的，违背了习惯就不舒服，那你要忍受这一点，过了一个时期就好了，就是改

变成另一个习惯，就像你从台湾来，到了美国，这时间不对，什么地方也都不舒服，但是过了多少天，你也就正常了，从美国到台湾也是一样，而现在你早晨起来上早殿、上晚殿一样，也是一样，养成了习惯没有什么，我曾经说过多少次了，这个静坐这件事，只是初开始的时候，有点问题，第一个问题腿子痛，其实这个腿子痛还容易过去，最难的就是调心，叫它能够止、能够观，这个地方有点难，但是现在并不是说，我们没有走过这一条路，像这个稠林，很可恐怖，不是这种境界，佛菩萨已经告诉我们，这条路怎么走，我们已经有了方法了，有方法了，你照这条路走，也就一定是会成功的，顶多有的时候有点困难，它也有办法解决困难，解决这个困难，如果你静坐成功了，心情快乐，任何烦恼都没有，就是我已经说过很多次了，虽轻慢我一下，心里不在乎，没有什么事，你赞叹我，心里也没有什么事，这时候心里面很自在，要是你不修止观，不行！有一点不如意，心里面这个贪烦恼、瞋烦恼通通来了，就很苦啊！要肯努力的修止观，这些事情都过去了，什么事也没有。还有一件事，我也说了很多次，你常常修止观，你对于经论上的深义，你容易理解，不是很难的事情，就是那一段文不容易解释，但是你也能过得去，能把它讲得好一点，说是有参考书，当然我看看它的也是对的，也不必高慢，不看别人的智慧，别人也参考，但如果有的时候，没有得参考，你看他的批注，他的批注也没解释，那怎么办呢？但是你要常修止观，就不同，你一静下来，心里想一想，就出来一点智慧，这段文就过去了，还不是说你成功了，成为圣人了，就是常常修止观，有多少相应，就会有这个感觉，所以应该努力的去随顺大众的功课，你不要偷懒！不要偷懒！你还是到大众去随顺做功课，初开始是这样子，如果是你要得了未到地定的时候，随着大众作功课有点不合适了，因为大众作功课，顶多一支香坐两个钟头嘛！最多是这样子，但是要得到未到地定，这情形不同，情形不一样了。

所以这上面说「远离一切染污无记所有作意」，其实，这句话也不容易，如果你止观没有一点相应，你能远离染污的作意？也不容易的啊！「修习一切其性是善，能引义利定地作意」，那这很明显的，是他修止观了，修奢摩他作意，修毗婆舍那的作意，那就是「定地作意」，「及定资粮」，「定资粮」就是其它的安住净戒，修悟寤瑜伽的，饮食知量、正知而住这些事情，定地的资粮，「加行作意」，「加行」实在就是努力的意思，「不为无义言论及恶寻思之所扰恼」，「不为无义」的言论，说这样的言论不会引种种的功德，没有好处，及「恶寻思」，就是染污的寻思、贪瞋痴的寻思、欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思，八种寻思，「之所扰恼」，乃至这位菩萨，他在大众里也好，他自己单独住也好，他没有这些事情的扰乱，他内心里面不受这些扰乱，「是名心专远离寂静而住」，这一个地方说得很明白。

但是这个文上说，我们看戒律上说，比丘尼不能一个人一个房间，不是一个人一个房间，而在比丘，一个人一个房间，你在律上看见这一件事，如果一个人一个房间，在比丘来说，现在说转轮王，那他当然是男的，是男人，那么他要独住，独住，这里要一个人一个房间，也等于是独住，但是总是一个大房子，或者是彼此间很近，也很难说彼此间没有往来。

昃二、不喜足

不唯于是尸罗律仪而生喜足。

前边说是「乐远离」，欢喜远离，那么这里边的意思，一个身远离、一个心远离，主要还是心远离，下面第二科是「不喜足」，什么叫做「不喜足」呢？「不唯于是尸罗律仪而生喜足」，这位转轮圣王，出了家以后这个菩萨，他不是我持戒清净就满足了，他没有，不唯独在尸罗律仪的清净上生欢喜心、生满足，还不满足，还希望怎么的呢？

依戒住戒，勤修无量菩萨等持。

就是还要进一步的修学禅定、修学奢摩他、毗婆舍那的，「依戒住戒」，就是以戒为依止处，为他心的住处，他的内心的活动，也包括这身、口，要依于戒｜就是要保持清净｜「依戒」。「住戒」，这个「依戒」应该初开始受戒的时候，叫做「依戒」，以后就继续的安住于戒，那么那叫做「住戒」，以戒为依止处。

「勤修无量菩萨等持」，精进不懈怠的修学无量的菩萨的等持，修学三昧，「等持」，这个「等持」，就是平等的摄持自己的心，这个平等叫什么意思？什么叫做平等？我们曾经讲过的，平等就是你静坐的时候，你心里面不惛沈、也不散乱，就叫做「平等」，如果昏沈了，那也不平等，如果你散乱了，也就不平等，这个时候心里面没有惛沈、也不散乱，就是要止、要观，在这个境界里面活动，那就叫做平等，这个平等是怎么会平等呢？你用止观来摄心，它才平等，那就是「持」，这个「持」，这个「持」就是管住它，管理它，不叫它越轨，那么叫做「持」，「等持」，这上面说修习无量的菩萨的等持，很多的等持，很多的三昧。

为欲引发证得自在。

这个修三昧、修止观这件事，目的是什么呢？「为欲引发」，就是你现在内心里面还没有等持，没有三昧，我们通常说三三昧：空三昧、无愿三昧、无相三昧，你还没得三昧，这个三昧，譬如说欲界定、未到地定、或者说是未至定、然后色界四禅、无色界的四空定，这都叫做「奢摩他」，但是主要是指色界四禅说的，因为这个修止观，在色界四禅里面最好，超过了无色界四空定，无色界四空定都不太好，唯独色界四禅最好，欲界定很勉强，未到地定也可以，但是还不如色界四禅，所以这上面说「引发证得自在」，就是指色界四禅说的，我原来我心里面没得到色界四禅，但是我努力的修止观，可以「引发」出来，就是这样意思，「引发」出来以后，那只是一少份，一少份，那里边的功德，你还没有完全成就，你继续要修才能「证得」，「证得」以后，你还没能够「自在」，你须要继续努力的修行，才能得「自在」，其中的问题是什么呢？就是我们初开始成就了色界初禅，我们内心里面还有很多问题，有什么问题？第一个问题就是爱，爱着初禅的三昧乐，爱着这个乐，爱着心，有爱着心，当然是｜啊！我得到...！我有成就！你还不如我！就是我见、我慢，也有些无明，还有很多事不懂啊！还有很多疑惑的事情，内心里面还有这么多的烦恼，有这么多的烦恼的时候，你就不「自在」，须要继续努力的修行，那当然最好是佛教徒，那么在这个禅定里面修四念处，能破除去这些烦恼，但是还没得圣道，没得圣道的时候，可是这些烦恼不动了，不复现行，这个时候叫做「自在」，也得到神通，也能得到五种神通，那么叫「自在」，这正是说初开始用功的菩萨，他是想要得禅定，得到禅定的境界，这一段文也很好，「不唯于是尸罗律仪而生喜足，依戒住戒」为依止，「勤修无量菩萨等持，为欲引发证得自在」。看这个《披寻记》：

「菩萨等持等者：谓如说言由诸菩萨能入若百三摩地若千三摩地等」，也有地方说是五百三摩地，或者百八三摩地，那么这是很多的三摩地，在这《大宝积经》上也有提到这件事，譬如说是我们观色，在色这个地方修空三昧、无愿三昧、无相三昧，你成功了，你也可以在「声」，色、声、香、味、触、法、眼、耳、鼻、舌、身、意，随那一法都可以做如是观，而得三摩地的，所以这三摩地是无量无边的，其中有一件事，就是我们说这个，这功课表叫「禅门日诵」，「禅门」，但是我们读《大般若经》的时候，这个陀罗尼门、三摩地门，有三摩地门，「三摩地门」也可以说是「禅门」，那个地方什么意思呢？它的意思就是初禅，你得了初禅的时候，初禅就是个门，你由初禅为门，可以得无量三昧，在这里面有无量无边的三昧，二禅也是门、三禅、四禅都是门，从这个门里面，可以入无量无边的三昧，所以这一段文也有说「勤修无量菩萨等持」，就是初开始修学禅定的时候，修学禅定的时候，这个所缘境就是个门，从所缘境这里，你能得定，入于三昧，这个所缘境也是无量无边的，所以叫「勤修无量菩萨等持」。

「由诸菩萨能入若百三摩地，若千三摩地等，然彼不能了知彼定名句文身差别」，这初开始的，不要说没得三摩地，就是已经得了三摩地，你还没得无生法忍，就是已经得无生法忍了，都还是很多的事情不明白啊！所以虽然学了很多你可能得了很多的禅定，但是你得的那个禅定，它的名句文身的差别，怎么情形，你还不知道，我们前面也曾经提过这件事，「是名无量菩萨等持」。「名句文身」，譬如说得到这个禅定，这个禅定叫什么名字还不知道，里面的情形你还说不明白，你有这个情形，「于此勤修有三位别」，于此三摩地，你想要努力的用功修行，有三个阶级的差别，「言引发者：谓于初位」，这初开始的时候用功叫做「引发」，譬如说九心住，你修了九心住，那么就出来一个欲界定，欲界定，你努力的继续静坐，可以引发未到地定，未到地定你继续修，就可以得到初禅，初开始有一个「引发」「谓于初位」，「言证得者：谓于中位」，在中间的时候，就是你这时候，所「引发」出来这个禅定，你成就了，在中间，你要继续努力的修行，「言自在者：谓于后位」，就是你这时候，最后，这个禅定圆满了，这个初禅你已经圆满的成就了，就是「后位」，那么二禅、三禅、四禅也都是有初、中、后，「如修所成地广说，修习对治及世间一切种清净应知（陵本二十卷六页），在那里有详细的解释。

盈五、扫涤不正言论诸恶寻思（分四科）　昃一、由不乐着

又诸菩萨虽处杂众，而不乐为乃至少分不正言论，居远离处，不起少分诸恶寻思。

这是第五科「扫涤不正言论诸恶寻思」，分四科，第一科「由不乐着」，「又诸菩萨虽处杂众」，这些受了菩萨戒，安住律仪戒的菩萨，虽然是在大众里住，「而不乐为乃至少分不正言论」，而不欢喜有不正言论，不合道理的言论，乃至到少分的言论都不欢喜，少分的不正言论都不欢喜。看这个《披寻记》，什么叫做「不正言论」呢：

「不正言论者：谓种种娼妓、吟咏、歌讽、王贼、饮食、淫荡、街衢等论」，就是这些言论，「能引无义不如正理，故名不正」，它能引发出来没有道理的一些放逸的事情，不能随顺佛法的正理，所以叫做「不正言论」，这个菩萨不说这些话。

居远离处，不起少分诸恶寻思。

前面那几句话是说在大众里面，这个菩萨在大众里边，他不说「不正言论」，「居远离处」，不在大众里住，远离大众，单独在寂静处住的时候，「不起少分诸恶寻思」，这个菩萨他内心里面，一少分的染污的寻思都不生起，这是「不乐着」，下面第二科「由起悔愧」。

昃二、由起悔愧

或时失念暂尔现行，寻便发起猛利悔愧，深见其过。

这下面说，他还没有得圣道，但是这位菩萨能这样用功修行，「或时失念」，或者一个时候失掉了正念，失掉了正念的时候，「暂尔现行」，暂时的就有「不正言论」、或是「诸恶寻思」的心里活动，「寻便发起猛利悔愧」，立刻的就发起来很猛利的「悔」，悔恨心、惭愧心，「深见其过」，深深的感觉到说这个不正言论、诸恶寻思的过失，就把这件事停止了。看这个《披寻记》：

「诸恶寻思者：此有八种，谓欲寻思等，如摄事分释（陵本八十九卷九页），此能令心流散，起诸恶不善法，故名为恶」，这些言论能使令你内心里面动乱、「流散」、「起诸恶不善法」，你这些恶寻思能发动有罪过的事情，「故名为恶」。

昃三、由住正念

数数悔愧深见过故，虽复暂起不正言论诸恶寻思，而能速疾安住正念，于彼获得无复作心。

这是第三科「由住正念」，「数数悔愧深见过故，虽复暂起不正言论诸恶寻思，而能速疾安住正念」，这位菩萨安住律仪戒，他「数数」，一次又一次的悔恨自己的错误，发惭愧心，深深的看见他的过失，「虽复暂起」，虽然是又这样子暂时的生起不正的言论，生起「诸恶寻思，而能速疾安住正念」，很快的，使令心安住在正念这里，「于彼获得无复作心」，他这样做，他就成就了不再做这种不正言论，不再生起诸恶寻思，那么这叫做「住正念」。看这个《披寻记》：

「安住正念至无复作心者：谓若此心由失念故，趣入流散驰骋贪等性中」，「谓若此心」，这一念心由失掉了正念的原故，「趣入流散」，由这个正念这里跑到不正念那里去，你心里面就乱了，在那里「驰骋」、在那里活动，「贪等性中」，那里面是什么？不是贪、就是瞋、就是各式各样的烦恼的，「性」者「心」也，他到那里面去，「而能速疾忆念过患」，但是这位菩萨，他很快的就能够忆念，唉呀！我这样子做是不对的，有很多过患，「还复于离贪等安止其心」，那么很快的就恢复过来，在没有贪、没有瞋、没有一切烦恼的境，在那个地方安住其心，「是名安住正念」，什么叫做「正念」？就是没有烦恼的心叫做「正念」，「由此因缘，令心从贪等而出」，由于他有正念、有惭愧心，所以他能够「令心从彼贪等而出」，从那烦恼的境界里面解脱出来，「既出离已，成就增上防护律仪」，从那个贪瞋痴的烦恼里边出离了以后，成就了「增上」，就是有力量的「防护律仪」，保护内心的清净，不再有烦恼的侵袭，「更不于彼不正言论诸恶寻思随顺趣入乃至驰骋」，「驰骋」是在那个烦恼里面的活动的相貌，「是名于彼获得无复作心」，这倒是说到凡夫用功修行的相貌是这样。

由此因缘，则能拘检。

由于这个数数悔愧的关系，他就能「拘检」自己，「拘检」其实就是约束自己，不放纵自己的烦恼活动。

昃四、由习拘检

习拘检故，渐能如昔于彼现行深生喜乐，于今安住彼不现行喜乐亦尔。又能违逆令不现起。

数数的这样学习，约束自己的内心令它清净，「渐能如昔」，逐渐的，这个地方不说大话，不说我一刹那间就成佛了，不说这种话，渐渐的，「能如昔」，能够如过去的时候，「于彼现行深生喜乐」，在过去不修学圣道的时候，心里面有种种的恶寻思，说种种放逸的言论的时候，心情快乐，过去世是这样，「于彼现行深生喜乐，于今安住彼不现行」，现在出家了，修学圣道的时候，安住在「彼不现行」，那个放逸的言论、不正言论和诸恶寻思不现行了、不活动了，不显现活动，这个时候，对于这个不现行的时候，心情喜乐，「亦尔」，也像以前现行时候深深喜乐，现在不现行的时候深生喜乐，「又能违逆令不现起」，他这个时候，常常正念有力量，违逆那些不正言论、诸恶寻思，使令它不现起，这件事，一定是要广学经论，你学习了起正念的方法，也就是止观的方法，才能违逆这些诸恶寻思和不正言论，如果没有这些经论上的法语，你用什么办法能违逆呢？所以这个不学习经论，你心里面很难维持正念，也从这里感觉到很多的问题，能发觉有很多的问题。看这个《披寻记》：

「于彼现行深生喜乐至喜乐亦尔者：此说自心杂染受乐相，及杂染还灭方便善巧

相」，这一段文说这两个相貌，就是没有出家的时候，心里面放逸的人，那「自心杂染爱乐相」，欢喜杂染，在这里面生喜乐的相貌，「及杂染还灭」，就是灭除杂染的诸恶寻思的「方便」，什么方法能还灭呢？那个善巧方便的智慧的相貌，「生起不正言论诸恶寻思，名彼现行」，这个「现行」怎么讲呢？就是生起不正言论、诸恶寻思这就叫做「现行」，「此杂染摄」，这属于污染的，「一切有情于彼杂染长夜爱乐，其相云何？」这是问，这个有情于彼杂染长夜爱乐，在无明的长夜里边，就欢喜杂染，它的相貌是什么呢？「彼杂染相若自知已，便于尔时能得出离」，那个杂染的相貌，若是自己学习了佛法，就会知道我现在语言有杂染，我内心里有杂染，「便于尔时能得出离」，既然知道是杂染，就从杂染里面出来了，解脱了。

「然于出离心不安住」，但是初发心的人，他的内心的程度，「然于出离心不安住」，在无贪瞋痴的境界，不能安住，他不能安住在无贪瞋痴的心念，「亦不爱乐」，在无贪瞋痴的境界，心里面不生欢喜，「更无异缘，唯有速疾还来趣入流散，驰骋杂染性中」，这个时候，并没有其它的因缘，可以有个第三个地方可以躲避的呀！「更无异缘，唯有速疾」，唯有很快的，又回到「趣入流散，驰骋杂染」的活动里边去，又回到染污的地方去了，「是为自心杂染爱乐相」，这就是「自心杂染爱乐相」，「或复于彼杂染了知过患，便谓我今不应随自心转」，或者是有的修行人，出家的修行人，「于彼杂染了知」它的过患，「便谓」，他自己就在观察自己，我怎么办呢？「我今不应随自心转」，我现在我已经是出家人了，我不应该随这个染污心的活动，「当令自心随我而转」，我应该使令我的心，随顺智慧活动，「数数思择安住正念」，那要是一次又一次的重复思惟这个道理，「安住正念」，使令心在无贪瞋痴的境界，在这里安住不动，「舍彼杂染不令现行」，弃舍这些染污的事情，不叫它再活动，「无染性中安住爱乐」，在那个清净的境界里边安住，生爱乐心，「是为杂染还灭方便善巧相，义如决择分说（陵本五十一卷十二页），依此二相配释二句，其义应知」，就是这里说这两个相貌，和决择分说的，这两段文来配释，来解释这一件事情，应该就明白了。

盈六、不轻懱己（分二科）　昃一　不怖学处

又诸诸菩萨于诸菩萨一切学处，及闻已入大地菩萨广大无量不可思议，长时最极难行学处，心无惊惧，亦不怯劣。

这是第六科「不轻懱己」，不轻视自己，分两科，第一科「不怖学处」，「又诸菩萨于诸菩萨一切学处」，又初发心的诸菩萨，于久发心的诸菩萨一切学处，「及闻已入」，及听说「已入大地」的菩萨，已入圣位的菩萨，那么这可以这么讲，「又诸菩萨」就是外凡位的菩萨，「于诸菩萨一切学处」，就是内凡位的菩萨，「及闻已入大地菩萨」，得无生法忍的大菩萨，「广大无量不可思议长时最极难行」，他们那些菩萨因为学习佛法久了，修习止观久了，他们的戒律、戒、定、慧，「广大无量不可思议长时」的，不是短时间，「最极难行学处」，那也是不容易办得到的啊！所学的境界，「心无惊惧」，这个初发心的菩萨听说这个境界，他心里面不害怕，「亦不怯劣」，他的心里面不恐怖，唉呀！我不行啊！我怎么能够修行这个法门呢？他不这样想。看这个《披寻记》：

「于诸菩萨一切学处至亦不怯劣者：谓若菩萨修菩萨行，诸所应学，是名学处」，就是菩萨修菩萨行，很多应该学习的事情，那就是他们菩萨所「学处」，「此复云何？」菩萨所学处究竟是什么呢？「谓自利处乃至无上正等菩提七所学处」，一共有七样事是所学处，「是名一切菩萨学处，如自他利品乃至菩提品释（陵本三十五卷十六页）」我们已经学过了，那个「七所学处」，第一个是自利处，二是利他处，三是真实义处，四是威力处，五是成熟有情处，六成熟自佛法处，七无上正等菩提处，这在前面（三十五卷十六页）说到，「已入大地菩萨证得法性发心」，什么叫做「已入大地菩萨」呢？就是「证得法性发心」，就是他如实的证悟了诸法寂灭相，这

时候的发菩提心，「是名广大」，证入法性发心的菩萨叫做「广大」，因为这个第一义谛是无限量的境界，「利益安乐无量众生，是名」叫做「无量」，「证真实义，具诸威力」，你证悟了第一义谛的时候，你有广大的威力，是名叫做「不可思议」，「成熟自他乃至能证无上菩提，经三无数大劫，不厌生死修行难行波罗蜜多，及诸摄事」，就是四摄，「是名长时最极难行。于此修学，是名已入大地菩萨一切学处，若诸菩萨于如是学一切学处，及与听闻能修学者一切学处心生胜解，能正执受」，说这个初发心的菩萨，听闻这个久发心的菩萨这种境界，这些学处，他心里面能发心，能够深入的学习，能成就有力量的认识，很深刻的认识叫做「胜解」，「能正执受」，他能够欢喜的领受、接受这件事，而不会失掉的叫「能正执受」，「故无惊惧」，所以没有惊惧之心，「勇猛精进」的这样学习「故不怯劣」。

昃二、作增上念

唯作是念：彼既是人，渐次修学，于诸菩萨一切学处广大无量不可思议净身语等诸律仪戒成就圆满；我亦是人，渐次修学，决定无疑。

这是第二科「作增上念」，前面是「不怖学处」，这是第二科「作增上念」，「唯作是念」，他听闻了这些大菩萨的境界，他心里面这样忆念，「彼既是人，渐次修学」，他们那些大菩萨他们也是人，原来也和我一样的呀！「渐次修学」，逐渐的修学，就是达到这种不可思议境界，「于诸菩萨一切学处」，就是这些菩萨一切所学的境界，有「广大无量不可思议净身语等诸律仪戒」，清净身，身清净、语清净、意清净，这些律仪戒「成就圆满」，那些大菩萨渐次修学，到最后，他们成就圆满了这个功德，「我亦是人」，他们是人，我也是人，「渐次修学决定无疑」，我能够发心「渐次修学」，也一定会成功的，这件事是决定没有疑问的，他「作增上念」，这叫做「增上念」。看这《披寻记》：

「彼既是人我亦是人者：此中且约人趣有情」，这个菩萨在人趣里面行菩萨道，「人趣有情」，「彼有势力，能了法义，修行正行，故说是人。」

当得如彼净身语等诸律仪戒成就圆满。

他也是人，我也是人，他能成就这个功德，我将来也会成就「如彼净身语等诸律仪戒」，也能「成就圆满」。看这个《披寻记》：

「净身语等诸律仪戒成就圆满者：等言等取意业」，「净身语等」那个「等」字是什么意思呢？就是取这个意业说的，「由身语意三种律仪，名诸律仪」，身律仪、语律仪、意律仪，「若不弃舍及不毁犯，名为成就」，你不弃舍大菩提心，你不弃舍这些戒，能够守护这个戒清净而不毁犯的话，「名为成就」，这个「成就」这么讲，「若无穿穴及复还净，名为圆满」，「若无穿穴」就是你不破这个戒，或者是有失掉正念有毁犯了，然后能够「还净」，又忏悔清净了，那么那叫做「圆满」。这是叫做「作增上念」。这一段是不轻视自己，下面第七科「具性柔和」。

盈七、具性柔和

又诸菩萨住律仪戒，常察己过，不伺他非。

菩萨安住在律仪戒的时候，他常观察自己的过失，我的身清净、口清净、意清净不？是不是有污点？「不伺他非」，不看别人的错误。

普于一切凶暴犯戒诸有情所，无损害心，无瞋恚心。

普遍的对于一切凶恶、粗暴、犯戒的诸有情的地方，没有损害的心，他也没有瞋恚心，这是「具性柔和」，当然这些事情都是要常常修止观才能办得到，不然的话，也是不容易办得到的。看这个《披寻记》：

「常察己过至无瞋恚心者：谓于一切凶暴犯戒诸有情所，从他怨害所生众苦现在前时，自正思择」，这位初发心的菩萨，他「一切凶暴犯戒诸有情所」，从他那里有怨害的事情，初发心的菩萨被这个凶恶犯戒的有情恼乱，有怨害，生出来很多的苦恼的事情，这些苦恼的事情现在前的时候，「自正思择」，这位初发心的菩萨自己，随顺佛法去思惟、观察这件事，「如此是我自业过耳」，就是这些犯戒的有情来恼乱我，不是他们的过失，是我自己有罪过才有这件事，「由我先世自造种种不净业故，今受如是种种苦果，我今于此无义利苦，若不忍者」，我现在受到凶恶犯戒有情的恼乱，使令我受这个无义利的苦，我要不忍受，「复为当来大苦因处」，我要不忍受，同他去计较、同他去对抗，那么我又是创造了「当来大苦」的「因处」，你又造了新的业力了，「是名常察己过」，这句话这么讲，「复自思择我若于此大苦因法随顺转者，便为于己自作非爱」，我要随着我的烦恼去应付这件事，那就是我自己给我自己做了苦恼的事情了啊！「便为于己自生结缚」，给自己做一个大系缚，你造了罪，这个罪就要系缚你，「便为于己自兴怨害，非是于他，是名不伺他非」。

「复自思择自他身中，所有诸行，一切皆用性苦为体」，这位菩萨他自己还是这样正忆念，「自他身中」，自己的生命体，他人的生命体里面，所有的色、受、想、行、识就是「诸行」，「一切皆用性苦为体」，色、受、想、行、识都是用苦为它的体性，坏苦、苦苦、还有一个行苦，就是用行苦为体性，「彼无知故，于我身中性苦体上更增其苦」，对方，那些凶暴犯戒有情，他们没有智慧，「彼无知故」，于我的身上，身体里面的性苦体上，更增加我的苦恼，「我既有知，何宜于彼性苦体上更加其苦，由是因缘，于彼有情无损害心，菩萨如是正思择已，勤修五想」，修五种观想，什么想呢？「谓宿生亲善想」，说是这个凶暴犯戒有情，过去生中和我有亲厚关系的，「随顺唯法想」，第二个想，这里面我不可得，只是色、受、想、行、识法的变化，「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，这叫「随顺唯法想」，「无常想」，彼此的色、受、想、行、识都是刹那刹那生灭变化的，「苦想」，彼此间都是苦恼的境界，「摄受想」，我要摄受正法，我要藉这个机会摄受正法，摄受正法这里面也有很多的意思，就是你要做这个空、无相、无愿，三三昧，那么那就是摄受想，「于彼有情能忍一切怨害之苦」，你要做这五种想，你就能够忍受这个怨害的苦恼，「由是因缘，无瞋恚心，如是诸义，皆如忍品中释（陵本四十二卷六页），我们还没学到那里。

菩萨于彼由怀上品法大悲故，现前发起深怜愍心，欲饶益心。

这是正面说这位菩萨，前面说这个菩萨「常察己过，不伺他非，普于一切凶暴犯戒诸有情所，无损害心，无瞋恚心」，「菩萨于彼由怀上品法大悲故，现前发起深怜愍心，欲饶益心」凶恶犯戒有情恼乱菩萨，菩萨还是发慈悲心要利益他。看这个《披寻记》的解释：

「由怀上品法大悲故至饶益心者：谓诸菩萨悲愍一切有苦众生」，菩萨对于有苦的众生，特别的悲愍，「为欲济拔，发菩提心」，为欲济拔有苦的众生，所以发这个无上菩提心，「说如是言」，这位菩萨心里他说这个话，「愿我决定当证无上正等菩提，能作有情一切义利」，这个意思，成佛以后，才能作一切有情的义利，没有成佛的时候，这个堪能性不够，堪能性不足，能作一切有情的义利，「毕竟安处究竟涅盘」，把苦恼的众生安住在涅盘上面去，「及以如来」的「广大智中」，就是无上菩提，「于发心时，法尔而有大悲相现」，这个菩萨，这一段文实在就是发无上菩提心的文，「法尔」，自然的就有这个「大悲相现」，大慈悲的相貌显现出来，「以大悲法为所受故，名法大悲」，这位菩萨用大悲法，是他内心所领受的，所以叫做「法大

悲」，「猛利不共，名为上品」，他这个大悲心是非常的猛、非常的有力量，不共于其他的人的，所以叫做「上品」，「毕竟随转，名之为怀」，这个「毕竟」就是究竟，「随转」就是随顺活动，就是这个大悲心，这个大悲是心所法，这个心王和大悲在一起，这个心王接受了这个大悲，那么常在一起而不失坏，叫做「毕竟随转」，如果是发了菩提心，发了七天以后，就不发菩提心了，那就不叫「毕竟随转」，「由此大悲于彼有情深心发起七相怜愍」，有七种相貌的怜愍心，谓那七种相呢？第一个是「无畏」，有七相怜愍，第一个是无畏的怜愍，无恐怖的怜愍，第二就是如理的怜愍，第三无倦的怜愍，第四是无求的怜愍，第五是无染污的怜愍，第六是广大的怜愍，第七是平等的怜愍，这是七种怜愍，「如增上意乐品中」解释（陵本四十七卷九页）」说的，那上面都有解释，「是名深怜愍心，又复于彼发起安乐意乐，欲以饶益而授与之」，什么叫做「安乐意乐」？就是「欲以饶益」，以种种有利益的事情教授这位众生，「是名欲饶益心」，这上面说到菩萨住律仪戒的时候，有这样的境界，这可以知道，受了菩萨戒的相貌是这样子。

盈八、能有堪忍

又诸菩萨住律仪戒，虽复遭他手足块石刀杖等触之所加害，于彼尚无少恚恨心，况当于彼欲出恶言，欲行加害。

这个安住律仪戒，分十大科，现在是第八科，能有堪忍。是「又诸菩萨住律仪戒」前边的七条，不只于此，说又有诸菩萨安住在律仪戒里面，「虽复遭他」虽然是一再的遇到他人手、或者是足、或者是块、或石、或刀、或杖等的触打「之所加害」，「于彼尚无少恚恨心」这位安住律仪戒的菩萨，对于这样的事情，他心里面尚且没有少少的瞋恨心，「况当于彼欲出恶言呢？」这个看这个《披寻记》：

「手足块石刀杖等触者：此中触言，但谓所触。」是指所触说的。「触处摄故」就是色声香味触法这个触处，就是这样意思，属于这一类的。「手足块石刀杖，谓能作具。」就是以此作能攻击的一个工具。「若触对的时候令变坏故」若是手足块石等，若触打你的身体了，能令你的身体有起变化，「等言等取所余的冷暖饥渴应知」。「况当于彼欲出恶言」内心里面小小的瞋恨心都没有，何况对于对方欲出恶言、欲行加害呢？欲出恶言是口业，加害属于身业，前面无少恚恨是指意业。

况复发言毁辱诃责，以少苦触作不饶益。

那么这位菩萨他能这样的堪忍，心里面不动。看这个《披寻记》：

「况当于彼欲出恶言欲行加害等者：恶言，谓如骂詈」这个詈，这个字也就是骂，在广东话里面有这个字，平常说话就说到这个字。还有「诤讼」还有「轻调」轻调就是戏弄了，「诃责等事，语业所摄」这是属于语业的。「加害，谓如前说手足块石刀杖等触。是身业所摄。菩萨于彼怨害有情都无少分损害意乐」，一点损害心没有。「定当于彼无如是事」，说这位菩萨决定没有这些事情。

这个心也不动，更不会发于身业、口业，这件事如果你不修止观，我认为是作不到，那么心里面忿恨，口出恶言这些事情，这是凡夫的家常便饭，很容易就是这样子发作的。那么发了无上菩提心以后，就是从根本上欲饶益一切众生；那么如果他不修止观的话，这件事做不到。

盈九、行不放逸（分二科） 昃一、总标列

又诸菩萨住律仪戒，具足成就五支所摄不放逸行。

这是第九科行不放逸，分两科第一科总标列，这个总标和列。「又诸菩萨住律仪戒具足五支所摄不放逸行」这就是总标，就是标数。下边「一、前际俱行不放逸行」这以下就是列出来，这两科合为一科。

说「又诸菩萨住律仪戒」他「具足成就」了「五支所摄」的「不放逸」的德「行」。那五种呢？

前际俱行不放逸行。

这个前际是在时间上说的，就是指过去。这个「俱行」就是彼此在一起不分离，那么叫做「俱行」。这个彼此是什么呢？就是菩萨的那个清净心，和这个不放逸行在

一起。我们的这个了别性的心，和贪瞋痴在一起活动，也叫做「俱行」。现在发无上菩提心的菩萨，他安住在律仪戒的时候，他的心和不放逸德行在一起，所以叫作「俱行」。是「前俱际行不放逸行」。第二种是「后际俱行不放逸行」

二、后际俱行不放逸行。三、中际俱行不放逸行。四、先时所作不放逸行。五、俱时随行不放逸行。

这把这五种不放逸行列出来。看这个批寻记：「具足成就五支所摄不放逸行者：于此五支随一无缺阙」这五个随那一个都不缺少，「是名」叫作「具足」。「恒善安住」叫做「成就」。长时期的清净自己的身语意，安住在不放逸行，叫做「成就」。若是短时期，这个成就就是不圆满了。

昃二、随别释（分五科）　辰一、前俱际行不放逸行

谓诸菩萨于菩萨学正修学时。

前面是总标列，这是第二科随别释，分五科第一科，前俱际行不放逸行，解释这一个。「谓诸菩萨于菩萨学正修学时」我们昨天说了那么多的学。

若于过去已所违犯如法悔除，是名菩萨前际俱行不放逸行。

「若于过去」就是在时间上说，不是现在事情已经过去了。「已所违犯」自己反省自己，我以前已经违犯了这样的菩萨行，应该修学的我没有做，我有做错误的事情，「如法悔除」要依法去忏悔，除灭这个过失，「是名菩萨前俱际行不放逸行」，这是过去。

辰二、后际俱行不放逸行

若于未来当所违犯如法悔除，是名菩萨后际俱行不放逸行。

「若于未来当所违犯」这是第二科，后际俱行不放逸行。「若于未来」这时间没有出现是将来，那么这就叫做后际。「如法悔除」若是我将来我没能够符合菩萨行，有所违犯，我也是如法的忏悔除灭这个过失，「是名菩萨后际俱行不放逸行」。这可以说是菩萨心里面有这样的意愿，我将来若有违犯我也要忏悔。

辰三、中际俱行不放逸行

若于现在正所违犯如法悔除。

「若是现在」也不是未来，也不是过去，我正是违犯了菩萨所学处，那么也是如法的要悔除。

是名菩萨中际俱行不放逸行。

看这个《批寻记》：

「于菩萨学正修学时至中际俱行不放逸行者：」这一段文「清净身语正命现行，是学自性。」菩萨所学处其中主要的内容是什么呢？就是清净自己的身业，清净自己的语业，第三种就是正命。这个正命也是非常重要的，这个看这下边解释这个正命，当然是通于身语，主要是指意业说的，就是内心里面要诚实不要欺诳，叫做「正命现行」。这样子说呢，清净身业现行，清净语业现行，清净的正命现行「是学自性」，

这是菩萨所应学的体性就是这样子。

「若勤精进如圣教行若习若修，名正修学。」这个解释正修学，「若勤精进」勤就是精进不懈怠。是「如圣教行」就是这个如当做随顺讲也可以，随顺佛陀的教导去做，这样做。「若习若修」这个习和修两个字有什么不同呢？这个修是开始修行，叫做修。习是继续不断的修行，叫做习。是「若习若修，名正修学」就是「勤精进的如圣教行」那就叫做「正修学」。

「果已灭相，是谓过去。」前面文里面说是有过去、有未来、有现在。怎么叫做过去呢？这句话怎么讲呢？「果已灭相」这件事已经过去了，已经灭了不存在了，那么那就叫做过去。这个「因未生相，是谓未来。」这个「果已灭相」这个「果」是现在，现在这个果一刹那间过去了，就是灭了叫做过去。

「因未生相，是谓未来」这句话，这个因，应该说有两种因，就是一种是已经栽培了，一种是没栽培。这个没有栽培的因，当然这件事还在未来，还不知道那一天能发心栽培。这个已经栽培的因呢，那么或者是你现在栽培，或者是过去已经栽培了，这个过去栽培那也可能是，也可能是昨天，也可能是几十年几百年，几千万年以前栽培了。这个栽培这件事，一刹那间就过去了，栽培应该是，应该指现在说，但是一刹那间就过去了，也可能是几千万年以前。这个栽培的因，它没有随着刹那灭，它现在还在你的阿赖耶识里面，所以应该说它是现在。但是若观察它，由因而得果这件事呢，那还不是现在，那应该是在未来，在未来也可能是一年以后，也可能是几千万年以后，它不是现在。所以这个地方说是「因未生相」这因虽然是栽培了，但是它还没有出现果报，果报还没出现。那么什么时候它才能出现呢？那是在未来，说是「因未生相，是谓未来。」

那么这样解释应该是可以理解了，因为因能得果，一定要栽培了因，然后才能得果的。在没得果的时候呢，因是有了，而且就是现在，就在你的内心里面。可是在栽培的时候，一刹那间就是过去了，那是属于过去。在这个地方说它是未生相，就是它的果报还没有生，没有生什么时候生？当然是还是未来，所以说「因未生相，是谓未来」。

那么「已生未灭，是谓现在」这个因已经生果了，那就是现在了。那么这个地方当然也有事情，就是造因的时候，你栽培因的时候，多数是在人的果报的时候栽培的因。去得果报也可能是人身得果报，也可能是在天上得果报，这个就是不决定了。说「已生未灭」果报已经出现了，但是它还没有灭「是谓现在」这叫做现在，如果一刹那间灭了那就是过去了。这样子解释过去、未来、现在。

「如是诸相，刹那不住相续变异；依此建立刹那流转。」这个「如是」有过去的相，有现在的相，有未来的相，这是在时间上分那么三个阶段。这样的诸相刹那不住，在微细的变化上观察呢，都是刹那刹那的变动的。这个刹那不住的相续的变化，过去、现在、未来都是这样。「依此建立刹那流转」依着过去、未来、现在，来安立刹那的流转，刹那的生灭。这个流转两个字呢，这个流是相续的意思，相续不断叫做流，这个转是现起的意思，相续的现起，相续的变化叫做流转。

「言前际者：过去异名」这个「前际」这句话是什么意思呢？就是过去这句话的异名，就是不同的名字，它的含意是一样的。「言后际者：未来异名」这个后际这句话什么意思呢？就是未来的异名。「言中际者：是现在异名」。「前际后际中间摄故」这个中际，是前际后际的中间这一部份，属于这一部份，所以叫做中际。「又复名此为前后际」这作第二个解释，这个中际又名为前后际，这个什么原因这样称呼呢？是「待过去世是后际」这个中际若对过去来说呢，中际就是后际，在过去的以后所以称为后际。「待未来世是前际」这个中际若对未来世来说呢，它是未来世的以

前，所以也可以说是前际。这样说呢，所以这个中际也可以名为前后际。

「俱有而转，是名俱行」这个俱行怎么讲呢？「俱有而转」就是彼此都是有，相续的活动，叫「俱有而转」，叫做「俱行」。下边再详细说「谓不放逸与菩萨行于一刹那同生灭故」。「谓不放逸」就是说菩萨安住律仪戒的时候，他不放纵自己，他这个不放逸的德行「与菩萨行」菩萨行是什么？其实是菩萨心，菩萨的心行。「于一刹那同生同灭故」这正是《摄大乘论》上讲的这一段文的意思，「于一刹那同生灭故」。「由此能持菩萨加行，圆满无上菩提果故」，「由此」这个此是什么？就是菩萨的心，由菩萨这个心和不放逸在一起，共同的同时的生灭，所以菩萨这一念心，能摄持菩萨的加行。就是他的不放逸的德行所作的功德，那就成为种子了，他的一念心里面把所作的功德积聚起来了。这样子逐渐地功德圆满了，功德成就了呢，「圆满无上菩提果故」。就是因为他俱时而转的关系，俱行的关系。这是三际，前际后际中际。

辰四、先时所作不放逸行

若诸菩萨先于后时当所违犯，发起猛利自誓欲乐。

这是第四科先时所作不放逸行，是「若诸菩萨先于后时当所违犯」就是这个后时，就是将来还没到，但是他先对于后时「当所违犯」，可能我会有所违犯。「发起猛利自誓欲乐」他发动猛利的，就是很勇猛，很锐利的这个自誓的欲乐，这个誓是决定的意思，不能改变，不可以改变的。那么他自己有这样的意愿，这个意乐就是意愿。欲就是希望，而欲也就是乐，乐也就是欲，就是他有这样决定的意愿。而这个意愿非常的猛利，他发起这样的意愿。什么意愿呢？谓我定当如如所应行，如如所应住，如是如是行，如是如是住，令无所犯。是名菩萨先时所作不放逸行。

「谓我定当」就是菩萨自己发愿，我决定当「如如所应行」。这个「如如」怎么讲？就是如是如是，如是如是所应行，这个如是呢，就指作的事情，这样事情，又一样事情，又一样事情，各式各样的所应该作的事，这个所应该作的事叫做所应行。这个「如如所应住」也就是如是如是所应安住的。这个行和住它的意思还是不一样，等等《披寻记》有解释。

「如是如是行，如是如是住」可以隔一句相对，「如如所应行，如是如是行」、「如如所应住，如是如是住」是这样意思。下边的意思呢，这个「如如所应行」就是各式各样的所应该作的事情，你这样作的时候，是你的身语表现的事情。「如如所应住」这个住是指内心说的，你内心要这样住。一个表现于外的所行的行；一个是没有表现于外的内心，这个内外两件事要相符合，这样意思。

「令无所犯」使令我对于这个律仪戒，我不要违犯，「是名菩萨先时所作不放逸行」。这是这个「先时所作不放逸行」是这样意思。这个菩萨安住律仪戒有这么一条，这是我们还很少看见的这一条。看这个《披寻记》：

「如如所应行至如是如是住者：声闻地说：」这是我们已经学习过的了，「若往若还若睹若瞻若屈若伸持僧伽胝及以衣钵若食若饮若嗽若尝正知而住」。是「若往若还」你或者是到聚落去这是往；从聚落回到寺庙去叫若还。是「若睹若瞻」你这一往一还的时候，你看见什么？或者是这个睹和瞻，这两个字应该无差别，但是他既然两个字都用了，可以用远近来分别。就是远睹近瞻所摄。「若屈若伸」或者你的身体有所屈有伸，那么这就是，这是往还的时候的差别相。「持僧伽胝及以衣钵」持就是你拿着，这个「僧伽胝」是什么呢？实在是衣服的一种，穿的衣服的一种，但是它在三衣之外，即是长方形的一块布就是了。那么它就是像搭衣似的围在这个身上，但是可以袒露右肩，可以袒露出来，左肩还覆盖着。那么这个衣也叫做覆肩衣，或者是覆膊

衣，肩膊，覆膊衣。是唯有阿难尊者他可以双肩都可以覆住，两个肩都盖住，就是用这个覆肩衣都盖住这个身体。这是「持僧伽胝及以衣钵」或者是拿着衣，这是三衣的衣了。钵，钵多罗。或「若食」或者是吃饭，或者是「若饮」水，也「若噉」若吞噉，还要「尝」要尝味。这些时候你「若往若还若睹若瞻」乃至「若噉若尝」你内心里面要「正知而住」。那么这样从这个地方来看呢，「若往若还」乃至到「若噉若尝」这都叫做行。「如是如是行，如是如是住」都是要正知而住，要保护内心的清净，不可以有污染。

「由是名为于村邑等如法行时正知而住」这些往还睹瞻的事情，也都是有轨则的，都要依法，是「正知而住」。「若行若住若坐若卧」这里边也有一个住，这个住也属于四威仪里面的住，和前面那个正知而住也有点差别。那么行应该是往来都叫做「行」。「坐、卧」那么「住」就应该是立了，这是四威仪。「若习惺寤」若是学习惺寤瑜伽，就是减少睡眠。「若语若默」有的时候说话，有的时候默然。

是「若解劳睡」就是你用功修行的时候，太疲倦了呢也可以打个盹，你也可以睡一会儿也可以，这个在正式睡眠之外的，叫做解劳睡。这些事情你都要正知而住。「由是名为于其住处如法住时正知而住」。

这个「若习惺寤」，「若行若住若坐若卧若习惺寤若语若默若解劳睡正知而住，由是名为于其住处如法住时正知而住。」这样这个住又不同了，就是在你的住处有这些差别的行相，这都算是住，是正知而住。那么这样讲往来就是在外边了，（陵本二十四卷十九页）就是在那里的声闻地的这一段文。

「又说：若于是事是处是时」，「若于是事」你做这件事，「是处」那个地点，「是时」那个时间，「如量如理如其品类，所应作者。」这个时间也是有量，你是十五分钟，你或者是一小时，那么就都是量。「如理」而那件事一定是要合道理。「如其品类」那件事也是各式各样的事，或者你去乞食，那么那是一类。那么乞食回来嘛，你若饮若噉，那又是一类。或者是你去见你的老师，那又是一类，「品类」。「所应作者，即于此事此处此时如量如理如其品类正知而住。」你都要正知而住。这是（陵本二十四卷二十页）「是为声闻律仪」这一段文不是菩萨地，是声闻的律仪。

「行时住时正知而住所有的略义」，这个「略」字当作要字讲，所有的要义。「菩萨律仪应共修学，当知亦尔。」这里说的菩萨在律仪戒的时候，也应该这样修学，是「菩萨律仪应共修学」。这个比丘的律仪有的部份是不共，菩萨不共学，在这一部份是共学的。「当知亦尔」也应该这样学习。

「谓于行时如所应行，如是而行。又于住时如所应住，如是而住。由于行住有其如量如理如其品类种种差别，故作是说。」故作是说，怎么说呢？说「如如所应行，如如所应住，如是如是行，如是如是住。」所以这么说。

辰五、俱时随行不放逸行

若诸菩萨即以如是先时所作不放逸行为所依止，如如所应行，如如所应作。

这是第五科，第五科是俱时随行不放逸行。这个第九科行不放逸分这么五科，这是第五科。「若诸菩萨即以如是先时所作不放逸行为所依止，如如所应行，如如所应作。」「即以先时」就是在这件事之前，你所作的不放逸行。「为所依止」为了你后来的行住的依止处，这个「依止」这句话怎么讲？这个「依止」是个因的意思，因果的因。以此为因而有将来的果，有因的意思。照理说这个因的意思也应该是明白了，但是不如说有个导引的意思，这个「依止」当导引讲，这意思更明白了。就是以此为依止，就是它有导引的作用。你原来这个地方你这样子，心里很清净，身口意很清

净，有清净的身语意又引发出来更殊胜的功德，它有导引的意思，所以叫做「依止」。看这个《披寻记》：

「先时所作不放逸行者：此说行业住业未现行的时候，不放逸行为所依止。」这是在时间上有前后的差别。

如如所应行，如如所应住。如是如是行，如是如是住。不起毁犯。是名菩萨俱时随行不放逸行。

你先时你就是不放逸的，以此为依止而后，如是如是所应行，如是如是所应住，那么「如是如是行，如是如是住」。「不起毁犯」，不会生起毁犯的过失。「是名菩萨俱时随行不放逸行」，这么讲这句话，这是这个第五段，这个「俱时随行不放逸行」是这样意思。看这个《披寻记》：

「俱时随行不放逸行者：此说行业住业正现行的时候，不放逸行俱有随转。」这样意思。

盈十、具足轨则净命

又诸菩萨住律仪戒，覆藏自善，发露己恶，少欲喜足，堪忍众苦，性无忧戚，不掉不躁，威仪寂静，离矫诈等一切能起邪命之法。

这住律仪戒一共是十科，这是最后一科具足轨则净命。「又诸菩萨住律仪戒」的时候「覆藏自善」自己有什么特别的功德要覆藏起来，「发露己恶」自己有什么过失的地方要发露出来忏悔。「少欲喜足」要少欲还要喜足，这个少欲和喜足有什么不同呢？这个喜足是你已经得到了，你已经拿到属于你所有了，属于你所有你满足了，你满足了你已经得到的这些东西，这衣服、饮食、卧具这些事情，你心里面生欢喜心，虽然不是那么特别地美好，但是也欢喜叫「喜足」。「少欲」就是我没有，我没得到的，没得到的我不贪求，那叫做「少欲」。但是还有一个别义呢，我也不想要别人知道我少欲，那叫做少欲。

「堪忍众苦」说是这个菩萨呢，能忍很多苦恼的事情、不如意的事情，他能忍能安忍。「性无忧戚」性者心也，他的心不忧愁，不要有什么不如意的事情常常的挂在心上不舒服，心里不去思惟这个事情。「不掉不躁」不掉动，这个掉举静坐的时候，修止观的时候，忘记了所缘境心里面有掉举。但是这里边呢，不只是心，眼耳鼻舌身意都有掉举。这个「躁」可以说烦躁，或者是躁也是动，前面掉也是动、这个躁也是动，或者说是烦躁，他的心里面没有理由的就是不舒服，这个烦躁。实在来说呢，这色界天上的人呢，他不躁动他不烦躁，实在也就是寂默的意思。这欲界的人有这个问题，说现在这个菩萨发菩提心受了菩萨戒，安住律仪戒的时候，他的眼耳鼻舌身意「不掉不躁」。「威仪寂静」他的行住坐卧的威仪都是很寂静的。

是「离矫诈等一切能起邪命之法」这个科题具足轨则净命，前面是具足轨则，这一句话就是具足净命。这个「矫诈」，这个「矫」啊，就表现出来的特别的行为，特别怪异的行为，表示自己有道德，这个矫。而内心里面是欺诈，这个诈是内心说的，矫是表现于外的行为。而这位菩萨呢，远离这个矫远离诈，这一类的骗人的事情。这些矫诈等事是作什么事情的呢？「一切能起邪命之法」这些事情是能发起邪命的过失的事情。这个「邪命」这句话呢，就是八正道那个正命的相反的境界，就是为了衣服、饮食这个利养的事情，而用贪瞋痴去乞求，而用虚伪的这些事情来欺骗人，那么那就叫做「邪命」。下边这个文的解释《披寻记》：

「覆藏自善至能起邪命之法者：」这一段文「若于威仪所作及诸善品加行成就轨

则，不自称赞：是名覆藏自善。」若是这位菩萨对于威仪所作，所作的这威仪，威仪就是所作。对他的威仪，行住坐卧的威仪，及诸善品加行的这些成就的轨则。这个「善品」譬如说你去读经、你修止观、或者是拜佛、念佛这都是善品加行成就的，有成就的轨则。也念佛的时候也有个轨则，你修止观的时候也有个轨则，譬如说我们佛学院有个功课表那就是个轨则。这「善品加行成就的轨则」就是大家都是要依照这个轨则来进行的，那么你能成就这个轨则，你随顺这个轨则去作了，「不自称赞」你所作的威仪，你的善品加行这些事情，都是符合轨则的。「不自称赞」自己不赞叹自己，「是名覆藏自善」。

「若于轨则有所违越，寻便速疾如法发露；是名发露己恶。」若是对于这个轨则你违犯了，你不遵守这个轨则。你不遵守这个轨则，就是有了过失了，那么这个菩萨他怎么办呢？「寻便速疾如法发露」他立刻地，「寻」是立刻地。立刻地，很迅速地如法地发露自己的过失，「是名发露己恶」。

「若虽成就善少欲等所有功德，而不于此欲求他知。」若是菩萨自己虽然成就了善法，少欲喜足等这些事情所有的功德，「而不于此欲求他知，是名叫做少欲。」这个少欲这么讲，不求他知叫做少欲。

「若于随一衣服饮食卧具等事，便生欢喜生正知足。」若是这位菩萨随他的因缘，他得到的衣服、饮食、卧具等事，他就心里生欢喜了，他也就感觉到满足了，是名叫做喜足。

「若堪忍受寒热饥渴蚊虻风日蛇蝎毒触，乃至身中所有猛利的坚劲的辛楚切心夺命苦受」这样的苦受「是名堪忍众苦」，这个事也不容易，这是堪忍众苦是这样。「具贤善性，远离顰蹙，乃至身心澄净，是名性无忧戚。」「具贤善性」说这个菩萨，「贤」就是善，他有这样良善的心性，「远离顰蹙」他不皱眉头、有不欢喜了就发脾气，他不这样。乃至到身心都是清净的，身清净心也清净，「是名叫做性无忧戚」。这些事情也就是因为他学习佛法，常常的内心里面有止观，才能够具足这个功德，才能覆藏自善、发露己恶、少欲喜足，才能堪忍众苦、性无忧戚的。

「又若诸根无掉，诸根无动，是名不掉不躁。」这是眼耳鼻舌身意诸根都不掉动。这样讲这个躁也是动，掉也是动，所以眼耳鼻舌身意这六根都不掉动，是名不掉不躁。「行住坐卧成就轨则，是名威仪寂静。」他的这个行住坐卧的四威仪都合乎轨则，他走路的时候也不会有怪异的现象，这件事情。成就轨则，是名威仪寂静。

「不为贪求种种衣服饮食卧具病缘医药资具因缘，方便显己有胜功德。」不为求这些事情，怎么样求呢？显示自己有胜功德，那就叫做矫诈。「矫诈构集非常的威仪。如声闻地广说其相。（陵本二十二卷十页）是名离矫诈等一切能起邪命之法。」

月二、总略义

菩萨成就如是十支，名住律仪戒，善护律仪戒。

这是第二科总略义，前面是说十大科，这里要把十大科的要义再标显出来。菩萨成就了这十样这十条，就叫做「住律仪戒」。「善护律仪戒」安住在律仪戒，也能保护律仪戒不违犯。

谓不顾恋过去诸欲——这是第一条。**又不希求未来诸欲**——是第二条。**又不耽着现在诸欲**——这是第三条。**又乐远离不生喜足**——这是第四条。

又能扫涤不正言论诸恶寻思－－这是第五条。**又能于己不自轻懱不轻视自己**－－这是第六条。**又性柔和**－－这是第七条。**又能堪忍**－－这是第八条。**又不放逸**－－这是第九条。**又能具足轨则净命**－－这是第十条。

这个「又能于己不自轻懱」这是第六条，我们有的人呢很有可能有这样的问题，这问题就是自己或者学习教义，或者静坐都感觉到特别困难，自己对自己失望了，就容易有这种想法，就是轻视了自己。其实不是你继续的努力还会成功的。看这个《披寻记》：

「成就如是十支至能具足轨则净命者：此中十支，依文别配。」就是前面的十段文和这里的十句话配合起来。「如次应知」如其次第就应该明白了。是「性柔和支」这其中的这个性柔和这一条，就是第七条「又性柔和」这一条，这一条「谓能成就六和敬法，易可共住。」这个性柔和，前面那一段文已经说的很清楚，但是现在这个《披寻记》的作者说呢，是成就六和敬法，是这位菩萨他成就六和敬法呢，是「易可共住」，这菩萨和菩萨就容易共住。这可见就是凡夫菩萨，凡位的菩萨就是有这个问题，易可共住。

「性不恼他」这个菩萨的他这个清净心，他不恼乱别人，这个不恼乱别人这句话怎么讲呢？应该包括两个意思，就是彼此间和平的共住，这位菩萨他不恼乱别人，这是一个意思。第二个意思，有别人恼乱他的时候，他也不恼乱别人，有这两种不同。

「常令欢喜」常令同住的菩萨心情欢喜，你不恼乱人那当然就是这样，常令欢喜。但是这件事实在是个智慧境界，「是名」叫做「柔和」。「此配前说常察己过乃至欲饶益心。」就是那一段文。「意显安住善护彼律仪戒，方能成就其性柔和易可共住。」这段文的大意，显示这位菩萨「安住于律仪戒，善护彼律仪戒，方能成就其性柔和易可共住的，故作是配。」。「具足轨则净命，此配前说覆藏自善乃至离矫诈等一切能起邪命之法。轨则有三」有三种轨则，「谓于威仪路」这是一个轨则，这个四威仪，行住坐卧的四威仪，实在是内心的活动。你要行也是心在行，你要坐卧都是心，所以威仪就是心的路，这叫做威仪路。这也有一定的轨则，是「或所作事」你做什么事情也是有轨则。「或诸善品善品加行处所，所有的轨则。」就是这三种都是轨则。「若无亏损，是名具足」你没能违犯轨则，就是没有亏损，那就叫做具足轨则。

「义配前说覆藏自善发露己恶，如法求乞所有衣服饮食病缘医药诸资生具。」这个衣服饮食病缘医药是资生之具，「不以非法而有贪求」不以非法去求这些资生具。「由是说名具足净命。义配前说少欲喜足乃至离矫诈等一切能起邪命之法。余文易解，不劳更释。」

日二、住摄善法戒（分二科）　月一、别辨相（分六科）　盈一、施渐次

又诸菩萨已能安住摄善法戒，若于身财少生顾恋尚不忍受，何况其多。

这是第二科是住摄善法戒，前面那十大科是住律仪戒，菩萨的律仪戒说那么十条，这底下是住摄善法戒。这里分两科第一科是别辨相，分六科第一科施渐次。「又诸菩萨已能安住摄善法戒」是前面说菩萨安住在摄律仪戒，又诸菩萨不只是安住律仪戒，他还能安住在摄善法戒的。这个摄善法戒怎么样安住呢？是「若于身财少生顾恋尚不忍受」那么这上面呢，就是这个第一科施渐次，就是这个学习施波罗蜜的次第。

说「若于身财」就是若于他自己的生命和他所有的财物，「少生顾恋」小小的生

起了贪着心，「尚不忍受」他心里面有爱着心的时候，他不忍受这个爱着心，「何况其多」何况生起来很大的贪着心呢，更不忍受了。看这个《披寻记》：

「若于身财少生顾恋等者：此说施渐次相。」这是说菩萨学习这个摄善法戒的时候，这个布施的次第相，布施波罗蜜的次第的相貌。「谓于内身外财诸所有物，于诸众生随所应施即便施与。」这个菩萨对于自己的内身对于自己的外财，这是身外之物，所以这叫外财。「诸所有物」所有的东西。「于诸众生」对于一切众生，「随所应施」随其所宜，若布施的时候「即便施与」他就能布施。

「不于身财生顾恋想」不对于这个自己的生命和财产生爱着想，「若有少分彼想生已」，假设这位菩萨对于自己的生命、自己的财产有小小的爱着心，若有少分彼想生已，彼爱着想生已，「尚不忍可执受」他不忍可，不忍受这一念的染污心，不执受这一念、不执着，不接受这个染污心。「而速除遣」很迅速的破除这个爱着心，而速除遣。「况令增长乃至多分」何况使令这个爱着心增长，乃至更多的贪着心呢？「此中顾恋，贪之异名。」顾恋就是贪着的异名。

「若于身起，是名我贪。」若于自己的身体有所爱着，有虚妄分别，那就是我贪，我是所贪的。这个身体是我，我贪。「若于财起，是名我所贪。」这是我所有的财物有爱着心，叫我所贪。「由想为先，贪方得起。」这个贪着心不是孤立的单独生起来的，他一定有个前方便，前方便的是什么呢？就是想心所，先是取着，取着这个我，取着这个财富、取着这个财产，先要有这个取着心，叫做想为先。那么就是「倒相为本」。「虚妄分别何为本？倒相为本。」就是取这个想为先。

「贪方得起，是故于此说不忍受。」所以说在这儿说不忍受这个分别心。这个也都是你要修我空观、修法空观，你常常修这样止观的时候，「于身财少生顾恋」你就能不忍受「何况其多」如果你没有修止观不知道这件事，我不知道我对于有所爱着的时候还是不对的，不知道这个是错误。

盈二、戒渐次

又于一切犯戒因缘根本烦恼、少分烦恼、忿恨等生，亦不忍受。

前面说是施渐次，实在就是心，心为本。这个心的贪着心要不忍受内心里面的顾恋，这是布施波罗蜜的开始，施波罗蜜的开始。是「又于一切犯戒的因缘」违犯这个律仪戒的因缘，违犯这个摄善法戒的因缘，违犯了饶益有情戒的因缘。什么因缘会犯戒呢？是「根本烦恼」就是根本烦恼，就是贪瞋痴三毒。

「少分烦恼、忿恨等生，亦不忍受。」这个犯戒的因缘就是烦恼，烦恼不要说多，小小的烦恼，这个忿恨等生起的时候，这个菩萨立刻的也不忍受这个烦恼，不忍受内心的烦恼，就是要驱遣，要把这个烦恼要灭除去的。看这个《披寻记》：

「又于一切犯戒因缘等者：此说戒渐次相。」这里是说学习戒波罗蜜的次第相貌。「或贪或瞋或痴，或贪瞋或贪痴，或瞋痴或贪瞋痴一切皆具。」这个犯戒的时候，或者只是贪烦恼引起犯戒，或者是瞋烦恼引起犯戒的，或者是愚痴烦恼而引起犯戒。「或贪瞋」两种烦恼，或者是「贪与痴」两种烦恼，「或是瞋痴」两种烦恼，「或者贪瞋痴一切皆具」的烦恼，因此而犯戒。「是名一切犯戒的因缘是根本烦恼」是这样意思。

「于此一切根本烦恼中，若有少分贪等烦恼，或彼等流诸随烦恼纔生起已。」若少分的贪，贪烦恼。少分的贪不是多分的贪烦恼，或彼等流，或者贪的等流，或者瞋的等流，或者愚痴的等流。这个等流，等是前后相似叫等，这个流是相续下去，诸随

烦恼就是轻微的烦恼，也从根本烦恼里面流出来的。「纔生起已，亦不忍受速令除遣。」速令除遣，怎么能除遣呢？还是要用止观的方法才能除遣的。

「此中且约不善业道，杀生为初，于随烦恼显说忿恨。」此中且说不善业道，这个犯戒因缘而犯戒了，那么就指十不善业道来说。这个不善此中且约不善业道，身三、口四、意三，身是杀盗淫；那么口有妄言、绮语、恶口、两舌；那么意里面有贪欲、瞋恚、还有邪见，那么这是十不善业道。这个业和道还有点事情，这个业，这个我们若看这个《俱舍论》上的解释，就是身业和语业，身语两方面叫做业。也是业道。这个身的活动和语的活动，所以叫做业。这个业道呢是思心所，是思心所所游旅的地方，就是思心所在这里活动，就是你身业若是做这个杀盗淫的时候，或者语业说这个妄言、绮语、两舌的时候，它是由思心所来指挥的，思心所在那里的活动，所以是叫做思所游旅的地方，所以称之为道。它本身是业，而又是思心所的活动处，所以叫做业道。

「杀生为初」，这十不善业那第一个是杀生为初，菩萨戒里面第一条戒就是杀生为初。「于随烦恼显说忿恨」这个前面说犯戒的因缘是贪瞋痴，在随烦恼轻微的烦恼里面就说出了两种，就是一个忿一个恨。这个忿恨就是瞋烦恼的等流，这个忿这个字呢，就是你当时有不饶益的境界，有对他有伤害的境界出现的时候，他勃然大怒，那么叫做忿。他就想要拿杖来打人、想要拿刀杀人，那就叫做忿。这个恨呢是结恨不舍，这件事情已经过去了，他心里面还在忿怒，还不高兴，这就叫做恨，这是瞋烦恼的等流。

「由彼杀生多分瞋所生起」因为你不是做生意的人，所以多数是有瞋心，在做生意的人那他可能是由贪心生起杀生，说是由彼杀生多分是瞋所生起的。「忿恨是瞋的等流故，等言等取所余的诸随烦恼。」所余的烦恼，或者是掉举、恶作的这些烦恼。「或贪的等流，或瞋的等流，或愚痴的等流，一切皆是。」

盈三、忍渐次

又于他所发生恚害怨恨等心，亦不忍受。

这是第三科是忍波罗蜜的渐次，说是这位菩萨对「于他所发生恚害怨恨等心，亦不忍受。」这位菩萨他对另外一个补特伽罗，他发生了恚害、怨恨等心，「亦不忍受」他也不忍受自己内心有这样的染污，这就是忍波罗蜜的渐次。看这《披寻记》：

「又于他所发生恚害等者：此说忍渐次相。恚，谓瞋恚。谓于有情欲兴损害为体。」这个恚啊，是什么意思呢？恚就是瞋恚、就是忿怒。他的意思，谓于有情想要发动损害的事情，损害有情，想要做这件事就是恚的意思。「害，谓恼害。」害，谓恼害。就是采取一个行动去恼乱恼害那个人。「于诸有情心无悲愍」这个恼害啊，是对于有情没有悲愍心「损恼为体」。「怨恨，谓于过去违缘结怨不舍」心里面有恨还没有弃舍，「为体」就叫做怨恨。「等言等取忿恼嫉随烦恼」的那些「皆瞋分故」都是瞋的一部份。

盈四、精进渐次

又于所起懈怠懒惰，亦不忍受。

这是第四科精进的渐次，是这位菩萨他对于自己心里面所生起的懈怠懒惰，他也不忍受这件事。看这个《披寻记》：

「又于所起懈怠懒惰等者：此说精进的渐次相。于诸所作懈废退屈，不能勇决乐

为思令究竟，是名懈怠。」就是这位菩萨对于所作的事情，懈废，就是停止了，不作这个善品的事情了。原来他是有心修行各种善事的，但是这个心都退下来了，退屈。「不能勇决乐为」他现在这个时候的内心，他不能勇猛决断，欢喜去做这件事。「思令究竟」想要把这件事究竟圆满它，他没有这个想法了，是名叫做懈怠。「日夜执取睡眠为乐」这个不但是夜间想要睡觉，白天也想要睡觉。睡觉，他执着睡眠是快乐的事情。「偃卧为乐」是卧在那里也是快乐的事情。「胁卧」这个胁，或者是右胁，或者是左胁，卧在那里是快乐，「是名叫做懒惰」这么讲，懒惰这么讲。

盈五、静虑渐次

又于所起等至味着、等至烦恼，亦不忍受。

这个这是第五科是静虑的渐次，又这位菩萨对于自己精进的用功，成就了禅定了，成就了等至的禅定。成就了禅定以后，禅定里面有味，有乐味可爱着，那这就是等至的烦恼。「亦不忍受」这个味着禅定里面的乐，这里有无明、有慢、见、疑，各式各样的烦恼，这位菩萨呢他不忍受。看这《披寻记》：

「又于所起等至味着等者：此说静虑渐次相。等至即定异名，」就是禅定的不同的名字，「通诸静虑及四无色」色界的四静虑和无色界的四无色定，都名之为「等至」。「若初证得根本三摩地的时候，其心犹为三摩地生爱慢见疑无明等诸随烦恼之所染污。」初开始成就证得根本三摩地的时候，那个时候菩萨的心，还是犹为三摩地生起这爱心，生起爱着这个乐味，也生高慢心，也生这个见，我见。也生疑惑，还有无明的事情。「诸随烦恼之所染污」这个叫做随烦恼，诸随烦恼之所染污。「未名圆满清净鲜白」初开始成就色界四禅的时候，有这么，多的染污的烦恼，不能名为圆满的四禅，不能名为清净鲜白的色界四禅。有烦恼的染污，所以不名为清净鲜白，未名圆满就是功德还不具足。

「于三摩地未得自在」对这个色界的四禅，还没能得到大自在的境界。怎么样才能算是大自在呢？要引发出来一些殊胜的功德，就是要得到神通。那就是不自在，不能引发一些甚深功德故。「于尔所时爱味相应」在那么多的时间内，他一直地爱着这个色界的禅，常爱着这个三昧的味，在于他的内心里面相应。「能障自在」有这么多的染污，就能障碍他在三昧里面得自在。这个入住出，入三昧、住三昧、出三昧，都是自在的。那就是要长时期的这么样入住出训练自己，而且，要修学四念处，才能调伏这么多的烦恼，「是名等至味着」。是「所余的慢见疑等诸随烦恼亦障自在」前面说爱烦恼，这里所余的慢见疑等诸随烦恼，也是障碍他得三摩地自在的「是名等至烦恼」。「菩萨了知能障过患，故于彼生亦不忍受。」说这位菩萨他了知有这样的烦恼，能障碍他得大自在，有这样障碍就是过患，「故于彼生亦不忍受」。

盈六、五种慧（分三科）　昃一、标

又于五处如实了知。

昃二、列

谓如实知善果胜利，又能如实了知善因，又能如实知善因果倒、与无倒，又如实知摄善法障。

一共是分六科，前面已经有了五科，这是第六科五种慧。有五种智慧，分三科第一科是标。「又于五处如实了知」说这位发无上菩提心的菩萨，他在安住摄善法戒的时候，「又于五处」于五种境界能如实了知，就是有了智慧的。这是标，下面就是列出来。

「谓如实知善果的胜利，又能如实了知善因」前面是果胜利，这是说善的因。「又能如实知善因倒与无倒」颠倒和不颠倒能了知。「又如实知摄善法的障碍」这是这五种的列出来。看这《披寻记》：

「又于五处如实了知至摄善法障者：此说五种慧相」五种的慧相。「善果胜利及与善因，是初二处」一共五处这是初二处，「倒与无倒，是三四处」颠倒是一处，无颠倒是一处，这是第三第四处。「摄善法障，是第五处。云何名为善果胜利？」这下面加以解释「谓由摄受善法为因，决定当证无上正等菩提，是名彼果。」这上面说的，说得无上菩提是善果，是彼果。是「证菩提已，能作有情一切义利」得无上菩提之后才能够作有情一切的义利，这可见没有成佛的时候，都是不满足的、不圆满的。「能作有情一切义利」是现在的义，将来的利；或者世间的义，出世间的利。

「云何善因？」这个善果胜利解释完了。无上菩提是善果，成就了善果以后能作有情一切义利，「是名胜利」。「云何善因？谓摄受善法要以大菩提愿及所受戒为依为住，是名为因。」这个善因指什么说的呢？「谓摄受善法」这个摄受就是成就的意思，成就善法。也就是实际的行动，你去作种种利益众生的事业，叫摄受善法。「摄受善法要以大菩提愿及所受戒为依为住」这个摄受善法，社会上也有人不一定是相信佛教的，也会做种种善法，对于这个社会上有所贡献的。菩萨也这样作，那么菩萨和非菩萨有何差别呢？这个地方说了。「要以大菩提愿」菩萨他作善法的时候，他决定有大菩提愿，有无上菩提的愿望，有无上菩提的意愿。他有这个愿，那和世间人就不同。「及所受戒」还有不同的地方呢？他经过羯磨他受了菩萨戒了，就受戒。依这个大菩提愿和所受戒，为依为住，为一切善法的依止处，为住，为依为住。前面说这个「依」有个导引的意思，无上菩提愿和所受戒，有导引你作种种善法利益众生的作用。这个「为住」，这个依是引发的意思，这个住是不退转的意思，不失掉，安住不退，这意思。「是名为因」这个善因就是这个意思。是这样意思，那么我们从这里可以分别出来，这个菩萨道和非菩萨道是不一样的。

「云何知善因果倒与无倒？」那怎么知道这个善因是颠倒的、是不颠倒的呢？这是从什么地方能分别这件事呢？「谓于内明所显正因果相如实知已，精勤修习令处非处智力种姓渐得清净渐得增长，由是因缘，能如实知摄善因果倒与无倒。」这上面「云何知善因果倒与无倒？谓于内明。」内明就是学习佛法，世间法为外，出世间佛法是内。对于佛法的你要通达，就叫作明。「所显正因果相」就是佛法里面，就是经律论里面，所开示的正因果相，这是合乎第一义谛的这正因果相，合乎出世间的因果相。「如实知已」你经过长时期的学习，你真实的通达了。「精勤修习令处非处智力种姓」这个精勤修习，前面说是这个经律论所说的正因果相，「如实知已」这个地方应该指学习，从文字上的学习如实知已。下边「精勤修习」应该是修止观，闻思修的智慧这就是指修慧了，前面是闻思的智能。精勤修习是修所成慧。由闻思修三慧的修习，令处非处智力种性渐得清净，渐得增长。那就会使令你呀，这个处非处智慧的力量的种姓渐得清净。这个处非处下边也有解释，就是合道理的名之为「处」；不合道理就是「非处」。世间上的因果颠倒。出世间的因果、世间的因果，合道理、不合道理，这是由智慧才能够观察出来的。而这个智慧是于经律论发动闻思修的学习，才能使令你对于这个处非处的智慧力量的种姓，这个「种姓」是因的意思。是「渐得清净」逐渐的才能够，这个智慧才能得清净。说初开始这看这个意思，如果你只是文字上的学习，也能有一些处非处的智能，但是还不清净。要经过精勤修习的修慧，最好是得无生法忍以后，你这个智慧才能清净。「渐得增长」这个智慧而又不但是清净，而且还增长广大，所知道的事情很多很多。「由是因缘能如实知摄善因果倒与无倒」由于你这样，前面说的这个因缘，于经律论有闻思修的因缘，你才能知道积集众善的因果，怎么叫做「倒」，怎么叫做「无倒」你才能明白的。那可见行菩萨道这件事，如果没有学习经论，应该说不及格了，但是学习经论又不肯做也是不及格。

「此中处者」这里面说处非处，这个处什么意思呢？「谓于彼彼事理无相违，是

即无倒。」谓于那样事那样事，各式各样的事情，你这样作于因果的道理没有颠倒，没有违反因果的道理。就是有所得的执着心去做种种善，无所得的慈悲心做种种善，其中于第一义谛有相违、有不相违的分别。那这可见你只是发了大悲心，发了菩提心，你还没有无所得的智慧还有问题。所以「谓于彼彼事理无相违，是即无倒」。「非处」是什么意思呢？「谓于彼彼处理有相违」就是各式各样的事情，你这位发菩提心的菩萨去这样做，那个道理上有一点冲突，有点问题的。「是即有倒」这就是有颠倒。「摄善法障如下自释」这摄善法障，这里不解释了，下面有解释。这个菩萨的菩萨戒有三种是律仪戒、摄善法戒、还有饶益有情戒。这个前二种是说到这里，后面还有饶益有情戒还没说。我们从这些文的学习，我们对于菩萨戒的要义能明白多少了，如果你若是有传戒的法会请你做戒和尚，或者请你做羯磨阿阇梨、教授阿阇梨，可以根据这个来讲一讲菩萨戒，我看很好。

日二、住摄善法戒（分二科） 月一、别辨相（分六科） 盈六、五种慧（分三科） 昃一、标 昃二、列 昃三、释

是诸菩萨能于善果见大胜利，寻求善因；为摄善故，如实了知倒与无倒；由此菩萨获得善果，不于无常妄见为常，不于其苦妄见为乐，不于不净妄见为净，不于无我妄见我。如实了知摄善法障。为摄善故速疾远离。

这是第六科五种慧，分三科。第一科：标，第二科：列，现在是第三科。解释。

「是诸菩萨能于善果见大胜利」，这么多的发菩提心的菩萨，这个已经入圣位的菩萨，因为他经证悟了第一义谛，他只是希求一切种智，这一切智他已经成就了，没有凡夫的这一切的问题。这个凡位的菩萨有很多的问题，这个这里面提出来一件事，能于善果见大胜利，这个菩萨他虽然没证悟第一义谛，但是他已经深刻的认识到善法所成就的无上菩提果，无上菩提果有大胜利。

前面的《披寻记》说了，就是能作一切有情，一切义利，能作这件事，凡位的菩萨是不可能的。这个能作一切有情的义利，这个「义利」这两个字，就是我们念供的时候，「所谓布施者，必获其义利」。但是我听各位念供的时候，有人念「利益」，「所谓布施者，必获其利益」。我不知道这是原来的文句就是「利益」？是原来的文句是「义利」，后来有的人就把它改为「利益」？不过我们读律上的文，读这《瑜伽师地论》的文，这个「义利」，这两个字，好过这个「利益」两个字，所以不要改，还是「义利」。「所谓布施者，必获其义利」，这样念好。

「能于善果见大胜利」，这深一层的说，得无上菩提能作有情一切义利。「见大胜利」，如果若是浅一点说，就是得无生法忍就是善果，得无生法忍以后能作有情一切义利。初得无生法忍的时候，他要有这种堪能性，能弘扬佛法，广度众生了，见大胜利。因此，他就努力的修学圣道，他虽然没有得无生法忍，但是见到这件事很重要，所以肯努力的修行，肯努力修行这问题，若是很顺利用功，那谁都感觉不是难事。就是有困难的时候，那就容易有问题。

我们通常说，若是我们完全不静坐，就是比较好，有一点道心的人，就是闻思两种智慧，闻所成慧，思所成慧，在这个范围内用功，而没有修慧。这个闻思的智慧，也是很重要。但是还没能达到不退转的程度。你很精勤的在闻思在用功，不知道遇见什么因缘，或者外边有什么因缘的引诱，或者内里面诸恶寻思，你忍不住了，你就会退道，会退失的。若是达到修所慧的时候，譬如说是，你得到了未到地定，这个时候就比较容易。虽然是没得无生法忍，但是也比较容易继续向前进，也比较容易。就是在闻思的这个时候是比较困难，但是你若能够，「能于善果见大胜利」的时候，你的精进就能够提起来。

就像社会上作生意的人，他认为有利可图，不怕辛苦，披星戴月也受得了这些事。若是我们出家人学习佛法的时候，有一点杂乱境界影响的时候，就忘掉了「见大胜利」这件事，忘了这件事，那就不容易，就可能有问题。说这位菩萨也不是指圣位的菩萨，指凡位的菩萨，「能于善果见大胜利，寻求善因」，他就会去求，去寻求去。再注意或者各方面去探寻，去采访这个得善果的因，我要努力的成办这件事，就会作这件事。

「为摄善故，如实了知倒与无倒」，这是五处，就是五种慧，五种智慧。那么「能于善果见大胜利」，这是第一；「寻求善因」，这是第二。「为摄善故，如实了

知倒与无倒」，就是为了成就一切善法，而后才能得到善果的大胜利，那怎样办法呢？要「如实了知倒与无倒」，要真实的理解我修的善法是对是不对，要真实的了知件事。前面说到前五波罗蜜，「了知倒与无倒」，你修六波罗蜜的时候，怎么叫做「颠倒」？怎么叫做「不颠倒」？你要知道这件事。那我们要读《金刚般若波罗蜜经》就会知道这件事，「菩萨于法应无所住行于布施」，那么这就是「无倒」，就是「无倒」，没有颠倒。如果你有所执着的话，那么就是颠倒了。那个善法是不能得圣道的。这是由此菩萨获得善果。由于你若能够注意，你所学习的这个善法，什么叫做「颠倒」？什么叫做「不颠倒」？那当然是弃舍颠倒学习无颠倒。由此菩萨获得善果，这样子。

你无所得的智慧，修学六波罗蜜，你就能得无生法忍，乃至到得无上菩提。由此菩萨获得善果，「不于无常妄见为常，不于其苦妄见为乐，不于不净妄见为净，不于无我妄见为我，如实了知摄善法障」，那么，什么叫做「摄善法障」？这一段文正好是解释这个意思。我们先顺这个文。《披寻记》对于这个文他有解释。

「不于无常妄见为常」，我们不要在这无常、生灭的境界上，错误的认为是常的，这件事也不是容易的事情。当然我们佛法里面，众生的根性不同，佛菩萨的方便也就不一样。其中一个明显的事情，就是若是我们学习唯识的话，学习这个学派的理论，我们就会知道一件事，就知道我们这个明了性的心是无常的，观心无常，我们就会知道。若是我们不学习唯识的理论，那不一定，你就不一定知道这心是无常你不容易明白其中，当然不管学习那学派的佛法。我们都会接触到四念住的这个法门，观心无常，尽管说这句话，但是照样还是认为这一念心是常住的，还是有这个问题，而这个问题是怎么回事呢？那么很明显的就是矛盾了嘛。但不管了，这个矛盾不管，就不去研究这个问题。但是在唯识学派这个理论，我个人的感觉，它非常的认真，有问题要解决，不能放在那里，我不管，我没看见，我不知道，不这样推卸责任的。

这里面很明显的一件事，我曾经说过，就是它那个等无间缘，「四缘生诸法，更无第五缘」，这是《中观论》上的话。但是这个唯识说得更清楚，这是等无间，等无间缘说什么？他就说这一念心是刹那生灭，刹那生刹那灭，刹那灭刹那生，那么这心不常住。

我们读这《胜鬘经》上也说到这个问题，就是它是刹那生灭的。但是我们凡夫的肉眼不能明白这件事，那就是学什么你就是那样的思想，你学那一个思想，那一个学派你就是那个思想。你如果没有学，你什么都没有。我们众生是这样，「不于无常妄见为常，不于其苦妄见为乐」，这句话也不是容易。譬如说这个人生活很优裕，很自在，忽然间把他放在牢狱里面，失掉自由了，这时候感觉苦，那谁会说在牢狱里边是快乐？不是指这件事情说的，指那个什么呢？就是我们一般人的心情，就是我们也不感觉到苦，也不感觉到乐，我们感觉到很自在，我们的衣食住没有问题，一点压力没有。但是你这个时候，你若没得到未到地定的时候，你有什么快乐吗？我看也没有什么快乐，不过也不感觉到苦就是。

这个时候我们心里面怎么想？但是这个地方，是通义，不管是那个学派，它是通义，就是有苦苦，有坏苦，有行苦，就是这个行苦，你能感觉到行苦是苦，这个不容易。你能知道行是苦这个不容易。那么当然我们有可能，我们不深入的去静坐，修止观的话，也不会感觉到行是苦，不感觉到这样。从行苦的定义来看，乃至到色界天的四禅，无色界的四空定都是行苦，那都是行苦。这就是要有佛教徒的深入三昧，修四念住才能觉知到这里，说「不于其苦妄见为乐」。

「不于不净妄见为净」，不于这个不清净而妄见为净，这个事情也还是世出世间的不同，这个譬如说是外道他修学禅定达到无色界的四空定，就是这个非非想定是最高的地方。那么若在佛法的理论来说呢，他是世间生死凡夫的境界。为什么说他是生

死凡夫境界？因为他的我见没有去掉，他那个非非想定的人他就执着那个是我，一切法都空了，唯我独存。你看那个智者大师的《释禅波罗蜜》，非非想定那个地方解释的就是这个意思。

这个「我」是染污法，你若执着有我是个染污，那就是不净。但是他若没有佛法的智慧的时候，那他就是这就清净到极点，最高深的境界了，所以是不于「不净妄见为净」，这是佛教徒才有这个智慧。

说「不于无我妄见为我」，这个佛法的理论，譬如说是「诸行无常，诸法无我」，这个字，那个最初翻译的人，他用这个字是有事情的。「诸行无常，」，「行」是有为法，有为法有刹那灭，这是无常。看诸法无我那个地方，他不说诸行无我，他不用那个字，他用法，那个地方有点事情，有为法是法，无为法也是法，都是无我的。这个地方不同了，和无常不同，就不同了。所以是我们若是我们不深入的学习佛法，这个事你就搞不清楚，你不知道怎么回事。这个是「不于无我妄见为我」，那就是没有智慧，那也叫做「颠倒」。这个「如实了知摄善法障」，前面这是四种颠倒，你有这个四种颠倒，是摄善法障，成就一切善法的障碍。你要弃舍这个颠倒，你才能够得无上菩提，才能得圣道的。但这个地方也就和前面的「如实了知倒与无倒」，「为摄善故，如实了知倒与无倒」。

这地方也有点问题，到下文《披寻记》它也有解释。「如实了知摄善法障」，那么就是第五；那么「能于善果见大胜利」，这是第一义；「寻求善因」是第二；「如实了知倒」是第三；「如实了知无倒」是第四。这下面这一段文是摄法障，「了知摄善法障」是第五，这都是智慧境界。你没有这个智慧，你就不能破除这个颠倒。

「为摄善故速疾远离」，你为了成就无上菩提，成就圣道，你要速疾远离，人命无常，你要赶快努，你要远离这个摄善法障，远离一切颠倒。看这《披寻记》：

「不于无常妄见为常等者」，那么前面那一段他不解释了，他就解释「摄善法障」。「此中应以大乘道理显示其义」，这上面说：常乐我净，这个摄善法障，应该用大乘的道理来显示它的含义，那么这句话的意思，他就是贬斥了《遁伦记》，把《遁伦记》窥基大师的《略纂》，他贬斥他，这话就是这个意思。因为他们上面都是用小乘的意思解释，没有用大乘义解释。但是我看这个前后文，韩清净居士说的有道理，是有道理的，不这么解释，用大乘道理解释是对的，那么是有差别了。

前面说倒与无倒，后边这个也是倒与无倒，这个常乐我净也是倒与无倒。但是前后文差别。这个遁伦大师、窥基大师，那个大智慧是不可思议，为什么这个地方教韩清净居士抓住了，叫他挑了毛病，就是顺这个文意不容易。就是当时我认为就是事情忙，没有再去想一想，把这文顺过去就好了，这是这个意思。而这个韩清净居士，他是先学《俱舍论》，尔后是不是学了《成唯识论》，后来专心学《瑜伽师地论》，学了很多年，当然是很有成就，这个辛苦还是有价值的。

「应以大乘道理显示其义，谓非有义是无常义」，这个无常，那么小乘佛法的意思，是生灭、是败坏法，那么有刹那刹那的变坏，那么是无常义。但是在唯识上讲这个无常义，怎么讲？这就把这个字掉过来，无字在前，常字在后，现在把「常」字掉过来，「常无」，叫做「无常」，是这个意思，就是「谓非有义是无常义」。这个「非有义」，怎么讲呢？这个我们学习《中观论》：一切法自性空，就是非有，自性空里面一切法不可得。那么这叫做「非有义」。现在这唯识不这么讲，唯识说什么呢？就是遍计所执的一切法都是毕竟空的，这叫做非有义，这个遍计执这句话也是费解，但是我们若是学习了「真实义品」，也是菩萨地，前面的真实义品，第三十六卷的下半卷，那上面说的就是「假名安立的一切法非如言说有自性故」，就是一切法都是毕竟空寂的，是这样意思。所以叫做「非有义」。他不和《中观论》的说法不一

样，他观察一切名言安立的一切法，这句话就是和「一切法是唯心所现」，这句话是一句话。「一切法都是心的变现」，这句话和「名言安立的一切法都是毕竟空的」，这两句话是一句话。再想一想，你会知道那么从这里来观察一切法是毕竟空的。这就是唯识和《中论》不同的地方，不一样的地方。但是其实说起来也还是通，彼此还是有关系的。

这无常怎么讲？要这么讲，用大乘义来解释，「谓非有义是无常义」，这个我们学习《维摩诘所说经》：「诸法毕竟不生不灭是无常义」，当然这句话也和小乘是不同了，不同。但是这句话你若一定用《中观论》解释也是可以。但是用唯识讲也是可以，所以他还是通的。

「非有执习气麤重义是为苦义」，这句话呢，这个「非」字，我认为是多余的了，应该没有这个字。我另外有一本《披寻记》，我对看一下，它也是这么写的，也是「非有执习气麤重义是为苦义」，我认为「非」字是多余的，就是「有执习气麤重义是为苦义」。这个「有执」，是什么？就是我不知道名言安立一切法是空的，我认为是有的，是有，是有执。这个「有」的执着，执着一切法是有的。这里有两件事：一个就是你日常生活这个心，我们的思想接触一切法的时候，认为是有，这是指现行说的。这个习气指它的种子。或者是那样说，这句话有三个意思：「有执」是一个意思；「习气」是一个意思；「麤重」是一个意思，那么麤重就是有执的种子。

我们学习《维摩诘经》〈入不二法门品〉的地方：「明、无明为二」那个地方，我就是用这个意思来解释。我们这个无明，日常生活里时时在活动，不管我们有善恶无记，或者我们学习佛法，我们拜佛念经，都有这个无明在活动。这个你在活动的时候就熏成了种子，这个种子叫做「麤重义」。「麤重」是什么？就是无堪能性的意思。你有这个种子，你就没有堪能与第一义谛相应，叫做「麤重义」。这个习气，你常常的执着，这个有所得的习气，就算是你像阿罗汉断除去我见了。但是习气还是有的，这个习气也是属于现行。但是它和那个执有一点分别不同的。这个「有执习气麤重义是为苦义」，你就这个变易生死苦，你不能断，这个分段生死可以。这个阿罗汉可以把分段生死消除了，但是这个变易生死还在的，还是苦。你不能和佛的境界相比，「是为苦义」，那么这个苦义，我们刚才说行苦，比那还要深一层的，那个行苦是凡夫境界，这实在是阿罗汉还有这个事情的。

「所知障无明于诸菩萨能染污义，是不净义」，这个所知障也就是无明，无明就是所知障，这个无明就是法执、我执法执也就是假名安立的一切法都是毕竟空的，但是你不知道，这个不知道也就是前面说有执习气麤重义是为苦义，这个就是无明，这无明这个所知障，于一切所应知事能够障碍不颠倒行令不显现，不颠倒行诸法如幻如化。这个胜义谛的境界不能显现，被所知障遮住了。那么这无明。于诸菩萨能染污义，他对一切菩萨的那个心，他能染污他的心。教他心不清净这个无明，这就是有所得的这种执着一直到佛的境界才能究竟的清净，那么你要能够通达一切法无我义，无我性那么到那境界才能解脱无明的这种染污是不净义。这个不净义是这样讲，这个不是指烦恼障叫不净，指这个所知障的无明叫做不净。

「诸法自性无我相义，是无我义」，「诸法自性就是我们蕴界处，乃至到阿耨多罗三藐三菩提，是凡是假名安立的一切法都是毕竟空寂的，那叫做「诸法自性无我义」，这叫做「无我义」。这个就是所谓法执，那阿罗汉还没能够清净，「是无我义」。「由此能障菩萨摄受善法」，这里边无常义、苦义、无我义、不净义，这一共四法，「由此能障菩萨摄受善法」。如果这四种障碍，你没能够消除，就能障碍你菩萨成就的一切善法，你的善法被它染污，你不能成就的。当然这是深一层的意思，深一层我们读那个〈真实义品〉的确是这样意思。〈真实义品〉，你不妨自己规定一百天内用它作课本，每天念一遍。这〈真实义品〉每天念一遍，这个〈真实义品〉有很多批注。太虚大师也有真实义品的讲义，还有谁？这个《披寻记》，我读这个前后

文，我感觉韩清净居士很努力的把这个〈真实义品〉作批注，他很努力的解释，我感觉他也真实是用了很多年的精神，努力的作解释，应该是可以参考的。

这个能障菩萨摄受善法那里面，也是说这个法无我的智慧，是菩萨非常重要的，菩萨道你要学习这个智慧，你才能够超越过阿罗汉，能行菩萨道，能得无上菩提的。说阿罗汉感觉到他是因为没有学大乘的空观，所以对世间上苦、空、无常、无我的境界有厌离心，所以他就想要入涅盘，而不愿意去继续的再生死流转，度化众生他不高兴作这个事，厌离心。

菩萨因为有法无我的智慧，对世间上苦恼的境界，心里面不那么厌离，厌离的没有那么像阿罗汉那么强。但是他也不感觉有这件事，用这法无我的智慧，一切法是空无所有了。空掉遍计执的时候，他没有这个厌离心，他有慈悲心，所以是「由此能障菩萨摄受善法，是故名为摄善法障」。

「如实知故，能速远离」，因为你能如实的能够破这个遍计执，通达一切言说法性都是毕竟空的，你就能很迅速远离这个障碍。这个我们谁也不要耻笑谁，对世间上这些杂乱的境界放不下，固然是无量劫来的习气，你无可奈何。这样说我们可以分三个部份：你若是学习小乘佛法，他就是训练你生起强大的厌离心，就放下了，放下了，那么就是修四念住，得涅盘；若是学习《中观论》，观一切法自性空，这里面无有少法可得，那么也就是放下了；现在唯识这个学派的理论，它不用那个方法，它用唯心变现的一切法，都是你的内心的分别，你认为那个东西很可恶，实在是你内心的分别，你认为很可爱，也是你内心的分别，并不是离开你的心分别，有一个可憎的东西，有个可爱的，不是的。如果我们学习佛法，你深入地思惟这个道理，如果你通了的话，就放下了，很容易就放下，就没事情。如果你没有深入的掌握到这个真理，内心里面老是有那么一点就是不容易都放下。所以「由此能障菩萨摄受善法，是故名为摄善法障」。「如实知故，能速远离」，就是你真实的知道这个「如实知」这个地方，有两件事：一个是你深入认真的去学习，就可以如实知，当然这是说解；还有你如实的修止观，也能达到，这是一个行，一个证。当然我们先应该学习在解的这地方努力，达到这个程度的时候，也就放下了。但是还有习气你要解决，那就是要修止观了。但是我们现在看《瑜伽师地论》的态度，就是一方面学，一方面行，不是说等我完全通了，我再修行，，不是这个意思，就是学和修行是同时的，是这样。学和修行是同时的，修止和修观也是同时的。修止的时候也可以修观，修观的时候修止，那么这是两个意思了。

「如实知故，能速远离，不于非有无常，不于非有无常妄见为常」，「不于有麤重苦妄见为乐」，从这句话看出来，前面那个非有执着习气，那个「非」字是个错误的，可以看出来。「不于有麤重苦妄见为乐，不于所知障无明不净妄见为净，不于诸法自性无我妄见为我」，就不会有这个错误了，你不犯这个错误，你就远离了这个摄善法障。

月二、结略义

菩萨由此十种相故，名住摄善法戒。速能摄善一切种相，谓施渐次、若戒渐次、若忍渐次、若精进渐次、若静虑渐次、及五种慧。

前面是解释这个摄善法戒，现在这里第二段结略义，就是显示它的要义。「菩萨由此」，这个发无上菩提心的菩萨，「由此十种相故」，这里最后是五种智能，前面是五波罗蜜，「名住摄善法戒」，摄善法戒是这样意思。「速能摄善一切种相」，你修学这十种摄善法戒，你常常用功的话，你会很迅速的能摄善一切种相，能够成就，这个「摄」就是积集的意思，你积集善法的一切种善法的这些功德相，这摄善法相是什么呢？

「谓施渐次、若戒渐次、若忍渐次、若精进渐次、若静虑渐次、及五种慧」，这看出来前面五种恶的差字，应该是五种慧。

日三、住饶益有情戒（分三科） 月一、总标

又诸菩萨由十一相，名住一切种饶益有情戒，于一一相中成就一切种。

这一共是三种境界，第一摄律仪戒，第二摄善法戒，第三饶益有情戒，安住在饶益有情戒而不违犯，叫做「住」。这里分三科，第一科是总标，「又诸菩萨由十一相」，有十一个相貌，十一种功德相，你成就了这十一种相，就叫作住一切种饶益有情戒。这饶益有情戒就是只是成就了于一一相中，就是十一相，这一一相里边成就一切种有很多相，每一相里边有很多相，所以叫作成就一切种。这是总标，下边是别释。

月二、别释（分十一科） 盈一、与作助伴（分二科） 昃一、于诸事业（分二科） 辰一、标义

谓诸菩萨于诸有情彼彼事业，皆为助伴。

发无上菩提心的菩萨，他自己的内心里诸恶莫作，安住在律仪戒，也成就摄善法戒，但是他的内心还是关怀一切有情的事情，所以于诸有情彼彼事业，各式各样的事情皆为助伴，菩萨都愿意帮他的忙，成就他的功德，这句话是总说的。

悉能与彼而作助伴。

这个于诸有情彼彼事业，什么事业？「谓于思量所作事业」，就是内心里边在筹划在计划，我应该作什么什么事，这个先计划。这个「谓于思量所作事业」「及于功用所作事业」，就这两件事，先立法尔后再执法，按照这立的法去处理事情。我看我们出家人的戒律，佛陀就是一有事情报告佛，佛先立法，这个事情这样这处理，然后大众僧再执行，佛也是这样作事情。

「悉能与彼而作助伴」：这个菩萨对于这两件事都能作助伴。你最初在筹划的时候，菩萨也帮助你，这就是智慧了，给你智慧怎么怎么样立法。你在「功用」发生作用，就是你立的法现在发生作用，按照这个去处理事情的时候，菩萨也来帮忙成就事情。看《披寻记》：

「思量所作事业，功用所作事业者」：这是两种事情，一个思量所作事业，功用所作事业。「由意所作名思量所作」：就是内心实在就是智慧，由你内心的智慧所作的事情，就是你在叫作思量所作。那就是在准备的时候，就是怎么处理事情的方法先把它立定出来。「思量乐欲所应作故」：这个思量所作究竟是什么呢？就是思量乐欲所应作故，你就是在心里面观察思惟你欢喜怎么作，这件事是应该作，应该作可能有不同的方法。但是最后你愿意这样决定，这样处理事情。这是要经过一番思惟观察，也可能多数人在一起会议，商议这件事，所以思量乐欲所应作故。

「身语所作名功用所作」：你拟出来这个政策以后，然后去执行的时候，就是身语。他不用再想了，就是执行你这政策，就是身语，那么这里面也可能包括文字，由文字怎么样来推行这件事，所作，名功用所作。

「思量无间发起加行作所应作故」：思量无间发起加行，就是你最初筹划以后，中间没有间隔，你就发起了行动，作所应作的事情，就是这样子。这两件事菩萨都参与了，菩萨在众生作什么什么事情的时候，菩萨都参加。那这个事情菩萨无条件参加？菩萨还是有条件的，不是无条件。当然菩萨也是有大智慧才能参加这件事情的。

没有大智慧你能参加吗？我看是不能参加的。那么这是标义，就是把这个原则标出来。

下边释类，就是这里面有多少类别，一个种类一个种类的，不是就是单纯的一件事，就是各式各样的事情，解释它的类别。

辰二、释类

或于道路若往若来，或于无倒事业加行，或于守护所有财物，或于和合展转乖离，或于义会或于修福，皆为助伴。

这是举出来不同的情况。现在这个总科就是与作助伴，下边是于诸救苦。

「或于道路若往若来」：菩萨是愿意帮助一切众生栽培善根成就功德的，为了这件事的时候，菩萨不怕辛苦。可以在道路上或者去或者回来，从这里到那里，从那里到这来，菩萨也都去，就是这样意思。

「或于无倒事业加行」：或者是无倒的事业，就是这件事是有意义的，不是有罪过的。这件事是有意义的，这个事业要加行，就是要经过实际的行动来推行这件事，那么菩萨也作助伴的。

「或于守护所有财物」：众生要有财才能生存的，所以财也是很重要的。他费了多少的精神时间，合法的取得了财物后，这个财物要加以保护，守护不要失掉。当然这也是要智慧，对于守护财物的事情，菩萨也是作助伴。

「或于和合展转乖离」：展转乖离，就是人应该是团结的，但是人有问题就容易乖离，彼此思想不合了这就乖，思想冲突了就乖，乖的结果就要分离。但是作事情非要团结不可，所以菩萨就去调和，使令他们不要乖离，所以或于和合展转乖离，把这个展转乖离把他团结起来，菩萨也去作这件事，众生也可能自己做这件事，菩萨去作助伴。

「或于义会或于修福，皆为助伴」：或于义会下边修福，那个义会就是修智慧，下边是修福，这里是修智能，学习智能的事情。这个菩萨当然也会看出来，广大社会的民众，多数智慧都不高，大智慧人是少数人，多数没有智慧，没有智慧并不是决定的，也可以有智慧，那就是大家集会来学习佛法，就会有智慧。「或于义会」：或者是对于众生之间，他们集会学习道理，学习真理的集会，菩萨也去作助伴。「或于修福」，或者菩萨对于广大社会的民众，他们有修学福业的事情，利益人的事情，菩萨也去作助伴。一个福一个慧，这下边就是总结起来，你这道路若往若来也好，无倒事业加行也好，守护所有财物也好，或于和合展转乖离也好，或于义会或于修福也好，菩萨都去作助伴，帮助他成就。实在来说菩萨就是在社会上是一个领导人，他是个领导人不是个平常的人，他是在佛法里面修学了一个程度，他有一定的智慧达到一个高的程度，他能在社会上作一个领导者，是那么意思。当然这件事本来政府应该负这个责任的，但是政府未必能负起这个责任。但是佛教徒发菩提心的菩萨，他就起来作这件事。这是个大智慧的境界，当然菩萨本身也应该是个大福德人，是个大智慧的人，不然你能作领导者吗？那么这件事呢，这上面说的无倒事业，守护财物，和合展转乖离，或于义会或于修福这个事情，这就是说出来社会上的问题。这社会上有很多问题，菩萨在这里作一个领导者，是这个意思。实在这地方有什么味道？这没有明说出来。我认为这里边就是参加政治活动了，你们同意不同意？菩萨就是这样。你在《梵网经》上菩萨他就是去作一个地方的长官，作种种事情，就是这样。但是是个大智慧的境界。那么我们要看比丘戒，比丘戒没有这个行动，比丘戒不参加政治活动。菩萨是有这件事，但是这就是你自己要想一想，你是不是菩萨？你要有大慈悲心真实是为

人民服务，那是大菩萨境界。看《披寻记》：

「或于道路若往若来皆为助伴者」：这一段文谓诸菩萨于诸有情彼彼事业求请助伴，随顺于彼呼招去来，名于道路若往若来。这句话他解释明白了。「谓诸菩萨于诸有情」，我们事实来看，这种人是很多吗？我认为不是很多。虽然传戒的时候，大家那么多人都受菩萨戒了，但是我认为真实能够达到这个程度的不是很多。我也承认我们佛教里面是有些有才华的人，有福报有智慧的人是有，是有这种人，但是没有训练好，佛法的训练不够。玉不琢不成器，没有雕琢好。如果雕琢好那是菩萨，是大菩萨，的确是菩萨。没有雕琢好不行。所以这个怎么办呢？要沈住气，你不要着急，在佛法里面好好训练自己，佛法已经有戒定慧有这么多的经论，他的确有良好的方法能训练你成大菩萨，的确是这样。但是我们就是急于为人师，这就是没有训练好；没训练好就不行，没有成就。这个我在台湾，有一个有名望有地位的人，不要说名字。他说这个总统推行政策的时候不能一味的随顺人民的意愿作事情，不可以。你要领导人民走向一个方向去。哎呀！一看这个人有智慧，说出来这么一句话来。我老是抓住民意，然后我能拿到选票。这不是国家的领导人，不是！你要看的更远，知道我们在这个大环境之下应该走那一条路，你总统要负这个责任的。哎呀！这个人有点智慧，说我们现在说菩萨这上面，就是这种人，要有大智慧。

「谓诸菩萨于有情彼彼事业求请助伴」：这个于诸有情，很多的众生，有各式各样的事情，他本身要请顾问，知道我的智慧不够，我要请什么什么人作顾问来指导我们。「求请助伴随顺于彼」：菩萨就是随顺他的意愿，你有所求于我，我就来帮助你，随顺于彼呼召去来，呼召就是你请我来，请我去，名于道路若往若来，就是这样子；若往若来就是这个意思。

「若诸有情于彼若求若取不正解了，菩萨能为无倒宣说令彼成办」：若诸有情于彼，对于他的事业那上面他有所求有所取，当然是一般社会上的人，就是求财求名，就名利权力这些事情。「不正解了」：他没有大智慧明白这件事应该怎么作，他不知道。「菩萨能为无倒宣说，令彼成办」：菩萨他知道广大社会实际的情况，知道应该走什么方向，他会正确宣说这件事。「令彼成办诸所作事」，使令他成就这件事。

「是名无倒事业加行」：就是或于无倒事业加行这句话的意思。「此中无倒谓即正说」：这上面说无倒事业加行，这无倒这个词，就是正说的意思。「准下应知」：你怎么知道无倒就是正说的意思？下边的文可以知道。下边的文是那里呢？「谓（陵本四十一卷十四页）」就是那上面是正说事业。当然这是大智慧的境界，大智慧能够正说这个事业应该怎么办，这个不是一个简单的事情，是名无倒事业加行无倒正说。

「又诸有情招集财物，若得谐遂。菩萨随力所能而为守护」：又诸有情招集财物，「招」者求也，这有情他们求集财物，求是他内心里面有所求。求什么呢？积聚很多的财富。「若得谐遂」：如果这件事他成功了，能满其意了，「谐遂」就是他满愿了。「菩萨随力所能而为守护」：随自己的智慧所能帮助他守护这个财物，是这样。「令彼财物不为他人之所侵夺」：使令他的财物不被他人侵夺去了，非理的把他抢走了，不会。「或火焚烧」：或者财物为火所焚烧，或水所漂荡如是等，为他保护财物，没有这些损失，是名叫作「守护所有财物」。

「又诸有情若由他语，或自意乐展转乖违，乐欲别离，菩萨为说悦可意语，能令庆悦觉悟和合，是名和合展转乖离」：这个《披寻记》的作者很努力的解释，这意思解释的好。「又诸有情若由他语」，或者由别人来说破坏的话，说某某人怎么怎么的，你要加以小心。「或自意乐」，或者不是别人说，自己的心里面感觉到有问题。「展转乖违」，就是可能是直接，也可能是间接的，展转就是经过多少程序，大家感情破裂了——乖违。「或自欲乐展转乖违，乐欲别离」，心里最后决定同他分开，不同他合作了。「菩萨为说悦可意语」，这位大菩萨感觉这件事大家分裂不是好事，须要团结，那么就去调解，说一些令他满意的话。「能令庆悦」，能令那个人心里面欢

喜，觉悟分裂是不好的，彼此间都是没有利益的，和合了彼此都是两利的，所以觉悟了，和合而不分裂了，「是名和合展转乖离」。其实社会上这种冲突的事情到处都是，不管是什么团体，都是一样，国家也是一样。

「若诸有情为求义利诸所集会是名义会」：这个义会是什么意思呢？「若诸有情为求义利」，就是有道义的利益，不是非法的，有道义这件事是有正义的，为这件事而集会的话，是名叫作义会。「如于闻说正法等是」：举个例子就像是我们佛教徒学习正法这件事。这件事这是要大家集会来怎么样筹办这件事，那么这就叫作义会。那要在佛法来讲，当然闻思修都是义会，我们打禅七也是义会，乃至是打念佛七也是义会，都可以这么讲。

「福有三种：一施所成，二戒所成，三修所成」：把义会解释完了，这下面说修福。福有三种福德不同：「一是施所成」：就是财物的布施所成就的福报。其实六波罗蜜里面最后是般若波罗蜜是智慧，前五波罗蜜里边都有智慧的，没有智慧那个施一定是有功德吗？那不一定。现在说施所成，施所成里面实在有智慧的，有智慧去布施成就福报的。我们讲《维摩经》的时候曾举一件事，就是优波鞠多尊者说法。讲经的法会说法的时候，我感觉来的人可能不是很多，但是魔王来了，魔王来的时候就是来跳舞唱歌，那么听经的人就是去看或跳舞唱歌去了，就不听优波鞠多尊者说法。优波鞠多尊者就是默然不说了，这样子就轰动起来，很多人来参加这个法会。那么这样的集会来看跳舞来听歌的，这有什么意思？在佛法来说增长贪瞋痴的。但是优波鞠多尊者不出声。这样子天天这样作呢，来的人越来越多，到了第三天，优波鞠多尊者采取行动了，就把魔王降伏了。这时候优波鞠多尊者说法，很多人得圣道。所以这件事，施所成当然用财的布施，用法的布施都是布施，但是这地方是用财布施。这财的事情是人所喜悦的，你没有财不能生活。但是人所喜悦就容易流弊有偏差的事情，但是我们佛教徒不觉悟，这是施所成福。

「二戒所成」：就是我们要持戒，持戒也能得到福，如果不持戒，你光是施所成财物的布施而不持戒，你得到的果报可能有问题。若能持戒而修福，一定是生天的。若是布施而不持戒的话，那可能到鬼神的世界去享福。那金翅鸟的福报很大，龙王的福报也是大的；大福德的神那和天差不多的。但是他也有苦恼，所以要有戒的话，就没有这问题，生到天上享福而没有过患。

「三修所成」：就是修学禅定，修禅定的人有施也有戒，他成就了四禅八定的话，那到了色界天，无色界天去享福，而不会在人间这种境界。我们看打天下的皇帝都是福报非常大，也有点智慧，但是也很苦，他们不纯是快乐的。打天下的皇帝就是他有施也有多少戒，但是不是那么清净，说打天下的时候也造了很多罪。若是修所成就远离这些过失，这当然是指禅定说。

「是于此三种随应修习是名修福」：这三种福随其所应，看因缘了，菩萨来领导社会大众造福，是这样意思。当然菩萨可能在里边加上佛法的因缘，使令人因此而得解脱，可能是这样子。那么这是于诸事业或与为作助伴，当然这种事情和凡夫的一般心情不同，别人作什么功德，我在旁边看着，有机会破坏一下心情快乐，凡夫是这样的，但是菩萨不是，菩萨帮助你成就功德。

昃二、于诸救苦（分二科）　辰一、总标

于诸救苦亦为助伴。

前面是于事业为助伴，现在是于诸救苦也作助伴。分二科，第一科是总标。「于诸救苦亦为助伴」：这个对于众生的苦难，菩萨发心救护这件事。若是世界上这社会里面也有人去作这件事，那菩萨也去帮助这件事，是这样子。说亦为助伴这是总标，

下边第二科释类。分五科，第一科是于灾患苦。

辰一、释类（分五科）　宿一、于灾患苦

谓于遭遇疾疫有情，瞻侍供给，盲者启导，聋者撝义，手代言者晓以想象。迷方路者示以隅途，支不具者惠以荷乘，其愚騃者，诲以胜慧。

这是说出来作助伴救护苦的相貌。「谓于遭遇疾疫有情」：这个遇到了疾病的有情，「瞻侍供给」，菩萨来瞻侍。这个「瞻侍」，我查字典作「临侍」讲。那么菩萨自己住处和那个病者不是在一起，他从自己的住处到那个地方去看众生的病，而他并不只是看一看就完了，他还要侍奉他、照顾他的病，供给他的所须，那也可能去给他找医生，作这些事情。「盲者启导」：或者有的人盲了，菩萨也想办法来启示他，来领导他作所应该作的事情，解决他的困难。「聋者撝义」：这耳朵失听了，他也有很多的困难，那么菩萨撝义。这「撝」当作开示讲，撝义就是开示他道理，使令他成长智慧。本来人有生得慧，那么也有修得慧。生得慧也有高低，但是就是那么多；你前生的智慧带到今生来就是那么多。你须要再继续的学习增长智能这部分呢，聋的人有困难，他的耳朵聋了就不能学习，学习有困难。菩萨有善巧方便能开示他道理，能令他增长智能。

「手代言者晓以想象」：就是这个人他口不能说话了，用手来表示他心里面的思想，用手代言晓以想象。菩萨也会用手说话，就是告诉他怎么开智慧。「想」：思想各种情况来开发智慧的意思。「迷方路者示以隅途」：这有的人走迷失道路了，不知东西南北了，菩萨也开示他这是东这是南这是西这是北，告诉他一个方向。当然这里面浅显的说是这样，如果深一点说我感觉社会上的人有几个人知道东南西北呢？菩萨能令众生开达智慧，是这个意思。

「支不具者惠以荷乘」：就是我们这个身体，大概说就是眼耳鼻舌身意不具足，缺个眼睛，或者是缺个手，或者是缺个腿的支不具者。「惠以荷乘」：菩萨慈悲要给他呵护，给他一个车，解决他支不具的困难。「其愚騃者诲以胜慧」：若是有人特别愚笨，没有智慧，菩萨开示他教他开智慧，殊胜的智慧。这个诲以胜慧这件事是非常重要，我们一般人只是表面上感觉这个人困难，这件事有意义，去作个医院办个学校，对于思想上的问题多数不知道。菩萨能够开发众生开示悟入佛之知见，就是大智慧的境界。这件事是非常重要的。而佛教正是胜任开发众生智慧的这件事。但是我们佛教徒本身要经过一个时期的学习才能有这个智能，不然你能够教别人开智慧吗？我看不能！而佛教徒去办慈善事业当然这也是好事，这但众生世界上的苦恼，就是缺少智慧，主要是愚痴来的，不是说缺钱，不是从这里来的，这是一少部分，主要是智慧的问题，主要是这一点，但是我们佛教徒若不深入经藏的时候，你能知道这是个大问题吗？我看都不能知道。所以「诲以胜慧」这句话是大光明境界，不是平常的事情。

宿二、于盖缠苦（分二科）　列一、举贪缠

为贪欲缠所苦有情，开解令离贪欲缠苦。

这是第二科于盖缠苦。前面是说于灾患苦，于灾患的苦，菩萨发大悲心救护众生是说这件事。说这菩萨，我们看这个菩萨「遭遇疾疫有情瞻侍供给」，这一件事就不得了。那人有病了，你要常照顾他，一天就好，也可能几个月病没有好。菩萨就得天天去照顾，这是个问题。「盲者启导，聋者撝义，手代言者晓以想象。迷方路者示以隅途，支不具者惠以荷乘，其愚騃者诲以胜慧」，那这个菩萨很忙。我们念普门品，观世音菩萨救苦救难，「应以何身得度即现何身而为说法」，那是法身菩萨境界。现在这里不是说法身菩萨，这是肉身菩萨，我们眼睛可以看得见，是这个菩萨行菩萨道，那他还有时间学习佛法吗？他还有时间修行吗？所以应该是我这么推测这件事，

菩萨他自己要修行多少年，学习佛法多少年，自己修行多少年，达到一个高的水平，这时候他就全部的精神奉献给社会大众，应该是这样，不然诲以胜慧这件事你办得到吗？瞻侍供给这件事你能办得到吗？没有几天就厌恶了。

宿二、于盖缠苦（分二科） 列一、举贪缠等

为贪欲缠所苦有情，开解令离贪欲缠苦。

这是第二科，于盖缠苦有情，为他开解。这里面分二科。列一、举贪缠。「为贪欲缠所苦有情」：前面的一段是于灾患苦有情，为他们说法，解脱他们的苦；这下边是于盖缠苦。前面是偏重于身体上的苦恼，这个盖缠苦是心理上的苦恼。其中第一种就是为贪欲缠所苦恼的人。「开解令离贪欲缠苦」：菩萨为他说法，开解他的智慧，使令他远离贪欲烦恼的苦恼。

列二、例瞋等

如是若为瞋恚。惛沈睡眠。掉举恶作。疑缠所苦有情。开解令离疑缠等苦。

前面是贪欲盖，这下边就是简单的说了，就是瞋恚盖、惛沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖。盖也就是缠。为这样烦恼的有情，「开解令离疑缠等苦」：那么这一句话呢，就是五盖的最后一句叫作疑缠。从后面向前数呢，就是令离疑缠；应该再说掉举恶作，再说惛沈睡眠、瞋、贪欲。从前面开始说呢，就是贪欲盖最在先。看这个《披寻记》的文有详细解释：

「为贪欲缠所苦有情等者」：先指出来这一段文。「此中略说五盖差别」：五盖是那五盖呢？一、贪欲盖，二、瞋恚盖，三、惛沈睡眠盖，四、掉举恶作盖，五、疑盖。

「如此诸法覆真实义令不显了，故名为盖。」先解释总名。这盖是什么意思呢？就是贪欲、瞋恚这五种法，「覆真实义」，能够遮盖这个真实义不得显现，「令不显了」。实在来说，真实义是须要有智慧，真实义就显了了；你若没有智慧，真实义就不显了。所以「覆真实义」，也就等于说，障碍你的智慧现前，使令你的智慧不成就，你就不明白什么叫作真实义。当然这里面说真实义应该是指第一义谛，就是指真如说的。当然这句话是站在佛法的立场上来说，你若有五盖，你就不能显了真实义，你不能够证悟真实义。「故名为盖」。

「数起现行，亦名为缠」：这个论文上「为贪欲缠」，「令离疑缠」，这可见每一盖也都名之为缠。「缠」这什么意思呢？就是「数起现行」，它一次又一次的出现，在你心里面活动，那么就叫作缠；那是缠绕着你，令你不得解脱。

「如有寻有伺地释」：这个本地分一共有十七地，这个「缠」，如有寻有伺地解释。「（陵本八卷六页）」。

「为贪欲缠所苦有情」：前面这一段解释是缠，解释盖这两个字，就是总明。下边各别的解释。「为贪欲缠所苦有情」这句话是什么意思呢？就是

「此说诸在家者，为欲境界所漂沦故」：这是说没有出家，没有来到寺庙修行的人，他还在烦恼家里面生活。这个在家的人他有什么事情呢？为欲的境界所漂沦，就是为欲所动。「沦」者没也。沉没在欲的境界里面出不来。这是为「欲境界所漂沦故」。

「贪数现行，是名贪缠」：他这位在家的补特伽罗，这个贪烦恼是不可以计数

的，就是贪烦恼数数的活动，是名贪缠。

「由此贪缠违背圣教，故立贪盖」：那么为什么称之为盖呢？因为这个补特伽罗他有贪烦恼，「违背圣教」，他就不能随顺佛的教导去修学圣道，这件事他办不到。「故立贪盖」：所以名字叫作贪盖。贪欲障碍他修学圣道，所以叫作盖，就不能够在佛法里面成就佛的智慧。

「此能令心于妙五欲随逐净相，欲见欲闻乃至欲触，或随忆念先所领受寻思追恋，心不安隐心不寂静，故名为苦」：解释这个「苦」字，为贪欲缠所苦有情，这个苦，解释这个字。「此能令心于妙五欲」：有贪欲盖的有情，这个贪欲的烦恼，能使令这个人的心，对那个妙五欲的境界，「随逐净相」，他那个心随逐欲的苦恼相，而颠倒的认为是净相，这个「净」是清净、是美妙，这是个颠倒相。「欲见欲闻乃至欲触」，这是贪的行相。「或随忆念」，这在时间上说是已经过去了，但是他的心里还在回想以前所领受的那个欲的事情，就在寻思追恋，爱着这些事情。「心不安隐」，他的内心，不管是这个欲已经过去了或现在前，这个心老是动乱，不安隐。「心不寂静」，不能够平静。「故名为苦」，这就是苦。当然老是动乱就是苦，其实还有很多的烦恼围绕着这个欲，你若接触这个欲呢，还有很多烦恼也随之而来了，使令你苦恼，「故名为苦」。

「菩萨了知诸欲过患，能正开示解其义趣」：这是下面「开解令离贪欲缠故」，解释这句话。发无上菩提心的这位菩萨，他也可能是出家的菩萨，也可能是个在家的菩萨。但是你只要是菩萨，你就应该有这个堪能性，就是「了知诸欲过患」，他明了这色声香味触的这些欲是有过患的，这里边有灾难。「能正开示解其义趣」，能够正确的开示为欲所困的有情，使令他理解、明白道理。

「令彼有情知求出离」使令那个补特伽罗，「哎呀！欲是苦啊！」就厌离那个欲，希求从欲的境界里面跳出来。这不是个容易的事情！

「由是能离贪欲缠苦」，因为这个为贪欲缠所苦的有情，善根可能是成熟了，遇见这个菩萨，能令他开智慧了，「由是能离贪欲缠苦」。这是一种。

「瞋恚缠所苦有情」，这是第二个盖。第二个盖什么意思呢？下面解释。

「此说诸出家者」，这句话主要是指出家人说的。其实在家人为贪欲缠所盖，也是为瞋恚缠所盖的，瞋恚也是很多的。不过佛陀为我们说法，这句话的意旨何在呢？是指出家人说的，不是在家人。出家人有什么问题呢？

「由不堪忍诸同法者诃谏驱摈教诫等故，瞋数现行是名瞋缠」，由于这个出了家的人，到了僧伽蓝中住，修学圣道；那么你不是一个人在这里住，可能你还有很多同梵行者，最低限度你还有一个亲教师或者阿阇梨，这都是同法者，同修圣道的人。

「诃谏驱摈」，你初出家，当然也有的人善根深厚，智慧广大，虽然是初出家，一切都是如法的，也可能是这样子。但是，也有可能就是不如法，不如法的时候，就有人诃斥你、指责你，来「谏」，叫你改变过来，你不可以继续的违犯教诫。「驱摈」，你不听教导，不听诃谏的话，就要驱逐你。「摈」可以说就是弃舍了你。「教诫」，诃也好，谏也好，驱摈也好，这里边都有你的善知识来教诫你，教导你、告诫你不可以作恶事，怎么怎么的，「教诫等故」。遇见这些事情本来是好事，但是你不堪忍，不能忍受这件事。不能忍受「诃谏驱摈教诫等故」，「瞋数现行」，这个内心的愤怒就起来了，还不是一次，是一次又一次心里面愤怒。「是名瞋缠」，这个瞋缠就这么讲。

「由此瞋缠违背所有可爱乐法，故立瞋盖」，由于这位出了家修梵行的补特伽

罗，他内心里面不接受诃谏教诫这些事，有了瞋心，「违背所有可爱乐法」，就违背了在佛法里面圣道、这些戒定慧的事情，都不相契合了。「违背所有可爱乐法」，可爱乐法就是戒定慧，这都是可爱乐的，因为它能令你得圣道，能得涅盘，能得种种三昧陀罗尼，三明六通，这都是可爱乐法。因为你心里面愤怒，和这些法都不相应了，也就是障碍了这些法的成就，「故立瞋盖」。

「惛沈睡眠缠，所苦有情」，这是第三盖。那么这一盖指什么说的呢？「此说修奢摩他者」，这是说出了家以后，学习佛法，修奢摩他的止。我们若读《阿含经》也好，读《瑜伽师地论》也好，我们就知道这修奢摩他是怎么回事！就是你早晨一起来，就是修奢摩他，就是作这件事。那这一天之内除了听佛说法、托钵乞食之外，就是修奢摩他和毗婆舍那，就是这两件事，和我们中国传统佛教不一样。我再重复说一句，虚云老和尚有人问他，怎么修禅看话头？说是经教里边说修止观怎么回事？虚云老和尚回答说：「那是古法！」古代的人那么修，后来的人不这样修；这话就是这个意思。我刚才说这句话还有一个意思，还有什么意思？各位同学如果在我们法云寺禅学院这儿住，有可能你告假了或怎么的，到了其它的地方有人问你，「你们早晨起来上早殿不？」会问这句话。那么我们若说：「我们没有去念楞严咒！我没有上早殿！」「这是老祖师的规矩，你怎么可以违犯！？」你可以把我刚才说的这句话记住，你就可以回答，不然的话，谁敢违犯祖师的规矩呢？你记住这句话的意思。就是说惛沈睡眠缠所苦的有情。

「此说修奢摩他者，由数现行，故名为缠」。你修奢摩他的止的时候，不管是修系缘守境止，或者制心止，或者体真止，或者修什么止。这个止使令内心里面明静而住不分别，无分别住。我们没有得禅定的人，他就容易惛沈睡眠，你心里面不分别嘛，他就容易惛沈，这是我们无始劫来的习惯。其实惛沈就是睡眠，无差别。但是惛沈睡眠也可以说有差别，就是你静坐的时候睡眠，不名为睡眠，名为惛沈。这规定到中夜休息的时候，那不叫惛沈，叫作睡眠，可以这么说。但实质上那个内容的事情是一回事。我也曾经想过，惛沈和睡眠有什么不同？很久不能解释。我现在这样解释，就是没差别；就是你现在并不想睡眠，你是想要静坐，但是这个时候心里面什么也不知道了，那就叫作惛沈。有的时候静坐的时候，忽然间心里面：「我刚才干什么了？」不知道我刚才干什么，那就是惛沈了。如果轻微的惛沈，会知道，若是严重了就不知道了。「由数现行故名为缠」，若是你静坐的时候就惛沈几秒钟，这不算是缠，也不能名之为盖，那没有关系。或者说你就是惛沈了一分钟二分钟三分钟，这也没有关系。或者一个钟头只有三分钟空过了，那还不要紧，所以不名为盖，这个意思。「由数现行故名为缠」，你不对了，前五分钟是惛沈，后五分钟还是惛沈，一直在惛沈，这就不对了，这就是盖，你这一个钟头空过了，所以「由数现行故名为缠」。「障奢摩他，故立为盖」，这个时候障碍你修止，使令你心里面不能明静而住，不能无分别住。

「掉举恶作缠所苦有情，此说修毗婆舍那者」：这是又一个盖，第四个盖。「掉举恶作」，其实我们在声闻地已经学过，什么叫掉举，什么叫恶作，已经学过很多次了。我可以念一念就可以，不用解释，应该这样就是可以的。我还是解释一下好了。这个掉举就是心里面掉动，不安静；那为什么掉动不安呢？就是思惟以前可爱的满意的事情。这个思惟就是在动，掉动。这个恶作是什么意思？作就是作什么事情。或者是作好的事情，或者作坏的事情。这个恶是不高兴，就是后悔。我以前曾经给一个人服务，送他到医院去看医生，这件事作的不对！我后悔了。这就是恶作。你作好事后悔了，这是恶作；说我作恶事，说「哎呀！我不应该作对大众有伤害的事情。我不对！」作坏事后悔了，也叫恶作。作好事也可能后悔，也叫恶作。不高兴我以前作的事情，我以前作的不对，就叫作恶作。其实你在那里修毗婆舍那观的时候，心里面就不修观了，心里面思惟这件事后悔。所以恶作实在就是后悔的意思，就是悔恨的意思。「掉举恶作缠所苦有情，此说修毗婆舍那者」：「毗婆舍那」是印度话，梵语翻作中国话是观。比如说是以佛像为所缘境，观察佛的相好光明，这也叫作观。或者是

修不净观，或者修缘起观，或者修唯识观，修法界观，修毕竟空观，一心三观，这都是观。

「由数现行，故名为缠」：这个掉举恶作和刚才那个惛沈睡眠也是一样，数数地现行，那就障碍了你的毗婆舍那观。这个观我还是再重复一下。观可以说有很多种种观，但大概的说只有二种观：一个是我们的眼耳鼻舌身意，色受想行识，一切众生的色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法都是如幻如化的，都是不真实的。这是一种观。第二种观就是这一切如幻如化的法都是毕竟空寂的。就这两种观。这两种观我们在经论上常常读过嘛！「一切有为法如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。」这文也不是很难懂，我们就知道；「凡所有相皆是虚妄」，一切法都是毕竟空寂的。年轻人记忆力好，随时都会讲，也会念这个文，为什么要观呢？一定要观，不观不行。就是我们无始劫来老是看见一切境界都是真的，看见什么都是真的……你骂我也是真的，你赞叹我也是真的，作个梦也都是真的；就不知道如幻如化，不知道。那么我们执着真实的这是凡夫境界，知道如幻如化是圣人的智慧。那怎么样能改变呢？你时常静坐的时候思惟，「色如幻如化，受想行识如幻如化；眼耳鼻舌身意如幻如化，乃至阿耨多罗三藐三菩提如幻如化。」你若是读《大般若经》它就是这样说，从色受想行识开始，一直到无上菩提都是如幻如化。说色受想行识是空的，无上菩提也是空的，就是这样子，一切法都是平等的观察。这样子慢慢地慢慢地能够改变原来的思想；思想改变过来，烦恼就没有了。所以你要在静坐的时候常常这样观，观察是如幻如化的；久了呢，你这如幻如化的智慧观察，你不修止观的时候它也能出现，看见一个境界的时候如幻如化的。看见一个男人是如幻如化的，看见女人也是如幻如化的，看见一个丑陋的人是如幻如化，端正的人也是如幻如化。就所有的境界都是如幻如化，你心里这个智慧就常常出现，而就不执着是真实的了。你这空观若常常观，它也是「这是空无所有的，不是有；在毕竟空里面如幻如化不可得！」那么心就无所住了，不住色生心，不住声香味触法生心，心就不住一切法，心也不受一切法。贪烦恼瞋烦恼一切烦恼都不生起了。所以非要常常观不可。你不观就不行！说我在经论上，我看见这个说法，我都给你讲，我也可以写文章，那一点用没有！你看见一切境界的时候，还执着是真实的，是有，是真实有，不能改变原来凡夫的思想。你不能改变这个思想，你的烦恼也不能改变，照样起烦恼！照样起烦恼有什么关系？苦恼！烦恼一起来心里苦恼。自己苦恼的时候自己不欢喜，那怎么办呢？但是还不愿意修止观。我们凡夫就是这样子。最初是发好心出家的，把所有的弃舍了、都不要了，但是出了家以后不肯修止观，然后又回家去了。为之奈何？无可奈何！这上面说「由数现行故名为缠」，当然这初发心修止观的人就是这样子。你不要说我一静坐的时候止也修不好、观也修不好，我不修了！其实不用！任何人都是一样。初发心修止观的人都有这问题，你不要失望！你就慢慢地改造自己就是了。今天改一点，明天改一点，慢慢的就成功了。只有这个办法。

「障毗婆舍那，故立为盖」：这个修毗婆舍那观，心里面是依据经论，依据圣言，依据佛的话；或者是龙树菩萨说的话，或者是无着菩萨、天亲菩萨说的话，这可以。你要记住圣言！这是佛说的话，佛告诉你这样观，这就叫作圣言。但是现在我忘了，修止观忽然间掉举来了，恶作来了，就把佛说的话丢在一边了，就思惟这些苦恼的事情，就是为障。「障毗婆舍那，故立为盖」，就是障毗婆舍那，所以叫作盖。初开始修止观还有什么问题呢？还有个问题呀！如果我现在静坐的时候我这个止若修的相应，这个身体就感觉到舒服，感觉到轻松。「哎呀！佛法很微妙，我的确得到好处。」就愿意修止。但是修止不是完全如你意；你前半小时修的不错，后半小时就不对了，我头一支香还修得不错，第二支香就不对了，所以令你失望了。在这里看出来二件事：一个是修的相应，就愿意修止，而不愿意修观。为什么不愿意修观呢？我在那里思惟一切有为法如梦幻泡影，如露亦如电，修这个观思惟了老半天，也没有什么不同，还是原来样嘛！我看见这个仇人来了就是不高兴，一点不能改变自己，所以修观很没有意思，不修观，愿意修止。其实这是不对的！

其实我已经说过多少次了，但我还愿意重说。你不要这样子！你修了止不相应不要紧，你就修观。修观这很容易，比修止容易呀！你就预先准备好，思惟它一段，然后再修止，可能就好一点。这个事情，我认为你试验它一百遍，一百遍都是灵的。比如说我现在修止修的不合适，那就不要修止，不勉强；你就坐在那里默念大悲咒七遍，然后再修止就好一点。念大悲咒能帮助你修止观的，这是一定的。说我不愿意念大悲咒，也可以！这时候你修止修的不相应，你背《金刚经》；背全部也可以，背一部分也可以，背完了再修，就好一点。你愿意背《金刚经》也可以，你愿意背《法华经》也可以，你愿意背《瑜伽师地论》那一段文也可以，真实义品你把它背下来也是非常好，因为这都是圣言。这样就是能够扭转自己，修止不相应，用这个方法能够调转。或者我什么经论都不背，你念观世音菩萨名号也可以，你念阿弥陀佛名号也可以，你念一会儿，再修止就会好一点。当然你不要求太高；说我念了一百句阿弥陀佛，我就是一个钟头内一念不生，这是不可以。你不要要求太多。它若好一点，那就是不错了。不过现在我们承认我们多诸业障，这件事要承认，也应该拜忏，要诚心的拜大悲忏。诚心拜大悲忏，也能够帮助你修止观的。这样子你用办法来调。不要说我不相应就放弃了。不是的！还有办法调转。

「由数现行，故名为缠；障毗婆舍那，故立为盖」这样说贪欲盖指在家居士，他要出家的时候这个贪欲障碍他不能出家。瞋恚盖，初出家了以后佛法很多你都还没有学好，有的时候碰壁了，要是亲教师、阿阇梨呵斥了，「我不接受！」我们现在说个名字也不要紧。说张大千，受戒的时候烧个香疤就不可以，还俗，我不受戒了，我不出家了。这是什么？就是我爱太厉害了，我这个头烧个香疤不行！就是初出家受到师长的呵斥了，不能忍受，「我不出家了！」也是可能。也有可能有大智慧，「这是好嘛，我接受！」那就不是盖，没有瞋恚盖。等到惛沈睡眠盖、掉举恶作盖，这是修止观的障碍，那是修行了，修行时候的障碍。

「疑缠所苦有情，此说憎嫉诸圣教者」：这个疑不是指佛教徒说的。是指什么人说的呢？「此说憎嫉诸圣教者」，就是对佛法有憎恶嫉恨的人，不高兴佛教，对这种人说的。「由数现行，故名为缠」：因为佛说的道理他不接受。说是人有过去生、有现在生、有未来生、有六道轮回，有凡夫、也有圣人，他对这事不相信。「由数现行故名为缠。」「障生圣解，故立为盖」：他若疑惑了，就障碍他不能对佛法有深刻的、坚定的认识，就不能有信心了，「故立为盖。」

「菩萨于此种种有情，能正开示过患出离，解其义趣」：现在这位受菩萨戒的菩萨，安住在菩萨净戒的这个菩萨，「于此种种有情，能正开示过患出离」，对于这个要出家还有贪欲盖的有情，出家以后有瞋恚盖的有情，修止观的时候有惛沈睡眠盖、掉举恶作盖的有情，对于佛法有疑，有嫉恨的有情，那么这个菩萨能于此种种有情，能正开示过患出离，能开示你有这个盖，对你自己是不利的。菩萨能为他说法，能令他开大智慧，就能从这个盖里面解脱出来。「解其义趣」，明白这个道理。

「由是令离疑缠等苦」：由于菩萨的慈悲开导，就能解脱了疑缠、掉举恶作缠、惛沈睡眠缠、瞋恚贪欲缠等苦。

「此中等言，等取余缠，谓瞋恚等，逆次说故」：就是从后面向前说，叫作逆次；从前面向后说，叫顺次。

那么这是于盖缠苦，菩萨对这类的有情有所注意。下面第三科于寻思苦。分二科。第一科，举欲寻思。

宿三、于寻思等苦（分二科）　列一、举欲寻思

欲寻思缠所苦有情。开解令离欲寻思苦。

这是第三科对于寻思的苦恼。分二科。第一科，举欲寻思。

「欲寻思缠所苦有情」：这个欲寻思缠，与前面那个贪欲盖不同，那是指在家居士要出家，这个时候有贪欲盖，是这样说的，一般人也就不提这件事。现在这欲寻思是已经出了家修止观的人，他有欲寻思，为「欲寻思缠所苦有情」。这个欲寻思也就是色声香味触，各式各样的欲寻思。这个优波鞠多尊者传有时间也应该读；这应该读的书太多了。不过从这里又想起来，这个优波鞠多尊者传那上面就说修行人有各式各样的问题，而优波鞠多尊者能解决他的问题，和这文正好相似。他一入定就知道这个比丘有什么什么障，他就想办法给他解除了。不妨也说一个，把它说出来也好。就是有一个比丘慕名而来要跟他学习禅，那么优波鞠多尊者说你跟我学禅可以，但我有个条件，什么条件？要听我话。就这么一个条件，要听我话！不听我话，我不教导你修禅。说：「好！愿意听师父教。」

但是优波鞠多尊者一入定观察，这个人修学禅有点障碍；什么障碍呢？就是他欢喜喝这个乳糜粥，就是用牛奶做的粥，欢喜吃这个粥。他非常爱着这件事，若是静坐的时候也就是想这件事，「哎呀！明天到那个斋主家去化缘，给我做这个粥！」他就在这里面掉举。那么这时候优波鞠多尊者，第二天就说：「今天你不要随大众吃饭，我陪你一起在这里喝粥。」他的心里很欢喜，大德要陪我吃粥。这时候优波鞠多尊者下令要人拿来一碗粥，还拿来一个空碗。拿来了，这个比丘一看，这是合意的粥嘛，就要吃，但粥很热啊！就用口来吹，叫这个粥赶快凉，好喝。优波鞠多尊者说：「你何必着急呢？等一会儿就凉了嘛！」当然这先约定好要听话的嘛，这时候他就不吹了，等这个粥凉。过了一会儿说：「现在可以吃了，但是你吃不可以咽下去，你到嘴以后要吐出来，吐到那个空碗里面。」他就听话的一口一口的吐出来，然后再叫他吃吐出来的这个粥。那么这个比丘说：「吐出来怎么可以吃呢？」说：「不行！我们预先说好了要听话的。」那么他勉强吃了。以后再也不爱着这件事了，对这个粥怎么好吃，这个爱着心轻微了，就把这个过失消除了，在静坐的时候再也不打妄想，不打妄想很容易就得奢摩他定，得毗婆舍那，得阿罗汉了。

从这里，也可能我们没有这种过失，我们没有这种……一定要打妄想……静坐打妄想：「明天谁在厨房里烧饭烧菜？作得好不好吃？」当然我看各位同学可能没有这种想法。但是，我们可能有其它的过失！只要你有这些事情有点过失，它就障碍你修圣道。那现在虽然没有优波鞠多尊者在这里，但是优波鞠多尊者传还在，你一看呢，就等于优波鞠多尊者在。那么，你就可以反省我有什么过失？什么办法消除这些障碍呢？那修学圣道就容易一点！现在佛菩萨已经告诉我们有什么障碍，通通都告诉我们了。你若读声闻地，那地方说了很多的障碍，很多的障道因缘它说了。所以你自己可以看嘛，我有什么什么障碍，那么就可以消除。消除这些障碍，你止观就能相应，它就容易有成就啊！其实道理是一样的。

这里面说「欲寻思缠所苦有情，开解令离欲寻思苦」，欲就是我们所欢喜的东西，放不下！那么就是色声香味触这五种欲。这五种法为什么叫作欲呢？因为这五种法能引起我们的欲，所以叫作欲；实在它本身没有分别心的，是我们心里有分别，是那么回事！「开解令离欲寻思苦」：菩萨能说出来种种的妙法，能开解、开发我们的智慧，能远离欲寻思的苦恼。

列二、例恚害等

如欲寻思。恚害。亲里。国土。不死。轻侮相应。族姓相应所有寻思当知亦尔。

这下面还有几种寻思。欲寻思是这样子，其它的寻思也都是这样子。这里面说「寻思」就是妄想，静坐的时候心里有这些妄想。恚寻思、害寻思怎么讲呢？其实我也是讲过的。我若多讲几遍帮助我记忆力好一点，你们要注意听的话，也容易知道这

个话怎么讲。这个恚寻思、害寻思有两个解释：第一个解释：恚就是不高兴。你以前得罪我了，我心里面就想这个得罪的事，我心里面就不高兴，憎恶这个人，叫恚寻思。这个害寻思呢，你以前得罪我，使令我怎么怎么的，我现在要伤害你，叫害寻思。这个恚只是不高兴，害就是进一步想要报复，想要伤害你，这是一个解释。第二个解释：这个恚是很厉害，很严重，想要杀害这个人。害，是不想杀害，但是要给你一个苦恼、不愉快，那就叫作害寻思。这是恚寻思和害寻思。

还有个亲里寻思：静坐的时候不修止观了，想起来我的哥哥、我的弟弟、我的姊姊、我的妹妹、我的好朋友，他们今天怎么样了？天气太冷是不是冻着了？作事情多了是不是辛苦了？就是思惟这些事。国土寻思是什么呢？哎呀！我怎么这么没有智慧跑到这么冷、下大雪的地方？我以前那个地方很暖和多好呢？就这么思惟。你看这个《摩诃般若波罗密经》也说到一些事情，说到出了家以后学习佛法的这些经过，有很多很多的问题。不死寻思：这是什么呢？「哎呀！我现在才二十几岁、三十几岁，我何必这么早出家？！我八十岁以后再出家嘛！出家这么早干什么呢？」这是一个不死，想说我八十岁也还不会死，这些事情。或者说：「我何必现在就修止观？我先写几篇著作以后发表，然后我再修止观嘛！」这也是不死寻思。这意思。轻侮相应：就是以前经过的事情，我被人家轻慢毁辱了；这个人怎么怎么的……他轻视我、瞧不起我，在大众里面毁辱我。想起这些不愉快的事情，这叫作轻侮相应寻思，就是不修止观了，思惟这些事情。族姓相应：这是什么呢？就是我出家了以后，这省主席作我的护法，有大富贵的人作我的护法；那个人他感觉到了不起，他的护法是个贫穷的人。就是思惟这些事情。或者思惟其他的大比丘，总统作他的护法，大富贵的人作他的护法；给我作护法的人在贫民区住的，心里不欢喜。这叫作族姓相应所有的寻思。欲寻思、恚寻思、害寻思、亲里寻思、国土寻思、不死寻思、轻侮相应寻思、族姓相应寻思，这一共是八种寻思。

「欲寻思缠所苦有情。开解令离欲寻思苦」，其余的七种寻思，「当知亦尔」，菩萨也是来开解他，令他远离这些寻思的苦恼。《披寻记》：

「欲寻思缠所苦有情至当知亦尔者：此中略说八种寻思：一、欲寻思。二、恚寻思。三、害寻思。四、亲里寻思。五、国土寻思。六、不死寻思。七、轻侮相应寻思。八、族姓相应寻思。如摄事分释」：在本《瑜伽师地论》摄事分有解释。（陵本八十九卷九页）「此能令心不寂静转，故名为苦」：你一思惟这些事情，心里面就烦恼，不寂静是烦恼的意思。

宿四、于蔑胜苦

他蔑他胜所苦有情。开解令离被蔑胜苦。

这是第四科，于蔑胜苦。看《披寻记》：

「他蔑他胜所苦有情等者：为他有情高慢之所轻侮，是名为蔑」：这个蔑实在就是轻视的意思。那个人他轻视我，叫作他蔑。

「为他有情威力之所胜伏，是名为胜」：这个他胜，就是那位有情威力很大，他的威力胜过我，我就自然会怕他，叫作胜伏。「从彼所生不饶益相令心恼乱，故名为苦」：为人所轻慢心里也不舒服，有苦恼，不饶益相，令人恼乱；为他所胜伏，也是心里恼乱，故名为苦。而菩萨呢，「开解令离被蔑胜苦」，能够为他说法，能够消除这些苦恼。从这些文看出来，这个菩萨是一个博学多闻，修学圣道，有大智慧的人，不然他能胜任这件事吗？我看是做不到的。所以这个菩萨这真是能住持佛法，能广度众生的一位大人，不是平常人。

宿五、于劳倦苦

行路疲乏所苦有情。施座施处调身按摩。令其止息劳倦众苦。

这是第五科，于劳倦苦。什么劳倦呢？就是「行路疲乏所苦有情」，就是走路！这个路太长远了，怎么健康的人你走路走太长了也会疲乏。说我不走路，我驾车，驾车走太远了也是辛苦，你也是疲乏的。或者身体不够健康，走路也容易疲乏。「施座施处」：而菩萨为这一类的有情，布施他一个床座，给他一个地点，让他休息。「调身按摩」：不但给他座，而且还能按摩他的身体，使令身体四大调和。「令其止息劳倦众苦」：就是想这些办法，施座施处，调身按摩，就能使令他止息了劳倦的众苦。菩萨也作这种事。总而言之，菩萨饶益一切众生，令一切众生离苦得乐。看这个《披寻记》：

「行路疲乏所苦有情等者：此中苦言，触处所摄」：这里面说苦，是色声香味触法，这六种境界属于触处，属于这一类的。「由不平等假立疲极故」：由于你这个四大地水火风，经你走路的消耗，里面不平衡了，不平衡了你就有劳倦的感觉，那么假名叫作疲极，就是特别的疲倦了。

「身粗重苦之所生故」：你行路太疲倦了，那个四大里面的变化，就造成一种粗重，那个粗重使令你感觉到苦恼。这个事情是翻译经典的人的智慧，他用这个字来形容这件事。比如说我们作什么事情，或者你特别劳神，特别劳身，你就有点感觉，休息一会儿，就感觉到正常了。就是那个粗重没有了；粗重就是那个疲倦。

「施与敷具，是名施座」：敷具，床敷；那些卧具，有个被条，有个铺盖的这些东西，是名叫作施座。「施与住止，是名施处。余义可知」。

盈二、为说正法（分二科）　昃一、于乐恶行（分二科）　辰一、如理说

又诸菩萨为诸有情如理宣说。谓于乐行恶行有情。为欲令断诸恶行故。以相应文句。助伴。随顺。清亮。有用。相称。应顺。常委分资粮法而为宣说。

前面是第一科为作助伴，这一大科已经讲完。这是第二科为说正法。又分两科。第一科是于乐恶行的有情说法。又分两科。第一科如理说。「又诸菩萨为诸有情如理宣说」：其实前面里边也有说法的事情，但偏重于内心的感觉到苦这方面，菩萨为他消除他的苦恼，在这方面行菩萨道的意思。下面说法这方面是偏重于思想，是在智慧上面行菩萨道。我前面在「诲以胜慧」那地方曾经说过，我们若是读《阿含经》或是我们出家人的戒律，或者是读《大般若经》或是《摩诃般若波罗密经》或者《维摩诘所说经》，都是一些大乘经典，读《阿含经》也在内，我们会发觉一件事。什么事情呢？就是发觉佛陀在世间弘扬佛法的中心所在在那里？他就是「诲以胜慧」，主要的是在这一点，在度化众生。我也曾经说过，佛没有到医院去作医生，佛也没有去作律师作会计师，也没有去作一个慈善家，也没有作这些事情，佛只是在说法，这什么意思呢？这是在思想上解决众生根本的问题！世间上一切的事情是以心为本，什么叫作心？就是「思想」。我们凡夫所能察觉到的，只是表面上，枝末上的问题——说这个人没有饭吃了，这个人有病了，这个人生活有困难，这个人老了要有人照顾……，这是枝末的问题。

什么是根本的问题？是你内心的思想，这是根本的问题。你为什么会有病？你为什么会有很多的灾难？是你内心思想的问题。内心的问题，是一切问题的根本。佛为众生说法就是解决这个根本的问题，根本的问题解决了，一切的问题也都解决了。要是你不解决根本的问题，只是在表面上枝末上作一些慈善的事情，问题不能解决的，问题还是在的。当然菩萨行菩萨道也注意这件事！枝末的问题佛菩萨也去解决，但是

主要还是根本的问题要解决。我认为我们佛教徒，尤其是出家的佛教徒，常常读经论的话，应该知道这件事；不是这里面隐藏着秘密你很难知道，不应该是这样，应该容易知道。

「又诸菩萨为诸有情如理宣说」：这是为恶行的众生如理说法。「又诸菩萨为诸有情如理宣说」，就是随顺佛教的真理为众生说法。「诸有情」是什么呢？「谓于乐行恶行有情」：欢喜作恶事的有情，为他说法。这个乐行恶行这句话，当然我们说，这个人是欢喜行善行的众生，一个人欢喜作善、欢喜作恶，我们可以这样分别。实在无分别，乐行恶行的，也就是乐行善行的众生；欢喜作善的众生，也就是欢喜作恶的众生。这两个你深入的去看一看，无差别。我们再简单的说，权力在他手的时候，他说的都是好话，「大家为国家服务！」等到权力到别人手的时候，他就不这么说话了，情形就不同！你说这个人他现在作善就决定是善人，他作恶就决定是恶人，不一定！就是作恶的众生他也作过善事，作善的众生也作过恶事；所以生到非非想天，一下子就直接到无间地狱去。地狱的众生、三恶道的众生，出来还能作人；就是也作过善事。现在表面上看，这个人是善、这个人是恶，其实里边也有善也有恶。

所以「谓于乐行恶行有情，为欲令断诸恶行故」：菩萨他内心的动机，就是想要使令这个有罪的众生，不要再作恶事；他的目的是这个意思，为利益这个众生。「以相应文句。助伴。随顺。清亮。有用。相称。应顺。常委分资粮法而为宣说」：这一共是八句。相应文句、助伴、随顺、清亮、有用、相称、应顺、常委分资粮法，一共是八句。菩萨用这样的言句为众生说法，使令这个众生能断诸恶行，这是一个。这是如理宣说。

第二科「或复方便善巧宣说」：或者是善巧方便的宣说。如理宣说和方便善巧宣说，在《披寻记》上说前面文有解释。在声闻地里面也有说。菩萨地我们已经讲过多少品了，里面也有说。但是现在我作一个解释呢，「如理说」就是究竟的说明这个道理。「方便说」就是权巧方便的说；就是这个时候这一类的人，不能说真理，说那个究竟圆满的佛教的真理，不能说这话，得要权巧方便的另外说一个道理，来转变他，然后再如理说。我就这样解释这两句话。就是「方便说」是暂时有利益，这叫作方便善巧说。「如理说」是究竟的，是不变化了。看《披寻记》：

「如理宣说至善巧宣说者：谓说法语有二差别」：菩萨为众生宣扬佛法的时候有二个差别。一是「如理说」，二是「方便说」，就这两个说法。「如前已释」：他说前面已经解释过。

「如理说中复多差别」，还有多的差别，什么呢？「谓相应等，乃至常委分资粮法」：这是一共八句。「摄事分说」：在本论的摄事分那里，有解释这八句话。

「相应者：谓名句文身次第善安立故」：那这个相应是这样意思。这个唯识经论上的解释，「名诠自性，句诠差别」，名句的差别就是这样意思。这个文就是字，名也是字，句也是字，都是由文字组成的。那么「名诠自性句诠差别」呢，名诠自性就是说个大意，句诠差别就是详细的说了。而这里边我们由古代有智慧的人安立出来种种的名句，使令我们有所了知。比如说我们读这个书，这个书假设是法律这一类的书，我们若不读这书，什么是法律不知道；读这书，「哦！法律是这样的」，是怎么怎么回事，就明白。会计也是，建筑、工程，所有的都是名句，我们从名句上可以学习很多知识，就是这么意思。这上面说「谓名句文身」，身者体也，有体相。这名也是文，句也是文，就是一个字一个字的就是它的体相，所以叫作身。「次第善安立故」：这个文句，一句一句的、一段一段的、一章一章的、一节一节的，你安布的很善巧，这当然就是文学家最擅长这件事。这就叫作「相应」。

「又依四种道理相应故」：又有四种道理。前面我们也是讲过很多次了——观待

道理、证成道理、作用道理、法尔道理。那么你的文句里面显示这四种道理相应故，所以叫作相应。

「助伴者」：这助伴什么意思呢？「能成次第故」：就是前后它有个次第；但是他若不说，我们不知道。譬如说是《法华经》，二十八品前一品后一品一直到最后，他也有个次第，但是要有人解释一下我们才知道，不然我们自己不知道；为什么前面是方便品，而后是譬喻品、化城喻品，最后是劝发品，怎么一个次第？不知道！但是他这个呢，就是里面有次第，这叫做助伴。助伴是什么呢？由于次第来帮助你理解佛法的真理。相应文句解释了，这个助伴是这个意思。

「随顺者：谓解释次第故」：随顺，什么意思呢？就是解释它的次第；就是他有一个次第，然后再加以解释。而这个地方，窥基大师说「随顺无漏道」，这个相应文句的次第，随顺无漏的圣道。你修学圣道这方面是合适的，那就叫作随顺。

「清彻者：文句显了故」：清彻什么意思？就是它那个名句的次第，能够很容易的把佛法的真理显示出来，使令你容易明了，那么就叫作清彻。

「清净资助者」：清净资助这句话什么意思呢？「善入众心故」：这上面说「清亮」，清亮就是清彻。下面是这个「有用」，这个文是有用，但是这上面是说「清净资助」。「善入众心故」：就是菩萨这样子宣扬佛法，很善巧的能够契入到听众的心里面，你能够接受他的智慧，那就是有用，就是有作用了。

「相称者：如众会故」：这个相称是什么意思？「如众会故」。就是当时集会的补特伽罗，这个众生和这个菩萨说的法是相称合的。就是你这个程度，菩萨能适合你的程度，为你宣扬这样的法。

「应顺者：应供故」：这地方说应供故。应顺者是应供的意思。阿罗汉也是应供，或者这样讲应顺是应供的意思。

「称法故」：这个应顺是称法故。那就是菩萨安立这样的文句，和显示的佛法是相称的；这法是很深奥的，不是能现见它的真义的。世间这个华香鸟鸣，水流风动，这些事情我们也能看见，鸟叫了就知道，但是里边有真义我们就不知道，这不是现见的。这样子若是由菩萨的智能，他用语言文句给你解释一下呢，你就能明白了。所以他说的话和那个深义是相称的。

「引义故」：相称是这个意思，他能把那个深义显示出来。深义在我们凡夫的分别心来说，是隐藏在里边不显现的。就是我们智慧不够嘛！但是菩萨的智能的语言，能够把那个隐藏的义引发出来，我们就容易明白，所以叫作引义故。这叫作「应顺」。

「顺时故」：能随顺那个时候的情况，说这个事是怎么讲呢？也是《瑜伽师地论》上的解释。他说当时的大众乐欲闻法，他欢喜听闻佛法，那么菩萨的大悲心大智慧正契合了他的要求，这叫作顺时。

「常委分资粮者」：这句话怎么讲呢？先解释这常委。「审悉所作」：这个审这个字，当作详细讲。悉是圆满、穷尽的意思。就是菩萨为众生说法，当然他是有一个范围；这一类的众生的根性在这个情形下，菩萨为他用名句文安立的法门，在这个范围内，很详尽的为他说法。所以也有人解释这个心经「观自在菩萨行深般若波罗密多时，照见五蕴皆空度一切苦厄……色不异空空不异色，色即是空空即是色。」佛当时就这样说法吗？佛当时这样说法谁能听得懂啊？所以这里面也有意思，就是佛说法当时应该是审悉所作，说得很容易明白，很详细。但后来人提要，提要这个文句，我们

就不容易懂了，就必须要加以解释。所以说我们现在愿意读《金刚经》，但是你若读《摩诃般若波罗密经》那就比《金刚经》更……，就是这句话，「审悉所作」，就是更详细了，使令你更容易明白，使令你更生欢喜心。如果我们作晚课念《阿弥陀经》，但是你若是读大本的《无量寿经》就不同了，「审悉所作」，就是它更详尽。

「恒常所作」：而菩萨并不是为众生说法就作这么一次，他是常常为众生说法。那么就叫作常委，这个常委就这么意思。「委」就是审悉所作，「常」就是恒常所作。「故名常委」。

「彼分者」：常委分这个「分」是什么意思呢？「谓正见等」：就是八正道。

「此是彼资粮故」：八正道是你得圣道的因缘。资粮是个因的意思。你到遥远的地方去，你要带上资粮，不然你去不了。这（陵本八十一卷三页），在那上解释的。

「与此译文少分有差别。彼云清彻，此说清亮」：清彻和清亮有何差别？意思也是一样的。不过说清亮，就容易想到声音很清亮，那当然它里面所表达的真义也是清亮，使令你容易明白。

「彼云清净资助，此说有用」：清净资助，就是帮助你深入佛法，得心清净，叫有用。清净资助就是有作用了。

「然义无异」：文句有点差别，而含义是无差别的。

「如应可释」：随其所应可以解释。

昃二、例慳行等

如于乐行恶行有情，为欲令断诸恶行故；如是于行慳行有情，为欲令彼断慳行故，于现法中求财宝者，

这一段是为说正法，分二科，第一科于乐恶行，现在是第二科例慳行等。「如于乐行恶行」，前边说乐行恶行的有情，菩萨为欲令彼断诸恶行故，为说正法。这下边呢，「如是于行慳行有情，为欲令彼断慳行故，于现法中求财宝者」，这个慳行有情于现法中希求财富，他希求财富；菩萨

为欲令彼正少功力，集多财宝，守护无失；

这个菩萨怎么样帮助这个众生呢？「为欲令彼」菩萨想要令他「正少功力」，这个「正」这个字当作只是讲，只是用微少的功力就能够集聚多财宝，又能够守护无失，菩萨这样慈悲帮助他。

于佛圣教怀憎嫉者，为欲令彼得清净信，证清净见，超诸恶趣，尽一保证，越一切苦，应知亦尔。

这前面说慳行，这下边说到于佛法怀憎嫉心的众生。菩萨为欲令彼对于佛法得清净信，「证清净见」能成就清净的见地，就是大智慧，从佛法中得到智慧。「得清净信」这个信也是从智慧建立的，没有智慧是不能于佛法有信心的，当然这个智慧是属于闻思的智慧，由这样的智慧对于佛法有清净的信心，那么这个信心有多少牢固的力量。但是「证清净见」呢，那就是又进一步地有大智慧了，应该是有修所成慧有禅定的力量，能调伏烦恼了。那么再进一步就是得无生法忍了，那样能断烦恼了，他在佛法中成就的智慧，是更是清净了。「超诸恶趣」若能够得无生法忍，断除分别我执，分别法执，达到这个程度就能超越诸恶趣，超越恶趣的。如果是在忍位，暖顶忍世第一，到了忍位的时候也可以说超诸恶趣，他决定不会失掉正念，超诸恶趣。「尽一保证」就是灭除去了一切的烦恼，那当然是得无生法忍以后；小乘佛法来说，那应该是得初果了。超越恶趣，恶趣是果报，尽一保证是因，无因没有恶因也就没有恶果。
「越一切苦」就是超越了三恶道的苦，内心里面没有那么多的烦恼当然也是越一切苦。「应知亦尔」这也是这样意思，菩萨也为他宣说正法，为欲令彼得清净信证清净见，当然要菩萨为他宣说佛法才能够成就的。看《披寻记》的文：

「如于乐行恶行有情至应知亦尔者：令断恶行，谓由戒论」。「令断恶行」，

就是菩萨为他开示戒的波罗密，戒法，戒的议论，戒的论说，戒的论议；他若能够随顺学习戒，那么这个问题就解决了，「令断恶行」。现在这说「令断慳行，谓由施论」，前面说令断恶行，为他开示戒法，若「令断慳行」呢？「谓由施论」，就开示他布施波罗密，开示布施的道理，那么他就会不慳吝了。

「令彼正少功力招集守护财宝，谓由开显工巧业处，所作成办种种异相所有言论。」这个他仅是微少的功力就能发财，这件事那么好吗？这个地方什么道理呢？「谓由开显工巧业处」，就是菩萨要开示这个工巧业处。工巧业处前面的文上说，是已经讲过，这个「营农」就是农业，种田的这些事情也能够发财，工商业也是发财，还有书算这些事情，或者营造，造房子造机器这些事情，那上面说到音乐，音乐也算是工巧处，菩萨为开显这工巧业这里面的道理这里面的事情。「所作成办」你根据工巧业你去作这件事能够作成功的话当然就是能发财了。「种种异相所有言论」这工巧

业里边很多的境界很多不同的事情，菩萨为他开示这些异相所有的言论，那么就能够完成了他的愿望。

「令彼得清净信乃至越一切苦」这一段文啊，「谓由宣说超胜四种圣谛相应言论」，这一段文说是「得清净信，证清净见超诸恶趣，尽一保证越一切苦。」这个事情，这是由于菩萨为这个众生宣说超越世间最殊胜的四圣谛的道理，与四圣谛相应的言论，这样子呢就能成功了。「如是一切名善说法」，前面这一段就叫做善说法。

「于所说法随顺理门，忍可胜解是名得清净信」，现在解释这个清净信，「于所说法」，那个听法的人啊对于菩萨所说的佛法，能够随顺理门，对于所说的道理，他内心里面能够随顺，他不违逆；他内心里面能忍可，他认为这是真理，而且得到很有力量的认识，不是很浮泛的，所以叫做胜解。「是名得清净信」这就叫得清净信。这个清净信，没有疑惑，疑是污浊的，没有疑这个信就叫做清净信。又成就了这样的信，逐渐的会成就更多的功德，所以叫做清净信。

「即由如是增上力故，身毛为竖悲泣堕泪」，说那个听法的人，「即由如是增上力故」就由于菩萨说这个增上的佛法，加上他自己对于佛法的真理有胜解的关系，这就叫做增上力。「身毛为竖」，他全身的汗毛都竖起来了，「悲泣堕泪」他会悲泣会流泪了。「如是等事，是清净相」，这都是清净信的相貌。

「从是以后，于所说法证谛现观」，说这个人啊，他听闻了菩萨所宣说苦集灭道的道理，他很深深的受到感动，那么从这个以后呢，「于所说法证谛现观」他就从闻思修得无生法忍了，所以证谛现观。这个「于所说法证谛现观」，这个谛就是苦集灭道四谛。这个闻思修，闻思还是散乱的境界，修就是禅定的境界了，有止也有观。

有止也有观，我现在又打妄想，「寂而常照，照而常寂」。这个妄想来了就非要说不可。这个寂是无分别的境界，心里面寂静。这个寂静这个寂是心说的，不是指地水火风说的，心是了别性，你修行不修行它都是了别性，但是这个了别呢，它不去虚妄分别，它寂静住所以叫做寂；就是止的意思，初开始修行的时候止的方法。这个照这个字，就是明了，对于所缘境明了的显现，所缘境明了的显现在心里面，心对于所缘境很明了。这里边有两个意思，一个意思呢，明了是明了，但是没有分别。譬如说我们的眼识看见光也是明了，但是眼识没有分别。我们这个第六意识动了的时候，这个是光不是黑暗，第六意识就会有名字了，就会分别，这是光这不是黑暗，我们可以读书，在这里可以拜佛，第六意识会分别光的事情。眼识也是见到光，但眼识无分别。眼识无分别，而还是明了是名为照。这样讲照，照也是无分别，寂也是无分别，寂而常照，无分别而还是明了的，所以寂而常照；明了而无分别是照而常寂。寂照是同时的，这样正好说明是止的意思，奢摩他的止，这是一个解释。

第二个解释这个照，如果你要解释这个照是有分别的，观察这个所缘境是苦空无常无我的这样思惟分别，那就和这个寂不同时了，不能同时。我们初开始修学止观的人不可能做到这个程度，有分别无分别是同时的，做不到这个，你做不到。「寂而常照，照而常寂」这句话呢，你自己想一想怎么样去解释。初开始用功修行的人，这个止和观不能同时，到了什么时候可以同时呢？这个如果有人问，你怎么知道你得到初禅二禅三禅四禅了？你怎么知道你得初禅了，你怎么回答这个问题？我有一次有一个居士问我，说怎么分别这件事，我说从《俱舍论》上看出来，你若得到初禅的时候，就超越欲界，这个时候你的前五识不动了，第六意识在那里活动，这时候就是得了初禅。那怎么知道前五识不动呢？我若一静坐我眼睛一闭，眼识就不动嘛，耳识你没有办法观察，你很难把耳识关住，有声音的时候我听不见，除非你耳根坏了，不然的话你会听见。你耳根是正常的，但是静坐的时候耳识就不动，有声音听不见。若是你静坐的时候达到这个程度，就是谁说什么声音说什么理由出了什么声音没听到，你心里面寂静住。不过这里还有分别，比如说是我没有得禅定，人家念「所作皆办」的时候

声音很高我怎么没听到，那什么意思？就是孔夫子说的「心不在焉，视而不见，听而不闻。」孔夫子也是对于心里上的活动也注意过，但是不能和佛法相比，那这不表示你得禅定。要奢摩他的时候，我们若是心里面专注的思惟色受想行识无我无我所；「因缘所生法，我说即是空」，你专注的思惟，但是你并没得定啊，那也可以听见声音，从这里发现这件事，那不表示你得初禅。你没有去思惟，不是修毗婆舍那观，你修奢摩他的止的时候，心里面只是在那裹明静而住，这个时候你听不见声音，就是表示你得初禅了。得到初禅，当然二禅三禅四禅都是这样子，前五识是不动，第六识还是动的；乃至到你得非非想定那么高的禅定还是第六识的境界。

现在我还没有忘，我要说什么事情呢？就是「止观双运」这件事，什么叫止观双运？你得到了禅定，你修止的时候，然后也修观，在这个地方呢，我修观的时候，止还没失掉。我们现在用心的修奢摩他的止，都是欲界定，内住、等住、安住、近住这统统都是欲界定；在欲界定的时候，就是你心要止只是止，你若一观，止就没有了，这个欲界定就是这样子。所以我们读《分别瑜伽品》，我有心有机会把《分别瑜伽品》再学习一遍，这话一说就麻烦，这样子不是止观双运。你在欲界定里面，你一观心里面就是散乱的，你若是止如果是合适了的话，那就是内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静，心里面是感觉寂静住了。但是你若一修观呢，就没有了，所以止和观不同时的，不能同时。但是到了未到地定的时候，情形和欲界定不同，不一样。这个我们读《分别瑜伽品》就是弥勒菩萨请问的，佛回答弥勒菩萨的问题，他说奢摩他什么时候才算成就了奢摩他呢？佛回答从未到地定开始到非非想这都是算奢摩他的止，都算止成就了。止成就，本来一般说由初禅到非非想定这八个，八个地方而非非想定不算数，只是空无边处定，识无边处定，无所有处定这三个再加上色界四禅的七个叫做七依止。可以这个做依止而修毗婆舍那观，可以得圣道，非非想定不算数，它不行，它不及格。那么在初禅前边的未到地定，未到地定不在七依止之内，若算未到地定就是八个了。

但是佛在《分别瑜伽品》说它也算是止，你若成就了未到地定就算止成就。因为在这个里边有什么道理把它也算在里边呢？因为你在未到地定里边修观也能得圣道，因为它有这个能力，它有这个堪能性了，所以它也算是个依止处，是毗婆舍那的依止处，所以这样讲。这样讲，我们说止观双运，「寂而常照，照而常寂」，这算什么呢？我们照那个字只是明了而无分别的话，那还是属于止，而不是观。那这句话不能说是止观双运，止观双运还谈不到。现在是说你在未到地定里面，在初禅二禅三禅四禅里面也好，乃至空无边、识无边、无所有处，这都是止；在止里面你修毗婆舍那观的时候，毗婆舍那观是分别，心里面观察思惟，但是那个止还在，不失掉，你看这事情有这样事情。那么这看出来，未到地定应该也是这样。就是你在未到地定里面你修毗婆舍那观的时候，这个定地奢摩他止它不失掉，这样子止才有力量帮助你的观断惑证真。不然的话说欲界定，欲界定就没这个力量，没这个力量的原因就是失掉了。你心里面一观察，这止的力量就失掉了，所以不能说定内修观，这句话不成立。但是未到地定以上不是，你修毗婆舍那观的时候，这个止的力量不失掉，它不失掉，不失掉叫「定内修观」。若是在初禅二禅三禅四禅这个禅定里边，这时很明显的你会知道，你在修毗婆舍那观的时候，这个止没失掉。但未到地定可是不同，未到地定能听见声音，你在那里修观也好不修观也好，外边声音能听到。这个和四禅不同，因为它的定力浅，它有这个问题。虽然是这样呢，但是他能得圣道，就表示他虽然能听见声音，但那个寂静的力量没失掉，它还是能帮助你的观去断惑证真。这样说呢，不只是在初禅以上叫止观双运，在未到地定也有这个力量。刚才说为什么说四禅以上叫做止观双运？为什么说未到地定也可以说止观双运，我刚才说出个理由来的，这是说这一段。

现在我说这一段，这里面说是「从是以后，于所说法证谛现观」，那当然这一定是从闻思修得无生法忍，证谛现观就是证初果须陀洹。这个止观双运是什么意思？就是得圣道的时候。你修止观能达到双运的时候，你要知道你那时候就要得圣道了。虽然我的止也成就了，我也能修观，但是还没达到止观双运啊，那还不能得无生法忍，

有这件事。这上面说「谛现观」，这个「谛」就是苦集灭道四谛，这「现观」这话，明白一点说，就是无分别智现前了。现就是现前观察，就是无分别智现前了，他与苦集灭道四谛相应叫做「谛现观」，但这时候是无分别的境界。这一念无分别境界呢，你这个地方呢，在天台智者大师《摩诃止观》上说出来，说出一件事来。我们有的时候修止，有的时候修观，你止观双运也是，你止现前了，同时也修观；也可能修一会观又不修观，而只是修止，还是有这个问题，有这样的差别相的。而在这个时候呢，天台智者大师的大智慧说出这句话来，就是在止的时候，你这时候没修观，在止的时候，无漏的智慧忽然间出现了，那么这是一个情形。有的时候不是，是在你修观的时候，无漏的智慧忽然间出现了。你像那个钻木取火，忽然间出火了。就是你在修止观的时候是钻木，忽然间出火了，这个圣慧，菩提的清净智慧出现了，那就叫做谛现观。这就是得了圣道了。这个时候的慧和你原先修那个观不同的，你原先修观你怎么样修好，没断烦恼还是有漏法的，这时候忽然间出来智慧这是清净的菩提智，叫做菩提，清净的智慧，是无漏的智慧，那叫做「谛现观」。

「离邪分别不生恶趣」，得了谛现观的圣者，他没有邪分别，因为这个时候他这个正念坚定有力量，他不会像以前在凡夫的时候种种邪分别。我现在再重复一句，在声闻地的时候，得初果须陀洹的时候，他得到无我的智慧，还要得于诸法如幻的智慧，这句话我们在别的地方很难看见。初果圣人他看见一切世界都是如幻如化的，他不执着这是真实的，他有这个智慧了。那么得诸法如幻智离邪分别，就没有我们原来的贪瞋痴的分别，都没有。不过这里边也还是有点事情，他是断了见烦恼，爱烦恼还在，那也不能说他完全是清净。他有的时候心是清净，有的时候也有事情，但是他有事情的时候，这个正念一提起来，这个烦恼就没有了，他能够达到这个程度。所以说「于所说法证谛现观」，这个证者悟也，这个悟是证悟，如实的觉知了，不是从文字上我明白这件事，那不算数；他是经过闻思修，经过长期止观的力量他觉悟了，证谛现观。「离邪分别不生恶趣」为什么不生恶趣？离邪分别，他没有这些虚妄的分别，他是无我无我所的智慧很强。「是名证清净见」，这个清净见，的确是指无漏的智慧说。「超诸恶趣」，就是这样这么解释。

「乃至最后证阿罗汉，于有余依永断下分上分诸结」，你得了初果须陀洹，初证谛现观是初果须陀洹，你还要继续的修止观；继续的修止观，在《阿含经》上有一句话叫「重虑缘真」，你以前在暖顶忍的时候，你在观察四真谛理，观察苦集灭道。得了初果以后你继续的要观，在奢摩他里面观察苦集灭道，这个真是四真谛，苦集灭道都是真谛。由这样子呢，就是由初果二果三果四果最后得阿罗汉。「重虑缘真」观苦谛里面也有不净观，初果也修不净观的，乃至到已得阿罗汉他还修不净观。如果住无分别住呢，那当然就是定，在三昧，他有的时候在三昧里面也修观，他也思惟苦空无常无我，世界上是苦是无常是不净是无我这样思惟的。所以我们要知道，我们凡夫的心虚妄分别，得了圣道的时候他的心怎么样呢？你若读《阿含经》，阿难尊者请问舍利弗尊者。舍利弗尊者说，你在初果以后，二果三果乃至阿罗汉道以后，都是这样分别，他要分别的时候就是苦空无常无我，世间都是不净，生厌离心，还是这样，他的心也是这样子。但是若是你学习《般若经》，学习大乘佛法的般若波罗密那就不一样，他可能不修这个不净观，也可能是这样。他修「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」，他内心里面这样分别。

所以「乃至最后证阿罗汉，于有余依永断下分上分诸结。」有余依，有剩余的依，这个依是什么？就是色受想行识，他证阿罗汉道以后，他见烦恼爱烦恼都没有了，也不再造生死业了。但是他还剩下来原来的果报还在，这个色受想行识还在，这个色受想行识叫做依，为什么它叫做依呢？「善不善孰为本？身为本。」就是这个意思。就是你做善也好，你做恶也好，你修出世间的圣道也好，要靠你这个身体，没有这个身体你什么也做不来。你没有色受想行识你什么能行啊，什么都做不来，所以这个身体是一切善法，一切恶法出世间的圣道的依止处，要靠它才能成就的，所以称之为依。但是现在是爱烦恼见烦恼完全消灭了，这个身体还是存在的，身体为什么还会

存在呢？因为这个身体啊，这也是个问题啊，因为这个身体是生死的果报，它是果报，它由什么来的呢？就是由你的爱烦恼见烦恼来的。你的爱烦恼见烦恼得的这个果报，爱烦恼见烦恼没有了，这个因没有了，为什么果没有消灭呢？它还存在。这什么意思呢？就是你的寿命的关系，你以前造那个业力，那个业力那个寿命它支持你活两百岁，你一百岁时候得阿罗汉，你还要一百年存在。只是断了烦恼，这个业力还是没受影响，还是继续存在的，所以他有余依。

在有余依的时候，永断上分下分诸结。这个上分下分我们在声闻地也是讲过了，我现在再重讲。下分呢，就是指欲界说的，上边呢，就是色界无色界是上，欲界是下，下分这是这样意思。修道无学道是上，见道是下，这也是上下。这个下分结也是有五个，身见戒取疑，还有贪瞋这五种烦恼。你有这五种烦恼，你不能离开欲界，说我得禅定我到色界天上去，那这五种烦恼还把你转下来，把你拉下来的，还回到欲界来。这五种烦恼这个身见戒取疑是见烦恼，另外贪瞋呢，是欲界的思惑，这里面也包括愚痴在内，那么这是五下分结。你在有余依的这个时候，这阿罗汉，他已经永断了下分五种烦恼。五上分结就是色界无色界是在欲界以上，修道是在见道以上，也有五种。五种是什么呢？色染无色染，掉举慢无明。

我们静坐的时候，你若得未到地定的时候，心里面也是寂静住。这地方说是色染无色染，掉举慢无明；色界定无色界定，色界天无色界天的人有掉举？我以前听老师讲的时候，老师这么讲我就这么听，我没有这个心念，我现在忽然间想色界天的人有掉举，怎么没有说有昏沈。他有掉举，这怎么讲这句话？色界天的人在禅定里面有掉举，怎么讲这句话怎么讲？怎么解释这句色界天上的人无色界天上的人有掉举，在禅定里边有掉举，这怎么讲？你应该要注意这个事情。别人没有人问没有事，若有人问，我们欲界的人修禅定成功了，心里面不昏沈也不掉举，为什么色界天上的人有掉举，这问题怎么解答？不是在声闻地，在三摩哂多地，还是《瑜伽师地论》三摩哂多地里面，还有那个有寻有伺地，无寻唯伺地，无寻无伺地，三地那里边的文，我查到一点，你看我说这几句话，顶多两句话说完了，但是这两句话你要用时间去查，要多少时间啊。查这上面解释啊，什么叫做掉举？爱上静虑，就是你得了色界定，得了无色界定，你对那个三昧的境界有爱是名为掉举，这样解释，这个掉举这么讲。当然这样讲呢，就和我们人像我们初开始静坐的内心的掉举不一样，不一样的。比如说第七识，第七识有我痴我爱我慢我见有四个烦恼，四个烦恼，第七识是非常微细的，所以它那个烦恼也微细。不像第六识这个烦恼粗重，第七识它就微细。那么色界天无色界天，它那个掉举也是微细了一点，只是有爱，当然这就是佛菩萨的慧眼法眼的看，它里边有爱，它就是掉举，给它个名字叫做掉举。所以色染、无色染、掉举、慢、无明，这是上五分结。这个你说这段文不容易解释，但是学习佛法几十年了，忽然间出来一个问题怎么解释，不容易。你看我现在就算是勉强的把这问题回答了，但是还要再学习啊。所以「于有余依永断下分上分诸结」，就是三界的烦恼完全消除了。

「于无余依永灭三界生死诸苦」，那么寿命到了的时候，把这个身体这个有余依，寿命到了的时候，一刹那间就失掉了，一刹那间就灭坏了。那么第二刹那不生起，不生；前一刹那灭，后一刹不生，这时候叫做无余依。色受想行识没有了，这个时候永灭三界的生，永灭三界的死，再也不生也不死了。「诸苦」一切生死的苦也都没有了。「是名尽一保证越一切苦」，这是《披寻记》解释这一段文。

盈三、了知恩报（分二科）　昗一、标义

又诸菩萨于其有恩诸有情所，深知恩惠，常思酬报。

那么这是第三科了知恩报，前边第二科为说正法，第一科是与作助伴，第二科为说正法，现在第三科是了知恩报。分两科，第一科是标义。「又诸菩萨于其有恩诸有情所」这个菩萨对于有恩的诸有情的地方，就是那些对于菩萨有恩的这些诸有情，那

这个恩是太多了。看那个文我们现在明白，菩萨不可以完全只是在佛学院学了十年就做菩萨，是不及格的，不要说五年，也不要说三年。这个菩萨是达到了什么程度啊，他不但是出世间的佛法，世间的事情他也知道。工巧明那么简单的事，工巧明他也知道，那就是世间法出世间法他都毕业了，是这么样的一个人。那么他在初开始用功修行的时候他也是一定有施主，也要乞食，衣食住都是别人供给的。说是「于其有恩诸有情所深知恩惠」，他深深知道以前人家给我个红封的呀，就是这些事情。凡夫有可能还忘记了，他叫什么名字都不知道。但是得了无生法忍，得了圣道，得了甚深三昧，得了圣智慧的时候，初地二地三地四地我看这样境界，最少要到第八地菩萨才能好一点啊。要到第九地才得四无碍辩，一切众生的语言三昧都毕业了，这可以作菩萨，这件事不是那么简单，成阿罗汉还比较简单。所以这个有恩的人太多了。「深知恩惠」到那个时候完全知道，以前是对他怎么怎么的他都知道。「常思酬报」他常心里想啊要报恩。这一段文是标义，下边是释类，解释它的差别。

昃二、释类（分三科）　辰一、恭敬

暂见申敬，赞言善来；

分三科，第一科是恭敬。「暂见申敬，赞言善来」这是表示恭敬的意思，「暂见」就是初开始一见面他就向他致敬，实在也就是致谢。「赞言善来」就是非常好，你来得好。怡颜欢悦，

菩萨对那个有恩的众生，面容是非常欢悦的。

吐诚谈谑，

就是很诚恳的同他谈话，非常的喜乐。

祥处设座，

他在吉祥的地方，就是好的地方准备个座位。

正筵令坐。

正者善也，这个正者当善字讲，一个好的席，在那个座位放上一个好的席请他坐，那么这是表示恭敬。下边第二科是供养。

辰二、供养

若等若增，财利供养，现前酬答，

若等，说以前你受过他的恩惠，现在酬报「若等」相等，其实那个数量是相等的；「若增」或者是再加多，等利的财利供养，或者增多的财利供养。「现前酬答」不是托一个人去酬谢他，他当面来酬谢你。

非以下劣。

酬谢的这些恭敬的，不是由下劣的东西酬谢的。

辰三、伴助（分二科）　宿一、举于事业

于彼事业，虽不求请，尚应伴助，

这个是第三科叫做伴助，分两科，第一科举于事业。「于彼事业，虽不求请，尚应伴助」，说是那个有恩的人他有经营的事业，「虽不求请」，那有恩的人并没有向菩萨请求援助，没有；「尚应助伴」而菩萨知道了，他也去帮助他经营那个事业的。这里边可以有一样事，就是父母的问题。我们出了家，把父母都抛弃了，是很感觉到抱歉，现在报恩，现在是报恩的时候。「尚应伴助，况乎有命。」

况乎有命。

何况他现在下了命令请你来帮帮忙，更应该去帮助了。

宿二、随应例余

如于事业，如是于苦，于如理说，于方便说。

这是第二科，前面举于事业，下边第二科随应例余，随其所应，其余的也都是这样子。「如于事业，如是于苦」说对有恩的人他有事业的经营，菩萨就要去助理。其它的事情呢，「如是于苦」我有恩的人现在苦难中，他现在有痛苦，那当然菩萨也去「于如理说，于方便说」，菩萨这时候也修行成功的人，也会为他开解，来解决他的苦难，解决他的那些问题，如理的为他宣说佛法，或者方便的为他宣说佛法，解除他的痛苦。

于济怖畏，于衰恼处，开解愁忧，于惠资具，于与依止，于随心转，于显实德，令深欢悦。于怀亲爱，方便调伏，于现神通，惊恐引摄，如应广说当知亦尔。

这一段文唉呀我不知道怎么讲才对，后来我继续看下去，下边有解释，下边统统每一句有详细解释，所以我们这里不必解释了。看《披寻记》：

「如于事业至当知亦尔者：此中事业至方便说，皆如前解」，这就可以解释，可以懂了。「于济怖畏至现神通，如下当释」，下面有解释，这里不解释了。

盈四、救护怖畏（分两科）　昃一、总标

又诸菩萨于遭怖畏诸有情类，能为救护。

这就是要开始解释于济怖畏这个地方这句话，这是第四科。前面是第三科了知恩报，这是第四科救护怖畏。分两科，第一科总标。「又诸菩萨于遭怖畏诸有情类」对于遇见了恐怖的事情这些诸有情，「能为救护」菩萨能救护，令他远离怖畏。这是总标，下边释类。

昃二、释类

谓于种种禽兽水火，王贼怨敌，家主宰官，不活恶名，大众威德。

各式各样禽兽的怖畏，或者水，大水漂荡的怖畏，或者火的怖畏，王的怖畏，贼的怖畏，怨敌的怖畏，家主的怖畏，还有宰官的怖畏，不活的怖畏。不活就是生活困难，活不下去了。还有恶名，有不好的名誉，还有大众威德的怖畏。

非人起尸，魍魉等畏，

「非人」就是鬼神，本来这个死尸，这个人死了这个尸体它是不会动作了，但是这个鬼神呢，入到这个尸体里面，能把这个身体起来，有这种事情，用这个来害人，

这些事情。「魍魉等畏」还是魍魉鬼的这些怖畏。

皆能救护令得安隐。

众生有这个怖畏的时候，菩萨都能救护，使令他内心得到安隐。这可见菩萨有这样的能力还是不简单。看《披寻记》：

「不活恶名大众威德者：谓由匮乏资具因缘，起不活畏」，这个生活的资具缺乏因此起不活畏。「若于他所深生希望，有所求觅」，对于别的人希望那个人帮助我，有所「求觅」，我对他有所求，想要取得什么。「由是因缘，起恶名畏」，你向人有所求，就会引起很多问题。「处大众中其心下劣，起大众畏」，就有这个大众的威德畏，所以要精进的不懈怠的栽培善根，就是这么回事，不栽培善根有所不足，你善根有所不足，你就会有这样的问题。

「威德炽盛，为所制伏，起威德畏」，人家那个对方的威德殊胜，你就被他制伏了，就是这个世界上，世间出世间都是力量强弱的问题。世间上的事情，你的福德大了，那自然权力就在你手里头。所以想要做皇帝，不和人争，我不竞选，你就努力的多做善法，做到功德特别多的时候，自然人家双手让给你。不需要开火不需要开枪，你一开枪就是苦恼了，所以这地方就是「威德炽盛，为所制伏，起威德畏」，就是这样子。所以我们要学习佛法的时候，佛法告诉我们这些事情，世界上的强人，非法的人，他不明白因果的道理，就是勉强的我要这样做，勉强这样做，多诸苦恼。

盈五、开解愁忧（分三科）　昃一、总标

又诸菩萨于处衰恼诸有情类，能善开解令离愁忧。

这个事情不只这一样事，很多的事情都是一样，没有一样是能超越这个范围的，世间上所有的事情完全都是这样子。你的福德智慧大不用争，一切都是如意的。这个四王天，忉利天，忉利天他有很多苦恼，有什么苦恼？和阿修罗战争。我这说话就说他的苦恼境界，忉利天福报很大了嘛，但是还不知足，要到阿修罗宫去抢阿修罗女，这造成一个苦恼，你这样子阿修罗不同意就发生战争。阿修罗没有酒，他的世界没有酒，也就是没有甘露，要到诸天去抢，也是就是纠纷，有这个苦恼。若空居天就没有这件事了，因为他们的福德更大；若色界天以上更没这些问题。而出世间的圣道，我们多少有一点善根，肯努力的学习佛法，我能讲经，我能写文章，怎么怎么的感觉到满意了。其实你若得无生法忍的时候反感觉到不足，反感觉到为人说法条件不够，那个时候是圣人了，但是他感觉到不足，你看这事情就是这样。所以说我们在凡位，自己感觉到很满意，实在是无知。若得无生法忍为什么感觉到不足呢？因为他的智慧更高，他知道的事情更多，你没有天眼通没有，神足通，宿命通，天耳通都没有。你想要说法的时候，和圣人，后面也有提到，力种姓品也有提到，为人说法的时候要观机，初得无生法忍的人有可能是在未到地定得无生法忍，但也可能是在初禅得无生法忍，但这时候不行，你的神通不够，所以他感觉到很不足啊。那怎么办？他愿意到佛国去，愿意到佛世界，到佛世界去听佛说法，在那里继续用功，他欢喜这样，和我们凡夫不同，不一样。「又诸菩萨于处衰恼诸有情类」这是第二句，前面那个「于济怖畏」这句话解释完了。下面「于处衰恼，开解愁忧」这句话，这是第五科，开解愁忧，分三科，第一科是总标。「又诸菩萨于处衰恼诸有情类，能善开解令离愁忧。」这也要辩才智慧，在那个不如意的境界里面很苦恼，菩萨能够善于开解，为他说法，使令他的忧愁没有了，那也不简单，不是容易的事情。这是总标，下边是释类，分二科，第一科依亲属衰亡来说，衰恼诸有情。

昃二、释类（分二科）　辰一、依亲属衰亡

或依亲属有所衰亡。

这个「依」当因为讲，他因为亲属有所衰亡，什么亲属呢？

所谓父母兄弟，妻子奴婢，僮仆宗长，朋友内外族因，

所谓父亲母亲，哥哥弟弟，妻子奴婢，僮仆宗长，他这个族姓里边的一个最尊贵有德性的人是宗长。或者是朋友，或者内外诸因，这「因」也当作亲字讲，就是内外亲族，父亲这个族里的人就是内族，母亲嘛就是外族。

亲教轨范及余尊重，

或者在佛法里面有亲教师，有轨范师，其余的尊重，其余的有志同梵行者，都是应该尊重的。这样的人。

时有丧亡，善为开解令离忧恼。

菩萨也会做这件事。看这个《披寻记》：

「或依亲属有所衰亡等者：亲品眷属，名为亲属」，眷属这个字怎么讲？我这个查字典，但不是今天。眷者爱也，属者随也，亲爱互相随顺的人就叫做眷属，名为亲属。「略摄有二」，这个亲属很多，但可以分两类。「一：自所摄受。所谓父母乃至内外族因」，这是我自己我要和他们有亲爱，我关心这些人。这个摄受就当关心讲，我所关心的人，我所亲爱的人。「二：为他摄受」，别的人关心我，那是谁呢？「谓亲教轨范及余尊重」，这些人都关心我，那么这是亲教师，和轨范师及余尊重。我现在又有个分别，我想我们这些人可能都是观世音菩萨的弟子，也可能是文殊菩萨弟子，也可能是普贤菩萨的弟子，但我们不知道，他给我们做师长的时候我们不知道。但是我们做过他的弟子，他关心我们，但是他关心我们还是不知道。我这么想，我们佛教里面的情形应该是这样意思。有的人是地藏菩萨弟子，这是不一样。我们表面上说，我初出家的时候我学的天台教，那你和天台智者大师有关系，就是有关系。我们学习《瑜伽师地论》呢，那和弥勒菩萨，无着菩萨天亲菩萨就有关系，就是和这些大菩萨有实质关系。他们对我们都有关系，都关注我们，就是这样子。谁能够在这个五浊恶世宏扬佛法？就是这些大菩萨呀，是这么回事。所以这是亲教轨范及余尊重。

「如诸有智同梵行者，是名为余」，这个「余」字是，及余尊重，「余尊重」是谁呢？就是其余的有智慧的同梵行者，这都是可以尊重的。这个当然我这还是有所分别，有智同梵行者，就是有戒定慧的人。戒定慧里面以智为首，有志同梵行的人也是我们所应该尊重的。「如是等类，皆约增上亲品为论，故有衰亡而起愁忧。」这下面第二科，前面是依亲属衰亡来说，现在是第二科，依财宝丧失来说。

辰二、依财宝丧失

或依财宝有所丧失。

什么财宝呢？

谓或王贼之所侵夺，

他侵犯你，把你的财产夺去了。

或火所烧，或水所溺，

你的财产火烧了，或者水所溺，漂溺。

或为矫诈之所诳惑，

这都可能不是阿飞，就是那些大老千，他是欺骗你，矫诈，说出几句欺骗你的话，欺骗你，就把你的财产夺去了，就是说几句话。

或由事业无方损失，

前边是说外边的力量把你的财产夺去了，「或由事业无方损失」或者是你自己经营的事业的财产，你这时候没有智慧，处理错误了，没有方法，也就是没有智慧，失掉了，把财富失掉了。

或为恶亲非理横取，

或者是你的恶知识，不是善亲是恶亲，不讲道理强迫，「非理而取」就叫做横取，不讲道理。

或家生火之所耗费。

你家里面败家子把你毁坏了。

于如是等财宝的丧失，善为开解，令离忧恼。

这是第二科，下边第三科总结。

昃三、总结

由是因缘，诸有情类生软中上三品愁忧，

软品愁忧，中品上品是三品的苦恼。

菩萨皆能正为开解。

开解使令愁忧都可以开解。这三品愁忧我不知道怎么解释。或者说是容易消除去的愁忧叫做软品，不容易消除他的忧愁就是上品的愁忧，中间性嘛叫做中品愁忧，或是这么解释。

盈六、施与资具（分二科）　昃一、总标

又诸菩萨备资生具，随有来求，即皆施与。

这是第六科施与资具，和前面那个文是一个次第。「于济怖畏，于衰恼处开解愁忧，于惠资具」，就是现在解释这句话。先总标。「又诸菩萨备资生具」这个菩萨有大福德，他具足了很多的资生资具，生活所需的这些因缘，很多财富就是了。「随有来求，即皆施与」，随什么因缘什么情况，各式各样的人来到他这里有所求，菩萨就完全能布施，能满愿，能满他所愿。这是总标，下边释类。

昃二、释类

谓诸有情求食与食，求饮与饮，求乘与乘，

乘就是车。

求衣与衣，求庄严具施庄严具，

那么佛教徒想要造个佛堂要庄严具，向他求，他也是给你。

求诸什物，施以什物，

前面列出来个别的名字，这里就是其它一切的杂物，菩萨都能施以什物。

求鬘涂香施鬘涂香，

鬘，花鬘，花织成的鬘，或者是涂香，他就施鬘涂香。

求止憩处，施止憩处。

休息的地方，那么菩萨就施止憩处。

求诸光明，施以光明。

你求光明他也就能给你光明，那当然这就是灯了。

盈七、如法御众（分两科）　昃一、总标

又诸菩萨性好摄受，诸有情类，如法御众，方便饶益。

这是第七科如法御众，前面那句话呢，就是于与依止就是这句话。先总标。「又诸菩萨性好摄受，诸有情类」，菩萨的心性他欢喜摄受诸有情类，这个摄受怎么讲呢？就是饶益，当饶益讲，他欢喜用佛法来利益众生，引导他。这个摄受还是当引导讲好一点。这个「摄」就是手把它拿过来，叫做摄受；那么就是引导他来到佛教里边，引导诸有情。「如法御众，方便饶益」引导来以后呢，要如法的来教导他，御就是教导的意思，要如法的教导。「方便饶益」菩萨有各式各样的善巧方便来利益这些众生。这是一个大总标。看《披寻记》：

「如法御众方便饶益者：众有五类：一、在家众，二、出家众，三、净信众，四、邪恶众，五、处中众。」就是净信和邪恶之间的人，他也不是净信佛法，但是可也不是邪恶，所以叫做处中众。那么这一共是分成这五种。这五种我在看，这个在家众这个地方呢，在家众和出家众，出家众应该说是就是净信众，在家众里边也可能有净信众。这个邪恶众也应该是属于在家众，出家众也有邪恶众吗？这不知道，这是一个事，处中众。下边解释。

「于五众中处在家众」，他是归属于在家众的人，这种人啊菩萨怎么样来教导他呢？「应依毁诸恶行，赞诸善行，现说正法」，菩萨应该是依据佛的法语，依据佛法的道理，「毁诸恶行」呵斥做恶事的行为，「恶行」不应该做，呵斥这件事。「赞诸善行」赞扬做种种善法，是有功德的。这个善行的范围是很宽，当然应该说是做一些慈善事业是很好，很容易得到社会大众的认同，你做一般的善业，这是很明显的事情，「赞诸善行」。「现说正法」这句话可以做两个解释，就是「毁诸恶行，赞诸善行」这就是正法，这也可以这么解释。或者是先为众生毁诸恶行，赞诸善行，然后为他宣说出世间的圣道，那么叫做「现说正法」，或者这么解释。因为菩萨的如理说一定是出世间的圣道，这个毁诸恶行，赞诸世间善法，这是个方便，是个前方便，这不是菩萨的本意，因为一般的事情不能解决根本的问题。「令其止息及进修故」，使令

这个众生开点智慧，来停止恶行而能够进修善法。

「处出家众，应依增上戒等三学」，如果是属于出了家，来到寺庙佛法的团体里边出家众，受了出家戒的这些人，「应依」菩萨应该是依据佛的法语，为他开示增上戒、增上心、增上慧出世间的圣道，三无漏学。「现说正法」，现前为他宣扬佛法。「令速欣乐故」，人命无常，你要赶快的发欢喜心啊，你对佛法发欢喜心修学圣道，宝贵的时间转眼就过去了，所以要赶快的啊。

「处净信等众，应依圣教，广大威德，现说正法」。「处净信等众」，属于这个众生，也可能是在家的，也可能是出家的，他现在他是对于佛法修学过了一个时期了，他对佛法有清净的信心的这样的人。这样的人，菩萨怎么样同他结缘呢？「应依圣教，广大威德」应依佛经律论里边赞叹佛菩萨的广大威德，现说正法，那就是宣扬圣义谛了，「现说正法」。「如其次第，令倍增长」，「如其次第」如他原来学习佛法的次第，使令他在原来的基础上，让他向前进步，可能他已经信解行证，他已经是在那一个阶段在那继续进步，「如其次第，令倍增长」。「令处中信」，前面那个净信众是邪恶众和处中众这两类的人，菩萨为他说法呢，「令处中信」，这个不是深奥的，是初一步的信心，进一步的信心，再进一步的信心。总而言之，使令他没有相信佛法的让他相信，没有栽培善根的令他栽培善根。「令生净信故」，就是使令邪恶众和处中众这两类众生能有净信故。「如摄事分说」，摄事分里有说这件事。（陵本八十一卷十七页），「是名如法御众」，这个「如法御众」可不简单，那可见这个菩萨是博学多闻，是通达佛法的人。不是说是光是有小小的信心，就在佛法里面能行菩萨道，我看是不可能的。就是在家居士也是一样，出家的法师也应该是一样，你完全你都不及格你能做菩萨？我看不行。这是如摄事分说，是名如法御众。

「菩萨所有四种摄事，是名方便」，力种姓品也有说四种摄事，是名随摄的方便。这个方便饶益这就说那四种方便。四种摄事，是名方便。「若诸菩萨先行布施，当知是名随摄方便」，或者财布施，或者法布施，当知是名随摄方便。

「何以故？先以种种财物布施饶益有情」，用财物布施利益众生。「为欲令彼听受所说奉教行故」，目的是令他听闻佛法，他能依教奉行，能够修行。不是解决了那个生活上的问题，就停在那里，没有进一步的栽培，不是这个意思。你有了财的布施，同他结成了一个好的友谊，你利用这个友谊令他栽培善根，那这是菩萨道。如果说是只是解决了他的衣食住的问题，身体健康的问题，就结束了，这不是菩萨道，那是人天的善法。就是你没有发无上菩提心，你不知道这个菩萨道怎么做的。「如力种姓品说」，如力种姓品说这件事。「（陵本三十八卷二十二页）是名方便饶益。」

前面是总标，「又诸菩萨性好摄受诸有情类，如法御众，方便饶益。」这是一个总标，下边是释类。分两科，第一科是财摄受。又分两科，第一科是正摄受；又分两科，第一科是由自施。

戾二、释类（分二科）　辰一、财摄受（分二科）　宿一、正摄受（分二科）　列一、由自施

以无染心先与依止，以怜悯心现作饶益，

这是由自施，就是这位菩萨来摄受这个众生，他心里面是清净的，没有染污心。那么这说动机是清净的，怎么样来饶益他呢？「先与依止」先给他作依止，这句话怎么讲？我看说得明白一点，就是给他一个住处，先与依止，给他一个住处，先要给他一层楼吧，给他一个住处。「以怜悯心现作饶益」，而做这件事是用怜悯心做的，不是只是心，不只是有个空愿，而是表现在事实上，对于他有所利益，使令他身心安下来。看那个《披寻记》：

「以无染心先与依止，以怜悯心现作饶益者：」这话怎么讲呢？「若以贪他作己僮仆为驱使故」，若是这位菩萨他内心里面的动机是贪，是贪心，贪求他作自己的僮仆，就是廉价的劳工，是这个意思。「为驱使故」我叫他做这个事叫他做那个事这样子。「而与依止」，这时候我给他地方住，给他作个依止，解决生活的问题叫做依止吧。「当知此心名为有染」，我们在律上，在我们出家人的戒律上，你收徒弟，人家同样也是这样讲，「当知此心名为有染。」

「菩萨不尔」，发菩提心的人不是这样子。「如法御众，不以非法」，你把他摄受过来之后，你还要合法的教导他的，如法御众。「不以非法」不能用非法来教导他，这还是有问题。「故说以无染心先与依止」，所以这句话就是表示这个意思，菩萨行菩萨道的时候你心要清净。

「又若矫设方便，拔济有情，令于他所，兔为僮仆」，又这个菩萨假设「矫设方便」，虚伪地表现出来一个方便，安排一个圈套，安排一个骗人的方法，用这个方法表面上是救济有情，方便拔济有情。「令于他所，兔为僮仆」欺骗这个人，他原来是在另外一个人那里作僮仆的，现在用这个方法引诱他，你不要在他那儿作僮仆，就这样子。「还自摄受为己僮仆」，不叫他在别地方作僮仆，还是叫他作僮仆，但是到我这儿来作僮仆，「还自摄受为己僮仆」。「如是等类，义如自他利品中说」，我们已经学过那一品了。「（陵本三十五卷十七页）」

「当知如是拔济有情，于彼有情，心非怜愍，亦无饶益」，你也没有怜愍心，而对他也不能说有所利益，也没有佛法的利益的。「菩萨不尔」，菩萨不这样作。「方便随摄，非为矫设」，用善巧方便来利益他啊，但是是诚实的，没有欺骗的性质。
「故说以怜愍心现作饶益。」

然后给施如法衣服，

给他一个住处之后呢，然后给他如法的衣服，合法的衣服。

饮食卧具，病缘医药，资身什物。

维持生命所需一切的杂物。看这文《披寻记》：

「给施如法衣服等者：此中衣服乃至资身什物，皆利养摄」，都是属于财物来资养生命这一类的东西。「若物可令清净受用，此物名为如法利养」，若这个东西可以「令他清净的受用」，受用的很清净，没有非法的性质，这个物呢就叫做「如法利养」。「如下摄事分说。（陵本九十九卷二十页）此中如法应依彼释。」

我去读了那一段文，我还是不太明白，这句话「清净受用」，「若物可令清净受用」，在那个九十九卷二十页上，还没有明白它那句话的解释，那地方只是说菩萨呢，不以非法取得的财物，是合法的取得的财物，来受用这个财物。或者这个地方「如法衣物」，就是如法取得的财物，同这些众生来享受，那么就叫做「如法衣服，饮食卧具，病缘医药，资身什物」或者就这么解释吧。

这个下边的文啊，现在是本地分，本地分一共是，到五十卷止，从三十五卷到五十卷止，十六卷菩萨地，有些地方很容易讲，很容易学习，费解的地方不多。但是到了抉择分的时候可是有问题，抉择分的时候可是难了一点。这个我们学习佛法也和做事一样，有的时候很顺，有的时候难了一点。我们容易的地方也要细心的去思惟，难的地方你更是要用点心，不然的话就不知道它说什么。其中就是说到三自性，遍计所执自性，依他起自性，圆成实自性，这是唯识重要的名相。其中又说到真实义品有四寻思，四如实智，到抉择分的时候也有解释，也有很多的问题。我们修唯识观，就是

修四寻思，四如实智。而你这个似懂非懂的，那唯识观怎么修啊，那是不能修的。但是到抉择分的时候，它有很微细的解释。所以那个时候可能要辛苦一点，现在的文不是难的。

宿一、正摄受（分二科） 列一、由自施 列二、求他施

若自无有应从净信、长者、居士、婆罗门等求索与之。

这是第七科：如法御众。先是总标，后是释类。释类里面，先是财摄受，分两科，第一科：正摄受；分两科，第一科是：由自施；这个由自施是：「以无染心先与依止，以怜愍心现作饶益，然后给施如法衣服、饮食、卧具、病缘医药、资身什物。」这叫做正摄受的一种，这样就是以慈悲心用财物来饶益他。这下面第二科：求他施；「若自无有」，若是菩萨自己没有这么多的财物，怎么办呢？「应从净信、长者、居士」，那么应该从对于菩萨有净信心的长者、居士、婆罗门等，「求索」，向他募化，「与之」，给这些所摄受的人。看这个《披寻记》：

「净信、长者、居士、婆罗门等者：此中净信，《显扬》有处唯译为信，或为信敬。今于此中应依彼释。唯即于彼补特伽罗处所起故。若依法起，方名净信，然非此说。等言等取国王大臣及商主等。如是等众皆于自所生信敬故。是故说为应从求索。」

「此中净信」，这里面这个「净信」，这句话，在「显扬有处唯译为信」，在《显扬圣教论》上，有的地方，只翻译为「信」，没有上面那个字，「或为信敬」，或者翻为「信敬」。「今于此中应依彼释」，是这个瑜伽师地论披寻记的作者的意见，他这段文里面，说的这个「净信」，应该依据《显扬圣教论》上的话来解释。什么道理呢？「唯即于彼补特伽罗处所起故」，这个信心唯独是对于这个菩萨生起来的，他对于这个人他有信心，对这个发菩提心的这个菩萨，对他有信心。「若依法起，方名净信」，若是对于佛法上，那就是在真理上有了信心，那个时候就叫做「净信」，这个地方的确是有差别。若是于法上有信，这个信是很坚固，的确是很清净。在苦集灭道，或者在十二缘起，或者是第一义谛，从这里面有法喜，而建立信心，这个信心，名之为「清净的信心」。但是这里，这个披寻记的作者认为是单独对菩萨这个人有信心。对人有信心，这件事是靠不住的，所以不应该有那个清净，那个「净」字。

「若依法起，方名净信，然非此说」，不是这里说的意思，这里没有从佛法上建立信心的意思。「等言等取国王大臣及商主等」，这个「婆罗门等」，还有一个「等」字，「等」是什么意思呢？就是「取国王大臣及商主」这些人，所以叫做「等」。「如是等众皆于自所生信敬故」，就是于菩萨这个人所生的信敬心故。「是故说为应从求索」，这个在家居士对于佛法有信心这件事，的确是有这回事，对于人一时的好感有信心，不是对于佛法有信心。我的确是遇见了很多的这样的在家居士，都是对于人有一点信心，在佛法上他一无所知，所以不能说他对于佛法有信心。这个对于佛法初开始有信心的人，也可能是他阅读经论，建立信心，也可能是从佛教徒里面的来往，对于这个人有信心，初开始也是有差别，但是这也是众生难免是有这样事情的。

宿二、同受用

于己以法所获如法衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药、资身什物，与众同用，自无隐费。

这是第二科：同受用，前面是正摄受，就是用这些财物来引导他们；现在是同受用。「于己以法」，这个菩萨他自己观察这件事，他对于自己「以法所获」的，就是

「以法所获」，「如法衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药、资身什物」，不是非法取来的财物；取来的财物，也都是合法的。「与众同用自无隐费」，来的这些财物，与大众共同的享用，共同的使用。「自无隐费」，菩萨自己没有私下的使用这些财物的，不是自己秘密的、偷偷的，享受这些食物，菩萨没有这个事情，都是大众共同的，所以吃饭的时候要打板，你不打板就有问题。看这个《披寻记》：

「于己以法所获如法衣服等者：若物不依邪命非法方便获得此物，名为以法所获」，若是这个财物，不是「依于邪命」，什么叫做「邪命」呢？就是「非法方便」，获得财物，来维持这个生命的存在，那就叫做「邪命」，现在不是这样，「名为以法所获」。

「于诸食物平等受用，共食所食，显露而食，不私密食，广如摄事分说」，「于诸食物」，这些饮食的东西，其实其他的东西都是一样，平等的受用，大家一样受用，「共食所食」，共同的食用所食的食品。「显露而食」，就是大家在公开的地方，公共的地方，大家共同的在这里饮食。「不私密食」，不是私下的秘密的食，吃这个东西，恐怕别人看见，没有这件事，所以没有「隐费」，没有这件事。

辰二、法摄受（分二科）　宿一、标

于时时间以其随顺八种教授而正教授，五种教诫而正教诫。

这是第二科：法摄受；前面第一科是财摄受，你没有这些财，我们就不能生存了，所以这「法轮未转，食轮为先」，这段文的确是这个意思，先要解决吃饭的问题。那么这问题解决了以后，还应该做什么事情呢？就是法摄受，用佛法来饶益所摄受的人，自己本人也是要法的摄受。

这里分两科，第一科是：标。「于时时间」，从时到时，「时时间」，那当然有个功课表，按照这个时间，共同的要学习佛法，是怎么样学习佛法呢？「以其随顺八种教授而正教授」，这个「随顺八种教授」，就是菩萨摄受了很多的人，在一个地方安住下来，安住下来要教授这些人，修学圣道，怎么教授呢？要随顺八种教授，这八种教授，你不可以违背，要随顺八种教授。「而正教授」，你要努力的，要注意的，要如法的，很认真的，来教授这些摄受来的人。

这个「八种教授」，我们已经学过了，就是前面那个〈力种性品〉里面说的，那上面说这个「八种教授」，都是什么呢？就是五停心观，旧的翻译叫做五停心观，那个玄奘法师的翻译叫做「净行所缘」。就是不净观、慈愍观、缘性缘起观、还有界差别观、还有阿那波那念，这五种。这五种，就是初开始的时候，这个不管你是在家，你这个时候或者是在家，或者是已经出家了，你想要在佛法里面有真实的成就，你要走这条道路，就是修这个净行所缘的，这是五种教授。其次呢，宣说能治断边邪执处中之行，要宣说能够对治这个断见的邪执，这是一种法门，这是第六。第七呢，要宣说能对治常边的邪执，有常的执着，有断的执着，这个断、常，要说起来呢，也还是很微细，这个粗显的，我们姑且不说，说微细的断、常，什么叫做微细的断常见呢？譬如说我现在看见某甲来了，我前一刹那是这样，后一刹那也是这样，这叫做常见。我昨天看见你是这个人，今天看见还是这样子，这叫常见。说我昨天看见是这样子，今天看见不是了，你这样子，就叫做断见。所以说这个微细，前一刹那是这样子，后一刹那还这样子，这是常见；说前一刹那是这样子，后一刹不是那样子，这是断见。所以若是从这里看，我们若是不修止观，不修第一义观的话，我们不要说他是外道，你不要那么说，我们都是在断、常见里面生活的，你不能避免这件事，我们的心就是这样子。

若学习《中观论》，那当然是很好；而学习唯识的法门，一切名言安立的一切法

都是毕竟空寂的，也可以学习了能对治断、常，这种邪执的过失，你就能得到正见。所以学习佛法能得到正见，这句话一下子就说出来，但是你真能得到正见，那是不容易，不是容易的，那么这是七种教授。

最后一个教授呢，要除舍增上慢，说我们修止观的时候，你不要搞错了，你不要认错了消息，你现在还是个凡夫，你说你是圣人，你只是欲界定而已，你就说你得到色界四禅了，所以对于佛法的学习，真是非常重要，那么这是五种教授。 这五种教授，这是来到佛法里面来，就是要学习这个。而你若是做一个佛教团体的领导人，你想要做住持，不是说是有特权的人任命，不是，由经过选举选的，你要争取人家投你的票，你要知道，你能不能这样子。现在这里看出来很明白，你做这个团体的领导人，你要有负责这两件事，这两件事你要负责：第一个就是财摄受，第二就是法摄受，做这两件事。而这个法摄受这方面，你要能教授这八种教授，你要能随顺这八种教授，那么你就可以做住持了，应该是这样子。如果说这法的教授，我不能负责，我就能够天天数钞票，只是财摄受，你没有法摄受，这是不是可以做教授？可以做住持？不可以做住持的！但这里面说这是两种摄受。这是「以其随顺八种教授而正教授」。

我在青岛湛山寺的时候，听倓老法师讲开示，倓虚老法师讲开示，他说这个要出去参学，不应该在小庙住，到大丛林去参学，那么走到一个地方，到那个地方，这个厨房烧的菜饭不好吃，吃的不好，吃的不欢喜，这个地方，另外没什么事，除了吃饭、上了早晚殿，另外没有事，而这个饭又吃的不合口味，你顶多住一宿就好了，就走了。那么后来又到了一个地方，饭菜做的好，很可口，吃的好，但是另外也没什么，就是上个早晚殿就完了。那怎么办呢？是住不住呢？可以住三天。因为这个饭菜好吃，住三天，住三天就可以走了。另外到一个地方，饭菜也不好吃，但是有法，它有佛法的教授，那么可以在这里住，这个饭菜做的不可口，忍耐一点，还是在这里学习佛法。如果一个地方，饭菜做的也非常好，还有法的教授，你打我，我也不走。这是倓老法师讲开示里面有这一段。而这里正好说这两件事：一个财的摄受；一个法的摄受。这件事啊，佛法的兴衰就是在这里，就在这个地方。这个文也好像没有什么，没有什么了不起，这几个字谁不认识。但是这件事关乎佛法的兴衰，说这个出家人，是凡是圣，也从这里栽培的，也是这样子的。这是「以其随顺八种教授而正教授」，这是八种教授。

另外，还有「五种教诫而正教诫」，这五种教诫是什么？也是〈力种性品〉，我们已经说过了，但是不厌其烦，重复说也好一点。这个五种教诫是什么呢？第一个教诫就是遮止：不许可你这样子，什么事情不许可，就是有罪过的事情你不可以做，「遮止」，这是第一个教诫。第二个教诫是「开许」，有功德的事情，没有罪过，而有功德，这个是开放的，你应该这样努力，这样学习这是第二个教诫。第三个教诫呢，若是有人对于所遮止的、所开许的事情里面，违犯了，你要谏诲这个人，要教训这个人，教他改变过来，第三个教诫是「谏诲」，谏正教诲。第四个教诫是什么呢？假设有人，对于这个遮止、开许里面，数数的轻视这什事，数数的违犯，你教诲他都没有用，他还是这样子，那怎办呢？那么这个菩萨就应该用这个无染污的心，无染污心，没有变异的，还有亲善的心情，如法的诃摈，要驱逐这个人了，我教你改过来，你不改，不改就是驱逐，就是这样子了，驱逐他，但是用慈悲心做这件事，那么这是第四个教诫。第五个是什么呢？若是有人对于所遮止的、所开许的，他能够如法的依教奉行，不准做的，不做，应该做的，他能努力的学习，这样的人，这个菩萨应该用慈爱的心，慈悲心，赞叹这个人真实的功德，使令他心情欢喜，这是五种教诫。前面是八种教授，这是五种教诫。「而正教诫」，「正教诫」，我刚才讲，「正」，你要真实注意，不能马虎的，要认真的去教诫这件事，去执行这件事。那么这是：标。下面就是第二科，是：指。

宿二、指

此中所说教授教诫，当知如前力种性品已广分别。

那个地方已经说了。

盈八、好随心转（分二科）　昃一、总标

又诸菩萨于有情心性好随转。

这下面是第八科是：好随心转。前面是第七科：如法御众，就是前面那一文，按照那个次第，如法御众这一句话解释完了，这是解释那个好随心转。

「又诸菩萨于有情心性好随转」，对于所摄受的补特伽罗，他的内心，这可见，这个菩萨有神通，他有他心通，他知道这个众生的内心怎么回事。「性好随转」，菩萨的心，欢喜随他的意思转，随心而行，「转」者，行也。随心而转，或者，「转」者，变也。菩萨随着所摄受的众生的心里去做事，你心欢喜这样子，我就这样做，我随着你的意思做。这句话呢，是标，下面就解释。释类，还是有差别的。分两科，第一科是：于所化有情来说。分两科，第一科：如应住行。

昃二、释类（分二科）　辰一、于所化有情（分二科）　宿一、如应住行

随心转时，先知有情若体若性。知体性已，随诸有情所应共住，即应如是与其共住；随诸有情所应同行，即应如是与彼同行。

「随心转时」，菩萨自己有自己的思想，他有一个教化众生的一个宗旨的。他怎么可以随所化的众生的心情去做事呢？这件事能说的过去吗？看下面的解释。「先知有情若体若性」，这个菩萨先要知道这个众生，他的体性的情况，他知道的。「知体性已，随诸有情所应共住」，知道这个众生的体性以后呢，他就随顺这个有情，「所应」，所适合的，和他在一起住。这件事，凡夫是做不到的，凡夫第一个，你没有神通，你不知道那个众生的体性是什么？你就没有办法随其所应，这个「所应」这个事办不到，但是菩萨他知道，他知道这个众生是怎么根性，他就知道怎么样和他共住。「即应如是与其共住」，要这样子才合适，他就这样子与他共住。「随诸有情所应同行，即应如是与彼同行」，随那个所摄受的，所接引的，所教导的补特伽罗，要这样子修这个法门，说这个众生，应该学习《中观论》，修学这个三三昧，这样子才和他契合，那么「即应如是与彼同行」，菩萨也就这样子和你同行，同行三三昧。如果不是这样子，其他的法门，菩萨也预先知道，就和你同行。看这个《披寻记》的解释：

「先知有情若体若性至与彼同行者」，这一段文，「有情自体或有涅盘种性随逐，或无涅盘种性随逐」，这个披寻记的作者这样解释这个「若体」，这是有情的自体，就是他的色受想行识，就是他的眼耳鼻舌身意的自体。这个六根里面，或者说五蕴里面，有涅盘的种性，就是种性这个字，前面已解释过了，实在就是当作「因」字讲，因果的「因」，就是「因」，有涅盘的因。或者说就是善根，他有涅盘的善根，他有这个善根，这个众生将来是能得涅盘的，就是这么讲就好了，「有涅盘的种性」。

「随逐」，这个无量劫来，从无始以来，相续不断的流转生死到现在，他那个涅盘的善根，也就是随逐到现在，就是在他的眼耳鼻舌身意里面，随逐到现在，相续不断地。而这个我们在前面那个〈种性品〉里面，我们已经学过了，这个不是因为栽培来的，就是本来就是有的，就是这个意思，这叫做「涅盘种性随逐」。「或无涅盘种性随逐」，或者这个众生，他没有这个善根，他没有这个因，「是名有情自体差别」，这个「若体若性」，「若体」就是这么讲，「是名有情自体差别」。「又或钝根或是利根，或贪增上，或瞋增上，或痴增上」，这下面解释「若性」，这个「若」

字。当作「或者」讲，或者是这样的体，或者是这样的性。这个「又或钝根或是利根」，或者这个众生，他的善根属于钝根的，就是迟钝，他的信进念定慧，信进念定慧的栽培不是那么的圆满，有所不足，是迟钝了一点，这就叫做钝根。或是利根，他栽培的圆满一点，他自己肯努力，他的根性利，智慧高一点，「或是利根」。

「或贪增上，或瞋增上，或痴增上」，这个钝根、利根，是指善法说的，信进念定慧说的，下面指烦恼说的。「或贪增上」，都是有烦恼的，没得圣道的人，都是凡夫，凡夫就有烦恼，有烦恼也不完全一样的，有的众生贪烦恼特别强，「增上」就是有力量，这贪烦恼很大。「或瞋增上」，或是贪烦恼不是很大，但是他的瞋心很大，这个众生瞋心很大。「或痴增上」，贪烦恼也不大，瞋烦恼也不大，这个愚痴很厉害，愚痴就是不懂，你教他多少遍，他都不懂，听不懂这个道理，「痴增上」。这个佛在世的时候，周利盘陀伽应该是这样子，「痴增上」。

「乃至广说」，或者说有的众生，是贪心也很大，瞋心很大，但愚痴不是那么多，愚痴心薄，少，但是贪心很大，瞋心很大；有的众生，贪心不大，但瞋心大，愚痴很大，这两个烦恼很大；或者有的众生这三种烦恼都是很轻微，或者三种烦恼都是很厉害的，这各式各样的情形，所以「乃至广说」，是这样子。「是名有情性类差别」，这是那个第二句「若性」的差别，这个「若性」这么讲。

「菩萨于此如实知已」，菩萨对于这件事如实的明白，不是不知以为知，不是的，这可见菩萨要达到什么程度才能有这种能力呢？那就是要有道种智，要有道种智才可以，那就要有法眼，五眼里面有法眼。那当然是这个菩萨，他若是有肉眼、有天眼、也有慧眼、有法眼，有法眼的菩萨才能有这个境界。若按照天台宗的话来说，那就是要断了尘沙惑的菩萨，这也应该说是断了多少所知障的菩萨才可以。这是「是名有情性类差别」。

「菩萨于此如实知已，随其所应与彼共住」，随这个不同的众生，他和他在一起住，「与彼同行」，和他共同的修行这个法门。这个「住」和「行」，还是有一点事情的，看这《披寻记》：「同受财法，是名共住」，共同的来接受这个财，领受这个财的供养，共同的学习佛法，那么叫做「共住」，这个「共住」是这样意思，共同的学习佛法，共同的接受供养，叫做「共住」。「同事劝导，是名同行」，就是共同的修学圣道，修学圣道也是各有差别。那当然这菩萨是个领导人，他是来劝导这些同住的修行人，所以叫做「劝导」。「同行」是同修，但是他是劝导的身份，那些人是被劝导的，被领导的人，「是名同行」。这是「如应住行」，如应住，如应行，这是第一科。

宿二、思择身语（分二科） 列一、举生忧苦（分二科） 张一、观察他事（分二科） 寒一、生他忧苦（分二科） 来一、令不现行

若诸菩萨欲随所化有情心转，当审观察，若于如是如是相事现行身语，生他忧苦。如是忧苦，若不令其出不善处安立善处，菩萨尔时于如是事现行身语，护彼心故，方便思择励力遮止，令不现行。

「若诸菩萨欲随所化有情心转」，这下面是第二科：思择身语，思惟观察身语。这一科的名字叫做「好随心转」，这个意思还没有讲，现在只说：「如应住行」，现在要思择身语，分两科，第一科：举生忧苦；分两科，第一科：观察他事；又分两科，第一科：生他忧苦；又分两科，第一科：令不现行。

「若诸菩萨欲随所化有情心转」，这个「若诸菩萨欲随所化有情心转」，这个菩萨很明白的说是个圣者，是一位大菩萨，应该都不是初得无生法忍的人能及格的，初得无生法忍都不及格，你做领导人都不及格，初得无生法忍都不行，这一定是要八地

菩萨以上了，要这么大的菩萨。他内心里面，教化众生的时候，他「欲随所化有情心转」，他不是你们要听我的，他不是这么说的，我也愿意随顺你们的想法，随顺你们的心，来做这件事，「欲随所教化」的补特伽罗的想法、的心里来做这件事。但是看下文，怎么讲这个道理。

「当审观察」，「菩萨欲随所化有情心转」，当然还是有道理，这个众生，他还没有成佛，也可以说没得圣道，凡夫，你完全按照菩萨那么高的境界去学习，能做得来吗？所以原则上说，要牵就一点，这个大菩萨教化众生的时候，要牵就一点，所以这句话有这个意思，「欲随所化有情心转」，就是要牵就一点，你不能要求太高，要求太高，众生没有办法学习这样意思。但是这件事，也不是像我们的想法，我想要什么，你就随顺我，不是的。「当审观察」，这个大菩萨他会认真的、深刻的观察这个众生的情况，观察他。

「若于如是如是相事现行身语，生他忧苦」，若对于「如是」，这样的，就是各式各样的情况，这样的事情，这样相的事情，这句话「如是如是」就是各式各样的情况、事情。「现行身语」，你现出来的「身」，现出来的身行、现出来的语行，「生他忧苦」，这个意思，就是菩萨，对于这样的事，这样的事要处理这件事的时候，菩萨就是要表示出来，表达出来，或是表现在身体上的行动，或是表现在语言上的这些教导，这些事情。若这样做了以后呢，「生他忧苦」，会引起所教化的补特伽罗，内心有忧苦，心里面感觉到受不了，受不了这样的教导。那么这是在观察，菩萨「审观察」，「若于如是如是相事现行身语，生他忧苦」，这是观察，事实还没有出现，但是菩萨先观察这件事。看这个《披寻记》：

「若于如是如是相事现行身语，生他忧苦者：谓即凶暴犯戒诸有情所有上中下过失违犯，是名如是如是相事」，这个这样讲。「谓即凶暴犯戒诸有情」，这个众生，这个补特伽罗，这个所摄受的补特伽罗，他的性格很凶暴，一点不温和，凶暴，而违犯了戒法，这样的诸有情所，有上中下过失的差别，这过失有轻重的不同，也就像我们昨天讲的那个情形，有容易改变的过失，有不能改变的过失，或者处于中间的过失，「违犯」。「是名如是如是相事」，这个「如是如是相事」就是这样。就是「若于如是如是相事」，就是菩萨对于所教化的众生，有如是如是相事，这样意思。

「菩萨于彼随应诃责治罚」，有了这件事的时候，菩萨对于那个补特伽罗，随其所应，应该诃责，治罚他，你这样不对，怎么怎么的，「是名现行身语」，这个现行身语，是指菩萨说的。「如是如是相事」，是所教化的有情。菩萨对于这样的有情有这样的过失的时候，菩萨就要来教导他，在身语上表现出来。

「如是现行不遂彼欲，是名生他忧苦」，菩萨现出来的身语，不能随顺那个所教化的补特伽罗，「不遂彼欲」，不随顺他的心情，那么那个有情，他心里面就忧苦，感觉到很苦。这个可见一般的凡夫，凡夫不要说，就是大菩萨教化众生，也就是遇见这些事情，这菩萨怎么处理呢？这可以看出来。

「如是忧苦，若不令其出不善处安立善处」，说是菩萨这样教导他，他这个众生，他心里面忧苦，这个忧苦，「若不令其出不善处」，他是这样教导他，他的反应只是心里面忧愁、苦恼，而不能令他「出不善处」，从那个违犯，从那个上中下的违犯里面解脱出来，「出不善处」，「安立善处」，他的身口意能够安住在清净的、如法的戒定慧里面，叫「安立善处」。「如是忧苦，若不令其出不善处安立善处」，那么就是白白地受了忧苦了，菩萨这样处理这个事情，众生不能够「出不善处安立善处」。「菩萨尔时于如是事现行身语」，若是这样情形，菩萨应该怎么办呢？菩萨那个时候，对于如是事，就是「如是如是相事」，菩萨现行身语来处理，「护彼心故」，来护念那个补特伽罗，那个弟子，护念他的心，叫他不要忧苦，「方便思择励力遮止，令不现行」，菩萨自己就是善巧方便的思惟观察，「励力遮止」，自己努力

的，遮止自己这个身语现行，不现行，就不处理，不要这样处罚他，「令不现行」，这个问题菩萨这样办法。看这个《披寻记》：

「方便思择励力遮止，令不现行者：谓由随护彼心，方便为先，思择是事非所应作」，「谓由」，这段文是什么意思呢？就是菩萨「谓由随护彼心」，护念那个补特伽罗的心，叫他不要忧苦，先有这样的慈悲心，由「随护彼心」的方便为先。这个「护彼心」是一个方便，这是第一个方便，所以「方便为先」。「思择是事非所应作」，菩萨观察这件事，是不应该做，因为你这样处理这件事，不能令他「出不善处安立善处」，这件事就不要做了。「便由作意，励力遮止，令不发起身业语业故」，那么菩萨自己就作意，作意，菩萨这也是用慈悲心，改变自己的主意，就是遮止自已，不发起身业语业的这种处罚的行为，把这个停下来，就是这样意思。这是第一科，令不现行。这叫做：随心转。下面是要令现行。

来二、要令现行

如是忧苦，若能令其出不善处安立善处，菩萨尔时于如是事现行身语，住哀愍心，不随如是有情心转，方便思择励力策发要令现行。

若是这位菩萨观察，他在禅定里面，在三昧里面去观察，我这样处理的时候，对方那个众生还是忧苦的，但是没有白受忧苦，「能令其出不善处安立善处」，能有这样好的结果，「菩萨尔时于如是事现行身语」，菩萨在禅定里观察，我若是这样处理事情，能够使令那个众生得到利益，在佛法里面，就是由染污而清净，由凡夫而圣道了，这样子。「菩萨尔时于如是事现行身语」，对于众生有所违犯这个事情，菩萨就表现出来这个行动。「住哀愍心」，但是做这件事的时候，菩萨心是哀愍的，心还是清净、还是慈悲的。「不随如是有情心转」，那就不随顺那个心情，他不高兴，你这样处理事情，来教训他，他不高兴，就不管了，菩萨不随有情的心转。「方便思择励力策发要令现行」，菩萨这个大智慧，去观察，思惟观察，「励力策发」，就是现出大智慧的力量来策发自己，推动自己，「要令现行」，我这样表现出来的行动，或者说出来这样的语言，来处理这件事。看这个《披寻记》：

「方便思择励力策发有令现行者：此中方便，谓住哀愍」。这个「方便」是指什么说的？就是以哀愍为方便。「由此为先」，这哀愍心是最开始的，「思择是事，是所应作」，先是哀愍心，然后思择这件事是所应作的，「励力作意策发其心，要令身语起现行故」，这件事，被教导的众生不欢喜这件事，而菩萨还是这样做的，不随你的心的，「起现行故」。那么这是第二段。这两段是生他忧苦，令不现行、要令现行，这一段文是生他忧苦。

下面是：生余忧苦。什么是「生余忧苦」？分两科，第一科：令不现行。

寒二、生余忧苦（分二科）　来一、令不现行

复审观察，若于如是他有情事，现行身语，令余有情发生忧苦。

菩萨的智慧不是局于一方面，是多方面的观察的。菩萨又注意的观察，「若于如是他有情事」，对于那个有情，有犯了这样的规矩，违犯了这样的教授、教诫，而菩萨现行身语来教导那个众生，但是「令余有情」，但是令其他的众生「发生忧苦」，其他的众生看见这件事，心里面有忧苦，这又是一回事情了。看这《披寻记》：

「若于如是他有情事现行身语令余有情发生忧苦者：谓他有情若有凶暴犯戒过失违犯，是名如是他有情事」。「他有情」，「有凶暴犯戒过失」，有这个过失的违犯了，「是名如是他有情事」。「菩萨若为诃责治罚」，菩萨若是诃责那个有情，来治

罚那个有情，来现行身，现行语，现身行，现语行来处罚，令彼所余有情心不欢喜，其他的众生心不欢喜，处理这件事是在大众里公开的处理，所以有其余的有情，对他们心也不饶益，所余的有情，他们心里也不欢喜，「是名令余有情发生忧苦」。

如是忧苦，若不令他，或余有情，或不令二出不善处安立善处，菩萨尔时于如是事现行身语，护余心故，方便思择励力遮止，令不现行。

「如是忧苦，若不令他，或余有情」，这个「他」呢，是菩萨采取这个行动的主要的一个对象，「或余有情」，不是主要的，是其他的有情，「如是忧苦，若不令他，或余有情、或不令二出不善处安立善处」，「若不令他」，出不善处，安立善处，「或余有情」，出不善处，安立善处。「如是忧苦，若不令他，或余有情」，两个，这两个有情，「出不善处，安立善处」，就是不能够发生预期的效果，我采取处罚的行动，但是没有效果。这样子呢，「菩萨尔时于如是事现行身语，护余心故，方便思择励力遮止，令不现行」，自己就把原来的计划改变了，就停止了这个行动，不处理。这是第一科，令不现行。下面第二科：要令现行。

来二、要令现行

如是忧苦，若能令他、或余有情、或能令二出不善处安立善处，菩萨尔时于如是事现行身语，住哀愍心，不随如是有情心转，方便思择励力策发要令现行。

「如是忧苦」，若是菩萨采取了这样的行动，那么对方有了忧苦，「若能令他、或余有情」，这两方面，「或能令二出不善处安立善处」，有这样的良好的效果的话，菩萨尔时于如是事现行身语」，这时候采取行动，「住哀愍心」，表面上处理事情，是这样子，内心里是慈悲的。「不随如是有情心转」，那就不随这个有情，这有情心愿意放逸，你若违犯他，就忧苦，菩萨不随这有情心转。「方便思择励力策发要令现行」，一定要采取这个行动。那么这是：要令现行。下面是：观察自事。前面是观察他事，观察所教化的众生，生忧苦，生余忧苦这两科。现在是第二科：观察自事，前面是观察他事。

张二、观察自事（分二科）　寒一、令不现行

复审观察，若于如是菩萨自事现行身语生他忧苦，如是现行身语二业，非诸菩萨学处所摄，不顺福德智慧资粮，如是忧苦不能令他出不善处安立善处，菩萨尔时于如是事现行身语，护他心故方便思择励力遮止令不现行。

这是观察自事，菩萨来反省自己，这样子。分两科，第一科是：令不现行。前面是两番的观察，现在这应该是第三番的观察了，但是前面两番的观察，是观察所教化的众生，现在是菩萨反过来观察自己，也还是入了三昧里面来观察。

「若于如是菩萨自事」，假设菩萨对于自己教化众生，弘扬佛法的事情，或者表现出来的身行，表现出来的语行，「生他忧苦」，你虽然做的是好事，但是对别人是有忧苦的，这样子。「如是现行身语二业」，现身业、语业这两方面，「非诸菩萨学处所摄」，在三昧观察的时候，表现出来的身行、语行，不是菩萨，「学处所摄」，菩萨所学的境界，当然是戒定慧，还是这些清净功德的事情。但是现行的身语呢，不属于这一方面的。它是「不顺福德智慧资粮」，做出来这种事情，对于菩萨的福德资粮，对于菩萨的智慧资粮，对于菩萨的福德智慧、无上菩提的资粮不顺，不随顺这件事，做了这件事，不是无上菩提的因缘。

「如是忧苦不能令他出不善处」，这是主要是反省自己，菩萨反省自己，我做的事情，不是无上菩提的资粮，这个事情做出来，令众生有忧苦，这个忧苦又不能令他

出不善处，安立善处，对自己也无利益，对众生也无利益。前面是「非诸菩萨学处所摄，不顺福德智慧资粮」，对于菩萨自身的圣道无利益，「如是忧苦不能令他出不善处安立善处」，对于众生也没有利益。「菩萨尔时于如是事现行身语，护他心故」，就护念众生的心，不要有忧苦，「方便思择励力遮止令不现行」，菩萨这件事不做了。这看出来，菩萨自己也要反观，我做这个事情，我说我是为无上菩提，我是教化众生，但是你的因是不是顺于无上菩提呢？要经过观察的。当然这是在已经得圣道的菩萨，他心里面是没有贪瞋痴这件事，他做的事应该是顺于福德智慧、无上菩提的资粮，但是还是要这样子讲，菩萨要观察是不是顺于无上菩提的资粮。那么这若凡夫菩萨，你要想一想。就是你这个棋，举出来这个棋是很正大光明，但是事实上，那件事不是那回事，不应该做，这话就是这个意思。所以这是令不现行。

其实这件事，因果是平等的，凡夫做善有善报，做恶有恶报；出家人亦复如是，也是做善有善报，做恶有恶报。说是你处于那个地位高一点，你可能比别人的智慧高一点，我举出这个棋是没有人可以说话的，但是你不可以仗势你这一点，你行非法的事情。这个没有智慧的人，就是外面也是这样，里面也是这样子；有智慧的人，不是，外面是很光明正大的，里面又不是。他会掩饰自己，有智慧的人会做这个事，当然这个事就是愚痴，并不是智慧。这里面就是要避免这件事，不可以这样的。这个肉眼你可以蒙蔽它，它只能看到表面，里面它看不见，但是佛菩萨你不可以欺骗他，佛菩萨是慧眼、法眼，如见其肺肝眼，完全是看见了，完全是看得清清楚楚，不能蒙蔽的。看这个《披寻记》：

「若于如是菩萨自事现行身语至不顺福德智慧资粮者：所谓能利自他利益安乐无量众生」，也能利益自己的无上菩提的资粮，也能利益一切众生，能令众生安乐，能令无量众生得利益安乐，「是名如是菩萨自事」。利益安乐无量众生，就是菩萨的自事。菩萨以利益无量众生为他自己的事情。

「若于自事不作所作，而反于他作不应作」，若是菩萨这个时候，对于自己的这个事，不作所应该作的事情，而反于他作不应该作的事情，这个他和自，是名字上的不同，在得无生法忍的大菩萨，行菩萨道的时候，自他不二，自他是无二相的，利益众生，就是利益自己，没有自己和他人的分别。这个得了圣道的大菩萨是这样的。现在这个地方说，作不应该做的事情。「现行身语，生其忧苦，当知如是身语现行，于律仪戒有所违犯」，这样子这个三聚净戒里面先说这个律仪戒，对这个律仪戒就有违犯，不合乎律仪的，「由是说言非诸菩萨学处所摄」，这个学处就是指律仪戒说的。「于福于智为违背缘」，违背了福德资粮，也违背了智慧资粮，不是成佛、成无上菩提道的因缘，「由是说言不顺福德智慧资粮」。这是前面令不现行，这有过失的事情，不要活动，不要有这个行动。现在下面第二科：例令现行。

寒二、例令现行

与此相违现行身语，如前应知。

如果是菩萨在禅定里面观察，菩萨做这件事和前面那件有过失的事是相违的，在菩萨自己这方面，是无上菩提的福德智慧资粮，在众生，也能令众生出不善处，安立善处，那就应该令其现行，就要采取行动，「如前应知」。看这个《披寻记》：

「与此相违现行身如前应知者：谓若令他出不善处，安立善处，乃至广说要令现行」，像前面的文。「此中事者，谓诸菩萨为利他故，于诸性罪少分现行」，这里说个特别的事情，谓诸菩萨为利益众生的缘故，「于诸性罪少分现行」，就是十恶业，杀盗淫妄的十恶业，「少分现行」，不是多分，少少的有做这种事。「由是因缘于菩萨戒无所违犯」，对于菩萨戒还没有犯戒，「无所违犯」。「生多功德」，还能引发出来很多的功德。「由是应说是诸菩萨学处所摄」，还是属于菩萨戒所摄，「及顺福

德智慧资粮。如是等事，皆此相违现行，身语所摄」，是这样的。这件事在下面有详细的解释。

列二、例生喜乐

如生忧苦，如是广说生于喜乐，随其所应当知亦尔。

前面说生忧苦，观察令他生忧苦，还有观察自事，这两科。现在第二科：例生喜乐。

「如生忧苦」是这样的，「如是广说生于喜乐，随其所应当知亦尔」，也是这样子，这就是什么呢，生喜乐，随顺了你，菩萨采取这个行动，所度化的众生，心里面欢喜，那么这件事是应该做不应该做呢？这还是和前面一样，能出不善处，安立善处，这件事是可以做，若是你心里面是喜乐，但是不能够出不善处，安立善处，这还是不能做，是这样子的。看这个《披寻记》：

「如是广说生于喜乐随其所应当知亦尔者：生喜乐中，亦有三种」，也和前面一样。「谓于如是如是相事，现行身语生他喜乐，或于他有情事现行身语令余有情发生喜乐，或于如是菩萨自事现行身语生他喜乐，当知是名所广说义」，就是这样子，就是这三种。「于彼彼事随应当知」，随其所应，就应该明白了。「又于身语令不现行，或令现行，随应如前所说道理而为遮止及与策发；由是说言随其所应，当知亦尔」，也是这样，要出不善处，安立善处。而是无上菩提道的资粮，那么这件事就可以现行。若是与此相违，就不能现行。是这样子。

辰二、于一切有情（分六科）　宿一、护他忿缠

又随他心而转菩萨，知他有情忿缠所缠现前忿缠难可舍离，尚不赞叹，何况毁訾？即于尔时亦不谏诲。

这是第二科：于一切有情。前面是：于所化有情，第一科。好随心转，分两科，第一科：总标；第二科是：释类。释类里面分两二科，第一科：于所化有情；现在是第二科：于一切有情，这个范围是广了。这一科是分六科，第一：护他忿缠。这个「他」就是众生，众生心里面忿怒的烦恼很厉害，菩萨要护念他，叫他不要动这个忿怒的烦恼。

「又随他心而转菩萨」，就是这位菩萨随着众生心，而行菩萨道，这个菩萨，那么这个菩萨，这个时候，在教化众生的时候，凡夫没有得三昧，就是虚妄分别的境界。这大菩萨 都是要入三昧，入定。要做这件事的时候，要入定观察。我们看这个在其它的《阿毗达磨论》上，《阿含经》里面，看这些阿罗汉都是这样子，他要做这件事，他先入定观察，我去做这件事，能不能做好？能做成功，他就去做；这件事做不好，他就不去了，他就不动了。这个人是可以度化的，但是和他无缘，他也不去，会这样观察。和我们凡夫不同，我们凡夫那管这件事，不知道，没有这能力。所以这个大菩萨「又随他心而转菩萨，知他有情忿缠所缠」，这是在禅定里面知道，这个有情，他的忿怒的心很厉害，他为忿烦恼所缠绕。「现前忿缠难可舍离」，他这个忿怒的烦恼一现前了，「难可舍离」，很难消除这个忿怒，不容易。那么这个时候，菩萨对这个众生，怎么办呢？怎么来教化这个众生呢？现在这位菩萨，「尚不赞叹」，说这人的忿怒心非常大，菩萨尚不赞叹这个人，也不毁訾，也不说他不对，「即于尔时亦不谏诲」，菩萨这时候对他只好默然，也不去教诲他，菩萨只好待时，现在不能教化，等待机会，只有这样。佛菩萨的慈悲心没有停下来，但是行动是有时间性的。《披寻记》：

「尚不赞叹，何况毁訾者：赞叹谓于他人离忿功德，毁訾谓于彼自忿缠过失」。「赞叹」，要什么情形才能赞叹呢？谓于那个众生，「离忿」，他不忿怒，他能调伏烦恼，那这是一个有功德的事情，才是可以赞叹的，说你烦恼大，这还能赞叹？那就是颠倒了。所以「毁訾谓于彼自忿缠过失」，「毁訾」是什么呢？是那个人，他自己忿怒的过失，有忿怒的过失才毁訾。「以非所爱尚不赞叹，况违逆彼而更毁訾」，「以非所爱」，不是所爱，这个事情，你心里面有很大的烦恼，这是可爱的事情吗？这不是可爱的事情，所以不赞叹。「况违逆彼而更毁訾」，他不会听菩萨的教导的，那菩萨也只好默然了，不要去毁訾，你毁訾他，不能解决问题，反倒引起了问题，引起更多的麻烦，麻烦的制造者，所以菩萨就不置声了。这是护他忿缠，所以菩萨不谏诲。

宿二、酬报庆慰

又随他心而转菩萨，他虽不来谈论庆慰，尚应自往谈论庆慰，何况彼来而不酬报。

这第二科：酬报庆慰，菩萨也是讲人情的，你看这文段看出来，「又随他心而转菩萨，他虽不来谈论庆慰」，说是那个众生，他并不到菩萨这里来谈话，有什么喜悦的事情来庆慰，你有什么大欢喜的事情，大家来祝贺，那就是庆慰。「他虽不来谈论庆慰，尚应自往谈论庆慰」，菩萨还应该就主动的到那里去，这个时候他有什么欢喜的事情，菩萨到那里去祝贺他。「尚应自往谈论庆慰，何况彼来而不酬报」，何况他自己来了，他说他有什么什么吉祥的事情，菩萨怎么会不去，到他那儿去，去祝贺他呢？这个意思。看这个《披寻记》：

「谈论庆慰者：更相语言是名谈论」，就是你和我说话，我也和你说话，互相的这样说话。「庆慰悦喻，是名庆慰」，就是你有什么喜悦的事情，我去祝贺你，是这个意思，「是名庆慰」。「若诸有情有兴盛事，菩萨知已，设庆悦语」，若是有很多的有情，有什么兴盛的事情，兴盛的事情，也就是他的喜悦的事情，或者是他现在发了财了，那就是喜悦的事情，或者他现在升官了，这都是喜悦、兴盛的事情。「菩萨知已，设庆悦语」，菩萨也就准备了很多吉祥的语言去祝贺他。

「又复恒时对诸有情或问安隐吉祥，或问诸界调适等，随世仪转慰问有情」，前面是有吉祥的事情，有兴盛的事情，菩萨会藉这个机会，同他建立一个好的关系，就可以度化他，相信佛法了，这是偶然有的事情。现在这下面是恒时，常常的时候，「对诸有情或问安隐」，菩萨遇见有情的时候，对于有情就问候他，安隐吉祥否？「或问诸界调适等」，就是你的地水火风空识，你的身体健康否？这些话。「随世仪转」，菩萨也随顺世间的威仪这样活动。「慰问有情，是名菩萨设慰喻语」，就是这意思。「如是二语皆爱语摄」，「设庆慰语」，和前面「谈论庆慰」，这两种语属于「爱语所摄」的，在四摄里面的爱语所摄。如摄事品说（陵本四十三卷十页）。这个菩萨的境界，这个事情，当然比丘可能不欢喜，可能是不欢喜这些事情，但是菩萨度化众生，菩萨和众生的关系。就是要找到各种机会来教化众生，只有这些人情上的事情，就是度化众生的开始，但是这件事，比丘有多少...，你这个人就是攀缘。就是这样讲。

宿三、不故恼他

又随他心而转菩萨，终不故意恼触于他；唯除诃责诸犯过者，起慈悲心诸根寂静，如应诃责令其调伏。

这下面第三科：不故恼他。这第一个是：护他忿缠；第二是：酬报庆慰；第三：不故恼他；一共是六科，这是第三科：不故恼他。

「又随他心而转菩萨，终不故意恼触于他」，菩萨不会故意的恼乱人，触恼人，不会做这个事。「唯除诃责诸犯过者」，唯独是除掉了这犯过的人要诃责，你诃斥他就是触恼他了，但是这件事菩萨是做的，菩萨「起慈愍心」，菩萨诃斥诸犯过者，不是用瞋恨心做的，是用慈悲心做这件事，这和凡夫不同，凡夫就容易，说有人犯错了，你就诃斥他，你多数还是用瞋恨心做的，因为你本身的贪瞋痴还没有调伏。菩萨不是，「起慈悲心诸根寂静，如应诃责令其调伏」，菩萨的眼耳鼻舌身里面，没有烦恼，是寂静的，如其所应诃责那个犯过的人，令他调伏烦恼，菩萨是这样的。这一科叫做：不故恼他。看这《披寻记》：

「起慈悲心诸根寂静者：谓于诸犯过者，安住利益意乐，是名起慈悲心」，菩萨诃责诸犯过人的时候，菩萨内心是安住在「利益意乐」，不是损害那个人，是要饶益那个人的，用这样的心情来诃责的，「是名起慈悲心」。「由是能令诸根不于过犯取彼彼相及取随好，常委正念防护根门，乃至正行，善舍无记舍中，是名诸根寂静」，是这么讲。由于菩萨是起慈悲心处理这个事情，所以能令诸根不于有过犯的人，「取彼相及取随好」，这个「取彼相」，就是「总」，「取随好」，是「别」，这个总别两种相的境界，菩萨心里面不取着，菩萨度众生，无众生可度，他有这样无所得的智慧，所以不取相，也不取随好。

「常委正念防护根门」，菩萨长时期的，而又是详尽的安住在无所得的正念，保护自己的眼耳鼻舌身意，令它清净。「乃至正行，善舍无记舍中」，菩萨是没有染污心的，也没有取相的善法，他心里面离一切相，所以不取善，也不取无记，这一切有所得的境界都弃舍了，「是名诸根寂静」，就是菩萨心里面有无相的智慧相应，不取一切相的，所以叫做诸根寂静。这是第三科，下面第四科：不轻懱他，分三科，第一科：不令愧悔。

宿四、不轻懱他（分三科）　列一、不令愧悔

又随他心而转菩萨，终不嗤诮轻弄于他令其赧愧，不安隐住，亦不令其心生忧悔。

又随他心而转的这个菩萨，「终不嗤诮」，从始至终，他都不去，「嗤」，就是「诮」，这个「诮」，就是指责的意思，就是不讥笑、不责备人，「终不嗤诮轻弄于他」，不戏弄人，我们一般有一点才华的人，常会有这件事，就是戏弄那个笨的人，这样子，但菩萨不做这个事。「令其赧愧」，菩萨不会戏弄人，叫那个人脸都红了，惭愧了，不安隐住，菩萨不会这样子。「亦不令其心生忧悔」，也不是指责他，令他的心情忧愁悔恨，不做这种事情。

这个世间上聪明的人就会愚弄人，设弄一个圈套，来愚弄那个人，而那个人笨没有这个智慧，就上了他的当，上了当以后，那个人又去讥弄他，那个人就后悔了，唉呀！我刚才上当了，就会有这个事情，菩萨不做这个事情。

列二、不彰彼负

虽能摧伏得胜于彼，而不彰其堕在负处。

这第二科：不彰彼负。菩萨是大智慧人，虽然是能摧伏，能够把那个人降伏了，能战胜那个人，虽然能这样做，「而不彰其堕在负处」，而不显示出来，你输了，菩萨不说这个话，不表示这个事。

列二、不彰彼负

虽能摧伏得胜于彼，而不彰其堕在负处。

住饶益有情戒分三科；第一科是总标，第二科是别释，第三科是总结。别释分十一科，现在是第八科好随心转。这是受了菩萨戒的菩萨，他的内心里面有无我的智慧，欢喜随顺对方的心意而行，随顺对方的心意作事。这一大科里面分两科；第一科总标，第二科释类。这个好随心转分两类，第一个于所化有情，第二科于一切有情。现在是属于一切有情。一切有情里边分六科，我刚才念这段文，应该是从第三科讲，可是我念的是从第二科念的。「虽能催伏得胜」：这位菩萨当然他是大智慧，能够降伏对方，他能够得胜利，能超越对方。「而不彰其堕在负处」：而这位菩萨虽然是胜利了，但是不显示对方是输了，不表示对方是输了。那么这可见菩萨的智慧不是平常人。平常人若是战胜对方了，就是要把对方毁辱一下的，表示自己怎么怎么了不起，但菩萨不这样，「而不彰其堕在负处」。这是第二科。下面第三科不自高举。

列三、不自高举

彼虽净信生于谦下，终不现相而起自高。

「彼虽净信生于谦下」：菩萨面对那一方面的人，他是对于佛法有清净的信心，因为有信心，也就是有智慧了，所以他的内心不高慢，他「谦下」，谦虚卑下，他对菩萨表示恭敬。「终不现相而起自高」：而菩萨自己所面对的人，对自己很恭敬，而菩萨自己不生起高慢心，当然也不现出来高慢的相状。没有高慢的态度，而实在心里面也不高慢。这是两科；不说对方堕在负处，自己也不生起高慢心。这个菩萨的好随心转，这个态度有这样的功德，有这种高尚的风度。下面是第五科，如应亲近。

宿五、如应亲近

又随他心而转菩萨。于诸有情非不亲近不极亲近。亦不非时而相亲近。

又随他心而转的这位菩萨，「于诸有情非不亲近」，对于所教化的众生，不是不亲近。「不极亲近」，也是亲近，但不是很热烈的去亲近。「亦不非时而相亲近」，和众生也是表示亲近的，也是和众生接近，但是要有时间性的，要是那个时候才可以接近，不是那个时候也不接近的。这看出来菩萨发大悲救护众生，但是他和众生的关系是这样的，「非不亲近，不极亲近，亦不非时而相亲近」，用这么三句话，表示菩萨对众生的态度。看《披寻记》的解释：

「于诸有情非不亲近等者」：这句话是指这段文。「谓诸菩萨随顺世间事务言说，呼召去来，谈论庆慰，随时往赴，从他受取饮食等事」：这是说菩萨和众生来往的情形。谓诸菩萨随顺世间上的事务，世间上人情的来往，菩萨也随顺，不拒绝这些人情的来往。随顺世间上的言说呼召去来，我请你吃饭，你请我吃饭，我请你到什么地方，你请我到什么地方，菩萨也随顺这件事。「谈论」，是大家来谈话，就是有什么事情要讨论。还有「庆慰」，有吉祥的事情也祝贺，去祝贺这件事。「随时往赴」，随着那个适当的时间，也去应付这些事情。这下面举出一件事情来：「从他受取饮食等事」，也随顺他人，接受他人受取饮食等事，就是你请他吃饭，他请你吃饭这些事情。「是名于诸有情非不亲近」：这就叫作菩萨和一切众生，不是不亲近。这些事情也随顺人情，也是亲近，不是不亲近。

「然若一切能引无义，菩萨不随如是有情心转」：可是亲近是亲近，还是有一个限度的，不是无限度的亲近。「然若一切能引无义」：无义，没有功德而有过失的事情；这一切能引发过失的事情，这些事情「菩萨不随如是有情心转」，那菩萨就不随顺这个补特伽罗的意思去作事了。这件事有过失，有罪过，菩萨就不随顺他的心意而作事情了。我曾经（我们不要说地点）在一个地方我遇见一个人，他驾车，我坐车，那对我算好意，驾车到一个地方去。他对我说一句话：「只要这件事有利可图，我就去搞这件事！」哎呀！我听完这句话，心里面大惊。那么现在这地方说出来，就是「然若一切能引无义，菩萨不随如是有情心转」，就是菩萨是好随众生心转的，但是有条件的，不是无条件，是这样意思。

但是我们读这个文，发觉佛菩萨告诉我们，就是拿我们当个小孩子似的，一样一样告诉我们，这事可以作，这事不可以作。说的很清楚，告诉我们这事不可以作。有的人初出家的时候，我们说出家人，不说在家居士；初出家的时候还可能还有一点谦下的心情：「哎呀！这件事对不对？这样作可以吗？」可能还有这个心情。等到出家久了，作事多了，没有这个心情，我愿意怎么作就怎么作。那符合戒律这件事，不管！不管它合不合戒律。我感觉到是有这件事的。但是现在我们看这个菩萨戒，它是有限度的，不可以越轨，看出来！

我讲过《地持经》的菩萨戒本，就是昙无谶翻译的戒本；这是《瑜伽菩萨戒本》。我讲过昙无谶的菩萨戒本两次：第一次还有少少没有讲完就停下来了，第二次在福严佛学院讲是讲完了。这个昙无谶翻译的戒本也就是《瑜伽菩萨戒本》，但是它有点略。玄奘法师翻的这个是详细的翻过来，我们一对照就感觉到玄奘法师翻的详细，他没有略。那么我感觉到很好，我们藉这个学习《瑜伽师地论》的机会，我们受的这个菩萨就是注意的学习，很好。这个梵网经，我们中国传统的佛教，多数受戒的时候是以梵网经为菩萨戒本，不是瑜伽菩萨戒本。古代的大德，像天台智者大师和贤首国师都有梵网经疏，后来藕益大师也有梵网经的合注，藕益大师他自己说呢，同瑜伽菩萨戒本曾经会合了一下，这两个戒本会合。但是现在我们读这个瑜伽菩萨戒本，我们现在已经开始，但是我们现在读的它是先说明菩萨戒的大意，而后才解释菩萨戒一条一条的条文，我感觉到说得很详细，我们藉这个机会学习菩萨戒是很好。学习菩萨戒很好，这句话什么意思呢？我们要承认我们是一无所知，我们受了比丘戒，比丘戒若不学也是不知道；菩萨戒我们不学也是不知道。但是我们中国佛教，汉文佛教是大乘佛教，大乘佛教就是指菩萨说的，发无上菩提心行菩萨道的事情。究竟怎么叫作菩萨呢？我们也是不知道。

我们若读《金刚般若波罗密经》，它主要是说无相的般若，证入第一义谛的境界，你这样子就能不退转于无上菩提。它偏于到第一义谛，在那方面来开示我们。但是菩萨戒是开示世俗谛，在世俗谛这个地方不可以作，这地方可以作，这是属于世俗谛，属于缘起。那么由于菩萨戒的开示，这就是清净的缘起。清净的缘起，前面有摄律仪戒，然后摄善法戒，然后饶益有情戒，分作三种。在这三方面表示初发心菩萨的相貌，初发心菩萨要怎么作法呢？那和《金刚般若波罗密经》说的那个菩萨道，是两个相貌。那个是偏重于般若的智慧，这个是偏重于世俗谛。什么情形下，怎么样才是符合清净的缘起。这样子成就了般若波罗密，是圣位的菩萨。现在我们学的这菩萨戒，我看那样，是偏于对凡夫菩萨说的。这凡夫菩萨般若的智慧不够，所以很多事情由佛的智慧开示；哦！这样子！菩萨应该这样作，应该那样作。我们从这里才认识，这个凡夫菩萨是什么样的！而《金刚般若波罗密经》那就是圣位的菩萨。那《金刚般若波罗密经》当然也可以从初开始发菩提心，乃至到无上菩提，也可以这样分科。但是若读《华严经》的时候才知道，十住十行十回向十地等觉，乃至佛的境界，那种胜妙的境界是说的更多了。我们读那样的经的时候会知道，得无生法忍以后一直到佛的境界的菩萨的那种相貌。现在我们看这个菩萨戒，我感觉是初发心还没得圣道的菩萨。所以就告诉你，什么事情就是，「于诸有情非不亲近，不极亲近，亦不非时而相亲近」，这是对我们凡夫菩萨说的，是这么回事。所以这个地方「然若一切能引无

义，菩萨不随如是有情心转，是名于诸有情不极亲近」，这句话就是不极亲近的意思。

「若于是时如其品类所应作者，即于是时而相亲近」：「若于是时」，若是这个时候，「如其品类所应作者」，这个时候是属于戒法，属于定，增上戒、增上心、增上慧，增上慧这里面，是闻所成慧的因缘，思所成慧，是修所成慧的因缘，各式各样的品类。「所应作者」，这是应该作的事情，我们应该拜佛，我们应该读经，应该修止观，这就是所应作者。「即于是时而相亲近」，这就是亲近的时候，大家集会修学圣道。「不以非时，是名亦不非时而相亲近」：「不以非时」，什么叫作非时？不是学习戒定慧，也不是学习闻思修，也不是说拜佛念经，不是这些事情，那就叫非时。这非时不亲近，大家不要集会，是这个意思。那么这是《披寻记》这样解释这句话。

宿六、如应言说

又随他心而转菩萨。终不现前毁他所爱。亦不现前赞他非爱。非情交者不吐实诚。不屡希望知量而受。

前面第五科是如应亲近，如其所应才能亲近的；那不相应，就不要亲近。现在第六科，如应的言说，就是说话。前面是相接触，集会；现在对说话，这话应该怎么讲话呢？这里说出来了。「又随他心而转菩萨，终不现前毁他所爱」：从开始到最后，绝不当面「毁他所爱」，诃斥他所欢喜的事情。那个人欢喜这件事，你不要当面诃斥他所爱的事。「亦不现前赞他非爱」：也不要当面赞叹他不欢喜的事情，你不要这样作。随他心而转菩萨说话，要这样说话，就是这些事情。「非情交者不吐实诚」：这件事弥勒菩萨都告诉我们，「非情交者不吐实诚」。这非情交这句话怎么讲呢？

「情」者实也，真实的，就是大家是有诚信的朋友，「交」者来往也。没有诚心与你来往的人，他心不和你合的。他也同你来往，但是心里面和你是不一致的，就是不是真实的，心里面没有诚意来往，就是虚伪的。「不吐实诚」：那么你这位菩萨对这个人应该怎么办法呢？「不吐实诚」，你也不要把你心里的真实话同他说了，也不要这样子。「不屡希望」：那个非情交的人，没有诚意同你来往的人，他有可能供养你个红封，也可能给你一层楼，给你一个很大的礼品，也有可能的。但是你要知道这件事呀！你不要一次又一次希望他什么的，也不要对他有很多希望，「不屡希望」。「知量而受」：他若是给你，布施你什么什么的，你要知道量接受，你不要无限度的接受他的布施，不要！这事情真是‥‥。

我们看这个文上，这个菩萨好像又不是平常的菩萨，但是又好像了不起的菩萨，我读这个文。现在这样说，「于诸有情」，前面说是「虽能摧伏得胜于彼，而不彰其堕在负处」，那这个人的修养很可以了，这菩萨是有修养的人，有大智慧的人。「彼虽净信生于谦下，终不现相而起自高」，这是菩萨对于这些荣辱的事情不介意，不在乎这些事。这个人是有智慧有修养。但是下面看呢，这个「于诸有情非不亲近，不极亲近，亦不非时而相亲近」，这看出来，佛告诉我们，你受了菩萨戒，你和众生来往的情形要有个限度，那可见这个菩萨的程度又低了一点。这下面「又随他心而转菩萨，终不现前毁他所爱，亦不现前毁他非爱」，这也是智慧境界啊。下面说「非情交者不吐实诚，不屡希望知量而受」，那就是这个菩萨的程度低了一点；这个佛菩萨告诉你非情交者，你不要吐实诚。这可见佛告诉这个人，告诉菩萨要这样作，「不屡希望知量而受」，可见这个菩萨还是有贪心的呀，佛告诉你你要知量而受，不要无限度接受他的供养。看这《披寻记》的解释：

「非情交者不吐实诚至知量而受者：谓诸菩萨于彼有情若识不识」：这个受了菩萨戒的菩萨，对于「彼有情」，彼一切有情，或者认识或者不认识，这样的情形都不一样嘛，各式各样情形。「一切等心，将护彼意随之而转」：不管认识不认识，你对待他们都要平等，心里面一样的。「将护彼意」，就是将就，爱护他的心；「随之而

转」，随顺他的意思去活动。这个菩萨看这样，不违逆对方，尽量的随顺对方，不违逆对方的心意。「故不现前毁他所爱，亦不现前赞他非爱」：你若这样作，他就烦恼了；他不高兴的事情你赞叹，他欢喜的事情你就毁谤，这他烦恼就来了。「然若与彼为友为朋无怨无隙」：这是说特别关系的人。若是你和那个补特伽罗为友；这个「为友」怎么讲呢？我查字典，它解释你和他在思想上是相契合的人，同一意愿的，称之为友。那么就是大家有多少感情的，彼此间有感情，而且思想是相契合的，叫作「友」。「为朋」：同在一门叫作朋；「门」是什么意思呢？有两个意思。就是同在一个地方居住的，叫作同在一门。或者说是同乡，大家是同乡，同在一处住，没有什么感情，但是认识，那么就叫作朋。或者这个朋是什么呢？大家是一个族姓里面的人；我姓王你也姓王，大家不只是同在一处住，而且是一家人，那就叫作朋。那就是有点认识而且还有一点关系，但是和那个友又疏远一点。由朋而后友；这友是有多少感情，而且思想是相契合的人，而朋也是常有接近，但不一定思想是一致。「无怨无隙」：彼此间是朋友，没有怨恨，就是「无怨」。这个「隙」是裂痕，分裂了，彼此间有恨，那就不能合在一起，要分裂了，叫作「隙」。现在「无隙」，没有分裂，也没有恨，所以大家还是合作的。我们是朋友，心情上没有恨，而且可以合作的人。这就不同于一般的人了，和一般的人就不同了。

那么你和他的关系是这样的一个情形。「为欲令余有情出不善处安立善处，方便策发毁所应毁，赞所应赞，不因他爱非爱而为覆藏」：这个文是有点事情的。我和那个某甲某乙是朋友，无怨无隙。但是我为了想要令某丁某丙，和另外其它的人，令其它的有情「出不善处安立善处」，我教化那个人，叫他从罪过的地方走出来，叫作「出不善处」。「安立善处」，那么他的身口意都学习善法，远离一切罪过。那么这个时候怎么办法呢？我怎么样「令余有情出不善处安立善处呢」？「方便策发毁所应毁」，那我就是用善巧方便的智慧来鞭策自己要发起这样的言论，什么言论呢？「毁所应毁」，诃斥一切有罪过的事情。我这样讲呢，你就是「出不善处」，从那有罪过的事情出来了。「赞所应赞」，怎么样叫作安立善处呢？我就赞叹一切善法，一切善法是有功德的，是自在安乐的，这是应该赞叹的。我这样赞叹呢，使令其余的众生就安立善处。「不因他爱非爱而为覆藏」：不因为我的朋友他对这件事是欢喜，他欢喜作这个有罪过的事情，我就不毁所应毁了，我把毁所应毁隐藏起来。我不这样子，不因为我的朋友欢喜作罪过的事情，我就不毁所应毁了。也不因为我的朋友「非爱」，不欢喜作有功德的事情，我这朋友不欢喜有功德的事情，他不欢喜我就不去赞所应赞，我把所应赞叹的事情隐藏起来，我不能这样，我就要说真实话了。我要叫另外的有情能「出不善处安立善处」，我不受我的朋友的影响，我要说真实话，我就毁所应毁，赞所应赞。所以这叫作「不因他爱非爱而为覆藏」，把这个毁所应毁，赞所应赞隐藏起来，我不这样子，我要说真实话。「与此相违，则不应尔」：怎么叫作「与此相违，则不应尔」？就是不能令余有情「出不善处安立善处」，那我就不要讲了，我就不必说「毁所应毁，赞所应赞」，那就不必了，就不必说这些话了。我这么讲这段文。「是故说言非情交者不吐实诚」：所以说非情交的，就不吐实诚。那这样说与我为友无怨无隙的人，这是情交，就是大家是好朋友，好朋友我就说真实话了，好朋友我就毁所应毁，赞所应赞。

「又于非情交者虽有求乞，不屡希望」：这个非情交的人，虽然有的时候也和他有所求，求什么事情，但是你不要常常去求他去。「恐憎背故」：恐怕他不是诚心实意的和你作朋友，他不是真实相信佛法，有这么一次已经就是很可以了，你不可以向他常常有所求，你若常常求，恐怕他就要憎恨你了，他就不同你来往了。「于所施食知量而受」：对于他所布施的饮食你要知道量，不要太过量而受。「但为存养若力若乐食所食故」：但只是为了生命的存在，使令身体四大调和有力，那么心情也就好一点，来食所应食。若只是这个范围内，那也不是很多嘛，这个不是那么要紧。这是叫作「如应言说」。

若先许应他饮食等。终无假托不赴先祈。为性谦冲如法晓喻。

「若先许应他饮食等」：假设菩萨以前同意了接受对方的饮食，就是他来请菩萨吃饭，以前你同意。「终无假托」：后来情况有点转变，终不假托，就是有困难了，我不能去了。那怎么办法不去？就是假托一件事，就不去那个人请吃饭的事情了，我不去了。这个事情就有问题。我们举一个例子，当然举这些例子都是丑陋的事情。就是这个居士不是很有钱，他请我吃饭，约会一个星期后他请我吃饭。后来有个大居士，有个特别有钱的人请我吃饭，那我就把这个穷居士，假托一件事把他拒绝了，推了，我就不赴这个请。现在菩萨「若先许应他饮食等，终无假托不赴先祈」，不这样。「终不假托」，就是虚伪的说出一个理由来不赴先请，我还是答应那个人的约会。「为性谦冲如法晓喻」：这菩萨的内心要谦虚，不要说这样无所谓，我得罪他也没有关系，那就是高慢的心情了。菩萨不这样子，虽然这人好像不是那么大富贵的人，也不轻视这个人，不高慢。「如法晓喻」：真实是有困难，不能够赴这个居士的请求，那你要如法真实的，如法就是不是虚伪的，对他说我是怎么怎么不能来赴你的约会，要这样子。这个佛菩萨制定这个菩萨戒，这个话就是指凡夫的心就是这样子嘛。看《披寻记》：

「若先许应他饮食等至如法晓喻者：此说菩萨随顺世间事务随时从他受饮食等事，若受所请，终无假托」，假托实在就是虚伪，就是隐藏自己的内心，虚伪的说一句话推掉那个事情，就是这么意思。但是菩萨不这样，「终不假托而不往赴」。「如无力能往至其所」：假设自己真实有困难，没有这力量到那儿去赴那个约会的话，「应对于彼如法晓喻」，应对那个对方，要真实的对他说明白。「作如是言：非我于汝不赴先祈」：不是我有意不赴你的约会啊。「但无力能往至其所」，就是我没有这个力量，去了，不能去了。「惟愿勿于我所嫌恨弃背」，你不要嫌恨我，我没有答应你的邀请，你不要恨我啊，不要弃舍了我。要说真实话！

盈九、赞扬实德（分二科）　昃一、总标

又诸菩萨性好赞扬真实功德令他欢喜。

这饶益有情戒一共是分十一科，现在是第九科。前边是好随心转这一科说完了，这是第九科，赞扬实德，真实有道德呢，菩萨要赞叹；赞叹是真实的。说这个人没有道德，你就不要赞叹，若赞叹那就是虚伪了嘛！所以这个地方是赞扬实德。分两科，第一科是总标。「又诸菩萨性好赞扬真实功德令他欢喜」：使令有功德的人心里面欢喜。这是总标，下边是释类。

昃二、释类

于信功德具足者前，赞扬信德令其欢喜；于戒功德具足者前，赞扬戒德令其欢喜；于闻功德具足者前，赞扬闻德令其欢喜；于舍功德具足者前，赞扬舍德令其欢喜；于慧功德具足者前，赞扬慧德令其欢喜。

「于信功德具足者前。赞扬信德令其欢喜」：这真实的功德是什么？什么叫作真实功德呀？这里边举出来。「于信功德具足者前」：对这一个补特伽罗，他对于佛法僧，对于第一义谛他有信心，具足了这样功德的人前面，「赞扬信德令其欢喜」，那么你就赞叹他对于佛法僧有信心，有信德，令他欢喜。这个信德实在不容易！也不是容易具足的呀！信的功德不容易具足。有人归依三宝受了五戒以后，这在家居士就发财了；那么他就说：「哎呀！我相信佛法有功德，使令我发财了。」你这时候怎么回答他这句话？你要有点智慧的啊！他过了多久又倒霉了，那么他就说：「我不信佛了！因为我信了佛以后，使令我作生意亏损了，这信佛没有灵验，我不相信了！」那么他若向你讲这句话，你怎么回答？这句话还是常有的事啊！不是说是很难见的事情。所以这个信心不是容易的。若是说信佛我就发财了，我信心就增长了；等到我又失败了，我又不信佛了。那这个人他对于佛法是没有信心的。所以对于佛法要有信

心，我发财也好，倒霉也好，我于佛法还是有信心；那这个人他对佛法有所理解，所以走好运也好，走衰运也好，不影响他的信心。所以我听见一件事：以前有一个在家居士，听信一个法师‧‧‧，好像这个居士是从香港到加拿大去，然后去问一个法师说：「我要回香港！回香港好不好？」这法师说：「好！回香港好！」那么他就从加拿大回到香港。回到香港在香港买了很多楼房、很多房地产。大概没有多久，这房地产加多少倍的涨起来，所以对这个法师就非常有信心。但是这个法师忽然间有了大病了，有了病，对法师就没信心了。

前面说「净信」，你对于人有信心不叫作净信，你若对法有信心那叫作「净信」。什么叫作法？法就是真理，对于佛法缘起的真理有信心，他永久不变。你这个法师有病，他还是有信心；你这个法师健康，他有信心。不因为你有大病，失掉信心；也不会因为发了财了，我的信心就增长了，也不因为这件事。所以这个「赞扬信德令其欢喜」，这真实说信，你要知道，就是对于佛法僧戒都有信心，而不是对于人的问题。所以在家居士若来到佛法里面来，我们出家人有责任要叫他开智慧，叫他在佛法上开智慧。不会说我有神通啊，你若供养我一块钱，我叫你发财得十块钱；你若给我一百，我能叫你发财到一千块钱。你若这样讲，这不是佛法！不是的！我再说一句话就是，你到一个地方听一个法师讲经，讲经就是讲经，讲这个法怎么怎么道理。他不讲经，老是说自己有神通，这话有问题。我是有这个意见；老是说我有神通，不是讲佛法，这件事你同意吗？是应该这样弘扬佛法吗？所以若是这样子，那就是有问题！还要别人说什么吗？立刻就知道这怎么回事了。所以这上面「于信功德具足者前，赞扬信德令其欢喜」，你要知道什么叫作「信德」？就是于佛法僧，于佛有信心，于法有信心，法就是苦集灭道，世出世间的缘起，第一义谛，这是法啊！三十七道品，六波罗密，这都是法啊！教行理，这都是法。僧，凡夫僧先不要讲，你要说圣僧，小乘的初果、二果、三果、四果大阿罗汉、辟支佛，大乘十地菩萨，圣人的这些僧，赞叹这些事情，叫他有信心，不要说凡夫。凡夫是不可信的啊！凡夫不可信包括两方面：说他现在很用功修行，也不可信。说他现在是破斋犯戒，也不一定，他过几天又可能好了。就是不一定，进进退退的，凡夫老是这样子。

我那天说过一件事：我说过那个周叔迦居士，我说过，但我现在重复一遍。他对这个有名望的大德，他磕头礼拜；对于没有名望一般的出家人，他也照样磕头礼拜。这周叔迦居士他有多少著作，我有他的著作，我一看这著作，很不简单，有大智慧，这个人。有大智慧的人我们用不好听的话来说，就是分别心是特别多的。我们说这个人他出家他修行，他靠不住；他不知道这个事儿啊？周叔迦也会知道的。但是他还是磕头！他顶礼礼拜！那什么原因呢？我曾经说过这个道理。只要在佛法里边栽培了善根，他将来一定能得圣道！不要说出家人，就在家居士他若诚心的在这里拜佛，向佛一合掌一低头，他将来都是要成佛的啊！就从这一点，不管你持戒破戒，你是有修行没修行，都是应该恭敬。我认为周叔迦，他不分别你是大德是小德，他平等的恭敬。我听人说，卢沟桥事变之后，卢沟桥事变你们知道怎么回事？就是七七事变，日本人侵略中国。九一八事变，日本人是把中国东北抢去了，成立一个满洲国。以后到了七七事变的时候，就是卢沟桥事变，这个时候周叔迦原来是作北京大学的教授，到这个时候他不作教授了，他把自己家里财产拿过来，办两个佛学院，一个男众佛学院，一个女众佛学院。佛学院里面有在家居士，但出家人多，上课的时候他先给法师磕头，然后上课。而出家人呢，他那佛学院是有楼上有楼下，看出家人在楼上站着，他看他出来了，那出家人说：「周迷糊！周迷糊！」说周叔迦是周迷糊。但是他就是这样子，他还是恭敬出家人。这什么原因呢？就是他对佛法僧有信心，他不是一般肤浅的境界。说「于信功德具足者前，赞扬信德令其欢喜」。

「于戒功德具足者前。赞扬戒德令其欢喜」：对于戒的功德，说这个补特伽罗他受持五戒，不要说出家戒，都是一样的受了戒。「能持否？能持！」哎呀！我心里想，你这个人真是伟大！你能持不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，就这五样，你能持我认为就是伟大。「于戒功德具足者前，赞扬戒德令其欢喜」，使令他欢

喜，他真实有这功德，你要赞叹他，令他欢喜。

「于闻功德具足者前。赞扬闻德令其欢喜」：这个闻就是听闻佛法。这个字是别人讲，你去听就叫作闻。我认为这事也不简单！这就是那个讲的人怎么样不知道，但是你去听去，而肯自己能低头去听人家讲法，这是了不起。但是实在来说，这个闻是要包括自己阅读。你从一个人的法师那里去听法，或者是从经典上去学习，也叫作闻。其实就是学习的意思，能够学习佛法，这件事非常重要，你这智慧就从这里开始来的。所以「于闻功德具足者前。赞扬闻德令其欢喜」。所以我若到一个寺庙里面去，我就不要说太明白‥‥，一天就是吃饭睡觉，也可能作个早晚殿，也可能早晚殿都没有。一个出家人不学习佛法，这是个什么境界啊？这出家人是个什么境界？！若是你听闻佛法，常常的学习佛法；学习《金刚经》也好，学习《大智度论》也好，学习《瑜伽师地论》也好，你的智慧逐渐逐渐开发，那又是个什么境界啊？

我昨天读《马鸣菩萨传》，那上面说马鸣原来是个外道，是外道是出家了，他这个人读书非常多，有大智慧，有辩才。因为是在外道出家嘛，所以到佛教的寺院里来对出家人说：「你若是能够同我辩论，那就没有问题；如果你不能同我辩论的话，你们不要打犍槌，不要叩磬，不要受人供养。说你若打犍槌受人供养，你要同我辩论就可以。」这些出家人都不敢同他辩论，那么就只好不打犍槌。但不受人供养这件事就没有提，不受人供养怎么吃饭呢？所以这就没有提了。就有这个事情。后来有个胁比丘，是在北天竺，因为是大阿罗汉嘛，他入定的时候，他就看谁能够有大智慧能住持佛法呢？在禅定里面观察。就看见那个马鸣，这个外道，这个人有大智慧，他还是有善根，他能住持佛法。于是乎胁比丘从北天竺到了中天竺、中印度，到这儿来。到这儿来的时候，就到这个庙里边住，就说：「你们怎么不打犍槌呢？」这庙上比丘告诉他就是如此如此。说：「不！你们从今天开始打犍槌！」说是：「打犍槌，我们不能和他辩论。」说：「我负责和他辩论。」好！这旧住的比丘就商议说：「这新来的比丘这样子，他可以辩论吗？我看他也没有什么了不起呀！可以吗？」商量说：「可以！反正是他负责嘛，我们就敲犍槌。」马鸣这外道听到敲犍槌了，就来问：「你们为什么要敲犍槌？」说：「我们要和你辩论！」说：「你们谁辩论？」「我们新来的比丘同你辩论。」他说：「那我见见面看看！」一见面，马鸣一看见这个人，这个仪表看上去安闲自在，这就是心安，无论什么事情，行住坐卧，谈话或是不谈话，这些境界，威仪寂静，都不是动乱的境界。说：「好！我同你辩论。」说大家商议个时间地点。说我们不能随便辩论，要报告国王，然后我们七天以后，在什么什么地方，要在全城市宣布这件事，然后我们来辩论。那么约定好了时间地点，就报告了国王，国王感觉到「哎呀！好啊！」国王立刻来筹备这些事情筹备好了。

这个胁比丘到第六天的时候一入定，把这件事看得清清楚楚，然后到了第七天的时候，他最先到了会场，到了论师的高座上先坐好。然后国王大臣很多的人民都来了，最后是马鸣这个外道也来了。马鸣一看，这个胁比丘已经先座，他也和这个胁比丘对面坐下来。他一看这个胁比丘，比那天看见还自在，马鸣心里想：「莫非是圣比丘否？哎呀！今天有好的辩论，很好！」心里也很快乐。但是我们两人现在可以开始辩论了，谁先说话？谁先发言？胁比丘说是：「当然是我先发言，我是远来的，你是当地的。我是远来的客，我年岁比你大，我又先来这里坐，你是后来的，应该我先发言。」那么马鸣说：「也可尔！也好！你先发言。」

那么胁比丘说：「祝愿天下太平，国王长寿，风调雨顺，没有灾难。」就说这一段话。说完了，这个辩论就是你要讲，我就要破你的话，你所说出来的我把你给破坏了，这就是胜利了嘛。这胁比丘这样一讲，马鸣没办法破。预先讲好了，输了以后怎么办呢？如果我输了，我给你作徒弟，你是我的老师，我给你作弟子；你输了就给我作徒弟。就是两个人预先要约好了。那么马鸣输了就拜胁尊者为师父，就剃头发受了沙弥戒，然后受了比丘戒。这阿罗汉的智慧，就是战胜了；战胜了以后，马鸣这个时候就不是外道了，是马鸣比丘了，他在一处静坐，「哎呀！我是大智慧人啊，怎么就

因为几句话就输给人家了，这件事我不同意！」后悔了！但是胁比丘不是平常人啊！是大阿罗汉啊！胁比丘是怎么回事？在这个马鸣菩萨传上没有说这些事，我在其它地方上看见，胁比丘这个人六十岁才出家，出家以后他说：「哎呀！人家得了初果得了二果，得三果，得阿罗汉，都是年轻人出家。我六十岁出家，我太晚了呀！我还有几天的寿命呢？我要特别的精进用功呀！」怎么办法呢？他这个胁不着床，就是不倒单了，一直的用功修行，不倒下来睡觉。所以称之为胁比丘。他得了阿罗汉有神通的呀！那么他一入定就知道马鸣心里面不服气；「你先想好了，叫我没有办法破你，这不算智慧啊！」反倒心里面不欢喜。但是胁比丘一入定就知道他心里不服气，于是在梦中示现一些不可思议的境界。「哦！这个胁比丘不是平常人呀！那我应该给他作弟子！」那么这心就服了。心一服，原来是外道嘛，不明白佛法，然后他学习佛法，很快的就是大论师了。

马鸣比丘在龙树菩萨之前的，是不是《大乘起信论》那个马鸣，这事儿不知道。我看见这个故事，我现在要说这个话是什么意思啊？就是那时候寺院里出家人不肯学习佛法，不肯学习佛法你就不明白佛法，不明白佛法那来的智慧同人家辩论呢？不能辩论的！这个外道里面有大智慧人，出家人就不光彩了，多亏还有一位胁比丘把马鸣降伏了，有这个事情。

「于闻功德具足者前。赞扬闻德令其欢喜」，这个有闻的功德也不容易。有闻就有思，有思就有修，有修就有可能会得圣道啊！这圣道是从这里开始的。这闻是非常重要的。我看这个黄檗禅师语录，裴休作过丞相，作过节度史。这个时候可能不是丞相，是作节度史的时候，他信佛，裴休送子出家……，但是高僧传上他这个儿子我们找不到他的传，我曾经特意的拿出时间找他儿子的传，这是金山寺的源起，他的儿子叫什么名字？裴休丞相就是对黄檗禅师很恭敬。黄檗禅师是个禅师，他说出话来和一般人说话不一样，就是有智慧呀，话里边有意味。裴休也是有学问的人，所以对他也恭敬。有一天他好像作《起信论》的注解，那么就特别拿来给黄檗禅师看。黄檗禅师拿过来就丢在一边，「我宗无语句！」我们禅宗是离文字相的，不立文字，说这么句话。我看那个禅师语录看到这里，然后裴休因为这件事反倒对黄檗禅师特别恭敬，我看那段话就是这样子。但是我在想，黄檗禅师有可能的意思，用这个来降伏这个裴休。裴休是个有学问的人嘛，就是能写文章的人。后来他写了一首诗赞叹黄檗禅师，那个诗作得好，但是我没记住。可能是用这个来降伏他，如果是这样意思我同意，我同意把他这个文不用看，丢开，「我宗无语句！」可以这么讲。但是若从佛法学习这方面来看，我不同意！佛已经说了，学习佛法的次第，先从闻开始，闻思修，得无生法忍。你不闻就没有思，也没有修，那怎么能得圣道呢？得圣道就没有希望了。那么说「于闻功德具足者前。赞扬闻德令其欢喜」，这句话就是不能成立了。你不读经论，这个闻的功德不能成立了，那这句话就变成废话了。所以这个地方，如果是降伏，调伏裴休是可以；如果以这样子做为学习佛法的次第是不对的，是不合道理的。所以「于闻功德具足者前。赞扬闻德令其欢喜」，使令他鼓励他，教他继续的学习佛法，从闻思修得无生法忍。

「于舍功德具足者前。赞扬舍德令其欢喜」：舍的功德，舍和取是相对的。取而不舍这是一个境界。而能舍的话，当然这个舍是一个慈悲心的行动；我同情别人的困难，我弃舍我所有解决他的困难。这是慈悲心的行动，这是难得，也不容易啊！「于舍功德具足者前。赞扬舍德令其欢喜」，使令他心里欢喜。《披寻记》上还有解释，我们在这里就不多说。

「于慧功德具足者前。赞扬慧德令其欢喜」：这闻是慧的开始，那么加上思惟，修习，修学圣道，闻思修三慧，乃至到圣人得到诸法实相的智慧。这功德具足了的人的面前，要赞扬他慧德的具足，使令他心里欢喜。菩萨是应该这样作的，这叫作赞扬实德；就是真实有这功德，应该加以赞叹。看底下《披寻记》的解释：

「赞扬真实功德令他欢喜等者」：这一段文。「此中功德略有五种」：这里边有真实的功德。什么是真实功德呀？简略的说有五种不同，「谓信戒闻舍慧」，这五种功德。「如是五种七圣财摄」：这五种功德是属于七圣财所摄的。在家人社会一般大众就是金银财宝这个是财，出家人佛教徒以这七种善法为财，就是这五种再加个惭、愧，这圣财摄。「由离所治及生胜乐，是名功德」：为什么称之为功德呢？因为这五法它有所治，还能生胜乐，所以叫作功德。什么叫作所治？什么叫作生胜乐呢？下边解释。「信功德者：由能对治憎嫉圣教及生信俱清净乐故」：你若有了信的话，你就能对治对于佛法的憎嫉，不高兴佛法这个心情就是消除了。你对佛法有信心的时候，那么对于佛法的憎嫉就被对治了，那这样子是个功德这是灭恶。「及生信俱清净乐故」，这是生善。你对于佛法僧戒，出世间的苦集灭道缘起有信心的时候，你这信心的同时，在你的内心里面有清净安乐。什么叫作清净的安乐？当然这是有智慧相应的。我们如果是学习了佛法以后，我们内心会发出来一个智慧，那个智慧是快乐的。是什么？我们学习佛法以后会发觉，若不学习佛法，一直的都在生死流转，受生死苦，在生死海里面受苦，没有办法能解脱出来的。我们学习佛法以后，发觉我们前途是光明的，我们有希望从大海里面能够解脱出来，能到涅盘的彼岸。虽然现在没到，但是有希望，所以心情快乐。你若是对于佛法的学习达到一个程度的时候，心情快乐：「啊！我有希望能够成佛了，我不再生死海里面受苦了。」你有这样的心情的时候心情快乐。所以学习佛法以后，有了信心的时候，会有这样的快乐。这样的快乐是由信来的，实在也是由学习来的。说是「及生信俱清净乐故」，你若有信的时候，这信心的同时，与清净乐在一起。这俱是在一起的意思。你若是失掉信心的时候，这乐就没有了。

「戒功德者：由能对治能往恶趣恶行，及生善趣所有乐故」：这戒的功德是什么呢？「由能对治能往恶趣」：你若能够不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒，乃至受出家的戒的时候，你就能够对治，能够消除出去能往恶趣的恶行，恶趣是果报，恶行的恶果报的因。你若能持戒就不作恶事，就没有恶行；没有恶行的因也就不会得到恶趣的果。这恶的因果被对治了，就是灭除这苦恼。「及生善趣所有乐故」：我常常持戒清净，将来你就会往生到人天的世界去享乐，不会到三恶道去了，那这就是乐。你若持戒的时候，就会有这样的事情，就是灭恶生善，你心情快乐。

「闻功德者：由能对治于缘起法不能解了，及生正解俱行法义乐故」：这个闻功德，闻有什么功德呢？闻功德者「由能对治于缘起法」，闻就是学习，听闻佛法，你学习佛法的时候，就「于缘起法不能解了」的事情被对治了，原来不知道嘛，不知道善有善报恶有恶报，世出世间因果通通都不明白，只知道现前就是唯利是图。社会上的人还求什么事情？就是唯利是图，然后加上享受。不管你是作律师也好，你是作什么也好，就是求财，然后享受。就是这样子嘛，世界上没有别的事。不过有智慧的人能说好听的话，「我是为人民服务！」也可能有诚意为人民服务，但是不能够，你决定不会「我不为自己服务！」没有这件事！要为自己服务。反正为人民服务或不服务，一定是为自己服务，一定是这样子嘛。其它事情不知道啊！世间的善恶果报，出世间的圣道，不知道这件事。现在你若能闻的话，你现在就知道有缘起法：有世间缘起，有出世间的缘起。原来是不明白，现在明白了，「对治」。「及生正解俱行法义乐故」：因为闻，你就会引生出来正确的理解，对于佛法有认识，认识就生正解，就知道法和义。法是文字，文句是言句，义是文句所诠显的道理，有法有义，有义就有法。有苦集灭道，十二缘起，六波罗密，这些事情，「哦！原来是这么回事情！我原来通通都不懂啊！这样子我就可以由凡而圣，由迷而悟，我可以得大解脱了！」所以也生欢喜心啊！这是闻，灭恶生善的功德。

「舍功德者」：这舍功德怎么讲呢？「由能对治悭垢弊心积集众具及生后世无匮资财乐故」：这舍功德怎么讲呢？舍在这上看就是财的布施。财的布施有什么好处呢？「由能对治悭垢弊心」：原来我不愿意布施，我悭吝。悭吝就是垢，是不清净的。这个悭垢是个弊恶的心情，就是看人家很苦，不肯救护别人，那就是悭垢弊心。

「积集众具」：这个悭吝心，一直的积集自己的财富，而不肯去帮助别人。现在你有舍的功德，就是灭出去了这个「悭垢弊心积集众具」这些事。「及生后世无匮资财乐故」：你能够布施，你就能够生后世的无匮乏资财，资财不缺少，那么你的生活也就安乐了；不贫苦了嘛，对治了贫苦的这些事情。所以这个舍的功德也有快乐，也是有快乐的。

「慧功德者：由能对治狭劣愚痴增广，及生如实觉慧胜义乐故」：前面闻功德说了，就是思惟的功德，和修所成慧的功德，乃至到得圣道的智慧的功德。这个「由能对治狭劣愚痴增广」：要是不学习佛法，就是狭劣，心量很小，就是愚痴，不明白道理，这个愚痴一直地增长广大。现在若得到佛法的智慧，就是灭除了狭劣的愚痴增广的事情。「及生如实觉慧胜义乐故」：你学习佛法有智能，这个智能是如实的觉慧，能觉悟真实道理的智慧。这个智慧渐渐增长，能见胜义，能见殊胜的第一义谛，这时候有大快乐。世间上事情的苦恼，多数因为没有智慧才苦恼；有智慧的时候就没有苦恼，它能化解一切苦恼。所以这是智慧的功德。「如闻所成地释」：这个信戒闻舍慧这五种功德，如闻所成地的解释，也就是这一段文的意思。

这是第九科赞叹扬实德，下边第十科，调伏有过；分两科，第一科是总标。

盈十、调伏有过　昃一、总标

又诸菩萨性好悲愍。以调伏法调伏有情。

这是总标。这个诸菩萨他的心性，就欢喜悲愍众生的苦恼，那怎么办呢？「以调伏法来调伏众生。看《披寻记》：

「以调伏法调伏有情者：谓依声闻及诸菩萨显示别解脱及别解脱相应之法」，这菩萨怎么叫作调伏有情呢？谓依声闻的调伏法，及诸菩萨的调伏法。声闻及诸菩萨，什么是调伏法呢？「显示别解脱及别解脱相应之法」：别解脱就是戒，就是一样一样的解脱；你不杀生，杀生的罪过就解脱了，不偷盗就解脱了偷盗的罪过，一样一样的解脱叫作别解脱。「及别解脱相应之法」：相应之法就是定慧了，这些。「是名调伏法」：用这戒定慧来调伏众生。「调伏所化声闻及诸菩萨」：所调伏的众生就是这两类，小乘佛教学者名之为声闻，大乘佛教学者就是诸菩萨，「是名调伏有情」。这是总标，下边是释类，分三科。第一科举诃责；分三科，第一科是软诃责。

昃二、释类（分三科）　辰一、举诃责（分三科）　宿一、软诃责

若诸有情有下品过下品违犯。内怀亲爱无损恼心。以软诃责而诃责之。

若诸有情有下品的过失，有下品的违犯，犯戒属于下品。「内怀亲爱」：这样的众生他内心里面有犯戒的烦恼；犯戒的因缘，这种心发生作用就犯戒了。这样的众生菩萨怎么办法呢？「内怀亲爱」。菩萨内心里面对于这个犯戒有过失的众生，还是亲爱的。「无损恼心」：并没有伤害他的意思。而他表现于外的面貌，是「软诃责」，轻微的诃责这个犯戒的有情。

宿二、中诃责

若诸有情有中品过中品违犯。内怀亲爱无损恼心。以中诃责而诃责之。

「若诸有情有中品过中品违犯」：若诸有情有中品的过失，有中品的违犯戒。「内怀亲爱」，菩萨对这个众生怎么办呢？也是内心里面是亲爱的，无损恼心。以中品的诃责而诃责这个众生。这是第二科；第三科是上诃责。

宿三、上诃责

若诸有情有上品过上品违犯。内怀亲爱无损恼心。以上诃责而诃责之。

「若诸有情有上品过，上品的违犯，内怀亲爱无损恼心，以上诃责而诃责之。」前面是赞叹扬实德，这下面调伏有过，这样子。看《披寻记》：

「有下品过下品违犯等者：犯罪因缘是名过失」：什么都是因缘生法，你违犯这条戒了，它是有因缘的，这叫作过失，指内心说。「所犯众罪是名违犯」：就是你内心里面有一个犯戒的因缘，这因缘你行动出来，就叫作犯戒了，是名叫作违犯。「即彼毁犯意乐是名犯罪因缘」：那么前面举出来一个犯罪的因缘，然后又说违犯，这两个意思怎么解释呢？下面说「即彼毁犯意乐」，你内心里面欢喜作这个错误的事情，你那个欢喜心就是犯罪的因缘，指内心说的。「即彼自性是名所犯众罪」：就是你这个犯罪的因缘表达出来的时候，那时候的相貌，那个体性就叫作所犯众罪。「此各有其三品差别」：犯罪的因缘和所犯的众罪，这是有三品的差别：一个软品一个中品一个上品。「如下摄事分释」，就是「（陵本九十九卷七页）」那上说的。那上说的这三品的分法，约你内心说的话呢，你无知，不知道，那也可以说是无心，不知道所以才犯了戒。我不知道这是犯戒，那我犯了戒。但是若是你学习过戒法，你就知道什么是犯什么是不犯。但是你这时候忘念了，不知道了，虽然是学过但是忘掉了，那么犯戒的时候还是无知，这就是下品的因缘犯戒。这第二种呢，就是我知道什么叫作犯，什么叫作不犯，但是来了烦恼的时候就是犯戒了，这样子叫作中品的犯戒因缘，中品的犯罪。什么叫作上品呢？轻慢！我知道什么是犯什么是不犯，什么是轻什么是重都知道。但是他轻慢这件事，不拿这当一回事，我无所谓，犯了戒，这是上品的犯戒的因缘。那么摄事分还有不同的解释，我就说出这一样。

辰二、例治罚

如诃责法。治罚亦尔。

前面说诃责有软品中品上品的不同，那么诃责有这三品不同，「治罚亦尔」，也是有三品的不同。看《披寻记》：

「如诃责法，治罚亦尔：诃责谓由语业」：诃责是由语言来诃斥这个人，是语业的行动。「此诃责相略有三种不同，如正诃责犯戒声闻」，那上说。「一曰汝期鄙劣活命」，这是诃责。「汝期鄙劣活命」：说你并不是为了要了脱生死，要得涅盘，有出离心而出家的，你就是想要到佛教来活命来了的，你是用这种弊劣的心机来出家的。说这句话就是诃责了。「二曰汝意乐不清净」：你的内心不清净，你有染污的希图。「三曰汝以活命意乐行非法行」：你来到佛教来不修学圣道，就是一天到晚指佛穿衣赖佛吃饭，用这样的心情作种种罪过的事情，这也是诃责了。就是这三种诃责。「如下摄事分说」：这几句话就是摄事分说的。「（陵本八十六卷二十二页）」。

「治罚谓由身业」：前面说的是语业，治罚这个是指身业说的。身业怎么样治罚呢？「如以辛楚加行猛利加行令诸有情获得义利」：「辛楚加行」，藤条就是楚，就是拿着藤条要打了，苦苦的打来了；「猛利」是很用力的来处理这件事。这样令诸有情获得佛法的义利，「名治罚」，这是治罚法。此如诃责亦有三品的不同，故云亦尔。

辰三、辨驱摈（分二科） 宿一、权时驱摈

若诸有情有下中品应可驱摈过失违犯，菩萨尔时为教诫彼及余有情，以怜愍心及利益心权时驱摈；后还摄受。

这是调伏有过这一科的，第一科总标，第二科释类，释类分三科，第一科举诃责，第二科例治罚，现在是第三科「辨驱摈」。「若诸有情有下中品应可驱摈过失」，看这前后的文的意思，若是有了过失，那么菩萨第一个办法就是诃责，那么第二个是治罚，诃责他若是不改，不肯改过，那么是治罚。如果治罚也无效的话，就是驱摈了。这里分两科，第一科是「权时驱摈」。

「若诸有情有下中品」，假设菩萨所摄受的补特伽罗有下品、中品，「应可驱摈」，他下中品应可驱摈的过失违犯，不是上品，是属于下品、中品的过失，违犯了这样的过失，怎么样处理呢？「菩萨尔时为教诫彼」，这个时候菩萨为了教诫他，教他改过迁善。「及余有情」，以及其他的所教化的有情，那么「以怜愍心」，这先说菩萨内心的清净，处理事情的时候，表现于外的事情先不说，先说菩萨的内心是怜愍心，就是你有这样的过失就是有罪过，你若不肯改的话、不肯忏悔的话，你将来可能有苦恼的果报，这是可怜愍的事情。「及利益心」，还有饶益他的心，希望他离苦得乐，这叫利益心；那么这是菩萨内心是这样。那么表现于外的行动呢，「权时驱摈」，就是暂时地把他驱逐了；这个摈，实在就是弃舍了他。「后还摄受」，过一个时期呢，菩萨还会引导他来到僧团里面。那么这是「权时驱摈」这一科，下面是「尽寿驱摈」。

宿二、尽寿驱摈

若诸有情有其上品应可驱摈，过失违犯，菩萨尔时尽寿驱摈，不与共住、不同受用；怜愍彼故不还摄受，勿令其人于佛圣教多摄非福；又为教诫利余有情。

「若诸有情有其上品应可驱摈，过失违犯」，那么他的违犯的过失是特别严重了，是属于上品的。我们昨天有讲过，那个上品的过失是什么呢？就是高慢心违犯过失，就是不尊重佛法，对于佛法僧都有高慢心。这个戒就属于法里面的事情，犯了戒无所畏的事情，他一点恐惧心没有，也就是没有因果观念。若是有这样的严重的过失的时候，「菩萨尔时尽寿驱摈」，就是尽形寿的把他驱逐了，这一生都不摄受他了。「不与共住」，永久也不和他同在一个羯磨的界内居住了，「不同受用」财法。「怜愍彼故不还摄受」，这个这一生中菩萨都不会再去摄受他，但是菩萨内心还是慈悲他的。「勿令其人于佛圣教多摄非福」，为什么这么严重的处理这件事呢？意思就是不要叫这个人在佛的圣教里造了很多的罪过，所以就这样处理。「又为教诫利余有情」，菩萨这样做法，这个权时驱摈、尽寿驱摈，不但是教诫那个当事的人，也还是要利益其余的众生的，其余的众生看见这个情形也就不敢犯过了。看这个《披寻记》：

「若诸有情有下中品应可驱摈过失违犯等者：谓若有情于所遮止开许法中数数轻慢而毁犯者」，假设有这样的补特伽罗，于所遮止的罪过的事情数数的去造，去做这些罪过的事情；若有情于所开许的事情不肯做。那么开许的事情那就是善法，遮止的事情就是恶法。有罪过的事情不要做，有意义、有功德的事情才可以做。然而这个有情对于善恶没有信心，不相信恶有恶报、善有善报。「数数轻慢而毁犯者」，轻慢这件事，「是名应可驱摈过失违犯」。

「此由所犯下中上品成二差别」，那两种差别呢？「一、权时驱摈后还摄受」，过一时期以后又会来引导他，还会摄受他的。「二、尽寿驱摈不还摄受」，就这一生中就不再和他有来往的关系。「菩萨于彼以无染浊无有变异亲善意乐」，菩萨处理这个事情，菩萨本心没有染浊的、没有污染，没有污染就是没有烦恼。那么或者是有般若波罗蜜，那就是离一切相的境界了，不是有所得的境界，无染浊。「无有变异亲善意乐」，菩萨对于这个众生还是有亲善的心情，这个心情还是不变异的，永久是和他亲善的。用这样的心情呢，「如法驱摈」，就是依法驱摈他。那么这应该是在戒律上有规定的，那么一个寺院里面、一个僧团里面，它也有个规则的，共住的规则的，那上面也会规定出来的。那样子所以要驱摈的时候，就是以法来驱摈。「名怜愍心」，这个怜愍心就是这么讲。

「又为令余有情知所教诫遮不应行，易可共住」，又菩萨这个威德力、慈悲心，使令其他的所教化的众生知道所教诫的事情，这个事情不可以做，遮不应行，那么他们也就能够随顺依教奉行。「易可共住」，那么彼此就容易共住。这样子嘛，共住，「而驱摈彼」，就是把那个有严重过失的，把他驱摈了他，使令其余的有情容易共住，不然他在里面捣乱，也影响别人用功修行，所以「易可共住而驱摈彼」。「名利益心」，这样说这个利益心是指没有被驱摈，而能够用功修学圣道的人，使令这些人安心办道，那么这叫利益心，这么讲。「是故驱摈亦教诫摄」，这样说呢，这样解释，这个驱摈，驱逐了那个人，同时也就教诫了没有被驱摈的人。「如文中说为教诫彼及余有情」，那么也教诫被驱摈的，也教诫没有驱摈的。「复说又为教诫利余有情，随应当知」，这也就应该知道，这个驱摈有教诫的意思在内的。

盈十一、示现神通（分二科）　昃一、总标

又诸菩萨为欲饶益诸有情故，现神通力；或为恐怖，或为引摄。

「又诸菩萨为欲饶益诸有情故，现神通力」，一共是十一科，现在是第十一科。前面是第十科「调伏有过」，现在是第十一科「示现神通」，分二科，第一科是「总标」。「又诸菩萨为欲饶益诸有情故，现神通力」，显现出来他的神通力量，用这样子来利益众生的。那么这个菩萨一定是有禅定的功夫，不然是不能现神通的。这个现神通目的何在呢？「或为恐怖，或为引摄」，就是这两个目的。那么这就是「总标」，下面「释类」，分两科，第一科「为恐怖」；又分两科，第一科「令离恶」。

昃二、释类（分二科）　辰一、为恐怖（分二科）　宿一、令离恶

谓为乐行诸恶行者，方便示现种种恶行诸果异熟。谓诸恶趣，小那落迦、大那落迦、寒那落迦、热那落迦，既示现已而告之言：汝当观此，先于人中造作增长诸恶行故，今受如是最极暴恶辛楚，非爱苦果异熟。彼见是已，恐怖厌患，离诸恶行。

「谓为乐行诸恶行者」，为什么要现神通呢？这是说，因为有的补特伽罗就欢喜做恶事，「乐行诸恶行」，你说他没有效，那怎么办呢？「方便示现种种恶行诸果异熟」，那么菩萨那个慈悲心里面就想出来方便善巧的办法，就想出一个方法来，什么方法呢？「示现种种恶行诸果异熟」，就是用神通力现出来，现出来，你做种种的恶事的时候将来会得到这样的果报。这个「果」就是「异熟」，这个异熟逐渐的变异才成熟的、才得果报的，不是一下子就得果报。菩萨用神通力显现出来受恶报的境界，说是你若做恶事你就得这个果报。

这个怎么现法呢？现出什么样子呢？「谓诸恶趣，小那落迦」，现出诸果异熟受恶报的境界，那么就是三恶道，是「恶趣」。或者是若单指地狱来说，就是小那落迦，那落迦就是地狱，小地狱。「大那落迦」，大地狱。还有「寒那落迦、热那落迦」，就是寒冷的地狱，还有很热、炎热，这是猛火的地狱。

这个我现在又想起来一个事情，有一个年纪也很大的老法师他死掉了，这个法师我是认识他的，他死了以后，我做一个梦，这个好像是个停车场，很多的车，就像是一个大的 safeway 前面有个停车场，就是类似那个情形，那个中间有个房子，我也不知怎么回事呢，就从那里就进去，进去就看见那个老法师在那里坐着，我进去他不看我，但是我到那里冷得很厉害，很冷很冷的，我就从那里走出去了，就是做这个梦。这是做梦，梦这么一个境界。

这上有寒那落迦、有热那落迦。在经上说寒那落迦是冰，寒冰，寒冰地狱。热那落迦，就是猛火地狱。

我做这个梦，如果再解释的话，老法师他在寒地狱里头，因为和他认识嘛，他有时候还来同我谈谈话的，这个法师是有学问的人，那么有可能认识，他忆念我，让我给他念经回向，也可能有这个意思。

「既示现已而告之言」，菩萨神通力示现以后就对他说了：「汝当观此，先于人中造作增长诸恶行故，今受如是最极暴恶辛楚，非爱苦果异熟」。菩萨现这个神通力，由神通力现出来这种恶果报的境界，然后还要加以说明，就对这个好行恶行的人说了。「而告之言：汝当观此」，你应该注意看一看。「先于人中造作」，说是现在在地狱里受苦的人，他在以前他在做人的时候，「造作增长诸恶行故」。这个「造作增长诸恶行」这句话怎么讲？这个有点意思的，这句话。有的人造作恶事不增长，有的人造作恶事增长，这是有点差别的。怎么叫做增长？怎么叫做不增长呢？就是不欢喜做这件事，但是也做了，那个这个罪过它不增长。你若欢喜做这个恶事，做完了以后，这个恶事它要增长，因为你欢喜还想做，所以增长。

「造作增长诸恶行故，今受如是最极暴恶辛楚」，现在他下了地狱去了，下了恶趣里面，受这么多最极、最暴恶、最辛楚、最苦恼的不可爱的苦果异熟。「彼见是已，恐怖厌患」，那个好行恶行的众生看见了这个境界的时候，心里面就害怕了、恐怖了，就厌恶这个恶事，对恶事有厌恶心了。有厌恶心以后呢，「离诸恶行」，再不做了，远离这个恶事，不做恶事了。那么这就是菩萨现了神通有了成效，这个众生是不敢做恶事了。

宿二、令生信

复有一类无信有情，菩萨众中随事故问，彼作异思拒而不答。

第一科是「令离恶」，这一科讲完了，下面第二科「令生信」。复有一类对于佛法没有信心的补特伽罗，这个补特伽罗他还是在菩萨所摄受的众生里面，这个团体里面。这个团体里面呢，菩萨当然知道这个众生他内心的思想有问题的，所以菩萨就在大众之中，就是故意地「随事故问」，随当时的情况就提出一个问题，故意地来问他。「彼作异思拒而不答」，他这个人得到了，或者是阿阇黎，或者是亲教师这个问题的时候，他内心里面有个不同的想法，认为这个问题没有什么意思、没有价值，我就不回答你，彼做异想。「拒而不答」，拒绝这件事不回答。那么这当然也有一个高慢的意思在里面。看这个《披寻记》：

「复有一类无信有情至拒而不答者：谓于圣教怀憎嫉者」，这是指那个人对于佛法没有信心，反倒是不高兴、憎恨佛法的这个人，「是名无信有情」。「菩萨为欲令彼得清净信」，菩萨知道嘛，菩萨一入定就知道这个众生对于佛法没有信心，但是他还是有因缘来到佛法里面来，这时候菩萨想要令彼对于佛法生起清净的信心。「于大众中随所应知一切事相故兴问核」，故意地提出问题来问他、来考验他。这个「核」是考验的意思。「是名随事故问」，这句话这么讲。

「由彼有情怀增上慢」，由于那个有情他的心情是有高慢心，认为你们这些人都是迷信，他是有智慧的人，认为这都是迷信，就瞧不起这些人了。「为增上慢所执持故」，他那一念明了性的心被这个高慢心控制住了，他不能从高慢里面解脱出来，所以说执持故。「憎背圣教起别异解」，他不高兴佛法，你所提出的问题他不能在正面的去理解，他偏要有个怪异的解释。「于菩萨问拒不领受」，不接受。「亦不酬答」，也不回答这些问题。「是名异思拒而不答」，这么解释。

菩萨尔时或便化作执金刚神，或复化作壮色大身巨力药叉，令其恐怖；由是因缘舍慢生信，恭敬正答。其余大众闻彼正答，亦皆调伏。

「菩萨尔时或便化作执金刚神」，菩萨是想要教化这个人，这个人为增上慢所执持，作异想而不回答，这时候菩萨怎么办呢？「菩萨尔时或便化作」，或者是立刻地，「便」或者就是立刻地，就化出来一个执金刚杵的神。「或复化作壮色大身」，或者是变化出来一个他的这个身形特别强壮，令人恐怖的一个大的身体，这么一个人。「壮色大身巨力药叉」，身体很高大，力量很大的一个药叉鬼。现出来执金刚神也好，或者现出来这个巨力的药叉也好，「令其恐怖」，使令这个拒而不答的人一看见这个境界他害怕了。「由是因缘舍慢生信」，由于菩萨这样善巧方便的因缘，他弃舍了高慢心，他就对于佛法有了清净的信心。「恭敬正答」，这时候不敢轻慢了，对于菩萨有恭敬心，就是恭恭敬敬地回答这个问题。「其余大众闻彼正答」，还有其余的大众听说他能正答，「亦皆调伏」，也都是成功了，也都调伏了，不敢起烦恼了。这个可见在僧团的一个团体里面做一个领导人很不容易，不是容易，这是要有神通才可以，没有神通有什么办法呢？

辰二、为引摄（分二科）　宿一、令欢喜

或现种种神通变化，或一为多或多为一，或以其身穿过石壁山岩等障往还无碍，如是广说乃至梵世身自在转，现无量种神变差别，或复现入火界定等，或复示现共声闻等种种神通，方便引摄令诸有情踊跃欢喜。

「或现种种神通变化」，这是第二科「为引摄」，分二科，第一科「令欢喜」，就是引摄所化导的众生生欢喜心。这个现神通不只是前面的，还有现出其他的种种神通变化。什么呢？「或一为多」，或者最初现出一个身形，然后又现出很多的身形来。「或多为一」，多而后又变成一个。「或以其身穿过石壁山岩等障往还无碍」，这个石壁，或者是山岩，这个高山、岩石都是有障碍的，但是这位菩萨现神通呢，能从那里通过去没有障碍，「往还无碍」，没有障碍。「如是广说乃至梵世身自在转」，就像这些神通广说呢，还有很多的事情。乃至到梵天，这个菩萨的身体能自在地来往。「现无量种神变差别」，就是菩萨能现出很多种的神通变化。

「或复现入火界定等」，「现无量种神变差别」就是什么呢？这底下解释出来一点。「或复现入」，这个菩萨现入火三昧；这个火三昧就是定，能发出来大火。或现水三昧，各式各样的三昧。「或复示现共声闻等种种神通」，像前面这个都是共声闻，声闻的阿罗汉，有神通的阿罗汉也能现这种神通的。「方便引摄令诸有情踊跃欢喜」，就是用这样的方法引导众生生欢喜心。这个在佛法里面用功修行会有得到这种功力，得到神通变化，这不会徒劳的，所以生欢喜心。

宿二、善安处

诸未信者方便安处信具足中，诸犯戒者方便安处戒具足中，诸少闻者方便安处闻具足中，多悭吝者方便安处舍具足中，诸恶慧者方便安处慧具足中。

「诸未信者方便安处信具足中」，前面是「令欢喜」，这里是「善安处」。「诸

未信者」，菩萨所教化的很多的众生里面也有没有信佛的人，那么菩萨现了神通呢，「方便安处信具足中」，那么善巧方便地把他安置在信具足的功德里面，就是对于佛法有信心了，这个信心是不可动摇的了。

「诸犯戒者方便安处戒具足中」，这个众生看见菩萨有大神通，这个不是开玩笑，你不听话是不可以，因为菩萨自己不动手，那他现出来一个药叉鬼，你怕不怕？菩萨这样办法，你就不可以再犯戒了，「方便安处戒具足中」。

「诸少闻者方便安处闻具足中」，所教化的众生里面不欢喜学习佛法，那么菩萨现了神通的时候，他就不敢不学了，安住在闻具足中。

「多悭吝者方便安处舍具足中，诸恶慧者方便安处慧具足中」，这个恶慧是什么？是邪知邪见。邪知邪见的人一看菩萨有神通，就不敢邪知邪见了，就要学习佛法开大智慧，所以方便安处慧具足中。这下面看这个《披寻记》：

「或现种种神通变化等者：或一为多，或多为一，显隐神通所摄」，这是显现而又隐藏这一类的神通所摄的，属于这一类的神通。现了多，又隐起来现一；那么现了一，又现多，有隐有显。「谓从一身示现多身」，这解释这句话，什么叫做「显隐神通所摄」呢？谓从一身能现出来多的身形。「此由显化胜解想故」，这个现一身而又现多身，这是怎么回事呢？此由显的神通里面变化的，这个神通是怎么回事呢？「胜解想故」，就在禅定里面他有强大的想的力量，就是他想什么就现什么；如是如是想，如是如是现。你若有了禅定，你若学习神通也成功了，那么现神通的时候一定先要入定，入在禅定里以后，你内心里怎么想就怎么现，神通就是这么回事，「由显化胜解想故」。

「或从多身示现一身」，或者原来是现了很多的身体。这个天台智者大师的那个法师，叫做慧思禅师，慧思禅师是一个大修行人，但是这位禅师那个住处的山里面还要很多的道士，这个道士就来毁谤慧思禅师，说他要造反，就是报告了政府。政府那么就捉他去了，捉他去呢，派人去捉他去，就看见在这里有慧思禅师把他捉去了，但是到那里又看见，到那又看见，都捉到放到牢狱里头，牢狱里有很多的慧思禅师在那里。然后这些人当然就报告了皇帝，哎呀，这是有神通的人，赶快释放！有这个事情。这个，你看这个慧思禅师这个境界啊！所以慧思禅师传、智者大师传都应该要读，那真是不可思议。

「或从多身示现一身，此由隐化胜解想故」，本来是多身，又现出来一身，不是多了，这就是隐的变化胜解想故，而出现这样神通的。「或以其身穿过石壁」，从石壁穿过去；从石壁穿过去，那个石头还是原来样，那里并没有一个洞。「乃至梵世身自在转，往来神通所摄」，这是一往一来的神通一类的。「如是种种，声闻地中具列其相」，在陵本三十三卷十七页，我们已经学习过了。「即此广说如应当知」，这里说是广说如应当知，读那里就知道了。

「或复现入火界定等，炽然神通所摄」，这叫做炽然神通。「谓入火界定，举身洞然」，怎么叫做炽然神通呢？这个炽，就是火燃烧地很猛、很盛，叫炽然。菩萨若入了火界定。就是地界、水界、火界、风界，这叫做界；或者地大、水大、火大、风大，都叫做大，意思是一样的。菩萨如果是入了火界的定的三昧的时候，「举身洞然」。这个入火界定这话怎么讲？就是以火为所缘境，用火为所缘境。若是得了初禅、二禅、三禅、四禅的话，你心里面一想这个火就会现出火，当然也就是前面说「胜解想故」。「举身洞然」，全身都冒火，就是这个意思，都是火。「遍诸身分出种种焰」，这个遍满了全身各部分都冒出来种种的火焰。这个火或者是冒出「青」色的火焰，「黄赤白红紫碧绿颇胝迦色」，颇胝迦就是玻璃，玻璃的颜色，这个火有各式各样的颜色。「如威力品说（陵本三十七卷三页）」，我们也学习过了。

「或复示现共声闻等种种神通」，菩萨现神通，或者和声闻有神通阿罗汉一样，或者现这个神通。「此亦唯说变化所摄」，前面这一段就是属于变化神通所摄的。「如是神通一切静虑以为依止，皆能引发一切」，这些神通不是散乱心可以办得到的，是要以一切的静虑，不是欲界定、也不是未到地定、也不是无色界的四空定，而是色界的四静虑为神通的依止处，你一定入了这个色界四静虑才能现出神通的。「皆能引发一切」，色界四静虑都能引发出来一切的神通。

「修静虑者，若能已善修治磨莹其心」，这个常常欢喜静坐的人，若是他能够「已善修治磨莹其心」，说是得了初禅、二禅、三禅、四禅不能立刻就有神通的，你要常常入定，入定就是要磨莹，要能常常修治它。什么叫做修治？就是磨莹。就像这一个石头是个宝，但有还有泥垢、还有些污染，你要常常磨它，磨莹它。你得了四禅的时候，你对于在禅里面你有爱、见、慢、无明的烦恼，那你这个神通还搞不好的，你要常常地磨莹、清净你的心，不要有爱、见、慢、无明的烦恼。「便于种种神通变化随所欲为皆能成办」，你若这样使令内心清净，才能在种种的神通变化里面「随所欲为」，随你心里面欢喜这样子，「皆能成办」，就能够出现这个神通的。「此通声闻及诸外道」，这些神通是通于声闻，声闻也有这个神通，也不但是声闻，就是外道也是有这个神通的。「是故说言共声闻等」，所以这个论文上说「共声闻等」。

「若依菩萨十力种姓所得，当知不共」，若是这位补特伽罗，修行人啊，他若是发无上菩提心，依止菩萨的十力种姓，那是超越了声闻、辟支佛的佛种姓。十种智力的佛种姓所得的神通呢，「当知不共」，那就是不共于阿罗汉，当然也不共于外道。就像天女，她的神通就是阿罗汉所不能及了，就是不共了。「为简此故而标共言」，就是表示所现的这些神通不是这样子，所以就标个共的话。「此中所现种种神通，唯为方便引摄令生欢喜，安置信等功德法中，不说不共神通及余一切」，不共神通不说了，只是说共的境界。

月三、总结

如是菩萨成就一切种饶益有情戒。

这饶益有情戒一共是十一段，现在这里面到这里说完了。「总结」，总结这一段。《披寻记》：

「如是菩萨成就一切种饶益有情戒者：总结前文十一相中如是所说一一差别之相。若诸菩萨行无亏损，行无艰难，是名成就一切种饶益有情戒」，若是菩萨发大菩提心，常常地修止观的话呢，他的功德圆满、没有亏损。而做种种功德很自然、很自在，不感觉到困难，「是名成就一切种饶益有情戒」，这个说完了。

洪三、结名戒藏

是名菩萨三种戒藏，亦名无量大功德藏。谓律仪戒所摄戒藏，摄善法戒所摄戒藏，饶益有情戒所摄戒藏。

「是名菩萨三种戒藏」，前面第一段说住律仪戒，第二段住摄善法戒，第三段住饶益有情戒，这三种戒藏，「亦名无量大功德藏」，每一戒都有无量大功德在里面。谓律仪戒所摄戒藏，摄善法戒也含摄到无量功德的，饶益有情戒所摄的戒藏。看这个《披寻记》：

「亦名无量大功德藏者：谓能摄受随与无上正等菩提大果，作诸有情一切义利利益安乐，是名无量大功德藏」，这前面说「亦名无量大功德藏」这句话怎么讲呢？「谓能摄受随与无上正等菩提大果」，就是这个菩萨若能够成就这三种戒，那么你就

会得到两种功德：一个是能摄受，一个是能随与。什么叫做能摄受呢？「无上正等菩提大果」，摄受就是取得。你这三种戒若圆满地修学呢，能取得无上菩提，叫做摄受。「作诸有情一切义利利益安乐」，那叫做随与。菩萨成佛以后，随顺大悲心，能与，能施与众生义利利益安乐，这就叫做随与。「是名无量大功德藏」。

「以要言之，律仪戒」，简略地来说，「律仪戒能安住其心」，安住其心不会做种种恶事。「摄善法戒能成熟自佛法」，你学习摄善法戒能成熟你自身的无上菩提。自佛法，就是无上菩提。「饶益有情戒能成熟有情」，能令众生的善根成熟，可以转凡成圣，在三乘道果里有成就，叫做饶益有情戒。「如是总摄一切菩萨所应作事，是故说言菩萨三种戒藏，亦名无量大功德藏」。

宙二、广辨授受（分二科） 洪一、从他授（分四科） 荒一、辨授受相（分二科） 日一、明所应（分二科） 月一、正受净戒（分二科） 盈一、受戒羯磨（分三科） 昃一、受先所作（分二科）
辰一、审求大德

若诸菩萨欲于如是菩萨所学三种戒藏勤修学者，或是在家、或是出家，先于无上正等菩提发弘愿已，当审访求同法菩萨，已发大愿有智有力，于语表义能授能开。

「若诸菩萨欲于如是菩萨所学三种戒藏勤修学者」，这下面是第二科「广辨授受」。这个自性一切难，自性戒，这个戒一共有九种，第一是自性戒，第二是一切戒。这个一切戒这里面是分两科：第一科征，第二科释。释里面分两科：第一科是标列种类，第二科广辨差别。广辨差别里面就是分三科：第一科是戒相差别，第二科起犯差别，第三科是所学差别。现在第二科、第三科我们还没有到，还在后边，我们现在就是第一科戒相差别。戒相差别里面又分两科，第一科是别释三戒，这一大科已经完了、结束了。现在是第二大科「广辨授受」，说这个事情。这里面分两科，第一科「从他受」；又分四科，第一科「辨授受相」；又分二科，第一科「明所应」；又分二科，第一科「正受净戒」；又分二科，第一科是「受戒羯磨」；又分三科，第一科是「受先所作」，就在受戒之前应该做的事情；分二科，第一科是「审求大德」。

「若诸菩萨欲于如是菩萨所学三种戒藏勤修学者」，假设很多发无上菩提心的菩萨，他想要对于这个菩萨所学的三种戒藏，「勤修学者」，要精勤不懈怠学习这三种戒的话。「或是在家、或是出家」，菩萨有两类：一个是在家的发无上菩提心的菩萨，一种是出家的发无上菩提心的菩萨，分这么两类。但是不管是那一类，「先于无上正等菩提发弘愿已，当审访求同法菩萨，已发大愿有智有力，于语表义能授能开」，你想要学习菩萨三聚净戒，不管你是在家是出家。那在家呢，或者先已经受了三皈，或者又受了五戒，或者受了十善戒，这些人，那么就是优婆塞、优婆夷。或者是出家的比丘、比丘尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼。那么这些佛教徒，你若想要学习菩萨戒的话，「先于无上正等菩提发弘愿已」，你先要学习发无上菩提心，你先学习这个，也应该学习一个时期，那么你的亲教师应该为你规定功课，你要这样学习，逐渐地你内心发出来无上菩提心了，以后，无上正等菩提的发弘愿已，这弘大的愿，以后，你发了无上菩提心以后。「当审访求同法菩萨」，你应当审慎地、很谨慎地、很诚恳地去访问寻求同法菩萨，同学习大乘无上菩提的菩萨，就是已经受菩萨戒的这个菩萨。而这个菩萨呢，是「已发大愿」，已经建立了无上菩提的愿力。「有智有力，于语表义能授能开」，这位菩萨有智慧、有神通力，不是一般的人。「于语表义」，这个语表义这句话怎么讲呢？语是能表，义是所表；能表的语言也就是文字，文字语言是能表，义理是所表的。对于文字语言所表答的胜义，「能授能开」，他能够授与，给你授戒；能够令你开解，能够令你明白什么是菩萨戒，那么这也就是有智有力。看这个《披寻记》：

「当审访求同法菩萨至能授能开者：谓若补特伽罗已受大乘菩萨戒律仪法」，这是说假设这个人他已经受了大乘佛法的菩萨戒律仪法，他已经受过，「是名同法菩

萨」，他也受了菩萨戒，你也要受菩萨戒，所以叫做同法，同学一样的佛法，也可以名之为同学。「为简不从所余补特伽罗求受净戒，故作是说」，说这个同法菩萨这句话是什么意思呢？为了简别你受戒不是随从其他的补特伽罗求受菩萨净戒的，故作是说，所以说这句话「同法菩萨」。这表示他一定是受菩萨戒的，你从他去受菩萨戒，不可以从一个没受菩萨戒的人去受菩萨戒的，这个意思，故作是说。

「又此同法菩萨于菩萨法藏摩怛履迦菩萨学处及犯处相，如是如是语有如是如是义，能正教授能正开示，是名于语表义能授能开，于此菩萨当审访求」，这是说这个意思。这个「为简不从所余补特伽罗求受菩萨净戒，故作是说。又此同法菩萨于菩萨法」，这位同学，同学大乘佛法的菩萨，他对于菩萨法藏，就是对于大乘佛法。「摩怛履迦菩萨学处」，摩怛履迦翻个本母，根本的本，父母的母，本母。也有的地方翻个智母，就是它能令你开发智能，它有这个功能。也就是能够宣扬大乘佛法深义，这样的书，也就是大乘佛法的论，经律论的论。这位「同法菩萨于菩萨法藏摩怛履迦菩萨学处」，菩萨法藏摩怛履迦，摩怛履迦是菩萨法藏里面宣扬深义的论书。这个书是菩萨所学之处，所学的义处。「及犯处相」，及你违犯了菩萨戒的相貌，这些这都属于菩萨摩怛履迦。

「如是如是语有如是如是义」，这个菩萨法藏摩怛履迦里面，也就是菩萨学处里面，如是如是的文字语言，有如是如是的义，这件事。能诠显是语，所诠显的义。「能正教授」，这位同法的菩萨他能够善巧地、不会有颠倒地、很正确地来教授你，教授你大乘法藏，能教授。「能正开示」，你对于这个菩萨法藏里面的道理有什么疑问，他也能够详细地解释，所以能正开示。「是名于语表义能授能开，于此菩萨当审访求」，你若想学习菩萨三种净戒，你想要受菩萨戒，你要对于这样的菩萨，你要审慎地、诚恳地。这个「审」有诚恳的意思、也有谨慎的意思。你要各地方去访问、去寻求去，要求这样的菩萨为你授戒，你要做这件事，所以叫做审求大德。下边「乞请从受」。

辰二、乞请从受

于如是等功德具足胜菩萨所，先礼双足，如是请言：我今欲于善男子所，或长老所，或大德所，乞受一切菩萨净戒；唯愿须臾不辞劳倦，哀愍听授。

「于如是等功德具足胜菩萨所」，你这位发菩提心的菩萨，你若想要受菩萨戒呢，你要对于前面说的「如是等功德具足」，就是他要发无上菩提心，他还「有智有力，于语表义能授能开」，有这样的功德具足的「胜菩萨所」，超过声闻缘觉的，这样的殊胜的大修行人。怎么办呢？「先礼双足」，菩萨有双足，你要顶礼。「如是请言」，你先要顶礼，然后就这样请求说了。「我今欲于善男子所」，我现在想要在善男子所。这个善男子，就是指这个同法菩萨说的。「或长老所」，或称这位菩萨为长老。「或大德所」，或者称之为大德。在你这个地方，「乞受一切菩萨净戒」，乞求慈悲能够让我领受一切菩萨的净戒。「唯愿须臾不辞劳倦」，我希望大德，一会儿，短少的时间都不怕辛苦。「哀愍听授」，哀愍我这个苦恼人，同意给我授菩萨戒，这么样的请求。这是请戒。《披寻记》：

「于如是等功德具足胜菩萨所者：此中功德，约诸菩萨波罗密多六种姓相为论」，他这么解释。这里面说的功德这个字，是说什么呢？「约诸菩萨波罗密多六种姓相」，他有六种波罗蜜多的相貌，那么就叫做胜德，叫做具足胜德菩萨，就是叫做功德。有布施波罗蜜的相貌、戒、忍、精进、禅定、智慧的相貌，有这种功德，那么就叫做具足胜菩萨所，就是「于如是等功德具足胜菩萨所」。这样说有六波罗蜜的相貌，就叫做功德具足。

「有智有力于语表义能授能开，唯显慧波罗蜜多种姓相」，现在这个文上说「有

智有力」的这句话，「有智有力于语表义能授能开」这句话，这句话什么意思呢？「唯显慧波罗蜜多种姓相」，显示这个菩萨具足慧波罗蜜多种姓的相貌。「指此所说，故言如是」，这文上所以叫做如是。，那么这地方文上是「有智有力于语表义能授能开，于如是等」，这句话说出来慧波罗蜜多种姓的相貌，其他五波罗蜜叫做「等」，就是这个意思，「等取所余诸种姓相，故复言等」。「超诸声闻，故说名胜」，这个菩萨有这样功德，是胜过声闻的，故说名胜。「准下文说不应从受，翻知从受应作此释」，下文说你若没有这样的相貌就不应该从受菩萨戒的，不应从受。翻过来就知道从受应作此释，那个具足的胜功德是指六波罗蜜种姓相貌说的。这前面是审求大德，乞请从受，这是受先所作。下面第二科是「受时所作」，分三科，第一科是「供养佛僧」。

昃二、受时所作（分三科）　辰一、供养佛僧

既作如是无倒请已，偏袒右肩，恭敬供养十方三世诸佛世尊，已入大地得大智慧、得大神力诸菩萨众，现前专念彼诸功德；随其所有功德因力，生殷净心、或少净心。

「既作如是无倒请已」，想要学习菩萨三聚净戒的这个菩萨，「既作如是无倒请已」，既然作了这样一个没有错误的请求以后，「偏袒右肩，恭敬供养十方三世诸佛世尊」，那他以后还作什么事情呢？偏袒右肩，把右肩露出来，恭敬地供养十方三世诸佛世尊，或者香花供养。不但是供养佛，「已入大地得大智慧、得大神力诸菩萨众」，还要供养这些，恭敬供养「已入大地」，就是从初欢喜地开始到第十地，这些入圣位的菩萨，这些菩萨得了大的智慧，就是能见诸法实相的智慧。「得大神力」，他们不但有智慧，也还有神通力。这样有智慧，有神通就是有定，有定有智，六波罗蜜具足的诸菩萨众。「现前专念彼诸功德」，而这个想要受戒的这个菩萨，他心里面「现前专念彼诸功德」，他的观想之中，在心里面现出来佛、现出来菩萨。那么现出来佛菩萨像以后呢，心里面念他们的功德，忆念佛的功德、忆念十地菩萨的功德。「随其所有功德因力，生殷净心、或少净心」。

我们现在的佛教不提倡这件事，不提倡心里面观想佛、观想菩萨的功德，但是看这个文呢，你要专念彼诸功德，念佛的功德、念菩萨的功德。这个念功德的时候，佛要在心里面显现，在心里面现出来佛、现出来菩萨，这叫做现前。

「随其所有功德因力」，就是随你所念的佛的功德因力、菩萨的功德因力，这个功德是因，由因而得果。你若这么念佛、念菩萨功德的时候就有力量，这什么力量呢？「生殷净心」，你念佛的功德，你对佛就生出来特别诚恳的清净心、恭敬心。你念菩萨的广大功德的时候，他就会有生殷净心，对于菩萨特别恭敬尊重，生了清净心。「或少净心」，或者生清净心生得很多，或者你乃至到生少少的清净心。因为你念菩萨的功德呢，你心就清净；你念佛的功德，你心也清净。或者是生少少的净心，这样子。看这个《披寻记》：

「恭敬供养至或少净心者：谓于十方三世诸佛世尊，以净信俱胜解俱心」，这个净信，就是你的心和净信心在一起、你的心与胜解在一起，所以叫做「以净信俱胜解俱心」，是这样意思。看这个文，「设诸供具而为供养」，你还要准备很多的供具，香花、或者是光明来供佛，而为供养。「作是思惟」，然后你心里面要这样思惟，怎么思惟呢？「若一如来法性」，前面说「以净信俱胜解俱心」，其实在就是下面这段文的意思也在内的。「作是思惟：若一如来法性，即是去来今世一切如来法性」，就是这个胜义谛，观如来是胜义谛，『若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来』这不是胜义谛，要观佛的法性，那就是这个寂灭相。若一如来的寂灭法性，即是过去、未来、现在世一切如来的法性，无差别。

「若一如来制多法性，即是十方无边无际一切世界所有如来制多法性」，制多也

叫做支提，翻个灵庙；威灵的灵，关帝庙的庙，灵庙。其实也就是塔，是一样的意思。若一如来制多的法性，即是十方无边无际一切世界所有如来制多法性，都是因缘生法，就都是寂灭相。这个寂灭相十方三世一切佛无差别，在这上是这样意思。「是名恭敬供养十方三世诸佛世尊」，就是这个意思，这样子观想。

若是我们学习了经论的话，那么你可以念佛的时候，念佛的功德；念菩萨的时候，念菩萨的功德；念阿罗汉的时候，也念阿罗汉的功德。念菩萨的功德，就是戒、定、慧、解脱、解脱知见，这就是他的功德。这个你这样念以后，还念法性；戒、定、慧、解脱、解脱知见也都是因缘生法，因缘生法就是寂灭相，寂灭相就是法性了。念佛的无量无边的功德，也念佛的法性，是这样子念，那么这就叫做「是名恭敬供养十方三世诸佛世尊」。那么若是这样子，这就是法供养；那么另外花果的供养，那是财供养了。

「如说供养诸佛世尊，如是供养已入大地诸菩萨众」，供养佛是这样，然后也这样子供养「已入大地」，就是已入法性的大菩萨众。「当知亦尔」，也是这样子，一菩萨法性就是一切菩萨法性，一佛的法性就是一切佛的法性，也是无差别的。「彼诸菩萨成就四无碍解」，念菩萨的功德，菩萨有什么功德？菩萨有四无碍解，这个四无碍解就是法无碍解、义无碍解、还有词无碍解、还有辩才无碍解，这个有四种无碍解。「彼诸菩萨成就四无碍解，智最胜故」，成就四无碍解的智慧，这个智慧非常的殊胜。我们在《华严经·十地品》上看，第九地菩萨才成就四无碍辩，四无碍解。这可见这个四无碍解，我看也是很高深的境界，「四无碍解，智最胜故」。「由是说言得大智慧」，所以因此而说菩萨得大智慧。「成就六种神通威力最胜」，这些大菩萨也成就六种神通，前五通之外，还有漏尽通，因为他也断烦恼了。成就神通，威力也是最殊胜的。「由是说言得大神力」，因此而说他有得大神通力。

「诸佛功德随其名号略有十种」，说念佛的功德，那随佛所有的十种名号来说呢，那么他的功德有十种。「谓如来等」，如来、应供、正遍知…，一共十种。「如菩提品释」，佛的十号怎么样解释呢？如〈菩提品〉有解释。「陵本三十八卷三页」，我们在那里学过了。

「菩萨功德从其最初极欢喜地乃至最后住法云地」，念佛的功德就念佛的十号，这就是佛的功德；那念菩萨功德怎么念法呢？从其最初的极喜地，旧的翻译叫欢喜地，新的翻译叫极喜地。「极喜」，实在就是他见到第一义谛心里欢喜，所以称之为极喜地。「菩萨功德从其最初极欢喜地乃至最后住法云地」，第十是法云地。「展转修习证得成满」，这个成十地菩萨，辗转由初地辗转的到二地，由二地辗转的到三地，乃至到第十地，最后住法云地，展转修习证得成满。「随应当知彼差别相」，随其所应，十地各有各的差别相，初地、二地，乃至第十地，彼此不是完全是一样的，随应当知彼差别相。「如住品说」，这个十地菩萨的功德就像〈住品〉说的，〈住品〉我们还没有学，还在后边。

「于佛世尊及诸菩萨彼彼功德专心忆念明了而转」，这个菩萨受菩萨戒的时候，你初开始的时候跪在那里，对于佛世尊的功德、对于诸菩萨的功德，佛的功德、菩萨的功德，彼彼的无量无边的功德。「专心忆念明了而转」，你要专一，不要散乱，要忆念佛的功德、忆念菩萨的功德。心里面明明了了地这样忆念，叫做明了而转。「如现在前；是名现前专念彼诸功德」，就像佛现在你面前似的、就像菩萨现在你面前似的，你要忆念佛菩萨的功德。这是「于佛世尊及诸菩萨彼彼功德专心忆念明了而转」，忆念的时候心里面非常地明了，这样子念佛、念菩萨，「如现在前」，就像佛、菩萨现在你面前一样，是名现前专念彼诸功德。这可见，在受戒之前要学习菩萨戒，同时也要学习〈十地品〉，乃至到修佛的功德，你都要学习的在心里面能忆念、能够观想的，这样才可以。是名现前专念彼诸功德。

「缘彼功德极作念已」，你在观察彼佛、彼菩萨功德，「极作念已」，就是很大的念力在念佛、菩萨的功德，极作念已。「于尔所时彼境界力能为依因」，于那么多的时间之中，「彼境界力」，就是那个功德力，功德的境界。「能为依因生起殷重净胜解心」，他那个境界能为你作依止处，能作因，能生起殷重净胜解心。你对于佛、对于菩萨就能够生起殷重，就是特别诚恳恭敬的心，和清净的胜解心。这样的心呢，由于你念佛的功德、念菩萨的功德，自然地会生起，是这样意思。你若只是念名号，就不容易知道佛、菩萨的功德。「缘彼功德极作念已，于尔所时彼境界力能为依因生起殷重净胜解心，下至或生少分净心」，那段文的最后「生少分净心」。「由是说言随其所有功德因力生殷净心，或少净心」，或者生很多的净心，或者生一少分的净心，也很好了。

辰二、礼请受戒

有智有力胜菩萨所，谦下恭敬膝轮据地，或蹲跪坐，对佛像前作如是请：唯愿大德，或言长老或善男子，哀愍授我菩萨净戒。如是请已，专念一境长养净心，我今不久当得无尽无量无上大功德藏；即随思惟如是事义，默然而住。

「有智有力胜菩萨所，谦下恭敬膝轮据地」，这是第二科「礼请受戒」，前面是「供养佛僧」，下面是「礼请受戒」。有智有力的胜菩萨所，「谦下恭敬」，你这位受菩萨戒的人，秉受菩萨戒的人，对于有智有力胜菩萨所，你要谦下，你不要高慢，你要生恭敬心，然后「膝轮据地」，你这个膝盖，膝盖算是个圆的，所以称之为轮。「据地」，就是依地为依止处。或者是蹲跪坐，或者是蹲在那里，或者跪在那里坐。「对佛像前」，如果佛灭度，就只有在佛像前。「作如是请」，你要这样子申请，这样请求。「唯愿大德，或言长老或善男子，哀愍授我菩萨净戒」，要哀愍我，传授我菩萨净戒。「如是请已」，就是这样说完了以后。「专念一境」，你心里面不可以散乱，专念一个境界，长养你的清净心；专念一境能长养净心。什么叫做一境呢？「我今不久当得无尽无量无上大功德藏」，就这样念，我现在时间不是很久了，我就能够获得无穷尽、无量无边际、无上，不能再比它高了，那个大功德藏我就得到了。「即随思惟如是事义」，你就随顺这句话的意思去思惟，思惟如是义。「默然而住」，不要出声音，默然地住在那里。看这个《披寻记》：

「专念一境至默然而住者：此中一境，谓于欲界心一境性」，这个《披寻记》的作者这么解释。这里面专注一境这个境是欲界定，欲界的心一境性。「数数随念令心相续专注一境故」，数数的随念，数数是一次一次地，随念这一境就使令心相续地专注一境而不散乱了。「于先所生殷重净心或少净心，令得增长广大展转殊胜」，使令你这个所生的殷重心渐渐地增长广大，「是名长养净心」，这么讲。

「随所思惟如是诸功德事所起义想，令心调顺寂静安住彼中；是名思惟如是事义默然而住」。怎么叫做调顺寂静呢？「言调顺者：谓由令心离外散动」，你心里面不要在色声香味触上想，不要在外想。「言寂静者：谓由令心离内散动」，你心里面不要有贪瞋痴各式各样的散乱，不要有这些事情。「依如是义故名默然」，默然是这么个意思。这是第二科「礼请受戒」，下面第三科「正作羯磨」，正式作羯磨了。分三科，第一科「如法问定」，分三科，第一科是「问答种性」。

辰三、正作羯磨（分二科）　宿一、如法问定（分三科）　列一、问答种性

尔时有智有力菩萨，于彼能行正行菩萨；以无乱心若坐若立：汝如是名善男子听，或法弟听，汝是菩萨不？彼应答言：是！

尔时有智有力的菩萨，「于彼能行正行菩萨」，就是那个求受菩萨戒的人，叫能行正行的菩萨。能修学圣道的菩萨，叫作正行。「以无乱心」，这位有智有力的传戒

的菩萨，他心里面不乱。「若坐若立」，这位传戒的菩萨，或者坐在那里，或者立在那里。「而作是言」，就这么说。「汝如是名善男子听」，你叫什么名字，这位善男子你要注意。「或法弟听」，或者称之为法弟。那么传戒的菩萨是先学习佛法，所以那么就是哥哥了；后学习佛法，就叫做弟弟。「汝是菩萨不？」，这叫做「问答种性」，你是菩萨种性吗？是这个意思。「彼应答言：是！」，这个求受戒的菩萨应该说「是」。这是「问答种性」，你要承认你是菩萨，菩萨种性。下面第二「问答发愿」。

列二、问答发问

发菩提愿未？应答言：已发！

「发菩提愿未？」，那个传戒的菩萨问他：你发无上菩提心没有？「应答言：已发！」，已经发了，发了无上菩提心了。

列三、问答受戒（分二科）　张一、举初说

自此已后，应作是言：汝如是名善男子、或法弟，欲于我所受诸菩萨一切学处，受诸菩萨一切净戒。谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。如是学处，如是净戒，过去一切菩萨已具未来一切菩萨当具、普于十方现在一切菩萨今具。于是学处、于是净戒，过去一切菩萨已学、未来一切菩萨当学、现在一切菩萨今学。汝能受不？答言：能受！

「自此已后，应作是言」，这下面第三科「问答受戒」，分二科，第一科「举初说」。「自此已后，应作是言」，应这么说。「汝如是名善男子、或法弟，欲于我所受诸菩萨一切学处」，你很伟大！想要在我这里受这个菩萨戒一切的学处，一切菩萨戒。「受诸菩萨一切净戒」，你要求秉受诸菩萨的清净戒法。什么戒呢？「谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒」，这三聚净戒。

「如是学处，如是净戒」，这个三聚净戒是菩萨所学处、是菩萨的净戒。「过去一切菩萨已具」，过去世已经具备了这件事，具足了这件事。「未来一切菩萨当具」，将来他会具足。「普于十方现在一切菩萨今具」，普于十方世界现在的这一切菩萨，现在具足了这个菩萨戒。

「于是学处、于是净戒，过去一切菩萨已学、未来一切菩萨当学、现在一切菩萨今学」，对于这个菩萨所学处，菩萨所学的境界，是过去的一切的菩萨已经学习了，用无贪瞋痴的清净心学习这个菩萨戒，成就无量功德。「未来一切菩萨当学」，将来的一切菩萨他们将来会学习。现在一切菩萨现在在学习。

这个地方呢，我们就由于前面讲这个三聚净戒的时候，应该是得到一点理解。这个菩萨戒，这个声闻比丘戒、比丘尼戒，那么戒是戒，定慧，定是定，慧是慧。受完了比丘戒、比丘尼戒，当然也应该学戒，而后还要学定、学慧。但是菩萨不是这样意思！菩萨所学的戒，戒里面也就有定、有慧，所以受了戒以后一直地要学习，一直地学习这个戒、学习定、学习慧。所以未来一切菩萨当学，过去、现在、未来菩萨都应该学习这个所学处的。

「现在一切菩萨今学。汝能受不？」，这个传戒的菩萨问这个受戒的菩萨，你能不能受呢？能接受吗？「答言：能受！」，是能接受。这是第一科，下面第二科「例中后」。

张二、例中后

能授菩萨第二第三亦如是说，能受菩萨第二第三亦如是答。

「能授菩萨第二第三亦如是说」，这个传戒的菩萨还要再问前面这个文，一共说三遍，亦如是说。「能受菩萨第二第三亦如是答」，能受！

宿二、启白请证（分三科）　列一、结前

能授菩萨作如是问，乃至第三授净戒已；能受菩萨作如是答，乃至第三受净戒已。

「能授菩萨作如是问，乃至第三授净戒已」，这是第二科「启白请证」。这个传戒的菩萨「启白」，就是向十方诸佛报告这件事，然后要请十方诸佛作证明，这叫「启白请证」。分三科，第一科是「结前」。「能授菩萨作如是问，乃至第三授净戒已；能受菩萨作如是答，乃至第三受净戒已」，这是结束前文。下面第二科「正显」，分二科，第一科是「礼佛启请」；分二科，第一科「举初说」；又分二科，第一科「启白」。

列一、正显（分二科）　张一、礼佛启请（分二科）　寒一、举初说（分二科）　来一、启白

能受菩萨不起于座。能授菩萨对佛像前，普于十方现住诸佛、及诸菩萨恭敬供养。

「能受菩萨」，这个要请求受戒的菩萨，「不起于座」，他不要在他那个座位上立起来，应该还是跪在那里。这个能授的菩萨，传戒的菩萨对佛像前，「普于十方现住诸佛、及诸菩萨恭敬供养」，菩萨也做这件事。看这个《披寻记》：

「普于十方现住诸佛及诸菩萨恭敬供养者：住现在世成等正觉，或入大地」，就是得无生忍的这些大菩萨。「是名现住诸佛及诸菩萨」，这不是过去、也不是未来，是现在住世的佛和这些证悟法性的菩萨，这么样解释。「问；此中唯说现住不通三世」，没有说过去、也没有说未来。「何故与前有别？」，和前文是说过去、未来、还说现在，这里只是说现在，有什么差别呢？「答：前说专念功德，故通三世」，前面说菩萨要念佛的功德，那当然是佛佛道同，念一佛的功德，一切佛的功德都是一样的，所以通于三世。「一切功德平等平等无差别故」，一切佛的功德是平等无差别，所以通于三世。「此说启白请证，故唯现住」，这里是启白报告，那么请佛证明，所以唯独是对现在住世的佛菩萨，现在的。「非于过未为作证故」，不是指过去佛、未来佛来作证明，不是这样子。

顶礼双足，作如是白：某名菩萨今已于我某菩萨所，乃至三说受菩萨戒；我某菩萨已为某名菩萨作证。

「顶礼双足，作如是白」，那么这个传戒的菩萨呢，他是「能受菩萨不起于座」，这个传戒的菩萨对佛像前，「普于十方现住诸佛、及诸菩萨恭敬供养」，那么顶礼双足。那这个传戒的菩应该内心的观想，就是顶礼佛菩萨的双足，「作如是白」，这样子向佛报告。「某名菩萨」，就是某某名的这位菩萨。「今已于我某菩萨所」，在这里。「乃至三说受菩萨戒；我某菩萨已为某名菩萨作证」，证明这件事，他是发心受菩萨戒了。看这个《披寻记》：

「我某菩萨已为某名菩萨作证者：谓于某名菩萨已正寻求大乘种姓」，这个传戒的菩萨已经对这个求受净戒的菩萨，已经问了「你是菩萨否？」，这就是寻求种性了。「及已发大愿」，他已经发无上菩提愿。「于菩萨藏摩怛理迦菩萨学处已正为说令其听受」，这个传戒的菩萨对这个佛是这么说，说「作证」的这句话已经有这个意思在里头，已经给他解释了菩萨戒的意义，或者正为说令其听受。

「观察于彼堪受菩萨净戒律仪，是故三说为授净戒；彼已三说答言能受，是名菩萨为作证事」，为作证事有这个意思的。前面是「启白」，第二科「请证」。

来二、请证

唯愿十方无边无际诸世界中，诸佛菩萨，第一真圣于现不现一切时处，一切有情皆现觉者。

这是第二科「启白请证」，就是受戒的时候的羯磨文，「启白请证」这一科分三科，第一科是「结前」，第二科是「正显」，正式显示「启白请证」的事情，分二科，第一科是「礼佛启请」，又分二科，第一科是「举初说」，「举初说」就是第一遍，分二科，第一科是「启白」，现在是第二科「请证」。「唯愿十方无边无际」，前边是这个传戒的菩萨向佛报告这件事，这下边第二科是「请证」，请佛来证明这件事，「唯愿十方无边无际」，希望「十方无边无际」的「诸世界」中的「诸佛菩萨」，「第一真圣」这是所请的，「于现不现一切时处，一切有情皆现觉者」，这是说诸佛菩萨是「现觉者」，「于现不现」，一切有情里边有二类，一类是「现」、一类是「不现」，求受菩萨戒的这位菩萨，由于他的内心的诚恳，他能够显现在十方佛菩萨面前，所以叫「现」，其他的没有受菩萨戒，这二类叫做「现不现」，佛菩萨对于现不现，一切时、一切处的一切的有情，「皆现觉者」，都能现前的觉知道的，你受菩萨戒、你不受菩萨戒，佛菩萨都是知道的。看《披寻记》：

「诸世界中诸佛菩萨至皆现觉者者」这一段文，「此中第一所谓诸佛」，这个「第一真圣」，这个「第一」指什么说的？就是指「诸佛」说的，「于一切有情皆为第一故」，在一切有情里边，不管是一般的凡夫、或者是阿罗汉、辟支佛、或者是菩萨，在「一切有情」中，佛都是最尊胜的，所以叫做「第一」，「复有差别，繁不更述」，这个「第一」这个地方，还有不同的称呼，不同的称呼「繁不更述」，太多了，这里就不讲了，是什么地方讲的呢？「如摄异门分释」，就是本 论有一分叫做「摄异门分」，那里面有解释，是「（陵本八十三卷四页）」那里有解释，这就不说了，「言真圣者：谓诸菩萨」，「第一」是指佛说的，「真圣」指谁说的呢？「谓诸菩萨」，指菩萨说的，但是菩萨有凡夫的菩萨、有圣位的菩萨，这个指什么菩萨说的呢？「简取已入大地诸菩萨众」，就是简别，这个「简」实在就是挑拣的意思，就是没有入圣位的菩萨不算数，只是已入圣位的数在这里说的，这里说的菩萨唯取已入大地菩萨，这个证入法性的菩萨众，「故作是说」，所以这样叫做「真圣」，这个「真圣」就是断惑证真的人，见到法性理的人是「真圣」，你没有见到法性理，说是我有什么禅定，那都不是真的。

「如是诸佛菩萨，由正智见，于诸现前或不现前，一切时分，一切处所，所有」的「一切有情，皆能现知现见，如实无倒」，这个诸佛菩萨「皆现觉者」，这个怎么讲呢？「如是诸佛菩萨，由正智见」，诸佛和菩萨都有「正智」、都有正见，有「正智见」的力量，于诸现前的、或不现前的，「一切时分、一切处所」，不管什么时间、也不管什么地方，所有的有情，诸佛菩萨「皆能现知现见，如实无倒」，不会搞错了的，「由是说名于现不现一切时处一切有情皆现觉者」，是这样意思，这个「智见」下边有解释，到下面再说。

于此某名受戒菩萨亦为作证。

这和前面的文连结起来，这是「第一真圣于现不现一切时处一切有情，皆现觉者，于此某名受戒菩萨」，对于这在这里叫某甲菩萨，「受戒菩萨亦为作证」，也大慈大悲为他作证明，这前面是这个传戒的菩萨，为受戒的菩萨作证，现在要请诸佛菩萨作证，「亦为作证」，这是第一遍，下边是第二科「例中后」。

寒二、列中后

第二、第三，亦如是说。

还要说第二遍，再说第三遍，还是这样子。

张一、为佛眷念（分二科）　寒一、举因

如是受戒羯磨毕竟，从此无间普于十方无边无际诸世界中，现住诸佛，已入大地诸菩萨前，法尔相现。

在下边是「为佛眷念」，第二科，这个「为佛眷念」，前面第一科是「礼佛启请」，这一科说完了，现在是第二科「为佛眷念」，就是为佛所关注了，这个「眷念」，这个「眷」这个字，当做「爱」字讲，为佛所爱念，是这样意思，分二科，第一科是「举因」。「如是受戒羯磨毕竟」，这个传戒的菩萨，为受戒的菩萨作羯磨圆满了，「毕竟」就是完了，「从此无间普于十方无边无际诸世界中，现住诸佛」，就从这里开始，没有时间上的间隔，普遍的于十方，「无边」，没有边际的「诸世界中」，现在住持世间的诸佛，现在还住在那里教化众生的「诸佛」，另外还有「已入大地」的诸菩萨前面，「法尔相现」，就是自然的这个菩萨，他就现出来这个身相，在诸佛、诸大菩萨面前。

由此表示如是菩萨已受菩萨所受净戒。

由于他能够「法尔相现」，所以就表示这位菩萨，已经纳受了一切菩萨所受的清净戒法，就是受戒了，这件事做好了。现在看这个下文。看《披寻记》：

「从此无间至已受菩萨所受净戒者」，说这一段文，《二十唯识论》，这是一本书，有《三十唯识》、还有《二十唯识论》，这一部论上有一句话，「展转增上力，二识成决定」，这个「展转增上」这句话，说个白话，就是我帮助你，你也帮助我，就是「展转增上力」，现在这里指什么说呢？指「二识」说的，这两种识说的，这两种识来决定他内心的转变的情况，所以叫做「二识成决定」，下边有解释，看这个文，「由此道理，当知能受净戒菩萨，净心为缘」，就是由「展转增上力，二识成决定」，由于这个道理，「当知」，应该知道，知道什么呢？「能受净戒菩萨，净心为缘」，请求传戒菩萨为他传授戒法，他能够领受净戒的这个菩萨，这位菩萨他心里面清净，「二识成决定」，这是一个识，这个是一个条件，「能为增上，于诸世界现住诸佛，已入大地诸菩萨，清净识中，法尔而有如是菩萨受戒相现」，由于受戒的菩萨，他内心清净的关系，就有一种力量，里面有一种强大的力量叫做「增上」，什么力量呢？「于诸世界」，于十方世界，现在住世的诸佛，又有已入大地的诸菩萨，「清净识中」，就由于这个受戒菩萨的清净心的力量，在十方诸佛、及大菩萨的「清净识中」，这两个识，「清净识中」，「法尔而有如是菩萨受戒相现」，「法尔」就是自然的，自然的「而有如是菩萨」，就有这位菩萨在传戒菩萨这里受戒的相貌，就显现在十方诸佛，和大菩萨的面前，就是这叫做「展转增上力，二识成决定」。

「如依善莹清净镜面，以质为缘」，这里说个譬喻，譬如有「善莹清净镜面」，这个镜面上有灰尘，你能够把它「莹」，「莹」者「磨」也，或者「拂拭」，把这个镜面上的尘土，把它拂拭去，那么这个镜面就清净了，镜面清净了又怎么样呢？「以质为缘」，然后你再拿一个「质」，有一个体质的东西为条件，面向这个清净的镜面，「即有如是所行影像显现」，那个镜子里边，就有这样的影像活动，显现出来，在那清净的镜面上现出来一个影像，「此中道理当知亦尔」，这里这个受戒的菩萨，他能在十方诸佛、诸大菩萨那里现出来受戒的相貌，也是这样的道理，也就是这样子，「此中道理当知亦尔」，也是这样子，「是名于佛及菩萨前法尔相现」，这句话

就是这么讲。这样子说，十方诸佛、菩萨，他们的那个心是清净的，而受戒的菩萨，心里面也非常的诚恳，所以就在佛菩萨那里现相了，是这样意思。

「又复诸佛菩萨所发正愿，摄受一切诸有情界皆为眷属」，这边又说出来一件事，这个「诸佛菩萨所发正愿」，这个「所发正愿」，没得圣道之前，初发菩提心的时候，那么他也发无上菩提的正愿，「从今日始，发阿耨多罗三藐三菩提心」，这是外凡的时候，到内凡的时候，就是有了禅定，又修毗婆舍那观，这个时候也会发正愿，虽然发正愿也都是属于凡夫的境界，但是若是得无生法忍以后，他也是发愿，但是那是胜义菩提心了，应该这一个时候是最殊胜的，所以「诸佛菩萨所发正愿，摄受一切诸有情界皆为眷属」，他这个「摄受」，就是饶益吧！当饶益讲，饶益「一切诸有情界」，这「一切有情界皆为眷属」，都是佛、是菩萨的眷属，他们最关心的境界，「若于是处是时，有诸有情已发大愿受净戒者」，因为佛菩萨有这样的愿，也可以这样说，就是发愿，愿为一切众生做善知识，也可以这么说，「若于是处」，假设在这个地方，在这个时间，有多少有情「已发大愿」，也是发无上菩提心了，发无上菩提心而又能够禀受菩萨净戒的话，「即于是处是时，彼诸有情为所现见」，那些受菩萨戒的有情，为诸佛菩萨「所现见」，「由是而说法尔相现」，这个意思，「由此相现，能正表示如是菩萨已受净戒」，这就表示这个菩萨已经受了菩萨净戒了。

尔时十方诸佛菩萨，于是菩萨法尔之相，生起忆念；由忆念故，正智见转，由正智见如实觉知，某世界中，某名菩萨，某菩萨所，正受菩萨所受净戒。

这个时候，十方诸佛、十方的诸菩萨，「于是菩萨」，对于这位受菩萨戒的菩萨，这个「法尔」所现「之相」，「生起忆念」，那么就是他那无分别智，现出来后得智来忆念这位菩萨。「由忆念故，正智见转」，由于佛菩萨对于这位受戒的菩萨，心里面忆念他了，或者用我们的话说，就是想念这位菩萨了，想念的时候，和我们凡夫的心不同，佛菩萨是正智、正见，那个正智、正见在忆念这位菩萨。「由正智见如实觉知，某世界中某名菩萨，某菩萨所，正受菩萨所受净戒」，

「由正智见」，佛、十方诸佛、十方的菩萨，他是由正智、正见「如实」的，就是符合事实的，就知道了，知道什么呢？说某某世界里面，某名菩萨，那个菩萨什么名字，「某菩萨所」，在那个传戒菩萨的地方，「正受菩萨所受净戒」了，在十方诸佛、十方诸菩萨的后得智那个地方，就是念那个某世界、某菩萨在某菩萨所，在那里受戒了，诸佛菩萨有这样的念，这是第一科是「举因」，下边第二科是「显果」

寒二、显果

一切于此受戒菩萨，如子如弟，生亲善意，眷念怜愍，由佛菩萨眷念怜愍，令是菩萨希求善法倍复增长，无有退减。

十方一切佛对此受戒菩萨「如子」，十方诸佛、十方诸菩萨对于这受戒菩萨「如弟」，就这样，佛对于这个受戒菩萨如父子的样子，十方诸菩萨对于这个受戒菩萨如兄弟的样子。「生亲善意」，这些佛菩萨对于这个菩萨，对于这个初受戒的菩萨，生亲善的忆念。「眷念怜愍」，也就是爱念这个菩萨，还是怜愍这位菩萨，因为他还没得无生法忍。「由佛菩萨眷念怜愍，令是菩萨希求善法」，由于十方佛、十方菩萨爱念、怜愍这位菩萨，就是「令是菩萨希求善法」，十方佛、十方菩萨，那个大悲心里面也会来教导这位菩萨，教他能「希求善法」，时时的作种种功德。「倍复增长」，这功德是愈来愈多，功德不嫌多，所以「倍复增长」。「无有退减」，一直的向前进，而不会向后退，也不会减少功德的，功德一直的增多。看下面的《披寻记》的文：

「正智见转者：圣智圣见，名正智见」，这个「正智」、「正见」是什么意思？

就是「圣智圣见」，是这个意思，「此二差别，有其多种」，这个「智」和「见」，它们两个的含义有很多的差别，「有其多种」，「如摄事分释」，本论有个摄事分那里有解释，（陵本八十六卷九页），那边说的，这个「智」「见」，常常会提到这两个名词，常常提到这两个名词，就是应该要会解释才好，而这上面说的「如摄事分释（陵本八十六卷九页）」，那个地方有解释，那个地方解释的，就是无分别智影像，你的心去缘念无分别智的影像叫做「智」，有分别智影像，有分别影像，你缘念有分别的影像那叫做「见」，在前面，在声闻地也有说到有分别影像、无分别影像，无分别影像就是止，有分别影像就是观，金刚经上「发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法应如是知如是见」，也是这样意思，这个摄事分释这个地方，对这个「智见」解释得很多，其中还有一个解释，就是你去观察过去的事情，观察未来的事情，叫做「智」，观察现见的、现在的事情叫做「见」，用三世来分别，这是「（陵本八十六卷九页）」的解释。

「今唯取其由假施设世俗理行缘所知境，此慧名智」，这也是那上解释的，那个地方，那个摄事分释，八十六卷九页那个地方，解释很多，现在这里的说到这个「智见」，怎么解释呢？「今唯取其」，这一段文只是取那里的，摄事分的释里头有一种解释，那上解释，「由假施设世俗理行」，这个「世俗理行」，就是没有学习过佛法的那种分别心，他没有学习过佛法，他的内心的思想所明白的道理，这件事是这样道理，这件事应该怎么做？那叫做「理行」，这个世俗的理行是「假施设」的，原来都没有这件事，后来就是安排有这么一件事，譬如说一个人原来没有名字，没有名字给他安一个名字，叫做「假施设」，有一个因缘，就会安立出来一个名字，这就叫做「假施设」，「缘所知境」，就是以世俗的理行为「所知境」，缘这个「所知境」，缘这个「所知境」，这也就是智慧，「此慧名智」，就叫做「智」，这么讲。

「若能取于自相共相，此慧名见」，那么这个「见」是怎么讲？这个「见」怎么讲呢？「若能取于自相」，若是你能够观察它的「自相」，和它的「共相」，这个「自相」也是讲过，就是那件事本身不同于其它事情的相貌，那就叫做「自相」，「共相」呢，不是它特有的，是共于其它众生，共同有的相貌，譬如说是无常、无我，一切法都有这个道理，是这样子，若说「自相」，那么就是那个受戒的菩萨，他所特有的功德，说这个菩萨慈悲心重，那就是他的「自相」，说这个菩萨有悲心，但是还是智慧高、智慧强，那么这就是他的「自相」，「若能取于自相共相，此慧名见」，若是观察这位菩萨的「自相」、「共相」，那就是佛菩萨的「见」，「正释此义」，就是取摄事分的这个解释，来解释这一段文，这么解释，「若能取于自相共相此慧名见，正释此义，由缘某名菩萨假设有情，及彼所受净戒为所知境故」，用那一段文来解释这里，应该这么说，「由缘某名菩萨假设有情」，十方诸佛和菩萨，你的相，你受戒的时候，由于诚恳心的力量，你的受戒的相貌显现在佛菩萨面前，佛菩萨的大悲心和他那个智慧去观察，「由缘某名菩萨」，由于佛菩萨就观察这位菩萨，「假设有情」，这个菩萨有眼、耳、鼻、舌、身、意，有色、受、想、行、识，那就是个有情，不是无情，是有情，佛菩萨那个大悲心观察他，那么这样讲，那么这就是「见」了，「及彼所受净戒为所知境故」，他在这里，在那个菩萨面前在受戒，观察这件事，那就是「见」，就是一个「见」、一个「智」，这么解释。

列三、总结

当知是名受菩萨戒启白请证。

这是第三科，是结束这一段文「启白请证」，第一科是「结前」，第二「正显」，第三是「总结」，前面这一大段文，你要知道这就是受菩萨戒「启白」，向十方诸佛「启白」，又向十方诸佛「请证」，这一科说完了。

戾三、受已所作

如是已作受菩萨戒羯磨等事，授受菩萨俱起供养，普于十方无边无际诸世界中诸佛菩萨，顶礼双足恭敬而退。

这第三科「受已所作」，受戒的羯磨分成三科，第一科是「受先所作」，受戒之前所作的事情，第二是「受时所作」，受戒的时候作的事情，现在是第三科「受已所作」，戒受完了以后作什么事情？是这样子，「如是已作受菩萨戒羯磨等事」，前面这一大段文，就是这个传戒菩萨已经做圆满了，受菩萨戒羯磨的这些事情，做完了。「授受菩萨俱起供养」，传戒的菩萨和这个受戒的菩萨，这两位菩萨「俱起供养」，都站立起来，然后供养十方佛菩萨。「普于十方无边无际」的「诸世界」中的「诸佛菩萨」，「顶礼双足恭敬而退」，那么礼拜就是供养。

盈二、得戒胜利

如是菩萨所受律仪戒，于余一切所受律仪戒最胜无上。

那么这是第二科，「得戒的胜利」，就是受戒的殊胜的功德，说这件事，这是这个「正受净戒」，一共分两科，第一科是「受戒羯磨」，这一科完了，现在第二科「得戒的胜利」，如是菩萨所受的律仪戒，「于余一切所受律仪戒」，就是对于其他的佛教徒所受的律仪戒，「最胜无上」，这个菩萨戒，这个菩萨所受的律仪戒是最殊胜、最高尚的。

无量无边大功德藏之所随逐，第一最上善心意乐之所发起，普能对治于一切有情一切种恶行。

你能受了菩萨戒，你就有很多、很多的大功德藏，常「随逐」你。「第一最上善心意乐之所发起」，你这个受这个戒，是「第一最上」的，没有再比你更好的了，这样的「善心意乐」「所发起」的，这个菩萨戒、这个律仪戒是这样的心愿所发动的。「普能对治于一切有情一切种恶行」，受了这种戒，就是普遍的能够消除「一切有情」，「一切种」罪过事情，通通能消除，这是灭恶，这是三句话，要说四句话也可以，「于余一切所受律仪戒最胜无上」这是一句，「无量无边大功德藏之所随逐」，这是第二句，「第一最上善心意乐之所发起」，这是第三句，「普能对治于一切有情一切种恶行」，这是第四句。看这个《披寻记》：

「如是菩萨所受律仪戒至一切种恶行者：除诸菩萨所受，所余」，菩萨所受的律仪戒，把它开除去，「除诸菩萨所受」的，菩萨开除去，剩下来的就是「七众别解脱戒」，「七众」，比丘、比丘尼、式叉摩那、沙弥、沙弥尼、还有优婆塞、优婆夷，这是「七众别解脱戒，名余一切所受律仪戒」，谁是「余一切所受律仪戒」呢？就是「七众」，「此菩萨戒于彼一切最为殊胜」，这个菩萨所受的这个戒，对于那些所受的律仪戒对比起来，菩萨戒是最殊胜的，「故名」叫做「最胜」，「除此更无若过若增」，除了菩萨戒之外，那别的戒更没有说是能超过菩萨戒，比菩萨戒的功德更多的，没有这回事情了，「是名无上」，这样讲，这个「无上」就是这样意思，「第一最上」，在前面说是「于余一切所受律仪戒最胜无上」，就是这个「无上」，就是这个道理，「除此更无若过若增，是名无上」。

「何以故？」什么理由，这样子赞叹菩萨戒呢？下面说，「无量无边大功德藏所随逐故，第一最上善心意乐所发起故，普能对治于一切有情一切种恶行故」，就是这三个理由，下面再加以解释。「初谓能获大果胜利」，第一句就是说，受了菩萨戒的这位菩萨，他能够获得「大果胜利」，「大果」最大的果，那就是无上菩提，他又能够普度众生，这是比丘戒等七众律仪所不能及的事情，那七众的律仪戒，最多得阿罗汉道，这个菩萨戒是得无上菩提的，所以这是最殊胜的。

「次谓已发无上菩提大愿」，第二句，这个第二句，「第一最上善心意乐之所发起」，就是这一句，这一句是「已发无上菩提」，「第一最上善心意乐所发起故」，所以它的功德大，就是他有无上菩提心，还有大悲心饶益一切众生，还有无所得的智慧，所以这是特别殊胜的，是「最上善心意乐所发起故」。

「普能对治于一切有情一切种恶行」，这是第三句，这个「大果胜利，次谓已发无上菩提大愿，如是大愿是初正愿」，这里说这个「大愿」，就是初发菩提心所发的这个愿，就是「从今日始发阿耨多罗三藐三菩提心」，就是这个「正愿」，这个「正愿」就是通愿，一切菩萨所共有的，若说是阿弥陀佛发四十八愿，那就是别愿了，药师佛发十二大愿，那就是别愿，这是不同的，现在所说「正愿」就是那个通愿，「如是大愿是初正愿，善能摄受其余正愿」，这个「正愿」的殊胜的地方，它还能够「摄受」，能成就其它的正愿，就是其它那些别愿，也由这里所成就的，「由此因缘许为最胜」，所以由这个理由，所以这个律仪戒是「最胜」，最殊胜，菩萨戒的律仪戒是最殊胜，「特为第一，建立在于最上法中」，所以这个「建立在于最上」的法里边，那就是这无上菩提是「最上法」，而他这个菩萨律仪戒也是「最上法」，「是故说言第一最上，如功德品说（陵本四十六卷十三页）」说的。

「后谓能修最胜正行，能利自他利益安乐无量众生，哀愍世间诸天人等，令得义利利益安乐故」，受了这样殊胜的戒法之后，他能够修最胜的正行，就是六波罗蜜了，修这六波罗蜜的最殊胜的正行，就是能利益自己去得无上菩提，「能利自」，也能够「他利益安乐无量」的「众生，哀愍世间诸天人等」，这位菩萨对于「世间诸天人」，他都有哀愍心的，「令得义利」，施品里面有解释这个「义利」，令一切众生得到「义」、得到「利」，我们结斋的时候，我在南院说过，照理说各位也应该听见，就是结斋的时候，「所谓布施者，必获其义利」，应该这么念，不要说「必获其利益」，不要那么念，就照这个念「必获其义利」，「利益安乐故」，能利益安乐一切众生故，这个「利益安乐」也是有事情的。

一切别解脱律仪，于此菩萨律仪戒百分不及一。

这底下继续赞叹菩萨戒的，这律仪戒的殊胜，一切别解脱的律仪，就是七众的别解脱律仪，「于此菩萨律仪戒」，于这个发无上菩提心的这个菩萨的律仪戒，「百分不及一」，别解脱戒算一分，增加到一百分，也不及菩萨戒的一分的功德大，这个意思，这就是表示一个大小乘的不同，七众的律仪戒就是有出离心，就是你自己努力的用功修行，将来得无余涅盘，就好了！就是到此为止，菩萨发无上菩提心，受了菩萨戒，他是广度众生的，广度众生，菩萨自己要得无上菩提，也以三乘道法普度众生，令无量众生得到义利，得到利益安乐，所以这是非常殊胜的事情，这是不同的境界，「百分不及一」。

千分不及一，数分不及一，计分不及一，算分不及一，喻分不及一。

「千分」也还是「不及一，数分不及一」，这个「数分不及一」，就是前面这个「百分不及一，千分不及一」，这就是按数来说，不管你怎么说，你也不如菩萨律仪戒的一分。下边是「计分」也「不及一」，「算分」也「不及一」，「喻分」也「不及一」，这是「数」胜，在数上来说，菩萨戒的功德殊胜，七众的律仪戒所不能及的，这个「计分不及一，算分不及一」，怎么讲呢？它的意思就是「力」，「力分」，「力量」的「力」，就是计算它的力量，这个律仪戒的力量和菩萨戒的力量对比的话，它也没有菩萨戒的力量大，有大势力，是这样意思，它譬喻就像人有身体健康的人，和身体不健康的人来对比，那么身体健康的人他的力量大，是这样意思，「喻分不及一」，「喻分」就是譬喻，彼此来对比，七众的律仪戒和菩萨的律仪戒互相对比，叫做不相似分，彼此不相似，叫不相似分，这个不相似什么意思呢？就像这个富贵的人和贫贱的人来相譬喻、相对比，这是不能比的，是这个意思。

鄔波尼杀昙分亦不及一。

「鄔波尼杀昙」中国话翻做「因」，「因果」的「因」，因分，因分不及一是什么意思呢？就是因果的意思，你禀受七众的律仪戒的因果，和受菩萨戒的因果来对比，那也是不能比的，所以叫「鄔波尼杀昙分亦不及一」，这样子把它分成四个部份，数胜，在数字上来对比，菩萨戒殊胜，计分、算分，是力胜，它们的力量菩萨戒是殊胜的，「喻分不及一」，就是不相似分也是殊胜的，「鄔波尼杀昙分」就是因分，在因果上说也不如菩萨。

摄受一切大功德故。

什么原因，一切的别解脱律仪，不如菩萨的律仪戒的殊胜呢？因为菩萨能摄受一切大功德藏故，殊胜就在这里，因为菩萨发了无上菩提心，受了菩萨戒，他不断的修学种种的功德，不间断的做种种的功德，这个功德是太多了，所以其它的律仪戒所不能及。

月二、勤修学处（分二科）　盈一、思惟所作

又此菩萨安住如是菩萨净戒，先自数数专谛思惟。

这是第二科「勤修学处」，前边第一科是「正受净戒」，这一大科说完了，现在第二科「勤修学处」，「又此菩萨安住如是菩萨净戒」，这一科分二科，第一科「思惟所作」，又这位菩萨他受了戒以后，他能安住在菩萨净戒里边不违犯，不违犯这个菩萨净戒，这个时候，他内心里面常有这样的思惟，「先自数数专谛思惟」，一开始他就一次又一次的叫「数数」，「专谛思惟」，就是专心的、心不散乱的、认真的思惟这件事，思惟什么呢？

此是菩萨正所应作，此非菩萨正所应作。

他就思惟这件事是菩萨应该做的事情，「此非菩萨正所应作」，这件事菩萨不应该做，就是这样子思惟。

既思惟已，然后为成正所作业，当勤修学。

既然这样子观察了以后，他就为了成就应该做的事情，「当勤修学」，他就努力的去做这件事，也不断的在学习的，这个什么是「正所应作」？什么不是「正所应作」？这件事可是应该注意的。看这个《披寻记》上有解释：

「此是菩萨正所应作，此非菩萨正所应作者」，这底下这一段文，下边解释，「以要言之」，这个道理太广博了，我们就是简要的来说明这个道理，「于律仪戒若能安住其心是所应作」，菩萨他在观察的时候，他在律仪戒，就是菩萨他受了律仪戒，也就是五戒、八戒、乃至比丘、比丘尼戒，这就是菩萨的律仪戒，你若发菩提心、受菩萨戒，这个就是律仪戒，「若能安住其心是所应作」，你若是观察这个律仪戒，你心安住这里不违犯，这就是应该做的事情，「与此相违，非所应作」，与律仪戒相违的事情，那就是不应该做了，就是不应该做的事情。那个与律仪戒相违的事情就是犯戒的事情，犯戒的事情是不可以做的，这就是这个意思。

「于摄善法戒若能成熟自佛法，是所应作」，前面是约律仪戒来分别什么是应作？什么是不应作？下边这个「于摄善法戒」来观察，菩萨于摄善法戒，摄善法戒前面就是六波罗蜜，乃至修止观这些事情，「于摄善法戒若能成熟自佛法」，你这样子做这些功德的事情，它的堪能性能成熟你阿耨多罗三藐三菩提的，「是所应作」，这

是你应该做的事情，「与此相违」的，「非所应作」。「于饶益有情戒，若能成熟他有情」，就是教化他有情成熟圣道，那也就是「是所应作」，「与此相违」呢，就「非所应作」，指这一件事。

「又于是中当正观察六处摄行」，这底下是第二段来解释这个「所应作」、「非所应作」的事情，「又于是中当正观察」，你要好好的去观察这件事，观察什么呢？「六处摄行」，六处所说的事情，什么是叫做「六处」呢？「所谓自他财衰财盛法衰法盛」，就是这六样，一个是自己、一个是他人，这是两种，还有「财衰财盛法衰法盛」，这是四样，加起来就是六样，「于六处中除自法衰，所余一切是所应作」，他就简单的这样解释，这六个境界，六个地方，除了自法衰，「所余」，剩余的都是应该做的，那么这个「法衰」，是不应该做的事情，「即此所余，非所应作」，应该做的事以外，就是「所余」，所余的事是不应该做的，「如决择分说」，这里这六样「自他财衰财盛法衰法盛」，在决择分有说，「（陵七十五本卷二页）」。

什么叫做「财衰」？财衰应该是容易明白，就是我们的生活所需，衣、食、住这些事情，这些事情「衰」，就是你得不到，衣服、饮食、卧具、医药这些财，你得不到，得到了又败坏了，这叫做「财衰」，这个「财盛」就是得到很多，那就叫做「盛」，「法衰法盛」是什么呢？「法」就是佛陀所开示的这一切的法语，这些佛法三藏、十二部、经、论，戒、定、慧这都是「法」，当然我们学习这些佛法就是闻、思、修，这样子去学习，「衰」这个字，「法衰」什么意思？就是你不能够闻、思、修，不欢喜学习佛法，也是不欢喜专精思惟，也不能够成就修所成慧，这些事情都不能办，那么就叫做「法衰」，如果你能够在佛法中，努力的闻、思、修，那么就叫做「法盛」，「法盛」，那么这两件事，财也应该是有，法也是应该有，但是说是我要努力的去搞这个财，叫它丰富，在「法」衰了，这是菩萨所不应该做的，菩萨不应该做这一件事，若说是自己，我帮助别人得财，叫别人财很多，可是因为财多，就是伤害了法的学习，菩萨不应该做，菩薩不应该做，若是说是我自己本身财衰了，但是能够引导其他人得到法，那还是可以，就是若是自己也应该努力的学习佛法，应该劝导他人努力的学习佛法，这是菩萨所应该做，如果是只是去搞财，这是不对的，其中一句话，刚才我说过，如果是劝别人去搞财这件事，而伤害了法的学习，菩萨不应该做，这个事情还有点事，在这个决择分里面说一大段的，那么现在这里《披寻记》的作者引这一段文，来解释这个「此是菩萨正所应作，此非菩萨正所应作」，来解释这一段文，这是「思惟所作」，下面第二科「听闻经论」。

盈二、听闻经论

又应专励听闻菩萨素怛缆藏，及以解释，即此菩萨素怛缆藏摩怛理迦，随其所闻当勤修学。

这个菩萨这样思惟了以后，那么就采取行动了，采取行动，就是要法要盛，在佛法这方面要兴盛，要努力的学习，「又应专励」，菩发又应该专心的努力「听闻菩萨素怛缆藏」，去学习菩萨，这就表示这个大乘佛法的修多罗藏，「及以解释」，以及对于大乘佛法的批注，说这一部份是解释大乘佛法的，那你也应该学习，这个意思，什么是素怛缆藏的解释呢？「即此菩萨素怛缆藏摩怛理迦」，也就是菩萨的「素怛缆藏」，就是大乘的经藏，「摩怛理迦」，这个就是解释。「随其所闻当勤修学」，随你自己所学习的佛法，所听闻的佛法，你有闻所成慧，有思所成慧，然后你要努力的去修学去修止观的，这样子，这就叫做「听闻经论」。看这个《披寻记》：

「又应专励听闻菩萨素怛缆藏等者：大乘相应契经，此名菩萨素怛缆藏」，和大乘佛法相应的，那就是发无上菩提心，行菩萨道，能够得无上菩提的，自利利他，齐成佛道的这一部份的佛法，就是「菩萨素怛缆藏」，「即十二分教中方广一分」，就是十二分教，长行、重颂、共授记那个十二分教里边，方广的那一部份，那么就是菩

萨素怛缆藏，这个「方广」是什么呢？就是在这个经里边，宣说菩萨道，得无上菩提的，这就是「方广」，「解释」，这个解释素怛缆藏，「及以解释」这个「解释」什么意思？「谓即摩怛理迦」，「摩怛理迦」就是这个说的，这个「由能决择如来所说菩萨素怛缆藏，是故说名菩萨素怛缆藏」，这个「摩怛理迦」翻做「本母」，根本的「本」，母亲的「母」，就是它能引发你的智慧，它是根本，以它为本能够使令你开发大智慧，所以叫做「本母」，那这个是什么意思呢？看这个文的解释，「解释，谓即摩怛理迦，由能决择如来所说菩萨素怛缆藏」，这个「决择」，由于这个「摩怛理迦」，它能够决择、决断、思惟、分析、解释佛陀所说的素怛缆藏，佛陀所说的这个经里面的深义，它能够详细的、反复的去解释，「是故说名菩萨素怛缆藏摩怛理迦。譬如无本母字，义不明了」，譬如没有「本母」这个字，这些文字的解释，你这个里边的道理就不是那么明白，它也是说了，说了但是没有加上「本母」的解释，你就不容易明白，「如是本母所不摄经，其义隐昧义不明了」，所以道理就是这样子，说这一部经没有本母，「其义」，那部经里面的道理就是隐藏在里边，你不容易明白，「与此相违，义即明了」，与这个相违，就是有摩怛理迦这个经，「是故说名摩怛理迦」，「摩怛理迦」就是佛说的经的批注，就是这个意思，但是这件事，这部经里边说了这个道理，而佛陀自己把这个道理详细的发挥了，那就叫「摩怛理迦」，有的是佛的弟子，他有大智慧把佛所讲的道理提纲挈领的，把它详细的解释了，那就叫「摩怛理迦」，这是这一段是「听闻经论」，「勤修学处」和这个「听闻经论」，这个菩萨受了菩萨戒的时候，要学习经论，这样意思。

日二、简不应（分二科）　月一、不应从受（分三科）　盈一、简非同法

又诸菩萨不从一切唯聪慧者求受菩萨所受净戒。

前边「明所应」，这个「广辨授受」分二科，一个「从他受」，又分四科，第一科「辨授受相」，这个传戒、受戒的这个情况，情况分二科，第一科是「明所应」，你应该从这个大德这里受戒，现在是第二科，明不应该，你不应该到他那里受菩萨戒，说这件事，那天有位同学问这个问题，这里正好解释这个问题了，分二科，第一科是「不应从受」，分三科，第一科「简非同法」，「又诸菩萨不从一切唯聪慧者」，发了无上菩提心，你想要受菩萨戒，你到那去受菩萨戒呢？「不从一切唯聪慧者」，你不应该随顺那个，那么多的人，只是有点聪明而已，不应到他那里去受戒，「不从一切唯聪慧者求受菩萨所受净戒」，不应该这样做，说那个人聪明，就给他受戒，这是不对的。看这个《披寻记》：

「不从一切唯聪慧者者：此中一切，谓诸世间外道异生」，这里说是「唯聪慧者」是指谁说的？就是世间上的外道，佛法以外的这些人，「异生」就是各式各样的烦恼造各式各样的业，然后得各式各样的果报，就是这一切的生死凡夫，不应该到他那里去受戒，为什么呢？「未闻圣教，无引发慧」，这个诸世间的外道和异生，他们没有学习圣教，没有学习佛法，「无引发慧」，没有从圣教里边引发出来的正知正见，他没有这个智慧，「唯自成就俱生慧故」，说这个人他只是成就了这个俱生的智慧，就是与生俱来的智慧，与生俱来的智慧，就是前生所成就的智慧，带到今生来，今生还没有经过学习，他就有这个智能，那么叫做「俱生慧」，说这个「唯聪慧者」的人，他只是有这个智慧，没有从佛法里面的学习得到智慧，「由是说名唯聪慧者」，那么这样子说，这个人当然都不是佛教徒，怎么能从他受戒呢？这是一个，这个「简非同法」，就是他不是我们同一思想的人，这样说。下面第二科「简无净信」。

盈二、简无净信

无净信者，不应从受；谓于如是所受净戒，初无信解，不能趣入，不善思惟。

说这个人，他对佛法没有信心，也不应该从受，这是「标」，下面解释。「谓于如是所受净戒，初无信解，不能趣入，不善思惟」，就是说这个人，「谓于如是」，这样的所受的净戒，这个佛所说的这个菩萨戒，也就是菩萨所受的净戒，「初无信解」，这个人他没有信解心，他也可能够、能讲解佛法，也可能是做老师的，也可能非常有学问的人，但是他对佛法没有信心，没有信解心，「不能趣入」，他没有信解心，他就不高兴这个嘛！他也不会受菩萨戒了，「不能趣入」也就是不受菩萨戒了，「不善思惟」他心里面没有佛法，那也就不会有好的思想。看这个《披寻记》的解释：

「无净信者至不善思惟者：谓于如是所受净戒，虽已听闻无决定信」，虽然他曾经学习过，但是他没有「决定信」，决定相信这个，心里面还有疑惑，「无决定」就是犹豫，那就不是信了，「名无信解」，就是「虽已听闻」，他也是会明白这个菩萨戒的，但是没有信心，是无信的解，无信的解也就是没有信，也等于是没有解了，「于彼功德亦不爱乐」，对于菩萨戒所成就的大功德藏，无量无边的功德，他不欢喜，因为他没有信心，「名」叫做「不趣入」，这个是，他不爱乐这个功德叫做「不趣入」，我刚才解释说他不受菩萨戒叫「不趣入」，「于所应作及不应作未能了知，是名不善思惟」，说这个人他对于所应做的事情、不应该做的事情，他不知道，「是名不善思惟，如是等相总名」，叫做无净信，无净信是这个意思。那就不应该从这种人去受菩萨戒。这下边第三科，一共是分三科，现在第三科「简非菩萨」，分六科，第一科是「无施种姓相者」。

盈三、简非菩萨（分六科）　昃一、无施种姓相者

有悭贪者，悭贪蔽者，有大欲者，无喜足者，不应从受。

就是这种人你不要从他受戒。看这个《披寻记》的解释：

「有悭贪者至不应从受者：此显无施波罗蜜多种姓相」，这个「种姓」，前面这个声闻地解释过，「种姓」也是「因」的意思，「因果」的「因」的意思，这个施波罗蜜的种姓，说个白话就是欢喜布施，他欢喜布施，那就是施波罗蜜的种姓，说这个人他不欢喜布施，「若于自身现有财法不能施与」，说这个人，他本身有财，他有法，但是他不肯布施，「不能施与正来求者」，说正好这个时候有人来向他求财，或者求法，他不肯布施，「是名为悭」。「若于利养恭敬称誉起希求心」，说这个人，他还要祈求利养，希望人家恭敬他，希望人家赞叹他，「是名为贪」，这个叫做「贪」。

「性与如是悭贪相应」，他的心和这样的悭，和这样的贪「相应」，就是和合，「是故说名有悭贪者。如此悭贪数数现行覆蔽其心」，这样的悭、这样的贪，这两种烦恼，一次又一次的出来活动，这个心是这样，「覆蔽其心」，就把他的心障碍住，使令他的心不清净，是名叫做「悭贪蔽者。方便显己有胜功德」，说这个众生，他有这种智慧，他有这种方便的智慧，表示自己有殊胜的功德，「矫诈构集寂静威仪」，他是故意的「矫诈」，就是欺骗人，内心的是欺骗人，「构集寂静威仪」，就是示现出来寂静的威仪，好像他有禅定的功夫似的，「由是令他谓其有德」，他用这样的威仪欺骗人，别的人就认为他是有德，有功德，你有功德了，「当有所施，当有所作」，他就会布施他，给他作什么什么事情，「是名有大欲者」，世间上有智慧的人是少数的，笨人是多的。

你看那个《舍利弗尊者传》，《舍利弗尊者传》可以看的，那就是说到这件事，舍利弗尊者是听马胜比丘说一个颂，就得须陀洹果了，然后回到了住处，就把这个颂念给目犍连尊者听，目犍连尊者也得初果，得了初果以后，两个人就到他的大老师那去，外道的大老师那里去，说现在有佛出现世间，有大智慧，我们希望老师也一同去

学习佛法，他的老师说，你们两个到那去学佛法，有大智慧的人去跟佛学习佛法，世间上的愚人还是很多的，我还在这里来欺骗这个愚人吧！是这样说，我想这个人，他的大老师，这种思想是不对的，但是这个世界上是有智慧的人是不多的，这个笨人是很多的，这就是这样，这个人他也是有这个思想，「矫诈构集寂静威仪，由是令他谓其有德」，他现出一点神通来，令你认为他有道德，「当有所施当有所作，是名有大欲者」。

「或自现前虽无匮乏，而更于彼信己长者」，「或自现前」，或者这个人，他现在「虽无匮乏」，虽然没有什么缺少，不缺少，衣、食、住所有的生活所需并不缺少，「而更于彼信己」的「长者居士婆罗门」那个地方，「非法追求众多」的「上妙」的「衣服卧具等事，是名无喜足者」，这句话这么讲。

昃二、无戒种姓相者

毁净戒者，于诸学处无恭敬者。

这是第二科没有戒的种姓相者，就是不欢喜受戒、安住净戒，「毁净戒者」，就是破坏了自己的清净戒体，「于诸学处无恭敬者」，对于佛所制定的这些戒法，他没有恭敬心。

于戒律仪有慢缓者，不应从受。

所受的戒法，他很缓慢，不认为这是什么重要的事情，有这种思想的人，「不应从受」，你不应到这种人那里去受戒，我现在心里面有一句话要说，不然一会可能忘了，这个文上面，这个文是来简别不应该从这种人去受戒，他没有说一定是跟出家人受戒，这上没有这句话，说一定是给比丘那受戒，没有这话，他只是说，就是这个人要有这种功德，你就可以受戒，这个人没有这个功德，就不要跟他受戒，看这个文上，这可见，这个弥勒菩萨说法，他不重视表面，就是你本身要有这种功德，你有这种德行，你是出家人也好、你是在家人也好，都可以在他那受戒，这个文就是这个意思，说是他不是出家人，但是他有这种功德，你可以跟他受戒。看这个《披寻记》：

「毁净戒者至不应从受者：此显无戒波罗蜜多」的「种姓」的相貌，「身语意业极多暴恶」，这身业、语业、意业，这三业里边很多的暴恶的事情，这个「暴」就是「恶」，就是一点没有慈悲心，「于诸有情极多损恼」，这个什么叫做「暴恶」？就是对于他人有很多的损恼，伤害他人，来残害他人、恼乱人，是名叫做「毁净戒者」，「于诸菩萨素怛缆藏摩怛理迦不生爱重而勤听闻」，对于佛法没有欢喜心，不愿意听闻佛法，「是名于诸学处无恭敬者」，这个「学处」，是指「素怛缆藏摩怛理迦」，「摩怛理迦」也通于律，也是通于律的，「性无羞耻恶作羸劣」，他的内心里边没有羞耻，做了很多罪过的事情，没有羞耻心，「恶作羸劣」，「恶作」就是后悔，你若做了恶事的时候，心里面后悔叫做「恶作」，说这个人他没有羞耻心，他那个悔恨的心很羸劣、很羸弱的，很少的，就是这样，「作恶业已不能速悔」，做了很多罪过的事情，他不能很快的、赶快忏悔，「是名于戒律仪有慢缓者」，这么讲。下面第三科「无忍种姓相者」。

昃三、无忍种姓相者

有忿恨者，多不忍者，于他违犯不堪耐者，不应从受。

这个人他的心有「忿恨」心，「多不忍者」，多数是不能容忍的，怎么讲呢？「于他违犯不堪耐者」，别的人对他多少有一点触到、碰到他的时候，他就忍不住，他不能忍耐，说这种人你「不应从受」菩萨净戒。看这个《披寻记》：

「有忿恨者至不应从受者：此显无忍波罗蜜多」的「种姓相」，「若于他所遭不饶益」，若是这个人在另外的地方，遇见一些对他不利益的事情，「愤发怀恨」，愤怒就发出来，心里面怀恨不舍，「是名有忿恨者，他骂报骂，他瞋报瞋」，别人若骂他，他马上回报也骂回去，这是口业，语业，「他瞋报瞋」，这是意业，别人若是心里面愤怒了，他也就是这样毁呰，也是愤怒，「他打报打」，这是身业，别人若是打他，他马上也要回，也是要打回去，「他弄报弄」，别人要是戏弄他一下子，那他立刻也要报复的，「是名多不忍者，若他侵犯而来悔谢」，若是别人侵犯他的时候，然后向他「悔谢」，向他忏悔、向他道歉，「欲损恼彼不受其谢」，而这个人藉这个机会要来损恼那个人，不接受他的忏悔，「是名于他违犯不堪耐者」，下面是第四科「无精进种姓相者」

昃四、无精进种姓相者

有懒惰者，有懈怠者，多分耽着日夜睡乐倚乐卧乐，好合徒侣乐喜谈者，不应从受。

有懒惰的人、有懈怠的人「懈怠者，多分耽着日夜睡乐」，夜间睡觉还是情有可原，白天也睡觉，睡觉感觉到快乐，「倚乐卧乐」，靠在那里也感觉好、卧在那里也感觉快乐，「好合徒侣乐喜谈者」，欢喜谈闲话，这种人「不应从受」。看这个《披寻记》：

「有懒惰者至不应从受者：此显无精进波罗蜜多种姓」的相貌，「性不翘勤」，说这个人的性格「不翘勤」，「翘」者启发的意思，下面「不具起发」，就是解释那个「不翘勤」，他心里面没有能发动自己做种种功德，没有这回事，他不能这样做，是名叫做有懒惰的人，「于诸所作懈废退屈」，对于做这些功德的事情，做做就停下来了，不做了，就停下来，就退回来，「不能勇决乐为，思令究竟」，他没有这种勇猛心，有决断的意志力，他不能，我一定要把这件事，我欢欢喜喜的做这一件事，「不能勇决乐为思令究竟」，他不能够我做了这件功德事情，决定把这件事做圆满，他不能，他不这样做，「是名有懈怠者」，这个「懈怠」是这么讲，「不能夙兴晚寐」，他不能早早的起来，晚晚的睡觉，他不能，「日夜执取睡眠为乐」，白天夜间都是执着睡眠感觉快乐，「胁卧」或者左胁还是右胁而卧，「为乐」，「偃卧为乐」，「偃」是「仰」，面向上仰卧为乐，「是名耽着日夜睡乐倚乐卧乐」，「乐着諠杂谈说世事」，就是欢喜大家说话，大声说话，「諠杂」，就是谈说世间的事情，「是名好合徒侣乐喜谈者」，这是第四科。下面是第五科没有静虑种姓相者。

昃五、无静虑种姓相者

心散乱者，下至不能牦牛乳顷善心一缘住修习者，不应从受。

说是这个人也是个，也可能受了菩萨戒、受了比丘尼戒，但是他心里面「散乱」，「下至不能牦牛乳顷善心一缘」，不要说那高的境界不说，向下说，就是像那个取牛奶那么大的时间内，把心好好的安住「一缘」，一个所缘境，都不能，「牦牛乳顷善心一缘住修习者」，「善心一缘」，当然是，譬如说我想要得圣道，你有这样的意愿，那么就叫做「善心」，「一缘」就是一个所缘境，你要选择一个所缘境，你心安住在那所缘境里，这样修习，他不能，不能够这么少的时间都不能静坐，「不应从受」。下边《披寻记》：

「心散乱者至不应从受者：此显无静虑波罗蜜多」的相貌，种姓的相貌，「于法于义不能住心审谛思惟」，说这个出家人，他对于「法」，就是这经律论，这语言文字的叫做「法」，「义」就是「法」，语言文字里边所诠显的道理，「不能住心审谛思惟」，他不能把心安住下来，就是奢摩他的止，「审谛思惟」，就是毗婆舍那的观，这个就是随顺的止、随顺的观，「是名」叫做「心散乱者，不能最初系缚其心喻

如牦牛乳顷」，「不能最初系缚其心」，就是开始静坐叫做「最初」，他不能一开始静坐把这个心抓住它，叫它不要乱、不要跑，「喻如牦牛乳」那么大的时间，「令住于内不外散乱」，使令心安住在内里边的所缘境，不要跑到外边的色、声、香、味、触上散乱，「是名」叫做「下至不能牦牛乳顷善心一缘住修习者，此中善心唯说于定」，这个《披寻记》作者这么讲，「善心」就是「唯说于定」，「心一境性，名心一缘」，「心一境性」，就是心安住在一个所缘境上，叫心住一缘，「修习心住总有九种」，修习心叫它不要乱动一共有九个次第，「今说不能修习最初内住」，「内住」不能修，其它的等住下边有八个住，那都不能修了「置下至言」，所以叫做「下至不能」，这个「下至」是这么意思。

昃六、无慧种姓相者

有闇昧者，愚痴类者，极劣心者，诽谤菩萨素怛缆藏摩怛理迦者，不应从受。

「有闇昧者」，还有个「愚痴类者」，还有「极劣心者」，还有「诽谤菩萨素怛缆藏摩怛理迦者，不能从受」，他是佛教徒，但是他有这种思想，你不要从他受菩萨戒。看这个《披寻记》：

「有闇昧者至不应从受者：此显无慧波罗蜜多种姓」的相貌，「谓于实事不正了知，是名有闇昧者」，「谓于实事」什么叫做「实事」？就因缘所生法，就是叫做「实事」，因缘所生，做善有善报，做恶有恶报，有世间的因果、有出世间的因果，这些「实事不正了知」，他不知道，不知道这一件事，是名叫做「闇昧者」，「于不实事妄生增益，是名愚痴类者」，于不真实的事情，他错误的认为是真实的，那么叫做「是名愚痴类者」，不实是什么事呢？就是名言安立的一切法都是不真实的，而但是执着是真实的，这叫做「愚痴」，「由是不能于能引义利法聚」，这个「法聚」「能引义利」，譬如说是这个四念处，这个法聚，这个法门，你要修学就能断惑证真，就是「能引义利」，譬如说是五戒、十善，这善法你要修学，也能得到功德，「由是不能」，因为他愚痴，因为是有闇昧、愚痴的关系，「不能于能引义利」的「法聚」，「能引非义利」的「法聚」，就是这些十恶法，杀生、偷盗这些罪过的事情，能令你得到罪过这些事情，「能引非义利非非义利」，你做这件事也没有功德、也没有罪过，做这种事情，「有力思择」，把那个「不能」贯下来，不能够有力量去思惟，这个是有功德的，这个是有罪过的，这个是也没有功德、没有罪过，应该观察思惟，但是他不能，他没有这个力量，「若俱生慧不能悟入一切明处境界，是名极劣心者」，「俱生慧」，生来就有这种智能，还没有学习，不是学习来的，这种智能「不能悟入一切明处」，「明处」就是般若波罗蜜，般若波罗蜜的境界他不能明白，「是名极劣心者」，「若闻空性相应经典，不能如实解甚深义」，「空性相应经典」，就是般若波罗蜜，《大般若经》、《摩诃般若波罗蜜经》这些经典，空性相应的经典，你不能如实的解甚深义，「起如是见立如是论」，这个「见」指在心里面的思想，「论」就是发表言论，指口业，「一切唯假是为真实」，他不能明白空相应的道理，那么他就心里面有这样的思想，然后发表这个言论，什么言论呢？「一切唯假」，这个众生于不实事，妄生增益，这是不实事，是假，这是假，其它的因缘所生法也是假，「一切唯假是为真实」，这个是最正确的言论，是这样意思，「若作是观名为正观」，你要这样子「一切唯假是为真实」，你作是观，就叫正观，如果你有这样的见、你立如是论，「是名诽谤菩萨素怛缆藏摩怛理迦」。

月二、不应开悟（分三科） 盈一、标

又诸菩萨于受菩萨戒律仪法，虽已具足受持究竟，而于谤毁菩萨藏者无信有情，终不率尔宣示开悟。

这个第一科是从他受分四科，第一科辨授受相，这一科里分两科，第一科明所应，第二科简不应。这个明所应就是传戒的菩萨对求受菩萨戒的菩萨，认为他是适合受菩萨戒的，叫所应。这第二科简不应，就是这个人不应该给他受菩萨戒，这样意思。这一科里又分两科，第一科是不应从受，这个不应从受，这是传戒的菩萨不及格了。求受菩萨戒的人不及格，传戒的菩萨也不及格，那这件事就是不成了。现在这是第二科不应开悟。

「又诸菩萨于受菩萨戒律仪法」这个又诸菩萨呢，指传戒的菩萨说，于受菩萨戒律仪法，这位菩萨对于他所受的，所秉受的菩萨戒的律仪法。就是他以前曾经受过菩萨三聚净戒，他也是如法的修学。「虽已具足受持究竟」是这位菩萨虽然学习佛法很久了，他能够具足的，就是圆满的安住净戒，受持是不违犯戒。究竟就是使令这个所受持的戒，能够清净不染污。这个后面的《披寻记》的文的解释呢，解释这个究竟的意思，如果完全不违犯净戒，那么就叫做究竟清净。或者是有的时候失掉了正念，违犯了净戒，能忏悔清净，那就叫做究竟。说这位菩萨他受戒之后，能够圆满的安住净戒。

「而于谤毁菩萨藏者无信有情」这个发无上菩提心，安住净戒的菩萨是有大悲心的，但是对于谤毁菩萨藏的人呢，「无信有情」这个谤毁菩萨藏，就是谤毁大乘佛法的人，他对于大乘佛法没有信心，就是这样的有情。「终不率尔宣示开悟」所以这位持戒清净的菩萨，由始至终他对于这个无信的有情，由始至终「不率尔」就是不轻易的宣示开悟，不为他讲解这个菩萨戒，来开悟菩萨戒，不这样做。这是标，下面解释。看这个《披寻记》的文：

「于受菩萨戒律仪法虽已具足受持究竟者」说这一段文，「谓诸菩萨于自所受菩萨净戒三种律仪所有的轨则」这个菩萨净戒，戒本来是清净的，菩萨受了以后又没有违犯，所以叫做菩萨净戒。这三种律仪，就是三聚净戒了。「所有轨则是名菩萨戒律仪法」这个戒律仪法这句话怎么讲呢？就是轨则的意思，就是这三种律仪是菩萨修学圣道的一条路，一条道路，不可以改变的，你离开了这条道路就有危险。轨，就是这个车行的道路，这个车若不在道路上走就不安全了。那么菩萨的三种律仪，也就是菩萨的道路，就是轨则。这个则，是法则，三种律仪本身就是法，所以叫做轨则。「是名菩萨戒律仪法」。

「此复云何？谓如下说四种他胜处法，乃至广说诸事有犯无犯是染非染，如是等相是名轨则。」此复云何？这个三种律仪的轨则，是菩萨戒的律仪法，但是究竟指什么说的呢？「此复云何？」「谓如下说」就是这下边的文所说的四种他胜处法，这是重戒。「乃至广说诸事」就是下边的轻戒，「广说诸事有犯无犯」你这样作并没有犯戒；你这样作是有犯戒。说是「有犯无犯是染非染」这样是犯戒了；但是不是染污；这样子犯戒呢；是染污。所以有这四种差别。犯有染非染，这个差别。「如是等相是名轨则」这下边文说出来四种他胜处法，还有很多的轻垢罪，那都叫做轨则。

「于此轨则若无亏损，是名具足。」这个受了菩萨戒的菩萨，对于这些轻重的戒条，若没有缺少，没有犯戒，是名叫做具足。「深敬专念，是名受持」受了菩萨戒的人，对于戒有深厚的恭敬心，对于戒法有恭敬心，「专念」专一的保持正念，这就叫

做受持，这受持是这么讲。「初无违犯」从初开始就不犯戒，「犯已还净」假设有的时候违犯了，违犯了以后呢就忏悔，恢复原来的清净。这就叫做「究竟」，究竟这么讲。这一段文是标，不应开悟是目标意思，标出来这样的意义，下边就是征。

盈二、征

所以者何？

这个所以然的道理是什么呢？为什么菩萨有慈悲心，而对于谤毁菩萨藏的人，不开示他的菩萨戒呢？是征，下面第三科是解释。

盈三、释

为其闻已不能信解，大无知障之所覆蔽。便生诽谤。由诽谤故，如住菩萨净戒律仪成就无量大功德藏。彼诽谤者亦为无量大罪业藏之所随逐。乃至一切恶言恶见及恶思惟未永弃舍。终不免离。

「为其闻已不能信解，大无知障之所覆蔽」，是因为什么不开示他菩萨戒呢？「为其闻已」因为他若听闻了以后，他不能信解，他没有信心。也可能他听懂了这个意思，但是没有信心，无信之解，那么这个信解可以这么讲。这句话可以作两个解释，就是也不信、也不解。也不懂，不懂这是什么道理，就是不解。也根本也不相信，不信不解。或者是能明白这件事，但是他不相信，就是不能信解。

为什么不能信解呢？「大无知障之所覆蔽」他有很大的无知的障碍，覆蔽他的心，所以他不能明白这个菩萨戒的道理，「大无知障」。一般的人呢，就是无知障，但是加个「大」字，加「大」字就是有问题了。有什么问题呢？就是造过罪。造过罪，这个罪障碍他，不能开发智慧就不能明白。你譬如说我们举一个例子，有人发心在这个地方要造一个学校，那么为当地的这些年轻人读书的地方。但是有人障碍这件事，不可以在这做学校，那么这个人将来他的智慧就有问题。这是当然社会上的学校的事情。若是佛法里面，譬如说是有开发智慧的，在佛法上能开发智慧的因缘、法会，你障碍他不得成就，那么将来你的智慧是有问题，这会有问题的。说「大无知障之所覆蔽」。「便生诽谤」，所以他就会生起来诽谤菩萨戒的佛法的事情。

「由诽谤故，如住菩萨净戒律仪成就无量大功德藏」，这下面说诽谤的罪过，先说一个譬喻，如同安住菩萨净戒律仪的菩萨，他会成就无量大功德藏，这前面讲过这句话。「彼诽谤者亦为无量大罪业藏之所随逐」，那一位愚痴的人，他诽谤菩萨藏，诽谤菩萨戒，也一样的「为无量的大罪业障所随逐」，这又是这么多，很多很多的罪过随逐他。「乃至一切恶言恶见及恶思惟未永弃舍」他从他开始诽谤菩萨戒，乃至到后来，于其中间一切的恶言、恶见及恶思惟没有弃舍的时候。「终不免离」，就不能够解脱无量大罪业障之所随逐的，因此所以不为他讲，不为他开示菩萨藏、菩萨戒。看这《披寻记》：

「一切恶言恶见至终不免离者：」这一段文「此中宣说开示建立像似正法，是名恶言。」在这上面，这里面说有个「恶言」这恶言指什么说的呢？就是这个人他「宣说开示建立像似正法」他为人宣说像似的正法，正法就是佛法，与佛法相似不是佛法，但是与佛法相似，他为人开示这个像似正法，为人宣说这样的正法，这是宣说像似正法。开示像似正法，就是他这样宣说了以后，你可以提出来不同的意见，他还能给你解释，那叫做开示。「建立像似正法」就是他还说出来一个道理的，把这个像似的正法建立起来，是名「恶言」，这恶言就是这样意思。这个我们佛教徒就是，若是对于佛法有欢喜心，就应该学习佛法，学习以后为人宣说开示，若是你没有虽然相信了佛法，但是你没有多学习，你就为人开示，就容易有这个问题，「像似正法」，是

名恶言。

「自心忍可爱乐恶所说义，是名恶见。」说是这个诽谤佛法的人，他自己的内心忍可爱乐恶所说义，他这个罪过的道理他非常爱乐欢喜忍可，忍可就是认可了这个道理，非常的欢喜这个道理，而这个道理是恶，是有罪过的，「恶所说义」是名叫做「恶见」。是这样讲。这个「见」呢，实在有一个智慧的意思，就是他有见地，是超过一般人的。但是这是个邪见，所以就变成一个罪过的事情了，而这个「见」刚才我说是个智慧的意思，同时也有执着的意思，执着他自己的见地，如果不执着这个见地是不能成立的，所以叫做「见」。但是这是有罪过的，不合道理的所以叫做「恶见」。

「由不如理虚妄分别所引颠倒寻思，名恶思惟。」这个恶思惟怎么讲呢？「由不如理」由于他不随顺佛法的真理，「虚妄分别」但是他还是有点智慧的，他还是会作各式各样的分别，但是都是不对，所以叫做「虚妄分别」。「所引颠倒寻思」由不如理虚妄分别引发出来的颠倒寻思，就是错误的思想，名叫做恶思惟。

「若未现观未断彼种，是名未永弃舍。」他内心里面有邪见，这个事情是个问题，就是你作如是思惟为人宣说，就会在你内心里面熏成了种子，这个种子就是和一般的这个虚妄分别的道理是一样，你心一动呢就熏成了种子。熏成了种子，这个种子怎么样才能断呢？是「若未现观」若是你没成就无分别智，那么无分别智就不现前，这个无分别智现前呢能观察第一义谛，能与第一义谛相应，叫做现观。若没有现观，就是没有成就无分别智的时候，「未断彼种」你那个虚妄分别的种子不能断，那个邪知邪见的种子还在你心里面，你不能断的。这个意思就是得了无分别智，无分别而是智，是无分别但是不是智，现在说无分别而实智，这个地方有点问题的，有点事情的。这个无分别智现前的时候能见到第一义谛，这时候能断除去这个种子，你这个虚妄分别的种子能断的。是「若未现观」呢「未断彼种」你没有成就这个谛现观，那个种子不能断。不能断，你内心有这个种子，那个种子一动，你这邪知邪见就出来了，所以有这个事情。所以「若未现观，未断彼种，是名未永弃舍。」就是不能永久的弃舍的，你心里面有种子，一有因缘这个种子就活动了，就虚妄分别就出来了，所以就「未永弃舍」。

「于尔所时还为无量大罪业藏之所随逐」于那么多的时间内，自从有了邪知邪见之后，一直到这个谛现观成就之间，在中间的时候，就是那么长的时间内「还为无量」一直的有「无量的大罪业障的随逐」随逐你，「是名终不免离」这个终不免离，这么样讲。

荒二、如应授戒（分三科）　日一、先说法藏

又诸菩萨欲授菩萨菩萨戒时，先应为说菩萨法藏。摩怛履迦菩萨学处及犯处相。

这是第二科如应授戒，这个「如应」如其所应为他授菩萨戒，如应授戒，前面说是这个人不能给他授戒的，现在是「如应授受」。分三科第一科先说法藏。「又诸菩萨欲授菩萨菩萨戒时」这个又诸菩萨指传戒的菩萨说，说这个具足六波罗蜜种性相貌的诸菩萨，欲授菩萨菩萨戒时，他的这个慈悲心动了，想要授予此菩萨的菩萨戒，一发了阿耨多罗三藐三菩提心就名为菩萨，为这位菩萨授菩萨戒的时候。

「先应为说菩萨法藏摩怛履迦菩萨学处及犯处相」那么先要为他授菩萨戒，应该要怎么样办法呢？先应该为他讲说菩萨法藏，那么就是大乘佛法，就是修多罗了，这个大乘佛法。大乘佛法，不管是大乘是小乘，要说明两件事，小乘佛法也是这样，大乘佛法也是这样。你是中观学派也好，你是唯识学派也好，不管你那个学派只要是佛法，要说明两件事。一个是生死的缘起，一个是涅盘缘起，就是这两件事，要说明这

两件事。如果说你说的，生死的缘起也没讲，涅盘的缘起也不讲，那不是佛法。那么这个「先应为说菩萨法藏」这就是你要为他说大乘佛法，因为你为他授菩萨戒，这不是声闻戒，这是大乘佛法的毗奈耶藏。

这个「摩怛履迦」摩怛履迦呢就是佛法里面的真义，不是容易明白的，或者是佛陀自己详细的说明开示佛法的真理，就是一问一答，或者是用问答，就是反复的去说明这个道理，那叫做「摩怛履迦」。或者佛陀的弟子，或者得了圣道的弟子，他的大智慧就开示出来这个佛法的第一义谛，这个道理，那叫做「摩怛履迦」。或者就说它是论藏，那么这个菩萨法藏是修多罗，摩怛履迦就是论，也可以这么说也可以。

「菩萨学处及犯处相」这两句或者说就是律，那么就是菩萨，就是大乘律。大乘菩萨戒的，菩萨戒是菩萨所学的地方。这个「及犯处相」以及你要这样做就违犯了菩萨戒，这个怎么叫做持戒？怎么叫做犯戒？这个「处」是当个依止讲。就是犯戒，为什么会犯戒呢？就是因为你有烦恼了。你有贪瞋痴的烦恼你才犯戒的，所以叫做犯处。那我为什么不犯戒呢？那是智慧的关系，你的闻思修的智慧很强，你戒定慧的功德很强，所以你就不犯戒。那也是处，所以说「学处及犯处相」相就是相貌。

令其听受。

这位传戒的菩萨，先为求受菩萨净戒的补特伽罗，先为他讲解经律论，「令其听受」要叫他听。你听受实在就是学习，要把它深入到心里面去，所以叫做受。

以慧观察自所意乐。

而那位想要受菩萨戒的人呢，他要用他自己的智慧来观察，就是听这位传戒的菩萨讲的这个经律论，你要用智慧去观察。观察是观察经律论，也观察自己，「观察自所意乐」观察自己，你的意愿。「意乐」就是意愿，我的意愿是什么情形，要观察。

堪能思择受菩萨戒。

观察的结果呢，最后他有一个结论。可以，「堪能思择受菩萨戒」。我能够思择经律论的道理，我能够领受，来禀受菩萨的戒法，我有这个能力，因为自己这样观察，感觉到可以。

非惟他劝、非为胜他。

这个自己想要受菩萨戒，是经过自己内心的智慧，应该是或者是要有一个时期的观察思惟而后决定。「非惟他劝」不是只是别人劝我受菩萨戒，我就受菩萨戒，不应该是这样。「非为胜他」也不是为了我要胜过别人，也不是，目的不是这样。就是观察这个经律论的道理，要观察自己的程度，我能行菩萨道，那你就来决定这件事，是这样意思。看这个《披寻记》：

「犯处相者：所犯众罪，略有五种。」这个犯处相，即「犯处相」这句话怎么讲？「所犯众罪」这个佛教徒禀受了戒法，然后又犯了，究竟是怎么回事呢？说「略有五种」简略的说有五种，所犯的重罪简单的说有五种不同。「谓他胜罪聚等」有五种，「如摄事分说，（陵本九十九卷二页）」那里说。

这个五种第一个是「他胜罪聚」。他胜罪聚，我们简单的说，那就是根本戒，是这样说，这是他胜处罪。第二种呢是「众余罪聚」，就是众生的众，剩余的余，众余罪聚。就是罪过的罪，聚集的聚，众余罪聚。这是第二种。这第三种呢是「殒墜罪聚」就是妳若犯了这个戒，你就是要到三恶道去了。第四种是「别悔罪聚」别别的忏

悔的罪聚，那么这个就是你若犯这个罪呢，你要向一位比丘忏悔，这别悔罪聚。第五是「恶作罪聚」，这个恶作罪聚怎么讲呢？就是我犯了这一条罪就后悔了，叫「恶作」。不高兴我作的这件事，哎呀我作不对了，后悔了，叫「恶作罪聚」。就是五种罪，这五种罪没有看见怎么解释，但是和比丘戒五篇相对，应该就是这样了，比丘戒有五篇七聚，就那五篇和这里相合。「是名为犯」这五种，你作这五种错误的事你就叫做犯。

「犯罪因缘，略有四种」不同。「谓无知等」为什么会犯戒呢？有了罪过，就是有四个原因。第一个是无知，第二个是放逸，第三是烦恼盛，第四是轻慢。我们头几天也讲过这个，这个「无知」因为无知而犯罪，就是受了戒以后不学习戒，不学习你就不知道这条戒的开遮持犯都不知道，那么犯了戒的时候自己还不知道，这就是一个因缘。

第二是「放逸故」放逸呢就是学习过戒，知道怎么叫开遮持犯，但是这个时候忘掉了，忘念了，倒不是有意的犯戒，就是这时候我记不住了，这样作是错误的，因此而犯戒，这是放逸。第三是「烦恼盛」就是这个人是学过戒的知道开遮持犯，而犯戒的时候知道这是犯戒，那为什么会犯戒呢？这是烦恼很盛，不能自主，这是贪瞋痴太强烈了。第四是「轻慢」就是这个人知道这是犯戒，这是持戒这是犯戒都明白，这时候他就犯戒了。他轻慢戒，他对于戒不当一回事，有高慢心，这样子而犯戒的。这是四种因缘，就是犯了戒。「如摄事分说。（陵本九十九卷五页），是名犯处，此为依处起毁犯故。」就是由这四种因缘为依而发起犯戒的事情，这个处就当作依止讲的意思。

「又所犯罪有下中上三品的差别。此之因缘亦是有五种不同，如摄事分说，（陵本九十九卷六页）是名叫做犯相。」这个这上面说犯戒呢，若是由无知或者放逸而犯戒，那么就是下品，那上中下三品，那么这就叫做下品。若烦恼盛呢这是中品的犯戒，若是轻慢，轻慢心这是上品，这就是上品。这个前边说到这个五种罪聚，「他胜罪聚」他胜罪聚那么这就是和这个「众余罪聚」这两种，你若犯了这两种你就是上品。所以「殒墜罪聚」这第三种和第四种「别悔罪聚」那就是中品，后边的「恶作罪聚」那就是下品。那么这五种的罪聚分三品的差别，或者可以这么解释，这是说完了。

当知是名坚固菩萨。

如果是这位传戒的菩萨为受戒的菩萨，先讲说经律论。而欲受戒的菩萨，经过一个时期的观察，经过一个时期的学习，经过一个时期的观察，认为自己堪能学习佛法，堪能受菩萨戒。若是不是非惟他劝、非为胜他，若这样的情形呢，「当知是名坚固菩萨」。这个人他的道心会很坚固。

堪受菩萨净戒律仪。

他有这种堪能，可以受戒。

以受戒法如应正授。

而这传戒的菩萨呢，就应该根据受戒的仪轨，随其所应为他正授，这个慎重其事叫做「正授」。这下面看这《披寻记》：

「是名坚固菩萨至如应正授者：谓彼菩萨由自意乐受菩萨戒，于菩萨戒深生爱乐；」说这个菩萨他自己的意愿他要受菩萨戒的，经过学习观察的，于菩萨戒深生爱乐，对于这菩萨戒法他非常欢喜，作人应该这样子伟大才是对的。「由是故说非唯他

劝非为胜他，即此说名坚固菩萨。」有具足这样条件了，名之为坚固菩萨。「当知其心于所受戒坚固无动故」为什么称为坚固呢？你应该知道这位菩萨的心，对于所受的戒是坚固无动，不管是什么境界，不能动摇他这个持戒的，守护净戒的心，不受动摇。「如是菩萨堪受净戒」可以受净戒。「是故以所应受戒律仪法如其所应而正授与；谓是菩萨正所应作及非菩萨正所应作。」都应该给他开示，开示给他。「如是有犯无犯是染非染等，如应广说，」随其所应来广说明这件事。「至下当知。」到下文会说明这个道理。

日二、正授戒法（分二科） 月一、总标三戒他胜处法（分二科） 盈一、别辨品类（分四科） 昃一、标

如是菩萨住戒律仪，有其四种他胜处法。

这是第二科，第二科正授戒法，这个第一科是先说法藏，这是前面说这个。现在是第二科正授戒法，分两科第一科是总标三戒他胜处法，分两科第一科是别辨类，又分四科第一科标。

「如是菩萨住戒律仪，有其四种他胜处法。」说这位受戒的菩萨，他安住在戒律仪里面，也有轻重的不同，这个重戒里面有其四种他胜处法，有四种不同。那么这是标，那么这也就是类，这是他胜处法是一类。看这个《披寻记》怎么解释：

「四种他胜处法者：如下文说」下面列出来这四种，这四种都是什么呢？第「一」个是「贪」，第「二」是「慳」，第「三」是「忿」，第「四」是「邪见」，这个受菩萨戒的人要断除去这四种过失，「是名四法。」「如是四法皆属意业，」这个贪、慳、忿、邪见，在三业里面来说呢都属于意业，不属于身口，属于意业。「略摄为三不善业道。」把这四种合之为三，就是三种都是不善业道，这都是染污事情，「此中贪慳即彼贪欲」这四种有什么理由能变成三种了呢？就说「此中贪慳即彼贪欲」第一个贪第二个慳，实在慳也是贪，所以贪和慳就合而为一，这就是贪欲。「忿即瞋恚」忿怒就是瞋恚了，「邪见可知」邪见是什么？邪见就是愚痴，就是贪瞋痴。「如是业道唯于大乘制立为戒，是故说为菩萨他胜处法。」

这个业道唯于大乘制立，就是这个贪、慳、忿、邪见，这是业道。这个「业」这个字，这在这个《俱舍论》上有解释，什么叫做业？什么叫做道？业是什么呢？譬如这上面说是贪、慳、忿、邪见，就是与这样烦恼的思心所，与这样烦恼相应的思心所。思心所究竟是什么东西呢？思惟的思，究竟是什么呢？就是你采取行动的那个司令官，你心里面决定要这样做，那个决定者，就是那个思。但是它不是独立的，它和贪在一起，和慳、忿、邪见在一起的。所以那个贪、瞋、忿、邪见是那个思心所的依托处。我们意业的贪瞋痴，贪瞋痴是业道，它不是业。它是这个思心所是业，思心以贪瞋痴为依托的地方，为往来的地方。这条道路就是人可以从那里来往，所以说它是道。这个真实去造业的是那个思心所，是这么意思。所以这个业，就是思心所是业，贪瞋痴是道。

但是前面这杀盗淫，身业的杀盗淫，语业的妄言、绮语、恶口、两舌呢，它也是业，也是业道。这个身业、口业这个采取行动，但是它也是道，也是思心所的游旅的地方，就这样子。但是另外一个解释呢，就是贪瞋痴也是业，什么呢？因为你若放纵这个贪瞋痴的时候，它就能够导引你到三恶道去，所以它也是业，这么说也可以。

「如是业道唯于大乘制立为戒」这个贪、慳、忿、邪见，这是大乘佛法里面，佛在大乘佛法里面制立为戒。就是佛这样安立，说这是戒，你不可以犯，制立为戒。「是故说为菩萨他胜处法」所以制立为戒，这个戒的名字叫做他胜处法。

「又诸菩萨善净意乐，为证无上正等菩提，能作有情一切义利而发正愿；发正愿

已，方能受戒。」这个又诸菩萨，这下面说的话里面的意义和前面不同了，是「又诸菩萨善净意乐」这个「善」这个字，「善」者「能也」，能清净自己的意愿。当然这是说这个菩萨，是凡夫的菩萨，凡夫菩萨但是他和一般的凡夫不同，有什么不同呢？能清净自己的意愿，这是不同的地方，清净自己的意愿。什么意愿呢？「为证无上正等菩提」为求证得无上正等菩提，佛的无上菩提。「能作有情一切义利」若是成就无上正等菩提之后，他能够创作有情的一切义利，能为一切有情作很多很多的有意义的事情，能令他修学圣道，成就出世间的涅盘，得声闻菩提，得缘觉菩提，得无上菩提，就是义利。他能为一切有情作这种出世间圣道的义利。「而发正愿」这是两个愿，一个为证无上正等菩提的意愿，这叫做菩提愿。能作一切有情义利，这是大悲心。一个菩提愿，一个大悲心，他就发这样的愿，这就是发菩提心。「发正愿已，方能受戒。」你内心里面这个发就是建立，建立了正愿以后，才能够在传戒的菩萨那里受菩萨戒的，你没有发无上菩提心是不能够受戒的。但是发无上菩提心这件事，平常你完全不关心这件事，受戒的时候就是照那个文念一下子，『众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断，法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。』这样念一遍，说：发菩提心未？说：已发菩提心。我感觉这个事，这是没有那么回事！那怎么办呢？要以前，没有受戒以前，没有受戒以前呢，应该你的亲教师来引导你学习发菩提心。也就是要静坐，静坐思惟这个道理，所以长时期思惟这个道理，思惟久了呢在自己的心里面，诚恳的发出来这样的意愿，这叫做发菩提心。应该是这样意思，应该先这样子。「发正愿已，方能受戒」。

但是说是我以前没有做这个事，我没有去学习，没人教导我，我也没有学习发菩提心，那么我就去到传戒的地方也就这么随顺着：发菩提心未？已发菩提心。那是这事算怎么回事呢？不要紧，不要紧，受了这个三坛大戒以后，如果你能到佛学院去，或者你另外有善知识，你学习佛法，学习佛法的时候，慢慢的你心里就发菩提心了。也算如法，就补上了嘛我以前不对，我现在改变过来好了，那也可以。如果若是受了戒以后不学习佛法，你没有学习。你没有学习，『近朱者赤，近墨者黑』你不学习佛法，那么你干什么？你干什么呢？那么就可能没有因缘，能发动你的无上菩提心，那就永久没有这回事情，那就没有了。这上说呢「发正愿已，方能受戒」。

「若于如是贪等四法随起一种，皆能违害自所发愿善净意乐」，「若于如是」若是这位受戒的菩萨，对于这个贪、悭、忿、邪见这四法随起一种，随你发动那一种，「皆能违害自所发愿」这四种不管是那一种，都能够伤害了你所发的这个愿，发的无上菩提愿，无上菩提愿就是善净意乐。

「不复堪能于现法中安住其心身心无倦」你破坏了你的善净意乐，你心里面贪悭，贪瞋痴、邪知邪见，那你于现法中，就是现在的生命体这里，现在的色受想行识法里头，「安住其心身心无倦」就不复堪能于现在的生命体里面「安住其心身心无倦」，不能这样子，你不能够把这个心安住在佛法里面，一直的栽培善根而不厌倦，这就是办不到了。你有邪知邪见认为是有问题，你心里面贪、悭、忿，这贪瞋痴在活动，这些善法都不能成就了。

「不复堪能于现法中摄受无量菩萨所学」这件事不能于现法中安住其心身心无倦，其实这一句话是总说的，下边就别说。「不复堪能于现法中摄受无量菩萨所学」，这个「摄受」呢就当个「成就」讲好了，就不能够成就无量菩萨所学习的事情。所学习什么？就是经律论、就是戒定慧嘛，就是这一些都不能学了。

「不复堪能现作一切有情利益安乐」你又不学习戒定慧、经律论不学习，那你也就不能够作对于一切众生有利益安乐的事情，也都不能作。你贪瞋痴活动，还能作什么好事吗？

「况起一切」前面是说你随起一种，何况你这四种都起了呢？和一切的烦恼一生

起来，「由是因缘，贪等四法望与自愿及自性戒正能胜伏」。「由是因缘」由前面这一段说的话的道理，所以这个「贪等四法望与自愿」和自己发的善净意乐这无上菩提心来对比的话呢，「及自性戒」现在是讲一切戒，这个戒有九种，第一种是自性戒，现在是一切戒，和前面那个自性戒来对比。「正能胜伏一切毁犯皆从此生，是故名为他胜处法。」来对望之呢，就会明白了啊，「贪等四法望与自愿」自己的无上菩提愿及自性戒，前面那自性戒说的道理，「正能够胜伏一切毁犯」胜伏一切毁犯，一切皆从此生。「正能胜伏」就是这个地方，这话可以两方面讲。「正能胜伏」如果你的菩提愿强，智慧强就能胜伏一切毁犯，就不犯。若是你这个四法的烦恼啊，它的力量大，能胜伏你的菩提愿，那你这菩萨戒一切都毁犯了。「皆从此生」就是你若是作染污的事情，作罪过的事情，从这四法生出来一切罪过的事情。「皆从此生，是故名为他胜处法。」所以这个贪、悭、忿、邪见，叫做他胜罪聚。这个究竟什么叫做他？不要着急，这下面有解释。

「此即恶法名为他故」这个「他」是什么？就是恶法就是他。善法大智慧是你自己，现在你自己的智慧功德软弱，没有力量，为恶法所胜，就是他胜，「名为他故」。「复次当知他胜处法非即他胜罪聚」这个地方又解释的很微细，「复次当知他胜处法非即他胜罪聚」就是这个贪、悭、忿、邪见，这是「他胜处法」。「非即他胜罪聚」他不就是那个他胜罪聚，就是犯了戒就一大堆的罪过，不就是那个罪。

「举法而言，故唯说四。」这约戒法来说呢，所戒的就说这四种，「故唯说四」。「约聚为论，应有众多」若是约这个这四法所犯的罪过来说，就是「约聚为论，应有众多」不只是四种，应有众多。「如下广显所犯事相，随应当知」那么这个由下面文是说了很多了，「广显所犯的事相」那就不只于内心的事情，表现于外的事相「随应当知」随其所应你就知道，那是犯他胜罪，那是犯了很多很多的罪。由嫉，也可能犯他胜处，也可能犯的轻垢罪。由贪，那有可能是犯的他胜处，也可能犯的轻垢罪，所以有这样的分别。「皆由四法为其因缘」随应当知「犯他胜罪皆由四法为其因缘」。

「以要言之，若由瞋起，多分他胜罪聚所摄，」这上面再加解释「以要言之」若由瞋恨心发起的，多分是他胜罪聚所摄。由瞋心造的罪过多数是属于他胜罪聚所摄的，「故世尊说多分应与瞋所起犯。由诸菩萨憎诸有情」这地方引佛说多分应与瞋所起犯，你作这种事情，你与瞋心相应的时候所犯的罪过，那这就是有严重了，你瞋所起犯。「由诸菩萨憎诸有情嫉诸有情，不能修行自他利行，」为什么说犯，由瞋心犯罪就这么严重呢？

说由「诸菩萨憎诸有情」你心里面憎恶诸有情，嫉恨诸有情，这个憎和嫉实在都是瞋心的意思。「不能修行自他利行」你若瞋心起来了的时候，自己也不能修行对自己有利的事情，也不能修行对他有利的事情，这两种功德都不能作。「作诸菩萨所不应该作」的事情，「可得成犯，」所以这样子就是犯戒了。「如下自说」下文有说（陵本四十一卷二十页）有说。「今举四法，具足说故。彼说瞋起，约多分故。」现在这里说这个四法呢，是具足说的，全面的说有这四种，「彼说瞋起，约多分故」约下文呢只说一个瞋，这是约多数菩萨你没有修般若波罗蜜、四无量心，这个瞋心不能调伏，所以「约多分故」。「文虽有别，义无相违。」这里说四法，下面说一法，那文是不同，但是那个意是没有冲突。「又此他胜处法。非唯犯重；亦有犯轻。」这就把前面这个意思又说出来，「又此他胜处法，非唯犯重」这四种他胜处法这是犯重，但是这四法也不是完全是犯重，亦有犯轻罪的地方，「由彼起犯意乐因缘，有软中上品类差别。」说是同样是瞋心，怎么又通于轻，又通于重呢？怎么会这样子？「由彼起犯意乐因缘」由于那位菩萨，这个瞋心一动了的时候，这是犯戒的一个因缘，重要因缘。就是你心里面有了瞋心，然后才犯戒，所以这是这样。这个犯戒呢，就是「有软中上品的差别」，这个瞋心有软中上品的差别，所以若是上品那就是重戒，软品就是轻戒了。「有软中上品差别。摄事分说：由下品犯是下品罪；若由中品是中品罪，

若由上品是上品罪故。」就是你的瞋心有软中上的差别，这个下边还有分别（陵本九十九卷七页）。

昷二、征

何等为四？

前面是标，标出来有四种他胜处法，下边是征，征就是问。是那四种呢？下边第三科是解释。解释分四科，第一科是贪法。

昷三、释（分四科）　辰一、贪法

若诸菩萨为欲贪求利养恭敬，自赞毁他，是名第一他胜处法。

假设这位受戒的菩萨，他的内心是欲贪求利养恭敬，贪求别人的供养他，能恭敬他，他希求这样的事情，这是内心里面的动机，那么表现于外是干什么呢？自赞毁他，自己赞叹自己有道德，有神通，『我是弥勒菩萨的化身』，自赞。毁他，来破坏别人，说别人都是业障鬼，这是自赞毁他「是名第一他胜处法」这是第一种。这上面是这个戒条，可见这个佛菩萨的大智慧！他还说两件事，一个表现于外的行为，一个内心的动机。就是「若诸菩萨为欲贪求利养恭敬」这是内心的动机；「自赞毁他」就是表现出来的行为。外边的和里边的是这样的，那这就是第一种他胜处法。看这个《披寻记》：

「为欲贪求利养恭敬自赞毁他等者：赞自善说正法功德」这是说赞叹自己善于宣扬佛法的功德，这是「是名自赞」。「毁他不善说法过失」来呵斥毁谤别人不善于说法的过失，「是名叫做毁他」这样讲。「由自希求利养恭敬有染爱心，是故自赞。」为什么要自己赞叹自己呢？由于他自己他希求利养，希望有财，有财富，希望人家恭敬，这样子的心情是染污的爱心。而这个爱呢，实在就是爱着自己，爱着自己也爱着这个利养恭敬，这是一个染污心。这个染污心呢，是有所执着有所得，有所得的心叫做染污心。若要这样讲呢，没得无生法忍的人，没得圣道的人都有染污心，只要你不知道这是如幻如化的是毕竟空的，就是有所得。有所得你这个一念心就是无明，就是不清净。这样子讲这染爱心是很普遍的，遍于一切处了。这个地方应该约别义说，就是爱着自己，那就是更麤重的烦恼了「是故自赞」。

「由嫉他得利养恭敬有瞋恚心，是故毁他。」为什么要毁谤别人呢？由于嫉恨，嫉妒别的人得到利养恭敬了，自己就不高兴了，不耐他荣这就是嫉妒。那嫉妒实在就是瞋恨心，那怎么办法呢？想出个方法就是毁他。毁他的时候，也有可能那个人的利养恭敬受到影响，但是也不一定。

「今约贪欲业道为论」现在这一段文呢，这个是毁谤他人是嫉妒心，在这个地方没有说嫉妒，说「若诸菩萨为欲贪求利养恭敬，自赞毁他」只说一个贪，没有说嫉。贪求利养恭敬，若自赞这是贪；毁他应该是嫉妒，但是这没有说嫉妒，只是说个贪。说「今约贪欲业道为论」现在只是说是贪，由贪心，这么说。「由贪究竟；故唯说贪。」因为你有贪心呢，就把这个犯戒的这个事情，自赞毁他这个事情，就到最后把这一条戒完全犯了，违犯了。中间没有停下来，没有停止所以叫做究竟「故为说贪」。「若约方便，应具说二：谓贪及嫉。」若是按照犯戒的方便来说，犯戒的方法。犯戒的方法是应具足说两种，一个是贪或者是嫉。应该说这两个字，但是这里只说一个贪，「如下文是」。下面的就是全面的说了（陵本四十一卷十三页）「为显此正违害菩萨净命，不利自他，是故偏说名为第一他胜处法。」为了显示这一条戒，正是违害了，就是伤害了菩萨的净命。菩萨这样子自赞毁他就是邪命了，所以不是净命。「不利自他」对于自己对于他都没有利益，「是故偏说名为第一他胜处法」。这

是第一条的他胜处法，下面第二是悭法。

辰二、悭法

若诸菩萨现有资财，性悭财故，有苦有贫无依无怙正求财者来现在前，不起哀怜而修惠舍。

现在解释这个悭，「若诸菩萨现有资财」说是这位菩萨他现在有很多的财富。这个比丘戒呢是说不可以蓄金银宝物，这菩萨戒是可以积蓄财富的。说是「若诸菩萨现有资财，性悭财故」但是他的心悭财，于财很悭吝。「有苦」有情，「有贫」有情，「无依无怙」的有情，这种有苦的有情，「正求财者」他是合法的没有虚伪不是欺骗，他真实有这种需要，而说话也是诚实的，就叫做正求财。就到你这个菩萨来求你帮助，这样子。「来现在前」来到你这里显现在你的面前，你是接触了这个境界，不说我不知道，你不能否认这件事。「不起哀怜而修惠舍」你对这个境界你不能发哀怜心，不能够修布施波罗蜜，不会修惠舍。

正求法者来现在前。

这个前面说求财，这地方正求法。这个正求法这个地方也有事情下面有解释「来现在前」。

性悭法故。

而这个菩萨的心性对于法也是吝啬。

虽现有法而不给施。

而不肯布施，不肯开示他。

是名第二他胜处法。

那么这是法和财两种都是悭吝，那就是犯了这条戒。下面看这《披寻记》：

「有苦有贫无依无怙等者：谓为乞丐者，或行路者，」或者这个人是个乞丐，就是完全是以乞丐乞讨的生活，这种人。或者是行路的人，「或希求者」或者他现在对你有所求，「或盲瞽者」或者是这个人眼睛坏了，他的眼睛像鼓似的，没有眼珠了。「或聋騃者」或者耳朵聋还是特别愚痴的人，「是名叫做有苦」。「若贫穷者，匮乏种种资生具者」缺少生活所需的都不足了这种人，叫做贫穷者，「是名有贫」。

「无他摄受，是名无依。」没有人照顾的老人，是名无依。「无他抚育，是名无怙。」所以年轻的小孩子没有人来爱护他照顾他，是名无怙。「无情数物，名之为财。」它是没有知觉性的。「此有三种财：一者是财物」就是这个媒介物这个钞票为应该是财物，「二者是谷物」这个人的食品这一类东西，「三者是处物」这个处所，这个房地产，或者是处。那么这个是谷物和财物应该是动产，处物应该是不动产。「如声闻地的解释」（陵本二十五卷十六页）「彼诸有情于此诸物以法乞求」那些有苦有贫的这些有情，「以法乞求」合法的向你乞求，「不」是「以非法」欺骗你来求的。「是名叫正求财者。菩萨于此应行布施，又此布施其性无罪；为庄严心，」由这个布施，两方面都是合法的，来求布施的人也是合法，这个布施者也是合法的，那么就是没有过失的。「为庄严心」能够使令你的心得到庄严而不丑陋。「为伴助心，为资瑜伽」说是这个布施，能对你的内心的事情有所帮助，叫做伴助，伴就是助，说伴助心。「为资瑜伽」有什么帮助呢？能帮助你修止观的，能令你止观得相应。「为得

上义」你若能布施修这个功德，能够使令你逐渐的向上，能见第一义谛，你有这种能力。「应勤修习」所以这个布施你应该这样作，精勤的这样作，「名叫做修惠舍」。

「诸有叶纸已书正法」这个一页一页的这个纸，那上面书写上佛的法语，叫正法，「是名为法」。「若婴儿慧众生来乞」若是这个人他的智慧像婴儿似的，实在就是没有智慧，这种人来向你乞求正法的话，「不应该施与」。「若堪受持能信解者而来求乞」若是说这个人的智慧有堪能性，能够受持佛法而且还能信解，而来求乞的呢，「是应该施与，是则名为正求法者。」

「又性多贪求欲衒卖经卷等者」又性多贪，若是这个人的心贪心很大，「求欲衒卖经卷等」他的内心是要作生意的，说赞叹佛法怎么好，然后把佛法的经书去卖去图利的，这种人。「欲秘藏者」或者说是他求了这个法，他就收藏起来秘密的不流通，「如是等类不求胜智」这些人总而言之都是不希求得到出世间的圣慧，没有这种意愿。「不应施与。若求胜智，是应施与，是则名为正求法者。若诸菩萨于财于法悭垢缠心，」这下面总说，对于财也是有悭垢缠心，对于法也悭垢缠心。「虽复现有可施财法，而于现前求乞众生不起哀怜」没有这个悲愍心，「不作饶益」不用财和法来利益对方。「当知能令憎背所应行施」你这个悭心，你要知道你的悭吝心能令你不欢喜布施，「及令阙乏妙智资粮」自己也不愿意修施波罗蜜，还使令对方缺少了出世间妙智的资粮。你演说这样的佛法为因，能令对方得出世间的圣智，但是你都不作了，缺少这种因缘。「何况能修自他利行」前面是说得智慧的资粮，这些事情都不做，你还能修自利利他的功德吗？「为显此正违害菩萨的福智的资粮，是不利自他；是故偏说名为第二他胜处法。」这是第二，下面是第三是忿法。

辰三、忿法

若诸菩萨长养如是种类忿缠，由是因缘不唯发起麤言便息。

若是已经受了菩萨戒的菩萨「长养如是种类忿缠」，如是指下边，各式各样的忿怒心，缠就是烦恼，这个长养就是常常的发瞋心，瞋心就长养就增长，你以前发的烦恼这个瞋心在心里面造成了一个种子，栽培一个种子。第二是再发烦恼的时候，发瞋心的时候，就加强了前一世瞋心的种子，就滋养它了，使那个瞋心的种子力量大了一点，所以叫做长养。

「由是因缘不唯发起麤言便息」由于你常常的长养你的瞋心、忿怒，由于此的因缘「不唯发起」不但是「发起麤言便息」，你不是说出了一个麤恶的言语就停下来了，没有停下来。

由忿蔽故，

由于你那个忿怒蒙蔽了你的智慧。你还

加以手足块石刀杖捶打伤害损恼有情。

你还是用手来打人，用足来踢人，还用块来伤人，用石头、用刀用杖来捶打伤害损恼有情，就是各式各样的这个瞋心的行动。

内怀猛利忿恨意乐，

「加以手足块石刀杖捶打伤害损恼有情」这是外面的，内里面呢怀藏猛利的，很强力的那个忿恨的意愿，就是想要伤害人。

有所违犯。

你这样做你就是犯了菩萨戒了。

他来谏谢不受不忍不舍怨结，

若是有的人来谏正你，你是犯错了菩萨戒了。你不是平常人你不要这么忿怒，「来谏」。这个「谢」或者来了向你道歉，你不高兴我我向你道歉，「不受不忍」不接受道歉也不接受人家的建议，心里面这个不忍，不忍这个不饶益的事情。「不舍怨结」这个怨恨的烦恼不弃舍。

是名第三他胜处法。

看这个《披寻记》：

「长养如是种类忿缠等者：如下所说身语意业一切皆是忿缠所作。」下面这个「不唯发起麤言便息」这是语业，「由忿蔽故加以手足」这是身业，「内怀猛利忿恨意乐」这是意业。就是由下所说身语意业的一切都是忿怒心所作的事情，「指此所说，故言如是种类」说长养如是种类就指下面身口意的这个忿恨心。「于此忿缠不饶益相不正思惟」这个忿怒心，你有忿怒心就是有一个不饶益相，你这忿怒心才生起来，感觉到这件事对我无利益，对我有伤害，我的忿怒心就来了。忿怒心来了呢，也表示了不饶益相来伤害对方，就是这么回事。说「于此忿缠不饶益相不正思惟多所修习，」不正思惟，心里面不能够依据佛法做正思惟，不能修无常观，不能修无我观，不能修毕竟空观。这个忿怒的境界是因缘生法，是刹那刹那生灭的，说前一刹那那个人对不起我，后一刹那那个人就不是那个人了，修无常观也可以。他若不修无常观来对治，也不能修无我观来对治，观察色受想行识毕竟空寂无有我我所，他在不饶益谁呢？所以他也不能这么修无我观，也不能修毕竟空观，这样的修观叫做正思惟。他说「不正思惟」就是有所得，也执着有我，执着常乐我净，是执着，执着这个。这个执着多所修习，常常的放纵自己的烦恼，放纵自己的执着。

「不生乐欲勤修对治」他心里不欢喜依据佛教学习对治法门，来对治自己的烦恼，「是名叫做长养」。这个长养这么讲。「麤言」是什么意思呢？「谓若毁辱诃责」。就是毁辱对方，呵责对方，「猛利忿缠」很猛利，很有力量的那个忿怒心缠扰他，「蔽抑其心」这种忿怒心「蔽抑」就是震服他自己的心，「是名叫做忿蔽」。「若于忿缠正现前的时候，他来谏说或行悔谢」或者对方来谏正他，或者来忏悔道歉，「心生违拒」违拒这件事，不接受，「是名不受」。「心不忍可，是名不忍」你来忏悔他不忍可，不忍可这件事，「心怀怨憎，是名不舍怨结」。心里面怀藏着这怨憎心，叫不舍怨结。「菩萨戒中一切所作不应憎诸有情嫉诸有情；何况恼害呢？」这个憎诸有情嫉诸有情，不高兴嫉妒这都是内心的事情。恼害是表现于外有伤害有情的行动了，内心里都不应该憎不应该嫉，何况恼害呢？「为显此正违害菩萨大悲心，不利自他；是故偏说名为第三他胜处法」。

辰四、邪见

若诸菩萨谤菩萨藏，爱乐宣说开示建立像似正法，

这第四是邪见，若诸受菩萨戒的菩萨，他有邪见谤菩萨藏，毁谤大乘佛法。「爱乐宣说开示建立像似正法」他心里面欢喜宣说开示建立非正法，但是与正法相似，使令人看不清楚，认为它就是正法，这样子来迷惑人。

于像似法或自信解，

他对像似的佛法，或者是他自己思惟，思惟得到的这个像似正法，他对于自己思惟所觉悟的像似正法信解。

或随他转：

或者随顺别人向他宣传像似正法，他也就随他意，也就相信这件事了，也是信解了。

是名第四他胜处法。

看这个《披寻记》：

「谤菩萨藏等者：像似正法有多差别，」有各式各样的像似正法，在「摄事分中广说其相。（陵本九十九卷十五页）」那里有说什么叫做像似正法，那里有说。「此中且说由损减见损减实事，于无常等种种义门，广为他人宣说开示；」说这里呢姑且说有损减见，有增益见、有损减见。就是它原来没有你给它增加上去的，也是搞错了，这叫做增益见。它原来是有你把它减少了，那么也是不对的，说有损减见，「损减实事」就是灭除去真实有这件事，但是你就说没有，你有这样的思想那就是损减实事。

这个或者这样说：因缘所生法就是有这件事，因缘所有的，你做善恶业就有善恶业的果报，你修学禅定那么你就有色界、无色界的这种境界出现。若是修学出世间的圣道，也会有三乘涅盘，种种无量的功德的。这都是实在有这件事，但是你若说是没有，那么就是损减实事了。「于无常等种种义门」这无常、苦、空、无我，种种义门呢，就是色无常、苦、空、无我，受想行识无常、苦、空、无我，这五蕴、十二处、十八界这一切法，叫种种义。这是这个道理的门，你从这里可以悟入那个道理，譬如说我看见那鸟，这个那鸟在那里叫，你从这里能明白第一义谛了，那个鸟鸣、花笑，就是悟入第一义谛的门。所以这个门是很多很多的，有人骂你一句，你开悟了，那个骂就是第一义谛的门。世界其实这一切的因缘生法呢，都是悟入第一义谛的门，所以种种义门。

现在是说呢无常等种种义门，就是这个无常、苦、空、无我这些义门。「广为他人宣说开示」，是这个菩萨呢，很广博的为他人宣说开示无常等种种义门。「如是如是自他习行。如是名为像似正法」就是这样的这样的，这无常的，苦、空、无我，这样的这样的。这个「自他习行」自己也这样做，也叫他人这样做，「如是名为像似正法」。那这样子说呢，就是小乘为像似正法了，就是这一个意思。「像似正法」。
「此于难解大乘相应空性相应未极显了密意趣义」所以宣说无常、苦、空、无我，对于难解的大乘相应的空性相应，属于大乘佛法的。譬如说《般若经》，《大般若经》是大乘相应。大乘相应里面，那么也有般若，也有瑜伽，现在是说般若。「大乘相应空性相应的，未极显了密意趣义甚深经典不能如实解所说义；」你要为人宣说无常、苦、空、无我，那这对于不容易明了的大乘相应、空性相应的佛法「未极显了密意趣义」这种说无常、苦、空、无我，它不能圆满的显示出来。空显示出来密意的趣义，这个大乘佛法里面有密意。这个密意的趣义不能显示，所以称之为「像似正法」。这是这个《披寻记》的作者这样解释，但是在这个九十九卷十五页那里也有解释，「密意趣义」。「甚深经典不能如实解所说义」你若是学习苦、空、无常、无我这个道理，对于那个甚深的经典，譬如说这个《解深密经》这是唯识宗的经典，这些大乘经典，就是不能如实的解所说义，那个大乘佛法的义就不能明白了。

「起如是见，立如是论；」不能明了空性相应的道理呢，结果就有了问题，什么问题呢？「起如是见，立如是论」见是在心上说的，论是在语言上说的，他有这样的见，有这样的论。什么是见是论呢？「一切唯假是为真实，若作是观名为正观，」一

切唯假，这一切法都是假的，都是虚妄的。这句话呢，若是在中观来说这句话没什么不对，但是在瑜伽这学派来说呢，这句话有点问题。它的意思是什么呢？遍计所执都是假的，但是依他起还是真实，实有唯识。你不能说是依他起也是假，说一切都是假的了呢？这句话有问题。说是「一切唯假是唯真实，若作是观名为正观。」你若这样观察一切法都是假的，那这样子是正观。

「当知是名谤菩萨藏」这句话是唯识学者说的。当知你若认为一切法都是假的，「一切唯假」这句话是对的是为真实。你若这样说呢，是谤菩萨藏，你对大乘佛法有所毁谤，就是这样。因为这里面把依他起也破坏了，这是有罪过的，所以叫做谤菩萨藏。「由彼诽谤真实及以虚伪都无有故」因为什么说他是谤菩萨藏呢？由于他诽谤了真实义，真实义就是依他起是真实，圆成实也是真实，你说一切唯假这一句话就是把这些都否认了。「由彼诽谤了真实及以虚伪」这个虚伪就是遍计所执，遍计所执你说它是假的，但是你若说依他起也是假的，这就完全都毁谤了。你说真实也是没有的，虚伪也是没有的，这就是毁谤了大乘佛法，这和真实义有点违背。「如真实义品中说。」这话也就是〈真实义品〉第三十六卷里面说的（陵本三十六卷十六页）。

「于相似法深心宝玩习近味着，」说这个菩萨对相似的佛法在深深的爱着，「习近味着」常常的欢喜和他接近、学习，「是名叫做爱乐。因他请问而为记别，是名叫做宣说」。别人有问题请问，他能够为他解释，那叫做宣说。「解其义趣，是名开示」把它这相似正法的意趣为人解释那叫做开示。「成所说义，是名建立」把自己的见，如是见如是论，能把它成立起来那就叫做「建立」。「自于彼法生邪胜解」这位有邪见的菩萨对于他所宣说的这个相似佛法，生邪胜解，他有那个智慧，能把那个相似法说的头头是道，生邪胜解，这叫做「名自信解」。「从他听闻随起执着，名随他转。为显此正违害菩萨正智见转，」如果有这样的邪知邪见呢，就是伤害了菩萨的正智正见的活动，「陷堕自他」自己也是堕落了，使令相信的人也堕落了。「是故偏说名为第四他胜处法」。

昃四、结

如是名为菩萨四种他胜处法。

这大科，第一科是别释三戒。第二科是广辨授受；这一科分两科，第一科是从他受。又分两科：第一科是辨授受相，这一科讲完了；现在是第二科如应授受。如应授受分三科：第一科先说法藏，这一科也讲完了；现在是第二科正授戒法。分两科：第一科总标三戒他胜处法。这四个他胜处法合为三种贪瞋痴。这一科分两科：第一科别辨类，就是四种他胜处法，这叫别辨类。这一科分四科：第一科是标，第二科征，第三科释，现在是第四科结。「如是名为菩萨四种他胜处法」：就是贪悭嫉和邪见，这四种他胜处法。这四种看前后文的意思，这就是在三种净戒里面说，它也就是属于律仪戒。

盈二、总料简（分二科） 昃一、具不具犯

菩萨于四他胜处法随犯一种，况犯一切，不复堪能于现法中增长摄受菩萨广大菩提资粮，不复堪能于现法中意乐清净。是即名为相似菩萨，非真菩萨。

前边别辨类这四科讲完了这下边第二科，是总料简；就是把这四种他胜处法合在一起再加以观察、分别的意思。总料简里边分两科：第一科是具不具犯。「菩萨于四他胜处法」：受了菩萨戒的菩萨，他对这四种根本戒，「随犯一种」：随你怎么样的一个因缘，这四条戒你违犯了其中的一种，「况犯一切」：你若犯了一种，「不复堪能于现法中增长摄受菩萨广大菩提资粮，不复堪能于现法中意乐清净」。犯一种就是这样子，「况犯一切」：何况你违犯了这四种菩萨净戒呢？随犯一种就是不具足，若犯四种就是具足了。「不复堪能于现法中增长摄受菩萨广大菩提资粮」：这就是摄善法戒。前面这四种戒等于是律仪戒，律仪戒是摄善法戒的根本，所以你若违犯了，你「不复堪能」，就是不能，不再能「于现法中」‥‥，经论里边常常提到现法这个字，就是现在的生命叫作现法。「增长摄受菩萨广大菩提资粮」：摄受菩萨广大菩提资粮，增长菩萨广大菩提资粮，分两句话。这摄受就是成就的意思，简单的说就是六波罗密。广大菩提就是无上菩提，六波罗密是无上菩提的因缘，所以叫作资粮。资粮这句话，「粮」就是我们饮食这一类的营养品。你若到一个距离几百里几千里的地方去，你要携带粮，然后你才能到那个地方去。所以这个粮能够资助你，有这个能力到那儿去。你若到无上菩提那里去也要有资粮，就是六波罗密。「摄受」：这六波罗密你要自己努力的去创造，要布施持戒忍辱精进禅定智慧，要成就它，叫作摄受。成就这个无上菩提的广大菩提资粮，不是一成就成功了，增长。增长广大所摄受的菩萨广大菩提资粮，这才可以。现在你犯了这四条戒的那一种，或者是四条戒完全都犯了，这件事就不能办了，这菩提资粮就不能成就也不能增长了。

「不复堪能于现法中意乐清净」：前面是属于行，这个「于现法中意乐清净」是属于愿，意乐也就是意愿。你的意愿一个是得无上菩提的愿，一个是广度众生的愿，这两个愿其中也包括了无我的智慧，就也叫作意愿。你能够调伏烦恼，烦恼不活动，你意愿就能够保持清净。如果你若犯了这四条戒的一种或四种，你的意愿就不清净了，你心里面有贪，有悭，有忿，有邪见，你这意愿就不清净。愿也不清净，行也不清净；愿和行都不清净了。这个时候，「是即名为相似菩萨，非真菩萨」：这个时候表面上看上去好像和菩萨一样，但事实上你不是菩萨了，不是真实是菩萨了。这句话等于是诃斥了。具不具犯这个料简说完了。看《披寻记》：

「不复堪能于现法中增长摄受菩萨广大菩提资粮等者：此中资粮，谓福及慧」：

这里边说的资粮是什么呢？那就是一个福一个慧，有这两种是你成就圣道的资粮。现在看这个情形，这个资粮有两类：一个是由初发菩提心到见道这个时候的资粮；从见道到无上菩提，这又是一类的资粮。一个凡位的资粮，一个是圣位的资粮，有这两种不同。这里应该是指凡位的时候。「当知即是六种波罗密多」：这福和慧也就是六波罗密。怎么知道呢？「施戒忍三，唯福所摄」：六波罗密里面，前三个波罗密：布施、持戒、忍辱这三种，「唯福所摄」，它唯独是属于福这一类的。这个福是什么意思？就是你若肯这样作，它能够使令你将来得到可爱的果报，它有这个功能，就称之为福。这个布施持戒忍辱：你能够有慈悲心，帮助别人解决困难，将来你就没困难，这因果是这样子。这个戒呢，就是你不主动的去伤害别人，你对别人也是有慈悲心，不伤害他，这就是戒。这忍是什么呢？别人伤害你，你能忍受而不报复。这些事情都属于福，得到福报。

「慧即慧根」：这个「谓福及慧」，这「慧」是什么呢？慧就是智慧，明白道理就叫作智慧，不明白道理就是没有智慧。加个「根」是什么意思呢？就是慧是一切善法的根本，所以叫作「根」。这里当然就是由凡而圣，逐渐的到无上菩提，这一切善法都是要有智慧才能成就的。「精进静虑，随其所应通福慧摄」：这精进波罗密和静虑波罗密，随那个补特伽罗的因缘，所应，也通于福也通于慧。所以你精进的修福，精进的修慧，那么就是属于福也属于慧。这静虑也是一样，你在禅定里面修四无量心，修慈悲喜舍，那就是属于福。你在禅定里面修毗婆舍那观，观一切法空如实相，不颠倒不动不退不转，你这样修那就是属于慧。这静虑也通于福也通于慧；精进也是通于福通于慧的。

「由诸菩萨依止福故，虽复长时流转生死，不为极苦之所损恼」：菩萨本来修福，是饶益众生利益众生的；但是对于菩萨自己也是有好处的。有什么好处呢？由诸菩萨修了很多的福，这「依止福故」，他这一念的清净心，那一念的慈悲心，心里面以福为住处。依止实在就是住处的意思。有福为他的住处，「虽复长时流转生死」：虽然他长时期的在凡夫的世界流转生死，得了一个生命，住上也可能几千年几万年死了，死了又得一个生命，这是和众生流转相似，有生有死。「不为极苦之所损恼」：不会有极大的痛苦来损恼他，因为他有福报，就是很多如意的事情来保护他。但是不可能是完全如意的，因为什么呢？为什么不能完全都是安乐的境界呢？因为你发菩提心以后，你没有作恶事，你发菩提心前可能作过恶事，无量劫来到你发菩提心前这个阶段你可能作过恶事。作过恶事因缘到来果报成熟了，所以还是有苦恼的事情的。但是你现在行菩萨道，发无上菩提心以后修六波罗密，你修了很多福，也会平衡一下，就会「不为极苦之所损恼」。慈悲心薄的人作事情都是为自己，要我自己好来作这个事；若慈悲心厚的人总为他人想，就会作很多利益其他的众生，为了利益他人来作种种功德。但这件事实在就是一回事；你的心慈悲利益他人，同时自己也得到好处。所以「依止福故，虽复长时流转生死，不为极苦之所损恼。」

经论上提到一件事，由车马的布施，你就容易得神足通；你用光明来供养佛，其实当然供养佛我们欢喜，但是若供养大众僧也是一样，那有什么好处呢？容易得天眼通。药王菩萨药上菩萨，《法华经》〈药王菩萨品〉，他称为药王菩萨，那他这个时候已经是法身大菩萨了。他因地的时候曾经作过医生，就是为大众僧治病送给大众僧庵摩罗果什么什么药，给大众僧治病，那么他就成为药王菩萨，他后来也就依此功德得无生法忍。所以这个事情，要多多的修福也是非常重要的事情。

「又随所欲能摄众生为作义利」：你有了福报，你的福报很大，当然身体健康，可能你父亲就是皇帝，你哥哥也是皇帝。你因为有大智慧不愿意作皇帝出家了，就可能是这样子。这《金刚经》那一段文，「若菩萨心住于法而行布施，如人入闇，则无所见。若菩萨心不住法而行布施，如人有目，日光明照见种种色。」这里面有点事情！我看无着菩萨的《般若论》，看世亲菩萨的《般若论》上说，你修布施修福，修福的时候你有无住的智慧，不住于法的智慧的时候，你的福报来了的时候，你心里不

迷惑，不会为大福德的境界所迷惑，你还是很清净自在。这下面文也是有这道理。如果你住于法而行布施，你将来福报来了的时候，你就为福报所迷惑，你不能从那福报里面跳出来，还有这个事情的。所以「又随所欲能摄众生为作义利」：你有大福德的时候，能随你所欢喜的；我愿意作个医院就作医院，我愿意作个学校就作学校，我愿意作个安老院就作个安老院，这地方没有桥我就修个桥，这地方没有道路就修个道路‥‥，随所欲「能摄众生为作义利」：能够引导众生叫他栽培善根，「为作义利」，为他们栽培善根，为他们作了很多公益的事情。这是个智慧的事情。「又随所欲能摄众生」：就是能够引导这个众生到佛法中来。如果你不修福、修得很少，你自己也可能够用，你想要度众生，就得要化缘，不然你自己就不行。现在是你随所欲就能引导众生来到佛法里面栽培善根，「为作义利」。

「依止慧故，所摄受福是正非邪」：若是你能够学习般若波罗密的智能；一切法都是苦空无常无我，一切法都是毕竟空寂，你有这样的智慧，「依止慧故，所摄受福是正非邪」，你成就的大福德的境界就是正而不是邪。正而不是邪这话什么意思呢？就是如果你以前栽培过智慧，你对于你的福报没有染着心；没有染着心随时你能用那个福报来利益众生，你就肯作这件事。那么你以前栽培的福现在能用它来利益众生，使令众生因此而能修学圣道，那么你这个福报就是正。若是你没有智慧唯有福报，为所欲为，我可以拿它造原子弹来杀人，然后我把反对者都杀掉了，我作皇帝，那么你就是造罪了。所以「依止慧故，所摄受福是正非邪」：就是你得到福以后又继续栽培福利益众生，而不会因此而造罪，「所摄受福是正非邪」。

我们说这个汉高祖死掉以后，吕后的儿子是惠帝，他儿子作皇帝，她这个权利就大了，也就是她的福报了。汉高祖欢喜戚夫人，她就不高兴，就把戚夫人的眼睛也抠掉了，耳朵也割掉了，鼻子也割掉了，两手两腿都割掉了，然后放在盐里面腌起来，作这件事。然后叫她儿子来看，他儿子一看心里就惊了，后来就有病就死掉了。她儿子死掉了她自己就作皇帝，作了十年皇帝。而汉高祖的那些大臣都不同意她作皇帝，但是陈平同意，那大家也就不反对了，吕后就作皇帝，陈平就作宰相。陈平有他的智慧这不讲，我们就说这个吕后，仗恃她的福报她就杀害戚夫人，也把戚夫人的儿子赵王如意杀掉了。她就是没有智慧所以造罪，她以前修过福，她仗恃这个福德的力量杀人造罪，那就变成邪了。没有智慧的依止，他成就的福就是邪了，就是造罪了。

「又能起作种种无量善巧事业」：这个菩萨因为有智慧，他所成就的福，还能作什么事情呢？「又能起作种种无量善巧事业」，还能各式各样很多很多有智慧的事情，有智慧的事业。也可能造一个大庙，很多出家人在那儿修学圣道，这也是智慧的事情。也可以印刷很多的经典，为人提供智慧的因缘，经典是智慧的因缘，也可以这样说。作种种利益众生的事情，叫作善巧事业。「乃至究竟当证无上正等菩提」：因为有智慧，所以他有了福，由福又增长福又增长慧，乃至到最后功德圆满得无上菩提。「是故福慧名为菩萨广大菩提资粮」。

「于此资粮展转增胜，是谓增长」：最初的时候他可能是一个外凡位，他曾经栽培了很多的菩提资粮。这菩提资粮得了果报以后，他作功德的资粮就多了，他又再继续的作菩提资粮。福报大了而智慧也大了，所以展转的增胜，「于此资粮展转增胜，是谓增长」，这增长是这个意思。这增胜的意思，一个是在数量上是多，一个是质量上也不同了，你以前欢喜作功德，你那个时候贪瞋痴还在活动，慈悲心也在活动，用这样的程度作功德。后来你常常修止观调伏烦恼，烦恼不动了，只是用清净心作功德，这功德的质量就提高了，也就不一样。这增胜有这两个意思，「是谓增长」。「随顺无违，是谓摄受」：随顺佛陀的教导，不违背佛陀的教导，佛陀教我们修布施持戒忍辱精进禅定智慧，我们就随顺佛陀的教导，不违背佛陀的教导，我们去作种种功德，这叫作摄受。

「又诸菩萨增上意乐已入大地，方得名为清净意乐菩萨」：这摄受这个字，摄是

拿过来，受是拿过来以后把它装起来；譬如我有个袋子，这里有很多黄金，拿起来装在袋子里。拿起来叫摄，装起来叫受，摄受。我是东北人，也是下大雪的地方。我家里是种田的，夏天种田，种包米（谷），就是玉蜀黍，夏天就长好了，我们人到那儿去把它取下来，放在锅一蒸，这吃是很香，这玉蜀黍很香的呀。但是东北有熊，结果它看人家来它也来。这田是一陇一陇的，熊是能站起来的，它也是抓一个放这里抓一个放这里，等到了后面，它的手只能抓一个，又没有袋子。它看人是有袋子，抓一个放袋子，但是熊没有袋子，到最后还是一个。这是熊和人对比；人若是同菩萨对比，不一样！我们一般的用贪瞋痴去作功德，你作的功德都无常了到时候就没有了。我能够在人间天上一万年或一百万年的福报，结束了就没有了，就等于零了，你要重新再作你才有福报，不作就没有了。若是发无上菩提心的菩萨，他作功德可不是，他有无所得的智慧的观察，他的功德无量无边不可穷尽的。我们昨天在斋堂里讲那个事，「有持戒修福者，于此章句能生信心，以此为实，当知是人不从一佛二佛三四五佛而种善根，已于无量千万佛所种诸善根，闻是章句乃至一念生净信者，如来悉知悉见，是诸众生得如是无量无边福德。何以故？此人无复我相人相众生相寿者相。」这功德无量无边，没有穷尽的时候。这就是这样意思，「于此资粮展转增胜，是谓增长；随顺无违，是谓摄受」，他能成就了而不失掉。若是我们用贪瞋痴去作功德，你那作完了就结束了。如果这样用《金刚经》等于是个尺，用这个尺来量一量，你作的功德够不够这个尺寸？那就是一回事情了。当然有可能那个团体的领导人他是个大菩萨，引导很多人发善心，这是不可思议；他发动一件事，很多人能够同他合作，能够赞同他的计划。我们若是不用这个尺来量，「这个人，哎呀！作很多功德。」若用尺来量，那就不一定。但是那个领导人可能是个大菩萨，这事也很难说。「随顺无违，是谓摄受」；我刚才说这段话的意思，就是菩萨作了功德以后，他不失掉，凡夫作功德不一定，你用贪瞋痴作功德，这不一定的。

「又诸菩萨增上意乐已入大地，方得名为清净意乐菩萨」：又很多的菩萨，他有增上意乐。增上有两个意思：一个是从这里到那边去叫作增上；一个是有强大的力量叫作增上。「又诸菩萨增上意乐已入大地」：到现在这个时候，他已经得无生法忍了；由外凡而到内凡，这就是有增上的意思，但是这时候还是凡夫。由内凡到圣位的时候，那就叫作已入大地，那就不是凡夫了。他在外凡的时候学习佛法，他有的时候心里面发无上菩提心，因为经过长时期的学习，他的智慧也增长，他感觉到世间上的事情都没有意义，没有价值。唯有佛法得无上菩提，这是有意义有价值的。他这样子他就会在佛菩萨，在善知识前或在佛像前发无上菩提心，所以叫作增上意乐，就是高尚的意愿的意思。现在这个时候「已入大地」，已经得无生法忍了。这个「大地」怎么讲？「地」是所行的，所走的地方，你在这里游行，在大地上走。现在菩萨闻思修的智慧到第一义谛那里去，在那里走来走去的，所以他成就了无分别的智慧，与第一义谛相应了，所以叫入大地，契入了广大的第一义谛，到这个境界，不是凡夫了。「方得名为清净意乐菩萨」：这个时候因为他断烦恼了，烦恼是染污的，现在没有染污的烦恼了，所以他的意愿是清净的。没有断烦恼以前，你有增上的意乐，但不能说是清净。因为那个时候有我我所的烦恼，有贪瞋痴烦恼的污染，所以不能说清净增上意乐。到了得无生法忍的时候，他断除了我我所的烦恼，那就是分别我执分别法执，所以他的意愿是清净的。

「若于四种他胜处法有毁犯者，当知于如是事皆无堪能」：若是这位菩萨他的止观修的不太好，烦恼没能调伏，他这四条戒，四种他胜处法就毁犯了，他犯了其中的一条，或者两条三条四条。「当知于如是事皆无堪能」：那个时候他对于作种种栽培无上菩提资粮的事情都没有这个能力了，因为他那个烦恼障碍他自己。「是即名为相似菩萨，非真菩萨」。「此义云何？」这个相似菩萨，和真菩萨，这道理怎么讲呢？「若诸菩萨现前自称我是菩萨，于菩萨学不正修行」：若是这位菩萨当大众的面前他自己说：「我是菩萨！」「于菩萨学不正修行」：大众之中他说他是菩萨，但是他对于菩萨所应该学习的经律论的佛法，戒定慧的佛法，他就不行了。「不正修行」：他不能努力的去学习修行；对于经律论也不努力的学习，对于戒定慧也不努力的修行。

「当知是名相似菩萨」：这个人与菩萨相似就是了，不是真实的菩萨。「若诸菩萨现前自称我是菩萨，于菩萨学能正修行」：他能够遵循善知识的教导，努力的学习佛法，努力的修学圣道，他能这样，「当知是名真实菩萨」，就是这么回事。「如功德品说。（陵本四十六卷二十页）」，就是说这件事。这样讲的还很契合实际，不是说大话。

昃二、明舍及缘（分二科）　辰一、明舍（分二科）　宿一、显自（分二科）　列一、标简品类

菩萨若用软中品缠毁犯四种他胜处法，不舍菩萨净戒律仪；上品缠犯，即名为舍。

这下面是第二科，名舍及缘。总料简分二科，第一科具不具犯，第二科明舍及缘。分二科，第一科明舍，什么叫作舍，分两科，第一科是显自，又分两科，第一科标简品类。

「菩萨若用软中品缠」：前面说犯了这四种他胜处法，怎么叫作犯呢？「菩萨若用软中品缠」，说这位受菩萨戒的菩萨，他这个时候的烦恼，他自己的智慧作不得主，他的烦恼来支配他，叫作「用」。但是这个烦恼是什么呢？「软中品缠」，软品烦恼中品烦恼，不是上品；这软品和中品的烦恼叫作缠，「毁犯四种他胜处法，不舍菩萨净戒律仪」：虽然是犯了戒，但是菩萨净戒律仪的体还没有失掉，还在他心里面没有弃舍。那这话的意思就是，虽然是犯了戒，他的菩萨的身份还在。「上品缠犯，即名为舍」：如果不是软品不是中品，是上品，就是烦恼非常的厉害，力量很大，这样的烦恼犯了四种他胜处法，「即名为舍」，他这个菩萨的戒体没有了，这时候就是菩萨的名义也没有。那么这叫作标简品类，标出来品类加以简别，那么就是有软品中品上品，犯菩萨戒有三种差别：有软品烦恼犯，或者中品或者上品犯的，就是有差别的，所以叫作「简」，简别。

列二、释上品犯

若诸菩萨毁犯四种他胜处法，数数现行都无惭愧，深生爱乐见是功德，当知说名上品缠犯。

「若诸菩萨毁犯四种他胜处法，数数现行都无惭愧」：这里面说了软品又说了中品，还没有说上品。上品是怎么回事呢？就是第二科，释上品犯。若诸菩萨毁犯四种他胜处法的时候，不是中品也不是软品，是上品烦恼。什么叫作上品烦恼呢？「数数现行都无惭愧，深生爱乐见是功德，当知说名上品缠犯」：这就是上品烦恼。「数数现行」：从文字上看，那就是一次又一次的烦恼出来活动，犯了菩萨戒，不只犯一次，应该是这么意思。所以有人解释，至少是犯过两次，那叫作数数现行。但是宗咯巴大师他解释，他说不是这么个意思；你第一次犯了四条戒，你犯了一条两条或者三条四条，你第一次犯。第二次你心里面想要犯，那就叫作数数现行了。不是说犯了两次戒，不是！是犯一次。第二次你想要犯，心里动要犯，这时候就叫作数数现行。宗咯巴大师这么讲。

「都无惭愧」：犯了一次戒就应该惭愧了，犯了两次还不惭愧，都无惭愧心。这个「惭愧」怎么讲呢？「惭」就是自己：「我是菩萨呀！我怎么可以犯戒呢？我真是太羞耻了。」这样子说叫作惭。「愧」，「哎呀我若犯了戒，我的师长、同学都会诃斥我，诸天善神也会议论，佛菩萨也会诃斥我呀。不要犯！不要犯！」有这样心情叫作愧。「都无惭愧」：数数现行，而一点惭愧心都没有。这样讲数数现行是表现于外，惭愧是内心内心里面没有惭愧，表现于外的就是犯戒了。「深生爱乐见是功德」：他对于犯戒这件事，他很深的，其实就是很坚定的发欢喜心。「我自赞毁他，我非常欢喜；我破坏他人的名誉，自己感觉到快乐；我在大众里面我自己赞叹我自己怎么了不起，心情快乐。」这就是深生爱乐。说是有人来向我求法，向我求财，我没

有布施，我的财富还在这里保留着，心情快乐；你向我问什么佛法的问题，我不能告诉你，我把这个妙法隐藏起来，心情快乐，这是「深生爱乐」。「见是功德」：我这样作真是有利益的。这叫作上品。「当知说名上品缠犯」：上品缠犯怎么讲？就是这样意思。

这是四句话：数数现行心里面不惭愧，对于这样犯了戒，心里面欢喜，认为这是有功德所以欢喜。为什么深生爱乐呢？见是功德！他认为这件事是有功德，所以爱乐这件事。那么这样讲「数数现行都无惭愧」：老是犯戒就是无惭愧，所以这两句话是一回事。「深生爱乐」「见是功德」也是一回事。当然这里面有一点邪知邪见了，作恶有恶报，怎么能说有功德呢？这里面有问题。这是上品烦恼，那么怎么叫作中品软品呢？很少有解释。但是宗咯巴大师他说，如果你不见是功德，但也是犯戒，犯戒但不认为是功德，那就不是上品烦恼了。不认为有功德，认为有过失，但是还是犯戒了，这样子不是上品烦恼，那就是中品和下品了。但是在《瑜伽师地论》本身它也说到什么是上品、什么是中品、什么是下品；我们前面曾经讲过。《菩提道菩萨戒论》是宗咯巴大师讲的，他那上这么解释。我们先看《披寻记》：

「菩萨若用软中品缠毁犯四种他胜处法等者：诸烦恼法数起现行，名之为缠」：不只一次，常常的烦恼活动，那么就叫作缠。「此有软中上品差别。微劣现行，是名软品」：现在《披寻记》的作者韩清净居士他也可能看过《菩提道菩萨戒论》的，《菩提道菩萨戒论》是汤芗铭翻译的，他也是三时学会的人，和韩清净他们是在一起的。但是现在他是这么讲：「微劣现行，是名软品。平等现行，是名中品。增上现行，是名上品」，就这么解释，这么解释等于没解释，究竟怎么回事还是不大懂。「今于此中唯说贪等四烦恼法」：这四他胜处里边，就是贪等四种烦恼，「有其软中上品缠犯差别」：贪也有软中上品，悭吝也是有，忿恨也有，邪见也有上中下品差别。「不说所余一切烦恼」：其它的烦恼不在内。「由此贪等四烦恼法能令毁犯所犯罪故」；菩萨有这四种烦恼，这四种烦恼能令菩萨毁犯所犯的戒，就有罪了。「应作不作，作不应作」：应该作的事情没有作，作了不应该作的事情，「是名为犯」。不应该贪你贪了，这里面就有应作不应作的事情。「由此四种他胜处法是诸菩萨所不应作。于不应作，而有所作及起加行」：这个「作」是发起了加行，加行什么意思？就是努力的作就叫作加行。「是名毁犯四种他胜处法」。

「佛于贪等制立所犯；若有现行，即此贪等亦名能犯」：佛对于贪悭忿邪见这四种烦恼制立所犯，就是把它安立为算戒，就是说这是所犯的戒。「若有现行」：假设你若烦恼活动出来，「即此贪等亦名能犯」，你这四种烦恼若活动出来，就是烦恼在犯戒了，可是也叫作所犯的戒，怎么讲呢？「从能犯边约为因缘，名之为缠」：能犯戒这方面来说是谁犯戒？就是这四种烦恼嘛！说念佛是谁？念佛就是你的心，别的谁会念佛呢？就是你的心。应该加一个信，有信、念，信念的心来念佛。如果完全没有信，他有心但是不念佛。这地方「若有现行，即此贪等亦名能犯，亦名所犯」，「从能犯边约为因缘」：约这四种烦恼是犯戒的因缘，名之为缠。「从所犯边约所制立」：约佛制立的四条戒，「名为四种他胜处法」：你犯了，它就是所犯的了。「望义不同，是故说别」：对法来说，约犯戒的因缘它就是能犯，约佛制立这四条戒，它就是所犯，所以有能所的分别。就是贪悭忿邪见有能所的差别。

「于所受戒不能安住，退失所得，是名为舍」：你对于你所受的戒，你不能安住在清净的戒法上面，「退失所得」，把这个清净戒体失掉了，「是名为舍」。「由其缠犯品类不同，是故应说舍不舍别」：这个品类不同，犯戒的因缘就是你的烦恼，你的烦恼有轻重的不同，有软中上的差别。就是，「于所受戒不能安住，退失所得，是名为舍。由其缠犯品类不同，是故应说舍不舍别，如文可知」。「上品缠犯，由三因缘」：这作者这么说，把这四句话合成三句话。「一由数数现行都无惭愧，无彼对治故」：为什么都无惭愧，数数的犯戒呢？你就是没有对治，你没有修四念处来对治烦恼，所以你就会有这个问题。韩清净居士这个地方这句话说的很重要；为什么犯戒？

是因为没有对治！你没有修戒定慧来对治内心的烦恼，所以你会犯戒。其实我们若看古德的著作上，也是常有这句话。但是这句话我们好像不知道。现在韩居士他说没有对治；没有对治这句话怎么讲呢？烦恼来了的时候你很难对治。在烦恼没有来，就是有烦恼种而没有现行的时候，你心里面平静，你在这个时候要修四念处。修四念处的时候，常常修观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，你观一切法空，你的奢摩他相应，毗婆舍那有力量来损减烦恼的种子，久了就算是没有断烦恼，但是烦恼没有力量，你正念一提起来烦恼就没有了，这样子就不会犯戒的。若是把烦恼的种子完全消灭，那就是圣人了。所以这上面说：「无彼对治故。」

「二由深生爱乐，意乐猛利故」：三个因缘，第一个因缘是「一由数数现行都无惭愧，无彼对治故」；第二个「由深生爱乐」：这犯戒的事情他欢喜，他内心的意乐，内心的意愿很有力量，猛利，所以就犯戒了。「三由见是功德，邪执为依故」：第三句话就是认为犯戒是有功德的。犯戒是有罪过嘛，他不认为是罪过，是功德，这是邪知邪见，还有这种执着。有这三个因缘所以犯戒了。宗咯巴大师他不说三，他还是说四句话；数数现行是一句话，都无惭愧是一句，深生爱乐是一句，见是功德是一句。他不合，也不开；也不再开广，但是也不合，还是按照四句解释。

宿二、简他（第二科） 列一、暂犯便舍

非诸菩萨暂一现行他胜处法便舍菩萨净戒律仪，如诸苾刍犯他胜法即便弃舍别解脱戒。

前边是显自，显示你自己，在你自己这方面来说。这上面约对他人来简别，分两科；第一科暂犯便舍。「非诸菩萨暂一现行」：不是诸菩萨暂时一现行，不是数数现行；不是暂时一现行他胜处法，就是暂时一犯戒。「便舍菩萨净戒律仪」：就弃舍了菩萨的净戒律仪的体，这戒体它在的。「如诸苾刍犯他胜法即便弃舍别解脱戒」：就是简他。「如诸苾刍」：发出离心没发无上菩提心的比丘，比丘尼，他们要是犯了这他胜法的时候，「即便弃舍别解脱戒」：这戒体就没有了。菩萨不是，菩萨和比丘不一样，那这地方有这个不同。看《披寻记》：

「如诸苾刍犯他胜法者：此与菩萨他胜处所法有别。由佛世尊依诸所化有情，若有能离恶行行及离欲行，是故建立苾刍律仪」：由佛世尊依诸所化的众生根性不一样，所化的众生是这样：「若有能离恶行行及离欲行」：杀盗淫妄都是恶行。「及离欲行」：也能够离开欲，也能离欲。这个比丘能离世间的欲，他不作种种恶事，能离欲，还能离恶行。「是故建立苾刍律仪」：比丘的律仪是这样子。譬如说在家居士受了五戒，受了五戒就是离恶行，杀盗淫妄这些恶行都不作了，但是没能离欲。受了五戒的居士他没能离欲，这是另一类众生。他若受八关斋戒是一昼夜，过了一昼夜又是原来样了，那么就是这个人也不能离欲，也不能离恶，就是暂时一昼夜离欲离恶，过了一昼夜又回复到污染的境界了。「若诸苾刍受律仪已，毁犯离恶行行及离欲行，是则名为犯他胜法」：比丘就是这样了，那就不对了，就是没有戒体了。没有戒体比丘的身份就没有了。这是暂犯便舍；下面第二科舍不更受。

列二、舍不更受

若诸菩萨由此毁犯弃舍菩萨净戒律仪，于现法中堪任更受；非不堪任如苾刍住别解脱戒犯他胜法，于现法中不任更受。

「若诸菩萨由此毁犯弃舍菩萨净戒律仪」：弃舍菩萨净戒律仪就是他上品缠犯了他胜处法，这时候就弃舍菩萨净戒律仪，这菩萨身份没有了。虽然没有，「于现法中堪任更受」：就是现在。当然也可能经过一天，三天，七天，一个月，一年，但是他现法中可以再受菩萨戒。「非不堪任」：不是说不可以再受的。「如苾刍住别解脱戒

犯他胜法」：这是小乘，小乘佛教学者。《法华经》上说：「贪着小乘三藏学者。」这个比丘他是受了别解脱戒，他安住在别解脱戒，「犯他胜法」：如果他犯根本的话，「于现法中不任更受」：不能再受戒了。如果你还愿意不脱离佛教，那他算是个与学比丘；与学，可以容许你再继续学。《披寻记》：

「若诸菩萨由此毁犯等者：此说菩萨犯他胜法有堪任更受及不任更受别。所以者何？」：原因在那里呢？「由诸菩萨性是利根，意乐增上」：由于诸菩萨他的心性是利根；什么叫利根？就是他有般若波罗密，他学习般若波罗密。《华严经》是般若波罗密，《法华经》也是般若波罗密，《大般若经》也是般若波罗密，《金刚经》、《维摩经》、《大宝积经》通通都是般若波罗密。因为学习这样的佛法他根性利，他智能高，「性是利根」。「意乐增上」：他有高尚的意愿要普度一切众生，同得无上菩提，他有这种意愿。这都不是声闻人所能及的，声闻人他没有学习大乘佛法的般若波罗密，所以这和菩萨来对比，他不是利根。声闻只发出离心，他若学习佛法自己用功修行，断烦恼得圣道，没有入无余涅盘有可能也还弘扬佛法，教化众生，但是寿命到了他就入无余涅盘了，这个世界上还有很多的众生，他不管了，所以他的意愿不高尚。你不可以不承认你是小乘！你就是小乘，不能不承认这一点。所以菩萨是利根，意愿增上。

「虽发心已有退还者」：菩萨是根性利，也意愿很高尚，但是也有人发了无上菩提心后来又退了的，这也是有。「然能数数更发求菩提心」：退了以后，还有人能再发无上菩提心。「由是道理，菩萨毁犯他胜处法，于现法中堪任更受」：就是他一样可以更受的。这个比丘有说三次，有说七次。若女人发了无上菩提心也是可以。「当知亦尔」：也是。「若诸苾刍性是钝根，于律仪戒要从他受方可得受」：若诸比丘只有出离心，没有学习大乘佛法，他的信进念定慧的根是钝根，就是没有般若波罗密的学习是钝根。「于律仪戒要从他受方可得受」：要从他，一个人的善知识，从他那里受戒才可以。「不同菩萨有自然受」：菩萨有自然的受戒。你前生前生受过菩萨戒，但是没有舍菩提心，你也没有上品缠犯他胜处法，那么你死了以后这戒还在，那叫作自然受。「是故若犯根本罪已，自无堪能更发意乐，他亦不更听许为授」：比丘不同菩萨有自然受，是故若是犯了根本罪以后，「自无堪能更发意乐」：他就不行了，他就是不可以了。「他亦不更听许为授」：你也不能再受。比丘你若是还俗的话，要退戒，退了戒还俗，那还可以再受。若是你没有退，你若是犯了，那就不许更受，这比丘是这样子。「他亦不更听许为授」：也不听许再给你授戒。「由是说言不任更受」：不堪任这样子的。这是舍不更受；一个是有犯便舍，第二舍不更受。这是辨舍，下面是辨缘。分两科，第一科，标二缘舍。

辰二、辨缘（分二科）　宿一、标二缘舍

略由二缘，舍诸菩萨净戒律仪。一者、弃舍无上正等菩提大愿。二者、现行上品缠犯他胜处法。

「略由二缘，舍诸菩萨净戒律仪」：简略的来说，有两个缘舍诸菩萨净戒律仪。「一者、弃舍无上正等菩提大愿」：他弃舍了他的无上菩提心，他不求无上菩提了，没有这个意愿了。「二者、现行上品缠犯他胜处法」：第二个缘就是现行上品缠，一个严重的，极猛烈的烦恼，这上品的烦恼现行了，这样子违犯了他胜处法。这两种缘，你就没有菩萨戒了。

宿二、辨舍相违（分二科）　列一、二缘不舍

若诸菩萨虽复转身遍十方界，在在生处不舍菩萨净戒律仪；由是菩萨不舍无上菩提大愿，亦不现行上品缠犯他胜处法。

这是第二科，辨舍相违，与舍相违就是不舍。分两科：第一科，二缘不舍。「若诸菩萨虽复转身遍十方界」：说是诸菩萨虽然又转身，转者舍也，得也，转舍转得；舍掉了这个身体又得一个身体叫作转。这个转又得一个身是遍十方界的，你在娑婆世界，那也可能到药师佛的世界，也可能到阿弥陀佛的世界去了，十方世界都可能会去的。「在在生处」：也可能到天上去，也可能又来人间；前一生是美国人，第二生又是汉人了，各式各样的情况，「在在生处」。「不舍菩萨净戒律仪」：他的菩萨净戒仪没有弃舍，还在，在他的五蕴里面还有戒体的。「由是菩萨不舍无上菩提大愿，亦不现行上品缠犯他胜处法」：为什么「在在生处不舍菩萨净戒律仪」，由是菩萨他没有弃舍无上菩提大愿，这意愿他没有弃舍。第二呢，「亦不现行上品缠犯他胜处法」，所以他的戒还在。《披寻记》：

「虽复转身遍十方界等者：此显菩萨不同苾刍」：和比丘不同。「弃舍众同分故舍戒律仪」：比丘若死掉了，他弃舍了他的众同分，他这个身体和别人一样，都是有这个身体叫众同分。现在弃舍了这个身体故，「舍戒律仪」：他受的这个比丘戒比丘尼戒都没有了，所以只是尽形寿，不是尽未来际。「虽复转舍此身转得余身，遍十方界所在生中所在处所，不由彼缘舍先所受」：菩萨不同于比丘，菩萨怎么样呢？「虽复转舍此身」：菩萨虽然是弃舍了这个身体，「转得余身」：又得到其它的身体了，有舍有得。「遍十方界所在生中」：所在的众生里面，所在的处所，「不由彼缘舍先所受」：不因为弃舍了这个身体，就弃舍了所受的戒体的。「由彼生身及与处所有众多别，故言在在」：由于你所得到的身体，那个「所生」之「身」，及与所那个生身居住的地方，有众多的差别。在人世间有可能你是中国人，也可能变成日本人，也可能变成新加坡的人，也可能变成个台湾人，也可能变成天上去，这是没有决定的界限的。所以说「不由彼缘舍先所受，由彼生身及与处所有众多别，故言在在」。由是当知菩萨舍戒，唯由前说二种因缘而舍戒的；「不同必刍有多差别」：和比丘那又不同了。比丘他只是尽形寿不是尽未来际，所以他死掉了戒就没有了。若受戒呢，一定从他受，而不能够在佛像前受，这是不行。

列二、觉悟不舍

若诸菩萨转受余生，忘失本念，值遇善友为欲觉悟菩萨戒念，虽数重受而非新受，亦不新得。

这下面觉悟不舍。「若诸菩萨转受余生」：弃舍了这个身体，在余生中又得一个身体。「忘失本念」：又得了个身体，他原来受菩萨戒的这些事情都忘掉了；以前所经验的事情，现在都忘了。「值遇善友为欲觉悟菩萨戒念」：但是这个人他栽培过善根，他还有好朋友；有可能是他的师长先得圣道了，那就是他的善友。或者是佛菩萨就是他的善友。遇见了好朋友的时候，「为欲觉悟菩萨戒念」：他好朋友为欲觉悟他，「你以前是受过菩萨戒的！」那他那个善知识觉悟他你应该受菩萨戒。「虽数重受而非新受，亦不新得」：虽然一次又一次的重受菩萨戒，「而非新受」：不是现在才受菩萨戒。「亦不新得」：那个戒体也不是现在才得的，以前以前就得到。看《披寻记》：

「若诸菩萨转受余生等者：弃舍现法众同分故，转受当生」：弃舍现在的这个身体。这个身体，你现在这个菩萨是人，就是和所有的人都是一样的，就叫作众同分。「或后生中人众同分」：转受将来的那个生命体，将来的生命体是什么呢？又生作人，有可能又作人。「是名转受余生」：这句话是这么意思。「于余生中忘失本初所受戒念」：菩萨这个时候修行的力量还没有宿命通，所以他余生中忘掉了前一生曾经受过菩萨戒，这个念忘掉了，没有这个念。「是名忘失本念」。「值遇诸佛或诸菩萨能为善友」：值遇善友，善友是谁？值遇诸佛是他的善友，值遇诸菩萨也是他的好朋友。「于先所受能令忆念觉了悟入」：他的好朋友对于他前一生所受的菩萨戒，现在能叫他忆念，忆念就觉了悟入了，「哦！我以前受过菩萨戒的！」。「由是因缘，于

余生中虽复数数重作羯磨令其更受，当知不名新有所受。于所受相亦非新得」：所得的戒体不是新的，早就得到了。

那么这一段是觉悟不舍。这个地方就是菩萨戒和声闻戒不同。在宗喀巴大师他写的《菩提道菩萨戒论》也提到，发无上菩提心非常重要！他犯了根本戒所以还能重受，就是因为没有弃舍无上菩提心。如果你犯戒的时候，你没有弃舍无上菩提心，就不算是严重的犯戒，这地方他特别说到这件事。就是弃舍了菩提心，你还可以再发；再发菩提心，还可以再受戒。这和声闻戒是很大的不相同。

《瑜伽师地论》卷第四十一

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．戒品第十之二

月二、广显二戒所摄事相（分三科） 盈一、标名犯等

如是菩萨安住菩萨净戒律仪，于有违犯及无违犯，是染非染，软中上品，应当了知。

前边是第一段总标三戒他胜处法。《披寻记》：《披寻记》的作者他把这四种他胜处法合而为三，其实不合也可以，就总标四他胜处法，这么样说和文是相合的。这是第一科，说完了。现在第二科广显二戒所摄事相。前面是总标三戒，这是广显两个戒；两个戒是什么？就是摄善法戒，饶益有情戒，这两条戒所摄的事相。分三科：第一科是标名犯等。

「如是菩萨安住菩萨净戒律仪」：这位受了菩萨戒的人，他能安住在菩萨戒律仪上不违犯，或者有的时候有违犯及无违犯的差别，这样子。科的名字叫标名犯等；标名就是安住菩萨净戒律仪。下面犯等，「于有违犯及无违犯，是染非染」。犯了戒，有的是染污心犯戒，有的不是染污心犯戒，有这差别。「软中上品」：犯戒是因为有烦恼而犯戒，而犯戒有软品有中品有上品烦恼，「应当了知」。这是标。看《披寻记》：

「于有违犯及无违犯等者：约诸事相，说有违犯及无违犯」：菩萨安住菩萨净戒，表现于外的相貌，就是有的是没有犯，有的是有犯，这个差别。这是约事相，表现于外的相貌说。「约犯因缘，说染非染」：这个染非染约什么说的呢？约犯戒的因缘说的。就是你的心，你若有烦恼就是染污，无烦恼就是非染。「约染差别，说软等品」：由烦恼的染污而犯戒的，有软中上的差别。「下自当说」：下面会有解释，「名当了知」。

盈二、随类别显（分二科） 昃一、住摄受善法戒（分六科） 辰一、施渐次摄（分六科） 宿一、于诸供养（分二科） 列一、供养三宝（分二科） 张一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于日日中，若于如来或为如来造制多所，若于正法或为正法造经卷所，谓诸菩萨素怛缆藏，摩怛理迦。若于僧伽，谓十方界已入大地诸菩萨众。

这第二科，随类别显。分二科：第一科住摄受善法戒，这是一类；住饶益有情戒又是一类。这一科分六科：第一科是施渐次摄。这布施波罗密它也有个次第，渐次，属于这一类的，这是施渐次。又分六科：第一科是于诸供养。又分二科；第一科是供养三宝。又分二科；第一科是有违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于日日中」：就是每一天每一天里面，「若于如来或为如来造制多所」：若于如来，就是佛陀在世的时候你对于佛应该供养。「或为如来造制多所」：或者是佛教徒，为了恭敬佛，为佛造一个塔庙，制多就是塔。前一句「若为如来」是佛在世；「或为如来造制多所」也可以包含佛灭度后；那么这是造塔，或是造庙，有的里面有舍利或者有佛像，这样情形。这是属于佛宝。「若于正法或为正法造经卷所」：「若于正法」：就是佛陀所说正法；或者是佛说证悟的正法，

或者佛宣说的正法。「或为正法造经卷所」：这也是佛灭度后，佛教徒恐怕正法灭亡了，就是要用文字把佛法写出来，或者印在纸上，或者印在树叶上，造经卷的地方。「谓诸菩萨素怛缆藏，摩怛理迦」：这个「或为正法造经卷所」是怎么个情形呢？

「谓诸菩萨素怛缆藏」就是大乘佛法，大乘的修多罗藏。「摩怛理迦」就是论藏。前面这一段是法，佛法。「若于僧伽」：就是在佛法里边用功修行的人，修学佛法的人。「谓十方界已入大地诸菩萨众」：这个僧伽指什么说的呢？就是十方世界已经悟入法性的诸菩萨众，这是圣人，不是指凡夫说的。那么这样子就是佛法僧，这都是胜境。《披寻记》：

「或为如来造制多所者：谓为如来所造一切若宁堵波」：就是塔，「若龛」：就是供佛像，好像一个房子似的，这是佛龛，「若台」：或者一个大高的台，上面供着佛像这样子，「是名制多」。

若不以其或少或多诸供养具而为供养，下至以身一拜礼敬，下至以语一四句颂赞佛法僧真实功德，下至以心一清净信随念三宝真实功德。

前边这是佛法僧，这上面没有说阿罗汉，没有说小乘佛法的僧宝。前面这是所供养的境界；下面是怎么叫作供养呢？「若不以其或少或多」：这是在数量说，「诸供养具而为供养」：或者是香，或者是花，或者是水，或者是灯，灯就是光明供养。这是或少或多，诸供养具而为供养」。「下至以身一拜礼敬」：「下」就是最少，到「以身」：以你的身体，「一拜」：就磕一个头，礼敬诸佛，礼敬三宝。「下至以语一四句颂赞佛法僧真实功德」：前面是说身供养，这说语业的供养。语业供养最少有一四句颂，「天上天下无如佛，十方世界亦无比，世间所有我尽见，一切无有如佛者」，一句颂赞叹佛、赞叹法、赞叹僧的真实功德。因为这都是胜境；这个僧宝，十方世界已入大地菩萨，这是证入法性的大菩萨，所以他的功德是真实功德。凡夫僧靠不住，不在内。赞佛的真实功德，赞法的真实功德，赞僧的真实功德。「下至以心一清净信随念三宝真实功德」：上面是身语，这是意业的供养。意业最少就是你的心，「一清净信」：就是有清净的信心发出来。由这样的清净信「随念三宝真实功德」，念佛的真实功德，念法的真实功德，念僧的真实功德，那就叫作清净信。

已证入圣道的人，他与法性相应，他心里面不受一切法，那就叫作清净。但是没证入法性的，就办不到这件事。你修止观有一点相似而已，没得无生法忍只能相似，也不能达到那个清净信的境界。那我们怎么样才能清净信呢？我们要有所凭借才可以。就是你念《金刚经》，念它一遍；经它本身是清净的，我们依靠它，去念这个经的时候，这心也是清净的，就清净信。说念佛也是清净信，念如来、应供、正遍知、明行足、善逝、世间解、无上士调御大夫、天人师、佛、世尊，你这么随着念，这也是清净信。你念法，「无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇，我今见闻得受持，愿解如来真实义」，这是赞叹。若是你念法，「因缘所生法，我说即是空」，要思惟那个义；「法常寂然，灭诸相故，法离于相，无所缘故」，你按照那么去思惟，那也叫作清净信。说念僧，这个僧有戒、定、慧、解脱、解脱知见，你这么念，那也叫作清净信。如果你不有所凭借，你这一念心我们凡夫办不到！心很难清净。所以「下至以心一清净信随念三宝真实功德」，你要这样子。前面说是「若不以其或少或多诸供养具而为供养」，这句是总说的。下边就是别说的，从三业。当然我们用香花供养那也是可以；就是或者少或者多，要这样供养。「若不以其或少或多诸供养具而为供养」，你不这样作，那你就是犯戒了。把《披寻记》这段念下来：

「下至以身一拜礼敬等者：此中一言，且依世俗相续道理。谓一处为依止，于一境界事，有尔所身语意业转及随转」：这里面这个「一言」，下至以身一拜，一四句颂，一心清净信，这个「一」这句话，这个字。「且依世俗」：且依一般我们没有证悟法性的，都是在世俗谛上活动的这个境界，「相续道理」：刹那刹那相续的道理。「谓一处为依止」：以一个地点为依止，「于一境界事」：或者是佛或者是法或者是

僧，是一境界事。「有尔所身语意业」：有那么多的身业语业意业；「转」：活动。身的活动——礼拜，语业的活动——以四句颂赞佛法僧，意业的活动——以清净信随三宝真实功德；这就叫作转。「及随转」：相续的转。「总尔所时」：那么多的时间合起来，叫作「一」。说你在这里供养三宝，你供半小时，这半小时总起来叫作「一」。或者是二个钟头，你在这里拜佛，或者以四句颂赞佛法僧，或者以清净信随念三宝真实功德，你坐了二个钟头，这二个钟头总合起来叫作「一」。这是这个意思。

「摄决择分说：如世尊言，若有众生于如来所，但发一心及一言说」：就说一句话。说什么呢？「善逝大师！」你说这句话，那这就是对佛有赞叹的功德。这个善逝是什么意思？「逝」者去也，我从这里到那边去。但现在是说什么呢？说佛到涅盘那里去，到了第一义谛那里去了叫作逝。说这个去是太好了，所以叫作善逝。像我们凡夫就不能到第一义谛那里去，社会上的人就是为名为利而去了，所有的来来去去就是为那件事。现在唯有佛能到第一义谛那里去，所以叫作善逝。「善逝大师！善逝大师！」这也是赞叹佛了嘛！「如是发心，我尚说彼于诸善法多有所作」：你发心念这么一句话——「善逝大师！善逝大师！」你这么一发心作这功德，「我尚说彼」：佛自称为我，我尚且说他作了很多很多的善法了，你栽培了很多的善根了，是这意思。「何况身语如其心量随顺奉行」：何况你不只是心作功德；或者你身体在拜佛，你语业怎么怎么的赞叹佛，如其心的量，「随顺奉行」：你作了很多的功德，「乃至广说」：又其它种种功德。

「又依世俗相续道理，名发一语及发身业。（陵本五十五卷一页）显扬颂云」：《显扬圣教论》的颂，「善逝善说妙三身，无畏无流证教法，上乘真实牟尼子，我今至诚先赞礼。于此颂中」：在这个颂里面，「初句是赞佛」——「善逝」：说佛是善逝，「善说」：他能善说无量无边的佛法，「妙三身」：佛有微妙的法身、受用身、化身，法报应三身，这是赞叹佛的功德。「次句是赞法」——「无畏无流证教法」：佛的大无畏的智慧，为众生说无漏的、清净的……，「无流」就是无漏，「证教法」：佛所证悟的第一义谛的法，「教法」：语言文字的宣扬一切佛法。这个证法教法都是清净无染污的。「三句是赞僧」——「上乘真实牟尼子」：这个「上乘」就是大乘佛法，「真实牟尼子」：那这是赞叹谁？赞叹弥勒菩萨；《显扬圣教论》是无着菩萨造的，他在这里赞叹弥勒菩萨，那就是赞叹僧。为什么加一个牟尼子？牟尼是寂静，就是指释迦牟尼佛说；他的真实的弟子，因为他也证悟法性了，不是凡夫了，所以是真实牟尼子。或者「牟尼」就是「子」，因为他也证悟法性，心里面也寂静了，所以牟尼就是子。真实的牟尼子，就是真实的是佛陀的弟子。第三句是赞叹僧。「是名赞佛法僧真实功德」。

「若以净信胜解俱心随念如来是正等觉者」：「若以净信胜解俱心随念如来」：说这位佛教徒，他有清净的信心，有胜解；这个净信这个地方还有胜解的智慧和它在一起。胜解的智慧就是要对于佛法僧，你要有深入的理解，这也要由学习佛法才能够拿到的，才能够取得这个胜解。你对于佛的认识多少？「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」那这样子，我们若只是取佛陀有三十二相这样就是佛，佛不同意这个说法。所以你要有深刻的觉悟，这叫作「胜解」。「俱心」：有清净信心里面还有胜解，因为有胜解才有清净的信心。这信心怎么能建立呢？就是有胜解的智慧的关系。用这样的心，「随念如来是正等觉者」：你心里面在观察，佛陀是正等觉者，用这清净心来念佛。「如来是正等觉者」：这「正觉」是根本智、无分别智；「等」是后得智。就是佛有圆满的大智慧境界，「是正等觉者」。你若这样的观察思惟，这叫作念佛；不只是念名号。我们今天的汉文佛教提倡念佛法门，就是念佛的名号；佛的功德不念。不过那个「阿弥陀佛身金色，相好光明无等伦」，这个地方多少有一点念佛功德的意思，但是主要还是念佛名号，念佛名号的时候，没有念正等觉者，没有念佛的功德，没有这样念！当然这样念佛也有功德，但是我感觉这就是初一步的境界。所以「若以净信胜解俱心随念如来是正等觉者」，「乃至广说」：如来应

供养正遍知，广说念佛的功德，「是名随念三宝真实功德」。

空度日夜，是名有犯，有所违越。

这一条戒是属于施波罗密，分六科。第一科是于诸供养，又分两科，第一科是供养三宝；又分两科，第一科有违犯。受了菩萨戒的菩萨，应该每一天都要供养佛，供养法，供养僧的。假设他不这样做，「若不以其或少或多诸供养具而为供养，下至以身一拜礼敬，下至以语一四句颂赞佛法僧真实功德，下至以心一清净信随念三宝真实功德」，他不这样做。是「空度日夜」，白天或者是夜间，昼夜六时，一点功德也没栽培。「是名有犯，有所违越」菩萨若是这样做，就是有罪了。「有所违越」就是违犯了菩萨戒，他没能够随顺佛陀的教导。看这个《披寻记》：

「是名有犯有所违越者：有犯，谓于净戒。」叫做犯。「违越，谓于学处」学处也是戒，或者说是一切的佛法都是菩萨所学处。「下皆准知」，下边也有这个犯和违越的词句，也这样解释。

「此中为显所化的有情受归依已，应时时间于三宝所勤修供养。」那么这句话呢，不但是说受菩萨戒，初开始归依三宝了，那他就应该于时时间于三宝所勤修供养，三宝所这句话倒是有一点分别。佛，不是佛像，就是你心里面要有佛，你在佛像这里拜佛，你不应该说我拜佛像，不应该这样子的。你应该观想真实有佛在这里，所以这个外道讥嫌我们拜偶像，我们不承认这件事，我们不是拜偶像的。可是有一个问题啊，你若不供佛像呢，你心不容易想起来有佛。若供了佛像呢，你立刻就容易忆念佛，这还有这个问题，所以应该供养佛像。但是我们礼拜佛，供养佛，不是供养佛像。「应时时间于三宝所勤修供养」，法，究竟的来说，就是佛所证悟的涅盘，那是法宝。僧宝，我们已经解释过，就是已入大地的这些大菩萨。这话什么意思？就是没有入大地的菩萨不在内，没有入大地的菩萨是凡夫菩萨，那不算是宝。这里有这个意思的，宝就是要证悟圣道的菩萨才可以称之为宝。所以是「应时时间于三宝所勤修供养」。但是这个法宝呢，我刚才说就是佛所证悟的涅盘，也就是诸法实相。诸法实相这件事对我们来说呢，我们是不见不闻，我们没有成就无分别智，就是不能证悟法宝。所以佛说这个语言文字的佛法，以它为门，才能到法宝那去。所以在我们来说呢，在我们初学佛法，没入圣道的人来说，语言文字的佛法是我们非常重要了。因为我们若没有语言文字的佛法，就没有办法通过到第一义谛那里，没办法。所以供养法宝，就是应该包含语言文字的佛法，我们也应该尊重这一点。僧宝那就是，刚才说就是入圣道的，如果把小乘佛法的圣者也包括在内，那就是初果以上的圣人也是宝，因为他也见第一义谛了，也断了烦恼。

「于三宝所勤修供养。成就此者。乃名归依。」如果是每一天都对三宝有所供养，那才算是归依。但是我们受了菩萨戒的人，你受戒的时候要归依三宝，初开始信佛的人，他只是归依佛，归依法，归依僧。若是你受五戒的时候你要先归依三宝，你若受八关斋戒也是，你受沙弥戒，沙弥尼戒，式叉摩那戒，乃至你受比丘戒比丘尼戒，一开始都要归依三宝。所以这上面说是「受归依已」，这句话应该是通于一切佛教徒，受了菩萨戒也在内的。「应时时间于三宝所勤修供养。成就此者乃名归依。」这个前面也提到，成就无上菩提的资粮，那么就是福和慧。福慧的栽培呢，也就是逐渐的栽培，每一天都栽培，时间久了就栽培得多了。那么比如说我们每天吃饭，早晨或者是中午我们都供佛，你诚心地念供的时候，这就是栽培善根，这也就是供养三宝。「乃名归依。如抉择分说」。这个「受归依已，应时时间于三宝所勤修供养。」这抉择分的话。（陵本六十四卷一页）。

「若于三宝不供养者，是自败坏归依正行。」若是我们佛教徒对于佛法僧三宝不发心去供养，「是自败坏归依正行」，那你就破坏了自己归依三宝应该的应有的正

行，这件事你没有栽培。

「即由是故不能获得广大福果，不能摄受菩提广大资粮。」就是这样子，你不供养三宝，你就不能获得广大福果，福德的果报，也不能成就菩提广大的资粮了。「故佛世尊于如是事制立所犯。」所以佛就把这件事在戒上安立成为一条戒，你不可以不这样做的。故佛世尊于如是事制立所犯。「违逆无量菩萨所学。」你若是违犯了这条戒，也就是违逆无量菩萨所学习的圣道了。「由是说言是名有犯有所违越。」

若不恭敬，懒惰懈怠而违犯者，

犯有两种，一个是有染违犯，一个是非染违犯。「若不恭敬」若是这位菩萨对于佛法僧没有恭敬心。「懒惰懈怠」，就是对于佛法提不起来这个精进心，就不肯这样做，而违犯了这条戒的话。「是染违犯」这是染污的违犯。我们所有的信心，对于佛法的信心，是因为由佛法僧的功德所建立的，如果对于佛法僧没有恭敬心，这件事太严重了，所以「是染违犯」。

若误失念而违犯者，非染违犯。

若是错误的忘掉了，忘了这件事，我应该去每天要供养佛，供养法，供养僧。但是忘掉这件事，而犯了这条戒，也是犯，但是不是染污，就是轻微了一点。看这个《披寻记》：

「若不恭敬至非染违犯者：于佛法僧无敬无惮。」你对于佛法僧没有恭敬心，也没有恐惧心，那就叫做「不恭敬」。「无有羞耻，不乐所学，是名懒惰懈怠。」这个懒惰懈怠怎么讲呢？就是没有羞耻，自己不去供养佛，供养法，供养僧，也不感觉到羞耻。那么「不乐所学」对于所学习的佛法，经律论也好，戒定慧也好，心里不欢喜，不欢喜所学的佛法，那就叫做「懒惰懈怠」。那么「懒惰」和「懈怠」就是不恭敬，没有羞耻，不乐所学就是这个意思。

「如是违犯，皆由轻慢起故；」这些违犯皆是由于轻慢心生起的。「故是染污」所以是染违犯。「若非轻慢而住忘念暂违犯者，」若是没有轻慢心，「而住忘念」，你现前的明了性的心在这个时候忘掉这件事了叫做「住忘念」。那么违犯了这条戒，「当知此由放逸故起；故非染污。」所以非染污犯。这个解释倒是很明显，你有轻慢心而犯这条戒就是染违犯；没有轻慢心，那就是非染违犯。「皆如摄事分说」摄事分里面有解释。（陵本九十九卷六页）

张二、无违犯（分二科）　寒一、由心狂乱

无违犯者：谓心狂乱。

前边是有违犯，这下面第二科是无违犯。分两科，第一科，由心狂乱。「无违犯者：谓心狂乱」若是这位菩萨他心狂乱了，那他没有去供养三宝，那不算犯戒。看这个《披寻记》：

「无违犯者谓心狂乱者：若心痴狂，于所犯罪起颠倒想」若是这位菩萨失掉了正常的态度，那失掉了正常态度，就是实在来说就是神经病了。狂应该就是神经病了。「痴狂」，愚痴狂乱。

「于所犯罪起颠倒想，谓是无犯名心狂乱」就是对于犯了这一条戒，但是心里面生一种错误的想法，「谓是无犯」，说他没有犯戒。我听这个神经科的医生说呢，有神经病的人都不承认有神经病，看医生说我没有病，都是这样讲的，所有的都是这样

讲，你带他去看病他不同意。那么就是他有颠倒想就这样子。犯罪起颠倒想，谓是无犯名心叫做狂乱。当然这种神经病也有轻重，也不是完全一样。

「由此因缘从初不犯，说无违犯。」由于有了神经病的因缘，他的内心狂乱了，所以「从初不犯」，从一开始有病的时候，那他就是他说他没犯，那么就是说无违犯，他就是犯了也就是无犯。如摄事分说。（陵本九十九卷八页）这样「无违犯」是因为你狂乱了，就是有了神经病，那不算犯戒。

寒二、由意乐净

若已证入净意乐地，常无违犯。

第二科由意乐净，若是这位菩萨他不懈怠，他有正见，他能够学习圣教，学习第一义谛，学习无为法，也就是修学四念处，他成功了，证悟第一义谛了。那么这个时候他内心有圣智，有清净的智慧，所以他心清净。心清净，他意乐也是清净的，「常无违犯」这种人他是圣人，他常不会，永久也不会违犯这条戒的。

由得清净意乐菩萨，譬如已得证净苾刍，恒时法尔于佛法僧以胜供具承事供养。

「由得清净意乐菩萨」说是证入净意乐地的菩萨不会犯这条戒，什么理由呢？由得清净意乐的菩萨，我们没得圣道的人有几种，完全不学习佛法这是一种人，或者学习佛法就算是学习得很好，而不修止观，都算是不修止观这是一类，和一个修止观的这是一类。没证入净意乐的人就算是两个差别吧，两个差别。说是我们相信佛法，相信佛法，我看自己也说不清楚，怎么叫做信佛，说我相信佛法僧信佛，怎么叫做信佛？我看也说不清楚，什么叫做信佛？我对于佛法僧有信心，你讲一讲怎么叫做信佛信法信僧，我看都说不清楚。若是常修学止观的人，稍微好一点，因为你就会深入一层的什么叫做佛，他心里面和以前没修止观的时候不同，不一样，心情是不一样的。如果也不大学习经论的人，譬如我们说《金刚经》说的，「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」

我说我自己的丑陋的境界，我心里面很奇怪啊，看见《金刚经》讲这一句话，很久感觉到不明白啊，怎么回事呢，这不是佛。「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来」这不是佛吗？很久不大懂这个事情，很久不明白。所以若是说我是相信佛，你不可能会说出一个道理来的。但是你若是深入的学习的时候呢，《金刚经》的道理和其它经也是一样，就不同了，完全不一样了。而这个时候对于佛法的信心也不同，虽然没有证入净意乐地，就是信心不一样，信心不同了，不一样的。你常常修止观，那个时候你对于佛法的信心应该是比较坚定得很，特别坚定，而不容易动摇，也是这样子。所以「若以证入净意乐地常无违犯」这是很自然的事情。这下面说出个理由来，「由得清净意乐菩萨」就是已经证入第一义谛了，这种人你说什么是佛？他的心情不同。若是我们学习经论啊，你若不特别注意的话，若有人提出问题，什么是佛，你都不容易解释。顶多记住那个佛是印度话，翻到中国话是觉者，只这么讲一讲也可以。但是你能进一步说，说不上来啊。

我们现在，我现在想到这里，我就说到这里，我们办佛学院上这个课，安排课程的时候，安排什么课程？安排你学习《佛遗教经》这是好，那么或者是《四十二章经》，或者是《八大人觉经》《佛遗教三经》，好像是它浅了一点，或者《二十颂》《三十唯识颂》，其实初开始应该讲《阿毗达摩论》。《法蕴足论》那上面写的是目犍琏尊者造，应该学习这些论，应该作这个课程。它那上面讲，你念佛念法念僧，他讲了，那和我们一般不一样，不一样的。你若是学习那些论了的话，然后人家问什么是佛，他讲的不一样，不只说是说佛是觉，不只是这个意思。说什么是法，那他说的不一样，另一种。所以应该学习《阿毗达摩论》《法蕴足论》这些论，讲讲这些论是

很好的。它对于佛法的认识能深刻了一点，这是这样。

「由得清净意乐菩萨，譬如已得证净苾刍」，这个得清净意乐的菩萨，清净意乐，意乐也可以念（ㄌㄜˋ）也可以，他有欢喜心。若念意乐〔ㄧㄠˋ〕就是他的愿，他有清净的意愿，这个时候他发了无上菩提心。初得无生法忍的人他有很大的欢喜心，所以叫做乐（ㄌㄜˋ），他这个时候因为与第一义谛相应了，他有更高尚的意愿，那不同。他看见什么境界他能向道上会，他不现虚妄分别，所以他心清净。这个菩萨他内心清净的境界是什么境界呢？说一个譬喻，「譬如已得证净苾刍」，譬如已经成就了证净的比丘，就叫做四证净，四种证净的比丘。四证净就是佛法僧戒，这四证净。四证净是什么？他对于佛的信心，对法僧对戒的信心是不可动摇的，这个时候那叫做「净」。清净实在就是信，他那个清净的信心非常的坚定，那和初开始，也是出了家，但是也不学习经论，说我也信佛；当然他信佛，不然怎么会出家呢，完全不一样，心情是不一样的。所以譬如已得证净的比丘，就证悟了，对于佛法澹有清净信心的这个比丘。

「恒时法尔于佛法僧以胜供具承事供养。」他长时间，不是短时间；「法尔」，不勉强地很自然地，对于佛，对于法，对于僧，他都是用最殊胜的供具承事供养，来供养佛，恭恭敬敬的供养佛，完全不一样。说是四证净的比丘，实在就是初果须陀洹。现在由得清净意乐菩萨，初得无生法忍的菩萨，也就和那个须陀洹也相似，可以作譬喻，彼此间有相同的地方，这样意思。

我头几天我也讲过，在《成实论》上说过，我头几天也说过，说我们一天上早殿，上晚殿，然后还有时间的话也会拜佛，会念佛，会念经，这就是很好的出家人了，是这样子。但是《成实论》上说批评这件事，这个啊随时都可能失掉信心，对佛没信心。他很好啊，实在就可以变成非佛教徒的，就是不稳定，他对佛法的信心不稳定。有的说我原来不信佛的时候，我是老是倒霉的，但我是相信了佛，归依三宝以后，经济就好一点，就发财了，唉呀信佛是有功德。发财了，发了几天几年又倒霉了，做生意又亏损了，很多我不信佛了。这个我认为还是情有可原，什么情形呢？他也是环境没有什么不如意，也忽然间就不信佛了，我认为这还是时时会有的。他在佛法里面，看见一件事不满意就不信佛了。有的归依三宝几十年的老居士啊，他对人说，我归依佛，归依法，我不归依僧。就看出这个人，信佛几十年了，他对于佛法还是没有智慧，他不知道，归依僧那个僧呢，你不归依僧，那个僧是谁啊？不归依僧。僧就是观世音菩萨，除了佛以外，还有观世音菩萨，大势至菩萨，文殊菩萨，普贤菩萨，地藏菩萨，这都是僧嘛，已入大地的法身菩萨这都是僧啊。归依几十年了的那个在家居士，我不归依僧，这表示什么意思？表示信佛几十年了，他对佛法还无所知，这件事还不明白，这件事不懂。为什么在家居士是这样子？出家人要负责，他没讲这件事，他没讲，那个僧是圣僧，他没讲。就是这就是僧，剃了光了头，穿了出家衣服受了戒这就是僧。也是僧，但不是归依僧那个僧，不是的呀，就是没讲这件事。已经出家不只是六十年了，看见这是老僧宝，听着就是这么回事。如果你若是我们出家人啊，你常常讲解佛法，应该久了自己应该有程度可以阅读经论，要知道这件事，我归依僧是圣僧，那他敢说我不归依僧吗？那有这种事呢。如果你真实是深入佛法学习归依僧，凡夫僧也是我归依的，也一定会有这么一句话，不会说凡夫僧我不归依，没有这句话，一定是这样子。但是今天不是，就是我们出家人不愿意学习佛法；你讲一讲，什么叫做归依僧，我认为一样，和在家居士一样，也是迷迷糊糊的。而已经出了家不肯学习佛法，认为这是一个天经地义的事情，我不学习佛法是对的，我们出家人也有这种想法。我们今天的汉文佛教就是这样子。什么叫做佛法衰？这就叫做佛法衰微了。什么叫做佛法兴盛？就是你能够成就了证净比丘，得清净意乐，那这是佛法的兴盛。我再说一句烦恼话，不学习佛法的出家人感觉很安闲，很安闲自在，他不感觉这是个大问题，不知道，不知道这件事。在我个人想，不要说是学习佛法，你没学习佛法先不说；就是学习佛法了，而还不知道东西南北那都是大问题，何况完全不学习佛法呢。

「譬如已得证净苾刍，恒时法尔于佛法僧以胜供具承事供养。」这里边有两个意思，一个就是他能够，这种已入圣道的人啊，他对于佛法僧的信心那是不得了的，那是非常深奥，非常坚定的。所以他若见到佛，见到这些僧啊，你比方说初果圣人，看到这个修行人他的心的恭敬心非常的强，非常的强。所以他有什么他都能供养。我看一本经上说，比如说现在这个初果圣人，已经得初果了，他现在只有一碗饭，他若吃下去，他的命就可以活下去。但是现在佛来了，他那碗饭供养佛，他自己不吃了，他能这样，能达到这个程度。他不顾惜自己的生命，这可以看出那个信心到什么程度，所以这是一个意思。「恒时法尔于佛法僧以胜供具承事供养。」初果须陀洹是这样子，清净意乐菩萨也是这样子，这是一个意思。第二个意思呢，这些得入圣道的这种人，不管初果圣人也好，得无生法忍的菩萨也好，他的内心是清净的，内心也是常时清净，偶然也会有一点失念也是会有，但是失念是有是有，不像凡夫这样子。那个《阿含经》作个譬喻，说是这个锅啊，烧饭烧菜的锅烧红了，掉下一滴水，那一滴水很快地就干了。说是得无生法忍的菩萨，得初果的圣人他有的时候失掉了正念的时候，就像那个烧红了的锅，那一滴水，很快的就干了，他很快的心就清净，那个不清净就没有了。他还是有一点，还是有那么一点。我说这两个意思，一个得清净意乐的菩萨内心清净，第二他又能够以胜供具承事供养三宝，这两个意思。而我们凡夫没得圣道的人，现在只是他内心的清净不清净这不要讲，你要以盛供具承事供养三宝，供养佛，供养法，供养僧，天天要这样栽培，这样意思。看这个《披寻记》：

「若已证入净意乐地至承事供养者：谓诸菩萨住极喜住，是名已入净意乐地。」谓诸菩萨他们修四念处，住了极喜住，从外凡到内凡，从内凡入了见道，初入见道叫极喜住。「极喜住」这句话就是有极大的欢喜心，当然这个人就是有善根啦，他对佛法有欢喜心，他肯学习，然后也肯用功修行，他心里面就想要得圣道。想要得圣道，还没得圣道，心里面不快乐。但是忽然有一天得无生法忍了，心里非常欢喜，所以叫极喜住。「谓诸菩萨住极喜住，是名已入净意乐地。」这就叫做净意乐地，就是他这个时候，菩萨呢，前边说过他是利根人，利根的原因，因为学习般若法门。这个声闻人小乘佛法的学者对大乘佛法来说，就完全都是钝根人。只有学习大乘佛法的般若法门的是利根人。这样子他同时修我空观，他也修法空观。他若是由暖顶忍世第一到了见道的时候，就是证入了真如三昧，这个时候心里面清净，远离一切戏论。他在这个根本无分别智的时候是无分别的境界，到了后得智还是有分别，得大欢喜的，所以叫「极喜住」。

「于此住中，由二因缘现见诸佛。」就是在这个极喜住这里，也就是清净意乐里边，有两个原因现见诸佛，不是说我将来可以去看见佛，不是；他现在就能见到佛。「既得见已，随力随能，兴一切种，恭敬供养，」这「现见诸佛」这句话呢，看这个意思他是先见法身佛，先见第一义谛，法身佛是第一义谛，先见法身佛这是一种。但这上面说「现见诸佛」，那就是佛的化身佛。佛的自受用身不容易见到，那不容易，化身佛是容易见到，因为这是得净意乐的菩萨他能见到，他有两个理由他能见到。

「既得见已，随力随能，兴一切种，恭敬供养，」他见到佛了，随他的力随他的能，随他的心力，随他的能就是他的福德，福德所能。「随力」应该是智慧，「能」应该是福德。都得入圣道，福德智慧也不一样的。「随力随能，兴一切种，恭敬供养，」他发起各式各样的恭敬供养佛。「奉施种种上妙乐具」恭敬的布施种种的上妙的乐具供养佛。「乃至广说」那你看《华严经》就是这样。

「二因缘者」，就是由二因缘，这个初得清净意乐地的菩萨可以见到佛，两个因缘。那两个因缘呢？「谓麤净信及正愿力」一个信一个愿，但这上面说「麤净信」。「如住品说」（陵本四十七卷二十四页）我到那里念了一遍，那个文我也抄下来了，但那上没解释，什么叫「麤净信」我没看见《披寻记》怎么解释没看见。我没看见解释，我现在我姑且解释一下「麤净信」。因为初得无生法忍的菩萨只是断了分别我执，分别法执；俱生的我执，俱生的法执这些烦恼都没断，所以他那个净信还是麤我姑且这么讲。那么他这个时候看出来呢，我们头几天也提过这件事。得无生法忍的菩

萨呢有两个地方得无生法忍，一个是在未到地定，一个是在初禅。那当然他也可能会初禅二禅三禅四禅，有的人他没有信佛的时候他就得四禅了，那也可能的。那么或者是他完全没有禅，相信佛法以后努力的静坐，修奢摩他的止，修毗婆舍那观。修奢摩他的止，慢慢慢慢地进步得了未到地定，在未到定地里面，你修毗婆舍那的观，修四念处，那么就得无生法忍，可以这样。那么在未到地定里面得无生法忍，和在初禅里面得无生法忍有什么不同呢？有一点不同。就是在初禅二禅三禅四禅里面得无生法忍比较容易，因为那个定力深，定力若深你的智慧力量也就强一点。若是在未到地定里面得无生法忍呢，未到地定的定力浅，定力浅力量就不大，力量不大，你要得无生法忍就是智慧本身力量要大，这样才能够断惑证真，契入第一义谛。若是在初禅二禅三禅四禅里面，那个定的力量大，定的力量大，那个智慧也随之就大了，就可以断惑证真，就比较容易一点，就是这是个差别。现在我们说一个就算是在未到定地，在未到地定里面，他得无生法忍的话，若假设是这样的话，他在这里能见到佛。那上面《瑜伽师地论》四十七卷二十页上说，假设这是佛灭度后的佛教徒发无上菩提心，他修四念处，到了未到地定的时候，那么佛灭度后这时候他看不见佛嘛，佛已入涅盘了嘛，就是佛的化身你看不见。看不见，但是他想要看见，这是人之常情。人之常情呢，或者他从师长那里听说，十方世界有佛，譬如说阿闪佛国，药师佛国，或者西方极乐世界有佛，或者他从经论里面，读经论的时候知道这件事，十方世界有佛。十方世界有佛，他就想要见，他一入定的时候他心里面就念，想要见阿弥陀佛他心里面念「南无阿弥陀佛」，阿弥陀佛就看见了，他就看见阿弥陀佛了，就在未到地定里面。但是他现在是圣人，他不是凡夫啊，圣人在未到地定里边念阿弥陀佛，就见到阿弥陀佛。他若念弥勒菩萨，就在定里边念弥勒菩萨，就看见弥勒菩萨。念阿[门+人+人+人]佛，念药师琉璃光如来也就能见到，就是这样子，他就见到。若是那个「正愿力」，前面是说「麤净信」，实在那里有智慧的，有证悟诸法实相的智慧在那里，智慧相应信。他就是现在一入定，他想要见佛就能见，这是一个这麤净信。

「正愿」是什么呢？正愿他要说是，当然是听他师长讲或者从经论上看，西方阿弥陀佛国，那里阿弥陀佛成佛以来已经十劫，他现在在那里，他想我在这个世界这个地方不是那么好，我希望我将来能往生到佛世界去。到佛的世界去，他就能如愿，就能满他愿，所以这也是见佛，是这样子。我们看那个《卢山慧远法师传》，慧远法师他念阿弥陀佛不是像现在的人念阿弥陀佛名号，不是；他是修定，他应该是修止观了，他是在定中见到阿弥陀佛，在止观上看。在高僧传上也看到其他的人也看见佛，也和佛说话，有这个事情，那就是他们用功修行成功了。最低限度就是达到未到地定，在未到地定里面修诸法实相观就可以见到佛的，就会有这样的事情。所以要发心好好静坐，好好静坐，把奢摩他的止逐渐逐渐进步，你同时要修毗婆舍那观，修四念处的观。观也进步，止也进步，到未到地定的时候，就可以见佛。这件事我们以前上课的时候提过，是在《摄大乘论》上也说到这件事，但是印顺老法师《摄大乘论》那个讲记，印顺老法师他不说，他不提这个事情。这是说「由二因缘现见诸佛」，这上面当然是指得清净意乐的菩萨。「由是此说，常无违犯」因为这些初入圣道的圣者，他们对于佛法僧的信心是极强的，特别强烈的。所以他们是不会违犯这条戒的，他是常常要供养三宝，「常无违犯」。

「若诸菩萨已能见谛，于佛法僧所有净信深固根本，于余生中亦不可引；」这又说到这件事，说「若诸菩萨已能见谛」，已能得到无分别智，见到第一义谛了，也是见到苦谛集谛灭谛道谛。「于佛法僧所有净信」他对于佛的净信，对于法，对于僧所有的清净信心；「深固根本」他那个清净的信心，非常的深哪，就像那大树的根似的，说是来了大风了，那大树的枝末上稍微的摇一摇，根那是不动的，和小草可是完全不一样。「于余生中亦不可引」，这一生他死掉了，第二生的时候他对于佛法僧的信心怎么样呢？「亦不可引」，也不可以动摇的。他是坚定的信心，是这样的，亦不可以。「及净尸罗于恶不善法获得毕竟不作律仪。」说是他对佛法僧的信心那么强，他对「净尸罗」清净的戒，他也是不可思议。「于恶不善法获得毕竟不作律仪。」他那个所持的清戒，清净的戒法啊，对于那个恶不善法有罪过的事情，「获得毕竟不作

律仪」，决定不会再作错误的事情。所以四证净，就是对戒有证净。「如是名为已得证净比丘」要达到这个程度，这叫做证净比丘。「即四证净」证净比丘就是四证净这句话。「谓佛法僧戒。」就是对于佛有决定的信心叫做证净，法僧戒都是有同样的信心。

「由依净信，设在余生于三宝所毕竟无转，」说是初果圣人他在这个世界上寿命到了第二生的时候，「设在余生于三宝所毕竟无转」他的信心也是不转动的，不会动摇的。「是故说言，恒时法尔于佛法僧，以胜供具承事供养。」一定是这样的。所以这个无违犯就是这两种，一个心狂乱，菩萨心狂乱，心里有病了，你看这个真是啊。我看那个《俱舍论》上是那样说，圣人有的时候也可能会得神经病，有时候也有可能这个事情。「由意乐净」就是圣人他的心清净，不会再犯这条戒的。

列二、贪着供养（分二科）　张一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，有其大欲而无喜足；

这是贪着供养，前边是供养三宝，现在是第二科贪着供养。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，」受了戒以后就安住在戒里这么用功修行。但是这位菩萨「有其大欲而无喜止」，他心里面那个贪欲心非常大，没有满足的时候。这个「喜足」这个「足」就是他所爱乐的东西已经很多了，他满足了，心里就欢喜了，所以叫做「喜足」。现在这位菩萨他的贪欲心大呀，没有满足的时候，所以这不是欢喜。

于诸利养，及以恭敬，生着不舍。

究竟什么大欲呢？「于诸利养」对于这个信徒对于他的供养，财的供养；对于他的恭敬心，他就爱着这件事，爱着利养，爱着人家的恭敬，在这里面生了执着心不弃舍，不能舍掉执着心，执着心不能舍，宁受不舍。

是名有犯，有所违越，是染违犯。

这就是这样子。看这个《披寻记》：

「有其大欲至是染违犯者：此中违犯，由贪烦恼猛盛故起；」犯了这条戒呢，他就是有贪烦恼。这贪烦恼力量非常大，所以叫做猛盛，所以生起这种执着心。「故是染污」所以这贪烦恼不是清净的事情，就叫做染污的违犯。「如摄事分说。（陵本九十九卷六页）」。这是有违犯，下边说无违犯。

张二、无违犯

无违犯者：谓为断彼生起乐欲，发勤精进，摄彼对治，

这条戒在凡夫菩萨没得无生法忍，他久远以来的熏习就这贪着心重，但是要想不违犯这条戒怎么办呢？「谓为断彼生起乐欲」就是说啊为了要断除去大欲而无喜着的这种贪心，断除这个心。「生起乐欲」他先现出来我要断除去这种贪心，先要有这样的意愿。「乐欲」就是他要有这样的意愿，要断烦恼的意愿，就是有愿。「发勤精进，摄彼对治，」有愿以后要采取行动，光有愿不行啊，他就是发动了特别精进的力量，我不怕困难。「摄彼对治」摄者取也，或者是求，或者就是学习，学习对治大欲而无喜足的这个贪着心。「于诸利养及与恭敬」贪着的这个心，我要学习佛法来对治这个烦恼，摄彼对治，学习佛法来对治。

虽勤遮偶而为猛利性惑所蔽，

他反省自己有这种大欲，有这样的烦恼，很可羞耻，感觉到很不对啊。所以要低头一点，向人低头，要学习佛法，学习佛法，学习对治烦恼的法门。每一天常常静坐，那就是修四念处啊。「勤」，虽勤遮偶，勤，不懈怠，精进的静坐，修四念处。虽然这样精进的修行啊，「遮偶」，用这个四念处来障碍这个大欲叫它不要动，这样子啊。「而为猛利性惑所蔽」但是也不行，他那个大欲还是很猛利的，力量很大。这个猛利性的烦恼所蔽，就是遮蔽他的心，把他的心被烦恼所蒙蔽了。

数起现行。

你虽然修四念处观啊，但是你的大欲还是动，数数的动起来啊，活动，还是要贪着利养，贪着人家的恭敬。这样子呢，就不算你犯这条戒了。但是这不能说没有罪，只是说你没有犯罪的心，你现在常常对治它嘛，这就算你没有犯戒，但是你还是有过失的。看这个《披寻记》：

「猛利性惑所蔽者：此中性惑，谓俱生贪。」这此中说这个性惑是什么呢？「谓俱生贪」那他就是生来就有这个贪心就很大的。「上品现行，」那当然是就是从宿世带来的，到今生的时候，如果年纪稍大一点，那个贪心要现行的时候不得了，是上品的，就是很强烈的。「故言猛利，」所以叫做而为猛利性惑所蔽。

「心为蔽抑，不自在转，」他那一念清净心就被这个烦恼所遮蔽了。「不自在转」我想不要贪都不行，就是非要贪不可。「故言所蔽。此依初业说无违犯。」这地方说你若肯这样做嘛，就算是没有违犯，没有犯这条戒。但是这是指初开始发心受菩萨戒的人说的，是初业的人说的，所以叫无违犯。如果你出家几十年还这样子，那就不能再这么讲了，那就说你戒了。这是这一条。

宿二、于随世仪（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸耆长有德可敬同法者来。

下边第二科，一共是分六科，这是第二科，于随世仪。第一科是于诸供养，于诸供养里分两科，第一科是供养三宝，第二自己贪着供养。这是第一科讲完了，现在第二科于随世仪。随世仪分两科，第一科是有违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸耆长有德可敬同法者来」这位菩萨呢，「见诸耆长」有这么一天看见一个耆长，「耆」就是年纪很大了的意思，我查查字典，「耆」六十岁就可称之为「耆」了。「长」就是戒腊很高，他已经受戒几十年了，这样子。「有德」他这位菩萨呢，还是有道德的，有道德就是有戒定慧，不是别的，戒定慧的境界很高，有道德。而这个是应该是真实有道德的人，真实是有戒定慧的境界。「可敬」是可以恭敬的，真实是有道德的人，可恭敬的。「同法者来」现在安住菩萨净戒这个人，也是学习佛法的人，有正知正见的，「耆长有德可敬」也是有正知正见，有高深的戒定慧的境界，所以是「同法者来」。

骄慢所制，怀嫌恨心，怀恚恼心，

而这位菩萨呢，心里面骄慢，为骄慢心所制伏，他那个心为骄慢的烦恼制伏了。「怀嫌恨心」心里面看见了这个耆长可敬的人来啊，心里就不高兴，「嫌」就是不高兴，就恨这个人。「怀恚恼心」这个「恚」也就是恨，但是「恼」呢，因为恨啊，所以心里面有很多忧恼，也可能他和这个耆长他们以前有什么问题，所以就是有恚有恼。「恨」是对那个耆德说，这个「恼」是自己本身有很多的烦恼，很多的忧愁苦恼。

不起承迎，不推胜座。

这个耆长有德可敬同法者来，应该起来去欢迎这位大德，但是他不，「不起承迎」不这样。「不推胜座」也不会让一让，推者让也，不推也就是不请，也不请这位大德坐最好的座位那里，不这样做，那么这就是有点问题了。

若有他来语言谈论，庆慰请问，

这个地方这个他呢，不是前面耆长有德，这个「他」应该是和「安住菩萨净戒律仪的这个人」地位是差不多的这个人，这个人来了。来了彼此间谈话，「庆慰」有什么吉祥的事情来祝贺。或者「请问」，或者彼此间有什么其他的什么事情来请问。

憍慢所制，怀嫌恨心，怀恚恼心。

对这个人他也有高慢心，有憍慢心，「憍慢所制」。也是有嫌恨心，有恚恼心。

不称正理，发言酬对。

那位「若有他来语言谈论庆慰请问」，他呢不随顺正理来说话，来酬答对方的语言不这样。

是名有犯，

这两个都不对，对于那个有德的，还是彼此间相差不多的人，你这样态度就是犯戒了，就是有罪过了，有犯。

有所违越，是染违犯。

你犯了这条戒了，这个犯是染污的违犯。看《披寻记》：

「见诸耆长有德可敬同法者来至是染违犯者：年德俱尊，此说耆长有德可敬。」这个「年」就是戒腊，「德」这位菩萨他的修行，是很有修行的；这两方面，戒腊很高，道德也是很高的，都是值得尊重的。「此说耆长有德可敬，于如是辈同法者来，」像这一类的有德的人，有同一思想的人来了。「应正奉迎敷坐」应该郑重的欢迎他，给他敷坐，准备一个坐位。「延坐」要请他坐。然后「敬问礼拜合掌殷勤修和敬业。」应该是这样的。

「年德相似，此说名他。」后边说是有他来语言谈论那个他，那是怎么回事呢？此说是「年德相似」大家受戒的年岁也不差多少，那么彼此间的修行也是差不多的，这就叫做「他」。「于如是辈应正问讯」这种人来了也应该互相问好。「酬对欢慰，」欢喜地大家谈话。「以软美言，共兴谈论。」用柔和美好的言语大家谈话。「不依等慢而自格量。」不要随顺于自己，我也不次于你，你看你了不起，我也不次于你，叫做「等慢」，这就是慢。「而自格量」，自己心里就这样想，我不次于你，你高过我吗，我不次于你，就是这个意思。「义如菩提分品说。」（陵本四十四卷十九页）。

「若诸菩萨于此应作而不作者，」应该合掌问讯请坐，以软美言谈论，但不这样作，应作而不作者。「是故成犯，」所以就是有罪了。「此犯因缘，由憍慢制及怀嫌恨与恚恼心，当知皆是盛烦恼摄，故是染污。」所以这个犯是染污的违犯。若是常常的修四念处，观法无我应该没有这个问题。常常修止观，观一切法空无我无我所，就没有这个问题，就不会这样的事情。

非憍慢制，无嫌恨心，无恚恼心。

前面是染违犯，下面「非憍慢制」假设这位菩萨没有憍慢心，他的心没有为憍慢所制伏；他心里面也没有嫌恨心，也没有恚恼心。

但由懒惰懈怠忘念无记之心；是名有犯。有所违越。非染违犯。

但是由懒惰，或者是大德来了，或者是同学，或者是什么人来了，心里面就是没有表现出来恭敬，懒惰懈怠；「忘念」忘掉了正念；「无记之心」这也不属于好，也不属于坏。这也是有犯。「有所违越」也是犯这条戒了。「非染违犯」不是染污的违犯，那么过失就轻了。看《披寻记》：

「但由懒惰懈怠忘念无记之心至非染违犯者：此中略说有四种心：谓懒惰」是一种，「懈怠」是一种，「忘念」是一种，「及与无记」是一种，有这四种心。「前三皆是放逸所摄。」前三懒惰懈怠忘念是放逸所摄。「后之一种无知所摄。」属于无知。「故非染污。」这没有憍慢心，没有慢就算是非染污。「义如摄事分释。（陵本九十九卷六页）」。

「此复云何？」这又是怎么回事呢？「懒惰懈怠是放逸果；忘念是放逸因。」就是忘记了，由于忘记了，所以就懒惰懈怠，所以有因果关系。「由是此三皆放逸摄。」这三种都是属于放逸的。「由无觉慧无所知故。不能记别如所应转；名无记心。」这个前面都算是放逸摄，后边无记是怎么回事呢？「由无觉慧」他这个心里面觉慧没有现前，就不知道这个事情。「不能记别如所应作」，他不能了别我应该这样作。「如所应转」应该对任何人都应该恭敬，欢迎人家。他不能这样作，名叫无记心。

「由是无记无知所摄，非约性类名无记故。」这里说无记就是这样讲，没有觉慧，所以叫做「无知所摄」。「非约性类」不是说这是善性，这是恶性，中间是无记，不是这样解释，「名无记故」。「不作此释，有多相违。」你若不作，没有觉慧，所以叫做无记。如果不这么解释，那这段文上有很多，有点相违相矛盾的地方。「圣教不说懈怠忘念通无记故。」经上不说懈怠心忘念是属于无记，没有这句话。「亦不别说有无记心犯所犯故。」经上也没有说由无记心犯了戒的。「无知成犯。」说无知而犯了这条戒呢。「总有多种。谓于所犯不审听闻不善领悟；」怎么样算是无知成犯了呢？

谓于所犯的戒法，「不审听闻」他不能够注意地，专心地听闻善知识的讲解；所以他不专心呢，就不善领解，不能够「善」者能也，不能够领悟戒法的开遮持犯。「彼无解了，无有觉慧，」他不能够领悟，所以也就无所解了了，也就没有觉慧了。「无所知故，于其所犯起无犯想，而犯众罪。」他对他所犯的戒，他认为我没有犯，这样子犯了很多罪。

「今于此中唯取无有觉慧，说为无知。」现在这段文呢，只是取其中的一样，就是没有觉慧所以叫做无知。「谓于年德俱尊或相似者来，现前时及兴言论，」他没有作意，就是心里面没有动起来。有大德来，或者有同学者来，他心里面好像没有人来似的。「都无作意不觉知故。由是因缘，虽有违犯而非染污。复次此懒惰懈怠放逸为因，故说非染；前文所说懒惰懈怠轻慢为因，是故说染。」前文也是有懒惰懈怠的话，但是那里面有轻慢的意思，所以叫做染污违犯了。「染非染别，如是应知。」有轻慢就是染，无轻慢就是非染。

列二、无违犯

无违犯者：谓遭重病，或心狂乱，

这下边说无违犯，前边说有违犯。有违犯，有染违犯，有不染违犯。现在说无违犯。「无违犯者，谓遭重病，或心狂乱，」就是说这个菩萨他有重病，那么这个身体很不对劲了，那么有大德来，他没有起座，没有表示欢迎，这不算犯。或者这个菩萨他心面狂乱了，也不算犯。

或自睡眠，他生觉想，

或者自己正在睡觉，对方来了认为你没有在睡觉。

而来亲附语言谈论，庆慰请问，

那当然你睡着觉了，就不能回答，不能谈话了，那这不算犯戒。

或自为他宣说诸法，论议抉择，

或者自己这个时候为大众，为他人在宣说诸法，在讲解佛法。或者是和预定的一些人在讨论佛法，那这个时候，别的人有大德来，没有起座欢迎他们，这也不算犯戒。

或复与余，谈论庆慰，

或者你这时候和别的人在谈话，有什么庆慰的事情。

或他说法，论议抉择，属耳而听，

或者是别的人在讲经说法，别的人在讨论佛法；「属耳而听」而这位菩萨呢他在注意地，耳注意地听对方说法论议，那这样子也不算违犯。

或有违犯说正法者，为欲将护说法者心，

或者说是有人来了的时候，你若是起座去欢迎对方，和对方谈话，你就是违犯了说法的这件事，你打人闲岔了。大家都在听经，有人来，你去和人家去讲话，有一点扰乱性质，那就是违犯说法者了，说法者不同意这件事。「为欲将护说法者心」所以你有别人来，有大德来，有什么同学的来，你相识的朋友来，为了你愿意保护，爱护说法人的心情，你不要动，这样也不算犯。

或欲方便调彼伏彼，出不善处，安之善处。

或者是有什么大德来，有同学的来的时候，「或欲」或者你内心里面想，以如是为方便，我不睬你，我在这坐着不动，以如是方便来调伏那个人；「调彼伏彼」调和他的烦恼，降伏他的烦恼。「出不善处安立善处。」这样子对对方有什么好处呢？能令对方从不善处解脱出来，安住在善处。有这样的功德，那你不起座，不谈话也不算犯戒。

或护僧制，

或者是你要爱护大众僧的规则，这个地方是由佛教团体他立出个规定来，讲经的时候，任何人不要说话，他就这么规定出来，你要守这个规矩，不能说你的朋友来了，你就和他谈话，不可以。这样也不算犯。

或为将护多有情心，

或者是你为了爱护很多人的心情，很多人的心情说，听经的时候你就安住着不要动；如果你若动了，你同你的朋友在那儿说话，很多当时法会大众很多人都不高兴了。所以或为将护多有情心不要动，那也不算犯戒。

而不酬对，皆无违犯。

那时候你的朋友来了，你和他不说话，他说话你不酬答，不算犯。「皆无违犯」这样意思。看这《披寻记》：

「无违犯等者：初二种相，通说一切；后所余相，唯说不酬对。如是应知。」

宿三、于他延请（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他来延请，或往居家，或往余寺，

这是前边是顺世仪，现在这是第三科，第三科是于他延请，第二科于随世仪，第三科于他延请。这里分两科，第一科是有违犯。

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪的时候，「他来延请」有的人来请你，他来请你有事情。请到什么地方去呢？「或往居家，」或者往到那个居士家里边去，那么这可能是居士来请他。「或往余寺」或者有法师来请你到别的庙上去。请到那干什么呢？

奉施饮食。

布施你的饮食。

及以衣服等资生具。

或者布施衣服等诸资生具。

憍慢所制，怀嫌恨心，怀恚恼心，不至其所，不受所请，

但是你就不高兴这件事，你有憍慢心，你的心为憍慢所制伏了，随顺憍慢去处理事情。那么心里面呢，「怀嫌恨心」，对来请你的人你不高兴他；「怀恚恼心」，心里面有很多很多的烦恼。「不至其所」不到他的地方去；「不受所请」不接受他的邀请。

是名有犯，有所违越，是染违犯。

看这《披寻记》：

「他来延请者：延谓招延。」就是招请。「为修福故」为什么请你呢？是为了修福。「欲求果报，」目的是要求福德的果报。「是故招延」。请呢？「请谓奉请」他来延请的请字是什么意思呢？「请谓奉请」也就是恭敬的来邀请你。「为修慧故」他请你干什么呢？为修智慧。「欲求解脱」希望解脱生死。「是故奉请。」所以恭敬的来请你。「如摄异门分说。（陵本八十四卷二页）」这是说怀嫌恨心，怀恚恼心，不至其所，不受所请，这叫做有违犯。

若由懒惰懈怠忘念，无记之心，不至其所，不受所请；

不到他那儿去，不接受他的邀请。

是名有犯，有所违越。非染违犯。

也是有所违越，但是非染违犯，没有高慢心，这是有违犯。下边是无违犯。

列二、无违犯

无违犯者：或有疾病，或无气力，或心狂乱，

人家来请你，你不接受，那也不算违犯是什么呢？或者你自己有病，或者是没有气力，不明显的有病，但是没有气力，没气力就不能走路了。「或心狂乱」或者你有神经病了，也可以不去。

或处悬远，

或者是那个地方离你太遥远，「悬」就是远。

或道有怖，

或者是经过的道路上有恐怖，有怨敌。

或欲方便调彼伏彼，出不善处，安之善处，

或者是想要以如是方便，就是不受邀请，用这来调伏对方，出不善处，安立善处，那也不算犯。

或余先请，

或者是在这个人邀请之前，有其他的人请你了，那么你就不答应他，也是合道理。

或为无间修诸善法，

或者不要间断，长时期相续不断的修诸善法。「欲护善品，令无暂废」常时间不间断的修诸善法，就是修奢摩他的止观，修毗婆舍那的观，修奢摩他的止。这个是要不间断的修才能有成就的，所以或为无间修诸善法。

欲护善品，令无暂废。

想要保护自己所修的法门的善品，使令他暂时的都不要停下来，就是要精进才能有成就。看《披寻记》：

「或为无间修诸善法等者：此中善法，唯说定心。」就是修奢摩他说的。「精勤加行，是谓无间。」那要精勤努力的修行才可以得禅定的，所以叫做无间。「定资粮等说为善品」定的资粮。定的资粮是什么呢？于食知量，安住净戒，修悟寤瑜伽，修根律仪，正知而住，这是定资粮，善品。「令不退失，是名为护。」使令自己所修的奢摩他不退失叫做护。

或为引摄未曾有义，或为所闻法义无退。

前面这一段是约定说的，「或为无间修诸善法，欲护善品，令无暂废。」这约定说，下边就是智慧了。「或为引摄未曾有义」或者你现在用功修行，修四念处，你的

目的想要引摄，想要成就。就像一个井，在井里取水，你摇一摇把那个罐子放下去；放下去得到水了，再摇一摇，再摇上来。那么就叫做引摄。现在引摄什么呢？就是要引摄未曾有义，就是第一义谛。我们行住坐卧，眼耳鼻舌身意，一切时一切处都是第一义谛，但是好像距离一万八千里，就是这样子。这样子那么现在怎么办呢？要把这个第一义谛现前，把它现前，把它引发出来。那么你就要有无分别智，要成就这无分别智，证悟第一义谛。引摄未曾有义，「未曾有」怎么讲？就是离一切相的意思，要显现离一切相的第一义谛，叫做「引摄未曾有义」。就是为了得无生法忍，就这个意思。前面是为得奢摩他的定，现在这个是得毗婆舍那的观。

或为所闻法义不退。

「或为引摄未曾有义」是证悟第一义谛的意思，「或为所闻法义不退」这是闻所成慧，闻思修三慧。所闻法义不退失，我学习这个佛法我要温习，你若不温习就得不到，所以「或为所闻法义不退」，或者是你希望这个样子，这样子你不受他的邀请也是可以，也不算犯戒。

如为所闻法义无退，论议决择，当知亦尔。

或者是同多少人约会，要讨论佛法，就是论议决择，那我就不能够去赴你的邀请，那也是不算犯戒，所以是当知亦尔。

或复知彼怀损恼心，诈来延请，

或者是你知道那个来邀请你的那个人啊，他不怀好心，他想要伤害你，损恼心伤害你。「诈来延请」用欺诈的心情来请你到那去，你到那去就倒霉了，所以是诈来延请。

或为护他多嫌恨心，

或者是为了保护很多人的嫌恨心，你若答应他的邀请，很多人会嫌恨你，那你就不答应也不算犯戒，是这个意思。

或护僧制，

或者是要遵守大众僧的规矩，大众僧的规矩，这个人来邀请，大众僧的规矩是不准你受他邀请的。大众僧作了羯摩了，这个居士，我们是覆钵羯摩，就是不受钵不到他那儿去乞食，说护僧制。

不至其所，不受所请，皆无违犯。

这也不算犯这条戒。看这《披寻记》这一点：

「或为引摄未曾有义，创得现观见实真如，」创得就是才开始得，得到现观，得到无分别智。「见实真如」就是证悟了离名言相的真如了，叫做「实真如」，名言安立的真如不是真实的真如，这实真如是离名言相的意思。「是名未曾有义。」这个实真如就叫做未曾有义。

「于现观前，若以分别所摄如理作意」于现观之前，就是成就无分别智之前。「若以分别所摄」就是属于心里面要去分别，这是有相这是无相，这是八正道，这是七觉支，分别所摄。「如理作意」就是随顺真如理的分别去观察的话。「思惟其相」思惟我不可得，思惟因缘所生法，名言安立的一切法都是毕竟空的，思惟其相。「修

习加行，」你努力的去这样修毗婆舍那观。「令能证得」你这样子你毗婆舍那逐渐进步呢，就能证得未曾有义了。「是名」叫做「引摄。」那这样讲呢，这个无分别智和真如是所引摄的，能引摄的就是闻思修了。那么你为了这件事我要用功修行，我不受你的邀请也是合法的，不算犯戒。

宿四、于他奉施（分二科） 列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他持种种生色可染末尼真珠琉璃等宝，及持种种众多上妙财利供具殷勤奉施，由嫌恨心或恚恼心违拒不受；是名有犯，有所违越，是染违犯。舍有情故！

这是第四科：于他奉施。这个施渐次里面，一共有六科，现在是第四科。这一科里分两科，第一科是：有违犯。

「若诸菩萨」，就是很多的受菩萨戒的菩萨，「安住菩萨净戒律仪」，这个「安住」，就表示这位菩萨，他是修四念处的，心里面没有烦恼，所以他能够「安住菩萨净戒律仪」。「他持种种生色可染」，这个「他」，就是施主，就是拿来很多的「生色可染」的这些东西，他拿来又有：「末尼」，就是末尼珠，翻个「如意」；「真珠」、还有「琉璃」等宝，「及持种种众多」。不但是拿来这么多的珍宝，又拿来「种种众多」，很多的各式各样的「上妙」的「财利供具」。这个「财利」，上面加个「上妙」，应该是最好的供具。「殷勤奉施」，「殷勤」，应该说是诚恳的「奉施」菩萨。

「由嫌恨心或恚恼心」，这以下是说菩萨内心的事情。这位菩萨是「由嫌恨心」，他「安住菩萨净戒律仪」，应该是没有烦恼，但是现在是有烦恼了。这个「嫌恨」，前面是讲过，从这个字上看，应该是彼此有过不愉快的事情，这个不愉快的事情，而这位菩萨他心里面还没放下，还嫌恨这个施主，对这个施主不高兴，「嫌」就是不高兴，「恨」这个施主，以前你对我作过什么什么伤害的事情，所以「嫌恨」。「或恚恼心」，这个「恚」，也就是恨，因为内心里面有恨，他内心里面还有很多的苦恼。这「嫌恨」是由内而外，这个「恚恼」是由外而内的意思，偏重于菩萨自心的苦恼。因为有「嫌恨」，有「恚恼」的关系，「违拒不受」，施主拿这么多的金银宝物，上品的「财利」，他还是拒绝，不接受，不接受这位施主的供养。「是名有犯」，这样情形呢，这位菩萨就是违犯了菩萨戒了。

「是名有犯，有所违越」，这个前面是讲过，这个「有犯」，这个「犯」，这个字当作「罪」字讲，就是这个菩萨这样做就是有了罪，为什么有罪呢？「有所违越」，就是违犯了这个菩萨戒了。「是染违犯，舍有情故！」这个犯有两种不同：一个是染违犯；一个不染违犯，现在这是有染污的违犯，就是有烦恼。说是为什么他拿这么多的宝物、财物供养不接受，还有什么不对呢？「舍众生故」，因为菩萨发大悲心饶益众生，如果你这样做呢，就和这个众生结怨了，就不能度化这个众生了，所以是违犯了菩萨戒。看这个《披寻记》：

「生色可染末尼真珠琉璃等宝至财利供具者：」这一段文，「宝有种种」，这个「宝」，宝贝的东西有很多种，那几种呢？「谓末尼真珠琉璃螺贝璧玉珊瑚砗磲玛瑙琥珀金银」，还有「赤珠右旋」，这个「右旋」和「赤珠」应该是连起来念，但是没有看见这种东西。「如是等类」，就是这么多的种类不同。「彼彼色类成就最胜清净光莹」，是各式各样的形色的差别，「成就」，都是成就了最殊胜的特色，其中特色就是一个是「清净」，一个是「光莹」，就是这个不同，「光莹」，就是光彩，这些宝物都有这种特色。「可令爱染，是名生色可染」，这么多美好的光彩的宝物，可能令人生爱染心。当然有修行的人，他还是不爱染；没有修行的人，那就有可能是爱染，所以叫做「可令爱染」，「是名生色可染」。这句话这么讲，这是《披寻记》的作者这么讲。

在其他的文上的讲法，又不是这样意思。这个「生色可染」，在其的地方解释：这个黄金叫做「生色」，就是生来就是这样的颜色，它是不变化的，所以就叫做「生」，就是金；「可染」，就是白银，白银是可以染的，可以转变的。那么「生色可染」，就指黄金和白银说的。现在这《披寻记》的作者不这么讲。

「是诸世间希有难得，故得宝称」，这些东西是我们这个世界上，很少有的东西，不容易得到，所以叫做「宝」。这个「宝」，就是希有难得，名之为宝。「财利供具亦有种种」，这是指什么说的呢？「谓如饮食衣服卧具什物非少非麤，是名众多上妙」，「众多」，就是不少；「非麤」，就是上妙的意思。

若由懒惰懈怠忘念无记之心违拒不受，是名有犯，有所违越。非染违犯。

前面是说染违犯，这下面说非违犯，前面是说「由嫌恨心」，和「恚恼心」，「违拒不受」，那是染违犯。假设这位菩萨由于「懒惰懈怠忘念无记」的心，「违拒不受」，他没有这「嫌恨心」，没有「恚恼心」，他只是「懒惰懈怠忘念无记之心，违拒不受」，这个我们前面也是讲过。「是名有犯」，这也是犯，这也是犯了菩萨戒，也是有所违越的，但是「非染违犯」，不算是染污违犯，这就比较轻微了。

列二、无违犯

无违犯者：或心狂乱，或观受已心生染着，或观后时彼定追悔，或复知彼于施迷乱，或知施主随舍随受由是因缘定当贫匮，或知此物是僧伽物窣堵波物，或知此物劫盗他得，或知此物由是因缘多生过患，或杀或缚或罚或黜或嫌或责，违拒不受；皆无违犯。

「无违犯者」，前面是说有违犯，下面是说无违犯。「或心狂乱，或观受已心生染着」，或者是这位菩萨，他现在心狂乱了，心颠狂了，应该说就是神经病了，不正常了，那也不算犯，没有违犯。「或观受已心生染着」，或者这位菩萨自己反省自己的时候，我若接受这个金银珍宝，各式各样的供养，我以后我的心可能不清净了，我就是常染着这些金银珍宝了，这样子对我自己在道业上有影响，那样不接受，也不算违犯。「或观后时彼定追悔」，或者这位菩萨。他心里面静下来，观察一下：我现在接受他的供养，他将来的时候，这个施主他一定后悔，一定后悔，那也不好，不如现在不接受好，这样也不算违犯。

「或复知彼于施迷乱」，或者是这位菩萨，他心里静下来，或者由自己有神通，或者是由别人传来消息，知道那个施主，他一时的错误，原来他这些宝物是准备自己用的，不想作布施，但是一时的搞错了，就布施，若这样的情形的话，就叫做「迷乱」。这位安住净戒菩萨，若是这样子呢，那不接受，也不算犯戒。

「或知施主随舍随受」，或者这位菩萨知道这位施主，他若是这样子布施，我这就接受，「由是因缘定当贫匮」，我若接受他的布施，那他将来一定会贫穷了，那他生活困难了也不好，那么也不接受，也不算犯。

「或知此物是僧伽物窣堵波物」，或者这位菩萨知道他所布施这些宝物是属于大众僧的东西，就是他有心，把这个宝物要供养大众僧，这是「僧伽物」，「窣堵波物」是塔的，供养塔的，供养佛的物，如果你若知道有这样的消息，他有心供养大众僧，供养塔的话，那你不接受也不算违犯。

「或知此物劫盗他得」，或者知道这些宝物，是这个人偷人家的东西，抢人家的抢过来的东西，这样子不接受也不算犯。「或知此物由是因缘多生过患」，或者菩萨知道，我若接受这样东西，我会有很多的过患，什么过患呢？「或杀」，或者有人来

杀害我，或者来系缚我，或者要处罚我，或者是「黜」，「黜」也和处罚表不多，就是来贬斥我，「或嫌或责」或者有人不高兴，或者有人讥嫌，或者有诃责的事情，若是这样子「违拒不受」，也是不犯的。上面这么多的条，有这些理由，你不接受，「皆无违犯」。这可见这位菩萨接受人家的供养的时候，要细心的观察，没有过失的时候，才可以接受的，是这样意思。

宿五、于来求法（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他来求法，怀嫌恨心怀恚恼心，嫉妒变异不施其法；是名有犯，有所违越，是染违犯。

前面是第四条，第四科，现在是第五科：于来求法。分两科，第一科是：有违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「他来求法」，就是另外的补特伽罗来到菩萨这里，向菩萨求法。这个「求法」，在《披寻记》上解释分两种：一种是请他说法，这是一种；或者是请求经卷，你印的经书，你所有的经书，送给我一部，送给我那一部，那一部，这样子，都算求法。

「怀嫌恨心怀恚恼心，嫉妒变异不施其法」，而菩萨本身也是有嫌恨心，有恚恼心，这两个心，在前面是有，这里多出一句来，是「嫉妒变异」，有嫉妒心。这个「嫉妒」，这个《披寻记》上有解释，我们先不解释。「不施其法」，因这三个理由：一个嫌恨；一个恚恼；还有一个嫉妒变异。就是不满足对方的要求，我不给你说法，我有的经书也不送给你，「是名有犯，有所违越，是染违犯」。看这个《披寻记》：

「他来求法至不施其法者：此中求法略有二种：一、求说法，二、求经典。若怀嫌恨及恚恼心而不施者，义通二种」，这个道理是通于两种，就是求说法；求经典，我都不满你的愿。「若由嫉妒而不施者，此说不与所写经典，嫉他得已生胜智故」，若说由嫉妒而不布施呢，这句话怎么讲呢？「此说」是不给他所写的经典，这里怎么叫做「嫉妒」呢？是「嫉他得已」，是嫉妒那个人得到这部经书以后，能够生殊胜的智慧故，如果你的智慧特别的高胜了，就比我强了，这样子我心里不舒服，那么就叫做「嫉妒」，这嫉妒是这个意思。「若由变异而不施者，此说不为恒说正法」，前面嫉妒说是不给他经典，这说「变异」，就说是不为他「恒说正法」，这样讲。「或时染恼，不作义利故」，就是心里面不清净，有种种的烦恼了，这样子就没有「义利」，没有清净的功德，这是《披寻记》的作者这么解释。

如果按文这么说呢，就是这个「嫉妒变异」，「嫉妒」就是有个瞋心意思，是指内心里面有瞋恨，不耐他荣，但是这里面也有个贪心的意思，有贪、有瞋、也有愚痴的意思，三种烦恼组合起来，名之为嫉妒。「嫉妒变异」，这个「变异」是什么呢？实在就是心，就是心里面的变化，怀嫌恨心、怀恚恼心、怀嫉妒心，心里面有这么多的变化。怀嫌恨心，也是变异；怀恚恼心，也是变异；怀嫉妒心，也是变异，就是内心里面没有定慧的庄严，随着贪瞋痴在变化，所以叫做「变异」。「不施其法」，不布施他佛法，那么这就是吝法了。说「有所违越，是染违犯」，这个「怀嫌恨心、怀恚恼心」从文相上看就是那个求法的人，和菩萨以前有过不愉快的事情，他心里面不愿意布施他佛法；「怀嫉妒心」，就是以前彼此没有什么不愉快的事，但是感觉到这个人已经有了智慧，如果再学习佛法，智慧会增长，那就要比我更高明了，比我高明的时候，将来这个名闻利养都是他的，就没有我的份了，所以不要布施他，不要令他增长智慧，就是这样意思。这里面又有我我所的问题，有贪瞋痴，有爱烦恼，还有见烦恼，爱烦恼和见烦恼，所以叫做「嫉妒变异」。所以菩萨若不修学四念处，不断自己的见烦恼、爱烦恼，就会生出来很多的问题。

若由懒惰懈怠忘念无记之心不施其法，是名有犯，有所违越，非染违犯。

前面是由嫌恨、恚恼、嫉妒变异，而不施其法，现在这个不是，不是那样。是由于「懒惰懈怠忘念无记之心不施其法，是名有犯，有所违越」，但是不是染污的违犯。前面是说有违犯，下面是说无违犯。

列二、无违犯

无违犯者：谓诸外道伺求过短，或有重病，或心狂乱，或欲方便调彼伏彼出不善处安立善处，或于是法未善通利，或复见彼不生恭敬无有羞愧以恶威仪而来听受，或复知彼是钝根性于广法教得法究竟深生怖畏当生邪见增长邪执衰损恼坏。或复知彼法至其手转布非人，而不施与；皆无违犯。

「无违犯者：谓诸外道伺求过短」，就是外道，就是佛法以外的那些人，那些人倒不是一般的生死凡夫，他们也是求道的人，但是不同于佛法的，所以叫做「外道」。有的说：心外求法，就是外道。这个说法也是有道理，但是这样说呢，又不是太合道理。因为我们佛教徒也是相信佛法，我们而且学习佛法，但是你很难说不心外求法，我们的用功修行，没有达到这个程度，你能说他是外道吗？所以还是不这么解释好。就是佛法以外，他们又有邪知邪见的那一套，叫「外道」。这个「外道」，他也是有爱烦恼，也有见烦恼，他不高兴佛法在世间上流行，这个事情他不欢喜，他就「伺求过短」，他窥探佛法中的过失，他来求法的目的是这个意思。

「或有重病，或心狂乱」，这个来求法「伺求过短」，那位菩萨不布施他佛法，也不算犯戒。「或有重病」，或者菩萨自己有重病，或者菩萨自己「心狂乱」，这也不布施也不算犯戒。「或欲方便调彼伏彼出不善处安立善处」，或者对方向我求法，向这菩萨来求法，菩萨就以此为方便，不布施他佛法，以此为方便，「调彼伏彼」，来调伏那个众生，调伏他什么呢？让他从不善处出离，解脱出来，安立在善处。

我看在《禅师语录》上，有一个禅师，这个禅师名气也是很高的。有的有可能有出家人，也可能有在家人，要到他这里来求法的时候，他看见你来了，他就进到里面，把门关起来，就不睬理你了。那么这是什么意思？这个意思呢，他就是向你说佛法了。如果我们误会了，他不睬我，我走了。你若认为他不睬你，就是误会了。所以这个求法、说法这个事情，那还是有各式各样的差别的。现在这里，不是指那个意思说的。

说「或欲方便调彼伏彼」，就是以不说法，你来求法，以不说法为方便来调伏你，那么令你「出不善处，安立善处」，那当然这也不算犯戒。其实说法也是，「调彼伏彼出不善处安立善处」。说不为他说法，而这个菩萨内心就以此为方便，「调彼伏彼出不善处安立善处」，那也不算犯戒，因为你动机是纯善的，所以不算犯戒。

「或于是法未善通利」，或者是菩萨本身对于这佛法还没能够，「善」者，能也，「未善」，未能够通利，不是那么纯熟，也不完全通达无碍，那这样子，不布施，不为他说佛法，也不算犯戒。

「或复见彼不生恭敬无有羞愧」，或者是对方来求法的时候，菩萨看见他没有恭敬心，没有恭敬心，这个态度很傲慢，或者是怎么样，「无有羞愧」，他这种威仪，他自己都不感觉到惭愧。「以恶威仪而来听受」，用这个很恶的威仪来求菩萨为他说法，「来听受」，这样子菩萨不接受，不为他说法，也不算犯戒。这在比丘、比丘尼戒，众学法里面，也都说到一些事情。

「或复知彼是钝根性」，或者菩萨知道对方，是个「钝根性」，是个愚钝的人，

智慧不高。「于广法教得法究竟深生怖畏」，对于这广博的佛法，「法」即是「教」，广博的佛法，「得法究竟」，这么多的佛法，这么深奥的佛法，去学习圆满
了这件事「深生怖畏」，深深的生恐怖惧心。《瑜伽师地论》一百卷太多了，同样也有这个问题，「深生怖畏」。「当生邪见」，菩萨观察这个人是钝根性，他的信进念定慧，都是很钝的，你若布施他佛法的时候，不但不能生长智慧，而且会生邪知邪见，「增长邪执」，他原来的邪见更坚固起来了。「衰损恼坏」，学习了这样的佛法，反倒令他有很多的罪过，就是「衰损」，因为罪过，将来会堕落到三恶道去，故名为「恼坏」。这个菩萨观察这个众生有这样的过失，那当然不布施他也不算犯戒。

「或复知彼法至其手转布非人」，或者菩萨又能知道还有事情，这佛法若到他的心里面去，他就「转布」，展转的布施给「非人」，就是不是载道之器，就是这些人别有希图，不是修学圣道的人，那就不布施他，「而不施与」，也不算犯的。「皆无违犯」，前面这么多条，都不算犯戒的。这个《披寻记》我不讲了，现在看第六条。

宿六、于他犯戒（分二科）　列一、有违犯（分二科）　张一、辨染非染

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于诸暴恶犯戒有情怀嫌恨心怀恚恼心，由彼暴恶犯戒为缘方便弃舍，不作饶益；是名有犯，有所违越，是染违犯。

「于他犯戒」，这是第六科，分两科，第一科是：有违犯，又分两科，第一科：辨染非染。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于诸暴恶犯戒有情」，「于诸暴恶犯戒」的有情，这个「恶」字，上面加个「暴」字，这个人坏到极点了，不但是轻微的罪过不算一回事，严重的罪过都不算一回事，这种犯戒的有情。「怀嫌恨心怀恚恼心，由彼暴恶犯戒为缘方便弃舍」，「于诸暴恶犯戒」的有情，菩萨对于极暴恶的众生，他犯了很多戒，对于这样的人，怎么样来对待他呢？菩萨「怀嫌恨心怀恚恼心，由彼暴恶」，由那个人他的心性暴恶犯戒，「为缘」，为因缘故，「方便弃舍」，他可能假藉一个理由，就是弃舍了这个暴恶犯戒的有情，他不教化他了。「不作饶益」，不会做一些对他有利益的事情不做，这样的话「是名有犯，有所违越，是染违犯」。看这《披寻记》：

「于诸暴恶犯戒有情至不作饶益者：谓诸有情性自成就上品不善身语意业」，谓有很多的众生「性自成就」，他心里面生来就会成就「上品不善身语意业」，不是说后来遇见恶知识的关系，他的性格变成很坏，不是这个，他生来就是坏的。「无少慈愍」，这个人没有一点慈愍心。「由是因缘多起毁犯」，由于这个人没有慈悲心，他生起了很多犯戒的事情，「是名暴恶犯戒有情」。

「若诸菩萨故思加行，不欲以法摄受调伏成熟」，若是诸多的菩萨「故思加行」，就是自己主动的思惟观察，睬取一种行动，「不欲以法」，睬取什么行动呢？就是不想要以佛法「摄受调伏」，就是摄受他，就是同他建立良好的关系，叫做「摄受」。我不用佛法来摄受他，也不想调伏他的烦恼，成熟他的善根，不想做这个事，这是不以法来「摄受调伏成熟」，这是三样事。下面「及以财物种种布施而作饶益」，这个「不欲以」贯下来，也「不欲」，就是也不愿意以财物种种的布施，「而作饶益」，来利益这个众生，「摄受调伏成熟」，不想这样做，「是名方便弃舍不作饶益」。

若由懒惰懈怠弃舍，由忘念故不作饶益，是名有犯，有所违越，非染违犯。

「若由懒惰懈怠弃舍，由忘念故不作饶益」，若是这样不作饶益，「是名有犯」，也是有罪，「有所违越」的，但是不是染污的违犯。

张二、释犯因缘

何以故？非诸菩萨于净持戒身语意业寂静现行诸有情所起怜愍心欲作饶益，如于暴恶犯戒有情于诸苦因而现转者。

「何以故？」下面释犯的因缘，解释犯这条戒的原因。什么原因这个暴恶犯戒的有情，菩萨不饶益他也是犯戒呢？「非诸菩萨于净持戒身语意业寂静现行诸有情所起怜愍心欲作饶益，如于暴恶犯戒有情于诸苦因而现转者」，这个句子很长。

「非诸菩萨于净持戒」，不是诸多的菩萨对于「净持戒」，持戒清净的人，「身语意业」没有烦恼的扰乱，身语意业都是寂静的现行的，烦恼的相貌，就是动乱，没有烦恼的动乱的时候，那这个人的身语意业就是寂静，他身语意业的活动都是寂静的，不是动乱。「诸有情所」，这些持戒清净，没有烦恼扰乱的有情所，「起怜愍心，欲作饶益」，菩萨对这样持戒的人，有修行的人也「起怜愍心，欲作饶益」，菩萨对这个人也有这种心情，当然圣道的事情，没有所作已办，还有很多问题，所以菩萨「起怜愍心，欲作饶益」，想要利益他们。

下面「如于暴恶犯戒有情于诸苦因而现转者」，菩萨对于这修行人「起怜愍心，欲作饶益」，「如于暴恶犯戒有情于诸苦因而现转者」，就是现在正在造恶的众生，菩萨对这类的众生，「起怜愍心，欲作饶益」，是非常更多、更大的「起怜愍心，欲作饶益」，是超过「净持戒身语意业寂静现行诸有情」，超过那一方面。当然这个情形，能够清净持戒的众生，身语意业都能寂静，这种人当然不会到三恶道去，一定是在人天里面，或者是到佛世界去，他们并不是那么急于教化的人，若是「暴恶犯戒有情于诸苦因而现转者」，就是现在就有种种罪过的活动，叫做「现转」，这个人是要到三恶道去了，他们是急待菩萨的救护的，所以菩萨对他们生起的怜愍心，「欲作饶益」，是非常非常勇猛的。但是菩萨弃舍了，不去饶益就犯了戒，犯这条戒。看这下面《披寻记》：

「于净持戒身语意业寂静现行诸有情所至于诸苦因而现转者者：谓若有情其心温润」，有这样的佛教徒，他的内心非常的温和、柔软，有佛法的滋润的人，「其心纯净」，他的内心比较清净，因为虽然也是凡夫，但是他的烦恼被四念处所对治了，所以现行上还是清净的。「堪忍柔和，无不善业烦恼现行」，他为什么「其心纯净」呢？「其心温润」呢？是「堪忍柔和」，他也是在这个世界上居住，这个世界很多引诱我们生烦恼的事情多的很，那为什么他的心里纯净，不生烦恼呢？「堪忍柔和」，因为他有四念处的戒定慧，所以他就能堪忍，能忍得住，不生烦恼，所以他心里面柔和。「柔和」是没有烦恼的相貌，有烦恼的是刚强的，这贪烦恼起来也是刚强的，瞋烦恼起来也是刚强的，愚痴也是刚强的，都是不容易回转，不容易调伏。现在他已经学习佛法，能调伏烦恼了，所以心里面柔和。「无不善业，烦恼现行」，他内心里面没有那个有罪过的事情，和烦恼的活动，所以他心里清净。

「由是因缘持戒无犯，名净持戒身语意业寂静现行诸有情类。与此相违，起诸烦恼造不善业」，于这个「净持戒寂静现行」的有情，与这个境界相违反的，那就是「起诸烦恼」，也可能是前一生带来的烦恼非常重，也可能是现在没有四念处的对治，不管你是出家不出家，你若没有四念处的对治，烦恼就是要活动的，烦恼活动的时候，「造不善业」，就会造作了很多罪过的事情，「是名于诸苦因而现转者」。「以是因缘堕诸恶趣受诸苦故」，造了罪，有因就有果，这就叫做「于诸苦因而现转者」，这么讲。这是解释犯罪的因缘，因为对这一类的众生，要发大悲心，要急急的摄化他才对，而放弃了，这是违犯了菩萨戒。

这一条戒怎么样？，容易不容易受持？我看不容易，不容易受持！这个我看《虚云老和尚年谱》上，那个时候好像是，可能是在抗战以前，在云南有个姓李的将军，

大概是当地军区师令这一类身份的人，他不信佛，就是想要毁灭佛法的人。虚云老和尚知道了，就主动的到他那里去，来调伏他，最后把那个将军是调伏了，那正好是这条戒，他持清净了，那是不容易。

列二、无违犯

无违犯者：谓心狂乱，或欲方便调彼伏彼广说如前，或为将护多有情心，或护僧制，方便弃舍不作饶益；皆无违犯。

「无违犯者」，前面是说有违犯，下面是说：无违犯。「谓心狂乱」，说这位菩萨他心狂乱了，当然没有堪能性持这条戒了。「或欲方便调彼伏彼广说如前」，或者菩萨有大方便，不是平常的菩萨，他对这个有情，他就用这个方便，能「调彼」，能「伏彼」，能令他出不善处，安立善处，那当然没有犯戒。「或为将护多有情心，或护僧制」，或者是这个犯戒有情，菩萨不能去度化他，为什么不能呢？「将护多有情心」，「将护」就是爱护，这个爱护很多有情的心，菩萨若去度化这个众生，很多的有情会有烦恼，那么这样菩萨就不去度化这个众生了。「或护僧制」，或者是要保护大众僧的规矩，这个僧团作了羯摩，就是规定出来，不准我们佛教徒和他有关系。如果你这位菩萨若去教化他去，那就违犯了大众僧的规矩，「或护僧制」。「方便弃舍不作饶益」，就是以如是因缘而弃舍了这个众生，不去利益他。这看出来，菩萨的僧团，也是一个僧团一个僧团的，这个小乘佛教的僧团也是一个僧团一个僧团，而现在说「或护僧制」，这表示不管是大乘、小乘的僧团，大家是合作的。这个僧团立出来规矩，这个菩萨也遵守，但是这件事，在今天佛教是办不到，今天的佛教是不和合的。你不去，我偏要去，你立出来这个规矩，我偏要去。今天的佛教是这样子的。这是第六条：于他犯戒。

辰二、戒渐次摄（分七科）　宿一、于诸遮罪（分二科）　列一、将护他行（分二科）　张一、标共声闻

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，如薄伽梵于别解脱毗奈耶中，将护他故建立遮罪，制诸声闻令不造作。诸有情类未净信者令生净信，已净信者令倍增长。

这是第二条戒，前面是：施波罗蜜，施波罗蜜里面分六科讲完了，下面是第二科：戒渐次摄，属于戒波罗蜜的戒，这个是解释渐次渐次学习清净的。分七科，第一科：于诸遮罪，分两科，第一科是：将护他行，又分两科，第一科：标共声闻。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，如薄伽梵于别解脱毗奈耶中」，这个「菩萨安住菩萨净戒律仪」，又有不同的情形：「如薄伽梵」，例如，举个例子，「薄伽梵」，就是世尊，就是佛陀了，但是它有六个意义：自在义、炽盛义、有端严义、有名称义、有吉祥义、有尊贵义，有六个意义。

第一个是：自在义，是什么意思呢？就是「佛陀永不系属诸烦恼故」，叫做自在义，就是若是有烦恼的时候，为烦恼所系缚的众生，他心里不自在，这个所贪瞋痴的境界出现的时候，这个众生他心就要动，他不自在，不安忍。菩萨、佛，断除一切烦恼了，遇见一切境界心情自在，你不能够对他有所压力，所以叫做自在义，这也是断除烦恼的意思，当然这烦恼障、所知障，这一切的烦恼完全清净了。

第二个是：炽盛义，叫做「焰猛炽火所烧炼故，具炽盛义」，就是勇猛的大智慧境界，叫做炽盛，佛有殊胜的一切智：道种智、一切种智都是具足的，所以叫做炽盛义。

第三个是：端严义，佛有三十二大士相所庄饰，所以叫做端严义。

第四个是：名称义，这个名称义是什么呢？是「一切殊胜功德圆满，无不知故」，佛无量无边的功德都圆满了，这件事，没有不知道的，所以叫做名称义。

第五个是：吉祥义，吉祥是什么呢？「一切世间亲近供养，称叹」，称扬赞叹，这就是吉祥义。

第六个是：尊贵的意思，佛是具足一切功德，常起方便，利益安乐一切有情，无懈废故」，所以叫做尊贵义。具足这六种义，所以叫做「薄伽梵」。这是《佛地经论》上解释的。《佛地经论》又解释能破除四种魔，所以叫做「薄伽梵」。就是能破除烦恼魔、蕴魔、死魔、天魔，所以叫做「薄伽梵」。

「于别解脱毗奈耶中」，这个「别解脱」，就也是保解脱，一样一样的解脱，就是摄律仪戒里面，也就是声闻戒里面。「毗奈耶」，也就是翻个「律」。「将护他故建立遮罪」，这「遮罪」对性罪说的，就是不管你受戒不受戒，你做这件就有罪，那叫做性罪。「遮罪」是为了保护这个性罪，不犯这个性罪，佛就安立这么多的戒条，你不可以违犯，你若违犯，那么就是有罪了，那叫做「遮罪」。「将护他故建立遮罪」，刚才说是保护性罪，同时也保护一切的佛教徒。「将护他故」，就是保护其他的佛教徒，令他心里面清净的关系，所以为这个声闻根性的人「建立遮罪」，这件事你不要做，这样子。是什么呢？「制诸声闻令不造作」，就是安立这样的戒，这样的戒你不可以做这件事，那么这就是叫做「遮罪」。「诸有情类未净信者令生净信，已净信者令倍增长」，佛安立这个遮罪，如果声闻人，声闻弟子肯能够受持清净的话，「诸有情类未净信者令生净信」，社会上的广大的群众，他们看见这个比丘、比丘尼有这样的威仪，这样的修行，那没有清净信心的人，就会生起净信，就会对佛法，感觉到佛法不可思议。「已净信者，令倍增长」，对于佛法已经有清净信心的人，会令他加倍的增长，这信心更强起来，也就会出家受戒，修学圣道了。因此这叫做「将护他」，为此而建立遮罪。看这个《披寻记》：

「如薄伽梵至令倍增长者」，这一段文，「苾刍律仪四支所摄」，这个比丘的戒法分四个部份，虽然说是有二百五十条戒，有很多的戒，其实就是属于这四个部份。「若诸所有轨范具足所行具足，是名第三随护他心支」，这个「苾刍律仪四支所摄」，是在抉择分五十三卷，现在我们学习的是四十一卷，在五十三卷上，也说到这个四支。

这个四支呢，第一个是「受具足支」，这一部份。这一部份怎么讲呢？就是你受戒的时候，白四羯摩的时候，你去受戒。「及略摄受随麤学处」，你受戒，白四羯磨，受比丘戒、受比丘尼戒的时候，这就叫做「受具足支」。这个另外再加上「略摄受随麤学处」，再简略的说，这个「略」，就「要义」说，也包含了你要受持这个「随麤学处」。这个「麤」和「细」，「麤」是对「细」说的，什么叫做「麤」呢？就是表现在语言上，表现在行为上的这些事情，叫做「麤」。你这两部份你也要如法如律，加上你白四羯摩所受的戒，这就叫做「受具足支」。这是你受的戒。

第二支是：「受随法学处支」，「受随」，你受了戒以后，你要随顺你受的戒，要如法清净，守护奉行，这叫做「受随」，这个字是这样意思。那么这就是第二支。

第三支是：「随护他心支」，看这《披寻记》：「若诸所有轨范具所行具足是名第三：随护他心支」，若诸所有的「轨范具足」，若诸所有的「所行具足」，这是第三支：随护他心支。这个「轨范具足，所行具足」，在声闻地已经讲过了，在声闻地里面有讲过，那上说「轨范具足」的意思，就是「或于威仪路、或于所做事、或于善品加行处所，成就轨则，随顺世间，不越世间，随顺毗奈耶，不越毗奈耶」，这叫做「轨范具足」。这「所行具足」那文上分五种：就是，第一个是唱令家，我不知道各位还记住吗？唱令家就是以屠杀为业的这些事情，它那文上是说杀羊，这唱令家。第

二个是淫女家；第三是酤酒家，卖酒的地方；第四是国王家，国王大臣，《法华经》〈安乐行品〉，也提到这件事；第五个是旃荼罗羯耻那家。这些地方「如来所制，非所行处，能善远离」，佛陀制止出家人到这些地方去，不到这些地方去的。如果你能这样做了，那就叫做「所行具足」。于余没有罪过的所有行处，要知时而行，除了这五个地方之外，其余的地方，出家人是可以去，但是也要知道时间，不是随时都可以去的，那么这就叫做「所行圆满」。「若诸所有轨范具足所行具足是名第三：随护他心支」，也是「将护他心」的意思。

「由此制立遮止毁犯；令诸有情未信生信」，由于佛陀这样子制立，遮止毁犯你不可以违犯，「令诸有情未信」佛法的人，会生信心，已信的会增长。「所以者何」，因为什么呢？「由此轨范具足所行具足不为世间之所讥毁」，世间社会大众不会讥毁出家人。「不为贤良正至善士诸同法者诸持律者诸学律者之所诃责」，这是佛教徒，前面是「不为世间之所讥毁」，这是非佛教徒；下面「贤良正至善士诸同法者」，这是佛教徒。「贤良」就是一切贤圣，「正至」是得圣道的人，叫做「正至」，这个「正」，这个字，是好的意思，什么是好？就是法性是最好的，「至」，就是你到了法性这里了，你从世俗谛到了第一义谛，到了法性这里，那就能断烦恼了，那就叫做「正至」。「善士」，能修十善道的人都算是善士。「诸同法者」，这是指出家人，同修圣道的人。「诸持律者、诸学律者之所诃责」，你若能这样子学习，这些人就不会诃责你，「是故令他生净信等」。

「若有毁犯，当知能令无净信者倍增不信」，佛所规定的「轨范具足，所行具足」这些事情，若是你有毁犯，「当知能令无净信者倍增不信，有净信者心生变异」，他就不相信了，「是故世尊于此建立，为将护他，名为遮罪」，这个「遮罪」是这个意思。这个比丘、比丘尼的戒律里，有这么四支所摄，第三个是「随护他心制」，这解释完了。

第四个是：「随护如所受学处支」，你要随时随处，你要爱护你的戒，你要守护清净。就是小小的有点罪过，你要生大恐惧，这样子不要违犯，有违犯，要还净，要忏悔清净。这是这四支，比丘戒是有这四支所摄。

于中菩萨与诸声闻应等修学，无有差别。

「于中菩萨与诸声闻应等修学，无有差别」，这个佛陀在别解脱毗奈耶中「将护他故」，建立的遮罪，「制诸声闻，令不造作」，「于中菩萨与诸声闻应等修学」，应该平等的学习这样的戒，这样的遮戒，平等的学习，「无有差别」，小乘佛教学者，大乘佛教学者，在这样的遮戒里面是无差别的。这是：标共声闻，下面：释其所以。

张二、释其所以

何以故？以诸声闻自利为胜，尚不弃舍将护他行，为令有情未信者信，信者增长学所学处。何况菩萨利他为胜？

「何以故？以诸声闻自利为胜，尚不弃舍将护他行」，「以诸声闻」，因为声闻听佛说四谛：苦集灭道这样法门的人，他们是自己修学圣道得涅盘，以此为最殊胜。「尚不弃舍将护他行」，这样的人以自己修学圣道为宗旨的人，尚且都不弃舍，「将护他行」，爱护社会大众的心，不要叫他们，因为我们的行为不如法，而生起罪过。「为令有情未信者信」，这个声闻的行者，他们也遵守这个遮戒，使令有情，没有信佛法的人会相信佛法，信者能够增长。「学所学处」，信心增长了，他们也愿意学习佛法的戒定慧了。这是声闻人「自利为胜」，还这样子，「何况菩萨利他为胜」，何况发无上菩提心、发大悲心的的菩萨，以利益众生的这件事为最殊胜，利益众生的事

情，超过自利的功德，超过自己。何况这样的人还不学习，还不遵守遮戒吗？所以这一条是「将护他行」。

下面第二科：住少事等。这里分两科，第一科是：不共声闻，是三，第一科是：标。

列二、住少事等（分二科）　张一、不共声闻（分三科）　寒一、标

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，如薄伽梵于别解脱毘奈耶中，为令声闻少事少业少希望住建立遮罪，制诸声闻令不造作；

这以下是：标，这个「薄伽梵于别解脱毘奈耶中」，也就是声闻戒里面，「为令声闻少事少业少希望住」，使令这个声闻人，这一类根性的人，「少事」，就是事情越少越好，不要多事。这个「少业」，在这个宗喀巴大师的《菩提正道菩萨戒论》上，也就是解释《瑜伽菩萨戒》的〈戒品〉，《瑜伽菩萨戒》那一篇文章里面的解释，什么叫做「少业」呢？「谓是不蓄诸多资具」，不要储蓄很多的资具，很多的生活所须的这些东西，不要弄很多，要少少的有就好了，他这么讲。「少希望住」，这个「希望」，但是修学圣道的人，你还是要生存的，你说一点事情也没有，是不可能的，但是要少，你希望做的事情要少。这指什么说的呢？这个宗喀巴大师解释：「少希望住：谓住圣种：谓于少衣食卧具，便而知足」，就是衣服、饮食、卧具，这些生活所须，少少的就满足了，这就叫做「少希望住」，不要希望很多。这个「少希望住」，是约心说的；「少业」，是约你的衣服、饮食、卧具的事实来说的，事实上是不多，而心里面说呢，也不希望，希望很少，是这样意思。这是宗喀巴大师这么解释。

「建立遮罪」，这个佛陀的大智慧，「为令声闻少事少业少希望住，建立遮罪」，这个遮罪是这样安立，就是我们所受的戒里面，好多都是遮罪。「制诸声闻令不造作」，就是制止这些比丘、比丘尼也在内，你不可以做这件事，这样子，「制诸声闻令不造作」。看这个《披寻记》：

「为令声闻少事少业少希望住建立遮罪者：谓于沙门庄严功德法中，若能成就杜多功德；是名少事」，《披寻记》的作者这样解释。「谓沙门庄严功德」，前面〈声闻地〉沙门庄严已经说了，说了很多事情。「若能成就杜多功德」，说是这位比丘，他若能成就「杜多」，十二头陀的功德。这个「杜多」，是玄奘法师的翻译，旧翻译叫做「头陀」，翻到中国话，旧翻译翻个「抖擞」，新翻译翻个「修治」，也翻个「淘汰」，这样翻译。「若能成就杜多功德，是名少事」，你成就这十二头陀的功德，这就叫做「少事」。为什么呢？「由能对治饮食衣服敷具贪故」，这十二头陀，你若能学习，就是我们对于饮食，和衣服，和卧具，敷具，就是卧具，在这方面的贪心能够对治，使令我们对于衣服、饮食、卧具的贪心逐渐减少，也是这个意思。

「若能成就易养易满，是名少业」，你若能够成就这十二头陀的功德的话，你这人就是「易养易满」，少少的衣服、卧具你就能够养活自己了，而你的心很容易满足，这个「满」是约心说的，「易养」是约外面的这个生活所需来说的，「名是少业」。

「由能对治执受金银等宝买卖营为种莳林木所作贪故」，「由能对治执受金银等宝」，你若能够少业的话，就「能对治执受金银」，这个「执受」就是拥有的意思，但是说「执受」呢，表示我们烦恼的相貌，「哎呀！这是我的，你不可以动」。「能对治」，能灭除去自己的执着，对于金银等宝的执着，什么执着呢？如果我们不修十二头陀行的话，我们不能「易养易满」的话，心里面多贪、多求，那就怎么办呢？就是要做买卖了，就是买这个，买黄金，买卖这个事情，做这些经营的事情。或者是

「种莳林木」，所做的「贪故」，做这些各式各样的生财之道，做这些事情了。

「若能成就喜足知量，是名少希望住」，若是你能够放下，能够「成就喜足」，心里面小小的就满足了，知道量，知道不要太过量，「是名少希望住」。「由能对治为活邪命非法贪故」，「由能对治为活邪命」，就是为了要生活，就有这个不合法的这些经济上的活动，那么叫做「邪命」。在佛陀的规定，出家人就是要乞食，自己不去生产，向人乞求，乞求少少的就知足了，那就叫做「正命」。如果你多贪、多求、还要做生意，去发财去，那就变成「邪命」了。这个邪命有很多种。「非法贪故」。「与此相违，当知能障远离及障寂静」，「由能对治为活邪命非法贪故」，你若能够行十二头陀行，于衣服、饮食、卧具方面不要贪求，这样子修学圣道才合适。「与此相违」，你不能够这样修头陀行，「当知能障远离」，就障碍你远离一切障道因缘，及障碍你寂静，障碍你内心的寂静，你多贪、多求，事情就多起来了。「是故世尊于此建立，令诸声闻不障沙门，名为遮罪」，所以佛陀制立遮罪，「令诸声闻少事少业少希望住，建立遮罪，制诸声闻，令不造作」，这样子才能修学圣道的。

于中菩萨与诸声闻，不应等学。

佛为声闻乘的学者，这样制立遮罪：「少事、少业、少希望住」，「于中菩萨与诸声闻」，不应平等的学习，这一部份菩萨不与声闻共学。

寒二、释（分二科）　来一、简差别

何以故？以诸声闻自利为胜，不顾利他，于利他中少事少业少希望住可名为妙；非诸菩萨利他为胜，不顾自利于利他中少事少业少希望住得名为妙。

「何以故？」这下面来解释，前面是：标，这下面解释，分两科，第一科是：简差别。「以诸声闻自利为胜，不顾利他」，为什么声闻人「少事、少业、少希望住，建立遮罪」，这样子是对的呢？因为「诸声闻自利为胜」，他不去度化众生，他就希望自己得圣道，这件事是第一件大事。「不顾利他」，他不去想要慈悲众生，要利益众生，这件事，他不去做顾虑。「于利他中少事少业少希望住可名为妙」，这个声闻人唯独是自利，不去利益众生，所以对于利益众生的事情，「少事」，越少越好，事越少越好，业也越少越好，希望也越少越好，这样子「可名为妙」，可以说是最好了。「非诸菩萨利他为胜」，那不是菩萨以「利他为胜」所应该做的事情。菩萨是以利益众生为第一件大事，「不顾自利」，他不去顾虑我自己本身的事情，不顾虑这件事。「于利他中少事少业少希望住」，说是在「不顾自利，于利他中少事少业少希望住」，菩萨不这样做，不认为在「利他中少事少业少希望住，得名为妙」，不是这样的，这样不是妙了。看这文里面，菩萨以利益众生为第一件大事。

来二、广如应

如是菩萨为利他故，从非亲里长者居士婆罗门等及恣施家，应求百千种种衣服；观彼有情有力无力，随其所施如应而受。如说求衣，求钵亦尔。如求衣，如是自求种种丝缕，令非亲里为织作衣。为利他故，应畜种种憍世耶衣，诸坐卧具事各至百，生色可染百千俱胝，复过是数亦应取积。

这是第二科：广如应，前面是简差别，就是菩萨和声闻是有差别的，声闻人是「少事少业少希望住」，菩萨不是「少事少业少希望住」，事情是越多越好。「如是菩萨为利他故」，这是：广如应，就是说的更多了，这些应该做的事情。

「如是菩萨为利他故」，这个「如是」是承接前文，是这样的，菩萨为利益众生的缘故，「从非亲里长者居士」，这长者居士和菩萨不是亲里，不是亲里，菩萨也从

他那里，还有婆罗门在内，「及恣施家」，这一个长者居士婆罗门，能够「恣施」，随你要什么，他都付给你，他都是会捐助给你。「应求百千种种衣服」，你向他求这么多的衣服。「观彼有情有力无力」，但是菩萨也要观察一下，那个「长者居士婆罗门，及恣施家」，是不是有这种力量？他是没有这个力量？你要观察的。「随其所施如应而受」，随他所布施的，如其所应的来接受，若是过份了，菩萨也是不接受的。

「如说求衣，求钵亦尔」，说是求衣，向「非亲里长者居士婆罗门等，及恣施家」，求钵也是这样子。「如求衣钵」是这样子，「如是自求种种丝缕，令非亲里为织作衣」，这件事，就是像比丘戒所说的，「为织作衣」。「为利他故，应畜种种憍世耶衣」，这菩萨为了利益众生的缘故，他应该积畜各式各样的「憍世耶衣」，还有「诸坐卧具，事各至百，生色可染」，这些宝物，贵重的金银宝物，「百千俱胝」那么多，「复过是数亦应取积」，也是应该把它拿过来，他若布施，你就把它拿过来，积聚起来。因为菩萨不是为自己，他是为了其他的人需要的。

寒三、结

如是等中少事少业少希望住制止遮罪，菩萨不与声闻共学。

这是总结，结束这一段。说是这么「如是等」，前面说的这么多，「少事少业少希望住制止遮罪」，这是声闻人应该这样做的，「菩萨不与声闻共学」习这样的，菩萨应该是多事、多业、多希望住的，是这样做的。看这个《披寻记》：

「如是菩萨为利他故至不与声闻共学者；此中为简少事少业少希望住，是故应求百千种种衣服乃至亦应取积。如是等事，于诸声闻制立遮罪」，声闻人是不应该这样的。「菩萨」是不与声闻人相同的是「不尔」，「是故名为不应等学」。下面是：出有违犯。

张二、出有违犯

安住净戒律仪菩萨，于利他中怀嫌恨心怀恚恼心，少事少业少希望住；是名有犯，有所违越，是染违犯。若由懒惰懈怠忘念无记之心，少事少业少希望住；是名有犯，有所违越，非染违犯。

这个「安住净戒律仪」的菩萨，对于利益众生的菩萨道里面，他怀了嫌恨心，怀了恚恼心，嫌恨心和恚恼心是凡夫境界。如果你坚持不舍，并不是退大取小，而是退为一般的凡夫了，「怀嫌恨心怀恚恼心，少事少业少希望住」，你这样子「是名有犯」，那就有罪了，「有所违越」，那就违背了这条戒，「是染违犯」。「若由懒惰懈怠忘念无记之心，少事少业少希望住；是名有犯，有所违越，非染违犯」，这不是染污的违犯，罪过就轻了一点。

这条戒应该容易守，我向亲里长者婆罗门等去化缘，或者是非亲里的，我就是多化缘，那这件事，好像对于有贪心的人，好像是感觉到很受用，不算犯戒。但是在上面有一条，也还是要观察他有力无力，那这件事，又有一点限制，你不可以无限度的做这件事，还要用智慧去观察的。菩萨能积聚这么多的衣钵，很多很多的财物，你求来了以后，还要处理，要处理，那又是一回事了。但是若是从前面，受菩萨戒那地方来看，菩萨的确是个大人，不是平常人，那当然他处理这件事，一定也是如法的如律的，也是清净，无量功德庄严的事情。若是一般的贪心很大，菩提心不分明的人，你持这条戒的时候，积聚了很多的财富，那是什么境界？那恐怕也有问题，也是有问题的。

这个我们学习菩萨戒，知道一件事，就是你将来行菩萨道的时候，你怎么样做住

持，这地方告诉你了，怎么样做住持，说明了这件事。做住持的时候，你负什么责任？你要收徒弟的时候，你应该负什么责任？说明了这件事。说是我不做住持，住持是由董事会要选举，你就应该怎么投票，这地方告诉你怎样投票。如果说是你投票的时候，你没有无上菩提心，你若没有大悲心的话，你没有无我的智慧的话，那你用什么心投票，恐怕就不是菩萨道了，不是菩萨道了。所以我不是后选人，但是你这一票可能很重要的，是很重要的。这个寺庙，这个团体的兴衰就在你这一票上看出来，是很重要的。

宿二、于诸性罪（分二科） 列一、总开无犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，善权方便为利他故，于诸性罪少分现行；由是因缘，于菩萨戒无所违犯，生多功德。

这是戒渐次摄这一科。分七科：第一科于诸遮罪已经讲过了。现在是第二科，于诸性罪。又分两科：第一科是总开无犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」：这发无上菩提心，禀受菩萨戒以后，安住在菩萨净戒律仪。「善权方便为利他故」：行菩萨道这件事，一个是正常的菩萨道，一个是方便的菩萨道。现在说的善权方便，就是不是正常的，是特别的情形。「权」这个字，我查字典上的解释，叫作「反经而善者也」。这「经」是正常道，现在「反经」和正常之道是不一样的，是相反的，但是也是属于善法，所以叫作「善权」。「方便」这个词什么意思呢？这个词姑且有两种解释：一种是智慧叫作方便；一种是行动，你采取行动的时候叫作方便。现在这里就是指行动说的。这个安住在菩萨净戒律仪的菩萨，他采取善权的行动，采取这样的行动。「为利他故」：行动是表现于外的相貌，有相貌可见闻的，「为利他故」是说菩萨的内心，就是他的动机。他采取这个行动的目的是什么？是为了利益众生，不是为了利益自己，是利益他人。「于诸性罪少分现行」：究竟指什么说的？什么叫作善权方便？为利他故有善权方便究竟指什么说的？是「于诸性罪」，就是很多的，「性」就是「罪」；不管你受戒不受戒，你作这件事就是有罪的。这种有罪过的事情，菩萨「少分现行」，不是全部的，就是一部分、一少分的作了这种有罪过的事情。

「由是因缘，于菩萨戒无所违犯」：由于菩萨他的内心，他采取这个行动，作这种性罪的事情，他内心是清净的，不是由贪欲瞋恚邪知邪见发动这种罪过的行为，而是用慈悲心作这件恶事。「由是因缘，于菩萨戒无所违犯」，对于他所受的菩萨戒并没有违犯，而且还能生出来很多的功德。这一段文主要是指说他内心是清净，不是烦恼发动的，是用清净的慈悲心发动作这件事，来利益这个众生的，所以他就没有犯戒而有功德。看《披寻记》：

「善权方便至生多功德者」：这一段文。「不善业道所摄身语诸业，名诸性罪」：「不善业道」就是有罪过的业道。而这里面说，就是属于身语这两方面，不是意业；意业是没有不善业道，菩萨的内心没有贪瞋痴，他是用慈悲心，用智慧作这件事。不善业道所摄的身语诸业，或者是身表现出来的行动，或者是表现在语言上的事情，这都是业，就是有了行动。这就叫作性罪。身就是杀盗淫了，语就是妄言绮语恶口两舌，这些事情是有罪过的。「谓性是不善，能为杂染损恼于他，能为杂染损恼于自」：性罪这句话怎么讲呢？。「谓性是不善」：这件事的体性就是有罪过，它不是好事情。「能为杂染损恼于他」：这种事情要一造作的话呢，它就有污染，就能伤害到对方，使令对方也有罪过，也有苦恼。「能为杂染损恼于自」：它的污染不但是伤害到对方，也损害了自己，两方面都有苦恼，所以叫作性罪。

「虽不遮制，但有现行便往恶趣」：因为它是属于身语，不是内心。说是我不控制自己，我不约束我自己身语清净；身语表现出来的行动和语言，我也不加以控制。虽然是不遮制，不控制它，「但有现行便往恶趣」，可是你若是表现出来行动了，你说出来有罪过的语言，你作了有罪过的事情，「便往恶趣」，你将来就是要到三恶道去受苦的。「虽不遮制，但有现行能障沙门」：虽然你不控制自己，但这件事你要负责的。只要是你现出来行动了，它就障碍你得圣道。这个「沙门」，就是指无漏的戒定慧说，有无漏的戒定慧名为沙门。你若作这种有罪过的事情，就障碍你得圣道的。「如摄事分说。（陂本九十九卷五页）」：也就是前面这几句话。

「如是性罪，五相所摄」：这个性罪，这十不善业道，它有五个相貌，这五个相貌都属于这一类的事情。那五种呢？一是事，二是想，不应该是「相」，应该是思想的思。三是欲乐，四是烦恼，五是方便究竟，如决择分解释（陵本五十九卷十二页）。这个「事」是什么呢？就是或者是属于有情的境界，或者是属于无情的境界，你在这上面造种种恶，所以这叫作「事」。二是「想」，就是你内心的思想。这在律上也常常有这种说法，就是我想要去伤害某甲，结果伤害了某乙，这就是你那个想和那个事实不符合，就是这样意思。我想要伤害一个众生，结果所伤害的不是众生，是一棵树，就是你内心的想和那个事实有点违反。或者是相符合的，我要伤害某乙，那么就是某乙，我不伤害某某，就是没有伤害某某。就是那个事实和你的心想相符合的；一个有不符合有相符合的差别，这叫作想。

第三个是「欲乐」，欲乐是什么呢？就是你作这件事情你欢喜，你欢喜作这件事。或者你要骂人，我骂这个人的时候，我欢喜骂这个人，就是你心里面有这个乐欲。那么这里面表示什么呢？有的时候不是愿意这样作，但是有个力量逼迫你非这样作不可，但是心里不欢喜，那就条件不具足了。第四个是「烦恼」，就是你要去作这件事的时候，你用贪心作，或者是瞋心，或者是愚痴邪知邪见来作这件事，一定要是这样。如果你没有贪心，没有瞋心，没有邪知邪见，那这个条件就不具足了，这十恶业不具足了。五是「方便究竟」，就是你采取行动以后，把这件事作圆满了，作到最后你自己满意了，那么叫作方便究竟。说是如是性罪要具足这五个条件，有事有想有欲乐有烦恼有方便究竟，其中有一个不具足，你这个罪业也就是不圆满。这是如决择分释（陵本五十九卷十二页）。

「今于此中说诸菩萨性罪现行」：现在这里面说的，于诸性罪总开无犯这段文，是说诸菩萨的性罪现行，发了无上菩提心受了菩萨戒，他行菩萨道的时候，他有性罪这一方面的罪过的事情的活动。「非由烦恼」：这个菩萨作这件事，表面上看是有罪过的，但是他发动这件事，他不是由烦恼发动的，他没有贪心，也没有瞋心，也没有邪知邪见，非由烦恼。「不具一切」：这五个条件不是完全都具足的，就是这件事他不是由烦恼。「故说少分」：所以说「于诸性罪少分现行」，就是其它的他都具足了，事想欲乐方便究竟都具足了，就是这第四个烦恼他不具足，而这还是非常重要的事情，「故说少分现行」。

「又诸菩萨为利他故，作所应作」：又诸菩萨他的大悲心，为了利益众生故，作所应该作的事情。「皆由爱诸有情怜诸有情增上力故，非染污心；是故此说由是因缘，由无染污，说无违犯。由具怜愍，说多功德」：这诸菩萨作所应作，都是能利益众生的。「皆由爱诸有情」：都是因为菩萨有慈悲心，他爱诸有情，就是愿意饶益众生，令众生得乐。「怜诸有情」：怜愍众生有苦，要他离苦，「爱诸有情」是令有情得乐，「怜诸有情」令诸有情离苦。「增上力故」：由于菩萨对众生有离苦得乐的饶益心，由这样的心的强大力量故，「非染污心」，不是用染污心来发动，来作这件事的，他是有慈悲心作这件事的。「是故此说由是因缘，由无染污，说无违犯」：他不是用染污心作这件事，所以说他没有犯罪。「由具怜愍，说多功德」：因为他有怜愍心，所以作这件事不但没有犯戒，而且还有功德。「以能修行自他利行摄受随与无上正等菩提果故」：菩萨作这个性罪的少分现行，但是由于慈悲心的关系，他是修行了对于自己对于众生都有功德的行为，这件事。「摄受随与无上正等菩提果故」：在因是摄受，果是随与；你摄受因了，将来就给你个无上菩提果。这是解释这一段文，这段文是总开无犯，就是先总说开许菩萨作这件事不是犯戒。

下边第二科是别释其相，就是一样一样的解释性罪少分现行的相貌。分八科，第一科是于杀生；分两科，第一科是出因缘；又分两科，第一科思惟所作。

列二、别释其相（分八科）　张一、于杀生（分二科）　寒一、出因缘（分二科）　来一、思惟所作

谓如菩萨见劫盗贼，为贪财故欲杀多生，或复欲害大德声闻独觉菩萨，或复欲造多无间业。

这里总说「于诸性罪少分现行；由是因缘，于菩萨戒无所违犯，生多功德」。详细来说呢，「谓如菩萨见劫盗贼」。这个劫和盗都是贼；劫也是贼，盗也是贼。这个劫就是明抢，夺取他的财富；这个盗是偷偷的，在你不知道的时候来偷东西叫作盗。那么劫也是贼，盗也是贼，他是什么事情呢？「为贪财故欲杀多生」：说这个贼是为了贪求财富，所以想要杀害很多的众生。「或复欲害大德声闻独觉菩萨」：前面说杀多众生，是一般人。下面说是或复欲害有大功德的声闻，就是初果二果三果四果的这些圣人，或者得辟支佛道的独觉，或者得无生法忍的菩萨。那这都是大德的声闻，大德的独觉，大德的菩萨。「或复欲造多无间业」：或者还不只于此，他还想要造更多的严重的罪过，就是五无间罪了。这是说他作这恶事，这是思惟所作。看《披寻记》：

「见劫盗贼至多无间业者：杀生因缘，略有三种」：这个杀生的因缘，就是有三种因缘会有杀生的事情。那三种呢？「谓贪瞋痴」。或者贪心去杀生，或者瞋心去杀生，或者愚痴心去杀生。这个由贪心杀生，由瞋杀生，这是容易明白吧！愚痴心杀生就是我们祭奉孔夫子，拜祭孔夫子的时候，杀了很多猪牛羊，来供奉孔夫子，这就叫作愚痴。「此中且举贪为因缘起杀欲乐」：这一段文说是「唯贪财故」，就是姑且举这个贪是杀生的因缘，他发起杀害生命的欲乐，有这种意愿要杀生，有这样的欢喜心。「说劫盗贼为贪财故」：怎么知道是贪因缘起杀欲乐呢？文上是说「劫盗贼为贪财故欲杀多生，乃至广说」：就是或复欲害大德声闻独觉菩萨这些。

「当知所余诸有情类，由其猛利瞋痴为因缘故」：这是说杀，所余的或者是瞋心，或者是愚痴心，诸有情类由其猛利的瞋痴为因缘故，「非无如是欲杀多生等事」，他们也是这样子，内心的烦恼不一样，也同样都有杀生的事情。「略不具说」：只说了贪，瞋痴没有具说。「若于一时顿杀多类，名杀多生，此由方便杀生成重」：这是由于他有这个行动，他杀害众生，就造成了重大的罪过。「若诸声闻独觉菩萨，由田广大，名为大德」：这里说是杀一般的众生；下边说是诸声闻独觉菩萨，「由田广大」，这声闻独觉菩萨，是广大的福田，就是能生广大的福德的境界，所以叫作大德。他本身有圣德，也可以名之为大德。众生对这样的圣者，三乘圣人能恭敬供养，那也能够得大福德。

「此有五相，如决择分释」：决择分有解释，就是陵本六十卷十二页，在那上说。这个决择分说五相是说「从于一切有情第一利益安乐增上意乐住起，谓慈等至」：就是他能在色界四禅里边修四无量心的三昧，所以有这样的功德是大德。「二从于一切有情第一将护他心住起。谓无诤等持」：就是学习无诤三昧成功的这些圣人，那这也是大德，就是成就无诤三昧的人是大德。「三从第一寂静涅盘乐相似圣住起」：就是和涅盘相似的境界，就是灭尽定，他入了灭尽定，从灭尽定里出来这个人，也是可以名之为大德。「四已得一切不善不作律仪。谓预流果」：这也是大德。初果圣人他已经成就了一切恶事不作，他有这样的无漏的律仪，这也是大德。「五极清净相续究竟，谓阿罗汉及佛为首大苾刍僧，如是名为田广大性」：「极清净相续究竟」，就是大阿罗汉他的身口意清净，乃至到佛的境界，乃至大众僧的无量功德，这都叫作大德。这上面说是六十卷十二页说这五种相貌。

「若杀害彼，此由事故名重杀生」：「若杀害彼」，若是这个众生他有这么样猛利的恶心，想要杀害这个大德的人，那在前面那五个相貌来说，这就是事故名重杀生，就是属于有情。「若业能感无间大地狱果，名无间业」：若是你造了这个罪业，将来使令你招感无间的大地狱的苦果，那就叫作无间业。就是不间隔；这间隔有二种，一个是业力的间隔，一个生的间隔。譬如说这个人修学了戒定慧，修学了四念处，应该是得圣道，但是没得，他破了戒的话，他就先要去受破戒的果报，那么或者

是作牛，或者是作狗。那么就和你得圣道这件事有间隔了，这是生间隔。也是业力的间隔，这个罪业使令你由无漏的业得圣道的果，中间有有漏业的间隔。一个生的间隔，一个业的间隔。现在这个无间业是没有这些间隔的，所以叫作「若业能感无间大地狱果，名无间业」。

「此有五种」：这五种无间业，「谓害母等」，害母害父害阿罗汉破和合僧出佛身血这些。「又有无间同分业，亦名无间业」，还有同分业，那也就是无间业。譬如说佛灭度以后，你破坏佛像，这件事也有点相似的。还有在《俱舍论》都有解释。

「由是种种，是故名多」，就是多无间业。「菩萨于如是事现见在前，故名为见」：这个菩萨对于这些事情「现见在前」，叫作「见」。

前面是「谓如菩萨见劫盗贼，为贪财故欲杀多生，或复欲害大德声闻独觉菩萨，或复欲造多无间业」。这些事情菩萨都看见了，看见这件事情要现前。

见是事已，发心思惟：我若断彼恶众生命堕那落迦，如其不断无间业成当受大苦；我宁杀彼堕那落迦，终不令其受无间苦。

「见是事已，发心思惟」：菩萨看见这件事以后，他心里面就动了，在观察思惟这件事。「我若断彼恶众生命」：这菩萨自称是「我」，要是断了那个众生的命以后，「堕那落迦」，那我就会下地狱了。「如其不断无间业」：若我不断他众生的命的话，这个众生的无间罪业就造成功了，造成了以后呢，当受无间地狱的大苦。这两件事，我若断他命，我自己下地狱，他就不下地狱；我若不断他的命，他就要下地狱。那怎么办呢？「我宁杀彼堕那落迦」：这个菩萨发了大悲心，我宁可杀掉这个众生，我下地狱。「终不令其受无间苦」：这样子这件事最后的结果就是不令那个众生堕落地狱了，他因为无间业造不成了。这是思惟所作，菩萨这样思惟，来观察这件事；下边是加行所作。

来二、加行所作

如是菩萨意乐思惟，于彼众生或以善心或无记心知此事已，为当来故深生惭愧，以怜愍心而断彼命。

「如是菩萨意乐思惟」：这位受菩萨戒，安住菩萨净戒律仪的菩萨，他内心里面有大悲心和大智慧的思惟观察，「于彼众生或以善心」，对于那个想要造无间业的众生，或者是用善心，或者是无记心，「知此事已，为当来故深生惭愧」：就是菩萨的智慧观察这件事，决定了以后，「为当来故」，作这件事以后将来的后果，「深生惭愧」，菩萨自己感觉到很惭愧，「以怜愍心而断彼命」，就把那个众生杀害了。这是加行所作；下边第二科结无犯。

寒二、结无犯

由是因缘，于菩萨戒无所违犯，生多功德。

这一科说完了。看《披寻记》：

「见是事已至生多功德者：世亲摄论释云」：这《摄大乘论》世亲解释那上面说：「谓诸菩萨若如是知如是品类补特伽罗，于此不善无间等事将起加行」：「谓诸菩萨若如是知」，若这样知道，就是你碰到这个因缘，知道这件事。「如是品类补特伽罗」：就是他是那一类的人。「于此不善无间等事」：这是有罪过的无间业。「将起加行」：将要发动，发起这种行动。「以他心智了知彼心」：这位菩萨有他心通，所以知道那位众生的心，他要发动这件事。「无余方便能转彼业」：菩萨周遍的观察

以后，感觉到没有其它的方法能转变那个人造罪的这种行动，没有别的办法能转变他。「如实了知彼由此业定退善趣」：就真实的会知道那个众生，由于他造了这个无间的业力，「定退善趣」，决定是从人天的善趣退出去，退失了这个善趣。「定往恶趣」：一定是到三恶道去了。「如是知已生如是心：我作此业当堕恶趣」：这样知道以后，菩萨自己心里面就这样作念：「我作这件事以后，我会下地狱了！」「我宁自往，必当脱彼」：我宁可自己下地狱，决定要叫那个众生不要下地狱。「于彼现在虽加少苦」：现在我若杀他的时候，他也有点苦，那还比较少一点，「令彼未来多受安乐」，现在受少少一点苦，将来能受安乐，就不受地狱苦。

「是故菩萨譬如良医，以饶益心虽复杀之，而无少罪」；譬如良医给病者治病的时候，病者也有点苦的。以利益心，以饶益心虽然杀掉他了，但是没有罪过，「多生其福」。「由多福故疾证无上正等菩提」：因为这是属于菩萨道，是无上菩提的因缘，所以将来能得无上菩提。「今依彼释」：现在这个文就依据《摄大乘论》世亲释来解释，「正解此文」。「彼云他心智，此云善心或无记心」：世亲释上说是他心智，这里说是善心，以善心来杀那个众生，或者无记心杀众生。「当知他心智，即善无记心自性」：那个他心智也就可以说是善心的自性，或者无记心的自性。「善无记心，即他心智差别」：不同的名称了。「由他心智若定力起，名为善心；若通力起，名无记心」：由他心通的智慧，若是从定力发动的，那就叫作善心。若是通力起，名无记心；就是由禅定发出神通，由神通来发他心智，那就叫作无记心。定是善法，神通发出来就叫作无记，这样解释。「文虽有别，其义是一。非余善心或无记心能知彼欲，堕决定故」：不是其它的散乱的善心，散乱的无记心，能知道彼欲，「堕决定故」。当然那个众生想要造无间业这件事，不是散乱心能知道的，一定是有禅定有神通的才能知道这件事。所以这里面说善心无记心，是指禅定或发神通来说的，不是指散乱心说的。「余随所应一切当知」。

张二、于废黜（分二科）　寒一、出因缘

又如菩萨见有增上增上宰官上品暴恶，于诸有情无有慈愍，专行逼恼。菩萨见已，起怜愍心发生利益安乐意乐，随力所能若废若黜增上等位。

这是第二科，于废黜。第一科是于杀生，现在是第二个叫废黜。分两科，第一科出因缘。「又如菩萨见有增上」：说这个发无上菩提心，安住菩萨净戒律仪的菩萨，他看见有增上的‥‥，这个增上是指国王说。「增上宰官」：就是有权力的这些大臣。「上品暴恶」：这个国王和大臣，就是他的部下，他们非常的暴恶，而是属于上品的暴恶。「于诸有情无有慈愍」：他对于他国家里面的人民，没有慈愍心。「专行逼恼」：专一的作一些伤害老百姓的事情。「菩萨见已，起怜愍心」：这位受菩萨戒的菩萨‥‥，我感觉这个菩萨不是一般的菩萨！前面说杀生的菩萨也不是一般的菩萨，能有神通，得了禅定的菩萨。有没有得无生法忍，文上不明显。「菩萨见已，起怜愍心」：菩萨看见国王和国王的大臣，有这么多的罪过，就发了慈悲心。「发生利益安乐意乐」：菩萨就发了慈悲心；慈能与乐，那么就是安乐意乐，悲能拔苦，就是利益的意乐。「随力所能若废若黜」：就是随顺菩萨的增上戒，增上心，增上慧的力量所能办得到的，「若废若黜」，就是把这个国王大臣，把他作废了。这个等于是打倒他了。或者把他贬低了，不作国王也不作大臣，把他降低了。「增上等位」：就是那个王位，增上宰官的这个身份，把这个身份降低了，或者是取消了。

寒二、结无犯

由是因缘，于菩萨戒无所违犯，生多功德。

由于菩萨这样作，就是利益了广大的人民；也是利益国王大臣使令他不再造罪了。所以对菩萨所受的戒是没有违犯，是能生多种功德。这可见这个菩萨不简单！国

王大臣他们是有很大的力量的，明白一点说，就是有很多军队的呀！你菩萨能够「若废若黜」，那这事儿可是不简单。但是这件事，菩萨戒里面有这么一条，这个国家的政府，尤其是中央政府，看见佛教《瑜伽师地论》的戒品有这一条，他心里怎么想？昙无谶翻的菩萨戒里面就没有这一条，他把这一条就没翻。而玄奘法师他翻了！但是我看玄奘法师传上，他赞叹唐太宗，那就像三皇五帝那么样的有道德，那话说的很多，赞叹得很厉害。我当时看见这个话，「哎呀！怎么这么样赞叹呢？」后来读了菩萨戒，「哦！原因就在这里！」就是你是好皇帝，我们不会造反的。所以翻译完了《瑜伽师地论》，就送给唐太宗看，唐太宗看见这文，没看见这文，不知道！我看他有那么的闲吗？全部的翻阅一遍？

但是这个文看出来佛教，这也可以知道，菩萨是参与政治活动的！从这段文看出来，是参加政治活动的！但这件事，有理智的人应该是同意。就是你本身造了很多的罪，佛教徒若采取这个行动，对你也好，你将来不会下地狱不是很好吗？而对于广大的人民也有好处。这当然要理智，但是我感觉有理智的人不多，都是私心大的人。
「我若能保住王位，你们流血是应该的！」我看这样的人多。我们说真实话，很多的事情就是这么回事！「我把国家搞坏了，我不可以下台！我不能下台的！」都是这样子。等到我在台下的时候，「你应该下台！」就是这样子。等到自己上台了，永久不可以下台。这事情‥‥，我看还是出家好！不要管这事情。看《披寻记》：

「见有增上增上宰官等者：初一增上，谓是国王」：这上有两个增上。头一个增上指谁说的？是国王说的。「以彼摄受一切所统僚庶，位最尊胜」：因为国王他摄受‥‥，摄受应该是组织，他组织一个政府，他就控制他所统治的这些僚庶，就是他的部下了，文武大臣，都是官。「僚」者官也，「庶」是很多的，不是一个。「位最尊胜」：他的地位是最尊，最殊胜。「得增上名」：所以叫作增上。这个增上就是位最尊胜的意思，叫作增上。「次一增上，谓彼宰官」：第二个增上，是指国王所摄受的宰官说的。「即诸大臣若辅相等」：「诸大臣」是一般的这些大臣，「若辅相」就是宰相了，都在内的。「于宰官中位为尊胜，故名增上宰官」：在很多的宰官，很多地方的政府也都算是宰官。但是在中央政府的这些宰官，这些大臣，他们是最尊胜的，故名叫「增上宰官」。「由是差别」：就是在这里是有差别的。「故下文说若废若黜增上等位」：会说这句话。「等言，等取增上宰官」：是指增上宰官说的，「若废若黜增上等位」，这个等就是宰官，那个增上就是皇帝了。「不说所余」：其余的地方政府这个就不说了。

「菩萨见彼逼恼有情，由是因缘当受长夜无义无利」：这位发大菩提心的菩萨，我看这个菩萨最低限度有四禅八定的道力，也应该是有神通的菩萨；要是更高说，那是得无生法忍的圣者了。说这个菩萨「见彼逼恼有情」，见彼国王大臣就是苦恼广大的人民。「由是因缘当受长夜无义无利」：由于他们苦恼老百姓的因缘，将来会「长夜无义无利」，长时间没有光明的地方，在三恶道里受苦。「无义无利」，就是没有离苦得乐的事情。「无余方便能转彼业」：菩萨没有别的办法能转变这国王和大臣逼恼这个有情的罪过的事情，没有办法转变，没有其它的办法。「作是思惟：宁自成就瞋恚业道，故恼害他废黜彼位」：所以菩萨自己内心里这样思惟说：「宁可我自己成就瞋恚的业道（这要多大的烦恼，瞋恚业道。）」「故恼害他废黜彼位」：所以要恼害那个国王大臣，「废」就等于是把他打垮了；「黜」是降低彼位的意思。「终不令其当受如是长夜无义利苦」：就是菩萨想尽办法，想这些办法，到最后不叫他将来会受到三恶道的长夜无义无利之苦，「是名起怜愍心发生利益安乐意乐」。

「此于瞋恚业道相似有犯」：菩萨作这种事情，就属于瞋恚业道，不同意国王大臣造这么多的罪苦恼众生，这算是瞋恚业道。「相似有犯」：作这件事，和这个瞋恚，十不善业道的瞋恚有点相似，那就是有点犯菩萨戒。「然实无犯」：但实在来观察，菩萨是用慈悲心作的，所以还是没有犯菩萨戒。「于其大悲相似障害」：对于菩萨有大悲心，不令众生有苦恼的，现在他令这国王大臣受了很大的苦恼，对于菩萨本

身的大悲心好像是有点障碍，有点伤害。「然实无害」：然而实在是没有伤害。「由是说言于菩萨戒无所违犯生多功德」：所以会这样子。「又此瞋恚业道虽非声闻性罪所摄」：这个瞋恚业道虽然不是小乘佛法里面那个性罪所摄。「然于有情能为恼害」：就是恼害了少数的众生。「是诸菩萨所不应该作的，故次杀生说如是事」：这是为大多数人民的利益着想，就是苦恼了少数的众生，但是饶益了多数的人民，是这样意思。

张三、于不与取（分二科）　寒一、出因缘（分二科）　来一、于劫盗贼（分二科）　暑一、夺取盗物

又如菩萨见劫盗贼夺他财物，若僧伽物、窣堵波物，取多物已执为己有纵情受用。菩萨见已，起怜愍心于彼有情发生利益安乐意乐，随力所能逼而夺取；勿令受用如是财故，当受长夜无义无利。

这是第三科。第一科于杀生，第二科于废黜，现在第三科，于不与取，分二科，第一科出因缘 ，又分二科，第一科于劫盗贼，又分二科，第一科是夺取盗物。

「又如菩萨见劫盗贼夺他财物」：这个「劫贼」、「盗贼」夺取他人的财物。谁的财物呢？「若僧伽物」：若是大众僧的财物。或是「窣堵波物」：就是佛塔的财物，就是佛的物。「取多物已执为己有」：他夺取了很多的财物以后，就认为是他所有的了。「纵情受用」：就放纵他的贪心瞋心来受用这个财物。「菩萨见已，起怜愍心」：对于他生了慈悲心。「于彼有情发生利益安乐意乐」：菩萨对于这个贼，就是发生了利益他、安乐他的一种慈悲心，令他舍恶住善，那就叫作利益意乐。舍恶对他有利益，他行善也是就会得安乐的意乐。这是一个真实的利益。我们一般人只看见你饿的时候给你一个面包，这件事有意思。但是佛法在是重视思想上的问题，要教导你心里面改过迁善，这件事重要，比买个面包，我认为是重要的。「起怜愍心于彼有情发生利益安乐意乐」。

这菩萨戒里边，现在看出来，前面这个废黜这个地方，看这个菩萨的精神，真是伟大，不是平常的境界。现在这里面说，我们也应该要注意这件事；这个「利益安乐意乐」，就是在思想上，你能够改过迁善，不要造罪，在这里注意。不是暂时的，你有病了，我给你看看医生。这件事也是重要，但是不是太重要。一个地区一个国家一个团体，它本身的安乐不安乐，实在是思想问题，所有的问题以思想为根本。所以菩萨看到这一点，「发生利益安乐意乐，随力所能逼而夺取」；随这个菩萨的心力，随他的智慧力所能办得到的，「逼而夺取」，就是对那个劫盗贼他去盗取大众僧的东西，或者佛塔的东西，逼迫他，把那个物夺回来。「勿令受用如是财故，当受长夜无义无利」：不要让他受用这个财物，将来会受到三恶道长夜的无义无利之苦。这是夺取盗物，下面第二科还复所主。

暑二、还复所主

由此因缘，所夺财宝若僧伽物，还复僧伽。窣堵波物，还窣堵波。若有情物，还复有情。

「由此因缘，所夺财宝若僧伽物，还复僧伽」：还归还给大众僧。「窣堵波物，还窣堵波」。「若有情物，还复有情」：若是他盗取一般社会大众人的财物，那也就归还给有情。《披寻记》：

「夺他财物等者：他，谓有情。如下说言若有情物还复有情，此可准知。」

来二、于众主等

又见众主、或园林主，取僧伽物窣堵波物，言是己有，纵情受用。菩萨见已，思择彼恶，起怜愍心，勿令因此邪受用业当受长夜无义无利；随力所能废其所主。

这是下边是第二科，于众主等。前面第一科是于劫盗贼。「又见众主、或园林主，取僧伽物窣堵波物」：这是说我们出家人的事情。这个「众主」是什么呢？就是寺庙的住持。这个「众」是大众僧，大众僧的主人，就是寺庙的住持了。「或园林主」：园林主应该说是窣堵波物，佛塔的周围有园林，这又一部分。「取僧伽物窣堵波物言是己有」：就是大众僧的这个住持人，他取大众僧的财物，或窣堵波物，取僧伽物窣堵波物，「言是己有」，他就认为这是他自己私人所有的。「纵情受用」：放纵自己的烦恼，来受用大众僧的物，窣堵波物。「菩萨见已，思择彼恶，起怜愍心」：菩萨看见这件事情以后，就观察思惟，这是有罪过的，那么就发起了慈悲心。「勿令因此邪受用业」：不要叫他因此不合道理的受用大众僧的东西，受用窣堵波的财物。「当受长夜无义无利；随力所能废其所主」：随这个菩萨的力量所能办得到的，他是大众僧的主，他是寺庙的住持，也把他撤职了，开个董事会把他取消了，是这个意思。

寒二、结无犯

菩萨如是虽不与取，而无违犯，生多功德。

《披寻记》：

「又见众主或园林主者：主僧伽物，名为众主！主窣堵波物，名园林主。」

我以前说过，我们出家人多数有什么想法，「我也不想作大法师，我不要去学习经论！」当然这也是自由的嘛，你不学习，别人也不能勉强你，但是你可能也是有福报，你可能也有很高的学历。在佛教里边有高学历的人，现在可能比以前多一点。虽然你没有学习佛法，但是也很容易你就会在大众僧里面执僧事了，你也可能就作住持了。但是若不学习佛法的时候，你作了众主，作了寺院的住持的时候，你怎么处理事情呢？也就容易有过失。说：「要我去学习佛法，我不愿意学！」那也是不能勉强，但是若是大众僧推你作住持的时候，你可能不会推，你也可能客气，但是也就愿意作了。但是没有学习佛法你容易有过失，就是这样子。

现在这里面说这个菩萨，他一定是学习佛法了，而且还是特别有修行的人，有四禅八定有神通，也可能是得无生法忍了。那么他看见有这些问题的时候，他就要参加行动，这可见这个菩萨不是但有虚名，他有这个责任的。他的菩提心使令他不能不管一切事情的，比丘可以不要管，什么事都不管，但是菩萨不是的，菩萨是要管事的。当然菩萨要管事也要有这个能力，若没有这个能力，这件事还是不能管的。

张四、于欲邪行（分二科）　寒一、明在家（分二科）　来一、出因缘

又如菩萨处在居家，见有母邑现无系属，习淫欲法，继心菩萨求非梵行。菩萨见已，作意思惟：勿令心恚多生非福；若随其欲便得自在方便安处令种善根，亦当令其舍不善业。住慈愍心，行非梵行。

这是第四科于欲邪行，这一科。又分二科，第一科是明在家。又分二科，第一科是出因缘。「又如菩萨处在居家」：又如发无上菩提心的菩萨‥‥，前面没有「处在居家」这句话，这一条有这句话。那么前面也应该是通于出家菩萨，通于在家菩萨。现在这里说是「处在居家」，他还是属于在家菩萨，他没有出家。那么这个菩萨「见有母邑现无系属」：这个「母邑」这句话我以前曾经讲过，但是我现在又查了字典，这个义看《法相辞典》（？）上我也查不到这句话。在《文史辞典》上查也没有 这句

话。但是查「邑」这个字，有一个邑君，仁人君子的君。邑君是女人的封号，那这样说母邑就是尊称了，也就是女人。「现无系属」：他现在就是没有嫁给人，他没有丈夫。「习淫欲法」：这个女人作这件事。「继心菩萨求非梵行」：他心里面对这个菩萨老是想要求非梵行。「菩萨见已，作意思惟」：这个菩萨也是感觉到有这么回事了，他心里面就在思惟这件事。「勿令心恚多生非福」：菩萨若不随他的意呢，这个女人他的心就忿怒，就会引生很多罪过的事情。「若随其欲便得自在」：菩萨若是能够随顺他的意愿，菩萨就会有自在力引导他来到佛法里面。「方便安处令种善根」：用善巧方便的智慧，引导他安处在善法中，使令他在佛法里边栽培善根。「亦当令其舍不善业」：也可以劝导他，弃舍这个习淫欲法的这个不善业。菩萨作这样的思惟以后。「住慈愍心，行非梵行」：于是就安住在慈愍心，和这个女人行非梵行。这是出因缘，下面第二个结无犯。

来二、结无犯

虽习如是秽染之法，而无所犯，生多功德。

「虽习如是秽染之法而无所犯」：菩萨虽然是这样子作了，但是没有犯戒，还是生多功德的。看《披寻记》：

「处在居家等者：此说在家菩萨」：处在居家这句话，就是在家菩萨，不是出家菩萨。「于如是事应可修学」：这个在家菩萨，那他去作这件事也是可以的，而非是出家菩萨。「若有母邑非已适他」：假设有的女人，并没有嫁给人。「非他所摄」：不是另外有人来保护他的。「是名现无系属」。「习近淫欲爱乐味着，是名习淫欲法」：他爱乐味着这件事。「由此为先，继于菩萨生欣慕欲」：因为这个人没有系属，是习淫欲法的女人，他先来是这样子。现在对于菩萨有这样的意愿。「继于菩萨」：继续对于菩萨生欣慕的欲。「期心求与行鄙秽行」：他希望这样子。「是名继心菩萨求非梵行」。「若诸菩萨不随其欲」：不随顺他的意愿。「定当心生恚恼」。「如诸有情亲近菩萨，生福无量」：诸有情想要亲近菩萨，菩萨会令他栽培很多很多的功德，就会有很大的福了。「若令恚恼」：假设若是令这个众生心里面恚恼的时候呢。「所生非福无量亦尔」：也会造很多的罪业。

是故菩萨作是思惟以后呢，「勿令心恚多生非福」：因为心恚，就会多生罪过。「善法种子，说名善根」：文上说「令种善根」。什么叫作「善根」呢？善法的种子就叫作善根。就是你修行善法的时候，在你的心里面就栽培了种子，那个种子就叫作善根。「无贪瞋等，亦名善根」：如果一位佛教徒修学四念处，来对治自己的贪心，对治自己的瞋心，对治自己的邪知邪见的话，那这也叫作善根。「菩萨令彼出不善处安立善处」：你和菩萨亲近了，菩萨的意愿就是作这件事，他教化众生叫众生从不善处解脱出来，安立在善处，安立在善法中。「由是说言方便安处令种善根。亦令当来永不习近欲邪行业，由是说言舍不善业」。

寒二、简出家

出家菩萨，为护声闻圣所教诫令不坏灭，一切不应行非梵行。

「出家菩萨，为护声闻圣所教诫令不坏灭」：这是第二科简出家。前边第一科是明在家，现在说出家。这个出了烦恼家的菩萨，那就是有菩萨比丘，或者菩萨比丘尼，或者是有菩萨的沙弥沙弥尼；那么这是出家的菩萨。「为护声闻圣所教诫令不坏灭」：为了守护属于声闻的律仪，是佛所制定的；你要守护清净，不能破这个戒的，「令不坏灭」就是不要破坏了这个戒。「一切不应行非梵行」：出家的菩萨不能作这件事，只有在家菩萨可以。

张五、于虚妄语（分二科）　寒一、出因缘（分二科）　来一、明所为

又如菩萨为多有情解脱命难、囹圄缚难、刖手足难、劓鼻、刵耳、剜眼等难；虽诸菩萨为自命难亦不正知说于妄语，然为救脱彼有情故知而思择，故说妄语。

一共是八科，这是第五科于虚妄语；分二科，第一科出因缘；分二科，第一科明所为。「又如菩萨为多有情解脱命难」：很多的有情有生命的灾难，这个菩萨为求多有情解脱生命的苦难，不然这命没有了。「囹圄缚难」：或者是多有情，不知道什么因缘犯了法，被人家逮补了，放在牢狱里面。这个「囹」是指牢狱，「圄」是有人看守，系缚住你不得自由，他有这样的苦难。「刖手足难」：这个众生、多有情，就是有可能被人家把他的足把他的手给断掉，有这种可能的灾难。「劓鼻」：把他鼻子割掉了。「刵耳」：把他耳朵割掉了。「剜眼」：或者挖他的眼睛等等的灾难。多有情有这些灾难，而菩萨为了多有情解脱这么多的苦难。「虽诸菩萨为自命难亦不正知说于妄语」：诸菩萨为自己的命难，亦不正知说于谎话，照实的情形说呢，那可能连生命都没有了，菩萨还是说真实话，不说谎话。对自己是这样子，「然为救脱彼有情故」：但是现在为了救脱这么多的有情的苦难故。「知而思择，故说妄语」：知道现在说这个话和事实不符合，但是还是说了谎话。说了谎话来救脱这么多众生的苦难。这是明所为，下边摄要义。

来二、摄要义

以要言之，菩萨唯观有情义利，非无义利；自无染心，唯为饶益诸有情故覆想正知而说异语。

「以要言之，菩萨唯观有情义利，非无义利」：简要的来说，菩萨唯独观察有情的义利，能令众生离苦得乐，能够远离一切恶法，修行善法栽培善根，只是求这件事，有这样的义利。「非无义利」：不是没有义利，若没有义利，菩萨不说这话。「自无染心，唯为饶益诸有情故」：他对于自己并没有所求，若是为自己的名利，那就是染污了，他对于自己没有这些希求。「唯为饶益诸有情故，覆想正知而说异语」：「覆想」怎么讲？是隐藏自己的思想。菩萨他的智慧很高，他知道这件事是怎么回事，但是他要说谎话，就把这真实的情形隐藏起来，叫作「覆想」。「正知」：明明了了的，并不胡涂。「而说异语」：而就和有关的人，说出来不符合事实的话，来救护这么多的苦难。这是要义。

寒二、结无犯

说是语时，于菩萨戒无所违犯，生多功德。

前面是出因缘，说妄语的因缘。这下面结无犯。「说是语时，于菩萨戒无所违犯」：菩萨说这样妄语的时候，对于菩萨所受的真实语的戒，并没有违犯，而且有很多的功德。看《披寻记》：

「虽诸菩萨为自命难至而说异语者：如自下文难行戒中」：这个戒里面有自性戒，一切戒，一共有九种戒；下面这个难行戒里边有说。「作如是言：又诸菩萨受净戒已」：他在传戒的菩萨那里受了净戒以后。「若遭急难乃至失命」：若遭遇到急难的时候，这个危险的境界达到失掉了命，这样危险的境界。「于所受戒尚无少缺」：所受的菩萨戒不会有一点缺少，就是不会说谎话的呀。「何况全犯」：何况把戒全犯了，不会有这种事情。「是名菩萨第二难行戒」：菩萨难行戒是这样。「是故菩萨终不为自解脱命难，覆想正知而说妄语」：所以菩萨不会为了自己解脱生命的苦难而会「覆想」，隐藏自己的真实情况，明明了了的去说谎话，没有这件事。「然于有情诸所作事，虽能正知无有乖违，然为解脱彼彼难苦，要审思择而作义利，故思加行说于

妄语」：菩萨为自己不说谎话；然于有情所作的事情。「虽能正知无有乖违」：菩萨明明了了的知道这件事是怎么情形，没有搞错的地方。然为解脱彼彼有情的苦难，「要审思择」：菩萨自己要静下心来，深入地去观察这件事。「而作义利」：藉这个机会，作对于众生有义利的事情。「故思加行」：所以故意的这样思惟，采取行动「说于妄语」。「唯为饶益诸有情故，又此妄语，亦名异语，谓与自真实想」不一样，与自己的正知也是不一样的，所以叫作异语。

张六、于离间语（分二科）　寒一、出因缘

又如菩萨见诸有情为恶朋友之所摄受，亲爱不舍。菩萨见已，起怜愍心发生利益安乐意乐随能随力说离间语，令离恶友舍相亲爱；勿令有情由近恶友当受长夜无义无利。

一共是八科，现在是第六科于离间语；分二科，第一科是出因缘。「又如菩萨见诸有情为恶朋友之所摄受」：这个补特伽罗为那个坏人所摄受，所控制，或者这么说吧！但是这个坏人也有些手段的，和他们的感情还是很好的，说「亲爱不舍」。这个有情对那个坏朋友，和他们有亲爱的感情，「不舍」，大家不分离。「菩萨见已，起怜愍心发生利益安乐意乐」：菩萨看见这件事也生起了慈悲心，要发生利益安乐的意乐。「随能随力说离间语」：随菩萨的能力所及的，也就说这离间的话，把他们分开，说这些破坏他们感情的语言。「令离恶友舍相亲爱」：使令他远离那个恶知识，弃舍互相亲爱的关系。「勿令有情由近恶友当受长夜无义无利」：不要令这个众生，由于他亲近恶知识，当受长夜的无义无利。这是出因缘，说谎语的因缘；下面结无犯。

寒二、结无犯

菩萨如是以饶益心说离间语，乖离他爱，无所违犯，生多功德。

「菩萨如是以饶益心说离间语」：「如是」就是前面这一段，以利益众生，利益安乐的心，说离间的语言。「乖离他爱」：来破坏他们中间的感情。这样子呢，「无所违犯」，并没有犯戒，「生多功德」。看《披寻记》：

「为恶朋友之所摄受者：谓有外道于弟子众自立为师」：《披寻记》的作者这么解释。就是「外道」，佛法以外的这些事情。那个大老师对弟子众「自在为师」，他的控制力很自在。「专求利养」：他们的目的是什么呢？就是收了很多徒弟，专求名闻利养。专求人家对他们的恭敬，「专求自利」，这样子。「若弟子众为所摄受」：若是这一类的弟子被他控制住了，「当受长夜无义无利」，也是这样。「是故于此名为恶友。由重现法，不重当来故」：由于这些外道只看见现在得到一些财富，得到一些名闻利养，只重视这点，而不知道将来有三恶道因果的问题，他不去想这件事。

张七、于麤恶语（分二科）　寒一、出因缘

又如菩萨见诸有情为行越路非理而行，出麤恶语猛利诃擯，方便令其出不善处安立善处。

这是第七科于麤恶语，分二科，第一科出因缘。「又如菩萨见诸有情」：看见很多的补特伽罗。「为行越路」：就是他们走的道路都是不安全的道路。什么叫作不安全呢？「非理而行」：都是不合道理的事情，应该说就是十恶业，而不是修学十善业，这是非理而行。「出麤恶语猛利诃擯」：这个菩萨看见众生有这样事情，如果有这种须要，菩萨应该是得了四禅八定，他入定去观察众生的根性，他认为出麤恶语来教训这些人，应该有力量，所以「猛利诃擯」，就是很严厉的来诃斥众生，你不可以作恶事。「方便令其出不善处安立善处」：以出麤恶语的方便，来教训这些众生，叫

他们从不善处走出来，安立在善处，修学善法。

寒二、结无犯

菩萨如是以饶益心于诸有情出麤恶语，无所违犯，生多功德。

「菩萨如是以饶益心于诸有情出麤恶语」：这是第二科结无犯。菩萨这样子以利益安乐众生的心，于诸有情出麤恶语呢，无所违犯，还会生多功德。看《披寻记》：

「为行越路非理而行者：若诸有情行不应行」：作一些不应该作的，有罪过的事情。「违越世间威仪轨则」：这是说你走路的时候，你违越了世间上大众公共的仪则，那些威仪轨则你违犯了，你特别有个怪样儿。「是名为行越路，违越世间诸有所作，是名非理而行」。这个宗喀巴大师的《菩萨戒论》，这地方他说的多一点。就是你原来是学习大乘佛法，你放弃了大乘去学习小乘，那就叫作「非理而行」。说是不学习佛法而学习世间法，那也叫作「为行越路，非理而行」，就是一层一层这样的对比了。这是第七科；下边是第八科于诸绮语，分二科，第一科出因缘。

张八、于诸绮语（分二科）　寒一、出因缘

又如菩萨见诸有情信乐倡妓吟咏歌讽，或有信乐王贼饮食淫荡街衢无义之论，

「又如菩萨见诸有情信乐倡妓吟咏歌讽」：看见这个有情，他就是欢喜倡妓的这些事情，他们吟咏歌讽，唱歌跳舞这些事情。「吟咏」，实在都是说一些绮语。「或有信乐王贼饮食淫荡街衢无义之论」：或者有的众生，他就是欢喜王论、贼论、饮食论，淫荡街衢这些戏论。王论也好，贼论、饮食论，淫荡、街衢都是无义之论，就是不能令人栽培善根，使令人放逸，作种种恶事。这众生就欢喜这些事。看《披寻记》：

「信乐倡妓吟咏歌讽至无义之论者：此中绮语，二事所摄」，属于两件事。谓戏笑游乐的语言，及处众的杂语，这杂乱没有道理这些语言，「如决择分说。（陵本五十九卷十八页）」。「初即倡妓吟咏歌讽，谓或依舞而发歌词」：根据跳舞而发出来的歌词，或依「作乐」，音乐而发出来的歌词。「或复俱依」：也依跳舞或依作音乐，而发出来的歌词。「或不俱依而发歌词，皆是此类」：都属于绮语。「后即王贼」：前边是「信乐倡妓吟咏歌讽」，下边信乐王贼，分这么两段。「后即王贼饮食淫荡街衢无义之论，谓若种种王论」，那这就是政府的事情，或者是贼论，或者是食论，或者是饮论，或者妙衣服论，或者淫女巷论，这个巷里面都是淫女的地方，淫女巷论。这样讲，「淫荡街衢」是一句话，现在把它改变成淫女巷论。诸国土论，大人传论，还有世间的传论，还有大海的传论。「如是等类皆名能引无义之论，如声闻地说。（陵本二十五卷十二页）」。

菩萨于中皆悉善巧，于彼有情起怜愍心发生利益安乐意乐，现前为作绮语相应种种倡妓、吟咏、歌讽、王贼、饮食、淫衢等论，令彼有情欢喜引摄自在随属；方便奖导出不善处安立善处。

「菩萨于中皆悉善巧」：这个发无上菩提心的菩萨，他对佛法是善巧，他对于这些戏论也是善巧通达的。「于彼有情起怜愍心发生利益安乐意乐」：菩萨对于欢喜戏论的，欢喜绮语的有情，就发出来慈愍心，发出来利益安乐的意乐。「现前为作绮语相应种种倡妓、吟咏、歌讽」：菩萨要度化这些人怎么办呢？就和这些人在一起，菩萨也就现出来绮语相应的种种的倡妓、吟咏、歌讽，菩萨也会作这个事。菩萨也能够王论、贼论、饮食论、淫衢等论。「令彼有情欢喜引摄自在随属」：菩萨这样表现了呢，就使令那一类的有情发欢喜心，因此菩萨就把他引摄了，就把他接引过来了。

「自在随属」：菩萨和他建立了关系以后，菩萨就会很自在的，无障碍的来引导他了。「方便将导出不善处安立善处」：菩萨把他接引过来以后，用种种的善巧方便来引导他，出不善处安立善处。这是出因缘；下边结无犯。

寒二、结无犯

菩萨如是现行绮语，无所违犯，生多功德。

这是说他没有犯戒。《披寻记》：

「令彼有情欢喜引摄自在随属者：谓为菩萨之所引导及与摄受，心生欢喜，任运自在随顺系故。」

宿三、于邪命法（分二科） 列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，生起诡诈虚谈现相。方便研求假利求利，味邪命法无有羞耻坚持不舍；是名有犯，有所违越，是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」，这是戒渐次摄的第三科于邪命法，分二科，第一科是有违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，生起诡诈虚谈现相，方便研求假利求利，味邪命法」，受了菩萨戒的菩萨，「生起诡诈」，他不能调伏烦恼，从他的分别心里面生起了诡诈，就是有意的要欺骗人。这个「诡诈」是他内心里面的事情，表现于外的就是「虚谈」，就是说谎话，说谎话的目的就是要骗人家的财，就是骗人家的钱。「现相」，这是说他的身体；「虚谈」，是他的语言，身体也现出来一个有道德的相貌。「方便研求」，以生起诡诈虚谈现相为方便，用这个为手段来希求得到利养。这个「研」这个字，如果不达到目的是没有完的意思，还继续同你缠，是这个意思。「假利求利」，这个假利求利这句话呢，在《披寻记》里面解释很清楚。「味邪命法」，这个「生起诡诈」就是他内心根本是搞错了，所以他的谈话现相方便研求假利求利都是不如法的，都是属于邪命的。我们说持戒清净这件事，其他的就不说，就是说我们日常的生活当然是要靠钱，靠钱这个钱怎么来的？就这一件事，你不容易清净，不容易清净的。现在这里说这位菩萨呢，他「味邪命法」，这个「味」就是爱着的意思，他欢喜用这种不正当的手段，用骗人的方法来求财，这就叫做「邪命」。「无有羞耻」，他自己不感觉到不对，没有羞耻。其实在来说，能受了菩萨戒就是一个很高贵的一个身份，但是现在有意的骗人而自己不感觉到惭愧，就是没有羞耻，他也不再思惟佛菩萨是悉见悉知，他也不管这个。「坚持不舍」，因为受了菩萨戒这种人应该是有多少世间的智慧的，那么他占到便宜了，心情很快乐，所以不肯放弃这种骗人的手段，叫「坚持不舍」。「是名有犯」，这就是有罪了。「有所违越」，就是违犯了这个菩萨戒。「是染违犯」，这是染污的违犯。看这个《披寻记》：

「生起诡诈虚谈现相至坚持不舍者：谓若方便显己有胜功德」，假借一个手段，显示自己有殊胜的道德。「矫诈构集」，这个社会上的人，而现在的情形包括佛教徒，也包括出家的佛教徒，多数还很欣赏这件事的，那么就是矫诈构集，就是他内心里面是虚伪的，是有意的欺骗人。「构集非常威仪」，就是表现出来，构集可以当作表现出来不平常的威仪。「由是令他谓己有德」，由于他表现出来不是一般的威仪，所以由此令他人认为他是有道德的人。「当有所施」，因为他有道德会怎么样呢？他就会布施他。「当有所作」，就有可能会做一些对他有利益的事情。「所谓承事供养」，当有所施、当有所作究竟是什么呢？「所谓承事供养衣服饮食卧具」，承事就是为他作事，供养他的衣服，供养他饮食，供养他卧具，和这个「病缘医药及诸」多的「资」生之「具」，「是名」叫做「诡诈」。

「或复凶悖强口矫傲，修饰其名」，前面这个诡诈并没有到此为止，或者他又有些事情，「凶悖」是很凶恶的那种态度，悖也就是凶，有凶悖的相貌。「强口矫傲」，他说话说得很强硬的，就是很高傲的境界。「修饰其名」，总是他说的话，他有很多很多的功德。「执恃种性，乃至宣说己实有德」，执恃种性就是他执着他有所仗势，他是高贵的种性，「乃至宣说」，他也就直接说他是有道德的人。「或复增益，是名虚谈」，也可能有一点功德，有一点道德，但是他说的或者是过头了，增益，增加了，是名叫做虚谈。

「若于他前方便现相；为求衣服，或求随一沙门资具」，这若也是或者，或者在别人的面前方便现相，他内心有些智慧的，就是现出来一个相貌。就是他嘴没有说同你化缘，没有说，但是现出个相貌来，那个目的就是要为求衣服，或者求随某一种沙

门所需要的资具。「或为求多，或求精妙」，或者是求不但是多，而且是精妙的。「虽无匮乏而现被服故弊衣裳」，前面是方便现相，这里就有这个意思。虽然这位菩萨他并不缺少什么，但是他表现出来的他的被服故弊，他的衣服都是破旧的了，而现被服，被服或者说是卧具也可以，都是破旧的，还有衣裳。「为令他知有所匮乏」，为令使令别人知道他，他有所不足，「给施众多上妙衣服乃至广说，是名」叫做「现相」。

「若于他所如其所欲」，若是在那位居士的家里面是满其所愿了。若于他所如其所愿「不得称遂」，若是在那位居士那个地方，按他所希望的没能够如意。「或彼财物有所阙乏求不得时」，或者他的财物有所阙乏而求不得的时候，「即欲强逼研磨麤语而苦求索」，求不得的时候，他就想要强力地逼迫人家，研磨就是和人家一个劲儿地要求，或者说麤恶的语言而苦苦地要求，「是名方便研求」。

「若彼财物无所匮乏得下劣时」，这样说，若是那个斋主，若是斋主的财物无所匮乏，那么就有所布施给他，但是他感觉到所得的布施是下劣的，「便对施主现前毁弃所得」，所得的把它丢掉了，不要了，所得「财物」。「如是告言」，就这样说了：「咄哉男子！」这咄是呵斥的意思，「某善男子某善女人方汝族姓及以财宝极为下劣」，另外的某善男子善女人若和你来比较，他的族姓也不如你，他的财富也不如你，都是很下劣的。「又极贫匮；而能惠施如是如是多妙悦意资产众具，汝望于彼族姓尊贵财宝丰饶」，你对那一位居士来对比的话，你的族姓也是高贵的，财宝也是丰饶的，「何为但施如是少劣非悦意物」呢？「是名假利求利。如是等相，名邪命法」，这就叫做邪命法。「由非法故，说名邪命」，因为这样子不合道理，所以叫做邪命，「如声闻地说（陵本二十二卷十页）」。

「若于如是味邪命法现生起时」，若是这位菩萨他这样的爱着这个邪命法，现前的时候，要生起的时候。「无惭无愧不思对治」，他现起了这样丑陋的思想行为，他没有惭愧心，他不思惟应该对治我的这种丑陋，「是名无有羞耻」。

「不生乐欲速疾除遣」，他不欢喜赶快地由学习的佛法来除遣自己的这些无惭愧心，「是名」叫做「坚执不舍」。

列二、无违犯

无违犯者：若为除遣生起乐欲发勤精进，烦恼炽盛蔽抑其心时时现起。

前面是说「有染违犯」，如果是没有违犯的呢？「若为除遣生起乐欲发勤精进」，若是这位菩萨他为了除遣自己的这种邪命法，感觉不对，能够把所学的佛法在内心里面修止观来对治的话，「生起乐欲」现起这种好的意愿，「发勤精进」就采取了行动，精进地来对治。「烦恼炽盛蔽抑其心时时现起」，但是他这种味邪命法的这种贪心，这种烦恼很有力量，这个力量很强大，蒙蔽了他的惭愧心，那么时时地现起这种味邪命法。这样情形呢，就不算犯。这个意思是勉励这样的菩萨发心对治的意思，说是内心里面出现这样的染污心，这就是有罪过的事情，这不是清净法，但这上面就是不算违犯。这个意思，那么这样的菩萨就是给他一点便宜了，就是你能发心对治，就算你没有犯戒，是这个意思。

宿四、于亏轨则（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，为掉所动心不寂静不乐寂静，高声嬉戏諠哗纷聒，轻躁腾跃望他欢笑；如此诸缘，是名有犯，有所违越，是染违犯。

这是第四科「于亏轨则」，菩萨对于这个轨则有所缺少，分两科，第一科是「有

违犯」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「为掉所动，心不寂静，不乐寂静」，这个「为掉所动」就是他这一念明了性的心，为这个掉所动摇，掉就是动，是什么呢？就是以前经过的事情，有些令他满意的这些事情，有一些色声香味触满意的事情。这些满意的事情一回想起来呢，心就在那里掉动，这个心就不能够寂静住。这个烦恼的相貌就是动乱，烦恼一出现的时候，心就不寂静。「不乐寂静」，这个「心不寂静」是一个事实，现在说他的本心也不欢喜寂静，这就是根本上这是有错误了。「高声嬉戏」，就是在集会的时候他高大的声音就在那里欢喜这样子，高大的声音在说话。「諠哗纷聒」，这个「諠哗」也就是很多人在吵闹的说话，很多的声音。
「纷」者乱也；这个声音有点混乱，来扰乱他的心叫做「聒」。「轻躁腾跃」，他的这个身口意都是轻浮躁动。「腾跃」，应该是可能是他还会跳跃的。「望他欢笑」，他表现出来这样的境界：「高声嬉戏諠哗纷聒，轻躁腾跃」，希望别的人能够欢笑。「如此诸缘，是名有犯」，这个安住菩萨净戒律仪的菩萨表现出来这样动乱的境界，这就是有罪了，「有所违越，是染违犯」，当然这个不是成就善法的轨则。看这个《披寻记》：

「为掉所动等者：掉，谓掉举，令心散动不证寂静」，什么叫做掉举呢？就是回忆过去如意的事情，心里面在动乱，就不能出现这个寂静的境界，「是名为掉所动心不寂静，即依此相立掉举盖」，就从这个相貌，佛陀就建立为掉举盖。

「不乐远离乐相杂住」，这位菩萨他不欢喜远离，欢喜和很多人在一起杂住，「是名不乐寂静」，这就是不乐寂静。

「戏者：谓双陆掼蒲弄珠等戏」，这是中国古代的这些游戏的事情。「于此处所高呼召声大集会声」，就是这位菩萨在这个处所的那个高大的声音在呼召，召呼这个声音，就是很多人在集会的这个声音。「令意躁扰令意不安」，这样子出现了这个境界，也就容易使令心里面躁动扰乱，使令自己的心意不安定，令意不安，「令意不」寂「静」，「是名」叫做「諠哗纷聒」。

「习近爱乐诸所行事，谓相执持手臂发等」，这样的人他数数地亲近这个他所爱乐的这些事情，什么事情呢？谓互相执持手臂发等，互相执手、执臂、执发等。「或相摩触随一身分，或抱或鸣或相顾盼，或作余事，是名」叫做「轻躁腾跃，由此令心諠动腾跃故」。

「复有所余种类欢乐，谓互相受用受用境界受诸快乐，或由同处，或因戏论欢娱而住，是名为欢。或因开论，或因合论现齿而笑，是名为笑，义如三摩呬多地说。（陵本十一卷七页）由此不乐寂静乃至望他欢笑为因缘故，能生掉举障住寂静」，因为掉举而造成这么多杂乱的境界，境界出现了，更能够引生掉举的境界，就障碍你安住在寂静里边，「依此建立名染违犯」。

若忘念起，非染违犯。

前面是有意的是这样子，现在说是「忘念」，忘掉了正念，有这些事情，那不算染污违犯。

列二、无违犯

无违犯者：若为除遣生起乐欲广说如前，若欲方便解他所生嫌恨令息，若欲遣他所生愁恼，若他性好如上诸事，方便摄受敬慎将护随彼而转。若他有情猜阻菩萨内怀嫌恨恶谋憎背，外现欢颜表内清净。如是一切皆无违犯。

「无违犯者：若为除遣生起乐欲广说如前」，怎么样才算是没有犯这条戒呢？「若为除遣」，若是为了除灭内心的这些掉动，这些身口意的掉动，而生起这个除遣的乐欲，「广说如前」面说的。「若欲方便解他所生嫌恨」，若是这位菩萨和别的人中间的关系有一点不正常，对方对他有点嫌恨，那么他愿意以掉动为方便，解除他人所生的嫌恨，「令息」令他息灭这个嫌恨。「若欲遣他所生愁恼」，这是第二个理由，对方有什么不快乐的事情，心里面很忧愁苦恼，而这位菩萨想要破除去对方的愁恼。「若他性好如上诸事」，若是对方欢喜这些掉动的事情。「方便摄受」，那么这位菩萨以掉动为方便来摄受那个人。「敬慎将护」，他内心并不掉动，他心里面还是很恭敬，很谨慎的，来将护对方的心情，就是爱护对方的心情。「随彼而转」，随那个人掉动的心情而出现这些掉动的事情。「若他有情猜阻菩萨内怀嫌恨恶谋憎背」，这又是个理由，若是另外的有情「猜阻菩萨」，这个阻也就是猜，就是疑惑的意思，疑惑菩萨。「内怀嫌恨」，表面上好像很好，但是心里面还是恨的，彼此相恨的。「恶谋憎背」，心里面打坏主意，要怎么样来憎恨对方，弃舍对方。「外现欢颜表内清净」，菩萨为了对治解决这个问题，在外表上显现出来这个欢颜的态度，表示内心是清净的，内心没有嫌恨恶谋憎背的事情。「如是一切皆无违犯」，像前面说的这么多的理由，菩萨若是掉动的话，那就不算违犯戒。

宿五、于坏大乘（分二科）　列一、出染违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，起如是见、立如是论：菩萨不应忻乐涅盘，应于涅盘而生厌背；于诸烦恼及随烦恼不应怖畏而求断灭，不应一向心生厌离；以诸菩萨三无数劫流转生死，求大菩提。若作此说，是名有犯，有所违越，是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」，这是第五科「于坏大乘」，分两科，第一科「出染违犯」。

「起如是见、立如是论：菩萨不应忻乐涅盘，应于涅盘而生厌背」，这个发了无上菩提心，受了菩萨戒，行菩萨道的这样的菩萨「起如是见、立如是论」，什么见，什么论呢？「菩萨不应忻乐涅盘」，发无上菩提心的人不应该爱乐涅盘的寂静。「应于涅盘而生厌背」，应该对于这个涅盘，就指无余涅盘，应该生厌背的心，应该生厌离心，不欢喜涅盘。「于诸烦恼及随烦恼不应怖畏」，菩萨对于贪瞋痴的根本烦恼，「及随烦恼」及这个随顺根本烦恼所生起的枝末的烦恼，就是轻微的烦恼，不应该有恐怖心而求断灭这些烦恼，不应该这样做。「不应一向心生厌离」，不应该只是一方面厌离世间，不应该这样子。「以诸菩萨三无数劫流转生死，求大菩提」，什么原因不要忻乐涅盘，不要害怕烦恼呢？以诸菩萨三个无数劫在生死里流转，来求大菩提，来行六波罗蜜，广度众生，求无上菩提的。这样子你才是行菩萨道，如果你欢乐涅盘，到涅盘那儿去，怎么能够度化众生呢？所以「若作此说，是名有犯」，如果说受了菩萨戒，发了菩提心的菩萨要这样子宣说的话，这个人就是有罪了，「有所违越」，他是犯了菩萨戒，这个违犯是染污的违犯。看这个《披寻记》：

「起如是见立如是论等者：为显自心忍可欲乐当所说义，是名起如是见」，这显示菩萨的自心忍可欲乐，他接受了这个思想，非常欢喜这个思想，所以叫当所说的思想，是名叫做起如是见。这个见是他一个很坚定的、很爱乐的思想，才名之为见。如果你并不很坚定，很容易就弃舍了，那不能名之为见的。

「为显授他当所说义，是名立如是论」，显示你要授给他人你当所说的道理，那就叫做立如是论，就是用语言把你的思想传授给他人，所以叫做论。

「谓诸菩萨三无数劫流转生死求大菩提」，谓这一切发心的菩萨三大阿僧祇劫流转生死里边求无上菩提的。「虽于涅盘见有微妙胜利功德，而不深愿速证涅盘」，虽然认识到这个涅盘是有微妙胜利的，就没有生死苦了，有这样的功德，而不深深地愿

意速证涅盘。「是则非于涅盘不应忻乐」，这样说就不是于涅盘不应忻乐，还是对涅盘有忻乐的意思。「非于涅盘应生厌背」，不是对于涅盘有弃舍的意思。

「又于烦恼及随烦恼虽复弃舍杂染过失，然于生死不以无常等行深心厌离」，菩萨虽然是弃舍杂染的过失，杂染的过失就是烦恼了，然于生死不以无常等行深心厌离，不观这个生死是无常苦，就厌离这个生死的事情。因为菩萨，在〈真实义品〉说到这件事，因为他观察这一切事都是名言安立的，都是毕竟空的，在毕竟空上没有厌离心可得，没有厌离的事可得，所以不以无常等行深心厌离。在这个地方，就是大乘和小乘就是思想是不一样的，因为小乘佛法里边没有发挥这个道理。小乘佛法是以无常苦来厌离世间，因为这个厌离心强，就推动他要速疾地修四念处，到无余涅盘去。现在这个菩萨呢，大乘佛教学者，观这一切有为法都是毕竟空寂的，毕竟空寂的，没有生死可厌离，所以他的厌离心没有阿罗汉那么强，没有小乘佛教学者那么强。「是则非于烦恼及随烦恼不应怖畏而求断灭」，因为这是没有烦恼可断灭的。「非于生死不应一向心生厌离」，也不是于生死也不是一向心生厌离，也不是这样的。菩萨因为修这个唯识观，他若于这个唯识观修得相应了的话呢，他心里面没有生死可厌离，也没有烦恼可断灭的，所以他能三无数劫在生死里流转，流转即非流转，这个是和小乘佛法思想是不一样了。「若作是说，是名正说，与此相违，是名邪说，成染违犯」。

列二、释其所以

何以故？如诸声闻于其涅盘忻乐亲近，于诸烦恼及随烦恼深心厌离，如是菩萨于大涅盘忻乐亲近，于诸烦恼及随烦恼深心厌离，其倍过彼百千俱胝。以诸声闻唯为一身证得义利，勤修正行；菩萨普为一切有情证得义利，勤修正行。是故菩萨当勤修集无杂染心，于有漏事随顺而行，成就胜出诸阿罗汉无杂染法。

「何以故？」，这下面「释其所以」，前面是「出染违犯」，现在是「释其所以」。

「如诸声闻于其涅盘忻乐亲近」，譬如这个发了出离心的声闻人，他们对于这个涅盘忻乐亲近，对于世间上的惑业苦完全都寂灭了，入于没有惑业苦，离一切相，不生不灭的境界，在这里没有生死苦，他们非常欢喜、忻乐，非常欢喜，愿意亲近，愿意证得这个涅盘。「于诸烦恼及随烦恼深心厌离」，众生不能入于涅盘的障碍就是烦恼和随烦恼的关系，所以即然忻乐涅盘，那也自然是身心厌离烦恼了。「如是菩萨于大涅盘忻乐亲近」，这个声闻人他们是观察这个烦恼在心里面活动的时候，心就是染污了，而菩萨观察一切法都是寂灭相，这个烦恼就不动了。这个烦恼是因为就是在假名安立的一切法上活动，现在菩萨观察这一切法是毕竟空的了，这个引生烦恼的因缘没有了，没有了，就是没有烦恼可厌离，所以和小乘学者不同。

我们头几天，有的人在我们这里宣扬小乘佛法比大乘佛法殊胜，还有这种想法。这个想法呢，我们若是学习《摩诃般若波罗蜜经》也好，学习《大智度论》也好，学习《中观论》也好，我们学习《瑜伽师地论》、《解深密经》，或者《楞伽经》也好，这个大乘佛法比小乘佛法来得殊胜，殊胜的原因在那里呢？殊胜的原因就是大乘这个毕竟空的智慧是小乘佛法所没有的，所以如果你学习，你从文字上学习大乘佛法，成就了这个智能的时候，很容易得禅定，很容易得无生法忍，比小乘佛法来得快，这是大乘佛法殊胜的地方。但是这个地方呢，就是我们已经学了声闻地，我们学习声闻地的时候，不感觉到很难，很容易明白这个道理。但是你若明白大乘佛法的毕竟空，就不是那么容易，不是那么容易明白的。学习大乘佛法比学习小乘佛法难一点，但是有的人智慧高也不感觉难，但是有智慧的人比较少数，像我这样的钝根的人比较多，所以要用一点力量，也要用一些时间，你慢慢地有可能会悟入，悟入了以后，调伏烦恼比较容易。调伏烦恼，调伏这个散乱心也容易，调伏烦恼也容易，所以得禅定也比较容易，得无生法忍也就比较容易，这容易的原因就在这里。

若是我们对于大乘佛法的学习没能够深入的学习，说我也听过老师讲过《中观论》，我也听过老师讲过《摄大乘论》，只是听这么一遍，你没有时间去温习、去思惟，这个佛法的妙义你还没能掌握到，没能掌握到的时候，哎呀！我在佛学院学了多少年，我一无所得，没得到什么。若是有人为你说小乘佛法的殊胜的时候，你还会心动，你还会这样子，因为它就比较容易。这样子看出来什么呢？我们学习大乘佛法的时候，没能够用心，只是听闻了一下，你也没有学习思慧，也没有学习修慧，这个大乘佛法在你心里面好像没有学过一样。这样的情形呢，你可能还是一样的，也还可能会退大取小，还可能会这样子。也可能回头来想，大乘佛法究竟是怎么回事？迷迷糊糊的，还是会有这个问题。这样的情形呢？就是我们人本身学习大乘佛法的方法有问题，而不是大乘佛法不如小乘佛法，不是这个意思。

这上面说「如是菩萨于大涅盘忻乐亲近，于诸烦恼及随烦恼深心厌离，其倍过彼百千俱胝」，这上面说这个菩萨对于大涅盘的忻乐的亲近。这个大涅盘就是无住涅盘，就是菩萨他有大悲心，众生很苦，他不想住在涅盘里边，所以不住涅盘。但是他有高深的般若的智慧，也没有住在生死，因为没有生死可住。假设你若是……我们说譬如说闻所成慧，我们学习这个《瑜伽师地论》〈真实义品〉，或者学习《摄大乘论》也好，你从文字上的学习，你若认真一点去思惟的时候，也就能够相似的相应的境界会出现，不是真实，因为你的思慧、修慧都没成就，所以不是真实的。不是真实的，可也就有一点味道，你会尝到一点味道，这个大乘佛法般若的味道，你从闻所成慧上有一点味道，那就不同了。若是进一步成就思慧、修慧的时候，那就好像入涅盘似的。你就是常常静坐的时候，你这个闻思修的智慧出现的时候，就好像你那一念心就像到了涅盘似的，能达到这个境界，但是那是相似的境。

若是你达到这里境界的时候，那和小乘佛法完全不同了，小乘若入无余涅盘的时候，你证得涅盘的时候，他正念提起来，也是与第一义谛相应，那是圣人的境界。所以现在大乘佛教学者，若是你能从闻思修上努力的话，应该是在暖顶的时候就出现这个境界，那你绝不会退大取小，不可能有这种事情，不可能的。所以菩萨于大涅盘忻乐清净，就是到了无住涅盘的时候，也不住于生死，也不住于涅盘，他还是有色受想行识，有眼耳鼻舌身意，就在这个现实的这个人世间的境界在菩萨心里面就是涅盘的境界，他有这个心情。「忻乐亲近」，他的心就欢喜到这个境界，到这个境界一样没有苦恼的境界。没有苦恼的境界，你不要误会，世界太平，人家都是恭敬供养我，所以心情快乐，不是这个意思。他的意思，你若是达到暖顶忍的时候，就是在苦恼的境界不苦恼，就是没有恭敬供养，他心里也是一样，和恭敬供养是无二相，他会有这个境界出现的。所以于大涅盘忻乐亲近，于诸烦恼及随烦恼深心厌离。你若是不明白佛法的话，你没有学习闻思修的话，那个烦恼来了仍旧是很苦恼的，所以于诸烦恼及随烦恼还是深心厌离的，是这种境界。但是你若不用功，你尝不到这个味道，你要深入从文字，不要说离文字，不要这么说。就是从文字上你深入的思惟，就是由闻慧到思慧去了，这时候境界就不同，若是修止观那就更进一步。

这里面有一个事情，譬如说我们现在有病了，有病了的时候，不管是什么病，病其中有一个普遍的现象就是痛，不管是什么病都是痛，痛的时候心里面不欢喜。若是你静坐一点不相应的时候，你没有办法能够避免这个痛的，痛若来了你就得受着，你不愿意受也得受。若是你静坐有一点相应的话，就是闻思修的智慧有一点相应的时候，你正念提起来，这个痛就灭轻了。其实痛还是那么痛，但是你这个正念提起来，他与那个法相应了，他就不是那么痛。譬如说是你动手术，到医院里去动手术，身体……我是有这个经验，动手术很痛。但是你若是把正念提起来，照见五蕴皆空的时候，这个心注意毕竟空的时候，这个痛就不那么重，就不那么痛了。假设你若到了未到地定，若到了初禅更没有问题了，就是这个痛它不障碍你，他有这个境界。若是你欲界定……你在内住、等住、安住、近住，在这个时候，那一点力量没有，你要在等持以后，专注一趣以后，那它就有力量。到未到地定，到初禅的时候更是有力量，就是病还是有，但是它不障碍你，就会有这个境界。但是我们若不欢喜静坐，那你只好

这个痛就得忍受它，你不能逃避的，你想逃避是不可能的。若是有了成就，这还不能说是得圣道，就是在未到地定到初禅的时候，它还是有，但是不障碍你，你一入定就没有事，但是你不入定就不行。

所以这上面说「如是菩萨于大涅盘忻乐亲近，于诸烦恼及随烦恼深心厌离」，这个「忻乐」和「厌离」「其倍过彼百千俱胝」，过彼声闻人于涅盘的忻乐亲近，于烦恼的深心厌离超过他百千万倍。「以诸声闻唯为一身」，什么理由呢？「以诸声闻唯为一身」，唯为自己的一身要证得涅盘的义利，为此涅盘的义利「勤修正行」，不懈怠，减少睡眠，减少饮食，修怙寤瑜伽，正知而住，这样修学四念处的正行。「菩萨普为一切有情证得义利」，普为一切众生要证得涅盘的义利，所以「勤修正行」，这是不同了。「是故菩萨当勤修集无杂染心，于有漏事随顺而行」，所以菩萨「当勤」，应该精进，不要懈怠。「修集无杂染心」，这个修集就是一点一点的进步，一点一点的积聚，像这个作生意赚钱似的，一天赚一点一天赚一点，一个月就有很多的营利。「无杂染心」，就是菩萨修唯识观，就是观一切假名安立的一切法都是毕竟空的，也就按《中观》来说：「因缘所生法，我说即是空」，这样今天也观，明天也观，你在修舍摩他里面修毗钵舍那，今天也观，明天也观，今天有一点进步，明天有一点进步，你自己不觉知，但是时间久了你就知道了，是有点进步。这样子呢，你这一念心还是在色声香味触、眼耳鼻舌身意杂染的世界，但是心里面就是不杂染了。「于有漏事随顺而行」，对于世间上眼见色，耳闻声这一切的境界还随顺这样做，也照样吃饭，也睡觉，也说话，也作这些事情，但是心是清净的。「成就胜出诸阿罗汉无杂染法」，这时候这个菩萨这样子修行，他所成就的是超过阿罗汉，「无杂染法」，超过阿罗汉的清净，因为阿罗汉只是断了烦恼障，这个所知障他没断，所以菩萨能断烦恼障，也能断所知障，就超过阿罗汉的清净。下边看这《披寻记》：

「当勤修集无杂染心等者：谓诸菩萨于生死中弃舍烦恼及随烦恼，修集福德智慧资粮」，谓诸菩萨于生死中弃舍烦恼及随烦恼，这个「弃舍」就是他观一切法空的时候，这个烦恼就没有了。我们说……我也曾经说过，我现在等于再重复说，我们遇见什么境界或者是没有前五尘的境界，在第六意识法尘的境界，心里面起了贪心，起了瞋心，这我们自己，假设你若常常的修止观，你很快就知道我现在心里有烦恼，若不修止观的人不知道，起了烦恼也不知道。那么你就知道：我现在心里有烦恼了，就会知道。但是这个烦恼你知道了，不是很重要。

我将才说若常常修止观的人知道内心起烦恼，但这件事不是重要事，更重要的是什么？就是没有贪、没有瞋，没有这一切烦恼，这时候还是烦恼，你要认识这个。我和出家人一样，你们出家人这样子，我没有出家也和你们一样，其实这话说得是太粗了。你起贪瞋痴烦恼也好，你不起贪瞋痴也好，都是在烦恼里面生活，只有圣人得圣道的时候，他断了烦恼，那时候才没有烦恼，你圣道没有现前，你没有烦恼？这是我们心粗，不知道。当然你常常的静坐，常常修止观的时候，这个贪烦恼可能不现前，这一个时期止观相应了，烦恼不现前，贪烦恼不现、瞋烦恼也不现，其他一切烦恼都不现前，但是你还没有解脱那个烦恼，那个有所得的烦恼你还没有解脱，你还在有所得的活动。

现在修止观破烦恼是破什么？不是破你现行的贪烦恼，瞋烦恼这个烦恼，不是，要断除，来破除去那个有所得的烦恼，是断那个。那个有所得的烦恼是一切贪烦恼、瞋烦恼一个生起的因缘，你这个有所得的境界是一切烦恼的根本，是那么回事，所以是谓诸菩萨于生死中弃舍烦恼及随烦恼。当然是你若把那有所得的烦恼弃舍了，一切的烦恼、随烦恼也都没有了。若是你不能够破坏这有所得心，你那个烦恼、随烦恼没有办法断，你没有办法能断掉的。你就是，说一个例子，说他们得了四禅八定了，得到那个非非想定了，他们没有我们人世间的烦恼，他断烦恼了吗？没有！等他那个八万劫，到时候那个定就破坏了，照样还是和我们人一样也是起烦恼。谓诸菩萨于生死中他修这个唯识观，修这个毕竟空观弃舍了烦恼及随烦恼，修集福德及智慧资粮，他

还有大悲心行六波罗蜜，广度众生，所以也有福德，也有智慧的资粮，「是名修集无杂染心」。

「以无染心流转生死，不深愿乐速证涅盘」，他这个时候，这位菩萨虽然还在生死里流转，他也有父亲，也有母亲，也有妻子儿女这些事情，但是他心里是清净的，以无染心流转生死，不深愿乐速证涅盘，他也愿乐，但是不是深愿乐，因为他就在这里随时这个正念提起来，照见五蕴皆空，度一切苦厄；色不可得，受想行识不可得，眼耳鼻舌身意不可得，是离一切相的，他的心就是与这个境界相应，就是与第一义谛相应的，和阿罗汉不同，不一样的。不深愿乐速证涅盘，「是名于有漏事随顺而行」。

「由是方便得大菩提，生死涅盘二俱不住」，也不住生死，也不住涅盘。这个不住涅盘是大悲心，不住生死是般若波罗蜜，般若的智慧。其实在来说，菩萨是在生死里，在生死，这是肉眼所见是这样子，但是他那个般若现前的时候，生死不可得，所以不住生死，但是还是在生死里，所以不住涅盘，二俱不住，「是名成就胜出诸阿罗汉无杂染法」。「以阿罗汉唯能成就不住生死无杂染法故」，阿罗汉只能成就不住生死，不住生死就是没有杂染法，只是这个，他还没有不住涅盘这个无杂染法，这一法他还没有成就，所以菩萨是胜于小乘佛法的学者的。

宿六、于自谤声（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于自能发不信重言：所谓恶声、恶称、恶誉，不护不雪。其事若实而不避护，是名有犯，有所违越，是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于自能发不信重言」，前面这一段这是学习大乘佛法的人，就是你不要学习小乘佛法，「菩萨不应忻乐涅盘，应于涅盘而生厌背」这一段。这个，人不要心粗，心不要粗，你应该学习大乘佛法，你要深入地学习，深入地学习，你才能知道究竟大乘佛法是怎么回事，你要认识到这里；认识到这里，一定要闻思修三慧具足才可以，不只是闻慧。这个小乘佛法的学习也是一样，也是闻思修，你才能知道究竟小乘佛法是怎么回事，不是一知半解就毕业了的，不是这么回事。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」，这是第六科「于自谤声」，分两科，第一科是「有违犯」。

「安住菩萨净戒律仪，于自能发不信重言」，这个菩萨受了菩萨戒，也行菩萨道，这个时候，对于有的补特伽罗，那个补特伽罗对于菩萨自己能发这个「不信重言」，对你没有信心，不尊重你，发出这样的言论，这件事怎么办呢？下面加以解释。「所谓恶声、恶称、恶誉」，什么叫做「不信重言」呢？「所谓恶声」就是说你的坏话，「恶称」那么也就是各式各样的事情来说你、呵斥你，「恶誉」在外边也还是说你的坏话。但是这个地方，这声和称和誉，还是有点差别的，下边有解释。

「不护不雪」，而菩萨对于这件事呢，他不睬这件事，他也不去……也可能你自己要小心一点，别人讥嫌你，也可能是有点原因的，不会凭空地就说你不好，应该有个原因，你自己应该来护念你的身口意，要它清净，不要造成一个借口给人家，不要有污点给人家，你应该护，爱护自己的清净。现在这个菩萨不护，我照样就是，我愿意怎么就怎么地，我不管你。「不雪」，不去灭除去他那个「恶声、恶称、恶誉」，不作这件事。「其事若实而不避护，是名有犯」，对方说你的坏话，可能是真实的，你是有不对的地方，这个不对，照理说你应该改变过来，使令自己清净，但是这位菩萨不避护，不去远离这些不清净的事情，不对自己有所保护，「是名有犯，有所违越，是染违犯」。看这个《披寻记》：

「于自能发不信重言等者：谓自不能安住净戒」，你自己不能安住在清净的菩萨

戒。「不能守护别解律仪」，你不能守护你的别解脱律仪。「轨则所行不悉圆满」，你这个别解脱律仪也不守护，轨则所行不悉圆满就是你的轨则所作的事情，比如说你走路，行住坐卧，或者是你拜佛，或者是读经，或者是静坐，修学善法，他都有轨则，这些事情你不是完全圆满，就是有些地方有点纰漏，不圆满。「由是令他不生净信」，因为你本身是有些问题，有些不对的地方，所以令他不生清净信心，也「不生敬重，谤声流布」，对你没有敬重的心，就会谤毁你的声音，流布到各地方去了，「是谓于自能发不信重言」，这句话就是这样意思。

「心怀厌恶，出麤恶语，是名恶声」，那么这位也可能他是佛教徒，他对你这位菩萨的行为心怀厌恶你，他就发出麤恶的语言，是名叫做恶声。

「现前讥诮，是名恶称」，这个现前讥诮就是当你面来呵斥你，这个诮就是责备的意思，是名叫恶称。

「周遍诽毁，是名恶誉」，遍一切处的来诽毁你，是名恶誉。

「此染违犯，略由二种」，这是染污的违犯，这里面主要有两个意思。「一由观自过失，谓不避护」，由观察自己是有错误，但是你不改，这是一个原因，「二由观他过失，谓不清雪」，第二个原因呢？观察他人对你有一些恶声、恶称、恶誉，你不想办法把他解除这件事，这就是两方面：一个自，一个他。看下文

若事不实而不清雪，是名有犯，有所违越，非染违犯。

若是对方恶声、恶称、恶誉，不是真实的，是冤枉你了，但是你不管这件事，不去解决这个问题，是名也是犯，有所违越的，但是他不是染污的违犯。

列二、无违犯

无违犯者：若他外道，若他憎嫉，若自出家因行乞行、因修善行谤声流布，若忿弊者、若心倒者谤声流布，皆无违犯。

「无违犯者：若他外道，若他憎嫉」，如果说这件事是没有犯戒，前边是犯，这下面说没有违犯。「若他外道」，若是对方的他不是佛教徒，是外道。「若他憎嫉」，外道有什么事情呢？外道总是我、我所，他就憎嫉佛教徒，憎恨佛教徒，这个地方你就不算犯戒。「若自出家因行乞行、因修善行谤声流布」，若是这位菩萨是出家的菩萨，不是在家菩萨。「因行」因为你出去，去乞食去，有所乞求，这样子他毁谤你。「因修善行」或者是你修学善法，你打般舟七，或者是你修什么什么三昧，他们因此毁谛你，流布到各地方去，这也不算犯戒。在过去的时代，这个中国是儒家，一个儒一个道，两方面常会和佛教对立。这个儒家对佛家是说，出家人就是不孝顺父母，也不能够忠于国家，你们自己就跑了，常会讥嫌我们出家人这件事。这件事这样讥嫌，那我们佛教徒，这位菩萨不算犯戒。「若忿弊者、若心倒者」，说是那个人他就是忿恨心非常强的人。「若心倒者」，那个人他是颠倒迷惑的。「谤声流布，皆无违犯」，这个菩萨不算犯戒。看这下面《披寻记》：

「若自出家因行乞行等者：舍商农等世间事业」，出家菩萨自己不生产，弃舍了这个商，不作生意，也不会去种田，这些生产的世间的事业都没有，「从他乞求衣服饮食及卧具等，名行乞行」。

「尽寿遮止人间诸欲及与嬉戏，名修善行」，出家的菩萨是尽形寿遮止人间的这一切的欲，色声香味触一切欲都停下来了。「及与嬉戏」，及与人间嬉戏的事情，菩萨也都没有，那这就叫做修善行。

「因自出家行如是行，他不同分故有谤毁」，因为自己出了家，修学戒定慧这些事情，行如是行，那和社会上广大的群众是不一样的，那么他们就有虚妄分别来谤毁。「如是谤毁知无违犯」，这些谤毁菩萨是不算犯戒。

宿七、于障加行（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情应以种种辛楚加行、猛利加行而得义利，护其忧恼而不现行；是名有犯，有所违越，非染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情」，这是第七科「于障加行」，分两科，第一科「有违犯」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情应以种种辛楚加行、猛利加行而得义利」，这个菩萨看见，这个看见应该是在禅定里面，应该是有神通的人，在禅定里面看见这诸有情，应以各式各样辛楚的加行，就是苦恼的事情来教训这个众生，而这个事情或者是特别猛利的加行。这个「辛楚」和「猛利」还是不一样的。「而得义利」，若这样教化众生，众生才能够得到栽培善根，才能够得大功德的。「护其忧恼而不现行；是名有犯」，但是菩萨若这样作，这个辛楚加行、猛利加行，这样的教导众生，众生会忧恼、忧愁苦恼，那么菩萨就护念众生，他有忧恼也不好，那么就「而不现行」，而不去辛楚加行、猛利加行去教导众生了。「是名有犯」，这就是犯戒了，「有所违越」，但是不是染污的违犯。看这《披寻记》：

「种种辛楚加行猛利加行者：身业所作」，叫做辛楚加行，「如治罚等」。「语业所作」，叫做猛利加行，「如诃责等」，这些事情。

列二、无违犯

无违犯者：观由此缘，于现法中，少得义利，多生忧恼。

那么这一条戒如果没有违犯的话，那是什么情形呢？「观由此缘」，菩萨在禅定里面观察，由于辛楚加行、猛利加行的因缘。「于现法中」，就是这一生中，少少的栽培一点善根，但是生出来很大的忧恼，这样子菩萨就不作这件事了，那就不算违犯。

辰三、忍渐次摄（分五科）　宿一、于报他怨

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他骂报骂，他瞋报瞋，他打报打，他弄报弄；是名有犯，有所违越，是染违犯。

这是第三科「忍渐次摄」，这个「施渐次摄」、「戒渐次摄」这两大科说完了，现在第三科是忍辱的渐次，它也是无上菩提的资粮，但是这是一个渐次的境界，分五科，第一科是「于报他怨」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他骂报骂」，对方这个补特伽罗来毁骂菩萨，菩萨也报之以骂，这个骂就是语言方面的。「他瞋报瞋」，就是有的补特伽罗对于菩萨心里面忿恨，就是瞋，而菩萨也是报之以瞋。「他打报打」，补特伽罗若是来打击菩萨，菩萨也报之以打。「他弄报弄」，就是那个补特伽罗来戏弄菩萨，菩萨也报之以弄。「是名有犯」，这就是犯戒了，「有所违越，是染违犯」。这个事情如果是，菩萨如果是不修止观的话，别人骂你、瞋怒你、打你、来激弄你，你心能够不动吗？你能够不动心吗？我看是不能。所以菩萨受了菩萨戒，若能持戒清净，非要修止观不可。

宿二、于不谢他（分二科） 列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于他有情有所侵犯，或自不为彼疑侵犯，由嫌嫉心由慢所执，不如理谢而生轻舍；是名有犯，有所违越，是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」，这是第二科「于不谢他」，分两科，第一科是「有违犯」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于他有情有所侵犯」，就是菩萨对于有情，有所侵犯有情，就是恼乱众生了，菩萨自己的行为恼乱了人家。「或自不为彼疑侵犯」，或者自己并没有恼乱众生，但是众生疑惑菩萨侵犯他，那这样情形他怎么办呢？「由嫌嫉心由慢所执，不如理谢」，菩萨自己去触恼众生了，菩萨对于那个众生还有嫌恨心。「由慢所执」，还有高慢心，瞧不起对方。菩萨自己的心为嫌嫉心、为高慢心所控制，菩萨自己的一念心被烦恼所控制，为烦恼所控制怎么的呢？「不如理谢」，你侵犯了众生，你应该向人道歉嘛，但是菩萨不道歉，就算是不如理的道歉，也可能道歉，但是态度不好，不如理的道歉。「而生轻舍」，而就引起轻慢对方就弃舍这件事，我不道歉，是这样子。「是名有犯」，这就是菩萨是有罪过的，「有所违越」违越了菩萨戒，「是染违犯」。这里面看出来，你菩萨侵犯人家也好，你没有侵犯，人家疑惑你侵犯，你都应该向他道歉，这里有这样意思。看这下文《披寻记》：

「不如理谢而生轻舍者：若不如法不平等谢，是名不如理谢」，你不能够依法，如法就是依法，不平等的向人道歉，原来是有慢心的，就是不平等，现在不要有慢心，要尊重对方，这就叫做平等。你不能这样做，是名不如理谢。

「于诸下劣形色忆念精进智等生轻懱想，生变异想，不作义利；名生轻舍」，怎么叫做生轻舍呢？菩萨对于那个众生，感觉那个众生是下劣的，形色也是下劣，他的忆念也是下劣，他的精进、他的智慧都是下劣的。这个形色应该就是他的身相、相貌。忆念、精进这就是他内心的境界。「生轻懱想」，就是瞧不起对方。「生变异想」，就是内心有所变异，有所变异就是有分别，心里面有那些虚妄分别，不能够与法性相应，叫生变异想。「不作义利」，不会作一些对对方有义利的事情，你瞧不起对方，不肯为对方作一些有功德的事情，是名叫做生轻舍。由于轻慢而就弃舍了，弃舍这个众生，不利益他了。

若由懒惰懈怠放逸不谢轻舍，是名有犯，有所违越，非染违犯。

若是没有嫌嫉心，也不是为慢所制，而是因为懒惰、懈怠、放逸，不向对方道歉，是名有犯，有所违越，非染污的违犯。《披寻记》：

「若由懒惰懈怠放逸者：懒惰懈怠是放逸果」，是放逸的结果，所以叫懒惰懈怠，就是不肯作这件事，不肯向对方道歉。「如前已说」，前面是说过这件事了。

「由是当知此中无犯，唯说懒惰懈怠为其因缘」，这样是犯戒。「即放逸摄」，属于放逸的范围内，「非离懒惰懈怠别说放逸故」。

列二、无违犯

无违犯者：若欲方便调彼伏彼，出不善处，安立善处。若是外道，若彼希望要因现行非法有罪方受悔谢，若彼有情性好斗诤，因悔谢时倍增愤怒，若复知彼为性堪忍体无嫌恨，若必了他因谢侵犯深生羞耻，而不悔谢；皆无违犯。

「无违犯者」，下面第二科「无违犯」。「无违犯者：若欲方便调彼伏彼，出不

善处，安立善处」，菩萨是有心向对方忏悔的，但是菩萨又有大的智慧想要以不忏悔为方便来调彼伏彼，来调伏对方，调伏对方作什么呢？「出不善处，安立善处」能令对方出不善处安立善处，这样子嘛，就不算违犯。

「若是外道，若彼希望要因现行非法有罪方受悔谢」，这底下又说出个不同的理由。若是对方是个外道，那情形就复杂了。「若彼希望」，若是对方希望，「要因现行非法有罪方受悔谢」，若是你菩萨很明显地作一些非法的事情，有大罪过，对众生有罪过，有罪过的事情出现，那个时候众生才受你这个菩萨的悔谢。若这样子，菩萨就不能去，菩萨不会去现行非法，不会作这些有罪的事情，那就不能向他悔谢了。

「若彼有情性好斗诤」，若是那个补特伽罗他的心性就是欢喜斗诤，因悔谢的时候「倍增愤怒」，又引起了更严重的事情了。这样子呢，那就不需要向他悔谢。「若复知彼为性堪忍体无嫌恨」，若是菩萨知道那个补特伽罗，他的性格能堪忍这一切不如意的事情，「体无嫌恨」，体者，心也，他的心里面没有恨意，心里还是很平静的。「若复知彼为性堪忍体无嫌恨」，「若必了他因谢侵犯深生羞耻」，那不去悔谢也可以，也不算犯。若是决定知道对方「因谢侵犯深生羞耻」，对方反倒心里面有羞耻之心，这样说呢，你菩萨「而不悔谢；皆无违犯」。

宿三、于不受谢（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他所侵犯彼还如法平等悔谢，怀嫌恨心欲损恼彼不受其谢；是名有犯，有所违越，是染违犯。虽复于彼无嫌恨心不欲损恼，然由禀性不能堪忍，故不受谢；亦名有犯，有所违越，是染违犯。

下面第三科「于不受谢」，分两科，第一科「有违犯」。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他所侵犯彼还如法平等悔谢」，前面是说菩萨侵犯人家，侵犯众生，这里是说众生侵犯了菩萨、触恼了菩萨。「彼还如法平等悔谢」，那么那个众生触恼菩萨了，又后悔了，又能够依法地很尊重菩萨地道歉，这样子。「怀嫌恨心欲损恼彼不受其谢」，菩萨心里面恨这件事，「欲损恼彼」想要借这个机会要伤害对方，那不受他的道歉，「是名有犯，有所违越，是染违犯」。

「虽复于彼无嫌恨心不欲损恼，然由禀性不能堪忍」，这底下又说出第二个理由。「虽复于彼无嫌恨心」，说是菩萨受到众生的触恼，而菩萨本身对于彼补特伽罗没有恨意。「不欲损恼」，不想要损恼对方。「然由禀性不能堪忍，故不受谢」，然而菩萨生来他的心性不能堪忍。

这个「禀性」这个字有点事情。儒家的人，中国儒家的学者，认为这个「天命之为性」，你这一念心是天老爷给你的，禀之于天，这叫禀性。现在这佛教徒不承认这件事，那么就是你前生带来的，你现在这个身口意的，主要是这一念心，这一念心是由前生带来的，所以叫做「禀性」。

这个禀性本身是不能堪忍，不能够忍受别人向你道歉，所以你就不受别人的道歉，不接受这件事的，「亦名有犯」这也就是犯。因为禀性不能堪忍，那就是菩萨本身他的身口意还有一点不足，有一点不足。菩萨的心照理说，当然这是栽培的问题，如果是大福德人、大智慧人，学习佛法有大智慧的时候，应该没有这件事，不能堪忍，没有这件事，能堪忍，应该是能堪忍。但是他现在说「不能堪忍，故不受谢」，那还是有犯，就是你的色受想行识，这果报有所不足，这也是有犯，「有所违越，是染违犯」。【注：另有本解为：非染违犯】

列二、无违犯

无违犯者：若欲方便调彼伏彼广说一切如前应知，若不如法不平等谢，不受彼谢，亦

无违犯。

下面第二科「无违犯」。「无违犯者：若欲方便调彼伏彼广说一切如前应知」，「若欲方便调彼伏彼」，那么这样子也是可以，就是出不善处安立善处。「若不如法不平等谢，不受彼谢，亦无违犯」，若是对方向你道歉的时候，他不能依法忏悔，还是不平等的道歉，他不是尊重你，那你不接受他的道歉，亦无违犯。

宿四、于他怀忿（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于他怀忿相续坚持，生已不舍；是名有犯，有所违越，是染违犯。

这是第四科「于他怀忿」，分两科，第一科「有违犯」。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「于他怀忿」，就是对于对方心里面忿恨对方，这个恨心，这个忿恨的心情相续地坚持，相续不断地有怀恨在心。「生已不舍」，这种心生起来以后，而不弃舍，不知道把自己这一念的瞋心弃舍了它，不想这样子，「是名有犯，有所违越，是染违犯」。看这个《披寻记》：

「于他怀忿至是染违犯者：于他所作不饶益」的「事」情，就是对方作一些对于菩萨有伤害的事情。「怀念其相」，菩萨的心一直忆念那个不饶益的相貌。「相续坚固意乐现行」，菩萨忆念那个不饶益的事情，心里面就恨，这个恨心相续地、坚固地这样的意愿现行。「持此意乐不思对治」，他不弃舍这样怨恨的心，他不想要用这个四念处来对治。「故彼生已不能弃舍」，那他就不能弃舍这个瞋心了，「由是因缘说染违犯」。

列二、无违犯

无违犯者：为断彼故，生起乐欲，广说如前。

说是「为断彼故」，菩萨自己反省自己，自己有了瞋心是不对的，说是为了断除彼的恨心，那么就「生起乐欲」，想要用佛法来对治它。「广说如前」，像前面说。但是烦恼重，一时的不能对治，那也不算犯。《披寻记》：

「无违犯者至广说如前者：应如有大欲而无喜足文中所说无违犯相，即此广说一切应知。」

辰三、忍渐次摄（分五科） 宿五、于贪供事（分二科） 列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，贪着供事增上力故，以爱染心管御徒众，是名有犯，有所违越。是染违犯。

这是「摄善法戒」里边，「忍渐次摄」，忍波罗蜜里边的第五科，「忍渐次摄」里边，一共就是五科，现在是最后一科，「于贪供事」，就是佛陀对于菩萨贪供事，而管御徒众的这条戒，分二科，第一科是「有违犯」。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」，这是说这个人的身份，是已经发无上菩提心，已经禀受了菩萨的净戒，「贪着供事增上力故」，有了这样的身份的人，就会有人拜他做师父，随他出家修学圣道，但是他收徒弟的动机何在？「贪着供事」，他内心里面不是摄受徒众修学圣道，不是这样的动机，他是贪着徒弟的供事，给他做事情，就是这样的贪着心的「增上力」，这个贪着心有很大的力量，这个力量是什么呢？就是「爱染心」，就是爱染徒弟的供事，用这样的心「管御徒众」，来教导他的弟子，「是名有犯，有所违越」，是染污的违犯。从前边的菩萨戒的文，菩萨是为了摄受众生，能够修学圣道或者能住持佛法、广度众生，而摄受徒众的，现在违背了这个原则，是自己的爱染心，贪着供事而收徒弟，这是犯了这条菩萨戒的。看《披寻记》：

「贪着供事至是染违犯者：谓诸菩萨或是出家」，前面说「若诸菩萨」，这个「诸菩萨」，或者是出家的菩萨，「便有营为衣钵等业」，他就会要做这件事，或是在家菩萨，「俱有无倒商买营农事王等业」，要在家菩萨，他就有这些事情，「由此发生种种勤苦」，有这些的事业就会有种种的勤苦的事情的发生，「菩萨一切皆应忍受」，这个发无上菩提心的菩萨，他有这么多的事情要做，那他要忍受这些事情的勤苦，要忍受这件事，「若贪供事管御徒众，由此不能忍受自所作处种种勤苦，成染违犯」，要是这位菩萨，他「贪供事管御徒众」，由此不能够自己忍受，自己所做的事情的种种的勤苦，他忍受不了，一定要收徒弟代劳，那么你这样的心情，就是犯戒了，从前面的文看这一段文，的确是有这种事情，收了徒弟应该是栽培他，栽培他修学圣道，将来能成为一个佛法的有用的人，应该是这样子，如果说是你不要去到佛学院去学习，就在这里为我服务，那我看就是有点事情了。

列二、无违犯

无违犯者不贪供侍，无爱染心管御徒众。

这下面第二科「无违犯」，「不贪供侍」，没有这种心情，他对于徒众也没有爱染心，若这样子来「管御徒众」，那就没有违犯，没有犯戒。

辰四、精进渐次摄（分二科） 宿一、于乐眠等（分二科） 列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，懒惰懈怠，耽睡眠乐卧乐倚乐，非时非量，是名有犯，有所违越。是染违犯。

前边是「忍渐次摄」，忍波罗蜜，这下边是第四科「精进渐次摄」，分二科，第一科是「于乐眠等」，分二科，第一科「有违犯」，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，懒惰懈怠」，「懒惰懈怠」，人家打板了到禅堂坐禅，他不来，那有可能就是「懒惰懈怠」，「耽睡眠乐」，就是爱着这个睡眠的快乐，睡眠有两种，一个是「卧乐」，一个是「倚乐」，「非时非量」，这个「非时」是什么意思呢？就是白天，昼三时、夜三时，这个白天的时候也睡眠，就是「非时」，不是睡眠的时候，「非量」就是是

睡眠的时候，但是你过量了，初、中、后夜，中夜应该休息，但是初夜、后夜也在睡觉，就是过量了，这样子「是名有犯，有所违越。是染违犯」。看这个《披寻记》：

「懒惰懈怠至非时非量者：谓寝卧时执取睡眠为乐」，这个「寝卧」，就睡觉的时候，感觉睡眠很快乐，很执着这件事，「由是便为上品」的「惛沈睡眠缠所制伏」，「上品」就是很殊胜的「惛沈睡眠」，惛沈睡眠也算是一个烦恼，所以叫做「缠」，为这样的烦恼所制伏了，那么他本来也不是百分之百的愿意睡眠，但是那一念的正念为烦恼所制伏，「令于起时身无堪能」，使令他从床上起来的时候，没有堪能性，就愿意继续的在那里睡，就是「令于起时身无堪能应时而起」，不能够在适当的时候起来，「是名耽睡眠乐」，「偃卧为乐」是名叫做「卧乐」，「胁卧为乐」，是名叫做「倚乐」，「不能以时修习怙寤瑜伽，是名非时」，「放纵其心，不知其量」，是名叫做「非量」。前面说是「有违犯」，这下边说「无违犯」。

列二、无违犯

无违犯者若遭疾病，若无气力，行路疲极，若为断彼生起乐欲，广说一切如前应知。

这个地方，只有染违犯，没有说非染违犯，「无违犯者：若遭疾病」，就是有了病的时候，那可以例外，就没有「非时非量」的规定了，若没有「气力」，这也可以算是有病吧！「行路」疲倦到极点了，那么你多休息一会儿也好，「若为断彼生起乐欲」，自己知道自己「耽睡眠乐」是不对的啊！要断掉这个睡眠的烦恼，「生起乐欲」，生起要断睡眠乐的这种放逸，你有这样的心情，你一直的在对治这件事，但是还没有成功，那就不算犯，「广说一切如前应知」。

宿二、于说世事（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，怀爱染心谈说世事，虚度时日，是名有犯，有所违越。是染违犯。

这是前边第一科「于乐眠等」，现在第二科「于说世事」，分二科，第一科是「有违犯」，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「怀爱染心谈说世事」，「爱染」什么呢？爱染「世事」，对于世间的事情，心里面很有兴趣、欢喜，就是爱着这件事，由这样的爱染心发出来的语言，就是谈说世间的事，「虚度时日」，这个时间就空过了，没有栽培善根，是名叫做「有犯，有所违越」，这是「染违犯」。看这《披寻记》：

「怀爱染心谈说世事者：谓诸王论」，谈论政府的事情，「贼论」，谈论盗贼的事情，「食论」，谈论这个饮食的事情，「饮论」，这个「食」应该或者饭、菜，「饮」是饮汤、饮水，「乃至一切」无意义的议论，是名叫做「谈说世事」，「由是世间乐相杂住谈说事故」，由于这件事，世间上的人多数欢喜在一起住，能方便大家随便谈话，因此而「虚度时日」，那么这是「有所违越，是染违犯」。

若由忘念虚时日，是名有犯，有所违越。非染违犯。

下边是「无违犯」，「若由忘念」，若是这个人不是有意的，他只是一时的忘掉了正念，那么「谈说世事，虚度时日」了，这也是犯，「有所违越」，但是不是染污的违犯。

列二、无违犯

无违犯者：见他谈说护彼意故，安住正念须臾而听，若事希奇，或暂问他，或答他

问，无所违犯。

看见他人在那里「谈说世事」，「护彼意故安住正念须臾而听」，就是护念，就是爱护那个人的心意，所以「安住正念」，「须臾」，短时间听听他说世间的事，这意思是说完全不听他谈论世事，怕引起他的虚妄分别、引起烦恼，所以「护彼」，爱护那个人的心意不生起烦恼，所以安住在正念里来听那个人说话，这样嘛也不算犯，「若事希奇」，要是他们谈论那件事是很稀奇的事情，那你听一听也不算犯，「或暂问他或答他问」，或者有稀奇的事情去问他人，或者是别人来问你，那么这些稀奇的事情，你谈论这个事情不算犯。

辰五、静虑渐次摄（分三科）　宿一、不请教授（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，为令心住欲定其心，心怀嫌恨憍慢所持，不诣师所求请教授，是名有犯，有所违越。是染违犯。

这下边是第五科，前面第四科是「精进渐次摄」说完了，现在是第五科「静虑渐次摄」，分三科，第一科是「不请教授」，又分二科，第一科是「有违犯」，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，为令心住，欲定其心」，这位菩萨他为求自己的心，叫它安住不动，想要修禅定，修奢摩他定，为求令心住，想要叫我的心不要散乱、动乱，叫它能安定下来，那么就是想要修学禅定，「心怀嫌恨憍慢所持，不诣师所求请教授」，「为令心住欲定其心」，当然要学习修学禅定的方法，那么应该到师长那里去「求请教授」，但是他心里面对于师长有嫌恨心，这是一个问题，第二是「憍慢所持」，瞧不起师长，他的心为嫌恨所持，为憍慢所持，就「不诣师所求请教授」，不到师父那里去，请求教授修禅的方法，「是名有犯，有所违越」，那这就是染污的违犯。

当然这里边有小乘佛法、有大乘佛法的差别，但是我看《瑜伽师地论》，本论的声闻地所说的奢摩他、毗婆舍那，毗婆舍那和大乘佛法有差别，奢摩他无差别，小乘也是这样修禅，大乘也是这样修禅，是没有差别的。

有叶均居士，你们各位可能知道吧！他原来是一个出家人，叫了参法师，太虚大师派他到锡兰去留学，经过多少年，也不是很久，他回到中国来，就是把《清净道论》翻成了汉文，翻成汉文出版的时候，我请了恐怕四部、五部这么多，我曾经没有完全读，但是读了一部份，读了一部份，我们北传佛教说四种禅，初禅、二禅、三禅、四禅，但是初禅和二禅之间有个中间禅，这个《清净道论》它就说有五种禅，五种禅就是把这个中间禅算一个数，那么就是初禅、二禅、三禅、四禅、五禅，五种禅，但是内容和北传说的四种禅是一致的，那么现在我们学习这《瑜伽师地论》，就是有寻有伺地、无寻唯伺地、无寻无伺地，三地加三摩呬多地那个地方，一直到声闻地，都有说到四禅，那么这可以看出来，这个大意，南北传关于禅这方面是一样的，是没有差别，所以说南传有禅、北传也有禅，说南传有禅而北传没有禅，要这样说的话，那也等于说南传也没有禅，因为是一样的嘛！那么这是一件事。

大乘佛教也重视这个禅，也重视色界四禅，因为你非要从这里去修毗婆舍那，才能够成就的，没有禅，毗婆舍那不能成就，所以这个禅不管是南传、北传、小乘、大乘，都是重视的，但是我也有一个心情，不须要讲人情，不要讲，应该讲智慧，要认真的学习佛法，应该这样子，不是说你是我师父，我就一定听你的，不是这个意思，你要用你的智慧，深入的学习佛法，应该是这样，我赞成深入的学习小乘佛法，我赞成这件事，但是对于大乘佛法，我也是主张深入的学习，不要一知半解，不要这样子，深入的学习，然后才知道究竟是怎么回事，如果只是一知半解的，我会讲了，我就可以做大法师了，这样不行，这样不但是你讲的未必能够契合原意，而你的信心也建立不起来的，你的信心建立不起来，你不容易建立，很容易就垮了，这是很容易的

事情。

所以这里边说「心怀嫌恨憍慢所持」，「心怀嫌恨」，那是他们这个师徒可能有什么问题，有什么问题，现在是说这个弟子，他是修行不够，内心有烦恼不能调伏，事情已经过去了，但是心里还在那恨，足见这个人没有修行，他的师长有没有修行，这里没有提，这个「憍慢所持」，他瞧不起他的师长，那这又是个问题，就是那个师长必是有什么不足的地方，所以这个徒弟瞧不起他，但是这个问题应该另外去请求，到别的地方去请求教授，应该是这样，因为你要学习禅这件事，非学不可嘛！不能因为我的师父不懂得禅，我就不修禅，也不应该是这样。这下看这个《披寻记》：

「为令心住欲定其心至求请教授者」这一段文，「谓于九种心住中，从初内住乃至最后等持」，这是九种心住，九种心住，我们在声闻地已经学过了，我不知道各位还记住吗？在「九种心住中，从初内住」，「内住」，就是九种心住的第一个住，最后的「等持」，就是第九个住，「渐次修习证根本定」，按照这个次第，你能努力的去修习，就可以达到色界的四禅，叫「根本定」，这九心住是属于欲界定，那中间有个未到地定，「渐次修习证根本定，九种心住如声闻地释（陵本三十卷九页），此说心住，通彼九种」，这里说「为令心住」，应该包括九种都在内的。唯识的经论，它就是说的详细，说这个欲界定，它说内住、等住、安住、静住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持，就是把这欲界定说得这么详细，其它的阿毗达磨论，也大概的表示了这个意思，但是不够这么详细，「从初内住乃至最后等持，渐次」的「修习证根本定，九种心住如声闻地释」，「此说心住通彼九种，此说定心，即彼等持」，「欲定其心」就指最后一个住「等持」，「总摄一切，是故说言为令心住欲定其心」，这一句话包括了那九种都在内的。

「若随信行补特伽罗，要依止他教诫教授，方于其义得奢摩他毗婆舍那，乃至广说」，现在这个文上的确是有点事情，就是你「心怀嫌恨憍慢所持，不诣师所求请教授」，那这才是犯了这条戒，但这个地方还有一点曲折的，「若随信行」，要是这个人他的根性属于「随信行」，就是随顺他人的教诫教授而建立信心，譬如说是我们学习大乘佛法，你要听别人讲解，你能够认真的学习，而后对于佛法有信心，大乘佛法这样，小乘也是一样，你能深入的学习小乘佛教，把这阿含经的道理深入的学习，小乘《阿毗达磨论》也都深入的学习，我不须要听你讲，我自己深入学习，你学习得很圆满，这个人就是法行，这是随法行。

我个人的想法，要深入的学习南传佛教的话，对于北传佛教会有信心，因为它是通着的，它道理是通着的，我和各位同学说过，我的确有这种心，因为我也没有心到南传佛教去，跟他们学习南传佛教，我没有这个意思，但是有一次到新加坡去了，不是去年，还多少年前，我就想和南传佛教接触一下，我就到那个双林寺，那个惟严法师，我和他说，我说我想和南传佛教的法师谈谈话，好！他就带我去见一个法师，见南传法师，我说你对北传佛教有没有信心？他说我七岁出家，小孩子七岁就出家，在佛学院里面听这些阿阇黎，听这些法师教授，他只说这是佛法，其它都不是佛法，所以我对于北传佛教没有信心，说得很清楚，我说我看见一本叫《佛陀的启示》，是锡兰比丘罗侯罗写的，是英文本，现在翻成了汉文，所以我也可以读，但是在他的著作里边引大乘的《阿毗达磨集论》，就是无着菩萨的《集论》，那上的话，他这本书就引这《集论》上说的话，那这什么意思？如果你对于北传佛教，对于大乘佛教没有信心，为什么引这个大乘佛法的话写你这篇文章呢？喔！这个法师是我的老师，说这个罗侯罗是我佛学院，罗侯罗他是我的老师，是的！我知道这个人，我听过他的课，他说他有例外，他在讲课的时候，他说北传大乘佛教还是可取的，所以他对大乘佛教有信心，这不是过去的，这人可能还在吧！不过我们的消息闭塞，我们也没有消息灵通，那么他说他是我的老师，他是例外的，他对于北传佛教有信心，那么我和这位法师，谈了这一段话谈完了。

又到一个地方，又问一个又是一个锡兰比丘，我问他，我说你将来到那去？这句话，这个南传比丘很聪明，很聪明，我不到涅盘那里去，他立刻知道我的意思，我说那么你到那去？我还来到这个世界，但是弘扬佛法，他说我们南传、北传，大家都是释迦牟尼佛的弟子，他不说大乘非佛说这句话不说，他说如果到无余涅盘就完了，这句话说得对，用我们白话说就是完了，因为到了无余涅盘以后，就不能够弘扬佛法了，他久远以来他的父亲、母亲、哥哥、弟弟、姊姊、妹妹在这里流转生死，他不管了，不管！我到无余涅盘休息就完了，所以从这里看出来，大乘佛法是伟大的，小乘佛法是小，就是小，慈悲心不是很大，你的父亲、母亲在六道里轮回，你都不管了，你到无余涅盘去了就完了吗？不管了嘛！这很明显的，小乘佛教不如大乘佛教。我说过多少次了，其实后边还有提到这件事情，我们就暂时说到这里。

「若随信行补特伽罗」，就是这问题是钝根人，自己不能够深入经藏，就听别人说，要这样的人叫做「随信行」，就别人说什么，我就相信，我认为这样的佛教徒非常多，不管南传佛教，我认为是一样，北传佛教我认为是更多，这种人非常的多，利根人是少数，不是没有，但是少数，叫「随信行」，「要依止他教诫教授」，这种人是钝根人，要依靠别人来教授、来教诫，「方于其义得奢摩他毗钵舍那」，方才，才能在第一义谛这里、或者苦、集、灭、道，四谛这里，才能知道怎么样修止、才能怎么样修观，这样才能知道，要没有人教授，自己就不知道，我看见台湾很有名的一个比丘尼，也说这么一句话，没有人教授很难修止观，她那篇文章也是这么说，所以「随信行」这个人，就是这样子，「乃至广说」，那就是这样，你要不靠一个人来教授、教诫，你就不明白，「如解深密经说（三卷四页）」，那地方就是说这个意思，「依此道理，说诸菩萨不诣师所求请教授，名有违犯」，又是因为这个道理，要没有人教授，你就不知道怎么样修止、修观，所以你要想要修止观，你一定求请教授，「说诸菩萨不诣师所」，你是要靠别人教授、教诫才能明白怎么样修止观嘛！但你不去求请教授，就不能够修止观了，所以依这个道理说，「不诣师所求请教授」，就是有违犯了，那意思，要是随法行的补特伽罗那就不必「求请教授」，他自己可以明白，自己可以依据经论的学习，他就能知道怎么样修止、修观，这样人不「求请教授」， 不犯！这意思就是这个意思，这是指钝根说的，是这样意思。

懒惰懈怠而不请者，非染违犯。

说这个人、这个菩萨，安住菩萨净戒律仪这个菩萨，他有心「为令心住欲定其心」，有这种意思，但是「懒惰懈怠」就不请求教授，他没有「心怀嫌恨憍慢所持」，没有这件事，他没有这个意思，只是「懒惰懈怠」，而不到他师长那儿去求请教授，「非染违犯」，这样子，也是犯了戒，但是不是染违犯，是这样意思。那么这是「有违犯」，下边「无违犯」。

列二、无违犯

无违犯者：若遇疾病，若无气力，若知其师颠倒教授。

怎么样情形「不诣师所求请教授」，而还没有犯这条戒呢？说「若遇疾病」，这个时候他有病，有病就不能去「求请教授」，或者是没有气力，若知道其师是颠倒教授，他不懂得什么是禅，不能教人家怎么样修奢摩他、毗婆舍那的，那就不去求请，也不算犯。

若自多闻自有智力能令心定，若先已得所应教授，而不请者无所违犯。

「若自多闻自有智力」，那么这个人就是随法行的补特伽罗了，他原来是「多闻」，学习了很多的佛法，他有大智慧力量，他有奢摩他、毗婆舍那这个法门，「能令心定」，「若先已得所应教授」，说这个人不是随法行，但是他以前遇见善知识，

得到「所应教授」了，那就不用再请求教授，「无所违犯」，那就不算犯了。看这个《披寻记》：

「若自多闻自有智力能令心定者：此说随法行补特伽罗，能随所受所思」的「法相，而于其义得奢摩他毗钵舍那，亦如解深密经说（三卷四页）」，那这是随法行补特伽罗，下边是第二科「不舍盖缠」，分二科，第一科「举贪欲盖」，分二科，第一科是「有违犯」。

宿二、不舍盖缠（分二科）　列一、举贪欲盖（分二科）　张一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，起贪欲盖，忍受不舍，是名有犯，有所违越。是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，起贪欲盖，忍受不舍」，说这个菩萨「起贪欲盖」，他心里面有贪欲，有可意的色、声、香、味、触，在静坐的时候不修止观，他就掉举，有了这样的烦恼之后，他内心里面忍受这件事，而不弃舍贪欲盖，没有心弃舍这个盖，是名叫做「有犯」，就是犯了这条戒了，是「有所违越。是染违犯。」，这是「有违犯」，下边是「无违犯」。

张二、无违犯

无违犯者：若为断彼生起乐欲发勤精进，烦恼猛利蔽抑心故时时现行。

「若为断彼生起乐欲」，这前面说过，说这个菩萨他自己有了贪欲盖，他不忍受这件事，他想要断掉这个贪欲盖，而生起来这个断贪欲盖的意愿，有这样的意愿，然后采取行动，「发勤精进」，就是采取行动了，精进的来对治这件事，「烦恼猛利蔽抑心故」，但是他这个贪欲的烦恼很「猛利」，就是「蔽抑」他的心，蒙蔽住、控制住、镇压他的心，他反不过来，「时时现行」，时时有贪欲盖的现行，那么这就算「无违犯」，这段文看出来是什么意思？实在一个修行人，心里面常常有贪欲的烦恼，这是污染，这是有过失的事情，但是这上几说不犯戒，这边不犯戒，就是因为你发心要对治，从这方面来说，说是不犯戒，这样，等于是勉励菩萨，勉强这个修行人有烦恼时要对治，是这样意思。

列二、例瞋恚等

如贪欲盖，如是瞋恚昏沈睡眠掉举恶作及与疑盖，当知亦尔。

前边是举贪欲盖，这下边第二科「例瞋恚等」，「如贪欲盖」是这样子，「如是」，你的瞋恚盖、「昏沈睡眠」盖、「掉举恶作」盖、「及与疑盖」，「当知亦尔」，也是这样，你要忍受不舍，你就犯戒的，你要发心能对治，那就不算犯戒，但是不能说你没有过失。现在看这下文《披寻记》：

「起贪欲盖忍受不舍至当知亦尔者：谓于静虑等至障中」，略有五种盖，「将证彼时，能为障碍覆真实义」，「将证彼时」，或者说你修止观，你可能要得定了，「将证」，将要成就色界四禅，或者将要成就未到地定的时候，「能为障碍」，你这个贪欲盖、瞋恚盖…这些五种盖，能障碍你，「覆真实义」，障碍你的真实义现前，或者说是指四禅就是真实义，或者指圣道是真实义，这「盖」就能障碍你，「故名为盖」，「何等为五？」一是贪欲盖，二是瞋恚盖，三是惛沈睡眠盖，四是掉举恶作盖。

我也曾经说过，在我所读的北传的经论上，我没有看见，但是在《长老尼记》上

说到，目犍连尊者，目犍连尊者是和舍利弗尊者都是听闻马胜比丘说那个颂，就得初果了，得初果以后，目犍连尊者，可能是来见佛以后，他又回到他的家乡去，在那里修行，这个惛沈睡眠盖很厉害，很厉害嘛，佛的这个大慈悲，这个甚深三昧的境界，就等于和他在面前一样，喝斥他了一下，他就破除这个惛沈睡眠盖了，就得阿罗汉了，这是在《长老尼记》上说出这一件事来，说这个惛沈睡眠盖，不要说我们是凡夫，圣人都有这个问题，但是就是你要对治，想办法对治还是可以破除的，「掉举恶作盖」，五是「疑盖，如三摩呬多地释（陵本十一卷三页）于此五盖正现行」的时候，「忍可执受不欲弃舍」，不想要弃舍，是名叫做「忍受不舍，余义可知」

宿三、贪味相应（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，贪味静虑，于味静虑见为功德，是名有犯，有所违越。是染违犯。

这下面是第三科「贪味静虑」，分二科，第一科是「有违犯」，前边是盖，破除盖应该是得未到地定，由未到地定修七种作意就得四禅了，那么得到了四禅以后的情形，是怎么样呢？这叫「贪味相应」，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，贪味静虑」，他成就了初禅、二禅、三禅、四禅，初禅、二禅、三禅、四禅里面有殊胜的轻安乐，第四禅是弃舍了这个乐受，弃舍了乐受，但是那个境界还是特别殊胜的，所以成就了四禅的人，爱着这个禅味。

「于味静虑见为功德」，对于这个有味的静虑，就是里面有殊胜的乐受，认为这是非常有意义的事情，有意义的事情就会怎么样呢？就是常常入定来享受这个禅味，享受禅味，你爱着禅味实在这是一个贪心，其中有几种烦恼，爱、见、慢、无明，一共有四种烦恼，一个是爱，「贪味」就是爱，「见」就是我、我所见，我见，得了禅定以后，他的我慢是不得了，因为他还是个生死凡夫，这高慢心非常的厉害，见到任何人都瞧不起，他「爱」、「慢」、「见」还有「无明」，其实只是有点禅定而已，没有智慧，很多事情都不明白，都是「无明」。

「见为功德」，你以前没得到禅的时候，有什么好？都是苦恼境界，一般人在世间上唯利是图，就是荣华富贵，就是求这个，而这是一个大苦恼的境界，现在得到禅的时候，认为这件事有意义，没有以前求名利的苦恼，我们出家人在中间，社会大众唯利是图，求这个荣华富贵，在那里苦苦恼恼，我们出家人弃舍了这件事，弃舍了以后，就是没有欲了，没有这个欲乐，但是我们也没有得到禅定乐，就在欲乐和禅定乐之间，我们这两头都没有，进一步的禅定乐也没有，原来的欲乐我们放弃了，我们在中间，什么也没有。我们倒算是有智慧？是无智慧呢？应该向前进，努力的向前进，最低限度得到三昧乐，得到三昧乐也容易得到涅盘乐，得到圣道的法乐，但是不努力就不行，不努力夹在中间那里停在那里，你要懈怠一点就和在家人差不多，你要精进，那么就是超越了一般人了，最低限度得到禅，也名之为上人法，但是我不愿意去静坐，你打板了，我不去静坐，我和一个人冲壳子、谈话，那你几时才能够得到禅定乐呢？几时才能得到？就是这样子，在中间这个地方，当然，我也应该不要说大话，事实上有的人很容易达到，他静坐很容易就能得到欲界定，欲界定得到未到地定，未到地定得初禅，有的人的确是容易，但是有的人就是不容易，那不容易怎么办呢？还是有办法的，你多忏悔，这个修止观的方法，我们从这个声闻地里面也得到一些，我们好听的说得到一些智能，谦让一点说，得到一些消息，得到一些分别心，你会善于调，能调伏这个虚妄分别心，调伏这个散乱，也就可以得到寂静住，实在很困难，可以多拜忏、忏悔，多忏悔，它就能消除业障，忏悔是有力量的，消除业障了，你再静坐，它就顺，它就容易成就，如果拜忏，我又不愿意去拜忏，那就是没有希望了，另外，学习这个声闻地的时候，我刚才说，那个奢摩他是共于大乘的，共于大乘，它说那些事情，你要注意就会得到，熟能生巧，你深入的思惟观察，就会得到一些方法，有困难的时候就会调转，但是学习的时候，我不回讲！我也不考试，那你要不回讲、

也不考试，就是你不温习嘛！不温习的时候，这里面的微妙你拿不到，拿不到你静坐的时候就不能用，不能用，那你很难，欲界定都不容易得到，那怎么办呢？就是永久处在中间，这个中间这个地方实在是很困难的，实在不容易。

所以这上面说「贪味静虑于味静虑见为功德」，「见为功德」这件事，当然这也是人之常情，一入定了，这个禅的境界就出现了，这是一个很高尚的一个享受，很殊胜的享受，就安住在这里，安住这里，爱、见、慢、无明这个烦恼在那里活动，就是不清净，这有什么境界呢？就是障碍了你修学圣道，圣道不能修行，不能得圣道，不能够。

《优婆鞠多尊者传》那上面提到一件事，我的心情，算这一次，三次这一卷讲完了，但是我说闲话多就不行了，但是最近我想起来这一件事，还是说一说，优婆鞠多尊者他的弟子里有一个人得到四禅了，也得了神通，得了神通，当然这个时候是很殊胜的境界，我原来是一个平常人，忽然间有了神通，的确是自己很高兴，但是这时候，正好是修四念处就得无生法忍了，就得圣道了，但是他不修，不修四念处，那么他干什么呢？他就乘着神通回到祖国去了，回到他原来的国家去了，回到国家去，国王一看，唉呀！这个人，这个比丘从天空飞来的，唉呀！真是有修行的人，希望这个比丘能下来，我供养他，他就下来了，下来了，供养这个比丘，这国王对他恭敬供养，天天供养，结果这个人到了皇宫去，常常的受这供养以后，神通就没有了，你看，他这个意思就是，我得到禅定，我有神通，来炫耀于人，就是这么个意思，就是爱著名，就是名的问题，贪着名利的，贪著名闻利养嘛！这个人实在是没有智慧，那么这样子，后来就禅定就退掉了，退掉了以后，他就有一天被政府的人把他逮捕了，就是和女人有非法的行动，被政府的什么，我们现在说话就是警察逮捕了，就送到国王，国王一看，喔！是你啊！就把他释放了，就算了，他继续这样子堕落到最后，眼睛都没有了，就变成了乞丐，变成乞丐之后，这优婆鞠多尊者在禅定里面也知道了，但是还知这这个比丘的名字，就对大众宣布，说我们去看看这个某某比丘好不好？好啊！说是原来这个人怎么用功修行得了禅定了，有了神通，好啊！让我们去看看他，优婆鞠多尊者带着很多的比丘就到这儿来一看，就看见一个盲的人在那里站着，优婆鞠多尊者知道他原来的出家的名字，招呼他的名字，招呼他，哇！师父来了，他听见这个声音，知道是优婆鞠多尊者，就这样子，然后，优婆鞠多尊者就把这个事情对大众宣布，大家非常的感叹这件事，就是因为没有智慧嘛！得了神通的时候要回到他的祖国，他的乡村的父老来炫耀一下，就是这么样的意思，这没有智慧啊！也就是「贪味静虑，于味静虑见为功德」，就是这么意思，「是名有犯，有所违越。是染违犯」。看下面《披寻记》：

「贪味静虑于味静虑见为功德者：谓如有一先闻静虑诸定功德，而不闻彼出离的「方便」，不知道得禅是圣道的前方便而已，这不是一个最终的目的，「于彼一向见胜功德」，对于这个得的四静虑，就是「一向」，唯独是认为它是有殊胜功德，「勇猛精进」的就修奢摩他了，「由此因缘入初静虑或所余定」，或者剩余的二禅、三禅、四禅，「如是入已，后生爱味如三摩呬多地说（陵本十二卷二页），今于此中义可准知」。

列二、无违犯

无违犯者：若为断彼生起乐欲广说如前。

说是没有违犯这条戒，「若为断彼生起乐欲广说如前」，那就是「若为断彼」「贪味静虑」，断这个爱着三味乐的这种爱着心，而生起勇猛的对治，「广说如前」，这样就不算犯。

辰六、慧渐次摄（分八科）　宿一、毁声闻教（分二科）　列一、有违犯（分二科）　张一、出唯染

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，起如是见立如是论，菩萨不应听声闻乘相应法教，不应受持不应修学。

这是第六科「慧渐次摄」，分八科，第一科是「毁声闻教」，分二科，第一科是「有违犯」，分二科，第一科「出唯染」，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，起如是见立如是论」，「起如是见」，是他的内心里边的执着，「立如是论」，把他的执着发表成言论，「立如是论」，什么「见」？什么「论」呢？「菩萨不应听声闻乘相应法教」，这发无上菩提心的人，不应该去听声闻乘根性相应的法教，就是小乘佛法，不应该学习小乘佛法，「不应受持」，不应该受持小乘佛教的文，「不应修学」小乘佛教的义。菩萨何用于声闻乘相应法教，听闻受持精勤修学；是名有犯，有所违越。是染违犯。

「菩萨何用于声闻乘相应法教听闻受持精勤修学」，发无上菩提心的人，不必学习声闻乘的佛法，不必去「听闻」、不必「受持」、「精勤修学」，就是闻、思、修，不必对于小乘佛法去学习，学习它有什么用呢？我们是大乘，这样「是名有犯」，要是菩萨有这样的「见」、有这样的「论」的话，这就是犯了戒，「有所违越，是染违犯」。看这个《披寻记》：

「不应听声闻乘相应法教等者：谓诸菩萨于声闻乘相应法教」，这个「相应」我刚才说是根性相应，与声闻乘根性相应的「法教」，那么当然就是小乘佛法，「虽不爱乐，然应读诵」，这是说不犯戒，说是这位菩萨，虽然对于小乘佛法没有爱乐心，「然应读诵」，可是应该去读诵小乘佛法，应该读诵、受持，「听闻思惟，及与声闻应共学者」，应该读诵、受持，应该「听闻」，这是闻所成慧、「思惟」，就是思所成慧，「及与声闻应共学」习的，共同学习的，共同学习，应该就是在戒里边，也有共同学习的，「非不纯熟修行」，菩萨不应该不纯熟的修行小乘佛法，也应该修行，「为于声闻种姓补特伽罗如其所应令成熟故」，为的是对于声闻乘种姓的人，「如其所应令成熟故」，随着那个小乘佛教学者所相应的，应该种、熟、脱，种善根，令善根成熟、令得解脱，随着他的程度的深浅，菩萨应该教授他，令他的善根成熟得解脱，要这样的话，你也就应该学习小乘佛法，不然的话，你这件事，你是不能胜任的了，「是故不应起如是见立如是论：不应听闻，不应受持，不应修学，乃至广说」，不应该有这种见地，应该这样学习，那么这是「出唯染」，说出了唯独……，这个人他轻视小乘佛法，这是不对的，下面第二科「释所以」。

张二、释所以

何以故？菩萨尚于外道书论精勤研究，况于佛语。

什么原因菩萨应该学习小乘佛法呢？「菩萨尚于外道书论精勤研究，况于佛语」，菩萨尚且对于「外道」，非佛法，外道的「书论」，还要精勤的去学习，何况是佛说的法呢？更应该学习，那么这小乘佛法还是佛说的，所以不应该轻视，也应该学习。看《披寻记》：

「尚于外道书论精勤研究况于佛话者：此中外道书论，谓如十六异论及诸外论皆此所摄」，都属于这个十六异论里面的，都叫做「外道书论」，「十六异论」是什么呢？「如有寻有伺地」那里的解释，那个不如理作意里面的解释，「（陵本六卷七页）菩萨于彼尚应读诵受持闻思纯熟，为立论时于所立论多所作故」，菩萨对彼外道的十六异论，还应该读诵受持，还应该闻思，达到纯熟的程度，为什么要这样做呢？「为立论时」，要是同外道辩论的时候，「于所」，自己所建立的理论，「多所作」，能够有很多的辩才，「又外论者略有三种：一者因论，二者声论，三者医方论，如力种性品说（陵本三十八卷八页），以诸佛菩萨于五明处修习善巧，尚于外论精勤」的「研究」，「况于佛说声闻相应」的「法教」呢？更应该学习。下边是「无

违犯」。

列二、无违犯

无违犯者：为令一向习小法者，舍彼欲故作如是说。

这上面说，菩萨不应该听声闻乘相应法教，不应受持不应修学这种话，说了这种话也没有犯戒，那是什情形呢？「为令一向习小法者」，为使令「一向」，这「一向」就是唯独的意思，他不学习大乘，唯独的去学习小乘佛法的，「舍彼欲故」，要叫这种人弃舍他原来的这种意愿，希望他去学习大乘，那么就会这么说，「一向习小法者舍彼欲故作如是说」。看这个《披寻记》：

「为令一向习小法者舍彼欲故作如是说者：此约不定种姓一向修习声闻乘法补特伽罗」，这个「不定种姓」，就是这个补特伽罗他也有声闻种姓、他也有大乘的种姓，所以他也能够学习小乘、也能学习大乘，所以叫做「不定种姓」。这个「不定种姓」这个人，他现在一向学习声闻乘的补特伽罗，「为令舍彼声闻下劣」的「乐欲」，「趣向大乘广大乐欲而作是说」，而作前面这个说法，「菩萨何用于声闻乘相应法教，听闻受持精勤修学」，这样子情形就不算犯。

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于菩萨藏未精研究，于菩萨藏一切弃舍，于声闻藏一向修学，是名有犯，有所违越。是染违犯。

这是第二科「舍菩萨藏」，前边是第一科「毁声闻教」，就是这个大乘佛教学者有这样的见、有这样的论，弃舍小乘而不肯学习，现在这个「舍菩萨藏」，就是不学习大乘佛教，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于菩萨藏未精研究」，他这位菩萨受了菩萨戒，应该是发了无上菩提心才能受菩萨戒的，可是他「于菩萨藏」，就是于大乘佛法「未精研究」，未能深入的学习，「于菩萨藏一切弃舍」，这个时候，他对于大乘佛法完全弃舍了，「于声闻藏一向修学」，对于小乘佛法，专心的去修学，「是名有犯」，这样就是犯了这条菩萨戒了，「有所违越，非染违犯」，犯是犯，不是染污的违犯，这就是轻微了。你是大乘佛教的学者，但是你不学习大乘佛法，专心的学习小乘佛教，你是犯这一条菩萨戒，但不是染污的违犯，但是我看那个汤芗铭翻译的菩萨戒《菩提正道菩萨戒论》，就是宗喀巴大师解释那个菩萨戒上面，那上面那个文就是藏本的，这句话是「染违犯」，这上面说「非染违犯」，藏本的是「染违犯」，和这里有点不同。看这个《披寻记》：

「于菩萨藏未精研究等者：谓于十二分教方广一分」。「方广」是十二分之一分，「唯菩萨藏」，「方广」是指菩萨藏说的，「所余诸分，有声闻藏。如力种性品说（陵本三十八卷八页）」，这上面看这意思，你不学习大乘佛法，就专心的学习小乘佛法，是犯了这条戒的，但是不是染污违犯，就是轻微的。这可见就是还是容许这件事，容许你学习小乘佛法，而不是，但是这个罪名很轻微，很轻微，这里边，其中有一个意思应该说明的就是：大乘佛教学者对于小乘佛法承认是佛说，承认它是佛说的。大乘佛教学者也学习小乘佛法，对于小乘佛法也是深入的会通达无碍的，所以在这个我们学习《瑜伽师地论》里边，在菩萨地前面有个声闻地，声闻地其实就是南传佛教了，它并不排斥南传佛教，那么这是看出来大乘佛教里边包含着小乘佛教的。

宿三、修学外论（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，现有佛教，于佛教中未精研究；于异道论及诸外论精勤修学；是名有犯，有所违越。是染违犯。

这是第三科「修学外论」，分二科，第一科「有违犯」，「若诸菩萨安住菩萨净

戒律仪」的时候，「现有佛教」，这个佛教现在流传在世间，用「佛教」两个字就是包含了小乘佛教在内，小乘佛教也是佛说的，也称为佛教；大乘也是佛说的，也是佛教，所以这一句话包含着南传、北传都在内了，「于佛教中未精研究」，对于佛法没能深入的学习，对于佛法不深入的学习，「于异道论及诸外论精勤修学」，「异道」就是不同于佛法的外道的书论，「及诸外论」，及很多的这些外道的书论，精勤的去修学，「是名有犯，有所违越。是染违犯」了。下边《披寻记》：

「现有佛教等者：谓佛所说菩萨声闻一切法教」，谓佛所宣说的菩萨藏和声闻藏，就是大乘佛法、小乘佛法，这「一切法教」都在内，「展转传来现住世间」，就是从有佛教以来，佛在世的时候宣扬佛法，佛灭度以后，佛法还继续住在世间，流传到各地方去，展转的传来到现在，还存在在世间，「未灭未没」，就是佛法在世间还在流传，没有熄灭，没有「没」，没有失掉，就是还有人学习、有人弘扬，叫「未没」，「是名现有」的「佛教」，「十六异论，名异道论。因论声论及医方论，名诸外论如前」，已经解释了。

列二、无违犯

无违犯者：若上聪敏若能速受，若经久时能不忘失，若于其义能思能达。

说是没有违犯者，「若上聪敏，若能速受」，说是学习外论，而不违犯这条戒，是怎么个情形呢？「若上聪敏」，说是这位菩萨他的「聪敏」很殊胜，很特别的聪敏，「若能速受」，他学习佛法很迅速的就能够受持，「若经久时能不忘失」，经过时间很久他也不忘，他还能够记忆不退，「若于其义能思能达」，说这位菩萨对于佛法「能思能达」，前边都算是闻所成慧，「能思」就是思所成慧，「能达」就是修所成慧了，说要这样的人，他去学习「异道论」，那不算违犯，是这个意思。看这个《披寻记》：「若于其义能思能达者：谓于佛教所说法义，意善寻思见善通达」，「意善寻思」就是思所成慧，「见善通达」就是修所成慧。

若于佛教如理观察成就俱行无动觉者，于日日中常以二分修学佛语一分学外；则无违犯。

「若于佛教如理观察」，要是这位菩萨，他对于佛教能如理的去观察、思惟，那就是应该闻、思、修三慧具足了，「如理观察」，「成就俱行」，他成就了清净的智慧，这个身、口、意在活动的时候，同时有清净的智慧在里边。身业活动的时候，也有清净的智慧在里边；语业活动的时候，也有清净的智慧；这意业活动也有清净智慧。这个清净的智慧和你的身、口、意三业，同时活动，这个我们常常静坐的人，就会感觉到这里，遇见一个境界的时候，只是与生俱来的这些烦恼活动，没有智慧，没有智慧在里边，有的时候有智慧，有的时候没智慧，现在说「成就俱行」，一切时，他的智慧不失掉，常常智慧在活动，以智慧为主，而发动身、口、意业，这叫「成就俱行」。「无动觉者」，就是不动摇的大智慧境界，境界虽然有种种变化，但是不影响他的智慧，我们没有修行的人，这个智慧随时会失掉了，随时没有智慧了，随时都是烦恼的境界，那就是动摇，现在说「成就俱行无动觉者」，这应该就是指圣人说的，「于日日中常以二分修学佛语」，这个人他在每一天、每一天里边，常以二分的时间修学佛法，一分的时间学习外典，这样子就不算犯戒，这还是容许佛教徒学习外典的，但是这是要这种人是可以的。看这个《披寻记》：

「若于佛教如理观察成就俱行无动觉者者：此中觉言谓真实义觉」，就是你觉悟了第一义谛，第一义谛你有觉悟了。「一切所作，智与俱行」，你这身、口、意，在一切时有所做为的时候，都是有智慧和它同时活动的，「智与俱行」，「故名俱行，所得胜解不可引夺、不从他教」，他对于佛法的学习，所得到的胜解的智慧，有深入的认识，有深刻的智慧的领解，这个智慧「不可引夺」，其他的世间上的言语、世间

上的邪知邪见，乃至小乘佛法，不能动摇他的智慧。「不从他教」，他不会去相信其他的人随便云云的，故名叫做「无动」。「由四寻思证如实智由是说言如理观察成就俱行无动觉者」，这是更全面的说，「由四寻思」就是名、义、自性、差别，这四寻思，四如实智还是这四种，这个寻思和智慧，「如实智」是决定无疑了的时候，叫「如实智」，「寻思」还在推求的时候，是唯心所现吗？就是在推求的时候，「由是说言如理观察成就俱行无动觉者」，就是你能够学习四寻思，从这里向前进一步，成就了四如实智，决定通达了一切名言安立的一切法是毕竟空寂的，「由是说言如理观察成就俱行无动觉者」，这是「修学外论」。

宿四、乐着外论

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，越菩萨法于异道论及诸外论研求善巧，深心宝玩爱乐味着，非如辛药而习近之，是名有犯，有所违越。是染违犯。

这是第四科「乐着外论」，「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「越菩萨法」，把这个大乘佛法抛弃了，不学习了。「于异道论及诸外论研求善巧」，「研求」的很有心得。「深心宝玩」，他的心用的很深，用的很周密，认为这说的是很宝贵的，是很可爱的。「爱乐味着」，爱乐这些外论，对于外论很爱乐，「味着」，就是特别的染着、执着；初开始是「宝玩」，进一步是「爱乐」，再进一步是「味着」。「非如辛药而习近之」，不是像这个辛辣的药，实在是不好吃，但是有所求的关系，而勉强的和它接近，学习外论，你要在这个世界上度化众生，你非要有一些知识不可的，所以应该学习，这是不得已而为之，如果你有这样的心情，佛法不学习，而学习外论，「深心宝玩爱乐味着」的话，「是名有犯，有所违越。是染违犯」，这是「乐着外论」。

宿五、不解甚深（分二科） 列一、有毁谤（分二科） 张一、出染违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，闻菩萨藏于甚深处最胜甚深真实法义诸佛菩萨难思神力不生信解，憎背毁谤不能引义、不能引法，非如来说，不能利益安乐有情；是名有犯，有所违越，是染违犯。

这是第六科，慧渐次摄。这里边分八段，现在是第五段不解甚深；分两科，第一科是有毁谤；又分两科，第一科出染违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，闻菩萨藏于甚深处最胜甚深真实法义」：按道理说，发了无上菩提心受了菩萨戒，对于大乘佛法应该有信心，有欢喜心才对。但是「闻菩萨藏于甚深处」没有信心，还有这个事情。「菩萨藏」就是大乘佛法。这「听闻」也就是听人讲解，或者是自己阅读，都可以说是「闻菩萨藏」。「于甚深处最胜甚深真实法义」：于「甚深处」就是法，「最胜甚深」就是义；一个法，一个义。法就是语言文字这样的佛法；虽然是语言文字，但是也是很深奥的。这「最胜甚深」就是文字的佛法所诠显的第一义谛。所诠显的第一义谛，实在来说是离文字相的，所以是「最胜甚深」。这两种甚深，一个是法，一个是义。

「诸佛菩萨难思神力」：这是另一种。前边是法义，这下边是说诸佛菩萨所示现的不可思议的神通力。这神通力如果是看见了，应该是能有信心；但是若没有看见，那就不一定。现在这里就举出这两件事，一个是法义，一个佛菩萨的神通力，对于这两件事「不生信解」，他不相信这件事，所以也就是不解了。「憎背毁谤」：这下边就说不生信解的相貌。这个「憎背」就是不高兴这件事，而且是「毁谤」，就是发出来言论来谤毁这件事。怎么样谤毁呢？「不能引义、不能引法」：圣人所见的第一义谛叫作「义」，若能引发出来这个第一义谛，那就是要有智慧。说「不能引义」也等于说是不能成就圣道了，不能成就圣慧。没有慧，没有无分别智，也就不能见第一义了。而这个「义」就是所诠显的。「不能引法」：「法」就是能诠显的法。如果能在法上有所修学，也能栽培很多的福德的，能长养很多的功德的。他不相信的关系，认为这些事情不能得圣道，也不能够栽培功德，所以叫作「不能引义不能引法」。

「非如来说」：这个大乘的这些事情，不是佛说的。因为若是一般的凡夫说的，那当然我们不相信，其他人说的我们都不相信，要佛说的我们才相信。现在说这不是佛说的，所以不生信解，憎背毁谤，不能引义，不能引法。「不能利益安乐有情」：这样大乘的佛法，诸佛菩萨难思神力这些事情，不能利益众生，不能安乐一切众生的。世间的大福德境界是安乐，出世间的圣道是利益；这样世出世间的功德都不能成就。那么这一段文就是毁谤的言辞。

「是名有犯，有所违越」：这位菩萨受了菩萨戒，而对大乘佛法没有信心，而这样的毁谤是有罪的事情，「有所违越，是染违犯」。前面是出染违犯，下边辨谤所由。

张二、辨谤所由

如是毁谤或由自内非理作意，或随顺他而作是说。

前面这位假名菩萨他毁谤大乘佛法，什么原因呢？「或由自内非理作意」：或由于他自己在那里思惟观察，不合理的作意而有这件事。「或随顺他而作是说」：或者随顺其他的人，相信其他邪知邪见的人说的话，那么也就作这种毁谤的言说。因为这两种原因，一定是有一个原因才有毁谤的事情。这个《披寻记》：

「于甚深处等者：甚深经典，名甚深处」：那就是语言文字的佛法。「于此经典所说的诸法，离言的自性，真实义相」：在这么多的经典里边，所宣扬的就是离文字相的真实义相，就是圆成实性了。「所说诸法离言自性」，就是那上面没有语言文字的。因为有为法它是有彼此的差别，互相对待，可以安立言句；这无为法无差别相，不能对待，所以是离言相的。这个离言的那个自性，那个法性，是「真实义相」，是真实不虚妄的。这言语所表达的一切法，那就不一定。「是名真实法义」。。「唯是诸佛菩萨无分别智所行境界」：这个离言自性真实义相，唯独是诸佛及一切菩萨，他们所成就的无分别的智慧。有的是无分别而没有智，现在是无分别而又是智慧，这句话还是应该注意的想一想。「所行境界」：离言法性是无分别智所契证的，所证悟的境界。「故名最胜」：：所以这是最殊胜的。

「有及非有二俱远离，故名甚深」：这个「最胜」，无分别智所行境界所以叫作最胜。「甚深」怎么讲法呢？「有及非有二俱远离」：也不是有也不是非有，这两方面都远离了，所以叫作甚深。这话是＜真实义品＞上的话；＜真实义品＞我们是学过了。就是言说安立的一切法，色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，乃至到涅盘，乃至到无上菩提，这都是语言文字说的。这个语言文字所诠显的这一切境界，这叫作「有」，同时他也是「非有」。我们言说所诠示的一切法，也就是你内心里面所思惟的一切相、一切法，用语言文字去表示。你内心里面有语言文字的时候，你凭借语言文字去思惟的时候，也就会出现色受想行识，眼耳鼻舌身意，乃至到涅盘，也都是这样子。这些法也可以名之为「有」，但是也可以说是「非有」。「非如言说有自性故」：这个言说所诠显的那个法，并不像言说所说的那样子，实在言说的那些法，本身是空无所有的，所以就是「非有」。又是有，又是非有。现在说有、说非有，这两方面都没有了；因为说有、说非有都是言说，没有能够离文字相。这两方面都远离了，这个是无分别境界，所以叫作「甚深」。

「又复诸佛菩萨略有三种神变威力」：这前面「甚深处最胜甚深真实法义」这一句话讲完了。下边讲「神力」。「又复诸佛菩萨略有三种的神变威力」：这「神」是不可思议的意思，是不可思议的变化，这个变化不可思议。怎么会有这样的变化呢？有「威力」，那个大威德的力量，能有这种神变。现在说有三种不同。「一者神境神变所摄」：这前面都是讲过了的。这神境就是不可思议境界，就是佛菩萨所现的神通的境界，这境界不可思议。像这个水火的境界——没有水就能出来水，没有火也可以出来火，由火可以变成没有火，没有水可以出来水，这种无障碍的境界，那么叫「神境神变所摄」。「二者记说神变所摄」：记说就是他心通的境界。就是你心里面思惟什么，你过去栽培过什么样的善根，你作过什么罪过的事情，佛菩萨能记说，能给你说出来这件事。这也是一种神变，也是佛菩萨的威力，能够记说这件事。「三者教诫神变所摄」：教诫就是为众生说法了，教导你你不可以作这件事，你应该作这件事，教诫教授。这个也是佛菩萨的大威德力，所以叫作「教诫神变所摄」。「是名诸佛菩萨神力。如是神力超过一切寻思境界」：这三种都属于诸佛菩萨的神通力量，「如是神力超过一切寻思境界」，不是我们没得圣道的人虚妄分别心的境界。「故名难思」：所以叫作不可思议。

「若有于此不能解了，诽谤毁讁，于是义中拨为非义」：若是有这样的人，或者是受了菩萨戒，或者没有受菩萨戒。「若有于此不能解了」：不明白这件事。「诽谤毁讁」：不明白，若谦让一点也比较好，那么他进一步认为这是在骗人的，就是诽谤毁讁。「讁」也就是毁谤的意思。「于是义中拨为非义」：这是真理，但是他就拨为非义，不合道理。「于是法中拨为非法」：这是正法，但是认为不是正法。「唱如是言」：就是宣唱出来这种语言，这样毁谤。怎么毁谤呢？「此非佛语」：这不是佛说的，「是魔所说，由是不能利益安乐有情」：认为不是佛说，是魔所说，由此所以不能利益安乐有情。「如决择分广释其相，（陵本七十六卷十四页），是名成犯」：若这样毁谤呢，就是犯了这条戒。

列二、无毁谤（分二科）　张一、行无谄曲

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，若闻甚深最甚深处，心不信解。菩萨尔时应强信受，应无谄曲，应如是学：我为非善盲无慧目，于如来眼随所宣说于诸如来密意语言而生诽谤；菩萨如是自处无知，仰推如来于诸佛法无不现知等随观见。

这下边第二科，无毁谤，不毁谤。分二科：第一科，行无谄曲。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」：发了无上菩提心受菩萨戒之前，他对佛法的学习不多，有一点信心，但是不多。「若闻甚深最甚深处，心不信解」，心里面不相信这件事，当然也不明白这个道理。这个时候这位菩萨应该怎么样办法呢？「菩萨尔时应强信受」：这位发无上菩提心的菩萨，那个时候他应该勉强自己相信这件事，接受这件事。「应无谄曲」：接受是接受，但不要谄曲，就是表面上是相信，对你说他相信，但心里面还是不相信，这就叫作谄曲。所以不要谄曲，说相信就是由内心和表现外面的态度要一致的。「应如是学」：应该这样子学习大乘佛法，这就是下文叫作应如是学。

「我为非善盲无慧目」：「应强信受，应无谄曲，应如是学」这三句话内容是怎么样呢？下面说出来。说「我为非善」，我是一个生死凡夫，没有什么智慧。「盲无慧目」：虽然我有眼睛，等于是没有眼睛。怎么说没有眼睛呢？你没有智慧的眼睛。这个肉眼如盲，没有智慧的眼睛。「于如来眼随所宣说于诸如来密意语言」：佛法不管是小乘佛法、大乘佛法，实在是智慧境界，是一个超越一般人的智慧。佛法实在说智慧也是很恰当，实在是圣人的智慧境界，凡夫的智慧有所不及，是有一段距离的。所以现在这位听闻了大乘佛法甚深最甚深处，要怎么样来安立自己呢？「我为非善」，我是一个身不清净，口不清净，心也不清净，三业污秽的一个凡夫人，是非善。「盲无慧目」，实在没有智慧的眼睛，不明白道理的。「于如来眼随所宣说」：对于佛的眼所看见的境界，「随所宣说」，随他的佛眼所见的境界，去为众生宣说。这话是什么意思？就是佛所宣说的，就是佛的智慧眼所见的，不是随便乱说的，它是真实不虚的意思。「于诸如来密意语言而生诽谤」：佛为众生所说的语言，也有浅也有深。浅的我们容易明白，我们就不会毁谤。但是一部分密意语言，「密意」就是深意，里面有甚深的道理，我们不容易见出来，不容易明白。对于这一部分的语言，我盲无慧目，我不明白，所以我就搞错了而生毁谤，我说了这些不应该说的话。

「菩萨如是自处无知」：下边这一段，就重新说这个菩萨的态度。发无上菩提心受了菩萨戒的菩萨，他应该这样安处自己，处于无知的地位，就是我什么也不懂。「仰推如来」：佛说的甚深最甚深处，我没有智慧不懂，我不明白，这「自处无知」。「仰推如来」：应该很恭敬的推让给佛，这是佛的境界。「于诸佛法无不现知等随观见」：佛的智慧对于一切佛所宣说的法，「无不现知」，没有不现前知道的，就是所说的就是所现见的，所现见的就是所说的，不是像一般凡夫随便说谎话。佛不是的！佛是所证悟的才为众生宣说的，「无不现知」。「等随观见」：这个「等」是普遍的意思。一切一切的境界，都是随顺佛的眼睛所看见的，佛的智慧所观察的。就是佛所证悟的，他这样为众生宣说；不是没有证悟乱说一套的，不是这个意思。所以佛说的都是真实不虚的，我们不应该有疑惑。

张二、出无违犯

如是正行，无所违犯；虽无信解，然不诽谤。

这下面第二科出无违犯。第一科行无谄曲，现在第二科出无违犯。要是这位菩萨他肯这样子自处无知，仰推如来，能这样子来调伏其心的话，「无所违犯」，那就不犯这条戒。「虽无信解，然不诽谤」：虽然对于佛说的话究竟是怎么回事还是不明白的，然而他不毁谤，不会去说一些毁谤的话，不会这么样作。看《披寻记》：

「若闻甚深最甚深处心不信解等者」：这一段文。「谓于所闻甚深秘密言说虽无力能如实解了」：虽然没有智慧，没有智慧就没有能力如实地解了这甚深最甚深的道理。「然于此法能生胜解发清净信」：然而还是对佛所说的甚深最甚深处，还是能生出信解，和发清净信心的。胜解就是清净信，清净信就是胜解。因为你要深入的去认识，然后才有信心，所以胜解就是净信。但是这里边说的胜解和清净信是怎么样情形呢？下面说了。「信此经典是如来说」：相信这部经是佛说的。「是其甚深显现」：这个是佛的无分别智所显现的道理。「甚深空性相应」：因为空性是前面有及非有二俱远离，那就是甚深。我们凡夫就是在表面上有虚妄分别，都还搞错了，因为都是如幻如化不真实，我们认为是真实的，表面上都不明白。现在这里面说的空性要超过这个境界，超越一切，超越假名，我们所见的一切境界通通是假名字，不是真实的，所以叫作甚深，超越假名，所以叫作甚深空性相应。「难见难悟不可寻思」：你不容易能见到它的真实相，你不容易觉悟它的真实相。「不可寻思」：不能用虚妄分别心去思惟的。「非诸寻思所行境界」：那个甚深最甚深处，不是虚妄分别心的境界所活动的地方。「微细详审聪明智者之所解了」：这「微细」就是不是粗心大意的人，他心的思惟很微细。「详审」就是特别深刻，深刻详细的去观察思惟，这样的聪明智者所能解了。「是名应强信受」：若这样思惟，自己就能勉强自己接受了。

「于此经典所说义中，菩萨应无谄曲如实显发自轻而住」：对于这样甚深空性相应的经典所说的道理，菩萨应该没有谄曲心，「如实显发」，真实的来显示自己，「我为不善盲无慧目」，这就是真实显示自己。「自轻而住」：自己认为自己很肤浅，不是特别尊重的圣人，自己安住在这个境界。「作如是言」：这么说。怎么说呢？「诸佛菩提为最甚深」：诸佛菩萨的智慧是最深奥，所以能见到第一义谛。「诸法法性亦最甚深」：这一切因缘生法，在这里边「此有故彼有，此无故彼无」，这法性上所显示的道理也是特别深奥的。前面「诸佛菩提为最甚深」，这是经过三大阿僧祇劫修行成就了无分别智，这个智慧是甚深的。现在「诸法法性亦最甚深」，这个就是一切因缘生法都在内了，它的法性也是深奥的。

「唯佛如来能善了达」：「诸法法性亦最甚深」，怎么甚深呢？是「唯佛如来」，唯独佛「能善了达」，他才能够恰到好处的通达诸法的法性。「非是我等所能解了」：不是我们这个「我为非善盲无慧目」的人所能明白的。「佛出世已，观待彼彼所化有情说正法眼，名如来眼」：这解释如来眼。佛出现世间以后，「观待彼彼」，观待就是观察。这个「待」字，也可以说是等待，就是要有可化的众生的因缘，佛才能说法，那就叫作待。「彼彼所化有情」：各式各样的情形所教化的众生。「说正法眼」：为众生宣说正法，宣说诸法是因缘有的，有善有恶的因缘，有世间有出世间的因缘，有小乘有大乘种种不同的因缘；为这么多所化的有情宣说正法。这个正法眼也就是佛的眼，也就是佛的智慧，由佛的智慧宣说正法；众生能如是学习也能得眼，也可以得到法眼。现在这里是说佛的眼，「名如来眼」，这就是佛的智慧。「若有于此随所宣说甚深经典密意语言生诽谤者，是则由自盲无慧目」：这就是由于众生他自己本身没有智慧眼，就是个盲者。「不能解了」：不能够明白。这个不能明白这句话也还是一部分，不是全部的。说有的众生他明白佛所说的法，他还是有信心的，这一部分的人不明白。「是则由自盲无慧目不能解了，如是诽谤，应获衰损及诸业障」：如果这样子毁谤大乘佛法的话，「应获衰损」，那他应该得到一些不吉祥的事情，「衰损」，就是现在得到一些不吉祥的事情。「及诸业障」：你毁谤了以后，在你阿赖耶识里面熏习了种子，那就是个业障，将来还有苦恼的果报在后边。我们曾经讲过一个故事：周利盘陀伽得了阿罗汉以后，是阿难尊者是谁问佛，为什么他这个人这么笨，怎么会能得阿罗汉呢？佛说他以前，好像是在迦叶佛时代，他是三藏法师。但是他吝法，他不教授他的徒弟，他不教授，吝啬，所以他后来得的果报就是钝，不明白，他是很笨很笨。但是并不是说他谤法，若是谤法那是要下地狱了。那么就是那回事，我举周利盘陀伽这个例子。所以「应获衰损及诸业障」，就是你谤毁了以后，在你心里面有了罪业，这罪业将来会下三恶道受苦的。「故说非善」：所以说「我为非善盲无慧目」。

「菩萨如是自处无知，仰推诸佛如来为彼种种胜解有情转正法教」：要仰推诸佛如来，「为彼」，各式各样的胜解有情，就是有智慧的众生，「转正法教」，宣扬佛法。「诸佛如来无边智见」：佛为众生宣扬正法，是因为诸佛如来有无边的智慧，有无边的正见；见也就是智慧，智慧也就是见，前面我们讲过。「由此无边智见，于能引摄义利法聚」：由于佛具足了无边际的广大知见的关系。「于能引摄义利法聚」：这法聚就不是单独一法，它是很多的法组成一个法门。就是八正道是个法门，它不就只是正见，下面一共还有七种；说三十七道品，这也可以算是一个法门；六波罗密，就是各式各样的法门，所以叫作法聚。这个法聚如果你肯学习的话，「能引义利」，就是能够成就，能引出来很多的功德。就是现在得到很多的功德叫作「义」，将来还能得到很多功德叫作「利」。佛的智慧对于这个能引摄义利的法聚通达无碍。

「于能引摄非义利法聚」：这是另外一种；前面应该说是善，这个就是恶了。这些恶法也不是单独一件，也是众多的法组成一个恶法。这个恶法你若欢喜去作这件事，就能引「非义利」，能引出来对现在也有罪过，将来还有罪过，能引摄这些苦恼的事情。佛有无边知见，对这件事也是通达无碍的。「于能引摄非义利，非非义利法聚」：就是也不是善也不恶，佛也是通达无碍的。那么善、恶、无记；无记的事情也是很多，但是阿赖耶识是无记。「遍一切种现前等觉」：前面举出来一个例子分这么三类，现在这儿说「普遍一切种」，种者类也，一切类「现前等觉」‥‥，不是说等我明天再想一想我就会知道，不是！佛是现在就知道，「现前等觉」，普遍的都知道。「是名于诸佛法无不现知等随观见」：这句话就这个意思。

下面还再解释。「等谓等遍」：这个等就是普遍的意思。「遍于三聚一切种故」：遍于前面这三种法聚，或者一切类的事情；由这三聚就包括了一切法。「随，谓随一」：这个等随观见的「随」是什么意思？就是「随一」；就是一切种里面，或者是三种法聚其中随那一种，叫作「随一」。「随于能引有义聚法现前觉故」：随于这里举出个例子来，能引有义聚这一类法，佛也是现前觉故。「是即如来一切种妙智」：这一句话「于诸佛法无不现知等随观见」，实在就是说佛的一切种智就是了。那么这是不解甚深这一科。

我出家以来住过三个佛学院，三个佛学院加起来能有一百多位同学，这么多同学里面我感觉有的人就是笨，有的人就是聪明，就是不一样。法师上课讲经的时候要回讲，有的时候写文章，不一样！有的聪明的人文章写得又好又快，很快就写出一篇文章。回讲的时候有的同学他讲的好，音声也好，那道理发挥的也圆满；有的就是笨，说了老半天，这句话还说不明白。为什么会这样子呢？就是栽培的不同。有的人他宿世有栽培，栽培的好，有的人宿世栽培得不及格，所以今生再来学习佛法的时候，也就现出来这种愚钝和特别智慧的相貌。就是有智慧的人他明白这个道理，智慧不够就不明白。但是不明白的人不是永久不明白，他继续努力，慢慢也就明白。这个笨的人就是我！人家都明白了，能微妙的讲解佛法，还能写文章，我就不能！但是我有一个优点，就是还继续不断的学习，就会逐渐逐渐有进步。其中我们就是说关于静坐这件事‥‥，我也不是来美国很久，有一个居士问我：「你今天到大觉莲社讲什么？」我说：「讲四禅八定。」他把大辞典拿过来查一查，「哦！我明白了，我不去听讲。」就好了，他就说他明白了。那么在我自己说，大辞典我也会查；但大辞典查一查就能讲吗？还是不能！我就去看了《大毗婆沙论》和智者大师的《释禅波罗密》，我就从这里看完了，加上一点小小的笔记，加上一点记忆力，就是讲了。讲得好吗？也不是的！但是我不断的学习《释禅波罗密》，读这个书，以后我又再继续读《大毗婆沙论》，后来又读《瑜伽师地论》，我现在知道的四禅八定，和以前也不同，那对于禅的事情，又比以前知道得多。初开始的时候不知道那么多。所以人的智慧是逐渐积集的；最初说我相信，相信什么？不知道！有一个居士对我说，他相信佛法二十多年了，但今天回想：「我相信佛法是相信什么？不知道！我不知道怎么叫作相信佛法！」这位居士还是在加州的时候。我当时说：「简单的说怎么叫作相信佛法？就是相信善恶果报；有世间因果，有出世间因果。」若是学习了《瑜伽师地论》的修所成

地，那就说出来信进念定慧，或者是信戒闻舍慧，这就叫作相信佛法。你去读了这几个字的道理，你就是相信佛法了。但是若是我们不学习经论的时候，假设你用这个题目：「什么叫作相信佛法？」怎么讲？我看不会像《瑜伽师地论》说的那么圆满。这个智慧是逐渐积聚来的，所以对佛法有信心没有信心，也是这样逐渐逐渐学习，你就由不信而相信，由信而能解而能修行，而能得圣道，是逐渐来的，不是说凡夫的时候就是圣人，不是那么回事。

这上面当然就是说，对发了无上菩提心，学习了少分的佛法，生了欢喜心；受了菩萨戒以后，再接触到甚深经论的时候又没有信心了，又毁谤佛法了。照理说应该反省自己的智慧有几大？我看若反省的时候，人就会谨慎一点，人就不会随便发言了。

宿六、自赞毁他（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于他人所有染爱心有瞋恚心，自赞毁他；是名有犯，有所违越。是染违犯。

这下面是第六科「自赞毁他」，分二科。第一科是「有违犯」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「于他人所有染爱心」，对他人那个地方，「他人」就是「所」，叫做「他人」，「有染爱心」，这可见不是清净的爱心，清净的爱就是慈悲了，不是慈悲，是染污的爱心，有爱心，「有瞋恚心」，因为有染爱心和有瞋恚心，因为这样的关系，他就自己赞叹自己有很大的智慧，有很大的功德，就毁谤他人有种种罪过，就会这样了，「是名有犯」，这就是有罪了，「有所违越，是染违犯」。看这个《披寻记》：

「于他人所至自赞毁他者：谓为贪求利养恭敬有其大欲」，这个菩萨，他「贪求利养恭敬」，贪求这件事，希望别人有利养于他，还要恭敬他，对于这件事有大欲，他这个欲心很大，「而无喜足」，其实就是有多少「利养」，有多少「恭敬」，他不知足的，「是名有染爱心」，这个「染爱心」这么讲，是这样意思，「贪求利养恭敬」是染爱心，「由是自赞有胜功德」，因为有这样的染爱心，希望得到利养恭敬，有什么办法呢？要自己赞叹自己有「胜功德」，这样子别人就来「利养」，就恭敬供养了。「若嫉他得，不生随喜，是名有瞋恚心」，但是别的人真实是有道德的，当然也有人去利养恭敬，他就不高兴了。不耐他荣叫做「嫉」。「不生随喜」，他不生欢喜心，你要去对别人有恭敬心，他就不欢喜，你去供养别人，他也不欢喜，不欢喜怎么办呢？就是有瞋恚心，就是来毁谤他。「由是毁他有多过失」，就说他这个人有什么什么罪过，「多过失」，这样子自赞毁他，「是名有犯，有所违越。是染违犯」。下边是「无违犯」。

列二、无违犯

无违犯者：若为摧伏诸恶外道，若为住持如来圣教，若欲方便调彼伏彼广说如前，或欲令其未净信者发生净信，已净信者倍复增长。

「无违犯者：若为摧伏诸恶外道」，假设你也是自赞毁他了，但是没有犯这条戒，那是什么情形呢？「若为摧伏诸恶外道」，这些外道，很罪恶的外道，你要降伏他的时候，你有所自赞毁他，赞叹佛法，毁谤外道，喝斥外道，那不算犯戒。「若为住持如来圣教」而自赞毁他，那也不算犯戒，你不是个人的事情。「若欲方便调彼伏彼」，若欲以自赞毁他的方便，来调伏那个人，叫他出不善处，安住善处，那也不算犯，「广说如前」。「或欲令其未净信者发生净信」，或者是目的是令那个补特伽罗，没有清净信心，要能发生清净信心，而自赞毁他。「已净信者倍复增长」，这增长净信，能得解脱，那么由自赞毁他，那也不算犯，不是为个人的利养恭敬的事情，

所以就不算犯这条戒。

宿七、不往听闻（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，闻说正法论议决择。

这是第七科「不往听闻」，分二科。第一科是「有违犯」。

「若诸菩萨」安住在菩萨的清净戒法中。「闻说正法论议决择」，听人家说，说是在什么地方、什么时间，有什么样的人，在那里讲述宣说正法，或者是彼此间讨论佛法，「论议抉择」。

憍慢所制怀嫌恨心怀恚恼心，而不往听，是名有犯，有所违越。是染违犯。

而这个菩萨听见这件事，他不想去参加，他什么原因不去参加呢？是「憍慢所制」，他轻视那些人，自己很高，他的心为憍慢心所制伏。「怀嫌恨心」，「憍慢」是一个烦恼，「嫌恨心」又是一个烦恼，「怀恚恼心」又是个烦恼，「而不往听」，不到那个地方去听人家说正法「论议抉择」，不这样，「是名有犯，有所违越。是染违犯」。看这个《披寻记》：

「闻说正法论议抉择等者：此中怀嫌恨心怀恚恼心，谓依说正法者及与论议抉择补特伽罗处所而起」，而起的，这个「嫌恨心」、「恚恼心」怎么生起来的呢？就是对那个说正法者，他有嫌恨心、有恚恼心，对于那个论议抉择的补特伽罗，他有嫌恨心、有恚恼心，从这里生起的，所以叫做「说染违犯」。

若为懒惰懈怠所蔽而不往听，非染违犯。

他没有这几个烦恼，不是憍慢，没有「憍慢所制」，也没有「怀嫌恨心」，也没有「怀恚恼心」，只是「懒惰懈怠所蔽而不往听」，那也是不对，也是犯了这条戒，但是不是染污的犯戒。

列二、无违犯

无违犯者：若不觉知，若有疾病，若无气力，若知倒说。

「无违犯者：若不觉知」，说是没有犯这条戒是怎么样情形呢？不知道，我不知道他们说正法、论议抉择，不知道这件事。「若有疾病」，说知道，知道，但是他自己有病，这个菩萨有病。「若无气力」，或者是病也不太明显，但是没有气力，没有气力精神就不好了，就不去了。「若知倒说」，或者知道那个说正法的人、论议抉择的人，都是颠倒宣说佛法的，那不去也没有过失。看这个《披寻记》：

「若知倒说者：谓若知彼说法补特伽罗，于正法教不能以相应文句、助伴、随顺、清亮、有用、相称应顺、常委分资粮法、如理宣说」，这个文前面我们讲过的，若知彼补特伽罗，那个人「于正法教」不能以相应的文句，这相应的文句，就是那个文句安排的好，他那个补特伽罗的说法的文句，说出的言句很好听，就好像写文章写得非常好，但是他现在说那个语言，说得非常好，那叫做「相应文句」，说「不能以相应文句」，言辞不是那么美妙。

这个「助伴」怎么讲呢？这个「助伴」的意思，就是他说一段相应的文句，然后再说一段，来资助前面的相应的文句，来帮助前面的文句，发扬道理，又一段，「助伴」。

「随顺」，「随顺」是什么？就是解释前面这两段文，这两段话，把前面这两段话，再把它解释，这就是他说法的这个次第有略、有广，先略说一个大意，然后下边再加以解释，所以那就叫做「随顺」。

这个「清亮」，就是这些文句、这些言句特别明显，不是说老半天还不知道说什么？不是这样意思，这叫「清亮」。

「有用」，就是他这样说法，能入到你的心里面去，就是有作用了，「清亮有用」。

「相称应顺」，这个「相称应顺」就是他说这个法能和当时的法会大众相称，这些不容易，当时法会大众的程度，和他说的这一段佛法是相称的。这是不容易，你说的这个法的深浅，和当时听法的人的根性相称，这是不容易，「相称」；「应顺」，于时间上也不多不少，所以叫做「应顺」。

「常委分资粮」，而这些，说这些法是「常委分」的「资粮」，什么叫做「常委分资粮」？这个「常」，就是长时期的用功修行，叫做「常」；这个「委」，就是你得到的修行的方法很详细、很深刻，你说的佛法能达到这个程度，能帮助他长时期的用功修学圣道，所以叫做「常委分资粮」。「常委分资粮」，「分」这个字，在《瑜伽师地论》下文有解释，就是正见等，八正道那个正见，就是你说的佛法，都是符合了佛法的真义，那就是正见，那么他听法的人，也这样学习，可以长时期的用功修行，就可以得圣道，所以这叫做「常委资粮」，「常委分资粮法如理宣说」，「由不如理，故名倒说」，这样子讲，前面说是如果你是「相应文句、助伴、随顺、清亮、有用、相称应顺、常委分资粮法」，这就是如理宣说，由于你不能够随顺佛法的真理去宣说，所以叫做「倒」，颠倒说法了。颠倒说法你不去听，也没有过失。

若为护彼说法者心。

要是你护念那个说法的人的心，那么这句话，是什么意思？也可能，说法那个人不同意你去，那么你就不去也就可以了，也就没有事了，也不算犯戒。

若正了知彼所说义是数所闻所持所了，若已多闻具足闻持，其闻积集。

「若正了知彼所说义」，要是你正确的、没有搞错，你知道他们那个集会，所说的正法，是你所了知的，他们所说的道理，你是已经知道了。「是数所闻所知所了」，是你「所闻」，还不止一次，听过很多次了，这是「数所闻」。「所持」，听闻了以后，而不忘念，而不忘失，不会忘掉了。「所了」，这个「闻」、「持」，「闻」是闻慧、闻所成慧，「持」就是思所成慧，「所了」变成修慧了，是你常用功修行的境界，你很熟悉。「若已多闻具足闻持，其闻积集」，你达到了这个程度，那你不去听，也不算犯戒了。看这个《披寻记》：

「若已多闻具足闻持其闻积集者」，这怎么讲？「无量经典初中后分皆能听受」，这个是不容易，不只是一部经，很多的经典，无量的经典，每一部经都有初中后的，有三个部份，或者说一个序分，正宗分、流通分，「皆能听受」，这么无量的经典的初中后分，你都能够听而能受，能接受，故名叫做「多闻」，那么这是闻所成慧，「随所闻义皆能忆持令不忘失」，随你所闻的佛法的道理，你都能忆念、摄持，「令不忘失」，这也不容易，故名叫做「闻持」。「数习文义令其坚住」，你听闻的文、听闻的义，能使令它坚固的安住在你心里面。「是故说名其闻积集」，那当然就是要有禅定功夫才可以，要得了禅定的时候，记忆力是特别强，记忆力特别的强的，就等于是有陀罗尼了。

若欲无间于境住心，若勤引发菩萨胜定。

前边说是这个原因你不去听法，也是不犯这条戒，「若欲无间于境住心」，要是你现在，你想要不间断的静坐，修奢摩他的，你修毗婆舍那、修止观来调心，不间断这件事，你现在正在修止观，不间断这件事，那不去也是可以。「若勤引发菩萨胜定」，若是你不懈怠、精进的，由于修止观能引发出来菩萨所成就的殊胜的禅定，那么得四禅也可以说是「胜定」，你要得了灭尽定，也是殊胜定，或者是有无量无边的三昧。《披寻记》：

「若欲无间于境住心者：谓于定境令心安住，发起乐欲勤修加行」，你想要这样子，那也可以不去听。

若自了知上品愚钝，其慧钝浊，于所闻法难受难持、难于所缘摄心令定。

前面这是特别有智慧的人，这下面说是，自己知道是「上品」的「愚钝」的人，「其慧钝浊」，这个智慧很慢，人家当时就听懂了，你要思惟三天才能懂，而且心也不清净，「钝浊」，「于所闻法难受难持」，也不容易领受，也不容易忆念不忘，「难于所缘摄心令定」，那这样就不去听也可以。《披寻记》：

「若自了知上品愚钝等者：谓于所听闻法难可信受，难不忘失。由是自知上品愚钝，又于所缘所知事境难可摄心令住于定，由是自知其慧钝浊以是因缘而不往听，故无违犯」。

不往听者；皆无违犯。

前面这么多的因缘，你不去听，也不算犯。这前面这一科说完了。下面这是第八科「轻说法师」。

宿八、轻说法师

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于说法师故思轻毁，不深恭敬，嗤笑调弄。

说这位菩萨对于说法的这位阿阇黎，「故思轻毁」，故意的思惟，故意的心里面作念来「轻毁」这个法师，轻视这位法师。「不深恭敬」，不是深深的恭敬，就是内心里面不恭敬，表面上有一点虚伪的事情。「嗤笑调弄」，「嗤笑」这个法师，来讥弄他。

但依于文不依于义；是名有犯，有所违越。是染违犯。

这个法师有什么理由来讥笑这个法师呢？感觉这个法师说话很笨啊！说的话，辞句也不好，而且不是那么微妙。「依于文」就是执着文句，这个说法要说得文句要好，才可以去听，说得文句不好就不愿意听。「不依于义」，不尊重道理，要是这话意思，能显示道理的文句不是那么好，但是所显示的道理，还是有意味的，所显示的道理，还是值得尊重的，那也应该去听，但是这个人，轻视这位说法师的人，他不是，他依于文而不依于义，所以你文弄得不好我就不想，我就要讥笑你，是这个意思，「是名有犯，有所违越，是染违犯」。看这个《披寻记》：

「但依于文不依于义者：谓诸菩萨为求义故，从他听法」，因为菩萨想要修学圣道，你要，为求得这个義，佛法的真理，你要求得这个义，从这个义上闻、思、修，那么你就可以得圣道了，「为求义故，从他听法；不为求世藻饰文辞」，目的不是说是，你世间上的那个有文彩的文章，这文章说得很好，如果我们要学习了佛法以后，

你去看世间上的文章，就只是有个文句而已，只是有个文章，文辞很美就是，里面有什么意思？我看没有什么意思，的确是这么回事，所以我上次说过，这韩清净学习了《瑜伽师地论》以后，他自己写个序文，他说世间上的这些书论，通通都是戏论，就是不感觉到有意思。还有这个，在香港新亚书院，后来就是中文大学，有一个教授叫唐钧毅，唐钧毅，香港当时有个乐果老法师，就是唐钧毅他的母亲死了，请乐果老法师给她念经回向，就是为这件事，他写一篇文章，他说他自己读孔孟的书，心里也欢喜，读佛教的书也欢喜，其它的书都不愿意读，那就是有这个意思，他和这一句话是相反的，他是依义而不依于文，是这么意思。那从这个道理上讲，我们佛法，我们出家人到社会学学校读书，值得不值得？

「不为求世藻饰文辞，菩萨求义不为求文」，菩萨学习佛法，是希求能明白佛法的真义，「不为求文」，不是文上好坏的问题，「而听法时」，可是在学习佛法的时候，「虽遇常流言音说法」，虽然遇见一位法师，他是平常的境界，他说法的时候，用的言辞很平常，「但依于义恭敬听法」，但是平常的言句里边还是有佛法的道理的，为了尊重这一点，他还是「恭敬听受」。「如菩提分品说」，就是这个道理在本《瑜伽师地论》菩提分品里说，「（陵本四十五卷一页）与此相违，名但依文不依于义」。要是这掉过来说，文很好，但是没有义，那菩萨可能也不愿意听了。

昃二、住饶益有情戒（分十一科）　辰一、不为助伴（分二科）　宿一、有违犯（分二科）　列一、总标

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，次诸有情所应作事，怀嫌恨心怀恚恼心，不为助伴。

这下边是「住饶益有情戒」，前面「摄善法戒」讲完了，下边是「住饶益有情戒」，分十一科。第一科是「不为助伴」，分二科。第一科是「有违犯」，又分二科。第一科是「总标」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「于诸有情」所应该作的事，对于有情他应该作的这些事情，都是有意义的事情，增长善根、灭除一切过失的。「怀嫌恨心怀恚恼心，不为助伴」，这个菩萨对于那有情，做的有功德的事情，他心里面「嫌恨」，他心里面「恚恼」，不去帮助他做这件事，这是标，下边「举类」。

列二、举类

谓于能办所应作事，或于道路若往若来。

说是那个众生他做有意义、有功德的事情，菩萨「能办所应作事」，能去帮助他办这件事，菩萨有这个能力，那你不去，你就犯了这条戒了。「或于道路若往若来」，说是那个众生，办这件有意义的事情，要到一个地方去，或者从那个地方到另一个地方来，有往有来，你应该去助伴，但是你不肯去。

或于正说事业加行。

宗喀巴大师的菩萨戒批注上，这一句话分两句，他分两句，他说「或于正说」，就是，他怎么讲呢？他说这个地方的方言，要学习这个地方的方言，叫做「正说」，菩萨也应该去帮助他做这件事。或者事业的「加行」，就是做什么事情，这个菩萨做什么什么事情，这个事业要这样做，这叫做「加行」，你也应该去助伴，但是不去，不过，这下文也有不同的解释。

或于掌护所有财宝。

或者是对于那个众生，他要「掌护」他的「财宝」这件事，你也能做得到，能帮助他做件事，而你不去助伴。

或于和好乖离诤讼，或于吉会，或于福业不为助伴；是名有犯，有所违越。是染违犯。

或者对于某甲和某乙「乖离」有「诤讼」，有纠纷，应该加以和好，还要把它调解，不要有纠纷，但是你不去助伴。「或于吉会」，或者吉祥的集会。「或于福业」，就是这些「吉会」、做些「福业」的事情，或者是增长智慧的集福的法会，这些事情，不去助伴，「不为助伴，是名有犯，有所违越。是染违犯」。看这个《披寻记》：

「谓于能办所应作事等者：谓若是事是所应作」，这件事应该作，像六波罗蜜的这一切事情，或者三十七道品这些事情，或者种种的应该做的事情。「及有力能成办彼事」，还要一个条件，那个事情是有意义，但是菩萨本身有能力，能成办那件事，这就叫做「能办所应作事」。「一切种相如前住饶益有情戒中已释」，这里边一共是十一条，这前面说到「饶益有情戒」，其实都说过了。「唯前后译文略有不同，前说无倒事业加行，此云正说事业加行」，「说无倒事业加行」，这说「正说」，这边有一点不同。「前说义会，此云集会」，这个「集会」、「义会」这个辞句上有点不同，要说「义会」，「或于福业」，这个「福业」，「义会」就应该是智慧了。「译虽不同，而事无别其义应知」。

若为懒惰懈怠所蔽不为助伴，非染违犯。

要是菩萨，这位菩萨他没有怀嫌恨心，没有怀恚恼心，只是因为懒惰懈怠所蒙蔽，所以不去做助伴，那么「非染违犯」，也是犯而不是染违犯。

宿二、无违犯

无违犯者：若有疹疾，若无气力，若了知彼自能成办，若知求者自有依怙。

「无违犯者：若有疹疾」，就是若有疾病，那不去做助伴也不算犯，若没有气力，不去助伴也不算犯。「若了知彼自能成办」，知道那个补特伽罗，他自己有能力能成办这件事，菩萨不去助伴也不算犯。「若知求者自有依怙」，若知道来求菩萨做助伴的人，他自己有人帮助他，那你不去也不算犯。

若知所作能引非义能引非法，若欲方便调彼伏彼广说如前。

要是你知道求你做助伴的那件事，所做的事情，「能引非义」，不合道理，这件事是不合道理，「能引非法」，能造成很多的罪过，那你不去做助伴，也是可以的，「若欲方便调彼伏彼广说如前」。要看下边《披寻记》：

「无违犯者若有疹疾若无气力等者：此简自无力能」，这两句话简别自己没有能力去帮助，「若了知彼自能成办，若知求者自有依怙者，此简非定应作」，这简别不是决定应该去做助伴的，「若知所作能引非义能引非法者，此简非所应作」，这件事不应该做，「余如文知」。

若先许余为作助伴，若转请他有力者助，若于善品正勤修习不欲暂废。

「若先许余为作助伴」，若菩萨，这个人来求他做助伴，但是在这件事之前，已经答应别的人做助伴了，那就不去也不算犯戒。「若转请他有力者助」，或者是自己

不去，转请其他的有力量的人去帮助，那也不算犯。「若于善品正勤修习不欲暂废」，要是这位菩萨他自己，做有一种功德的事情。「正勤」，正是精进的用功的时候，不想要暂时的停止，那么不能去做助伴。

若性愚钝于所闻法难受难持如前广说，若为将护多有情意，若护僧制，不为助伴，皆无违犯。

去做助伴，很多的众生不同意，不同意你给那个人做助伴，那么随顺多有情的意思，那就不去也不算犯。「若护僧制」，若是爱护、守护大众僧的规定的规则，这个人做的事情，你这个菩萨不可以去到那里做助伴，那么不为助伴就无违犯。

辰二、不往供事（分二科）　宿一、举有疾病（分二科）　列一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情遭重疾病，怀嫌恨心怀恚恼心，不往供事；是名有犯，有所违越。是染违犯。若为懒惰懈怠所蔽不往供事；非染违犯。

这是第二科「不往供事」，分二科，第一科「举有疾病」，又分二科，第一科是「有违犯」，「见诸有情遭重疾病」，这位菩萨看见很多的有情有了很重的疾病，「怀嫌恨心怀恚恼心，不往供事」，不去照顾这个病人，「是名有犯，有所违越。是染违犯」。「若为懒惰懈怠所蔽不往供事；非染违犯」，这不算犯。

列二、无违犯

无违犯者若自有病，若无气力，若转请他有力随顺令往供事，若知病者有依有怙，若知病者自有势力能自供事，若了知彼长病所触堪自支持，若为勤修广大无上殊胜善品，若欲护持所修善品令无间缺，若自了知上品愚钝，其慧钝浊，于所闻法难受难持，难于所缘摄心令定，若先许余为作供事。

「无违犯者：若自有病，若无气力」，菩萨自己有病，没气力，那也不算犯。「若转请他有力随顺令往供事」，自己不去，转请其他的人，那个人有这种智慧力，也有体力，也有智慧力，能随顺病人的意思，能去照顾去，「令往供事」。「若知病者有依有怙」，若知道有病的人，他有亲爱的人照顾他。「若知病者自有势力能自供事」，知道这有病的人，他自己的体力还行，还不是太坏，能自己供事自己。「若了知彼长病所触」，若了知道那个人长期的有病，为病所困，但是他还能支持，能支持，那么你不去照顾也可以。「若为勤修广大无上殊胜善品」，若是菩萨自己为了「勤修广大无上」的「殊胜善品」，修学圣道，你现在打般舟三昧，或者你修一行三昧、修真如三味，广大「殊胜善品」。「若欲护持所修善品令无间缺」，你不能去做助伴。「若自了知上品愚钝」，自己知道自己是上品的愚钝，「其慧钝浊，于所闻法难受难持难于所缘摄心令定」，要这样的话，自己智慧不够，你去照顾病人，你还是不要去好，这样意思。「若先许余为作供事」，若是在这件事之前，答应别的人，有病的人「为作供事」，那就不能再为这个病人作供事了。

宿二、例有苦者

如于病者，于有苦者，为作助伴欲除其苦，当知亦尔。

这是第二科「例有苦者」，前面这一段是对于有病的人要这样子，「如于有病」的这样子，于有其它的苦恼的事情的人，也应该为作助伴，「欲除其苦」恼，「当知亦尔」，也是和这个有病的情形一样，你要是，你要有嫌恨心、恚恼心，不往助伴，那你就是有犯，有所违越，是染违犯。和前面这一段文都是一样的。

辰三、不为说法（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情为求现法后法事故广行非理，

第三科「不为说法」，分二科，第一科是「有违犯」。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「见诸有情为求现法」，为希求现在得到一些如意的事情，「为求后法」将来得到什么什么如意的事情故。「广行非理」，你的目的求现法、或者是求后世，怎么样才能得到如意的事情呢？广行不合道理的罪过的事情，那个有情这样子。

怀嫌恨心怀恚恼心，不为宣说如实正理；是名有犯，有所违越。是染违犯。

「怀嫌恨心怀恚恼心」，这位菩萨看见这个事情以后，对于那个众生有「嫌恨心」，有「恚恼心」。「不为宣说如实正理」，不去告诉他，你求现法如意的事情，应该合法的去求，将来得如意的事情，应该依循正法去寻求去，不应该做恶事，不应该做罪过的事情，但是这个菩萨「不为宣说如实正理」，叫他做恶事，将来得恶报好了，你要这样子，「是名有犯，有所违越。是染违犯」。看《披寻记》：

「见诸有情为求现法后法事故广行非理等者：谓若有情于现法中不以正法追求诸欲」，追求更丰富的色、声、香、味、触，「及为此故乐行恶行」，为求诸欲，欢喜做种种恶事，「是名为求现法事故广行非理」，「若求生天及邪解脱」，若求生到天上去，或者求外道生到无想天，这些事情，「即为此故乐行恶行，或修苦行，如祠祀外道宿作因论者」，「祠祀外道」，就是供养天，因为人间的祸福都由天来决定的，那么就去供养天，求天给我福，这个就是「祠祀外道」，「宿作因论」，就是宿命论者，今生的不如意都是过去的罪过，现在多修苦行，来消除自己的罪过，将来就解脱了，这些事情，「是名为求后法事故广行非理」，「由不如理作意相应寻伺名非理故」。

若由懒惰懈怠所蔽不为宣说，非染违犯。

「若由懒惰懈怠所蔽不为宣说」，那「非染违犯」。

宿二、无违犯

无违犯者：若自无知，若无气力，若转请他有力者说，若即彼人自有智力，若彼有余善友摄受，若欲方便调彼伏彼广说如前，若知为说如实正理起嫌恨心，若发恶言，若颠倒受若无爱敬。

「无违犯者：若自无知」，你自己不知道，不知道求福应该怎么样才能求福。「若自无知」，知是知了，但是没有气力。「若转请他有力者说，若即彼人自有」智慧力量，「若彼有余善友摄受」，说是那个人有其他的好朋友去照顾他的。「若欲方便调彼伏彼广说如前，若知为说如实正理起嫌恨心」，要是知道那个众生，你要为他宣说正法，他不高兴，「起嫌恨心」。「若发恶言」，起嫌恨心还没有完，又发出了恶言。「若颠倒受」，你说出来是正法，但是在他心里面，不是正法，变成一个错误的感觉，那就叫做「颠倒受」。「若无爱敬」，若是对于你宣说的正法，他没有爱敬心，他认为不值一个钱。《披寻记》：

「若知为说如实正理等者：由说正理令断恶行，不获彼心故起嫌恨」，你为他宣说正法，他不能认同这件事，所以心里面反倒嫌恨心你。「或心忿勃」，或者他的心特别的忿怒。「故发恶言」，「或住见取」，或者你说正法，他认为不是正法，他认

为他自己的见地是最殊胜的，「住见取」。「故颠倒受」，所以这就是颠倒的、不如正理的接受。「或心憎背故无爱敬」，不高兴你说的话。「由是不能令彼出不善处安立善处。菩萨知已故不为说」。

若复知彼性弊拢惌，不为宣说皆无违犯。

若是这位菩萨知道那个人，他的性格很坏，「拢惌」就是很暴恶的，他自己固执己见，不会听你的话，所以「不为宣说」，就无违犯。《披寻记》：

「若复知彼性弊拢惌者：自性弊下」，就是他的心很坏。「难令离欲」，不容易使令他能够离欲的，不能。「自性拢惌」，他那个心很暴恶的。「难令调伏，菩萨知已，亦不为说」，这样就不算犯戒。

辰四、不酬有恩（分二科） 宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于先有恩诸有情所，不知恩惠、不了恩惠，怀嫌恨心不欲现前如应酬报；是名有犯，有所违越，是染违犯。

这是饶益有情戒的第四科，不酬有恩，在宗喀巴大师的菩萨戒的次第，这是第三心的菩萨的身份，就是已经受了三聚净戒了。「于先有恩诸有情所」这位菩萨对于十八条戒。分两科。第一科有违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒仪」这是说这位发菩提以前有恩的诸有情的地方，就是他曾经接受过诸有情的恩。「不知恩惠，不了恩惠」，第一句话就是「先」就是过去的事情，不知恩惠就是现在了，他不知道这件事，这个意思就是不想要报恩。「不了恩惠」在他心里面也没有这件事，就是不忆念所要报答的恩这件事。

「怀嫌恨心」那么这里面看出来，就是彼此间有一点问题，就是这位菩萨和那位有恩的那个有情，彼此间有一点不愉快，也可能是比较严重的不愉快的事情，所以他心里面对那个有恩的人「恨」，怀恨不舍这个意思。「不欲现前如应酬报」就是不愿意现在能够如其所应酬谢他的恩，不想这样作。「是名有犯，有所违越」那这就是有罪，就是违越了菩萨戒，而这是属于染污的违犯。

我今天中午午饭后，说到菩萨戒的摄善法戒，那就是要修学止观的，就是你受了戒以后，要学习佛法，你要修学止观，修学止观你就能调伏烦恼，调伏烦恼呢就不会怀嫌恨心，就不会有这件事。有的大德对于戒特别的尊重，也是特别的学习，也去弘扬戒。但是从这个戒法上看，从这个戒定慧的次第上看呢，人为什么会犯戒？就是因为有烦恼。有烦恼他就犯戒，不然不会犯戒的。若是提倡持戒清净，那就是应该说是要提倡修止观。修止观就是调伏了烦恼就没有犯戒这件事，如果我们不提倡修止观，光是提倡持戒很困难，我认为是很困难的。我们读菩萨戒，常常有这句话：「怀恚恼心，还嫌恨心」，常常有这句话，那这就是因为瞋心而犯戒，也有的人因为贪心而犯戒，当然贪瞋痴的烦恼有轻有重，现在这里就是很明显的说出来，犯戒的因缘是因为烦恼，而自己不能调伏烦恼，所以就是犯戒了。这是很明显的一件事，当然我心里面感觉到不平，我们今天的汉文佛教就是这样子，不提倡修止观，不提倡这件事。那也就可以知道我们佛教徒能调伏烦恼吗？不调伏烦恼那戒能清净吗？这个问题其实是很明白的事情。看这个《披寻记》：1398

「于先有恩诸有情所等者：有恩有情，如前已解。」像前边那个文上已经讲过了，「如前已解」，前面说「于其恩惠，不如实知，是名不知。」「不知」就是恩惠的事情不真实知道，「不能明记，是名不了。」就是不能够明明白白的记住这件事，所以就叫做不了。「如前已说暂见申敬」前面的文曾经说了，这个报恩，怎么报恩呢？其中一个态度就是暂见就要表示恭敬，「乃至若等若增财利供养」或者是一样，你以前赠送给我多少，我现在一样的还报于你，「若增」或者是增加，我还报于你。「若增」财利的供养，「现前酬答」这个现前酬答的意思呢，不是由经过中间人，不经过中间人，就是和这有恩的人现前去酬答他。「非以下劣」酬答的时候不是用下劣的事情，下劣的财物，应该是更好的。「是名现前酬答」这都是前面的文解说的。「又如前说于彼事业应作助伴」你前面说报恩的时候，说那有恩的那个人他有事业，他有事业呢「应作助伴」，你报他的恩呢也就可以这样办法，帮助他的事业，那就算是报恩了。「乃至广说」前面的文说的很多，「是名如应酬报」。

若为懒惰懈怠所蔽不现酬报，非染违犯。

说是这位菩萨他是知恩了恩，也没有嫌恨心。没有嫌恨心是有报恩的意思，但是他现在懒惰懈怠，他的心是想要报恩的，但是为懒惰懈怠所障碍，「不现酬报」没有作这件事。「非染违犯」也是犯了这条戒，但是不是染违犯，就是轻微了一点。

宿二、无违犯

无违犯者：勤加功用无力无能不获酬报，若欲方便调彼伏彼广说如前。若欲报恩而彼不受：皆无违犯。

前面说是有违犯，这下面说无违犯。「勤加功用无力无能不获酬报，」就是这位菩萨呢，他内心里面一直的想要想办法报他的恩德，但是没有能力去报恩，「不获酬报」。这个无力无能就是没有能力去报恩，那这也不算犯戒。「若欲方便调彼伏彼」或者这位菩萨，他有心报恩，也有能力报恩，但是发觉有问题，这个有恩的众生有问题，而这个菩萨愿意想要，用不报恩为方便来调伏这个有恩的众生，这就是那个菩萨的智慧的境界，用这个方法来调伏他，这个事情呢这就是智慧的事情。譬如说是人与人之间，或者他菩萨知道，这个菩萨有神通，他知道这个人是怎么情形？或者是菩萨没有神通不知道，但是想要知道，想要知道就是利用一个方便来考验你一下。譬如说是我赞叹你一句，看你怎么反应？也可能不讲道理，就忽然间触恼你一下，看你怎么反应？他由此他就知道你的程度了，但是这样说还比较简单，若是说你这个是很用功的人，但是你再加一把劲就得无生法忍了，那么这一点精进的力量，怎么样才能发起呢？菩萨也可能是假藉一个方便，假藉一个方便来触恼你，一触恼你的时候，你向道上会，你把这个止观正念现前，就把这一念的分别心消灭了，就得无生法忍了。若是我们的程度不够，我们不修止观，或修止观修的马马虎虎的，遇见因缘你不能够向道上会，你向烦恼去理会，这就不行了。不但不能消灭烦恼还增长烦恼了，这样人呢菩萨他不会去考验你的，不会的。所以现在这里是「若欲方便调彼伏彼」就是假藉这个不报恩，用这个方便来调伏你，那就是那个人有一点程度，那个人有点程度，因此而能够有进步。「广说如前」像前面文解释过。「若欲方便调彼伏彼」，那这样不报恩也不算犯戒。「若欲报恩而彼不受」那也不算犯戒，「皆无违犯」。

辰五、不解愁忧（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情堕在丧失财宝眷属禄位难处多生愁恼，怀嫌恨心不往开解，是名有犯；有所违越，是染违犯。若为懒惰懈怠所蔽不往开解，非染违犯。

这是第五科不解愁忧，分两科。第一科有违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「见诸有情」看见很多的众生「堕在丧失财宝眷属禄位难处」，原来他的生活情况很正常，心情很自在，但是忽然间失掉了，「堕」改变了，这心情改变了，「堕在丧失财宝」的苦恼的境界里面，「堕落到丧失眷属」可爱的眷属死掉了，心情苦恼。「丧失禄位」那么说是这个人在政府作官的，国家有酬劳给他，他是一个有身份的人，不是一般的社会大众，现在呢丧失了禄位，被人家撤职了，「丧失禄位」所以心情很苦恼，所以叫「难处」。这里有几个「难」，一个财宝丧失、眷属丧失、禄位丧失，这三种苦恼，三样苦恼的事情。「多生愁恼」，是这个有情遇见了这样不如意的事情，昼夜六时心里面多数是忧愁苦恼，多数是这样境界。「怀嫌恨心不往开解，」这个受菩萨戒安住菩萨净戒律仪这个人，看见众生有这样的苦恼，你应该去开解他，同他谈谈话，解除他的愁恼。但是这位菩萨「怀嫌恨心」，和他以前有个问题，就是心里还放不下，以前的放不下。不到那个地方去开解这个愁恼的众生。「是名有犯；有所违越，是染违犯。」你看这个菩萨是这样的，饶益有情应该是这样作的。

「若为懒惰懈怠所蔽不往开解，」这个菩萨和这个「丧失财宝眷属禄位」的有情

没有嫌恨，没有这件事，但是他也没有去开解，为什么呢？「为懒惰懈怠」所障碍「不往开解」，「非染违犯」。

宿二、无违犯

无违犯者：应知如前，于他事业，不为助伴。

「无违犯者：应知如前，」如果没有犯这条戒呢，应该如前面，「于他事业，不为助伴」那条戒所说的，那就不算犯。

辰六、不施资具（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，有饮食等资生众具，见有求者来正希求饮食等事，怀嫌恨心、怀恚恼心，而不给施；是名有犯，有所违越，是染违犯。若由懒惰懈怠放逸不能施与，非染违犯。

这是第六科不施资具，分两科。第一科有违犯。说「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，有饮食等资生众具」，这个菩萨有很多财富，就是有很多的饮食等，饮食、衣服、卧具，那就是有很多动产、不动产，有很多财富，都是资生的众具，生命的所需，这些众多的财富。「见有求者来正希求饮食等事，」这个时候菩萨看见，菩萨不是说没看见，菩萨看见了。有人来求他「正希求饮食等事」，合法的，这个「正」是合法的意思，希望菩萨给他饮食、衣服、卧具，各式各样的生活所需品，「等事」。「怀嫌恨心、怀恚恼心，而不给施；」这个菩萨不肯布施。「是名有犯，有所违越，是染违犯。若由懒惰懈怠放逸不能施与，」那也是违犯，但是不是染污。「非染违犯」这是有违犯，下面是无违犯。

宿二、无违犯

无违犯者：若现无有可施财物，若彼悕求不如法物所不宜物，若欲方便调彼伏彼，广说如前。

「无违犯者：若现无有可施财物，」菩萨这个时候，没有可布施的饮水、衣服、卧具等财物。「若彼悕求不如法物所不宜物，」菩萨自己没有财物，那就不能布施，那也不算犯戒。「若彼希求不如法物」，说菩萨有很多财物，可是那个人向菩萨要求的是不如法的东西，那菩萨不给他也不算犯戒。他要求的「所不宜物」对他不合适，菩萨不布施也不算犯。「若欲方便调彼伏彼，广说如前」菩萨有财物，他希求的也是如法物，也是合适的东西，但是菩萨另外别有用心，别有大智慧境界要调伏他，「若欲方便调伏」他，使令他从有罪过的地方解脱出来，到有功德的地方去，菩萨目的是这样而不布施他，来调伏他，那就不算犯戒，「广说如前」。看这个《披寻记》1398：

「若彼希求不如法物所不宜物者：若彼希求属他非同意物。」说是那个有情，希望菩萨给他「属他」不属于菩萨所有，是别人所有。那么菩萨于那个希求的物没有所有权，那菩萨不能同意这件事嘛，菩萨自己所有权的东西可以同意，我送给你。别人所有权的东西，菩萨不能同意嘛。这样子那是不可以了「是名不如法物」。「若有来求种种能引戏乐能引无义所施之物」，说若有一个补特伽罗来到这里，来到菩萨这里求种种，不是一样，很多样。这样的东西能引戏乐，能令人得到很多游戏的境界，心情快乐的那种事情。「能引无义」但是没有真实的功德，有罪过的，「所施之物，是名所不宜物。」

「由令憍逸行诸恶行堕恶趣故」，说这些「所不宜物」不如法物，所不宜物如果

送给你的话，就会令你憍逸，令你放逸，「行诸恶行」作种种有罪过的事情。你现在作了有罪过的事情呢，将来就是「堕恶趣故」，你若是这样那菩萨就不布施你，也不算犯戒了。「若有来求罩罗罝弶为害众生及为习学」，若是这位众生来到菩萨这里，要求菩萨送给他这个「罩」，就是捕鱼的那种东西；「罗」是捕鸟的这种东西；这个「罝」呢，是抓兔子的这种东西；这个「弶」呢，就是捉一切鸟兽的那种机器。这个众生向菩萨要求，送给他这些东西。「为害众生」，他要求得到这样的东西的目的，是为了杀害众生，他的目的是这样子。「及为习学」，或者是他拿到这个器具以后，学习怎么样去捕捉这个鸟兽，这样习学，「是名不如法物」。

「若有病者来求非量非宜饮食」若有有病的人，来向菩萨请求送给他「非量」，这个数量不对，还是不是相应的饮食，这个饮食对他的病是有害处的。「及有性多馋嗜更复来求珍妙饮食」，前面这个有病的人，来求「非量非宜饮食」菩萨不给他也不算犯戒。「及有性多馋嗜」，就是有的人他的，…性者，心也。说他那个人的心就是欢喜吃东西，大概脾胃特别好，这个嗜欲特别强。「更复来求珍妙的饮食」这样「是名所不宜物。如是等类如施品中说（陵本三十九卷四页）」。

若来求者王所匪宜将护王意，若护僧制，而不惠施，皆无违犯。

「若来求者王所匪宜将护王意，」若是来向菩萨请求一种东西，是国王所不相宜的东西，「将护王意」这个菩萨爱护王的心情，使令他不要烦恼，那就这个东西不能送给他。或者他要造反，向菩萨要求一个核子弹，那就是国王是不高兴了，所以「将护王意」。「若护僧制，而不惠施，」若是这个时候，大众僧规定对这个众生，不能布施他，大众僧有这个规约，那么菩萨呢要护僧制，要爱护大众僧的规则，遵守大众僧的制约，而不惠施，「皆无违犯」。

辰七、不正摄受（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，摄受徒众，怀嫌恨心，而不随时无倒教授无倒教诫；知众匮乏，而不为彼从诸净信、长者、居士、婆罗门等，如法追求衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药、资身什物，随时供给；是名有犯，有所违越，是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，摄受徒众，怀嫌恨心，而不随时无倒教授无倒教诫，」这是第七科不正摄受，分两科。第一科是有违犯。「不正摄受」，这个「正」就是依法摄受，就是正摄受。依据，也就是遵循佛陀的教导，而去摄受徒众。不遵循佛的教导，是不正摄受。这个第一科是有违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「摄受徒众」这个摄受徒众，这句话说个白话就是收徒弟，就是收徒弟的意思。或者是广义的说呢，菩萨发大悲心教化一切众生修学圣道，得三乘道果。菩萨发这个心，这一切众生都是菩萨弟子，这叫做「摄受徒众」。这摄受徒众的时候，你这个时候发无上菩提心，行布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，饶益一切众生的时候，你发了这个心，就是摄受徒众了，就是摄受徒众。「怀嫌恨心」，但是菩萨呢他没得圣道，他的止观修的不太合适，没能调伏自己的烦恼。「而不随时无倒教授无倒教诫」，你若发心，菩萨发无上菩提心之后，愿意行六波罗蜜教导一切众生学习佛法，菩萨对于这一切众生就有这责任。有什么责任呢？就是随时要无倒教授无倒教诫的，就有这个责任。你有这个责任的时候，但是你不尽责任。「怀嫌恨心」，这就是有这个烦恼，那么也不高兴这个众生，不能够随时的无倒教授，不颠倒的教授，不颠倒的教诫。教授他修学善法，教诫他不可以作恶事，那都是要不颠倒。不颠倒这就是要学习佛法，才能够符合这个要求，如果你没有学习佛法，受了菩萨戒而不学习佛法，那怎么教授一切众生？怎么样教授、怎么样教诫，完全是不知道的。那这「无倒教授无倒教诫」都是办不到了。这位菩萨「怀嫌恨心，而不随时无倒教授无倒教诫」，那么这就是，你这摄受徒众的这个责任没有尽

到。摄受徒众有两个责任：第一个责任，有法的教授教诫，这是第一个责任；第二个责任呢就是财，你要供给他财。「知众匮乏，」菩萨知道自己的徒弟徒众，生活困难，生活所需有所匮乏。「而不为彼从诸净信、长者、居士、婆罗门等，」知道他生活困难，那么菩萨就应该给他解决这个问题，但是他不，「而不为彼从诸净信」三宝的「长者、居士、婆罗门等」。「如法追求衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药、资身什物，随时供给；」有病的关系，需要医、需要药，还有资生的什物，各式各样的东西，生活所需的东西。「随时供给」菩萨应该从净信长者、居士、婆罗门等那里去化缘，随时供给徒众的生活所需。不这么作，「是名有犯，」就是一个法摄受，一个财摄受，这两件事你都没能够尽责任，「是名有犯」。「有所违越，是染违犯。」这可见前面我说的那个发了无上菩提心，行六波罗蜜广度众生，那就是摄受徒众了。但这是广义的说法，狭义的说呢，那就是有收徒弟的仪式，有一个程序拜他作师父了。那么他对你就有这两个责任，一个财、一个法，这两方面的责任。看这个《披寻记》
1399：

「摄受徒众等者：菩萨摄受徒众有二因缘」这个菩萨收了徒弟的时候，要有两个条件：「一者、以无染心正摄徒众」，你收他作徒弟的时候，你心要没有染污心，心要清净，前面文有说到这件事。怎么叫做染污心呢？你收徒弟的目的，要徒弟来侍奉我，来给我作杂事，你是为你私利来收徒弟，那这就是叫做染污心。如果说是你没有这个心，你是他来拜你作师父，你内心里面的目的是为了教导他修学圣道，或者是将来能够弘扬佛法，广度众生，你的目的是这样，这就是不污染，就是没有染污心。
「正摄徒众」如法的摄之为徒，那么这就是以「无染心正摄徒众」。这是第一个程序。

「二者、于自义利正教修习」，第二个条件呢，就是你自己学习佛法的戒定慧，就是自义利，你自己的义利。如果是在色声香味触上去发动贪瞋痴的活动，这是他义利，这是魔王的义利，这是一般社会大众的在家人的义利。菩萨自义利是戒定慧，不过你收了徒弟的时候，你要用你自己所学习的所修学的戒定慧，「正教修习」是如法的教导这个徒弟也修学戒定慧，要这样子。就是这两个条件，你要作这件事，这是两个程序，收徒弟这两个程序。两个程序或者说，第一个程序，就叫做摄取；第二程序呢，就叫做摄受，摄取、摄受。

「非邪加行而陷逗之」你收他做徒弟以后，你不能够教他作有罪过的事情，不可以，不可以「非邪加行」。不可以教他作有罪过的事情。「而陷逗之」，有罪过的事情，但是他欢喜的。你收这个徒弟，你叫他作有罪过的事情，他欢喜作这件事，是有罪过，造了罪过以后，「而陷逗之」就陷在这个恶的因果里面了，将来有苦报的。我们通常的说呢，『诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教』，这佛陀对我们的教导就是『诸恶莫作，众善奉行』这是初一步，但是深一步就是『自净其意』，深一步是自净其意。这个头一步是『诸恶莫作，众善奉行』，第二步是『自净其意』。就是这很简单的事情，但是我们事实上情形呢，就是一言难尽了，一言难尽！

譬如说是，我们姑且举个例子：有的出家人贫苦一点还发道心，他肯用功修行，等到财富越来越……，你肯发心修行，那么你就是有修行了，名望也就高起来，很多人恭敬供养，那恭敬供养呢财富就多起来了，多起来你原来道心还在不在？这不一定。也可能还在，也可能是不在了。不在了的时候呢，就变成有罪过的事情了。这也可能是这样。还有一种情形，譬如说我们弘扬佛法，『诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教』，但是众生能够希求圣道的人是少数，他欢喜学习出世间的圣道，是『以涅盘为上首』这种人是少数，多数人停留在『诸恶莫作，众善奉行』这里，停留在这里。但是有的人只是『众善奉行』，『诸恶莫作』办不到。而这件事呢容易得到社会大众的认同，那么这件事也是好事。我们说也是好事，但是好事，但是还不一定。

你譬如说是，这个社会上有大福德的人，也就是社会上有权利的人。没有什么福德的人他不能拿到最高权利，这事情不可能的。而这些人有最高权利的时候，也可能是有爱国、爱民的心情，也可能没有。他会作了很多很多的恶事，这是事实摆在这里，是这样的。他为什么有那么大的福德？就是前生作过功德，前生作过功德的。他作过功德现在得了果报了，得了果报以后而造罪，因为你没那么大的权利，这样的罪你造不来的。说我们一般人也是造罪，造的小小的。你小小罪可以造，大罪你造不来的，你条件不够。我们从这里面看，我们作善事，我们广作功德，是的。但是也有可能你现在作功德，是以后造罪的这个因缘，这件事对不对？

当然也有的人呢，我前生作了一些善事，今生得了果报，生活很自在。他因为自在而有时间学习佛法，有时间学习佛法，就能得圣道了。那么前生学习善法，在今生来看是得圣道的因缘，就是这样子。但是这件事谁知道呢？我看肉眼凡夫不知道，这个佛菩萨知道，佛菩萨知道。今天我们在中午饭后我说那件事，从那件事我现在又有一点分别心，那上面还有一点事情，什么事情？他念阿弥陀佛，这个人这算是不错，能够念佛，临终的时候还有正念，能念佛能感应了阿弥陀佛来。阿弥陀佛发愿了嘛，你平时念阿弥陀佛的，你到临命终的时候我就来接引你往生阿弥陀佛国，阿弥陀佛履行他的诺言的，这样子。但是他的太太说一句话，这个正念就失掉了，失掉了这个时候他不生，不愿意求生阿弥陀佛国，这时候阿弥陀佛就走了，就不见了。从这里看见什么事情？阿弥陀佛没有办法回转他的心念，他的心念现在是心颠倒了，阿弥陀佛不能回转。若阿弥陀佛能回转，那么他的太太说一句话，他的心里面还能有正念，那么就接引往生了嘛。现在阿弥陀佛没办成功这件事，阿弥陀佛就走了。

我们常常说，请法师你摸摸我的头给我加持一下，加持这件事是有，但是不是一般人的事情，一般人不行，做不到这件事。所以这个事情，你要「无倒教授无倒教诫」这不是说空话。实在来说这大菩萨才可以办到，就是你教授他教诫的都是很恰当，没有错误。不要说我们讲佛法讲的巧妙、讲的微妙，不是你能不讲错就算了不起了。那你为什么能达到这个程度？要怎么样才能达到这个程度？都不是说在文字上能明白佛法就能办得到的，那就是要深入止观。我看这样子，反正这个事情是那样，或者是你入圣位以后，或者到第八地菩萨这样才可以，不然办不到这件事。当然这上面说你收徒弟，你要尽这两个责任，一个法的教授、一个财的摄受。我们能做到吗？这个「是名有犯，有所违越，是染违犯」。

这下面「非邪加行而陷逗之」，那么不能够用错误有罪过的事情，来伤害这个徒弟。当然这事也还要佛菩萨的法眼才能看清楚这件事。「然复不应于一切时摄取徒众，亦非不摄，亦非变异」，这前面说你摄受徒众，你收徒弟要这两个程序，这下面又加上一句话：「然复不应于一切时摄取徒众」，说是你这位菩萨，你来者不拒。那就是在收……一切时都收徒弟，来教导这个徒弟。「不应该于一切时摄取徒众」你不应该这样子。这句话我没有看见有批注，那么就我来用我个人的意思来解释这句话，就是你这位菩萨，你自己也要拿时间用功的啊，你自己也要用功修行，你不能说所有的时间都给徒弟用，不应该这样。你自己也要修学圣道，我看这一句话可以这么讲吧。

「然复不应于一切时摄取徒众，亦非不摄」，也不是说不收徒弟，也是收徒弟。「亦非变异」，收徒弟的时候不能有变异，这是什么意思？就是你要用慈悲心，用哀愍心收徒弟，收徒弟的时候一切时用哀愍心、用饶益心，来教授、教诫你的徒弟，你这个慈愍心，这个哀愍心不能够变异的。这里什么意思呢？又收了徒弟，这个徒弟有的时候听话，有的时候不听话。听话的时候，我的这个慈悲心可以发动，哀愍心发动；这徒弟不听话的时候，这个作师父的就没有慈悲心了，那么就是变异了，就是有变异。

菩萨如果发菩提心、发大悲心、发哀愍心收徒弟的时候，徒弟听话你也是有慈悲

心，不听话的时候还是要有慈悲心，「亦非变异」，不能，不能这样。说我徒弟听话的时候，我很欢喜这个徒弟；徒弟不听话我就忿怒了，那就叫做「变异」。「是名略说菩萨于诸有情摄取摄受」，我们学习了这《瑜伽师地论》才知道收徒弟的方法，收徒弟就是你要这样子。

「于时时间随入劳倦，如其所宜为说正法」，于时时间随入劳倦，就是你教导你的徒弟，要时时的，他们要在圣道上用功，或者是为这个寺庙里做种种事，为大众僧服务，或者是为圣道修学戒定慧、修止观静坐，或者是其他种种有意义的事情。「随入劳倦」，随其因缘各种情形辛苦了，这些辛苦。辛苦了那么你当师长的有怎么办法呢？「如其所宜为说正法」，随其所宜，随着那个人的程度，随着那个人的心里各式各样的情形，要为他宣说正法来安慰他。

「于时时间为令系念于所缘境」于时时间，就是这个时候、这个时候，各式各样的情况，「为令系念于所缘境」要劝导他、警觉他，还要提醒他，要不忘掉所缘境，令系念于所缘境。这个所缘境应该说有两种：若初开始还不能修止观呢，那就以经律论为所缘境，要学习经律论，是他的所缘境。对经律论学习完了以后呢，你要修止观又有个所缘境，这是不同了。这个情形就是解的时候，你开始学习佛法的时候，你这个时候的程度不明白什么是佛法，止观是修不来的嘛，你要学习。这个时候这个所缘境就是经律论，等到达到一个程度的时候，要修止观了，那另外有个所缘境。就是「于时时间为令系念于所缘境与正教授」，你这位大菩萨给你徒弟要有个合法的教授，这样子。「是名随时无倒教授」，这个这句话这么讲。

「于他毁犯随时正举令其觉悟」，对于你的徒弟有毁犯净戒了。那随时，你随时就要知道这件事，「要正举」要如法的举出他犯戒的事情，「令其觉悟」，这是错误了。「应时如理诃责摈罚」，就在那个时候要合理的诃斥他，诃斥他你是错误了。
「摈罚」你诃责他，他还不肯改呢，那就要处罚他，或者是「摈」驱逐他，这样子。「是名随时无倒教诫」。

「于他所为财利因缘，成就上品经营遽务过于自事；是故为彼追求资财众具随时供给」，于他所为财利因缘，对于你这个徒弟，这个地方好像应该是在家居士，这个菩萨是在家菩萨，他有在家的徒弟。「于他所为的财利因缘」，就这发财的这些事业。「成就上品经营遽务」你要帮助他成就极好的经营遽务，你也要有这个知识帮助他这个事业有成就。「遽务」就是特别匆忙的事情。「过于自事」你对他的帮助，帮助他发财的事情，你努力超过你自己的事业，这样。「是故为彼追求资财众具随时供给」，这些话这么讲。「如是等事，是诸菩萨摄受徒众正所应作」，这是应该作的事情。「义如摄受品说（陵本四十八卷二十七页）」我们还没有学到那里。「不作应作，成有违犯」，应该作你不作呢，你就是违犯了这条戒。

若由懒惰懈怠放逸，不往教授、不往教诫、不为追求如法众具，非染违犯。

这也是犯，但是不是染污，是轻微的。前面这是有违犯，下面是无违犯。

宿二、无违犯

无违犯者：若欲方便调彼伏彼，广说如前。若护僧制，若有疹疾，若无气力不任加行，若转请余有势力者，若知徒众世所共知有大福德，各自有力求衣服等资身众具，若随所应教授教诫，皆已无倒教授教诫；若知众内有本外道为窃法故，来入众中无所堪能不可调伏，皆无违犯。

「无违犯者：若欲方便调彼伏彼，广说如前。」你又没有为他教授教诫，也没有为他追求生活所需的事情，你想要以此为方便来调伏他，令他出不善处安立善处那不

算犯戒，「广说如前」。「若护僧制，」那也不算犯戒。「若有疹疾，」若菩萨自己有病，「若无气力，不任加行，」不堪任去随时无倒教授、无倒教诫，不堪任这些生活所需的事情，那也不算犯戒。「若转请余有势力者，」自己有病没有力量教授教诫徒弟了，那转请其他的人，有这种力量的人去教授教诫，供给他的生活所需，那也不算犯戒。「若知徒众世所共知有大福德，各自有力求衣服等资身众具，」那这样你没有去尽这个责任，也不算犯戒。「若随所应教授教诫，皆已无倒教授教诫；」你已经尽了责任，那也不算犯戒了。「若知众内有本外道为窃法故，」若是你的徒众里面，原来他是外道，现在到你的这个团体来，目的是为窃法，来盗取佛法。「来入众中无所堪能不可调伏，」这个人你没有能力去调伏他，不可以调伏，那这也就不算犯戒，「皆无违犯」。

辰八、不随心转（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，怀嫌恨心，于他有情不随心转；是名有犯，有所违越，是染违犯。若由懒惰懈怠放逸不随其转，非染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，怀嫌恨心，于他有情不随心转；」这是第八科不随心转，分两科。第一科有违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候「怀嫌恨心，于他有情不随心转」，不随那个有情的心去作事情，这前面有解释。「是名有犯，有所违越，是染违犯。若由懒惰懈怠放逸不随其转，非染违犯。」菩萨本身没有这个嫌恨心。没有嫌恨心，但是怎么没有「于他有情不随心转」呢？说「若有懒惰懈怠放逸不随其转」，不随他的心去作事情，那「非染违犯」。

宿二、无违犯

无违犯者：若彼所爱非彼所宜，

那不随心转不算犯戒。看这《披寻记》1400：

「若彼所爱非彼所宜者：谓诸菩萨欲随所化有情心转」，谓诸菩萨想要随顺所教化的众生心转，他欢喜这样子，菩萨就随他的心这样做事。「应审观察」这个随心转这件事，菩萨应该入定去观察这个众生的情形。「若于如是如是相事现行身语生他喜乐」，若是这位菩萨，这样子这样子的事情。「现行身语」就是现出身上的行动，或者是现行这样的语言，发出来这样的行动，发出来这样的语言呢，「生他喜乐」就是对方那个所化的众生心里欢喜了，所以这是可以说是随心转。「如是喜乐令他憍逸行诸恶行」，若是你这位菩萨，这样子随有情，随所化众生心转的话，令众生有了喜乐，「如是喜乐令他憍逸」使令那个众生放逸了，「行诸恶行」做种种有罪过的事情。「身坏已后堕诸恶趣」，这时候做种种恶事，等到寿命到了，这个身体结束了，堕落到恶趣去了。「于如是事不随其转」，这样的情形呢，你不应该随他的心转。「虽彼所爱，然非宜故」，因为这件事虽然是所化众生所欢喜的事情，但是对他不合适，他会因此而做恶，做恶了呢他就下地狱了。

譬如说这个像前面说，我帮助他发财，那是他所欢喜的，但是他得到财以后就做种种恶事了，将来下地狱了。那么菩萨是不是帮助他发财呢？就是这么意思。

若有疾病、若无气力不任加行，若护僧制，若彼所爱虽彼所宜，而于多众非宜非爱，若为降伏诸恶外道，若欲方便彼伏彼广说如前，不随心转；皆无违犯。

「若有疾病、若无气力不任加行，」菩萨不随心转，菩萨本身有病了，或者没有气力，没有这个能力不堪任随其心转作这种事。「若护僧制，若彼所爱虽彼所宜，而于多众非宜非爱，」若是他所爱的事情，对他是合适的，那他是一个人。而若是这样

做了以后，对于很多的人「非宜非爱」，那菩萨不做也没有犯戒。「若为降伏诸恶外道，」那不能随其心转呢，那也不算犯戒，「不随心转」。「若欲方便调彼伏彼广说如前，」这样子也不算犯戒。「不随心转；皆无违犯。」前面说出这么多的理由，「若有疾病」不随心转，「若无气力不任加行」不随心转，「若护僧制，若彼所爱虽彼所宜而于多众非宜非爱」、「若于方便调彼伏彼」是不随心转，都无违犯。看这《披寻记》1400：

「若彼所爱虽彼所宜而于多众非宜非爱者：谓于如是一有情事」，一个众生的事情。「现行身语令生喜乐」，菩萨为了这一个众生，表现出来的行为，表现出来的语言，使令那个众生生喜乐。「虽彼所爱及是所宜，然余有情非宜非爱，于如是事为欲将护多有情意」，菩萨为了爱护大多数人的道心，是「亦不随转」，就不能随那一个有情的心转了。「如一有情为所应作来求助伴；菩萨尔时若应许彼」，就是有一个人，为求他所应作的事情，来求菩萨帮忙。「菩萨尔时若应许彼」，就是答应了去帮他的忙。「虽彼所爱及彼所宜，然余多众由是因缘非宜非爱。是故菩萨于如是事现行身语，应审思择令不现行。如求助伴，求饮食等一切应知」，是这样子。

辰九、不显德等（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，怀嫌恨心，他实有德不欲显扬，他实有誉不欲称美，他实妙说不赞善哉；是名有犯，有所违越，是染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，怀嫌恨心，他实有德不欲显扬，」这是第九科不显德等，分两科。第一科有违犯。是「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪」的时候，「怀嫌恨心，他实有德」，是另外有一个人，他真实是有道德的人，在佛法里面修止观的事情有成就的，有实德。「不欲显扬」，你心里面恨这个人，就不愿意在大众里面显扬这个人的道德，那你就是犯戒了。「他实有誉不欲称美，」说那个人有道德，很多很多的人都赞叹他好，那你偏要在大众中不想赞叹他，那你就是犯戒了。「他实妙说不赞善哉；」说那个人实在宣扬佛法有微妙的辩才，但是你不赞叹他「善哉」，不去说他好。是名有犯，有所违越，是染违犯。看下文《披寻记》1400：

「他实有德等者：真实功德略有五种；」什么五种呢？「谓信戒闻舍慧」这五种功德。就是对于佛法僧戒，对于佛法僧有信心，而他也有戒的功德。有闻，就是广学佛法，叫做闻。还有舍，舍就是有慈悲心，同情他人的困难，能够舍自己所有，解除他人的困难，叫做舍。慧，就是通达苦集灭道的道理，修学圣道，这是慧。也可以说信是开始，对于佛法有信心是开始，然后能够持戒，然后能够多闻佛法。多闻佛法以后呢，有两个反应，一个是舍，一个是慧。舍实在就是慈悲，一个慈悲、一个智慧、一个般若。「如前已解」，这在〈声闻地〉里面已经解释过。

「戒见轨则正命圆满，具足悲愍无倒无动」，前面是说有德，这个人有功德，有道德，就是有信戒闻舍慧，这个五种功德是有深有浅的。初开始受三皈五戒，这个人也可以说有信戒闻舍慧，但是他可能出家是个大菩萨也是信戒闻舍慧，这里面有深有浅的不同。这是解释「他实有德」，下面解释「他实有誉」的誉。「戒见轨则正命圆满」，说是这个人持戒清净；或是在家的戒、或是出家的戒，或者小乘戒、大乘戒，持戒清净。第二个呢，见就是大智慧，也可能得无生法忍了，「戒见」。「轨则」就是做事情的轨则。禅堂有禅堂的轨则，斋堂有斋堂的轨则，宿舍有宿舍的轨则，走路的时候有走路的轨则。就是你要修〈般舟三昧〉的时候，〈般舟三昧〉也是有轨则，这些轨则。「正命」正命是什么？这个众生啊你没得法身的时候，你都有生活的问题，这个生活也是合法的，生活所需来的都是合法，而不是非法来的，所以就叫做「正命圆满」。「具足悲愍」说这个人啊有戒的功德，有见的功德，有轨则正命圆满的功德。有的人持戒清净，看起来很值得恭敬，但是邪知邪见，也有这种人。而这个人戒的功德有，又有正知正见，做事情都是有轨则的，生活所需都是合法的。「具足

悲愍」，这个人有慈悲心，看见众生在世界上惑业苦流转很可悲愍，「具足悲愍」。「无倒无动」，他的大智慧不颠倒，什么时候他有这个正见不退转。「正见」具足正见叫「无倒」，正见不失掉叫做「无动」。成就正见叫「无倒」，正见不失掉叫「无动」；

「由是名称遐迩」，由于有这么多的功德，有戒见轨则、正命圆满、具足悲愍、无倒无动，「由是名称遐迩流布」，远近的人都知道，遥远地方的人也知道，他的名称普闻流布到一切的地方去。「名实有誉」，这就是有很多人赞叹他，「名实有誉」。「能为有情善说正法」，这下面解释这个「他实妙说」，说是这一位善知识能为众生善说正法，「于诸欲中能广开示过患出离清净品法」，这位善知识于诸欲中能广博的开示欲的过患。这个欲是有过患的，使令你的品德逐渐逐渐的都污染了。能开示欲的过患，也能开示你从欲里面出来，「出离清净品法」，欲是染污的，从染污法出来学习戒定慧的清净品法。「又能宣说苦等圣谛相应言论」这位菩萨又能够宣扬赞叹苦集灭道四谛相应的言论，使令众生修学圣道得大涅盘。「名实妙说，是为贤圣之所称赞」，这样的事情呢，一切贤人、一切圣人都是赞叹的，「故言」叫做「善哉」。他实妙说，应该称扬赞叹。「菩萨于此实有德等而不显扬称美赞叹，成有违犯」，就是违犯了。

若由懒惰懈怠放逸不显扬等，非染违犯。

菩萨没有嫌恨心，但是是懒惰懈怠放逸所以没有显扬等，他有德、有誉、有妙说，但是菩萨没有称扬赞叹，这样非染违犯，也是违犯了但是不染污。

宿二、无违犯

无违犯者：若知其人性好少欲，将护彼意。若有疾病，若无气力，若欲方便调彼伏彼，广说如前。若护僧制，若知由此显扬等缘起彼杂染憍举无义，为遮此过；若知彼德虽似功德而非实德，若知彼誉虽似善誉而非实誉，若知彼说虽似妙说而实非妙，若为降伏诸恶外道，若为待他言论究竟，不显扬等；皆无违犯。

「无违犯者：若知其人性好少欲，」下边是无违犯。若是菩萨知道这个人性好少欲，应该赞叹的这个人，这个人的心他欢喜少欲。「将护彼意」菩萨爱护他这个少欲的心意，就不加以赞叹，这样不算犯。「若有疾病，」菩萨自己有病，那么也就没有能力去赞叹。「若无气力，」所以若没有气力，也不赞叹也可以。「若欲方便调彼伏彼，广说如前」那也不算犯。「若护僧制，」大众僧为这个人有所特别的规定，不可以赞叹这个人。「若知由此显扬等缘起彼杂染憍举无义，」若是你赞叹他有德、赞叹有誉、他是妙说，赞叹这些事情。「起彼杂染」，就生起来他的烦恼，什么烦恼呢？「憍举无义」，就是高慢起来了，高慢起来以后呢就有过失了，「无义」。「为遮此过；」为了避免这样的过失呢，那不赞叹也没有过失。「若知彼德虽似功德而非实德，」假设你这位菩萨知道那个有情，他的功德虽然似乎是功德，而非真实的功德，那你不赞叹也没有过失。「若知彼誉虽似善誉而非实誉，」都不是真实的，都是误传而已，那你不赞叹他也没有过失。「若知彼说虽似妙说而实非妙，」这个事情也是程度的问题，如果说你的佛法完全一无所知，你感觉这个法师讲的很好，那这个法师也可能不一定是讲的好，就是你的程度若高一点，你可能会说的准确一点。所以这个「若知彼誉虽似善誉而非实誉，若知彼说虽似妙说而实非妙」。「若为降伏诸恶外道，」你不赞叹，「若为待他言论究竟，」等到他说完话了的时候再赞叹，这个时候「不显扬等；皆无违犯」若他人正在说话的时候，你想要赞叹也不要赞叹，你打人闲岔了嘛，是皆无违犯。

辰十、不诃责等（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情应可诃责，应可治罚，应可驱摈，怀染污心而不诃责；或虽诃责而不治罚如法教诫；或虽治罚如法教诫而不驱摈；是名有犯，有所违越，是染违犯。

下边是第十科不诃责等，分两科。第一科是有违犯。「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，见诸有情应可诃责，」看见众生做了很多罪过的事情，应该诃斥他，教他不要做这个有罪过的事情，「应可诃责」。「应可治罚，」他造了罪你诃责他他不改，那就应该处罚他。「应可驱摈，」你处罚他他也不改，那就应该驱逐了。「怀染污心而不诃责；」而菩萨对于这个众生，怀染污心；或者是有特别的心情，或者是一般的浅薄的说法，这个菩萨对他有一点爱心，就不能去诃责他；或者说呢菩萨对他有恨，他现在做恶将来下地狱很好，那就不要诃责他。那这就是「怀染污心而不诃责」，那这就是犯戒了。「或虽诃责而不治罚如法教诫；」诃责了，但是应该治罚他不治罚。「而不治罚如法的教诫」。「或虽治罚如法教诫而不驱摈；」你如法教诫治罚，他还不改，那你就应该驱摈，是应该驱摈而不驱摈。「是名有犯，有所违越，是染违犯」。看这《披寻记》1401：

「应可诃责应可治罚应可驱摈者：若诸有情有其过失，违犯随下中上品类差别」，他的过失这上面说诃责、说治罚、说驱摈，就是他那个过失有下中上品类的差别。下品的应该诃责，中品的应该治罚，上品的应该驱摈。「如其所应而诃责之或治罚之或驱摈之；由是说言应可诃责治罚驱摈。」

若由懒惰懈怠放逸，而不诃责，乃至驱摈，非染违犯。

下面是无违犯者。

宿二、无违犯

无违犯者：若了知彼不可疗治、不可与语，喜出麤言，多生嫌恨，故应弃舍。若观待时，若观因此讼诤竞，若观因此令僧諠杂，令僧破坏。知彼有情不怀谄曲，成就增上猛利惭愧疾疾还净，而不诃责乃至驱摈；皆无违犯。

「无违犯者：若了知彼不可疗治、」若是菩萨知道那个众生做种种罪过，他是不可以对治的，不可以教导的。「不可与语，」你不能和他说话劝导他的。「喜出麤言，」是那个众生他欢喜说出麤恶的语言。「多生嫌恨，」你教导他、你诃责他、处罚他，他的恨心是更多了。「故应弃舍。若观待时，」或者观待，等待将来有机会的时候再教导他、再诃责他，再处理这个问题。「若观因此斗讼诤竞，」若是观察我现在要诃责他，或者处罚他，或者驱摈他，因此这个团体里面互相有斗讼，或者大家大打起来了，或者是到法庭上去了，大家有很多的诤竞，很多的纠纷，那这样子呢你就不要诃责、治罚、驱摈。「若观因此令僧諠杂，僧令破坏。」若是观察因为你诃责、处罚、治罚、驱摈的关系，使令这个大众僧都吵闹起来了，这个就是引起来更大的过失，令僧破坏了，所以就不诃责、不治罚、不驱摈，那就不算犯。「知彼有情不怀谄曲，」若是菩萨有神通，知道那个有过失的有情，他心里面没有谄曲，不怀藏谄曲心，这话什么意思呢？就是表面上随顺你，但是内心是不听你的，就是他的心和表现于外的面貌不一致、不真实。若「知彼有情不怀谄曲」，他没有这个意思，他是很诚实的，内外一如这样子。「成就增上猛利惭愧」那个众生他内心里面成就了，特别有力量的，猛利的惭愧心。「疾疾还净，而不诃责乃至驱摈；皆无违犯。」他有了过失他会疾疾的忏悔恢复清净，这样子你不须要诃责他、也不要处罚他、也不要驱摈了。那就没有违犯。看这个《披寻记》1401：

「知彼有情不怀谄曲等者：此通前三所观察事」，前面所观察的事，前面说观察的事「若观待时，若观因此斗讼诤竞，若观因此令僧諠杂令僧破坏。」这三个事，这

个地方通于这个，就是「知彼有情不怀谄曲」，这个「知」就是通于前面，你知道时，「若观待时」你知道这件事，你也知道因此斗讼诤竞，你也知道因此令僧諠杂令僧破坏。所以通于前面三个。

下面说「谓观待时及复知彼能速还净，具二因缘而不诃责乃至驱摈」，那就不算犯。「如是若观因此斗讼诤竞，若观因此令僧宣杂等具二因缘当知亦尔」，也是那你不诃责不处罚驱摈也不算犯。「此中不覆己恶，如实自显」，这解释这个「不怀谄曲」。这个里面说「不覆己恶」，自己的罪恶不隐藏；「如实自显」，真实的把自己的过失发露出来，「是名不怀谄曲」。「于所毁犯心不忍受，深生羞耻」，是这个人对于自己毁犯的过失，自己不忍受这个过失，「深生羞耻」深深的生起来羞耻心，「是名成就增上猛利的惭愧」。「如法速疾发露悔除」，他就是依法，依这个戒律上所规定的，「速疾发露」很快的就把自己犯的戒发露、忏悔，除灭这个犯戒的罪过。「防护当来终不重犯」，这个有情他现在犯戒，发露忏悔以后，将来不会再犯这条戒了，「是名疾疾还净。」

辰十一、不现神通（分二科）　宿一、有违犯

若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，具足成就种种神通变现威力，于诸有情应恐怖者能恐怖之，应引摄者能引摄之，避信施故不现神通恐怖引摄；是名有犯，有所违越，非染违犯。

「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，具足成就种种神通变现威力，」 这是饶益有情戒的第十一科，这是最后一科不现神通，分两科。第一科是有违犯。「若诸菩提安住菩萨净戒律仪」的时候，「具足成就种种神通变现威力」，那就是得了四禅了，具足成就色界四禅，在四禅里面修神通成就了神通，所以成就种种的神通变现的威力，有这样的威力。这有了神通呢就能够有种种的变现，有变现就表示他有大威德力。「于诸有情应恐怖者能恐怖之，」对于很多的众生，对于在佛法里面有很多罪过，应该用恐怖，现神通来恐怖他，那么这位菩萨有能力，「能恐怖之」。「应引摄者能引摄之，」说这个众生有善根，还可以引导他来到佛法里面栽培善根的，那么这位菩萨有能力，「能引摄之」。「避信施故不现神通恐怖引摄；」但是这位菩萨得了神通，就是得了色界四禅，得了色界四禅的人都是离欲的，对于欲界的色声香味触没有爱心，欲界的烦恼都没有了，这世间上这些事情他不爱着，所以「避信施故」，躲避众生的这一些的名闻供养的事情，不欢喜这些事情。如果你现神通呢就会引起这个信施的问题，就会引起了这些事情。那么这位菩萨不欢喜这个信施的事情，是「不现神通恐怖引摄」。他有神通但是不愿意现，不愿意现是应恐怖的没有恐怖，应引摄的没有引摄，就是这样子。这个一般的人，一般的人没得禅定的人，他是没离欲的。没离欲的没有神通，就是也善巧方便的说有神通，于是乎引起了很多的名闻利养过来了，这个凡夫是这样子的。但是他呢，这位菩萨「避信施故不现神通恐怖」、「不现神通引摄」，这样作呢。「是名有犯，」就是犯了这条戒了。「有所违越，非染违犯」。但是没有染污心，他犯是犯但是没有染污心，因为他没有贪心因为离欲了，没有这个贪心。看这《批寻记》1402：

「具足成就种种神通等者：种种神通若变若现诸所有相」，种种的神通呢，这上面说出两样事。「若变」就是原来这里是一个高山，但是菩萨神通把它变成一个大海了，这叫做「变」。「现」呢，原来什么也没有，忽然间现出来一个东西。由无而有叫做「现」，改变原来的形相叫做「变」。这个神通就可以说是可以分成这么两类「若变若现」。「诸所有相」这个变也有诸所有相，现也有诸所有相。「已如前释」，像前面这威力品也有解释过了。

「随其所欲，一切事成是名威力」，这个有神通的人随他的所欲，所欲办的事情都会办成功的，「一切事成，是名叫做威力」。「于乐恶行无信有情，为恐怖彼而现

神通」，对于欢喜作恶事的众生，他对于佛法不相信，对于因果都不相信的这个有情；「为恐怖彼」这位有神通的菩萨，因为要改变这个不要他做恶，要相佛法的话呢就恐怖他，而现神通「是名应恐怖者能恐怖之」。

「为诸有情欢喜踊跃，方便引令入佛圣教」，他的神通有的时候目的是这样：为求诸有情对于佛法有欢喜踊跃的关系，方便引令入佛圣教。就是以神通为方便引导他来到佛教。「由是示现种种神变；是名应引摄者能引摄之。若诸菩萨为避有情于如是事生希奇想，信顺于己」，若诸菩萨为了躲避，有情对于现神通的事情生希奇想，「信顺于己」，对于自己有了神通众生的信心就强起来。「而行奉施」对于菩萨有种种的供养，「不为现通恐怖引摄」，菩萨不高兴这些事情，所以就不现神通恐怖引摄了。「成有违犯」，就是犯了这条戒。这怎么算是犯了这条戒呢？「舍有情故」你对于这个应恐怖应引摄的有情你没度化他。你没有用神通度化，把这个有情弃舍了，你的大悲心不强，所以有了过失，就是这个意思。

宿二、无违犯

无违犯者：若知此中诸有情类多着僻执是恶外道，诽谤贤圣成就邪见，不现神通恐怖引摄，无有违犯。

「无违犯者：若知此中诸有情类多着僻执是恶外道，」如果菩萨不现神通恐怖引摄，还是没有犯戒，那应该是怎么样情形呢？「若知此中诸有情类多着僻执」，就是看你现神通的众生，很多的都有邪知邪见。僻者邪也，执着邪知邪见，而这些众生都是很恶的外道，这样子。「诽谤贤圣成就邪见，」如果你要现神通，那这个人非贤即圣，如果没得圣道就是贤，可能得圣道就是圣。诽谤这个现神通的人，诽谤他：现神通有什么了不起，我持一个咒也会有神通，我一吃这一种药也会有神通，就轻视这个菩萨现神通的事情。「诽谤贤圣」，这个众生有邪知邪见。「不现神通恐怖引摄，」这样的众生呢，你现神通也不能折伏他，那他是有邪见不能改转，菩萨不现神通恐怖引摄，「无有违犯」。这是第二科无违犯，下面第三科摄无违犯。

盈三、摄无违犯

又一切处无违犯者：谓若彼心增上狂乱，若重苦受之所逼切，若未曾受净戒律仪，当知一切皆无违犯。

这个地方前面一条戒一条戒，各式各样的有染违犯、非染违犯，或者是无违犯，都已经说过了。现在总说，总说这么多的戒。「一切处无违犯者」所有的戒都不算违犯，那要怎么情形呢？「谓若彼心增上狂乱」，说是这个菩萨他得神经病了，那都不算犯戒了。「若重苦受之所逼切」说是这个菩萨有很大的苦恼，来逼切他，那也就不算犯戒。「若未曾受净戒律仪」，或这个菩萨没有受戒，原来根本没有受菩萨戒，那「当知一切皆无违犯」。看《批寻记》1402：

「又一切处无违犯者：于有违犯及无违犯是染违犯、非染违犯，已于前文一一具说了；今更总显于一切处说无违犯，如文易知。」

日二、劝修学处

复次如是所起诸事菩萨学处，佛于彼彼素怛缆中随机散说；谓依律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。今于此菩萨藏摩怛理迦，综集而说。菩萨于中应起尊重住极恭敬，专精修学。

这一科是第三科劝修学处。这一科是很远，我从前面说，这个戒品里面一共有九种戒。九种戒分三科，第一科是自性戒，第二一切戒，第三是难行戒等；一共分这么三大科。分这么三大科，第二科一切戒说得很广；第一科自性戒是略说大意，这个一切戒里边分两科，第一科是征，第二科是解释。这个解释里边分两大科，第一科标列种类，第二科广辨差别。这广辨差别里边又分三科，第一科是戒相的差别，这一科里是很广的；第二科是起犯的差别，第三科是所学的差别。第一科戒相差别里边分两大科，第一科是别释三戒，就是摄律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。第二科呢是广辨授受，就是广博的说明怎么样受戒的这件事。广辨授这一大科里边分两科，第一科是从他受，第二科是由自受，自己在佛前禀受菩萨净戒。从他受里边分四科，第一科是辨授受相，辨传戒和受戒的相貌，这一科也是很广。第二科是如应授戒，又分三科，第一科先说法藏，就是受戒的时候，传戒的菩萨先要为他开解佛法的大意。第二科嘛正授戒法，这一科也是很广，这是我们都学完了。现在是第三科劝修学处，这是第三科。

「复次如是所起诸事菩萨学处，」就是前面把所授的菩萨戒四种他胜处法，后来又有住摄善法戒，住饶益有情戒，这都完全说完了。「复次」就是在那些戒法之外又有，所以「复次」。「复次如是所起诸事菩萨学处」，「如是」指前文，前文所说的，所起的诸事。「所起」这句话呢，就是菩萨还没有成佛，他有所违犯，或者是重戒，或者轻戒，然后佛有制定不可以犯，不可以犯，这两方面合起来嘛叫「所起诸事」。而这些事呢是菩萨所学习的地方，应该学习怎么叫做「持」，怎么叫做「犯」这些事情。

「佛于彼彼素怛缆中随机散说；」这个所学处啊，就是这些戒法。现在是《瑜伽师地论》，是弥勒菩萨说的。现在弥勒菩萨说不是我说的，弥勒菩萨向学习菩萨戒的人说这不是我说的。是谁说？是佛说的。「佛于彼彼素怛缆中」，佛在一部一部的经里边，「素怛缆」就是旧翻译叫修多罗，翻到中国话就是经。在一部一部的经里边「随机散说」，随顺所教化众生的程度；「散说」就是这地方说几条戒，那个地方又说几条戒，分散地说这个菩萨戒。虽然分散，还是有原则的。什么呢？

「谓依律仪戒」这是一类，摄善法戒是一类，饶益有情戒是一类。就是根据这三类来为菩萨来制立菩萨戒。「今于此菩萨藏摩怛理迦，」这是弥勒菩萨说，说现在呢在菩萨的藏，不是声闻藏，就是大乘佛法里边。大乘佛法里边有经律论，现在这是说「摩怛理迦」就是论藏。「综集而说」，就是这个综集就是统一在一处，统一在一处，把这个菩萨戒，这是摄律仪戒，这是摄善法戒，这是饶益有情戒，把他宣说出来。「菩萨于中应起尊重，住极恭敬，专精修学。」凡是发无上菩提心的菩萨呢，「于中」，这是于这个戒品里面所说的菩萨戒，你应该生起尊重心，你不可以轻视这件事。「住极恭敬，」你心里面要安住在特别的恭敬怖畏有这样的心情。「专精修学」你心里面不要有其他的杂念，专一地深入地学习这个菩萨戒。那么这一段文，这是弥勒菩萨告诉我们，他宣说菩萨戒的出处，这是佛说的，就是这么一句话。这也可见众生对佛法的信心的建立不是容易，不是容易的。但是这信心的不容易建立是指有智慧人说的，智慧不大够的人很容易有信心的，你说什么都相信，是不一样的。现在这里呢，是弥勒菩萨来加强学习菩萨戒的人的信心这么说。这一段文我心里头还有很

多话，但是这个话还是保密，还是保密好。我还是保密不要说，就说到这里。下边说，《披寻记》：

「如是所起诸事菩萨学处者：」这一段文，「如前所显一一事相。」像前文说的的四种他胜处法，后来有很多的轻戒，一样一样的事相，那因缘生法的相貌，或者怀嫌恨心怀恚恼心种种自赞毁他这一切事情。「皆依三戒开示建立。」都是佛陀依据这三条大意来开示，来给我们讲说这件事，来安立这件事。原来是没有这件事的，没有这件事不可以，所以佛就安立这件事，所以叫建立。怎么安立呢？就是佛的慈悲心或者大智慧宣说，就是安立了，就是建立了。「故下自释」，所以下边的文他本身就加以解释了。怎么解释呢？「谓依摄律仪戒摄善法戒饶益有情戒。是名诸所作事菩萨学处。」就是前面这一段文一开始那一句话。

荒三、明不应犯

是诸菩萨从他正受戒律仪已，由善清净求学意乐，菩提意乐，饶益一切有情意乐，生起最极尊重恭敬。

这个前面这一段是劝修学处，前面佛已经把菩萨戒重戒轻戒都说完了，然后嘛弥勒菩萨说了这么几句话劝我们好好努力的学习，不要违犯，这一科说完了。那么现在是第三科明不应犯，明不应犯我刚才是说了，就是从他受这一大科里分四科，第一科辨授受相，第二科如应授戒，第三科就是明不应犯，不应该违犯菩萨戒。「是诸菩萨从他正受戒律仪已，」这么多的菩萨很不容易发无上菩提心，那是发无上菩提心了。发无上菩提心以后，「从他正受」就是从另外一位发大菩提心，有六波罗密功德的菩萨，「正受」依法来禀受菩萨戒律仪，受了戒以后，「由善清净求学意乐」，说是受戒以后就是不要犯戒，根据什么？有什么样的成就才能不犯戒呢？就是「由善清净求学意乐」，由于这位发菩提心受了菩萨戒的这个人他有这样功德的，有善清净求和学的意愿，有这样的意愿。因为先有清净心来求传戒的菩萨为他受戒，这是「求」。而传戒的菩萨呢？就也清净的为你授菩萨戒。最初求也好，受了菩萨戒也好，一直的都在学习，要用清净心来学习。你有这样的意愿就应该不犯，不违犯菩萨戒的。

「菩提意乐」这是第二个，第二个意乐就是你受了菩萨戒，你的意愿是什么？你为什么要受菩萨戒？「菩提意乐」就是想要得无上菩提，你有这样的意愿。求无上菩提你有这样的意愿呢，当然就会持戒清净而不违犯，因为你一犯戒，对于得无上菩提会有障碍的。「饶益一切有情意乐」这是第三个意愿，就是发了无上菩提心，同时还有大悲心，要无穷无尽的利益一切众生，你有这样的意愿。有这样的意愿，你就本身要持戒清净，如果你违犯菩萨戒，你度化众生就受到影响了。「生起最极尊重恭敬。」由于你受了菩萨戒，你具足这三种意愿的关系，你对于菩萨戒会生起「最极」，没有再能高过它的了，那么伟大的尊重恭敬，对于菩萨戒有尊重心有恭敬心，不会我犯了戒无所谓，没这个心情的。这是第三科明不应犯。下边是第四科，明还净法。分三科，第一科是标应悔除。

荒四、明还净法（分三科）　日一、标应悔除

从初专精不应违犯，设有违犯，即应如法疾疾悔除，令得还净。

发心是有清净的意愿，但是没有断烦恼，要在五浊恶世的这种大环境里面，那有的时候也还会失掉了正念就会有违犯。有违犯怎么办呢？「即应如法疾疾悔除，令得还净」，那就应该「如法」，随顺佛所规定的赶快的悔除，忏悔除灭所犯的罪。「令得还净」，使令你的菩提心，使令你的身口意又恢复原来的清净。这下边《披寻记》的解释：

「由善清净求学意乐等者：此中意乐总有三种，」不同，「如其次第配属三戒」三种净戒，那三种呢？「谓律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。」就是由善清净求学意乐，这就是摄律仪戒；下边呢菩提意乐就是摄善法戒；饶益有情戒，那么这是饶益有情戒。「菩萨自性戒中略有四德。」用这三句话配属这三种戒，但是宗喀巴大师他的菩萨戒本，他的解释他不这么解释。他是「由善清净求学意乐」包括三种戒都在内，他这么解释。下边「菩萨自性戒中略有四德」，这个戒一共有九种，这个戒品说到菩萨戒有九种不同，第一个就是自性戒。自性戒里边它说得略，不是广说的，这个略实在就是要的意思，精要，有四种功德。四种功德就是第一种就是从他正受，第二种就是善净意乐，第三种犯已还净，第四种深敬专念无有违犯，就是四种。说略有四种功德「从他正受如前广说，」，如前边第四十卷初解释了。「今此更显善净意乐」这一段文呢又再说出来这个善净的意乐。「及与深敬专念无有违犯。」的意思，说这个意思。「如文可知」如文可以知道了。

日二、显悔除法（分二科）　月一、对他发露（分二科）　盈一、由恶作摄

又此菩萨一切违犯，当知皆是恶作所摄；应向有力于语表义能觉能受小乘大乘补特伽罗，发露悔灭。

前面是标应悔除，这下边第二科是显示悔除的方法。分二科，第一科对他发露，忏悔的时候先要把所犯的戒要发露出来，要坦白出来。分二科，第一科是由恶作摄。「又此菩萨一切违犯，」这位受菩萨戒的菩萨，他所有的违犯，所有的犯戒，「当知皆是恶作所摄；」这个字本来是恶（ㄜˋ），但是在这里应该是念（ㄨㄚˋ），是属于恶作所摄的，属于这个。这里边说是恶作，他是有个意思的，那么下边文解释。「应向有力于语表义」，你犯了戒以后呢，你应该面向一个有大智慧的人，这个人「于语表义能觉能受」，语表义，这个语里边有义，有义用语表达出来；就是能诠释的是语，所诠释的是义。能表达的是语，所表达的就是义。这个义要假藉语言文字才能表示出来，若没有语言文字表示就没有办法沟通了。这个有大智慧的人呢，对「于语表义能觉能受」，他能明白，你说的话他能懂，也能觉；而且还能受，不会忘掉的。这个人究竟是谁呢？「小乘大乘补特伽罗，」学习小乘佛法的学者，当然这里边包括比丘，比丘尼，优婆塞，优婆夷，沙弥，沙弥尼，式叉摩那这都是小乘补特伽罗。「大乘补特伽罗」就是前面说比丘，比丘尼，沙弥，沙弥尼，式叉摩那，优婆塞，优婆夷，发了无上菩提心，受了菩萨戒了，那么他就是大乘的补特伽罗。就是这样，就看你本身有没有发无上菩提心，你有没有受菩萨戒，就是有小乘的大乘的不同。你要向这样，这些就是有力于语表义，能觉能受的人。「发露悔灭。」就是显示出来你犯那一条戒了，要向他忏悔，就灭除了这个罪过，这是由恶作摄。看这个《披寻记》：

「又此菩萨一切违犯当知皆是恶作所摄者：」都是属于恶作的，怎么叫作恶作呢？这说「所犯罪聚略有五种：」这个菩萨乃至比丘所犯的罪，一聚义一聚，这个聚，不是单数，就是很多的，他胜处这里列出来四条就算一聚，下边很多的违犯也是这个是属于摄善法戒，这一大聚。摄善法戒里面有布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧；布施也是一聚，持戒，忍辱都是一聚一聚的，后面住饶益有情戒也并不是一条戒，也是很多，也是一聚一聚的。所违犯的罪聚略有五种，简要的来说有五种不同。第一种「一者他胜罪聚，」就是前面那四种他胜罪聚，就是自己的正念没有力量了，那么烦恼的力量很大，所以为烦恼所战胜，自己的正念失败了，他胜罪聚。

「二者众余罪聚，」这个众余罪聚，就是前边的他胜罪，除了他胜罪所余的罪聚，这一共分五种。要从比丘戒来对论的话，这个众余罪聚就是第二篇，僧残，僧伽婆尸沙，众余罪聚。「三者陨坠罪聚，」就是犯了这条戒你就堕落了，所以叫做陨坠。陨坠要按比丘戒来说呢，那就是三十尼萨耆波逸提了，和九十波逸提陨坠罪聚。「四者别悔罪聚，」就是那个第四个波罗提提舍尼的这个比丘戒的这个。「五者恶作罪聚，」那么就是一百众学法就是恶作罪聚。「如是罪聚摄一切罪，」这五种罪聚这

就包括了佛教徒所有的犯的，犯戒的罪过都在里边了，「是名叫做一切的违犯」，所以他包括了一切。又此菩萨一切的违犯，这个一切原来就是分这么五类。

「随所犯罪心不忍受便生恶作，」这菩萨犯了这个罪以后呢，心里面不接受这件事，唉呀我怎么能犯罪呢？我怎么可以犯戒呢？心里面就是后悔了的意思，心里面不忍受这种罪过。便生恶作，你的心里面就生起了这种心里上的反应，就是恶作就是不高兴我所作的事情，厌恶我所作的事情，所以叫做恶作。说这个什么叫做恶作，就是随所犯罪心不忍受，这就是恶作的意思。如果我犯了罪以后我感觉到很有意义，我接受这件事，那就不是恶作了，这恶作的意思。菩萨所犯的罪都有这种心情，所以都称之为恶作。这个恶作，这个（ㄜˋ）念（ㄨˋ）的原因就是在这里。忍受便生恶作，「是故说言皆是恶作所摄。」这句话就是这么意思，菩萨所犯的都有这种后悔的意思，原来失掉了正念做错了事，然后有后悔的意思，恶作。「此有五种差别。」这个恶作有五种的不同，「如摄事分释应知。」摄事分有解释，「在陵本九十九卷九页」，陵本就是金陵刻经处印的《瑜伽师地论》，那个本子在九十九卷上有说出来五种差别。各位要想要知道可以查一查。

盈二、依犯品别（分二科）　昃一、上品犯

若诸菩萨以上品缠违犯如上他胜处法，失戒律仪，应当更受。

「若诸菩萨以上品缠违犯如上他胜处法，失戒律仪，」前面第一科是由恶作摄，现在第二科依犯的品别，依你所犯的罪也是有类别的，一类一类的。分二科，第一科是上品犯。「若诸菩萨以上品缠」这个缠就是烦恼，这个为烦恼所缠绕，所以叫做「缠」，就是烦恼的现行叫做缠。「违犯如上他胜处法，」那四条他胜处法，你是用上品烦恼犯的他胜处法，这个我们在前文曾经解释过，「数数现行都无惭愧，深生爱乐见是功德」那么这就是上品缠犯。从这句话看，「数数现行都无惭愧，深生爱乐见是功德」，就没有后悔的意思。这四句话看出来，要是这样的烦恼犯了戒的时候，就不能名之为恶作了，那就是罪就是重了。说以上品的缠违犯他胜处法，「失戒律仪，」你的菩萨戒就失掉了，你没有这个戒了，没有戒也不能名之为菩萨了。因为上品缠，你的无上菩提心也不存在了，所以你，而这个戒也没有了，所以你就不能名之为菩萨了。

「应当更受」那怎么办呢？那你应该再受菩萨戒，再受就是还要再发无上菩提心。这个发无上菩提心要经过一个时期的学习，发无上菩提心。不是说把那个现成的文句印出来你照念一念就发菩提心了，不是这个意思，不是这样意思。这是上品犯，下边是贰中品犯。第二科中品犯，中品烦恼犯戒，分两科，第一科是举犯他胜。

昃二、中品犯（分二科）　辰一、举犯他胜

若中品缠违犯如上他胜处法，应对于三补特伽罗或过是数，应如发露除恶作法，先当称述所犯事名，应作是说：长老专志，或言大德！我如是名违越菩萨毘奈耶法，如所称事犯恶作罪。

「若中品缠违犯如上他胜处法，」若是你的烦恼不是上品，这四句话你不具足，「数数现行都无惭愧，深生爱乐见是功德」这四句话你不具足，不管那一句你缺少了，那就是中品缠了，就是中品烦恼，就不是上品。「中品缠违犯如上他胜处法」，就是上面那四种他胜处法，你犯了一种，不管那一种。「应对于三补特伽罗或过是数，」若是中品烦恼违犯他胜处法，你的戒还在，你的菩萨戒还在你的心里边，你还名为菩萨，你的菩萨的名义还在，没有失掉。不过这个时候呢，可是你犯了戒就是有罪过，怎么办呢？「应对于三补特伽罗」应该面对三个人，小乘的比丘或者大乘的菩萨三位，向他求忏悔。看这个律上呢，先要请求他同意做你的忏悔者，你要请求他同

意，他给你忏悔。「应对于三补特伽罗或过是数」或者超过三个人也可以，但是最低限度要三个人。「应如发露除恶作法，」而这个形式，这个仪轨，忏悔罪的仪轨，「应如发露除恶作法」就向那个比丘忏悔突吉罗罪似的，要像那个样子。「先当称述所犯事名」你忏悔的时候，当然你先要请求他的同意，然后你要给他向他顶礼，然后跪在他前面，你就向他表示，所犯罪的名称，应该这样说。「长老专志，或言大德；」一心念，这一心念也叫专志，就是你老人家慈悲注意。「我如是名」我的名字叫什么什么，什么名字，「违越菩萨毗奈耶法，」我犯了菩萨戒。这「违越菩萨毗奈耶法，」这句话是总说的，你犯了那一条戒你要说出来，四种他胜处法你犯了那一条戒你要说，说出来。「如所称事犯恶作罪」那么你现在就是唉呀我犯了罪不对，我不见是功德呀，那这样就不是上品缠犯了，所以你要向他忏悔。下边再说。看《披寻记》：

「以上品缠违犯如上他胜处法至犯恶作罪者：」这一段文，「当知此中他胜处法上品缠犯，不可还净。」你是上品烦恼，你犯了菩萨戒，犯了他胜处法，不可以忏悔还净，不可以。不可以这样子，不能这样做。「以于所犯不生恶作，」因为你对于所犯的罪你没有悔心，没有唉呀我犯戒不对，没有这个想法，就不能名之为恶作。「数数现行无惭愧故。」因为上品烦恼是数数现行没有惭愧心嘛，那他就是没有后悔的意思。「由是失戒律仪，」由于你的烦恼重了啊，这个菩萨戒失掉了。「应当更受。」应该你再要重新的发动这件事，要请一个菩萨给你作羯摩，同你受戒，失戒律仪，应当更受。「是故不说发露除恶作法。」所以这个地方只是说失菩萨戒要更受，没有说你要发露罪，你要忏悔这件事，没有说这句话，没有这么说。「中下品缠容可还净；」若是中品烦恼下品烦恼犯了他胜处法，那容可还净，容许可以忏悔，恢复清净。「发露悔法如文易知。」这个忏悔的方法就像文所说的，应作是说长老专志，或言大德；我如是名违越菩萨毗奈耶法，如所称事犯恶作罪，这样子。

辰二、指余违犯

余如苾刍发露悔灭恶作罪法，应如是说。

这个是第二科指余违犯，前边说到上品犯，说到中品犯，还有的犯没有说，所以叫做余。「余如苾刍发露悔灭恶作罪法，应如是说。」看这《披寻记》的解释：

「余如苾刍发露悔灭恶作罪法应如是说者：五罪聚中犯众余罪及犯麤罪，」第一个是犯他胜处，这是第一；第二是犯众余罪，我刚才说过，应该指僧残说的。及犯麤罪，其实波罗夷、他胜处和僧残就叫做麤罪，道宣律祖戒本上解释就是麤罪。但是这上面呢，他胜处另外标示出来，这个众余罪也另外标出来。那这样及犯麤罪，这个麤罪那就不应该再说他胜处，也不应该说众余了，那是谁呢？应该是偷兰遮，应该指偷兰遮说的，及犯麤罪。「是名为余。」余就是指这个说的，指众余罪和犯偷兰遮说的，是名为余。「若犯麤罪，应对于四补特伽罗发露悔除；」如果你犯偷兰遮罪，偷兰遮罪也有轻有重，这也是不同。犯这个罪应该对四个补特伽罗，或者大乘的菩萨比丘或者小乘比丘补特伽罗，发露悔除。这个道宣律师的随机羯磨上呢要到界外，不能在界内作羯磨，要到界外去这样说。「是即四众所作羯磨。」这个应对于四补特伽罗，这就是四众所作羯磨，四即是众。我们通常说比丘比丘尼优婆塞优婆夷叫四众，这不是这个意思；就是四个人就名之为众。这四位假设是四个比丘，四个比丘去作羯磨给你忏罪是这个意思。「若众余罪，应于二十众前发露悔除；」那就是僧残，要二十比丘，「是即二十众所作羯磨。如摄事分说。（陵本九十九卷十三页）上这么讲。「是名余如苾刍发露悔灭恶作罪法。此亦如前作如是说，长老专志，乃至犯恶作罪；是名应如是说。」

若下品缠违犯如上他胜处法及余违犯，应对于一补特伽罗，发露悔法当知如前。

若是你不是上品缠，也不是中品缠，你是下品缠违犯的，违犯了上边的他胜处法。你不是数数现行，也不是都无惭愧，你犯了四种他胜处法，那当然就是下品烦恼了。那么违犯如上他胜处法及余的违犯，应当对一个补特伽罗发露悔法，当知如前。那个词句和前面一样。看这《披寻记》：

「若下品缠至当知如前者：此中余言，」这一段文里面有一个余字，及余违犯这个余字怎么讲呢？这个言就是字，余言就是余字，这个余这个字。「谓别悔罪或陨坠罪」别悔罪就是四波罗提提舍尼，或陨坠罪就是三十尼萨耆波逸提或者是九十波逸提。「或恶作罪。」或者是一百众学法。「应对一补特伽罗发露悔除」，应对一个比丘或者是一个菩萨比丘，「是即二众所作羯磨。」这个是二众就是对首了，你向一个人，这个犯罪的这个人，面向一个比丘或者是菩萨比丘，就是对首羯磨了，所作羯磨。「此悔除法当知如前，」也和前面的文一样，「先当称述所犯事名，乃至广说。」应该这样子说。

月二、自誓防护

若无随顺补特伽罗可对发露悔除所犯，尔时菩萨以净意乐起自誓心，我当决定防护当来终不重犯。

「若无随顺补特伽罗可对发露悔除所犯，」这是第二科自誓防护，前面是你要面向一个比丘去忏罪；现在是自誓防护，没有人面对，由自誓就灭罪了这个意思。「若无随顺补特伽罗可对发露悔除所犯，」若是你找不到能够随顺小乘，能够随顺大乘，或这随顺就是修学的意思，修学小乘圣道或者修学大乘圣道的人都叫做「随顺」。若没有这样随顺圣道的补特伽罗可面对他发露悔除所犯，那怎么办法呢？「尔时菩萨以净意乐起自誓心，」那个时候这个犯戒的菩萨应该是在佛前，在佛像前，就是以清净的意愿，「起自誓心，」自己发动自己，发动决定不再犯戒这种心情，这种意愿。
「我当决定防护当来终不重犯」我决定将来不再犯这条戒，不再犯戒，终不重犯。

日三、结明还净

如是于犯还出还净。

这是第三科结明还净，你若能这样子自誓的话呢，那就对于所犯的罪就消灭了。从罪过里面解脱出来，你又恢复清净了。这里开出这么一个因缘。看这《披寻记》：

「若无随顺补特伽罗至终不重犯者：谓若有力于语表义能觉能受小乘大乘补特伽罗，于自所犯堪令除遣所生恶作；」这是小乘大乘的补特伽罗对于你所犯的罪，有堪能使令他除遣这个罪，除遣所生的恶作罪。「是故名为随顺补特伽罗。应对于彼发露所犯。灭除恶作。若无彼人，」若是没有这种人怎么办呢？「应以当来无犯的意乐」，我将来不犯戒了这样的意愿，「起自誓心，」这个誓这个字就当决定讲。「断灭犯罪的因缘，生起猛利的惭愧心，由是因缘防护当来终不重犯。」就决定不会再犯，要这样决定呢，你所犯的罪就算清净。

洪二、由自受（分二科）　荒一、举如法受

又诸菩萨欲受菩萨净戒律仪，若不会遇具足功德补特伽罗，尔时应对如来像前自受菩萨净戒律仪。应如是受，偏袒右肩，右膝着地，或蹲跪坐，

「又诸菩萨欲受菩萨净戒律仪，」这是第二科由自受，前面这么很长的一大段是从他受，现在说由自受，分两科，第一科是举如法受。又诸菩萨欲受菩萨净戒律仪的时候，「若不会遇具足功德补特伽罗，」若是你遇不见，找不到，你请不到具足六波

罗密功德的人，「尔时应对如来像前自受菩萨净戒律仪」那个时候你就对佛的像前，受菩萨的净戒律仪。「应如是受，」应该这样子受戒，仪轨是怎么样呢？这样子：「偏袒右肩，」把这个右肩露出来。「右膝着地，」左膝就是没有着地。「或蹲跪坐，」或者是蹲着，或者是跪在那里。这下面看《披寻记》：

「若不会遇具足功德补特伽罗者：谓若同法菩萨已发大愿有智有力，于语表义能授能开。如是等相是名具足功德补特伽罗。」这前面我们是讲过这一段的。

作如是言：我如是名，仰启十方一切如来已入大地诸菩萨众，我今欲于十方世界佛菩萨所，誓受一切菩萨学处，誓受一切菩萨净戒。谓律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。如是学处如是净戒，过去一切菩萨已具，未来一切菩萨当具，普于十方现在一切菩萨今具。于是学处于是净戒，过去一切菩萨已学，未来一切菩萨当学，普于十方现在一切菩萨今学。第二第三，亦如是说。说已应起。

「作如是言」你跪在佛像前，你就这样说。「我如是名，」这样的名字。「仰启十方一切如来」我很恭敬的报告，这个启有报告的意思。「十方一切如来」，十方一切佛。「已入大地诸菩萨众，」已经证悟法性的大菩萨众。「我今欲于十方世界佛菩萨所，誓受一切菩萨学处，」我要禀受一切菩萨所学的净戒，受菩萨戒。这个戒而说学呢，就是你要时时地学习，不能够说受了以后就丢在那里，不再去忆念这件事，你要时时地学，所以叫做「学」。「誓受一切菩萨净戒。」受了戒要保持清净，要有这样的意愿。这个一切菩萨学处，一切菩萨净戒是什么呢？「谓律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。」这三种戒。

「如是学处如是净戒，过去一切菩萨已具，」以前已发菩提心的菩萨，他们已经具足了这种学处，这种净戒。「未来一切菩萨当具，」当来具足这个菩萨净戒。「普于十方现在一切菩萨今具。」现在也都是具足这样的戒。「于是学处于是净戒，过去一切菩萨已学，未来一切菩萨当学，普于十方现在一切菩萨今学。」都是不断地在学习这个净戒。就是跪在佛像前，向十方佛，十方入大地证悟法性的菩萨这样敬白。
「第二第三亦如是说。」这是说了一遍，第二遍第三遍也是这样说。「说已应起」说完了就站立起来。这是第一科举如法受，下边是第二科例余一切。

荒二、例余一切

所余一切如前应知。

其余的事情呢，像前边所说的应该知道。看《披寻记》：

「所余一切如前应知者：受律仪戒，已如上说。」前边在具足六波罗密功德的菩萨前受菩萨戒，已经说了，那个受戒的仪轨已经说了，已如上说。「戒律仪法，应如前知。」所受的戒法在前边已经一条一条都说了。「谓即四种他胜处法。乃至广说诸事处相，」后边那么多的菩萨戒。「是名叫做所余一切如前应知。」

宇二、起犯差别（分二科）　宙一、释无余犯（分二科）　洪一、标简

又于菩萨犯戒道中，无无余犯。

这是第二科起犯的差别，第一科是戒相差别，这一大科很多都已经说完了。现在是第二科起犯的差别，这个分两科。第一科是释无余犯，分两科，第一科是标简，加以简别，不完全都是一样的。「又于菩萨犯戒道中，无无余犯。」这个菩萨犯了菩萨戒，但是这件事他还是菩萨道。说是菩萨道，但是又是犯了戒，合起来名为犯戒道中。「无无余犯」没有无余犯的这件事。这犯戒有两种，一个是有余犯，一个是无余

犯，就这两种。现在菩萨犯戒，没有这个无余犯的这件事，那菩萨只有有余犯，没有无余犯。这个话呢，我们也不常听见这句话的，这个无余犯这句话我们很少听见，这里头还是有点意思的。我们看这《披寻记》：

「又于菩萨犯戒道中无无余犯者：谓如前说善权方便为利他故，于诸性罪少分现行。」这是前边已经讲过的文。「由现行业可名犯戒。」你作了杀盗淫妄的这种事情，那就是犯戒了，那就是有罪过，可名犯戒。「然由方便能作他利，」然而由于菩萨的内心他有大慈悲心，菩萨表面上他也是杀盗淫妄，但是他内心不是用烦恼去杀盗淫妄的；他是用大悲心，用般若波罗密的智慧，诸法实相的智慧，大悲心为方便，犯这个罪的，作这个事情的。说「然由方便能作他利」，他用这个大悲心大智慧来作这个杀盗淫妄的时候，用杀盗淫妄能利益众生。若是我们没有大慈悲心，没有般若波罗密的智慧，我们作杀盗淫妄只有伤害众生，而没有利益众生的功德，这是不一样的。说菩萨有这样的心，「名菩萨道。」说这个犯戒的事情，但是在菩萨来说那就是菩萨道，菩萨度众生的大道，菩萨度众生的一种清净功德道。「总说彼事名犯戒道」，又于菩萨犯戒道，这个犯戒道是这个意思。

「由是菩萨正所应作，不犯他胜处法；」由于菩萨他内心里面有如是方便，他有大悲心，他有诸法实相的智慧，这个是由是菩萨正所应作。他的大悲心和诸法实相的智慧去作这件事，是完全是有意义的。不犯他胜处法，他表面上看，他杀了众生，杀盗淫妄，但实在呢，没有犯根本戒，他没犯戒。由是菩萨，这是他应该做的事情，所以不犯他胜处法。「是故说言无无余犯。」所以他没有这个无余犯，这个怎么讲呢？无余就是没有剩余，菩萨呢，他作这个犯戒的事情，作杀盗淫妄的事情，他没有大悲心，大悲心没有现行，这个般若的智慧也不现行的时候，他犯这个罪，那就叫无余犯，没有剩余了，就是没有剩余。若说犯戒的时候有大悲心，有般若的智慧，也做了杀盗淫妄，叫有余犯。就是他表面上是有罪，但是还有剩余的功德在那里边，没有完全是过失，不完全是染污的，里边还有清净的成份，所以叫做有余犯。若是你的大悲心失掉了，你的般若智慧没有了，完全是用贪瞋痴的烦恼犯罪，就是无余了，没有剩余的清净功德。所以菩萨有这样的大悲心，还有大智慧，所以叫做无无余犯，没有那个无余犯戒的事情。这样说呢，菩萨犯的戒都是恶作摄，没有犯根本戒，根本戒是没犯的。这个地方有点特别，这和声闻人不同。是故说言无无余犯。

「五罪聚中四种罪聚，名有余罪；」就是其余的，一共前面说五种罪聚，第一种是他胜处，其余的那四种罪。四种罪呢，叫做有余罪，就是他还是不对，有一点过失的，但是那里面有大悲心，还有般若的智慧的，所以叫做有余。四种罪聚叫做有余罪。「他胜罪聚名无余罪故。」如果是数数现行都无惭愧，深心爱乐见是功德，那就完了，那就是无余犯，就是无余罪了，完全是罪过了，没有清净的功德。「如摄事分说。」这段文摄事分有讲。（陵本一百卷二页）。这一段文叫做标简，标出来菩萨犯戒，有所简别，不同于一般的凡夫境界。下边第二科是释义，分两科，第一科是引佛说。

洪二、释义（分二科）　荒一、引佛说

如世尊说：是诸菩萨多分应与瞋所起犯，非贪所起。

这引佛说的话，佛怎么说呢？「是诸菩萨多分应与瞋所起犯，」他犯戒的时候，多数是瞋心发动的犯戒的事情，怀嫌恨心、怀恚恼心、瞋心。「非贪所起。」不是贪心生起的犯罪。这个瞋心所起，那就是犯戒了；若是贪心所起不算犯戒，就是这么一句话。看这个《披寻记》怎么解释：

「如世尊说至非贪所起者：此引教证」这是引佛说的话来证明这件事。「成无余犯道理。」成立前面说菩萨犯戒无余犯的道理。「由诸菩萨于诸有情多所作业。若以

憎嫉增上力故」这个菩萨和众生有关系的时候做的事情，若以憎恨，嫉妒也是恨，用这种增上烦恼的力量故，「而等起者，」这等就是各式各样的，各式各样的情况生起了犯罪的事情。「是名有犯。」你用憎恨，用瞋心发起的犯罪，那就是犯罪了。「若以爱怜增上力故而等起者，」若是菩萨有爱怜心，不憎恨众生，有爱怜心。由这个爱心，悲悯心这个心是很大的力量故，而等起者，也是各式各样的犯戒的事情生起了，而等起者。「应名无犯。」应该说他没有犯这条戒。「由是说言多分应与瞋所起犯。非贪所起。此中贪言，非谓烦恼。」不是指我们凡夫起贪心那个贪，不是那样的爱，不是的。「假说爱怜名为贪故。」就是那个爱怜心又假名为贪，就是这个意思。「由是当知是密意说。」这是这么解释这段文。这段文是引佛说的话，看下边第二科释密意，解释佛说的那句话的深意。是诸菩萨多分应与瞋所起犯，你瞋心是犯戒了，若是贪心不算犯戒，这里面有深意，把那个深意解释解释。

荒二、释密意

当知此中所说密意。谓诸菩萨爱诸有情，怜诸有情增上力故，凡有所作一切皆是菩萨所作，非非所作；非作所作，可得成犯。若诸菩萨憎诸有情、嫉诸有情，不能修行自他利行，作诸菩萨所不应作；作不应作，可得成犯。

「当知此中所说密意，谓诸菩萨爱诸有情，怜诸有情增上力故，凡有所作一切皆是菩萨所作，」你要知道这里边的深意是什么呢？「谓诸菩萨爱诸有情」对于诸有情，菩萨看一切众生都是载道之器，现在虽然是个生死凡夫，无边的惑业障，但是菩萨看他是能成佛的，菩萨这样看。他能得圣道的，能得无上菩提，能得三乘圣道，从这里生欢喜心，菩萨生爱怜心，爱诸有情。「怜诸有情」但是事实上这些有情在惑业苦流转，很多的烦恼，很多的罪业，很多的苦恼，所以菩萨也生爱怜心，这是两个心情，一个爱诸有情，一个怜诸有情。「增上力故，」这个爱一切众生的心情和怜悯诸有情的心情都是有力量的，不是凡夫那个虚妄分别，所以他是有力量。由于这样有力量的动机，「凡有所作一切皆是菩萨所作，」他发起来的事情，教化众生的时候，就是菩萨所应该作的事情，你不能用肉眼去看的。你用肉眼就看错了，你说是凡夫这个菩萨怎么怎么的，你说错了。「凡有所作一切皆是菩萨所作」。「非非所作；」这两个非，两个非，实在就是「是」，说是所作。这个非就是不对，又否认这个不对，就变成两个非了，那么就是，再明白简单的说就是「是」了。是所作，是菩萨所作。「非作所作，」不是用恶心，不是用瞋心做所应作的事情，他是用慈悲心，用大智慧来作这件事。虽然他不是恶心来作，「可得成犯」用恶心作这件事，那就是犯戒了，但是「非作所作，可得成犯。」他不是用恶心作这件事，可得成犯。就是菩萨作这件事没有犯戒，就这个意思。若是用瞋心用恶心作这件事，那就是可得成犯。但是菩萨不用瞋心作这件事，你就不能说他犯戒的，是这个意思。

「若诸菩萨憎诸有情，嫉诸有情，不能修行自他利行，」说若是诸多的菩萨，他的止观修行得没有力量，也和一般的凡夫一样，也是憎恨，「憎诸有情」。「嫉诸有情」，对于诸有情的事情也嫉妒，「不能修行自他利行，」自利行他利行都不能，不能作这件事。他自己也不能修学六波罗密，也不能劝导众生修六波罗密，不能作这个事。「作诸菩萨所不应作；」作诸菩萨所不应该作的事情，也做凡夫做的事情了。

「作不应作，可得成犯」他作的事情是不应该作，那你就是犯戒了。这个地方就是从他的内心说，内心是用慈悲心，用清净心，用饶益众生的心情作这件事，所以他不算犯戒。这只是内心的事情，不是表面上的事情。这是解释这个密意，密意就是刚才说的一定要有大悲心，还要有般若波罗密的智慧，这两个功德去造罪，那说他不是犯根本戒，他就是没有犯戒。当然这种事情，一定是自己，原来是发无上菩提心，饶益一切众生的慈悲心，要常常修学圣道，使令这个慈悲心，无论什么境界不失掉。他这个般若波罗密的智慧，不论什么境界也不失掉，他用这样的清净心去做事那才行。如果你修行不够，你的慈悲心失掉了，你的智慧也失掉了，那就是犯戒了。下边第二科指释犯品。

宙二、指释犯品

又诸菩萨软中上犯，如摄事分应当了知。

又诸菩萨用软品烦恼，中品烦恼，上品烦恼犯戒的时候。什么叫做软品、中品、上品烦恼？「如摄事分应当了知。」那地方有说。看《披寻记》：

「又诸菩萨软中上犯等者：此说犯罪的意乐」，犯罪的动机，他那个内心怎么回事。「贪瞋痴缠，」犯罪的时候是因贪心而犯罪，因瞋心而犯罪，因愚痴心而犯罪，缠就是烦恼。「有软中上品类的差别。」有软品中品上品的差别。「若由软品贪瞋痴缠所犯众罪，是下品罪；」这个罪过不是上品，前面我们也是讲过这件事。譬如说是他没有嫌恨心，没有恚恼心，但是懒惰懈怠或者是无知，那就是所犯的罪就是下品罪了。「若由中品，是中品罪；」若由中品烦恼犯罪，你不是懒惰懈怠，你心里面有贪瞋痴的烦恼，用这个去犯罪呢，那就是中品罪。「若由上品，是上品罪。」就是高慢心，对于佛所制定的菩萨戒不尊重，有高慢心，不算一回事，这样你犯的罪，就是上品烦恼，就是上品罪了。即摄事分中调伏事摄。（陵本九十九卷七页）那里边有多少种的说法，我刚才只说出一种。

宇三、所学差别（分二科）　宙一、举圆满（分三科）　洪一、标列

如是菩萨依止一切自毗奈耶勤学所学，便得成就三种圆满安乐而住。一者、成就加行圆满，二者、成就意乐圆满，三者、成就宿因圆满。

这是第三科所学差别，这个所学差别我刚才说过了，就是广辨差别里面分三科，第一科是戒相差别，第二科是起犯的差别，这一科也说完了。现在第三科是所学的差别，差别里面分两科，第一科是举圆满，又分三科，第一科是标列。「如是菩萨依止一切自毗奈耶勤学所学，」这位菩萨依止一切自毗奈耶，这个依止在这里说就是基础的意思，你受了这个菩萨戒，你就是以菩萨戒为你的基础，就是在这个基础上面增长自己的功德。「一切自毗奈耶」，所有的都包括在内了，自毗奈耶是什么？就是你是发无上菩提心，是大乘佛教学者，那么大乘佛法的戒律叫做「自毗奈耶」。那么小乘佛教学者所学的毗奈耶就是「他毗奈耶」了。「依止一切自毗奈耶勤学所学，」勤学所学，精进地来学习所学习的菩萨戒。「便得成就三种圆满」，你能常常地学习戒而不违犯的话呢，你就成就有三种功德，这三种功德你就圆满了。「安乐而住。」这功德圆满了，功德成就了，你心里安乐自在，住在这个安乐的境界里面。那三种呢？
「一者、成就加行圆满，二者、成就意乐圆满，三者、成就宿因圆满。」就是这三种。看这《披寻记》：

「依止一切自毗奈耶至宿因圆满者：菩萨自乘所摄戒藏」就是菩萨自己所学的大乘佛法所摄的戒律，「是名自毗奈耶。此有三种：」这个自毗奈耶有三种不同。「谓律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒，故名叫做一切。」这一切就是包括这三种，三种戒包括一切的菩萨戒。「依此三种净戒的差别勤学所学，如其次第便得成就三种圆满。」那三种圆满呢？「谓依律仪戒成就加行圆满；依摄善法戒成就意乐圆满；依饶益有情戒成就宿因圆满。由此圆满得安乐住。」这三种功德圆满你就会有安乐的境界。「此中住言谓善法可爱生展转住。」这个善法就是可爱的境界，因为他会成就可爱的果报，能得到可爱的果报，所以这个果是可爱的，是由可爱的因来的，所以因也名为可爱。这个因是展转的增上，然后你就安住在展转增上的果报里面。「此由于诸善法不放逸力，」这个善法的因缘出现的时候，你心里面不放逸，你就肯去这样学习，这样修行。「能令后后往善趣生；」你因为逐渐逐渐做了很多善业，所以你将来，将来的生命都是在善趣里边生存。「乃至能得大般涅盘。由是故说安乐而住。」这是标列这一段，下边是随释，分三科，第一科加行圆满。

洪二、随释（分三科）　荒一、加行圆满

云何名为加行圆满？谓诸菩萨于净戒中行无缺犯，于身语意清净现行不数毁犯，发露自恶：如是名为加行圆满。

「云何名为加行圆满？谓诸菩萨于净戒中行无缺犯，」谓这么多的菩萨，他对于所受的清净戒法，「行无缺犯」，行者是心也，什么叫做「行」？就是你的心，你在动作的时候，若离开你的心，你会动吗？身口意都不能动，由心才能动，所以行无缺犯。你的心里面对于这个戒，一点守护清净，而没有违犯。「于身语意清净现行，」这个时候你身也清净，语也清净，意也清净，显现出来的行动都是清净的。「不数毁犯，」不会常常的犯戒的。「发露自恶」你若一犯就得要发露自恶忏悔，不数毁犯也就不会发露自恶。「如是名为加行圆满」这个就是持戒清净那个加行圆满。

荒二、意乐圆满

云何名为意乐圆满？谓诸菩萨为法出家，不为活命；求大菩提，非为不求；为求沙门，为求涅盘，非为不求。

「云何名为意乐圆满？谓诸菩萨为法出家，不为活命；」诸菩萨出家的时候啊，是为求法而出家的，远离这个烦恼家，为法而出家，为成就第一义谛，成就无为法，菩萨为成就无为法而出家的。不是为了出家有人供养，生活没有问题，不是为这件事出家的，「为法出家，不为活命」。初开始出家，还没有出家有想要出家，这个时候他内心的动机也有可能不合法，也可能不合法的，这也是难免的。但是出家以后不断的学习佛法，不断的修正自己那就如法了，所以也可以包括这一点。若是不学习佛法，那这件事就不行了，就没有办法修正自己。若常常地学习，就不断地修正，若是我们说这件事，初开始的时候，你要求发心出家的人完全百分之百地都合法，这是不可能的，不可能。就是不断地学习，不断地修正，逐渐逐渐就合法了，应该是那样说。所以从这里看呢，学习非常重要，不愿意学习很难进步，很难能向前进步的。但是这个众生呢，有的人的求知欲很强，所以他修正自己的因缘就特别多。你学习佛法，佛法是佛的智慧啊，所以很能够修正自己。我不愿意学就有问题，任何人无可奈何，无可奈何的。就是明知道这件事是不对，但是无可奈何，只好任他去了。他要走，你不能勉强他我不要走，不能；要走就是走嘛，是有这样子。所以为法出家，不是为了活命的。

「求大菩提，非为不求；」为法出家，究竟什么叫为法出家？就是求大菩提，求无上菩提。求无上菩提这句话是非常的正确，但是太高大了，太远大了。若浅白一点说呢，菩提是圣人的智慧。声闻菩提，缘觉菩提，佛菩提，这三乘圣人都是圣人，他有清净的智慧。什么叫做圣人？就是有清净的智慧叫做圣人。清净智慧是什么？就是般若，那个就叫做菩提。说「求大菩提，非为不求」不是说我不求无上菩提，如果你不求菩提，这个就有问题了。譬如说出家，出家呀我不求菩提，这有问题，没有这种意愿了，所有的事情都有问题，这是有问题的。我现在又开始说烦恼话，这话还是要说，当然有人听见是不高兴。就是这念佛法门，念佛法门我在想是我们佛教徒最后的一条路。只有这一条路可以救命了，其它的没有。我们若是不学习佛法，只有念阿弥陀佛这是可以救命了，其它事情都办不到，不学习佛法你有什么办法能出离生死苦海啊！所以若是赞叹念佛法门，这是太好了，它是我们救命的一条船，是有这一条，这是最后的。说最后什么意思？就是前面还有其它的事情，说我要广学佛法，我还要学习禅，那这是也是救命的船。说我学习佛法是学习，但是我还愿意念佛，这是两条船，禅也是一条船，念佛也是一条船。不学习佛法，只有念佛的一条船了。当然我说这话，念佛的人可能不高兴，唉呀念佛是无上乘，怎么是这样子，说你不学习佛法，你不知道这件事，你不知道。所以我在我初出家，我也是完全不知道这件事。你不看经论，不知道这件事，不知道。

「为求大菩提，非为不求；」不是不求，就是出了家以后，没有出家，也可能学习佛法；但是出了家以后，决定应该学习佛法。学习佛法的时候，要知道这个菩提的重要，这是圣人的智慧，先要求得圣人的智慧，就是得无生法忍的智慧，先要求得这个智慧。求得这个智慧的时候，一切时处都能向道上会，你打我骂我，心里没有烦恼，能向道上会；你赞叹我，我也向道上会，这境界完全不同啊。若是我们学习佛法的程度没有达到这个程度的时候，你赞叹我，我就欢喜，你若贬斥我，我就愤怒，这是一般凡夫境界嘛。出了家以后，还是凡夫境界，这件事能容忍吗？我自己反省我自己，我对不对啊，我出家和没有出家有什么不同啊？没有不同。所以这个求菩提非常重要，得到菩提以后，那不一样啦，和在家人不同，和在家人不一样。所以从这里看呢，修止观还是非常重要。我不高兴，不高兴你还能有希望得菩提吗？所以这是求大菩提，非为不求。

「为求沙门，为求涅盘，非为不求。」你有这样的意愿，这是非常重要的事情。看这个《披寻记》的解释：

「为求沙门，为求涅盘者：」这句话怎么讲呢？「贪瞋痴等毕竟断义，是沙门义。」内心里面，贪心瞋心愚痴心毕竟断义，究竟地把它消灭了，这就叫做沙门义。那么为求沙门，那就是求贪瞋痴消灭，为求贪瞋痴灭，为求灭除贪瞋痴那就叫做为求沙门义，这个是沙门义。「证惑解脱及苦解脱是涅盘义。」这个地方有两个解脱，一个烦恼迷惑的解脱，一个是生死苦的解脱。生死苦是果报啊，贪瞋痴是因，是生死之因，这两种苦恼都解脱了，那叫做涅盘。证惑解脱是有余依涅盘，苦解脱是无余依涅盘，是无余依涅盘。这样子说啊，「云何名为意乐圆满？谓诸菩萨为法出家，不为活命；」这是意乐圆满。「求大菩提，非为不求；为求沙门，为求涅盘，非为不求。」你要有这样的意愿就叫意乐圆满。

如是求者不住懈怠，下劣精进，不杂众多恶不善法、杂染后有、有诸炽然众苦异熟，当来所有生老病死：如是名为意乐圆满。

「如是求者不住懈怠，下劣精进，」如果你内心有这样的意愿的话呢，「不住懈怠」，你就不会懈怠，不会提不起劲来修学圣道。修学圣道这件事是好，但是我就提不起劲来，我不愿意去修，那么就是懈怠。「下劣精进」，一般的事情，修学有漏的功德的事情，他很努力，做有漏的功德，很有劲儿，叫下劣精进。说「如是求者，不住下劣精进」，他求圣道，不是世间的人天福报，对这件事，越超了这个境界。求圣道很能精进而没有下劣精进，是殊胜的精进。「不杂众多恶不善法，杂染后有，有诸炽然，众苦异熟，」「不杂众多恶不善法」，「如是求者不住懈怠，下劣精进」，你求无上菩提也好，求沙门求涅盘也好，你心里面就是不容许有众多的恶不善法。「不杂」实在就是不容许，我的身口意不容许有众多的恶不善法，不容许。我是身清净，口清净，意清净。「杂染后有，有诸炽然」，也不容许我的后有是杂染的，「后有」是对现在的生命叫做今有，就是现有。这个生命结束了以后还有个生命叫做后有。这个后有，我现在这个身体啊，就是凡夫嘛，由有漏业的招感。你现在来不及改变它，但是将来的生命要改变过来，不容许我后有「有诸炽然，众苦异熟」。不容许我将来的生命，还有很多很多的苦恼果报，异熟是果报。「当来所有生老病死」当来就是后有，后有也有生老病死，我不容许这件事，我现在决定要成功，不容许我将来还有生老病死，这话是这意思。「如是名为意乐圆满。」就是他的意愿有这么高尚。当然这实在来说，是能力特别强的人，意愿特别强的人。有的人根本不注意这件事，你说修止观，我不愿意修；说将来有老病死，有就有嘛，就是这样子。那就是懈怠，下劣精进。「不杂众多恶不善法」，也没这件事。我心里面来了有烦恼，有烦恼就有嘛，你不能拒绝这件事的。你不修止观，你心里面有烦恼，你没有办法拒绝这件事的。要修止观，因为有止观的方法呢，有烦恼时候，一下子就消灭了烦恼。虽然是没有断，但是能消灭它，你要有止观的方法，烦恼来了，消灭它很容易的。没有止观那不行，烦恼来了，你想叫它不烦恼不可能的。看这个《披寻记》：

「不住懈怠下劣精进等者：谓为求大菩提，故说不住懈怠下劣精进；」因为你求大菩提这样的高尚的意愿，当然是他没有懈怠，他不是下劣精进，精进是特别殊胜的。「为求沙门及与涅盘，故说不杂众多恶不善法，」你求沙门，求涅盘，那就叫做不杂众多恶不善法，杂染后有，有诸炽然，众苦异熟，当来所有生老病死，这要配这件事。「此中恶不善法，即谓贪瞋痴等。」这个叫做恶不善法，恶不善法的根本，贪瞋痴是恶不善法的根本。由有贪瞋痴才发出来很多的恶不善法。「众苦异熟生老病死，即谓苦所依身。」就是你的身体，你身体就是众苦所依的果报，果报上有生老病死是苦所依身，因为有这个身体才有这么多的苦恼。「别配为求沙门及与涅盘。其义应知。」这个意思呢，「不住懈怠下劣精进」是配那个求大菩提，非为不求；「不杂众多恶不善法」那就是为求沙门。下面这个不杂应该贯下来，不杂「杂染后有，有诸炽然众苦异熟，当来所有生老病死。」这是为求涅盘，这样子。那么这叫做意乐圆满。就是你有求无上菩提的意愿，有求沙门的意愿，求涅盘的意愿。你这个意愿常常现前，那叫做意乐圆满，有这样的意愿。下边是第三科，宿因的圆满。

荒三、宿因圆满

云何名为宿因圆满？谓诸菩萨昔余生中修福修善，故于今世种种衣服、饮食、卧具、病缘、医药、资身什物，自无匮乏；复能于他广行惠施：如是名为宿因圆满。

「云何名为宿因圆满？谓诸菩萨昔余生中修福修善，」这个菩萨以前过去生中也修过福，也修过众多的善法，修福修善。「善」就是没有做种种罪过，对于自己对于他人都有利益的事情叫做「善」。这个善法将来能得到可爱的果报所以叫做「福」。这个菩萨过去生中曾经修过福，也就是修过善。「故于今世种种衣服饮食，卧具病缘医药，资身什物自无匮乏；」所以到今生的时候，就得到果报了，所以不缺少生活所需的事情。「复能于他广行惠施」而这位菩萨呢，还能够对于众生广行惠施。「如是名为宿因圆满」就是过去曾经修过福，宿因圆满。

洪三、总结

菩萨如是依毗奈耶勤学所学，成就如是三种圆满安乐而住。

「菩萨如是依毗奈耶勤学所学，」这是第三科总结，菩萨能这样子随顺佛所制定的毗奈耶的戒律，「勤学所学」不要懈怠，常常学习。「成就如是三种圆满安乐而住」这是总结。

宙二、例衰损

与此相违，当知成就三种衰损危苦而住。

这下面是例衰损，「与此相违」你不学习戒，也就没有持戒清净这件事，「成就三种衰损危苦而住」，加行也不圆满，意乐也不圆满，那么宿因也就不圆满，那这样子说你是怎么情形呢？就是苦恼而住，在苦恼里面生活了。

地三、难行戒等（分二科）　玄一、结前生后

如是略广宣说菩萨，若在家品若出家品一切戒已。自斯已后，即于如是一切戒中，分出所余难行戒等差别之相，应当了知。

「如是略广宣说菩萨，若在家品若出家品一切戒已。」这个第一个是自性戒，第二个就是一切戒，这个自性戒是略宣说菩萨戒，一切戒就是广说。这个一切戒是第二科，自性戒是第一科，现在是第三科难行戒等。一共是九种戒，难行戒后边一共有七

种戒，这里分两科，第一科是结前生后。「如是略广宣说菩萨」前边是略宣说广宣说菩萨戒，这菩萨戒分两种，约在家品，约出家品分这么两类。「一切戒已」，这略广宣说菩萨戒以后。「自斯以后，」从这里以后。「即于如是一切戒中分出所余难行戒等」「即于如是」就是略广宣说这个菩萨戒里边一切戒中，还分出来剩余的其它的就是难行戒等七种戒。「差别之相，应当了知。」有差别的相貌应当了知，这就是结前生后。「如是略广宣说等」这是结束前文，「即于如是一切戒中分出所余难行戒等」这是生后，生起后文。这第四十一卷到此为止。

《瑜伽师地论》卷第四十二

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．戒品第十之三

玄二、别辨七戒（分七科） 黄一、难行戒（分三科） 宇一、征

云何菩萨难行戒？

这个「持瑜伽处」，「持」这个字当作堪能讲，有这个堪能性，你能够布施持戒作这些功德，就有堪能修学止观了，可以这么解释。「云何菩萨难行戒」：这是第二科别辨七戒。这戒品里面说到戒有九种；分三科。第一科自性戒，第二科是一切戒，这二大科都说完了。这第三科是难行戒等，就是九种戒剩余的七种戒。分二科：第一科结前生后，这一科说完了。现在是别辨七种戒，分七科，第一科是难行戒。分三科，第一科是征。「云何菩萨难行戒」：什么叫作难行戒呢？这是征。下面第二科是标。

宇二、标

当知此戒略有三种。

这是标出来数目，说应该知道难行戒有三种不同，当然这是略略的说。下面第三科就解释这三种戒。分三科，第一科弃舍增上。

宇三、释（分三科） 宙一、弃舍增上

谓诸菩萨，现在具足大财大族自在增上，弃舍如是大财大族自在增上，受持菩萨净戒律仪，是名菩萨第一难行戒。

「谓诸菩萨，现在具足大财大族自在增上」：这难行戒是什么意思？就是说诸菩萨他现在，不是过去也不是未来，他现在具足广大的财富，他也是具足了「大族」，这个族姓很高贵，可能他父亲是皇帝，或者是宰相，就是族姓是很高贵的。「自在增上」：因为他有具足大财具足大族的关系，他的情况，他非常的自在，没有什么压力。这个「增上」就是很高尚，他这个地位自然是很高尚的。「弃舍如是大财大族自在增上」：一般凡夫普通人不论，现在说菩萨，菩萨有这样的条件，高贵的因缘，但是他弃舍了，不要这个大财、大族、自在增上，弃舍这个身份。「受持菩萨净戒律仪」：来到佛教里边，他先发无上菩提心，在大智慧的菩萨边受持菩萨清净律仪，受了菩萨戒。这个戒来约束他的身口意，是一定要这样子这样子，不然就是犯戒了。「是名菩萨第一难行戒」：难行戒就是不容易，能放得下吗？

宙二、于难无亏

又诸菩萨受净戒已，若遭急难乃至失命，于所受戒尚无少缺，何况全犯！是名菩萨第二难行戒。

「又诸菩萨受净戒已，若遭急难乃至失命，于所受戒尚无少缺，何况全犯！」这是第二个难行戒，于难无亏。又有那么多发无上菩提心的菩萨，他受净戒以后。「若

遭急难」：若是遇见了危急，有苦难的境界。这个急难也是有轻有重，现在说「乃至失命」，失掉了生命，这苦境界，危急的境界，达到这个程度。「于所受戒尚无少缺」：这么样的危急了，对于他所受的戒，都不会有一点违犯，何况完全违犯呢？到这么危急的时候，宁可失掉生命也不犯戒。「是名菩萨第二难行戒」。

宙三、恒无失念

又诸菩萨，如是如是遍于一切行住作意，恒住正念常无放逸，乃至命终，于所受戒无有误失；尚不犯轻，何况犯重！是名菩萨第三难行戒。

「又诸菩萨，如是如是遍于一切行住作意，恒住正念常无放逸」：这是第三个难行戒恒无失念。「又诸菩萨，如是如是遍于一切行住作意」：又诸菩萨这样子这样子。「如是如是」是什么呢？就是「遍于一切行」，这个动的境界；「遍于一切住」就是静，动静的境界。你内心的作意，内心的分别，这个内心遇见什么境界都会有了别性，会了知这是怎么回事，那么就叫作作意。这个作意是遍于一切行住的，不管是行住坐卧一切一切的时候，都是由内心在那里了别的，没有一个时候没有分别心的。「恒住正念」：这一切时的行住作意，你完全是安住在正念，保护内心的清净，一切时都是这样子。「常无放逸」：长久的，长时期的不放纵自己。「乃至命终」：从开始受菩萨戒，乃至到寿命结束的这个时候，对于所受的戒「无有误失」，没有说是失掉了这条戒，或者作错误的事情了，犯了戒了，不会的。「尚不犯轻，何况犯重」：尚且不违犯轻微的戒，轻微的戒都不犯，何况违犯重戒呢？「是名菩萨第三难行戒」。这三条难行戒；这是菩萨能得到众生的尊重恭敬赞叹，不是简单的事情。看下文：

《披寻记》p1409：

如是如是遍于一切行住作意等者：如前所说五支所摄不放逸行，今唯依二而作是说；谓先时所作不放逸行，俱时随行不放逸行。谓我定当如如所应行，如如所应住，如是如是行，如是如是住，令无所犯；乃至广说如如所应行，如如所应住，如是如是行，如是如是住，不起毁犯。由是此说如是如是遍于一切行住作意，义应准知。

「如是如是遍于一切行住作意等者：如前所说五支所摄不放逸行」：这是我们学习的不是很久，在四十卷第六页的时候，那里有说这个事。「五支所摄不放逸行」：这个不放逸行归纳成为五种。「今唯依二而作是说」：现在这里说的第三难行戒，就是依那五种不放逸中的两种而作是说的。那两种呢？「谓先时所作不放逸行」，这是一种；「俱时随行不放逸行」，这是第二种，就是根据这两种说的。一共是五种不放逸行，就是一、前际俱行不放逸行，二、后际俱行不放逸行，三、中际俱行不放逸行，加这两种合起来就是五种。这两种不放逸行是什么意思呢？这下面解释。「谓我定当如如所应行，如如所应住，如是如是行，如是如是住，令无所犯；乃至广说。如如所应行，如如所应住，如是如是行，如是如是住，不起毁犯」：这是两种不放逸行，前面曾经讲过这个文，实在这也就是菩萨在事情没到来的时候，他先作意，就是要求自己决定是：身清净口清净心清净，先有这样的如理作意，等事情到来的时候就保持清净，是这样意思。「由是此说如是如是遍于一切行住作意，义应准知」：这句话就照前面那两个不放逸行去思惟就好了。

这个事情我们也不妨这样试验一下：就是从早晨起来，先作念：「我这一天内我的举心动念，不管是身口意，都保持清净。」你这样作意，就这样作，一直到晚间睡觉以前，一直保持内心清净。你试一试！我和人说话的时候保持内心清净，别人和我说话时候我也保持内心清净，看看怎么样？！这是难行戒。第一是自性戒，第二是一切戒，第三就是难行戒。现在下面是一切门戒，这一切门戒是第二科。分三科，第一

科征起。

黄二、一切门戒（分三科）　宇一、征起

云何菩萨一切门戒？

一切门戒是什么意思？

宇二、标列

当知此戒略有四种：一者、正受戒。二者、本性戒。三者、串习戒。四者、方便相应戒。

这是标列，标出来数目，也列出来名字。下面第四科随释。分四科，第一科正受戒。

宇三、随释（分四科）　宙一、正受戒

正受戒者：谓诸菩萨，受先所受三种菩萨净戒律仪，即律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。

「正受戒者：谓诸菩萨，受先所受三种菩萨净戒律仪」：就是谓诸菩萨，不是一个菩萨，很多的菩萨。「受先」：秉受前文所说的那个所受的三种菩萨净戒律仪。「即律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒」，这三种。那么这就叫作正受戒。就是菩萨受了戒了，当然这一句话就是这么说，但是你若正式去受戒的话，那就还有很多事情。下面第二科是本性戒。

宙二、本性戒

本性戒者：谓诸菩萨，住种性位，本性仁贤，于相续中，身语二业恒清净转。

「本性戒者：谓诸菩萨，住种性位，本性仁贤」：就是这么多的菩萨，他安住在种性位的时候，这话是说他还没有发无上菩提心，也没有受菩萨戒，也可以说也没有学习佛法，这个时候。这个时候他在种性位的阶段，是什么样子呢？是「本性仁贤」：他这个人原来，「本」就作原来讲，就是没有经过佛法的熏习，原来他的心性就是仁贤，就是很慈善的。「仁」者慈也；「贤」者善也，这个人的心性很慈善。「于相续中，身语二业恒清净转」：这本性仁贤是意业；下面身语二业，加起来就是三业。「于相续中」：就是这个生命体，在他这个生命体里面，在这个色受想行识里面，在眼耳鼻舌身意里面；前面本性仁贤是意业，现在还有身业和语业这二业，「恒清净转」，长时期都是很清净的活动，他在一切境界，在色声香味触法的境界上，在父母妻子儿女兄弟姊妹朋友，自己的事他人的事，他都是很清净的，他遇见什么境界，他都是很清净，都是很慈善的。这就叫作本性戒。看《披寻记》：

《披寻记》p1410：

本性戒等者：谓诸菩萨六处殊胜，有如是相从无始世展转传来法尔所得；是名本性住种性。于此位中虽未串习三种净戒，然性仁慈于诸有情不极损恼；又性贤善于同法者易可方住，是名本性仁贤。约所依身，名为相续，从无始来流转不息故。此说菩萨戒波罗蜜多种性相，如其所说，当知身语二业恒清净转。

「本性戒等者：谓诸菩萨六处殊胜，有如是相从无始世展转传来法尔所得」：这

个话是前面种性品说的。「谓诸菩萨六处殊胜」：六处就是眼耳鼻舌身意。一切众生都有眼耳鼻舌身意，菩萨也有眼耳鼻舌身意，但是他的眼耳鼻舌身意比一般的众生就是殊胜，就是高尚，和一般的人不同。什么不同呢？「有如是相」：有这样的相貌。「从无始世展转传来」：在佛法说这个时间向前推，没有开始那天，所以叫作无始，从无始世。「展转传来」：这个展转就是有一点曲折，不是没有什么变化，一直传到现在，不是这样子。比如说这个人原来是在天上死了，他的生命结束了，那么来到人间作人，他不是一直的，就是有点变化。但是变化而又不变化，就是有个不变化的东西传过来。这个眼耳鼻舌身意的果报有生老病死，就是有变化。以后又有一个生老病死出现，所以叫作展转。生命的展转，可是就传到现在来。「法尔所得」：就是自然地就得到这种功德，不是经过善知识的教导，自然地本来拥有这种东西。这个法尔所得就是本来有这种东西。「是名本性住种性」：这叫本性住种性；就是他原来的心里面就有这种种性安住在里面。这个种性这句话，或者就当作「因」字讲也可以；或者当作堪能性讲也可以。他有这个因。这个种，五谷或者是蔬菜的种子有堪能性，你放在土里边，它有阳光，有肥料，有水有风就这些资料，它就有堪能性生芽。有的众生他是菩萨种性，他就有这个堪能性能发菩提心、有堪能性修六波罗密，有堪能性大慈悲心广度化众生，有堪能性得无上菩提，是名为本性住种性。就是不是人为的，本来有的这种功能。

「于此位中虽未串习三种净戒」：在种性这个阶段，虽然他还没有来到佛法里面继续不断的学习佛法，学习三种净戒，他没有作这个事，没有遇见佛法嘛。「然性仁慈」：然而他的心就是仁爱慈悲，他对人都有爱心，都有慈悲心。「于诸有情不极损恼」：对于众生，众生是一个贪瞋痴不断活动的境界，那么这个菩萨他也是凡夫，也和这一切众生在一起，他遇见众生的这些迷迷糊糊颠颠倒倒的境界，当然随时也可能会侵犯菩萨，这些事情。但是菩萨本身「不极损恼」，他不会有大的恶心要去侵恼众生伤害众生。「不极」：不是有极大的损害众生的心和行为。「又性贤善于同法者易可共住」：这是说一般的情形。「然性仁慈于诸有情不极损恼」，这是表示也有损恼，也可能对众生有不友善的事情，但是不会太严重，是这个意思。「又性贤善于同法者易可共住」：这就不是一般的友情了，就是大家都发心学习佛法的人，所以叫作「同法」。和这样同法的人在一起同住的时候，「易可共住」，容易共住，他不斤斤计较，不是的。有一点什么事情他不计较，所以容易共住。「是名本性仁贤」：这就叫作本性仁贤，就是这个意思。这样说就是分两个意思来解释，一个是于诸有情不极损恼，这也是仁贤；于同法者易可共住，这也是本性仁贤，从这两部分来说。

「约所依身，名为相续」：「于相续中」这个相续是什么意思呢？就是约这个身体说的，叫作「相续」。「约所依身」，身是「所依」，什么是能依？就是一切的活动，不管你作什么事情，都要靠这个身体，这个身体死掉了，你什么事也不能作了。所以所有的事情都是这个身体作的，这个身是所依身。约这个所依身叫作「相续」。为什么呢？「从无始来流转不息故」：从无始以来，久远以来，一直在这里流转。流转这句话就是相续不断的意思，像水在流，白天也流，夜间也流，一直在那儿流。比如说车的轮子在路上滑，轮子一直转一直转，它不停下来。我们众生在这三界里面流转没有停止的时候，所以叫作相续。「此说菩萨戒波罗蜜多种性相」：这是说菩萨还没有发菩提心，他还没有学习佛法，他原来具足的种性相貌就是这样子，就是「本性仁贤」，就是这意思。 「于相续中身语二业恒清净转」，这是本性的相貌，就是他本性没有菩萨戒波罗蜜的相貌。「如其所说，当知身语二业恒清净转」：就是如论文上所说的，像前面这一段文。也像种性地那个地方说，当知身语二业常常的清净转。这是还没有受菩萨戒行菩萨道的时候，就是这样的。

宙三、串习戒

串习戒者：谓诸菩萨，昔余生中，曾串修习如先所说三种净戒；由宿因力所住持故，于现在世，一切恶法不乐现行，于诸恶法深心厌离；乐修善行，于善行中深心欣慕。

前面这两种戒，正受戒较容易明白，种性戒就是有点特别了。现在说到第三种叫作串习戒。串习又是什么意思呢？「谓诸菩萨，昔余生中，曾串修习如先所说三种净戒」：谓诸菩萨，「昔余生中」，不是现在，是过去的时候，在余生，在现在生的所余，就是过去生中。过去生中或者是在人间，或者在天上。「曾串修习」：曾经不断的修习如前所说的三种净戒，他学习过、受持过律仪戒，摄善法戒，饶益有情戒。

「由宿因力所任持故，于现在世，一切恶法不乐现行」：过去受过戒，也安住净戒的关系，所以现在就不同，那就和本性戒又进了一步。「由宿因力」：由过去生栽培的戒波罗密多的功德力，那个功德的力量所控制，那个功德控制他。谁是所控制的？就是这一念心。我们如果过去生中没有学习过佛法，我们就是杀盗淫妄作种种恶事，那么我们的一念心就被这些杂染的业障、烦恼所控制。这一念心它自己不自主的，坏东西来了它就随之去作恶事，那就是恶——种种杂染的烦恼所任持。 现在是说菩萨由过去生中曾经学习过佛法，受持过菩萨净戒，栽培了很多的功德，这个功德力来控制他这一念心，「所任持故」。这有什么相貌呢？就是「于现在世，一切恶法不乐现行」，就是现在，现在这时候他的眼耳鼻舌身意也是面向这个世界是五浊恶世，很多的恶事情，但是他不愿意作恶事，「不乐」，不欢喜作这些恶事。「于诸恶法深心厌离」：他看见这些染污的境界，他深深的不高兴，厌恶这些事情。「乐修善行，于善行中深心欣慕」：他欢喜作种种好事，利益众生的事，修学圣道的事，他欢喜作这个事。「于善行中深心欣慕」：他很诚恳的，有很大的勇猛心，心就是欢喜，「慕」，仰慕，也是欢喜，这修学善法有大功德，这些事非常好，非常有意义，他欢喜作这些事情。这就叫作串习戒，串习戒是这个意思。

宙四、方便相应戒

方便相应戒者；谓诸菩萨，依四摄事，于诸有情，身语意业恒相续转。

这是第四科，「方便相应戒」。什么叫作方便相应戒呢？「谓诸菩萨，依四摄事，于诸有情，身语意业恒相续转」。谓诸菩萨受了菩萨戒的时候，他就会学习四摄的这件事。「依四摄事」：这个依是遵循的意思，随顺佛陀教导菩萨学习四摄的事情。怎么样学习呢？「于诸有情，身语意业恒相续转」：对于诸有情‥‥，菩萨发阿耨多罗三藐三菩提心，就是饶益诸有情故，所以他身业语业意业，常常相续的要利益众生，这就是四摄。这就叫作方便相应戒。这个串习戒是说过去栽培了这样的功德，那个功德就是传到现在来的相貌。现在这个方便相应戒是受了菩萨戒以后行菩萨道的相貌。看《披寻记》：

《披寻记》p1410：

方便相应戒等者：约四摄事，说名方便。此复有四：一、随摄方便，二、能摄方便，三、令入方便，四、随转方便。方便所摄身语意业，于诸有情能正摄受调伏成熟；由是故名方便相应戒，如力种性品说。（陵本三十八卷二十二页）

「方便相应戒等者：约四摄事，说名方便」：四摄这句话就是四个方法，用四个方法来接引众生来到佛法里面来。这个四摄就叫作方便，方便就是接引众生的方法。四摄就是布施爱语利行同事，这四种。「此复有四」：这个方便有四种不同。第一个是随摄方便，就是用财去接引众生，以财作媒介物。随顺那个因缘，用财来引导众生，那么就是随摄方便。「二、能摄方便」：第二就是爱语，爱语就是为他宣说佛法，佛法叫作爱语。因为佛法叫众生「诸恶莫作，众善奉行，自净其意」，这真实是爱护众生的语言。说「能摄方便」，这个是有堪能能引导他来悟入圣道。用钱来接引众生只是和他建立一个良好的关系而已，真实能让他得到佛法的好处，那是要宣扬佛法才可以。爱语是方便。布施、爱语、利行，「三、令入方便」：令入方便是利行，「利」就是出世间的涅盘，「行」就修八正道，修学六波罗蜜，修学戒定慧，那么叫作行。由这样的戒定慧的学习，就能悟入圣道了。前面能摄方便实在是属于解，它能

让他明白佛法，破除他的疑惑，令他对佛法有信心，这是能摄方便。令入方便呢，他对佛法明了以后，他修学戒定慧，由闻思修得无生法忍，就叫作入。「四、随转方便」：随转方便什么意思呢？菩萨依四摄用佛法来引导众生，菩萨也这样作。「我叫你学习佛法，我不学习佛法；我叫你修习戒定慧，我不修习戒定慧」，这样不可以。菩萨自己也是随顺这样子用功修行，也是修习佛法，也学习戒定慧，叫随转。大家共同的、一样的活动，都是随顺佛法，一方面学习佛法，一方面也修学圣道，这叫作转。

「方便所摄身语意业，于诸有情能正摄受调伏成熟」：这四种方便所摄的身语意业，身业语业意业都是布施爱语利行同事。「于诸有情能正摄受调伏成熟」：菩萨能这样作的话，那就对于一切有情能有这种功德，能正引导他们相信佛法，然后学习佛法来调伏烦恼，然后修学圣道能成熟善根。「由是故名方便相应戒，如力种性品说。（陵本三十八卷二十二页）」：我们已经学过了。那么这叫作方便相应戒，就是行菩萨道了的意思。

黄三、善士戒（分三科）　宇一、征

云何菩萨善士戒？

前面是一切门戒，正受戒、本性戒、串习戒、方便相应戒，这叫作一切门戒。这下边第三科是善士戒，分三科，第一科征。云何菩萨善士戒呢？这是问，下面第二科标。

宇二、标

当知此戒略有五种。

这个戒简略的说，有五种不同。这是标出来数目。下面第三科列出名字来。

宇三、列

谓诸菩萨，自具尸罗、劝他受戒、赞戒功德、见同法者深心欢喜、设有毁犯如法悔除。

就这五种，这五种戒叫作善士戒。第一种「谓诸菩萨，自具尸罗」：那就是他自己欢喜要受菩萨戒。然后第二种劝别的众生也受菩萨戒。 第三种赞叹受戒的功德。第四种「见同法者深心欢喜」：看见大家同一志愿学习佛法，心里面是特别的欢喜。
「设有毁犯如法悔除」：说是自己也受戒，也劝别人受戒，但难免有的时候失掉正念了，有违犯戒的事情了，那不要紧，「如法毁除」，随顺佛的教导忏悔，除灭这犯戒的罪过。那么这是五种。看《披寻记》：

《披寻记》p1410：

自具尸罗等者：谓自离杀生乃至离邪见，是名自具尸罗。若以此事劝进他人，是名劝他受戒。若即于彼以无量门称扬赞述，是名赞戒功德。若见离杀生者乃至离邪见者深心庆悦生大欢喜，是名见同法者深心欢喜，如决择分说。（陵本五十三卷四页）此由善行所摄而受律仪，是故得名善士戒。于五种中，已说前四，余后一种，如文易知。

「自具尸罗等者：谓自离杀生乃至离邪见，是名自具尸罗」：他这么讲。自己远离杀生乃至邪见，这是离十恶业，不杀生不偷盗，若是在家菩萨就是不邪淫，还有妄

语、恶口、绮语、两舌，远离这四种过失，内心不贪欲瞋恚不邪知邪见，加起来十种，是名自具尸罗。这个远离十恶法修学十善法，也可以在佛前举行一个仪式，也可以先忏悔，然后归依佛归依法归依僧，然后「我弟子从今日始，不杀生不偷盗不淫欲。」就是依十善法这么说。这么举行一个仪式比较好。

「若以此事劝进他人，是名劝他受戒」：就是要远离十恶法，劝进别的人，劝导他们进一步远离恶法修学善法。原来社会上的人，如果是在学校读书的话，只是学习将来在社会上发财的方法，各种专业知识，只是学习这些事，没有学习什么叫作善？什么叫作恶？那这个人将来就是只要有利可图，这件事就要作了。什么叫作善恶，我不知道！多数是这样子。但是现在来到佛教里边来，这件事要有简别，恶法不可以作，善法才可以作，所以这就是进步了，来到佛法里就是进步了。劝进他人，「是名劝他受戒」。

「若即于彼以无量门称扬赞述，是名赞戒功德」：若是这位菩萨有大智慧，「于彼」，远离十恶法修学十善法叫作「彼」，「依无量门」，依无量不同的立场，「称扬赞述，是名赞戒功德」，称扬善法的功德，赞叹十善法的功德，是名赞戒的功德，以无量的门。我姑且说两个门：就是用因果门来赞叹；「你恶法不可以作，作了要到三恶道去，善法可以作，你就可以在人天享福了」。那么就是远离恶法修学善法，在因果上我们应该这样作。这是一个门；再用慈悲的立场来说。要有慈悲心不要杀生，杀生就不慈悲了；不要偷盗，偷盗就是不慈悲了；你不要邪淫，不要妄言绮语恶口两舌，若有慈悲心这些事都不该作，因为这些事情都是伤害众生的。你对他说谎话，那就是不慈悲他嘛！妄言绮语恶口两舌都是不慈悲。所以站在慈悲的立场，这些事都不可以作。所以若是能够学习慈悲心，这个戒也容易守护清净，要想办法增长慈悲心。

「若见离杀生者乃至离邪见者深心庆悦生大欢喜」：这就是生欢喜心，「若见离杀生者乃至离邪见者深心庆悦生大欢喜是名见同法者深心欢喜」。我看经上说一个故事：国王有慈悲心，他对老百姓也非常爱护，当然慈悲心的人表面上看就是软弱，你打我一槌，我就是忍受了，我不还手打你，这看上去就是软弱了。你若用拳头打别人，这个人就是英雄。但是那个受打的人忍受而不打，不还报那么就是软弱了。这样慈悲心强的人作了王亦复如是。说邻国的国王发动军队把这国家占领了，而这国王不抵抗，他的大臣都是「我们也有军队嘛！我们可以和他对抗！」说：「不要因为我要作国王，使令老百姓丧失生命、财富，不要这样作。他来也好嘛！他愿意来这里统治国家，一样嘛！我退下来。」但是事情还不是那样子，邻国国王来到这儿，把这国王捉住了就要杀掉他，他也接受这件事，但是他对儿子说：「不可以报仇！他杀掉我不要紧，你将来不可以报仇！」告诉他的儿子。他儿子还是小的时候，可是这个时候，就是被杀掉以后，这事情完了，邻国国王就在这里统治了。他的儿子还小，但是他的母亲是大智慧人，栽培他的儿子读书，学习种种的技艺，学习什么技艺？弹琴弹得非常好。他就是想要报仇，因为他有这个技艺，他就是有名了，国王也愿意听，就请他来，哎呀！这琴弹得非常好，那么他就要常在这里为国王服务，到那儿去都带他去。这一天国王出去游行，就是疲倦了，就躺在弹琴的年轻人的腿上就睡觉。他就拿着一个宝剑，「哎呀！我父亲输了，我要报仇！」连续三次，就把剑丢掉了。而这国王醒了，「将才我作了恶梦了。」说是什么恶梦呢？说：「我以前杀掉那国王的儿子拿剑要杀我三次没有杀！」弹琴的这个孩子说：「你这梦是对了，就是我！」然后他受到感动，这国王就把这国家「好！还给你！」就撤退了。

所以这上面说这个事情。「以无量门称扬赞述，是名赞戒功德。若见离杀生者乃至离邪见者深心庆悦生大欢喜，是名见同法者深心欢喜，如决择分说。（陵本五十三卷四页）」那上说。这个故事，我们说讲个故事好像也不算什么了不起，但是这是佛法的慈悲精神，不杀害众生，就是父母被害了都不报仇。好像是梵网经提到，好像是我们的国王被人杀害了，好像是怎么的。就是这个慈悲心这样子。现在我们用佛教慈悲的精神看这个世界上，就是不慈悲。就是用这样的态度来处理事情，这和佛教精神

完全是不一样的。

「此由善行所摄而受律仪，是故得名善士戒」：这样说呢，就不是说已经相信佛教了，依据佛法的受戒仪轨去受戒，不是那样意思，这是世间的善法，不管有没有佛法，而这个善法是世间常有的事情。是故得名善士戒。「于五种中，已说前四」：自具尸罗、劝他受戒、赞戒功德、见同法者深心欢喜。「余后一种」，就是设有毁犯如法悔除，「如文易知」。这是善士戒，下边是一切种戒，分三科，第一科是征。

黄四、一切种戒（分三科）　宇一、征

云何菩萨一切种戒？

这是征。下面第二科，标。

宇二、标

当知此戒以要言之，六种，七种，总十三种。

这叫作一切种戒。看《披寻记》：

《披寻记》p1411：

六种七种总十三种者：此菩萨戒，从其自性乃至清净总有九相；然于一切相中分数渐增，乃至最后增为十种，如文可知。今于此中一切种相，依次第数，增六增七皆此所摄，是故说言六种七种总十三种。由是次第乃至增十，总成九相。

「六种七种总十三种者」：六和七加起来就是十三种了。「此菩萨戒，从其自性乃至清净总有九相」：现在是戒品，这戒品说菩萨戒，「从其自性」，从第一种就是自性戒，第二种一切戒，第三是难行戒，第四是一切门戒，善士戒、一切种戒、遂求戒、二世乐戒、清净戒，「乃至清净总有九相」，这菩萨戒总有九个相貌。「然于一切相中分数渐增，乃至最后增为十种」：可是在这九种戒里边，就是一切相中，「分数」，每一种都不是单一的，或者是十种，或者是五种，或者六种，或者七种，乃至最后，就是清净戒，最后增为十种，由一二三四五这样增加到十种，「如文可知」，这文上都列出来了，我们一看就知道了。「今于此中一切种相，依次第数，增六增七」：现在在一切种戒这个地方，这是第四科一切种相，「依次第数」，依这个一二三四的数目，向前增增到六，又增到七，「皆此所摄」，虽然说六说七，也还都是属于一切种戒所摄的。「是故说言六种七种总十三种」。「由是次第乃至增十，总成九相」。这前边是这两科，一个是征，一个是标，现在第三个是解释。分两科，第一科是先说六种。

宇三、释（分二科）　宙一、六种

言六种者；一、回向戒，回向大菩提故。二、广博戒，广摄一切所学处故。三、无罪欢喜处戒，远离耽着欲乐自苦二边行故。

「言六种者；一、回向戒，回向大菩提故」：什么叫作回向戒呢？就是你持戒心里面要有一个意愿。什么意愿呢？是大菩提，就是无上阿耨多罗三藐三菩提，这是你想要成就的。「回向」这两个字我是讲过好多次了，但是我现在还要讲，当然就是重复了。「向」就是志向，就是人的志愿，我想要作医生，你读书的目的是什么？我想要作医生我想要为人民服务，使令他们身体健康没有病痛，这个志愿是很了不起。我想要作律师，我想要作会计师，我想要发财，我想要作总统，那么都叫作「向」。现

在你来到佛法里边的时候，你要有一个更伟大的意愿，要把原来的意愿回转一下。原来的意愿是：「我是去为人民服务！」我作医生也好，我作律师也好，乃至我作国家领导人，都是为人民服务，这话非常好！国家没有律师也不可以，没有医生也不可以，最低限度须要这些事。但是其中一件事情，要诚恳！要说真实话！你完全是为人民服务吗？你不为你自己的利益着想吗？所以说真实话，你真实是为人民服务，不为自己着想吗？所以若说真实话，有可能我不是为人民服务，是为自己服务。当然聪明人会隐藏自己，他自己的心里话他不说，就另外说一句话，那是说谎话，我们不算数。若说真实话的话，你是凡夫都有我我所，那有说放下自己的？都是为自己服务。

现在说回向，不要有这个我我所，是为得阿耨多罗三藐三菩提，要饶益一切众生的，是用诚心发这个愿，这叫作回向大菩提故。真实的，不是说谎话，说谎话那不是佛教徒所应该的事情。但是我们也可以约另一个门，另一个立场来说这件事。比如说我现在的意愿要学习《瑜伽师地论》，这就是一个意愿。「回向大菩提」是总相说的，你不管是学习戒也好，学习定也好，学习慧也好，都是为得无上菩提，这是约总说的。若个别说呢，我这个时期是学习《瑜伽师地论》，这是我的意愿，这是现实，现实是这个事情。我学习《瑜伽师地论》的内容是什么呢？就是要知道声闻道的次第和大乘菩萨道的次第，就是这两件事。我有了这样的意愿，我愿意把这两个道次第学习圆满，要发这个愿。若这样发了愿呢，那其它的事都是小事，这件事是我唯一的大事。我看这也是应该的。或者这个时期我要学习静坐，所以有个意愿。那为什么要学习静坐？要得无生法忍，我为了要得无生法忍，我要学习静坐。那我立这个愿，那就有很多的苦要受：坐在那里腿疼，腰疼，头疼，要减少睡觉，要减少饮食，这就有点违犯了我们日常的习惯。违犯了习惯心里面不高兴的，很辛苦！但是不怕！我一定要这样作。那么就叫作回向。

「二、广博戒，广摄一切所学处故」：一切所学的戒，都能够摄受在这里。前面说回向戒，就是你为什么要持戒？「为得无上菩提故！」那么这叫作回向戒。「二、广博戒，广摄一切所学处故」。声闻道次第所学习的戒，其实就是一个摄律仪戒，没有饶益有情戒，没有这个意思。也没有摄善法戒，都不具足，只有一个摄律仪戒。可是里边多少也有一点摄善法戒，也有一点饶益有情戒，但是那不是主要的，它主要的是学习律仪戒是得涅盘。只要能符合了这个目标就好了，那个功德我不作也可以。就是有一个比丘，看见一个女人掉在水里要淹死了，那比丘说：「你认你的命吧！」他不肯去救他。因为一救就可能犯比丘戒，所以你这样不救不算犯戒。比丘戒是这样。当然这也是众生的根性如此，所以佛也就宣说这样声闻乘的佛法。若是菩萨戒是广说一切所学处故，那就是很多很多的善法都要学习，要饶益一切众生。说菩萨原来也是凡夫也可能作不到，作不到也要作，你要充实自己，逐渐的改造自己，你达到一个程度，一切众生都可以利益，能饶益一切有情，能积聚一切善法，都能作。所以菩萨戒是广摄一切所学处。

「三、无罪欢喜处戒」：没有罪。这条戒是什么呢？这下面解释一下。「远离耽着欲乐自苦二边行故」：前面两条这是简单的解释一下。这无罪欢喜就是也没有罪，也没有欢喜，这个戒。「远离耽着欲乐」：就是没有罪，也远离「自苦二边行故」。远离「自苦」，自己给自己苦头吃，那就是外道修苦行，远离耽着欲乐，远离自苦，苦和乐是二边，远离这两边行故，所以叫作无罪欢喜处戒。看《披寻记》：

《披寻记》p1411：

三无罪欢喜处戒等者：远离耽着欢乐行边，由是得名无罪处戒；远离受用自苦行边，由是得名欢喜处戒。

「三无罪欢喜处戒等者：远离耽着欢乐行边」：「耽着」，就是爱着，爱着「欢乐行边」，就是欲乐这些世间上的色声香味触法。「由是得名无罪处戒」：远离耽着

欢乐行边，实际上就是一个罪过的境界，现在你远离了，由是得名无罪处戒。「远离受用自苦行边，由是得名欢喜处戒」：你不受苦恼就是欢喜了，那么这个欢喜是对于修苦行说的。这个罪是对耽着欲乐说的，没有罪，不去修苦行，这叫作欢喜。这是一种戒，这是第三无罪欢喜处戒。可见佛法是中道，不要太吃苦头，但是你也不要太放纵自己，一定要要求得很多，我要特别的快乐，这不应该。

四、恒常戒，虽尽寿命亦不弃舍所学处故。五、坚固戒，一切利养恭敬他论本随烦恼，不能伏故不能夺故。

「四、恒常戒，虽尽寿命亦不弃舍所学处故」：这是恒常戒，长期的要持戒。虽然尽了寿命，「亦不弃舍所学处故」，也不弃舍所持的戒。这个「虽尽寿命」，虽然这时候要死了，还是持戒，他持戒清净。「五、坚固戒，一切利养恭敬他论本随烦恼，不能伏故」：这持戒持的要坚固，就是利养恭敬的事情，能动摇你持戒的清净心，令你不持戒，那就不坚固了，这个利养和恭敬。「他论」：别人有特别的一种异论，这也能动摇你持戒的清净心。「本随烦恼」：烦恼有两种，一是根本烦恼，一个随烦恼。根本烦恼是特别重的烦恼，随烦恼是轻微的烦恼，就是根本烦恼的等流，所以叫作随烦恼。这两种烦恼「不能伏故」，不能屈服你持戒的清净心。这贪烦恼来了，持戒的心就没有了，那就是屈服了。现在烦恼不能屈服。这个利养恭敬是引起你贪烦恼生起的一个境界；他论就是佛法以外邪知邪见的异论，那就是见论。利养恭敬是爱论，他论是见论。也都是烦恼，但是引起你生起烦恼的境界。加个本随烦恼，正是说你内心的烦恼。「不能夺故」：不能夺你持戒坚固的意愿。看《披寻记》：

《披寻记》p1411：

五坚固戒等者：谓此净戒不为一切之所摧伏，不为一切之所引夺，名坚固戒。言一切者，略有三种：谓一切利养恭敬、一切外道异论、一切本随烦恼。由坚力持，说不能伏；由具胜解，说不能夺。

「五坚固戒等者：谓此净戒不为一切之所摧伏」：就是你持戒清净这样的德行，不为一切的境界所摧伏所破坏。「不为一切之所引夺」：不能把你的心夺去了。名坚固戒。言一切者，略有三种：谓一切利养恭敬是一种，一切外道的异论是一种，一切本随烦恼是一种。「由坚力持，说不能伏」：由于你持戒的心力特别的坚固，所以那三种境界不能屈服你。「由具胜解，说不能夺」：由于你对于持戒，不是相信别人的话，而是你自己有高深的智慧，认为你应该要持戒，所以外边的邪知邪见，不能够夺取你持戒的意愿。

六、尸罗庄严具相应戒，具足一切戒庄严故。尸罗庄严，如声闻地应知其相。

「尸罗庄严具相应戒」：这是六种戒里的最后一种，叫作尸罗庄严具相应的戒。这话怎么讲呢？「具足一切戒庄严故」：你受了戒的人，你能具足的守护你所有的戒，这就叫作庄严。如果你犯戒就是丑陋了，就是这个意思。「尸罗庄严，如声闻地应知其相」：尸罗是印度话，中国话就是戒。这个戒能令你相貌庄严，这个道理「如声闻地应知其相」，声闻地说了这件事。看《披寻记》：

《披寻记》p1411：

六尸罗庄严具相应戒等者：声闻地中作如是言：问：何缘世尊宣说尸罗名庄严具？答：诸余世间耳环指环腕钏臂钏及以宝印金银鬘华妙庄严具，若有成就幼稚黑发少年盛壮姝妙形色而服饰之；少增妙好。乃至广说戒庄严具于一切类于一切时若有服者，皆为妙好，是故尸罗名庄严具。（陵本二十二卷十三页）

「六尸罗庄严具相应戒等者：声闻地中作如是言」：这样说。「问：何缘世尊宣说尸罗名庄严具」：什么因缘佛这么说呢？「答：诸余世间」：就是佛法在世间的流行，相信佛教的在家佛教徒，出家的佛教徒，这也是个世间。这个「诸余世间」，就是佛教以外，那个世间上也有庄严具，什么庄严具呢？「耳环」：耳上戴着环，「指环」：手指上戴个环，「腕钏臂钏」：这个手腕上也戴个环，这个臂也是戴个环，「及以宝印金银鬘华妙庄严具」：或者用宝作印，或者是金的或者银的鬘华，金花银花组成个鬘华，这就叫作妙庄严具。「若有成就幼稚黑发少年盛壮姝妙形色而服饰之」：假设有的在家人，他这个时候是成就幼稚，就是幼童的时候，或者头发是黑的还没有白，这时候年纪是少年，或者少年再几岁就是盛壮的壮年了，「姝妙」，少年壮年的时候，这个身相庄严姝妙，特别美好，有美好的形色。身形也美妙，颜色也是庄严，「而服饰之」，这样的人他服饰耳环指环腕钏臂钏及以宝印金银鬘华等妙庄严具，「少增妙好」，他少少地增加了多少好，这个看上去感觉满意。「乃至广说戒庄严具」：前面声闻地说到这些，乃至到后面又说了很多戒庄严具。「于一切类于一切时若有服者，皆为妙好」：我们佛教徒也不戴耳环也不戴指环，这些庄严具都没有，但是我们也有庄严具，什么呢？就是戒。你能持戒，戒就是庄严具。「于一切类」：对于世间上的一切类，各式各样人戴的庄严具，「于一切时」，佛教徒若是服这戒的庄严具，「皆为妙好」，那都是好的，要强过超过世间的庄严具。「是故尸罗名庄严具」：尸罗就叫作庄严具。「（陵本二十二卷十三页）」：那里有讲这件事。

宙二、七种

言七种者；一、止息戒，远离一切杀生等故。二、转作戒，摄一切善故，饶益有情故。三、防护戒，随护止息转作戒故。四、大士相异熟戒。

前面说是六种是这样的，下面说七种。「言七种者；一、止息戒，远离一切杀生等故」：止息就叫作戒。什么原因呢？远离一切杀生偷盗这些恶事故，所以叫作止息戒。「二、转作戒，摄一切善故」：转作戒，就是一样一样的你去活动，你去作这件事，这也是戒。我作了这样的功德以后，展转的又作另外一种功德，所以叫作转。

「摄一切善故」：就是你能成就很多很多的善法，这也叫作转作戒。「饶益有情故」：作一切善，同时也是作一切饶益有情的善法，这都叫作转作戒。「三、防护戒，随护止息转作戒故」：这个防护戒，预防保护，保护自己的戒，不要违犯。「随护止息转作戒故」：随顺各式各样的因缘，要保护这止息戒清净，保护这转作戒的清净，那就叫作防护戒。这个防护戒当然也有深有浅，深一点说实在就是修止观，修止观调伏烦恼，你烦恼调伏了断灭了，那持戒自然就是清净了，所以也可以叫作防护戒。「四、大士相异熟戒」：大士就是大人，这一切大菩萨，这是佛称之为大士。他那个庄严相的果报，也是由戒而成就的，所以叫作「大士相异熟戒」。看《披寻记》：

《披寻记》p1412：

四大士相异熟戒者：即大士相名为异熟。此略有八：一者寿量具足、二者形色具足、三者族姓具足、四者自在具足、五者信言具足、六者大势具足、七者人性具足、八者大力具足，如自他利品释。（陵本三十六卷一页）由戒是此异熟之因，是故名大士相异熟戒。

「四大士相异熟戒者：即大士相名为异熟」：这三十二相八十种好，那就是果报，所以名为异熟。「此略有八」种不同。现在这个地方说的这个大士相，也是包括三十二相，但是列出来情形有点不同。「一者寿量具足」：就是寿命长而没有缺少，所以叫作寿量具足。「二者形色具足」：形貌颜色也是具足，很多人「众所乐见」。「三者族姓具足」：就是生豪贵家了，这种人。「四者自在具足」：那就是有大财富有大眷属的这种人，那么他自在力就具足了。「五者信言具足」：他说出来的话人家

都相信，别的人对他都相信，就是他说谎话人家都相信，这是一种果报，他前生常说真实语，所以今生他说出来的话人家都相信，他不说谎话。「六者大势具足」：有大势力特别具足，在社会上地位高，财富特别多，而且他有各式各样的技能。譬如说他是建筑师，他是工程师，有大富贵的境界，这是大势具足。「七者人性具足」：这一共是八种，前面在自他利品已经解释过了，陵本三十六卷一页。那一段文上，那就是特别的赞叹男人，这个人性单指男人说的，就不说女人，它就是这个意思，「人性具足」。那上面说，就是你劝女人厌离女身欢喜得男身，你就人性具足。或者一个男人要失掉了男性的话，你帮助他不要失掉，那么你就容易人性具足，你保持男身不失坏。「八者大力具足」：这个大力具足看文上的解释，就是身体特别健康，不能说完全没有病，病痛特别少，而身体特别健康。身体特别健康，身体的力量大。我们看这个《三国志演义》，你看关羽、张飞、赵子龙，你看这个吕布，典韦、曹操的这些将军，那些人就是力量大，身体健康。为什么会这样子呢？你常常请人吃饭，将来你容易身体健康。因为吃饭身体就是有力量，若不吃饭身体没力量。就是供养三宝多作功德，就是大力具足。「如自他利品释。（陵本三十六卷一页）」。「由戒是此异熟之因，是故名大士相异熟戒」：这些令人满意的境界，一共是说了八种，这都是由戒成就的。这八种令人满意的境界都是果报，这果报从那儿来的呢？由持戒来的，戒是此异熟之因。「是故得名大士相异熟戒」，这是约果报说，你持戒将来会得到这果报。

五、增上心异熟戒。

这个戒实在来说就是定共戒。我们看这下面的解释：

《披寻记》p1412：

五增上心异熟戒者：由于尸罗善清净故，便无忧悔；无忧悔故，欢喜安乐；由有乐故，心得安定，由是得名增上心异熟戒。

「五增上心异熟戒者：由于尸罗善清净故」：由于这个补特伽罗他持戒清净的关系，「便无忧悔」，你若犯戒，你心里面就忧悔，你不犯戒，心里面就不忧悔这件事。「无忧悔故，欢喜安乐」：没有忧悔心情就是安乐自在。「由有乐故，心得安定」：由于你持戒清净，没有忧悔而有安乐，所以也就容易得定；由增上戒得增上心，戒能增上心，你若持戒清净，使令你容易得定。「由是得名增上心异熟戒」：由这个理由，就叫作增上心异熟戒，就是你得到定了。什么叫作增上心？就是得定。「定异熟戒」，就是定共戒；定是一个果报，由因而得定。你由修止而得定，止就是因，定就是果。得了定以后，你的戒自然是清净的，所以叫作增上心异熟戒。

六、可爱趣异熟戒。

看《披寻记》：

《披寻记》p1412：

六可爱趣异熟戒者：谓由此戒增上力故，唯于可爱趣中受增上生，若在凡地，即于人中生剎帝力大富贵家，若婆罗门大富贵家，若诸长者大富贵家，若生所余豪贵大富多诸财穀库藏等家，乃至能生天趣所当生处。若已入地，始从第一极欢喜住乃至第十最上成满诸菩萨住，如其所应差别受生，如住品中广释。（陵本四十七页）由是得名可爱趣异熟戒。

「六可爱趣异熟戒者：谓由此戒增上力故，唯于可爱趣中受增上生」：「谓由此戒增上力故」，就由于你持戒清净的增上力，就是强大的力量；持戒清净它有强大的力量。这个强大的力量是什么意思呢？「唯于可爱趣中受增上生」：由于有这个力

量，你唯独在可爱乐的果报中「受增上生」，就是不会到三恶道去受苦，一定是在人间或天上，你得到这样果报，这果报是特别殊胜的，就叫作「增上生」。「若在凡地，即于人中生刹帝力大富贵家」：若是你现在还没有得圣道，你还在凡夫的地位，那你的可爱趣异熟戒的力量，「即于人中生刹帝力」，就是到王族里边去了，或者是大富贵的家，「若婆罗门大富贵家」，就是读书的人大富贵家，「若诸长者大富贵家」，就是有道德的人的大富贵家。「若生所余豪贵大富多诸财穀库藏」：你若是持戒清净，这个力量或者生其它所余的，前面那几种剩余的豪贵大富，「多诸财谷」，多财多谷，「库藏等家」。「乃至能生天趣所当生处」：你在凡地的时候有两种可能，你持戒清净是在人间刹帝力大富贵家等。或者是生到「天趣」，生到天的果报中，「所当生之处」。如果你持戒清净，多少有一点静坐的功夫，你有欲界定或者未到地定，能够生到欲界天。如果你没有静坐的功夫，那就四王天或帝释天了，所以「乃至能生天趣所当生处」。

「若已入地，始从第一极欢喜住」：若是你持戒，同时你能修止观，你见到法性入初欢喜地了，入法性地了，那你就是从「第一极欢喜住」，就是欢喜地，「乃至第十最上成满诸菩萨住」，这是第十法云地，这是十地。「如其所应差别受生」：随你所修行的差别境界，你现在的这个境界是初得无生法忍，那你就到初地去了；若再用功修行，到二地、到三地、到四地，乃至到第十地，那么「第十最上成满诸菩萨住」。「如其所应差别受生」：如你所修学的圣道成就的差别境界所适应的，就到那地方受生。「如住品中广释」。住品是那里呢？「（陵本四十七页）由是得名可爱趣异熟戒」。

七、利有情异熟戒。

这是第七，前面是六，这是第七。看《披寻记》：

《披寻记》p1412：

七利有情异熟戒者：谓诸菩萨由戒为先，修十一种利有情业，于诸有情有哀怜心有悲愍心有亲爱心，即由如是串习增上力故，于今现在安住自性能利有情，由是得名利有情异熟戒。

「七利有情异熟戒者：谓诸菩萨由戒为先，修十一种利有情业」：前面约有情戒一共分十一条戒，就是这个利有情戒。「于诸有情有哀怜心有悲愍心有亲爱心」：对于诸有情作恶事，你看见有情作恶事，你有哀愍心。「有悲愍心」：你看见有情受苦的时候，你有悲愍心。「有亲爱心」：对于这一些有情不管是受苦，作恶事或者是作善事得善果报，你都有亲爱心，有悲心也有慈心。「即由如是串习增上力故，于今现在安住自性能利有情，由是得名利有情异熟戒」：「串习」这个话很有意思，就是不是一下子短时间成就的，你要不断的，「串习」就是连续不断地去学习。这样子你才能够有强大的清净的力量。「于今现在安住自性能利有情」：「现在安住自性」，不必要特别的去观想，自然心里面就清净，自然心里面就有慈悲，就是安住自性能利有情。「由是得名利有情异熟戒」。

黄五、遂求戒（分四科） 宇一、征

云何菩萨遂求戒？

「云何菩萨遂求戒」，这是第五科：前面是第四科：一切总戒，有六种、有七种的不同，这里的遂求戒呢，分四科，第一科是：征。「云何菩萨遂求戒？」这个遂求戒，它的含义是什么呢？下面：标，就是回答了。

宇二、标

当知此戒略有八种。

「当知此戒略有八种」，这是标出来，这个戒的差别有八种不同。下面第三科：解释。分两科，第一科是：由审思惟。又分两科，第一科：举于自所。就在自己这方面审思惟。

宇三、释（分二科） 宙一、由审思惟（分二科） 洪一、举于自所

谓诸菩萨自谛思惟：如我希求，勿彼于我，现行断命，不与而取，秽欲邪行。虚妄、离间、麤恶、绮语，手块杖等，诸非爱触，加害于我。我求是已，他若相违而现行者，我求不遂我意不悦。

「谓诸菩萨自谛思惟」，这个遂求戒的含义，就是诸菩萨，在自己这一方面很认真的思惟观察，怎么样思惟呢？「如我希求，勿彼于我，现行断命，不与而取，秽欲邪行」，这个「遂」是成就的意思，我有所求，能够成功，叫做「遂求」。现在说「求」，如我自己，我的心有所希望，有一件我希望的事情，也就是有所求的事情，求什么事情呢？「勿彼于我，现行断命」，那些人他不要对我「现行断命」，不要杀死我，我希望那些人对我不要做这件事，不要中断我的生命。「不与而取」，我有一些财富，我没有与，他就拿走了，我都不要这样子，我希望不要对我这样子。「秽欲邪行」，不希望有「欲邪行」的这件事。「虚妄、离间、麤恶、绮语」，不希望那些人对我说谎话、说离间语、说麤恶语、说绮语，都不要这样子。「手块杖等，诸非爱触」，我也不希望别人用「手」来打我，或者是用「块」来打我，或者是用「杖」，或者是用刀，或者是用什么，这些不可爱的攻击，「加害于我」，都不要来伤害我。这个地方一共就是八种。

「我求是已，他若相违而现行者」，我对于别的人希望这样子，但是对方不满我意，不随我意，是相违的，和我的希望是相违的，也现出来行动，这样子呢，「我求不遂」，我的希望就没成就，「我意不悦」，我心里也不欢喜。这是第一段：举于自所，在自己这方面的思惟。下面第二段：例于他所。

洪二、例于他所

如我希求，他亦如是，勿我于彼现行断命广说乃至恶触加害；彼求是已，我若相违而现行者，彼求不遂彼意不悦，我之所作，若有令他所求不遂意不悦者，何现行为。

「如我希求，他亦如是」，如我有这样的希求，别的人也一样，和我一样「亦如是」，「勿我于彼现行断命广说乃至恶触加害」，别人也是这么想，「我于彼现行断命」，我不要对他「现行断命广说乃至恶触加害」，也和我有同样的希望。「彼求是

已，我若相违而现行者」，他希望我不要做这些事情，但是我不随顺他的意思，与他的愿望相违，而「现行断命」，我就去杀盗淫妄这些事情，「彼求不遂」，他的希望也就没成功，「彼意」也就不喜悦了，就是自己是这样子，别人也是这样子，彼此都是一样的。「我之所作，若有令他所求不遂意不悦者，何现行为」，我所做的事情，影响了别人的意愿，我做的事情，假设有几种事情，使令别人所希求的不能兑现，别人心里不欢喜，「何现行为」，那我为什么要那么做呢？这是分这么两段。

宙二、令不现行

菩萨如是审思惟已，命难因缘，亦不于他现行八种所求不遂不悦意事。

「菩萨如是审思惟已」，前面这两段合起来，叫做「审思惟」，就是很深刻地去思惟这件事，现在这第二科：令不现行。「菩萨如是审思惟已，命难因缘，亦不于他现行八种所求不遂不悦意事」，这样子观察了以后，不要说是轻微的事情，就是生命都保不住了，这样灾难的因缘，「亦不于他现行八种所求不遂不悦意事」，也不会对于别人现出来这种行动，就是八种所求不遂，不悦意的事情，都不做，不做这个事情。这是：令不现行。

宇四、结

如是八种，说名菩萨遂求戒。

「如是八种，说名菩萨遂求戒」，这是总结，结束这段文。前面这八种，这就叫做菩萨遂求戒，菩萨遂求戒是这个意思。看这个《披寻记》：

「勿彼于我现行断命等者：谓于身语恶不善业有所造作」，身有三种恶，语有四种，那么加起来就是七种「恶不善业有所造作」，「是名」叫做「现行」。「此中前七不善业道，如文易知」，这个地方说是八种，前七种就是：身三、口四，「如文」所说的是容易知道。

「诸非爱触，略有八种」，这个「非爱触」，有八种，这下面文上说的：「手块杖等，诸非爱触」，但是这《披寻记》上说「略有八种」，那八种呢？「谓手触触」，这个「手」，名之为「触」，就是能触，还有一个所触，用「手」来攻击那个所触的地方，那么叫做「手触触」，这是一。还有「块触触」，或者用石头，或者用土块在攻击对方，这也叫做「触触」。或者是「杖触触」，或者「刀触触」，还有「冷触触」、「软触触」，还有「饥触触」，还有「渴触触」，这就是八种，「如意地说（陵本三卷十四页）」。「今举前三」，现在这个文就说到「手、块、杖」，这是前三，其余的五种触没有提，所以这有个「等」字，「等取所余，故置等言」。

这个遂求戒，菩萨遂求戒就是这样意思。下面第六科：二世乐戒，分四科，第一科是：征。

黄六、二世乐戒（分四科）（此世他世乐戒）　宇一、征

云何菩萨此世他世乐戒？

「云何菩萨此世他世乐戒」呢？此世也快乐，他世也快乐，这是：征，下面是：标。

宇二、标

当知此戒略有九种。

「当知此戒略有九种」，这是：标，下面是：释。分两科，第一科：别列二类。

宇三、释（分二科） 宙一、别列二类（分二科） 洪一、四种

谓诸菩萨为诸有情，于应遮处而正遮止，于应开处而正开许，是诸有情应摄受者正摄受之，应调伏者正调伏之。菩萨于中身语二业常清净转，是则名为四种净戒。

「谓诸菩萨为诸有情，于应遮处而正遮止」，第一科是：四种。「于应遮处」，应该遮止的地方，菩萨就是郑重的告诉：这件事不可以做。「于应开处而正开许」，应该同意这样做，那就是正式地告诉他：这件事可以做，「而正开许」。这是一个「遮」，一个「开」。

「是诸有情应摄受者正摄受之，应调伏者正调伏之」，这个菩萨发大悲心，教化众生的时候，观察这个众生「应摄受者」，应该用佛法来引导他，引导他来栽培善根，这是经过观察，这个菩萨也可能是有禅定，在禅定里面作观察，说这个众生应该用佛法来摄受他，就是引导他到佛法里面栽培善根，那就「正摄受之」。「应正调伏者调伏之」，菩萨在禅定里面看见这个众生，造了很多罪，做了很多恶事，这个人不容易引导，不容易引导他来到佛法里面栽培善根的，但是在禅定里面看，可以调伏，可以警告他：不可以做恶事。是可以，可以这样做，「正调伏之」，那就是菩萨就会主动的去调伏他。

「菩萨于中身语二业常清净转」，这前面一共是四样，「应遮」、「应开」、「应摄受」、「应调伏」，是四样。这个菩萨在这四种情况里面，「身语二业常清净转」，就是表现于外的身业，表现于外的语业，常是「清净转」，都是没有过失的，没有污染的，「是则名为四种净戒」，这就是：二世乐戒。看这个《披寻记》：

「为诸有情于应遮处而正遮止等者：谓诸有情若有所作能往恶趣」，这诸有情，他有所做的事情，这个做的事情，会有一种功能，这个功能，能使令这个众生「往恶趣」去受苦的，这样子。「或障善趣」，这个众生做这件事，发出来的那个作用，能障碍他往生到好的地方去，不能在人天里面享福，「障碍」，有这种作用。「或障如法所得利养」，或者众生所做的事情，它这个事情的作用，能障碍他「如法所得利养」，就是合法的能得到财富，能得到很多的如意的事情。「或障寿命」，或者做这个事情，它障碍他的寿命的存在，就能令他短寿，这个事情。这个「能往恶趣」，当然就是恶业，你造恶业，就障碍你往生善趣。

我们从这些阿罗汉的故事，看出一件事来，什么事情呢？这个阿罗汉他前生是牛，在牛里面；前生是毒蛇；前生是狗；然后这作牛也好，作狗也好，然后今生就来到人间，就得阿罗汉道了。我们从这件事，看出一件消息来：就是他作狗，就是他作了罪业，他作牛、作狗、作毒蛇，他造了罪业。现在得阿罗汉，就是前生栽培过出世间圣道的善根，就是这两件事，看出这两件事。这两件事，为什么不要受恶报？就是他也是造了罪业，同时也栽培了圣道的善根，做这两件事，他都有。但是罪过先得果报，这是一件事。而这个圣道的善根呢，要在罪报之后，发生作用，这原因在那里？这个先后的次第是这样的，为什么这样子呢？这上面说是：「若有所作能往恶趣，或障善趣」，这什么事情呢？

说那个百丈禅师，他在大众里讲《金刚经》，天天有个白须的老翁来听经，听经的时候，这一天《金刚经》讲完了，那么大众就散会了，但是那个白须老翁他不走，那么百丈禅师就问：你是谁？他说：「我是迦叶佛时的一个比丘，这个我堕落了狐狸里面了，就在这个后山住」。「那么你来听经，经已经讲完了，为什么不走？」他

说：「我有问题，要问你」。他说：「什么问题？」「大善知识还落因果也无？」看这个《百丈禅师传》说这个：「大善知识还落因果也无？」这句话怎么讲？「大善知识」，这句话应该说是：领导大众僧修学圣道的这个人，这个人称之为「大善知识」，他还是落不落因果？「落因果」怎么讲？就是他若做错了事情，是不是也要受恶报？就是这句话：「大善知识还落因果也无？」这样子，提出这个问题。

这个意思呢，他说他是迦叶佛的时候的一个大比丘。他那个时候有他的思想，你一般人，你造罪的时候要受报，做善受善报，做恶受恶报，大善知识造了罪，不受恶报，他的心里是这样的。但是事实不是，受恶报了，变成狐狸了，他心里还疑惑这件事：「大善知识还落因果也无？」就是我看《百丈禅师传》说这句话，我这样解释，你们怎么解释？你们可能有不同的解释。

然后百丈禅师就回答了：「大善知识，不昧因果」。「昧」，是不明白，胡涂。还是明白因果的，「明白因果」，这句话就是这样回答。但是若我来解释的话，应该这么解释：就是你是大众僧的领导人，领导大众僧修学圣道，就是能通达经律论，为大众僧讲解，大家共同的修学圣道，应该这样子叫做「大善知识」。说是「还落因果也无？」我做错了事情，你犯了戒，做了一些有过失的事情，说是「受不受恶报？」这句话怎么讲？若我来看呢，解释就是这么意思：如果你这个第一义观，修止观的毗钵舍那，一个止，一个观，你能够达到一切时处保持正念，这个程度，那就没有问题。如果你的止观修的这个程度，有的时候能保持正念，有的时候不能保持正念，那就不行。那你造那个罪，它就有力量欺负你，那个罪就会欺负你，你要受恶报。

我也是说过，在《大毗婆沙论》上，说这个初果圣人，决定不到恶道，不堕落三恶道，为什么？临终的时候有正念，决定有正念。决定有正念，为什么就不堕恶道？堕恶道就是临命终的时候没有正念，没有正念，就是随业流转，有正念，就是止观的力量大，能把那个罪业，能降伏它，不发生作用，所以就不堕落恶道。《大毗婆沙论》这么讲。

所以这个百丈禅师说：「不昧因果」，这句话我认为是简单，当然也可能那个记录的人，说的简单。我的意思：「大善知识还落因果也无？」落不落因果？就在于你的道力如何！

现在这上面说：「若有所作能往恶趣，或障善趣」你也修学止观，修奢摩他，修毗钵舍那，这样修学圣道，但是你同时也作罪业的事情，那么这个地方就是我们看阿罗汉的故事，就是他先去受罪报，然后罪报受完了，因为还有善根，所以见佛闻法，或是见到阿罗汉，修学圣道，得阿罗汉，原因就是这个意思。你的程度不够，你栽培圣道的力量没有达到那个高水平的程度，不能够保持正念，所以那就是先去受恶报。受恶报，你原来栽培的善根现在发生作用，得圣道。如果说你根本没有修学圣道的话，那就更不要讲了，那就用不着讲了，没有这个问题。

所以这上面说：「谓诸有情若有所作能往恶趣，或障善趣」，他也做善业，也做了很多好事，但是也做了很多罪业，罪业的力量大，你做善的时候，那力量小，那就是力量大的先受果报，这是很明显的这个事情。所以若是我们努力的静坐，说是以前没有正念，造过罪，但是现在努力地做善，修止观，把这个力量强大起来，就不会到恶道去。说「大善知识还落因果也无？」你以前虽然造过罪，但是可以不受报，就得圣道了，就这样。当然说那个谁：央掘魔罗，杀死了差一个数一千人，他就是厉害，善根强，释迦牟尼佛度化他以后，他就得阿罗汉道了，但是以前造的罪业，你杀生受报不受报？还是要受报，受报但是不到三恶道去受报，在人间受苦。但是这时候，阿罗汉他的心能到第一义谛去，可以苦而不苦，能达到这个境界。这上面，我看就有这个意思。「若有所作能往恶趣，或障善趣」，就是你造恶的时候，你也做过善，你也做过恶，而恶的力量大过善，所以这个善不能得果报，一定是这个恶的罪业消除了，

这个善的力量才能发生作用，是这么意思。就是「若有所作能往恶趣，或障善趣」，为什么「障善趣」？就是你做善的力量轻，如果你善的力量大，它能障恶趣，一样嘛，就是力量大小的问题。

「或障如法所得利养」，你做这个事情，你应该得到很多的财富，但是你做了这个事情，就不能得。这个经上说的一件事，说是譬如你去供佛，请佛来吃一餐饭，或是请大阿罗汉，有灭尽定、有神通的大阿罗汉，你请他吃一餐饭，供斋了，能得现报，你现在就能得富贵，有这个功德。但是其中还有一个条件，有什么条件？你不要障碍别人修善，这件事情不要做。别人说是：「我明天我要供斋」，你说：「不要供斋，那些出家人都没有修行，你不要供斋」。你说了这句话，你去供阿罗汉，不能得现报，就障碍了。所以你做这件事，「或障如法所得利养」，你请佛吃一餐饭，请阿罗汉供一堂斋，说是这个人初得须陀洹果，你请他吃一餐饭，你能得现报，你看这件事情，的确有这个事情。但是你障碍别人做功德，就不行了。所以是「或障如法所得利养」。

「或障寿命，或障沙门」，你这样做这种事情，不能够断除贪瞋痴烦恼，「或障沙门」。「如是等类，如来遮制不令现行」，前面举这个例子，佛陀就是大慈大悲告诉你：「不可以做这些事情」，「遮止」，不准许你这样做，这是制定这条戒，你不可以做这个事情。「不令现行」，你不可以有这种行动，不可以，「名应遮处」，这个「应遮处」就是这个意思。「与此相违」的呢，「名应开处」，「与此相违」的就是善法了，善法就是开许，把这门开开，可以出入了，关上你就不能出去了，「名应开处」。「菩萨见已，应正遮止或正开许」，前面说「如来遮制不令现行」，若是「菩萨见已，应正遮止」，也是和佛一样，「遮止或正开许」。

「若诸菩萨于诸有情增上摄受，或摄取摄受」，这下面解释这个「摄受」，「是诸有情应摄受者正摄受之，应调伏者正调伏之」，解释这个文。「若诸菩萨于诸有情增上摄受」，「增上」什么意思？这下面说「陵本四十八卷二十六页」，我去看那个文，它解释「增上摄受」是什么意思？譬如你是国王，那你的地位在众人之上，有很大的权威，那么你怎么样统治国家来领导老百姓？这个地方叫做「增上摄受」，那这样子，如这个国王他是菩萨，佛教徒，受了菩萨戒的，那他可能是弘扬佛法，修学十善法，大家都修学十善法，不要做恶事，可能这样子，那么这就是以法摄受，也用财来摄受，这就叫做「增上摄受」。或者你这位菩萨，在这个团体是个领导人，那么你也是用佛法来摄受，有法摄受，有财摄受，不以非礼来虐待老百姓，来迫害其他的一切人，不做这些事情，那么叫做「增上摄受」。

「或摄取摄受」，这句话前面讲过，就是不要用染污心为人做依止，就是你不要为私利，你个人的利益去收徒弟，你用个人的利益：我收徒弟的目的是来给我做侍者，给我做杂事，用这样的心叫做「染」，那就是染污了。「或摄取」，「摄取」是没有染污的心，我收你做徒弟的目的，就是希望你修学圣道，在佛法里面有高尚的成就，那这样子就是对了，这叫做「摄受」。

「彼诸有情如其所应说名应摄受者」，前面是说菩萨，「彼诸有情如其所应说名应摄受者」，当然你这个人，按出家人的立场来说，如果你能够学习圣道，能学习圣道，你就可以出家；第二、你能修禅，能学习也能修行，修行就是禅师，那也可以出家；第三样呢，你能够为大众僧做事，使令大众僧安心办道，那你也可以出家。「如其所应说名应摄受」，就是你会在佛法里面有栽培，有功德，能做种种功德，而没有过失，那这样子就可以摄受了。「摄受品中广释其相。（陵本四十八卷二十六页）」。

「又于所犯若有过失违犯，或应诃责」，这底下解释「折伏」，这个「应调伏者，正调伏之」，解释这句话。「又于所犯若有过失违犯」，又对于佛所制定的戒，

这条戒你违犯了，叫做「又于所犯」，就是又于所犯的戒，「若有过失违犯」，若是你这个众生，你的正念失掉了，有了过失，违犯了这条戒，「或应诃责」，你犯了戒以后，或者是应该，这个菩萨应该诃斥这个犯戒的人；「或应治罚」，或者是，他若是不听话，不肯改过，那应该处罚他；「或应驱摈」，处罚还是无效，那就应该驱逐他了。「是名应调伏者」，这句话。

「菩萨于此诸有情类，随摄受仪随菩萨仪正摄受之」，菩萨对于各式各样的众生，随摄受的仪式，那就是刚才说「应以财摄受、应以法摄受」，或者是应该是「诃责」，或者是应该「赞叹」，这都是摄受的仪式，随摄受的仪式，随菩萨的仪式，「正摄受之」。「以调伏法正调伏之」，那就是诃责，这些事情都算是调伏。

「不行欺诳」，这样子调伏，这样子摄受，都是菩萨用慈悲心，用大智慧，而不是用烦恼来做的，「不欺诳」。「所言诚谛，远离一切杀缚捶打治罚」，菩萨对于所摄受的众生，所调伏的众生，「不行欺诳，所言诚谛」，是真实的，「远离一切杀缚」，对于众生虽然有处罚，但是不是杀，也不是系缚，也不是「捶打治罚」，也不是特别什么「逼迫、断截等事」都没有，不行这些非法的事。「于他毁犯虽有诃责摈罚」，对于那个众生有违犯了净戒呢，虽然有「诃责摈罚」，「然怀亲爱无损恼心」，但菩萨本身还是亲爱的，没有伤害的意思，「由是说言身语二业常清净转」，这是这四种。

洪二、五种

复有所余施忍精进静虑般若波罗蜜多俱行净戒，则为五种。

「复有所余施忍精进静虑般若波罗蜜多俱行净戒」，前面这是四种戒，这是第二科，有五种，除了前面这四种之外，还有所剩余的：施相应戒、忍相应戒、精进、静虑、般若相应的戒，这五波罗蜜相应的戒。「俱行净戒」，就是在布施的同时，也有戒，在忍的同时也有戒，精进、静虑、般若同时都有戒，都有净戒，那么这就是五种了。

宙二、总明九种

总说名为九种净戒。

「总说名为九种净戒」，这是第二科：总明九种，和前面这四种加起来，就是九种净戒。下面第四科：结。

宇四、结

如是菩萨所有净戒，能令自他现法后法皆得安乐，是故说名菩萨此世他世乐戒。

「如是菩萨所有净戒，能令自他现法后法皆得安乐」，说这位菩萨，他能够学习这九种戒呢，「能令自他」，能令他自己，和他所摄受、折伏的众生，现法得安乐，后法也得安乐。「现法」，就是现在的色受想行识，现在的眼耳鼻舌身意里面也得到安乐；将来也能得到安乐。「是故说名菩萨此世他世乐戒」，这样解释。这是第六，下面是第七：清净戒。一共是七科，现在最后一科，分四科，第一是：征

黄七、清净戒（分四科）　宇一、征

云何菩萨清净戒？

「云何菩萨清净戒？」

字二、标

当知此戒略有十种。

「当知此戒略有十种」的不同。

字三、释（分十科）　宙一、初善受戒

一者、初善受戒。唯为沙门三菩提故，非为命故。

「一者、初善受戒」，初开始受戒的时候，你的心非常的良善，所以叫做「善受戒」。怎么叫做「良善」？怎么叫做「善受戒」呢？「唯为沙门三菩提故，非为命故」，前面我们解释过，「唯为沙门」，就是能断贪瞋痴烦恼的，能毕竟断除贪瞋痴的烦恼，名之为「沙门」。那就是我出家，是为了断烦恼。「三菩提」，中国话是：正觉。正觉就是清净的智慧，这清净智慧，当然是阿罗汉、辟支佛、佛，这三乘圣人都有这种智慧，就是为断烦恼、为得圣道的清净智慧而出家。「非为命故」，不是为了出家，有人供养活命，为这件事而受戒的。所以「初善受戒」，就是受戒的动机是非常良好，所以叫做「初善受戒」。看《披寻记》：

「初善受戒等者：此说菩萨意乐增上为法出家」，这是说这位菩萨，他内心的意愿，特别高尚，「为法出家，不为活命」，他是为了成就佛法而出家的，不是为了活命而出家的。怎么叫做「为法出家」呢？「求大菩提，非为不求」，希求得无上菩提，所以叫做「法」，「为法出家」。「非为不求」，不是说我不求无上菩提。这件事，我认为也是很重要，就是常常地发无上菩提心。最好是那样：早晨起来，拜佛的时候，「我弟子䟦境，从今日始，发阿耨多罗三藐三菩提心，为欲饶益诸有情故」，这样念，「从今以往，凡我所修布施、持戒、忍辱、正勤、静虑及慧，皆为回向阿耨多罗三藐三菩提故，我今于诸菩萨和合出家，愿尊证知，我是菩萨」，说它三遍。天天早晨一开始拜佛三拜，这样念。这样有什么好处呢？你的菩提心容易现前。譬如说现在出现了一件什么事情，不是令我们生贪心，就是令我们生瞋心，就是这样子。因为贪心出来，我是想要当总统，我想要发财，这就是另一回事了。如果不高兴的事情，我要怎么怎么的，那就是把菩提心忘了。如果你常常拜佛的时候，发菩提心，这菩提心它就出来，我是为无上菩提而出家，修学圣道，不是为这件事吗？这菩提心一出来，能令心清净，能远离过失。如果你不这样做，常常忘了，忘记了，有什么不对？贪瞋痴出来，常常就容易有过失。所以应该是这样，「求大菩提，非为不求」。

「为求沙门为求涅盘，非为不求」，这三句话，其实就是两句话，第一个是为求大菩提，是大乘佛教学者；「为求沙门，为求涅盘」，这是小乘佛教学者，小乘佛教学者能有这样意愿，那都是很高尚的。但是大乘佛教学者，在小乘佛教学者，「求沙门，求涅盘」的基础上，还要求无上菩提的，所以是更高尚了，是这样意思。

「由是得名初善受戒」，什么叫做「初善受戒」，就是这个意思，就是受戒的时候，你有这样高尚的意愿，叫做「初善受戒」。所以我们出家人，可以自己，不断地学习佛法，不断地栽培自己的意愿，你是求无上菩提，你是求沙门，求涅盘，都可以，把这个高尚的意愿要不断地栽培，你才能够出现这件事，这个意愿才能建立起来，不是就说一句空话就可以了的，不是的。如果你有这样的意愿呢，在佛菩萨来看：哎呀！这众生有无上菩提的意愿，这就是菩萨，所以「为求沙门，为求涅盘」，这人将来就是阿罗汉，佛菩萨这样看法的。如果你这意愿都没有，菩萨看：你是属于那一类？那一类都不是！说阿罗汉，你也不是；你将来成佛，也不是。那你是什么？无以名之，名为什么？光头俗汉，虽然是剃了头，穿了出家人的衣服，但是你没有出

世的意愿，那是什么呢？虽然是剃了光头了，光头俗汉！只好这样了，叫这个名字了。所以应该要发心，发心这个事情，初开始在家居士，当然有的时候，他没有落发，但是他学习佛法，他就会有智慧，也知道这件事，那么他就是有这个意愿，那是最好。但是也有人不具足，那是什么？那就是出家以后，你要继续学习佛法，继续栽培，慢慢也具足了，那也算是后补，也是可以。如果不学习佛法，就不行了，什么也不知道。

你若读这大本的《无量寿经》的时候，那上面，你求生阿弥陀佛国，要发无上菩提心的。大本《无量寿经》它那上面写：三品往生，那都是为无上菩提，发无上菩提心的。小本《阿弥陀经》就含蓄了，没有明白说。所以佛说法，这条件有的时候开的很高，你要发无上菩提心，那发无上菩提心，这就是不简单。《十六观经》说：你要通达第一义谛，这个条件都是很高的。但小本《阿弥陀经》上都没有，小本《阿弥陀经》说：你要发无上菩提心，没有说你要通达第一义谛，这话都没说，就降低了，这条件降低。因为有的众生，你要求这个条件，他不及格，那就没有希望了，所以佛就不说，你只要说阿弥陀佛国依正庄严，非常殊胜，你愿生，那就好，这样就是可以。所以众生的根性是有不同，所以佛说法也有不同，也是有不同。那这件事，看出来什么事情呢？就是佛法兴盛的时候，学习佛法的人多，他学习佛法学习的深，他就栽培，你要发无上菩提心，要学习第一义谛。那你要到阿弥陀佛国，那是什么？很容易得无生法忍。但是若不发无上菩提心，没有多学习佛法，但是你学《阿弥陀经》，一心不乱，临命终时，心不颠倒，愿往生阿弥陀佛国在那里慢慢学，也可以得无上菩提。但这就看出来，众生的程度有高低，也就是佛法兴盛的时候，衰微的时候，那是不一样。

这上面说：「由是得名，初善受戒，从其最初意乐善故」，当初受戒的时候，你有一个良好的意愿，所以叫做「初善受戒」。「言三菩提，犹云正觉」，这个「三菩提」，怎么讲？「三」这个字，不是中国话，而是印度话，叫做「三菩提」，翻到中国话，叫做「正觉」。这个「正觉」通于三乘圣人，都有正觉。「如前所说为求大菩提故」，那就不同于二乘，唯有大乘佛法的学者，求大菩提。

宙二、不沈举戒

二者、不太沈戒。于违犯时远离微薄生悔愧故，及不太举戒，远离非处生悔愧故。

「二者、不太沈戒。于违犯时远离微薄生悔愧故」，这个清净戒，在解释上分四科，第一个叫做：初善受戒；现在第二个是：不沈举戒。「不太沈戒」，什么叫做「不太沈戒」，是什么意思？「于违犯时」，说是这个菩萨受了菩萨戒，他违犯的时候，「远离微薄生悔愧故」，这个「微薄生悔愧故」，犯了戒的时候有惭愧心，但是这个惭愧心很微小很薄，小小的生起一点惭愧心，那就叫做「沈」，「太沈」的意思。现在「远离微薄生悔愧故」，现在是生的很重大的后悔心，哎呀！惭愧呀！不应该！那就叫做「不太沈戒」。

「及不太举戒，远离非处生悔愧故」，就是这个人，这个忏悔心、惭愧心很强，很强，那就不算沈了，但是于「非处」，不应该惭愧的地方生惭愧，那就是惭愧的太过头了，是这么意思，所以叫做「不太举戒」。看这个《披寻记》：

「不太沈戒不太举戒等者：沈，谓惛沈」，就是静坐的时候，心里面没有明了性了，失掉了所缘境，没有明了性了，这就是「昏沈」。「举，谓掉举」，「举」是什么意思？掉动，就是心里面妄想起来了，「举」者，起也，妄想起来了，东想西想，想很多事情，叫做「举」。「沈，谓惛沈；举，谓掉举」。「由惛沈故，顺生烦恼坏断加行」，你一昏沈，「由惛沈故」，就会生种种的烦恼，贪瞋痴的烦恼就会起来，「坏断加行」，就破坏了、中断了你的修行，就不修止观了。「由掉举故，起恶寻思

心生躁扰」，由于你内心里面有掉动、掉举，「起恶寻思」，你心里面生起很多有罪过的分别心：欲寻思、恚寻思、害寻思，各式各样的寻思。「心生躁扰」，你心里面，本来是修奢摩他止，是寂静的，现在躁动、扰乱，就动乱起来。

「由戒加行，善修治心远离惛掉」，由于你持戒了，你努力地修止观的时候，「善修治心」，善巧的修止观，对治你心，叫它远离惛沈掉举，「是故得名不太沈戒不太举戒」。这个解释，多少和这文有一点距离，他这么解释。但是韩清净这个人，对于《瑜伽师地论》是很熟的，我们也不要说他不对，不要这么说。

「谓有毁犯速能还净」，这个意思是说：这个菩萨他违犯了这条戒，但是很快的能够忏悔清净，能忏罪，能恢复清净。「发起猛利恶作及惭愧故」，那他就会发出来「猛利」的，不是微薄的「恶作」，就是后悔，「恶」就是厌恶，就是厌烦，我不高兴我做这种事情，做的不对；「及惭愧」，我犯这条戒，我感觉到羞耻。「于犯不犯能正了知」，对于自己，我犯了那条菩萨戒，我不犯那一条戒，「能正了知」，自己知道我是犯是不犯。「不于非处生恶作及惭愧故」，不会在那个不应该生惭愧的地方，不应该生后悔的地方，生起了后悔的心，「及惭愧故」，那么这就叫做「不太沈戒，不太举戒」。

宙三、离懈怠戒

三者、离懈怠戒。于睡眠乐倚乐卧乐不耽着故，昼夜勤修诸善品故。

「三者、离懈怠戒」，这是第三科：离懈怠戒，怎么叫做「离懈怠戒」呢？「于睡眠乐倚乐卧乐不耽着故」，欢喜睡觉，睡觉感觉到快乐，越减少睡眠的人，越感觉到睡眠快乐，「于睡眠乐」，「倚乐」，靠在那里，「卧乐」，或者卧在那里，那叫「睡眠乐」。「不耽着」，不爱着这件事，这就非要得定的时候，才能够避免这件事，因为你得到未到地定，那对于睡眠的事情自然减轻，就不会有这个懈怠。「昼夜勤修诸善品故」，他自然能减少睡眠，「昼」，是白天「勤修诸善品」，夜间也能「勤修诸善品」，也能够宴坐、经行，修学止观，这睡眠会减少，这是「离懈怠戒」。

宙四、离放逸戒

四者、离诸放逸所摄受戒。修习如前所说，五支不放逸故。

「四者、离诸放逸所摄受戒」，第四科，能远离放逸所摄受戒，就是受了菩萨戒，但他放逸，这个「放逸所摄受戒」，这个意思。「修习如前所说，五支不放逸故」，怎么叫做「离诸放逸所摄受戒」呢？就是修习如前面所说的：「五支不放逸戒」，昨天我们讲过：「前际、后际、中际俱行不放逸行」，还有两个，加起来是五种。这是叫做「离放逸戒」。

宙五、正愿戒

五者、正愿戒。远离利养恭敬贪故；不愿生天而自要期修梵行故。

「五者、正愿戒」，什么叫做「正愿戒」？「远离利养恭敬贪故」，对于别人有利，有利养，有财富，有财的供养，或者有其他的恭敬心，对于这件事很执着，执着这件事情，现在这位菩萨「远离利养恭敬」的贪着心，这也不容易，不是容易的。

「不愿生天而自要期修梵行故」，他不愿意生到天上去，「不愿生天」，「而自要期」，而自己要求自己修学圣道，那么这叫做「正愿戒」。如果说是，我好好用功修学圣道，我好好持戒，我不要犯戒，我将来生到天上，享受天上的五欲乐，那就不叫

做「正愿戒」了。看这《披寻记》：

「正愿戒等者：谓于现在不为贪求利养恭敬」，现在修学圣道，并不希求利养恭敬的。「又于未来不愿往生天魔王宫受诸妙欲」，你修学圣道，也并不是希求将来生到天魔王宫，这个欲界最高的一层天，他化自在天，是魔王宫，「受诸妙欲」，享受很特别微妙的欲，没有这种意愿。「唯为要期正修梵行」，那你求什么呢？你为什么要修学圣道、要受戒呢？「唯为」，只是希望自己，要求自己希望「正修梵行」，就是修学圣道，愿得涅盘，是这样意思。「由是得名正愿戒」，这是正愿戒。

「言梵行者」，什么叫做「梵行」？「谓八圣支道」，就是正见、正思惟、正语、正业、正命、正念、正精进、正定，八支圣道。「及与远离非正梵行」，要远离非正梵行，「非正梵行」是什么？就是「习淫欲法」，那是非正梵行，远离这件事。「如摄异门分说。（陵本八十三卷三页）」，那上面说，就是前面这一段文，这么说的。这是叫做「正愿戒」。

宙六、具轨则戒

六者、轨则具足所摄受戒。于诸威仪所作众事，善品加行妙善圆满，如法身语正现行故。

「六者、轨则具足所摄受戒」，第六科：具轨则戒。什么叫做「轨则具足所摄受戒」呢？「于诸威仪」，行住坐卧这个威仪，你要保持正常，不能够走路的时候，有个特别的怪相，你行、住、坐、卧，都要正常。「所作众事」，或是做各式各样的事情，或是剃发、洗衣服、或者是到斋主家乞食、或者在吃饭的时候，这些事情，所作的事情，要保持正常的态度。「善品加行」，或者是你到禅堂去静坐、或者是拜佛、或者诵经，这些都是善品修行的事情，也要保持正常，不要现出来怪相，那就是没有轨则了。「妙善圆满」，就是「威仪」也是「妙善圆满」，「所作众事」也是「妙善圆满」，「善品加行」也是「妙善圆满」，要这样子。「如法身语正现行故」，就是随顺佛陀的教导，身的现行、语的现行，都是很良好的，「正现行故」，「正」者，好也，就是表现出来的行动，都是很恰到好处。看这个《披寻记》：

「轨则具足所摄受戒等者；此中轨则略有三种；谓于威仪路」，你行住坐卧，这是威仪路；「或于所作事」，也要有轨则；「或于善品加行处所」，也要有轨则，就是你若打般舟七，那《般舟三昧经》告诉你怎么怎么的，你要依照轨则。你在大众里念佛，它也有个轨则，你不要有怪相，是这个意思。「或于所作事，或于善品加行处所，是即律仪戒中轨则圆满，如声闻地说。（陵本二十二卷三页）」。

「由是轨则随顺世间，不越世间」，轨则，你走路也随顺世间，正常的人这么走路，你也这么走路，你不要有特别的迈方步，怎么怎么地，不应该这样。「不越世间」，不超越世间，随顺世间；「随顺毗奈耶，不越毗奈耶」，这是佛法，你是佛教徒，尤其是出家的佛教徒，你做什么事情，有「随顺毗奈耶」，那就是要学习律，也有人讲。「我在你这里出家，学不到规矩，我要到那大丛林去看看他们的规矩，学习规矩」。其实我的想法，他也不学习经论，他立那规矩，你欢喜遵守吗？如果你的程度提高了，你自然心里有主张，那当然：「我看佛怎么说的？」看看佛在律上有讲比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、优婆塞、优婆夷，应该怎么怎么样，它说出一些轨则来。应该从这里学习轨则，应该是这样才对嘛。如果是普通的一个凡夫，他立出来的规矩，一定是好吗？也可能好，但是不一定。这就是我们佛教徒对于佛法...，我这说话又是不好听了，就是我们汉文佛教普遍的低落了，普遍的不及格了。所以这上面特别提出这件事：「随顺毗奈耶，不越毗奈耶」，就是经律论三藏，这是律藏，我们出家人要读，要学习。你从这里学习：哦！佛告诉我们这个规矩应该这个样子。你新出家，做沙弥的也是有轨则，什么轨则？你看律上佛有说。应该是这样子，「不越毗奈

耶」。

「若能如所说相悉皆具足」，若能像佛所说的这些轨则相，你都能随顺不违，「是名如法现行身语」，如法现行的身语，「由是得名轨则具足所摄受戒」。

宙七、具净命戒

七者、净命具足所摄受戒。离矫诈等一切邪命过失法故。

「七者、净命具足」，这是第七科：具净命戒，「净命具足所摄受戒」。什么叫做「净命具足」呢？「离矫诈等一切邪命过失法故」，出了家以后，我们自己不生产，那么这个生活所需就是要向人乞求，向人乞求要诚实，不要矫诈，不要说谎话。你若说谎话骗人家的钱，那就叫做「邪命过失」，那就不对了，这是不合法来的钱，你生命都受到染污，所以这就叫做「邪命过失」。现在远离，「离矫诈等一切邪命过失法故」，远离这件事，那就叫做「净命具足所摄受戒」。

我们看那个历史上说出一件事，在梁武帝的时候，有一个书生，他要卖他的房子。别人问他：「你为什么要卖这个房子，说我这个房子地基低，前面高，一下雨，这水就流到房子里面来了」。他就这么讲，所以一直他的房子就卖不掉。但是就看出来这个人诚实，不说谎话，那个人就是这样子。所以你说诚实，对自己所愿望的事情不能成就。我们出家人，你的衣食住是靠乞求来的，你若说谎话，叫做「邪命」。就是要说真实话，说真实话可能有困难，那你要斟酌这件事。你若用欺骗的心，说了不诚实的话欺骗斋主，就是「邪命过失」，佛是不同意的，不同意这件事。

宙八、离二边戒

八者、离二边戒。远离受用欲乐自苦二边法故。

「八者、离二边戒。远离受用欲乐自苦二边法故」，第八是离二边戒，怎么叫做「二边」呢？「远离受用欲乐」，「受用欲乐」这是一边；「自苦」是一边，自己给自己苦头吃，这也是一边。「受用欲乐」就是要求太高了，我住的地方要特好，穿的衣服也好，吃的东西也特好，一切的衣食住都要特别好，那就是「欲乐」。「远离受用欲乐」这一边；也不要太苦，「自苦」也不要，远离「二边法故」，这个时候，你这个戒呢，你所受的戒，你所守的戒，就叫做「离二边戒」。

宙九、永出离戒

九者、永出离戒。远离一切外道见故。

「九者、永出离戒。远离一切外道见故」，这第九条戒叫做：永出离戒，永久地从生死苦解脱了，叫做永出离戒。什么叫做永出离戒呢？是「远离一切外道见故」，这个「外道见」你没有，外道的思想，你能远离，那就叫做永出离戒。这个话，譬如这一个人，这个外道他的见，外道都不说无我，就是说有我，那么这是外道见。有我，那我们要远离外道见，就是要学习无我。学习无我，当然我们以前是说过，譬如我们学习这《瑜伽师地论》，它说无我，它是赞叹无我。你学习《大智度论》、《摩诃般若波罗蜜经》，你学习《法华经》，都是说无我。不管学中观也好，学唯识都是说无我的。如果说有我，那就有问题，那就不是佛法了。

譬如说：「什么是佛法？」你怎么回答这问题呢？当然我们可以说：「说无我论，无我论就是佛法」。若说有我，那就不是佛法了。我们说：「诸行无常，诸法无我，涅盘寂静」，这是三法印。或者再加一个「有漏皆苦」，那就是四法印了。而这

个无常、无我这个地方有深义。《般若经》里面说这个：「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来」，都在无我里面，这无我里面有深义，这诸法实相就在这里，并不是，我们通常说：小乘佛法是三法印，大乘佛法一实相印，他们是融合的，并没有冲突。若是我们不承认无我，那你「远离一切外道见」，这个地方就有问题。所以「永出离」怎么讲呢？你若有「我」，你顶多到非非想天，你得了定，你修定，你到非非想天，到非非想天，是暂时的出离生死苦，顶多八万劫，八万劫没到，在人间流转生死这个事情你没有。再过八万劫，你又回来了，没有能够「永出离」，永久出离，若「永出离」，一定要无我论才可以，要无我才可以。

我们佛教徒，你自己现在修禅，实相、无相微妙法门，这样子，这样修行，不再想和佛说的道理合不合，不再想这件事，认为这就是对。当然你若不看经论，那你这样想：啊！我这是非常高深的法门。若是你看经论，那与经论合不合？那就有问题了。所以「永出离故」，为什么能「永出离」？你要远离外道见。若是你自己不知道，你不去看经的话，不学习由印度翻译过来的经论的话，你远离外道见了吗？不一定的。那里事情还多的很，这件事不是现在，现在我感觉谈这个话的资格都没有。若是古代的时候，那个教下的大善知识，诃斥禅宗叫做：闇证。我也说过这个话：闇证，暗是黑闇的闇，证，证明的证。闇证，就是你到那个境界，你自己都不懂，都不知道。为什么不知道？因为你不阅读经论，不阅读经论就有这个问题。你现在的思想实在是外道，穿上出家人的衣服，你相信佛教？实在不是佛教，是有这个问题。最高的外道顶多到了非非想天，就是这么多了，然后从非非想天还要下来，又轮回生死了，不能解脱的。你若有外道的思想，是不能解脱的。看这个《披寻记》：

「永出离戒等者：诸外道类皆执实我」，这外道他们的特征就是执着生命体里面有个真实的我，真实的我性，「名外道见」。「依世间道虽能离欲乃至上生非想非非想处」，他们就是依世间的法，没有出离世间的圣道的法门，是「依世间道」，说感觉欲界是很苦，色界天是最快乐的，就是一个苦乐。世界是苦，厌离这个苦，然后深修禅定，得色界禅，再厌离色界的禅定，欢喜无色界的禅定，就是这样修，那么最高的是上生非非想处，往生到那里。「然非真实究竟能解脱」，到了非非想天也没真实得解脱。「远离彼见，依净尸罗，得定修慧能永出离」，若是你能够远离这个我见，你不执着这个色受想行识里面，即色受想行识没有我，离色受想行识也没有我，离开这个我见，当然小乘佛法有这个程度，「远离彼见，依净尸罗」，依止清净戒法，「得定修慧」，要修奢摩他定，然后要修四念处的智慧，苦集灭道的智慧，「能永出离」，你这就能永久地出离生死得涅盘，而不是暂时的。「由是得名永出离戒」，叫做永久出离的戒。

宙十、无损失戒

十者、于先所受无损失戒。于先所受菩萨净戒无缺减故，无破坏故。

「十者、于先所受无损失戒」，一共是十条，现在是：无损失戒。「于先所受无损失戒」，你以前在善知识边，受了这样的菩萨戒，受了戒以后，没有失坏，从来没有破过。「于先所受菩萨净戒无缺减故」，什么叫做「无损失戒」呢？因为你「于先所受」的菩萨戒，「无缺减」，从来没有缺减，就是圆满的守护清净戒法而没有所缺，说这条戒我没有守，没有这些事情。「无破坏故」，没有一条戒是破坏了的，都是清净的守护，所以叫做「于先所受无损失戒」。看这《披寻记》：

「于先所受无损失戒等者：戒无亏损」，没有缺少，「名叫无缺减戒」。「不弃舍，名无破坏」，这个破戒是一时的没有正念，烦恼现行，就是没有遵守这条戒，就把这条戒破坏了。若是「弃舍」，并没有破，但是这思想转变了，不愿意守这条戒，把这条戒弃舍，那又不同了，「名无破坏」。这样子「缺减」和「破坏」意义有所不同。

宇四、结

如是十种，是名菩萨清净戒。

「如是十种，是名菩萨清净戒」，这是结束前面这一段文。这下面，看这《披寻记》：

「如是十种名菩萨清净戒者：声闻地说：尸罗律仪由十因缘，当知亏损」，有十个因缘这戒亏损了。「即此相违十因缘故」，这里有十条清净戒，就和这十条清净戒相违反的，那就是十种因缘故。「当知圆满」，你违反这十种因缘，那就是十种圆满；你若不违反，那就是圆满，违反就不圆满了，「尸罗律仪由十因缘，当知亏损」。「即此相违」，就是亏损的十种因缘相违的，就不名为亏损，就名为圆满了

「云何十种亏损因缘？一者最初恶受尸罗律仪」，你的动机不对，受戒的动机不是求沙门，也不是求涅盘，也不是求大菩提，就是「恶受尸罗律仪」；「二者太极沈下、三者太极浮散」，这正好是那两种；「四者放逸懈怠、五者发起邪愿、六者轨则亏损所摄、七者净命亏损所摄、八者堕在二边、九者不能出离、十者所受失坏。（陵本二十二卷八页）今此十种文义正同」，这十种文义和前面那十种说法正是相同；「唯二三四开合」有点差别，「如文易了」。「当知此与声闻共学，是故亦名菩萨清净戒」。这是把这第七条：清净戒说完了，加上前面那个自性一切难，自性戒、一切戒...，加起来就是九项，九种戒，九种戒说完了。

天二、总明藏摄（分二科）　地一、摄受当果

如是菩萨大尸罗藏，能起当来大菩提果，谓依此故菩萨净戒波罗蜜多得圆满已，现证无上正等菩提。

「如是菩萨大尸罗藏，能起当来大菩提果」，这下面是第二科：总明藏摄，那个别明：别别地解释九种戒，这一科说完了，现在是第二科：总明藏摄。分两科，第一科：摄受当果。「如是菩萨大尸罗藏」，前面说的这九种戒，就是大乘佛法的戒，这里面有无量无边的功德集聚，所以叫做「藏」。有什么功德成就呢？「能起当来大菩提果」，你能受菩萨戒，如法地守护，能生起将来的无上菩提果，就是能得无上菩提。「谓依此故菩萨净戒波罗蜜多得圆满已」，就是说菩萨能随顺这个大尸罗藏，菩萨的「净戒波罗蜜多得圆满已」，你能够逐渐逐渐地圆满地守护这清净戒，「现证无上正等菩提」，那就得无上菩提了。无上菩提就现前了。因为这个戒里面，就包括了一切佛法，所以戒圆满了，就得无上菩提了，这是摄受当果。

地二、常获五利（分二科）　玄一、标

乃至未证无上菩提，依此无量菩萨戒藏正勤修习，常能获得五种胜利。

「乃至未证无上菩提，依此无量菩萨戒藏正勤修习」，下面：常获五利，能得到五种利益。分两科，第一科：标。「乃至未证无上菩提」，说是你菩萨净戒波罗蜜多圆满了以后得无上菩提。那么若是在得无上菩提之前，一直到初发心的时候，在这个阶段都是「未证无上菩提」的，「依此无量菩萨戒藏正勤修习」，没得无上菩提的人，能随顺这个无量功德菩萨戒藏，正勤地修习菩萨戒的话，「常能获得五种胜利」，殊胜的利益，那五种呢？下面列出来：。

玄二、列

一者、常为十方诸佛护念。二者、将舍命时，住大欢喜。

「一者、常为十方诸佛护念」，你若这样持戒清净的话，十方诸佛神力会加持你，得到佛清净的加持，使令你容易远离过失，成就功德。「二者、将舍命时，住大欢喜」，第二个功德呢，你将要弃舍这个命的时候，果报要转变的时候，「住大欢喜」，你心里面欢喜。看这个《披寻记》：

「将舍命时住大欢喜者：谓自了知戒增上力当生善趣」，因为你自己知道，我没有破戒，戒的功德力，使令你将来能生到善趣，或者人间，或者天上。「不往恶趣，无恶趣畏，故住欢喜」，没有恶趣的恐怖，所以叫做「住大欢喜」，心情在欢喜里面住。这是第二个功德。第一个功德是：十方诸佛的护念，这也是不可思议。

三者、身坏已后，在在所生，常与净戒若等若增诸菩萨众为其同分，为同法侣，为善知识。

「三者、身坏已后，在在所生，常与净戒若等若增诸菩萨众为其同分」，第三个是什么功德呢？，「身坏已后」，这个身体坏了，四大不调和，坏了以后，「在在所生」，你生到各地方各地方去，「常与净戒若等」，你生到各地方去的时候，你和那个持戒清净的菩萨在一起住，和善人在一起住。「净戒若等」，就是没有增减，持戒清净；「若增」，他持戒的境界更高尚。「诸菩萨众」，这样的菩萨众，「为其同分」，什么叫做「同分」？就是「为同法侣」，就是大家共同的学习佛法，互为伴侣，这叫「同分」。「为善知识」，这样持戒清净若等、若增的诸菩萨是你的善知识，这个「善知识」，浅白的一点说，就是你的朋友，和你做朋友，这个意思。看这个《披寻记》：

「常与净戒若等若增菩萨众等者：等，谓平等」，这个「等」是什么意思？就是平等，「无胜劣故」，也不超过，可也不如你。「增，谓增上，即胜异名」，这个「增」是殊胜的不同的名字。这个「若等、若增」，譬如说是，你持戒清净，你往生到那个地方，还有和你同样清净的菩萨和你做善知识，也有更高的境界的菩萨，就是「若增」。「若增」，即是「胜」的异名。

「同勤修学」，共同精进的修学菩提资粮，修六波罗蜜，三十七道品，说明叫做「同分」。这样子「同勤修学菩提」分资粮，叫做「同分」。这个「分」也可当作「因」讲，由如是因，得无上菩提的果。

「同修六种波罗蜜多」，叫做「同法侣」，而这个六波罗蜜多也是无上菩提的因，菩提资粮也就是六波罗蜜多。那么这个「同分」，和同因，和「同法侣」的意义是一样的。「于所化生能为善友」，叫做「善知识」，对于所教化的众生，能为好朋友，所以叫做「善知识」。

四者、成就无量大功德藏，能满净戒波罗蜜多。五者、现法后法，常得成就自性净戒，戒成其性。

「四者、成就无量大功德藏，能满净戒波罗蜜多」，第四样功德是什么呢？「成就无量大功德藏」，因为你持戒，戒里面有五波罗蜜，布施波罗蜜，乃至般若波罗蜜。所以你持戒，也就是学习六波罗蜜。所以你修六波罗蜜，就成就无量的大功德藏，就在你一念心里面有无量的大功德庄严，有无量大功德藏。「能满净戒波罗蜜多」，你有无量大功德藏，能够圆「满净戒波罗蜜多」，使令达到无上菩提境界，这是第四个功德。

「五者、现法后法，常得成就自性净戒，戒成其性」，第五个功德，就是现在，或者将来的生命「常得成就自性净戒」，就是不用加以增长，你的心就是持戒清净。「戒成其性」，这个戒成了你的心了，你的心和戒成为一体了，所以能够持戒清净，

这是第五个功德。《披寻记》：

「常得成就自性净戒戒成其性者：谓诸菩萨在在生处不舍菩萨净戒律仪」，到什么地方去他都不弃舍这个菩萨戒的。「防护净戒」，不弃舍菩萨净戒，他能防护净戒，使令这个清净戒，继续地清净。「令能无犯」，使令他自己不会违犯菩萨戒，「是名成就自性净戒」。

「若入第二增上戒住，于此住中性戒具足」，由初欢喜地，初欢喜住，第二：离垢地，就是「增上戒住」，那这样子说呢，「常得成就自性净戒」，那就是菩萨的第二地了。「于此住中性戒具足」，这个佛所制定的性戒，对遮戒说的，遮戒不说；你受戒不受戒，你作这件事，是有过失的，所以叫做「性戒」。现在这位菩萨，在这个「第二增上戒住」的时候，他的性戒具足清净了。「极少邪恶业道所摄诸恶犯戒」，就是诸恶业道所摄的恶犯戒极少，菩萨犯戒是很少的。「尚不现行」，极少的恶戒，「尚不现行」，「况中上品」的那种戒呢，「是名戒成其性」。「极少邪恶业道所摄诸恶犯戒，尚不现行」，何况中品的，上品的「邪恶业道所摄诸恶犯戒」，所以叫做「戒成其性」。

把它念完好不好？

亥二、摄属所作（分四科）　天一、略标列

如是如上所说一切自性戒等九种尸罗，当知三种净戒所摄；谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。

第二科：摄属所作。这个戒品一共分三科，第一科是：征；第二科是：列；第三科是：解释，解释里面，第一科是：安立体相，安立体相又分两科，第一科是：别解九相；第二科：总明藏摄，这两大科都说完了。现在是第二科：就是摄属所作。这个「摄属所作」是什么意思？看这个正文就知道了。分四科，第一科：略标列。

「如是如上所说一切自性戒」，一切戒、难行戒，乃至最后的清净戒，就是九种戒，「当知三种净戒所摄」，这九种净戒，你要知道，是三种净戒所摄，都属于这三种戒的，那三种戒呢？「谓律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒」，这是略标列，下面第二科：举要义。

天二、举要义

如是三种菩萨净戒，以要言之，能为菩萨三所作事；谓律仪戒能安住其心，摄善法戒能成熟自佛法，饶益有情戒能成熟有情。

「如是三种菩萨净戒，以要言之，能为菩萨三所作事」，这个「摄属所作」，什么叫做「所作」呢？「能为菩萨三」种所做的事情，什么三种事呢？「谓律仪戒能安住其心」，你若律仪戒能遵守的清净，能令你得定，对于得定有帮助，是这个意思。「摄善法戒能成熟自佛法」，「摄善法戒」是六波罗蜜，能令你成熟阿耨多罗三藐三菩提，这是「自佛法」。「饶益有情戒」能成熟有情的三种圣道。

头一个「摄律仪戒」是自利利他的基础；这「摄善法戒能成熟自佛法」，自己所成就的功德；「饶益有情戒能成熟有情」，是菩萨的慈悲心教化众生的功德。「能为菩萨三所作事」，能成就菩萨的这三种事。这是举要义，下面是：摄一切。

天三、摄一切

如是总摄一切菩萨所应作事，所谓欲令现法乐住安住其心，身心无倦，成熟佛法，成熟有情。

「如是总摄一切菩萨所应作事」，这三种事也能总收摄了一切菩萨所应该作的事，都包括在这三种里面。「所谓欲令现法乐住安住其心」，「一切菩萨所应作事」，是什么呢？「所谓欲令现法乐住安住其心」，「现法乐住」是什么呢？就是色界四禅，色界初禅、二禅、三禅、四禅，这是现法乐住，你若成就了，现在在色受想行识里面就有乐住，有安乐住。有了安乐住，「安住其心，身心无倦」，你做什么事情，身体和你的内心不感觉疲劳。如果你有出入定的话，你做事情，就要出定，做很多很多利益众生的事情，可能是感觉疲劳，然后一入定，马上就恢复了。因为定能长养你的四大，能令你身语意、色受想行识都能够清净、安祥、自在，所以多静坐对于身体的健康有帮助。

我曾经说过《大毗婆沙论》上说，如果你修数息观，出入息，数这个一、二、三、四、五，如果能相应的话，比吃补药的作用还要大。这是《大毗婆沙论》这么说。若是已经成就色界四禅的「现法乐住」，你的心安住在现法乐住上，「身心无倦」，身也不疲倦，心也不疲倦，用这个定，能长养你的身心。「成熟佛法」，这个「定」令你身心无倦，你去行六波罗蜜，广度众生的时候，你就成就无上菩提了，也能成熟一切众生的圣道，「成熟有情」，这两件事也成就了。那么这就是摄一切，能摄一切戒，摄一切功德。

下面第四科：结共学，分两科，第一科：显唯尔所。

天四、结共学（分二科）　地一、显唯尔所

如是菩萨唯有尔所菩萨净戒，唯有尔所净戒胜利，唯有尔所净戒所作，除此无有若过若增。

「如是菩萨唯有尔所菩萨净戒」，前面说这个菩萨，他所受持的菩萨戒，就是这么多，就是前面说的这么多了，「唯有尔所菩萨净戒」。「唯有尔所净戒胜利」，净戒所得到的功德，前面说五种。「唯有尔所净戒所作」，你持净戒，净戒持的清净，也就这三种所作事，就这么多。「除此无有若过若增」，除了所说的这么多之外，就没有说再超过这一点，说「若增」，再增加几条，你说的还不够，再增加几条，没有这件事，就这么多，谁敢说这句话，这是弥勒菩萨敢说这句话，别人谁敢说这句话？

地二、明一切共

过去菩萨求大菩提，已于中学；未来菩萨求大菩提，当于中学；普于十方无边无际诸世界中，现在菩萨求大菩提，今于中学。

「过去菩萨求大菩提」，这是第二科：明一切共。「过去菩萨求大菩提，已于中学」，已经在这个戒法里面学习了；「未来菩萨求大菩提，当于中学」，当来也是在这个菩萨戒里面学习无上菩提的；「普于十方无边无际诸世界中，现在菩萨求大菩提，今于中学」，现在也是在这菩萨戒里面学习佛法的。所以一切一切的菩萨都是这么做，所以你学习菩萨戒，你放心了，不要说还有地方，我应该学，我还没有学，你放心。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．忍品第十一

这个「持」字在戒品的时候曾经讲过，我不知道各位记住没有？前面是戒品，现在这里是忍品。忍波罗密分四科，第一科是征。

酉三、忍度（即忍品）（分四科） 戌一、征

云何菩萨忍波罗蜜多？

忍波罗密多它的含义是什么呢？下面列，列等于就是回答。分两科，第一科是嗢柁南。

戌二、列（分二科） 亥一、嗢柁南

嗢柁南曰：
自性一切难。一切门善士。一切种遂求。二世乐清净。如是九种相。是名略说忍。

这个颂把忍品的大意说完了。下边是长行，把颂里边说的话略略加以解释。

亥二、长行

谓九种相忍。名为菩萨忍波罗蜜多。一自性忍。二一切忍。三难行忍。四一切门忍。五善士忍。六一切种忍。七遂求忍。八此世他世乐忍。九清净忍。

「谓九种相忍。名为菩萨忍波罗蜜多」：就是分为九个相貌，来解释菩萨的忍波罗密多。第一是自性忍，二一切忍，三难行忍，四一切门忍，五善士忍，六一切种忍，七遂求忍，八此世他世乐忍，九清净忍。这是颂和长行标列出来忍有九种相。下面第三科，一一的解释。分三科，第一科是自性忍。又分三科，第一科是征。

戌三、释（分三科） 亥一、自性忍（分三科） 天一、征

云何菩萨自性忍？

怎么叫作菩萨的自性忍呢？「自性」这句话和《中论》说的自性，它们的含义是不一样的。《中观论》上说的那个自性是对缘起说的；若是因缘生起就是没有自性，若是有自性就不是缘起，自性和缘起是相对的。但这里说的自性不是这个意思，这里说自性是对共相说的，自性就是自相。共相和自相有什么含义呢？这共相就是此法彼法，或者说色受想行识这是五法，五法共同的有这样的相貌，那就叫作共相。比如说无常，色也是无常的，受想行识都是无常，都是有生灭变化，所以无常是五法的共相。这共相是这样的意思。自相就是不共；唯有我自己有这样相貌，我和你是不共有这样相貌的，那么这叫作自相，所以自相等于是别相的意思。所以这里说忍的自性，它是不同于布施，也不同于持戒，就是它自己的相貌，所以叫作自性忍。现在这句话是问，怎么叫作菩萨的自性忍？征就是问了。下面第二科是解释。

天二、释

谓诸菩萨或思择力为所依止。或由自性堪忍怨害。遍于一切皆悉堪忍。普于一切皆能堪忍。由无染心纯悲愍故能有堪忍。

「谓诸菩萨或思择力为所依止」：这是说发无上菩提心的菩萨，他有忍的工夫，他能忍得住。什么原因呢？他有二个原因，一个是思择力。「或思择力」：或者是这位菩萨他内心里边遇见什么事情他不冲动，他心里面思惟观察，然后再决定采取什么行动，不要立刻感性上的，「哦！你是我的冤家！」不要立刻说这个话，先要思惟观察。有这样智慧的力量，「为所依止」，作他的基础，就是先要观察然后再采取行动，这叫思择力。「或由自性堪忍怨害」：这是第二个原因。或者是由于他的自性，这个自性是指什么说的？就是指他的心说的。就是这位菩萨自己的内心，他的内心不须要思惟观察，就有这种品德，就能堪忍怨害，怨家对他的伤害，他心里面能够不动，「堪忍」，堪者能也，能容忍这件事。你对他伤害他能容忍，他不报复。这个是他生来的性格如此，这个自性堪忍怨害。前面思择力是智慧，就是现在他有这样的智慧，他去观察「我现在不要愤怒」这样子。

「遍于一切皆悉堪忍」：就是这两个原因。思择力由于内心的思惟观察，他这个智慧就逐渐会增长广大。要是生来就有堪忍的能力，那还是有限度的，在这个限度内他心里面能不动，超过这个限度，他不能容忍了，那就不叫忍波罗密了。现在思择力，如果你能够继续的增长智慧，继续这样的思惟观察，你的智慧可以无限度的增长，那所容忍的境界是「遍于一切皆悉堪忍」，普遍到一切怨害的境界，他都能够容忍，心里面不动。用我们凡夫的语言来说，就是吃了很大很大的亏都不在乎，能忍得住。「普于一切皆能堪忍」：就是普遍地在一切怨害的境界，他都能够忍受。这是表示思择力和自性堪忍怨害的功能能达到这个程度。「由无染心纯悲愍故能有堪忍」：为什么遍于一切普于一切皆能堪忍呢？「由无染心」：因为他有思择力的智慧，所以他心里面智慧若来了的时候，瞋心就没有了，所以「由无染心」。「纯悲愍故」；由于生来就有这种品德，他就能堪忍，就是慈悲，所以一切皆能有堪忍的力量。这是解释自性忍。

天三、结

当知此则略说菩萨忍之自性。

这是第三科，结束这段文。在一切境界上都能堪忍，这是一个忍的相貌，心里不动；原因就是思择力和自性堪忍，就是这两个原因而能够有这样的相貌。「当知此则略说菩萨忍之自性」是这样子。看《披寻记》：

「云何菩萨自性忍等者：下说菩萨一切忍是忍种类」：现在这是一段文，下边还有文，那边是说一切忍，这里是说自性忍：一切忍是忍的种类，这个忍种类还是不一样的，这是一类的忍，这又是一类的忍。「今说自性是其体相」：现在说自性忍是忍的体相，忍本身的相貌，也就是总说大意而已，所以就是略说了。下边一切忍就是开广的讲说，「随应摄彼，其义当知」，随其所应，由自性忍就能够融摄一切忍所说的道理，你应当知道。「言思择力为所依止者」：这句话怎么讲？「谓于一切忍，言自性堪忍怨害者，谓于耐他怨害忍」：思择力为所依止这句话什么意思？「谓于一切」就是一切的境界，要经过智慧的思择，心里头能够不动。「言自性堪忍怨害者，谓于耐他怨害忍」：怨家的伤害，你能够忍耐，这就叫作自性堪忍怨害的意思。「如前忍波罗蜜多种性相说」：这个自性堪忍怨害，如前面忍波罗密多种性相说，这是「（陵本三十五卷五页）」那上说了。查这个页数看一看就好了。「遍于一切皆悉堪忍者」这句话什么意思呢？「当知此由思择力」：这遍于一切都能堪忍，那是因为他有思择力的关系。「谓一切法，一切苦」：一切法就是所接触的一切境界；这「苦」呢，接触了一切境界以后，心里面感觉到苦痛，那就叫作一切苦。「一切怨害」：苦是一回事，「一切怨害」，一切怨家的伤害又是一回事。这「一切苦」这个地方，「一切怨

害」也是苦，但还是不同于一切怨害的地方，譬如说天气很冷很冷，你就感觉到不舒服，那就叫作苦。或者是你有病了，或者年老了，那么感觉到苦，那不是怨害，和怨害是不同类的。所以一切苦和一切怨害是两回事；加上一切法，就是引发你内心的苦痛的那些境界。这样一切苦一切怨害一切法，分成三类，三类总合起来，名字叫作一切。「普于一切皆能堪忍者：当知此由自性或思择力」：或由自性堪忍，或由思择力而能堪忍。「谓一切苦，一切怨害，名为一切」：这一切是指这两种说的。「言由无染心者：谓依思择力」叫作无染心。「言纯悲愍者：谓由性堪忍」，他的性堪忍叫作悲愍。「总摄为一，名自性忍」。这是说一个大意，下面广说。第二科是一切忍，分两科，第一科征。

亥二、一切忍（分二科）　天一、征

云何菩萨一切忍？

天二、释（分二科）　地一、标列种类（分二科）　玄一、二种

当知此忍略有二种。一依在家品忍。二依出家品忍。

「当知此忍略有二种」：那两种呢？「一依在家品忍」：就是这个人他还没有出家，还在烦恼家里面生活，但是他内心里能够安忍不动。「二依出家品忍」：这是一种人。就是出离了烦恼家，来到佛法的僧团里面，这个时候他也要修学忍辱。这是约人分这两种不同。下边第二科是说三种。

玄二、三种

当知依此二种品忍各有三种。一耐他怨害忍。二安受众苦忍。三法思胜解忍。

分这么三种不同；在家也有这三种，出家也有这三种。这是标列种类。下边第二科随释三种，解释这三种忍。分三科，第一科先解释耐他怨害忍。分三科，第一科征。

地二、随释三种（分三科）　玄一、耐他怨害忍（分三科）　黄一、征

云何菩萨耐他怨害忍？

下边解释。分二科，第一科辨相。又分两科，第一科正审思择，分三科，第一科于自所，就是在自己这一方面。

黄二、释（分二科）　宇一、辨相（分二科）　宙一、正审思择（分三科）　洪一、于自所

谓诸菩萨猛利无间种种长时。从他怨害所生众苦现在前时。应如是学。如此是我自业过耳。由我先世自造种种不净业故。今受如是种种苦果。

「谓诸菩萨猛利无间」：这个时候他遭遇到猛利的痛苦，这个痛苦不是一个小小的痛苦，是很严重的。而这个痛苦在时间上说，是没有间断的，相续不断的痛苦，所以是长时间。这种猛利无间的苦是各式各样的、是种种、是长时间的。「从他怨害所生众苦现在前时」：从别的人是你的怨家，来伤害你，引起了很多很多的苦痛，这些苦痛显现在前的时候。「应如是学」：菩萨是学习佛法的人，是弘扬佛法的人，他若遇见「猛利无间种种长时从他怨害所生众苦现在前」的时候，怎么办法呢？「应如是学」，应该这样学习、这样观察。「如此是我自业过耳」：这是第一句话。这位菩萨心里面这样学习这件事，「如此」，前面猛利无间种种长时从他怨害所生众苦，这件

事是怎么回事呢？「是我自业过耳」：是我自己有罪业的过失，所以有这种事情。怎么叫作自业过呢？「由我先世自造种种不净业故」：由于我先世，就是前多少生，我自己胡涂，创造了各式各样不清净的罪业，造罪了。「今受如是种种苦果」：现在就得要领受各式各样的苦果。所以不是说我的怨家伤害我，是怨家不对。不是！是我自己前生造了罪的关系。

读玄奘法师传那上说出一件事：玄奘法师到了那兰陀寺拜见戒贤论师的时候，戒贤论师就告诉他的大弟子佛陀跋陀罗，叫他向玄奘法师报告三年前的事情。什么事情呢？戒贤论师有风病，地水火风的风病。这风病一来了的时候，这个身体拘挛，手足都是显现收缩，这个身体的痛苦是不可言说的，是难过到极点了。这样的痛苦经过很久了，也不好，那么他怎么办呢？就想要不吃饭自杀。他倒不是用武器来伤自己，就是不吃饭，不吃饭身体不是就会死掉了嘛，就想这样作。但是这一天作梦梦见来了三个天人，其中一个人身体是金色，对戒贤论师说：「我是文殊师利菩萨，这位碧绿色的人是观世音菩萨，另外那位银色，金银铜铁的银，银色的人是弥勒菩萨，我们来看你。你有病想要自杀，我们劝你不要自杀，就跟他说：『如此是我自业过耳！』就是这句话。你前生作国王不爱护老百姓，虐待老百姓，使令老百姓受了很多苦，所以你今生得这个果报。你前生是国王大权在握为所欲为，任何人没有办法来处理你，你犯法没有谁有办法来控告你，法律上也不能制裁你，所以现在你得这个果报。你想自杀，你罪业还没有完，自杀还是要受苦的。那怎么办呢？你多多的弘扬佛法。三年后从支那来一个出家人，你给他讲《瑜伽师地论》，你忍耐不要自杀，给他讲《瑜伽师地论》。」那么文殊菩萨向他说这句话。但是文殊菩萨说那个银色的人是弥勒菩萨，那么戒贤论师说：「我常常的愿意求生弥勒内院，我能不能往生？」弥勒菩萨说：「能的！」这个梦就是结束了。

那么这上说「如此是我自业过耳」，说是我有怨家来伤害我，不是怨家的不对，是我自己有罪业的关系，所以得这种果报。「由我先世自造种种不净业故」：「如此是我自业过耳」这句话是略说，下面广说，等于是解释前面那句话。这个菩萨自己思惟「由我先世」，由我自己造了很多的染污的罪业，「今受如是种种苦果」，所以现在就是各式各样的苦果，苦恼的果报。所以受苦的时候不怨天尤人，实在就是过去的因而感现在的果。看《披寻记》：

「谓诸菩萨猛利无间种种长时等者：此显菩萨不舍生死流转相续」：这一段话「谓诸菩萨猛利无间种种长时从他怨害所生众苦」这句话什么意思？这句话的意思是说菩萨「菩萨不舍生死流转相续」，他可以到无余涅盘那里去的，菩萨可以到诸法实相那里，但是菩萨大悲心「不舍生死流转相续」，不弃舍在众生世界有生有死的流转，不弃舍这件事。「即于其中遭怨害苦」：你在生死里流转相续，那么生死这个地方就会有怨害苦，你就遇见了。「故作是说」：所以说「谓诸菩萨猛利无间种种长时从他怨害所生众苦现在前」，是这么意思。这可见菩萨的慈悲心，非常的伟大。

我今于此无义利苦若不忍者。复为当来大苦因处。

我在生死里流转受了很多苦，受的苦受的一点没有义利，一点功德没有；也没有世间的功德，也没有出世间的义利，受这个苦就白受了。「若不忍者」：我若不忍受，我若是愤怒，怨家给我苦，那我把怨家杀掉就没有人给我苦了。若这样子的话呢，「复为将来大苦因处」：那你又造了苦因了，将来还是要受更大的苦呀。看《披寻记》：

前面文有解释。「无义」就是现在没有功德。「无利」，将来也没有功德，一个现在一个未来这么解释。或者是没有世间的福利叫无义，没有出世间的福利叫无利，是名无义的苦。「如说一切有情无始生死空无义利故」：这一切众生从无始以来到现在，在这个世界里面受生死苦，受多少了？这生死苦是不可以数目来计算的。你受了

那么多的苦，你得了什么功德？「无义利苦」，一点功德也没有得到，白受苦了。

我若于此大苦因法随顺转者。便为于己自作非爱。便为于己自生结缚。便为于己自兴怨害。非是于他。

「我若于此大苦因法随顺转者」：菩萨自己这么思惟观察。说：「我假设对于所受的这个很大的苦恼，对这种事情‥‥。」「大苦因法」：苦是果报，果报的因是什么？受苦的时候就是愤怒，就是瞋心，你瞋心越大，这就是大苦之因。「随顺转者」：我随顺我内心的愤怒去活动，我这样作的话，「便为于己自作非爱」，那就是给自己再创作不可爱的事情了。你愤怒就给自己栽培一个将来的苦果之因了；苦果之因是不可爱的。「便为于己自生结缚」：那就等于是给自己造作一个大绳子把自己绑起来了。「便为于己自兴怨害」：也等于给自己发动了一个怨害的事情，你将来还是要受这个苦的。「非是于他」：并不是给别人造成伤害，是给自己造成伤害。那么这是菩萨作如是观，作如是学习，「我的瞋心若是动了的话，我是给自己找苦恼的。」看《披寻记》：

「于此大苦因法随顺转者：谓由不忍为因，有生死苦」：谓由不忍苦的时候，你就心里面发恶心在造罪，那么将来就会有生死苦，「是名大苦因法」。「当知不忍，瞋为自体」：什么叫作不忍？就心里面愤怒。「即于彼法若生若长」：即于「彼」，那个瞋心，若生起，「长」就是继续的生起。「安住爱乐」：心里面就欢喜愤怒，「名随顺转」。这是于自所，在自己这方面思惟观察。下面第二科，于自他所。

洪二、于自他所

又自他身所有诸行。一切皆用性苦为体。彼无知故。于我身中性苦体上更增其苦。我既有知何宜于彼性苦体上重加其苦。

「又自他身所有诸行。一切皆用性苦为体」：又自己的生命体和他人的生命体，这些生命体所有的都是行。自己的色受想行识，他人的色受想行识，都是行，都是有生有灭的变化的。「一切皆用性苦为体」：自己的生命体的诸行，他人的生命体的诸行，一切一切都用性苦为体，都是用苦为它的体性的。自己的生命体就是苦，他人的生命体也是果报，也都是以苦为果的。「彼无知故。于我身中性苦体上更增其苦」：那个怨家他无明没有智慧，所以在我的身体里面‥‥，我这身体是以苦为体性的，他不知道，他「更增其苦」，给我再增加痛苦。我本来就是苦了，他还要给我增加。

「我既有知何宜于彼性苦体上重加其苦」：那个怨家没有学习佛法，不知道因果的道理，也不知道一切法都是毕竟空寂如幻如化的，都不知道，所以他来伤害我，我可以原谅。我现在是菩萨，我受了菩萨戒，我学习佛法了，我要有佛法的智慧，这一切法都是如幻如化的，都是毕竟空寂的。「何宜于彼性苦体上重加其苦」：怎么还这样子作呢？在他的苦体上再加痛苦给他呢？怎么可以这样作呢？不应该这样作的！

洪三、于声闻所

又诸声闻多分唯修自义利行。尚不应起能生自他众苦不忍。何况我今正为勤修他义利行而生不忍。

这是第三科，于声闻所。「又诸声闻」，就是小乘佛教的学者。「多分唯修自义利行」：他们多数唯独是修行对于自己有利的修行，只是利益自己，他们对于一切众生的事情不大关心了。「尚不应起能生自他众苦不忍」：这样的修行人，尚且还是不应该发动，能生自己的众苦，能生他人的众苦，这个众苦是很难忍受，这样修行人都不作这作事。「何况我今正为勤修他义利行」：何况我在三师七证那里，受了大戒了——受了比丘戒也受了菩萨戒的人。现在正是勤修六波罗密多利益一切众生，使令

一切众生得到义得到利，作这种功德行。「而生不忍」：而还不忍受吗？不能忍受这件事吗？这是于声闻所。下边第二科，勤修五想。前面是正审思择，是自己在观察这件事。下边勤修五想，分四科，第一科标。

宙二、勤修五想（分四科）　洪一、标

菩萨如是正思择已。勤修五想。于怨亲中劣等胜品有乐有苦具德具失诸有情所。能忍一切怨害之苦。

「菩萨如是正思择已。勤修五想」：菩萨这样子，前面这段文，「正思择已」，他努力地、很好地来观察了以后，就是不要去加害他人，不要伤害他人，容忍他人的怨害。「勤修五想」：这样思惟以后，就精进地修学五种观想。「于怨亲中劣等胜品有乐有苦具德具失诸有情所」：「于怨亲中」，就是人与人之间的关系就这三类；一个彼此间是怨家，一个彼此间有亲爱的关系，一个中，也不怨也不亲，中庸性的这种人。这是三类人。「劣等胜品」：这个怨亲中三类人里面，每一类人里面还有劣还有等还有胜的不同。福德也有劣等胜的差别，智慧也有劣有等有胜的不同。「有乐有苦」：这个怨亲中劣等胜这各式各样的人，有的人身心安乐，有的人身心苦恼。「具德具失」：有的人具足了很多的道德，有的人有很多的过失。人有这么多的差别，「诸有情所」，这么各式各样人的地方。「能忍一切怨害之苦」：你若修这五种想呢，就是在这么多差别的众生中，能忍受一切怨害的痛苦。这是标；下面第二科是征。

洪二、征

云何五想？

是那五种观想呢？

洪三、列

一宿生亲善想。二随顺唯法想。三无常想。四苦想。五摄受想。

这五种想，思惟观察这五种想。下边是第四科解释。分五科，第一科宿生亲善想。什么叫作宿生亲善想，这里解释。分二科，第一科征。

洪四、释（分五科）　荒一、宿生亲善想（分二科）　日一、征

云何菩萨于有怨害诸有情所。修习宿生亲善之想？

怎么修这个想呢？这是征，下面第二科解释。分二科，第一科修亲善想。

日二、释（分二科）　月一、修亲善想

谓诸菩萨应如是学。非易可得少分有情经历长世。昔余生中未曾为我若父若母兄弟姊妹亲教轨范尊似尊等。

「谓诸菩萨应如是学」：应该这样观察思惟，就是学习了。「非易可得少分有情」：不是容易找得到，很少的几个人。「经历长世。昔余生中未曾为我」：经过长世，很长的时间。在过去余生中，现在之余就是过去。过去生中未曾为我，没有曾经给我作过父亲或者是母亲，或者是哥哥弟弟，或者是姊姊妹妹，或者是亲教师，或者轨范师，尊似尊等。很少找到一个人没曾和我有这种关系的人。多数「一切男子是我

父，一切女人是我母」，或者兄弟姊妹，都是这种人。《披寻记》：

「非易可得少分有情等者」：这《披寻记》的解释。「如世尊言：我不观见如是种类有情可得」：如世尊说：「我看不见这样的人可得！」找不到这种人，说这个人没曾经给我作过父亲，我找不到；没有曾给我作过母亲，作过哥哥弟弟，我找不到这种人。「无始世来，经历生死，长时流转」：从久远以来到现在，经历生、死，生了又死，死了又生，时间是很长。在长时期内流转生死，「不互相为」或者是父亲，或者母亲、或者兄弟、姊妹，「若轨范师、若亲教师」：轨范师就是羯磨、亲教师就是和尚。「若余尊重」：其余的值得我们尊重的，譬如说是轨范师的同学，或者是亲教师的同学，那就是我们也应该尊重的。「似尊重者」：或者其它和尊重都是相似的人，那我们也应该尊重。「由是因缘，一切怨品，无不皆是我之亲品」：由前面这样的道理的叙述，一切的怨品，亲品我们不说，无不皆是我的亲品，都是亲爱的人。「如声闻地说。（陵本三十卷十九页）与此义同」。这就是修亲善想。

月二、依想堪忍

如是如理正思惟故。于有怨害诸有情所。舍怨憎想住亲善想。依亲善想于诸怨害悉能堪忍。

下面第二科，依想堪忍。人与人若是有怨恨的话，修亲善想就能解除内心的怨恨。叫作依想堪忍。「如是如理正思惟故」：像这样子，就是前面这一段文，修亲善想这一段文。这样合理的，好好的去思惟故，「于有怨害诸有情所。舍怨憎想」：就把这怨恨的心弃舍了，就不怨恨了。「住亲善想」：你内心里面就安住在同他是亲善的，很亲爱很和善的这种观想。「依亲善想于诸怨害悉能堪忍」：由于你有亲善想了，那个人对你有伤害，你心里面能容忍，就不会和他有斗争，不会有这些事情了。

荒二、随顺唯法想（分二科）　日一、征

云何菩萨于有怨害诸有情所。修习随顺唯法之想？

前面修亲善想，这个说完了。现在第二科，说随顺唯法想。分二科，第一科征。「云何菩萨于有怨害诸有情所。修习随顺唯法之想」：随顺唯法之想怎么样修法呢？这是问。下面第二科解释分二科，第一科，修唯法想。

日二、释（分二科）　月一、修唯法想

谓诸菩萨应如是学。依托众缘唯行唯法。此中都无我及有情命者生者。是其能骂能瞋能打能弄能诃。或是所骂所瞋所打所弄所诃。

「谓诸菩萨应如是学」：诸菩萨应该这样学习，也就是应该这样思惟观察。「依托众缘唯行唯法」：世界上一切有为法，都是依托种种众多的因缘而出现的，没有一件事自然的就有了，都是要有因缘才出现这件事，所以「依托众缘」。「唯行唯法」：这些众因缘所生法就是两件事，一个行一个法。这个行字怎么讲？这个「行」我们通常说在走路，行住坐卧这走路叫作行。那么世间上的事情有行的力量是谁？就是心！就是我们的心。我们的心才能是活的，地水火风是死的，说我们的心是活的。心里面有了别性，「哦！这是根！这个地方有土匪，不安全！这个地方有警察有军队，土匪不敢来，这地方比较安全。」我们的心就会这样观察思惟。我们的心在一切境界上观察思惟，叫作「行」。其它的不行。其它的一切法它没有心识，不了别，它不会思惟观察，只有我们的心有这种功能，所以叫作「行」。这「法」是什么呢？就是所分别的境界。我们的心在行的时候，在活动的时候，怎么叫活动？就是心里面分别。分别是什么？就是它有名句。这是洞，这是山，这是水，这是花，这是鹿，这是

什么什么。就是有很多的名言，很多的名句，心就依据这些名句分别，这叫作法。这个法有能诠显的名句，有所诠显的义；就是一个法一个义，义是所诠显的，法是能诠显的。我们的心在这上活动，就是依据名言去思惟它的义，就是这样子。所以叫作「唯行唯法」，就是一个行，一个法，另外没有事情，就是你内心的分别。你若不分别，什么事儿没有。依托众缘而出现的众生，就是这两件事，一个能分别，一个所分别。能分别也好，所分别也好，都是刹那生灭变化的，都是无常变化的。

「此中都无我及有情命者生者」：在这个行这个法里面，没有一个常恒住真实体性可以名之为我的，没有！行里面也没有我，法里面也没有我，没有真实性的东西叫作我。「及有情」：我是总说，下面有情、命者、生者也都是我。「有情」是什么？就是眼耳鼻舌身意，眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，就有了别性的识在那儿活动，叫作有情，就是这样子。并不是另外有个真实性的东西叫作有情，不是的，都没有真实的体性的，没有的。「命者」：命是什么东西呢？就是我们的身体，生理和心理它们组合在一起，很活泼的生存叫作命，另外没有一个东西是有真实的体性是个「命」，不是的！就是他非常脆弱的，一刹那间就结束了。所以这实在没有真实性，这命者。「生者」：这生者是什么？譬如说有真实的体性他有作用，一切法都由他创造出来的，他就名之为生者了。没有这回事！没有生者。此中都无我、此中都无有情、此中都无命者、此中都无生者，能创造出来一切事情的，说这是真实的，不是！「此中都无我及有情命者生者」，简单的说就是没有我。行里面也没有我，法里面也没有我；能分别的心里面也没有我，所分别的一切法也没有我，没有真实性的东西。

「是其能骂能瞋能打能弄能诃」：我们若执着有我，我有我你也有我，大家都有我。你这个我是能毁骂我，能愤怒，能瞋，能打我，能弄我，能诃斥我。没有！没有我是其能骂能瞋能打能弄能诃，没有！也没有一个我有情命者生者是所骂所瞋的所打的所弄的所诃的，也没有！所以修习随顺唯法之想，世间上一切法就是个名言而已，除了名言以外没有我可得，这是修无我观。修习随顺唯法之想。看《披寻记》：

「依托众缘唯行唯法等者：如说缘性缘起所缘」：缘性缘起所缘我们以前讲过了。什么叫作缘性？就是因缘、所缘缘、增上缘、等无间缘，这是缘的体性。「缘起」就是由这四个缘显现出来的，是无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这是缘起。就是缘性和缘起是一回事。「谓于三世唯行唯法」：这十二缘起，实在是什么东西呢？就是过去未来和现在三世，在三世里边就是一个行、一个法，还加个「事」。事，就是缘起的事。因缘所生的事也就是行也就是法。「唯因唯果」：因缘所生的行和法，也就是分两部分：一部分说是一就是事；分之为二就是一个因一个果，就是这样子。「堕正道理」：你若能这样观察，就合乎道理，合乎佛法的道理，无我可得。「唯有诸法能引诸法」：世间上由那件事引出来这件事，由这件事又引出来一件事，没有完的。从无始来一直的相续下去，唯有诸法能引出来诸法。「无有作者」：并没有一个真实性非缘起的一个作者，没有一个真实性的东西他是受者，作者、受者都是不真实的。通常有我论者：「我是能作者！我是作者！我也是受者！」执着有我的人会这样想，受者是我、作者也是我，一切法都是因我而缘起的，我是大主宰者。现在说没有这回事！「无有作者及与受者」。「是故我及有情命者生者，能骂所骂能瞋所瞋能打所打能弄所弄能诃所诃，唯有音声，唯有名字」：只是有那么个声音而已，只是有个名字而已，并没有真实义。说这个人是富贵的，富贵只是个名字而已，那里面并没有真实义。说贫贱，贫贱也是个名字而已，那里面没有真实性。富贵也只是个名字，那里面没有真实义。没有一个真实可爱的东西在里边的，没有！「唯有音声，唯有名字」而已。「即依此义，故说都无」：就根据这个道理说，这一切法里边没有我可得，没有真实性的我可得。这是讲无我论。修无我观的把这一段文背下来，常常思惟观察，就叫作无我观。这是修唯法想；这个唯法想的想，实在就是如理作意，就是观的意思，观察的意思。下边是第二科，依想堪忍。

月二、依想堪忍

如是如理正思惟故。于有怨害诸有情所。舍有情想住唯法想。依唯法想于诸怨害悉能堪忍。

「如是如理正思惟故」：这位菩萨能这样随顺佛教，随顺真理去思惟观察的缘故。「于有怨害诸有情所。舍有情想住唯法想」：说这个人他是没有我的，就弃舍了有真实我的这种错误的思想。「舍有情想」，就弃舍了有真实性的这个分别心。「住唯法想」：安住在只是因缘所生，刹那生灭，没有真实的，但有个音声而已，但是个名言而已，住唯法想。「依唯法想于诸怨害悉能堪忍」：就根据你现在这个法的观察，就是智慧，「于诸怨害悉能堪忍」，他们对你有所伤害，你能受得了，你心能不动。当然这件事就是闻思修三慧，闻思的智慧能作如是观，然后你修奢摩他得到禅定，在奢摩他里边再作如是观得无生法忍了。得无生法忍这就是「悉能堪忍」，都能堪忍这些事情。这是修法想，下面第三科修无常想，分二科，第一科是征。

荒三、无常想（分二科）　日一、征

云何菩萨于有怨害诸有情所。修无常想？

这无常想怎么修法？这里面第二解释。第一，修无常想。

日二、释（分二科）　月一、修无常想

谓诸菩萨应如是学。诸有有情若生若长。一切无常皆是死法。极报怨者谓断彼命。是诸有情命念念断。智者何缘复欲更断如是生死性无常法。诸有情上其有智者。尚不应起有染浊心。况当以手块杖加害。何况一切永断其命。

「谓诸菩萨应如是学。诸有有情若生若长。一切无常」：譬如说我们看这个墙，我们昨天看这个墙也是这样子，今天看也是这样子，明天看也是这样。我们若这样看法呢，这墙是常住的。但是若在佛说，这是刹那刹那变化的，是无常的。但是说无常，是要我们相信佛的话，然后根据理论去推论这件事，就能够「哦！它是刹那生灭的。」但你若不这样观察思惟的时候，这墙是常住的呀！昨天也这样，今天也这样。我看见一个人昨天看见是这样，今天看还是那样，就不感觉这个人有什么变化，那么这就是常想。现在这段文上弥勒菩萨告诉我们修无常想，就是「诸有有情若生若长。一切无常」，他的色，他的地水火风，眼耳鼻舌身意也是刹那刹那变异的；他的受想行识也是刹那刹那变异的，都是有变化的，不是常住不变的。都是要靠因缘的支持，没有因缘的保护支持，很容易就坏了。所以「若生若长，一切无常」。

世间上的事情，我们就说这国王，古代的国王都是尽形寿作国王的，没有限期的，除了他死了，或者被人推倒了，不然的话他就一直的作国王，一直到死结束的。那么秦始皇：「我不要死，我求长生不老的药，要永久生存下去。」他只是作这个梦而已，这是办不到的事情。但世间人明知道办不到，但是希望我的富荣华是永久的，都是想常，而不高兴无常，都是这样子。现在佛法告诉我们佛教徒不要这样想，你要作无常想。「皆是死法」：我们的眼耳鼻舌身意色受想行识一切法，都是非死不可的，必朽之物，决定是要坏败的，不可能会永久的。释迦牟尼佛这样告诉我们这句话。我看世间上的人其实也知道「自古皆有死」，孔夫子也说这句话，但是世间人总是去求这个无常法，千辛万苦地去求这个无常法，作这件事。现在告诉我们说修无常想，「若生若长，一切无常，皆是死法」，都是非死不可的。还有我们世间人不高兴这个死，就不要讲这句话，不讲就不死了吗？菩萨不忌讳这件事，要认真的考虑观察这件事，应该怎么处理。「极报怨者谓断彼命」：现在是修无常想，修亲善想，就是破除这耐他怨害的苦，别人来伤害我们，我们怎么处理呢？修亲善想，这佛法的态度

是这样子。他是我的怨家，我不说他是我的怨家，我说他是我的好朋友，曾经是我父亲母亲，我们佛教徒这样想……，佛法和世间法距离太远了！「极报怨者」：这个人对我伤害的太厉害了，我不能不报仇的。君子报仇三年不晚！「极报怨者谓断彼命」：就是把他命杀掉了，到此为止了，还有什么办法能出这口气呢？

「是诸有情命念念断」：在佛法上看，一切有情的他命刹那刹那的在断坏；刹那生刹那灭的。像灯，电灯也应该是一样，油灯灯炷的那点火光，是刹那生刹那灭的，并不是常住的，但是我们肉眼看不见，这个火是刹那生灭的，但我们看它一直在发光，一直的有光明。实在它是刹那生刹那灭的，这件事不管你相信佛法不相信佛法，应该是能认同这件事的。而我们的生命亦复如是，也和那灯光、电光一样，也是刹那生刹那灭。刹那灭就是死了，所以「念念断」，刹那刹那命就断了，但是又活了，刹那的死，刹那又生了。「智者何缘复欲更断」：既然他刹那刹那就死了，有智慧的人什么理由还要断他的命呢？他本来就是要死的嘛！「如是生死性无常法诸有情上」：这样有生有死，他那个体性是不常住的，这个不常的在一切有情的生命体上都是这样的。「其有智者。尚不应起有染浊心」：若有智慧的人，就是有佛法智慧的人，尚且不应该发起有染污心对他，不要有愤怒来伤害他。「况当以手块杖加害」：心里边不要起伤害他的心，何况能够用手，或者是用块、用杖杀害那个人呢？「何况一切永断其命」：动心都不可以，伤害别人的心，这个动心都不要有，何况一切的永断其命的事情，更不应该有了。看《披寻记》：

「尚不应起有染浊心者：谓不应起恶意分别欲为损害故」，这叫作染浊心，染浊心这么讲。你不要起恶心分别，去筹划什么办法来伤害他、杀死他。那叫作染浊心。

月二、依想堪忍

如是如理正思惟故。舍常坚想安住无常不坚固想。依无常想于诸怨害悉能堪忍。

「如是如理正思惟故。舍常坚想」这是依想堪忍。像前面这一段文，你能够这样如理正思惟故，「舍常坚想」，就弃舍了对于众生是常住的，是坚固不可破坏的，这种颠倒想就弃舍了，就没有这种想法了。「依无常想于诸怨害悉能堪忍」：你内心里有无常想，怨家对你的伤害你能容忍，你不报复，心里面也不动心。这是用无常想来调伏自己的怨害想。下面是第四科苦想。分二科，第一科是征。

荒四、苦想（分二科）　日一、征

云何菩萨于有怨害诸有情所。修习苦想？

这苦想怎么样学习呢？这是征。下面第二科解释，分二科，第一科修习苦想。分二科，第一科于诸有情。

日二、释（分二科）　月一、修习苦想（分二科）　盈一、于诸有情

谓诸菩萨应如是观。若诸有情大兴盛者。尚为三苦常所随逐。所谓行苦坏苦苦苦。况诸有情住衰损者。

「谓诸菩萨应如是观」：也就是应该这样学习。「若诸有情大兴盛者。尚为三苦常所随逐」：若是众多的有情里边，少数人「大兴盛者」，是特别的兴盛，就是有权力的人，富贵荣华的人，这总是少数。富贵荣华的人他们很多的事情都比较如意自在的，「尚为三苦常所随逐」，尚且为三种苦恼随逐他，一直随逐他的，他不能解脱这三种苦恼。那三种苦恼呢？「所谓行苦坏苦苦苦」这三种苦恼。「苦苦」我们容易明白，譬如身体老病死，怨憎会苦，爱别离苦，求不得苦。这苦苦我们能够明白。「坏

苦」少数人会知道。坏苦是什么呢？就是如意的事情。如意的事情它本是令你满意的，不感觉到苦，为什么叫作苦呢？就是破坏的时候心里就苦恼了，这是坏苦。世间上什么事情非无常不可？前面说「皆是死法」，所有如意的事情，所有令你满意的事情，非坏不可的，所以一定也是苦，坏就是苦。但是如意的事情，令你满意的事情现前的时候，你会拒绝它吗？说：「这是苦我不要」吗？你会不会这样？恐怕不容易。知道它是坏苦，但是你还要接受的，你不能不接受。人就是这样子。等到已经坏了的时候，后悔就来不及的。

你说楚霸王和刘邦他们两个争天下的时候，楚霸王灭了秦王朝以后，回到徐州。那时候楚霸王真是不得了，那时候他到了咸阳阿房宫，一把火烧光了的时候，天下的诸侯来见楚霸王的时候，不能站在那儿，要向前趴着给他磕头，楚霸王的威力达到那个程度。楚霸王感觉到很满意吧！但是韩信把他包围的时候，没有饭吃了，楚霸王的军队还剩下几百个人，军队没有饭吃都跑了，他自己没有希望，大概那个时候虞夫人自杀死掉了，他自己领着二十个人跑了，这时候心情是什么样子？这是坏苦！一点办法没有。这时候令你满意的境界知道将来无常的时候会想到这里吗？我看没有这回事。不要说楚霸王，就是我们佛教徒学习了多少年的佛法，这坏苦当前的时候，你：「这是坏苦我不要！」有没有这个事情？我看没有！这是坏苦。世间上的人更不要说了；世界上所有令人满意的事情都是坏苦，还是愿意接受。将来坏苦来的时候，你只好接受，不要也不行的呀！

我以前讲那个大功德天你们还记住吗？就是《涅盘经》上有这个故事，《大毗婆沙论》也有这个故事。我们出家人，尤其是想要出家的人，对这个故事要注意，这个坏苦要注意，要多观想，会发道心，不然不容易发的。这个故事我还是再讲一讲。 这一天这个人家的主人，在房子里面坐着本来很安闲自在，忽然外面有人敲门。旧时代不是现在，现在一按门就开了，这时候不是，他去开门。一开前面来一个美女，这个女人非常高贵，不是一般的女人能赶上的。说是：「你到我这儿来干什么？」说：
「我到你这里来，送给你很多的黄金，无量无边的珍宝，给你富贵。」说：「这好呀！欢迎你！但是你叫什么名字呢？」说：「我叫大功德天。」「好！请请！欢迎你进来。」进来了大家正要谈话的时候，又有人敲门，这主人又出去开门，看见一个非常丑陋的女人。说：「你叫什么名字？」说：「我的名字叫黑暗。」说：「你到我这儿干什么呢？」说：「我破坏你的富贵，使令你所有如意的事情都破坏了。我就作这个事情。」说：「那这样我不欢迎，请你走！」这黑暗女说：「你这个人愚痴！」说：「我为什么愚痴？我不欢迎你这是我的智慧嘛，怎么说我愚痴呢？」「我说你愚痴有道理。里面那个大功德天是我的姊姊你知道吗？我是他的妹妹。我们姊妹两个人不分离的；我姊姊到那里我就到那里。你若是欢迎我的姊姊，爱我的姊姊，也就非爱我不可，因为我们不分离的。」然后这时候这主人就回来了，就问大功德天说：「门口那个女人说了这样的话是真的吗？」说：「是的！他是我的妹妹，我到那里，他就到那里。你若爱我也就非爱他不可。」这时候这个主人说：「好！我都不欢迎，请你们走。」那么就是到别家去了，又敲门，也是这个次第，那么那家的主人态度不同，那主人说：「我若爱你的姊姊也就爱你，我欢迎你们两位都在我家住。」这故事说完了。这就是世间上的事情，不是单纯的。有乐就非有苦不可，乐和苦是不分离的。世界上的事就是这样子。你想要离苦得乐，世间上的苦和乐是在一起，你不能够只要一样不要那样，不可以的。那么这故事分两段，前一个故事那个地方，那是比喻佛教徒，佛教徒对世界上的苦乐都不要，可以得涅盘。后一段的那个人家，爱这个大功德天也要爱黑暗女，这是一般的生死凡夫是这样子。是苦啊！很苦啊！所以这个坏苦、苦苦，就是这个意思。这个坏苦有乐，你欢喜乐，这乐一坏你就苦了。

苦苦很多人都会知道，认识这个苦苦。坏苦不一定！不一定都知道。这行苦除了佛教徒之外，另外没有人知道。行苦实在来说，我们通常说不苦不乐就叫作行苦。或者说坏苦能达到三禅天，初禅二禅三禅，那在世间上是极快乐的地方，没有乐能超过它的了。但是那实在就是坏苦，坏了你就苦了。坏苦能达到那里。从第四禅到非非想

天，通通都是行苦的境界。这行苦的境界还是很高的。行苦的境界乃至到我们中国的老庄，都不能超过这个行苦。孔夫子我们称之为圣人，他也没有说行是苦；一切有为皆是苦，孔夫子没有说这句话。一切的外道能达到非非想天的这些人，他也没有说行是苦；他们能觉悟到苦苦、坏苦，但是不能说行是苦，没有这个智慧。

而究竟行苦怎么讲法呢？什么叫作行苦？譬如说我们现在身体很健康，没有什么病痛，身体很自在的时候，这就是行苦。乃至到非非想定也是这个苦。这什么呢？你到了非非想天，你还没有能够远离爱烦恼、见烦恼；爱烦恼、见烦恼的业力去得果报，这些事情你都不能远离。就被这个惑业苦所困而不得自由，那就是行苦。我前几天说熊有冬眠，冬天在那儿睡觉，说那个蛇冬天它也在那儿眠，但是它不苦吗？它苦不苦？我认为可能还是很苦。但是无可奈何，它不能解脱这个苦的。你不管是熊也好，这熊力量是很大的，老虎的力量也是很大的，但是那个果报的苦它没有办法，它只有受，不能解脱。这业力得到的果报，业力结束的时候这苦不能结束，你不可以解脱。到了多少年它的寿命到了结束了，但是它还是不能解脱，可能继续作老虎，作狮子，也可能作熊，也可能来到人间，也可能来到天上。完全还在苦里面，你不能解脱。你解脱了苦苦、坏苦，但是不能解脱行苦，而行苦又回到苦苦、坏苦里面，一直在这里，就叫作行苦，你不能得到自由。

这《法华经》譬喻品有深义：这房子着火了，这个人在房子里面烟熏火烧很苦，但是这大长者告诉他们：「这有门，从这里跑到外边去，到一个空地得大自在。」就是无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法、无色受想行识，就是到于空地了，得大解脱，没有惑业苦的火来烧你，这时候自由自在。所以非要修空观不可！不修空观不能得解脱。这《法华经》譬喻品要读一读，常常读，很有意思！那里边说的都是譬喻，我们过去的祖师大智慧，他会说这个譬喻：「哦！这个鬼譬喻什么。那个火譬喻什么。」他说的和佛法上相契合。如果没有祖师的解释，我们自己看不能看得懂。其中最令人迷惑的就是荣华富贵；你求荣华富贵很辛苦，得到了还算好，但得到荣华富贵真是快乐吗？还是在苦里边。我这么看，如果你有了财富，在经营财富的时候很苦，你差一点就完了，财富没有了。就算你所有权还保持住，你心里面也不安，时时不安，这是苦。如果真实的是失掉了，不得了，这是苦。另外还有个苦，就是女人。穷苦的人可能你想要去找女人也可能不容易，也可能容易；富贵的人找女人很容易，····很苦！也是苦。但是人乐此不疲，还是欢喜作这个事。这是苦呀！

现在说菩萨，慈悲告诉我们，「若诸有情大兴盛者」就是富贵的人，「尚为三苦常所随逐，所谓行苦坏苦苦苦」，都是在苦里面，还不容易觉悟。有机会可以出家修学圣道，忽然间又不愿意出家了，「那个荣华富贵不错！还是值得的事。」不过也可能发菩提心，也可能不是求名利，我是发菩提心要救众生苦，那也可能是这样。「况诸有情住衰损者」：说大兴盛者他不能离苦，何况那些有情住在衰损里边，得不到那些富贵荣华呢？那他们更是苦了。

盈二、于苦有情

如是观已应如是学。我今于此苦常随逐诸有情所。应勤方便令离众苦。不应于彼重加其苦。

「如是观已应如是学」：这第二科，于苦有情。前面是于诸有情，现在是于苦有情。「如是观已」：你能作如是观已，观苦，「应如是学」，你就应该这样子观察。怎么观察呢？「我今于此苦常随逐诸有情所。应勤方便令离众苦」：这个我就是菩萨自称为我，对于那个苦常随逐的诸有情的地方，「应勤方便令离众苦」，我应该努力的不怕苦，施设种种的方便善巧，觉悟这一切众生，令他们远离众苦，就是大兴盛者都是在内的。「不应于彼重加其苦」：我不应该对这些人，来加重他的痛苦，这样是不对的。我应该发心劝他们离苦，我怎么可以来加重他们的痛苦呢？看《披寻记》：

「况诸有情住衰损者者：有情自体有多衰损差别可得」：这众生的身体里边，有很多的苦恼，「差别可得」，各式各样的不同的苦恼可得。什么呢？「谓病衰损」，这病若来了的时候，这身体健康没有了，就是衰就是损。「寿命衰损」，寿命结束了就要死了，这也是衰损。「眷属衰损」，他的亲爱的人也是有很多很多的苦恼。「由是因缘，于现法中住诸苦恼」：就是由于病、由于寿命、由于眷属、由于财富等等因缘，于现法中住诸苦恼中，「是名住衰损者」，这衰损就是这么讲。下面第二科依想堪忍。

月二、依想堪忍

如是如理正思惟故。断灭乐想生起苦想。依此苦想于诸怨害悉能堪忍。

「如是如理正思惟故。断灭乐想」：若这样思惟，对于世间上没有一件事是有乐的，是令人快乐的事情，「断灭乐想」，不认为是有快乐，没有一件事是有快乐的，都是令人苦恼的事情。「生起苦想」：那一切都是苦这样的智慧就生起来了。这个想实在就是智慧。「依此苦想于诸怨害悉能堪忍」：你有了这样的苦想，对于诸怨害你就能堪忍了，你就不介意这件事。看《披寻记》：

「断灭乐想生起苦想者：谓于有漏有情」：有烦恼的有情。如实的观察「胜义唯苦」，要真实的去观察，站在胜义的立场，世间上都是苦，没有快乐，没有值得说：「哦这是快乐的事！」没有这件事。「尚不见其常住安乐，何况于彼有苦有情？由是因缘，故于一切断灭乐想，生起苦想」：不见有常住在安乐的，何况于彼有苦有情，使令他们重加其苦呢？「由是因缘故于一切断灭乐想」，对于一切不感觉到有乐，「生起苦想」，认为都是苦恼的境界。你要这样思惟。

荒五、摄受想（分二科） 日一、征

云何菩萨于有怨害诸有情所，修摄受想？

这是学习耐他怨害忍五种想，使令自己没有瞋心。这五种想里面，最后一个想叫做摄受想，分二科，第一科征。

「云何菩萨于有怨害诸有情所，修摄受想」？有怨而又来伤害菩萨，菩萨对于有怨有害的补特伽罗要学习摄受想。这个「摄受」，说一个白话的意思，就观察他就是自己，观察这个有怨有害的人和菩萨是一体的，不是另外有一个人来伤害我，作如是观，叫做摄受想。这个「摄」这个字，可以当个取字讲，取过来，拿过来。就是把他拿过来当作自己，心里面能够这样安忍容受，叫做摄受想。这里是征，下面第二科解释。分二科，第一科修摄受想。

日二、释（分二科） 月一、修摄受想

谓诸菩萨应如是学：我为一切有情之类，发菩提心；摄受一切有情之类，皆为亲眷；我应为彼作诸义利。我今不应本于有情欲作义利，而当于彼不忍怨害，作非义利。

「谓诸菩萨应如是学」，这个菩萨如果遭遇到有怨的有情来伤害他，他应该这样观察，应该这样学习观察，怎么观察呢？「我为一切有情之类，发菩提心」，菩萨自称为我，当初发无上菩提心的时候，是为了饶益一切有情才发菩提心的。我为什么要愿得无上菩提？就是为了饶益一切众生。这个「类」，就是众生里面一类一类的，胎、卵、湿、化，一类一类的不一样。有天上的有情，有人间的人，还有三恶道的，人间也是各式各样的人，所以其中有类别的。

「摄受一切有情之类，皆为亲眷」，我发无上菩提心的时候，我当时我的内心的观想：「摄受一切有情之类，皆为亲眷」，就是取一切有情都当作我的亲爱的人，就是作如是观。这个摄受在这里可以当作观察讲，观察一切有情之类都是我亲爱的人。「我应为彼作诸义利」，是我亲爱的人，我对他们应该怎么样呢？我应该为他们作义利，作世间的福德、作出世间的福德，为他们做这件事；劝导他们栽培世间的福德，也栽培出世间的福德，为他们作这样的义利。「我今不应本于有情欲作义利，而当于彼不忍怨害，作非义利」，我现在不应该，本来这些有情我发心为他们作功德的，「而当」，而今天我又于彼不忍他们的怨害，为他们作一些苦恼的事情，作非义利，我不应该这样子。这是修摄受想这一段。

月二、依想堪忍

如是如理正思惟故；于有怨害诸有情所，灭除他想，住摄受想。依摄受想，于诸怨害悉能堪忍。

「如是如理正思惟故」，前面修这个摄受想，也就是如理思惟的意思。「如是如理正思惟故；于有怨害诸有情所，灭除他想」，菩萨这样子观察了以后，那么对于有怨而又伤害我的诸有情所，「灭除他想」，就消灭去另外有一个众生这种思想，这种思想要不得。「住摄受想」，我就安住在摄受想这个地方。安住摄受想呢，就是他们都是我亲爱的人，这叫做摄受想。其次呢，他们和我是一体的，也叫做摄受想。离开了我自体，另外没有一切众生的；我和一切众生是一体，是无有二相的。「依摄受想，于诸怨害悉能堪忍」，我作如是观，成就了摄受想的时候，于诸有情的怨害就全

能够堪忍，而心里面不动了，不会有瞋心的这件事。那么这是依想堪忍。下面看这个《披寻记》：

「灭除他想住摄受想者：由诸菩萨摄诸有情以为自体」，这个住摄受想这句话怎么讲呢？「由诸菩萨摄诸有情以为自体」，就是我本身，一切众生和我是一体的。「是故于彼灭除他想」，所以菩萨的智能里面没有其他的人，这就叫做「住摄受想」。这个菩萨的伟大到了这个程度。

这个地方呢，「灭除他想住摄受想」，如果是说观察照见五蕴皆空，菩萨自己观察色受想行识都是离一切相的，观察一切众生也是无相的，那么自己和一切众生都统一在无相之中，在无相之中没有菩萨可得，也没有众生可得，那就是「灭除他想住摄受想」了。那么若是有如是观的时候，「于诸怨害悉能堪忍」，那也就没有怨害可得这件事了。

宇二、释名（分二科）　宙一、征

云何名忍？

前面这五种想都说过了，这下面释名；前面辨这个五种想的相貌，现在解释这个忍的名称，分二科，第一科征。怎么叫做忍呢？忍这个名字什么意思呢？

宙二、释

自无愤勃，不报他怨，亦不随眠流注恒续；故名为忍。

「自无愤勃，不报他怨」，这是第二科解释。菩萨自己心里面没有忿怒，这个众生有怨，众生于菩萨有怨，来伤害菩萨，而菩萨自己内心里面没有忿怒。「不报他怨」，表现于外的行为呢，这个怨家来伤害菩萨，菩萨不报仇，不报，我不报复你，不回报。「亦不随眠流注恒续」，在外边菩萨是非常和平的，内心里面怎么样呢？菩萨内心里面「亦不随眠」，眠就是睡觉了，说这个人没有出来工作，那么他干什么呢？他在房子里面睡觉，那么那就叫做随眠。说菩萨他那个瞋心在心里面没有表示出来，所以没有愤勃，也没有报他怨，这个瞋心没有动起来，那么就是潜藏在、隐藏在心里面，不是的！菩萨也没有这个瞋心的随眠的事情，也不是在心里面隐藏在那里不动，不是。

「亦不随眠流注恒续」，这个流注，就是流水一刹那间就流过去了，白天也流，晚间也流，流注就是相续的意思。流注是个譬喻，就是表示这个瞋心潜藏在那里相续地、不断地在心里面隐藏着。菩萨不是！心里面也没有烦恼的随眠，没有这回事。这样子就是清净了，内心里面也没有瞋，那么表现于外的也非常的和平，所以「故名为忍」。忍者，心不动的意思。有烦恼而烦恼不动，也可以名之为忍。现在这个文看出来，菩萨根本没有烦恼，根本心里面不忿怒了，就是因为菩萨见到第一义谛了，没有引起烦恼的地方。我们的心在世俗谛上活动，那么世俗谛是有法可得的，所以就是有亲有疏，有爱有恨，这在世俗谛上这样子。到了第一义谛的时候，没有亲疏的差别，也没有爱恨的差别，这个烦恼没有办法生起了，「故名为忍」。下面第三科就结束了。

黄三、结

是名菩萨耐他怨害忍。

这就叫做菩萨耐他怨害忍。这五种想，这个摄受想有深义，可以包含着〈真实义

品〉所说的，就是法无我的那个智慧在里面了。但是在文上看出来，就是「于有怨害诸有情所，灭除他想，住摄受想」，这文上看就是非常的，这个文字用的境界很高。若是深入地去思惟，才知道这就是法无我的智慧境界。看这个《披寻记》：

「云何名忍等者：谓诸菩萨性于他所遭不饶益」，这个「性」就是心，菩萨的心「于他所」，在众生这里遇见一些不饶益的事情，没有利益的事情来伤害菩萨。「无恚害心」，菩萨内心里面不忿怒。「亦不反报」，你伤害菩萨，菩萨能容忍；而不会去，你打我，我打你，你若骂我，我就骂你，菩萨没有这回事情，不反报。「是名自无愤勃，不报他怨」，这就是这个意思。「若他谏谢速能纳受」，若是对方来伤害菩萨，又后悔了，他又向菩萨道歉，这个谏谢应该是这样意思。「速能纳受」，菩萨很快地就接受，你向他道歉，他就接受，不会：「不可以，我要处罚你，我要伤害你，我心里才舒服，你不能口头上说对不住，我就原谅你了，没有那么便宜」，菩萨不是。「若他谏谢速能纳受，终不结恨」，从始至终，菩萨心里面没有恨，不结恨，没有恨在那里隐藏着。「不久怀怨」，说是菩萨也多少有一点，但是很快地就没有了，不会很久地还怨恨，「是名亦不随眠流注恒续」。「当知此约菩萨性能堪忍说此忍名」，说这个忍的名字。

这个初得无生法忍的菩萨，他有可能也还有点恨，也可能还有恨，但是他得了无生法忍，他有诸法不生不灭的智慧，这个智慧一现前的时候就没有事了，什么事没有了。若到了第八地菩萨以上，完全没有事，三界以内所有的烦恼都清净了。

玄二、安受众苦忍（分三科）　黄一、征

云何菩萨安受众苦忍？

前面是耐他怨害忍，这一科解释完了。这是在文字上来讲菩萨的忍的境界，为什么菩萨能这么样忍？就是有正忆念，就是能够正审思惟，能够作如理观察的关系；如果不作如理的观察，这很难忍，不容易忍得住的。由正理的观察，成就了诸法毕竟空的智慧，成就了如幻如化的智慧；由这个智慧修成功了的时候，他就能忍。当然这件事呢，就是长时期的要静坐，长时的静坐，长时期的如理作意，才能够成就这件事。如果你不如理作意，你又不静坐，那就是嘴说一说而已，这就是办不到这件事的。说是办不到这句话呢，也是事实，当然不是说是今天你就是佛了，不是这么意思。就是你从今天开始常常如理作意，慢慢地就成功了，那么你说办不到就办得到了；如果你不常常地如理作意，不常常地静坐，那就是办不到了，这永久也办不到这件事。所以究竟是能办到？能办不到？就在乎你自己，不是说你决定能办到，你若是懈怠就是办不到，如果肯精进努力那就能办得到，这是这么回事。

「云何菩萨安受众苦忍」？这是第二个安受众苦忍，这是问这句话，怎么叫做菩萨安受众苦忍呢？下面第二科解释，也就是回答，分三科，第一科还是如理思惟，分二科，第一科于过去世。这个如理思惟是非常重要，就是常常地要思惟，常常地如理思惟就可以，耐他怨害忍也要由如理思惟才能成功，现在安受苦忍亦复如是。怎么叫做安受众苦忍呢？就是很多的苦恼的事情，你都能够安住不动，不感觉到有苦。这个忍怎么样能够修成呢？

黄二、释（分三科）　宇一、如理思惟（分二科）　宙一、于过去世

谓诸菩萨应如是学：我从昔来依欲行转，常求诸欲，故意思择为诸苦因，追求种种苦性诸欲。于追求时，忍受无量猛利大苦。所谓种种徇利、务农、勤王等事。如是追求无义苦时，令我具受种种大苦，皆由无智思择过失。

「谓诸菩萨应如是学」，这一句话总标，怎么样诸菩萨应该这样学习。「我从昔

来依欲行转」，我从无始以来，过去久远以来到现在，「依欲行转」，这个依字当作随顺的意思，随顺这个欲行，简单的解释就是欲心，我随我心里面的欢喜，我就这样去做事，我欢喜什么心里面去做什么，是这个意思。我随顺我的欲心去活动，作种种的活动。「常求诸欲」，不是一天两天，我常是这样子，去寻求各式各样我所欢喜的事情，常求诸欲。「故意思择为诸苦因」，故意就是有意的，有意的去想办法，我欢喜这件事，欢喜这件事，这件事没到我手里头，我就想办法。「思择」，就是内心里面思惟，想办法把我所欢喜的事情拿过来，是这样子。但这件事呢，「为诸苦因」，就是你遭遇到很多的苦恼的原因。你欢喜欲，那就是众苦之因，这下面再解释。「追求种种苦性诸欲」，因为常求诸欲，当然这个人呢，多数有多有少，读书干什么？就是追求诸欲的方法，我追求这个欲的方法，你不读书不知道，读了书才知道，这样子这样子这样子。「追求种种苦性诸欲」，追求种种欲，欲在我们凡夫的心情认为那是乐，所以我们去追求。但事实上它是苦，它是以苦为性的，那就是反正不是苦苦就是坏苦，不是苦苦、坏苦就是行苦，你不能超越这三种，这三种都是苦，就是这样子。当然这个佛法说这个坏苦，就是深一层地说苦，说行苦是更深一层的，都是苦，并不是像众生自己所想象的：「啊！这个事情很美，怎么怎么地...」，实在不是，这是令我们苦恼的事情。

「于追求时，忍受无量猛利大苦」，这下面说：怎么叫做苦？你说苦，你要说出让我信服才可以，你光说诸欲都是以苦为性，我不相信这句话，你要再说一说我听听。「于追求时」，就是我们认为这件事是很美的，我很满意，我要去追求。「忍受无量猛利大苦」，你追求的时候就很困难嘛，很不容易，那个时候有很多的猛利的大苦恼，那你就得要忍受，不忍受你求不到你所求的欲，就得忍受这个苦。再解释这句话，「忍受无量猛利大苦」这句话还没有说明白，这下面再详细说。「所谓种种徇利、务农、勤王等事」，「所谓种种」就是很多的，各式各样的。「徇利」，徇者，求也。求利，就是求这个财宝，就是利，要去求这个利。求利有种种，究竟是什么呢？「务农、勤王等事」，就是努力地去种田、耕地、栽培五谷，然后有所收获，那么就是这里面就有利了，这也是很辛苦的事情。「勤王等事」，就是为政府做事情，为国王做事，要勤劳地、勤苦地做种种事，这也是苦恼的事情。

这个你看历史，我看中国历史、外国历史都是一样，哎呀！做个宰相、做个大官，官是越做越大，感觉很满意。但是你一不对劲了，国王就要杀头，这过去时代就是这样子。那个汉高祖，他去平反去，有人报告说韩信要造反，韩信造反，那么就是去叫韩信来，好杀掉他，韩信不来，韩信他说：「我有病，不来」。那这些陈平这些人、吕后，汉高祖不在了，汉高祖已经出去了，这时候吕后、陈平、萧何这些人主政，韩信要造反，别人造反可能不要紧，韩信造反谁不害怕啊？那么叫人去叫他来，他不来，怎么办呢？派萧何去，萧何是宰相，那不是平常人啊！萧何亲自来，见着韩信，萧何这个人是有智慧的，说是：「汉王出去平反已经胜利了，大家来庆贺这件事，你到到场，你就走，就好了嘛！」那么萧何说这个话，韩信本来有智慧，这时候胡涂了，就相信这句话了。那么他就来了，来了，一到来就把他抓住了，抓住就把他杀掉了。这个汉高祖打败楚霸王，那是韩信的功劳，功劳是那么大，现在说要造反，只是听人说这么一句话而已，说这么一句话就认为是真的了，把他骗来以后就杀掉，这件事对不对？但是你说不对也不行，因为韩信太厉害了，谁都害怕啊！他若在那里，他没造反，你心就不安，真实要造反还了得啊！所以非要杀了心才安。杀也不合道理，不杀也不行，苦恼不苦恼？所以「勤王等事」，这是个苦恼的事情。

那个明朝的明太祖朱元璋，他做过出家人，恐怕未必受过戒，做过出家人又还俗了，去当兵，后来逐渐就做了王了，做了领导人。他底下有个大将，领着兵出去打仗的时候，打胜利了回来以后马上辞官，辞职，变成一个平常人，就不领兵了，要这样才可以。军队在你手里头，那国王他心里不舒服。这件事你看，这个君和臣之间的关系就是这样的。所以「勤王等事」，很苦啊，我看，世间上的事很苦的。「如是追求无义苦时，令我具受种种大苦」。

我心里头又有一个事情，《成唯识论》？是《瑜伽师地论》？后边有一篇序，有跋文，那个人叫李义府，李义府这个人，他还能给我们佛教写了一篇文章，这个人。这个人是怎么回事？这个人是四川人，这个四川人文学不得了，这个政府里面，这个时候是唐高宗的时代，唐高宗有一个大臣，就是很信赖的一个大臣，到四川去遇见这个李义府，「哎呀，这个人的文学这么高啊！」回来了就是对唐高宗说：「这个人真是难得的人才啊，你一定请他来」。那么就请他来了，请他来的时候，而这个时候，唐高宗也在苦恼的时候，什么苦恼呢？想要把原来的王皇后罢免，要封武则天为皇后，就在这个时候这个大臣里面反对，反对这件事情。反对这件事情，唐高宗无可奈何，无可奈何的时候就是酝酿之中，而这个李义府来了，他就给唐高宗出主意，一下子把所有的大臣都镇伏住了，就封武则天为皇后。这一下子这个李义府有功劳了，这个唐高宗封他为相，你看这个事了得啊，就做这些事情。做这些事情呢，这个李义府这时候不得了。我想这个时候，玄奘大师正是在，可能正是这个时候，在的时候。但是他这个人写文章那个智慧真是不得了啊，现在的文章你能看见的。应该很聪明，可是胡涂，这个人胡涂啊！怎么胡涂呢？贪污！很多很多的财富，就一直地积聚财富，贪污。很多人来告状，这个唐高宗，「我没看见，我不知道！」就是这样子。到最后的时候呢，唐高宗没有办法保护他了，就叫他来，叫他来就说这件事：「你要小心一点，适可而止啊，不要再搞下去了！」但是这个李义府这个人胡涂啊，他想武则天一定是支持他，他对唐高宗不放在眼内，你看这胡涂不胡涂？他就是一拍桌子就走了。唐高宗：「喔，你对我这样子」，他走了以后，唐高宗立刻下令逮捕他，立刻变成阶下囚了，就是这个事情。「利令智昏」，原来就是这么回事。「所谓种种徇利、务农、勤王等事」。

「如是追求无义苦时」，这些事情表面上是求荣华富贵，到头来变成阶下囚了，所以实在来说，你说追求荣华富贵，其实是追求无义苦时，一点功德没有，做这些事情没有功德。如果真是发无上菩提心，为人民服务，我是为老百姓的福利，那还有点意思，但是这种人我认为很少，多数为自己私人的利益而为国王做事、为政府做事，你动机是这样子，你没有什么功德的。所以「如是追求无义苦时，令我具受种种大苦」，这是菩萨自己说，我从昔来，我过去的时候就是这样子，「令我具受种种大苦」，受了很多的苦。「皆由无智思择过失」，这是因为我没有智慧，做些胡涂事，不知道这样做有过失，这样做有罪过，这样做没有功德，我不知道这样观察，有这个过失，所以受了很多的冤枉的苦。

宙二、于现在世

我今为求能引安乐最胜善品，尚应思择忍受百千俱胝大苦；况少小苦而不忍受！

「我今为求能引安乐最胜善品，尚应思择忍受百千俱胝大苦」，前面是于过去，于过去世我受了很多的冤枉苦，下面这是于现在世。说我现在呢，「为求能引安乐最胜善品」，我现在不胡涂了，我不是求世间的荣华富贵，我是为求能引安乐最胜善品，就是求无上菩提，希求圣道。这个「能引安乐」，就是无上菩提。这个无上菩提不是自然有的，你要修学最胜善品才能够把无上菩提引发出来的。「最胜善品」，最殊胜的、有意义的事情，那就是戒定慧、六波罗蜜这些事情。我做这些功德的时候，「尚应思择忍受百千俱胝大苦」，我尚且应该思惟观察忍受百千俱胝那么多的苦，我都要值得，受这个苦我不是白受苦的，我能够成就无上菩提。我从无始以来在生死里面受了很多苦，一无所得，受苦只是受苦而已，什么也没得到。现在若是我受了苦，我是修学圣道而受苦，这个苦是有意义的，能令我得无上菩提。「况少小苦而不忍受」，况且小小的苦恼，我受不了吗？那么这是于现在世菩萨这样思惟、观察。这可见，你「徇利、务农、勤王等事」，要受很多苦，都白受了；说修学圣道也要受苦，因为修学圣道这个事情也会遇见一些不如意的事情，也是会这样子。那怎么办呢？你都要忍受。你若不忍受，这个圣道修不成，圣道是不能修的。看这个《披寻记》：

「依欲行转等者：谓依欲界诸行心意识生」，这个他这么讲。「谓依欲界诸行」，有无色界、有色界、有欲界。这个多数的佛教徒都是在欲界这个广大的区域里头修学圣道的；修学圣道，你在欲界，你就是有欲。欲界的诸行，也就是你的眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼识耳识鼻识舌识身识意识，就是这个。「心意识生」，你根据你的眼耳鼻舌身意去缘色声香味触法，而就有眼识耳识鼻识舌识身识意识，就是有心意识就现出来了。「是名依欲行转」，依欲行转这句话就是这么讲。

「受用欲尘为境界故」，这个识一现起来干什么呢？这个心出来干什么？就是受用欲尘，就受用色声香味触法，在色声香味触法上希望得到满意的享受，就是这个。受用欲尘，这个尘是个染污的意思。「为境界故」，为你内心所缘虑的境界，就在这里可能会得到一些满意的事情，就是为这件事。「于五妙欲恒起追求，是名常求诸欲」，这个常求诸欲这句话怎么讲？就是「于五妙欲」，就是色声香味触这五种令你满意的妙、好的东西。「恒起追求」，长时期的老是想办法去求这个五种欲。「是名常求诸欲」。

「起不如理作意，思惟其相及与随好，是名故意思择」，求诸欲的时候，是怎么样求的呢？「起不如理作意」，就发动不合道理的思惟、不合道理的思想，不如理作意。「思惟其相及与随好」，思惟那个它的相状和随好。这个前五识所接触的这个五种欲，叫做相；第六意识起来活动的时候，叫做随好。因为第六意识会种种分别，前五识只是一看见一个相，它不会分别，所以叫做「相及与随好」。这个起不如理作意这句话怎么讲？因为这些色声香味触这五种妙欲都是如幻如化的，不是真实的；你认为是真实的，那就是不如理作意，这是一个不如理作意。第二，这些东西里面有欺诳性；你感觉到很美，但是实在是很丑陋的，那这就是不如理作意。很丑陋的，你认为很美，那这就是一个不如理作意；你认为会有很多很多如意的事情，实在它那里面是火坑，你若跳进去就糟糕了，所以都是不如理作意，就是没有智慧。「思惟其相及与随好」，思惟它一定是很好，怎么美。「是名故意思择」，这个故意思择就这么讲。

「由是因缘，令心流漏发生种种恶不善法」：「由是因缘」，由于你有一个不如理作意为因缘，使令你的心就流出来很多的烦恼。你眼睛看见它，耳听到它，眼耳鼻舌身这五识遇见这个境界，然后这个意识在这里生出来很多的贪心。一定是决定不会完全如意的，所以你也还要有忿怒，还有贪心、有瞋心，各式各样的烦恼，叫做「流漏」，流出来很多烦恼。「发生种种恶不善法」，烦恼一出来以后，它不会停留在那里的，还会发生出来各式各样有罪过的事情，就出来了。「是故说彼为诸苦因」，这个欲能令你受了很多的苦啊。但是众生无始劫来一直地为欲所欺诳，为欲所欺骗，一直地不能觉悟，一直不能觉悟的。你受了欺骗了、受到伤害了，但是还不觉悟，还要继续地追求，只有佛教徒听闻了佛法稍微好一点，能回头，「哎呀！欲是苦啊！」，可能会好一点。

宇二、能忍众苦（分四科）　宙一、标

如是如理正思惟故；为求菩提，悉能忍受一切事苦。

前面是如理思惟，下面这边能忍众苦，分四科，第一科标。「如是如理正思惟故」，这样子合乎道理的正意念，这样思惟，这是一定要是听闻佛法。佛菩萨在经律论里面开示我们的道理，我们去受持、读诵、正意念，才有如理正思惟，不然的话不行，不然的话不可以。「为求菩提，悉能忍受一切事苦」，因为有如理正思惟故，我就不要再上当了，我不要这个欲，不求欲了，那么求什么呢？求菩提，求出世间的圣道。求出世间的圣道，这个求的时候也不容易，也会有很多困难，有困难，你要忍受，「悉能忍受一切事苦」，这些困难你要忍受。因为不忍受，这个圣道你求不到，所以还是「悉能忍受一切事苦」。这是标，下面征。

宙二、征

云何名为一切事苦？

说我求欲的时候，我愚痴，我遭遇到很多的苦恼，现在我修学圣道应该没有苦嘛，怎么还有很多苦呢？「云何名为一切事苦？」这是征，下面列出来。

宙三、列

当知此苦略有八种。一、依止处苦。二、世法处苦。三、威仪处苦。四、摄法处苦。五、乞行处苦。六、勤劬劳处苦。七、利他处苦。八、所作处苦。

「当知此苦略有八种」，说是我们修学圣道，修学圣道也有苦啊，也是有困难，有事情的，这个事情还不是少数，有八种，这个列出来。「一、依止处苦」，这是一种苦。「二、世法处苦。三、威仪处苦。四、摄法处苦。五、乞行处苦。六、勤劬劳处苦。七、利他处苦。八、所作处苦」，一共有这八种苦。你修学圣道，你不要说：「我修学圣道应该没有苦」，不是！也有苦，有这八种苦。

下面第四科解释，解释分八科，第一科是依止处苦，分二科，第一科显处。说安受苦忍，安受苦忍就是受这八种苦，是这个意思，受这八种苦。这个文很有意思，你在生死流转你受很多苦，无量劫来受苦，你白受了！你受苦，一无所得啊，白受苦。现在修学圣道，那也要受苦，那和以前的流转生死可是不同，是这样意思。先是显示这个依止处苦。

宙四、释（分八科）　洪一、依止处苦（分二科）　荒一、显处

依止处苦者：依，谓四依。由依此故，于善说法毘奈耶中，出家受具，成苾刍分。所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药、供身什物。

「依止处苦者：依，谓四依」，这个依有四种依。「由依此故，于善说法毘奈耶中，出家受具，成苾刍分」，这四种依你非要有不可，你有这四种依，你才能够「于善说法毘奈耶中，出家受具，成苾刍分」，这件事才能成就。如果没有这四种依，这件事不行，不能成就。这个「善说法毘奈耶」，毘奈耶是律，就是佛善说法，这个法和律是佛说的，所以非常的好；如果你是生死凡夫，那不要提，你是生死凡夫，你会说什么，所以你那个不算数。现在是佛说的法和律是非常的好，它能为你作圣道的增上缘，所以是好，好就是在这里。「出家受具」，你在佛的法、律之中，远离了烦恼的家，你到寺庙里面，到法与律这个寺庙里面来受了具戒，受了比丘戒。「成苾刍分」，这时候你就成就了比丘的身份。成就这个身份，你要靠四依，有这四种事情你才能成就的。

究竟是什么呢？四种依是什么呢？「所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药供身什物」，就是这四种。你要有「衣服」，有穿衣服。还要有「饮食」，没有饮食这不行。还要有「卧具」，休息的地方。「病缘医药供身什物」，这些也要有，因为人都是要有病的，也要准备这些事情。这是显这个四依之处，下面明忍。

荒二、明忍

菩萨于此，若得麤弊，[甚*少]*少稽留，轻蔑不敬，不生忧悒。不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受依止处苦。 *(同尠．义同鲜)

「菩萨于此，若得麤弊，尠少稽留，轻蔑不敬，不生忧悒」，这个菩萨他原来是

发无上菩提心了，他可能受了优婆塞戒、优婆夷戒，是个在家居士身份，现在出家受了比丘戒了，就是菩萨比丘了。菩萨比丘的时候呢，就和原来在家菩萨不同。在家菩萨，你要生产，你或者务农，或者勤王，做工商的这些生产的事业，现在出家就不能做这些事情了，不做这些事情，那么怎么生活呢？所以你还是要乞求了，就是去乞求这个衣服、饮食、卧具、病缘医药，要向人家乞求。乞求的时候，「菩萨于此，若得麤弊」，得到的衣服、饮食这些等东西，得的是麤弊的衣服、饮食，不是那么好，麤弊的。「悭少」，还是很少，他给你的东西很少。「稽留」，你向他乞求的时候，他还很缓慢，不是立刻给你，他在那里拖延时间，你心里很着急也不行，他不给你啊。「轻蔑」，他给你的时候，没有恭敬心，轻视你。你这个菩萨比丘，你自己感觉到很高贵，但是那个施主对你瞧不起、轻蔑你、轻视你，不恭敬。「不生忧悒」，菩萨对于这个「麤弊，悭少稽留，轻蔑不敬」，心里面不动心，不生忧悒，不忧愁，不介意这件事。你要忍受，要容忍这件事。

「不由此缘，精进懈废」，不会因为人家对你不恭敬，麤弊悭少稽留这个事情，「我何必出家受这个苦，叫人瞧不起呢，我不修圣道了，我还俗吧」，菩萨不会！「不由此缘，精进懈废」，不会因为这件事，这个精进修学圣道这件事就停下来了，我不修行了，菩萨不会。「如是名为菩萨忍受依止处苦」，这一段文就表示，这个依止处这个苦你要忍受，菩萨要忍受的。你不忍受，这个圣道就修不成，就是这个意思。这里面我们看出一件事，就是现在的在家居士要出家，也不是全部的，少数人，「我不乞食，我把钱赚好了，我自己修个庙我在这里，衣食住都有了，我不求」，佛没有这样说，佛没有这样说。看这个《披寻记》：

「依谓四依等者：一者衣服，二者饮食，三者卧具，四者病缘医药供身什物」，这是四样。「是为四依」，这就叫做四依。你出家修学圣道，你要有这四种作依止、作依靠，你才能够生活，你才可以修学圣道的。「于此四依得非上妙」，于此四种依，你得到以后，不是好的，「名得麤弊」。

「得非众多，名得悭少。他或于此不速疾施」，那个施主他不很快的给你，「是名」叫做「稽留」。「不恭敬施，是名」叫做「轻懱不敬」。

这〈声闻地〉曾经「说」过这件事，〈声闻地〉上说：「又应如是自持其心往施主家」，这个比丘要到施主家，你先要把这个心，把你自己这一念心要保护的好好的。「岂有出家往诣他所，要望他施非不惠施」，怎么叫做自持其心呢？那有说是出家人到施主家去，希望他布施，「非不惠施」，他就布施你，他不布施你，决定这样吗？不是的，不能说决定就会布施你，这要自持其心。「要望他敬非不恭敬」，你是到施主家，你希望他恭敬你，他不恭敬你，没这种事，这是不决定的。「要多非少」，你希望他多给一点，他就多给你一点，不会少，也不是决定的。「要妙非麤」，要给你好的，不给你麤劣的，这是不决定的。「要当速疾而非迟缓」，到施主家他要很快的给你，不会迟缓，也不是决定的，「（陵本二十五卷十一页）」。「由是道理，菩萨于此不生忧悒」，所以菩萨也不去生这个分别心，不在乎这件事。

这一段是明忍，这是依止处苦，这是一件事。下面第二科是世法处苦，分二科，第一科是显处，分二科，第一科标列。

洪二、世法处苦（分二科）　荒一、显处（分二科）　日一、标列

世法处苦者：当知世法，略有九种。一、衰。二、毁。三、讥。四、苦。五、坏法坏。六、尽法尽。七、老法老。八、病法病。九、死法死。

「世法处苦者」，什么叫做世法处苦呢？「当知世法，略有九种」，世间法，就世间人的思想叫做世法，有九种不同。「一、衰」，什么叫做衰呢？就是你希望得到

很满意的衣服、饮食、卧具、医药，但是没成功，令你失望了，那么叫做衰。「二、毁」，毁是什么呢？就是不当你面，就在背后里面毁谤你，说是你这个人一点品德没有，信戒闻舍慧统统没有，这就是毁。「三、讥」，是当你面，说是你这个人太差劲了，一点信戒闻舍慧都没有，这就是讥，当面。「四、苦」，苦是什么呢？就是遇见这一些苦恼的事情，不顺心的事情，叫做苦。这四种是世间法。

「五、坏法坏。六、尽法尽」，这是你的身外之物，身外之物都不是永久可以美好的嘛，就是有的时候被破坏了。这个坏法到来的时候，这件事坏了，破坏了，被破坏。「六、尽法尽」，被破坏了还可以暂时对付用，但是到最后完全没有了，叫做尽法尽。譬如你买一个车，买一个车你可以用它，它出了毛病了，但是还可以用，这时候叫做坏法坏；最后完全不能用了，叫做尽法尽。这是身外之物。下面是「七、老法老」，这是自己的身体，自己的身体，我现在身体健康，我年纪还没到三十岁，我的身体很健康，不是！转眼间老的事情就来了，「老法老」，这些衰老的事情，眼耳鼻舌身意各部分的机能都衰退了，这事转眼间就到了，到了你就老了。你不是说「我还年轻」，这句话靠不住的。「八、病法病」，说我没有病，也不是的，病随时会到来，病法病。最后，「九、死法死」，就是这个气血完全衰竭了，就死掉了，死法死。这是世间的法有这九种。

这个我看世间人，尤其是年轻人，年轻人身强力壮，头脑清明，到学校读书考第一名，这心里想：「我在社会上很多很多的财富等着我去拿」，只想这件事，其他的事不想，其他的衰、毁、讥、苦、坏、尽、老、病、死，我不想这件事，不想这件事的。但是你不想归不想，这事情还是要来的，来了你有什么办法？没有办法，只有接受。不要说一般的老百姓，你就是大福德、有大权力的人，照样这些境界来了，来了也就是要受，无可如何。只有谁能有办法解决这些世间的事情？就是阿罗汉以上的圣人，这个问题都能解决了。得了阿罗汉道以后，衰、毁、讥、苦、坏、尽、老、病、死，在阿罗汉心里没有这件事，他那个清净心一现前，到了第一义谛了，第一义谛里面没有这些事情，没有这些事情，他那个心里是清净自在。世间上的荣华富贵的人，他心里面很多很多的问题，我曾经说过，我们一般人睡觉的时候就睡觉，有人来敲门，心里不害怕；越有权力的人越害怕，他越害怕这些事情，疑惑心还非常大。

那个朱元璋还是出过家的人，他做了皇帝欢喜同几个出家人来往，这个出家人是有学问的人，能作诗，朱元璋一看，立刻下令把这个出家人杀了，他说那个诗里面有一句话骂他，你看他那个疑惑心就这么大，立刻就把这个出家人杀掉了。所以这个《法华经》〈安乐行品〉说：你不要和这国王、大臣来往，他的疑惑心很大的。他发生什么事情，他就疑惑这个出家人在这搞什么鬼？他疑惑你。你若不同他来往，就没有事，他不能赖在你身上。所以这是世间法，苦啊！很苦啊！我们若不学习佛法，我们也不知道这件事。我们和一般人一样，也是追求荣华富贵，不知道荣华富贵是个陷阱，要听闻佛法才告诉你这些事情。

前面是列，列出来这个世法处苦，这下面说名苦。

日二、名苦

如是世法若总若别，会遇现前，能生众苦，此即名为世法处苦。

「如是世法若总若别，会遇现前，能生众苦」，前面说这九种事情，这是世间法，世间人就是这个。「若总若别」，总就是全部的现前了，或者是其中某一部分现前，这叫别。「会遇现前」，你遭遇到这个苦了。这些事情，「能生众苦」，能使令你心里面很多很多的痛苦。到衰的时候，你心里快乐吗？这个毁、讥、苦、坏法坏、尽法尽、老、病、死，你心里快乐吗？「能生众苦，此即名为世法处苦」。

荒二、明忍

菩萨触对如是众苦，思择忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受世法处苦。

「菩萨触对如是众苦，思择忍受」，这底下明忍。「菩萨触对如是众苦」，这个发无上菩提心，他又受了比丘戒。看这个文是先受菩萨戒而后受比丘戒，或者受比丘尼戒。看这个文上的次第，先是在家的时候受了菩萨戒，然后再出家受比丘戒。当然有的人也可能先受出家戒而后受菩萨戒，那也有可能是这样子。这个文上是先受菩萨戒而后受比丘戒。

「菩萨触对如是众苦」，这个发无上菩提心受了比丘戒，在大众僧里面生活，也会遇见这些事情，这些事情难免也会遇见，也会有衰、毁、讥、老、病、死这些事情的。遇见这些事情，那么菩萨怎么办呢？「思择忍受」，有智慧来观察这件事呢，忍受这件事。「不由此缘，精进懈废」，他若有智慧去观察呢，这些事情都是假名字，都是毕竟空寂的，观这个衰、毁、讥，这些老、病、死都是毕竟空寂的，在毕竟空寂里面无有少法可得，那就没有事情了，心里面就没有苦。「不由此缘，精进懈废」，不会因为有这些苦恼现前的时候，精进修道的事情就停下来了，我不修圣道了，不会的，不会这样。但是这个思择忍受，这个思择是非常重要，这个思择就是你要学习《瑜伽师地论》、你要学习《金刚般若波罗蜜经》、你要学习《法华经》、《华严经》、《维摩诘所说经》，这很多的经和论，它这里面有大智慧告诉你，你拿到这个智慧你就会思择。如果不学习这些事情呢，你不会思择；不会思择的时候，那就不一定了，那你怎么办呢？有苦来的时候，你有什么办法？那就是另一回事了。「如是名为菩萨忍受世法处苦」，这个地方是这个意思。看这个《披寻记》：

「当知世法略有九种等者」，这个文上有这句话。「供养亲近无量品说」，这是《瑜伽师地论》后面有这么一品。「依世八法，有八种苦」，它那上不是说九种，它说世间有八法，有八种苦恼。「一」是「坏法坏」的「时」候「苦」、「二」是「尽法尽」的「时」候「苦」、「三老法老时苦、四病法病时苦、五死法死时苦、六无利苦」，刚才讲过这个利，什么叫做利？其实就是财，什么是财？就是衣服、饮食、卧具、医药，就这些东西都是财。这个无利，你没有财了的时候，那就是苦。「七无誉苦」，就是人家背后毁谤你，苦。「八有讥苦」，当你面来呵斥你，说你的坏话，这也是苦。这八种苦，这是「（陵本四十四卷十三页）」上说的。

「此说有九」，这个文上不是说八是说九，是什么呢？「增苦可知」，就加一个苦字，所以变成九了。「初之四种，八世法摄」，第一是衰，二是毁，三是讥，四是苦，这四种是八种世法所摄。八世法，就是这四种再加上利、誉、称、乐，就是八种。「今说彼苦」，现在这个文上是说苦的事情，「故唯取四」，所以只是说出来衰、毁、讥、苦这四种，其他的利、誉、称、乐就不说了。「次之二种，外无常摄」，就是坏法坏、尽法尽这两种是「外无常摄」，是身外之物，都是无常变化的。「后之三种」，就是老法老、病法病、死法死，这三种是「内无常摄」，就是你的身体，你的身体一定是有无常的、有这个变化，老病死。

洪三、威仪处苦（分二科）　荒一、显处

威仪处苦者：当知即是行住坐卧四种威仪。菩萨于中若行若坐，昼夜恒时，从诸障法净修其心；终不非时胁着床座、草敷、叶敷。

「威仪处苦者」，前面这个世法处苦讲完了，现在说第三种威仪处苦，先是显处。「威仪处苦者：当知即是行住坐卧四种威仪」，就是这四种威仪，叫做威仪。「菩萨于中若行若坐，昼夜恒时，从诸障法净修其心」，菩萨，就是这位菩萨比丘在这四威仪中，「若行若坐」，若是在那经行，或者是在盘腿坐。「昼夜恒时」，白天

和夜间长时期的经行宴坐，宴坐经行，就是这么两个威仪。「从诸障法净修其心」，这个经行和宴坐这个干什么？就是修止观。修止观呢，就是「从诸障法」，从这些障碍，就是贪瞋痴的烦恼，贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑，从这些障法里面净修其心，用止观来清除这一些杂染，使令内心清净，就是做这件事。「终不非时胁着床座、草敷、叶敷」，终，从开始到最后，从早晨起来一直到最后夜间休息，这个时候一直是修学圣道，一个若行若坐这样修止观的，不会在不应该的时候，不应该休息的时候「胁着床座」，这个胁，左胁、右胁，就是身体这两边叫做胁。着在床座上，就卧在那里了。或者是「草敷」，这个床座或者是用草铺的，或者是用树叶子铺的，就在那里休息。

这个「草敷、叶敷」，这什么意思？就表现这个菩萨比丘出了家，这个生活的情况是很苦的，不是要求很丰足的，像有钱的人那个床铺铺得那么好，盖得那么好，不是的。因为你自己不生产，你的衣食住要尽量的降低，不要弄得很好的，是这个意思。所以菩萨净修其心，就是这样子用功修行，终不非时睡大觉去了，不做这个事情的。但是若这样做呢，长时间的修行就是辛苦，就会感觉到辛苦。你没得圣道，没得圣道之前，你修行的时候也是有苦。像我们早晨起来有个静坐，晚间或者静坐，其他的时间我们愿意静坐就静坐，愿意读书就读书，你这个身体的威仪是可以自由的活动，那比较好。若是决定老是宴坐经行、经行宴坐，你想想，那时候就感觉辛苦；感觉辛苦怎么样呢？要忍啊！所以第二科就明忍。

荒二、明忍

菩萨于此疲所生苦，悉能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受威仪处苦。

「菩萨于此疲所生苦」，菩萨对于这个经行宴坐，这个疲劳，长时期这样子修行有疲劳，就会生出苦来。「悉能忍受」，菩萨能忍受这件事。

我曾经说一句话，用功修行的时候就是因为有一个愿望，希望有成就；希望有成就呢，我静坐两小时还不够，要三小时，三小时太少，或者四小时、五小时、六小时、七小时、八小时、九小时、十个小时、十二个小时还嫌少，那你若这样子用功就要减少睡眠，你要减少睡眠，因为还有经行，你静坐十二个钟头，另外还要经行，这要多少个钟头啊！这睡眠要减少，拿出来时间经行宴坐，宴坐经行，时间久了会有什么事情？有两种事情：一个是感觉疲劳，一个是欢喜睡觉，感觉若睡一会觉非常快乐，会有这个感觉，到那个时候会有这个境界。我们现在没有这个想法，因为现在这个时间不是安排的那么紧，我们的功课表不是那么紧，这样子我们可能还能接受，如果安排的时间太紧，哎呀！你这地方这样，我要走，我要告假了，这就是这么回事。

但是这个事情，你若时间久了难免会有，不是别人要逼迫你要增加功课，不是，你自己会自动增加功课。因为你用功有一点成就，你自动会增加功课的，增加功课逐渐逐渐就会有点感觉，「哎呀，若睡一会觉特别好！」就会这样子。所以「菩萨于此疲所生苦悉能忍受」，能忍受，要减少饮食、还要减少睡眠、要减少说话，很多很多的事情，逐渐地你自己会走上这条路。这样有了苦的时候，「不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受威仪处苦」，这句话就是这么意思；实在就是精进用功的时候，也是感觉到疲倦。看这个《披寻记》：

「终不非时胁着床座草敷叶敷者：谓于大床，或小绳床」，这个床，也有大床，也有小床；这个大床就是可以卧，小绳床只是能坐而不可以卧的。有的人长坐不卧，这个长坐不卧这件事，这件事怎么回事？因为你常常静坐，你慢慢这个腿子进步了，坐几个钟头腿也不痛，他腿子不痛的。这个腿子痛这件事很容易过去，你常常静坐腿子坐几个钟头他不痛，就会达到这个程度。最困难的就是心的调伏，叫它止的时候能止，观的时候能观，这个比较难。当然有的人有善根，也不感觉到难。而这个事情，

你常常静坐自然地长坐不卧，就不需要躺下来睡觉，就是坐在那里，你静坐的时候打一会瞌睡就好了，一两个钟头，顶多三个钟头，可能都不会到四个钟头。常静坐有点功夫的人，不是说有大功夫，不是说那个，小小有点功夫的人，就是坐在那里打瞌睡两个钟头、三个钟头就好了，就不须要卧下睡觉的，自然是长坐不卧的。但是这样做呢，就是休息的时间少，你用功修行的时间多，时间多就容易有疲劳。「不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受威仪处苦」。

「终不非时胁着床座草敷叶敷者：谓于大床，或小绳床」，我刚才这话就指小绳床，为什么小绳床？就只是坐，他不卧了，是这个意思。「或草叶座，端身而坐，推度时日，终不以背，或以其胁，依倚大床，或小绳床」，你常常坐，你就自然会知道时间，这样子。「或壁、或树、草叶座等」，你或者是有墙壁要靠在那里，或者是树叶，或者是草叶座等，「如声闻地说。（陵本二十五卷二十页）此应准知」。

洪四、摄法处苦（分二科）　荒一、显处（分二科）　日一、标

摄法处苦者：当知摄法略有七种。

「摄法处苦者」，这是第四科，分二科，第一科显处，分二科，第一科标。这个摄法处苦怎么讲呢？「当知摄法略有七种」，这个摄法是什么？其实就是学习佛法，学习佛法也是逐渐地，不可能一下子我就学习了无量的法门的，不是！就是一个法门一个法门渐渐地学习，所以叫做摄。逐渐地学习，叫做摄。而这个摄，刚才说：摄者，取也，就是把它拿到。我们不是用手去拿，是用心把这个法藏在心里面，做这件事，这叫做摄。这有七种事情。

日二、列

一、供事三宝。二、供事尊长。三、咨受正法。四、既咨受已广为他说。五、以大音声吟咏赞诵。六、独处空闲无倒思惟称量观察。七、修习瑜伽作意所摄若止若观。

「一、供事三宝」，你要供养三宝，供养佛宝、法宝、僧宝。这个供事三宝，若是佛在世的话，当然就是佛宝；但是我们若是学习经论多了，什么叫做佛宝？「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来」，我们用肉眼所看的，实在那不是佛宝。佛宝，就是佛能够见第一义谛了，那个清净的大智慧，这是佛宝。当然这里面也有高深的禅定，有大慈大悲这些事情，有无量功德庄严第一义谛，这是佛宝，那么我们要供奉这个佛宝。

这个，我现在又多说一句话，譬如说我们供佛，我们早粥或者午饭供佛的时候，我们把这个饭菜盛好了放在佛像前面去，这叫做供佛啊？当然这也不能说不是供佛，也不能那么说。但是真实来说，就是主要是你在那里念供，供养清净法身毘卢遮那佛、圆满报身卢舍那佛…这时候是供；这时候是供呢，你要心里面观想佛、菩萨、阿罗汉。我们现在加上一个阿罗汉，你们没出家的人可能不太知道，出家人也可能不大知道，你到各地方去他总是供佛和菩萨，不供阿罗汉的，我们这里加一个阿罗汉，当然也有的地方有加阿罗汉，但是很少，很少有供阿罗汉的。那么我们这里加上供阿罗汉是什么意思？因为我们承认阿罗汉是圣人，不是一般的凡夫啊！若大菩萨来说，阿罗汉他还是小乘，虽然是小乘，他见第一义谛了，他没有爱烦恼、没有见烦恼，他是圣人啊！我们还是应该恭敬。所以我们供佛的时候，当然这都是世俗谛，但是你若观想的时候，就是有佛、菩萨、阿罗汉，那么你要观想他的身相，这个事还是与平常止观有关系，不然的话你怎么观啊？你观不上来。所以你平常修止观，这个是一个基本的修行，你修行得力了，其它的地方也随着都进步了。所以我刚才说，把这个饭菜放在佛像前供佛，如果没有这样做就不是供佛，不是这么回事，不是。主要是我们在那念供的时候，你心里面观想佛、菩萨、阿罗汉都现前了，我们供养的饭菜都供养在佛

菩萨前面，要做如是观。当然你若是…这是事相的因缘观，也可以作理观：「诸法寂灭相，佛即是法，法即是众，视三宝皆如虚空，不二相」，你若作如是观，这就是正修行的供养，这叫做供佛，主要是那么回事。

所以「供事三宝」，对于法宝，那就是第一义谛嘛！但是对我们凡夫来说，你没有这个白纸黑字的法宝，我们知道什么呀？所以这个白纸黑字的经律论也是很重要的。这个僧宝，这个称为宝就不是凡夫境界，就是圣僧。大乘佛法就是十地菩萨，小乘的僧宝就是初果、二果、三果、四果这都是宝，因为他是圣人，我们要修供养。你礼拜的时候作如是观，你这个念供，早粥、午饭念供的时候也作如是观，要「供事三宝」。而这些事情刚才说过，都是和学习经论、修止观有关系；如果没有学习经论，也不学习止观的话，你供的时候，只是凭记忆力念念名字而已，只是：供养清净法身毘卢遮那佛，你只是念那几个字而已，里面没有内容的。所以我们若想到这里，这个学习经论非常重要，修学止观非常重要；如果没有这些事情，没有这些事情，那个出家人是个什么境界？是个什么境界？我们可以想一想！所以供这个佛宝、法宝、僧宝。

「二、供事尊长」，第二个供事尊长，就是你的亲教师、阿阇黎、邬婆陀耶，和阿阇黎这些，供事尊长。对于尊长，这上面也是表示你要恭敬。

「三、咨受正法」，咨受正法，如果佛在世，当然是向佛请法，但是佛不在世，那就是尊长。你要向尊长，咨者，问也，就是向他请问正法。你心里面不能像一阵风就过去了，不行啊，你要纳之于心，心里面要接受这件事，所以叫做受。

「四、既咨受已广为他说」，你已经向尊长咨受正法以后，咨受正法，这个正法就是白纸黑字的经律论的佛法，就是这个佛法。这个正法这个正字我以前讲过，为什么叫做正法？因为这都是圣人说的，所以叫做正。圣人说的，叫做正法；如果是凡夫，那是不及格的。「既咨受已广为他说」，你看这样说，你学习了，这个咨受正法实在换一句话就是学习正法，学习了以后广为他说，也为别人宣说，这就是教学相长了，广为他说。

「五、以大音声吟咏赞诵」，你咨受的、学习的佛法，你还要用大的音声吟咏赞诵。「吟咏」，就是有韵调的，这个声音是有韵，不是说直声，是有高低的韵调的，吟咏；吟咏你所学习的正法。学习正法，就是要诵，就是要背起来，不是说你照本的，不是。不过这个地方说「赞诵」也是好，赞叹；如果说读诵，那就是更容易懂。

「六、独处空闲无倒思惟称量观察」，这上说独处空闲，前面都算是学习，这个咨受正法也是学习，广为他说也是学习，以大音声吟咏赞诵也是学习，前面都是闻慧。这下面呢，「独处空闲无倒思惟称量观察」，独处，就是你一个人在空闲处、寂静的地方、不吵闹的地方。「无倒思惟」，不要搞错了，你要按照经论里面的文去思惟、去称量、去观察。思惟，就是思惟那个文中之义，这是初开始的思惟、简略的思惟，然后再深入的称量，再深入的观察，这是有深有浅。这个观察呢，就要重复地再观察，不断地重复的思惟称量的观察。这样子有过这一段的经过，就是独处空闲无倒思惟称量观察，经过这个，这是思慧。

「七、修习瑜伽作意所摄若止若观」，然后你才能修习瑜伽作意，什么叫做瑜伽作意呢？就是若止若观。这个瑜伽翻作中国话，是相应的意思。就是修止，我就能修止；说观，我就能修观，这叫做相应。这话什么意思？实在来说，你若不经过独处空闲无倒思惟称量观察，你只是前面有点闻慧，不行，你这止观修不来，这就不相应，都不相应的。你若有过中间的思慧称量观察呢，你就相应了。你坐在那修止观，观一切法空，你就能观上来。如果你没有经过思慧的训练，你只是闻慧，你观不来。在文字上好像过去了，「诸法是空的」，但是修止观修不来。原因是什么？就是没有中间

的思慧。你有闻慧又有思慧，你修观就修上来了，这就不感觉到难。「一切法即空即假即中」，你心里面能思惟，就能这样思惟。这样思惟，你认为初开始好像没什么了不起，但是思惟久了就不得了，他的智慧来了。谁骂你一句，你心里没有事情，因为你心里有空假中的智慧。所以「修习瑜伽作意所摄」，所摄是属于，瑜伽作意的就是若止若观，一个奢摩他，一个毘钵舍那观。

荒二、明忍

菩萨于此七种摄法，勇猛劬劳所生众苦，悉能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受摄法处苦。

「菩萨于此七种摄法，勇猛劬劳所生众苦，悉能忍受」，前面这七种：供事三宝、供事尊长、咨受正法、既咨受已广为他说...，这是闻思修。于此七种的学习佛法，「勇猛劬劳」，这个勇猛是什么？就是不怕困难，叫做勇猛。你不怕困难，但是你这个身体不能作主，感觉到疲倦，劬劳就是疲劳，所生的众苦「悉能忍受」，你能容忍这件事。「不由此缘，精进懈废」，怎么叫做忍受众苦呢？就是「不由此缘，精进懈废」，不因为辛苦，我告假了，我休息三个月，不是的，不是这样子。「如是名为菩萨忍受摄法处苦」，是这个意思。

这个摄法处苦是这样意思，这个安受苦忍一共是有八种，我们现在讲了四种，还有四种没讲。所以知道什么叫做耐怨害忍，什么叫做安受苦忍。这个安受苦忍和耐怨害忍不同，不一样的，是这么回事。所以这个，说我以前胡涂，我只是求欲而受苦，现在我不求欲，我求圣道了，我应该没有苦，不是的！求圣道也有苦，有苦你要忍受。如果不忍受，这个圣道你求不到。

【附】：

我今天有个好消息：我读《金刚经》：「须菩提白佛言：世尊，颇有众生得闻如是言说章句生实信不？」这个「生实信」这个怎么讲？这什么意思？我今天读一读这个《金刚经》，现在知道这句话怎么讲，是得无生法忍的意思。我以前也讲过多少次，《金刚经》我讲过六七次以上了，我只是照文顺一顺，看看别的参考书顺一顺，究竟在这个深浅的位次来讲，这个「生实信」是在那个地方？我今天用一点功夫，我预备这个《瑜伽师地论》有剩余的时间，我就去读了一读，原来那个地方是得无生法忍的意思，不是一般的信。这个无着菩萨《金刚般若论》，他不是说「生实信不」，不是这么翻的，说「生实相不」，他翻的不是实信是实相，「生实相不」。而真谛三藏翻的《般若论》说「生实想不」，想，苦想、无常想、无我想的想，「生实想不」。和鸠摩罗什法师翻的那个「生实信不」，是这样子。

这些文对照起来，我感觉这个地方是得无生法忍的意思，后五百岁还有人能得无生法忍，这个意思。下面那个「乃至能生一念净信」，那个不是了，那个不是得无生法忍，和那个不同了。那个应该，我看那个文的前后，加上这个无着菩萨、世亲菩萨的解释、加上我看《瑜伽师地论》这些解释，那个境界是什么程度呢？就是加行位之初，加行位的初，那个时候的程度，叫作净信。

这个「生实相不」、「生实信不」、「生实想不」，就是加行位过来，到了见道位了，叫做生实信不，是这样子。

我刚才说这句话可是有问题，你听见我这句话以后，你自己要用用心，用用心把这句话在内心里面把它扎实地拿到。拿到以后，若别人讲经，你可以去听，看他那句话怎么讲？「生实信不」、「莫作是说，如来灭后，后五百岁有持戒修福者，于此章句能生信心」，看他怎么讲。你就会有意地去听他讲，就是心里面有点事情，看他怎

么讲。其实，我以前还没有这个程度，我以前我看看印顺老法师的注解、显慈老法师的注解，或者谁的注解，看看我就可以讲这个文就好了，但是我今天可不是，我很愿意看无着菩萨《金刚般若论》、世亲菩萨《金刚般若论》，那就是大智慧了，那他那不同。

洪五、乞行处苦（分二科） 荒一、显处（分二科） 日一、总标

乞行处苦者：当知此苦，略有七种。

这个忍品里面说的忍，一共有三种忍，第一种耐他怨害忍已经学习完了，现在是安受苦忍。安受苦忍里面有八种，现在是第五种乞行处忍，分两科第一科显处，又分两科第一科是总标。「乞行处苦者：当知此苦，略有七种。」这一种苦里面简略的说有七种不同，下边呢第二科列释。

日二、列释

一者、自誓毁形。剃须发等，弃舍世俗诸相好故。二者、自誓毁色。受持改变坏色衣故。三者、进止云为皆不纵任。游涉世间，一切行住自兢摄故。四者、依他活命。舍商农等世间事业，从他所得而存济故。五者、尽寿从他求衣服等。于所获得非法珍财，久所贮积，不受用故。六者、尽寿遮止人间诸欲。离非梵行，淫欲法故。七者、尽寿遮止人间嬉戏。舍离观听、歌舞、笑戏、倡妓等故；及离与己亲友同龄、笑戏、欢娱、携从等故。

「一者、自誓毁形。剃须发等，弃舍世俗诸相好故。」第一种苦呢就是自己这位菩萨，他不愿意作在家菩萨他要出家，他就是「自誓毁形」不是别人劝他的，他自己主动的要出家。要出家第一件事呢就是要毁形，这个「誓」是决定的意思，一点也不犹豫，就是改变他的形象。怎么叫做「毁形」呢？「剃须发等」这个剃除须、剃除发这些事情。叫做「弃舍世俗诸相好故」就是弃舍了世间人一般人所认为的这个相好的这件事，他弃舍这件事。这个上面说「须发」，若说到「须」可能这个人不是很年轻，已经有须了，应该是这个意思。这个有须发，世间人可能认为这是庄严的相貌，现在这位菩萨要出家呢，就是弃舍了这件事，所以叫做「毁形」。

「二者、自誓毁色。受持改变坏色衣故。」第二件事呢就是他「自誓」要改变他的色，什么叫做「毁色」呢？「受持改变坏色衣故」。他这个「受持」，也就是着的意思，他所著的衣服，不着原来的在家人那个美好的颜色的衣服，就是穿这个变坏的颜色的衣服。

「三者、进止云为皆不纵任。」第三件事情呢就是「进止」，「进」就是动，「止」就是静，动静。「云为」，「云」就是说话，「为」就是作事。这些事情呢「皆不纵任」，他都不放纵自己。「游涉世间，一切行住自兢摄故。」他一到任何的地方去，不管是行是住，他都自己约束自己，他不放纵不放逸，这个「竞」有恭敬的意思，到一切处都有恭敬心而不随随便便的，这件事不容易。

「四者、依他活命。舍商农等世间事业，从他所得而存济故。」第四件苦事就是菩萨自己，出了家作了比丘，他不自己生产，要依赖他人的施舍，依赖他人的布施，来维持生命的存在，这件事也是个苦事。「舍商农等世间事业」他弃舍了这个发财、生财之道，这个「商」是作生意，「农」是种田，各式各样的世间上的生财之道他都弃舍了。「从他所得而存济故」，你自己不生产那生活所需就有问题了，但是他呢就从他，从别的人同意修学圣道这件事的人，能够支持你，「从他所得」得到了衣服、饮食、卧具、医药，「而存济」这样子，靠这样的方法来维持生活，这件事也不容易，向别人伸手是一个很苦的事情。

「五者、尽寿从他求衣服等。于所获得非法珍财，久所贮积，不受用故。」这是

第五件事，「尽寿」尽其寿命，这么长的时间内都是「从他求衣服等」，都是靠别人的布施，衣服等等的事情。「于所获得非法珍财」，对于所得到的不合法的这些财物不受用，非法所得的财他不要；或者是说谎话骗人来的钱他不要，「久所贮积」的他也不要，就说我明天不出去乞食，我今天乞多一点贮藏起来，不要，比丘不这样作，菩萨比丘没有隔宿之粮，「不受用故」这件事这是佛所规定的，也不是容易办的事情。

「六者、尽寿遮止人间诸欲。」第六件事呢说尽形寿遮止，就是不作这种人间的诸欲，不享受人间的诸欲。一般人在家社会上生活的人呢，那没有宗教信仰的人那就是社会上那种思想，那种行动，贪求的事情，这位菩萨比丘完全停下来了。「遮止人间的诸欲」拒绝这一切事情。「离非梵行，淫欲法故。」就是远离这个欲的事情，这是污染的事情，这淫欲法他不要，拒绝这些事情。

「七者、尽寿遮止人间嬉戏。舍离观听、歌舞、笑戏、倡妓等故；」第七件事呢也是尽形寿遮止人间的嬉戏，人间的人有一些欲乐的事情。什么事情呢？就是歌舞、笑戏、倡妓这些事情，菩萨都弃舍了，舍离「观听、歌舞、笑戏、倡妓等故。」「及离与己亲友同龄、笑戏、欢娱、携从等故。」还远离什么事情呢？与己是亲友，在家的时候他们有亲厚关系是好朋友，或者是这些亲友和自己的年龄是相同的，大家见面了这个就会笑戏，内心里面感觉到欢乐，「携从等」或者是手拉着手到什么地方去，我跟随着你，你跟随着我这些事情，这个菩萨完全也停止下来这种事情。

荒二、明忍

如是等类，因乞求行所有艰辛所生众苦，菩萨一切皆能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受乞行处苦。

「如是等类，因乞求行所有艰辛所生众苦，」这前面是列释，这下面第二科明忍。「如是等类」前面列出来的这么多，是「因乞求行」这举出来其中一个，或者乞求衣服、饮食等，所有的都在内。因此而有了艰辛，有些坚难苦恼，辛劳的事情，所引起的苦恼，众苦。「菩萨一切皆能忍受；」菩萨都能忍受这件事。「不由此缘，精进懈废，」不因为乞求等事所引起的众苦，那我就何必再出家修学圣道作什么呢？菩萨不会这样子「如是名为菩萨忍受乞行处苦」。《披寻记》：

「当知此苦略有七种等者：修所成地说：由剃除须发故，舍俗形好故，着坏色衣故，应自观察形色异人，」菩萨这比丘应该自己观察我的形、我的色和其他的人不同，「如是名为观察誓受下劣形相。」这种形象和一般人不同，别人看见都不庄严，但是这个修行人呢接受这个下劣形象。

「于行住坐卧语默等中，不随欲行，制伏憍慢，往趣他家，」这个比丘行住坐卧语默等中，不随欲而活动，制服自己的憍慢心，往趣到他人家去的时候，「审正观察游行乞食，」自己心里面常常的要有智慧，观察所遇见的一些情况，这样子到聚落里面去乞食，「如是名为观察誓受下劣威仪。」前面是下劣形象，这是下劣威仪。「又正观察从他获得无所蓄积诸供身具，如是名为观察誓受下劣众具。」这个菩萨比丘，〈修所成地〉只说比丘，不是说菩萨。这个比丘，自己没有生产，生活所需是没有的，都是向人乞求。向人乞求就给什么都是好了，所以都是下劣的众具，这本来是说三样，但是「由此五相，当知是名初处观察，」这个第一个，下劣形象里面有三种，就是剃除须发、舍俗形好、着坏色衣。那么这就是一共三种，三种再加这两种就是五种「由此的五相，当知是名初处的观察。」

「又善说法毗奈耶中诸出家者所受尸罗，」就是善说法、善说毗奈耶，这是佛的大智慧境界。在佛法里面诸出家者，所受的尸罗就是戒，「略舍二事之所显现：」简

略的说呢，就是弃舍两件事，就显现出来这个修学圣道的人的相貌，那两件事呢？「一者弃舍父母妻子奴婢仆使朋友眷属财穀珍宝等所显；」这件事不容易，弃舍父母这都不是容易的事情。「二者弃舍歌舞」出了家以后，也不歌、也不舞、也不「倡妓笑嬉欢娱游纵掉逸亲爱聚会种种世事之所显现。」这些事情也都弃舍了。（陵本二十卷十四页）

「由是当知，此初五种誓受下劣形相」、下劣的「威仪」，下劣的「众具所摄，后之二种誓受禁制尸罗所摄。」后面那两种就是戒律所摄，那么这是和菩萨这一段文是相合的。

洪六、勤劬处苦

勤劬处苦者：谓诸菩萨勤修善品劬劳因缘，发生种种身心疲恼，悉能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受勤劬处苦。

「勤劬处苦者：」这是第六，这个「劬」也就是勤劳的意思。「谓诸菩萨勤修善品劬劳因缘，」这是说菩萨出了家以后，要精进的修四念处、修三十七道品，「劬劳因缘」那也就是很辛苦的事情。「发生种种身心疲恼，悉能忍受；」那么常常的用功修学圣道，有的时候就会身感觉疲倦，有的时候心也感觉疲倦，这初开始静坐的人，这个身体痛、这个腿子痛，那这个事就是问题你要忍耐一点。忍耐一点呢也不要忍耐太过头，忍耐一会儿就好了就放腿子，也可以经行一会儿。那么常常这样子呢，这个关就过去了。那么第二就是心，你在那里坐，这个心要用止观来调伏，有的时候可以，有的时候止不能止、观不能观，心里烦躁的很。心里烦躁的很，想要下座跑一跑，但是还没开静，所以这也是苦。但是有的时候呢，心还可以继续的修止观，这个身体不行，身体有问题。有的时候呢身体可以继续坐在那里，但是心不行。有的时候身心都不可以。就是各式各样的情形，身疲恼、心疲恼。这些事情就是「勤修善品劬劳因缘，发生种种身心疲恼。」

这些事情怎么办呢？你要忍受，要忍受，常常调。常常用经行、宴坐；宴坐、经行。那么这是身体的表现于外的相貌，内心里面静坐的时候也是止观，不静坐的时候还是止观，常常调、常常调渐渐就进步了。这个身体的不调，慢慢、慢慢就会减少、减少。内心的不调也慢慢也会减少，不是永久的，所以只要你忍耐一下子，慢慢它就会进步，慢慢会进步。若不忍耐，不忍耐那这个就，那四念处没有办法修。不修，不修那么你就不能得圣道。不能得圣道和得圣道有什么不同？我修学圣道身有苦恼、心也有苦恼，我不能忍我就不修了，这是不修圣道。修学圣道，我若能忍我将来我就能修圣道，修学圣道以后就有成功的希望。成功了以后和不修圣道有什么不同？修学圣道成功了，不要说是大成功不是。就是你得到未到地定的时候，从欲界定到未到地定，这个时候心情快乐，盘上腿心情也快乐，放腿子经行心情也快乐。不修圣道的时候，因修圣道而有的身心疲恼是没有了，但是你不快乐，你不修圣道没有快乐的。

不修圣道的人，我们说是一个人年龄到了我不工作了，我合法的退休，退休真能休吗？真能休息吗？是不能休息的。你身还要做事，心里面也有事，没个完就是了。没个完其实来和修学圣道对比来说，很多很多的苦恼，就是头几天我们上课讲的，一个是坏苦，一个是苦苦，还有行苦。你不能避免不能解脱的，不要说一般人你不能避免这个苦，就是有大权势的人他们一样也都是苦，他们的苦可能比我们还厉害。这是修学圣道成功了，和没修圣道的就是这样子，说我因为修学圣道招感来身心的疲恼，我不忍受，不忍受其实你还是苦的，还有很多苦等着你，还有很多苦等着你。

若修学圣道你忍受这个苦都暂时的，过一个时期就没有这件事了，没有这件事你心情快乐。心情快乐这句话你怎么讲？不是说我有修行人家都恭敬我，不是这个意思，这个不算。就是别人毁辱你，你的心情还是快乐。成就圣道的人是这样，不管外

面的境界是顺是逆，内心里面没有变化，还是那个圣道的清净的境界不受影响的。所以我说，我不忍受这个苦，不忍受这个苦你不能离苦的，还不如暂时的忍耐一点，过了一个时期就不苦了。所以这上面说这位修行人有大智慧。「不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受勤劬处苦」。

洪七、利他处苦（分二科）　荒一、指事

利他处苦者：谓诸菩萨修十一种利有情业，如前应知。

「利他处苦者：」这是第七科利他处苦，分两科第一科指事。「谓诸菩萨修十一种利有情业，如前应知。」这个利他处苦，就是利益众生这个地方也有一些苦。什么事情会引发内心或者身心的苦恼呢？「谓诸菩萨修十一种利益有情的事业，如前应知。」像前面界品有说了，那个饶益有情戒一共说有十一种。

荒二、明忍

由彼所生种种忧苦，菩萨一切皆能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受利他处苦。

「由彼所生种种忧苦，菩萨一切皆能忍受；」也能够忍受，虽然有苦照样还是利益众生的。「不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受利他处苦」这是明忍。下面看《披寻记》：

「修十一种利有情业等者：戒品中说：由十一相，名住一切种饶益有情戒。（陵本四十卷八页）」那上说的「如彼广说应知。」

洪八、所作处苦

所作处苦者：谓诸菩萨或是出家，便有营为衣钵等业；或是在家，便有无倒商贾营农仕王等业。由此发生种种勤苦，菩萨一切皆能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受所作处苦。

「所作处苦者：」这是第八科。「谓诸菩萨或是出家，」这个菩萨或者他是出了家，出家的菩萨。「便有营为衣钵等业；」那你要出家以后不能说没有事情，你还要去操心，你去做一些你那个衣服，或者是你吃饭的时候用的钵多罗，这些事情呢还是要照顾的。

「或是在家，便有无倒商贾营农仕王等业。」或者这位菩萨他没有出家，他还是在家，在家呢你还要做事的，「便有无倒的商贾」就是合法的，「无倒」就是合法，没有非法的。这个「贾」，「商贾」商就是贾，或者是行商作贾，现在好像也没有决定这个分别。「营农」或者是耕田的事情，「仕王」就是在政府里作事情，你若要作这些事业的，在家菩萨一定要有事业的，有职业。「由此发生种种勤苦，」你作这些事情呢，你就会引起很多的辛苦。「菩萨一切皆能忍受；不由此缘，精进懈废，如是名为菩萨忍受所作处苦」。

宇三、忍苦胜利

又诸菩萨虽触众苦，而于无上正等菩提，未正勤修，能正勤修；已正勤修，能无退转，常勤修习，无变异意，无杂染心。

「又诸菩萨虽触众苦，而于无上正等菩提，未正勤修，能正勤修；」这是第三科

忍苦的胜利，这个安受苦忍分三科，第一科是征第二科是解释，解释里面分三科，第一科如理思惟，第二科能引众苦，现在是第三科忍苦胜利。「诸菩萨虽触众苦」他虽然遇见了很多的苦恼，「而于无上正等菩提，未正勤修，能正勤修。」虽然遇见了苦，这个苦不能障碍他，他对于无上正等菩提以前是没有努力的去勤修，现在「能正勤修」能努力的去修学圣道，回向无上菩提。「已正勤修，能无退转，」说是已经努力的勤修圣道了，虽然有众多的苦不能障碍他，他能够继续努力达到无退转，就是不失掉，这个圣道成功了不会退下来的，不会失掉的。不像世间的荣华富贵不是永久的，你搞错了就失掉了，就会失掉的。「常勤修习，无变异意，」他得到成就圣道之后，得无生法忍以后，他成就的圣道不会再失掉的。「常勤修习」虽然不退转还没有圆满的成功，他要继续的努力的修习，「无变异意」不会中间有改变主意了不修圣道了，没有这个意思。这个世间上的事情，你说是你作医生能发财，但是作医生作久了就厌烦作医生，不高兴作医生的事情，不高兴；其他的就作律师的、会计师、所有的都是那样子，他作久了他厌烦不高兴。修学圣道不是，修学圣道呢他发欢喜心，他没有厌烦的意思。

说是我听你讲过一回《金刚经》，你不要再给我讲《金刚经》了，你这个人没有明白什么是《金刚经》。你就是对于这个事情，你没有真实明白什么叫做《金刚经》！是《法华经》、是《般若经》？「闻诸法空，生大欢喜。」我听老师讲『一切法皆空』已经听了几百千遍了，这是大欢喜而不厌烦。为什么？因为你在那里面有了味道，有了法味，有这回事情。这回事情呢就是，你若是只是有闻所成慧办不到这件事，一定要有思所成慧，要有修所成慧的时候，就会有这个境界，不怕重复。

所以这个你读《法华经》也好，你读《华严经》也好，读这《般若经》，读《维摩诘所说经》也好，读一遍又一遍、读一遍又一遍，心里欢喜而不感觉到厌烦，这和世间上事情不同。如果我们学习佛法初开始的时候，听了一遍以后再听就不高兴了，你要知道这是你不够及格的意思！你不及格！所以「常勤修习，无变异意」没有改变的意思，没有。而且这个是我们，我上一回我们说过。这个我们在闻所成慧这个阶段，老是平平常常的境界，没什么了不起的事情，我很努力了，但是还是平平常常的。若是你到思所成慧的时候，这就又变化，你的看法不同了。

譬如说是，这个叫做桌，这叫墙，这叫什么、什么名字。我感觉没有什么变化，我昨天看、今天看老是这样子，这是我们闻所成慧就是这样子。书本上的知识在你生活上的上面完全感觉不到有佛法的味道，闻所成慧就是这样。思所成慧就不同了，思所成慧的时候就是把书本上的知识，能在现实的生活上运用，你感觉到，喔！这都是无常败坏的，就会感觉这里。但是这个还不是很殊胜。但是若修所成慧的时候，你若达到未到地定、达到初禅、二禅、三禅、四禅，就完全不同了。那个时候再修四念处的时候，有与圣人相似的境界出现，不是圣人但是和圣人相似，这个暖、顶、忍、世第一就是和圣人相似的，同时呢你一入定你想要看见佛菩萨都能看见，就可以见观世音菩萨的，你一入定就可以了，你入正念你念观世音菩萨，观世音菩萨就出现了。说这个妙境法师讲《维摩经》讲的对不对？你就可以一入定，你可以见到维摩居士，就问妙境法师讲的《维摩经》讲的怎么样？都可以问的。你譬如说你一入定的时候，我要见弥勒菩萨，不是说是你到弥勒内院不是这个意思，你就是在入定你念弥勒菩萨，弥勒菩萨就出现了。出现是可以说话的，立刻弥勒菩萨就可以告诉你，说是《瑜伽师地论》妙境法师那一段文讲的对不对？弥勒菩萨会告诉你，会有这个事情了。但是若是我们没有达到那个境界，他讲的对不对？你没有地方去问。说是我再问别的老法师这也是可以，不然的话其他的人都是…，老法师是我们可是有恭敬心，其他的人你有恭敬心吗？这是完全办不到的事情。所以你若肯努力，暂时的不如意忍耐一点，逐渐逐渐逐渐达到一个程度的时候，境界完全改变了！

说是天台智者大师他念《法华经》读这个〈药王菩萨品〉的时候，「是真精进者，是名真法供养如来」见到释迦佛在那讲《法华经》，你也能办到！你也能办到！

我们现在，我也说过你到峨嵋山去看，就是那山上有树也有庙，也就是那庙也是地水火风造成的，有佛像就是看见这个境界，顶多还看见有几位出家人，另外你看不见什么。但是你到那个程度不是的啊！你可以听普贤菩萨说法，听他说法，听文殊菩萨讲经。我看有谁，哪上说的？是密宗的学者说，说文殊菩萨在五台山讲《菩提道次第广论》，有这个话。你若听那他说的对不对？到那时候你就可以到五台山，你一入定就到五台山了，就见文殊菩萨，他究竟是讲什么就知道了。是讲《菩提道次第广论》吗？你都会知道。也可以到弥勒内院去，入定了听弥勒菩萨说法，这事都能办得到。

所以「常勤修习，无变异意」有更殊胜的境界出现。若说是将来什么地方选总统，究竟谁能选上？你想老半天也不知道，听这个说那个说也不是决定，但是到那个时候一切都没有问题，一切的都不成问题。所以有更殊胜的境界出现，而你也就这时候实在来说，这时候是内凡位，你得到未到地定、得到色界初禅、二禅、三禅、四禅，在这里修四念处的时候，这是内凡而不是外凡了。一刹那间到了见道位这时候你就是圣人了，随时可以和佛菩萨联系，和佛菩萨联系的。那你在闻、思的这个境界不行的，不能比啊！闻所成慧、思所成慧都是散乱的境界这不行，一定要有修所成慧的时候，这些事情都可以成就的。而这件事你妙境怎么会知道这件事？你可以问着我这一句话，我怎么知道这件事？从学习《摄大乘论》上得到这个消息，在《摄大乘论》上有说这话，有说这件事。所以「常勤修习，无变异意」为什么不变异？这里面展转殊胜的境界出现。

「无杂染心」那个时候这个菩萨他心里面清净，没有贪瞋痴的活动。就算你没得圣道这时候能调伏，能令心清净，这正念一起来，一切烦恼都没有，心清净。因我们在闻所成慧的时候，只是学习这个程度，烦恼来了时候不容易调伏。有了烦恼的时候，唉呀！自己还知道有烦恼不对，但是你想要驱逐它，不行。这个烦恼一直的停留在你心里面，你不能驱逐它！它若在你心里面住几天，你不能驱逐它。这时候为什么呢？烦恼强而这个正念没有力量。要到修所成慧的时候，烦恼不那么强，而这个正念力量大，所以正念一起来烦恼就没有了，这时心情自在。

黄三、结

是名菩萨安受众苦忍。

这句话是结，结束。我再念它一遍「又诸菩萨虽触众苦，而于无上正等菩提未正勤修能正勤修，已正勤修，能无退转；」这个地方有通于深浅。「已正勤修，能无退转」有两个地方无退转，一个到忍位的时候就不退转了，不会退下去。暖、顶、忍，到忍位的时候不退转；再进一步到见道就不退转，所以这个地方「已正勤修，能无退转；常勤修习无变异意，无杂染心，」杂染心没有了「是名菩萨安受众苦忍。」一共有三种忍：耐他怨害忍、安受苦忍，这两个解释完了。下面第三个法思胜解忍，这里分三科第一科征。

玄三、法思胜解忍（分三科）　黄一、征

云何菩萨法思胜解忍？

这个「法思」，「法」是所思惟的，能思惟的就是智慧，是什么智慧？就是闻、思、修三慧。闻所成慧、思所成慧、修所成慧，或者是这个法呢？就是佛的教导，佛的法语，我们要遵循佛的法语而去思惟，那么叫做「法思」或者这么说。这个「胜解」呢，就表示你这个法思的进一步有成就了，就是有力量的。这个「胜」是有力量的意思，这个「解」就是你的智慧，你思惟法义的智慧有大力量了，叫做「胜解」。

「胜解忍」闻所成慧的时候，也有法思胜解，思所成慧的时候也是有，修所成慧

也是有。当然能够发生决定性的作用，要修所成慧的智慧才可以，这个闻所成慧力量不够。思所成慧有好一点，但是修所成慧的时候是有大力量的，是有力量的。怎么是菩萨的法思胜解忍呢？说是征，下边第二科解释，分两科依处，分三科第一科标。

黄二、释（分二科） 宇一、依处（分三科） 宙一、标

谓诸菩萨于一切法能正思择，由善观察胜觉慧故，能于八种生胜解处，善安胜解。

「谓诸菩萨于一切法能正思择，由善观察胜觉慧故，」这个法思胜解忍，就是「谓诸菩萨于一切法能正思择」。这个「一切法」，这个范围是很广了，这个所有的一切的境界都包括在内。但是初开始的时候，你要选择其中一个境界，譬如说色受想行识，以五蕴为所思惟观察的境界，那么其余的一切法的道理亦复如是，所以叫做一切法。「能正思择」，能正思择就是能遵循佛的正教去思惟观察去，你不能按照你自己的智慧去思惟，你若学习佛法一开始就是闻所成慧，依据这个智慧去思惟，思惟观察。「由善观察胜觉慧故」说是菩萨于一切法能正思择，为什么菩萨能正思择？我们为什么不能呢？我们这其余的一切人怎么不能呢？这是他没有学习佛法这是不可能的事情。「由善观察胜觉慧故」，由于这位菩萨他学习佛法了，他从佛法里面得到闻所成慧了，所以有善观察。「善」者，能也。就能观察一切法。能观察一切法这是谁呢？就是圣觉慧，就是殊胜的觉慧，他有这个力量能观察一切法，那就叫做「正思择」，就是这个意思。这个这里面还有意思，这《披寻记》有解释。「能于八种生胜解处，善安胜解。」这里面有详细的解释这个「善观察胜觉慧」是怎么回事。「能于八种生胜解处」，由无而有叫做「生」。原来你没有这种智慧，现在有了。这是有八种，八个地方能够使令你生出来胜解，生出来这个善观察的胜解慧，所以那个八种就是「处」。有八个地方能令你生出来胜解的智慧的。「善安胜解」这八个地方你若肯努力的去学习，就能够安立。「善」者，能也，「安」是安立，能够建立你的智慧，你就能够善观察一切法了。那么这是标，下面第二科是征。

宙二、征

云何八种生胜解处？

「八种生胜解处」，那八种呢？这是征，下面列出来。

宙三、列

一、三宝功德处。二、真实义处。三、诸佛菩萨大神力处。四、因处。五、果处。六、应得义处。七、自于彼义得方便处。八、一切所知所应行处。

「一、三宝功德处」就是佛法僧是三宝，我那天曾经说过，这个「宝」称之为宝，一定不是无漏的境界，不是无漏的境界。譬如说「佛宝」，那是三大阿僧祇劫功德圆满了，圆满的证悟了无上菩提，他有大智慧，他断除一切烦恼了，他有大慈悲心广度众生。有智德、断德、恩德，有无量功德圆满了，那么那就是佛宝。

「法宝」，法宝就是涅盘啊！就是佛所证悟的那个第一义谛，那就是涅盘叫做宝，这都是无漏的境界。但是佛宝，刚才说我们闻所成慧的人，只是说说而已，我们也看不见，第一义谛也看不见，佛的这个无量功德庄严的身相也看不见，佛现的化身我们都看不见，只是这么说这个佛宝是这样。但是这样子呢，这就是过去的佛，这些阿罗汉或者大菩萨的慈悲，到处造像，或者是金、银、铜、铁、或者画，造出像来，一看见像就想起来佛，还有这么一个方便。那「法宝」第一义谛，那是佛的境界我们也是只是说说而已，那么我们怎么才能到那去呢？还有经律论，语言文字的佛法，有这个作为方便就是门啊！这是法宝的门，我们从语言文字，这个白纸黑字的这样经

论，喔！我们从这里渐渐的可以到涅盘那里去了。这是我们还是有点希望，如果没有这个我们完全没有办法，不知道怎么样去？

「僧宝」，僧宝呢就是随佛修学圣道成功了的人，已经断惑证真了，这些人都是宝。那么就是那些大菩萨，或者十地的菩萨加上初果、二果、三果、四果阿罗汉，都是见到第一义谛的这些，都是无漏的，这些都是宝，就叫做「僧宝」。观世音菩萨是僧宝，舍利弗尊者也是僧宝，连初果圣人也是宝。就是说到宝就不是凡夫了，凡夫僧还没到这个程度。

所以三宝功德处，他们都成就了戒、定、慧、解脱、解脱知见、三明六通、八解脱，如来、应供、正遍知，那就是如来十号，那都是佛的圣人的功德。在三宝功德处生胜解，你要从这里才能够去思惟观察，能令你开发智慧。

「二、真实义处。」第二「真实义处」，真实义处就是真实义品所说的道理，就是法无我慧，真如不二相的道理，真实义处。这个真实义处呢，若是我们常常读〈真实义品〉再找一点参考书，我们心常常静坐，静坐这件事能够使令我们的理解力加强，这事就是事实如此。譬如说现在这一段文看不懂，看不懂我静坐一会儿，再一会儿再看我就看懂了。我曾经说过，说过那个谁？香港的仁云老法师他读书不多，但是这个人就是有善根，他是中山人，广东省有一个中山县中山人。读书不多出了家以后呢，他感觉当时的情况他不满意，他到江浙去学习佛法，这事不容易！人都是安于现实的，有地方住、有饭吃就好了嘛！他不安住。他就是也不见得是有很多财富，那么他就从广东就跑到江浙去，不怕辛苦，那个地方有老虎，不管这个事情，我就是要到那个地方学习佛法。这个就是有善根！谛闲老法师你看他的传，谛闲老法师讲《楞严经》他不懂，听不懂，有人就出主意，你到金山高旻寺去坐禅，坐禅几个月再回来听就好了。你告诉他，他就能做，他就到那边坐禅三个月，你说腿子疼，这句话他就没提这个事情。那么后来呢，坐了三个月以后再来听《楞严经》听懂了，这个就是这么回事。你在那静坐，心能静下来呢能加强你的理解的智慧。

我再说一个世间上的事情，这个是伊朗是谁啊，那个总统叫沙达特，沙达特和以色列作战，他不冒然的发动战争，他自己到那没有人的地方去那走。喔！想起来了一个主意。想起主意和他的这个幕僚一商议就决定了发动战争，一下子打败以色列，把以色列打败仗了。找这个寂静的地方，远离一切污染，专心的思惟，这是能开发智慧的方法。

所以这上面说真实义处，这个〈真实义品〉是在三十六卷，我们现在是四十二卷，在三十六卷，你们后来的还没听到，那是比这个难懂。这个戒品、施品、忍品，这个容易懂，但是那个〈真实义品〉你看可是难一点得的！就是真实义处那也是生胜解处，能令你开智慧的地方，你再思惟那个道理，就能开发智慧。世间上的人呢，若到学校读书呢也能令人开智慧。但是我看爱因斯坦呢小时候并没有什么智慧，也和普通人一样，但是后来智慧就开了，所以他是变成一个科学家，这个事情。但是有限度到此为止，那智慧开发就是到此为止。但是佛法开智慧可不是！那是有更高更到佛的境界，不是一般的境界的。说真实义处。

「三、诸佛菩萨大神力处。」这在〈威力品〉我们也讲过了，那个大神力的境界，你在那里也是令你开发智慧的境界。

「四、因处。五、果处。」因处有十种因，有随说因、有观待因…，一共有十种。「五、果处。」第五果处，果处这就是：异熟果、离系果、还有士夫果、还有增上果，一共有五果，这也是生智慧处。

「六、应得义处。」应得义呢，阿耨多罗三藐三菩提是我们应该成就的，就是无

上菩提我们应该成就，这是义处。

「七、自于彼义得方便处。」就是于彼应得义，于彼应得义是个果，得此果要另有方便，那就是六波罗蜜嘛！

「八、一切所知所应行处。」「一切所知所应行处」就是十二分教，长行、重颂、并授记...，就是那个一共有十二分。那是我们所应该学习的，学习了就应该根据那个所学习的佛法去修行的地方，这是八种。看《披寻记》：

「由善观察胜觉慧故等者：」他解释「此中觉慧，谓能简择俱生之慧，」这个觉慧能简择，能简择法义的俱生之慧，这个俱生是什么意思？就是生来的智慧，就是你前一生你所栽培那个智慧能带到今生来，今生没有栽培嘛，你没有开始栽培你就有这种智慧，这个智慧是从前生来的。前生怎么有呢？前生栽培过，或者栽培的多、或者栽培少、或者深、或者浅也不同，那个「俱」是叫做俱生慧。由于这个俱生慧去观察、简择。简择就是观察，去观察的。这就是说这句话有点意思，有什么意思呢？这个俱生慧任何人都有。我有一次到这小学，小孩子在那里，我和那小孩子说话试验他，我说两个五加起来是几？有的小孩子很快说十，有的小孩子还不知道，还数一、二...五，这是生得慧的高低，就不同了！不一样的。我们说这个话呢，就是任何人都有希望。任何人都可以『于一切法能正思择』就是这个。我们能够来到佛法里面来学习佛法，那个学习佛法的那个是谁？就是俱生慧。若是你在佛法里面学了三年以后，那个俱生慧有了学习的智能加上去了，那么就不是生得慧了（生得慧就是俱生慧），那里面有个修得慧，就是生得慧提高了，那就不全是俱生慧了。

这个经论我们看出来啊，这《瑜伽师地论》里面非常真实，不说大话。这句话非常真实嘛！我们也有这个俱生慧，任何人都有，就是用这个智慧去学习佛法、去善观察，它就是善观察生觉慧故。就用这个智慧来学习佛法，非常的真实。「如摄异门分说。（陵本八十三卷十页）。」这个地方这个话是〈摄异门分〉说的，「此中八种生胜解处，如前力种性品别释应知。」力种性品也有说到这八种，其中也有多少不同，但是意义无差别。（陵本三十八卷七页）。

宇二、因缘

又此胜解，由二因缘，于彼诸处，能善安立。一、长时串习故。二、证善净智故。

「又此胜解，由二因缘，于彼诸处，能善安立」。第一是依处，法思胜解忍分三科第一科征，第二科释，解释里面分两科第一科是依处，现在说因缘。什么叫因缘呢？看这上面讲。「由二因缘，于彼诸处，能善安立。」有两种因缘，就是有两个条件，「于彼诸处」于就是彼八处，「能善安立」能够安立这个胜解，这个胜解的成就要有两种因缘才能够出现的，才能够安立，就是才能够成就的。哪两种因缘呢？第一是：「一、长时串习故。」就是由你那个俱生慧，要长时期不间断，「串习」就是连续的学习不中断，长时的学习佛法，那么你这个胜解慧就能成就，不是短时间可以成就的，短时间不能成就要长时间。

「二、证善净智故。」第二个呢是「证」，这个「证」也就是成就的意思，成就了「善」就是没有过失的，没有颠倒的清净的智慧故，那就是得圣道了。那得圣道你个这智慧成就了，你就能思惟，这些事情都能思惟观察。

黄三、结

是名菩萨法思胜解忍。

这个说出来一个方法，我们可以遵循他这个方法去作，就是你长时期的学习就可以了，你就能够得到这个胜解慧。这个法思胜解忍，你就能够成就。看这《披寻记》：

「由二因缘等者：力种性品亦说：由二因缘具多胜解；」具足很多的智慧。「一者、多修胜解故。」你若是常常的修，譬如《中观论》说的：『诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故说无生。』这四句话呢，它很简要但是有批注的详细的解释了，解释了的时候，你就把这段文，把它看一遍再看一遍，读一遍再读一遍，常常读、常常读。常常读后来你就能明白它的义是什么？然后你心里面常常思惟，早晨起来也思惟、到晚上静坐也思惟，常常思惟、常常思惟，这个义你就拿到了。拿到了你思惟的时候就开智慧，智慧就出来了。如果你不学习的话呢，那你就不会这样思惟，不会思惟没有智慧。

说是同样的时间，时间都是一样的嘛，不是说你的时间比我多，我的时间比你少，都不是的，时间都是平等的。你拿出这个时间来学习，因为它也是文字，『因缘所生法』都是文字嘛！『我说即是空』都是文字，文字它一定不违反原来的定义的。你若违反原来的定义，那就不行了！那有文字等于没有文字了。所以我们古来的大德翻译经论，他也用文字来表达那个道理，那文字和我们原来的这个字典的含意要合，要合的。这样子我们看，喔！这句话我们就可以解释，是合的，这样子我们就可以学习了。说是我不学习，我坐在那里—『念佛是谁？』那有你的自由嘛！你一直的—『念佛是谁？念佛是谁？』看了几十年怎么样呢？那你自己知道。那么若是我们用几十年的时间学习，『因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义。』那这下去就不得了。你譬如说是：印顺老法师—『游心法海六十年』就是这样子嘛！那他今天的成就可能和看话头六十年不一样的，不一样的！你现在也可以试验，说是那个主张看话头那个禅师，你请他讲一段佛法，让他预备七天，预备一个月也可以，让他预备一个月，讲一段开示可以。但是你又请印顺老法师讲一段开示，你会对比一下看他说些什么？完全不一样！不一样的！就可以看出来。这是有为法是这样子嘛！

那个谁？就是有一本书，它没有写那个法师的名字，其实这法师的名字我是知道的，就是日本人作的。日本人写的这个『禅』，禅宗这个禅写这本书，他把它翻译成汉文，翻成汉文以后我再读。他那里面说出什么意见呢？说是禅宗的这些大德—呵佛骂祖啊！这就是说了一些各式各样的这些，说是他们是那就是『禅』吧！但是那个作者的意思，若是这样的话还不如学教好，不学习经论，从文字上明白怎么、怎么回事，比那『呵佛骂祖』有点意味。

那么这是他的意见，但是我在想呢，的确也是这样意思！就是由经论上去学习，使令我们开智慧，这个宝贵的时间没有浪费。而这个祖师那句话呢，有多少威力，就你能够开悟，就『开悟』这两个字，使令人，引诱人继续在那里转。但是几十年开悟没开悟这个事情就很难说了！但是你若从文字上修习，我看二十年、三十年、四十年，那你心里面对佛法的信心建立起来了，这闻思修的智慧建立起来了这不可思议！说「多修胜解故」。

「二者、积集猛利忍故。」这个「多修胜解」，你多从文字上去思惟，有闻、思、修，这样子，这个胜解逐渐逐渐由浅而深，你自己就有法喜有快乐会出来，这是一个。第二个「积集猛利忍故」，积集猛利忍有两个境界：一个是什么呢？你自己住茅蓬，你前面多修胜解达到一个程度的时候你可以闭关，『闭关』实在就是一个字，你可以自己一个住茅蓬，或深山里面你在那里多用功。多用功呢你就能成就「猛利忍」，能成就猛利忍。就是能超越假名，超越这些语言文字的假名，能悟入第一义谛，那么这就叫做「积集猛利忍」。这是一个，这个「积集」就是不是一次成功的，一次又一次的积集，这「积集猛利忍」，这是第一个解释。

第二个解释是什么呢？在大众里住，你不要住茅蓬。住在什么地方呢？就是没有规矩的地方，你要到没有规矩的地方去住。那个人时常的刺你一刀，你到这地方住，「积集猛利忍」你这个时候因为你本身你不是平常人了啊！你内心里面有闻思修的智慧，他给你一下子就能使令你「积集猛利忍」。因为他这个时候，若是你这个没有这个「多修胜解」那不行，那你就是这一般的凡夫境界了。他赞叹你、他给你一拳头，这都是凡夫境界了。但是你若「多修胜解」这是圣人境界，他给你一拳头的时候，你的智能就增长了一次。喔！他是弄一个陷阱叫你往下跳，哎！你的智能增长一次。这样子不知多少次？「积集猛利忍」！这也是一个修行境界！那这不是凡夫境界。所以这样子呢，你的胜解就成就了。这是「（陵本二十八卷八页）文别义同。」这上说「又此胜解，由二因缘，于彼诸处，能善安立。一是长时串习，二是证善净智故。」这就叫做「菩萨法思胜解忍」，是这个意思。

所以这个事情啊，当然这我刚才说这是有程度的人，不是一般的人。一般人不行，你的所有的境界，你都是用一般的虚妄分别去理会了，那这是另一回事。现在这是说是向道上会，因为你自己内心里面，不管有什么境界你心里面有闻、思、修，有止有观这样用功。当达到一个程度的时候呢，你在大众里住，这些境界你就能够，它无形中能锻炼你到第一义谛去，是这样境界啊！所以应该是在大众里住，这也是很好的境界。但初发心的人不行，初发心的人你要随顺他一点，你给他一拳头这时候不可以，给他一拳头这不行，你要随顺他一点。就是你的程度高你要随顺他一点。但是若是他的程度高了呢，那都互相可以勉励，你也可以给他一拳头也可以，但是这不是凡夫境界。

这圣道的成就一般的说呢，就是要正常的情形，不能够随便给人家一拳头，不可以这样作，但是程度高了这是可以的。当然这件事只有佛菩萨可以啊，佛菩萨知道这个众生，就像《维摩经》那个〈不思议品〉后面那个境界，那是大菩萨境界，来鼓励他的意思，这样意思。

亥三、难行忍等（分二科）　天一、结前生后

如是菩萨依此二品一切忍故；当知广开难行忍等诸相差别。

这是第三难行忍等，前面就是这几段讲完了，现在是第三难行忍。自性忍、一切忍，这前两科都说完了。现在这下边呢说难行忍等，一共有九种忍，这是第三难行忍等。分两科第一结前生后。

「如是菩萨依此二品一切忍故」，「如是菩萨」就是前面这两科，一个自性，一个一切。这个菩萨依此二品，一个自性忍，一个一切忍。「依此二品」就是所有的忍也都在其中了。「当知广开难行忍」从这二品里面再广博的开发出来有难行忍，其他的七种忍等，诸相的不同各式各样的忍。这段文是结前生后，「如是菩萨依此二品一切忍故」是结前；「当知广开难行忍等诸相差别」是生后，生起后文。这是第一科结前生后，下面别释七忍分七科，第一科是难行忍分三第一科是征。

天二、别释七忍（分七科）　地一、难行忍（分三科）　玄一、征

云何菩萨难行忍？

玄二、标

当知此忍，略有三种。

玄三、释（分三科）　黄一、于羸劣所

谓诸菩萨能于羸劣诸有情所，忍彼所作不饶益事；是名第一难行忍。

说「菩萨能于羸劣」，就没有力量的，没有力量「羸劣」。或者身体没有力量嘛就是「羸」，心没有力量叫做「劣」，就是这种软弱的众生「诸有情所」。「忍彼所作不饶益事」，这个菩萨对于他所作的不饶益的事情，就是伤害的事情，能够容忍「是名第一难行忍」。这个忍是最难不容易，因为他是一个羸劣的有情，你想要对付他很容易嘛！但是容忍这件事，这比较难。譬如说是那个人不是羸劣有情，那个人身力、心力都是很高的人，他要来触你，你想要报复吗？恐怕你没这个胆量！那么你要忍就比较容易了。现在是说是羸劣的有情，你忍受他的不饶益这就不容易！这是第一难行忍。

黄二、于臣隶所

若诸菩萨居尊贵位，于自臣隶不饶益事，堪能忍受；是名第二难行忍。

第一科是于羸劣所，第二科是于臣隶所。「若诸菩萨居尊贵位」他是居有尊贵的身份，譬如说他是国王，他是皇帝。「于自臣隶不饶益事」对于他自己的这个臣隶，就是为他办事的人，就是他的部下。这些部下对于国王有一些不饶益的事情，「堪能忍受」国王是有无上的权威随时可以治罚他的臣隶的，但是他能忍受「堪能」容忍这件事，这是名第二难行忍，这是第二种。

黄三、于卑贱所

若诸菩萨于其种姓卑贱有情，所作增上不饶益事，堪能忍受；是名第三难行忍。

这是第三种于卑贱所，「若诸菩萨于其种姓卑贱」他是种姓就是他的父母族上的人，都是没有什么地位的人，而他本身呢也没有什么成就，是很卑贱的人，没有智慧又没有福德。这样的有情「所作增上不饶益事」，他这样的人对于菩萨，做出来一种很强烈的伤害的事情，菩萨对他堪能忍受，「是名第三难行忍」。这个难行忍就分这么三科说完了。

地二、一切门忍（分三科）　玄一、征

云何菩萨一切门忍？

前面是说这个难行忍，现在第二科一切门忍，分三科，第一科征，「菩萨一切门忍」。

玄二、标

当知此忍略有四种。

第二是标，标出来四种，下面第三科列。

玄三、列

谓诸菩萨于亲所作不饶益事，于怨所作不饶益事，于中所作不饶益事，悉能堪忍，及于彼三劣等胜品不饶益事，皆能忍受。

这一切门忍，这个「门」，譬如说是这个房子这里有个门、这里有门…，就是不同的立场所作的不饶益事都能忍，就是这个意思。「谓诸菩萨于亲所作不饶益事」彼

此有亲爱关系的人，他做一样对你有伤害的事情，这是「亲所作」。「于怨所作不饶益事」对你有怨恨的人，他做一些伤害你的事情。「于中所作不饶益事」就是不是亲也不是怨，这个亲怨之间的这个人，他作一些不饶益事。「悉能堪忍」这三种人对于菩萨所作的事情，菩萨都能容忍不计较。

「及于彼三劣等胜品不饶益事，皆能忍受。」前面是约亲、怨、中分三品，现在这里又是「劣」、「等」、「胜」，劣品、等品、胜品，「不饶益事」。这个「劣」，或是约福报论劣、等、胜；或是约智慧论劣、等、胜。这各式各样差别的人，他们作一些不饶益的事，「皆能堪忍」菩萨也都能够容忍。看这《披寻记》：

「及于彼三劣等胜品等者：谓亲怨中三种有情所作不饶益事，有劣等胜品差别故。」这个解释就不同，这「不饶益事」有劣、有等、有胜的不同，这么解释这也是可以。

地三、善士忍（分三科）　玄一、征

云何菩萨善士忍？

这是第三科善士忍，分三科第一科征。云何菩萨叫做善士忍呢？下面第二科标。

玄二、标

当知此忍，略有五种。

有五种不同，那么这是标，第三科是列，分两科第一科先见胜利。「当知此忍，略有五种不同。」哪五种呢？

玄三、列（分二科）　黄一、先见胜利

谓诸菩萨先于其忍见诸胜利，谓能堪忍补特伽罗，于当来世无多怨敌，无多乖离，有多喜乐，临终无悔，于身坏后，当生善趣天世界中。

这是见胜利，见忍有这样的功德，「谓诸菩萨先于其忍见诸胜利」这个菩萨是学习佛法的人，他从佛法上得到智慧，得到智慧以后他自己常常思惟观察，所以在事情没有到来以前，他先对于这个忍有很多的功德，你若能忍你就会有很多殊胜的利益，这件事。有什么功德胜利呢？「谓能堪忍补特伽罗」若是补特伽罗就是众生，若对你有不饶益的事情，你能容忍就会有功德。什么功德呢？「于当来世无多怨敌」在将来的时候，你这个怨敌就少。你若不忍啊，你同他去斗争的话，那个人就是你的怨家了。今生是你的怨家，来生还是你的怨家，一见面就不对劲。若是现在你和他容忍呢不和他一般见识不争论，原谅这件事，那么就是将来就没有这个敌人了，是这么回事。所以「于当来世无多怨敌」。

「无多乖离，有多喜乐」不会很多乖违你的心意，不会你要做什么事情他不支持你，「乖离」就是不支持你，就是这个意思。你譬如说是汉高祖他打天下的时候，他这个文臣武将多；你若是项羽楚霸王呢，只有一个范增，有大智能帮助他，也有一些武将但是不能和汉高祖比，所以最后他失败了。你看那个唐太宗打天下的时候，他也是帮助他的人都是英雄豪杰也都是人多，其他的那些和他对立的英雄都不行，就是少，帮助的人少。为什么有多少的分别？这是栽培来的，这是栽培来的。所以「于当来世无多怨敌，无多乖离」不会乖违你，不会反对你，反对的人不多「无多乖离」。「有多喜乐」很多人支持你，很多都是好朋友，所以你的喜乐的事情多「有多喜乐」。

「临终无悔」你若这样子呢我忍受别人的毁辱，感觉心情很快乐，临命终的时候心里一点悔恨没有，「临终无悔」。「于身坏后，当生善趣天世界中。」于你这个生命坏了以后，你就会生到善趣生到好的地方去，或者生到天的世界去了。因为什么呢？因为你心里面不发脾气，你不发瞋心，心里面和平，你就会容易生到善趣；你若常贪心很大、瞋心很大啊，危险！就容易到三恶道去。所以要忍，「于身坏后，当生善趣天世界中。」这一科是先见胜利，菩萨有这个智慧，学习佛法，他能够认识修忍辱有功德，所以他就能够修忍辱，是这个意思。下面第二科。

黄二、自堪忍等

见胜利已，自能堪忍，劝他行忍，赞忍功德，见能行忍补特伽罗，慰意庆喜。

「见胜利已，自能堪忍，劝他行忍，」这个菩萨有智慧，看见忍辱有殊胜的利益以后，「自能堪忍」所以以后遇见因缘的时候，他心里忍受他不和一般人见识。我们看韩信的传，他受『胯下之辱』那个少年拿着剑态度很强，叫韩信从他胯下过去，韩信照办。等到韩信作淮阴侯的时候，这时到了他老家的时候把那少年找来给他个官作，韩信还是有一点...的。那个范雎是秦昭王的相那时候，范雎这个也是聪明人，一个平常的人跑到秦国去，逐渐逐渐能够作到秦昭王的相，这真是有本事！他作了相，拿到权力以后『睚眦必报』以前瞪我一眼我都要报仇；你对我有好处我也回报，范雎是这样子，这个人就是这样子。

「赞忍功德，见能行忍补特伽罗，慰意庆喜。」唉呀世间上事情真是！可见范雎那个人「不忍」，后来他的确是报仇了，他原来是魏国人，他就通知须贾魏国的使臣，到了秦国去办事的那个须贾，他就叫：『你告诉魏王把魏相的头给我，不然的话我要屠城。』这是实际上说这个话，看那个时候我看世间上的事情真是太凄凉了啊！这个范雎给秦昭王作相，他要报私仇就是说这么一句话嘛，当然秦昭王也支持他的，而魏王听了这句话就怕了！就不支持他的相，他的相只好跑，各处跑流浪跑，最后自杀而死就自杀。这件事我认为很凄凉，很不合道理！范雎也不应该因为这件事，你现在拿到权力了，就要以前当然那个魏相对于范雎是羞辱的很厉害啊记恨在心，其实这件事也应该过去不要报仇，就算是报，魏王应该支持他的相。好！你来打吧！你来打我来对付你就好了，应该是这样子嘛！怎么可以平常没有事给你作相，等到有事情不睬他，这不合道理！所以从这《史记》上，说到世间上的中国历史，我看就是出家当和尚好！世间上的事情，实在是没有道理可讲的，都是很苦恼的事情。有正义的人不是很多的。

「见胜利已，自能堪忍，劝他行忍。」就是菩萨他见忍辱的胜利以后自己能堪忍，虽然谁要来对他有什么羞辱，他心里不动，这是「自能堪忍」。「劝他行忍」并且还劝别人也行忍，「赞忍功德」也赞叹忍辱的有功德。「见能行忍的补特伽罗，慰意欢喜」见能行忍的人心里欢喜，祝贺他！来庆贺你！《披寻记》：

「当知此忍略有五种等者：谓见胜利为一，」这是一个。「自能堪忍为二，」这是二。「劝他行忍为三，赞忍功德为四，见能行忍慰意庆喜为五。依如是义，名善士忍。如是种类善行摄故。」这些是非常很好很美好的德行啊！所以叫善士忍。

地四、一切种忍（分三科） 玄一、征

云何菩萨一切种忍？

这是第四科一切种忍，分三科。第一科是：征。「云何菩萨一切种忍？」怎么叫做一切菩萨种忍呢？下面第二科标。

玄二、标

当知此忍，六种、七种，总十三种。

应该知道此忍有六种、有七种的不同，加起来就是十三种。这是标。下面解释，分二科，第一科，先解释六种，先征。

玄三、释（分二科） 黄一、六种（分二科） 宇一、征

云何六种？

宇二、释（分六科） 宙一、由怖畏

谓诸菩萨，了知不忍非爱异熟；由怖畏故，勤修行忍。

这先解释，解释里面分六科，先解释：由怖畏。

「谓诸菩萨」，就是这么多的菩萨了知不忍非爱异熟，他明白明白如果若是不忍辱的话，将来会有不可爱的果报，会给你苦恼的。「由怖畏故」，因为害怕有苦恼的果报，所以勤修行忍，精进的修行忍辱而不发脾气。下面《披寻记》p1426 的解释：

「了知不忍非爱异熟者：谓知不忍为因」，菩萨是有智慧的人，他知道我现在若是不忍，这就是一个得果之因，「当受非爱异熟果故」，我造了这个不忍的因，将来我就会受苦恼的果报。「如前已说」，像前面已经说过：「我若于此大苦因法随顺转者，便为于己自作非爱」，前面文说：我「若是于此大苦因法」，就是忿怒、瞋恨，随顺瞋心去活动的话，「便为于己自作非爱」，就是给我自己创造一个不可爱的果报，「便为于己自生结缚」，自己给自己造成了一个系缚，「便为于己自兴怨害」，自己给自己造成一个怨家来伤害自己。「其义应知」，这是六种忍里面的第一种忍。

宙二、由亲善

于诸有情，有哀怜心，有悲愍心，有亲爱心；由亲善故，勤修行忍。

这是第二种：由亲善。「于诸有情，有哀怜心」，这个菩萨对于诸有情，有哀怜心、怜愍他们的心情，就是有情作恶的时候，菩萨对他生哀怜心；「有悲愍心」，有情受到很多的苦恼的时候，菩萨对他有悲愍心；「有亲爱心」，这个于诸有情能够不作恶事，能广修善法，能修学圣道，将来能够得到圣道果，这样呢，菩萨对他有亲爱心。「由亲善故，勤修行忍」，由于菩萨于诸有情有这么多的亲善意，「有哀怜心，有悲愍心，有亲爱心」，这都是亲善的心情，那么这样的有情对他有什么不饶益事，他能勤修行忍。

宙三、由欲乐

于其无上正等菩提猛利欲乐，为圆满忍波罗蜜多；由是因缘，勤修行忍。

这是第三：由欲乐。菩萨「于其无上正等菩提」，对于他自己将来能得一切种智这件事，「猛利欲乐」，就是有强大的意愿，事在必得。「为圆满忍波罗蜜多」，怎么样才能得无上菩提呢？就是要成就忍波罗蜜，要圆满地成就忍波罗蜜，你无上菩提就成就了。由是因缘勤行忍。

宙四、由法受

如世尊说；夫出家者，具忍辱力。由是因缘，不应出家受具足戒，而行不忍。由法受故，勤修行忍。

这下面第四科：由法受。如世尊这样子开示我们：「夫出家者」，这出离了烦恼家，来到僧团生活的人，「具忍辱力」，他是应该具足忍辱的力量，他应该有忍辱的智慧，他才能够成为一个出家人。「由是因缘，不应出家受具足戒而行不忍」，由于你出家，就是要准备有忍辱力，所以你不应该出家受具足戒之后，「而行不忍」，我不忍受，有不如意的事情，我不忍受。「由法受故，勤修行忍」，由于你出了家，修学圣道，这个圣道法他就是要忍辱的，所以你就应该勤修行忍。看这《披寻记》
p1427：

「由法受故者：谓受具足戒时，自发期心」，这个论文上的文，「由法受故者」，这句话怎么讲呢？「谓受具足戒」的时候，出了家以后受了具足戒。受具足戒的时候，「自发期心」，自己就建立了一个愿。这个「发期心」就是「愿」。自己建立了一个愿望。就是你原来是在家，在家人有在家人的思想，现在出家这个身份不同了，思想也不同了，有不同的意愿。什么不同的愿呢？「于律仪戒堪忍领受」，就是出了家以后要受戒，受戒的时候，佛制立应该这样、应该这样，不应该这样、不应这样……，你一定要接受这件事，「于律仪戒堪忍领受」，你有堪能性有这个能力来领受这样的戒法。当然这都是顺于修学的事情，和凡夫原来的那种习惯是相违反的，所以出了家受了具足戒是不习惯的，不习惯呢，能够领受。「由是因缘，于自相续律仪随转，是名法受」，就是由于你有这样的愿，你「于自相续」，于你自己的生命接受了律仪，出家的律仪戒，随顺律仪的生活。这就叫做「法受」。这样说呢，「法」就是律仪，你接受这个律仪，这就叫做忍辱。

宙五、由串习（生得慧）

种姓具足先串习忍，于今现在安住自性，故能修忍。

这是第五科，由串习。「种姓具足」，这个菩萨出了家，修学圣道，他是有菩萨种姓的。菩萨的种姓，他是具足了的人。这个种姓就是六波罗蜜的种姓，其中有忍波罗蜜。就是菩萨虽然还没有来到佛法里面，但是他已经有忍波罗蜜的种姓。「先串习忍」，他有忍波罗蜜的种姓，他在日常生活里面，不断地这样修行了，他自然有忍辱的堪能性。所以在种姓具足也就是先串习忍，先不断地修习忍辱。「于今现在安住修性」，常常地、不断地、相续地学习忍，就成为他的个性了，他的个性就是能忍。所以「于今现在」，所以现在出了家，现在的这个时候，自然地就是安住在忍的自性这里。「故能修忍」，所以这个人他是能修行忍的这种功德的。这是串习，下面第六：由谛察。

宙六、由谛察（修得慧）

知一切法远离有情；唯见诸法无戏论性，谛察法故，能修行忍。

这串习种姓这一方面的忍，就是可能那上面也有智慧，就是等于是生得慧。现在这里呢，是修得慧。是「知一切法远离有情」，这位菩萨出了家作了比丘，他不断地学习佛法，从佛法里面得到智慧了，得到什么智慧呢？「知一切法远离有情」，他通达了色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，眼识耳识鼻识舌识身识意识，他通达了这一切法，都是仗托因缘而有，这里面没有真实的我可得，「远离有情」，就是远离我可得。「唯见诸法无戏论性」，只是不看见有我，在色受想行识里面不看见有个真实的东西可以名之为我的。那看见什么了呢？「唯见诸法」唯独地看见都是名言，都是虚妄分别而已，都是虚妄分别。色是虚妄分别，受想行识也是虚妄分别，眼耳鼻舌身意、色声香味触法，心意识，一切一切境界，都是虚妄分别。这个虚妄分别里面是没有义可得的，虚妄分别里面所诠显的也是虚妄分别，就是有能诠显的，就是有能分别的，有所分别的；有能诠显的，有所诠显的，这都是虚妄分别。这个虚妄分别里面没有真实义，没有真实义，虚妄分别也是不可得，也是不存在了。能分别、所分别不存在的境界，就是「无戏论性」。戏论就是分别。这无戏论性没有能分别、所分别的戏论，这个时候显现的那个无分别的法性，就是「唯见诸法无戏论性」。当然这个「见」，那就是无分别慧了。「无戏论性」，那就是真如。

这样子「谛察法故，能修行忍」，「谛」，就是深入的意思，深入地观察一切法的寂灭相，这个时候就是能修行忍。因为你若没有这样智慧的时候，你就在一切法的表面上虚妄分别。若深入的时候，就是超越一切戏论，达到第一义谛了，第一义谛上没有忍不忍的这件事，所以你就能忍了。你若认为有一件事触恼你了，那你不能忍。「谛察法故」，不看见有这件事，这都是虚妄分别。若那个人赞叹我了，我心里很欢喜，这样你不能忍的，你一定要超越这个境界，超越这个境界，那你就能忍。所以「知一切法远离有情，唯见诸法无戏论性，谛察法故，能修行忍」，那么这个忍倒是非常重要，这个忍能使令前面的种姓具足的串习忍，能更进一步，更向前进，一直到无上菩提了。

黄二、七种（分二科）　宇一、征起

云何七种？

前面这六种讲完了，下面再解释七种，先是：征。怎么叫做七种忍呢？下面列释。

宇二、列释

谓于一切不饶益忍、从一切忍。

「谓于一切不饶益忍，从一切忍」。要这样忍。看这个《披寻记》p1427：

「一切不饶益忍从一切忍者」，这两句话怎么讲呢？「能忍劣等胜品不饶益事」你能够容忍有「劣」、有「等」、有「胜」，这三类的不饶益事，这对你不利益的事情，对你有伤害的事情，有最胜的、有中等的、有劣，就是不是那么殊胜的，分这么三等。这三等对你的不益事，你都能够在内心里面能够溶化了它，不介意。「名无一切不饶益忍」，这句话就是这么讲。「从一切忍」，这句话怎么讲呢？「怨亲中一切有情所作不饶益事」，这句话是约人说的。你能够容忍怨家，容忍对你亲爱的人，容忍中等性的人，中庸性的人，这三类人，就是包括一切有情所作的不饶益，「是名从一切忍」。这个「从一切忍」，是约人说的，前面是「一切不饶益忍」，是说人伤害你的事。一个事，一个人；从两方面说这两句话。

一切处忍：谓于屏处，及大众前，皆能修忍。一切时忍，谓昼初分、若昼中分、若昼后分、若夜、若日、若去来今、若病不病、若卧若起，常能修忍。由身行忍，不捶打故。由语行忍，不出一切非爱言故。由意行忍，不愤发故；不持污浊恶意乐故。

「一切处忍：谓于屏处，及大众前，皆能修忍」，「一切处」就是处所，怎么叫做「一切处忍」呢？「谓于屏处及大众前，皆能修忍」，就是说在隐蔽的地方，你也能忍，没有第三者能看见，你也能修忍；「及大众前」，在大众之间，你也能修忍，这二个地方，这是「一切处忍」。

「一切时忍，谓昼初分、若昼中分、若昼后分」，这个处所分两个地方，处所是很多，但是分成两类以后，就包括一切处。现在说「时」，从的时间上来说忍，那么时间有昼夜，先说昼。白天初分、中分、后分，分三个阶段。那么若是昼夜二十四小时，昼算十二小时，夜算十二小时，那么昼分三分，就是一分是四个钟头，三分就是十二个钟头，那么你都能忍。

「若夜、若日、若去来今、若病不病、若卧若起，常能修忍」，「若夜」，夜间也分三分，你也能忍。「若夜」，若夜间；「若日」，若白天；「若去来今」，就是过去、未来、现在。「若病不病」，这时候有病，或是这时候没病。或者「若卧」，卧在床上，或是起来常能修忍。有这么多不同的时间，你都能够修行忍辱，这是「一切时忍」。

「由身行忍，不捶打故。由语行忍，不出一切非爱言故」，你的身体也能修行忍辱，怎么叫做「身行忍」呢？你「不捶打人」，不捶打别人，所以叫做「忍」；「由语行忍，不出一切非爱言故」，你不会发不可爱的语言，那就是叫作「语忍」。

「由意行忍，不愤发故；不持污浊恶意乐故」，你不会没有这个忿怒发出来，那就叫做「意行忍」，「不持污浊恶意乐故」，你心里面不会保持污浊的、污秽的，那种恶的意愿，你不这样，那就是「意行忍」。这是加起来，就是七种忍。这是第四科的一切种忍。下面第五科：遂求忍，分二科，第一科是：征。

地五、遂求忍（分二科）　玄一、征

云何菩萨遂求忍？

「遂求」，「遂」这个字有成就的意思，你成就了他所希求的事情，这叫「遂求」。怎么叫做「遂求忍」呢？

玄二、释（分二科）　黄一、略标列（分三科）　宇一、列三种

当知此忍略有八种。谓诸菩萨，于诸有苦来求索者，恶逼能忍。于极凶暴上品恶业诸有情所，依法大悲，不损恼忍。于诸出家犯戒者所，依法大悲，不损恼忍。

下面解释，分两科，第一科略标列，分三科，第一科：列三种。「当知此忍略有八种」不同，「谓诸菩萨于诸有苦来求索者恶举能忍」，「谓诸菩萨」对于诸有苦的，有很多苦恼这个人，他来到菩萨这里，向菩萨有所求，你向菩萨有所求，你应该态度好一点，但是不是，「恶逼」，以坏的态度逼迫菩萨，要满足他的希求，这样子菩萨能忍，菩萨能忍他这个坏脾气，还能满足他。当然若不是，若菩萨没有这个忍波罗蜜，当然和这个人应该吵起来了，可能要给他一个拳头，最低限度要打他一巴掌。但是菩萨不这样，菩萨能忍。

「于极凶暴上品恶业诸有情所，依法大悲，不损恼忍」，对于有的人极凶暴，他

的态度非常坏，而且造作了上品有罪过的事情，他的动机非常的恶，给对方也造成了极大的伤害。「诸有情所」，这样的有情的地方，「依法大悲，不损恼人」，菩萨能遵循佛的法语，发大悲心也不恼害他。但这个地方可有点事情，这个「法」这个字，有深有浅，就是菩萨可能对他有极大的教训，表面上看菩萨是损恼他了，但是菩萨心里面没有众生可得，所以就是不损恼人，也可以这样讲，这里面有深义。「于极凶暴上品恶业诸有情所」，如果是圣位的菩萨，如果是有神通的菩萨，那依「法大悲」这句话里面可是有文章的，可不是凡夫的境界了。看这个《披寻记》p1427：

「依法大悲者：菩萨发心，大悲为因」，菩萨发无上菩提心，想要得无上菩提，是以大悲心为开始的，对于众生有深一层的认识，有大悲心。这个大悲心里面有智慧，不是表面上的事情，「名法大悲」。如果深一层讲，可以那么说：这个「法大」，「法」是什么？「法」是般若波罗蜜，依循般若的智慧，发大悲心，不是感情上发大悲心，不是感情上的事，所以以法大悲。「一切所作以大悲而为上首」，菩萨所做的事情，表面上看不容易认识，菩萨的内心是有大悲心，为最第一，为最殊胜，有大悲心，就是他有深一层的智慧，来利益一切众生的。

我举一个例子来表示菩萨的发大悲。譬如众生失业了，没有工作就会引起很多的问题，或者说这一个地区，很多人都生活困难，怎么解决这个问题？菩萨有深一层的看法。我们还是约一个人来说：说这个人失业了，那么他要去找工作，看见报纸上有事求人，或者轮船公司发出广告，看谁愿意去船上服务，发出广告来。他一看见，正好我愿意找工作，他就去应召。过几天他不及格，人家没录取他。他求的时候，他也念观世音菩萨了，怎么样求菩萨帮我忙，叫他能录取我。结果他不被录取，他感觉菩萨不慈悲，菩萨不灵了。那么他这样还继续找工作。但是过了多少天，报纸有消息：说这个轮船在大西洋遇见风了，断成两截，跑到海里去了。那这就是一个意思，不是你向菩萨有所求，菩萨满愿或不满愿，有菩萨的智慧在里面。菩萨的智慧是什么？就是真实对你是有利益，这件事就满你的愿，但是对你没有利益，菩萨也就不满愿了。你从表面上看，唉呀！菩萨不慈悲了。所以这个地区的人很多人很困难，须要解决贫穷的问题，说是我们姑且这么说，从一个先进国家的一个人来到这儿来，你看这地方，他有很大资本在这投资，开一个屠宰场，使令很多人在这个屠宰场工作，那么大家有钱赚了，问题解决了。但是菩萨不是，你作这个事情解决生活的问题，但是造了很多罪，菩萨不同意。菩萨就是要依法大悲，这里面有智慧的，有智慧上的事情，不是说不符合因果，暂时的解决问题，不是！那不是法大悲。前面那个布施施品，这现在是忍品，施品里面也说一些事情，施品说一些事情，这可见佛法是大智慧境界，他说菩萨对于众生的有所求，但是菩萨和众生的心情不同，众生的心情只顾现在，将来不管，我没看见将来怎么回事，不知道！我只顾现在！我现在能够满足我的生活所需，我的衣食住问题解决就好，使令我衣食住解决，就是安乐了。但是菩萨不是，你的衣食住问题解决了，我也是应该帮你忙，让你解决你的生活问题，但是你思想上还有问题。这是二个问题；一个生活上的问题，一个思想上的问题。你这人的思想就是不相信因果，不相信善恶果报，只要有利可以拿到，我这件事就可以作，那菩萨不是这样的，所以菩萨一方面解决你现实上生活的问题，同时还要解决你的思想问题，这二个问题以思想为根本，思想问题，你生活上有问题，因为什么你生活会有问题？就是你前生的思想有问题，造了很多罪，那个罪他现在得果报，使令你生活困难。所以这二个问题，思想问题还是根本的，生活上的问题是枝末的，孔夫子都会有这种话：「君子忧道不忧贫」。孔夫子都看到这个问题，看见这个问题。菩萨也是大智慧，解决思想问题是非常重要的。就是要给你智慧，给你佛法的智慧，你不要再作恶事了。恶事不可以作，那么你生活的困难容易解决。这是二个问题，所以这二个问题要能安乐一切众生，要利益一切众生。利益是思想上的问题，安乐是生活上的问题，是你的感觉上的问题。但是我们佛教徒如果只想到众生生活上的问题，而不去想思想上的问题，还是差一点，我们客气一点说就是差一点，要明白一点说，不能表示佛法的精神，你没能够落实佛法的精神，你说你落实佛法的精神了，那是妄语。本来我说这话就是烦恼，就是烦恼，所以这个地方说「法大悲」，所以这法字可以当智慧讲，就是

菩萨那个大悲心是从智慧中来，不是感情上的事情。

于诸出家犯戒者所，依法大悲，不损恼忍。

「于诸出家犯戒者所依法大悲不损恼忍」，前面是一般性的，这里面特别说到出家人，出家人受了戒而不守戒，违犯了戒律，这种境界，「依法大悲不损恼人」，那么菩萨也有深一层的智慧来解决这个问题。「不损恼人」，不从表面上去损恼这个人，菩萨也忍，能忍这件事。我看见经上有这句话，说是到那个末法时代的出家仗着佛的光明有了衣食住的问题，解决了衣食的问题，但是不学习佛的法。还有一本经上说这个话。这个事情我看的确是这么回事，那么现在这样子呢，这种事情也是令人不容易忍受的，而菩萨能忍受，能忍受这件事，不会去损恼你，当然这里面有大智慧事情。

宇二、列五种

复有五种耐勤苦忍，谓能堪耐除遣有苦有情众苦、所有勤苦，又能堪耐求法勤苦，又能堪耐法随法行所有勤苦。又能堪耐即于彼法广为他说所有勤苦。又能堪耐于诸有情所为所作正与助伴，所有勤苦。

「复有五种耐勤苦恼」，前面说三种，前面这三种都是不容易忍的，菩萨也可能要去教训他的，要损恼他的，但是菩萨不损恼，而能够忍，这样子。现在这又说有五种忍。第一个是耐勤苦恼，怎么叫做耐勤苦忍呢？「谓能堪耐除遣有苦有情众苦所有勤苦」，谓菩萨能，有堪能就是能，能忍耐除遣有苦有情众苦的时候，菩萨也很辛苦，那个辛苦菩萨能忍受，就是这个意思。因为菩萨除遣有苦有情的众苦的时候，菩萨也想什么办法要去作这件事，作这件事的时候也很辛苦的，菩萨能够忍耐，这个耐勤苦忍。「又能堪耐求法勤苦」，不过我们这里面我们可能会有疑问，比如说是第八地菩萨无功用，他作什么事情不须要那么辛苦，有感适应，你比如说你见观世音菩萨，向观世音菩萨求什么事情，观世音菩萨作事情像我们那么辛苦吗？恐怕不是的，但是这上面谓耐堪除遣有苦有情所有众苦所有勤苦，这就和大菩萨有点不符合了，是不是？小菩萨、凡夫的菩萨，或者是初得无生法忍的菩萨，禅定的功夫都不很高深，那么他作什么事情也是要辛苦，也是应该是这么说，这个事我严们可以理解，若是大菩萨境界也要是堪耐除遣有苦有情众苦所有勤苦，这是不是有这个问题？我们再想一想，菩萨他那个堪能性不是天上掉下来的，他是经长时期的辛苦修行得来的。自然的就有那么回事吗？自然的观世音菩萨有那个能力吗？不是的，他是在因地的时候也是作了很多很多修学圣道，前面说的很多很辛苦的事情。我在香港有回到医生那去看病，我感觉医生收费很高，我就和旁边的人说，医生怎么收费那么多钱，来看一回病要这么多钱。那个人就是有点智慧，他说医生最初读书的时候也很辛苦。有道理，这话有道理。

「又能堪耐求法勤苦」，这求法的时候也是很辛苦，那个辛苦你能够忍耐，能忍耐这也不容易，这也是不容易，凡夫的时候就是难。是在《华严经》？还是那个经上说，普贤菩萨他说我所成就的那个法门，那一个字一个字是由轮转圣王换来的。唉呀！这不得了，要用这么多的代价得到一个字，唉呀！这是厉害。

「又能堪耐法随法行」，前面求法的时候属于闻思的智慧，现在堪耐法随法行就是修止观了。修止观的时候也是很辛苦，修止观的时候的确很辛苦，哦！我腿疼！，哦！我脑袋疼！就是有很多的问题，那个禅堂修的不好，风吹来吹你头上，很多的问题。但是你都得忍耐，你不忍耐这件事作不成。说「又能堪耐法随法行」，法随法行，我们前面讲过，现在再重复讲一下。这个事情呢，有新来的同学。法随法这是二句话，一个法，一个随法。头一个法就是佛法僧的法，就是涅盘。我们若是给人讲皈依三宝，佛法僧，这法宝是什么？如果说经律论这就是法宝，说的是对。但是这还不

是太合适，是大般涅盘是法宝、是真实的法宝。一切佛、一切圣人都在大般涅盘那里住，诸佛所度，这一切圣人集会在那地方，就是第一义谛，那是法宝，是我们的归依处。不是说他是在家居士归依三宝，他归依，不是！所有的佛教徒都是归依大般涅盘的。你要这么解释，在佛学院里面学过多少年的经、律、论，然后请法师讲讲开示，什么叫做佛宝？什么做法宝？你怎么讲，说是用木头雕一个佛像是名佛宝？这样讲吗？这现在法随法行。这个法是法宝，就是大般涅盘。随法，这个随法是随顺涅盘，他不是涅盘，但是他随顺涅盘。是什么呢？就是八正道。八正道不是涅盘，但是你要学习八正道呢？能向于涅盘，所以做随。这个随有趣向的意思，有对向的意思。对向，实在就是趣向，对向涅盘，这《俱舍论》上说对法，对法是什么？对法就是你这八正道能够对向涅盘，所以做随法。「行」，你按照八正道去修行，就到涅盘那里去了。而这个呢，就是在禅定里面成就了舍摩他以后，你在舍摩他里面修四念住观就能向于涅盘。这样子就是在暖、顶、忍、世第一就开始是这样，暖顶忍世第一是有定的人，修了成就舍摩他的人，在舍摩他里面修四念住。这个暖、顶、忍、世第一过去一刹那，那就是见道。见道以后，还是止观，还是法随法行，初果、二果、三果、四果、到涅盘了。这是有余依涅盘。说是大乘佛法也还是暖、顶、忍、世第一、初地、二地、到第十地，到如来地也还是这样子。所以法随法行，那这就做修慧。在舍摩他里面修学圣道也是很辛苦的。你长时期这样修也不是容易，短时间那么还不算难，时间长了就不容易。说我们打禅修禅修一天，你要打七天我不参加，一天我参加，一天我总也能耐下来，七天我不行。其实呢，七天不算难，三个七，有七个七，长年的修行那就不容易。因为没得圣道的人，这个身体是父母所生的，他的堪能性不是很大，所以你用它你不能太过头，太过头你就感觉到有点辛苦了。但是要忍耐，你不用功不行，懈怠也不行，你太过头也是不可以。不管怎么样，长时期是有点辛苦。所以又能堪耐堪忍能忍，能忍耐法随法行所有勤苦。能够忍耐。

「又能堪耐即于彼法广为他说所有勤苦」，前面是说自己闻思修，这样用功修行，这是说利益他人，能够忍耐即于彼法，即是你的闻思修，这样用功修行，广为他人去宣说所有的勤苦，你也能忍耐。这也是苦，这也是忍。

「又能堪耐于诸有情所为所作正与助伴，所有勤苦」，前面是为众生说法，这上面是另有其它的事情，又能够堪耐于诸有情所作的事情、所为的事情，那么或者是一般的散乱的善法，那么这也是一种功德。「所作」，就是寂静修禅定的法味，特别殊胜的法味，这些功德的事情。「正与助伴所有勤苦」，你主动的、努力的和他合作，帮助他成就这件事，因此而引来的勤苦，你也能够忍耐，能忍耐的。这文上说到自己用功修行的事情，又为众生说法的事情，又要同一切众生合作，作一切有功德的事情，应该这样作，别人计划一个有意义的事情，决定不是一个人，不是一个唱独脚戏可以的，就是要大多数人合作，这些功德才能成就的。而这个菩萨修忍波罗蜜的时候，要同人合作，要帮助他成就一个大的功德，要这样子的。

宇三、结八种

如是八种，名遂求忍。

如是八种名遂求忍。前面一个三种一类，这五种是一类，合起来那么就是八种。这叫做遂求忍。

黄二、释得名

若于有情有损恼者；由忍故离。若于有情是所求者；由忍故与，是故说此名遂求忍。

「若于有情有损恼者；由忍故离」，这下面解释得名。为什么叫遂求忍？成就你所求，成就你所求的事情你要忍，不忍就不能成就了。前面那个三种，三种：「谓诸

菩萨于诸有苦来求索者，恶逼能忍」这一种；第二种「于其凶暴上品恶业诸有情所，依发大悲不损恼人」这第二种；第三种「于诸出家犯戒者所，依法大悲不损恼人」，这是第三种。这三种就是这一句「若于有情有损恼者；由忍故与」。因为众生那样的行为，菩萨可能会要损恼他才合道理，但是由忍故离，所以离。离损恼，就不损恼有情了，这叫做「遂求」。

「若于有情是所求者；由忍故与」，这是下面这五个。耐勤苦忍，堪耐除遣有苦有情众苦所有勤苦，这一共这是五个，这就是有所求你有所求，你要能够忍你才能够成就，不忍这件事就不成就。比如说是：又能堪耐求法勤苦。这个勤苦你要忍，你才能求到法；你若不忍耐，不忍耐这件事不成就。这就是第二句作解释。「是故说此名遂求忍」，成就了你所求的，你若不忍这件事就不成就。

地六、二世乐忍（分二科）　玄一、征

云何菩萨此世他世乐忍？

「云何菩萨此世他世乐忍？」这是第六科，二世乐忍。分二科，第一科征。怎么叫做菩萨此世也是乐？他世也是乐呢？忍有这种功德，此世也是乐、他世也是乐。怎么回事情呢？征，下面解释。分二科，略标列。

玄二、释（分二科）　黄一、略标列

当知此忍略有九种。谓诸菩萨住不放逸，于诸善法悉能堪忍。

「当知此忍略有九种不同，谓诸菩萨住不放逸，于诸善法悉能堪忍」，你要安住不放逸，你身口意三业不要放纵他。这个时候你要能安住在不放逸呢，对于这一切善法你就能够堪忍，就能够成就了。看《披寻记》p1428：

「于诸善法悉能堪忍者：如前所说法思胜解忍应知。」在这前面那一段离这不远我们讲过了，那正好就是这个意思。「于诸善法悉能堪忍，如前所说法思胜解」，你要集中自己的智慧去观察思惟，那你这善法才能成就的。而这件事也是忍。

于诸寒热，悉能堪忍；于诸饥渴，悉能堪忍；于蚊虻触，悉能堪忍；于诸风日，悉能堪忍；于蛇蝎触，悉能堪忍；于诸劬劳所生种种，若身若心疲惓忧恼，悉能堪忍；于堕生死，生老病死等苦有情，现前哀愍而修行忍。

「于诸寒热，悉能堪忍」，就是大寒大热能够忍耐，这是一种忍。「于诸饥渴，悉能堪忍」，就是饭不够了、汤不够了，你能够饥渴你也能忍受，不因为这件事你就不修学圣道了。那么这是不放逸，「于诸善法，悉能堪忍」，这是第一种忍。「于诸寒热，悉能堪忍」，这是第二种。「于诸饥渴，悉能堪忍」，这是第三种。

我在青岛的时候，青岛湛山寺有一天倓虚老法师讲开示，他说出了家以后要出去参学，你不可以在你小庙住，有了衣食住的问题解决了那也不去，那也不应该，要出去参学去。参学去，遇见什么情形呢？说那个地方房子也好，住的也好，饭食也好，那个寺庙里面当职事的人他的礼貌也好，招待的也好，但是就是没有法可求，这地方没有法可求。但是这些饭也好吃，味道也好，那些法师态度也好，住处也舒服。怎么办呢？住三天。住三天再走，不能再住。因为这里没有法可求！因为你目的出来是要学法。那么到另外地方。另外地方就是，唉呀！住的马马虎虎，吃的也是马马虎虎，那个人对你没有礼貌，因为里面当职事的人不待你不睬你，但是有法。那这怎么办呢？忍耐一点，在这儿住，不走。如果遇到一个地方是房子也是好，饭也作的好，这个法师招呼的也有礼貌，有法。就是打你也不要走！这样子。的确是这样子不容易！

这个求法不容易！所以是「于诸寒热，悉能堪忍」都能够忍受，不忍就不行。「于诸饥渴，悉能堪忍」，也是要堪忍。

「于蚊虻触，悉能堪忍」，虻，也就是在虚空里飞的小虫子也能咬人，这个众生也叫虻。说蚊虻的触来咬你，你也要堪忍，这样子。「于诸风日，悉能堪忍」，这个大风吹来，这个地方大风吹来，太阳很热，也要堪忍。「于蛇蝎触，悉能堪忍」，毒蛇蝎也是一种虫子，它来接触咬你，你也要堪忍。「于诸劬劳所生种种，若身若心疲倦忧恼，悉能堪忍」，对于学习佛法你会引起很多的劬劳，劬就是劳，劬劳所生出来种种的，或者身体的辛苦，或者心理上的辛苦，「疲倦忧恼悉能堪忍」。这是二种，这个身的苦、心的苦。这是堪忍分二种。

「于堕生死，生老病死等苦有情，现前哀愍而修行忍」，这菩萨对于堕落在生死里面的众生，堕落到生死里面的众生都是有生老病死的，生也是苦，老也是苦，病死都是苦。这样的有情，「现前哀愍而修行忍」。他现前在菩萨面前了，菩萨有哀愍心教化他们要修行忍。那么这就是一共是九种忍，九种忍都说完了。

黄二、释得名

如是菩萨修行忍故，能令自身于现法中得安乐住，不为一切恶不善法之所陵杂；能引后世安乐因缘；亦能令他修行种种现法后法安乐正行，是名此世他世乐忍。

「如是菩萨修行忍故，能令自身于现法中得安乐住」，这是第二科释得名。为什么叫做此世他世乐忍，解释这个名字。「如是菩萨修行忍故，能令自身于现法中得安乐住」，你修行忍你在现在的生命中，你也能得到安乐住。你心情安乐一点，你若不忍造成冲突造成烦恼的时候心里就不安乐。「不为一切恶不善法之所陵杂」，你现能修行忍，能得安乐住。什么叫做安乐住？「不为一切恶不善法之所陵杂」。就是你忍耐呢，你心里面安心的修学圣道；如果你若不忍呢，你不忍就是愤怒了，瞋恨了，瞋恨你就会造罪了，那就有问题了。所以你要忍，就不为一切恶不善法之所陵杂。「陵」，就是侵犯。你修学圣道你若不忍，你若不忍就侵犯了你的圣道。「杂」，就是间杂。你这愤怒在你的善法里面，夹杂在你的善法里面，就像你现在煮这一锅饭有老鼠粪在里面，这就是不大好。说你在修学圣道，忽然间有个瞋心，这事就是陵杂。现在能安乐住，不为一切恶不善法之所陵杂，那么这就是现实安乐住，现世的安乐。

「能引后世安乐因缘」，那就是你现在能安乐的能够忍，安乐的修学圣道，圣道就有成就。成就呢能引后世就是来生，能引发来生的安乐因缘。你现在的忍是来世安乐的因缘，来世也得到安乐。「亦能令他修行种种现法后法安乐正行」，也能够使令他人修行种种的现法安乐正行，后法安乐正行，劝导别人也如是修忍，自己这样忍，也劝别人这样修，是名「此世他世乐忍」。这是第六科。下面是第七科清净忍。清净忍就是最后一科，一共是九种忍，这是最后这个忍。

地七、清净忍（分四科）　玄一、征

云何菩萨清净忍？

云何菩萨清净忍这是分四科，第一科是征，下面第二科是标。

玄二、标

当知此忍，略有十种。

当知此忍略有十种不同，这是标，下面列出来。

谓诸菩萨遇他所作不饶益事损恼违越，终不返报，亦不意愤，亦无怨嫌，意乐相续，恒常现前。欲作饶益，先后无异；非一益已，舍而不益。于有怨者，自往悔谢。终不令他生疲厌已，然后受谢；恐其疲厌，纔谢便受。于不堪忍，成就增上猛利惭愧。依于堪忍，于大师所，成就增上猛利爱敬。依不损恼诸有情故，于诸有情，成就猛利哀愍爱乐，一切不忍并助伴法，皆得断故；离欲界欲。

「谓诸菩萨遇他所作不饶益事损恼违越，终不返报」，谓诸菩萨遭遇到他人作一些不利益你的事情，就是损恼你了，扰乱你了，损害你了，违越了戒定慧，不顺你的意思，伤害你了。「终不返报」，而这位菩萨不会去报复，你损恼我，我也损恼你，菩萨不作这个事，菩萨不返报。你伤害我，我忍耐我不返报，这是一件事。

「亦不意愤」，这是第二。我心里面不愤怒，心里还是很平静的。说是我们有修行，我们就这一样修行看能不能办到？别人损恼你的时候，你不报复，能不能办得到？就这一件事，不报复，也不意愤。「亦无怨嫌」，心里面虽然经过很久了心里面不怨恨，不嫌恨这个人，对这个人还是平等的看待，这样子。

「意乐相续」，而这个不返报、不意愤、无怨嫌，而这样的心情相续的、相续下去，我在这三天内我不返报，过三天以后有可能会找麻烦了。不，他是相续的，这种心量能相续的维持下去。

「恒常现前欲作饶益先后无异」，不但那个人伤害你，你的心情不报复，你还要常常的这种慈悲心会现前。「欲作饶益」，想要作利益他的事情，对那个人有利益的事情他会作，这不容易。他伤害过你，你不报复之外，还愿意作一些事情来利益他，这就不容易！所以「先后无异」，彼此间大家是萍水相逢也没有什么好不好，没有恩也没有怨，那时候我要作一点好的事情利益你还比较容易。后来有了伤害的事情，但是菩萨心情没有改变，还照样的作一些利益事情利益他，这是前后无异。

「非一益已，舍而不益」，菩萨不是说我就作一次利益你的事情，以后再不作了，不是的。菩萨是一直一直地保持利益他人心情，「非一益已，舍而不益」。「于有怨者自往悔谢」，如果菩萨呢，一时的失掉了正念，有触恼任何人了。前面是说众生触恼菩萨，现在这是说菩萨自己有什么地方不对了触恼别的人，对那个人心里不高兴了，那个人有怨，「自往悔谢」，菩萨自己主动的到那去向他忏悔，向他致歉，就这样子。

「终不令他生疲厌已然后受谢」，若是别人触恼菩萨向菩萨道歉的时候，「终不令他」决对不会使令他……捉弄他一会儿，然后再接受他的道歉，不是的！菩萨不这样。「恐其疲厌纔谢便受」，恐怕你要折磨他，他心里不高兴了，不要这样。「纔谢便受」，他一开始来道歉就接受了，就解决这个问题，这样子。「于不堪忍，成就增上猛利惭愧」，说菩萨若是对那个人有对不住他的事情，向他道歉。但是那个人不堪忍你去道歉，那么菩萨怎么办呢？菩萨只好不去道歉，但是菩萨成就增上猛利的惭愧，唉呀！我对不住他，还是有惭愧心的。成就很勇猛的很强大的惭愧忍」，若是向他道歉呢，他堪忍能接受道歉，菩萨向他道歉的。

「于大师所成就增上猛利爱敬」，这大师是指佛说的．大师还有个小师，小师就是你的亲教师，你的亲教师叫做小师，佛是大师。对于佛所成就增上猛利爱敬，就是特别诚恳的，很殊胜的恭敬心，对于佛有恭敬心。「依不损恼诸有情故，于诸有情成就猛利哀愍意乐」，就是菩萨发菩提心的时候，要饶益一切众生，发愿了要利益一切众生的，所以不损恼有情，「于诸有情成就猛利的哀愍意乐」，众生在生死流转菩萨发猛利的哀愍心，爱乐一切众生。「一切不忍行并助伴法皆得断故」，菩萨出了家修

学圣道，断除了贪瞋痴一切的烦恼了，所以一切不忍的这些烦恼，「皆得断故」，都能够息灭了，「并助伴法」，并且帮助你不忍的这些苦恼众生的这些事情，也都「皆得断故」，也都断了，息灭了这些事情，就是这一切烦恼都断掉了。「离欲界欲」，菩萨修学圣道，你若得了色界定，欲界欲就没有了，欲界里的所有烦恼都没有了。

玄四、结

由此十相当知菩萨所修行忍清净无垢。

这是结束这段文，前面是十种相。这十种忍的相貌，是菩萨所修行忍清净，没有垢染。但是这十种忍，还没有说清楚。看《披寻记》p1428：

「当知此忍略有十种等者：谓不返报」，这是一种，这是第一忍。「亦不意愤」，这是第二。「亦不怨嫌为三」。「恒作饶益为四」。「悔谢有怨」这是第五，那个众生对菩萨有怨恨，菩萨到他那去道歉，这是第五种。「速受他谢为六」，很快的就接受他人的道歉这是第六。「成就惭愧」这是第七种忍。「成就爱敬为八」，于大师所成就增上猛利爱敬，这是第八种。当然我们佛教徒应该是对于佛有恭敬心，应该是这样。但是我也遇见一些出家人对于佛马马虎虎的，他并不是那么恭敬。当然我们看见佛像、菩萨像的时候，你认为这是像，这恭敬心是不会有的，就是有也是很轻微，所以不应该认为这是像，你若心里想：这是真实的佛在这里，真实的菩萨在这里，这恭敬心就起来。你常常作如是观，成习惯了呢，你对于佛菩萨你有恭敬心，那恭敬自然就是来了，要从你日常的习惯上，这恭敬心渐渐增长，应该是这样。我也曾经说过这个基督教的人，或者其他的人，他们讥嫌我们拜偶像这件事，我们不承认这件事的，我们不是拜偶像，因为我们拜佛像的时候，我们心里观想这不是佛像，是真佛，真是佛在这里，所以我们不是拜偶像，我们不承认是拜偶像的。若是你不做如是观呢，那你就是拜偶像，拜偶像这件事是不合道理的。所以这上面于「大师所成就增上猛利爱敬」，要这样子成就爱敬，这是第八。「成就哀愍」这是第九，对于众生有哀愍心。「离欲界欲」，这是第十个忍。

「言助伴法者」，一切不忍并助伴法者，什么意思？「谓恚害寻伺应知」．比如说是这个不忍，不忍这个意思就是要去触恼对方，你的目的就是要伤害他的，那么谁是他的助伴呢？你心里面有恚害的想法，心里面有恚有害的想法，这恚害呢，有的解释是这样，这个恚，愤怒是严重，害比较轻微一点；有的地方说，害是严重，恚是轻微，解释不一样。这个恚害就是帮助你，你内心里有这样的想法，就帮助你去伤害对方，所以他是助伴。

「由是说初静虑地有寻有伺正能对治故」，比如说我们欲界的人，我们有欲寻思、恚寻思、害寻思，这欲界的人都有这种思想，那么你要怎么来对治它呢？要出离寻思，修不净观，修不净观能对治欲寻思。要无恚寻思与无害寻思，来对治恚寻思、害寻思，成功了，你就得初禅了，从未到地定到初禅就成功了，所以得到未到地定的时候，还是要修不净观的，未到地定的境界，是超过了欲界定，但是没有到色界定。为什么没有到色界定？就是还有欲，你虽然舍摩他境界也不错了，但是心里面还是有欲，要修不净观把这欲破出去，就是初禅了，就到了初禅，这个时候修四念住很容易得圣道。所以说是「由初静虑有寻有伺正能对治故」，他是正能对治欲界的三种寻思。

「又复当知此十种清净」，这十种清净，在「抉择分中略摄为二」，把这十种合为二种。「谓前九种，名思择力清净」；前九种，第十种是离界欲，前九种是思择力清净，就是由内心的思惟观察而得清净，是这样。「其第十种名修习力清净」，那就是在禅定里面得清净。禅定里说这个修是什么意思？就是有堪能改变你的烦恼，改变你的烦恼习气，这个定有这样力量，它能改变你的烦恼，前面闻思的智慧也能改变，

但是力量不大，你若是得了舍摩他，得了禅定的时候，你在禅定里边来改变自己的烦恼习气比较容易，所以这修习力清净和思择力清净是不一样的。

「思择力清净复有四种不同：一、远离罪生净，二、彼不现行清净，三、无罪生清净，四、远离彼因缘清净。」这四种，这思择力清净有这四种不同。

再看这个《披寻记》：「一种，二种，三种，如其次第」，这个三种呢，如其次第，就是抉择分的说法和这里的次第是相同的，在「陵本七十五卷六页」上说的，下面再说。

「彼说一种，即此不返报」，彼说那一种即此的不返报，不返报他不饶益事，他不饶益事你，你不还报，这是第一种。「是名远离罪生清净」，那第一种就是远离罪生清净。「彼说二种」，彼说那二种是什么？「即此亦不意愤及无怨嫌意乐相续，是名彼不现行清净」，他说那个不现行清净，就是这二种，就是这意思。「说彼说三种即此恒作饶益」，这是一种。「自往谢他，速受他谢，是名无罪生清净」，这二个地方的文相对照的意思。「复说三种，即此成就惭愧」，亦是一种，「爱敬哀愍是名远离彼因缘清净」，这样解释这段文。这种加起来就是九种，加上那个后边离欲界欲，那就是修习力清净加起来就是十种。

戍四、结

当知此中初自性忍，广说乃至后清净忍，如是能生广博无量大菩提果，忍为依止，是诸菩萨能圆满忍波罗蜜多，能证无上正等菩提。

「当知此中初自性忍，广说乃至后清净忍」，这是第四科，这个忍，忍度，这个忍品一共分四科。第一科是征，第二科是列，第三科是解释，第四科就是结，现在是第四科。「当知此中初自性忍」，自性一切难，一切门善士，广说乃至最后的清净忍，如是能生广博无量大菩提果，你若能这样的学习这九种忍，能够引生广博大菩提果，无上菩提果，无上菩提是广博的、是无量的，里面有无量无边的功德，所以叫作广博。是不可思议的，所以叫无量。「忍为依止，是诸菩萨能圆满忍波罗蜜多，能证无上正等菩提」，你学习这九种忍，能生广博无量大菩提果，这个什么道理呢？就是忍为依止，这九种忍能为无上大菩提果的依止处，这个依止处是什么意思？比如说造房子地基，地基是个依止，依地基为依止，可以建立一个房子，说你得无上菩提，要有忍作依止，在忍上建立无上菩提，是这个意思，所以这九种忍，「如是能生广博无量大菩提果，忍为依止」，「是诸菩萨能圆满忍波罗蜜多，能证无上正等菩提」，菩萨要能圆满忍波罗蜜多的时候，你能够圆满修学忍达到圆满的程度，就能证得无上正等菩提。看《披寻记》：

「广博无量大菩提果者：谓得大菩提果能于无边世界作佛事故」，所以叫作广博无量，怎么意思？「本地分中菩萨地，初持瑜珈处精进品第十二」，前面是忍波罗蜜，忍度，忍品到此为止，下边是第四精进度，就是精进波罗蜜多。分四科，第一科征。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．精进品第十二

酉四、精进度（即精进品） 戌一、征

云何菩萨精进波罗蜜多？

这是问，下边就是回答，就是列出来，分二科。第一科嗢柁南曰

戌二、列（分二科） 亥一 嗢柁南

嗢柁南曰：自性一切难，一切门善士，一切种遂求，二世乐清净，如是九种相，名略说精进。

这和那个施、戒、忍名字都是相同的，但是里边的含义不一样，这是颂，下边长行。

亥二、长行

谓九种相精进，名为菩萨精进波罗蜜多，一者：自性精进，二者一切精进，三者难行精进，四者一切门精进，五者善士精进，六者一切种精进，七者遂求精进，八者此世他世乐精进，九者清净精进。

把这九种精进的名字列出来，下边是第三科解释，分八科，第一科是自性精进。

戌三、释（分八科） 亥一、自性精进

云何菩萨自性精进？谓诸菩萨其心勇悍，堪能摄受无量善法，利益安乐一切有情，炽然无间，无有颠倒，及此所起身语意动，当知是名菩萨所行精进自性。

「云何菩萨自性精进」：这就是征，就是问，下边解释。

「谓诸菩萨其心勇悍，堪能摄受无量善法，利益安乐一切有情，炽然无间」：谓诸菩萨其心勇悍：就是这么多的菩萨他的内心非常的勇猛，不感觉难，行菩道的时候，不感觉难，「悍」也是勇，勇悍就是非常地勇猛，无所畏惧。

「堪能摄受无量善法，利益安乐一切有情」：他这个勇猛心大概的分类就是二种：一个是堪能摄受无量善法，就是有有能力承办，这「摄受」就是承办，承办无量无边的善法。像六波罗蜜多，那就是善法，无量无边的善法他都能承办。精进，什么叫做精进？就是你做这个善事能做得成功，就叫作精进，这一件善事作成功了，然后继续作善事，继续做善事……，都能作成功。能承办无量的善法，这叫做精进，这叫做勇悍。，

「利益安乐一切有情」，他能够摄受无量善法，能够利益安乐无量无边的有情，对于众生的安乐，感受上，没有苦恼，能令众生有这样的安乐；「利益」刚才说过，众生的身口意能够清净，有大智慧、有佛法的正知正见，那就叫做利益。菩萨行菩萨道，利益安乐一切有情，要安乐一切有情，要利益一切有情，说我们出家人修学圣道

也是这样子，当然先要解决生活上的问题，就是安乐，然后还要解决思想上的问题，叫做利益。不是说住的没有问题，住处没有问题，衣服也没有问题，饮食也没问题，这些问题都解决了，就没有事办了，不是的！还要解决思想问题，思想问题那就是要修止观了，解决内心的问题，作这件事。若我们出了家以后，只是生活问题解决了，然后就没有事办了，这是不具足，意义不具足，意思不具足的。若是你也是有这种意向，有这种意愿，但是方法不对，这些事也办不好，也是办不好的，所以这个事情就是要学习经论了，从经论里得到道次第，这是非常正确的事情，应该是这样。所以是「堪能摄受无量善法，堪能利益安乐一切有情」。

「炽然无间」：就是成就善法，成就利益安乐一切有情，他那种大菩提心非常的旺盛。「炽然」，就是旺盛，这旺盛的心，那个勇悍的心非的旺盛，不间断的。不是这个时候很精进，过一个时候又懈怠了，那就有间断了，现在「炽然无间」。「无有颠倒」，他堪能摄受无量善法的时候没有错误，堪能摄受无量善法利益安乐一切有情的时候没有错误，没有颠倒，没有错误。

「及此所起身语意动」：就是摄受无量善法的时候，所起的身语意动；「堪能摄受无量善法安乐一切有情」的时候，所起的身语意动，「当知是名菩萨所行精进自性」，这就是菩萨的精进波罗蜜多。看《披寻记》p1430：

「云何菩萨自性精进等者：此中自性，由二相显」，有二个相貌来显示这个自性精进：「一由意乐」，就是内心的意顼；「二由加行」，就表现出来的行动。「言意乐者：谓心勇悍」，谓就是菩萨心里面非常勇猛，无所畏惧。「乃至无有颠倒」，就是这一段，其心勇猛堪能摄受一切善法利益安乐一切有情，炽然无间无有颠倒，就是这一段文，这是「由心勇猛能熟自佛法」，由于你非常的勇猛，你不怕困难，「能熟自佛法」，你成熟你自己的无上菩提，「是故说言摄受无量善法」。这句话是这个意思。「能熟他有情」，你的勇猛心修学一切善法能成熟一切众生，「是故说言利益安乐一切有情」，这都是说这个内心的意乐。下面，「言加行者，谓此所起身语意动」：所生起的身语意的三业的行为。「此即前说精进意乐，身语意三有所造作」，前面说精进意乐，由意乐发动身语意，这三方面有所造作，有了行动，「是名为动」，这就是加行了。这二个，一个意乐、一个加行，合起来名为自性精进波罗蜜多。

亥二、一切精进（分二科） 天一、征

云何菩萨一切精进？

天二、释（分二科） 地一、标列种类（分二科） 玄一、二种

谓此精进，略有二种。一者依在家品精进。二者依出家品精进。

现在是菩萨地。菩萨地的前面就是声闻地。菩萨地就是大乘佛法的学者，圣道的次第。

这大科方面，我就从「如是学」这一科来说。这一科里面有「结前生后」第一科。第二科略广的分别，广分别中、就是六波罗蜜和四摄这一科。这个「如是学」就是这样地学习大乘佛法的道次第。这六波罗蜜里面，这施波罗蜜、戒波罗蜜、忍波罗蜜，都已经说过了。现在是精进波罗蜜。这精进波罗蜜里面，一共是有九种精进。九种精进里面第一科是自性精进。第二科，就是现在一切精进。自性精进这一科已经讲完了，现在是第二科、一切精进。分两科，第一科是征。

「云何菩萨一切精进？」什么叫做菩萨的一切精进呢？这是问。下面第二科解释。分两科，第一科是标列种类。又分两科，第一科、二种。

「谓此精进略有二种」。这一切精进有两种不同。那两种呢？「一者依在家品精进」，第一种是依于没有出家，他还是在家的佛教徒，他也一样地要精进地学习佛法、广度众生。「二者依出家品精进」。就是出家的佛教徒，他精进地修学佛法、广度众生。这是分这么两类，就包括了一切精进。这在家、出家，是说精进的人，约人说的。这是二种。下面说三种。

玄二、三种

当知依此二品精进，各有三种。

「当知」就是我们应该注意，依此二品精进的不同，各有三种精进。那三种呢？

一、擐甲精进。二、摄善法精进。三、饶益有情精进。

就是有这三种不同。这是标列，标列出来种类的不同。有在家、出家的不同。这是约人说的。那三种不同呢，是约法说的。下面第二科、随释三种。随顺前面的标列，解释这三种精进。分三科。第一科、解释擐甲精进。分两科。第一科是征。

地二、随释三种（分三科） 玄一、环甲精进（分二科） 黄一、征

云何菩萨擐甲精进？

这菩萨，发无上菩提心的人，就可以名之为菩萨。这菩萨的擐甲精进是什么意思呢？这「擐」这个字当个「着」字讲。我们读《金刚经》：「着衣持钵，入舍卫大城乞食」，「着衣」，着这五衣、或者七衣、或者是九条衣。着什么呢？「甲」，这个「甲」是古代的军队，和敌人作战的时候，要戴上盔甲，能保护自己的安全。这样子，这勇猛的心就能发动出来。这里面这「甲」是个譬喻，在法上怎么样讲呢？就是

发勇猛的愿：我要精进地学习佛法。就是发这个愿，发精进的愿，就叫做「甲」，是这意思。现在这句话是问的意思，下面解释。解释分两科，第一科、辨行相。辨这行相，精进修行的相貌，叫做行相。这个「行」也可以当「心」字讲。就是我们心的相貌。这精进的时候，你的心是什么样子？可以这么讲。

黄二、释（分二科）　宇一、辨行相

谓诸菩萨于发加行精进之前，其心勇悍，先擐誓甲。

「谓诸菩萨」。这擐甲精进的意义，是说诸菩萨于发加行精进之前。这「发加行精进」。「发」者「动」也。发动加行，「加行」就是采取行动，勇猛的行动发作出来了，叫做行。现在这个行，不是前面的布施、持戒、忍辱，现在是指精进说。精进的行动发出来了，叫「发加行精进」。「之前」这行动发动之前。发动之前就是还没有发这个行动，还没有精进。那个时候「其心勇悍」，这位菩萨他的心非常地勇猛，我不怕困难，所以叫「勇悍」、勇猛。「先擐誓甲」，先着这誓的甲。这个「誓」，我们在讲《入中论》的时候讲过，这个「誓」应该说还有个「愿」、誓愿，四弘誓愿。你发这样的愿是决定不退的，所以叫做「誓」，这个誓是这个意思。现在是说，要勇猛地修学圣道，先要发勇猛的愿。

若我为脱一有情苦，以千大劫等一日夜，处那洛迦不在余趣。

看这个愿怎么发的，他怎么说？「若我」这菩萨自称为我，为解脱一个有情的生死大苦，「以千大劫等一日夜」，一千个大劫。就是，成、住、坏、空是四个中劫，这四个中劫合起来就是一个大劫。这住劫里面有二十个增减，二十个增减算是一个住劫，其他的三个劫也可以作相等的来计算。这样说，有一千个大劫，这个时间已经很长了。「等一日夜」就和一日一夜相等。这一日一夜就是一千个大劫。这样子「处那洛迦」。这样的一日一夜计算起来，有一千个大劫。这么长的时间「处那洛迦」，就是居住在地狱里面，在地狱受苦这么长的时间。「不在余趣」不是在其他的五趣。地狱趣苦恼是最重的了。

乃至菩萨经尔所时，证得无上正等菩提。

「乃至菩萨经尔所时」，经过那么长的时间，就是三大阿僧祇劫。一日夜算是一千大劫，这样子计算起来要到三大阿僧祇劫的时候，才「证得无上正等菩提」，这么长的时间在那里受苦，而能成就无上菩提。

假使过此百千俱胝倍数时劫，方证无上正等菩提。

假使还要超过前面这个数目，前面说的这个时劫。超过多少呢？「百千俱胝倍数时劫」。这个「俱胝」翻到中国话就是「亿」，百、千、万、亿的「亿」。但是印度的算数，这个「亿」有三种。有十万为亿、百万为亿、千万为亿，有这么多算法不同。就算是千万为亿，就是百千亿，「过此百千俱胝」，超过前面的数目百千亿的倍数时劫，那么长的时间。「方证无上正等菩提」，这么长的时间才得无上菩提。

我之勇悍，亦无退屈。

这个菩萨自己说；这么样受这么长的时间的苦，他的勇猛心还没有退下来。我们一般的凡夫，一感觉苦就要退了。我不要受这个苦，我不要自找苦恼。但这个菩萨说，受这么长的苦，他的勇猛的心不退下来。

于求无上正等菩提，非不进趣。

这么长的时间，他的勇猛心还没退下来，还是希求无上菩提。「非不进趣」，并不是说休息了，不进趣无上菩提了，不是的。

既进趣已，勤勇无懈。

既然发了无上菩提心进求无上菩提了，发这个大愿以后。「勤勇无懈」，他精进勇猛，他不懈退。

何况所经时短苦薄。

何况菩萨得无上菩提的时间没那么长，所受的苦也没有那么多。像是在地狱里受那么多苦。那他的进趣无上菩提的勇猛精进，更不是特别难的事情了。

是名菩萨擐甲精进。

这擐甲精进的意思就是这样子。这一段文就表示菩萨发这个精进的愿，这么样的伟大。

字二、显胜利

若有菩萨于如是相菩萨所有擐甲精进，少起胜解，少生净信。

这是第二科、显胜利。前面第一科、辨行相，辨这擐甲精进的相貌。这下面显示发这擐甲精进的胜利，殊胜的利益。

「若有菩萨于如是相菩萨」，假设另外有一位菩萨「于如是相菩萨」，就是有这样相貌的菩萨，他所有的擐甲精进「少起胜解」，另外一个菩萨对此菩萨的擐甲精进「少起胜解」，不是起很多的胜解，少少地发起了深刻的信解。这「胜解」就是他对于这件事的认识非常有力量。这「胜解」也就是智慧。「少生净信」，由于有胜解，所以也就会有净信，有清净的信心。这个「信」从智慧建立的。所以有了胜解，也就会有信心。如果对于这件事没有胜解，你不是太明白，你说你有信心，那句话有多少不真实了。

如是菩萨，尚已长养无量勇猛发勤精进大菩提性。

这位菩萨，「少起胜解、少生净信」的这位菩萨，「尚已长养」尚且已经能够长养。这个「养」就是「长」，「长」就是增长。他就增长了无量的勇猛，就是很大的勇猛心，没有恐怖。「发勤精进大菩提性」，他就会建立；「勤」就是精进，精进趣求无上菩提的愿的，他也会发这个愿。他只是对那位菩萨的擐甲精进，少起胜解，少生净信而已，他就能够长养无量勇猛发勤精进大菩提性。

何况菩萨成就如是擐甲精进。

何况那位菩萨他自己成就了这样的擐甲精进呢？他的功德有多大呢？

如是菩萨，于求菩提饶益有情，无有少分难行事业，可生怯劣难作之心。

发擐甲精进的这位菩萨，他俱足了擐甲精进的这位菩萨，「于求菩提」对于希求无上菩提，利益一切众生的这种大事情，「无有少分难行事业」在他心里面，不感觉有小小的一点难行的事情，不感觉到有难这件事。「可生怯劣难作之心」，若感觉难，那心情就会怯劣，就有点恐怖，就没有力量了，就这件事不能做。现在这位菩萨

「无有少分难行事业，可生怯劣难作之心」，没有这回事，他不感觉有什么难做的事情。这是有了擐甲精进的话，就不感觉求无上菩提饶益有情有什么困难。看这个《披寻记》：

「长养无量勇猛发勤精进大菩提性者：此中大菩提性，谓即精进波罗密多种性应知。」就是指精进波罗密说的，就指「无量勇猛发勤精进大菩提性」。这样说，这擐甲精进是无上菩提的因就是了，这样意思。

玄二、摄善法精进（分二科）　黄一、征

云何菩萨摄善法精进？

前面第一科、擐甲精进，是精进之前先建立精进的大愿。现在是第二科、摄善法精进。这个「摄」就是积集的意思，积集无量无边的善法，这件事非常地精进。分两科。第一科是征。

「云何菩萨摄善法精进？」怎么叫做菩萨的栽培无量无边的善法的精进呢？这是征问。下面第二科解释。分三科。第一科是标略义。这略义，「略」者「要」也，先立出来他的要义，这摄善法精进的要义先把他显示出来。

黄二、释（分三科）　宇一、标略义

谓诸菩萨所有精进。

这摄善法精进的大义是什么？谓诸菩萨所有的精进。

能为施、戒、忍、精进、静虑、慧波罗密多加行。

就是六波罗密的加行，就是这个意思。就是努力地去实践六波罗密，这就叫做精进波罗密。

能成办施、戒、忍、精进、静虑、慧波罗密多。

这六波罗密的加行是什么意思呢？就是这位菩萨他能够成办施波罗密，能成办戒波罗密、忍波罗密、精进、静虑、慧波罗密多，能成就六波罗密，那就叫做加行，这也就叫做摄善法精进。这是标略义。

下面第二科、出种类。分两科。第一科、总标。就是标出来，说明这摄善法精进的种类。摄善法精进他有个别不同的相貌。

宇二、出种类（分二科）　宙一、总标

当知此复略有七种。

此摄善法精进有七种不同。那七种呢？这句话「当知此复略有七种」这叫总标。就是总标出来他的数目有七个，标出数来。

下面第二科是列释。就是列出名字，再加以解释。分七科。第一科是无动精进。

宙二、列释（分七科）　洪一、无动精进

一、无动精进。

这其中里面第一种就是叫做无动精进。不动，就是不摇动、无动摇。怎么叫做无动精进呢？

一切分别、种种分别、根本烦恼、少分烦恼、一切异论、一切苦触、不倾动故。

他遭遇这件事的时候，他心里面不动摇，这就叫无动精进。这「一切的分别」和「种种的分别」。这《遁伦记》也有解释。但是现在，我分别一下，我加以解释。「一切分别」、下面是「种种分别」。「种种」就是各式各样不同的分别。那么「一切分别」就不是「种种分别」了。如果「一切分别」也有种种的差别，那就重复了。那怎么解释呢？就是，于一切法有所得的分别，这样是「一切分别」。我们不管遇见什么所缘境界，都是有执着。我们有所得的执着心，普遍一切处。这叫做「一切分别」。

「种种分别」，这就是有差别了。这个是如意的分别，这个是不如意的分别，这是可爱的分别，这是可憎的分别。这时候起了高慢心的分别，起疑惑心的分别，起我、我所的分别，就是各式各样的分别。那叫做「种种分别」。

这「种种分别」以「一切分别」为基础，以「一切分别」为依止。因为你先是有所得，而后起可爱的分别，起可憎恶的分别，都是有所得。如果你观察一切法无所得了，那「种种分别」就不能建立了，就不能生起了。这分这么两种分别。

我们说修止观断烦恼，他不是说断贪瞋痴的烦恼，不是这么意思。当然也有这意思，这修五停心观就是断这贪瞋痴的烦恼。但是五停心观只是调伏，他实在没有断烦恼。这五停心是破除障道因缘，以后修止观，那时候是正式破烦恼。

而这破烦恼，所以说起来，你仔细观察的时候，他不是破贪瞋痴烦恼，不是。是破贪瞋痴以前的有所得的烦恼，把有所得的烦恼破了以后，再就不生贪瞋痴的烦恼了。

我们，三十七道品，第一个是四念处，第二四正勤。四正勤：「未生善法令生，已生善法令增长，未生恶法令不生，已生恶法令断。」那个善法、恶法指什么说的？因为你已经开始静坐了，就是你静坐的时候，不是掉举、就是昏沉。那这就是恶法，是断这个恶法。那个善法呢，那就是无漏的戒定慧，那你止观成功了，见到第一义谛了，那是善法。

所以「一切分别」、「种种的分别」。「根本烦恼，少分烦恼」。「根本烦恼」就是贪瞋痴，这是三毒。「少分烦恼」就是随烦恼，随烦恼是根本烦恼的等流性的东西。譬如说：昏沈、掉举这也是烦恼，但是比根本的烦恼轻微了。这「少分」指轻微地，有轻、重的不同。重的烦恼叫根本烦恼，轻的烦恼叫少分。不是约数量说的。

「一切异论」。这前面，第一段是分别，第二段是烦恼。由分别而有烦恼，先有分别而后才有烦恼。下面这「一切异论」呢，这「异」就是不同于佛法的这些思想。一切不同于佛法的思想，就是外道的异论。这些外道的邪知邪见的思想，这也是一回事。

「一切苦触」，就是苦恼的接触，你与苦恼接触你就苦恼了，这不是小小的一点事，很多很多的苦恼的事情来苦恼你。「一切苦触」。

「不倾动故」，这位菩萨，摄善法精进。摄善法精进里边有个无动精进，怎么叫

「无动」呢？「一切分别、种种分别，不倾动故」，这叫「不动摇」。

这可见这精进波罗密，他已经在佛法里面，已经达到什么程度了。不是说，没有学习过经论，也没有修过止观，他就能够有摄善法精进，不是的。看这文上，看出来，你有这个程度：「一切分别、种种分别，不倾动」，你心里面不动摇。「根本烦恼、少分烦恼」也不能动摇你。看这个菩萨这是什么程度？

「一切异论」。当然对于佛法的思想，是他所欢喜、所学习的。那么不同于佛法的异论，他不动摇。他不会说：哎呀！这个外道的思想很高明啊！不会有这种想法的。不会对外道的道理他生欢喜心，没这回事。这个我看也不容易，能达到这个程度也不容易的。

「一切苦触」。这也不是容易，受了苦的时候，他不倾动，他心里也不动摇。我看见《高僧传》上说：好像是在中国清朝的时候，华严宗有一位大德，不知道什么原因，政府就把他逮捕了送到牢狱里面去。送到牢狱里，那个狱卒、在牢狱里服务的那些、就算是职员吧。就对老和尚说，说是，你给我钱，我就令你不苦恼，你若不给我钱，我就叫你苦恼。但是，老和尚说：我是出家人，我没有钱啊！这个卒就把这一切刑罚的东西都给他上上，给他苦恼。这老和尚：「南无大方广佛华严经」这一念，所有的刑罚都没有了，自动地都破坏了。这也不可思议。然而这狱卒就害怕了，哎呀！这个老和尚有道德呀！然后就向政府、向皇帝报告。皇帝立刻下令，释放他。当然这个老和尚，不但是念《华严经》，可能这个人另外有修行，所以有这种感动。如果平常的时候一点也不用功的人恐怕不行。

现在这位菩萨，可能他心里面，有无生法忍了，应该是这样子。「一切苦触、不倾动故」，受一切苦的时候，心里面不动。这是不可思议。

最近，我心里有一点感觉。有一点什么感觉？是昨天？是前天？有两位同学来。我问他，我说：你修止观，是修止，还是也修观？他说：我只是修止而不修观。因为观我修不来。我从这里连想，很多的同学都不修观。都是修止而不修观。只是修止而不修观有什么问题呢？你不能破有所得的执着。无论什么事情，心里面都是有执着。你修观的时候会增长智能。增长智慧，主要的是能破有所得的执着的智慧，主要是这个智慧。如果你不修观，你只修止，你这愚痴不能破。因为你有所得就是愚痴。你这样子，不但你自己日常生活你有困难，遇见什么事情你的执着就出来了，执着出来，你自己就苦恼。同时也影响到同学与同学之间的关系，也影响到当职事人办事的困难。也会这样子。

「一切苦触，不倾动故」，这地方就显示出来。就是他有无所得的智慧，所有的事情不动摇他。不能动摇。

这我已经说了，没有说一百次，可能至少能有十次以上。就是，我们功课表上有规定，你早晨静坐完了的时候，要读《金刚经》。读《金刚经》，就是《金刚经》的道理去思惟：「凡所有相，皆是虚妄」，就照这个话这么想。一样，就是心里这么想就是了嘛！没有别的事情。「凡所有相，皆是虚妄」，「若见诸相非相，即见如来」。这段文是什么意思？这段文是念佛三昧阿！你知道呀！这一段文。当然我们念阿弥陀佛名号，这样念佛，那你这一段文，你不知道是念佛三昧。当然这念佛三昧，也就是非常重要的法门。你常常这样「若见诸相非相」，你就超越了这些虚妄的境界了，你就不苦恼。我曾经说过和打妄想一样，有什么不同？但是，我修不来。说我能把《金刚经》背下来非常好，功德无量。但是你应该思惟里面的义。那里面那句话的义要思惟。那是很重要的。只是把文背下来，虽然也功德很大，但是功德还不算大。你若是思惟里面的义，那就是非常地不得了。可以令你转凡成圣阿，你知道呀！

「一切苦触，不倾动故」。就是这位菩萨他能够有般若波罗密的智慧，观察这苦触不可得，就入于不生不灭的地方去了。这就没有事了，就不苦了。看这个《披寻记》：

「无动精进等者：真实义品中说」，这在三十六卷，真实义品。「于一切法离言自性如实知已」，这个「离言自性」这句话怎么讲？什么叫「离言自性」？

这个「离言自性」。我们这「离」字先不念，先说「言自性」。言说，就是说话，也就是文句。「凡所有相，皆是虚妄」，这是八个字，就是两句话，「凡所有相，皆是虚妄」但是里面有义，就是有言，有义。或者说有文，有义，就是这样子。但是我们愚痴无闻的凡夫的习惯，就是；言里面有义，言是能诠显的。里面的义是所诠显的。有能诠、有所诠。我们的习惯就执着言所诠显的那个义有真实性，就是「言自性」。譬如说，色声香味触法，眼耳鼻舌身意，这都是言，都是文句。文句里面有义，我们执着他们都是有真实性的，叫做「言自性」。

但是现在佛告诉我们，能诠的文诠显所诠显的义，是不真实的。所诠显的义是不真实的，不是真实的。他说一个譬喻，说是，我现在很饿，说包饺子给我吃。我们就说「吃饺子」这三个字，三个音。「吃饺子」这三个音这是一句话。但是真实你说这一句话的时候，你真实嘴里有饺子吗？是没有的呀！只是那句空话，不真实有饺子。这所诠的义是没有的，只是一句话。但是，所诠显的饺子没有，能诠显的文句也是不真实了，也是没有。所以所诠显的不可得，能诠显的名句也不可得。这个时候这叫「离言自性」。这「离言自性」就是这个时候这境界是没有言说的，是离言说的。

这《大般若经》上也有一句话，叫「假立客名」。这「客」就是主客的「客」，客人的「客」，「假立客名」。「假」虚假的假。就是假安立的客名。就是名字是个客。就是这件事没有名字，但是给他安立一个名字。现在，我们都是主人，没有客，但是忽然来个客，来个客人过一会儿他走了。客就是这样子。「假立客名」。「客」实在就是假的意思，也是空的意思，用这个名字来表达一件事，而所表达的意思是假的，是没有的，那么这客名也就不存在了。这叫做离言自性。这里面是什么意思呢？因为我们平常的人，这愚痴的凡夫执着这名所表达的义是真的。譬如说，别人说：
「你是坏蛋」。说这么一句话。我就执着它，我就不高兴了。你骂我，我就不高兴了。就是认为你说我是坏蛋，这就表示不好了。表示不好，就是执着这句话是真实的，有点真实了。执着这是真实的，这叫遍计执。这凡夫就是这样子。现在是离言自性，就是没有遍计执了。那就是依他起和圆成实了。依他起和圆成实是离言自性，没有言说的，离言自性。「离言自性」实在来说，是圣人的境界，不是凡夫境界。

「于一切法离言自性如实知已」，你真实能明白这个道理的时候，当然这句话，就是已经得无生法忍以后的这些圣人了。「如实知已」。「达无少法及少品类可起分别」，他就会明白，没有一点东西，及少品类可起分别的。是凡要假借言说来表达的通通都叫做言说自性，也是假说自性。这些事情都是空无所有的，没有一点是有真实性的，都是无所得的。无有少法可得。「达无少法」，这个「法」就是有名有义这一切法，就是言说法。假借名言所诠显的这些事情都叫做法，这些法，都是空无所有，没有真实性的。「达无少法及少品类」这名言安立的一切法有很多的品类，有很多差别。这是色法，这是心法，这是善法，这是恶法，各式各样的。这是有为法，这是无为法，这是真如，这是涅盘，有过去，现在，未来，各式各样的很多的品类。这些通通都是空无所有的。所以「达无少法及少品类可起分别」。根本没有这件事，你就不起分别了。我们若是明白：名言安立的一切法都是空无所有的。说「你是坏蛋」，你心里没有事。我心里不分别。这句话是假名字，假名字也不可得，所以心里面不分别，没这回事情。「达无少法及少品类可起分别」就是无有少法可得。这样说，我刚才解释，说「一切分别、种种分别」也和这个意思是相合的。

「唯取其事、唯取真如」，这就是每一切法离言自性。「唯取其事、唯取真如」，这时候没有名言的时候，就是你这时这无分别智现前了。离言自性你若真实的了达了以后，你的无分别智现前了。这无分别智契合那「唯取其事」，就是依他起。「唯取真如」就是圆成实。这时候你无分别智同依他起、同这真如是无分别的境界相应了。没有遍计执这回事情。这样说，这「取」字应该当契合讲。就是契合了离言的依他起，离言的圆成实，这是无分别境界。

这唯识的经论里面，他在众生的执着以外，又能够安立依他起、圆成实。把众生的分别心算一类，算遍计执。这以外其他的叫依他起，叫圆成实。这样分类。分类就是，一个假说自性就是遍计执，另外的离言自性，那就是依他起和圆成实，这样分别。这就比《中论》的分类微细了一点，就有一点不同。

「陵本三十六卷十二页」。前面这几句话是真实义品里的话，是在《瑜伽师地论》第三十六卷，十二页那里。是金陵刻经处那个版本。

「是即此说一切分别，种种分别无动。」这一段文就是这里说这一句话，一切分别，种种分别，不倾动。就是这个意思。「戒品中说：」戒品就是第四十卷、第四十一卷里面。「又于一切犯戒因缘，根本烦恼少分烦恼忿恨等生亦不忍受。」戒品里面说，这凡夫违犯了所受的戒，那是什么因缘呢？就是以烦恼为因缘而犯戒的。什么烦恼呢？是根本烦恼，他的根本贪瞋痴的烦恼。另外就是少分的烦恼，就是随烦恼，随烦恼里面有忿、恨、恼、覆、诳…一共有十种，就这些烦恼。「亦不忍受」这持戒清净的这位菩萨，他不忍受这个烦恼，他心里面有烦恼现前的时候，他不忍受的。一定是正观、正念现前的时候，烦恼就不现前了，就不忍受。和我们凡夫不同，凡夫烦恼现前了自己还不知道。那就是你容受烦恼的现前。戒品这句话和这里也是一样的，这里也是说根本烦恼少分烦恼，有这个话。「陵本四十卷七页」。「是即此说根本烦恼少分烦恼无动」。

「所得大乘胜解不可引夺不从他缘，由是能摧一切外道异论，是名一切异论无动」。这下面解释这一切异论无动，一切异论不倾动故，就是这句话。「所得大乘胜解」，就是发无上菩提心的人，在大乘佛法里面多闻熏习如理作意，时间久了你就得到了胜解。对于佛法这第一义谛、假说自性、名言安立的一切法、离言自性这些道理，世俗谛和第一义谛，你能有深刻的认识。「不可引夺」，其他的不同思想的人不能够动摇你对佛法的胜解，不能夺取，把你的思想改变了一下，不可能的。「不从他缘」，在大乘佛法里面若是成就了胜解的话，不会随顺其他人的胡说八道，不会的。「不从他缘」，不会随顺各式各样的邪知邪见，你能动摇他？没这回事情，不会的。若是我们没有得到胜解，那就不行了。我们对佛法的学习；我不欢喜学，我要告假。那当然是不行了。就是不行，因为我们本身智慧不够，你不能鉴别这是邪见，这是正见，你不能鉴别。说我去打禅七，好！但是在大乘佛法里你没得到胜解，你的止观也修不好。就是你得了四禅八定，你不见得是佛教徒。在大乘佛法里你没得到胜解，就是有这问题。

所以「所得大乘胜解不可引夺」，其他的邪知邪见不能夺你、夺取你的正见变成邪知邪见，不能的。「不从他缘」，你自己有你的见地，不可动摇，你不会随顺他人说三说四、说黑的白的，说那个人是黑的、你不见得相信，说是白的、你也不见得相信。「不从他缘」。

我们初开始来到佛法里面来，初开始学习佛法的时候，你就专心学习佛法，就不要去学习天主教、基督教他们那些书，不要看那些书。为什么呢？因为你现在对佛法的道理你还没能够认识，你没能认识，你对佛法的信心也不会很坚定，等到你对佛法认识得深刻了，你的智慧增长了，这个时候可以，世间的书论也都可以学习，也都可以阅读，其他外道的书论也可以阅读。这个时候阅读有什么事情呢？就是你有智慧能

知道这个是「是」，这是「非」，你会知道，你不会变成一个邪知邪见的人。但是没达到这个程度，你还是不要去做这个事好。

「由是能摧一切外道异论」，由于你在大乘佛法里面得到胜解了，你不但不会受他的迷惑而且还能够破坏外道的异论、能破斥他，你有这个智慧。「由是能摧一切外道异论」。「是名一切异论无动」，就是一切异论不倾动故，能有这个能力。

「他怨害苦一切事苦皆能堪忍。是名一切苦触无动」，这一句「一切苦触不倾动故」。这一切苦触里面这上面举出一个「他怨害苦」。这有谛察法忍、耐怨害忍、安受苦忍，前面忍辱那一品有说这么多忍。现在这里举出一个「他怨害忍」，你和那个人有怨，他要来伤害你，可是不会小小的伤害的。「一切事苦」，就是其他的种种因缘的事情。种种的因缘，假设出家的菩萨要乞食，自己的衣服、饮食、卧具、医药，供身的一切的杂物，都是要乞求来，你向人乞求的时候，就会遇见一些事情，一切不如意的事情你都要忍，行、住、坐、卧，又是老、病、死的事情都要忍，一切事情。「皆能堪忍」，你心里面都能够容忍这件事，为什么能容忍呢？我看就是因为通达了一切法空的智慧，有了这样的慧所以能容忍。如果没有这个智慧，你心里有所得，不能容忍，小小的可以，严重了就受不了的呀！这不是说空话有效的。所以「一切事苦皆能堪忍」，当然这件事就是要修学圣道，你要修奢摩他、也要修毘婆舍那才可以。你只是修奢摩他不行。你的力量不够。「一切事苦皆能堪忍是名一切苦触无动」。

「一切事苦，如忍品说」，就是前面那一品。「应知。陵本四十二卷八页」，那上说的。

这是无动。这摄善法精进，有七种分别，第一个就是无动精进。这无动精进就是本身有很高的道力的关系，有很高的智慧的关系。这是第一个无动精进。现在第二个坚固精进。

洪二、坚固精进

二、坚固精进。是殷重加行故。

「坚固精进」，就是他精进摄集一切善法的时候，非常地坚固，不可动摇。他要布施的时候，任何人不能破坏。布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧的时候都是很坚固的。「是殷重加行故」，这殷重加行怎么讲？这在后边有解释这殷重加行。殷重加行这后边说「谓能周备加行故」，「周备」，这周备加行是什么意思？就是全面的加行，戒也是加行、定也是加行，戒、定、慧都有加行，这六波罗蜜我都有加行，不只是布施波罗密，也不只是戒，也不只是忍辱，也不只是修奢摩他，我还有毗钵舍那，就是全面地，还圆满地加行。这样子，你成就的功德圆满，所以是坚固而不可动摇。

洪三、无量精进

三、无量精进。能现证得一切明处故。

这「无量精进」就是不可限量的意思。怎么叫做无量精进呢？「能现证得一切明处故」，就是你能够成就很广大的智慧，所以你的精进是不可限量。「能成就一切明处」，前面说过，有内明、因明、声明、医方明、工巧明，成就了很多很多的智慧，所以你的精进是不可思议。

洪四、方便相应精进

四、方便相应精进。所应得义，无颠倒道，随顺而行故；平等通达故。

这是第四个「方便相应精进」。这「方便」这句话，就是得圣道、得果的前方便。在修因的时候，还没得圣果，就是你所希望成就的那件事还没成就，你现在就开始修行他的方便。而这个方便和你所得的果是相应的，所以叫「方便相应精进」。

怎么叫做「方便相应精进」？「所应得义，无颠倒道，随顺而行故」，你修学圣道的时候，你自己有一个目标，有一个计划；我想要成就什么，这个是我所应该成就的，所应该得到的。总相的说，无上菩提是所应得义。但是现在这里的意思，是你所应成就的义，就是无颠倒道。「无颠倒道」，「颠倒」就是愚痴，不颠倒就是智慧，就是般若波罗蜜，般若波罗蜜是无颠倒的道。这「道」就是通达无碍名之为道，若有障碍通不过去了，那不能称之为道。这通达无碍，只有般若波罗蜜于一切法无障碍，一切法没有障碍就是般若波罗蜜。这无颠倒的圣道就是般若波罗蜜，就是所应得义，你所应得的无颠倒的般若波罗蜜。

「随顺而行故」，你若随顺这般若波罗蜜的义去修行。这怎么讲？如果从闻思修来说，从闻思修得无生法忍、成就般若波罗蜜。那么这闻思修就是随顺般若波罗蜜而行。你闻所成慧、进一步的成就思所成慧，由思所成慧进一步的成就修所成慧，就得般若波罗蜜了，所以叫随顺。随顺而行。这样说，这闻思修就是与般若波罗蜜相应的，这叫「方便相应精进」。「所应得义，无颠倒道，随顺而行故」。随顺你所得的义，那个修因的方便是相应的，这就叫做方便相应精进，随顺而行。如果你所修的与你所应得义不相随顺，那就不叫方便相应精进了，那就不对了。

「平等通达故」，这个平等通达，你要有这种智慧能通达这件事，平等通达，那就是随顺而行。这「平等通达」这「平等」怎么讲？就是他那个真实义，假设说他是二，一、二、三、四，一加一是个二，那件事本身一加一是二，你也就通达他是二，这叫做平等。如果他二加三是五，你说四，所以不平等了。这平等通达。可以这么解释这平等通达。这里是说，譬如说我们念阿弥陀佛，念阿弥陀佛名号，能够一心不乱的念佛，然后诚恳地发愿求生阿弥陀佛国，我们现在所谓净土法门就是这样子吧。那么，就说其他的法门都不对，都不要。那好，我们就专念阿弥陀佛名号这样子。这是一种，有的人的想法是这样。但是我们若是说，我修学般若波罗蜜，我修止观。那这不是持名念佛了，和持名念佛不同了。但是我能够修止观的时候，我也发愿求生阿弥陀佛国，这样他和念佛法门就是相随顺没有障碍。我们这样做的确是有这种道理，也有这种功德，也有这种堪能性。你修止观的时候也发愿求生净土，他这个止观就能送你到阿弥陀佛国去。这样叫做「平等通达故」。如果说你修止观你就障碍求生净土了，是不平等通达，通达的不平等。我是举这个例子。这里可以不必是这样。「平等通达故」。譬如说我们做其他的事情，做一些善法，说这个地方没有学校，一般的小孩不能读书，有人发心在这地方造个学校，那我们也随喜功德。愿以此功德求生阿弥陀佛国，也是可以，他也是有这种能力。那就叫做「平等通达故」。现在这地方没有寺庙，没有佛教团体在这里放光明度化众生，有人要造庙，那我也随喜功德，说：愿以此功德求生阿弥陀佛国，也可以。这就是「平等通达故」。是这个意思。但是你若没这个智慧，那就不是了，那情形就不一样了。

「方便相应精进。所应得义，无颠倒道、随顺而行故。」这个是指正行，你主要的修行的功课说的。「平等通达故」是其他的，不是你的功课的正行，其他的事情。但是你若能平等通达，也同样有这种功能。那叫做「方便相应精进」。我们通常说，我们要学习般若波罗蜜这是圣道，这话当然是对的。说我们办的一般慈善事就不是圣道，不是的。办一般的慈善事业也是圣道，但是你要有这个智慧，你要有平等通达的智慧，这一般的社会的慈善事业，那也是般若波罗蜜。就是你要有平等通达的智慧，那就可以了。所以不要误会，只有我做的事情是对的，别人做的事都不对，不是这个意思，不是这样意思。看这《披寻记》：

「随顺而行等者：能引义利，名随顺行。」就是你做这件事能令你得到义利。得福名之为义，得智慧名之为利。现在得到的功德叫做义，将来也能得到功德叫做利。这么解释也可以。就是我们做这件事不是无益苦行。能引义利，能引发出来功德，那就叫做随顺行。这是《披寻记》的作者这么解释。「不缓不急殷重修作，是名平等」，就是你在作功德的时候，也不要太缓慢，也不要太紧急，中庸之道，这样子殷重的修作就叫做平等。这又是一个意思。「无倒了知，是名通达」，你对于那件事你没搞错，你明白地很正确，没有搞错，那就叫做通达。

洪五、无倒精进

五、无倒精进。为欲证得能引义利所应得义愿所引故。

第五个是「无倒精进」，没有颠倒的精进。什么意思呢？「为欲证得能引义利所应得义愿所引故」。「为欲」就是你心里面有愿，想要成就「能引义利，所应得义」，这个「能引义利」和「所应得义」，「所应得义」就是所引的义利。有能引、有所引，这一句话。能引就是戒、定、慧。由戒、定、慧能成就无量无边的功德。就是为欲证得能引义利的，由能引义利，就能成就所引的义利。你有这样的愿，由这样的愿来引导你去精进去，那就是无倒精进。他这意思就是，你的愿若是非常的正确，由这个愿引出来的行那也就没有颠倒。

洪六、恒常精进

六、恒常精进。是无间加行故。

「恒常」就是长时期的精进。「是无间加行故」就是不间断的努力去作功德，那就叫做恒常。如果有间断，那就是不恒常精进了。

洪七、离慢精进

七、离慢精进。由勤精进，离高举故。

就是远离高慢心。「由勤精进，离高举故」就是心里面精进不懈怠，这样去作功德而心里面没有高慢心。这意思就是，我很精进的用功，你们都懈怠，我就容易有高慢心了。现在说菩萨不是，菩萨很精进勇猛地作功德，但是也没有高慢心。这因为是修无我观的关系。

宙三、总结

由此七种摄善法精进勤加行故；令诸菩萨，速能圆满波罗密多，疾证无上正等菩提。

这下面第三科，总结这一段。由此七种摄善法的精进勤加行故，「勤」就是一次又一次地这样努力的去作功德。

「令诸菩萨，速能圆满波罗密多，疾证无上正等菩提」。所以你这样的常精进，就使令这位菩萨迅速地能圆满了彼岸的功德。彼岸的功德是什么呢？就是「疾证无上正等菩提」。或者是「速能圆满波罗密多」就是到彼岸。这个「彼岸」是第一义谛说的。疾证无上正等菩提是大智慧，指大智慧说。

宇三、结最胜

由此精进，是能修证，能成菩提，一切善法最胜因缘；余则不尔。

这是第三科，结最胜。解释摄善法精进，第一科是征，第二科是释，现在就是第三科、结最胜。

「由此精进，是能修证」由于你能这样精进的关系，你就「能修证，能成菩提一切善法最胜因缘」，这「能成菩提」是无上菩提，这无上菩提是由一切善法最胜因缘所成就的，这里面有个转折。是能修证，能成菩提的一切善法最胜因缘。就是精进是一切善法成就的因缘，一切善法是能成就无上菩提的因缘。「余则不尔」如果你若不精进，你若懈怠，那就不对了。

是故如来以种种门，称赞精进能证无上正等菩提。

所以佛陀在很多的修多罗里面，以各式各样的立场来称扬赞叹，精进能证无上正等菩提。懈怠是不能成就的。

这是「摄善法精进」。下面是第三科，「饶益有情精进」。分两科，第一科是征。

亥三、饶益有情精进（分二科）　黄一、征

云何菩萨饶益有情精进？

这是问。下面第二科、解释，分两科。第一科、指。第二科是辨。

黄二、释（分二科）　宇一、指

谓此精进，有十一种。如戒品说。

饶益有情精进有十一种那么多，这十一种饶益有情精进「如戒品说」，前面那戒品说过了，这里就不说了。这是指。下面是辨。

宇二、辨

彼说尸罗，此说精进，当知是名彼此差别。

彼戒品里面有十一种饶益有情的尸罗。这里是说精进，就是十一种精进饶益有情。这是彼此的差别。至于内容，都是一样的。所以可以到前面的戒品去看一看就好了。这是「饶益有情精进」。

亥三、难行精进（分四科）　天一、征起

云何菩萨难行精进？

这是第三科：难行精进。一共是八科，第一科自性精进，第二科一切精进，现在是第三科难行精进。这一科里分四科。第一科是征起。

「云何菩萨难行精进？」：什么叫做菩萨的难行精进呢？下面是第二科：略标。

天二、略标

谓此精进，略有三种。

就是略标其数目。

天三、列释（分三科）　地一、离一切想

若诸菩萨无间远离诸衣服想、诸饮食想、诸卧具想、及己身想。于诸善法无间修习、曾无懈废，是名第一难行精进。

这是第三科：列释，列出来它的名称，解释它的意义。这一科里又分三科，第一科是离一切想。

「若诸菩萨无间远离」：什么叫做离一切想呢？若是诸菩萨无间远离诸衣服想：「无间」就是不间断，就是长相续地作如是观的意思。无间的远离，远离什么呢？「诸衣服想」，诸衣服就是很多的衣服。「诸衣服想」，这句话怎么讲呢？这想，取相为想，取相分别名之为想。这个取相就是心里面与所缘的境界相接触了，认识它的相貌，这认识里面有一个执着的意思。说执着，也应该是说明白了；但是，若说爱着就更好一点，就是对衣服有爱着心。心里面一直地在思惟这件事。现在这个菩萨无间远离诸衣服想。就这样讲应该是明白了；但是，若是详细说，应该再多说几句。还是唯识的法相：依他起。依他起就是依阿赖耶识为种子而显现的一切法，是依他起。依他起的法是如幻如化的、不真实的，有而不真实；是如幻有，如梦中境似的。但是，我们的前六识和境界一接触的时候，我们的识一接触，又有一个所缘缘。这个所缘缘就是我们的第六识所变现的。变现的时候，没有智慧，不知道是如幻如化的，就认为是真实的。执着衣服是真实的，有爱着心，这叫做「衣服想」。现在说「远离衣服想」，观察心里面所想的衣服是毕竟空的，没有衣服可想。你常作如是观，叫做远离诸衣服想，那就是破除去遍计执了。

破除去遍计执的时候，但是还有如幻如化的衣服，就是这个意思：是自性空的，但是还是宛然而有的，宛然而有的那个就是依他起了。这和《中观论》说的观一切法自性空，一切法还是宛然而有，也是相合的，并没有冲突。

这样「远离诸衣服想」，实在这句话就是修唯识观的意思。如果你不修观的话，这个衣服想你不能破，这个着你就不能破，你这个遍计执不能破。你只修奢摩他，这个遍计执不能破。你就是得了色界定、得了无色界定，这个遍计执还是不能破。所以这上面说：「若诸菩萨无间远离诸衣服想」，就是长时期地修唯识观，我们心里面对于衣服有爱着心，这是遍计执。常常观察它是毕竟空的，无有少法可得，没有衣服可取着，这叫做「无间远离诸衣服想」。

「诸饮食想、诸卧具想」：也是一样是这样子。「及己身想」：这一句深一点。「己身想」这个地方有事情，在《披寻记》里有详细的解释。

「于诸善法无间修习，曾无懈废，是名第一难行精进」：这个「于诸善法」前面这一行文，这是修唯识观破遍计执。修唯识观就是善法，你对于这个善法：于衣服修唯识观；于饮食、卧具及己身都修唯识观，叫做「诸善法」。这个善法「无间修习」，不间断的要修习。

不间断的修习，这里有两个意思；说三个意思也可以。就是最初听闻如是法，你在文字上要明白这个道理，这就是闻所成慧。然后你要长时期地专精思惟，那就是思所成慧了。若是修禅定的时候，就是修奢摩他了，在奢摩他里边再修毘钵舍那观，那就是修所成慧；在这个地方可以说有三个阶段。对于闻思修三种智慧的无间修习「曾无懈废」，从来也不懈怠，不停止这件事，常作如是观。

常作如是观这件事，就是自从听闻这样的法，你根据文字上去思惟观察；合上本子了，你还是要思惟观察。你经过闻、思这两个阶段的道前方便，然后正式修止观的时候，它就会顺一点。就不会说：「我不会修毘钵舍那观。」没有这话，没有这个道理！所以，「于诸善法无间修习，曾无懈废，是名第一难行精进」。难行精进里有三种，这是第一种难行精进；不容易。我们看《披寻记》怎么说。

「无间远离诸衣服想等者：此显四种远离希求之爱」（《披寻记》p1432）：这一段文是开示我们有四种远离希求之爱，四种不同。这个希求爱要远离。那四种呢？「谓衣服爱，饮食爱，卧具爱，有无有爱」，一共这四种。这四种，在文句上看：「衣服想、诸饮食想、卧具想」，这三种很明显；那「有无有爱」就是下边那个「己身想」，指「己身想」说的。

「闻所成地说：」这我们已经学过了闻所成地。

「又诸苾刍顾恋现法身命为依止故」：「又诸苾刍」，现在的文是〈菩萨地〉——是指菩萨；现在这地方是引〈闻所成地〉的话来说。诸苾刍也应该包括苾刍尼在内。

「顾恋现法身命」：顾恋，就是爱着。爱着现在的这个生命，现在这色受想行识，这是法，这个就是我们的生命。爱着这个身体，其实这是与生俱来的就是爱。爱着这个身体「为依止故」，以此为基础，实在也就是因为对这个生命的爱着，「而于衣服、饮食、卧具生希求爱」。因为爱着这个生命，所以就希望这个身体也不要冻着、也不要饿着，有一点苦恼也不可以。所以，就要有衣服、饮食、卧具生希求爱。希望穿得好一点、吃得好一点、住得也好一点。所以，这衣服爱、饮食爱、卧具爱从那来的呢？原来就是以生命爱为根本，然后才有这个爱。就是爱着这些东西来保护自己的生命。

「顾恋后法身命为依止故」：前面是现法生命。现在又是顾恋后法生命，就是爱着我将来的色受想行识的生命。这个身体终究有一天老病死，结束了；结束了没有终断，还继续有色受想行识的生命的。那么，对于那个身体虽然还没出现，但现在就已经开始爱着了。这是顾恋将来的生命为依止故，「而于后有生希求爱」：我现在常常地买买花供佛，使令我将来的生命能美一点。别的说是修止观、修学圣道、了生死，那事儿不要管！我放生，使令我现在的生命长一点，我将来的生命也长一点。想这个事儿，思惟这件事！我也看见杂志上很有名的大德做这个事情。这是「顾恋后法身命为依止故」。若是我们买花供佛，我们对于佛有恭敬心去供佛，那就意义不同了！说是对于鸟兽放生，有慈悲心放生，那也是不同。

「顾恋后法身命为依止故，而于后有生希求爱」：后有；现在这个生命叫做现有。这个现有结束以后，还是有一个生命的，叫做后有。对于后有也有一个爱；当然，这还是相信因果的关系。「而于后有生希求爱」，这是「有」。

「愚于涅盘为依止故，而于无有生希求爱」：这是有无有爱，现在说无有，什么叫做无有呢？「愚于涅盘为依止故」。愚于涅盘，对于涅盘这件事也不是太明白，所以叫「愚」，对于涅盘胡涂，所以叫愚于涅盘。

「为依止故」：因为对涅盘不太明了，听人说涅盘是个安乐处，所以就是「而于无有生希求爱」。对于那个无色受想行识、无眼耳鼻舌身意，那个离一切相的、不生不灭的涅盘生希求爱，也爱着；其实，你这样爱就不是涅盘了。那个地方是离一切相，也就离一切分别。「法常寂然，灭诸相故；法离于相，无所缘故」，你一希求就不是了。所以「为依止故，而于无有生希求爱」。这样加起来有四种爱。这是陵本十四卷第十页，这是在〈闻所成地〉。

「今说菩萨于彼远离尚无有想，况希求爱」：那个〈闻所成地〉是说苾刍，现在这里是说菩萨。「今说菩萨于彼远离」，对于这四种爱都要远离，那当然就是修唯识观，唯识无义，观察这些都是毕竟空寂的。若是毕竟空寂，就是「尚无有想，况希求爱」呢？就是想也不生了，爱当然也不起了。修成功了，就是无分别智现在前了。

地二、尽寿恒行

若诸菩萨如是精进，尽众同分，于一切时曾无懈废；是名第二难行精进。

前面是第一个难行精进，这个是修学圣道；修世间上的善法，是随顺我们原来的贪瞋痴，不改变我们的贪瞋痴，随顺我们的贪瞋痴做一切善事，这比较容易；但是也有人不愿意做。现在是违背了自己的贪瞋痴，不可有贪瞋痴，这比较难，这叫第一难行精进。

这句话引〈闻所成地〉的文，说得比较完全一点，为了爱着这个身命才爱着衣服、饮食、卧具的。现在若是说离开这个有爱，于身命「及己身想」对这个身体也修唯识观，那也是一样，也是由第八识阿赖耶识所现的根身、器界，现的根身就是如幻如化的，有若无，不真实，如水中月、如镜中像，有而不真实。你在修奢摩他的时候作毘钵舍那观，观察这个身体有而不实；但是，我们就执着这个身体才生遍计执了。生遍计执的时候，遍计执主要是第六意识，他这个所缘缘能现出来这个身体，就执着是真实的了。这个执着真实的影像完全是没有的，是毕竟空寂的，他是一点体性没有的，观察他是毕竟空寂的。这就是修止观，是这么观。说是：「我不会修毘钵舍那。」现在告诉你：像打妄想那么想，一样。「今天吃面条不咸，昨天吃面条咸了。今天吃的面条不咸，这个面条好吃。」这件事这么想，你修观的时候也是这样想：「这个面条是我心的变现，是毕竟空寂的。」现在是，我们的烦恼主要不是面条，而是这个身体。我们主要的烦恼是这个身体，是色受想行识、眼耳鼻舌身意这里引起烦恼。你观察他是依他起，如幻如化的；但是我们执着是真实的。执着真实这个事无有少法可得，是毕竟空寂的。「什么物？恁么来？」「说似一物即不中。」道理就是这样意思；「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来。」道理都是一样。

观察这衣服、饮食、卧具还有医药，都是毕竟空寂的；但是，主要是观察这个身体是毕竟空的。但是，依他起和圆成实是离名言相，离相，离言法性。我们第六意识所接触的一切境界，这是言说法性，都是不真实，只是内心的分别。这所分别的影像是无有少法可得，是毕竟空寂的。你要常常作如是观，常常作如是观，就从外凡位到内凡位去了。你的身份就升级了，给你升级了，你可知道！我们若是不作如是观，只是学习学习，是在外凡。外凡是什么样呢？就是和在家人差不多。在家人就是唯利是

图；我们出家人学习佛法，但是你内心里面老是还是贪瞋痴，就是完全是没什么大的差别，和在家不修学圣道的差不多。若是出家人也不学习佛法呀！那就是更差一点。所以，我们学习了佛法，你要知道有这么一件事，是这样子，应该作如是观，来改变自己的思想，要知道这件事。说我们看见人家有修行，有修行，那就是这样子，这就是叫做有修行；那我们也应该这样学习。但是「我不愿意！」，那你不愿意，那就只好羡慕别人，你自己不能成就。

「若诸菩萨如是精进，尽众同分」：若是发了无上菩提心的菩萨能够这样的精进地修唯识观，观察这些名言安立的一切法都是毕竟空寂的，没有间断，常这样精进修行。「尽众同分」：（按：精进）到什么时候？「我就修行七天，打禅七的时候修行七天。」不是的！说：「我七七四十九天。」不是的！要尽众同分，就是尽形寿，尽形寿要这样用功的。不是我参加禅七，七天就完了，不是的！要尽众同分。这个众同分是什么意思呢？就是我有色受想行识，你也有色受想行识；我是人，你也是人，大家都一样，这叫众同分。尽这个生命体的寿命，一直是这样用功修行。「于一切时曾无懈废」：所有的时间，早晨起来，你就是这样修行，吃完早饭以后也是这样修行，吃完中饭以后也是这样，一直到晚间：初夜也这样修行；中夜可以休息；后夜还是这样修行。

我们可以知道佛菩萨的意思：我们出家人修行是这样子。不是像我们中国汉文佛教，早晨起来做个功课，念多少咒，然后又什么的，那功课就结束了；不是那么回事儿！我们从经论上看出来，出家人应该怎么样做功课呢？就是应该这样做功课。和我们汉文佛教祖师规定的功课不一样。所以，我们的同学到另外一个地方，遇见一位大德，问：「你们早晨做什么功课？」「我们早晨起来静坐。」「怎么你们没有念楞严咒？」说：「没有！」「那怎么可以呢？祖师定的规矩怎么可以违犯呢？」他这么说。

「若诸菩萨如是精进，尽众同分于一切时曾无懈废，是名第二难行精进。」第二种难行精进。因为这件事不是短时间可以成功的，若善根特别深厚的人，时间也可能不用很久就得圣道了，得无生法忍。得无生法忍以后，他还是这样修行。在经律上说：「重（按：音「崇」）虑缘真」。你没得圣道的时候这样观察；得了圣道以后，还是重复的这样子在奢摩他里面修观，还是这样修行。得了无生法忍以后也还是这样修行；一直到最后，得了阿罗汉以后，还是这样修行；乃至到佛的境界，到佛自然是这样无分别境界成就了。「于一切时曾无懈废」，一直的不懈怠，不停下来。

当然，我们回头想：我们出家人，我们的祖师定的功课，早晨念楞严咒，念大悲咒、念十小咒，这样，他也有个道理。这是什么？我们出家人不学习佛法，那么，一点功课没有，他这一天怎么个境界呀？我看就不要说了！那么不妨还立出念楞严咒、念大悲咒、念十小咒，这样的功课立出来，就是多少还有一点修行。立个早殿的功课、晚殿的功课，朝暮课诵，还算好！还算有一点功课。现在这上说：「若诸菩萨如是精进，尽众同分于一切时曾无懈废，是名第二难行精进。」你自己这样做功课，修这唯识观，能调伏自己的烦恼，把自己的贪瞋痴的烦恼调伏了，调伏了的时候，心情自在。遇见如意的境界，心里也不动；不如意的境界，心里也自在。你若不调伏啊，烦恼来了你很辛苦啊，那么这是一样好处！另外一样好处呢，你对于远离衣服想、远离饮食想、远离卧具想、远离身想，你常常这样修止观，佛法中的第一义谛你多少有一点认识。你若是遇见因缘，有在家居士、或者有出家的法师来请问你佛法了，你就说这一点，就很好！就说这一点，那么你看！你对他的请法，没有辜负他，你有布施佛法给他。你会说出来，而且还是非常重要！「是名第二难行精进」。

地三、平等通达

若诸菩萨平等通达功德相应，不缓不急，无有颠倒，能引义利精进成就；是名第三难

行精进。

「若诸菩萨平等通达」：若是能这样精进修止观的菩萨，他久了，他自然会有成就。成就，他睁开眼睛一看！「你们都没有修行，就我有修行！」他会这样想吗？不！他「平等通达」，就是：有修行亦复如是；没有修行，亦复如是。无差别相，在第一义谛上无差别，所以「平等通达」。「功德相应」：你就不会起高慢心哪！这个是在第一义谛上那个功德，在你心里面相应了，不生高慢心。「若诸菩萨平等通达功德相应」。

「不缓不急」：而这位菩萨他心里面与这相应的时候，什么事情也不缓慢；但是也不那么急。这就是心里面很平和，而不缓也不急。说：「我不修！我每天就是上个早晚殿，我就是念楞严咒，我就念大悲咒，念十小咒，上个早殿，上个晚殿，天天做这个功课。」你做几十年了还是那样子，你的烦恼不能变动，你的烦恼一点不能调伏！当然也有点好处，这也是佛法嘛！念咒也是佛法。也可能早晨也念佛，晚间念《阿弥陀经》、念八十八佛，也熏习了一下；但是，那是很遥远的事情。那和这个修止观完全不一样！

一般的情形，如果你不修止观，你有一点特别的地方，你就有高慢心，就瞧不起别人，就是这样子。这个地方呢，修唯识观也包括我空观、法空观都在内的。所以，他就是有大修行，他完全没有高慢心。若是你不这样修止观啊，你有一点特别的功德，你就是有高慢心，高慢心就来了，这有所得你没有办法避免的。一有高慢心就引起很多很多的问题。所以，「若诸菩萨平等通达功德相应，不缓不急，无有颠倒」，无有颠倒就不会有高慢心，也不会：「我有修行！」也决定没有这个分别心，不会这样分别，不会有这个颠倒。

「能引义利」：你这样子与道相应的时候，就能引发你的定慧，无漏的戒定慧逐渐逐渐地出来，你就会有成就，会成就无漏的戒定慧；就是义利。而这个精进也就成就，不会懈怠，因为这时候烦恼愈来愈少。懈怠是烦恼来的，因为内心里有烦恼才有懈怠。现在这样的修止观，烦恼逐渐减少，你的戒定慧愈来愈强，所以你一直地会精进，就会有这样的成就，而不会懈怠。「是名第三难行精进」。这是不容易的啊！这个难行实在是赞叹的意思。赞叹这个佛教徒真了不起呀！他能做这种希有的事情。

天四、结因

如是菩萨难精进力，当知即是缘有情悲，及与般若能摄之因。

这个「难行精进」一共分四科。第一科征起，第二科略标，第三科列释。现在第四科：结因，结束他的因由，为什么有这样难行精进呢？

「如是菩萨难精进力」：这位菩萨他具足了难行的精进力量，具足了。是什么原因会具足呢？会有这样难行精进呢？「当知即是缘有情悲」：你要知道，就是他有观众生之苦、他有这个悲愍心，他要发无上菩提心，要努力地先要把自己栽培好啊！才能够度众生。不是说「我完全不修学圣道，我就要做大菩萨度化众生。」有那种事情吗？

「及与般若」：有大悲心来推动自己学习佛法、修学圣道；有大悲心同时还有般若的智慧。你修唯识观，这是般若，这是大智慧呀！能尽形寿不懈怠地修行，能够有修行还没有高慢心，平等通达功德相应，这都是般若啊！这个大慈悲——有悲愍心里边同时还有般若，以无所得为方便，大悲为前导，一切智智相应作意。能摄于般若，「能摄之因」，就是能成就这个精进的因缘。这样的精进能成就的理由，就是一个悲、一个慧；一个悲、一个慧，才成就这样的难行精进的。

《披寻记》（p1432）当知即是缘有情悲等者：此显三种难精进力。总能摄受缘有情悲及与般若，名为彼因。

亥四、一切门精进（分四科）　天一、征

云何菩萨一切门精进？

前边这是第三科：难行精进。现在是第四科：一切门精进。第一科是征。「云何菩萨一切门精进？」怎么叫做菩萨一切门精进呢？

天二、标

谓此精进，略有四种。

这个一切门精进有四种不同。这是标，标数。下面第三科是「列名字」。

天三、列

一、离染法精进。二、引白法精进。三、净除业精进。四、增长智精进。

这列出来四种精进的名字。下面第四科是解释。分四科。第一科是解释离染法精进。

天四、释（分四科）　地一、离染法精进

离染法精进者：谓诸菩萨所有精进，能令一保证缚随眠随烦恼缠，未生不生，已生断灭。

「离染法精进者」，能远离染法，这也须要精进才能成就的。

「谓诸菩萨所有精进，能令一保证缚、随眠、随烦恼缠，未生不生，已生断灭」：谓诸菩萨所有的精进有什么成效呢？

「能令一切」；由于精进地修学圣道、修学止观，能令一切的「结缚」，这个结，前面解释过。结者，合也；能令你和苦恼在一起。烦恼它有这个作用，能令你和苦恼在一起，这个叫做结。结者，合也。

「缚」就是系缚，使令你不得自在，你想要怎么地都不行！

「随眠」：这个烦恼有睡觉的时候，它表面上好像没有烦恼，实在它还随逐你，并没有离开你呀！还在阿赖耶识里面，在那里隐藏着，潜伏在那里－－随眠。

「随烦恼缠」：缠，就是烦恼活动出来了，它睡觉睡醒了，它出来活动了，就是缠。这个是随顺种种因缘，当然，烦恼活动出来，也还是四种因缘。要有一个所缘缘引发出来；还要不如理作意，这个不如理作意要有一个所缘缘。还要有增上缘。因缘、次第缘、所缘缘、增上缘－－四缘生诸法。这时候这个烦恼它不再睡觉了，它就出来活动了，缠缚着你。随眠是烦恼的种子，随烦恼缠是烦恼现行活动了。

菩萨所有的精进是能使令你的烦恼「未生不生」。未生的时候就是随眠的时候，它就不生了。我们读《显扬圣教论》上说一句话：怎么样才能灭烦恼的种子？就是深入第一义谛，你才能灭除烦恼的种子。说：「我修奢摩他，我能得到高深的禅定。」

不能断烦恼种子。因为你不能见第一义谛。你的禅定怎么高深，没有般若的时候，这个禅定它不能到第一义谛。不能到第一义谛，是不能断烦恼。所以，你到了非非想定，你还是凡夫，你的烦恼还会活动，你又从非非想天就掉下来了。所以，「未生不生」，你修唯识观，观一切法空的时候，能见第一义谛。

我们再念一念：「名事互为客，其性应寻思，于二亦当推，唯量及唯假。实智观无义，唯有分别三，彼无故此无，是即入三性。」按这两个颂来看，你修唯识观就到了圆成实性，到了第一义谛。到了第一义谛，它就能断烦恼。你不到第一义谛，它不断烦恼。说：「我修止的时候很舒服，修观倒不感觉到什么好，所以我就还是修止。」但是那个舒服不是真的。因为你没有修毘钵舍那，你修止，你感觉舒服，也不是很深，多数都是在欲界定里面走来走去的。到最后：调伏、寂静、最极寂静、专注一趣，都很难！你到欲界定最后的等持都不容易呀！那么到了未到地定那是高了一点。但是，这个都不能断烦恼；你一定要修毘钵舍那。说：「我修了毘钵舍那也不感觉什么好。」有好处！就是我昨天、头几天也说过。你修毘钵舍那，你对第一义谛：「一切法都是假的、是毕竟空的」，你这个想法就熟。会熟呢，虽然还没见第一义谛，但是，你在和别人说话的时候、办事的时候，有烦恼的时候，你这个如理作意会出来，立刻就减少烦恼，烦恼就减少了。如梦中境、作梦的时候，我小时候常常作梦，狗咬我，唉呀！我还跑不动，也很急啊！然后醒了，醒了没这回事。你常常这样思惟呢？你就能减少烦恼，你就能够这智慧熟，熟就容易活动。我们烦恼常容易出来活动，就是熟。这境界一动不是贪心，就是瞋心，就是熟。我们如理作意不熟，所以境界出来了，我们的如理作意还在那里睡觉 ，不动。

「随烦恼缠，未生不生」就是深入第一义谛观察一切法空，它就不生。当然是我刚才念那二个颂，「彼无故此无」就是遍计执没有了，依他起也没有、依他起也不现前了，所以这个时候就是第一义谛的境界，就见第一义谛；见第一义谛就灭除烦恼种子。所以「未生不生」能灭除烦恼种子啊！烦恼再也不现起了，「未生不生」。「已生断灭」说我现在忽然间失掉了正念，我的贪心来了、我的瞋心来了，但是你的如理作意一现起呢！这活动的烦恼就没有了，都是心的分别，但是你这样的分别能灭烦恼，你那样的分别它不能灭烦恼。「诸菩萨所有精进，能令一保证缚随眠随烦恼缠，未生不生，已生断灭」这就叫作「离染法精进」。

「离染法精进」就是有这个功德能灭除烦恼，而我们人呢！谁不愿意离苦得乐呢？谁都是愿意离苦得乐，但是你知道这苦恼从什么地方来的呢？就是从烦恼来的，有烦恼才有苦恼。你若是：「我不愿意有苦恼！」，你灭你内心的烦恼，就不会苦恼。不是说是所有的境界都如我意，我才没有烦恼，不是的，你苦恼的原因；是在你的心里面，不是在外面，你灭除内心的烦恼，心就自在，就没有苦恼、就安乐自在了。所以菩萨的精进就是能灭除一切烦恼，这就叫作「离染法精进」。「染法」就是烦恼，烦恼是染污的。这就是「门」；这个精进的门，能令你心清净、能令你灭除烦恼。

地二、引白法精进

引白法精进者：谓诸菩萨所有精进，一切善法，未生令生，已生令住，令不忘失，增长广大。

这是第二个门；是「引白法精进」能引发出来清净功德法，你的精进有这样的功效能引出白法来。什么呢？「谓诸菩萨所有精进，一切善法，未生令生」初开始啊！用功修行的人所生出的善法，当然不是无漏的，但是你啊！你修学圣道，你最初发的愿是向于无漏的，你想要得圣道吗！你想要得圣道就是要得无漏的功德，你这个愿还是有所得啊？不是那么清净，但是这个愿呢？能引动你、引导你向无漏那里去、向出世间那里去、向涅盘那里去、向第一义谛那里去。你想要得圣道这个愿，它引导你向

第一义谛那里去！你初开始修学圣道的时候，你没得无生法忍的时候，那心总是有所得，所以所成就的功德，还不能说是无漏的。但是也是了不起了，就是你得到欲界定、得到末到地定、得到色界四禅，你这由圣道的愿引发出来的功德；它都有向于无漏、向于第一义谛的那种能力，但是这个时候它不是无漏的，因为你烦恼、有所得的心没有去掉，没有断除这有所得的执着。但是你不断的努力呢？就会得无生法忍了，那就改变了，得了无生法忍有无漏的智慧，有无我、我所的智慧、有观一切法空实相的智慧，这个时候功德就变成无漏的，当然也还不是那么圆满，初得无生法忍，功德不是那么圆满。

所以「谓诸菩萨所有精进，一切善法，未生令生」就是修所成慧；闻、思、修的智慧，诸法实相的智慧，欲界定、末到地定、色界四禅、无色界四空定、乃至灭尽定，这个定、慧逐渐、逐渐就微妙了，这个「善法未生令生，已生令住」已经生出来了，能令它安住不退。「令不忘失」你成就这个定，成就了可以出定，但随时可以入定，那就不失掉，你得到诸法实相的智慧，也是，有的时候现前，有的时候不现前，但是你随时正念现前的时候，这无漏的定慧就会出来「令不忘失」。「增长广大」你继续努力的修行呢？你的定也增长广大、你的智能也增长广大，那就不同，就成就了。这就是「引白法精进」，这个门就是能令你成就功德，这个精进能令你成就功德。

地三、净除业精进

净除业精进者：谓诸菩萨所有精进，能令三业，皆悉清净，能摄妙善身语意业。

这是第三科净除业精进；第三个精进是净除业精进，你修止观呢，所有的无量无边的功德都从止观出来。不修止观，殊胜的功德不能成就。「净除业精进者：谓诸菩萨所有精进，能令三业，皆悉清净」菩萨所有的精进啊！能使令他的身、口、意都能够清净，具足清净；就是身业也清净、口业也清净、意业也清净，原来那个不清净都能够灭除了，「净除业精进」消除了那些不清净的业，成就了清净的业。「能摄妙善身语意业」；「摄」就是成就，能够成就非常良好，「妙」就是好，好的身业、语业、意业；身业也是好、也是有功德庄严、语业、意业也有功德庄严。这是「净除业精进」。

地四、增长智精进

增长智精进者：谓诸菩萨所有精进，能集能增闻思修慧。

「增长智精进」这个智能精进，在那第二个引白法业精进那边，应该包括在里面，但是那智慧就是般若，是特别重要，特别提出来说。「引白法精进」这是通说的；「一切善法，未生令生，已生令住，令不忘失，增长广大」这下面净除业精进、和智慧精进，增长智精进就是分别地说出来，就是那「引白法精进」有分别成为净除业精进、增长智精进。

「谓诸菩萨所有精进，能集能增闻思修慧」就是菩萨所有的精进，能够「集」、能够集聚、能够增长；集聚和增长是什么呢？就是闻、思、修慧。闻慧、思慧、修慧能使令你这智慧，渐渐由无而有、由少而多、由小而大、由世间而成为出世间、由不清净而成为清净、由有漏而无漏。成就了这个智慧；初开始成就闻思修慧都是很微小的，要逐渐地努力使令它增长广大，就成功了。这是四种精进，这就叫作「一切门」，所有的功德都从这里来的，所以叫作「门」。

亥五、善士精进（分三科）　天一、征起

云何菩萨善士精进？

这是第五科，分三科；天一、征起；什么叫作菩萨善士精进？这是征，下面

天二、略标

谓此精进，略有五种不同。

下面第三科，天三、列释分五科；第一个无所弃舍精进；五种精进里面，第一种叫作无所弃舍精进。

天三、列释（分五科） 地一、无所弃舍精进

一、无所弃舍精进。谓诸菩萨所有精进，不舍一切欲加行故。

「无所弃舍」不弃舍、不要丢掉。这是指什么说呢？「谓诸菩萨所有精进，不舍一切欲加行故。」不弃舍一切的欲、很多的欲的行动，都不要弃舍，这就叫作「无所弃舍精进」。看《披寻记》：

「不舍一切欲加行故者：不舍一切有情无上正愿为所依止，起与利益安乐正加行故。」这个精进就是这样意思。「不舍一切有情」，这位发无上菩提心的菩萨，他不弃舍一切有情。「无上正愿」就是愿一切众生齐成阿耨多罗三藐三菩提，就是这样的愿，这个愿他不弃舍。什么叫作「弃舍」？阿罗汉入无余涅盘的时候，对众生的事他都不管了。阿罗汉他没有发无上菩提心，他没有从今天开始发阿耨多罗三藐三菩提心为饶益一切有情故，他没有发这个心。他发心就是他自己想要远离生死苦、想要得涅盘，他就是发这个心，但是他没有入无余涅盘的时候，你对他有所求，他也能帮你忙；阿罗汉虽然没有发无上菩提心啊！你对他有所求的时候，他也会帮你忙的，因为阿罗汉如果是有三明六通，他的作用还是很大的，他帮你忙的。

我看《庄严论》上有一个老女人啊！我看这个女人可能是一个有很多财富的人，她是带着工人到山里面去了，取了很多的建筑材料的木，还一大车、一大车运来，到了一个关口的时候，政府要她的税，她不给，那个地方政府的人，就把她带到国王那里去，说她不给税，国王说：「妳怎么不给税呢？」她说：「我大儿子叫什么名字，得阿罗汉，我的二儿子、三儿子都得阿罗汉，你常常供养啊！他给你种福，就是我给你税了。」唉呀！这个地方很有意思，她有三个儿子都得阿罗汉。得阿罗汉呢，她也没有出家，她继续作生意发财，作这个行业，就是到山要里面砍柴，作这个生意卖钱。他的儿得阿罗汉没有劝他母亲：「你还有这么多的财富，就不要这么辛苦了，或者是你就修学四念处、你就出家嘛！」她这三个儿子对她没有这回事，没管这个事；阿罗汉有他的想法。现在，我是说阿罗汉在世的时候，你向他有所求，他会帮你忙，等到寿命到了的时候，就入无余涅盘了，这一入无余涅盘以后，你向他有所求，他不睬你了，那就叫作「舍一切有情无上正愿」。对于有情的事情，众生在生死里流转，他不管了，他不管这事，那就叫作「弃舍一切欲加行故」。菩萨不弃舍一切有情无上正愿，希望一切众生都能得圣道，远离生死大苦。

「为所依止」他有这样的菩提心为基础、为根本，因此「起与利益安乐正加行故」因为他有这样的菩提心，所以他就能发动，发动什么呢？「与利益安乐正加行故」能与众生利益、能与众生安乐，作这加行、作这样的行动、作这件事。「与众生利益」呢？就是开导众生，开发众生的智慧，叫作「与众生利益」。开示一些众生不要做恶事叫作「安乐」、就是与众生安乐，你不要做恶，你就没有苦恼就安乐了，你若有大智慧，你就会得到很多的利益「与利益安乐正加行故」。「正」字我以前曾经讲过是良好的意思，是良好的行动，菩萨有利益众生的行动、有安乐一切众生的行

动。前面那一句是愿，「不舍一切有情无上正愿」这是愿，下面「起与利益安乐正加行故」这是行，愿与行；有这个愿就有这样的行，这就叫作「无所弃舍精进」不弃舍一切众生。

地二、无退减精进

二、无退减精进。谓诸菩萨所有精进，如先所受若等若增，发勤精进随长养故。

第二个是无退减精进，是无退、无减精进。「谓诸菩萨所有精进，如先所受若等、若增」：如最初发无上菩提心的时候所受，发无上菩提心的时候：「我从今始发阿耨多罗三藐三菩提心，为欲饶益诸有情故」，这是总愿，应该还有别愿，别愿就是我要做什么事情度化众生，这就叫作「受」。「如先所受若等若增」，以愿为依止，而有行动的时候呢，他这个愿和以前一样、是相等的。「若增」或者这个时候他的愿又增加，比以前还勇猛。

「发勤精进随长养故」：他这种发动不懈怠「勤精进」的时候呢？「随长养故」这个勤精进是行动，以前发的愿，所受的是愿，这个愿能够长养他的精进，而这个精进的行动也长养他的愿，互相增长而不会减少的。我以前呢，我发心要作十样利益众生的功德，不过我作五样就好了，那五样不作了，那就是减了。现在他不减少，我以前我答应要这样利益众生，我一定这样做，不退减。

地三、无下劣精进

三、无下劣精进。谓诸菩萨所有精进，勇猛炽然，长时无间，精勤策励，心无怯弱，无退屈故。

第三个是无下劣精进，什么叫作无下劣精进呢？「谓诸菩萨所有精进，勇猛炽然，长时无间」，这个「勇猛炽然」就是无上菩提啊！修六波罗蜜，广度众生得无上菩提这个事情，太高深了，我怎能办到这种事情呢！如果你有这样的心情，就是下劣。现在这个菩萨他非常勇猛，说无上菩提不容易成功，我非要成功不可——「勇猛」；炽然是广大，勇猛广大的精进力。

「长时无间」：要三大阿僧祇劫那么长的时间，他不怕，他还能不间断去用功。「精勤策励」，他这精进勇猛的去作功德的时候，他常能鞭策自己、警策自己努力去作这件事而不懈怠。「心无怯弱」：心里面不恐怖，说这件事很难作，他不怕，要吃多大的苦头，我不怕；「心无怯弱」。「无退屈故」：不会向后退的，「太苦了！太难了！我不要做这件事了，我要告假了。」不！他不向后退的，这是无下劣精进。

地四、无颠倒精进

四、无颠倒精进。谓诸菩萨所有精进，能引义利，方便善巧，所摄持故。

「无颠倒精进」：就是没有错误的精进，说是未得无上苦提而行六波罗蜜，那就是无下劣精进，但是忽然间我希望到天上去享福也很好啊！那就是颠倒！贪着人世间或是天上的五欲乐，那就是颠倒、胡涂了。「谓诸菩萨所有精进，能引义利，方便善巧」：他的精进啊！不是那么单纯，他有一个能引义利方便善巧的愿所控制着，用这个清净大智慧的愿来控制、来引导、来规律他的精进，来控制他的精进，所以就不会有颠倒的事情。「能引义利，方便善巧」方便善巧是智慧，这个方便善巧的智慧，是能令他引发出世间自利利他的义利，用这个方便善巧的智慧，「所摄持故」：来摄持他的境界；精进是所摄持、方便善巧是能摄持。方便善巧有什么好呢？能引义利。「能引义利，方便善巧」来摄持他的精进、来控制他的精进，叫他不要颠倒。就是这

个智慧啊！这个智慧来引导他，就不会犯错误。

地五、勤勇加行精进

五、勤勇加行精进。谓诸菩萨所有精进，能于无上正等菩提，速进趣故。

善士精进第五个，「勤勇加行精进」：就是精进勇猛的行动。「谓诸菩萨所有精进，能于无上正等菩提，速进趣故」很迅速地向前进，那这叫作勤勇加行精进，而不会向后退的。就是一杯水供养佛也好，就是买一份面包，买一个糖也好，送给一切众生，愿以此功德得无上菩提，都是向无上菩提那里去，不会说愿以此功德跑到天上享福啊！那就是颠倒精进了，不是勤勇加行精进了。这就叫作善士精进，这五个总名字叫作善士。

亥六、一切种精进（分四科）　天一、征

云何菩萨一切种精进？这是征

天二、标

谓此精进，六种、七种，总十三种。

这个精进啊！有六种的差别，还有七种的差别，这六种和七种加起来嘛！就是十三种，这叫作「一切种精进」。这下面第三科是解释，分二科，第一科先说六种，又分三科，第一科是征起。

天三、释（分二科）　地一、六种（分三科）　玄一、征起

云何菩萨六种精进？

玄二、列释（分六科）　黄一、无间精进

一、无间精进。谓一切时，修加行故。

一切的时间都是努力去精进、修学圣道、弘扬佛法的。看这个《披寻记》p1433：

谓一切时修加行故者：时有三种：一过去，二未来，三现在。如是三种，名一切时。

这三种已经包括一切时间，一切时间都是努力而不会空过光阴的；叫作「无间精进」

黄二、殷重精进

二、殷重精进。谓能周备修加行故。

就是努力精进的时候，不是只作一样的功德，不是的，不是我只是持戒，我还要修布施、还要精进、还要忍辱、禅定、智慧，多方面的精进，就是周备修加行。我不只是修止啊！还修禅定、修般若，我还要布施、持戒、忍辱、精进、禅定。这就是周备、全面的、圆满具足地精进，所以叫作「殷重精进」。

黄三、等流精进

三、等流精进。谓先因力所任持故。

什么叫作「等流」呢？「谓先因力所任持故」：就是你现在发修学佛法，广度众生这件事啊！是由你最初的时候，你发无上菩提心为因，由那个无上菩提心推动你去作这件事，而这件事一直是在无上菩提愿所任持的，这叫作「等流精进」，就是你那个无上菩提愿，一直相续下来。你实际上在修六波罗蜜的时候，同时也有愿的力量。所以叫作「等流」；「等」是平等，前后相似叫作「等」。「流」是相续不断的，发了愿以后，你能实际上去行菩萨道，就是没有中断，但是你这个愿的力量继续下来了，所以就叫作「等流精进」。这里看出来，你后来行菩萨道是由愿的力量。如果你发了菩提心，你后来退失菩提心，那就没这事情了，那就不能等流了。看《披寻记》p1433：

谓先因力所任持故者：最初发心，是名先因。彼所等流，名所任持。

以前初开始发无上菩提心就是「先因」。「彼所等流，名所任持」现在行菩萨道啊！是无上菩提愿的等流，所以就叫作「任持」。

黄四、加行精进

四、加行精进。数数思择种种善品正加行故。

前面的「等流精进」就是偏重于愿，是赞叹愿的力量非常大。这「加行精进」呢？就是你实际上的行动，什么叫作加行精进呢？

「数数」就是一次又一次的这样做，不断的重复。什么事情呢？「思择种种善品正加行故」。你在思惟、抉择各式各样的善法，你心里面思惟这个善法、思惟那个善法。然后呢，就这样努力去做，所以就叫作「加行精进」。看《披寻记》p1433：

数数思择种种善品正加行故者：「依奢摩他数数观察净行所缘」就是这位菩萨他成就了奢摩他，心里面很坚定地明静而住，在奢摩他里边，「依奢摩他」，这个「依」这个字就当个「在」字讲，你现在在什么地方？「依奢摩他」就是在奢摩他里边，就是在定里边数数观察净行所缘，一次又一次观察这个净行所缘。「净行」，行者，心也。「净」就是清净你的心，这净行所缘就是五停心；多贪众生不净观、多瞋众生慈悲观……，就是那五种，五停心观；「净行所缘」。

「或善巧所缘」；善巧所缘就是蕴善巧、界善巧乃至缘起善巧，那个属于智慧；在奢摩他里面就是定，定里边面修毗钵舍那观。「净行所缘」是五停心观，我曾经说过，五停心观是什么呢？初开始用功修行的时候，先要破除障道因缘；说我现在我所有的烦恼里边，我的贪烦恼重，那你先修不净观。说我所有的烦恼里边，瞋烦恼重，那我就修慈悲观。或者是说愚痴特别重，三毒里边，我的愚痴很重，那么修缘起观、修十二缘起观。我的烦恼里边，我的高慢心很大，那么修界分别观。若是说我的散乱心很大，那么修持息念、修数息观。破除这么多的障道因缘，就是道前方便的意思。「或善巧所缘」：善巧所缘就是学习蕴善巧、缘起善巧这些事，就是正式修观了、正式修四念处了，善巧所缘，就是智慧，增长智慧了。

「或净惑所缘」；：净惑所缘啊！有世间的净惑所缘、有出世间的净惑所缘。出世间的净惑所缘就是苦、集、灭、道、四圣谛，这个时候真是能断烦恼的。「是名数数思择种种善品」。

「于彼所缘数起胜解数正除遣」：于所缘的所缘境作如是观，或者修不净观也是，或者修缘起观都是数数地观察这个所缘境。但是呢？「数起胜解」数数的就是修

观，「胜解」就是你闻思的智慧啊！闻思的智慧达到胜解的程度。观这色、受、想、行、识是无我、无我所的，你对于这无我的道理，你有深刻的认识，那就叫作「胜解」。或者观这色、受、想、行、识都是缘起的、自性空的，你有深刻的胜解。你数数的胜解、你数数的作如是观。

「数正除遣」：你也要一次又一次的除遣，就是把你那胜解的修观，你把它停下来。那就是等于修止了！先观而后止，或先止而后观，就是止和观、观和止数数的这么样修习，一次又一次地修习——「数正除遣」。「名正加行」这个加行是这个意思。义如声闻地说。（陵本三十一卷十页）

黄五、无动精进

五、无动精进。一切苦触，不能动故；亦不转成余性分故。

第五个是无动精进，前边是无间精进、殷重精进、第四是加行精进，现在是第五个无动精进。无动精进是什么呢？「一切苦触，不能动故」：修行啊！说我是修行，我不是放逸，但是修行有的时候也会有问题。就是疲劳了、辛苦了、或者有其他什么烦恼的事情，令你苦恼。而这些不如意的事情，「不能动故」，不能动摇你的精进，你还是继续精进地用功的。「亦不转成余性分故」，不会说是太苦恼了的时候，说我行菩萨道太难了。发出离心做阿罗汉也很好，做辟支佛也很好，不一定要成佛，那就是「转成余」。「转成余性分故」或者也包括退失了菩提心，就欢喜还是在人间、或天上享福也好吗！就变成人天的善法了。就是由大乘的菩萨道，退回二乘的圣道，或者二乘的圣道都保不住了，又退回人天的境界了。「亦不转成余性分故」虽然有很多的苦啊！你的无上菩提心不动摇，不会退成二乘啊！也不会退为人天的性分，属于人天性。这个「分」有不同的各式各样的情形。看《披寻记》p1433：

一切苦触不能动故等者：「寒热蚊虻等触」，蚊子来咬你，你也要忍受一点，是「名一切苦触」。「不由此缘精进懈废」不会因为这样的因缘你就不精进了，这就叫作「不能动」。「摄事分说：有坚猛者」；〈摄事分〉是《瑜伽师地论》里面的一分，这《瑜伽师地论》一共有五分。〈摄事分〉说：有坚猛者，由寒热蚊虻等所不能动精进故。「寒」或者太冷，或者太热了，或者有蚊虻等，就是飞虫来咬你，这也不能动摇你的精进的，这叫作「有坚猛者」。（陵本八十五卷二十一页）说的。

《解深密经》说：若诸菩萨舍于大乘相应作意；弃舍了大乘佛法的相应作意，那就是大悲心和般若波罗蜜。「堕在声闻独觉相应诸作意中」就是没有菩提心，欢喜出离生死就满足了，那是声闻独觉的相应诸作意中。「当知是名作意散动」这就叫作「作意散动」就是退失了无上菩提心。这是（《解深密经》三卷十五页）说的，与彼相违，应知叫作无动，由是说言不转余分。

黄六、无喜足精进

六、无喜足精进。少分下劣差别证中，不喜足故。

「无喜足精进」：「少分」不是很多；「下劣」不是很殊胜的，各式各样的所得的功德。「不喜足」：不欢喜、不满足。譬如说是我发了无上菩提心，但是我得了末到地定，我就满足了，就在这里享受，不修行了，那么就叫作下劣精进。没有这回事，就是无喜足精进。

玄三、结名

菩萨成就如是六种一切种精进，发勤精进故；所以说言：有势、有勤、有勇、坚猛，

于诸善法不舍其轭。

这下面就是第三科结名；菩萨成就这样的六种一切精进。「发勤精进故」他不懈怠，这样精进用功。「所以说言：有势、有勤、有勇、坚猛，于诸善法不舍其轭。」《披寻记》p1434

有势有勤等者：「摄事分说：又由五相发勤精进速证通慧」；你有这五相的精进呢？你很快就会得到「通」，就是神通和智慧。神通就是有定，有定才有神通，是定、慧。「谓有势力者」这句话怎么讲呢？「由被甲精进故」；「甲」我们解释过，就是有愿，愿是甲，你有一个精进的愿，由被甲精进故，就叫作有势力者。「有精进者，由加行精进故」就是你采取行动了，被甲精进是愿，有精进是行，由加行精进故叫作有精进。「有勇悍者，由于广大法中无怯劣精进故。」就是无上菩提的广大法，没有怯劣的心情，不害怕这件事情，叫作「有勇悍」。

「有坚猛者，由寒热蚊虻等所不能动精进故。」这些苦事，你都不能动摇你的菩提心。「有不舍善轭者，由于下劣无喜足精进故。」这个「轭」我们也是讲过的，轭是什么呢？就是牛和马拉车或者耕田有一根弯弯的木头架在马的脖子，把牠套住，牠不能跑出去，牠一定一直拉着车，或者耕田的时候有那木头架在牛的脖子上，这牛就是用力往前拉这犁。这个轭，现在是指善法说，这个善法就是你不弃舍，一直努力地修学善法，就像那牛、马驾车的时候，那个轭套在牠的脖子上，牠跑不了。「于诸善法不舍其轭」，就是不舍掉一切善法，一直地、精进地、相续不断地修学善法，而不弃舍一切善法，「于诸善法不舍其轭」。善轭者；「由于下劣无喜足精进故」就是成就了小小的成就，不满足，我要继续努力去修行，这叫作无喜足精进。（陵本八十五卷二十一页）上面说的：如是五相，能摄前说六种精进，是故举说。有勤、有勇、坚猛于诸善法不舍其轭。

地二、七种（分二科） 玄一、征起

云何菩萨七种精进？

精进一共有九种，现在是第六种：「一切种精进」。分二类：第一种是六种精进；另一种是七种精进。六种精进已经学习过了，现在是七种精进。这一科里分二科，第一科，征起，「云何菩萨七种精进？」这句话是征起。下面第二科：列释，分二科，第一科：与欲俱行精进。列释，就是列出它的名称，然后加以解释。

玄二、列释（分七科） 黄一、与欲俱行精进

一、与欲俱行精进。谓诸菩萨所有精进，数于无上正等菩提，猛利欲愿，随长养故。

第一「与欲俱行精进」：「欲」就是愿，愿意精进，愿与精进同时活动叫做「与欲俱行精进」。像念阿弥陀佛这件事也有这样的意味，就是愿生阿弥陀佛国，念阿弥陀佛名号的时候，也有愿。「谓诸菩萨所有精进，数于无上正等菩提，猛利欲愿，随长养故」：何谓「与欲俱行精进」？「谓诸菩萨所有精进」：各式各样的精进。「数于无上正等菩提」：「数」就是数数的，不断的重复，一次又一次的，在精进时候与无上菩提猛利的欲愿在一起。「随长养故」：因为有愿，你精进修六波罗蜜时候，它就特别猛利。愿也猛利，行也猛利，猛利的欲愿能长养菩萨道，菩萨道也长养愿，它们互相饶益这叫做「与欲俱行精进」。

黄二、平等相应精进

二、平等相应精进。谓诸菩萨所有精进，能令随一根本烦恼及随烦恼，不染污心，亦不缠心。由此精进，能令菩萨于诸善法等习而住。

这是先列出名字，然后再加以解释。「平等相应精进」这是精进的名字。这是什么意思呢？谓诸菩萨所有精进都有相同的作用。「能令随一根本烦恼」，「根本烦恼」就是特别强烈的烦恼，它是一切烦恼的根本，它能引发出很多的烦恼，所以叫做根本烦恼。「随一」：根本烦恼不是一种，主要是贪、瞋、痴，随那一个根本烦恼现行，活动了。「及随烦恼」：随烦恼是轻微的烦恼，它也是由根本烦恼流出来的。根本烦恼随顺不同的因缘就现出轻微的烦恼。譬如静坐时昏沈，昏沈是烦恼，它是愚痴烦恼的等流性；或者静坐时掉举，掉举是贪烦恼的等流性。贪、瞋、痴都有轻微的等流性，那就叫「随烦恼」。「不染污心」：根本烦恼那一种出来活动，或者随烦恼那一种出来活动时，就染污了心，使令心不清净。现在这位菩萨所有的精进，能令根本烦恼、随烦恼不染污心，烦恼不染污，就是不现行了。「不染污心，亦不缠心」：轻微一点的，正念一提起来就没有了，但有时不像说话那么容易，正念提起来它还是干扰你。现在菩萨精进的力量大，烦恼不缠缚心，叫它不要活动就能不活动，就是精进的力量大，也就是止观的力量大了。「由此精进，能令菩萨于诸善法等习而住」：这个精进的名字叫做「平等相应精进」。「平等相应」还没解释，只是说菩萨精进的力量，能令心清净，烦恼不活动。「由此精进」：由于有这样的力量，能使烦恼不活动、心清净。以此为依止，「能令菩萨于诸善法等习而住」。心里没有烦恼时，就能令菩萨对于很多很多的善法能平等的修习而住，就能达到这个境界；若是有烦恼时，想要做种种功德，它作障碍，就不能等习而住，达不到这里，不能安住在平等的－什么样的功德我都能做，那一定要心里没有烦恼才可以，心里有烦恼就做不到，所以先说菩萨的精进，令心清净，然后才能做种种善法，都能做得很满意。看《批寻记》：

「平等相应精进等者：此中精进遍不定心及定心位。不定心位，由能念防护意，不令起贪起瞋起痴，是名能令随一根本烦恼不染污心。」这里面的精进不是一个单调的事情，它普遍于不定心及定心，两个阶级里面都有这种精进的。不定心位就是奢摩他没有修成功！心里面散乱不能明静而住，这是不定心位。这个时候也有这个精进。「由能念防护意，不令起贪起瞋起痴，是名能令随一根本烦恼不染污心」。没有得定，我怎么使令烦恼不活动呢？「由能念防护意」，这个念能够忆念正法，不忘失。你若有这样的功夫，也就能够防护、保护你的心不为烦恼贼所侵犯；能防护、能防止、能保护内心的清净。「不令起贪起瞋起痴」，就是根本烦恼能叫它不现起，这就是念心所的力量，或是你念佛也可以，心里面若起贪起瞋起痴，起种种烦恼的时候，你心里面念佛或者是念法，所以一定要把经论里边的法句背下来、要熟，随时能够在心里面显现出来。这个心就像这条道路只能过一个人，不能同时走两个人的。我们的心念这所缘境的时候就不能念其它的所缘境。心里面念贪的时候，你若转变所缘境念佛，它就不念贪了；我念金刚经的法：「须菩提，菩萨于燃灯佛所于法有所得不？不也，世尊，佛于燃灯佛所于法实无所得」。你念这一段文，思惟这一段文的义呢，这贪瞋痴它就不活动。所以它能够防护意，使令你不起贪、不起瞋、不起愚痴。虽然没得定，也能使令你内心清净的。这方法就是你要善用念心所。「是名能令随一根本烦恼不染污心」。

「于定位中，由能取彼贪欲盖等诸随烦恼为过患想，从顺障法净修其心，能令盖缠未生不生，已生除遣，是名能令随一彼随烦恼亦不缠心」。这是于定位中，修禅定的时候，不是说已经得定，是在学习止观、学习奢摩他毗钵舍那的时候。「于定位中，由能取彼贪欲盖等诸随烦恼为过患想」。前面是能令内心清净，用念心所的力量可以办到，现在修定的时候怎么样能令心清净呢？它的方法是什么呢？由能取彼贪欲盖等诸随烦恼为过患想，就是这位修止观的禅师他能取到彼贪欲等盖，就是五盖：贪欲、瞋恚、昏沈睡眠、掉举恶作、疑。取彼就是拿到，拿到贪欲等盖诸随烦恼的过患想。我若心里面修止的时候不修止，心里愤怒，瞋恚盖出来了，谁对不起我，想这个事情。或者是贪欲盖或者是各式各样的盖。你能够认识盖的烦恼若现行是有过患，使令禅定不能够成功，奢摩他不能成功、毗钵舍那也不能成功，那么也就不能得圣道了。不能得圣道好像不算什么，其实是很有事情的啊！不能得圣道，三恶道就随着你后面，随时可能到地狱去，到恶鬼道、畜生世界去。你这样思惟盖有这个过患！思惟这件事，取得这样的观想。修止观的时候你同时这样作观：我若不灭除这些盖就有很多很多过患的！

「从顺障法净修其心」，顺障法是什么？就是放逸，我不控制这一念心，随顺这些障碍的事情去活动，就是顺障法。障就是自己的烦恼，自己的烦恼障碍自己的止观不能成就，应该消除这些障碍，但是不，我随顺障碍，就是放逸嘛！现在说是从顺障法净修其心，我不随顺障碍、不随顺烦恼活动，「净修其心」：用止观的力量清净、庄严我的心，使令心不染污，净修其心。「能令盖缠未生不生」，使令这个盖，盖就是缠，未生的不生，若是已经生的就除遣，这个地方就是五停心观了。用五停心观的方法破除去这些盖障，未生的不生，已生的除遣，是名能令随一彼随烦恼亦不缠心。前面没得定的人，也就是不修定的人，他的方法就是转移所缘境。我心里面不在这个所缘境上活动，换一个所缘境，那当然心就清净了；修止观的人他怎么样让心清净呢？观察烦恼的过患，这样使令心清净，方法不一样。能知道烦恼的过患，实在是智慧啊！是名能令随一彼随烦恼亦不缠心。

「由是能令菩萨住正念知及平等舍」，由于能够这样从顺障法净修其心，能够观察这些盖障的过失，不要走错了道路，能够这样子做，继续这样修行，能令菩萨住正念知。正念、正知及平等舍，这是三个名词。经论的解释也不一样，现在这样解释：「正念」是不忘所缘境，数数地忆念所缘境就能明静而住，安住在正念，也就是安住在所缘境明静而住，那就是奢摩他成功了。奢摩他的境界现前了。「正知」呢？在奢摩他里面修毗钵舍那观，那叫正知。你若能够破除盖障，正念、正知就现前，因为没

有障碍嘛！

「平等舍」是什么呢？平等就是等持的等，心里面平等。平等对面是不平等。什么叫不平等？静坐的时候昏沈散乱就是不平等；怎么是「平等」呢？就是也不昏沈也不散乱，就叫平等。这个平等未必能达到舍的境界。舍与不舍有什么不同呢？就是现在你心里面也不昏沈也不散乱，心里面寂静住，明静而住。但是很容易就散乱了，很容易境界就失掉了，这个时候你要注意地保护它，叫这个境界相续地明静而住，要特别注意才可以，若不注意就没有了。这时候还没到舍的境界，到舍的时候就不需要保护，任运地相续下去，那叫做「舍」。七觉支的舍也就是这个舍。所以若能够破除盖障，于顺障法净修其心就能达到这个境界，心能正念、也能正知、也能平等舍，就达到这个境界；就是止也能成就，观也能成就。「是名于诸善法等习而住」能令菩萨于诸善法等习而住，这样讲呢，那么就是正念也是善法，正知也是善法，平等舍也是善法，你若成就了正念正知平等舍，就会生出来很多很多的功德就都能成就，若是止观没有成就，其它一切殊胜的善法都不能成就。所以由此精进能令菩萨于诸善法等习而住。这是平等相应精进。

黄三、胜进精进

三、胜进精进。谓诸菩萨若为随一根本烦恼及随烦恼，染心缠心；为断如是诸烦恼故，精进勇猛，如灭头然。

三、「胜进精进」。什么叫做胜进精进呢？「谓诸菩萨若为随一根本烦恼及随烦恼染心缠心，为断如是诸烦恼故精进勇猛，如灭头然」。第三个胜进精进，「胜进」有强大力量叫胜。有这么大的力量向前进，所有的障碍不能障碍叫「胜进精进」。谓诸菩萨若为随一根本烦恼及随烦恼，染心缠住缠缚你的心，「为断如是诸烦恼故精进勇猛」。这位菩萨他不愿意烦恼留在心上来染污心。有这样的愿都不容易，我心里面有烦恼了，我不喜欢，要把这个烦恼贼驱逐出去。我们正念没有力量的话，心有烦恼的时候，随顺烦恼去，那就是我们没有这个精进。现在这位菩萨为断如是诸烦恼故，精进勇猛地修学止观，要灭这个烦恼。「如灭头然」：就像消灭你的头上起火了啊！如灭头然。那个「然」是起火了。我头上有火在燃烧，赶快要把火灭掉，要有这样的思想。这样精进的要灭这样的烦恼，心里面有烦恼火出来了，就像我的头上起火了似地，要赶快把它消灭了。我们看《瑜伽师地论》说的这些话，没有一样不是修行的事情，都是要修行。

黄四、勤求精进

四、勤求精进。谓诸菩萨勇猛勤求一切明处，无厌倦故。

前面是为断烦恼而精进。第四个是勤求精进。「勤」：不懈怠。去寻求。你要有所求，不努力能得到吗？「谓诸菩萨勇猛勤求一切明处」，勤求什么呢？就是一切的智慧。前面的文曾经说过，就是五明：内明、因明、声明、工巧明、医方明，内明就是佛法，都是智慧。菩萨勇猛精进地求一切智慧。求智慧这件事不是那么容易啊！你要无厌倦故，不厌烦，不疲倦，你要精进地求才能得到的。前面是去烦恼，第四个是求智慧。断烦恼也要精进，求智慧也是要精进的。

黄五、修学精进

五、修学精进。谓诸菩萨于所学法如应如宜，普于一切法随法行，能成办故。

这是第五个精进：修学精进。「谓诸菩萨于所学法」：对于所学的法，「如应如宜」：这个应和宜，宜也是应，就是契合的意思。那么契合我的心情，我欢喜嘛！我

欢喜这样。我欢喜念佛嘛，念佛对我来说是契机的。但是不能只是契机就可以，还要契理的。这应和宜，就是一个契机一个契理。如果只是契机就可以，不合道理的事情我也欢喜，那么你可以做吗？所以要契机还要契理，契理还要契机。这样子这件事才有意义的。菩萨所学的法里面啊，当然学习佛教所说的都是合道理，但是有的不契机，又要契机又要契理。

对于这件事所学的，「普于一切法随法行，能成办故」：普遍地一切的法随法行完全都能成办，都能够成功一切法随法行。法随法行怎么讲呢？「法随法行」，小乘的阿毗达磨论也有讲这个，大概地来说有两个解释：头一个解释「法」是涅盘，「随法」是八正道。八正道不是涅盘，但是随顺涅盘。所以若学习八正道，就能到涅盘那里去了，叫做「法随法行」。这是第一个解释。第二个解释，「法」是佛陀的教导的，所教示，佛所开示的一切正法就叫做「法」。「随法」就是随顺佛的教导去修行。这样子就叫做「随法」。这个是修学精进。谓诸菩萨于所学法如应如宜，又契机又契理，这样子于一切法随法行，「一切」是什么？一切时一切处。一切时处都能够法随法行。「能成办故」：因为精进，你就能成功。懈怠就不行了。看这个《批寻记》的解释：

「普于一切法随法行等者：法随法行略有五种。谓如所求如所受法，身语意业无倒随转，正思正修。力种性品广说其相。（陵本三十八卷十八页）是名一切法随法行。」「普于一切法随法行等者：法随法行略有五种」，法随法行有五种不同。「谓如所求如所受法」：就像你所求的。「求」这个字有愿有行，合而为一叫做求。你有愿，还有行动，这样子去求法。我现在欢喜学习华严经，那么你愿意学习华严经这是一个愿，还要行-事实上去求：或者自己阅读，或者请人讲解，那就叫做求。「如所受法」：「受」是领纳在心。你学习好了！我欢喜《华严经》，我欢喜《解深密经》，我欢喜《瑜伽师地论》都可以。你心里欢喜而去学习，完全学习毕业了就是如所受法。「受」：领纳于心，就是毕业了。如所求如所受就是闻所成慧啊！就是闻。以后又怎么的呢？「身语意业无倒随转」，学习好了，然后要按照你所求的佛法，你所受的佛法，要实际上去修行啊！「身无倒随转」：随顺你所求所受的法这样用功这样修行。语、意都是这样，不要「无倒」：不要搞错了。身语意这三种，下面还有个正思、正修，加起来就是五种。

「正思」就是学习佛法以后，你还要到寂静的地方专精思惟。专精思惟有什么好处呢？就是以前学习的时候不大明了，现在因为思惟就明白了，能令你增长智慧；已经明白的呢，更会深入地明白而不忘失。这样地专精思惟啊，就是在闻所成慧的程度上又进了一大步。进了一大步以后呢，就容易成就修所成慧。如果只是闻，中间没有思所成慧，你想修还不行的，修不来。所以有的人名气很大，「我修止观修不来，要有人教我才行」，实在就是没有思慧的关系。

「正修」：「力种性品广说其相」。我们现在这是精进品啊，前面这力种性品已经学过了。那里面解释这五种法随法行说了很多。陵本三十八卷十八页那边说的，「是名一切法随法行」。「正修」我们是讲过了，但那个地方说是奢摩他和毗钵舍那有四种不同。第一奢摩他。奢摩他由九心住开始：内住、等住、安住、近住、调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持。九心住是欲界定，但是不可以停留在这里，要进一步到未到地定，那才算是奢摩他成功了。若再进一步色界四禅、无色界四空定更好。那么这里面就是以最低限度未到地定成就了，才叫奢摩他。第二种就是毗钵舍那。毗钵舍那就是观察苦集灭道四谛、观察十二缘起、观察世俗谛、胜义谛，就是要有所缘境观察。这观察在个力种性品，它说出了一个份际，说出一个范围来，第一，你要修奢摩他，第二，你要修毗钵舍那。是个别修。个别修这句话什么意思呢？譬如说静坐，静坐前半小时你修奢摩他，过了半小时你修毗钵舍那了。修毗钵舍那的时候奢摩他没有了。为什么奢摩他没有？因为你那奢摩他就是在欲界定！欲界定从内住开始乃至到等持都是。你心里面一思惟观察的时候，奢摩他的力量没有，就是心里面散

乱的境界了。这话的意思呢，你修毗钵舍那的时候没有奢摩他，你修奢摩他的时候也没有毗钵舍那，所以是各别修。是这个意思。这就是不是定内修观了。因为这时候没有定，欲界定不算定，所以情形就是这样子了。

但是若进一步成就未到地定的时候，在未到地定里修毗钵舍那，那是怎么情形呢？这也还是有点分别，你这未到地定初开始成就不自在，不是那么纯熟。不纯熟的时候，在未到地定里修毗钵舍那，未到地定也可能失掉了。未到地定的定是比欲界定强，但也不是太有力量。要继续的修使令未到地定进步了，但是还没到色界初禅，可是未到地定进步的时候，这个时候没有问题。你若在定里面修毗钵舍那，这未到地定没失掉，还在。那么这叫什么？这叫双修，定慧双修，我们说是止观双运。这时候有一点双运的意思。修毗钵舍那的时候止还在，它还是有力量的。这时候叫做有修奢摩他，同时也修毗钵舍那了，这和前面不同了。这是第三个境界。若是你的未到地定纯熟自在了，或者是达到色界四禅-初禅二禅三禅四禅那更是殊胜了。是在定中修观了一定内修观。

定内修观这件事我以前是讲过，根据《摄大乘论》上讲的：「前及此法流，皆得见诸佛」。各位同学都学过《摄大乘论》吧！这句话怎么讲？「此法流」就是在禅定里面，禅定里面它不只是定啊，它是修观的。那么也可能是在清净增上意乐-就是得无生法忍了，法流有这个意思。「前」：是得无生法忍之前。得无生法忍之前最低限度要有未到地定，也可能是初禅。在此法流和此法流之前的时候，皆得见诸佛，能够在定里面见到佛，见诸佛当然也能见到大菩萨。你想要见弥勒菩萨，你一入定就可以见到弥勒菩萨。你要见文殊菩萨、普贤菩萨都能见到。《摄大乘论》我前后讲了三次。「前及此法流」就这文句前后讲了三次，还是迷迷糊糊地，重新温习，喔！是这样子，忽然间心里面才有深刻的印象。哦！是在得无生法忍之前，得了未到地定、初禅的时候，在这里面修止观的时候才能见到佛，我才有印象。《摄大乘论》后面偈颂也说到这件事。

我们现在有什么问题你知道？譬如南传佛教说大乘非佛说，我们心里怎么回事？我们若是不能深入北传佛教的教义学习啊，我们心里就对北传佛教的信心会动摇，你不知道怎么一回事。对北传佛教的教义深入地学习啊，信心增长了，心里不动摇。只是不动摇而已啊！但其它事你还不知道：譬如说有人讲须弥山就是喜马拉雅山，为什么要这么讲？因为你若照经论上说的那个有七金山、须弥山、七重香水海，还有一个大的咸水海，四大部洲，按照这个说法和现在科学说的讲不过去。那我们就得变通说喜马拉雅山就是须弥山，就得这么讲才行。但是若有这个前及此法流，皆得见诸佛，若达到这境界，你能解决这个问题。他说大乘非佛说，你自然也能解决这个问题；若是没有达到这个境界，你没有话好说，能解决这个问题吗？我看不能。他说喜马拉雅山就是须弥山，须弥山就是喜马拉雅山，你有什么话说？你也不能否认这件事。

不过我在《净土圣贤录》上看见一件事。就是《净土圣贤录》那个编辑者，彭二林居士（彭际清），他的侄子（按：其名彭希涑为《净土圣贤录》编辑者），他的侄媳妇也是信佛，学问还很好啊，能写诗的。从相信吕祖道教，常有扶乩这件事。扶乩那个人说是从阿弥陀佛国来了一位菩萨，说一些劝人念佛的事情，劝人念佛的事情。说完话这个菩萨就走了。有人把这话传给彭际清居士，彭二林居士。彭二林想是阿弥陀佛国来的人，难得啊！再要来的时候通知我。可能彼此距离不太远，果然又有一回又来了。马上这人就通知他，他就来了。就来了和这个菩萨说话，他就问啊：说是我的朋友某某人在生存的时候很精进念佛，他有没有往生阿弥陀佛国？这个菩萨说他没有。到哪里去了呢？到有福的地方去，没有往生阿弥陀佛国。问了多少人都没有往生。最后问他的侄媳妇，说是她怎么样？她往生了！哎呀，她在世的时候，毗奈耶这个戒不是太清净，她怎么能往生呢？哦，他说她临命终的时候心很诚恳，观世音菩萨接引她到阿弥陀佛国了。她现在怎么情形？她没有到阿弥陀佛国的中央世界，是在边地。边地情形怎么样呢？边地那个地方好像是两百年还是一百年等于我们这个世界的

一昼夜；我们这里一劫是阿弥陀佛国的一昼夜。这是《华严经》说的话。这样说阿弥陀佛国的中央世界和那个边地不是一个太阳乡，不同。那这样说我们这世界也应该有这情形，就是我们住这个地方还有其他地方，并不就是一个世界。一个世界里面有很多的世界，应该是这样说。从那件事推测，我们的世界有这种情形。但这是推测来的，不是你得到「前及此法流，皆得见诸佛」不是这个境界。所以从《摄大乘论》上的开示、从这个《瑜伽师地论》上的开示，修定非常重要，修止观非常重要。他们那个地方请你作董事长可不要去，作方丈都不要去，你修定、修止观。

修止观你能达到前及此法流这个地方，可以和阿弥陀佛见面，可以到阿弥陀佛国，你一入定，到阿弥陀佛国去，也可以到弥勒菩萨那去看看。好不好？我感觉到非常好。成就了这个境界是非常有意思的，达到那个程度，修习佛法也容易，譬如我们修学《瑜伽师地论》，我不要听妙境胡说八道，我去听弥勒菩萨讲《瑜伽师地论》，你看那多好。我们到五台山去，就是看这是一个山，山都光秃秃没有树，后来我去看一个老法师，他说要发心种树，我拿多少钱给他，好！你种树。就是看见这个，看见一个庙，我们看见庙里面的出家人和我们都差不多这个样子，不看见什么殊胜境界。若是你达到未到地定，达到色界初禅，在这里面修止观的时候，你到五台山，还是这个境界吗？不是。文殊菩萨会招呼招呼你，最低限度给你茶喝，请你吃，最低限度有这个境界。你也可以入定，到五台山听文殊菩萨说法，这事都能办得到。到普陀山听观世音菩萨说法，能听见的，不是看见一个相在那里，不是这个意思，这件事有多好。但是我们不学。我说我自己，我若不学习这个《摄大乘论》、《瑜伽师地论》我不知道这件事。当我知道以后，我心里面可是有点事情，可是有点感动，要努力呀。我刚才说：他请你做董事长，你不要去，做总统我都不去，就是要好好学习，努力静坐，要成就这个功德。

这是〈力种性品〉，法随法行，我讲最后，正思正修，这个正修，奢摩他是第一，第二是毗钵舍那，第三是双修奢摩他毗钵舍那，第四是乐修奢摩他毗钵舍那，应该念「药」，就是当欢喜讲，我好乐，我欢喜修奢摩他毗钵舍那，这个地方和前面有什么不同呢？前面又修奢摩他又修毗钵舍那，那是开始，止观双运你还没能够成功，等到奢摩他毗钵舍那，修到什么程度了呢？任运的就相应，我看《菩提道次第广论》，宗喀巴大师他说出了一个行相，这看出来宗喀巴大师有修行，他能说出这句话来，他说呢，你修奢摩他到未到地定，就有轻安乐了，当然到了色界初禅，更是有殊胜的轻安乐，有这件事。你初开始在定里边修毗钵舍那呢，不会因为毗钵舍那而有轻安乐，初开始没有，只是奢摩他的轻安乐，你要继续不断的这么修毗钵舍那观，就是修四念住，身受心法不可得，达到一个程度的时候，毗钵舍那也会引起轻安乐，这个时候叫做止观双运。

而这个意思，在《瑜伽师地论》也是有，但是若是我们不看宗喀巴大师的说法，我们看好像懂，又好像还没懂，就有一点迷迷糊糊的。就是，达到这个程度的时候，叫做乐修奢摩他毗钵舍那，这是第四。正修，有这四个阶段叫做：谓诸菩萨于所学法，如应如宜，普于一切法随法行皆能成办。得圣道，就是在这个时候得，就是乐修奢摩他毗钵舍那的这个时候，得圣道的。就是奢摩他毗钵舍那能达到任运自在的程度了。

如果说，我们不修毗钵舍那，只是修奢摩他，你到未到地定，到了初禅、二禅、三禅、四禅。初开始成就初禅，你不是定自在，不自在，不自在这话什么意思？就是还有点困难，是能入定，入、住、出，能入定、住定、从禅定里又出来，分出三个阶段，都能办到这三件事，但是不自在，就是有困难。有时候好像能入定，但是不是那么自在，要费一点力量才入定了，也可能没有费什么力量就入定，但是住定不容易，赶快要出来，就是有点不自在。说出定，说我现在要出定，不行，不能出定，也有这个情形，他就有点困难，那叫做不自在，几时到定自在，到自在的时候，入、住、出都很自在。我愿意入就入，愿意住就住，愿意出就出，没有困难。

这个智者大师的《释禅波罗蜜》也提到，而现在打禅七，有些人的境界也会说这件事，就是他静坐的时候，感觉身体很硬，我想要不静坐了，不行，你这个身体不能自主，就是有这种事情。那就有问题了，当然更不能说定自在了，谈不到这个事情。

所以我们在佛学院里面学习佛法，学习什么？就是学习修行的方法，就是这么回事。修行的方法，就是戒、定、慧嘛。但是定这个地方，我们多数没有学，多数在佛学院里没有学，这智者大师《释禅波罗蜜》就是很好了，我们可以这样学，那个佛学院用它作课本？我们不知道，不敢说没有，但是我们不知道。就是没有学定，没有学定你怎么修定呢？说请一个法师讲讲开示。他讲两个钟头，那就够了吗？这是不够的呀！不够。现在我们学习《瑜伽师地论》这个〈声闻地〉，非常圆满了，能详细的说出来。说我不会修，我不会修定，你现在不可以说这句话，因为〈声闻地〉告诉你了。都详细的说出来，你不能再说我不知道，不能再说这句话了。所以要好好努力修止观，你要修止观呢，就是你要学习《瑜伽师地论》的声闻地，同时智者大师《释禅波罗蜜》还是要读的。这两本书你要读了，静坐这件事，没问题，就都是可以做的。

我们学习了这些法呀，你念阿弥陀佛也会好一点。你就念阿弥陀佛，其他经都不要读，就是念阿弥陀佛求生净土，当然有的人可能可以做到，但是有的人还是不行，还是迷迷糊糊的。这上面说这是，「修学精进」。就是「谓诸菩萨于所学法」，先要学，然后你才能够法随法行。

黄六、利他精进

六、利他精进。谓诸菩萨所有精进，于如前说十一种相，应知其相。

这是利益众生精进，就是饶益有情精进。谓诸菩萨所有的精进，如前面所说，就是戒品里面说的，饶益有情戒有十一种相。现在呢？就是，利他精进，就是那十一种相，叫做利他精进。

黄七、善护精进

七、善护精进。谓诸菩萨所有精进，起正加行善自防守；若有所犯，如法悔除。

这是善护精进。你善能保护你的精进，这个意思。什么叫善护精进呢？谓诸菩萨所有的精进，起正加行，起正加行就是精进。能发动，这个正是良好的，就是随顺佛教，随顺佛所开示的法语，这样努力的去修行，叫做加行。「善自防守」，你还能够保护你的精进，不要伤害了你的精进。「若有所犯，如法悔除」，因为功德没有圆满嘛，有的

时候会有错误，那么有所违犯，那么你如法的悔除，随顺佛所开示的仪轨，去忏悔，能除灭这个罪过。这就叫做「善护精进」。这个善护精进里面的意思还没有说明白，看这个《披寻记》就明白了。

《披寻记》p1435：

起正加行善自防守等者：如说具足成就五支所摄不放逸行：一、前际俱行不放逸行，二、后际俱行不放逸行，三、中际俱行不放逸行，四、先时所作不放逸行，五、俱时随行不放逸行，于戒品中别释其相。（陵本四十卷六页）

「如说」，如戒品说的。「具足成就五支」，具足了这五支，你都不缺少，五支，这就五条，你都能够安住，不犯，那么就叫做成就。这五条所说是，不放逸行，你不放纵自己。没有得圣道，心里都有烦恼，烦恼你能用正念控制呢，这就是不放

逸。若放纵它，它就跑了，正念就没有了啊，那就是烦恼活动了，就是放逸。这五条是什么呢？「一，前际俱行不放逸行」，前际俱行，这前际，就是以前，就是过去了，昨天在今天的以前，以前，已经过去了，所以这个前际就是过去的意思。「俱行不放逸行」，我过去的时候，我也是如法的精进，不放逸。但是我若在精进的时候，有时候有犯错误，我发露忏悔。那这就叫做「前际俱行不放逸行」。

「二，后际俱行不放逸行」，今天以后，以后就是明天了，就是未来了，未来的时候，我在学习圣道，修学止观，教化众生这些事情，我也不放逸，如果有错误，我也如法的发露忏悔，这叫做后际俱行不放逸行。

「三，中际俱行不放逸行」，就是现在，以前、以后的中间就是现在。「俱行不放逸行」，我在用功修行的同时，我也决定不放逸，如果有错误，我决定发露忏悔。这是说，前际、中际、后际，就是过去、现在、未来，我们若有错误，发露忏悔。

「四，先时所作不放逸行」，先时所作什么意思，就是在你采取行动之前，这件事你还没做，但是要做了，你先就心里发愿，我决定，保持清净不放逸，你要有这样的愿，这叫做先时所作不放逸行。

「五，俱时随行不放逸行」，就是在，采取行动了，我现在开始做这件事了，是同时的，所以叫俱时。「随行不放逸行」，随你在用功修行的时候，你一定保持身心清净，我不放逸，那么这就叫做「俱时随行不放逸行」。

「于戒品中，别释其相」，这五条不放逸行，在戒品里面，一条一条的解释它的相貌的。（陵本四十卷六页）。

「依彼后二不放逸行，此说起正加行善自防守，依彼初三不放逸行，此说若有所犯，如法悔除。」

「依彼后二不放逸行」，就是「先时所作不放逸行」、「俱时随行不放行」，指后两个不放逸行，「此说起正加行善自防守」，这里的文就是这句话，起正加行善自防守，这两句话就指戒品说的那个「后二不放逸行」说的。

「依彼初三不放逸行」，就是前面的前际、后际、中际不放逸行。「此说若有所犯」呢，「如法悔除」，这里的文呢，说「若有所犯，如法悔除」，就指前面那三种说的。前面是五支，这里就是这两句话，这样意思。

天四、结

如是菩萨十三种精进，名一切种精进。

这是结束这一段文。这十三种包括了很多的精进，所以叫一切种精进。

亥七、遂求及二世乐精进（分二科）　天一、指

菩萨所有遂求精进，此世他世乐精进，如忍应知。

「菩萨所有遂求精进，此世他世乐精进，如忍应知。其差别者，彼说堪忍，此说菩萨精进勇悍。」这是第七，遂求精进，及二世乐精进，在九种精进来说，就是遂求精进是第七种，二世乐精进，是第八种。这两种精进合为一科。亥七，遂求及二世乐精进，天一是指。

菩萨的所有遂求精进，这个遂就是成就了，你所求的成功了叫遂求，这个「遂求精进，此世乐他世乐的精进，如忍应知。」如前边说那个忍品里边，和这说的意思一样。这个遂求精进有八种，就是那个遂求忍有八种，二世乐的忍有九种，这里的两种和前面一样。

天二、辨

其差别者，彼说堪忍，此说菩萨精进勇悍。

其差别的地方是什么呢？彼说堪忍，叫遂求堪忍，此世他世乐堪忍，此说菩萨精进勇悍。就是这个名词上有点不同。

亥八、清净精进（分四科）　天一、征

云何菩萨清净精进？

这是九种精进里面最后一个。在科上是第八科。分四科，第一科是征，「云何菩萨清净精进呢」？

天二、标

谓此精进略有十种。

这是标出数目来，下面第三科是列。

天三、列

一、相称精进。二、串习精进。三、无缓精进。四、善摄精进。五、应时修习精进。六、通达众相精进。七、不退弱精进。八、不舍轭精进。九、平等精进。十、回向大菩提精进。

这是列出来十种精进的名称。下边第四科解释，分十科。

天四、释（分十科）　地一、相称精进（分三科）　玄一、标

若诸菩萨或为彼彼诸随烦恼极所逼切；为断彼彼随烦恼故，修习种种相称对治。

第一科解释「相称精进」，分三科，第一科是标，「若诸菩萨或为彼彼诸随烦恼极所逼切」，若诸菩萨或者是为彼彼，就是一样一样的诸随烦恼，这个随烦恼，刚才我们说过，就是轻微的烦恼。但是根本烦恼，也名为随烦恼的，所以是轻重两个都包括在内了。「极所逼切」，这个烦恼现前的时候，使令这位菩萨心情很苦恼，「为断彼彼随烦恼故，修习种种相称对治」，所对治的烦恼和能对治的法门，彼此是相称的，相适合的，如果不相合，你不能对治。这是标，下面第二科解释。

玄二、释

谓为对治诸贪欲故，修习不净；为欲对治诸瞋恚故，修习慈愍；为欲对治诸愚痴故，修习观察缘性缘起；为欲对治诸寻思故，修习息念；为欲对治诸憍慢故，修界差别。

「谓为对治诸贪欲故，修习不净。」说这个菩萨他有贪欲的烦恼，为对治这个贪欲的烦恼，那就修习不净观，修习不净观呢，正好能对治贪烦恼。所以「相称的精

进」。

「为欲对治诸瞋恚故，修习慈愍」。修慈愍心呢，就能对治内心的瞋烦恼，就不瞋怒了。

「为欲对治诸愚痴故，修习观察缘性缘起」。什么叫做愚痴？就是不明白一切法是缘起的，不明白这个道理，就叫做愚痴。现在对治这个愚痴呢，就得修习这个观察。这个修观察，习观察，这个修和习有什么不同？初开始叫做修，继续不断的修就叫做习了。你修习什么？观察什么？观察缘性缘起。这个缘性缘起我们前面讲过的。你们记住吧！这是什么意思？

缘起就是十二缘起，无明缘行，行缘识，乃至生缘老死，都是缘起的，此有故彼有，此无故彼无。缘性是什么呢？就是缘起里面的道理。就是因缘，次第缘，（所）缘缘，增上缘。但是十二缘起里面，多数是指增上缘说的。可也包括因缘、次第缘、所缘缘的。观察这个缘性缘起呢，就能对治你内心的愚痴。你就会开智慧。啊！诸法是因缘有。我不欢喜到三恶道去，那你不要作恶。我想要成圣道，那么你修学八正道，修四念处。就是各有各的因缘。你可以选择，你有选择的自由，这是通达缘起的好处，可以改变自己不如意的事。我现在对于我自己，我不满意，不满意，你也会成功的，你会重新创造一个你满意的生命。这缘起法的好处就在这里。现在我的身体不好，我身体常常有病，你们都很健康，我常常有病，是缘起呀！我再不要造罪，它就没有病了。我想要得法性身，它也是缘起的。这个臭皮囊我再不要了，你也能成功。这是缘起。

「为欲对治诸寻思故，修习息念」，你想要对治你内心的散乱，这个寻思，是散乱的意思。不寻思，就是不散乱。可见这个经论上，用这个寻思，它的含义不完全是一样的。所以说「为欲对治诸寻思故，修习息念」，用息作所缘境，你常常的忆念这个息，你心里面就不散乱了，能对治这个散乱。

「为欲对治诸憍慢故」，这个憍是自己高大起来，叫憍；慢是瞧不起别人，现在我不要这样子呢，「修界差别」。你修这个界差别观，就能对治这个憍慢，就不高慢了，人人都是平等的。

玄三、结

如是等类，是名菩萨相称精进。

这是第三科，结束这一段文。这叫「相称对治」。如果说是你内心的贪烦恼很大，你修慈悲观，糟糕，那你这贪烦恼不能断了，所以要得相称。能治，所治要相称才可以。

地二、串习精进

若诸菩萨非唯成就始业初业所有精进；谓为住心教授教诫，非不亦由串习加行、积习加行；是名菩萨串习精进。

这是第二个串习精进。「若诸菩萨，非唯成就始业初业所有精进」，若诸菩萨，非唯不是唯独是成就了始业、成就了初业的精进，那就叫做精进，那样是不够的。要串习，这个串，是连续不断，叫做串，你要连续不断的精进，你才能成就的。你只是精进了七天，以后就不精进了，那怎么能成就呢？这个始业和初业，其实这个始也就是初嘛，为什么要重说呢？它也有个意思的。

「谓为住心教授教诫」。这底下解释这句话。「谓为住心」，就是你的目的是为什么要精进呢？为「住心」，安住其心，使令它不散乱，使令它明静而住，我要想得定，我目的是要得定，「为住心故，教授教诫」，所以我请我的师长来教授我住心的方法，我要师长来教诫我，来警告我，不可以这样做。

「非不亦由串习加行积习加行」，你得到了师长的教授教诫。这就是始业初业，但是这就够了吗？这不可以的呀！「非不亦由」，这个非和不，就抵消了，等于这两个字没有用了，「亦由串习」，你学习了，你的师长对你的教授教诫的住心法门，你还要串习，连续不断的学习，而且还要加行，还要努力的修行才可以。「积习加行」，你努力了七天，还不够的，还要再七天，再七天，积聚你的学习，继续不断努力，就是这样。这样子努力修行，你才能成功的呀。「是名菩萨串习精进」。我们看这《披寻记》讲得详细一点。

《披寻记》p1436：

非唯成就始业初业所有精进等者：声闻地说：谓有二种初修业者：一于作意初修业者，二净烦恼初修业者。云何于作意初修业者？谓初修业补特伽罗，安住一缘，勤修作意，乃至未得所修作意，未能触证心一境性。云何净烦恼初修业者？谓已证得所修作意，于诸烦恼欲净其心，发起摄受正勤修习了相作意，名净烦恼初修业者。（陵本二十八卷十三页）此说精进，于彼二种随应当知。从他听闻相应所缘种种方便，名为住心教授教诫。声闻地说：初修业者，虽于相应所缘境界勤修加行，而有诸盖数数现行，身心麤重，由是因缘，不能令心速疾得定。（陵本三十一卷六页）由是此说非不亦由串习加行积习加行。

「非唯成就始业初业所有精进等者：声闻地说：」声闻地，就是从二十一卷到三十四卷，一共十四卷。「谓有二种初修业者：」这里面说始业初业，就表示有两类不同，就是两类的初业。这上有两种初修业的人，初开始修行的人。那两种呢？一、「于作意初修业者」，二、「净烦恼初修业」，「云何于作意初修业者」，这解释这句话。「初作意」，这个「作意」这句话怎么讲？「作」是警觉的意思。警觉自己的心，叫作意。我们心的活动，也要有个作意心所，这个心才能活动，不然它不动。要作意，若不如理作意，那就生出了一个贪心来。如理作意呢？生出来一个智慧来。就是这个作意，来控制这一念心的。是这么叫做作意。现在这地方说作意是什么呢？是指未到地定说的。你常能够控制这一念心，来整理它，来修正它，达到未到地定叫做作意。这是「初修业者」，「谓初修业补特伽罗」，初开始修禅定的这个人，「安住一缘」，你的心呢，安住在一个所缘境上。你要选择一个所缘境，把这个心住在那里，安住一缘。

「勤修作意」，安住在一个所缘境上以后，你要精进的修行作意，常常的呀，观察这一念心，叫它不要放逸，安住在所缘境。安住在所缘境，是什么呢？就是常常忆念所缘境，你要常念这个所缘境，你心里面就不会散乱，不会掉举了。你常忆念这个所缘境。我现在，我忆念我的母亲，我的母亲的这个相貌就现出来了。我若不忆念，这相貌就没有了。你这个安住所缘境，也是要忆念它。常念这个所缘境，那么这个所缘境一直的显现在你心里面。你若不忆念，这个所缘境就没有，就丢掉了。你想要静坐的时候，没有杂念的方法，就是忆念所缘境，就是这个方法，很简单。念这个所缘境，一直的忆念它，就没有杂念。就是这么回事。

「勤修作意」，你要精进的警觉你这一念心，一直的忆念所缘境，这样做，你就成功了。「乃至未得所修作意」但是，你这么做，今天也做，明天也做，一直到你还没有得到未到地定，那都叫做「初修业者」。初修业者就是这个意思。

「未能触证心一境性」，你没能够接触到这个定的境界，没有接触到，就是没成

功。就是没有得未到地定。这都叫做「初修习」。如果是以初禅来说，就是修七种作意。初开始是了相作意，那就是初修作意。了相作意，属于「初修业瑜伽师」。第二个是胜解作意、远离作意、摄乐作意、观察作意、加行究竟作意，这五个作意，叫做「已习行瑜伽师」，有三个瑜伽师，这是第二个已习行瑜伽师，第三个瑜伽师叫做「已度作意瑜伽师」，就是加行究竟果作意。由七种作意去得到初禅。得到了初禅的时候，叫做加行究竟果作意。那个时候，叫做已度作意瑜伽师。分这么三个。这是修定的时候这么说。

「云何净烦恼初修业者？谓已证得所修作意」，就是你已经成就了未到地定，或者成就初禅了，你这个奢摩他达到这个程度了。「于诸烦恼欲净其心」，这个时候，你不愿意继续的修定，这时候你得初禅了，不想去得二禅、三禅、四禅，你现在就想要清净你的烦恼。「于诸烦恼欲净其心」，想要从你心里面排除去一切的烦恼，这个时候呢。「发起摄受正勤修习了相作意」，这个时候怎么办呢？那就和前面修定的时候不同了。你就要发动，「摄受」呢，就是成就，你要发动，要成就，或者说学习，学习正勤修习了相作意，这个了相作意是什么？就是要明白四念处，这个四念处，就是身、受、心、法这四个，四个所缘境。你用小乘四念处也可以，用大乘的般若波罗蜜四念处也是可以。那么，你先要明了这个四念处的相貌，那么，这就叫做：净烦恼作意的初修业瑜伽师。这个初修业瑜伽师先要学习。先要学习呀，你有善法欲，想要断烦恼这个人，那这个人一定是要出家了。善法欲就是要出家了，这个时候叫做「初修业瑜伽师」。那一天你达到暖、顶、忍、世第一的时候，就是内凡位了，这个时候叫做「已习行瑜伽师」。这是〈声闻地〉说的，你得到初果了，叫做「已度作意瑜伽师」，分这么三种。。「名净烦恼初修业者」，（陵本 28 卷 13 页）。前边这一段文是那上说的。

「此说精进；于彼二种随应当知」。这里说的这个精进，那两种，是属于那一种？「若诸菩萨，非唯成就始业初业所有精进，谓为住心教授教诫」。那这个就是头一种，「于作意初修业者」。就是这一种，不是净烦恼。如果说是净烦恼也是可以。

「从他听闻相应所缘种种方便，名为住心教授教诫」，从别的人听闻到相应所缘，种种方便。就是你现在是贪烦恼，要修不净观，你是瞋烦恼修慈愍观，你的我慢，我很高，那么修界方便。叫做相应所缘种种方便，名为住心的教授教诫。「声闻地说：初业者，虽于相应所缘境界勤修加行，而有诸盖数数现行」，你虽然是欢喜静坐，但不是贪欲盖，就是瞋恚盖，再不然就是昏沉睡眠盖，再不然就是疑惑。你有这些事情了，怎么办呢？诸盖现行，「身心粗重」，身也粗重，心也粗重，「由是因缘，不能令心速疾得定」。不能得定。什么叫做身粗重？心粗重？我们说心粗重，你坐那里，不是昏沉就是散乱，就是心粗重。身粗重呢？你心里面昏沉散乱，你打瞌睡一顿，你醒了，瞌睡完了的时候腿疼。这是粗重，你要不打嗑睡不昏沉还能多坐一会，一打瞌睡，就不行，就腿疼。就是这样子，就坐不住，就要起来，这叫身粗重。而这个身的粗重，心的粗重，如果被排遣以后呢？轻安乐就来了，就是得定了。得定了的时候，那个身体完全不同。你感觉轻，好像有若无的样子，那就是没有粗重了。我们不感觉到有若无，那就是身粗重，感觉到有五百磅。粗重，有身粗重，有心粗重。「由是因缘，不能令心速疾得定」，很快得定，不能得未到地定，不能得初禅。（ 陵本三十一卷六页）「由是此说非不亦由串习加行，积习加行」。这样子你才能成功的。

地三、无缓精进

若诸菩萨亦非唯有串习加行积习加行，为住其心教授教诫；然此始业初业菩萨，于此加行、不缓加行、无间加行、殷重加行；是名菩萨无缓精进。

这是第三个，无缓精进。「若诸菩萨、亦非唯有串习加行，积习加行」，不是只

有这两种加行就成功了，不是的。「为住其心教授教诫」，为了使令心得定，要去学习你的教授教诫。就是，你只是有这个串习加行，积习加行还不够。「然此始业初业菩萨、于此加行，不缓加行」还需要这个加行，不缓加行。这位初开始修止观，修定的这位菩萨，「于此加行，你还要努力的学习这个不缓加行，才可以。什么叫做「不缓加行」呢？「无间加行，殷重加行，是名菩萨无缓精进」。无间加行就是不间断。「殷重加行」，殷重呢，就是周备的用功，说我只是静坐，我不持戒，我就只是静坐，那不能成功。我只是天天念经，念一段经，念经不能得定。就是要各方面都要配合，你才能得定的。这叫做「殷重加行」，是名菩萨「无缓精进」。我们还是没有明白这「无缓精进」怎么意思？看这个《披寻记》。

《披寻记》p1436：

于此加行不缓加行等者：声闻地说：云何名为不缓加行？谓无间方便，殷重方便，勤修观行，乃至广说。（陵本三十一卷七页）此应准知。谓即于此串习加行积习加行无有缓慢故。

「于此加行不缓加行等者：声闻地说；云何名为不缓加行呢？谓无间方便，殷重方便」，有无间的方法，无间的行动，有殷重的行动，「勤修观行，乃至广说」（ 陵本三十一卷七页）。「此应准知」。这一段文，应该按照〈声闻地〉的道理，我们才明白的，「谓即于此串习加行积习加行无有慢缓故」。所以我们还是没懂，但是要看〈声闻地〉那个地方就懂了。它的意思是说，你能够无间加行，殷重加行，但是你还是有事情要做，就是，有病了要去看医生，你这个不能不做，譬如你师父有事情，下命令你去做事，你也不能不去做，就是还有很多的事情，你不能不去做的，那怎么办呢？你还要去做这个事，做事的时候，你的心里面还挂念着，我要去静坐。我赶快把这件事做好，我去静坐去，你要这样努力，你要有这样的心情，不然的话，我为我师父做事，我不能去静坐嘛，就是用这个做借口，就不去静坐了，那这样不叫做「不缓加行」，那叫做缓加行了，不缓加行是这个意思。

地四、善摄精进

若诸菩萨从师长所，或自多闻力所持故，无倒而取，为住其心，发勤精进；是名菩萨善摄精进。

这是九种精进最后一科「清净精进」。清净精进分十科，就是分十种精进。现在的文是「清净精进」里的第四科「善摄精进」。什么叫做「善摄精进」？「若诸菩萨从师长所」：这么多的菩萨从师长那里，继续不断的学习精进法门。「或自多闻力所持故」：或者自己博学多闻，忆念力非常的强，能摄持很多的菩萨道精进法门。「无倒而取」：即从师长所学习的佛法，能够没有颠倒，没有错误。所学习的也正是师长所教授的，没有误会，自己多闻力所持的，也都是很正确的。「为住其心，发勤精进」：从师长所学习的佛法，或者是自己多闻力所持的，总而言之，「为住其心，发勤精进」，为了把自己的心，安住在佛法上，不能远离佛法，而努力的精进，「是名菩萨善摄精进」。看《披寻记》的文：

《披寻记》p1437

「从师长所等者：谓如善达修瑜伽行诸瑜伽师之所开悟，即如是学：」

这是先解释「若诸菩萨从师长所」这句话。「谓如善达」：菩萨学习佛法的时候，能「如」：能契合，「善达」：善巧通达修瑜伽行的事情。「瑜伽」就是止观，就是禅，学习止观的法门。这位禅师善达修瑜伽行的事情，诸瑜伽师善达修瑜伽行，不是一个瑜伽师，是很多的善达瑜伽行的诸瑜伽师，「之所开悟」：善达修瑜伽行的这位禅师，他开示令你明白怎么样修止观。前面的「如」，是如他所开悟的。「即如是学」：这位学习的菩萨就按照「善达修瑜伽行诸瑜伽师所开悟」的这样学习，而不违背师长所教授的。

「于法于义，不颠倒取」：师长，就是善达修瑜伽行的瑜伽师，他教授你时，是有「法」，有「义」的。「法」是能诠显「义」的，「义」是文句所诠释的，一个能诠，一个所诠。「不颠倒取」：处在学位的这位菩萨跟师长学习法义的时候，他能够不颠倒取，不会搞错，止应该怎样修？观应该怎么样？他能如师长所教授的，不会有距离，这不容易。这就是听闻师长所教授的，不要有妄想，心里寂静住，就不容易起误会。如果一方面听，一方面打妄想，那就容易有误会了。

「无有我慢」：什么叫做「不颠倒取」？就是「无有我慢」，有我慢时就会颠倒取了。自己感觉博学多闻，我很有修行，你不如我，若以这样心情去听闻师长的教授，就容易颠倒取。现在这位菩萨「无有我慢」：没有这个心情。「我慢」，倒不是凭空的有高慢心，他是用功，对佛法有学习过，因为自己用功，心里有仗势，「我」就高起来了，这叫做「我慢」。菩萨「无有我慢」，「亦不安住自所见取」，他自己有自己的见地的，不完全是一张白纸，但是现在跟师长学习时，不安住在自己的思想，他把自己的思想隐没，然后一点没有成见的听师长的教授。「无邪僻执」，自己没有错误的执着，「是名从师长所无倒而取」。

在听师长的教授的时候，把这些事情统统都放在一边去，自己的心完全是明静而住的听师长教授，那就是「无倒而取」。然后你可以再把自己的意见拿来观察思惟，应该还容许观察自己的见地，不是说自己的意见完全取消了，听师长的教导，也不应该是那样。也可能师长教错了，但若是大菩萨不应该有这个想法。「义如声闻地说」：菩萨地这段文的义如声闻地说的，就是（陵本三十一卷八页）那地方也有这个

意思。

「如说从师长所无倒而取，如是从自多闻无倒而取，当知亦尔。」：这个道理也是一样，自己多闻，或是阅读经论，也应该是有这样的态度，才能「无倒而取」。所以这一段文，我看也是实用的，你对禅可能是知道多少，但是那位「善达修瑜伽行」的那位善知识、那位师长，他学了很多，假设的话，他学了很多，也可能实际上有修行的经验，那你不可以轻易的挑他毛病的，如果冒充善知识，那另一回事，那也是不对的，你也没有实际的经验，你学的又很少，你不能为人做善知识的。

地五、应时修习相应精进

若诸菩萨无倒取已，于应止时，能正修止；于应举时，能策其心。

前面是「善摄精进」，这「善摄精进」的大意，你要不断的摄取修止观的知识，不是我听那个法师讲两个钟头的止观，我就可以修止观了，不是这样的啊！要不断的丰富你的止观的知识才可以的，现在这是第五「应时修习相应精进」。

「若诸菩萨无倒取已」，这位菩萨，他不懈怠、很精进，他「从师长所，或自多闻力所持故」，学习到很多的修止观的方法，而且没有犯错误，「无倒取已」，「于应止时，能正修止」，他就实际上来实践他所学习的止观的方法，这个时候，怎么样来修止观呢？应止的时候，「能正修止」，你能正确的修这个奢摩他的止，能正修奢摩他的止，当然心里面散乱、掉举，那这个时候应该修止，应该修止，这个修止的方法，我们从天台智者大师的止观的书上看，智者大师，当然他说的方法有很多，其中主要的是两个方法，一个是用奢摩他的止，把这个妄想停下来，怎么用奢摩他的止能停止妄想呢？就是忆念所缘境，你忆念所缘境的时候，其它的妄想自然是不生起了，用这个方法，这第一个方法。

第二个方法是用观，观察这一切妄想是缘起的、自性空的。这缘起的、自性空这句话，是通于唯识、也通于中观，这句话两方面都是通的，但是我现在多说一句话，我们学习唯识，当然我们愿意学护法的唯识，那当然也可以，安慧菩萨的唯识都可以，但是主要是弥勒菩萨、无着菩萨的唯识思想是主要的，其他的那些人都是跟弥勒菩萨、无着菩萨的唯识，学习这两位大德的唯识思想，然后他们才能有所发挥，都是这样子的，而世亲菩萨是和无着菩萨，一大部份时间是同时的，他也是跟无着菩萨学习唯识的，所以世亲菩萨的唯识思想，当然《唯识三十颂》，是世亲菩萨写的，那么在那里就是「三能变」，那就和《摄大乘论》有所差别，也是有差别。

「于应止时，能正修止」，你或者是用奢摩他的方法，或者用毗钵舍那的方法来修止，用毗钵舍那的方法修止这句话，天台智者大师是很明显的说出来，就是「体真止」，《释禅波罗蜜》里边它说的「体真止」，《摩诃止观》里面也有这句话，「体真止」，用「体真止」来修止，「体真」实在是观啊！「体真」不是止，是观。但是观的时候，观完了就停在那里，所以用观作止，智者大师这句话是符合《瑜伽师地论》，《瑜伽师地论》前面有四十作意，那上面有这个意思，就是用观来作止，有这个意思。

「于应举时，能策其心」，「于应举时」，「举」是振作起来，这个振作，发动自己的智慧力量，发动起来，那这是怎么回事？就是在沉没的时候，你修止的时候，还没得定，心就是有的时候不及，有时候过头了，修止应该把妄想停下来，但是修过头了，就失掉了所缘境，所缘境没有了，那么心就沉没了，就是轻微的昏沈，会有这个情形，有的人智慧不敏锐，说我刚才心里没有分别，我得定了吧？其实不是，就是轻微的昏沈，所以没有妄想，没有妄想，你失掉了所缘境，你一稍微精神有点沉没了，就没有所缘境，但是还没有妄想，所以这个地方，常常静坐的人，有的时候，常

常静坐照理说，不应该误会这件事，会知道，坐的时候，唉呀！我刚才是干什么？不知道！那就是昏沈了，静坐的人，你要知道，有的时候坐，它现在有所缘境，有所缘境在心里面很明了的显现在前，我就停留在那里无分别住，那自己会知道吧！你怎么知道？你有自证分！这就是这么回事，你在这里明明了了的，你自己知道我现在没有妄念、也没昏沈，自己知道，但是忽然间，隔一会儿，不知道，刚才干什么？不知道！那就是昏沈了，就是这样子，这个时候怎么办呢？心里沉没了，沉没这个字和昏沈有点差别，我们说昏沈就是比较重的昏沈，说沉没是轻微的昏沈，轻微的昏沈，你自己不知道，不容易知道是昏沈，而重的昏沈自己知道，我刚才打瞌睡了，轻微的不知道，但是「应举」就是昏沈的时候、沉没的时候，你应该振作，把自己的精神振动起来，要这样子。「能策其心」，能够鞭策自己不要懈怠，把精神振作起来，振作起来，当然是或者修止、或者修观，应该这样子。

于应舍时，能正修舍。

「舍」，对静坐的人非常宝贵，「舍」这个「舍」字是什么意思呢？就是你要止的时候，心里面散乱了，你要修止，现在沉没了，应该修观，要用方法来调自己。我现在心里面散乱，不要继续散乱，要修止，用止来调这一念心。我现在沉没了、昏沈了，应该修举，把精神振作起来，或者修止、或者修观，应该这样来调这一念心。这个「舍」是什么时候呢？什么时候叫「舍」呢？就是这个时候止也修得很相应，修止、修观都很相应，那就是这样下去，你不要再去搞什么事情了，不要！止得很相应继续止，怎么叫做止相应呢？就是心里面明静而住，心里面没有昏沈，心里明了，但是也没有妄想，寂静住，这时候很好，你不要再加上其它的事情，就继续这样下去就好了，所以那叫做「舍」。「舍」有两个意思，一个是你明静而住叫做「舍」，一个是明静而住了，不要再去加上止、加上观，那就是多余的了，是这么意思。「于应舍时，能正修舍」，你明静而住相续不间断的，很相应的这样下去，你就要修「舍」，不要再加上止、加上观，不要这样做，当然你要常常静坐，这句话你能懂，因为这等于是你的经验之谈。

是名菩萨应时修习相应精进。

「应时」，那个时候应该修止、那个时候应该修举、那个时候应该修舍，就是「应时」，那个正相应的时候，这样修习相应精进，就叫做「应时修习相应精进」。

地六、通达众相精进

若诸菩萨于其种种止举舍相、入住出相，能善了知，能无忘失。

这是第六个「通达众相的精进」，「若诸菩萨于其种种止举舍相」，有止相、有举相、有舍相，这叫「种种」。各式各样的，「入住出相」，这时候是「入」，这个时候是「住」、这个时候是「出」。这个「入」就是由散乱到寂静，由不修止观入到修止观的时候叫做「入」。「住」是安住在止观的时候，「出」就是从止观里面出来，现在不修了，我现在坐了五个钟头了，我要去厕所去，这就是出来，从止观里面出来，去厕所去，那叫做「出」。或者其它的什么事情，你答应要到那边去说法去，那你要从止观里面出来，因为你没到那个程度，你在禅定里面为人说法，没到那个程度啊！所以你要出来啊！所以这叫做「于其种种」的「止举舍相」，种种的「入住出相，能善了知」，你自己完全是明明了了的知道，知道现在是应该止、应该举、应该舍、应该入、应该住、应该出，「能善了知」。「能无忘失」，你对于这件事，到什么时候应该怎么做，这些方法，你不忘失。

能善通达。

你就知道这个时候应该修止、这个时候应该修举、这个时候应该修舍、这个时候应该入、应该住、应该出，你能够通达这件事。

无间修作，殷重修作，是名菩萨通达众相相应精进。

「无间」是不间断的修止、举、舍、入、住、出。「殷重修作」，「殷重」，我们前面讲过，就是周备的意思。「是名菩萨通达众相相应精进」。看《披寻记》

「于其种种止举舍相等者：声闻地说云何止相？谓有二种」，止相有两种，一是「所缘相」，这个「所缘相」非常重要，就是所缘境，你修止，一定要有所缘境，把你的心安住在所缘境上，这是一个止的方法，怎么样修止？就是这样子，找一个与你相应的所缘境，把心安住那里不要动，那么这是一个止相，「二、因缘相」，第二「因缘相」就是观，观能帮助你止，所以它叫「因缘相」，能为止做因缘，能帮助你。

「云何举相？谓由净妙所缘境界策励其心」，什么叫做「举相」？我现在精神就是振作不起来，就是要打瞌睡，振作不起来，那时候怎么能叫它振作呢？「云何举相？谓由净妙所缘」，就是由那个清净微妙的所缘境界，你去忆念「净妙所缘境界策励其心」，来鞭策自己、勉励自己，就有举相了，这个举相就出来了。「净妙所缘境界」是什么呢？什么叫「净妙所缘境界」？当然就是佛、法、僧。这又是不容易，我们出家人，多少要观佛像，佛像是「净妙所缘」，你观佛像心里面精神愉快，这个精神就来了，叫「净妙所缘」。或者是某一部份佛、法、僧，某一部份的经论，对于你特别相应、特别欢喜，譬如我欢喜《金刚经》，我要一听见《金刚经》心里就欢喜，一念《金刚经》的时候，精神就来了，你也要有这些事情，佛、法、僧，或者那一位大德是你所恭敬、尊重、赞叹的，你若思惟他的事情，精神就来了。或者说你特别对观世音菩萨有缘，观世音菩萨《普门品》，你能背下来了，念《普门品》精神就来了，也不沉没了，不昏沈，就是这个意思。「谓由净妙所缘境界策励其心，及彼随顺发勤精进。」，就是「净妙所缘境界」为主要的一部份，但是另外其它就是随顺的一部份，随顺这件事，譬如说《金刚经》，「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来」，假设你是这样欢喜，但是白纸黑字的《金刚经》，文字就在那里写着，「凡所有相皆是虚妄」，那就是「随顺」，那个本子就是「随顺」的。或者说是其他的谁，他在念《金刚经》，他的声音很妙，那么从那微妙的声音上来听这《金刚经》，那个音声也是有「随顺」的作用，是这样，「及彼随顺发勤精进」，那么这叫做举相。

「云何舍相？谓由所缘令心上舍，及于所缘不发所有太过精进」，这就叫做「舍相」，谓由所缘境，所缘境或者是用出入息做所缘境，或者是用光明做所缘境，有太阳光、月光、或者灯光做所缘境。或者用水做所缘境，地、水、火、风，或者用风做所缘境，随你个人的欢喜。「谓由所缘令心上舍」，你缘所缘境的时候，使令你的心达到很高的一个舍的境界。「及于所缘」，这个时候，你的心安住在所缘境上，「不发所有太过精进」，不会发动一个太过头的精进，太过头的精进就有可能会破坏了你的舍，所以你不要发太过头的精进，它就能安住上舍，这时候就叫做「舍」。若是这个时候正是相应的时候，你若是加强去止、加强去举，就过头了，过头了就破坏这个舍了，所以这时候不要发动，（陵本三十一卷九页）有说到这件事。

「今说菩萨于此三相能善了知」，现在这一段文是说菩萨对于这个止、举、舍三相，他能善巧的通达，什么叫做止？什么叫做举？什么叫做舍？你能够明白。「于诸定地诸行相状善取善了能入诸定」，「于诸定地」，很多的定的境界，那么按照所缘境来说，你用息做所缘境那也是「定地」，你用水、或者用光明、地、水、火、风、青、黄、赤、白都是所缘境。《清净道论》有四十业处，《瑜伽师地论》前面也有四十作意，也说到很多的所缘境。《清净道论》是佛音论师，他和无着菩萨、世亲菩萨

的年代可能差不多，也可能是同时，不同时？差不多。「于诸定地诸行相状」，止也是「行」，观也是「行」，止、举、舍都是「行」，入、住、出都是「行」，「诸行相状」。「善取」就是能够取到，我现在愿意止，止就会现前，愿意观，观就会现前，那就叫「善取」。若是我们不熟悉的时候，想要止，止不来，想要观，也观不来，那就不叫做「善取」了。「善取善了」，也明白现在这是什么？「能入诸定」，因为「善取善了」，所以自然是能入定，要止就止，要观就观，它就入定，若是你不「善取善了」就不行了。「是名」叫做「入相」。这个入、住、出，这个「入」是这个意思。

「又复善取善了诸行相状，随其所欲，能住于定」，「又复」，你能「善取善了诸行相状」，随你所欢喜的，能住于定，前面是入，是开始由散乱而寂静，现在能住，是相续的寂静住。「于三摩地无复退失」，你住在那里，它就不会跑掉的，能「于三摩地不复退失，」 是名叫做「住相」。

「若于入定诸行相状不复思惟」，那怎么叫做「出」呢？就是「若于入定」的「诸行相状」，就是你心里面安住在所缘境这里，那它就是住在那里，你若「不复思惟」的时候，入定的「诸行相状不复思惟」，不思惟所缘境了，那就出定了。「于不定地分别体相所摄定地不同类法作意思惟」，定地和不定地，你现在是在定地的时候，你想要出定了，于不定地的「分别体相」，先在心里面想，我要到什么地方去讲经去，一想这个事，那就不对了，就和定地相违了。「于不定地」的分别体相所摄，属于那一类的，「定地不同类法」，和这个定地「不同类」，那就是散乱境界，定地是不散乱的境界，散乱和不散乱是不同类的，「不同类法作意思惟」，「作意」，「作」是生起来，能令你的心生起来，我现在在入定的时候，这个心是安住在那里，安住不动，现在忽然间起一个心，我要去厕所，这叫「作意」，各式各样的情形。「作意思惟出三摩地」，从定里面出来了，怎么叫做「出定」？就是你思惟与「定地不同类法作意思惟」，就出定了。什么叫「入定」？你能「忆念思惟所缘境」，那就入定了，是名叫做「出相」，「义如三摩呬多地说」（陵本十三卷三页）。〈三摩呬多地〉那不是〈声闻地〉。

「今说菩萨善取彼相，能无忘失，于彼种种证得心一境性」，现在这一段文说的菩萨「善取彼相」，「善」，是善巧，那就是智慧。「善」也当「能」字讲，「善」者「能」也。「善取其相」，能取彼的相貌。「能无忘失」，你若忘掉了，就取不到了，「能无忘失」，就是你的念心所很强。「于彼种种证得心一境性」，种种的所缘境，你能成就「心一境性」，心安住在一个境界上，而不变动，那就是入定了。「是名能善通达」通达是这个意思。「谓通达三摩地所行影像唯是其识故」，「能善通达」这句话怎么讲呢？「谓通达三摩地所行影像」，「三摩地」就是定，翻做中国话是「等持」，「等持」这两个字要明白，我是讲过，现在不要讲也可以。「所行影像」，就是在定里边，你的心是能行的，心是能行，行于所行的影像。「唯是其识」，那个影像是以你的心为它的体性，离开了你的心没有那个影像可得的，所以叫做「唯是其识故。」如《解深密经说》（三卷三页）」。

譬如说你心里面用光做所缘境，心里面思惟光明，而这个光明是你心所变现的影像，不是外面那个光。譬如说用光明做所缘境的时候，怎么样取得这个光明相？最好是在高山上面，高山这个时候万里无云，太阳的光明遍照，这时候你卧在草地上，看天空，不要看太阳，虽也是光明，但是不看太阳。这时候看完了，把眼睛闭上，再看这光明相，你多做几次，这光明相就拿到了，拿到在心里面。然后，譬如夜间静坐时候，没有开灯，但是心里面有光明，就是你拿到这个光明相，而那光明相是那里来的？就是「唯是其识」，就是「三摩地所行影像唯是其识」，所行的光明是你心变现的，不是太阳的光明啊！不是！是你心里面的影像，就是这么回事。

用水做所缘境，也是一样，用水做所缘境，或者是用大海水，到海边看大海水的

波浪漂动，然后你闭上眼睛看这个水的相貌，你取到了水相，然后静坐的时候就把这个相现出来，在你心里面现出所缘境。这个时候，这个所缘境是你心变现的，不是大海水，所以叫做「影像」，就是大海水的影像。但是水在什么地方现出来，你心一念就现出来，譬如说这地方有个镜子，现出来一个形相，镜里面有一个影像，那影像和那个本质不同，不是那个，不一样。所以现在你静坐修止观的时候，你修止，所缘境是个影像，修观也是影像。修观的影像，从《瑜伽师地论》五停心观里面，说无我观、界分别观，那一段文字上说的道理，你多读几遍，把那个道理取下来，取在心里面了，静坐的时候，心里这样思惟，它就是那个影像，一样，也是影像，「唯是其识」，不是离开你的心，另外有一件事，没有！你要知道这件事，知道这件事有什么好处呢？就是你常能够知道唯是心，离开心没有那件事，那是空无所有的。有的人静坐的时候，忽然间看见狮子来了，睁开眼睛没有狮子啊！那就是狮子现出来，也是你的心的影像，它没有体性，若真有狮子，那你睁开眼睛怎么会看不见呢？所以静坐的时候，说我看见大莲花，看见什么、什么事情，心里很高兴，但是你要知道都是假的，不是真的。

所以静坐的时候，你要知道什么是你的成就，不是看见佛了，看见莲花了，是你的成就，不是这个意思，是你的智慧有力量，定有力量，明静而住的力量强大，那是你的成就。你要知道这件事，不是说我看见老虎了、看见毒蛇就不好，不是的，没这个意思。或我看见有人拿着刀，向我来了，说这是很恶、很凶，不是！都不是这个事情，你若能知道这是假的，是心所变现的，那表示你有功夫，你若随着这个境界去了，表示你没成就，你静坐时候，你要知道这个事，不要说，唉呀！我今天静坐时候，有坏境界出现了，你的成就不在乎那个地方，不在那里！要知道这件事，所以这句话里有这个意思，就是「是名能善通达。谓通达三摩地所行影像，唯是其识故」，这是你的智慧啊！这是你的成就在这里，你要有智慧，常常静坐的时候增长智慧了，那是表示你有成就了，所以你要考验自己我的修行怎么样？很容易知道，很容易知道我现在心情怎么样？就是你随时和人谈话，你就知道自己的修行怎么样？其中一样事情——原谅别人，别人说话有什么错误的地方，不介意，这就表示你有成就，你又进步了，不介意。我现在也多少有一点感觉，佛菩萨说话少，佛菩萨若是为我们宣说经论，不可思议，很多很多，但是平常一般的事情佛菩萨说话少，不多说。假设说你现在静坐的功夫很高了，得到未到地定了，或是初禅了，在禅定里面看见了弥勒菩萨，和弥勒菩萨说话。但是这时候看看你的智慧多高，在这里看出来，也会看出来，因为这个时候，也是这句话呀！「是名能善通达。谓通达三摩地所行影像唯是其识」，还是这个意思，道理是一样。不论遇到什么境界，你都要做如是观，离开了分别心另外没有事情。这一共是十种精进，现在是第六通达众相精进。下面第七是不退弱精进。

地七、不退弱精进

若诸菩萨闻说种种最极广大最极甚深不可思议不可度量菩萨精进，不自轻懱，心不怯弱，不于所有少分下劣差别证中，而生喜足不求上进；是名菩萨不退弱精进。

不退弱是这个意思。「若诸菩萨闻说」听人说，「种种最极」「种种」是各式各样「最极」是广大，没有比他更广大的。「最极甚深」没有比他更深奥的。「不可思议不可度量」这个境界是不能思惟、议论，也不可以度量、推测。这样最极广大的菩萨精进，最极甚深、不可思议、不可度量的菩萨精进，这是大菩萨精进，太难了。

「不自轻懱」菩萨有这么大的精进，我不轻视我自己，说我办不到「不自轻懱」，要说我也能办到，不会自己轻视自己。「心不怯弱」心里面不恐怖，不要说这件事我没这能力，要说我也能。「不于所有少分下劣差别证中」，前面是高过自己的境界，自己不怯弱。现在说是少分证中、下劣差别证中，小小的得一点功德而你心里生欢喜，唉呀我有修行了，不会小小的境界就满足，就欢喜了，而不希求向上进步了，我不这样子。是名菩萨不退弱精进，不退弱精进分两个意思。

地八、不舍轭精进

若诸菩萨于时时间密护根门，饮食知量。

这是地八、不舍轭精进。「若诸菩萨于时时间」，不懈怠时时的精进，「密护根门」。很严密的保护眼耳鼻舌身意的清净，不要染污了它。这个密护根门，就是在默默中保护，也没讲什么话。但是你自己要有道心保护内心清净。「饮食知量」，前面的〈声闻地〉有提到，前面有个安住境界，然后有个密护根门。饮食要知量，不要吃太多，但也不能吃太少。

初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽，正知而住。

这〈声闻地〉也是说「初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽」，初夜不睡觉、后夜也不睡觉，心里时常明明了了的悟寤瑜伽，明明了了的修习止观，「正知而住」。不管什么时候，到聚落里往来，或是在寺庙中，我从藏经楼到讲堂，从讲堂到禅堂，各地方往往来来「正知而住」，时时的保护内心清净，「正知而住」。这件事也不容易，你不妨试一试。本来是从早晨起来一直到晚间休息，中间一直保持正知而住，应该要这样做。但现在我们将时间缩短一些，就说从寮房出来到禅堂，中间不需要五分钟。这五分钟正知而住，心里念念保持清净，你试一试。我现在三十分钟内，不是静坐，看自己这一念心照顾念头，三十分钟内叫它没有虚妄分别、不散乱，叫它明静而住。可以试试这样做，「正知而住」。

于如是类等持资粮，能摄受转。

前面是「密护根门」、「于食知量」、「初夜后夜常勤修习悟寤瑜珈」，这是什么？这些都是你修等持的资粮。「等持」就是修止观，修止观以此为因，若能这样做，静坐的时候妄想会少。你没能安住境界、密护根门、饮食知量、初夜后夜勤修习悟寤瑜珈，这些你都没做，静坐会妄想多，修止修的不相应，修观也修的不相应。所以是「于如是类」一样是一类，「等持资粮」是什么东西呢？是你修止观的因缘，资粮者，因也。「能摄受转」，你能够摄受成就这个资粮，我能密护根门、于食知量、能初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽。能解决这问题，要怎么解决呢？宗喀巴大师的《菩提道次第广论》《略论》上面有提到，我觉得那方法，轻的惛忱可以，重的惛忱那些都无效。那怎么办呢？有两个办法；第一；先一天不要吃饭，早晨不要吃饭、中午不要吃、晚上更不要吃，只要喝水，看看能不能改变这个问题。因为睡眠这件事，天亲菩萨《遗教经论》上面有提到，为什么会打瞌睡？因为吃饭的关系，这是一个原因。第二个原因呢？就是习惯，你习惯这时候睡觉，到时间就要睡，不睡不行。第三是放逸，放逸就要睡觉，这三个原因，我们出家人没有放逸这件事。所以我们是两个原因：一个是习惯；一个是吃饭。我们断食一天没关系，由吃饭来的睡眠没有了，应该减去很多睡眠，你再静坐看看还会不会惛忱。这是一个对治的方法，不吃饭。

第二个方法：拜忏。拜《大悲忏》、《梁皇忏》、《万佛忏》拜《法华三昧忏》都可以。照理说年轻人四大调合身体健康应该是正常。如果是年纪大的人四大的机能衰退，随时会惛忱，那是另一回事。年轻人四大调合跟年老的人不同，但是也会惛忱，应该容易对治，如果你能对治把这障去掉，心里面宁静而住，修止观很好，很容易有成就。但是你若不努力就不行。这上面说「密护根门」、「于食知量」、「初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽、正知而住」再加上个「安住境界」，这都是等持的资粮。「能摄受转」能够「摄受」就是拿过来，这个方法你能拿过来照这样做，就可以成就修止观的资粮。

即于其中炽然修习，于能引摄无倒义利，于一切时勤加功用，是名菩萨不舍轭精进。

「即于其中炽然修习」，就在日常生活中「炽然修习」，很勇猛的修习止观，爱惜光阴。「于能引摄无倒义利于一切时勤加功用，是名菩萨不舍轭精进。」「于能引摄无倒义利」，就是你能修习等持的资粮，有了这个资粮就能常修止观。止观能引摄无颠倒义利，能得禅定、得无生法忍、能得三明六通、无上菩提「无颠倒义利」。

「于一切时勤加功用」在一切时间内，一次又一次很努力的用功修习止观，而不懈怠。「于能引摄无倒义利」的等持，「于一切时勤加功用」修习止观，是名菩萨「不舍轭精进」。这是一直不弃舍这个善法。我前面讲过「轭」。这个「轭」就是用马来拉车，车前面有个辕，把马放在辕那儿，再用一块夹板套在马的脖子上，马就没有办法跑出去了，一直会拉着车不可。这意思就是，你跑不出去。现在这里说：一切善法就叫做「轭」，善法放在身口意上面，一直不弃舍这个善法，像马拉车脖子上被套住，没有办法离开。是这意思「不舍轭精进」前面这段文，是教我们初发心的人修学止观的方法。「不舍轭精进」，初发心的人要这样做。佛菩萨要令我们修学圣道，不是要难为我们。我们很难修学圣道，不容易做这件事。佛就安排「安住境界」，就远离很多放逸，你要「密护根门」又远离很多的放逸，要「于食知量」，若是吃饭不知量，修止观不可以，吃太多太少也不行，要「初夜后夜常勤修习悟寤瑜伽」，你若是饭量适当，睡眠就会减少，饭量多那不行，睡眠也会多，长时期保持「正知而住」，静坐就容易有成就。

地九、平等精进

若诸菩萨发勤精进，不缓不急，平等双运；普于一切应作事中，亦能平等殷重修作；是名菩萨平等精进。

这是第九平等精进。若诸菩萨发勤精进的时候，先要学习佛法。开始行动了，精进用功「不缓不急」，也不缓慢但是也不要特别的急，太急也不行。譬如说打「禅七」或者打「念佛七」，七天一个阶段，为什么这样呢？就是太多了不行，太多你做不来。七天还能做得到，有这堪能性。若说一百天那不行，你受不了，因为心力不相应，体力也不相应。那怎么办呢？像我们出家人，天天要用功，慢慢训练堪能性增长了，可以打七七四十九天，那可以。若是一点都没有训练过，说要打四十九天的禅七是不可能的事情，做不来，从这里知道一件事，就是我们的心一直在散散乱乱，身体也没有禅坐的训练，这不可以，佛菩萨不勉强，你要坐禅七天，不是的。要常常训练自己，常常训练慢慢的堪能性有增长，我可以七天、三七、五七、七七乃至几个月都可以，要常常训练，那就行了。常常训练你的堪能性进步了，就可以这样做。不训练，就说我可以，真做起来，三天你坐不来，就跑了。所以「不缓不急」精进用功的时候，不要太缓也不要太急，就是合乎中庸。静坐的时候，我们能坐一个钟头，就坐一个钟头，坐完后要跑一跑，缓和一下。说我一定一下子要坐三个钟头，你做不到，做不到，反倒是自找苦吃，不要那样子。佛菩萨很合人情。我们看出家人的戒律，比丘戒、比丘尼戒，佛非常知道人情，合乎人情，所以「不缓不急」，你若要坐一个钟头，然后再一个钟头跑香，就不对了，太过了。如果你用南传佛教行香的方法慢步经行，一个钟头可以。他那种方法有好处，也有短处。好处在那里呢？经行的时候就是静坐。虽然是放了腿在那儿慢步走，但那就是静坐，还在摄心不乱。另外有个短处是什么？我们腿不好的人，慢步经行一个钟头之后，再去静坐容易腿疼，不因为你经行一个钟头腿就不痛。快步经行就不同，原来坐半个钟头就腿痛，快步经行要三刻钟才会腿痛，它能缓慢一刻钟，快步经行有这个好处。慢步经行的好处是心容易定，你若是慢步经行半小时或一小时不感觉时间很多，然后盘腿一坐心容易定。所以「不缓不急」，看你安排的方法，原则上说是不缓不急。「平等双运」本来是止观双运，或者也可多方面解释，就是安排的功课表要契合。经行也适当静坐也适当叫平等双运。或静坐的时候有止有观，有观也要有止，止观平等双运。「普于一切应作事中，亦能平等殷重修作」，不是只有这件事，就是一切应该作的事中也要恰当平等，「殷重修作」，就是全面都安排的很适当，「是名菩萨平等精进」。

《披寻记》p1438：

平等双运者：「此说奢摩他毗钵舍那二种和合平等俱转」，这个止观平等双运境界是很高，高到什么程度？就是在这时得无生法忍，小乘佛教在这时得初果。就是止观两种和合平等双运，得圣道在这时候。「即此说名双运转道」，止也在运作，观也在运作，这条道路是这样向前进住到圣人的境界。「声闻地中显示其相应知」。（陵本三十一卷十六页）「由此成办一切神通所作，名于一切应作事中亦能平等殷重修作」，这里的「一切应作」是指什么呢？是指神通说的，就能成办一切神通所作的事情，「名于一切应作事中亦能平等殷重修作」。是说你已得到了禅定又想得神通，在这里可得神通。这是「殷重修作」。「决择分说此名速疾神通清净故。」决择分是在下面。「说此」，说这意思，叫做「速疾神通清净故」是说得了神通后，发生作用时候是很迅速的。如果你能够止观双运，达到这个程度，很快就能得神通、得圣道，就在这时候。这是（陵本七十五卷六页）所说。

地十、回向大菩提精进

若诸菩萨一切精进有所为作，无不皆为回向无上正等菩提；是名菩萨回向大菩提精进。

「若诸菩萨一切精进有所为作，无不皆为回向无上正等菩提」这是第十种精进：回向大菩提。我们有的时候看见高僧大德有神通，心里面很羡慕，如果你自己用功修行，也是可以成就，这不是很难的事情，但是要努力。第十回向大菩提精进：「若诸菩萨一切精进有所为作」，一切的精进是有所作为的，早晨起来静坐，乃至午前、午后，一直到晚间，一切时间。「无不皆为」完全都是「回向无上正等菩提」想要得无上菩提，无上菩提就是佛的种智「是名菩萨回向大菩提精进」。

戊四、结

如是最初自性精进，乃至最后清净精进，皆得菩萨大菩提果。菩萨依此所有精进，圆满精进波罗蜜多，能于无上正等菩提、速疾已证当证今证。

「如是最初自性精进，乃至最后清净精进 」这是第四科结束这段文，「皆得菩萨大菩提果」，这十种精进都是为了成就无上菩提的果报。「菩萨依此所有精进，圆满精进波罗蜜多」，前面那么多的精进能圆满你的精进波罗蜜多。精进波罗蜜多圆满，「能于无上正等菩提速疾已证当证今证」，很快的过去世的菩萨已证，将来菩萨就是当证，现在菩萨就是今证。精进波罗蜜多有这样的功德。

《瑜伽师地论》卷第四十三

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．静虑品第十三

持这个字前面有解释，就是有功能的意思。是说修止观所得的静虑有这功能，能令你得无上菩提。得无上菩提是很远的事情，但在最近，能令你得无生法忍、得圣道，所以叫做「持」。

酉五、定度（即静虑品）（分四科） 戌一、征

云何菩萨静虑波罗蜜多？

这是第五「定度」。有六波罗蜜，第一是施度，这是第五定度。分四科；第一科是征，第二科是列。「云何菩萨静虑波罗蜜多」？这是征问。下面是列，分两科；第一科是嗢柁南

戌二、列（分二科） 亥一、嗢柁南

嗢柁南曰：
自性一切难，一切门善士；一切种遂求，二世乐清净。如是九种相，名略说静虑。

这是颂文。列出来静虑波罗蜜多的差别，下面是长行。

亥二、长行

谓九种相静虑，名为菩萨静虑波罗蜜多。

「谓九种相静虑」，静虑有九个相貌，「名为菩萨静虑波罗蜜多」，那九种呢？

一者、自性静虑。二者、一切静虑。三者、难行静虑。四者、一切门静虑。五者、善士静虑。六者、一切种静虑。七者、遂求静虑。八者、此世他世乐静虑。九者、清净静虑。

这六波罗蜜都有这九个名称，名称是相同的，但是里面的含意不一样。这是用颂和长行，列出九种静虑波罗蜜多的名称，下面第三科是解释，分九科；第一科是自性静虑分三科，第一科是征。

戌三、释（分九科） 亥一、自性静虑（分三科） 天一、征

云何菩萨自性静虑？

菩萨的自性静虑是什么意思呢？这是征，下面第二科是解释。自性实在就是「别」，特别的别，就是静虑波罗蜜多本身不同于其他波罗蜜多，有特别的地方。那就是自性，他自己的体性、相貌不同于其他波罗蜜多。那么这是征，下面是解释。

天二、释

谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世出世间心一境性。

「谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先」你想要得静虑波罗蜜多，对于菩萨藏要「闻思为先」，就是先要闻思，然后才可以成就静虑波罗蜜多。如果不闻不思，想成就静虑波罗蜜多是不可能的事情。所以闻思是道前方便。「所有妙善世出世间心一境性」，你有了闻思的成就以后，还要成就所有妙善的世间心一境性，所有妙善的出世间心一境性。妙善是赞叹心一境性是非常好的，非常微妙，世间的一切法所不能及。《金刚经》上常说：三千大千世界七宝布施，也不如受持《金刚经》四句偈的功德大。我们读这篇文好像就这样过去了，但是我们在做事情的时候，就忘记了这件事。求世间的名利，比修学佛法重要，看我们佛教徒的行为是这样。这出世间的圣道非常重要，但是我不知道，我做世间上名利的事情，我感觉欢喜，我契机，契理这件事我不知道，我欢喜这样做，就这样做。现在说「妙善」，世间的心一境性是妙善，出世间的心一境性更是妙善，比其他的事情重要。那么这个地方，我们出家人，应该说所有的佛教徒都在内，现在我们一分为二，说出家人，但在家居士我们不说，「妙善」这句话，就是我们要有愿，愿意成就静虑波罗蜜多，要有这个愿。我没有这个愿，那就没有这件事，我不想得禅定，我不想修学圣道。我想写一篇博士论文，我要做总统，那就是你有这个愿。你若有什么愿就做什么事，没有这个愿就不会做这件事，而这里说的「妙善」就是我们要发动这个愿，这件事最好。这是什么意思？就是劝你发愿，你要有这个愿。我感觉我们现在的出家人，他是已经出家了，但是又好像没有愿，不像有圣道的愿。既然没有圣道的愿又何必出家呢！但是他还是出家了，我不明白应该怎么解释这个问题，怎么解释。「所有妙善世间的心一境性，出世间的心一境性。出世间的「出」就是超越的意思，出世间的静虑是超越世间静虑，世间的静虑是不能够和出世间的静虑相比。

心正安住；或奢摩他品，或毘钵舍那品，或双运道俱通二品。

「心正安住」你能安住于心一境性这里，「正」是好的意思，能好好的努力安住在心一境性这里，就成功了。「或奢摩他品，或毘钵舍那品」，心一境性有两种，一类属于奢摩他，另一类属于毘钵舍那，「或双运道俱通二品」，而止观双运这一部分是通于止也通于观。这样分共有三种。

天三、结

当知即是菩萨所有静虑自性。

结束这段文，菩萨的静虑自性就是这些。妙善的心一境性，或者属于奢摩他品、毘钵舍那品，或是属于双运道俱通二品。这就是菩萨静虑波罗蜜多的自性。

亥二、一切静虑（分三科） 天一、征

云何菩萨一切静虑？

天二、释（分二科） 地一、标列种类（分二科） 玄一、二种

谓此静虑略有二种。一者世间静虑。二者出世间静虑。

这是六波罗蜜里面的第五科，静虑品。这里面说静虑，一共是有九种。第一种自性静虑，我们昨天学习过了。现在是第二科，一切静虑。一切静虑，范围很广。

「谓此静虑略有二种」，前面「云何菩萨一切静虑？」这是征，就是问。下面第二科解释，分两科。第一科，标列种类。「一切静虑」范围非常地广，所以先把它分类，分出来两类。这是标列出它的数目。下面第二科，有二种差别、有三种差别。

「一者世间静虑」，第二种是「出世间静虑」。世间静虑，就是没有解脱生死苦的凡夫，如果他对于欲能放下的话，他也可以成就这样的禅定，那就叫做「世间静虑」。

「二者出世间静虑」，这第二类，超越世间的静虑，那就是佛教徒，有般若波罗蜜，他禅定里面有般若波罗蜜，能够除灭一切的烦恼，所以超越了世间。世间静虑里边没有般若波罗蜜，他不能够除灭烦恼，虽然得到了高深的禅定，他还没能够圆满地解脱世间的大苦，他还是要在世间里受苦的，所以叫世间静虑。唯有佛教徒学习般若波罗蜜，能超越世间的苦。这是第一个分类，分出两类；世间、出世间静虑。下面第二科，分成三类。

玄二、三种

当知此二随其所应，复有三种。一者、现法乐住静虑。二者、能引菩萨等持功德静虑。三者、饶益有情静虑。

「当知此二随其所应，复有三种。」这两种静虑，世间、出世间，统合起来说，还有三种的不同。那三种呢？

「一者现法乐住静虑。二者能引菩萨等持功德静虑。三者饶益有情静虑。」分这么三种。第一种叫「现法乐住静虑」。「现」就是现在，「法」就是色受想行识，简单地说，就是我们这个生命体。「乐住」就是在现在的生命体里面，有非常令你满意的乐，你能够安住在这快乐里面，这样的禅定。

这地方，我们简单说：譬如我们人间的人，如果有病痛的时候感觉到很苦，或者有其他的不如意的事情也是很苦。现在说，我们没有病痛，也没有什么不如意的事情，或者说做了省主席，或者做了皇帝，如果单独在你的生命体上来说，你有什么乐？我看也没有什么。就是身体很健康，你有什么乐可说呢？单独在你本身来说，没有什么，顶多就是身体健康，不感觉难过就是了。但是若得到禅定，不是这样子，就是在这身体里面，不须要假借外缘，这个身体里面有快乐。

这身体的快乐这件事，我们人间的人，有的人读书很多，有的人读书不多。不管读书多、读书不多，有的人他生来有智慧、智慧很多。有的人尽管是读书很多，但是

很笨。读书多，也有的笨、也有不笨；读书不多，也有笨、也有不笨，有这些差别。但是，有什么乐可言？什么也没有。在你本身来说，什么也没有，没有乐可言。但是若得了禅定，可不同。得了禅定的时候，禅定里面有非常快乐的事情，就感觉到快乐。譬如说：我们有病的时候腿疼，感觉腿就是痛，也没有人打你，也没有人用针刺你，外边没有什么因缘来伤害你，但是本身就感觉苦恼；现在得了禅定的时候，他就是感觉快乐，不须要假借外缘，本身就是快乐，这是不同。其中的一个差别，在我们人间这个世界，就是你本身身体健康、不健康，有时候苦恼、有时候不苦恼，但是还有外缘的事情。外缘的事情，也可能你自己智慧不够，引发很多的问题来苦恼自己，也可能自己没有什么错误，但是外边有苦恼的事情令你苦恼。你做皇帝也是一样，他也可能外边有问题，那他就心情不快乐。

但是若得到禅定以后，得禅定这个人他若在人间住，就是人间的人得到禅定了，他现在这个身体还是人间的人，他不是天上的人。他在人间住的时候，他若入禅定是有快乐，但是不入禅定，也有问题，也可能会有病痛。得了禅定的人，也可能有病的。我们没得禅定的人，也可能这一生没有什么病。得了禅定的人，也可能没有病、也可能有病，有病的时候是苦恼，但一入定，就没苦恼，这个病不能苦恼他，有这个力量。但是得禅定的人若是生到色界天上去，就没有这个问题了，他身体永久是快乐的，而这大环境也是和平的，没有因缘来触恼他，和人间的境界不同。

现在「现法乐住静虑」，是说得了禅定这个人，他在人间住，这种人是没有欲，没有男女的欲，对于世间上的色声香味触也不欲，多数是到深山里面住，他不和人同住，因为他感觉人太俗气，人有很多的问题，他不欢喜，他就到深山里面住。在深山里面住，他常常入定，他有「现法乐住」。他这种快乐，人间的人不能和他比，就是有大权位的那种皇帝，也是不能和他比。当然这情形是那样说：说我是这一国家的领导人，我是要领导全国的人民能够远离一切的苦恼，能够成就、获得一切安乐的事情，我做这件事，如果有这样的心情，那这个人就是菩萨了，这个人是很难得的人。若是说，自己成就了禅定，我不欢喜人间的事情，我自己到深山里面住，那这是个人的事情，他对于别人没什么利益，但是这件事，也是非常难得。能成就了「现法乐住静虑」，不是将来、也不是过去，是现在。现在你能够努力修学禅定成功了，身体里面有快乐，这也很难得，也不容易。

「二者、能引菩萨等持功德静虑」，第二种。前面现法乐住静虑，这个人也可以说是私心很大，我只求我自己有个安乐的生命，我就满足了，别人在那里受苦，不关我事。现在这个「能引菩萨等持功德静虑」，这个人有大悲心了，他虽然得到现法乐住静虑，他还感觉到世间上一般的人，在那里迷惑颠倒受了很多的苦，我要去教导他们离苦得乐。这就是「能引菩萨等持功德静虑」。这下文有解释。

「三者、饶益有情静虑」，就是他能够广大地利益一切众生的禅定，那和前面「能引菩萨等持功德静虑」有什么差别呢？就是你若成就了菩萨等持功德静虑，你才能饶益一切有情的，如果你没有成就，你就不能利益众生，所以他们还是有点差别。

这是标这三种静虑的名称。下面是第二科，随释三种。分三科。第一科，解释现法乐住静虑。

地二、随释三种（分三科）　玄一、现法乐住静虑

若诸菩萨所有静虑，远离一切分别，能生身心轻安，最极寂静；远离憍举，离诸爱味，泯一切相。当知是名菩萨现法乐住静虑。

这是先解释「现法乐住静虑」。「若诸菩萨所有静虑」，这菩萨能放下世间的尘劳，安住在一个寂静的地方，努力地修行，他成就了很多的静虑、很多禅定的功夫。

这禅定的内容是怎么个情形呢？这「现法乐住静虑」它本身是怎么个情形呢？「远离一切分别」，这就是静虑的一个相貌，他内心里面没有这贪瞋痴的分别。我们没得静虑的人，我们心里面不是贪、就是瞋、就是愚痴各式各样的分别。现在这位菩萨得到现法乐住静虑，入定以后，心里面没有一切分别，没有贪瞋痴的分别。这些杂乱的妄想完全没有，当然也是没有欲，这一切的虚妄分别都没有了，这是一个相貌。

第二个相貌，「能生身心轻安」，我们这生命体分两部分，一个是身、一个是心。这个「身」就是眼耳鼻舌身，这前五根是「身」，「心」就是第六意识。在身体里面、在心性里面，都有轻妙的安乐。身也有安乐、心也有安乐。眼耳鼻舌身、这前五根的安乐就是前五识有所觉受。这心的安乐，那就是第六意识感觉到安乐。这种安乐，我们没有得定的人不知道，只是这句话，说是得了定以后身心有轻安乐。我们没得定的人只是听到这句话，怎么叫安乐，说不清楚。但是如果常常学习静坐的人，会有一点感觉，就算你没得轻安乐，但是有一点感觉。有什么么感觉呢？譬如说；这几天，你很精进，常常地修止修观这样静坐。你修这么几天，它有一点相应的时候，这个身体就有一点感觉，有什么感觉？就是轻松自在，也有微细的安乐的相貌，不明显。你精进了或者七天，或者三七、二十一天，或者七七、四十九天，后来又懈怠了。懈怠了，那个轻松的感觉没有了，又出现一个感觉，你这时感到那个感觉，现成的名字叫「粗重」，感觉身体粗重，就那轻妙的感觉没有了。这也可作另一个比例，譬如说：我们身体健康，没有病，这身体是这样感觉；忽然间来了病痛的时候，又一个感觉。就是有病、无病的感觉是不一样。你初开始静坐，很精进、或者懈怠，感觉也不同。等到成就禅定的时候就有轻安乐了，不一样的。

现在这上面说，第一个相貌「远离一切分别」，没有各式各样的虚妄分别。第二个相貌「能生身心轻安」，而这有轻安乐的时候，你心里面还是寂静的，它不动乱，「最极寂静」。

「远离憍举」，得到禅定以后，他有身心的安乐。通常，一般的凡夫得到这种境界，就是有轻安乐。他心里远离一切分别，身心有轻安乐，又最极寂静，另外还有个相貌，就是高慢。一般凡夫得到禅定，心里高慢，瞧不起任何人...「你们都没有我的修行，也没有我这样的享受」，有高慢心。现在这个菩萨「远离憍举」，虽然成就了那么高深的禅定，超越了很多人，但是他心里不高慢，没有高慢心。这「憍」者、高也，「举」也是高。心里不高慢、不瞧不起人，这件事还不容易的。

「离诸爱味」，我们没得禅定的人在欲上有爱味；今天午饭做得好，饭也做得香，菜也做得香，吃得很合口味，就是爱着这个味。等到第二天再做的不好吃，心里不高兴。我们一般人有这种……这都是欲，都叫爱味。若得到禅定的时候，就超越了欲的感觉，更是爱着。这禅定的轻安乐，爱着地很厉害。现在这位菩萨不是，一方面他没有高慢心，同时对这些事情也不是那么爱着，这也不容易。

「泯一切相」，这位菩萨得到现法乐住静虑的时候，他心里还有一个特别地、不共于凡夫的境界，心里面没有相，没有一切相的境界。凡夫得到禅定，爱着这个禅定，他心里面有禅定的相貌分别。这位菩萨心里面离一切相，这个事、不容易。我们的分别心一动，就有所分别的相。有能分别、有所分别的相。要有所分别，才有能分别；有能分别，一定有所分别的相。譬如说我们的贪心现起来，一定有所爱的境界出现，这能贪爱的心，和所爱的境界为伴侣。或者说我恨，有个可恨的境界出现，然后能恨的心，和这所恨的境界为伴侣，他们这样子才能活动的，凡夫都是这样子。

现在这位菩萨，他这个明了性的心没有所缘的相，这是不可思议，这很难，不容易做到。像我们初学静坐的时候，一定要有一个所缘境。没有所缘境的时候，奢摩他的止很难学习，就是不可能学习奢摩他了。要有所缘境，那个所缘境，就叫做「相」，就是有相。现在这位菩萨得到禅定以后，心里面离一切相，这不是凡夫境

界。

「当知是名菩萨现法乐住静虑」，现法乐住静虑的相貌就是这样子，这个不是凡夫得的四禅的境界。我们在《阿毗达磨论》上说，现法乐住静虑，就指色界四禅说的，但是这个地方是超越了这个境界的。看《披寻记》的解释：

「远离一切分别等者：」这上面「远离一切分别，能生身心轻安」这一段文什么意思呢？「谓诸菩萨依诸静虑观一切事远离一切言说自性」，就是这些菩萨「依诸静虑」，这「依」字，我们说依止，实在明白说就是「在」的意思，存在的「在」，就是在诸静虑，他这心不是在散乱的境界里，他就在禅定里，在色界初禅、二禅、三禅、四禅里面，这心在禅定里面。在禅定里面「观一切事，远离一切言说自性」。「观一切事」这「一切事」就是一切的因缘生法，一切的因缘生法就叫做「事」。或者生灭变化的这些，都叫做「事」。观这些事，我们凡夫也是观这些事情，我们的眼、耳、鼻、舌、身、意就观察色、声、香、味、触、法这一切的事情，也都是这样观。菩萨也是这样观，那有什么不同呢？有不同：「远离一切言说自性」。

「言说自性」，我们凡夫就是说话。而说话的条件就是要有名句，你才能说话。「说话」，这「说」也是个字，「话」也是个字，就是要有很多的名句你才能说话的。「你」、「才」、「能」、「说」、「话」、这都是字，所说的话都是一个字、一个字连贯起来，才叫做说话。如果没有名句，我们不能说话。我们说话要依靠内心的思惟，内心思想、才能说话。而思想一定要有名句，一个字、一个字的。你最初小孩的时候跟母亲、跟谁学说话，也是一个字、一个字学习，渐渐你记得多了，所以你会说很多的话。但是你就会说这种话，其他不同的语言、你没学过就不会说，因为那个名句你没有，你内心里没有那个名句。就是我们说话要靠内心的思想，内心的思想要靠有名句才能思想。名句、思想、说话这些事情，它就是表达这一切事的相貌。「观一切事」的「事」，那一棵树，「树」这是一件「事」，我们立出个名字叫「树」，用这「树」的名字表达那个……这个树很茂盛，或者是枯萎了，或者树上有个毒蛇在那里，或者鸟在那里。就是这里有很多名句来显示这件事，我们的心里面就种种分别，这叫做「言说自性」。「言说」所表达的个别的情况叫「自性」。譬如说这「树」，这是一句话，它的体相和「高山」就不同了。「高山」是另一句话了。「大海」是另一句话了。「一朵花」又一句话了。每一件事，有个别的体性、相貌，那叫「言说自性」。这都叫做「分别」。

现在这位菩萨「观一切事远离一切言说自性」，他心里面没有这些言说的，这些各式各样的分别都没有，都没有这些事情。「唯有诸法离言自性」。这时候，他的了别性的心、也可以说他的智慧，与一切事接触的时候，离一切分别。这句话就这意思。「远离一切言说自性」就是远离一切分别，心里面不动、不分别这是「树」、这是「大海」、这是「毒蛇」、这是「老虎」，一切分别都不起，不动。「唯有诸法离言自性」，这时候不是什么也没有，还是有一切法，但都是离言说、离分别的，不分别。他看见这高山的时候，他心里面没有高山的名句，没这分别。看见这有一本书，但心里没有书的分别。看见有火、有风，但心里没有火、风的分别。「唯有诸法离言自性心正安住」，他那明了性的心，这「正」就是很好地，很好地安住在那里不动。「是名远离一切分别」，就是这个远离一切分别。这就叫做定。

我又想起来，很多年前在香港出版的（佛法与科学），这个书前面有胡适之写的序，他说出一句话：「佛教很重视无分别智，无分别智有什么好呢？那个石头也不会分别，那个石头那有什么好？」他这样讲。但是现在这是说，这是个禅定的境界。

「于自所证定无疑惑，是名远离憍举。」前面是解释怎么叫做「无分别」，这无分别就是解释完了。下面说「于自所证定无疑惑」。这位菩萨成就了这样的禅定之后，他对禅定里面所证悟的这些境界，他心里面没有疑惑，一点疑惑也没有。一点疑

惑没有，就是因为学习禅定之前，他长时期地学习过佛法。学习佛法，就是通达了一切法的缘起的道理，他知道这离言自性是怎么回事，言说自性怎么回事，他也明白。所以现在证悟到这个境界的时候，他心里没有什么疑惑。若是我们没有学习过佛法，我们也是努力地去修禅定，现出来这个境界，你心里不知道怎么回事，不知道的时候，东想西想你就会有疑惑。而这位菩萨没有疑惑。没有疑惑的时候「是名远离憍举」，这就是没有高慢心。这里面有什么差别呢？就是，「言说自性」在《解深密经》上的解释，「言说」这个范围内所诠显的一切事情都是毕竟空的。你作如是观，它是自性空。你不作如是观，它也是自性空，彼此是平等的。凡夫和圣人，在这上面是平等的，所以他没有高慢心。

「能舍彼乐还生欲界」，他在禅定里面，有非常广大的安乐、自在。现在这位菩萨因为有大悲心，他能弃舍这个快乐、安乐，「还生欲界」，还回到我们这个世界来。我们这个世界上人都是有欲的，所以叫做「欲界」。我们人是有欲，那畜牲也有欲，鬼也是有欲，在欲界的天他也是有欲，这个世界上所有的众生都是有欲的。有欲的这个世界是很痛苦的，所以菩萨他不弃舍我们。他有这样高深的现法乐住静虑，他可以生到天上去，或者佛世界都可以，但是他不去，他还到我们这个世界来，他不弃舍我们，所以「还生欲界」。「是名离诸爱味」，这叫「离诸爱味」，就是对他所成就的那个现法乐住他不爱着，他还愿意来救护我们，这叫「离诸爱味」。

「思惟无相圣住所摄」，这是解释「泯一切相」的意思。「思惟无相」，他心里面思惟观察这无相的境界，「相」，就是名言安立的这一切事情，都是有相的，这些都是毕竟空寂的。但是他修了禅定，能令他的心无分别，所以他心能离一切相。若是我们没有佛法的智慧，这个事办不到，要「取相」，我们心里面取着这个相。取着这个相，心就不能离相，心也就不能无分别。这位菩萨他有这个智慧，能把这些相都观空了，他心里面就无分别。「思惟无相圣住所摄」，这个境界不是凡夫的，是圣人的境界，圣人才能安住在这里。「圣住所摄」是名泯一切相。

玄二、能引菩萨等持功德静虑（分二科）　黄一、释（分二科）　宇一、能引等持

若诸菩萨所有静虑，能引能住种种殊胜不可思议，不可度量，十力种性所摄等持。如是等持，一切声闻及独觉等，不知其名；何况能入？

前面现法乐住静虑解释完了。这里是第二科，能引菩萨等持功德静虑，解释这个第二个静虑。分两科，第一科是解释。又分两科，第一科能引等持。第二能引功德。

「若诸菩萨所有静虑，能引能住种种殊胜不可思议」。这个次第，你发了无上菩提心，你要修学圣道的时候，先要得现法乐住静虑，就是色界四禅，你先要成就这色界四禅。在色界四禅里修学四念处、修学八正道也可以，当然这有大小乘的不同。从这里逐渐逐渐地修行，就能引发出来种种殊胜、不可思议、不可度量的十力种性所摄的等持。这色界四静虑是个有漏的禅定，但是你一定要经过它，然后才能成就出世间声闻的三昧，或者菩萨的三昧，到佛的境界，都从这里出来。佛得阿耨多罗三藐三菩提，不是散乱心，是在色界四禅里面成就无上菩提的，这可以知道色界四禅的重要，虽然它是有漏的，但是它非常重要，所以称之为「禅门」。它是个「门」，从这里能引发出来更殊胜的功德，你没这个门不可以。

「能引能住」，「能引」就是你开始用功修行，逐渐地就能成就这殊胜的禅定，得到这禅定以后还不退失，叫「能住」，安住这里再不会退转的。这能引的、或者能住的「种种」，是各式各样的，「殊胜」的，「不可思议」。成就那功德，你不能用言语去议论，不能用你的心去思惟的，是非常地高深。「不可度量」，不可以去揣度。那究竟是什么呢？「十力种性所摄等持」，「十力」就是佛的境界。就是佛所成就的。这「种性」有声闻种性、有独觉种性、有佛种性，这三种种性。现在是说所成

就的静虑是佛种性所摄的，就是佛所成就的那个禅定。「等持」，就是那个静虑，就是那个禅定。你在四静虑里面继续修行，可以成就佛所成就的禅定。佛所成就的禅定，就是法空性，法无我性。

「如是等持，一切声闻及独觉等，不知其名；何况能入？」这个「如是等持」，一切的阿罗汉及辟支佛所不能知，它的名字都不知道，何况那个境界？更是不知道。「何况能入？」何况他还能够证入呢？更是不能了。就是超越阿罗汉、辟支佛的境界。

这是第二种，这个能引等持，就是不共于阿罗汉和辟支佛的禅定。

宇二、能引功德

若诸菩萨所有静虑，能引能住一切菩萨解脱胜处、遍处、无碍解、无诤愿智等，共诸声闻所有功德。

这第二科，能引功德。下面所说的能引功德，是共于阿罗汉的，前面是不共于阿罗汉的。

若诸菩萨所有的静虑，「能引能住一切菩萨」的「解脱胜处」，就是在色界四静虑里面，你继续的用功修行，还能成就菩萨的解脱。这「八解脱」。我们在讲《入中论颂》的时候解释过这「八解脱」。「八解脱」的名字：内有色想观色解脱，这是第一个。第二个，内无想观色解脱。内有想，实在就是色界定。内无想就是无色界定。这是两个。还一个净解脱身作证，净解脱身作证就是色界第四禅，在色界第四禅观察青黄赤白、地水火风的光明变化，你成就了叫净解脱身作证，这是第三个。加上空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱，这七个，再加上灭受想定解脱，八个、「八解脱」。

「八胜处」，这八胜处就是成就了八解脱以后，你要继续地修八胜处。这个就是：内有想观外色少胜处，这是第一个。第二个，内有想观外色多胜处。这有少、有多的不同，这是两个。第三个是内无想观外色少胜处，这是第三个。第四个，内无想观外色多胜处。这少和多有什么不同呢？少就是观察这资具色，观这桌子、观这房子，这众生日常生活所用的资具的色，这个色，有净、不净。观外色，那就是山河大地，一切众生世间，一切器世间，这是非常广大的了。有这两种不同，称之为少、称之为多。这内有色、内无色；内有色就是在色界定里面作观，内无色就是在无色界定里面作观，无色界定里面是没有色的。这一共是四个。另外加上青黄赤白的光明，就是八个。这是八胜处。

还有个「遍处」，称为「十遍处」，十遍处是观地水火风和青黄赤白，这就是八个，（按：九、空遍处，十、识遍处），观这样的光明遍一切处，观青色的光明遍一切处、黄色遍一切处，青黄赤白的光明遍一切处。也是要在禅定里面作这样的修行。我们看佛菩萨放大光明，就是修这个成功了，他能放光明。在《比丘戒》里面，有一位阿罗汉，他初开始用功修行的时候，他感觉大众僧里面缺少僧职事，就是这件事应该有人做，但是没人发心来做这件事。他自己就想，我几时得阿罗汉的时候，我来发心为大众僧做事。他现在没得阿罗汉，所以他一直地这么用功修行。后来成功，得了阿罗汉以后，入定在那里修行的时候，佛就说话了：「你最初开始发心修行的时候，你曾作念要为大众僧服务，你现在应该发心了」。其中有一回有事情了，就是夜间有客比丘来，他为大众僧职事，他就负责安排寮房，带这比丘到寮房去。到寮房去时，夜间没有灯，寮房里是黑的，他一伸手指头，就出来光明，这屋子里就有光明了，就给他安单，就是这样做这个事。

这些境界，也可以说就是神通，放神通的光明。是在已经得了禅定以后，继续用功修行八解脱、八胜处、十遍处，才能有这功德的。所以我们出家人做事情实在是很忙的，很多的功德你要努力的修行才成就的，你不用功的时候，这些功德不能成就。这是说比丘为大众僧服务，把手指头一伸就放出光明来，但若是一般人有什么好处呢？一般人好处，你读《普门品》就会知道，这众生有了火灾时，房子起火了。这房子是我们财产，这还了得！你念观世音菩萨，可能并没看见观世音菩萨，但是来了一阵大风，就把火灭了。那大风怎么回事？就是观世音菩萨的十遍处。地水火风、那个风大。说是我在大水里坐船，船要翻了，掉到水里。念观世音菩萨的时候，观世音菩萨来救你，或者是地下出来一个岛，这船就浮在水面上了，人就没有淹在水里，没有淹死，那是什么？就是观世音菩萨的十遍处，就是八胜处、十遍处的力量。说「应以何身得度者，即现何身而为说法」都是观世音菩萨八胜处、十遍处的力量，它能现身说法，现出种种的神通救护众生，就是观世音菩萨的禅定的力量。若没这个，这件事做不到。你没这样修，你就没这功德。你想救度众生，只是你心里这样想而已，事实上完全办不到。你要成就这个功德才可以的。这是「能引能住一切菩萨解脱胜处遍处。」

「无碍解」，就是四无碍辩，法无碍辩、义无碍辩、辞无碍辩、乐说无碍辩。菩萨为众生说法，也是，你要修八解脱、八胜处、十遍处才能成就这各式各样的辩才。

「无诤」，也可以说「无诤三昧」，这无诤三昧也是要这样修行才成功的。这「诤」是烦恼，菩萨能作这样的如是观：我不要众生因为我而起烦恼，叫无诤三昧，能做到这一点。

这「愿智三昧」，「愿智」是什么呢？就是众生有时候学习佛法，对于菩萨或者阿罗汉提出一个问题来，这个问题阿罗汉不能解释，不知道这问题怎么解答。那想要解答，怎么办呢？他要心里想：「我希望我能明白这件事，回答他的问题」。然后就入定，入这色界第四禅，还要加「边际」两个字，边际的第四静虑，那什么意思？就是究竟的，究竟的色界第四静虑。你修禅定成就了色界四禅，但是还没圆满，那这个功德你不能成就。要长时期的入定，入、住、出训练自己达到色界第四禅的圆满的程度。这时候，这位阿罗汉或者这位菩萨，你若有什么问题问他，他就先入这个定，入定以后从定里出来，这事明白了，知道了怎么回答。你提的问题，他就给你回答。

这个李汉魂，你们知道这个人吧？他好像是我们中国抗战时候，是第九战区总司令。他负责广州这一带地方。这时候有消息，日本人要来侵犯他这个区，他把自己的军队安排好了。安排好就到云门寺、还是到南华寺去见虚云老和尚。见虚云老和尚就说：「现在紧张，日本人要发动攻势，我现在都把军队安排好了，请老和尚看看会怎么样？我们能不能胜利？或是失败？」老和尚说：「你等半个钟头。」老和尚就回到寮房去了，半个钟头后，说：「没有事，什么事也没有。」就是说你若不入定，不知道这件事，不能回答这件事，要入定看一看才可以知道。

这上面说「愿智三昧」，要得边际第四静虑。那虚云老和尚有没有这个境界，不知道。不过，李汉魂说的这件事情，我认为也不是太难的事情。「愿智三昧」这是指特别不容易明白的事情。这佛的境界当然是特别地圆满。阿罗汉或者菩萨，他们的道力还不圆满的时候，不能说，所有的问题都能解答的，但是有困难的时候怎么办呢？入这「愿智三昧」就能解答这个问题。但这解答问题，一定要色界第四禅到圆满的时候才可以，而且是圣人，不是凡夫，要达到这个境界。

「愿智等」，由于你这个愿；「我要回答这个众生的问题」，这是个愿。由此愿而引出来的智慧，那就是要入色界第四静虑才可以，这叫「愿智三昧等」。

「共诸声闻所有功德」。前面说的这些功德，就是八解脱、八胜处、十遍处、无

碍解、无诤、愿智等，这种功德是与声闻等人所共有的功德。这所有的功德是和声闻所共有的，不是不共的。但这功德也不可思议。

黄二、结

当知是名能引菩萨等持功德静虑。

这是结束这一段文。

玄三、饶益有情静虑

菩萨饶益有情静虑，有十一种，如前应知。谓诸菩萨依止静虑，于诸有情能引义利彼彼事业，与作助伴；于有苦者，能为除苦；于诸有情，能如理说；于有恩者，知恩知惠，现前酬报；于诸怖畏，能为救护；于丧失处，能解愁忧；于有匮乏，施与资财；于诸大众，善以匡御；于诸有情，善随心转；于实有德，赞美令喜；于诸有过，能正调伏；为物现通，恐怖引摄。

这是第三种静虑，这是能饶益一切众生的。一共有十一种不同。「如前应知」，像前面戒品那里已经说过了，但这里还是引来了。

「谓诸菩萨依止静虑」，就是这些菩萨有大悲心，「依止静虑」，就是入了定以后，他心在禅定里面。

「于诸有情能引义利彼彼事业，与作助伴」，「彼彼事业」就是一样一样的事情。众生他做这样事情，做那样事情。这些事情不是有罪过的事情，「能引义利」能引发出来对众生有现在的「义」，有将来的「利」。有世间的功德，又有出世间的功德，这叫「义利」。「与作助伴」，这些事业对众生是有利益的，所以菩萨「与作助伴」，帮助他成就这件事。菩萨来帮助众生作种种有益的事情。

「于有苦者，能为除苦」，众生作种种事情，其中一样事情，就是有苦，有所不足就是苦，要作这个事情解决这个问题。菩萨帮助他做这件事，能令他除苦，这是第一样事。

「于诸有情，能如理说」。菩萨入这个禅定里面，能为一切众生如理的宣说佛法，能契机，还要契理，而不会违背佛法的真义，说一些不合道理的佛法。

「于有恩者，知恩知惠，现前酬报」。菩萨他得到这么多的功德之后，他对于那一个对菩萨有恩的人……。菩萨以前没有成功的时候，还在流转生死的时候，或者是来到佛法里修学圣道的时候，你对他有恩，那菩萨「知恩知惠」，菩萨这时修学圣道成功了，他知恩，知道某一个众生对他有恩。这「恩」是在心上说。「惠」是在行动上说，对菩萨有所惠施，你有帮助他。「现前酬报」，这时候菩萨住在禅定里，知道那一个众生以前对他有恩惠，他就酬谢这个人。当然应该把利息都算上的，就是更多地酬谢他。是「知恩知惠，现前酬报」。

「于诸怖畏，能为救护」。众生有很多恐怖的事情，菩萨入了禅定的时候知道，也去救护他，令他远离怖畏。

「于丧失处，能解愁忧」。「丧失」就是丧失了财货、财富，或者什么失掉了；或者他的地位失掉了，或者他恩爱的人有什么严重的问题，心里面忧愁。菩萨就是能解他的忧愁，菩萨做这个事情，「能解愁忧」。

「于有匮乏，施与资财」。或者这个众生有所缺乏，生活困难。菩萨入在禅定里面知道，然后去布施他资财，解除他的生活困难。

「于诸大众，善能匡御」，对于这大众，没有人为他们做导师，没人为他们做辅导。菩萨在禅定里，知道了，能为大众做辅导。你修学圣道，要有导师，菩萨能做这件事。

「于诸有情，善随心转」，这一切有情对菩萨有所求的时候，菩萨能善巧地随顺他所要求，来满他所愿。但是也像孔夫子说的，「从心所欲不踰矩」，令你满愿，但是合道理。不合道理的事情，菩萨还是不做的，所以「善随心转」。

「于实有德，赞美令喜」。众生学习佛法，他真实有道德，不是虚伪的，那菩萨也会赞叹这个人，令他心欢喜。

「于诸有过，能正调伏」。众生有过失，你造这样的罪过，将来要受苦，所以菩萨也能很正确地来调伏他的烦恼，使令他开大智慧。

「为物现通，恐怖引摄」。但是有的众生不听菩萨的话，菩萨叫他做善事，他不肯做，他一定要做恶。那菩萨会现神通来恐怖他，你若做这件事，你要下地狱。这样引导他不要堕落。

前面说这一共十一条。我数这数目是十二条。那么前面这「彼彼事业与作助伴」，「于有苦者能为除苦」，这两条合起来，那就是十一条了。

天三、结

如是一切总名菩萨一切静虑。此外无有若过若增。

「如是一切种名菩萨一切静虑」，就是菩萨在禅定里面来救护众生、饶益众生。「此外无有若过若增」，在这之外，再没有了。你不能超过这个数。不能增加了。

亥三、难行静虑（分三科）　天一、征

云何菩萨难行静虑？

天二、标

谓此静虑，略有三种。

前面这是一切静虑，是第二科。现在第三科，难行静虑。分三科，第一科征。

「云何菩萨难行静虑？」这个静虑不容易做到。怎么叫「难行静虑」呢？这是征，下面第二科是标。

「谓此静虑，略有三种」不同，这是标出数目来。下面第三科是解释。分三科，第一科是舍静虑乐还生欲界，这叫做难行静虑。

天三、释（分三科）　地一、舍静虑乐还生欲界

若诸菩萨已能安住广大殊胜，极善成熟，多所引发诸静虑住；随自欲乐，舍彼最胜诸静虑乐。愍有情故，等观无量利有情事，为诸有情义利成熟，故意思择还生欲界，当

知是名菩萨第一难行静虑。

「若诸菩萨已能安住广大殊胜，极善成熟，多所引发诸静虑住」。假设这么多的菩萨，「已能安住」，他已经成功了，安住在静虑里面。这个静虑是「广大」的、是「殊胜」的、是「极善成熟」的，就入在这个静虑，能成熟他所觉悟的佛法，在菩萨本身能成就无量无边的功德、「极善成熟」。「多所引发」，引发出来很多的功德，就是指神通说的。「诸静虑住」，就是「安住广大殊胜、极善成熟、多所引发」有这样功能的很多的静虑，菩萨住在这个静虑里面。

「随自欲乐」，住在这个静虑里面，随顺自己的欲乐，随顺自己所欢喜的，怎么都可以。

「舍彼最胜诸静虑乐」，菩萨有这样高的成就，但是他弃舍这些事情。弃舍彼最殊胜的诸静虑乐。为什么要弃舍呢？

「愍有情故，等观无量利有情事」，他内心哀愍众生在世界里边受苦，菩萨生了哀愍心了。「等观无量利有情事」，平等地观察很多利益众生的事情。平等地都观察；这样做能利益众生，那样做能利益众生，观察这些事情。

「为诸有情义利成熟，故意思择还生欲界」，他观察利益众生的事情是很多很多的。现在这个时候，这一类的众生，他们在佛法里面所栽培的义利，应该是要成熟了、成就这样的殊胜功德。那他就来做这件事，「故意思择还生欲界」，所以他自己主动地，「故意」是他自己主动的，思惟决择「还生欲界」，他就不到色界天去，也不到诸佛世界去，他还回到这个众生的世界来度化众生。

「当知是名菩萨第一难行静虑」，这个事是不容易的。菩萨成就「广大殊胜极善成熟多所引发诸静虑住」，可以「随自欲乐」。但是现在弃舍，这件事不容易，所以叫做「菩萨第一难行静虑」。看《披寻记》：

「极善成熟多所引发等者：谓诸静虑善能成熟自佛法故。」你住在这个静虑里面，继续地努力修学圣道，能成熟你本身的一切种智，阿耨多罗三藐三菩提，能够成就这件事，「是名极善成熟」。「引发无量神通及功德故，是名多所引发。」就是他住在这个静虑，能成就这么多的功德，但是他现在弃舍了，来到人间度化众生，这是不容易的。

地二、能发起余菩萨等持

若诸菩萨依止静虑，能发种种无量无数不可思议，超过一切声闻独觉所行境界菩萨等持。当知是名菩萨第二难行静虑。

这是第二种，能发起余菩萨等持。「若诸菩萨依止静虑」就是住在这静虑里面，能发出来「种种无量无数不可思议」的，这是表数目非常多，下面「超过一切声闻独觉所行境界」，那么多的功德，那么多的禅定，是高过一切声闻、一切独觉所行的境界，这样的菩萨等持。「若诸菩萨依止静虑」就是在这样的禅定里面。

「当知是名菩萨第二难行静虑」，菩萨在这个静虑里面，能发出来种种无量无数不可思议，超过一切声闻独觉所行境界的菩萨等持。菩萨现在能发这个静虑，「是名菩萨第二难行静虑」。这个静虑也是不容易成就的。在这个禅定里面能成就这么多的功德，超过声闻缘觉的境界。这个静虑也不是容易成就的。

地三、速证无上正等菩提

若诸菩萨依止静虑，速证无上正等菩提。当知是名菩萨第三难行静虑。

这是第三个，若诸菩萨在这个禅定里面，「速证」，很迅速地会成就佛的无上正等菩提。「当知是名第三菩萨难行静虑」，是名菩萨第三种难行静虑。

亥四、一切门静虑

云何菩萨一切门静虑？谓此静虑略有四种。一者、有寻有伺静虑。二者、喜俱行静虑。三者、乐俱行静虑。四者、舍俱行静虑。

「云何菩萨一切门静虑？」这是第四，一切门静虑，这是征。下面解释。「谓此静虑略有四种」不同。

「一者、有寻有伺静虑」，这就是色界初禅。这「有寻有伺」，这寻伺就是修不净观。是在未到地定里修不净观，然后成就初禅，所以初禅是有寻有伺静虑。

「二者、喜俱行静虑」就是二禅，这个时候喜悦的心情很殊胜，这个时候就是没有寻伺了。这寻伺修不净观，心情不是快乐的。到二禅的时候，不修这有寻有伺这不净观了，心里面禅定功夫也深了，所以叫「喜俱行静虑」。就是这禅定现前的时候，同时也有喜悦的心情。

「三者、乐俱行静虑」这是第三禅。第三禅也不要寻伺，也不要喜，而有乐，有高深的乐同他的禅定在一起。

「四者、舍俱行静虑」就是色界第四禅，也没有寻伺、也没有喜、也没有乐，所以叫做「舍」。这个定里面有「舍」，叫做「舍俱行静虑」。看《披寻记》：

「谓此静虑略有四种等者：初静虑中有寻有伺，是名有寻有伺静虑。」本来已经成就了初禅，他就是没有欲了，但是他还在修有寻有伺的禅定，就是他离欲界近，他还要修不净观才能没有欲，这个意思。「第二静虑喜根未断，名喜俱行静虑」，第二静虑就是把这色界初禅的寻伺停下来了，这时候心里面有喜悦。「喜根未断」，「根」这个字当「增上」讲，就是你在色界第二禅里面，它有强大的力量能令你心里面喜悦，所以叫喜根没断。他还不知道二禅有过失，他还欢喜这个喜，所以喜根没断，名叫「喜俱行静虑」。「第三静虑乐根未断，名乐俱行静虑」，第三禅，他把初禅的寻伺没有了，二禅的喜也没有了，这个时候内心的觉受就是乐，这个乐比喜来得更微妙，第三静虑乐根没有断，他不知道有乐的时候，也有过失，心里面还爱着这个乐，是乐根未断，「名乐俱行静虑」。「第四静虑舍相清净名舍俱行静虑」，这色界第四禅的时候，第三禅的乐、第二禅的喜、初禅的寻伺，都弃舍了，所以叫「舍相清净」。若是有喜、乐、寻伺，就不清净。弃舍了，所以叫舍相清净，「名舍俱行静虑」。

这个菩萨有色界四禅，有初禅、二禅、三禅、四禅都俱足的，所以叫一切门禅，就是从这四静虑里面，是一切功德之门。

亥五、善士静虑

云何菩萨善士静虑？谓此静虑略有五种。一者、无爱味静虑。二者、慈俱行静虑。三者、悲俱行静虑。四者、喜俱行静虑。五者、舍俱行静虑。

「云何菩萨善士静虑？」这是第五科，善士静虑。怎么叫做「善士静虑」呢？

「谓此静虑略有五种」不同。

「一者、无爱味静虑」。凡夫若是修禅定，得到初禅的时候，就爱着这初禅的美、爱着初禅的喜乐，那叫做「爱味静虑」。现在菩萨得到初禅的时候，对初禅不执着，没有爱味。这「味」就是乐味，爱着这乐味，叫「爱味」。现在没有爱味，就是观察初禅也是因缘生法，苦、空、无常、无我，所以没有爱味。这无爱味，也可能就是无漏的初禅。

「二者、慈俱行静虑」，就是在色界四禅里面，发大慈心，慈爱的心情，对一切众生有爱，所以叫「慈俱行静虑」。

「三者、悲俱行静虑」，就是在色界四禅里面，对众生受苦有悲愍心，所以叫「悲俱行静虑」。

「四者、喜俱行静虑」，就是菩萨在色界四禅里面，度化众生，众生离苦得乐了，所以菩萨发欢喜心，叫「喜俱行静虑」。

「五者、舍俱行静虑」，舍和静虑同时存在，叫「舍俱行」。什么叫做「舍」？就是菩萨教化众生的时候，能令众生舍掉贪心、舍掉瞋心、舍掉愚痴心，所以叫「舍俱行静虑」。看《披寻记》：

「谓此静虑略有五种等者：三摩呬多地中说：有爱味相应静虑等定。谓闻初静虑等所有功德，于上出离不了知故便生爱味。」这句话说「有爱味相应静虑」什么意思呢？「谓闻初静虑等所有功德」，就是这个补特伽罗，这个人，他初开始听善知识的讲解，初禅有什么什么功德，能远离什么苦恼，听见这个话以后，「于上出离不了知故」在超过初禅，就是「于上」，那要出离初禅，从初禅里面出来，就是这位善知识要开示他初禅有什么过患，不要爱着，要从那里面解脱出来，到二禅去，但是他没听说这件事。「谓闻初静虑等所有功德，于上出离不了知故」，他不知道从初禅里面出来到二禅这件事非常好，他不知道这件事，没听说过。「便生爱味」所以对初禅就是生了爱着心。「恋着坚住」，恋着初禅，很坚定地安住在那里，不肯出来（陵本十二卷三页）。「与彼相违，名无爱味静虑」，如果这位佛教徒修学初禅的时候，他成功了，知道初禅有过失，那他就不爱着，所以名「无爱味静虑」。「又说四无量定，即此后四静虑应知。」「又说」，又听闻善知识说四无量定，慈悲喜舍四种无量的禅定，即此后四种静虑应知。

这叫做「善士静虑」。下面是第六科，一切种静虑，分四科，第一科征。

亥六、一切种静虑（分四科）　天一、征

云何菩萨一切种静虑？

这是征，下面第二科标。

天二、标

谓此静虑，六种、七种。总十三种。

六加七是十三种

天三、释（分二科）　地一、六种

言六种者：一者、善静虑。二者、无记变化静虑。三者、奢摩他品静虑。四者、毗钵舍那品静虑。五者、于自他利正审思惟静虑。六者、能引神通威力功德静虑。

这下面第三科，解释。先解释六种。

「一者、善静虑。」这个善静虑，就是先有慈悲心，想要饶益众生，而入这个静虑，叫「善静虑」。

「二者、无记变化静虑」，就是没有饶益众生的心情，可也没有染污心，所以是「无记」，也不能说他是很好，但也不能说他坏，叫「无记」。他能现出来神通变化，这是无记心的静虑。看《披寻记》：

「无记变化静虑者：决择分说：」我们现在是本地分，后面第五十一卷就是决择分了。「为引导他或为利益诸有情故而起变化」，说这位菩萨，他在禅定里面，为引导众生出离苦海，或为利益诸有情得大安乐故，而发起种种的神通变化，「当知是善」，这是善的静虑，利益众生，这是善，（陵本五十五卷十三页）上说的。「今为简彼，说余变化，故是无记。」现在这个文上说是无记变化，这无记变化为「简彼」。「彼」是为利益众生而起变化，把这利益众生的变化简出去，不算数，就说其余的变化，故是无记，就是没有利益众生的心，可也没有染污心，所以也不能说是善，也不能说是恶，只好说是无记了。

亥六、一切种静虑（分四科） 天一、征

云何菩萨一切种静虑？

天二、标

谓此静虑，六种、七种。总十三种。

九种静虑里面，现在是第六种一切种静虑。分四科，第一科是征，第二科是标，标里面有六种、有七种的不同。

天三、释（分二科） 地一、六种

言六种者：一者、善静虑。二者、无记变化静虑。

「善静虑」，就是成就静虑的时候，心里面没有烦恼的活动，这就叫作善静虑。但是并不表示这个人是圣人，因为不是圣人，他是有烦恼，但是烦恼不活动，这是静虑里面的清净。若烦恼活动的时候叫作「味静虑」，味着、爱着这个静虑的时候叫作「味定」。如果烦恼没有动就是清净的静虑叫作「善静虑」。这个地方呢？烦恼不活动就是善静虑，烦恼活动是味着的爱味静虑，这二种：一个是净、一个是染，味静虑就是染污的，从这样的情形，静虑就有三种不同：一个是善的清净静虑，一个是染污的静虑，一个是无记的静虑。「无记变化静虑」，有神通是一回事，得到静虑以后不需要有神通，就能变化，因为心力强，要怎么样变化就能变化的。

三者、奢摩他品静虑。

这是从静虑里面的内容说：「奢摩他」中国话是止，刚才说的：譬如说是入定以后，爱着这个静虑，这贪爱心现起了。如果是读经论的佛教徒，就会知道这是不对的，不应该爱着，就修奢摩他，把爱着心停止下来，就是奢摩他的止了，这是浅白的这么说，深一点说那又不同了。

四者、毘钵舍那品静虑。

「毘钵舍那品静虑」，毘钵舍那是观。刚才说奢摩他静虑是止，我有爱着心是不对的，其实呢？深一点说：你没有爱着心，但是你有执着也是不对的，执着这个禅里面的境界是真实的，那就是错误了。就像没有得定的人，在日常生活里面，看见女人的时候心里面没动，看见不如意的境界，心里面也没有憎恶的意思、没有爱、也没有恨，自己感觉到心清净吗？其实不是，只要你有所得，就是错误了。这样说呢？「毘钵舍那」是观，这观有二个意思：一个是，心里面起了贪心、起了种种烦恼，你要观察这贪烦恼、各式各样的烦恼是不对的，用智慧来灭除烦恼。前面说「奢摩他」是用止，这是第一个「毘钵舍那」的意思。第二个意思，虽然心里面没有烦恼，但是我观察禅定的境界，也是因缘所生法是如幻如化、毕竟空寂的，那就叫作「毘钵舍那品静虑」。成就了静虑以后，又再修奢摩他、再修毘钵 舍那的意思。你没有成就，你想要成就的时候，也有奢摩他和毘钵舍那的。

五者、于自他利正审思惟静虑。

这是对自利和他利正审思惟静虑，譬如对世间的欲能放下了，然后修奢摩他、修

毘钵舍那能得色界四静虑。有这样的成就，这就是对自己有利，真实有利吗？也不见得，你若是没有修四念处，你成就的色界四静虑是无常的，到时候就破坏了。你有利吗？这个利又失掉了。「于自利正审思惟」所以要真实的思惟，你有利吗？非要有「无所得」的观慧破坏「有所得」的执着以后，才能真实得到利益、才能得到常乐我净的利益、才能得圣道。

「于他利正审思惟」，你这样利益众生，真实对众生有利益吗？也是一样的，世间上的戏论境界，众生也感到满意了，但是这爱烦恼、见烦恼没有破，你还要流转生死的啊，你以前作的利益都是等于零了。所以：是于自利、于他利要正审思惟，就是在静虑里面要有这样的智慧观察。从这里去观察，才知道佛法的殊胜，不这样观察，不能够成就佛法的真义，没能落实佛法的精神。

六者、能引神通威力功德静虑。

这和前面说那个变化不同，就是在禅定里面要修神通，修成功了！在静虑里面引发出来神通有大威力的功德静虑。这个地方，有共于阿罗汉的神通威力，有不共于阿罗汉的神通威力的。

地二、七种

言七种者：一者、名缘静虑。二者、义缘静虑。

「名」和「义」，在这个地方加个「缘」字，就是所缘的境界，所缘的境界有能诠的名，有所诠的义，「义」不能离开「名」独自存在的，要有名以后，义才显现。《摄大乘论》的那句话：「非离彼能诠，智于所诠转。」这话里面呢，它有个弯曲，要想老半天，才能明白这个意思。「智于所诠转」，也通于深浅啊，我们一般人的智慧，从什么地方知道你有智慧呢？就是在所诠显的境界上看出来，现在发生一件事，这件事为你智慧的所缘境，看你怎样表示你的意见，就看出你有没有智慧。

「智于所诠转」，所诠要假藉能诠，才能显示出来所诠，一定是要这样子。这一切能诠的名句是能诠，名句里面有义是它的所诠。我们的智慧要通过名言，才能知道所诠的义，你的智慧高，就是从这里看出来。

「离彼能诠」，若是没有能诠的名言的时候，所诠的义就不知道了。「离彼能诠」，所诠义就没有了、所诠义显现不出来，那你的智慧还「离彼能诠」，能在所诠义上转吗？这是不可能的，它转一个弯。

「非离彼能诠，智于所诠转。」若离彼能诠，就没有所诠了，智慧就观察不到所诠义了，所以不能够离开能诠，于所诠转。要有能诠才有所诠，智慧才能动，而这个地方，就是在静虑里面，要观察名、语言，就是能观察，以名为所缘境，名里面有义，以义为所缘境。合起来就是名义为所缘境，这个所缘境，不是在散乱心里面，是在静虑里面、就是在禅定里面观察名的所缘境、观察义的所缘境。但是这样深入观察的时候，就发觉义是没自性，它离开了名言，就不存在了，所以它没有自性，那个时候就叫作「名缘静虑」。

「名缘静虑」可看出来有二个意思：一个有能诠的名、有所诠的义，你在禅定里面这样观察叫作「名缘静虑」。第二个意思，没有义，因为所诠的义都是虚妄分别，离开了名，这所诠的义不存在了，但有名而已，那就是「名缘静虑」。这样就是深了一步了，若在三自性上看，就是依他起自性。

「义缘静虑」去观察名所诠的义，一定要有名，而后才有义。这样说：有名而无

义，这个时候你的智慧深一层，有名、有义的时候，你的智慧浅。这个时候有名、有义，而名和义互相观待成立，这是悟入遍计所执自性的意思，但是这样说呢？第一义谛是超越名言的，名也不可得、义也不可得，这就是见第一义谛，叫作「义缘静虑」这是更深一层。都有深浅的不同。

三者、止相缘静虑。四者、举相缘静虑。五者、舍相缘静虑。

止相、举相、舍相，三相我们前面讲过，「止相缘静虑」，这个时候是你那静虑的相貌，现在是以止为相，心里面离一切分别、无分别住，「止相缘静虑」。

四者、举相缘静虑：那就是毗钵舍那观了，不是那无分别住，是观察一切法即空、即假、即中，这样分别叫作「举相缘静虑」。

五者、舍相缘静虑。就是需要止，需要举，那时候你就止、你就举，这个时候不要动，就这样子就好了，那就叫作「舍相缘静虑」，就像前面说的。

六者、现法乐住静虑。

「现法乐住静虑」前面也讲过，所以学习经论呢，记忆力很重要，你要记住哦，不然忘了，再见面，好像我知道是以前见过，但是叫什么名字不知道。「现法乐住静虑」，我以前听人讲过，但是现在你讲给我听，讲不来，这记忆力不好，不行。「乐住」，乐是轻安乐，境界里面有轻安乐。

常常静坐的人，譬如说：今天早晨去静坐的时候，出乎意料之外，坐得非常好。奢摩他的止，止的很好，明静而住，也不昏沉，也不掉举；要修观，观一切法都是毕竟空寂，就能观上来。原来要观这个臭皮囊是假、是空的，观不上来，但是今天早上能观得上来，感觉到很满意。你自己问自己我这是什么定？如果「乐住」，没有乐，虽然我止也止得很好、观也观得很好，但是没有轻安乐，那只是欲界定而已。若是有轻安乐呢？那就有二种可能：一个是未到地定、一个是色界初禅，这是不同、它不一样的。但是这里面的情形呢？天台智者大师的书要读，说这情形：有的人在欲界定的时间很长，静坐一摄心，心就入定了，但是没轻安乐，很久很久停留在这里，忽然间有轻安乐的时候，就是未到地定了，但是未到地定的时间很短，就到初禅了，有的人是这样子。有的人呢？欲界定的时间很短、未到地定的时间很长：从未到地定到初禅，应该很容易啊，但是在那里停留的时间很长，是有轻安乐，但是不是初禅，若再努力一下，到了初禅。初禅和未到地定都是有轻定乐，那有什么差别呢？怎么知道这是未到地定？这是初禅呢？也有差别，什么差别呢？未到地定有轻安乐，心里面明静而住，也很好，这个定力比欲界定，坚固得多、稳定得多。但是欲心还有，还有男女的欲，但是不重。若是色界初禅，没有欲的问题，没有男女的欲。这不同、不一样的，时间有长短、轻安乐也有轻重的不同，你一定要知道。如果你不知道，所谓不知道，这话也很难说：不是完全不知道，这我也听人讲过，但是因你没有用功、没有温习就是记忆力恍惚，说有轻安乐就是初禅，那么我现在有轻安乐，我是初禅吗？你有点模糊不清了，就有这个问题。若是你听人讲后，你若努力温习一下，当然最好有记录，如果没有记录，要多温习，多温习就清楚了。未到地定和色界初禅都有轻安乐，但是有轻重的不同。这话是说了，但是你去鉴别这件事又不容易，因为你在欲界定的时候根本没有轻安乐嘛！忽然间得轻安乐，唉呀！这轻安乐很殊胜，那是初禅吗？那不一定，所以你要预先去观察思惟，一方面听人讲、一方面也要观察思惟这件事。

「现法乐住静虑」这句话你要确定是指色界四禅说的，所以你要好好用功的话，小乘的《阿毗达论》要读，有讲这个事情。印顺老法师游心法海六十年，我看六十年都不够啊！这些书，你就是要读，才有可能会明白啊，不读就不可能会知道这件事。不能凭我们这分别心随便乱说，那不行啊，因为这都是上人法，他经验过来的事情，

而且是佛教徒，非佛教徒也还是搞不清，不知道这个事。

懈怠是与生俱来的，也有的人呢，与生俱来的就是精进，他不懈怠，但是这种人是少数，懈怠的人是多。什么叫作懈怠？我也看见有的人讲开示就说：「你静坐的时候，困的厉害，你就去睡一觉好了。」我感觉这样子的话也是对的，的确是静坐的时候，有的时候昏沈来的厉害，自己知道昏沈的很厉害，如果不去睡，勉强在这里，的确是很苦啊！但是你可知道有什么问题？你若是去睡感觉很舒服，你下一次这个时候还是得要睡，习惯啊！你还是得要睡，不睡不行，就是这样子。懈怠不是说：我要懈怠，就是当时的感觉非要这样不可，但是你就要坚强一点，就不睡，你可以下座跑一跑，或者你会打太极拳，什么功夫练一练，精神就振作起来，难关就过去了，这一次应该要去睡而不睡，那么下一次就好了，这关就过去了，这是一个问题。如果养成了习惯，不随顺习惯很难，这个时候稍为苦一点，我坚强一点，我就不睡，过去了，第二天就好了，就可以多一点时间静坐，这是第一个问题。

第二个问题：说是困的时候，常常静坐的人，自己也会知道这个时候要打瞌睡，那怎么办呢？不要修奢摩他，你修毗钵舍那观，心里面思惟道理。说是我困了，背大悲咒，不行，背大悲咒，心的分别力轻微，还是要打瞌睡，大悲咒都不会念了。我背金刚经，通通都一样，背是不行，会打瞌睡，一定要修观、思惟道理，它为什么能破昏沉呢？也是有道理，就是一思惟的时候，血就到脑上来了，头部的血液多就不困，就思惟，精神正常了，就停下来，毗钵舍那不要修，这个时候头部的血多，精神好，修止正好他不打瞌睡，所以应该用这个办法来调。

若我们有圣道的愿，希望得禅定，你应该知道这件事－什么时间静坐最好？要知道！我现在回答二个时间，就是吃完饭，不管吃早餐或者吃午餐都是一样，用完餐后，大概顶多一个小时后，这个时候精神最好，修止、修观都容易相应，要知道这件事。如果你精神疲倦的时候，修止、修观都不行，而这个时候精神旺盛的时候，修止也好、修观也好，很容易相应，这是第一个时间。

第二个时间修止、修观最好的时间，什么时候呢？中医的道理：身体有阴、阳二部份，阴的这部份特别健康，下午修最好，如果是阳的这部份特别健康，午前修最好，如果阳这部份的生理有病、不健康，那时候修止观不行，午前多数不对，但是我阴的部份健康，那午后修最好，这是另一回事。

我问的是人健康正常的情形，是什么时候？是早晨起来的时候，是静坐的好时间。但是，这是我们出家人合适，因为出家人习惯了早晨起来的时候静坐。在家人多数可能十二点才睡觉，到六、七点才起来，那另一回事。但是出家人起得早，静坐是最好的时候，但是也有问题，就是你要有点知识。实在我说这话，也是我的经验之谈，我早上起来我吃一点药方，那时候去静坐，一定会打瞌睡，所以早上起来只喝水，可以，不要吃其他维他命营养食品，这时候静坐可以。

可是你初出家的人，或者是有其他原因，早晨不去静坐，你就愿意多睡一会儿，养成了习惯以后，就算起来静坐，也是打瞌睡，而这好时间就是睡觉，很可惜，所以要想辨法自己吃点苦头，改变过来，我一定利用这个好时间静坐，一定要这样作。如果你啊！改变自己的习惯很辛苦，我不想改变，那么时间老是空过了。尤其是静坐有一点功夫了，而最适合静坐的时间更重要，因为他到那个时候一下子会进一大步，那时间好啊，能令你进步。但是这个好时间呢，要自己善于利用，不要忽然间我早晨精神不好，吃一点维他命、喝点什么东西，反而糟糕，反而打瞌睡，不行啊。

所以第一要爱惜光阴，第二要用奢他的止相、举相来调自己，这样慢慢地就成功了。这上面说的这些事，完全是修行的事情：名缘静虑、义缘静虑、止相、举相、舍相、现法乐住静虑。「现法乐住静虑」，就是修行成功了，得到色界四禅，成功的

人，一摄心就入定，轻安乐就来了。初禅、二禅、三禅、四禅都成功了，在初禅里面坐一个钟头，然后二禅一个钟头、三禅一个钟头、四禅一个钟头，有四个钟头，你的心游于色界四禅。这是什么境界啊！就是「现法乐住」，有很猛烈的轻安乐「乐住」。「现法」我讲过，什么叫作现法？就是现在的色受想行识。色受想行识里面有色界四禅，由初禅到二禅、三禅、四禅；也可以回来：由四禅到三禅、由三禅到二禅、二禅到初禅，可以在里面来来去去地游，这是「现法乐住静虑」。

七者、能饶益他静虑。

就是在禅定里边能做一些利益人的事情，而不是用散乱心做。我现在又说一些戏论的话，我们汉文佛教，很久以来不提倡修止观这件事，大家提倡念阿弥陀佛，这是好啦，提倡好归好，我们佛教徒的佛法的智慧逐渐下降。要提倡修止观呢，一定要学习经论，那智能逐渐提高。修止观，必须的一个条件，要读经论，智慧就会提高，说是我们念阿弥陀佛求生净土，我不需读经论，智慧逐渐下降，说是念阿弥陀佛也会开悟，谁念阿弥陀佛开悟啊？多数不能开悟。不过这个说法呢，可能数目会影响，学习经论、修学止观，愿意这样修行的人，佛教徒数目会少，但是特别殊胜。殊胜呢？也会引起社会人士的恭敬心、欢喜心，也可能引一些人出家，唉呀！出家不可思议。

我在香港的时候，香港佛教会，请印顺法师来讲经，香港的中文大学教授来听经，其他的人去讲，你看他来不来听，这不一样。所以印顺老法师来，社会上的知识分子会来听。知识分子有几个？还是一般大众很多啊，一般人讲经，老太婆来听很多，大概有几百人来听经，但是质量不同。印顺老法师讲经，一般老太婆来听的不多，来的老太婆，那老太婆是知识分子，那不一样啊！就算我们提倡修学止观、学习佛法、阅读经论，智慧提高了，人少，但是这种人发生作用大一点。我们还要知道一件事啊，政府的领导人决定不是白丁，一定是读书人。读书人才能统治国家，才能领导国家，才能做这件事。我们佛教徒啊，光是念阿弥陀佛求生净土，不阅读经论，你能影响这些知识分子吗？知识分子是读书的人啊，他随时会提出一个问题来，你不阅读经论能解答这个问题吗？能感动他吗？说印光老法师能感动他，印光老法师有学问，连印顺老法师都说：「印光老法师文章写得好」，那他能感动人，若是我们老是提倡念阿弥陀佛，尤其出家人不肯学习经论，也是念阿弥陀佛，也是好啦了，但是要住持佛法的作用不大。现在不要说是佛教徒啊，就是非佛教徒、大外道也可以说很多道理，也可以现出种种神通，我们佛教徒，如果不学习经论，你敢说什么？你可能认为他是佛了，都可能会这样，我们佛教徒，为什么会这样呢？没有学习经论，经论学习不够，所以从这方面说：不要说能住持佛教这件事，就是一般发生一点不平常的事情，我们连鉴别能力都没有，若是这样一直下去，我们能住持佛教吗？说我很笨，也没有读多少书，要学习经论是很困难，那只好算了。但是你是读过书的，特别有才华的人，是有条件学习佛法来住持佛教，但是你不发心就完了，佛教就这样愈来愈不象话了，那不是很可惜啊！很可惜！上面说：「现法乐住静虑」就是这个人能放得下，他能真实用功，不怕辛苦、不怕难，就成功了，得到「现法乐住静虑」，表面上看和一般人是一样，他有臭皮囊在这里，但是他那色受想行识里面有乐住，有色界四禅，若有事情的时候，那不同，它能发生作用。

「七者、能饶益他静虑」。就是他在禅定里头，能做一些饶益众生的事情，而现在佛教徒因为经论学习不够，只是有现在的果报的力量，这个臭皮囊是果报，有点力量、有点才华、有点福报去做点利益众生的事，感觉很满意了，文宣的工作做的非常美，但是你可知道，佛法不是这样的，「能饶益他静虑」，在禅定里面做些利益众生的事情，是不同的啊！

天四、结

如是十三种，名为菩萨一切种静虑。

这是结束这一段。这七种加前面六种是十三种，叫作一切种静虑。包括很多的事情，自利、利他所有的静虑都在这里面了。

亥七、遂求静虑

云何菩萨遂求静虑？谓此静虑略有八种。一者、于诸毒药霜雹毒热鬼所魅等种种灾患，能息能成咒术所依静虑。

第七：遂求静虑。怎么叫做遂求静虑呢？遂求怎么讲？求，是所希望的事情；遂，是成就的意思，能够满足你所希求的事情，这样的静虑。

「谓此静虑略有八种不同。一者、于诸毒药」，就是有人下毒，用毒药害人；或者下霜、下雹；或者是毒热－热得很厉害；或者鬼所魅等，「所」字，我查了藏经的本子和其他的流通本子，都是这么写，大正藏也是这个字。但是，看这文应该不需要这个「所」。就是毒药、霜雹、毒热、鬼魅等种种的灾患。

「魅」，是：怪物，山里面魑魅魍魉这些怪物。这些东西，牠们有的时候做一些害人的事情，就是灾患。

「能息、能成咒术所依静虑」，这些灾患对于我们人都有伤害，但是，我们希望能够消除这些灾害，「能息」，现在你有办法能息灭这些灾害。「能成咒术」，能息灭灾患，是要咒术，念这个咒的时候，就能息灭这个灾害。而这个咒不是说散散乱乱地念个咒就能够有这个作用，不是！要以静虑为所依，念出这个咒，就能够有这个作用。所以这个静虑是能成就你的咒术的作用。咒术是能消除毒药、霜雹、毒热、鬼魅等种种灾患，但是它要靠静虑才能成就，不是散乱心。

这一段文、可以这样说：咒术，谁能说出这种咒术？一个是凡夫有禅定的人，他也能说咒。凡夫有了禅定，他说出了咒，我们可以用「加持」这两个字，用定的力量加持这个咒，使令这个咒有力量。要定力，有禅定就可以；如果你是凡夫，但是你并没有禅定，你说出个咒是没用的。若是佛教徒，有了禅定而又得圣道的圣人，他说出咒，然后加持这个咒，它就有力量。那么，佛教徒这个圣人有禅定，他说出的咒，要比那个凡夫有禅定的咒的灵验，会强一点。但是，佛教徒是圣人也有深浅，要到佛是最圆满的，佛的功德是最殊胜的了，没有人能超过佛的了。他说出来的咒，是灵验，但是也是有条件的。而不是完全无条件地能够灭罪，那是不容易。我们看《摄大乘论》上说：众生以前造了罪，现在要得果报，佛菩萨无可奈何！你以前造的罪现在若成熟要受报，佛菩萨无可奈何！不能说是去改变这些事，不能！这是第一。

第二件事：众生过去生中种种因缘到现在，他要造罪，佛菩萨也无可奈何！不能说：「你不要造！」不能！《摄大乘论》上看有这样话。刚才我们说：「这个人将来作中国的领导人，他会毁灭佛教。」佛菩萨怎么办？无可奈何！，我初出家的时候，当然，我的境界小，我接触的佛教、接触的人少。就是那个小的境界，很少有人说：「加持」这句话的：「请法师给我加持加持。」我没听见这句话。但是，近多少年来这句话流行得很！「请法师给我加持。」而我妙境就明白地说：「我不能加持。」从经论上看，《摄大乘论》就明白地说：若受果报的时候，佛菩萨无可奈何！说：这个众生要造业，佛菩萨无可奈何！这当然指严重的事情。另外，若是我们常常发道心、常常用功修行，你也会感觉到佛菩萨对你有关照。这件事要出现、还没出现的时候，佛菩萨就告诉你了，你会知道！你若常常用功，你会知道，佛菩萨明白说：「你不可以这样做事情！」但，你可能还要做，那佛菩萨怎么办？佛菩萨也不出声了。众生的世界是这样的！而这时候，「加持」这两个字怎么讲？我看，这「加持」是不能用了，不能用的。

这个地方说：「于诸毒药、霜雹、毒热、鬼所魅等种种灾患，能息能成咒术所依静虑」，这个咒术，他加持这个咒，叫他发生作用，是有条件的，你要符合他的条件，意思是：你只这样念咒，不行！比如说我们念大悲咒，念大悲咒有效吧！《大悲心陀罗尼经》，那上说念大悲咒是有条件的！在《大悲忏》上，已经说了啊！你要「于诸众生发大悲心」，要「南无大悲观世音，愿我速知一切法」，你要发这个愿。发愿，不是说嘴里这么念念叫发愿，要诚心发愿，要真实发大悲心，这时候念大悲咒就符合他的条件，就有效。都是有条件的啊！

这样说呢，这个地方叫遂求静虑，原来念咒要能够有效，还要有禅定的功夫，这可见禅定很重要！但是，我刚才还没说完。说咒那个人他要有禅定功夫，这咒才能够有点灵验的。那么，我们念咒的人呢？要不要有禅定的功夫呢？我刚才说那段话，还不是我说的，是《瑜伽师地论》说的。就是你本身要能有禅定，或者是圣人、是佛，说一个咒，然后加持这个咒。「加持」，就是赐与，赐与这个咒的力量。你依照他的条件，念这个咒就有效；你违背这个条件就无效。这是说说咒的人有禅定；我们念咒的人，在这段文上：「能息、能成咒术所依静虑」这句话里面，我们可以讲：念咒的人要有禅定吗？有这意思吗？看《披寻记》p1442：

「能成咒术所依静虑者：谓彼咒术能息种种」的「灾患，以此静虑为所依止」，为这个咒术所依止「故说静虑」能「为成咒术所依。此中」的「咒术，谓即咒句、明句。」这个咒也是一句一句地，说「咒句」。「明句」怎么讲？佛菩萨说咒的时候是放光明的，这叫「明句」，在光明里面说咒。「若余众生为欲息灭疾疫灾横所用无验咒句、明句」，其他的众生，他用这个咒去满足他的愿，没有效，无验，没有灵验。「菩萨用之尚令有验」，发无上菩提心的人，修六波罗蜜的功德特别殊胜，所以他用它就能有验。「尚能有验，何况验者！」何况有灵验、何况有效验的咒，那更是有效验了。（陵本三十五卷十五页）此应准知。

二者、于界互违所生众病能除静虑。

这个遂求静虑，这里说有八种，在前面是第一种，现在说第二种。

「于界互违」，这个界，就是地界、水界、火界、风界，就是四大，互相违反。地和水互相违反，水和风、和火互相违反的时候就有病了，「所生」的重病「能除静虑」，你得这个定的时候，能治病，就好了。

我也曾经讲过，在《高僧传》上看，这个时候应该是在。不是隋文帝、就是隋炀帝的时候，在四川，是隋文帝的第四个儿子？隋炀帝是晋王广，称之为晋王；大儿子是秦王；他的小太太有病了，请什么样医生也不能治，听说有个道士能治病，把道士请来治病，治不好。后来有人介绍，就在四川的什么山上有个出家人，叫法进法师。王就派人去请求，法师说：「我没时间，我不去！」人家不来，那么就回去了。对王说：「他不来，没时间。」那么：「好！我们再派身份高一点的人去请。」去请的时候，那个法师照样说：「我没有时间，我不去！」这个时候，王火了，就派一个将军拿着剑，说是：「他若不来，把他脑袋拿来！」这个人到那里，还没见到禅师的时候，心就恐怖，身体颤抖起来了；见到禅师的时候不敢说话，老半天了，话说出来了。这个禅师说：「我没时间，我不去！」还是拒绝。又回来了，就把这个情形告诉王。「好！我自己去！」他自己拿着剑，坐着车来了。还没有见着这个禅师，他也害怕！一下了车，他才知道：不可以轻视的呀！他特别恭恭敬敬地说出这句话：要请他去。禅师先呵斥他几句，就答应他说：「可以来！」他说：「那么请禅师坐车。」「我生来不坐车的。你先去了，我随后来。」王只有听招呼啊！等到了家的时候，禅师已经在他家了。而这个禅师就直接地｜｜你看！这是神通境界呀！到他小太太的房子里面去了。禅师就这么一看，他那小太太就出汗，病好了。然后，他把病治好了，就出来、就走了。这时候，王要送给他很多的布、很多好东西。禅师说：「我在山上

住，不用这个。你送到城市的庙上去，给他们好了！」禅师他脚不着地，在虚空就走了，这是《高僧传》上记载这件事。

禅师还有一件事：就他不在房子里头，在庙的后山上静坐。山下的人到山上砍柴、牧羊。看见座位上面有水，拿一个石头就丢在这个水里头，然后就走了。而这个地方是法进禅师在那儿坐禅。可能是修水三昧，用水做所缘境。修成功了，别人看不见这个身体，只是看到一汪水。这天晚间出了定以后，就感觉身体不舒服，回到庙上他心里想：「怎么会不舒服呢？」心想他就知道了！第二天，不是，好像是当天吧？到乡村去，就对来山上的人说：「你们今天做了什么事情了？」那人就对他说：做什么什么事情。说：「这样，明天再看见那里有一汪水的时候，你们要把那个石头拿出去。」说：「好！」第二天，那个人到山上来看，「喔！那儿又有水。」就把那个石头拿出去。等到禅师一出定了，就好了，没有事。说到这件事，这和《楞严经》二十五圆通毕陵伽婆蹉那一章一样，他那是在屋子里边，他有个沙弥，看见屋子里边都是水，弄个石头在里边。说这些事情。

这是说以前的事情。这事儿，我们不知道究竟这是圣、是凡？这我们也不知道。对于治病这件事儿呢，他到那儿就是这么一看，他也没有甘草、也没有用熟地，没有用药呀！就是一看，病就好了。所以，若是我们好好用功修行，你若得到现法乐住这样的禅的话，应该能达到这个境界。

我想，我们出出家人来办个社会学校、办个医院、办个安老院，做社会上种种的慈善事业。社会人：「喔！佛教还做些事情。」对于我们会有信心、会尊重，不说我们是迷信？那还不一定！你虽然做了这样事情，也可能还说你是迷信。这是两回事嘛！「你做这些，是！我同意，是好事；但是你的佛教是迷信。」他还可以这么讲嘛！那么，因为你做这件事就不说你是迷信吗？那还是另一回事啊！若是我们把这个办社会慈善事业的精神收回来，专心地修学圣道，不要说得圣道，得到了现法乐住静虑就不得了！若说是为了佛法的住持，能建立众生对于佛法的信心，小小的现一点神通，这是很轻而易举的事情。不要说有神通，就是得了色界初禅、二禅、三禅、四禅，要现出这些事情很容易，不是难事！那你现一点，他就会尊重你呀！他自然要尊重你，我看要比你造医院还要尊重。

所以，这上面说：「于界互违所生重病能除静虑」，就是：你若有这个功夫的时候，能治病。当然！我们若好好儿念大悲咒，也有这个作用。

我再说一个故事，武则天的时候，天大旱。天旱水少了，很多的问题就有困难。武则天熟识的佛教的高僧是谁？华严宗贤首国师。她对贤首国师说：「现在天气旱，怎么办法解决这个问题？」贤首国师说「我们有一位法师他专门读《金刚经》的，请他来祈雨。」好！他就请来了。他这法师在那儿一念经，天就下大雨了。说：「现在下得少。」再求他，再念，又下大雨，，有这个事情。倒不是说他有没有禅定，那没说；就是他受持《金刚经》，能达到这个程度。所以，我们不妨不必按照社会上一般人的境界去做些散乱的功德，不必做这些事。当然！你若做，我也赞叹！但是，我可以不做，我不做这个事，我就在佛法里面用功，我受持大悲咒，不可思议。常常的受持，你受持《金刚经》、受持《法华经》、受持《维摩诘所说经》、受持《摩诃般若波罗蜜经》、《华严经》，都不可思议！你就诚心地天天念，当然，戒要清净，天天受持，就不可思议！在佛法上，显示出来佛法的功德、显示出来佛法的威力，使令人对于佛法有信心，应该这样做。若说：「我做点善事。」那他是对善事有信心，不是对佛法有信心，这是两回事啊！

三者、于诸饥馑大灾旱等现在前时，兴致甘雨静虑。

这就是刚才说的事。对于饥馑，大家吃饭、生活困难；大旱，大灾旱，饥馑、大

灾、旱－不下雨，这种事情出现的时候，你能够兴致甘雨静虑，这个静虑，你一入了这个定，能够得到甘雨，下雨了。一下雨了呢，五谷丰登，大家生活问题解决了。

四者、于其种种人非人作水陆怖畏，能正拔济静虑。

「于其种种」，各式各样的，是什么呢？是人，在水里面、或者陆地做些恐怖的事情；非人就是鬼神，鬼神也在水里面、或者在陆地做种种怖畏的事情。

「能正拔济静虑」，这位出家人、这位佛教徒，成就了这个静虑，他一入定，能救护人的怖畏、拔济这些布畏，使令人不怖畏了，有这种禅定。

五者、于乏饮食堕在旷野诸有情类，能施饮食静虑。

「乏饮食」，就是没有水、没有饭菜，是堕在旷野里面，没有饭吃、没有水饮这些诸有情。「能施饮食静虑」，他一入定了呢，能给你水饮、能给你饭菜，解决你生活的困难问题。

六者、于乏财位所化有情，能施种种财位静虑。

就是没有钱，生活困难，这样的有情是菩萨所教化的。「能施种种财位静虑」，能布施你种种的财，或者布施种种的饮食、衣服、卧具，或者是布施金银财宝。

七者、于十方界放逸有情，能正谏诲静虑。

这个是更广大了，十方界放逸的有情。「能正谏诲静虑」，他入了定以后，他能够教诫你这放逸的人：「不可以放逸！」他就不敢放逸了！

八者、于诸有情随所生起所应作事，能正造作静虑。

于诸有情随其所宜应该发起来所应该做的事情，做这个事情能利益诸有情，那么，这是有这样的需要。而这位有禅定的人「能正造作静虑」，他入了定以后就能够造作这件事。

这是第七，下面第八：二世乐静虑。

亥八、二世乐静虑

云何菩萨此世他世乐静虑？谓此静虑略有九种。一者、神通变现，调伏有情静虑。

能现出来种种的神通，使令众生得到调伏了，能相信佛法了。

二者、记说变现，调伏有情静虑。

前面神通的变现是属于身业，这个记说变现调伏有情静虑，是属于意业。这个「记说」就是他有宿命通，一入了定的时候，能知道这个众生过去生栽培过什么善根，你烦恼的轻重，你现在的心情欢喜什么，他都能清清楚楚地。那么，他能记别，「记」也就是说，能够说你这些事情。那就能调伏你－「调伏有情静虑」。

三者、教诫变现，调伏有情静虑。

这个教诫，因为知道你过去栽培过什么善根，你以前的烦恼的情形怎么样，也知

道你现在的情形怎么样，就能够随其所宜教诫教授，为你说法，能变现种种的事情，能调伏有情的静虑。看《披寻记》p1442：

「神通变现调伏有情静虑等者：声闻地说：三种神变教授」，这我们学过了。「一、神境神变，二、记说神变，三、教诫神变。（陵本二十七卷二十二页）此说三种变现调伏有情，如彼应释。」如〈声闻地〉的解释那样解释就好了。

四者、于造恶者，示现恶趣静虑。

造恶的人你和他说：「你不可以造恶！」他不相信你这个。但是你若有了定，能现出来你将来要受恶报，堕落恶道了，那他就相信了。「示现恶趣静虑」。

五者、于失辩者，能施辩才静虑。

本来这个人有辩才，但是失掉了辩才。那么这位菩萨入了静虑，能布施他辩才，能教他恢复辩才。

六者、于失念者，能施正念静虑。

这个失念是什么意思？这个「念」是记忆，明记不忘叫做念。现在他忘了，叫做失念，记忆力衰退了，「失念」。而这位菩萨有这样的静虑，发生这个作用，能布施你正念，你又恢复了。以前我能背《华严经》，现在不能背了，他能令你恢复正念。

七者、制造建立无颠倒论微妙赞颂摩怛理迦，能令正法久住静虑。

这个菩萨有这样的静虑，这个静虑有什么作用呢？能「制造建立无颠倒论」，能写出来无颠倒、没有错误的佛法的理论，微妙地、赞颂佛法的功德这样的论。「摩怛理迦」是论，就是能令你有智慧，叫「智母」，能生出智慧来，就是论。

「能令正法久住静虑」，能这样造论，能使令佛法能够久住世间。

八者、于诸世间工巧业处，能引义利饶益有情，种种书算测度、数印、床座、伞屣，如是等类种种差别资生众具，能随造作静虑。

世间上工巧业处，就是很巧妙的一种事业。「能引义利」，这种事情能引出来很多的义利，对众生有义利，能令你解除生活的困难，能令你得到智慧，能相信佛法这些义利，对于众生有利益。种种的「书算、测度、数印、床座、伞屣，如是等类种种差别」，这个书是什么？就是书法，书法家，就是字写得非常好！这个算，大概类似会计师。测度，这个地方要造一个桥，要怎么测；造一条路，怎么样先策划一下。这个数和那个算差不多，也是能计算的。在《大毘婆沙论》上举出一个例子：阿难尊者是长于这个数。有一个外道，这一天坐在那里，他看见阿难尊者来了，他心里想：
「听人说阿难尊者长于数，我今天试一试他，看他是不是有这种优点。」那么阿难尊者过来了，他就说：「我问你，这是棵大树，有几个叶？」这树很多的枝叶，「你知道这棵树有多少叶吗？」阿难尊者就稍微看看，然后说是有多少多少。说完了，这个外道也不出声了，阿难尊者就到城里去乞食，这个外道心里想：「他说这个数对不对呀？这还是不能知道嘛！这怎么办法？再试验一下。」他心里想出来了，他用手把那叶子拿掉了多少个。然后，过一会儿，阿难尊者从城里回来了，说是：「你刚才说这个树有多少叶，你再看看！」「我刚才说过了啊！」「不！你再重新算一算。」「喔！现在又缺少多少叶。我刚才说那个数，现在缺少多少叶。」哦！正好！的确是名不虚传。这叫做数。这个数和那个算有什么差别？《大毘婆沙论》说：算是属于口业，数是属于意业。有这个差别。印就是刻图章、刻字，刻出来的印。

床座，你的工巧业是制造一个床，制造一个座，制造个伞。（按：屧）这个字也念「谢」，也念「替」。念「屧」是什么意思呢？就是我们穿的鞋里面，加一部分，我看那字典上说：女人穿那高跟鞋，后边高的那部分就叫做「屧」。

如是等类种种差别不同的东西，能资生众具，总而言之，能帮助我们生存需要的这些众具。

「能随造作静虑」，这位禅师在这静虑能造作这些东西，做这个事情。

九者、于生恶趣所化有情，为欲暂时息彼众苦，放大光明照烛静虑。

还有这件事。好！就讲到这里。

亥九、清净静虑

云何菩萨清净静虑？谓此静虑，略有十种。

静虑一共有九种，现在是最后一种，清净静虑。「云何菩萨清净静虑？」这是问，「谓此静虑，略有十种」不同。

一者、由世间净，离诸爱味清净静虑。

十种里面第一种，「由世间净」，就是超越了欲界定和未到地定，成就了色界四禅，这叫做「世间净」，为什么称之为「净」呢？「离诸爱味清净静虑」，你成就了色界四禅，你能远离爱着，这个「味」就是执着的意思，爱着这个滋味。在欲界里边生存的人，对于欲有爱着，现在成就了色界四禅的时候，远离了欲界的爱味，没有欲了，所以色界四禅，称之为清净的静虑。欲是染污，没有这样的染污，所以叫做清净静虑，这是一种解释。第二个解释，成就了色界四禅，对于色界四禅有爱着，那还是叫做「爱味静虑」。那这样子呢，也可以说是清净，就是没有欲界的欲，也可以称之为清净。但是对于禅有爱着，清净中还有个不清净，可是成就了这种禅的人，他有的时候也不爱味，那叫做净禅，有爱味叫做味禅。这两种禅都是有漏禅。现在这个文，「离诸爱味」，应该这两个意思都具足。没有欲界的欲，也叫离诸爱味，对于自己所成就的禅也没有爱味，这两种意，都是具足的。

二者、由出世净，无有染污清净静虑。

前面这第一种清净禅，是世间禅，这是凡夫境界。这个第二种「由出世净」，他成就了色界四禅，但是他是佛教徒，所以他在禅里面修四念处，就破除去这个禅的爱着，那就叫「出世净，无有染污」，对于禅没有执着心了。当然也没有我的执着，也没有爱的执着，就是爱见烦恼都清除了。这个时候，这个人，所具足的色界四禅，叫做「出世净」，不是「世间净」。为什么称之为净呢？「无有染污清净静虑」，因为没有爱，没有见的染污。有我、我所的执着也是染污，对于禅有爱着也是染污，这爱见的染污没有了，所以叫做出世净的清净静虑。

三者、由加行净，清净静虑。

这个清净静虑，就是你成就了色界四禅，叫清净静虑。成就禅的时候，一定有一个因，禅是果，由因而得果。这个由因而得果，这个因就是加行，那就是你成就了欲界定，你想要成就色界四禅，你要努力的，在欲界定为基础修未到地定，修这个未至定，未至定是得色界初禅的加行。成就了欲界定之后，就是九心住后边那个等持，这个候时你要努力的修这个近分定。未到地定也叫做近分定，也叫未至定，这个未至定，就是加行，由如是加行，才成就色界四禅，所以要有加行净，清净静虑。这个加行，是比欲界定更高了，程度更高深了，所以也称之为净。又有一个意思呢，这个未到地定，它本身还有欲，你成就了未到地定，你还是有欲的，不应该说它是清净，但是说它是清净的原因呢，就是它能成就色界初禅，它能令你成就色界初禅，色界初禅是没有欲的，是清净的，所以它也名之为净，所以「加行净，清净静虑」。

四者、由得根本净，清净静虑。

就是你，加行，特别努力的修未到地定，没有白辛苦，现在你得到了「根本净，清净静虑」了。说到根本呢，不但指色界四禅，应该包括无色界的四空定也在内了，

所以称之为根本，这个根本的意思，就是它是个门，色界的四静虑、无色界的四空定，它能为一切出世间无量的功德的门，所以叫做禅门。我们读这个《大般若经》，《大般若经》常会说出有两句话，「陀罗尼门」、「三摩地门」，这个三摩地就指色界四禅、无色界的四空定。它是佛教徒成就佛法的无量功德之门，所以叫着根本。这个根本是能生的意思，它能生出来无量无边的功德。从这个「门」字来看，从《大般若经》加上这个门这个字来看，我们佛教徒，不应该不修禅，不应该不静坐，就是你一定要得到这个门，然后才能够出生无量无边殊胜功德的，这里的根本也就是门的意思。

五者、由根本胜进净，清净静虑。

这是第五种，「由根本胜进净，清净静虑」，就是你成就了这个根本的四静虑，无色界的四空定，你不应该停留在这里，你要继续努力的向前进，这叫做胜进。向前进呢，其中一个最明显的就是，修四无量心，你得到色界四静虑，四空定的时候，还应该修习慈、悲、喜、舍四无量心。有的人呢，得了初禅就修四无量心，四无量心，如果不是佛徒的话呢，他死掉了以后，他会做大梵天王，就是超过了一般的梵众，一般的梵天。现在这里应该不止于此，很多很多的功德，都可以在禅里面修，所以叫做胜进。

六者、由入住出自在净，清净静虑。

这上面说，你得到色界初禅、二禅、三禅、四禅、乃至无色界的四空定，你是成就，但是你未必是入、住、出都是自在的。这个自在就是无障碍的意思。这个初开始成就，他不那么自在。你要入，还不是那么容易，你要住，你要在禅定里面住，有时候也还住不住，就要出定，有的时候想出定还出不来，有这些事情，就不自在，就是有障碍，你要时时的训练自己，那有时间做别的事情呢，就是常常入定，常常的住，常常出，时时的训练呢，它就入、住、出都会自在了。「由入住出自在净，清净静虑」，你已经成就了这八种功德，你还要常常的训练它，使令它无障碍，所以那叫清净，叫做自在。我读《清净道论》上，《清净道论》我读一部份，还没有完全读，读到一段文说到：有个长老，他看见，这个龙王害怕，看见金翅鸟来了很恐怖，金翅鸟要吃牠，要捉牠，那么这位长老立刻的入定，就是保护了这个龙王，这个金翅鸟没能捉牠。那一段文，说那个长老入定就是特别的自在，一下子就能入定，而不是很困难，就是很迅速的意思，也就是自在的意思。所以不是说是，你得到禅定，你同时就是自在了，也不是，那还要再用功的。所以我们从这个经论上看，这个出家人是很忙的。初开始，多静坐，修欲界定，未至定，到色界四禅，无色界四空定，这还是有漏法，要用多少时间，用多少的精神，你才能成就，那有时间告假呢？那有时间做别的事情。这是「由入住出自在净，清净静虑」，这件事，不管是声闻种性、菩萨种性都是一样，这些功德都是要努力的修行，它才能成就的。不是说，我等着，我什么也不做，功德就来了，没有那回事情的。

七者、舍静虑已，复还证入自在净，清净静虑。

这个第七种，就是「舍静虑已」，「舍静虑」这句话什么意思？其实就是从静虑里面出来。你从静虑里面出来呢，你心里面就是散乱的境界，所以就是没有静虑，但是成功了的人呢，随时还可以入。这个「舍静虑」，舍了以后，「复还证入」这个静虑，这叫做「自在净，清净静虑」。这段文和前面有什么不同呢？前面入住出，这个出也就是舍的意思。出来以后再入、住、出，就是不断的重复的入、住、出。那么第七是什么意思呢？我看这个《遁伦记》也就是，窥基大师的《略纂》吧，他说呢，譬如说是你成就了非非想定，成就了非非想定，你从非非想定里面出来，出来呢，入无所有处定，入、住、出，从无所有处定里面出来，入识无边处定，出来以后入空无边处定，空无边处定出来入色界第四禅，入、住、出，从第四禅里面出来，再入第三

禅，这样子入二禅、入初禅，就是倒过来，就是逆，逆其次第，这样入、住、出，前面那个说是「由入住出自在净、清净静虑」，是你得到初禅，你要不断的入初禅，住、出，然后再入、住、出在初禅里面，在初禅里面不断的入、住、出，你得到二禅也是要不断的入、住、出，三禅、四禅都是这样子。现在这个第七不是，第七是逆，前面那个入、住、出，那是由浅而深，现在是由深而浅，那么由第四禅入、住、出，然后三禅，三禅、二禅、初禅，这样子，那么就和前面是不同了。这在《大品般若经》也有提到这件事。它还有那叫做超越的，初开始修习的时候，你从四禅里面出来，入三禅、入二禅、入初禅，但是熟悉了以后，从四禅出来，入第二禅，就超越这个三禅，你也可以由初禅出来，直接入第四禅，超越了两个禅。无色界四空定也是这子，那么再加上一个灭尽定，就是九次第定，如果不超越就是次第，初禅、二禅、三禅、四禅，然后空无边处定、识无边处定、无所有边定、非非想定，不超越，次第的向前入。那么回来的时候也是次第，非非想定、无所有处定、识无边处定、空无边处定，也是按照次第，但是有的时候也可以超越，非非想定里出来，直接入识无边处定、就超越了无所有，有的时候呢，譬如说是你由未到地定入初禅，初禅出来，直接入灭尽定，你看这超越很多，从灭尽定出来，一下入初禅。初开始呢是按照次第不超越，最后就超越了，这是，有的时候阿罗汉都做不到。这是第七，「舍静虑已，复还证入自在净、清净静虑」。

八者、神通变现自在净，清净静虑。

这个是有神通了，神通呢，是要在禅里边修神通，成功了，有神通。有了神通的时候，当然也时常的要训练自己，现在这里面说「神通变现自在」，就是他在禅里边现神通，现神通是要色界四禅，在这里边。「变现自在」，他变现出来的事情是自在的，愿意怎么示现就怎么示现。这是自在静虑。

九者、离一切见趣净，清净静虑。

前边我说的时候，加了一个灭受想定，灭受想定唯独圣人才可以，在这个十种禅里边呢，第一，由世间净，离诸爱味清净，这是世间禅。第二由出世净，无有染污清净，这是出世间的禅。由这个第三以后，一直到四、五、六、七、到八，这都可以说是世间禅。第九以下呢，就是属于第二，由出世净，无有染污清净，就是无漏的了。「离一切见趣净，清净静虑」，这就是佛教徒，他在禅边面，离一切见，这个见对凡夫来说，这个我见是一切见的根本，由我见，然后才有边见、或者是断见、或者是常见、戒取见、见取见，这些见。「离一切见趣净，清净静虑」，在禅里面修无我观，就是远离了一切执着，这我、我所见，常、无常见、一切见取，那么使令你的禅就清净了。

十者、一切烦恼所知障净，清净静虑。

前面是见，这底下是烦恼。这个见也是有深浅，下面烦恼也有深浅，这是说两种烦恼，一个烦恼障，一个所知障。就是在禅里面修四念处，这上面说是「所知障净」，那是大乘的四念处。能破除烦恼障，又破除所知障。这时候使令你的禅是清净的，这叫做「清净静虑」。这个烦恼障，破除去，那是和阿罗汉是相等的。破除所知障清净，那是佛的境界了。所以从开始的世间禅乃至最后到了佛的境界，那么这叫做清净静虑。看《披寻记》：

「谓此静虑略有十种等者：决择分说此十清净：」这十种清净禅，是什么意思呢？

「一、清净清净，」现在这是本地分。决择分就是解释本地分。你看怎么解释的呢！这里第一个禅，由世间净，离诸爱味清净静虑，那么决择解释的时候，是清净清

净，这就是解释了。那这个怎么解释这句话？这样说呢，就是将才我解释就是这个意思，由世间净，就是你远离了欲界的欲，这是一个清净。你远离了欲界的欲，成就了色界初禅，举这个例，就这样说，成就了色界初禅里边有种种的轻安乐，你对于初禅的轻安乐也不爱着，又一个清净，这两个清净还不同，不一样了，所以第一个禅，就是清净清净，是这个意思，是这么解释。

「二、无漏精进，」第二个「由出世净，无有染污清净静虑」，这是出世间禅，这是无漏，没有爱烦恼，也没有见烦恼，这时心清净了。这么解释是浅白的解释，如果把烦恼障，把所知障也放在里边，那就是究竟的了。所以第二是无漏清净，「漏」就是烦恼的意思，无烦恼清净。

「三、根本方便清净，」第三是「由加行净，清净静虑」，这个地方这样说呢，把这个根本在这里就用上了。根本的前方便也是清净的，那就是未到地定了。由加行净，清净静虑。

「四、证得根本清净，」这个本地分说，「由得根本净，清净静虑」，这个什么意思呢？就是证得根本清净。你最初修未到地定成功了，进一步到了初禅、二禅、三禅、四禅，所以你就证得根本清净了。

「五、自在方便清净，」这个本地分第五，「由根本胜进净、清净静虑」，这个决择分的解释「自在方便清净。这个解释呢，和我将才解释的不一样。他这个意思，就是你入、住、出的自在，不是自然来的，你要采取行动，常常的训练，常常入、住、出，常常入、住、出。然才能得到入、住、出的自在清净，所以这个第五，是自在的前方便，那就叫做胜进。就是「由根本胜进净、清净静虑」，就是你常常的入、住、出来训练自己。

「六、住自在清净，」第六是由入、住、出自在清净，「由入住出自在净、清净静虑」，你前面是胜进嘛，来训练自己入住出，最后成功了，就是安住在入住出自在的清净禅里边，你成功了。这是第六。

「七、引发神通自在清净，」这个第七，「七者、舍静虑已，复还证入自在净、清净静虑」，这一段，决择分这么解释，这是「引发神通自在清净」这么讲。

「八、成熟有情自在清净，」这个八呢，就是「神通变现自在净、清净静虑」，这个第八的禅是这样的意思。就是成熟有情的自在清净，你有这种堪能，教化众生，能令众生的圣道得成熟，你有这个能力。这是自在清净。

「九、降伏外道自在清净，」本地分的第九个是「离一切见趣净、清净静虑」，这是降伏外道自在清净，外道他主要的问题就是见，有邪知邪见。你能离一切见，所以能降伏外道。

「十、无上离系清净，」第十，「一切烦恼所知障净、清净静虑」，这表示无上，没有比它更高尚的了，什么境界呢？「离系清净」，远离了烦恼障的系缚，所知障的系缚，（陵本七十五卷七页）当知是此所说略意。这一段文是决择分说的，决择分在什么地方呢？陵本七十五卷七页，那里讲的。「当知是此所说略意」，决择分这一段文，是这里的十种禅的略意，要意。

戊四、结

如是静虑无量无边，能得菩萨大菩提果，

这是第四科，结束这一段文。这样的十种静虑，里边的禅是无量无边的，这个禅有什么作用呢？「能得菩萨大菩提果」，就是一切种智，无上菩提。

菩萨依此圆满静虑波罗蜜多，

菩萨没有成佛的时候，就是努力的学禅，就依据这十种「圆满静虑波罗蜜多」。

能于无上正等菩提，速疾已证当证今证。

他对于所要成就的无上菩提，能很迅速的，「速疾」很迅速的，过去「已证」，未来的是「当证」，现在就是「今证」。这个静虑品说完了，下边本地分中菩萨地第十五．初持瑜伽处慧品第十四，前边是静虑品，现在是慧品，第十四品。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．慧品第十四

酉六、慧度（即慧品）（分四科） 戌一、征

云何菩萨慧波罗蜜多？

底下嘛，第六是慧度，分四科，第一科是征，就是慧品。怎么叫做菩萨的慧波罗蜜多呢？下边就是回答，先列出来这九种慧，先按这个嗢柁南颂列出来。

戌二、列（分二科） 亥一、嗢柁南

嗢柁南曰：
自性一切难，一切门善士；一切种遂求，二世乐清净。如是九种相，是名略说慧。

这六个波罗蜜，同样的名字，都是这九个名字，但是里边的意，可是不一样。这前面是颂，下边就是长行。

亥二、长行

谓九种相慧，名为菩萨慧波罗蜜多。

菩萨成就的智慧有九个相貌，名为菩萨的慧波罗蜜多。那九种呢？一者、自性慧。二者、一切慧。三者、难行慧。四者、一切门慧。五者、善士慧。六者、一切种慧。七者、遂求慧。八者、此世他世乐慧。九者、清净慧。

这是长行，就是把这九种慧的名字列出来，下边第三科解释。分九科，第一科是自性慧，又分三科，第一科是征。

戌三、释（分九科） 亥一、自性慧（分三科） 天一、征

云何菩萨自性慧？

菩萨的自性慧，是什么意思呢？这样子。这个自性，就是此一法所特有的相貌，不共于他法的，所以叫做自。这一句话是征，下边第二科解释。

天二、释

谓能悟入一切所知、及已悟入一切所知、拣择诸法，普缘一切五明处转。

那么这就是自性慧，「谓能悟入一切所知」，谓这个菩萨有大智慧，他能够觉悟一切所知境的真实相，他能觉悟。「及已悟入一切所知、拣择诸法」，这个已悟入，前面是能悟入，能悟入，那就是还要悟入，还要悟入，或者正在悟入，下面说已经悟入了，悟入什么呢？一切所知境，所知的境界，「拣择诸法」，所知的境界，要拣择，能够观察、分析，这是世间、这是出世间、这是慈悲喜舍、这是六波罗蜜、这是四谛，这是苦，怎么怎么地，集、灭、道怎么怎么地、能拣择诸法。

「普缘一切五明处转」，这拣择诸法指什么说的呢？就是这个菩萨能普遍的观察一切五明处的道理，他那个智慧能在这里活动。譬如说是建筑师画图，造房子这件事，他那个智慧能在这里活动。我们没有学过的时候，我们就没办法，我们没有这个智慧，不能在这里去观察。现在这是说，这位菩萨有这个智慧「普缘一切五明处转」。哪五明呢？

一、 内明处，二、因明处，三、医方明处，四、声明处，五、工业明处。

「一、 内明处」，这就指佛法说的，佛法是内。

「二、 因明处」，因明就是宗因喻，就是显示真理的方法，用宗因喻来建立你所要说的事情，所要表达所宣扬的真理。

「三、 医方明处」，医方，就是众生有病，要给他医疗，要有方法，这些事情也是智慧，没智慧就是做不来的呀！要知道病，要知道药，因病施药，这些都是智慧。

「四、 声明处」，声明里面也很多，其中就是文学，文学也是一种智慧。

「五、 工业明处」，譬如说你造房子就是工业，你造个机器、你种田，你也是工业处，这是工业明处。

天三、结

当知即是菩萨一切慧之自性。

这第三科，结束这一段文。前面说的这个五明，就是菩萨一切智慧的自性，加上前面说的。就是能悟入，及已悟入在内，这是一切慧的体性。看《披寻记》：

「谓能悟入一切所知等者：约俱生慧，名能悟入。约引发慧，名已悟入。」

「俱生慧」是什么意思呢？就是没有学习，与生俱来的，生来就有这个智慧，这个智慧是能悟入的。那么这个能悟入指俱生慧说的。下边那一句呢「约引发慧，名已悟入」，约引发慧，什么叫引发慧？就是经过努力的学习，你所成就的智慧。这是引发慧，就是在你的俱生慧的基础上，经过学习，又引发出来更殊胜的智能。那么这是「已悟入一切所知拣择诸法」，这是指修得慧说的。前边是生得慧。这是《披寻记》的作者这么解释。窥基大师他们解释呢，又不这么讲。他说是，这个「能悟入一切所知」是无分别慧，「已悟入一切所知拣择诸法」那这就是后得慧，分别的智慧。或者说是，「能悟入一切所知」呢，就是缘第一义谛的智慧。「已悟入一切所知拣择诸法」这是后得慧，这么讲的，也是可以。

亥二、一切慧（分二科） 天一、征

云何菩萨一切慧？

前边这是自性慧，分这么三科解释完了。下边是第二，一切慧，分两科，第一科是征。什么叫做菩萨的一切慧呢？下面第二科回答。这里就解释，第一科是标列种类。

天二、释（分二科） 地一、标列种类（分二科） 玄一、二种

当知此慧、略有二种。

这个一切慧是很多了，所有的慧都包括在内了。现在还是给它分类一下，就是一切慧里面分两种，一者世间的智慧，二者出世间的智慧。

一者、世间慧，

这个世间的智慧什么讲呢？什么叫世间的智慧呢？这个约深浅来说，世间和出世间，世间是凡夫境界，出世间是圣人的境界。凡夫的境界呢，也是各式各样的，各式各样的情形，总而言之呢，就是有名有义，有能诠的名，有所诠的义，在这上引起分别，有种种的戏论，那就叫做世间慧。就是没得圣道，你没得圣道的时候，你这些虚妄分别的境界都叫世间慧，但是其中有一样特别的地方呢，就是佛教徒学习佛法，也开始用功修行了，但是还没得圣道，这时候的智慧，也叫做世间慧。说我现修在四念处，我观一切法空，这也是世间慧，你修我空观，修法空观，那也叫做世间慧，因为你没得圣道，你还在戏论的境界里面虚妄分别。

二者、出世间慧。

二者、出世间的智慧，就是超越世间的智慧。那就是声闻、缘觉、菩萨、佛，他们离一切名言相，进步到离一切戏论的境界，就是证悟真如了，那么叫做出世间的智慧。简单这么说就好了。

玄二、三种

此二略说、复有三种，

标列种类分两科，第一科是二种，有世间慧，出世间慧，这是标出来，下面第二科呢，标列三种，「此二略说」，这个世间慧和出世间慧，统一起来，把它合为一，又分成三种，三种智慧。

一、 能于所知真实、随觉通达慧，二、 能于如所说五明处及三聚中决定善巧慧，三、 能作一切有情义利慧。

就是这位菩萨，他的大悲心、大智慧，他能做出来一种非常好的事情，什么事情呢？「一切有情义利慧」，教化一切众生，使令他们能成就三乘圣道，有这种智慧。这个「义利」，怎么讲呢？现益名义，现在得到的功德，就是这一生的努力，你成就佛法的功德叫义。来生得到佛法的功德叫做利（按：当益名利），这样在时间上这么讲。或者说是得的福德叫义，得的智慧叫做利，但这上面都应该指圣道说的。这是列出来这三种智慧的名称。下面第二科嘛，随释三种。随顺所列的名称，再加以解释。分三科，第一科，「能于所知真实随觉通达慧」。

地二、随释三种（分三科） 玄一、能于所知真实随觉通达慧

若诸菩萨于离言说法无我性、或于真谛将欲觉悟、或于真谛正觉悟时、或于真谛觉悟已后、所有妙慧、最胜寂静明了现前；无有分别、离诸戏论；于一切法悟平等性、入大总相；究达一切所知边际；远离增益损减二边、顺入中道，名菩萨能于所知真实随觉通达慧。

下面解释，「若诸菩萨」这是有智慧的人，这个智慧是谁呀？就是发无上菩提心的菩萨。「于离言说法无我性」，这个智慧有所缘境，他缘的什么境界呢？离言说的法无我性。言说法性，还有离言说的法性。现在说这个法无我性，是离言说的。「法无我性」这句话呢，也是言说嘛。就是佛菩萨的大智慧，为这个「离言说法性」，假立种种的名言来表达，这「离言说的法性」众生是根本是不懂了。不懂了，也非要假

立名言不可，不假立名言，众生还是不明白嘛。这假立名言，叫做法无我性，是这个意思，就是「离言说法性」也要假借名言来表达，「言说法性」，当然众生日常生活就是言说法性。现在这个地方，这个智慧，「能于所知真实随觉通达慧」他是通达离言说法性，能通达离言说的法无我性，这个离言说的法无我性，我们在真实义品是讲过了。我不知道你们记住吗？怎么讲的？我们现在学的不是《中观论》，这是〈唯识论〉。〈唯识论〉的讲法呢，和《中观论》说的不一样。

《中观论》说的法无我性也容易啊！只要因缘所生法，我说即是空。一切因缘生法都是自性空的。自性空里面一切法不可得。你能作如是观，能证悟，那就是法无我性。但是唯识可不这么说，它说的和《中观论》说的有点差别，于一切法你能觉悟无自性性，那叫做法无我性。这和《中观论》的不同，不一样的。在真实义品是讲过的，现在要讲就是再重复讲一下。重复是对不对？重复这句话呢，我已经知道了你不要重复，你重复我讨厌。有的人是这样子啊！也有的人是我不懂，我以前是学过，但好像没学似地，那你再说一遍。这是一种人。也有的人呢我懂，但我愿意再说一遍。再说一遍他不讨厌，那什么原因呢？为什么有人讨厌，有人不讨厌？

《法华经》上好像有一句话：「菩萨闻诸法空，生大欢喜」。这就是他听过。他听佛说过这话，佛再重复他心里感到欢喜。这什么意思呢？就是他随文入观了，他依据文义作如是观。作如是观的时候就能超越一切戏论，能悟入到无戏论的境界去，他心情快乐。若我们不作如是观的时候，我们不修法无我性的止观，那你不能超越戏论。不能超越戏论，你就尝不到无戏论的境界。这个味道你尝不到，所以就可能你不欢喜。若尝到这味道呢，再说一遍他欢喜。当然也有的人，我想写文章，文章不会写你再说一遍也是可以。这目的就不同了。

「于一切法能悟入无自性性」叫做法无我性。什么叫做无自性？无自性性，两个性字，什么叫做无自性？刚才《中观论》说一切法因缘生法无自性，就是空的。它是因缘生法无自性。但是唯识上它用的不是那个句子。不是「因缘生法」这四个字。它说是「言说法性」，言说法性就是假借名言表示这件事。这件事是无自性的。这个事情非如言说有自性故。

我说是「树」，不管是松树柏树都一样。「树」是一句话，是一个名字。但是名字有所表示那件事。「那里是有棵树」我这句话不是那棵树，但是这句话是表示那棵树。有能诠、有所诠。现在说名言所诠的一切事是自性空，是没有的。我们能听懂这句话吗？我看也是不容易懂的，不容易明白这句话。我们总觉得：那是有一棵树嘛！你怎样说自性空呢？若说树是因缘所生法，它是自性空的，我们可能会容易懂。但是你也要用点劲儿的，用点心力去观察才知道这句话「因缘所生法，我说即是空」，你才能认可这件事。如果你若不去思惟啊，没看见注解解释啊，你就能明白这句话是空的？树是空的？我看也不容易。不容易的。

唯识上说言说，言说就是名言，就是一个字一个字组合起来，就是一句话嘛，话所表达的事情都是自性空的。我看和那句话应该是一样。《中论》说是因缘所生法，我说即是空。这句话你若看看注解你可能会懂。唯识论上说的假借名言所表达的一切事都是自性空的，也是需要看注解才能明白，不然就不懂。我还是多说几句好。如果说是把这个文顺一顺我这样就够了。我想还是多说几句好了，希望能明白，是不是明白又是一回事。我举一个例子，其实我是讲过的。我讲真实义品是讲过。现在我们这里重复，不过我们可以多举一个例子。

或者我的眼睛不好，我看到那个地方有条蛇，有蛇盘在那里。我嘴说「有蛇」。「有蛇」这两个字是一句话，表示那里有蛇，蛇是这句话所诠显的、所显示的。我说名言所说的蛇，名言所诠释的蛇是自性空的。这话很难，我们很难同意。但是你眼睛好嘛，你眼睛比我好，一看去没有蛇，那是一条绳子，是个绳子在那里盘，可能是粗

的绳子盘在那里。我眼睛不好，我看到是蛇，就嘴里说出来「那里有蛇」。但是你眼睛好，那你一看是绳子没有蛇。我说「蛇」这句话是无自性的。无自性就是空嘛，就是空的意思，就是这句话是骗人的。实在没有蛇。这是譬喻这件事。

在法上说：不管我们说什么话，这是房子、这是灯、这是花、这是草、这是树、这是人、这是老虎、所有的一切语言、你写的一篇文章，所有的都是能诠显的名言。能诠显的、所诠显的完全都是蛇－我的眼睛不好，看到，但都是空无所有的。就是这么意思，「无自性」：言说所表示的一切事情都是空无所有的。现在这句话可以听懂了，但是这件事你认同吗？我感觉那是蛇，说是有蛇，我看是有蛇；我说有树，那是有树，怎么说树那是空的呢？那是两回事。这句话的意义要明白。但是你要能认同还要用点劲儿，再用点心力去思惟观察才可以，不然你不能懂。我们从这里看出一件事，这古代的圣人啊，他话就这么一说，若有智慧的人听懂了他写注解，我们可能看看注解才可能懂。不然的话我们不懂。可见我们同那些圣人距离得多远啊！智慧距离得很远啊，不容易明白啊！

我再说一个譬喻，也可以说举一个例。举什么例呢？譬如说今天吃面条，今天是吃的饭，不是吃面条。今天吃面条，法师面条做得很好，很合口味。事情已经过去了，现在还想这面条做得好。你心里一想，这面条出来了，一想就出来了。我就说「面条很好吃」，这句话就是名言。面条是名言所诠显的。在法上说：名言所诠显的面条是无自性、是空无所有的。但我们可能会在想：我吃这一碗面，这是有嘛，怎么说是空的呢？这是有点问题，什么问题啊？我说到这里你们懂吗？能知道这意思吗？因为我嘴里说面条好吃，我心里面现出这一碗面我说面条好吃不是吃饭的时候是现在，现在我心里想有碗面，我说那碗面很好吃，这碗面是空的。这没有嘛，只是心里想嘛，实在没有这碗面，这碗面是空的。所以名言所显示的那件事、那个境界是无所有的。

如果说是名言所显示的，就是心里所想的那碗面是有体性的、不是空的，那我不想的时候，应该有碗面。可以懂这意思吗？这样就分出来，我心里想的这碗面是遍计执，那位法师做的那碗面是依他起，懂这意思吗？还是分别了。唯识学者说中观学者不可以说依他起是空的。那碗面是有嘛！遍计执是空的，依他起不是空的，依他起是有。你做的那碗面在吃的时候是依他起，我现在心里所想的这碗面没有。这碗面是空的。这样可以明白这个意思。

譬如说我想我的母亲。我一想我母亲的面貌就出来了。我一不想面貌就没有了。我想我母亲这个事一定要有名言，不然你不能想。没有名言的时候你心不能动。「茶杯」这是名言。如果没有立名言的时候，你看见这东西你心里不能说。是什么？没有名字，不可以讲，离言说相的。你若不立名言的时候，没有名言的时候，你看到它心里面不能动。有名言的时候心才能想。心里面有一碗面，「面」是个名言，用这个名言表示那件事，心里面才动－面很好吃，心才这样分别。假借名言，心里面这样想的时候，那境界就现出来了，一想就现出来了。这个名言所现的是毕竟空的，是空无所有。「我想我母亲」也是名言，「母亲」这是名言。然后你再想，我想我的叔叔、想我的哥哥。不同的名言有不同名言的境界，一定要名言，不然境界不能出现。所以说名言所表达一切法是空无所有的，也就是心所变现的一切法是空无所有的。

唯识学者说依他起你不可以说它是空的，它是有啊！像我们说这碗面是有嘛，怎么说是空呢？但是还是有点不同。唯识《摄大乘论》上说依他起的一切法是如幻如化的，是不真实的，可是有！虽然不真实可是有，我们不知道是如幻如化的。我们不知道。我们通过名言、通过内心的分别，我们不知道是毕竟空的。现在佛菩萨告诉我们：你心所想的，假借名言所表达的是毕竟空的。这一部分是没有的。但是依他起的那件事，如幻如化是有的，不可以说没有。

你静坐的时候思惟这件事，心里思惟这意思。你要把经论上现成的文句记住。「非如言说有自性故」这句话我感觉很美啊！不像那句话所说的有真实性，不是的。那话说出那件事好像真的似地，实在是没有的、是空无所有的。你眼耳鼻舌身意一接触色声香味触法，心里一分别就是遍计执了。这都是毕竟空的。但是我们在事实上，说我现在看这一棵树，我眼看这棵树，我嘴讲这是树。这个名言所表达是毕竟空的，我们还不容易体会、不容易认可。但是你若想，我想我的母亲，这时候这件事你容易认可，比较容易懂。我想我的母亲，我母亲的面貌就现出来了。我不想就没有了。如果我想的我母亲的面貌是有体性的，那你不想她应该在这里啊！但是不想没有了，就表示它没有体性，它是自性空的。所以这是两回事。

这都是在名言上虚妄分别执着，我们认为这是真实的。你若常常这样想呢，慢慢地你就能忍可这件事。我心里面一想就都是假的、空无所有的。我看见一个人的时候我心里就马上取像，想是什么？就是取像，取着这个像，一取那都是假的，不是依他起了，是毕竟空的。你常常这样观察。常常这样观察的时候，遇见可爱的境界出现的时候，你心里取像，你立刻知道这是假的、是空的，你爱的实在这件事没有，没有可爱的境界。那依他起的境界没有名言，你心里不能动，离一切戏论。但是佛菩萨告诉我们，这是如幻如化、不真实的。

你常常这样观，时间久了在日常生活它就发生作用。我们学习的佛法怎么能在日常生活里面能运用？我这么想，这句话非常好。你能在现前的事情上用上可不简单。你要常常修止观才能用上，不然的话你用不上。你不修止观没有用，你看见境界不是贪就是瞋，这个烦恼还是来的。若是你能通达名言所诠显的一切法是毕竟空寂的，你要常常这样思惟观察，事情出现的时候，你这个智慧就出来了。出来就是空的，这个烦恼就不强，就软弱一点，容易调伏。你若不思惟不行，不思惟没有用。

《显扬圣教论》就是《瑜伽师地论》的略本，《瑜伽师地论》是广本。略就是文少了。文少我们很容易把这段文看完，就可能容易懂一点。它上面说出一件事来。我们刚才把因缘所生法分为两部分，一个是言说法性，一个是离言法性。依他起是离言法性，圆成实也是离言法性，分成两部分。我们日常生活是在言说法性这里活动，我们都是这样子。离言法性、依他起是怎么一回事？《显扬圣教论》说因为我们在言说法性上面虚妄分别的时候熏习了，在阿赖耶识里熏习了种子。虚妄分别是谁？就是你的心啊！主要是第六识，要通过前五识这样分别，里面有执着，执着这件事。你用执着心这样虚妄分别，就熏在阿赖耶识形成种子了。你眼一见也是熏习，耳闻，眼耳鼻舌身意一动就是熏习，熏习了种子。这个种子一动就变现一切法，根身器界，这就是依他起。依他起是这么来的。

简单的说：由遍计执熏习成种子，由种子变现出来依他起。依他起是这么来的。但是这和我们平常说有惑业苦还是相合的。若是我们现在学习了佛法，我不熏习了。我观察一切法是空无所有的，我不执着，不那么执着，常常观察它是毕竟空寂的；毕竟空寂是智慧啊！这个智慧成就了，再不为虚妄境界所迷惑了。心里就不动，就是圣人了。它就是这么回事。这样说呢，这依他起是靠不住的，也可以不现，可以转变的。我们现在现出一个毒蛇的像，就是你瞋心的熏习嘛！有这个果报。我用慈悲心去熏习，用无所得的智慧和慈悲心来熏习这一切法，那就没有毒蛇这件事了。这个人是菩萨啊！譬如说有人身如须弥山王，那是一个大自在的境界啊！到佛菩萨的境界的时候，他愿意现就现，不现就不现，那是大自在的境界。不像我们凡夫现在现出这么个身体来，你说不现，不行。这个业力在那里，你不现也得现。快乐的事情我欢喜，不快乐的事情我不欢喜。不欢喜你也得受着，你不能改变的。因为你没有这个力量，你不能转变它。

现在我讲这个「无自性性」：你觉悟了言说的一切法是无自性，是毕竟空的。但是依他起、圆成实是圣人的无分别智境界，不可否认，它是有的。第二个「性」「无

自性性」，你不可以否认那件事。「无自性」是言说法性是毕竟空的。至于这个毕竟空呢，离言法性还是有的，你不能说没有。「法无我性」，你要通达一切言说法都没有真实性，都是毕竟空的，就是无我。离开了一切言说法，言说法是毕竟空的，远离了一切虚妄戏论，虚妄分别的戏论，那时候就契入了圆成实的境界，是离分别相的，离一切戏论相的，你能这样证悟的时候叫做「法无我性」。这个地方和《中观论》上说的是一样的。这是我个人的看法，无差别的。《中观论》是说，就是龙树论嘛：

「因缘所生法，我说即是空，亦名为假名，亦名中道义」。因缘所生法，你观察这个所生法的自性不可得，是毕竟空的，但是因缘所生法还是在的，还是宛然而有的，那么刚才说这个无自性性，不是一样吗？无自性是毕竟空，还有一个性，还是宛然而有嘛。依他起还是宛然而有的，不是一样吗？是无差别，是一样。但是有一个问题呢，就是初开始修诸法空观的人，你偏于空，这句话是我说的。你就是只是观空，不要观它有，那个依他起，这时你不要管它。不要管它，遍计执是毕竟空。偏于空，你这样子呢，你这个贪、瞋、痴没有根据地了，因为有一朵花，我们才有爱，这个花没有了，没有办法生起爱着心，没有这个花，这个恨也没有了，能断烦恼。我们这个时候的执着心很重啊，执着心很强，你一提到有，它就执着。就是观我们执着的有，观它是毕竟空，没有办法执着了，就是能调伏烦恼。你先这样修，等到修到一个程度的时候，这个烦恼不动了，你再观，一切法自性空，还是宛然而有，这样修。那么修唯识观也是一样，观察一切法，你心所变现的，也就是名言安立的法都是毕竟空的，这样观，观察到一个程度时候，还有一个无自性性，还有一个性的，依他起还是宛然而有的。不是一样吗？唯识和中观是一样的。并无差别。

现在这里说呢，这第一个，「能于所知，真实随觉通达慧」。「若诸菩萨于离言说法无我性」，你对这里能够证悟，那就叫做.智慧。就是能于所知，真实随觉通达慧。前面这句话是标，下面详细解释。

「或于真谛将欲觉悟」，这个真谛就是法无我。法无我这个地方没有欺诳性，也就是圆成实性，就是第一义谛。「将欲觉悟」，就是我们佛教徒，修四寻思、四如实智的时候，将要明白了，就是还没有明白，但是要明白了，那么这个时候，就是还没见道，没入圣位，在入圣位之前，入圣位之前是什么境界？就是加行位。就是前面是资粮位，后边是加行位，再进一步是见道。「或于真谛将欲觉悟」，这一句话一说起来，就这么几个字，但是我们做起来，多少时间啊？这要经过资粮位，要经过加行位。资粮位，就是我们到佛学院去学习，这都是资粮位。学习，学习、准备，准备这件事。「将欲觉悟」，你准备的时候，这还没有觉悟，这是闻所成慧。闻所成慧，这不算觉悟，还要经过一个思所成慧，思所成慧我们还没进行这件事，有闻慧、有思慧以后，正式修止观的时候是修慧，这个时候是加行位。在加行位的时候，这暖、顶、忍、世第一。我们北传佛教这个位次是这么讲，南传佛教不是这么说。但意思也是这个，但是安立的名言不同，不一样，但事实里边的事情还是应该是一样的。

「或于真谛正觉悟时」，那就是你在加行位的时候，暖、顶、忍、世第一的时候，你很用功，你不告假，你这时候常常的静坐，常静坐，一天早晨起来，三点钟静坐，相应了，「或于真谛正觉悟时」，就是那个法无我性，这时证悟了。那就是那个四如实智，观察一切法的，名、义、自性差别，都是毕竟空的，都是虚妄分别，这时候，你就证悟了。

「或于真谛觉悟已后」，或者这个时候，你已经见道了，可以这样说，已经开悟了，以后，这分三个阶段，一个「将欲觉悟」一个阶段，「正觉悟时」是一个阶段，「觉悟已后」，这三个时间。

「所有妙慧」，就是将欲觉悟的所有妙慧，正觉悟的时候所有妙慧，觉悟以后的所有妙慧，这个妙慧是什么回事？

「最胜寂静明了现前」，这个明了现前，应该说是正觉悟的时候，这个正觉悟的时候，不是散乱的境界，是在奢摩他里边，所以不可不修奢摩他，但是你只修奢摩他，不修毗钵舍那也没这回事。觉悟的时候，不是散乱心，是在奢摩他里面，所以那个慧，寂静，「最胜」最殊胜的寂静。

「明了现前」，而你那智慧在寂静中现前，就是觉悟法无我的那个智慧，现前了。

「无有分别，离诸戏论」，这个时候，你观察这个名言安立的一切法，都是毕竟空寂的。没有名言了，没有名言的时候，你还能分别吗？自然心里无分别。「离诸戏论」就是远离了一切我的执着、法的执着，都是戏论。我们所有的执着都是毕竟空寂的，没有那么回事，但是我们执着是真实有，所以叫做戏论。

「于一切法悟平等性」，这个时候，于一切法，色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，乃至到这是涅盘、这是菩提、这是佛、这是众生，这一切都是无所有的，都是毕竟空寂的。这个「平等」呢，就是所缘、能缘都是平等，所缘不可得，能缘也不可得，叫平等。

「入大总相」，这时候你的无分智现前了，就契悟了法无我性。与法无我性合而为一了，所以叫做「入大总相」。这个法无我是一切法的总相。一切法，每一法有每一法的相，是别相。这个法无我是一切法的平等相，所以叫总相。

「究达一切所知边际」，这个时候，你究竟的通达了一切所知的边际。这个边际，就是到了最后，没有剩余的，还有所不知，没有这回事了。

「远离增益损减二边，顺入中道」，远离增益，增益是什么？就是我们看见的这些境界，这都是名言安立的一切法，这个法是毕竟空的呀，无有少法可得的呀！但是我们认为是有，是真实的，就是你增加上去的，那件事本身是什么也没有，你执着了，就是增加了。「损减」是什么呢？就是离言的依他起性和那个圆成实性，是离言性，但是我们看不见，不知道。不知道，我们就说，没有，没有这回事，「损减」；它有，因为我们不知道有，没有的我们认为是有，所以有增益、有损减。增益是一边，损减是一边。「顺入中道」，我们远离这两边以后呢，你就真实的、正确的契入了那个法无我性的中道。你不能思惟它是有，也不能思惟它是无，两边你都远离了。

「是名菩萨能于所知真实随觉通达慧」，这就叫做菩萨，这位菩萨他经过资粮位、加行位、到见道了，能于所知的真实，就是那个法无我性，说是真实，「随觉」，随顺觉悟，通达他的真实义的智慧，现前了，成就了。

若诸菩萨于离言说法无我性，或于真谛将欲觉悟，或于真谛正觉悟时，或于真谛觉悟已后所有妙慧，最胜寂静明了现前；无有分别，离诸戏论；于一切法，悟平等性，入大总相；究达一切所知边际；远离增益损减二边，顺入中道。是名菩萨能于所知真实随觉通达慧。

上一次是说到这里。现在看《披寻记》：

「或于真谛将欲觉悟等者：此中妙慧有三位别」这里说的觉悟真谛，觉悟就是智慧。这个智慧有三位别就是有三个阶级的不同，那三个呢？「一于真谛将欲觉悟，此即无漏加行慧。」真谛就是法无我性。这位禅师在修止观的时候，对于法无我性将要觉悟的时候。觉悟应该说有四个阶级，《披寻记》说有三个阶级。初开始听闻法无我性的时候是闻所成慧，由文字上的觉悟这是第一个阶级。第二个阶级是思所成慧，就是闲居静处专精思惟法无我性。第三个阶级就是修止观，前面闻所成慧、思所成慧都是没有禅定。第三个阶级开始修奢摩他和毗钵舍那。第四个阶级就得无生法忍了，这是另一种分法。现在这里是说三种分法，闻所成慧、思所成慧不算在内。就是将修所成慧和得无生法忍统合起来分成三个阶级。第一阶段是「于真谛将欲觉悟」，就是对于法无我性将要觉悟。得无生法忍之前，这个觉悟不是闻、思两种智慧的觉悟，这是将要证悟法无我性了。这个时候的智慧，「此即无漏加行慧」这是加行的智慧，就是暖、顶、忍、世第一，叫做加行位。前面闻思的智慧是资粮位，准备的阶段，加行位这时候，就是努力的修奢摩他和毗钵舍那观，还没有成为圣人，他的智慧还是有漏并不是无漏。但在这里说是无漏加行慧，只是给他一个好名字，称为无漏。称为无漏是说他有堪能性，这个加行慧，暖、顶、忍、世第一，有这殊胜的能力，能得无漏的智慧，所以叫做无漏加行慧。无漏就是没有烦恼了，清净觉悟第一义谛的智慧，名为无漏慧。因他能得无漏慧，就称之为无漏加行慧。

「二、于真谛正觉悟时」。三个阶级现在是第二阶级，对于法无我性正觉悟的时候，就是一念相应了，这时候，他断除我执、法执的戏论分别。这就是无自性，一切言说法性都是毕竟空。但是我们无始劫来都是执着真实有，那就叫法执。现在就把这执着消灭了，当然只是消灭一部分。那正觉悟的时候「此即无漏慧」。这个智慧是断除烦恼了，是清净无漏的，也可以名为根本无分别智。「三、于真谛觉悟已后」第三个阶级，对于法无我性觉悟了以后，无分别智成就以后。「此即无漏后得慧」，这是无漏的不是有漏的，得无漏智以后又得一个智慧。这个智慧是有分别的智慧，这个有分别的智慧和根本无分别智同是无漏的，不是有漏的。因为你得到了根本无分别智，就使令你的后得智也清净，不污染、也没有烦恼，所以叫做无漏的智慧，也是无漏慧，但这个智慧是有分别的。我看世亲菩萨的《摄大乘论释》，上面说，佛为众生说法的时候是用后得智，不是根本无分别智，为什么呢？因为那个智慧无分别所以不能说法，说法要有分别。我们学习唯识就是很贴切的说明这件事，不像其他学派把它统一起来，佛说法时是没有分别，无分别智在说法。当然这么说是也有道理，怎么有道理？佛的无分别智和有分别智是同时的，这是不可思议的事情。

「言真谛者」前面说的妙慧有这三种分别。慧是能觉悟，而真谛是慧所觉悟的。「言真谛者：谓即法无我性真实义相。」真谛又是什么意思呢？就是法无我性，真实的义相说。真谛的「真」是赞叹的意思。赞叹法无我是毕竟空。诸法无自性，而又不是空，离戏论的境界。是真实不是虚妄的，这真实和非真实怎么解释？什么叫做真实？譬如说：「言说法性」语言文字所表达的一切道理，不真实。也就是对言说法性的不真实，说离言法性的法无我性是真实。但是我们所明白的可能还不够恳切，应该再说一句话，譬如说我们凡夫境界，我们欢喜荣华富贵，认为这个东西好，这个东西美。但是以佛法的角度来说这是虚妄的，怎么虚妄呢？因为它令你苦恼，你认为它快

乐所以千辛万苦的争，就算令你得到了，它也令你苦恼。并且他是有时间性的，会有坏灭的时候，所以是虚妄性的。若是我们佛教徒，努力的修止观，能觉悟法无我性的时候，能永久的安乐住，没有无常的问题。不会说觉悟了法无我性，后来又不觉悟，不会有这种事情，所以名为真谛，是真实的，就是你不会白辛苦。你觉悟了以后，就是得大安乐，他没有欺诳性，不像世间上的荣华富贵有欺诳性。你认为他很美，结果他很丑陋，这就是欺诳性。这个法无我性没有这种意思，所以叫做真，是真实的。

「谛」的意思，也当作真实，也当作不颠倒，他是真实、不颠倒所以名为「真谛」。「言真谛者：谓即法无我性真实义相」，这指一切言说法性都是毕竟空寂的。「真实义」你思惟言说法性都是毕竟空寂，空而又不空，是为真实义相，就指它说叫做真谛。

「又复妙慧，即是菩萨四如实智。」前面所分的三个阶级，是有道理和根据的。什么根据呢？这个妙慧；「即是菩萨四如实智」。就是菩萨在加行位到忍位的时候，加行位有四个阶级；暖、顶、忍、世第一。这四个阶级，暖、顶，这两个位次是四寻思。不是四如实智，到忍位以后修止观，这个观就是四如实智，是真实的智慧。通达所观境，所观察的是一些言说法性毕竟空寂，这就是真实的，决定无疑的境界。寻伺的时候心里还在推求是空的嘛？到暖位以后，所修的毗钵舍那观就没有疑惑了。言说法性是毕竟空观察没有蛇可得，这就是四如实智，四就是；名、义、自性、差别。这四方面都是假名安立毕竟空寂，没有真实义。「于真谛将觉悟时，说此四如实智最胜寂静明了现前。」法无我性将要觉悟的时候，这句话就是说你在忍位以后，所修的四种如实智。那四如实智现前的时候，是最胜寂静明了现前。那时你的智慧就增长了，奢摩他的止也有力量，是最殊胜的寂静，「明了现前」，寂静的同时心里还是明了的。奢摩他的止，「最胜寂静明了现前」，止里面也是寂静也有明了。不是只是寂静叫做止，寂静之中也有明了的，应该是这样。心里面没有动乱即是寂静，但是这时候比较深刻。这时候也可能是未到地定，也可能是四禅。佛是在色界四禅得阿耨多罗三藐三菩提，不是散乱心可以得圣道的，「最胜寂静」。假如说这位菩萨，这位禅师，这时得了色界四禅，他在四禅中修四寻思、四如实智。那这时的最胜寂静就是第四禅。如果没得四禅得初禅，那这时候的最胜寂静是指初禅。如果也还没得初禅，那就是未到地定。「最胜寂静明了现前」，「现前」寂静和明了现前。

「无有分别离诸戏论」，这时没有我执法执的这种分别。有这样的分别就是戏论，执着是真实的，执着真实这是个错误。没有修止观的人，就是在这执着真实里面活动。我们自己感觉到，现在心清净。没有贪心、没有瞋心、没有高慢心、没有疑惑心，通通都没有。我感觉心很清净了，其实不是，还有执着，执着真实这就是个错误。我们修止观的时候，不妨先如是做念，我在日常中执着真实，这是错误的。我们要常常做如是观，才知道什么叫做清净心，什么叫做染污心。我们才能有一个比较符合教义的规则。如果平常有在修止观的人，知道我现在有贪心是不对，你能知道这一念也不容易。但是能进一步我没有贪心没有瞋心，我感觉心很清净，这是错误，你执着真实就是错误。我们常常这样，现在这里就是超越了这样的分别。「离诸戏论」执着真实，那就叫做戏论，要远离这些戏论。

「以于胜解行住上忍转时，趣现观心有如是相故」。「以于胜解行住」，这胜解行住就是加行位，也就是资粮位闻思的智慧，对于教义的学习，应该达到胜解的程度。对于教义的学习……，我听老师说：这是我空，这是法空。究竟什么是我空、法空还是不很明白，没有到达胜解的程度。但是如果我们肯用功、肯温习，读这个文思惟这个义，闻所成慧、思所成慧，就超越这个境界，因为你没有记忆力的问题。还要想经上怎么说的……，这是记忆力的问题，现在不是这个问题。对我空法空的义理，心里常常思惟，不需要想很容易就能明白，我空和法空的道理，但是还不见得就是胜解。当然这里还有程度的问题。闻所成慧、思所成慧，现在要到修所成慧的时候，常常修止观常常静坐，这时候对于什么叫做我空？什么叫做法空？能达到不可动摇的程度，那时才可以称为胜解。我们讲《金刚经》的时候，前面的文也说：「若菩萨有我

相、人相、众生相、寿者相即非菩萨」。后面也说：「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，也是这么说。但有人反对，有我嘛！怎么说无我？「好好有我」。这是不及格的，这是没有达到胜解的程度。现在说：「以于胜解行住上忍转时」，这是暖顶忍，超过暖顶到了忍位的时候。这个忍位的忍有下忍、中忍、上忍。我们读〈声闻地〉的时候有说过，不知道各位同学有温习到那里嘛？暖位是下忍，顶位是中忍，忍位是上忍，可见超过了资粮位，在加行位的时候，超过了暖位、顶位，这时候叫做上忍。在上忍转时，转者起也，就是现前的意思，这时修法空观达到这个程度了，这时候「趣现观心有如是相故」。趣者；进也，向前进。忍位向前进是世第一位，世第一位向前进是见道位。这「现观」就是见道，就是无分别智现前证悟法无我性，就是现观。现在是说你在忍位还没见道，很努力的向前进。那时修止观的时候有这个相貌，就是「最胜寂静明了现前」，有这个境界。

现在是说〈声闻地〉。「声闻地说：上忍生时，其心寂静」，你达到上忍的时候，「其心寂静」。你修奢摩他的时候，这心非常寂静不动乱。「虽似远离，而非远离」。这时候远离就是心里离一切分别。虽然好像是无分别，没有所缘境，远离就是没有所缘境。不与万法为伴侣，这伴侣就是所缘境。不修止观的人，心都是有伴侣的，你心一动就有所缘境，有所缘境一定有能缘的分别心，能缘和所缘他们是不分离的，这叫做伴侣。不修止观的时候，根本谈不到远离所缘境。说心能湛然独立，没有所缘境，普通修止观的人，也想不到这件事。我们修止的时候要有所缘境的，不能说远离的。但是你进步到暖位的时候，暖顶忍，暖位的时候。这时观察所缘境是空无所有的。远离所缘境，所缘境是什么？就是你自己的分别。不是真实有所缘境，是那么回事。不是真实有个所缘境，为你的心所观察。真实就不能远离了。你的所缘境是你内心的分别，你若不分别就没有这件事。所以是「似远离」，这「似」就好像，这个似是相似。好像是圣人，不与万法为伴侣了，好像是那样。「虽似远离，而非远离」还没有、不是远离所缘境，还未能达到这个程度。因为见道的时候才达到远离，而现在还没见道嘛！虽然还没见道，但是你念念观察所缘境不可得，心里没有所缘境。久了就好像没有所缘境，但是还是有，「虽似远离，而非远离」。「又于尔时，非美睡眠之所覆盖」，「又于尔时」，还就是这个「虽似远离，而非远离」的时候，也就是你修止观的时候。「非美睡眠之所覆盖」你们年纪比我轻，应该记忆力比我好。〈声闻地〉有这句话，那里我怎么解释的？「非」这个字，在这里指「不是」。这睡眠、美睡眠是两回事。什么叫做睡眠？什么叫做美睡眠？两句话，但这是个譬喻。从我们修止观的相貌，这句话来形容止观的相貌。这美睡眠有一个意思，什么意思呢？睡眠就是作梦，你是睡眠了但是作梦了，这表示有分别，虽然睡眠了但是有分别。美睡眠；这睡眠没有梦，就是睡眠的时候不分别，没有分别心，就是失掉了所缘境。我们静坐的时候，心里没有想什么事，但是没有所缘境了，这是什么境界？这是沉没，惛沈。惛沈是很重的沉没；沉没是轻微的惛沈。这个轻微惛沈不容易知道是惛沈，我感觉好像是得定了，好像我得定了，刚才没有什么妄想嘛。其实不是那是惛沈，是轻微的惛沈而失掉所缘境了。所以现在这个修行人「虽似远离，而非远离」他这时的境界，心里面也很寂静，心里明了现前，就没有美睡眠的境界，不是美睡眠。美睡眠就是失掉了所缘境，但是也没有分别，没有这个境界的覆盖。就是你静坐的时候有明了性，没有失掉明了性，若失掉了明了性，那就是睡眠了。那就是美睡眠的境界，美睡眠的境界是个错误，那就障碍了你的止观，也不是止、也不是观，说「非美睡眠之所覆盖」，没有这个覆盖。我刚才说过你在寂静住的时候，修奢摩他的时候，最胜寂静心里有明了性。没有妄想，没有失掉明了性。

「唯有分明无高无下奢摩他行」，这时候你没有其他的分别心。这是在说什么境界？只有心里面还很分明。「无高无下的奢摩他行」。这是（陵本三十四卷二十页），那里面说是「不昂不低」。这是思惟无相的境界，思惟无相的境界就叫做「不昂」。不思惟有相的叫做「不低」。思惟无相而于无相还不执着，是不昂；就是不高，昂就是高。也不思惟一切相就是不低，不高、不低，就是这个境界。这个地方有个问题，什么问题呢？我们只是修止，不欢喜修毗钵舍那。或者不是佛教徒，他们也

静坐也修禅。但是他们没有佛法的般若波罗蜜，我们要认识这一点。般若波罗蜜是佛教所特有的，就是小乘佛教他也有般若，我空就是般若。大乘佛教还赞扬法空的般若，这还有不同。但是小乘大乘合起来我空、法空都是般若，非佛教其他宗教没有这件事。所以修奢摩他的时候，只是止而没有观。若说我们佛教徒不欢喜学习经论的人，他要静坐时，就不可能修我空观法空观，就没有般若的观。那当他修到最胜寂静明了现前的时候，他就认为他得无生法忍了，就有增上慢，这种境界还要努力修才能现前的。不修，不可能有最胜寂静明了现前，没有这个境界，还要努力修。但是没有修毗钵舍那观的时候，这个都只是止。现在我们欢喜学习经论对佛、菩萨的法语有恭敬心，这句话我认为也不容易，对于佛、菩萨的法语有恭敬心。那些禅师，你看《禅师语录》他们静坐有问题的时候，不读经他到各处去参学。「赵州八十犹行脚」，到各处去参学。当然那也可以，可能那位禅师他是圣者嘛。也可能说的是法语，这就是人的思想不同。若是欢喜学习经论的，我读《金刚经》的时候，我就听佛和须菩提说法嘛。我读《华严经》、《法华经》，那我就是听佛菩萨说法，那就是参学。所有的经都是佛说的，那都是听佛说法，从这里开智慧。如果说我不读经，去向这位禅师参学、向那位禅师参学，这又是另一回事。我刚才说对于佛的法语有恭敬心，这是另一态度，我听这位禅师的话，你说出的话，我对你的话有信心，但是也有人没有信心，我要看佛怎么说的。这表示对佛的法有恭敬心，这边有一点差别。但是不管你是相信佛语也好，相信大善知识的法语也好。你静坐的时候只修止而不修观，你这个止只是止没有智能。现在这里面说「无高无下奢摩他」，奢摩他有智慧，所以他这时候第一义谛能现前，因为它里面有智慧啊！见第一义谛不是奢摩他而是毗钵舍那是智慧。但是他因为又修奢摩他又修毗钵舍那；修毗钵舍那又修奢摩他的时候，止里面有智慧；智慧里面有止。这时候第一义谛现前，那你可能得圣道。只修止而没有观，没有智慧的时候，第一义谛能现前嘛？你想想这个道理。所以这个地方就是「又于尔时非美睡眠之所覆盖」，我们能在经论里面看到这些话，他告诉我们美睡眠是个歧途、是个叉路，不是正道。现在我们修止观的时候不要落入歧途，这句话是这个意思。「非美睡眠之所覆盖」，不能这样子做。由这里看出一件事，我们初开始修奢摩他的时候，一定要忆念所缘境。不可以失掉所缘境，有所缘境你才能慢慢的由散乱而寂静，慢慢才能得定。没有得定的时候可以修毗钵舍那观，得定的时候在定中修毗钵舍那观来破所缘境，不与万法为伴侣是这个意思。不与万法为伴侣这句话，是庞居士说的。你看庞居士语录，就知道他是读经论的人，所以说出这句话。「唯有分明无高无下奢摩他行」。思惟无相而不执着无相，不思惟一切相。当然我们说不思惟一切相，我们也很容易误会这句话。不思惟一切相，那我心里无分别。当然这样修止也是对，但是不思惟一切相这句话，怎么叫做思惟无相？就是思惟一切相都是寂灭相，无相可得，实在那是观的意思。这句话是（陵本三十四卷二十页）〈声闻地〉里面说的。「今说菩萨上忍转位最胜寂静明了现前」，我们若是常常读经论，尤其是读《大智度论》或者读《瑜伽师地论》他把得圣道的相貌，前后的次第都告诉你了。若是在这里面多注意，再去听禅师说话你心里就有数，他说的对不对。你心面有个尺，你用尺量一量看看对不对，够不够尺寸你就会知道。说那个禅师开悟了！真的开悟了吗？不一定，不学习经论是靠不住的。

《披寻记》：

现在这段文，现在说智慧，觉悟了真谛，觉悟法无我性的时候。「于真谛正觉悟」的时候。「今说菩萨上忍转位最胜寂静明了现前，准彼应释。」准彼〈声闻地〉的解释，应该按照那个意思解释。

我们读这个《法华经》，读这《摩诃般若波罗蜜经》，发觉一件事。发觉什么事？就是，南传佛教徒，说：「大乘非佛说」。说这句话的人一定是凡夫。如果是得了圣道的阿罗汉、乃至初果的圣人，一定相信大乘。在《法华经》里面有这味道，《摩诃般若波罗蜜经》也有这个意思。

我们从这句话，这里说的是菩萨，这是菩萨地。说「菩萨上忍转位最胜寂静明了现前。」这是在忍位，还没到世第一。「准彼应释」，准照声闻地的解释，这话什么意思？就是这地方，彼此是都相通的，小乘、大乘是相通的。所以这小乘佛教学者，若是得了圣道的时候，他若读大乘经论，有信心；这是佛法，这是佛说的。他一定是这样子。他不会说：「非佛说」，不会说这句话。小乘佛教学者读《金刚经》，一定相信这是对的，他不会说「非佛说」，不会说这句话。

我们记住这句话，《法华经》有这个意思，《摩诃般若波罗蜜经》也有这个意思。你若遇见了小乘佛教学者，他们谤毁大乘佛教，你心里面要有一个定盘星，要明白这个意思。学习小乘佛法我也同意，我不反对，因为这是佛法呀！但是，不是一知半解，那不及格。你要好好学习，深入地学习这南传佛教。但是北传佛教、大乘佛教，是更圆满，比小乘佛教圆满。但是你若学得一知半解也不行，你就会疑惑，对吗？是佛说吗？就疑惑。我也不反对学《大乘起信论》这些佛法，我也赞成，但是它比较简单。因为你若读这个《中观论》、《大智度论》、《摩诃般若波罗蜜经》、读这《解深密经》，或者是《瑜伽师地论》，这两个部派的佛法，它微细，得圣道的事它说得很微细，这就不一样。所以应该重视这两部份佛法。

「于真谛正觉悟时，说此四如实智于一切法悟平等性」。「于真谛正觉悟时」这句话，就是「说此四如实智于一切法悟平等性」。这上说的「于真谛正觉悟时」这句话，就是说「四如实智于一切法悟平等性入大总相」，这两句话是一句话。含义是相同的。

「谓入法无我时，于一切法离言自性，假说自性平等平等如实通达故。」这悟入法无我性。这两句话就是一句话，这句话说的什么呢？就是你悟入法无我的时候，就是你得到法无我的无分别智的时候，就悟入了法无我。「于一切法离言自性」，离言自性就是依他起和圆成实，当然主要是指圆成实说。「假说自性平等平等」，离言自性和假说自性是平等平等。这「离言自性」是有真实性的，「假说自性」是毕竟空的。但是我们凡夫境界，认为假说自性不是假说，是真实性。这离言自性...，好像没有这回事。这样说就有增有减了。对离言自性认为是「无」，假说自性执着是「有」。现在我们学习了这样的佛法以后，我们要离开这个「无」、也离开这个「有」。这个「无」和「有」都要离，所以叫平等平等。所以如实地通达，如实地明了。

「此法无我，名大总相」。就是一切法的总相，一切法的总相就是法无我。「遍一切法皆同一味故。」什么叫做「大总相」，就是「遍一切法」都是一个滋味，都是一样，无差别的平等性。

我刚才说，我们读《法华经》、读《摩诃般若波罗蜜经》，我们有这个感觉。你读《大日经》、《大毗卢遮那成佛神变加持经》，这是密宗最根本的圣典。其中有一品也就是说这些事情，也是说一切法无我，诸法实相的道理，也说这件事。不妨有时间读一读。

「于真谛觉悟以后」。前面是说「于真谛正觉悟时」，就是「四如实智于一切法平等平等入大总相」的意思，是一样的。下面是说到第三位。「于真谛觉悟以后，说此四如实智究达一切所知边际」。「于真谛」就是法无我性，觉悟了以后，这句话是说什么呢？「说此四如实智究达一切所知」，就是究竟地通达了一切所知的边际，就是法无我性。法无我性是究竟的第一义谛，究竟的边际了。

「远离增益损减二边」。刚才说，这假说自性我们认为是真实的，那叫做增益边。对于这离言自性，我们认为没有这回事，那就叫做损减。增益是一边、损减是一边。「顺入中道。」这时，远离二边的时候，你就悟入了中道。那就是，法无我性就

是中道。

「住品中说：四如实智始从胜解行住乃至有加行有功用无相住，未极清净。」这上面说四如实智的范围。我们在《摄大乘论》上也学习过，在《真实义品》也学习过，就这个四如实智。我们在加行位，在忍位、世第一位，才说到四如实智，实在这四如实智范围是很广的。「从胜解行住」，就是从忍位、世第一这里开始，叫胜解行住。这「行」和「住」是有点差别。你这样做，你还没成就，叫做「行」。你成就了叫做「住」。「乃至有加行有功用无相住」，这是第七远行地。远行地、他用功修行的时候，他要加行、要努力地修行，这样子加行才有功、才有用，但是，是无相住。这「无相住」我那一天曾讲过，什么叫「无相住」？就是无我相、无法相、亦无非法相，就是没有我执的相，也没有法执的相。从初地到六地，入观的时候，心里面是无相。若出观的时候...我们拜大悲忏，念三称「南无大悲观世音菩萨」下面有个「入观」两个字，这四明尊者编的，他说「入观」两个字，就是念完了三称「大悲观世音菩萨」的时候要入观。可见拜大悲忏，那个人的程度很高的，那个境界是不同的。这「无相住」。到第七地的时候，就是没有出入定的分别，他一直是无相住，心里面没有我执、法执的相。六地以前，有出入定的分别，有时入定修观，有的时候出定、就不修观，所以出定以后就有相。出定以后任运我执，不是分别我执，俱生的我执、法执，他还是有，但他是圣人，但是他出定的时候，还是有这个。入定的时候没这个...，能「无相住」。要到第七地以后，就是无相住，没有出入定的分别，但是他和第八地以后有分别，八地以后是无加行、无功用、无相住。第七地还是有加行、有功用的境界。「未极清净」，他那四如实智还没极圆满清净。到了第七地，都是无相住了，他还没极清净，这四如实智还没极圆满。（陵本四十八卷十六页），我们现在学的是四十三卷。

「由是当知，四如实智地前地上一切位有」，从这一段文，从住品中那一段话，就是四十八卷十六页那一段文看出来，我们可以知道，这四如实智，地前也有四如实智，地上也有四如实智。一切位都是有这四如实智的。「是故此中作如是说。」这样解释。

玄二、能于五明三聚决定善巧慧（分二科）　黄一、释（分二科）　宇一、于五明处

若诸菩萨于五明处决定善巧，广说如前力种性品，应知其相。

这是第二科，能于五明三聚决定善巧慧，这是第二个慧。前面那个，菩萨能于所知真实随觉通达慧，这是第一种智慧，解释完了。这下面是第二段，能于五明三聚决定善巧慧，解释这个智慧。分二段，第一科是释。又分两科，第一科是于五明处。

「若诸菩萨于五明处决定善巧」就是他学习这五明，他学到什么程度呢？就是到了「决定善巧」通达的程度，到了这个程度。「广说如前力种性品」，广说这五明的事情，如前面那力种性品说，就可以知道它的相貌。这我们已经学过了。

宇二、于三聚中

及于三聚中决定善巧，谓于能引义利法聚，能引非义利法聚，能引非义利非非义利法聚，皆如实知。

这是第二科，于三聚中。前面五明说完了，现在说三聚。

「及于三聚中决定善巧」。你于五明处善巧，你还要于三聚中决定善巧通达，要这样子，你这智慧才成就。什么叫「三聚」呢？「谓于能引义利法聚」，这个义利我们也讲过了，在这里的意思就是能得圣道，得圣道的义利。「能引义利法聚」，那当

然就是你修三十七道品、修四寻思、四如实智，它有堪能引发出来圣道。这些法聚，四念处也是法聚、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，乃至六波罗蜜，这都是法聚。它不是单独一个法。它是多法集合成一个法门的，所以叫「法聚」。「能引非义利法聚」，就是你做这件事，它叫你在生死里流转，不能得圣道。「非义利法聚」，那就是贪瞋痴的这些事情了，无明缘行、行缘识，这些事情。「能引非义利非非义利法聚」，就是这件事，能引非义利，还非非义利，这样的法。「皆如实知」这三类法，你都能够真实地通达无碍。那就成就这个智慧了。

《披寻记》p1445：

「谓于能引义利法聚等者：此中三种法聚，如其次第能令有情堕三聚定。」使令这个有情落在三聚定里面，那三聚定呢？「谓正性聚定」，正性、就是法性，就是得圣道，得了圣道的这一类，这一类的决定不退转，这是一类。「邪性聚定」，这一类法聚不能得圣道，在生死苦海里面流转，那是「邪性聚定」，就是在这个范围里面，他跳不出来的。「不定聚定」，就是不决定，也可能得圣道，也可能还在生死流转。「是名能引义利，乃至能引非义利非非义利。」就是这样意思。

黄二、结

于是八处所有妙慧，善巧摄受；能速圆满广大无上妙智资粮，速证无上正等菩提。

下面结束这一段文。「于是八处」就是在这八种境界里面，一个五明处，一个三聚，加起来就是八处。「所有妙慧」，这五明处里面内明也是佛法，这八处所有的智慧，五明也是妙慧，对三聚的决定通达的智慧也是妙慧。「善巧摄受」，你有这种善巧的智能，去学习它而能成就，叫做「摄受」。「能速圆满广大无上妙智资粮」，能迅速地圆满了广大无上的妙智，就是阿耨多罗三藐三菩提的资粮，「资粮」就是因也，就是得无上菩提的因，你若通达这八处，你就成就了无上菩提的资粮了。「速证无上正等菩提」，很迅速的可以得无上菩提。

《披寻记》p1445：

「速证无上正等菩提者：此句下应有结文。」在这一句下面还应该有一句话来结束这一段文。「谓如前标释」，前面是标，后面释，后面也就应该有个结，应该这么说。「是名能于如所说五明处及三聚中决定善巧慧。」应该有这句话。就把这一段文结束了。

玄三、能作一切有情义利慧

能作一切有情义利慧，有十一种，如前应知。即于彼位所有妙慧，当知是名饶益有情慧。

「能作一切有情义利慧」，这是第三种智慧，叫做能作一切有情义利的智慧。「有十一种」这个智慧有十一种不同。「如前应知」，前面的精进里面也有这十一种，就是那戒品里也有十一种。「即于彼位所有妙慧，当知是名饶益有情慧」，就是那十一种慧，就是饶益有情慧。

亥三、难行慧（分三科）　天一、征

云何菩萨难行慧？

前面是自性慧和一切慧，这个说完了。第一是自性慧，第二是一切慧，现在第三

是难行慧。分三科，第一科是征。云何菩萨难行慧呢？

天二、标

当知此慧，略有三种。

第二科是标，标出来数目，下面第三科是解释。分三科，第一科是知法无我。

天三、释（分三科） 地一、知法无我

若诸菩萨能知甚深法无我智，是名第一难行慧。

这个难行慧，因为这是凡夫初开始学习佛法，由资粮位、通过加行位，到了得无生法忍，这时候不容易。因为凡夫有所得的执着太厉害，你破除这个执着，这很难。所以叫「难行慧」。

地二、调伏方便

若诸菩萨能了有情调伏方便智，是名第二难行慧。

前面这个「菩萨能知甚深法无我智」，那就是度过了凡圣一关。由凡而圣，是很难的，这不容易。现在下面「若诸菩萨能了有情调伏方便智」，他能明了调伏有情的法门，有这样的智慧，这个是第二个难行慧。这是大小一关，超越了小乘。「调伏方便」，就是调伏有情的方法，也就是度化众生的法门，这也是大智慧。这个大智慧，你若能够成就，也是不容易，因为阿罗汉还有所不足。

地三、离所知障

若诸菩萨了知一切所知境界无障碍智，是名第三最难行慧。

「了知」就是通达，通达一切所知的境界都是无障碍的，那这就是阿耨多罗三藐三菩提，这是因果一关。凡圣一关、大小一关、然后因果一关，到佛的时候究竟圆满。这一关，第三最难行慧。那就是，得了阿罗汉以后，你要回小向大，要在十方世界亲近佛，听佛说法，也同时在众生的世界度化众生。这样子慢慢地才能圆满这个智慧的，所以这个智慧也不容易。

这三种智慧，由凡夫到佛，虽然数目是三个，但范围是很广大的。

亥四、一切门慧

云何菩萨一切门慧？当知此慧，略有四种。谓于声闻藏及菩萨藏所有胜妙闻所成慧、思所成慧，于能思择菩萨所应作应随转中，及菩萨所不应作应止息中，思择力所摄慧，及修习力所摄三摩呬多地无量慧。

「云何菩萨一切门慧？」，前面难行慧是第三，现在第四一切门慧。

「当知此慧，略有四种。谓于声闻藏及菩萨藏所有胜妙闻所成慧」，这一切门慧有四种不同，那四种呢？「谓于声闻藏」，就是发出离心，学习佛法的经、律、论三藏，「及菩萨」发无上菩提心的经、律、论三藏，「所有胜妙闻所成慧」，你去学习这两种藏，两种三藏。学习这样的佛法，要有胜妙的闻所成慧，这是第一种，这是闻所成慧。「思所成慧」，学习以后还要思惟的。「于能思择菩萨所应作应随转中，及

菩萨所不应作应止息中，思择力所摄慧。」这是第三种智慧，「于能思择菩萨所应作」，思慧，能思择菩萨所应作，就是思慧，它思惟菩萨所应该作的事情，这时候，像戒品里的摄善法戒，那就是修止观的意思。「所应作」你应该修止观，叫做所应该作的事情。「应随转」，你就随佛所告诫的，随顺而行，叫做「随转」。这就是修慧了。及菩萨所不应该作的事情，那就应该止息中，「思择力所摄慧」，那就是在奢摩他里面修毗钵舍那的思择力，所说的智慧。这就是修慧。前面这是三种智能，下面这是第四种，「及修习力所摄三摩呬多地无量慧」，就是修慧成功了以后，得无生法忍的智慧。这叫做「一切门慧」，一切功德以此为门，而才能成就的。

亥五、善士慧（分三科）　天一、征

云何菩萨善士慧？

这是第五科，叫善士慧。分三科，第一科征。怎么叫做菩萨的善士慧呢？第二科是标。

天二、标

当知此慧，略有五种。

「当知此慧，略有五种不同」，是标。这是标出来数目，下面第三科，是列出名字来，分两科。第一科是第一五种。这五种慧是那五种呢？

天三、列（分二科）　地一、第一五种

一、听闻正法所集成慧。二、内正作意俱行慧。三、自他利行方便俱行慧。

「一、闻正法所集成慧。」由闻所集成的智慧，是第一种。「二、内正作意俱行慧。」就是内里面，不是外边，你听闻了佛法以后，你心里面要主动地，要特别努力地，叫「作意俱行慧」，去作意思惟。就是你这个智慧，和你的作意在一起，所以叫「俱行慧」。「三、自他利行方便俱行慧。」第二个应该是思慧。第三个应该是修慧。这自利行、他利行，这两种修行放在一起。自己也用功修行，同时也教化众生。这种方便，「方便」就是行动的意思。「俱行慧」，这个慧和你的心也同时活动。

《披寻记》p1446：

「自他利行方便俱行慧者：谓于一切所应作所不应作如实了知。是名方便俱行慧。」这就是修慧。修慧里面，也自己用功修行，也教化众生。这看出来，在闻所成慧，「听闻正法所集成慧」、「内正作意俱行慧」，这个时候还没能利益众生。就是在修慧的时候才去度化众生。这里有这个味道。

四、于诸法法住法安立无颠倒中，善决定慧。

这是第四种。「于诸法」、「法住」；「于诸法」就是于诸法性。什么叫「法住」呢？就是「法安立无颠倒」叫做「法住」。在这里「善决定慧」。这应该是得圣道了，才有这个智慧。

《披寻记》p1446：

「于诸法法住等者：」，这一段文怎么解释呢？「如其法性，以无颠倒文句安立，是名法住」，于其诸法的法性，有总、有别。法性这句话，有总、有别。个别的

说，色法以变碍为性、受是领纳为性、想以取相为性、行以造作为性、识以了别为性，地、水、火、风，坚、湿、暖、动，就是每一法有每一法各别的相貌，叫「别性」。「总性」就是一切法空性，那就是总性了。于诸法的法性，如其法性，以无颠倒文句安立，它就是一个正确的名字，很恰当地来表达这件事，就是无颠倒。如果你搞错了，你表达的不对，那就是颠倒了。不颠倒的文句来安立、来表达这件事。此是色、此是受、想、行、识、此是眼、耳、鼻、舌、身、意，此是诸法空相。就是有别、有总的这些法的安立，你没有搞错了，是名叫做「法住」。这样「于诸法法住」，下面「法安立」是解释这个「法住」的意思。这几句话，「如有寻有伺地说应知。」（陵本十卷十七页）解释的。

「于诸法法住法安立无颠倒中」，我们看那个八正道，三十七道品，八正道：正见、正思惟、正语、正业...，那个「正见」就是你觉悟了第一义谛，成就无分别智的叫正见。「正思惟」就是后得智。后得智的时候，你要思惟你所证悟的第一义谛，怎么样安立名字，为人解说。在八正道里有这么解释，那和这一段文也是相契合的。

五、舍烦恼慧。

前面是说，「安立无颠倒中」这不是凡夫能做到的，这是圣人。所以现在说，「五、舍烦恼慧」，就是你见道以后还要修道。因为你见道以后还有很多烦恼，见道是圣人了，圣人也有烦恼。初得无生法忍的人，只是断了一少部分烦恼，还有很多烦恼还在的。所以要继续地修学圣道，舍烦恼。这是舍烦恼慧。舍烦恼，当然是证悟第一义谛的。

前面这是第一科，有五种智能，这是善士慧。第二科，又有五种。

地二、第二五种

复有异门：一、微细慧：悟入所知如所有性故。二、周备慧：悟入所知尽所有性故。三、俱生慧：宿智资粮所集成故。四、具教慧：能于诸佛已入大地诸菩萨众所闻法义，具受持故。五、具证慧：从净意乐地，乃至到究竟地所摄受故。

「复有异门」，这个善士慧还有一个不同的立场，说出来这智慧的。「一、微细慧：悟入所知如所有性故。二、周备慧：悟入所知尽所有性故。」这下面说到第二个五种。第一个是最微细的智慧。什么叫做微细的智慧呢？「悟入所知如所有性故」，就是你能尊重佛语，依教奉行，你就能悟入，你的智慧能契入所知的诸法实相。就是一切法无我性，悟入第一义谛。这个智慧是较微细的智慧。说这眼耳鼻舌身意、色声香味触法，虽然是凡夫也是这个境界，圣人也是在这里，但是凡夫心粗，没有微细的智慧，见一切法的时候有执着，不能悟入所知的如所有性。圣人，就是这位凡夫学习佛法，他能逐渐地提升自己，使令自己成就微细的智慧，心不粗了。明明的一切法是如幻如化、是不真实，但是看不见，总是认为是真实的。悟入这如所有性，就这个真如。真如是离一切相的，那就是第一义谛，要悟入这个真理，你的智慧要微细才能悟入的。

「二、周备慧」，周遍、无所缺少，非常圆满的智慧，这是什么呢？「悟入所知尽所有性」，就是你这个智慧能契入到所知境里面的尽所有性，一切法都在里许了，叫「尽」。就是一切的缘起法，因缘生起的一切法不是那么容易知道的，你悟入一切法空性，你还可能比较容易。要悟入一切缘起法性，连阿罗汉都不圆满，都没能完全知道，到佛的境界，一切种智才可以。

「三、俱生慧：宿智资粮所集成故。」俱生慧，就是与生俱来的，你生来就有这个智慧。为什么这个人生来就有智慧呢？「宿智资粮所集成故」，就是前一生，或前

多少生，你在佛法里面有栽培，你能集成了很多很多的智慧，这个智慧很殊胜、很有力量，就是从前生带到今生来，所以今生没有学习就知道。以此为资粮而成就的智慧，这是俱生慧。

「四、具教慧：能于诸佛已入大地诸菩萨众所闻法义，具受持故。」这个「具教慧」就是具足了因教而成就的智慧。前面这俱生慧，就是生来就有。这具教慧就是生来以后要努力的学习才有这个智能的。这是什么呢？「能于诸佛」，这是大圣人，其次是「已入大地」就是证悟法性的这些大菩萨，「诸菩萨众」，「所闻法义」，在佛那里听闻了的法义，在大菩萨那里所闻的法义，这都是圣人，诸佛是果地的圣人，大地诸菩萨这是因位的圣人，都是圣人，都是见法性的人，没有说听凡夫讲话，这个不算数、不及格的。「听闻法义，具受持故」，他听闻的法义，他能受持。这个是具教慧。当然这地方表示信心的意思，他对佛，这一切圣者所说的法义有信心，由信心而成就的智慧，由智慧所成就的信心，这信和慧是不能分开的，能具足的受持。因为这个时候，没有见第一义谛，初开始学习佛法的人，你学习了很多的经论，不管你是怎么样的有大智慧，但是你没见第一义谛，所以是「因教而生慧」，而成就的慧。这具教慧这地方应该包括三种智慧，闻、思、修三种智慧。

「五、具证慧：从净意乐地，乃至到究竟地所摄受故。」就是在奢摩他里面修毗钵舍那观成功了，「具」者，「有」也，你具足了、你成就了证悟第一义谛的智慧了。这个不是因听闻佛法而有信心，是你自己见到第一义谛而有信心了，这个有点不同的。这个是谁呢？「从净意乐地」，就从初欢喜地这个时候，因为他断了烦恼，得了法无我的智慧了，这时候心清净，所以是清净的意乐。「意乐」也就是「意愿」的意思，他这个愿，自己趣向无上菩提，这是一种愿。他有大悲心广度众生，他有这种意愿，所以从「净意乐地」，「乃至到究竟地所摄受故。」「究竟地」，到佛的地方。这时候才成就了「具证慧」。

这加起来是五种智慧。这两种五种智慧，都叫做「善士慧」。

亥六、一切种慧（分三科） 天一、征

云何菩萨一切种慧？

天二、标

当知此慧，六种七种。总十三种。

菩萨的智慧分九类。现在是第六类，一切种慧。分三科，第一科征。「云何菩萨一切种慧？」怎么叫做菩萨的一切种慧呢？下面第二科就回答。先标。「当知此慧，六种、七种」的不同，总合起来就是十三种。这是标，下面第三科，列。又分两科，第一科是六种。

天三、列（分二科） 地一、六种

六种慧者：谓于诸谛苦智、集智、灭智、道智、于究竟位尽智、无生智。是名六慧。

这是列出来六种慧的名称。六种智慧，就是「诸谛」；就是苦、集、灭、道四谛，有四种智慧。于究竟位的时候有两种智慧。加起来是名六慧。

在加行位时，就是暖、顶、忍、世第一的时候，修止观就是观这个四谛，那就是四种智慧。由加行位再进一步到见道位、修道位，也还是这样观察的。所以这四种智慧，由加行位到见道、修道，都是这四种智慧。到无学道的时候是究竟位，就是得阿罗汉的时候，所成就的两种智慧。照理说，初开始学习佛法、修学止观的时候，就应该这样学习。

「苦智」就是观察苦那个智慧，就叫「苦智」。什么叫做「苦」？三恶道就是苦，人间、天上、三界以内，三界无安犹如火宅，都是苦。怎么样观察这个苦呢？就是有四种观察；无常、苦、空、无我，这四种观察，那就叫做「苦谛的智慧」。

所以在静坐的时候，修无常、苦、空、无我，这是观苦谛。这苦谛的体，就是色、受、想、行、识，而以识为主。色、受、想、行、最后是识，识是苦的体。迷惑也是识，造业的时候也是识，受苦的时候也是识。惑、业、苦都是识。所以这心是非常重要的。

现在观察的时候，就用这四个方法观察苦。我们通常说，「我感觉难过」这是苦，但是现在这上面、经、律、论上告诉我们，修苦观就用这四个方法；无常、苦、空、无我，用这四个方法来观察苦。这样的方法，小乘佛法也这样观，大乘佛法也用这个方法。但是它的义，能包括小乘，而又超过小乘。所以用这个义作如是观，同是这样的名称，但是有大小乘的不同。这就叫做「苦智」。我们学习大乘佛法，它的义深一点。若是我们能通达这个深义，我们作如是观，不妨也用无常、苦、空、无我的浅义作前方便。先观察这个浅义，后观察深义，这就是，这个毗婆舍那观就修完了，修完了、再修止、止完了、再修观，可以这样做。这是「苦智」。

「集智」，这个集，就是苦的原因。就是爱烦恼和见烦恼，是有苦的原因。你心里面有爱，你心里面有见，你就一定要苦。所以爱、见就是苦的原因，爱、见就是「集」。修止观的时候，怎么样观察这个「集」呢？它也是四个方法；就是因、集、生、缘，这四个方法。

第一个方法是「因」。刚才说爱、见的烦恼，就是因。你有爱、见，它就会动，就是无明缘行。无明缘行、行缘识，这个是苦的因，因此而有苦。因为有无明；无明也可以说是爱、见。无明缘行，因为有无明，你就会有行；你有爱、有见，你就会有行，有爱的行动，有见的行动，这也都是你的心。这个是诸苦之因。这是第一个观察的方法，是「因」。

第二个方法是「集」。就是苦集灭道的「集」。这集是什么东西呢？就是你的爱、见 一动，也就是你心一动，就在你的心里面熏习了很多的习气，很多的烦恼的种子，惑、业的种子，熏习在你心里面。这就叫做「集」。这个「因」和「集」，都是因，但是不同。「因」指现行说，「集」指现行熏成的种子说的，叫做「集」。这个「集」，因为你烦恼的活动能集成烦恼的种子，因为有现行、有种子，就会集成你的苦，所以叫做「集」。

还一个「生」。「生」是什么意思呢？你的烦恼活动，熏习了烦恼的种子习气，以后你又爱缘取，爱缘取、取缘有。由爱、取的滋润，使令烦恼种子的力量增强了，这叫做「生」，因为爱缘取、取缘有，就是爱、取的熏习，使令你的烦恼种子、惑业的种子强大了，它能给你果报，这时候叫做「生」。

「因」、「集」、「生」、「缘」。这个「缘」是什么意思呢？就是你内心里面的惑业种子强大了，能给你果报。那就是爱缘取、取缘有，这叫做「生」，有缘生、生缘老死。生、老死是由你的业力为因缘而成就的，就是这个意思。就是你的业力给你一个果报，也可能是天上的果报、可能是人间的、或者三恶道的果报，得一个生命体。而这个生命体存在的时候，你就是受苦，等到业力结束了，就老病死，也结束了，弃舍这个果报。这叫做「缘」。

这一共是四个，其中的「因」、「集」是远因。这爱缘取、取缘有，这叫「生」，它是近因。如果我们过去的时候有爱烦恼的熏习，也有我、我所的熏习，很
多很多的惑业的种子在心里面，但是现在我不爱、取、有了，我现在修四念处，我不爱、取、有，那就是过去的惑业烦恼没得到爱取的熏习，它没有力量得果报，这果报就停止了，到此为止。那就不具足。这「集」是众苦之因，它力量不够，它不再给你苦恼的果报了，那就不具足了。现在用四种方法观察这个「集」，因、集、生、缘，完全是凡夫境界，没有修学四念处的时候，你就是这样子。这叫做「集」。「集智」，观察「集」的智慧。这个集分两种，刚才说，一个远因、一个近因。由远因、近因，给你一个生死果报。但是这个生死果报不是永久的，它还要结束的。这样观察这个「集」。

我刚才说过，我们不妨以小乘的观法作大乘观法的前方便，可以这样观。因为我们中国汉文佛教是大乘佛教，但是，我们对于苦、集、灭、道的认识不够。有几个原因，认识不够；因为不欢喜学习经论，经论上告诉我们这些事情，我们不学习经论就不知道，这认识不够，就是你闻、思的智慧不够，这是一个原因。第二，根本不修止观。不修止观，当然这个事只是名字上…什么叫四谛，苦、集、灭、道，这么讲。但是真实怎么叫做「苦」，怎么叫做「集」，说不清楚。「说不清楚」这句话是客气了，明白点说就是不懂怎么回事。

用这个四种智慧观察「苦」，用四种智慧观察「集」，所以叫做「苦智」、「集智」。这是在加行位，修止观的时候，那个观的智慧，就是毗婆舍那的智慧。我们都不具足，我们是提倡修止观，但实在我们都不具足，怎么知道不具足呢？坐在那里就是打瞌睡。说：我没打瞌睡。没打瞌睡你也不具足，因为你没修如是观，没作如是观。

这是一个「苦智」，一个「集智」。下面观察这个「灭智」。

观察这个灭谛的智慧，灭谛的智慧怎么观察呢？它也有四个方法。就是四种观行。就是灭、静、妙、离，这四种智慧。这灭、静、妙、离，怎么讲呢？

这个「灭」就是修完了奢摩他的时候，你要修毗婆舍那观，就观察涅盘这个「灭」，就是把爱烦恼、见烦恼灭掉了，没有爱烦恼、也没有见烦恼。我、我所没有，贪、瞋、痴也没有，这叫做「灭」。

什么叫做「静」呢？这爱烦恼、见烦恼是生死苦的因。没有因、也就没有生死果了，没有这生死之苦了。没有生死苦的时候叫做「静」，有苦恼的时候，心里不寂静。有烦恼的时候，心里也不寂静。但是烦恼是属于那个「灭」，灭了烦恼。没有因也就没有果，没有生死的因也就没有生死的果，没有生死果叫做「静」。这个时候是什么境界？就是那个真如理上没有惑、业、苦，这叫做「静」。

这个「妙」就是这个「灭」和「静」，也没有生死的惑业苦…惑业是生死因，苦是生死果。这个时候这个境界非常好，非常的微妙。

我顺便说，就是我们修止观的时候，由欲界定到未到地定。到未到地定的时候，其中有一件事，就是感觉身体没有了。感觉身体没有，你睁开眼睛，你身体还在那里，不是没有。那么那个「没有」怎么回事？「没有」只是你的感觉而已。不是你有智慧见到诸法空，不是那个意思。这个「空」是个感觉，这个感觉是欲界定就有这种感觉。「照见五蕴皆空度一切苦厄」那个「空」是智慧。这地方不同。说现在天气热，我感觉热，但是有的人，你感觉热、他感觉冷，他要穿很多衣服还不暖，热的时候会有这个事情，就是他身体有病，会有这个感觉。这是「感觉」。等你病好了，他就没有这个感觉了。

说我们用功修行，它出现这样的事情、那样事情，都是「感觉」，这不是智慧。要知道这件事。而这个事情，你要学习经论。学习经论你才知道，「身体没有了」是个「感觉」，不是你「照见五蕴皆空」那个「空」，要知道。你若不学习经论，你知道这件事吗？你不学习经论…「学习经论都是戏论，我不要搞那个事情。我在这里闭上眼睛，这是无上法门。」…所以我们要学习经论，才知道这里有问题。他不学习经论，那知道这件事？不知道这件事呀！

现在这个「灭谛」也是空的意思，但这里说，灭除了爱、见的烦恼，生死的果报也没有了，无色、受、想、行、识，那这是什么境界？这地方称之为「妙」。

还一个「离」。这个「离」是什么呢？这「妙」的境界，它离开了惑、业、苦，永久也不退转了，叫做「离」。就是涅盘的常、乐、我、净的境界，永久也不变坏，不会无常的，所以叫做「离」。

这样子来赞叹，用语言文字…，这是属于胜义的假名安立。这「灭」、「静」、「妙」、「离」是胜义谛的假名安立。这是观察这「灭谛」的智慧。

若是我们不修止观，也不学习经论，他心里头有什么思想，有什么感觉？我看，就是一般的这个贪瞋痴的境界，另外那有什么呢？现在我们常作如是观，你就会深入知道「什么叫做佛法？」，你会知道这件事，就超越了一般的戏论境界，一般的贪瞋痴的戏论境界，就超越这个事情。现在知道，佛菩萨叫我们怎么观苦，怎么样观集，怎么样观灭。这是「苦智」、「集智」、「灭智」。

第四个是「道智」。这「苦」、「集」是世间的因果、生死的因果。「灭」是出世间圣道所得之果，这涅盘的出世间圣道之果，怎么样才能成就呢？就是「道」才能成就的。什么叫做「道」呢？它也有四个方法，是「道」、「如」、「行」、

「出」。用这四个方法的观察，你才知道这「道」的事情，「道」的内容是什么？

这「道」的内容是什么？「道」的内容就是戒、定、慧。就是有戒、定、慧，这叫做「道」。这第一个观察的方法叫「道」。第二个方法是「如」。第三个方法是「行」。第四个方法是「出」。

这「道谛」就是两件事，就是断惑、证真，这两个事。「道谛」它的作用就是把这爱烦恼、见烦恼把它断灭了，然后证悟第一义谛，就是这两件事；断惑证真。而这「道」、「如」、「行」、「出」也就是断惑、证真这两件事。这第一个「道」和第四个「出」这是属于证真这一方面的事情，「如」和「行」中间这两个是属于断惑的事情。

证真的这两件事，第一个是「道」，现成的文句是「证真义路」，证悟第一义谛的道路。这戒、定、慧，是你能达到涅盘、达到第一义谛的道路，你要走这条道路，你才能到第一义谛那里去。所以你要学习戒、定、慧，学习这件事。它是达到第一义谛的道路，「证真」那个「真」就是第一义谛。这「证真义路」前面是戒、定。戒、定实在是个助缘、是增上缘，而那个慧是因缘，慧是直接证悟第一义谛的力量。戒、定两个它不证第一义谛，它不是智慧，但是它能帮助智慧到第一义谛那里，所以它也是圣道。你修我空观，修补特迦罗无我，修法无我观。修法无我观的时候，明白点说，就是一下子到第一义谛了，你可知道？修补特迦罗我空观，也到真如那里，修法空观也是到第一义谛那里，所以这观是很厉害的。当然，初开始都是妄想，你没有真实到第一义谛，只是依据文字做如是观，但是它就超越了很多的虚妄分别。

《楞伽经》说是「前圣所知，转相传授，妄想无性」「前圣所知」，「前」就是过去、以前的圣人，佛和佛、展转地传授后来的学佛法的人，是「妄想无性」。「传授」就是互相教导，教导你怎么修行。教的那个方法就是「妄想无性」，就是这个修行的方法。这《楞伽经》我感觉、一段一段的，很有意思，也是很好。这「妄想无性」这句话怎么讲？就是我们打妄想的「妄想」。这「妄想无性」就是言说安立的一切法都是毕竟空的，就是这句话。我们妄想也就是这样子，想东想西、想古今、一切的妄想，所想的一切都是毕竟空的。所想的是毕竟空的叫「无性」，没有体性的，所想的一切都是毕竟空寂的。所想的是毕竟空寂的，那妄想也就没有了。你修行就是这样修行。前面四如实智，就是名、义、自性、差别，这都是妄想，都是毕竟空寂的。我现在心里想，来了老虎，这老虎是毕竟空寂的。是这样子。我想的色声香味触法、眼耳鼻舌身意，完全都是毕竟空寂的，都是假名安立，没有真实性。你观察它毕竟空寂的，就是远离了一切戏论，就到第一义谛了。这就是「道」。

修行的时候...我们看《六祖坛经》，六祖、慧能大师，他不重视坐。「生来坐不卧，死去卧不坐，一身臭骨头，何为立功课？」这六祖大师有的时候说话，非常地直接了当。可见他重视内心的止观，坐在那里也是这样、你躺在那里也是这样、走路心也是这样，行住坐卧不离这个，心里面常做如是观。这是很厉害的事情。你站在那里也可以修止，你止一会儿、然后再修观，经行也做如是观，立在那里也做如是止、如是观，你常常这样做，这就是不可思议的修行。说：我读经，这也是修行，我把《华严经》、《法华经》照本的念一遍，这不可思议功德，但是不如做如是观。他那样子，是一个殊胜的增上缘。因为这就是佛法的义，非要用语言文字来诠显才可以，没有语言文字诠显，我们怎么能观察一切法毕竟空？这个办不到。所以阅读、读诵经论，功德也不可思议。但是他说这句话的目的，是叫你做如是观，那么意思。这就叫做「道」。道、如、行、出，这是「道」，它是「证真义路」，这条道路，你这样做就到第一义谛那里去了，你常做如是观。

所以我们静坐的时候，欢喜修止，修止也是好，也很重要；但是你要修观，不修观不行。我修止成功了，由欲界定、未到地定、到色界四禅、到无色界四空，能达到

这么高深的境界，但是不能得圣道，你还要加上毗婆舍那才可以，不然不行。就是止也是很重要，但观是更重要。现在是说这个「道」，「证真义路」。

再解释最后这个「出」。这个「道」是初开始修学止观，观第一义谛，初开始。后面这个「出」，现成的文句叫「趣真常迹」，「趣」进趣，到那真常那个地方去。这个「迹」就痕迹的「迹」，就是这件事，以前的佛菩萨、一切圣人已经走过的道路，所以叫做「迹」。这个「趣真常迹」，这时候「趣」可以当「至」讲、「到」，他到了真常那里了。「真常」就是第一义谛，就是涅盘。

前面第一个字是「道」，是开始修学、观察第一义谛。这后面这个「出」是成功了。这样说「道」就是因。这「出」就是果。「道」、证真义路，「出」是趣真常迹。这两个字是在「证真」这方面说的。中间的一个「如」、一个「行」。这「如」就是如实智，这道谛的戒定慧，特别重要就是智慧，你成就了真实智、如实智了，那就是断除了一切不如理的烦恼，不如理的烦恼都被如实智所消灭了，那叫做「如」。这是在断惑这一方面说的，这地方说是果。你成就了如实智，按小乘佛法来说，就是圆满了无我的智慧，这爱烦恼、见烦恼都消除了。

这「行」是开始修行、开始断烦恼的时候，叫做「行」。「行」是什么？「行」就是心呀！「心行」，你时时地管住你的心，叫它不要颠倒。颠倒就是烦恼，我们不是贪、就是瞋。现在你管住它，叫它不要贪瞋痴、叫它不要颠倒，叫做「行」。最后成就了「如实智」，一切烦恼都清净了。

这就是中间两个字，一个「如」、一个「行」。这是在断惑方面说的。外面那个「道」和「出」是在证真方面说的。都是因果。这样讲。这就叫做「道智」，对道谛的观察的智慧。也就是赞叹戒定慧的功德，道、如、行、出，是这样子。

这苦智、集智、灭智、道智，每一样智慧有四个，四四一十六，这叫做「十六观行」。就是心里面做如是观。这暖、顶、忍、世第一。暖、顶具足的观察十六种智慧。到了暖、顶都是这样子。但是到了忍位的时候，开始减少，十六种智慧逐渐减少。减少到最后，苦谛的智慧，苦谛有四个，无常、苦、空、无我。最后苦谛这四种智慧，留下来一个、四种智慧里面的一个。你或者欢喜修无常观，就留这无常观。你若欢喜修无我观，就留无我，其他的三个都不要。就是用无我来观察这个苦谛。今天我们讲的那个四如实智是上忍。暖、顶、忍，忍是上忍，那谁是下忍、中忍呢？「暖」是下忍，「顶」是中忍，「忍」位是上忍，这「忍」位这上忍这个时候，就是剩下两刹那，去了一刹那间就到了「世第一」，「世第一」就一刹那间，就到「见道」了。这在「忍」、加行位到时候，在时间上，就是那么短的时间，就到「见道」了，这暖、顶时间还很长。到「忍」位、「上忍」的时候，时间很短，他就到「世第一」。「世第一」一刹那间就到「见道」。

这四种，苦智、集智、灭智、道智，加起来就是十六种智慧。十六种智慧，《俱舍论》上也有、《杂集论》上也是有、（声闻地）也是有，我们已经讲过了。若是我们能记住它，你修止观的时候，不妨这样修。常常修、自然是记住不忘，随时也可以为人讲。你这样思惟有个好处，就是，佛法怎么回事？就是超越了当前的虚妄境界，能达到第一义谛那里去。是这样意思。但是你若不这样思惟，人家说苦智、集智、灭智、道智是怎么回事？你说不清楚。你常做如是观、这是现成的事情。从这里也明白佛法的大意。

这是到「见道」的时候，小乘佛法就是初果，大乘佛法就是极喜地。极喜地这内容当然和小乘佛法有点不同。

「于究竟位尽智、无生智」。前面苦智、集智、灭智、道智，是从加行位开始，

乃至见道、修道也还是做如是观。这和《阿含经》说的是一致的。《阿含经》也是说，阿难尊者问舍利弗尊者，说：「初果圣人怎么修行呢？」舍利弗尊者说：「观察无常、苦、空、无我，修不净观。初果这么修行。」二果怎么样？三果怎么样？四果？都是这样修行。这样说，从加行位开始这样修行，见道、修道都是这样修行，到无学道的时候，成功了。「究竟位」就是到无学道的时候，得四果阿罗汉的时候，他成就了两种智慧，一个是「尽智」、一个是「无生智」。

这个「尽智」是什么呢？就是，「苦」我已知、「集」我已断、「灭」我已证、「道」谛我已修。就是成功了，叫做「尽智」。实在就是把爱烦恼、见烦恼都清除了，叫做「尽智」。

「无生智」就是这时候没有生死了。没有了生死以后，永久也不会再有生死，叫「无生智」。

「是名六慧」。这在学位的时候。「学位」就是见道、修道都是「学位」，到「无学道」的时候，就是「究竟位」，加起来就是这六种智慧。

地二、七种

七种慧者：谓法智、类智、世俗智、神通智、相智、十力前行智、四道理中正道理智。

「七种智慧者」，这是第二段。前面六种智慧说完了，现在说七种智慧。「法智、类智、世俗智、神通智、相智、十力前行智、四道理中正道理智」这一共是七种。

七种，第一种是「法智」，第二种是「类智」。这「法智」是什么？其实就是苦智、集智、灭智、道智，这就是「法智」，这四圣谛的法的智慧。「类智」是什么意思呢？这「法智」是观欲界的苦、集、灭、道。「类智」就是色界、无色界的智慧。色界、无色界的四谛和欲界的四谛道理是一样的，相类似的，所以叫「类智」。又有一种说法，是观现在的苦、集、灭、道的智慧，叫「法智」。过去的、未来的，我们不现见，我们现见、是现在的事情可以见到，过去的已经过去、不见了，未来的事情还没有也不能见到，但是过去、未来也和现在一样，是相似的，叫「类智」，这么讲。另外一种讲法，观察这个道理；这四种智慧、或是十六种智慧，这叫做「法智」。能缘的、能观察的，亦复如是，叫「类智」。

「世俗智」。这世俗智，这《披寻记》上有解释。这「世俗智」是什么呢？就是有能诠的语言文字，有所诠显的道理。有能、有所，这就是「世俗智」。无能、无所的时候，那就是第一义智慧了。

「神通智」，当然，这是要成就了色界四禅，在色界四禅里面修神通成功了，你才有「神通智」。但是圣人、大阿罗汉，和非佛教徒所得的神通不一样。

「相智」就是一切法相的智慧。

「十力前行智」，就是佛的十种智力智慧。十种智力、它在发生作用的时候，先出现智慧，用智慧来观察。这十种智慧，每一样都不一样，但是其中相同的，都是以智慧来活动的，所以叫「十力前行智」。这十种智力发生作用的时候，先是智慧。这叫「十力前行智」。这样讲，「十力前行智」实在就是十种智力，就是佛的智慧。但是窥基大师他们解释，「十力智力前方便智」，你想要成就佛的十种智力，先要有个方便智，才能得到。那这前方便智，就是观一切法空的智慧，是十种智力的方便智。

因为十种智力是观一切缘起法的差别相，怎么样度化众生，这都是因缘的差别相。先要有观一切法空的智慧，再进一步学习佛法，才能成就佛的十种智力。

「四道理中正道理智」。这《遁伦记》上解释「四道理智」就是苦、集、灭、道，就是四道理，四种道理叫「正道理智」，他这么讲。但是我想，不要这么讲，就是四种道理。就是，观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理，这四种道理。

这「观待道理」的大意，这世间上一切法，都是要待因缘才能成就的，没有因缘、没有这件事，所以叫「观待道理」。

第二种是「作用道理」。譬如说，我们的眼睛能看，这是个作用。眼耳鼻舌身意，能见闻觉知一切法，这是个作用。修学圣道，能断惑证真，这是作用。叫「作用道理」。

第三个是「证成道理」。我们佛教徒，修学佛法，你若讲出来一个道理，要有佛的圣言量作证成的。用佛的圣言量来证成你所说的道理。不然，你说的话没有人相信的。

第四个是「法尔道理」。法尔道理就是，佛出世也好、不出世也好，这个道理是没变化的。譬如佛说的「诸法如」、「法性」、「法界」，这一切道理，佛出世也好、不出世也好，都是这样子。

这四种道理「正道理智」，这是一个。加起来叫「七种智慧」。

《披寻记》p1447：

「谓法智类智等者：于内共了现见所知诸义境界无漏之智」。「于内共了」这「内」或者指佛教徒叫做「内」，非佛教徒叫做「外」。是佛教徒共同都能明白的这件事。是什么呢？就是「现见所知」，就是现在你就知道、色受想行识、苦集灭道的道理，这「诸义境界」，苦智、集智、灭智、道智，这些「诸义境界」无漏的智慧，就是已经断了烦恼，圣人所成就的苦智、集智、灭智、道智，「是名法智」，「法智」是这个意思。

「于不共了不现见所知义境无漏之智，是名类智」。「于不共了」，你也不知道、我也不知道。这个是不现见的智慧。譬如过去的事情、未来的事情，我们不现见。我们现在是欲界的人，色界天、无色界天，我们不现见，那就不知道，「不现见所知义境」这些境界，你也能通达无碍，那个无漏的智慧，那叫「类智」。

「依世间慧如来为诸众生随其意解随其随眠宣说妙法，名世俗智。」这世俗智怎么讲？依世间上的智慧，世间人的智慧就是，有能诠的语言文字，有所诠显的意义，这样子才能明白。「离一切相」，谁知道那怎么回事？那就不是世间人的智慧了。所以，「依世间」的，「如来为诸众生随其意解」，随这个众生他的心所能明白的。
「随其随眠」，随他内心里烦恼的程度、烦恼是厚是薄，他的意解的智慧是深是浅。这是佛的境界才能够这样相随顺，「宣说妙法」，宣说出世间的圣道。「名世俗智」，这世俗智反倒是很深，连阿罗汉都还没及格。

「如《显扬论》说应知。」这上面这句话就是《显扬圣教论》解释的，这么解释这「世俗智」，《披寻记》作者引《显扬论》上来解释这里。（《显扬论》二卷十六页）解说的。这「神通智」就不解释了。下面说「相智」。

「言相智者：谓于法相能正了知通达之慧。」「谓于法相」，这一切法都有它的

体相，能够正确的通达，「能正了知通达」的智慧，这了知其相、通达其义的智慧。「法相有三：」这下面说什么是「法相」，前面说「于法相能正了知通达之慧」，先解释那个「慧」。这下面解释「法相」，所知的法相有三。「一者、遍计所执相，二者、依他起相，三者、圆成实相。」这个遍计执相，普遍地执着所知相。「所知相」就是名言安立的一切法，是毕竟空的，但是我们认为是有，执着是真实的，这就是遍计所执相。我们的内心时时地执着这名言的一切法是真实的，所以遍计所执。我们就是跳不出去，不能从这地方跳出去，一直地困在这里。佛菩萨已经告诉我们：这是假的、是空的，但是我们还执着是真的、是有，就是这样子。所以这闻所成慧没有力量。一定要思所成慧、修所成慧，才能改变自己的执着。所以从这里我们知道，什么叫「凡夫」？什么叫「圣人」？「一切贤圣皆以无为法而有差别」，就是这些人跳出去了，从名言的遍计执这里跳出去、不执着了。

我们日常生活，我们办不到，我们跳不出去。但是现在自己要求自己，我要知道我现在错了。最低限度，你要达到这个程度。「哎呀！我现在不应该执着。」应该最低限度要达到这个程度。这是遍计所执相。

「二者、依他起相」，「依他起」这个「他」是什么？「他」就是因缘。就是依据因缘才现起的。这「因缘」是什么？就是「种子」。主要是自己的一念心，这一念心是依据阿赖耶识的种子现起的。譬如眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都是阿赖耶识种子变现的。从《摄大乘论》上的解释，阿赖耶识它先变现一切法，变现一切法的时候，这是个所缘缘。这个所缘缘，由于有作意心所，就把识的种子就动起来观这一切法，才有眼识、乃至意识。眼识乃至意识观这一切法的时候，阿赖耶识所变现的一切法也是如幻如化的、不真实，但是我们这六转识一见到就执着是真实的了，就不是那个依他起了，这就变成遍计执了。它这么解释。这是依他起相。从《摄大乘论》的解释，这依他起有见分、也有相分，主要是「见分」，主要是我们的虚妄分别。

「三者、圆成实相」，这圆成实相，就是圆满成就真实的体相，就是一切法毕竟空，就是我们的心的虚妄分别，所虚妄分别的是毕竟空的，能虚妄分别的心也就没有了。这个时候所现的诸法寂灭相，不管你修行不修行，它本来就圆满成就，真实的，都是真实的，不是虚妄了。我们遍计所执是虚妄、是毕竟空的。依他起也是虚妄的。离一切分别相、离一切戏论，这个时候这第一义谛、诸法寂灭相是真实的，这真实相是本来就具足的，所以叫做「圆」，不是你创造的，所以叫「成」，本来就成就的。

这样说，这「法相」就是有这三种。你通达「法相」的智慧，叫「相智」。通达法相的智慧，就是四如实智了。这地方从加行位到见道位的这个圣人的智慧。

「《解深密经》一切法相品广释应知。」那上面解释这三自性的道理。在（《解深密经》二卷一页）有解释的。

「十力作业智为前行」，这下面相智以后解释这「十力前行智」。十力的作业，就是佛菩萨教化众生的时候，「作业」，就是有这个行动的时候，是「智为前行」。十种智慧，不管是那一种，处非处智力、业力、根力、欲力、性力、…一共十种，都是智慧前行，都是用智慧、先是智慧的行动。那没有智慧，根本就没有这回事了。

「是名十力前行智。」这样讲「十力前行智」就是佛智慧，是这意思。「由是说言处非处智力，乃至漏尽智力，余文易知。」其他的四种道理，「四道理中正道理智」他不解释了，他说这一句话容易懂。

这是第六种「一切种慧」说完了。现在这第七种「遂求慧」。遂求慧，分三科，第一科、征起。

亥七、遂求慧（分三科） 天一、征起

云何菩萨遂求慧？

这是征起，下面第二科总标。

天二、总标

当知此慧，略有八种。

这是标出数目，下面第三科是列释。

天三、列释

一、依法异门智：所谓菩萨法无碍慧。二、依法相智：所谓菩萨义无碍慧。三、依法释辞智：所谓菩萨释辞无碍慧。四、依法品类句差别智：所谓菩萨辩才无碍慧。

「一、依法异门智」，这八种智慧，第一种智慧这名字叫「依法异门智」。这「法」是什么？就是涅盘，就是第一义谛叫做「法」。这第一义谛是圣人的境界、是佛的境界。我们凡夫怎么样才能悟入呢？「异门」，有各式各样的门，从门而入、因门而入。「依法异门智」就是我们学习各式各样的门，才能悟入这个「法」。各式各样的门就是智慧，每一种门都是智慧，由这个门、由这个智慧，才能悟入第一义谛。这「依法异门智」这么讲。下面解释这句话。

「所谓菩萨法无碍慧」，「法无碍慧」这地方这个「法」就指名言说的，一切言说都是「法」，语言文字是「法」。「无碍慧」，这个法，当然世间的染污法也可以在内，出世间的清净法也是在内。这清净法，就是佛菩萨说的无量无边的法门。譬如，佛说的《金刚经》，这「如是我闻」这些文句都是法，你学的《法华经》，或者是《大般若经》，或者是《华严经》，所有的这都是法门，这叫做「法」。对这样的法，你能通达无碍，那个智慧。这是一种智慧。

这「依法异门智」，我刚才说，这个「法」指第一义谛说。当然这是总说，这么说也可以。看这个文，不是这个意思。看这文，什么叫「依法异门智」？「所谓菩萨法无碍慧」，就是语言文字的法，这也是第一义谛的门，你要通达无碍。这么解释应该符合这文义的。

「二、依法相智」，就是佛说的无量无边的法门，你能通达它的法相的智慧。什么叫「法相智」呢？「所谓菩萨义无碍慧」，就是语言文字的法所诠显的义，你能通达无碍的智慧，这叫做「依法相智」。前第一个，所谓「法无碍慧」是能诠显的。
「依法相智」是所诠显的。一个是能诠，一个所诠。是两种智慧。

「三、依法释辞智」这是第三种智慧。什么叫「依法释辞智」呢？「所谓菩萨释辞无碍慧」，就是菩萨解释法相的言辞无障碍的智慧，或者他用英语来讲，或者他用汉文讲，或者用梵文、巴利文、用日文、用德文，一切众生的语言文字，佛菩萨无障碍。通达一切众生的语言三昧。天上的众生，也是和人间的不同。

「四、依法品类句差别智：所谓菩萨辩才无碍慧」。「依法品类」这个法有品类，这个法是属于清净的品类，或者染污的。世间法、出世间法，这个品也不一样。每一品里面又有类别。这是善、这是恶、这是无记，这是四念处、四正勤、四如意足，各式各样的品类。这「品类」里面有「句」，很多的文句。这些差别，你都能通达无碍的智慧。「所谓菩萨辩才无碍慧」，这「依法品类句差别智」就是所说的菩萨

的辩才无障碍的智慧。

这一方面「依法品类句差别」是智慧所通达的。这个「智」是能通达的。这叫「菩萨辩才无碍慧」。但是你看这文的意思，「所谓菩萨法无碍慧」这是个「法」。第二个「义无碍慧」这是「义」。第三个是「言辞」，实在这个就是「法品类句差别」。这第四个无碍，是指智慧说。这个智能，法智碍、义无碍、辞无碍，这个智能在这么多的差别里面，无障碍的为众生宣说，这就是辩才无碍慧。应该是这样意思。

《披寻记》p1447：

「依法品类句差别智者：于一切法一切尽所有性如所有性，名法品类差别」。「于一切法」，在一切法里面分两类，第一类是尽所有性，第二类是如所有性。尽所有性可以约事来说，如所有性约理说，分这么两类。前面这尽所有性可以说世俗谛，如所有性就是胜义谛。这是品类、类别，品类的差别。「思择诸法四句等别，名句差别。」你能观察这差别法，品类里面有差别，四句的差别，有、无、亦有亦无、非有非无，就是差别。譬如说「如来」，这阿罗汉「如而不来」，众生是「来而不如」，众生在六道轮回里面，来来去去的，有时候到天上，有时候到三恶道去了，有来有往，「而不如」，而不能通达一切法是如，「来而不如」。阿罗汉「如而不来」，他入无余涅盘的时候是「如」，但是他不在六道里来回了。菩萨是「如而又来、来而又如」，佛是不可思议境界，可以说是「非如非来，故名如来」。这就是有四句，很多的事情都可以用四句来解释。所以是「思择诸法四句等别，名句差别。」这是四种智慧。

五、菩萨一切摧伏他论慧。

第五种智慧，就是菩萨能摧伏他论，摧伏邪知邪见的这些人，有这种智慧。他这个智慧能摧伏他论，能降伏、能破坏一切邪知邪见的虚妄分别，有这样广大的智慧。这是第五种。

六、菩萨一切成立自论慧。

菩萨为众生说法，或者和外道辩论的时候，能成立佛法中的真理。「成立自论」自己的佛法的正义的议论，这智慧的议论，有这样的智慧。

七、菩萨一切正训营为，家属家产慧。

这菩萨有很广大的，「一切」是广大的意思，能「正训家属」，他有大智慧训导家里面的这些眷属，教训他们。「营为家产」，他也能够经营世间上生活所需这些资产，有这种智慧。这是第七种。

《披寻记》p1447：

「菩萨一切正训营为家属家产慧者：此中偏说在家菩萨。」所以这地方说家属、家产的事情。「谓于家属能正训诲」，对于他家属里面的人，他能够用佛法的大智慧来教诲他们。「及于家产能正营为故」，家里面的事业财产，他也能如法的经营。这也是一种智慧。

八、菩萨一切善解种种王政世务慧。

菩萨还有广大的善解，种种的王政，这就是国家的政治的事情。菩萨也通达这各式各样的政治的智慧也有，这是属于世间的智慧。

《披寻记》p1447：

「善解种种王政世务慧者：此中王政，谓即事王」，就是为国王办事，也就是为人民服务。「世务，谓余」，其余的，「营农」耕田的事情，还有「牧牛」的事情，还有「商贾」就做生意的事情，还有「计算书数雕印种种工巧业处」的智慧，「应知。」

亥八、二世乐慧（分三科）　天一、征

云何菩萨此世他世乐慧？

这是第八种。分三科，第一科征。「此世他世乐慧」，这个此世乐和他世乐，是智慧的作用。你若有智慧，你现在也很快乐、将来也很快乐，是这个意思。怎么叫做菩萨的此世、他世乐慧呢？这是征。下面第二科，标。

天二、标

当知此慧，略有九种。

当知此慧，略有九种不同。

《披寻记》p1448：

「当知此慧略有九种者：谓五明处善明净慧为五」，这是五个，及与「示现」一种，「教导」一种，「赞励」一种，还有「庆慰」一种，这四种智慧。加起来就成九种了。

第三科是解释。分两科，第一科是于五明处。

天三、释（分二科）　地一、于五明处

谓诸菩萨于内明处，能善明净，善安住慧。于医方明处、因明处、声明处、世工业明处，能善明净，非安住慧。

「谓诸菩萨于内明处，能善明净，善安住慧」。「内明」就是佛法的世、出世间的缘起的道理，这个境界，「能善明净」，能够努力地通达无碍，没有疑问。「善安住慧」就是你学习佛法能达到不退转，不会再失掉了。这个不容易，我们现在，你若学习一部经论，你若不常温习就忘了，或者今生没有忘，死掉以后也忘了。都达不到这个「善安住」的境界。

「于医方明处、因明处、声明处、世工业明处，能善明净，非安住慧」，对于这件事善明净，也能通达无碍，但是不是属于安住慧。

《披寻记》p1448：

「于医方明处等者：此四明处，唯是世间。」不是出世间的圣道。「于彼诸相能正解了」，菩萨对于这四种明处的相貌，能通达无碍，名叫「善明净」。「然不爱乐味着」，对于这件事，不是那么的欢喜，也不执着，所以叫做「非安住」。那么「内明处」叫做「善安住慧」，就是特别爱乐、欢喜，这么讲也可以。

地二、于他所化

一切菩萨即用如是于五明处善明净慧以为依止。于他愚痴放逸怯弱勤修正行所化有情，如其次第，示现教导赞励庆慰慧。

这是第二段，于他所化。就是对于所教化的众生来说。一切菩萨即用如是的五种明处善明净慧以为依止，就是你学习到这五种明处的智慧以后，你内心里面有这样的成就了，叫做「依止」。

「于他愚痴放逸怯弱勤修正行所化有情，如其次第，示现教导赞励庆慰慧」。于他「愚痴」是一种，「放逸」是一种，「怯弱」是一种，「勤修正行」是一种，这是四种所化的众生。「愚痴」就是对佛法没有信心，不明白佛法的缘起的道理叫「愚痴」。「放逸」，说这个人对佛法，他也学习了很多，但是这个人他不肯修行、放纵自己这种人。第三种人是「怯弱」，他总感觉「我不行，那是有善根的人才行，我不行、我不能修学圣道」，怯弱，这是第三种人。第四种的人，他不愚痴、不放逸、不怯弱，他能努力地修学圣道，这是第四种人。这所教化的众生有四种差别。「如其次第」，这位通达五明处的菩萨，对前面说的所教化众生的次第。「示现」、「教导」。这个人愚痴，菩萨可能「现」出神通来教化他，也可能是无量无边的无碍辩才，开导他的愚痴、破除他的愚痴。「教导」这个「放逸」的人，菩萨教导他：「你放逸、你要下地狱的。」教导他不可以放逸。「赞励」就是这个怯弱的人，他对于自己没有信心：「我不能修学圣道。」菩萨就赞叹：「你是有善根的人，只要你自己有信心，你会成就的。」赞叹他、勉励他，让他用功修行。这是对怯弱的人，这么教导他。「庆慰慧」，就是那个「勤修正行」的人，菩萨生大欢喜，就是安慰他、赞叹他。

这是「此世他世乐慧」。前面五明处，这是菩萨通达佛法也通达世间法，「法」的差别。后面这四种智慧，是约所教化众生来说的。这加起来就是九种智慧。这是此世他世乐的智慧。

亥九、清净慧（分四科）　天一、征起

云何菩萨清净慧？

第九种智慧。分四科，第一科、征起。第二科、总标。

天二、总标

当知此慧，略有十种。

这是标出数目来。下面第三科、列释，分五科。第一科、于真实义。这清净慧有十种不同。

天三、列释（分五科）　地一、于真实义

于真实义，有二种慧：谓由尽所有性、及如所有性，取真实义故。

这真实义，有两种智慧。第一个是「由尽所有性」，就是一切缘起法，由于你通达了缘起法，这也是「真实慧」。「及如所有性」，一切法寂灭相，这个真如的智慧。这两种智慧、「如所有性」可以说是「真实义」，这「尽所有性」怎么也可以称之为「真实义」呢？「取真实义」。你若通达了尽所有性，你从这里可以进取真实性、进取第一义谛。你若是没有这尽所有性，你很难通达如所有性的，你不能通达。这个地方，在《解深密经》上说得很详细。这「如所有性」这个「真如」和「尽所有性」，它们的关系；譬如说、色受想行识、眼耳鼻舌身意，这是有漏法的境界，这真

如是无漏无为的。你从什么地方去趣入诸法寂灭相的真如呢？你要从色受想行识这个地方、要从眼耳鼻舌身意、色声香味触法，从这里去趣入第一义谛。你不能够远离一切有为法、直接悟入无为法，不可以这样子。你直接去悟入无为法、就是没有道路了，你没有道路不能去。

天台智者大师的《摩诃止观》有一句话。「众生意钝，玄览则难。眼从色入，假文则易」。（按原文：今人意钝，玄览则难。眼依色入，假文则易）。智者大师这句话非常好。「众生意钝」，众生的心非常钝，非常愚钝、迟钝。「玄览则难」，就是不可思议地就悟入第一义谛了，这办不到，直接悟入第一义谛，这不可以，办不到。那怎么办呢？「眼从色入，假文则易」，我们的眼睛很宝贵，它从这青黄赤白的色法上可以悟入，「眼从色入」。「假文则易」，你要假借文句；「发阿耨多罗三藐三菩提心者，于一切法，应如是知，如是见，如是信解，不生法相」，这是有文句；「色即是空，受想行识即是空」。它有文句的时候，你从这里可以悟入第一义谛。说：我不假眼耳鼻舌身意、也不假色声香味触法，离一切相，我直接悟入第一义谛，那不行，你要从有为这里悟入。

所以禅宗的学者，我那天说了：「不与万法为伴侣」这句话说得是对的。但是这件事怎么来做呢？你看禅师语录，他不明白地说。这只有经论上才告诉你：观色受想行识，是因缘生法、是毕竟空的，从这里悟入。禅宗他不明白的说这句话，他的意思：你自己去想，我不告诉你，是这样子。

所以这上面说「由尽所有性，及如所有性」这是两种智慧。这「如所有性」这是真实义，「尽所有性」怎么也叫真实义呢？「取真实义故」他有这个作用，你学习尽所有性，就能取得如所有性，这样讲，这尽所有性还非常重要的。所以叫「真实义」。

亥九、清净慧（分四科） 天一、征起

云何菩萨清净慧？

天二、总标

当知此慧，略有十种。

天三、列释（分五科） 地一、于真实义

于真实义，有二种慧：谓由尽所有性、及如所有性，取真实义故。

昨天是讲到这里。

地二、于流转义

于流转义，有二种慧：谓取正因果故。

前面第一段：于真实义有二种慧，这应该是指清净的缘起。「于流转义有二种慧，谓取正因果故」，这是生死的缘起。

清净的智慧有十种，前两种说过了。这是第三、第四：于流转义。就是众生在生死里流转，菩萨于此义有两种智慧：「谓取正因果故」。就是菩萨能够认识，这个「取」，应该是认识的意思、通达的意思。通达它的正确的因果义，什么是三恶道的因果？什么是三善道的因果？他能够正确地认识，这就是智慧。认识这样的因果，就可为众生开示：你不要做错这件事，就可以不到三恶道去了。那和外道就不同了，外道教他的徒弟持牛狗戒，就是他不能认识正因果义。

地三、于执受义

于执受义，有二种慧：谓颠倒、不颠倒，如实了知故。

「执受」是什么意思？这个「执」，就是执着；「受」就是领受。他所领受的，他很坚固的执着，不肯弃舍。颠倒迷惑的众生，他执着有我、我所的这种执着，是很坚固的。菩萨教导这类众生，叫他弃舍我我所，还不是容易，所以叫做「执受」。若是已经接触了佛法，深入地学习佛法，得到胜解以后，你要转变他的信仰，劝他不要相信佛法，这也不容易。执着他所领受的。

「有二种慧」，这个菩萨对于这方面也有两种智慧：「谓颠倒、不颠倒，如实了知故」。就是众生的颠倒迷惑、我我所执是很坚固的，菩萨能如实了知。

「不颠倒」，就是相信佛法的众生，他能够深入地学习佛法，又能够修四念处，他身不颠倒、口不颠倒、心也不颠倒，思想不颠倒、行为不颠倒，菩萨是真实地知道。这件事也不是容易知道的。菩萨有这样的智慧，教导、教化众生的时候，有颠倒、不颠倒的差别。菩萨教导众生的时候，开示他什么叫做颠倒、什么叫做不颠倒，如实了知地教导众生。

地四、于方便义

于方便义有二种慧。谓一切所应作、所不应作，如实了知故。

「于方便义有二种慧」，这个「方便」，就是学习了佛法以后，能够采取行动，叫做方便。行动是得果的前方便。菩萨在这方面也有两种智慧。

「谓一切所应作、所不应作，如实了知故」，就是这件事是应该这样做，也如实地了知；这件事是不应该做，也如实地了知。什么叫做「如实了知」呢？就是这件事应该做，我就能做，那叫如实了知；是应该做，但是不肯做，不是如实了知。这件事是不应该做，但是还是要做，那就不叫做「如实了知」。

我们发心学习佛法已经很难能可贵了，能发心学习，很不容易了！但是，能如实了知什么叫做颠倒、什么叫做不颠倒，如实了知是应该做、不应该做，这还不容易！原因在什么地方呢？就是我我所。你若有我、我所的执着，它就要颠倒，明知道不对，还是要做。

地五、于究竟义

于究竟义，有二种慧：谓杂染如实了知杂染故，清净如实了知清净故。

这是第五科：于究竟义。

「于究竟义有二种慧」，这「究竟」就是通过前面的方便，现在成功了，满足了自己的愿望，那叫做究竟义。在这方面，菩萨也有两种智慧。「谓杂染如实了知杂染故」，这件事是不清净，你能够真实地知道是杂染。譬如说作功德，那应该是善法；但是用有所执着的心、有所得的心去做功德，里面就有染污了。这是很微细的事情，但是菩萨能如实了知。

「清净如实了知清净故」：菩萨修学圣道以无所得为方便，做种种功德利益众生，这是清净的。你真实知道它是清净的，不容易！说那个善财童子五十三参，他前一位善知识要他到一个国王那里去学习佛法。他到那儿一看，这国王很残忍地在杀害老百姓，善财童子说：「这个人是一个罪过的人哪！是恶人哪！善知识怎么劝我向他学习呢？」他这个念头一生起来，立刻就改变，说：「不！不！不！我要相信善知识的话。」这时候才知道，这个国王他杀害众生的事情统统是变现的、神通变化的，不是真实的杀害众生。这个善知识都是法身菩萨，他那种无相的大悲心，是清净的，你能认识吗？「清净如实了知清净」，能认识？不容易！这个国王他杀害众生，表面上看这是染污、是罪过；但是他不是染污啊！所以，你能认识吗？这上面说：究竟「有二种慧，谓杂染如实了知杂染故，清净如实了知清净故。」不容易呀！在究竟上的圣人的境界，不容易认识的。

天四、结名

如是菩萨五义十种差别净慧，当知是名最胜净慧。

结束前面这段文，结名。

「如是」，像前面这五双，就是菩萨的五种智慧；每一种有一双，就是五义十种差别，「当知是名最胜净慧」。下面看《披寻记》p1448：

「当知此慧略有十种等者：〈决择分〉说：慧波罗蜜多有五清净：一、通达诸相清净」，这个相有遍计执相、依他起相、圆成实相，也可以这么说。你能够通达而没有疑滞，就叫做清净。

「二、通达缘起清净」，这上面意思就是第二段：流转义。第一段是真实义，是通达诸相清净。第二段流转义，这上面说，通达缘起清净。

「三、通达教导清净」，第三是于执受义。执受义就是菩萨教导众生的智慧清净。

「四、通达士用清净」，第四是于方便义，方便义就是修学圣道。修学圣道是众生的道心的作用。

「五、通达证得清净。（陵本七十五卷七页）此说五义，如次应知。」这里说这个五义，如其次第，应该知道。那就是：〈决择分〉说的这五种清净和这里说的这五义，意思是相同的。这么样解释这段文。

戌四、结（开列九门）

如是菩萨极善决定无量妙慧，能证菩萨大菩提果。菩萨依此，能圆满慧波罗蜜多，速证无上正等菩提。

第九、清净慧，分成四段。第一段是征起，第二段总标，第三段是列释，现在第四段：结，结束这段文。

「如是菩萨」，这位有清净慧的菩萨，「极善决定无量妙慧」，他对于一切法极能善巧的决定，这是不可限量的大智慧。

「能证菩萨大菩提果」，有这样智慧的人，他堪能证悟菩萨的无上菩提果。

「菩萨依此能圆满慧波罗蜜多」，发无上菩提心的菩萨能这样学习，他就能圆满慧波罗蜜多，能够速证无上正等菩提的。看《披寻记》p1449：

「极善决定无量妙慧者：若诸菩萨已入大地」，我们讲过，已入大地就是十地菩萨，都是圣人。「已善通达菩提自性，已善通达菩提方便，彼所有慧自内所证，不从他缘」，菩提和般若，般若是从因说，菩提是约果说。已善通达菩提的自性，已善通达菩提的方便，菩提的自性，是果上的自性；已善通达菩提方便，就是：方便是菩提的因，菩提是果。

「彼所有慧自内所证」，彼菩萨所有的智慧，就是因中的智慧、果上的智慧。「不从他缘」，这是要自己用功才能成就的，不能够借重他人的力量，要你自己努力！闻所成慧是借助外缘，思慧和修慧要你自己努力才能成就的，所以不从他缘，思慧、修慧就是要自己，不从他缘。「名善决定」，这善决定这么讲。因为，闻慧的时候，不能说善决定；这思慧、修慧，修慧通于凡圣，展转地深妙，到佛的境界——善决定。

申三、总辨（分二科）　酉一、明所摄（分二科）　戌一、摄一切种（分二科）　亥一、标

复次如是六种波罗蜜多，世尊彼彼素怛缆中，处处散说；今于此中摄在一处，略说应知。

这下面是第三科：总辨。六波罗蜜这一大科分成三科，第一科总标，第二科是别释。这两科都学习过了，现在是第三科：总辨。这是把六波罗蜜统在一起来说明。分两科，第一科是明所摄。分两科：第一科，摄一切种，又分两科：第一科是标。

「复次如是六种波罗蜜多，世尊彼彼素怛缆中」，就是释迦世尊，「彼彼」，是一部一部的素怛览的经里面，彼一部经、彼一部经，各式各样的经里面，「处处散说」，一个地方、一个地方分散的这么去解释这六种波罗蜜多。《华严经》有讲、《法华经》、《大宝积经》、《大集经》、《涅盘经》、《大般若经》，各式各样的经里面都有讲。

「今于此中摄在一处」，现在，就是弥勒菩萨敢说这句话，就是在这里把诸经中说的六波罗蜜多，把它聚会在一处。这件事还不简单！

「略说应知」，就是聚在一处，说其大意，你应该知道就是这样意思。

亥二、释（分二科） 天一、举施

谓佛所说素怛缆中，所有施波罗蜜多乃至慧波罗蜜多，或标或释，彼皆于此或自性施，广说乃至或清净施趣入摄受，如其所应皆当了知。

前面这一段是标，下面第二段解释。分两科。第一科：举施。

「谓佛所说素怛览中」，前面是标，这下面详细说。佛所说的「素怛览」，翻到中国话是「契经」，各式各样的经里面，所有的施波罗蜜多、乃至慧波罗蜜多，这么多。

「或标、或释」，彼彼素怛览中，说六波罗蜜多的时候，或者是先标出来，然后再加以解释。「或标、或释」，「或」这个字，表示可能标而没释、可能释而又没标。

「彼皆于此或自性施，广说乃至或清净施，趣入摄受，如其所应，皆当了知」，这个地方单说施。「彼皆于此」，彼素怛览中或标、或释六波罗蜜多，「彼皆于此」，全部的都属于这里所说的。这里说的就是：「自性、一切难、一切门、善士、一切种、遂求、二世乐、清净」，九大段。或者是属于自性施，广说乃至最后是清净施，九种布施。这九种布施，就是把诸经中说的施波罗蜜完全统摄了。

「趣入摄受」，就是诸经中说的施，都趣入到这里说的施；这里的施波罗蜜，摄受了一切经中的施波罗蜜了。

「如其所应，皆当了知」：你去读一读诸经中说的施波罗蜜，你去看一看，和这里面说的施波罗蜜，你一对照你就知道了。

天二、例余

如是所余，如所宣说戒乃至慧趣入摄受，如其所应亦当了知。

「如是所余，如所宣说戒乃至慧，趣入摄受」，这下面是第二科，例余。

「如是所余」，前面只说到施，还剩下来其他的没有说的，那就是「如所宣说」，所余的没宣说的，就是前面所说的戒乃至慧，也是和施波罗蜜一样「趣入摄受」。「如其所应，亦当了知」，也是这样就知道了。看《披寻记》p1449：

「如是所余等者：谓如四摄事等，是名所余。」这个《披寻记》的作者韩清净这句话说得和文不合适，不过也是可以例推了。

「于彼趣入及与摄受，亦如波罗蜜多应知」，也可以。

戊二、摄一切行（分二科）　亥一、略明依止（分二科）　天一、举施

又诸如来为菩萨时，所行一切菩萨行中，所有无量本生相应难行苦行，当知一切与施相应，依止于施。

前面是「摄一切种」，就是：这里说的六波罗蜜，能够摄受无量的修多罗里面的波罗蜜；这是摄一切种，第一科。现在第二科：摄一切行。分两科，第一科是略明依止。又分两科，第一科：举施。

又诸如来为菩萨的时候，没成佛的时候。所行一切的菩萨行里边，「所有无量本生相应难行苦行」，在菩萨的时候行菩萨行，有很多的本生、就是在以前行菩萨行的那个时候，就是过去生中的事情。「相应」，这完全是属于过去世的，是与难行苦行相应的，不容易做到的这个苦行。

「当知一切与施相应」，当知那里的难行苦行里边，与施相应的，就是相合的，「依止于施」，菩萨依止于施，行诸苦行。这摄一切行，现在摄布施行。

天二、例余

如说其施，如是戒忍精进静虑慧相应，依止戒忍精进静虑慧，当知亦尔。

这是下面第二段：例余。如前面这一段说的是布施难行苦行，如是还有其他的难行苦行：戒、忍、精进、静虑、慧相应的这些苦行。「依止戒、忍、精进、静虑、慧，当知亦尔」，也是依止这些其余的五波罗蜜而行难行苦行的。这是例余。下面第二科，辨依差别。前边是略明依止，这下面辨依差别。

亥二、辨依差别

或唯依施，广说乃至或唯依慧，或杂依二，或杂依三，或杂依四，或杂依五，或杂依一切六波罗蜜多，皆应了知。

「或唯依施，广说乃至或唯依慧」，这是菩萨没有成佛的时候，那一个时期，在那个地方，为教化那一类的众生。「唯依施」，唯独是依止施波罗蜜行苦行。「广说乃至或唯依慧」，那就是戒、忍、精进、静虑，乃至或唯依慧而行苦行。

「或杂依二」，或者那一个时候、在那个地方、为那一类的众生，依止两种波罗蜜多行苦行。「或杂依三」，三种波罗蜜多和合起来行苦行。「或杂依四、或杂依五、或杂依一切六波罗蜜多」行菩萨行，皆应了知。

酉二、明最胜（分二科）　戌一、因胜

如是六种波罗蜜多，菩萨为证无上正等菩提果故，精勤修集是大白法溟，名大白法海；是一切有情、一切种类圆满之因，名为涌施大宝泉池。

这是第二科：明最胜，这是说最殊胜的境界。前边第一科明所摄，现在第二科明最胜。分两科。第一科：明因胜。

如是六种波罗蜜多，菩萨为了证悟无上菩提果故，精勤地修集，精进地去修集无上菩提的因：六波罗蜜。「是大白法溟」，这六波罗蜜多，菩萨这样地精勤地修行，

是一切清净法中最伟大的、最殊胜的。

「名大白法海」，菩萨修行这六波罗蜜多，是一切清净法的积聚处，一切清净的菩萨行都集汇到这里来。

「是一切有情、一切种类圆满之因，名为涌施大宝泉池」，就是这些六波罗蜜多，像一个水泉似的，它从那里边涌出来很多的珍宝。菩萨从六波罗蜜多里面，成就了无量无边的功德。看《披寻记》p1449：

「是一切有情一切种类圆满之因者」，这句话怎么讲呢？「谓此六种波罗蜜多，能令无种姓一切有情皆往善趣」，这句话分两句话来解释。菩萨修行菩萨行六种波罗蜜多的时候，能令无种性的一切有情，没有出世圣道善根的人，能教化这个无善根的众生「皆往善趣」，都不到三恶道去，都在人天里面享受富乐之果，有这个作用。

「及令有种姓一切种类乘三乘法而得出离」，第二个作用：菩萨修六波罗蜜多，能令有出世善根的众生……，出世善根就是一切种类里边，乘三乘法，这个人是声闻种性、这个人是独觉种性、这个人是佛种性。菩萨修六波罗蜜多，能令这三种有出世善根的人，学习三乘法而得出离生死大苦。「由是名为圆满之因」，因此，由这两个理由说这句话：一切有情、一切种类圆满之因。六波罗蜜这个大白法，是一切有情、一切种类圆满之因。「随其所应，令诸有情皆得成熟故」，随你的根性所相应的，都能够使令你的善根成熟了。

戊二、果胜

又即如是所集无量福智资粮，更无余果可共相称；唯除无上正等菩提。

前面是说因胜，现在说果胜。

又即如是所修集的无量福、无量智资粮，资粮是因的意思。「更无余果可共相称」，更没有其他的果与此资粮相称、相适应。谁能与他相称呢？「唯除无上正等菩提」，就是无上菩提才能与六波罗蜜多的功德相称，你修六波罗蜜多就能得无上菩提。

这是六度到这里讲完了。下边是第二科。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．摄事品第十五

未二、四摄事（分三科） 申一、征

云何菩萨四种摄事？

前边第一科是六度。在觉分持这一科里分两科，第一科结前生后，第二科摄举纲要。摄举纲要分两科，第一科是总标，第二科是别广。别广里边分三科，第一科是所学处，第二科是如是学。这个如是学就从三十八卷第八页（按：金陵本）那里开始。如是学这一科里面分两科，第一科是结前生后，第二科是略广分别。略广分别里边分两科，第一科是略，第二科是广。第二科广的时候就是三十九卷开始了。这里分两科，第一科就是六度四摄。六度四摄就是分两大段，六度这一科讲完了，现在就是摄事这一科。

第一科是征。「云何菩萨四种摄事」呢？四种摄事怎么讲呢？布施、爱语、利行、同事，这四科。四科，这上面布施他没讲，因为前面六波罗蜜里边有个布施，说了，所以这里边就不说布施，就说三事：爱语、利行、同事，这三科。这先是第一科，征；第二科是列，分两科，第一科是嗢柁南。

申二、列（分二科） 酉一、嗢柁南

嗢柁南曰：
自性一切难，一切门善士；一切种遂求，二世乐清净。如是九种相，名略说摄事。

这是颂，下面是长行。

酉二、长行

谓九种相摄事，名为菩萨四种摄事。一者、自性摄事。二者、一切摄事。三者、难行摄事。四者、一切门摄事。五者、善士摄事。六者、一切种摄事。七者、遂求摄事。八者、此世他世乐摄事。九者、清净摄事。

这个名字和六波罗蜜的九种名字是一样的。前面这是（第二科）列，标列。下面第三科是解释，分三科，第一科解释爱语，这个布施没提。爱语里边分九科，第一科是自性爱语。分三科，第一科，征。

申三、释（分三科） 酉一、爱语（分九科） 戌一、自性爱语（分三科） 亥一、征

云何菩萨自性爱语？

征。下面第二科解释。

亥二、释

谓诸菩萨，于诸有情常乐宣说悦可意语、谛语、法语、引摄义语。

「爱语」什么意思呢？谓诸菩萨与诸有情接触的时候，「常乐宣说悦可意语」，令你喜悦、令你感觉到满意，要说这种话。不要说话像刀似的，刺你一刀，不要这么说话。凡夫的众生是有这样情形，因为他贪瞋痴常动，所以他会说出一些话，会刺你一下子。菩萨不！菩萨的贪瞋痴不活动，菩萨常是用般若波罗蜜调伏其心。云何调伏其心？用般若波罗蜜调伏其心。调伏其心的时候，贪瞋痴不动。贪瞋痴不动，所以说出来的话是悦可意语，不说粗暴的话。

我刚才这话，众生说出来如刀如剑的话；但是你不说这种话，你还是说悦可意语；不然你怎么能名之为菩萨呢？你和众生一样，那是菩萨吗？所以，我们要记住。当然，我们还是这句话，你非要在没有事情的时候，多静坐调伏其心，你非要这样做不可！不然的话这事办不到！因为你内心里面有烦恼种子，有所缘缘的时候，你若没有如理作意，烦恼就出来了。一出来了呢，就不是菩萨道了，所以，谁也不要耻笑谁，说：「你怎么这样！」不必耻笑；就是要努力！常常努力地调伏自己。这是悦可意语。

「谛语」，这个「谛」本来是当「真实」讲，真实语，就不说谎话。

「法语」，说出来的话是合法的。什么叫做法语呢？「引摄义语」，这个话能引摄出来胜义、能引摄出来智慧。这是顺文，但是在《披寻记》的解释另有意思的。

亥三、结

当知是名略说菩萨爱语自性。

看《披寻记》的解释 p1450：

「常乐宣说悦可意语等者：此显爱语有三种相」，爱语这是个名称，它里边的含意有三种相貌。「所谓悦意、无染、唯善」就是这三个相貌。说出这个话，令你心里感觉到满意、喜悦。这话里边没有染污、没有过失「唯善」，唯独有功德；这是这三个相貌：悦意、无染、唯善。这是标出来，下边解释。

「令他庆悦，是名悦可意语」，你说的这话，能令对方喜悦，这就叫做悦可意语。「即悦意」的「相」貌。「令自尸罗终无穿缺，是名谛语」，谛语是这个意思：使令自己的戒法——你是菩萨，你是受了菩萨戒了啊！你受了菩萨戒了，你的菩萨戒就告诉你怎么怎么的，你现在说出来的话，就是使令你自己的尸罗、你的菩萨戒没有违犯。这个「穿缺」，「缺」是犯了重戒；犯了轻戒就是「穿」。在《大智度论》上解释这个「穿」，就是：你念念的、种种的功德都是向于涅盘，能契合涅盘；种种的恶觉观、恶寻思不入其心，就是心里面没有这些杂染的念头，那就是不穿。这样从反面说，你心里面有杂染的念头就是穿了，就是这个器是一个很完整的器，但穿一个洞，穿一个洞就不好了啊！那个「缺」，就是这个器缺了一块，那就不好用了啊！是严重的犯戒了啊！是名叫做谛语。

「即无染相」，那就是说，你说的话里边没有过失，也就是话里边没有烦恼。如果你的动机由烦恼发出来的语言，那就是那句话里面有刀，那就有染污了。

「令他出不善处安住善处，因之引摄利益安乐，是名法语」，这是法语和引摄义语合而为一来解释。你说出来的语言能令他人出不善处，从那个罪过的地方出来，安住在无罪过、有功德的地方。你说了这个话，「因之引摄利益安乐」，就会引发出来、能令那个人得到利益安乐，那么你自己也有利益安乐，这就叫做法语，这就叫做引摄义语。这个解释很好！「即唯善相」的意思，这两句话：法语和引摄义语即唯善相。「义如〈思所成地〉说。（陵本十九卷一页）」。

这里面说的菩萨的爱语的自性，就是：悦可意语，就是谛语和法语、引摄义语。「谛语」就是没有染污，没有过失。「法语、引摄义语」是有功德。菩萨说出来的爱语符合这三个条件。符合这三个条件不容易，如果你面对的众生本身很柔和、有礼貌对你，你说出来的话就悦可意语、谛语、法语、引摄义语，有可能做得到。但是众生他不是，他说话像刀似的刺激你，你还有可能说得出来悦可意语、谛语、法语、引摄义语，这就难了，不容易啊。所以要预先准备好，预先要多静坐，修无我观、修毕竟空；我不可得、我所不可得。「我、我所」，是什么东西？是引发贪、瞋、痴的因缘。你能观无我、无我所呢，引发贪、瞋、痴的因缘没有了，贪、瞋、痴就不动了，不是说断除，它就是能调伏贪、瞋、痴不动。外面的所缘缘啊！不能作贪、瞋、痴的所缘缘，所以就能悦可意语、谛语、法语、引摄义语。如果自己不预先地训练自己，这事辨不到，非要自己训练自己不可。我们前面「忍品」已说过了，要忍。就是你照那样学习，自然就可以悦可意语、谛语、法语、引摄义语，不能学习的话，这事辨不到，也就和众生一样，说话像刀子似的，那就很多的烦恼来了。

前面自性爱语已经解释完了。我感觉《瑜伽师地论》非常好，光是爱语，它讲这四种语言，非常地真实、非常地有功德。我们这样学习，假设为人讲开示，就是讲得好，我们学习弥勒菩萨的法语，就是讲得好。说我没能做到，但是你能说得很好也好，能做到，应该打一百分，所以要学习《瑜伽师地论》，常常温习啊，讲开示很容易，而且还是讲得好，若不温习就忘了，那就不行。

戊二、一切爱语（分三科）　亥一、发起

云何菩萨一切爱语？

这一切爱语怎么讲呢？这是征起。下面总标。

亥二、总标

谓此爱语，略有三种。

亥三、列释（分二科）

列出来名称，再加以解释。分两科。

天一、别释三种（分二科）　地一、释（分三科）　玄一、慰喻语

一者、菩萨设慰喻语。由此语故，菩萨恒时对诸有情，远离顰蹙先发善言；舒颜平视，含笑为先，或问安隐吉祥，或问诸界调适，或问昼夜怡乐，或命前进善来。以是等相，慰问有情，随世仪转，顺睹人性。

第一科是别释三种。又分两科，第一科解释，分三科，第一科是慰喻语。

这爱语有三种：第一种是菩萨要学习「菩萨设慰喻语」，这「设」字怎么讲呢？这个字是学习，菩萨要学习「慰喻语」。

「由此语故，菩萨恒时对诸有情，远离顰蹙」，什么叫作「慰喻语」呢？这是解释。「由此语故」，由于菩萨说这个语言的关系啊，「菩萨恒时」，长时期，不是短时的哦，面对诸有情的时候，「远离顰蹙」，「蹙」这个字也念「ㄐㄩㄝˊ」，但是应该念「ㄘㄨˋ」；恒时对诸有情，远离顰蹙：不会趋眉头、不会愁眉苦脸的，不会这样子，没有这个事情。

「先发善言」，不要等众生说话，你先说话，先说有意义的语言。「舒颜平视」，「舒颜」颜面开朗，「舒」是开朗的意思。「平视」，不要向高看、不要向低看。「含笑为先」，菩萨的面容开颜微笑，先要这样子。「或问安隐吉祥」，或者要说话的时候，「先发善言」，要怎么说呢？说什么话呢？「或问安隐吉祥」，问你，你的心情很安稳、你的事情都很吉祥吧！可以问这种话哦。菩萨对人的面貌，因为心慈悲、心有大智慧，不是用贪、瞋、痴同人见面，所以会这样子。我们凡夫学习菩萨道啊，应该这样学习。

「或问诸界调适」或问四大：地、水、火、风时节，四大调和。「或问昼夜怡乐」，昼三时、夜三时，心情快乐。「或命前进善来」或者对他说：请你进来，「善来」你来得好。「以是等相，慰问有情」用这类的相貌，慰问众生。「随世仪转」菩萨这样做，也不是违背世间的礼仪，随顺世间的礼仪去活动，世间的礼仪，有一些也是很有礼貌的嘛。

「顺睹人性」，「睹」这个字，我看《大正藏》正文也是这个字「睹」，但下面《觉堪记》说是「都」，在《遁伦记》上面就不是「睹」，是「都」。「顺都人性」呢？这么讲也可以：「都」啊，就是城市里面的人，是国家的首都，政府首都所在地，是一国之中，文化最高的地方，应该是这么说。「文化最高的地方」，那个地区的人都是读过书的人，懂得礼貌。「顺都人性」随顺读过书、有礼貌的人，那个习惯性，随顺有礼貌的人这样做，菩萨也这样做，你不要随顺没有读过书、不懂礼貌、田野中的人，不要随顺那类的人，没有礼貌，菩萨也应该这样学习，叫作「慰喻语」。

玄二、庆悦语

二者、菩萨设庆悦语。由此语故，菩萨若见有情妻子眷属财谷，其所昌盛而不自知；如应觉悟，以申庆悦。或知信戒闻舍慧增，亦复庆悦。

一共是三种语言，第二种是「庆悦语」。「由此语故，菩萨若见有情妻子眷属财谷」，什么叫作「庆悦语」呢？「由此语故」由于菩萨能说出来这样语言的缘故，所以叫作「庆悦语」。菩萨若看见有情妻子、眷属、财谷、还有他的事业。「其所昌盛而不自知」，有情的妻子、眷属、财谷，财富、事业这方面，「所昌盛」就是很殊胜、很美好。「而不自知」他自己还不知道。「如应觉悟」，菩萨随其所宜来觉悟他，就是赞叹他。「以申庆悦」申诉菩萨内心的欢喜心表达出来，就叫作「申」，来祝贺他、令他欢喜。这是一种「庆悦语」。

「或知信戒闻舍慧增，亦复庆悦。」或者菩萨知道这个众生在佛法里边，栽培了信、戒、闻、舍、慧的善根，这五种善根有增上，栽培的很好。菩萨也是来赞叹他，来庆贺他，也是这样做。「或知」，这个「知」是什么意思？表示要真实，说你不知道，你不要说。要知道众生的信增上、戒增上、闻、舍、慧增上，真实的赞叹他，你若不知道，不要赞叹。若他没有这个功德，你赞叹他，那等于毁辱他了，也等于你在说谎话了。若说谎话，那怎能算是赞叹呢、怎么能算是庆悦呢，要说真实话喔，这叫作「庆悦语」。「庆悦语」分二种：一种是世俗谛的庆悦，一种是佛法的善根里面，真实的德行，在这方面要真实的赞叹。

玄三、胜益语

三者、菩萨设胜益语。由此语故，菩萨宣说一切种德圆满法教相应之语，利益安乐一切有情；恒常现前以胜益语，而为饶益。

这是第三种爱语，叫作胜益语。菩萨要学习这胜益的语言，有殊胜法义的语言。「由此语故」，由此语能得大利益，所以叫作胜益语。什么语呢？「菩萨宣说」菩萨

为众生宣说，「一切种德」就是佛啊，佛具足了无量无边的功德圆满，佛为众生宣说的法教，「法」是佛所说的，法是教导众生的，佛说的法语。「相应之语」菩萨要宣说与佛的法语相应的语言，要说这种话。「一切种德圆满法教」是佛陀说的法，菩萨说的话要与佛说的话相应，说这话干什么呢？「利益安乐一切有情」能令他将来得大利益，能令他现在得大安乐，或者现在得大利益，将来得大安乐，这种语言有这种作用，要宣说这种语言。「恒常现前以胜益语，而为饶益」菩萨呢，若是常于众生现前的时候，以胜益语，而饶益众生，而这样做。这可见圣位的菩萨、法身菩萨，那不要说了。主要是我们凡位菩萨，怎么能够说这种话呢？就是要常常学习经论才可以，若不学习经论你会说这个话吗？你不会说嘛。

地二、结

是名菩萨一切爱语差别应知。

结束前面这段话。这样说呢？菩萨一切的爱语，就是这三种：「慰喻语」是初见面的时候说的话。「庆悦语」可能以后就说庆悦语。最后要说「胜益语」。这是表示出来菩萨的般若波罗蜜，也显示出来菩萨的大悲心啊！

这个地方呢，若是不修无我观，心里面有我、我所的时候，这些话说不出来。有「我、我所」的时候，说出来的话，就会保护「我」。如果你没有成就，那也没有什么事，若有成就，面对众生的时候，就会害怕众生来夺取你的我、我所，就害怕了，说出来的话，就不是慰喻语、庆悦语、胜益语，（而）说出一些话来保护自己。虽然不是有他心通，但从你说的话，就可以知道你心里面的事情了。若说这种话呢，表示没有我、我所，心里面完全放下，不感觉到我有什么东西被人抢去，没有这个顾虑。所以说这个话是完全很自在，很安祥的这样讲话。

若有我、我所，这话讲不出来，那怎么辨呢？一定要修无我观才可以。常常要修无我观，「照见五蕴皆空，度一切苦厄。」当然，这里面我空、法空都在内，一定要这样做。所以很明白地说呀，什么叫作害怕？「有我」就害怕，若「无我」就不怕。说我看见老虎来就害怕，就是因为有「我」，若常常修空观呢，这「我」就逐渐地消失、「我」就逐渐地微弱、逐渐地就没有这个事情。而有智慧的人会隐藏自己，他会假借一个什么、什么的，就过去了，但是内心隐藏的就是害怕。这是我们凡夫有的时候，自己是这么回事，但自己还不太懂，但是佛菩萨看得清清楚楚。

但是佛菩萨呢，是有慧眼、有法眼，佛菩萨大慈大悲啊！他是教化一切众生，他知道徒弟，这个人有道心、这个人没有道心，完全清清楚楚的。天台山国清寺，是从什么地方来的？智者大师在的时候，没有国清寺。是智者大师灭度以后，晋王广，那时候他还不是太子，更不是皇帝啊，他造的。他怎么会造这个庙呢？是智者大师临终的时候，说了几句话，不是对面说给晋王广听。晋王广是请智者大师为他受菩萨戒；晋王广请智者大师讲《维摩经》，智者大师在天台山讲《维摩经》，但是讲到《佛道品》就不讲了。晋王广要请智者大师去，智者大师就把《维摩经》停下来，就去了，到了大佛那地方呢，天台山有大佛，大佛是弥勒菩萨，到那里智者大师就停下来说法，就圆寂了，智者大师在山上说了几句话就走了，说这地方应该造庙，就是国清寺那地方，他是在修禅寺住。说这个地方应该造大殿，这个地方应该造藏经楼，就这么说。说是谁能造呢？智者大师说了一句话：……好像还说到一句话：「我会来护持他」，这文现在在《国清百录》上有。智者大师圆寂了，可能是章安尊者，或者是谁？就把智者大师的话记录下来，送给晋王广。晋王广是有学问的人，文章写得很好，他一看就发心造国清寺。智者大师说这事干什么？为什么不当面对晋王广说呢？而说多少隐语也不是太明白的，那段话。就是爱徒弟啊！跟他出家的人很多，没有地方住啊，是这么一回事，所以要造庙。叫谁造庙呢？从隐语可以看得出来，是叫晋王广造。他看见这些话呢，他也就发心把这国清寺造了。

譬如说我们大殿是供观世音菩萨，这是什么意思呢？就是我们都是他的徒弟，观世音菩萨是我们的老师，观世音要照顾我们，若是说我们随随便便、不发道心，那观世音菩萨很难照顾我们，要发道心，观世音会照顾你。你知道「护法」吗？问题是这样，观世音会知道，说我这个徒弟很发道心，我照顾他。

什么叫作发道心？若学习《瑜伽师地论》，前面说：「一定要修无我观」，修无我观的时候，道心自然就出来了，自然什么事都是清净庄严。若有我、我所，一切都是污染的，是这个意思。若修无我观，常常修呢，自然就会慰喻语、庆悦语、胜益语，你会这样子。是名菩萨一切爱语差别应知。《披寻记》p1451：

「谓此爱语略有三种等者：此中三种，如次应知三相所摄」，三个相貌所摄，「摄」也是具足的意思，具足这三个相貌叫作「爱语」：「一、慰喻语，悦意相摄。」，「慰喻语」是具足了悦意的相貌。「此即悦可意语」也就是前面说的「悦可意语」叫作「慰喻语」。

「言随世仪转顺睹人性者，〈菩提分品〉中说：菩萨善知世间」，菩萨善知世间上的道理。「若见年德俱尊胜者」看见一个人啊，年纪、德行都比我强，「尊胜」都高过我，特别值得尊重。「能正奉迎，敷座延坐」，这样有道德的人来呢，能正恭敬地欢迎他，然后给他预备个座位「延坐」，请他坐下来。「敬问礼拜」，恭敬地问候他、礼拜他。「合掌殷勤，修和敬业」，修特别恭敬、和蔼的这种功德业。「若见年德俱相似者」，年纪、品德彼此相似的，「能正问讯」也能恭敬地问候他，「酬对、欢慰」，同他谈话，感觉非常欢喜、安慰。「以软美言共兴谈论」，不要很强硬的语言，很柔和、很美好的语言和他共同谈话。「不依等慢而自格量」，不要随顺自己的高慢心：我什么地方对你差一点呢？我又不次于你啊，心里有这个想法，那就有高慢心了。而「自格量」不是这样子来比量，你的功德比我多啊，我又不差你多少，嘴里可能没说出来，心里面这么想。「若见年德俱卑劣者」看见一个年纪也轻，品德也不是那么好喔，不如我。「随力随能，勤修胜德。乃至广说。」若是看见这样的人呢，「随力」，应该随智慧力、随心力、随体力、随因缘所能辨到的。「勤修胜德」，他年纪轻嘛，品德不如你，你可以说几句勉励他的话也可以，「勤修胜德」。这下面的文没有解释，「乃至广说」。

但是我读那段文，引来三句话：「显实少德，覆实多过」说那个人也有点优点、也有点功德」你就可以赞叹他这点功德，真实地不虚伪。「覆实多过」，他还有很多的过失，隐藏不要讲。「终不举发，令其耻愧」，不论谈话谈多久、同住多少天，尽量不要说出他的缺点，令他羞耻、令他惭愧，不要讲，内容是这么说的。所以「若见年德俱卑劣者，随力随能，勤修胜德。乃至广说」。（陵本四十四卷十九页）我们还没能学到那里。「此应准释」这里说爱语的三相，应该照那里的解释，这是说「慰喻语」。

「二、庆悦语，无染相摄。」庆悦语就是没有过失的意思，「此即谛语」，也就是前面那个「谛语」，「由庆悦他真实德故」，这个人有真实的功德，要欢喜赞叹。「三、胜益语，唯善相摄。」，这是有功德的语言，「此即法语，引摄义语。言一切种德圆满法教者：谓即如来于三聚法现等正觉之所宣说。」这是佛说，佛于三聚法现等正觉，能平等地、如实地觉悟三聚法的道理，佛所宣说的圆满法教。

「何等为三？一者、能引有义聚法，二者、能引无义聚法，三者、非能引有义聚法，非能引无义聚法。」「非能引有义聚法，非能引无义聚法」，这个人现在也不做善，但是也不做恶，但是有因缘的时候，也能做善，也能做恶。「由此相应语言利益安乐一切有情，是故说名为胜益语。」

前面是第一科，别释这三种语。这下面是略释二种，把三种合成二种。

地一、征

云何略说如是菩萨一切爱语？

地二、标

当知此语，略为二种。

地三、列

一、随世仪轨语。二、顺正法教语。

随着世间上读过书、有礼貌的人，他们可以成为仪轨的那种人语言，见面对人有礼貌，说出一些慰喻语。

「二、顺正法教语」，菩萨说话呢，第一个随世仪轨语，第二个是顺正法教语，要随顺佛陀的正法，要随顺佛陀的法语，要说这个。这是第三科列。

地四、摄

若慰喻语若庆悦语。当知是名随世仪轨语。若胜益语。当知是名顺正法教语。

戊三、难行爱语（分三科）　玄一、征

云何菩萨难行爱语？

亥二、标

当知此语，略有三种。

这是难行爱语。

亥三、释（分三科）　天一、于怨害所

若诸菩萨于能杀害怨家恶友，以善净心、无秽浊心，思择为说若慰喻语、若庆悦语、若胜益语，当知是名菩萨第一难行爱语。

「若诸菩萨于能杀害怨家恶友」，就是这个人，彼此间有恨，是很恶的一种人，这个恶知识，恶到什么程度呢？能杀害菩萨的怨家恶友。这个人啊，现在和你见面了，大家也要说话，怎么辨呢？「以善净心、无秽浊心」，就是用慈悲心与智慧、用怜悯心，用智慧就是「善净心」，不是用贪、瞋、痴。「无秽浊心」，没有贪、瞋、痴的心，用智慧和慈悲心和他说话，「无秽浊心」，没有染污心同他说话。

「思择为说」，就是你那智慧在这要用，一方面思惟观察，就为他说话。说什么呢？「若慰喻语、若庆悦语、若胜益语。」还是说这三种话，但是要用慈悲心、用智慧说这三种话。「当知是名菩萨第一难行爱语」，这是不容易的，所以菩萨呢，发了无上菩提心，要多作功德、多修福、多学习经论，使令自己的福德广大、智慧广大，然后面对一切众生的时候心安，如果你不修福、不修慧啊，就是享受过去生栽培的一点福慧，那不行，福慧是无常，过去栽培的福、栽培的慧啊！现在不继续栽培福慧，

那福慧慢慢就没有了，一定要努力栽培福慧。而栽培福慧呢，就是要有良福田，在良福田那里栽培福慧，而良福田呢？佛菩萨就是良福田。我也说过：「我们早粥、午餐的时候，你恭敬地念供，心不散乱，我们不但供佛、还供阿罗汉。各位感觉到我们这里和其他人不同，这个地方有点不同，我们有供阿罗汉，其他寺庙里供阿罗汉的不多，也可能有。恭敬念供，这就是修福、修慧啊！另外我们赞叹自己，我们在这里又发心静坐，也发心学习经论，这也是福田。你在这里当职事，你就是修福慧了，不要说：「他们静坐的时候，只是在那打瞌睡、打妄想，没有修止观吗，那是良福田吗？」你不要这样讲，这样讲错了，讲得不对啊，不要说：「他都没来静坐」，不要这么说呀，初开始发心修行的人，就是这样子。最后得无生法忍以后，修行就容易了，因为他心里有毕竟空的智慧、有无我、无我所的智慧，他能调伏烦恼，能调伏睡眠，一切的障碍都能调伏，他坐在那里，腰也不疼、腿也不疼，那种圣人的修行，行、住、坐、卧无差别的境界，当然你在那地方修福，是良福田。但是我们没有到那境界也是良福田，《涅盘经》上有一句话：初发毕竟二不别，如是二心前者难，初发心者难呀，是故我礼初发心。（按：原文为「发心毕竟二不别，如是二心先心难，自未得度先度他，是故我礼初发心。」）不知道这句子是那位菩萨说的，初发心修行的时候，他心里面我、我所、贪瞋痴都具足，修行难，但他发心修行，所以我对他敬礼，敬礼初发心的菩萨。这是《涅盘经》的话，但那位菩萨说的呢？我忘记，想不起来。这些大菩萨对初发心的人都有恭敬心啊，你怎么可以说：「他坐在那里打瞌睡，不是良福田。」，不可以这么说。

另外我感觉有一点事情，有什么呢？有一回在加州，有一个香火庙开光，我还是去，在吃午饭的时候，有居士说：「唉呀！观世音菩萨来了」我说：「在那儿？」，他说：「天空里现出瑞象」，当时我和真常法师谈话，他说，我们也不动，这居士说：「你们怎么搞了，观世音菩萨来了，都不出来看」，我说：「好好，我出来」，就看见什么？观世音菩萨的像有彩云，当时有人照像，照出来。那是一个香火庙嘛，就是大家来烧烧香、抽签，就是这种境界嘛，但是观世音菩萨在这里现出来，是什么意思呢？就是尊重这件事。这看出来，他们将来得无上菩提，就是在那里抽签的时候开始的，他在那拜佛，唉呀！我的儿有病，医生看不好，拜佛，他们用诚心拜，他就这样栽培一点善根，将来得无上菩提了。我们也不要高慢：他们是香火庙，我们不是香火庙，你不要高慢，我们在那静坐的时候，怎么样啊？不要高慢。但也是初发心，很难得。你在这里当僧职事，有功德。在这里面看出一件事：不轻视初发心菩萨，说这个菩萨，他完全不及格，圣道是从这里开始，不要轻视。说是我拿一块钱来供养他，他也不是良福田，不要这样说。我拿一块钱供养他，希望他发无上菩提心，戒定慧清净具足，你这样祝愿，这也就无量功德。你说：他这个人没有功德，我这一块钱给你吧！你这样态度，没有功德。

努力地修无我观，努力地栽培福、栽培智慧！一定要这样做。以后的菩萨道也容易行。就是行菩萨道的同时，能减少过失！你有我、我所在啊！说：「我也能发菩提心！」是的！你能发菩提心，但我、我所常随着活动啊！你有过失。当时是栽培了小小的功德，同时也栽培了很多的罪过啊！你的我、我所不是菩萨道啊！是障碍菩萨道的！

戊三、难行爱语（分三科） 玄一、征

云何菩萨难行爱语？

亥二、标

当知此语，略有三种。

亥三、释（分三科） 天一、于怨害所

若诸菩萨于能杀害怨家恶友，以善净心、无秽浊心，思择为说若慰喻语、若庆悦语、若胜益语，当知是名菩萨第一难行爱语。

这是第三科，「难行爱语」，这一科里边分三科，第一科是征，第二科标，第三科是解释，解释里边三科，第一科是「于怨害所」。对于怨家恶友而能够说爱语，这是第一难行爱语，这是上一次讲过了。下边是第二科，「于愚钝所」。第一难行爱语，这一段文字也不是难认识，但是我们不妨想一想，我能不能做到？想想自己，我能不能做到？不要光是念这个文就过去了，要想一想。我现在我做不到，或者我什么时候能做到？这么想一想！下面是第二科，「于愚钝所」。

天二、于愚钝所

若诸菩萨于其上品愚痴钝根诸有情所，心无疑虑。思择为说种种法教，

若是诸多的菩萨，「于其上品」就是对于那一个人的愚痴是属于上品的。这个「上品愚痴」或者说，极容易明白的道理，他还是不明白，那就可以说是上品愚痴；或者说这种愚痴，不容易调伏，极难调伏，所以叫做上品，如果容易调伏就是下品了。这样上品愚痴的钝根人；钝根，就是没有智慧。说没有智慧这个话，我们容易说这个人一点知识没有，其实那不一定，可能这个人是大学教授，他学问很好的，但是在佛法来说呢，这个人是上品愚痴、钝根，也可以这么解释。「诸有情所」，不是一个人，很多的这些上品愚痴钝根人。「心无疑虑」，这个菩萨对这样的愚痴人，没有怀疑，也没有顾虑。说我为他讲解佛法，那可能是又有疑虑，可能他听不懂吧！或者说是不契机！没有这些顾虑。「思择为说种种法教」，这个菩萨用他的后得智，加以观察，为他宣说佛法中种种善巧方便的佛法，来教导他。

誓受疲劳，如理、如法、如善摄取，当知是名菩萨第二难行爱语。

「誓受疲劳」，为这样人讲解佛法，是很辛苦的，但是这位菩萨决定，这个「誓」当决定讲，能忍受教化他的这个疲劳，我不怕辛苦。「如理如法如善摄取」，这个「如」这个字，很多的解释，在这里可以当做随顺的意思，随顺道理去摄受这个人。你讲出来的佛法，一定要有道理，用道理来教化这个人。「如法」，这要随顺佛所说的教法，去教化他，「如善」，也能随顺，能令他从不善处安住善处，能叫他有这种作用，这么样来教化他，「当知是名菩萨第二难行爱语」。这个理，如理如法，这个理和法，是这位菩萨用这样的理和法来开导他。这个善就是开导的作用，能转变他，使令他转为佛教徒。那么这个「理、法」是摄受他的方法，这个「善」是摄受的希望、效果。「当知是名菩萨第二难行爱语」，这个爱语还是不容易讲的。

看《披寻记》p.1425：

「如理如法如善摄取者：依现比至教道理而说正法，非不依彼三量道理，是名如理。又所宣说应四圣谛，是名如法。义如力种性品说。（陵本三十八卷十七页）以其随顺八种教授而正教授，五种教诫而正教诫，是名如善摄取。言摄取者：谓诸菩萨正御徒众。于彼有情摄取摄受故。义如摄受品说。（陵本四十八卷二十七页）」

「如理如法如善摄取者：依现比至教道理而说正法，非不依彼三量道理，是名如理。」

这是《披寻记》的作者这么解释，这个菩萨教化众生的时候，要有根据，根据现量，根据比量，根据至教量，这三量的道理，为他宣说正法。这个现量怎么讲呢？现量就是现前的境界。比如说我眼睛能看见颜色，耳朵能听见声音，这就是现量，就是用这样的现实的情况来讲解道理，那么这是现量。比量呢，就是不现前了，这件事不懂，不明白，就用已经明白的道理来推知不明白的道理，也知道了，这叫做比量。

「至教道理」就是佛陀说的法语，说的道理，用这样的道理去教化他，那叫做「至教道理」。那么要符合这三个道理的正法。「非不依彼三量道理」，不是不根据三种道理，就是根据这三种道理，也就是随顺这三种道理，这样去摄受这个众生，这叫做如理摄受。

「又所宣说应四圣谛，是名如法」，又这个菩萨为这个上品愚钝的众生说法的时候，「应四圣谛」，就是契合，「应」就是契合，契合这个苦集灭道四圣谛的道理，那这就叫做「如法」。这个四圣谛就是世间的因果和出世间的因果，从这个因果上，能引导他达到圣人的境界。苦集是凡夫境界，但是凡夫未必能懂；这个灭道是圣人的智慧境界。你为他说法呢，一定要诠显出来这样的道理，你说了老半天，还是在戏论里边活动，你为人家讲开示说法，说了老半天，说了很久，并没能引导人向于第一义谛，还是个戏论的境界，所以这是「又所宣说应四圣谛，是名如法」。「义如力种性品说」，这上面这个「如理如法」这个道理，如〈力种性品〉里面已经说过了。就是在陵本三十八卷十七页，这是正文，在那上面有讲。

「以其随顺八种教授而正教授，五种教诫而正教诫，是名如善摄取」。三十八卷十七页那上面说的：如法如理的为众生说法，那里边是说到，随顺八种教授，就是菩萨为众生说法，符合这八种教授的，「而正教授」。这八种教授，就是五停心，这是五种教授；第六、第七呢，就是菩萨为他宣说的道理，能对治常见，是第六； 能对治断见，这是第七，七个教授了。那么最后一个教授呢，还能够令他除遣增上慢，你按照这样的佛法去修行，你就从凡夫的境界向前进，向前进成功了就是到圣位了，但在中间有可能会有错误，就是增上慢，他没有得四禅，说是得四禅；他没得圣道，他说他得圣道了，就有这个问题。所以第八个教授呢，要教他除遣增上慢的过失，所以这是八种教授。八种教授，是三十八卷的二十页、二十一页那里说。我又去重新读了一遍，这八种教授呢，它另外又分成三段，就是，众生大概的说呢有两类众生，一类众生，心没得定的人，没得定应该说也没得欲界定，或者得欲界定而没得未到地定，或者说也没得初禅，就是这种人。没得定，没得初禅，也没得未到地定这种人，这种人你为他说法呢，就是先说五停心观，这是五种教授。五停心观如果成功了，就是已经得定了的人，那么看这文的意思，和前面〈声闻地〉说的也是一致，就是，修五停心观成功了，应该是得到未地定了。得到未到地定了，在这个时候菩萨为他宣说圣道。那么就是圣道能断除去常见，能断除去断见；因为有的人有禅定，他还有常见，他还有断见，他若不学习佛法，他容易有这两种邪见。我们读这个《瑜伽师地论》才知道这件事。

说现在有一个人有神通，有很高的禅定，那当然就是，高深的禅定就是色界四禅了，这种有这样禅定功夫的人，如果我们佛教徒，说我是佛教徒，那么在家佛教徒或者不说，我们说我是出家人，我受了比丘戒了，我受了菩萨戒了，受了三坛大戒了，但是你若不学习佛法的时候，对这个有禅定、有神通这个人，你对他有什么看法？我

看你不敢置一词，一句话也不敢说。现在《瑜伽师地论》说是你有了禅定，如果你不是佛教徒，你可能还有常见，有断见，你还有邪知邪见，你看《瑜伽师地论》前面说那六十二见，“不如理作意”那个地方，很多的特别的愚痴境界，都是有禅定的人发明出来的。我们没有禅定的人，哎呀！我不知道怎么回事？有禅定的人他知道很多事，但是特别愚痴。这个学习《瑜伽师地论》，《瑜伽师地论》是弥勒菩萨说的，弥勒菩萨会说出这句话来。如果弥勒菩萨不说这句话，我们知道什么？我看我们不能，就明知道这人是外道，但是你心里不敢说他什么，因为我们智慧不够。现在学习《瑜伽师地论》知道这个事，那么会有什么反应呢？我们心不动。说这个人有很大的神通，啊！不得了，说话的时候就惊天动地，我们心不动，因为什么？因为我们学习了《瑜伽师地论》以后，这都是凡夫境界，心里不动。

所以这上面说呢，这个地方分成三段，就是为初发心的人，心没得定的人，为他说五停心，叫他断除去这个障道的因缘：贪、瞋、痴、慢这些各式各样的烦恼。那么，到了断除去这些障道因缘以后，为他说正方便道，断除常见，断除断见。最后呢，第三段，就是为他破除去增上慢，是这样意思。就是「随顺八种教授」，这八种教授就是这八种。「而正教授」，这个菩萨随顺佛所说的八种教授来教导这个众生。

「五种教诫，而正教诫」，这五种教诫，前面是八种教授，告诉他这么用功。这个教诫有点不同，第一个就是遮止，有罪过的事情不可以做。第二叫做开许，就是有功德的事情可以做。第三个是谏诲，就是说这个佛教徒很用功修行，但是一时失掉了正念也会做错事，做错事嘛，你要教诲他，教诲他这是有罪过的事，你不要做，谏诲他，这是第三个。第四个，就是有的众生对佛陀的正法没有恭敬心，轻视佛的正法，随便的就违犯佛的教诫，那这个人呢，这个菩萨应该呵斥他，应该摈，把他驱逐，应该这样子，这是第四个。第五个是庆慰，就是这个众生，他不失掉正念，如法精进的学习佛法，能够用功修行，那么你来赞叹他，叫「庆慰」，这是五种教诫。「而正教诫，是名如善摄取」，「如善摄取」这么讲。

「言摄取者：」这个摄取这句话怎么讲呢？「如善摄取」，这个「摄取」怎么讲？「谓诸菩萨正御徒众」，这个菩萨他录取了很多的弟子，他能够正确的来辅导他们。「于彼有情摄取摄受故」，对于这个所摄受的徒众，就是用佛法来引导他，叫做「摄取」，引导了以后要好好教授他，引导来以后，你要教导他，用佛法来教导他，叫做「摄受」。从这里看出来，你若是在一个佛教团体里面，你做领导人，你应该怎么做，就是这两个事，就是摄取、摄受。你用佛法来摄取他，用佛法来教授他，也就是八种教授，五种教诫。说我没有这个能力，我不能够教授，那你做佛教的领导人是不对的了。你就不应该做这个领导人的事情，不应该做这个事。「义如摄受品说」，这里面说这个摄取摄受的道理，如摄受品说（陵本四十八卷二十七页），我们还没有学到那里。

天三、于谄诳所

若诸菩萨于其谄诈欺诳亲教轨范尊长真实福田，行邪恶行诸有情所，无嫌恨心、无恚恼心，思择为说若慰喻语、若庆悦语、若胜益语；当知是名菩萨第三难行爱语。

这是第三科，于谄诳所。第一个是于怨害所，第二个于愚钝所，第三个于谄诈所。「若诸菩萨于其谄诈」，对于那一个人，那个人是个怎么样的人呢？对于他的亲教师、轨范师，他的尊长，是「真实福田」，真实福田那就是圣人了。对圣人行谄诈，表面上很恭顺的，实在心里面都是欺骗师长的，欺诳他的师长。谄诈、欺诳他的亲教师、他的轨范师，轨范师是阿阇黎，欺诳他的尊长。而这些亲教师、轨范师和尊长，不是一般的凡夫，是真实的良福田，圣人，他遇见这个圣人了，「行邪恶行」在他这个良福田这里行邪恶的事情，做罪过的事情，他还向他师长说他做什么什么功德。「诸有情所」，这样的众生，行谄诈、欺诳、邪恶行的众生，「无嫌恨心」这个

菩萨对于这个众生，他没有嫌恨心，他不讥嫌也不恨，嫌也就是恨，没有恨。「无恚恼心」心里面不愤怒，也不动心要恼乱他，没有这个意思。「思择为说若慰喻语」，这位菩萨呢，对这个众生，他心里也有观察，也为他宣说慰喻语，或者是庆悦语，或者胜益语，「当知是名菩萨第三难行爱语」，第三种。

戊四、一切门爱语（分三科）　亥一、征

云何菩萨一切门爱语？

现在是第四个一切门爱语，分三科，第一科是征，「云何菩萨一切门爱语」，就是征，下面第二科是标。

亥二、标

当知此语，略有四种。

「当知此语，略有四种」不同，下面第三科列出来，

亥三、列

一、欲断诸盖向善趣者：为说先时，所应作法。

「欲断诸盖向善趣者」，这是爱语的对象。就是这个众生，他心里面想要断除诸盖，这个贪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑，这种盖，他心里面有盖，他心里面还想要断除这一切的盖障，「向善趣者」，他心里面的意愿，想要提提升自己的程度，能达到高深禅定的境界，那么就是向善趣，这个盖都是欲界的人，欲界的人都有盖，欲界的人想要提升自己，就是到色界天以上了，或者是有意得圣道，就是「向善趣者」。这样的人，菩萨怎么样为他宣说佛法呢？「为说先时所应作法」，以前他应该做的事情，现在还是给他宣说这件事。

看这《披寻记》p1452：

「为说先时所应作法者：所谓施论戒论生天之论，于诸欲中能广开示过患出离清净品法，是名先时所应作法。如声闻地说应知。（陵本二十五卷四页）」

「为说先时所应作法者：所谓施论戒论生天之论」。施论，实在是慈悲心，这个戒也是慈悲心，你有慈悲心的时候就不会杀盗淫妄，不会这样子；第二，慈悲心也能持戒，有慈悲心，也就能布施。那么这个施、戒、生天之论，在《阿毗达磨论》里面说，施、戒、修，这个施和戒也就是生天之论，就是不生天，也能做人。现在又说生天之论，就是修禅定了，修禅定生到色界天去。「于诸欲中能广开示过患出离清净」，以前给他宣说的是施论、戒论、生天之论，又为他宣说「诸欲中」，就是在色、声、香、味、触这个欲里边，广开示欲的过患。欲能令人生贪、瞋、痴的烦恼，跑到三恶道去了。「出离清净」，要从这个欲里面跳出来，没有欲就清净了，所以也宣说这个离欲的论，是「能广开示过患出离清净品法」，这一类也就包括在禅定里面。你想要得禅定一定是离欲的。「是名先时所应作法」，这就是「欲断诸盖向善趣」这个人，在以前，他也就这样修行的。「如声闻地说应知」，〈声闻地〉里面说过这件事。陵本二十五卷四页。现在说一切门爱语有四种，第一种爱语，就是「欲断诸盖向善趣者」，欲断诸盖，就是他心里有这样的意愿，实在还没有解脱出来的。那么这个人呢，这菩萨就为他说「先时所应作法」，就是施论、戒论、生天之论，告诉他，施、戒、修这样的解脱法。

二、远离诸盖心调善者：为说增进四圣谛等相应正法。

如果是先能够布施，又能够持戒，而后修禅定，如果成功了，那么这个人就是远离诸盖。他心里面调柔，不那么刚强，遇见一切烦恼的境界，他心里面不受影响，心里面还是调柔的，所以叫做「心调善者」。「为说增进四圣谛等相应正法」，那么这样的人呢，这位菩萨为他宣说「增进」，就是在这个施、戒、修，这个修的这个程度上，再向前进步，这个道力更增长了，更进一步，就是由凡而圣了。这个施、戒、修还都是凡夫境界，虽然离欲还是凡夫。现在说，修学圣道了。「四圣谛等相应正法」，为他宣说与四圣谛相应的这些佛法为他宣说。这样说呢，施、戒、修是世间的善法。修学四圣谛是出世间的善法。先说世间善法作基础，然后再宣说出世间的圣道。这是说法的次第。

三、在家出家多放逸者：无倒谏诲，方便令其出离放逸行，住不放逸行。

第三个爱语，就是这个人是在家的佛教徒，或者这个人是出家的佛教徒。虽然是佛教徒了，但是这个人多放逸，他还是不愿意随顺佛的教导，还是放逸。「无倒谏诲」，那么这位菩萨对他，怎么教化他呢？「无倒谏诲」，没有错误的来谏正他，教诲他，你放逸是不对的，怎么怎么地...「方便令其出离放逸行」，善巧方便的教导他，教他出离这个放逸行，从放逸里面跳出来。「住不放逸行」，安住在不放逸，令你三业清净修学圣道。这是第三种爱语。

四、于诸法中多疑惑者：为令当来离疑惑故，为说正法论议决择。

这是另一种众生。这种众生在这个一切缘起法里面，有疑惑：善能得善报吗？恶能得恶报吗？这是疑惑。「为令当来离疑惑故」，菩萨为他说法，他现在有疑惑，那么若继续不断的学习佛法呢，将来就会离疑惑，不疑惑，善能得善报，恶能得恶报。有世间的缘起，还有出世间的缘起，「为说正法」，为他宣说这个缘起的正法。「论议决择」，彼此可以不断的讨论，来显示真理，观察这个真理，断除疑惑。这是一切门爱语的四种。

戊五、善士爱语（分四科）　亥一、征

云何菩萨善士爱语？

这是第五科，善士爱语分四科，第一科征，怎么叫做菩萨善士爱语呢？这是征，下面标。

亥二、标

当知此语，略有五种。

亥三、列

谓诸菩萨为所化生，能说如来及诸菩萨有因缘法、有出离法、有所依法、有勇决法、有神变法。

下面第三科列出来，「谓诸菩萨为所化生」，为了所教化的众生，「能说如来及诸菩萨」，就是给所化的众生，宣说佛所说的法及诸菩萨所说的佛法。什么呢？「有因缘法」，这是一种。第二是「有出离法」，第三「有所依法」，第四「有勇决法」，第五「有神变法」，宣说这五种爱语。第三科是列出来，第四科解释，分五科，第一科是「有因缘法」，有因缘。

亥四、释（分五科） 天一、有因缘

若所说法，得处有因，制立学处；是故此法名有因缘。

「若所说法」，若佛所说的这个法，说的什么呢？「得处有因」。这个得处，这个得这个字，当什么讲呢？「得」这个字，常常是获得，得到一个地方，但是也当个「知」字讲，我知道这件事，知道这个地方。这下面说这个「处」是什么处，是所学处，就是戒。这个事不可以做，不可以做杀、盗、淫、妄的事情。你知道佛这么教诫你，教导你，教你这样子，那么你就知道了，叫做「得处」。而这个不可以做杀、盗、淫、妄，是有因缘的，也不是无故的叫你不可以杀、盗、淫、妄，不是的，都是有因缘的。在这个出家人的戒律上，就是先有人犯戒，佛就制这条戒了。就是这个出家人妄语，说谎话，那么有别的比丘报告佛了，佛就制这条戒：若比丘妄语者波夷提。每一条戒都是有一个因缘的，所以叫做「得处有因」。「制立学处」，有因缘，佛就制立这样的戒，你要常常这样学习，而不可以疏忽的。「是故此法」叫做「有因缘法」。

看这《披寻记》p1453：

「若所说法得处有因等者：谓有缘起制立一切所学处故。如摄异门分释。（陵本八十三卷七页）」就是因为有这么一个事情发起了，佛就制立这一切的学处，很多很多的戒法，制定出来，以后不可以这样子犯。「如摄异门分的解释」，陵本八十三卷七页。那么这一段呢，就是「有因缘法」，就是为众生宣说戒。

天二、有出离

若所说法，于所受学有毁犯者，施设还净；是故此法名有出离。

这第二，有出离。「若是所说法，于所受学有毁犯者」，就是这个众生他秉受了这样的戒，秉受这个戒，有的时候失掉了正念呢，就违犯了这条戒了。那这时怎么办呢？「施设还净」就是安立这个忏悔的法门，叫你犯戒以后有罪过，罪过是污染的，现在施设这个忏悔法呢，恢复清净，把这个染污消除去，「是故此法名有出离」。

天三、有所依

若所说法，四依所摄，施设无倒法律正行；是故此法名有所依。

这个第三科「有所依」，有所依是什么呢？「若所说法」，佛为我们说的法是属于四依的范围内的，「施设无倒法律正行」，你有了四依的这个因缘的支持，再给你安排无倒的法律正行，你要学法学律，正式的修学圣道，这就叫「是故此法名有所依」。

看《披寻记》p1453：

「若所说法四依所摄等者：此中四依，所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药供身什物。由依此故，于善说法毗奈耶中出家受具成苾刍分。如忍品说。（陵本四十二卷九页）由是此说施设无倒法律正行，谓能超越一切恶戒诸毁犯故。」

「若所说法四依所摄等者」，此中四依是什么呢？所谓衣服、饮食、卧具、病缘医药，供身的这些什物，就是在支持你的生命所需的这些杂物，这些东西，修学圣道是对的，但是也一定要有生命的资具。「由依此故，于善说法毗奈耶中出家受具」，由于你有了衣服、饮食、卧具、病缘医药，这些事情的帮助，「依此故」，于佛所善

说的法和律，你能在这个法律里面出家，可以受具足戒成苾刍分，你就成就一个比丘的身份了。如果没有衣服、饮食、卧具、医药的话，那你想要修学圣道，这是很难，所以这叫「有所依法」。「如忍品说」。陵本四十二卷九页也说这件事。「由是此说施设无倒法律正行，谓能超越一切恶戒诸毁犯故」。这是有所依。

天四、有勇决

若所说法，能正显示出一切苦不退还行；是故此法名有勇决。

第四科「有勇决」，若是佛或者菩萨为你宣说的法，这个法是有什么好处呢？「能正显示出一切苦」，能正确的显示出来，你若这样学习，这样用功修行的话，你就能从一切痛苦中解脱出来。解脱以后，永久也不会再回到苦恼之中去的，「不退还行」。这就是修八正道、修四念处、三十七道品就可以这样。你若是不修四念处，只是静坐的话，你说你得到色界定、无色界四空定，你感觉很好，但还会回来的，你还会回到生死中，流转生死的，那就是「退还行」。你只修定而不修慧，成功了的话也不行，你还会回来，还要回到生死流转。若是修奢摩他也修毗钵舍那的智慧，那就会永久地解脱生死苦了，不再回来了，「是故此法名有勇决」，所以这个圣道，八正道啊，或者三十七道品，这是勇决，这是非常有大力量的，能决断生死之苦。而佛陀的经律论里面，很明白地告诉你怎么样持戒、修定、修慧，但是我不读，我不欢喜读，就是闭上眼睛在这里，这就是微妙法门。这件事对不对？人都不是傻子，为什么这样做呢？譬如说是外道大老师有神通，告诉徒弟你跟牛学，持牛戒，跟狗学，那他就是相信他老师的话嘛！？那我们佛教徒也是，当然不是那么愚痴，比他好一点啦，我们不知道嘛！我师父叫我怎么做，我就怎么做，你是善知识嘛！善知识叫我这样我就这样嘛！但是从这里看出来，真是可怜，苦啊！很苦很苦。

天五、有神变

若所说法，作三神变，一切所说，终不唐捐；是故此法名有神变。

这是第五，有神变。若是所说的佛法，不是随便的虚妄分别，那不算数，要作三神变才可以，你要具足这三种神变才可以。具足了三种神变，「一切所说，终不唐捐」。你说出来的话不会白说的。作三种神变，一切所说的佛法不会白说的，不会徙劳，是故此法叫做有神变。

看《披寻记》p1453：

「若所说法作三神变者：谓即神境神变、记说神变、教诫神变，名三神变应知。」

「若所说法作三神变者：谓即神境神变」，就是不可思议境界的变化，那就是神通。你有这些变化，神足通。现出来种种神通的话，听法的人对这位大德的信心特别强，他会专注的听他说法。神境神变有这种作用。

「记说神变」是什么呢？这位善知识有宿命通（按：由记说神变能寻求他心行差别），他在禅定里面看见这个众生，闻法的众生过去世有什么业障，有什么样的善根，他的烦恼的轻重，都知道了。你现在心里想什么都知道。你现在心里欢喜作医生，或者欢喜作个文学家，现在或者有厌离心，我想要修学圣道，那么这位现神变的这位善知识都知道。知道了就是能随其所宜而为说法。我们什么也不懂，连欲界定都没得不到，那这神变的事情谈不到。也要为人说法，那行吗？可能你白辛苦了啊，你说了老半天也不合适，就是不契机。要契理要契机，契机要契理。这个时候程度不够。所以应该努力的修行，你最低限度要得到色界四禅，要得无生法忍，这时候有点

神通。神通虽然不大，但是有一点神通，还好一点，为众生说法不会白辛苦。

「教诫神变」然后为他说法教诫他，你不可以这样做这个事、不可以做那个事，就可以避免了一些业障，就可以得圣道了。「名三神变应知」就这样，就能得圣道了。（按：由教诫神变，如根、如行、随所悟入为说正法，于所修行，能正教诫）

戊六、一切种爱语（分四科）　亥一、征

云何菩萨一切种爱语？

这下面第六科，一切种爱语，分四科，第一科是征，第二科是标。

亥二、标

当知此语，六种、七种，总十三种。

「当知此语，六种、七种」或者说六种、或者说七种，总起来十三种。这是标。下面第三科解释，分二科。第一科先解释六种。

亥三、释（分二科）　天一、六种

言六种者： 一、于应听法，开听爱语。

听者许也，听许你做的这件事。你拜他作师父了，你做什么事要他同意，同意你做这件事。「于应听法，开听爱语」那就开许。这个你可以做、可以学习。你为他这样说法就是爱语。

二、于应制法，遮制爱语。

应该不同意你做这件事，遮制爱语，那就是说这件事不可以做。这么样说法，这就叫做爱语。

三、开示诸法法门爱语。

前面应听法与应制法是通于戒，属于戒的法。下面就是开示诸法法门爱语，给你开示讲解，诸法的法门，这个是般若法门、无相法门、各式各样的法门，《华严经》、《法华经》、《大宝积经》、《大集经》、《涅盘经》、《大般若经》，这都是法门。为他这样说法这也是爱语。

四、开示无倒法相爱语。

第四种，开示无倒法相。前面诸法法门那就是法相，而法相里面有所诠显的义，那义是正确的，符合佛的法印而没有错误。这样为他讲解佛法，那叫做爱语。

五、开示无倒训释诸法言辞爱语。

为他开示诸法法门，开示无倒法相的时候，都是要用训释的言辞。给你讲解的时候一定要假借言辞，不然的话怎么能解释出来呢？这些言辞也是爱语。或者是用英文来讲，或者是用汉文来讲，或者是用法文、德文、各式各样的语言来讲解这样的道理，用这样的语言来讲就是爱语。当然这是所听法的人的关系，听法的人他是德国人，那么这个善知识就说德语，或者这个人是英国人，就是随所教导的众生的语言，

用这个语言为他宣说佛法。这也是菩萨的爱语。

六、开示无倒法句品类差别爱语。

这个法句也是有各式各样的品类的，此文前面说过，就是四无碍辩，这个地方就是乐说无碍智。

《披寻记》p1454：

「开示诸法法门爱语等者：此中四种爱语，如其次第当知以四无碍慧为所依止」。

「开示诸法法门爱语」就是法无碍辩，「开示无倒法相爱语」也就是义无碍辩，「开示无倒训释诸法言辞爱语」就是辞无碍辩，第六、「开示无倒法句品类差别爱语」就是辩无碍解。「以四无碍慧为所依止」。四无碍慧如慧品里面解释过了。四十三卷七页我们学习过了。（注：四无碍，大正 31,p441 上《瑜伽师地论》名四无碍解：法、义、词、辩。最后辩无碍解或辩说无碍解或辩才无碍解。大正 30,p539 中。《大智度论》名四无碍智：义无碍智、法无碍智、词无碍智、乐说无碍智，大正 25,p246,上。）

「由此遣他展转所生疑惑，是名开示」这个开示诸法门。开示无倒法门的开示怎么讲？这四句每一句都有一个开示。「由此遣他」由于这样的辩才能破除他展转所生的疑惑，叫做开示，能破除疑惑。

天二、七种

言七种者：

「言七种者」前面这是六种，这下面七种。

一、慰喻爱语。

这七种爱语这里面，第一种就是「慰喻爱语」初见面的时候这些慰喻爱语。

二、庆悦爱语。

第二是庆悦的爱语。

三、于他有情一切资具少希欲中一切所作，及以正至少希欲中广恣爱语。

第三就是于他有情一切资具少希欲中，对别的有福德的人他有很多的资生具，生活所需的资具，看见这个境界，你心里要减少自己的喜欢，他有这个，他给我才好啊。不要这样想。我自己的生活所需越少越好，叫「少希欲」。一切所作，少希欲中，在少希欲中一切所作的事情，一切所作、所需要的这些资具要少，越少越好。

「及以正至少希欲中」，「正至」我们前面也讲过，什么叫做正至？你们记住吗？「正至」就是这位修行人他各别地灭除了多少多少烦恼，那叫正至。「正」者好也，「正」当好字讲。「至」到了一个很好的地方去了，叫做正至。什么地方是最好的呢？没有烦恼。不是说我住的大楼好，我开的汽车好是好，不是。你内心里面没有烦恼叫做好，是这样叫做好。这是「及以正至」。就是心里面啊，我现在修不净观，我把欲调伏了，这叫做正至。我修慈愍观，把瞋心调伏了； 我修缘性缘起观，破除

内心的愚痴了。你这样一样样各别地修行，调伏了内心的烦恼，那叫做「好」。你有到这个境界的时候，破除了多少烦恼，你就是少欲知足，自然是这样子，少希欲。因为还有这个生命存在，还得要吃饭啊，饮食衣服卧具还需要有，但是少，不需要很多很多。「广恣爱语」这个爱语。

看这个《披寻记》pt.1454

「广恣爱语者：恣彼所求，对彼宣说悦意语故。」

「广恣爱语」是什么意思呢？「恣彼所求，对彼宣说悦意语故」，「恣彼所求」，随你的意，你要求什么都可以，「对彼宣说」，令他心里欢喜。那当然这个菩萨大福德境界，什么都有，你要什么就给你什么，他不执着，他不贪执这个事情，他都能舍。那么这是七种爱语里面，第一、慰喻语，第二、庆悦语，第三、于他有情一切资具少希欲中一切所作，及以正至少希欲中广恣爱语。你要什么都给你。

四、安慰种种惊怖爱语。

有的人有各式各样的害怕，天一黑就害怕，一听见声音也害怕，这个老鼠来了也是害怕，各式各样的害怕，那这个菩萨能安慰他不要怕，那叫做爱语。

五、如理宣说所摄爱语。

菩萨为这个众生说话，都是要合道理，不合道理的话不说，这叫做爱语。

六、为欲令他出不善处安立善处，正见闻疑举诃爱语。

这个菩萨的内心慈悲，就是愿意你从不善的地方跳出来，安立在善处，安立在有功德的地方，怎么样表示这件事呢？「正见闻疑举诃爱语」，就是他看见你犯戒了，看的很准确，一点错误没有，这是「正见」，或者听别人说，别人传说你犯戒了，或者你有所什么表示，他疑惑你犯戒了，这时候这个菩萨呢，因为内心是令你出不善处安立善处，见闻疑有问题，就给你举发出来，呵斥你。这个是爱语啊，你要知道。

看这个《披寻记》p1454：

「正见闻疑举诃爱语者：举，谓谏举。诃，谓诃责。声闻地说：谓若有余于增上戒毁犯尸罗。于增上轨毁犯轨则，由见闻疑能正谏举。真实，不以虚妄；应时，不以非时；饶益，不以衰损；柔软，不以麤犷；善友，不以憎嫉。如是名为善能谏举。
（陵本二十五卷三页）又戒品说：若诸有情，有下中上过失违犯，内怀亲爱，无损恼心，以软中上诃责而诃责之。（陵本四十卷十三页）此说举、诃爱语，准彼应知。」

「正见闻疑举诃爱语者：举，谓谏举。」就是叫你改正过来，「诃，谓诃责。」就是重了一点，「〈声闻地〉说：谓若有余于增上戒毁犯尸罗。」其他的人对戒有犯戒了，戒称为增上，戒能帮助你得定，戒能增上定，所以叫增上戒。「于增上轨毁犯轨则，」轨；规则，这大众僧团体里面立出来一个规则来，这和戒法不一样，立这规则你要守这规则，但是规则也能帮助你戒定慧的成就，所以叫「增上」。你毁犯了，你不守这规则，「于增上轨毁犯轨则」。「由见闻疑能正谏举」这菩萨他有见、闻、疑的根据劝谏你，你要守规矩。「真实，不以虚妄」，谏诲你的时候有条件的，第一是真实，就是真实的你是犯戒了，没有冤枉你，「真实，不以虚妄」，不会说你没有犯戒，我强说你犯戒，不应该这样子。「应时，不以非时」，谏举你，还要注意时间的。如果时间不适当，这个菩萨不说话，要到适当的时候才对你说这件事，谏举你，所以「应时，不以非时」。「饶益，不以衰损」，谏举你的时候，是利益你的心情，

目的是利益、饶益你，令你得到好处，不是叫你倒霉，不是这个意思。「柔软，不以麤犷」谏举的时候就是要说话，说这个话非常的柔软，不是很暴恶的语言，要注意这一点。你说的是有道理，但是采取的方式要注意，就是「柔软，不以麤犷」。「善友，不以憎嫉」你谏举他的时候，以好朋友的态度，而不是憎恶、嫉恨他。「如是名为善能谏举」，善能谏举是这个意思，这是律上面这样说。（陵本二十五卷三页）。这是〈声闻地〉上面说的。「又戒品说：若诸有情，有下中上过失违犯」我们在戒品里面，说到下中上。「内怀亲爱」菩萨若谏举的时候，心里面怀亲爱心，「无损恼心」，不是要伤害你、触恼你，不是这个意思。「以软中上诃责而诃责之」。或者软品的诃责，中品、上品的诃责，因为你的过失，有上中下，所以诃责的时候也有上中下，这是（陵本四十卷十三页）。「此说举、诃爱语，准彼应知。」准彼，〈声闻地〉二十五卷就知道。

七、 请他有力饶益爱语。

第七种，这个众生需要人帮助他，利益他，菩萨自己没有亲自去做，请别的有智慧力量、有福德力量的人来饶益你，这也是爱语。

亥四、结

如是菩萨十三种语，当知名为一切种爱语。

结束这一段。

戊七、遂求爱语（分四科） 亥一、征

云何菩萨遂求爱语？

这是第七遂求爱语，第一科是征。怎么叫做「菩萨遂求爱语」呢？第二科是标。

亥二、标

当知此语，略有八种。

有八种不同，标出数目来。下面第三科是列出来。

亥三、列

谓诸菩萨依四净语，起八圣语；是名菩萨遂求爱语。

诸菩萨依四种清净语，再发动起来八种圣人的说话，这就是菩萨的遂求爱语，这是第三科列，下面第四科解释，分两科，第一科解释四净语。

亥四、释（分二科） 天一、四净语

四净语者：谓离妄语、及以离间、麤恶、绮语。

菩萨和众生说话，不说谎话，远离妄语。「及以离间」，也不会破坏别人的友谊。「麤恶」也不说麤恶的语言、暴恶的语言。「绮语」，也不会说放逸的话。菩萨远离这四种染污的语言，所以菩萨说话都是清净的。我也曾经说过，很多年前，〈中国佛教协会〉副会长，好像叫周叔弢，周叔迦的哥哥。他临死的时候有遗嘱，说：“我生来没有说谎话，我感觉很光荣。”，遗嘱上写这么一条。然后下面另外有一

条，他有人民币一万多块钱捐助给〈佛教协会〉，是在《法音》上面发表的，我认为他有一万多块钱人民币捐助给〈佛教协会〉，应该说很难得了，没有说：这给我儿、给我女，这是了不起。但是第一条，我生来到现在我没说谎话，我感觉到非常光荣，这句话有意思。这个社会上一般的情形，如果是学习孔孟之道的人，对于孔老夫子、孟子有恭敬心的人，照理说也不随便说谎话。如果对于孔孟之道根本没有学习过，那怎么样？一般的人我们不说，我们佛教徒怎么样？当然也是各式各样的情形不一样，但是我希望不随便说谎话，也不要说离间语。我感觉到我们出家人有的时候会说离间语，如果我说出这句话，要想一想，这句话会有什么作用？你说了这句话要想一想，它有离间作用，不要讲。这个麤恶语更不应该说，没有意义的放逸的语言，更不应该讲。而这件事我在想，多静坐非常重要。常常静坐，如果有多少相应时其心就能寂静住，寂静住的时候其心或能不冲动，可能就会出来智慧。我要说这话要想一想，这句话对不对？应不应该说？你感觉，那无所谓嘛说一说，有影响，你若是对阿罗汉说无所谓，阿罗汉心不动。不是阿罗汉，他心动，心动就有问题。所以说话要谨慎，要远离这四种过失。这是第一科，四种净语，第二科是八圣语。（注：此段经院长更改。）

天二、八圣语

八圣语者： 谓见，言见。

我看见了，你问他见不见，他说见到了，照实说。

闻，言闻。

「闻」，你听到了没有？他说听到了，如果没有听到，就说没听到。

觉，言觉。

见、闻、觉、知，这个觉，我觉；我知道、我觉悟了。

知，言知。

知就言知，第六意识叫做知。

不见，言不见。

不见，就说不见。

不闻，言不闻。

不闻，言不闻，

不觉，言不觉。

不觉，言不觉，

不知，言不知。

不知言不知，就是这样子，说真实语。圣人说话就是真实，但是圣人真实之中也有智慧，他怎样来处理问题，固然是诚实，但是有智慧。譬如说，就像孔夫子说：「其父攘羊，而子证之」。他父亲偷人家羊，人家控告他，到政府处去审问，他儿子

去做证明，说我父亲是偷人家羊了，所以诚实是诚实，但是没有智慧。所以佛菩萨圣人他诚实，但是有智慧，应该怎么说，他会说，说出智能的语言。这都是静坐修止观，把他的智慧提高了，所以他会处理这一切事情，而没有过失。

戊八、二世乐爱语（分三科） 亥一、征

云何菩萨此世他世乐爱语？

这是第八，分三科，第一科是征，第二科是标。

亥二、标

当知此语，略有九种。

这是标，下面第三科是列。

亥三、列

一、说正法断亲属难愁忧爱语。

这个有情，他的亲属有事情，有困难、有灾难，那么他的亲属、亲爱的人有困难，心里面愁忧、忧愁，菩萨就为他说正法，断除他的愁忧，这就是爱语。

二、说正法断财位难愁忧爱语。

说这个众生，他的财富有问题了，他心里面忧愁，这位菩萨为他说正法，断他财位难的忧愁，这就是爱语。

三、说正法断无病难愁忧爱语。

「无病难」，这个众生呢他希望没有病痛，但这很难，他心里忧愁，菩萨为他说正法断掉他的愁忧，这也是爱语。

四、说正法断净戒难众苦爱语。

这个净戒难，想要持清净戒很难，就是你想要持清净戒，反倒引起一些不愉快。或者说我持戒不清净，也引起很多的苦恼。这时菩萨为他说正法，断他的众苦，那叫做爱语。佛在世的时候，佛弟子，尤其是出家人，多数是有福德的人，虽然他自己不生产，托钵乞食，但是这个人福德很大，他想要这样子，多数是如意的，譬如我持银钱戒，就会有人帮你解决问题。你到末法时代这些出家人福德没有那么大，想要这样做，但是就不如意，想要持这条戒不容易，会感觉到很多的不方便，有这个问题。现在说是「说正法断净戒难众苦爱语」，你想要持净戒，会引起很多问题，很苦恼，但是这位菩萨为你说正法，断除你的忧苦。若是自己能发心，帮助别人持清净戒，也是功德无量，是很难得，很不容易。

五、 说正法断正见难众苦爱语。

这个众生，他想要得正知正见，其实什么叫正知正见他也不懂，但是心里面愿意得到正知正见，那么别人可能给你出主意，怎么样得到正知正见，但是很困难、不容易，引起很多苦恼，因为你想要得正知正见，引起很多苦，这菩萨为你说正法断正见难的众苦爱语。不容易。若是自己佛法学习得马马虎虎的，也就为人家讲解，使令别

人不得正见，将来你得正见就困难，你得正知正见就困难。现在这里说，「说正法断正见难众苦爱语」你想要得正见很辛苦，不容易。

六、说正法赞美净戒圆满爱语。

就是那个众生持戒特别清净，很多苦，他不怕苦，说我一定要持清净戒，戒持的很圆满很清净，这位菩萨为他说正法赞叹他功德无量，这也是爱语。

七、说正法赞美正见圆满爱语。

你能够求得正见，在佛法里有正确的思想，现在发生一件事，你有佛法的正确看法，那就是有正见。能得这正见不容易啊，那要吃多少的苦头，要虚心低头才能得到正见，谁肯低头呢？这个人吃了很多的苦头他得到正见，圆满的正知正见。这个菩萨为他说正法，赞叹他，你很难得，得到正见了。所以这个正见不容易，不容易得正见，而自己在学习的时候，能听师长正见的教导也不容易。这上面「说正法赞美正见圆满爱语」，这是爱语。

八、说正法赞美轨则圆满爱语。

这菩萨为这个人说正法，说什么正法？赞美这个人轨则圆满爱语，守规矩，不只是持戒清净，就是到大众里住守规矩，大众里有特别的规矩他也遵守不毁犯，这也不是容易的。

九、说正法赞美正命圆满爱语。

就是这个出家人，连在家居士也是一样，「正命」什么叫做正命？就是生活所需都是合法而来的。主要是钱，衣服、饮食、卧具都是钱，这钱来的合法，那就叫做正命。如果是用妄语欺骗来的，那就是邪命。而我们出家人因为自己不生产，正命就难，就可能会有一点问题，那就是邪命了，现在这里这么说，说正法赞美你的正命圆满，很难得，这就是爱语。

看《披寻记》：

「当知此语略有九种等者：此中前五种难，即五衰损之异名」，前五种衰损。「谓眷属衰损、财位衰损、无病衰损、净戒衰损、正见衰损」，在我们出家人来说，这「净戒衰损、正见衰损」，正见很重要，但是不能够深入的学习佛法，很难得到正见，不容易得到正见。「由是因缘，住诸苦恼」，由前面五种衰损因缘住诸苦恼，「故生愁忧。菩萨为说正法能善开解令得远离」，能够远离愁忧，从正法的开解，一切法毕竟空寂，无有少法可得。根本就没有忧愁，一切法都是因果，因缘果报，果报来了你不可以不受的，所以应该开解。「说彼名断。于戒品中，略说少分」，这里说的比戒品说的多了一点，（陵本四十卷十页）。

戊九、清净爱语（分三科） 亥一、征

云何菩萨清净爱语？

爱语是「四摄法」之一，「四摄法」是布施、爱语、利行、同事这四种。布施略去了，因为在六波罗蜜里边，布施波罗蜜已经说过了，所以一开始就说爱语，爱语有九科，现在是第九科清净爱语，分三科，第一科是征，「云何菩萨清净爱语？」下面第二科是标。

亥二、标

当知此语，有二十种。

有二十种爱语，这是标，下面第三科是指。

亥三、指

谓二十种宣说正法，应知如前力种性品。

爱语有二十种不同，那二十种呢？下面指，「谓二十种宣说正法」菩萨为众生说法有二十种不同，这都叫做爱语。我们通常的思想，因为你说的话，对我有爱意，那就叫做爱语，现在这里说，是为你宣说、赞扬佛法的语言叫做爱语，一共有二十种不同。「应知如前力种性品」，前面力种性品说：菩萨说法有二十种相，现在这里说爱语有二十种，就和那里是一样的。

看《披寻记》：

「当知此语有二十种等者：力种性品说菩萨说正法相，略有二十。如彼应知。」你去看那一段文就知道了，（陵本三十八卷十七页）。

酉二、利行（分二科） 戌一、总标（分二科） 亥一、征

云何菩萨利行？

爱语这一段说完了，现在第二段说利行，分两科，第一科是总标；分两科，第一科是征。什么叫做菩萨利行呢？这四摄法第一种是布施，就是用财布施给他，这样做呢！菩萨就和众生建立一个友谊关系，有良好的友谊，然后再为他宣扬正法，这是爱语。宣扬佛法之后，第三个行动是利行，就是劝他随顺佛法修学圣道，叫做利行。就是你真实的能成就对你自己有利益的功德，这里面的意思就是得圣道，不是世间上如意的事情，世间上如意的事情也可以包括在内，但是菩萨为你说法主要的目的是希望你得圣道、得涅盘、得无上菩提。你这样的修行能令你彻底的得到利益，那叫做利行。这个菩萨的利行，究竟是什么呢？这是征，下面第二科是解释分两科，第一科指共相。

亥二、释（分二科） 天一、指共相

谓此利行，广如爱语，应知其相。

这里面说到利行的大意，详细说明的话，就和爱语说的一样，应知其相，他的相貌和爱语都相通的。这是指共相，就是爱语的相貌和利行的相貌是一样的，譬如为你宣说「六波罗蜜」，这是爱语，利行也还是让你学习「六波罗蜜」他们的相貌彼此是共通的，下面第二科说别相。

天二、说别相

于利行中余差别义，我今当说。谓诸菩萨由一切品差别爱语，随说彼彼趣义利行，饶益有情；故名利行。

现在说这个差别义，「于利行中余差别义」，前面说利行的相貌和爱语是一样的，但是也有一部分和爱语是不同的，于利行中其余不同于爱语的那个异相，「我今当说」，弥勒菩萨他现在说。「谓诸菩萨由一切品差别爱语」，由一切品差别的爱语，「随说彼彼趣义利行，饶益有情；故名利行」。

看《披寻记》的解释：

「由一切品差别爱语者：前说爱语，略为二种」前面说爱语，简要的说：有两种不同，「一、随世仪轨语」，随顺世间上有礼貌的人，所说的语言，那么这叫随世仪轨语。「二、顺正法教语」，这爱里面有一种是不同于世间的，是随顺佛的正法，随顺佛的教导的语言，那是出世间的，胜义这一方面的语言，就是分这两类，是名叫做一切品。品者；类也，随顺仪轨语是一类，顺正法教语又是一类。「即于此中若慰喻语，若庆悦语，若胜益语，名一切品差别」，这品里面还是有差别的。随世仪轨语里面也有慰喻语、庆悦语、胜益语；顺正法教的佛法的语言，也有这三类，所以叫做品类中各有差别。「由一切品差别爱语，随说彼彼趣义利行」，这位菩萨随顺众生的根性，也随顺佛法的胜义，就「彼彼趣义利行」，一样一样的，但总结来说其大义，不管是说那一种行，在佛法里面都是趣义利行，都是向前进步会得到涅盘，会得到第一义谛的那种修行，那就叫做利行。「饶益有情」，菩萨这样为众生说法来利益众生这叫做利行，这样等于是解释这利行的名，「利行」这是一个名，那是什么义呢？就是这样意思，能令众生成就圣道，那叫做利行。

戊二、别辨（分九科）　亥一、自性利行（分三科）　天一、征

云何菩萨自性利行？

前面这一段是总标，下面第二段是别辨，分九科；第一科是自性利行，又分三科；第一科是征，「云何菩萨自性利行」，这是征，下面那第二科就是解释。

天二、释

谓诸菩萨由彼爱语，为诸有情示现正理，随其所应，于诸所学随义利行，法随法行。如是行中，安住悲心，无爱染心，劝导调伏安处建立：

「谓诸菩萨由彼爱语，为诸有情示现正理」，谓诸菩萨，不只是一位菩萨，由彼所说的爱语，「为诸有情示现正理」，这个爱语究竟是说什么语呢？「为诸有情示现正理」，为你开示佛法的胜义，那就叫做爱语。这个「示」是出，出入的出，这个「现」，是显现的意思。这个出是在外边，没有出的时候是在里边，这表示佛法的胜义，就在一切因缘所生法的事里边，现在菩萨将它说出来，就叫做「示」，所以叫做开示。「现」是显现，佛菩萨没有给你讲的时候，它隐藏在里边，现在把它显现在外边，这个示现就是开示的意思，也就是显现的意思，将隐藏在里面的真理把它显现出来，他是用爱语的方式为你讲解。「随其所应，于诸所学随义利行，法随法行」，前

面的「为诸有情示现正理」，这是说我们佛教徒，在佛法里边用功修行，是修行什么？就是你能随顺胜义就叫做修行。就是有人骂你，在胜义谛上说：这骂不可得，那么你心里就不动了，这就叫做正理，就是你随顺正理了。这下面说：「随其所应，于诸所学随义利行」，这是大智慧境界，菩萨是大智慧，能随顺众生的根性说相应之理，这就叫契机。契机而又契理，前面「示现正理」叫契理，「随其所应」叫契机，「于诸所学随义利行」于你所学习的佛法，前面为你说爱语，就是劝你学习佛法。「随义利行」，所学的告诉你「六波罗蜜」，告诉你「三十七道品」，你随顺法语的义去修行，就能得到利；或是这样随顺学习，就能得到出世间的义利。「法随法行」，这上面说「随其所应于诸所学」，这是闻所成慧，「随义利行」，是思所成慧，你要常思惟，对于所学的佛法，才能认识的深刻才能熟悉，你若不思惟就忘记了。说这只是一句话，但是义你拿不到，要思惟才能拿到那个义。「法随法行」，这就是修慧，所学是「闻慧」，随义利行是「思慧」，法随法行是「修慧」，就是闻思修。「法随法行」我们前面讲过，这个法，或说它是涅盘也可以，说它是第一义谛叫做法。归依佛、归依法、归依僧，这个归依法是什么？那个「法」是第一义谛，第一义谛是离言相的，「离言相」这个事我们很难办到，离言说相我们不行啊！与我们的思想有距离，所以怎么辨法，才能达到那里去呢？「随法」就是告诉你「八正道」，告诉你「六波罗蜜」。这个是有文字相，有语言相，你从这里可以思惟，它不是第一义谛，但是随顺第一义谛，你这样学习用功修行，就能引导你到第一义谛那里去，所以叫做「随」，它不是逆；违逆的。「法随法行」，你按照随顺第一义谛的这些修行法门去做，这样的修行，就叫做「利行」，就是闻思修得无生法忍的意思。

「如是行中，安住悲心，无爱染心，劝导调伏安处建立：是名略说利行自性。」就是这样闻思修的行门，这些修行的法门，「安住悲心」菩萨为众生宣扬这样的法门的时候，不是用名利的心去宣扬，是用悲心，感觉众生苦，这样的修行可以解脱大苦，用这样的悲心，菩萨的心安住在悲这地方，「无爱染心」，没有其他的染污心，更无所求，度众生无众生可度，无相，没有这个染污心。「劝导调伏」，规劝这个众生，引导他，向这个方向来，不要向染污的地方去。「调伏」众生可能会接受，但是也可能不接受，说出种种反对的理由，菩萨有大智慧能调伏他不接受的心情。「安处建立」，安处就是有信心了，信心建立了，有了信心就肯学习、肯修行了。但是在虚妄分别里面，他没有戒定慧啊！没有无我、无我所的智慧啊！但是现在从这里建立起来了，由无而有，建立了圣道。

天三、结

是名略说利行自性。

「是名略说利行自性」，简单的说其要义，利行的自性就是这样，利行它本身的相貌是这样，不同于其他法门的，所以叫做「自」。

看《披寻记》：

「为诸有情示现正理等者：〈声闻地〉说随顺学法略有十种。」现在这是〈菩萨地〉，他常引〈声闻地〉，可见〈声闻地〉还是很重要。这〈声闻地〉那一大段文里面说：「随顺学法」，不是违背而是随顺佛陀慈悲的教法，随顺这教法「略有十种」，这十种是随顺教法，你学习佛法一共有十样随顺。「谓能对治十种违逆学法应知。」这十种学法是什么呢？就是能够对治，有十种违逆学法的事情，违背学习佛法的障碍因缘，这些障碍因缘是不顺于学习佛法的，而现在这十种学法，能对治，能消灭那十种违逆学法，那就叫做十种随顺学法。（陵本二十八卷四页），那十种随顺学法在二十八卷四页那里。「是名于诸所学随义利行。」是针对那十种说的。「身语意业无倒随转正闻思修，是名于诸所学法随法行。」，这个利行不只是指意业，是包括身、口、意三业的，这身口意三业都是随顺于法的，「无倒随转」，没有错误，随顺

佛法而行，叫做随转。再明白一点说，就是闻思修，就是对于佛法有闻思修，这就叫做「随义利行、法随法行」，「是名于诸所学，法随法行」，就是这么意思。「菩萨为诸有情于彼彼行随其所应示现四种真实道理」，菩萨为诸有情于彼彼的行「随其所应」，这彼彼的行，就是彼彼众生的心行。行者；心也，每一个众生的心行、思想也不一样的，菩萨能够善巧方便的随顺彼彼行，「随其所应」，随彼心行所相应的示现四种真实道理，来开示这四种道理，「谓观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理；是名示现正理。」这示现正理这么讲，《瑜伽师地论》常常提到这四种道理。

亥二、一切利行（分二科）　天一、征

云何菩萨一切利行？

前面这一段是说利行的自性、自性的利行，是第一科。第二科一切利行，分两科；第一科征。「云何菩萨一切利行」，这是征，下面第二科解释。

天二、释（分二科）　地一、标列种类（分二科）　玄一、二种

当知此行，略有二种。一、未成熟有情，能成熟利行。二、已成熟有情，令解脱利行。

解释分两科；第一科标列种类，又分两科；第一科是二种，第二科是三种，现在第一科是二种。「当知此行，略有两种」，这个利行有两种不同，「一、未成熟有情，能成熟利行」，没有成熟的有情，能成熟的利行，这个成熟在前面的〈声闻地〉里边说的非常详细。就是这个众生有善知识的引导，他能在佛法里面栽培，信、戒、闻、舍、慧这五种善根，栽培是栽培了，但是还没有成熟。怎么叫做成熟？怎么叫做没有成熟？就是不能得果报，你是栽培信戒闻舍慧了，但是不能得圣道，这就叫做未成熟。怎么叫做成熟？就是能得圣道了，叫做成熟。像那苹果它是长出来了，但是你现在不能吃，就是没成熟，可以吃了，那就是成熟了。众生在佛法里面是栽培一点善根，他到佛寺里面来，烧一枝香，向菩萨低头表示一点恭敬的意思，那就是栽培善根了，「未成熟有情，能成熟利行」，菩萨劝导他，劝他采取行动，使令善根成熟，那这件事就很难说，说是一定是个大法师为他宣扬佛法吗？那不一定！可能菩萨给他做儿，然后有病了，怎么治也治不好，到佛菩萨那儿去求一求，这样就栽培善根了，这个事情是很不可思议。成熟这件事，也不是一下就成熟了，是一点一点慢慢的成熟，可见这成熟的利行，按照我们说：他要读经，明白第一义谛，然后用功修学止观叫做利行，也不一定！也不一定是这样子。他用其他的因缘，使令他以前的栽培进一步的活动，使令那力量增长了，这也叫做利行，各式各样的情形。

「二、已成熟有情，令解脱利行」，第二种；这个众生他已经成熟了，他的善根很强，他这一生能得圣道，但是现在还不能得，要菩萨去给他善巧方便的教导，他才能得解脱。可见这个得解脱，从开始栽培善根，后来善根成熟得解脱，完全要靠佛、菩萨的教导，从这里看出一件事，说我不学习佛法，我就闭上眼睛在那里，可以开悟，这句话有问题！「已成熟有情，令解脱」，菩萨用善巧方便教导他，他才能得解脱。

玄二、三种

即此利行，复由三门。一、于现法利，劝导利行。二、于后法利，劝导利行。三、于现法后法利，劝导利行。

「即此利行，复由三门」，我们初开始来到佛法里面的人，和那些在佛中有成就的人，就从对佛、菩萨问讯，这件事来看，不一样！我看仁俊老法师向佛、菩萨问讯

的时候，看出来不一样，和我们一般人不一样，他对佛、菩萨的恭敬心强。这就是心，不是外相，我说这话的意思就是我们的心要细致一点，不论是拜佛也好，向佛问讯也好，心要特别注意。譬如说我们，早粥、午斋念供的时候，表面上是看不出什么，但是这个心要特别诚恳，要诚恳，不一样，完全都不一样的，有差别的。昨天智玄法师提出来的问题，那段文我就照那文顺一顺，好像意思还不太明白，但是讲出那个故事呢！就明白了。

昨天回去我又把五台山志文殊菩萨灵验记，按出处：《三宝感应要略录、第二文殊化身为贫女感应》，把它又找出来看看那段文，我的大意没有说错，但是我说的不完全。是一个贫女，那个贫女先把自己的头发割下来，供养这个法会，然后她向那个主事的出家人说：「我有事情要走，你要先分给我，我那一份」，四方有来者都有份，都给你饭菜，一人一份，她要求先给她，主事僧就给她了，但是她还带领了两个小孩，连她本人就是三份，那么主事人就给了她三份，但是她还说：「我的狗也要一份」，也就给了，她又说：「我肚子里有小孩也要一份」，这出家人就火了，肚子里的小孩还没生出来，他能吃饭嘛！把他闹的起烦恼了，这时候，这个贫女说出了几句话：「苦瓠连根苦，甜瓜彻蒂甜，是我超三界，却被阿师嫌」，三界无着处，没有执着，我现在这种境界是不值得执着的，你为什么要讥嫌我。这女人就说这句话，说完这句话，这个女人就飞到虚空里，一看是文殊菩萨。这个意思就是我们要注意，我们要是遇见什么境界的时候，也不要用肉眼来看事情，不能用肉眼看，啊！你这个人不讲道理，不要这样看。这就是「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相……」，不能离开这个，要「恣其所求」都能够为他说悦意语，你要用凡夫心看，那就瞋心来了，这个是「已成熟有情令解脱利行」，道理是一样的。这个贫女的表现是令你得解脱的境界，但是凡夫用肉眼看，就变成烦恼境界了，从件事能看出什么事呢？就是我们常常要训练自己的心，常常与道相应，常常与法相应，要常训练它，不管遇见什么境界，你心不动，能与道相应，要常常这样子。当然文殊菩萨是因你们发心举办这个大法会，很难得啊！菩萨也来参加，同时也考验考验你，你光修福不行，这时候是大智慧境界，是这个意思。所以这上面说：「已成熟有情，令解脱利行」，当然我们按照次第说，种、熟、脱，开始栽培善根，然后令善根成熟，然后令解脱，种、熟、脱，分三个阶段。而每一个境界也都是种、熟、脱，种的境界也是解脱的境界，就看你的智慧。

「即此利行、复由三门」，这第二科，前面是分两类「第一个是未成熟有情，能成熟利行」，「第二个已成熟有情，令解脱利行」，这是第一科，第二科是三种。「即此利行，复由三门」，又有三门的不同，「一、于现法利、劝导利行」，「二、于后法利、劝导利行」，于现法利劝导利行，不是将来是现在，现法也就是现在，现在你就能得到义利，这样的劝导利行。如果我们浅白一点说，譬如说：我劝你把《金刚经》背起来，那是现在可以做到的，不一定等到来生，现在可以做到的，劝导利行。如果说这个人根性利，现在能得无生法忍，那菩萨为他说法的时候，也就是现法利劝导利行，可以这么说，现在就能成就法利，但是由佛、菩萨来劝导他，你这样做，你就能成就。「二、于后法利，劝导利行」，现在你做不到，但是现在可以栽培，将来你能得到法利，这个目的，菩萨为你说法，来劝导你的时候，菩萨心里有这样的观察，劝导你这样修行，将来能得到法利，不是现在，这就不同了。有现法、后法的不同，这个「后」就是将来，也就是你现在这个生命以后。「三、于现法后法利，劝导利行」，这是现法利、后法利劝导你，如果说你得圣道，从初欢喜地到第十地，那也不是一次能成功的，也属于现法也属于后法。当然有的众生他的善根的栽培，现在要栽培，将来也要栽培，那么这是三门利行的不同。

地二、随释三种（分三科）　玄一、于现法利劝导利行（分三科）　黄一、明劝导

于现法利劝导利行者：谓正劝导以法、业、德、招集守护增长财位；当知是名于现法利劝导利行。

现在第二科随释三种，分三科；第一是于现法利劝导利行，分两科；第一科明劝导。「于现法利劝导利行者」，前面是标出来，下面解释：「谓正劝导以法、业、德、招集守护增长财位；当知是名于现法利劝导利行。」这是一种，「谓正劝导」，菩萨 这样开示你、劝导你，开示什么？「以法、业、德、招集守护增长财位」，用法、业、德，去发财，增长世间的财富，世间的财富要怎么样才能得到呢？以「法」要用法，法是什么？就是专业知识，我做医生，学医就是个专业知识，或者是学会计、学建筑，各式各样的工巧，这法是专业知识。「业」就是你学好了以后，去从事，经营这件事，这是法和业去取得财富，菩萨让你发财的时候，不只是让你有法有业而还要有「德」，你做这件事的时候，要随顺道德，的轨范，不能说我随便的欺骗人，不可以。这样子没有过失，发财是发财没有过失，佛教徒应该是这样，非佛教徒就不一定了，因为你有法有业，而且还有品德的轨范，「招集守护」你就招集了很多的财，你就拿到了很多的财富，拿到了很多的财富呢！还要能守护不失掉，这个财不会被人欺骗失掉了，也不会被土匪抢去了而失掉，能守护。「增长」，而且财富继续的增长，就是财富越来越多起来。「当知是名于现法利劝导利行」，你要知道你若发财，就是现在能得到，这样可以发财，「劝导利行」。

黄二、释现乐

由此能令从他获得广大名称，及现法乐；由资具乐，摄受安住。

这是第二科，释现乐，现法乐。什么乐呢？「由此能令」，由于你能够合法的发财，而且有道德的轨范，能令你「从他获得广大名称」，你不但是得到了财，还有广大的名称，大家都赞叹你这个人了不起，「广大名称」。「及现法乐」也得到现在的快乐，「由资具乐，摄受安住」，当然这个乐，也是禅定三昧乐，不需要外界的因缘，不需要。但是现在不是得禅定乐，所以要有资具，为了身体健康要吃饭，令你心情快乐；或者是你写书法，写的非常好心情快乐，你弹音乐弹的非常好也心情快乐，这些欲乐的事情，因为这些资具的增上缘，使令你心情快乐。「摄受安住」，因为你有很多的财富，也有很健康的身体，你就摄受了种种的资具，心情得安乐住，这下边解释。

《披寻记》：

「以法业德招集守护增长财位者」，《披寻记》作者解释，「如理寻伺，是名以法」，这句话这么解释也好。「由自勤劬，是名以业」，你如理寻伺，就有这种知识了，然后你不怕辛苦、勤劳「是名以业」，这个业是勤劳这样做。「由工巧智，是名以德」，这就是你有专业知识的智能，那叫做德。「由是方便于彼财位能令获得，是名招集」，「能善防护」不失掉，「是名守护」，「能令广大，是名增长」，这样解释。

玄二、于后法利劝导利行（分二科） 黄一、明劝导

于后法利劝导利行者：谓正劝导弃舍财位，清净出家，受乞求行以自存活；当知是名于后法利劝导利行。

「于后法利劝导利行者」，前面第一科解释完了，第二科于后法利劝导利行，分两科；第一科明劝导。「谓正劝导弃舍财位，清净出家」，这就和前面不同了，那是世间的财富，这是出世间的圣道，这位菩萨劝导这位众生啊！「弃舍财位」，世间的财位不要了。「清净出家」，有圣道的意愿因此而出家，清净的出家，「受乞求行以自存活」，出了家以后，自己不生产，就得要接受佛陀的安排，行乞求行，向人乞食，衣服、饮食、卧具、病缘、医药，要向人乞求这样做。「以自存活」，这样才能生存。「当知是名于后法利劝导利行」，出家修学圣道这是后法利，不是说你现在得

圣道。

黄二、释后乐

由此能令决定获得后法安乐，不必获得现法安乐。

这是第二科，释后乐「由此」，由于你现在出了家自己不生产，向人乞求生活，你就有剩余的时间修学圣道，而且要认真的修学圣道。「由此能令决定获得后法安乐」，你第二生呢！就能得到涅盘，能得到第一义谛，你前一生呢！栽培善根，第二生就出家栽培善根，第三生得圣道，三生得圣道就是这意思。「不必获得现法安乐」，不决定是这一生出家就得圣道，这是不一定的。

玄三、于现法后法利劝导利行（分二科）　黄一、明劝导

于现法后法利劝导利行者：谓正劝导令在家者或出家者，渐次修行，趣向离欲；当知是名于现法后法利劝导利行。

这是第三科，第一明劝导，「于现法后法利劝导利行者谓正劝导令在家者或出家者」，菩萨的大慈悲、大智慧，他能够善巧的劝导你，令在家的人「渐次修行、趣向离欲」，出家的人也，「渐次修行、趣向离欲」。这是说你这一生用功的修学圣道，你第二生，后法能得圣道，你若不用功修行，后法还是不能得涅盘，不能得圣道。现在是说第三种，在家者或出家者，就是接受菩萨劝导的人，劝他们怎么样用功修行呢？渐次修行，趣向离欲。《瑜伽师地论》它有一个特别的相貌。什么叫「特别相貌」？它就老老实实的说「渐次」，就是慢慢地，你就成功了，他是这么说，不说那么高。

「渐次修行，趣向离欲」，没有说「一下子就离欲」，没那么说。要渐次地修行，向于离欲。向于「离欲」这句话就是得了初禅，就是得初禅叫离欲。这未到地定和欲界定都不能离欲。要「渐次」由欲界定进步到未到地定、由未到地定进步到初禅，这时候离欲了。就是这样「渐次修行，趣向离欲」。

「当知是名于现法后法利劝导利行。」这就叫做于现法后法利劝导你用功修行。这善根的栽培也是逐渐地，逐渐地栽培善根而后才能得解脱。这不是一生的事情。

黄二、释俱利

由此能令于现法中得身轻安，得心轻安，安乐而住；于后法中或生净天，或无余依涅盘界中而般涅盘。

这是第二科，释俱利，现法利、后法利。「由此能令于现法中」，由于你渐次地修行，修学戒、定、慧，能令你于现法中「得身轻安、得心轻安」。这文的次第是先说身轻安、后说心轻安。在三十二卷后边那段文，说得轻安乐的次第，是先得心轻安，后得身轻安。怎么得心轻安呢？是我们心里有烦恼，有烦恼主要是欲，你心里面有欲，你心就粗重，就没有堪能得禅定，那就叫做「心粗重」。你心里面有欲，你心就没有堪能得禅定。而这样有欲的心在身体里面，这身体也受它影响，也就没有堪能性去得禅定，那叫故「身粗重」。现在你修不净观，在未到地定修七种作意，就是修不净观，把这个欲下了逐客令了，把这个欲驱遣出去了。心没有欲的时候，由欲而有的粗重也随着没有了。心里面的粗重没有了、心就轻安；在得心轻安之初，头上有重的感觉，然后心轻安现前。得心轻安之后，身体有风大充满，于是乎身的轻安乐来了。如是先得心轻安、而后得身轻安，「安乐而住」。

「安乐而住，于后法中或生净天」，有二种可能：一、安乐而住，还是未至定，于后法当生欲界清净天；二、安乐而住，若指色界、无色界禅定而言，于后法中当生色界、无色界清净天。

「或无余依涅盘界中而般涅盘」，或者此人于奢么他中，修四念处成功了，就得「无余依涅盘界」，就是把色受想行识都息灭了，就是没有剩余的有漏法，就在不生不灭那地方安住，所以叫「而般涅盘」。那个「般」中国话是个「入」。「而般涅盘」，入于不生不灭的境界了，小乘佛法就是阿罗汉、大乘佛法就是无生法忍了。

《披寻记》p1456：

「令在家者至般涅盘者：谓受近事律仪，名在家者。」就是你禀受亲近承事三宝的律仪，就是五戒，受持五戒的律仪。「名在家者」，这时候你还不能离欲，所以叫「在家者」。「由是律仪渐令修离恶行远离诸欲」，由于你有五戒的律仪，「渐令」、你常常受持五戒，同时也要修四念处。佛在世的时候，佛为在家居士传授这五戒，同时也劝在家居士修四念处的。出家的比丘、比丘尼要受出家的律仪，他也是修四念处，在家居士也是修四念处的。「渐令修离恶行」，杀、盗、淫、妄，这是恶事，你现在不杀、不盗、不邪淫、不妄语，就离恶行。「渐令修离恶行、远离诸欲，名渐修行趣向离欲。」这样子、你逐渐地进步，也能够远离一切的欲、也能离欲。有的在家居士受持五戒，修学四念处，后来出家做比丘了、做比丘尼了，所以他会向前进步，也能远离诸欲。「名渐修行趣向离欲」，这句话就这么意思。「此增上力于现法中不造诸恶」，因为你听佛说的增上的教法的力量，你于现法中，你受了戒、就不造诸恶。「于后法中当生欲界清净天果」，你若没得禅定、那你就是生到欲界，后法中当生欲界的清净天果，「天」要比我们人间清净。人间的人能做种种恶事，所以他是不清净。天上的人、他们修十善法，唯独地居天还有点问题，空居天都是修十善法的，「清净天果」。「若受苾刍律仪，名出家者。由是律仪渐令修离恶行及离欲行」，出家的戒，一方面离恶、一方面也能离欲，这就和在家居士不同了。「依世间道及出世道而趣离欲，名渐修行趣向离欲」，受出家律仪的比丘、比丘尼，「依世间道」，你初开始修禅定还没有断惑所以这个禅定是世间道，不是出世间道。「及出世道」，你修四念处，这是出世道。就是你先修世间道的禅定，后来在禅定里面修四念处，所以就是「世间道及出世间道」。「而趣离欲，名渐修行趣向离欲」，这样子也就能慢慢地离三界欲了。「依世间道而离欲者，于现法中得安乐住」，你若是依世间道修学禅定，得到色界四禅、无色界四空定的时候就离欲了，那是于现法中得安乐住。「于后法中当生色无色界诸清净天」，这个得了禅定的人，他死掉以后，到后法中就生到色界天、或者无色界天去了，当生「诸清净天」。「依出世道而离欲者，于后法中当于无余依妙涅盘界而般涅盘。」若是你在成就的奢摩他中，修出世道的四念住，远离了三界欲，就能入无余涅盘，不生色界、无色界清净天国。

这是第二科「一切利行」讲完了。

亥三、难行利行（分三科）　天一、征

云何菩萨难行利行？

第三科、「难行利行」。分三科，第一科是征。下面第二科，标。

天二、标

当知此行，略有三种。

三种不同。分三科，三个解释。第一科，于无善因有情所。

天三、释（分三科）　地一、于无善因有情所

若诸菩萨，于先未行胜善根因诸有情所，能行利行；是名第一难行利行。何以故？彼诸有情，难劝导故。

「若诸菩萨，于先未行胜善根因诸有情所」，菩萨教化众生的时候，什么样的众生都会遇见到。就是遇见这个众生、他以前没有栽培殊胜的善根之因，没有栽培过。这样的诸有情所「能行利行，是名第一难行利行」，菩萨对这没有善根的众生，能劝导他修学圣道，这是第一个难行利行，这是不容易。「何以故？」什么原因他是难行利行呢？「彼诸有情难劝导故」，这样的众生，你很不容易劝导他、令他修学圣道的，因为没有善根，这是难。但是菩萨难行能行，所以叫「第一难行」。

地二、于极放逸有情所

若诸菩萨于有善因现前耽着广大财位众具圆满诸有情所，能行利行；是名第二难行利行。何以故？彼于广大极放逸迹、极放逸处，耽着转故。

第二科，于极放逸的有情所。「若诸菩萨」对于「有善根因」，栽培过信、戒、闻、舍、慧的善根的人，这个人「现前耽着广大财位」，这个众生前一生、或者前多少生在佛法里面栽培，他可能修过大庙、也供佛及僧、护持佛法的事情，今生的福报非常大。他是有善根的人，但是现前的境界「耽着广大财位」，他爱着广大的财富的境界。「众具圆满」众多的资生具他都有，他有居住的大宝楼阁、他还有很好的汽车、父母也是高贵的人、兄弟姊妹都是高贵的人、朋友也是高贵的人，「众具圆满」。这样的诸有情所「能行利行，是名第二难行利行」。在这样的众生这里，菩萨能教导他相信佛法修学圣道，这是不容易。「何以故？彼于广大极放逸迹、极放逸处，耽着转故。」那个众生虽然有善根，但是他有广大的极放逸的境界，「迹」就是境界。在那个环境里面放逸、贪着五欲。「极放逸处，耽着转故」，他在那特别放逸的地方，他非常爱着这个境界，你让他放下、修学圣道，这不容易。

地三、于着邪见有情所

若诸菩萨于诸外道着本异道邪见邪行诸有情所，能行利行；是名第三难行利行。何以故？彼于自宗，愚痴执故；于正法律，憎背执故。

这是第三科，于着邪见有情所。「若诸菩萨」对于很多的「外道」，「着本异道」他执着原来那不同于佛法的道，有邪知邪见。「邪见」是在第六意识来说，「邪行」就通于三业。就是他的思想也是邪、他的行动也是邪。在这样的诸有情所「能行利行」，菩萨能教导他修学圣道，这是难。「是名第三难行利行」。「何以故？彼于自宗，愚痴执故」，那个众生对于他自己原来信仰的宗教，特别愚痴执着，你叫他放下是不容易。「于正法律，憎背执故」，对于佛陀的正法律，他是「憎」、憎恶，「背」、违背佛的正法，他这个执着是很厉害的，所以你劝他、教导他修学圣道，是不容易。

这是三种难行利行。

亥四、一切门利行（分三科）　天一、征

云何菩萨一切门利行？

第四科、一切门利行，分三科。第一科是征。下面第二科、标。

天二、标

当知此行，略有四种。

标出数目来。下面第三科、列。

天三、列

谓诸菩萨不信有情，于信圆满殷勤劝导，乃至建立；犯戒有情，于戒圆满殷勤劝导，乃至建立；恶慧有情，于慧圆满殷勤劝导，乃至建立；悭吝有情，于舍圆满殷勤劝导，乃至建立。

「谓诸菩萨不信有情，于信圆满殷勤劝导，乃至建立」，这个众生对于佛法没有信心，「于信圆满殷勤教导」，菩萨能殷勤的教导、能劝导他对佛法有圆满的信心，这是一个门。这「门」有出生的意思，能生出来种种善法，能生善叫「门」。「乃至建立」，能劝导他对于佛法有圆满的信心，最后是建立了、果然对佛法有信心了。

「犯戒有情，于戒圆满殷勤劝导，乃至建立」，这个众生他可能对佛法有信心，但是他戒不能受持，犯了戒。「于戒圆满」，菩萨内心希望他能够持戒圆满清净，而殷勤地劝导，乃至到最后成功了，这个众生能圆满具足持戒清净。

「恶慧有情，于慧圆满殷勤劝导，乃至建立」，这是第三种。「恶慧有情」、就是邪知邪见，对于佛法没有信心，他的慧很恶邪，这样的众生。菩萨希望他能成就圆满的智慧、殷勤地劝导他，最后他成就圆满的智慧了。由此而有功德。

「悭吝有情，于舍圆满殷勤劝导，乃至建立」，这个众生他悭吝、他所有的财富，你让他布施出来可不容易，菩萨能殷勤的劝导他，他就能成就舍的圆满功德。最后是成就了，乃至建立。

这信、戒、慧、舍，就叫做一切门利行。

亥五、善士利行（分三科）　天一、征

云何菩萨善士利行？

这是第五科。分三科，第一科，征。第二科是标。

天二、标

当知此行，略有五种。

五种利行。下面第三科，列。

天三、列

谓诸菩萨，于真实义，劝导有情；于应时宜，劝导有情；

菩萨能劝导有情，怎么劝导呢？「于真实义」，就是佛法的第一义谛，用这样高深的胜义来劝导众生，能教化他。这是一种善士利行。「于应时宜，劝导有情」就不是第一义谛，随顺这时是合适的，这样为你说法是合适的，这样劝导有情。

《披寻记》p1457：

「于真实义劝导有情等者：谓若宣说超胜四种圣谛相应言论，是名于真实义劝导有情。」苦、集、灭、道，苦不可得、集不可得、灭也不可得、道也不可得，这叫做超越四圣谛，这是般若波罗蜜的境界，这叫做胜义。「又若宣说初时所作无倒言论」，若这位菩萨为众生宣说佛法的时候，是「初时」，初开始信佛时，所作的无倒的言论。是什么？是「所谓施论戒论生天之论」，这是初开始菩萨为众生说法，是说这样的佛法的。「于诸欲中能广开示过患出离清净品性」。施、戒、升天之论。「于诸欲中」，施是满足众生的欲，戒是劝众生离欲了，「于诸欲中能广开示过患」，开示诸欲是有很多的罪过，能让他离欲「出离清净品性」，欲是有过患的，所以应该离欲。这个众生随顺菩萨的教导，就能从欲里面出来，使令他心里没有欲，「清净的品性」就是得色界四禅了。「是名于应时宜劝导有情」。就是施论、戒论、升天之论。就是不能修学圣道的众生，劝他修学施，来满足世间的欲。若是戒论、升天之论，那就是从世间的欲里出来，往生到色界天以上，就是离欲了、得了禅定的欲。这样说，世间的欲乐是一种，色界的禅定叫三昧乐。初开始劝导众生多行布施，是得世间的欲乐，然后又劝导众生修学禅定，弃舍欲乐得三昧乐。这两种乐都是属于世间。就是他不能修学圣道，菩萨这样教化众生。

于能引摄胜妙义利，劝导有情；于诸有情，柔软劝导；于诸有情，慈心劝导。

前面这善士利行分两种，第一种「于真实义，劝导有情」，第二种「于应时宜，劝导有情」。这下面又说三种。

「于能引摄胜妙义利，劝导有情」，对于这类众生，他有出世间的善根的，菩萨能够「引摄胜妙义利」，就是能得出世间圣道的，这样来劝导有情。「于诸有情，柔软劝导；于诸有情，慈心劝导。」这个众生接受了菩萨胜义的劝导以后，有的时候也可能没成功，有时失掉正念的时候，就可能有错误了，有错误菩萨要呵斥他、要教诲他的时候，「柔软劝导」，说出的话非常柔和，是呵斥他，但是很柔和，容易接受一点。「于诸有情，慈心劝导」，柔和之外还有慈心，心里面爱护众生地来劝导众生。

《披寻记》p1457：

「于诸有情柔软劝导等者：谓若谏举罪时言不麤犷」，若这个众生、这个修行人，他犯了错误的时候，菩萨要劝谏他、揭发他的罪过，但是说话的时候、不麤犷，叫做「名于有情柔软劝导」。「起怜愍心欲作饶益，名于有情慈心劝导。」

亥六、一切种利行（分三科）　天一、征

云何菩萨一切种利行？

前面是第五科，善士利行。下面是第六科，一切种利行。分三科，第一科，征。「云何菩萨一切种利行呢？」这是征。下面第二科，标。

天二、标

当知此行，六种、七种，总十三种。

「当知此行」有六种不同，有七种不同，总集起来就是十三种。这是标。下面第三科，列。分两科，第一科，六种。

天三、列（分二科）　地一、六种

云何六种？谓诸菩萨，若诸有情应摄受者，正摄受之；若诸有情应调伏者，正调伏之；若诸有情憎背圣教，除其恚恼；若诸有情处中住者，令入圣教；若诸有情已入圣教，正于三乘令其成熟；若诸有情已成熟者，令得解脱。

「云何六种？谓诸菩萨，若诸有情应摄受者，正摄受之」，这是第一种。若这个有情应该用佛法来接引他，能接引他到佛法里面来栽培善根的，「正摄受之」，菩萨不会放弃他，就用佛法来接引他。「正摄受之」，这「摄受」应该说「接引」的意思。「若诸有情应调伏者，正调伏之」，若这个有情他做了很多恶事，贪瞋痴烦恼很盛、很勇猛的，这个众生应该用佛法来调伏他的烦恼，令他不要有烦恼，「正调伏之」菩萨就有办法很良好地去调伏他的烦恼的，这是第二种。「若诸有情憎背圣教，除其恚恼」，若是这个有情他不高兴佛教，他憎恶、违背佛教，一看见佛、法、僧，他远远地走了，他不接受。「除其恚恼」，除灭他的瞋恨心，他对正法不欢喜、有瞋恨心，菩萨能善巧地教导，叫他除掉这个不高兴。「若诸有情处中住者」，若这个有情，他也不是信佛，但也不是憎背圣教，在信不信之间的「处中住者」。「令入圣教」菩萨为他说法，使他相信佛法，这「入」就是「相信」叫「入」。「若诸有情已入圣教」了，「正于三乘令其成熟」，就是为他说三乘，那就是；应以何法得度者，即为说何种佛法了。佛法就是三种：声闻乘、辟支佛乘、一佛乘，三种。令他的善根成熟。「若诸有情已成熟者，令得解脱」，他的信、戒、闻、舍、慧的善根成熟了，菩萨再为他说法教化，他就得圣道了，就解脱生死大苦了。

这是六种。下面有七种。分两科，第一科、征。

地二、七种（分二科）　玄一、征

云何七种？

怎么叫做七种呢？这是七种一切种利行。下面第二科解释。分两科，第一科，举善资粮守护长养。

玄二、释（分二科）　黄一、举善资粮守护长养

谓诸菩萨安处一分所化有情，于善资粮守护长养。所谓或依下乘出离，或复依于大乘出离。如令所化于善资粮守护长养。

「谓诸菩萨安处一分所化有情」，不是全部的所有的众生，是众生里面的一部分，是菩萨所应教化的有情。把这一部分的有情安处在什么地方呢？安处在「善资粮守护长养」这里。「善资粮」，资粮就是得圣道的前方便，就是「因」。「因」是什么？就是「戒」，安住净戒、修根律仪、于食知量、修觉寤瑜伽、正知而住，乃至所有的沙门庄严，这就叫做「善资粮」、圣道的资粮。其实修圣道，主要是前五种，安住净戒、修根律仪、于食知量、修觉寤瑜伽、正知而住，这五种法、我看也不容易修，但这是圣道的前方便，想要得圣道、你先要学习这五种方便，这也不容易。所以我们现在的出家人，不能得圣道，原因是：圣道的前方便都办不到。所以不容易。现在菩萨把一部分所化的众生安置在这个地方「于善资粮守护长养」，守护这五种善法，叫他继续增长。这个善资粮也有差别，「所谓或依下乘出离，或复依于大乘出离」。下乘就是声闻、缘觉，他不如无上菩提的大乘殊胜，称为下乘。「依下乘」于下乘的佛法里发出离心，先修圣道的前方便。「或复依于大乘出离」，这个人发无上菩提心，依大乘佛法出离生死苦海。同样的「善资粮守护增长」，但是有这两类不同，就是发心不同。就是一个发出离心、一个发无上菩提心，这两种发心不同。「如令所化于善资粮守护长养」。「如」，就是「像」，像前面菩萨叫所化的众生「于善资粮守护长养」，这是一种。

黄二、例远离等（分二科）　宇一、列四种

如是或于远离、或于心一境性、或于清净诸障、或于修习作意，正安处之。

这是第二科，例远离等。前面第一科，举善资粮守护长养。这一科里分两科。第一科，列出四种。

「如是或于远离、或于心一境性」，这个菩萨所教化的众生，「如是」就是把前面「资粮守护长养」这件事做好了。他进一步就开始修学圣道了，进一步「或于远离」，「远离」就是远离愦闹，要到阿兰若处住、寂静住，在那里修学圣道。「或于心一境性」，你想要得圣道，要选择一个住处，在远离处住。以后「于心一境性」，你心里要修学奢摩他、修学禅定。你前面，安住净戒、修根律仪…这五样法，你都修成功了，然后你找一个阿兰若处住，然后修禅定、心一境性。修这九心住，由欲界定到未到地定，这些事情。「或于清净诸障」，如果你修心一境性的时候不是那么顺，有的人善根深厚很容易就成功了、很容易他就能够寂静住。但是有的人不行，要「清净诸障」，他心里有障碍。

有什么障碍？有这「怯弱障」，静坐的时候、不是昏沉就是妄想，老师怎么劝，「哎呀！我业障重，我不行，我修不来。」怯弱，不敢承当「我能修行」，不敢这样说这句话，怯弱障。还一个「盖障」，就是贪欲、瞋恚、昏沉睡眠、掉举恶作、疑，这个「盖」很多，「盖障」。「寻思障」，你一定勉强我要去静坐，但是坐的时候，心里就是不能寂静住，就是想；欲寻思、恚寻思、害寻思、国土寻思、亲里的寻思，还一个不死的寻思，「我现在年纪很轻，我何必这么早修行呢？或者是我也才华很高、我也可以去作省主席，等我老的时候再修行。」是不死寻思。心里老是想这些事，就是「寻思障」。还有一种叫「自举障」，他没有前面这些障，一下子相应一点就高慢心来了，「自举」，高起来：「你们都不行，只有我行」高慢心来了，叫做「障」，有这些障。（陵本三十一卷十二页，《披寻记》一〇三〇页）。

「或于清净诸障」，若有这些障怎么办呢？要清除这些障碍。你要随顺佛菩萨教导，只要肯努力就会成功。你不要说「我现在不行，我一坐那里心里就是打妄想，不能寂静住」，能改变的，世间上的事情没有一件事决定是这样的，你若改变因缘，所生法就改变了。「清净」，把这障要清除、清净它。

「或于修习作意，正安处之」，「修习作意」就是「调练心作意」、「滋润心作意」、「生轻安作意」、「净智见作意」，〈声闻地〉说这些作意。（陵本三十一卷十七页，《披寻记》一〇三六页）。修这些作意就成功了，你就能得禅定、得圣道的。「清净诸障，修习作意」，你就能得心一境性了。得心一境性，也就能得圣道了。「正安处之」，这个菩萨教化「所教化的众生」的时候，第一个让他安住在「善资粮守护长养」这里；或者是小乘佛法的出离心、或者是大乘佛法无上菩提心；然后叫他进一步的，远离、心一境性、清净诸障、修习作意，「正安处之」，就是把他安排到这个境界，叫他从这里逐渐逐渐地进步。

我们说「末法时代没有人得圣道」，这事实如此。但是说，若能得圣道，要怎么样？你要知道、要明白这个「道次第」。我是没得圣道，我若想得圣道应该怎么办？你先要「善资粮守护长养」，先做这件事，初开始应该做这件事。第二件事要「远离」。第三件事「修习静虑、心一境性」，若有困难呢？要「清净诸障、修习作意」。这样子就可以得圣道了，这么意思。

这是列出来四种；远离、心一境性、清净诸障、修习作意，这四种。加前面善资粮守护长养，就是五种。下面，明安处。

宇二、明安处

若有声闻独觉种性，即于声闻独觉乘中而正安处；若有如来种性有情，即于无上正等菩提最上乘中而正安处。

「若有声闻独觉种性，即于声闻独觉乘中而正安处」，菩萨有道种智，所以他能观察这个人是声闻种性、是独觉种性，能观察、能看出来。菩萨「即于声闻独觉乘中而正安处」，就把他安处在这里，他是声闻种性、就安排在声闻种性、声闻乘佛法里面；独觉种性的人、就安排在独觉乘佛法里面；「若有如来种性有情，即于无上正等菩提最上乘中而正安处」，若是这个人有佛性，那就是安排在最上乘的佛法中。这意思呢，一切众生的根性不一样。

《披寻记》p1458：

「安处一分所化有情等者：谓于五处如应安立，是名安处」，这安处，前面说那五种，「是名安处」。「云何五处？一、护养定资粮处」，定资粮处、就是「善资粮守护长养」，就刚才说的安住净戒、修根律仪、于食知量、修觉寤瑜伽、正知而住，那五种，这是「定资粮」。

「二、远离处」，就是第二段那第一是「远离处」。第三是「心一境性处」。第四「障清净处」。「五、修作意处」。这五种在「〈声闻地〉中别释其相」，这五种在〈声闻地〉里面有解释，（陵本三十卷五页）那里有解释。「此说于善资粮守护长养，乃至或于修习作意准彼应知」要准〈声闻地〉去解释。「然此安处唯说所化有情，为简非化，故言一分」，众生有的可教化、有的不能教化，所以可教化是一部分。「由彼非化无有种姓定不堪任故」，由于那个种性不可教化的，是他没有种性，不能堪任佛菩萨的教化，所以只好暂时不要动他，以后再说吧！

刚才说这一段，这是说修学圣道、想要得圣道的次第，你一定先准备这五种事情，然后才能得圣道的，不然是不能得圣道的。

亥七、遂求利行（分三科） 天一、征

云何菩萨遂求利行？

天二、标

当知此行，略有八种。

四摄事这一科里面有三大科，就是爱语、利行、同事，这三大科。爱语这一科讲过了。现在是第二大科、利行。利行、分九科，现在是第七科、遂求利行。「利行」这个「利」是能成就圣道，叫做「利」。就是你肯这样修行，能够成就圣道，所以叫做「利行」。「遂求利行」这「求」是「愿」的意思，「遂」是满足的意思，满足你的愿望，你想要得圣道，这样修行就能满愿的。这「遂求利行」是这样意思。

分三科，第一科是征。「云何菩萨遂求利行？」这是问。下面第二科是标出来，「当知此行，略有八种」你要注意、要知道，这「遂求利行」有八种的不同。这是标出来数目。

下面第三科是解释，分两科。第一科，举无惭缠。

天三、释（分二科） 地一、举无惭缠

谓诸菩萨，见诸有情于应惭处，为无惭缠之所缠绕；方便开解，令离彼缠。

有八种遂求利行。第一种指什么说的？「谓诸菩萨见诸有情」，他不是听人说，他看见很多的众生「于应惭处」，对于应该感觉到羞耻的地方，「为无惭缠之所缠绕」，为没有羞耻心的烦恼所缠绕，他不感觉到羞耻。做了错误的事情，没什么关系，心里面不感觉到羞耻。「方便开解，令离彼缠」，菩萨看见这样的众生，发慈悲心，「方便开解」，善巧方便地开解他、开导令他有智慧，明白这件事，「令离彼缠」，使令他远离无羞耻的愚痴烦恼。

地二、例无愧等

如无惭缠，如是见有于应愧处，为无愧缠之所缠绕；若惛沈缠，若睡眠缠，若掉举缠，若恶作缠，嫉缠，悭缠，之所缠绕；方便开解，令离彼缠。

前面第一种是举无惭缠。现在第二科，例无愧等。

「如无惭缠，如是」，前面这一段文，没有羞耻心的烦恼，「如是」这样说的，下面「见有于应愧处」这位菩萨他的大悲心看见有应该羞耻的地方，「为无愧缠之所缠绕」。这个「愧」也是羞耻的意思，就是他是看见有道德的人，他心里面感觉到羞耻；「那个人那么样的清净庄严，我就这么多的罪过。」感觉到惭愧、感觉到羞耻。那就叫做「愧」、「应愧处」。「为无愧缠之所缠绕」，而这个人不感觉到羞耻，看见那个人有戒、定、慧，那么地无量功德庄严，他不感觉惭愧。这样的烦恼把他缠绕起来。这表示没有羞耻的心、没有惭愧心，很严重。

「若惛沈缠」，前面说无惭缠、没有惭愧的烦恼，而众生的烦恼又不止于此，还有其他的烦恼。就是静坐、修止观的时候，惛沉就来了，把他捆的没有办法解脱，

「惛沉缠」。「若睡眠缠」，或者不是修止观的时候，休息、睡眠睡得太过头了，他要睡十二个钟头才够，睡八个钟头还不够。有的人睡六个钟头也就不算少了，或者有的人睡五个钟头、四个钟头、三个钟头、两个钟头也可以，止观上有一点相应的人，他就睡两个钟头就可以。而这位修行人，他的睡眠是太过头了，所以叫「睡眠缠」。「若掉举缠」，就是静坐的时候，他心里面掉动，想东、想西，过去经验的事情，一直在思惟。这个掉举也是散乱，但是是在贪烦恼的经验的事情上说的，「掉举」。

「若恶作缠」，「恶」这个字念「误 」，就是不高兴。「作」就是我做过这件事，做过这件事又后悔了，我不高兴；为什么人家拜佛拜一千拜，我一拜都没拜；或者是我拜大悲忏我后悔了，我不要拜大悲忏。后悔，或者做好事后悔，或者做恶事后悔了，都叫做「恶作」。「嫉缠」，嫉妒，别人才华好、智慧高、文章又写得好、字也写得好、静坐的功夫也好，我看见了以后，我就不舒服、不高兴，嫉妒人家的功德。「悭缠」，悭吝不肯布施。「之所缠绕」，这么多的烦恼来困扰着他。菩萨看见这样烦恼的人怎么办呢？「方便开解，令离彼缠」。「方便」就是菩萨有大智慧，叫作「方便」。能为他说出来一些道理，破除去这么多的烦恼，「令离彼缠」，使令他远离那么多的烦恼。

静坐的时候有惛沉的烦恼，怎么办呢？轻微的惛沉是容易对付，若是重了，就难了一点。常常静坐的时候自己会知道，这个时候会惛沉。如果不常静坐，那可能会不知道。知道的时候，你应该预先要对治、想办法破除惛沉。破除这个惛沉是什么办法呢？先经行，你稍微快步经行，快步经行的时候，这气血的流通、全身都普遍了，他就有精神，就可能不会惛沉。但是你习惯了那个时候惛沉，还有可能会惛沉，那怎么办呢？就是你静坐的时候，你先不要修奢摩他的止。你把你的心注意头顶，注意头顶，先用手帮助一下，你用手摸自己的头顶，就注意这头顶，它能破除惛沉，会有这个力量，这是一个方法。其次，少吃饭。少吃饭，惛沉也就会减轻。「若睡眠缠」也是，你少吃饭、它就会轻一点、会减少。或者你最初睡眠重，你不妨就这一天完全不吃饭、只是喝水，睡眠就会减轻。「若掉举缠」，掉举、他并不惛沉，但是心里面妄想很多。妄想很多这件事，这在家人，他在社会上工作，他接触的事情很多，他容易掉举。出家人掉举应该是减少，因为出家人生活的环境，都是很平淡的境界，它系缚你的心的力量轻。譬如说我到大殿去，我看见佛相，我到藏经楼就是经书，我到讲堂、大家同梵行者在这里修学佛法，这样妄想自然不多。到外面门口看看、都是树，或者松树、或者柏树、或者杨树、再不然有个飞鸟飞过去，就是这些事情。这些事情它系缚你的力量轻，你的妄想就少、就不多。但是有可能静坐的时候还有妄想，那你就特别用力的专注在所缘境上，妄想就是有，但它少。在《菩提道次第广论》，宗喀巴大师他提出来一个方法，就是你坐下来，你要有所缘境。你在所缘境上修止或修观。修观、你不要修很久，短时间内，你自己向自己说一句话：「我现在的心在干什么？」它就容易觉悟。在《瑜伽师地论、声闻地》，或者是《解深密经》分别瑜伽品说：「于所缘境数数忆念」。他就会减少惛沉、也会减少掉举、散乱，就算有散乱，时间不多、你就觉悟了。「于所缘境数数忆念」，用这个办法。自己静坐的时候有什么问题，你要想办法解除这个问题、解除这个障碍，你不能无所谓：「我打一会儿瞌睡没关系，我打一会儿妄想没关系」，你若那样放纵自己，那你的静坐很难有成就。

另外有一件事应该注意，你常常静坐你要知道，要知道这个时候我静坐会好一点。就是你要知道你自己什么时候静坐容易相应，要知道这事。你常常静坐你会知道。譬如打禅七，从早晨起来静坐，到晚上也是静坐，然后休息。这一天的时间，你要知道这件事，我什么时候相应、什么时候不相应，应该知道。知道了，这相应的时间非常宝贵，你要特别努力静坐，使令止也相应、观也相应。不相应时、预先要想办法防止、对治它。

「若恶作缠」就是后悔，这是愚痴的行为，我作好事后悔了，这不是愚痴吗？做错误的事情后悔了，应该反省：我做错误了，也应该忏悔，但是不要再老是打妄想。老打妄想，障碍自己的止、也障碍自己的观，那是聪明人的事情吗？「嫉缠、悭缠」

这都是智慧不够，就会有这个问题。「方便开解、令离彼缠」这是菩萨慈悲，常会开示我们，要解除这么多的烦恼。

这第七科，这是八种烦恼。若是解除了这八种烦恼，那你的止观就成功了，你的戒定慧都成功了，叫做遂求利行。

亥八、二世乐利行（分三科）　天一、征

云何菩萨此世他世乐利行？

前面是第七科，遂求利行。第八科，二世乐利行。分三科，第一科，征。

「云何菩萨此世他世乐利行？」这是征，下面第二科、标。

天二、标

当知此行，略有九种。

天三、释（分三科）　地一、依净身业

谓诸菩萨于他有情，依净身业，劝令远离一切杀生；劝令远离诸不与取；劝令远离诸欲邪行；劝令远离一切窣罗若、迷隶耶、及以末陀、放逸处酒。

第三科，解释，分三科。第一科、依净身业，来说二世乐。

「谓诸菩萨于他有情，依净身业，劝令远离一切杀生」这些菩萨、诸菩萨，于他有情，「依净身业」从这清净的身业这方面，「劝令远离一切杀生」劝令众生不要杀害众生、不要杀生。「劝令远离诸不与取」，劝导众生远离偷盗的事情，不合理的财、不要拿。这个事情，我看，不要说在家居士，我们出家人还不容易…。这个「不与取」，就是我们出家人还是容易犯，有什么犯？

我说一件事：可能十年以前，旧金山弘福寺有一位慧生老法师，那时候可能没到八十岁，大概七十多岁。而有些在家居士总是对老法师很恭敬、护持。就说：「老法师、您年纪大了，没什么收入，可以向政府申请福利金。」老法师说：「好啊！怎么办呢？」拿来表格要填表格。表格上说：如果你超过两千块钱、还是三千块钱，你就不能填这个表格。慧生老法师说：「那我是超过这个数目，我的钱比这个数多，那我就不申请了，我没有资格申请这个福利金的。」就不申请了。可见这老法师，他不作不与取的事，他不作这件事。但另外我认识一位法师，我不要说名字，他的财富要比两千还多、可能两万还多，但是他就申请这个福利金了，政府每个月给他五、六百块。明白说、这就是不与取嘛！政府说：你若有一千块钱，你算是穷人，我每个月给你多少福利金，你若超过这个数，我就不给，你就不能申请了。但是他就说谎话：「我没有」，犯个妄语戒，也犯个盗戒。另外，我们自己可以想这个事，譬如说，我们到医院去看病，医院说：「如果你没有钱就免费。」但是你要看病，还要药、还要医生，都是要钱的。医生给你看病，就是要有人给他钱的。那个钱就是另外有人付了，就是医院来负责。但是，我们说「没有钱」，那就是他们付了。但是、事实上你有钱没钱？如果你真是没钱，那你没说谎话，他就愿意帮助你。如果你有钱、你嘴里说「我没有钱」，这就是有问题。

再讲一个事情。这个故事出在《影尘回忆录》，这是倓老法师在青岛湛山寺的时候，那时候是一九四八年，老法师讲他生平的事情，由大光法师记录，其中说到一件事。在沈阳庙里面一个出家人，这个出家人要造庙，他就各处去化缘。有人就相信老

法师的话、就捐助他。他是出家人、是不是读过书？这个事不清楚。他拿到的捐款，回到他的住处，他把这钱交给在家的皈依徒弟管理这个钱，他自己不管。大概这个钱还是有个数的。后来他要用这个钱来造庙，就到皈依徒弟那要这个钱的时候，他说：「你没给我钱呀！没有，你为什么同我要钱？」这个老和尚就是很淳厚的人，没有那么多的分别心、也没有现代的知识，没有说：「你收到我的钱，你给我写个收据。」完全没有，就是这一句话。这时候，他那皈依徒弟就是：「没有给我钱，你不能同我要钱。」这老和尚说：「我给你钱了，怎么不承认？」就到法庭去告他。这法官当然把两方面人叫来。到了出庭就问：「你有什么证据？你钱给他」。他没话好说，什么证据也没有。「没有证据，你又说你钱给他，你犯法，要打你。」打手板，打他一下；「阿弥陀佛」，打他一下；「阿弥陀佛」。就这样结束了。当然这也可以说是对方是不与取，实在没有信用的事情。后来有一天，就看见老和尚到他家里来，看完了，他太太就生小孩。到庙里一问，老和尚死了。这个事就这样。

所以这「不与取」这个事，任何人不能不与取，你要「不与取」的话，你将来要还他的。你不合道理，你要还他的。那个居士拿他的钱不承认了，以后这老和尚死了、到他家来做儿子，你钱还他不还他？所以我们学习佛法，要学第一义谛，「若见诸相非相、即见如来」，当然是高深的意思，但是要相信因果。所以这菩萨「劝令远离一切杀生，劝令远离诸不与取」，这件事要远离。「不与取」你不要。我认为我们出家人一千个、一万个不应该「不与取」。而在家居士，相信佛法的也不应该做这个事。

「劝令远离诸欲邪行」，这件事也是要这样做。但是这件事就是要修不净观，你常常修不净观，就没有这个问题。「劝令远离一切窣罗，若迷隶耶」，这「窣罗」就是米酒，用米做的酒。这「迷隶耶」有的地方说是药酒，就是甘蔗等根、茎、枝、叶，造的酒。「及以末陀」，末陀是什么？是葡萄酒。总而言之是「放逸处酒」，喝了酒以后，失掉了理智，就会放逸、做错误的事情，菩萨劝令远离。不要饮酒。

地二、依净语业

依净语业，劝令远离一切妄语；劝令远离诸离间语；劝令远离诸麤恶语；劝令远离一切绮语。

「依净语业，劝令远离一切妄语」。前面是身业，要使令自己身业清净。现在这是「依净语业」，说是「语业清净」叫「净语」，实在就是心清净，就是我们的心、常常地保护它不污染叫「清净」。「劝令远离一切妄语」，不要说谎话。「劝令远离诸离间语」，就是，这个人和那个人感情好，你不要说破坏人的感情的话，不要这样子。我感觉「说谎话」，我看，有些人也不容易守清净，就是会说谎话，说话不真实。如果你相信因果的话，说谎话，有因就有果。是在《华严经》那一品？《华严经》、《涅盘经》、乃至《阿毗达磨论》，就是这里的《瑜伽师地论》都有提到，我们有时候口发出来的气会臭，会臭；什么原因？就是你说谎话的余报。口气常臭。也会常遇到别人说谎话骗你，这还是余报。严重的妄语要到三恶道去的。所以是「劝令远离一切的妄语」。「劝令远离诸离间语」，就是破坏别人的感情。其实他们的感情是属于中庸性的，也没什么不好，可也没什么特别好。但是你给传了一句话，他们两个就变成有仇恨的人了。为什么你要传这句话呢？你传这句话的时候，你感觉他们变成有仇恨的人、你快乐啊！何必传这句话呢？你要想一想，这句话说出去的时候，它的后果是什么？所以不应该说离间语。你还感觉，「我告诉你这句话，我对你好！」实在来说是对他不好呀！这增加他的瞋心了嘛！他对那个人没有瞋心，你说这句话，他就对他有瞋心了，那好吗？你对他好吗？所以是「劝令远离诸离间语」。

「劝令远离诸麤恶语」，「麤恶语」就是骂人。「劝令远离一切绮语」，不要说些放逸的话。

地三、依净意业

依净意业，劝令远离一切贪欲、瞋恚、邪见。

这是第三科。要清净自己的心。这「定资粮」，修禅定、先要有个前方便。前方便，其中就有个「正知而住」。这「正知而住」是什么？这「八正道」里面有个「正业」，「正业」是什么？「正业」就是「正知而住」呀！常保持内心的清净，叫「正知而住」。这样的修行，实在是修定的前方便。从早晨起来、睡觉醒了以后，你常常地保护内心的清净，叫他「正知而住」、不要有染污心，你看这修行怎么样？你不妨试一试看怎么样？

我们汉文佛教，很久以来不提倡修止观了，多数提倡念佛；念佛好呀！但若是不念佛、我不欢喜念佛的时候，那其他的方法怎么修行？「我不知道！」其他的修行方法不知道。我们的汉文佛教，多数是这样情形。现在我们若是读《瑜伽师地论》的话，我们会知道，告诉我们很多的修行方法。其中一个方法就是「正知而住」，你试一试。从早晨起来一开始，我老是保护内心的清净、叫他明明白白地、不要污染，看这修行方法怎么样？当然，我们坐在那里、闭上眼睛、修止观，这是修行，但是其中一个方法就是「正知而住」，你试一试、看怎么样？说是，有人不讲道理，给我一捶、或是骂我一句，你这时候能不能「正知而住」？能不能？如果这时候你忘了、把「正知而住」丢到三千里外去了，就想：「这个人怎么这么坏蛋，给我一捶」，老想这个事，就看出来这个人没有修行。本来你可以说有修行，但是这一捶就把你考验出来了，你没修行。或者，说一句话、也就考验出来了。

「依净意业，劝令远离一切贪欲心、一切的瞋恚、一切的邪见。」你时时地保持内心的清净。贪欲的时候、不贪欲，瞋恚的时候、不瞋，邪见的时候、不邪见。当然这「邪见」，我们不能广学经论、不深入地学习佛法，很难有正见。一发生事情的时候，你的见地有问题，你不能表达出来佛法的思想，佛法应有的态度、你没有，就是你没有正见。为什么没有正见？你就是对佛法学习得不够。不够、你就没有正见。佛在世的时候，在大众僧里当执事的人要得阿罗汉，要到阿罗汉这时候请你作第一上座、或者是担任各式各样的执事，为大众僧服务，这是阿罗汉服务的。若是末法时代的时候，为大众僧服务、要什么样的人才能服务？你一定是要阿罗汉、没有阿罗汉、那么谁来服务？应该有「正见」。你应该有这程度，你为大众僧服务的时候，不会有错误。虽然不是圣人，但是有正见，事情会做得很公平。但这件事现在能办到吗？我看办不到。因为现在，我们汉文佛教，普遍地不欢喜学习佛法。就算来到佛学院，我们肯学习佛法，一点不对劲，我要告假、我要走，不学习佛法了。感觉到这很有道理，任何人不能勉强他，我看就是他的师父都不能勉强，你勉强不来的。所以我们现在汉文佛教这样的程度，在寺院里乃至作住持的都算在内，未必都有正见。那么这个寺院能住持佛法吗？我说这话，什么意思？就是我们各位同学在佛学院里学，你要认识：我们今天的佛教是什么样？要知道，是这么样一个情形。所以我们应该发心努力地学习佛法，能得「正见」，不要邪知邪见。你邪知邪见，你本人有问题，你在寺院里面做住持；是兴盛佛法？是败坏佛法？这话应该怎么说？

这里面说：「依净意业，劝令远离一切贪欲、瞋恚、邪见。」我们不要说大话，就是我们常常看《瑜伽师地论》上告诉我们，这八正道里的正业，准备定资粮的时候有个「正知而住」，我们就从这里开始修行。就是贪欲来的时候、赶快把贪欲驱逐了，叫他心里面「正知而住」。瞋恚心来了、把瞋恚心驱逐出去，让他心里面「正知而住」。不容易一下子办得到，那非要长时期地学习佛法，才能有正见。有正见、就没有邪见。

而我们今天的佛教...我这话说出来又是有问题，就是刚出家就要做住持。并没有怎么学习佛法，就要做住持，因为他有这个因缘、有这条件，他就做住持了。那这件

事对不对？自己还邪知邪见，但是就要住持佛法、就要收徒弟。这事怎么样？

这里是「云何菩萨此世他世乐利行？当知此行略有九种。」计算这个数，是不是九种？「依净身业，劝令远离一切杀生、远离诸不与取、远离诸欲邪行」，这是三个。后面，「劝令远离一切窣罗」不要饮酒，这是第四个。「依净语业」是四个，加起来是八个了。那「净意业」，那是三个算一个，加那八个，就是九个。这就叫做「此世他世乐」，你若能这样做，现在也快乐、将来也快乐。说是：我愿意现在也快乐、将来也快乐，但是我愿意干什么就干什么、不守规矩，那你「二世乐」吗？是办不到的。

亥九、清净利行（分四科）　天一、征

云何菩萨清净利行？

这是第九个。这利行一共是九个，现在是第九个，「清净利行」。分四科，第一科是征。怎么叫做菩萨清净的利行呢？下面第二科是标。

天二、标

当知此行，略有十种。谓诸菩萨于诸有情，依外清净，有五利行；依内清净，有五利行。

第二科是标，「当知此行，略有十种」。有内清净、有外清净。「谓诸菩萨于诸有情，依外清净，有五利行」。菩萨教化众生「诸恶莫作、众善奉行、自净其意、是诸佛教」，这下面就是这意思，就这样子就叫做「依外清净」。教化众生，不作一切恶事，能广行众善，修学圣道，得到三业清净，主要是心清净，这「依外清净」一共有五种利行法门。

「依内清净，有五利行」，内清净就是菩萨自己心清净，也是有五样，加起来就是十种。

天三、释（分二科）　地一、依外清净（分四科）　玄一、征

云何菩萨于诸有情依外清净有五利行？

第三科是解释。前面是标。「依外清净」分四科，第一科是征。「云何菩萨于诸有情依外清净有五利行？」。下面第二科是列。

玄二、列

一、无罪利行。二、不转利行。三、渐次利行。四、遍行利行。五、如应利行。

一共列出来这五种利行。这五种利行，这是标列出来，下面第三科解释。分五科，第一科，解释「无罪利行」。

玄三、释（分五科）　黄一、无罪利行

谓诸菩萨于诸有情杂恶行者、先恶行者、有罪行者、杂染行者，于诸善中能正安处。是名菩萨于诸有情无罪利行。

这是先解释这「无罪利行」。先解释罪行者，「谓诸菩萨于诸有情」，菩萨对一

切众生这「杂恶行者」，或者说，能杂的就是恶行，所杂的就是心，心为恶所杂。这么讲也可以。或者说「杂恶行者」就是杂善行恶，他有的时候也作善，但不是纯善、中间会作恶，这恶参杂在善里面，这么说也可以。「先恶行者」这个「先」是时间，就是以前，以前作了很多罪过的事情，叫「先恶行者」。

「有罪行者」，前面是「先」，那这个「有罪」就是「现」，这《披寻记》说得很清楚，他是说「生现法罪」、「生后法罪」、「生俱法罪」。「生现法罪」就是你现在做这件有罪过的事情。说我现在没做、我将来会做，那么「生后法罪」，以后会造罪。「生俱法罪」呢？就是现在也造罪、将来也造罪，这样叫做「有罪行者」。

「杂染行者」，这《披寻记》上的解释，就是由贪瞋痴为因缘起，叫「杂染行者」，这样讲。

「于诸善中能正安处」，前面是说：菩萨大悲心看见很多的众生，杂恶行、先恶行、有罪行、杂染行，看见这些造罪的众生怎么办呢？「于诸善中能正安处」，菩萨有大悲心，就教化这么多有罪的众生，把他安置在善法之中，教他转恶为善。其实就是劝导他的心在善法中。身口意在善法中，再不作恶了，劝导众生相信善恶果报，作恶有恶报、不要作恶了，修习善法。「能正安处」，菩萨有大智慧。教导众生「诸恶莫作、众善奉行」那么容易呀？菩萨要有大慈悲心，还要有大智慧，「能正安处」，能很好地，这「正」者「好」也，很好地把一切众生安置在善法中。这是菩萨的慈悲。「是名菩萨于诸有情无罪利行」，这「无罪利行」就是劝导众生不要造罪，要修学善法。

黄二、不转利行

又诸菩萨于诸有情，不于非解脱非定清净处，求为真解脱、求为定清净者，即于其中能正劝导。是名菩萨于诸有情不转利行。

前面是无罪利行，就是不要作恶，要作善。这第二科是「不转利行」。「又诸菩萨于诸有情，不于非解脱非定清净处」，这是第二个意思，就比前面「诸恶莫作、众善奉行」境界高了一点，「诸菩萨于诸有情，不于非解脱」，什么叫做「解脱」？要见第一义谛才能「解脱」，你不见第一义谛、不能得解脱的。说：「我能到非非想定」，到非非想定也不能解脱，你还要回到六道轮回里受生死苦的。非要见第一义谛才可以。我们初开始在佛法里面；「我不愿意学习佛法，那都是嘴巴皮、没有用。我天天念经、作早课、作这些事，我就是有修行。我是行门，你们都是解门，是嘴巴皮。」我看，多数人有这个意思，轻视学习佛法的人，这不应该。你用功修行、好，不要轻视学习佛法，不要轻视。但是这里有问题，我们读这个经，看的白纸黑字；你读经是读了，但是不见第一义谛，你没见。我有时听人说：某某高僧有五百世的道行了，这样说。你说他有五百世道行，那我去看看。我看他五百世道行，也没什么了不起，还是一般的这种境界。现在我有点分别心了，就是；没有见第一义谛，你五百世也没见第一义谛，所以还是在生死流转，也还是贪瞋痴，顶多比一般人福报大一点，也可能聪明好一点，只此而已。就是没见第一义谛，没见第一义、不能得解脱。我曾说过，现在再重说：就是《大毗卢遮那成佛神变加持经》它这样说真是令我大感意外，他说：「般若波罗蜜是佛教的真义，其他的都是方便」哎呀！这句话说得真是。其他都是方便。这部《大日经》是密宗里面根本的教典、根本的圣典，说出这么一句话来。我若不读这部经的时候，那密宗必是另外有「实相、无相、无上的法门」，这是怎么说的？不知道。看了这部经，原来是这样子，那样和显教无差别。

刚才说解脱，你要见第一义谛才能解脱，不见第一义谛、不能解脱。但是这句话说：「不于非解脱，求为真解脱」应该这么念，「不于非定清净处，求为定清净者」，应该这么念。这用白话来顺这文，「不于非解脱法门，求为真解脱」应该加

「法门」两字。「非解脱法门」，这话的意思就是，我们佛教徒里有这种人，就是「于非解脱法门中，求为真解脱」，就是有这种事情。你还很用功喔！但是你学习那个法门，不是解脱法门，别人说你还不相信的；「你不要讲，我这是无上法门。」还有这问题。这就是「不于非解脱法门，求为真解脱」。我们说得比较含蓄一点，就是我们佛教徒要有正见，你才能得解脱，你才有希望。有了正见，然后你修学圣道，这修学圣道从正见中来，然后才能得解脱。没正见，没办法得解脱。这「非解脱」，没有正见，那叫作非解脱，没正见不可能得解脱。不要在非正见里面求为真解脱。「非解脱」就是在没有正见，就是邪见，「在邪见中我就能得解脱」，那有这回事？
「求」，我希求能得解脱。

我曾说过，有位法师，这位法师已经死掉了，他在香港的时候，另一个法师在拜佛，他到前面：「我就是佛，你拜我。」这话说得对不对？「不于非解脱」，这「非解脱」就是邪见。不于邪见「求为真解脱」，不要这样。这个众生有这样的愿望：
「我希望得正知正见，从这里希望能得解脱。」这叫做「不于非解脱，求为真解脱」。

前面那「不于」还贯下来。「不于非定清净处，求为定清净者」。譬如说我们不学习经论的话，我们静坐的时候，忽然间感觉到身体没有了，都空了。不要说现在的人，古代的人都有这问题，他没有学习经论，他认为他得无生法忍了，他就认为是得解脱了、认为得无生法忍、认为得禅定了、认为得首楞严三昧了，就会有这个事情。现在说「不于非定清净处」，这个不是佛法中清净的三昧，不于非清净的三昧中求为定清净，从这里希望得到清净的三昧，不这样做。如果我们不学习经论，你得到初禅的时候，你知道怎么回事吗？你得到二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、非想非非想处定、还有无所有处定，你知道是怎么回事吗？我也说过这个；在智者大师的《释禅波罗密》里面解释那个「非想非非想定」是什么？智者大师说是「真神不灭」。「真神不灭」就是「我」。「神」者「我」也，就是「真我」。一切法都空了，「我」是湛然常寂。这就是非非想定。非非想定的人就是这样思想，就是「我」还在，其他法都是空了，有这个味道。我们若不学习《大智度论》、《瑜伽师地论》，我们能承认「无我论」吗？我看不容易。《金刚般若波罗蜜经》在我们中国佛教，还是流通得很广，大家都在读《金刚经》、或者背《金刚经》，常在作功课。但是你真实明白「无我论」吗？都不见得。还是一个很有名的法师，他讲《金刚经》的，但是别人和他辩论的时候，讨论这个「无我」，最后他说「还是有我」，还是这样讲。

所以这地方说，你若没有正见的时候，你得了色界四禅、无色界四空定，你认为可能就是成佛了。这位众生有正见的这种愿望，我不要在那「非清净」，不是佛法的清净三昧，认为是清净的三昧，认为是成佛了。我不要有这种邪知邪见。他有这个正见的愿望。

「即于其中能正劝导」菩萨看见这个众生，就对这个众生能很好的来劝导他、教导他，为他讲解佛法，使令他真实地能得解脱，能得真解脱，能得到真实的清净三昧，不是邪知邪见。「是名菩萨于诸有情不转利行」，这就是菩萨对于有情「不转利行」，使令他的邪知邪见不活动，使令他不流转生死，能令他得圣道，那叫「不转」。

《披寻记》p1459：

「不于非解脱非定清净处等者：若诸有情以正方便求真解脱及定清净」，这解释也很好，「以正方便」，什么是「正方便」就是戒定慧。「以正方便求真解脱」，断惑证真就是真解脱，「及定清净」，你有戒定慧，那就决定会得真实的三昧。「不以非方便求」不以邪知邪见的那些方便，去求真解脱、求定清净。「是则名为不于非解

脱非定清净处求为真解脱求为定清净者」，这么解释也很好。「菩萨于中能正劝导令非方便毕竟不转」，使令他那不是得解脱的方便，不是得定的，叫他不活动，「是故名为不转利行。」

黄三、渐次利行

又诸菩萨于诸有情先审观察；知劣慧者，为说浅法，随转麤近教授教诫。知中慧者，为说中法，随转处中教授教诫。知广慧者，为说深法，随转幽微教授教诫。令其渐次，修集善品。是名菩萨于诸有情渐次利行。

这五种利行，现在是第三种渐次利行。第一个利行，是「诸恶莫作、众善奉行」的意思。第二个「不转利行」是「自净其意、是诸佛教」，就是修学圣道，修学圣道以正见为本。现在第三科渐次利行。

「又诸菩萨于诸有情先审观察」，很认真地、很深刻地观察众生的根性。「知劣慧者，为说浅法」，知道这个众生是个敝劣的智慧，就是求人天福报而已，修学散乱的善法，这件事他欢喜，这是最初机的佛教徒了。「为说浅法」，那菩萨就为他说浅显的佛法，你去做种种的善法，这世界上很多的苦众生、很多有病的众生、生活困难的人，要同情他们。「随转麤近教授教诫」，菩萨这样教导他，他也能随顺菩萨的教导去用功、去做，叫「随转」。「麤近教授教诫」，而这个教授教诫，是麤浅的、不是深远的「教授教诫」，就是一般的人天善法，这样教化众生。

「知中慧者，为说中法，随转处中教授教诫」，这「中慧」那就是声闻、缘觉，二乘人的根性，这样的智慧的人，菩萨为他说这中等的佛法，他也能随顺菩萨的教导，依教奉行，「随转」。「处中」的「教授教诫」，他能够依教奉行。

「知广慧者，为说深法」，菩萨在禅定里，看见这个众生有广大的智慧，他是上根利智的人，「为说深法」，就为他说第一义谛了，说这般若的无相法门。「随转幽微教授教诫」，菩萨那幽深微妙的教授教诫，他也能随转、依教奉行。「令其渐次，修集善品」，这劣慧者、也是渐次的，中等慧的人修学圣道、也是渐次的，广慧的菩萨道、也是渐次的，它都有浅深，渐次的修集善品。如果说，劣慧的修学浅近的佛法，这是一开始的渐次，进一步、为说中法，再进一步、为说深法，这么讲也可以。

「是名菩萨于诸有情渐次利行」，渐次的这样用功修行。

黄四、遍行利行

又诸菩萨，于诸四姓乃至天人一切有情，随力随能行义利行求利乐者，即于其中随类劝导。是名菩萨于诸有情遍行利行。

这是第四科、「遍行利行」，这个就是普遍地。前面那个次第有前后的差别，这地方没有前后的差别。「又诸菩萨，于诸四姓」，四姓，应该就是婆罗门、刹帝力、吠舍、戍陀罗，这四姓。「吠舍」，就是作生意的人，作商贾的人。「戍陀罗」，就是农民、耕田的人。「又诸菩萨，于诸四姓乃至天人」这「一切有情」，这四姓是人间的人，天人就是超越了人间、欲界天以上的人，「随力随能行义利行」，随他的体力、身力、或者他的心力、或智慧力的程度，教导他「行义利行」，得圣道这些法门的行。「求利乐者」，各有所求不同的利乐，求人世间的欲乐、或者生天福、或者生色界、无色界天的三昧乐、或者求出世间的圣道，「求利乐者」。「即于其中随类劝导」，这是总说，随各式各样根性的人来劝导他。「是名菩萨于诸有情遍行利行。」

《披寻记》p1460：

「于诸四姓等者：谓诸世间刹帝力众、婆罗门众、吠舍众、戍陀罗众，是名四姓。又众会中有八众差别」，众人集会之中有八众的差别：「一是刹帝力众」刹帝力翻个「田主」，就是统治阶级，王族。「二、婆罗门众」这是读书人，相信梵天的这些人。「三、长者众」，就是社会上有道德的人。「四、沙门众」或者出家的外道，或者佛教中出家的也称沙门众。「五、四大天王众」，这是天上的人。「六、三十三天众，七、焰摩天众」，焰摩天就是高过忉利天以上的，翻到中国话就是「时分」，时分天众。「八、梵天众」就是色界天上的人。「是名天人一切有情。」这是把那句话解释完了，其他就不解释了。

下面第五科如应利行。

黄五、如应利行

又诸菩萨于诸有情，若于自义诸善法品，随下中上功能差别可劝导者，及由方便功能差别可劝导者，随其所应，于彼如彼，方便劝导。是名菩萨于诸有情如应利行。

「又诸菩萨」他行菩萨道的时候，他怎么样教化众生呢？「于诸有情，若于自义诸善法品」，这「自义」就是戒定慧，是自己应该成就的圣道，叫「自义」。世间上的色声香味触、世间上荣华富贵那个事情，那不是我们应该做的事情，所以那是「他义」。现在「若于自义」就是若于圣道这方面「诸善品法」，或者三十七道品、四念处、乃至八正道，这些善品法。「随下中上」随这个人他是下根、中根、上根，「功能的差别」，下根的功能差别，中根、上根的功能差别，不一样。「可劝导者」，这个人有这善根，过去生中在佛法里栽培过信、戒、闻、舍、慧的善根，他有善根，菩萨就可以教导他，他有可能会进步的。「及由方便功能差别可劝导者」，「及由方便功能差别」是什么？就是这类有善根的人，他来到佛法里接受佛菩萨的教导，他就会采取修行圣道的行动，他能修学戒定慧，他能这样用功修行。「方便功能差别」，修学圣道是得涅盘的方便，你这样用功，修学戒定慧的功能也是不一样的，下根一样、中根一样、上根又是一样。这样的人他来到佛教里面，随他根性的程度的不同，他能在佛法里有进步，那就是，佛菩萨可以教导他，不会徒劳的。「随其所应，于彼如彼，方便劝导」，这教化众生的菩萨有道种智，在禅定里有神通能看见众生应该怎么教化，有这个能力，所以「随其所应」，随他的程度能正适合于他，「于彼」善根的程度，「如彼」用功修学圣道的程度，能适合他的程度。这「程度」是两种，一个是过去生中栽培的圣道的程度；一个今生他能进一步修学圣道的程度，所以有两个「彼」。「方便劝导」，菩萨的大智慧、大神通，善巧方便的契合他，和他的程度相契合的来劝导他。「是名菩萨于诸有情如应利行」，如其所应，教他修学圣道，能得涅盘。

玄四、结

是名菩萨于诸有情依外清净五种利行。

这是「依外」，就是所教化的众生，令他们「诸恶莫作、众善奉行、自净其意、是诸佛教。」这是外清净五种利行。

《披寻记》p1460：

「若于自义诸善法品等者」这是论文。「谓诸声闻独觉菩萨，为求自义法随法行有多品类」这所教化的众生分这么三类，一个声闻种性、一个独觉种性、一个菩萨种性，这三类都是修学圣道的，所以「为求自义法随法行」，这「法随法行」我们前面讲过。「法」是涅盘，「随法」就是八正道，菩萨有可能是修六波罗蜜。「有多品类」，声闻是一个品类、独觉一个品类、菩萨一个品类，菩萨与菩萨也不同，声闻与

声闻也不完全相同，是有多品类的。「名于自义诸善法品」，这个自义诸善品法就这么解释。「彼诸有情或为软根或为中根或为利根，名下中上功能差别」，前面那下中上功能差别就这么讲。「彼诸有情或为软根」，就是他栽培的善根力量不强，所以叫做「软」。「或为中根」就是中等的。「或为利根」，利根就可能得圣道了。「名下中上的功能差别」，就这么解释。「依彼有情种姓根行别故，建立三乘圣道令得自义」，依据彼有情种性根行的差别，「种性」，声闻种性、独觉种性、菩萨种性，这就是他的根行，他这善根是属于声闻、独觉的钝根、属于菩萨的利根，这根行不一样。「建立三乘圣道」菩萨为他用名言来建立声闻、独觉、菩萨圣道的差别。「令得自义」，使令他依据这个圣道去用功修行可以得自义。「是名方便功能差别」这后面那个「于彼如彼，方便劝导」这个事情，「是名方便功能差别」。「菩萨于彼三乘种姓有情如彼三乘圣道方便而为劝导，是故名为如应利行。」

下面第二科、依内清净。前面是外清净，解释完了，现在解释内清净。分三科，第一科，征。

地二、依内清净（分三科）　玄一、征

云何菩萨于诸有情依内清净五种利行？

这是征。菩萨于诸有情依内清净有五种的利行。这是征，下面解释。分五科，第一科，由悲意乐。

玄二、释（分五科）　黄一、由悲意乐

谓诸菩萨于诸有情，起广大悲意乐现前，而行利行。

前面是约所化众生说的，现在是约能化的菩萨本身说的。「谓诸菩萨于诸有情，起广大悲」发起广大的悲心，「意乐」就是意愿，也就是他的志愿、也就是他的誓愿，要普度众生远离一切苦恼。「而行利行」，这样子行菩萨道、广度众生，这叫「行利行」。这是第一科。下面第二科、由心无倦。

黄二、由心无倦

又诸菩萨于诸有情所作义利，虽受一切大苦劬劳；而心无倦，深生欢喜，为诸有情而行利行。

这些诸菩萨对于有情，所作、所行的菩萨道的义利，「虽受一切大苦」，受了很多的辛苦，「劬劳」劬也就是劳。「而心无倦」，而菩萨虽然受了这么多的辛苦，但是他心里面不疲倦。「深生欢喜」他作利益众生的事情，他心里欢喜。「为诸有情而行利行」为诸多苦恼众生，作了很多的利益众生的事业。

黄三、由心谦下

又诸菩萨虽现安处最胜第一圆满财位；而自谦下，如奴如仆，亦如孝子、旃荼罗子，其心卑屈，离憍、离慢、及离我执，于诸有情而行利行。

这下面第三科，由心谦下。「又诸菩萨」虽然显现出来「安处最胜第一圆满财位」，他安住在，「安处」就是安住，最殊胜、第一的圆满的财位，有大财富，这个菩萨。「而自谦下」在社会上的凡夫世界，若是财富多地位就是高，但是菩萨本身不高慢，「而自谦下」还是很谦让的、很谦虚的。「如奴如仆」，他就像人家的奴婢似的，像仆使似的。「亦如孝子」似的，儿子对于父亲孝顺那种态度。「旃荼罗子」，

「旃荼罗」翻个「屠宰者」，以杀为业的人，那旃荼罗的儿子。「其心卑屈」，他那个心卑下，「屈」就是很收敛的。「离憍、离慢」这个菩萨那么高的身份，但是他如奴、如仆、如孝子似的、如旃荼罗子似的，心里面卑下而不是那么放纵。「离憍、离慢」，不憍、就是不高傲、不摆架子。「离慢」不瞧不起人，「慢」是瞧不起人的意思。「憍」是摆架子，这菩萨不摆架子。「及离我执」，这是圣人，他是修无我观成功了，不执着有我。「于诸有情而行利行」他能对一切众生，作利益众生的事情，肯作这件事。

黄四、由实哀怜

又诸菩萨于诸有情，心无爱染，无有虚伪，真实哀怜，而行利行。

前面这是第三科，由心谦下。我们不妨找个书法家把这几句话写下来，放自己书桌每天最少念一遍，都不错。

下面第四科，由实哀怜。「又诸菩萨于诸有情，心无爱染」菩萨这样就像孝子似的，他看一切众生都是他的父亲，他一点高慢心没有，但是他怎么回事，「于诸有情心无爱染」，他没有爱染心，度众生、无众生可度，没有爱染心。「无有虚伪」，他表现出来的很诚恳，真是关心众生的苦，不是虚伪的。「真实哀怜」，他的心很诚恳，真是哀愍、哀怜众生。「而行利行」，这样的态度做利益众生的事业。

《披寻记》p1460：

「于诸有情心无爱染等者：决择分说」，我们现在学的《瑜伽师地论》是本地分，到五十一卷以后就是决择分了，决择分说：「若诸菩萨于己有恩诸有情所」，这位菩萨「于己有恩」，看见这个众生以前他是我的父亲、他是我的母亲、或者我出家的时候他是我的大护法，就是有恩的人，「于己有恩诸有情所」。「随顺恩想相续发起亲友意乐」，随顺以前有爱，「恩」者爱也，随顺爱想，「相续地发起」不间断发起「亲友意乐」，这个众生是我的亲友，有这样的意乐。「以有染心方便摄受」就是对他有爱着心、有染心，方便地摄受他，「欲为朋党」，就是和他组织起来并成一党，并成朋友，实在就是组织党，我们是死党，来对付一切的怨家。「当知有罪」，如果菩萨有这样的想法，这个菩萨有罪，不是行菩萨道了，有罪过的。

「或于有怨诸有情所，随顺怨想」这位菩萨或者他没得无生法忍，他没有无我无我所的智慧，他对于这一类众生有怨恨，「诸有情所，随顺怨想」，这个人是我的仇人，他一直地这样想，他不能向道上理会、不能够「若见诸相非相」，他不能这样做。「相续发起怨雠意乐」，他有这种仇恨想，相续不断地这样想，他还不能觉悟自己已经错了。「有秽浊心」，他心里面有恨、有怨，这心不清净。「当知有罪」这个菩萨这样做，这个菩萨有罪了，并没有功德。

「或于无恩无怨诸有情所」，或者这位菩萨看见这个众生，这个众生对他也没有恩爱、也没有怨仇，这么多的众生。「相续发起中庸意乐」，平平的这种心情。「放舍意乐」，就把这个众生放弃了，这个众生不是我的…没有爱、也没有恨，我管他什么事情？不要管他的事情，「放舍意乐」，没有意愿来利益他，「当知有罪」，你若这样想，你也有罪。这三种想法都是有罪的。

说你们是菩萨这样想有罪，我不是菩萨，我有恨、或者是有爱、或者是中庸；对不对？也同样是有罪。最好是、如果对《瑜伽师地论》里面那一段的文你合适，要背下来，或者《金刚经》你欢喜背下来也可以，或者《摩诃般若波罗蜜经》也好，《解深密经》、《楞伽经》都好，那一段文你合适你背下来，背下来常思惟。我刚才说闻思修，把这文句背下来就是闻，但是常思惟里面的义，你的智慧就增长。这经论上的

法句，显示第一义谛的言句，非常的贵重。我们没得圣道、我们心随境转，出现这个人是可爱的、是可恨的，他做的事情我不同意；你立刻要觉悟，我不应该有这个想法；那怎么办呢？立刻把经上的法句在心里面念他一遍，然后思惟法义，应该这样来对付自己、使自己「正知而住」。若是你的止观修得有力量，那这件事很容易做，不是难事，这个如理作意很容易就现前。你若是不是那么熟悉，你就是要背一段法句；如果你这段法句背得不熟，你可以写出一段，或者是复印机影印也可以。最好自己一个字、一个字地写下来，或者请书法家写好，那个字美、能引诱你欢喜读，揣在兜里头，我背不下来，我从兜里拿出来看看，都可以。这样做帮助你有正念，不是儿戏，帮助你有正念，是很重要的事情。

你在佛学院住几年了？如果你住了多少年了，遇见事情的时候，你还不能觉悟：「我现在不对了」，都不能觉悟。那就感觉到你...不能说空过光阴，你多少是...大概六十分还不及格。一定要努力这件事，这件事要努力。

我们这里是提倡修四念处的，提倡修止观的。但是你若不修止观的话，你离开这里到其他地方去，那些有修行的人不用问、就知道你有没有修行。有一年，海灯法师他来旧金山。他讲一段话；他在一个地方住，他是住持？是知客？我说不清楚。但这时候有喇嘛来，到他这个庙来挂单，他就留他。他在房子里给他准备个铺，他这天不睡觉，他就在那里或者写字、或者读经、或者修禅，这么坐着。而这个喇嘛躺在床上去，这个海灯法师就注意他，注意什么？这个喇嘛躺下以后，不动。一直到起来，他就起来，中间他不动。说：「这个人有修行」。不要说，请你讲开示才知道你有没有智慧，不是。就你躺下以后一直到你起来，这海灯法师就一直在注意他。他当时讲开示，我在那听这句话，有道理。如果这个人有修行，那就是有修行，不是说坐那里、闭上眼睛，叫有修行。躺在那里他不动，躺下去就不动，一直到起来，中间不动，那就是有修行。什么修行？他一躺下去、不是说一定睡觉，他心就安住在所缘境修止观了。若睡就是睡，不睡、一直地修止观，他身体不动，那就是有修行。若是我们没修行，就像烙饼似的，翻过来、掉过去、翻过来、掉过去，你心不住在所缘境了。那就是你没有修行。我们不要说：「我不说、你都能知道吗？」，我到那儿装、静坐起来、我眼睛闭上，他一定说我有修行。不一定的。说一句话就知道，现在他不出声，就看另外有人来，和你谈谈话；他在旁边一注意、就知道你有没有修行。你有没有正知正见，都能知道。你说：「我到法云寺佛学院多少年毕业了，我还有毕业证书。」这话都没有用。他也不须要出考题、出几个题目你答，不用。就随便说一句话就知道。说我们到什么地方去，「那个人瞧不起我」，你不要怨他瞧不起你。若人家瞧不起你，你心里有怨，这就表示你没修行。「我很有修行、他对我不恭敬」，你这句话说出来，你就是没有修行了。我们这里的学习功课不是很多，就是讲一堂，然后你要温习，然后静坐，我们就这么点功课。很多的时间、你可以静坐、可以温习，和其他的佛学院不同，其他佛学院的功课多、上完这个课、上那个课、又上那个课，考试的时候很麻烦。现在我们不是、我们安排的功课不多，你有时间温习。假设你肯努力静坐来调伏心的话，应该不会很久，不须要三年，你心就调伏了。贪心来了能调伏、瞋心来了也能调伏，我不须要找老师去评论：「你不对」。不须要讲这个话，自然心里面自己已经调伏了，自然是这样子，没有问题，可以无为而治，应该可以这样说。说还有很多事须要老师去处理，那表示我们没有修行。你希望那件事都很如你意、都很公平、都是合理才行呀？这不是修行人，不是那样意思。有修行、什么事都一样，「入不二法门」，是这样子嘛。

「或于无恩无怨诸有情所，相续发起中庸意乐，放舍意乐，当知有罪。」这个人和我没有什么恩爱，我不要管他的事情，你这样想法你有罪。（陵本七十五卷四页），前面这一段话是出在这里。「今说于诸有情心无爱染，翻彼应知」前面这一段文是决择分的文，和这一段文翻过来就对了，就知道了什么叫「无爱染」，什么叫「有爱染」。

「又诸菩萨于诸有情饶益方便，于大菩提趣证方便」，「又诸菩萨于诸有情饶益方便」，就是利益一切众生的方便，「方便」就是法门，利益众生的法门，「于大菩提趣证方便」，菩萨自己想要证悟无上菩提的方便。「无颠倒智俱行胜解」，就是，度化众生也好、自己修无上菩提的圣道也好，心里面「无颠倒智」，没有迷惑颠倒，没有这件事，心里面总是与道相应，而不是有所得，没有这个执着。「俱行胜解」，你这明了的心、一直同智慧在一起。这「胜解」就是对这法义的学习非常地有力量，就是有什么事情；「凡所有相皆是虚妄」，「若见诸相非相即见如来」，这个法句的胜义立刻现前，这贪心不能和你这智慧对抗，就是你这智慧有力量，那叫「胜解」。若是我们自己读经、或者读咒，发现了一件事情，立刻地、心就被它夺去了，我们没有胜解，没力量。我们的正念被那些颠倒的事情夺去了，就没有正念了、正念就失掉了，立刻这染污心来了，我们没有「胜解」。「是名菩萨无虚妄意乐」，就是他有力量，没有这虚妄分别的事情。「如（增上意乐品）说」，（增上意乐品）在那里呢？在（陵本四十七卷十一页）。「此说无有虚伪义应准知」，这里说、这位菩萨发慈悲心，是真实的、没有虚伪，这个意思「义应准知」，准前面这段文、应该知道，就明白了。

黄五、由毕竟慈

又诸菩萨于诸有情，生起毕竟无复退转慈愍之心，而行利行。

这是利行这一科的第九科、「清净利行」，这科里面分四科，第一科、征，第二科、标，第三科是解释，解释里面分二大科，第一科是依外清净，第二科是依内清净。「外清净」是约所度化的众生说的，「内清净」是约能度化的菩萨说的。「内清净」里面分五科，第五科就是「由毕竟慈」。

「又诸菩萨于诸有情」，又很多的菩萨对所度化的众生，「生起毕竟无复退转慈愍之心」，「毕竟」就是究竟，「无复退转」，众生不管是怎么样地难度化，菩萨的慈愍心不退转，特别的坚固、坚定不移。这样的慈愍心而行利行，行利益众生的行，能令众生得圣道的行。

玄三、结

是名菩萨于诸有情依内清净五种利行。

这是「内清净」的第三科，结束了。「是名菩萨于诸有情」，于菩萨内心的清净有这五种差别的利行。下面第四科是结束这一段。

天四、结

如是依于内外清净各五利行，总有十种。是名菩萨清净利行。

「如是」就是前面这二大段：一个外清净、内清净。依内外的二种清净，各有五种利行，「总有十种」总计合起来有十种利行，是名菩萨的清净利行。下面是第三科「同事」，四摄事是一共四科，「布施」这一科略去了，就是爱语、利行、同事，所以第三科是「同事」，分二科，第一科征，第二科解释。

酉三、同事（分二科）　戌二、征

云何菩萨同事？

什么叫作菩萨和所度化的众生同做一样事情呢？这是征。下面第二科、解释，分二科：第一科、是总显略义，「同事」有很多的意义，现在总合起来显示它的要义，分二科，第一科是释同事的名字。

戌二、释（分二科）　亥一、总显略义（分二科）　天一、释同事名

谓诸菩萨，若于是义、于是善根，劝他受学；即于此义、于此善根，或等、或增，自现受学。如是菩萨，与他事同，故名同事。

「谓诸菩萨，若于是义」是说很多的菩萨对于「若于是义」，假设对于这种所想要成就的事情，叫作「义」。「于是善根」，这样的事，若是众生肯诚恳地努力栽培，那就成为「善根」。「劝他受学」菩萨的慈悲，劝导众生能够接受这样的智慧，能够努力地学习。「即于此义、于此善根，或等、或增，自现受学。」众生要能接受这样的义，其实也就是这样的法门，菩萨也就会对于「此义」，对于「此善根」或者

和众生相等的，或者是比众生更能殊胜。「自现受学」，菩萨自己也表现出来，也是这样地努力学习修行。「如是菩萨，与他事同，故名同事。」这句话结束这一段文，就是这样子，菩萨与所度化的众生的他，所做的事情是一样的，所以叫作「同事」。

《披寻记》p1461：

「若于是义者：〈摄异门分〉说：是所求事故，能引义利故，名之为义。」这《披寻记》的作者，引〈摄异门分〉的文来解释这个义。「若于是义，即于此义」，这个「义」是什么意思呢？「是所求事故」是我们希求的事情、希望成就的事情：我希望得四禅八定、我希望得阿罗汉道、我希望得无生法忍，那么这是所求的事情。「能引义利故」，这种事情如果成功了，你会得大利益的，所以是「所求事」。「名之为义」这个「义」是这样含意。「可爱乐故，无有罪故」，「义」是我们所欢喜的，它是没有罪过，是有功德的。所以我们应该求，应该成就它，所以叫作「义」。（陵本八十三卷十一页）上说的。「此中义言，应准彼释。」此一段文里边说的义，应该准照〈摄异门分〉的解释，我们应该那样解释。

天二、成就所作（分三科）　地一、标

所化有情知此菩萨所修同事，便于自己受学善根，坚固决定无有退转。

前边是释同事的名，解释「同事」的名字。下边第二科、成就所作，同事就是所作，所作的事情能够成就，分三科，第一科是标。「所化有情」，所教化的众生，「知此菩萨所修同事」，知道这位菩萨也这样修学戒、定、慧，修四寻思、四如实智、各式各样的法门，所修的是和我修的一样：菩萨叫我这样修行，菩萨自己也这样修行，彼此所修的法门是一样的。

「便于自己受学善根坚固决定」，众生因此对于自己所受学的、所接受的法门努力地这样修行，成就的善根。「坚固决定」，信心就坚定了，无论有什么样的困难，或者有什么样的事情来扰乱，他都不会受影响，决定而不动摇。「无有退转」，不会说是这件事可相信吗？不相信了，要改变主意，不会的。这是标。下面第二科是征。

地二、征

何以故？

什么理由啊？他会这样坚定呢？下面第三科解释，分二科，第一科，令无疑虑。

地三、释（分二科）　玄一、令无疑虑

彼作是思：菩萨劝我所受学者，定能为我利益安乐。由此菩萨所授我者，即于其中自现行故。无有知无利益安乐，自现行者。

「彼作是思：菩萨劝我所受学者」，就是那位受菩萨教化的人，他心里面这样思惟，「劝我所受学者」，这位善知识，劝我所接受的法门，我这样学习，「劝我所受学者」。「定能为我利益安乐」，决定能令我修学此法门得到利益、得到安乐的，他不会欺骗我，令我得到大利益，不会令我白辛苦，这叫作「利益安乐」。「利益」，是指所成就的功德说的，「安乐」，成就了这样的功德以后，内心的觉受，感觉快乐，所以又是利益、又是快乐。

「由此菩萨所授我者，即于其中自现行故」是怎么知道我所受学的法门，定能为我利益安乐呢？这等于是一个问，下面就回答这个问题，由于此位菩萨，这位善知

识，他教授我这个法门啊，「即于其中」菩萨，我这位善知识自己也在这个法门这里，「自现行故」自己也是很努力地修行这个法门，他叫我学这个法门，他自己也修行这个法门，「故」因此啊，一定会有好处的。

「无有知无利益安乐，自现行者。」没有这样道理，他知道这件事你怎样用功修行都不会有什么好处的，而这样子，自己还会去做这件事，没有这个道理，若是没有利益安乐，白辛苦做什么。下面第二科、令无反诘。头一科，令无疑虑，就是菩萨自己也这样学习这个法门，使令所教化的有情，就不会有疑虑了。现在第二科、令无反诘。

玄二、令无反诘

非诸菩萨如是同事劝导有情，他得诘言：汝自于善不能受学，云何以善殷勤劝导、数数教授教诫于他？汝应从他殷勤咨受，教授教诫。

「非诸菩萨如是同事劝导有情，他得诘言」，诘者，问也。不是那些位诸菩萨，这样子和所教化的众生共同学习这个法门，劝导有情这样修行，而那些有情还能够问这个菩萨就说了：「汝自于善不能受学，云何以善殷勤劝导、数数教授教诫于他？」，就是这位受学的学生，对这位老师，这么发出一个问题说是：「汝自」，你
自己啊，「于善不能受学」，你赞叹这个法门这么好，但是你自己不接受，自己不修行。

「云何以善殷勤劝导」，为什么自己会用这个良善的法门，「殷勤劝导」，劝导我们去修学呢？「数数教授教诫于他」一次又一次地教授给我们、教诫我们这些人呢？「汝应从他殷勤咨受，教授教诫。」，你自己不修行，所以你不应该冒充善知识，应该从别的人「殷勤咨受」，去请问怎么样学习这个法门，请求别人来教授你、来教诫你，应该这样子才对。这段文就是「令无反诘」，因为菩萨叫受学的人，用功修学这个法门，菩萨自己也这样修学，所以就不会有人这样反问他。下面第二科、四句分别，前面是总显略义，这一段讲完了。下面是第二科四句分别，分二科，第一科是总标。

亥二、四句分别（分二科）　天一、总标

有诸菩萨是他同事，而不自显与他同事；有诸菩萨非他同事，而自显现与他同事；有诸菩萨是他同事，亦自显现与他同事；有诸菩萨非他同事，亦不自显与他同事。

「有诸菩萨是他同事，而不自显与他同事」，前面说「同事」，若是广分别有四种不同，有的诸菩萨实际上的情形，他和所教化的众生同事：同修此一法门。「而不自显」但是他自己不显示他，「与他同事」，与别人共同修学这个无上法门。他事实上是相同的，但是不显示出来，这是第一句。

「有诸菩萨非他同事，而自显现与他同事」有的菩萨他不和别人一样，但是他显示出来与别人一样，这是第二句。下面第三句：「有诸菩萨是他同事，亦自显现与他人是共同修学这个法门」。「有诸菩萨非他同事」，这是第四句，和别人不一样，亦不自显与他人是相同的，也不显示。这加起来是四句，这是总标。下面第二科、别释，分四科，第一科、解释第一句。

天二、别释（分四科）　地一、第一句

第一句者：谓有菩萨，与诸菩萨功德威力皆悉平等；于菩萨道自谓为师功德威力与等菩萨，隐自善故，而不显己功德威力。

「谓有菩萨，与诸菩萨功德威力皆悉平等」，他的戒、定、慧、解脱、解脱知见的功德是平等的，现的神通威力也都是平等的，都是一样的，彼此没有高下，都是平等。「于菩萨道自谓为师功德威力与等菩萨」，「于菩萨道」，这位菩萨对行菩萨道教化众生这件事，「自谓」，不是别人说，他自己说，「为师功德威力」，这位菩萨自己说：我要去教化众生，为人师的功德威力，我和那位菩萨是一样的，我不次于他。

「隐自善故，而不显己功德威力」，他功德和那位教化众生的菩萨是平等，但是他隐藏自己的功德威力，而不显现自己的功德威力，有这样的菩萨。

《披寻记》p1462：

「于菩萨道自谓为师等者：谓彼功德威力与等菩萨于彼徒众教授教诫正现前时」，那位菩萨正是在教化众生的时候，这件事显示出来的时候，「名于菩萨道自谓为师」这就叫作「自谓为师」。看这个文会怎么解释，从这段文的大意来说，就是这位菩萨没有去教化众生，但自己观察自己的功德和那位教化众生的菩萨功德威力是平等的，应该是这么的意思。

地二、第二句

第二句者：谓诸菩萨见有下劣信解有情，于甚深处心生怖畏；便正思择为欲方便化导彼故，自现己身与其同法。所谓下于旃荼罗类乃至狗类，欲作饶益、欲除灾患、欲调、欲化，故思于彼旃荼罗狗同分中生。

第二句是「有诸菩萨非他同事，而自显现与他同事」，这是第二句。这里面解释「谓诸菩萨见有下劣信解有情」，菩萨那大悲心、大智慧看见有的众生是下劣信解，什么叫作「下劣信解」，下文再解释；「于甚深处心生怖畏」，这个下劣信解的有情，对于佛法的「甚深处」心里面有恐怖心。「便正思择为欲方便化导彼故」，我们汉文佛教，因为很久以来也不去修止观的问题，对于「于甚深处心生怖畏」这句话好像没有什么滋味，不感觉到这滋味是甜的、是辣的，没有感觉。若是多思惟－－闻、思、修，多思惟就能有一点感觉。《大智度论》上说：「小乘部派五百部」，就是小乘佛教里边有很多的学派，「闻毕竟空如刀伤心」，听大乘佛教学者说一切法毕竟空，就像那刀刺到他的心里边似的，他的感觉是这样子，所以是非常地愤怒，也非常地不高兴。这句话是龙树菩萨在《大智度论》上讲这件事，龙树菩萨据印顺老法师的《佛教史》上说：「他是第三时期」，就是公历一百五十年到二百五十年之间，那个时代的人。龙树菩萨就感觉到小乘部派佛教对大乘佛教的不高兴，到了什么程度了？那句话里边可以感觉到他们有怖畏。

我有一次看见法舫法师从锡兰回来，在讲《金刚经》他提到一件事说：「龙树菩萨以前，同一时代稍前的时候，小乘佛教很兴盛，龙树菩萨出世以后，弘扬大乘般若，就把小乘佛教开始衰弱了。」法舫法师说这么一句话。这里边说于下劣信解有情，于甚深处心生怖畏，这样的众生，菩萨对他也还是有慈悲心，怎样度化他呢？「便正思择」，菩萨就很慎重地观察这件事，「为欲方便化导彼故」，菩萨发了大悲心，想要善巧方便地教化这个下劣信解有情。

「自现己身与其同法」，怎样来度化他呢？菩萨自己显现自己的身体就和对方是一样的，和那下劣有情是一样的，这个「一样」是怎么讲法呢？「所谓下于旃荼罗类乃至狗类，欲作饶益、欲除灾患、欲调、欲化」，「所谓下于旃荼罗类」，菩萨现出来与所教化众生同一类身，是什么样呢？「所谓下于旃荼罗类」，旃荼罗还是人啊，不过就是以屠杀为业，这种职业的人，「下于旃荼罗类」，还不如旃荼罗类。「乃至狗类」，这不是人了，是狗，菩萨也会现这种身，这上面表示这「下劣信解」就在这

句话里边看出来，什么是「下劣信解」，就是旃荼罗类乃至狗类，他们的思想就叫作「下劣信解」，那么菩萨要度化这种众生的时候，要示现同类的身形。

「欲作饶益」，他那慈悲心想要示现如是身来利益他们。「欲除灾患」，想要除灭他们的苦恼，「欲调、欲化」，就是想要调伏他们的烦恼，想要转化他们成为圣人、成为佛教徒，令他们进一步 ，这叫作「欲调、欲化」。「调」，调伏他们的烦恼、消灭他们的业障。「欲化」呢，就是转化他们，使令他们能有智慧、能有清净的功德，从苦恼的境界里解脱出来。「故思于彼旃荼罗狗同分中生」，前面说菩萨的慈悲心。「故思」，是故意地发动慈悲心，菩萨就在彼旃荼罗类里边，在「狗同分」，狗与狗同分的色受想行识里面也现出这样的身形，这真是大悲心。这是解释第二句「有诸菩萨非他同事，而自显现与他同事」，这句话这么讲，这叫作「非他同事，而自显现与他同事」。

地三、第三句

第三句者：谓诸菩萨见所化者所受善根，犹可摇动；为令坚住，现与同事，或等或增。

第三句者是「有诸菩萨是他同事，亦自显现与他同事」这是第三句。「谓诸菩萨见所化者所受善根，犹可摇动」，菩萨看见所教化的众生，所接受的法门努力地栽培善根。「犹可摇动」，虽然是依教奉行了，但是所成就的善根呢，还不坚定、不坚固，「犹可摇动」，还有可能会退转的，那怎么辨呢？「为令坚住，现与同事，或等或增。」，菩萨为令所化众生的善根能够坚住、不退转。「现与同事」，菩萨显现出来和他同事，也是现出这样的身形，也这样的修学圣道。「或等或增」，或者和他一样的用功修行、或者是比他更殊胜，这样子来引导他，使令他的善根坚住。

地四、第四句

第四句者：谓诸菩萨自行放逸，弃舍他事。

这第四句：「有诸菩萨非他同事，亦不自显与他同事」。这第四句怎么解释呢？「谓诸菩萨自行放逸」，这位菩萨应该是凡位菩萨，也可能是资粮位的菩萨，他自己不能够学习戒、定、慧来约束自己，放纵自己，「弃舍他事」，弃舍了修学戒定慧，同人共同修学圣道这件事，不做这件事。这是菩萨的菩提心失掉的关系，就把这四句解释完了。

午二、总辨（分二科） 未一、作业（分二科） 申一、标略说

如是已说多种施戒，广说乃至最后同事，其中所有波罗蜜多，能自成熟一切佛法；所有摄事，能成熟他一切有情。当知略说菩萨一切善法作业。

这是第二科总辨，六度四摄这一大科里面分二科，第一科是别广，把六波罗蜜和四摄事说完了，这是别广。第二科是总辨，分二科，第一科是作业，就是栽培这样的善根，分二科，第一科是标略说：「如是已说多种施戒」，就是前面这一大段文，很广喔，已经宣说了多种的施戒，「广说乃至最后同事」，每一样都是九种，所以叫作多种的施、多种的戒，「广说乃至最后同事」，也是多种。「其中所有波罗蜜多，能自成熟一切佛法」，这里面说它的大意，其中所有六波罗蜜多，它的大意是什么呢？「能自成熟一切佛法」，菩萨去修学六波罗蜜多，能使令自己成熟无量无边的佛法，就是一切种智了，一切种智就是阿耨多罗三藐三菩提。

「所有摄事，能成熟他一切有情」，六波罗蜜之后，就说到摄事，说到那三科就

是：爱语、利行、同事。这是摄化众生的事情，「摄事」它的大意是什么呢？「能成熟他一切有情」，就是能令有情成熟无上菩提，就是这样的意思，是一个自利、一个利他。「当知略说菩萨一切善法作业」，就是六波罗蜜和摄事总合起来，你应该知道那就是「略说菩萨一切善法作业」，他修行一切善法的事情，这一科说完了，这是标略说。下面是辨因缘，分三科，第一科是总标。

申一、标略说（分三科）　酉一、总标

又如前说多种施戒，广说乃至最后同事，如是众多助菩提分无量善法，由三因缘，应知现行；由二因缘，应知最胜；由三因缘，应知清净。

「又如前说多种施戒，广说乃至最后同事」，每一样都是九种。「如是众多助菩提分无量善法，由三因缘，应知现行」，「如是」，指前面说的「众多助菩提分法」，「助」字就当作「成就」讲，成无上菩提的因；「菩提」是果，「分」是因，成阿耨多罗三藐三菩提的因啊，也就是无量的善法，「由三因缘，应知现行」，这样的善法，怎样能够显现成为事实呢？「由三因缘，应知现行」，这是标出来三个因缘。「由二因缘，应知最胜」，有二个理由，你应该知道这些善法是最殊胜，「由三因缘，应知清净」，这善法是清净的善法，而不是有过失的，这是总标。下面别释。

酉二、别释（分三科）　戌一、现行

谓由身语意三因缘故，应知现行。

「三因缘」指什么说的？就是身和语和意，这三个因缘。「应知现行」，你要知道，这无量无边的善法，由这三因缘、由身、语、意使令他成为现行，就能成为事实了。如果你的身、语、意，你不肯努力的这样做，那就不能成为善法了。

戌二、最胜（分二科）　亥一、标

彼诸善法由广大故，无杂染故，应知最胜。亦名无上，亦名不共。

前面说现行，这是说最胜，分二科，第一科、标，彼诸善法由广大的因缘故，由无杂染的因缘故，而成为最殊胜的善法，这是标。「亦名无上，亦名不共」，由这二种因缘对善法是最无上的，就是没有再比它更殊胜。「亦名不共」，这个「不共」，应该说是不共于声闻、缘觉、不共于一般的世间法，这是大乘佛法最殊胜的地方。这是标，下面第二科解释，分二科，第一科由广大，分二科

戌二、释（分二科）　天一、由广大（分二科）　地一、标

当知此中，由有情无别故，事无别故，时无别故，名为广大。

这还是标，下面第二科、解释，分三科，第一科、解释这有情无别。

地二、释（分三科）　玄一、有情无别

有情无别者：谓诸菩萨普于一切有情处所，普为一切法界有情，修行如是施等善根；非专为己。

这叫作「有情无别」，「谓诸菩萨普于一切有情」，就是发了无上菩提心的菩萨，最初发心的时候，都是没有简别地要饶益一切众生，所以「普于一切有情」。这上面说到「处所」，就是众生居住的地方「普于一切有情处所」。「普为一切法界有

情」，这「法界」应该指色受想行识说，色受想行识的组合，名之为「有情」。「有情」是个假名字，这假名字在那里建立的呢？就在法界上，在色受想行识上建立有情，就是一切法界有情，「修行如是施等善根」，菩萨呢，在一切有情的地方，「普为一切法界有情，修行如是施等善根」，来饶益一切众生，这叫作「有情无别」。「非专为己」，菩萨修学六波罗蜜等种种善法，不是专为利益自己，也是为利益自己，但是也为普度一切众生。

《披寻记》p1462：

普为一切法界有情者：谓诸有情于法界无量中，由种种法或染或净差别可得，是故名为一切法界有情。这么解释，下面是第二科、事无别。

玄二、事无别

事无别者：谓诸菩萨普于一切及一切种施等善根，精勤受学。

前面是菩萨慈悲心的广大，现在是说栽培善根的事情，也是无差别的。「谓诸菩萨普于一切及一切种施等善根」，这是二个一切，下面那一个一切「一切种施等善根」，前面的那「一切」是什么？我们就这样解释，就是一切的佛法。「普于一切佛法及一切种施等善根，精勤受学」，菩萨能够清净地、精进地去学习这么多的佛法，也去做这么多的功德利益众生。这叫作「事无别」，这些无量的善法是无差别的，「无差别」这话的意思，应该是说：「无量无边的善法，菩萨每一样善法都是修学」，所以叫作「无别」。

玄三、时无别

时无别者：谓诸菩萨恒常无间，不离加行，不舍善轭。若昼若夜，现法后法，即由此因，施等善根善常行无替。

这是时间无差别，「谓诸菩萨恒常无间」，常时没有间断的，不远离加行，时时地努力去修学善法的，「不舍善轭」，没有一个时候说是，我弃舍了善法，我休息、休息，我告假几天吧！没有这回事。「若昼若夜，现法后法，即由此因，施等善根常行无替。」，「若昼若夜」，这个昼夜啊，我们人世间的众生，有昼夜的问题，昼的时候、或者是初夜、后夜也要努力的栽培，中夜可能是休息，白天也没有休息的时候。但是，若是得了圣道、得了无生法忍以后，恐怕没有这回事、没有昼夜的差别了。「现法、后法」，「现法」是现在；「后法」是将来，若我们人的寿命，或是我们的寿命二百年，这二百年内就是现法，二百年结束以后，又得一个生命，那就是「后法」了，可以这么说，若是没有生命得、失的差别的时候，那都是现法，没有后法的事情。「现法、后法」。

「即由此因」，由于这样精进的关系，「施等善根常行无替」，六波罗蜜、四摄法常常这样做，没有停止的时候，这是在时间上说，这是三种无差别：有情无别、事无别、时间无别。下面第二科、由无杂染，前面是说到广大，就是有情无别、事无别、时无别这叫作「广大」。现在解释「由无杂染」，分三科，第一科、标。

天二、由无杂染（分三科）　地一、标

当知此中，由四种相，成无杂染。

成就菩萨修学一切善法，都是清净的，没有污染。这是标，下面第二科、解释，分四科，第一科、净欢喜俱。

地二、释（分四科）　玄一、净欢喜俱

谓诸菩萨怀欢喜心，修诸善法；由是因缘，无苦、无忧、无诸变悔。

「谓诸菩萨怀欢喜心」，内心里面很欢喜，什么叫作欢喜？就是修诸善法的时候，心情欢喜，我布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧一切的时候，心情都是欢喜，欢喜地修学一切善法。譬如说是天上的人和人间的人，天人和人间的人这是果报，这二种果报，都是由于修学善法而得果报，得果报为什么会有天、人的分别呢？就是欢喜心修学善法，将来的果报就生到天上去，如果修学善法的时候，也愿意做，但是勉强了一点，那将来得果报，就是在人间。天上的果报呢，果报是自然的，他那衣、食、住都是自然来的，人间的果报自然来的，恐怕不多，除非是你父母有钱，遣嘱给你一千万美钞，你没有做什么就来一千万美钞，但是除了这件事以外呢，要工作；你要发财不管有钱也好、没钱也好，你要有行动，才能发财，由于你的行动，才能得到财，所以你要做不是自然来的。因为在因地的时候，心里面不是太愿意做这件功德，有点勉强，所以得果报的时候要用点力，有差别。现在说菩萨，他修学一切善法，利益一切众生的时候，他的心情是什么？他怀欢喜心修诸善法，是有这种情形。当然这种事情啊，我相信这不是指凡夫菩萨说的，一定是圣位的菩萨，圣位的菩萨就是有禅定的功夫，他一定得到毕竟空，无我、无我所的智慧。有禅定、有智慧、有慈悲，这是圣人的境界，他这时候修学善法的时候，心里发欢喜心修诸善法，「由是因缘无苦无忧」，由于他是欢喜心修诸善法，修善法时内心没有苦的感觉，也没有忧愁的感觉。「无诸变悔」，因为若有苦、有忧啊！唉呀！做这件事这么苦恼，我不要作了，就变了。因为他没有这个苦和忧的感觉，他是欢喜心的感觉，所以做这件事情一直地能这样做，中间不会变悔的。所以看这个文的意思，应该是指圣人说的，这个菩萨不是凡夫菩萨，所以「无诸变悔」。我们凡夫有这个问题，我以前曾经说过。我的目的是为这件事，我来努力地发心，把这件事成功，其他的事情是小小的事情，本来不在你的发心之内的，但是你在做这件事的时候，那件小小的事情来冲击你，你原来的目的计划就放弃了：「我不做了！」就走了，就改变计划了，凡夫会有这种事情。你原来的计划就停下来，这是一个非常重大的损失。现在这个文上说：「谓诸菩萨怀欢喜心，修诸善法；由是因缘，无苦、无忧、无诸变悔。」圣人没有这个变悔的事情。

玄二、无不平等

又诸菩萨，不损恼他、不着见趣、不杂恶行，修行施等无量善根。

这是第二科：无不平等。前面是净欢喜俱：清净的欢喜心一直地在你这里，你在做这件功德的事情的时候，一直有欢喜心在这里，「俱」就是同时的。现在第二科：无不平等。

「又诸菩萨不损恼他」，诸菩萨他不损恼众生，他在度化众生的时候，众生虽然是有很多的问题，但是菩萨不损恼他，不会去恼乱他、去伤害他，不会这样做。「不着见趣」，这个见，就是断见、常见、我见、我所见、有见、无见，这一切的执着，有所得的都是见。这个见有各式各样的见，就叫做「趣」。菩萨修学佛法得了正见的时候，尤其是得了圣道以后，灭除一切见趣，他心里面无所得，度众生无众生可度，没有这个有所得的执着，所以不着见趣。

「不杂恶行」，他做善法、做种种的功德的时候，不会在中间有做了一点错误的事情，不会间杂错误的事情。

「修行施等无量善根」，他是不损恼他、不着见趣、不杂恶事的修行施等无量善根，要这样做，那么这叫做「无不平等」。如果说是损恼他，那就是不平等了；若是

着见趣，也就不平等；若杂恶事，也就不平等。除掉了这三样事，那叫做平等。这样子修行施等无量善根。

玄三、殷重

又诸菩萨殷重遍体，于其施等无量善法，唯见功德，唯见真实，唯见寂静，极善决定；不从他缘，非余引夺，而正受学。

这是第三：殷重。解释无杂染，分这么四个科，四个理由。一个欢喜，一个没有不平等，这下面第三个殷重。

「又诸菩萨殷重遍体」，诸菩萨修种种功德善法的时候，他是有殷重心。殷重，实在就是诚恳的意思，诚恳心。若是我们凡夫做事情，也有的时候心里很诚恳，但诚恳里面还有一点虚伪，还有点不老实，就不是普遍。体者，心也。在你的心体上，有的地方清净、有的地方污染。现在菩萨完全都是诚恳，真实不虚。

「于其施等无量善法」，对于他所做的六波罗蜜等无量的善法「唯见功德」。当然，这是正见，他的大智慧看见布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧都是善法，而不会在这里说：「这个地方不对！」又有一点邪知邪见出来，没有这回事情。「唯见功德」。

「唯见真实」，唯见真实怎么讲？前面这个功德应该是清净的依他起，唯见真实就是远离一切分别戏论，那就是第一义谛了。

「唯见寂静」，什么叫做寂静？有生有灭是动乱，不生不灭就是寂静。就是他的内心也好、所修的功德也好，都是寂静、都是不生不灭的。就是与第一义谛相应，名为寂静。

「极善决定」，他修学善法的时候「极善」，就是最高的那种良好的境界，而没有犹豫的事情。

「不从他缘，非余引夺」，他做种种功德，是由他的清净的戒定慧来成就这件事，而不会须要别的因缘的帮助，不是的！「不从他缘」。「非余引夺」，而这种自己努力地去做功德利益众生，其他的魔王、魔鬼不能够动摇他的、不能够扰乱他的。

「而正受学」，这位菩萨能这样子受学一切善法、利益众生的，这一定是圣位的菩萨、高位的菩萨了。

玄四、无依

又诸菩萨不因所修施等善法，希异熟果；或转轮王、或天帝释、或魔、或梵。亦不于他，希求返报。无所依止，不依一切利养恭敬世俗名誉，乃至不依养活身命。

第四科，无依。这个无依，明白点说就是无所求，应该是这么说。

「又诸菩萨不因所修」，这么多的菩萨，他做这么多的功德，他不因为他修造的施等的善法「希异熟果」，希望在生死的世界得一个好果报，没有！异熟果是有漏果，是在世间享受荣华富贵，没有这种心情、没有这个希望，不希望这些事情。这个异熟果是总说，下面别说。

「或转轮王」，或者是说在世间上作个转轮王，「我希望作国王。」做这件事。

「或天帝释」，或者我超越人间，到三十三天作释提桓因，没有这回事情。或者是到六欲天的顶上作魔王去。或梵天，或者是生色界天，到梵天去。不这样，不希望获得异熟果。

「亦不于他希求返报」，菩萨修学无量善法，利益众生，也不于一切众生希望众生酬谢我！也没有这种想法。

「无所依止」，菩萨做这么多功德，心无所求，就是无所依止。

「不依一切利养恭敬、世俗名誉」，也不求世间、社会上的一切众生要来供养这个菩萨——利养。希望众生要恭敬菩萨，希望在社会上有广大的名誉，没这个意思！

「乃至不依养活生命」，他也不希求世间上有什么名利来养活他的生命，他没有这个希求。因为他观察色受想行识都是不可得的，一切众生都是不可得的，所做的一切善法也都是无所有的，他心里面无有少法可得，所以没有这些希求，没有这些戏论的境界。圣人是这样子。

地三、结

由如是相净欢喜俱，无不平等、殷重、无依，修行施等，广说乃至同事为后，无量善法，名无杂染。

这下边是第三科，结束这段文。

「由如是相」，就是前面说的这四种相貌，就是：净欢喜俱，是第一科；第二科无不平等；第三科殷重；第四科无依。

「修行施等」，由这样的大智慧呀！这是离一切相、离一切分别的大智慧境界，来修行施等这些善法，「广说乃至同事为后」，施等是最前面的，同事这一段文是最后，总结起来就是无量善法。「名无杂染」，由这四种原因所修的功德，是没有染污的。

这是已得无生法忍以上的大菩萨境界，他们修止观成功了，他那个大智慧能出现这个境界。

看《披寻记》p1463：

「无不平等者：此不平等，谓不善行。」你修的是有罪过的事情，那就是不平等了。「〈决择分〉说，由非爱果义，名不平等行故。」非爱果，就是三恶道的果报是不可爱的果报，那就是名叫做「不平等行故」。由这个不平等行，你得到不可爱果。「陵本六十二卷四页」，这在后文。「此配前说：不损恼他，不着见趣，不杂恶行。」前面那个科文，就是和这段文是相配合的。

戊三、清净（分二科）　亥一、标

由炽然故，无动转故，善清净故，应知清净。

这是第三科：清净。解释这个清净。由三因缘故，应知现行；由二因缘故，应知最胜；由三因缘故，应知清净。这是第三科。分两科，第一科是标。

「由炽然故」这是一句，「无动转故」是一句，「善清净故」，这是三句。所以

叫「应知清净」，这个清净的含意就是这三个理由。这是标。下面第二科解释，分两科，第一科炽然无动。又分两科，第一科，标。

亥二、释（分二科）　天一、炽然无动（分二科）　地一、标

若诸菩萨已入清净意乐地者；一切善根，炽然无动。

「又诸菩萨已入善清净意乐地者，一切善根炽然无动」，先解释炽然无动。若是诸多的菩萨已经证入清净意乐地的时候，清净意乐地就是极喜地，就是他这个时候由修四寻思、四如实智得无生法忍了，这时候分别我执、分别法执都已经消除了，他得到毕竟空的智慧了，所以他内心是清净的。「意乐」就是意愿，他那个大慈悲心也是清净的。

「一切善根炽然无动」，他所修的一切的善法，非常地有力量。「炽然」是广大、有力量的意思。「无动」，世间上尘劳的事情，不能扰乱他的。所以叫炽然无动。这是标，下边解释。解释分两科，第一科是解释炽然。

地二、释（分二科）　玄一、炽然

言炽然者：谓此菩萨意乐净故；一切善法，不由思择，炽盛现前。

谓此菩萨他的内心非常地清净，他的慈悲心也是清净。智慧清净，慈悲心也是清净。

「一切善法不由思择」，他所做的这一切利益众生的事业，「不由思择」，不须要去思惟观察来推动自己，就是「炽然现前」，就很殊胜地善法就能出现。我们凡夫有的时候虽然知道这件事是有意义，但是不愿意做。有的时候如理作意现前：「喔！我应该去做这件事，这件事是有功德的，是没有过失的，我应该做。」这样子自己劝自己，那就可能会去努力了，到禅堂去静坐了。若是自己如理作意不现前的时候：「我何必去呢？我不要去，我在这儿躺一会儿也很舒服啊！」那就是这句话就是不及格了：「不由思择，炽然现前」。若是由如理作意来推动自己，就是由思择炽然现前。更殊胜一点，不由思择炽然现前，这是分三个阶级。

玄二、无动（分二科）　黄一、无减

言无动者：谓此菩萨意乐净故，随所获得、随所积集所有善法，皆无退转，于当来世，能无退减。

前边是解释炽然，现在解释无动。分两科，第一科是无减。

「无动」这句话怎么讲呢？「谓此菩萨意乐净故」，就是这位菩萨他有无相的慈悲心，「离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心」，所以意乐净故。

「随所获得、随所积集」，随顺因缘所获得的功德、所获得的善法；「随所积集」，他那无所得的智慧，他不断地栽培善根，所以，善根又增多了，所以叫「积集」。所有的善法、所获得的善法、所积集的善法，「皆无退转」，而不会失掉这个功德。这也不容易！

「于当来世，能无退减」，不是现在，就将来也不会退减。不会说：「我不做这个功德了！」能无退减。这个退减，我们没得无生法忍的人，就会常常有退减的事情。一个是自己自动的退减了，「我不做这件事，这个功德我不做了！」一个是另外

有点因缘，或者师长说一句，不高兴：「我告假了！我走了！」叫退减。现在这上面是说「于当来世能无退减」，不是现在没有退减，将来都没有退减。这不退减的原因，就是智慧高、烦恼轻的关系。

黄二、唯增

如是菩萨随所经历彼彼日夜，随所过度彼彼自身所有善法，如明分月，唯增无减。

前面说无减，这是说唯增。

「如是菩萨随所经历」所经过的「彼彼日夜」，那一天、那一夜，一个月三十日夜。「过度」，随所经过的，「彼彼自身」，是他的自身从昼夜经过来，他经过这么长的时间，做了很多的功德——「所有善法」。「如明分月」，一个月里边，有半月是黑月，有半月是白月。这明分月就不是那黑分月；月亮由初一、初二、初三，逐渐地增长。「唯增无减」，唯有增加而没有减少。用明分月表示、譬喻菩萨的功德也是有增无减。这样子无减唯增，所以叫做无动。

天二、善清净

若诸菩萨住到究竟地或系属一生最后有者，所有善法，名善清净。此上更无菩萨地摄，胜净法故。

这是第二科：善清净。这善清净怎么讲呢？「若诸菩萨住，到究竟地」，胜解行住、清净意乐住，乃至到最后十地菩萨、到等觉菩萨——到第十地菩萨就是究竟地。「或系属一生最后有者」，第十地菩萨后心就是等觉菩萨，叫做「系属一生」，就是这一生过去就是佛了，所以叫做系属一生。「最后有者」，这最后有就是系属一生，这一生就是最后有。到佛以后是清净法身的境界了。

「所有善法，名善清净」，这个最后有，就是「这一生就成佛」的这一生，他的善法是究竟清净，名善清净，因为他这个时候微细的所知障都清除了，所以他是善清净。

「此上更无菩萨地摄胜净法故」，在这位最后有的菩萨以上，更没有菩萨地所摄的胜清净法，就是这个胜清净法到这里究竟了！

酉三、总结

如是施等同事为后无量善法，三因缘故，应知现行；二因缘故，应知最胜；三因缘故，应知清净。

这是总结这一段。「如是施等」，这些六波罗蜜。「同事」，爱语、利行、同事「为最后」，这就包括了无量无边的善法。

「三因缘故应知现行」，为什么能够现行这么多的善法呢？就是你的身口意。「二因缘故应知」是「最胜」，「三因缘故，应知」道是「清净」的。总结这一段文。

未二、感果（分二科）　申一、别辨（分八科）　酉一、一切施等

此中所有一切施、一切戒、广说乃至一切同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感无上正等菩提金刚坚固身、正法久住果。

这是第二科。前面那一科是作业，现在是说感果，就是得到了无上菩提果了。分两科，第一科是别辨，分八科，第一科是一切施等。

「此中所有一切施、一切戒」，这六波罗蜜，加上爱语、利行、同事，每一样都有九科。九科的第一科是自性，第二科就是一切。自性、一切、难、一切门、善士、一切种、遂求、二世乐、清净，一共是九科。自性这里没有说；就从一切这里开始说，一切施、一切戒、一切忍、一切精进、一切静虑、一切般若，都是从这里开始。「广说乃至」到「一切」的「同事」。

「若多修习、若善清净、若具圆满」，就是这么多的善法，你这位大菩萨能够多修习，去利益众生。「若善清净」，所修习是那么多，而每一样事儿都是非常清净，所以叫做善。「若具圆满」，就是无量的善法又多又善，都圆满了，多圆满、善圆满，名为具圆满。多是指数量说的，这个善是约他里边的性质说的，这两方面都能圆满。

「能感无上正等菩提」，无量的善法，若多修习、善清净、具圆满了，将来能感得无上正等菩提，就是一切种智。这个无上正等菩提是指智慧说的。

「金刚坚固身」，他得到像金刚那么坚固的身体，不可破坏，还有个正法久住的果报，「正法久住果」。我们的身体当然是老病死的身体，完全是不及格了。若生到天上去，天上的身体不老、不病，但是有死亡也不好。若是到了色界天上的身体，比欲界天的好一点，但是也有死亡这一天。在《成唯识论述记》，窥基大师他说：若是菩萨能得到色界禅定，你能够得无生法忍，得了色界定，这个人间的身体死掉了，生到色界天上去，色界天上的人的寿命是很长的，还有个延寿法，就是他那个寿命还可以延长，延长就可以到无量寿，乃至到得阿耨多罗三藐三菩提。窥基大师说出这么一件事来。那个延寿的身体，还不能算是金刚身。就是成佛以后所得的那个身体，是金刚坚固身。没有成佛的时候所得的身体，就是从初欢喜地以后所得的身体，也比我们人的身体好一点。就算是那个欢喜地菩萨是人间的人，他比我们身体好一点；但是也难免有老病死。若是初地、二地、三地、四地……乃至到第八地的时候，弃舍了肉身，得了法身了。得了法身的时候，那个法身也还是有变异。就是你所修的善法没有究竟圆满，善法是因，由善法因所得的法身是果。这个善法因，它有逐渐逐渐趋向于圆满，你那个果报它也逐渐逐渐向于圆满，中间有微细的变化，不能称之为金刚坚固身。若到了佛的境界以后，善法到圆满以后，就停在那里了，再不变化了，所以叫做金刚坚固身。这个金刚坚固身，说两种，实在应该说一种，就是那个自受用身是金刚坚固身。但另外一个清净法身，那是法性，那个法性身和凡夫都是一样的，我们没有修学圣道的人，我们的清净真如的境界，和佛是平等。所以，这个金刚坚固身应该指自受用身说。那么，这个身是不可破坏的。

「正法久住果」是什么呢？就是由这个身，他由大悲心、和他的大智慧为众生宣扬佛法的时候，这件事是长时期的；长时期的为众生宣扬佛法，所以称为「正法久住果」。

看《披寻记》p1464：

「金刚坚固身正法久住果者：谓于金刚喻定位中」金刚喻定是等觉菩萨后心，他那个定叫金刚喻定。「能断二障，证得菩萨不可思议转依」，能断去俱生的我执、俱生的法执两种障碍。证得菩萨不可思议的转依，那就是转得清净法身了，清净法身现前，自受用身也是现前了，那叫做不可思议的转依，「是名金刚坚固身」。「现等正觉宣说正法」，这时候成佛了，就是为这些法身菩萨，乃至一切众生宣说正法，「乃至般涅盘后经尔所时正行未灭，正法未隐，是名正法久住」。这个地方把化身也放在里边了。「乃至般涅盘后」，就是这位佛现了化身，在众生世界宣扬佛法。到众生世

界的这位化身佛，他有入涅盘的时候。入了涅盘以后，经那么多的时间正行未灭，就是虽然佛不在了，佛教徒还能够修学圣道，叫正行未灭。「正法未隐」，佛宣说的正法也没灭。就是语言文字的佛法还没有灭，是名叫做「正法久住」。

酉二、难行施等

此中所有难行施、难行戒、广说乃至难行同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来成就无等希奇法果。

这是第二科。前面是第一科，一切施等，得成无上菩提。现在难行施等：「此中所有难行施、难行戒、乃至难行的同事，前面都说过了。「若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来成就无等希奇法果」，「感」就是成就，能感得如来成就的无等－－没有与他相等的那样的希奇法果，就是无量的神通变化那个果报。

酉三、一切门施等

此中所有一切门施、一切门戒、广说乃至一切门同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来一切最胜有情天人所供养果。

第三科，一切门施。「此中所有一切门施、一切门戒、广说乃至一切门同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来一切最胜有情天人所供养果」，天人是最胜有情，他们对于佛供很多很多殊胜的供养，这也是佛所得的果报。这是一切门施等，下面第四科善士施等。

酉四、善士施等

此中所有善士施、善士戒、广说乃至善士同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来于诸有情无足、二足、四足、多足、有色、无色、有想、无想及以非想非非想处、于此一切有情类中最尊胜果。

「此中所有善士施、善士戒、广说乃至善士同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来于诸有情无足、二足、四足、多足」，众生里面，有的是没有足的；有的众生有两足、有的众生有四足、有的众生有多足。

「有色」界众生、「无色」界的众生：欲界众生也是有色，色界天的众生也是有色，无色界的众生没有色。「有想」和「无想」：这个有想，欲界的众生也是有想，色界天众生也是有想；但是色界天的第四禅天里面，有个无想天的众生无想，所以叫无想众生。无色界天的空无边处天、识无边处天、无所有处天，也都是有想。

「及以非想非非想处」，这个世界的众生。「于此一切有情类中最尊胜果」，就是佛在一切众生中是最殊胜的，这是最尊胜果。

酉五、一切种施等

此中所有一切种施、一切种戒、广说乃至一切种同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来无量殊胜福德所摄三十有二大丈夫相八十随好庄严身果。

这是第五科。「此中所有一切种施、一切种戒、广说乃至一切种同事，若多修习、若善清净、若具圆满」的话，「能感如来无量殊胜福德所摄三十有二大丈夫相八十随好庄严身果。」能得佛陀的三十有二大丈夫相，八十随好庄严身的果报，是由这样的因缘成就的。

酉六、遂求施等

此中所有遂求施、遂求戒、广说乃至遂求同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来坐菩提座一切魔怨不能恼触不倾动果。

这是第六科。「此中所有遂求施、遂求戒、广说乃至遂求同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来坐菩提座」坐在菩提树下，「一切魔怨不能恼触、不倾动果」，佛坐在菩提树那里，要得成无上菩提的时候，这些魔怨－－魔王与佛有怨，但是他不能恼触于佛，不能倾动。佛的境界，一切魔怨不能倾动。我看到《大毗婆沙论》上也说这件事。

佛在菩提树下的时候，在得无上菩提之前，先放光明通知魔王，说：「我要在这里得无上菩提了。」佛没有偷偷地成佛，不是！告诉你：「我要在这儿成佛了。」魔王就来了，魔王一来了，所有的诸天善神完全都走了。这个悉达多太子坐在那里，就是一个人，和魔王、很多很多的魔军同他作战，这些诸天善神一个也不来帮忙佛，等到佛降伏了魔王以后，这时候诸天来赞叹。

这上面说是：一切魔怨不能恼触于佛，不能倾动于佛，佛得这种果报。

酉七、二世乐施等

此中所有此世他世乐施、此世他世乐戒、广说乃至此世他世乐同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来最胜静虑、解脱、等持、等至乐果。

最胜静虑就是色界的四静虑。解脱应该是指八解脱说。等持应该是空、无愿、无相三等持。等至，就是无色界的四种等至；色界的四静虑也是等至，但是前面列出来，这里就不说了。佛能感最胜的静虑、解脱、等持、等至乐果。

酉八、清净施等

此中所有清净施、清净戒、广说乃至清净同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来四一切种清净果。谓所依净、所缘净、心净、智净。亦感如来三不护、十力、四无所畏、三念住、一切不共佛法、极善净果。

这第八科。「此中所有清净施、清净戒、广说乃至清净同事，若多修习、若善清净、若具圆满，能感如来四一切种清净果」，四一切种清净果是什么呢？是「所依净、所缘净、心净、智净」，这四种清净。

亦感如来的三种不护，还有十力的智慧、四无所畏，还有三念住，一切不共佛法极清净果。

看《披寻记》p1464：

「如来四一切种清净果等者：此中四一切种清净、三不护、十力、四无所畏、三念住，如〈建立品〉别释其相。」〈建立品〉在那里呢？「陵本四十九卷十五页」，在那里解释这一段文的这些名相。「不共佛法总有百四十种，今说一切，是彼少分应知。」

申二、总结

如是菩萨施等善法，能感无上到究竟果；当知亦感生死流转顺菩萨行，所余无量无边

可爱无罪胜果。

这是第二科：总结，总结这一段。「如是菩萨施等善法」能感无上的、到究竟的果报。前边说的这么多的果，还有一部分没有说到，这里说了。

「当知亦感生死流转」，就是成佛以后，佛也会来到生死的世界，也有父亲、母亲，有入胎、住胎、出胎，作童子的这些事情；乃至最后得无上菩提、得涅盘这些事情。这是一种果报。其次，没有成佛的时候，在得无生法忍以后，也在生死的世界度化众生的时候，也有一些果报。所以在生死流转里面有「顺菩萨行」，就是或者他做人、或者是做天，也可能到三恶道去度化众生，所有的这些境界都是顺于菩萨行的。这是前边说的果报所剩余的，无量无边可爱的、无罪－－没有过失的殊胜果报。

从这里看出来，菩萨所有的功德果报，乃至成佛的功德果报，完全是由于他的菩萨行而成就的，没有一样事情是自然而有的。这是说得的果报。其中有一样事儿，就是由布施波罗蜜、戒波罗蜜，乃至后边爱语、利行、同事，每一样都有九种，这里面只说八种，而没有说第一种：「自性」的功德所得的果报。应该是那样说，这个「自性」是约总说的，其他的那八种功德是别说的。合总为别；离开了别，另外没有总，所以不另外说「自性」的功德果报了。

《瑜伽师地论》卷第四十四

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．供养亲近无量品第十六

我先说几句闲话，我在倓虚老法师的《影尘回忆录》上看见，宁波观宗寺，倓老法师在那里学天台教的时候，这谛闲老法师上课，先静坐两个钟头，然后再讲两个钟头，我感觉这个境界不可思议。

本地分中菩萨地，初持瑜伽处供养亲近无量品第十六。这个「持」这个字，前面曾经讲过，我不知道各位同学记住没有？这个「持」字怎么讲？这一品呢是供养亲近无量。供养三宝、亲近善友、修四无量心，这一品说这三件事。这是第十六品。

巳二、供养亲近无量品（分三科） 午一、总征

云何菩萨供养、亲近、修习无量？

这是第二科，供养亲近无量品分二，第一科是总征。什么叫做菩萨供养、亲近、修习无量呢？

午二、嗢柁南标

第二科就是嗢陀南标。第三科叫做长行释。这个嗢陀南曾经也是讲过，里边是什么意思？

嗢柁南曰：供三宝，亲善友；修无量，最为后。

下面第三科是长行解释，分三科，第一科是供三宝，又分两科，第一科是别显供养，又分两科，第一科，举供如来，分五科，第一科是征。

午三、长行释（分三科） 未一、供三宝（分二科） 申一、别显供养（分二科） 酉一、举供如来（分五科） 戌一、征

云何菩萨于如来所供养如来？

我们凡夫的境界姑且不说，什么是菩萨在佛的地方供养佛这件事？那么这是征，下面第二科标。

戌二、标

当知供养，略有十种。

有十种供养，这是标出来供养的类别。下边第三科，就是列出来这十种供养。

戌三、列

一、设利罗供养。二、制多供养。三、现前供养。四、不现前供养。五、自作供养。

六、教他供养。七、财敬供养。八、广大供养。九、无染供养。十、正行供养。

分这十种不同。下边第四科解释这十种供养。分六科，第一科是设利罗供养。

戊四、释（分六科） 亥一、设利罗供养

若诸菩萨亲现供养如来色身，是名设利罗供养。

若是很多的菩萨，「亲」就是他自己亲自做供养的事情，供养的事情是现前，就是所供养是现在面前，叫做现。供养谁呢？供养佛陀的色身，这就叫设利罗供养。这个设利罗，我们通常的解释，好像是佛灭度以后，佛的身体火化了，有舍利，我们通常这么解释，但是这里好像不是这个意思。这个设利罗翻到中国话是「体」，也翻个「身」，身体。就是供养佛的身体，这就叫设利罗供养。看这样的意思，那是佛现在，在佛前修供养。

亥二、制多供养

若诸菩萨于为如来所造一切若窣堵波、若龛、若台、若故制多、新制多所，设诸供养，是名制多供养。

这叫做制多供养，制多供养这里边很明显的看出来是佛灭度后了。「若诸菩萨于为如来」，就是为佛陀所造的一切的窣堵波，这个「若窣堵波」，「若」就是或者是，或者是窣堵波，窣堵波就是我们通常所说的塔。这个梵语、印度话这个历代的翻译者这个音的轻重长短不一样，窣堵波就是塔，也翻个高显处，这个地方很高，很显著的地方。就是佛的身骨，埋葬的地方很高，那么就是塔了。菩萨为佛造的塔，菩萨在这个地方，或者是「窣堵波」，或者是「龛」，就是造这个佛像，佛像以外又造一个龛，好像是一个房子似的，「若台」就是这个佛像供在台上，没有龛。「若故制多」，制多实在就是窣堵波，也有是翻个舍提（按：支提或作支帝、支徽、制多、制底等），也就是塔，「故制多」就是旧的制多。新造的制多，菩萨在这个地方，「设诸供养」陈设了很多的供养，这就叫做制多供养。

这两类供养，可以分为，第一种是佛在世，第二种是佛灭度后了。下面第三种是现前不现前的供养，分两科，第一科别显种类，分两科，第一科现前供养，又分两科，第一科是供一佛等。

亥三、现前不现前供养（分二科） 天一、别显种类（分二科） 地一、现前供养（分二科） 玄一、供一佛等

若诸菩萨于如来身、或制多所，亲面对前，现瞩现见而设供养，是名现前供养。

「若诸菩萨于如来身、或制多所」，对于佛的这个身像，或者是佛在世的时候，或者佛灭度后，在佛的塔的地方，「亲面对前，现瞩现见而设供养：是名现前供养」，就是菩萨供佛的时候，就在佛的面前，或者在塔的地方，这个能供所供是亲面对前，而没有距离，这样子。「现瞩现见」，这个「瞩」也是见，就是你的眼能够看见所供养的地方，所供养的境界，「现见」，或者你的心眼，你心眼也是见的很分明的，「而设供养」，这样修这个供养的功德。是名叫做「现前供养」。

玄二、供多佛等（分二科） 黄一、举思惟（分二科） 宇一、明法性

若诸菩萨于如来所若制多所，现前施设供养具时，发起增上意乐俱心、净信俱心，作是思惟：

前面是供一佛等，现在是供多佛等。分两科。第一科举思惟，分两科，第一科，明法性。若诸菩萨于如来的地方，或者是「制多所」，是塔的地方，「现前施设供养具时」，是现前的境界，施设了很多的供养具的时候，这是表面上的事情。「发起增上意乐俱心」，这是内心的境界，在供佛的时候，心里面能够发起来，「增上意乐心」，「增上」就是殊胜的，殊胜的欢喜心，姑且这么讲。「净信俱心」，有清净的信俱心，在供养的时候，内心里同时有清净的信心，这个清净的信心，这句话可深可浅，或者浅一点讲呢，就是很诚恳的相信佛陀是无量功德庄严的大圣人，佛灭度后也是无量功德庄严的舍利，在这上面有清净的信心，一点也没有疑惑，那叫「净信俱心」。

若是我们长时期的学习经论，我们有现成的是印顺老法师，游心法海六十年，他在这个经律论里面常常这样子思惟观察，他对于佛菩萨的信心就非常的强，他的信心就清净，若是我们不学习经论，对于佛法的道理，完全是一无所知的话，你说是让他去供佛，他的信心会怎样呢？我感觉那地方有问题。所以时时的学习佛法，从这个法义上，沐浴自己的身、口、意，这个信心逐渐逐渐会加强，他会加强，说是没有这样增上正法的熏习，那信心很难，信心是很难的，信心也是不容易建立的。若是常常的学习佛法，在不知不觉之中，这个信心就建立起来，说是一个人对于佛法没有信心，他到了佛教里边来，佛教的法师去劝他生信心，那是很辛苦的一件事，你很难令他有信心的。所以建立信心不容易，不是容易。这里说呢，这个菩萨呢，他供养佛的时候，他施设，现前施设供养具的时候。「发起增上意乐俱心，净信俱心」，那么「作是思惟」，他心里面就这样的思惟观察。也就是思想，也就是作如是念。若一如来法性，即是去来今世一切如来法性；

「若一如来法性」是这一位佛，我们娑婆世界的佛法，以释迦佛为主，这一佛，释迦佛的法性，那法性是什么？就是真如了，就是第一义谛了。「即是去来今世」就是过去世、未来世、现在世，一切佛的法性，是无差别相的。当然佛佛道同，在法性上，没有数量的，没有一、多的差别，没有此佛彼佛的差别的。这可见这个菩萨他能作如是观，能作如是观，这个法性在他的无分别智现前。若一如来制多法性，即是十方无边无际一切世界所有如来制多法性。

「若一如来制多法性」，佛在世的时候说佛的法性，佛灭度后就是为佛做的塔，这个塔的法性也是真如。「即是十方无边无际一切世界所有如来制多法性」，也是无差别的，也是无差别性。这是明法性，他作如是观。这个表面上是施设供养具，在内心里面呢，这个胜义谛现前的境界。

宇二、明供养

是故我今供现如来，即是供养其余三世一切如来。供现制多，即是供养其余十方无边无际一切世界若窣堵波、若龛、若台、若故制多、若新制多。

「是故我今供现如来，即是供养其余三世一切如来」，那么这个菩萨作如是观的时候呢，结果呢，就是我供养现在的如来，就是供养其余三世的一切佛，并不是只供养一尊佛，「供现制多，即是供养其余十方无边无际一切世界若窣堵波、若龛、若台、若故制多、若新制多」，也是没有界限的，也是这样作如是观。

黄二、结得名

当知是名：菩萨俱供现不现前一切如来，及以制多。

这是第二科明供养，现在还是第二科，结得名。第一科是举思惟，思惟有两种，一个是法性的思惟，一个供养的思惟。第一科是思惟，现在第二科结得名。「当知是

名菩萨」，这就是菩萨，他「俱供」，就是同时的举供养了两种，一个现前，一个不现前，现前的一切如来，及以制多，不现前的一切如来，及以制多，同时的都供养了。

看这《披寻记》pt. 1468

「发起增上意乐俱心等者：谓于现不现前一切如来及以制多乐俱供养，是名增上意乐俱心。于一切如来一切功德平等平等无有差别生净胜解，是名净信俱心。」

「发起增上意乐俱心等者：谓于现不现前一切如来及以制多乐俱供养」，乐，就是欢喜，现前不现前都欢喜供养。「是名增上意乐俱心」，这个「增上意乐俱心」呢，《披寻记》的作者是这么解释，就是欢喜，欢喜供养叫做「增上意乐俱心」。「于一切如来一切功德平等平等无有差别，生净胜解」，对一切佛的一切功德，都是平等无差别的，此佛与彼佛平等，彼佛与此佛也是平等，是没有差别相的。这个没有差别相，当然在佛的法身上说，这个化身还是有点差别。「生净胜解」，就是生起清净的观想，「是名净信俱心」。净信俱心，这个信，实在就是智慧，所以叫做「生净」，这个「胜解」是智慧，就是能深入诸法实相的观察智慧，不可动摇，所以叫做「胜解」。表面上是用种种的供具供养佛，但是内心里边有增上意乐，有清净的信心的。这是前边第一种，就是现前供养。下边是第二，不现前供养，分两科，第一科，作一切如来想。

地二、不现前供养（分二科）　玄一、作一切如来想

若诸菩萨于不现前一切如来及以制多，作如来想。普为三世一切如来，一切十方如来制多，施设供养。当知是名：菩萨唯供不现前佛及以制多。

「若诸菩萨」在供养佛的时候，不现前的一切如来，不现前的制多，他不在佛前，也不在塔前，他这时候修供养的时候，他内心里面这样观想，「普为三世一切如来，一切十方如来制多，施设供养」，一个佛、一个制多，施设供养，他心里面这样观想，当知是名菩萨唯供不现前的佛，不现前的制多而修供养的。这是一切如来想。下边广造如来像。

玄二、广造如来像

若诸菩萨佛涅盘后，为如来故造立形像，若窣堵波、若龛、若台，随力随能或一、或二、或复众多，乃至百千俱胝等数；如是菩萨于如来所，设不现前弘广供养，当获无量大福德果，摄受无量广大梵福。菩萨由此，能于无量劫大劫中，不堕恶趣。由是因缘，非不圆满无上正等菩提资粮。

「若诸菩萨佛涅盘后」，当然这就是指化身佛，涅盘以后，「为如来故造立形像」，为了礼拜供养佛的关系，就是造一尊立的形像，「若窣堵波」，这个形像前面加个立，或者形像是立，或这个「造立」这个「立」和「造」放在一起讲，就是造，造了佛的形像，「若窣堵波、若龛、若台，随力随能，或一、或二」，或者造一尊，一个形像，或者两个形像，或者一个窣堵波、若龛、若台，或者是两个，「或复众多，乃至百千俱胝」那么多的数，「如是菩萨于如来所，设不现前弘广供养」，这位菩萨在佛的地方，「设不现前」，佛不现前，不现前的弘大的、很多的供养，「当获无量大福德果」，虽然是不现前，弘广供养，但是他这样内心里面观想作供养的时候，他能得到很多很多的大福德的果报，这是一种。

「摄受无量广大梵福」，这样供养佛，或者造佛的形像，造立佛像呢，能够成就广大的大福德果，能摄受无量广大的梵福，就是梵天的福报，你造这样的功德，你能

生到梵天上去。我看那《造像功德经》上，说一件事：说频婆娑罗王，他以前是造一个太子像，他前生造个太子像，所以今生做国王了。这个造佛像的功德是不可思议。「菩萨由此，能于无量劫大劫中，不堕恶趣」，菩萨若是能这样子，广造如来像的话，能于无量劫里面，是大劫，不是小劫，「不堕恶趣」，不会堕落到恶道去，由这个福德的力量常在人天，「由是因缘，非不圆满无上正等菩提资粮」，由于他能这样子，做这样的功德的因缘，不是不圆满无上正等菩提的资粮，是能圆满无上菩提的资粮的，就是能成佛的。那么这是造像和供养佛的功德广大。

天二、总辨福果

此中菩萨，唯供现前佛及制多；应知获得广大福果。若唯供养不现前佛及以制多；应知获得大大福果。若俱供养现不现前佛及制多；应知获得最大福果，为无有上。

「此中菩萨，唯供现前佛及制多；应知获得广大福果」，这下边呢，是第二科，总辨福果。前边是别显种类，现在总辨供佛所得到的果报，「此中菩萨」，这里边说的功德，唯独是指供现前佛和制多的塔，应知获得广大的福乐的果报，「若唯供养不现前佛及以制多；应知获得大大福果」，若是供养不现前佛，供养不现前的塔，所得到的功德呢，获得大大福，大而又大的福，供养现前佛及现前的塔，得广大的福果，用这个字不一样。「若俱供养现不现前佛及制多」呢，这两方面都供养了，「应知获得最大福果」，「为无有上」，就是没超过他的福德的。这件事呢，在供养的时候，就是你内心的诚信，和有没有大智慧，你所得的福德的大小，就在这里决定。如果你特别的诚信无疑，那么你的功德就大，若你没有智慧，和有智慧就不同，从这里分高下了。

亥四、自作教他供养（分二科） 天一、别显种类（分二科） 地一、自作供养 （分二科） 玄一、唯自手作

若诸菩萨于如来所若制多所欲设供养，唯自手作，不使奴婢作使朋友僚庶亲属，不依懈惰诸放逸处，而设供养：是名菩萨自作供养。

这是第四科，是自作教他的供养，分两科，第一科，别显种类，又分两科，第一科，自作供养，又分两科，唯自手作，「若诸菩萨于如来所，若制多所欲设供养」的时候，「唯自手作」，不去叫别人作，自己亲自去做供养的事情。不使奴婢去做，不使这个作使的人去做，不去使令这个朋友去做，和这「僚庶亲属」，这个「僚」是在政府做事的官，或者这个菩萨也是作官的，那么和他共同作官的人，或者是「庶」，很多很多的人，或者这菩萨的亲属，不使令这些人去做。「不依懈惰诸放逸处，而设供养」，想要供佛的时候，他内心里面，不懈怠，不懒惰，也不放逸，自己精勤的亲自做些供养佛的事情，这样子设供养，「是名菩萨自作供养」。下面第二科，兼劝他作。

玄一、兼劝他作

若诸菩萨于如来所若制多所欲设供养，非唯自作；亦劝父母妻子奴婢作使朋友僚庶亲属，及他国王王子大臣长者居士，若婆罗门国邑聚落饶财商主，下至一切男女大小贫匮苦厄旃荼罗等，及以亲教轨范诸师，共住近住一切弟子，同梵行者、诸出家者、外道等众，令于如来若制多所，随力随能作诸供养：当知是名菩萨自他咸共供养。

「若诸菩萨于如来所若制多所欲设供养，非唯自作」，不只是自己作，「亦劝父母妻子奴婢作使朋友僚庶亲属，及他国王王子大臣长者居士，若婆罗门国邑聚落饶财商主」，在这个国家里边，或者是聚落里边，有这饶财的商主，有很多的财富，这个「饶」是多的意思，有很多财富的做生意的人，「下至一切男女大小」，或者是大人

或者是小孩，或者是「贫匮」的人，他没有什么财富，或者「苦厄」的人，或者是「旃荼罗」的这一类的人，「及以亲教轨范」，就是前面，菩萨自己自作供养，同时也劝这么多的人去供养佛，及以亲教就是佛法里边，他的亲教师，他的轨范师，就是阿阇黎，诸师。「共住近住一切弟子」，就是共同住在一起的，或是近住。这个近住，受八关斋戒的人叫做近住，这里呢，或者是，就是不是共住，但是可是很近，这么讲也可以，「一切弟子」。「同梵行者、诸出家者」，这个亲教、轨范这以下这一些都是同梵行者，都是修梵行的出家人，那么这位菩萨也劝出家人修学供养，还有劝这个「外道等众，令于如来若制多所，随力随能作诸供养：当知是名菩萨自他咸共供养」。

地二、教他供养

若诸菩萨现有少分可供财物，兴悲愍心，故思施与贫苦少福无力有情，令于如来若制多所，持用供养；愿彼当来多受安乐。彼得此物，供养如来及以制多；菩萨于斯自无所供：当知是名菩萨唯教他设供养。

「若诸菩萨现有少分可供财物」这是第二科，是教他供养，前面是自作供养，那个兼劝他作，也合在自作供养里边。这是教他供养，「若诸菩萨现有少分」，这位菩萨现在有少分可以供养佛的财物，「兴悲愍心」，就是兴起悲愍的心，「故思施与贫苦少福无力有情」，「故思」，就是自己内心里面作意，把这少分可供的财物，由悲愍心的推动，施与贫苦的人，施与少福德的人，施与那个没有力量供佛的有情，送给他们，施舍给他们，施舍给他们干什么呢？

「令于如来若制多所，持用供养」，就是叫那个人，在佛这里，在塔那里，用这个少分的财物去供养佛，去供养塔，「愿彼当来多受安乐」，这个菩萨做这件事呢，心里面就回向了，希望那个贫苦、少福、无力有情，能如是供养以后，将来能够多受安乐，能够成就很大的福德，「彼得此物，供养如来及以制多；菩萨于斯自无所供」，那么那个贫苦的人呢，得到这个东西就供养佛，供养塔，「菩萨于斯自无所供」，菩萨自己把这个钱，少分财物，送给贫苦的人了，自己就没有所供，就是没有力量供佛了，「当知是名菩萨唯教他设供养」，这叫做教他供养。

天二、总辨福果

此中菩萨，若唯自供佛及制多；应知获得广大福果。若唯教他；应知获得大大福果。若能自他俱共供养；应知获得最大福果，为无有上。

这是第二科，总辨福果，前面别显种类，这里辨福德果报。「此中菩萨，若唯自供佛及制多；应知获得广大福果」，得到的福德是很大的，得到的福德很大，究竟得什么福德？这是看你自己的回向，由你自己的回向来决定。「若唯教他；应知获得大大福果」，若是把自己的力量送给别人了，自己不供佛，唯独是叫别人供佛，应知获得福德是更大了，因为这里面加上一个悲愍心。「若能自他俱共供养」，假设这位菩萨他有很多的财富，自己也供佛及塔，也能够叫他人供养，「应知获得最大福果，为无有上」。

亥五、财敬广大无染供养（分二科） 天一、别显种类（分三科） 地一、财敬供养（分二科） 玄一、别列（分二科） 黄一、敬供养

若诸菩萨于如来所若制多所，以诸衣服饮食卧具病缘医药供身什物，敬问礼拜，奉迎合掌，种种熏香、末香、涂香、华鬘妓乐、幢盖旛灯、歌颂称赞、五轮归命、趋绕右旋，而为供养。

这第五科，财敬广大无染供养，分两科，第一科，别显种类，分三科。第一科，财敬供养，分两科。第一科，别列，又分两科；第一科，敬供养，恭敬就是供养。

「若诸菩萨于如来所若制多所，以诸衣服饮食卧具病缘医药供身什物」，因为有病的因缘，需要有医药，还有供身的什物，供身的杂物，各式各样的东西，以这些东西，「敬问礼拜，奉迎合掌，种种熏香、末香」，恭敬的问候而礼拜于佛，「奉迎」，迎接佛，对佛合掌，还有种种的熏香，这个香可以熏的，「末香」，这香是末，「涂香」，这个可以涂的香，还有花，还有鬘，还有妓乐，妓乐就是各式各样的音乐，这个妓是作乐的人，是幢，是圆形的，还有盖，还有旛，还有灯，还有歌颂称赞于佛，「五轮归命」，五轮就是五体，五体投于地，归命顶礼于佛，「趋绕右旋」，就是向佛那边去了，右绕于佛，向右面旋转于佛，这也是一种礼貌，如是供养，这是敬供养，恭敬的供养，下面第二科是财供养。

黄二、财供养

或复奉施无尽财供，或复奉施末尼真珠琉璃螺贝璧玉珊瑚砗磲玛瑙琥珀金银赤珠，右旋如是等宝。或复奉施末尼环钏宝璩印等诸庄严具，乃至奉施种种宝铃，或散珍奇、或缠宝缕，而为供养。

「或复奉施无尽财供，或复奉施末尼」，末尼是如意珠，有「真珠琉璃螺贝璧玉珊瑚砗磲玛瑙琥珀金银赤珠，右旋」，这个右旋也是一种宝，「如是等宝或复奉施末尼环钏」，这个「环」是圆形的，可以戴在手背上或者什么地方，「钏」也是一种环，「宝璩印等」，这个「璩」也是玉石，一种玉石的名字，宝璩就是宝印，也就是宝玉做的印等等，「诸庄严具」，各式各样的庄严具，「乃至奉施种种宝铃，或散珍奇、」或者分散的各式各样的珍贵的稀奇的东西，「或缠宝缕」，宝所做的缕，缠在一起，「而为供养」。

玄二、总结

是名菩萨于如来所若制多所，财敬供养。

这是总结。下边第二科是广大的供养，前面是财净供养，这是广大供养。

地二、广大供养

若诸菩萨于如来所若制多所，长时施设即上所陈财敬供养，若多供具、若妙供具。若现在前，不现在前，若自造作，教他造作；若淳净心猛利胜解，现前供养；即以如是所种善根，回向无上正等菩提。如是七种：说名菩萨广大供养。

「若诸菩萨于如来所若制多所，长时施设即上所陈财敬供养」，菩萨在佛那里，或者是在塔那里，长时期的施设像前面所说的这个财敬的供养，「若多供具」，很多，前面这么多的供具很多，或者「若妙供具」，微妙的供具。

看《披寻记》p.1469：

「若多供具若妙供具者：谓如前说奉施无尽财供，名多供具。或复奉施末尼真珠。乃至或缠宝缕而为供养，名妙供养。」

「若现在前，不现在前，若自造作，教他造作；若淳净心猛利胜解」，淳净心也就是前面说的净信心，猛利的胜解，就是有力量的观想，有力量的观想，应该说是散乱心的观想没有力量，在有禅定，有奢摩他相应的观想，那是有力量的观想，若是明

白一点说，应该有初禅以上的禅定，在禅定里面作如观，那是猛利的胜解，或者是不必这么明白的说，就是一般的，信心强了，他作如是观，他就会有一些力量的，不必说有禅定，「现前供养」，这么多的供具，现前供养。

看《披寻记》p.1469：

「若淳净心猛利胜解等者：住品中说：极欢喜住菩萨住此住中」，极欢喜住就是初欢喜地，极喜地，那这是圣人了，这个初欢喜地这个名词，据天台智者大师的解释呢，一类就是像那个，《入中论颂》说的，就是初欢喜地，就是断除身见、戒取、疑，断除分别我执，分别法执，就是这么一个境界，那叫做极欢喜地；若另外一个意思呢，这个极欢喜住是破无明见法性了，那就和第八地相通的，那叫做初欢喜地，就是两种不同。「住品中说：极欢喜住，菩萨住此住中，由二因缘现见诸佛」，有两个理由，两个缘因，现见诸佛。「乃至广说即得见已，随力随能兴一切种恭敬供养，奉施种种上妙乐具。（陵本四十七卷二十四页）此说若淳净心猛利胜解现前供养。准彼应知」，「准」那个住品中说，由二因缘的意思，按那个意思来解释，「应知」。「谓彼菩萨净胜意乐，名淳净心」，净胜意乐也就是净胜解，清净的胜解，胜解也是就是信，你的信心的建立，是在胜解上建立的，你有深刻的信，这个觉悟了诸法实相，然后你才说，对于佛法有信心，这个信心比较坚固，所以这个胜解是有信的意思，「名淳净心」。

「彼说由二因缘者」，二因缘是什么呢？「一由麤净信，二、由正愿力」，就是这两个因缘，「今说猛利胜解，即彼第一因缘」，就是那个麤净信，是第一因缘，现在说是极欢喜住，他由二因缘现见诸佛，那这个初麤净信，也不可思议，这是得无生法忍的菩萨的麤净信，因为他只是断除分别我执和分别法执，所以叫做麤净信，还没能断俱生的我执法执，所以不能说是，这个「麤」这个字还不能除掉，还不能去掉，麤净信。

「二由愿力」，第二个是由正愿力，他有这样的大智慧，得了诸法实相的智慧，他有大慈悲心，所以叫做正愿力，和这个小乘佛教，初果圣人不同，初果圣人他只是自己努力的修学戒定慧得涅盘，他没能发大悲心广度众生弘扬佛法，大乘佛教学者，他在没得圣道之前，他在资粮位，或者加行位，常常发无上菩提心的，数数的发无上菩提心的，所以他得无生法忍之后，他这个菩提心又更上一层楼，所以他有正愿力，「今说猛利胜解，即彼第一因缘，谓由听菩萨藏说」，这是大乘佛法，「或由内心发起胜解，信有十方种种异名」，不同名字的「诸世界中」，有「种种异名诸佛如来，由麤净信俱行之心求欲现见，如是求已，如实称遂」，他就真实的看见十方诸佛了，我们在《高僧传》上看，有一个解脱禅师，是在隋朝的时候，这个是在《高僧传》上有，在这个〈五台山志〉上也有，他是得无生法忍，见到十方诸佛了，有这个事情，「如是求已，如是称遂，当知是名第一因缘」，解释这个淳净心，猛利信解这句话，现前供养。（注：解脱禅师参《宋高僧传》，《三宝感应要略。第四照果寺解脱禅师值文殊感应》）

「即以如是所种善根，回向无上正等菩提。如是七种：说名菩萨广大供养。」就是即以是所种的善根，若现在前，不现在前，若自造作，若教他造作，淳净信心，猛利胜解现前供养，「如是」，这样子，现前供养栽培的善根回向无上菩提，「如是七种：说名菩萨广大供养」。

看这《披寻记》p.1470：

「如是七种说名菩萨广大供养者：谓若多供具」，这是一种，「若妙供具为二」，这是两种了，「若现在前；不现在前为二」，这又是两种，就是四种，「若自造作、教他造作为二」，又两种，加起来就是六种。「若淳净心猛利胜解现前供养为

一」，加起来就是七种，「如是一切，总成七种」。

地三、无染供养

若诸菩萨于如来所若制多所，自手供养不怀轻慢；令他供养；不住放逸、懈惰、不敬，而为供养；不轻弃掷、不散漫心、无杂染心，而为供养；不于信佛国王大臣诸贵胜前，为财敬故，诈设种种虚事供养；不雌黄涂，不酥灌洗，不以种种局崛罗香遏迦华等余不净物，而为供养。如是六种，说名菩萨无染供养。

这是第三种，无染供养，前边第一科是财敬供养，第二科是广大的供养，这上面广大供养，这七种供养算是广大供养，现在第三科是无染供养，「若诸菩萨于如来所若制多所，自手供养」，自己亲自做饭、做菜，做种种供具去供养，「不怀轻慢」，他供养的时候，心里面没有轻慢心，这可见有人是发心供养了，也做供养事了，但心里面有一点轻慢，现在说是这位菩萨供养的时候，他一方面是自手供养，心里面没有轻慢心，「令他供养」，他还能够劝别人去供养。

「不住放逸、懈惰、不敬」，他心里面没有放逸，不放纵自己，不住放逸，也不住懈惰，就是不懈怠，没有不恭敬的心，「而为供养」。「不轻弃掷」，供养的时候，他就是很恭敬地把所供的供品放在佛前、塔前。不是很轻慢地丢在那里，不是那样供养。「不散漫心」，供养的时候心里面很恭敬、很诚恳，不是散散乱乱地还在那里胡思乱想。「无杂染心」，供养的时候心里面很清净，没有其他贪瞋的烦恼心，而为供养。

「不于信佛国王大臣诸贵胜前，为财敬故，诈设种种虚事供养」。菩萨供养的时候，他不在相信佛法的国王大臣诸贵胜面前，「为财敬故」，为贪求信佛的国王大臣诸贵胜的财，贪求他们的恭敬故，「诈设种种虚事供养」，欺诈地、虚伪地也在佛前、塔前准备很多各式各样的供养，但是都是虚伪地。他这样供养佛供养塔在那些国王大臣诸贵胜前，哎呀！这个佛教徒这么样诚恳，他也可能在财的方面对他有所援助，也对他有恭敬心。他就是欺骗这件事。这个菩萨不是的，菩萨没有这种想法。

「不雌黄涂，不酥灌洗，不以种种局崛罗香遏迦华等余不净物，而为供养」。「不雌黄涂」的雌黄是什么东西？是一种矿物。古代的读书人有的时候在黄纸上写错了字，用这个东西涂抹一下，把这个字涂掉了，写的文章若是修改也是用这个涂一涂再重新写，雌黄对古代的人是这种用途。现在这个菩萨不用雌黄这东西涂抹在佛像上，因为这个东西的味道不好。「不酥灌洗」这个酥是用牛乳做的酥，用这个酥去灌洗佛像，不要，菩萨不这么做。

「不以种种局崛罗香」这个局崛罗香翻到中国话是安息香，安息国的香，安息国就是现在的伊朗。不用这个香。「遏迦华等」就是赤色的花，这等等的余，剩余其他的不清净的东西，雌黄也好，酥也好，种种局崛罗香、遏迦华都是不净的东西。不用这东西来供养佛、供养塔。「如是六种，说名菩萨无染供养」。前面从自手供养这里算到最后是六种，「说名菩萨无染供养」，没有染污的供养。

看《披寻记》：

「如是六种说名菩萨无染供养者：谓自手供养不怀轻慢为初，余五供养各为一种。是故成六。」

「如是六种说名菩萨无染供养者：谓自手供养不怀轻慢」这是第一种。「不住放逸、懈惰、不敬，而为供养」这是第二种。「不轻弃掷」应该是第三种。「不散漫心、无杂染心」那就是第四种。「不于信佛国王大臣」以下这是第五种。「不雌黄

涂」以下这就是第六种，「是故成六」。

天二、总辨一切（分二科）　地一、有财宝（分二科）　玄一、总标三种

又诸菩萨如是财敬广大无染供养如来及制多时，或自臂力所集财宝，或从他求所获财宝，或得众具自在财宝，能为如是种种供养。

这下边总辨一切，分两科，第一科有财宝，又分两科，第一科，总标三种，这菩萨这么多的财敬供养、广大供养、无染供养佛、塔的时候，「或自臂力所集财宝」，他这个供养佛的财宝，或者是自己的臂力，自己的身力，所集聚的财宝供养佛，「或从他求」得「所获财宝」供养佛塔「或得众具自在财宝，能为如是种种供养」，这是总标出来这三种财宝的不同。

下边第二科，别辨后一，特别的说明后边这个「或得众具自在财宝」，解释这一个。分两科，第一科辨种类，分两科，第一科是敬供养，分三科，第一科是恭敬礼拜。

玄二、别辨后一（分二科）　黄一、辨种类（分二科）　宇一、敬供养（分三科）　宙一、恭敬礼拜

已得众具自在菩萨，化作化身，或一或二，或复众多，乃至百千俱胝等数。此一切身，皆于如来及制多所，恭敬礼拜。

「已得众具自在菩萨」，这位菩萨，他得到众具自在的菩萨。我们读这个《摄大乘论》，或者是读这《华严经》的〈十地品〉，第八地菩萨，有这种财自在，众具即是财，这个财自在菩萨，那可见这个菩萨他的地位很高了。这菩萨「化作化身」，这个话怎么讲呢？就是他已经弃舍了这个肉身，他已经法身现前了，法身现前了以后呢，由法身化现一个身体，化作化身。化作多少化现的身体？多少呢？「或一或二」，或一或者二，「或复众多」的化身，「乃至百千俱胝等数」，这么多的数目。「此一切身，皆于如来及制多所，恭敬礼拜」，这是一种供养。这是第一科，下面第二科，奉散香等。

宙二、奉散香等

复从如是一一化身，化出多手，或百或千，或过是数。此一切手，皆持无量出过诸天上妙华香，殊胜可爱种种珍宝，奉散如来及制多所。

「复从如是一一化身」，化出来很多的手，每一位化身，化现出来很多的手，或者百或者千，「或过是数」。「此一切手，皆持无量出过诸天上妙华香」，他这些手都是持，拿着无量，很多的花，这个花是超过了天上的这个妙花香。「殊胜可爱种种珍宝」，这个拿的花香，都是特别殊胜可爱的，种种的珍宝，不但是花香，还有珍宝。「奉散如来及制多所」，这样供养。这是第二科，下面第三科，歌颂称赞。

宙三、歌颂称赞

复从如是一切化身，化出无量上妙音声，歌赞如来广大甚深真实功德。

「复从如是一切化身，化出无量上妙」的「音声」，这个音声里面有韵的，所以「歌赞如来广大甚深」的「真实功德」，广大福德，甚深的智慧，这都是从法性中，于法性相应的，所以叫真实功德。

宇二、财供养

复从如是一切化身，化出无量最上最妙环钏璩印宝庄严具，幢盖旛灯，种种供具，供养如来及以制多。

下面第二科，财供养，前边是敬供养，恭敬供养，这下面说财供养，「复从如是」这么多的化身化出来无量，最上最妙，最上妙的环，还有钏，还有璩、印、宝庄严具，还有幢、盖、旛、灯，种种的供具，供养如来及以制多。

黄二、明自在

如是等类，已得众具自在菩萨所设供养，皆属自心。如是菩萨，不更希求如来出世。何以故？由此菩萨已得证入不退转地，一切佛土往来供养，皆无碍故。

这第二科，明自在。前面第一科是举种类，说这个众具自在的道理。「如是等类，已得众具自在」的「菩萨」，就是得财自在的菩萨，他所设的，所准备的供养，都是他自心变现的境界，这不是其他的人的境界，这是一个大自在的境界。

看这个《披寻记》p.1471：

「已得众具自在菩萨者：此说菩萨于无加行无功用无相住中」，「无加行」，就不需要特别努力，「无功用」，就很应运的，「无相住中」，无相住，我前面讲过，怎么讲的？就是没有我相，也没有法相，与真如相应叫做无相。「无相住中」，就是与真如相应的境界里边。「若暂思惟一切食等诸资生具」，这一位，就是第八地菩萨以上，八不动地菩萨以上，他这个时候，要供养佛的时候，要暂时的思惟一切食等，一切衣服，饮食、卧具、各式各样的花香这些资生之具，「悉皆成办」，他都能够成就，他心里面这样想，如是如是想，如是如是现，就成就了。

「一切世间工业」的「明处」，世间上的工业，那个智慧的境界，造出来一个什么什么器具，「如其所欲悉能现行」，如这位无加行、无功用、无相住的菩萨他心之所欲，悉能够现行，都能现前，他要现出一个大宝楼阁来供养佛，他就能这样子办到，他心里这样想就现出来。「乃至广说随于事物发起胜解」，广说，广说怎么说呢？随于那一种事物，他心里面这样一思惟观察，「如所欲为皆成无异」，都能现前，与他心所想的，不会有差别，他说现出个大白莲花，那么就现大白莲花，如果说想要现个大白莲花，那么现个青莲花，那就不对了，那就是有异了。「如住品说」，就是（陵本四十八卷十七页）那上有解释。「是名已得众具自在菩萨」的境界。他供养佛的时候是这样境界。

「如是菩萨，不更希求如来出世」，这位，得财自在的这位菩萨，他和其他的菩萨不同，他不更希望佛要出现世间，没有这回事情。我们这个凡夫，你想要见佛，这事不容易，就是得了无生法忍的菩萨，初地菩萨到第六地的菩萨，如果说是按照断分别我执，分别法执的这样的菩萨，还没能见法身，他还没有成就法身，他若想要见佛，都是见到化身佛，而不能见到佛的这个他受用身的法身佛，见不到，都不能。那么他所见的是化身佛，就是佛要出现世间，来到三界里面，示现成佛的时候，这位菩萨才能见到，这位圣位菩萨才能见到。若是成就了第八不动地以上的菩萨的法身菩萨的时候，他没有这回事，他是随时能够在实报庄严土，就在受用土见佛，随时就在那里见佛，因为那个法身，他是听受用身佛说法的，他和这肉身菩萨不同了，所以他们「如是菩萨不更希求如来出世，没这种希望。「何以故？」因为什么这样子呢？「由此菩萨已得证入不退转地」，就是到八地菩萨以上，「一切佛土往来供养，皆无碍故」。就是在受用土和这个化土，凡圣同居土，往来无碍，他十方世界，一切佛的佛土，都是无障碍的，就是法身菩萨在一切世界都是无障碍的，就到那个境界了。这前面是有财宝，下面第二科是无财宝。分两科，第一科是广大随喜。

地二、无财宝（分二科）　玄一、广大随喜

又诸菩萨若无自力所集财宝，亦无从他求得财宝，及无菩萨所获众具自在财宝，可设供养；然于所有或赡部洲、或四大洲、或千世界、二千世界、或复三千大千世界，乃至十方无边无际诸世界中，下中上品供养如来一切供具，菩萨于彼以净信俱胜解俱心，周遍思惟，一切随喜。

「又诸菩萨若无自力所集财宝」，若是这位菩萨，他没有自己的福力所集取的财宝，就是自己没有财富，「亦无从他求得财宝」，他也没有向别人去乞求去得到财宝，「及无菩萨所获众具自在财宝，可设供养」，他也没有那个第八地菩萨以上，能成就了财自在的，那样的财宝可设供养，这三种财宝他都没有，那他要供养佛怎么办呢？「然于所有或赡部洲」可是这位菩萨也能供养佛的，怎么供养呢？就是广大的随喜，于所有的，或者是赡部洲，这个念“扇”，南赡部洲，或者四大洲，赡部洲只是四大部洲之一，或者四大洲，或者千世界，或者二千世界，或者是三千大千世界，「乃至十方无边无际诸世界中，下中上品供养如来一切供具」，就是其他的菩萨，在赡部洲、或四大洲、千世界，乃至到十方无边无际诸世界中，有下品中品上品的供养如来一切供具，这个下中上品怎么分别呢？那就是按这个文好了，就是「自力所及财宝」，这应该说是一个中品，「从他求得财宝」，这是下品，「菩萨所获众具自在财宝」，那就是上品的供养，对这下、中、上品的供养，如来一切的供具，「菩萨于彼以净信俱胜解俱心，周遍思惟，一切随喜」，就是那么多的菩萨在这广大的世界中做下、中、上品的供养，而这位没有财富的菩萨呢，就是于他们的，那么多的下、中、上品的供具，以净信心，以胜解心，周遍的思惟观察，随喜他们的供养，这样子，这叫做广大随喜。

看这《披寻记》p.1471：

「周遍思惟一切随喜者：谓于十方世界一切如来作供养想」，他自己这样想，他观想他也是分身无数，与十方无边无际诸世界中，也作如是供养。「谓于十方世界一切如来作供养想，是名周遍思惟」，周遍思惟是这样意思。「于彼一切有情，以其下中上品一切供具设供养者」，深心的庆悦生大欢喜，他是很诚恳的来庆悦这件事，生大欢喜心，是名叫做一切随喜。

玄二、恒当修学

如是菩萨少用功力而兴无边广大供养，摄受菩提广大资粮。菩萨于此恒常无间起真善心、起欢喜心，当勤修学。

前边是广大随喜，这是第二科恒当修学，说这位菩萨少用功力，事实上他没有供养，他只是坐在那里内心里面这样观想，就是少用功力，而兴无边的广大供养，这样的供养呢，「摄受菩提广大资粮」也能成就无上菩提的因，由如是因得如果。「菩萨于此恒常无间起真善心、起欢喜心，当勤修学」，说这位菩萨自己没有财富，你也不必去求，你就多静坐，「恒常无间」，不间断，在观想中起真实的善心，那应该是于法性相应的观想，起欢喜的心，作如是供养，这样的供养呢，「当勤修学」，你不要懈怠，精勤的这样学习，这样修行。

亥六、正行供养（分二科）　天一、辨正行（分二科）　地一、释（分二科）　玄一、举修无量及诸想等

若诸菩萨少时少时、须臾须臾，乃至下如构牛乳顷，普于一切蠢动有情，修习慈悲喜舍俱心。于一切行，修无常想、无常苦想、苦无我想，于其涅盘修胜利想，于佛法僧波罗蜜多，修习随念；少时少时，须臾须臾，于一切法发生少分下劣忍智，信解离言

法性真如，起无分别无相心住；何况于此若过若增。

这是第六科正行供养，第一科是设利罗供养，第二科制多供养，第三科现前不现前供养，第四科自作教他供养，第五科财敬广大无染供养，现在是第六科，也是最后一科，正行供养，分两科，第一科是辨正行，说明什么叫做正行？分两科，第一科是解释，又分两二科。第一科是举修无量及诸想等。

「若诸菩萨少时少时、须臾须臾」，若是这位菩萨，也是很多的这样程度的菩萨，「少时少时」，他不能说是，一坐八个钟头，这个办不到，他只是这一坐，时间不多，时间不多，然后就不坐了，过一会又再坐，又是少时，这样意思。这个须臾须臾呢，前面我们曾经计算过，应该是四十八分钟，四十八分钟一须臾，那静坐四十八分钟，出定了，然后过一会再坐，「乃至下如构牛乳顷」，就是挤牛奶，在牛的乳房上挤牛奶那么大的时间，这是「少时少时须臾须臾，乃至下如构牛乳顷」，这是用功的时间，用什么功？怎么样用功呢？

「普于一切蠢动有情」，普遍的对一切这个蠢动的、蠕动的有情，何况其他的众生，是「修习慈悲喜舍」的相应之心，修习慈心，修习悲心，喜心，舍心。这个修慈、悲、喜、舍的相应心，其实也是很重要，你静坐的时候，修止观，一般的修唯识观，或者修空观，或者是修的不相应，你不妨修慈、悲、喜、舍这种观法也是可以。「于一切行，修无常想」，这是另一个法门了，前面是四无量心，「于一切行，修无常想」，这是四法印，无常想，无常苦想，苦无我想，于其涅盘修胜利想。「于一切行」。「行」，就是色、受、想、行、识，五蕴。五蕴都是刹那刹那变异的，但还是相续不断的，所以叫做行。修「无常想」，你在静坐的时候，修奢摩他，在奢摩他里面观察无常，观察一切行，一切有为法皆向于灭，它不会永久存在的，总有一天结束了，那叫无常想。

「无常苦想」，还修这个无常和苦的想，这个，因无常而苦，所以叫做无常苦想，这个无常苦想多说几句。什么叫做无常想呢？从无而有，这是无常，原来没有，现在有了是无常，从有而无，也是无常。什么叫做无常？从无而有，从有而无，这叫无常。因为无常而苦恼，怎么叫做苦恼呢？我现在没有苦恼，由无而有，你没有苦恼，现在有了，所以就苦恼，原来没苦恼，现在有了就苦恼，这就是无常。我现在感觉到很满意，但是由有而无，你满意的事情没有了，也是苦，这叫做「无常苦想」，因为无常而苦恼，这样子，这无常是时时的，一切行都是无常的，这苦恼，是时时都有苦恼的。

「苦无我想」，因为有苦恼，就表示是无我的，你若执着有我，我是能自主的，现在你苦恼的时候，你是不愿意苦恼，但是你不能把这苦恼除掉，你若能自主的话，我不愿意苦，就没有苦，那表示是你有我，现在你不愿意有苦，还是有苦，就是你做不得主，所以叫做「苦无我想」。「于其涅盘修胜利想」，前面是说于一切行，修无常想，无常苦想，苦无我想，在这色、受、想、行、识上，这个有为、有漏法上，有这种苦恼的境界，要生厌离心。「于其涅盘修胜利想」，对于圣人所得的不生不灭的涅盘，这个不生不灭的涅盘，不生不灭就是真如，真如上面没有惑、业、苦，就是涅盘，这个涅盘的境界，你要去观想它有殊胜的利益，就是没有烦恼，也没有生死苦恼，这就是非常安乐的境界，常、乐、我、净的境界，这是非常殊胜的利益，「修胜利想」。

这个小乘佛教学者，也是修这个四法印，修这样的观想，修这样的止观，小乘佛教学者，也修慈、悲、喜、舍四无量心。在《阿含经》里面，佛也劝这些比丘修这个慈、悲、喜、舍，修这四无量心，赞叹这样修止观的功德无量。那么大乘佛教学者，当然也修这个慈、悲、喜、舍，也修四法印，这种观想，修这个慈、悲、喜、舍，有很多好处，你常常修慈、悲、喜、舍的观法，你这慈悲心容易现行，容易现行的时

候，就是如果我现在说一些像刀似的那种语言，说给那个人听，就是不慈悲了，而我应该对他慈悲，你就会，忍让一点，我不会说话令他烦恼，令他苦恼，因为我说这一句话令他苦恼，就是不慈悲。你若不修慈、悲、喜、舍的观法，你不感觉到这件事，你若修呢，啊！我应该慈悲，所以你的慈悲一现前呢，无形中你三业清净，你身清净，口清净，心清净，若违背了慈、悲、喜、舍的时候，就会触恼人，所以修这个慈、悲、喜、舍也是好。

「于佛法僧波罗蜜多，修习随念」，前面两种法门，这下边呢，修四种随念，「于佛法僧」修习随念，于六波罗蜜多修习随念，常念佛，常念法，念僧，念六波罗蜜多，这样随念。这个念佛，就是照——如来、应供、正遍知、明行足、善士、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊——就是随顺佛的十号，去观想佛的功德，那就是佛随念。这个法随念呢？法随念，你就是修这个苦、集、灭、道就是法，那就是法随念。其中有一样法随念，就是我现在要修观察苦、空、无常、无我，我现在就能得圣道，在《阿毗达磨论》上有这样说法，这叫做法随念。

修僧随念呢，就观察这个僧有戒、定、慧、解脱、解脱知见，这个僧随念这个「僧」是圣僧，不是凡夫僧，凡夫僧有什么值得念的呀！所以这个地方指圣僧说，圣僧就是他那个色、受、想、行、识，五蕴里面有圣道，有无漏的戒、定、慧、解脱解脱知见，是名为圣僧，现在这一位菩萨呢，他也修佛随念，也有法随念，有僧随念。波罗蜜多随念，就是六波罗蜜多，布施、持戒乃至禅定、智慧，作如是观，作如是思惟，修习随念。

「少时少时，须臾须臾」，这个，佛菩萨说法，非常合乎人情，不是要求你，一念就是无量劫，不说这种话，不说这个大话。就是事实上，你现在静坐半小时，就好了，半小时还不能坐吗？就是「少时少时，须臾须臾，于一切法发生少分下劣忍智」，就是你修慈、悲、喜、舍也好，你修这个无常想、无常苦想、苦无我想，于涅盘修胜利想，于佛法僧波罗蜜多修习随念也好，就是这一切法门上，你能这样的修止观，发生少分的下劣忍智，不是殊胜的，就是你能随文作观，那就是下劣忍智。说是「言说法性是毕竟空的」，你能随顺这个道理作如是思惟，那就是下劣忍智。

在这个《解深密经》〈分别瑜伽品〉上说，闻、思、修，闻慧，就是听闻佛法，语言文字的佛法，能够随文作观，这是下品，若思慧，就是中品了，若是修慧就是上品的，上品的忍智。这样讲呢，就是资粮位和加行位合在一起，分下、中、上，若是不算资粮位，单独从加行位来分别，这个下劣的忍智，这个暖位才是下品忍，那么顶位是中品，忍位是上品忍，是上忍。「发生少分下劣忍智」，若是从加行位上来说这个少分的下劣忍智，那就是要修奢摩他了，那就是修慧了。这个闻慧，思慧，还是散乱心，没有奢摩他，修慧是有奢摩他了，你一方面修奢摩他，一方面修毗钵舍那观，这个时候你能够忍可，忍可一切法是苦、空、无常、无我的，一切都是毕竟空寂的，你多少在毕竟空寂那里能安住不动，那就是下劣忍智，那个忍智和散乱心可是不同了，他有一点调伏烦恼的力量。

「信解离言法性真如」这个下品忍智，若在唯识上说，那就是观一切所缘境都是毕竟空的，就是「言说法性都是毕竟空寂」了，都是毕竟空寂，毕竟空寂的这个时候，言说的法性是毕竟空寂的，那么就是离言法性现前了，离言法性，就是离言法性真如，他这个地方为什么是离言呢？这个地方没有名言，所以你就离言了，也就是在那上，不能分别，是「信解离言法性真如」。你若能够观察这个言说法性是毕竟空的，你就会信解离言法性真如，他们两个是分不开的。「起无分别无相心住」，这个时候，你若信解了言说法性是毕竟空的，信解了离言法性真如呢，你就会现起无分别心的无相心住，无分别心，心里无分别，明了心还在，但是没有分别，「无相心住」，我不可得，一切法也不可得，「无相心住」。「何况于此若过若增」，这个地方是见道的境界，是见道，就是到初欢喜地了，「何况于此若过若增」，何况你从这

个基础上，还进一步的修学圣道，那就是到了修道了，那你的功德不是更殊胜吗？这个意思。这前边是说，举修无量及诸想等，举修无量就是慈、悲、喜、舍。诸想等就是无常想、无常苦想以下这个。这一科说完了。

玄二、例余守护及一切学

如是守护菩萨所受尸罗律仪，于奢摩他毘钵舍那菩提分法，精勤修学；亦于一切波罗蜜多，及诸摄事，正勤修学：

这个第二科呢，例余守护及一切学。「如是守护菩萨所受尸罗律仪」，如是就是前面，起无分别无相心住这位菩萨，他守护这个境界，这无相心住，无分别无相心住，守护不失，不失掉这个境界，那这一定是要有奢摩他的帮助，没有奢摩他不行。「守护菩萨」，所受的尸罗律仪，受的戒，「于奢摩他毘钵舍那」，所受的户罗律仪是个基础，在这个基础上，有奢摩他的止，有毗钵舍那的观，这个奢摩他的止，毗钵舍那观是什么呢？就是「菩提分法」，菩提是你得了初欢喜地以后，得了清净无漏的智慧了，所以叫做菩提，但是它是无上菩提的因，所以叫做菩提分法。

「精勤修学」，当然也就是三十七道品，也就是六波罗蜜，这件事，这个功德还没圆满，要继续的精勤修学，「亦于一切波罗蜜多，及诸摄事，正勤修学」，不单是修止观，于一切的六波罗蜜多，或者十波罗多，「及诸摄事」，前面说的，布施、爱语、利行、同事，「正勤修学」，这就是一方面自己修学圣道，一方面广度众生，那就是得无生法忍以后的境界。这是例余守护及一切学。前面第一科是解释这个辨正行供养，下面第二科结束。

地二、结

是名菩萨于如来所正行供养。

前面说的这个就叫做正行供养，就是你自己修学圣道，这要大悲心广度众生，那就叫做正行供养。下面第二科，赞最胜。就前面那个财供养，和这个正行供养，这两种供养，赞叹这个正行供养的殊胜。

天二、赞最胜

如是供养为最第一，最上、最胜、最妙、无上。如是供养，过前所说具一切种财敬供养，百倍千倍，乃至邬波尼杀昙倍。

「如是供养为最第一」，这里说的正行供养，是最第一的，是「最上」，没有比他更高的了，「最胜」，它是最殊胜的，不是财供养所能及，是「最妙、无上」，是最微妙，是无上的。「如是供养，过前所说具一切种财敬供养，百倍千倍，乃至邬波尼杀昙倍」，这个正行供养，能超过前面说的具足了一切种的财敬供养，一百倍、一千倍，乃至乃至邬波尼杀昙倍，就是微尘数，都不如这个正行供养殊胜。

看那《披寻记》p.1472：

「何况于此若过若增等者，前说修四无量修种种想修习随念起无相住，名于如来所正行供养。但唯少时少时须臾须臾尚为第一最上最胜最妙无上，何况于此正行供养若过若增？」是更殊胜了。

戊五、结

由此十相，应知是名：具一切种供养如来。

前面列出十种供养，现在说完了。如此十种相貌的供养，应知是名，具足了一切的供养如来。

酉二、例供法僧

如供养佛，如是供养若法、若僧，随其所应，当知亦尔。

「如供养佛」是这样子，「如是供养若法、若僧，随其所应」，当知也是这样子。这是第二科，例供法僧。这个地方，赞叹这个正行供养的殊胜，什么意思？就是劝我们多修止观的意思。我们去财供养比较容易，但是也不是太容易，没有财，去找财也很麻烦，若是修止观呢，你不必动，就坐这里就可以有正行供养了。

这个第四十四卷，我看很快讲完了，但是到四十五卷，四十五以后也不是很难，要到五十卷以后，五十一卷以后，决择分，就难一点。

申二、总明意乐（分三科） 酉一、标

如是菩萨于三宝所由十种相兴供养时，应缘如来发起六种增上意乐。

这是第二科，总明意乐，前面第一科别显供养说完了，现在是第二科，总明意乐，分三科；第一科是标。「如是菩萨」，这位菩萨于佛法僧三宝的地方，「由十种相，兴供养时」，就是前面说的十种相貌兴起供养心的时候，「应缘如来发起六种增上意乐」。供养的时候你内心里面，怎么样思想这件事？「应缘如来」，应该观察佛陀，「发起六种增上意乐」，增上就是殊胜、有力量的意思，「意乐」是对于佛法僧有的清净信心，当然这个清净的信心，是建立在清净的智慧上，所以叫做「增上意乐」。

酉二、列

一者、无上大功德田，增上意乐。

第二科是列，列出来六种增上信心。第一种增上意乐是什么呢？「无上大功德田」，就是佛陀是「无上大功德田」的建立处，从佛陀这里我们能够栽培无上的大功德，这「田」是农夫种的田，它能够令你收获很多的米，很多的谷，很多的粮食；佛陀是良福田，使令我们能成就无上的大功德。「增上意乐」你应该建立这样的信心，应缘如来发起这样的信心，所以叫做「无上大功德田，增上意乐」。

看《披寻记》一四七二页：

「无上大功德田者：谓于三宝所起随念行」，就是我们应对于佛、法、僧三宝，起随念的观行、观想，这念，就是忆念。你以前学习了什么是佛！什么是法！什么是僧！你现在心里面忆念，佛陀是无上大功德田，要忆念这件事，「能生无上大功德故」，因为我们要在佛陀这里兴供养的事，就能引生我们将来得无上菩提大功德故，应该做如是观。

二者、无上有大恩德，增上意乐。

第二个观想，就是佛陀对于我们有大恩德，这里说「无上」，就是指佛陀说的，这个无上觉者佛陀对于我们有大恩德，我们要有这样的增上意乐。

看《披寻记》一四七二页：

「无上有大恩德者：谓念诸佛菩萨为我等故」诸佛、菩萨有大悲心，为了我们「行于无量难行苦行」，做了很多无量无边不容易做的苦行。他不怕苦，为我们行难行苦行，来救度我们，「为说正法，能令证得一切义利」为我们宣说，十二部经、名为正法，也就是生死缘起，和涅盘的缘起，为我们宣说这样的正法。「能令证得一切义利」，能够使令我们发出离心，「证得」就是成就，成就一切出世间的圣道，这是对于我们有这样的恩德，「行于无量难行苦行，为说正法，能令证得一切义利，是名无上有大恩德」。

三者、一切无足、二足、及多足等有情中尊，增上意乐。

第三种观想应该这样想，在一切众生里边，有无足的众生，有二足的众生，有多

足等的众生，在这么多的众生里边，佛陀是最尊贵的，要有这样的增上意乐。

看《披寻记》一四七三页：

「一切无足二足及多足等有情中尊者：《摄异门分》说：无足有情者：如蛇等」，蛇是没有足的。「二足有情者」，是指什么说的呢？「谓人等」，人、天是二足众生，「四足有情者：如牛等」，他是四个足，「多足有情者：如百足等」，就是那些虫子，百足虫。这是《摄异门分》上说的，《摄义门分》在那里呢？在（陵本八十三卷四页）金陵刻经处刻的，《瑜伽师地论》的本子，在陵本八十三卷四页那里说这件事。「又复等言、等取有色」，及多足等，这个「等」是怎么说的呢？「取有色无色有情」，取欲界的众生，和色界的众生，他们的果报都是有地水火风的色的，另外无色界天的有情，他们的生命体上，没有地、水、火、风的组织，有想的众生、无想的众生、非有想非无想的众生。有想的众生，欲界、色界除了无想天，都是有想的众生；「无想」就是无想天的众生、或者人间的人闷绝了第六识不动，也算是无想；「非有想非无想有情」，就是无色界天，最高的那一层天，他也不是有想可也不是无想，就是没有显著的明了心，叫做「非有想」。「非无想」，还不是没有想，微细的明了心他还是有的，「及多足等」就指这些有情说的。「如来于此一切有情三种第一」，在这么多的有情里面，佛陀是最殊胜的，怎么叫做三种呢？「谓由蠢动故」，这个蠢动的「蠢」我们讲过，就是那小小的虫子活动的相貌，就叫做蠢动，这个蠢是指虫子说的。其他的众生都会动，是因为有足的关系，无足他也会蠢动，二足、多足都会动，这就叫做蠢动，这是第一种众生。「由依止故」，就是指有色、无色这方面说的，怎样讲「依止」呢？就是生理的组织是由地水火风组成的，这是我们内心明了性的依止处，因为「由依止故」，叫做有色、无色等。「由心故」，下面说有想、无想、非有想、非无想有情，这是从内心上说的，这是三种，「亦如《摄异门分》说是名一切有情中尊」。

四者、犹如邬昙妙华极难值遇，增上意乐。五者、独一出现三千大千世界，增上意乐。六者、一切世出世间功德圆满一切义依，增上意乐。

第四种观想，观想佛陀的出现世间，就像邬昙妙华，翻到中国话，翻为「灵瑞」，灵瑞华，有说这种华，三千年才出现一次，这比喻佛「极难值遇」，要遇见佛很不容易，要看见这邬昙华也是不容易，这样意思。我们对于佛陀应该有这样的信心，这样的增上意乐，不容易遇见佛的，遇见佛法也不容易，遇见僧也不容易，说我遇见圣僧不容易，遇见凡夫僧也不容易，也不是容易的。「极难值遇、增上意乐」，没有善根的众生，百千万劫都不能遇见三宝的。「五者、独一出现三千大千世界，增上意乐」，佛陀有这种因缘的时候，会出现世间度化众生，但是出现的时候，只是一位佛出现在三千大千世界之内，这么广大的世界里面，只有一位佛出现，不是有两位佛出现，独一的出现三千大千世界，佛有这种境界，「增上意乐」要有这样的信心。「六者、一切世出世间功德圆满一切义依、增上意乐」，佛陀是一切世间的功德、出世间的功德，都圆满的具足了这是一切功德圆满的人，「一切义依」，一切众生想要成就世出世间的功德，要依赖佛陀，一切世出世间功德圆满的佛陀，为我们栽培善根的依止处，佛陀要不出现世间，我们没有办法能栽培善根的，这是唯一的栽培善根的依止处，我们要有这样的增上意乐。

看《披寻记》一四七三页：

「一切世出世间功德圆满等者：《摄异门分》说：言第一者：于欲行善得圆满故」，说这个人在欲界里面所做的善法，已经到圆满的程度了，所以叫做第一。「所言尊者」，这个「尊」字怎么讲呢？「于色行善得圆满故」，在色界天上所做的功德都圆满了，这叫做尊。「所言胜者：无色行善得圆满故」，无色界天所行的善法，他也圆满，也具足了叫做胜，这三种解释都是属于世间的功德。「所言上者」，还有一

个赞叹佛的名相，叫做「上」，上者、什么意思呢？「超过一切三界世间善圆满故」，超过了欲界、色界、无色界，世间的善法这位圣者也圆满了，所以叫做上。「言无上者：出世间善得圆满故」，前面说是超过三界的世间善法，那应该是阿罗汉、辟支佛的境界，「言无上者：出世间善」这应该是菩萨以上的功德得圆满故，这一切的功德，世间的功德分三种；出世间的功德分两种，就是小乘佛法的功德，大乘佛法的功德，菩萨的功德还没有圆满，唯有佛陀究竟圆满了，这是（陵本八十三卷四页）上面这么样解释的。「此说一切世、出世间功德圆满，义应准知」这个功德圆满的义，应该准照八十三卷四页说的去理解。「由是能作有情一切义利。是名一切义依」，由于一切世间、出世间的功德都圆满了，所以他有堪能，作为一切众生成就圣道的义利，他有这种堪能性，其他的人都不具足，是名一切义依。

酉三、结

由是六种增上意乐，于如来所、若于如来法所、僧所，少分思惟而兴供养，尚获无量大功德果；何况其多。

这是第三科，第一科是标，第二科是列，现在是第三科，结束这一段文。「由是六种增上意乐」的信心，「于如来所」，这位菩萨于如来所，于佛陀这里，若于如来所说法的地方。「僧所」，随佛修学圣道小乘的四果声闻和辟支佛，出世间的十地菩萨，应该是指圣僧说的，「少份思惟而兴供养」，这六种增上意乐，六种思惟，现在不要说具足六种增上意乐，你其中有少份的思惟，用这样的恭敬心、欢喜心，发起供养三宝，「尚获无量大功德果」，何况你能多多的，增上意乐的思惟呢！功德是更多了，这是六种增上意乐，由这六种增上意乐，发动十种相的供养。

未二、亲善友（分二科）　申一、总征

复次菩萨成就几相能为善友？由几种相善友不虚？成就几相，令善友性作信依处？复有几种善友菩萨于所化生为善友事？菩萨几种亲近善友，由几种想于善友所听闻正法？由几种处于善友所听闻法时，于说法师不作异意？

前面第一科，是供养三宝，现在第二科亲近善友，分两科；第一科，总征。「复次菩萨」，这又说到菩萨，成就几种相貌，能为众生做好朋友呢？就是要有几种功德，他才算是众生的好朋友，这是第一个问题。「由几种相善友不虚」，你具足多少功德，才是真实的好朋友，不虚妄，「成就几相、令善友性作信依处」，你成就几种功德相，使令你善友的体性做众生的「信」，生起信心，你是一个有道德的人，我相信你是有道德的人，我相信你能够栽培我也有道德，叫做信。你成就几种功德，能为众生信心的依止处呢？这是第三个问题？「复有几种善友菩萨、于所化生为善友事」？又有几种的善友菩萨，于所教化的众生，你能为众生做一件好朋友的事情？你是他的好朋友，你为他做多少事情，才称之为好朋友呢？「菩萨几种亲近善友」？这个菩萨亲近善友的时候，要有几种方法，才算是亲近善友呢？「由几种想、于善友所听闻正法」？你在好朋友这里听闻正法的时候，你内心里面，应该有几种观想。「由几种处、于善友所听闻法时、于说法师不作异意」？不会引起其他的虚妄分别。这是提出来七个问题，这是总征，下面第二科是别辨，别辨这七种，分七科；第一科是众相圆满，分两科；第一科总标。

申二、别辨（分七科）　酉一、众相圆满（分二科）　戌一、总标

当知菩萨成就八支、能为善友众相圆满。

你成就这八种功德，就可以称之为好朋友了，这八种众相圆满，你就真实是好朋友了，这是总标，第二科是列释，分八科；第一科是住戒。

戊二、列释（分八科）　亥一、住戒

一者、住戒。于诸菩萨律仪戒中，妙善安住，无缺无穿。

第一个相貌，也就是第一种德性，这位好朋友，他是安住戒上面，「于诸菩萨律仪戒中」，就是对于菩萨的律仪戒，菩萨的律仪戒是什么？也就是七众弟子所受的律仪戒，但是发无上菩提心了，如果没有发无上菩提心，不可以称之为菩萨戒。「妙善安住」，他很微妙，很好的安住在清净的戒法上，「无缺无穿」没有违犯，对于重戒没有违犯就叫「无缺」，轻戒没有违犯叫「无穿」，这是做善友的一个相貌。

亥二、多闻

二者、多闻。觉慧成就。

有戒就是根本上的一个功德，一种德性，第二种相貌呢？是「多闻」，这个人不但持戒清净，他还博学多闻，「博学多闻」，这句话是什么意思？这句话所含的意思是什么？就是有智慧，是觉慧成就了、成就智慧了，说多闻是多闻，我听了很多的佛法，三藏十二部藏经都看过，然而你对佛法一无所知，那不算多闻。

看《披寻记》一四七四页：

「觉慧成就者：堪能简择俱生之慧，是名为觉」，堪能就是能，能简择，就是能观察思惟的智慧，所接触到的，若事、若理他能观察思惟通达，叫做堪能、简择，这个俱生就是与生俱来的，他生来了以后就有这种智能，不是学习来的，还没有学习，他就有这种智能，也叫做：「生得慧」，「是名为觉」，这个觉就是这个意思，这个「生得慧」，也是有高低的，有的人很高，有的人就是很笨。「勤修习故即于彼义转更明了」，他要以「俱生慧」为基础，还要不懈怠，精勤的学习佛法，当然世间法也在学习之列，但主要应指佛法说，「即于彼义转更明了」，因为天天的修习，常常的学习，他就对那件事的道理，展转的智能增长，更深一层的明了那一个道理，「是名为慧」这觉和慧是这样分别，慧是修得慧，觉是生得慧。「由此觉慧，于善说法能善受持」，由于你有这两种智慧，一个觉、一个慧，「于善说法」，于佛陀善巧所说的佛法，「能善受持」，你能很好的受持于心，这个「受持」，应该指有文也有义，能受持文义而不忘失，通达其义，就叫受持，「由此觉慧，于善说法能善受持」，怎么叫做能善受持呢？这下面解释：「言善通利，意善寻思，见善通达」，言善通利就是闻慧，能诠显一切义利这些文句、语言，你能善巧的通利、通达无碍，文字上的佛法，你能通达无碍这是闻所成慧。「意善寻思」，这个意也可说是义理的义，就是文里面的义，譬如说这段文说的是：「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，这个「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，佛陀这段文讲的没有这个四相，那用意是叫你这样学习，第二段又说了，阿罗汉也是「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，那什么意思呢？和前一段就不同了，前一段是叫你这么学习，第二段是证明的意思，阿罗汉也是这样学习，「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，第三段也说菩萨他也学习，「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，菩萨也是观察一切法「无我相、无人相、无众生相、无寿者相」，这是引证的意思，用意不同。所以这「意善寻思」，的意也包括义理的义，就是文里面的大意能够善巧的寻思、观察思惟，那么就是闲居静处专精思惟，这就是思所成慧。「见善通达」，就是修所成慧，修所成慧，就是你的智慧进一步了，高过闻所成慧、思所成慧，你的智慧更增长，对于所见的道理更分明了，所以是「见善通达」，这个地方通于有漏慧，也通达于无漏慧，「是名觉慧成就」。觉慧成就，这个成就是这样意思，成就了闻所成慧，进一步又有思所成慧，再进一步是修所成慧，修所成慧后面就是得无生法忍了，得无生法忍是圣人的境界，那要由凡夫到佛才圆满，所以觉慧成就这句话，含意是很广的。

亥三、具证

三者、具证。得修所成随一胜善，逮奢摩他、毘钵舍那。

这是第三段，它有八种功德，前面第一种功德是住戒，第二是多闻，第三种是具证，「具证」具足了因缘，也证悟第一义谛了，具证这个名词是标，下面是解释。「得修所成随一胜善」，你这个时候，觉慧成就的时候，你获得修所成慧所成就的这些善法，「随一胜善」，随顺一一胜善，一样一样的功德，或者是得了三昧、色界四禅、无色界四空定，或者又进一步得到灭尽定，这是说定又得到各式各样无量无边的法门的智慧，得到无量无边的解脱，各式各样的殊胜善法。「逮奢摩他毗钵舍那」，这个逮也就是成就，成就了奢摩他。前面说「随一胜善」，再加一个一，随顺一一胜善都成就了，成就什么善，总而言之两种善法，一个是定，一个是慧，成就了奢摩他，但是奢摩他也有有漏、也有无漏；毗钵舍那也有有漏，也有无漏，也有深也有浅，那么这就叫做「具证」。

看《披寻记》一四七四页：

「得修所成随一胜善等者：〈声闻地〉说能有所证，即此具证」，这〈声闻地〉上说：这个声闻学者依戒定慧，修学能有所证悟，也就是这里说的具证，怎么叫做「具证」呢？「谓能证得胜无常想」，就是你成就了殊胜的无常想，诸法都是生灭变化的无常想。我们那一天说：「生灭同时」，在这里讲一讲生灭同时，我小时候是乡村的孩子，乡村的孩子不像城市的孩子，有很多节目可以玩，乡村的孩子没有那么多事情。有什么游戏的事情呢？就是在河流，不是很大的河流，可也不小，夏天没有冻冰，小孩子拿小石头，丢到那河面上去，他用点力量，我们也可以说加持，用力量加持这个石头，这石头就会飞，在水面上向前飘动，它会跳，到了水面就跳起来……到最后停下来。用这件事来说「生灭同时」。开始丢这个石头，到最后停下来，假设前后是三分钟吧！这三分钟刹那刹那的向前进，这石头向前进是刹那刹那生，同时也是刹那刹那灭，就是即生即灭，生灭是同时的，可以讲的通吧！可以想一想！从丢这个石头它向前进，我们可思惟观察，应该是生灭同时的。它刹那生、刹那灭，灭和生是同时的，我们用秒来说吧！这个刹那刹那向前进，也可以说一秒一秒向前进，这个秒向前进的时候，同时也就有灭，等到最后的时候，这个小石头它不动了，也就不生不灭了，也没有生也没有灭，用这件事来推论其他的事情，譬如说：这间房子，是一九〇〇年一月一日开始造，它那时候就开始生也开始灭，说这房子能住五百年，就是刹那即生即灭五百年，最后的时候这个房子没有了，也就不生不灭了。我们如果说：这房子在造的时候到造好了叫做生，造好了以后开始灭，这样讲是不对的，开始生的一刹那即开始灭，所以生灭是同时的，这个生灭同时就是无常。

「谓能证得胜无常想」，这个胜无常想不是一般人能够思惟的。这要学习佛法的佛教徒，能做如是观，所以叫做「胜」，殊胜的无常相，这个无常本身有胜义，而学习无常观的人名之为圣者，人、法都是圣者，「谓能证得胜无常想」。「无常苦想」，无常所以是苦想，苦所以是无我想，我们头几天讲过这个道理，「乃至广说能善为他现三神变教授教诫」，就是你能成就，「胜无常想、无常苦想、苦无我想」，这是一种成就。这个若是在奢摩他里做如是观，这就是毗钵舍那想，「乃至广说能善为他现三神变」，那当然你可能会无常想成就了，连无我想都成就了，那初开始应该是初果须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉。这是圣者都成就了，乃至成就三明六通，辟支佛的功德，得无生法忍的大菩萨的功德，成就阿耨多罗三藐三菩提的功德，「乃至广说能善为他现三神变」，这就是佛陀的境界了，三种神变来教授、教诫一切众生、这（陵本二十五卷一页），「是名证得随一胜善」论文上面说随一胜善是这样意思。「如是胜善修所成故」，这样的胜善，殊胜的功德是修所成慧所成就的，「由此说言逮奢摩他毗钵舍那」，那么这位善友，第一个功德是住戒，第二个功德是多闻，第三个功德是具证，这就非常广大了。

亥四、哀愍

四者、哀愍。内具慈悲，能舍自己现法乐住，精勤无怠，饶益于他。

说这位善友他有哀愍心，就是内心里面有慈悲，怎么叫做有慈悲呢？「能舍自己现法乐住」，他能弃舍自己的现法乐住，就是色界四禅，或者这么说：这位菩萨，这位好朋友，他成就了色界四禅，他可以到色界天上去，在那里生活。但是他看见欲界的众生多诸苦恼，也容易接受佛、菩萨的教化，所以他弃舍了色界四禅又来到欲界，所以叫做「能舍自己现法乐住」，这个现法就是色受想行识，色受想行识里面，有色界的初禅、二禅、三禅、四禅，所以叫做乐住，这是一个非常喜乐的事情，「精勤无怠」，他舍掉色界四禅来到欲界，做什么呢？「精勤无怠」，精进勇猛的修学圣道，不懈怠来饶益一切众生，来利益教化众生，这就叫做哀愍，哀愍是这样意思，这也是善友的功德之一。

看《披寻记》一四七四页：

「能舍自己现法乐住者：谓为利他舍静虑乐」，为了利益众生，弃舍了色界四静虑的喜乐，「故意思择还生欲界故」，这个故意思择，在《大智度论》上解释：成就了色界四静虑的人是没有欲了，那他要来到欲界是没有因缘的，他自己没有欲了，就不能来到欲界。他为了度化众生就「故意思择」，特别的故意思择欲，就好像有欲心似的，这样才能来到欲界，有父母，还生欲界，他若不动这个心，他若不故意思择就不能来到欲界，这是他的慈悲心，慈悲心就是他的愿，有愿而生到欲界来教化众生，是这样的意思。

亥五、无畏

五者、无畏。为他宣说正法教时，非由恐怖，忘失念辩。

「五者、无畏」，第五样功德就是没有恐怖。怎么叫做「无畏」呢？「为他宣说正法教时」，就是为众生宣扬正法教的时候。这「正法」怎么讲？「正」是圣人，圣人才称之为「正」。当然主要是指佛。佛陀所宣说的法，教化众生的这些圣道，这叫「正法教」，不是凡夫能说的。「非由恐怖，忘失念辩」，他宣布正法教化众生的时候，不会因为有恐怖心，他没有恐怖心。会忘失了「念辩」，就是这一段佛法要讲的时候忘掉了，没有念，就不能忆念了。没有念，也就没有辩了，就不能宣扬了。这位菩萨没有这回事情。

《披寻记》一四七四页：

「非由恐怖忘失念辩者：〈声闻地〉说无有怖畏」，没有怖畏，「即此无畏。由无畏故」，由没有恐怖故，「于一切法能正忆念」，「辩才」是无穷尽的，「故作是释。」

亥六、堪忍

六者、堪忍。于他轻笑调弄鄙言违拒等事，非爱言语种种恶行，皆悉能忍。

第六个。这位好朋友，他来到我们这个世界来教化我们，他这容忍的力量也是很大的。「于他轻笑」，众生对菩萨、对这好朋友，轻视、讥笑他。「调弄」，欺诳、戏弄他。「鄙言」，用鄙陋的语言来毁辱菩萨，这些事情。「违拒等事」，这个好朋友他是慈悲来教化我们，我们不听他教，违背他，拒绝他的教导。「非爱言语」，还有很多不可爱的言语对菩萨说，还有种种的恶行，这些事情。「皆悉能忍」，菩萨都

能容忍，还是有耐心地教化我们、不弃舍我们。这是「好朋友」的一种功德。

亥七、无倦

七者、无倦。其力克强能多思择，处在四众说正法时，言无謇涩心不疲厌。

「七者、无卷」，第七种功德就是这个菩萨他不疲倦。「其力克强能多思择」，他的体力特别健康，心力也健康，「能多思择」，能很广博地、很深奥地去思惟胜义。「处在四众」说正法的时候，在大众里面为众生说法的时候，「言无謇涩」，他说出的语言很流利的，「心不疲厌」，他的心不感觉疲倦，也不厌烦这件事，这是第七种功德。

亥八、善辞

八者、善辞。语具圆满，不坏法性，言辞辩了。

「八者、善辞」，第八善于言辞。「语具圆满」，菩萨为众生说法的时候，他的言语所具足的因缘都具足了，非常圆满，也「不坏法性，言辞辩了」，「言辞辩了」就是言辞明了。

《披寻记》一四七四页：

「语具圆满等者：谓若成就最上首语，极美妙语」，就是这位菩萨，他成就最上首的语言，这「最上首」语言，就是以涅盘为上首，就是菩萨为众生说法的时候，他这一段佛法里，以涅盘为中心，就叫做「上首」，他不会劝我们去放逸，他这一段话里劝我们发出离心，趣向涅盘，就是以涅盘为中心思想。这样，我们可以远离、厌离生死之苦，发出离心、趣向涅盘。这是他的中心思想。他说法的时候有中心思想的，不会说「所有的宗教都一样的」，不会说这句话。「极美妙语」，就是菩萨说话的时候音声非常美妙，所以那语言也随着美妙了，就是「极美妙语」。

「甚显了语」，就是佛法有能诠的名句，有所诠的义。这所诠的义隐藏在那言句里面，菩萨的大智慧，把隐藏的胜义能很明了地显示出来，叫「显了语」。「易悟解语」，他说出来的话你容易明白。「乐欲闻语」，你欢喜听菩萨说法，因为他里面有胜义，不是戏论，所以你欢喜听闻。「无违逆语」，你不会违逆。不高兴听他说话、那就是违逆了。现在菩萨说法的时候，菩萨知量，知道这个时候就说这么多就好了，不要说太多，说太多人家厌烦了，知道量，所以「无违逆语」。

「无所依语」，什么叫「有所依」？就是他说这一段佛法的用意，希望你们对我有信心、不是对法有信心，对我有信心、我就得到名闻利养了。这叫「有所依」。菩萨没有这回事，没有希求对他个人有信心，没有这种想法，是「无所依语」。「无边际语」，菩萨的大智慧，所说的佛法是无穷无尽的，是「无边际语」。「如是名为语具圆满」，这「语具圆满」是这样意思。「如〈声闻地〉说」，这几句话都是〈声闻地〉的论文。（陵本二十五卷三页）那里说的。

「于实无事离增益执，于实有事离损灭执，是名不坏法性」。这「不坏法性」怎么讲？「于实无事离增益执」，实在没有这件事，就是「言说法性是毕竟空的」，没有这件事。「离增益执」，我们不会执着有这件事。「离增益执」这四个字，看起来好像也没有什么，但还不是容易明白的。「言说法性是自性空的」，我们认为是「自性有」就是「增益执」了。前面我们讲过，这得无生法忍，就是明白了「言说法性是自性空」，你成就了这样的智慧就是无生法忍。这《中观》的思想「因缘所生法、我说即是空」，你成就这个智慧，那就是无生法忍。但是〈唯识〉的经论说「言说法性

是自性空的」你能忍可这个道理，那就是无生法忍。这叫做「离增益执」。这样，「离增益执」不是凡夫，这是成就圣道的人。要经过多少时间的闻思修，你才能达到这个境界呀！所以叫「于实无事离增益执」。

「于实有事离损减执，是名不坏法性」，实在是有，这是说什么？那就是圆成实性和依他起，这是有。但是在我们凡夫就看不见这件事。譬如说那个譬喻；光线不太好，有一堆绳子盘在那里，我们眼睛不好、光线也不好，看成是一条蛇，另外没有看见绳子，那些事统统没看见，只看见蛇。看见蛇是「增益执」，不看见有绳子就是「损减执」。我们没有看见这一切阿赖耶识为种子所现行的这一切的识，和这个识的寂灭相，都没看见，那叫做「损减执」。「损减执」实在是个凡夫境界。现在说「于实有事离损减执」，他得到无分别智，能见到第一义谛了，那他当然也能见到一切法如幻如化的境界，这是圣人才这样子，不是凡夫。「于实有事离损减执，是名不坏法性」，我们没能看见一切法如幻如化，这就是「损减执」。也没能见一切法寂灭相，这是「损减执」。「于实有事离损减执，是名不坏法性」，这「不坏法性」这么讲。「离增益执」、「离损减执」，这叫「不坏法性」。

「八者、善辞。语具圆满，不坏法性」，那看出这个好朋友是圣人呀！不是凡夫。「真实实义品说」，三十六卷那个「真实义品」，「二种人于佛所说法毗奈耶俱为失坏」，有两种人对于佛所说的法和毗奈耶都失坏了。「两种人」就是前面说有「增益执」的、和有「损减执」的这两种人，这两种人对于佛的正法都破坏了。佛说：「言说法性是自性空的」，我们不认可这件事，那就是于佛的法毗奈耶都失坏了，你不能住持、弘扬佛陀的正法。（陵本三十六卷十五页）在那上说的。「翻彼应知此所说义」，把那段文翻过来，就是这里说的这个「词具圆满不坏法性」的道理。

下面再解释「言辞辩了」。什么叫「言辞辩了」？「语工圆满是名言辞辩了」，这「工」是「巧」、善巧的意思，你的语言里面有善巧的智能，说得非常圆满，那就叫「言辞辩了」。「谓由文句等相应，乃至常委分资粮故，能说正法，是名语工圆满」，「谓由文句等相应」，就是你为众生说法的时候，所说的文句，能诠胜义的文句、所诠的胜义，这些事情，像前面说的「最上首语、极美妙语」等这些，「乃至常委分资粮等」，这「常委分资粮」是什么？这「常」是你常常这样做，没有间断地用功这样做。「委」是周备的意思，你修止观的时候，修的非常圆满，叫「委」。这「常委分」，这「分」是「因」的意思。「因」是正见，你先得到正见以后，你才能有「常委」，你才能如法地、无间断地修学止观，没得正见的人，谈不到止观这件事。「能说正法」，你具足了这么多的条件，你能为众生宣扬正法，是名叫「语工圆满」。「如〈摄释分〉别释应知。（陵本八十一卷三页）」说的。

这是八种功德。八种功德是众相圆满了，你为众生做好朋友的功德圆满。下面所作不虚，分两科。第一科，标。

酉二、所作不虚（分二科）　戌一、标

若诸菩萨具五种相，众德相应，能为善友所作不虚。

「若诸菩萨」具五种的德相，这五种的德相相应了「众德相应」，「能为善友所作不虚」，那这个人能为众生作好朋友，这个好朋友能为众生栽培善根，不会徒劳的。他和你作好朋友，你是能得到功德的，你和他作朋友、不会白作的。这五种相是什么呢？下面列出来。

戌二、列

一者、于他先欲求作利益安乐。二者、于彼利益安乐，如实了知，无颠倒觉。

「一者、于他先欲求作利益安乐」，这是第一个。这位菩萨，不是你向他有所求，他才来满你所愿，来和你作好朋友，不是。在这以前，他就有这慈悲心了。「于他」对所化的众生的他，「先欲求作利益安乐」，那位菩萨的慈悲心，在你想要离苦得乐的愿望之前，他就计划，他那慈悲心就想给你做什么样的利益安乐，就准备好了，是这样意思。这「利益安乐」前面〈施品〉也说了，「安乐」是果，「利益」是因，你先修学圣道、戒定慧的时候叫「利益」，以后一定得到「安乐」。这是指出世间的事情说的。世间上的利益安乐，菩萨也做，就是为出世间圣道的利益安乐作前方便。

「二者、于彼利益安乐，如实了知，无颠倒觉。」前面是说菩萨的慈悲，在你还没有求时候，他就这样给你计划了。第二，「于彼」，这个菩萨对于所教化的众生的利益安乐「如实了知」，是真实的知道这件事，知道怎么样令你得到利益安乐，菩萨完全看得清清楚楚的，真实的知道。这凡夫做不到，没有能力做这件事。这可见，菩萨发了无上菩提心，你一定要自己先修学圣道，得无生法忍以后才能利益众生，不然你度化众生的能力不够。「如实了知、无颠倒觉」，没有错误，不会搞错了这件事。凡夫也可以发菩提心，也可以弘扬佛法，但是，是不及格的。

《披寻记》一四七五页：

「于彼利益安乐如实了知等者：〈自他利品〉中说：菩萨念与众生有利益品所有安乐，终不念与无利益品所有安乐。」菩萨那大悲心在忆念这件事，与众生有利益品的所有安乐，他让你修学戒定慧，然后得四禅八定，得无生法忍，一切圣道，你会得到安乐的。「终不念与无利益品」，对你没有利益，说是我给你很多美钞，那不见得就有利益，我给你盖个好房子也不见得有利益，所以「终不念与无利益品所有安乐」。「菩萨于此无利益品所有安乐，以无倒慧如实了知。」对于你实在没有利益的事情你可能会感觉到安乐，但菩萨对这件事「以无倒慧如实了知」，无颠倒的智慧，就是圣人清净的智慧，真实知道这件事，「无利益品的所有安乐」菩萨会知道的。「乃至广说，（陵本三十五卷二十一页）」此应准知。

三者、于彼善权方便，顺仪说法，随众堪受调伏事中，有能有力。

前面是从菩萨的内心来说明这件事，还没有付诸行动。这第三是事实上的行动。菩萨于彼所化众生，菩萨采取行动了，「善权方便，顺仪说法」，「善权」就是善巧方便，那方便权巧的智慧「顺仪而说」，随顺威仪为你说法的，不会搞错了。「随众堪受调伏事中」，随顺所化的众生，能接受菩萨这样说法来调伏的这些事情，就是为你说三十七道品、六波罗蜜，来调伏你的烦恼那些事中，「有能有力」。菩萨有这个能力，有这个智慧力量，心力、智慧力，有这力量能做这件事，能应机说法，菩萨有这个智慧。

《披寻记》一四七五页：

「顺仪说法者：〈力种性品〉说：菩萨应当安住如法的威仪而为众生说法，非不安住如法威仪。」菩萨说法的时候，有一定的规则、一定的仪轨。「不为无病处高座者而说正法」，菩萨为众生说法的时候，不给那个没有病而坐在高座上的人说法，你若有病，非要坐高座，那菩萨也可以给你说法。若没有病，你坐高座，菩萨坐在矮座上说法，菩萨不这样做。「不为坐者立说正法」，听法的人坐在那里，菩萨站着说法，这是不威仪的，这是解释「善权方便、顺仪说法」的。「不为坐者立说正法」。「不应居后为前行者而说正法」，听法的人在前面走，菩萨在后面走，菩萨不为前行的人说法。「不为覆头而说正法」有人用什么东西盖着头，这个人菩萨不为他说法。「（陵本三十八卷十六页）此应准知。」这个在我们的戒上已经说了这件事。

四者、饶益心无厌倦。五者、具足平等大悲，于诸有情劣中胜品，心无偏党。

「四者、饶益心无厌倦。」第四，菩萨为众生说法，令众生得大饶益这件事不是一下子就能做圆满的，要长时期教化众生，但是菩萨心没有厌倦，不怕辛苦。「五者、具足平等大悲」，菩萨对众生说法，在菩萨内心里面具足了平等的大悲心为众生说法的，怎么叫「平等大悲」呢？「于诸有情劣中胜品」，对于所教化的众生里有劣中胜的差别，或者智慧有劣中胜，福报也有劣中胜，「心无偏党」菩萨对所教化的众生有这样的差别，但是菩萨的慈悲心是平等的，不会偏于某一个人，不会那样做。这是列出来五种。

酉三、作信依处（分二科）　戌一、总标

若诸菩萨成就五相，令善友性作信依处，令他远闻极生净信；何况亲睹。

这是第三科。前面第二科是所作不虚，第一科是众相圆满。现在第三科是作信依处。分两科，第一科是总标。

「若诸菩萨」成就五种相貌，令善友的体性，作众生信心的建立处，「令他远闻极生净信；何况亲睹。」菩萨那善友性，能作众生信的依止处，这句话怎么讲？「令他远闻，极生净信」，众生不是和菩萨在一起，他们距离的很远，只是闻名，闻菩萨的名的时候，就「极生净信」能生清净的信心，「何况亲睹？」何况你到他面前看见他的时候，那当然你的信心更会建立了。

《披寻记》一四七五页：

「令善友性作信依处者：前说成就八支善友，众相圆满，名善友性。〈声闻地〉说：八因缘故，应知一切种圆满善友性。（陵本二十五卷一页）彼八因缘，即此八支。由是令他未信生信，已信增长，名信依处。」就是令你生信，「已信」还能增长，这叫「信依处」。

前面是总标，下面第二科，列释。分五科，第一科是胜妙。

戌二、列释（分五科）　亥一、胜妙

一者、胜妙。威仪圆满、威仪寂静、威仪具足，一切支分，皆无躁动。

「一者、胜妙。」第一个作信依处的相貌，就是「胜妙」。什么叫「胜妙」？「威仪圆满、威仪寂静、威仪具足，一切支分，皆无躁动。」就是菩萨的威仪特别的殊胜微妙。怎么叫做胜妙？「威仪圆满」菩萨行住坐卧的威仪没有欠缺，都是非常圆满的。「威仪寂静」，菩萨不是那么慌张、躁动的，不是那样。「威仪具足，一切支分，皆无躁动」，菩萨的眼耳鼻舌身意，各部分都是没有躁动，都是寂静的。

《披寻记》一四七六页：

「威仪圆满等者：〈声闻地〉说：于威仪路成就轨则，随顺世间，不越世间」，「威仪路」就是行住坐卧显现威仪的过程，叫「威仪路」。「成就轨则」，就是可以为人作轨则的，可以学习的。「随顺世间，不越世间」，世间上这些有智慧的人，他们的威仪也是可观察的，菩萨也随顺世间的威仪，他不超越世间的常轨。「随顺毗奈耶，不越毗奈耶」，菩萨随顺世间，但也不违背出世间佛法的威仪。「毗奈耶」就是佛所规定的威仪，菩萨是随顺的，不超越毗奈耶，不违犯毗奈耶所规定的。（陵本二十二卷三页）「是名威仪圆满」。

「又说成就离欲者相；谓离欲者，身业安住诸根无动」，〈声闻地〉里又说「成就离欲者相」，就是由未到地定修七种作意，成就了色界四禅的人，他就离欲了。未到地定还没能离欲。现在说「成就离欲」就是说得色界四禅的人，他心里面离欲了，表现于外的相貌也是离欲的，「成就离欲者相」。「谓离欲者，身业安住」，他的身体表现出来的境界就是安住、安静。「诸根无动」，他的眼耳鼻舌身意，六根都不掉动。「威仪进止，无有躁扰」，他的威仪或者向前进，或者不进、在寂静的时候，「无有躁扰」，他的身体表现出来的，没有躁动、没有扰乱。「无躁」、表现于外的相貌是寂静，「无扰」、内心也是寂静的。「于一威仪，能经时久」，行住坐卧的一种威仪，或者他坐在那里，他经过时间很久。一种威仪能经过很久，他都是寂静住的。「不少惊惧」，没有少少的惊惧的事情。「终不数数易脱威仪」，不会一次又一次的变动，坐在那两分钟，又要跑一跑，跑一跑回来又要躺一会，没有这些事情。（陵本三十三卷二十页）「是名威仪寂静」。

「行时住时身所作业正知而住」，他身体表现于外的相貌，有的时候是行，有的时候是住，这是属于身所作的行动。但内心里，不管是行、是住，行住坐卧，不管是进、是止，他心里面是「正知而住」，长时的清净而住，不会有虚妄分别的事情。

「一切成办无所减少」，这些威仪的功德他都成办，不会减少的。「是名威仪具足。〈声闻地〉说不应摇身摇臂」，这我们出家人的戒律上也有这个。不应该「摇身」，身体摇动。或者「摇臂」，当然不是运动的时候。也不会「摇头跳掷携手叉腰竦肩入施主家」，入施主家的时候不会有这些不威仪的事情。「不应辄坐所不许座」，不应该随便地；那施主所不许坐的座位，不会坐在这个座位上。「不应不审观座而坐」，你要坐在一个座位上，你先要注意地观察这个座位，然后再坐，「不应不审观座而坐」。「不应放纵一切身分」，不应该这样子。「不应翘足」，腿不可以翘起来。「不应交足」，不应该这样子。「不太狭足」，这足与足太狭也不是。「不太广足」，足和足也不距离的太宽。「端严而坐」，应该这样坐。「于此一切所不应行不起毁犯，是名一切支分皆无躁动」。

前面是胜妙，下面第二科是敦肃。

亥二、敦肃

二者、敦肃。三业现行，无掉无扰。

「二者、敦肃」，这个「敦」是敦厚诚实，这个「肃」是恭敬严肃。菩萨是这样的。「三业现行，无掉无扰」，他的身口意三业表现出来的行相，不会掉扰，刚才解释过。

《披寻记》一四七六页：

「三业现行无掉无扰者：〈声闻地〉说：离欲者相，如次显示」，如其次第，如身语意的次第都是无掉无扰的这样表现出来。「（陵本三十三卷二十页）此应准释」。

亥三、无矫

三者、无矫。不为诳他，故思诈现严整威仪。

第三件事情是「无矫」，这「矫」是虚伪的意思。「不为诳他」，这位菩萨在那里所现出来的威仪没有欺诳别人的意思，不会「故思」故意的心里面思惟「我要欺骗他们」，诈现出严整的威仪，严肃的威仪，不会这样子。

亥四、无嫉（分二科）　天一、无不堪忍

四者、无嫉。终不于他说法所得利养恭敬，生不堪忍，而常自励，请他说法；复恒劝余于彼广施利养恭敬，无谄伪心。

「四者、无嫉」，第四个无嫉，就是不嫉妒。「终不于他说法所得利养恭敬，生不堪忍」，别人为众生说法的时候，得到利养恭敬了，这位菩萨心里面就不高兴了，「生不堪忍」，别人得到利养恭敬，他心里面不能容忍。菩萨「终不于他说法所得利养恭敬生不堪忍」。「而常自励，请他说法」，而菩萨自己也是有能力为众生说法，但是常自己勉励自己，请他人为众生说法。「复恒劝余于彼广施利养恭敬」，又菩萨常常劝别的补特伽罗「于彼」菩萨「广施利养恭敬」，「无谄伪心」，菩萨是用诚实心来做这件事，不是谄媚虚伪的意思。

这嫉妒障碍这件事，凡夫都是有的。但是在这上面看，菩萨没有这件事。菩萨为什么没有这件事？就是他修止观成功了。他修奢摩他、毗钵舍那，主要就是修我空观、法空观，他把贪瞋痴的烦恼灭掉了。灭掉了，他遇见这些事情，很自然的、就不会有嫉妒心。如果我们不修习止观，你与生俱来的烦恼就要活动。但是我们学习了佛法的人，要能反省的话，「哎呀！我现在有了嫉妒心，不对！」你明知道不对，你作不得主，因为你没有止观，你这烦恼就会现行。那个时候；明知道不对、但是还作不得主，作不得主、又知道是不对，是很苦恼的一件事。若是你常常…这个时间我是做学生，什么时候才不做学生？我看很久很久要做学生，要到佛的时候才是为人做老师的，不然都是做学生。他常常的修止观来调伏自己。你这样子；不要说得圣道，你的止观修得有点力量，能调伏烦恼了，这个嫉妒心就没有。那时候心情也自在一点，就没那个苦恼。「你叫我修止观，我就不修、你能怎么地呢？」如果你这样子，你到时候又苦恼的。这几天我也和同学说过，修止观不是很难的事情，是很容易的事情，不是难事。说：「我就是不欢喜」，就是有业障。拜大悲忏的时候，你诚恳的拜忏。求求菩萨，嘴若不好意思说出来，你心里面默念，你向菩萨坦白：「我很苦恼，菩萨慈悲帮助我，叫我心里面不嫉妒障碍」，你诚恳的求菩萨，诚恳的念大悲咒，一心不乱的念大悲咒，诚恳的拜佛，他就有效的。

所以这上面说，「四者、无嫉。终不于他说法所得利养恭敬，生不堪忍，而常自励，请他说法。」「请他说法」也不简单的，我姑且这么说，若是自己没有学习佛法，我们在一个地方也做了住持，有可能还请别人来讲经说法。如果自己学习了以后，你肯请别人讲经说法吗？那不容易。这上面说「而常自励请他说法」，不过，这么高位的菩萨，他请另外的法师来说法，我感觉那个法师可是不简单，一定不是平常人。「而常自励请他说法，复恒劝余于彼广施利养恭敬，无谄伪心」他是真实诚实的。

这是无不堪忍，下面第二科，倍生欢喜。

天二、倍生欢喜

又常于他其心纯净，见彼说法及得财敬，深生随喜。如自所获利养恭敬，心生欢喜，见他所得利养恭敬，其心欢喜，复过于是。

「又常于他」不是短时期的，他的心很清净，怎么叫「清净」呢？见彼菩萨为众生说法，及得到名闻利养的恭敬的时候「深生随喜」，心里生欢喜心。「如自所获利养恭敬，心生欢喜」就像自己得到名闻利养，得到恭敬的时候心生欢喜，别人得到名闻利养，得到恭敬的时候，他心生欢喜。「见他所得利养恭敬，其心欢喜，复过于是」，超过自己得到名闻利养恭敬。

亥五、俭约

五者、俭约。匙储器物，随得随舍。

就是他俭约，他自己得到的利养，他很少储藏起来，「随得随舍」能这样子。这叫做「俭约」。

酉四、为善友事（分三科） 戌一、标

善友菩萨由五种相，于所化生为善友事。

前面说亲近善友有七种相，现在是第四种，为善友事。就是这个好朋友给你做的事情，这就是为善友事。分两科，第一科，标。

「善友菩萨由五种相」，这位菩萨是你的好朋友，怎么知道他是你的好朋友呢？由五种相可以知道，这五种相就是「于所化生为善友事」，菩萨为所化众生的好朋友，他为他做事情，就是做五种事情。

戌二、列

一、能谏举。二、能令忆。三、能教授。四、能教诫。五、能说法。

「一、能谏举」，第一种好朋友为你做的事情就是「能谏举」。「举」这个字，可以当「发露」讲，或者当「言」字讲，就是「能谏言」，能对你说一些有意义的话。这「谏」是停止的意思，能停止你的过失；对你说出来一些话，劝你不要做错误的事情，这叫「能谏举」。这是好朋友应该这样做，就是你有错误的事情，他应该劝谏你不要做错误的事情，这件事是有罪过的、不应该做。能说这样的话，这是好朋友的第一件事，我们欢喜不欢喜？说你不对、你欢喜吗？但是这是弥勒菩萨告诉我们，这是好朋友应该这样说话。「二、能令忆」，说你错了，你可能不承认；「我没有这个事情」，那这个好朋能令你忆念，「你想一想，在什么时间，什么地点，你做了什么什么事，你想一想」，这就是能令忆。「三、能教授」，第三是能教授你佛法，为你宣说苦集灭道的道理，能令你转凡成圣的这些正法，来开示你。这是好朋友为你说的话。「四、能教诫」，这个「教诫」就是你犯了戒，你所受的尸罗你违犯了，或者是你在一个地方住，那个团体是有规则的，你违犯了规则，那你这个好朋友来教诫你「不要犯戒」，「不要违犯大众共住的条约」，不可以违犯的。「五、能说法」，就是说有浅也有深的佛法，浅显的就是施论、戒论、升天之论，劝你要知道欲的过患，应该离欲，应该知道什么是障道因缘，什么是道的增上缘，你要努力的修学圣道，这是「能说法」。

戌三、指

如是诸句广辩，应知如声闻地。教授教诫，广说如前力种性品。

「如是诸句，广辩应知，如（声闻地）」，这里面说好朋友为你做五件事，说五种语言，这「诸句」若广博的去说明，应该知道如（声闻地）已经说了，那说得很详细的。「教授教诫，广说如前（力种性品）」，这五法里的教授教诫，广说像前面（力种性品）也说过了。

《披寻记》一四七七页：

「如是诸句广辩等者：声闻地说：善能谏举，善作忆念，善能教授，善能教诫，善说正法。与此正同」，和这里的文正是相同的「如彼广辩应知」。（陵本二十五卷三页）「又诸菩萨教授有八，教诫有五。如前（力种性品）广说应知」。（陵本三十八卷二十页）

酉五、亲近善友（分二科） 戌一、标

当知菩萨由四种相，方得圆满亲近善友。

这是第五科，亲近善友，分两科，第一科是标。菩萨由四种相貌，才能够圆满的亲近善友，他是你的好朋友，你要和他怎么样来往呢？这要由四种相。下面第二科，列出来这四种相。

戌二、列

一、于善友有病无病随时供侍，恒常发起爱敬净信。二、于善友随时敬问，礼拜奉迎、合掌殷勤、修和敬业，而为供养。三、于善友如法衣服、饮食、卧具、病缘医药、资身什物，随时供养。四、于善友若正依止，于如法义若合若离，随自在转，无有倾动，如实显发作奉教心；随时往诣，恭敬承事，请问听受。

「一、于善友有病无病随时供侍」，那个菩萨是你的好朋友 或者他有病，或者是无病，你随时都应该供侍，对他有所供给，侍奉他、为他做事。「恒常发起爱敬净信」，长时期的，从内心里很诚恳的发出来对善友的爱心、恭敬心，总而言之是清净的信心，这是第一个相貌。

「二、于善友随时敬问」，于这位好朋友，这位菩萨，随时要恭敬的问候他，对他要「礼拜、奉迎」，恭敬的欢迎他，要「合掌」，「殷勤」地「修和敬业」，是殷勤地，不是普普通通的境界，是很诚恳的修和合恭敬的礼仪，「而为供养」，用这样的敬问、礼拜、奉迎、合掌、殷勤、修和敬业，这就是对他的供养。

「三、于善友如的法衣服、饮食、卧具、病缘医药、资身的什物，随时的供养」，对这个善友要这样子供养。

「四、于善友若正依止，于如法义若合若离，随自在转，无有倾动」，这是最后一个相貌，就是对这位好朋友要「正依止」，就是要好好的以他为依止，「依止」是建立的意思。说：「我没有智慧，也没有禅定，我也不知道诸恶莫作、众善奉行的事情，我没有戒定慧，我要靠这位善友来建立我的戒定慧」这就叫做「依止」，「依止」是这个意思。这位好朋友，你若是好好地以他为依止，就是以他为师长了。

「于如法义」对于合乎佛陀正法的圣义，这位善知识、这位善友来教导你，「若合若离，随自在转」，这「合」和「离」《披寻记》讲得很好，「随自在转」，就是你的师长，你的好朋友教导你佛法的法义，你应该随顺他的教导，很快乐地随顺而行。「自在」就是很快乐的，不勉强的。「无有倾动」，随顺这位善友的教导，没有人可以破坏的，有人从中说坏话，你不要听他的话，他胡说八道，你不相信他这种破坏，你心里不动摇，我的善友真实的是我善知识，他说的话，我百分之百的相信，任何人不可以破坏的，这叫「无有倾动」。

「如实显发作奉教心」，你对师长、对你这个好朋友要真实的表示出来「依教奉行」不敢违背，要诚实的这样表示。「随时往诣，恭敬承事」，随顺时间，这是个智慧，什么时候是合适的，什么时候不合适，这是个智慧的决定，要到善友那地方去「恭敬承事」，很恭敬的，不敢怠慢，要随顺他的意思为他做事。「请问听受」，有什么疑问要请教，要「听受」，要听信他的教授。

《披寻记》一四七七页：

「于如法义若合若离等者：谓以善友为正依止」，这也是个智慧，你知道这个人

是你的好朋友，凭什么知道？就是你的智慧。你搞错了，那就是你倒霉。「谓以善友为正依止」这是我非常良好的一个师长，「于其教授教诫既听受已」，我信受奉行，「如其法义」如善友所教授的法义，「若所开许若所遮止」，他教授你法义的时候，分两类，这件事听许你这样做。「若所遮止」这件事你不可以做，就分这么两类。

「身语意业无倒随转」我们的身语意这三方面的事情，「无倒随转」没有错误的随顺善友的教导而行。「于所开许无倒修证」，对于所听许的、容许我这样做，我也不要搞错了，要依教奉行的去修证，从闻思修得无生法忍。「于所遮止无倒远离」，不容许我身语意有污染的，这贪瞋痴的烦恼、罪过的事情，也要正确的领解远离一切过失。「是名于如法义若合若离」，这「若合若离」这么讲。「合」就是所开许的，「离」就是遮止的，要远离。「随自在转」，你要很自在的、很快乐的随顺而行。

「不为外道异论之所引夺，是名无有倾动」，不为外道、邪知邪见，不同于佛法的异论之所引夺，破坏你对佛法的信心，不可以这样，是名叫「无有倾动」。「若有违犯，发露悔灭，是名如实显发」，这「如实显发」这么讲，若是自己一时胡涂没有正念，违犯了好朋友的教导，那怎么办呢？那就向这个善友发露忏悔，灭除去这个过失，是名叫「如实显发」。「无恼乱心，唯欲求解，是名作奉教心」，没有触恼善友的心意，只是「唯欲求解」，只是愿意很欢喜的希求我能通达佛法，这里有「有疑当往问」的意思，你有怀疑的地方，就应该请问，不是「我试探试探你，你懂吗？」不是这意思，没有触恼的意思，「唯欲求解，是名作奉教心」。「如（摄异门分）说」。（陵本八十四卷三页）

这是第五科。下面是第六科，听闻正法。分两科，第一总标。

酉六、听闻正法（分二科）　戌一、总标

若诸菩萨欲听法时，作五种想，应从善友听闻正法。

「若诸菩萨」那这是初学的菩萨，想要听闻正法的时候，听闻善友说法的时候，内心里面要作五种观想，用五种观想「应从善友听闻正法」的。这是总标，下面是列释，分五科，第一科，作宝想。

戌二、列释（分五科）　亥一、作宝想

一、作宝想。难得义故。

善友所说的法义，你要作珍宝的观想。为什么这样想？「难得义故」，你不容易听闻到这样的正法。这「宝」、世间上的珍宝是不容易得到的，要大福德人才能得到，是难得的。现在学习佛法，佛法也是难得的，你不容易听闻的。若有机会能听闻佛法，要作难遭难遇的想法，作这种观想，不是容易的事情。

亥二、作眼想

二、作眼想。能得广大俱生妙慧，因性义故。

第二个，作眼睛的想法。这位善友为我说的正法是「眼」。我们人的眼睛也是很宝贵的，你要时时保护它不可以失掉的。我的善友对我说的法就是「眼」。为什么作这样的观想呢？「能得广大俱生妙慧，因性义故」，因为能获得广大的俱生妙慧，就是能得到无上菩提，我的善友对我说的法，这个法能令我得到广大俱生妙慧、能得到佛智慧。我的善友说的法，是得无上菩提大智慧的「因性义故」，这「广大俱生妙慧」是果性，它的体性是果。我的善友对我说的佛法是因，是「因」的性质，这「义」是属于「因」，由如是「因」才得如是「果」，这可见教法这么重要。

《披寻记》一四七七页：

「能得广大俱生妙慧因性义故者」这句话怎么讲？「此中妙慧，谓即大菩提果」，这个俱生妙慧，就是佛陀所成就的阿耨多罗三藐三菩提这大菩提果。「能于一切所知如实觉了，是名广大」，佛陀的无上菩提的智慧，就是一切种智，「能于一切所知」，「一切所知」是什么？就是三自性；遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性，这三性，三性是我们所应该知道的。「一切所知如实觉了」，在三自性，我们应该真实的觉了，「是名广大」，这个智慧就广大、没有边际、无所不知了。「广大俱生妙慧」，这「广大」解释完了。

「于当来世无师自然成等正觉，是名俱生」，这个「俱生」，我们前面曾经讲过，不用学习、与生俱来，生来就有这个智能，没有通过学习他就有这个智能。这里怎么讲？「于当来世」就是将来的时候，「无师自然成等正觉」，他成佛的那一生，他没有老师来教导他，他没有跟谁学习的。就是没有老师，他自然的在菩提树下坐下来，他是在色界第四禅里，任运的得阿耨多罗三藐三菩提了，所以叫「俱生」。

「广大俱生的妙慧」，能得广大俱生妙慧是谁？就是这位善友所说的法，你从这善友所说的正法学习，就能得佛智慧，所以善友所说的法是「因性义故」，他就是你的「眼」。这「眼」实在来说就是大智慧，慧眼。由于你听善友说法就得大智慧，你就有眼睛了，你就能看出来：这是平坦的道路；这是不安全的地方；这是善法、这是恶法；这是世间法、这是出世间法；这是有过患的、这是有功德的；你有这样鉴别的智慧，那就是眼睛。而这个眼睛从那里来？从善友所听闻正法得来的。当然这是因，将来得无上菩提才是果。所以作宝想，作眼想。

亥三、作明想

三、作明想。已得广大俱生慧眼，于一切种如实所知，等照义故。

「三、作明想」，光明。「已得广大俱生慧眼，于一切种如实所知，等照义故」，前面作眼想那地方，「已得广大俱生慧眼」，就是你听闻了正法以后，你有这个慧眼了，「于一切种如实所知，等照义故」。那作眼想这地方，应该是闻思的智慧，这里作明想，应该是修所成慧了。就是「已得广大俱生慧眼」以后，对于「一切种」，也应该是三自性；遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性。对于一切种、这么多的境界，你能「如实所知」，能真实的认识它，平等的照见而无有差别。如果它是有、你就观察它是有，那就叫「平等」；如果它是没有、你认为它是有，那就「不平等」了。这是明想。

亥四、作大果胜功德想

四、作大果胜功德想。能得涅盘及三菩提无上妙迹，因性义故。

你从善友所听闻正法的时候，要作大果胜功德想。你心里面要作意：我听闻如是正法，我将来能得大果、能得胜妙的功德。你要这样想，作如是观。「能得涅盘及三菩提无上妙迹」，你听闻正法之后，能够如实的用功修行，将来能得涅盘，见一切诸法寂灭相不生不灭的境界，「及三菩提」。涅盘是断一切烦恼的果；「三菩提」翻到中国话是「正觉」。涅盘是断德；三菩提就是智德。这「智」、「断」两种果是「无上妙迹」，这是一切圣人，一切三世诸佛；一切佛无上、殊胜的、微妙的境界，就是他们已经走过来、已经经验过来的，所以称之为「迹」。「因性义故」，你从善友所听闻正法，是得涅盘、得三菩提的因性义故。

《披寻记》一四七八页：

「能得涅盘及三菩提等者：此中涅盘谓断菩提」，这菩提有两种，一个是断菩提，就是能断除一切戏论分别。「言三菩提者：此云正觉。谓智菩提」，这是智慧，你有通达诸法寂灭相的智慧才能断烦恼，断了烦恼你才能得三菩提的智慧。「能得此果」你从善友所听闻正法，你将来能得到这两种果，一个断果、一个智果。「诸菩萨道，是名无上妙迹」一切菩萨所行的圣道，这是无上菩提的妙迹，它的轨道，所以称为「妙迹」。

亥五、作无罪大适悦想

五、作无罪大适悦想。于现法中未得涅盘及三菩提，于法如实拣择止观无罪大乐，因性义故。

这是第五科，「作无罪大适悦想」，听善友所说的法，作「无罪」，没有过失、伟大的、喜悦之想。这是标，下面解释。「于现法中未得涅盘及三菩提」，我听闻善友说法的时候，「于现法中」于现在的色受想行识里面，我还没能证悟诸法寂灭相，没得涅盘，「及三菩提」，也没得正觉，没得到佛的智慧。「于法如实拣择止观无罪大乐，因性义故」，我现在没有成就那么高的境界，我对善友所说的法「如实拣择」，就是真实的去观察，就是两个方法：一个止、一个观，随顺善友所说的止观，真实的去拣察诸法的真实义。「无罪」能这样做就能远离一切过失，将来能得「大乐」，就是三菩提乐，「因性义故」，善友为我说的法，能为如是法的因性义。

《披寻记》一四七八页：

「于法如实简择止观无罪大乐者：此说七圣财中由慧圣财于胜义谛如实觉悟所生之乐。」这七种圣财就是信、惭、愧、戒、闻、舍、慧，这七种，这七圣财中其中一个圣财就是慧圣财，这是非常重要，能断惑证真的智慧。「于圣义谛如实觉悟」什么叫「慧财」呢？就是对这圣义谛真实的觉悟了，那叫做「圣慧」。「无罪大乐」就是由这个觉悟所生的乐，那叫做「无罪大乐」。「由如是乐无量无边无有染污」，由于拣择观察圣义所生之乐是没有边际的，也没有染污，这有所得的戏论都停下来了，「是故说名无罪大乐」。

前面这是「若诸菩萨欲听法时，作五种想，应从善友听闻正法」，这是第六科。下面第七科，于说法师不作异意。分三科，第一科是总标。

酉七、于说法师不作异意（分三科）　戌一、总标

若诸菩萨欲从善友听闻法时，于说法师由五种处不作异意，以纯净心属耳听法。

「若诸菩萨欲从善友」听闻法的时候，于说法的师，「由五种处不作异想」，从五方面，不作不同的思惟、不作错误的想法、不作不符合圣义的观想。「以纯净心属耳听法」，听法的时候，内心里面是清净的，没有不如理作意。「属耳」的「属」是专注的意思，就是你的耳要专注所听之法，不要打妄想。

这是标，下面第二科列释。分五科。第一科，于坏戒。

戌二、列释（分五科）　亥一、于坏戒

一、于坏戒不作异意。谓不作心，此是破戒，不住律仪；我今不应从彼听法。

「于坏戒不作异意」这是一种，这句话怎么讲呢？「谓不作心，此是破戒，不住律仪；我今不应从彼听法」这一行文解释这个「于坏戒不作异意」。就是听法的时

候，你心里面不作如是异念：「这个说法的人是个破戒的人，他不能安住在清净的律仪，我今不应该从彼听闻佛法」。这叫「于坏戒不作异意」，不要有这样的想法去听法。若这样，你心里面作如是观、作如是思惟，这个法是听不来了，就不能听了。

亥二、于坏族

二、于坏族不作异意。谓不作心，此是卑姓，我今不应从彼听法。

这是第二种，「于坏族不作异意」。这句话怎么讲？「谓不作心，此是卑姓，我今不应从彼听法」，你心里面不要这样想；「这个说法的人他是卑陋种姓的人，他的父母是卖豆腐的，我不应该从他听法。」你不要这样想，这样想这个法就听不来了，就不能听了。

这是第二，下面第三、于坏色。

亥三、于坏色

三、于坏色不作异意。谓不作心，此是丑陋，我今不应从彼听法。

「于坏色不作异意」怎么讲？「谓不作心」，就是你心里面不这样作念：「此是丑陋」，这个人的相貌很丑陋的，这叫「坏色」，「我今不应从彼听法」，你这样想，那也就不能学习佛法了。

亥四、于坏文

四、于坏文不作异意。谓不作心，此于言辞不善藻饰，我今不应从彼听法。但依于义，不应依文。

「四、于坏文不作异意」，这是第四科，于坏文。「坏文不作异意」怎么讲？「谓不作心，此于言辞不善藻饰」，你不要这样想：「这个人说法的时候，他用的言辞不好，一点文彩没有，这个人说话很土气的，那我今不应该从彼听法」。那我应该怎么听法呢？「但依于义，不应依文」，你应该注意这语言里面所诠释的胜义，你注意这个义，「不应依文」，你不要注意那句话，那句话虽然很土气，但是他里面说的义很宝贵，那你还是应该听法。

亥五、于坏美

五、于坏美不作异意。谓不作心，此语麤恶，多怀忿恚，不以美言宣说诸法；我今不应从彼听法。

「五、于坏美不作异意」，这是第五科、于坏美不作异意。什么叫「于坏美不作异意」？「谓不作心，此语麤恶，多怀忿恚」，你心里面不要这样想：「这个说法的人，他说这个话很麤恶、很鄙陋。」你心里就忿怒了，「多怀忿恚」；「不以美言宣说诸法」，这个人说话，他的语言说得不好，「我今不应从彼听法」。这是第五种。

《披寻记》一四七八页：

「此语麤恶多怀忿恚者：（有寻有伺地）说：趣涅盘宫，故名先首」，就是这位说法的人，他所说的这一大段的语言，里面的正义是劝我们到涅盘那里去，那当然是解脱生死大苦了，「故名先首」，就是他这一段法语里有这样的中心思想，是「趣涅盘宫」的，这样就符合佛法的胜义了。如果说了老半天都是戏论，劝我们世间上求名

闻利养，那就是没有趣涅盘宫的胜义，那就是语言很美，也还不符合佛法的思想的。「文句可味，故名美妙」，就是他这能诠显「趣涅盘宫」的言句很有滋味，就是我感觉很好，那就叫「美妙」，在那一段文的意思是这位法师的音声很美妙，由美妙的音声发出来的文句可味，欢喜听，那叫做「美妙」。

「善释文句，故名分明」，这分明是什么意思呢？就是他前面标出来他要解释的意，譬如前面这个话：「于坏戒不作异意」，这是标，下面就是解释：「谓不作心，此是破戒，不住律仪；我今不应从彼听法。」这就是释；就是「善释文句，故名分明」，他能善巧的解释所标显的正义，解释的很清楚，故名叫做「分明」。「显然有趣，故名易可解了」，「显然有趣」，这个「显」就是「光显」、「明显」，里面隐藏的义显示出来了，所以叫「显」，这样就是很有义趣，「义趣」也就是爱乐听闻的意思，有兴趣，你这样讲解，引起我的欢喜心，就是「有趣」，「故名易可解了」，容易明了。按佛法的道理，就在一切有为法里面隐藏，隐藏在一切有为法里面，譬如这个遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性，这三种道理，就在一切法里面隐藏着，但是我们一般的人看不明白有这种义，但是这位善友他能把它显示出来，里面隐藏的道理，他能用美妙的言句把这三种道理显示出来，所以叫「显然有趣，名易可解了」。

「摄受正法故，名可施功劳」，这「摄受正法」，就是善友为我们说法，我们能安下心来听闻正法，还能如说修行，我们就能证悟第一义谛，叫「摄受正法」，这「摄受」或者当「拿到了」，这珍宝在地面上，你一伸手就拿到了，叫「摄受」。现在我们听闻正法、如说修行，我们也就拿到了第一义谛，就是证悟了第一义谛，「摄受正法」。因为能够「摄受正法故，名可施功劳」，就是你可以去用功修行，不会令你徒劳的，你用的功夫，用的很多精神，用了很多的心力，没有徒劳，你可以用功去修行。就是这位善友说的正法，你若能如说修行，你会有成就，不会白辛苦，所以叫「摄受正法故，名可施功劳」。

「离爱味心之所发起，故名无所依止」，这是说说法的人，他说法的动机，他不是希求名闻利养而为人说法的，所以叫做「无所依止」是这样意思。「不过度量，故名非可厌逆」，这个「度」，或者一度、两度，「量」是数量，你为人说法的时候，不要一个劲儿的重复，不过度量就是不要重复，这样子「名非可厌逆」，人家听的人就不会有厌逆之心，这么讲「不过度量、非可厌逆」。

「相续广大，故名无边无尽」，你为人说法的时候，这一段法义能相续不间断的，有广大的智慧在里面，那就叫做「无边无尽」。「与此相翻，名麤恶语」，前面说的这都是妙语，都是言辞美妙的形容辞，你若与此相翻，不是这样子，那就是麤恶语了。（陵本八卷十二页），前面这段文是本论八卷十二页说的。「此说麤恶应准彼释」，「此语麤恶，多怀忿恚」，这里说「麤恶」应该准彼释，如果与彼相翻，那就是「麤恶」。「于说法时有诃摈，是名多怀忿恚」，那位善知识说法的时候，你心里面诃斥他，认为他说得不好，他是麤恶语，那叫「多怀忿恚」。

戊三、总辨（分二科）　亥一、出所应

如是菩萨欲听法时，于是五处，不应作意；但应恭敬摄受正法，于说法师未尝见过。

前面列释这五种，现在总辨，分两科，第一科、出所应。「如是菩萨」欲听闻佛法的时候，「于是五处」这五个地方，你不应该这样想。「但应恭敬摄受正法」，你应该恭敬的注意他所说的胜义，希取这个胜义。「于说法师未尝见过」，对这个说法师，你没曾看见他的过失。「未尝见过」这个话的意思，是这个法师有过失，但是你不见其过，味道是这样。若是这位法师根本没有过，那当然更不应该见过了。

亥二、斥不应

若有菩萨其慧微劣，于说法师心生嫌鄙，不欲从其听闻正法；当知此行，不求自利，退失胜慧。

这第二科、斥不应，呵斥不应该这样。若有菩萨他的智慧「微劣」，就是智慧很小，「于说法师心生嫌鄙」，对于那位宣说佛法的人，你心里对他有讥嫌、有嫌恨、鄙视他、轻视他，「不欲从其听闻正法」你不想这样，「当知此行，不求自利」，你若这样的话，你嫌鄙他、讥嫌他，你这个行为，你不能求得你自己的义利，你想得胜义...胜利，不能，不是求自利的行为。「退失胜慧」，你本来好好听闻、好好用功，是能得到胜义的，你若这样子，就退失了应得的胜慧，那殊胜的智慧不能成就的。

看这段文，是本论的作者，对听法的人的勉励。对于说法的人，应该有什么条件才能说法，这段文上没说。

未三、修无量（分四科）　申一、征

云何菩萨修四无量慈悲喜舍？

这下面是第三段。第一段是供养三宝，第二段是亲近善友。现在第三段修无量，修四无量心。这一科分四科，第一段是征。「云何菩萨修四无量慈悲喜舍」呢？就是慈也是无量，悲喜舍也是不可限量的，都是广大无边际的。这是问，下面第二科是标。

申二、标

谓诸菩萨，略有三种，修四无量。

这是标出数目来，下面第三科是列出名字来。那三种呢？

申三、列

一者有情缘无量。二者法缘无量。三者无缘无量。

这名字列出来，下面第四科，解释。分两科，第一科，略辨四种。就是简略的说明这慈悲喜舍的差别。分两科，第一科、解释。又分三科，第一科、标安立。

申四、释（分二科）　酉一、略辨四种（分二科）　戌一、释（分三科）　亥一、标安立

若诸菩萨于其三聚一切有情，安立以为无苦无乐、有苦、有乐。

「若诸菩萨」想要修学四无量心三昧，慈悲喜舍，「于其三聚一切有情，安立以为无苦无乐、有苦、有乐」，这慈悲喜舍是菩萨的内心，他对谁慈悲喜舍呢？是对世间上的众生。现在他在修慈悲喜舍之前，先要观察所慈悲喜舍的众生，把他分成三类，「于其三聚」是三类，这一切有情里面有三类，那三类呢？安立以为「无苦无乐」的这一类，这个众生也没有苦、也没有乐。若到三恶道去应该是很苦，人间、天上的众生就是乐，欲界天的众生可以说是乐，色界天，初禅、二禅、三禅也是乐，若是到了四禅以上，无苦无乐。或者说人间的众生，也有的众生无苦无乐，这是一类。第二类是有苦，那三恶道的众生有苦，很苦。有乐，就是人间有的众生也有乐，或者欲界天，色界初禅、二禅、三禅这都是有乐。这是把三界内的众生分成三类，或者唯独在欲界里分三类也是可以。先安立成三类众生。

下面第二科解释四相，分四科，第一科解释慈无量心。分两科，第一科、显差别。分三科，第一科、有情缘慈。

亥二、释四相（分四科） 天一、慈无量（分二科） 地一、显差别（分三科） 玄一、有情缘慈

于其最初欲求乐者，发起与乐增上意乐，普缘十方，安住无倒有情胜解，修慈俱心：当知是名有情缘慈。

在三类众生里面第一种，就是无苦无乐的众生，他的内心就是希望乐，没有苦也没有乐，他当然是不会求苦、而求乐，所以「于其最初」是欲求乐的众生，「发起与乐增上意乐」，修这样三昧的人应该是在禅定里面，应该在色界四禅里面「发起」，心里面作意。「与乐」，这个众生是求乐的，你就布施他安乐。「增上意乐」，这个心不是一般的散乱心，是在禅定里面，是有强大力量的意愿，「意乐」就是意愿。在禅定里面做如是观。「普缘十方，安住无倒有情胜解，修慈俱心，当知是名有情缘慈」，「与众生乐」，这个众生有多少呢？是普遍的「缘」、去攀缘十方世界的所有众生，非常广大，所以叫「无量」。「安住无倒有情胜解」就是这位在禅定里的这个人，他安住在没有颠倒的有情的胜解。这「无倒」怎么讲？我认为，没有贪瞋痴就叫「无倒」，应该这么说。就是对我有缘的众生，我也不是对他特别的爱。对我无缘、恨我的人，我也没有瞋心。也不是有缘、也不是无缘的，我也没有愚痴心。那叫「无倒」，应该这么讲。「无倒有情胜解」，「胜解」就是在禅定里面这样观想，那叫「胜解」，这是非常有力量。若是散乱心，就不能称为「胜解」了。「修慈俱心」就是对十方世界无量无边的有情，要与他们乐。与什么乐？这上面没有说。这个心与「与乐」的心情在一起，这叫做修「慈俱心」。「当知是名」叫做「有情缘慈」，就是一切有了别性的众生，叫做「有情」。

《披寻记》一四七九页：

「安住无倒有情胜解者：谓于有情或为亲品」，这个有情是我亲爱的人。「或为怨品」，这个人和我有怨恨。「或为中品」，也不怨、也不亲，这是中品。「平等的发起利益意乐」，这亲、怨、中，平等的、没有差别的发起利益意乐，要利益他们。「于定地中安住胜解作意故。广如（声闻地）说。」（陵本二十六卷二十二页）。于定地中安住作如是观，所以叫「胜解作意」。

玄二、法缘慈

若诸菩萨住唯法想增上意乐，正观唯法假说有情，修慈俱心：当知即此名法缘慈。

前面是有情缘慈说完了，现在第二、法缘慈。「若诸菩萨住唯法想增上意乐」，就是在禅定里面，安住在唯有色受想行识的法，没有常恒住的我。众生是没有我的，你修不修无我观，众生都是无我的。而这位佛教徒修四无量心的时候，他是住唯法想增上意乐。那这是在禅定里面，就是增上意乐，也就是胜解作意。「正观唯法假说有情」，就是在禅定里面观察十方无量无边的有情，只是色受想行识、刹那刹那生灭变化的，里面没有「我」，但是可以方便的说「他是有情」。「修慈俱心」也能够修这利益的意乐，要利益这些众生。「当知即此名法缘慈」，这叫做「法缘慈」。就是观察一切众生「无我」。那么反显前面有情缘慈，就是没有观他是「无我」的，那叫「有情缘慈」。

玄三、无缘慈

若诸菩萨复于诸法远离分别，修慈俱心：当知即此名无缘慈。

现在第三科，是无缘慈。「若诸菩萨复于诸法」，他在禅定里面修无缘慈的时候，怎么叫「无缘慈」？「于诸法远离分别」，就是名言安立的一切法，他无分别。这名言所诠显的法不可得，所诠不可得、能诠也不可得。所以就是于诸法远离分别执着。这样说，我不可得、法也不可得了，在不可得中，还有慈悲心、有利益的意乐，这就叫做「修慈俱心」。「当知即此名无缘慈」，这无缘慈就是这个意思。

地二、例余三

如有情缘、法缘、无缘，三慈差别，悲喜舍三，当知亦尔。

这是第二科、例余三。前面是显慈的三种差别。

「如有情缘」如这位菩萨在禅定里面，他以十方世界的有情作所缘境，这是「有情缘慈」。在禅定里面观一切有情「我」不可得，唯有「法缘」，修利益意乐。「无缘」，无缘的慈悲，我不可得、法也不可得。这样说，有情缘慈、法缘慈、无缘慈，三种慈悲就是这样修，这样修这三种慈悲。其余的「悲喜舍」，慈有这三种不同，剩下来的悲喜舍三种，「当知亦尔」，也有这三种不同。就是有情缘悲、法缘悲、无缘悲，喜、舍，当知亦尔。

天二、悲无量

若诸菩萨于有苦者，发起除苦增上意乐，普缘十方修悲俱心：是名为悲。

下面说到悲无量，前面慈无量说完了。「若诸菩萨」于有苦的众生，「发起除苦」，除灭其苦的「增上意乐」，就是胜解意乐。「普缘十方修悲俱心」，普缘十方一切众生都修悲的相应心，以除其苦。是名叫做悲无量。下面第三科、喜无量。

天三、喜无量

若诸菩萨于有乐者，发起随喜增上意乐，普缘十方修喜俱心：是名为喜。

「若诸菩萨于有乐者」，于有乐的众生「发起随喜增上意乐」，前面那个慈无量，只对三类众生其中的一种，就是求乐者，无苦无乐的人是求乐的，修慈无量。悲无量，就是但于有苦众生修悲无量。「若诸菩萨于有乐者，发起随喜增上意乐，普缘十方修喜俱心」，已经有乐的众生，菩萨在禅定里面观察这一切众生有很多的安乐，菩萨生欢喜心，就这样修喜俱心，是名为喜无量。

天四、舍无量

若诸菩萨即于如是无苦无乐、有苦、有乐，三种有情，随其次第发起远离痴瞋贪惑增上意乐，普缘十方修舍俱心：是名为舍。

这第四科，这舍无量怎么修呢？「若诸菩萨即于如是」没有苦、也没有乐的这一类的众生。第二类众生是有苦的。第三类众生是有乐。一共是三种众生。「随其次第发起远离痴瞋贪惑增上意乐」，这位菩萨在禅定里面随顺三种有情的次第，就是无苦无乐的、有苦有情、有乐有情，这个次第，「发起」就是他在禅定里面发动这样的观察，就是毗钵舍那慧了。「远离痴惑增上意乐」，就是对那个无苦无乐的众生，教导这个众生让他远离愚痴，这是一种。第二种，对有苦的众生，菩萨在禅定里面作意观察，劝导这个有苦的众生远离瞋的烦恼。有乐，菩萨在禅定里面作如是观，劝导那个有乐的众生，远离贪烦恼。「增上意乐」。「普缘十方修舍俱心」，这句话总结前面的话，就是普缘十方一切的众生，修这个舍，就是弃舍愚痴、弃舍瞋恚、弃舍贪欲的

烦恼，这样来修毗钵舍那观，是名叫做舍，这慈悲喜舍的「舍」是这样意思，是弃舍烦恼。

前面慈悲喜，是安乐意乐，这个舍无量心是利益意乐。就是我令你身心感觉安乐，那当然这是好事，你饿了，我给你面包吃，很好。但是同时劝你弃舍贪瞋痴，这就是四无量心的一个正义。说：我们佛教徒可以做很多很多利益众生的事情，就分这么两类，一个是现实上的生活所须，我们佛教徒修学善法也应该这样做，但是最后一个办法要改造你的思想，这件事不容易做。也由这件事才表示出来佛法的深义，如果只是说：「你饿了，我给你面包吃」，这件事非佛教徒也能做的。我作了很多的医院、作了很多的学校、在社会上作了很多的慈善事业、救济事业，这天主教、基督教都能做，但是弃舍烦恼这件事，只有佛法中有这样的胜义的。

《披寻记》一四八〇页：

「发起远离痴瞋贪惑者：谓于无苦无乐有情发起远离痴惑意乐」，对这个众生教导他远离愚痴，你要有这样的思想、这样的意愿。「由说不苦不乐受无明所随增故」，由于在佛的智慧来看，众生若不苦也不乐的时候，他有这种感觉，他有什么问题呢？他是圣人吗？也不是的，他内心里面有无明、有愚痴。愚痴随顺这个不苦不乐的境界，他就增长他的无明，他念念的攀缘这个不苦不乐的境界，他的无明就继续的增长。所以菩萨修舍无量心的时候，发起教导他远离痴烦恼的增上意乐。

「于有苦有情发起远离瞋惑意乐，由苦受中多生憎恚」，众生在苦恼的境界里面，他的忿怒心就来了。「说彼瞋所随增故」，他这瞋心随着所感受的苦恼，增长他的瞋心，所以应该劝导他不要瞋。「于有乐有情发起远离贪惑意乐，由乐受中多生染着，说彼贪所随增故。」那个乐受，是贪心随顺的时候，他就增长。若是我们佛教徒有如理作意，那就不随增了。

亥三、总料简（分二科）　天一、共不共

此中菩萨慈等无量有情缘者：当知其相，与外道共。若法缘者：当知其相，与诸声闻及独觉共；不共外道。若无缘者：当知其相，不共一切声闻独觉及诸外道。

这是第三科、总料简。前面第一科是标安立。第二科是解释这慈悲喜舍的四种相貌。现在第三科、总料简。就是把慈悲喜舍放在一起再加以观察。分两科，第一科是共不共。

「此中菩萨慈等无量有情缘者：当知其相，与外道共」，这个慈悲喜舍的相貌，「慈等无量」与外道是共同的、是一样的，你能慈悲喜，外道也能做到这件事。这是有情缘。「若法缘者：当知其相，与诸声闻及独觉共；不共外道。」若是佛教徒，这位发菩提心的菩萨，他在禅定里面修法缘慈的时候，「当知其相」，那个法缘慈的相貌，「与诸声闻及独觉共」，声闻和独觉这两类圣者，也有这种修行，所以和菩萨是共有的。「不共外道」，外道就没有了，外道没有这个法缘慈，所以不共于外道，因为外道不知道无我的道理。「若无缘者：当知其相，不共一切声闻独觉及诸外道」，菩萨修无缘慈的时候，这无缘慈的相貌，是不共于声闻、缘觉、及诸外道的。这可见声闻、独觉不知道言说安立的一切法是毕竟空的，所以他没有这法空的智慧。

这是料简。第一科是共不共。下面第二科、意乐摄。

天二、意乐摄

又诸菩萨三种无量，应知安乐意乐所摄，谓慈、悲、喜。一种无量，应知利益意乐所

摄，是谓为舍。

「又诸菩萨三种无量，应知安乐意乐所摄」，前面三种无量，慈悲喜，这三种无量的利益众生是属于安乐意乐所摄，能令众生安乐，这是菩萨的意愿。「谓慈、悲、喜」，就这三种无量。「一种无量，应知利益意乐所摄」，最后那个舍无量，是菩萨的利益众生的意愿所摄，属于这一类。因为你若能够学习佛法，弃舍了烦恼，你真实的得到佛法的利益了，所以这个舍无量是非常重要，「意乐所摄」。若是你说我得到很多功德，我有很大的神通，有很大的福报，有很多的禅定，但是没能弃舍烦恼，那还没能得到佛法的利益。所以这「一种无量，应知利益意乐所摄，是谓为舍。」

戌二、结

如是菩萨一切无量，名为哀愍。以诸菩萨成就此故，名哀愍者。

下面第二科，是结束这一大段文。这位菩萨「一切无量」，也就是慈悲喜舍四无量，总起来可以名之为「哀愍者」。因为什么呢？「以诸菩萨成就此故，名哀愍者」，因为诸菩萨成就了慈悲喜舍四无量心，这可以名之为哀愍者，是哀愍众生的。这可见，只有慈悲喜，哀愍意还不具足，你还没有舍的功德。你自己说：「我落实了佛法的精神」，那句话不具足。

酉二、广悲无量（分三科）　戌一、悲所缘（分二科）　亥一、一百一十苦（分三科）　天一、总标

此中菩萨于有情界，观见一百一十种苦，于诸有情，修悲无量。何等名为百一十苦？

这是第二科、广悲无量。前面略辨四种无量，慈悲喜舍四种无量。现在广说其中的一种，就是悲无量，这个悲无量特别的多说。分三科，第一科是悲所缘。分两科，第一科、百一十苦。分三科，第一科、总标。

「此中菩萨」，在这四无量心这个法门里面，菩萨「于有情界」，就是生死流转的众生，观见有一百一十种的苦恼，「于诸有情，修悲无量」，观见众生有这么多的苦恼，所以菩萨于诸有情修悲愍的无量心。「何等名为百一十苦」呢？

下面第二科是别列，列出来这百一十种苦。分两科，第一科、前五十五。就是一百一十，一分为二，第一分就是五十五种苦；还有第二科的五十五种苦，加起来就是一百一。这五十五种苦分十科，第一科是一苦。就是一种苦恼。

天二、别列（分二科）　地一、前五十五（分十科）　玄一、一苦

谓有一苦。依无差别，流转之苦。一切有情，无不皆堕流转苦故。

「谓有一苦」。这一百一十苦，怎么说呢？先说一种苦。「依无差别，流转之苦」，第一种苦，就是无差别、没有差别，大家都在生死流转，在生死流转那就有苦。「一切有情，无不皆堕流转苦故」，欲界的有情、色界的有情、无色界的有情，没有一个有情不堕落在流转生死的苦里面，都有这种苦。说是我们没有禅定，他们有禅定。他们有禅定的人也一样有苦，有流转生死的苦。

这是一苦，下面第二科，说二苦。

玄二、二苦

复有二苦。一、欲，为根本苦。谓可爱事，若变若坏所生之苦。

「复有二苦」，还有两种苦，这两种苦是什么呢？一是「欲」，这个欲是根本的苦。怎么叫作「欲是根本苦」呢？「谓可爱事，若变若坏所生之苦。」这有欲就是有所爱，可爱的事情变化了，最后破坏没有了，这样就会有苦。这是所生之苦，这是一种苦。

《披寻记》一四八〇页：

「欲为根本苦等者：欲有二种：一者、烦恼欲」，这个「烦恼欲」可以掉过来就是「欲烦恼」，这是一种欲。「二者、事欲」就是欲的那件事是你所欲，这样说，烦恼欲就是能欲，事欲就是所欲，可以这么说。「由有烦恼欲故，彼诸事欲若变若坏便有忧叹苦热恼生」，由于众生内心有烦恼的欲，就是有欲烦恼故，「彼诸事欲」，彼所爱的事欲若是变化了、若是被破坏了，「变」就是坏的开始，「坏」就是变的最后结束了。「便有忧叹苦热恼生」，这时候他内心里面就有忧愁、悲叹，就是有苦的热恼生起来，所以「名可爱事若变若坏所生之苦」，这就是这个意思。「由是说欲为根本苦」，说是有所欲的事，但是内心里没有烦恼欲，也就没有事，那个所欲的事若变坏了，心里也不苦。若是你内心里有欲烦恼，那所欲的事一变坏，你就苦恼，所以欲是恼的根本。

二、痴，异熟生苦。谓若猛利体受所触；即于自体执我我所，愚痴迷闷，生极怨嗟。由是因缘，受二箭受。谓身箭受，及心箭受。

前面说「欲」为根本的苦，这是欲苦。下面说第二种「痴，异熟生苦」。这「痴」是愚痴，「异熟生苦」，「异熟」是果报，因为愚痴而得果报，你得的果报是个愚痴的果报，因愚痴而生苦。有智慧，你做了智慧的功德所得的果报，那就是智慧的果报。现在因为愚痴造的业，得的果报，那叫做「痴、异熟生苦」。

什么叫作「痴异熟生苦」呢？「谓若猛利体受所触；即于自体执我我所，愚痴迷闷，生极怨嗟。由是因缘，受二箭受。谓身箭受，及心箭受。」「谓若猛利体受所触」，这「猛利」就是很厉害的。很厉害的苦的境界来触恼你的身体，你就领受了这种苦，叫「猛利体受所触」，这猛利的苦，在你的身体上接受了、接触到了。「即于自体执我、我所」。为什么称之为「痴、异熟生苦」呢？先说这个「痴」。「即于自体执我、我所」，说这个人、这个补特伽罗，他就对他自己这个身体执着「这是我」，这是我所有的，有这个「我」的执着，所以叫「愚痴」。「愚痴迷闷，生极怨嗟」，执着我受这么多的苦，不知怎么好，「愚痴」，「迷闷」了，就不知道为什么我受苦，但是也不能回答这个问题，「生极怨嗟」，就生出来极大的怨恨、嗟叹、忧愁。「由是因缘，受二箭受」，由于这个人，外边有猛利的苦来伤害他的身体，而内心里面执着我、我所，我为什么受这么大的苦，「愚痴迷闷，生极嗟叹」，由是因缘，前面这两个因缘，受这二箭的苦恼的觉受。「谓身箭受，及心箭受。」

《披寻记》一四八〇页：

「痴异熟生苦等者：于异熟自体苦受生时」，在「异熟」就是果报的自体，我们现在色受想行识这个身体，是前一生业力所招感的，所以业力是因，现在这是果报。这果报的自体，有种种因缘，受到苦受的时候，苦的感觉生起的时候「愚痴迷闷」，这个众生他不明白因果的道理，他这愚痴就迷闷，不明白这个道理，「生极怨嗟，是名痴异熟生苦」，这「痴异熟生苦」就这么讲。

「言受二箭受者：谓由猛利体受所触为其因缘」，就是有猛利的苦恼来触恼他的时候，以此为因缘，「受身箭受」，这叫「身箭」，「身箭」就指前五识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，前五识接受了苦恼的境界现前了，这叫做「身箭」受。

「愚痴迷闷生极怨嗟为其因缘受心箭受」，但是这个人他没有学习佛法，没有佛法的智慧，所以叫「愚痴」，他就「迷闷」不明白这个道理，「生极怨嗟」极大的怨恨，「为其因缘」，以此为因缘「受心箭受」，这是「心箭」的感觉，也就是内心的苦恼，内心的苦恼用箭来作譬喻，就像那个箭射在你的身体里似的，有苦恼的境界来触恼你，就像受到箭的苦恼似的。

「（摄异门分）说：云何当观苦受如箭？」观察苦恼的感觉，就像中箭了似的。「谓如毒箭，乃至现前常恼坏故」，这个箭上有毒，这个毒的箭射到你的身体里面，那当然是很苦。「乃至现前常恼坏故」，这个毒箭就譬如我们的觉受，或者是苦受、乐受、不苦不乐受，都可以譬喻是毒箭，射在我们身体里面，是暂时的吗？不是！
「乃至常恼坏故」，常时期的这个受来恼乱你，来伤害我们，所以名之为箭。这是（陵本八十三卷十五页）下面还解释。

「有寻有伺地说：不静相故，远所随故，名之为箭」。这个箭是什么意思呢？不寂静的相貌，这箭射出来的时候，它在空中飞，向前进，向前飞动，所以不是寂静的，它是动的，所以叫「箭」。「远所随故」这个「远」是久远，从无始以来到现在，这个箭一直随逐你、不放舍你，一直的要射你。因为我们众生从无始以来就是有执着心，或者是造罪，那就是三恶道的苦受。也可能是造一点福业，就是人天里面受，就是乐受，乐受也会令你苦，苦受也令你苦，众生在生死流转就是苦受、乐受、不苦不乐受，这三种受都是苦恼，所以没有一个时候它不射你了，它不是用苦受来射你，就是用乐受来射你，不苦不乐受来射你，你在欲界、三恶道受苦，在人天里受苦，到色界天、无色界天，你不能离受，得了灭受想定的时候是无受，三界里面苦乐忧喜舍，这五种受。若是得了灭尽定以后是无受，无受是圣人的境界。所以没有一个时间你不受的，所以时时为箭所射。所以「不静相故」就是你心里面没能见第一义谛，你心里总是动、浮动、流动，所以「不静相」。「远所随」，就是长时期的随逐你，你没能远离它的。这是「（陵本八卷六页）此中箭义，应如是知。」

这样就是两个箭，一个身受一个箭，一个心受一个箭。身受就是前五识，心受就是第六意识。就是这两种受。我们凡夫就是两个箭，一个身箭，一个心也是被箭射了。若是在我们人间的凡夫得了阿罗汉的时候，他的身箭还不能离，但是心箭是没有了，没有心箭的觉受。因为他心与圣道相应，他正念一提起来，这些苦恼的境界不能恼乱他。所以他为一箭所射，而没有心箭的觉受、没有心箭的苦恼。

玄三、三苦

复有三苦。一、苦苦。二、行苦。三、坏苦。

这是第二科，广悲无量。分三科，第一科是悲所缘。分两科，第一科，百一十苦。分三科，第一科，总标。第二科是别列，分两科。第一科，前五十五，分十科。第一科，一苦。第二科，二苦。现在是第三科，三苦。

「复有三苦」，又有三种的苦恼，第一个是「苦苦」。这个苦苦怎么讲呢？这是两个苦字。第一个是：能生起苦恼的因缘，这是苦。如是因缘所生法，又是一种苦，所以加起来是两种苦。

第二是「行苦」。行苦，就是表面上也不苦、也不乐。就是不苦不乐的心行，心在不苦不乐的情况下，刹那刹那的向前进，这叫做行。它是不苦也不乐，为什么也称之为苦呢？因为它有烦恼的麤重，一切时随逐它。「烦恼的麤重」这句话怎么讲？就是烦恼的种子。烦恼的种子称之为麤重，这「麤」就是恶的意思。它不轻快，它很重。重的意思就是向下沉。恶法若出现的时候，不能够使令人向上升，它向下坠、向下沉、向下堕落。向下堕落就是它没有能力使令人作善法。这个麤重，它的功能就是不能令人做善事，所以叫做麤重。我们的心里边有很多很多的烦恼种子随逐，随时会有烦恼的现行活动，使令我们苦恼，所以叫做行苦。

第三是「坏苦」。坏苦是什么？就是我们有安乐的感觉，感觉很快乐，但是，这种快乐的感觉不能常住，它随时有不同的因缘的障碍，就会破坏了。破坏了，就感觉到苦恼了，所以叫做坏苦。这是三种苦。

玄四、四苦

复有四苦。一、别离苦。谓爱别离所生之苦。二、断坏苦。谓由弃舍众同分死所生之苦。三、相续苦。谓从此后，数数死生，展转相续，所生之苦。四、毕竟苦。谓定无有般涅盘法诸有情类，五取蕴苦。

「复有四苦」，还有四种苦恼。一个是「别离苦，谓爱别离所生之苦」。可爱的事情同你分别了，你心里面感觉到苦恼，这就是别离苦。

「二、断坏苦。谓由弃舍众同分死所生之苦」，这个众同分就是大家都一样，你也有色受想行识、我也有色受想行识，你也是人、我也是人，大家是相同的，就是这个生命体了。这生命体死亡的时候所生起的苦恼，叫做断坏苦。断坏苦就是死亡的时候，和很多很多可爱的事情都分离了。人最可爱的就是自己的身体，这个身体结束了，所以叫断坏苦。

「三、相续苦。谓从此后，数数死生，展转相续所生之苦。」前面说断坏苦只是一个时期的生命体结束了，结束了以后，继续有生命的出现，那就叫做相续苦。

「谓从此后」，从这个众同分结束以后，数数地会有生命，又有死亡，展转地相续下去所生之苦。

「四、毕竟苦。谓定无有般涅盘法诸有情类，五取蕴苦。」谓此有情决定没有入涅盘的圣道。这个般涅盘的「般」字，中国话是「入」的意思。涅盘是不生不灭，入

于第一义谛，这个法是没有，他决定没有这个法。就是这个有情他不能修学圣道，他的生死苦就是永久的相续下去而不能断，所以叫做毕竟苦｜｜究竟是苦。说是那个众生有般涅盘法，他现在虽然有很多苦，但终究有一天苦会断灭了，就不苦了，所以那些苦都不是毕竟苦。唯独是不能相信佛法、不修学圣道的人，他的苦没有办法消灭，永久地苦了，所以叫做毕竟苦。

玄五、五苦

复有五苦。一、贪欲缠缘苦。二、瞋恚缠缘苦。三、惛沈睡眠缠缘苦。四、掉举恶作缠缘苦。五、疑缠缘苦。

「复有五苦。一、贪欲缠缘苦」，有五种苦，就是贪欲烦恼缠绕着你，如是因缘令你苦。你有贪心，你就会苦。

二、瞋恚的因缘，缠绕你，由是因缘而有苦。

「三、是惛沉睡眠缠缘苦」，就是我们用功修止观的时候，你有惛沉、睡眠的因缘障碍你，由是因缘，你的止观修不成，这是苦。

「四、掉举恶作缠缘苦」，掉举恶作也是修止观的障碍因缘。

「五、疑缠缘苦」，这个人没有智慧，对于佛法僧常怀有疑惑，这样的烦恼缠绕着你，因此而有苦。

玄六、六苦

复有六苦。一、因苦。习恶趣因故。二、果苦。生诸恶趣故。三、求财位苦。四、勤守护苦。五、无厌足苦。六、变坏苦。如是六种，总说为苦。

「复有六苦」。一是「因苦，习恶趣因故」。「习」，一次又一次地，数数地做坏事，做这种坏事为三恶趣的因，这因是苦，由如是因会得苦的。「二、果苦，生诸恶趣故」，就是有恶趣因，终究有一天到三恶道去了，那就是果报上的苦恼。

「三、求财位苦」，常常地希望求得大富，求财的时候也是苦恼。有财就有地位，当然，财也有多少的不同。这个财是人之所欲，你去求的时候很辛苦。

「四、勤守护苦」，求得了财以后还要守护它，又恐怕被人抢去，所以也是很辛苦。

「五、无厌足苦」，求得了财以后，很多了还不满足，还要继续地求，那就是更苦了。

「六、变坏苦」，或者是没有保护好，又失掉了，这时候很苦。

「如是六种，总说为苦」。

看《披寻记》一四八一页：

「如是六种总说为苦」，这个话什么意思呢？「此中六苦，总相宣说，非依自相与余苦别，故作是说。」

「总相宣说」这句话，原来里边有一个特别的意思的。就是不是依自相于余苦别，就是自相是苦。譬如说是：变坏苦，拿这个变坏苦说，你得到财以后，本身是心情快乐，所以在他本身来说，是乐而并不是苦；但是现在也说它是苦，就是不约它自己的相貌说的，就是约其他的原因说它是苦，你不知足，你就是苦。

玄七、七苦

复有七苦。一、生苦。二、老苦。三、病苦。四、死苦。五、怨憎会苦。六、爱别离苦。七、虽复希求而不得苦。

「复有七苦」，这里还有七种苦恼。一、「生苦」，生老病死这个「生」，人出生的时候，其实也不知道苦、也不知道乐。那么，怎么称之为生苦呢？因为后面的老病死等苦，由生而有；若不生就没有这些事，所以生是苦。这个就是不是约它自相说的。

「二、老苦」，就是身体各部分的机能衰退了，很多的事情都是不能了，所以老苦。

三是有病也是苦。

第四是死亡是苦。

五是怨憎会苦，有怨恨，彼此相憎恶，还不能分离，所以就是苦。这件事就是愚痴啊！你不要同他作怨恨嘛！你把它挽转回来，变成好朋友，就不是怨憎会苦了嘛！但是人不能！恨哪！就是不能回转。

六是爱别离苦。那若不爱，就没有事了，就没有爱别离了嘛！而人还是要爱、人还是要恨，所以就有苦。

「七、虽复希求而不得苦」，第七种苦，就是希求成就这件事，但是不能满愿，所以也是苦恼。

《披寻记》一四八一页：

「复有七苦等者：此说七苦各由五相。」每一种苦有五个理由说它是苦的。「如〈决择分〉释应知。」〈决择分〉上有解释。「（陵本六十一卷十四页）」。

玄八、八苦

复有八苦。一、寒苦。二、热苦。三、饥苦。四、渴苦。五、不自在苦。六、自逼恼苦。谓无系等诸外道类。七、他逼恼苦。谓遭遇他手块等触，蚊虻等触。八、一类威仪多时住苦。

前面说完了七苦，这边儿说八苦。一是寒苦，寒冷是苦。二，热也是苦。第三是饥苦。第四是渴苦。没有饭吃、没有水饮，这是苦。

「五、不自在苦」，这个不自在，不能自己存在，就要依靠别人、依靠其他的因缘。依靠别的因缘，别的因缘也会有变化，所以你就苦了。

「六、自逼恼苦」，自己逼迫自己受诸苦恼。什么事情呢？「谓无系等诸外道类」，「无系」就是尼干子。佛在世的时候，有这样的外道「尼干子」。「无系」就

是，不穿衣服，这些外道，他们五热炙身，周围四面都有火，上面还有个太阳，这样来晒、来受苦，其实没有人逼迫他做这个事，他自己要这样做。所以叫做「无系等诸外道类」。他的原因，他认为苦恼是因为自己有罪，所以应该去受苦，受苦就了苦了，这就叫做自逼恼苦。我感觉到这件事儿：「受苦就了苦」，这句话对不对？受苦真能了苦吗？不是的！前面〈有寻有伺地〉那个地方，有个「不如理作意」那一段，说这件事：受苦就了苦，是邪知邪见。其实我们是学过了，我现在不要重说，你们想知道，去查一查就知道。

「七、他逼恼苦」，别人逼迫你受苦。什么呢？谓遭遇他或者是手、或者是块等，来触、来打击你、来攻击你。或者是蚊虻等来咬你，这样子有苦。这是他逼恼苦。

「八、一类威仪多时住苦」，就是一个威仪，时间久了，你也会感觉到苦。譬如说是你站在那里，短时间站几分钟，那没有事儿；若站二十四个钟头，你试试！或者你是坐，我们没有功夫的人，你坐它八小时，看怎么样！所以，一类的威仪多时住也是苦。就是我们这个身体不是那么好。

《披寻记》一四八一页：

「不自在苦者：谓饮食等匮乏所作俱生之苦」，这些饮食等，你有所缺乏，就会造成你的苦。这苦是与生俱来的，这就叫做不自在苦。那若是得了禅定、得了色界定以上，就不饮食，那就没有这个苦。

玄九、九苦

复有九苦。一、自衰损苦。二、他衰损苦。三、亲属衰损苦。四、财位衰损苦。五、无病衰损苦。六、戒衰损苦。七、见衰损苦。八、现法苦。九、后法苦。

九种苦。「一、自衰损苦」，这自衰损苦怎么讲呢？就是你的智慧不够，搞错了事情，使令自己衰损、使令自己有很大的损失，你不能怨别人的呀！

「二、他衰损苦」，别人搞你使令你倒霉了，是他衰损苦。

「三、亲属衰损苦」，你亲爱的人他有什么苦恼事情，你也就苦恼。

「四、财位衰损苦」，你的财富受到损失。

「五、无病衰损苦」，无病这句话什么意思？就是身体健康。你的健康衰损了，这是苦。

六是「戒衰损苦」，就是你受的戒，你现在破了戒，所以有很多苦恼。

「七、见衰损苦」，见，就是你的思想。你的思想有邪知邪见了，那会有很多的苦恼。有的人是戒衰损，见不衰损。有的人他有正知正见，思想很正确，但是戒不清净；有的人戒清净，见不清净，见有问题。有的人戒也清净、见也清净。有的人戒也不清净，见也不清净，是各式各样的。

「八、现法苦」，就是你现在的生命体里，你有很多苦恼。

「九、后法苦」，将来的生命也有很多苦。这是九苦，下边有十苦。

玄十、十苦

复有十苦。一、诸食资具匮乏苦。二、诸饮资具匮乏苦。三、骑乘资具匮乏苦。四、衣服资具匮乏苦。五、庄严资具匮乏苦。六、器物资具匮乏苦。七、香鬘涂饰资具匮乏苦。八、歌舞妓乐资具匮乏苦。九、照明资具匮乏苦。十、男女给侍资具匮乏苦。

「复有十苦。一、诸食资具匮乏苦」，各式各样的食是我们生命存在的资具，没有这个资具，生命就不能存在呀！所以若是缺少了，这就感觉苦。

「二、诸饮资具匮乏苦」，所有的饮，这也是生命存在的资具，缺少了也是苦。

「三、骑乘资具匮乏苦」，或者是骑马、或者是乘车，这也是资具，你匮乏也是苦。

「四、衣服资具匮乏苦」，没有衣服也是不行！

「五、庄严资具匮乏苦」，庄严的资具匮乏也是苦。我们穷苦的人，不庄严也无所谓了；但是有的富贵人习气很重，不庄严就不行！

「六、器物资具匮乏苦」，我们生活所需很多的器物，匮乏也是苦。

「七、香鬘涂饰资具匮乏苦」，香、或者鬘，把花织成鬘，或者还有一种涂饰的东西，这些资具匮乏苦。

「八、歌舞妓乐资具匮乏苦」，这都是人的贪瞋痴的境界，缺少了就是苦。

「九、照明资具匮乏苦」，灯的确也是很重要，这资具匮乏也是不行！

「十、男女给侍资具」也是「匮乏苦」。

这是从一苦，到现在第十苦，你计算起来正好是五十五苦。

地二、后五十五（分二科）　玄一、总标列

当知复有余九种苦。一、一切苦。二、广大苦。三、一切门苦。四、邪行苦。五、流转苦。六、不随欲苦。七、违害苦。八、随逐苦。九、一切种苦。

这下面第二科，后五十五种。分两科，第一科，总标列。前边五十五种苦，复有余九种苦。那九种？「一、一切苦。二、广大苦。三、一切门苦。四、邪行苦。五、流转苦。六、不随欲苦。七、违害苦。八、随逐苦。九、一切种苦。」这是九种苦。这是标列，下面是随别广。分九科，第一科先解释一切苦。

玄二、随别广（分九科）　黄一、一切苦

一切苦中复有二苦。一、宿因所生苦。二、现缘所生苦。

「一切苦中复有二苦」，两种苦。「一、宿因所生苦」，就是过去世造了罪过为因缘，现在有了苦恼，叫做宿因所生苦。

「二、现缘所生苦」，二是现在的因缘，不是过去世。现在的因缘你搞得不对劲儿了，又引起了很多的苦恼。这是约时间，过去和现在，分两种，总合叫做一切苦。

一切苦就是分这么两类。

黄二、广大苦

广大苦中复有四苦。一、长时苦。二、猛利苦。三、杂类苦。四、无间苦。

一切苦解释完了，现在说第二、广大苦。「广大苦中复有四种。一、长时苦」，这个苦没有完，这「长时苦」。

「二、猛利苦」，这不是长时的；这因缘特别的重，使令你受很大的苦。

「三、杂类苦」，各式各样的因缘受苦。有的时候饭菜没作好，吃着不舒服；停电了，做事不方便，各式各样的苦。

「四、无间苦」，不间断的苦。这个无间苦和长时苦应该是有差别。

黄三、一切门苦

一切门苦中，亦有四苦。一、那落迦苦。二、傍生苦。三、鬼世界苦。四、善趣所摄苦。

前边广大苦分成四种；现在这第三种是「一切门苦中亦有四苦。一、那落迦苦」，就是翻个苦器，就是地狱的苦。二是傍生世界，是畜生世界的苦。三是鬼世界的苦。第四是善趣所摄苦。你出离了三恶道，你在人的世界、你在天的世界，这是善趣。善趣也有苦，在人间的苦是更多。天上的苦，就是那种可爱的境界结束了，他心里也不舒服。这是一切门苦。

这一切门苦，从三恶道苦、善趣所摄苦，这样解释一切门苦。

黄四、邪行苦

邪行苦中复有五苦。一、于现法中，犯触于他，他不饶益所发起苦。

下面第四：「邪行苦中复有五苦。一、于现法中，犯触于他」，就是现在的行住坐卧日常生活里边，或者你做什么事情里边，你触犯了人。「他不饶益」，那个人就要报复你，所以「所发起苦」。

《披寻记》一四八二页：

「于现法中触犯于他等者：谓若于他若骂、若瞋、若打、若弄，名触犯他。由是他骂、他瞋、他打、他弄，还报于自」这样子，你触恼他对方，对方要触恼你，「是名他不饶益。」只有佛教徒没有这个苦，你触恼我，我不触恼你；我触恼你、你不触恼我，就没有事嘛！就没有这个苦。若是我触恼你，你也触恼我，这不是佛教徒，佛教徒不是这样的。

二、受用种种不平等食，界不平等，所发起苦。

「受用种种不平等食」，我们受用种种不平等的饮食，就是不相应的饮食。平等是相应的意思，不平等就是不相应，明白一点说就是毒啊！我们吃的饮食里面有毒。

「界不平等所发起苦」，所以，在我们的身体里边的地水火风，里面就有变化，

就有苦了。

《披寻记》一四八二页：

「受用种种不平等食等者：谓食极少」，你吃得极少。或者食得太多、极多，这就是不平等。「或食不宜」，食的东西与你不合适。「或食不消」，吃了以后它不消化，「是名不平等食。由是因缘，令身饥羸」饥饿羸瘦，「或生疾病，是名界不平等。」

三、即由现法苦所逼切，自然造作所发起苦。

「由现法苦」，你现在有苦，这苦恼逼迫你，像刀切似的。「自然造作所发起」的「苦」。这地方不大容易懂。

《披寻记》一四八二页：

「即由现法苦所逼切等者：此如宿作因论者」。宿作因论，所有的事情都是过去的业力所创作的，这样的人「谓现所受苦皆由宿作为因」，我现在受的苦都由过去的业力为因而发起的。「于现法中极自苦行」，因为不明白因果的道理，就会：「我现在受苦都是过去的业力，那我多受苦，就把这个业力都消除了，就没有苦了。」他是这么讲。「于现法中极自苦行」，就是使令自己受了很多、很大的苦恼，这叫做「自然造作所发起苦」，就是你自己要这样做，没有人逼迫你呀！「是故彼苦名邪行苦」。

我还是解释一下。过去的业力、过去的罪业使令自己现在受苦，这句话也是对的。但是，你自己主动地找苦头吃，那就是受冤枉苦了。因为你自己找苦头吃，和那过去的业力令你受苦不一样的。过去的业力令你现在苦，就是过去的业力发生作用了，你现在受苦。如果你自己主动去受苦，那不是过去的业力。那么，你受了苦，你这个苦不能消过去的罪业。过去的业力发生作用，你受苦的时候，那个业力就消除了，是这样；但你主动去受苦，那不是过去的业力，所以你吃苦是白吃了。

可是，经论上说出来一件事，他不是主要的说你要消过去的业，他不是说这么句话。他是要你消烦恼、断烦恼。你若想要除苦，你要断烦恼，断烦恼才能灭一切苦。灭一切苦的道理在那里呢？我们说是：「我有贪心、我有瞋心、我有各式各样的烦恼，要断烦恼。」但是，断烦恼的时候，不是贪、不是瞋。是断什么烦恼？断那个执着烦恼。言说法性是毕竟空，这一切法它本身毕竟空，你执着它是有，这个执着。你断了这个执着，贪心就不起了，瞋心、一切烦恼都不起了。这烦恼和业力有什么关系呢？有的业力是由烦恼的帮助，业力才能去得果报。所以，你若断了烦恼，这个业力得不到烦恼的帮助，业力就不发生作用了。不发生作用呢，就没事了，苦就没有了，这是一个原因。

刚才说断这个执着，断执着的时候，简单的说有两种情形。就是：你断这个烦恼的执着，就是断了烦恼的种子。断了烦恼种子以后，你入定也好、你不入定也好，这个烦恼不能动，它不活动的。不活动的时候，除了少数的业力之外，业力也不活动。这是一种情形。

第二种情形，断了烦恼种子的，那是圣人，他的心是自在的，外边的烦恼境界不能影响他。他是自在，他愿意入定就入定，不愿意入定就不入定。他若入真如三昧的时候，这苦恼的境界不能够苦恼他。因为这苦恼是在世俗谛，在世俗谛上有苦恼的境界；这个第一义谛没有苦恼。所以，圣人的明了性的心，由于无分别智一现起，就入了第一义谛了。入了第一义谛，世俗的事情对他没事情，就没有苦恼了。

（按，有人发问：「院长慈悲，请解释一下什么叫做自己主动去受苦？」）

自己主动去受苦，从外道来说，譬如刚才说那个尼干子，他就是脱光了衣服，周围东西南北四面都是火，上面还有个太阳，就是受极度的热来烤他，那自己要这样做嘛！是这样子。还有的苦就是持牛狗戒，跟狗学、跟牛学、跟鸡学。那是自己找的苦恼嘛！是自己主动受苦。还有其他的一些事情，就是我们不随顺生活的习惯，他要特别地去受苦，那就是有问题。比如说打饿七，断食。断食，由医生的引导，它是能治病，这个应该是合法的。如果自己不随顺这些生活的知识，自己：「我就要断食，我断它九九八十一天的不吃饭。」那么这就是有问题嘛！说天气热，要少穿衣服，「我偏要多穿！」干什么呢？我就要忍耐这个苦。总而言之，就是自己找苦头吃。这些事情，那就是有问题。自己找苦头吃。

我们应该也要学习经论、也要学习律。这都是佛菩萨的智慧，我们从这里知道什么是合法的、什么是不合法的。我们从这里去学习戒定慧，断烦恼，就可以断一切苦。如果不从这上去学习智慧，由自己的虚妄分别，那就有问题。这可见学习佛法很重要，学习佛法可以得到正见，得到正见以后就不会做错误事情。说不学习佛法，就不行！做错了你都不知道！

这里是说：「于现法中极自苦行，是故彼苦名邪行苦」，那叫邪行苦，而不合乎缘起的道理，那就是愚痴了啊！

四、由多安住非理作意，所受烦恼、随烦恼缠，所起诸苦。

这是第四种。「由多安住」，多数的，不是说完全。一大部分是安住在不合理的作意、不合理的思惟分别。因此而有很多的烦恼，你不如理作意的时候就会有很多烦恼。烦恼是重烦恼，随烦恼是轻烦恼，由这两种烦恼缠绕你所起的苦。这是你自找的，你常常非理作意，你就会受这个苦。

我们心理的活动也是「此有故彼有，此无故彼无」，它不是决定的。比如说是，我们观一切法空，你这么思惟的时候，按照经论上所说的道理，你去思惟一切法空。思惟：色自性空，自性空中色不可得；受想行识是自性空，自性空中受想行识不可得。那么，观一切法空的时候，受想行识不可得。你这样思惟的时候，因色受想行识引起的烦恼都不起了，也就是「此有故彼有」。若是我们不这样子思惟，我们偏要思惟：这个色是很美的、是很可爱的，受想行识很美、很可爱的。你这样子思惟，你的贪瞋痴就会起来，这是非理作意了。你的贪瞋痴一起来的时候，就有苦。所以，「由多安住非理作意，所受烦恼、随烦恼缠所起诸苦」，你要受这个苦。

我们佛教徒非常的幸运，就是能够学习佛法。什么叫做佛法呢？就是有很多很多的法门，令我们远离一切苦。但是，我们佛教徒不学习这些佛法；或者学习了而不肯做，那你就是要受苦，这苦来了，你不能排斥它，你不能拒绝的。因为，你没有用这些法门时时地训练自己。你没有训练自己，那你现在的分别心、贪瞋痴的心，就是原来样。原来样，那就遇见什么境界，你就得受着，不受不行的。所以「由多安住非理作意，所受烦恼、随烦恼缠所起诸苦」。

五、由多发起诸身语意种种恶行，所受当来诸恶趣苦。

这是第五种。「由多发起」，倒不是说是全部的，多数是发动起来身语意的种种恶行，身的恶行、语恶行、意恶行，身语意的种种恶行就是十不善业。你发动了十不善业，而这个业发动了以后，业是要感果的，「所受当来诸恶趣苦」，这是你自己要这样做嘛！「此有故彼有」，就是这样子「此生故彼生」。

黄五、流转苦（分二科）　宇一、标列

流转苦中，复有六种轮转生死不定生苦。一、自身不定。二、父母不定。三、妻子不定。四、奴婢仆使不定。五、朋友宰官亲属不定。六、财位不定。

这是第五流转苦。分两科，第一科是标列。这流转苦中还有六种流转生死，流转生死里边有六种不决定的事情令你生苦。第一个是自身不定，第二是父母不定，第三是妻子不定，第四是奴婢、仆使不定，五、朋友、宰官亲属不定，六是财位不定。

这是标列出来，下边第二科随释。分三科，第一科自身不定。

宇二、随释（分三科）　宙一、自身不定

自身不定者：谓先为主，后为仆隶。

这自身不定怎么讲呢？「谓先为主，后为仆隶」，就是原来你是作主人的，你是作皇帝的。「后为仆隶」，第二生就作了仆隶了，给人作奴婢了。你不是主了，变过来了。这是自身不定。

宙二、父母不定

父母等不定者：谓先为父母乃至亲属，后时轮转反作怨害及恶知识。

「父母等不定者：谓先为父母」，原来是作父母的，乃至是亲属的。「后时轮转」，后来，生命变动了以后，「反作怨害及恶知识」。这可见，作怨害的人可能就是以前是亲属、以前是父母的，作恶知识了，不是好朋友了。

下边妻子不定，没有标出来，也放在这里了。下边奴婢、仆使不定，朋友、宰官、亲属不定，也都在这里说了。「反作怨害及恶知识」。

宙三、财位不定

财位不定者：谓先大富贵，后极贫贱。

「财位不定者」，谓先是大富贵的人，后来变成极贫贱的人了。这果报不同，就是因缘不同的关系。这是解释第五科的流转苦。

黄六、不随欲苦

不随欲苦中，复有七苦。一、欲求长寿，不随所欲，生短寿苦。

欲求长寿，希望我的寿命长一点，但是没能随你所欲而变成寿命短了，这是一个事情。譬如经论上告诉我们修学圣道、修八正道、修四念处，可以得圣道。能够解除一切生死苦，这件事我不知道，我愿意放生。那一个人有什么困难来求我，我不知道。但是我愿意放鱼、放鳖、放鸟，对于这些畜生呢，我愿意拿出很多钱去放生，每一个初一、十五到海里去放生。愿意做这件事，当然这也是善事是好事，不是不好的事。但看出人的思想在什么地方，是愿意长寿，但若从佛法的理论上说呢？你若对人救护一点比救畜生的功德大，你会得长寿。我看就主要是出家人，出家人常常愿意放鸟、放生会得长寿。对于救人应该得长寿，没有说，没有说就不知道，不知道所以就不做这个事。说那个地方，人有困难来求我，不行我没有钱。这不是说在家人、居士，我们出家人的法师就这样子。

所以「欲求长寿，不随所欲，生短寿苦」，那怎回事呢？说我是做了一些放生的事情，那么应该得长寿，为什么没得到长寿呢？那怎回事？这是那样子，什么事都是因缘。在《涅盘经》上也说，其实《瑜伽师地论》也有说：譬如说是这个人做了很多恶事，死的时候应该到三恶道去，但是到阿弥陀佛国去，那是因为什么呢？因为他有好朋友，临命终的时候，有人帮他念阿弥陀佛，他也就能念阿弥陀佛，也愿意到阿弥陀佛国去，有信、有愿、有行，就到阿弥陀佛国去。

来生所得的果报和你现生行为不是一定一致的。这个我们佛教徒应该多数同意这件事，因为现在佛教徒不修四念处，但是组织助念团，就是谁死的时候去助念，做这个事情，还是好，也比没有做这个事好。但是从这件事也看出来第二件事，就是这一生做了很多功德，但是临命终以后到三恶道去。会这样子，那为什么呢？刚才说：我这一生做了很多恶事，临命终的时候，遇了善知识；善知识其实是在你生存的时候，你的好朋友，你临命终，才关心你，来助念，你就到阿弥陀佛国去。我平生做了很多的功德，我念很多佛。临命终时候，有恶知识来，你的贪瞋痴出来了，原来念阿弥陀佛的信、愿、行没有了，贪瞋痴来了跑到三恶道去。道理就是这样子。说是「欲求长寿，不随所欲，生短寿苦。」，问题就是这样子，你有问题啊！

二、欲求端正，不随所欲，生丑陋苦。

「欲求端正」，买花供佛，将来相貌会端严、会端正。但是不随所欲，生丑陋的地方去了，道理都是一样的。这相貌端正和不端正？瞋心大的人，多数不容易得到端正，瞋心大遇见不好因缘，不随顺自己所欲的因缘，这就愤怒，你若常这样，想求端正就困难。若是你修四念处呢，言说法性是毕竟空，常作如是观，就是有烦恼因缘出现你心不动。那就端正了，你不烦恼嘛，就是端正。

但是我不愿意做这个事，现在打板了到禅堂静坐，我不去，你奈我何呢。你不静坐，不修四念处，这些如意的事情不容易成就。还是随顺原来的习惯，我愿意怎么就怎么的。你想要求长寿、求端正，不行、不容易的。所以最根本的办法断烦恼，断烦恼所有不如事都没有，这个事很重要的。其实我们佛教徒，不是求长寿、也不是求端正，要求心里面没有烦恼，这件事是根本的，你要希求这件事。希求没有烦恼，只有修止观、修四念处，非要这样做才可以。你求端正、求长寿，这是枝末的事情，不行。实在都是苦恼的事情，求端正也是苦恼的事情、求长寿也是苦恼的事情。

我现在多说几句喔，我们说汉高祖，他欢喜戚夫人。以前他那个吕后，是年轻时候结婚的，当然年纪都大了。后来的戚夫人一定是年轻、一定是非常地美、一定是端正。戚夫人后来怎么样？后来汉高祖死掉了，被吕后把她放在盐缸里腌起来，把耳朵割掉、鼻子也割掉、手足通通割掉，放在盐缸里腌起来。然后吕后叫他儿子惠帝来看看，一看就惊了，他儿子就死掉了。吕后就自己作十年皇帝，我们说吕后这个人，也不应该是丑陋的人，但是看出来这个人是有点福报、有权力。戚夫人的相貌是端正，怎么样？我认为很苦啊！端正好吗！所以应该想办法多静坐断烦恼，这才能够根本地解决一切苦，不然是不行的。

三、欲生上族，不随所欲，生下族苦。

这是人的境界，我希望到有身份的人家、富贵的人家去。但是不能随你所欲而生到贫贱的族性里面去了，当然是苦恼。

四、欲求大富，不随所欲，生贫穷苦。

是欲求大富，不随所欲而生到贫穷人家去了。我再说一个故事，隋炀帝他的儿子很多，究竟有多少不知道。其中有一个儿子呢，当时隋炀帝已经死掉了，当时是窦建

德，还是那一个有地位的一个人？占有了一个广大的地区想要做皇帝。先自己不做皇帝，先把隋炀帝的儿子，请他做皇帝，做了没多久的时候。姑且说是窦建德吧，要杀掉他。他这个时候说先不要杀，他先拜佛三拜，拜佛三拜以后他说：「希望佛慈悲，我来生再不要到帝王家去。」，他可能说完这个话，瞌一个头或三个头，然后窦建德就把他杀掉了。

这上面说是「欲生上族，不随所欲，生下族苦。」，「欲求大富，不随所欲，生贫穷苦。」，其实到贫穷家有好处，能容易放得下，可以出家当和尚。若是大富贵你放得下出家吗？现在若是请你做董事长，你还能出家啊！

五、欲求大力，不随所欲，生羸劣苦。

这个人呢，他的想法是这样子，他想要身体有力量。但是「不随所欲，生羸劣苦」，没有力量。「欲求大力」，应该按佛法道理说，你怎么样求大力？应该做一点功德，然后你加以回向，将来就可以很好。

六、欲求了知所知境界，不随所欲，愚痴无智现行生苦。

第六呢，就是这个人啊，他想要了知所知的一切境界。就希望有智能，多知识，这样子。「不随所欲，愚痴无智现行生苦。」反倒胡涂了，没有智慧，胡涂的境界常常的出现，这是一种苦。

七、欲求胜他，不随所欲，反为他胜而生大苦。

想要胜过别人，我比你们都强，但结果呢，反被别人胜过去了，自己还不如人家就生大苦。

黄七、违害苦

违害苦中，复有八苦。

前面这是第六「不随所欲」，这个苦。现在是第七「违害苦」，什么叫作「违害苦」呢？这里边「复有八苦」。

一、诸在家者，妻子等事，损减生苦。

这叫作「违害苦」。

《披寻记》一四八三页：

「妻子等事损减生苦者：此即亲属衰损苦，财位衰损苦应知。就是妻子衰损了而生苦。财位衰损苦这也就是「违害苦」。

二、诸出家者，贪等烦恼，增益生苦。

这是违害苦，前面说在家人，这说出家人。出家人呢，什么叫作「违害苦」呢？贪等烦恼增益生苦者。

《披寻记》一四八三页：

「贪等烦恼增益生苦者：此即贪等五盖及与贪等八种寻思应知」。「此即贪等五

盖」，前面贪欲、瞋恚、昏沉睡眠等五盖。「及与贪等八种寻思苦」，八种寻思有：欲寻思、恚寻思、害寻思，亲里寻思、国土寻思、还有一个不死寻思、轻懱寻思、还有家势寻思，这八种寻思。

三、饥俭逼恼之所生苦。

「饥俭」就是饥饿，生活所需的很少，由这个事情逼恼所生之苦。

四、怨敌逼恼之所生苦。

「怨敌」，就是你的敌人，同你有恨的人，他来逼迫你，使令你生苦。「怨敌逼恼之所生苦」，这实在就是智慧，不要竖敌、不要得罪别人，你忍一时，吃一点亏不要紧，你和他还维持一个正常的友谊关系，不要变成敌人，不要这样子，不要说你能把我怎么的。不是这么回事，未来事情不知道的，你不要这样讲。不要竖敌，没有敌人就没有敌人逼恼所生苦，不是很好吗？若不忍一时的不对劲，你不忍便造成一个敌人，长时期的苦恼，这个帐就没算对。有的时候小小的不如意不忍受，造成一个极大的苦恼，人有这种事情。如果你算算这个帐呢，小小的事你忍，就很平安，大的苦恼没出现，不是很好吗？但人就是不会算这个帐。

五、旷野险难迫迮逼恼之所生苦。

旷野中有很多的危险苦难、灾难的事情。「迫迮」，就是逼害你所生苦。

六、系属于他之所生苦。

就是你没有自主权，要听别人招呼，系属于他所生之苦。

七、支节不具损恼生苦。

「支节」，就是你的眼睛、耳朵、鼻子、手足就是你的「支节」啊，不具足。由损恼所生之苦。

八、杀缚斫截捶打驱摈逼恼生苦。

或者是杀、或者是缚、或者是斫截、或者捶打、或者驱摈这些事情逼恼生苦。这是第七。

黄八、随逐苦（分三科）　宇一、标

随逐苦中，复有九苦。

这是第八随逐苦，分三科，第一科标，「复有九苦」，这是标。下面第二科是解释，分二科，第一科是世法苦。

宇二、释（分二科）　宙一、世法苦

依世八法，有八种苦。

「世间上的八法」，就是世间人的这种事情，有八种苦。那八法呢？

一、坏法坏时苦。

就是那件事非要被破坏不可，不可能是永久的，但是它还没到来，没到来终究有一天到来坏了，所以你感觉苦恼。

二、尽法尽时苦。

「尽」，是灭，「坏」，还没灭，坏到极点就是灭了，那就是尽的时候苦了。

三、老法老时苦。

前面「坏法」、「尽法」，应该是身外之物，现在这下面「老法」，应该指人的生命。我们这个身体啊，不是天上的人，他不老，人间的人是要老的。但老的时候是太苦，虽然要老，但是老还没到来，到来时他就苦了，「老法老时苦。」

四、病法病时苦。五、死法死时苦。六、无利苦。

「无利苦」，没有利益。我有如意的色声香味触法，不是很好吗？但是没有，心里感觉苦。

七、无誉苦。

就是人家不赞叹你，赞叹别人，不赞叹我，我心里感觉苦。

八、有讥苦。是名八苦。

人家当你面来贬斥你叫作「讥」，讥讽你，这也很苦。是名叫作八苦。前面一是「世八苦」，这下面第二个是「希求苦」。

宙二、希求苦

九、希求苦。

你有所求，就是苦。

宇三、结

如是总说名随逐苦。

这些苦都是随逐着你，这是第三科结。下面第九科一切种苦，分三科。第一科标。

黄九、一切种苦（分三科）　宇一、标

一切种苦中，复有十苦。

「十种苦」这是标，下面第二科解释，分二科，第一科五乐所治苦。

宇二、释（分二科）　宙一、五乐所治苦

谓如前说，五乐所治，有五种苦。一、因苦。二、受苦。三、唯无乐苦。四、受不断苦。五、出离远离寂静菩提乐所对治，家欲界结寻异生苦。是名五苦。

「如前说」，如前面说，就是陵本三十五卷十九页那里。如前说五种快乐所对治的苦，就有五种苦：「一、因苦」，他还没有苦，但它是苦之因。

「二、受苦」，这是果苦。果报，实在来说，什么叫作果报呢？就是内心的感觉。感觉苦，苦就是果报；感觉乐，乐就是果报。就是「受苦」。

「三、唯无乐苦」：就是也没有苦，但是没有乐就是苦，这是一种苦。

「四、受不断苦」：就是苦、乐、忧、喜、舍这五种受，有受就是苦。「不断」，你没有断这个受，就是苦。断受是圣人，灭受想定就是圣人没有受，没有受就是乐。

「五、出离远离寂静菩提乐所对治，家欲界结寻异生苦。是名五苦」。就是家是苦、欲界结是苦、寻是苦、异生是苦。「出离」，就是出这个家，「家」是个苦恼的地方，从家这个地方出来了，「出离」，就是出家了；「远离」，在未到地定里面修七种作意，断除了欲，得初禅了，就是断除欲界结，「远离」，就是得初禅；「寂静」，是二禅以上没有寻伺了，所以二禅以上叫作「寂静乐」；出离乐、远离乐、寂静乐、还有菩提乐，「菩提乐」，就是断除一切烦恼，通达第一义谛了，那就不是凡夫了，那就叫作「菩提乐」。是名叫作「五苦」：就是因苦、受苦、唯无乐苦、受不断苦、出离远离寂静菩提乐所对治、家欲界结寻异生苦，是名五苦。

《披寻记》有详细解释。一四八三页：

「前说五乐所治等者：〈自他利品〉中说：菩萨安乐种类自利利他，略说应知五乐所摄：「一者、因乐」，就是造作这样的善法，将来会得到乐。「二者、受乐」，就是乐的果报来了，你就受乐了，这是「受乐」。「三者、苦对治乐」，就是寒、热、饥、渴这些苦恼，你对治了寒、热、饥、渴，那么你就不苦了，就是「苦对治乐」。「四者、受断乐」，就是欲界、色界、无色界都是有受的、都是苦。得了灭尽定以上，受就断了，那是灭尽定的乐。「五者、无恼害乐」，就是有四种：出离乐、远离乐、寂静乐、菩提乐。（陵本三十五卷十九页）「今说彼五所治有五种苦」：就是五乐说有五种苦。「言因苦者：谓是苦因说名为苦」，它是苦的因，所以叫作「苦」，它本身还没有苦，但是你做这种事情，将来会得苦。说是苦的因，说名为苦。

「此为因乐之所对治」，你若做善法，不做恶法，那么就对治了。「言受苦者：即苦自性说名为苦，此为受乐之所对治。」，「苦自性」，苦的本身。乐的境界出现了，你心里感觉乐，那就叫作「受乐」。「唯无乐苦者：谓由寒热饥渴等苦正现前时」，寒热饥渴等苦正出现的时候，这叫作「苦」。「此为苦对治乐之所对治」，你能够把寒热饥渴等苦对治了，就没有苦了。但是这时候实在也没有什么乐，可是苦对治了就感觉乐，是这样的意思。「受不断苦者：谓除灭想受定于余一切受不断位说名为苦。」，这个「受不断苦」指谁说呢？就是除掉了灭尽定，把这个定除掉。「于余一切受」，就是欲界的受乃至色界四禅、无色界四空定这都是受，就是苦、乐、忧、喜、舍这些受，这个受不断的话，都叫作「苦」。这话怎么讲呢？

「由依胜义诸所有受皆说为苦故」，由于圣人证悟了第一义谛的时候，是无受的。站在「无受」的立场来观察所有受的境界的时候，都说是苦，那都是苦的境界。因为你不能解脱这个大苦，就是得了色界四禅、无色界四空定，还是不能离苦的。「此为受断乐之所对治」，就是灭尽定，也就是圣道了。「无恼害乐复有四别」，有四种不同：一、出离乐，二、远离乐，三、寂静乐，四、菩提乐。亦如自他利品中说。（陵本三十五卷二十页）。「由出离乐能治居家迫迮种种大苦。」，「出离乐」，是指什么说呢？就是出家了到佛法中来修学圣道的人，它「能治居家迫迮种种

大苦」，在家里面住啊，那境界非常狭小迫迮，因此而有种种苦恼。若出离这个家呢，犹如虚空得大自在。「由远离乐能治欲界诸结之所生苦」，远离乐就是初禅，初禅能远离了欲界的苦，就有乐了。它能对治欲界的「诸结」，诸烦恼所生的苦。欲界主要的烦恼，就是欲，由欲而有苦，现在得到色界初禅的时候，就消灭了这个苦，所以叫作「远离乐」。

「由寂静乐能治欲恚害寻，及与出离无恚无害诸寻之所生苦」，寂静乐就是二禅以上，二禅以上就叫作「寂静乐」，能对治什么苦呢？「能治欲恚害寻」，能对治欲界的人，有欲寻、恚寻、害寻。「及与出离无恚无害诸寻之所生苦」，这个出离寻、无恚寻、无害寻就是初禅的寻思。初禅有五支：寻、伺、喜、乐、一心，它那寻思就是出离寻、无恚寻、无害寻，其实就是不净观。二禅的「寂静乐」，不但是出离了欲界的欲、恚、害的分别心，初禅的出离寻、无恚寻、无害寻也解脱了，所以叫作「寂静乐」。「由菩提乐能治异生流转五趣之苦」，那就是得阿罗汉道、得辟支佛道、得无上菩提道，这是「菩提乐」，它能对治凡夫流转五趣的苦，再没有生死苦了。「如是故说五乐所治有五种苦」。

宙二、逼迫等苦

复有五苦。

后边这个「一切种苦」是二个五种苦，前边说这个五种苦说完了。下面说第二个五种苦。

一、逼迫苦。

你不受也要受，这是苦。

二、众具匮乏苦。三、界不平等苦。四、所爱变坏苦。五、三界烦恼品麤重苦。是名五苦。

烦恼的种子也是苦。

宇三、结

前五此五，总十种苦。当知是名一切种苦。

这和前面总计起来到此也是五十五种苦，这是第三科结，下面还二个结。

天三、总结

前五十五，今五十五，总有一百一十种苦，是菩萨悲所缘境界。缘此境故，诸菩萨悲，生起增长，修习圆满。

「前五十五，今五十五，总有一百一十种苦，是菩萨悲所缘境界」，菩萨修悲无量心所观察的境界，就是众生很多苦。「缘此境故，诸菩萨悲，生起增长，修习圆满。」，观察这个境界，诸菩萨就生起，没有会生起，有了以后会增长，增长以后会圆满，使令这个悲心圆满。

《披寻记》一四八四页：

「生起增长修习圆满者：悲若未生，能令生起。悲若已生，能令增长，及修圆

满。」

亥二、十九种苦（分二科）　天一、标

又诸菩萨于大苦蕴，缘十九苦，发起大悲。

前面是一百一十种苦，现在第二科呢。还有十九种苦。分二科，第一科是标，「又诸菩萨于大苦蕴」，很广大苦恼的集聚，「缘十九苦，发起大悲。」，观察十九种苦恼发起大悲心，这是标。下面第二科解释，分二科，第一科出种类，又分二科，第一科征　。

天二、释（分二科）　地一、出种类（分二科）　玄一、征

何等名为十九种苦？

这是问，下面第二科是回答，列出十九种苦。

玄二、列

一、愚痴异熟苦。

前面讲过。「愚痴异熟苦」，实在来说，这一句话是包括了一切的苦。

二、行苦所摄苦。

就是烦恼的种子，这是苦。

三、毕竟苦。

这前面也解释过。

四、因苦。五、生苦。六、自作逼恼苦。七、戒衰损苦。八、见衰损苦。九、宿因苦。十、广大苦。十一、那落迦苦。十二、善趣所摄苦。十三、一切邪行所生苦。十四、一切流转苦。十五、无智苦。十六、增长苦。十七、随逐苦。十八、受苦。十九、麤重苦。

这都是在前面一百一十种苦里面，重新提出来。意思应该说这几个比较重要。

《披寻记》一四八五页：

「缘十九苦发起大悲等者：此十九苦，即前一百一十种苦所摄少分」，一百一十种苦那里面提出来十九种苦，这是那里面的少分。「随应当知」。「由此苦境甚深微细难了，是故能发菩萨大悲」，苦的境界也是很深奥的、很微细的，不容易明白。
「是故能发菩萨大悲」，这不是一般的悲心。「言无智苦者：谓即前说欲求了知所知境界不随所欲愚痴无智现行生苦。」，这是指这个说的。「言增长苦者：谓即前说诸出家者贪等烦恼增益生苦。言麤重苦者：谓即前说三界烦恼品麤重苦。余易可知。」

地二、释大悲（分二科）　玄一、总标

由四缘故，悲名大悲。

这下面第二科解释「大悲」，前面是出种类。解释「大悲」分二科，第一科总标，「由四缘故，悲名大悲。」。下面第二科列释，分四科，第一科由缘甚深。

玄二、列释（分四科） 黄一、由缘甚深

一、缘甚深微细难了诸有情苦，为境生故。

第一个理由是观察甚深、而且微细、不容易明了的诸有情苦为所缘境而生起悲心。所以这个「悲心」是大悲。这是一个意思。

《披寻记》一四八五页：

「甚深微细难了诸有情苦者：前说缘十九苦发起大悲，如是诸苦，说名甚深微细难了。」

其中微细的呢，就是「愚痴异熟苦」，这个苦也就是比较微细。其次「诸所有受皆是苦」，只要你没有证悟第一义谛一切都是苦，这也比较微细。

黄二、由长时习

二、于长时积习成故。谓诸菩萨，经于无量百千大劫，积习所成。

「于长时积习成故」，第二个理由名之为大悲，由长时期地积集，修习这个悲心所成就，这就是「大悲」。「谓诸菩萨，经于无量百千大劫，积习所成。」，积集、修习成就的大悲心，这个悲心不是暂时能成就的。

黄三、由猛利作意

三、于所缘猛利作意而发起故。

「于所缘猛利作意而发起故」，第三个是「由猛利作意」而成立大悲。什么道理呢？

谓诸菩萨，由是作意，悲所执持，为息有情众苦因缘。

「由是作意，悲所执持」，「作意」，就是我们的明了心的心，它一活动的开始叫作「作意」。有如理作意、有不如理作意，各式各样的作意。现在这个作意是由悲愍心所支持，就是这个明了心由悲心所控制。究竟是什么意思呢？「为息有情众苦因缘」，为了息灭一切众生的苦恼因缘。

尚能弃舍百千身命，况一身命，及以资财。于一切种治罚大苦，为诸有情悉能堪忍。

这位菩萨为了息灭有情的众苦因缘，「于一切种治罚大苦」，各式各样的苦恼境界治罚大苦。「为诸有情悉能堪忍」，为了息灭众生的苦恼，菩萨都能忍受。这可见菩萨的伟大，谁愿意作菩萨！

黄四、由极清净

四、极清净故。谓诸菩萨，已到究竟菩萨清净；若诸如来，已到佛地如来清净。

第四个是极清净的因缘，才能名之为「大悲」。「谓诸菩萨，已到究竟菩萨清

净」，不是初地菩萨。应该是十地菩萨，十地菩萨到菩萨究竟的位子了。「若诸如来，已到佛地如来清净」，这个时候的大悲心，名之为大悲，才是极清净的。这四种因缘名之为「大悲」。

戊二、悲修习（分四科） 亥一、广遍一切

又诸菩萨，由前所说百一十苦，于诸有情修悲心时，则为修习一切菩萨所有悲心。

这是第二科，悲修习，广悲无量。这一科分三科，第一科是悲所缘，现在是第二科悲的修习，分四科，第一科广遍一切。「又诸菩萨」，就是有很多的菩萨，「由前所说」的「百一十苦」，「于诸有情修悲心时」，菩萨在禅定里边，思惟众生百一十种苦，这就是修悲心的时候，修悲心呢，人应该是本来就有同情心，但是这种同情心，智慧的成份不是很多，所以佛教徒应该再加以修习，再加以观察，就是用般若的智慧去观察，使令这个悲心增长的意思，「则为修习一切菩萨所有悲心」，如果能够这样思惟众生百一十种苦，那就是修习了一切菩萨所有的慈悲心。这是说，这个悲心是遍于一切菩萨的。下面第二科，能净意乐。

亥二、能净意乐

复能速证悲意乐净，证入菩萨净意乐地；于诸有情，获得菩萨极亲厚心，极爱念心，欲作恩心，无厌倦心，代受苦心，调柔自在有堪能心。

「复能速证悲意乐净，证入菩萨净意乐地」，能这样修悲心的时候，不但是具足了广大的悲心，又能够迅速的成就悲心的清净，悲心的清净，就是度众生，无众生可度了，能够思惟言说法性是毕竟空的，不是有所得的爱见大悲，所以叫做意乐净。

「证入菩萨净意乐地」，这个时候，这位菩萨，他就契入菩萨的十地中第一地，净意乐地，就是极欢喜地，由这样的文可以知道，在加行位，就修悲心了，现在是见道位，证入菩萨净意乐地，就是由清净的无分别智，证入第一义谛了。「于诸有情，获得菩萨极亲厚心」，这个证入菩萨净意乐地，有什么样的相貌可以知道呢？证入净意乐的入圣位的菩萨，他对于苦恼的众生获得菩萨的极亲厚心，不是凡夫的，「极亲厚心就是极大的亲爱心，这个亲爱心是很厚的，像高山，像大地那么厚，而不是很薄的，厚和薄有什么不同呢？如果那个亲爱的心很薄，很容易就破坏了，有一点不如意事，就不对了，就没有这个爱护众生的悲心了，那就是薄，现在菩萨那个悲心特别的厚重，无论众生怎么的恼乱菩萨，菩萨还是有悲心，所以叫做厚。

「极爱念心」，这个亲厚心，明白点说是，就是极大的爱护众生的心，就是常念众生苦，有这种心。「欲作恩心」，就是菩萨那个悲心，常想要为众生做利益的事情，对众生有利益的事情，不是说空话，我对你好，不是这个意思，想要做利益众生的事情，那就叫做「作恩心」。「无厌倦心」，为众生做了很多很多的事情，利益众生的事业，菩萨也不感觉厌倦。「代受苦心」，能替代众生受苦，众生造业的时候很自在，受苦的时候才知道是不对的，那已经晚了，那么苦萨这个悲心，能代众生受苦，这是表示菩萨的悲心特别的广大的意思，实在是不能代众生受苦。「调柔自在有堪能心」，菩萨那个悲心很调柔的，不是那么强暴，很调柔，很温和的，「自在」，就是没有压力，你不能影响他，他的悲心你可以破坏吗？不可以。「有堪能心」，那个悲心能有广大的作用。这一共是六心，具足了这六种心，就是证入菩萨净意乐地的时候，他的悲心的相貌有这六种。

亥三、超诸声闻

诸圣声闻，已得证入苦谛现观，已到究竟。于苦深远厌俱行心，相续而转；不如菩萨于诸有情悲前行心，正观堕在百一十种极大苦蕴。

这是第三科，超诸声闻，菩萨念众生苦的心，能超越阿罗汉。「诸圣声闻」，这一切得圣道的，这无我的智慧成就的阿罗汉，「已得证入苦谛现观，已到究竟」，他已经成就了苦谛现观，就是观察这个色、受、想、行、识是苦，是无常、苦、空、无我，现前的观察，就是他成就了这样的智慧，可以现前观察的，观察到了什么程度呢？「已到究竟」，就是在小乘佛法来说，就是已经到了究竟圆满的程度了。

「于苦深远厌俱行心」，怎么叫做究竟呢？就是对于这个色、受、想、行、识在生死流转的苦能深远的厌离，厌离的非常的深远，就是没一点可爱的事情，就是，这个惑、业、苦都是苦，没有一点可爱的，叫做深远。「厌俱行心」，他这个厌离苦的这个心，这个厌心和他的这个心，是同时活动的，这叫「俱行心」，「相续而转」，他这个心是相续的活动下去，「不如菩萨于诸有情悲前行心，正观堕在百一十种极大苦蕴」，这个诸圣声闻，他的这个念苦的心，观察苦恼的这种观慧，「不如菩萨」，赶不上菩萨「于诸有情悲前行心」，对一切众生，菩萨悲愍众生想要行菩萨道，度化众生的时候，这个悲是最前面活动，去发生作用的，这个「悲前行心」呢，就是「正观堕在百一十种极大苦蕴」，就是很慎重的观察一切众生堕落在百一种极大苦蕴之中。就是诸圣声闻的观察苦的心，赶不上菩萨对于有情，「悲前行心」的那么样的深远，这是说超诸声闻。

看这个《披寻记》的解释，1485：

「诸圣声闻已得证入苦谛现观等者：此中义显诸圣声闻证苦现观。或复已到究竟」。这个初果、二果、三果还没能到究竟，要四果以上才算究竟了。「唯为一身出离苦故」，他们也是很深远的观察众生苦，观察色、受、想、行、识是苦，也是这样观察的，但是他们只是为了自己，唯独是为自己一身出离生死苦而作如是观的，「深心厌离纯大苦蕴」，他很深远的厌离这个色、受、想、行、识，色、受、想、行、识纯是大苦的集聚，没有可爱的事情。

「不如菩萨普为一切有情出离苦故」，不如菩萨的大悲心，不是为自己一身，普为一切有情出离生死苦而作如是观的，「以大悲心正观堕在百一十种极大苦蕴」，能以大悲心观察一切众生，都沉溺在、沉沦在百一十种极大苦蕴里面。「此能观心悲为上首」，这个菩萨作百一十种大苦蕴的观察，是以悲为导首，为导为首，「是名悲前行心」，悲前行心就是悲为上首的意思。这是第三科超诸声闻。下边第四科，摄诸善法。

亥四、摄诸善法

菩萨如是以所修悲熏修心故，于内外事，无有少分，而不能舍；无戒律仪，而不能学；无他怨害，而不能忍；无有精进，而不能起；无有静虑，而不能证；无有妙慧，而不能入。是故如来，若有请问菩萨菩提，谁所建立？皆正答言：菩萨菩提，悲所建立。

说修这个悲心，不单独是悲，而且能够摄诸善法，具足很多的功德，「菩萨如是」，是这样的「以所修悲熏修心故」，就是观察众生有无量苦，这样思惟修习的时候，就熏习菩萨自己所修之心，使令他那个心里边，这个悲心越来越增长广大，「于内外事，无有少分，而不能舍」，修这个悲心有成就的时候，有什么现像呢？就是菩萨为了度化众生，悲愍众生的时候，对内外事，就是他自己的生命体，外边的这一些财富等等，没有少分而不能够布施的，为了利益众生，内里边的生命，外边的财富，都能布施，利益众生。

「无戒律仪，而不能学」，为了利益众生，没有一条戒的律仪而不学习的，学习这条戒能利益众生，菩萨就能学习，「无他怨害，而不能忍」，为了利益众生，拔众

生苦，就是众生里面对于菩萨有怨害，菩萨都能容忍这件事，这可见这悲心能具足这么多的功德，若是我们静坐的时候也修悲心呢，彼此之间也容易合，和合无诤，也就不会皱眉头了。「无有精进，而不能起」，为了利益众生，拔众生苦，没有一个精进而不能发动的，做这件事情能利益众生，菩萨就能精进的来做这件事，「无有静虑，而不能证」，若是为了利益众生，拔众生苦，须要有高深的静虑，那菩萨也就能努力的学习，而成就这个静虑的，「无有妙慧，而不能入」，愚痴是不能度化众生的，须要有微妙的智慧，才能度化众生的，所以菩萨因此，没有一样妙慧而不能成就的。

「是故如来，若有请问菩萨菩提，谁所建立？皆正答言：菩萨菩提，悲所建立」。所以若是有人请问佛，菩萨的无上菩提是谁能建立的呢？「皆正答言」，佛都这么回答，菩萨的无上菩提是悲愍心所建立的，所成就的。这是由于菩萨「以所修悲熏修心故」，成就六波罗密，所以能度化众生。下面第三科，悲的胜利，分两科，第一科举共德。

戊三、悲胜利（分二科）　亥一、举共德

如前所说，一一无量，皆有无量菩萨如意圆德随转；皆能摄受无量爱果；皆无量种，一向妙善，无罪随转。

如前文所说的，四无量心，慈无量、悲无量、喜无量、舍无量，一一无量，「皆有无量菩萨如意圆德随转」，每一个无量都有无量数的菩萨的如意的圆德，大自在的圆满功德，随顺此悲心而转，随顺慈无量，悲、喜、舍无量。

「皆能摄受无量爱果」，依圆德，皆能摄受无量爱果，无量无边的美满的果报，「皆无量种，一向妙善，无罪随转」，每一种无量，每一种功德，皆有无量种的「一向妙善」，纯是清净微妙善法，没有过失的功德，随顺而转，这可见「一一无量」都有无量功德庄严。

看《披寻记》1486 页：

「皆有无量菩萨如意圆满德随转者：此显一一无量所修行相胜解圆满具足而住，故作是说。」这个胜解的圆满，就是能胜解圆满，我们没有智慧不知道这件事，要大智慧的人呢，才能观察那么样的无量功德的圆满具足而住，「故作是说」。前面这第一科是举共德，每一种无量，都有无量功德庄严。下面第二科显它的差别，分两科，第一科标。

亥二、显差别（分二科）　天一、标

当知菩萨精勤修习如是无量，能得四种功德胜利。

约四种论差别。这是标，下面列出来。

天二、列

谓由修习此无量故；先得最胜现法乐住，摄受增长无量最胜福德资粮，能于无上正等菩提意乐坚固。为欲饶益诸有情故；于生死中，堪能忍受一切大苦。

菩萨由于修习四无量心的缘故，他先要在得四无量心之前，得最胜现法乐住，先要成就最殊胜的色界四禅，这是「最胜现法乐住」。「摄受增长无量最胜福德资粮」，这是第二种，修四无量之前，先要成就现法乐住，以后呢，「摄受增长」，就是成就无量最胜福德资粮，增长无量最胜福德资粮，这是菩萨得了色界四禅，在四禅

里面修四无量，这个无量，不是说只是内心的事情，他也有行动，普遍的利益一切众生，所以「摄受增长无量最胜福德资粮」，这是第二，下面第三。

「能于无上正等菩提意乐坚固」，由这四无量的修习，就能够对于无上菩提，那个意愿非常坚固，而不退转，这就是无上菩提的意乐坚固，当然包括无上菩提心在内，只是为了自己的圣道，努力的修行，所遭遇到的不如意的事情比较少，若是普度众生呢，这个不如意的事情是特别多的，特别多呢，正好是菩萨的无上菩提的资粮，因此而能够修种种功德利益众生，使令菩萨的无上菩提的意愿非常的坚固，不可动摇。

「为欲饶益诸有情故；于生死中，堪能忍受一切大苦」，这是第四个，菩萨为了利益一切众生，在六道生死里面，菩萨堪能忍受无量无边的大苦，都能够容忍，都能容忍的原因，就是有般若波罗密，金刚般若，如果只是有悲心，而没有般若，那是不能忍受的，是忍受不来的。这是修四无量，这一大科也结束了，那么这一品也结束了。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．菩提分品第十七之一

这就是菩提分品第十七。

寅三、能修学（分二科） 卯一、菩提分法-即菩提分品（分三科） 辰一、征

云何菩萨菩提分法？

这是第三大科，能修学。这个菩萨地一共分两大科，第一科是结前生后，第二科是广辨一一，分两科，第一科是普摄学果，普摄学果这一科里面分三科，第一科是标释品类，标释品类又分两科，第一科总标，第二科别释，别释里边分三科，第一科初持摄，第二科是次相等摄，这个次相等摄这一科是第四十七卷。我们现在这是四十四卷，初持摄这一科里面，分两科，第一科总释持名，这个持的名字。第二科别显持意，分三科，第一科种性持，第二科发心持，第三科是觉分持。觉分持从三十五卷那里开始，三十五卷后边。这个觉分持这一科里分两科，第一科结前生后，第二科摄举纲要，摄举纲要里分两科，第一科总标，第二科别广，别广里分三科，第一科是所学处，第二科是如是学，这两大科已经结束了，现在是第三科能修学。这一科里，分两科，第一科是菩提分法，分三科，第一科征， 第二科是嗢柁南标。

「云何菩萨菩提分法」？菩提分法怎么讲呢？这个菩提是果，分是因，是无上菩提因。这里边呢，第一科是征，第二科是嗢柁南标。这个嗢柁南我们初开始是解释过，现在再重说一遍。就是略集地名，施诸学者，这叫做嗢柁南，就是简略的集取它的要意，来布施给学习的人，这叫做嗢柁南。

辰二、嗢柁南标

嗢柁南曰：
惭愧坚力持，无厌论世智；正依无碍解，资粮菩提分。止观性巧便，陀罗尼正愿；三摩地有三，法嗢柁南四。

这是两个颂，八句，看下面长行解释，第三科长行解释，分十五段，十五科，第一科解释惭愧，分三科，第一科征起。

巳一、惭愧（分三科） 午一、征起

云何名为菩萨惭愧？

这个惭愧怎么讲呢？这是征起，下边第二科标列。

午二、标列

当知惭愧，略有二种。一者、自性。二者、依处。

惭愧这两个名词，分两部份来解释，第一个是自性，就是惭愧本身的特性，也就是它的别性。二者、依处，这个依处说个白话呢，就是生起的地方，它从什么地方会生起惭愧心呢？这个意思。这是标列，下边第三科解释，分两科，第一科先解释自

性，分两科，第一科释，又分两科，第一科是别辨相，又分两科，第一科是解释惭。

午三、随释（分二科） 未一、自性（分二科） 申一、释（分二科） 酉一、别辨相（分二科） 戌一、惭

言自性者：谓诸菩萨于罪现行，能正觉知我为非法，内生羞耻，是名为惭。

「谓诸菩萨」，很多的菩萨，菩萨有凡有圣，圣位的菩萨当然是有惭愧心，就是凡位的菩萨有问题。「于罪现行」，对于自己的身口意，有罪过的事情活动出来。「能正觉知」，能正确的知道。「我为非法」，我现在的身口意有污染，这是不合道理的。「内生羞耻」，这个内是自己，自己就生出了羞耻心，这就叫做惭。能觉悟自己不对也不容易，觉悟自己不对而又能生羞耻心，也是不容易，这是两件事，从我们凡夫的境界来看呢，有的人呢是自己不对还不觉知，别人说了还不接受的呀！现在能够自己知道，我现在是不对了，能够自己自动的就生羞耻心，当然，这样情形，就是最初是失掉了正念，然后才会有罪过现行。这是第一是失正念，第二有罪过现行，第三能自觉知，第四内生羞耻，是名为惭。那可见若不知道自己有罪过现行，也不生羞耻心，就是没有惭了。这是第一科，现在说第二。

戌二、愧

即于其中能正觉知，于他敬畏，外生羞耻，是名为愧。

这个愧是什意思呢？「即于其中」，即是于自己的身口意里边有过失、有罪过了，能正觉知的时候。「于他敬畏」，对于他人，那些三业清净有功德庄严的人生恭敬心，生畏惧心：哎呀！我不如人家呀。「外生羞耻」，看见外边有道德的人，自己心里面生了羞耻，这叫做愧。内生羞耻叫做惭，外生羞耻叫做愧。这个惭愧这两个字，它的含义是有这样的差别。

酉二、明种性

菩萨羞耻，本性猛利；况复修习。

这下面第二科明种性，前面是别辨相，辨出这惭和愧的不同的相貌，现在第二科明种性。「菩萨羞耻，本性猛利」，发无上菩提心，修行菩萨道，想要得无上菩提广度众生的这位菩萨，他的羞耻心，「本性猛利」，就是与生俱来的，这一生还没有修行的时候，他的本性，惭愧心就是很有力量，很勇猛，很锐利的，就是有力量的。

「况复修习」，何况在这个基础上，他又能够修学止观，那他的惭愧心是更有力量了。这个有力量那是什么意思呢？就是能够改正自己，能够改变自己的行为，使令自己的罪过不现行了，这个惭愧会有这个力量。说是这个人有惭愧心，但是他还一直的有罪过，那就是没有惭愧心，可以这样说。

申二、结

如是应知名为菩萨惭愧自性。

这是第二科，前面第一科是解释，现在第二科是结束。「如是」就是前面这样子解释，我们就应该明白了，这是菩萨的惭愧自性，惭愧的特别的意义。

未二、依处（分三科） 申一、标

言依处者：略有四种。

前面解释自性是第一科，现在第二科解释这个依处。分三科，第一科是标。

「言依处者，略有四种」，就是依止此处而生惭愧心。这个所缘境，在这个境界上生起惭愧心。略有四种依处，这是标出来数目。

申二、释（分四科）　酉一、应作不作

若诸菩萨，于所应作不随建立，而生羞耻：当知是名第一依处。

前面是标，这下面第二科解释，分四科，第一科是应作不作。

「若诸菩萨，于所应作不随建立，而生羞耻」，这应该是凡位菩萨，若诸菩萨于所应该作的事情，这个情形下应该作这件事，比如说是我应该去坐禅，打板了，我要到禅堂去坐禅，应该作。「不随建立」，我不听、我不遵守你这个规矩，我不去静坐。「而生羞耻」，哎呀！心里感觉到羞耻了，我这事不对，「当知是名第一依处」。这个是于所应作而不作，这是生羞耻的地方，下边第二个。前边解释自性的时候，「为诸菩萨于罪现行能正觉知」，这怎么于罪现行呢，现在这个地方说出来，应该作而不作，生羞耻，这是「于罪现行」。

看《披寻记》1487 页：

「于所应作不随建立者：谓即不作应作」，不去作应该作的事情。「于所应作不为随顺依处，不能引发后后诸胜善法，是名不随建立」，于所应该作的功德事情，「不为随顺」，他就不作，不随顺这个因缘去作这件事，「不能引发后后诸胜善法」，不能引发，前面说不随建立，这个《披寻记》上解释就是，不随建立就是不能引发的意思，「不能引发后后」，就是后来、后来、后来……无穷无尽的，这些诸胜善法你不能够引发出来。不能引发，这叫做不随建立，不随顺因缘来成就这个殊胜的功德，我没有这样做，我生了羞耻心。这是第一科应作不作，第一个依处，现在下面第二个。

酉二、作不应作

若诸菩萨，于不应作随顺建立，而生羞耻：当知是名第二依处。

若是诸菩萨，对于一件有罪过的事情，是不应该作，但是随顺建立，我就随顺这个因缘，我就去作这个罪过的事情了，「而生羞耻」，这个时候，菩萨自己生羞耻心，「当知是名第二依处」。

这下面看这《披寻记》1487 页：

「于不应作随顺建立者：谓即作不应作」，不应该作的事情作了。「于不应作为随顺依处，引发后后胜不善法，是名随顺建立」，是这样意思，这叫做作不应作。

酉三、于覆己恶

若诸菩萨，于覆已恶，而生羞耻：当知是名第三依处。

下面是第三个依处于覆己恶，「若诸菩萨，于覆已恶，而生羞耻」，就是我有罪过的事情呢，要把它隐藏起来，你不要知道，怕别人知道，隐藏起来。覆者，盖也。把它盖上，叫你看不见，「于覆已恶，而生羞耻，当知是名第三依处」，应该也是说而生羞耻。

酉四、于有恶作

若诸菩萨，于自所生恶作有依，随逐不舍，而生羞耻：当知是名第四依处。

这是第四，于有恶作，若诸菩萨于自己所生出来的罪过的事情，「所生恶作」，这个恶作，念（ㄨˋ“勿”），就是不高兴，厌恶，不高兴自己所作的事情，那么自己作了就后悔了，这叫作恶作。要念恶（ㄜˋ“厄”）作也可以，就是自己作了有罪过的事情，于自所生的恶（ㄜˋ）作，有依，有依呢，这个《披寻记》上有解释。

「随逐不舍」，作了罪过的事情，作了一次，还要作第二次，第二次作，还要第三次，一直的不弃舍，随顺这个因缘作恶事，「而生羞耻」，生了羞耻之心，「当知是名第四依处」，这是第四个。

《披寻记》1487 页：

「于自所生恶作有依等者：〈摄异门分〉说」，〈摄异门分〉是在后边，在本论的后边，我们还没学到，「言有依者，谓由四依制立超越一切恶戒诸毁犯故」（陵本八十三卷七页）。〈摄异门分〉这么解释这个有依，什么叫做有依？「谓由四依」，四种依，「制立超越一切恶戒」，那就是制立一切清净的戒法，就超越了一切的「恶戒诸毁犯故」，这个四依是指什么说的呢？陵本八十三卷七页，前面这个〈摄异门分〉是在八十三卷七页。

「于此有依若有毁犯而生恶作，名自所生恶作有依。不能速疾如法悔除，是名随逐不舍」，随逐不舍这个地方这么讲。这个文是这样，「若诸菩萨于自所生恶作有依，随逐不舍，而生羞耻」就是「于此有依若有毁犯而生恶作，名自所生恶作有依」，这个文，是在前面，我们前面曾经学过这个，这个有依指什么说的呢？指衣服、饮食、卧具、病缘医药，就这四种依，因为要有这四种依，我们出了家在僧团里面才可以修学圣道，你才可以持戒，修学戒、定、慧。这在〈菩萨地〉的前面，曾经说过这句话，现在这一段文呢，就指这个说的。说有依，就是有这四种因缘，我们才能够持戒，修学戒、定、慧的，这是这么意思。这样说这个文就是「若诸菩萨于自所生恶作有依」，那应该就是犯了所受的戒了。「随逐不舍」，也不忏悔，而生羞耻，是名第四依处。

申三、结

如是应知名为菩萨惭愧依处。

这是第三段，结束这一段文，这就是你应该知道菩萨惭愧的依处，有这四种不同。这个惭愧，一共是十五科，第一科是惭愧，已经解释完了。

巳二、坚力持性（分三科）　午一、征

云何菩萨坚力持性？

下边是坚力持，这个坚力持是第二科，分三科，第一科征起，「云何菩萨坚力持性？」这个菩萨的坚力持性是什么意思呢？这是征起，下边标列。

午二、标列

当知此性略有二种。一者、自性。二者、依处。

当知此性，简略的说呢，有两种，一者、自性，二者、依处。是标列，第三科是

随释，又分两科，第一科是自性，又分两科，第一科是释，又分两科，第一科是列种种。

午三、随释（分二科）　未一、自性（分二科）　申一、释（分二科）　酉一、列种种

言自性者：谓能禁制染污心性，不随烦恼自在行性，堪忍苦性，种种众多猛利怖畏，虽现在前，而正加行，无倾动性。

这是先解释这个坚力持，先解释坚力持的自性。「谓能禁制染污心性」，就是这位菩萨，他发了无上菩提心，有了惭愧心。有了惭愧，又怎么样呢？「能禁制染污心性」，就是这无量劫来的，这个烦恼，这个贪、瞋、痴的染污心，因为有了惭愧心，他就能禁制这个染污心叫它不活动，制止它，制止这个染污心的活动。「不随烦恼自在行性」，你这个惭愧心，你这个菩提心，不随顺贪、瞋、痴的烦恼去活动。原来没有发无上菩提心，没有学习佛法，无惭愧的时候呢，这个烦恼是很自在的，没有人去管制住自己的烦恼的，这个烦恼自由自在的活动，愿意贪就贪，愿意瞋就瞋，完全不讲道理的，就是烦恼自在行性，现在有了惭愧心了，有了无上菩提心了呢，就不随顺这个烦恼自在的活动，要控制它，这是一个解释。

「堪忍苦性」，有了惭愧心，想要修学圣道，那能完全令你满意呢？你要求百分之百的满意是不合道理的呀，就是很多事情就是令你难过呀！但是你要有堪忍，忍这个苦，晚上不吃东西，我不怕，说是我习惯了早晨睡觉，我不起来静坐的，也要忍耐的，一定早晨起来静坐，「堪忍苦性」，这个不如意的境界要堪忍，忍受这一点，久了成了习惯了，就不在乎这件事，「种种众多猛利怖畏，虽现在前，而正加行，无倾动性」，这是第三个坚力持，就是各式各样很多很猛利的恐怖的事情，这些恐怖的事情虽然是现在前了，「而正加行无倾动性」，还是按照佛陀的法语去努力修行，不动摇，我不怕这个，不怕这些事情。这一段文，前面第一段是惭愧，第二段是坚力持。这是初发心学习佛法的人的相貌。初发心学习佛法的人应该有这个相貌。

看《披寻记》p.1487

「谓能禁制染污心性等者：（种性品）说」这是前面，（种性品）已经说过了。「种性菩萨，乃至未为白法相违四随烦恼若具不具之所染污，性与如是白法相应。若被染污，如是白法皆不显现。乃至广说何等名为种性菩萨白法相违四随烦恼？谓放逸者」。引（种性品）来解释这段文的意思。这《披寻记》的作者对《瑜伽师地论》很熟，所以能用论文解释论文。（种性品）说：「种性菩萨，乃至未为白法相违」白法相违就是黑法。黑法是什么呢？就是四随烦恼。这个种性菩萨还没有为四随烦恼。
「若具不具之所染污」，或者是具足的四种烦恼之所染污，或者是不具足，只有其中的一二。这个种性菩萨他还没有为四随烦恼所染污。「性与如是白法相应」那个种性菩萨的心，那一念心与白法相应，与清净法相应，与善法相应，不与恶法相应。与白法相应，不与黑法相应。「若被染污，如是白法皆不显现」若是他那一念心啊，被烦恼所染污了，清净法就不现前了。

看这（种性品），「乃至广说何等名为种性菩萨白法相违四随烦恼？」这是问。下面解释。「谓放逸者，由先串习诸烦恼故，性成猛利长时烦恼，是名第一随烦恼性」。「谓放逸者」就是不控制自己的心，内心的烦恼自由的活动叫做放逸。「由先串习诸烦恼故」，由无始劫以来连续不断的烦恼在活动，只有遇见佛法的时候会说这件事。这孔孟之道也说了多少。就是「由先串习诸烦恼故，性成猛利长时烦恼」，时间太久了，从无始劫以来到现在啊，一直地烦恼在活动，这烦恼一直在活动。所以你心里那个烦恼的体性变成了「猛利、长时烦恼」这不是短时的，「是名第一随烦恼性」。

「又愚痴者，不善巧者，依附恶友，是名第二随烦恼性」。前面这个烦恼放逸者，是自己内心的问题，不能够怨别人。现在第二随烦恼是什么呢？指这愚痴者，就是没有智慧、胡涂啊，「不善巧者」遇见什么事情不能善巧的用智慧观察，自己没有智慧观察又怎么样呢？「依附恶友」去亲近恶知识，这恶知识令他做种种的坏事，「是名第二随烦恼性」。第一是自己内心的问题，第二是外缘也不好。

「又为尊长夫主王贼及怨敌等所拘逼者，不得自在，其心迷乱，是名第三随烦恼性」。「又为尊长」，他有尊长，就是身份比他高，对他有影响的人。还有「夫主」就是女人的丈夫，这是一种情形。另外是「王贼」为国王，国王有力量，他会影响你。还有为「贼」，土匪也有力量。「及怨敌等」及你有怨恨的敌人，「所拘逼者」你失掉了自由，为尊长所拘逼，为夫主王贼及怨敌等所拘逼，控制你。「不得自在」，你不能自主，你非得听他的。「其心迷乱」，这时候自己又没有智慧，沦陷在这样的情况里面，自己内心就迷乱了，为「是名第三随烦恼性」。这个第三随烦恼性有可能是自己也知道不对，但不能自拔。是这样子。

「又资生具有匮乏者，顾恋身命，是名第四随烦恼性」，这是第四。「资生具」，资养你的生命所需的因缘有匮乏、有缺乏，「顾恋身命」就是爱着自己的生命，就要维护自己生命的存在，就会去做恶事了，「是名第四随烦恼性」。（陵本三十五卷七页）这是那上面说的。「此染污心及与烦恼，应准彼释」，现在这段文里面染污心，「谓能禁制染污心性不随烦恼自在行性」，这随烦恼「应准彼释」，应准照前面（种性品）这段文来解释。

「（忍品）中说：菩萨安受众苦忍，名堪忍苦」。「不随烦恼自在行性」这句话解释完了。下面堪忍苦性这句话。下面这是（忍品）中说：「菩萨安受众苦忍」，叫做堪忍苦。这个耐怨害忍是一种，安受苦忍又是一种，还有谛察法忍。现在说安受苦忍，什么叫安受苦忍呢？就是我们来到佛法里面修学你所修学的各种法门的时候，会有些辛苦的事情：打禅七很辛苦、念佛七、修九十天的般舟三昧那也是很辛苦的，这些事情叫做「安受苦忍」，叫做「堪忍苦」。

「怖畏有五」这前面说是众多猛利怖畏，这指什么说的呢？这下面解释。怖畏有五种：「一、不活畏」，不能生活，衣服饮食卧具医药有所不足、生活困难。「二、恶名畏」，名誉不好也有恐怖，别人说你的坏话，就使令名誉不好了，自己有恐怖。「三、死畏」，死的恐怖，害怕死。「四、恶趣畏」，恐怕到三恶道去。「五、处众怯畏，」在大众里面有所怖畏。「是名种种。即于种种复多差别」还有很多的不同，「是名众多。逼切身心，是名猛利」这些很多的恐怖逼迫你，逼切就是伤害你的身心，是名叫做猛利。「菩萨于此能正思择」这菩萨遇见这件事情呢，他能有大智慧来观察这件事，「不由此缘精进懈废」，不会因为这些事情使令自己的精进停下来，不精进了，我不修行了，我要回俗家去了，没这回事。「名正加行无有倾动」。

酉二、明因缘

性勇相应能正思择。是故得成坚力持性。

申二、结

如是名为坚力持性自性。

「性勇相应能正思择。是故得成坚力持性」。先解释自性，分两科。第一科，释。分两科。第一科，列种种。现在第二科，明因缘。

明因缘呢就是不怕这些事情。「谓能禁制染污心性不随烦恼自在行性，堪忍苦

性，种种众多猛利怖畏虽现在前而正加行无倾动性」。这菩萨为什么这样子呢？「性勇相应」，菩萨的内心勇猛，与勇猛相应，就是不恐怖、我不怕这些困难。他的性格是这样。「能正思择」这是智慧，他有大智慧去观察这件事。观察这件事就把这件事化解了。就不恐怖了。「是故得成坚力持性」，所以这个菩萨就能成就坚力持性，有坚定的毅力能保持他的意愿不变。这是明因缘。前面是解释，现在结束。「如是名为坚力持性自性」。

《披寻记》pt.1488

「性勇相应等者：成就精进波罗密多种性相，是名性勇相应」。就是精进波罗密，精进波罗密实在就是擐甲精进，不恐怖了。「成就慧波罗密多种性相，是名能正思择」。慧波罗密多能正思择就是智慧了。一个精进波罗密，一个慧波罗密多。「是故得成坚力持性」。这前面解释自性，坚力持性的自性。

未二、依处（分三科）　申一、标

如是菩萨坚力持性，略说应知有五依处。

现在下面是依处，分三科。第一科是标。「如是菩萨坚力持性，略说应知有五依处」，这是标，有五种依处。

申二、列

一者、会遇生死轮转种种大苦所化有情，种种邪行。二者、为益诸有情故，誓受长时生死流转。三者、遭遇异论朋党诤竞难诘，及处大众宣扬法义。四者、誓受一切菩萨所应学处。五者、听闻广大甚深难思议法。

第二科是列。「一者、会遇生死轮转种种大苦所化有情，种种邪行」。这是第一个依处。如是菩萨坚力持性，略说应该有五个依处，来成就来显示菩萨的坚力持性。那五种呢？第一种，「会遇生死轮转种种大苦所化有情」，菩萨遭遇到生死轮转种种的大苦所化有情，就是在生死轮转里面，很多的众生受生死轮转种种大苦「所化有情」。这些有情有各式各样罪过的事情，菩萨遇见这些事情的时候，他的菩提心不退，坚力持，这是第一种。

「二者、为益诸有情故，誓受长时生死流转」，菩萨发了无上菩提心要度化众生，为了利益诸有情故，誓受长时生死流转。「誓」是决定的意思。决定要忍受长时期在生死流转的大苦。

「三者、遭遇异论朋党诤竞难诘，及处大众宣扬法义」。第一个「会遇生死轮转种种大苦所化有情，种种邪行」，第二个「为益诸有情故，誓受长时生死流转」，这可见应该这个菩萨他的道力应该是很高了。「三者、遭遇异论」，不是在生死里面度化众生了，这个时候遇见了异论，就是不同于佛法的邪知邪见的这些异论，「朋党」就是有那么一伙人。「诤竞难诘」，他和菩萨有诤、有难诘，提出来种种不同的意见来难问菩萨。菩萨也是坚力持。「及处大众宣扬法义」菩萨在大众里宣扬正法的时候，心里面也没有怖畏。

「四者、誓受一切菩萨所应学处」。菩萨决定受一切菩萨所应学处。就是要接受一切菩萨所应学的经律论、一切佛法，这位菩萨也决定这样子做，学习无量无边的佛法。

「五者、听闻广大甚深难思议法」，这是在法里面特别的提到，广大甚深不可思

议的，第一义谛的这些佛法。

申三、结

是名坚力持性依处。

「是名坚力持性依处」，菩萨坚力持性依这五处而建立。

巳三、心无厌倦（分三科）　午一、征

云何菩萨心无厌倦？

午二、标

当知菩萨由五因缘，普于一切正加行中，心无厌倦。

这是第三科，心无厌倦。前面第二科，坚力持性，现在第三科，心无厌倦。分三科第一科，征。怎么叫做菩萨心无厌倦？这是征。下面是标。「当知菩萨由五因缘，普于一切正加行中，心无厌倦」，当知菩萨有五个理由，「普于一切正加行中」一切的法门，要努力的修行、学习的时候心里面不厌倦。这是标出来，下面是解释。第一科，由性有力。

午三、列（分五科）　未一、由性有力

一者、菩萨性自有力；故无厌倦。

第一个理由，菩萨性，菩萨的心性，本身就是有力量。他就不厌倦，就是他的心力和体力都是很强，都是特别强，所以你若是到佛法里面，这些广大的境界他心里面不厌倦。

看《披寻记》pt.1488

「菩萨性自有力者：此说精进种性力应知。」精进力其实就是勇猛的力量。这是分两个部份。一个是体力，一个是心力。菩萨久远以来栽培了很多福德智慧，所以现在得的果报就和一般人不一样。所以他的精进种性力特别强。

未二、由数串习

二者、菩萨即于如是无厌倦心，数数串习；故无厌倦。

第二个，「菩萨即于如是无厌倦心」本来他的身心就特别健康，「数数串习」一次又一次地相续不断的来学习佛法，做这些利益众生的事情，「故无厌倦」他对这件事胜任愉快。

未三、由勤精进

三者、菩萨方便摄受精进勇猛，能正随观，前后所得展转殊胜；故无厌倦。

一共有五因缘，现在说第三个。「菩萨方便摄受」菩萨善巧方便，他的智慧，他已经成就了无厌倦心，他的智慧继续栽培，「方便摄受」，摄受就是栽培的意思。栽培精进勇猛，栽培这件事。初开始的时候你叫他做这个难行能行的事情很困难。第一

次做完做第二次、做第三次、做第四次，有点习惯。所以精进勇猛也是可以栽培的，可以训练的。「能正随观，前后所得」菩萨自己反观自己久远以来，就是用他的智慧、他的定慧随观，随顺过去的事乃至到现在的事，就是前后，观察这个情形。「所得展转殊胜」，就是从久远以来善巧方便的栽培展转殊胜，他的身心的勇猛无厌倦展转殊胜，比以前更殊胜。「故无厌倦」，所以他就不厌倦的栽培。这当然若是有宿命通是最好，就是他知道多少生多少生以前是怎么样，后来不断的栽培，后来的身心又怎么样。他就知道前后不一样，经过努力栽培以后就不同了。

《披寻记》pt.1489

「能正随观前后所得展转殊胜者：此即摄受精进勇猛方便。由观前后所证差别展转殊胜令心欣乐勇猛精进故」。

他看这事实功不唐捐，以前栽培过，所以现在有这样的成就。我现在继续栽培，将来还会更殊胜。所以他欢喜的这样栽培。久远劫来人的因缘不一样，有的人身体就是软弱，心力也软弱，体力也软弱，这的确很困难。有的人体力很强，心力弱。有的人体力软弱，心力强。这是栽培的不一样。像菩萨体力也强，心力也强，那就不同。我们看三国演义，马超和张飞作战的时候，他的体力是非常强，栽培的好。

未四、由正思择

四者、菩萨成就猛利增上妙慧，正思择力；故无厌倦。

第四，菩萨成就猛利的增上的，猛利就是勇猛，增上也就是有力量。是指什么说的呢？「妙慧」微妙的智慧，「正思择力」微妙的智慧善于观察，遇见什么样的因缘他会观察，观察的时候，就生出了智慧了。「故无厌倦」所以这件事很难办，但是菩萨没有厌倦的心。这是智慧特别强。

未五、由猛利悲

五者、菩萨于诸有情，猛利悲心，极哀愍心。恒常现前；故无厌倦。

这是说悲心。「五者、菩萨于诸有情」对于受苦恼的有情，菩萨的悲心非常的猛利，有极大的哀愍心，「恒常现前」，这种悲心，不会有时现前，有时不现前。不是的，恒常现前「故无厌倦」，他这悲心来了的时候就忘了厌倦。所以就没有厌倦的意思。有智慧的关系没有厌倦，有悲心的关系也没有厌倦。常常的栽培自己也就不厌倦。种种的关系，菩萨由这五种因缘「普于一切正加行中心无厌倦」。从这个文上看，主要就是不断的栽培，就使令自己的身心勇猛，没有厌倦。如果现在我们的身心不栽培，那你永久也不及格。非要长时期的栽培不可。

巳四、善知诸论（分二科）　午一、征

云何菩萨善知诸论？

午二、释（分二科）　未一、由闻思

谓诸菩萨，于五明处名句文身相应诸法，从他善受，言善通利。

这是第四科。前面第三科，心无厌倦。厌倦这件事，初发心的人是有这回事。初开始的时候一时的高兴，我要出家修行。过了一会儿没有多久，心里就厌倦了，是有这回事。现在这段文告诉你，你要栽培它就会转变，心不厌倦。现在第四科是善知诸

论，分二科。第一科是征。

「云何菩萨善知诸论」这句话怎么讲呢？这是征，下面解释。分二科。第一科，由闻思。「谓诸菩萨，于五明处」，诸菩萨对于五明处，「名句文身相应诸法」。这五明处就是文字。这个文就是字，名也是字，句也是字。由字组织成名，由名组织成句，那么就成为一本书了。这个身就是体，名句文都有它的体相。「相应诸法」简单说就是文字相应，用文字来表达一切事情，五明处都是这样子，「从他善受，言善通利」菩萨初开始的时候就是要低头，从别人那里去努力的学习。「言善通利」在文字方面，名句文这方面他能够通达无碍，「言善通利」。

看《披寻记》pt.1489

「言善通利者：谓大音声，若读若诵。如（声闻地）说应知」。（陵本二十四卷十四页）大音声的读或是诵，这就叫做言善通利。读诵对文义就容易通达，所以叫做「言善通利」。

即于如是诸法妙义，或从他所善听善决，或自专精善择善思。如是知法知义菩萨，于法于义为不忘失，恒常精勤，不舍加行。

「即于如是诸法妙义，或从他所善听善决」。前面「从他善受，言善通利」是闻，这下面是思。「即于如是诸法妙义」这位菩萨对于从他善受，言善通利的诸法，法就是文句。文句所诠释的就是妙义，就是即于如是的文，即于如是的义。「或从他所善听善决」，从另外一位善知识那里善听。听他讲解，很善巧的思惟决定。这就是要从善知识那里去听决，「善听善决」。「或自专精善择善思」。或者自己用功，不是听人讲解。自己专心的用功，「善择善思」善于决择，善于思惟观察。「如是知法知义菩萨」，这位知道法，知道法所诠的义的菩萨，「于法于义为不忘失」，为求不忘失法不忘失义，「恒常精勤，不舍加行」常常地努力用功学习、思惟。

《披寻记》pt.1489

「于法于义为不忘失等者：能正忆念，名不忘失」。「念」就是不忘失叫做念。「于闻于思长时串习，是名不舍加行」。

未二、由净信

又为了知所余新新后后法义殊胜差别，虽复闻思已到究竟；而由此故，渐次成熟，于此法义，获得净信。由是行相，当知菩萨知诸论智，无量圆满，无有颠倒。

这看出来学习法义对于能诠的文句，所诠的义理，必须要不忘失，你才能有成就。如果只是听了这么一遍，温习了多少次，然后就不再去温习了那是不行的，你还是不能成就的。前面由闻思。下面第二科，由净信。

「又为了知所余新新后后法义殊胜差别」又为求了知所余的，及前面学习了多少，闻思了多少，但是只是一部份，还有剩余的、其他的，「新新」，以前没有学，现在才开始学，这些都是属于新的，「后后法义」就是时间上说后后，或者是今天以后、明天以后，这个月以后，这个年以后，法义的殊胜的差别。

「虽复闻思已到究竟」虽然你听闻的已到毕业了，你的思惟也到了一个阶段了，「而由此故，渐次成熟」由于你不断的闻思，你对法义就渐次成熟了，就纯熟了。「于此法义，获得净信」，你对于所学习的法义能成就清净的信心。如果是你不能这样子不断的闻思就忘掉了，那谈不到信心。「由是行相，当知菩萨知诸论智，无量圆

满，无有颠倒」。由前面不断的闻思，你要到究竟，渐次成熟得到了净信，「由是行相，当知菩萨知诸论智」就是通达五明处的智慧，很多很多都圆满成就了，「无有颠倒」，不会在所学习之中，有了错误的。

《披寻记》pt.1489

「又为了知所余新新后后法义等者：修相所摄」，前面是闻思，这个地方指修慧说的，「是名所余；望前闻思，名所余故」，这个修是闻思以后的事情，「于修相中观察法义展转殊胜，是名新新后后法义殊胜差别」，这个新新后后分两种，一个是一样一样的不同，这是一种解释，第二个解释，就是一个法义，闻的时候是一样，思的时候一样，修的时候又一样，就是一切法无我这个义，你闻思修都不一样，你内心里的认识它有深浅，所以也可以说叫新新后后法义殊胜差别。「菩萨为欲了知此故，虽如前说言善通利闻已究竟，或复善能决择思已究竟，不于闻思而生喜足」，菩萨有这么多的多闻，有这么多的专精思维，心里还没有满足，「由此修相能证新新后后法义殊胜差别。渐次能令智慧成熟，于此法义证澄清性，是名净信。当知此信，证净所摄」，这样讲，这个证净应该是得圣道了，叫做证净。这是善知诸论，这是第四科说完了。

巳五、善知世间（分二科） 午一、征

云何菩萨善知世间？

这是第五科，善知世间，一共是十五科，十五段文，分两科；第一科是征。「云何菩萨善知世间」，怎么叫做菩萨善巧的通达世间上的事情？这是征。

午二、释（分二科） 未一、显差别（分二科） 申一、如所应知（分二科） 酉一、别辨相（分四科） 戌一、有情世间（分二科） 亥一、辨所知（分二科） 天一、艰险愚闇（分二科） 地一、标

谓诸菩萨普于一切有情世间，如实了知如是世间，极为艰险，甚为愚闇。

第二科是解释、分两科；第一科是显差别，又分两科；第一科如所应知，又分两科；第一科别辨相，分四科；第一科有情世间，又分两科；第一科是辨所知，分两科；第一科是艰险愚闇，又分两科；第一科标。

「谓诸菩萨普于一切有情世间、如实了知」，谓诸菩萨普遍的对于一切有情的世间，「如实了知」，是真实的明白，「如是世间、极为艰险」，菩萨通达世间，世间是什么情况呢？这个世间是极为「艰险」艰难，艰者：难也，险是危险，很难很苦恼的地方。第二个相貌就是愚闇，这个世间上的人都是很愚痴没有智慧的光明，这是标，下面第二科解释艰险和愚闇。

地二、释

所谓虽有生老及死，数数死生；而诸有情，于老死等上升出离，不如实知。

所说的一切有情都有生都有老有病有死亡，而且这件事没个完，数数死而又生、生了又死，这个苦恼的境界很多很多，所以叫做艰险。「而诸有情、于老死等上升出离、不如实知」，所以叫做愚闇，这些有眼耳鼻舌身意，为万物之灵的这些有情，对于老死等苦恼的事情不是很生疏，但是从这些苦恼的境界上升到安乐的地方，不知道？出离这个老死的境界也不知道？「不如实知」，所以叫做愚痴。

《披寻记》一四九〇页：

「如是世间极为艰险等者：谓诸有情生老及死数数死生，名极艰险。于老死等上升出离不如实知，名为愚闇」。「言上升者」这句话无么讲呢？「谓依世间道趣生上界地故」，谓随顺世间上的智者，也有一些方法，「趣生上界」，进趣生到上界，「上界」就是天界、色界、无色界，生到那儿去，也就不像欲界这么苦恼了。「言出离者：由依出世间道」，佛所宣说的圣道就是出世间道，「出离一切界地故」，能从三界九地超出去，解脱生死大苦，这样上升和出离分两部分解释，一个叫做艰险、一个叫做愚闇。下面是第二科有浊无浊，这边解释艰险愚闇，下边解释有浊无浊，分两科；第一科叫做标列。

天二、有浊无浊（分二科） 地一、标列

又诸菩萨如实了知有情世间，有诸秽浊，浊世增时，无诸秽浊，浊世减时，谓依五浊。一者、寿浊。二者、有情浊。三者、烦恼浊。四者、见浊。五者、劫浊。

这个有情世间的身业、语业是秽，意业是浊。「浊世增时」这三业污秽在增长的时候，这是「有诸秽浊、浊世增时」。「无诸秽浊、浊世减时」，这个「无诸秽浊」，这句话怎么讲呢？就是秽浊的事情，逐渐逐渐的减少的时候，分成两个时期。「谓依五浊」，这秽浊是根据五种浊来说的：第一个是寿浊，第二个是有情浊，第三是烦恼浊，第四见浊，第五是劫浊，这是标列，下面第二科随释，随所标列的加以解释，分五科；第一科是寿浊。

地二、随释（分五科）　玄一、寿浊

如于今时，人寿短促，极长寿者，不过百年。昔时不尔，是名寿浊。

这是解释：「是名寿浊」这是第一科，第二科是解释有情浊。

玄二、有情浊

如于今时，有情多分不识父母，不识沙门，若婆罗门，不识家长可尊敬者，作义利者，作所作者，

这是第二科解释有情浊，怎么叫做有情浊呢？就是如于现在的时代，这时代的众生多分不认识他的父亲，他的母亲，谁是他的父亲他不知道，谁是他的母亲也不知道，众生有这情形。「不识沙门、若婆罗门」，有的地方解释沙门、婆罗门，「沙门」是通于佛教徒和非佛教徒，非佛教徒也有出家的，那些外道的出家人也叫沙门，「婆罗门」是在家人，相信梵天的这些人。这些人虽然不都是佛教徒，但是他们有高尚的理想，不是唯欲是图、唯利是图的人，但是社会上的人，「今时有情多分」不知道这件事情，这也是众生浊、有情浊的意思。「不识家长可尊敬者」，家里边的主人，他也是不知道，这里也就是不尊重的意思，这是家长是可尊敬的，应该尊敬他实在是对的，「作义利者」，他是为所有人作义利的，「作所作者」这种人对大众有利益，为大众利益服务的人，应该加以尊敬，但是现时代的人都不讲这些事情了。

《披寻记》一四九〇页：

「作义利等者：谓若教利益者，教安乐者」，「教利益」就是教导你做有利益的事情，就是做善法，做善法对于自己有利益，「教安乐者」教导你不要跳火坑，远离苦恼的境界叫安乐，那就是不要做恶事就是安乐，做善事就叫做利益，那么这个人是可尊敬的。「引利益者，引安乐者」，「引」就是引导，引导你做利益的事情，引导你做安乐的事情，这个教和引，教是开示，教导了你以后，还引导你做这件事，「是名作义利者」，这个作义利就这么讲。「随所生起诸事务中而为助伴，是名作所作者」，「随所生起」随顺那个人引导你、教导你，生起各式各样的利益事、安乐事，「而为助伴」还为你做助伴，做的时候不是你一个人做，他为你做伴共同的来做这件事情，那就叫做「作所作者」。这个解释很好。

于今世罪及后世罪，不见怖畏，不修惠施，不作福业，不受斋法，不受净戒。昔时不尔：是名有情浊。

下面继续解释有情浊，现时代的人，多数于今世罪，就是现在你若有这样的行为，你就有罪，这杀、盗、淫、妄的事情现在就有罪。「及后世罪」，你做这种事情不但现在，将来还会有罪过的，「不见布畏」，他不感觉到这是可布畏的事情，他就是要造罪，愿意做什么就做什么。「不修惠施、不作福业」，这别人有什么困难，他不会援助他们，也不会做一些将来能得到可爱果报的事情，也不受斋法，也不受净戒。「昔时不尔」过去的时代不会这样，现在才这样，是名叫做有情浊，也就是有情的思想和行为有很多的罪恶，所以叫做有情浊。

《披寻记》一四九〇页：

「不修惠施等者：为庄严心为助伴心为资瑜伽为得上义而行布施，名修惠施」，这样解释。「为庄严心」，我们的心，都是贪瞋痴的烦恼这个是不庄严，要是我们能布施能修惠施，心就庄严了，心里面就有功德庄严。「为助伴心」，心里面有功德为伴，而不是与烦恼的罪过为伴，因此而修惠施。「为资瑜伽」，为帮助自己修止观能够相应而修惠施，这就是你祝愿的意思，你做这样的功德加以回向，怎么样的回向？随你自己的意愿。「为得上义而行布施」，为了成就更殊胜的功德而修学布施，那就是叫做惠施，为得阿耨多罗三藐三菩提而行布施，那么为得上义，这是把惠施解释完了，下面解释福业。

「造作能感欲界可爱生业，名作福业」，你做了这件事，他有一种力量能使令你招感欲界可爱果报，做这种事情就叫做福业，能感得欲界果报的业，那就是散乱心，只要是散乱心所做的功德，都是属于欲界的。「受学近住律仪，名受斋法」，这个「近住」近阿罗汉住，就是受「八关斋戒」，受八关斋戒的人应该住在寺院里面，早晨受了八关斋戒，然后就修学「四念处」，也是修止修观，这样子得大功德，所以叫做近住，能够受持学习近住的律仪就是八关斋戒，这叫做受斋法。「受学苾刍近事律仪」苾刍戒和近事律仪戒，就是优婆塞、优婆夷戒，这叫做受净戒，「翻彼应知此所说义」，就是把前面这一段话翻过来，你就知道这里面说：不修惠施、不做福业、不受斋法、不受净戒，这句话的意思就明白了，这是有情浊是这样解释，下面第三段是烦恼浊。

玄三、烦恼浊

如于今时，有情多分习非法贪，不平等贪，执持刀剑，执持器仗，斗讼诤竞，多行谄诳诈伪妄语，摄受邪法，有无量种恶不善法，现可了知。昔时不尔：是名烦恼浊。

要是佛教徒能够不违犯佛法的戒律，也不违犯国家的法律，这样去求财不算是非法贪，现在这个人，「多分习非法贪」就是不合法，欢喜做种种恶事，欲满所愿那就是非法贪了，还有个「不平等贪」。「执持刀剑、执持器仗」这是不得了，「斗讼诤竞」彼此相斗，或者拿着器仗拿着刀剑来斗，或者语言上的诤论。「多行谄诳诈伪妄语、摄受邪法」，多数的不是全部，多数的「谄诳」，表面上很客气，实在心里面是欺诳的，「诈伪」就是欺骗说谎话，「摄受邪法」成就了很多很多有罪过的事情，「有无量种恶不善法，现可了知」，「昔时不尔；是名烦恼浊」。

《披寻记》一四九一页：

「有情多分习非法贪等者：〈摄事分〉说：于诸恶行深生耽着」，对于罪过的事情，杀盗淫妄的事情，深深的欢喜做这些事情这就是非法贪。（陵本八十九卷八页），「即由此贪，不能令忆正行善舍」，因为常常做一些罪过的事情，就不能使令自己的心「正行善舍」，不能够很好的修学止观，不能修学圣道，「正行善舍」这个「舍」怎么讲呢？「七觉支」里面有个舍，就是念、择、进、喜、轻安、定、舍。最后那个舍是什么意思呢？就是心平等性，心正直性，心无功用住性叫做「舍」，实在那个舍就是定的意思，就是在定里面明静而住，不须要特别的加功夫，它就能任运的相续明静而住，那就叫做舍，这就是善舍。

「不能令意正行善舍」，这个人因为有非法贪，他就不可能修学圣道，修学七觉支了，「不能令意正行无记舍」，无记舍是什么呢？那就和正行善舍不同了，他不是修学圣道，但是若不去，「于诸恶行深生耽着」，有时候心里也没有贪瞋痴。心里面也不是修学圣道令心里没有贪瞋痴，但是心里面也没有贪瞋痴，所以没有善也没有恶，叫做无记，可是心里面没有贪瞋痴也是不错了，也可以说是舍。这个「于诸恶行

深生耽着」的关系，这两种舍都办不到了，是名叫做「不平等贪」，这不平等贪，《披寻记》的作者这么解释。

「言执持刀剑等者：此显身不善业」，拿着刀拿着剑拿着仗，这就是要打人要杀人了，这是身表现出来的不善业。「言斗讼诤竞等者：此显语不善业」，语言上的不善业，「言摄受邪法者：此显意不善业」，当然你身体，你拿着刀剑拿着器仗，和人斗讼诤竞，这当然意就在这里边，所以意也就成就了很多罪过的事情，所以叫做「摄受邪法」。「如是一切恶不善业，及能起彼所有烦恼差别无量，总说名无量种恶不善法」，这是把烦恼浊解释完了，下面第四科是见浊。

玄四、见浊

如于今时，有情多分为坏正法，为灭正法，造立众多像似正法。虚妄推求邪法邪义，以为先故。昔时不尔：是名见浊。

「如于今时」就是现在这个时候，现在这个时候的众生多数「为坏正法」，为了破坏佛的正法，「为灭正法」就是把佛的正法完全的消灭了，这个时代的众生心里面的贪瞋痴太重，若是修学佛的正法呢！防碍他的贪瞋痴，所以就破坏正法，消灭正法，令他的贪瞋痴无障碍的活动，这都不是平常人能做到的，平常人做不来这些事情，都是有福报的人，有些智慧的人才能做这种事情。「造立众多像似正法」，但是没有法还不行的，没有法别人对你没有信心，所以他就安立了很多与佛的正法相似的法。「虚妄推求邪法邪义、以为先故」，这个「虚妄推求」就是用邪智慧来推求，推求什么呢？「邪法邪义」这个能诠的名言叫做「法」，所诠的叫做「义」，但是这个法和义，都是不符合佛法的缘起道理，不符合胜义称之为邪法邪义。「以为先故」，他发动这件事情用心就不正确，用心就是邪的所以叫做「以为先故」，「昔时不尔、是名见浊」。

《披寻记》一四九一页：

「造立众多像似正法者：〈摄事分〉说：若于非法生是法想」这个有情他对于「非法」生起「是法」的想法，「显示非法以为是法」，他有种种的邪智能很善巧，说出来的语言，写出来的文章，他能令你相信「非法」就是「法」，「令他于中生正法想」，使令别的人对于他说的邪法，生起这是正法的想法，「如是法教，实故谛故」，别人对于他所说的法，认为是真实的很正确一点也没有颠倒，所以叫做「实故谛故」，「非是正法，而复像似正法显现」，他说的不符合佛法缘起的正义，但是像似正法显现出来，「是故名为似教正法。乃至广说有多差别」，很多的差别相貌，（陵本八十九卷十五页），那里就把这像似正法举出来很多的例子，此应准知。

玄五、劫浊

如于今时，渐次趣入饥馑中劫，现有众多饥馑可得；渐次趣入疫病中劫，现有众多疫病可得；渐次趣入刀兵中劫，现有众多互相残害刀兵可得。昔时不尔：是名劫浊。

这下面是第五科是劫浊，什么叫做劫浊呢？就是这个时代不好，「如于今时」，现在说是渐次的，也不是一下子就完全显示出来，「渐次趣入饥馑中劫」生活困难，「现有众多饥馑可得」，粮食不够，「渐次趣入疫病中劫」，就是现在这个时代，渐次的趣入很多的病痛，医生没有办法治疗，「现有众多疫病可得；渐次趣入刀兵中劫」，这个时代渐次进入刀兵劫，就是战争，现在武器比以前厉害，「现有众多互相残害刀兵可得」，「昔时不尔」，是名叫做劫浊，前面把这五浊解释过了。

亥二、结能知

是名菩萨如实了知有情世间。

这一段结束。

戊二、器世间

又诸菩萨，如实了知诸器世间破坏成立；如器世间破坏成立差别而知。

这是第二段，前面有情世间结束了，现在说器世间，「又诸菩萨如实了知诸器世间」，这个世间称之为器，就像苹果、橙子、梨放在一个器里面，有情也在这个世间上居住，这个世间就是个器世间，「破坏成立」，这个器世间有时是破坏，有时是成立，「如器世间破坏成立差别而知」。

《披寻记》一四九一页：

「如器世间破坏成立差别而知者：此如〈意地〉中说，外分若坏若成应知。」（陵本二卷五页），这个地方解释器世间的破坏，那就是大三灾的境界，下面第三科八种观相。

戊三、八种观相

又诸菩萨，于其世间，于世间集，于世间灭，于能往趣世间集行，于能往趣世间灭行，

这是第三科八种观相，「又诸菩萨、于其世间」，这是对众生居住的世间，这就是苦－苦恼的世界，这是苦的观察，观察它是苦，「于世间集」，这个苦集灭道的「集」，就是爱见烦恼能集成很多的苦恼，「于世间灭」就是涅盘了，灭除这个世间集，灭除这个世间，就是灭谛。「于能往趣世间集行」，这下面又说到「集」，世间的集是爱见烦恼，爱见烦恼就是用一个「爱」，也可以表示出世间集，「但往趣世间集」，那就是爱前面的「受」，触缘受、受缘爱，就是因受而有爱，这受向前进的时候就是爱，这是世间集行，「于能往趣世间灭行」，你这样做向前进就能达到没有世间的苦集了，那就是道谛，就是戒定慧，修学出世间的戒定慧，就能灭除世间的苦集了，这上面「于其世间」，这是一个观，一个苦观，于世间集是集观，于世间灭是灭观，「于能往趣世间集行」，就是观受缘爱，这是第四个，「于能往趣世间灭行」，这是出世间道，这一共是五个。

《披寻记》一四九二页：

「于其世间于世间集等者：此中世间通说有情世间及器世间」，这个苦不但是指正报，色受想行识是苦，所居住器世间也是苦，这个集不但是集成了我们的正报，也集成了世间的依报，所以「通说有情世间及器世间」，「如其次第、四谛所显」，于苦集灭道四谛，「于道谛中略复有二：一、世间道，名能往趣世间集行」这是世间道，「二、出世道，名能往趣世间灭行」，出世间的道，那就是戒定慧了。

于其世间爱味过患及与出离，皆如实知。

前面是五个观，这里有三个观，「于其世间爱味」这是个观，「过患」是个苦观，这是二个，「及与出离」加起来是三个，加前面五个是八种，「世间爱味」味是所爱、味是苦味，但是感觉到美，所以还是爱着，这是集谛。「过患」由爱味不断的招感生死苦，就是苦谛，这是重说集谛和苦谛。「及与出离，皆如实知」，「出离」应该是灭谛和道谛是出离，加起来就是八种观，「皆如实知」，菩萨对于世间的苦集

灭道，都如实的通达无碍。

《披寻记》一四九二页：

「于其世间爱味过患等者：〈摄事分〉说：于诸行中观察爱味时，能善通达诸行爱味所有自相」，这本论的〈摄事分〉就是后边，「于诸行中」这个诸行呢？也通于正报，也通于依报，这些事情都是因缘所生法，都是迁流变化的所以叫做行。「于诸行中观察爱味时」，于观察内心爱烦恼的时候，「能善通达诸行爱味所有自相」就能够善巧的通达，诸行中的爱味所有的自相，究竟这爱是指什么说的就会明白的，「即于诸行观察过患时，能善了知三受分位过患共相」，也就是在诸行观察过患的时候，观察生死流转老病死境界的时候，能善巧的了知三受，苦受、乐受、不苦不乐受，「分位」就是遇见这个境界有这个受，遇见那个境界有那个受，这个分位不一样，但是过患都是苦恼，过患是共相。

「谓于是中甚少爱味多诸过患」，这上面说三受分位的共相，究竟指什么说的呢？就是于此诸行之中，甚少可爱之味，也不否认有爱，但是非常的少，什么东西是最多的？苦恼过患是最多的。「如是了知爱味染着多诸过患共相应已」，这样观察的时候，你通达了爱味的染着，乐味很少还多诸过患，「共相应已」，「于所爱味一切行中随所生起欲贪烦恼，即能除遣制伏断舍」，对于所爱味的境界，这一切的诸行诸法之中，「随所生起欲贪烦恼，即能除遣制伏断舍」，你这样观察的时候，爱味甚少苦恼实多，你就会除遣这个爱味，就能制伏这个爱味，能断舍这个爱味，除遣爱味分成两个阶段；第一个阶段是制伏，就是修「不净观」能制伏这个爱，然后修「无我观」、修「毕竟空观」是断舍爱味。（陵本八十五卷六页），「彼说诸行，即此世间」，前面〈摄事分〉里面所说的「诸行」，这一段文所说的「世间」，「由说世间诸行摄故」，所谓器世间或者有情世间，这是属于诸行这一类事情之内的，「彼说诸行爱味所有自相，当知即是欲贪烦恼」，是指这个烦恼说的，「由于诸行观察爱味过患出离，是故于彼皆如实知」，菩萨能够这样的观察，所以能如实的了知，菩萨如实了知也就是静坐的时候修止观，常这么观察，所以就能了知，如果你静坐的时候，不修毗钵舍那，那是不能知道的。

戌四、世间胜义（分三科）　亥一、标言依

又诸菩萨，如实了知，眼乃至意，诸无色蕴四大造色成士夫身，唯有尔所假名人性。

这是第四科世间胜义，世间上的真实义究竟是什么呢？分三科；第一科是标言依，「又诸菩萨，如实了知，眼乃至意」，眼耳鼻舌身意，「诸无色蕴四大造色成士夫身」这眼耳鼻舌身是有色，就是四大造色所成的，意里面也就是受想行识无色的四蕴，所以色受想行识五蕴，和眼耳鼻舌身意六根，就是一个色一个心，就是由这无色的蕴，由有色的四大所造的色法，这两种组成的身体，「唯有尔所假名人性」，众生就有这么多，一个无色的蕴，一个有色的蕴就是这么多，这么多的东西组成了，给他一个假名字叫做「人」，这就是人、士夫的身蕴，另外没有什么东西了，这是标言依，这个言依是什么呢？就是说话要有所依，就是名字，名字是言的依据处、依止处，没有名就不能说话的，所以言依就指名说的，假名叫做人，假名叫做言乃至义，假名叫做色蕴，受想行识蕴，都是假名字，这是第一科，第二科是释假名，分三科；第一科唯有想。

亥二、释假名（分三科）　天一、唯有想

于中所有想，或我、或有情，此唯有想。

我们众生，当然还指人天来说，在这样的境界里边，在色受想行识五蕴里边，所

有的思想是什么呢？「或我、或有情」，或我想、或有情想，这个我或有情「此唯有想」，唯独是有这样的思想而已，并不是有我的体性，也不是有有情的体性，只有一个名字，如是思、如是想，只此而已「唯有想」。下面第二科唯有自号言说。

天二、唯有自号言说

于中所有自号言说，我眼见色，广说乃至我意知法，此亦唯有自号言说。

「于中所有自号言说」，就是在这个唯有想里边，这个叫做眼耳鼻舌身意，这是受想行识，这是地水火风这些假名言，我想、有想这些事情，「所有自号言说」，「自」就是各别的名字，各别的名号。「言说」，有了名号就可以讲，可以用语言来表示，「我眼见色」「我」也但是个想，「眼见色」也但是个想，就是我眼见色，我耳闻声，广说乃至我的意能知道法，这样都是字号，都是言说，「此亦唯有自号言说」，这也只是你个别的名字加上言说，另外没有其他的体性，。

《披寻记》一四九二页：

「眼乃至意诸无色蕴等者：谓从眼识乃至意识，及彼相应心所有法」，触、作意、受、想、思、欲、胜解、念、定、慧这些心所有法，「是名诸无色蕴」，这叫做无色蕴，「四大种色及所造色」，四大种坚、湿、暖、动，的地水火风，及所造的这些色法，「是名」叫做「色蕴」。

「如是色无色蕴，假说以为有情自体」，就是是假立名字，说这是有情的身体。「是名成士夫身」。

天三、唯有世俗言说

于中所有世俗语言，谓此长老有如是名，如是种类，如是族姓，如是饮食，如是领纳若苦若乐，如是长寿，如是久住，如是尽其寿量边际，此亦唯有世俗言说。

这下面第三科，唯有世俗言说。「于中所有世俗语言」，在这个眼耳鼻舌身意、色声香味触法、色受想行识，这些「有情」、或者「我」，这些所有的。这都是世俗上的语言，世间人安立的假名字，彼此的沟通思想，作如是如是的语言。「谓此长老有如是名，如是种类」，这位年纪很大的人，他有这个名字。「如是种类」，这个人是种田的，这个人是经商的，这个人是沙门、婆罗门。「如是族姓」，他的父亲、他的祖父是作什么、作什么的，是「族姓」。「如是饮食」，他们日常生活里面有这样的饮食。「如是领纳若苦若乐」，他这样的生活，他内心里的觉受是这样的，或者有的时候苦恼、有的时候快乐。「如是长寿」，这个人的寿命这么长。「如是久住」，久住世间，活了两万岁、或者一百岁。「如是尽其寿量的边际，此亦唯有世俗言说。」这也只是世间的言说。这「唯此长老有如是名，如是种类…」，这往下数一共有八种。

下面第三科，结能知。

亥三、结能知

菩萨于此皆如实知。

也真实的会明白这件事。

《披寻记》一四九三页：

「于中所有世俗语言等者：谓于有情自体假施设有八言说句」，前面这一共是八种言说句。「是名世俗语言。由此随念六种略行」，由这八种言说，随你内心的意念，可以合成六种行，是什么呢？「一者、呼召假名」，彼此招呼，没有名字不能招呼。「二者、刹帝力等色类差别」，第二种，说这个人是刹帝力、这个人是婆罗门，这个人是经商的，这个人是种田的，他们的形相有差别。「三者、父母差别」，父母不同，各有各的父母，所以不同。「四者、饮食方轨」，如是饮食，这个人欢喜吃这个，那个人欢喜吃那个。「五者、兴盛衰损」，第五个就是「领纳若苦若乐」，兴盛的时候心情好一点，衰损的时候心情苦恼一点。「六者、寿量差别」，就是「如是长寿，如是久住，如是尽其寿量边际」，寿量差别。「建立品中释此差别应知。（陵本四十九卷二十页）」。

酉二、结略义

由诸菩萨如实了知有情世间流转差别，若器世间流转差别，若八种相观世间义，若诸世间所有胜义：是故说名善知世间。

这是第二科，结略义。前面别辨相这一科说完了，现在结略义。

「由诸菩萨如实了知」有情世间，是惑业苦的流转的差别；若器世间的流转差别，有成住坏空的差别。「若八种相观世间义」，前面说的苦集灭道那八种相的观察世间义。「若诸世间所有的胜义」，就是世间没有真实义，就是胜义。「是故说名善知世间。」这是把前面这一大段，第一段是如所应知，把这一段结束了。这《披寻记》的科就是根据这一段的义分的。

下面第二科，如所应转。前面如所应知，现在如所应转，你应该这样作，在这个世间上应该怎么样应付这种种的事情呢？分两科，第一科是于身等业。分两科，第一科是举事。又分两科，第一科，别列相。又分两科，第一科由自离慢。分三科，第一科是见胜。

申二、如所应转（分二科） 酉一、于身等业（分二科） 戌一、举事（分二科） 亥一、别列相（分二科） 天一、由自离慢（分三科） 地一、见胜

复次菩萨若见年德俱尊胜者；能正奉迎，敷座延坐，敬问礼拜，合掌殷勤，修和敬业。

「若见年德俱尊胜者」。在这个虚妄不真实的世间，我们佛教徒学习了佛法，应该怎么样应对这些事情呢？若看见年岁也很高，道德也很殊胜，年德都是尊胜的人，「能正奉迎」，你应该好好的欢迎这个年德俱尊的人。「敷座延坐」，给他安排一个座位，请他坐。然后「敬问」他身体健康否？还加以「礼拜」，「合掌殷勤，修和敬业」，应该这样做。这是见胜，年德俱尊胜的人。下面第二科是见等。

地二、见等

若见年德俱相似者；能正问讯，酬对欢慰；以软美言，共与谈论，不依等慢而自格量。

「若见年德俱相似者」，与自己相似的，也是「能正问讯」他，和他「酬对、欢慰」，很欢喜的谈话。「以软美的言，共与谈论」，柔和的很好听的语言，和他谈论。「不依等慢而自格量」，不要自己想：「我还不如你吗？」不要用这种高慢心、比量心和他谈话。

《披寻记》一四九三页：

「不依等慢而自格量者：（摄事分）说：或复于等，谓己为等」，自己说：「我和你一样，你并不比我高」。「令心高举」，你若这样，心里面就是高了。「故名为慢。（陵本八十九卷七页）此说等慢，其义应知。」下面第三科，见劣。

地三、见劣

若见年德俱卑劣者；随力随能，劝修胜德；显实少德，覆实多过，终不举发令其耻愧；亦不轻陵，令心退没；

「若见年德俱卑劣者」，这个是不如你了，「随力随能，劝修胜德」，那你要随你的智慧力，随你因缘的可能性，要劝他修学胜德，多栽培戒定慧。「显实少德」，这个年德俱卑劣的人，他还是有多少功德，那你应该把他的功德显示出来、赞叹他。「覆实多过」，这个年轻人有很多过失，要隐藏起来、不要讲。「终不举发令其耻愧」，和他在一起从始至终的谈话，不要举发他的过失，令他心里面感觉羞耻、感觉惭愧，不要讲。「亦不轻陵，令心退没」，也不要轻视他，使令他小小的道心都退没了，不要这样。

《披寻记》一四九三页：

「显实少德覆实多过等者：谓彼年德俱卑劣者，虽实少德而能为显扬，终不轻陵令心退没。」虽然他的功德、他的优点不多、少少的，但是你还是赞叹他，终不轻慢他，令心退没。「虽实多过而为覆藏，终不举发令心耻愧。」这弥勒菩萨大慈大悲，这件事也很重要，告诉我们说话要这样说。

知有希求若财若法，终不背面，亦不颦蹙；不讥误失，不懊退荣。

或者谈话的时候，他可能有所表示，表示向你有所求。求什么呢？或者向你求财。「若法」，或者请你布施他佛法，或者世间上的知识。向你有所求的时候，「终不背面」，那么多的时间内，你不要背着他的面，就是不睬他了，不要这样。「亦不颦蹙」，也不要忧愁不乐的样子。「不讥误失」，他那个人有错误、有过失，你不要讥讽他。「不懊退荣」，他昨天做总统，今天变成老百姓，你不要轻视他。「不懊退荣」这个荣耀的事情退下来了，不要轻视他。

天二、由摄受他（分四科）　地一、于现摄受（分三科）　玄一、摄以财法

于是一切劣等胜品诸有情类，若见彼时，先意慰问，赞言善来，无倒安处，能正随力摄以善法。

这下面第二科，由摄受他。前面是由自离慢。前面这一段，自己不要高慢。现在第二科，由摄受他。分四科，第一科，于现摄受。分三科，第一科，摄以财法。

「于是一切劣等胜品」，像前面这情形，或者是「劣」不如自己的，「等」和自己平等的，「胜品」是超过自己的。这些「诸有情类」，分这么三类。「若见彼时，先意慰问」，你若有因缘和他会遇了的时候，你要先开始，你要在他的心意之前，你就先慰问他，「赞言善来」，赞叹他：「你来的好」。「无倒安处，能正随力摄以财法」，来了，你要很好的安排他在一个地方坐下来。「能正随力」，能正确的随自己的智慧力，「摄以财法」，就是用财、或者用法来利益他。这是第一段。下面第二段，不自高慢。

玄二、不自高慢

虽处尊胜；而于有情终不乖戾，不自珍奇，亦不憍傲。

「虽处尊胜；而于有情终不乖戾」，虽然自己的身份很高、很尊胜，而对于有情「终不乖戾」，终究不依老卖老那种乖戾的态度。「不自珍奇」，不要对自己很珍贵，不要现出很奇怪的态度。「亦不憍傲」，虽然你的身份很尊胜，但是不要憍傲。下面第三段，作诸饶益。

玄三、作诸饶益

所摄有情，纵怀资给；有病无病，终不弃捐；

所饶益的众生，就是所摄授的有情。「纵怀资给」，要放开自己的心怀要帮助他，「有病」，那个人是有病，或者是「无病」，「终不弃捐」，决不要弃舍他，要诚意的饶益他。

《披寻记》一四九三页：

「所摄有情纵怀资给者：此说菩萨如法御众」，这说菩萨要如法的教导众生。「以怜愍心现作饶益」，用慈悲心来饶益众生。「于己以法所获如法衣服」，在自己这方面，是合法得到的，如法的「衣服、饮食、诸坐卧具、病缘医药、资身什物，与众同用故。」和大众共同的享用，不要自己藏起来不给人用。

身业语业，无不随顺。

菩萨自己的内心是慈愍的，表现出来的身业和语业，「无不随顺」，没有不随众生转。

《披寻记》一四九四页：

「身业语业无不随顺者：此显菩萨于有情心性好随转」，欢喜随众生的心意去做事情。「故作是说。」

若识不识，一切等心；为友为朋，无怨无隙。

「若识不识」，对于所教化的众生，或者是认识，或者是不认识，所有的人都平等的对待他们。「为友为朋」，这个「友」就是互相爱护、爱护心，爱护他们。「为朋」，「朋」其实也是「友」，但是司马迁的《史记》上说，这个「朋」是「同明相照」，两个月亮都是光明，你放一段光明给我，我也放一段光明给你，「同明相照」。这样说，「为友」是感情，维持一个良好的感情。「朋」是智慧，这感情里面有智慧，就和一般人不同。就是用智慧、用感情，平等的爱护一切众生。「无怨无隙」，不怨恨任何人，彼此间也没有仇隙。

地二、于作依怙

于无依怙一切有情，随力随能作依作怙。不托异门发他忧苦，令彼须臾住不安乐。

第二段，于作依怙。对于没有依怙的一切有情，就是没有人照顾的有情，或者是年轻人没有父母，或者是年老的人没有儿女，对于这些没有依怙的一切有情，随自己的力量，随自己智慧的能力，能「作依作怙」，给他们作一个保障，爱护这一切人，

照顾这一切人。「不托异门发他忧苦」，这时候因缘不足，「不托异门」不会假托其他的方便「发他」，就是驱逐了他，令他心里面忧苦。他向你有所求，你假借一句话就把他驱逐了。「令彼须臾住不安乐」，令彼「须臾」那么多的时间心情不快乐，不要做这种事情。

《披寻记》一四九四页：

「不托异门发他忧苦者：此显不托余缘」，不假借其他的因缘，就是随便的说一句谎话就把他推掉了。「谓自不能相续饶益方便发遣故。」这个时候，菩萨因缘不够不能继续的利益对方，那怎么办呢？不能满他愿了，就是方便的说一句话把他驱逐了，菩萨不这样做。

若有因缘须现谈谑；称理而为，非不称理。

若是有这种情况出现，须要表现「谈谑」，就说一些笑话，但是这个笑话「称理而为」，要合乎道理，「非不称理」，不是不合道理。就是说笑话的时候也要合道理。这是于作依怙。下面第三科，于恩亲所。

地三、于恩亲所

虽遇情交极相亲密，年事斯等无乖隔者；亦不共谈匪仁言论。

「虽遇情交极相亲密」，这位菩萨发了无上菩提心，行菩萨道的时候，虽然遇见一个众生和你非常的「情交」，这「情」当「真实」讲，很真诚的和你交往，「极相亲密」特别的和你亲近。「年事斯等无乖隔者；亦不共谈匪仁言论。」或者是「年」就是彼此的年岁，或者彼此间做什么事情、各式各样的关系。「无乖隔者」，没有什么不合道理的地方。「亦不共谈匪仁言论」，也不能和他在一起谈一些不合道理的言论，也不说。这是第三科。

《披寻记》一四九四页：

「亦不共谈匪仁言论者：此显菩萨常说爱语应知。」

地四、于怨谤所

终不于他久怀忿恨；设复暂起，不斥其讳。若复为他身语訾辱；或善思择，或依正法，或省己过，而自开解，不谴于他。

第四科，于怨谤所。「终不于他久怀忿恨」，就是菩萨和所教化的众生，有的时候有些不如意的事情、不愉快的事情，但是心里面不是很久，很快就消失了。「设复暂起，不斥其讳」，假设这时候暂时的因缘，有一点事情，有一点不愉快。「不斥其讳」，不会呵斥对方不欢喜听的话，不要这样子。「若复为他身语訾辱」，假设菩萨为他、为对方，或者身体表现出来毁辱菩萨、或者语言上毁辱菩萨，那时候怎么办呢？前面说「终不于他久怀忿恨，设复暂起，不斥其讳」，是菩萨对他有忿恨，那应该这样做，「不斥其讳」，不说毁辱对方的话。「若复为他身语訾辱」，对方毁辱菩萨的时候，菩萨怎么办呢？「或善思择」，善巧的观察这句话。「或依正法」来思惟这件事应该怎么做。「或省己过」，或反省自己是不是有不对的地方。「而自开解」，善思择而自开解，或依正法而自开解，或省己过而自开解。「不谴于他」，不呵斥对方的。

亥二、显应知

其心安静而不轻躁，身语意业起必审详，普能远离十四垢业，藏隐六方，远四恶友摄四善友。

这是第二科显应知。前面是别列相。「其心安静而不轻躁」，菩萨的心，不管遇见什么安乐的境界、或者不快乐的事情，他的心里面寂静住，「而不轻躁」不浮动。「身语意业起必审详」，菩萨自己的身业、语业、意业的活动，一定是很审慎安详，不轻易随便的浮动。「普能远离十四垢业，藏隐六方，远四恶友，摄四善友。如是一切应知具如《尸佉络迦契经》中说」。「普能远离十四垢业」，菩萨的身语意业在活动的时候，能普遍的远离十四种污秽的事情。「藏隐六方」六方也能藏隐。远四种恶知识，摄受四种好朋友。这是前面显应知。

戊二、指说

如是一切应知具如《尸佉络迦契经》中说。

前面一大段是举事，下面第二科，指说。「如是一切」，前面说的这么多的菩萨处理事情的时候，「应知具足如《尸佉络迦契经》中说」，是在那里说。

《披寻记》一四九四页：

「普能远离十四垢业等者：契经中说」也就是《尸佉络迦契经》中说，「夫人以四事为劳当识知」，四种事应该知道这是很辛苦的事情。「何谓四？一、为好杀生」，欢喜杀害众生，这是一个「劳」，是苦恼的事情。「二、为好盗窃」，欢喜偷人家的东西，占人家的便宜。「三、为淫邪行」，这是个罪过的事情。「四、为喜妄语」，欢喜说谎话，这四种事是不对的，是苦恼的事情。「又说：有四事或往恶道」，做四种事情是到三恶道去了。「何谓四？一、为欲」，欲的事。「二、为怒」，忿怒。「三、为痴」，是愚痴，这加起来就是贪瞋痴。「四、为畏」，就是恐怖的事情。「又说：有六患消财入恶道当识知」前面两种四，加起来就是八，这下面又说六患，加起来就是十四。十四垢业。又说有六种患，这六种事情能消费你的财，使令你能入恶道，你应该知道。「何谓六？一、为嗜酒游逸」，欢喜饮酒，不务正业到处走，放逸而不务正业。「二、为不时入他房」，到别人的房间、不看时间，这也有问题。「三、为抟戏游逸」，「搏戏」就是赌搏。「四、为大好伎乐」，就是歌舞的事情，欢喜这个事情。「五、为恶友」，就是做恶友的事情，就是与恶人为友。「六、为怠惰」，就是不想要做正事，懈怠、懒惰。这六种事。「今此总说十四垢业应知」，现在这里《瑜伽师地论》里总说十四垢业，应知。

「契经又说」，就是这个《尸佉络迦契经》上说：「东面为父母」，东西南北四方，东面是属于父母。「师教宜南面」，师长教导应该是在南面。「西面为子」，这是一句话。「妇、朋友，位」是「北面」，「奴客执事」是下方，「沙门梵志」是上方。这是六方。「如彼长行广释其义」如彼《尸佉络迦契经》中长行广释其义。「由有居士善生子拜谒六方」，这部经也有缘起的，就是有个在家居士，这个居士可能是个有钱的人，他的名字叫「善生子」，拜谒六方，就是他相信的宗教是这样，拜六方。「佛为化导，故作如是密意宣说」，佛为化导这位长者子，就是这么讲了，把这六方变成是父母、师长，这样拜父母、师长，是有意义的，故作如是密意宣说。「是名藏隐六方」，这藏隐六方原来是这样意思。「又四恶友四善友亦如经说」，也如经上所说，「应知其相」。「彼经亦名《佛说善生子经》。佛为彼说而得名故。」

酉二、于现利事（分二科）　戌一、自利摄（分三科）　亥一、平等养命

或为现法利益事义财位相应，起策具足守护具足平等养命。

前面第一科，于身等业说完了。现在第二科，于现利事。分两科，第一科，自利摄。又分三科，第一科，平等养命。

「或为现法利益事义」，佛教徒为现法利益的事情，「现法」当然是生活的这些事情。「财位相应」，就是要财才能生存。「财位相应」或者说，你现在有这么多的财富，和你的身份相称。那就叫财位相应；你一个月赚很少钱，但是你有很大的财富，它就不相称了。「起策具足」，就是发动一件事情能有很好的计划，计划、这是个智慧，你具足了。「守护具足」，得到了财富时，也能守护，不会失掉的。「平等养命」，你得到的财富来养你的生命，要平等，要相称，就是量入为出。没那么多钱，你用那么多的开支，就是不平等了。

《披寻记》一四九五页：

「或为现法利益事义等者：此说菩萨现法自利」，就是在这个环境里面，做这样的事业，来维持自己的生存。「（自他利品）中说」，这是前面已经说过了。「菩萨以如正理工巧业处」，菩萨有合乎正理的工巧业处，他有各种专业知识，或者是种田，或者是经商，或者是造房子，或者做各式各样的机械，这工巧业处。「士夫作用积集财物」，就是由自己的体力、由专业知识，去积集各式各样的财物。「即于如是所积财物知量受用」，要知道量，不可以很泛滥的受用。（陵本三十六卷六页），这已经学习过了。「与此义同。」

亥二、如法求财

于诸世间工巧业处皆得善巧，无谄无幻性不诳他。

这是第二科，如法求财。菩萨于诸世间上的工巧业处，各种专业知识，「皆得善巧」，都有这种智慧。「无谄无幻性不诳他」，菩萨的心非常的诚实，而不谄诳，不欺诳人，没有幻化迷惑人的事情。「性不诳他」，他的心性就是不欺诳人。

《披寻记》一四九五页：

「于诸世间工巧业处等者：此显菩萨如现自利，能现利他，故作是说。

下面第三科，不毁犯戒。

亥三、不毁犯戒

于罪现行深怀惭耻，正行具足尊重正行守护正行。

菩萨有的时候，失掉了正念，也会做错误的事情。有了这样的事情，「深怀惭耻」，深怀羞耻。「正行具足尊重正行」，一定是谨慎的正行具足，戒一定是具足清净，也学习定慧，这些正行具足。「尊重正行」，对戒定慧的正行非常的有尊重心。「守护正行」守护自己的戒定慧，而不毁犯。这是第三科。

前面是自利。下面第二科，利他摄。分六科，第一科，不欺罔他。

戊二、利他摄（分六科）　亥一、不欺罔他

有所寄付，深可倚信。于他财物，无所规度。举贷他物，终不违捍。分所共财，平等无矫。共知真宝，卖者不识，称实酬价，无枉毫厘。

「有所寄付」，其他的朋友，或者是财物寄存在他这里。「深可倚信」，深深的可以相信。于他人的财物「无所规度」，不打妄想，说：这个人的财物寄存在我这里，想个办法把它改变了。「举贷他物，终不违捍」，若是向他人借钱，终究不会违背原来的誓言的。「分所共财，平等无矫」，这个财是大家共有的，现在要把它分开的话，就平等的来分这个财，而不会欺罔、矫诈，「矫」者诈也，不会欺骗对方。「共知真宝，卖者不识，称实酬价，无枉毫厘」，这是又一种情形。这个宝，大家都知道，这是真实的珍宝。「卖者不识」，可是出售这个宝的人，他不知道这是宝。「称实酬价」，菩萨要买这个东西的时候，称那个宝的真实价钱给他，不欺骗那个不识宝的人。「无枉毫厘」，不欺骗他一点儿，何况多呢？

亥二、随顺世范

于世时务令仪轨范，为益世间，辩正机捷。

第二科，随顺世范。「于世时务」，对世间上，这个时代的事情，「令仪轨范」，令自己表现出来的威仪合乎轨范，而不是不符合轨范的。「为益世间，辩正机捷」，为了利益世间的众生，对这些事情辩解的时候，非常的敏捷，不迟钝。

亥三、为作助伴

于所应作彼彼事中，他正来求，皆为助伴。

第三科，为作助伴。「于所应作彼彼事中」，对于自己所应该做的各式各样的事情里面，自己熟悉的这种事情。别的人来求菩萨帮助，「皆为助伴」，菩萨就会发心来帮助他，成就这件事。

《披寻记》一四九五页：

「于世时务令仪轨范等者：（意地）中说三种世间事：一是语言谈论更相庆慰的事情，」就是有吉祥的事情，去祝贺的事情，更相庆慰的事情。「二是嫁娶宾主更相饮噉的事情」。「三是于起作种种事中更相营助的事情」，这三种事。（陵本二卷十七页）「如是一切，名世时务」，世俗务就是这三种事情说的。「于所尊敬，应起奉迎敷座延坐敬问礼拜合掌殷勤修和敬业，是名令仪轨范。菩萨为欲饶益他故，于此一切所应作的事，言辞辩正，进止机捷」，「进止」就是动静都很敏捷的。

敦质无动，不托余缘。

「敦质无动」，就是诚实，无论什么因缘、什么情况，他的忠厚、诚实，不动摇。「不托余缘」，不假借其他的事情改变了自己诚实的作风。

《披寻记》一四九六页：

「敦质不动不托余缘者：此显于恩有情知恩知报」，有恩的人，知道恩，知道报。「于彼来求常行质直」，常真实的。「不以谄诳而推谢之，故作是说。」

善营事业，非为不善。

菩萨善巧的做很多有意义的事业，不会做一些有过失的事情。

亥四、以法治世

若为帝王，以法治世，不以非法；不好责罚。

这是第四科，以法治世。若是菩萨这时候，做国王时，「以法治世」，以十善法、或者佛法来统治世间，不以非法、罪过的事情。「不好责罚」，不喜欢责罚众生。

亥五、善御大众

若御大众，劝舍恶戒，令修善戒。

第五科，善御大众。若是菩萨这个时候统理大众的话，他是劝导大众弃舍恶戒，教他们修学善戒，作种种功德。

亥六、不诳惑他

成就八种贤圣语言。谓于所见，问答言见；于闻觉知，问答言知；于所不见，问答不见；于所不闻不觉不知，问答不知。

这是第六科，不诳惑他。菩萨成就八种贤圣的语言，那八种呢？「谓于所见，问答言见」，就是所看见的事情，别人若问你看见没看见？他说：「见到」，他见了就说见。「于闻觉知，问答言知」，对于菩萨是闻觉知了，别人问你：「闻觉知没有？」答言：「知」，也照真实的情形回答。「于所不见，问答不见；于所不闻不觉不知，问答不知。」这就是八种贤圣语言。下面第二科，结略义。

未二、结略义

菩萨成就如是等法，如其世间正所应知，如其世间正所应转。

菩萨成就这么多的善法，「如其世间正所应知」的，「如其世间正所应转」，就是正所应作的事情。于彼一切皆如实知：是故名为善知世间。

《披寻记》一四九六页：

「如其世间正所应知等者：如说有情世间流转的差别，若器世间流转的差别，若八种相观世间义」，前面苦集灭道那个。「若诸世间所有的胜义」，就是一切法都是假名没有真实义。「是名正所应知。于胜等劣诸有情类身语意业无倒随转」，都是很诚实的、很恭敬的、没有高慢心，来应对诸有情。「是名正所应转。」

《瑜伽师地论》卷第四十五

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．菩提分品第十七之二

巳六、修正四依（分二科） 午一、征

云何菩萨修正四依？

午二、释（分二科） 未一、辨四相（分二科） 申一、辨（分四科） 酉一、依义

谓诸菩萨为求义故，从他听法；不为求世藻饰文辞。菩萨求义不为求文而听法时，虽遇常流言音说法；但依于义，恭敬听受。

这是第六科，修正四依。这菩提分一共是十五科，第一科是惭愧。现在是第六科，修学正四依。分两科，第一科是征。

「云何菩萨修正四依？」，菩萨要怎么样来学习正确的四依法。这是征，下面第二科，解释。分两科，第一科是辨四相。分两科，第一科、辨。又分四科，第一科是依义。

「谓诸菩萨为求义故」，诸菩萨学习佛法的目的，是为了希求胜义，所以从他听闻佛法。「不为求世藻饰文辞」，并不是希求世间美妙的文辞，不是这个意思。文辞的美妙也是人之所欢喜的，但是学习佛法的菩萨，目的是学习胜义。「菩萨求义不为求文而听法」的时候，「虽遇常流言音说法；但依于义，恭敬听受」，菩萨为求胜义，不求文采而听闻佛法的时候，虽然有的时候遇到「常流言音」，就是一般性的语言，没有文采，这样的言辞说法。「但依于义，恭敬听受」，这个时候菩萨的内心是怎么样呢？是「但依于义」，只是尊重所求的胜义，尊重所说的胜义，而恭敬的听受他所说的法。菩萨应该是这样的态度。

修学佛法、开大智慧、解脱生死大苦，要通达胜义才能满足你的所愿的。如果你不明白胜义，只是文辞很美，是不能满足的。当然我们众生是有这个问题。

酉二、依法（分二科） 戌一、标简

又诸菩萨如实了知闇说大说；如实知已，以理为依，不由耆长众所知识补特伽罗，若佛若僧所说法故，即便信受：是故不依补特伽罗。

前面第一科，是依义。这句话说全了就是「依义不依语」。现在第二科，是依法，就是「依法不依人」。分两科，第一科，标。

「又诸菩萨如实了知闇说大说」，这位菩萨应该是学习佛法有一段时期了，所以他能够如实的了知小乘佛法和大乘佛法。「如实知已，以理为依」，真实的通达了大小乘佛法以后，还是「以理为依」，以理为准，这「依」是「准」的意思，这「依」也有「爱好」的意思，爱好胜义之理。「不由耆长众所知识补特伽罗，若佛若僧所说法故，即便信受」，不会因为这个人年纪大了、他老了，这个人名望很高「众所知识」，「补特伽罗」就是这个人。这个人是谁？或者是佛「若佛」，或者是佛弟子

「若僧」，「所说法故，即便信受」，把佛也放在里面。「是故不依补特伽罗」，所以不依据补特伽罗来作凭准，来作准则。以理为依，这就是依法不依人了。

《披寻记》一四九七页：

「如实了知闇说大说者：于声闻乘不了义说，是名闇说」，这个「闇说」是什么意思呢？就是声闻乘的出世间的圣道，这一部分的佛法，是佛为这一类的众生说了一部分的道理，没有完全说，没有全部的说明白，所以不了义，还有的地方不明了，是名叫「闇说」，就是一部分说了，一部分还没说，所说的道理没有完全明白，所以叫做「闇」。「于大乘中了义宣说，是名大说」，在大乘佛法里面，是完全的说明了了；这生死的缘起、涅盘的缘起，完全说明白了，这是究竟圆满的佛法，是名叫「大说」。「前说菩萨于法正思如实了知默说大说，译文少别，然义实同。」在这一段文的前面说：「菩萨于法正思」，是「如实」的「了知默说大说」，前面的文叫「默说大说」，这里说叫「闇说大说」，这翻译的文句少少的不同，然义实在是一样的。

戊二、释依

如是菩萨以理为依，补特伽罗非所依故；于真实义心不动摇，于正法中他缘匪夺。

前面第一科是标简，这依法不依人这一科的标简，这下面解释这个「依」。「标简」，「标」出来以理为依，「简」是简别不是以补特伽罗为依的。这是依法不依人的意思。下面解释这个「依」。

「如是菩萨以理为依」，这位有大智慧的菩萨，他是以佛法中的真理做他的尊重处、所尊重的。「补特伽罗非所依故」，说法的人不是他所依据的、所依信、所相信的。「于真实义心不动摇」，这位菩萨，因为他尊重胜义，所以对胜义、真实义，他能够用了很多的精神时间去思惟观察，能达到心不动摇的程度。这不动摇，浅白的解释就是信心坚定，心里不动摇。「于正法中他缘匪夺」，在佛的正法的真实义，其他的因缘不能影响他，他是决定无疑了。

「依法不依人」，人当然是不一样，就是佛、菩萨、阿罗汉，乃至其他的这些人，也都可以宣扬佛法。但是，有的是不及格，那么菩萨不能完全相信，所以叫做「依法不依人」。如果是佛，那当然还是可以相信的。

《披寻记》一四九七页：

「于真实义心不动摇等者：于一切法离言自性，善正思惟善正筹量善正观察」，「于真实义心不动摇」这句话怎么讲呢？「于一切法离言自性」，这依他起和圆成实是离言的，那里面没有名相，所以不能用语言文字思惟分别。「善正思惟」，这依他起也就是缘起，圆成实当然是法性，对这两部分的佛法「善正思惟」，这位有智慧的菩萨，「善」者「能」也，他能够正思惟。这「正思惟」初开始学习的时候就是闻所成慧，「闻所成慧」你还要谦虚一点好，就是依文也依义，就是佛说的法句和里面的义，这样去思惟观察。到了思慧的时候，亦依于文、亦不依文，那时候智慧高了。若到修所成慧的时候，那他是大自在的境界。逐渐的由浅而深的进步，这样去思惟观察。「思惟观察」或者这样分别；「善正思惟」通一切法的共相，「善正筹量」就是能正思惟、筹量诸法的别义，「善正观察」就是诸法的甚深义。前面思惟筹量都是浅义，善正观察就是深义了。

「由是为因无惑无疑」，由于他能够善正思惟、筹量、观察的因缘故，所以对于离言自性「无惑无疑」，能达到这个程度。「远离二路逮得升进」，远离了两条路；若是两条路的时候，你走到这里、心里面就疑惑了：「我走那条路才对呢？」所以就

是疑惑的意思。「远离二路」就是远离疑惑。「逮得升进」，这时候就成就了无疑惑的境界，进步到这个程度。「是名于真实义、心不动摇」。「于佛善说法毗奈耶深生胜解」，对于佛所宣说的法，佛所宣说的毗奈耶「深生胜解」，甚深的生起深刻的胜解，「胜解」就是决定性的认识，而不动摇了，叫「胜解」。「不为外道异论之所引夺」，他对佛法的认识达到这个程度，就是外道的异论不能引夺他对佛法的信心。
「是名于正法中他缘匪夺」，这句话就是这么意思。

这可见对佛法要善正思惟、善正筹量、善正观察，才能达到这个程度。若是我们学习佛法的时候，我们没能够善正思惟、筹量、观察，我们是不是能这样呢？「于真实义心不动摇，于正法中他缘匪夺」，能达到那个程度吗？这一段是说依法不依人。

酉三、依了义经（分二科）　戌一、明不可引

又诸菩萨于如来所深殖正信，深殖清净，一向澄清；唯依如来了义经典，非不了义。了义经典为所依故，于佛所说法毘奈耶不可引夺。

这下面第三段，是依了义经，还有一句话，就是不依不了义经。分两段，第一段明不可引。

「又诸菩萨于如来所」在佛陀这里。这「于如来所」这句话，就是于佛陀本身和佛陀宣说的正法「深殖正信」，很深刻的成就了正信。这话什么意思？就是有大智慧，若是智慧不够，这信就容易动摇。由慧而生信，能够深悟第一义谛，那叫做「深殖正信」。「深殖清净，一向澄清」，而这深信究竟是什么意思？就是表示这个信是清净的，就是没有疑惑。如果你学习佛法不管多久，你还犹疑不定，那就是不清净，有疑惑就是染污。什么叫「清净」？「一向澄清」就是全部的都是清净的，叫做「一向澄清」。能达到这个程度，还是不容易。下文《披寻记》的解释，那就是得圣道了，就是正信的程度。「唯依如来了义经典，非不了义」，到这个程度的时候，他对佛法的信心，这「依」也可以说是「信」，他唯独是相信佛陀的了义经典。「非不了义」不是那个不了义经，不了义经是佛方便说的，所以唯依如来的了义经，不依不了义。「了义经典为所依故，于佛所说法毘奈耶不可引夺」，因为他长时期的学习、思惟，也应该包括修止观的，所以他对佛说的了义经为他所相信的，对佛所说的法毗奈耶，就是不可引夺。

《披寻记》一四九八页：

「于如来所深殖正信等者：此显菩萨已得证净」，这一段文的大意显示菩萨已经证悟了第一义谛了，所以他内心清净。「故作是说」，深殖正信、深殖清净、一向澄清，所以这么说。「（摄事分）说：于能说者，于沙门义」，就是这位菩萨对于宣扬佛法的人，「能说者」。「于沙门义」，沙门义就是所说的，就是八正道，所说的就是圣道。「于同法者」，前面是能说法的人，这是于同法者、就是同修胜行的人、同梵行的人。这同梵行的人是什么呢？「于能证得沙门助伴」，就是他经过长时期的修止观，已经证得了沙门义，成就了八正道，彼此间的关系都是同学，助伴。「助伴」就是同学。「所有净信深固根本」，对说法者、对沙门义、对同修圣道的同梵行者，所有的净信「深固根本」，甚深的坚固像那大树的根本，是不可动摇。「于余生中，亦不可引」，不但是现在他的信心坚固，就是舍掉这个生命到第二生、第三生以后，他对佛法僧的信心也是不可动摇的。「无虚诳故，名澄清性」，就是没有虚诳。什么叫「虚诳」？就是虚妄分别。证悟圣道以后，他心里有无分别智，没有那虚妄分别的过失，所以叫「澄清性」。「（陵本九十八卷二十五页）义应准知。」

戌二、释其所以

何以故？以佛所说不了义经，以种种门辩本性义，犹未决定，尚生疑惑；非了义故。若诸菩萨于了义经不决定者；于佛所说法毘奈耶犹可引夺。

这下面第二科，释其所以。前面，明不可引。这解释它的原因。「何以故？」什么原因这样子呢？就是前面这段文的意思。「以佛所说不了义经」，因为佛所说的法里面有两类，一类是了义经、一类是不了义经。而这不了义经「以种种门辩本性义」，各式各样的立场来说明本性的道理。「说明本性的道理」，或者说世俗谛、和圣义谛的道理。因为是不了义，佛随顺众生的根性而这样宣说的。根性不是大智慧的根性，佛就未能够圆满的宣说，所以所说的不是决定的。「尚生疑惑」，学习佛法的人，去学这样的不了义经，心里面也有些疑问。「非了义故」，因为佛没有说到圆满的地方。「若诸菩萨于了义经不决定者」，不决定信，「于佛所说法毘奈耶犹可引夺」，对这样的佛法，佛所宣说的不了义经，他的信心还没决定，「犹可引夺」，就是遇见更殊胜的真理，他的心就会动摇的。

《披寻记》一四九八页：

「依种种门辩本性义等者：谓所说法或蕴相应」，就是佛为众生所说的法，或者说五蕴，五蕴苦、空、无常、无我，这样说。「或界相应」，或者十八界相应的，或者是地水火风空识，这是六界相应的法门。「或处相应」，或者十二处相应的法门。或者说「缘起相应」的法门，缘起就是十二缘起、十二因缘。「或处非处相应」，善因得善果、恶因得恶果，那就叫做「处」。如果善因得恶果、恶因得善果，那就「非处」了，那是不合道理，或者佛宣说这样的法门。「或念住相应」，或者四念住相应、四正勤、四如意足，这些法门。

「如是等类，名依种种门辩本性义」这就是，界是个法门、处又是个法门，各式各样的法门，所说的道理。「于如是法或时说有，或时说空」，对这个宣说的法门，有的时候说是有，有的时候又说空，有的时候说我是空的、法是有的，没有说决定怎么样，或时说有、或时说空，「是名犹未决定，尚生疑惑。非如了义经说非有空故」，这大乘佛法的究竟了义的法门，就说非有也非空，就是决定了。

这个「非有」怎么讲？就是「言说法性」是非有的，但是在我们凡夫的思想，认为那是有的。我们凡夫看不见缘起义，也看不见圆成实性，我们就不知道有那件事。但是现在佛说：「非空」，是有这件事的。简单的说，就是小乘佛法不圆满，大乘佛法是了义，所以依了义经、不依不了义。

酉四、依真证智（分二科）　戌一、标简

又诸菩萨于真证智见为真实；非于闻思，但识法义，非真证智。

这是第四科、依真证智。分两科，第一科是标简。「又诸菩萨于真证智」，这个「真」就是真谛，就是法无我义，就是真谛，就是圆成实性，就是第一义谛。这第一义谛的「证智」，证悟第一义谛的智慧「见为真实」，这是诸菩萨的真证智，才见到这是真实。若我们没有成就证悟第一义谛的智慧，总还是虚妄分别、流转生死，那不是真实，还是要流转生死的。若成就了这个智慧，那就入圣道了，那是得大安乐自在了，所以是真实的。「非于闻思，但识法义，非真证智」，成就证智的时候，「非于闻思」，不是我们初开始学习佛法的程度、停留在闻思的程度，闻所成慧、思所成慧的程度。闻所成慧、思所成慧，这个时候是什么程度？「但识法义」，就是认识有能诠的名、有所诠的义，在这里面去思惟分别。「非真证智」，不是那个离名言相，证悟第一义谛的智慧境界，所以那不是真实。因为闻思的时候，假设是发出离心了，向于圣道，但是还没能证悟圣道。没证悟圣道、那就是凡夫境界。若是成就了修所成慧，修所成慧有有漏、有无漏，从有漏到无漏的时候，证悟第一义谛了，这是圣人

了。这个时候才有真证智。这是一切佛教徒所应该趣向的地方。如果只是停留在闻思，那不是真实的境界。但是闻思还不具足、那又怎么样？

戊二、释依

是诸菩萨如实了知修所成智所应知者，非唯闻思所成诸识所能了达。如实知已，闻如来说最极甚深所有法义，终不诽毁。

前面是标简，标出来就是立出来，真证智是真实的，是可信赖的，是我们所希求的，闻思的智慧「但识法义」，这是不及格的，就是简别出去。现在第二段、释依。

「是诸菩萨如实」的「了知修所成」的「智」慧「所应知者」，修所成慧所应该通达的。修所成慧所通达的是什么？「非唯闻思所成诸识所能了达」，这修所成智所通达的境界，「非唯闻思所成」，这闻思的智慧所成的是不及格的，但是没有闻思还不行，所以「非唯」，不是唯独闻思所能成就的「所成诸识所能了达」，就是闻思的这两个方法的修学，所成就的那么多的智慧所能明白的，就是修所成智所通达的是超过了闻思所能了达的。「如实知已」，如果你能够不断的精进，也从闻思进步到修所成慧，通达了胜义，这样「如实知已」。「闻如来说最极甚深所有法义」，这时候听佛说的圣义谛，是最甚深甚深的所有法义，「终不诽毁」，决定不会诽毁佛所说的胜义的，那因为他的智慧高了，能信解，所以能信受奉行，而不会诽谤。

申二、结

是名菩萨修正四依。

这是第二科，结束这段文。这就叫做菩萨所修学的「正四依」。如果是简别出去的成为你所依的，那就是「非正四依」了。下面第二科，摄要义。前面把四依说完了，现在说它的要义。分两科，第一科，略显四量。

未二、摄要义（分二科）　申一、略显四量

依正四依善修习故；略显四量。谓所说义、正理、大师、修所成慧真实证智。

「依正四依善修习故」，这位有智慧的菩萨，随顺佛的正四依，而能够努力的去修习。「略显四量」，你能够这样努力的学习，达到佛所说的标准了，略显四个标准。「谓所说义」这是个标准，就是依义不依语。下面「正理」，就是依法不依人。「大师」，就是依了义经、不依不了义经。「修所成慧真实的证智」，就是依智不依识。这四个标准。

《披寻记》一四九八页：

「略显四量等者：谓义为量，不依文故」，以义为标准，不依文字。「正理为量，不依补特伽罗故」，就是依法不依人。「大师为量，不依非了义经故」，就是依了义经不依不了义经。「修所成慧真实证智为量，不依闻思但识法义故」，不能够证悟胜义谛，闻思是这样子。

下面第二科，明能出离。

申二、明能出离

又诸菩萨一切四依为所依止，精勤发起正加行故；于出要道明了开示，无有迷惑。

这一段文是说能够出离。「又诸菩萨一切四依为所依止」，就是一切时处修学圣道的时候，以四依为所依止，你不远离这个范围，随顺四依去学习佛法。「精勤发起正加行故」，不懈怠、专精的、精进的发动自己努力去修学圣道。「于出要道明了开示，无有迷惑」，对佛为我们宣说的出要之道，出离生死的法要，就是圣道。你对佛所宣说的圣道，佛所开示的你能明了无疑，没有迷惑，那你就能够出离生死苦了。如果说「依义不依语」，你反过来，我「依语不依义」，乃至「依识不依智」，那你对出要道就不会明了，你也不会没有迷惑的，你还在生死流转了。

《披寻记》一四九八页：

「于出要道明了开示者：（三摩哂多地）说：六种顺出离界能超恚等诸过失故」，（三摩哂多地）说：六种顺出离界，「六种」是那六种呢？就是慈悲喜舍，这是四无量。另外还有无相，是第五。第六是修无我观。无相观、无我观、加上四无量心，就是六。这「六种顺出离界，能超恚等诸过失故」，你能修慈三昧就超越了恚、瞋恚、忿怒，这些事情。慈、悲两个三昧，超越恚寻伺、害寻伺。那个喜，就能超越嫉妒障碍。那个舍，就弃舍这些贪瞋痴的烦恼。前面也说过这四无量。那无相三昧，超越一切相。这无我，超越一切我慢，就入于无我、入于第一义谛了。超越这么多的过失故，「名为出离」。「于出离时正可凭仗，故名为依」，你修学出离的圣道的时候、于出离的时候，「正可凭依」，那是很好的四依作你的凭仗，依止它，你就可以出离了。你修学出离的圣道的时候，你要随顺这四依的法门，要依义不依语、依法不依人，乃至依智不依识，所以叫做「依」。（陵本十一卷十四页）。「由是当知此出要道，即彼六种顺出离界」，从（三摩哂多地）那一段文看，这里说的出要道，「于出要道明了开示，无有迷惑」，你可以知道，即彼六种顺出离界。「又彼地中亦说四依」，（三摩哂多地）也说前面说的四种依。「与此少别」，和这里小小有点分别。「次第」也是不同，「应勘彼知」，你应该去找到那段文对照一下就知道了。

巳七、修四无碍（分二科）　午一、征

云何菩萨所修菩萨四无碍解？

前面是第六段，修学正四依。这下面第七段，修四无碍。分两段，第一科是征。怎么叫做菩萨所修学的，菩萨的四无碍解呢？这声闻、阿罗汉，也有四无碍解。看怎么叫菩萨的四无碍解？这是征。下面第二科，解释。分两科，第一科，显差别。分四科，第一科，法无碍解。

午二、释（分二科）　未一、显差别（分四科）　申一、法无碍解

谓诸菩萨于一切法一切异门，尽所有性如所有性，依修所成无所滞碍无退转智：是名菩萨法无碍解。

「谓诸菩萨于一切法一切异门」，世出世间的一切法，或者是佛所说的无量无边的修多罗，叫「一切法」。「一切异门」，就是一个法门从各式各样的门去理解，所以叫「异门」。「尽所有性如所有性」，这前面曾解释过。简单的解释，这「尽所有性」就是世俗谛，说一切缘起法。「如所有性」就是胜义谛。「谓诸菩萨于一切法一切异门」这是非常的广博。简要的说，不出二谛，不出「尽所有性、如所有性」。

「依修所成无所滞碍无退转智」这位菩萨能够成就修所成的智慧，这个智慧「无所滞碍」，对于一切法、一切异门的尽所有性、如所有性，通达没有滞碍，通达无碍。而这种智慧是不退转的。那当然是得圣道以后。「是名菩萨法无碍解」。那声闻人当然没有这么广大。

《披寻记》一四九九页：

「依修所成无所滞碍无退转智者：此显菩萨无碍解住」，这无碍解住什么意思？就是第九善慧地。十地菩萨，第九善慧地才成就四无碍解的。这可见若没到这个程度的时候，四无碍解还没成就，还有所不足。「普于一切说法所作皆如实知」，这位第九地、善慧地菩萨，普遍的于一切佛所说的一切法、所作，「皆如实知」，无量无边的法门所表达的意义皆如实知，没有无知的地方。「如（住品）说。（陵本四十八卷十八页）。」

申二、义无碍解

又诸菩萨于一切法一切异相，尽所有性如所有性，依修所成无所滞碍无退转智：是名菩萨义无碍解。

这下面第二科，义无碍解。「又诸菩萨于一切法一切异相」，里面所说的「尽所有性如所有性」，「依修所成」的「无所滞碍」的智慧，「无退转」的智慧，「是名菩萨义无碍解」。前面是法无碍解。这个法无碍解，就是能诠的文句，叫做「法」。这义无碍解就是文句所诠的义，所诠的义能够无碍解。

我们汉传佛教，古代的大德。我头几次曾说过，譬如说《华严经》，印度翻译过来的就是十地品，有世亲菩萨的解释，叫《十地经论》。这《法华经》从印度翻译过来的有《法华经论》，也是世亲菩萨的智慧的批注。另外再没有参考书了。而我们古代大德能够详细的分科，分出科段来解释它的胜义，那是什么？那就应该说有义无碍解的关系，不然的话你办不到，你想要解释；解释不来的。就是我们常读诵的《金刚经》也是一样，你只是那文字我认识，那个字怎么讲？我也会讲，但是你分科、去作批注看看，你不要拿参考书，你自己试试。所以这法无碍解、义无碍解，这上面说「无退转」这是圣人的境界，的确不是简单的。

申三、辞无碍解

又诸菩萨于一切法一切释辞，尽所有性如所有性，依修所成无所滞碍无退转智：是名菩萨辞无碍解。

这是第三段，辞无碍解。「又诸菩萨于一切法一切释辞」，「一切法」就是佛说的一切的法门，「一切释辞」去解释佛说的一切法的那些言辞。那些言辞也就是「尽所有性如所有性」这两大类，就是这个。而菩萨对尽所有性、如所有性的释辞「依修所成无所滞碍无退转智」，能够成就这个智慧。「是名菩萨辞无碍解」，这可见都是约已得圣道的菩萨说的，没得圣道的菩萨是不在此例了。

申四、辩无碍解

又诸菩萨于一切法一切品别，尽所有性如所有性，依修所成无所滞碍无退转智：是名菩萨辩无碍解。

这是第四科，辩无碍解。「于一切法一切品别」，佛说的这一切的法门，一切的品类的差别，也还是「尽所有性如所有性」。「依修所成无所滞碍无退转智：是名菩萨辩无碍解。」这四种无碍解都是大智慧境界。

未二、明胜利（分二科）　申一、获五善巧

若诸菩萨依是菩萨四无碍解，应知获得无量最胜五处善巧。一、蕴善巧。二、界善巧。三、处善巧。四、缘起善巧。五、处非处善巧。

前面显示出来四无碍解的差别。现在第二科，明胜利。分两科，第一科、获五善巧。「若诸菩萨依是菩萨四无碍解」，能够成就了这四无碍解。「应知获得无量的最胜的五处善巧」，五个地方的善巧智慧。「一、蕴善巧」，就是色受想行识，五蕴。「二、界善巧」，是十八界善巧。「三是处善巧」，十二处善巧。「四是缘起善巧」，就是十二缘起。当然这都是通于大小乘的。「五、处非处的善巧」。就是这五种善巧的智慧成就了。这是获得五种善巧的智慧。

我们初到佛学院来学习佛法，这个五蕴、十八界、十二处，我说我个人，很久不知道怎么解释，很久都不会解释。这可见不容易。不过我是笨人，聪明人可能会容易一点。但是现在说，成就四无碍解的菩萨是圣位的菩萨，才得到这五种善巧。

申二、觉诸法等

菩萨由此四种行相，于一切法自能妙善现正等觉；亦善为他无倒开示。此上无有自能妙善现正等觉；况善为他无倒开示。

明胜利，第一科是获五善巧。现在是第二科、觉诸法等。「菩萨由此四种行相」，由此四无碍辩的行相，「于一切法自能妙善现正等觉」，「于一切法」也就是「尽所有性，如所有性」，菩萨自己的智慧，能够妙善的、很好的「现正等觉」，能如实的觉悟了一切法的真实相。「亦善为他无倒开示」，他自己能这样「等觉」，平等的觉悟，这是他自己成就的智慧，也善能够为众生无颠倒的开示，不会把法讲错了。「此上无有自能妙善现正等觉」，在这上没有能这样子的。「况善为他无倒开示？」。这可见赞叹菩萨成就这个功德，也是非常的不可思议了。

《披寻记》一四九九页：

「于一切法自能妙善现正等觉者；此显自能成熟佛法到究竟地」，就是菩萨自己的修行能成就一切种智，「成熟佛法」就是成就一切种智，到了究竟圆满的地方、成佛了。「增上意乐善清净故」，初得无生法忍以后、初地以后，「增上意乐」那个殊胜的大智慧、大慈悲的境界，就是「增上意乐」，「善清净故」他能达到清净的境界。「是名妙善及现等觉」，这「妙善」是赞叹的话，赞叹那个「现正等觉」是妙善。「无上菩提，是名现正等觉」，什么叫「现正等觉」？就是成无上菩提了。

巳八、菩提资粮（分三科）　午一、征起

云何菩萨菩提资粮？

现在第八科，是菩提资粮。分三科，第一科，征起。怎么叫菩萨的菩提资粮？就是圣道的资粮呢？「资粮」是「因」的意思。「资粮」是个譬喻的意思，就是你要到遥远的地方去，你要携带一些资粮，你才能到所欲到的地方去。你若没拿资粮，你就不能到你所要到的地方去，到不了。所以这上面说「资粮」，就是你要到无上菩提那个地方去，你要有资粮。那就是「因」了，由因而得果。

午二、标列

当知如是菩提资粮，略有二种。一者、福德资粮。二者、智慧资粮。

这是第二科，标列。这个资粮也是无量无边的，现在给它分类。一类是福德资粮，一类是智慧资粮。成无上菩提的时候，就是福慧圆满了。圆满的福慧，就是由福德资粮、智慧资粮所成就的，所以这是个「因」的意思。下面第三科，略释。分两科，第一科、指相。

午三、略释（分二科）　未一、指相

此二资粮广分别义，如前所说自他利品，应知其相。

这福德资粮和智慧资粮，这两种资粮，广分别它的义，如前所说的（自他利品），那上面已经解释了，什么叫福德资粮？什么叫智慧资粮？你看那（自他利品）就会明白这资粮的相貌。

《披寻记》一四九九页：

「此二资粮广分别义等者：（自他利品）中说：云何为福？云何为智？谓略说福即是三种波罗密多」，六波罗密多里面前三波罗密多，那就是福德资粮。前三种波罗密多是那三种呢？「一是施波罗密多，二是戒波罗密多，三是忍波罗密多」，这三种是福德资粮。「智唯一种」，智慧资粮只有一种，在六波罗密里只有一种波罗密多，「谓慧波罗密多」它是智慧资粮。其余的「精进波罗密多、静虑波罗密多，应知通二分」精进、静虑，通于福德资粮、也通于智慧资粮的。精进的修福、精进的修慧。你在静虑波罗密多里也可以修福、也可以修慧，所以是通于二种的。「一者、福分，二者、智分」。「乃至广说。（陵本三十六卷五页）如是名二资粮广分别义。」

未二、辨品

又此福德智慧资粮，菩萨于初无数大劫所修习者，应知名下；若于第二无数大劫所修习者，应知名中；若于第三无数大劫所修习者，应知名上。

前面是指相，第二科是辨品。这是辨类；菩萨广说其事，大概的给他一个类别，给他分类。「又此福德智慧资粮，菩萨于初无数大劫所修习者，应知名下」，初无数大劫，就是资粮位和加行位，这个时候所修的福德智慧资粮是下品的，因为还没得圣道，所修的资粮还是有所得。「若于第二无数大劫所修习者，应知名中」，第二无数大劫，就是从初地到第七地，这是第二无数大劫。所修习的两种资粮是属于中品的，这中品、这都是圣人的境界，超过资粮位、加行位了，但是还有共于二乘，不能完全超过二乘。还有共于二乘的境界。「若于第三无数大劫所修习者，应知名上」，那就是从第八地到第十地的境界，是第三无数大劫所修的福德资粮。这佛地不在内，这是说因。「应知名上」这是上品了，就是超越了凡夫和二乘，能达到佛的境界，所以这是最上品的。

下品的资粮是有所得。虽然学习般若波罗密是无所得，但是还是有所得的戏论。到中品的资粮，有无所得的智慧、也有慈悲心去修学二种资粮，但是慈悲心还不够广大，是有般若的成分、般若的成分也还没有圆满。到第三、上品的资粮的时候，这个时候的般若波罗密和大悲心平等无二，所修的两种资粮是上品了。

巳九、修三十七菩提分法（分二科）　午一、征

云何菩萨于三十七菩提分法精勤修习？

这是第九科，修三十七菩提分法。分两科，第一科是征。（声闻地）里面说的是声闻所修的三十七菩提分法。现在说怎么叫菩萨所修的三十七菩提分法？他怎么样精勤修习呢？这是征，下面第二科解释，分两科。第一科，略显。

午二、释（分二科）　未一、略显（分二科）　申一、标不作证

谓诸菩萨依止菩萨四无碍解，由善方便所摄妙智，于三十七菩提分法，如实了知，而

不作证。

「谓诸菩萨依止菩萨四无碍解」，前面说的菩萨四无碍解，依止菩萨的四无碍解，就是成就了四无碍解之后。那就是得无生法忍以后。「四无碍解」；法无碍解、义无碍解、辞无碍解、辩说无碍解。「由善方便所摄妙智」，就是菩萨的善方便所摄的妙智。这善方便其实就是般若波罗密，你学习般若波罗密，你才有这善方便，才能成就四无碍解的智慧。「于三十七菩提分法，如实了知」，这时候有四无碍解的智慧，对三十七菩提分法，你是真实的了知，也就是真实的那样修行了，但是「不作证」。

《披寻记》一五〇〇页：

「由善方便所摄妙智等者：谓诸菩萨处于生死彼彼生中」，若初得无生法忍的时候，他还是肉身菩萨，他还没能够超越三界。肉身菩萨虽然得无生法忍了，但是未能超越三界，所以还是在生死里。在生死里、但是他有清净的圣道在心里面，他不会到三恶道去。除非由他的慈悲心，也可以去，那就不是业力使令他到三恶道去。总而言之他还是在生死里面，「彼彼」一生一生里面「修空胜解」，「修空胜解」就是正见，也就是七觉支那个「择法觉支」，也是八正道里面那个「正见」，就是修空胜解。「修空胜解」就是言说法性是毕竟空的。

「言说法性是毕竟空」也可以这么说：依他起是一切法是如幻如化的。如果这「离言法性」我们姑且不说，只是说「言说法性」。「言说法性」那就是一切法都是自心所现，都是毕竟空寂的，无有少法可得，也就是这样子。等到这「言说法性」观一切法空的智慧，达到一个高水平的时候，再观一切法是唯心所现、是如幻如化，那就是依他起了。

「彼彼生中修空胜解」就是菩萨在生死流转的时候，观察这生死的境界都是毕竟空的，也就是这样观察。「善能成熟一切佛法及诸有情」，因为有空的智慧，就是般若波罗密，它善能够成熟一切佛法，就能成熟无量无边的佛法，也就是一切种智。

「及诸有情」也善能成熟一切众生的三乘圣道，能自利、也能利他。「是即能得无上正等菩提广大方便」，因能得果，「因」就是广大的方便。「名善方便所摄妙智」，这样说，这「善方便」就是因，「所摄妙智」就是果了。「义如（真实义品）中说」，这个道理如（真实义品）中说。（陵本三十六卷十一页）「三十七菩提分法为遍知因，由是能得断遍知果」，「如实了知，而不作证」就是没得无上菩提。这「三十七菩提分法为遍知因」，三十七菩提分法，简单的说就是般若波罗密。「由是能得断遍知果」，能断一切烦恼障、一切所知障。智菩提、断菩提圆满就是佛了。「是名作证」，就是到果地的时候叫「作证」。

「菩萨不尔」，菩萨因地的时候不作证。「于其生死不断生死，名于三十七菩提分法如实了知，而不作证」，「于其生死不断生死」，菩萨在生死里流转，观一切生死都是空无所有，但是他不断灭这个生死，还保留这个色受想行识的身体，在这里继续的学习佛法，继续的广度众生，而学习佛法亦无佛法可学、亦无众生可度。「于其生死还不断生死」还保留。名叫做「于三十七菩提分法，如实了知，而不作证」。若是作证，就把生死灭掉了，就入于无为的境界，就休息了，那就是作证了。他虽然证悟了第一义谛，但是他不安住在第一义谛那里，他继续的现身说法、广度众生、学习佛法，所以叫「不作证」。

申二、释如实知

是诸菩萨普于一切二乘理趣三十七种菩提分法，皆如实知。谓于声闻乘理趣及于大乘理趣三十七种菩提分法，皆如实知。

这第二科，释如实知。前面说不作证，「不作证」就是保留这个色受想行识的身体，应以何身得度者，即现何身而为说法，他还在十方世界广度众生，叫「不作证」。

「是诸菩萨普于一切二乘」，这「二乘」就是小乘、大乘。大乘佛法的「理趣三十七种菩提分法」，小乘「理趣三十七种菩提分法」，「皆如实知」，菩萨都真实的了知通达无碍的。「谓于声闻乘理趣及于大乘理趣三十七种菩提分法，皆如实知」，这是解释前面那句话。

未二、广辨（分二科）　申一、于声闻乘

于声闻乘理趣三十七种菩提分法如实了知，如声闻地，如前所说一切应知。

未二、广辨。前面是略显。这下面是广辨。分两科，第一科是于声闻乘。

菩萨「于声闻乘」的「理趣」的「三十七种菩提分法如实了知」，「如（声闻地）」，「如前所说一切应知」像（声闻地）在（菩萨地）之前所说的，应该那样知道。

《披寻记》一五〇〇页：

「如（声闻地）如前所说一切应知者：（声闻地）说菩提分修」，有想修，有菩提分修。「于三十七菩提分法广释修相应知。」（陵本二十八卷十五页）。

申二、于菩萨乘（分二科）　酉一、征

云何菩萨于大乘理趣三十七种菩提分法如实了知？

第二科、于菩萨乘。分两科，第一科，征。怎么叫做菩萨于大乘理趣的三十七种菩提分法如实了知呢？这是征。下面第二科解释，分两科。第一科，修念住等。分两科，第一科，举身念住。又分两科，第一科，依胜义。

酉二、释（分二科）　戌一、修念住等（分二科）　亥一、举身念住（分二科）　天一、依胜义

谓诸菩萨能于其身住循身观，不于其身分别有性；亦不分别一切种类都无有性。又于其身远离言说自性法性，如实了知。当知名依胜义理趣，能于其身住循身观，修习念住。

「谓诸菩萨能于其身」能于他自己的身体「住循身观」，安住在智慧里观察这个身体。这「循」就是普遍的意思，不是只观一处，普遍的观察这个身体。「不于其身分别有性；亦不分别一切种类都无有性」。第一个是观空。「不于其身分别有性」，不在所缘境这里分别他是有体性的。因为它是唯心所现，在心这方面来看，是宛然而有这色受想行识的。可是在身那方面来看，它是没有体性的。离开了心的分别，色受想行识本身的体性，是没有的。譬如说；我们现在心里想，这房子里有龙在飞，我心里这么想：「有龙在飞」。但是在龙那方面看是没有龙的，你自己这么想，你看见是有龙，可是在龙那方面是没有龙的。所以是「不于其身分别有性」，我们这个身体就是我们的分别心所显现出来的东西。那我们为什么会这样现呢？我们怎不现出个三十二相来呢？而现出这么一个身体？因为这是业力。无明缘行、行缘识。你的业力使令你心作如是观，你的业力使令你的心作如是分别。所以你心这样分别，就现出这样的影像来。他是心所变现，但是与你的业力有关系。所以无明缘行、行缘识。这分别心与行有关系，与无明有关系。所现的东西是毕竟空寂的，但是还好像真实有，就是这

样子。

我们凡夫不修止观的人，学习佛法和没学习佛法差不多；你学习佛法、但是不修止观，你还是无明缘行、行缘识的。若修止观的时候，就改变了。他就是反其道而行之，就是不无明缘行、不行缘识。要修止观是那样意思，就是和生死缘起相反了，就是涅盘的缘起。这时候你就观察「无明缘行、行缘识」，这个「行」影响我们的心作如是分别，知道这一切境界是分别心所变现的，它本身是毕竟空寂的，没有所分别的义，「唯识无义」，观察是无义的，所以是「不于其身分别有性」，就是不于其身分别有义，不分别它是有体性的。

我们观察这个身体是空的，这很不容易。但是有一个方便；你多静坐修奢摩他、常常静坐，常常静坐、这个身体就起变化。起什么变化呢？感觉这身体轻，走路的时候轻。继续修奢摩他的时候，这身体就没有了。这个事情就使令你过一关。譬如我们修奢摩他的止还没成功的时候，说这身体是空的？这有嘛！怎么能是空呢？这由有而空，很难通过去，你不容易通过。但是你在静坐的时候，达到未到地定的时候，感觉到这身体没有了。你睁开眼睛还是有的，这身体还在这里，你就从这里过去了；有就是空。当然这不是般若波罗密「照见五蕴皆空」那个空，不是那个空。这是感觉它空，可是无形中你这执着心就受影响了，就不执着「这个有、不是空」。原来说「有、不是空」，后来你达到这个境界；「喔！有就是空」，你就改变了。我刚才说，这个是感觉，而不是智慧。现在你在奢摩他里有这个感觉以后，你再观察「不于其身分别有性」不认为它是有的，它是心所变现的影像，如镜中像，如梦中境，有而不真实。

这梦中境、有而不真实，也就是分别心。你梦里面的境界、是你梦里的分别心所见的境界，你若不分别、就没有这件事。如镜中像，有个本质和那个镜子相对照的时候，镜子里面现出影像来。镜中的影像、不能离开那个本质有体性，有它自己的体性，不能。所以那个本质若是没有了，那个镜中的影像就没有了。说我们这一切法，就是你内心的分别，你若不分别、就没有那件事。「没那件事」，这地方有两种分别：一个是第六识，一个是阿赖耶识。我心里想；这屋子根本没有龙，但是我就想「有条龙」，那这个影像是你第六识变现的。但是我们的根身器界，是第八识分别心变现的，阿赖耶识这个分别心若停止的话，这一切境界都没有了。说他现在正在现行、不是没有；但是他离开了阿赖耶识的分别，也是没有的。理论就是这样子，也是空无所有的。就在有的时候，就观察它是没有体性的。所以「不于其身分别有性」，分别是「有」。所以这静坐，你要修奢摩他，能帮助你的毗钵舍那观。你只是从文字上去如理作意，它不够，有奢摩他的帮助就好了，就通过去了。所以奢摩他还是很重要的。

「亦不分别一切种类都无有性」，前面说「不于其身分别有性」是遍计执，遍计执通通都是空无所有的，但是也不分别一切都没有。因为阿赖耶识那个业种子，实在就是业，这业力变现一切法，还是因缘有。因缘有的时候就是没有，没有的时候还是有。这和（中论）的意思一样。《中观论》说「观一切法自性空」，还是「缘起有」，也是这样子。（唯识）也是这么说。「亦不分别一切种类都无有性」，但是初开始修止观的人，你先把它分两段进行，先观察「不于其身分别有性」先做这个工作，先做这一段工程，这工程分两段进行。前一段做好了再说第二段，「亦不分别一切种类都无有性」那就是依他起了，加上圆成实。

「又于其身远离言说自性法性，如实了知」，其实这句话就是前面那句话，比前面说得详细了一点。「又于其身远离言说自性法性」，「言说」就是内心的分别。远离言说分别所现的法性、自性法性。言说所现的，就是言说所说的、分别心所现的，这一切的自性法性「如实了知」，如实了知、非要入圣位才可以。若是我们没入圣位的时候，只是根据圣言量这样分别，根据佛说的缘起的真理，我们有多少信心作如是

观而已。还不能如实了知。说是「又于其身远离言说自性法性，如实了知」。这「远离言说自性法性」那就变成「离言法性」了，如实了知。那就是「亦不分别一切种类都无有性」。就是后面这一句话包括了前面这两句话。这是通达了无分别智的境界。

「当知名依胜义理趣，能于其身住循身观，修习念住。」你能这样观察，那就叫「依胜义理趣」，这个胜义就是遍计执自性，依他起自性，圆成实自性，这三自性的胜义理趣。「能于其身住循身观」修习这个身念住，能这样修习。

《披寻记》一五〇一页：

「不于其身分别有性等者：谓不如言分别，有身自性」，这句话就是你不要随顺言说分别，有身自性。言说上有身自性，分别上有身自性，这我们凡夫是这样，现在修学圣道的时候，要不随顺凡夫的习惯，所以「不如言说分别，有身自性」。「以彼假说自性无事无相故」，「以彼假说自性」，言说就是假说，假说的说这个人有眼耳鼻舌身意、有色受想行识，那个是「无事」，没有那件事，是没有相的，它的相是空无所有的。这个「无事无相」刚才我们说过，一个是第六识，一个是第八识。初开始就是第六识，你用第六识来分别，用这个镜中像、梦中境做譬喻，使令自己容易明白，它本身是空无所有的。这是要经过一个时期的专精思惟，只是从文字上这样分别，不够。你想修止观，力量不够。

我们没有得奢摩他的时候，我们说「修止观」这句话是说过头了，我们现在没成就奢摩他，也把这个身体摆成静坐的模样，实在是如理作意，并不是修止观。「修止观」是成就了奢摩他以后，修毗钵舍那观，那叫作「修止观」。我刚才这话的意思，我们学习文字的佛法以后，还要专精思惟，经过专精思惟以后，你才能够修止观。所以我们现在想修止观不相应，不相应有几个原因，一个是你没有专精思惟的资粮，这个工程你没做，所以你修止观修不来，这是一个原因。第二就是有业障，有业障也是不行。你坐那里就是不相应。若有专精思惟的时候就相应了。经过专精思惟的努力，你修止观就相应的。

「以彼假说自性无事无相」，没有那件事，没有事也就是无相了。没有相也就没有分别了，就能达到无分别境界。「亦不分别一切都无所有，假说所依非都无故」，「假说所依非都无」就是依他起，依他起不是没有的，它还是如幻如化的有。如果没有依他起，就没有因果了，那怎么可以呢？

「如是于身远离增益实无妄执。及离损减实有妄执，是名于身远离言说自性法性如实了知」。「如是于身远离增益实无妄执」，我们若这样去学习去思惟，我们就会于身远离增益实无妄执，实在是没有。心所变现的，言说所分别的色受想行识这个身体，实在是没有体性的。「如是于身远离增益实无妄执」，实在是没有，我们认为是有，就是增益了，这个妄执是增加上去的，现在你能这样去观察学习，就把这增益的执着就没有了，「在实无上增益为有」就没有了。

「及离损减实有妄执」，「实有」是什么？就是依他起和圆成实，「损减」就是不承认有，那就是损减实有妄执。现在我们这样学习，能远离这个损减实有妄执。「损减实有」这句话也不是太容易明白，不过从蛇和绳的譬喻来解释就容易明白。说光线不好，也应该说自己的眼睛有问题，我看见那里有条蛇盘在那里，我就承认那里有条蛇，我不承认那里有绳，别的东西都不承认。那就是损减实有妄执，那里是有绳嘛！但是我不承认，就是损减实有妄执。佛菩萨说，你看错了，那里没有蛇，是绳。你若相信佛菩萨的话，那就是远离了损减实有妄执。我们学习了佛法以后，通达一切法是缘起有，不是妄执有，那就是远离损减实有妄执。但是初开始修观的时候，你要先修空观，先修这空无所有。就是执着的这一切法，无有少法可得，都是毕竟空寂的。

「是名于身远离言说自性法性」，「远离言说自性」，言说自性根本没有。这远离言说自性，不是「有言说自性」「远离」，不是这个意思。「根本就没有」，那叫「远离」。「如实了知」，这时候是真实的了知，也是明白「非有也非空」，那就如实了知了。

天二、依世俗

若诸菩萨随顺无量安立理趣妙智而转；当知名依世俗理趣，能于其身住循身观，修习念住。

这是说大乘佛法修四念住的法门。分二科，第一科举身念住，又分二科，第一科依胜义，现在是第二科依世俗。

「若诸菩萨」，这是说修行人。「随顺无量安立理趣妙智而转」，这位大菩萨发了无上菩提心，「随顺」，就是无上菩提心是能随顺的，所随顺的就是「无量安立理趣」。「无量」，是赞叹「安立理趣」是很广大无边的意思。「安立理趣」，就是佛的大智慧施设的一切法门。「安立」，是施设的意思，或者是宣说的意思。「理趣」，这个「趣」字当作「往」字讲：你到什么地方去叫作「趣」。「理」，就是第一义谛。「第一义谛」是所往的地方、所要去的地方。或者说是「安立」，就是种种名言的法门叫作「安立理」。若能够修学这样法门就能到第一义谛那里去。这样说「安立理趣」，是这个法门的作用，安立这个法门，若是我们能够发心学习，就能成就闻思的智慧叫作「妙智」，就是成就闻思的智慧，来随顺这个法门修行去，就是修止观。成就这个智慧在奢摩他里面用功修行叫作「妙智而转」。

「当知名依世俗理趣，能于其身住循身观，修习念住。」，这里说的「安立理趣妙智而转；当知名依世俗理趣」，前面第一段是依胜义，这里说是「依世俗理趣」。这「世俗理趣」，是什么意思呢？就是有名言的都是属于「世俗」。有能诠的名、有所诠的义，你在奢摩他里面这样思惟，那属于「世俗理趣」。若是前面是依胜义，那就是「实智观无义，唯有分别三，此无故彼无，是即入三性。」，「此无故彼无」，那就是胜义了。现在「依世俗理趣」呢？就是你修止观的时候，观察一切都是名言，没有真实义那叫作「世俗理趣」。

「能于其身住循身观，修习念住。」，「世俗理趣」，也是一样的能以自己的身－这个色受想行识为所缘境，来观察都是名言的分别，没有真实的色受想行识，就是「能于其身住循身观，修习念住」。「修习念住」，这个「念」是明记不忘的意思。「住」，就是安住不动，就是奢摩他的止。「念」，是把所学习的法门，分明地显现在心里面，就修毗钵舍那观的意思。「观」，是慧，慧要依止「念」才能现起，所以说念。有观也有止叫作「念住」。前面说修胜义谛，其实就是修空观，这里说是依世俗理趣就是修假名观。

亥二、例余住等

如于其身住循身观，修习念住，如是所余一切念住，所余一切菩提分法，当知亦尔。

这是第二科例余住等。前面是举身念住，这里「例余住」，就是其余的受心法念住。「等」，就是一切菩提分法。「如于其身住循身观，修习念住」，前面这二大段，就是这位修行人啊，以身为所缘境，这样普遍地观察修习四念住。「如是所余一切念住」，身念住是这样子，所余的受心法念住也是这样子。「所余一切菩提分法」，前面是四念住菩提分法，所剩余的四正勤、四如意足、及至七菩提分、八正道分，这一切菩提分法。「当知亦尔」，也是这样子有胜义、也有世俗，有这二种观察的法门。

《披寻记》一五〇一页：

「当知名依世俗理趣者：世俗有三」，有三种的不同：「一、世间世俗，二、道理世俗，三、证得世俗。」，有这三种不同。「世间世俗者」，什么意思呢？「所谓安立宅舍瓶盆军林数等」，世间上的事情啊，这是「宅」，就是居住的地方，这是「舍」，是客人来住的地方，这是「瓶」、这是「盆」、这是「军队」、这是「树林」、这是一、二、三、四、五的「数」等等，安立这些名言。你不需要问什么理由，为什么这个地方叫作一、二、三、四、五？这些名言不需要问理由，就这样安立，自古以来展转地传习就是这样子，这是世间的世俗。「又复安立我有情等」，世间的世俗里边啊，又会安立一种名言，叫作「我」，这叫作「有情」，那是「无情」，安立这些名言。

「道理世俗者：所谓安立蕴界处等。」，这个「道理世俗」怎么讲呢？「所谓安立蕴界处等」，就是有智慧的人、有修行的人、博学多闻的这些人，他安立了五蕴、十八界、十二处等，安立这些事情，这里面是有道理的。安立「五蕴」，色受想行识名之为「蕴」是积聚的意思，只是这么多的事情积聚起来名之为「补特伽罗」，其中没有我可得，这样安立「蕴」。安立「十八界」，就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼识乃至意识，这十八种法皆名之为「界」，就是一切法都是由种子现行而有，它不是自然有。你的眼耳鼻舌身意，这么庄严，它是有个原因的；所享受的色声香味触法那么样的圆满，也是有原因的，不是大自在天创造。你的眼识乃至意识那么聪明，也是有原因的，从这里来开示我们，我们可以重新改造自己，就是由这些道理才安立这个「界」。

「处」，就是眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这十二处。「处」是什么意思呢？就是内六入处和外六入处，是「识」的生长处，能生长出来「识」，就内根和外境能生出「识」来。这个「识」，它也是缘起，是因缘有的，不能称之为「我」。所以叫作「处」等，这是「道理世俗」。

「证得世俗者：所谓安立预流果等」，就是众生里边有相信佛法的、由于佛陀安立的蕴、处、界，他这样学习，一切法都是因缘有，是无我的，能够这样学习，能够这样修行，就得预流果了。所以这就叫作「证得世俗者」，这就是从生死大苦里面解脱了，可以得圣道了。

「彼所依处」，就这个圣人：预流果、斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、乃至辟支佛道到佛的境界，这都是「证得世俗者」，这些世俗呢？「彼所依处」，他们这圣人的依止处，那就是大般涅盘了，就是涅盘了，无上菩提。这些事情都是假藉名言来表示这件事，所以也名为世俗。「如（决择分）说」，这三种世俗如（抉择分）说。（陵本六十四卷六页）「依此三种世俗理趣，说名随顺无量安立理趣」。

戊二、缘谛修习（分二科）　亥一、依胜义

如是菩萨于身等法，不分别苦；不分别集；不分别此所作断灭；不分别此得灭因道。

前面是菩萨修习四念住等菩提分法。下面是第二科缘谛修习，就是观察苦集灭道四谛，这样修止观。分二科，第一科也是依胜义，第二科依世俗。

「如是菩萨于身等法」，这位发无上菩提心的菩萨，「于身等法」，就是身受心法，身受心法合起来在四谛里面就是苦谛。「不分别苦」，修止观的时候，观察这个苦是不可得，就是这些身受心法、色受想行识，这一切境界都是假名安立，没有真实性。所观察的苦没有真实性，能分别的智慧也不可得了，这叫作「不分别苦」。也就是等于言说法性是自性空，自性空所以无分别，就是这样修观，观这个苦不可得。

「不分别集」，「集」就是爱、见烦恼。爱、见烦恼也是因缘有的、也都是言说

法性、也都是自性空的，所分别的集不可得，能分别的心也不可得了，所以入于无分别境、无分别智。「不分别此所作断灭」，这是修灭谛的止观，灭谛的止观呢？就是把苦也灭了、集也灭了，而这些事情呢，都是言说法性自性空的，无所灭、无所断，那么能分别的智慧也不可得了，叫作「此所作断灭」。

「不分别此得灭因道」，苦集的息灭，是因为修学圣道、修学止观、修学戒定慧，才能够息灭这个苦集、才能有灭。但是这个灭啊！「灭」是果，「灭」的因就是「道」，就是戒定慧。「戒定慧」也是名言安立，也是毕竟空寂，所以也是无所分别，这是在苦集灭道上作如是无分别观。

又即于此远离言说自性法性。

前面四谛都说不分别，不分别就指分别说的，这个分别停下来叫作不分别，这是在能观察的智慧上说的。这下面「又即于此远离言说自性法性」，是约所缘境说的。它的含意是无差别，但有能所之别。「又即于此远离言说自性法性」，「此」，就是前面的苦集灭道，又这位修行人于此苦集灭道上面远离言说自性。就是没修止观的人，不知道这一切法只是内心的分别、只是言说的境界，没有真实义。现在学习佛法以后，就不再受言说法性的欺骗了。就是「远离言说自性」，就是不执着言说自性是有，观察它是毕竟空寂的，所以叫作「法性」。「远离言说自性法性」呢？就是观察一切法离言说相，也是无分别的。

若苦法性、若集法性、若灭法性、若道法性，如实了知。当知名依胜义理趣，修菩提分为所依止，缘谛修习。

前面这一句话是总说的，「于此远离言说自性法性」是总说。「若苦法性」，这底下是别说的，若苦的法性就是毕竟空寂、若集的法性也是毕竟空寂、若灭的法性也是毕竟空寂、若道的法性也是毕竟空寂。「如实了知」，经过闻思修的修行，到这个时候，程度提高了、进步了，真实地明白了无分别的境界。「当知名依胜义理趣」，这就是依据，也是随顺的意思，随顺胜义的理趣，就是圆成实性。按照这个止观法门来修菩提分，那这就是菩提分。「为所依止，缘谛修习」，「依止」，随顺的意思，随顺这个法门来观察四谛，这样子修学止观，但是这属于胜义谛。

亥二、依世俗

若诸菩萨随顺无量安立理趣妙智而转；当知名依世俗理趣，缘谛修习。

第二科依世俗谛。若诸菩萨随顺佛陀无量的安立缘起的理趣，就能成就智慧了，随顺这个智慧去修止观就叫作「妙智而转」。「当知名依世俗理趣，缘谛修习」，这样用功修行应该知道是随顺世俗谛的道理，一切法都是假名，没有真实义，叫「世俗理趣」。这样子缘苦集灭道来修习止观，但是假名。

巳十、修习止观（分二科）　午一、别释（分二科）　未一、自性（分二科）　申一、名止

此中菩萨即于诸法无所分别，当知名止。

下面是第十科修习止观，分二科，第一科是别释，分二科，第一科是自性，分二科，第一科名止。「此中菩萨即于诸法无所分别」，这里面说到三十七菩提分法，说到苦集灭道。「菩萨即于诸法无所分别」，即于这些诸法是没有分别，因为言说法性都是毕竟空的；所观察的义是空的，能观察的智慧也不可得，就能达到无所分别的境界。达到无所分别的时候呢，「当知名止」，这时候叫作「止」。我们初开始学习止观呢？或者用出入息做所缘境，把这个心安住在出入息这里无分别叫作「止」。或者

用地水火风作所缘境，心安住在所缘境上离一切分别叫作「止」。现在这位菩萨，「即于诸法无所分别」，他观察一切法都是名言，名言是不可得的，在无所得的境界上安住不动，那叫作「止」。这和初开始学习止观的「止」是不一样，初开始学习止观所缘境是「事」；因缘所生的事相上作所缘境。现在这里面说：「即于诸法无所分别」，这是毕竟空寂的理性，在理性上明静而住叫作「止」，义有深浅的不同。

申二、名观

若于诸法胜义理趣如实真智，及于无量安立理趣世俗妙智，当知名观。

这是第二科所观，「若于诸法胜义理趣」，若是这位菩萨，修止观的时候，他对于言说法性的一切法、离言法性的一切法，能这样观察的时候，这是「若于诸法胜义理趣」。「如实真智」，观察遍计执是毕竟空，圆成实是离一切相，能通达真实的智慧，这是胜义理趣。「及于无量安立理趣世俗妙智」，这是依他起的无量无边的假名法一切法，「假名」，就是识，一切法是内心的分别，就是识义。「识」可是有无量无边的差别。「无量安立理趣世俗妙智」，就是通达一切法但是名言、通达一切法只是内心的分别、一切法以心为自性。如果这样观察思惟成就的妙智，这也叫作「观」。这叫作世俗谛的观察，前面是胜义谛的观察，这二种合起来嘛，名之为「观」，一个假名观就是唯识观、一个是无相的空观。

未二、差别（分二科）　申一、止（分三科）　酉一、标

此中菩萨略有四行，当知名止。

前面说止观的自性，什么叫作「止」？什么叫作「观」？简单地说出来它特有的意义，这就是它的自性。下面说它的差别，「止」，这无分别中还有差别义，观里面也有差别义。所以这科分二科，第一科止，分三科，第一科标。「此中菩萨略有四行，当知名止。」，这里边菩萨所修的止，概要的说有四种止行，这四种行合起来都叫作「止」，这是标。下面列出来。

酉二、列

一、胜义世俗智前行。

「胜义」，就是一切法无相叫作胜义。加一个世俗，还是有名言的，因为初开始用功修行，不能离开名言，离开名言不能修观了，也不能修止了。「智前行」，这个地方是说「止」，说止又说智，智是什么意思？智是在止之前要作如是观叫作「智前行」，就是先修观而后修止。现在说智前行，要修止的时候先修观。这句话是这样的意思。

《披寻记》一五〇二页：

「胜义世俗智前行者：此显止行以毗钵舍那而为上首」，这句话的意义显示修奢摩他、修止的时候，以毗钵舍那的观为上首，就是为前，先修观，它就在止之前，要先修观。「故作是说」，所以文上说「胜义世俗智前行」，若想要修止，先要修观。先修观呢？先观一切法是寂灭相，胜义就是一切法寂灭相，一切名言不可得，不可得也不可得，先作如是观。

二、胜义世俗智果。

修观以后就修止了，修止的时候呢？就是止在胜义谛的寂灭相，在这里寂静住。

而这止的境界是前面智的果。因为修胜义的观察的时候，由于智慧的力量使令你的止进步了，所以止是智的果。在修止观这件事啊，有的时候先修观而后修止，修止以后又修观，修观以后又修止。也可以说止在观之前，也可以说观在止之前。因为它们是止而后观、观而后止，一直是这样修止观，所以说那一个在前面都是符合事实的。若是先修智而后修止，止就是智的果；若先修止而后修智呢？那么智就是止的果了。因为都有这种义。

《披寻记》一五〇二页：

「胜义世俗智果者：此显于所缘境精勤修习毗钵舍那」，这文的大义是表示「于所缘境精勤修习毗钵舍那」，于所观察的境界，当然以言说法性为所缘境，「言说法性」就是我们的色受想行识，眼耳鼻舌身意，就是当前这个境界。「精勤修习毗钵舍那观」，观察它就是心所变现的影像，它不是真实的，我们执着真实这个完全是毕竟空寂，一直这样观察。「而非一向」，作如是观的时候，不是一直这样观，不是的。「还舍观相」，观察一个时期，就把这个观弃舍了。

「复于所缘思惟止行」，弃舍了观察以后又怎么辨呢？复于所缘境啊，观一切法寂灭相，这寂灭相的所缘境，「思惟止行」，就是忆念这所缘境，心里面离一切分别、离一切妄想，「思惟止行」。「故作是说」，所以说「胜义世俗智果」。

「由尔所时，于所缘境不舍不取」，由于这位修行人那么多的时间内对于所缘境上不弃舍；「不弃舍」有二个意思，就是一直忆念所缘境，初开始修止观的人，忆念这个所缘境不弃舍，数数忆念所缘境，若弃舍所缘境，就没止了，就是打妄想，所以不要舍，这是一个解释。第二个解释呢？修止观的人程度高了，没有所缘境，没有境作所缘的，好像是弃舍所缘境，实在不是，根本就没有这回事，所以叫作「不舍」。观察色受想行识是名言安立，是毕竟空寂。这句话的意思是有色受想行识，我观察它没有，那就叫作「舍」。现在不是，观察根本没有色受想行识，所以不舍，没有色受想行识可舍叫作「不舍」。「不取」，这个时候无色受想行识的时候、无眼耳鼻舌身意的时候、无一切法的时候是离一切相的，没有法可取着，也没有法可舍，这个时候叫作「此止行转」，就是奢摩他止的观行现行了。「是彼观果」，是前面那个胜义世俗智的果，这个止是观的果，可以这么说。看这里文的意思应该指深意来说，不是指浅意。

这里边还有一个分别，我们没有成就止观的人，我们奢摩他没成就的人，只可以说是如理作意。先观察那么多的时间以后，然后修奢摩他的止，修了止修一会儿，然后又修观，可以这样子，止观是有前有后的。可是这位修行人成就奢摩他以后，「成就奢摩他」这句话也可以说是成就三摩地、成就三昧了。这九心住最后一个叫作三摩地，就是「等持」，是成就三昧的人。成就三昧的时候，当然不是欲界定，最低限度是末到地定，当然更殊胜一点应该是色界四禅。成就这个禅的时候，这时候没有修毗钵舍那观，只是在所缘境那里不舍不取，在那无分别住，当然这时候就是奢摩他的止。可是奢摩他的止？或者你一定五个钟头，或者二十个小时。然后又修观，修观的时候那个止还在那里，并没有失掉，和欲界定不同，所以叫作止观同时。修观可能观五分钟、或者十分钟、一刻钟、或者是半小时，然后又修止。又修止的时候，就是心里面无分别住，安住在那不舍不取的所缘境那里无分别住。这无分别住的止，修观的时候它还在那里，不修观当然这个止是现前，有这样的差别。现在这里是说，应该指已经成就奢摩他的人，他们胜义世俗智前行、胜义世俗智果，应该这么说。这是二种，下面第三。

三、普于一切戏论想中无功用转。

这个时候止而后观，观而后止，这样子修的时候。「普于一切戏论想中」，就是

没修行的人，在戏论里边生活、在虚妄分别里面生活，那就叫作一切戏论。一切戏论指言说讲，想是内心，你有言说呢，一定有内心，「想为先故说」，所以先有想而后有些戏论。有戏论就是决定有戏论想，就是一定有虚妄分别。虚妄分别里边呢，当然我们可能容易误会，作种种的议论，心里面种种的妄想叫作「戏论想」。但是这里面当然包括这个意思，可是另外有个有所得的执着叫作「一切戏论想」。

「有所得的执着」，在唯识上讲，就是言说法性，我们认为是真实的，这都是戏论。现在这位修行人胜义世俗智果，到了这个程度的时候，对于一切戏论想中「无功用转」，没有这些虚妄分别了，一切戏论想的功用没有了，这就是破除了烦恼的意思。「无功用转」一切戏论想都不活动了，就是心里面是清净的。这是第三。

四、即于如是离言唯事，由无有相无所分别，其心寂静，趣向一切法平等性一味实性。

这是第四种止，「即于如是离言唯事」，我们初开始学习止观呢，也可以观一切法空，也可以这样观，但是虽然是这样观啊，一切法还是不空的。因为我们只是学习这样观而没有作用，所以这个虚妄的境界还是现前。但是现在「普于一切戏论想中无功用转」这个人的止观是很深了，所以这个时候遍计执是毕竟空寂，言说法性自性空了，当然还有依他起还在那里，依他起是离言的唯事，也是离言说相，只是「事」，没有虚妄分别在里面。

「由无有相」，依他起还是有相，这一切清净的功德、染污的业力都有相。现在这个人到了这个程度的时候，「普于一切戏论想中无功用转」的时候。「由无有相」，依他起不现行了，因为什么呢？无所分别，心里不分别了，一切戏论想皆不现前的时候，他的无分别智现前了，无分别智现前了，心里面没有分别，一切相也都没有了。我们读《维摩经》目犍连章上，有一个「法离于相，无所缘故」一切法都是无相的，一切法都是宛然而有的，怎么没有了，「无所缘故」因为你心里无分别，你要是心有分别，就有相，有相就表示有分别，你心里无分别了，一切相就不现前了，目犍连章「法离于相，无所缘故」，僧肇大师这么讲：「无所缘故」，「缘」就是心里分别，心里分别就有相，心里没有相就是「无分别」，这里说由无有相而无所分别，这时这个修行人，「普于一切戏论想中无功用转」的时候，一切相就不现前了，原来是观察言说法性自性空，这样修止观的时候，最后到了这境界，依他起也不现了，因为无分别，依他起是心的分别所现。所以「由无有相无所分别」无分别所以没有相，其心寂静，这时候这个修行人他的心里面与胜义谛，与法无我性，与真如相应了，没有一切虚妄分别，所以其心寂静了，这是无分别智的境界。

「趣向一切法平等性一味实性」这样子胜义世俗智前行，胜义世俗智果，普于一切戏论想中无功用转，这事情是逐渐来的，不是一下子就成佛了，是逐渐逐渐的，所以是趣向一切法平等性，你做如是观的时候，你观察言说法性是毕竟空，就是逐渐逐渐的深刻了，止也向前进步，观也向前进步，向前进这叫做趣向。向前进到一切法平等性，那就是言说法性和离言法性平等平等。「一味实性」就是无差别的境界，遍一切一味相，差别的真实体性，这是真如现前了，这是第四个止，「其心寂静」。

酉三、结

由此四行，是诸菩萨止道运转，渐次乃至能证无上正等菩提智见圆满。

这是第三科结，第一科是标，第二科是列，现在是第三科结束，「由此四行」由于菩萨成就了这四种止行，这「行」就是心，四种止，「止」是什么？止就是你的心，「观」其实也是你的心，由这四种行成就了「是诸菩萨止道运转，渐次乃至能证无上正等菩提智见圆满」也是渐次的，这个地方应该说是「其心寂静，趣向一切法平

等性一味实性」应该是见道的境界，初地的时候，「是诸菩萨止道运转」初地，二地乃至第十地到佛，「渐次乃至能证无上正等菩提智见圆满」，这「智」前面也解释过，就是观察过去世未来世的一切法叫做「智」，观察现在的一切法叫做「见」，或者说在奢摩他里叫「智」，在毗钵舍那叫「见」，那就是定慧圆满。到成佛的时候，定慧圆满。

申二、观（分三科）　酉一、标

此中菩萨略有四行，当知名观。

前面说那个观：「若于诸法胜义理趣如实真智，及于无量安立理趣世俗妙智，当知名观。」。这个观，也是有四种差别。「此中菩萨略有四行，当知名观。」这是标，下面第二，是列出来。

酉二、列

谓即四行止道前行，于一切法远离增益不正执边，远离损减不正执边，及与随顺无量诸法，差别安立理趣妙观。

这是四种。这上面是：「谓即四行止道前行」。这里面说观有四种。第一种是什么呢？「谓即四行止道前行」，就是前面那个四行是止道，它在观之前，先修止，在止里面修观。先修止，止道是前，就是在观之前先修止。当然，也可以说先修观而后修止，也是可以。

《披寻记》一五〇二页：

「谓即四行止道前行者：此显观行以奢摩他而为上首」，这显示观是要以奢摩他为最重要。奢摩他在前，而后修观。「故作是说。」这是第一句。「于一切法远离增益不正执边」，这下面正式说观。「于一切法」，于言说的一切法。「远离增益不正执边」，就是要弃舍执着言说法是真实的这种偏执，这个虚妄分别。这虚妄分别，认为言说法都是真实有的；实在是没有，你说真实有，就是增加上去了，所以叫做增益。我们不要增益，它原来是什么样就是什么样，不要增加，「远离增益」的执着。这个增益有什么不对呢？是「不正执边」，它是错误的执着，它是边而不是中道。「边」就是不正、错误。它不符合诸法的真实相，要弃舍这增益。

凡是言说，或者说是唯心所现，唯心所现和言说意思是一样。你心里面分别，你才有言说，所以，言说和内心的分别都是有执着的。你心里分别有执着，你说出的话也都有执着。这个执着不管你是说话也好，你内心里面活动也好，都是有执着的。这个执着就是本来是没有的，你执着它是有，那就叫做增益执，远离这个增益执。怎么能远离呢？就是时时地观察言说法性是自性空的。你要做如是观，也就是做如是想，你心里要这样想，这个言说法性是没有真实义的、是毕竟空寂的。你常常这样思惟、观察，你自己也可以用种种的譬喻显示此义。你常常做如是观，那叫做「远离增益不正执边」。如果你不做如是观，那不能远离的。

「远离损减不正执边」，「损减」是什么呢？只是执着言说的一切法是真实有，另外没有事情了，另外什么也没有！这样就否定了依他起，所以是损减。我们也没有见到圆成实，也不承认这件事，所以都是属于损减边。

现在这个文，下面一共是三种观，第一种「于一切法远离增益不正执边」，就是观察遍计执是毕竟空的意思。「远离损减不正执边」，就是观察圆成实性离一切相的境界，不能否认圆成实性的。「及与随顺无量诸法差别安立理趣妙观」，这是无执着

的依他起性。随顺无量的诸法，差别的安立理趣，缘起法是无量无边的，从地狱乃至到佛的境界，都有无量无边的缘起的道理的。

这样子说，「远离增益不正执边」，观察言说法性是毕竟空；「远离损减不正执边」是观察圆成实相是离一切相的；下边是「及与随顺无量诸法差别安立理趣妙观」，这是依他起的无量无边的因果缘起法，是如幻、是宛然而有的。这是三种观。

酉三、结

由此四行，是诸菩萨观道运转，渐次乃至能证无上正等菩提智见圆满。

第一句：「谓即四行止道前行」，加上后边的三句，一共是四行。

「是诸菩萨观道运转」，这是菩萨修毘钵那观的运转，就是要做如是观，这是三种观。这三种观，若按天台宗来说，即空、即假、即中」是能有点相合。「远离增益不正执边」是空观；「随顺无量诸法差别安立理趣妙观」，这是假观；「远离损减不正执边」，这圆成实性是中道观。也可以这样会合。

「由此四行，是诸菩萨观道运转」，就是常做如是观。

「渐次乃至能证无上正等菩提智见圆满」，渐次地，你这个观就逐渐地增长，一直到无上菩提定慧圆满了。

午二、总结

是名略说菩萨止观。

「是名略说菩萨止观」，前面四种止，这里四种观。这个止观的意思，在这里说完了。这是第十科，下面第十一科，方便善巧。

巳十一、方便善巧（分五科） 午一、征

云何菩萨方便善巧？

这是第十一科：方便善巧。分五科，第一科是征。怎么叫做菩萨的方便善巧呢？就是没有这件事，但是菩萨的大智慧把它建立起来，这样子能成就自己的圣道，也能够教化一切众生，得三乘道果，所以叫做方便善巧。

午二、标

当知略说有十二种。

略说有十二种差别，这是标，下面第三科是列。

午三、列

依内修证一切佛法，有其六种；依外成熟一切有情，亦有六种。

「依内修证一切佛法，有其六种」。「内」就是菩萨自己修止观，他的圣道的渐次成就一切佛法，有六种差别。

「依外成熟一切有情」，「外」就是众生。成熟一切有情也有六种不同。这是列。下面第四科解释，分两科，第一科是内证佛法，分三科，第一科是征。

午四、释（分二科）　未一、内证佛法（分三科）　申一、征

云何依内修证一切佛法六种方便善巧？

这是征，下面是列。

申二、列

一者、菩萨于诸有情，悲心俱行，顾恋不舍。二者、菩萨于一切行，如实遍知。

「一者菩萨于诸有情悲心俱行，顾恋不舍」，第一个方便是菩萨对于一切流转生死大苦的有情，菩萨有悲心。悲愍心和菩萨的心同时活动，叫「俱行」。

「顾恋不舍」，菩萨也可以自己用功修行，不管众生生死苦的；但是菩萨不能！不能这样。他是关心一切众生的苦，不能弃舍一切众生的。那么，在菩萨本身有悲愍心的功德，所以这是一个菩萨本身具足的功德。

「二者、菩萨于一切行如实遍知」，菩萨第一种功德说完了，现在说第二种方便善巧。「于一切行」，一切行是什么？就是生死凡夫这些惑业苦的境界。「如实遍知」，如其真实相能普遍地通达。像我们没得圣道的人，我们对这些流转生死的缘起法，我们不能如实地遍知，因为加上了我们的执着，那就不能知道法的真实相了，不能说是如实。现在菩萨能如实遍知。

《披寻记》一五〇二页：

「于一切行如实遍知者：谓能了知若因若果生死行故。」众生在生死里头，有因果的差别。这因也是行，果也是行，都是迁流变化的。变化里边都是如幻如化的，也可以说是言说法性都是毕竟空的，也可以这么讲，那叫「如实遍知」。

三者、菩萨恒于无上正等菩提所有妙智，深心欣乐。四者、菩萨顾恋有情为依止故，不舍生死。五者、菩萨于一切行，如实遍知为依止故，轮转生死，而心不染。六者、菩萨欣乐佛智为依止故，炽然精进。

「三者、菩萨恒于无上正等菩提所有妙智，深心欣乐」，前两句，第一句是菩萨的悲心；第二句是说菩萨的智慧，能如实遍知。第三句说菩萨「恒于无上正等菩提」，长时期地对于佛所成就的无上菩提，所有的微妙的智慧深心欣乐，很深刻地喜乐佛陀的大智慧，这是上求佛道了。

「四者、菩萨顾恋有情为依止故，不舍生死」，前面说「顾恋不舍」，是不舍众生；现在是说菩萨自己悲愍有情为依止故，因此不舍生死。菩萨自己不弃舍生死，还在生死里面陪伴一切众生。这是菩萨自己不弃舍生死。

「五者、菩萨于一切行如实遍知为依止故，轮转生死，而心不染」，菩萨不弃舍生死，当然是在生死里流转了，在生死里流转是有问题的呀！是不是会被生死的染污法所染污了呢？不是的！「菩萨于一切行如实遍知故」，就是知道这一切行都是言说法性，是毕竟空寂的呀！因此「轮转生死而心不染」，虽然在生死流转，但是心里不受世间一切行染污。为什么不受染污？因为他观察没有这么回事，所以他能不受染污。若阿罗汉呢？阿罗汉没有这么观察；他观察是无常的。观察无常，还是有，所

以，我们看《法华经》上，佛劝阿罗汉弘扬《法华经》，他们发愿到他方世界去弘扬《法华经》，而不在娑婆世界。这就表示阿罗汉没有破法执的关系，他没有学习言说法性是毕竟空。

「六者、菩萨欣乐佛智为依止故，炽然精进」，第六个善巧方便，菩萨因为欣乐佛智，对佛智非常地尊重，尊重佛的智慧，「为依止故」，因此「炽然精进」，菩萨广大的精进在学习佛法。他广度众生，同时也学习佛法的。

申三、结

当知是名菩萨依内修证一切佛法六种方便善巧。

这第三科，结束。下面第二段，外熟有情。分三科，第一科，征。

未二、外熟有情（分三科）　申一、征

云何依外成熟一切有情六种方便善巧？

这是征。下面第二科是列。

申二、列

一者、菩萨方便善巧，能令有情以少善根，感无量果。二者、菩萨方便善巧，能令有情少用功力，引摄广大无量善根。三者、菩萨方便善巧，于佛圣教憎背有情，除其恚恼。四者、菩萨方便善巧，于佛圣教处中有情，令其趣入。五者、菩萨方便善巧，于佛圣教已趣入者，令其成熟。六者、菩萨方便善巧，于佛圣教已成熟者，令得解脱。

「一者、菩萨方便善巧，能令有情以少善根，感无量果」，少少地栽培一点善根，就能招感无量无边地、美妙地果报。

「二者、菩萨方便善巧，能令有情少用功力，引摄广大无量善根」，你不须要用很多的力量、不是很辛苦地，你就能够引摄广大无量的善根的。

「三者、菩萨方便善巧，于佛圣教憎背有情」，对于佛法不高兴、憎恶佛法、厌弃佛法的有情。「除其恚恼」，菩萨能有方便善巧能除灭他内心的恚恼。

「四者、菩萨方便善巧，于佛圣教处中有情」，就是对于佛法也不是憎背，但是也不相信，处在中间，信不信之间。菩萨善巧方便教化他，能令他相信佛法。「趣入」，就是对于佛法有信心，就是在佛法里面能栽培信、戒、闻、舍、慧，那就是来到佛法里面了。

「五者、菩萨方便善巧，于佛圣教已趣入者，令其成熟」，已经相信佛法，能在佛法里边栽培信戒闻舍慧的人，「令其成熟」，菩萨能方便善巧的教化他，令他再继续地在佛法里面栽培，使令善根成熟。什么叫做成熟？就是能得圣道。有堪能性得圣道了，而还没得圣道。

「六者、菩萨方便善巧，于佛圣教已成熟」的人，「令得解脱」。就是你的善根都成熟了，想要得圣道、得解脱，还要菩萨来方便善巧地教化才行的。不能说：「我什么都不用！释迦佛等于没出世，我自己可以得道。」这实在是不合道理，从这句话也看出来，那个思想有点问题呀！

申三、辨（分三科）　酉一、令以少善感无量果（分三科）　戌一、征

云何菩萨方便善巧令诸有情以少善根感无量果？

下边是辨，就是说明前面所列的这六种方便善巧。分三科，第一科，令以少善感无量果。分三科，第一科：征。怎么叫做「菩萨方便善巧令诸有情，以少善根感无量果」呢？这个便宜太好了！

戌二、释

谓诸菩萨方便善巧，劝诸有情舍微劣物，乃至最下唯一麦少团，施鄙秽田乃至蠢动旁生之类，作是施已，回求无上正等菩提。

现在第二科是释。「谓诸菩萨方便善巧，劝诸有情舍微劣物」，布施出来很少的、很劣的，不是很殊胜的东西。「乃至最下唯一麦少团」，麦少团就是什么？就是用麦作的饭，在锅里面炒，炒熟了，弄成一团，叫做麦少团。

「施鄙秽田」，施舍给鄙秽的境界、一个人。「乃至蠢动傍生之类」，你施舍一个人、或施舍佛法僧，乃至到蠢动傍生之类，就是畜生。你布施给他。

「作是施已」，做这样的布施以后，「回求无上正等菩提」，愿以此功德得无上菩提。这是解释。下面第三科：结。

戌三、结

如是善根，物田虽下；由回向力，感无量果。

「如是善根，物田虽下」，这样的善根，你施舍一个麦少团而已，或乃至布施给蠢动傍生之类，这两方面，布施的物、和接受你的物的田，都是很卑下的。

「由回向力，感无上果」，因为你回向无上菩提的力量，你将来得的果报就是不可限量。

《披寻记》一五〇三页：

「施鄙秽田者：谓如下贱贫穷乏少财物，饮食等诸有情类，名鄙秽田」，贫穷的人缺少财物…。看这样说，的确是以少善根感无量果，的确有这个道理；但是你可知道？「回求无上菩提」这句话还是很厉害的。你真有诚心求要求无上菩提吗？若真有诚心，那这就是以少善根感无量果。

我们自己说：「我现在想要九十天的静坐，修止观，修学圣道。」忽然间说：「我请你作方丈。」你这九十天静坐就不坐了。当然，也可能还是无上菩提心，作方丈也是发无上菩提心，也可以这么说。如果不是，是用名利心去作方丈的，那就看出这个人对于无上菩提、对于圣道的重视不够。不如名利好，那这就是有这个问题。所以，若真实能发无上菩提心，回求无上正等菩提，也还是应该有个程度的。你若真实有这样的大愿，你作如是回向，那就是以少善根感无量果。如果你没有无上菩提心，你回向的时候，照文念一念可以，在心里面不是那么回事儿，那就是人天善法而已。

酉二、令以少力摄广大善（分三科）　戌一、征

云何菩萨方便善巧令诸有情以少功力，引摄广大无量善根？

第二科，令以少力摄广大善。分三科，第一科征。「云何菩萨方便善巧令诸有情以少功力，引摄广大无量善根？」能引发出来无量的善根。这是征，下面第二科解释。分十四科，第一科说正斋戒。

戊二、释（分十四科）　亥一、说正斋戒

谓诸菩萨方便善巧，若有信解受邪斋戒，乃至一月都不食等，诸有情类；为说八支圣斋戒法，令其弃舍最极艰辛，感非爱果，受邪斋戒，劝令修学无极艰辛，感大爱果，受正斋戒。

「谓诸菩萨方便善巧，若有信解受邪斋戒」，若有众生他不相信佛法，他相信外道的邪斋戒，这样情形。「信解受邪斋戒」，他信解外道的教义，他接受了外道的老师的教导，那样的斋戒。

「乃至一月都不食等」，什么叫做斋戒呢？就是不吃饭，一个月都不吃饭。「诸有情类」，这样的有情。

「为说八支圣斋戒法」，菩萨为这个众生说佛法中的八支圣斋戒法，说八关斋戒。「令其弃舍最极艰辛，感非爱果」，菩萨说佛法中的八关斋戒法，使令那个邪知邪见的众生，弃舍那最极艰辛，若一个月不吃饭也很辛苦啊！

「令其弃舍最极艰辛，感非爱果，受邪斋戒」，你这样子修苦行，你将来得到的果报也并不是可爱的果报。你这样受邪斋戒，「菩萨劝令」弃舍这个邪斋戒。

「劝令修学无极艰辛」，修学佛法的八关斋戒法没有那么辛苦，将来「感」得「大爱果」，「受正斋戒」。

《披寻记》一五〇三页：

「为说八支圣斋戒法者：一、离损害他命，二、离损坏他财，三、离非梵行，四、离妄语，五、离歌舞伎乐涂冠香鬘，六、离升高大床，七、离非时饮食，八、离诸酒众放逸处。」这饮酒的地方是放逸处。

「是名八支圣斋戒法。为欲劝彼有情修离恶行及离欲行而宣说故」，这离欲行就是离非梵行；其他的是离恶行，杀、盗，这都是恶行。为欲劝彼有情修离恶行、修离欲行而宣说八关斋戒，

「此亦名为近住律仪」叫做近阿罗汉住的律仪。

「义如〈决择分〉说」，这个道理在〈决择分〉有解释。（陵本五十三卷七页）。这是第一科说正斋戒，下面说中道行。

亥二、说中道行

若诸有情修自苦行，精勤无懈，起邪方便，欲求解脱；为说中道，令离二边，使其趣入。

「若诸有情修自苦行，精勤无懈，起邪方便欲求解脱」，若是有很多的有情，他修学苦行，谁叫他修苦行？没人叫他修苦行，他自己要修苦行。修苦行修得很认真，「精勤无懈」，一点不懈怠。「起邪方便欲求解脱」，他修那苦行，那是属于邪方便，不是正方便。以此邪方便想要解脱生死苦。这是妄想的境界。

「为说中道令离二边，使其趣入」，那么，菩萨善巧方便地教化这个众生，为说中道。中道就是八正道。使令远离二边，一个是乐边、一个苦边，使其趣入圣道。

下面第三科，说正静虑。

亥三、说正静虑

若诸有情求欲生天，起邪方便，投岩赴火，断饮食等；为其宣说无倒静虑，令彼获于现法乐住，逮得当来无诸艰苦、与喜乐俱、生天胜果。

「若诸有情求欲升天」，他希求生到天上去，想要享天福。怎么样能够升到天上享天福呢？「起邪方便」，他发动一些不合道理的行动，什么呢？「投岩赴火」，从高岩上跳下来，或者赴到火里边去，或者「断饮食等」这些事情。

「为其宣说无倒静虑」，菩萨为这样邪见的众生宣说没有错误的色界四静虑，「令彼获于现法乐住」，就是现在就可以得四禅的。

「逮得当来无诸艰苦」，就能够获得将来没有艰苦的、与喜乐在一起的升天胜果，升到色界天的胜果。

亥四、劝入圣教

若诸有情信婆罗门吠地迦咒，妄计精勤受持读诵，得究竟净；方便劝令于佛圣教，受持读诵，思惟其义。

第四科，劝入圣教。若诸有情相信婆罗门教，相信婆罗门的吠地迦咒，这翻个明咒。是「妄计精勤」，他们错误的执着，精勤地受持读诵这个咒，将来就能得到清净的果报。

「方便劝令于佛圣教」，这个菩萨就方便善巧地劝令这个邪见的众生，「令于佛圣教」中「受持读诵，思惟其义」，在佛说的这些法门，受持读诵，思惟其义，你才能够得到清净的果报的。

亥五、说甚深法

又正为他如是如是宣扬开示如来所说甚深空性相应妙法，令彼发生勇决厌离，猛利净信。但由如是一刹那顷，厌离净信俱行善心，尚能摄受不可称数广大善根；况其相续。

这是第五科，说甚深法。

又菩萨正式地，就是很尊重地，为他人如是如是地宣扬开示，如佛陀所说的甚深空性相应妙法，就是《般若经》。

「令彼发生勇决厌离，猛利净信」，这样子为他宣说佛法的般若法门，使令那个众生能发生勇决的厌离心，发生猛利的净信，对于佛法的净信。对于生死大苦的厌离心，对圣道的净信，都是很勇猛的。

「但由如是一刹那顷，厌离净信俱行善心，尚能摄受不可称数广大善根」。「但由」，就是只是由于你这样子一刹那间，这么短时间顷，有厌离心、有净信心。「俱行善心」，就是那个厌离和净信，和你的心在一起活动。这样子短时间的栽培，尚能

摄受不可称数的广大的善根，「尚能摄受」，就是能成就不可称数的广大善根。「况其相续」，况且你不只是一刹那，你相续下去多少刹那、或者多少天、多少个月、多少年，那你的善根不是更广大了吗？

亥六、劝行供养

又诸菩萨世间所有种种上妙珍宝香鬘诸供养具，起净信俱增上意乐，于佛法僧胜解供养；亦劝导他，令行如是胜解供养。

第六科，劝行供养。「又诸菩萨世间所有」的「种种上妙珍宝」，上妙的「香鬘」，「诸供养具」，用这些做供养具。「起净信俱增上意乐」，有清净信心相应的、殊胜的意愿。

「于佛法僧胜解供养」，在佛、在法、在僧这里胜解供养。就是有清净的观想来作如是供养。不是说是只是把供养具放在那里就完了，心里面要作观想的，这像前面那个〈供养品〉有说。

「亦劝导他，令行如是胜解供养」。

亥七、劝喜供养

又于十方一切世界，一切供养佛法僧所，即以如是净信俱行增上意乐，周匝普缘，深生随喜；亦劝导他，作是随喜。

这下面第七科，劝喜供养。「又于十方一切世界、一切供养佛法僧所，即以如是净信俱行增上意乐，周匝普缘」，「周匝」就是周遍的意思。「普缘，深生随喜」，普遍的观察，深生随喜。有十方菩萨那么样的供养佛，你深深的生随喜心、生欢喜心，随顺欢喜。「亦劝导他作是欢喜」，菩萨自己深生随喜，也劝导众生作是随喜。

亥八、劝修六念

又诸菩萨恒常修习念佛、念法乃至念天；亦劝导他，令修六念。

这下面第八科，劝修六念。「又诸菩萨恒常修习念佛、念法」，长时地，不是短时间，修习念佛三昧，念佛、念法、念僧，乃至念天，「亦劝导他，令修六念」，菩萨也劝导众生修这六念法门。

这个念佛，可能包括持名念佛。我们读《阿弥陀经》：若善男子、善女人，执持阿弥陀佛名号。它用那个字是「执持名号」，若一日乃至若七日一心不乱，是用「执持」两个字。若是《观无量寿佛经》，他说「念佛」，那有一段文上是说，就是下品下生的众生，地狱的猛火都出现了；但是有善知识劝他念佛。那个「念佛」怎么讲？我们多数可能都是误会了，认为念阿弥陀佛名号是念佛，这是不对的！应该是观想佛。那个念是观想的意思。譬如说四念处观，四念住那个念是和慧在一起，是用智慧观想的意思。说是他若不能念彼佛、不能观想的时候，令他念无量寿佛，那就是念佛名号了。那第二句是念佛名号，你观想观不来嘛！你念佛名号，是那么意思。

这里说是：「恒常修习念佛、念法乃至念天」，这个念，应该是念佛名号可包括在内；但是里面可能念佛的功德。如来、应供、正遍知……，这样念佛功德。念法，乃至念天，「亦劝导他令修六念」。

《披寻记》一五〇四页：

「念佛念法乃至念天者：〈闻所成地〉」，这前面我们学习过了。「说：于佛法僧随念之行，名归依随念」我们念佛、念法、念僧的时候，我们有这样的观行的时候，叫做归依随念。这个归依，是救护义，是请求救护的意思，也有一个恭敬的意思。「于趣涅盘行、趣资财行」，就是你心里面修这个法门的时候，你心里面的意愿想要得涅盘；「趣资财行」，我做这件事，我的目的想要发财。「趣生天行」，我做这个功德的时候，我想要生天，享天福。「随念之行」，这么多的随念之行，「名证随念」。一个归依随念，一个证随念。「（陵本十四卷二十页）是名随念六行差别。「由是能令心没诸修行者」，就是修止观的人，一修止、修观，止观不相应，心里面「没」，这「没」什么意思？就是失掉了所缘境界了，所缘境没有了，叫做「没」。「正策其心，令生欢喜」若念佛、念法、念僧的时候，或者你这样修行能发财、能升天，你心里面欢喜心就生起来了。正策其心，能警策自己的心，使令生欢喜，「是故能摄广大无量善根。」

亥九、劝行意礼

又诸菩萨意言分别，礼佛法僧，乃至命终时无虚度；亦劝导他，行此礼业。

这是第九科：劝行意礼。「又诸菩萨意言分别，礼佛法僧」，你礼拜佛法僧的时候，你心里面要有观想，那叫做意言分别。有观想，就像前边〈供养品〉那样观想。「乃至命终，时无虚度」，从现在乃至到命终的时候，中间所有的时间都不要空过，「亦劝导他行此礼业」，就是礼拜三宝的功德。

《披寻记》一五〇四页：

「意言分别礼佛法僧者：此说菩萨正行供养。义如〈供养亲近无量品〉说应知。（陵本四十四卷五页）」

亥十、劝喜福业

又诸菩萨普于十方一切有情一切福业，悉皆随喜；亦劝导他，作是随喜。

「又诸菩萨普于十方一切有情一切福业，悉皆随喜」，菩萨对十方一切有情所做的一切福业，都发随喜心、发欢喜心。

「亦劝导他，作是随喜」，劝导众生作是随喜。下边第十一科：劝具悲愿。

亥十一、劝具悲愿

又诸菩萨普于十方一切有情，入广大悲增上意乐，愿以自身皆代彼受一切忧苦；亦劝导他，兴此悲愿。

「又诸菩萨普于十方一切有情，入广大悲增上意乐」，诸菩萨普于十方一切有情，都能够作广大的悲心的观想，增上的意乐，有殊胜的意愿。

「愿以自身皆代彼受一切忧苦」，菩萨愿意代众生受一切忧苦。「亦劝导他兴此悲愿」，也劝导别的人发起这样的悲愿。下面第十二科：劝悔所犯。

亥十二、劝悔所犯

又诸菩萨过去现在一切 失一切违犯，以净调柔爱乐随顺所学戒心，想对十方佛世尊所，至诚发露，悔往修来；亦劝导他，令行是事。如是数数发露所犯，少用功力，一

切业障皆得解脱。

「又诸菩萨过去现在一切 失、一切违犯」，「一切 失」，就是无心的犯了错误。「一切违犯」，或者有意的犯了戒。「依净调柔爱乐随顺所学戒心」，烦恼是刚强的，烦恼不活动的时候，心就调柔。爱乐这个戒、随顺这个戒，学习这个戒，用这样的心情，「想对十方佛世尊所，至诚发露」，就是心里观想：面对十方佛世尊的地方，至诚地、诚恳地发露自己的过失，悔往修来：就是忏悔以前的错误；修来，栽培善根，于未来。

「亦劝导他，令行是事。如是数数发露所犯，少用功力，一切业障皆得解脱」。观想很重要。忏悔的时候，你若拜佛的时候，你要观想佛、菩萨在这里，要作如是观。不要说这是一个像在这里，我这个身体这样子有这一个上下的行动，这样功德很少。你心里观想佛菩萨在这里，诚敬的礼拜，那功德就广大。所以，这上面说：「如是数数发露所犯，少用功力，一切业障皆得解脱」。

亥十三、化摄福聚

又诸菩萨已具神通得心自在，普于十方佛法僧所及有情处，化作众多种种化事，摄受无量大福德聚。

这第十三科：化摄福聚。「又诸菩萨已具神通，得心自在」，菩萨已经具足了神通；「得心自在」就是得了禅定，色界四禅。

「普于十方佛法僧所及有情」的处所，化作众多的种种化事，众多的教化的事情。在十方佛法僧所，化现很多的供养具供养三宝；在十方有情的地方，化作众多的种种化导众生的事情。「摄受无量大福德聚」这样子就会成就很多的福德。

亥十四、劝修无量

又诸菩萨恒常修习慈悲喜舍；亦劝导他，作此修习。

第十四科，劝修无量。「又诸菩萨恒常修习慈悲喜舍」，菩萨他常常入定修慈悲喜舍四无量心三昧，「亦劝导他作此修习」。

戊三、结

如是菩萨以少功力引摄广大无量善根诸胜妙果。

第三科，结束。「如是菩萨以少功力，引摄广大无量善根诸胜妙果」。

这是能修学这一科，分出来十五科，第一科、惭愧。第二科、坚力持。第三科、心无厌倦。第四科、善知诸论。第五科、善知世间。第六科、修正四依。第七科、修四无碍。第八科、修菩提资粮。第九科、修三十七菩提分法。第十科、修习止观。第十一科、方便善巧。在这一科里边分五科。第一科是征。第二科标。第三科列。第四科释，在解释这一科里边，分两大科。第一科、内证佛法，第二科外熟有情。外熟有情这一科里分三科。第一科征。第二科列。第三科是辩，这个第三科辩里边又分三科。第一科、令于少善根感无量果。第二科、令于少力摄广大善。现在是第三科、令除恚恼及趣入等。这一科里头又分四科，第一科是总征。

酉三、令除恚恼及趣入等（分四科） 戌一、总征

云何菩萨方便善巧，于佛圣教憎背有情，除其恚恼，处中住者令其趣入，已趣入者令其成熟，已成熟者令得解脱？

这第一科是征，就是问，就是菩萨要怎么样「方便善巧」，这句就是智慧，菩萨要什么样的智慧，才能够对佛法憎背的有情，除其恚恼。就是这个有情对佛的圣教不欢喜，他憎恶，「背」就是厌恶的意思，这样的有情，菩萨用什么样的方便善巧的智慧，「除其恚恼」，就是除灭他对于佛法的恚恼，就是不高兴，这个「恚恼」是很严重的不高兴佛法，这是「除其恚恼」。「处中住者令其趣入」，菩萨用什么样的智慧，对于「于佛圣教」，「处中住者」，就是他现在的思想，对于佛法的态度，也不恚恼，但是也并不相信，在信不信之间，处在这个程度而住者，这样的人，「令其趣入」，能够善巧方便的教化他，使令他能信受佛法，叫做趣入，这个「趣」就是来到，来到佛法里边，这个「入」就是对于佛法有了信心呢，他就会慢慢的契入，契入佛法里边的道里。

「已趣入者令其成熟」，就是菩萨云何「方便善巧，于佛圣教」，就是那一句话贯下来，「令其成熟」，使令他在佛法里边，栽培的善根，能够达到成熟的程度。「成熟」，就像这个果园里边的苹果或者橙子，它成熟了，可以食用了，那就叫做成熟。现在这里说成熟呢，就是他栽培的善根，达到一个很高的程度，可以再进一步得圣道了，还没得圣道，但是有这种堪能了，那叫做成熟。「已成熟者令得解脱」，这个菩萨要什么样的智慧方便善巧的教化，使令这一类众生，善根已经成熟，再加一番的教化呢，他就可以得解脱了，解脱了烦恼的系缚，见到真理得大自在了。

戌二、标列

谓诸菩萨为欲成办如是四种有情义利。当知略说复有六种方便善巧。一者、随顺会通方便善巧。二者、共立要契方便善巧。三者、异分意乐方便善巧。四者、逼迫所生方便善巧。五者、施恩报恩方便善巧。六者、究竟清净方便善巧。

「谓诸菩萨为欲成办如是四种有情义利」。这一句话就是总结前面这一段，这一段文的大意就是说诸菩萨，「为欲」就是想要成办这四种有情在佛法里边栽培的圣道，是这个意思，这四种有情，就是前面已经列出来，“于佛圣教憎背有情”、“处中住者”、“已趣入者”、“已成熟者”就这四种。「当知略说复有六种方便善巧」，前边是总征，下边第二科是标列。这位菩萨有六种善巧方便的智慧，「方便善巧」，方便就是善巧，为了成就一个目的，一定要有一个方法，利用这样的方法去实践，就可以成功了，所以方便是个方法，也是行动的意思。现在说众生是不容易度化的，就是一般的说，对于佛法没有信心，而且有厌恶心，你想要教化他相信佛法是很难的；就是已经相信佛法了，你能教化他在佛法里边不断的进步都不容易，不是容易

的。

前面说这一段里头，「已成熟者令得解脱」，这也不是容易。佛在世的时候，那些得阿罗汉的人，也都是经过佛的善巧方便的教化才成就的。原来相信外道的，那些外道的大老师，他对于佛也没有恭敬心，佛也是要善巧方便教化，他才相信佛法，才得圣道。所以这个「善巧」，就是很好的，微妙的境界，就是「方便」是个方法，很微妙的方法，那叫做「方便善巧」。这里边说有六种，那六种呢？「一者、随顺会通方便善巧。二者、共立要契方便善巧。三者、异分意乐方便善巧。四者、逼迫所生方便善巧。五者、施恩报恩方便善巧。六者、究竟清净方便善巧」。这个菩萨教化众生，从证悟佛法的众生开始，乃至到得解脱的众生，「令得解脱」的众生，一共有这六种方便，这是标列出来这六种方便。下边第三科就解释，分六科，第一科、随顺会通方便善巧。又分三科，第一科是征。

戊三、随释（分六科）　亥一、随顺会通方便善巧（分三科）　天一、征

云何菩萨随顺会通方便善巧？

「随顺会通方便善巧」是什么意思呢？这是征，下边第二科解释。分两科，第一科、随顺。又分两科，第一科、为说正法。又分四科，第一科、先除恚恼。

天二、释（分二科）　地一、随顺（分二科）　玄一、为说正法（分四科）　黄一、先除恚恼

谓诸菩萨于彼有情将为说法，先当方便随顺现行软美身语，亦复现行近施随转，除彼于己所生恚恼；彼恚恼除，便生爱敬。

「谓诸菩萨于彼有情将为说法，先当方便随顺现行软美身语，亦复现行近施随转」。这是先除恚恼，也就是方便善巧。「谓诸菩萨」，这是说诸菩萨「于彼有情将为说法」，对那个「于佛圣教」有恚恼态度的，有恚恼思想的有情，「将为说法」，将要为他宣说佛教的真理的时候，因为唯有真理，才能使令人开发智慧得大解脱的，所以先说出来要为他说法。这个「将为说法」的意思呢，就是说法之前还有一些方便善巧的。「先当方便随顺现行」，在说法之先，应当有一种方法，「随顺现行」，就是随顺那位恚恼有情的心情，随顺他，「现行软美身语」，就是柔和的、美好的这个态度、语言表现出来，而这样的态度，就是随顺他的思想，因为众生的心情呢，都是喜顺而不喜逆，你随顺他呢，他心情好一点，你不随顺他，那他的心情就不高兴了。所以先当有一种方便，就是随顺众生的心情，现出来软美、温和的、美好的行动和语言。「亦复现行近施随转」，先是现出来软美的身语，这是第一个方便善巧。

「亦复现行近施随转」，还要现出来一种行动，就是「近」，要亲近他，和他接近。这个「施」，施就是帮助他做事情，有所需要的时候呢，菩萨就会施舍给他，这样子随顺这个方便去行动，「随顺而行」，这叫随转。「除彼于己所生恚恼」，前面说这两种方便善巧有什么作用呢？是破除他对于自己所生出的恚恼，对于菩萨所生的恚恼。「软美身语」和「近施随转」这两种方便呢，能破除他的愤怒。「彼恚恼除，便生爱敬」，那个人接触了菩萨这两种方便之后，他的恚恼心就没有了，他就会「便生爱敬」，对于菩萨会生起爱敬心，有爱又恭敬。这是第一科，先除恚恼。大菩萨对于众生是无所求，菩萨自己对众生无所求，是无条件的利益众生，先要发出来这种慈悲的行动。如果你高慢起来，那就不能度众生了。

黄二、次说正法

爱敬生已，于法起乐；然后为其宣说正法。

这第二科，次说正法。那位恚恼的众生，他的恚恼心灭除去了，对于菩萨有爱敬心现出来以后，「于法起乐」，对于佛法也会生起欢喜心的。「然后为其宣说正法」，他生了欢喜心之后，菩萨再为他宣说佛法，这样子为他说法。

《披寻记》1505 页：

「亦复现行近施随转者：近、谓亲近。」就是菩萨主动的去亲近他，和他接触。「施、谓布施」，就是有所需要的时候，菩萨也会布施给他。「行如是事随彼心转」，做这种事情呢，实在来说呢，就是菩萨的慈悲，随顺那个人的心情而转。「是名现行近施随转」，这是度化众生的前方便。

所说正法，如其所宜，易入易解；应时渐次，无有颠倒；能引义利，堪任难击。

菩萨为他宣说的正法，「如其所宜」，就能够和他的根性相应，和他的程度也相应。「易入易解」，他听闻菩萨说法的时候，他容易悟入，容易了解。这个「入」和「解」两个字，菩萨为他说法呢，有两件事，一个是「文」，一个是「义」。「文」就是菩萨说法的这个言句，这个语言，这个「义」就是语言里面所显示的佛法的道理。这两件事，一个文、一个义，那么就是，这个义容易悟入，那文也容易理解，就是这样意思。这个能诠的文，容易了解，这个所诠的义也容易信受。「应时渐次，无有颠倒」，「应时」，这个与时间是相契合的，这个时候正合适，原来对佛教徒是不高兴的，那个时候你和他说法就不对劲，就不应时，现在生了欢喜心的时候，就是应时。那么这正是符合说法的次第，就是他心容易接受你，这时候再说法比较好，「渐次」。「无有颠倒」，在时间上说也没有错误，在说法的文义上，也没有错误，所以「无有颠倒」。「能引义利」，这样情形下呢，他听你讲解佛法以后，他能听进去，能入、他不排斥，那么在他心里面接受了，加以思惟，就会引发出来「义利」，就是清净的智慧，那叫做「义利」。「堪任难击」，这个可以从两方面说，就是在菩萨大智慧的安排，为他这样子教化，使令他能引义利的时候呢，就是在佛法里面有了信心，有多少的理解，「堪任难击」，就是能够抗拒这个难击。这个「难」就是你相信了佛法之后，他提出来一个不容易解答的问题问你，那就是「难」。你解答了以后，他继续的有问题来问你，那就叫做「击」，进一步的攻击你，你能抗拒，你堪任这件事，你能够抒解这些难击的问题。这句话应该是指菩萨说，菩萨是大智慧的境界，是「堪任难击」，「能引义利」。若是指这个受教化的众生说呢，那就是他要「能引义利」的程度很高了，才能达到这程度。

《披寻记》1505 页：

「所说正法如其所宜者：谓所说法，称顺众会，名为所宜。无乱无隐，是名易入易解。无间而说，是名应时渐次。随顺文句或标或释或广分别。是名无有颠倒。能生欢喜，是名能引义利。善释防难，是名堪任难击。」

「所说正法如其所宜者：谓所说法，称顺众会」，菩萨所说的法「称顺」，就是和听众的根性的程度相称，那也就是相顺了。顺谁呢？顺众会，就是集会的很多的人都合适。「名为所宜」，就叫做「所宜」。「无乱无隐，是名易入易解」，这个乱，应该指文句说，菩萨为众生说法的文句，不乱，前后有次第。所说的道理呢，从那个不乱的文句里面能表现出来，不是隐藏在里边没有说明白，若是没有说明白那就不容易懂了，这样「无乱无隐」呢，「是名易入易解」，就是那个受化的众生容易悟入，也容易了解，这个叫「无乱无隐」。「无间而说，是名应时渐次」，「无间而说」，这个「间」就是障碍，这里面没有什么障碍，为他说法，那就叫「应时渐次」，就是菩萨先用两种方便，破除去他的瞋恚心，所以这个时候呢有「无间」，「是名应时渐次」。

「随顺文句或标或释或广分别。是名无有颠倒」，就是菩萨能够随顺文句，菩萨说法的时候，这个文句，前后是相顺的，这里边有些差别，这个「或标或释」，就是说话的时候，说法的时候，先将所要说的道理立出来，先要把这件事立出来，这是第一段标义。第二段就是释，所目标义再把它加以解释，这个标或者是略标，就是略标大意，解释的时候也有两种不同，或者是略解释，简略的解释，或广分别，或者是广多，把这个义开往很多很多的义，一类一类的去解释去，「是名无有颠倒」，这叫没有颠倒。

我们看这《瑜伽师地论》的文呢就是这样方法，先标，然后解释，解释有略有广，最后呢，结略意，就是这样解释。这个菩萨说法是这样的次第，「是名无有颠倒」，若是你不顺于这个次第去说法呢，那就是不够次第，那就有问题了。「能生欢喜，是名能引义利」，菩萨这样为之说法，能使令受化者生欢喜心，那就叫做「能引义利」，那义利就是对佛法有信心了，有信心，有多少理解，也是有多少智慧了，那就是义利。「善释妨难，是名堪任难击」，还是应该指菩萨说，菩萨善巧的解释妨难，你对于这一段佛法有了疑问，有了疑问，就障碍他对于佛法信心的，所以叫做妨，也就是难，就是不容易明白、不容易信解。现在菩萨「善释妨难」，善巧的解释这个妨难，使令没有妨难，「是名堪任难击」。

黄三、渐令调伏

于彼有情调伏事中，成就最胜欲作饶益哀愍之心，为现神通，记心显说如理正法。或劝请他。或为化作种种众多殊特化事，令彼有情皆悉调伏。

「于彼有情调伏事中，成就最胜欲作饶益哀愍之心」。这下边第三科，渐令调伏。那么第一段先除恚恼，第二段次说正法，这是第三段，渐令调伏。

「于彼有情调伏事中」，就是菩萨对于那个所教化的有情，「调伏事中」，前面听菩萨说法，明白了那样的道理，明白道里有可能比较容易，但是在自己的身口意上能够表现出来，那就不容易了，表现出来，那就是要调伏内心的烦恼，我们内心里面有贪、瞋、痴各式各样的烦恼，要加以调伏，用佛法的智慧调转、降伏，这件事呢，不是短时间可以做圆满的，可以毕业的，那么菩萨对于有情，依据佛法的信解加以调伏的时候，那么菩萨对于众生做这件事，那这样说呢，前面听闻正法，是解，现在「彼有情调伏事」那就是行了。

「成就最胜欲作饶益哀愍之心」，菩萨对于众生的解，对于众生的调伏的修行这件事，菩萨成就了最殊胜的悲愍心，这个最胜的哀愍心是什么呢？就是「欲作饶益」，菩萨的心总是想要对他好，令他在佛法里边有善根的成就，有功德的成就，能够转凡成圣，就是来饶益他。「饶益」是增加的意思，原来没有现在有，我原来没有信、戒、闻、舍、慧，现在听闻菩萨的教导呢，有了信、戒、闻、舍、慧，那就是饶益。「哀愍」呢，他原来没有信、戒、闻、舍、慧，他就是有我、我所的执着，有贪、瞋、痴的烦恼，这是令自己多诸苦恼的事情，所以菩萨生哀愍心，这个「饶益」实在就是慈，「哀愍」是悲，慈悲心，这个菩萨对于教化众生，能令众生在佛法里边成就解、成就行，菩萨对于众生成就解行这件事，菩萨有最胜的慈悲心去教导他，没有私心，这的确是我们众生的大善知识了。

「为现神通，记心显说如理正法。或劝请他。或为化作种种众多殊特化事，令彼有情皆悉调伏」。前面这一段是说菩萨有殊胜的慈悲心，这是菩萨内心的事情，这以下，是由慈悲心表现出来的行动，表现出来什么行动呢？「为现神通」，为这个所化的众生示现不可以思议的神通力。菩萨有六种神通，有种种的神通，这个地方呢，应该说是神变的神通，就是神足通，应该指这个神通说，「记心」是他心通，就是菩萨入在他心通里边呢，入在三昧里边，能够知见众生内心的世界，能知道，知道了呢，

就能为他说，你思想里有什么问题，过去、现在、未来有什么问题。「显说如理正法」。前面「为现神通」是身，「记心」是心，菩萨的心的境界，「显说」是菩萨的语言，菩萨用这个语言「显说如理正法」，显现出来，说明佛陀所证悟的真理，这个「正法」呢，就是显示真理的语言，就是正法。正法，当然是佛、菩萨圣人所说的名为正法，凡夫那就不一定。

「或劝请他」，菩萨为教化众生要现神通，也有现他心通的事情，然后为他说法，「或劝请他」，这个事情呢，就是菩萨感觉到这个众生和我是没有缘的，我不能教化他的，所以可以请求与他有缘的善知识来现神通，「记心显说如理正法」。「或为化作种种众多殊特化事」，这个就是解释前面现神通，现什么神通？就会化作种种各式各样众多的特殊化事，很特别、很特殊的教化众生的事情。

「令彼有情皆悉调伏」，就是这三个方法，就是神通、记心、还有如理的宣说正法，就能「令彼有情皆悉调伏」了，就是对于佛法有了信心，也能够用功修学圣道了，那么这叫做调伏。

《披寻记》1506 页：

「为现神通记心显说如理正法者：此显三种神变教授」，三种神变：一个如意通的神变，一个「记心」也是神通，菩萨为众生说法，也是神变。「故作是说：谓神境神变，记说神变，教诫神变。如次应知」。

黄四、令能受持

若引义利极略诸论，能为广辩；若引义利极广诸论，能为略说，令其受持。为作忆念，施其问难。彼既于法能受能持；复进为其广开正义。

「若引义利极略诸论，能为广辩；若引义利极广诸论，能为略说，令其受持」。这下面第四科，令能受持，前面一科、先除恚恼。第二科、次说正法。第三科、渐令调伏。渐令调伏，就是众生能够学习佛法中的戒、定、慧，用戒、定、慧来调伏自己的身、口、意和我、我所、贪、瞋、痴的这些事情。这第四科、令能受持。

受持这件事，也还是指佛法中的一个文、一个义，这两方面受持。受持也还有不同的情形，一种众生生来的记忆力特别强，他也不是学习过佛法，也不是，生来他记忆力就特别强，他有这个受持的能力。有的众生呢，不是的，记忆力不是那么好，但是若是长时期的修学戒、定、慧来调伏自己的爱烦恼、见烦恼，你有多少禅定功夫的时候，你的受持的能力也会强，那这就是修来的，不是前生带来的。「若引义利极略诸论」，若是菩萨为所教化的众生，宣说「极略的诸论」，这个「略」呢，或者是文略，或者是意也略，或者是文是很广，意很略，那也有这种情形，总而言之不是文略就是意略。这个“极略的诸论”当然是属于佛法这一面，你若肯学习的话呢，就能「引义利」，就是引发出来清净殊胜的功德。但是它这一本书是略，并不是很广。「能为广辩」，这个菩萨能为所受化的众生，学习佛法的众生，能为他广博的解释。

「若引义利极广诸论，能为略说」，菩萨能为他简略的解说，由广而略，由略而广，菩萨于广于略得大自在。这样子呢「令其受持」，能这样子令他学习，受持这样的文，受持这样的义。

「为作忆念，施其问难。彼既于法能受能持；复进为其广开正义」。「为作忆念」，菩萨呢，把这个略论或者是广论，帮助他忆念，就是能受持。这个能受持，就是这个「念」才能受持的。「施其问难」，并且他既然学习了这样的略论，或者广论，菩萨也有的时候，善巧方便的提出问题难问他，来开发他的智慧，「彼既于法能

受能持」，那位学习者，对菩萨所教化的法，能够受也能够持，能受其义，能持其文，或者能受其文，能持其义。「复进为其广开正义」，菩萨又能进一步的为他广开正义，使令原来讲解的义更开广，也能这样做。

玄二、为作教授教诫

又于趣入遍缘一切三摩地门，能为随顺教授教诫；摄益有情，令修利行。

前面第一科、为说正法，现在是第二科、为作教授教诫。「又于趣入，遍缘一切三摩地门」，趣入就是由文能趣入到义，能入于义，这个趣入也有分别，我们从文字上的学习可以明白那个道理，就是由文而义这叫趣入义。当然有文有义是学习佛法的前方便，实在呢，离开了文的时候，义是不可得的，有什么义好入啊？所以真实说起来呢，是没有文也没有义。离文字相那才是到了义，那第一义谛是离文字相的。所以趣入，就是由有文字趣入于无文字，那叫做「趣入」，这是属于智慧的方面说。另外呢，我们凡夫的境界多数是散乱心，内心是散乱的，虚妄分别。由散乱的境界，趣入到不散乱的境界，三昧的境界，这是定。刚才说第一义谛，那是慧，在智慧方面，也有趣入的事情，这定的方面也有趣入的事情。现在这里就是说，这个众生肯信受了佛法，来到佛法里边，菩萨能叫他由散乱的境界进步到不散乱的三昧的境界，由虚妄分别的境界达到无分别的境界，那都叫做「趣入」。这个趣入是个总相说的。

「遍缘一切三摩地门」，人的根性不同，菩萨为教化众生的时候，就是「遍缘」，普遍的去观察一切三摩地门，一切三摩地的门，这个门就是前方便，那就是五停心，五停心就是三摩地门。多贪众生不净观，不净观就是三摩地门。瞋恚的众生慈悲观，慈悲就是三摩地门。愚痴众生修缘起观，缘起观就是三摩地门，一共是五停心观就是五种门。但这里面说，菩萨为了教化众生，能令趣入于佛法，要遍观察一切的三摩地门。菩萨观察它做什么？就是要为众生宣说三摩地门。

「能为随顺教授教诫」，可见不得圣道，不得道种智，行菩萨道是不可能的事情。菩萨「能为随顺」，随顺众生的不同的根性，与予「教授」，教这个众生修不净观，教这个众生修数息观，教这个众生修缘起观，各式各样的法门，都能随顺众生的根性，教授他。「教诫」，这个事情不以做。「摄益有情，令修利行」，就是用这么多的法门，随顺众生的根性，来摄化饶益众生，使令众生修学圣道的利行，这样子。这叫做「教授教诫」。

《披寻记》1506 页：

「又于趣入遍缘一切三摩地门等者：谓如有贪行者，令修不净观」，这底下举一个例子，说是贪欲心特别强的修行人，那令他修这个不净观来对治。「有瞋行者」，这个「行」这个字，「行者」说修行人这么讲也可以，或者「行」就是心。「瞋行者」就是瞋心特别强的人，「令修慈愍观」，你不要对众生愤怒，要发慈愍心。「有痴行者，令修缘性缘起观」，愚痴心强的人，就令他、教化他修学缘性缘起的法门。缘起就是十二缘起，十二缘起究竟是什么？就是缘性：因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，就分这么四种，就是缘起的体性。从这里面就知道一切法都是因缘有的，由因缘而有。由善因缘有善因缘所生法，由恶因缘有恶因缘所生法，所以我们诸恶莫做，众善奉行，最后还有自净其意，是诸佛教。有出世间的圣道才能令你的心究竟清净的。「令修缘性缘起观」就开大智慧，破除去这个愚痴了。

「有慢行者、令修界差别观」。有的人的高慢心特别强，那怎么样来对治高慢心呢？「令修界差别观」。就是地水火风空识六界，这里面我不可得，只是地水火风空识而已，我不可得，有什么可以高慢的呢？

「有寻思行者，令修阿那波那念」。有的人散乱心特别强，想到这件事又想那件事。生枝长叶，又加上个醋，又加上个糖，越想越多。散乱心特别强也是修学圣道的障碍。「令修阿那般那念」，阿那般那就是出息入息，念出入息就能对治散乱心。

「如是名于趣入遍缘一切三摩地门」，这是一切三摩地的门。你想要得定，从这个门进去就可以得定了，所以叫做门。「能为随顺教授教诫」，这个菩萨能为随顺教授教诫，用这么多的法门，随顺众生的根性加以教授教诫。

地二、会通（分三科）　玄一、总标所为

若诸有情于佛所说甚深空性相应经典，不解如来密意义趣，于此经中，说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭，说一切法皆等虚空，皆如幻梦。彼闻是已，如其义趣不能解了，心生惊怖；诽谤如是一切经典，言非佛说。菩萨为彼诸有情类，方便善巧如理会通，如是经中如来密意甚深义趣，如实和会，摄彼有情。

「若诸有情于佛所说甚深空性相应经典，不解如来密意义趣」。前面是随顺，方便善巧解释完了。现在第二科，会通方便善巧。分三科，第一科是总标所为。

「若诸有情于佛所说」，若是很多的众生对于佛所宣说的甚深空性相应经典。这个甚深的空性相应的经典，「相应」就是文句与义，空性是义，文句是空性相应，用这样的文句宣扬空性的道理，文句和空性是相应的。而这个空性相应的经典是甚深的。

「甚深」这句话怎么讲呢？凡夫的分别心所不能解。这圣人证悟了以后才能通达诸法皆空的道理，所以叫做「甚深」。说深就是有一个浅，有浅就有深，有深就有浅。这个浅的空性是什么？就是语言文字上所说的一切法皆空，这就是浅，这是浅白的，我们不需要得圣道，你从文字上也可以明白这道理，那就是浅。但是你明白诸法皆空，照样是贪瞋痴烦恼活动，还是个凡夫境界，有什么了不起啊！但是从这里开始你能够修学戒定慧，你见到了离言说相的第一义谛了，这个是圣人境界，这时候叫做「甚深」，这才叫做「甚深」，所以「甚深」是指圣人说的。于佛所说的、圣人才能觉悟的甚深的空性相应经典，这样的经典「不解如来密意义趣」，这里面有密意，这个甚深的空性相应经典不是表面上说的那个意思，那里面有深藏的、没有说出来的意思，叫「密」。那个深义在里面隐藏着没有说出来，没有说出来众生不知道，众生「不解如来密意义趣」。「义趣」就是佛说这一段话的用意何在呢？叫做「义趣」。「若诸有情于佛所说甚深空性相应经典，不解如来密意义趣」，他不知道。

「于此经中，说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭，说一切法皆等虚空，皆如幻梦。彼闻是已，如其义趣不能解了」。这个地方这几句话把前面这句话又解释一下。「于此经中」，就是有情于此经中，对于这部经里面说的甚深空性相应经典，这部经里面怎么说的呢？这部经「说一切法皆无自性」，这一切法，我们看这儿有个房子，这是建筑师画的图宅，建筑公司把它造出来。这是有体相、有作用的一个东西，那就叫做自性。现在这部经说一切法没有体性的。「自性」，它自身的体性叫自性。譬如说这个水，或大海水，或者江河里面的水，水有水的体性，房子有房子的体性，那棵树有树的体性，这个叫做自性。每一法都有它自身的体性。现在说一切法都没有它的自性。「皆无有事，无生无灭」，这个自性就是事，它的体性，就是它有那件事，什么叫做事呢？就是有因缘的时候现起了，生起来，因缘被破坏了就灭了，就是那个生灭的事，那就是它的自性。现在说这个自性是没有的，这个自性的事是没有的，也就是没有那件事的生起，也没有那件事的消灭。

「说一切法皆等虚空」，宣说一切法就像虚空似的什么都没有，当然这个说一切法皆如虚空，就是用肉眼来说明这件事，我肉眼所见虚空里面没有东西，没有地水火

风，「皆如虚空」。「皆如幻梦」，「幻」是幻术，幻术所变现的事情。有一盆水，我看这个就是水另外没有东西，但是幻术的人他一伸手，能拿出一条鱼来，鱼还会跳，这是幻术，「如幻」。「如梦」就像作梦的事情，梦也都是假的。前面这一段，「若诸有情于佛所说甚深空性相应经典，不解如来密意义趣」，这是一段。下边说，「于此经中，说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭，说一切法皆等虚空，皆如幻梦」，解释那个甚深空性相应经典就是说这个道理。

「彼闻是已，如其义趣不能解了」，就是解释那个「不解如来密意义趣」这句话。「彼闻是已」，就是那个众生，他听闻了这样的「甚深空性相应经典」的道理，「如其义趣不能解了」，如那部经里面表达的义趣，他不明白，「心生惊怖」，心里面有恐怖了，「诽谤如是一切经典，言非佛说」，他就毁谤这部经了，说这部经不是佛说的，那么这就是这一段的文。「菩萨为彼诸有情类，方便善巧如理会通」，前面这是一个问题，就是，佛说的经里边的道理太深了，众生看不懂，看不懂怎么办呢？「菩萨为彼诸有情类」，这个发无上菩提心，有大智慧的菩萨，「为彼诸有情类」，为了彼有情类，各式各样的众生，用方便善巧的智慧，「如理会通」，就是随顺佛陀的真理来会通众生的不解，能令他明了，「如是经中如来密意甚深义趣」，这个经里面佛陀的那个深密的义趣，你不懂，我给你会通，令你通达，令你明了，叫「会通」。

「如实和会，摄彼有情」，菩萨为他解释，这是菩萨的智慧，菩萨的辩才，能如实的和会，就是能随顺那个真实义来合会这个道理，令你通达无碍，而不是胡说八道。讲了很多话，结果完全是不合道理，那不是合会。现在菩萨能够不违背正义，能随顺佛陀的正义，把佛陀的正义和你的分别心，叫它和合起来，通达无碍。「摄彼有情」，这样子来饶益这个众生，利益他。前边我们说菩萨对众生，就是眉毛拖地，菩萨纯是为了利益众生，现这个软美的身语，「随顺现行软美身语，亦复现行近施随转」，当然高慢心的人你叫他做这个事也是不容易，要他低头是不容易，菩萨做这个事很容易。下边呢，「便生爱敬，爱敬生已，于法起乐」，然后为他宣说正法，「所说正法，如其所宜，易入易解；应时渐次，无有颠倒；能引义利，堪任难击」，这几段文呢，下边又说「于彼有情调伏事中，成就最胜欲作饶益哀愍之心，为现神通，记心显说如理正法」，这些事情也都比较容易，比较浅显，就是现在这个会通这个地方是难了一点，这是深义。前边是浅义，这是个深义。而这个地方说是「如实合会，摄彼有情」，这话什么意思？就是前面令他对于佛法有了信心，菩萨能够软美的身语，种种的方便和他接近，建立了很好的感情，然后对于佛法有了信心，把他引导到佛法里面来，但是他若是阅读经论有所不知道的时候，说「这不是佛说的」，那他又离开了佛教了，离开佛教以后，以前费那么多的时间精神引导他，都等于零了。那么现在这第二次，菩萨第二次为他会通，这是佛说的，又把他引导回来，「摄彼有情」这个「摄」，看出来这里边可不是简单的事，「摄彼有情」，又引导他回到佛法的第一义谛这里来。

玄二、正会经义（分二科）　黄一、会初说（分三科）　宇一、无自性义

菩萨如是正会通时，为彼说言：此经不说一切诸法都无所有；但说诸法所言自性都无所有。是故说言一切诸法皆无自性。

这是第二科、正会经义。前面是总标所为，把要做的这件事标出来，怎么做的还没说，现在在这说了，「正会经义」，就正式的教导他能体会，体解经里面的义，分两科，第一科是会初说。有初说，有后说。前面说，「说一切法皆无自性，皆无有事，无生无灭」，这是初说。「说一切法皆等虚空，皆如幻梦」，这是后说。现在先会初说，分三科，第一科、无自性义。

菩萨如是正会通的时候，「为彼说言」，就是为那个学习佛法的人这么说了，

「此经不说一切诸法都无所有」，你读这个文，你不要误会，这个经它并不是说这一切诸法都没有，你要注意这一点，并没有说一切法都没有的，「但说诸法所言自性都无所有。是故说言一切诸法皆无自性」，它只是说一切法「所言自性」，就是言说的自性；这个言说的自性是没有的，「言说」，所言的，所说的；我说这里有一个大莲花，这是言说自性；离言说的就不在此内，你不要误会，就是这么意思，但说诸法所言说的自性，言说的一切法是没有的。

「是故说言一切诸法皆无自性」，这句话这么讲，就是言说的一切法都是空无所有的，你要注意这句话。「皆无自性」，我刚才说了就是没有体性，这没有体性其他的法不在内，它本身的体性没有，叫皆无自性。我说是这个桌子没有体性，那么这句话就是这个桌子是无体性，那拜凳不在内。每一法有每一法的自性。我说是「是故说言一切诸法皆无自性」，这是言说的一切法无自性。这可见这句话里面表示什么呢？另外还有离言说的不在内，离言说的一切法还是有的，不包括离言自性在里边，这是第一句话。第二科是无有事义。

宇二、无有事义

虽有一切所言说事，依止彼故诸言说转；然彼所说可说自性，据第一义非其自性。是故说言一切诸法皆无有事。

这里边当然也不容易明白，这句话“言说自性是空的”，这句话还是不容易懂，这个地方等于是释疑了，解释疑惑。

「虽有一切所言说事」，虽然有一切所言说的事情，你内心里面思惟，思惟有根、身、器、界，有心、意、识，有佛、菩萨，有这一切法，由你内心的思想，说出来很多的语言文字，或者说是由阿赖耶识变现一切法，这些事情。「依止彼故诸言说转」，这个地方，这个「彼」有两件事：就是依止你的阿赖耶识变现的一切法，这是一个依止。另外依止你的内心，你内心的分别，种种的文句，这样子，这个言说才能现起的，这就是言说自性它不是孤立的，说言说法性是空无所有的，但是言法性不是没有因缘的就出来个言说法性，不是的，它要有阿赖耶识就是依他起，依他起变现的一切法。另外呢，就是你内心的心识，就是一个见分、一个相分，你的心、意、识，这样子「诸言说转」，还有很多的语言文字说出来、现出来。

「然彼所说可说自性，据第一义非其自性」，然而那个众生，他所宣说出来的，就是可以用语言文字去表达的这一切法的自性，这是色、受、想、行、识，这是眼、耳、鼻、舌、身、意，这是地、水、火、风，这是三十七道品，这是六波罗蜜，这是涅盘，这是无上菩提，这「可说自性」。

「据第一义」，若根据那个离言说的自性来说呢，那「言说法性」都是「非其自性」，就没有它的自性。据第一义来说呢，这个可说的自性是「非其自性」，这不是它的自性，就是它没有自性。或者我们再举一个譬喻，比如说我心里面这样思惟，或者说是观想，观想这个屋子有个大莲花。那么有水，水上现出莲花来，还有叶，这大白莲花，或者青莲花、红莲花、黄莲花，青、黄、赤、白的莲花，有莲花叶，你心里这样想呢，心里面如是如是想，也就是如是如是现出来。现出这个莲花，它是没有自性的，那没有自性，为什么我心里面想的时候看见莲花呢？它以心为自性，以心为自性，「知一切法即心自性」。一切法本身是没有自性的，是以心为它的体性，「知一切法即心自性」，一切法以心为体性，离开了心，一切法本身是没有体性的。你常思惟，思惟这一件事，说「据第一义」呢，那个第一义是最胜义，根据胜义来说呢，「非其自性」，可说的一切法没有它的体性，它本身是没有体性的，是你的心为体性的。

说现在有人毁辱我，我心里面愤怒，你观察这个愤怒它的体性是谁？它是你内心的分别为体性，你心里面不分别，这个愤怒不会生起来的。说有人毁辱我，我不分别，你心里就不会有愤怒，为什么有呢？你就是有不如理作意，你不如理的分别，你就会出来愤怒。所以这个愤怒，以你自己的分别为体性，所以若断了烦恼的圣人呢，你去毁辱这个圣人，圣人心里不动，因为什么呢？他有这个智慧通达这件事，「如幻如梦」不是真的，他心里面不动，所以没有瞋心，因为他没有这个分别嘛。我们为什么有？我们因为有不如理的分别，所以有这样的愤怒。我们有时候会欢喜，道理都是一样的，所以以心为体性。而那件事，本身是无体性的，说我心里面想这个虚空里有个莲花，莲花本身没有体性的，根本没有莲花。「据第一义非其自性」，据胜义谛来说，这一切言说法性，本身是没有体性的。「是故说言一切诸法皆无有事」，所以就是告诉我们说这一切法就是没有一切法，一切法即非一切法，就没有这件事。没有这件事，这句话，如果我们肯把心寂静下来，去这样思惟，也应该会明白这件事，一切法离开心没有体性，它本身是空无所有的，但这话说出来没有用，一点用没有。你若希望能有作用，能发生作用的话，要时时的作如是观才可以，当然这还要加上奢摩他，你时时的作如是观的时候，你对于这个言说法性是自性空这一件事，你的认识就深刻，不要说断烦恼那么深，还没能断烦恼，但是能调伏烦恼的时候，你观一切法空的智慧，它就有一点力量，它就能调伏烦恼。

说现在有人赞叹我，说你怎么怎么好，你若常常作如是观呢，「言说法性自性空」，不执着这是真实的，那他的欢喜心就算是有一点，但轻微。就算有一点愤怒，它轻微。你有如理作意在现前观察，「言说法性自性空」，这欢喜心就不起了，瞋恨心也是不起了，它就不烦恼，你常常作如是观呢，就不会麻烦训导主任、监学法师而去告状，没有这回事情，不是说那个监学的法师，那个教务主任，那事情处理的很公平，你心里面没有事，不是，他就处理的不公平，你心里面就是公平，就是你非要有这样的止观的才行的，才可以，没有止观不行，要经过一个时期常常的静坐。

说我夜间失眠了，正好，我不睡觉了，起来静坐修止观。常常修止观，常常这样子，不是无分别，也有无分别，但是不能全是无分别，一定要作观，作如是观，所以叫如理作意，要合理的把你的心生起来，「不住色生心，不住声、香、味、触、法生心」，要生心，不是说我这个不生心，不是，心要动起来，动起来干什么？观一切法是毕竟空的，离分别相，这样思惟。你只是无分别，你不生心，不生心不行，智慧不现前，没有智慧。

这上面说，「虽有一切所言说事，依止彼故诸言说转」，这话明白点说，就是要依止依他起，这言说法性才能现起的，没有依他起的因缘生法，这言说法性不能现起，为什么会有言说法性？因为有依他起的关系，才有言说法性，有了言说法性的熏习，才能有依他起的，它们互相为因缘的。所以「虽有一切所言说事，依止彼故诸言说转」，虽然是这样子，「然彼所说可说自性，据第一义非其自性」，你据第一义谛来对比，互相对视的时候第一义谛它有自性，言说法性无自性。我想这里有大莲花，能观想的心，和所想的莲花对比起来，那花是没有自性的，但是你那分别心是有的，那和所想的莲花不一样，所以这个「虽」和下面那「然」是相对应的。「虽有一切所言说事，依止彼故诸言说转」，「然彼所说可说自性，据第一义非其自性，是故说言一切诸法皆无有事」。所以才有这句话，一切法都是没有这件事，都是毕竟空的。「是故说言一切诸法皆无有事」，那件事都是毕竟空寂的，那个事就是言说所说的事都是毕竟空的。这是第二科无有事义，下面第三科无生灭义。

字三、无生灭义

一切诸法所言自性，理既如是从本已来都无所有；当何所生，当何所灭。是故说言一切诸法无生无灭。

解释这个无生灭的意思。「一切诸法所言自性」，一切法里边，在言说的自性这一面来看，「所言自性」，就是言所表示的一切法。莲花这是一句话，这句话表示那个莲花，莲花就是所言，但这个所言不能离开言，言也不离开所言。「理既如是」，那个理性上既然是这样子说，既然这样说「从本已来都无所有」，从开始就没有，从本以来那件事就没有。说我心里观想，这里有大莲花，其实我没有观想，那莲花也是没有嘛，我没有观想这屋子有莲花是没有莲花，我观想这个屋子有一个莲花，这个莲花也是没有。那么这个「从本以来」这个「本」，就是你没观想以前的时候就没有，观想以后也是没有，「从本以来」都没有，「当何所生」，有莲花现起吗？没有现起的时候没有莲花，现起了也是没有，「当何所灭」，所以你心里若不想，这莲花就没有了，我心里面观想这屋子有莲花，我心里若不想，这莲花就没有，没有就是灭了，根本就没有生起，「当何所灭」呢？灭也是不可得的。「是故说言一切诸法无生无灭」，所以做个结论，一切法也没有生也没有灭，没有现起，也没有消灭的。

《披寻记》1507 页：

「如实和会摄彼有情者：由彼有情不解义故」，他不知道一切法空的义，「于佛圣教心生憎背，菩萨为彼无倒宣说义无乖诤」，为他宣说一切法皆空这个义，没有乖违没有诤论可说的，「是名如实和会。由是能除彼有情类所有」的「恚恼」，「令处中信，是名摄彼有情」。就是原来是由不信就恚恼，除了恚恼以后呢，就变成没有恚恼了，就是「处中」。处中以后又相信，又进一步，来到佛教，变成佛教徒了，「是名摄彼有情」。我刚才举个例子，我心里观想这里有莲花，这莲花就现出来了，你在观察这个所观察的莲花，它本身是无有少法可得，是毕竟空的，这样子我们还可能容易懂，我心里想这有莲花，那我不想就没有莲花，它不生不灭是毕竟空的，这样你容易懂。

但是你若真的有大莲花池，那莲花池那个莲花不是我想的。我现在是看见莲花，你看见莲花的时候，说这个莲花也是毕竟空的，你能够忍可吗？能忍可这件事吗？就是有难理解、有容易理解的不同。我们自己这样观想，这个比较容易懂，它是无自性的。但是你看见莲花池里的大莲花，你说那个莲花无自性是空的，能相信这件事吗？现在这样说，当然那个莲花呢，不全是你现在第六识分别的，但是那里面有依他起了，不全是言说法性，但是我心里面，眼、耳、鼻、舌、身、意一接触呢，这一部份也是言说法性，就不是那个依他起，这一部份，就是毕竟空寂的。若是你不断的常常的这样观想呢，就把它分成两部份，就是依他起不在内，我心里想的这个大莲花都是毕竟空的，毕竟空就是没有这个莲花池，也没有莲花的事情。说我看见一个人来，那个人是他自己的阿赖耶识变现是依他起，但是我看见的这一部份这个人是毕竟空的，就是言说法性毕竟空。

我们从这个《中观论》上学的道理讲呢，我看也同样有这个情形。学《中观论》的时候，因缘所生法就是自性空，它是没有体性的，是毕竟空寂的，无有少法可得。「无色、受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意」，我们这样观察一切法是自性空的，这样观对不对？不能说不对，是对的，但是也不是完全对。那个因缘所生法还是宛然而有的，你完全观空了，就是与宛然而有有点妨碍，还是有点妨碍的。现在我们说是，不修《中观论》这个性空观，我们修唯识的性空观的时候，观察一切法是自性空的，言说法性是毕竟空，但是依他起是有的，这个地方是有这个问题。我们看这个中观学者，天台智者大师应该说是中观学者，他还是用中观的止观，中观的观法，他也是观一切法无有少法可得，是这样观的。钝根人呢，先空次假，先观一切法空，得无生法忍以后，然后再观一切法，因缘所生法还是宛然而有的，即空即假，就分开了，先观空而后再观假。先观空的时候，你得了无生法忍了，然后再即空即假即中，那就是钝根变成利根了。

现在修唯识观呢也可以这样子做，就是观察一切法的言说法性都是毕竟空的，就

是无有少法可得，修成功了再说，还有个依他起宛然而有，也可以这样观。这样我们就容易观，你若说即空即假即中呢，我们就迷糊了，就不分明了，它即空即假的时候，观假可能容易，就把空破坏了，「哎呀！不是空的」，所以这个地方可以这样子，可以有这么一个缓冲的地带，不要说即空即假，不要这样讲，但理论是即空即假即中的，但这样子，我们根性钝、业障重呀，不容易修成功，要分一些阶段，分期付款，一下子我付不起，要分期付，这个修行也可以这样做，先观一切法空，先这样观，这样我们容易成功。这第三科是无生无灭，「一切诸法所言自性」，在理论上说，自性是毕竟空的，「从本已来都无所有；当何所生，当何所灭，是故说言一切诸法无生无灭」。

我们修这个无常无我的止观比较容易，如果我们没学这个大乘的中观和唯识的时候，修无常观，修无我观容易，这句话不能说，不能这么说。但是现在学习了大乘的中观和唯识，我们《中观论》还没学，就感觉到小乘佛法的止观比较浅，比较容易。但是从我们佛教学者学习佛法的事实来看，好像是学习中观的人，也不是很多，但是比学习唯识的人多，从今天的汉文佛教来看。在今天的情形，因为受印顺老法师影响，学习中观、阿含的人比较多，学习唯识的人少，是比较少。所以我们容易接触到中观的思想，加上也可能受藏文佛教的影响，就是赞叹中观，贬斥唯识。结果呢，学习唯识的人比较少。

但是在 1949 年之前，学习唯识的人还不算少，在我们汉文佛里面，当然我是听这个法源寺，中国佛学院的学生说的。因为当时在那里讲课的人，唯识学者多，而中观学者比较少，这是我们汉文佛教当时的情形。不过印顺老法师那个时候名望还没那么高，但已经有人知道了，印老那时候是在香港，到台湾去了，当然也没有到佛学院讲课。可是现在我们学习了《瑜伽师地论》，学习了〈真实义品〉，我们感觉到唯识的止观，唯识的毗钵舍那观和中观不同，不一样，和中观的观法不一样。中观和唯识，和小乘佛法也不一样。这个不一样，当然你要常常的比量呢，那可能你会有感觉，你天天修止观，早晨起来修止观，白天晚间常常修止观，你会有点感觉。有什么感觉？和小乘观不一样，那个不一样是从感觉中来，不是嘴说的呀，那就是大乘止观利、深、容易断烦恼，是有这个感觉的。你若是只是文字上学一学，你不修，那这句话说不来，不能说的，说不上来这句话的。可是不管是中观、唯识也好，小乘佛法都是佛法，都是能断烦恼，是能令你由浅而深，由凡而圣，是能做到这件事。比如说是万缘放下，专心的修无常观，修无我观，专心按照中观论，因缘所生法，我说即是空，就这样深入的观察，或者按照唯识的言说法性是毕竟空的，你真实有止有观，七天你就有感觉，不要说多，你就有感觉的。当然你不用功不行，由于你自己肯真实努力的话，你的信心也增长，信心也强，你会发欢喜心的呀。说从自己的用功修行能发欢喜心，不是说文字上那样学习，那另一回事。我们这是前生的业力，我们就是生来是汉人，是属于汉族，不是白人也不是黑人，也不是藏族人，藏族的喇嘛也还是学习中观，也是好。我们接触这样的佛法，我感觉到真是三生有幸。我是汉人，我不欢喜学习大乘佛法，那都是迷信，我愿意学习小乘，学习小乘也是好，但是因缘如此，各有因缘就是这样嘛。

黄二、会后说（分二科） 宇一、如虚空义（分二科） 宙一、举虚空相（分二科） 洪一、容受

譬如空中有众多色，色业可得，容受一切诸色、色业。

这是第二科「会后说」，此大科的名称是「随顺会通方便善巧」，分二科，第一科「随顺」，第二科「会通」。「会通」分三科，第一科「标所为」已经讲过了，第二科「正会经义」，这一科分二科，第一科「会初说」，第二科「会后说」。「会初说」分三段，第一段「无自性义」，第二段「无有事义」，第三段「无生灭义」也讲过了。「会后说」分二科，第一科「如虚空义」，第二科「如幻梦义」。「如虚空义」分二科，第一科「举虚空相」又分二科，第一科「容受」。

「譬如空中有众多色，色业可得」：这是说一个譬喻，譬喻太虚空里有众多的物质，同时也有色业的活动，就是物质的活动。「容受一切诸色、色业」：广大的虚空它能容受一切的色法，和色业的活动。

《披寻记》一五〇七页：

「有众多色色业可得等者：显色形色品类非一，名众多色。表色动转，是名色业。下皆准知。」

色有二种：一种叫做「显色」即青、黄、赤、白是显色，长、短、方、圆就是「形色」。显色、形色有很多的品类，不是一种，所以叫做「众多色」。「表色动转，是名色业」：「表色」就是色在活动时，能表示一种意义，所以叫做表色。表色在动转时，叫做「色业」。

谓虚空中，现有种种，若往、若来、若住，起堕屈伸等事。

前面这一段是标，下面这一段是解释。

「谓虚空中，现有种种」：在虚空里，显现出来很多种显色、形色、表色。「有种种」，是形色。「若往、若来、若住，起堕屈伸等事」：这就是色业，也就是表色。色法在虚空里，或者是往，或者是来，或者是住，或者是起。由下而上叫做起，「堕」，由上而下可以名之为堕，堕也可以当「入」字讲，由前一个形象入于第二种的形象就叫做堕，其实就是色法在虚空里的变化就名之为堕。或者是屈，或者是伸，这色法的活动的相貌，各式各样的相貌等事。

《披寻记》一五〇七页：

若往若来若往等者：此中种种，随应配释诸色色业应知。这一段文的解释就配合前面「色、色业等」的意思就可以知道了。

洪二、清净

若于尔时诸色色业，皆悉除遣；即于尔时唯无色性清净虚空，其相显现。

前面是说虚空能容受种种色和色业，下面第二科是「清净」，举这二个意思，虚空相具足容受相和清净相。什么叫清净相？「若于尔时诸色色业，皆悉除遣」：假设在那个时候，虚空里没有色也没有色业，这二种情形都消灭了。「即于尔时唯无色性

清净虚空」：就在那个时候唯独是没有色也没有色业的体性，只是清净的虚空在那里。没有色和色业的事情，这就是清净虚空。这是「举虚空相」里分这二个意思，一个是「容受」，一个是「清净」。「唯无色性清净虚空，其相显现」：清净虚空的相貌显现出来。

宙二、喻离言事（分二科）　洪一、言说所行

如是即于相似虚空离言说事，有其种种言说所作邪想分别随戏论著，似色业转。又即如是一切言说邪想分别随戏论著似众色业，皆是似空离言说事之所容受。

这是第二科「喻离言事」，用虚空来譬喻离言法性的事。「事」也应解释一下，离言法性是一种理性，譬如真如理是理性它不是「事」，不是因缘所生，有生有灭的事，它是无生无灭的理性。但是这地方说「事」，就是用名言来表示这个道理，所以就属于事了，若是离言的那就是理了。离言本身也是名言，所以这属于「事」。

分二科，第一科「言说所行」，就是名言有名言的活动，有名言的差别相。

「如是」是指前文「举虚空相」，现在把虚空的譬喻在法上讲出来。「即于相似虚空离言说事」：就是在和虚空相似的离言法性，离言法性和虚空是相譬喻，虚空和离言法性彼此相似。「有其种种言说所作」：就在离言法性上有很多的各式各样的言说所作的。「言说」，当然是语言，但也是包含了一切的名句，一切的文句都在里面。「所作」：所生起的。「邪想分别」：我们认为言说而生起种种不合道理的妄想分别，或者因为文字、名句而生起种种邪想分别。「随戏论著」：邪想分别是什么呢？言说里有二件事，一个是文，一个是义，随着文义作种种戏论的执着。就是心有所得，心有所著，就违背了真如的理性，所以所有的言论都是戏论了。言说所作，邪想的分别，就是随顺名义上作种种戏论的执着。「似色业转」：言说分别，虚妄执着，就像虚空里色、色业的活动。虚空譬喻离言法性。虚空里的色、色业转就譬喻言说所作的邪想分别随戏论著。

「又即如是一切言说邪想分别随戏论著似众色业，皆是似空离言说事之所容受。」前面把虚空譬喻离言法性；色、色业就譬喻言说法性的一切执着，这二方面把它会合了，下面再解释「容受」的意思。

「又即如是一切言说邪想分别随戏论著似众色业」：众多的种种色、色业在虚空里，由虚空所容受。现在分别戏论言说法性「皆是似空离言说事之所容受」，就是离言说法性容受了言说法性，种种的执着都在离言法性那里容受。当然这样说，说的客气了一点，明白一点说就是染污了离言法性了。言说法性，虚妄执着染污了离言法性。「似众色业」：在虚空里活动，对虚空也有点障碍了。

《披寻记》一五〇七页：

「相似虚空离言说事等者：此中以彼虚空喻显离言说事，是名相似虚空离言说事。以彼色业喻显邪想分别随戏论著，是名似色业转。复以虚空容受色业喻显离言说事为分别戏论之所涂染，是名似空难言说事之所容受。」

「相似虚空离言说事等者：此中以彼虚空喻显离言说事，是名相似虚空离言说事。」这里以彼虚空的譬喻来显示离言法性，这就叫做「相似虚空离言说事」。「以彼色业喻显邪想分别随戏论著，是名似色业转」就是这个意思。「复以虚空容受色业喻显离言说事为分别戏论之所涂染」：虚妄分别的言说法性染污了离言法性，「是名似空离言说事之所容受。」，这段话也就是简单的说明生死的缘起。

下面第二科「圣智所行」，就是涅盘的缘起，清净的缘起。

洪二、圣智所行

若时菩萨以妙圣智，遣除一切言说所起邪想分别随戏论著；尔时菩萨最胜圣者，以妙圣智证得诸法离言说事，唯有一切言说自性，非性所显；譬如虚空清净相现。亦非过此有余自性，应更寻求。是故宣说一切诸法皆等虚空。

「若时菩萨以妙圣智，遣除一切言说所起邪想分别随戏论著」：若此时这位发了无上菩提心的菩萨，他能从闻思修得无生法忍，成就了微妙的圣智，圣人的智慧，不是凡夫的烦恼。「遣除一切言说所起」：破除一切言说，一切名句所生起的不如理作意，邪想的分别，戏论的执着，破除这执着。言说法性是毕竟空，就是观察思惟一切名言所表达的文、义都是毕竟空寂的，就能破除一切言说所起邪想分别、随戏论著。这里面有观，这段话主要是说观，当然应该有奢摩他的止。

「尔时菩萨最胜圣者，以妙圣智证得诸法离言说事」：那时菩萨以最胜智，（「最胜圣者」，当然佛是最殊胜的），证悟了一切法离言说的真如理了。这时若能观一切言说法性是毕竟空的，言说法性本身毕竟空，能观察的智慧也不可得。彼无故此无，那就是圆成实性的真如就显现出来了。「唯有一切言说自性非性所显」：到证得诸法离言法性的时候，「唯有一切言说自性非性」这一切言说自性都是无性了，离一切虚妄分别所显示的真如理显现出来。显现出来的当然此处也有依他起，那就是清净的依他起了，而不是染污的依他起。

「譬如虚空清净相现」：这时候言说法性被除遣了、除灭了，显现出来就是离言法性，离言法性的显现譬如虚空，离一切色相，清净相显现出来，这就是得无上菩提了。「亦非过此有余自性，应更寻求」：「譬如虚空清净相现」是真如理的显现，真如理显现就是究竟圆满的境界，不是过了此法之外还有剩余的、其他的自性，应该更去学习，更去希求，不是这样。「是故宣说一切诸法皆等虚空」：所以说一切法都是毕竟空寂的。

这是把「如虚空义」这一段会通了，下面第二科「如幻梦义」，分二科，第一科「释」，又分二科，第一科「举如幻梦」：

宇二、如幻梦义（分二科）　宙一、释（分二科）　洪一、举如幻梦

又如幻梦非如显现，如实是有；亦非一切幻梦形质，都无所有。

前面说「如虚空义」是会合圆成实性的真如，第二科「如幻梦义」就是依他起了。「又如幻梦」：又譬喻幻术师变幻的境界，又如人作梦里面的境界，「非如显现，如实是有」：并不像梦里显现的境界，真实是有那回事。作梦的境界，梦见老虎来了，其实这老虎是真的吗？不是真的。非如显现的境界是真实有，这是虚妄的。幻术师拿毛巾变成个兔子，那也不是真实是兔子，所以是，非如显现的那件事是真实有。

「亦非一切幻梦形质，都无所有」：前面是说「非有」，这下面说「非无」。也不是说一切幻梦的形质的事一点都没有，还是有那种幻化的事，如梦的事是有，只是不真实有。这二句话，一个是「非有」，一个是「非无」。

洪二、喻一切法

如是诸法，非如愚夫言说串习势力所现，如实是有；亦非一切诸法胜义离言自性，都

无所有。

第一科「举如幻梦」，第二科「喻一切法」，譬喻这一切法也是这样子。

「非如愚夫言说串习势力」：不同于没有修学圣道的人，「言说串习势力」，从无始以来众生就是有言说的。人间的人，天上的人都是有言说的。「言说串习」就是不间断的，连续的熏习，一直的有言说。「势力所现」：势力就是常常的说话，说话就表示内心的思惟，内心思惟，然后说出来语言，它就熏习了种子，在阿赖耶识那边熏习种子。种子成熟了，得到了适当的因缘时，它就会发生作用，「势力所现」，或者现出人的境界，现出天的境界，或者现出三恶道的事情。「如实是有」：前面的非如贯下来，就是不是真实有。「言说串习势力」，幻现出来的一切法，它也不是自然有的，是熏习而有。但不是真实的，非如愚夫言说如实是有，不是真实的。内心里思惟，说出来种种的语言，表现出各式各样的事，这些都不是真实有。

「亦非一切诸法胜义离言自性，都无所有」：前面是「非实有」，下面「非无」。

在胜义那个殊胜的境界，是圣人无分别智所观察、所证悟的境界，那境界是离言自性。「都无所有」：都没有；也非都没有。这和前面正是相合，前面是二句，这也是二句。一个是「非有」，一个是「非无」。但是看四寻思、四如实智，和修唯识观的前后次第，它是先修空观的，空观在前。

宙二、结

由此方便悟入道理，一切诸法非有非无，犹如幻梦，其性无二。是故宣说一切诸法皆如幻梦。

前面是解释，这第二科是结束这段文。

「由此方便悟入道理」：由如幻、如梦的譬喻为方便，使令我们可以觉悟到诸法毕竟空，又不是空，这样的道理。「一切诸法非有非无」：这一切诸法也不是有，也不是无。「犹如幻梦，其性无二」：就像幻术师的幻术似的，也像人做梦似的。幻梦的体性，不能说它决定是有，也不能说它决定是无的。「是故宣说一切诸法皆如幻梦」：所以就这样解释，这样宣说，做这样的譬喻，使令我们容易明白。

玄三、结显正知

如是菩萨，普于一切诸法法界，不取少分、不舍少分、不作损减、不作增益、无所失坏。若法实有、知为实有；若法实无，知为实无；如其所知，如是开示。

第一科「总标所无」，第二科「正会经义」，现在是第三科「结显正知」。

「如是菩萨，普于一切诸法法界」：这位菩萨不懈怠，他三大阿僧祇劫的修学圣道，所以普遍的于一切染净法中，或者是一切法的法性，法界即法性。「不取少分，不舍少分」，一切诸法，应该是依他起，法界即法性就是圆成实，依他起是如幻如化，如幻梦的，但是我们不知道是如幻梦，认为是真实的，那就是遍计执了。现在这位菩萨修学圣道成功了，在法、法性不取着少分，也不弃舍少分。「不作损减」：依他起和圆成实不损减，不能否认这件事。「不作增益」：遍计执是毕竟空寂的，不执着是有，所以不作增益。「无所失坏」：不损减也不增益，对于诸法就不会有错误，不会破坏法性。

「若法实有，知为实有；若法实无，知为实无」：怎么叫做「无所失坏」呢？若法是真实有，圆成实、依他起是真实有，就知为实有。若法实无，就知为实无，遍计执实在是没有，也通达它是没有。「如其所知，如是开示」：菩萨能这样通达三自性，也这样的为众生宣扬。

天三、结

当知是名菩萨随顺会通方便善巧。

这是结束这一大段文。

《披寻记》一五〇八页：

「不取少分不舍少分等者：于实无事离有相取，是名不取少分。于实有事离无相取，是名不舍少分。不于实有起损减执，是名不作损减。不于实无起增益执，是名不作增益。远离增减所有过失，是名无有失坏。〈真实义品〉广显彼失坏相应知。（陵本三十六卷十五页）」

「不取少分不舍少分等者：于实无事离有相取」：言说法性是毕竟空的是实无，「离有相取」：就是远离了执着为「有」的执着，不执着是有，有相的执着远离了。当然这是长时修止观，慢慢的才能改变过来。「是名不取少分，于实有事离无相取，是名不舍少分」：依他起和圆成实是真实有的，「离无相取」：远离了没有的执着，「是名不舍少分」。

「不于实有起损减执」：不于依他起和圆成实起损减执，「是名不作损减」。「不于实无起增益执」：言说法性实在是无，不要执着是有。但是在我们凡夫不修止观的人，染污的依他起、遍计执一直是显现的。依他起和圆成实是不显现的，虽然是真实有，但是不显现；遍计执是毕竟空的，但是显现出来。这是颠倒的境界，现在能长时期的修止观，能改变过来，「是名无有失坏」。「〈真实义品〉广显彼失坏相应知。」：第三十六卷的〈真实义品〉，很广博的显示出来失坏的相貌。执着言说法性是有，因为依他起、圆成实是没有，有什么过失，那里有说，就是（陵本三十六卷十五页）。

亥二、共立要契方便善巧（分三科）　天一、征

云何菩萨共立要契方便善巧？

前面是「随顺会通方便善巧」，这是第二科「共立要契方便善巧」，分三科，第一科「征」。怎么叫做菩萨共立要契的方便善巧呢？「要契」：要者求也。众生有所求，菩萨也有所求，彼此的有所求大家都同意。我也同意你的所求，你也同意我的所求，大家都同意遵守信用，说的话算数，就是叫做「要契」。而这个「要契」是菩萨和众生共同立的一个合同，而这是菩萨度化众生的方便善巧。

天二、释（分六科）　地一、于施资具

谓诸菩萨若见有情求饮食等十资身具；即便共彼，立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，及诸沙门婆罗门等，

下面第二科「解释」，分六科。第一科「于施资具」。

谓诸菩萨若见众生求饮食等十种资具，十种资具在第二卷十七页（即《披寻记》

七十二页·十种身资具）第一食，第二饮，第三乘（就是车），第四衣服，第五庄严具，第六歌笑舞乐，第七香鬘涂末，第八什物之具，第九照明，第十男女受行。菩萨若看见诸有情，求饮食等十种资身之具，生活所需的。「即便共彼，立要契言」：菩萨就和这个众生定个合同。「汝等若能知父母恩，恭敬供养」：你们要求这十种资身具，我可以满足你们，但是有条件，就是要知道父母的恩。要对父母恭敬供养，对诸沙门婆罗门也能恭敬供养。这样我就可以给你们十种资身具。

《披寻记》一五〇八页：

「及诸沙门婆罗门等者：等言、等取家长可尊敬者」，可尊敬者，就是家长，「作义利者，作所作者，如前善知世间中说」，已经说过了。（陵本四十四卷十八页）

广说如前，乃至若能受持净戒；如是我当随汝所欲，施饮食等诸资身具，如其不能，我不施汝。

「广说如前」：恭敬供养，及诸沙门婆罗门等，下面还有文的，「广说」，前面说了，这里不多说了。「乃至若能受持净戒，如是我当随汝所欲」：「广说如前」、「乃至」中间后一段就略去了没有说，就是要造罪时要生恐怖心，再也不敢做了。要能受持清净戒，还能持斋，受斋持戒。「如是我当随汝所欲」，你若能做到这个程度，若肯这样用功的话，我当随顺你所欲。「施饮食等诸资身具」，我就布施你们这十种资身具。「如其不能，我不施汝」：如果你不能知父母恩，供养恭敬等等，若不能这样做，我不施汝十种资身具。

众生向菩萨有所求，十资身具；菩萨向众生有所求，要知父母恩、恭敬供养等等。如果你能办到，菩萨也能办到，「如其不能，我不施汝」。

《披寻记》一五〇八页：

「广说如前等者：有寻有伺地说：于今世后世所作罪中见大布畏。行施作福，受斋持戒。（陵本五卷十五页）此中广说如彼应知。」

「广说如前等者：有寻有伺地说：于今世后世所作罪中见大布畏」，造了罪心里有恐怖心。「行施作福」：欢喜布施，做很多的福业。「受斋持戒」：同时还能受斋过午不食，还能持戒。（陵本五卷十五页）此中广说如彼应知。

地二、于施田等及作助伴

如是菩萨，若见有情来求种种田事、宅事、诸阛阓事、王事、域事、财事、谷事、或有来求诸工业处、及诸明处，或有来求共为朋友，或有来求共结婚媾，或有来求共作邑会，或有来求助营事业；菩萨共彼立要契言：汝等若能知父母恩、恭敬供养、如前所说；如是我当施汝田宅，广说乃至助营事业。

前面第一科「于施资具」，这是第二科「于施田等及作助伴」。

「如是菩萨，若见有情来求种种田事」：众生到菩萨这里向菩萨有所求，求种田的这些事，求菩萨帮帮忙。「宅事」：种田是能生产，宅是住处。我没有房子，请菩萨给我个房子住。「诸阛阓事」：「阛阓」，不是各别的一个、二个房子，是很多人居住的地方。如造一个城市计划，造一个现代都市。「王事、域事、财事、谷事」：为国王做事；或者一个地区里做福业的事；或者发财的事；或者种什么田、生产什么谷的事情。「或有来求诸工业处」：或者有众生到菩萨这儿来求菩萨帮忙工业的事，

如造房子是工业，或者是其他种种的工业。「及诸明处」：很多的专业知识的事，向菩萨有所求。

「或有来求共为朋友」：或者有众生来求菩萨和他做朋友。「或有来求共结婚媾」：或者求这个事情。「或有来求共作邑会」：这个地区成立一个会，我们每星期天坐禅。「或有来求助营事业」：或有其他的事，请菩萨帮忙。「菩萨共彼立要契言：汝等若能知父母恩、恭敬供养、如前所说；如是我当施汝田宅，广说乃至助营事业。」这就是订立一个合同。

地三、于脱厄难

又诸菩萨，若见有情有诸愆犯、或被举讼，或作种种不饶益事，为他所拘，将欲刑缚，断截挝打，毁辱迫胁，驱摈流移，或他所执、欲捶缚卖；菩萨尔时随能随力，立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说。如是我当方便救汝，令脱斯难。

「又诸菩萨，若见有情有诸愆犯」：愆犯，以下犯上，犯了违法的事，造罪了。「或被举讼」：或者造了罪以后，被人举发到法庭打官司了。「或作种种不饶益事」：做了很多伤害人的事。「为他所拘」：你伤害人家，被人家逮捕了、捉住了。「将欲刑缚，断截挝打，毁辱迫胁」威胁你，「驱摈流移」或者是驱逐你，把你流放到苦恼的地方去了。「或他所执」，或者是被人家捉起来，「欲捶缚卖」捉起来就是要打你，或者把你卖给别的人了。「菩萨尔时随能随力，立要契言」：菩萨此时看见这个众生有这样的苦恼，就同他又订个合同，「汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说。如是我当方便救汝，令脱斯难。」，令你脱离这个灾难、苦恼。

地四、于救怖畏

又诸菩萨若见有情遭遇种种王贼水火人及非人不活恶名，诸怖畏等；尔时菩萨立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说；如是我当方便救汝令免斯畏。

「又诸菩萨若见有情遭遇种种王贼水火人及非人不活恶名，诸怖畏等；」：又诸菩萨若见众生遭遇到种种的苦恼事情，什么事情呢？王的布畏，或者贼的布畏，或者水、火、人、非人的布畏，非人就是鬼神。或者「不活」：没有饭吃，生活困难的布畏，或者恶名的布畏，「诸布畏等」。「尔时菩萨立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说；如是我当方便救汝令免斯畏。」善巧方便的救护你，使令你没有这个恐怖。菩萨肯这样来救护众生，但是有条件，就是你要孝顺父母等等的。

地五、于遂求愿

又诸菩萨若见有情欲所爱会，求非爱离；尔时菩萨立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说；如是我当遂汝所愿，令所爱会及非爱离。

这是第五科「于遂求愿」，你有所求能满你所愿。「又诸菩萨若见有情欲所爱会」：众生想要与所爱的人集会。「求非爱离」：或者怨家在一起很苦恼，希望求菩萨帮忙，把非爱远离了。「尔时菩萨立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说；如是我当遂汝所愿」，满足你所愿望的，「令所爱会及非爱离」，令所爱的人能集会，令非爱的人远离。

地六、于救病苦

又诸菩萨若见有情为疾所苦；立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说；如是我当救汝病苦，令得安乐。

「又诸菩萨若见有情为疾所苦」：有情为疾病所苦恼，看医生也看不好就「立要契言：汝等若能知父母恩，恭敬供养，如前广说；如是我当救汝病苦，令得安乐。」菩萨也会帮这个忙的，但是有条件。

天三、结

彼诸有情既为菩萨如是立要，于诸善品速疾受学，于诸恶品速疾除断；菩萨皆能遂其所愿，当知是名菩萨共立要契方便善巧。

「彼诸有情既为菩萨如是立要」：那些苦恼的众生和菩萨立了契约，「于诸善品速疾受学」众生感觉到菩萨肯帮忙，那好了，就赶快的听菩萨的教导。「于诸恶品速疾除断」：断除一切恶法，「菩萨皆能遂其所愿」：那就能满你所愿了，「当知是名菩萨共立要契方便善巧」。

亥三、异分意乐方便善巧（分三科） 天一、征

云何菩萨异分意乐方便善巧？

分三科。第一科「征」。「云何菩萨异分意乐方便善巧？」，就是内心里的意乐，和表现出来的行动不一样，但是这也是菩萨教化众生的方便善巧。怎么样是菩萨的异分意乐方便善巧呢？这是「征」。第二科「解释」，分二科：第一科「于立要契诸有情所」，分二科，第一科「别现异相」，分二科，第一科「不施所求」：

天二、释（分二科） 地一、于立要契诸有情所（分二科） 玄一、别现异相（分二科） 黄一、不施所求

谓诸菩萨与诸有情立要契已，彼诸有情于上所说彼彼事中，不如所欲速疾修行；菩萨尔时于如上说彼所求事，皆不施与。唯为利益彼有情故，非余意乐而不施彼。

第二科「解释」，分二科：第一科「于立要契诸有情所」，分二科，第一科「别现异相」，分二科，第一科「不施所求」。

「谓诸菩萨与诸有情立要契已」：合同已经签字了，「彼诸有情于上所说彼彼事中，不如所欲速疾修行」：但是那个有情对要契上所答应的，要做什么什么功德的事，并不随顺菩萨所说的条件很快的去做，或者不做。答应了要知父母恩，要孝顺父母，但是不做这件事。

「菩萨尔时于如上说彼所求事，皆不施与。」：你不满足菩萨所开的条件，那菩萨也不满你所愿，「皆不施与」。「唯为利益彼有情故」：而这个不施与其愿，不满足他的愿，菩萨的心还是利益他的意思，不是要伤害他，「唯为利益彼有情故」。
「非余意乐而不施彼」：并不是有其他的不怀好心，不布施他，不是的。

黄二、不救难等

如是于其诸厄难处、诸怖畏处，欲所爱会，求非爱离，病苦所恼，诸有情类，权时弃舍。唯为利益彼有情故。非异意乐而弃舍之；非异意乐而不救拔。

「如是于其诸厄难处、诸怖畏处，」：苦恼的境界，苦恼的地方，恐怖的地方，「欲所爱会」的要求，「求非爱离」的要求，「病苦所恼」的要求，「诸有情类，权时弃舍」：你不能满足菩萨所说的条件，要孝顺父母等等...，你不做这个事，菩萨「权时弃舍」，要暂时弃舍了你，不满足你的所愿。「唯为利益彼有情故」：菩萨暂

时不满众生愿，表面上的行动好像菩萨不慈悲了，但是菩萨的内心还是利益他。「非异意乐而弃舍之，非异意乐而不救拔」：不是有伤害他的意思，不是有其他伤害的心情，而不救护众生的.

玄二、总明方便

如是菩萨于诸有情方便现行刚捍业时，唯为利益，非余意乐；渐令余时，如其所欲，断除诸恶，修学诸善，是故方便权时弃舍。

第二科总明方便，「如是菩萨」，这位菩萨对「于」苦恼的「有情方便现行」，菩萨的智慧、慈悲，方便的现出来这种行动，「刚捍业时」就是刚强不救护众生的事情，拒绝众生的要求，表面上是这样子，但是菩萨的内心「唯为利益」，还是要利益众生，「非余意乐」不是其他伤害众生的意乐，「渐令余时、如其所欲」菩萨还是不弃舍众生，逐渐的教这一位众生，在其他的时间里面「如其所欲」，能随顺菩萨的希望，「断除」种种「罪过修学诸善」，众生能随顺菩萨的教导，修学很多很多的善法，「是故方便权时弃舍」。

地二、于先亲厚诸有情所（分二科）　玄一、随宜劝导

若诸有情于菩萨所，虽无所求，亦无众难，广说乃至无诸病苦，而与菩萨先为亲厚；菩萨于彼随宜劝导，断诸恶法，修诸善法。所谓令彼知父母恩，恭敬供养，广说乃至于净尸罗随顺受学。

分两科。第一科，随顺劝导。「若诸有情于菩萨所，虽无所求」，若是有这样的众生对菩萨什么都不求，那可能这个众生他自己福德大，什么都有了，「虽无所求，亦无众难」，没有很多困难、苦恼的事情「广说乃至无诸病苦」，这个众生身体健康没有病苦，「而与菩萨先为亲厚」，这个众生和菩萨，在过去什么时候是亲厚关系的人。「菩萨于彼随宜劝导」，这个众生对菩萨无所求，菩萨也对彼随其所宜而劝导，「断诸恶法，修诸善法」。「所谓令彼知父母恩，恭敬供养」那这就是善法，「广说乃至于净尸罗随顺受学」，也能够学习戒，持戒清净，这是随宜劝导。

玄二、现异分相

若彼有情虽蒙菩萨如是劝导，故肆轻躁而不奉行；菩萨尔时自现愤责，唯欲利益，非愤意乐。于诸所作，悉现乖背，唯为利益，非背意乐。或于一类，现与世间不饶益事，唯为利益，非损意乐。

「若彼有情虽蒙菩萨如是劝导」，要是那一个，以前和菩萨有亲厚关系的人，虽然现在得到菩萨各式各样的劝导教化，「故肆轻躁而不奉行」，但是那个众生还是故意的、有心的，「肆」，就是放肆、放纵自己，「轻躁」就是浮动，心老是不安，而不奉行菩萨的教导，「菩萨尔时自现愤责」，这个时候菩萨怎么办法呢？菩萨就主动现出来愤怒、呵责，「唯欲利益，非愤意乐」，而菩萨现出这个形象愤怒了，但是菩萨的心是慈悲心要利益他，并不是有愤恨的心情，那是假的方便示现的。「于诸所作，悉现乖背」，菩萨对于那个众生，他是「故肆轻躁」做种种恶事，「悉现乖背」菩萨完全表现出来不同意，不同意你这种做风。「唯为利益，非背意乐」，菩萨现出来的乖背行为，内心里面是慈悲利益众生，「非背意乐」不是弃舍他的意思，没有弃舍众生的心，「或于一类，现与世间不饶益事」，或者菩萨对于这一类，以前有亲厚关系的众生，「现与世间不饶益事」，菩萨对于这个以前关系好的众生，反倒做一些不利益他的事情，「唯为利益，非损意乐」在菩萨内心还是慈悲，利益这个人的，并没有伤害他的意乐。

《披寻记》一五一〇页：

「或于一类现于世间不饶益事等者：〈戒品〉中说」，这个我们已经讲过了。「菩萨见有增上增上宰官上品暴恶」，这个大菩萨，看见那个众生有，「增上」威力很有权力，「增上宰官」，就是有很高的地位，在政府里面有地位的人。「上品暴恶」，菩萨看见这个众生他的暴恶是最上品的、最厉害的。「于诸有情无有慈愍专行逼恼」，什么叫做「上品暴恶」？就是「增上增上宰官」那个人，对于诸有情没有慈愍心，「专行逼恼」，专做一些苦恼众生的事情，众生做生意发财了，这个有权力的人到那里说：「你把这个生意的所有权给我，请你离开这里」就是土匪了。「菩萨见已」发大悲心的菩萨看见这个众生，做了这种伤害众生的事情，「起怜悯心」就发动对这个众生有怜悯心，这个人就要下地狱了。「发生利益安乐意乐」，菩萨对于这个众生就发生利益他，叫他修学善法将来不要到三恶道去，「发生利益安乐意乐」。

「随力所能若废若黜增上等位」，随这菩萨他的因缘，力量有多大，随这力量所能做到的，「若废若黜」，把这增上宰官罢免了叫做「若废」，「若黜」就是降低他的权力。「由是因缘，于菩萨戒无所违犯」，菩萨这样做，对于菩萨所受的菩萨戒并没有违犯、并没有犯戒。「生多功德」能生出来很多功德，这个增上增上宰官，被菩萨这样做了以后，他就没有条件再去伤害众生了，所以利益了很多人，那么多的人也不受他的苦恼了，他本人也不能再做恶了，所以菩萨这件事做的有功德。

「又说：菩萨见劫盗贼夺他财物」这是劫盗贼，什么叫劫盗贼呢？就是夺取他人的财物，「若僧伽物」，大众僧的财物。「窣堵波物」，佛塔的财物。「取多物已执为己有」，是他的所有了。「纵情受用」，放纵他的贪瞋痴，受用所偷来的财物。

「菩萨见已，起怜悯心于彼有情发生利益安乐意乐」，菩萨见已也是起怜愍心，「于彼有情」发生利益安乐意乐，发起利益这个人，令他得安乐的意乐。「随力所能逼而夺取」，把那偷盗的财物夺回来。（陵本四十一卷六页），由是当知此所说义。这里面看出一件事情，就是发了无上菩提心，受了菩萨戒的菩萨，可以参加政治活动，这地方是这个意思，当然小菩萨恐怕不行，这要大福德、大智慧的人才可以这样做。

天三、结

如是菩萨于诸有情现外所作，与内意乐，相不同分；由是因缘，方便安处，令彼有情渐断诸恶，渐修诸善。是故菩萨如是调伏有情方便，名为菩萨异分意乐方便善巧。

「如是菩萨于诸有情现外所作，与内意乐，相不同分」，这是第三科结束。说如是菩萨对于诸有情「现外所做」，显现在外边行动做的事情，「与内意乐，相不同分」，与菩萨内心里面的慈悲心的相貌不一样，内心里面是慈悲，外边做的事情是对众生不欢喜，「由是因缘，方便安处，令彼有情渐断诸恶」，由于菩萨的大悲心，善巧方便的因缘，能够把众生安处在良好、善良的地方，令彼有情渐渐的断灭一切恶事，渐渐的修学诸善法，「是故菩萨如是调伏有情方便，名为菩萨异分意乐方便善巧」。

亥四、逼迫所生方便善巧（分三科）　天一、征

云何菩萨逼迫所生方便善巧？

第四科，逼迫所生方便善巧，分三科；第一科是征，「云何菩萨逼迫所生方便善巧」，这是征，下面是解释。

天二、释（分二科）　地一、如应告诫

谓诸菩萨或为家主，或作国王，得增上力，于自亲属、于自臣民，能正教诫。如应告言：诸我亲属、诸我臣民，若于父母不知恩报，广说乃至毁犯戒者；我当断其常所给赐衣服饮食，或当捶罚，或我亲属当与乖离，或我臣民当永驱摈。

分二科；第一科如应告诫，「谓诸菩萨或为家主」，菩萨这个时候是一家之主，「或作国王，得增上力」，他拿到了无上的权威，「于自亲属、于自臣民」他有这个权力嘛，家之主，于自己的亲属之人；做国之王，于自己的臣民。「能正教诫」，他有这个大智慧，能够正确的教导他们。「如应告言」，怎么教导呢？

如其所应依程度的深浅，来告诉他说：「诸我亲属」这么多都是我的亲属，这是家之主的人说的话。「诸我臣民」，这是国之王说的话，这么多的我的臣民。「若于父母不知恩报，广说乃至毁犯戒者」，我的亲属或者我的臣民，若对于父母不知报恩。「广说乃至毁犯戒者」，做种种恶事，「我当断其常所给赐」，你们不孝顺父母，乃至犯戒，那我怎么处理这件事呢？「断其常所给赐」，「常」就是日常我要给你的，现在我断了不给了，常所赐给的「衣服饮食」中断停止这件事了，「或当捶罚」，或者严重的要打你，或者处罚，「或我亲属当与乖离」，或者属于我的亲属，你们不能持戒不孝顺父母，那我就和你们「乖离」了，不在一起住了，「或我臣民当永驱摈」，或者是我的臣、我的民，你不孝顺父母，乃至不持戒，那我就永久的驱逐你们，不睬你们了。

地二、方便伺察

立一善巧机捷士夫，于彼事业常令伺察。

那么这一个或者是家主或是国之王，「立一」就是委派一个。「善巧机捷士夫」，就是有善巧的智慧非常敏感的人，不是迟钝的人。「于彼事业常令伺察」，对于你的臣民，或者是亲属做什么事情，常令他去观察，「伺察」等于是间谍了，偷偷的观察你，看你们做什么事情，这是「方便伺察」，下面是第三科。

天三、结

由是因故，彼诸有情怖畏治罚，勤断诸恶，勤修诸善。彼于修善，虽无乐欲；由是方便，强逼令修。是故名为逼迫所生方便善巧。

第三科是结。「由是因故，彼诸有情怖畏治罚，勤断诸恶」由于菩萨有这种威力，有这种智慧，有这种大慈悲的原因。「彼诸有情怖畏治罚」害怕了，害怕菩萨来治罚他，「勤断诸恶」精勤的断灭这种恶法，断灭身三、口四、意三，这些诸恶，「勤修诸善」。「彼于修善，虽无乐欲；由是方便，强逼令修」，那个众生对于修善法的事不欢喜，虽然不欢喜，「由是方便，强逼令修」，由于菩萨做国王、做家主他有这个权力，用这个善巧方便强逼他使令他修学善法，「是故名为逼迫所生方便善巧」。这是第四个，下面第五个施恩报恩方便善巧分三科，第一科是征。

亥五、施恩报恩方便善巧（分三科）　天一、征

云何菩萨施恩报恩方便善巧？

这是问？下面第二科解释。

天二、释

谓诸菩萨，先于有情，随力多少施作恩惠；或施所须，或济厄难，或除恐怖，或会所

爱，或离非爱，或疗病苦，令得安乐。彼诸有情深知恩惠欲报德者，菩萨尔时劝令修善，以受报恩。告言：汝等非余世财来相酬遗，为大报恩。汝等若能知父母恩，恭敬供养，广说乃至受持净戒；如是乃名大报恩德。

「谓诸菩萨，先于有情，随力多少施作恩惠」，「谓诸菩萨」他先主动的对于众生，「随力多少」，随菩萨自己的力量，或者多或者少，「施作恩惠」就是对于众生布施他，生活所需或者什么，就是对众生有恩惠。「或施所须，或济厄难」，多少的施作恩惠，是什么恩惠呢？「或施所须」布施他生活所需，衣服、饮食、卧具、医药。「或济厄难」或是救济这个众生在苦难中，或者土匪难，或者大地震了，或者是风灾、水灾各式各样的厄难。「或除恐怖」，或者你有什么恐怖，菩萨能除灭你的恐怖。「或会所爱」或者帮助你能与所爱的人聚会。「或离非爱」，或者帮助你远离怨家。「或疗病苦」或者为你治疗病苦，令你得到身体健康的安乐。

「彼诸有情深知恩惠欲报恩德者」，那个有情深深的知道，菩萨对他有恩、有惠，那么想要报答菩萨的恩德，怎么办呢？「菩萨尔时劝令修善」，菩萨这时对那个想要报恩的众生说：「劝令修善」，就劝他说：你就修习善法，那就是我接受你的报恩了。「告言」，就是菩萨对于受恩惠的众生说：「汝等非余世财来相酬遗」，你们这些受了恩惠的人，不要拿世间的财来送给我，你以为这就是大报恩，你们不要这样想。世财就叫余。那怎么办呢？「汝等若能知父母恩，恭敬供养，广说乃至受持净戒；如是乃名大报恩德」，这就是报恩了，下面第三科结。

天三、结

菩萨如是于诸有情先施恩惠，劝赞修善，名大报恩；由此方便，令他于善精勤修学。是故名为施恩报恩方便善巧。

「菩萨如是于诸有情先施恩惠」，结束前面这段文，菩萨度化众生有这样善巧方便，先对众生施恩惠，「劝赞修善，名大报恩」，后来你就修学善法，你不知道修善，我劝你、赞叹修善的功德大，那就叫做大报恩。「由此方便，令他于善精勤修学。是故名为施恩报恩方便善巧」，由于菩萨有这样的善巧方便，使令众生于善法精勤的修学，「是故名为施恩报恩方便善巧」。

《披寻记》一五一一页：

「或施所须等者：此中种种，如前共立要契方便善巧中说」。下面是第六科。

亥六、究竟清净方便善巧（分三科）　天一、征

云何菩萨究竟清净方便善巧？

这里分三科，第一科是征。

「究竟清净方便善巧」，这就是能学习佛法得圣道，能得涅盘就是究竟清净嘛，其他的方便善巧，都只是修善断恶的事了。第一科是征，「云何菩萨究竟清净方便善巧」？前面的方便善巧都是前方便，而不是究竟的清净，那什么是菩萨度化众生究竟圆满的清净方便善巧呢？下面是第二科释，分六科；第一科是现生睹史多天。

天二、释（分六科）　地一、现生睹史多天

谓诸菩萨安住菩萨到究竟地，于菩萨道已善清净；先现往生睹史多天众同分中。无量有情，如是念言：某名菩萨，今已生处睹史多天众同分中；不久当下生赡部洲，证得

无上正等菩提。愿令我等当得值遇，非不值遇，随是菩萨所生之处，愿令我等亦当往生。如是为令无量有情生正欲乐，为多修习此欲乐故。

「谓诸菩萨安住菩萨到究竟地」，这是说菩萨安住于般若波罗蜜，大悲心广度众生，这样逐渐逐渐六波罗蜜的功德到究竟地时，那就是到第十地等觉菩萨的时候。「于菩萨道已善清净」，对于菩萨的般若波罗蜜，无相的大悲心，已经成就很高的程度，很清净了。「先现往生睹史多天众同分中」，到这个程度的时候，菩萨应该怎么做呢？「先」，最先。「现往生」，现出来往生到睹史多天众同分里面，睹史多天有很多的天人，这时候菩萨和他们一样，到那个天去住。

「无量有情，如是念言」，那时候很多的众生，就心里面这样忆念：「某名菩萨，今已生处睹史多天众同分中」，说：某某名菩萨现在已经往生到睹史多天众同分中在那里住，在那住有什么特别呢？「不久当下生赡部洲，证得无上正等菩提」，不需要很久，四王天是五十年一昼夜，忉利天是一百年一昼夜，夜摩天是二百年，睹史多天是四百年，就是人间四百年，它那里是一昼夜。这样子活四千岁，就是那么多的时间，「不久当下生赡部洲」，就是「南赡部洲」。「证得无上正等菩提」，再下来就成无上菩萨提了，「愿令我等当得值遇」，很多的众生知道是这样子嘛！就发愿了：希望他成佛的时候，我们能够和他见面，「非不值遇」不是说他成佛了，但是我跑到三恶道去，那就不行了，你能遇见他。「随是菩萨所生之处，愿令我等亦当往生」，随顺这个菩萨往生的地方，南瞻部洲什么国？什么地区？什么城？什么地方？在他往生的地方，「愿令我等亦当往生」，也就往生到他那个地方去。

「如是为令无量有情生正欲乐」，菩萨能到睹史多天那儿去住，就能令无量的众生，生起这样好的意愿，发心去见佛就是很好的意乐，「生正欲乐」。「欲乐」就是意愿。「为多修习此欲乐故」，菩萨生到这里，目的也就是为了很多很多的众生，都能修习这个欲乐，都欢喜去见佛，这是第一科，现生睹史多天，下面第二科，现生王家出家。

地二、现生王家出家

又是菩萨从睹史多天众中没，来下人间，生于高贵或族望家，所谓王家、若国师家。弃舍世间上妙欲乐无所顾恋，清净出家。令诸有情起尊敬故。

「又是菩萨从睹史多天众中没，来下人间」，又这位菩萨从睹史多天，大众之中息没了，下到人间来，「生于高贵」，道德高尚的人家，「或族望家」，或者这个族姓，名望很高地位很高，很多人都很尊重他。那是谁呢？「所谓王家」，国王的家或者是国王老师的家，「弃舍世间上妙欲乐无所顾恋」，生到这个地方来，当然是富贵人家，但是菩萨生到这里，又把这世间上妙欲乐弃舍了，「无所顾恋」不爱着这些世间上妙欲乐，「清净出家」离开欲乐，清净的出家修学圣道，「令诸有情起尊敬故」，这样做是干什么？又是选择高贵或族望那里投生，结果又弃舍了，既然要弃舍那最初不要来就好了嘛！不是，这样能令众生起尊敬心，是这样意思。这个的确不是容易，众生看见佛出家能弃舍上妙的欲乐，其他的众生小小境界舍不得，还不能放下，不容易、真是不容易。

地三、现受难行苦行

又现誓受难行苦行。为令信解苦行有情，舍所乐故。

第三段难行苦行。「又现誓受难行苦行」，出了家的时候，「现」，是现出来。「誓」，是决定。要受这个难行苦行，这个苦行你不容易做，但是菩萨能做，「为令信解苦行有情，舍所乐故」，为什么这样做呢？为令信解苦行的有情，舍掉他弃舍苦

行的事，他欢喜修苦行，「现受难行苦行」。佛最后也是弃舍了，这是为了给众生做示范的关系。

地四、现证无上菩提

又证无上正等菩提。令余有情，于所同趣菩提解脱，欣殊胜故。

菩萨修苦行，后来又不修苦行，那就是要修八正道了，思惟缘起的道理证悟无上菩提，「令余有情」对于其他的众生，「于所同趣菩提解脱」，对于菩萨也修无上菩提，众生也修无上菩提，这样子发欢喜心，他能成佛我也能成佛，「欣殊胜故」欢喜仰慕这个殊胜的境界就是无上菩提了。

地五、现待梵王请说

又证无上正等觉已，未为有情即说正法；待梵天王躬来启请。为诸有情于正法所，起尊敬故。作是念言：当所说法，定应殊妙。故今梵王，希望世尊，说是法故，躬自来请。

这是第五现待梵王请说。「又证无上正等觉已，未为有情即说正法」菩萨证了无上正等觉已，还没有立刻为有情宣说正法，宣说缘起的正法，「待梵天王躬来启请。」为什么不立刻为众生说法呢？等待梵天王亲自来启请，然后再为众生说法，这是什么意思呢？「为诸有情于正法所，起尊敬故」，就是为了让诸有情，对佛的正法发起恭敬心，「作是念言」这恭敬心怎么生起的呢？众生这样忆念说：「当所说法，定应殊妙」，菩萨当要所说的法，一定是特别的微妙。「故今梵王」所以现在梵天王那么高贵，也来请法。「希望世尊，说是法故，躬自来请」，这表示法的尊贵。

地六、现以大悲观察

又以佛眼观察世间。勿使有情作如是谤：但由梵王躬来启请，敬梵王故，宣说正法；非于有情，自起悲心，乃是为他之所激发，非自能了机宜可否。为欲坏彼一类有情如是邪执。

众生真是难度，怎么都是对、怎么都是不对。「又以佛眼观察世间」，菩萨成佛了以后，以佛眼观察世间众生的根性，「勿使有情作如是谤」，不要使众生，这样毁谤佛，怎么毁谤呢？「但由梵王躬来启请」，成佛之后为众生说法，是因为梵天王躬来启请。「敬梵王故」佛恭敬梵王故。「宣说正法；非于有情，自起悲心」，佛不是对于众生有悲心，不是于有情发起悲心而为说法。「乃是为他之所激发」，是梵王这么高的身份来请激发他的心，他才为众生说法。「非自能了机宜可否」，不是佛自己有智慧能够了知众生的根性，可不可以说法，不是这个意思，众生会这么想。「为欲坏彼一类有情如是邪执」，佛成佛后为了想破坏彼一类有情这样的执着，先以佛眼观察世间。

《披寻记》一五一二页：

「又以佛眼观察世间者：〈菩提品〉说：如来昼夜六时，昼三夜三，常以佛眼观察世间谁增谁减？我应令谁未起善根而种善根？广说乃至我应令谁建立最胜阿罗汉果？（陵本三十八卷三页）其义应知」。佛是昼三时、夜三时，昼夜六时观察众生的根性谁增谁减，或者是善法增恶法减，或者恶法增善法减，我应令那一个人，未起善根而种善根。

先以佛眼观察世间，然后为转无上法轮，一切世间所未曾转；

观察世间的根性，然后为说无上法轮，「一切世间所未曾转」，一切世间的众生，从来没有说过这样的妙法。

《披寻记》一五一二页：

「然后为转无上法轮者：〈摄事分〉说：由五种相转法轮者，当知名为善转法轮。乃至广说世尊转所解法，置于阿若憍陈如身中」，这是指「释迦牟尼佛」说。「此复随转置余身中」，憍陈如又转法轮置余众生身中，把佛法放在心里面，你要能接受的时候，修学止观就是你也在转法轮，法轮动了就能破惑证真，也能够和阿若憍陈如一样的还能再转法轮，「彼复随转置余身中。以是展转随转义故，说名为轮」，这叫轮。「正见等法所成性故，说名法轮」，「正见等法」，这个法轮的内容就是八正道，「所成性故」这叫做法轮。「（陵本九十五卷十页）其义应知」。

如是更复宣说正法，制立学处。

就是这样子更复宣说正法，「制立学处」那就是还要制立戒，「学处」就是戒。

天三、结

是名菩萨究竟清净方便善巧。由此所说方便善巧，更无有余方便善巧，在于此上若过若妙；是故说名究竟清净。

结束这段文，菩萨能够示现成佛，教化众生为宣说无上法轮，这是究竟清净的方便善巧，「由此所说方便善巧，更无有余方便善巧，在于此上」，没有别的方便善巧能够超过这个，「若过若妙；是故说名究竟清净」。

《披寻记》一五一二：

「宣说正法制立学处者：此中正法，谓即十二分教」，就是长行、重颂并受记……那个十二分教，「学处，谓即三无漏学应知」，这个学处就是戒定慧都在内了。

戊四、总结

如是菩萨所说六种若略若广方便善巧，能除憎背圣教有情，所有恚恼；处中住者，令其趣入；已趣入者，令其成熟；已成熟者，令得解脱。除此，无有若过若增。

「如是菩萨所说六种」，前面说的这一共是六大段。「若略若广方便善巧，能除憎背圣教有情，所有恚恼；处中住者，令其趣入；已趣入者，令其成熟」，继续的栽培善根，善根成熟了，「已成熟者，令得解脱。除此，无有若过若增」。

午五、结

是名菩萨方便善巧。

这是第五段结，把这一段文结束了。

巳十二、妙陀罗尼（分四科） 午一、征

云何菩萨妙陀罗尼？

这菩提分品，一共有十五科。现在是第十二科，妙陀罗尼。分四科，第一科是征。「云何菩萨妙陀罗尼？」怎么叫菩萨的微妙的陀罗尼呢？这是问，下面第二科是标。

午二、标

当知如是妙陀罗尼略有四种。

菩萨的妙陀罗尼简要的说，就是有四种不同。

午三、列

一者、法陀罗尼。二者、义陀罗尼。三者、咒陀罗尼。四者、能得菩萨忍陀罗尼。

这是标出来有这四种不同。下面第四科是解释。分两科，第一科是别辨相，就是一样一样的说明这四种陀罗尼的相貌。分四科，第一科就是法陀罗尼。分三科，先是征。

午四、释（分二科） 未一、别辨相（分四科） 申一、法陀罗尼（分三科） 酉一、征

云何菩萨法陀罗尼？

这是征，下面第二科，解释。

酉二、释

谓诸菩萨获得如是念慧力持，由此力持闻未曾闻，言未温习未善通利，名句文身之所摄录，次第错纵、次第结集无量经典，经无量时，能持不忘。

「谓诸菩萨获得如是念慧力持」，就是说诸菩萨获得、成就了这样的念慧力持，就叫做陀罗尼。这个「陀罗尼」是梵语，翻到中国话就是「持」，能摄持。这里说能摄持就是两件事，一个是念，一个是慧。由念的力量能摄持，由慧的力量能摄持，这就叫做陀罗尼。他这念慧的力量，非常的广大。若是拿我们凡夫，一般人的境界说，有人生来记忆力特别强，也有人生来记忆力不那么好。但是我们从事实上看，我们学习了什么知识，我们读诵了什么文章，但是有时间性，到了时间就忘了。最明显的就是老了的时候，记忆力衰退了，就忘记了，不要说是来生。

菩萨所得的陀罗尼，没这个问题。他的念和慧，能摄持所念慧的东西，永久也不会失掉。这永久也不会失掉，很明显的一件事，就是死掉了以后来生他还是能记得住的。以前我把《华严经》能背下来，死掉了第二生再来到这个地方，《华严经》还能背，那个念慧的力量还在，还能把《华严经》背下来，这叫做陀罗尼。说我现在能背得很熟，但来生就忘了，那不算数。

「由此力持」，由于菩萨有不可思议念慧的力量，他就能摄持住，他不失掉。

「闻未曾闻」，我听闻没曾听闻的佛法。「言未温习」，「言」就是「字」，一个字、一个字，这都是「言」，这些的文句。说我以前没学习过，我现在学习了，这叫「闻未曾闻」。学习了以后，但是我没有温习。这「温习」这句话，什么叫「温习」？小时候读书时；「学而时习之不亦说乎？」那「习」，老师就说「温习」，还能记住小时候老师说的话。但是怎么叫「温习」？这个「温」有思惟的意思，当思惟讲。就是我以前学过，我再没有温习，我再没有去读一读、思惟，没有这样子。是思惟的意思。这「习」就是数数的，一次又一次的做这件事，我没这样子，但是没再重新温习。以前学过。这「闻」由耳闻，应该是第六意识，也就是学习的意思，学习了以前没有学过的佛法，学习了以后没有温习。

「未善通利」，那经的文句，里面的道理，能诠显的文句，里面有所诠显的义。一个文、一个义，就不通利，不是那么顺，就不是那么熟悉。这是说在这样的情形下你的陀罗尼发生作用。这陀罗尼是什么？就是所念慧的，这「念」是指文说，有文有义，那里面文句是什么？里面义是什么？你能念。「能念」是什么？就是能够明了的现前。它的文句，文句里面的义，很分明的在你心里面现前。这就叫做「陀罗尼」。现在是说，你曾经学习过，但是没有温习，没能善通利。指什么说的？「名句文身之所摄录」。这个「文」就是「字」。这「名」、或者一个字就是一个名、或者两个字、三个字才是一个名。或者很多的「名」再组织成为一个「句」。很多「句」就是一篇文章了。这个名句文身「之所摄录」，佛在我们这个世界上，为我们宣说佛法，也是要用名句文身表达真理。所以「所摄录」是什么？就是真理，就是义。

「次第错纵」，我看《大正藏》上的《瑜伽师地论》，这个字是个「综」，错综、错综其数的「综」。这里说「纵」。我察字典，这两个字，还是「综」比较好。这个「错」有多少种的解释，在这里我看这「错」是排列的意思，把拜墩排列起来，把桌子排列，一行一行的排列起来的意思。这个「综」就是有条理，不是混乱的排列，就是有次第，一行一行很次第的排列。这名句文身、佛说的用名句文身来宣扬真理，它是一章一章的、一品一品的，那个次第排列的很有条理，叫「次第错综」。「次第结集」，佛说的法；佛在世的时候，随顺种种因缘，在什么地方、在什么时间，为众生说法。佛灭度以后，佛弟子就结集起来。这结集，「结」者「合」也、「集」者「成」也。或者约人说，就是集聚了很多的佛教徒，最初是五百阿罗汉，大家集合起来，把佛说的经、律，把它编集起来，就是「次第结集」。这「次第结集」，说这是四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道，按三十七品，前后有次第，也都是按照次第，六波罗蜜也是有次第。就是每一个法有次第的把它编集起来。这样子的情形「无量经典」，就结集成；次第错综也好，次第结集也好，佛说的法是很多了，「无量经典」，很多很多，小乘佛法，大乘佛法经典。这个菩萨他能够「获得如是念慧力持，由此力持，闻埃曾闻」，所持的就是所学习的这些佛法，这些佛法无量的经典，他都学习过。

「经无量时，能持不忘」，经过很长的时间，他也不忘，无量的时间他也不忘。这个情形最低限度你要有禅定，你有禅定、你才有这种能力。譬如；色界四禅、无色界四空定、有四无量心三昧，三个加起来就是十二门禅；你有这样的功夫的时候，当然这个人他常常有正念。不是有时胡涂，没有这回事。我们有欲的人，有的时候胡涂，有的时候会有罪过。若是得了禅定，他常常有正念正知，他死掉了只是身体坏了，但是一刹那间又有一个身体出来，他的定没失掉，所以这念力也不失掉。若是已经得圣道了，那更不可思议。所以「经无量时，能持不忘」。

酉三、结

是名菩萨法陀罗尼。

这就叫「是名菩萨法陀罗尼」，叫做「法陀罗尼」。

若是我们不修止观，不修禅定，就是不能得禅定，不能得禅定，你心就不能常保持正念正知。那不要说死了以后，就是现在有的时候记不住，学习什么，过一些时候就忘了，记不住。从这些事情看出来，我们今天的汉文佛教就是衰微。谁有陀罗尼？没有陀罗尼，就表示你修行不够，没有修行。

申二、义陀罗尼（分三科）　酉一、征

云何菩萨义陀罗尼？

这是第二，义陀罗尼。也是分三科，第一科是征。怎么叫菩萨的义陀罗尼呢？

酉二、释（分二科）　戌一、指前说

谓如前说。

义陀罗尼就和前面法陀罗尼一样，像前面法陀罗尼。这是指前说，下面第二科，简差别。

戌二、简差别

此差别者，即于彼法无量义趣，心未温习未善通利，经无量时，能持不忘。

「此差别者」，此义陀罗尼和前面法陀罗尼不同的地方在那里呢？「即于彼法无量义趣」，即于彼法陀罗尼里面，那个文句里面，有无量的义趣，这一段有一个义趣，下面一段又有一个义趣。这一段文说的无我相、无人相、无众生相、无寿者相，下面又说这话，但是义趣不同，义趣不一样。前面说因缘所生法，下面说一切法是毕竟空的，这里面的义趣不一样。无量」，很多的义趣。「心未温习」，你心还没能去再思惟，你以前学过，但是现在没有再温习，当然那个义和文句，你不善通利。「经无量时，能持不忘」，但是经过很长的时间他不忘。

酉三、结

是名菩萨义陀罗尼。

《披寻记》一五一三页：

「云何菩萨法陀罗尼等者：《显扬论》说」，《显扬圣教论》它解释这个陀罗尼，「若欲略说陀罗尼相者」，若想要简略的说明陀罗尼的相貌的话，「谓诸菩萨成就字类通达」，陀罗尼的相貌就是诸菩萨他成就了字类通达，即对于名句文，这个文字。这个「类」，字与字都是一类的就是广大、无量无边的文句，这一方面他有智慧，他通达这个文句。这句话是标出来，字类的通达，什么叫「字类通达」？「于名句文身，如意自在；得如是种类念持之力」，就是菩萨对于名句文身、文句，得到如意的自在，他能随意的运用。「得如是种类念持之力」，这个菩萨他成就了、获得了文字种类的念持力量，他能明记不忘，能摄持住而不失掉。

「由念力故，随一字中，而能显示分别开演一切种染净之意」，这是于名句文身如意自在，什么叫「名句文身如意自在」？来解释这个相貌。就是「由念力故」由他那明记不忘的力量，「随一字中」，不要说一定那一个字，随你举出那一个字来，「而能显示分别」，用这一个字，可以显示出来，可以分别，可以开演。显示出来，这个显示是略，分别就是广了。能够略、也能够广，开演一切种染污意，一切种的清净意，能这样讲解。你有什么疑问，他也能够解答，所以叫开演。这显示、和分别、

和开演，这意义还是不一样的。这就叫「成就字类通达」，这就叫「于名句文身如意自在」，这就叫「陀罗尼」，「陀罗尼」就是这样意思。

我们一般人，虽然说是凡夫，但是他的文学很好，很短的时间内，不用特别参考什么，就可以写出一篇文章来。但是现在看这菩萨得到陀罗尼的时候，那是不可思议的。

这在《显扬论》（三卷六页）上说的。「此说法陀罗尼及与义陀罗尼应准此释。」准照《显扬圣教论》说的去解释，这样就可以了。

这是法陀罗尼，和义陀罗尼，这两种陀罗尼解释完了。下面是第三科咒陀罗尼。分三科，第一科，征。

申三、咒陀罗尼（分三科）　酉一、征

云何菩萨咒陀罗尼？

菩萨有法陀罗尼，有义陀罗尼，另外还有咒陀罗尼。咒陀罗尼是什么意思呢？这是征，下面解释。

酉二、释

谓诸菩萨获得如是等持自在，由此自在，加被能除有情灾患诸咒章句，令彼章句悉皆神验，第一神验，无所唐捐；能除非一种种灾患。

「谓诸菩萨获得如是等持自在」，所谓诸菩萨获得等持，「等持」就是「定」。应该是得色界四禅，或者加上无色界的四空定。若是修四念处断了烦恼，就是无漏的等持了，就是无漏的三昧了。「由此自在，加被能除有情灾患诸咒章句」，由于这位菩萨他有高深的禅定，这个禅定是自在的。我们初学习的人，就算是得到初禅、二禅、三禅、四禅，但是不自在，就是你成就这个禅定之后，你还要继续的数数的入住出，入禅定、入三昧，住在三昧里面，从三昧里面出来，入住出，你常常的这样训练自己，才能达到自在的境界。所以「由此自在」，这个「自在」两个字，表示你得到禅定的程度。「加被能除有情灾患诸咒章句」，这个自在的禅定的力量，你成就这个禅定了，你能加持，「加被」就是加持，加持这个章句，说的这个咒，能给它力量，授与这个咒力量，叫这个咒发生作用「能除有情灾患」，诸咒章句的作用，能除有情灾患。为什么这个咒的章句有这种作用？因为那个菩萨有禅定能加持的关系，这个力量从菩萨三昧的力量加持来的，若没有这个力量，你说的咒没有用，就是他有这个力量才能成就的。

「令彼章句悉皆神验，第一神验，无所唐捐」，他加持那个章句，就使令那个章句悉皆神验，完全都有灵验。「神验」，神就是不可思议的意思，它那个功能不可思议。譬如说你有病，他就念这个咒一回向，你病就好了，这不须要讲道理的，就是有这个作用。「第一神验」，是最殊胜的神验。当然这是他本人，他念这个咒来祝福众生这是一件事，若别的人没得禅定也学习这个咒，那他也叫它有神验，那就看那个菩萨加被的力量，这是一回事。「无所唐捐」，就是他说这个咒的时候，就是有作用，不会徒劳的，说这个咒白说了，没有作用，不是的。「能除非一种种灾患」，能灭除去不是一种；很多种的灾患都可以消除。

酉三、结

是名菩萨咒陀罗尼。

这菩萨咒陀罗尼是这样意思。前面只是简单的说「菩萨获得如是等持自在」的力量，若是凡夫得了禅定也可以说咒，也是可以说咒的，那个禅定的厉害，禅定力量是很大的。当然不是欲界定和未到地定，是要到色界四禅以上。而我们中国汉文佛教很久以来也不提倡修禅定了，不提倡这件事，就提倡念阿弥陀佛。念阿弥陀佛也是好，你能往生阿弥陀佛国，什么事情也是成功了，但是人都多数不用功。我们出家人就是欢喜散乱的境界，作佛事、放焰口，欢喜作这个事。若说不要作这个事，放下，专心的修学禅定，不欢喜；也没有人提倡，谁提倡修禅定？我看也没有人提倡。

我初出家的时候，很侥幸，一出家就住佛学院，在佛学院里学习佛法。说佛法有兴盛有衰败的不同。这句话我也听到了，我也能记住这句话，但怎么叫「兴盛」？怎么叫「衰败」？不知道。但是逐渐的在学习佛法，我可以分别「喔！这叫做佛法衰败，这叫做兴盛。」才知道这件事。我们提倡静坐、修四念处，也有人说，现在末法时代修四念处行吗？能得无生法忍吗？有人会提出这个疑问。我认为没有差别，正法住世的时代、像法、末法时代，无差别。就是你肯努力、不肯努力的问题。

因为这阿赖耶识它很公平，阿赖耶识有什么公平？说我现在发脾气、贪心来了、瞋心来了，你心一动，阿赖耶识就给你记录下来了，就把那个贪心的力量保持在那里，你以前也动过贪心，贪心的力量假设是八十度，你现在又动贪心的时候，增加五度，就是八十五度，你再动贪心，就到一百度。说我现在修学戒定慧，阿赖耶识也是这样做，也很公平的。你今天静坐两个钟头，阿赖耶识也把你这个力量保持在那里，你这一坐有五度的力量。你再静坐、有三度，加起来就是八度，再静坐有二十度，就是二十八度，它就一点一点的给你增上去。你造罪、它也很公平的给你服务，你作功德、也为你服务。你不作，不作、什么也没有。这是很公平的事情。正法住世也是这样子，像法、末法，什么时代众生学习佛法，你肯努力，都是这样子。譬如正法的时候，很多人得圣道，但是你若不努力，你不能得圣道，还是个凡夫。不是那个时候人都修行，也不是。我们读《涅盘经》，读出一件事来；佛入涅盘以后，大迦叶尊者过了多少天，他从灵鸠山来到拘尸那城来参加佛入灭的典礼，还没到的时候看见路上有天华。摩诃迦叶尊者遇见一个比丘，说：「这怎么有天华呢？」这比丘说：「因为佛入涅盘了，天人来散华，所以有天华」。这个比丘说完了，又说一句话：「现在好了。」说：「有什么好？」「没有人管我们了，佛入涅盘了，没有人管我们了，我们愿意怎么的就怎么的。」佛入涅盘的时候有这样的比丘，说那是正法，也有这样的比丘。道理是一样的。所以肯努力，一样会有成就。

现在这上说「由此自在加被能除有情灾患诸咒章句」，就是你要把其他的杂事放下，专心的修学圣道，你就会有成就。所以当职事的人有功德，就是其他的人不要管那些事，你安心的修学戒定慧，所以那个当职事的人有功德。「是名菩萨咒陀罗尼」。

申四、能得菩萨忍陀罗尼（分三科）　酉一、征

云何菩萨能得菩萨忍陀罗尼？

这是第四，能得菩萨忍陀罗尼。分三科，第一科是征。「云何菩萨能得菩萨忍陀罗尼」呢？这是征，下面解释。分三科，第一科，标能得因。得忍也是果，这个果是由因来的。先把因说出来。

酉二、释（分三科）　戌一、标能得因

谓诸菩萨成就自然坚固因行；具足妙慧。

怎么能够得菩萨忍呢？「谓诸菩萨成就自然坚固因行」，这个菩萨发无上菩提心

修学戒定慧的时候，他达到这个程度「自然」，不用勉强，很任运的就能出现这个境界。什么境界？「坚固因行」，你内心里面的戒定慧很坚固，就是很难破坏的，叫「坚固」。但这个坚固是什么程度呢？是属于「因」而不是得果，得果就得菩萨忍了，还没得菩萨忍。这个因行，因中的德行，这里面有很多的功德，其中重要的就是具足妙慧，这不可思议的智慧，智慧是很重要的。这个智慧的重要，我们前面学习过，就是闻思修。这闻慧不感觉有什么了不起，但是思慧就好一点，到修慧的时候，这个力量、功能、作用就强大了。这里说「具足妙慧」这是属于修慧的。

《披寻记》一五一三页：

「成就自然坚固因行等者：此显胜解行补特伽罗」，这个因行是胜解行的程度的人。「于胜解行住中经初无数大劫修行圆满，故作是说」，这个胜解行我们是讲过的。什么叫「胜解行」？胜解、胜行就是有智慧，有强大的智慧，他能深刻的理解第一义谛，理解这言说法性是毕竟空的意思，他能这样解，而也能这样修行，就是修止观，在奢摩他的止里面也能作如是观，观一切法空，那叫作胜解胜行。「住中」，在这个程度的时候。「经初无数大劫修行圆满」，这个胜解行住要多少时间才能圆满的成就呢？「经初无数大劫」，三大阿僧祇劫，这是第一个阿僧祇劫的修行，才能圆满这个胜解行住，能达到这个程度。可见这个时间是很久了。「故作是说」，所以叫「谓诸菩萨成就自然坚固因行，具足妙慧」。

「《摄大乘论》颂云」，这下面引《摄大乘论》的颂来解释这一句话。「清净增上力，坚固心升进，名菩萨初修，无数三大劫」，这是《摄大乘论》的颂，《摄大乘论》是无着菩萨造的，这个颂是无着菩萨说的。这个颂「世亲释云」，世亲菩萨就是无着菩萨的弟弟，他解释这个《摄大乘论》的颂，他说「坚固心升进者：谓发牢固心，起增进行」。这个偈是四句，「清净增上力」是一句，「坚固心升进」是一句，「名菩萨初修，无数三大劫」这又两句，加起来四句。世亲菩萨是完全都解释的，可是这个《披寻记》的作者，前面那一句「清净增上力」，世亲菩萨的解释他没引来，他不引。那句话我们也想要知道，那是什么意思。「清净增上力」，世亲菩萨的解释是，善根力及大愿力，「因知所治不能降伏」，因为有善根，这个人前生在佛法里有栽培过，栽培过他就是有善根，他今生来的时候，因为宿世的善根，他就感觉到，我现在这个身口意有贪瞋痴的烦恼，不对，他想要心里面清净，所以叫「清净力」。但是我的烦恼不能调伏，那怎么办呢？只好出家，这叫善法欲。出家以后修学圣道，就把烦恼调伏了。这世亲菩萨这么解释，「因知所治不能调伏」，就是所对治的，我想要消除我内心的烦恼，但是我不能调伏。我感觉是不对，就像我感觉身体很污秽、很脏，我想去洗洗澡，把这个污秽洗掉，我是有这样的意愿，但是这件事不能做，是这个意思。

无性菩萨也有《摄大乘论》的解释，他那解释和世亲菩萨解释不一样，他解释说：「有善根力故，能降伏所知」，他宿世栽培善根，他现在感觉自己的贪瞋痴不对，那他就出家了，出家修学圣道，能调伏烦恼，这就叫「清净力」。

这个「增上力」怎么讲？就是有大愿力，「因知常值诸善知识」，就是由那个愿力，你发了无上菩提心的关系，你就能遇见善知识。谁是善知识？就是佛菩萨是你的善知识，你能遇见佛菩萨。这发无上菩提心很重要，那就是由大愿力。

下面这世亲菩萨释云：「坚固心升进者，谓发牢固心」，那叫做坚固心。这「升进」就是「起增进行」叫做「升进」。下面解释，「牢固心者：应知所发大菩提心，诸恶友力不能令舍」，这牢固心怎么讲？你应该明白，就是你发的大菩提心，你有恶知识来破坏你，叫你退失菩提心，这不能，恶知识叫你退菩提心，不能退，他还是有无上菩提心的，那就叫「牢固」的意思。「增进行」是什么意思呢？「应知现在及生生中善法常增终无退减」，这个增进行就是，应知道你现在，及生生中，这一生、又

一生、又一生中「善法常增」，你戒定慧的善法不断的学习，不断的增长，「终无退减」不会再减少的，你的戒定慧不会向后退的，那就叫做「增进行」。这样子四句话，「清净增上力，坚固心升进，名菩萨初修，无数三大劫」，如果你具足了这四个条件，清净力、增上力、坚固心、升进心，具足这四个条件，那就是第一个阿僧祇劫开始了。三大阿僧祇劫从什么时候开始计算？就是你这四句话具足了，你有清净、增上、坚固、心升进，这四个条件你具足了，就从这个时候初阿僧祇劫开始了。

这在（摄论世亲释七卷二十三页）「此说成就自然坚固因行，义应准知」现在《瑜伽师地论》这段文，「成就自然坚固因行」这个道理，「义应准知」，应该准照世亲释就可以明白了。这「具足妙慧」怎么讲？「四如实智无阙现前，是名具足妙慧」，这四如实智，在〈真实义品〉也讲过，《摄大乘论》也有讲，就是名、义、自性、差别，观察都是唯心所现，都是毕竟空寂的。这就是四如实智无阙，没有阙少，你努力的用功修行都具足了，「是名具足妙慧。」

独处空闲，寂无言说，曾无有物。见路而行，

「成就自然坚固因行具足妙慧」的这个修行人，他是怎么一个情形呢？这个人「独处空闲」，单独他一个人在空闲的地方住，他不和其他的人同住，不和一般人同住，为什么不和我们同住？嫌我们俗气、我们懈怠，他不高兴和我们一起住。「寂无言说」，他住在那地方用功修行，心里面没有虚妄分别。「无言说」就是无分别，你说话一定是心里面要分别，才能说话的。「寂无言说」，心里面没有虚妄分别。「曾无有物」，他修这四如实智，观一切法，言说法性都是毕竟空的，无有少法可得。他心里面没有「我昨天吃面条很好吃」，没这个虚妄分别，不会「刚才我看见毒蛇了」，心里想毒蛇的事情。他的心见一切法的时候，不取相，不住色生心，不住声香味触法生心，所以叫「无」，就是心里面无所得的意思。「见路而行」他这个心就是与第一义相应，第一义就是「路」，就是道路，他修止、修观，止也止在第一义上，观也观第一义，以第一义为道路，在这里不断的努力向前进步，是「见路而行」。

《披寻记》一五一三页：

「独处空闲等者：此中为显得第一义谛，内心寂静」，这段文的意思显示成就因行、具足妙慧的这个人，显示他心里面在第一义那里相应。「内心寂静」，与第一义相应的时候，不是止就是观。没有一切虚妄分别的戏论境界，所以内心寂静。「是故作如是说」，所以就是这样讲。

这几句话；「此中为显得第一义谛，内心寂静，是故作如是说」这几句话，先说这段文的大意，然后再解释每一句文。「不乐杂住」，他不欢喜和其他的人在一起住，他不欢喜这样。「居远离处」，他居住在远离愦闹的地方，「是名」叫做「独处空闲」，那个地方人迹罕到，飞鸟有时候飞到这地方来，人很少到那地方去的，所以叫做「独处空闲」。「为除定难，不多言论」，我们修禅定的困难、能障碍你得禅定的事情就是多话，欢喜说话，欢喜同人充壳子，障碍你得禅定，所以叫「定难」。现在这位修行人消除定的困难，所以不多言论，不说话的。「是名寂无言说。」

「于求财者深修厌毁」，虽然是出家修行，生活所须还是要的。我偏着重于这件事，那就得常常要作法会，要发通知，要登记你的电话...这些事情。现在这位「于求财者深修厌毁」，这个具足因行、具足妙慧这个人，他深深的不高兴这件事情。「于求财者深修厌毁」，深深的厌恶这件事，不高兴去求财这件事。「于诸城邑交游等处，了知其初」，怎么求财？你就得要同人连系，同人连系就是到城邑里、到聚落里面去，同这个人联络，同那个人联络，今天给他送一包茶，明天给你送一包冬茹，同你联络，就是这样子在城邑里「交游」，你若不睬人家，他会布施给你钱吗？所以「于诸城邑交游等处」。而这件事，这就是有所求。有所求者，欲也，就是有欲。

「了知其初」，能够成就坚固因行具足妙慧，那也不是侥幸得来的，他就是了知其初，就是了知求财，去同人家打交道，于诸城邑交游这件事，这个「初」，这就是生烦恼的开始。你同人来往，烦恼就从这里开始了。这个「初」就是因缘，令你生烦恼的因缘，就是从交游这里出来的。

「了知过患」，求财，这是有过患，从这里众多因缘复杂的变化，令你苦恼。当然我们有的时候「哎呀！我有很多归依徒弟，我了不起，我做什么长、什么长，感觉到光荣」，但这地方说「了知过患」，你要知道那地方是一个过患，障碍你得圣道的，令你苦恼。「了知出离」，这个人他知道出离这一切烦恼的境界，心里面没有欲，不去求财，心里面过得去就好了，心里面就没有烦恼，没有烦恼那个寂静无为的境界，那是应该要努力的地方，是了知出离。「亦能了知趣出离行」，也会知道，「趣」者向前进，出离这惑业苦，那就是戒定慧了，就是八正道。「如是能得内心寂静」，你若能这样子，「了知其初，了知过患，了知出离」，你能「了知趣出离行」，你若能这样子，内心才能寂静，就是灭除烦恼了。「如〈思所成地〉说」，这段文就是〈思所成地〉（陵本十八卷十四页）那上说的，「由是此说曾无有物，见路而行」，这曾无有物，见路而行就这么讲。

知量而食，不杂秽食，一类而食。常极静虑；于夜分中少眠多寤。于佛所说得菩萨忍诸咒章句，能谛思惟。

「知量而食，不杂秽食」。这独处空闲，寂无言说，曾无有物，见路而行，你不到城市去同那些有钱的人去打交道，那你这衣食住怎么办？要「知量而食」不要贪多。「不杂秽食」不吃那些有污秽的东西。「一类而食」，就是简单，非常简单，我就吃一个薯仔就够了，我一餐就吃一个薯仔。「常极静虑」，这种人长期用功修行，一定是由欲界定到未到地定，由未到地定到了色界四禅，「静虑」是色界四禅，常常达到这个境界，每一天除了经行以外就是入定，就是修止观了。

「于夜分中少眠多寤」，有昼分，有夜分。夜间的时候干什么？睡眠很少，多数是觉寤的，多数在那修止观的。「于佛所说得菩萨忍诸咒章句，能谛思惟」，能得菩萨忍陀罗尼，你念这个陀罗尼，能令你得无生法忍。什么叫「能得菩萨忍陀罗尼」？就是念这个陀罗尼能令你得无生法忍。这个陀罗尼很好。这是说「于佛所说得菩萨忍诸咒章句能谛思惟」，他得了禅定了，他对于佛所宣说的，能令你得菩萨无生法忍的诸咒章句「能谛思惟」，他能够深刻的去思惟观察。

这一段文是标能得因，标出来得忍的一个因，是这样的。下面是正显通达，第二科，正显示你能通达了无生法忍了，分两科。第一科，于咒章句。第二科是于一切法。这于咒章句分两科，第一科，举其咒词。这得菩萨忍的陀罗尼是什么样呢？

戊二、正显通达（分二科）　亥一、于咒章句（分二科）　天一、举其咒词

其咒词曰：壹胝·密胝·吉胝毘·羼底·钵陀膩·莎诃·

这就是得菩萨忍陀罗尼。先把这个陀罗尼标出来。下面第二科，通达咒义。

天二、通达咒义

即于如是咒章句义，审谛思惟筹量观察。彼于如是咒章句义如是正行，不从他闻，自然通达；了知如是诸咒章句都无有义。是圆成实，但唯无义，如实了知此章句义，所谓无义。是故过此，不求余义。齐此名为妙善通达咒章句义。

「即于如是咒章句义，审谛思惟筹量观察」，得了禅定的这个人，在禅定里面就

对这个咒的章句义审谛思惟，他在禅定里面很认真的思惟这个义。「思惟」它能诠的词句，「筹量」所观察的义，有文有义，章句里面有义。思惟章句里面的义叫「筹量」。「观察」就是由有文字入无文字，这样观察。「彼于如是咒章句义如是正行，不从他闻」，这位修行人、这位禅师，对于章句里面的义，就按照这个义去修行止观，去止、去观。「不从他闻，自然通达」，他不须要从别人去听闻，他自然会通达。「不从他闻」这句话可以做两个解释。一个解释，就是他自己应该是学过，他以前学过佛法，他现在按照他所学的去修，他不须要再去向谁学习，也可以这么讲，这是一个解释。第二个解释，就是他也可能是请一位善知识来讲解陀罗尼义，也可能在禅定里面去见那一位善知识，不是散乱心，在禅定里面去见那位善知识，听他讲解，但是他同时观察这个境界是毕竟空寂的，亲近的善知识，这是如梦境界，如幻如化的，这叫不从他闻的意思。

有一个禅师到福建的雪峰禅师那里跟他学习。来见雪峰禅师时；就说：「你从什么地方来？」「从江浙来」，「哎呀，你从江浙老远到福建来，很辛苦呀！」来亲近的那个人他说：「仰慕道德，何惮关山？」，我仰慕您老人家的深入禅定、甚深三昧的道德，我不怕辛苦。「仰慕道德，何惮关山？」这个句子多好？然后雪峰禅师说：「汝犹醉在！」你还在喝醉酒的境界里面，就是这么说。说我仰慕道德，仰慕您老人家…。就是有所得的境界，那有一个雪峰禅师可得呢？你认为有一个禅师，「哎呀，你有道德，我来亲近你」；你是有所得、虚妄分别，你还是喝醉酒了，你这无明酒喝醉了，道理还没开悟，你没明白诸法实相啊！所以你这喝醉酒了，「汝犹醉在！」。

这意思是说「不从他闻」；你跟一位善知识学习佛法，你若通达这个道理的时候，无有善知识可得，也无法可得。「其说法者无说无示，其听法者无闻无得」，这是「不从他闻」。「自然通达」，那当然就是任运的，你那个智慧能通达诸法实相。

「了知如是诸咒章句都无有义」，那你就知道这个「壹胝·密胝·吉胝毘·曩底·钵陀膩·莎诃」这是不可得的境界。也没有字、也没有句、也没有义可得。「是圆成实」，你若能这样通达，那就是圆成实，就是真如义了。「但唯无义」，没有义，没有文也没有义，没有义可得也就没有文可得。「如实了知此章句义，所谓无义」，就是这么一个境界。说这个咒的章句，能令你得无生法忍，原来是这么回事，你要有这个智能通达。

我们念的那个大悲咒，《大悲心陀罗尼经》也有这个意思，那就是符合了性空义，「因缘所生法我说即是空」的意思。我们对教义的学习不够，加上修止观的功夫也不够，我们就是用执着心来念大悲咒。当然也还是有功德，但是这就是我们不够程度。所以念大悲咒，能令你得初地、二地、三地、四地、五地…八、九、十地，那道理原来是这么回事。在这里可以明白这个意思，但《大悲心陀罗尼经》本身也有这个意思。

「是故过此，不求余义」这个圆成实，这真如义就究竟圆满了，你超过这个境界，没有余义可求的了。「齐此名为妙善通达咒章句义」，就是到此为止，你就是妙善通达咒的章句义了。

这是第二科，通达咒义。前面是于咒章句，下面于一切法。分两科，第一科，标随无义。

亥二、于一切法（分二科）　天一、标随无义

彼于如是咒章句义，正通达已；即随此义，不从他闻，自正通达一切法义。

「彼于如是咒章句义」，那个禅师、那个菩萨，对这个咒的章句义「正通达

已」，很好的、很善巧的，「正」就是善巧的，通达这个咒的章句义是无义以后，「即随此义，不从他闻」，就随顺这个无义、真如义，不从别人去闻，「自正通达一切法义」，亦复如是，其余的一切法也都是这样子，都是无义的，无义亦无句。法义不可得，法句也不可得。这是超越一切戏论了。

天二、释离言性

谓于此义如是通达，一切言说所说诸法自性之义，皆不成实；唯有诸法离言自性，是自性义。彼于诸法此自性义，正通达已；过此，更无余义可求。

前面是标随无义，这第二科，释离言性。「谓于此义如是通达」，于这个无义怎么样来通达呢？「一切言说所说诸法自性之义，皆不成实」，就是你要通达一切的语言文字所表达的诸法自性的意思，说这个「树」，这是一个句，这是言说，所表达的那个「树」的意思、树的自性是不成立，都是不成立、不真实的，都是毕竟空的。言说法性都是毕竟空的意思，你要通达这个意思。「唯有诸法离言自性」，言说法性是毕竟空，就没有言说法性了，唯有诸法的离言的自性，也是无分别的义自性，那是真如的自性。这是在语言文句上这样表示，可是你真实通达这个意思，是无分别的。

「彼于诸法此自性义，正通达已；过此，更无余义可求」，那位禅师对于言说诸法的毕竟空寂，离言说性的自性义，正式通达以后。「过此」，超过这个境界，更没有别的义可以希求的了，就是究竟圆满了。

《披寻记》一五一四页：

「如是诸咒章句都无有义等者：谓此章句都无有义可起分别」，有这个义、你在这个义上起分别，现在没有义、就不可以生起分别。「但唯无义即是彼句圆成实相」，就是真如义。「此约证成道理名圆成实」，这一段文说的话，是约这个修行人断惑证真的时候，见到真如义叫做圆成实义，不是用嘴说的圆成实。「义如《解深密经》说。（五卷五页）」在那里有说。

「通达此故，随顺通达一切言说所说诸法自性之义皆不成实」，你若通达这个咒的章句义是无义，你随顺这个章句的无义，也就能通达一切言说所说诸法的自性「皆不成实」，也都是无义的。「唯有诸法离言自性是自性义，亦如诸咒章句都无有义」，用咒章句的无义来通达一切法的无义，由一切法的无义去通达咒章句的无义。「但唯无义是圆成实。」

由于此义善通达故；获得最胜广大欢喜。

由于这位禅师肯这样用功，少欲知足、独处空闲，才能够达到这个程度「善通达故」，他能够通达诸法无义。「获得最胜广大欢喜」，就成就了最殊胜的欢喜心。

《披寻记》一五一四页：

「获得最胜广大欢喜者：此说证入极欢喜住应知。」就是十地菩萨的初欢喜地，就是达到这个境界，所以叫广大欢喜。

这是于一切法释离言性。前面第一科是标能得因，第二科正显通达。现在第三科，明已得忍。

戊三、明已得忍

由是菩萨得陀罗尼，当言已得此陀罗尼章句所立菩萨胜忍，得此忍故；是诸菩萨不久

当得净胜意乐，已依上品胜解行地胜忍而转。

「由是菩萨得陀罗尼」，得到这个陀罗尼。怎么叫得陀罗尼？「当言」，应该这么说；「已得此陀罗尼章句所立菩萨胜忍」，这叫得陀罗尼。不是我们念这几句话，我能背下来，那叫得陀罗尼，不是这个意思。「得此忍故」，得了这个忍，「是诸菩萨不久当得净胜意乐」，就是初欢喜地。「已依上品胜解行地胜忍而转」，「不久当得净胜意乐」这个话，就是现在还没得，不过距离现在的时间不是很久会得净胜意乐。那现在是什么程度呢？现在是「已依上品胜解行地胜忍而转」。暖是下忍，顶是中忍，忍是上忍。依上品的胜解行地胜忍而转，到这个程度，这个忍已经现行了。这「转」是现行的意思。

酉三、结

当知是名菩萨所有能得菩萨忍陀罗尼。

这是结束这一段。这就叫菩萨所有的能得菩萨忍的陀罗尼。能得忍陀罗尼，这个陀罗尼能得忍，是这个意思。

《披寻记》一五一五页：

「不久当得净胜意乐等者：极欢喜住菩萨住时」，菩萨现在修行达到这个程度的时候，「一切胜解诸随烦恼皆悉永断」，「胜解」其实就是修止观，观这言说法性是毕竟空的时候，这样那随烦恼就断掉了。因为一切的随烦恼是以我们执着「言说法性是有」为基础，现在胜解观这言说法性是毕竟空的，能生烦恼的基础没有了，所以「诸随烦恼皆悉永断」不生起了。「离随烦恼净胜解转」，就是没有烦恼了，他那清净的胜解就现行了。「即此名为净胜意乐」，这就是初欢喜地。

「胜解行住菩萨虽依上品胜解而转，而未得名净胜意乐」，你还不是初欢喜地。「由是说言不久当得」，所以说不久当得净胜意乐，他只是能得忍，而还没得净胜意乐。

未二、总料简（分二科） 申一、所得差别（分二科） 酉一、前三陀罗尼（分二科） 戌一、举法义二陀罗尼

此中菩萨法陀罗尼、义陀罗尼、若过第一无数大劫，已入清净胜意乐地；所得决定坚住广大。从此以下，或以愿力，或依静虑，虽有获得；而不决定，亦不坚住，亦不广大。

这是第二科，总料简。这妙陀罗尼分四科，第四科是解释，解释里面分两科，第一科是别辨相，辨这四陀罗尼的相。现在是第二科，总料简。总料简就是把这四个陀罗尼的义放在一起再去观察。分两科，第一科，所得的差别。分两科，第一科，前三陀罗尼。分两科，第一科，举法义二陀罗尼。

「此中菩萨法陀罗尼、义陀罗尼」，这两个陀罗尼，「若过第一无数大劫，已入清净胜意乐地；所得决定坚住广大」，已经超过了第一阿僧祇劫，这时候这位菩萨他证入了清净的胜意乐地，就是初欢喜地了。「所得决定坚住广大」，这个已入初欢喜地的菩萨，他所得的法陀罗尼和义陀罗尼决定坚住广大，而不退转了。这「广大」，和真如理相应所以是广大，无有限际的。「从此以下，或以愿力，或依静虑」，从初欢喜地以下、就是没得初欢喜地，你还在暖顶忍的时候。「或以愿力」，你的修行在初欢喜地之前，在暖顶忍的时候，那禅定的功夫也很深，你有大悲愿力，或以静虑的力量。「虽有获得，而不决定」，虽然也能得到法陀罗尼、义陀罗尼，因为你有禅定

的关系，你也会有这个陀罗尼。「而不决定」，但是那个时候不是决定的。什么叫「不决定」？就是不坚住，就是容易退，还可能会退，还可能会失掉。「亦不广大」，那时候没有与真如相应，还是有所得的境界，不是很大的。

《披寻记》一五一五页：

「或以愿力等者：谓由愿力常值诸善知识，从他听闻一切法义」，就是从善知识听闻法义，「名以愿力」，这叫做愿力，从善知识听闻一切法义的时候，你得陀罗尼了。「《摄大乘论》颂云：清净增上力。此即彼一分摄」，这清净增上力就是这个时候所得的法陀罗尼、义陀罗尼的力量，不够广大，不够坚定。「如世亲释应知。修习止观自正审思一切法义。名依静虑。」修习止观的时候，「自正审思」，你自己努力的审思一切法义，那就叫做依静虑。静虑是止，在止里面观一切法，那叫审思一切法义。

戊二、例咒陀罗尼

如说法义二陀罗尼。咒陀罗尼，当知亦尔。

下面第二科，例咒陀罗尼。「如说法义二陀罗尼。咒陀罗尼，当知亦尔。」前面法陀罗尼、义陀罗尼，过了第一无数大劫的时候，就是极喜地了，所得的决定坚住广大。若是没入初欢喜地，在欢喜地以下，那就是不决定、也不坚住、不广大。咒陀罗尼也是这样子。你若得无生法忍，那你的咒陀罗尼是决定、坚住、广大，没有得无生法忍，那就不大了。

酉二、后一陀罗尼

能得菩萨忍陀罗尼，如前所释，即如是得。

前面例咒陀罗尼，咒陀罗尼例同于法陀罗尼、义陀罗尼，叫例咒陀罗尼。第二科是后一陀罗尼，就是能得忍陀罗尼。

能得菩萨忍的陀罗尼如前面所解释，即如是得陀罗尼。

《披寻记》一五一五页：

「如前所释即如是得者：通达诸法离言自性是自性义」，一切法以离言自性为自性。「过此更无余义可求，是名如前所释」，如前所释是这个意思，就指离言自性所说的。「由是菩萨得陀罗尼，当言已得此陀罗尼章句所立菩萨胜忍，是名即如是得」，即如是得是这样意思。

申二、能得功德（分三科）　酉一、标

若诸菩萨具四功德，方获如是诸陀罗尼；非随阙一。

下面第二科，能得功德。这总料简分两科，第一科是所得差别，就指这四陀罗尼的差别。这第二科，能得功德。分三科，第一科，标。

若诸菩萨具四功德的时候，方获如是诸陀罗尼，「非随阙一」，不是随这四个你缺一个，那就是没成就。

酉二、征

何等名为四种功德？

这是征。下面第三科，列。

酉三、列

一者、于诸欲中，无所贪着。二者、于他胜事，不生妒忌，不嫉他荣。三者、一切所求，等施无悔。四者、于正法中，深生忻乐。忻乐法者：于菩萨藏，及菩萨藏摩怛理迦，深心爱乐。

「一者、于诸欲中，无所贪着」，你第一个成就的功德就是没有欲，在色声香味触里面你没有欲，这一定是要得禅定了。「二者、于他胜事，不生妒忌」，对于别人有荣誉的事情，超越一切人的事情，你没有妒嫉心。「不嫉他荣」，不妒嫉别人的荣耀，能随喜这件事，这又是一个功德。「三者、一切所求，等施无悔」，其他的众生向你有所求，你能平等的都布施，心里面不后悔。如果不太好的东西你可以布施、好的就舍不得，那不是等施。现在都一样的平等布施无悔。「四者、于正法中，深生忻乐。忻乐法者：于菩萨藏，及菩萨藏摩怛理迦，深心爱乐。」，这世俗的事情心里面不介意，这第一义谛的正法深深的心里面欢喜爱乐，心里面归依法，就是心里面常希望成就显现第一义谛，叫深生忻乐，生欢喜心。「忻乐法者」对于胜义谛爱乐的人，「于菩萨藏」、大乘的法藏，「及菩萨藏摩怛理迦」，「摩怛理迦」就是论，能生智慧，而这些地方都是显示第一义谛的文句。「深心爱乐」，也是深心欢喜，因为你从别的地方得不到第一义谛的。

《披寻记》一五一五页：

「于菩萨藏及菩萨藏摩怛理迦者：十二分教方广一分名菩萨藏」，这十二分教里面，方广是十二分之一，这叫做菩萨藏。「即此论议名菩萨藏摩怛理迦。」就是论议，论藏里面显示第一义谛的问答，那就是摩怛理迦。

巳十三、所修正愿（分四科） 午一、征

云何菩萨所修正愿？

这是「菩提分法」，这一大科里边一共分十五科，十五科里边，现在是第十三科：所修正愿。又分四科，第一科是征。

「云何菩萨所修正愿」？怎么叫做菩萨所修行的正愿？「正」这个字，当「良好」讲，良好的誓愿。有两种情形：一种是没得圣道的菩萨，在资粮位的时候，他发了很多的大愿。一种情形是得了圣道以后，他发了很大的誓愿。这里应该通于这两种情形的。

午二、标

当知此愿，略有五种。

菩萨所发的愿、所建立的意愿，简略地说，有五种愿。

午三、列

一者、发心愿。二者、受生愿。三者、所行愿。四者、正愿。五者、大愿。

「略有五种」，这是标出来的数目。「发心愿」以下是列出来愿的名称，这是列出来五种愿。

午四、释（分五科） 未一、发心愿

若诸菩萨，于其无上正等菩提最初发心，是名发心愿。

这下边第四科是解释。解释里边分五科，第一科解释发心愿。

假设诸菩萨「于其无上正等菩提最初发心」，对于菩萨自己所想要成就的无上菩提，最初开始的时候，他建立这样的愿，希望能得无上菩提，这就叫做发心愿。

这个愿，我们一般平常的人也都有愿。你想要做医生、你想要做会计师，这都是愿；但是，那是世间活上的事情。现在这里是想要成佛的愿，这是非常高尚的愿，所以名之为正愿。这个发心愿是总说的，就是得无上菩提，无量无边的功德都圆满了，所以是总说的愿。

未二、受生愿

若诸菩萨，愿于当来，往生随顺饶益有情诸善趣中；是名受生愿。

这第二个愿，在总愿里边，别指某一种功德，想要成就，那就是别愿了。

「若诸菩萨愿于当来」，他希望将来，不是现在。「往生随顺饶益有情」，将来的时候，往生到另一个地方去，因为这个生命体不能常在，一定要结束的。结束了以后，你生到什么地方去呢？这就是愿。

我们凡夫随业流转，你心里面想要生到天上去，那不一定能去；愿意再来人间，也可能成就，也可能不成就。就是随你的业力到那个地方去，不一定能随愿。菩萨他的大悲心很坚强，他所做的功德也非常的广大，他没有做罪过的事情，所以，他能够随他的希望、随他内心的欢喜，到什么地方都能满愿的。现在这位菩萨他想要到什么地方去呢？「往生随顺饶益有情诸善趣中」，他希望到利益众生的地方去。到那个地方去，能随顺他的菩提心、随顺他的慈悲愿，能广大地利益有情，到那个地方能做好这件事。那地方是什么地方呢？「诸善趣中」，就是非常令你满意的地方，或者是在人间、或者是在天上，在这个地方能广大地利益众生的，所以叫做「随顺诸善趣中」。

我们一般人没能够修无我观，或者修无我观没成功的人，都有私心，为了自己的利益，我到那个地方去。现在菩萨不是！菩萨是为了众生的利益：我到那个地方去，是利益众生去，不是我自己有什么享受。所以，这是菩萨伟大的地方。

「是名受生愿」，这个第二愿是受生愿。这个「受」，是领受，也就是得到了、获得一个新的生命。但是，菩萨也能到恶趣中，到畜生的世界、到鬼的世界去利益众生的，那就是恶趣。现在这里说「诸善趣中」，表示不是恶趣。这里边的意思：菩萨若到善趣中，能够利益无量众生；若到恶趣中，利益的众生比较少。因为什么呢？因为恶趣的众生不容易教化；善趣的众生可能性高一点，能接受菩萨的教化。接受教化这件事，若是从两方面说，也能够表示出来到善趣中的意义。我们善趣中的众生，他的身体的苦恼性不太多，他叫我们修学善法，我们这个身体，只要你内心的思想接受了这个善法的教导，就有可能会做得到；叫我们不要杀害生命，修学戒定慧，我们有可能会做得到。但是若到恶趣中，就算是他同意接受菩萨的教导，但是他的身体很困难。他修学善法很难，也还有这么一回事情的。所以，「菩萨愿于当来往生随顺饶益有情诸善趣中，是名受生愿。」

未三、所行愿

若诸菩萨，愿能无倒思择诸法，愿于境界修无量等殊胜善法；是名所行愿。

这是第三个愿。若诸菩萨，他还有一个不同于一般凡夫的思想活动。是什么呢？「愿能无倒思择诸法」，他希望他能够没有错误地思惟、观察一切因缘生法。没有错误地观察，这当然指智慧的境界，也就是希望有智慧，观察一切事物没有错误。

「不颠倒」；颠倒，是错误的意思。譬如那件事是白的，你看成是黑的，那就是错误了。世间上的一切事情都是虚妄不真实的、是毕竟空的；但是你认为是真实的、不是空的，那就是错误了。现在，菩萨有这样的愿，希望能够「我不要那么愚痴迷惑，我要开大智慧，能够正确地观察一切法的道理。」这是一种希望。

「愿于境界修无量等殊胜善法」，前边「无倒思惟思择诸法」，有「解」的意思；这一句有「行」的意思。解、行的差别。「愿于境界」，希望我能够在一切因缘所生法的境界上，也就是眼耳鼻舌身意所接触的色声香味触法，这都是境界。「修无量等殊胜善法」，能够修行无量无边地、特别殊胜地、有功德的事情。前边是解，这个是行，在《披寻记》里面有很好的解释。

「是名所行愿」，这是第三个愿，叫做所行愿。这个「所行」，能行的是心，心在所行的境界上活动，叫做所行愿。你观察一切法，也是所行；修学无量功德也是所行。

《披寻记》一五一六页：

「愿能无倒思择诸法等者：于一切法信解离言法性真如，起无分别无相心住，是名无倒思择诸法。」这个解释很好。「于一切法信解离言法性」，这位菩萨他发这样的愿，希望在一切法上，一切法就是因缘所生法，「信解离言法性」，我能相信、我能通达。信解什么呢？离言法性。没有名言的真理，在真理上是没有名言的，我能相信这样的道理。相信，是因为通达的关系。

「起无分别无相心住」，前面的信解离言法性真如，是经过了学习，心里面通达这件事，对这件事也生欢喜心。然后又做什么呢？「起无分别无相心住」，这就是修止观了，由前面的信解而后修止观。「起无分别无相心住」，在内心里面发起无分别、无相的心住。这无分别，姑且可以说是止，无相就是观了。一切因缘生法都有相，都有它的相貌，有它的体相、作用。有不同的体相作用，我们在观察的时候，就是有分别。若是观察一切法无相的时候，心里面就无分别了。这样的无分别，是在法性上无分别，法性是无相的；这里面有止、也有观了，在这里面安住不动。前一句「信解离言法性真如」，这是解；「起无分别无相心住」这是行了，就是修止观了。

「是名无倒思择诸法」，这就叫做无倒，没有颠倒的观察。

「普于一切蠢动有情修习慈悲喜舍俱心」，这下边解释「愿于境界修无量等殊胜善法」这句话。「普于一切蠢动有情」，这个「蠢」字，就是那个虫子在蠕动的相貌，就是（普遍地对于一切众生）微细的众生、乃至广大的众生，「修习慈悲喜舍俱心」。这个菩萨愿意对这一切的众生修习慈悲喜舍相应的心。这个心和慈悲喜舍在一起活动，所以叫做「俱心」。

前面修慈悲喜舍心是四无量三昧，「于一切行修无常想」，也应该是在三摩地里边作如是观，观察一切因缘生法都是有变动的，所以叫无常想。「无常苦想」，又观察思惟世间上的一切有为法，它无常的变动，就会令你心里边苦恼。这个无常苦想，无常为什么会苦呢？什么叫做无常？就是由无而有、由有而无，这就叫做无常，就是变动。我原来没有苦恼的事情，现在有了，由无而有，所以心里苦恼；原来我很安乐的，那安乐的事情没有了，由有而无，所以这是苦恼。因为由无常，所以是苦恼的，这是修苦想。

「苦无我想」，因为若苦恼的时候，你不能够改变它，叫它不苦，那就表示你没有自在的力量，你不能主宰这件事。不能主宰就表示是无我的意思，苦无我想。

「于其涅盘修胜利想」，涅盘，翻个不生不灭。就是惑业苦的生灭变化完全消除了，就是不生不灭了，那就是涅盘。于涅盘修胜利想，它有殊胜的功德，没有生死流转的苦恼，得大自在，所以叫胜利想。

「于佛法僧、波罗密多修习随念，是名修无量等殊胜善法」。这个随念，就是念佛、念法、念僧。随念，这个「随」字，就是随顺佛陀的法语去念佛、念法、念僧，叫做随念。如果你不学习佛法、你不学习经论，你也就不知道怎么样念佛、念法、念僧；你不会。所以，随念这个「随」字，表示你学习佛法了。「波罗蜜多」就是六波罗蜜多：布施、持戒、忍辱，乃至静虑、般若波罗蜜。念如是法，修习随念。

我们平常人、没得圣道的人，我们的心不能和第一义相应。不和第一义相应，与什么相应呢？就和色色声香味触法相应。就在那里不是贪、就是瞋，再不然就是愚痴。我们凡夫的心就是这样子。现在我们改变一下，我们念佛、念法、念僧、念波罗蜜多，他心就清净。这样子，我们慢慢地就可以转凡成圣了。所以，应该修这个随念。

「是名修无量等殊胜善法」，论上说：「愿于境界修无量等殊胜善法」，它的含

意是这样的。现在这里是说菩萨发这样的愿：「我愿这样子，我希望我能够无倒思择诸法，我希望我能够修学无量等殊胜善法。」有这样的愿，这叫做所行愿。

未四、正愿

若诸菩萨，愿于当来摄受一切菩萨善法，摄受一切所有功德，若总、若别所有正愿，是名正愿。

这是第四个愿，叫做正愿。

「若诸菩萨愿于当来摄受一切菩萨善法」，若是这位发无上菩提心的菩萨，他希望将来能够摄受，「摄受」就是成就的意思。经过学习、修行，而后成就了，成就什么呢？一切大菩萨他们的无量功德，菩萨他发这样的愿，成就无量菩萨的功德。

「摄受一切所有功德」，成就很多很多的功德。前面是说「菩萨善法」，第二句：「所有功德」，这两句还是有差别的，在《披寻记》有解释。

「若总、若别所有正愿」。「若总、若别」，这个总，就是包含一切的功德，叫做总。别，就是其中个别的功德。所有的这些殊胜的大愿，是名正愿。

《披寻记》一五一六页：

「摄受一切菩萨善法等者：菩萨为欲熟自佛法，是故摄受一切菩萨善法」，菩萨为了他想要成熟自己无量无边的功德，就是得阿耨多罗三藐三菩提，叫做熟自佛法。「是故摄受一切菩萨善法」，一切菩萨善法，总而言之就是阿耨多罗三藐三菩提，这位菩萨也愿意成就，所以叫做「摄受一切菩萨善法」。

「为欲熟他有情，是故摄受一切所有功德」，这是第二句。第二句这个「摄受一切所有功德」是什么呢？「为欲熟他」，菩萨有慈悲心，无论什么时候，他不忘记一切众生，他想要成熟一切众生的功德，度化一切众生，愿意他们也成就无量无边的功德，「是故摄受一切所有功德」，这样讲。那么第一句是自己得阿耨多罗三藐三菩提；第二句是能令一切众生得三乘道果。这就是一个自利、一个利他来解释这两句话。

「〈戒品〉中说」，在前边我们已经学习过了，〈戒品〉里面说：「摄受善法戒、饶益有情戒」，正好是这两句的意思。「如彼广释应知」。

未五、大愿（分二科）　申一、标

菩萨大愿当知即从正愿所出。此复十种。

这里一共是五种愿，现在说第五个大愿。分两科，第一科是标。菩萨所具足的大愿，应当知道即从正愿开发出来的。「此复十种」，这又有十种的不同。这是标，下面第二科解释。分十科，第一科是供养诸佛。

申二、释（分十科）　酉一、供养诸佛

若诸菩萨愿于当来以一切种上妙供具，供养无量无边如来；当知是名第一大愿。

若诸菩萨他想要在将来「以一切种上妙供具」——特别高尚、特别微妙的供养具。供养谁呢？供养无量无边的佛陀。

「当知是名第一大愿」，这个第一个大愿是供养诸佛。因为菩萨亲近诸佛，听佛说法，开大智慧，特别地感念佛的恩德。

酉二、护持正法

若诸菩萨，愿于当来摄受防护诸佛世尊所有正法，传持法眼，令无断坏；当知是名第二大愿。

这第二个大愿就是护持正法。若诸菩萨想要在将来「摄受防护诸佛世尊」，摄受是自己成就，学习佛说的正法，希望自己成就无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见，三明、六通、八解脱、乃至四无碍辩，无量无边的功德；自己成就，这叫做摄受。

「防护诸佛世尊所有正法」，这样子就是名句的佛法，在世间上流行普利众生的时候，菩萨发心来保护佛陀的正法，使令它不要中断，所以叫「防护诸佛世尊所有正法」。若是自己成就：「愿于当来摄受诸佛世尊所有正法」，那是证，信解行证的证法；「防护诸佛世尊所有正法」，那就是教法了。

「传持法眼，令无断坏」，怎么叫做「摄受防护」呢？「传持法眼」，菩萨发大悲心，有大智慧，弘传、受持佛的正法。佛的正法是大智慧境界，所以就是眼。因为有眼的人，眼睛没有毛病的人有明，有光明的眼睛，知道这是一个危险的道路，这是安全的道路。能使令自己不要走到危险的道路，能够走平安的道路，这是眼的作用。佛法也是能令众生开大智慧，远离一切恶法，修学一切善法，所以叫做法眼。

「令无断坏」，使令佛陀的法眼在世间上流行，能够相续不断地教化众生、饶益众生，不要中间灭亡了。由于有这样的教法，若能去学习、修行，也就有证法了。

「当知是名第二大愿」。

酉三、示现出世

若诸菩萨，愿于当来从睹史多天宫降下，如前乃至入大涅盘，当知是名第三大愿。

这是第三科：示现出世。

「若诸菩萨，愿于当来从睹史多天宫下降，如前乃至入大涅盘」，这应该是法身菩萨所能办到的事情。法身以上的菩萨，也就是八地以上的菩萨，他希望将来从睹史多天宫降下到人间来，前面说过。降下来，就是要入母胎、住胎、出胎，乃至出家、降伏魔王，然后成道、转法轮这些事情，乃至到最后入大涅盘。

「当知是名第三大愿」，这是一个广大微妙的方便，度化众生的。

《披寻记》一五一六页：

「从睹史多天宫」，就是兜率天。「降下等者：此显诸佛菩萨俱生威力」，菩萨有法力、有神通力。现在不是说法力，是说他的俱生威力，就是与生俱来的，就是他这个化身的力量。

「故作是说」，所以从睹史多天降下。不是无而忽有的那个化身，要有个父亲、有个母亲，要住胎多久，出胎以后，由幼童乃至到长成了以后，怎么怎么地。这就是他的俱生威力。

〈威力品〉中广释其相应知。（陵本三十七卷十六页）。

酉四、摄受善法

苦诸菩萨，愿于当来行一切种菩萨正行；当知是名第四大愿。

第四，摄受善法。「若诸菩萨愿于当来行一切种菩萨正行」，不是行某一种，是很广大无边际的一切种的菩萨正行，一切的六波罗蜜广度众生的正行，当知是名第四大愿。

《披寻记》一五一七页：

「行一切种菩萨正行者：〈行品〉中说：菩萨始从胜解行地，乃至最后到究竟地」，这中间，胜解行地就是资粮位、加行位，然后就十地菩萨到佛的境界，那叫到究竟地。

「于此一切菩萨地中」，就是菩萨的位次里面，「当知略有四菩萨行。何等为四？一者、波罗密多行」，就是行六波罗蜜广度众生。「二者、菩提分法行」，就是三十七道品的修行。「三者、神通行」，有广大的神通度化众生。「四者、成熟有情行」，就是所利益的一切有情，怎么样的善巧方便度化众生。「陵本四十九卷四页」里面有说，「此应准知」。

酉五、成熟有情

若诸菩萨，愿于当来普能成熟一切有情；当知是名第五大愿。

前边是约菩萨的德行说，这一段约所度化众生说的。

「若诸菩萨愿于当来普」遍地「能」够「成熟一切有情」，这个成熟一切有情，成熟之前，就是菩萨为众生栽培善根，善根虽然是栽培了，但是还没有成熟，菩萨还要继续地行菩萨道，度化众生，使令他的善根得成熟。得成熟的意思，就是有得圣道的堪能性了，叫成熟一切有情。「当知是名第五大愿」。

《披寻记》一五一七页：

「普能成熟一切有情者：〈成熟品〉说：所成熟补特伽罗略有四种」不同：「一者、住声闻种性」的补特伽罗，「于声闻乘应可成熟补特伽罗」，就是这个众生怎么叫做住声闻种性呢？就是你用声闻的解脱法门去度化他，他的善根就成熟了。这是一种成熟、一种教化众生。

「二者、住独觉种性，于独觉乘应可成熟补特伽罗」，有一种众生，他不是声闻种性，他是独觉的种性。什么叫做独觉种性呢？「于独觉乘应可成熟」，为他说独觉的解脱法门，他听闻了这样法门，他能够善根得成熟的人，那就叫做住独觉种性。

「三者、住佛种性，于无上乘应可成熟补特伽罗」，第四种众生，这个虽然是众生，但是他有佛性，他对于无上、最高的，没有再比它更高的，用这样的佛法来度化他，他能得成熟。

「四者、住无种性，于往善趣应可成熟补特伽罗」，第四种人，他没有种性，就是没有声闻种性、也没有独觉种性、也没有佛种性；这样出世间的善根他都没有，叫无种性。这样的众生「于往善趣应可成熟」，就是要他修学善法，不要到三恶道去，来到人天的世界，这件事他应该可以做到，这样的人。这样加起来就是有这四种菩萨道；那么这就是「若诸菩萨愿于当来普能成熟一切有情」，就是这四种不同。

酉六、遍作佛事

若诸菩萨，愿于当来一切世界皆能示现；当知是名第六大愿。

这是第六，遍作佛事。若诸菩萨他希望在将来的时候，希望将来怎么呢？在一切世界，虚空是无量无边的，这个虚空里面有无量无边的世界，菩萨发这样的心，在一切的世界里面，都能示现作佛事，广度众生。是名第六大愿。

《披寻记》一五一七页：

「一切世界皆能示现者：诸佛世尊有四种化遍十方界功能无碍」，菩萨的大悲心，有四种教化众生，普遍在十方世界，菩萨这个大悲心的功能没有障碍，在十方世界都能够教化众生。「是名一切世界皆能示现。」

前面说「诸佛世尊有四种化」，四种化是什么呢？「一、未成熟有情令成熟故，作菩萨行化」，这个众生是栽培善根了，但是善根还没成熟，不能得解脱。为令未成熟有情善根能得成熟故，菩萨现作菩萨形来教化他。

「二、已成熟有情令解脱故」已经善根成熟了，这样的人。菩萨希望他能够得圣道的解脱，「于三千大千世界百拘胝瞻部洲中」，这么广大的世界里边，「同于一时方便摄受如来之化」，并不是前后的，就同在一个时间内，菩萨能现出善巧方便，「摄受如来之化」，就是示现了成就佛身来教化众生的。

「三、即为彼所化有情作声闻化」，或者是现声闻身来教化他。

「四、即为彼所化有情作独觉化」，现独觉身来教化这个众生。「如〈决择分〉说应知。（陵本七十四卷十一页）。」这是四种教化。下面第七科：净修佛土。

酉七、净修佛土

若诸菩萨，愿于当来普能净修一切佛土；当知是名第七大愿。

若诸菩萨又发一种愿，希望将来能够普遍地、能清净庄严一切佛世界，「当知是名第七大愿」。

《披寻记》一五一七页：

「普能净修一切佛土者」，这句话怎么讲呢？「佛有三身」，佛有三种身体，我们人只有一种。那三种呢？「谓自性身」，就是清净法身，第一义谛，这是自性身。「受用身」，就是得阿耨多罗三藐三菩提之后，佛能受用广大法乐，能有这种作用。第三种是「变化身」，变化身应该说三种不同：一种是他受用身，就是法身菩萨见佛闻法得大受用，法身菩萨所见的佛，那就是他受用身，也可以名为圆满报身。这是一种。第二种是胜应身，他受用身也可以说是胜应身，但这个地方有一点差别，就是法身菩萨所见的受用身，不是肉身菩萨所见的。法身，就是到第八地的菩萨，弃舍了肉身，得法身；那无漏的法身所见的佛，那个就是他受用身，这也是化身。第二种，佛来到人间教化众生的时候，这叫做化身。而这个化身，这个菩萨看见的就是胜应身，就是特别殊胜的化身，不是那个老比丘相。我们读《维摩经》的时候，看见释迦牟尼佛他的身像如须弥山那么高大，那就是胜应身。但这是在佛的老比丘相上看出来这么高大的身体，这也是化身。如果你只是看见老比丘相，那就叫劣应身。所以这样子说起来，是三种化身。另外说，佛也可能现出来一个菩萨身、现一个比丘身，佛在世的时候，常化现一个比丘去教化众生，那也叫做化身。这样加起来就是四种化身了。

「由是佛土亦有三别」，由于佛身有三种不同，所以佛居住的世界也有不同。那三种不同呢？「谓法性土」，也就是第一义谛。「受用土」，就是唯佛与佛才能究竟圆满的那个世界，才能受用那个世界，菩萨所不能知的。「变化土」，那就是佛的广大神通所变化的世界，那叫做变化土。那就是佛来到人间的时候，凡夫肉眼看见就是这么个世界，但是有特殊的因缘，这个世界就是佛世界，而不是五浊恶世，那就是佛的变化身所居住的变化土。天台智者大师多说出来一个土、一个世界，说出来一个「方便有余土」。这个方便有余土就不是人间的这个世界，就是得了阿罗汉的人，或者菩萨你没得到法身的时候，但是有相同于阿罗汉的道力的时候，也能到这个世界。这个世界不是法身菩萨所见的那个受用土，就是凡夫的世界和法身菩萨的世界，中间有一个世界，叫做方便有余土。若加上方便有余土，那就四个世界。如果不加上这个，那就是三个世界。三个世界，方便有余土就是摄在受用土里面了。「是名一切佛土」。菩萨愿意庄严这么多的佛世界，广度众生的。这是第七大愿。

酉八、同趣大乘

若诸菩萨，愿于当来一切菩萨，皆同一种意乐加行，趣入大乘；当知是名第八大愿。

这第八大愿：若诸菩萨愿于将来的时候，「一切菩萨皆同一种意乐加行」。菩萨有凡位菩萨、有圣位菩萨。凡位菩萨有资粮位、加行位的不同；圣位也有十地菩萨的不同。现在这位菩萨发愿，「愿于当来一切菩萨皆同一种意乐加行」。意乐，就是意愿，就是大悲心。加行，由大悲心发出来的神通作用，广度众生，那叫做加行。此菩萨有此菩萨的意乐加行、彼菩萨有彼菩萨意乐加行。现在这位菩萨发愿，一切菩萨都同一种意乐加行，那就要到第八地菩萨以上，才能有这个境界。

「趣入大乘」，就是趣入第一义谛了，圆满无上菩提的境界。「当知是名第八大愿」。下边是第九：功不唐捐。

酉九、功不唐捐

若诸菩萨，愿于当来所有一切无倒加行，皆不唐捐；当知是名第九大愿。 这位菩萨又发这样的愿，希望将来所有一切的「无倒加行」——能如理作意、修学戒、定、慧的这些修行的功德。「皆不唐捐」，都不会白辛苦的，都能有成就的。这是什么意思呢？或者可以这么解释：如果你心里有所得，做的功德就不能得无上菩提，若是学习般若波罗蜜，通达无相，能修学无相的止观，它能趣入圣道，就不白辛苦了，「皆不唐捐」。「当知是名第九大愿」。

酉十、速证菩提

若诸菩萨，愿于当来速证无上正等菩提；当知是名第十大愿。 这也就是总说：希望将来能很迅速得阿耨多罗三藐三菩提。「迅速」，这句话怎么讲呢？一刹那间和无量劫是不二相，是名为「速证无上正等菩提」，是名第十大愿。

巳十四、三三摩地（分二科） 午一、别辨相（分三科） 未一、空三摩地（分三科）

前面是第十三科所修正愿。现在是第十四科三三摩地，三个三摩地，分二科，第一科别辨相，别别地说明「三三摩地」的相貌。分三科，第一科空三摩地，分三科，第一科征。怎么叫作菩萨的空三摩地？「三摩地」，旧的翻译叫作「三昧」。玄奘法师翻译叫作「三摩地」。「三摩地」，有三种，第一种叫作「空三摩地」。空三摩地是什么意思呢？

申一、征

云何菩萨空三摩地？

菩萨的空三摩地是什么样子呢？什么样叫作空三摩地？

申二、释

谓诸菩萨观一切事，远离一切言说自性，唯有诸法离言自性，心正安住。

「谓诸菩萨观一切事」，就是很多发无上菩提心的菩萨。若是真实地发无上菩提心，他决定会修三三摩地。如果发了无上菩提心，而菩提心又退了。或者不是真实发无上菩提心，那未必是修三三摩地。这话是什么意思呢？发了无上菩提心就是有愿。

愿，「我不想得三摩地嘛！我何必坐禅呢？」就是没有愿的关系。「我不想要发财。」那就不用作生意嘛，就是这样的意思。我想要赚钱，那得要作生意，不然怎么赚钱呢？我想要得禅定，那就得要常常坐禅。不坐禅就是没有愿，不想得三摩地嘛，就是这么回事！不想得三摩地，别人也去坐禅，我也随着去坐禅，很难有成绩，因为你没有心，没有这个意思嘛！为什么他愿意坐禅？他很诚心坐禅，想要得三摩地，就是有愿的关系。他有愿就会努力，说这个地方有问题，我一定要小参，把这个问题要解决。说我不要小参，那就是表示你不愿意坐禅，不愿意坐禅就不可能得三摩地。

为什么不愿意坐禅、不愿意修止观呢，就是感觉到我的散乱心在色声香味触法上、在是是非非上、烦烦恼恼上活动，感觉到很有意思。感觉到老病死也是好事情，不感觉到苦恼，所以不愿意坐禅。我说的对不对？说是到点了，应该到禅堂去坐禅，我看一看，说有人没去，那我也不去。那很明白就知道，你没有心修学圣道嘛！

你自己要有诚心：我想要得无生法忍，我想要得空三摩地。别人去不去坐禅与我无关，我要去！因为别人去坐禅，别人有可能得三摩地。我若不去，我不得三摩地，我若去，我能得三摩地。别人不去，别人不得三摩地。各人修行各人自己会得果报。不因为别人去，我没去，我能得果报，不是的。就是自己要努力才能有成就。

但是我对各位同学的看法：我生恭敬心，因为什么有恭敬心？飞这个太平洋就表示有诚意想要得圣道，所以我有恭敬心。偶然有可能会有点懈怠，不计较这件事，我还是有恭敬心。

「云何菩萨空三摩地？」，菩萨的空三摩地是什么样子呢？怎么样叫作空三摩地？「谓诸菩萨观一切事，远离一切言说自性」，就是这么多的菩萨，他应该已经修成功了奢摩他，以前长时期地静坐、修止观成就奢摩他，在奢摩他里边观一切事，远离一切言说自性，应该是这样的。看那《俱舍论》说到四念处那个地方，就是说：奢摩他修成功了，然后在奢摩他里面修四念处。」也是这样子。如果说是我修奢摩他还没有成功的时候，那是另一回事，只是如理作意而已。所谓定内修观、定外修观就是这个意思。奢摩他没成功，不可能在定里面修观嘛，那就是定外修观，在散乱心有如理作意，那就叫作「定外修观」。

若是奢摩他成功了，什么叫作奢摩他成功？达到什么程度可以说是奢摩他成功？我以前是讲过的，不知道你们记住没有啊？就在《解深密经·分别瑜伽品》说了：「最低限度成就未到地定，就可以名之为奢摩他成功了。」当然继续进步得到初禅、二禅、三禅、四禅那就是奢摩他成功了，更好的奢摩他了，在奢摩他里面观一切事。当然有人说：「是定外修观，怎么能在奢摩他里面修观呢？」，那这还是个问题，但我可是讲过，你们记住没有？在我们学过的〈声闻地〉里面，已经表示出来是定内修观，而不是说定外修观。在《大智度论》里面也是说：「定内修观」。当然这个地方有个问题，在定里面没有寻伺，怎么能修观呢？这是个问题，我也是讲过了。

「谓诸菩萨观一切事」，就是在奢摩他里面观察一切事。「观察一切事」，「事」是什么？就是依他起、就是因缘所生的一切法。「远离一切言说自性」，这一切事本来是没有言说的，没有言说啊？这个事人与人的思想没有办法沟通，所以非要假立名言不可，世间的智者假立种种名言，人与人之间才可以谈话、可以做事情。而佛陀来到这个世间教化我们，也是在佛法里面安立各式各样的名言。安立名言呢，我们要学习这个名言，学习这个名言，就根据名言来思惟、分别、臆想，就是这样的意思。

现在这个菩萨呢？谓诸菩萨观这一切因缘所生法，远离一切言说自性。「言说自性」，就是因为言说，而内心里面有思惟分别，因内心里面思惟分别，就现出来种种的相貌。譬如心里面有贪心的时候，心里面有个贪的相貌出来；而瞋心的时候，心里面愤怒，心里面有个愤怒的相貌；心里面有高慢心、有疑惑心、有各式各样的烦恼，心里面就现出这个烦恼的相貌。

现在是在佛法里面说，我修慈悲喜舍、修种种的观，那也是言说自性。或者我现在观一切法空、无我、无我所，心里这么思惟，思惟无我就有个无我的相貌出来。执着有我也有个相貌，那些都叫作「言说自性」。言说所诠显的相貌叫作「言说自性」，就是「远离一切言说自性」，言说所诠显的相貌，是无相、是没有体性的、是毕竟空寂所以叫作「远离」。

但是我们没有修空观，这叫作唯识的空观。在你没修空观的时候，或者修的不成功的时候，不能说「言说自性是毕竟空寂的」，（而会认为）言说都是真实的。你赞叹我了不起，我就感觉很欢喜；你毁辱我立刻就愤怒，就认为是真实的嘛！若是知道这都是假的，都是毕竟空寂，就「远离一切言说自性」。若能这样呢，你心就清净了，就没有贪瞋痴烦恼。

「唯有诸法离言自性，心正安住」，能在奢摩他里面啊，在未到地定里面，在初禅、二禅、三禅、四禅里边作如是观的时候。观言说自性也就是内心里面虚妄分别的境界，都是无所有的，这个时候是什么境界？就是离言的自性，就是离一切名相、离一切分别的境界。这个时候在无分别的境界上，「心正安住」，心在那安住不动。有两种：一个是依他起、一个是圆成实。这个时候是名菩萨空三摩地。我们若没学到这个道理，那我们不知道。我们在〈真实义品〉学过，后来又有几个地方说到这个问题，到这里恐怕至少三次、四次了讲这个道理。要特别注意，多思惟，一方面对自己修空三摩地有用，第二个为人解讲，也可以讲解。假设听完了以后、或者是温习一下过去了就算了，很容易就忘掉了。忘掉了有什么问题呢？那就不可能修空三摩地；第二也不能为人讲。第三呢，有可能有人会问你：「你学《瑜伽师地论》是唯识中的根本论，小乘佛法也讲空三摩地，《摩诃般若波罗蜜经》也讲空三摩地，《瑜伽师地论》、唯识的经论也讲空三摩地，你讲给我听一听，它有什么差别？讲一讲什么叫作菩萨唯识学派的空三摩地？你讲给我听一听，说我们考试的时候，预先告诉你，你还可以预备。遇见其他佛学院的同学、讲师问你，那不是事先预备的，就是临时说话就问你，你怎么回答这个问题？若是静坐时候不要只修奢摩他，你要修空三摩地。就是思惟嘛！就容易记住而且还能记得很清楚。如果只修奢摩他的止，不修空三摩地的观，不作如是观，你记不住，只是翻一翻本子看一看我记住，过几天就忘了，记忆力特别好的人不是很多。修奢摩他观的时候，同时也修空三摩地的观，还有一个好处是什么呢？因为你作如是观，就会熟悉。熟悉有什么好处呢？就是于日常生活里边，随时和谁谈话的时候，你空三摩地的智慧能出现。出现呢，就能调伏自己贪瞋痴的烦恼，如理作意能化解自己内心的烦恼。说我不愿意修观，我就愿意修止、修奢摩他。这样修，你出定不修的时候，在日常生活里面遇见一些不如意的事情，烦恼起来你不能化解。这贪心来了还是随着烦恼去，说我这个正念会提起来，提起来是用止调伏它，不能化解。若用空三摩地远离一切言说自性，这一下子烦恼就没有了，它不同、不一样的。

申三、结

是名菩萨空三摩地。

这是结束这一段。

未二、无愿三摩地（分三科） 申一、征

云何菩萨无愿三摩地？

怎么叫作无愿三摩地呢？这是征，下面解释。

申二、释

谓诸菩萨，即等随观离言自性所有诸事，由邪分别所起烦恼，及以众苦所摄受故，皆为无量过失所污；于当来世不愿为先，心正安住。

「谓诸菩萨，即等随观离言自性所有诸事」，「等」，这个字怎么讲？「等」可以当作平等讲，所有一切都包括在内。「等」是差别的意思，是不平等，有等级的、有多的、有少的、有上中下，各式各样的也还是一切的意思。就是在一切法上，都能够「随观离言自性」，随顺佛陀的法语、随顺佛陀的教导，也就是随顺闻思修的智慧，观察这个离言自性，离言自性就是依他起。「所有诸事」，是什么呢？就是惑业苦，就是内心的烦恼再加上烦恼的业力，由业力所得的果报，就是这一切法，而这一切法明白地说是什么？就是内心的分别，以阿赖耶识为种子所生诸识。就是一切分别心、就是惑业苦：惑是也你的心、业也是你的心、苦也是你的心，都是你心的分别。观察这一切法是「离言自性所有诸事」，因为这一切事本身是没有名字。没有名字！就不能说，所以叫作「离言」。

这离言自性所有惑业苦的这些事情，「由邪分别所起烦恼，及以众苦所摄受故」，这些诸事是怎么来的呢？就是由于贪瞋痴分别的邪分别：由爱分别、非爱分别、爱非爱分别就生起贪瞋痴的烦恼。由这个烦恼再生出来种种的行动，由行动然后得种种果报。就是所起的烦恼再加上业力也在烦恼之内。

「及以众苦」，就是众多的果报。「所摄受故」，所有诸事是什么？就是惑业苦所组成的这些东西。「摄受」，在这里可以当作「组成」讲，组织成的，就是惑业苦所组织成的这些东西。

「皆为无量过失所污」，惑业苦、烦恼也是有过失啊，烦恼所造出来的所有业力也都有过失，所得的果报也都有过失。很明显的就是老病死、怨憎会、爱别离、求不得，所有很多很多的过失。为这些过失所污染，这东西都是令我们苦恼的：烦恼起来也是苦恼、造罪的时候也是苦恼、得的果报还是苦恼。谁欢喜这些东西啊！

「于当来世不愿为先，心正安住」，过去生不是佛教徒，没有学习佛法，不知道这些事情。现在学习佛法了，再不欢喜这些惑业苦的东西了。「于当来世」，现在惑业苦已经造成事实了，老病死的身体就在这里，弃不掉的、不能把它丢掉了，没这个能力，除非得圣道就可以。禅师说：「不与为万法为伴侣」，这句话是什么意思？就是弃掉惑业苦了。我们没有这个本事啊，你不能修空三昧，不能弃舍这些东西。但是我现在发愿「于当来世不愿为先」，我将来再也不欢喜这些东西了。「心正安住」，在奢摩他里边作如是观，然后住在这里不要动，这是心正安住是名菩萨无愿三摩地。

申三、结

是名菩萨无愿三摩地。

我想「无愿三摩地」，三摩地是要经过修行、成就了，最低限度要有未到地定可以称为「三摩地」。我们没有成就的时候，但是「无愿」这二个字应该具足，谁欢喜这些东西呢？应该有不欢喜的意思。

《披寻记》一五一八页：

「由邪分别所起烦恼等者：〈真实义品〉中说」，〈真实义品〉说什么？「又诸愚夫，由于如是所显真如不了知故」，又诸愚夫，就是诸胡涂人啊！没有智慧、没有戒定慧都是愚夫。由于如是所显真如，因为你对于这个所显的真如，就是菩萨得到了根本智把真如显现出来了，但是我们没有得根本智，所以对菩萨所显现的真如，不明白、不了知、不知道什么叫作「真如」。

「从是因缘八分别转」，由于我们不知道、不明白什么是真如，因此而有八种分别的现起。「能生三事」，八种分别，它能生出来三种事情。「能起一切有情世间及器世间」，这三种事出现以后，就是明白地说呢，就是能现起有情世间及器世间。
「有情世间」，就是眼耳鼻舌身意。「及器世间」，就是色声香味触法，山河大地这些器世间，现出这个果报。这样子这段文也就是惑业苦。

「乃至广说。（陵本三十六卷二十页）随应当知此所说义。」我们学过了「八种分别」是什么？「三种事」，是什么？八种分别能生三事。第一个是自性分、第二个差别分别、第三个总执分别、第四种是我分别、第五个我所分别、第六个爱分别、第七个非爱分别、第八个俱相违分别，加起来是八种分别。自性分别、差别分别、总执分别能生什么事情？分别戏论所依、分别戏论所缘的事情。我分别、我所分别能生什么事情呢？能生我见及我慢的事情。爱分别、非爱分别、俱相违分别能生贪瞋痴的事情。有了分别戏论所依，就是眼耳鼻舌身意。分别戏论所缘的事情，就是色声香味触法。能生我见、我慢也就能生出来贪瞋痴的烦恼。这些惑业苦的事情都是我们所不欢喜的。

未三、无相三摩地（分三科）　申一、征

云何菩萨无相三摩地？

这是第三个科无相三摩地，分三科，第一科征，什么叫作菩萨的无相三摩地？这是征。下面第二科解释。

申二、释

谓诸菩萨，即正思惟离言自性所有诸事，一切分别戏论众相永灭寂静，如实了知，心正安住。

「谓诸菩萨，即正思惟」，也就是在三摩地里面这样思惟观察「离言自性所有诸事」，「所有诸事」，就是依他起，就是一切分别戏论的众相，就是一个能分别的识：有能分别、有所分别的众相。所分别的众相，本身是没有自性，它是依内心的分别为自性、为体性的。现在在奢摩他里面观察一切分别戏论是毕竟空寂，灭了分别戏论。由分别戏论而现的诸相也都不可得，就是能分别不可得、所分别也不可得，就是「永灭寂静」，是已得圣道了，才能有这个境界。这个时候没有生、也没有灭所以叫作「寂静」。这个时候众相永灭，所以叫作「无相」。而众相的不现前是分别心不分别了，众相才寂灭。「如实了知，心正安住」，如实了知，表示得无分别智了。这无分别智安住在离一切相这里，所以心正安住是名「无相三摩地」。

「无相三摩地」，「相」是什么？就是心所分别的一切相。有所分别的心，就有能分别的。有所分别的境界，就有能分别的虚妄分别。能分别的就是虚妄分别心，有能、有所这就是「相」。现在你能够在奢摩他里边观察所分别的相是无自性、是空无所有的。就没有所分别，也就没有能分别。所分别无，能分别也没有了。这就叫作「一切分别戏论众相永灭寂静」，是经过观察而后没有这些分别戏论，众相永灭了。经过观察，就是观察到第一义谛了，这时候无能、无所，寂灭了，这个时候叫作「无相三昧」，是名菩萨无相三摩地。

申三、结

是名菩萨无相三摩地。

下面是第二科总料简，前面是别辨相，别别地说明三三摩地的相貌。下面再料简，再重新地观察思惟。分二科，第一科是明建立，就是安立这个三三摩地。分二科，第一科问。

午二、总料简（分二科）　未一、明建立（分二科）　申一、问

问：何故唯立三三摩地，无过无增？

什么理由只是唯独地建立三个三摩地，没有多、也没有增加，也没建立两个、也没建立四个，是建立三个。「无过无增」是什么意思呢？这是问。下面第二科回答，分二科，第一科是总标法。

申二、答（分二科）　酉一、总标法

答：法有二种。谓有、非有；有为、无为，名之为有；我及我所，名为非有。

这个法有二种不同。是我们分别心所对面的就叫作「法」。有二种不同：一个是「有」、一个是「非有」。什么叫作「有」呢？「有为、无为名之为有」，有为法和无为法叫作「有」。「我及我所，名为非有」，就是我们在有为法、无为法上执着有我、我所，这只是虚妄分别，是没有体性的叫作「非有」，这说得非常清楚。这是第一科总标法。

酉二、别配依（分三科）　戌一、无愿三摩地

于有为中，有无愿故；可厌逆故；当知依此建立无愿三摩地。

现在第二科别配依，就是用这个有、非有、有为、无为来配三三摩地，以法为依建立三三摩地，所以叫作「别配依」。分三科，第一科无愿三摩地。

在有为法中，那就指惑业苦说。「有无愿故」，这里面有个无愿，有我们不欢喜惑业苦的流转、生死的苦恼。「可厌逆故」，有惑业苦是可厌恶的，是我们应该拒绝，不接受这件事，是「可厌逆故」。「当知依此建立无愿三摩地」，就是依照这个建立无愿三摩地，从有为法来建立无愿三摩地。当然这是要在修学三昧才成立三摩地。

戌二、无相三摩地

于无为中，愿涅盘故；正乐摄故；当知依此建立无相三摩地。

前面是有为法。这是第二科建立无相三摩地，在无为法里面就是涅盘。我们欢喜成就涅盘、不欢喜惑业苦。「正乐摄故」，这个涅盘正是我们所欢喜的这一类法里面。「当知依此建立无相三摩地」，就是依无为法来建立无相三摩地，这样说呢，有为法是我们所厌逆的，无为是我们所欢喜的。所欢喜的是建立无相三摩地，不欢喜建立无愿三摩地。这是第二科，下面是第三科空三摩地。

戊三、空三摩地

于非有事，菩萨不愿；亦无无愿。然于非有，菩萨如实见为非有。依此见故，当知建立空三摩地。

「于非有事，菩萨不愿」，我及我所这件事，菩萨对此事没有欢喜心「不愿」。「亦无无愿」，也没有一个无愿的意思，也没有愿，也没有无愿。「然于非有，菩萨如实见为非有」，然而我们于非有，我及我所这个地方，菩萨如实见为非有，它是非有就见它是非有，这叫作「如实」，如果是有见它是非有，那就是错了，就不叫作如实。

「依此见故，当知建立空三摩地」，就是依据你见我、我所是无所有的，就建立空三摩地。这个地方呢，在前面小乘佛法的三三摩地，空三摩地指什么说呢？空三摩地就指无我、无我所说，叫作「空三摩地」。现在大乘唯识里边说：「言说法性自性空，这叫作空三摩地」，这边说法有点不同。远离一切言说自性，唯有诸法离言自性是名空三摩地。

末二、辨了知（分二科）　申一、于自乘

如是菩萨于此三种三摩地中，精勤修学，于是建立如实了知。

这是第二科辨了知，前面第一科明建立，建立三三摩地，就是依据有、非有建立三三摩地。下面第二科辨了知，了知这个三摩地，那就是用功修行才能了知三三摩地。分二科，第一科于自乘，于你自己大乘佛法里边建立三三摩地的了知。

「如是菩萨于此三种三摩地中，精勤修学」，不懈怠，能够精进地修学。「于是建立如实了知」，对于大乘佛法里面建立三三摩地，经过长时的修学，真实地证悟了、如实了知了，这是「自乘」。下面是于余乘。

申二、于余乘

于余行相三三摩地，如实悟入；安立理趣，如实悟入；修习理趣，如实了知。谓于其中，诸声闻众，精勤修学及圆满证。

「于余行相三三摩地，如实悟入」，于余行相，就是大乘佛法之外，还有小乘佛法所说的三三摩地的行相。另外有不同于大乘说的行相的三三摩地，这我们也应该知道的。「如实悟入」，应该知道那三三摩地的道理，应如实地悟入。「安立理趣，如实悟入；修习理趣，如实了知。」，于余行相的三三摩地应该如实悟入，怎么样悟入呢？分两部份：一个是安立理趣，如实悟入，就是用名言安立三三摩地的道理应该明白。从名言上要通达什么叫作空三摩地？什么叫作无愿三摩地？什么叫作无相三摩地？「修习理趣，如实了知」，前面安立理趣是名言上安立，就是教法要明白。「修习理趣」呢？是由安立理趣的通达，然后修学止观叫作「修习理趣」。「如实了知」，也是真实地悟入，就是由初果、二果、三果、四果得到三三摩地。

「谓于其中，诸声闻众，精勤修学及圆满证。」这里面说余行相的，如实悟入；

安立理趣，如实悟入；修习理趣，如实了知。究竟指什么说呢？「谓于其中，诸声闻众」，就是没有发无上菩提心，只有出离心的声闻这些佛教徒。他们精进用功修学的三摩地，最后「及圆满证」，达到了圆满地证入三三摩地，就指声闻的三三摩地说。

《披寻记》一五一九页：

「于余行相三三摩地等者：诸声闻众所修所证三三摩地与菩萨别。名余行相三三摩地。彼之行相。安立理趣，修习理趣」，彼声闻所学习的那个行相安立理趣的三三摩地、修习理趣的三三摩地。「如〈三摩 多地〉中广释其相，随应当知。（陵本十二卷八页）」，在那里已经说过了。

《瑜伽师地论》卷第四十六

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．菩提分品第十七之三

巳十五、四种法嗢柁南（分四科） 午一、标

复有四种法嗢柁南。诸佛菩萨欲令有情清净、故说。

这是〈瑜伽处菩提分品〉最后一科，第十五，四种法嗢柁南。分四科，第一科是标。

「复有四种法嗢柁南」，前边从惭愧、坚力持…，到妙陀罗尼、所修正愿、三三摩地，到这里复有四种的法嗢柁南。这个法嗢柁南，嗢柁南我们前面是讲过的。就是有两种翻译：一种翻译是印，三法印的印，一种翻译是集施。集施就是积聚少略的文字，能含藏很多的法义，布施给学习的人，所以叫集施。这里说有四种法的布施，四种法的布施从那里来的呢？「诸佛菩萨欲令有情清净故说」，从这里来的。佛菩萨的大悲心，想要教化众生，希望他们的身清净、口清净、心清净，所以说出来这四种法嗢柁南。这是标，下边第二科是征。

午二、征

何等为四？

下边第三科是列。

午三、列

一切诸行皆是无常，是名第一法嗢柁南。一诸行皆悉是苦，是名第二法嗢柁南。一切诸法皆无有我，是名第三法嗢柁南。涅盘寂静，是名第四法嗢柁南。

「一切诸行皆是无常，是名第一法嗢柁南」。「行」这个字，是迁流义。一切诸行就是一切有为法，都是有迁流义，都是在变化的。「皆是无常」，都是在变化中相续下去，而不是常住不变的。「是名第一法嗢柁南」，这是诸佛慈悲为我们说的第一个法印。我们凡夫是如意的事情希望它能够长久的存在，佛说：不可能的，非变化不可的。

「一切诸行皆悉是苦，是名第二法嗢柁南」，这是第二句。这一切诸行都是苦恼的，我们在苦恼中希望得到如意的快乐，这是不可能的事情。

「一切诸法皆无有我」，前面两句都是「一切诸行」，这第三句换了一个字，叫「诸法」。「行」，刚才解释是迁流的变化，都是有为法；现在这里说「一切诸法」这个「法」字，就是有为法、无为法都可以名之为法，就比前面的诸行所含的法义广泛了很多。「皆无有我」，这有为法你作不得主的，无为法里边也没有我，也是不能够主宰的，所以说是皆无有我，「是名第三法嗢柁南」。这个我是一个主宰的意思，我要作主，我要说了算，我愿意这样子、就这样子，这是不可能的；无常、苦来干扰你，你不能够作主的。

「涅盘寂静，是名第四法嗢柁南」。前面三个法印，这是一切有为法都是这样子，一切有漏法都是这样子。只有佛教徒修学圣道以后，得到涅盘了，内心里面没有烦恼的动乱，这时候可以永久的安乐住了，所以叫做「涅盘寂静，是名第四法嗢柁南」。

这是标，把这四种法印标出来了，就是立出来。下边第四科加以解释。分两科，第一科是名嗢柁南。分三科，第一科，第一义。

午四、释（分二科）　未一、名嗢柁南（分三科）　申一、第一义

诸佛菩萨多为有情宣说如是法相应义，是故说名法嗢柁南。

这下边解释，是约三个道理解释这个嗢柁南的意义。这第一个，法嗢柁南是个名，解释这个名的含义。「诸佛菩萨多为有情」，诸佛菩萨出现世间教化众生，为众生说法，多数是「为有情宣说如是法相应义」，就是这四法印。

「相应」这句话，就是互相随顺叫相应。譬如说一切有为法就是无常是相应义，一切有漏法痛苦是相应义；一切有漏法都是苦恼的，所以叫做相应义；一切法是无我相应义，一切法：有为法、无为法，与无我义是相随顺的；涅盘寂静是无为法，无为法里面与寂静相应，涅盘，寂静相应义。「是故名法嗢柁南」。就是以相应义名嗢柁南，嗢柁南是相应的意思。

申二、第二义

又从曩昔其心寂静诸牟尼尊，于一切时展转宣说；是故说此名嗢柁南。

这是用第二个义来解释嗢柁南。「曩昔」就是很久以前，从久远以来，在佛法里面修学圣道有成就的人，他心里面都寂静了。心里面寂静就是没有烦恼，没有烦恼也就没有一切的苦恼了，惑业苦都息灭了，他心里面是寂静的。「诸牟尼尊」，很多的修学圣道成就得心寂静的人，「牟尼」，中国话就是寂静，这里边应该说主要是佛陀是这样子，再是辟支佛和阿罗汉也都达到这个程度了。

「于一切时展转宣说，是故说此名嗢柁南」，这是说诸牟尼尊，这么多的圣者，在一切时为众生展转的宣说此义，所以说叫做嗢柁南。那么这就是寂静义叫做嗢柁南。

《披寻记》一五二一页：

「其心寂静诸牟尼尊者：诸牟尼尊一切烦恼戏论永灭，证大涅盘」，诸牟尼尊他们内心是寂静的，为什么会寂静呢？「一切烦恼戏论永灭」，他们内心里面所有的烦恼戏论都已经消灭了。有烦恼的人，他心里面不静。烦恼的相貌就是能令你的心动乱，那就是有烦恼；没有烦恼的人，他心里面不乱、也不动，不动乱。烦恼、戏论，这「戏论」是什么呢？是所说的话都没有道理，就叫做戏论；而说话的时候，一定是经过内心的思惟，然后才能够有戏论的语言发表出来。所以语言是戏论，你内心的思惟分别也是戏论，因为也没有道理，。现在这位圣者由于修学戒定慧，他把烦恼灭除了，而不是暂时的，永久的灭除了。「证大涅盘」，他证悟这个不生不灭的真理了，「是名其心寂静」。这是第二义，下面是第三义。

申三、第三义

又此行迹能趣大生，亦复能趣出第一有，是故说此名嗢柁南。

「迹」是足迹，在道路上走路的时候，你走过去了以后，那道路上就有你走过的足迹，所以叫做行迹。这指什么说的呢？就是前面的无常、苦、无我、寂静这四法印。这四法印是诸佛菩萨的经验之谈，他们这样修学成功了，而说出来的这种法语。就像人走路走过去的痕迹，所以叫做「行迹」，也就是四法印。

「能趣大生」，如果你能够随顺这四法印去修学圣道的话，你就会有很广大的成就，能得无生法忍，能够得无上菩提，所以叫能趣大生。

「亦复能趣出第一有」，若是你没有大悲心的话，你也能按照这四法印去修习，你能超出三界。非非想天在三界里边是最高的了，所以叫「第一有」。就是能超出三界，得阿罗汉。这样说，「亦复能趣出第一有」是指小乘佛法的圣者说的；「能趣大生」是大乘佛法的圣者。

「是故说此名嗢柁南」，所以说这个行迹就是嗢柁南。这是用三义解释嗢柁南。

未二、辨四种法（分四科）　申一、诸行无常（分三科）　酉一、征

云何菩萨等随观察一切诸行皆是无常？

前边是解释嗢柁南的名。这下边是第二科，解释这四种法印，什么叫做无常、苦、无我、寂静，解释这个道理。分四科，第一科先解释诸行无常。分三科，第一科征。

「云何菩萨等随观察一切诸行」都是无常呢？怎么观察呢？这是征，下面第二科解释，分两科，第一科是正观察。分两科，第一科是总观无常。分两科，第一科：无性无常。

酉二、释（分二科）　戌一、以正观察（分二科）　亥一、总观无常（分二科）　天一、无性无常

谓诸菩萨，观一切行言说自性，于一切时常无所有。如是诸行常不可得；故名无常。

「谓诸菩萨，观一切行言说自性」，诸菩萨在禅定里边，观察这一切有为法。有为法假立了各式各样的名言，然后我们根据名言，就会去种种的议论。议论名言所诠的义，有能诠的名言，有所诠的义。这个所诠的义，就是言说自性。

「于一切时常无所有」，这位菩萨观察一切名言所诠的自性，不论在什么时候，都是毕竟空寂的，是没有的。言说所诠的义是没有的。你常能这样观察，「如是诸行常不可得」。所诠的义不可得，能诠的名言也是不能安立了。这样能诠、所诠就是诸行，一切时都是无所有的，这就叫做无常。那这就是观一切法空的意思，就是法无我观。

天二、生灭无常

又即观彼离言说事，由不了知彼真实故；无知为因，生灭可得。如是诸行，离言自性，有生有灭：故名无常。

前面是第一科：无性无常，就是没有体性的，常是没有体性的，这就叫做无性无常。下面是第二科：生灭无常。

「又即观彼离言说事」，菩萨他修空观，修法空观，「又即观彼离言说事」，又在奢摩他里边观察彼依他起性是离言说事。

「由不了知彼真实故」，离言说事就是依他起，依他起也是本性空的、是因缘有。但是这个道理，我们没有学习佛法的人，不管你怎么样有学问、有智慧，你还是不明白这个道理的。「由不了知彼真实故」，由于这个人，他不能通达这些因缘生法是如幻如化的，如梦中境，是毕竟空的真实义，他不知道这个意思。在前边的很多的文句里边，说到「如所有性」、「尽所有性」，那都可以说是真实义。在〈真实义品〉又说到世间极成真实、道理极成真实、烦恼障净智所行真实、所知障净智所行真实，这都叫做真实。「由不了知彼真实故」，那个真实义你不明白，不明白有什么问题呢？

「无知为因，生灭可得」，因为你不知道，你就是胡涂、就是无明啊！无明的时候，他还不能够守住，自己知道自己胡涂，不要动还好一点；那他偏要动，那么就是造了很多生死的业力。惑、业，有惑、有业，就有果报，就有很多的苦恼，惑业苦的现前。就是「无知为因」，由于你的无明烦恼为因，造作出来很多的业力和苦恼的果报，这些事情一出现了的时候，就有生有灭可得了。这生灭可得，当然就是从言说法性来观察，一切法都是内心的分别，心有刹那灭故，一切法也都有刹那灭，就有生灭可得。

「如是诸行离言自性，有生有灭，故名无常」，如是诸行，就是惑业苦。这些惑业苦本身是没有言说的自性，是毕竟空寂的。但是那个心变现的一切法，是刹那生、刹那灭的，「故名无常」，所以叫做无常。那么这个和前边说那个无性无常，有一点不同。前边是约遍计执说无性无常；这上面说依他起是无常的。

《披寻记》一五二一页：

「又即观彼离言说事等者：诸有为法离言自性，是名离言说事」，这个诸有为法离言自性，就叫做离言说事。

「由不了知此唯事故」，由于我们没有学习佛法，我们不知道这是如幻如化的、不真实的，本性也是毕竟空的。「起邪分别」我们不了知，其实我们还偏要知道不可，我们就作种种的虚妄分别。种种虚妄分别，就是由于你最初的无明，而又起了贪瞋痴的各式各样的烦恼，那就叫做邪分别。

「由是因缘，堕诸世间生死相续」，由于我们的虚妄分别的关系，我们就落于诸世间的生死相续中去了。根本没有生死的，由于虚妄分别，就变现了虚妄的境界，那么就是有生、有死了。「是名无知为因，生灭可得」。这是第一科：总观无常。现在下面第二科：别观四相。分两科，第一科：依三世观。分三科，第一科是过去。

亥二、别观四相（分二科）　天一、依三世观（分三科）　地一、过去

又诸菩萨，观过去行，已生已灭，由彼诸行无因可得，亦无自性，是故观彼因性自性，皆无所有。

「又诸菩萨，观过去行，已生已灭」，又诸菩萨他在奢摩他里边，也这样观察，「观过去行」，在时间上他不是现在也不是未来，已经过去了，过去的时候，也是惑业苦的境界；那些境界，在时间上说，是已经现起了，已经消灭了，过去了，不存在了，叫「已生已灭」。「由彼诸行无因可得，亦无自性，是故观彼因性自性，皆无所有」。怎么说过去行已生已灭呢？「由彼诸行无因可得」，由于过去的，你内心的虚妄分别；虚妄分别里边，可以分为两类，一个是因，一个是果。因是什么呢？就是你在创造的时候，是因，如果是你受果报的时候，叫果。创造的时候是因，你受果报的时候就是果。可是在时间上来说呢，那个因已经过去了，所以无因可得。「亦无自性」，在时间上说，你受的果报也过去了，在现在没有了。我以前作过皇帝，但是现

在来说你是老百姓，作皇帝事情已经过去了，所以是无自性，没有那件事了。「是故观彼因性自性，皆无所有」，所以菩萨他在禅定里边，观察过去的因性不可得，自性也不可得，都没有了。但是过去的时候是有。

《披寻记》一五二二页：

「观过去行已生已灭等者：由已生故，因已受尽，是故说言无因可得」，《披寻记》来解释这个「无因可得」怎么讲呢？「由已生故，因已受尽」，因为那件事已经现前了，「因已受尽」，现前的时候，是经过你内心的，无论什么事情，只要它现前，是经过你内心的受，就是你内心接受那件事，作种种分别，在创造的时候，那就成为因，但是这个因现在来说已经尽了，已经没有了，「是故说言无因可得」。「由已灭故自性受用已尽」，由于过去，你在创造的时候，也没有白辛苦，会得果报的，那果报现在也是灭了，怎么知道是灭了呢？「自性受用已尽」，就是那件事出现在你心里面，你心里面有觉受。这个「果报」，什么叫做果报？你内心的感觉，就是果报。你感觉快乐是果报，感觉苦恼也是果报。你以前造的善业，后来得了善报，这个善报也要通过你心的分别。感觉到满意那也叫做受，如果说你做恶事，得了恶报，就是内心里面感觉到苦恼。什么叫做果报？就是内心的感觉，叫做果报。而那个感觉，它不常住的，有时间性，在时间上说现在已经过去了，所以「自性受用已尽，是故说言亦无自性」，就是没有果报的那件事了。这是观察过去的生灭。

地二、现在

观现在行，已生未灭，由彼诸行因不可得，已与果故；自性可得，犹未灭故；是故观彼自性是有，而无有因。

「观现在行，已生未灭，由彼诸行因不可得，已与果故」这是第二科，观现在。观察现在行已生未灭，就是这个有为法的事情，现在还存在，还存在当前，有这件事。它就是已经出现了，但是还没有息灭，「由彼诸行因不可得，已与果故」，观察现在的事情，怎么样观察呢？「由彼诸行因不可得」，我们现在这个诸行，「诸行」实在来说就是我们的色、受、想、行、识，也就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，这都是迁流变化的果报。这个果报不是自然出现的，是因为你造因，以前做了因，由那个因的力量，出现现在的诸行、果报。可是这个因，就是那个力量，「已与果」，已经给你一个果报了；你以前很辛苦的，或者做善，或者是做恶，它现在酬劳你一个果报，酬劳了呢，它那力量就结束了，所以那个因是没有了，「已与果故」，所以这个因没有了，「因不可得，已与果故」。

「自性可得」，但是那个因的力量给你果报，那个果报现有还在，所以叫「自性可得」，「自性可得」这个果报，「犹未灭故」还没有完全消失，还存在。当然这个果报，一个正报一个依报，正报就是你这个身体，你这个眼、耳、鼻、舌、身、意，你这个色、受、想、行、识的果报，这个再加上你的眼、耳、鼻、舌、意所面对的色、声、香、味、触、法，这也是你的果报。这些事情现在还在，你还正在享受，「自性可得，犹未灭故」。「是故观彼自性是有，而无有因」，这句话是结束这一段，所以菩萨在禅定里面，观察现在的一切法，观察那个果报还存在，就叫做有，给你果报的那个因，已经没有了，「而无有因」。

《披寻记》一五二二页：

「观现在行已生未灭等者：由已生故，因已受用，是故说言因不可得。自性受用未尽，是故说言自性可得」。由于这个果报已经出现了，这个果报是由因来的，因在出现的时候，就是创造因的时候，是经过你内心的觉受、分别去造作，这件事已经过去了，已经受用了，「是故说言因不可得」了。「自性受用未尽，是故说言自性可

得」，那个因给你的果报的体性，你现在正在享受，正在使用它，它还没有消失，所以「未尽」，「是故说言自性可得」。这样观察呢，过去世的，因也不可得，果也不可得了。现在世的因不可得，果报还是在的。这是前两科，下面第三科。

地三、未来

观未来行，未生未灭，由彼诸行有因可得，未与果故；无有自性，犹未生故；是故观彼唯有因性，而无自性。

「观未来行，未生未灭」，这个观察未来，将来的事情，你将来的眼、耳、鼻、舌、身、意，将来的色、受、想、行、识，「未生未灭」，那个果报还没出现，那当然也没有灭可得。「由彼诸行有因可得，未与果故」，这上面观察未来，是有因而无果，就是你已经创造了那个因，就是那个业力你已经创造了，所以是「由彼诸行有因可得」，将来的色、受、想、行、识，已经有了因，就是你创造的业力，你现在发无上菩提心，天天修止观，你将来就会要得法性身的，这个法性身还没出现，但是你修止观的功德的业力有了，这样意思。当然我们修学圣道，或者你修人天道，这上面就是普通的说，「由彼诸行，有因可得，未与果故」，那个因还没有给你果报，果报还没出现，就是「无有自性，犹未生故」，果报的自性还没出现，「是故观彼唯有因性，而无自性」，还没有果报的事情，这样子呢，观察过去，观察现在，观察未来，各有各的别意，不是完全一样的。

《披寻记》一五二二页：

「观未来行生未灭等者：由未生故，因未受用，是故说言有因可得」，「由未生故」，由于你那果报还没有出现，那个因给你的果报，你还没能受用。或者是说，你在创造的时候，你是受用了，但是那个果报没出现呢，这一部份还没受用，「是故说言有因可得」。「既未有生。亦未有灭」，既然没有果报的出现，也就不能说果报息灭了。「由此未灭自性未受，是故说言无有自性」。

天二、依刹那观（分二科）　地一、别辨相（分三科）　玄一、标

菩萨如是见三世中分段诸行相续转已；等随观见一一刹那有为诸行，皆有三种有为之相。于刹那后，复有第四有为之相。

「菩萨如是见三世中分段诸行相续转已；等随观见一一刹那有为诸行，皆有三种有为之相」。前边这个菩萨在奢摩他里修观，是观察三世。这一科讲完了。下面第二科，依刹那作观，就是最短的时间内，观察它的道理。分两科，第一科是别辨相，分三科，第一科是标。

「菩萨如是见三世中分段诸行相续转已」，这位发无上菩提心的菩萨，他这样子，就像前面说的，过去世、现在世、未来世，有三世的不同。其中是一段落，一段落的，「诸行相续转已」，有过去的诸行，相续到现在的诸行相续，未来的诸行，这三世一段落一段落的诸有为法，相续不断的现前，「转」这个字当现前讲，或者当变异讲也可以。「等随观见一一刹那有为诸行」，前面说分三世，这是一个粗略的观察，现在又详细的去观察，就是微细的观察，「等随观见」，不管是过去，是未来，是现在，一样的观察它的一一刹那，有为的诸行的差别，「皆有三种有为之相」，一一刹那，都有三种有为相可得，一刹那有三种有为相的差别，「于刹那后，复有第四有为之相」，这个有为相一共有四种，在一刹那间就有三种，三种以后又有一个第四种，一共有四种有为相。这一段文是标，下边第二科解释。分两科，第一科是正观四相。

即于此中，前刹那行，自性灭坏。无间非先诸行刹那自性生起，正观为生；诸行生已，实时未坏，正观为住；此已生行，望前已灭诸行刹那自性别异，正观为老；从此诸行生刹那后，即此已生诸行刹那自性灭坏，正观为灭。

「即于此中，前刹那行，自性灭坏。无间非先诸行刹那自性生起」，就是在这个微细的观察之中，前一刹那的有为行，前一刹那的色、受、行、识，前一刹那的眼、耳、鼻、舌、身、意，「自性灭坏」，它那个体性，一刹那间就没有了，但是一刹那间又现起，这个生灭是这样微细的，刹那间自性就灭坏了。「无间非先诸行刹那自性生起」，前一刹那和后一刹那中间是没有间隔的，没有间隔是什么情形呢？「非先诸行刹那」，不是前边一刹那的诸行，是又有一个诸行，刹那间，那个诸行现起来了，就出现了。前一刹那诸行，和后一刹那诸行是不一样的，所以后一刹那诸行，非先一刹那诸行，可是呢，其中也有相同的意思，都是刹那间自性生起。

我们说，当然这里面也有问题，假设的话，这个人身体有五百磅重，他有八呎高，这一刹那间就这一大块出现了，他已经到五十岁了，应该说，从最初一刹那、一刹那，经过五十年了，他才有这么高，体重是这么重。那么我们的习惯性的想法，应该是他的高度也是渐渐高起来的，这五百磅的重，也是渐渐的增长的，不是一下子就五百磅，这不可能是这样嘛。但是这上面说刹那相，不是，是一下子就五百磅，应该是这么说的，但这地方就是有问题了，我们这一下子就是有八呎高，一下子就有五百磅重，这是顿，我们的思想的习惯认为是渐，逐渐逐渐才这么大，才那么重，那么我们的思想，和这上面说的刹那生起，有一点不合。这个地方不合，应该怎么解释？我先保密，不解释这个道理。你们各位同学先思惟一下。「即于此中，前刹那行，自性灭坏」，这个自性灭坏在这里说灭坏，不是我坏了一部份，一少部份，逐渐的全部坏了，也不是这个意思，就是完全没有了，但是「无间非先诸行刹那自性生起」，就是一下子完全现起，这个文应该这么解释。

「正观为生」，就是这个一刹那间，它这个体性现起了，这就叫做生。「正观为生」，而是在禅定里边，非常正确的观察它刹那间现起了。这样意思，这叫做生。「诸行生已，实时未坏，正观为住」，你的这个色、受、想、行、识的诸行，一刹那间现起以后，没有立刻就破坏，那么就叫做住，观之为住，观察它叫做住，这个住就是这样意思，「实时未坏」名之为住，这样说这个住和那个生是同时的，同一刹那。「此已生行，望前已灭诸行刹那自性别异，正观为老」，就是「此已生行」，此一刹那已经现起的色、受、想、行、识，已经现起的眼、耳、鼻、舌、身、意，望前，对望前边，一刹那间已灭的诸行，那个已灭的诸行的刹那自性，不一样的，是不一样，后一刹那现起的诸行，和前边已灭的刹那诸行，对观起来是有别异，是不一样，就这一点别异就叫做「老」，那这样说呢，这个生、住、老就是一刹那，都在一刹那上说的，这一刹那，就有三有为相，就具足三有为相的。我们读这个《维摩经.菩萨品》，在〈弥勒菩萨章〉那一章：「如佛所说：诸比丘，汝今实时，亦生亦老亦灭」，那句话怎么讲，你就得根据《瑜伽师地论》这一段才可以讲，不然的话怎么讲？不然的话你讲不来，讲不来这一段。「正观为老」，当然这个老，只是一刹那间的不同，前一刹那后一刹那间的不同，若是我们说是，你今天二十岁，过了四十年以后六十岁了，六十岁和二十岁，哎呀！你老了一点。现在不是，就是一刹那间的老。

「从此诸行生刹那后，即此已生诸行刹那自性灭坏，正观为灭」。「从此」就是前面说这个生、住、老，诸行生起的刹那后，「即此已生诸行刹那自性灭坏」，就是现前的诸行一刹那间又坏了，又没有了，那么就「正观为灭」，也是在禅定里面，观察这叫做灭。前面是三相，加这个灭就是四相。前面说一刹那后，会有第四有为之相，和这个是相合的。这一科是正观四相，解释完了，下边是第二科，观唯诸行。

「菩萨观此已生刹那诸行自性，即是生住老之自性」。菩萨在禅定里面，观察这个已现前的刹那诸行，一刹那间的色受想行识的自性，即是生的自性，即是住的自性，即是老的自性，一刹那就具足这三个自性、这三件事。「不见生等别有自性」，这句话有点意思，菩萨作如是观的时候，「不见生等别有自性」，他不见生住老；离开了色受想行识，另外有它的体性，不见这样子。它离开了诸行，另外没有生住老的体性的，它是没有的。「如实观见生刹那后，即此生等诸行刹那自性灭坏；无别有性」。「如实观见」，就是真实的没有错误，我们若不入定啊，散乱的分别心有的时候会搞错了，若在禅定里面啊，心的力量强，它就不会有错误，如实的、真实的看见生刹那后，这一刹那现前了以后，「即此生等诸行」，就是生住老诸行，一刹那间呢，它又完全灭坏了，没有了。「无别有性」，这个灭坏，也不是离开诸行的灭坏，另外有一个灭可得的。这是第二科观唯诸行。

玄三、结

如是四种有为之相，总摄诸行。

下面第三科结束。第一科是标，第二科是解释，现在第三科结束。「如是四种有为之相，总摄诸行」。前面说这个生住老灭的四种有为之相，能总摄一切的有为法，都是刹那刹那的，都有这四种相的差别。

《披寻记》一五二三页：

「前刹那行自性灭坏等者」，这是迭这个论文，下面就解释。「诸行生灭唯一刹那」，这一切有为法的生和灭是两个相貌，但是只是指这一刹那说的，唯是一刹那。「以彼纔生无间灭故」，因为彼有为行啊，纔生起它没有间隔就灭坏了，一刹那生一刹那间就灭了。「然于中间前后相续新新生起，愚夫不了妄执实有生住异灭」。「然于中间」前一刹那、后一刹那，就在这刹那之间，有前一刹那后一刹那的不同，但是前后是相续的。「新新生起」，一切法的现前都是新的，没有旧的。一刹那生就灭了，又一刹那又生起就是新的了。第二刹那不是前一刹那，假设又是前一刹那诸行再现起，就是旧的了。如果前一刹那生起它没有灭，经过一刹那一刹那，那就是有旧，现在不是的。现在一刹那生起就灭了、没有了，第二刹那又现起是新的，就是「新新生起」，都是新的现起。

「愚夫不了妄执实有生住异灭」，我们不学习佛法的人，应该说不修止观的人，或者说是没得圣道的人，都算是「愚夫」。「愚夫不了」，不明白一切法的生灭是新新的生起，不知道这件事。「妄执实有生住异灭」，我们错误的执着有真实法之生起，有真实的住，有真实的异、灭，认为都是真实的。我们认为这是真实的，一刹那间就没有了。我认为是真实的，一刹那间就没有了。刹那刹那都是这样子。但是我们的肉眼啊看不见刹那，我们肉眼就钝、迟钝，天眼就比我们锐利得多了。我们凡夫啊我看都是这样子--根据自己的见闻来决定一件事。但是人与人之间的智慧不同，就还是有差别；这是说凡夫。若是说凡夫和圣人，那圣人和我们不一样，和我们的看法不一样。阿罗汉和菩萨看法也不同。这里面有很多差别。这样子我们才知道「凡夫不了妄执实有生住异灭」，就是这样的，认为什么都是真实的。等到你自己学习佛法，你的智慧进步了，才知道我以前的思想是错误的，才知道这回事，不然是不知道的。

「或复妄执离诸行外别有自性」。前面说「愚夫不了妄执实有生住异灭」，一切法现前是真实的，认为是这样子。现在说「或复妄执离诸行外」，错误的执着离开色受想行识的这些诸行以外，另外有一个生住异灭的自性。我们又有这种执着，有的人有这种执着。「菩萨正观则不如是」，发无上菩提心修学圣道的菩萨，他在禅定里面的观察，「则不如是」，没有这种执着，和愚夫也不同，和愚夫的思想不一样。「于此刹那行续前刹那生正观为生」，菩萨「于此刹那行」这刹那间现起的诸行，「续前

刹那生」前一刹那生的一切法灭了，后一刹那又生起，和前一刹那的诸行相续，「正观为生」，观察一切法是一刹那间现前了，「正观为生」。「由是了知生无常义」，从这里看出来这个「生」并不是真实的，它不是常住的，一刹那间就灭了。「即此刹那生有诸行自性可得正观为住」，即此刹那生有诸行的自性可得，正观为住，它没有坏，就叫做「住」。「由是了知住唯假说非实有义」。从这里可以知道这个「住」是方便说的，不是真实有一个住，就是一刹那生的诸行它现时没有坏，假名为住。离开了这个义，另外没有一个真实的住的义。

「若此刹那生望前刹那诸行自性变异正观为老」，这位菩萨在禅定里面观察，此刹那生对望前刹那生的诸行自性就有了变异、有点不同。这可见这也是非常微细的境界。譬如说我昨天看见某甲这样子，我今天看他还是那样子，不感觉他老。那可见我们这眼睛钝了。刹那间，前一刹那后一刹那，菩萨都感觉到不一样。我们已经看了多少年了，他还是那样子，没老。可见我们很钝啊！「若此刹那生望前刹那诸行自性变异正观为老，由是了知老观待有假施设义」，从这里可以知道这个「老」是观待的意思，后一刹那和前一刹那相对待，有点不同了，就名之为「老」，假施设的名义。

「即此刹那生无间诸行自性灭正观为灭」，由这刹那生、没有间隔的诸行的自性灭了，一刹那间就灭了，「正观为灭」。「由是了知灭无常义」，由是了知灭也不是常的，这一刹那间又现起了。

「又复正观生住老灭，唯是诸行分位差别」，这又有一个意思。观察生住老灭这四种相貌，只是色受想行识的分位的差别，不同的阶段立不同的名字而已。「非离诸行别有自性」，不是离开了色受想行识，另外有生住老灭的体性的。「由是应知诸佛菩萨唯于诸行说无常义」，就是在诸行上的变化说无常义，不是离开了诸行，另外有生住老灭的事情。

地二、出要义（分二科）　玄一、标列

以要言之，二分所显。一者、有分所显。二者、无分所显。

这是第二科出要义。前边是别观相，别观生住老灭的相貌。这下面再标出来它的要义。分二科，第一科是标列。

「以要言之」，前面说的生住老灭，在文句上说了很多了，但是现在从道理上，提出它的纲要来表示它的道理。「二分所显」，那么分两部份的道理就把它说明白了。「一者、有分所显」，「有分所显」是什么？就是生，它是属于有，在生之前没有生，就是无，现在有分显示出来的就是生的相。「二者、无分所显」就是灭，灭了，这一刹那间诸行没有了，就是灭、就是无，来显示它的相貌。这是标列。下面随释。

玄二、随释

此中世尊依于有分，建立一种有为之相；依于无分，建立第二有为之相。住异二种，俱是诸行有分所显，建立第三有为之相。

「此中世尊依于有分，建立一种有为之相」。再解释前面的有分所显和无分所显。在这个意义上，世尊依有分「建立一种有为之相」，就是生，生相。「依于无分，建立第二有为之相」，就是灭。「住异二种，俱是诸行有分所显」，有为一共是四相，现在说是两相，剩下来的有为之相就是「住异」这两相。住异这二种属于那一个呢？「俱是诸行有分所显」，也完全是前面第一个，属于有分所显，也是有。虽然有点变化，但是还是在有的范围。「建立第三有为之相」，这个住和异合而为一，就是三，和前边一个有分、一个无分，一个生、一个灭，加起来了就是三个。「住异」

就是「建立第三有为之相」。或者说就是说是「异」，生、异、灭。

《披寻记》一五二三页：

「建立第三有为之相者：住异二种总合为一，建立第三有为之相，依俱有分所显故」，因为这个住异都是属于有分所显。「由是应知余处说三有为相义」，余处不说有四相，只是说三，就是「生异灭」了。那就是把这个「住」合在「异」里边了。

戌二、决择所观（分二科） 亥一、依自他教（分二科） 天一、显自（分三科） 地一、标

此中菩萨观一切时，唯有诸行；除此更无生住老灭恒有实物，自性成就。

这是第二科决择所观。「诸行无常」这一大科里面，在第二科解释中，第一个是正观察，就是一个观无常、一个观四相。观四相里面依三世观，依刹那观，已经讲完了。现在第二科决择所观，再微细的解释生住异灭。这一科分两科，第一科依自他教。分二科，第一科是显自，分三科。第一科是标。这个自他教是什么意思？

看这个文：「此中菩萨观一切时，唯有诸行」，这里边这个生住异灭的事情，「菩萨观一切时，唯有诸行」，观察在一切时，不管是什么时候，都只是有一个色受想行识而已，只是有一个眼耳鼻舌身意而已。「除此更无生住老灭」，除了这个色受想行识的诸行之外，没有生住老灭的真实自性可得。这就叫「自」、就是自教，就是菩萨本身的所学习的佛法的道理是这样子，这叫自教。

地二、征

何以故？

什么原因这样说呢？

地三、释

诸行生时，唯即如是诸行可得；无别有余生住老灭。如是诸行住老灭时，唯即如是诸行可得；无别有余生住老灭。

「诸行生时，唯即如是诸行可得」，这是第三科解释，说是这一切的色受想行识现起的时候，「唯即如是诸行可得」，现起的时候，还就是这么多的色受想行识可得。「无别有余生住老灭」，除此诸行，另外没有其他的生住老灭可得。「如是诸行住老灭」的时候，「唯即如是诸行可得；无别有余生住老灭」，这个话表示什么呢？佛法本身是这么讲，但是另外我们佛法里面〈说一切有部〉，它就另外有一个解释，那就叫做「他」。前面这是「自他教」，第一科显自，第二科简他。那就是在诸行之外，承认有生住异灭的事情。

《披寻记》一五二三页：

「诸行生时等者：虽诸行生生相可得，住老灭相亦复可得」，虽然诸行的现起，那就是生相嘛，就叫「生相可得」。诸行也有住、也有老、也有灭的相可得。「然唯诸行自性所显」，虽然有生住老灭相的现前，可是唯是诸行的体性显现的。「是故说言唯即如是诸行可得。除此更无生住老灭恒有实物自性成就，是故说言无别有余生住老灭。如说诸行生时理既如是，诸行住老灭时当知亦尔」。都是无自性的，生住老灭是无自性的。

天二、简他（分二科）　地一、标义

又诸菩萨以理推求生等实物，亦不可得。

前面是显自，就是显示佛法的正义叫做自。下面简他。分二科，第一科标义。「又诸菩萨以理推求生等实物，亦不可得」。「又诸菩萨以理推求」，他在禅定里边修观的时候，推求这个道理，「生等实物亦不可得」，佛告诉我们生住异灭没有自性可得，菩萨修止观的时候也观察到这生住异灭是没有真实性的。它的真实性是不可得的。这是标义。

地二、举难（分二科）　玄一、略辨四相（分二科）　黄一、举生相（分二科）　宇一、二生难

如是推求不可得者，谓若离彼色等诸行，别有生法；是即应如色等诸行，自体有生。如是此生，亦应有生。如是即应有二种生：一者、行生。二者、生生。

第二科举难，那就是他义了，分二科。第一科略辨四相，分二科。第一科举生相，分二科。第一科是二生难。二生难也有个意思的。

「如是推求不可得者」，菩萨这样子观察生住异灭是没有自性可得的。这里边就表示不同意见的人，有不同思想的人，他还是执着诸行之外有生住异灭的自性可得的。这是〈说一切有部〉的思想，认为一切有为法的生住异灭，有为法是有为法，生住异灭另外有它自己的体性的。这件事本论的作者不同意，所以这里面加以破斥。「谓若离彼色等诸行」，就是这一切有为法，远离了有为法，别有生住异灭的法，「是即应如色等诸行，自体有生」。色受想行识等有为法，每一法有它的体性。生住异灭若有体性的话，也应该如有为法的，也有体性；它本身是有体性的。「如是此生，亦应有生」，这个生住异灭的这个生，它也应该有体性现起来。

「如是即应有二种生：一者、行生，二者、生生」，这个「行生」呢？行就是有为法。有为法现起，有一个力量能令有为法现起，这个生叫做「行生」，就是所谓的「大生」。「二者、生生」，第二个呢？是能生起行生的这个，叫做「生生」，行生是大生，能生一切有为法，但是大生也有它的体性的。它的现起是谁的力量呢？是生生，就是「小生」。它自己有了体性，它又能使令大生的体性现前。所以是两个生。下面是一异难。

宇二、一异难

如是行生与彼生生，为一？为异？若言一者，计生实有，即为唐捐。言别有生，是实物有，不应道理。若言异者，如是即应非行生生。是行生生，不应道理。

「如是行生与彼生生，为一？为异？」这是一异难。这两个生，它们两个的关系是怎么个情形呢？它是一？是异呢？「一」就是两个生是一体的，「异」就是各有各的体性，是别异的。

「若言一者」，这底下破它这个「一」：若这样说，这个行生和生生是一，离开了生生没有行生，离开行生也没有生生的，它们是一体的。如果你要执着这样，「计生实有，即为唐捐」，那你执着这个生是有真实体性的，这样的执着就没有用了。

「言别有生，是实物有，不应道理」，怎么知道「计生实有，即为唐捐」呢？生生是小生，行生是大生。大生它不能自己现前，它要由小生的力量使令它现前的。这样说呢？大生是所生，生生是能生。有能生，有所生。而你这样子讲法，你认为它们是一体的，能生、所生是一体的，那么这个大生，能生一切有为法的时候，大生是能生，有为法是所生，也有能所，它也应该是一体的。小生生大生是一体的，没有别体。那

大生生一切行、生一切有为法也应该是一体。若也是一体的话，那你就不应该说离开有为法另外有大生，就不对了。它们是一体的嘛。它是一体就是离开大生没有有为法，离开有为法另外也没有大生。它是一体的嘛。那你执着大生有实体性、实有，就是白说了。说「言别有生是实物有」，你执着离开了有为法另外有一个大生，它是有真实体性，这就不合道理了。

「若言异者，如是即应非行生生。是行生生，不应道理」。如果你改变主意了，又说行生和生生是各有各的体性的，「若言异者」，若这两个生是别异的，这样说呢？就是小生生大生，各有各的体性的，不是统一的，那么大生生一切有为法的时候，也应该各有体性。我重说一遍：小生生大生是各有体性，大生有大生的体性，小生有小生的体性，这叫做「异」。那这样说，大生生一切有为法的时候，也应该各有体性，即一切有为法、色受想行识也有它的体性，大生也有它的体性，应该是这样。这样这个道理才平等嘛。这样说呢，那就有为法它有体性了嘛！那就不需要大生来生一切法了。「如是即应非行生生」，行生是大生，有为法就不是大生所生了。它自己有体性嘛。「是行生生，不应道理」。你执着有为法自己不能生，要大生来生，这就不合道理了，和你自己的思想有矛盾。这么解释这个道理。

《披寻记》一五二四页：

「如是即应非行生生等者：谓若生相与行异者」，这句话也可以。就说这个生相啊，小生、大生啊，它有自己的体性，一切有为法也是有它的体性，各有各的体。「是则生相应非从诸行生」，这句话应该倒过来。那这样子，这个诸行啊应该不是从生相生出来的。这个句子倒过来。是则诸行应非从生相生，应该这么倒过来。「然是行生」，你言是生相所生，这是不合道理。《披寻记》这个句子应该倒过来才符合。

黄二、例住等

如说生相，如是广说住老灭相当知亦尔。

就是前面说到生是这样，生相、住相、灭相。生相这样子。下面住相、老相、灭相也是这样子。这个生相是有二生相，有是一、是异，这样子来辩论，如是「住老灭相当知亦尔」，也这样辩论，这是例住等。

玄二、别广灭相（分三科）　黄一、标义

谓若灭法别有自性，是实成就，即应此灭有生有灭。

下面第二科，别广灭相。特别的广说灭相的道理。分三科，第一科标义。

「谓若灭法别有自性，是实成就」，若是说生住异灭这个灭，它也是有真实体性的，是真实成就的体性的，「即应此灭有生有灭」，它有体性的法，它也应该有生相有灭相的不同。这是标义。

黄二、设难（分二科）　宇一、有生难

若灭生时，一切诸行皆应同灭。如是即应少用功力，如入灭定，诸心心所一切皆灭。

第二科是设难，分二科，第一科有生难。「若灭生时，一切诸行皆应同灭」。灭这个作用它有体性，它若现前的时候，「一切诸行皆应同灭」，一切诸行都没有了。「如是即应少用功力」，这样说灭有这么的大的作用，那我们修行人不必特别用功修行了。就「如入灭定，诸心心所一切皆灭」，就是前六识通通灭了。若按灭尽定，这

第七识执着我这件事也没有了。这是有生难；这个「灭」有生难。

宇二、有灭难

若灭灭时，一切诸行虽皆已灭，复应还生，以灭无故。

第二科有灭难。「若灭灭时，一切诸行虽皆已灭」，复应该还生，还应该现起。因为什么呢？因为灭没有了，所以一切诸行还会现起来。现起来，你得圣道的人，现在圣道也没有了。

黄三、结非

是故言灭有生有灭，不应道理。

结束这一段文。「是故言灭有生有灭，不应道理」。你说这个灭啊，它是有体性的，这个体性有时现前，有时不现前，这样子执着是不合道理的。

亥二、依修厌等

又善男子或善女人于一切时恒有实物自性成就，观为假有，而能修厌离欲解脱，不应道理。与此相违，是应道理。

「又善男子或善女人于一切时恒有实物自性成就，观为假有，而能修厌离欲解脱，不应道理」。这是第二科，依修厌等。前面第一科，依自他教，这一科说完了，现在依修厌等。

又善男子、善女人，就是相信佛法的男人、女人，来到佛法里面学习圣道的时候，「于一切时恒有实物自性成就，观为假有，而能修厌离欲解脱，不应道理」。在一切时，就是一切有为法，它的生住异灭，在一切的时间，不管是生住老灭，这就包括了一切的时间了。你若认为生住老灭它是真实的东西，它是自性成就的东西，有这么一个东西嘛，我们这些修行人就勉强的观察它是假有的，观察生住老灭是假有的，「而能修厌离欲解脱」，而能够修这个厌离法，厌离生死是苦，远离这个欲，希望从欲里面得解脱，这件事就不可能了，「不应道理」； 和诸法真实相相冲突了，而能够得解脱是不可能的。你的思想和诸法的真实相是冲突的，这样是不能得解脱的。「与此相违，是应道理」，就是一切法没有真实性，离开了有为法，另外没有真实的生住老灭，生住老灭没有真实性。一切有为法也没有真实性。这样子我们修止观的时候，按照法的真实性，它是无常的、是为我的、是毕竟空的。它本身是这样子，你就作如是观，那就合道理。「与此相违，是应道理」，就是不执着生老灭是真实有，这样子你要修厌离欲是有可能的，这才合道理的。

《披寻记》一五二四页：

「于一切时恒有实物自性成就等者：此说生住老灭应知」，此是说生住灭相有真实性的意思。

酉三、结

由此行相，是诸菩萨如实了知一切诸行皆是无常。

这是第三科结束了这一段。由于这样的行相，就是一切有为法的相貌是这样，都是不真实的，所有生住异灭都是不真实的。「是诸菩萨如实了知一切诸行皆是无

常」。这是表示这个意思。这个地方表示我们修行人作如是观，是法的真实相，你就能成功，能得解脱。如果你不符合法的真实相，是不能得解脱的。这是观诸行无常这一段说完了。

申二、诸行皆苦（分三科） 酉一、标

又诸菩萨，观无常行相续转时，能为三种苦所依止。

这是第二法印「诸行皆苦」，分三科：第一科「标」。

「又诸菩萨，观无常行」：观一切有为法都是有变化的，变化的有为法是「相续转时」，相续不断的现前。我们看山河大地，高山相续不断的现前，它是有变化，但是没有断，相续的现前。我们自己的生命体，也相续的现前，死了也还是相续的。生存的时候，前一刹那和后一刹那是相似的；但是死了以后，一刹那死了，一刹那又现前了。前一刹那、后一刹那不相似，就算是我们还做人，已经活了二百岁了，是个老翁的样子。下一刹那又做人的话那是一个小孩子了，还是不相似。生存时，前一刹那、后一刹那是相似的；死亡的时候，还是相续现前，但是不相似了。总之是相续的，相续现前时，「能为三种苦所依止」。相续现前时，是无常的境界，它是令我们满意的东西吗？不是。有三种痛苦，依止此相续相现前，在相续无常的境界，现出来三种苦恼。那三种呢？下面列出来。

酉二、列

一者、行苦。二者、坏苦。三者、苦苦。

「行苦」：是也不感觉苦恼，也不感觉快乐，但是这时候的相续转，就是色受想行识相续的现前。「行」：是流动的意思，它不是一个安闲的境界，是有变动的，但是是相续的。这时候在内心里是不苦也不乐的。但是有为法相续转里，它里面储藏着「坏苦」和「苦苦」的能力在行苦里。行苦里有坏苦的能力，也有苦苦的能力，所以它随时就变成坏苦了，随时也可能变成苦苦，是这样的境界。就像我们驾的车，里边有很大的毛病，但是现在还可以正常的在公路上运行，就譬喻是这么一个境界，随时它的毛病会爆发了。忽然间就停火了，就可能会这样子，所以叫做「行苦」。

「二者、坏苦」：如意的境界被破坏了，这时心里痛苦。如意的境界存在的时候，我们不感觉痛苦，但是它随时会被破坏，破坏了的时候，如意的境界没有了，心里面苦恼。另外，如意的境界存在时，怕它失掉了，要保护它，也很辛苦。

「三者、苦苦」：是不如意的境界出现了，使令心里痛苦。感觉痛苦是一个苦，为什么说二个苦呢？就是能令你苦有因缘，那因缘也是苦，所生的也是苦，所以是二个苦。「又诸菩萨观无常行相续转时」有这三种苦，所以凡夫境界是不可爱的，若得涅盘就没有这回事了。

酉三、结

如是菩萨，如实了知一切诸行皆悉是苦。

我们若不学习佛法，苦苦我们知道，坏苦不大明白，我们追求如意的事就是追求坏苦，不知道行苦是苦。行苦明白的说，譬如天上的境界，欲界天、色界天、无色界天，那么高深禅定的境界也都属于行苦的范围，并不是令人真实满意的地方。我们相信了佛法以后，若能认真的学习经论，也能在日常生活中作如是观，那也就会对苦苦、坏苦、行苦认识。

申三、诸法无我（分四科）　酉一、标

又诸菩萨如实了知有为无为一切诸法，二无我性。

下面第三个法印「诸法无我」。

「又诸菩萨如实了知」：「如实了知」，应该说圣人，在凡夫的佛教徒，资粮位有时也可能会知道，有时也会迷惑、不知道；加行位迷惑的时候较少，也能认识到这件事，但是还不是真实，要入圣位以后才能如实的了知。了知什么呢？「有为无为一切诸法，二无我性」：这些因缘生法就是有为法，与有为法相反的就是无为法。有为法和无为法就包括了一切法，一切法就分这么二类，这二类法里有什么事呢？「二无我性」：有为法也是无我，无为法也是无我。「我」是什么意思呢？就是能主宰。我可以控制它，你说一切诸行皆是苦，我可以控制它叫它不苦。

凡夫多数是这样子，我们平常人也不是太明显的有这种思想，社会上智慧高的人，能力强的人是有这种想法：我要改革，我要革命，我偏要叫它如意。但是现在佛法说：不行，「二无我性」不能主宰的。这是「标」，下面第二科是「列」。

酉二、列

一者、补特伽罗无我性。二者、法无我性。

「补特伽罗」翻成数取趣，就是他没有知足的时候，数数的去得果报。得到一个果报以后，这果报又失掉了，再得果报。得到果报它不会永久的，失掉了又再去得果报，数数的得果报，就在这境界上执着有我，执着有个主宰的力量。现在佛法说「无我」，不能主宰的。

不能主宰，可以分成二部分：你的思想发生行动的时候，有多少自由，我欢喜做这个事我就做；我不欢喜做，我就不做，你可能有这种自由。但得果报时没有自由了，你欢喜是这样，不欢喜也是这样，受果报时，一点也不能主宰。这是「补特伽罗无我性」。

「二者、法无我性」，补特伽罗是约众生说，现在约一切法来说。约色受想行识来说；约色声香味触法来说；约眼识耳识鼻识舌识…一切法来说，都是没有主宰性的。这是标出来二种无我的名称，下面第三科解释，又分二科，第一科「补特伽罗无我性」：

酉三、释（分二科）　戌一、补特伽罗无我性

于诸法中补特伽罗无我性者：谓非即有法，是真实有补特伽罗；亦非离有法，别有真实补特伽罗。

「于诸法中补特伽罗无我性者」：就是在色受想行识里，执着有个补特伽罗的我，这个「我」是没有的，什么道理呢？「谓非即有法，是真实有补特伽罗」。「无我」分二个意思：非即有法，是真实有补特伽罗；「有法」指色受想行识说，即色受想行识是真实的补特伽罗我，不是这样子，这是一个意思。

第二个意思「亦非离有法，别有真实补特伽罗」：也不是离开了色受想行识，另外有一个真实不可破坏的「我」。也不是，也没有。离开了身体另外没有我，在身体这里也没有我。分这二个解释。

《披寻记》一五二五页：

「谓非即有法等者：＜有寻有伺地＞说：若即于蕴施设我者」也就是前面「即有法是真实有补特伽罗」这句话。「若即于蕴」：若是你的思想执着色受想行识里可以安立一个我，「是我与蕴无有差别」：这样说「我」，这个我和色受想行识的蕴是没有差别的，因为你就是在色受想行识上说有我，所以这个我和色受想行识无差别。
「而计有我谛实常住，不应道理！」，但是你执着我是谛实，谛实就是真实，不是虚妄的，是常住的。真实的含意是永久存在的，不可破坏的。执着「我」是这样子，与色受想行识的诸蕴就有差别了。色受想行识诸蕴不是真实的，它是可破坏的，很明白的它是有老病死，不健康，也会死掉的，不是常住的。所以在那上面执着有常住的我，这是不合道理。

所以应该说，即色受想行识我，这件事是不能成立的，因为它和我的定义不符合。「又说：若蕴外余处者」：就是〈有寻有伺地〉又说，「若蕴外余处」，在色受想行识五蕴之外，在其他的地方有个我，这个我不在色受想行识这里，在另外的地方。「汝所计我，应是无为，不应道理！」：这样说你执着的「我」应是无为法，不是有为法了。无为法没有生老病死，我们的身体有生老病死，也有贪瞋痴的烦恼，有很多的烦恼，很多的业障，很多的痛苦。现在离开色受想行识，另外有我是无为的，就没有这个境界了。这样执着有我，那是不合道理。因为那样就没有老病死吗？不可能是这样，没有贪瞋痴的烦恼吗？所以是不合道理。

「若不属蕴者，我一切时应无染污。」：要是你执着这个我不系属于五蕴之内，那这个我在一切的时间，都应该是没有染污的。因为系属于蕴，色受想行识和我是相系属的，有关系的，若离开了色受想行识另外没有我，离开我也没有色受想行识。色受想行识里的苦乐都和我有直接关系，那就是互相系属了。现在说不系属于色受想行识，「我一切时应无染污」它没有贪瞋痴的烦恼，因为色受想行识里有很多的问题。最明显的常常有病，它和色受想行识没有关联，那我是没有病的，那就没有病苦，也没有烦恼，一切时应无染污。那真是那样吗？你感觉你很清净吗？这是不合道理。

「又我与身不应相属，此不应理！」：若是你说这个我不在身体里，是在其他地方像虚空似的，那就和身体不相系属。譬如说身体被人打死了，「我」不在这里，在别的地方不受影响，是那样的吗？所以又我与身不应相系，这也是不合道理。「（陵本六卷十一页）」这段文是在那里引来的。「由彼所破，应知此所说义。」：由于那一段文破斥「有我论」的道理，应知这里所说的道理，我不可得，法也不可得。这段文先说的是补特伽罗无我。

戊二、法无我性

于诸法中法无我性者：谓于一切言说事中，一切言说自性诸法，都无所有。

「于诸法中法无我性者」：解释什么叫做「法无我」。「谓于一切言说事中，一切言说自性诸法，都无所有。」：这叫做法无我。于诸法中什么叫做法无我呢？「谓于一切言说事中」：就是语言，有各式各样的名句，读书多的人名句多，读书少的人名句少一点。但是不管读书多，读书少，多少都是学习了语言的。「言说事中」：言说所表达的一切事，在这里「一切言说自性诸法，都无所有。」：众生｜｜尤其是人、天这二类，是长于言说的。长于言说在文字上只是说言说，但是言说一定和我们的思想有直接关系。心里不思想是不能说话的，所以言说自性也就包含了思想、思惟分别的自性也在内的。这些自性都无所有，都是没有的，心里面所想的都是无自性的。心里所想的也就是语言所说的，所说的这些事都是没有这回事的，都是没有的。

这样讲「无我性」就和中论说的有一点不一样。中论是说一切法是因缘所生，因

缘所生法都是无自性，都是毕竟空的。这句话说的也是很好，但是和唯识说的法无我性就是有点不同。但这地方可也有特别美好殊胜之处，心一动就是假的，说出来的话都是假的，听别人说的话也都是假的，都是空无所有的，常常这样观，就会减少烦恼，烦恼受影响了；我们的烦恼就从这里引申出来的，心里一想是这样、是那样，我们就出了烦恼了，但是这样告诉自己心里想的都是假的，为什么起烦恼呢？起烦恼那不是搞错了吗？这样子说，叫做无我性。

在唯识的书上是说：「彼无故此无」，言说所表达的一切法是毕竟空的，能表达的语言也没有了。也就是能分别的识也是没有着落了，自然也不要分别了，所以这时候就变成圆成实了。

酉四、结

如是菩萨，如实了知一切诸法皆无有我。

菩萨能这样如实的了知，这是要经过长时期止观的陶炼、止观的熏习。不断的锻炼，不断的观察思惟，你的智慧会增长，智慧增长到一个程度时，就真实的见到诸法无我义了。

昨天和一个居士谈话，他认为人是猴子变的。我说：猴子是人变的。最初他同意，他说这个说法好。后来我说，也可能人是猴子变的，但是也可能猴子是人变的，二方面互相变，也可能是这样。怎么说呢？我说人死了，他造了罪业就变成猴子了，而猴子死了也可能变成人的，他说你这说法不科学。后来说话又说到别的话就过去了，而我的心情，佛法说的是最科学。佛法怎么科学？因为佛有天眼通，看见人死了变成猴子，看见猴子死了变成人，这是非常科学，非常真实的。说是这个人眼睛盲了，为什么盲呢？因为他的父母那天喝酒了，所以生的孩子就变成盲了。

有一回有人写陶渊明的一篇文章，他很善于写文章的，「云无心以出岫，鸟倦飞而知返」，〈归去来词〉写的真是好。但是他的儿子统统都是笨孩子，不聪明，为什么？陶渊明欢喜喝酒，这样的道理不科学。医生、生理学家认为这样。按佛法来讲是业力为主，这样的说法是非常真实的，因为这是佛的天眼通所见的。

现在说「如实了知，一切诸法皆无有我」，是经长时期的止观熏习，成就了无分别智，见到这个道理了。这是非常真实的，不是推论的。

「无我义」解释完了，但我现在又有妄想：《金刚经》告诉我们的修行的方法就是修「无我观」，从开始就说无我观，到最后还是无我观，就是用这样的方法得圣道。读《楞伽经》还是告诉你修无我观，当然也是补特伽罗无我、法无我，也是修无我观而后得涅盘。《金刚经》上没有说看话头，《解深密经》也没有说看话头，就是直接告诉你这样修行，这样修行成功了最后就是这样子。作如是观，就这样得圣道，都是这样修行。那我们也就这样学习，静坐时修止，静坐时也就是修无我观，就好嘛。但是前面要修「不净观」，这是助道因缘，因为我们有贪心，想修无我观不容易成就。它障碍你，要把欲破了，然后修无我观，很容易就成就了。

我提倡这件事的时候，也有一位法师，这位法师现在不在这里，（他说）现在末法时代还可以得圣道吗？提出这句话来。我的回答：没有正法、末法的分别，就在乎你自己努力不努力。佛在世时，随佛出家的也没有完全得圣道，那是正法时代吧！现在是末法时代也一样，你要肯努力就可以得圣道，若不努力不行。现在有个情形是，障道的因缘比佛在世时多，其中很明显就是有电话，佛在世时没有电话。也没有飞机，所以那时候的事情比较少，障道的因缘少。现在不是，障道的事情多，事情多就会困难，但是你若有决心不通电话，也就等于没电话，也是可以。你可以看《高僧

传》，古代的高僧传，那个人能有成就，就是有特别的原因的，就是他能放下。而我们现在的人，一方面也是信息特别方便，使令你容易有分别，障道的因缘多就困难。

申四、涅盘寂静（分二科）　酉一、标相（分二科）　戌一、于真实

又诸菩萨观一切行，先因永断，后无余灭，其余毕竟不起不生；说名涅盘。当知涅盘，其体寂静。一切众苦，毕竟息故；一切烦恼，究竟灭故。

这里是第四科、涅盘寂静，分两科；第一科是标相，又分两科；第一科是于真实。「又诸菩萨观一切行，先因永断」，观一切行主要是我们的色受想行识，眼耳鼻舌身意，这样的有漏法，这个有漏法是个果报，是我们得的果报，「先因永断」果报不是原来的，是以前有个因，有因是什么？就是你的惑、业，就是苦谛、集谛一个惑、一个业，一个爱烦恼、一个见烦恼加上业，这个业，你能修学戒定慧，修无我观，把爱烦恼、见烦恼都断了就不会再造业，就是先因永断，这个「永断」，表示里面有定也有慧才能永断，如果你只有定没有慧，那是暂时的，不能永断。

我们用功修行你要检查你的方法，是定还是慧，如果只是定不够力量，一定还要有慧。你现在用它做尺，做一面镜子，照一照现在各地方主持禅七的方法，他有定有慧嘛？他有没有慧？有没有定？《瑜伽师地论》前面的＜声闻地＞，已经说的很明白，现在就可以修慧。修慧有什么好处呢？一方面他能帮助你止成就，你修止有困难的时候可以修观，修观能帮助止成就，这是一个好处。第二、你在行住坐卧遇见什么不如意事情，随时用如理作意可以调解，可以舒解，你若不修你就不熟悉，不熟悉的时候，你虽然修止有一点相应，照样的贪瞋痴会起来，不要说你止没有成就，贪瞋痴会起来，你止成就了贪瞋痴都会起来。

所以先因永断这个「永」，表示一定要有慧，不然的话不行，暂时的调伏可以，但不能永久的断除。「先因永断」由戒定慧具足的因缘，把爱烦恼、见烦恼断灭了「后无余灭」，我现在的色受想行识还在，眼见色、耳闻声一切都正常，但是以后就没有了，色受想行识没有了，苦恼的果报，这个寿命结束了，再也没有有漏的色受想行识现起，「先因永断」的时候是有余涅盘，「后无余灭」是无余涅盘，有漏法没有剩余完全消灭了。「其余毕竟不起不生」，这是以后，先因永断是你修学圣道成功了，到有余涅盘，等到后来你寿命到了，色受想行识一刹那灭了，再一刹那入于不生不灭，就是有漏的色受想行识灭了。「其余毕竟不起不生」，其余一切的有漏的事情，完全不生不灭了，不生也就不灭，不会再现起来。其余毕竟不现起，而没有现行起种子也是没有的，所以不生不起现行，也没有种子，「说名涅盘」这就是不生不灭的真如的境界，「当知涅盘」这就是涅盘。

世间上的人没有修佛学法，也能知道坏苦，也能知道苦苦，不知道行苦。知道苦苦或者知道坏苦但是无可奈何，还继续要走这条路，他不能够修学圣道，只有佛教徒因为学习经论，能知道行苦、苦苦、坏苦，而后又能修无我观，修无我观能「先因永断、后无余灭，其余毕竟不起不生；说名涅盘」，能得涅盘，只有佛教徒能这样子，非佛教徒不行，「当知涅盘、其体寂静。一切众苦，毕竟息故；一切烦恼，究竟灭故」。前面是解释涅盘不生不灭的名称，下面是说涅盘的体性，我们应当知道涅盘的体性是寂静的，就是真如理，就是一切法自性空的道理。

天台智者大师在这个地方分成两种，一个是根据《阿含经》，我们能先因永断、后无余灭，入于不起不生说名涅盘，这时候把爱烦恼、见烦恼断了他也是「其体寂静。一切众苦，毕竟息故」，第二个是根据《般若经》、《摩诃般若波罗蜜经》、《解深密经》、《楞伽经》修我空观、法空观也是「先因永断、后无余灭、其体寂静、一切众苦、毕竟息故；一切烦恼究竟灭故」，也是这样子。但这是利根人，或者说是大乘佛教徒，这个时候不生不灭的涅盘的体性是寂静的，因为什么寂静呢？因为

什么不寂静呢？就是有苦恼有烦恼的时候，就不寂静。你心里有烦恼你也不寂静，心里有苦恼的时候你也不寂静，现在因为你修学戒定慧，断除色受想行识的苦恼，「一切众苦毕竟息故」，究竟息灭了，所以真如理性上没有戏论，一切烦恼究竟息灭了，所以才寂静。这时候说的寂静，不是说我们修奢摩他心里面有点相应的寂静，那不是真的，因为你那个烦恼还在里面还没能断，那不能算，这时候烦恼究竟灭了，一切生死苦完全息灭了，所以它体是寂静的，这个标题是「于真实」，你修学圣道成功了的相貌。

戊二、于胜解

如是未得清净增上意乐菩萨，未见圣谛诸声闻乘，虽于涅盘发起胜解，如是说言涅盘寂静；而于涅盘，未如实解，未能如实正智见转。然彼亦有如理作意。

这「于胜解」就是修因的时候。「如是未得清净增上意乐菩萨」前面说涅盘其体寂静，为什么寂静呢？众苦毕竟息，烦恼究竟灭，这时候是究竟的寂静了，这个寂静的涅盘，成功了的人是这样子，「未得清净增上意乐的菩萨」，他还没成功，清净增上意乐的菩萨就是初欢喜地的菩萨，大乘佛教徒。清净增上就是他的无分别智，也就是戒定慧特别有力量，清净增上的境界现前了心里面欢喜，意乐也就是特别欢喜，他也有慈悲心所以叫做意乐，这样的菩萨，未得清净增上意乐的菩萨还在凡位，那就是在加行位的菩萨。

「未见圣谛诸声闻乘」，应该是向下念，「如是未得清净增上意乐菩萨」，是指大乘佛教徒。「未见圣谛诸声闻乘」，就是发出离心，他也修学「四念处」，也修学戒定慧，但是还没能见到诸法无我义，未见补特伽罗无我性，还没现前。这样的诸声闻乘的佛教徒，这是两种人，一个是大乘佛教徒，一个是小乘佛教徒，「虽于涅盘发起胜解」他们虽然对于我空真如，法空真如那就是涅盘，「发起胜解」他们在资粮位，进一步加行位的时候，「发起胜解」他能够努力，这个「发起」很不容易，就是不懈怠，努力的发起，有力量的认识，有力量的智慧。什么叫做有力量的智慧？就是深入的观诸法实相，深入的观察我不可得，法不可得，那叫做胜解，就是有力量的智慧，智慧有力量能观我空、法空，这叫做胜解。

若是我们只是修奢摩他的止，那你还够不上胜解，这个字你还不及格，要深入的观察色受想行识，我不可得，色受想行识也不可得。「如是说言涅盘寂静；而于涅盘，未如实解」，说这样程度的人，他深入的观察色受想行识不可得，他也可以向人讲解，涅盘是寂静的。我不可得，这个不可得的境界，没有爱烦恼，没有见烦恼，也没有色受想行识可得，那当然这就是寂静，但这是一个言说，说涅盘寂静，「而于涅盘，未如实解」，对于那个真实的，圣人所证悟的不生不灭，还没能真实现前，他那无分别智还没成就，未如实的解悟，「未能如实正智见转」，他没能真实的无分别智慧现前，那个正智见还没有现前，「转」就是现前。「然彼亦有如理作意」，说是你拿圣人来说呢！他是不及格，但是他本身还是有一点成就，就是如理作意。能随顺我空真如、法空真如的真理去观察思惟，他这个作意是有的，那也就是胜解，他有胜解。那么这是说两种：大乘佛教徒、小乘佛教徒，在加行位所有的胜解，并不真实的得圣道。前面第一科是标相，下面第二科是举喻，分两科，第一科是车喻，第二科是药喻。

酉二、举喻（分二科）　戌一、车喻（分二科）　亥一、举事（分三科）　天一、第一时

譬如王子或长者子，生育已来，未出王宫长者内室；王及长者，各为幼童假作种种诸戏乐具，鹿车、牛车、马车、象车，而赐与之。尔时王子及长者子，用为嬉戏，欢娱游佚，即于如是假所造作鹿牛马象，发起真实鹿想、牛想、马想、象想。

车喻分两科，第一科是举事，分三科，第一科是第一时。

「譬如王子或长者子」，王子是譬喻大乘佛教徒，长者子是譬喻小乘佛教徒，「生育已来」就是降生以后，出了娘胎以后，但是这是个譬喻，法上来说是什么意思？就是发无上菩提心了，大乘佛教徒发无上菩提心了，小乘佛教徒发出离心了，这叫做「生育已来」。「未出王宫长者内室」这个王子和长者子虽然是生育了，但是还没有出王宫，也没有出长者的内室，这话什么意思？就是没有了脱生死，你是发无上菩提心了，你是发出离心了，但是你还没有了脱生死，还不是圣人。

「王及长者，各为幼童假作种种诸戏乐具，鹿车、牛车、马车、象车，而赐与之」，这是幼童，王子的父亲，就是国王和那个长者，「各为幼童」每个人为那个小孩子，「假作种种诸戏乐具」，为他们做玩具，什么玩具？就是「鹿车、牛车、马车、象车，而赐与之」给他们。这法上应该怎么解释呢？这「幼童」就是，你发无上菩提心那一念好心，发出离心那一念好心，「假作种种诸戏乐具」，就是方便安立种种言说的佛法，用语言文字的佛法为你讲解，这是涅盘，这是有余涅盘，这是无余涅盘，这是无住涅盘，这是自性涅盘，这四种车就是表示四种涅盘。这四种涅盘就是语言文字安立的涅盘，语言文字这么讲，你发了无上菩提心，告诉你：一切法本性空是自性涅盘，你若修学圣道成功了是有余涅盘，等到有漏的色受想行识没有了，就是无余涅盘，发大悲心是无住涅盘，这个语言文字的佛法这么讲，「而赐与之」是为他这么讲说。「尔时王子及长者子，用为嬉戏，欢娱游佚，即于如是假所造作鹿牛马象，发起真实鹿想、牛想、马想、象想」，前面是说，佛菩萨为这些佛教徒说法，是这样意思。下边这地方就说听法的人，「尔时王子及长者子」，这两类佛教徒，「用为嬉戏，欢娱游佚」，就是在学习言说的佛法经、律、论，「即于如是假所造作鹿牛马象，发起真实鹿想、牛想、马想、象想」，认为是真实的这句话怎么讲呢？当然从文字上的学习，但这只是文字，并不是真实是涅盘，但是他们由资粮位到加行位，修止观的时候，观察色受想行识我不可得。譬如从十二缘起来说，你观察的时候，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭。这是什么境界？那就不只是文字上的事情，就有一点接近涅盘的境界，但不是涅盘，修行人在这个有灭则生灭的时候，色不可得，受想行识不可得。如果观大乘佛法，一切言说自性都是毕竟空的，一切因缘说法都是自性空的，一下子到第一义谛了，那这时候他心里想，这就是涅盘，实在还不是。所以这时候发起，真实鹿想、牛想、马想、象想，就是他很容易会这样子观想，由这样的观想，还不是，还没能得无生法忍、得初果，还没能得初欢喜地。

天二、 第二时

后于一时，王及长者，各知其子渐已长大，诸根成熟，赞说真实鹿、牛、马、象。尔时王子及长者子，闻父赞说，作是念言：今者父王及父长者，将非赞说我等所有鹿牛马象四种车耶？

这是第二时，前面是第一时还在凡位，「后于一时」这个修行人，不管是大乘佛教徒、小乘佛教徒继续用功修行的时候，「王及长者」，那这就是大乘佛教徒所看见的佛，小乘佛教徒所看见的佛「各知其子渐已长大」，各知道他的弟子，渐已长大是什么呢？就是他的信进念定慧，他在修四念处，都是修四念处、四正勤、四如意足、五根、五力，就是他的信进念定慧，渐渐长大了，比以前殊胜了。「诸根成熟」，信进念定慧，各式各样的善根比以前成熟了，成熟就是有得圣道的堪能性了，叫做成熟，但是还没得。

「赞说真实鹿、牛、马、象」，这时佛给弟子赞叹，就是说《般若经》，说《般若经》，就是「赞说真实鹿、牛、马、象」真实的涅盘的境界，你现在修止观，那还是影像的境界，「尔时王子及长者子，闻父赞说，作是念言」，这个时候大乘佛教

徒、小乘佛教徒，听佛赞说般若波罗蜜的境界，「作是念言」心里面就这样想了，「今者父王及父长者，将非赞说我等所有鹿牛马象四种车耶」，是不是赞叹我们现在修止观的时候，止相应的境界，观相应的境界呢？是这样意思，这是心里面想，不是吧？是嘛？心里面犹豫的境界。

天三、第三时

复于后时，王及长者知子转大，从内宫室引出外游，示其真实鹿、牛、马、象。时彼见已；内自发生如实慧解，此为实义鹿车、牛车、马车、象车。父于长夜，尝为我等赞说斯事；然唯我等以无智故，于不如实唯彼相似、唯彼影像。发起真实鹿等胜解。由是因缘，于先胜解，追起羞愧。

这是第三时，「复于后时」，就是他继续用功修行的时候，「王及长者」，就是佛陀知道他的弟子，善根又增长广大了，「从内宫室引出外游」，就是从生死的境界到第一义谛了，从房子出来到第一义空这里来了，小乘也是真如，大乘也是真如，「引出外游」就是见第一义谛了。「示其真实鹿、牛、马、象」，这时候佛陀为他开示，色不可得，受想行识不可得，乃至阿耨多罗三藐三菩提不可得，就是说《般若经》，这是真实的。

「时彼见已；内自发生如实慧解」，这个时候他的弟子，无分别智出现了，「内自发生」就是他自已常修止观，这一天早晨他到禅堂去静坐，一下子无分别智就出来了，「内自发生如实慧解」，就见第一义谛了。「此为实义鹿车、牛车、马车、象车」，这是真实是涅盘的境界，「父于长夜，尝为我等赞说斯事」，就是弟子得了无生法忍，得了初果须陀洹以后，称佛为父，佛陀在长夜，我们在有生死的时候，在我们没得圣道的时候，「尝为我等赞说斯事」，赞叹涅盘的境界。「然唯我等以无智故」，我们只是没有智慧，「于不如实唯彼相似、唯彼影像」，对于那不是真实的只是相似的，那件事的影像，「发起真实鹿等胜解」，我们认为这就是涅盘。这人不用功的不要说，用功的有点相应的时候，唉呀！我得无生法忍了吧？就会有这个问题，所以是于影像等「发起真实鹿等胜解」，认为这是涅盘了。

「由是因缘，于先胜解，追起羞愧」，由于现在真实证入第一义谛了，所以对于过去在加行位的时候，那个时候的胜解，「追起羞愧」回头想实在很惭愧，那时候还是一个相似影像的境界，怎么能说是第一义谛呢！发惭愧心，前面是举譬喻，下面第二科是合法。

亥二、合法（分三科）　天一、于初所说

如是宫室，喻于生死其所生育诸幼童子，喻未证得清净增上意乐菩萨，及未见谛诸声闻乘。父，喻诸佛及已证入大地菩萨。先为假作鹿牛等车，喻为宣说涅盘麤相。

合法分三科，第一科于初所说，初开始所说的。「如是宫室」那个幼童没能出王宫，也没能出长者室，那是譬喻：还在生死的境界没得圣道。「其所生育诸幼童子，喻未证得清净增上意乐菩萨」只是发了无上菩提心而已，但还没得无生法忍，「及未见谛诸声闻乘」，也就是在资粮位和加行位的声闻乘弟子。「父，喻诸佛及已证入大地菩萨」，国王和长者是他的父亲，那是譬喻诸佛，及证入大地的法身菩萨，「先为假作鹿牛等车」这句话什么意思呢？「喻为宣说涅盘麤相」就是譬喻：佛为弟子宣说涅盘，就是宣说苦集灭道，那个麤相，什么叫麤相？就是言语所表达的涅盘境界，那就叫麤相，要得无分别智证入不生不灭那是微细的，这是于初所说，第二科是于次所说。

天二、 于次所说

次为赞说真实鹿等，喻佛菩萨自现证见真实涅盘。如其所见，于彼菩萨及声闻前，赞说涅盘真实功德。所余，喻彼既闻是已，但用随顺音声觉慧，于涅盘德长夜胜解。

「其次赞说」佛为赞叹宣说，「真实鹿等」就是宣说离言说相的涅盘境界，这是「喻佛菩萨自现证见真实涅盘」，佛菩萨自己现证的真实涅盘，那是无分别智真实见到的境界。「如其所见」，如佛菩萨自己所见，「于彼菩萨及声闻前，赞说涅盘真实功德」，这是合法。「所余，喻彼既闻是已」，其他的闻，譬喻佛的弟子听佛说是法已，「但用随顺音声觉慧，于涅盘德长夜胜解」，佛教徒初开始听佛说法的时候，随顺佛的音声而生起的觉慧，这个智慧是因闻佛说法而成就的，那初开始是闻慧，若说到胜解呢？应该有思慧、修慧了，就是随顺佛的音声去思惟观察，而得到的智慧，用这个智慧「于涅盘德长夜胜解」，就是于身受心法，也就是于色受想行识，观察他是无我无我所，观察他是自性空，这样观察还没有得圣道，所以是「长夜」，虽然是在生死里，但是有力量的智慧，能深入佛法实相的观察。下面第三科于后所说。

天三、于后所说

若于是时资粮成熟，渐次增长成净增上意乐菩萨。见谛声闻，于真涅盘生现证智；即于尔时，发生自内如实慧解。如是涅盘，一切声闻独觉所证，诸佛菩萨先所赞说，我等先以愚夫觉慧，于不如实唯彼相似、唯彼影像，发起真实涅盘胜解。由是因缘，于先胜解，追生羞愧。依止于后，如实胜解。

「若于是时」最初成就闻慧，或者有思慧、修慧，这里面是可以含容这么解释，这个时候「资粮成熟」，就是「因」修因的境界，如前面＜声闻地＞说的安住境界、修根律仪、修恬寂瑜伽、于食知量、正知而住，这些定慧的资粮。这些定慧资粮你不断的修习，达到成熟的境界，「渐次增长」还是资粮成熟这句话，逐渐的你的戒定慧的资粮增长。他这个说的非常真实，不是说我一念不生即如如佛，不这么讲，他说你渐次增长，按照我们钝根人就是这样讲话，「成净增上意乐」这个时候忽然间，这一天成就了清净增上意乐菩萨，就是见第一义谛了。「见谛声闻」声闻也见到，苦谛、集谛、灭谛、道谛，就是得初果须陀洹。「于真涅盘生现证智」，知道这个道理了。

「即于尔时，发生自内如实慧解」，在这个时候从自性里面出现了如实的智慧。「如是涅盘，一切声闻独觉所证，诸佛菩萨先所赞说」声闻独觉也证入这个涅盘的境界，这个涅盘，也就是诸佛菩萨先所赞扬宣说的。「我等先以愚夫觉慧，于不如实唯彼相似」，于涅盘相似而已，似涅盘不生不灭的无我义的影像，「发起真实涅盘胜解」，这是增上慢的境界。「由是因缘，于先胜解，追生羞愧。依止于后，如实胜解」，后来真实见道得无生法忍，得初果须陀洹，这是真实的胜解，以真实胜解为依止，继续的修学圣道。

戊二、药喻（分二科）　亥一、出有病者（分二科）　天一、举喻（分三科）　地一、不了药病

又如病者往大医所，为除病故，求随顺药。得已，常服。彼于是药，深生胜解、深生爱乐、唯见为实。由是因缘，先病除愈。复起余病，应服余药。

这前面是车喻，下面说药的譬喻，就是有病要吃药，分两科；第一科出有病者，分两科；第一科举喻，分三科；第一科不了药病。「又如病者往大医所」，又如有病的人，就是有见烦恼、爱烦恼的人，「往大医所」世间的医叫做医生，佛陀也名之为医，但是大医。能够医疗你的烦恼病，能令你得涅盘，所以是大医。「为除病故，求随顺药」，为了除身心的病故，希求随顺健康消除病苦的药，那就是请佛说法的事情。「得已，常服」得了药以后常常的服用，就是闻法以后常常的用功修行，常常的修＜四念处＞观，「彼于是药」，那个佛教徒对于佛所说的四念处、三十七道品的佛法，「深生胜解」，深深的生起很有力量的，闻思修的胜解。「深生爱乐」对于佛法

深深的欢喜，「唯见为实」唯见佛说的法是真实的。

「由是因缘，先病除愈」由于听佛说法，又能努力的修习止观的因缘，所以以前烦恼障的爱烦恼、见烦恼的病除愈了。「复起余病，应服余药」，大概的说又有所知障的病，烦恼障的病好了，还有所知障的病就是余病「应服余药」，那应该服用大乘佛法的法药。

《披寻记》一五二六页：

「先病除愈等者：此中先病，喻烦恼障。此除断已」，烦恼障除断了以后，「犹有所知障在，喻如余病」，那就是余病，「应依大乘方能出离，由是喻言应服余药」，这是不了药病，就是这个病好了，还不知道有余病，下面第二科不听劝舍。

地二、不听劝舍

尔时大医知先病愈，后病复生，更须余药；劝舍前药，令服余药。时彼病者愚痴无识，于前所服深生胜解，起所宜想，不肯弃舍。

「尔时大医知先病愈，后病复生」，烦恼障的病好了，所知障的病又升起，「更须余药；劝舍前药，令服余药。时彼病者愚痴无识，于前所服深生胜解」，「时彼病者愚痴」没有智慧，「于前所服的深生胜解」，这个人就是没有佛性的众生，「起所宜想，不肯弃舍」认为这个法是最合适的不肯弃舍。

地三、不信医言

时大良医，为其宣说前后药性；于现所病，前药匪宜，后药为胜。时有病者，虽闻是语；不生胜解，犹未深信良医所言。

「时大良医，为其宣说前后药性」，小乘佛法和大乘佛法有多少差别的，「于现所病，前药匪宜」，你现在所知障的病，用小乘佛法来对治，是不合适的，「后药为胜」，要学习大乘佛法才算是殊胜的。「时有病者，虽闻是语；不生胜解」听闻了这样的话，他心里面就不感觉兴趣，不明白，「犹未深信良医所言」，因为他也是佛教徒，佛所宣说的话，他不能说一点都不信，但是不能深信佛陀所说的话，这是小乘佛教徒，不肯回小向大。

天二、合法

如是病者，喻诸凡夫、菩萨、声闻，为烦恼病之所执持。

「如是病者」前面说这个病者，指什么说的呢？「喻诸凡夫、菩萨、声闻」，指凡夫的菩萨，凡夫的声闻这两种根性的人，这两种根性的人有什么病呢？「为烦恼病之所执持」他那一念明了性的心，为爱烦恼、见烦恼所控制。

《披寻记》一五二六页：

「为烦恼病之所执持者：法执无明，名烦恼病」，那这是指后面的病说了，「法执无明」大乘佛法来说，唯识经论的意义，小乘佛法没有断法执，法执就是无明，不能通达第一义谛「名烦恼病」。「能碍所知，名所执持」能障碍你的一切种智，你的法执无明，能障碍你不得一切种智－「所执持」，「此中通说凡夫菩萨及不定性声闻，于大菩提性有堪能，未断彼障，故作是说」，他有佛性，但是有无明所知障。有无明所知障的时候，就是「未断彼障」他还没能修大乘的止观，没断所知障故做是

说。

大良医者，喻诸如来。其良药等，喻为宣说若上上胜及以上极，若深深胜及以深极，若劣若胜及以胜极，法教正教教授教诫。彼虽闻已；不能悟入，不生胜解，不能修行法随法行。

「大良医者，喻诸如来。其良药等，喻为宣说若上上胜」，这个上是一句，上胜是一句，「及以上极」是一句，这是三句。「若深」是一句，「深胜」是一句，「及以深极」，这也是三句。「若劣若胜及以胜极」。这也是三句，「法教正教教授教诫」，小乘法教，大乘法教都是正教，佛陀的大慈悲、大智慧，教授弟子、教诫弟子，「彼虽闻已；不能悟入」，那个佛教徒虽然听闻了以后，但是不能明白，「不生胜解」不能生出深入诸法实相止观的胜解，「不能修行法随法行」，他不能按照大乘佛法修法随法行。

《披寻记》一五二七页：

「若上上胜及以上极等者」这句话怎么解释呢？「十二分教，是名正教」，就是长行、重颂……那个十二分教，这都是佛菩萨圣者所说的正法，叫做正教。「于中方广一分」，十二分教里边有方广一分，是「菩萨法教」，方广那一部分，是属于大乘法教说的。「唯为菩萨发心者说」，方广那一部分的佛法，唯独为大乘根性、有佛性的菩萨，发菩提心的人，为他们宣说。

「齐至第一无数大劫望声闻乘，名上」，就是这位菩萨他还没超过第一无数大劫，第一阿僧祇劫还没超过，在这时候所听闻的佛法望声闻乘名上、名深，这个「上」和「深」这么讲。这是在第一阿僧祇劫的时候，叫上叫深，这个时候是属于「上根摄故」，当然声闻缘觉就不是上根了，「难可知故」，这是不容易明白的，所以称之为上，称之为深。

「齐至第二无数大劫、说名上胜及以深胜」，菩萨这个时候超越第一阿僧祇劫，到第二阿僧祇劫的时候，这时候听闻的法教，听闻的佛法称为上胜，「及以深胜」，这是指第二阿僧祇劫说的。

「齐至第三无数大劫，说名上极」，这个时候所听闻的佛法叫上极，「及以深极」用这个字来形容。「菩萨学处，依诸善友教授教诫」，「菩萨学处」那就是所学习的佛法。「依诸善友」随顺佛菩萨为善友，佛菩萨的教授，佛菩萨的教诫「戒定慧三」，所教授的戒定慧，所教诫的戒定慧这三个，「如次说名若劣若胜及以胜极」，若劣指戒说，若胜指定说，胜极指智能说的，这是把前面这段文解释完了。

亥二、结有净信

诸有净信菩萨、声闻，于佛所说不生疑惑。

药喻这一科里面分两科。第一科出有病者，第二科结有净信。这是第二科。

「诸有净信菩萨、声闻」，这都是佛弟子。有清净信心的菩萨、有清净信心的声闻，大小乘的佛教徒。「于佛所说不生疑惑」，对于佛所宣说的佛法，他没有疑惑。「没有疑惑」这句话，不是说一般的疑惑，那是要得入圣道的人，他真实的如实了知第一义谛了，这时候心里面没有疑惑，是这样境界。前面文已经说过，有的人对佛说的不是那么相信。

《披寻记》一五二七页：

「诸有净信菩萨声闻者：此中净信，谓即净信意乐应知。」那就是得圣道的人，得了初欢喜地的菩萨，或者是得初果的声闻人。这样的人，他对佛所说的法是不生疑惑。我们读《法华经》、读《摩诃般若波罗蜜经》也提出了这个「不生疑惑，而有净信」的事情。其中一个明显的事情，就是小乘佛教徒对大乘佛法是不是有信心？这个问题。那经上说了，小乘佛教徒，如果是得入圣道的人、他已经得了初果、二果、三果、四果，他对于大乘佛法是决定相信的。没入圣道的小乘佛教徒呢，也可能相信、也可能不相信。这是《摩诃般若波罗蜜经》很明显的说出来，乃至到《法华经》也提到这件事。

今天的佛教呢，也是出现这些事情。有的南传佛教学者对北传佛教没有信心。那我们北传佛教徒对大乘佛法不欢喜深入的学习，只是欢喜静坐修奢摩他，而不欢喜深入的学习智能。因为智慧不足，就表示你大乘佛法也不深入的认识。那么，小乘佛法来了的话，你的信心就动摇。现在也是有这种情形。

这一段文「诸有净信菩萨、声闻，于佛所说不生疑惑」，这是因为有智慧的关系。

乘佛所说，喻如一切支具圆满妙庄严车无上法乘。

这于佛所说的佛法不生疑惑、什么样子呢？他应该有一个相貌。下面说这个相貌。「乘佛所说」，这个「乘」应该是修止观的意思，简单的说就是相信。相信佛所说的法。是什么样子呢？「喻如一切支具圆满妙庄严车」，譬如就像一个车，这车支具都具足，有车厢、有车轮、也有车轴，就是各部分的零件完全都具足的，都是圆满的，这个车非常的微妙庄严。这是一个譬喻，在法上怎么说呢？就是「无上法乘」，佛所宣说的大乘佛法，叫「无上」，非常殊胜的佛法。对于这个相信佛说的大乘佛法，而他能够随顺佛教、修习止观，那就是上车了，你就开始坐这个车了。如果你还没有修止观，还不能说你乘这个车了。

《披寻记》一五二七页：

「一切支具圆满妙庄严车无上法乘者：〈摄事分〉说」，这是本论的一部分，在后面。「处所圆满教导圆满正行圆满资粮圆满为所依止」，这是说什么叫「资具圆满」？在法上说，就是处所圆满。这「处所圆满」主要是说，这个地区有佛法流行，有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，有佛教徒在这个地方住。这个佛教徒在这里能宏

扬佛法，这是一个好的环境。「处所圆满」就是这个地方有佛法。「教导圆满」，这个佛教徒有堪能性能教导你佛法。说是有佛教徒在那里、他只是念阿弥陀佛，连《阿弥陀经》都不会讲，那这个事就不及格了。「教导圆满」这都是要智慧。「正行圆满」，这个佛教徒得到了圆满的教授，就能够如法的修学圣道、修学戒定慧、修学止观了。「资粮圆满」，这「资粮圆满」在前面〈声闻地〉说了很多次了，就是，安住净戒、修根律仪、觉寤瑜伽、于食知量、正知而住这些。资粮圆满，当然你修止观的时候它就容易成就。「为所依止」，这四种圆满作你修学圣道的依止处，你有这么一个基础。

「应知建立人天四轮」，你应该知道，在人间、或者在天上，有这四种圆满的建立，在这地方，你就可以乘车了。「乃至广说如是四种天上诸天、人中诸人，所有止观胜妙车轮」，你修止、修观，你这个车轮就具足了。「随有所阙，其车不转」若是你的地方、处所也不圆满，那也不行，教导也不圆满、正行也不圆满、资粮也不圆满，随有所阙，你这个车就不能动，就不能修止观。（陵本九十九卷二十一页），这是那上的文。「此说一切支具圆满妙庄严车，如彼四圆满义应知」，这里说「一切支具圆满妙庄严车」，就是如彼〈摄事分〉所说的那四种轮，应该这么解释。

如善御者，随所行地，随所应到，疾疾进趣，无所稽留。

「如善御者，随所行地」，对于佛所说的佛法有净信的菩萨、声闻，他在佛法里面能乘圆满车、如法的修学止观，这譬如「善御者」，就是会驾车的人。「随所行地，随所应到」，你驾这个车，随你所走的道路这里。「随所应到」，随你应该、你要到什么地方去。「疾疾进趣」，你会很顺利的向前进。「无所稽留」不会有障碍阻碍你，这地方不能走了、这个车开不动了，没有这回事。

《披寻记》一五二七页：

「随所行地等者：菩萨行中安立十地」，这菩萨道里面安立十地，那当然，这就是已入圣道、得无生法忍的人，初欢喜地乃至最后法云地，这就是所行地。「于地地中渐次进趣」，从一地至一地渐次的向前进「乃至」到「究竟」，到最后是如来地，「是名随所行地，随所应到」。这「行地」和「应到」，「行地」应该指「因」说，「到」应该是「果」说。由初地开始用功、继续地修学圣道就是「因」，「到」二地就是「果」。二地以后继续修学圣道又是「因」，「到」了三地又是「果」，乃至到第十地、到佛地。「于其中间无有厌倦」，在这中间，你没有厌倦。为什么不厌倦、不疲劳、不厌烦呢？因为有奢摩他和毗钵舍那，所以心里面有法乐，他没有厌倦。「不生喜足」，虽然有多少成就，但是他没有满足的意思。「是名疾疾进趣，无所稽留。」

这是本地分中〈菩萨地〉，这〈菩提分品〉，第十七品讲完了。

本地分中菩萨地第十五

初持瑜伽处．菩萨功德品第十八

卯二、菩萨功德（即功德品）（分二科） 辰一、征

云何菩萨所有功德？

前面是菩提分法，是第一科。现在第二科，菩萨的功德。由于你修菩提分法有所成就，成就了菩萨的功德。「云何菩萨所有功德」呢？成就什么功德了呢？这是一个问话。下面第二科，就是解释。分四科，第一科是嗢柁南摄。有两科，第一科嗢柁南标。

辰二、释（分四科） 巳一、初嗢柁南摄（分二科） 午一、嗢柁南标

嗢柁南曰：
希奇不希奇，平等心饶益；报恩与欣赞，不虚加行性。

这是标，下面长行解释，分七科。第一科是甚希奇法。分四科，第一科是标。

午二、长行释（分七科） 未一、甚希奇法（分四科） 申一、标

谓诸菩萨于其无上正等觉乘勤修学时，应知有五甚希奇法。

这是标。「谓诸菩萨」对于他所希望成就的「无上正等觉乘」这条大道，「勤修学时」，他很精进的在修学圣道的时候。「应知有五甚希奇法」，应该知道他成就了五种甚希奇的功德。这是标。下面第二科是征。

申二、征

何等为五？

第三科就是列。

申三、列

一者、于诸有情，非有因缘而生亲爱；二者、唯为饶益诸有情故，常处生死忍无量苦；三者、于多烦恼难伏有情，善能解了调伏方便；四者、于极难解真实义理，能随悟入；五者、具不思议大威神力。

「一者、于诸有情，非有因缘而生亲爱」，就是于诸有情、这一切流转生死的愚痴凡夫。菩萨对于他，没有理由，不是说他是我的父亲、她是我的母亲，我就有理由大家是亲爱的。现在没有这个理由「而生亲爱」，就是有慈悲心、有慈爱心。

「二者、唯为饶益诸有情故，常处生死忍无量苦」，第二个希奇的事情，这位得无生法忍的圣者、这位菩萨，他唯独是要「饶益诸有情故」，要利益他们、要广多的利益众生的缘故，「常处生死忍无量苦」，他长时期的留在生死的地方；生死里面有很多苦恼，菩萨能容忍、能忍受这件事，这也是希奇、也不容易；在这里受苦。若是

我们，一肚子烦恼，你想离开这个苦恼，那是不行的。菩萨他得无生法忍，他可以到佛世界去，特别安乐自在、无有众苦、但受诸乐的地方，但是不，他偏要在苦恼的地方教化众生，这是要大慈悲心，这是希奇法、希奇的。

「三者、于多烦恼难伏有情，善能解了调伏方便」。第三个甚希奇法是什么？「于多」，对于那一个众生，心里面有很多很多的烦恼，不容易调伏的众生，这个烦恼不容易调伏。「善能解了调伏方便」，这位菩萨他能善巧的知道，虽然烦恼很重，要怎么样调伏，他知道那调伏的方法，可以溶化他的烦恼，使令他得圣道，菩萨知道这个方便，知道这个法门的，这也是很希奇、很不容易的事情。

「四者、于极难解真实义理，能随悟入」。第四，这位菩萨的希奇的事情是什么？对于极难理解的胜义谛的这个道理「能随悟入」，他能够学习智能、能随顺通达、悟入，这也不容易，也不容易通达。我们看《阿含经》，佛为迦旃延尊者说法那一段，那一段你不容易看得懂；若去读阿难尊者教化淳陀尊者那一段经，那就容易懂了。这两个经其实那一段是相同的，但是有的容易懂、有的不容易懂。有的浅容易懂、深就不容易懂；这就是智慧的问题。菩萨有大智慧，他能通达这个道理，这也是希奇的事情。

「五者、具不思议大威神力」，得了圣道的圣者，他们得禅定比较容易。就算是在未到地定里得无生法忍，但是他想得初禅很容易，初禅、二禅、三禅、四禅，四禅八定、灭尽定都能得到。得了定以后修神通，神通也就现前了。是有大威德的神力，这也是希奇的事情。这是真实成就了，不是说谎话欺诳人，不是那件事。

申四、结

如是五种，菩萨所有甚希奇法，不与一切余有情共。

这是第四科，结束这一段。「不与一切余有情共」，这些希奇的事情，只有菩萨才能成就，不与其他一切有情共有的，其他的有情是没有的。

《披寻记》一五二八页：

「不与一切余有情共者：除此菩萨，所余一切若凡若圣诸有情类皆非共有」，不是共同有这件事。「是故说名甚希奇法。」

这些甚希奇法也就是有大智慧和大慈悲心才能成就的，有的人有智慧、慈悲心薄也不行，有的人有慈悲心、但没有大智慧，这个希奇法也不成就的。

未二、不希奇法（分三科）　申一、标

又诸菩萨成就五种不希奇法，而名成就甚希奇法。

这第二科。希奇不希奇，希奇这一个功德说完了。现在说第二科，不希奇的事情。分三科，第一科是标。

「又诸菩萨成就五种不希奇」的事情，「而名成就甚希奇法」，这个不希奇，但是还是希奇。也是五种。第二科征。

申二、征

何等为五？

下面第三科，解释，分五科。第一科，乐利他苦。

申三、释（分五科）　酉一、乐利他苦

谓诸菩萨以因利他苦，即为自己乐；是故菩萨恒遍受行因利他苦。是名菩萨成就第一不希奇法，而名成就甚希奇法。

「谓诸菩萨以因利他苦」，菩萨本身见到第一义谛成就无分别智，他能够远离一切苦，但是有慈悲心的关系，他要利益众生。利益众生，他就有苦了，因利益众生而有苦。这个苦「即为自己乐」，菩萨就认为这是快乐的事情，这个希奇就在这里。在众生的世界受苦，这是很平常的事情，但是不厌烦而感觉到快乐，这就是希奇了。

「是故菩萨恒遍受行因利他苦」，因为他有这样的思想，所以这个菩萨「恒遍受行」，他长时期的、普遍的接受这件事，他就能修行利益众生的事情，这些苦、他接受。接受的原因，当然这是因有智慧和禅定、一个止、一个观。因为这一切的苦恼都是言说法性，言说法性是自性空的，所以他就入于第一义谛了，那就没有事了，就不苦了。若声闻人，他没有这个智慧，没这智慧就不行，他不能受这个苦。所以「恒遍受行因利他苦」，「是名菩萨」，这就叫做菩萨成就第一不希奇的事情，而名为「成就甚希奇法」。

《披寻记》一五二八页：

「以因利他苦者：谓诸菩萨修十一种利有情」的事业，「由彼所生」的「种种」的「忧苦，是名因利他苦。义如〈忍品〉中说。」那个十一种苦在〈忍品〉里有解释，〈戒品〉里也有（陵本四十二卷十页）。

酉二、乐受生死

又诸菩萨虽善了知生死过失、涅盘功德；而乐普令有情清净，即为己乐。是故菩萨为净有情增上力故，誓受生死。是名菩萨成就第二不希奇法，而名成就甚希奇法。

前面是乐利他苦。这是第二科，乐受生死。「又诸菩萨虽善了知」虽然他有大智慧，他了知生死的过失，生死里面有很多苦恼的事情。「涅盘功德」若入于第一义谛的时候，这些戏论、过失的事情都没有，只有大自在的境界。这个菩萨他知道这件事，「而乐普令有情清净」，但是他欢喜普遍的教化一切有情，叫他们身口意都清净，远离惑业苦、这些虚妄的境界。「即为己乐」，若这样做，这是一个快乐的事情。知道生死有过失、涅盘是有功德，但是他不到涅盘那里去。「是故菩萨为净有情增上力故」，我要清净有情，这样殊胜的大悲心的力量故，「誓受生死」，决定在这里忍受生死苦。「是名菩萨成就第二不希奇法」而名为「成就甚希奇法」。

酉三、乐说正法

又诸菩萨虽善了知默然乐味；而乐普令有情清净，即为己乐。是故菩萨为净有情增上力故，恒勤方便为说正法。是名菩萨成就第三不希奇法，而名成就甚希奇法。

这是第三科，乐说正法。「又诸菩萨」他虽然是通达「默然」的「乐味」，就是入定、入真如三昧，那个默然的三昧乐的味道。「而乐普令有情清净，即为己乐」，他就不享受那个默然的乐味。「是故菩萨为净有情增上力故，恒勤方便为说正法」他以精进为方便，为众生宣说佛陀的正法。「是名菩萨成就第三不希奇法，而名成就甚希奇法」。

《披寻记》一五二九页：

「虽善了知默然乐味等者：此说无碍解住菩萨应知」，这无碍解住菩萨是第九地，善慧地的菩萨。善慧地菩萨成就四无碍解。「谓于甚深寂静解脱不生喜足」，这个菩萨「甚深寂静」，就是真如三昧的境界，那种解脱自在的境界不生喜足，就是不满足。「入胜进故」，还要继续的向前进。「于诸法中起智加行」，对于诸法中，「诸法」、有为法和无为法中，或者佛所宣说的无量无边的法门中，「起智加行」，他就是在奢摩他里面发动大智慧的境界。「宣说法故」为众生宣说正法。「如〈住品〉说。（陵本四十八卷十九页）」，我们现在是四十六卷。

酉四、乐行净施

又诸菩萨虽积集六波罗密多所有善根；而乐普令有情清净，即为己乐。是故菩萨为净有情增上力故，以净意乐施诸有情；然不希求施果异熟。是名菩萨成就第四不希奇法，而名成就甚希奇法。

这是第四科，乐行净施。「诸菩萨」虽然积集了「六波罗蜜多所有的善根」，这个善根他都能积集了很多很多。「而乐普令有情清净，即为己乐」，他还是欢喜普令有情得涅盘的清净、教化众生这件事是非常快乐的，「即为己乐」。「是故菩萨为净有情增上力故」，那就是大悲心、般若的力量。「以净意乐施诸有情」，以清净的意愿、就是无所得的智慧，还是这样来教化众生的。「然不希求施果异熟」他这六波罗蜜的善根已经积集了很多，但是还继续的修布施波罗蜜多，「然不希求施果异熟」，他并不希求「我做这个布施、希望能得到满意的果报」，他没有这个心。因为他有般若波罗蜜的智慧，观察都是无所得的，无众生可度，亦无法可说。「是名菩萨成就第四不希奇法，而名成就甚希奇法」。

《披寻记》一五二九页：

「以净意乐施诸有情者：回向无上菩提意乐，名净意乐」，回向无上菩提，那也就是回事向理的意思，无上菩提者诸法如也，有这个意思。「即以如是意乐行四摄事」，用这样的意愿、用这样的慈悲心来修行这四摄的事情，就是布施、爱语、利行、同事。「令诸有情能种善根，是名施诸有情。」

下面第五个，恒现利他。

酉五、恒现利他

又诸菩萨以利他事为自利事；是故菩萨恒现受行一切有情利益之事。是名菩萨成就第五不希奇法，而名成就甚希奇法。

我们没得圣道的人，心里面有所执着。就是做功德的时候，种种的计较、分别；说：「这个人没有修行，我不能供养他」这是很多的问题。说是做一样功德，回向给别人都有点舍不得。说：「我的时间很宝贵，我要静坐。怎么可以我不静坐，拿出时间做利益他人的事情？」所以在僧团里面做僧职事也是要慈悲心。「以利他事为自利事」，得了圣道的人，他那无所得的智慧非常的纯熟。他在利益众生的时候，同时他这无所得的智慧现行的，无差别，没有自己和他人的分别。所以利他事，也就是自利事。我们没得圣道的人、不行。这还是有道心的人，动乱的境界不欢喜、我愿意寂静住。要做利益他人的事情就得要动才可以，所以这动静不能一如。可是得了圣道、已经见第一义谛的人，这件事没分别，他比较容易。

「又诸菩萨以利他事为自利事；是故菩萨恒现」，他常常的显现出来、示现出来「受行一切有情利益之事」，他接受这个重任，荷担利益一切众生的事情。「是名菩萨成就第五不希奇法，而名成就甚希奇法。」

未三、其心平等（分四科）　申一、标

又诸菩萨由五种相，当知普于一切有情其心平等。

这是第三科，其心平等。前面一个希奇，一个不希奇，这是两科。现在第三科，其心平等。分四科，第一科是标。

「诸菩萨由五种」相貌，「当知」菩萨「普于一切有情」，「其心」是「平等」的，没有贫富的差别。下面第二科是征。

申二、征

何等为五？

第三科是列。

申三、列

一者、菩萨最初发心，愿大菩提，如是亦为利益一切诸有情故，起平等心。

「菩萨最初」发无上菩提心的时候，他是「愿」、希望能获得阿耨多罗三藐三菩提的。这个时候是为自己，没得圣道的时候，这我相、人相、众生相、寿者相是常常现前的。除非特别的作意修无我观，那我相不现前。「初发心」的「愿大菩提」，「如是亦为利益一切诸有情故」，自己愿意得无上菩提，就是「如是」，「亦为」利益一切众生而得无上菩提的，愿一切众生得无上菩提，这就是「起平等心」，自他是平等。

《披寻记》一五二九页：

「菩萨最初发心等者：谓诸菩萨起正愿心求菩提」的时候，「起正愿心」是建立无上菩提心，「求菩提」就是菩萨行了，就是开始行菩萨道了。「发如是心说如是言」，在心里面有这样的愿，然后又表达出来，叫做「说如是言」。「愿我决定当证无上正等菩提」，他希望自己「决定」；在这生死流转里面，这无上菩提愿不容易不退转的，所以加个「决定」，就是决定不退转的意思，「当证无上正等菩提」。「能作有情一切义利」，这是得无上菩提的时候，一切功德圆满了，他有这个堪能性，「能作一切有情的义利」，若没得无上菩提，也能作有情的义利，但是有所不足，有的能作、有的不能作。成佛了的时候才是具足了这个堪能性的。「毕竟安处究竟涅盘」，「毕竟安处」、也就是决定度化一切众生安住在究竟涅盘这里，就是解脱一切生死苦了。「及以如来广大智中」；这「究竟涅盘」是理，同时也希望一切众生成就无上菩提，那就是广大智慧。「如〈发心品〉」，这是〈发心品〉的文，（陵本三十五卷九页）说的，「此即愿自及他同证无上菩提」，这叫做「平等心」。

二者、菩萨于诸有情，住哀愍俱平等之心。

这是第二。第二种平等是什么呢？「菩萨于诸有情」，住在「哀愍俱平等心」。就是哀愍一切众生，不是哀愍这个众生、我不哀愍那个众生，那就是不平等了。现在菩萨平等的慈愍一切众生。

《披寻记》一五三〇页：

「于诸有情，住哀愍俱平等之心者：此显菩萨于其无苦无乐」，这是说，在众生

里面有三类的众生，一类众生「无苦无乐」，他没有不如意的事情，但也没有什么快乐的事情，平平的这一类。第二类的众生是「有苦」，第三类众生是「有乐」。众生有这三类，这三类就包括了「一切有情」了。「修四无量慈悲喜舍」，菩萨发了无上菩提心行菩萨道的时候，对这三类众生平等的「修四无量慈悲喜舍，故作是说」。
「如〈供养亲近无量品〉广释应知。」在（陵本四十四卷九页），我们也学习过了。

三者、菩萨于诸有情，深心发起一子爱俱平等之心。

菩萨对一切有情，「深心发起」，就是很深重的心，他发起来「一子爱」，对一切无量无边的众生的爱就像爱一个儿子那样的，没有偏心。如果两个儿子，可能对这个好一点，对那个薄一点。只有一个儿子，那这个爱没有轻重之别。现在这上面说，对一切众生的爱，这个慈悲心，像爱一个儿子似的，那么平等的慈悲心。

四者、菩萨于从众缘已生诸行，知是所想有情事已，知一有情所有法性，即是一切有情法性；以法平等俱行之心，于诸有情住平等心。

前面「菩萨于诸有情，深心发起一子爱俱平等之心」，这是在事相上说的；第四是在理性上说。

「菩萨于从众缘已生诸行」，菩萨他从众多的因缘已经现行的诸有为法中，他知道这一切法都是虚妄的、毕竟空寂的，在诸行上能这样通达，「知是所想有情事已」就知道所想的一切有情。在菩萨的慈悲心里面，现出一切有情来，菩萨观察这一切有情，也都是言说法性、毕竟空的。在法是这样子，在一切众生亦复如是；法和有情是平等的。这是法和众生是平等。

「知一有情所有法性，即是一切有情法性」，这是在一切众生里面，在法性上也是平等。「知一有情所有的法性」，一有情的法性，也都是言说法性；即是一切有情的法性，也都是言说法性，也是平等的。

「以法平等俱行之心」，观一切法是平等的，观一切众生是平等的。这个「以法平等」这一句，「于诸有情住平等心」这是又一句。观法平等是智慧，这个智慧和他的心在一起活动，所以叫做「法平等俱行之心」。

「于诸有情住平等心」，就是以法平等的心，于诸有情住这样的平等。在一切法是平等，在一切有情也平等，一切有情与法－－人、法都是平等。

《披寻记》一五三〇页：

「知一有情所有法性等者：有情法性，唯是诸行」，「唯是诸行」，明白点说，诸行就是心行，就是心的分别。有情的法性，就是有情的心的分别境界。有情的分别心的境界，都是毕竟空寂的呀！「此说菩萨法缘慈等无量应知」，法缘慈，若这么样讲呢，就是以佛法观察一切众生不可得，但是色受想行识而已，普遍地慈悲这一切有情。

五者、菩萨如于一有情行利益行，于一切有情行利益行，亦复如是。以利俱心，于诸有情住平等心。

前面是说心平等，这底下说是度化众生的行动也是平等的。菩萨于一有情行利益的事情，做这件事来利益这个众生，「于一切有情行利益行，亦复如是」，也是这样子。

「以利俱心，于诸有情住平等心」，用利益的行动，这样的慈悲心，于诸有情安住在平等，而没有厚薄的差别的。

《披寻记》一五三〇页：

「于一有情行利益行等者：此说菩萨住慈愍观，遍于亲怨中三品」，菩萨和众生之间的关系，有这三种差别。一个是亲，彼此间有亲爱关系的。一个是有怨的，菩萨于一切众生没有怨，但众生于菩萨有怨。另外一种，也无亲、也无怨，是一个中庸性的心情，所以是有这三品，这三品包括了一切有情。菩萨对于这三种有情、对于这「一切有情平等平等行利益行应知」。

申四、结

由此五相，是诸菩萨于诸有情其心平等。

菩萨对于众生的平等的慈悲心，有这五种相貌。

未四、能作饶益（分三科） 申一、标

又诸菩萨由五种相，于诸有情能作一切饶益之事。

前面是第三科：其心平等。这下面是第四科：能作饶益。分三科，第一科：标。

「又诸菩萨由五种相，于诸有情能作一切饶益之事」，这是标。下面第二科是征。

申二、征

何等为五？

下面第三科是列。

申三、列

一者、说授正命以为饶益。二者、于不随顺能引义利所作事业，说授随顺以为饶益。三者、无依无怙有苦有贫，善能为彼作依怙等，以为饶益。四者、说授能往善趣之道，以为饶益。五者、说授三乘，以为饶益。

「一者、说授正命以为饶益」，菩萨饶益众生有五种，第一种是宣说教授正命的道理，以为饶益众生的一件事。

《披寻记》一五三〇页：

「说授正命以为饶益者：谓授净戒远离非法贪求利养。以圣慧命清净自活」，「谓授净戒」，就是菩萨授与众生清净戒法。清净戒法是什么呢？「远离非法贪求利养」，这是不合道理的贪求利养，远离这件事。要合法的得到利养，不要用非法的、罪过的行动去贪求利养。

「以圣慧命清净自活」，以圣慧命，这是太高了，用无所得的智慧来清净自己的身口意，要这样生活。「名授正命」。这不但是我们一般的说没得圣道，我们只是不违犯佛所制定的戒律，也不犯国家的法律，在这样的情形下去得到财，这也就可以名

之为正命了。但是这个地方说「圣慧命」，那要加上佛法的般若波罗蜜－－无所得的智慧。虽然有所得、或者无所得，在般若波罗蜜的智慧下是无分别的，是这种境界，这叫做正命。

「此有五种胜利之相」这个地方说，这样子有五种胜利之相。「如＜有寻有伺地＞说。」

「二者、于不随顺能引义利所作事业，说授随顺以为饶益」，第二个饶益之事是什么呢？就是「不随顺能引义利所作事业」。这个能引义利的所作事业，但是你这件事做的是不能随顺能引义利所作事业，就是做的这个事情是有罪过的，得不到义利的。

「说授随顺以为饶益」，而菩萨对于这样行动的众生，教授他：「你要随顺能引义利」这样的佛法来利益你。我们凡夫多数是这样子：我说一句谎话，能赚十万块钱美钞，那当然我这句谎话非说不可呀！当然这件事就是不随顺能引义利的，你这句谎话将来有问题的呀！那么你可能是得不偿失啊！那就是不随顺能引义利。现在菩萨告诉你：随顺以为饶益。你要说真实语，不要说谎话。这个事情，我们反省自己，我们能不能做到？我现在急需要钱，这个钱也来到面前了，要说一句谎话才可以；但是，你这时候说谎话、是不说谎话？我们看见月律师他那个书上就是，有个比丘尼来到宝华山的时候，拿了多少黄金、拿了多少石米。宝华山正在生活困难的时候，好像只是喝稀粥的时候吧？那个比丘尼来供养，正好！应该接受嘛！但是，我们佛法里面有一个规矩，这个比丘尼你来到寺庙里面来供斋、来布施，你要顶礼大众僧；但是那个比丘尼就是不顶礼。「我只是这样布施可以，我不顶礼。」那见月律师：「好！那你就把你所有的财、所有的粮米通通拿走！」就不接受，真是不容易！这上面说：「于不随顺能引义利所作事业，说授随顺以为饶益」，所以看见见月律师这个人了不起！

「三者、无依无怙、有苦有贫，善能为彼作依怙等，以为饶益」，这是第三种能作饶益之事。「无依无怙」，或者是小孩子没有父母，也可以说无依无怙；或是老了，没有儿女，也可以说无依无怙。总而言之，本身心里面很痛苦，特别贫穷，这样的人。「善能为彼作依怙等，以为饶益」，而菩萨能为他去作儿女、或者是为他作父母，为他作依怙，来利益他，这是一个作饶益之事。

「四者、说授能往善趣之道，以为饶益」，第四个是菩萨说授能往善趣之道，就是能往人天善趣之道，当然这就是要做诸善法。但是凡夫多数若是有便宜，那能不占呢？说是「善有善报，恶有恶报」，那是另一回事，我现在得到利益是真的！菩萨能教授他相信因果，不做恶事，是「能往善趣之道，以为饶益」。

「五者、说授三乘，以为饶益」，第五个，菩萨能教授他一佛乘、声闻乘、缘觉乘，三种佛法，来利益众生。所以也是能作饶益之事。

未五、现报他恩（分三科）　申一、标

又诸菩萨由五种相，于其有恩诸有情所，现前酬报。

这是第五科：现报他恩。分三科，第一科：标。

「又诸菩萨由五种相，于其有恩诸有情所」，五个相貌，对于有恩的诸有情所，现前能够酬报、能报恩。

申二、征

何等为五？

这是征，下面第三科：列。

申三、列

一者、安处有情，令学己德。二者、方便安处，令学他德。三者、无依无怙有苦有贫，随力随能作依怙等。四者、劝令供养诸佛如来。五者、令于如来所说正法，受持读诵书写供养。

「一者、安处有情，令学己德」，「安处有情」，就是有恩的这个有情，他现在有很多问题，菩萨能用佛法来安处他。怎么安处他呢？「令学己德」，教授他学习他的这些道德的事情。当然就是「诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教」，就是学习佛法、学习戒定慧。

《披寻记》一五三一页：

「安处有情令学己德者：此显菩萨同事摄事，故作是说」，这显示菩萨同事摄，就是教众生作如是功德，菩萨自己也作如是功德，就叫同事摄事，「故作是说」。「令学己德」，就是同事摄的意思了。

「二者、方便安处，令学他德」，菩萨也能善巧方便的安处；安处实在就是度化的意思，就是把他安置在一个安乐的地方。令学他人的功德，前面是令学己德，这时候是令学他德。

《披寻记》一五三一页：

「方便安处令学他德者：谓彼有情若有声闻、独觉种姓」，就是那位有恩的有情，他的身口意里面，有声闻种性、有独觉种性。他以前并没有在佛法里面熏习过；但是他的身口意里面，从无始来就有声闻种性、有独觉种性，有涅盘的善根。

「即于声闻、独觉乘中而正安处」，那就即于声闻、独觉这样的佛法里面，把他安置在这里。安排他、劝他发出离心，修学四谛圣道，修学辟支佛道。

「若有如来种姓，即于无上正等菩提最上乘中而正安处」，若是这个有恩的有情，他的身心里面有佛性，这样的众生，菩萨即于无上正等菩提最上乘中而正安处，劝他发无上菩提心，修学六波罗蜜了。这叫做「令学他德」。

「三者、无依无怙、有苦有贫，随力随能作依怙等」，这也是报恩的意思。无依无怙、有苦恼、有贫穷的这种众生，菩萨随自己的因缘、随自己的力量、随自己的能力，也为他作依怙，使令他免除种种的苦恼。

「四者、劝令供养诸佛如来」，这也是报恩的行动，劝他供养佛。

「五者、令于如来所说正法，受持读诵书写供养」，令这个众生对于佛所说的正法，能够受持、还能够读诵。受持，有的论上说是温习的意思，常常地温习，你就能读诵了。然后，也可以书写，布施给他人学习。也可以供养经论，香华供养，也可以这样栽培善根。

未六、常欣赞处（分三科）　申一、标

又诸菩萨于五种处常当欣赞。

这是第六科：常欣赞处。特别欢喜，常常地赞扬的境界。分三科，第一科是标。

「又诸菩萨于五种处」，有五个地方，「常当欣赞」。这是第一科，标。下面第二科是征。

申二、征

何等为五？

申三、列

一者、值佛出世，常得承事。二者、于诸佛所，常闻六种波罗蜜多菩萨藏法。三者、于一切种成熟有情，常有势力。四者、能于无上正等菩提堪任速证。五者、证菩提已，诸弟子众常和无诤。

这是第三科：列。「一者、值佛出世，常得承事」，「值佛出世」，这真是有善根的人，遇见佛出现世间。佛出现世间，你就有机会常得承事于佛，为佛做事，恭敬供养。

「二者、于诸佛所，常闻六种波罗蜜多菩萨藏法」，常到佛这个地方来，于诸佛的地方，常听闻佛说六种波罗蜜多，这是菩萨法藏，发大悲心，广度众生的法门。

「三者、于一切种成熟有情，常有势力」，第三个常欣赞处。「于一切种成熟有情」，对于「一切种」，就是各式各样的法门、各式各样的情况去栽培善根，使令善根得成熟的有情。一切种成熟的有情，有的人是由拜忏而成熟，有的人静坐得成熟、有的人读诵经典得成熟，各式各样的法门。菩萨对于这种有情，常有力量来利益他、饶益他。

《披寻记》一五三一页：

「于一切种成熟有情等者：成熟方便有二十七，名一切种。由此方便，令诸有情六种成熟差别圆满，名有势力。」这是「＜成熟品＞中广释其相。」在「陵本三十七卷二十页」，我们已经学过了。

「四者、能于无上正等菩提堪任速证」，这也是常欣赞处。这个菩萨能于无上菩提堪任，有这种能力，能很迅速地得无上菩提。那当然，他是到十地菩萨了，他能堪任速证。

「五者、证菩提已，诸弟子众常和无诤」，得无上菩提已，诸弟子众大家常是和合无诤，没有纠纷。当然，这是佛菩萨的智慧，能安立种种的方法，使令弟子随顺这个方法学习，他就不诤。就是那个六和敬的意思了。

未七、不虚加行（分三科）　申一、标

又诸菩萨由五因缘，于诸有情能作不虚饶益加行。

这是第七科，不虚加行，分三科，第一科标。

「又诸菩萨由五因缘，于诸有情能作不虚饶益加行。」，就是这个饶益加行，能

令你成就真实的功德，就是不虚。像我们用有所得的心，做一点善法，得了人天的福报，福报来了以后，享受完就没事了；那你以前发心做的善事，现在等于零了，那就是虚妄。若是你能在佛法僧里面发菩提心、你能够学习般若波罗蜜，能做这个功德就是不虚；就算是你先得到人、天的果报，但是功德没有结束，一定能得圣道、能得无上菩提；那就是不虚了。

当然，这就是要发无上菩提、发出离心，才能得到这样的不虚。如果你没有发无上菩提心、又没能发出离心，你就是求世间的荣华富贵，目的就是为求人天的果报，那所有做的功德都是虚妄的、不真实的。所以是「于诸有情能作不虚饶益加行」。

申二、征

何等为五？

这第二科是征。

申三、列（分二科） 酉一、举初二

谓诸菩萨于诸有情，先欲求作利益安乐；于诸有情利益安乐，如实了知，无颠倒觉。

第三科是列，分两科，第一科是举初二。

「谓诸菩萨于诸有情，先欲求作利益安乐；于诸有情利益安乐，如实了知，无颠倒觉。」，「先」，就是一开始的时候，菩萨想要为众生做些利益的事情、做些安乐的事情。

利益、安乐是有点分别的。「安乐」，就是你现在的苦恼的问题，得到解决了，心里面得到安乐；「利益」，你一定是要在思想上，有所改变，就是诸恶莫作、众善奉行，将来会得到利益。如果只是生活上得到改善，思想上还愿意随时都会放逸做种种有罪过的事情，那是没有利益的，你得不到利益的。

「于诸有情利益安乐，如实了知，无颠倒觉。」，对于诸有情的利益安乐，真实的能够了知、没有颠倒觉。看这个文：可以说是菩萨对于众生利益、安乐，如实的了知，无颠倒觉；或者是对于众生得到利益安乐，众生得到如实了知无颠倒觉。也就是不虚饶益加行的意思。

这是初二：于诸有情，先欲求作利益安乐，这就是一；于诸有情利益安乐，如实了知，无颠倒觉，这就是二。

酉二、指余三

如是一切，如前供养，亲近无量品中所说，应知其相。

「如是一切，如前〈供养亲近无量品〉中所说，应知其相。」，这第二科指余三，是余三个，这里没有说。前面的〈供养亲近无量品〉已经说了。

《披寻记》一五三一页：

「能作不虚饶益加行等者：〈供养亲近无量品〉说：若诸菩萨具五种相。众德相应，能为善友所作不虚。与此义同。」就是这个意思了。「此中且举初二，略无后三，故指前说，应知其相。（陵本四十四卷七页）」

巳二、第二嗢柁南摄（分二科）　午一、嗢柁南标

复次嗢柁南曰：
无颠倒加行，退堕与胜进；相似实功德，善调伏有情。

前面是第一个嗢柁南，一共有七科，结束了。第二科，第二嗢柁南摄，分两科，第一科嗢柁南标。「复次嗢柁南曰：无颠倒加行，退堕与胜进；相似实功德，善调伏有情。」，下面长行解释。

午二、长行释（分六科）　未一、无倒加行（分五科）　申一、标

谓诸菩萨有五加行，当知普摄一切菩萨无倒加行。

长行解释分六科，第一科是无倒加行，分五科，第一科是标。

「谓诸菩萨有五加行，当知普摄一切菩萨无倒加行。」，这是标，下面是征。

申二、征

何等为五？

这是征。

申三、列

一、随护加行。二、无罪加行。三、思择力加行。四、清净增上意乐加行。五、堕决定加行。

这是列。下面第四科解释。

申四、释（分五科）　酉一、随护加行（分三科）　戌一、征起

云何菩萨随护加行？

解释分五科，第一科是随护加行，分三科，第一科是征起。「云何菩萨随护加行？」，这是征起，下面第二科是略标。

戌二、略标

当知此复略有五种。

随护加行，有五种不同。下面第三科列释。

戌三、列释（分五科）　亥一、随护聪叡

一者、随护聪叡，谓由俱生智，速疾摄法。

列释分五科，第一科随护聪叡。

「一者、随护聪叡，谓由俱生智，速疾摄法。」，「随护」就是随顺各种因缘，你常能保护自己身、口、意的清净，这是一个大智慧的境界。「谓由俱生智，速疾摄

法」，这是个起码的境界，不是经过学习的，是生来的这个智能，用这个智能速疾的去学习种种智能，这叫速疾摄法。

《披寻记》一五三二页：

「随护聪叡等者：聪明叡哲，名聪叡。」叡哲还是智慧，聪是耳聪、明是目明，就是表示智慧高的意思；是名叫做聪叡。

「〈摄异门分〉说：言聪明者：谓与引发慧相应故。」，这引发慧相应是什么意思？就是你的耳朵聪，你可以听人讲解，从这里可以开智慧；你的目明，自己去阅读也可以开发智慧，所以叫做引发慧。俱生慧是生来的，引发慧是后来又学习增长的智能。聪明就是表示有引发慧。

「言叡哲者：谓与俱生慧相应故。」这上面说叡哲就是与俱生慧相应的境界。「或复翻此。」，或者说不是相应慧，那就是引发慧相应，也可以说是叡哲，「（陵本八十三卷六页）今于此中且约俱生慧相应，释名聪叡，」，这聪叡是约俱生慧来解释，「是故说言由俱生智速疾摄法。」这是生来的智慧也有高低的不同，但是速疾的摄法，就是后来又继续的学习，那也是随各种因缘了。

现在说随护聪叡这里有两个意思：一个意思就是随你俱生慧，继续去增长你的智能，使令你的三业清净、增长功德，这是随护聪叡。

亥二、随护正念

二者、随护正念。谓由此正念，随所摄法，持令不忘。

这是随护正念。「随护正念。」，就是随顺你的智慧，你常能保持正念。「谓由此正念，随所摄法，持令不忘。」，正念也有个正志的意思，这也是智慧，他有一个正确的目标。「随所摄法持令不忘」，他有这样好的意愿，常能想要增长智能，随他的因缘所学习的智能、所学的知识，能保持不失掉，这叫做随护正念。这样「念」就是记忆不忘的意思了。下面第三科，随护正智。

亥三、随护正智

三者、随护正智。谓由此正智，于所持法善观察义，正慧通达。远离随顺聪叡正念觉慧退分诸因缘故；习近随顺住分胜分诸因缘故。

怎么叫做随护正智？「谓由此正智，于所持法」，对于所记忆不忘的这些知识，「善观察义，」你得到了智慧、用你的智慧，常常的要观察、思惟，是这样意思。「正慧通达。」，你常常思惟观察，智慧就增长了，你就会明白道理，这是正慧通达。

「远离随顺聪叡正念觉慧退分诸因缘故；」，这个意思就是你要随顺你的聪叡、随顺你的智慧、随顺你的正念、随顺你的觉慧。「退分诸因缘故」，就是你有智慧但是你不学习、不思惟、不观察了，那就把你所学习的知识、所成就的智能，都退掉了；这些因缘你要远离，远离这些因缘，那你的智慧、记忆力也就不会退。这叫做随护正智。

「习近随顺住分胜分诸因缘故。」，「习近」就是常常的亲近、随顺你的智慧增长的因缘，使令你所成就的智慧能够安住不退，而且还能够增长，胜是增长的意思。这些因缘能使令你的智能不退、使令你的智能增长，要随顺这个因缘。

《披寻记》一五三二页：

「远离随顺聪叡正念觉慧退分等者：谓由聪叡及与正念相应所有觉慧，说名聪叡正念觉慧。若有随顺彼慧退分因缘，由此正智能令远离。」，若是有一些因缘，你可能没交到好朋友，他就引导你做一些放逸的事情，（令）你不肯学习戒定慧了，那就是退分因缘，你若有正智的话就能远离这些恶因缘。

「若有随顺彼慧住分胜分因缘，由此正智能令习近。」，你的正智能令你去亲近这些好因缘。「此中退分及与胜分因缘，如下自说，顺退分法、顺胜分法应知。」，下面有解释。

先分科，大题目是能修学，这一段里面分二科，第一科是菩提分法，已经讲完了。第二科菩萨功德，分二科，第一科是征，第二科是解释，解释里面分四科；第一科是嗢柁南，第二科也是嗢柁南，分二科，第一科嗢柁南是标，第二科是长行的解释；长行解释里面分六科，第一科是无颠倒加行。

巳二、第二嗢柁南摄（分二科） 午一、嗢柁南标

复次嗢柁南曰：
无颠倒加行，退堕与胜进；相似实功德，善调伏有情。

这是颂，下面长行解释，分六科，第一科是无倒加行，分五科，第一科标。

午二、长行释（分六科） 未一、无倒加行（分五科） 申一、标

谓诸菩萨有五加行，当知普摄一切菩萨无倒加行。

菩萨的功德，从这文相上看，也还是从凡夫菩萨开始说，不是说已得圣道的菩萨，凡夫菩萨有五种修行方法，说白话就是努力地修行、努力地用功。「加」，就是不减少，只有增加，而不减少，就是用功的时间，我昨天用功五个钟头，我今天也继续五个钟头或者六个钟头，而不会减少一个钟头、减少二个钟头，我不减少，这也就是努力精进的意思。说有五种努力修行的情况：「当知普摄一切菩萨无倒加行」，这五种修行，你感觉少吗？你应该知道它能够普遍地包括了一切菩萨没有错误的修行方法，这是标。下面第二科是征。

申二、征

何等为五？

什么样的情形说「为五」呢？下面第三科列。

申三、列

一、随护加行。二、无罪加行。三、思择力加行。四、清净增上意乐加行。五、堕决定加行。

从这文上看，这是列出来五种加行，凡夫菩萨乃至到圣位菩萨都在内了，不单指凡夫菩萨说的。下面第四科是解释，分五科，第一科随护加行，分三科，第一科征起。

申四、释（分五科） 酉一、随护加行（分三科） 戌一、征起

云何菩萨随护加行？

这五种修行啊，第一种叫作随护加行。「云何菩萨随护加行」？「随护加行」是什么意思呢？这是征起。下面第二科略标。

戌二、略标

当知此复略有五种。

「随护加行」又有五种不同，这是略标。下面第三科是列释，又分五科，第一科随护聪叡。

戊三、列释（分五科）　亥一、随护聪叡

一者、随护聪叡，谓由俱生智，速疾摄法。

这五种，第一种是什么？是「随护聪叡」，从文的次第说呢，「聪叡」，就是你的智慧，耳聪目明，前五根也很正常，主要是第六意根有智慧。要保护你的智慧，从文献上应该这么说。「随护聪叡」，随顺种种好的因缘，要保护你的聪明、智慧，或者调过来讲，你有了智慧应该随顺种种因缘来保护你的功德、成就。按文的意思应该这么讲，不过这句话是标，下面这句话是解释。

「谓由俱生智，速疾摄法」，我们的智慧有二种：一个是俱生智、一个是修得智。这里面说「聪叡」是指那种智慧说的呢？是指俱生智说，就是与生俱来的智慧，生来就有这样的智慧。「由俱生智」由这样生来就有的智慧，这叫作「聪叡」。

什么叫作「随护」呢？「速疾摄法」，生来的智能这么好啊！你要赶快地学习佛法，把这个佛法装在你心里面愈多愈好，所以叫作「摄」。「速疾」，是什么意思呢？就是人命是无常的，不要说等我到一百岁的时候才去学习佛法，不是，你现在就要去学习，不要常常告假，所以叫作「速疾」。但「摄法」，这个字啊！我们可能说我学完《金刚经》，我就去学《华严经》，《华严经》学完了，我学《维摩经》，不是这个意思，后面的文看出来，这五种啊，实在是告诉我们学习佛法的次第、方法。这里所说学习佛法的方法，还不是我们常常听到的。

《披寻记》一五三二页：

「随护聪叡等者：聪明叡哲」，聪就是明，「聪」字，旁边是耳，这个耳识很明，一听就能听懂，这叫作「明」，如果听了多少遍还听不懂，那就不能说是「明」了。耳根这样明，这是说啊，我们有眼识也应该是明，这个地方也有一个特别的意思，一定要听人讲，这就是耳，耳要听人讲。不要说我不听人讲，我自己就会学了嘛，那就是靠眼识和第六意识，现在「聪」这个字，就是靠你的耳识和第六意识，所以聪明就是你的耳识很利。

「叡哲」，叡字就是哲，哲就是智慧，就是有大智慧，这上面的意思应该是包括第六意识，也就是意根利。如果意根钝，那学习佛法就有困难。「是名聪叡」，这是讲这个字。「（摄异门分）说」，这也是《瑜伽师地论》的一大分。「言聪明者：谓与引发慧相应故」，「聪明」是什么意思呢？「引发慧」，引发出来的智慧，看那字面上的意思，是修得慧的意思。你原来的智慧就是这么大，但是经过学习呢，就引发出来更高明的智慧，那就是「引发慧」，所以聪明是什么意思呢？是与引发慧这个义相应的叫作「聪叡」。

「言叡哲者：谓与俱生慧相应故」，「叡哲」是指什么说呢？也是智慧，那么不是重复了吗？不是！没有重复。「谓与俱生慧相应故」，就是生来的智慧就是这么大，譬如说是两个五是多少？二个五是一十，那就是你有智慧，如果说两个五不知道，那就是笨了一点。「或复翻此」，（摄异门分）对聪明和叡哲的解释啊，聪明是引发慧，叡哲是俱生慧，聪明是俱生慧，叡哲是引发慧，或者翻过来这么解释，这段文是（陵本八十三卷六页）。

「今于此中且约俱生慧相应释名聪叡，是故说言由俱生智速疾摄法。」（摄异门分）这样解释聪明叡哲。「今于此中」，现在在这段文里面是约俱生慧来解释聪叡的意思，为什么要这样呢？因为文本身说、由俱生智嘛，所以约俱生慧相应释名聪叡，由俱生慧的义和这个文相合。是故说言「由俱生智速疾摄法」，「速疾摄法」，就是要爱惜时间、要赶快学习佛法。这样的学习应该是属于闻慧，这是随护聪叡，随护加行分五种，第一种是这样意思。

亥二、随护正念

二者、随护正念。谓由此正念，随所摄法，持令不忘。

第一个阶段是速疾摄法，第二个阶段是随护正念。要随顺你的因缘、要爱护你的正念。「随护正念」是什么意思呢？下面解释；「谓由此正念，随所摄法，持令不忘」，就是学习佛法的人啊，要利用你的正念，用正念作什么呢？「随所摄法」，随你的因缘所摄集的佛法，「摄」，摄者取也，把它取过来，是用心把法学习到心里面来。

「持令不忘」，「持」就是不要放松，继续放在心里面，不要忘掉所学习的佛法叫作「正念」。我们通常说内心清净叫作正念，现在这里不是这个意思，实在就是温习的意思，常常温习所学习的佛法，什么叫作温习呢？就是数数忆念所学习的佛法，你要常常忆念，它就能够摄持不忘，只是听闻以后就不再忆念它，就忘了。如果有人说你在佛学院都学什么？我学习了《瑜伽师地论》一百卷、学习了《大智度论》一百卷，是学习，这句话不是妄语，但是问你里面内容是什么？就记不住，那什么原因呢？就是没有随护正念，现在这上面告诉我们这个方法；你只是听闻了以后，要常常地忆念、常常地温习，学习佛法是这样子，这叫作学习佛法。

「随护正念」也可以说是思慧。速疾摄法是闻慧，随护正念就是思慧，就是常忆念所学习的文、所学习的义，常常忆念。从这里来看啊，佛学院也可以安排一百种课程，因为能忆念嘛！一学就不忘嘛，就可以。若是按照我们普通人来说，太多了，没有时间忆念、没有那么多的时间温习，学了以后就忘了，和没有学差不多，所以应该少安排课程。除了听课以后，还有剩余的时间来温习、来忆念、来记住我学的什么，这样子你没有白学，这是第二阶段应该这样子要随护正念。

亥三、随护正智

三者、随护正智。谓由此正智，于所持法善观察义，正慧通达。远离随顺聪叡正念觉慧退分诸因缘故；习近随顺住分胜分诸因缘故。

这是第三个阶段叫作「随护正智」，这句话是什么意思呢？简单地说就是要用正智来保护身清净、口清净、心清净，保护你成就的功德不失掉。随护正智这句话是标，下面解释。

「谓由此正智，于所持法善观察义」，就由前面从闻慧、思慧得来的智能，由闻、由思，这是修所成慧，这不是俱生慧了。用这个智慧「于所持法善观察义」，对于你心里面随护正念，能够把所学习的佛法摄持不忘，有法就有义，法是文句，文句里面有义，这个时候怎么样善观察义呢？「善观察义」，应该有二个意思；一个意思是在温习中要观察，观察「若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相即非菩萨」，这文句里面的义要观察，这话的意思是若没有无我的智慧，不是菩萨。要这样观察「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」，这也是法、也是文句，文句里面的义要观察，一切法都是虚妄的。「若见诸相非相即见如来」要思惟里面的义。

思惟这个义啊，就从文字上这样思惟不行，一定找一个所缘境。或者说以色受想行识为所缘境也可以、或者一个房子作所缘境、或者一颗树作所缘境，观察它这相貌是假的。「若见诸相非相即见如来」，要思惟这个义。

「善观察义」，这里面有二个意思：一个是从文句上思惟它的义，这句话、这段文说的是什么，要把它搞清楚，这是第一个意思。第二个意思要找一个所缘境去观察，说这个人在骂我的时候，骂我的这句话，是「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」，观察这个骂是虚妄、是不可得。若见这个骂是无相的即见如来。要这样思惟这叫作「善观察义」，第三个阶段要这样作。

前面随护正念如果说是思慧，第三随护正智应该说是修慧；或者说随护正念包括在闻慧里面，随护正智里面有思慧、也有修慧，这么讲也可以。修慧就是学了这段文，然后心里面去观察自己的色受想行识是虚妄的，是如幻如化的、如梦中境、如水中月，就是有而不真实，观察它是自性空的，空中无色、无受想行识，就是这样观察，就是「善观察义」。

观察是因，下面正慧通达就是果了，当然不必说它一定是得圣道，常常地这样观察你就明白了，智慧逐渐地深刻、逐渐地明了，明白「若见诸相非相即见如来」，这个义就逐渐地分明，初开始不太明了，初开始学习的时候，只是凭着记忆力把这个话记住了，这句话里边的义也记住了，但是未必明白，若是常常地观察，你就明白了，所以是「正慧通达」。

「正慧」的意思，是依据佛陀的正法引起的智慧，不是说离开了佛说的法语去虚妄分别，那不是正慧。「正慧通达」，这是随护正智的一个意思。下面还有一个意思。从这个文上看啊，我们学习佛法的次第是这样。一般的人学习佛法的次第是什么样？我看不具足，速疾摄法是有那么一点闻慧，随护正念不具足，随护正智也不具足。「随护」，正念也是随护、正智也是随护；「随护」我刚才的解释，是用正念来保护你的功德不失掉，这么讲也可以，可是这里面有一个意思，不要失掉正念，保护正念时时地现前叫作「随护正念」。

「随护正智」也是保护正智不失掉，就是用正智来常常观察所学习的文义，叫作「随护」，当然现在如果只是闻慧，而没有正念、正智，那就没有护、就失掉了。这样的程度只是一个闻慧，没有正念和正智。若有正念和正智，我们学习佛法的程度就提高了。提高什么呢？因为随护正智能调伏烦恼，听闻佛法是一回事，但是我们不可能长时听闻佛法，一般的色声香味触法也都会接触，接触的时候，若不用正智去观察的时候，贪瞋痴就来了。所以若有正智的时候，能提高我们的程度。这是随护正智的第一义。下面还有第二义。

「远离随顺聪叡正念觉慧退分诸因缘故」，这个文的意思，就是现在这个正念、正智是不牢固的，很容易就失掉了，所以弥勒菩萨告诉我们要保护它，叫它不失掉。「远离随顺聪叡正念觉慧退分诸因缘故」。「随顺」是什么呢？就是随顺染污的因缘，失掉了我们的正智，现在弥勒菩萨告诉我们「远离」，远离随顺退分诸因缘，令你堕落、令你染污的因缘要远离。

「聪叡正念觉慧」，这是我们本身成就的功德，但是我们所居住的环境，不是阿弥陀佛国，我们这个地方有很多令你聪叡正念觉慧失掉了，「退分」，退者失也，这些诸染污的因缘要远离，这样子你的速疾摄法、随护正念、随护正智能继续地栽培、继续地增长，就会有成就了，要这样子。

「习近随顺住分胜分诸因缘故」，「习」这个字是一次又一次地、不断地重复叫作「习」。什么事情要不断地重复呢？「近」就是亲近，亲近什么呢？「随顺住分胜

分」，「住分胜分」，就是你随护正念、随护正智、正念觉慧叫它安住不失，叫它逐渐地增长、逐渐地殊胜，「住分胜分」，是指能帮助你正念觉慧不失掉，而又逐渐地成长的这些因缘，要亲近它，要和它接近、要和它随顺，不要远离这些因缘，这样子你的随护正念、随护正智逐渐逐渐地，就有得圣道的希望了。

《披寻记》一五三二页：

「远离随顺聪叡正念觉慧退分等者：谓由聪叡及与正念相应所有觉慧」，当然这是由学习佛法所成就的智能，「说名聪叡正念觉慧」。「若有随顺彼慧退分」，假设这个人随顺彼正念觉慧失掉的因缘，失掉的因缘是什么因缘？是「退分因缘」随顺退分因缘，随顺这些杂染因缘。「由此正智能令远离」，由于随顺这些杂染因缘，你的正念觉慧就没有了。但是若是正慧有力量，会知道这使令我退失正念觉慧的，我就远离这些因缘，「由此正智能令远离」，就是你的正智若有力量，能令远离这些退失善法的因缘，你会远离它。

「若有随顺彼慧住分胜分因缘，由此正智能令习近」，由于正智有力量，就能够约束自己去亲近这个因缘，这个因缘能令你进步，就去亲近这个因缘。「此中退分及与胜分因缘」，「如下自说顺退分法顺胜分法应知。」

亥四、随护自心

四者、随护自心。能善防守诸根门故。

前面说了三段：随护聪叡、随护正念、随护正智。下面是第四个随护自心。「能善防守诸根门故」，因为这样子成就了正念、正智，然后就能够善巧地防守诸根门故，「防守」，就是保护，保护你的眼耳鼻舌身意，使令它清净、不染污。「根」，就是门，由眼耳鼻舌身意六根做门，外面杂染的东西也会进来，清净的因缘、清净的功德善法也会进来，所以是个「门」。

但是要保护只许可清净善法功德可以进来，杂染的、有过失、有罪过的事情不准进来，这叫作「能善防守诸根门故」，这样就是开始修行了。「能善防守诸根门故」，在声闻地很明显地告诉我们，这是道前的方便，说我修止观的时候，相应不相应就是道前的方便要注意，如果在行住坐卧、到聚落去、到各地方去做什么事情，不守根门啊，想静坐的时候修止观能相应是不可能、是不行的，所以一定要有这个善方便。

第四随护自己的心，保护自己的心清净。前面正念、正智；速疾摄法和随护正念这是学习，下面随护正智就是开始修行了。第四随护自心，明白地说是用所学习的佛法令自己的心清净，修行开始，要先保护自己，我们现在的人先要度化众生，但是现这段文的意思是先要度化自己，令自己清净，然后再度化众生。

亥五、随护他心

五者、随护他心。能于他心正随转故。

第五个随护他心，随顺因缘要保护别人的心，也要清净。「能于他心正随转故」，有善巧方便能对别人的思想，能够随顺如来的法语，也能够转染成净，这就是教化众生了，就是先清净自己，然后教化众生，这是随护他心。这五段成为一科，就是随护加行。下面第二科是无罪加行。

酉二、无罪加行

云何菩萨无罪加行？谓诸菩萨于诸善法无倒炽然，无量无间，回向菩提。

什么叫作菩萨无罪加行呢？行有三种：身行、语行、意行，身语意都有行。这个行都没有过失，身行也没有过失、语行、意行都没有过失那叫作「无罪加行」。

什么叫作无罪加行呢？「谓诸菩萨于诸善法」，这些发无上菩提心的菩萨，对于「诸善法」，就是很多有功德的事情，在凡位的菩萨，当然就是三十七道品，要修四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道这些善法。六波罗密也通于自行、也通于他行，就是对于这些善法，「无倒炽然」，不要错误了，修四念处不要搞错了、修六波罗密也不要搞错了。这个地方就是要深刻地、真实地学习佛法，才能无倒，不然的话你就不懂。观法无我；什么叫作无我是要经过学习的。说我讲金刚经，结果还是认为是有我，照这个文上来看那就是颠倒了。

「于诸善法」，就是佛为我们开示的修学圣道的这一切法门，要经过认真的学习，不要搞错了叫作「无倒」。通常说呢，譬如说我为什么要修学善法？感觉到人间是苦啊，将来要生到天上去，修学善法愿意生天，这也不错嘛，但是若站在苦集灭道，出世间的圣道的立场来说，那就是颠倒，那就是不对了。所以应该是以涅盘为上首，心里面想要得涅盘，要有这样的意愿。而修学四念处也经过学习，而后才能不会犯错误是所以「无倒」。

「炽然」，在这里的意思，就是火燃烧得很盛，现在用这句话表示修行人修学善法的时候很猛利、很精进不懈怠，这样修学善法。「无量」，修学善法的时候是无量的。这都是学习的问题，如果不深入地学习，譬如学习（声闻地），若没有完全学习圆满的话，你小小的有点成就，能就停下来了，那就是有量；我到未到地定就感觉到很殊胜了，我成佛了、我得无生法忍了，那就是有颠倒而且是有限量。现在是无量，一定要究竟圆满达到阿罗汉的境界，一定要得无生法忍广度众生，齐成佛道。就是你修学的功德有无量，这也包括修行的境界受你学习的智能的影响。所以这个「无量」，一方面学习的智慧也应该是无量，而你去修行有成就也应该是无量。

「无间」，修行的时候不要间断，不要我修行三年就不修行了，那就是有间断了。「回向菩提」，所有用功修行目的是得圣道，「菩提」，就是声闻菩提、缘觉菩提、无上菩提都是菩提。当然发阿耨多罗三藐三菩提心的菩萨，所谓的菩提是无上菩提。修学圣道目的是「回向菩提」，回转原来我我所的私心，转变向于无上菩提，就是为得无上菩提而修学这个法门，这样子的回向菩提，这里面也就是不颠倒了，这叫作无罪加行。「谓诸菩萨于诸善法无倒炽然，无量无间，回向菩提」。能一直这样子向前进，就不会有过失。

酉三、思择力加行

云何菩萨思择力加行？谓诸菩萨即此一切在胜解行地，应知其相。

前面是无罪加行，现在是第三科思择力加行。「云何菩萨思择力加行？」，什么叫作菩萨思择力加行？从经论上的学习也好，自已常常静坐修止观也好，佛法实在就是内心的思想，就是心里面的思想。成就戒、成就定、成就慧也是内心的思想，离不开内心的思想。也有的人说出一句话，在大街上看见警察在巡逻，他的职业就是做这件事，出家人大概是看不见。但是到了寺庙呢，外面也看不见，说到禅堂里去看，他只是坐着，或者有的时候是经行，干什么？如果没有学习佛法的人完全不明白在干什么，佛法里面的修行人，是思想的工作者，就是心在那里作工。

「思择力加行」，简单地说，就是心里面以奢摩他为依止，在那里去观察思惟，就做这件事，另外没有了。其他的有情在那儿烧饭、烧菜、吃饭，这可以看见；那位

在修止观的人，你是看不见的，那就是内心的思择。思惟、观察，就是「思择」。而这个思择是有力量的，和一般的打妄想是不一样的。譬如说我现在有贪心、有瞋心，这件事从无量劫来就是这样子，它也是有力量能够造生死业、在生死流转，现在我们想要得圣道，要把凡夫的贪瞋痴的烦恼消灭。没有力量的思惟观察可以消灭烦恼吗？是不行的，一定要有奢摩他的帮助，然后修毗钵舍那观是有力量的思惟观察，一定要这样做，这也看出来，《瑜伽师地论》本身也说到，不可以一点定力都没有，能做好这件事的，一定要有点定力，最低限度要到未到地定。得到未到地定，进一步得初禅不难，得到初禅以后，这力量是大的。什么叫作「定」，就是心的力量大了。用这个有力量的寂静的心、明静而住的定力去思惟诸法无常、苦、空、无我，去思惟言说安立的一切法是自性空的，是这样去思惟。「思择力加行」，这样努力去修行，这是第三思择力加行。

前后文来看，前面的随护加行是说到从开始用功修行的次第。下面无罪加行是说到前面的随护加行，不可以有过失的。第三思择力加行，还是不出前面这句话「于诸善法无倒炽然，无量无间，回向菩提」，不出这个范围，但是这里面特别指出来，「即此一切在胜解行地」，这指出来这修行的相貌的范围。

「云何菩萨思择力加行？谓诸菩萨即此一切」，就是前面说的这些，前面随护加行都在内，一直到无罪加行，「即此一切」。「在胜解行地」，胜解行地前面就是资粮位，胜解行地就是加行位了，而说「胜解行」是什么意思，就是你这个时候有禅定的功夫；就是有奢摩他，也有毗钵舍那。这个时候呢，你在奢摩他里边的毗钵舍那，是有强大的力量所以叫作「胜」。「解」，就是毗钵舍那通达诸法实相，它能解。
「胜」，主要的原因是奢摩他成就，心有力量所以叫作「胜」。

有毗钵舍那以奢摩他为依止，观眼耳鼻舌身意、色受想行识都是毕竟空寂的，就是这样观，时常这样修修奢摩他，这样毗婆钵那，你就会有进步，就从原来的虚妄分别的境界，逐渐地转染成净、向前进，所以叫作「行」，向前进步了，但还不是圣人，所以叫作「在胜解行地，应知其相」，应该知道前面这么多的修行，用思择力修行的时候，就是胜解行地这个范围修行的相貌。是这样子的，就是能调伏烦恼，你的戒定慧有力量，烦恼没有力量，你止观的力量能调伏烦恼了，能达到这个境界。

譬如说我们现在也学习止、也学习观，但是烦恼来了能不能调伏？如果是能调伏，那你就不错，也可能是有胜解行地的境界。如果不能调伏，那就不是胜解行地。

我现在有个妄想，作梦的时候，怎么解释这个梦？譬如说夜间作梦，我卧室里面有一条蛇，心里面很不安就醒了，这个梦怎么解释？房子就是你的心啊，有一条蛇，就是心的烦恼，通常说我瞋心来了，那就是蛇，你的心里面有条蛇，我们通常说瞋心就是蛇，其实贪心也是蛇，贪瞋痴都是蛇。若是用功修行，这一天忽然间有点发了脾气，夜间作梦房子有条蛇，那是什么意思？就是佛菩萨开示你，你心里面有蛇啊！赶快把它赶出去，不然你心不安啊。

现在胜解行地，就是能调伏这个蛇，叫它不动。不能赶它出去，赶出去就是圣人了，心里面没有蛇就是得无生法忍了。我们学习佛法了、学习了很多的佛法，把《瑜伽师地论》都毕业了，我还能讲《瑜伽师地论》，我还能写一部批注给你看一看。但是不修学止观的话？就是心里面那个蛇还在，如果你作这个梦屋子里有蛇，就是佛菩萨呵斥你了，要这么解释这个梦。但是说我没有作这个梦，就是佛菩萨看你都不值得呵斥。因为呵斥你没有用，你也不在乎这件事，可见若用功修行能作这个梦，那佛菩萨很瞧得起你了，要知道这件事情。所以胜解行地，这不是一般的修行人，就是有了程度了，「应知其相」。

酉四、清净增上意乐加行

云何菩萨清净增上意乐加行？谓诸菩萨即此一切在净胜意乐地，及行正行地，应知其相。

这是入圣位了。前面「胜解行地」就是暖、顶、忍、世第一。

「云何菩萨清净增上意乐加行？」：清净就是能断烦恼了，烦恼是染污的，有烦恼心不清净，能断了多少烦恼，给这个名字叫做「清净」。「增上意乐」：增上在这里是强大的意思，强大的意愿。强大的意愿就是二种意愿：一个是自己成就圣道的意愿非常强，第二个有大悲心、慈悲心，愿度一切众生，也是意乐。经上说的很广，有十种意乐。

我们没得圣道的人，从经论上的学习，我们有可能会发菩提心，也会发大悲心广度众生，也会厌离生死想得涅盘，这个意愿也会建立起来。但是不能同得圣道的人相比，已经得无生法忍的人，他希求成就无上菩提的意愿力量非常强，度化众生的意愿也非常强。我们没得圣道的人，或者还没到胜解行地的时候，我们有这个意愿吗？你想得圣道吗？你有没有这个意愿？

若是我们只是念阿弥陀佛，也不读经论，有可能愿意离开娑婆世界，愿意到阿弥陀佛国去，有可能有这个意愿。有这个意愿也就不错了，也就可以名之为有出离心。但是我们若是深入的学习般若法门时，出离心怎么讲？说出离生死，当然这么讲也可以，但是深刻的说，要出离你的虚妄分别心。所有的问题都是虚妄分别，你怎么样才能得解脱？就是解脱你的虚妄分别，只此而已。

我看见那是毒蛇，其实那有毒蛇呢？就是虚妄分别嘛！但是你从教理，从佛的法语告诉我们，言说安立的一切法是自性空的。实在我们就是不空，偏要执着是有，你若从这句话的意义上，能解脱这虚妄分别，那是要经过长时期的止观的观察才行的。所以得了无生法忍的人，他觉悟这个道理了，他感觉到出离生死很容易，不是很难的事情。所以他愿意出离生死的愿也非常强；感觉众生都在虚妄分别，也容易度化，度化众生不难。

我们凡夫没得圣道的人，我父母不信佛，劝父母信佛，不可能，不行，劝不来的，你度化众生不行。但是得了无生法忍以后，那这些事他知道，很容易，不是难事，但是问题是自己的道力还没有充实，初得无生法忍，道力还不算是特别圆满的，可是他的增上意愿非常强，有力量。

今天的在家居士不讲，就说我们出家人。为什么没有人得圣道？就是没有愿。从经论上看，若得了圣道的人，他是增上意乐加行。他的修行是这样子的，是清净的，他已经无我、无我所了。小乘佛法修无我观，大乘佛法修无我观，也修法空观，和小乘多少有点不同。

「云何菩萨清净增上意乐加行？」这是标，这句话是什么意思呢？「谓诸菩萨」：很多的菩萨，「即此一切在净胜意乐地」：就是前面说的闻思修的智慧，乃至「随护加行」、「无罪加行」、「思择力加行」。这些事不是在凡位了，不是在资粮位，也不是胜解行位，是到了得无生法忍以后，入圣位了。「在净胜意乐地」：净胜意乐地就是初欢喜地，鸠摩罗什法师翻成欢喜地，玄奘法师翻个极喜地。「净胜意乐地」，就是清净，没有我执，断了我、我所的分别；断了一少分法执。佛慈悲给它个名字叫「净」，其实到佛的时候才究竟清净。「胜」：就是前面的增上。清净在这里就变成一个字，就是净；增上在这里就是胜；意乐还是意乐，就是「净胜意乐地」。这个时候，他有清净很有力量的无上菩提的愿，大慈大悲广度众生的愿，就是这个时候叫做「清净增上意乐加行」。「谓诸菩萨即此一切在净胜意乐地」，就是已经入圣位了。

「及行正行地，应知其相」：清净增上意乐加行，不只是初欢喜地，同时「行正行地」也是在内的。所以什么叫做清净增上意乐加行？「应知其相」：你应知道它就是由净胜意乐地、行正行地，都是清净增上意乐加行。

《披寻记》一五三三页：

「净胜意乐地及行正行地者：极欢喜住，名净胜意乐地。」，极欢喜住就是极喜地，初得无生法忍的时候，初得无生法忍时叫做极欢喜住。因为在凡夫的时候，有一个长时期的学习佛法，还要长时期的修学止观很辛苦，但是得无生法忍以后，成就了，见到第一义谛了，得到殊胜的智慧了，所以心里非常欢喜，极喜地是这个意思。「名净胜意乐地」，净胜意乐地就是指极欢喜住说的，「住」，就是他得到无分别智，能安住在第一义谛。

「增上戒住，增上心住，三种增上慧住，有加行有功用无相住，名行正行地。」：行正行地包括这么多。增上戒住就是第二离垢地，第三发光地就是增上心住，第四焰慧地以上那三个地，就是三种增上慧住。三种增上慧住：一个觉分相应增上慧住，就是三十七道品。第二种诸谛相应增上慧住，就是苦集灭道四谛，这也是智慧。第三种是缘起相应增上慧住，就是十二缘起，一切法都是因缘生起的，这也是智慧。这三种增上慧住，这是（第四、第五）第六地。有加行有功用无相住，就是第七地。

有加行就是努力的修行，暖、顶、忍、世第一叫做加行位。暖顶忍世第一是内凡，内凡之前是资粮位。资粮位是学习佛法的时候，学习什么是戒，什么是定、慧，就这么用功学习。学习的时候有可能没有修止观，也可能修止观，但是那是不及格的，不算数的。若是这时候开始修奢摩他，奢摩他里修毗钵舍那有点成就了，这时候叫做加行位。但这个时候的加行位是凡夫境界。

我们学习《摄大乘论》的时候，说修四寻思，四如实智。四寻思是暖位、顶位，四如实智是忍位和世第一，暖、顶、忍、世第一，是四个位子，前二个是四寻思，后二个是四如实智。说叫做四如实智，但是实在这个时候还没得无生法忍，这时候还是称为凡位。见道得无生法忍以后，这时候就是圣人，才名之为圣。

而现在这里说「有加行」，不是前面暖顶忍世第一那个加行，是得无生法忍以后，还要继续努力的修行，一直到第七地，都是有加行有功用。加行和功用怎么解释？什么叫做加行？就是有功用的意思。有功用就是有加行，功用怎么讲呢？功就是努力的意思，努力的用功就叫做加行，努力的用功，就叫做功用，功用就是加行。但是现在这位修行人，是无相住。无相住什么意思呢？就是他有清净的无分别智和第一义谛相应了，就安住在第一义谛，叫做住，无相住。

无相住是初地、二地、三地、四地、五地，都有无相住，但是无相住的时间少，有相住的时间多。就是安住在第一义谛的时间不多，其余的时间还是在其他的境界里安住。到第六地的时候，无相住多，有相住少了，安住在真如的时间多，有相住的时间少了。到了第七地时，完全是无相住。虽然是与第一义谛相应，但是他心里面要加行、要功用，还是要有一点作意，才能与第一义谛相应。

现在这个文就是极欢喜住名净胜意乐地；增上戒住、增上心住、三种增上慧住，有加行有功用无相住，名行正行地，这个范围、分际是这么划分的，这叫行正行地。行正行就是成就了无分别智，无分别智是根本智，也有后得智。还有大悲心，般若的智和大悲心这样修六波罗密，同时也自己修行，也广度众生，这叫做正行。这就是解释什么叫做行正行地。「如＜地品＞说。（陵本四十九卷一页）」：这段文在下面四十九卷有说这件事。这是第四科，下面第五科。

酉五、堕决定加行

云何菩萨堕决定加行？谓诸菩萨即此一切在决定地、决定行地、到究竟地，应知其相。

「云何菩萨堕决定加行？」：这看出前面还是不决定，到这时候才算决定。前面说有加行有功用无相住，在无相住与第一义谛相应，本来是很殊胜了，但是他心里还要作意，那不叫做决定。要到第八地菩萨以上，心里不需要作意了，这个时候是安住第一义谛，这时候叫做决定，决定不退转了。「云何菩萨堕决定加行」，这句话是标。「堕」，当「入」字讲，入于决定加行。

「谓诸菩萨即此一切在决定地」：就是前面「随护加行」，闻思修这些事。我们凡位的人，当然要听闻佛法，入了圣位到第八地以上的人，他还是要闻思修的。也还要闻法、思惟、修行，当然是高过我们凡位的人，也高过下位菩萨的境界。「即此一切在决定地」，就是前面说的这些修行方法，现在是超过了前七地，到了第八地、第九地、第十地了，就名之为「堕决定加行」。「决定地」是第八地，「决定行地」是第九地，「究竟地」是第十地。「应知其相」：应知前面说的闻思修是在第八、九、十地的程度了。

《披寻记》一五三三页：

「决定地决定行地到究竟地者：无加行无功用无相住，名决定地。」：第八地菩萨以上，他的无分别智安住在第一义谛的时候，不需要作意了，心里面完全是无分别住，这时候叫做决定地。「此地菩萨堕在第三决定中故」：从第八不动地以后的菩萨，入于第三决定中故。

有三种决定，第一种安住种性决定者：「谓诸菩萨住种性位，便名为堕决定菩萨。」住种性位，就是一般的生死凡夫，他还不一定是信佛的人，但是他的色受想行识里有佛种性，有佛性，这就叫种性决定。为什么称之为安住种性决定？「由此菩萨若遇胜缘，必定堪任证于无上正等觉故。」这位菩萨他有佛性，他若遇见殊胜的佛法僧三宝时，决定能证无上菩提。

第二种发菩提心决定者：「谓有一类诸菩萨众，已于无上正等菩提起决定心。」就是发菩提心的意思，凡夫发菩提心，还是不能决定，就是得无生法忍以后，成就了无分别智，安住在第一义谛这时候叫做发菩提心决定。这是法性发菩提心，不是一般的虚妄分别的时候发菩提心，不同，所以这叫做发菩提心决定。因为他发菩提心决定以后，继续向前努力修行，一定得阿耨多罗三藐三菩提，不复退转，所以叫发菩提心决定。

第三种是不虚修行决定者：「谓诸菩萨已得自在」，就是他能无加行无功用无相住，心里得大自在了，「凡所有相，皆是虚妄」，这世间上一切虚妄相对他没有影响，没有压力了，心情自在。「普于一切利有情行」，利益无量众生，「如其所欲」，随这位第八地以上菩萨他的心之所欲，他要去度化一些众生时，不会白度化的。他一定有成就，能度化一切众生的，所以叫不虚修行决定。

现在这里说此地菩萨堕在第三决定中故，就是八地、九地、十地菩萨属于第三不虚修行决定。

「无碍解住」：就是第九地，第九地菩萨成就无碍解了，他没有语言的问题，一切众生都有语言，这位菩萨通达一切众生语言，是第九地菩萨。「名决定行地」，他能决定修学无上菩提，广度众生了。「最上成满菩萨住，」那就到究竟地的菩萨，

「名到究竟地。」。「亦如＜地品＞中说。」：下面〈地品〉说。这是解释什么叫做菩萨堕决定加行。

申五、结

如是五种菩萨加行，普摄一切无倒加行。

前面说的这五种菩萨加行，普遍的包括了一切菩萨的无倒加行，凡位的菩萨乃至圣位到第十地菩萨，所有他们的修行都包括在内了。

未二、顺退分法（分三科） 申一、标

又诸菩萨顺退分法，当知有五。

前面无倒加行解释完了，现在第二科顺退分法，分三科：第一科标。这种因缘能破坏你的戒定慧，使令你退下来，这样的因缘有五种：

申二、征

何等为五？

这是第二科「征」。

申三、列

一者、不敬正法及说法师。二者、放逸懈怠。三者、于诸烦恼，亲近执着。四者、于诸恶行，亲近执着。五者、与余菩萨校量胜劣，起增上慢；及于法颠倒，起增上慢。

「一者、不敬正法及说法师。」：就是不恭敬正法，正法是什么呢？就是教、理、行、果。教：就是语言文字的佛法，教是文字。理：是文字里所诠释的道理。行：是依教和理安立的种种法门，这些法门不管是什么法门，都有教，都有理。果：依各式各样的法门去修行而后得成证果了。教、理、行、果四种都是正法。我们对这四种正法，不当一回事，「不敬」，没有恭敬心。如果再明白点说，得阿耨多罗三藐三菩提那是很遥远的事。不要说那么遥远，说得无生法忍，得无生法忍与我没有关系，我没有心得无生法忍，这就是不敬正法的意思。「及说法师」：也没有恭敬心，认为他也不是有修行的人，他是嘴巴皮嘛，有什么值得恭敬的呢！如果你有这样的想法，就是顺退分法之一。

「二者、放逸懈怠」：放逸懈怠我查法相辞典的解释，放逸，就是放纵自己的贪瞋痴去活动，不肯把它转变过来叫做放逸。懈怠，就是提不起力量来修学圣道。但是做其他尘劳的事情倒有兴趣，修行的事提不起劲来，没有力量。「懈怠」就是不能修善，「放逸」就是不能断恶。这也是菩萨顺退分法，如果你已经成就了戒定慧也容易失掉。

「三者、于诸烦恼，亲近执着。」：内心贪瞋痴的毒蛇，毒蛇是我好朋友，我愿意和它常在一起，所以叫亲近。说是毒蛇你把它驱逐出去，不可以，它是我的朋友，不能同它远离，这叫执着，这样子也是顺退分法。我感觉到弥勒菩萨说的非常真实。如果你是欢喜修止观的人，有时候失掉了正念发了脾气，自己会后悔，「唉呀！我心里面有烦恼，不对」。不去呵斥对方，你触恼我，常常修止观的人不触恼别人。你触恼我，我不怨你，我自己不应该有烦恼。你触恼我，我的心应该不动，心里不动，修止观的人是要求自己。你赞叹我，我也要求我的心不动；你毁辱我，我也心不动。但

是忽然间动了，心里后悔，「唉呀！不对，我失掉了正念」，才有这样的意思，这就是不亲近烦恼贼，不欢喜毒蛇的。若是我们不修学止观的人，他发了烦恼的时候，他常想对方不对。他自己有烦恼，这地方是不对，他不想。我说的对不对？不想这个事。他老是找我麻烦，老是说别人不对。我们不修止观的人是这样，修止观的人他不，他常随护正念，随护正智，老是保护自己内心的清净，他注意这件事。所以若是我们大家都努力的修行，不需要有人当执事。现在不修止观的人，也不高兴有执事人来看你。其实，真实修学止观不需要有人当执事管理事情，不需要有监学。因为你自己就是管你自己，还用别人来管啊！事情是这样子啊。所以「于诸烦恼，亲近执着」这是令自己退失善根的一个因缘。

「四者、于诸恶行，亲近执着。」，前面说烦恼只是在心里，恶行就是烦恼活动出来，造了种种的罪过了。造了罪自已还感到欢喜，这件事我做的高明，你们还做不来的。所以「于诸恶行亲近」，亲近实在就是欢喜的意思。欢喜我造的罪造的很高明，「执着」就是有善知识来呵斥你，你还不同意的，我做的很对，你不要管我。这是「于诸恶行，亲近执着」。

「五者、与余菩萨校量胜劣，起增上慢」，这个菩萨程度稍高一点，他也是修止观，他不是于诸烦恼亲近执着，于诸恶行亲近执着，他不是这种人。他常常修止观有一点成就，对教义的学习有点成就，修学止观有成就时，与别的菩萨见面的时候，嘴是不说，因为这种人是智慧高一点，表面上完全看不出来，心里面他注意你说话，你说出一句话，他就知道你高低了。你的程度是在那里就知道，和自已的较量，较量胜劣。是你比我高？是我比你高？起增上慢。人都是高估自已，我感觉我的程度比你高，就是起增上慢。起增上慢的人是用真实心说的，他不是说谎话，他没得念佛三昧，但是他自己认为是得念佛三昧了。因为他真实用功的，有点成就，他认为得念佛三昧了。我已经得了初禅、二禅、三禅、四禅了。那他和别人说话，「哦！你没到这程度」，起增上慢，你还不如我，就起这些分别心。这是约人说。

「及于法颠倒，起增上慢」：前面是约人说，就是我比你用功，高尚，起增上慢。「及于法颠倒，起增上慢」，就是自已没得念佛三昧，认为得念佛三昧，就是在法上颠倒，你认识的不对。「及于法颠倒，起增上慢」，就是没有得念佛三昧，而认为得念佛三昧，这是增上慢。前面约人，这是约法。而这个原因就是没有真实的学习圣教，若真实的学习圣教，不会有增上慢。没有真实的学习就有这个问题，但是他可是努力的修行，虽然没有努力的学习，但是真实修行就会有点成就。因为没有真实的学习，就不认识它的真实相，就会起增上慢，起增上慢也容易有罪过，有过失。这是顺退分的五种，这五个地方有这样的过失。

未三、顺胜分法（分三科） 申一、标

又诸菩萨顺胜分法，当知有五。

这是第三科，顺胜分法，又分三科，第一科是标，是「又诸菩萨顺胜分法，当知有五」。又有菩萨应该学习的，就是顺胜分法，就是你这样学习，你能随顺这样的法门去学习，能令你进步，所以这是胜分，这胜分，当知也是有五条。

申二、征

何等为五？

「何等为五？」这是征。

申三、指

谓与前五黑品诸法，次第相违，应知其相。

「谓与前五黑品诸法，次第相违，应知其相」。这五种胜法，和前边所说的五种黑品，就是有过失的，那一类的诸法，那五个次第是相违反的，「应知其相」，与黑品相违的，你就应该白明那就是圣法的相貌，前面那五种黑品，第一个是「不敬正法及说法师。二者、放逸懈怠。三者、于诸烦恼，亲近执着。四者、于诸恶行，亲近执着。五者、与余菩萨校量胜劣，起增上慢；及于法颠倒，起增上慢」。就是和这五种法相违反的。这五种法相违反的，第一种，「不敬正法」，其中一个主要的就是，我不想得无生法忍，这件事，这是在「不敬正法」之内的。

未四、相似功德（分三科） 申一、标

又诸菩萨略有五种相似功德，当知实是菩萨过失。

前面第三科是顺胜分法，这是第四科，相似的功德，分三科，第一科是标，「又诸菩萨略有五种相似功德」，就是与功德相似，它不是功德，「当知实是菩萨过失」，这五种事情，你若做了，那实在是有罪过的事情，「实是菩萨过失」。

申二、征

何等为五？

「何等为五？」这是征

申三、列

一者、于其暴恶毁犯净戒诸有情所，由是因缘，作不饶益。二者、诈现种种具足威仪。三者、于顺世间文辞咒术外道书论相应法中，得预智者聪叡者数。四者、修行有罪施等善行。五者、宣说建立像似正法，广令流布。

「一者、于其暴恶毁犯净戒诸有情所，由是因缘，作不饶益」，这下的第三科是列出来这五种法，第一个菩萨有过失的事情，就是对于那个有暴恶的心，由这样的心

毁犯了清净的戒体，「诸有情所」，这诸有情，就是暴恶毁犯净戒的诸有情，菩萨对于这个众生，是怎么个态度呢？是「由是因缘作不饶益」，由于这个有情，他暴恶毁犯净戒，以此为因缘作不饶益，菩萨对于这个众生不发慈悲心，反倒做一些不利益的事情。

《披寻记》一五三三页：

「于其暴恶毁犯净戒诸有情所等者：〈戒品〉中说：于诸暴恶犯戒有情，怀嫌恨心，怀恚恼心」，这个「嫌恨」，嫌也是恨，这个「恚恼心」其实也是恨，这个嫌，应该是讥嫌他，这个恚恼呢，就是内心里面很愤怒，「由彼暴恶犯戒为缘，方便弃舍不作饶益」，菩萨对于这个暴恶犯戒的众生，因为他暴恶的犯戒，以此为因缘，「方便弃舍」，菩萨就有一个借口，那就是方便，弃舍了这个暴恶犯戒的众生，不为他做利益的事情，不做对他有利益的事情，「是名有犯，有所违越，是染违犯」，菩萨若这样做的话呢，就是犯轻垢罪了，就是有所违越，就是违犯了佛陀的教诫，违越了佛陀的教诫，「是染违犯」，这是有意的这样做，就是染污的，就是有过失的，若无心的，那不算犯，就是非染违犯了，这个〈戒品〉说的话呢，是「方便弃舍，不作饶益」，看这里的文呢是作不饶益，这个作不饶益，和不作饶益，看这个《披寻记》的作者，认为是相同的意思，作不饶益，就是不作饶益，《披寻记》的作者是这样意思。（陵本四十一卷四页）其义应知。

「二者、诈现种种具足威仪」，前面这个，就是第一个，相似的功德，现在是第二个，「诈现种种具足威仪」，这个诈，是欺诈，就是欺骗，是指这位菩萨内心说的，不是指外相说，他内心里面有意的欺骗人，怎样欺骗呢？「现种种具足威仪」，现出来各式各样的很完善的威仪。

《披寻记》一五三四页：

「诈现种种具足威仪者：谓为诳他恒常诈现诸根无掉」，就是为了欺骗别人，常常的诈现诸根无掉。诸根，就是他的眼耳鼻舌身意，下边「诸根无动」，也还是眼耳鼻舌身意，这个无掉，掉也是动，「诸根无动」，动也是掉，但是他重复说了，应该是有不同的意义的，不同意义怎么解释呢？或者这个人在走路的时候，走路的时候，就像有禅定的人那么走路似的，虽然走路也是动，但是动中有静的味道，这是诸根无掉。诸根无动是他坐在那里，经长时间，坐了很久，他的身体都不动，那么那叫做诸根无动。「诸根寂静」，他这个无掉，也有寂静的意思，无动也有寂静的意思。「由是令他谓其有德」，由于他诸根无掉，诸根无动，所以使令他人，就认为这个人是有修行的人，有戒、定、慧，「当有所施」，这个人是个有戒、定、慧的庄严，这是良福田，我应该布施、供养，「当有所作」，应该对他有所作，为他做些什么什么事情来修福。「如〈声闻地〉说应知」，这几句话，〈声闻地〉也是这样说了，那其意义呢，也在〈声闻地〉里有说，是陵本二十二卷十页，在那里说的。这里说诈现种种具足威仪，从表面上看，这也是功德，但事实上呢，他是欺骗，所以这个功德不是真实的功德。

「三者、于顺世间文辞咒术外道书论相应法中，得预智者聪叡者数」，第三样事情，就是对于顺世间的文辞，世间的文辞，就是读书多的人，文章写的很好，文章写的好，这是世间人所喜好的，所以叫做顺世间，这个咒术，世间上也有咒术，这个咒术我们前面也学过了，就是得了禅定的人，可以说咒，他说了咒呢，它也能够有灵验，也可能没有灵验，这世间的咒术。「外道书论」，这不是佛法中，世间上其他宗教的书论，「相应法中」，就是世间文辞相应法中，咒术相应法中，外道书论相应法中，「得预智者聪叡者数」，说这位菩萨，对于世间的文辞、世间的咒术和外道书论很有研究，很有心得，很有成就，那么世间的人，认为这个法师了不起，那么他不是白丁，不是没有读过书的，这个人是有大智慧的人，「得预智者聪叡者数」，或者

是，这个智者，就是对这些有研究就叫做智者，或者是他为人教授这些事情呢，他也有很多优越的地方，那么就叫做聪叡者。就是世间人，当然对这些事情，有智者，有聪叡者，在佛法中的发菩提心的菩萨也参加到他们的智者数、聪叡者数里面去了。那么，这也是一个相似的功德，不是真实的功德。

「四者、修行有罪施等善行」，这是第四条，就是这个菩萨呢，行菩萨道的时候，他所修行的这个施等波罗密多，不符合佛法的真义，而是有过失的，那也就是相似的功德，而不是真实的功德了，修行有罪过的施等的善行，或者是持戒、忍辱等有罪过的事情，这个有罪过的事情，我们从律上看，如果你用刀布施给人也不好，或者是用棺材布施给人也不是好，这是有过失，其他呢，比如说是，人都欢喜财富，你用财富布施给人，应该是好吧？，但是也不一定，就是如果你的动机，是为了那一个补特伽罗，对于佛法有信心，能摄受他来到佛法里面栽培善根，修学圣道，那么这就是有功德，而没有过失，如果说是你用这样的布施，你有一种破坏别人善根的意义，譬如说那一个人对某一位有道德的人，亲近学习，那你用一种方法，或者用财富、或者用什么去同他建立一些关系来破坏这件事，破坏他亲近善知识，你的动机如果是这样呢，那就是有罪过了，其他的也类似这样说，就是从动机上，从这件事的结果来看是有罪过的，表面上看呢，这个人布施，应该是功德，那这不一定，这是第四条。

「五者、宣说建立像似正法，广令流布」，第五条呢，是这位菩萨很有智慧，他能够从佛法以外，建立和佛法相似的正法，不是佛法，但是和佛法相似，「广令流布」，流布到各地方去，很多人跟你学习这件事，使令人不能够栽培善根，不能修学圣道，所以这也是有罪过的事情，不是真实的事情。但是这件事，一般人做不到，一般人还是做不到的，这个诈现种种具足威仪，我看一般人也做不到，于顺世间文辞咒术外道书论相应法中，得预智者聪叡者数，这一般人也做不到，都是要有一点智慧的人，这个修行有罪施等善行，这一定要有福德的人，他有力量做这件事，这个宣说建立像似正法也要有多少智慧的人，他才能做这件事，做这件事而能广令流布，那这个人一定也是有大福德，名声普闻，很多人恭敬赞叹，他才能做这件事。做这件事呢，就是障碍了众生修学佛法，障碍了众生栽培善根，所以是有罪过的，这个第三条，「于顺世间文辞咒术外道书论」等，就看出来，我们来到佛法里面来，反倒不学习佛法，去学习社会上的知识，那应该包括在这里了。

未五、真实功德（分三科）　申一、标

又诸菩萨略有五种真实功德。

前面第四科是相似的功德，这个「宣说建立像似正法」，在《瑜伽师地论》的后边，也举出来了一大段，什么叫做像似正法。现在第五科，真实的功德，分三科，第一科标，「又诸菩萨略有五种真实功德」，而不是相似的正法，这是标，第二科征。

申二、征

何等为五？

「何等为五？」，下面第三科列出来。

申三、列

一者、于其暴恶毁犯净戒诸有情所，由是因缘，起胜悲心。二者、本性成就具足威仪。三者、于佛所说净妙真实若教若证，得预智者聪叡者数。四者、修行无罪施等善行。五者、开示正法，遮灭一切像似正法。

「一者、于其暴恶毁犯净戒诸有情所」，就是这样的坏人，烦恼很重，他毁犯了净戒。

「由是因缘，起胜悲心」，菩萨若是遇见了这样的众生，由于他犯戒的因缘，「起胜悲心」，发起强大的慈悲心，他由暴恶心犯戒，将来也是有后患的，菩萨能发心来度化他，救护他，而不会做不饶益。

「二者、本性成就具足威仪」。和前面正相反，前面是这个人，没成就殊胜的圣德，但是诈现虚伪的形相，现在这里呢，真实的功德是本性成就，就是他的本心，他原来的虚妄分别心，由于长时期的修学戒定慧，他成就了这样的威仪，有真实的功德显现出来这种清净的威仪，那这就是真实的功德，而他没有欺骗人的用意，所以那不是有罪过。

「三者、于佛所说净妙真实若教若证，得预智者聪叡者数」。第三个真实的功德，就是对于佛所说的清净微妙真实的法义，或者是教，或者是证。教，就是语言文字的佛法，语言文字的净妙真实；证呢，就是依教去修学圣道，你成就了，或者是得初果乃至四果，或者得无生法忍，这些事情。这样子呢，「得预智者聪叡者数」，当然这个人不是凡夫了，那么他可以参与到圣人这个数内了，范围内了，不是凡夫了，但这是真实的功德，而不是虚伪欺骗人的。

《披寻记》一五三四页：

「于佛所说净妙真实等者：〈闻所成地〉说：」这是我们已经学习过了，「云何净？」，怎么叫做清净呢？「谓三清净性」，这个清净有三种不同，三种的体性。

「一、自体清净性」，就是它本身就是清净的，这个自体清净性是什么呢？就是真如法性，第一义空这些，这是本来是清净的，没有惑业苦的染污，所以本身就是清净的。

「二、境界清净性」，这个环境是清净的，这指什么说的呢？就指佛所宣说的圣教，就是经律论，这是佛菩萨所宣说的妙法，它本身也是清净性，为什么称之为清净呢？我们若是随顺佛宣说的法语去修行呢，能令你身清净、口清净、心清净，能令你三业清净得成圣道，所以它就叫做清净。

「三、分位清净性」，这个「分」这个字，就是全部的，这一件事的全部，但是可以分成几部分，或者若在时间上讲呢，前十年是一个情形，中间的十年是一个情形，后来的十年又是一个情形，这就叫做分位，或者是前一个钟头我心情很快乐，后一个钟头心情就不快乐了，再过一会，心里又不苦不乐了，就是在时间上前后分别有不同的阶段，这叫做分位。

现在这里说分位清净呢，就是我们由境界清净的学习，就是学习佛法，你学习戒定慧的时候，你得初果了、得二果了、得三果了、得四果了，或者是得无生法忍、得初地、得二地、得三地、乃至第十地，那么就是分位清净，这个清净呢，就是你断了烦恼，断了见烦恼，断了爱烦恼，断了烦恼障，又断了所知障，使令你心里面清净了，那叫做分位清净，当然这是指佛法中，在佛法里面说，就是这样子，这叫做清净。

这样清净就是分三种，自体清净性，就是众生无我，和法无我的真如，这是第一义谛，这是清净。这个清净，不管你修行不修行，都具足这个清净的。境界清净性，要佛菩萨出现世间才有这件事。分位清净性，那就是你要在佛法里面努力，你才能成就，你不肯努力，你还是流转生死的凡夫境界，这叫做「于佛所说净妙真实」这个净

字。

「云何妙？」这个妙字怎么讲呢？「谓佛法僧宝，名最微妙。堕最第一施设中故」，这个妙，说个白话，妙就是好，什么是最好的呢？「谓佛法僧宝」，就是佛是最好，就是无量功德圆满的人；法，就是佛所说的法。这个佛宝，就是功德圆满的佛称之为宝。法宝，当然语言文字的法也是宝，但是不是指这个说的，是指佛、菩萨所证悟的涅盘是法宝，佛说的经律论，这样的法，记录出来就是文字，把它印出来就是这些书本子，书本子是无常的，很容易就破灭了，但是它有很大的作用，所以也称之为宝。

昨天讲过，教、理、行、果，这是法宝。僧宝是说依据教法，修学圣道，已经得成圣道的人，名之为宝。你得无生法忍了，你就是宝，出家人，比丘、比丘尼得无生法忍了，得初果、二果、三果、四果了，就是僧宝，若是你是出家人，但是你还没有得圣道，没有得圣道，这句话怎么讲？就是在你的色、受、想、行、识里边，没有清净的东西，得了圣道就是你的色、受、想、行、识里面，有无漏的戒定慧了，虽然这个身体是臭皮囊，但是里边有无漏的戒定慧，所以称之为宝，若是我们不肯用功修学圣道，你没得圣道，你这个色、受、想、行、识不能称之为宝的，不能称之为宝的。

可是在经上说呢，在家居士，优婆塞、优婆夷，他们若修学圣道得初果了，得了无生法忍了，就是他的色、受、想、行、识里面有无漏的戒定慧了，佛说那也叫做宝。他是在家人，但是他能得圣道也称之为宝，我们出家人，说是称之僧宝，但是没得圣道，还不能名之为宝。

我看这个《大毗婆沙论》，说这个「学」字，有学、无学，非学、非无学，学这个字是指谁说的？说无学是指阿罗汉说的，学是指谁说的？学指初果、二果、三果说的，不是指凡夫僧说的，说凡夫僧也在学习嘛，我们也学习戒定慧，为什么不名之为学呢？要已经得了初果、二果、三果、四果向，这时候名之为学，为什么这样讲呢？有道理，因为这个初果、二果、三果、四果向这种人，他若在人间死掉了，第二生再来人间或者到天上，他会继续的修学圣道，他能这样子。

若是没得圣道的人，爱烦恼、见烦恼没有断的人，他今生还是学，但死了以后不一定学，所以就不给他这个名字，所以在凡夫僧，凡夫的四众弟子，不名之为学，这可见佛法中的名词，他给你个名字，不是随便给你的。现在这个宝，佛法僧宝，你在凡夫的时候，不能名之为宝。

这上面说「谓佛法僧宝名最微妙。」这是最好的，他就是里边有圣道，佛当然是圆满了，这个法也是圆满的，但是僧这个地方，有一部份的，当然也有深也有浅，可是都是有圣道才可以名之为宝的，「谓佛法僧宝，名最微妙」，这是最好的，「堕最第一施设中故」，这个堕就是入的意思，或者是系属的意思，它是属于最殊胜的施设中故，这个施设，一切法本来没有名字的，就是这个世间上的智者，给它安立一个名字，叫做施设，一般的事情呢，那都不见得是殊胜的，唯有佛法僧这个名字施设的是最好，因为的确是它最清净庄严，其他的有漏的事情都不是那么清净，所以不是殊胜的。

「云何真实？谓真如及四圣谛」，这真实指什么说呢？就是真如理及四圣谛说的，它是真实的，真实这个字就是不虚妄，不欺诳，叫做真实。世间上的事情，这些荣华富贵的事情，是人所欢喜的，但是就算你得到荣华富贵了，你还是心情多诸苦恼，所以那个不是真实的美好。

现在佛法里面说到真如，说四圣谛，这是真实的，如果你能够学习，它真实令你能够离苦得乐，这是不欺诳人的，所以叫做真实。

若是你能见到真如理的时候，那你就是圣人，你会成就了清净、微妙的智慧，它不欺骗你，这个四圣谛，苦、集、灭、道，也是，你能这样学习，这个地方有一点意思呢，四圣谛，应该包括大乘小乘，都是四圣谛，可是前面说的真如应该说是大乘佛法，四圣谛就是小乘佛法，小乘佛法也好，大乘佛法也好，所说的真如圣谛，都是真实不虚的，你若肯努力的学习，能令你离苦得乐，而不欺骗你。最初说的时候怎么怎么好，最后结果并不美好，令你苦恼了，那就不是真实了。这一段文是〈闻所成地〉说的，陵本十三卷十七页那里，此应准知。这里这一段「于佛所说净妙真实」应该按照〈闻所成地〉那一段文去解释。

「四者、修行无罪施等善行」，这是五种真实功德，前面是第三种，现在说第四种，「修行无罪施等善行」，你修行没有过失的，没有过失就是有功德的，这些布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，这些善行，这是真实的功德。这个刚才说过，就是从两方面来决定它，是有功德，是有过失，第一就是你做这件事的动机，这表面上是不知道的，第二个，做这件事的结果，是对人有利，是对人有害？从这里来决定，是有功德，是有罪过。现在说是修行的无罪，就是你的动机良善，是为了利益人的，事实上那个人也得到利益，那么你就是有功德。若是我们对于佛法的学习，不是那么样的圆满，或者说我完全也不学习佛法，那么他做的事情，一定有功德，一定是罪过？也不一定，但是就是这样子，一个动机，一个结果，「四者修行无罪施等善行」。

「五者、开示正法，遮灭一切像似正法」，第五个真实的功德，就是你为众生宣扬佛的正法，当然这就是要学习，才能够知道什么是正法，你要从经律论去学习，才能知道什么是正法。你若没有学习，那你不知道，或者学习的，还没有毕业，那也不能说决定宣说的是正法。而这件事，也还不是容易的，开示正法，还不是个容易的事情。「遮灭一切像似正法」，就是破除去、破坏这个像似的正法，使令它不要流行，不要障碍众生，在佛法里面种熟脱，这是真实的功德，

未六、无倒调伏所化有情（分三科）　申一、标

又诸菩萨略于十处，无倒调伏所化有情。

前面第五科是真实功德，现在第六科是无倒调伏所化有情，「又诸菩萨略于十处」，简约的说呢，有十个地方，能够无倒调伏所化有情，就是调伏众生的烦恼，能令他们得大智慧，那么叫做调伏所化有情。这个调伏所化有情是你的目的，你怎么样来调伏他呢？是无倒，不要搞错了，不要有过失，不要颠倒的教化众生，这也是不容易，也是你要从佛法中修学戒定慧，你才能办到这件事。这是第一科是标，下面是第二科是征。

申二、征

何等十处？

「何等十处？」，那十种境界呢？下面第三科列。

申三、列

一者、远离恶行处。二者、远离诸欲处。

「一者、远离恶行处。二者、远离诸欲处」，第一个是远离恶行处，什么叫做恶行呢？就是有罪过的行为，就是十种恶法，身——杀、盗、淫，口业——妄言、绮语、恶口、两舌，这是四种恶行，心里面就是——贪欲、瞋恚和邪知邪见，这三种恶

行。加起来就是十恶行，就是远离这十种恶行的境界，这是无倒调伏所化有情。

「二者、远离诸欲处」，第二个远离诸欲处，就是修学梵行。若是只是远离十种恶行，你还没能离欲，那你就是欲界的善法，你在欲界里面，不会到三恶道去，没做十恶，不会到三恶道去，那就在欲界人天，得到一些福乐，这个欲界这个地方，是一个很危险的地方，也不是一定好的地方，「二者远离诸欲处」，这是远离诸欲，修梵行，那你可能会到色界天、无色界天去，就是要得定了，得定以后，才能离欲，你若有欲的话，这个禅定是得不到的。

《披寻记》一五三四页：

「远离恶行处等者：施设远离不善业道，是名远离恶行处」，施设就是用种种名言为人宣说，叫做施设，施设什么？为人宣说什么事情？「远离不善业道」，就是身三、口四、意三，这是有罪过的事情，远离这些罪过的事情，「是名远离恶行处」，这是一种。「施设远离习非梵行及与歌舞伎乐等事，是名远离诸欲处」，如果你为人宣说远离「习非梵行」的事情、及「歌舞伎乐」的事情，那就是远离诸欲处，远离诸欲是很困难的。有几种情形，一种人，在欲上面，在非梵行这件事吃了苦头了，那么他可能会愿意远离，也不一定。第二呢，远离诸欲，修学禅定，得大功德，你赞叹这件事，那个人如果有信心呢，有可能远离诸欲，能这样子做嘛，这叫做远离诸欲处。

三者、专精无犯，犯已能出处。四者、密护一切诸根门处。五者、正知住处。六者、离愦闹处。七者、于远离处，远离一切恶寻思处。八者、远离障处。

这个远离恶行处，远离诸欲处，这是没有出离心，没有想得涅盘，只是说，不要堕到三恶道去，那么也是很不容易了，就是为这些人宣扬这两种法门，下面第三种呢，「专精无犯，犯已能出处」，就是要有出离的心，想要得圣道的人。得圣道的人，他一定要受戒，受这个出家的戒，受出家的戒，最初发心的时候，「专精无犯 」，心里面专一修学圣道，使令三业清净，而不毁犯净戒，这是专精无犯，「犯已能出处」，偶然的因为这个爱烦恼，见烦恼没有断，所以偶然的也会失掉正念，也会犯戒的，但是「犯已」，又能从这个犯戒的罪垢中解脱出来，还复清净，这也还好，也是好，「专精无犯，犯已能出处」。这个专精无犯，犯已能出处，这是一般的出家人就是这样子。

这个「四者、密护一切诸根门处」，这是修学止观的人，修习止观的人呢，他如果有学习过《瑜伽师地论》，他就会做这件事，就是，现在虽然不是静坐，不是修止观，现在有事情要到聚落去，有事情从寮房里边到别人的寮房，这时候没有静坐，虽然没有静坐，但是他「密护一切诸根门处」，这个密就是很严密，一点没有漏洞，他的这一念心里边，是念念能观照这一念心，叫它不要染污，时时的保护自己的眼耳鼻舌身意，使令它不要染污。

其实这个前五根的活动，是一定要由第六意识的指挥，前五根不能自主的活动，一定由第六意识授权，它才能活动，第六意识下命令前五根才能活动，所以你要能够念念的正知这个第六意识，你监视它，叫它不要放逸，那就是前五根也都被保护了，就会远离过失，得到清净了，这就叫做保护。这个保护是不要让它有烦恼贼来侵犯它，这叫做保护。保护一切诸根门处，就是不是只是保护一个眼根，也不是耳根，这一切根耳鼻身舌意六根，在一切时，一切处叫它清净，叫「密护一切诸根门处」，这个不容易，这件事不容易做。

你可以试一试，从早晨睡眠醒来以后，就开始叫这一念心清净，密护一切诸根门，一直到晚间休息，完全保护它叫它清净，你试一试这样做，看看怎么样？「密护一切诸根门处」，从这些事情看出来，佛菩萨为我们说的经律论，你不可以不学。这

个保护，我们说圣人他不需要说念咒，也不需要念什么经，他的心就是清净的，什么都不用，他自然这一念心清净，不管遇见色、声、香、味、触、法，不管遇见什么境界，他心就清净，圣人有这个能力，就是不受一切法，他心清净，有这个能力。

凡夫不行，我们凡夫，也有人发道心，也愿意心清净，那怎么办呢？你一定要念经，一定要念咒，我这个时候，没有杂乱的污染的因缘来侵犯我，我也有可能令心清净，但是若有杂染的因缘出现的时候，那么你就困难，怎么办呢？你就得要念经，或者是念咒，或是念佛号，就是依靠这些语言文字的佛法，帮助你心清净。我这时候念大悲咒，那其他的那些杂染的因缘不能侵犯你，我这时候念《金刚经》，或念《维摩经》，或者是念《普贤行愿品》，或者是念《华严经》，或者是念《法华经》，你念经的时候，这个经的文句能保护你，也可以；若是你常常静坐呢，你这个奢摩他有一点力量，毗钵舍那有一点力量，也可以，不念经不念咒也可以，有一点境界也能保持一点清净。这是从你自己的用功，你会知道这件事，「密护一切诸根门处」。

说了老半天，念咒去保护心清净，我念这一部经去保护心清净，是临时的呀！譬如我们现在，没有什么杂乱的事情来接触我们，你现在在念大悲咒，你一心不乱吗？我现在在念《金刚经》，从「如是我闻一时，佛在舍卫国.....」，你一心不乱吗？不容易，不容易一心不乱。那怎么样才能够一心不乱呢？才能保护心清净呢？一定要毗钵舍那，要如理作意，怎么能如理作意？你还是要从经律论里面学习这个道理，你要常常的静坐有如理作意，什么叫做不受一切法，你心里面有智慧，能够思惟观察这个道理，什么叫做诸法无我，什么叫做一切法自性空？什么叫做般若波罗蜜？什么叫做菩萨于法应无所住？你一定要明白这个道理，明白道理的时候，不管出现什么境界，你也就这样思稚观察，这力量大，比念咒、比念经的力量大，所以你一定这样做。

但是有的人就不欢喜这样做，我也不欢喜修奢摩他的止，也不欢喜修毗钵舍那观，我也不愿意念咒，那若是到散乱的境界，你能保护你的根门，令它清净吗？这不可能的事情，不可能的了。前面说，远离恶行处，远离诸欲处，我刚才说，这是没有出离心，那么就这样子修行，其实也是修行的一个渐次，初开始就是修十善法，但是还没有离欲，进一步能够离欲，再进一步，这时候，我可以出家了，出家受戒，受戒专精无犯，再进一步，密护一切诸根门处，这也是修学圣道的次第，可以这样做。

若是你常常的修奢摩他的止，多少止有点相应，我们不要说的很高，得未到地定也不容易，要得这个欲界定的九心住的后边，调顺、寂静、最极寂静、专注一趣、等持，在这个程度的时候，也好一点。这个毗钵舍那，就是如理作意，你要常常思惟这个诸法苦空无常无我，常常这样思惟，你这个智慧就有力量，思惟它纯熟，它也有力量，那这件事就能办得到，就是「密护一切诸根门处」，就能办得到，不然的话不行。

「五者、正知住处」，就是你长期的密护一切诸根门呢，再进一步 就是正知住处，就是心里面，老是明明白白的清净不犯，老是这样子。在杂染的境界里面，心里面就是清净的，「正知住处」，安住在正知，你这个明了性，老是清净的，那就叫做正知。当然你若修止观的时候，那个正知，那也有别的意思，修止观那个正知呢，就是你现在要知道，我现在是不是离开了所缘境？我现在要昏沉了吗？我现在心里散乱了吗？要注意这件事，那叫正知。现在这里说的正知，就是你长时期的密护一切诸根门以后，好像自己不需要特别的注意，自然心里面清净，就是有了力量，自然心里清净的，叫「正知住处」。

「六者、离愦闹处」，这一科是，无倒调伏所化有情，就是你本身当然应该是这样修行，应该有多少成就，你教化众生，你教众生怎么样修学圣道呢？也就是由浅而深的这样子，这一个次第。「离愦闹处」，就是远离令你心里面散乱的那个热闹的地方，「愦」就是心里面乱叫愦，那个热闹的地方就是有很多的杂乱的境界，杂乱的相

貌，杂乱的声音，令你心乱的那个地方，远离这个地方，远离这个地方是怎么回事呢？你就不分神，你在那个地方可以修奢摩他的止，可以修毗钵舍那观，你若在这个愦闹的地方就不行，你没到那个程度。

譬如说我们修这个欲界定的九心住，就是你真能够到「等持」的境界，外面杂乱的声音，你还是能听见的，你心面能寂静住，但杂乱的声音来了，你能保持寂静，还不容易，但是得了欲界定，应该有能力，时间久了，你能继续保持住吗？不一定。说你得到未到地定，你还是能听见声音的，外面杂乱的声音来了，你还能听见，它还是有侵犯你的可能，你可能这个定就会被破坏，还是有这种情形。

若到初禅就没有这个问题了，到了初禅的时候，前五识不动，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，前五识不动，有什么杂乱的境界，你不听见，声音很多，但是你照样可以入定，那个声音不能干扰你，那就不同，到那个境界，那就很高的境界了。现在说离愦闹处，就是没有到这个境界，你还是在欲界定这里上上下下的，你要找一个好的地方，寂静处，在那里用功，是「离愦闹处」。

「七者、于远离处，远离一切恶寻思处」，这里说个远离处，前面离愦闹处，也就是远离的意思，但是这个地方说远离呢，是另有一个别意。「远离一切恶寻思处」，恶寻思，是什么？就是欲寻思、恚寻思、害寻思，我们欲界的人都有这种寻思，有欲寻思，有恚寻思，有害寻思。初禅的时候，也是有寻思，但那个寻思是清净寻思，和欲界的寻思不同了。现在远离一切恶寻思处，不是说外边的境界，说我现在不是在愦闹的地方，我在寂静处住，但是心里面，还有恶寻思那就不行，外边的境界是寂静了，心里面也要寂静的。这个远离指你心里面的寂静，所以远离一切恶寻思，你心里不要有欲寻思，不要有恚寻思，不要有害寻思，这指心清净，心里面寂静的意思。当然这样子呢，初开始修行的时候，那就是还是要修不净观的呀！不然的时候，你能远离这个恶寻思吗？就很困难，不容易。

「八者、远离障处」，远离障处，怎么讲呢？

《披寻记》一五三四页：

「远离障处者：障有二种」，这个障碍有两种，这个障碍是什么呢？就是障碍你修学圣道，你想要修学圣道，但是有障碍，你不能修，那么想要修学圣道，就要远离这个障，这样才可以，这有两种，「一者、依内，二者、依外。〈声闻地〉中广辩其相」，这个我们已经学习过了（陵本二十五卷十页）。

「施设无障，是名远离障处」，就是，你一定要安排没有障碍，这样才可以修学圣道的。这个「一者、依内」，就是依你的内，你的色、受、想、行、识就是内，在内里不要有障，内里不要有障，是指什么说呢？就是你要修福，你先一生要修福，如果你前一生没有修福，你今生要修福，修福有什么好处呢？就是随时你有需要，这个衣服、饮食、卧具、医药，随时能得到这些，你的生活就没有困难，你要修学圣道就比较容易，如果你生活困难了，那还能修学圣道吗？所以，第一个是要修福，这是一个修学圣道的一个助缘。

第二，修学圣道还有一个问题，比如说是我有贪心，但是，二十四小时内偶然的有一点贪心，这你修学圣道可以，它不障碍你，若是你贪心很重，那修学圣道有困难，你要修止观的时候，那个很重的贪心来了，你不能调伏，不能调伏就不能修。

这个贪心有两种，一个是很重的贪心，一个是虽然不重，但是长时的有贪心，这个贪心一直的在那活动，那修止观有困难。贪心这样，瞋心也是，你这个瞋心很重，就困难，或长时的瞋心也有困难。这个邪知邪见也是一样，这样的贪瞋痴，它是障

道，障碍你修行，这在你内心里的事情。这样说呢，就是前生多少你要修过四念处，调伏过，说这个人，他来到佛法里面来，他原来也是在家人嘛，但他来到佛法里面，贪瞋痴不多，那为什么这样子呢？我的烦恼很厉害，他的烦恼很轻微，为什么？就是前生他调伏过，他前生在佛法里面栽培过，使令这个贪瞋痴的烦恼轻。

所以，你想要修学圣道，前生已经过去了，现在你说什么都没有用！现在要好好准备，不要使令心常常有贪瞋痴的烦恼。我有烦恼，我立刻的调伏，叫它较微，这样子呢，它被调伏了呢，逐渐逐渐的轻微。你若是烦恼来了，你放纵它，叫它继续的烦恼，那不行，那越来越厉害。所以你若想要修学圣道，你一方面要修点福，一方面要调伏内心的烦恼，这样子，或者现在可能有效，或是将来可以有效，可以修学圣道，你要准备这件事，这是「依内」。

第二是「依外」，依外是什么呢？修学圣道，我们这个三种智慧，闻思修三慧，第一个是闻，这句话是什么意思？要靠别人的教授教诫，就是这个意思，这是外边的，不是你本身，外边若是没有这个善知识教授教诫，那是困难，你修学圣道是困难的。不过若是你本身是法行人，「我不靠人。法的善知识，我有一部藏经就够了」，那也可以，但是还要准备经书，没有经书还不行的，那这就是外边。

外边当然还有前边说的那个意思，离愦闹处，要有个寂静处，才可以，就是那个地方不喧闹，白天也好，黑天也好，没有什么声音来打你闲岔才可以，也没有熊来打扰你，也没有老虎，这也是个因缘。就是那个地方寂静，没有打扰你的事情，也不那么多的潮湿，潮湿地方住在那里容易有病痛，也不好。所以是依内、依外，这两部份都没有障道因缘，你才可以，这就是远离障处，没有这些障碍才可以。「〈声闻地〉中广辨其相，（陵本二十五卷十页），施设无障，是名远离障处」。就是你自己要安排，叫它没有这些障碍。

九者、远离一切烦恼缠处。

这个无倒，没有颠倒的调伏所化有情，就是要这样做，远离一切烦恼缠处，怎么远离一切烦恼缠处？，当然前面说的都是远离烦恼，但是到这里也说到，修奢摩他的止，你修奢摩他的止呢，使令烦恼能不动。这个缠是烦恼活动出来，像毒蛇似的缠绕着你，你不得自在，「远离一切烦恼缠处」。

十者、远离一切诸烦恼品，诸麤重处。

第十，「十者、远离一切诸烦恼品，诸麤重处」，麤重是什么，就是烦恼的种子，远离烦恼的种子，就要毗钵舍那观，你修毗钵舍那观，这样子，你才能得圣道，最后这两个加起来就是修止观。那么教化众生，你怎么样教化众生？这是十个次第。

第一个教他修学十善法，不要作恶事，不是一开始就离欲，一开始离欲众生可能受不了，进一步的修离欲。

第三呢，专精无犯，犯已能出处，那这就是出家了。

第四，密护一切诸根门处，这是修道前的方便，修止观的道前方便是这样子。

五者，正知住处，就是时时的保护这一念心令它清净。

第六是离愦闹处。

第七者，于远离处，远离一切恶寻思处，这是现在。

八者，远离障处，这个关乎到宿世的事情。

九者，远离一切烦恼缠处。

十者远离一切诸烦恼品，诸麤重处，正式的修止观，这个时候，可以断除见烦恼，也可以断除爱烦恼。

说修无我观的时候，无我也就无我所了，是不是也断法执？不是的，你只是修无我观，你没修法空观，法执还在。说是我断了我执，修无我观，无我也就没有我所，但是法执还在的，只是你不执着那个是我的归依徒弟，不执着这件事。这个房子，这个产业是我的，你没有这个心，只是这样子。说这个身体，这也不是我，只是无我，但是这个身体空没有空，所以那个无我所并不能表示是法空，不能这么说。当然你可以这样解释，但是要与那段文的前后义要相合，才可以。

我们读这个《阿含经》，我或觉《阿含经》也有法空的意思，当然现在的南传学者，他们的文宣，我也看见的，也看见一少份，不是多份，但是这一少份里面，不看见有法空的毗钵舍那，只有我空的观察。你不修法空，法的执着就是在，你不修我空，我执还在，你一定要修这个毗钵舍那观，还要精进的话，才有可能破除这个我执，破除这个法执，不修是不行的。

这「烦恼品诸麤重处」，前面烦恼缠，这个缠是烦恼的现行，这个麤重呢，是烦恼的种子。这个麤重是无堪能的意思，就是不调柔、不堪能，这个烦恼一出来的时候，你就不能修学圣道，没有这个能力，它不调柔，你想要制服它是很困难。要长时期的修止修观，你的止观力量强大了，那能制服烦恼，能制服烦恼的现行，也能破除烦恼的种子，那就得圣道了。

巳三、第三嗢柁南摄（分二科）　午一、嗢柁南标

复次嗢柁南曰：
诸菩萨受记，堕于决定中；定作常应作，最胜最为后。

这个〈菩萨功德〉这一品呢，有四个嗢柁南，前面这两个嗢柁南都结束了，现在是第三嗢柁南摄，分两科，第一科是嗢柁南标，这四句话。把里边说的话标出来，下面第二科就解释这个颂，分五科，第一科是受菩提记。这个颂的第一句：「诸菩萨受记」，先解释这一句。

午二、长行释（分五科）　未一、授菩提记（分三科）　申一、标

谓诸菩萨略由六相，蒙诸如来，于其无上正等菩提，授与记别。

很多的发菩提心的菩萨，简要的说有六个相貌，「蒙诸如来」，蒙者，有个恭敬的意思，其实就是得到，得到诸佛与其无上正等菩提受与记别，就是告诉你，什么时候得无上菩提，你得阿耨多罗三藐三菩提。那么这句话是标，下面第二科征。

申二、征

何等为六？

「何等为六？」，下面第三科列。

申三、列

一者、安住种性未发心位。二者、已发心位。三者、现在前位。四者、不现前位。五者、有定时限，谓尔所时，当证无上正等菩提。六者、无定时限，谓不宣说决定时限，而与授记。

「一者、安住种性未发心位」，第一个呢，就是这个补特伽罗，他的色受想行识里边有佛性，这个种性就是因，得阿耨多罗三藐三菩提的因。这上面就是，你也没有经过.....，从久远以来，你并不是说在佛法里面栽培了，不是说这个，你就是本来就有这佛性，成佛的因，就是这个意思，「未发心位」，这个有种性，你心里面有佛性，但是你这个时候，还没有发菩提心，你这个阶段，在这个时候，没有发菩提心，没有学习佛法嘛，你没有遇见佛法的时候，你还没有发菩提心，你现在的身份就是这样境界，这是一个，为你授记的一个原因，你要有佛性才可以，这是第一。

「二者、已发心位」，第二个，是有佛性的这个人，他遇见三宝了，遇见三宝以后，没有什么业障、障碍，他发阿耨多罗三藐三菩提心了。这个发心有两种，一个就是凡夫，遇见佛法的时候，他感觉到成佛这件事非常伟大，在生死里流转，这是一个很可怜的境界，他就是由这样的心情，他就在心里面建立了这样的意愿。

建立了这个意愿，通常来说呢，应该是经过长时期的思惟观察，就像在学校读书，你读中学的时候，可能没有这问题，但是若读大学的时候，你一定自己计划一下，将来做什么？我要做医生，或者我做律师，我要做建筑师，要做什么，然后决定要学这个科，这是经过一个时期的考虑的。现在这个人呢，学习了佛法以后，你想要做阿罗汉？做辟支佛？你是想得无上菩提？你也要经过考虑，深细的思惟观察，经过一个时期的考虑，然后决定，「我要成佛」，这就是凡夫的境界，「已发心位」，心这个字是愿的意思，就是发愿了，他建立了这样的意愿。

「三者、现在前位」，现在前位呢，就是你这个时候，就是佛显现在你的面前，也就是你显现在佛的面前，这个时候蒙佛为你授记，就是你现在发心，发阿耨多罗三藐三菩提心，修六波罗密，将来你会得无上菩提，现在前位为你授记了。

「四者、不现前位」，没有现前，你没有在佛前，但是佛为你授记了，就是不现前位。

《披寻记》一五三五页：

「现在前位等者：蒙诸如来亲面对前而为授记」，你得到佛亲自的显现在你的面前，为你授记，授者，与也，与你这一段话，告诉你。「是名现在前位。与此相违，是名不现前位」，你不在佛的面前，佛也为你授记了，这个意思，这个你若读《法华经》都能看出来这件事。

「五者、有定时限，谓尔所时，当证无上正等菩提」，第五个相貌呢，就是有一个决定的时间，到这个时候，你得阿耨多罗三藐三菩提了，譬如说，佛为弥勒菩萨授记，现在我们是减劫，到这个减劫完了，就是增劫，增劫到人寿无量岁，然后就减回到八万岁的时候，弥勒菩萨成佛，就说出来时间了。「有定时限，谓尔所时」，就是说有那么多的时间，经过那么多的时间，「当证无上正等菩提」，你得一切种智了，你的一切种智圆满了，得无上菩提了。

「六者、无定时限」，第六个授记的相貌呢，没有决定的时间的限制，「谓不宣说决定时限」，就是佛为你授记的时候，没有说一定要经过多少时间，你才成佛的，没有说决定时间，给你授记，所以那是不定时限。这是授记有这六种差别。

未二、堕决定数（分五科） 申一、标

又诸菩萨略有三种堕于决定。

这是第三个嗢柁南。一共是分五科，第一科「授菩提记」，这一科学习完了。现在是第二科「堕决定数」，分五科，第一科是标。

「又诸菩萨略有三种堕于决定」，「诸菩萨」，就是有凡位的菩萨、有圣位的菩萨，就是有很多的菩萨。很多的菩萨，简要的说有三种菩萨入于决定的数，就是他是不可以改变的，就是决定是这样子。

申二、征

何等为三？

这是「征」，下面第三科是「列」出来。

申三、列

一者、安住种性，堕于决定。二者、发菩提心，堕于决定。三者、不虚修行，堕于决定。

第一种决定是叫做「安住种性堕于决定」，「二者、发菩提心堕于决定」，「三者、不虚修行堕于决定」。这是列出来三种决定的名字。

下面第四科加以解释，分三科，第一科先解释「安住种性堕于决定」。

申四、释（分三科） 酉一、种性

安住种性堕决定者：谓诸菩萨住种性位，便名为堕决定菩萨。

「谓诸菩萨住种性位」，他现在的这个程度是安住在种性位。「种性位」，就是在他的虚妄分别心里面有成佛的种性。有成佛的种性，就是按我们通常说呢，就是有佛性，那就叫做种性。但是我们从经论上看，这个种性应该说有两种：一种是真如为种性，这是无为法。第二种是有为的种性。有为的种性呢，如果从我们容易明白的相貌上说呢，譬如说我们现在的相信佛法的人，他从佛法的学习上，他感觉到生死是苦。这个生死是苦，如果我们真实的感觉到生死是苦，我们一定是愿意出离生死，从生死的苦里面解脱出来，应该会有这样的意愿。第二个情形呢，众生都是苦啊！我应该发大悲心广度众生，欲令一切众生大家一起的解脱生死苦，得三乘圣道，得无上菩提。如果你有这样的意愿呢，你内心里面有这样的意愿，这就叫做佛性。这样的分别心，当然这是属于如理作意，很高尚的意愿，这样的作意是有为法，这也叫做佛性。

现在这里面说：「谓诸菩萨住种性位」，就是指这个有为的，希望自己也成佛，希望一切众生也成佛，这样的意愿和行为叫做「住种性」。这个「住种性」，又有一点不同的意思，就是不是学习来的，没有经过佛法的学习，你原来就有这样的种性，是这一个种性的意思，这里说「住种性」是这样的意思。当然这样的说法，在〈声闻地〉的前面我们已经学习过了；就是在一切众生里面有人有这样的种性，有人没有。这个有这样种性的人呢，「便名为堕决定菩萨」，就可以称之为叫做「堕决定菩

萨」，就可以这么说了；他是决定可以作菩萨，可以成佛的。

何以故？

什么理由呢？

由此菩萨，若遇胜缘，必定堪任证于无上正等觉故。

这句话是解释「堕决定」这句话的意思。「由此菩萨」，因为这位菩萨他若是遇到佛、法、僧这个殊胜的因缘。佛、法、僧若出现世间的时候，是一切众生修学圣道的最胜因缘。「必定堪任证于无上正等觉故」，他若遇见佛、法、僧这种好的因缘，那么这位有种性的菩萨他决定「堪任」。这个「堪任」，说个白话就是「能」的意思。他能「证于无上正等觉故」，他能成就一切种智。这个「堪任」是「能」的意思，就是这个人力量很大，他的体力很大、他的心力很大、他的智慧力量很大，有很多殊胜的条件，他能够胜任这件事，能作好这件事。现在这里说他能发无上菩提心，他能得无上菩提，所以就称之为「堕决定菩萨」。这件事，这样说这是很好，你不需要修行你就有佛性，这是很好的一件事，使令这个懒的人感觉快乐。这是第一科。

酉二、发心

发菩提心堕决定者：谓有一类诸菩萨众，已于无上正等菩提起决定心；此后乃至证于无上正等菩提，无复退转。

「发菩提心堕决定者」，这是第二科。发菩提心怎么叫做堕决定呢？「谓有一类诸菩萨众」，这下面解释：就是说，有一类的很多的菩萨。「已于无上正等菩提起决定心」，他现在在佛法里面修学圣道的时间，或长久，或者不是很久，但是他的程度已经到达了「已于无上正等菩提起决定心」。这个「决定心」也就是决定的愿，也就是决定的智慧。这个「无上正等菩提」，他建立了决定成就的意愿，是不退转的了。这句话的意思就是他已经见到第一义谛了，他不会再退下来的，那就是所谓证法性发心，胜义菩提心的意思。若是在凡位的时候，他虽然发无上菩提心，他心里面有见烦恼、有爱烦恼，世间上的色声香味触还能动其心的话呢，那他还不决定。这里面是说已经得极喜地的菩萨了，所以他「决定」，能够决定，「已于无上正等菩提起决定心」。

我们曾经讲过多少次，就是在资粮位的菩萨、胜解行地的菩萨，这两位菩萨都还是凡夫菩萨。这个资粮位的菩萨呢，还没能够准备好，他还没能够成就胜解行，他的烦恼也还和一般人一样，随时会活动，那这就是不及格了。这个胜解行位的菩萨呢，他因为在佛法里面的学习，他有多少戒、定、慧了，他能调伏烦恼，但有的时候也不能调伏；就这个时候，这些菩萨都是有一点问题。

若到了极喜位的菩萨，极喜地，得无生法忍的菩萨呢，他内心里面的止观和戒、定、慧是决定能调伏烦恼，烦恼不能胜伏他的戒、定、慧。所以这个时候，他趣向于无上菩提的这个愿力是不可动摇的，所以叫做「起决定心」。所以这个「决定心」也就是「决定愿」，他这个愿不可动摇，也是他成就了见第一义谛的般若的智慧了，他有这个智慧与第一义谛相应了，所以能决定。所以「决定心」这里面也有「愿」的意思，有决定的愿，也是有清净、无漏的智慧的关系。

「此后乃至证于无上正等菩提，无复退转。」成就了极喜地的时候，得无生法忍的时候，他以后还要继续用功修行，他还有很多的事情要办，烦恼只是除掉了一部分，其他的一切的功德只成就了少分，他继续要努力地用功修行。用功修行，就是由初地到二地，二地到三地、四地，乃至到第十地，乃至到佛，所以叫做「此后」。就

是从得无生法忍以后，继续修学六波罗蜜，乃至到究竟圆满成就无上菩提，这条道路他是不会退的了。他现在是极喜地，虽然没有圆满，但是不会向后退的，所以就叫做「发菩提心堕决定」。

《披寻记》一五三五页：

「发菩提心堕决定者等者：此中发菩提心，谓证法性发心」，初开始发菩提心是世俗发菩提心，可能在资粮位的时候发菩提心，也可能是在胜解行地发菩提心。这个发菩提心这件事应该数数的发，不是发一次以后就不发了。可是这两类菩萨发菩提心都没有见第一义谛，都没有，那都算是世俗发菩提心。

「此中发菩提心，谓证法性发心」，这个「证」这个字，当如实了知的意思，就是他知道的很真实。譬如说是我看见那里有一条蛇盘着，有条蛇，那么有的人的眼睛视力特别强，他看这不是蛇，是绳子，不是蛇，那么他就说：「你说是蛇是看错了，那不是蛇，是绳子」。可是这个人他的光线不好，加上这个视力不强，他看的还是蛇，只听人说不是蛇。但是这个人对说不是蛇的那个人很有信心，「喔，我看错了，那是绳子，不是蛇」。这样的说：「那是绳子，不是蛇」，这样的了知，不是如实了知，是相信就是了，我相信那个人说的话是对的，这样的了知不是如实。要自己成就无分别智了，破除烦恼的黑暗的时候，「喔，不是蛇，是绳子」，这是如实了知。

所以这个「证」就是如实了知的意思，就是真实的明白了。真实的明白呢，也就是你成就了见第一义谛的智慧了，他证悟了第一义谛，所以叫做「证法性」。这个时候他建立的无上菩提愿，就叫做「证法性发心」。「非依世俗发心」，不是没得清净的般若，还是根据自己的有所得的心，感觉世间是苦，应该发心成佛，这样的发心那叫「世俗发心」。你还没能够消灭你内心的虚妄分别，可是也发了很高尚的意愿，那叫「世俗发心」。

「《显扬论》说」，就是《显扬圣教论》说：「证法性发心者：谓如有一已过」，就是说有一个人他在佛法里面修行，「已过第一劫阿僧企耶」。一共三大阿僧祇劫，现在过了第一的阿僧企耶劫，就是无数大劫。「已证菩萨初极喜地」，这上面的意思，从初开始相信了佛法，这是世俗发心，经过了资粮位、胜解行的这个阶级，这个时候就是一大阿僧祇劫了，这是第一阿僧祇劫。再进一步，就入于第二阿僧祇劫，这个时候就是初欢喜地。「已证菩萨初极喜地」，他已经成就了，进一步成就了圣位的菩萨的「初」，第一个位子，第一个阶级，就是极喜地。「已入菩萨定无生位」，已经悟入，这个「入」也就是证的意思，就是证悟了菩萨那个无生法忍。这个无生法忍是不退转的，所以称之为「定」。

「已如实知无上菩提及菩提方便」，说这位菩萨他不是听人说一切法是空的，不是，他是得到了般若的智慧，也是真实的知道无上菩提是第一义谛。「及菩提方便」，证悟无上菩提的方便，就是六波罗蜜，也就是三十七道品。一般的说呢，三十七道品是得阿罗汉的方便；若说六波罗蜜呢，是成佛的方便，我们一般的可以这么说。但是在《大智度论》里面说，三十七道品通于大小乘，也是无上菩提的方便，「及菩提方便」。

「已悟自身将近等近大菩提果」，说这位菩萨他已经觉悟了他自己的眼耳鼻舌身意、色受想行识，「将近大菩提果」，不会经过很久会得阿耨多罗三藐三菩提了，这就是初欢喜地。初极喜地，二离垢地，三发光地，四焰慧地，五难胜地，六现前地，七远行地，应该到第七地，或者是包括八地、九地，这一共九位菩萨都可以说是「已悟自身将近大菩提果」，都可以这么说。

「已悟自身等近大菩提果」，应该是第十地菩萨。从第八地是无加行、无功用、

无相住，第八地菩萨就开始这样子。但是这个境界，这个无加行就是无功用，这个无功用、无相住，入于这个境界，他还没有圆满，一直到……。由八地到第九地，由第九地到第十地，第十地还是无功用、无相住的境界。但是这个时候第十地菩萨无功用、无相住，和佛的境界就差那么一点，第十地再进一步就是佛地，这个时候称之为「等近大菩提果」，就和佛的境界相等，但是还差一点，就是和他相邻近了，这个大菩提果。这样说呢，就是「已悟自身将近大菩提果」，由初地到第九地；「等近大菩提果」，就是第十地。这都叫做第二个「发菩提心堕决定」，是到这个境界了。

「证解自他悉平等故」，这个「已悟自身将近等近大菩提果」这个人，他有什么特别呢？就是「证解自他悉平等故。」他真实的通达了自己和他人，也就是一切众生、一切菩萨、一切佛，大家都是平等无差别的。这个真如理性上看，彼此都是无差别的。这个无差别的境界，不管你修行不修行，大家都是无差别的境界，「自他悉平等故」。「得大我意」，这样讲，「大我」就是真如了，指这个真如。在真如这上面，没有彼此的界限。这是我的，那是你的，那这是在世俗谛上的分别。现在在第一义谛的真如上，彼此没有界限的，佛与一切众生在真如上观察是没有界限的，所以这个真如是个「大我」，可以这么解释。

「已至不住流转寂灭菩萨道故」，说这位菩萨他已经到了什么境界了呢？「不住流转、不住寂灭菩萨道故」，这个「流转」，就是惑业苦流转生死，由惑而有业，由业而有苦，这是在生死里不断地流转这样子，这是凡夫境界。「不住流转」，就是菩萨有这个无漏的戒定慧，这个流转这件事已经消除了，「不住流转」；这表示这位菩萨已经成就了般若波罗蜜了。「不住寂灭」，这个「寂灭」就是惑业苦清除了，入于不生不灭的境界，就是阿罗汉入无余涅盘的境界。阿罗汉入无余涅盘以后，他再不现身在三界里面度化众生了，他永久地在寂灭境界里面休息了，他就是住于寂灭。现在菩萨也到这个境界了，但是有大悲心的原因，他不安住在寂灭，他还是现身说法、广度众生的；这是因为有大悲心。

这个「不住流转」是般若成就了，「不住寂灭」是大悲心成就了。这个无漏的无分别的般若和大悲心，这是菩萨道。如果只是有般若而没有慈悲，那也不是菩萨道；如果只有慈悲而没有般若，也不是菩萨道。一定是般若和大悲心统一、具足了，这才是菩萨所走的道路。这样说，「得广大意」，他成就了般若而又成就了大悲心，这就是广大意。因为超越了凡夫，也超越了二乘，有大悲心。就是这个大悲心叫做「广大意」，也就是那个「大我意」。那个「大我」也就是包括了两个意思：一个是般若，见了第一义谛是大我；一个是大悲心广度众生、齐成佛道，叫做大我。这就叫做「广大意」。

「由如是故，于大菩提愿不退转」，由于这位菩萨他的程度达到这么高、这么圆满的境界，所以对这个「大菩提愿」，就是圆满无上菩提的这个意愿「不退转」，不会退下来的。「是谓证法性发心」，所谓「证法性发心」就是这样意思。这段文是「《显扬圣教论》二卷二十页」说的。「此义正同」，现在这里说的这个「发菩提心堕决定」，就是和《显扬圣教论》说的那个「证法性发心」是相同的。

酉三、修行

不虚修行堕决定者：谓诸菩萨已得自在，普于一切利有情行如其所欲，随所造修，终无空过。

「不虚修行堕决定者」，这是第三科「修行」。这个「不虚修行堕决定」怎么讲呢？「谓诸菩萨已得自在，普于一切利有情行如其所欲，随所造修，终无空过。」这是解释这句话。

怎么叫做「不虚修行堕决定」呢？「谓诸菩萨已得自在」，就是「不住流转、不住寂灭」，成就这样菩萨道的菩萨。「普于一切利有情行」，他普遍地对于佛所宣说的利益一切有情的这种菩萨道，分两部分：「如其所欲」，这是愿，「所欲」就是他的愿望。「随所造修」，就是行。一个愿，一个行。他有所愿，「终无空过」，不是只是发愿而不能兑现。「随所造修」，他若计划好了，而这样去做的时候，「终无空过」，绝不会白做的，一定是有实际的成效的。就是发愿，也不是空发愿，有所造作；就是修行六波罗蜜、广度众生这样的菩萨行，也不会白做的，也不会徒劳的，所以叫「不虚修行堕决定」。

《披寻记》一五三六页：

「不虚修行堕决定者等者：此说决定地、决定行地，名堕决定。」这句话是指什么说的呢？「此说决定地」，就是第八地；因为这个时候是无加行、无功用、无相住，所以叫做「决定」。七地以前，还是有加行、有功用、无相住。这个在古德的批注上，像《十地经论》，天台智者大师的这些著作里面，有一个话叫：真修和缘修。这个缘修，就是有能缘的智、有所缘的境，叫做缘修。这个真修呢，就是没有能、所。

这件事，其他的修姑且都不提了，就是得无生法忍以后，他成就了无分别智的时候，见到第一义谛了，这个时候就可以称之为「修」。这个「修」呢，有缘修和真修的差别。这个缘修，从初地到七地都是有加行、有功用，就是心里面还要作意，观察一切法毕竟空寂、无分别相，要这么观，要思惟、分别，有加行、有功用。到了第八地以后就不是了，第八地以后无分别住，就是入于无相；于无相的真如相应的时候，心里面离一切分别。若离一切分别，任运地就从第八地到第九地，到第十地，得阿耨多罗三藐三菩提，那个时候叫做真修。现在这里也是这样意思，就是：「此说决定地」，这是第八地；「决定行地」，就是第九地。「名堕决定」，指这两位菩萨叫「堕决定」。

「由决定地菩萨，蒙佛觉悟劝导引发无量分身妙智得十自在。」「由决定地菩萨」，就是第八地菩萨。第八地菩萨，「蒙佛觉悟」。由初地到第七地都是证悟真如的境界，可是到第八地、无功用相应的时候，就要入涅盘了。这时候，十方诸佛就不同意他入涅盘，「蒙佛觉悟」，十方诸佛要开示他。「觉悟」就是开示他。「劝导引发」，就劝导他：「你不应该入涅盘，你当初得无生法忍的时候，你发了广大愿，要普度一切众生，你这个愿还没满嘛！你不要入涅盘」，这是劝导。

「引发无量分身妙智」，这个时候劝他发无上菩提心、广度众生，他就能在十方世界现身说法、广度众生，所以引发无量的分身，就是他的化身。到第八地菩萨这个时候，有他的报身，就是无量功德庄严的身体，那是报身。现在在十方世界教化众生呢，他又化现了各式各样的身体。「应以何身得度者，即现何身而为说法」，那就是分身，也就是化身。而这些事情呢，都是由他那个无分别智生起的后得智，这都是妙智。

「得十自在」，得十种自在；这个由第八地菩萨开始得十种自在。这在《华严经·十地品》有说、《摄大乘论》上也有说，就是我念一念那个名字：命自在、心自在、财自在、业自在、生自在、愿自在、胜解自在、神变自在、智自在、法自在。这个第八地菩萨成就了十种自在，但是到成佛的时候，这十自在才圆满的。这上面说这个「决定地菩萨」就是第八地，第八地也成就了这十种自在，「是故此说已得自在」，所以这上面说：「不虚修行堕决定者：谓诸菩萨已得自在。」得自在是什么？就是得这十种自在，「是故此说已得自在」。

「又决定行地菩萨」，就是第九地菩萨，虽然他已经无相、无功用住，但是他功

德还没有圆满，还要继续地修行。继续修行呢，就是「又决定行地菩萨一切有情利益安乐意乐清净」，就是利益一切有情、安乐一切有情的这个意愿特别的清净。这个「安乐意乐」和「利益意乐」，这是两种愿。用我们凡夫的境界来解释呢，「安乐意乐」，就是菩萨他的慈悲心希望众生感觉生活快乐、没有苦恼，能离苦得乐，那么这就是「安乐意乐」。这个「利益意乐」是什么呢？「利益意乐」是菩萨希望众生能有智慧、能远离一切恶法、成就一切善法，那叫做「利益意乐」，因为这样子才能得到利益。

这个众生的苦恼的境界，因为你以前造过罪，所以你现在生活不如意、很多的苦恼，但是这个苦恼的境界，由菩萨的慈悲的帮助，令你生活好一点；我有房子住、有饭吃，衣服、饮食、卧具、医药都具足了，心情好一点，叫「安乐意乐」。可是这样子你真能得利益吗？还不是真实的。因为以前你造过罪，你不可能会安乐的；造那个罪过，令你得苦恼的果报。现在果报稍好一点，是菩萨的慈悲，你不是真实能得到安乐的。怎么样才能得到安乐呢？你自己不要再做恶事，你要多做善法。『诸恶莫做，众善奉行，自净其意』，你若这样子修学善法呢，你会得到利益，就是真实得到安乐了。所以这个「利益意乐」和「安乐意乐」不同。

但是我们佛教徒若不学习佛法呢：「安乐意乐就是利益意乐」。只是我给你做一个医院，没有饭吃我送你一个面包，这就是利益意乐；这样子暂时的有一点帮助，实际上这个暂时的帮助很快就过去了，你还是苦恼的。所以真实的教化众生呢，是要改善众生的思想，那才对于众生有利益的。但是众生就不欢喜这样子。你现在给我多少钱，我同意；你叫我改善思想，请你走，不要管我的事情，众生是这样子。这个一般的众生都是这样子，但是我们已经出家了的人不应该是这样子，应该比一般人进一步，高尚一点。

我那天说，做个梦，梦见我房子里头有毒蛇的这件事。你一定要拿这件事注意，我心里面有烦恼，要把这件事调转，叫心里不烦恼。境界如意不如意不管，我心里面一定不烦恼，要做好这件事。我心里面有瞋心、有贪心，你要拿这件事当一回事。若是我们没有学习佛法呢，没有学习《瑜伽师地论》，那也就算了；若是我们学习这个方法了，就是你有般若法门了。般若法门是能够令你心里面没有烦恼的，能把你的房子里面的毒蛇赶出去的。你有这个方法你不肯用，这是个问题，是有问题的。

这上面说是：「又决定行地菩萨一切有情利益」的「意乐」，利益一切有情的意乐、「安乐」一切有情的「意乐」，非常「清净」，非常的清净，就是『度众生，而无众生可度』，那是高尚的境界，「是故此说普利有情」。

一般的说，我们佛教徒有大悲心，我们不会次于基督教、天主教的，天主教、基督教也会做这个事情，也能做医院、也能够办学校、也能做慈善的救济事业，我们佛教徒也这样做，我们和他有什么差别？不是说不做这件事，就是你一定加上般若；你做这件事的时候，你要加上般若波罗蜜。很多的佛教徒，出家、在家的佛教徒多数都受持、读诵《金刚般若波罗蜜经》的。《金刚般若波罗蜜经》就是：「菩萨于法应无所住行于布施」，这句话是什么？你是应该布施，但是应该无所住，应该这样子才可以。但是这件事，这个无所住是般若；你若不学习般若，你就是有所住行于布施。有所住行于布施，你有什么值得高慢的？你和外道一样嘛！也是这样子嘛！所以有人说：「佛教和其他宗教都是劝人行善的。」这句话也有点道理。

「一切有情利益安乐意乐清净，是故此说普利有情。」所以这里面说：「普于一切利有情行如其所欲，随所造修，终无空过」，所以叫做「不虚修行堕决定者」。这个「终无空过」这句话也有一个意思的。有什么意思？譬如说我们不是佛教徒，也可以用佛教的话，他也有慈悲心，感到社会上很多人生活困难，那我去想办法来救护这一切众生，改善他们的生活，能福利社会，政府颁一个奖。你做这样的功德，当然你

死掉了以后，你就会或者再来人间，或者生到天上去，那么你享受很殊胜、很如意的这些安乐的事情。安乐的事情，最殊胜、安乐莫过于做皇帝了，也可能做一世皇帝，可能做两世皇帝…几百世做皇帝，也可能生到天上几千万年享福，但是时间过去了，这件事就没有了，和以前没有做功德的时候一样，就是空过了。这件事，你以前做了功德，在现在说等于没有做，就是空过了。若是你用这个：「菩萨于法应无所住行于布施」，若有般若波罗蜜在里面呢，你所成就的功德是无穷无尽的，没有结束的一天的，永久是清净自在的，那就是「终无空过」，有这样的意味的。但是这件事呢，就是要有般若波罗蜜，你一定要有这个智慧才可以。

申五、结

于此三种堕决定中，依于最后堕决定位，诸佛如来授诸菩萨堕决定记。

这是第五科，结束这一段文。「于此三种堕决定中，依于最后堕决定位」，这个不虚修行这位菩萨。「诸佛如来授诸菩萨堕决定记」，你若在佛法里面这样用功修行，你达到这个程度了，「诸佛如来授诸菩萨堕决定记」，就开示你，你决定得阿耨多罗三藐三菩提；在什么什么劫中，在什么什么的国土得阿耨多罗三藐三菩提，怎么怎么地…「堕决定记」。当然这表示说，佛来说这是真实不虚了，真实不虚的，一般人说话都不算数的。

未三、定所应作（分三科）　申一、标

又诸菩萨略有五处定所应作。若不作已；终不堪任证于无上正等菩提。

「又诸菩萨略有五处定所应作」，这是第三科「定所应作」，前面是第二科「堕决定数」。现在这是第三科「定所应作」，就是这件事你一定应该做。分三科，第一科是「标」。

「又诸菩萨略有五处定所应作」，简要的说呢，有五个地方你决定应该做。「若不作已；终不堪任证于无上正等菩提」，若是你不肯做这五件事，或者做的时候还没有做圆满。这个「已」有圆满的意思。那你「终不堪任证于无上正等菩提」，那你无论是怎么样情形，到最后你还是不能得无上菩提。这是标。

申二、征

何等为五？

这是「征」。下面第三科是列出来。

申三、列

一者、发菩提心。

这件事你一定要做。

《披寻记》一五三六页：

「发菩萨心者：此说菩萨最初发心。」这个不是说证法性发心，就是在资粮位，初开始来到佛法里面，按理说还未必能发菩提心。你若来到佛法里面来，只是对于佛法有点信心。有点信心，又继续地欢喜学习佛法，继续不断地学习佛法，你内心里面的智慧逐渐地增长，逐渐地思惟、观察，这个时候你才知道发菩提心。「最初发

心」，这就是世俗发心。

「由此发心为诸菩萨行加行持」，由于你有这样的菩提心，也就是有这样的意愿了。有这样的意愿呢，这个意愿它会发生作用，发生什么作用呢？「为诸菩萨行加行持」，只要你这位菩萨有这样的菩提心呢，这个菩提心就能够为行加行的持。这个「持」，就是有堪能的意思，能轨范你，使令你继续向前走，有这个意思。能导引你去行菩萨道，你有这个愿。

这个「最初发心」是愿菩提心，「加行」就是修六波罗蜜了。而这个六波罗蜜的菩萨道，是由那个发心导引的。你若是没有发愿，那你不能行菩萨道。若没有发愿，说这个人没有发无上菩提心，他连佛法都不相信，他也能够做种种善法，那这是人天善法，那这个人将来就是人间、天上享福而已，不能名之为菩萨道。为什么可以称之为菩萨道呢？你一定要发菩提心。我做这件事，为利益一切众生、得无上菩提，你有这样的愿，那这叫做菩萨道。

所以若有人问：「说是佛教徒啊，菩萨行菩萨道救护众生，和社会上一般的人也是救护众生有何差别？」就是发菩提心与未发菩提心的不同。一个是有般若波罗蜜的智慧的加持，没有智慧的加持的不同；一个愿的不同，行也不同，就是这个地方不一样。不是说不要做这个善事，不是，应该做这些善事，但是你应该有愿和有行，那就不共于外道、不共于世间了。「为诸菩萨行加行持。如〈种性品〉说应知」，这在〈种性品〉已经说过，我们学习过了，「陵本三十五卷十页」。

二者、于诸有情深生哀愍。

有五种事你应该做，第一种就是发菩提心。前面说到证法性发心，证法性发心在《显扬圣教论》第二卷的二十页，就是第二卷的末尾。在证法性发心这段文的前面，就说到世俗发心。这个世俗发心，就是我们应该做。这上面说，第一个就是发菩提心，你应该做这件事。你若不发菩提心，不能名之为菩萨。这个受菩萨戒，前面那个〈戒品〉也提到，你能够受菩萨戒，怎么知道你得菩萨戒了呢？就是你发菩提心了。那个和尚为你授戒的时候，你若发菩提心就得菩萨戒了。如果你没发菩提心，这个戒还没得。这个发菩提心还是这么重要的。

这里面说的呢，不只是菩萨戒啊！你若没有发菩提心，「终不堪任证于无上正等菩提」，你想成佛这件事是不能的，所以要做这件事。做这件事呢，初开始不要求太多，不要求你要成就般若波罗蜜，你只是感觉到「一切众生很苦啊，我要发愿广度众生」，就了不起了，但这个心念要常常的发。若是你继续不断地学习佛法，你的智能增长了，你就会成就般若波罗蜜，这个时候发菩提心又进一步了；就是由资粮位到加行位，由加行位到见道位，那就证法性发心了。

「二者、于诸有情深生哀愍」，这个就是悲心。对于一切众生在惑业苦里面流转，「深生哀愍」。这句话我们容易误会，说是那个人是个乞丐，他生活困难，我们对他生慈悲心，这不算慈悲心。就是世间上国王、大臣都在内，都是可怜愍者啊！生到色界天，成就四静虑了，生到无色界天四空定了，那么高的修行人也在内，也是你所哀愍的人，因为他们都是惑业苦流转，还是这样子的。这样子，「于诸众生深生哀愍」，也是常要如理作意，你要这样思惟。这个佛法里面说有坏苦、苦苦、还有一个行苦。这个行苦是什么？指非非想定都在内，都是行苦的。我刚才说，现在好像要重复说了：如果你不深入地去学习这些佛法啊，什么叫做行苦？你若不明白这件事啊，乞丐生活困难，他做生意失败、破产了，你对这个人才生哀愍心。说那个人没有破产，正在兴旺的时候，你生哀愍心吗？这就是你对佛法的认识不够，你没能够「于诸有情深生哀愍」，没能这么做啊！

那个得了初欢喜地的人，得无生法忍的人，国王、大臣对他很恭敬供养，他心里面不介意这件事，不感觉这是个什么事情，他能有这种境界。若是我们没得无生法忍的人，我们也不修止观的人，说是一般的人是我的护法，忽然间来了一个大老板护法，你心里怎么想？忽然这个省主席是我的护法，说总统来归依我，你心里怎么想？那你不能和得无生法忍的人相比。得无生法忍的人，一视同仁，他都不感觉什么。为什么他能有这个境界？就是他对于佛法的学习深刻，而止观有成就，他能不受一切法，能达到这个境界。而我们完全不修止观的人，不修我空、不修法空的时候，我们，哎呀！有很多的问题：「我的皈依徒弟到你那去了，我心里就不舒服了。」这是什么境界？能知道我这是错误了吗？能知道这件事吗？所以「于诸有情深生哀愍」，这不是我们一般的分别心，这是很高的境界啊！

《披寻记》一五三六页：

「于诸有情深生哀愍者：此说菩萨修习大悲。由如来说菩萨菩提悲所建立故。」这个菩萨将来得无上菩提，是由大悲心建立的，这是很高的境界。不是说那个乞丐他生活有困难，我对他生了慈悲心，这叫做哀愍，不是这样意思，不是这么讲的。三者、炽然精进。四者、于诸明处方便修习。五者、无有厌倦。

这一共有五种，菩萨有五种事情你一定要做，定所应作。现在说是第三种：「炽然精进」，这个「炽然」，也有广大的意思，广大的精进。就是你若发菩提心行菩萨道，发大悲心，你就会遇见困难。困难来了，你还能行菩萨道吗？你还发菩提心吗？那恐怕不一定。现在说「炽然精进」，就是你的精进非常的高尚，而不退转的；遇见困难，他心里没有事，和没有困难一样，所以叫做「炽然精进」。

「四者、于诸明处方便修习」，行菩萨道，怎么行菩萨道？「于诸明处」，就是有五明：内明、因明、医方明、工巧明、声明。你普度众生，无知无识能度化众生吗？我们通常说，我有钱我就可以布施，就是度化众生，这就是行菩萨道。其实这上面，行菩萨道你需要：内明，是要通达佛法。医方明，就是要能够治疗众生的病。工巧明，是能做一切事业的；譬如说发明这些机器，能造房子，能种田，这都是工巧明。就是有各式各样的实业，你做这些事情能普度众生、能利益众生的。「方便修习」，你若有这样的方便，「方便」是智慧，种种的智慧来学习这些明处。这个「明」是智慧。这些地方能令你增长智慧，用这个智慧来利益众生、饶益有情的。你要做这些事情，不然你怎么样普度众生呢？

「五者、无有厌倦。」就是你不要懈怠，你还是要精进地普度众生、利益众生的，「无有厌倦」。虽然这个事情难办，众生也难以教化，但是你心里面不厌烦。这也不容易！这是五种「定所应作」，这是第三科。下面第四科「常所应作」，分四科，第一科是「标」。

未四、常所应作（分四科）　申一、标

又诸菩萨于其五处，常所应作。

对于五种境界，你应该常常的去作。这是「标」。

申二、征

何等为五？

这是「征」，下面第三科是「列」。

申三、列

一者、于不放逸，常所应作。

就是你常常的要觉悟自己，不要放逸。当然一般的凡夫就是容易放逸。什么叫做不放逸？就是你不要放纵自己的贪瞋痴。我若贪心来了，要控制它，要消灭了这个贪心。瞋、痴等一切烦恼，要消灭它，叫它不要活动，要消灭这些烦恼，叫做「不放逸」。

二者、无依无怙有苦有贫诸有情所，常应为作依怙等事。

就是没有依、没有怙，有苦恼的有情。就是他内心很苦恼，内心很苦恼……我们通常说：「我生活困难，有苦恼。」其实有一些生活不困难的人，他心里也是苦恼。有苦恼的人呢，你能够有办法解决它，那就叫做「有依」。说这个人思想上很苦恼，没有办法能解除，叫做「无依」。说这个人生活困难、贫穷，不能解决，叫「无怙」。把这个「依、怙」来对这个「苦、贫」来解释。我们通常说，没有父母叫无依无怙，那么解释比较狭窄。就是有苦而不能出苦的人，叫做「无依」。有贫而生活困难的人，叫做「无怙」；这样解释会宽一点。「诸有情所」，这样的众生，有苦有贫、无依无怙。「常应为作依怙等事」，你要发慈悲心，为这有苦有贫的众生作依怙，能解除他的苦恼、能解除他的贫穷。我感觉这不是佛法完全没有学习的人能办得到的。这是应该作的事情。

三者、于诸如来常应供养。

前面是众生无依无怙，你要去救护他们。第三、「于诸如来常应供养」，这是佛道，已得无上菩提的人，你常应该去供养，作种种香花的供养，各式各样的供养。这个「于诸如来常应供养」，这里面应该包括学习佛法在内。

四者、常应遍知有失无失。

第四个是什么呢？你常应该「遍知」，不是一部分。这个《论语》，孔夫子的学生曾子说：「吾日三省吾身。与朋友交而不信乎？为人谋而不忠乎？传不习乎？」曾子会这样想。「为人谋而不忠乎？」为人家做事，出一个计划，你心里面不忠于那个人吗？你若不忠，这是不对的。「与朋友交而不信乎？」和朋友互相交往，没有信？是这样吗？曾子讲的这件事。「传不习乎？」我的老师教导我的事情，我不去做吗？用这三条来观察自己。

现在这上面说：「常应遍知有失无失。」发了无上菩提心的菩萨，他常常要反省自己，观察自己：我的思想上、我的行为上，是有过失？是没有过失？常常要思惟这件事。我若有过失的时候，我要想办法把它改正过来，这样子。

《披寻记》一五三七页：

「常应遍知有失无失者：谓诸菩萨于摄善法戒勤修习时，略于六心应善观察，及于饶益有情戒中当正观察六处摄行。〈决择分〉中广辩其相。」〈决择分〉里面说这件事，说是：「谓诸菩萨于摄善法戒」，就是修学众多的善法。修学众多的善法，在「勤修习」的「时」候，「略于六心应善观察」。简要的说呢，分六种差别，你从这六方面来观察自己是有失？是无失？

「及于饶益有情戒中」，前面修善法是关于自己用功修行成就的功德，「饶益有情」是利益众生，在这一方面「当正观察六处摄行」，有六种境界，从这六方面来观

察你自己，积集功德。「〈决择分〉中广辩其相。（陵本七十五卷一页）有失无失如彼应知。」这里面说「常应遍知有失无失」，从那个摄善法戒的六心和饶益有情戒的六处，从这里来观察自己是有过失？是没有过失？

这个「六心」我去查了一下，第一个是轻懱心：这个轻蔑心是什么意思呢？就是对于这一切的善法，什么是善法？这六波罗蜜就是善法。六波罗蜜可以完全按照自己的功德这一方面说，也可以利益众生这一方面说；现在是约自己这一方面作功德说。你对于这个善法不重视。譬如现在我为大众僧烧饭，这是个善法；我在行堂，这也是个善法；我把这个禅堂打理得非常清洁、清净，这是善法；这个寺院里面各地方的很多维持清洁的工作，这都是善法。我对于善法，我看是不值一个钱，那就叫做轻蔑，轻视善法，不认为作这件事是有功德，这就是轻视。我不是说轻视这个人，这不是指人说，指这个法来说，我不高兴；为别人做事，这件事我不欢喜，这叫轻视善法。

这个轻视善法里面，包括你对善法轻视，同时你没有胜解，你对善法的因果的意义没有深刻的认识。你为什么会轻视？就是因为没有胜解，所以你就轻视，轻视这个善法。现在我们就是说这件事，说是那个同学他很健康，他没有病，他从来没有告假说要去看医生，没有。他为什么有这样的功德？就是他前生他不杀生，他的慈悲心很强，所以今生身体健康。那就看出是个因果，我们也会看见这种事，我们心里面有没有羡慕的意思？就从这件事来看呢，这个善法是有功德的。说是那个人他学习佛法的时间不很久，但是他的智慧很高，那是什么呢？他就是以前有栽培，就是什么都是因果啊！你若常常这样思惟呢，你就会重视、恭敬善法，而不敢轻视。这是第一个轻蔑心。

第二个是懈怠俱行心：这个懈懈怠俱行心也就是懒惰、懈怠，就是不肯作善法。并不是不恭敬，但是就是不欢喜作功德；为别人的利益的事情作一点都不肯，不肯作这件事，那么这就是懈怠俱行心。

这个第三种有覆蔽心：就是五盖，贪欲、瞋恚、睡眠…这些都是盖。盖，覆蔽自己的心，把自己的智慧都盖住了。你有一样贪，叫做有覆蔽心；或者常常有瞋恚，也是覆蔽心。这是第三种。

第四种勤劳倦心：勤劳倦心是怎么回事呢？说这个人他有善法欲。人家有智慧，我也要有智慧；那个人有福报，我也要有福报，我要努力地去作功德。作得太过头了，身疲、心倦，身体辛苦了。身体一辛苦了、劳倦了，就不能作了。还有这回事，这叫勤劳倦心。勤劳倦心，如果说是身心劳倦了，那么暂时休息休息，身心健康恢复了，那我继续地要作功德，那是可以。如果说身心劳倦以后，不要作这件事，何必吃那么多苦头呢？如果这样想呢，就有过失了。这是第四勤劳倦心。

第五是病随行心，就是有病，这个身体有病。这个病随行心应该指身体说，有病。有病的时候，没有能力去修学善法了，那么暂时休息休息也可以，也不算有过失。这是第五。

第六是障随行心：这个障随行心是什么呢？就是欢喜说话。这一个寮房里自己住，没有人说话不行，我要到别的寮房去串寮房，同那个人谈谈话。那个人烦了，我到第二个、第三个……常常和人谈话，这叫障随行心。这个障随行心呢，如果和人家讨论佛法，能增长自己的智慧呢，那还可以。如果只是一些无意义的谈论，就是空过光阴了，还打搅别人，那就是有过失了。这就是六种心，从这六种心来观察自己有过失、无过失。

这下面说六处，「六处摄行」，实在是我们学过了，就是前面那个〈施品〉有说过这个事。六处是那六处呢？第一个是自己，第二是他人，第三、第四、第五、第六

就是财衰、财盛、法衰、法盛。这四个，加上自、他，就是六个。这个财衰，就是衣服、饮食、卧具、医药这些事情，应该得而不能得，生活困难，这是财衰。财盛，那当然就是衣服、饮食…这一切的你很丰满、很丰富，那么这是财盛。法衰、法盛呢，就是于佛法不能闻思修，不能够闻，也不能思惟，也不能修学止观，就是法衰了。法盛，就是能够听闻佛法、能学习佛法，而也能够专精思惟，也能够修学止观，使令自己在佛法上很有成就，那叫法盛。

这个财盛和法盛里面，也不能够没有财，也不能够没有法，没有财、没有法都不行；财也要有，法也要有。但是其中的关系呢，就是我作这件事能令你发财，但是使令自己的闻思修不能成就了，就是法衰了，菩萨不应该作这件事。菩萨如果说是，我本身的佛法很盛，闻思修都能够作，我自己学习佛法，法盛，我叫他人发财。叫他人发财也是好事，但是因财而令法衰，也不应该作，不应该作这件事。说是我因为令你发财，使令我的法也衰；而你发了财以后，你的法也会衰，菩萨不应该作这件事。这件事我们想一想，我们天天作的事情都是发财的，而自己在佛法上一点没有成就，这是佛所不同意的事情，佛菩萨不同意这件事。

说是我们发财也可以，但是法不受影响，那样可以发财，也是可以发财的。说是我自己也是发财，我也令别人发财，这件事也是可以，但是问题就是在这里：如果因财而失掉了法，不应该作这个事。从这里去思惟，可以知道什么叫做有失？什么叫做无失？什么叫做有过失？什么叫做无过失？若是我们有些人呢，反正寺庙里面有一个住持，然后我到那挂单，反正也没有财，但是也没有法，这件事是有过失？是无过失？或者只是有财而没有法，这件事是有过失？是无过失？

所以这上面说：「四者、常应遍知有失无失。」若是我们初开始接触佛法的时候，感觉到应该修学圣道才能了脱生死、才能得涅盘。但是出了家以后，这件事忘记了，不作这件事，不作这个修学圣道、得涅盘的事，是对是不对？所以「常应遍知有失无失」，应该知道这件事。这是我们学习《瑜伽师地论》，弥勒菩萨在这里开示我们，我们有这个想法，有的时候反省自己，可能会想到这件事。如果完全不想这件事的时候，我们出了家以后，自己会知道这样反省吗？我看不知道这件事。

五者、一切所作若行若住诸作意中，大菩提心，恒为导首。

这是「常所应作」，还有这么一条。「一切所作」，就是不管你做什么事，不管你是布施，你是持戒，你是忍辱，你是拿一杯水供佛也好，或者烧香也好，礼拜也好，或者为别人做种种事情也好。「若行若住」，或者是在走路，或者是不走路，坐在那里。「诸作意中」，各式各样的作意中。这个「作」是生起的意思，譬如你现在修奢摩他，但是应该要修毗钵舍那，你要作意才把毗钵舍那生起，在你心里面才能建立起来。你现在修毗钵舍那，可是应该修奢摩他的时候，你要作意，就是要把奢摩他的作意建立起来，叫做「作意」。

就是不管你是修福也好，你是修慧也好，利益自己的事情也好，利益他人的功德也好，「大菩提心恒为导首」，这话怎么讲？就是为得无上菩提，我要供佛一杯水，我在佛那烧一支香。我现在念《金刚般若波罗蜜经》，我现在发心要念《华严经》、念《法华经》，为什么要念《华严经》？为得无上菩提。「大菩提心恒为导首」，以这个作前导。「以大菩提心为前导，以无所得为方便，一切智智相应作意」，这是《大般若经》的三句话。你要这样子，常常的使令大菩提心现行，你要常常这样作。不要说我只是念《金刚经》，就是这样念，然后没有大菩提心为前导，不应该这样子，那个情形就不同。譬如说有个乞丐他来要饭，我给他，也是以大菩提心为前导，你也要这样做，那就不同了，那个性质不一样。

申四、结

如是五种是诸菩萨常所应作。

这五样事情，菩萨常应该作这五样事情；你常常应该作，你不应该不作。

未五、建立最胜（分三科）　申一、标

又诸菩萨有十种法，一切菩萨许为最胜特为第一，建立在于最上法中。

这是第五科，前面是第四科「常所应作」，现在这是第五科「建立最胜」，你建立的这件事是最殊胜的。分三科，第一科是「标」。

有十种法，一切菩萨都同意这是最殊胜的，是特殊的功德，是第一的。「建立在于最上法中」，所以自己的身口意常常的成就最胜法，在这个范围内有所成就。

这是「标」，下面是「征」。

申二、征

何等为十？

这是「征」。下面第三科是「列」，分十科，第一科「菩萨种性胜」。

申三、列（分十科）　酉一、菩萨种性胜

一者、菩萨种性，诸种性中，最为殊胜。

这是在种性这一方面说。若是在种子的阶段，我们凡夫不能知道；若是它现行了呢，我们凡夫就可以知道，「喔！这个人发了无上菩提心了，他能够作种种功德」，那我们就看出来。说这个人有菩萨种性，说这个人有声闻、缘觉的种性，有声闻种性，有辟支佛的种性。说这个人只能作人天，他不能修学三乘圣道，那这个人就是人的种性和天的种性。「诸种性中，最为殊胜」，诸种性就是五种种性：一个人种性、天种性、声闻种性、辟支佛种性、菩萨种性。菩萨种性就是佛种性。这五种种性，叫做「诸」。这么多的种性里面，最殊胜的就是菩萨种性。因为他能够广度众生、齐成佛道，这是最殊胜的。二乘种性也是很殊胜，但是他只知道自利，而不能够无穷无尽地普度众生；不能，他就不是最殊胜。这样说呢，我们应该建立在菩萨种性这一面。

酉二、最初发心胜

二者、最初发心，于诸正愿，最为殊胜。

这下面说是第二种，第二种什么最殊胜呢？「最初发心」，就是在资粮位的时候发无上菩提心，或者在胜解行地的时候发无上菩提心，就是最初发心。最初发无上菩提心的时候，这个菩提心「于诸正愿」，对于很多很多的正愿；我想要把《金刚经》背下来，我想要把《华严经》背下来，我想要三七二十一天拜大悲忏，把大悲咒背下来，或者是有其他种种好的愿力。「最为殊胜」，最初发菩提心在这么多的愿里面，它是最殊胜的，因为它是要成佛，这是最殊胜、最高尚的一个愿。你若有这个成佛的愿，这是个总愿。其他的，我想要把《华严经》背下来，这也是成佛的愿里面的别义、别相。我想要修止观，那也是很殊胜，但是也是成佛的别愿之一。这是最初发菩提心的殊胜。

酉三、精进般若胜

三者、精进、般若，普于一切波罗密多，最为殊胜。

在一切的波罗密里面，精进波罗蜜和般若波罗蜜最殊胜。什么道理呢？因为这个「精进」，你布施要精进，布施、持戒、忍辱、乃至禅定、般若...所有都需要有精进来推动你去成就这个功德，所以精进很重要。若是懈怠，什么都不成就了，所以这个精进很重要。

「般若」，般若是智慧，智慧为前导。我知道这件事有意义，我一定要做这件事，所以般若是很重要。如果你没有智慧，你不知道这件事，那你就不会做这件事，所以这个般若也很重要。「普于一切波罗密多，最为殊胜」。

酉四、爱语摄事胜

四者、爱语摄事，于诸摄事，最为殊胜。

布施、爱语、利行、同事，四种摄事。这四种功德能引导众生来到佛法里面栽培善根，都是有功德的，都是有意义的。但是四摄里面，「爱语」这件事，「于诸摄事，最为殊胜」，最殊胜。爱语是什么呢？不是说这个人和我有缘，我就和他说好话，不是。所有的有怨的人，或者有亲爱的人，都能对他们说爱语。所以这个爱语就是平等地、普遍地引导众生相信佛法，为他们讲解佛法，这个爱语的功德很大，在摄事里面是最殊胜的。

酉五、如来世尊胜

五者、如来世尊，于诸有情，最为殊胜。

这是第五科「建立最胜」，分三科，标、征、列。「列」中分十科，现在是第五科「如来世尊胜」。「如来世尊」佛陀为世、出世间的智者所尊敬的，「于诸有情，最为殊胜」在一切众生里边，佛是最殊胜的。佛的福慧圆满了，一切众生所不能及，所以是最殊胜的。

酉六、悲无量定胜

六者、悲愍有情，于诸无量，最为殊胜。

第六个殊胜是什么呢？就是对于一切苦恼的众生有悲愍心。「于诸无量，最为殊胜」于四无量心里边，慈悲喜舍，这个悲无量心是最殊胜的。因为悲能拔苦，其他的所不能及的。

酉七、第四静虑胜

七者、第四静虑，于诸静虑，最为殊胜。

第七个殊胜是什么呢？就是色界四静虑。这个第四静虑于诸静虑中是最殊胜的，因为第一静虑，就是初静虑，他心里面有寻伺，所以就不殊胜了。初静虑里边寻伺是什么？其实就是不净观。他那个寂静住的心一境性里边还有不净观，使令他心里边不是那么寂静。第二静虑里边有喜，第三静虑里边有乐，这个喜、乐也扰乱他的心不得寂静。第四静虑的这位修行人，这位禅师，他的心里面也没有寻伺，也没有喜，也没有乐的干扰，所以他就是最殊胜了。大阿罗汉，辟支佛，乃至无上菩提圆满的佛陀都是在第四静虑里边成就的，就是因为第四静虑是最殊胜，也最容易成就止观的功德。

酉八、空三摩地胜

八者、空三摩地，于三等持，最为殊胜。

三种三摩地：空三摩地、无愿三摩地、无相三摩地，这是三种等持。三种等持通于有漏、通于无漏。若是为涅盘的门，一定是无漏的三摩地。三摩地里边，空三摩地在三种三摩地里边是最殊胜的。小乘佛教的空三摩地就是在三摩地里边修无我观成功了，就是成就了空三摩地。就是暖、顶、忍、世第一，这世第一再一刹那到见道的时候，那个时候就是空三摩地，就是观苦谛的无我，在三摩地里边，无漏的无我智成功了，就是空三摩地。集谛的现观现前就是无愿三摩地。灭谛现观就是无相三摩地。现在说空三摩地在三摩地里边最为殊胜的原因，因为你成就了空三摩地，下边的无愿三摩地、无相三摩地都容易成就，所以空三摩地是最殊胜的。大乘佛法的空三摩地就是要通达名言安立的一切法都是自性空的。达到这个境界，就是得无生法忍了。得无生法忍以后，有清净增上意乐，以后的种种功德也都容易成就，所以空三摩地最为第一。

酉九、灭尽等至胜

九者、灭尽等至，于诸等至，最为殊胜。

这个「诸等至」就是色界四静虑，也叫等至，无色界的四空定也叫等至，这就是八个等至。再加上灭尽定，就是九次第定，九个等至。灭尽定这个等至于诸等至是最为殊胜的，因为前边的色界四静虑，无色界的四空定也都通于凡圣。灭尽定决定是无漏的，所以他是特别殊胜，也是最寂静的。前面色界的四静虑、无色界四空定，第六识还在活动，灭尽定……转识，前六识，不但是五识，六识也寂静住了。因为这是圣人所成就的定，他一定有无我观的智慧，所以在大乘佛法来说，这个末那识没有我执了，所以它是最清净的，是无漏的，所以胜过前面的八等至，「于诸等至，最为殊胜」。

《大毗婆沙论》上的说法呢，灭尽定是「似涅盘法安置身中」，就好像是涅盘的境界，安置在他的五蕴里边，这是一个很高深的境界。「灭尽等至，于诸等至，最为殊胜」，但是慧解脱的阿罗汉他就没有成就这个灭尽定，若是俱解脱阿罗汉就是成就灭尽定了。

酉十、清净方便善巧胜

十者、如前所说，所有清净方便善巧，普于一切方便善巧，最为殊胜。

这个「如前所说」就是在四十五卷那里，说到菩萨的方便善巧有十二种，这个十二种，其中的一种善巧方便又分成六种，这清净方便善巧就是最后一种。这最后一种的清净方便善巧是指什么说的呢？就是指佛陀从兜率天来到人间八相成道，得阿耨多罗三藐三菩提以后，为一切众生转妙法轮的时候，为一切众生说法，这叫做清净方便善巧。佛为一切众生说法，这个方便善巧普于一切方便善巧中是最为殊胜的。这是「建立最胜」这一科结束了。

巳四、第四第五嗢柁南摄（分二科）　午一、嗢柁南标

复次嗢柁南曰：
诸施设建立，一切法寻思；及如实遍智，如是诸无量。说法果胜利，大乘性与摄；菩萨十应知，建立诸名号。

前面有三个颂，现在是第四科，是第四、第五个嗢柁南，这四和五合在一起说。这里分两科，第一科是「嗢柁南标」。

《瑜伽师地论》这个文句的主旨一开始都是把这一章，这一大段里边说的什么，用颂文把它表示出来，先标出来，一直地都是这个方法，所以先是「嗢柁南标」，下面第二科用长行来解释。解释分九科，也就是这个颂文里边有九段的大意。第一科是「施设建立」，又分五科，第一科是「标」。

午二、长行释（分九科）　未一、施设建立（分五科）　申一、标

谓诸菩萨略有四种施设建立。唯有如来及诸菩萨，能正施设，能正建立；非余一切若天、若人、若诸沙门、若婆罗门，唯除闻已。

「谓诸菩萨略有四种施设建立」，这个「施设建立」是什么呢？就是说诸菩萨他为众生说法，简要地说就有这四种施设建立。若解释这个字，「施设」就是文句，「建立」这个道理不能离开文句，要有文句，从文句里边表达出来各式各样的道理，这个道理就表达出来了，就叫做建立，就是能诠的名句，能建立种种的道理，就是这个意思，但是现在施设建立主要是说能诠种种道理的名言有四种。

「唯有如来及诸菩萨，能正施设，能正建立」这四种建立谁能够做这件事呢？唯

独佛陀有这个能力，及诸大菩萨才有这个能力；诸佛能正施设，诸菩萨能正施设、能正建立的，这可见不是一般人能做得到的。

「非余一切若天、若人、若诸沙门、若婆罗门，唯除闻已」这样的建立不是其余的｜｜或者是天、或者是人、若诸沙门、若婆罗门，不是这些人能办得到的。「唯除闻已」，如果是天，或者人、或者沙门、婆罗门他们听佛说过这样的建立，听诸菩萨这样说过的，那他们也能建立，当然那是随佛菩萨学习而建立的，不是他们自己有这样的智慧能建立的。我们从经论上得到一个消息，就是在没有佛法僧的世界能建立正法，这是佛陀所能办到的，就是佛陀才能施设建立。这个辟支佛不容易，辟支佛多数是现神通教化众生，他不能说法，就是不能施设建立，大辟支佛可以，可见这个「略有四种施设建立，唯有如来及诸菩萨能正施设」.

申二、征

何等为四？

这是第二科「征」，下面第三科是「列」。

申三、列

一者、法施设建立。二者、谛施设建立。三者、理施设建立。四者、乘施设建立。

这四种建立就是这个，这是列出来四种施设的名称。下面第四科就解释．分四科，第一科是「法施设建立」。

申四、释（分四科）　酉一、法施设建立

云何名法施设建立？谓佛所说素怛缆等十二分教，次第结集，次第安置，次第制立：是名为法施设建立。

「云何名法施设建立？」怎么叫做法施设建立呢？「谓佛所说素怛缆等十二分教，次第结集，次第安置，次第制立：是名为法施设建立」这是第一种施设建立。

「云何名法施设建立？」这句话也就是征，也就是问。「谓佛所说」以下就是解释了。「素怛缆等」，「素怛缆」玄奘法师的翻译叫做素怛缆，旧的翻译就是修多罗，就是契经。这个「等」应该说就是经、律、论；素怛缆是经，等就是律、论。「十二分教」，这就是法施设建立。这个十二分教第一个，我们旧的翻译叫做长行，玄奘法师的翻译也翻个契经。看这《瑜伽师地论》里面也有解释，《阿毗达磨杂集论》里面也有解释，这个契经应该说就是总说的，这十二分教里面第一个教，佛的圣教，契经这是总说的，其他就是别说的意思，应该这么解释才对。这契经里边就是说的佛在世的时候，为众生说法的时候，说的蕴相应语、处相应语、界相应语，就是蕴处界：五蕴，内六处，外六处和十八界相应语，或者是谛相应语，缘起相应语，四谛十二分教，若加上大乘佛法，那就还有六波罗蜜的相应语，菩提分法的相应语，总说就是苦集灭道的相应语，声闻乘的相应语，辟支佛乘的相应语，乃至一佛乘的相应语，这些就叫做契经，总合起来名之为契经。

第二就是应颂，应颂旧的翻译叫作重颂，就是把长行里边说的再说一遍，用这个颂的形式重新地说一遍，这叫做重颂。

第三个就是授记。我们通常说授记作佛是授记，其实不止于此。佛的弟子，比丘、比丘尼他过世了，到哪儿去了呢？阿难尊者请问，或者其他人请问，佛就说：

「这个人入于不生不灭了，得阿罗汉了！」说是一个比丘过世以后，魔王就来了，来看一看。看一看，不知道他到哪儿去了，就问佛。佛说：「他入无余涅盘了！也不到东方去，也不到南方去，入于不生不灭的境界了！」或者说这个比丘生天了，就是说他的这些事情．当然也包括这个人发菩提心，或者将来什么时候成佛了，那也在内，叫作授记。

第四个是讽颂，旧的翻译叫做孤起颂，也是应颂的形式，或者四个字一句，或者五个字、六个字、七个字、八个字、九个字一句，但是孤起颂和长行没有关系，它是独立地说出来一段佛法，可是也是和长行相连接的。这是从名句上的形式说的。

第五个是无问自说，就是没有人请问，没有说出来请法人的名字，佛就是为了正法久住，为了度化众生宣说这个法门，叫无问自说，这是第五个。

第六个是因缘。因缘就有请法人的名字标出来了，因为他请法，而佛说这样的法门的。佛为弟子所制定的戒律，因为某人有不如法的事情，佛就制戒了，那也叫做因缘。

譬喻，这是第七。譬喻就是这个道理不那么容易明白，佛说个譬喻使令本来的道理能够明净，容易明白，所以说个譬喻。

第八个是本事，就是说弟子过去生的事情，这叫做本事。本生呢，就是说佛陀过去世行菩萨道种种的事情，那叫做本生。方广，就是专指大乘佛法说的，道理也是很深，事情也都不可思议。希法，旧的翻译叫未曾有，就是佛和佛弟子现种种神通的事情叫希法。最后就是论议，论议就是佛的弟子听佛说法的时候，提出了种种的问题和佛论议，这一部份。加起来就是十二分教，就是佛说的圣教里面分成这十二个部份，叫做十二分教，旧的翻译叫作十二部，新的翻译叫十二分教。

「次第结集，次第安置，次第制立：是名为法施设建立」下面解释施设建立。「次第结集」，结这个字是和合的意思，结者，合也；和合地把这件事做成了，和合集成，是这样意思。佛灭度以后，大迦叶尊者对于佛教的供献就是这一件事，他招集了五百位阿罗汉，就是阿难尊者也在内，在王舍城，灵鹫山有个七叶窟，在那里结集，大家和合起来。怎么样叫做结集呢？就是由结集者，假设是阿难尊者吧，他就把佛说的经，佛在什么地方说这部经念一遍，当然都是背诵的，没有本子，只好背诵起来。那么其他的大阿罗汉听见了，听见了以后，大家一致地承认这是佛说的，就叫做结集。

「次第安置」，「次第安置」在结集这件事上，比如说这是蕴相应语，这是处相应语，这是界相应语，这是谛相应语，这是缘起相应语，各式各样的。但是忽然间又有一个阿罗汉，他说在某处，我听佛说，他又是念出来。念出来的时候，这是属于蕴相应语，那么就把它安置在蕴相应语那一类里边，叫做安置。又有一个阿罗汉又说出来一部经，大家认为这是佛说的，那么安置在什么地方？安置在界相应语那里，安置在谛相应语，安置在四念处相应语，安置在八正道相应语，就是一类一类把它安置在那里，在结集的过程里边有这样的事情。

窥基大师在解释这一段文的时候，说次第结集是属于经——修多罗，次第安置是属于阿毗达磨，属于论．次第制立就是毗奈耶，属于毗奈耶的叫做制立，这样解释。这样解释就是经、律、论，用这三个名句分为经、律、论这三个部份，是名为法施设建立，就指这个说的，就是名句的经、律、论。当然这是按照结集经的时候这么样讲。但是这上面说佛能施设建立，菩萨也能这样施设建立，那样这个次第结集，次第安置，次第制立就不必按照结集经的那个情形解释，就是经、律、论里边，经也有结集、安置、制立，律、论都可以这么讲。

《披寻记》一五三八页：（原：一五四〇页）

「次第结集等者：名句文身无倒安立，是名次第结集。」次第这个词怎么解释？《披寻记》的作者说是不颠倒就叫做次第。次第结集是什么意思呢？就是名句文身无倒安立，要表达这样的道理，用这样的文句就合适了，那就叫做次第结集。如果用这个文句表达这个道理表达得不正确，那就不次第了，这是一个意思。

「闻思修慧无倒成就，是名次第安置。」这就是修行的事情了。「闻思修慧无倒成就」，你学习佛法能够很正确地学习得有成就，由闻所成慧进一步有思所成慧，思所成慧以后，又有修所成慧的成就，这叫做次第安置。

「戒定慧学无倒依止，是名次第制立。」这个戒和定和慧这三无漏学，就是你能够没有错误地依止，依止佛说的戒去学习，依止佛说的定去学习，依止佛说的慧去学习，你不是听一个人讲话，我学习戒定慧，那是另一回事。现在听佛说的戒定慧去学习，那就是无倒依止。依止佛说的戒定慧而去学习戒定慧呢，那就是无倒依止，是名次第的制立。这《披寻记》的作者这样解释这一段文当然也是很好。

酉二、谛施设建立（分四科）　戌一、征

云何名谛施设建立？

这是第二科，分四科，第一科是「征」。怎么叫做谛施设建立呢？这是问，下面第二科是标。

戌二、标

谓无量种。

这谛施设建立是太多了，是很多很多的。下面是列，第三科是「列」，列出来这十科，第一科是「一谛」。

戌三、列（分十科）　亥一、一谛

或立一谛。谓不虚妄义，唯有一谛，无第二故。

谛施设建立，这个谛是一种依止佛说的素怛缆而去学习有了成就的境界，连佛也在内。佛经过三大阿僧祇劫的修行，最后得阿耨多罗三藐三菩提，他那清净智慧的境界就叫做「不虚妄义」，不是假的，「谓不虚妄义」。这个不虚妄义只有一个境界是真实的，「无第二故」，离开了这一谛之外，没有第二个，只有这么一个真实义。

《披寻记》一五三八页：（原：一五四〇页）

「或立一谛等者：此说非安立谛应知。」这上面说不虚妄义指什么说的呢？就是非安立谛，不是名言所表达的，不是安立的名言所表达的道理，那怎么样才成就这件事呢？就是你要用功修行，还是要依据名言，依据安立谛的佛法去修学，成功了，最后你得到一个清净圆满的无分别的智慧，那个智慧所缘的境界就是不虚妄义。这个不虚妄是什么意思呢？就是你成就了这个不虚妄的境界以后，他永久也不会有变化，那个安乐，那个吉祥的境界永久是那样子，能保持不变，所以叫做不虚妄。

若是你成就了这个境界，比如说是这个人得了四禅，得了四空定，那个境界也超过欲界的境界，你得到了色界四禅，你成就了无色界四空定，那个清净殊胜的定是超

过欲界荣华富贵的，你成就了以后也感觉到很满意，也可能有欢喜心的，但是有时间性。有一大劫，有一万六千年，或者是两大劫，或者是八万劫就破坏了，那就是它不能够保持不变，那就表示它不真实，那是虚妄的。现在你若是得圣道了，你若得阿罗汉了，你若得无生法忍，得十地菩萨，到佛的境界的时候，你所证悟的那个不虚妄义永久不变，所以就是不虚妄，不是虚妄的。这个不虚妄是真实的意思，那个真谛的就是这个意思，不虚妄的意思，永久地安乐自在，不会中间又没有了，无常了，没有这回事。

我们世间上的人，我们没有学习佛法的人，学习世间上的书，那些事情都是无常的！你就是成就了，你做了国务总理也好，你当了皇帝也好，都是有时间性。现在是民主，有四年，或者是五年、或者六年、或者八年，到时候就结束了。古代的时候没有这个时间，时间是不决定的；虽然说不决定，总而言之是无常的，终究有一天结束了，所以都不是永久地令你安乐自在。若是你学习佛法，你初开始就是要放下世间上的事情，你能够努力地学习戒定慧成功了。成功了就是永久地安乐自在，所以是不虚妄，不虚妄是这样意思。《金刚经》说：「凡所有相，皆是虚妄」，这个虚妄怎么讲？「凡所有相，皆是虚妄；若见诸相非相，即见如来」，也是不虚妄义。你若是成功了以后，永久也不会再失败的。

在家居士不说，我们出家人要如理作意，常常这样思惟呢，你能发道心，这件事值得，值得这样努力。你若不这样思惟，那不一定，有时候辛苦了就不愿意做，我告假，我要走了！我要休息。你若是常常这样思惟：这件事辛苦我也愿意做，因为什么？将来成功了以后，永久地清净自在，不可破坏，所以叫做「谓不虚妄义，唯有一谛，无第二故」。「此说非安立谛应知」，这个非安立谛是要成就那无分别智，那是离名言的境界，不是人说话，说话是名言安立，名言安立不是真实的，那是假的，但是佛所安立的，虽然是假的，还能引导你从这虚妄的境界进趣不虚妄的境界去，还是有意义的，所以《金刚经》说「非实非虚」。这个「非实非虚」是什么意思？那个「非实」就是言说安立的，不是真实的，但是你若依据佛的法语去学习，你会有成就，所以是「非虚」，不虚妄。所以是叫做「非安立谛应知」。

「谓诸法真如，名不虚妄义故。」这个不虚妄义究竟指什么说的？就是指诸法真如说的。这个真是赞叹这个如的，说那个如是不虚妄的，是真实的，它不欺骗你，最初说你若成就了，是永久地安乐自在，言说安立告诉你，等到你成功了的时候也是这样子，所以是没有欺骗你，没有欺诳性。世间上的事情，说荣华富贵怎么好，令你怎么快乐，那话都是欺骗你的，不是真实的。因为你成就了以后，你会皱眉头的，所以是「谓诸法真如」，叫做不虚妄义。

「诸法真如」，我们说归依佛、归依法、归依僧；归依法就是指这个真如说的，就是不虚妄义，是我们的归依处。说在家居士来归依佛、归依法、归依僧，你出家人不归依佛、不归依法、不归依僧？也是归依的，但「法」是我们一切佛教徒所归趣的地方，都要到这里来。若有人问：你们出家人是干什么的？你怎么讲？你就说：「我们是归依法的！」你这么回答，这句话就是很恰当的，这归依法是这个意思。这归依法这句话还不是容易讲的。什么叫做归依佛？什么叫做归依法？什么叫做归依僧？不大容易讲的，现在从这个文看就是：法是不虚妄义，它没有欺骗性，所以我愿意到那里去，我就是做这个工作的，是这个意思呀！你做这个工作的时候，你就是要有愿，然后有行才行的。如果说是我们也不学习经论，你知道这件事啊？学习经论都还不大容易懂，不大容易明白这件事，何况我们懈怠，我们放逸，更是不可能了！所以「谓诸法真如，名不虚妄义」，这是第一科，下面第二科。

亥二、二谛

或立二谛。一、世俗谛。二、胜义谛。

我们从经论上常常地要提到这件事，比如说《金刚经》我们刚才念那个「凡所有相，皆是虚妄，」那就是世俗谛，「若见诸相非相，即见如来」那就是第一义谛了。什么叫做世俗谛？什么叫做胜义谛？也还不是那么容易分别。我们若是学习《瑜伽师地论》，从唯识的立场，什么叫做世俗谛？世俗谛就是名言安立的，用言语文字，用文字、用言说表达什么道理，说这是真如，这是涅盘，这都是世俗谛。言说就是内心的寻思，你心里面不思想，你不能说话；所以说你讲话了，就表示你内心里面寻思了，寻思一定是有名言了，「名为先故想，想为先故说」它们是一回事。用名，用想，用说所表达的完全都是世俗谛，唯识上这个安立非常的深，用语言文字，用内心的思惟分别所安立的通通都是世俗谛。

那么离名言相的时候，是怎么样离名言相？我们凡夫是不能离名言相的，你若修学圣道，修学四寻思、四如实智，修学止观的时候，长时期地这么修行，成就了无分别智，这时候才能离名言。成就了无分别智的时候，那无分别智所行的境界，无分别智就是胜义智，胜智。这个胜智有两个胜，一个是圣人的圣，叫圣智；一个是殊胜的胜，这两个智都在内。是胜义智所行义故，那就是胜义谛，这里面是由止观为方便而能成就的，不是说我们只是把内心的分别都停下来，那就是得了无分别智，不是这个意思。如果你不修学止观，不学习经论，只是把内心停下来，你也不容易做到。做到了，你和无想定有何分别？

我们不修止观的人，若我们出家人，不学习经论，就不可能会修学止观，不知道怎么修学止观，但是他也常常静坐，他听人说：「心里不要分别」，你还是不容易做到的！那个无想定是在第四禅才能做到，已经成就色界第四静虑，在那个地方修无想定，当然这是外道，因为他的善知识告诉他：「你心里无分别就可以得涅盘了」，成就了就是无想定，但是佛法说这是邪知邪见。若是你没得第四静虑，初禅也没得到，连未到地定也没得到；你可能顶多就是欲界定，若你说：「我心里面无分别」，这样你能够得涅盘？你无想定你都不能成就的，因为你不够力，力量不够，你就不能够成就这胜义谛。

因为这种情形，你不学习经论，什么叫做世俗谛你也不懂啊！说是从经论上学习，你才能够知道怎么样修行，加上自己用功修行、加上不断地学习，你才能得正见，不然你正见都得不到啊！这正见有世间正见，有出世间正见，世间正见都得不到啊！出世间的正见更是得不到了！所以现在说是世俗谛，就是内心的分别，假借种种的名言所说的一切，完全都是世俗谛。胜义谛是离一切名言相，成就了无分别智所见的真如，那叫做胜义谛。

亥三、三谛

或立三谛。一、相谛。二、语谛。三、用谛。

此立三谛。

《披寻记》一五三八页：（原：一五四〇页）：

「或立三谛等者：大乘五事中，相、即相谛。」大乘五事就是相、名、分别、正智、如如，这是五事。五种事里边那个相，一切法，每一法都有它的相，比如说我们的色受想行识这个识，识以何为相？识以了别为相。说是色法，一切地水火风色法，色法以什么为相？以变碍为相，就是每一法都有它的相貌，那个相就是这里说的相谛，这个意思。

「名、即语谛。」五法里面那个名，名是什么？就是名字，每一法都有它的名字，那就叫做语谛，语谛就是要有名，你才会说话，如果没有名，你不会说话的；所

以「名为先故想，想为先故说」，你心里面会思想，你会说话就是因为有名的关系，所以语谛就是指那个名说的。

三是用谛。用是什么呢？「分别、正智，即此用谛。」我们没得圣道的人，我们没有那个智，但是有分别，有妄想分别，这妄想分别就是用，你做什么事情，心里都要准备，先要想，然后才能做出种种事情来，所以分别心就是作用。这个正智呢，就是佛教徒能够从闻思修得无生法忍，他得到了清净的智慧，这不是凡夫境界了！这个正智也是用。佛菩萨这些圣者为众生说法都是靠他的智慧，他不是用凡夫的虚妄分别心为众生说法的，都是用智慧说，就是这智慧有广大的作用。这「分别、正智，即此用谛」。

相谛和语谛也可以合起来说，名言就是语谛，名言所表示的就是相谛，依据种种相而安立种种的名言。我们凡夫就是两件事；一个相，一个名，我们凡夫就是在这里活动。我们若没遇见佛法的时候，我们就是种种虚妄分别，流转生死，若遇见佛法以后，就有正智的作用，有了正智就成功了。

亥四、四谛

或立四谛。一、苦谛。二、集谛。三、灭谛。四、道谛。

前面是一谛、二谛、三谛，现在是四个谛。四个谛是什么呢？一是苦谛，二是集谛，三是灭谛，四是道谛；就是这四谛。

苦谛就是我们感觉到很苦恼，苦恼就是生苦、老苦、病苦、死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五取蕴苦。我们能承认老病死苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦是苦，说五取蕴是苦，我们不知道；其他的事情不论，单独论色受想行识的时候：说我们也不老、也不病，这时候你身体感觉什么？什么也不知道；不知道这是苦！佛法中的五取蕴苦就是在色受想行识里边，有很多的烦恼种子、罪业种子、很多果报的苦恼种子在这里，它一发动出来，你就受果报，这就是苦。苦现行的时候，也就是心的分别。苦明白一点说就是我们的色受想行识，就是苦谛。

在唯识里又说出一句话：「阿赖耶识是果报主。」色受想行识是我们的果报，果报主究竟指谁？是阿赖耶识。阿赖耶识是谁？是你第六识的微细的部份，它就是阿赖耶识；不是另外有什么阿赖耶识。就是第六识现在的明了心微细的部份，它就是阿赖耶识、它就是苦谛，苦里面主要就是它，以它为主。但是实际上，若是常常修止观的时候，你会有更深刻的认识，什么叫做苦？就是你的分别而已啊。你能无分别就没有苦。

譬如说《阿含经》提到：前五识和苦恼境界接触的时候，一刹那间你也有点苦受；第二刹那以后，苦恼的境界没过去，你继续苦；所以有身受、心受分这两部份。身受的苦，阿罗汉也是有；就是苦恼的境界的时候，阿罗汉一刹那间他也有苦受，但是第二刹那的时候，他可能就不苦了，心受没有。心受为什么没有呢？阿罗汉他得阿罗汉道了，或者是在未到地定得阿罗汉、或者是在色界四禅、无色界四空定前三种定（不是非想非非想定），得阿罗汉，他没有入定的时候，前五识也在接触外面的境界，那有点苦的时候，他的忍力比我们强，但是他第二刹那就可以入定，入定他可以一下子到第一义谛去、到真谛那里去，到胜义谛那个地方就没有苦了。我空真如也就是胜义谛，那里面没有苦！表面上他有老苦、有病苦，也可能有各式各样的苦，天气冷了、天气热了，或者托钵乞食，没乞到食也可能；这些都是一样的境界，但是他若入定的时候，就没有这些事情。第一义谛没有这回事情，所以他就不苦！

从这件事看出来什么呢？你若是不入第一义谛，你在世俗谛里面分别就有苦，若

无分别到第一义谛就没有苦了。所以说什么叫做苦？就是你心的虚妄分别就是苦。说那么我们无分别（吧），你没有这个本事啊，你办不到；你顶多是欲界定。打板了！「我不愿意去静坐。」那表示什么？就是你不愿意到第一义谛那儿去。你愿意在世俗谛这里逗留，走来走去感觉很快乐，就是表示这个意思。坐禅是什么？就是到第一义谛去！是这个意思。你不修止观怎么能到第一义谛呢？

什么叫做苦谛？就是你的虚妄分别，不是另外有个苦；说是我骂你叫你苦，不是。如果你达到这个境界，外面一切虚妄的境界都不能影响你，当然要修行成功了才可以，修行没有成功，你办不到这件事，但是常常静坐会好一点，不会立刻就冲动，心里面比较寂静一点、沉静一点、稳重一点，不会立刻就「为什么你骂我？」、「我要到监学那儿告你！」都不会做这个事的。所以你若是止观修相应一点，我们可以不需要有当执事的人，一修止观问题都解决了。不是说要讲道理，讲道理是我们平常的人去讲道理，你若止观相应一点，自然什么事也没有！不需要讲道理，自然心里面明静而住。所以用功修行，是非常重要，什么叫做修行？修止观是修行！说我不愿意修止观，我就是自自在在的这样修行，《金刚经》照本念一遍就是修行，也是有功德！但是不行，你不能调伏烦恼，因为连闻所成慧都不具足；啊！只念一下，你没能思惟里面的义，你闻所成慧都不具足啊。这样子你能调伏烦恼吗？说现在还是要读《金刚经》，读《金刚经》，有文就有义，有文义的时候，你就可以思惟、就可以如理作意、就可以修止观，修止观就能到第一义谛，到第一义谛什么问题都解决了。所以我们好好用功是非常殊胜的，虽然没有和佛菩萨说话，我们知道佛菩萨心里欢喜，「哎呀！我这个弟子有希望了！」

这是苦谛，苦是逼迫性，我不欢喜这境界。

第二是集谛，为什么会苦？就是虚妄分别，虚妄分别就是集谛。根本没有苦，因为你虚妄分别就集聚了苦，把苦集聚来了。

三是灭谛，什么是灭谛？就是把虚妄分别灭掉，灭掉虚妄分别就没有苦了。灭除虚妄分别，也没有烦恼也没有苦。

四是道谛，道谛就是怎么样才能灭除虚妄分别的苦呢？还是这句话：就是戒定慧；不修戒定慧，没有办法。出了家以后，不学习戒定慧，一天就是悠悠自在这样，那你没有道谛，没有道谛也就没有灭谛；那你就是苦谛、集谛。这是第四科，四谛；下面第五科是五谛。

亥五、五谛

或立五谛。一、因谛。二、果谛。三、智谛。四、境谛。五、胜谛。

第一个是「因谛」。

《披寻记》一五三八页：（原：一五四〇页）

「或立五谛等者：集谛道谛，是名因谛，苦谛灭谛，是名果谛。彼能知智，是名智谛。彼所知境，是名境谛。诸圣所证及其能证，是名胜谛。」

「或立五谛等者：集谛道谛，是名因谛」，集谛是苦谛的因；道谛是灭谛的因，所以集谛和道谛叫做因谛，是果之因。

「苦谛灭谛，是名果谛」，苦谛是集谛的果；灭谛是道谛的果。谛这个字，也可以说是不虚妄的意思、没有说错、说得是真实的。佛说：「烦恼是苦的原因」这句话

说得对、说得正确，所以叫做谛；说苦真实是苦，灭谛、道谛也都是真实的，说得一点也不错，是真实不虚的，所以称之为谛。

「彼能知智，是名智谛」，智谛是什么呢？就是你知道这是苦、集、灭、道，这就叫做智谛；就是智慧。「彼所知境，是名境谛」，智慧所知道的境界叫做境谛；那就是苦集灭道是所知境。

「诸圣所证」，胜谛就是殊胜的境界，什么是殊胜的境界呢？诸圣所证，就是这一切圣人。一切圣人，当然主要是佛，但是这是最圆满的圣人，初开始由凡入圣，小乘佛法就是初果须陀洹，初果须陀洹的功德还没圆满，但是他知道什么是苦谛、集谛、灭谛、道谛的；如实的了知这个道理！「及其能证，是名胜谛」，能证就是他成就了无我的智慧，都是特别殊胜的，由初果再进一步是二果、三果、四果阿罗汉乃至辟支佛道；大乘佛法是初地、二地、三地乃至第十地，这些人都有胜谛。就是「诸圣所证，及其能证的智慧，是名胜谛。」

亥六、六谛

或立六谛。一、谛谛。二、妄谛。三、应遍知谛。四、应永断谛。五、应作证谛。六、应修习谛。

或者是安立六个谛，六个谛是什么呢？一、谛谛，二、妄谛，三、应遍知谛，四、应永断谛，五、应作证谛，六、应修习谛，这是六个谛。

《披寻记》一五三八页：（原：一五四〇页）

「或立六谛等者：灭道二谛是名谛谛。苦集二谛，是名妄谛。苦应遍知、是名应遍知谛。集应永断，是名应永断谛。灭应作证，是名应作证谛。道应修习，是名应修习谛。」

「或立六谛等者：灭道二谛是名谛谛」，灭谛和道谛在四谛里面它是最真实的，谛中之谛，所以叫做谛谛；这是灭道二谛。「苦集二谛，是名妄谛」，苦谛和集谛是凡夫境界，在四谛里面它是虚妄的、不真实的，我们应该舍妄证真，应该这样做。

「苦应遍知、是名应遍知谛」，应遍知谛指什么说的呢？就是指苦谛说的。你应该随时随处都要知道这是苦，色受想行识都是苦；你随时见到一个境界：看到一条蛇过去｜｜「蛇很苦啊！」，但是你可知道「蛇是苦」是什么意思？自己的分别心就是蛇啊。就是欢喜，有一个如意的事情出现，那也是蛇；你不高兴，也是蛇！随时要认识这都是苦啊！有人赞叹我，其实也是苦恼；毁辱我当然是苦，但赞叹也是苦，你随时要知道，「苦应遍知、是名应遍知谛」。这表示我们出家人修学圣道的时候，随时不要有妄念，时时地保持正知，那这应正遍知，实在就是正知了。

「集应永断，是名应永断谛」，集就是我们的虚妄分别，虚妄分别你应该息灭它、应该永断，永断是什么意思呢？就是我们修止观的时候，修奢摩他就能把虚妄分别停止下来，但这个不是永断，需要修毗钵舍那，毗钵舍那的观能永断虚妄分别。毗钵舍那的观为什么能永断呢？毗钵舍那能深入第一义谛、能息灭虚妄分别的种子，你把它断灭后就永久不会再虚妄分别了，所以说集应永断。

但是我们日常生活的行住坐卧境界里面，你时时要知道：「我现在在虚妄分别」，你知道吗？如果你不用功修止观，虚妄分别你自己都不知道是虚妄分别；如果你常常修止观，还要有一点相应的时候才知道：「我现在在虚妄分别了」。不然的话，你知道吗？你还在那里辩论：「你错了！我才是对的。」还在虚妄分别怎么能说

对呢？我那天曾经说过：现在有贪心生起来、有瞋心生起来、有各式各样的烦恼生起来，我们有可能自己知道，「哦！我现在有烦恼了。」但是这些贪瞋痴的烦恼不动的时候，你知道也是烦恼吗？不容易！这些贪瞋痴的烦恼不动的时候，你的有所得的烦恼，我现在看见毒蛇来了，心里也没有什么事；看见大莲花的时候，心里也很平静，你知道这时候也是烦恼吗？这是有所得的烦恼。所以你若不修毗钵舍那，对有所得的烦恼都不容易认识，何况能断呢？

《大日经》是密宗的根本圣典，我去看陈健民上师的时候，他说密宗只有两部经是佛说的，其他都不是佛说的；不是佛说的，但是我们非常欢喜，其中一部经就是《大日经》。这部经很久就听说了，但是没读，我去和陈健民见面以后，心里就有个印象，回来以后就读《大日经》；里面说的和《摩诃般若波罗蜜经》说得一样，说佛法的真实义是般若波罗蜜，其他都是方便。般若波罗蜜告诉我们怎么修行？就是受持、读诵、如理作意这么修行；初开始，止没成就、观也没成就，就是要如理作意，要这样修行。这样修行就是：一切法是因缘所生，因缘所生是自性空、毕竟空寂的。这样修行能破你的有所得的烦恼，如果不这样修行，不能破这有所得的烦恼，就不能超越这虚妄境界。

打板了！我愿意去静坐，静坐就是修奢摩他，就算你奢摩他修成功了，你还不能超越这有所得的境界；不能超越有所得，就不能断烦恼，还是个凡夫境界。你的意思是想要断烦恼，结果你不能断，不能断的原因，就是不能修毗钵舍那的关系。修毗钵舍那能超越这些虚妄境界，「凡所有相皆是虚妄」，这些虚妄的境界能超越它，到第一义谛去；不然的话你不能到，这虚妄的境界障碍你到第一义谛那儿去的。苦应遍知、是名应遍知谛；集应永断，是名应永应谛。永断分两种：一个是我们能认识的贪瞋痴的烦恼；还有我们不觉知的有所得的烦恼。现在是说你若有般若智慧，能把有所得的烦恼也断掉。

「灭应作证，是名应作证谛。」灭就是一切无相的境界，就是无为的境界，「一切贤圣皆以无为法而有差别」，学习无为法才能得圣道，只是学习奢摩他那还是有为法的境界，因为你不能到第一义谛，到第一义谛就是无为的境界，无为的境界就是灭，灭应作证，你应该做这件事。真实的成就无分别智才能同灭谛相应、同第一义谛相应的。「道应修习，是名应修习谛。」道谛刚才说就是戒定慧，所有的佛教徒都有戒，然后应该修定，还应该修慧，修慧主要是般若波罗蜜。般若波罗蜜初开始应该是如理作意，等奢摩他成就了，在奢摩他里面再观一切法空、无我、无我所就到第一义谛了。修习这个智慧你才能证灭谛，所以是应修习谛。

亥七、七谛

或立七谛。一、爱味谛。二、过患谛。三、出离谛。四、法性谛。五、胜解谛。六、圣谛。七、非圣谛。

或者是安立七个谛；这是列出来七个谛的名字。

《披寻记》一五三八页：（原：一五四〇页）

「或立七谛等者：施设诸行杂染因缘，名爱味谛。施设诸行清净因缘，名过患谛。诸行清净，名出离谛。如实正知彼彼法性，名法性谛。于彼观察而生胜解，名胜解谛。已见谛者，如其法性证无乖诤，是名圣谛。世间愚夫于彼诸法觉无乖诤，名非圣谛。

「或立七谛等者：施设诸行杂染因缘，名爱味谛」施设就是名言，佛菩萨安立种种名言来告诉我们这些诸行杂染因缘，这一切有漏的有为法－－色声香味触法、眼耳

鼻舌身意、眼识耳识乃至意识，这些有为法－－杂染因缘它能染污你，令你不清净，这叫做爱味谛。有爱着心的时候，那就叫做爱味；味是执着的意思，滋味很好令你生爱着心。

爱味，我们也容易误会就是令我满意的境界，我有爱着心，其实不止于此；若这件事令我烦恼，其实也是爱味，这个烦恼就是因为有所得嘛！有这个令你不如意的境界，让你心里面忿怒，这也是爱味，那是因为有所得。若观这个法是空，有什么可憎恶、可恨的呢？就没有爱味的事情了！所以我们所恨的、所爱的都是爱味谛。这是杂染因缘名爱味谛。当然主要应该说是有所得，佛菩萨的慈悲的语言，告诉我们这些有漏的诸法里面令我们染污的因缘，就是爱味谛。什么叫做染污的因缘？深一层的说就是有所得；也就是虚妄分别。

「施设诸行清净因缘，名过患谛」佛菩萨施设的、开示诸行的清净因缘就是般若波罗蜜，观一切法空、无我、无我所，这样子就是过患谛。过是超过的意思，超过一切过患、超过一切灾患、超过一切苦恼，这样讲爱味谛是染污；出过一切灾患、一切苦恼的，是清净的因缘，清净的因缘才能超出一切苦恼，这一定要是般若才能出过，不是积聚很多的财富就能出过苦恼，所以学习佛法很重要，学习佛法是什么？就是成就你的般若智慧，主要是这一点。你成就了般若的智慧，你自然会有戒、有定，这件事就功德圆满了。说我有戒、有定，但是没有般若，还不能超出有所得、还不能超出种种的苦恼，所以施设诸行清净因缘，主要是般若，名过患谛。

「诸行清净，名出离谛」有为法都是行，行就是动乱，这动乱的境界现在是清净，什么清净？这诸行的动乱，主要你的心动乱，其他有什么事情呢？其他都不能动乱，就是你心在动乱才动乱的；心净国土净，心不净国土也不净。现在是什么？在一切有为法里面，你心清净了，心清净就是与般若波罗蜜相应了；这时候名出离谛，就出离一切苦了。那也就是得了灭谛。

「如实正知彼彼法性，名法性谛」如实正知，当然你是经过止观的学习，成就了无分别的智能的时候，那无分别的智慧是如实的证知一切法性的，不被言说法性所迷惑了，那就叫做法性谛，法性谛就是第一义谛。

「于彼观察而生胜解，名胜解谛」胜解谛实在就是因，出离谛就是果。这就是如理作意，或者是在奢摩他里面的毗钵舍那名为胜解，就是要在所缘境上观察它是毕竟空寂的，你逐渐地这样学习就会生出有力量的观一切法空的智慧，这叫胜解。观一切法空的智慧没有力量，就是我们现在从语言文字上的佛法，明白一切法是空的，但是这个智慧没有力量，怎么没有力量？贪心来了，这个智慧不能发生作用，瞋心来了，智慧也不能发生作用，照样的贪瞋痴，就不是胜解。若是你常常修止观的时候，这个智慧逐渐有力量，怎么有力量？贪心来了能消灭，就是这个智慧有力量；瞋心来了，智慧提起来，如理作意一现起，烦恼就没有了，它就是有力量。若是再进一步有力量，根本就不起烦恼了；那就是圣人了。所以胜解是通于凡、通于圣的。但是这里说：于彼观察而生胜解，名胜解谛，应该是属于圣人的境界。

这是解释第六圣谛。「已见谛者」，就是成就一切法空、无我、无我所的无漏的智慧的人，就是见谛；大乘佛法就是得无生法忍的人。「如其法性证无乖诤」，如一切因缘所生法，都是毕意空寂的，见谛的智慧和法性是相应的而没有乖违，不相冲突，像我们在言说上明白多少佛法的时候，心里面还是有诤的，观这一切法空，是有嘛！怎么是空呢？这就是有乖诤！但是证悟法性的人，他心里面没有诤、没有冲突，是相应的，「证无乖诤」；「是名圣谛」是名叫做圣谛。

「世间愚夫于彼诸法」世间不相信佛法的这些愚夫，还是在贪瞋痴上活动的这些人，于彼一切的色声香味触法的法；「觉无乖诤」说这是高山，大家都同意这是高

山；这是大水，大家都同意这是大水；说你不要出家，我也同意；继续的贪瞋痴，你也同意，不争论；说有人去出家，我反对；所以凡夫的境界是很顺的。「觉无乖诤，名非圣谛」是这样意思。

亥八、八谛

或立八谛。一、行苦性谛。二、坏苦性谛。三、苦苦性谛。四、流转谛。五、还灭谛。六杂染谛。七、清净谛。八、正加行谛。

《披寻记》一五三九页：

「或立八谛等者：前三可知。三苦为依，流转三界，名流转谛。此永灭已，毕竟出离，名还灭谛。三苦流转，名杂染谛。三苦还灭，名清净谛。清净方便，是名正加行谛。」

「或立八谛等者：前三可知」前面的行苦性谛、坏苦性谛、苦苦性谛，这个是大家可以知道，不用解释了。「三苦为依」就是有行苦、有坏苦、又有苦苦，只要在生死流转的人都有这三种苦，没有一个人能例外的「我没有这个苦」，没有这回事；所以叫做为依，都是生存在这个境界里面。依就是依止，就是在这里生存、住在这里；说我们住在房子，这房子就是我们的依止处，就是我们居住的地方。这三种苦是我们日常生活的境界，我们就在这个境界里面生存，这是为依。「流转三界」就是从欲界，有时候可能有点善心会到天上去；再能修学禅定，跑到色界、无色界去，这都是无常的，到时候又从无色界、色界天回到欲界里面来；可能在人天里也可能到三恶道去了，就是这样子流转。「名流转谛」流转谛就是这样意思。

「此永灭已，毕竟出离，名还灭谛」这就非要遇见佛法不可！遇见小乘佛法也可以，也是能成功的；遇见大乘佛法也是可以，但是有一个条件，就是要努力，懈怠是不行的。你要修学戒定慧，要努力，努力的时候断除虚妄分别了，就出离这三苦，叫还灭谛；灭除这三种苦，到第一义谛了，就是还。

六、杂染谛怎么讲？「三苦流转，名杂染谛」我不相信佛法，或是来到佛法里不肯用功，那这三种苦不能灭，继续地惑业苦，那叫做杂染谛。「三苦还灭，名清净谛」就是要若修学戒定慧，成就般若波罗蜜，三种苦没有了，这叫清净谛。「清净方便，是名正加行谛」第八是正加行谛。正是什么意思？正就是你先从闻思修的学习，得到闻思的智慧了，这时候叫做正；也就是得了正见。得到闻思的智慧之后，你再努力地修行，就是修止观了；叫正加行。这就是得清净谛，灭除杂染谛的方法，也就是修四念处、修八正道、修三十七道品，然后成就这么多的功德！

亥九、九谛

或立九谛。一、无常谛。二、苦谛。三、空谛。四、无我谛。五、有爱谛。六、无有爱谛。七、彼断方便谛。八、有余依涅盘谛。九、无余依涅盘谛。

前面的无常、苦、空、无我，这就是十六行里边，苦谛下的四种智慧。无常就是观察色受想行识的变动；我现在身体很健康，这是无常的；现在有病痛，也是无常的；苦恼也是无常，安乐也是无常；它是变动、靠不住的。微细的观察，观察色受想行识刹那刹那地生灭变化，那叫做无常谛；或者说观察色受想行识都是自性空的，无有少法可得。

我们学习《维摩诘所说经》的时候，观察色受想行识就说色受想行识是自性空，也是可以；但个别的说：观察身体生理的组织是因缘所生，因缘所生就是自性空，自

性空里面色不可得，做观的时候要这样观。说受也是因缘所生，它就是自性空；自性空受不可得，应该这样观。那也叫做无常，这样讲常无名为无常，这是唯识的意思。现在这个文还是做生灭，色受想行识都是刹那刹那生灭的，它不是稳定的！尤其是我们这一念心，你要观察它是刹那刹那生灭变化的，那这地方就有问题，有什么问题？我们学《楞严经》，它主张识是常住的；那若是学《楞严经》的话，观识无常就有困难。现在学习《瑜伽师地论》也好、学习《大智度论》、学习《阿含经》也好，眼识耳识鼻识舌识身识意识乃至阿赖耶识，统统都是刹那刹那生灭的，不说是「常」的。现在学习《瑜伽师地论》告诉我们色受想行识都是刹那刹那生灭变化的，你这样观！

我昨天遇见一个人，他说：「什么事情我不是决定相信，要我自己观察以后，可能相信、也可能不相信。」这话说得也有道理！但是佛教徒还有一个问题，就是你不可以自做聪明，佛法里有这个意思，就是佛菩萨的法语要尊重。前面说到不敬正法，就是要尊重佛菩萨的智慧，不可以说：「我自己要想一想，我同意了才可以。」你若这样子，那就不行了；你要根据佛菩萨的法语去修止观。佛菩萨说识是无常的，你若相信佛的话，就应该这么观；观它是刹那刹那生灭的。如果说：「你说的话我不相信，我自己想一想再说！」那就是另一回事了！

我们从印度的佛教来看：〈中观〉学者和〈唯识〉学者常有争论，争论这事儿，我们可能不同意。「佛法是无诤的，为什么要争？」这是一个说法！若不符合我的思想，我要去观察这个不符合的境界是对不对？不合道理我要破斥它。这个态度应该是合道理的！明白一点说，如果你不深入经论的话，你没有发言权，你想争论都不能，你没有这个智慧啊！你可以打这个笔仗吗？我看你不能打这个笔仗的；要打笔仗还要有本钱才可以，这是一个事！按我们今天的汉文佛教，（我们不说南传佛教），多数都是有这个问题，就是不能够深入经藏。虽然说我们是大乘，但是我们借古德的光明，现在是大乘；实在我们啊，我看连小乘都不及格，因为你不肯深入学习佛法啊！打笔仗的资格都没有，那就是修止观的资格也没有。

这上面说无常，当然你要学习经论才能观到这无常谛，并且你要深入地学习《大智度论》、《瑜伽师地论》，对色受想行识是无常，你才能有深刻的认识啊！你如果不深入地学习这一部份的经论，无常义你搞不清楚。如果你认真地学《楞严经》说常住真心的话，那你学习《瑜伽师地论》、《大智度论》，你自己心情就有冲突，倒是常？是无常？就有问题！就是你要修无常观的时候，你一定要对它有信心，如果你没有信心，这无常观是修不来的；所以说佛在世的时候，佛教徒有大福德，就没有这个问题，思想清清楚楚地，因为听佛这么说，就这么相信，和现在不同！现在谁是佛啊？我看谁也不能说，那我们究竟是相信什么？这是有问题啊！佛灭度以后，佛法是思想混乱，我们学习佛法难！大概唐朝、宋朝的时候，中国佛教深入经藏的人比较多，宋以后逐渐逐渐地少了，逐渐少了根本不谈这些问题、没有这些争论，因为没有资格谈这件事，也不需要修止观。

第二是苦谛，观察这一念虚妄分别心就是苦。三是空谛，空谛怎么讲？空谛和下面无我谛是一样的，但是还有点差别：即色受想行识是没有我的，这叫做「空谛」；离开色受想行识另外也没有我，叫做「无我谛」；这么样讲。「无我」，我们在文字上这么样解释就过去，好像没有什么味道，但是若修无我观深入的时候，那是有味道的，就是感觉到喜悦，烦恼就会减轻。你并没有修不净观、也没有修空观，只是修无我观，但是渐渐地深入的时候，贪瞋痴就减少！因为我们很多的贪瞋痴是执着我而生起的。我我所的烦恼｜｜有时候感到我我所有什么烦恼？其实你若细心一点，很多的问题都是我我所生起的、很多的烦恼是因为执着我生起的。

「五、有爱谛」如意的境界自己爱着，这就是有爱谛。「六、无有爱谛」爱这个无有，就叫做无有爱谛。为什么爱无有呢？因为在「有」上受了苦、吃苦头了，就是我这个身体老了，或者是有很多病痛，或者有很多很多的苦恼，就是因为有这个身

体，这时候他心里面有这个想法：「我若没有这个身体，我就会快乐了！」所以叫做无有爱；爱这个无有。「七、彼断方便谛」就是断有爱、无有爱的那个方便，当然就是以佛法的戒定慧断有爱谛，断无有爱谛。

「八、有余依涅盘谛」这是修四念处成功了，断除见烦恼、爱烦恼，这个时候色受想行识还在；有余的依，色受想行识叫做依，它还继续存在叫做有余。若我们就不是有余，我们爱烦恼也在、见烦恼也在，这时候的色受想行识，不叫做有余。「九、无余依涅盘谛」，就是已经断除爱见烦恼的圣人，又把色受想行识灭掉，就是没有余依了；入于无生无灭的境界，叫做无余依涅盘谛。

《披寻记》一五三九页：

「有爱谛无有爱谛等者：求可爱生造诸福行，名有爱谛。依无有爱造诸福行或不动行，是名无有爱谛。义如《分别缘起初胜法门经》说。断彼有爱及无有爱二种无明决定胜道，名彼断方便谛。

「有爱谛无有爱谛等者：求可爱生造诸福行」这种人（就是）今天在人间有大福德、有大自在，听说天上的人更好，为求可爱的色受想行识，做很多很多的福业，主要就是要有同情他人的苦难，解除他人的苦难而做饶益他人的事情，自己没有条件地造诸福行；若是为自己求名，那就差一点，可是也是有福的！「名有爱谛。」

「依无有爱造诸福行或不动行」，就是他爱着这无有，他也会造诸福行，「我造这些福德的事，希望我将来入于无有的境界；或者是修色界、无色界的禅定。「是名无有爱谛」。「义如《分别缘起初胜法门经》说」在这部经说有爱谛、无有爱谛的事情。「断彼有爱及无有爱二种无明决定胜道」有爱也是无明、无有爱也是无明，断除这两种无明的决定胜道，唯有佛法是决定胜利的；胜利以后，就是决定胜利，不会又失败了。若是修学禅定的人，他将来还会失败的，若是修学般若波罗蜜你是决定胜，不会再失败的了！「名彼断方便谛」。

亥十、十谛

或立十谛。一、逼切苦谛。二、财位匮乏苦谛。三、界不平和苦谛。四、所爱变坏苦谛。五、麤重苦谛。六、业谛。七、烦恼谛。八、听闻正法如理作意谛。九、正见谛。十、正见果谛。

「或立十谛。一、逼切苦谛。二、财位匮乏苦谛。三、界不平和苦谛。」前面是「法施设建立」，这是「谛施设建立」。谛施设建立里有十种，现在是最后一科「十谛」，立十种谛。

「一、逼切苦谛」，这十种谛，也还是苦集灭道四谛，不过在苦谛里，说的详细了一点。第一种是逼切苦谛，就是你的内心所遭遇到的境界，很苦恼。这个苦恼是逼切，就是你不愿意接受也得要接受，它逼迫你，和你不分离，所以叫做逼切苦谛。
「切」这个字，与你接触了叫做切，或者是如刀在切那样的苦，来形容苦的相状。

「二、财位匮乏苦谛」，逼切苦谛没有说出来什么情形，只是说苦的相状。第二财位匮乏苦谛，是说什么原因了，就是你的财缺少了，在这样的情形下，你感觉到苦恼。

「三、界不平和苦谛」，「界」就是地水火风，地水火风各有各的性质，各有各的力量。如果是平衡的话，不感觉到苦，它若不平衡时，你就感觉苦了。这应该就是老苦、病苦、死苦在内了。

「四、所爱变坏苦谛」，这可以看出来，逼切苦谛是总说，财位匮乏苦谛， 界不平和苦谛以下，是别别的说明苦谛的相貌。「所爱变坏苦谛」，你所爱着的境界变坏了，不可爱了，可爱的境界没有了，这时候感觉到痛苦。

「五、麤重苦谛」，麤重苦谛是指什么说的呢？就是引发你各式各样痛苦的种子，那个种子叫做麤重。麤重的意思就是没有堪能性，苦恼若是出现的时候，你不可能去修学善法。它叫你造罪是可能的，修学善法困难，所以叫做麤重。而这麤重的苦谛，表面上看不出来的。

「六、业谛」，就是内心里有所求，而后采取行动，或者是造罪业，或者是造福业，或者造不动业，这叫做业谛。

「七、烦恼谛」，烦恼谛就是贪瞋痴的烦恼，烦恼的相貌就是使令你内心里不寂静。或者是见烦恼，我、我所的烦恼，或者是爱烦恼，贪瞋痴的一些烦恼，这样的烦恼叫做烦恼谛。烦恼谛和业谛加起来就是集谛，前面的五个就是苦谛，苦谛、集谛。

「八、听闻正法如理作意谛」，苦谛和集谛，由集谛为因，在三界里受苦，流转生死，很难停下来。如果是遇见三宝了，听闻正法，「正」，是指圣人说的，圣人为我们宣说的道理就叫做正法。「听闻正法」，你能遇见佛法僧，听闻圣人为你说法。「如理作意谛」，不能说听闻正法以后就没事了，应该随顺正法的道理，在内心里思惟观察，所以叫做如理作意谛。

看十谛的次第，「听闻正法」是闻所成慧，「如理作意」就是思所成慧和修所成慧在内了。

「九、正见谛」，正见就是成就正见了，成就正见就是八正道第一个正见，正见就是成就了我空的智慧、法空的智慧了，那叫做正见，就是见第一义谛了，名为正见。

「十、正见果谛」，初开始入圣道那个时候叫正见谛。入圣道而圣道还没有圆满，继续向前修行，到四果阿罗汉，或者是得辟支佛道，得无上菩提，这个时候就是正见果谛。就是正见最后圆满的境界，那就是灭谛了。

所以「听闻正法如理作意谛」、「正见谛」，这都是属于道谛，「正见果谛」就是灭谛了。所以这十谛总合起来，还是苦集灭道四谛。

《披寻记》一五三九页：

「或立十谛等者：此约诸缘起支中际生已」，《披寻记》的作者这么解释，这里面成立十种谛，是约什么说的呢？是约十二缘起支。「中际生已，或趣流转，或趣清净究竟」，这十二缘起分为三际，就是前际、中际、后际。前际就是无明缘行，行缘识。在生死里流转，若想要明白它的根源，那就是无明。我们不知道这一切法是因缘有的，是如幻如化的，是毕竟空寂的。执着有我、有法、有所得，那就是无明的前际。无明它会推动我们的心，有所活动那就是行。行了以后，我们思想的活动，受无明、行的影响，所以叫做行缘识。无明缘行，行缘识，这就是前际。

行缘识以后，识缘名色，名色缘六处，这以下就是中际。前际、后际，这是中间。「中际生已」，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，这都是中际。中际就是你的识，识缘名色，名色缘六处，眼耳鼻舌身意都成就了，触缘受，这就是中际现前了。

现前以后，或趣流转，或趣清净究竟，就是二条道路。第一条道路「或趣流转」，或者是这个众生没有遇见三宝，他还是触缘受，受缘爱，爱缘取，还是惑业苦的境界，也还是无明缘行，行缘识。这就是向于流转那一方面去了，还是原来的家风，流转生死。

「或趣清净究竟」，或者这个众生遇见三宝了以后，触缘受。识缘名色，名色缘六处，六处缘触。就是眼耳鼻舌身意去接触色声香味触法的时候，因为遇见三宝了，就不同于以前的迷惑境界。触的时候，他的眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，有明，明相应触。明是什么呢？就是般若的智慧。简单的说，就是无所得的智慧，眼见着色的时候，同时有般若智慧的明和它一起活动。一起活动就不执着那件事是真实的，是如梦中境似的，如水中月似的，有而不真实。这是第一个观，这是假观。

观察缘起法是自性空的，这是空观。这样子就趣向清净，就不染污了。我们没有明，没有般若的智慧和我们的一念心同时活动的时候，我们的贪瞋痴就出来了，贪瞋痴的烦恼就出来了。其实若是这样解释的话，也很简单，就是这一念心与般若相应的时候就趣清净，与无明相应就趣流转。

我们出家了，来到佛法里面，怎么样叫修行？就是时时的叫这一念心有般若的智慧，这就叫做修行。看见什么境界，不要用贪瞋痴去衡量，你用般若的智慧，这就叫做修行，很简单。若说这个我办不到，看见毒蛇时，心里就恨，我不能观察它是假的，是空的，不要紧，慢慢来。你天天的用般若的智慧这样观察思惟，久了，般若的智慧就增长，增长就有力量，有力量的时候，看见毒蛇心里不忿怒。那就成功了，不是一下子就成佛，不是的。我感觉到学习唯识的法门，唯识的法门是很深，但是我也感觉它很浅。什么叫做浅？就是钝根人能做得来，我感觉是这样。

佛法来到中国，由南北朝到隋唐这个时期，中国的佛教徒有一种倾向，就是看谁讲的法是最深，最微妙，我就学那一个，有这种意味。譬如说天台智者大师说四教，藏、通、别、圆四教；贤首宗就说五教，我多你一个，小、始、终、顿、圆，多你一个。禅宗说佛陀拈花示众，迦叶微笑，实相无相微妙法门，你们都是有言说，都是戏论，我是离言说的，这是更高。我们中国佛教那一个时期，我这并不是批评古德，但是我去学习，我就感觉到有这种意味。可是到今天的佛教，完全办不到了，实相无相是办不到，就是有相也办不到。我们说是藏通别圆四教，那一教你能做得来？小始终顿圆你那一教能做得来？都不能做了，那怎么办呢？就是念阿弥陀佛了。是这样子嘛！那么现在学习唯识，我的感觉它并不是要为难，做不到也要做，不是，它就从浅处说，从肤浅的地方开始，教你修行，是这样意思。所以我感觉到好，浅一点好，浅一点我们能做得到，说的太高了，做不到。

「或趣流转，或趣清净究竟」，就是刚才说的，我们这一念心一动时，不要忘记了明，明相应触。你的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，若和外面的境界接触时，要有明。说是和外面境界接触，其实我们不要说的太高，除了睡觉以外，我们心里面不是色，就是声香味触法，不能离开这个境界的。若是睡眠的时候不做梦，那是无所知的境界，若做梦的时候，还是法，就是法尘。而现在说，或趣清净，你时常的记住，不要忘记了明。

闻、思、修，修慧是很高，思慧不是很高，闻慧是最肤浅的。我们从闻慧开始就有明，从闻慧开始不是难事，但是思慧就深了一点，修慧就是更高了。逐渐的你就掌握到明，就趣向清净，「清净」就是第一义谛，你向于第一义谛。向于第一义谛，由初得无生法忍，到最后得无上菩提，就是究竟了。

这上面说「此约诸缘起支，中际生已，或趣流转，或趣清净究竟」。就是我们成就了眼耳鼻舌身意的时候，我们不要再无明缘行，行缘识，我们应该学习般若。用般若调伏我们一念心，趣向清净究竟，那么这叫做「或趣清净究竟」。「是故建立成此十种」，这样说就是成此十种谛。「或趣清净究竟」就是，八、听闻正法如理作意谛，九、正见谛，十、正见果谛，这几谛是这样意义的。

「前之七种趣流转摄」，这底下细说一点，前面七种苦谛是一般凡夫，不相信佛法的众生，趣流转，趣者向也，他的心向于生死的流转。就是不能破坏有所得的执着，不能调伏贪瞋痴的烦恼，不能向于诸法寂灭相，所以是趣流转摄，是属于这一类的。「后之三种趣清净摄」，就是听闻正法如理作意这以下三种，这是趣清净摄，就是向于第一义谛，向于涅盘了。「趣流转中前之五种苦道所摄」，那七种谛是趣向流转。七种谛里前面的五种是苦道，是属于苦谛的道路。「皆名苦谛」，都是苦谛。这地方说苦道，若是没有相信佛法的人，你的思想，你的识，眼识乃至意识，它就以此为道路，就在这些苦的境界里跑来跑去。若是你相信了佛法，用功修行，就是你的闻思修的智慧在这里观察思惟，所以称之为道。现在这里说五种是苦道所摄，皆名苦谛。

「第六业道所摄；是名业谛」，业道，第六是业谛也是你的思想在这里走来走去的，是名业谛。

「第七烦恼道摄；名烦恼谛」，就是令你心不安的贪瞋痴，见烦恼、爱烦恼，名烦恼谛。这是《披寻记》把这十种谛解释完了。

戊四、结

如是等类，名菩萨谛施设建立。若广分别，当知无量。

「如是等类，名菩萨谛施设建立」，这是结束这段文。「如是等类」，一谛、二谛、乃至十谛，这是菩萨谛建立施设。「菩萨谛」，菩萨这个字，按我们汉文佛教的习惯，那就是发无上菩提心的人就是菩萨，但是按照这个字来说，是通于三乘人，阿罗汉也可以称为菩萨，辟支佛道，菩萨道，都可以称之为菩萨。「菩萨」，就是菩提萨埵，翻个「有情」，就是有道心的人。修学圣道的人，就叫菩萨，若加上摩诃萨埵，那就超越二乘，唯有一佛乘才可以称为菩萨摩诃萨。「名菩萨谛施设建立」，谛的施设建立有这十种。「若广分别，当知无量」，若是更广多的分别，那就不只是这十种了，可以说成无量无边的。

酉三、理施设建立

云何名理施设建立？谓四道理。此广分别，如前应知。

前面是法施设建立，第二是谛施设建立，下面第三科是理施设建立。

什么叫做理施设建立？其实理施设建立和谛施设建立只是名字不一样，意义还是相通的。通常说二谛，又有说三谛、说四谛，现在说道理，说四种道理。这若广分别，如前面的谛施设建立一样，也是无量无边的。

《披寻记》一五四〇页：

「谓四道理等者」，四道理是什么呢？「一、观待道理」，就是观察一切法，都是要待因缘才能成就，所以叫做观，观察。观察这一切法的成就要待因缘，所以这句话就是一切法都是因缘有的，叫观待道理。

「二、作用道理」，就是一切法都有作用，眼能够见，耳能闻，见闻觉知这是作用道理。做善得善报，做恶得恶报，修学圣道就可以得涅盘，它都有作用的。

「三、证成道理」，观待道理也好，作用道理也好，都是佛菩萨的法语来证成这件事，不是凡夫可以随便云云的。

「四、法尔道理」，因缘生法它就是无常的，有漏法是苦的，一切法都是无我的，是毕竟空的，这是法尔就是这样子。「名四道理。」，这四种道理大意就是这样子。「此广分别，如〈声闻地〉应知」，这四种道理广说〈声闻地〉里有解释，其实我们已经说过好多次了。「（陵本二十五卷九页）」。

酉四、乘施设建立（分二科）　戌一、征

云何名乘施设建立？

这是第四科乘施设建立，分二科，第一科是征。下面第二科是解释，又分二科，第一科略标。

戌二、释（分二科）　亥一、略标

谓声闻乘及独觉乘、无上大乘。如是三种，一一各由七种行相，施设建立：是名为乘施设建立。

「谓声闻乘及独觉乘、无上大乘。」就是这样的三种不同，就是三界内的一切众生，要出离火宅的时候，有三种的不同：一种是声闻的车，一种是独觉的车，一个是无上大乘。从生死谛到涅盘那里去，所以叫做「乘」，它能够度，能从苦恼的生死这

里，运载你到安乐的地方去。这是声闻乘、独觉乘、无上大乘。人天乘不能出离生死，还是在三界里流转。

「如是三种」，这是三种车。「一一各由七种行相，施设建立」，这三种佛法，每一种都有七种的行相。行相，行的相貌，「行」这个字，由此至彼叫做行，那就和乘的意思一样了。或者「行」，就是心。你心是能动，其余一切法是不能动，都是心动。不是风动，也不是幡动，是你心动，这句话的确有道理。七种心行的相貌，或者是七种修行的相貌施设建立。而这七种行相也都是佛的大智慧建立的，施设了名言，义就建立起来了，「是名为乘施设建立。」这是略标，下面第二科广辩。分二科，第一科声闻等乘，又分二科，第一科举声闻乘。

亥二、广辨（分二科）　天一、声闻等乘（分二科）　地一、举声闻乘

初声闻乘七行相者：一、于四圣谛无颠倒慧。二、此慧所依。三、此慧所缘。四、此慧伴类。五、此慧作业。六、此慧资粮。七、此慧得果。当知由此七种行相施设建立，诸声闻乘，无不周备。

「初声闻乘七行相者」，这句话也就是标，下面列出来。「一、于四圣谛无颠倒慧」，声闻乘是什么意思呢？听闻佛菩萨的法语，而有所觉悟，觉悟什么呢？苦集灭道四圣谛。苦集灭道的道理圣人才能明白，所以叫做圣谛。「无颠倒慧」，对于四圣谛的觉悟，就是无颠倒的智慧才能觉悟。无颠倒慧，闻所成慧是要佛菩萨的慈悲教导，你若肯接受，才能成就闻所成慧，这里边有佛菩萨的力量。思慧、修慧，是要你自己才能成就，自己努力才能成就。成就以后闻思慧都是散乱的境界，修慧是有禅定的功夫，通于有漏，也通于无漏。无颠倒慧就是无漏，就是成就圣道以后，才具足了无颠倒的智慧，闻思的智慧还不能说是无颠倒慧。就是你成就了无颠倒的智慧，这是声闻乘的第一个相貌。

刚才说听闻正法如理作意，我们虽然是出了家，也发心学习佛法，但是我们的眼耳鼻舌身意接触色声香味触法的时候，如果不学习如理作意，一直都是在颠倒里面。你看见一切的境界，心里的心、心所法的动，都是在颠倒里。说我也没有起贪心，也没有起瞋心，我心里面没有烦恼，怎么说我是颠倒呢？是！你有所得。譬如说是，看见这境界都是如幻如化的，你有这感觉吗？你都认为是真实的，认为是真实的那就是烦恼，那就是颠倒。你想要改变颠倒，时常的行住坐卧不离这个，行住坐卧时常的心里面如理作意，那就有可能，有希望，从颠倒趣向不颠倒。

「二、此慧所依」，智慧的所依，智慧所依是什么呢？就是无颠倒慧也是因缘生法。能生起无颠倒慧的因缘，就是无颠倒慧的所依。你若听闻正法如理作意，那就是无颠倒慧的所依。这句话也很重要，说无颠倒慧是圣人的智慧，圣人的智慧是因缘有的。我们若肯努力的创造这个因缘，我们就可能会成就无颠倒慧的，所以要说出它的因缘。

「三、此慧所缘」，无颠倒慧所观察的境界是什么呢？就是四圣谛。这是它所观察的，观察是苦，苦从什么地方来的？从集谛来的。什么叫灭谛呢？苦也没有了、集也没有了，就是灭谛。灭谛是安乐的地方，灭怎么才能成就呢？就是要道谛。道谛是灭谛现前的因缘，也就是它的所依了。

「四、此慧伴类」，无颠倒慧不是孤独的，它在逐渐的成就的时候，还是有伴侣的，那就是三十七道品了。

「五、此慧作业」，无颠倒慧有什么作用呢？它的作业就是断烦恼，断除见烦恼，断除爱烦恼，这是它的作业。

「六、此慧资粮」，什么是它的资粮？就是它的因，那就是闻思修。无颠倒慧是圣慧，成就圣道以后才有无颠倒慧。圣慧的前面就是闻思修，是它的资粮，就是它的因。

「七、此慧得果」，就是涅盘。

「当知由此七种行相施设建立，诸声闻乘，无不周备」，这句话是赞叹前面这七种慧，也是结束这一段文。应该知道我们佛教徒若是肯成就这七种行相，这七种行相是佛菩萨施设建立的。「诸声闻乘，无不周备」，一切声闻根性的人，学习佛法由因到果，完全圆满了。

《披寻记》一五四〇页：

「此慧所依、此慧所缘等者：声闻种姓，名慧所依。」第二是此慧所依，四圣谛无颠倒慧应该是果，涅盘是果，但是为什么有涅盘？因为有无颠倒慧，无颠倒慧也是果。「此慧所依」《披寻记》的作者这么解释，是声闻种性。就是在一切众生里，在补特伽罗里有一类人，他的虚妄分别心里，有声闻种性的无漏种子。不是独觉乘，也不是佛乘，是声闻的种性。就是他的色受想行识里，他的眼耳鼻舌身意里，从无始以来，不是经过修行，不是经过栽培，本来就有这种善根，有这种种子。「名慧所依」，是无颠倒慧的依止处。就是原来你有这个善根，现在修学声闻乘的佛法得阿罗汉了，得无颠倒慧，是以种性为依止的、为因缘的。若没有那个种性，不能得阿罗汉的。

「四圣谛教，名慧所缘」，四圣谛的教就是佛菩萨安立的语言文字，这是无颠倒慧所缘，所观察的。这样说，若是第一义谛为所缘，那就是无分别智了；若是四圣谛教为所缘，那就是后得智了。「菩提分法，名慧伴类」，三十七菩提分法，四念处、四正勤，四如意足、五根、五力、七觉支、八正道分，名慧的伴类，就是以此为伴，逐渐的努力才能成就无颠倒慧。

「断诸烦恼，名慧作业」，慧的作用就是在断烦恼，只要是凡夫就有烦恼，无始劫来，习惯了是这样子。但是不要紧，你常修四念处，可以断除、可以息灭这些烦恼。「听闻正法思惟修习，名慧资粮」，无颠倒慧以此为因缘而才能成就的，就是要听闻正法和思惟修习。

听闻正法这件事，你听闻的不是那么样的纯熟，也是明白了，考试的时候也能有六十分，但是修止观的时候还是不容易。不是说不能修止观，只是说不容易，但是若能听闻正法达到一个更高的程度的时候，你修学止观容易。我这样说你同意吗？你会感觉到容易，修止观时容易相应。若是你没到那个程度，可也有一点，也能修，但是不容易，有点难。

怎么知道你现在佛法的学习程度很高呢？不需要问别人，你自己知道。如果你有如理作意，怎么会自己知道？如理作意就知道。你就会知道你现在程度很高，若是不如理作意就不知道这件事。以前我也是看见这些在佛学院里，或者不是在佛学院，而自己常常阅读经论的人，他有一点心得，他也写文章。写文章是怎么回事？写文章就是思慧，常常写，对佛法的理解，就高过了闻所成慧，就会不一样，所以应该写。初开始不要写太多，写短文，等到过一个时期，自然是你的智慧高了，可以多写，自然就会写的多一点。所以是听闻正法，思惟修习，名慧的资粮。

「四沙门果，名慧得果」，四沙门果就是初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿罗汉，这就是慧得果。无颠倒慧有这四种果，就是有成就的。

地二、例独觉乘

如声闻乘七种行相施设建立，其独觉乘，当知亦尔。

「如声闻乘七种行相施设建立，其独觉乘，当知亦尔」，如声闻乘是这样子，七种行相施设建立。独觉乘呢？「当知亦尔」，和这一样，也是这七种行相。七种行相为什么别立名字叫独觉乘呢？因为他的愿，他是要出无佛世得辟支佛道，所以就和声闻乘不同了。

我们前面学习过了，独觉乘，原来这个人高慢，初开始发心时，心里高慢。他的意思是，你们都是要听佛说法得圣道，我发愿将来得圣道的时候，出无佛世，无师自悟，我比你高。那上面说是有高慢心，实在来说，也还是要见佛闻法。善根栽培到更高的境界的时候，出无佛世，无师自悟。

天二、无上大乘

无上大乘七行相者：一、缘离言说事一切法中，所有真如无分别平等性出离慧。二、此慧所依。三、此慧所缘。四、此慧伴类。五、此慧作业。六、此慧资粮。七、此慧得果。当知由此七种行相施设建立，无上大乘无不周备。

这是第二科无上大乘，天一是声闻等乘；声闻乘、独觉乘，现在是第二科无上大乘。「无上大乘七行相者」，声闻乘、独觉乘不是无上，就是还有高过他们的佛法。无上大乘，就是没有人更高过他了。他也一样有七种行相，那七种呢？

「一、缘离言说事一切法中，所有真如无分别平等性出离慧」，前面声闻乘就是于四圣谛无颠倒慧，这地方缘离言说事。「离言说事」就是依他起，依他起的这一切事，就是阿赖耶识所变现的根身器界，这一切的因缘生法。这一切法的本身是没有名字的、没有名句的。譬如说树，树并没有树的名字的；譬如说光明，光明也本身也没有光明的名字啊，都是没有名字的，那叫做离言说的事。

「缘离言说事」，离言说事也是因缘生法，为什么是因缘生法？就是前生熏习了嘛，你的爱烦恼、见烦恼，无明缘行，行缘识，就是这样现出来一切法，这一切法都是苦恼境界。这「一切法中所有真如，无分别平等性出离慧」，这一切法就是离言说事，离言说事里所有的真如，这些事是因缘生法，都是有刹那生灭变化的，那里边有一个离一切相的真如，就是理性。

我曾经讲过，真如的「真」字，就是真实不虚妄。谁真实不虚妄？就是如，如是真实不虚妄的。如是什么呢？就是一切法的寂灭相，譬如，色自性空，无所有，不可得，那就是如。受想行识，也是因缘生法，是寂灭相，那寂灭相也是如。就是色的如，受想行识的如无差别，所以叫做如。若有差别就不算是如了，这一切因缘生法是有差别的，但是因缘所生法里的如是无差别的。「如」是真实不虚的，因缘生法是虚妄的。因缘生法有生、有灭、有变化，不是真实的。

我已经说了很多次，但是应该多说，这一切虚妄的境界都不真实，但是我们若不常如理作意，你若不修唯识观、不修性空观的话，我们心常在颠倒中活动，就不知道是虚妄的。不知道虚妄的时候会有什么问题？我、我所会出来，贪瞋痴也会出来。你若常能观一切法如的时候就知道，「如」，佛在经论里告诉我们，它是真实的。

《楞伽经》上有四句话：「涅盘离心意，唯此一法实，观世悉虚妄，如幻梦芭蕉」。「涅盘离心意」，涅盘就是如，就是一切法的寂灭相，这寂灭相「离心意」，是没有言说的。你心意不能缘，你可以在色声香味触法上缘虑，但是诸法如的那个地

方，涅盘那不生不灭的如，你不能缘，不能在那里活动。

「唯此一法实」，世界上一切事、一切法很多，唯独这件事是真实的，就是真如，它是真实的。什么叫作「真实」啊？它不虚妄、不欺诳你。我们生死凡夫来到佛法里面学习的时候，经论上佛菩萨告诉我们，这个「如」是真实的，就算将来成佛了，「如」还是这样子的。

如果说我现在感觉到这件事很美，等到我成就了，原来是丑陋的，那就有欺骗性了。世界上的名闻利养、荣华富贵都是这样子。最初说是荣华富贵也很好啊，等到得到荣华富贵的时候，原来是苦头、原来是叫你受苦，那就有欺骗性，就不是真实的，所以不能称为「真如」。但是佛现在告诉我们，一切法的「如」，到你成佛的时候，还是这样子，是安乐自在的，没有苦恼，没有欺诳性，所以叫作「真」。「涅盘离心意，唯此一法实」，唯独这件事是真实，真实就是不虚妄的意思，「唯此一法实」。

「观世悉虚妄，如幻梦芭蕉」，观其他过去世的事情、现在世的事情、未来世的事情，观完全都是假的、都是欺骗人的啊。「如幻梦芭蕉」，如幻术的境界、如梦的境界、如芭蕉的境界，都是不真实的。看那芭蕉树的叶子很大，原来都是假的、不真实。

所以说「一切法中所有真如」，那个「真如」是「无分别平等性出离慧」，所能够证悟的。「真如」本身是无差别的，所以叫作「无分别」，也需要成就无分别平等性的智慧，才能证悟真如的真理、才能出离一切虚妄的境界；出离「我」的虚妄、出离「一切法」的虚妄，证悟我空真如、法空真如，也就是证悟「真如」，这个时候这个佛教徒就成功了。这是大乘的七种行相之一。

「二、此慧所依」：就是「无分别平等性出离慧」，以谁为依止而成就的？就是以谁为因缘而成就的？按照《披寻记》作者的意思，就是众生内心里面有佛性，那个佛性为出离慧的所依。要有佛性才可以，没有佛性就不行。

「三、此慧所缘」：当然就是真如。「四、此慧伴类」：出离慧的伴类，当然就是三十七道品，三十七道品通于大小乘。「五、此慧作业」：当然就是断烦恼；断烦恼障、也断所知障。「六、此慧资粮」：当然就是听闻正法，如理作意这些事情；闻思修慧、戒定慧都是资粮。「七、此慧得果」：就是无上菩提了。

「当知由此七种行相施设建立，无上大乘无不周备」，无上大乘七种行相，这是佛菩萨所施设的、所建立的。「无上大乘」，里面的因果的事情都周备具足了、无所缺少。

《披寻记》一五四〇页：

「缘离言说事等者：诸法无我，名一切法所有真如性离言说，亦名离言说事。缘此所生法无我智，于一切法离言自性假说自性，平等平等不起分别，从所知障而得解脱。名无分别平等性出离慧」。

「缘此所生法无我智」，就是缘真如，就会有无我智现起。「无我智」，唯识上说「无我」怎么讲？前面四十五卷的后面，「三三昧」的「空三昧」就说到无我智。什么叫作「无我智」，能记住吧？那就是观一切事，通达言说安立的一切法都是自性空，这就是「无我智」。

我们在学习佛法的时候，听人讲「诸法皆空」嘛！小乘佛法就是一切法无我，色受想行识里面没有我，就叫作「空」。若学习《中观论》这个法门的时候；一切因缘

生法自性空，就叫作「空」。但说到唯识讲的「空」很少，就很少人提到唯识讲的空。唯识怎么样叫作「空」？很少提到。

现在学习《瑜伽师地论》，从（真实义品）三十六卷到这里，常常提到这句话，「言说安立的一切法是自性空」。我们说闻思修，说那思惟，正好思惟言说安立的一切法自性空，这就是一个思惟的数据；常常要思惟，言说法性为什么是自性空？可以自己问自己？自己回答这个问题，时常这样思惟，就会增长智慧。

这个说法和《中观论》说的因缘生法自性空，说的不一样。这也是说自性空，言说安立的一切法是自性空，也是这个名字，但是那意义不一样。你要常常思惟、常常地如理作意，就会明白这件事。这一切法都是空的，这句话唯识学者也是这样说，中观学者也是这样说，但是那个道理不一样，可有点差别的。

若是学习过唯识的人啊，我也看见过人家写的《唯识精要》，写唯识的介绍，里面说了一大堆，我就说到「精要」，是非常好的，但是我看了一遍，它没有说到「言说安立的一切法自性空」，都没有说，它没有说。但是若是学过唯识的人，学习《摄大乘论》、学习《瑜伽师地论》、《辨中边论》、《显扬圣教论》，学习了唯识法门的人，一定会知道这个名字；「言说法性是自性空的」。

若是和我们同学见面的时候，问：「你从那里来？在那里学过什么？什么叫作『言说安立的一切法是自性空』？你说给我听一听」，等于是考你了。我现在到什么地方，人家时常要考我，话虽不是那么说的。好了！请法师讲开示！那就是要考我啊！不是二个钟头前通知我，二个钟以后请我讲，不是这样的，就是很多人坐在那里，就请法师讲开示！就立刻要讲啊，就是这么回事。

看禅师语录，一个禅师到一个大庙、一个大禅师那里去，他就问：「什么物？怎么来？」六祖坛经也是这么讲嘛。就那么手指一竖，这就是答复你，但同时也是考你，就是互相考啊！真实是这样子，我看看你的见地怎么样？当然我们今天的汉文佛教，似乎是衰微了。但是各处都有佛学院，那我们到什么地方，问你从什么地方来？也容易出现这个局面，自然就是要问你。我也听人说，有名的一位法师，也有点智慧，到一个地方，就提出一句话问他，「你讲给我听一听」，他讲不来，这情形是有的啊！所以有时间要用功，尤其是重要的名相，一定要把它搞好，一般的名相，不知道，没有关系。什么叫作「四念处」？这也是重要的名相。「言说法性自性空」，这句话就厉害了，所以应该有时间要用功。

「诸法无我，名一切法所有真如」，「诸法无我」，就是言说安立的一切法都是自性空，文句要记住。里边有义，义还要记住，若常常思惟就容易不忘，若不思惟是不行的。这里说：「诸法无我，名一切法，所有真如」，什么叫作诸法无我？就是一切法的真如。什么是「真如」？就是言说法性自性空所显示的离言境界，那就是真如。「性离言说」，是没有文字。「亦名离言说事」，离言说事是依他起。真如是寂灭相；言说事、这些名言戏论都是寂灭了，那就是真如。「诸法无我，名一切法，所有真如」，「诸法无我」，是没有遍计执性，显示出来真如是圆成实性，「亦名离言说事」，就是依他起都是寂灭相了。

「缘此所生法无我智」，观察一切法所有真如性离言说，亦名离言说事，那就叫作「法无我智」。这个时候圆成实性的真如，离遍计执，也是「亦名离言说事」，离言说事也是寂灭相了。

「于一切法离言自性、假说自性」，一切法有二种自性：一个是离言自性、一个是假说自性。「离言自性」，依他起和圆成实是离言自性，「假说自性」呢？它是以言说为自性，也就是以分别心为它的自性。现在有老虎在这里，说「老虎」，这句话

是牠的体性，实在没有老虎啊！离开了这句话，没有老虎，离开了内心的分别是没有老虎的。是以内心的分别为老虎的体性，这就是遍计执了。

这个「假说自性」和「离言自性」，离言自性我们看不见，我们凡夫初学习佛法，修学圣道的人，没有证悟无生法忍的时候，不知道、看不见这个真如，所以就认为没有离言自性。假说自性本来是自性空的，我们认为是有。现在「有」和「无有」都是平等地无所有了。

「平等平等不起分别」，离言自性也是平等，言说法性也是平等，离言自性与言说自性是平等，言说自性同离言自性也是平等。「平等平等」，这就是「法无我智」。「于一切法离言自性、假说自性法无我智，平等平等不起分别」，于离言自性、假说自性都不起分别。「不起分别」，就叫作「平等」。

「从所知障而得解脱」，这不但断烦恼障，从所知障也得解脱了。于一切法有所得，那就是「所知障」。「于一切法离言自性、假说自性法无我智，平等平等不起分别，从所知障而得解脱。名无分别平等性出离慧」，这句话就是这么讲。刚才说，我们现在是凡夫，也可以修止观，也可以学习如理作意，容易忽略的地方，就是心里面不起烦恼的时候，我们还是烦恼里面活动的，也要认识这一点。

另外已经得阿罗汉的这些圣者，圣者没有息灭所知障，那是什么境界呢？就是《维摩诘经．观众生品》后一段，天女散花，这些阿罗汉身上着花了，那就是所知障的境界，也就是法执的境界。那阿罗汉要去花，那个地方的深义，若是我们常常如理作意的话，也感觉很有意思。心有所得呢，你对花就有所执着，这花就会着身。内心有所得不去掉它，就是表面上想去掉这花，这花去不掉，因为内心有所得没去掉，那花就去不掉。能够修无我慧，那有所得息灭了，花自然就掉了。所以这个地方「从所知障而得解脱，名无分别平等性出离慧」。

「大乘种姓，名慧所依」，出离慧的所依是什么呢？「大乘种姓」，是慧所依。就是心里面有佛性，这也就是出离慧的所依，出离慧的因缘，就是「名慧所依」。

「方广法教，名慧所缘」；「方广法教」，就是大乘佛法的十二分教，这个是智慧所缘。当然这若是文字的佛法呢，那是闻所成慧所缘。修所成慧的无漏慧，那就是第一义谛为所缘了。

「诸觉分法，名慧伴类」，修无我观的时候，修大乘四念处的时候，要观察言说安立的一切法是自性空。因为我们在凡夫的时候，不见第一义谛，那么修观的时候，就是眼前看见的色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，所以在这里修观。在这里修观呢？就是言说安立的一切法是自性空，观这一部份是毕竟空的，要这样观。这样观，这就是四念处－身、受、心、法四念处，都是言说安立的一切法，都是自性空的。这样观察的时候，它也是有伴类的，就是三十七菩提分法，以它为伴。

「能断二障，名慧作业」，这样修法空观，也是包括了我空观，「我」但有言说嘛！它没有实体啊！所以也是言说法性，能断烦恼障，也能断除去所知障，所以这是慧的作业。「多闻思修，名慧资粮」，能广博多闻、能专精思惟、能在奢摩他里面修学圣道，这就是慧的资粮、慧的因缘。由此因缘而得此慧，而成就诸法无我慧，这是「慧资粮」。「无上菩提，名慧得果」，最后圆满的时候，就是佛的智慧，这个出离慧所得果。

申五、结

过去未来现在诸佛及诸菩萨，所有无倒施设建立，若曾所作、若当所作、若今所作，

一切皆由如是四事。除此，无有若过若增。

这第五科，结束这段文。前面第一是法施设、第二是谛施设、第三是理施设、第四是乘施设，现在第五科是结。「过去未来现在诸佛」，过去的佛，未来、现在的一切诸佛。「及诸菩萨」，也是过去未来现在诸菩萨。「所有无倒施设建立」，这些佛、菩萨为教化众生，无倒施设建立前面这几种施设。

「若曾所作、若当所作、若今所作」，若过去所作的施设建立，若将来所作的施设建立，若现在所作的施设建立。「一切皆由如是四事」，这一切时、一切处，皆由如是四事安立这几种施设的。「除此，无有若过若增」，除了这么多的施设之外，不会还有超过的，还有增加多少，没有这回事情。前面第一科施设建立，第二科四寻思。这个颂，「诸施设建立」，讲完了。下面是和第三科四如实智「一切法寻思，及如实遍智」。

未二、四寻思（分四科）　申一、标

又诸菩萨为得四种如实遍智，于一切法起四寻思。

前面法施设、谛施设、理施设、还有乘施设，这都是开导、劝导众生发无上菩提心，下面就谈到修行的问题。第一科标。「又诸菩萨为得四种如实遍智」，为了成就四种如实遍智，「四种如实遍智」，在这里的情形是果的意思。为得如是果，「于一切法起四寻思」是因，由如是因才能得如是果，那么先说因。

申二、征

何等为四？

申三、列

一、名寻思。二、事寻思。三、自性假立寻思。四、差别假立寻思。

这是列。

申四、指

如是四种若广分别，应知如前真实义品。

这四寻思若广分别，应知如前面三十六卷〈真实义品〉所说。

未三、四如实智（分三科）　申一、标

又诸菩萨略有四种，于一切法如实遍智。

申二、列

一、名寻思所引如实遍智。二、事寻思所引如实遍。三、自性假立寻思所引如实遍智。四、差别假立寻思所引如实遍智。

「一、名寻思所引如实遍智」，一切法如实遍智，前面是「寻思」，这里是说「遍智」。「寻思」，就是说推求、观察的意思，于唯识的第一义谛推求、观察，那叫作「寻思」。「如实遍智」和「寻思」有什么不同呢？前面我们也是讲过，不同的

意思，「寻思」推求、观察，心里面还没有决定。「四如实遍智」，经过推求、观察，到这个程度的时候，心里面是决定了。决定「诸法所生，唯心所现，一切言说法是毕竟空」，决定这样，没有疑惑了，是这个的意思。

「名寻思所引如实遍智」，什么叫作名呢？就是一切法的名字。这个名字也是言说，言说也本来是没有的，是世间的智者安立这叫作水、山、树，这所有的一切法都有名字。「名寻思所引如实遍智」，在推求、观察的时候，一切的名言是内心分别成立的，名言本身是无自性，如果不内心思惟观察，没有这样分别，那名字是不可得的。

如果说看见一个东西，说这是树，这是心的分别吗？所以这个名字是由内心的分别而有的，如果内心不分别，这个名字是不存在，就不出现。一切名字都是由内心的分别安立的，它本身不能自已存在，所以它是自性空的。由于这样的寻思，时间久了，就引发出来、就成就了真实的智慧，这遍一切法、遍一切名都是这样子，都是内心的分别。

「二、事寻思所引如实遍智」；「事」是什么呢？就是名言所显示的境界，也可以说是义。名言所显示的境界，也是内心的分别，名所诠的义，实在都是无自性的，都是内心的分别。这样的推求、观察啊，就知道那件事，也是自性空。为什么？我们看见好像有呢？就是内心的分别，并不是真实有这件事。

我曾经说一个现成的譬喻，若时常利用这个譬喻去观察呢，就会通达名寻思和事寻思，是毕竟空的意思。什么譬喻？就是那个蛇的譬喻；有一个绳子盘在那里，但是我们看上去，看不见绳子，看见是蛇。「蛇」，是一个名字嘛！名所诠显的那个蛇的体性，那就叫作「事」。其实蛇是没有的，但是我们看见那里有蛇，那表示什么？就是我们没有智慧的时候，把绳子看成了蛇。就是智慧不够的关系，把依他起的事，都看成遍计执了。遍计执的蛇，完全是没有的，我们执着的完全是没有。

譬如说是这个房子、这个人，这一切的境界，都是依他起、都是阿赖耶识所变现的、都是如幻如化、是毕竟空的。但是我们看不见如幻如化，我们看见真实有一条蛇、真实有老虎在那里、真实有一个房子。我们所看见的境界和依他起是不合，依他起是如幻如化的，我们看见是真实的，那就是不合了。但是有大智慧的人，他只是看见如幻如化的这些东西，不看见我们所看见的真实境界。

如果若不修四寻思、四如实智呢，那就是原来这种执着的境界，执着的境界有什么关系呢？就是贪瞋痴的烦恼时常出来。若是能够观察那是绳子，不是蛇啊，你的智能增长，不看见蛇了，只看见依他起如幻如化了，这烦恼就不起了。这个时候心里面对于言说安立的一切法是毕竟空，毫无疑问，那就是「如实遍智」。你还心里有疑惑？是绳子吗？不是蛇吗？那还不行。现在「如实遍知」，是决定没有疑问。

「三、自性假立寻思所引如实遍智」，这些色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法、眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识都是事。事的自性，就是色以变碍为性，识以了别为性。说是看见一条蛇，这蛇是小蛇、那个蛇是大蛇、那个蛇是黑蛇、那个蛇是花蛇，就有很多很多的差别。「自性」，那个体性是内心分别出现、是假立、是虚妄的安立，是内心的分别，不是真实有这么回事。

「四、差别假立寻思所引如实遍智」；「差别假立」，这一切的差别不同，这个房子是这样、那个房子是那样，这个高山是这样样、那个高山是那样，是常、是无常，是有见、是无见这些事情，都是内心安立的，它本身是自性空的。

「所引如实遍智」，这个地方分两层；遍计执是一层、一个依他起是一层。也可

以分三层，另外还有个圆成实。而现在修止观的时候，第一层就是先破遍计执、先观名言安立的一切法是自性空，这也是没有的，依他起还是有。

但是初开始修观，先观遍计执是自性空，就是言说安立的一切法是自性空。那个绳子是有，只是没有蛇。而这样子去思惟观察的时候，原来名言安立的一切法，也就是内心分别安立的一切法。那个蛇本来没有，是你内心的分别，说有个蛇，所以蛇是你心分别安立的，为什么会安立个蛇呢？就是光线不好，那表示什么？表示智慧不够，没有智慧看这虚妄、如幻如化的一切法，认为都是真实的，就是这么回事嘛！所以现在这样子去思惟观察，什么叫作「唯心所现」？这个地方表示出来了。

申三、指

如是四种若广分别。应知如前真实义品。

〈真实义品〉说的比这里详细。

未四、五无量（分五科） 申一、标

又诸菩萨于五无量，能起一切善巧作用。

第四个颂和第五个颂合为一科，这一科里一共分九科，现在是第四科「五无量」，就是五种无量，分五科，第一科是标。「又诸菩萨于五无量」，这个发无上菩提心的菩萨，应该是入圣位的菩萨，对于五种无量，「能起一切善巧作用」，他能够发起一切善巧作用，就是一切有智慧的作用，一切有智慧的作用，其实就是劝化一切众生发心修学圣道，就是这件事，这是标，下边第二科是征。

申二、征

何等为五？

这五无量是什么呢？

申三、列

一、有情界无量。二、世界无量。三、法界无量。四、所调伏界无量。五、调伏方便界无量。

这是第三科列出来。第一种无量就是「有情界无量」，第二种是「世界无量」，第三种是「法界无量」，第四「所调伏界无量」，第五是「调伏方便界无量」，是列出来五种无量的名字。

《披寻记》一五四一页：

「能起一切善巧作用者：成熟有情方便善巧总有六种」，佛菩萨度化众生，能令有情的善根成熟，成熟有情的善根，是菩萨的方便善巧，菩萨用方便善巧的智慧，能为众生栽培善根，能令善根得成熟，能令解脱。总有六种的差别，「如前菩萨方便善巧中说」。「如前菩萨方便善巧中说」，我们已经学过了，「是名一切善巧作用」。

这六种，第一种是诸根成熟，第二种是善根成熟，第三种智慧成熟。这个诸根成熟，就是由于菩萨的善巧方便的教化，使令他的眼、耳、鼻、舌、身、意没有障碍。这个烦恼障、业障、报障，就是解脱了报障，那就叫做诸根成熟。第二种是善根成熟，就是解脱了业障。第三种智慧成熟，就是解脱了烦恼障。解脱了烦恼障，就是得圣道了。

这个善根成熟，解脱业障，就是无论什么样的情形，不会做错事了。若做错事，就是你会造罪，那就还有业障。而诸根成熟，解脱报障，报障就是一个果报，像我们忽然间有这样的病痛，忽然间有那样的苦恼，那就是报障。能解脱报障这句话，有两个意思。一个是没有这些苦恼的事情。如果说我们用病痛来解释，就是有两个意思：一个意思身体永久是健康的而没有病痛，那就是解脱了报障。第二个意思，这些不健康的事情也会出现，但是不障碍，那叫做解脱报障。

这件事呢，你常常静坐，你静坐有一点相应，你会感觉到这件事。就是我不静坐的时候，我感觉腿疼、头疼、腰疼...很多的苦恼，可是正念一提起来的时候，一入定的时候，修止观的时候，这些事没有了，不感觉有病，身体健康，有这个事情。如果

我不欢喜静坐，那好，你就不静坐，不静坐的时候，这个病痛来了呢，你就是受病痛的折磨，你没有办法解脱它。但是常常静坐达到一个程度的时候，没有这件事，他一入定，就什么事都没有，没有病了。

我不要说名字，我们南院的同学里面，有的人有这种事情。他离开我们佛学院了，她现在也有这个境界。她一静坐，这个奢摩他的止一现前的时候，她心里面一安住，明静而住，就没事了。这种人自然不懈怠，不需要有监学：「你为什么不来静坐？」不需要这件事。所以有人问我：「什么时候我才能够闭关？」就是要达到这个程度。这个程度是什么呢？就是未到地定。你成就未到地定呢，当然初开始的未到地定，还软弱一点，要再向前进，再向前进，应该是接近初禅的时候，就有这个境界。那他一入定是个快乐的事情，他不会说：「我不欢喜静坐，你们去静坐，我不静坐。」没有这回事情。

这个静坐这件事，与学习佛法有关系。学习佛法对于静坐有什么关系？他能掌握到方法。掌握到方法呢，他就容易相应。我们说一个很粗显的事情，譬如说，我一静坐的时候...，我们现在静坐，这个功课表安排的不太好，不太合适，要安排出来经行的时间，不要一开始到就静坐，不要这样。一开始经行，先经行一会，或者经行五分钟都好，经行十分钟也可以，早晨起来静坐呢，经行不要超过一刻钟，经行有什么好处呢？其中有一个，就是它对于修止、修观有帮助。你先经行一会，然后再静坐，好一点，所以先经行。然后上座的时候，你愿意修止的话，你一定要有所缘境，把心安住在所缘境这里，这话就说到这里，实在...，也没有错，并没有说错。

我们用出入息做所缘境，这个心呢，就是知息出，知息入，这样子就好了。当然已经成功的人，这样就可以了，他能明静而住，从欲界定到未地定，到初禅，他很快的就到初禅了。但是我们有的人，不能否认是有业障，还是有业障。有业障这件事办不到，你心一住呢，也有所缘境了，但是心就不安住，就跑了，就去打妄想了，那怎么办呢？说我们学习了《瑜伽师地论》，《瑜伽师地论》告诉我们一个方法。但是你学习是学习了，你不温习，就等于没学不知道。

那它告诉什么方法呢？「于所缘境数数忆念」，这个方法很好，它就能使令你的心安住在所缘境不动，它就没有妄想进来，那么你的奢摩他止就相应了，要数数忆念，就是一次又一次的忆念这个出入息。「数数忆念」，就是一次又一次的忆念所缘境。忆念这个息的出、息的入，所以你若数息，数这个出入息，一、二、三、四、五，那正是数数忆念的意思。心就不跑，就能安住不动。所以你要记住数数忆念，这是个方法。你这个方法不用，那多数是不能安住，心就要跑。但是也可能数数忆念还是不行，心还是要跑，那也可能的。若是这样子的话呢，那就停下来，不要修止，你就修观。修观应该是决定相应的，就和打妄想一样嘛，但是它和妄想的内容不同，打妄想就是散乱的贪、瞋、痴的虚妄分别。现在是要经论上的法语作你修观的内容，就是思惟这个内容。

「是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如焰，从渴爱生...」，这几句话，这法语把它背起来，背起来呢，就这样思惟，和打妄想一样，那有不相应的事情呢？一定是这样想嘛，把它想了一段就停下来，不要时间太久。或者你欢喜《般若波罗密多心经》，用《心经》上「照见五蕴皆空，度一切苦厄，舍利子，色不异空，空不异色...」，依照这个去思惟。当然这样思惟，你要预先学习一下，你要低头，不要太高慢，「我向你请问？」你不要这样子，或者没人可请问，可以看批注。看批注，这当然也是有问题。

所以一定是要多学习，学习这个《中观论》，学习《大智度论》，你学习这个，你决定能通达诸法自性空的道理。通达了这个道理，那么这个《心经》就是一个修行的次第，你就照那去思惟。「色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识

亦复如是…」这样思惟。思惟完了就停下来，不要思惟很久，然后再修止。它有可能就好一点，因为没有得定，欲界定也没有成就，那你这个止不要时间多，或者是一刻钟，或者是三十分钟也可以，然后再修观。

这样子周而复始，止而后观，观而后止，它就会好一点。那么你这就能够得到欲界定，得到了调顺寂静，最极寂静，可能会到这个境界，到这个境界，你常常修，常常修，其他的事情是第二件事，这件事是我第一件大事！我不可以停下来的。那你若时间久了，就能得未到地定的呀！得到未到地定，你自己欢喜做件事，因为有轻安乐了，那有不欢喜这件事呢？得了未到地定以后，你自己能够入定，也能使令身体健康，但是不能说没有病，还可能有病的，但你心里和以前也不同，想法不一样。得了定以后，你的理解力也会强一点，这个定能帮助你有智慧，这叫做增上心。

增上心，心就是定，这个定有增上的力量，能帮助你得智慧，它本身不是智能。但是它能帮助你有智慧，所以叫做增上心。戒能增上定，定能增上慧，就是这样意思。定和慧是两回事，不能说定就是慧，不是这样意思。但是你若得了圣道的时候，或者暖、顶、忍、世第一的时候，这个忍位以后的时候，定里面有慧的意思，那个情形不同，那是由你修成就的，实在定是定，慧是慧，但是互相有关系。到那个时候，你有未到地定以上的奢摩他的功夫，心情快乐，对教义的学习也快乐，静坐的时候也快乐，把经书这个本子打开，心情也快乐，这是什么境界呀？这是非常难得的境界。

不过有一件事呢，等到这个境界的时候，也有可能这狂妄的心会起来：「嘿呀！我现在可以做大法师了」，就会有这个情形，但这是个错误。若这个时候，你不能安住，你妄动，就可能会破坏你这个境界，你成就这个境界会失掉了，因为没到不退转。你若从未到地定再进一步到初禅，这时候好一点就不容易破坏，还是能破坏的，但是不容易，不是小小的境界就会破坏。你这个止观的力量强，小小的境界，就是特别令人颠倒的境界，你的正念一提起来，就什么事没有。若是你未到地定还没成就，你是不欢喜静坐的人，那个境界来了，你就随着去了，你不能同它作战的呀！你没有力量同那个烦恼作战的。

我个人的看法，我们现在的佛教徒，如果肯努力，得圣道的人很多，不是你一个人，很多人都能得圣道，但是就是没有掌握到这个方法，这个道次第没有。这个方法，我这么看，就是《瑜伽师地论》是最完备。所以人家若肯到这来学习，我心里欢喜，「哎呀！你能学习圣道很难得呀！」我心里很欢喜，但是来不成，无可奈何的。

我认为，当然不是说我们汉传佛教，我都看见了，我只是看见一少份。我也到过中国大陆，但是我走的地方少，台湾我也去过，但是地方也不是我都看见了，我就有一点感觉，各地方都缺少阿阇黎，缺少老师。若是我们把《瑜伽师地论》能够用功的学习，其他的人我是非完全放下，你不分别就没有事，很明白的一件事，你不分别就没有事，你若分别，很多的问题。不分别就没有事，把那都放下，你就安心的学习止观，安心的学习静坐，安心的学习《瑜伽师地论》。当然前面，你们后来的同学还是没有学习，有时间应该把它补习。

我感觉到你们都比我智慧高，你们读书都比我多，读书比我多，智慧也高，我有欢喜心。有人问我，你为什么办佛学院？我办佛学院的原因很简单，就是我欢喜学习佛法，我也欢喜有人来和我共同学习，只此而已，没有别的。我不敢说我弘扬佛法，我没有这一件事，我没有到那个程度。只要是这样学习呢，你一定成功。因为我感觉到你们都很有善根，前多少生，都是遇见过佛菩萨为你们作善知识，不是平常人，所以现在你肯发心的时候，佛菩萨就来同你接近，你应该感觉到这件事，应该有感觉的。所以你现在好好努力，决定成功，可以保证这件事，但是要努力。

你本身要努力，其他的事情另一回事，你本身要付出来力量。其中有一个条件，

不是无条件的，就是其他的事非不注意，不要放在心上，没有事，只要你不分别就没有事。因为我感觉到，到我们这里来的同学，在家居士都在内，都是有诚意要学习佛法的，所以其他的事情都不要紧，都不要紧。如果没有心学习佛法，那个人的烦恼是有问题，他内心的烦恼，你要注意一点，可以注意一点，我们都是发心，有诚意来学习佛法的人，他就是有烦恼，那烦恼有办法调伏的，只要你不要去触动就没事，你安心的学习，一定是和平的，没有什么事。

所以这上面说，「如前菩萨方便善巧中说，是名一切善巧作用」，诸根成熟、善根成熟、智慧成熟。这个智慧成熟，那是要得圣道，解脱了烦恼得圣道。而这个诸根成熟里面，我刚才说，这个地方，我没有神通，你们心里怎么想不知道，对我个人有点吸引力，就是你若达到未到地定以上，到了初禅，就会有这种事情。就是有病痛的时候，你一入定，就没有病痛。

我再说明白一点，就是那个同学，他在台湾给我打电话，他和别人不说这话，他和我说：「一入定的时候呢，心里一明静而住的时候，这个病痛就没有了。」这件事对你没有吸引力吗？但是你要努力、要用功。这个有六种，那么后三种是下品成熟、中品成熟、上品成熟，这个善根成熟，有这三种不同。前面我们在〈声闻地．趣入品〉已经讲的很详细了，我现在不解释了。

申四、释（分二科）　酉一、别辨相（分五科）　戌一、有情界无量

云何有情界无量？谓六十二诸有情众，名有情界。如前意地，已具条列。若依相续，差别无边。

这是第四科解释，分两科，第一科是别辨相，分五科，第一科是有情界无量，就是这五种无量，一样一样的解释它的相貌。「云何有情界无量？」怎么叫做有情界无量呢？这个「情」就是虚妄分别，他有心意识，三界的心、心所法都是虚妄分别。你有心、心所法就叫做有情。这个有情的世界，有情这一类是很多的，有多少呢？「谓六十二诸有情众」，分六十二类诸有情众，这就叫做有情界，「名有情界」。「如前意地，已具条列」，六十二种在〈意地〉那已经一样一样都列出来了。

「若依相续，差别无边」，若是观察它的相续，什么叫做相续，就是这个身体、这个果报、这个色、受、想、行、识。色、受、想、行、识不是断灭的，前一个色、受、想、行、识灭了，后一刹那色、受、想、行、识又出现了，这样子叫做相续，不是中断的。我们凡夫没有天眼通，这个生命死了以后，就看不见再有什么，看不见什么，好像是中断了，但事实上不是，有天眼通的人能看见，它没有中断，是相续的。所以若依相续的生命上看，那此生命、彼生命的不同，那就不只是六十二诸有情众，那是无量无边的太多了，所以叫做有情界无量。

《披寻记》一五四一页：

「如前〈意地〉已具条列等者：有情种类有六十二，此如〈意地〉中说。（陵本二卷十八页）「依有情身一一相续，应知彼彼差别无边」。应知彼彼的差别是很多的。这是第一个有情界无量，下面第二科是世界无量。

戌二、世界无量

云何世界无量？谓于十方无量世界，无量名号，各各差别。如此世界，名曰索诃，此界梵王，名索诃主。如是一切，皆当了知。

怎么叫做世界无量呢？「谓于十方无量世界」，这虚空是没有边际的，在虚空里

面有无量无边的世界，每一个世界都是有名号的，各各都是不一样的。「如此世界，名曰索诃」，像我们居住的这个世界，名字叫做索诃。为什么叫这个名字呢？「此界梵王，名索诃主」，我们这个世界上的梵天王，就是指初禅天的梵天王，他的名字叫索诃主，他是这个世界的主，所以世界叫做索诃。这个索诃，我们通常都是翻个堪忍，就是在这个世界上行菩萨道的菩萨要堪忍，能忍耐众生的触恼，佛菩萨还是慈悲，大慈大悲的教化众生，所以叫索诃，这是约佛菩萨来说。约众生，这个世界的众生，受很多的苦，他也能忍，不忍也得忍，就是叫做堪忍。

但是我看《解深密经疏》，圆测撰。圆测法师他不是汉人，是高丽人，韩国人。他那上解释这个索诃翻个忍，为什么翻个忍呢？因为这个世界的梵王名字叫做忍，为什么他名字叫做忍呢？就是这个梵天王，前一生在人间的时候名字叫做忍。怎么讲呢？那是另外一个解释，就是他能够容忍，你触恼他，他能容忍，他对别人有荣誉的事情，也能够忍而不嫉妒，他有这个忍。这个梵天王在人间的时候，有这个功德，所以现在他做了这个索诃世界的王了，大梵天王的时候，这个世界就叫做索诃世界。这么讲，那和前面的解释完全不一样了。

「如是一切，皆当了知」，就是每一个世界都是不一样的，世界的相貌不一样，世界的名字也是不一样。这个世界呢，当然有的世界是殊胜庄严，有的世界比较不是那么殊胜庄严，有胜有劣，有粗有细，也有凡夫世界，也有圣人的世界，各式各样的这些世界呢，都是如幻如化的，都是如影像那样子，如水中月，如梦中镜，都是不真实的。

戊三、法界无量

云何法界无量？谓善不善无记诸法，如是等类差别道理，应知无量。

「云何法界无量？」这是第三科法界无量，这个法界无量怎么讲呢？「谓善不善无记诸法」，这个法是指名言说的，这是善法，这是不善法，这也不是善也不是不善，是无记的一切法，这个名言有无量无边的，这是有漏法，这是无漏法，各式各样的。「如是等类差别道理，应知无量」，所以叫做法界无量。下面第四科所调伏界无量。前面有一个有情界无量，现在这里说所调伏界无量，也是指有情说的。

戊四、所调伏界无量（分二科）　亥一、征

云何所调伏界无量？

「云何所调伏界无量？」这是征。下边第二科是解释，分两科，第一科是列种类，所调伏界也是一类一类的，分两科，第一科是列，分十科，第一科是一种。

亥二、释（分二科）　天一、列种类（分二科）　地一、列（分十科）　玄一、一种

谓或有一种所调伏界。一切有情可调伏者，同一类故。

「谓或有一种所调伏界」，就是在无量的有情界里边，有一种是佛法所调伏的众生，那表示有的众生是不接受调伏的，他不相信佛教，一类的众生是接受佛菩萨的教化的，那就是所调伏界。「一切有情可调伏者，同一类故」，在无量的有情里边，有一类的有情，是可以接受佛菩萨的教导，调伏他的烦恼，这些所调伏的众生，虽然也有差别，但是同属于可调伏的一类的，所以叫做一，这是一种，这是第一科，第二科是分两种。

玄二、二种

或有二种所调伏界。一、具缚。二、不具缚。

「或有二种所调伏界」，所调伏的众生分两类，一是具缚的，二是不具缚的。

《披寻记》一五四二页：

「具缚不具缚者：一切异生，是名具缚」，就是一切的异生。这个「异生」，就是他的烦恼，众生都有烦恼，但是烦恼和烦恼也不一样，这个业也不一样，大家都有业力，但是业力与业力还是不一样，因为你受果报不一样，就是业力不一样的关系，这个惑、业、苦都是不一样，所以叫做「异生」。就是每一个众生都有不同的烦恼，不同的业力，因此而受不同的果报，这就叫做异生。那么若是入圣道了呢，叫做同生，大家都是通达一切法无我，智慧也是相同，将来都得到寂灭性，通达诸法寂灭相的果报，得涅盘都是相同的。所以众生是异生，是名具缚。

这个具缚就是他虽然能接受佛菩萨的教化，但是他现在还没能断烦恼，烦恼还是完全具足的，见烦恼、爱烦恼...所有的烦恼都具足的。「从预流果乃至阿罗汉向有学圣者，名不具缚」，修学四念住，成就了须陀洹的时候，就是断了见烦恼了，这个烦恼很多，但是一部份烦恼不具足了，这个初果、二果向、二果、三果向、三果、四果向，是到了阿罗汉向，他现在不是阿罗汉，但是向阿罗汉去了，就是成三果之后，继续修四念处的时候，就是向阿罗汉去了，但还没有成阿罗汉，这是「乃至阿罗汉向有学圣者」，从初果到阿罗汉向，这样多的圣人，他们都还是要继续学习四念处的。这个时候他们都是圣人了，「名不具缚」，那么多的烦恼里面，他断除去多少，就是烦恼不具足了，还有烦恼，但是一少份，是这个意思，若是得阿罗汉呢？那就不在此例了，就不在这个范围内了。「如显扬论说。（三卷十四页）」有解释这个名词的。这是二种，下面第三科说三种。

玄三、三种

或有三种所调伏界。一、钝根。二、中根。三、利根。

这个善根，就是信、进、念、定、慧；信、戒、闻、舍、慧也可以，他这个善根钝，什么叫做钝呢？就是于所知事迟钝的理解，他去思惟观察这件事，比较慢，非常的慢，不是说他不懂，但是他的智慧慢，迟钝的理解，所以叫做钝根。

这个中根也是对于所学习的佛法，他比钝根好一点，就是这样子，就是刚才说的，或者信、进、念、定、慧这个根，他钝一点，他比钝根强一点，但是还不如利根，所以是中间。

利根就是对于所学习的佛法，他很迅速的就理解了，他的智慧的活动很迅速，而且还能够有广大、深刻的思惟，那个钝根的人，理解的很慢，而且理解的范围少，微劣的理解，这个利根的人呢，他理解的快，而且理解的深广，能很迅速的得圣道、得解脱，所以叫做利根，那么分这么三种不同。下面第四。

玄四、四种

或有四种所调伏界。一、刹帝力。二、婆罗门。三、吠舍。四、戍达罗。

「或有四种所调伏界」，所调伏的这个众生界，那四种呢？一是刹帝力，刹帝力翻个田主，就是指统治阶级说的。二、婆罗门，翻个净行，就是这个人读书很多，有高尚的意愿，有高尚的思想，是想要得涅盘的，或者是在家，或者是出家，但是不是佛教徒。三、吠舍，这是指商贾说的，做生意的人。四、戍达罗，就是农民，这一类

的人。这四类的人呢也都可以接受佛教。

玄五、五种

或有五种所调伏界。一、贪行。二、瞋行。三、痴行。四、慢行。五、寻思行。

「或有五种所调伏界」，这是说五种。那五种？一是贪行，二、瞋行，三、痴行，四、慢行，五、寻思行。「一、贪行」，这个行，就是心行，就是心在活动叫做行。这贪心的活动很厉害，这个人贪心为什么会那大呢？就是他前多少生，一直的这样熏习，所以今生他的贪心很大，一种很卑劣的境界，他感觉也很可爱，何况特别胜妙的呢？这贪心非常大，这个贪心大，一个是长时的有贪心，一个是贪心本身有力量，这叫贪行者。

「二、瞋行」，瞋行就是瞋恨心，瞋恨心为什么会那么大呢？也是他前多少生一直的这样熏习，小小的一点不如意，他就会勃然大怒，瞋的不得了，小小的不如意，他的这个瞋恨心就很大，那叫做瞋行，为什么这样？就是前多少生一直这样熏习来的，不是自然是这样子。说他原来的脾气也并不很大，但是常常愤怒呢，这个愤怒心也会大。譬如说在一个地方，没有人触恼你，你也常常学习经论，常常静坐，烦恼逐渐逐渐就会轻微，说到一个地方不静坐了，你和这些凡夫的世界常常来往，也常常就是这样子，不如意就愤怒，你不加以控制，这个瞋心又会大起来，这不是说一定是前多少生的熏习，你这一生常常熏习，它也是这样，就感觉出来，也是这样的。

若是你在一个地方住，我倒不是赞叹我们这里好，不是这个意思，我们现在说烦恼的活动，这个同学他常常静坐，他的身口意比较清净，他不轻易触恼人，那么这个时候，你和这些人在一起住，你的烦恼也就轻，别人都不触恼你，你也就不好意思触恼别人嘛！那你的烦恼不动，常常这样子，烦恼就轻微，自然是轻微了，你自己要认识这件事，「哎呀！我以前在什么地方和那些苦恼的人在一起常常烦恼，我现在和这么多修梵行的人在一起，烦恼少」，你要认识这件事，这是一个认识。

还应该有第二个认识，就是学习佛法的时候，我们不是说，我认识这个字，我也会讲，不是这样子学习佛法，这样子学习佛法的方法还不具足的。你要知道什么？你学习了这个佛法以后，你随时就要用，现在就用！这上面说，一切依他起的因缘生法，就是阿赖耶识所变现的一切法，说阿赖耶识所变现，这好像是唯识宗说的话，其实也是普遍的，阿赖耶识所变现的一切法，也就是你业力所变现的一切法，我为什么这个身体这样子？这是我的业力变现的，你的身体为什么那样子？那是你的业力变现的，业力是无量无边的差别，所以所变现的境界也是不一样，这些事情都是如幻如化的，都是梦中境，都不真实。

你这样学习了以后，你也就这样用：我看见这个高山，这是业力的变现，是共业所变现。我们现在这个境界，这是大家的共业，不是所有人的共业，这是我们这一部份人的共业，这些也是业力所变现，也是如幻如化，是不真实的。当然这样子想也是可以，但是加上一个譬喻好一点，如水中月，如梦中境，水里有月亮和天上月好像一样，但是这个水中的月是假的，有而不真实。说我现在看见这个高山，如水中月，就是不真实。我看见一个法师在这里走过去，如水中月。你常常要这样思惟观察，常常这样的如理作意，就是你要这样用，常常这样作用的时候呢，那就不一样了，你这个贪心就轻一点，这个瞋心也轻一点，这个烦恼就轻微。

我们学习唯识上，从〈真实义品〉到现在这里，常常的碰到这句话，「言说安立的一切法是自性空的」，常常遇见这句话，遇见这句话你要用，现在我听见某位同学赞叹我，说我很有智慧，说我静坐的功夫很好，还说了很多赞叹我的话，你马上要用这一句话，「言说安立的一切法是自性空的，是有而不真实的，是毕竟空寂的」。你

常常这样用呢，这个烦恼就轻，这个贪、瞋、痴、慢，各式各样的烦恼就轻微，它和以前，你不用这句话，那个心里上的反应不一样，而且你常常作如是观，当然这叫如理作意，还不是修观，修观是要有奢摩他相应的时候，叫做修观，那力量就是更大了，能调伏烦恼。

「三、痴行」，就是愚痴，不明白一切法都是因缘所有的，我不知道色、受、想、行、识里面是无我无我所的，这叫做愚痴，不是说那个人像牛似的，不是这个意思。这样子痴行，只有明白佛法，能够学习佛法，还能够修止观，那愚痴就轻一点。如果我们学习佛法而不肯这样用，我虽然学习了一切法都是空的，但是我行在有中，我还是执着一切法都是真实的，还是原来的老习惯，那就叫做痴行，他的心是愚痴的呀！说这个人大学教授，非常有学问，在佛法来说，是愚痴人。这个佛法你看有多高？境界是很高的呀。这个痴行呢，也是熏习来的，你不要说这个人很笨，你常愚弄他，你若这样作，将来你就会愚痴，你就会笨，也是因缘所生法。

「四、是慢行」，慢就是高慢，瞧不起别人，你常常这样做，将来你得的果报，也会笨，被人瞧不起呀。这个慢，就是看见一个不是什么了不起的事情，也生高慢心，或者是看见一个很有智慧的人，也生高慢心，「你还是不如我」，这就是慢，常常分别这件事。

「五、寻思行」，寻思是什么呢？就是遇见什么事情，他不是在表面上就相信了，你说这样我就相信了，你叫我这样子我就这样子，不是，他要内心思惟，就是深入的推度这件事，观察思惟这件事，这叫做寻思行。而寻思行呢，也就是散乱，因为这个不是正观，不是修止观的观察。寻思行这种人，你叫他相信佛法，那是不容易的，他要自己去思惟观察，感觉到有道理那才能相信，不是你说我就相信了，这种人是这样子。这样子寻思行呢，你劝他相信佛法不容易，当然有的时候也有可能，他若相信了佛法以后，他的信心也会强一点，因为不是你说我就相信，他经过自己观察思惟，「哦！有道理」，他才能相信。但是这里边是说什么呢？就是妄想特别多，而且特别有力量。寻思也包括前面说的贪行、瞋行、痴行，我们说有欲寻思、恚寻思、害寻思，那应该属于贪行、瞋行、痴行这一类的。现在这个寻思是说普遍的，他遇见什么事情，他不轻易的就这么决定了，要经过思惟观察的，那就叫做寻思行。

《披寻记》一五四二页：

「五种所调伏界等者：此中五种补特伽罗，〈声闻地〉中广显其相应知。那里边有详细的解释（陵本二十六卷八页），我们可以再到那里去读一读。这下面是第六科。

玄六、六种

或有六种所调伏界。一、在家。二、出家。三、未成熟。四、已成熟。五、未解脱。六、已解脱。

这是六种。

《披寻记》一五四二页：

「在家出家等者：处家白衣」，处者居也，就是在家的这个白衣，穿白色衣服的人，其实也有不穿白衣服的，总而言之是在家人，这个在家人是干什么的呢？「受用五欲」，这个受用两个字，我费了好多的时间去查这个字典，它怎么讲呢？这个受是承受，这个用是什么东西？是财富。这个受用，就是这种人积聚了很多的财富，就去享受五欲，叫做受用五欲，就是在社会上做种种的事，积聚很多财富，然后就是享

受，唯利是图，就是做这种事情的人。

「营构俗业」，这个「营」就是造作，这个「构」，构者谋也，他造作很多的事情，在那里计划，做这个事情可以发财，做那个事情可以发财，就是营构世俗的这些发财的事情，叫做营构俗业。「以自活命」，积聚了很多的财，这样子来活命，就是做这个事情的人，是名叫做在家。

「若持出家威仪相貌」，如果是保持出家人的威仪相貌，出家人的威仪就和在家人不同了，他行住坐卧的威仪和在家人不一样，他有出家人的相貌，出家人剃了发，着了袈裟。「弃舍俗境」，弃舍了在家人「受用五欲，营构俗业」，这些事情都弃舍了，不做这个事情。「受持禁戒」，弃舍了俗人唯利是图的这一切业，那么他干什么呢？他若受了戒，而后能够保持，受持不犯，清净他的身心。「如法乞求」，就是依据佛所开导的方法，去乞求衣、食、住所需的事情。「清净自活」，就是用这样的方法来活命，而不去贪财，自己不生产，这就指「清净自活」。清净自活也容易有问题呢，就是容易说谎话，欺骗在家居士，他能够拿到钱来，这是不合道理的，那就不是清净自活了。「是名出家。如《显扬论》说。（三卷十三页）」，也解释这件事。

「未得善根资心相续」，说是我相信佛法，或者还是在家，或者已经出家，但是没能够「得」，得者成就也，这个善根呢，就是信、戒、闻、舍、慧，简单说就是戒、定、慧，没能学习戒，也没能学习定，也没能学习慧，没有这样栽培的话呢，这个善根不成就。

「资心相续」，这个信、戒、闻、舍、慧；信、进、念、定、慧，这些善法，你若常常的学习的话呢，「资心相续」，资者蓄也，储蓄，这个善法的功德，储藏在你的心里面，相续下去，而不会失坏，这个善根成就了以后，它储藏在你心里面，相续下去。譬如我现在学习佛法成就的善根，它相续下去。相续下去呢，你继续的熏习呢，它的力量继续增长，那你有希望得圣道了。

「未得善根，资心相续」，你没有这样学习佛法，虽然出了家，没有学习佛法，没有学习戒、定、慧，你没能资心相续。「不能现法」，就是不能在现在的生命体，这个法就是色、受、想、行、识，现在的生命体里边。「证见谛理」，你能觉悟了谛理，你成就了无分别智呢，就见到诸法寂灭相。这件事不能办到，「不能现法证见谛理」。

「不得现法下中上乘所证寂灭」，前边「不能现法证见谛理」，这句话是通说的，「不得现法下中上乘所证寂灭」是别说的，就是分别下、中、上乘，声闻乘是下，缘觉乘是中，菩萨一佛乘是上，就是这三种佛法里面，「所证寂灭」，都办不到。这个事情，说明白了呢，我们的心情怎么样？就是我们在凡夫的时候，我们的心情就是向外攀缘，贪着色、声、香、味、触的欲，就是这样子。那个色界天、无色界天的人呢，他不去贪着外边的色、声、香、味、触的欲，但是他贪着禅定的欲，爱着这个色界四禅、无色界四空定，在这里住，还是有所著，还是有所得，还是有我、我所，还是有爱、见、慢的烦恼。

现在学习佛法的时候，不向外攀缘，外面的一切境界，都是如水中月，如镜中相，是自性空的，只是一个言说而已，但有言说而已，只是一句话，一句名言而已，这个名言是内心的分别，由内心有分别，才有名言出来，只是内心的分别，那这么说就是很厉害了，一切法都是心的分别，现在心里若不分别，观一切法都是自性空的，心里无分别，就是离一切相了，叫做寂灭。那么你成就无分别智，安住在寂灭相上，这件事就圆满了。

若是一般的在家人，可能不容易接受这样道理，我不接受，我一定要有一样东西

可以贪，可以瞋，可以痴的，这样是真实嘛！你若什么也没有，有什么意思呢？可能还不容易接受。若是初来到佛教里边的人，现在还没落发，你就听见这个话，你接受这件事吗？你同意吗？

「下中上乘所证寂灭」，说简单的话呢，就由有而无，我们在凡夫的世界，凡夫的思想在有的境界上虚妄分别，现在来到佛法里边呢，要弃舍这个有，到毕竟空这里住下来，就是这么回事，你同意吗？你还欢喜这样子吗？我们凡夫这个境界，我满意可意的色、声、香、味、触，这样感觉有意思，但是这里面有苦恼，使令你贪、瞋、痴活动了，然后造业。造罪业的时候，跑到三恶道去，造福业就是在人天，修不动业在色界、无色界天，但是那个地方也不是永久的，还会掉下来的，就是在六道轮回。

现在佛法里面观这一切法都是心的分别，本身是毕竟空，无有体性的，本身都没有体性的，而且是无常的，是假的，它有欺诳性，我现在不受它欺骗了，心里面悟入了寂灭相，到这个时候就没有贪、瞋、痴的烦恼，你也不会到三恶道去，也不在人天，超出三界了，那是大自在的境界。这个时候，你还是有色、受、想、行、识，有眼、耳、鼻、舌、身、意的，但是都是如幻如化的，这是一个大自在的境界。

你若愿意入于寂灭相，无色、受、想、行、识，无眼、耳、鼻、舌、身、意，无色、声、香、味、触、法，无眼识乃至无意识，无无明亦无无明尽，到诸法寂灭相那里住也可以，那就是阿罗汉入无余涅盘了。若有大悲心呢，你还是在色、声、香、味、触这个地方，还有色、受、想、行、识，保留这个生命体，在这里寂静住，也还是寂灭相，但是保留这个色、受、想、行、识呢，可以度化众生，就是这么两回事。你只是离一切相在那里住，这是无余涅盘了，若有大悲心呢，还回到世俗谛这个地方来教化众生，但是菩萨这个时候，观一切法都是毕竟空寂的，还是寂灭相。

但是这一位佛教徒懈怠，不肯栽培善根呢，那这件事就办不到了，「名未成熟」，他是信佛的人，也在佛法里面栽培，但是懈怠，这个善根不成熟。「与此相违名已成熟」，与这个地方不一样，他很努力的栽培善根，栽培到什么程度呢？就是接近得圣道的时候，那么这叫做已成熟。

那个未解脱和已解脱有什么不同呢？就是善根成熟了，但是还没得解脱，还需要见佛闻法修学圣道，这一生这个人可以得阿罗汉，但是他现在还是个凡夫，不是圣人，那这个时候，就叫做未解脱。得阿罗汉，叫已解脱，这个已解脱，未解脱，未解脱和已成熟，这地方有这样的关系。

前边〈趣入品〉说到这件事，就是已经成熟了，但是你还不是圣人，还需要佛菩萨的慈悲的教导，才能够得解脱。所以从这些地方看出来，看出什么事呢？你不断的要学习佛法，你达到这个程度，你还需要佛法，见佛闻法，「我不需要见佛闻法，闭上眼睛我就是佛！」这是邪知邪见，要知道啊！是邪知邪见。这是第六种，下面第七科。又分两科，总标列。

玄七、七种（分二科）　黄一、总标列

或有七种所调伏界。一、轻毁。二、中庸。三、广显智。四、略开智。五、现所调伏。六、当所调伏。七、缘引调伏。

「或有七种所调伏界」，七种所调伏的众生界，第一种是「轻毁」。二、中庸。三、广显智。四、略开智。五、现所调伏。六、当所调伏。七、缘引调伏」，这七种，这是第一科标列。

黄二、随难释

谓遇如是如是缘，即如是如是转变。

现在第二科随难释，就是「缘引调伏」怎么讲？「谓遇如是如是缘，即如是如是转变」，这可见众生多数都是这一类的，看你遇见什么因缘，这个人遇见这样的这样的因缘，我遇见一个仁波切，我就学习密宗，我遇见的是显教的善知识，我就学习佛法，我遇见一个念佛法门的法师，我就念阿弥陀佛，我遇见一个修禅的人，我就修禅，就是遇见什么因缘呢，各式各样的因缘，「即如是如是转变」，就随顺这个因缘去了，原来我不相信佛法嘛，后来转变成为一个佛教徒，这是一个密乘的行者、这是一个禅行者、这是一个念佛的人，就这样转变了，这叫「缘引调伏」。

《披寻记》一五四二页：

「轻毁中庸等者：于佛圣教憎背有情，是名轻毁」，就是对于佛所宣说的圣教，就是语言文字的佛法，「憎背」，不欢喜，弃舍而去就叫做背，这样的人呢，是名「轻毁」，这个轻毁就是这么讲，他内心里面轻视佛法而又毁谤佛法。「于佛圣教处中有情，是名中庸」，这中庸是什么呢？就是对于佛法，我也不轻毁，但是也不相信，那叫做处中的有情。

「若彼所化广说方解，名广显智」，这「广显智」怎么讲呢？就是那个所教化的众生，需要广博的为他宣说佛法，他才能够信解，这叫做「广显智」。「略闻即解，名略开智」，简略的听闻一些佛法，他就明白了、就信解了，叫「略开智」。第五个，「现所调伏」，现在可以教化，他就能调伏烦恼悟入圣道。第六是「当所调伏」，现在不能教化，要等待一个时期，将来能够相信佛法，这是在时间上说的，这个现所调伏，当所调伏。这是第七种，下面是第八种。

玄八、八种

或有八种所调伏界。谓八部众，从刹帝力，乃至梵众。

「或有八种所调伏界。谓八部众」，就是八个部份，这么多人，那八种呢？就是「从刹帝力」，从这里开始，「乃至梵众」，那就是梵天，这八种第一个是刹帝力。第二婆罗门众。第三长者众，长者应该说是有道德的人。第四是沙门众，沙门众就是这一些出家的外道。第五是四大天王众，这不是人间的人了，天上的人，东南西北四大天王众。第六是三十三天众，就是须弥山顶，有三十三天众。第七夜摩天众，高过了三十三天，叫夜摩天众。第八就是梵天众。这个兜率天、化乐天、他化自在天都没有提，这个梵天众就是色界初禅的三天，那么就是八众。欲界天那个兜率天、化乐天、他化自在天，可以包括在这里边。下面第九科。

玄九、九种

或有九种所调伏界。一、如来所化。二、声闻独觉所化。三、菩萨所化。四、难调伏。五、易调伏。六、软语调伏。七、诃摈调伏。八、远调伏。九、近调伏。

这一共是九种所化。

《披寻记》一五四三页：

「如来所化等者：〈决择分〉说有四种化」，有四种教化。

「一、未成熟有情令成熟故，作菩萨行化」，这个众生的善根没有成熟，那么没有成熟，需要成熟，要教化他，令他的善根成熟，佛现一个菩萨身形，来教化他，这

是一种。

「二、已成熟有情令解脱故，于三千大千世界百拘胝赡部洲中同于一时方便摄受如来之化」，这是现佛的身相教化众生，这是一种。

「三、即为彼所化有情作声闻化」，所教化的众生看见有一个阿罗汉来为他说法，这叫声闻化。

「四、即为彼所化有情作独觉化」，现个独觉身来教化众生。这一段文：如来所化、声闻独觉所化、菩萨所化就这么讲，这是陵本七十四卷十一页。「此说三种所化，准彼应知」。

「四、难调伏」，这个人教化他不容易，他可以调伏，但是难一点。

「五、易调伏」，容易教化的。

「六、软语调伏」，就是柔和的语言、良好的语言教化他，他就能相信佛法的。

「七、诃摈调伏」，这个众生用强硬的语言诃斥他、驱逐他，他能得调伏。

「八、远调伏」，远调伏是什么意呢？就是这个众生要经过很久远的时间，才能相信佛法。「远」，就是约时间说，也是距离圣道远，要经过很久的教化，才能够得圣道。

「九、近调伏」，这个人不用很长的时间，就能够接受佛法，得入圣道。

《披寻记》一五四三页：

「远调伏近调伏者：〈声闻地〉说远补特伽罗、近补特伽罗，如彼别释应知。（陵本二十一卷十四页）。

玄十、十种

或有十种所调伏界。一、那落迦。二、旁生。三、琰摩世界。四、欲界天人。五、中有。六、有色。七、无色。八、有想。九、无想。十、非想非非想。

这是第十科分十种。

「一、那落迦」，就是地狱的众生。

「二、旁生」，就是畜牲的世界。

「三、琰摩世界」，就是鬼世界，那里还有个鬼王，就是阎罗王。

「四、欲界天人」，欲界的人和欲界的天。

「五、中有」，就是这个死有和生有之间有个中有，在这个地方的时候，在这个阶段的时候，也能接佛菩萨的教化。

「六、有色」，这个欲界、色界，这两个世界的众生都是有色的。

「七、无色」，就是无色界天的人，他没有这个物质的身体。

「八、有想」，就是欲界天、色界天，除了无想定都是有想的，乃至无色界天的空无边、识无边、无所有处天都是有想。

「九、无想」，就是色界四禅里面，无想天的无想，这欲界的人闷绝了，也可以是无想。

「十、非想非非想」，就是无色界天第四层叫做非想非非想。这个「非想」就是没有粗显的思想，「非非想」，但是还有微细的想。

这是十种所化的众生界。

地二、结

如是略说品类差别，有五十五。若依相续差别道理，当知无量。

「如是略说品类差别，有五十五」，分这么十科，这十科加起来正好是五十五种，「若依相续差别道理，当知无量」，若依他的身体的差别的相貌的道理，当知是无量无边的。

我有话还要说，也是这几天一个同学给我打电话，这个同学以前在我们佛学院住过的，他离开我们佛学院可能一两年，两三年了吧！他对我说了几句话，什么话呢？他说：「你只是讲说圣道，你没能讲人天道，这里边有点问题」，有什么问题？

我们的同学里面，有些同学就是和在家人一样，「你若骂我，我就骂你」，虽然是出了家，「你若骂我，我就骂你」，这样子才合道理。我们同学里有这种人，就是完全没能够修学圣道，他的意思应该讲一点孔夫子的法语，才能够对治这件事。说一说孔孟之道，「学而时习之，不亦说乎，有朋自远方来，不亦乐乎。」讲讲这个就好一点，当然也是可以。

我小时候不是像你们到社会学校读书，我是在乡村的私塾，当然是很土气，没有现代的这么高明的智慧，但是我在想，我们学习佛法，佛法没有这个作用吗？不能发生这个作用吗？我们受戒、持戒，戒容许我们随便骂人吗？

当然是两种，就是你若骂我，我就骂你，你若不骂我，我不骂你，有的人呢，你不骂我，我也骂你，也有这种人，这种态度。说是我们现在学习佛法的时候，学习戒、定、慧，不能对治这件事吗？不能对治吗？我认为是能对治的。当然有的人，就是习气了，身、口，这两部份，表现出来不如法，「我现在来对付你一下！」也未尝不可，叫你知道嘛，你这件事是不对的嘛，我就对付你，也未尝不可。但是这件事呢，对方他不能够向道上会的时候，他也是，「你骂我，我就骂你」，就是这个态度，这样这个问题不能解决。

修学戒、定、慧的时候呢，譬如说〈声闻地〉，〈声闻地〉当然也是对治这些事情，就是〈菩萨地〉的时候，〈施品〉、〈戒品〉、〈忍品〉、〈精进品〉、〈静虑品〉、〈慧品〉，那几品都是能对治这一切的烦恼，也是有这样的对治的法门，并不是说非要孔孟之道」。佛法也有这种作用，能对治烦恼，为什么没有对治？出家多少年了，这样「你若骂我，我就骂你」，完全没有佛法的气氛，没有出家人的气氛，为什么会这样呢？

他佛法也是学了，可能佛法的文章也能写，叫他上台讲经说法也可能的，但是他

还是这种习气，那是什么意思？就是他不肯做。我也读过孟子，我也讲过，「如长者折枝，非不能也，是不为也，挟泰山以超北海，是不能也，非不为也」。这孟子善说譬喻，孔夫子也是一样，把这件事形容的非常的明显，叫你明白。你学习〈声闻地〉的佛法，学习〈菩萨地〉的佛法，也是同样有这种情形，叫我们调伏身、口、意使令清净，但是人就是这样，还是不肯这样做。不是不能做，是不肯做。

也有个同学，当我面说：「你说的太深了，我做不到」，我说你完全搞错了，你说一说什么地方做不到？说修止观，修止观是可以做的呀！不是不能做，就是你不想做。我们说修止有什么不能做的？修观有什么不能做的呢？和打妄想一样嘛，像我刚才说的，佛菩萨知道众生这个散乱心，叫它寂静住很困难，但他说出方法来对治你的困难，能解决你的困难的，不是不能的，是你不肯做，不是不能做。

说我们一定要讲人天的善法来对治现前的这些不如法的事情，人天善法也是可以啦，但是三乘圣道也能对治嘛！为什么不肯做呢？为什么不肯做呢？当然我们也可以说，无量劫来的习气，你现在就能转变吗？不能转变，说是那样也可以，我们分期付款，像这个分期付款的办法，我现在开口要骂人，改不过来这个脾气。你分期，「我注意，一百天以内决定改过来」，你心里面常常作意这件事，慢慢也就能改过来。

这个阿罗汉里边，毕陵伽婆蹉大阿罗汉，他的高慢的习气，只有对这些大阿罗汉，他不会有这种习气现前，对其他的人都会现出来，那高慢的习气会现出来。对大阿罗汉，他为什么高慢的习气不现出来呢？就是他注意了一下，「哎呀！我不要轻视」。其他的人呢，他就容易现出来，但是也不是像凡夫那样，他没有心，心还是清净。所以我想这件事，就是你自己注意一点，自然会改变，会逐渐的改善，要注意就会好一点。

还有一件事，譬如说，我应该锁门，夜间睡觉的时候要锁门，但是我就忘记了，这事怎么办呢？有个办法，你到门口那个地方去，站在那里静下来，说：「我不要忘记锁门」，你在这里作念一下，就会想起来，夜间应该锁门的时候，就会去锁门，这个作念帮助你的记忆力，一般的情形可能还记不住，你若静坐的时候，自己思惟，这记忆力会强。

你静坐的时候，开始静坐，其他的妄念都停下来，稍为寂静一下，然后你就思惟，「我要分期付款的办法，改善我的贪、瞋、痴的烦恼」，你常常这样作意，就会记住，等到贪心来了，「哎呀！我现在不对」，如理作意一提起来，就把烦恼消灭了。

我们学习了唯识的法门，它告诉我们，这些都是假的，不是真的，你先要认识这件事，「言说安立的一切法都是空的」。「这里有一条龙」这是一句话嘛，实在没有龙嘛。一切事情都是这样子，都不是真实的，譬如说，你看见那人很美，这是你的虚妄分别，他就是一个骨头架子嘛！有什么美呢？「观此粉饰身，疮伤一堆骨，疾病多思惟，绝非常存者」，你常常念，常常念这个文，常常作如是观，这个境界一出现的时候，这个正忆念也出来，所以就没有烦恼。

说要有老师，我出家，我拜了师父，我师父有责任要教导我，你师父是有这个责任，师父也不容易向你说呀，那怎么办呢？你就自己把这些法语记在心里面，时常忆念，这就是你的老师，以法为师，这法语是我的老师，那个法语它不自己告诉你，静坐的时候多念，把这法语念它一遍，它就不忘，常常作如是观呢，记忆力更强，这样子来调整自己，来调伏自己。我们为什么要跑到这偏僻的高山上来？就是为了容易调伏自己，就是这么回事。我也知道，在城市里住方便嘛，做什么事情都方便，但是到那个地方调伏烦恼难，你在这个地方调伏烦恼容易，就是这么回事。

我们为什么要学习佛法？当然有可能我的目的，「我将来为人讲说佛法」，能有这样的意愿，也很难得，我也感觉到很多的地方，需要有一个通达佛法的人，为人讲解佛法，我也感觉到这里，很多的地方都需要。但是也应该增加上：「我也调伏烦恼」，是自己的一个意愿。「我愿意为人讲解佛法」，这个很好，但是加上一个调伏烦恼，「我心里面不贪、瞋、痴」，你加上这个意愿的话呢，那么这件事，就在学习佛法的同时，我们这里的课程不多嘛，只是讲这么一堂，只是一门课程，但是也安排了静坐，就是用学习的佛法来调伏心，令这一念心清净，要做这件事，「我不烦恼」。

但是处理事情，还是要智慧，这件事是有罪过的事情，我还是不能做的。用智慧处理事情，不用贪、瞋、痴处理事情。所以应该做，我就做，不应该做我还是不做，我虽然不烦恼，但是我还是不胡涂的。这件事不合道理，那我就不做，这是由理智来决定，而不是用贪、瞋、痴来决定，应该是这样子。

我有一回看香港《明报》的社论，看到一件事，它说在瑞典那个地方，一家报纸停刊了，不能出版了，政府拿钱给他，叫他继续出版。说这个报纸是怎么回事？这个报纸就是骂政府的，他不同意政府这个政策，他就写文章骂政府，而这个报纸这样做呢，慢慢就没有人看他的报纸，所以它就不能出版了，停下来，而政府拿钱，叫他继续骂。我看见这件事，我心里头很有感觉，这是政府的高明，我有不对的地方，我让你骂，我自己不知道不对嘛，你骂我，我警觉了，我改变错误的政策，这是我认为很高明。但是有的人呢，「我错了，你不可以讲，一讲我就杀你的头」，这是什么政策？那和瑞典政府是不一样了。我赞成瑞典政府的政策，容许别人说话。我有不对，容许你说，我把错误改变过来，就没事了嘛。当然我们不是政府，我们每一个人也应该有这种雅量，我有错误，容许你说，你说错了，不要紧，我不介意。你说的对，我是错误，那很好，多谢你告诉我，我改变。改过迁善，不是很好吗？你告诉我不对，我自己不知道，你告诉我不是很好吗？我改变就是了嘛。

我们修止观，调伏我的烦恼，要包括这一条。别人说错了，他冤枉我，不要紧，心里没事，不计较。但是若说对了，我决定承认，我是不对，我改变，应该有这样的雅量。

天二、简差别（分二科） 地一、问

问：有情界无量，所调伏界无量，有何差别？

这一大段一共是九科，现在是第四科解释五种无量。五无量是什么呢？第一种无量就是「有情界无量」，第二种是「世界无量」，第三种是「法界无量」，第四「所调伏界无量」，第五是「调伏方便界无量」。现在是第四「所调伏界无量」，分两科，第一科「征」，第二科是「解释」，分两科，第一科「列种类」已经解释完了。现在第二科「简差别」，再解释它的差别。分两科，第一科是「问」。

「问：有情界无量」，就是众生的世界是无量无边的多。「所调伏界无量」，佛菩萨教化我们，就是宣说了无量无边的法门来调伏我们，我们也是有情界，也说是无量。前面说「有情界无量」，这又说「所调伏界无量」，这两种有情界有何差别呢？这是问，下面第二科是回答。

地二、答

答：一切有情，若住种性不住种性无有差别，总名有情界无量；

这个「一切有情」，就是还没有接受佛菩萨的教化的时候，这些有情不管是所调伏的有情、没有调伏的有情，都叫做「有情」。所以「若住种性不住种性无有差别」。所调伏界的有情一定是有种性的，就是有三乘的种性，或者是声闻种性，或者是辟支佛种性，或者是佛的种性。没有种性的人，叫「不住种性」。这两类人都叫做「有情」，所以是无差别的，总名叫做「有情界无量」。这样的说法，表示有情界无量是住种性的有情、不住种性的有情，都包括在内的。

唯住种性彼彼位转，乃得名为所调伏界无量。

唯独是在有情界里边，有一部份的人他具足三乘圣人的种性；他具足种性的关系，佛菩萨的慈悲教化，他才能够到佛法里面来。到佛法里面来的时候，就是有凡位、有圣位的不同；有容易接受教化的、有不容易接受教化的；有下根、有中根、有上根的不同。按小乘佛法来说，当然有贤位，有五停心，有四念住，有总相念、别相念的差别。入了圣位以后，又有初果、二果、三果、四果的不同。在大乘佛法里面，也有凡位、有圣位的不同。

这个「住种性」的有情接受佛法以后，「彼彼位转」，就是一个一个地，各式各样的程度，就是在那个程度那里发心学习佛法，修学圣道。他在外凡位，他在内凡位，他在见道位、修道位，不同的阶级，不同的程度，在那个地方修行，这叫「彼彼位转」。若具足了这样的资格，「乃得名为所调伏界无量」，这就不同于有情界无量了。他没有接受佛法的教化的时候是无差别的，都是凡夫境界；接受了以后，就有差别了。其中一个总相的说明，就是有住种性、有不住种性的差别。这是回答。

戊五、调伏方便界无量

云何调伏方便界无量？谓如前说，当知此中亦有无量品类差别。

「云何调伏方便界无量」，这是先问，怎么叫做「调伏方便界无量」呢？「谓如前说，当知此中亦有无量品类差别」，这个「调伏方便」是指什么说的呢？就是佛所

宣说的教法，这个教法也是无量无边的。怎么叫做「调伏方便界无量」呢？「谓如前说」的所调伏的众生是无量的，如前说所调伏的众生无量，当知此中调伏的方便，调伏众生的法门，「亦有无量品类差别」，也是很多的。

《披寻记》一五四三页：

「谓如前说等者：如前已说所调伏界、若依相续差别道理，当知无量」，若根据他的果报，「若依相续」就是果报，果报的相貌的差别是无量无边的。「此亦应尔」，佛为他们宣说调伏的法门也应该是无量的。「又所调伏界有多品类差别，调伏方便亦有众多品类可得。如《显扬论》具显应知」，《显扬论》上是「（三卷八页）」，那里有详细的说明。

酉二、辨次第（分二科）　戌一、问

问：何故总说此五无量，如是次第。

前面是「别辨相」，就是五种无量的相貌，都已经说过了。这下面是第二科「辨次第」，分两科，第一科是「问」。

「问：何故总说此五无量，如是」的「次第」呢？这是问。下面回答，分五科，第一科是「最初说」。

戌二、答（分五科）　亥一、最初说

答：以诸菩萨专精修习饶益有情，是故最初说有情界无量。

这是它的次第。第一是「有情界无量」，排在最前面，这个次第是这样安排的。有什么理由呢？「以诸菩萨专精修习饶益有情」，「以诸菩萨」就是那么多的菩萨。「专精修习饶益有情」，他的这个教化饶益有情这件事，是他唯一的努力地所学习的事情。这个通常我们来阅读这个菩萨道，菩萨当然是先应该学习自利的法门，然后才能教化众生，怎么说是「专精修习饶益有情」呢？这个发菩提心的凡位的菩萨，我们读这个《瑜伽师地论》的〈菩萨地〉看出来，那个菩萨不是平常人。这个菩萨他是在发了无上菩提心以后，称之为菩萨。这个发菩提心不是那么轻易地能发无上菩提心的，他是经过胜解，就是深入地学习佛法，他有很深刻的大智慧，他感觉到众生苦，感觉到佛法是唯一的能解脱众生苦的法门，所以他是从他的内心里面经过多久时间的学习佛法，然后经过多久的时间内心的观察，而后决定发无上菩提心的。那个时候，他就是要发心度化一切众生。发了这样的菩提心之后，他学习佛法，自己用功修行的时候，完全是为度化众生而修行的，他的目的是为度化众生而修行的，所以那也是饶益有情的意思，饶益有情这个范围的，所以可以这么说「专精修习饶益有情」。

若是我们发的无上菩提心，不是那么真诚，那就是有自利的意思。我修学戒定慧是为了自己的安乐；度化众生，看因缘。那就是另一回事。当然这个人的发心不一样，因为前多少生的栽培不一样，所以现在成就的这个心意识、身口意也就不一样。有的人那个大自在的境界，大福德、大智慧的境界，他没有想到自己，他只是观察众生苦，他就是为众生苦，为众生服务，那当然是可以说「专精修习饶益有情」的。若是我们栽培的不够，我们的福德、智慧栽培的不够，很多的不如意的事情，那他的无上菩提心就差一点，说：「唉呀！我还是先为自己吧！」那就不同了。

「是故最初说有情界无量」，这个有情非常重要，所以先说这个无量。这下面第二科。

亥二、第二说

是诸有情依于处所可得受化：是故第二说世界无量。

第二个说「世界无量」的理由是什么呢？「是诸有情依于处所可得受化」，他要居住在一个地方，才能得到佛菩萨的教化。他若没有处所，没有地方住，那就没有办法教化了。这个按照惑业苦的流转的道理来说，你有正报就有依报，你有色受想行识，你有这个生命，一定会有住处的，所以一定有一个世界。有世界，但是以正报为主，所以是先说「有情界无量」，次说「世界无量」。

亥三、第三说

是诸有情在彼彼界，由种种法，或染或净，差别可得：是故第三说法界无量。

「是诸有情在彼彼」的世「界」居住的时候，他有正报、有依报，有眼耳鼻舌身意，有色声香味触法。这样「由种种法，或染或净，差别可得」，他的正报和依报怎么成就的呢？就是各式各样的法，各式各样的法也还是语言文字这些法，无量无边的名言，所以叫做法。「或染或净」，或者是善心，有良好的、良善的内心的思惟，思惟种种名言，「名为先故想，想为先故说」，你有种种的名言，然后由内心的良善的动机去做种种的思惟，采取种种的行动，所以就有你的正报、有你的依报了。或者是你内心的思想不是那么良善，要伤害他人，这样子「名为先故想，想为先故说」，造了种种的罪业，那就有染污的事情了，染污的，不是那么美好的正报和依报。所以「由种种法，或染或净，差别可得」，不同的事情就出来了。这里说染净应该就是善恶，或者是罪业、福业、不动业都包括在内的。「是故第三说法界无量」，这个法也是很多很多的。

亥四、第四说

即观如是有情界中，有诸有情有所堪任，有大势力，堪能究竟解脱众苦：是故第四说所调伏界无量。

这是第四科。「即观如是有情界中」，谁观呢？就是佛菩萨，佛菩萨的大悲眼来观察如是有情界里面。「有诸有情有所堪任」，就是有的众生他有所堪任，他能够胜任这件事，修学圣道这件事他能做。这么多的有情界，但是不是完全的，其中有的有情能胜任这件事。为什么呢？「有大势力」，他的色受想行识里面有很大的力量，他能胜任这件事，可以发菩提心修学圣道的。「堪能究竟解脱众苦」，他有大的力量，那应该是他的色受想行识里边就是有圣道的种性。这个圣道的种性经过佛菩萨的教导，他能接受佛菩萨的教化，他慢慢地闻思修，他那个力量就更增长广大了，所以「堪能究竟解脱众苦」，他有这个能力，能够究竟地、圆满地解脱了一切的苦恼。众苦是果，这个果有因，能灭除这个因，这个苦恼的果报也就解脱了，「是故第四说所调伏界无量」。

亥五、第五说

要由如是方便善巧，令诸有情究竟解脱：是故第五说调伏方便界无量。

这是第五科。「要由如是」，这位有情他「有所堪任，有大势力，堪能究竟解脱众苦」，这只是说了一部份，另外还有一个重要的条件。「要由如是」，决定需要佛菩萨为他施设的「方便善巧」，施设这个法门，施设苦集灭道的四谛、三十七道品、十二缘起、六波罗蜜，各式各样的方便善巧。「令诸有情究竟解脱」，这些清净无上的增上的教法才有这种能力，「令诸有情究竟解脱，是故第五说调伏方便界无量」。

申五、结

是故说言菩萨于此五种无量，能起一切善巧作用。

这是第五，结束这一段文。所以宣说菩萨对于这五种无量，「能起一切善巧作用」，能发起智慧的作用，就是能令你解脱烦恼障、业障、报障，使令你的善根由下品成熟到中品成熟，由中品成熟到上品成熟，就得圣道了，这个作用就是这样子。

未五、说法果利（分四科） 申一、标

诸佛菩萨为诸有情宣说正法，当知有五大果胜利。

这是第五科，第一是「施设建立」，第二是「四寻思」，第三是「四如实智」，第四是「五无量」，现在是第五科，说法的果利。分四科，第一科是「标」。

「诸佛菩萨为诸有情宣说正法」的时候，这个正法就是语言文字的佛法。宣说这样的佛法有什么好处呢？「当知有五大果胜利」，有五种很广大的果。什么叫做大果？就是胜利，就是殊胜的利益；这个不是世间上令人苦恼的荣华富贵的利益，而是出世间的圣道的利益，说有五种不同。第一是标出来有五种，下面第二科是「征」。

申二、征

何等为五？

申三、列

一者、一类有情，闻佛菩萨说正法时，远尘离垢，于诸法中法眼生起。

第三科是列出来这五种。「一者、一类有情，闻佛菩萨说正法时」，「一类有情」，不是全部的，是全部的众生里边的一类。听佛菩萨说正法的时候，「远尘离垢，于诸法中法眼生起」，这个「远尘离垢」，很多的经论里面有这句话，这句话怎么解释呢？

《披寻记》一五四四页：

「远尘离垢等者：〈摄异门分〉说」，这个《瑜伽师地论》里面有一分，叫〈摄异门分〉，我们现在学习的是〈本地分〉，在〈摄异门分〉解释这个「远尘离垢」。什么叫做「尘」呢？「尘、谓已生未究竟智，能障现观有间无间我慢现转」，这就叫做尘。「谓已生未究竟智」，就是这个智慧现前了，但是还没圆满。这个话指什么说的呢？就是指加行位的人，暖、顶、忍、世第一的人。前面资粮位是外凡位，外凡位小小有一点闻慧，那个智慧还不及格。现在是说加行位，就是暖、顶、忍。这个时候「已生未究竟智」，就是他修止观了，因为资粮位，外凡位的时候还没有修止观，或者有多少如理作意，那个不算是止观，智慧还没现前。若是暖位、顶位的时候，这个时候有止观了，有奢摩他了，有毗钵舍那观了。这样子在奢摩他里边，修毗钵舍那观的时候，他的智慧现前了。

我们简单的说，譬如说修这个四念处，四念处主要是无常观和无我观，他这个无我的智慧发生作用了，他不是口头上讲无我，不只是这样，他内心里面就是深深地认可了是无我的，不执着色受想行识里面有我。若是你不修止观，你可能还不明显，你若常常修止观的时候，你注意这个眼、耳、鼻、舌、身、意接触色、声、香、味、触、法的时候，这个「我」的烦恼先出来，贪瞋痴是后来，「我」先出来，你注意这

件事。这个烦恼的活动，要注意自己，注意自己的时候，你会发现「我」先出来；注意他人，他人亦复如是，这个「我」的烦恼先出来，然后才有贪瞋痴的。那么现在这个暖、顶、忍的时候，他这个无我的智慧出来了。那个暖就是温暖，原来是凉的，现在有点温暖。原来都是有我的境界，现在出来一个无我的智慧。这个境界出现的时候，他这个无我的智慧出来了。当然这还不是圣人，这还是贤位。

所以「已生未究竟智」，这个无我的智慧是出来了，但是没圆满，只是这样子。「谓已生未究竟智」，这很难得了，很难得了！若佛菩萨来看，这是很正常的现象：初开始要你修无我观，不欢喜修，就是修也不相应，我认为这很正常。说这个人懈怠，不要这么讲，你不要说这句话，初开始用功修行是这样的。所以现在说「已生」，哎呀！这很难得！这个烦恼的境界出来，他的无我的智慧能消融这个烦恼，真是不容易了！我们平常的人还感觉到不足，在佛菩萨来看，很难得了！「已生」，这个无我的智慧出来了，但是没有圆满。这句话是先说这个修行人有的功德，他有这个功德了。

「能障现观有间无间我慢现转」，这下面说这个尘出现的时间，这个尘什么时候出现呢？就是在「已生未究竟智」这个时候，你已经有这无我的智慧，这不圆满的无我的智慧，或者换一句话叫做相似的无我的智慧。圣人有无我的智慧，暖、顶这个时候他有无我的智慧，和圣人的智慧相似，所以叫做相似的无我的智慧。但是这个地方没有用相似这两个字，他是用「已生未究竟」。「究竟」就是圣人的无我智，到阿罗汉的时候，那是究竟了！说这句话的意思，就是这个尘出现的时间，就在这个时候。

「能障现观有间无间」，这个尘就是下面说那个「我慢现转」，就是我慢。这个我慢它有什么作用呢？能障碍你的现观现起。这个现观就是谛现观，就是见到苦谛、集谛、灭谛、道谛，这个人。它能障碍真实的无我智慧现前，它障碍的相貌是「有间无间」，有的时候有那几刹那，这我慢现起了，又灭了；又几刹那又现出来了，就是「有间」。有时候「无间」呢，就是相续不断地我慢现行，就是这个意思。

这个「我慢现转」，这是说这个加行位，暖、顶位的时候，这时候奢摩他成就了，在奢摩他里面有毗钵舍那观，是这个人，这是有修行的人，不是我们没有修行的人，这个不在内的。这个有修行的人，他有奢摩他的止，或者是得未到地定了，得初禅、二禅、三禅、四禅了，他修无我观的这个境界。他自己用功修行的时候，「喔！我现在得到奢摩他，有这个境界！我现在能修无我观」就这样想，那就是我慢现前了。或者是与别的补特伽罗见面的时候，一看，因为他是有修行的人，这个时候不是有神通，但是他有这种智慧，一看就知道你这个人没有修行，他知道：「喔！你这个人这样子」，这个我慢也会出来。但是他是「有间无间」，他也还是非常敏感，立刻就知道：「我有我慢是不对的！」他能反省自己。不像我们没有止观的人，这个我慢出来了还不知道，那和那个不一样的。

「能障现观有间无间」，这个障碍我们现观，就是修无我观。这个现观有两种：就是得须陀洹果以后的现观，那是无漏的现观。现在没得须陀洹以前，在贤位，在加行位的时候，这也叫现观，当然这个现观是相似的现观。就使令你这个现观，你这个清净的智慧不圆满，我慢的尘染污了你的止观了，就是这个意思。「能障现观有间无间我慢现转」，就在你的已生未究竟智那个时候有我慢出来，「我有修行，你不如我」，就是这样的心情，这就叫做尘。什么叫做尘？这就是尘。

这个是有修行的人，表面上是看不出来的，表面上我们凡夫有的时候他那个高慢心现出来，能现出形相来，我们从表面上看出来。这个圣人他有止观的功夫，他那个我慢你表面上可能看不出来，没有那么粗，它比较微细一点。这是说这个「尘」，是指我慢说的。这个「我慢」，就是有我的执着，然后遇见因缘就高慢。有我慢，一定是有我执了。

「垢、谓彼品及见断品所有麤重」，这个垢指什么说的呢？「垢、谓彼品」，就是彼我慢那一类的。「及见断品」，及见道的时候，就是无我智完全现前了，成就了清净的无我智，就是无漏的无我的智慧现前了。现前的时候，他见道的时候，他所断的烦恼。简单的说：身见、戒取、疑，断这三种烦恼。其实不止三种，还有其他的。譬如萨迦耶见——身见就是我见。还有边见，就是常见和断见。萨迦耶见、边见、还有戒禁取见，戒禁取是外道他们立出来种种的戒条，也可以这么说。他们还有其他的思想，譬如说见取见，他们执着这个都是清净的，能得解脱的，那就叫做见取见。萨迦耶见、边见、戒禁取见、见取见，还有邪见。他爱着他的思想，叫做贪；别人说他是邪知邪见，他不高兴，那叫做瞋，这都属于见所断的烦恼。

「垢、谓彼品及见断品所有麤重」，麤重就是种子，就是这些烦恼的种子。这些烦恼的种子，就是我慢品的种子，和其他的见取见、戒禁取见、邪见这些的种子，加那个贪、瞋的种子，这叫做垢。前面说「尘」是现行；「垢」，是指种子说的。这个「尘」的意思解释了，「垢」也解释了。

「今永无故，名远尘离垢」，说现在这位修行人，他到了须陀洹果了，他的修行的程度入了圣位了。前面还是属于贤位，加行位，现在到了见道位的时候，得了初果须陀洹了。这个时候，这个尘和垢永久都没有了。尘和垢有关系，但是是两回事。这样说呢，初果圣人的见道所断的烦恼的现行叫做尘，见道所断的烦恼的种子叫做垢。得到初果的时候，尘也没有了，垢也没有了，所以叫做「远尘离垢」，这样讲。

「又复尘者：所谓我慢」，这又再重新解释。尘指什么说的呢？就是所说的我慢，就是尘。你有高慢心出来了，这是我慢。「及见所断一切烦恼」，这就是烦恼的现行都叫做尘。「垢谓二品所有麤重」，就是我慢和其他烦恼的种子。而这些都是分别起的，分别心，因分别而起的烦恼。那个俱生的烦恼不在内，你得了初果以后，你俱生的烦恼，那个我慢还有。我慢，有分别起的，有俱生的。所以这个我慢，那是圣人的烦恼了，圣人还有我慢，还有这回事。

「于诸法中者」，这个论文有这句话，「于诸法中法眼生起」，「于诸法中」指什么呢？「谓于自相共相所住法中」，「自相共相」，你的眼耳鼻舌身意和色声香味触法，就是这一切法，你的色受想行识这一切法。这每一法里面都有自相，都有共相。这个「自相」就是别相，此法不同于彼法的相貌，叫做自相。「共相」，大家都一样，大家都是无常的、都是无我的，那这就是共有的相貌。「于诸法中」，就是于诸法相中。「于自相共相所住法中」，这个相在哪里呢？在法上面，所以法是相之所住。

「言法眼者」，这个法眼怎么讲呢？「谓如实现证唯有法慧」，「如实」，就是真实的，不是口说的。他得到这样清净的智慧，看见一切法没有我，看见色受想行识里面没有我，眼耳鼻舌身意，一切法里都没有我，真实的。「现证」，就是你的智慧现前了，就知道一切法是无我的，那个智慧就叫做「法眼」。这可见小乘佛法说法眼，和大乘佛法里面说法眼不一样。「（陵本八十三卷十四页）此应准释」，这是〈摄异门分〉的解释，现在是〈本地分〉，〈本地分〉说的这个「远尘离垢，于诸法中法眼生起」要按照〈摄异门分〉的来解释。

「诸佛菩萨为诸有情宣说正法，当知有五大果胜利」，这个第一个胜利，听佛说法的人，有一类有情得了初果须陀洹了，这是一个大果利，是圣人了！

二者、一类有情，闻佛菩萨说正法时，得尽诸漏。

这是第二个大果胜利。就是有一类的众生，听佛菩萨说正法的时候，他「得尽诸漏」。这个文是我听法的同时，就是尽了，就是灭了诸漏，一个见烦恼、爱烦恼，就

是得阿罗汉道了。「闻佛菩萨说正法时，得尽诸漏」，这应该包括当时没尽诸漏，后来继续修行的时候得尽诸漏，应该包括这个意思在内的。

三者、一类有情，闻佛菩萨说正法时，便于无上正等菩提，发正愿心。

那他就发无上菩提心了。前面「远尘离垢」得初果，「得尽诸漏」就是阿罗汉道，这在小乘佛法里面得这两种利益，下面是大乘佛法。大乘佛法有情，「闻佛菩萨说正法时，便于无上正等菩提，发正愿心」，「发」就是建立的意思，建立了非常高尚的菩提愿，所以叫做「发正愿心」。当然这个地方应该是属于世俗发心，就是我们虚妄分别，常常起贪瞋痴的这一念心，从这一念心里面发出这么一个阿耨多罗三藐三菩提愿，这就是从污泥里面生出一支莲花来，真是难得，很不容易！这是「发正愿心」。

前面小乘佛法的胜利，听佛说法得初果，佛在世的时候是有这种事情，听佛说法的时候，当时就得初果。这可见得初果不是太难，不是很难的事。若说是听佛说法的同时，得阿耨多罗三藐三菩提，这是不可能的，不能那么得。这可见无上菩提是太高深了，不是那么容易听佛说法一下子就得无上菩提，这不容易！所以「便于无上正等菩提，发正愿心」，这件事不容易。若按今天的佛教的情形说，听闻佛法的时候发欢喜心就不容易了，发无上菩提心我看不容易，很难，很不容易达到这个程度。

四者、一类有情，闻佛菩萨说正法时，证得菩萨最胜法忍。

那么他就成就了，这个「证得」或者说是成就也可以，成就了菩萨的，不是声闻，他那个最殊胜的法忍，得到这个境界。这个第四个大果胜利，也可能这个人已经发无上菩提心了，发了无上菩提心，他这时候听佛说法，他又进一步得最胜法忍。这个「最胜法忍」应该包括得无生法忍。就是前面闻佛菩萨说正法时，发无上菩提心，这是资粮位。下面得最胜法忍，这应该是加行位，就是暖、顶、忍这个时候，到了这个时候。这个时候呢，他有了奢摩他、毗钵舍那的观，能够观一切法空，这个时候心里面得到忍，应该是这样说。也包括这无生法忍在内，或者这么说。

如果说这个人他也没有发无上菩提心，那听佛说法的时候他就得最胜法忍了，那也可能是这样子。

《披寻记》一五四四页：

「证得菩萨最胜法忍者：此说上品胜解行地胜忍应知」，说这个最胜法忍指什么说的呢？指上品的胜解行地胜忍应知。大乘佛法里面，也可以用这个暖、顶、忍、世第一来表示他的修行的相貌。那么这个暖位就可以名之为下品忍，顶位就是中品，忍位就是上品忍，不说世第一。世第一是一刹那就过去了，所以不说世第一。也可以包括世第一，那么再一刹那就是到了见道，到了初欢喜地，就是无生法忍了。所以这个地方呢，这上面说「最胜法忍」，这是指什么？就指上品说的。为什么称之为「最胜」呢？就是超过了暖、顶，到了忍位，这是最殊胜的。「应知」，这个圣人就指这个时候说的。

「由能通达一切言说所说诸法自性之义皆不成实」，这个最胜法忍究竟是什么样的相貌呢？那么这个《披寻记》的作者就解释了：「由能通达一切言说所说诸法自性之义皆不成实」，就是到了忍位的时候，暖位、顶位已经过去了，到忍位的时候。这个我们应该还记住吧？因为在暖位和顶位的时候，是叫做四寻思；到了忍位以后，叫做四如实智，这就表示出来这位禅师的功夫的深浅了。这个四寻思的程度，就是在那里推求、观察，还没有决定，「诸法是空的吗？」还有这么一个意思。到了忍位以后是决定了，「诸法是毕竟空的」，就是他通达了「一切言说所说诸法」，用语言文

字，也就是内心的分别说的诸法。「自性之义皆不成实」，能诠的语言文字和所诠显的道理，能诠的文、所诠的义，有文、有义，所诠的义是没有的。那个义是你内心分别出来的，你内心若不分别就没有那件事。所以就在你内心分别的时候，那个义的自性是没有的，它自己是没有。如果你所分别的义有自性的话，你不分别它也有，它也是有的。所以若是由分别才有的时候，那个有是没有体性的。

这就是我们修观的时候，我要观这个大莲花。观这有个大莲花，有多大，有几个叶，莲花是白色的莲花，怎么样的相貌，就这么观。你这是心里在想嘛，你若不想就没有这回事嘛！就是那个莲花本身是没有体性的，为什么感觉有呢？是心里面现出来的，所以是假的，有而没有体性的。观莲花是这样子，我观其他的事情也都是一样的；我看见这个境界很美，我看见这个事情很丑陋，我看见这个人在赞叹我，看见这个人在毁谤我，都是心的分别，实在来说是没有的。你能这么观，这就是空无所有了。

当然这个事情就是你心里面变现的，这个用功修行的时候是第六识，第六识想这个事情。但是另外有一种事情，有一种依他起，依他起和这个第六识的分别有关系，但是不是一回事的。那个依他起就是业力所变现的，也就是阿赖耶识所变现的这一切法。这一切法，我们第六识通过前五识接触这个境界的时候，我们第六识它是有分别，它一分别就观察分别心所变现的这个，这个和阿赖耶识变现的不一样，是两回事。所以现在这是说「通达一切言说所说诸法自性之义皆不成实」，它不成立的，不是真实的。

这个地方有一点分别，就是你自己分别的这一部分，完全是没有的。可是事实上呢，是我们分别的这一切完全是没有，阿赖耶识变现的是有体性的，但是那个变现的东西也不是真实的，但是是有体性的，我们第六识分别的这个是无体性的。所以这上面说：「通达一切言说所说诸法自性之义皆不成实」，没有这回事情。

「唯有诸法离言自性是自性义」，那这个就是依他起了，就是阿赖耶识所变现的。「唯有诸法离言自性」，那一个部分是没有名言的。我们第六识所变现的，我们给它安立很多的名言，这一部分是毕竟空的。但是阿赖耶识所变现的那一法是没有名言的，是离言自性，那是有体性的，但是不是我们执着的那个体性。我们执着认为是真实的，阿赖耶识所变现的也是如幻如化的。幻化是有，但是不真实，和我们第六识所变现的，就是遍计执所执着的这个境界还是不一样，有点不同的。「唯有诸法离言自性是自性义」，那个时候的境界是无分别的，没有名言心里就不能分别了，无分别住，是这样子。

「离言自性是自性义，此通达已」，这个地方有两个相貌，我们姑且说两个相貌：一个是，我们第六识所观的这一切是毕竟空寂的，是自性空的。那个离言自性，阿赖耶识所变现的那个呢，那个是有，那个有是如幻有。遍计执这个是自性空，而阿赖耶识所变现的依他起是如幻有；即空、即假，就是这么意思。而我们学习《中观论》的时候，「因缘所生法，我说即是空」，它自性空，但是如幻有还是有的。这个中观学者观一切法自性空，但是不能否认如幻有；如果你否认如幻有呢，就是断灭了，那是不符合诸法实相义的，还要承认这个如幻有。

但是你初开始用功修行的时候，你不妨偏于空，暂时可以偏于空。我就观察：眼耳鼻舌身意都是自性空，色受想行识都是自性空，无有少法可得，「不住色生心，不住声香味触法生心」，可以这样观，这个如幻有先不要观它。等到你观察的纯熟了一点，就是心里面能够降伏一切烦恼，使令它不现行了，这时候再观如幻有。我感觉唯识宗它安立这个法门很将就，它迁就钝根人，迁就这个钝根人烦恼很重，智慧也不是那么高，它迁就你，你先观察言说法性是自性空，先观这一点，其它以后再说。智者大师说：「即空，即假，即中」，那是利根人这样修行。

所以这个地方：「唯有诸法离言自性是自性义，此通达已，过此更无余义可求」，这个「唯有诸法离言自性是自性义」，这里也有两个意思：一个是依他起的如幻有，再就是圆成实。如幻有也不可得，因为它是依他起。你若是灭除了你的种子，那个依他起是从种子来的；那个种子没有了，依他起也没有了。《摄大乘论》上说那个依他起，什么叫依他起？就是你那个识，识是依他起。我们反省自己，什么叫做识？就是你这个了别性，你这个分别心，就这个了别性，它是依他起。遍计执是谁？谁能遍计？也就是它，它来遍计一切法，但是所遍计的法是毕竟空的。

「唯有诸法离言自性是自性义」，说是我们学习这个教法，它是这样说；你若修止观的时候，也可以分一个次第：就是先观遍计执是毕竟空的，无有少法可得，也可以这样观。观察色受想行识无有少法可得，眼耳鼻舌身意、色声香味触法一切法都是无所有，是毕竟空。这样子能够调伏你的烦恼、能降伏你的烦恼，等到能达到这个程度，能调伏烦恼了，再观依他起是如幻有，先空次假，先观空、后观假，可以这样去修。「此通达已，过此更无余义可求」，你超过了这个境界，那就是超过了遍计执的毕竟空、依他起的如幻有、加上圆成实的离一切分别相。「更无余义可求」，更没有其他的道理了，佛法说的道理就是这么多。「是故说名最胜法忍」，你达到这个程度，心里面就有这个忍力，就是烦恼不能动摇你了，所以叫做「最胜忍」。这是说第四。

五者、一类有情，闻佛菩萨说正法已，受持读诵，修习正行，展转方便，令正法眼，久住不灭。

「五者、一类有情，闻佛菩萨说正法已，受持读诵」，另外有一类众生听佛菩萨说正法以后，他能够受持读诵。现在知道这个「受持」是什么意思呢？就是能够不忘。听闻的佛法，你常常的要忆持不忘。忆持不忘，就是要不断地温习才可以，你若不温习就忘了。受持不忘，然后就是也要读诵它的文句。这样说呢，「受持」是指那个义，那个文里面的义，你常常要温习、思惟；然后还要读诵那个文，文也不要忘。「一类有情，闻佛菩萨说正法已」，这是闻所成慧；「受持读诵」这里面，是在文上去思惟义，那就是属于思慧。「修习正行」，那这就是修慧了。就是修奢摩他、也修毗钵舍那这个时候，这个时候能够调伏烦恼了。前面的闻慧一点也不能调伏烦恼，思慧小小的可以调伏一点，但是还不是很大。要到修慧，「修习正行」，修习法随法行的时候，这时候有力量了，能调伏烦恼。

「展转方便，令正法眼，久住不灭」，「展转方便」这话什么意思？就是你自己能听闻正法、受持读诵、修习正行，你也应该收徒弟，教你徒弟也闻思修，由闻而思，由思而修。你徒弟再收徒弟，也还是闻思修。「令正法眼，久住不灭」，使令佛菩萨说的正法长时期的在世界上流传，不要灭了，不要断灭。所以叫做「受持读诵，修习正行，展转方便，令正法眼，久住不灭」，那么这是第五个大果胜利。

这里面有一个意思，我姑且这么说：这样子「令正法眼，久住不灭」，要具足闻思修。具足闻思修，这样的展转的令正法久住。如果你只有闻，没有思，不能够令正法眼久住不灭。有一点思稍好一点，但是要有修慧。又能够闻，又能受持读诵，又能修习正行，要有修慧，这个时候「展转方便，令正法眼，久住不灭」，要达到这个程度。在这上告诉我们，到什么时候你才开始弘扬佛法？你要达到这个程度。

不一定是佛教徒，他社会上有高学历、读书多，那他善于说话。谁是最善于说话的？就是读书人，读书人善于说话。可能前生他读书了，今生还受影响，就是会说话，但是要弘扬佛法呢，那他要弘扬佛法比较容易，比我们容易。但是不一定合格，不一定是合格的，一定要闻思修都具足。那这样子说呢，那你就是要到胜解行地，你要达到这个程度你才弘扬佛法。达到这个程度的弘扬佛法，比只有闻慧、思慧强一点，能强一点，不是强很多，强一点也很好。有什么强呢？一个是时间要多一点，你

学习佛法的时间多了一点。第二，你常常的修止观，你对于法的认识会深刻一点，若深刻那就不同。

申四、结

如是五种，当知名为诸佛菩萨所说正法大果胜利。

这是结束这一段文，这五种。小乘佛法占两种，大乘佛法说了三种：第一种发菩提心，第二种得最胜法忍，第三种就是闻思修慧具足了，能令正法久住不灭，这样意思。

未六、七大乘性（分四科） 申一、总标

诸菩萨乘与七大性共相应故，说名大乘。

前面「说法果利」是第五科。现在是第六科「七大乘性」，这七种大具足了，名为大乘。分四科，第一科是「总标」。

「诸菩萨乘与七大性」，这个诸菩萨的法。这个「乘」我们讲过，就是车。这个车是什么意思呢？就是它能够运载，从甲地运载到乙地，就是从凡夫地能运载你到圣地，由凡而圣，它有运载的作用。说现在我能修学十善，我做种种功德，它没有运的意思，不能使令你转凡成圣，它没有这个「乘」的意思。现在这里面说呢，是有「乘」的意思，小乘佛法也有乘的意思，大乘佛法也有乘的意思。但是大乘佛法这个乘呢，要有七种大相应，也就是具足了七种大，才可以说是大乘佛法。这是第一科是标，下面第二科是征问。

申二、征问

何等为七？

这下面第三科「列释」，第一科是「法大性」，「法大性」就是列，下面「谓十二分教」就是解释了。

申三、列释（分七科） 酉一、法大性

一者、法大性。谓十二分教中，菩萨藏摄方广之教。

这就叫做「法大性」。这个「十二分教」，就是我们通常说的：「长行重颂并授记，孤起无问而自说，因缘譬喻及本事，本生方广未曾有，论议俱成十二分教」。这个「菩萨藏摄」的「方广之教」，十二分教里面就是全面的佛法分成十二分。这个十二分就是从佛的语言文字的教导上说的。十二分里面有一分就是「方广」，方者法也，广者大也，就是法大。这个「法大性」，就是方广之教。这个方广之教就是指菩萨藏说的，这个发无上菩提心所学的大乘佛法。这个「藏」是含藏的意思，文里面有义，义里面也有文。就是由语言文字的施设、安立，里面表达大乘佛法的义，所以文里面有义。如果没有文句的时候，你能明白义吗？没有文，就没有义了。但是义中也有文，就是佛菩萨他证悟了胜义谛，他依据胜义谛会施设种种的名言，所以义里也有文，所以叫做「藏」。这个就叫做「法大性」，这个「法大性」指菩萨藏说的，菩萨藏里面也包括了小乘佛法的。

酉二、发心大性

二者、发心大性。谓有一类，于其无上正等菩提，发正愿心。

「二者、发心大性」，头一个是「法大性」，第二个「发心大性」，什么叫做发心呢？「谓有一类，于其无上正等菩提，发正愿心」，那这就叫做「发心大性」，发无上菩提心，就是他要得阿耨多罗三藐三菩提、要广度众生的。小乘佛法里面没有这一个。

酉三、胜解大性

三者、胜解大性。谓有一类，于法大性，生胜信解。

「三者、胜解大性」，这是第三个「胜解大性」，什么叫做「胜解大性」？「谓有一类，于法大性，生胜信解」，就是有一类的大乘佛法的学者，他于法大性的学习，不断地学习，他就建立了我空的胜解、法空的胜解，我不可得、一切法不可得，他建立了这样的信解。其实就是智慧，但这个智慧不是圣慧。他对于佛法的学习，加上修止观，他这时候成就对于佛法的信解，就是决定不移动了，任何的外道、其他的非佛法的学者怎么样辩论，不能动摇他对于佛法的信解，就是决定不动摇了，这时候叫做「信解」，叫做「生胜信解」。这个「胜」就是有力量，不可以动摇。前面初发无上菩提心的时候，若对于佛法的学习不是那么样的深刻，那就不一定；他也有信解了，但是不是那么有力量。所以这个第三是进一步，发无上菩提心以后，你就要学习佛法的。学习佛法学习到这么一个程度，叫做「胜解大性」，就是通达了我空、也通达了一切法空的智慧。

酉四、增上意乐大性

四者、增上意乐大性。谓有一类已过胜解行地，证入净胜意乐地。

「四者、增上意乐大性」，什么叫做「增上意乐大性」？「谓有一类已过胜解行地，证入净胜意乐地」，就是有一类的菩萨他这个时候已经超过了胜解行地的程度。「证入净胜意乐地」，就是断除去分别烦恼，分别我执、分别法执了，他这个时候他见到第一义谛了，见到这个法空的道理了。「言说安立的一切法都是毕竟空的」，见到这个毕竟空了，他这个时候有殊胜的意乐，有殊胜的意愿，这就是初欢喜地了。

酉五、资粮大性

五者、资粮大性。谓福德资粮，智慧资粮，修习圆满，能证无上正等菩提。

「五者、资粮大性」，什么叫「资粮大性」？「谓福德资粮，智慧资粮，修习圆满，能证无上正等菩提」，前面那个「净胜意乐地」是初欢喜地，初极喜地，现在这个「资粮大性」应该是二地已上，由二地、三地、四地、五地、六地、乃至到第十地。这个「资粮大性」，「资粮」的意思，说是你到一个很远的地方去，去的时候要带着资粮，你才能够到达你的目的地。如果你没有带资粮，你马上就有困难了，你到不了。「资粮」，粮就是饮食。你不能一天就到你的目的地，要经过一百天，或者是一年，这一年的生活费用你要带好，然后你才向前走，这时候你才没有困难啊！说现在从凡夫地发心，发阿耨多罗三藐三菩提心，要到无上菩提那里去，你要有资粮。以什么为资粮呢？「谓福德资粮，智慧资粮」，这两种资粮。约六波罗蜜来说，般若波罗蜜就是智慧资粮，前五波罗蜜就是福德资粮，可以这么说。或者精进、静虑波罗蜜通于福，也通于慧，这么说也可以。总而言之，一个是福德资粮，一个是智慧资粮。

「修习圆满」，你福德资粮也圆满了，智慧资粮也圆满了，这时候你才「能证无上正等菩提」，才能成佛，所以这是「资粮大性」。不像这个阿罗汉和辟支佛，他准

备的资粮不需要那么多。那若是想得无上菩提，资粮是要广大的，这是「资粮大性」。

酉六、时大性

六者、时大性。谓经于三无数大劫，方证无上正等菩提。

要经过这么长的时间。这个声闻乘的学者最长是六十劫，辟支佛乘的学者最多是一百劫，现在菩萨得阿耨多罗三藐三菩提要这么长的时间，「三无数大劫，方证无上正等菩提」。

这个胜解行地要一阿僧祇劫，从初地到第七地一阿僧祇劫，从八地到第十地又一个大阿僧祇劫，所以总计是三个无数大劫。

酉七、圆证大性

七者、圆证大性。谓即所证无上菩提。由此圆证菩提自体，比余圆证功德自体，尚无与等；何况得有若过若增。

「七者、圆证大性」，这是第七个大，第七个大是指什么说的呢？「谓即所证无上菩提」，这就是「圆证大性」。

「由此圆证菩提自体，比余圆证功德自体，尚无与等」，由于你圆证无上菩提，福德、智慧无量功德庄严都圆满了。这个菩提的本体，就是无量功德，积聚了无量功德为自体。「比余圆证功德自体」，其他的呢，那只有辟支佛和阿罗汉他们所成就的功德。「尚无与等」，他们不能和佛菩提相等。「何况得有若过若增」，何况还有谁能够超过无上菩提，能比它的功德多呢？没有这回事了。

申四、料简

当知此中若法大性、若发心大性、若胜解大性、若增上意乐大性、若资粮大性、若时大性，如是六种，皆是圆证大性之因。圆证大性，是前六种大性之果。

「当知此中若法大性、若发心大性」，这下面第四科是「料简」。「当知此中若法大性」，就是所学习的。「若发心大性」，这是开始修行了。「若胜解大性」，就是资粮位，也应该包括加行位。「若增上意乐大性」，那就是初欢喜地了。「若资粮大性」，就是从二地到第十地。「若时大性」，三大阿僧祇劫。「如是六种，皆是圆证大性之因」，都属于因。「圆证大性」，最后这个得无上菩提「是前六种大性之果」。

未七、具摄大乘（分三科） 申一、标

有八种法，能具足摄一切大乘。

有八种事情，能圆满地含摄一切大乘佛法。前面说七种大性，这里说有八种法，具足摄一切大乘。它的不同在那里呢？前面的七种法，它的重点是说「大」的意思；这里八种法是说「乘」的意思。

申二、列

一者、菩萨藏教。二者、即于如是菩萨藏中，显示诸法真实义教。三者、即于如是菩萨藏中，显示一切诸佛菩萨不可思议最胜广大威力之教。

「一者、菩萨藏教」八种法，第一种就是菩萨藏教。佛大慈大悲，为发菩提心的菩萨所宣说的佛法，这就是菩萨藏教。

「二者、即于如是菩萨藏中，显示诸法真实义教」前面是说能诠显的文字、语言，叫做教；第二就是它所诠显的。「即于如是菩萨藏中」，语言、文字的佛法，它显示诸法的真实义，就是所诠显的真实义。所诠显的真实义，若据唯识的经论来说，就是三种：遍计所执、依他起、圆成实；这是所显示的诸法真实义。若学习中观论，那就是二谛：世俗谛、第一义谛。

「三者、即于如是菩萨藏中，显示一切诸佛菩萨不可思议最胜广大威力之教」第三种法是什么呢？「即于如是」，这如是就是前面的一个教、一个义；这是菩萨藏里面所显示出来的；这是谁呢？是一切诸佛、一切诸菩萨所显示的；这是说出来显示这样教义的人。而这样的佛法——法有这样的威力、佛菩萨也是有这样的威力。不可思议的最殊胜广大威力之教，是由佛菩萨宣扬的啊，所以特别有广大的威力，而所宣说的法里面呢，也有最胜广大的威力之教；所以称之为法光明。就是佛说这个法就是光明，佛说布施波罗蜜就是光明，乃至般若波罗蜜也是光明；有大威力的境界，能令你转凡成圣、能令你发无上菩提心，得无上菩提，这样的教义有这么大的威力。

《披寻记》一五四五页：

显示诸法真实义教者：如〈真实义品〉广说应知。

《披寻记》一五四五页：

不可思议最胜广大威力之教者：如〈威力品〉广说应知。

〈威力品〉说一共有三种威力：圣威力、法威力、俱生的威力。圣威力就是佛菩萨的六种神通，那是圣人的威力；那是说得到了色界四禅，在四禅里面成就了六波罗蜜，那是圣人的境界。凡夫也能有威力，但是那是有漏的，那不在此例。这是圣人的威力！

第二种就是法威力，法威力就是佛所宣说的六波罗蜜、这一切佛法也有威力。这上面说一切诸佛菩萨不可思议、最胜、广大威力，这是圣威力。佛菩萨所宣说的最胜广大威力之教，那就是法威力！

第三个俱生的威力，就是佛在前若干多少劫，所修的无量无边的福德，今生得了果报的时候，那就是俱生威力、不可思议境界。

四者、于上所说如理听闻。五者、如理思为先，趣胜意乐。

「四者、于上所说如理听闻」第四个法是什么呢？于上就是前面说的这三种，简单说还就是佛所说的－－这样广大、威力的教义；如理听闻，你非常地幸运，如佛所说的教义能够听闻、你能听到这样的教法。这是非常有善根！众生在佛法里面的善根，是从听闻佛法开始栽培的。

「五者、如理思为先，趣胜意乐」第五个法是什么呢？就是你听闻了佛所宣说的威力之教，你能够随顺、不违背那个教义去专精思惟（如是随顺不违背的意思）。前面如理听闻是闻所成慧，这里如理思，就包括了思所成慧，也应该有修所成慧在内。如理思有二种情况：第一个你没得奢摩他，你如理作意；第二个是已经成就奢摩他，在奢摩他里边如理作意，那就是修慧了！

「为先」就是你先要做好这件事，成就了闻所成慧之后，你再做好思所成慧、修所成慧这两件事。为什么要做这件事呢？「趣胜意乐」，向前进叫做趣，趣者往也；就是到那个地方去。到什么地方去呢？就是胜意乐；前面讲过增上意乐，就是得无生法忍，就是你目的为得无生法忍而专精思惟、如理作意。这个趣胜意乐，就是向那个地方去，实在也就是愿、你有这样的愿力。看《瑜伽师地论》的文，时常的有这种启示、告诉我们：要有愿！我们学习佛法的出家人，我欢喜学习佛法，经律论打开了，心里就欢喜；当然这里面，也应该有愿的意思，但是不明显。应该明白地发无上菩提心；「我想要得无生法忍」，应该这样子，明白地做这件事，要有愿！明白的有这样的愿：「我想要得无生法忍」，这个愿要很有力量，在佛前磕头啊；要把这个愿建立起来，这样会好得多！

你学习佛法、修止观的时候，有个很明白的方向，它会有力量，如果你没有这个意愿，只是欢喜学，就好了！那么就是学学就完了，那你不可能会去修止观的，因为「我不想得无生法忍」，修止观干什么呢？所以这「趣」有愿的意思，希望能得殊胜的意乐。

《披寻记》一五四五页：

趣胜意乐者：增上意乐，名胜意乐。当知此中净信为先、择法为先，于诸佛法所有胜解印解决定，是名菩萨增上意乐。如〈增上意乐品〉说。（陵本四十七卷十页）

「趣胜意乐者：增上意乐，名胜意乐」论文是胜意乐，《披寻记》的文是增上意乐，增上就是胜的意思；就是很殊胜的、很有力量的意乐，所以叫做胜意乐。究竟「胜意乐」是什么意思呢？「当知此中净信为先、择法为先，于诸佛法所有胜解印解决定，是名菩萨增上意乐」这几句话，就把胜意乐的内容说出来了。当知此中，你应该明白，这里面所说的意乐是净信为先，你先要有清净的信心；为先，就是先要具足清净的信心。清净的信心，这净是指什么说的呢？浅白的说就是没有疑惑－－你说的这个道理，我一点也不疑惑，这也不容易！对佛法完全没有疑惑，那这件事可不简单。

有的人，笨！像我这种人，分别心少，不会去想，所以你这么说，我就这么相信，也没有什么疑惑；这个不能称之为净信的，因为你那里头有个笨，那就不算数。什么样的人会有问题呢？分别心多！你说，我还不一定相信，我需要想一想，观察一下；观察，哦！就出来问题了，「我不相信！」。那样子，你有疑惑，所以不能算是

净信。这样子讲呢，心里面没有疑、没有犹豫叫做净信；这是浅白的讲、很肤浅的解释。什么叫做深刻的信心呢？就是对于言说建立的一切法是毕竟空的，你对于这个法有深入的观察、思惟，你证悟了！「是的，是毕竟空！」那叫做净信，这是断烦恼了，所以这个是净信。「择法为先」，择法是什么呢？择法是清净无漏的智慧、通达诸法实相的智慧。前面说：「言说安立的一切法，都是自性空的。」你要有这样的智慧证悟了这件事，那叫做择法；「择」是智慧。

那这净信和择法有什么不同呢？净信就是忍可这件事：「这件事，是的！是这样。」这应该是：你最初由暖、顶、忍、世第一的学习，你忍可「是的！是毕竟空的。」你有这个信心，继续地修止观；这一天证悟了，那就是「择法」。择法就是有了无分别、清净无漏的智慧，见到这个道理，而能够忍可。那就是「净信为先，择法为先」，你要具足这两个条件。譬如说世间上的学者，他也不断地学习佛法，但是没有信心；他不相信这些事情；所以那就是不具足，净信为先、择法为先了。

「于诸佛法」就是对于佛法，佛法指什么说的呢？就是一切种智是名为佛法，还有一切种智的方便，这两种法「所有胜解」，当然这也就是第一义谛。对于这个佛法的第一义谛，成就了胜解，就是有力量的觉悟、有力量的智慧通达了。就是你有净信、还有择法，然后对于第一义谛有胜解。「印解决定」印这个字，是个信的意思；像负责人盖图章，就可信、这文件是真实的。这个信不是糊胡涂涂地信，是明白了，「解」是通达了，通达而信，而且是决定的、不可动摇的、就是没有犹豫，若有犹豫就是不决定了。但是这里面是指无漏的境界－－「印解决定」。「是名菩萨增上意乐」这菩萨增上意乐的内容就是这样子！意乐有胜解的意思；胜解里面有净信、决择的意思。「如〈增上意乐品〉说」前面这几句话，净信为先、择法为先就是〈增上意乐品〉的话。（陵本四十七卷十页）我们就要学习到了！

如理思为先，刚才说分两种，一个是没得奢摩他的如理思、一个已经成就奢摩他的如理思；那就是一个思慧、一个修慧；加上前面的如理听闻，就是闻、思、修三慧。这个还是在胜意乐之前、增上意乐之前，还没得增上意乐。但是是由你的闻思修而得增上意乐的。就是你有闻思修为先，就到增上意乐那里去。

六者、趣胜意乐为先，入修行相。七者、入修行相为先，修果成满。八者、即由如是修果成满，究竟出离。

「六者、趣胜意乐为先，入修行相」就是已经到了增上意乐，就是得无生法忍，初欢喜地了。「入修行相」，到了增上意乐，这时候就初欢喜地了；就是在第一义谛那里修行－－无相修；不是有相修。这有相修和无相修，这句话它有意思。说我们现在肯发心、也不怕高寒、也不怕冷，我是来修学圣道；但是你心里面有我执、也有法执，这是有相。但是若是得无生法忍以后，通达补特迦罗我不可得，言说安立的一切法都是毕竟空寂的、法也不可得，没有我相也没有法相了－－无相修，就是入于无相修行的程度了，这是得无生法忍以后。「趣」等于是个愿的意思，我有愿：我常常在闻思修用功，心里面就是愿到增上意乐那里去；愿意到增上意乐去，但还没去，若「入修行相」这时候就到胜意乐这里来了；就是能够悟入了第一义谛了。

「七者、入修行相为先，修果成满」你悟入了第一义谛、悟了圆成实性，这时候能够无相修了，一直地由初极喜地、二离垢地、三发光地、四焰慧地、五难胜地、六现前地、七远行地、八不动地、九善慧地、十法云地，到了十法云地了，叫修果成满。你由于闻思修的努力，这时候你所得到的果圆满了。

「八者、即由如是修果成满，究竟出离」第八法是什么呢？即由如是由修而得果，到了第十地圆满了，究竟出离了烦恼障和所知障、究竟出离了分段生死和变易生死，解脱了。

这是第二科。第一科是标，第二科是列。下面第三科就结束了。

申三、结

如是菩萨勤修学已，能证无上正等菩提。

菩萨能这样子，像前面说的八法，你能这样努力地修学，能放下障道因缘，就能证悟无上菩提、得一切种智了。

《披寻记》一五四六页：

入修行相等者：〈住品〉中说：又诸菩萨胜解行住，于菩萨无相修，当知发趣。极欢喜住，增上戒住，增上心住，增上慧住，于菩萨无相修，当知获得。初无相住，于菩萨无相修，当知圆证。第二无相住，于菩萨无相修，当知清净。无碍解住，最上成满菩萨住，于菩萨无相修果，当知领受。（陵本四十七卷十七页）当知此中从初发趣乃至清净，是名入修行相。最后领受，是名修果成满。

「入修行相等者：〈住品〉中说：又诸菩萨胜解行住，于菩萨无相修，当知发趣；」胜解行住就是资粮位和加行位，即资粮位过去了，暖、顶、忍、世第一这个境界。这时候是胜解行住。有了殊胜的智慧，能这样修止观；「当知发趣」这样闻、思、修的有相修，当知是向菩萨的无相修那里去了－－向无生法忍那里去了。

「极欢喜住，增上戒住，增上心住，增上慧住，于菩萨无相修，当知获得」极欢喜住就是初欢喜地；增上戒住，就是第二地－－离垢地；增上心住，就是第三地－－发光地；增上慧住，就是三地－－焰慧地、难胜地、现前地，加起来就是六地。「于菩萨无相修，当知获得」菩萨能够断除去执着、断除去有所得的分别，于我不可得、于一切法也不可得，那就是真如。菩萨证悟真如的时候，那个真如就是无相修，没有我执的相、也没有法执的相。

说我没得无生法忍以前，我也用功修行，但是佛菩萨看啊，你还有我执、法执，那就是相。现在证悟无生法忍以后，即欢喜地以后，开始证悟了无相的境界，当知已经成就了无相修。从初欢喜地到第六现前地，这六位菩萨成就无相修了；「于菩萨无相修，当知获得」。

「初无相住，于菩萨无相修，当知圆证」前边是极欢喜住、增上戒住、增上心住、增上慧住是四个住；这四个住对于无相修已经获得了。这个无相住，应该是有加行有功用无相住，看这文的意思：《瑜伽师地论》分的位次，从第七地以后都是无相住，第七地是初无相住。「于菩萨无相修，当知圆证」无相修是修什么？就是修我相不可得、法相不可得，就是我空观和法空观；当知是圆满的证得了。这是第七远行地！

「第二无相住，于菩萨无相修，当知清净」第二无相住，就是第八地。这个时候，这个无相修，也无加行、也无功用；所以他这个无相修是清净了。前面那个初无相住，还有加行有功用，所以它不算是极清净。

「无碍解住，最上成满菩萨住」这是第九地和第十地菩萨。「于菩萨无相修果，当知领受」他领受了无相果！这样子说呢，前六地菩萨对于无相修圆证，但是没有圆证无相住；到了最上成满菩萨住，这时候于无相住圆满地成就了，所以称之为果。
「（陵本四十七卷十七页）」

「当知此中从初发趣乃至清净」从初发趣那应该是胜解行位，那是第八地以上是

清净，「是名入修行相」。「最后领受」那就是第九地和第十地，是无相修的果，最后圆满的境界，叫做「修果成满」。

未八、十种菩萨（分五科）　申一、征

何等菩萨勤修学已，能证无上正等菩提？

这是第八科「十种菩萨」。一共九科，现在第八科「十种菩萨」，分五科，第一科「征」。「何等菩萨勤修学已，能证无上正等菩提」呢？这是征问，下面第二科「标」。

申二、标

当知菩萨略有十种。

能证无上菩提的菩萨，一共有十种不同。下面第三科是「列」。

申三、列

一、住种性。二、已趣入。三、未净意乐。四、已净意乐。五、未成熟。六、已成熟。七、未堕决定。八、已堕决定。九、一生所系。十、住最后有。

「一、住种性」，就是他现在可能都不信佛，但是他的身口意里面，他的色受想行识里面有佛性，这就叫做「住种性」。「二、已趣入。三、未净意乐。四、已净意乐。五、未成熟。六、已成熟。七、未堕决定。八、已堕决定。九、一生所系。十、住最后有」，这是列出来这十种菩萨，下面第四科解释这十种菩萨。解释分九科，第一科是「已趣入」。

申四、释（分九科）　酉一、已趣入

此中即住种性菩萨发心修学：名已趣入。

「此中即住种性菩萨发心修学：名已趣入」，住种性和已趣入这两位菩萨的名称怎么样解释呢？「此中即住种性菩萨发心修学」，住种性有佛性的这位菩萨，他遇见佛法僧了，他就相信佛法了。他也一方面学习，一方面修行。「发心修学，名已趣入」，他发无上菩提心了，然后也就学习佛法，也修止观，这时候叫做「已趣入」，就是发无上菩提心叫做「已趣入」。这是第一科，第二科是「未净意乐」。

酉二、未净意乐

即已趣入，乃至未入净意乐地：名未净意乐。

「即已趣入」，就是那位菩萨已经发无上菩提心，肯学习佛法，也可能修学止观了，叫「已趣入」。「乃至未入净意乐地」，但是那位菩萨修行的功夫，修行的程度还没能够达到净意乐地，就是胜意乐，还没有得无生法忍，「名未净意乐」，这位菩萨就叫做未净意乐。若得无生法忍了，可以称之为净意乐。

酉三、已净意乐

若已得入：名已净意乐。

这是第三科「已净意乐」。若这位菩萨他修学止观，已经悟入第一义谛了，那叫做「已净意乐」，有清净的意愿。

酉四、未成熟

即净意乐，乃至未入到究竟地：名未成熟。

这第四科是「未成熟」。「即净意乐」这位菩萨，他虽然是得无生法忍了，但是还没到究竟地，就是第十地，所以名字叫做「未成熟」。这样讲，那个「未成熟」的范围也很广。

酉五、已成熟

若已得入：名已成熟。

若已经到了究竟地，名叫做「已成熟」，就是到了第十地，他的善根成熟了。

酉六、未堕决定

未成熟中，乃至未得入决定地、决定行地：名未决定。

这是第六科，「未成熟」，他的善根，他还没到第十地。没到第十地，那应该从初地开始都没到第十地嘛！「乃至未得入决定地」，决定地就是第八地，他能够证悟了言说法性是毕竟空，悟入了圆成实，悟入圆成实的时候，再不会退了，所以叫做「决定地」，第八地是决定地，第九地是「决定行地」，就是善慧地。名叫「未决定」，这「未决定」是这个意思，没到第八地、第九地。

酉七、已堕决定

若已得入：名已决定。

若是他已经入了第八地、第九地呢，那名字叫做「决定地」。这个不是在表现于外的行为上说的，是在内心说。他内心与第一义谛相应了，他就安住不动，那叫做「已决定」。

酉八、一生所系

已成熟中，复有二种。一者、一生所系。谓此生无间，当证无上正等菩提。

「已成熟中，复有二种」，还有两种不同。「一者、一生所系。谓此生无间，当证无上正等菩提」，这位菩萨到了第十地了，他再进一步就是善根成熟，得无上菩提了，所以这个时候还没得无上菩提，所以「一生所系」，这一生把你绑住了。再过了一生，就可以成佛，这一生不行，所以「一生所系」。「谓此生无间，当证无上正等菩提」，也就是这一生与下一生，他们是紧连结的，中间没有间隔，第二生一定得无上菩提的。

酉九、住最后有

二、住最后有。谓即住此生，能证无上正等菩提。

这是第九科「住最后有」，「住最后有」其实就是等觉菩萨。「谓即住此生」，

就是这一生，他「能证无上正等菩提」，谓即此生就是住最后有。

「一生所系。谓此生无间，当证无上正等菩提」，这就是现在的弥勒菩萨在天上叫一生所系，「住最后有。谓即住此生，能证无上正等菩提」，就是弥勒菩萨来到人间了。来到人间这个时候，这一生能「证无上正等菩提」。

申五、结

如是如说从初种性，广说乃至能证无上正等菩提十种菩萨，于菩萨学能正修学。此上更无能正修学、若于中学、若如是学。非如所说诸菩萨上，更有菩萨，于菩萨学，能正修学。

第五科，结束这一段文。「如是」像前面说的十种菩萨，「如说从初种性，广说乃至能证无上正等菩提十种菩萨，于菩萨学能正修学」，他对于菩萨所应该学习的，他能正行，能努力地修学。「此上更无能正修学」，在这个菩萨之上更没有能正修学的菩萨了。「若于中学、若如是学。非如所说诸菩萨上，更有菩萨，于菩萨学，能正修学」，非如一般人所说，「诸菩萨上」，在菩萨上面还有菩萨，「更有菩萨，于菩萨学，能正修学」，没有这件事，这位菩萨就是最高的菩萨了。

《披寻记》一五四七页：

「若于中学若如是学者：自他利等七所学处，名于中学。如前〈自他利品〉乃至〈菩提品〉广说应知。最初定应具多胜解，乃至应住无倒教授教诫，方便所摄身语意业，名如是学。如〈力种性品〉说应知。（陵本三十八卷六页）

「若于中学若如是学者」，这句话是什么意思呢？「自他利等七所学处」，有七个所学处，「名于中学」，就是在那里面学。「如前〈自他利品〉乃至〈菩提品〉广说应知」这七个所学处，第一个是自利处、第二个是利他处、第三是真实义处、第四威力处、五成熟有情处、六成熟自佛法处、七无上正等菩提处，就是这七种处，「如前〈自他利品〉乃至〈菩提品〉广说应知」。「最初定应具多胜解，乃至应住无倒教授教诫，方便所摄身语意业，名如是学。」，「最初定应具多胜解」，菩萨学习佛法的时候，当他最初发心的时候，他应该具足了很多的胜解，这个我们讲过了！「乃至应住无倒教授教诫」，乃至到你这位菩萨，你应该安住在无倒教授、无倒的教诫那里，「方便所摄身语意业」，这「方便所摄」就是四摄法：布施、爱语、利行、同事，这是「方便所摄」。你行这四种方便去引导众生的时候，你会有身业、有语业、有意业，有这样的功德，这就叫做「如是学」，「如〈力种性品〉说应知。（陵本三十八卷六页）」。

未九、建立名号（分二科）　申一、明建立（分二科）　酉一、举无别名（分二科）　戌一、标

如是所说一切菩萨，当知复有如是等类无有差别随德假名。

一共是九科，现在是最后一科「建立名号」，分两科，第一科「明建立」，又分两科，第一科是「举无别名」，分两科，第一科是「标」。

「如是所说一切菩萨，当知复有如是等类无有差别随德假名」，这是标，下面第二科列出来。

戌二、列

所谓名为菩提萨埵摩诃萨埵。成就觉慧，最上照明、最胜真子、最胜住持，普能降

伏，最胜萌芽。亦名勇健，亦名最圣，亦名商主，亦名大称，亦名怜愍，亦名大福，亦名自在，亦名法师。

「所谓名为菩提萨埵摩诃萨埵」，这是通称，通称为「菩提萨埵摩诃萨埵」。「菩提萨埵」这四个字，我们汉人略去两个，保存两个，就是名为菩萨，应该是「菩提萨埵摩诃萨埵」，现在就保留「菩萨」，保留两个音。「菩提萨埵」就是希望能够得菩提的有情，就是声闻菩提、缘觉菩提、菩萨菩提，二乘菩提也在内。「名为菩提萨埵摩诃萨埵」，这是菩萨的名字，所有的菩萨都名为「菩提萨埵摩诃萨埵」。

第二「成就觉慧」，这位菩萨修行得无生法忍了，他就会成就觉慧，觉悟诸法实相的智慧，觉悟真如的智慧、空性的智慧，觉悟众生的智慧。「最上照明」，他这智慧是最殊胜，就是你这个「明」，你这个智慧能够证悟甚深空性，叫「最上照明」。你若照见空性，也就能照破三界的无明，所以叫做「最上照明」。

「最胜真子」，又名为最胜真子，「最胜」就是佛，菩萨是最胜的佛的弟子，他学习佛法现在能够破无明，见法性了，他是真实是佛的弟子，这么讲也可以，但实际上就是他照见甚深空性，所以这个清净的智慧才现起，所以叫做「最胜真子」。
「子」是所生的意思；诸法如是佛，「如来者，诸法如义」就是如的真子，你照见了诸法如，你这个无生法忍的智慧才现起，不是我看见三十二相、八十种好的佛，你就是「最胜真子」，也不是的！

「最胜住持」，你能够住持你自己成就的功德，无漏的戒定慧不失掉，那是最殊胜的。他得无生法忍以后，他有能力弘扬佛法，住持言说的佛法，有这个能力。我们凡夫，其他的没发无上菩提心的人，这可能不容易。「普能降伏」菩萨普能降伏，就是他能够降伏他的烦恼，初得无生法忍只是断掉了一部份的分别烦恼，那俱生的烦恼他还没断，但是他能够降伏，能降伏一切的烦恼。「最胜萌芽」就是他成就了无分别智，对无上菩提来说就是萌芽，这个萌芽是最殊胜的，所以叫「最胜萌芽」；他也能教化众生发无上菩提心，所以也叫做「最胜萌芽」。

「亦名勇健」，这「勇健」就是他成就的最胜的法性的菩提心，是勇健，是不可屈服的，是不退转的，这「勇健」和那「住持」的意思有相同的意思。我们也可能有的时候也能发菩提心，我们有的时候也能够修止观，但是不是「勇健」，有的时候烦恼来了，这个止观不现前了！他会为烦恼所屈服，那不算「勇健」，现在这位得无生法忍的菩萨烦恼不可以屈服他的，他能够住持而不失掉的，所以叫做「勇健」，烦恼不能屈服他，他能屈服一切烦恼，所以他是「勇健」。

「亦名最圣」，这个菩萨也可以称之为圣，就是他由凡位达到圣位了，就是最好的，最吉祥的圣者。「亦名商主」，「商主」就是他能在十方诸佛那里学习佛法，获得很多的法财，佛法的智慧他能成就，他也能为一切众生宣扬佛法，所以叫做「商主」。「商主」是做生意赚钱的意思，但是现在菩萨他能在十方诸佛那里学习无量无边的佛法，他能为一切众生去宣扬，就是从那里得到了，到这边来输出；有输入，也有输出，所以叫做「商主」。

「亦名大称」，这个人发了无上菩提心学习佛法，他的名称也是广大的。「亦名怜愍」，菩萨对于众生的苦恼有怜愍心。「亦名大福」菩萨有广大的福德，因为他的慈悲心广大，所以福德也大。「亦名自在」，他学习佛法，成就了般若的智慧，他心里面不为这些烦恼所迷惑，所以叫做自在。「亦名法师」，他是自己以法为师，学习圣道的，他不是听别人说才去修学圣道。

如是十方无边无际诸世界中，无边菩萨，当知乃有内德，各别无量无边假立想号。

这是第二科「例广别号」，前面这一段文，菩萨都有这种名字，所以是无差别的。「如是十方无边无际」，这样的名字在十方没有边际的诸世界里边，「无边菩萨」，有这么多的名字。「当知乃有内德，各别无量无边」，内指心说，他在佛法里面栽培的善根，各式各样的功德，这是布施的功德、持戒的功德、忍辱的功德，乃至很多很多的功德，内德各别是无量无边的，随德就是立出来种种名号，各别的名号。

《披寻记》一五四七页：

无有差别随德假名等者：此中种种假名，通说一切等类菩萨，随彼彼德立彼彼名，非依内德各别建立，由是说言无有差别。

「无有差别随德假名等者：此中种种假名，通说一切等类菩萨」，这里头这么多的名字，是通说一切菩萨都有这个名字，都可以这么讲。「随彼彼德立彼彼名」，随那位菩萨有那样的功德，就立那样的名字。「非依内德各别建立」，内德里边是各别的，说这个人以戒德立名，那个人以慧德立名字。现在不是以内德差别的功德建立名字的，「由是说言无有差别」，立出这个名字，哪一位菩萨都可以这么称呼的，所以没有差别。

申二、辨真似（分二科）　酉一、相似

若诸菩萨现前自称我是菩萨，于菩萨学不正修行；当知是名相似菩萨，非真菩萨。

前面第一科「明建立」，下面第二科「辨真似」。「辨真似」分两科，第一科是「相似」。

「若诸菩萨现前自称我是菩萨」，若是有的菩萨他就在大众的面前，「现前」是大众的面前，「自称我是菩萨」，自己就这么说：「我是菩萨摩诃萨。」「于菩萨学不正修行」，虽然当着大众自己说自己是菩萨，但是他对于菩萨应该学习的佛法，他不努力地修行，「当知是名相似菩萨」，这个菩萨就是与菩萨相似而已，因为你若不修行，你内心的烦恼不能调伏，不能调伏，你的大悲心就不见了！你的布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，这些功德都不见了！你还号名为菩萨？这不都是假名字吗？不真实了！「非真菩萨」，不是真实的菩萨，你的六波罗蜜不现前，你的烦恼你不能调伏，你怎么能自称菩萨呢？

酉二、真实

若诸菩萨现前自称我是菩萨，于菩萨学能正修行：当知是名真实菩萨。

「若诸菩萨现前自称我是菩萨」，假设这一类菩萨也是对大众说：「我是菩萨否？是菩萨。」「于菩萨学能正修行」，这位菩萨他对菩萨所应学习的圣教，有教法、有行法，教、行、理。教法是语言文字的佛法，我可以学习；行法是六波罗蜜，或者是止观，你也能这样修行；理法，你能证悟第一义谛，能这样的话呢？就是「于菩萨学能正修行」了，努力地就这样做，「当知是名真实菩萨」，这个菩萨不是说大话，他是有真实义的，他是真实菩萨。前面的不正修行，教、行、理都不能努力地修行，那就不算数了！可能一时地，我这个时候只是学习教法，对于行我没做，理也没做，那么你少分是真实菩萨，你多分是相似菩萨。教、行你都能学习，就多分的真实菩萨，少分的相似菩萨。如果说是教、行、理，我都能够成就了，那你是真实菩萨。

《瑜伽师地论》卷第四十七

本地分中菩萨地第十五

第二持随法瑜伽处．菩萨相品第一

这是第二大科次相等摄，菩萨地分二科，第一科是结前生后，第二科广辨一一。分二科，第一科是普摄学果，这一科又分三科，第一科是标释品类。又分二科，第一科总标，第二科是别释，分三科，第一科初持摄，这一大科已经学习过了。现在就是第二科次相等摄，又分八科，第一科是真实诸菩萨相，真实的菩萨，什么相貌呢？这一科加以解释，又分四科，第一科征起。

辛二、次相等摄（分八科）　壬一、真实诸菩萨相（即相品）（分四科）　癸一、征起

云何真实诸菩萨相？

怎么叫作真实的菩萨相貌？这是征。下面第二科标列，嗢柁南曰，标列分二科，第一科是颂。

癸二、标列（分二科）　子一、嗢柁南

嗢柁南曰：
真实诸菩萨，五种相应知；自性依处果，次第摄五转。

真实诸菩萨，有五种相应该知道；自性、依处、果、次第、摄，由这五种相就现出菩萨的相貌了。前面是嗢柁南，下面第二科是长行，分二科，第一科五相。

子二、长行（分二科）　丑一、五相

谓诸菩萨有五真实菩萨之相；若成就者堕菩萨数。何等为五？一者、哀愍。二者、爱语。三者、勇猛。四者、舒手惠施。五者、能解甚深义理密意。

「谓诸菩萨」，就是很多发无上菩提心的菩萨，有五种相貌都是真实的，这五种真实的相。「若成就者堕菩萨数」，如果这位补特伽罗，成就这五种相了，就入于菩萨的数目了。

「何等为五」，这是问。下面就是列出来：「一者、哀愍。二者、爱语。三者、勇猛。四者、舒手惠施。五者、能解甚深义理密意」，就是这五种相列出来。下面第二科五转。

丑二、五转

如是五法，当知一一各有五转。一者、自性。二者、依处。三者、果利。四者、次第。五者、相摄。

「如是五法，当知一一各有五转」，这五种相，应该知道每一法、每一个相，又有五种相现前。「转」，就是现起的意思。那五种呢？「一者、自性。二者、依处。三者、果利。四者、次第。五者、相摄」，这五种。第一科是征起，第二科是标列，

第三科随释，就是随前面所标列的加以解释。又分五科，第一科先解释什么叫作「自性」？又分五科，第一科是哀愍，分三科，第一科是标。

癸三、随释（分五科）　子一、自性（分五科）　丑一、哀愍（分三科）　寅一、标

应知此中哀愍，自性略有二种。

「哀愍」，众生在生死里流转，有很大的苦痛，我们对他们要生哀愍心。「哀愍」的体性是什么样子呢？「自性」，就是它的体性。此法的体性和他法的体性不一样。唯独此法有这样的体性，所以叫作「自性」。我们常常会遇见这个问题，遇见什么问题？就是一个人有一点慈悲心，也有慈悲心的行动，我们就可能认为这是菩萨。我看很多人，不但是一般在家居士，就是我们出家的人，也可能有这个问题，说这是大菩萨我们应该恭敬赞叹，这是佛啊！要赞叹。现在本论加以介绍，什么叫作菩萨？

寅二、列

一、在意乐。二、在正行。

这「哀愍」的自性略有二种，第一、在意乐，二、在正行。「哀愍」的体性有二种，从这二种来解释「哀愍」的自性。这是寅一是标，寅二是列，现在第三科是解释，分二科，第一科就是在意乐。

寅三、释（分二科）　卯一、在意乐

在意乐者：谓诸菩萨，于诸有情，利益意乐、安乐意乐：是名哀愍。

「谓诸菩萨，于诸有情，利益意乐、安乐意乐」，对于有情有利益的意乐、有安乐的意乐。「安乐意乐」是什么意思呢？这前面是讲过的，但我们若不温习就忘记了。「安乐意乐」，就是众生的生活有所不足，感觉到苦恼，菩萨面对这样的有情、这样的众生，就愿意他生活得到满足、得到身心安乐，身也安，心也快乐，希望这样，就是满足他生活上所需要的，令他心情安乐。

「利益意乐」是什么呢？是在思想上说，就是这个人生活的问题解决了，但是他思想的贪瞋痴在活动，这不是吉祥。需要再给他大智慧，他从此以后就再也不敢做恶事，只能做善事而不做恶事，发慈悲心愿利益一切人，这样就叫作「利益意乐」。对他有真实的利益了，他自己也会做一些对他有利益的事情。就是我们发一点慈悲心，只是解决生活上的问题，思想的问题我没看见，那不是菩萨。要知道这回事，那不是菩萨，这上面有点问题。

若是那些发慈悲心、乐善好施的人，很多人都很尊重，都很认同这件事情。但是要讲解佛法，「诸恶莫作，众善奉行」，他就不同意了，那怎么能是菩萨呢？只是一点乐善好施，解决他生活上的问题，他有衣服穿了、有饭吃了、有房子住了，这事就是大事已毕。他心里面有很多的垃圾，还要做恶事，怎么辨呢？那事若不管，生活问题能解决吗？若继续造恶的话，生活会更苦恼啊！暂时有面包吃，没有用的。若是我们把眼睛睁开，马上发现这个世界上有这个问题。你说你落实了佛法的精神？我看你没有做到，没能看见这件事情，所以这是「意乐」。是名哀愍。

卯二、在正行

在正行者：谓诸菩萨，于诸有情，如所意乐随力随能身语饶益：是名哀愍。

我们就从哀愍的自性来看，很多很多的佛教徒都不及格的。所以说是佛教现在是很兴盛，是吗？是很兴盛吗？就是这一点认识不到。你都不能认识到这一点，那就是佛教徒的程度，都是很低的。为什么佛教徒的程度，那么低呢？不学习佛法！不学习就没有智能，没有智能就这一点都不知道，不要说你能做到，都不知道这件事，从这里也可以看见啊！也应该有这个智慧。只是把经济搞好，就行了吗？我看是不行，所以佛菩萨是大智慧。

「哀愍」的自性有二种，一个是「在意乐」，只是在内心的欢喜，内心里想要这样子，这是一种自性。第二种自性是「在正行者」，什么叫作「在正行者」呢？「谓诸菩萨，于诸有情」，这些发无上菩提心的菩萨，对一切有情的苦恼。「如所意乐」，就是这菩萨随顺他内心的欢喜。「如」，就是同于内心的欢喜，就是如他内心的欢喜。

「随力随能」，随福德的力量，随智慧的能力；「力」和「能」，就是福、慧。随这个菩萨自己的福慧的能力。「身语饶益」，内心里面有这个意乐，然后表现在身、语上来利益众生，不是但有心，他也是事实上要做这件事，所以「在正行」。这个行为是合乎道理，是合乎佛法的道理，不是世间上的道理。是名叫作「哀愍」。

唉呀！就这一段文啊，为人家讲开示的时候，就说这二件事，我认为很好的开示。就能表示出来佛法的伟大，佛法的智慧能看得远一点。为什么生活困难？就是造了很多贫穷的业嘛，为什么这样子呢？没有智慧、没有慈悲心，若是内心里面有哀愍心，常做利益众生的事情，会贫穷吗？不会的嘛，所以生活困难的原因，就是没有慈悲心。

所以现在菩萨利益众生的时候，要改变他的思想，不要发恶心伤害人，要常常同情众生的苦难，去利益众生，有这样的慈悲心呢，就不会贫苦的。我们发了一点悲心，只是看见表面上，他生活困难，我给了一点面包，那问题能解决吗？这是「意乐」和「正行」是哀愍的自性。

丑二、爱语

爱语自性：谓如前说，若慰喻语、若庆悦语、若胜益语。当知如前摄事品说。

丑二是爱语，丑一是哀愍，约自性来解释，解释完了。现在说第二科爱语的自性。「爱语自性：谓如前说」，爱语的自性什么？前面已经说了。前面怎么说的？「若慰喻语、若庆悦语、若胜益语。当知如前〈摄事品〉说」。在〈摄事品〉里面说过了。

「爱语自性」，在这上就是说这三句话：「若慰喻语」，就是他有一些不快乐的事情的时候，应该去安慰他，叫他消除不快乐的事、消除不快乐的心情，叫作「慰喻语」。「若庆悦语」，就是他有一些满意的事情，要去祝贺他，令他欢喜。慰喻语、庆悦语这是一般的人情话，人情上的事情。「若胜益语」，当然这是菩萨的大智慧了，就是令他得到殊胜利益的法语，让他诸恶莫作，众善奉行，还要自净其意。不要做恶，要做善，还要清净其心，做这三件事，就是「胜益语」。能令他得到殊胜利益。但是这件事人都不欢喜，若慰喻语、庆悦语他欢喜，若说胜益语，就不欢喜了，所以这个世界是五浊恶世，这话是有道理的，有大利益的法语不接受。这慰喻语、庆悦语、胜益语，「当知如前〈摄事品〉说」，这是在前面〈摄事品〉里面说过了。

丑三、勇猛

勇猛自性：谓诸菩萨刚决坚固，无所怯劣，有大势力。

第三科说到勇猛自性，要有五个相貌才是菩萨：一、是哀愍。二、是爱语。三、是勇猛。勇猛自性是什么呢？「谓诸菩萨刚决坚固」，「刚决坚固」是什么呢？就是要断烦恼、要成就六波罗蜜无量无边、出世间的善法。要成就这件事，就会遇见很多的困难，而他内心里面刚决坚固，不管有什么困难，都不变动，决定要这样做、决定要做这件事，就是「刚决坚固」。

世间上也有人，也有这种事情，做了一件事非常地困难，但他的意志不变动，最后成功了，这在世间上也看见这种事情。现在是佛法、是说菩萨做这件事更是不容易。「刚决坚固」，就是意愿非常的坚固。

「无所怯劣」，什么困难他都不怕，一定要把这件事做成功。「有大势力」，身口意里面、色受想行识里面、眼耳鼻舌身意里面，有很大的力量，当然这件事呢，初开始也可能有大力量，也可能没有大力量。但是最初就是刚决坚固，为什么会这样呢？就是学习了佛法，有了智慧认识到这里，知道这件事可以成功，并且非常有意义，一定要这样做，没有第二条路，能认识到这里。这里面包括了智慧，也有精进波罗蜜。而这个力量呢，这是一生一生地栽培，今生栽培这么多，来生栽培这么多，长时期地一生一生地栽培，力量愈来愈大，所以「有大势力」。

我现在又想到一个妄想，还是应该说出来好。就是在玄奘法师到了那烂陀寺，随着戒贤大师学习《瑜伽师地论》，一开始的时候，外边有人大哭、大叫、大笑在那里，这事是怎么回事呢？就派人到外面去问他：「你怎么回事呢？你神经病啊！」他说不是，什么事呢？他说：「三年前的时候，在印度一个地方，拜观世音菩萨像，求什么呢？想要作国王，很诚心地求，求了多久以后，观世音菩萨就现身问：「你有什么想法？想干什么？」，他说：「我想要做国王，希望菩萨帮我的忙，我能做国王」。观世音菩萨说：「做国王有什么好处！没什么好嘛！」「那么你要我做什么呢？我要做国王，你不愿意我做国王，那我做什么呢？」，说：「三年后，从支那国来了一个出家人，到了那烂陀寺，戒贤论师为他讲《瑜伽师地论》，你到那去听《瑜伽师地论》，好过你做国王。」然后观世音菩萨就走了。观世音菩萨智慧的看法；去学习佛法，好过做国王。我们凡夫的看法呢？学习佛法等一等，我先做国王。这事为什么这样子？这是智慧的问题嘛！就是智慧高、智慧低的问题。

现在「勇猛自性」，勇猛的体性就是：「刚决坚固，无所怯劣，有大势力。」这是大智慧，智慧高啊，他看到这条路是安乐自在的，其他事情都不是好事情。就是「勇猛自性」是这样。下面是第四科舒手惠施。

丑四、舒手惠施

若诸菩萨广大施性、无染施性：是名舒手惠施自性。

「若诸菩萨广大施性」，就是没有怨、亲的界限，布施的时候，要利益众生的时候，没有这个人是我的怨家、这个人是我亲爱的人，没有这个分别，这就是「广大」。只有对我有亲爱的人才帮他忙，这个人是怨家，不要睬他，那就是不广大了！

「无染施性」：「无染」，是不执着。对于亲爱的人也不爱着，对于怨家也不恨。心里面没有这爱、憎的「有所得」的烦恼，所以叫作「无染施性」。「是名舒手惠施自性」：「舒手」，就是伸手，我这个手伸开，布施给别人，或者是财布施、或者是法布施，这是「惠施自性」、「广大施性」、「无染施性」。

佛教徒作功德的时候，就是尽力地、尽量地作种种的法会，明白地说，就是募款。然后去作世间的善法：给这个有地震了、这个地方有水灾了，去救济。这事情是怎么回事？当然这个事情，也是好事。但是你心里面广大吗？无染了没有？我看都不

见得，就是没有修止观，内心的思想没有改造过就是原来样，作功德的时候，还有原来的习气，那功德大吗？我看功德不大。

读《金刚经》那一段：「若善男子、善女人满三千大千世界七宝，以用布施，是人所得福德，宁为多不？」须菩提言：「甚多，世尊」，何以故？是福德即非福德性，是故如来说：「福德多」。这句话怎么讲？在《金刚经》常有这些事情对比，就是作这些有为的：「满三千大千世界的七宝」去作功德，我看世界上的人作功德，那财富不会有满三千大千世界，没那么多。

但是佛问须菩提：「这功德多不多？」须菩提说：「甚多」，何以故？「是福德即非福德性」，这话是什么意思？就是福德虽然是很多了，但是，不是无漏的福德。「即非福德性」，就是这么的意思，不是无漏的福德。下面就说：若是对《金刚经》，满四句偈，受持读诵，这功德就好过三千大千世界的功德，因为什么呢？能得阿耨多罗三貌三菩提。

用执着心去作那么多的功德，是有漏的福德，因为心有执着。心里面取相、执着，就有贪瞋痴，我将来能得人天的福报，将来可能作国王，就是这些有漏的、执着的，这些虚妄分别心。若是学习佛法能令得大智慧，能消灭了虚妄分别，将来可以得圣道、可以得无上菩提。到了那个程度，愿意作国王也可以，也能作国王，愿意作什么，都行。

「应以何身得度者，即以何身而为说法。」这个功德、能力多大呢？但是我们呢？不要说是一般的人，就很有名气的大法师，他还是愿意作这个功德。不是说用财富去救护众生，功德不大。用无所得的智慧，功德是最大。但是我们不去学习「无所得」的智慧，不愿意这样子。

所以这上面说：「若诸菩萨广大施性、无染施性：是名舒手惠施自性。」这个「无染」，是无所得的意思，有所得就是染污了。当然「无所得的智能」，是一方面要经过学习，而后经过修止观，成功了，才成就无染的、无所得的智慧。不是说：完全没有学习佛法，就有这个智慧，这是不可能的。

我想这件事，任何人都会知道，本身没有经过戒定慧的改造，就是原来的样，可是前生可能有点栽培，今生有点福德、有点一般的聪明。渐渐地渐渐地，就是有了地位的时候，作了一些利益社会的事情，一般的人可能给你五体投地。但是也有多少福报、也在社会上，有点地位的人，他们对你怎么样？我们说心里面的事情，未必对你恭敬、未必对你尊重。嘴里面也是会说好话的，但是心里面未必对你尊重，你知道不知道？我看也知道这件事，那心情怎么样？只是一般的老太婆对你恭敬，那些有点地位的人，表面上也可能恭敬，因为现在是民主时代，所以他也要恭敬你一点，才能拿到选票，就是这样子嘛。

但是佛在世的时候，那些阿罗汉，多数不作这个事，他就是乞食，然后就是回到庙上就是修四念处、修止观，然后得阿罗汉、得无生法忍了，有三明六通的时候。这个时候，老太婆也可能不恭敬，但是其他的国王、大臣对他恭敬。你不敢不恭敬，但是在阿罗汉也不希求这个事情，也没看上这件事。但是那个人自然恭敬你，而那些社会上，有读书的人也好，不敢说你是寄生虫、对社会没有供献，都不敢说这句话。所以这个事情，从这里可以知道，佛法什么叫作兴盛？什么叫作衰微？才知道啊。

丑五、能解甚深义理密意

若诸菩萨四无碍解，及即于彼无倒引发正加行智，是名能解甚深义理密意自性。

这是第五科能解甚深义理密意，是第五个相貌。「若诸菩萨四无碍解」，这些发无上菩提心的菩萨，当初发了无上菩提心，然后精进学习佛法，见了第一义谛以后，开大智慧，成就了四无碍解的智慧：是义无碍解、法无碍解、辞无碍解、还有辩说无碍解。「四无碍解」，在十地菩萨上看，是第九地菩萨才成就四无碍解。

「及即于彼无倒引发正加行智」，「四无碍解」是成就的果。「即」，就是它的因。「即于彼无倒引发」，于彼四无碍解，无倒引发。需要修戒定慧，修无相、无功用的这种高深的菩萨道，才能无颠倒地引发出来「四无碍解」，这个能引发者，就是「正加行智」。无倒地引发四无碍解的正加行智。

「正加行智」，就是在得四无碍解之前，那些修行，那些殊胜的功德力。若是在初地，就是得圣道，前面的暖、顶、忍、世第一就是无倒的加行智。但是现在的四无碍解，是很高的境界，得了初地、二地、三地、四地、五地、六地乃至到了七地、八地都是引发四无碍解的正加行智，那就不同了。而「四无碍解」这都是圣人殊胜的功德，而都不是在那儿睡大觉，能成就的，不是的。这要特别精进地努力，而才可以成就。

前面说了这些事情：无染地施性、广大的施性，都不是平常人能有的，都是要用功修行，而能成就。「谓诸菩萨刚决坚固，无所怯劣，有大势力。」这种心情呢，一般人能做到吗？我看都不行，一般人做不到，都是要有多少生的栽培，有了大智慧，能见到了这里，才能刚决坚固，无所怯劣。我们栽培的不够，没有智慧，能见到这里吗？发心修学圣道，能刚决坚固吗？都不能。不能的原因，就是宿世栽培不够，今生的智慧也不够，所以都做不到。

前面说是爱语的自性：若慰喻语、若庆悦语，也可能会说几句。若胜益语，我们会说吗？就不一定了，这都是智慧。前面说到哀愍的意乐、哀愍的自性、有在意乐、在正行都不是平常的境界。所以没经过戒定慧的锻练，老是平平常常的。殊胜的功德就不能成就，没能现前，原因就是没有栽培，修行得不够。所以「若诸菩萨四无碍解，及即于彼无倒引发正加行智：是名能解甚深义理密意自性。」

「能解甚深义理」，就是第一义谛嘛！第一义谛能够通达它。「密意」，就是不可思议。甚深义理是不可思议，能够通达那个体性，就是要有四无碍解，才能通达，这也是菩萨的一个条件。

《披寻记》一五四九页：

若诸菩萨四无碍解等者：菩萨所修菩萨四无碍解，〈菩提分品〉已说其相。（陵本四十五卷二页）由此善能宣说正法，于诸法中起智加行，名即于彼无倒引发正加行智。

「若诸菩萨四无碍解等者：菩萨所修菩萨四无碍解」，所修学圣道成就的四无碍解。「〈菩提分品〉已说其相」，在前面〈菩提分品〉已经说了四无碍解的相貌。「（陵本四十五卷二页）」，在那里说的。「由此善能宣说正法」，若成就了四无碍解，就能够善宣说正法，宣说正法的能力就够了。我们小小的一点聪明，讲一点佛法，那算什么啊？怎么可以和四无碍解相比，所以应该继续努力。

「于诸法中起智加行，名即于彼无倒引发正加行智」：「无倒引发正加行智」，这句话怎么讲呢？就是「于诸法中起智加行」：「于诸法中」，也就是三十七道品、乃至六波罗蜜，或者是色受想行识、眼耳鼻舌身意，在这里也能够发起智慧的加行。四寻思、四如实智、六波罗蜜，这些都是起智加行。「名即于彼无倒引发正加行智」，就是能引发四无碍解的正加行智。有了这个智慧才能引发出来四无碍解，这是

说「自性」。一者自性。二者依处。自性这一科解释完了。现在是第二科，说「依处」，分五科，第一科是哀愍，分五科，第一科是标。

子二、依处（分五科）　丑一、哀愍（分五科）　寅一、标

当知菩萨哀愍依处，略有五种。

「哀愍」，哀愍众生苦，从什么地方现起呢？「略有五种」，这是标出来了五种的数目。第二科征。

寅二、征

何等为五？

寅三、列

一、有苦有情。二、恶行有情。三、放逸有情。四、邪行有情。五、烦恼随眠有情。

这是列出来这五种依处，就是对这五种人发哀愍心的意思。第四科再解释这五种依处，分五科，第一科先解释有苦有情。

寅四、释（分五科）　卯一、有苦有情

那落迦等所有有情，皆为苦受连绵相续逼切而转；如是名为有苦有情。

什么是有苦有情呢？「那落迦等」，翻作「苦器」，在那个地方受苦，就是地狱了。地狱里面所有的「有情」，完全是「为苦受」，为苦恼的感觉，连绵不断，一直相续。「逼切而转」，苦恼一直逼迫他。「切」，是逼迫的意思，不受不行。你不受，那是妄想啊，还是要受苦。「转」，就是在那儿生存，一直逼迫你，在苦恼里面生存，就是「逼切而转」。「如是名为有苦有情」，这叫作「有苦有情」，这指地狱说。「等」，应该有个畜生、饿鬼、人间的众生也有很苦的，也应该包括在内，有苦有情就这么讲。

卯二、恶行有情

或复有情，虽非定苦；而多现行诸身恶行、诸语恶行、诸意恶行，于诸恶中喜乐安住。所谓屠养羊猪鸡等不律仪辈：如是名为恶行有情。

下面第二科恶行有情。什么叫作「恶行有情」呢？「或复有情，虽非定苦」，他的生活情况虽然不是决定苦恼。「而多现行诸身恶行」，但是他的行动，多数是现出来这种恶行。什么呢？「诸身恶行、诸语恶行、诸意恶行」，三业都是恶。什么恶行呢？「于诸恶中喜乐安住」，对于造恶行的这种事情，欢喜在这里头住，住在恶行里面。下面举出例子来：「所谓屠养羊猪鸡等不律仪辈」，这些身恶行、语恶行、意恶行，三业都是恶的人。什么恶啊？就是所说的屠杀所养的羊、所养的猪、所养的鸡等，他养这个来屠杀。这种「不律仪辈」，就是不善良的这些人。「如是名为恶行有情」，就是以杀为职业，有的是以盗为职业的，这是「恶行」。

卯三、放逸有情

或复有情，虽非定苦及行恶行；而于诸欲，耽着受用，常乐安住种种俳优歌舞笑睇以自娱乐，所谓一类受欲尘者：如是名为放逸有情。

下面第三科是放逸有情。什么叫作「放逸有情」呢？「或复有情」，虽然不是决定苦恼，也不是做很多恶事。「而于诸欲，耽着受用」，对于色声香味触的欲，他很染着，执着就是要享受欲。「常乐安住种种俳优歌舞笑睇以自娱乐」，欢喜安住在各式各样的「俳优」，就是唱戏的。有唱歌、有跳舞，在那儿嬉笑。「睇」，就是小小的斜视，不是正视。「以自娱乐」，过这样的生活来娱乐自己。

「所谓一类受欲尘者」，就是所说的有这一类的众生，他们就是要享受欲尘，就是受五欲乐，享受这件事。「如是名为放逸有情」，放逸有情就是指这类的人说。

卯四、邪行有情

或复有情，虽非定苦行恶放逸；而依妄见，修行种种苦解脱行。谓舍诸欲，于恶说法毘奈耶中而出家者，如是名为邪行有情。

第四科邪行有情。「或复有情，虽非定苦行恶放逸」，虽然不是生活很苦、虽然不是作种种恶、虽然不是放逸。「而依妄见，修行种种苦解脱行」，那么他作什么事情呢？「而依妄见」，「依」，就当欢喜讲，他欢喜自己的邪知邪见，思想不正确。「修行种种苦解脱行」，他去修行各式各样的苦恼的解脱行，我二十一天不吃饭，说这些事情，其他的很多的苦行，这样的解脱。

「谓舍诸欲，于恶说法毘奈耶中而出家者」，是举个例子：修种种的苦行，认为这样子就可以得解脱，若是受苦呢，就是消罪了。这个事情是这样子吗？受苦就解脱了吗？其实不是的，佛法中要断烦恼才能得解脱。不是说受苦就能得解脱，不是的，受苦还不能解脱，要断烦恼才能解脱。因为生死的苦以烦恼为根本，所以应该断烦恼，要努力地修学戒定慧断烦恼，苦才停下来。若不断烦恼，只是吃苦头了，你白吃苦了。继续不断的苦，继续会来的啊！

我们不修学佛法，能得正见吗？我看是不能得正见的。但是初开始出家的人，你知道什么是正见吗？不知道这件事。在家人不用说，也不知道，就是这么回事，就是你碰运气吧！别人不能说什么的，不能说这件事情。「而依妄见，修行种种苦解脱行」。

「谓舍诸欲」，谓这类的人，是怎么回事呢？就是他也不在这世间上享受欲。「于恶说法毘奈耶中」，于有罪过、有邪知邪见的人，他说出来一切事；好像也有道理、也有法、也有律。而于中「而出家者」，在那里面去出家去了，就学习他的恶说法、恶毘奈耶，做这个事情，认为很好。学习了十年以后，就要自己独立了，也要去弘扬，结果也就倒了。「如是名为邪行有情」，什么叫作「邪行有情」？这就叫作「邪行有情」。

卯五、烦恼随眠有情

或复有情，虽非定苦广说乃至非修邪行；而或具缚，或不具缚，为诸烦恼之所随眠。谓正修行贤善异生，及诸有学：是名烦恼随眠有情。

第五科烦恼随眠有情。或者另外又有一类的众生，虽然不是决定生活很苦，「广说乃至」，也不是修苦解脱行，也不是的。「而或具缚」，这一类的众生，也有很多的差别；一就是「具缚」，就是他的爱、见烦恼都没能动，还是具足的。「或不具缚」，或者他灭除多少的烦恼，就是不具足了。

「为诸烦恼之所随眠」，但是具缚、不具缚，内心里面还有很多烦恼的种子，潜藏在心里面，这种人是谁呢？是怎么情形呢？「谓正修行贤善异生」，这是佛教徒，

他出了家以后，来到佛法里面肯学习佛法，肯修学四念处，说是「正修行」，就是修四念处。

「贤善异生」，这个人是尊重戒定慧的，是好的，但是还没能得圣道，所以叫作「异生」。「及诸有学」，但是后来这个众生有进步、精进，得了见地，得了初果须陀洹，斯陀含、阿那含了，或者得了无生法忍。但是还没有圆满，所以叫作「有学」，还要继续地学习。这里面说学习，包括修行在内，也叫作「学」。

还没有圆满，所以叫做有学，还要继续的学习。这里说学习，包括修行在内也叫做学。以无贪瞋痴的戒定慧来断贪瞋痴，那叫做有学。「是名烦恼随眠有情」，这个众生他有烦恼，「烦恼随眠」，表示烦恼不活动，它眠伏在那里。像人在屋子里睡觉，外面看不见他。他也有烦恼，但是烦恼在阿赖耶识里，在心里面隐藏。这种人你毁辱他，他也不烦恼；赞叹他，他也不烦恼，他的烦恼不动，所以叫做眠。这表示这是有修行的佛教徒。分这么二类：一个是异生，一个是有学。

《披寻记》一五五〇页：

谓正修行贤善异生等者：谓随信行或随法行补特伽罗趣向谛观而未见谛，名正修行贤善异生。从预流果乃至阿罗汉向，名诸有学。如是释诃具縛耽不具縛应知。

「谓正修行贤善异生等者：谓随信行或随法行补特伽罗趣向谛观而未见谛」，「谓随信行」，这种人是多，就是你说什么他就相信，他就按照你的话这么去做了。当然这真实是佛教徒，他遇见的也真实是善知识，他这样继续修行可以得圣道的，这不是邪知邪见。他因信而得圣道，随顺信心用功修行而得圣道。「或随法行」，也是听闻佛法，或者自己读书，那要重视自己内心的观察思惟，而不是一味的只是听人说的，而这个人得圣道了，就是随法行的补特伽罗。

随信行，在前面的〈声闻地〉解释过，现在是〈菩萨地〉，随信行，一直到初果；随法行，一直到初果的。随信行这个人，他不自己去深入观察，相信别人的话。但是这个人运气好，他遇见的真实是善知识，所以也能得圣道。随法行是靠自己的智慧，也是听经闻法的。

这样的「补特伽罗趣向谛观」，初开始用功，他的意愿是想要见谛，见苦谛、集谛、灭谛、道谛，想要见到第一义谛而得圣道。这时候是「趣向」，「而未见谛」还没有见谛，这时候还没能见到苦集灭道四谛，还没见道。但是心里面是向那个方向去了，所以是「趣向谛观」。四谛是所缘境，观察苦谛、集谛、灭谛、道谛，虽然观，但是智慧还没清净，还没能见到四谛。

「名正修行贤善异生。」这是暖、顶、忍、世第一这个时候。「从预流果」，就是从随信行，随法行继续用功，到了初果了。到初果是圣人了，但是还没有到无学，「乃至阿罗汉向」，初果，二果向，二果，三果向，三果，四果向，一共这是六个人。「名诸有学」，诸有学就指这些人说的。「如次释前具縛或不具縛应知。」这段文就解释了前面说的「具缚或不具缚」，没见谛以前的修行人就是具缚，后边的初果乃至阿罗汉向，就是缚不具足，有一部分消灭了。

寅五、结

是名菩萨所有哀愍五种依处。由此依处，由此所缘，哀愍而转。除此，无有若过若增。

「是名菩萨所有哀愍五种依处」，这是五种的依处，由有苦有情乃至到烦恼随眠

有情。是名菩萨所有哀愍的五种依处，就是依这五种境界来解释它的依处。「由此依处，由此所缘，哀愍而转，除此，无有若过若增。」发无上菩提心的菩萨，「由此依处」，这五种依处，「由此所缘」，他的大悲心、哀愍心，观察这五种众生。「哀愍而转」，菩萨有哀愍心现前，遇见这些众生他就生哀愍心。若是他修止观，在禅定里也如是生哀愍心。「除此，无有若过若增」，依处就是这么多。

丑二、爱语（分五科）　寅一、标

当知菩萨爱语依处，亦有五种。

现在说第二科，爱语的依处，分五科，第一科标。

当知爱语也有依处，也有五种的不同，这是第一科标。

寅二、征

何等为五？

第二科征。何等为五？

寅三、列

一、正言论语。二、正庆悦语。三、正安慰语。四、正广恣语。五、如理说语。

第三科列。「一、正言论语」，为什么说是爱语呢？有五个理由，一个是正言论语，这就是爱语。说这样的话，对前面的人有真实的利益，所以叫做爱语。「二、正庆悦语，三、正安慰语，四、正广恣语，五、如理说语。」这五种语是爱语的依处，依此五语名之为爱语。

寅四、指

如是广辩，应知如前摄事品说。

这上面说的爱语的五种依处，若要广解释它，要知道如前〈摄事品〉已经解释过了。

《披寻记》一五五〇页：

正言论语等者：开示诸法法门爱语，开示无倒法相爱语，开示无倒训释诸法言辞爱语，开示无倒法句品类差别爱语，是名正言论语。菩萨若见有情妻子眷属财谷昌盛而不自知如应觉悟以申庆悦，或知信戒闻舍慧增亦复庆悦，是名正庆悦语。安慰种种惊布爱语，是名正安慰语。于他有情一切资具少希欲中一切所作及以正至少希欲中广恣爱语，是名正广恣语。如理宣说所摄爱语，是名如理说语。如是一切皆如摄事品说。

「正言论语等者：开示诸法法门爱语，开示无倒法相爱语，开示无倒训释诸法言辞爱语，开示无倒法句品类差别爱语，是名正言论语。」这四种就是四无碍解。

「开示诸法法门爱语」，譬如《华严经》、《法华经》、《般若经》也是法门，《涅盘经》、《解深密经》、《楞伽经》都是法门。这些开示诸法法门就是爱语，这就是法无碍辩。

「开示无倒法相爱语」，就是义无碍辩。无倒法相就是遍计执、依他起、圆成实，这是一种理论，所以叫做义无碍辩。

「开示无倒训释诸法言辞爱语」，为众生开示佛法，开示的是没有错误的。但是，是怎么开示的呢？训释诸法言辞，就是讲解法义的时候所用的言辞。无倒训释诸法的言辞，这也是爱语。这是辞无碍辩。

「开示无倒法句品类差别爱语」，就是所开示的：一个法、一个义，用什么开示呢？用言辞。不是烧一柱香来开示法义的，是用言句开示的。谁能开呢？就是你的智慧啊！开示无倒法句品类差别，这就是智慧。这是智无碍辩。

「是名正言论语」，正言论语就是这个意思，就是四无碍解，或者四无碍辩，这就是正言论语。

「菩萨若见有情妻子眷属财谷其所昌盛而不自知」，下面解释庆悦语。菩萨若见有情的妻子、眷属，兄弟姐妹等，若见有情财谷，就是他的财富，「其所昌盛」，他所经营的都是很茂盛的，就是所谓财丁两旺的意思。「而不自知」，但是那个补特伽罗不知道。大概是他的福报大，他是用经理来做这些事，自己不直接经营，而且他还不知道，没有报告他，他不知道。「如应觉悟以申庆悦」，菩萨就随其所应来觉悟他、祝贺他。这是一种。

「或知信戒闻舍慧增亦复庆悦」，或者是他在佛法上的学习，信很殊胜，他的信心很深刻、有戒的功德，有闻、有舍、有智慧的功德，这五种都是很增上的。「亦复庆悦」，菩萨也说出他的功德来祝贺他。「是名正庆悦语。」

「安慰种种惊怖爱语」，或是众生有种种的恐怖，心情苦恼，菩萨就来安慰，「安慰种种惊怖爱语」解除他的恐怖，令他的心安下来，「是名正安慰语」。「于他有情一切资具少希欲中一切所作」，对于那个有很多财富的人，你虽然财富很多，但是我「少希欲」很少的希求，并不要很多。「一切所作」，能够少欲知足，那这个人所作的是非常的清净高尚，这是赞叹这件事。

「及以正至少希欲中广恣爱语」，「正」是第一义谛，「至」就是到第一义谛了，那这是圣人了。当然他到了第一义谛就没有烦恼了嘛！所以叫做正至。「少希欲中」，前面凡夫能够少欲知足，那非常难得，圣者更是少欲知足了。他也不是太希求，不希求很多。有这个生命的存在，就是要有饮食、衣服、卧具、医药来支持。所以不能说完全无所求的。「广恣爱语」，菩萨要广恣爱语，「恣」是恣其所求，就是随你的意，要什么都可以，都能满足你。菩萨对这个人也都是加以赞叹，说一些悦意的语言，就是广恣爱语。前面这句话「于他有情一切资具少希欲」，这个人是什么情形没说。等到下面这句话「及以正至少希欲」，这是圣人了，他也少希欲，可是菩萨都是心量很广大的，不管是程度高，程度低的人都恣其所欲，随你愿意要什么，菩萨都能满足你。「是名正广恣语。」

「如理宣说所摄爱语」，如理宣说所摄，你说的话是属于如理宣说的，就是都是合道理的话，没有非法的语言，都是智能的语言。「是名如理说语」，如理说语就是这么讲。「如是一切皆如摄事品说。」，前面这一段文〈摄事品〉里都说过了。

寅五、结

是名菩萨所有爱语五种依处。由此依处、由此所缘，爱语而转。除此，无有若过若增。

「是名菩萨所有爱语」，菩萨所有的爱语就是这么多。「五种依处，由此依处，由此所缘，爱语而转。」由这五种处，会生出来五种的爱语。这五种爱语，也就是你的爱语的所缘境界。「爱语而转」，转是现前的意思。「除此，无有若过若增。」除了前面说的，不会再有超过，或者加几句的，没有了，就这么多。

丑三、勇猛（分四科）　寅一、标

当知菩萨勇猛依处，亦有五种。

这是第三科。菩萨的勇猛，依什么处而现前的呢？也是有五种，这是标。

寅二、征

何等为五？

这是第二科征。何等为五呢？

寅三、指

谓即如前菩提分品，所说菩萨坚力持性五种依处，当知此是菩萨勇猛五种依处。

这第三科是指到前面去了。勇猛的依处有五种，就像前文〈菩提分品〉里所说的，菩萨坚力持性有五种依处，「当知此是菩萨勇猛五种依处」。这五种就是：（见《披寻记》一四八八页）「如是菩萨坚力持性，略说应知有五依处。」

「一者、会遇生死轮转，种种大苦，所化有情，种种邪行」，菩萨所教化的众生，在生死里流转，受种种的大苦。这个有情思想有问题，造作了种种的不合道理的事情。菩萨遇见这种难化的众生，心里坚定不移，还是要度化他。这是一种勇猛依处。

「二者、为益诸有情故，誓受长时生死流转」，因为众生是在生死里流转受苦，还是不容易度化的，但是菩萨为了饶益众生的时候，他决定在生死里流转教化众生，这也是不容易，这也是勇猛的依处之一。

「三者、遭遇异论朋党诤竞难诘，及处大众宣扬法义」，这也是一种勇猛。遇到「异论」，就是不同思想的人，他也是有学问的，「朋党」，不是少数人，一个团体那么多人。「诤竞」，互相辩论，「难诘」，我问你，你问我。「及处大众，宣扬法义」，在大众里宣扬法义的时候，遇见不同思想的人，同你辩论、难问。这也是不容易的事情，这也是一个勇猛依处。

「四者、誓受一切菩萨所应学处」，一切菩萨所学处，这位菩萨也决定学习，这也不容易。很多的大菩萨所学的境界非常的广大无边，而这位菩萨也决定都学习。不是只是学这一点，其他的我就不学了，不是这样的。

「五者、听闻广大甚深难思议法，是名坚力持性依处」，听闻佛说广大甚深不思议的佛法，他还愿意学习，这也不容易。

这五种依处，「当知此是菩萨勇猛五种依处」。

寅四、结

由此依处由此所缘，勇猛而转。除此，无有若过若增。

「由此依处，由此所缘，勇猛而转」，由这五种为依处，使令发起勇猛的信愿。「由此所缘」，由此五种为所缘境，他的勇猛心就现前了，而不会退缩的。「除此，无有若过若增」。这是第三科勇猛，下面第四科舒手惠施，分五科，第一科标。

丑四、舒手惠施（分五科）　寅一、标

当知菩萨舒手惠施，亦五依处。

「当知菩萨舒手惠施，亦五依处。」也有五种法，作舒手惠施的依止处。这是标，下面第二科征「何等为五？」，第三科就是列出来。

寅二、征

何等为五？

寅三、列

一、数数惠施。二、欢喜惠施。三、殷重惠施。四、无染惠施。五、无依惠施。

这是列出来，下面第四科指。

寅四、指

如是五种，如前施品广辩应知。

这五种依处，如前面〈施品〉有广博的说明，应该要注意的。

《披寻记》一五五一页：

数数惠施等者：随有所得即随惠施无所吝惜，不于长时渐渐积集众多财物然后顿施，是名数数惠施。施前意悦，施时心净，施后无悔，是名欢喜惠施。应时而施不以非时，自他净施非不清净，合仪而施不以非仪，无乱心施不以散乱，是名殷重惠施。不以异意不以愤怒挠浊之心而行惠施，又复不由恶见妄有执取而行惠施，是名无染惠施。不依世间名声赞颂而行布施，不依于他反报恩德而行布施，不依帝释魔王轮王自在等果而行布施，是名无依惠施。如是诸义，如施品说应知。

「数数惠施等者：随有所得即随惠施」，菩萨随因缘，这时候得到多少财富，即随时布施出去了。「无所吝惜」，不会吝啬，｛这么一点我先保留起来吧！｝没这个意思。「不于长时渐渐积集众多财物然后顿施」，这位菩萨的思想不是说很多的时间去作生意，渐渐的积集很多的财富，然后一时的布施给众生，不这样做，「是名数数惠施。」

「施前意悦，施时心净，施后无悔，是名欢喜惠施。」在布施之前，心里就欢喜、快乐。布施的时候，心里面是清净的，而没有吝惜的过失。「施后无悔」，布施了以后，心里也不后悔，是名欢喜布施。

第三个是殷重布施。「应时而施」，这个时候正好我也布施，叫做应时而施。「不以非时」，不要在不是布施的时候去布施。「自他净施非不清净」，自己和他

人，在他内心的思想上都是清净的。「清净」的意思，如果是没有爱憎的烦恼，就可以说是清净；或者有般若波罗蜜的相应，那当然是更清净了。

「合仪而施不以非仪」，布施的时候，你的威仪很正常，「不以非仪」，不是不威仪。你布施的时候，双手送给他就好一点。如果是丢给他，那就是不合道理了。「无乱心施不以散乱，是名殷重惠施。」施舍的时候，心里面很寂静住，而不是浮乱，不是动乱的。「不以散乱」，心里面不是想东想西散乱的，是名殷重的布施，就是很恭敬这回事。

「不以异意」，不同的意乐，譬如说菩萨饶益众生的悲愍的心情常常现前的。在布施的时候，用悲愍心的布施，用饶益心的布施，不会中间｛我不饶益了！我改变了！｝不会的。「不以异意」就是不改变其心的。「不以愤怒挠浊之心而行惠施」，但是布施的时候，有一个怨家、仇敌来了，这个菩萨心不愤怒。「愤怒挠浊」，愤怒一来了，使令心就乱了，心里就不清净了。「挠」者乱也。「浊」是不清净。有瞋恨心，心就不清净。不以愤怒挠浊他的心，他心里面不愤怒，所以心里面也就不乱，就清净，这样子行惠施。

「又复不由恶见妄有执取而行惠施」，「恶见」就是邪知邪见，有罪过的思想。「妄有执取」，就是错误的有一个执着，有特别罪过的执着而行布施。说是去杀一个羊，杀一个猪来布施，认为这有功德，那就是有执着而行惠施。特别的恶见杀马、杀羊、杀猪去布施，那就是罪过了。没有特别的执着，而行惠施，「是名无染惠施。」不会有这种事情，是名无染惠施。

「不依世间名声赞颂而行布施」，不依就是不求，不求世间的名声，不求世间的赞颂而行布施。「不依于他反报恩德而行布施」，也不希求我布施了你，将来再酬谢我，再报恩，我不希求这件事而行布施。「不依帝释魔王轮王自在等果而行布施」，就是不求好好多多的布施，将来我做帝释天王，不求帝释天王。也不求魔王，欲界顶天的天子，也不求天福。「轮王」，就是转轮圣王在人间有权力，有大福德。有大自在的力量，不求这个果报。「自在」，欲界顶天也叫自在天，色界顶天也叫自在天，「等果而行布施」。「是名无依惠施。」无依惠施就这么讲。

「如是诸义，如施品说应知」，〈施品〉里有解释了。

寅五、结

由此依处由此所缘。菩萨舒手惠施而转。除此，无有若过若增。

这是第五科结。由此五种依处，由此所缘，这五种处是菩萨慈悲哀愍心所缘的境界。「菩萨舒手惠施而转」，菩萨能够伸出手来，拿出来各种各样众生希求之物，惠施众生，是这样行菩萨道的。「除此，无有若过若增。」除了这个情形，不会再多，再增加什么的。

丑五、能解甚深义理密意（分四科） 寅一、标

当知菩萨能解甚深义理密意，亦五依处。

一共是五科，第一科哀愍，第二科爱语，第三科是勇猛，第四科是舒手惠施，现在是第五科，能解甚深义理密意，分四科，第一科是标。「当知菩萨能解甚深义理密意，亦五依处」。当知发无上菩提心的菩萨，他能通达甚深义理的密意，就是甚深义理不容易理解的叫密意，「亦五依处」，也有五种依止处。由这五种处，你能解甚深义理密意，这个意思。第一科是标出来，第二科是征。

寅二、征

何等为五？

何等为五？第三科是列，分五科，第一科于契经。

寅三、列（分五科） 卯一、于契经

谓于如来所说契经，随顺甚深甚深显现空性相应缘性缘起，应知是名第一依处。

这个第一个依止处，你在这里学习，你就能够通达甚深义理密意，是那里呢？就是契经，就是佛所宣说的修多罗；它能够契理又能契机，这样的法门，这样的契经里边，它宣说的什么道理呢？是「随顺甚深甚深显现空性相应缘性缘起」，就是宣说缘起法门。佛陀的大智慧，能随顺这个法门，为我们宣说这个甚深的义理的，这个地方说有两种甚深。「显现空性相应缘性缘起」，就是从这样的文字，从这样的缘起的法门，可以显现出来「空性相应」的法门，这个空性，也就是我空和法空。显现出来，表达出来这个空性，于空性相应的缘性缘起，空性就是我空和法空，这样的道理是于缘性缘起相应的。

这个缘性缘起，我们前面的文是讲过的，讲过的，可能也不容易记得住。这个缘起就是十二缘起，无明缘行，行缘识，识缘名色这个十二缘起。缘性呢，就是缘起里边有这样的缘性，这个缘的体性，缘的体性就是四种缘，因缘、次第缘、所缘缘、增上缘，这四缘叫做缘性。这缘起里面有这四种缘，这四种缘是缘起的体性，它就是要有因缘、等无间缘，还有所缘缘，还有增上缘，这四种缘，四缘生诸法，更无第五缘，所以十二缘起里边的内容就是这四种缘，这样的缘起呢，是和空性相应的。「此有故彼有，此无故彼无，此生故彼生，此灭故彼灭」，从这样的缘起你就会悟入我空和法空的甚深义，这样意思。「应知是名第一依处」，讲解这样空性相应缘起的契经，是通达甚深义理密意的第一依止处，你要学习这样的经论，你才能明白这个道理，你不学习这个经论，你怎么能够明白呢？当然这个明白呢，就是文字上的明白。

《披寻记》一五五二页：

随顺甚深甚深显现等者：甚深有二：一、空性甚深，二、缘起甚深。空性甚深者：谓空自相非定有无，是名甚深空性相应。缘起甚深者：谓缘起支虽实无常苦空无我，而有常我等相相似显现。〈有寻有伺地〉广辨应知。（陵本十卷十六页）是名甚深显现缘性缘起。

「随顺甚深甚深显现等者」，是牒出来这一段文的文句。「甚深有二」，这一节

文里面，有两个甚深的文句，那表示什么呢？

「一、空性甚深」，第一个就是空性，这个我空的道理和法空的道理，是很深微的。

「二、缘起甚深」，就是无明缘行，行缘识这个缘起，它的道理也是很深的。

世间上的道理，就是凡夫的肉眼所见的，也不能离开缘起甚深的道理。但是你看见了，你不懂，你不能知道，那个复杂的关系里边有缘起的道理，不容易明白。这唯有佛的智慧，才观察出来了，它有个前后的次第。就说出来，无明缘行，这是个次第，行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死，这是佛的智能说出来这么一个次第，这不是一般人能明白的。

一般人说宇宙是很广大的，人是很渺小的，但是佛法的道理说呢，万法心为本，那就是掉转过来了，我们的心是一切法的根本，这是佛的大智慧所开示的真理。这个是「缘起甚深」，由这个缘起，你要能够仔细的去思惟观察呢，你才能通达空性。这里我不可得，一切法不可得，就是第一义空了。

我刚才这样讲呢，就是佛智慧的通达，所以叫做甚深，不是一般的凡夫虚妄分别所能知，所以叫做甚深。但是现在这个《披寻记》的作者，他的解释，「空性甚深者：谓空自相非定有无，是名甚深」。「谓空自相」，这个空和缘起，缘起有缘起的相貌，空有空的相貌，所以那个相貌，唯独它自己有，所以叫空的自相。空的自相，「非定有无」，也不是决定有，也不是决定无，「是名甚深空性相应」，用这个非定有无来诠释空性的甚深。若读这个《大智度论》龙树菩萨解释，他说甚深呢，他就是说圣人所知，叫做甚深，我们凡夫从文字上也能了解，佛菩萨为我们开示了，就是有了语言文字，我们凡夫从语言文字上也可以明白这个空性的道理，这个道理呢，是虚妄分别心所了知的，那个不算深，要经过闻、思、修，成就了清净的无分别智所证悟的，叫做深。龙树菩萨是这么样解释深。

现在这个《披寻记》的作者，他说空性非定有无，叫做甚深空性相应。这个非定有，就是我们所看的，这个唯识，它把一切法分为三类：遍计执性、依他起性、圆成实性。遍计执性，凡夫的虚妄分别的这一切境界，也就是言说安立的一切法是空无所有的，这个根本没有这么一回事，那么第二个法性就是依他起，第三个是圆成实。现在说空性，甚深空性相应这个空性的甚深呢，是指这个圆成实说甚深的，但是你要明白圆成实的寂灭相，你先要空掉了遍计执。

我们执着的这一切法是空无所有的，无有少法可得，我们这个虚妄分别心，所分别的一切境界是无所有的。你若常常这样作如是观的话，这个能分别的心也就不起了，这个心若不动了呢，依他起也就不现了，这个时候，这个寂灭相的圆成实现前了，那叫做甚深。这个圆成实是离一切相的，这是不能说有，非定有，但是我们凡夫呢，虚妄分别的时候，依他起就现前了，所以非定无。圣人证悟了圆成实的时候，他也会现出来清净的依他起，所以也是非定无。就是佛菩萨他证悟了离文字相的圆成实，但是为了觉悟众生安立种种名字，我们就从种种文字上也可以作种种的思惟观察，这就是非定有也非定无，「是名甚深空性相应」。

「缘起甚深者：谓缘起支虽实无常苦空无我，而有常我等相相似显现」，解释这个缘起它为什么说甚深呢？「谓缘起支」就是十二缘起，有十二支，「虽实无常苦空无我」，虽然这十二支，这一切法，它是刹那刹那的变异，是无常的。「苦」就是坏苦、苦苦、行苦。「空无我」就是即色、受、想、行、识也是无我，离开色、受、想、行、识也是没有我。离开色、受、想、行、识没有我，叫做无我，即色、受、

想、行、识没有我，叫做空，这样的分别出来四种观行，无常、苦、空、无我。

「而有常我等相相似显现」，我们作这四种观，无常、苦、空、无我四种观，但是从无始劫来，一切法就是这样显现，它相续不断的显现出来，也有常的意思。说是无我，但是又有相似的我性显现，所以「而有常我等相相似显现」，没有作者，也没有受者，但又相似的有作者有受者，所以这就叫做缘起甚深，这么讲。「〈有寻有伺地〉广辨应知」，前面这个解释，韩清净居士认为，不是他要这么解释，是在〈有寻有伺地〉有这么解释的，（在陵本十卷十六页），「是名甚深显现缘性缘起」，这么解释。这个文的大意就是，「当知菩萨能解甚深义理密意」，你要学习经论，你才能知道这个甚深密意的，你不学习经论，闭上眼睛坐在那里，你能知道吗？

卯二、于毗奈耶

于毘奈耶毁犯善巧，还净善巧：当知是名第二依处。

一共五种依处，现在还有第二个依处，第二个依处是什么呢？是毗奈耶，「于毘奈耶毁犯善巧」，就是佛所制定的律，你毁犯了，这件事你能善巧的通达，什么叫做持，什么叫做犯，什么叫做清净，什么叫做不清净，你能善巧的通达，这是一个智慧。「还净善巧」，说毁犯了以后，我还知道怎么样能恢复清净，恢复我的戒，持戒清净这件事，这样的也是善巧的智慧。还净，也能善巧通达的智慧，毁犯，你也通达怎么叫做毁犯，开、遮、持、犯你能通达。「当知是名第二依处」，这是第二种依处，你能通达甚深缘起的依处，你要能够知道持戒，你要能持戒，你才能得清净，你才能悟入法性的，如果你若是毁犯而不能还净，你不能持戒清净呢，你想通达甚深法性，还是不行的，也有困难。

《披寻记》一五五二页：

于毗奈耶毁犯善巧等者：谓于毁犯还净能正了知，是名善巧。

「于毗奈耶毁犯善巧等者：谓于毁犯还净」这两件事，「能正了知，是名善巧」。这是第二，下面第三，于摩怛理迦。

卯三、于摩怛理迦

于摩怛理迦施设建立无倒法相：当知是名第三依处。

「于摩怛理迦」，翻到中国话，翻个「智母」，母是能生的意思，能令你开智慧，那就是论藏，前面契经是经，第二就是律，第三就是论，论里边善巧施设的文字，是建立不颠倒的法相，就刚才说的三自性，「是名第三依处」，你若能通达这个道理，你就会有通达甚深密意的智慧了。

卯四、于密言义

能正显除意趣难解诸法相义。当知是名第四依处。

这是第四科，能正「显」意趣难解诸法相义，能「除」意趣难解诸法相义」，「能正」，没有错误的，正就是无倒，能够不颠倒的显示出来「意趣难解诸法相义」，诸法相的意趣不容易明白，但是能显示出来叫你明白，这个「能正除」就是意趣难解的诸法相，你有疑问，能除灭你的疑问，「当知是名第四依处」。

《披寻记》一五五二页：

能正显除意趣难解诸法相义者：一切如来密意言义，是名意趣难解诸法相义。即于此义能正显了能正除遣所化有情随所生起一切疑惑。义如〈真实义品〉中说。（陵本三十六卷二十五页）

「能正显除意趣难解诸法相义者：一切如来密意言义，是名意趣难解」，一切佛陀的有深义的言义，言是能诠，义是所诠，这个能诠所诠里边有深密的道理，是名叫做意趣难解，它那个文句里边的意，不容易明白，这叫做意趣难解，「诸法相义」，诸法相的义，它是意趣难解，连在一起解释，这么解释，「意趣难解诸法相义」，应该说是有两个意思。我们举个例子，譬如说是「是诸众生无复我相、人相、众生相、寿者相，无法相亦无非法相」，这个《金刚经》这一段文，这一段文就是说这个人，他已经无我相、无人相、无众生相、无寿者相了，他也无法相亦无非法相了，就是得圣道了。

但是后边又说到佛，「无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法如来可说」，那是什么意思呢？所以那个世亲菩萨、无着菩萨，这些大德的解释，下面是作证的意思，证明，就是你能够无我相、无法相亦无非法相，你就证悟第一义谛了。那「无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，亦无有定法可如来说」，这话也还是无我相、无法相的意思，但他说这一段文的用意，就是引证的意思，说你安心这样修行是对的，佛也是这样的，佛也是无有定法名阿耨多罗三藐三菩提，那么这一句话也是无我相、无法相亦无非法相的，是引证的意思。那么这是前后的意就连结起来了。

这后边说，「须菩提，于意云何？须陀洹能作是念我得须陀洹果否？」其实这个地方也是引证，就是那段文的意趣和前文的关系，是作证意思，但这个事情呢就是不容易明白，所以「意趣难解」。这是「意趣难解」的一个意思。

第二个意思，什么叫做无我？什么叫做无我相、无法相？它本身的意，你也不容易明白。刚才说了，那要得到清净的无分别智慧，才能证悟那个道理，所以这个「意趣难解」有这两个意思。「能正显除意趣难解诸法相义。当知是名第四依处」，依止此处，可以建立，能够如实的证知法性的甚深密意。「能正显除意趣难解诸法相义者：一切如来密意言义，是名意趣难解诸法相义」。即于此义能正显了能正除遣所化众生随所生起一切疑惑。亦如〈真实义品〉中说。（陵本三十六卷二十五页）」

卯五、于无碍解

于一切法法义释辞品类差别。当知是名第五依处。

这是第五个依处，这个科的名字叫做，「于无碍解」，这一科的题目是「能解甚深义理密意」，有五个依处，现在这第五个依处，于无碍解，「于一切法法义释辞」，说这位菩萨，对于一切法…，什么叫做一切法？就是法、义、释辞、品类差别」，这四样。法就是能诠的，义就是所诠的，有法也有义，有义也有法。这个「释辞」就是法义的释辞，你讲解这个法，你也要有一些文句的言辞，你说明法所诠的义，也要有释辞，也要有言句文辞。「品类差别」，品类差别就是第四种，就是你利用种种的言辞，把它表示出来那个法义的品类差别，那就是辩无碍解，法是法无碍解，义是义无碍解，释辞呢就是辞无碍解，这个品类差别是辩说无碍解。于这些「法、义、释辞、品类差别」，你能够无碍解，「当知是名第五依处」。

寅四、结

由此依处、由此所缘。菩萨能解甚深义理密意而转。除此，无有若过若增。

「由此依处」，由这五种依处，「由此所缘」，为你所缘，所观察思惟的，前面

是契经，第一是契经，第二是毗奈耶，第三是摩恒理迦，这些经、律、论，「能正显除意趣难解诸法相义」是第四依处，「于一切法法义释辞品类差别」这是第五依处。「由此依处，由此所缘」，这五处是建立，「如实了知，甚深甚深，空性缘起」的智慧，那个密意意趣，由此依处，才能建立起来，「由此所缘」，此五种依处也是菩萨所观察的。「菩萨能解甚深义理密意而转」，菩萨能够通达甚深义理的密意，他这个智慧就现前了叫做转，这是「由此依处，由此所缘」而成立的。「除此无有若过若增」。

子三、果利（分二科） 丑一、释（分四科） 寅一、哀愍（分二科） 卯一、释（分二科） 辰一、正辨相

菩萨哀愍于诸有情，最初能断怨害嫌恨。菩萨哀愍，普于一切利有情事皆能修作，心无怯劣。于此加行，尝无厌倦，多住哀愍，能摄无罪现法乐住，及饶益他。

这是第三科，是果利，前面一个是自性，二是依处，三是果利，分两科，第一科是解释，分四科，第一科先解释哀愍，又分两科，第一科是解释，分两科，第一科是正辨相，辨别这个果利的相貌。

「菩萨哀愍于诸有情」，「菩萨哀愍」这句话怎么讲呢？就是菩萨于诸有情，「最初能断怨害嫌恨」，菩萨于这个有情有哀愍心，这是一开始呢，你能够对众生有哀愍心，你就能够断灭了「怨害嫌恨」的心情，以前不是佛教徒，不明白佛法的道理，曾经随顺烦恼的活动，造成很多的仇恨，现在发无上菩提心的菩萨，于诸众生有哀愍心，那就能断除去这个怨害嫌恨，以前彼此间有怨，有恨，造了一些罪业，现在不是，现在「菩萨哀愍」，对于这些有情生哀愍心。

「普于一切利有情事皆能修作，心无怯劣」，菩萨这个哀愍心是很广大的，是普于一切利有情的事情，这些事情对于众生有所利益，利益意乐、安乐意乐。「皆能修作，心无怯劣」，对于众生有利益的事情，菩萨都能做到，不是说白话的，「心无怯劣」，做这件事当然不是容易，但是菩萨心情勇猛，不会有恐怖的。「于此加行，尝无厌倦」，对于饶益一切众生、安乐一切众生、利益一切众生，采取行动时候，「尝无厌倦」，他心情从没有厌倦过，从没有说辛苦，「多住哀愍，能摄无罪现法乐住，及饶益他」，菩萨那个心里面，常是安住在哀愍心上，「能摄无罪现法乐住」，能够成就没有过失的现法乐住，那就是色界四禅了，「及饶益他」，就利益一切众生。

《披寻记》一五五二页：

多住哀愍者：此说四无量定应知。

「多住哀愍」这一句话怎么讲？这句话的意思是说，这位菩萨有四无量定应知，这个四无量就是慈、悲、喜、舍。慈、悲、喜、舍不是散乱心的思惟分别，是在色界四禅里面，在初禅里面修慈、悲、喜、舍，或者在第四禅里面修慈、悲、喜、舍，所以这样子说呢 「多住哀愍」你就是在色界四禅里面了。「能摄无罪现法乐住」，能够成就没有过失的现法乐住，「及饶益他」，就是入了这个四无量心三昧，就能饶益众生的。

辰二、引教说

又如世尊所说修慈所得胜利，谓于现身毒药刀杖不加害等。如是一切菩萨哀愍，皆当了知。

这是引教说，佛陀怎么说的？「又如世尊所说修慈所得胜利」，这引教就是引佛

说为证，「又如世尊所说修慈所得」，你修这个慈、悲、喜、舍四无量心，你会得到「胜利」，得到殊胜的利益。什么殊胜利益呢？「谓于现身毒药刀杖不加害等」，如果你在禅定里边，修过慈、悲、喜、舍来利益众生，那你就会得到一种好处，「谓于现身毒药刀杖不加害等」，就是现在，不是过去，不是未来，这个人的身体，毒药刀杖不能加害，不能用毒药刀杖来加害这个菩萨，没有这个能力的，「谓于现身毒药刀杖不加害等」。「如是一切菩萨哀愍，皆当了知」。

卯二、结

是名菩萨哀愍果利。

「是名菩萨哀愍果利」，对一切众生有哀愍心的菩萨，能有这样的功德。

《披寻记》一五五三页：

如是一切菩萨哀愍者：前举修慈，此例修悲喜舍，是名一切菩萨哀愍。

这是前面说，「如是一切菩萨哀愍者：前举修慈」，前面举修慈的例子。「此例修悲」。用这个慈三昧作例，而修慈悲心，增长慈悲心，「此例修悲喜舍」，前面说是修慈，举这个慈，「又如世尊所说修慈所得胜利，谓于现身毒药刀杖不加害等」，这显示的是修慈，现在这上，「前举修慈，此例修悲」，用它为例，修悲无量心，修悲、修喜、修舍，修这三个无量三昧呢，就会有这样的功德。

寅二、爱语（分二科）　卯一、释（分二科）　辰一、现法摄（分二科）　巳一、能断语过

菩萨爱语，于现法中断语四过。所谓妄语、离间、麤恶、及以绮语。

这是第二科是爱语，前面的哀愍说完了，现在说这个爱语，分两科，第一科是解释，分两科，辰一、现法摄，又分两科，第一科能断语过。「菩萨爱语」，这个发无上菩提心的菩萨，对于一切众生都欢喜说爱语，「于现法中断语四过」，他修爱语，有什么好处呢？就是于现在，现在这五蕴身中，他能断灭语言的四种过失，那四种呢？「所谓妄语、离间、麤恶、及以绮语」，一共是四种，发无上菩提心的人呢，不要有这四种过失。

巳二、能益自他

由此爱语，于现法中能自摄受，能摄受他，安隐而转。

第二科，能益自他，第一科能断语过，第二科能益自他。「由此爱语，于现法中能自摄受」，由于这位菩萨有这样爱语的功德，「于现法中能自摄受，能摄受他」，这个爱语就是为众生，出不善处，安立善处的法语，当然也可说佛说的一切经论，这都是佛菩萨的爱语，「于现法中能自摄受」，你不要说妄言、绮语、恶口、两舌，你常能说爱语的话，不必到来生，就是现法中，就是现在的生命体里面，「能自摄受」，你能自己保护你自己，「能摄受他」也能保护其他的人。「安隐而转」，得到了爱语的保护以后，是什么样的情形呢？就是「安隐而转」，就是身和心都很安隐的这样生存下去，如果你若不说爱语，你说了妄语了，说离间语、说粗恶语，说绮语的时候，你心就不安，被你欺骗的人还没来找你，但是你心就不安了。所以「由此爱语，于现法中能自摄受，能摄受他」，怎么叫做能自摄受呢？就是你得到安隐而住。摄受其实就是保护的意思。

辰二、后法摄

菩萨爱语，于当来世，其言敦肃，言必信用。

第二科是后法摄，前面于现法中是现在，这个呢是指后法，就是将来。「于当来世，其言敦肃」，因为你现在不说妄语，离间语、粗恶语、绮语，你将来世呢 ，「其言敦肃」，你说话的时候有威力，而特别清净，令人恭敬，「其言敦肃」。「言必信用」，你将来的时候，你一说话别人就相信，就照你说的话去做，「用」就是施行的意思，就是照你的说法去做那件事。

卯二、结

是名菩萨爱语果利。

「是名菩萨爱语果利」，爱语果利是这样子。

《披寻记》一五五三页：

能自摄受等者：不为自害摄受饶益，是名能自摄受。不为他害而为饶益，是名能摄受他。不受彼不善业所生身心忧苦，是名安隐而转。

「能自摄受等者：不为自害摄受饶益，是名能自摄受」，「能自摄受」这句话怎么讲呢？「不为自害，摄受饶益」，因为你不说这个妄语，离间语、粗恶语、绮语的关系，「不为自害」，不会给自己造成伤害的，不但是这样子，而且还能摄受饶益，还能引来了很多利益的事情，「是名能自摄受」，能自摄受就是这么意思。「不为他害，而为饶益」，也会利益别人的，「是名能摄受他」。「不受彼不善业，所生身心忧苦，是名安隐而转」，说这位菩萨他因为断语四过的关系，他不会接受罪业的所生起身心忧苦，心忧身苦都灭除了，「是名安隐而转」。

寅三、勇猛（分二科） 卯一、释（分二科） 辰一、现法摄

菩萨勇猛，于现法中能离一切懒惰懈怠，心常欢喜；能受菩萨净戒律仪，受已终无毁犯退屈；能正堪忍，摄受自他。

这个是第三是勇猛，「菩萨勇猛，于现法中」，菩萨的那个大悲心里面也有勇猛的意愿的，什么叫做勇猛呢？就是「于现法中能离一切懒惰懈怠」，现法就是现在，依这个生命体说的就叫做现法，「能离一切懒惰懈怠」，有勇猛的话呢，勇猛精进，那个懒惰懈怠就没有了，不懒惰、不懈怠。「心常欢喜」，你精进用功，你就会有成就，心情就欢喜的。「能受菩萨净戒律仪」，这个人有资格可以受菩萨戒的，「受已终无毁犯退屈」，他受完了以后，他不会再犯戒的，就退回来了，他不会的。「能正堪忍」，他能正确的堪忍受菩萨净戒的。「摄受自他」，受了菩萨的时候，当然是行菩萨道，所以他也能够饶益，摄受是饶益，饶益自己、饶益他人。

辰二、后法摄

于当来世一切菩萨所起事业，禀性坚固，凡所造修若未成办，终无懈退。

「于当来世一切菩萨所起事业，禀性坚固」，他若做什么事情，坚定不移。「凡所造修若未成办，终无懈退」，这位菩萨受了菩萨戒的话，他办他所计划的事情，要做这个功德，做那个功德。「若末成办，终无懈退」，若是这个计划造的功德还没有圆满，他不会懈怠退回来的，不会退，「终无懈退」。

卯二、结

是名菩萨勇猛果利。

「是名菩萨勇猛果利」，第二科，这个菩萨勇猛说这个果利。

寅四、后二种（分二科） 卯一、指

当知菩萨舒手惠施，能解甚深义理密意，所得果利如威力品，惠施威力、般若威力，差别应知。

这是第四科，后二种，分二科，第一科、指。「当知菩萨舒手惠施」，菩萨能伸手把自己的东西惠舍给其他的人，「能解甚深义理密意，所得果利」，菩萨若能这样做呢，你就会得到这个功德，能通达「甚深义理密意」，这是你所得的果上的利益。「如威力品，惠施威力、般若威力，差别应知」，如那〈威力品〉里面说惠施的威力，般若的威力，它们的不一样。

卯二、结

是名菩萨舒手惠施，能解甚深义理密意，二种果利。

第二科是结，「是名菩萨舒手惠施，能解甚深义理密意，二种果利」。

《披寻记》一五五三页：

如〈威力品〉惠施威力等者：〈威力品〉说布施四相，般若四相，是名差别应知。

「如〈威力品〉惠施威力等者」，什么威力呢？「〈威力品〉说「布施四相，般若四相，是名差别应知」，布施有四种威力，般若也有四种威力。布施的四种相貌，「谓诸菩萨修行惠施，能断悭吝」，这是第一个相貌，「施所对治，是名第一」，这个悭吝也是布施波罗蜜所对治的，就没有悭吝了，这是一种威力，一种相貌。

「即此惠施，能作自己菩提资粮」，你这个布施，能为你得无上菩提的因缘。「亦及能作布施摄事」，这个布施波罗蜜，「亦及能作布施摄事」，依此引导众生来信佛来，能有这功德。「能作布施摄事，成熟有情」的「善根，是名」叫「第二」。

「施先意悦，施时心净，施已无悔」，布施时候有三时的喜悦，「施先意悦」，在布施之先呢，你内心就快乐。「施时心净」，在布施的时候，心里面没有悭吝、没有高慢、没有一切烦恼，所以心里面清净。「施已无悔」，布施完了的时候而不会后悔，不会这样子。「于三时中，心常欢喜」，施先、施后、施中这三时中，你心里面常常的欢喜快乐。「以自饶益」你常常欢喜就利益自己了。

「亦能除他饥渴寒热种种疾病」，你这个布施还有一种功德呢，你是常常饶益他人，「能除他饥渴」，别人的饥渴能除去，寒热也能除去，那么就是现在一般的布施有这种能力，「种种疾病，所欲匮乏，怖畏众苦，以饶益他，是名第三」，这是第三个威力。这个布施，心常欢喜，利益自己，也能够破除他人的饥渴寒热，种种疾病，那当然是，做了个医院，大家来那治病，把病治好了，「以饶益他」，能利益他人。这是第三个威力。

「于当来世，在在生处，恒常富乐，得大禄位。得大财宝」，「亦当来世」，你现在能够行布施，于将来世呢「在在生处」，不管生在什么地方，「恒常富乐」，常是很丰富的，很快乐的。「得大禄位」，做了首相了，你得了很多的财富，「得大财

宝，得大朋党，得大眷属」，是名叫做第四。

「般若四相者：谓诸菩萨具足妙慧」，你成就般若的智慧，「能断无明，慧所对治，是名第一」。你能够熄灭了无明的干扰，那无明是慧所灭除的，是名叫做第一，这是第一相，般若的第一相。

「即此般若，能作自己菩提资粮」，你在佛法里面成就闻、思、修的智慧的时候，你这个智慧能做无上菩提的资粮，就是因。

「能以布施爱语利行同事摄事，成熟有情是名第二」，这个般若是菩提的资粮，你有了般若呢，你能以布施、能够爱语、能够利行、同事，能够摄事成熟众生的善根。

「于所知事如义觉了，能引广大清净欢喜，以自饶益」，前面是般若的四相，解释第一、第二，现在解释第三。于所知道的事情，如义的觉了，如其本义而能够明达，能够觉悟。「能引广大清净欢喜」，你对于所知道的事情，你都能够知道了，就能够引发出来广大清净的欢喜心，这样的清净的欢喜心对自己有利益的，所以「以自饶益」。「普为有情，称理说法」，你有智慧呢，你能为一切众生宣说佛法。「令其获得现法当来，利益安乐、以饶益他」，是名叫第三。

「由是因缘，摄诸善根、能正所作；于当来世、能证二障离系」，由于你前面，有这么多的智慧的功德，「摄诸善根」，你就能栽培了很多的善根，「能正所作」，能够调整你所做的事情，不做错误的事情，「于当来世能证二障离系」，将来你能够证悟了．．．，烦恼障、所知障都熄灭了，没有烦恼的系缚，「及所知障离系」也能成就。「是名第四。是名般若威力四相。此外无有若过若增。是名法威力。」

这上面说，「当知菩萨舒手惠施，能解甚深义理密意」所得的果利。如〈威力品〉惠施威力、般若的威力，它们的不同的相貌，就知道了。「是名菩萨舒手惠施，能解甚深义理密意，二种果利」。「如〈威力品〉惠施威力等者：〈威力品〉说布施四相，般若四相」，就是六波罗蜜四相那一段文，「是名差别应知」。

丑二、结

是名菩萨五相果利。

子四、次第（分三科）　丑一、征

云何五相如是次第？

「云何五相如是次第？」这下面是第四科，说它的次第。因为这五相里面都有五转加以解释的，现在解释到第四科，次第，分三科，第一科是征。「云何五相如是次第？」这五种相的前后次第，为什么是这个样子呢？这是征，下面第二科解释，分四科，第一科是哀愍。

丑二、释（分四科）　寅一、哀愍

谓诸菩萨先修哀愍摄受有情，于彼顾念，欲作饶益。

「谓诸菩萨先修哀愍摄受有情」，谓诸菩萨一开始行菩萨道的时候，先要修哀愍心，用哀愍心来摄受有情，摄受就是引导，引导有情在佛法里面栽培善根，用哀愍心来引导他们。「于彼顾念，欲作饶益」，这个哀愍心，修哀愍怎么修呢？，就是对于

那个众生能够顾念，能够注意他们的情况来照顾他们，照顾他们，就理解了他们的情形。「欲作饶益」，想要作一些利益他们的事情，这是先修哀愍。

寅二、爱语

次修爱语，为彼有情出不善处安立善处，宣说正理摄受教诲。

这是第二科，次修爱语，怎么修呢？「为彼有情出不善处安立善处」，为了利益彼有情，「出不善处」，使令他们从有过失的地方解脱出来，「安立善处」，就是居住在有功德的地方。「宣说正理摄受教诲」，怎么样能令众生出不善处安立善处呢？「宣说正理」，菩萨用慈悲心为众生讲解佛法的因果的真理，「摄受教诲」，用佛的正法来引导他们，教他们不要做恶事，引导他们学习善法，教诲他们不要做恶事，这是叫做爱语。

寅三、勇猛

次修勇猛，于已趣入诸有情类。若诸有情起诸邪行，种种烦恼变异事中，皆能堪忍。为不弃舍安住种种正行邪行诸有情故。

「次修勇猛」，第三科修勇猛，「于已趣入诸有情类」，对于已经相信佛法的有情，「若诸有情起诸邪行」，他相信佛法了，但是他还是可以做恶事，「若诸有情起诸邪行」，就是这些有罪过的事情，「种种烦恼变异事中」，各式各样的烦恼，这个烦恼又去做各式各样的恶事，今天做这个恶事，明天做那个恶事，有变异的。「皆能堪忍」，菩萨引导他们来到佛法里面来，结果相信佛法也还做种种恶事，这个菩萨心里面能堪忍这件事，他不会说：「我不度众生了」，他不会这样子。「为不弃舍安住种种正行邪行诸有情故」，这个勇猛是什么意思呢？就是菩萨这个大悲心很勇猛，他不弃舍「安住种种正行的众生」，他们来到佛法里面做种种功德，菩萨不会弃舍他们。「邪行诸有情故」，就是那个「为不弃舍」贯下来，就是菩萨这个勇猛心，就是不弃舍「种种邪行诸有情」，不弃舍他们，所以继续的要教导他们的。

寅四、后二

是诸菩萨修勇猛已；一类有情，以财摄受，能令成熟；一类有情，以法摄受，能令成熟；一类有情，以财以法二种摄受，能令成熟。是故菩萨次后修习舒手惠施，能解甚深义理密意：

「是诸菩萨修勇猛已；一类有情，以财摄受」。第四科后二种，是诸菩萨修这个勇猛心以后，一类的有情，一部份的有情以财摄受，菩萨能用财去继续引导他们栽培善根，「能令成熟」，让他们栽培善根，使令善根栽培的越来越成熟。「一类有情，以法摄受」，另一类的有情以般若法门来引导他们，「能令成熟」，般若法门很迅速的就得无生法忍了，所以能令成熟。「一类有情，以财以法二种摄受」，有一类的有情呢，也用财摄受，也用法摄受，用这两种来引导他，「能令成熟」，能令他的善根成熟了。「是故菩萨次后修习舒手惠施」，所以这些诸菩萨以后所修习的叫「舒手惠施」来引导众生，「能解甚深义理密意」，菩萨这样做呢，菩萨自己能通达甚深的义理密意。

《披寻记》一五五四页：

起诸邪行等者：谓如暴恶毁犯净戒，是名起诸邪行。如是邪行当知种种烦恼变异所作令改本性，由是菩萨深生怜愍，故能堪忍。为不弃舍彼有情故。由彼有情于佛圣教已正趣入，说名安住种种正行。然于一时烦恼所媚暂起毁犯，复名邪行。

「起诸邪行等者：谓如暴恶毁犯净戒，是名起诸邪行」，就是有的众生性格非常的暴恶，他就毁犯了戒法了，毁犯净戒，「是名起诸邪行」，这就是众生起诸邪行。「如是邪行，当知种种烦恼变异所作」，这个邪行做种种恶事，是由你内心的种种烦恼的变异所作，「令改本性，由是菩萨深生怜愍」，菩萨能够发慈悲心叫他们改变这种恶行，由是菩萨深深的生出怜愍心，「故能堪忍」，所以他们相信佛法还做恶事，菩萨心情也就接受这件事，而不会不发慈悲心弃舍他了，不会有这个事，所以叫做「故能堪忍」。「为不弃舍彼有情故。由彼有情于佛圣教先已趣入」，以前，由于菩萨的教导，他们已经相信佛法了，「说名安住种种正行」，是这个意思。「然于一时烦恼所媚暂起毁犯，复名邪行」，说是这个众生他能行种种正行，他不会做放逸过失的，可是以后又一段时间呢，这个烦恼又严重了，被烦恼所蛊惑，「暂起毁犯」，暂时的又会做很多恶事了。「复名邪行」，这邪行这么讲。

丑三、结

当知是名菩萨五相前后次第。

这是第三科结。

子五、相摄（分二科） 丑一、问

问：菩萨五相，六到彼岸，何到彼岸？摄何等相？

这是第五，相摄，分两科，第一科是问：菩萨这五种相，五种功德，六种到彼岸的功德，「何到彼岸？摄何等相？」那一个到彼岸？赅摄那一个相貌呢？这是问。

丑二、答

答：菩萨哀愍，当知静虑到彼岸摄；

菩萨修学哀愍心的时候，在六波罗蜜里面是属于第五，静虑波罗蜜多所摄的，那个哀愍心是静虑所摄的。

《披寻记》一五五四页：

菩萨哀愍当知静虑到彼岸摄者：由四无量，名为哀愍，故说静虑到彼岸摄。

「菩萨哀愍当知静虑到彼岸摄者：由四无量，名为哀愍」，那个哀愍不是一般的，就是慈、悲、喜、舍四无量心叫做哀愍，「故说静虑到彼岸摄」，所以这个《瑜伽师地论》的论文，「当知静虑到彼岸摄」，就是在初禅里边，二禅、三禅、四禅里边修四无量心的，所以是属于四静虑所摄。菩萨爱语，尸罗般若到彼岸摄；

前边说这个哀愍，是属于静虑所摄，现在说这个爱语是那一个波罗蜜所摄？是「尸罗、般若到彼岸摄」，这个爱语是尸罗波罗蜜、般若波罗蜜所摄。

《披寻记》一五五四页：

菩萨爱语尸罗般若到彼岸摄者：依慰喻语，若庆悦语，故说尸罗到彼岸摄。依胜益语，故说般若到彼岸摄。

「菩萨爱语尸罗般若到彼岸摄者：依慰喻语，若庆悦语，故说尸罗到彼岸摄」，菩萨为众生说慰喻语，说庆悦语，这两种语言，「故说尸罗到彼岸摄」，这是属于戒

律的了。「依胜益语，故说般若到彼岸摄」，如果菩萨为众生说这个殊胜的利益的语言，那就是出世间的圣道的语言了，故说是般若到彼岸所摄。

菩萨勇猛，进忍般若到彼岸摄；菩萨所有舒手惠施，当知即施到彼岸摄；菩萨所有能解甚深义理密意，静虑般若到彼岸摄。

「菩萨勇猛，进、忍、般若到彼岸摄」，菩萨的勇猛心，在六波罗蜜里面属于那一个波罗蜜呢？属于精进波罗蜜，属于忍波罗蜜，属于般若波罗蜜所摄。

「菩萨所有舒手惠施，当知即施到彼岸摄；菩萨所有能解甚深义理密意，静虑、般若到彼岸摄」，菩萨对于这个能解甚深义理密意这个功德，是属于静虑波罗蜜多、般若波罗蜜多到彼岸所摄。

《披寻记》一五五四页：

菩萨勇猛进忍般若到彼岸摄者：由有力思择，故说般若到彼岸摄。余文易知。

「菩萨勇猛，进、忍、般若，到彼岸摄者：由有力思择，故说般若到彼岸摄。余文易知」，「由有力思择」，由于你内心里面有力量的去思惟观察，「故说般若到彼岸摄」，所以属于这个般若波罗蜜多所摄的，「余文易知」。

癸四、总结

如是真实菩萨五相，当知一一皆有五转。所谓自性、依处、果利、次第、相摄。已广分别，应如实知。

这是第四科总结，「如是真实菩萨五相」，五种相貌，「当知一一皆有五转。所谓自性、依处、果利、次第、相摄。已广分别，应如实知」。

本地分中菩萨地第十五

第二持随法瑜伽处．分品第二

壬二、在家出家分（即分品）（分三科） 癸一、征起

在家出家二分菩萨，有几种法正修学时，速证无上正等菩提？

这是第二持随法瑜伽处分品第二，这个持随法，也就是依法，依法修行，依法修行止观，有这种堪能，所以叫做持，这一品叫做〈分品〉，这是第二科，在家出家分。 前边辛二是相等摄，分八科，第一科真实诸菩萨相，这一品解释完了，现在是第二科，在家出家分，分三科，第一科是征起。「在家出家二分菩萨」，在家的菩萨，出家的菩萨这两种菩萨，「有几种法正修学时，速证无上正等菩提？」有几种法门是这两类菩萨努力修学的时候，能够迅速的得无上菩提呢？这是征起，这是第一科，第二科是标列，分两科，第一科是嗢柁南。

癸二、标列（分二科） 子一、嗢柁南

嗢柁南曰：
二分诸菩萨，初事业善修；善巧饶益他，回向最为后。

「嗢柁南曰：二分诸菩萨，初事业善修；善巧饶益他，回向最为后」，这是嗢柁南，下面第二科是长行，加以解释，第一科标。

子二、长行（分三科） 丑一、标

谓诸菩萨或在家分或出家分差别转时，略有四法，当知令此在家出家二分菩萨，正勤修学，速证无上正等菩提。

「谓诸菩萨或在家分或出家分」，分这么两部份，「差别转时」，就是不同的情况显现在世间，「略有四法」，简要的说有四个法门，「当知令此在家出家二分菩萨，正勤修学，速证无上正等菩提」，这是标，下面第二科是征。

丑二、征

何等为四？

怎么说这四种呢？

丑三、列

一者、善修事业。二者、方便善巧。三者、饶益于他。四者、无倒回向。

「一者、善修事业。二者、方便善巧。三者、饶益于他。四者、无倒回向」，这是列出来。下面第三科是随释。

癸三、随释（分三科） 子一、别辨其相（分四科） 丑一、善修事业（分四科） 寅一、征

云何菩萨善修事业？

随释也分三科，第一科是别辨其相，分四科，第一科善修事业，又分四科，第一科是征。「云何菩萨善修事业？」怎么叫做菩萨善巧的修作了很多的事业呢？这是征。

寅二、标

谓诸菩萨于六波罗蜜多决定修作，委悉修作，恒常修作，无罪修作。

这是第二科是标，「谓诸菩萨于六波罗蜜多决定修作」，他决定来修行这六波罗蜜多。「委悉修作」，他发心决定修作，其中还有事情，「委悉修作」就是很详细的、很深入的去修六波罗蜜的。「恒常修作」，这个恒常就是不间断，常常的修六波罗蜜。「无罪修作」，修波罗蜜多的时候，没有过失，这样的修作六波罗蜜多。这是标，下面第三科是解释，分二科，第一科举施度，又分两科，辰一是辨，又分四科，第一科决定修行，又分两科，第一科征。

寅三、释（分二科） 卯一、举施度（分二科） 辰一、辨（分四科） 巳一、决定修作（分二科）午一、征

云何菩萨于施波罗蜜多决定修作？

「云何菩萨于施波罗蜜多决定修作？」，他决定修施波罗蜜呢？这是征，下面第二科解释。

午二、释

谓诸菩萨现有种种可施财法，诸乞求者正现在前，有恩无恩、有德有失，无有差别，要当施与。若人非人、若诸沙门、若婆罗门、及余世间，无有如法能令施心有所倾动。

「谓诸菩萨现有种种可施财法」，这个菩萨他不需要去募捐，现在就有各式各样的可以布施的财，可以布施的法。「诸乞求者正现在前」，这一个向他求乞的人呢，正好现其面前。「有恩无恩、有德有失，无有差别，要当施与」，这下面说诸乞求者现在前的相貌，什么样的人向他乞求呢？「有恩无恩」，有的人对菩萨有恩的，也是有无恩的。「有德有失」，有的人有道德，有的人就缺少了，有过失了。「无有差别，要当施与」，这些差别不同的人，在菩萨心里面是平等的，无有差别，「要当施与」，决定布施他们这些人。

「若人、非人、若诸沙门、若婆罗门、及余世间」，这是说这个受施的人，说这个人是人间一位人补特伽罗，或者非人，不是人，可能是鬼神世界的，「若诸沙门，若婆罗门，及余世间，无有如法能令施心有所倾动」，前面说是沙门和婆罗门，这个沙门和婆罗门，应该沙门是出家人，婆罗门是在家人。「及余世间」，其他世界的世间的人，不是属于人、非人、沙门、婆罗门了，「及余世间」的人。「无有如法能令施心有所倾动」，菩萨这样布施的时候，没有人能够如法的使令菩萨的施心有所倾动，有变化的。

《披寻记》一五五五页：

若人非人等者：谓生人趣得人种类，是名为人。若生余趣那落迦傍生及与鬼趣天龙药叉阿素洛揭路荼紧捺洛牟呼洛迦等，是名非人。如《显扬论》说（三卷十四

页）生在人中希求魔梵而修行者，是名沙门若婆罗门。若魔若梵，名余世间。如〈摄异门分〉说。（陵本八十三卷十七页）

「若人、非人等者：谓生人趣得人种类」，说这个人做了人的功德，他来生又生到人，生到人类中来，「得人种类」，他得的果报体和人是同一类的，「是名为人」，这叫做为人。「若生余趣那落迦、傍生及与鬼趣、天龙、药叉、阿素洛、揭路荼、紧捺洛、牟呼洛迦等，是名非人。如《显扬论》说（三卷十四页）」。「生在人中希求魔、梵而修行者」，说这个人，他是生在人间的，可是和一般人想法不同，他是希求魔梵，他希望能作魔王，他希望能作梵天王，动机是这样子，也要来修行，「是名沙门」，这个叫做沙门，「若婆罗门」。「若魔若梵，名余世间」，这些人是其他世间的众生。「如《摄异门分》说。（陵本八十三卷十七页）」

巳二、委悉修作（分二科）　午一、征

云何菩萨于施波罗蜜多委悉修作？

前面说是决定修作。「云何菩萨于施波罗蜜多决定修作？」这是第一科。现在第二科，「云何菩萨于施波罗蜜多委悉修作？」就是很完备的、很详细的、很深刻的去修施波罗蜜多。

午二、释

谓诸菩萨，现有种种可施财法，诸乞求者正现在前，一切施与，无有少物，于诸有情而不能舍。于内身命，尚能惠施；何况外物？

「谓诸菩萨，现有种种可施财法」，谓诸菩萨现在有种种可布施的财，可布施的法，「诸乞求者正现在前」，这些乞求的众生，正现在菩萨面前。「一切施与」，这么多的人来乞求，菩萨每个人都布施。「无有少物，于诸有情而不能舍」，菩萨对于众生的布施，不会有一点东西「于诸有情」「我不愿意布施了」，不会的。「于内身命」对于自己内里面的生命，还能够布施给众生，何况身外之物呢！

巳三、恒常修作（分二科）　午一、征

云何菩萨于施波罗蜜多恒常修作？

这是第三科，恒常修作，分两科，第一科征，「云何菩萨于施波罗蜜多恒常修作？」他不嫌麻烦吗？

午二、释

谓诸菩萨，于修惠施，无有厌倦；恒常无间于一切时，随有所得，即随惠施，无所吝惜。

「谓诸菩萨，于修惠施，无有厌倦」，他心里不烦，不厌烦这件事，也不感觉疲倦的。解释：「恒常无间于一切时，随有所得，即随惠施，无所吝惜」，若萨修布施波罗蜜多的时候，是无间断的，「于一切时间，随有所得，即随惠施」，他就把它放在那个布施大众的那个位子上了，他不会悭吝的。

巳四、无罪修作（分二科）　午一、征

云何菩萨于施波罗蜜多无罪修作？

这是第四科，无罪修作。「云何菩萨于施波罗蜜多无罪修作？」做功德的时候，他不会造罪。这个事情，譬如说是你杀一个羊，用这个羊肉布施，那这个布施上就有罪过，有罪过的。这个事情也是，众生和佛是不能比的。凡夫没得到圣道，没有神通，布施的时候，就是一个天真的想法。就是，你有病，就看医生，譬如说你生活困难我给你钱，就要解决你生活的困难。但是生活解决了，看了医生以后，身体健康以后，于是乎他拿这个钱去造种种恶事，去伤害众生的时候，这就是有过失了，这就是「云何菩萨于施波罗蜜多无罪的修作？」这就不简单了，这不是一般人能做得到的。这是无罪修作，分两科，第一科征，第二科是解释。

午二、释

谓诸菩萨远离如前施品所说诸杂染施，修行所余无杂染施。

「谓诸菩萨远离如前施品所说诸杂染」的布施，「修行所余无杂染施」，这是前面施品说的。

《披寻记》一五五六页：

远离如前施品所说诸杂染施等者：〈施品〉中说：菩萨若知种种内外施物于彼众生唯令安乐不作利益，或复于彼不作安乐不作利益，便不施与。若知种种内外施物于彼众生定作利益，不定安乐，或复于彼定作利益，定作安乐，即便施与。
（陵本三十九卷十一页）是名略说菩萨应施不应施义。此说杂染及无杂染如应当知。

「远离如前〈施品〉所说诸杂染施等者：〈施品〉中说：菩萨若知种种内外施物于彼众生唯令安乐不作利益」，这是种种「内外的施物」，内施物就是生命，外边的施物就是这一些财富的事情。「于彼众生唯令安乐」，施给他以后，能令他的生活安乐了。「不作利益」，没能对他作有利益的事情，有利益的事情，就是他能开智慧，相信因果不作恶事，那就是利益了。「或复于彼不作安乐，不作利益」，说是内外物施舍给众生，但是对于众生也没有安乐的好处，也没有利益的好处，在思想上也没能得到智慧，在生活上还是苦恼。「不作安乐，不无利益」。「便不施与」，那个菩萨就不布施他了。「若知种种内外事物，于彼众生，定作利益」，能令他在思想上开大智慧。「不定安乐」，在生活上，没有什么改善，「或复与彼，定作利益，定作安乐」，又能利益，又能安乐，「即便施与。（陵本三十九卷十一页）是名略说菩萨应施不应施义。此说杂染及无杂染如应当知」，那若是布施众生，使令他污染，他会去作恶事，就是污染了，若不污染呢，那个布施是有意义的。

辰二、结

如是菩萨于施波罗蜜多能善修作。

这叫做善修作施波罗蜜多。

卯二、例余度

如于施波罗蜜多能善修作，如是于戒忍精进静虑慧波罗蜜多，如其所应当知亦尔。

也是能这样子， 随其所应，为他修戒波罗蜜多，修忍波罗蜜多，精进波罗蜜多，静虑波罗蜜多，慧波罗蜜多，这样子。下面第四科，解释。

寅四、结

是名菩萨由四行相，于其六种波罗蜜多。决定修作，委悉修作，恒常修作，无罪修作。

「是名菩萨由四行相，于其六种波罗蜜多。决定修作」，四种相貌修六种波罗多，就是一个「决定修作，委悉修作，恒常修作，无罪修作」，这样的去利益众生。

丑二、方便善巧（分二科） 寅一、征

云何菩萨方便善巧？

「别辨其相」分四科，第一科「善修事业」，这一科已经学习过了，现在是第二科「方便善巧」。这一科分两科，第一科是「征」。

「云何菩萨方便善巧？」菩萨弘扬佛法、普度众生，要有很多的方法和智慧，才能够弘扬佛法、度化众生的。但是究竟什么叫做菩萨的方便善巧呢？这是征问，下面第二科解释，分两科，第一科「举种类」，又分四科，第一科是「标」。

寅二、释（分二科） 卯一、举种类（分四科） 辰一、标

当知如是方便善巧略有十种。

这弥勒菩萨告诉我们，应该知道菩萨所具有的，这样的方便善巧，简要的说有十种不同。这就是种类，有这么多的差别。下面第二科是「征」。

辰二、征

何等为十？

这十种方便善巧是什么呢？下面第三科列出来。

辰三、列

一者、憎背圣教有情，除其恚恼方便善巧。

就是世界里面的众生，相信佛法的还是少数的，很多的众生对于佛法是不置可否的，只有一少部分「憎背圣教」，就是他憎恨、不高兴佛法，这样的有情怎么办法使令他相信佛法呢？要「除其恚恼」，先要除灭他内心对于佛法的憎恨，这一方面的「方便善巧」，这是一种。

二者、处中有情，令其趣入方便善巧。

「处中」，就是对于佛法并不憎背、并不恚恼，但是也不相信佛法，他是处在中间的这样的人。菩萨能有方便善巧「令其趣入」，能教化他，使令他相信佛法。这个「趣入」，说个白话，就是能来到佛法里面。那是什么情形呢？就是对于佛法有了信心，就叫做「趣入」。这样的「方便善巧」，这是一类。

三者、已趣入者，令其成熟方便善巧。

这是第三种。已经相信佛法的人，使令他在佛法里面栽培的善根能达到成熟的阶段。这个「成熟」是什么意思呢？就是他在佛法里面栽培的信、戒、闻、舍、慧，这样的善根达到可以得圣道的程度了，那就叫做「成熟」。能这样教化众生的方法，那就叫做「方便善巧」，这又是一类。

四者、已成熟者，令得解脱方便善巧。

第四种。说这一类的众生在佛法里面的修学，他已经达到可以得圣道了，可以由凡入圣，达到这个程度。达到这个程度，也不是他自己能得圣道的，还需要佛菩萨方便善巧来教化他，他才能得圣道。得圣道，就叫做「得解脱」。

这个「解脱」就是对系缚说的，我们在生死里流转的众生，有种种的烦恼，还有各式各样的贪瞋痴的烦恼。这个烦恼是什么呢？就是内心的分别。你这个时候心里面有贪心，这个时候心里面有瞋心，有各式各样的烦恼的时候，你的心就被烦恼所系缚住了。这个只要是众生，心里面都是有烦恼的，但是烦恼有的时候活动，有的时候不活动。不活动的时候，就好像没有烦恼似的。这个烦恼不活动的人，如果你若注意烦恼正在活动的人，你才知道烦恼的相貌，你才知道。那个时候，他的那个明了性的心，那个灵明的心被烦恼系缚住了，被这个贪心或者瞋心困扰住了，他不能解脱。这个我们烦恼没有活动的时候，心情比较平和，好像没有烦恼一样，但是烦恼的种子，烦恼的潜在的力量还是在你心里面的，你心里面还是有烦恼的。

现在说「令得解脱」，就是烦恼的种子也不系缚你了，你能修学戒定慧把内心里面的烦恼种子也消灭了，那个时候就永远也不会再有烦恼了，那就是圣人，所以「令得解脱方便善巧」。

这个我们已经相信佛法的人，用功修行才知道什么是烦恼、什么是烦恼的系缚的情况，才知道。有的时候，若是这一位佛教徒他肯努力地修学戒定慧呢，能使令烦恼不活动，烦恼就好像没有烦恼似的。如果达到这个程度的时候，一口气不来就死掉了，死掉了，因为这个人是有修行的人，他不会到三恶道去，有可能再来人间，也可能到天上去，也可能会到佛世界去。如果来到人间的话，做人呢，他生来就是一个品德很高尚的人，他生来就是这样子。生来这样子，因为前生在佛法里面栽培过，所以今生还容易相信佛教，他还能够学习佛法，也应该能够修学圣道的。修学圣道，如果他若学习经论的话，他有可能继续地修学戒定慧。但是若不学习经论，那可能会有其它的问题。

现在这里面告诉我们一件事，就是你的善根成熟，接近得圣道的时候，你还是不能自己自然地得解脱，还需要佛菩萨的方便善巧来度化你，你才能够得圣道的。所以这第四个「已成熟者，令得解脱方便善巧」。

五者、于诸世间一切异论方便善巧。

一共是十种善巧，现在说到第五个。「于诸世间一切异论」，这个佛法在世间，佛菩萨的大智慧也会发表很多的方便善巧的论议，但是非佛教徒他也会有各式各样的论，那就是「异论」，和佛法的议论不一样，那叫做「异论」。这些异论，佛菩萨也有方便善巧，这个方便善巧是什么呢？佛菩萨也通达众生不同于佛法的异论，也通达，叫做「方便善巧」，通达这个世间的异论。

六者、于诸菩萨净戒律仪受持毁犯，能正观察方便善巧。

这第六种。「于诸菩萨」，就是佛为菩萨所制定的毘奈耶，这个「净戒律仪」，能够使令你的身口意清净，不毁犯这个清净的律仪，这叫「净戒律仪」，所规定的。但是这个是属于菩萨的。这个佛法的戒律，有优婆塞戒、优婆夷戒、比丘戒、比丘尼戒，现在是说菩萨的净戒律仪，通于四众弟子，也通于沙弥、沙弥尼、式叉摩那，就是通于七众弟子的，那就是菩萨戒。

这样的菩萨戒「受持毁犯」，怎么叫做受持菩萨的净戒律仪？怎么叫做毁犯菩萨的净戒律仪？「能正观察」，这一位佛教徒对于佛为我们开示的菩萨净戒律仪，能够努力的学习。「能正观察」，能够努力地去学习，就通达了受持、毁犯的差别，这也

叫做方便善巧。你要通达，要经过学习。

七者、于诸正愿方便善巧。

第七种「于诸正愿方便善巧」，这个「愿」就是我们的希望。我们希望做医生，我希望发无上菩提心，我希望做律师，我希望做建筑师，各式各样的希望。但是现在这里说的「愿」，是「正」，就是符合佛法的道理的愿；发无上菩提心、修学圣道，这都是正愿。「于诸正愿方便善巧」，他也有智慧通达这件事，通达正愿的。

八者、于声闻乘方便善巧。九者、于独觉乘方便善巧。十者、于其大乘方便善巧。

后面这八、九、十是属于三乘圣道。前面这个「于诸正愿」，正愿这里面主要的是说，感觉到人生是苦，在生死里面流转不是好事，想要出离生死苦。出离生死苦，你建立了这样的意愿，那就叫做正愿。但是这件事有三种不同：第一种是声闻乘的方便善巧，就是他没有大悲心，但是自己愿意出离生死得涅盘，这也是有信、解、行、证的不同。声闻的这样的方便善巧，肯努力地去学习、也肯努力地去修行。

「九者、于独觉乘方便善巧」，这是另有一种人，他也是学习声闻乘的佛法，但是他有高慢心，他的意愿想要在没有佛、没有佛法的世间得圣道。「我不需要有老师教导我，我自然地就得圣道了，无师自悟」，这是一个高慢的态度。但是这种人最初也是能遇见很多的佛，听佛说法栽培善根，他的福德、智慧高过了声闻乘，他栽培善根栽培得非常的殊胜，所以能够出无佛世、无师自悟。这又是一类的佛教徒。

「十者、于其大乘方便善巧」，这第十种。这位是高过声闻乘、也高过独觉乘，他有大慈悲心愿意普度众生齐成佛道的，这种人。那他是属于大乘。

这个「乘」其实就是车的意思，这个车能够运输，能够从甲地运到乙地，从这个地方运到另外一个地方去，那叫做大乘。这个声闻乘、独觉乘也都有运转的意思，都是从生死的地方、从苦恼的地方，运到没有苦恼的涅盘那里去。但是这个大乘，不但自己到无上菩提，还度化一切众生到涅盘、到无上菩提那里去，他运载的人多，所以就是大车了。

这里面的意思，就是他的大悲心特别的强，声闻和独觉这两类的人，他的大悲心不是那么强，所以有大小的不同。

辰四、指

如是一切方便善巧，如前即此菩萨地中，随彼彼处已广分别，如应当知。

这是第四科，是「指」。「如是一切方便善巧」，像前面说的一共有十种方便善巧，这十种方便善巧里面的意义应该加以解释的。「如前即此菩萨地中」，就是如前面的文已经讲过了。究竟是那一段文呢？「即此菩萨地中」，现在的文在《瑜伽师地论》里面属于〈菩萨地〉，〈菩萨地〉前面是〈声闻地〉。「即此菩萨地」，就是从三十五卷开始，一直到现在这里，都是〈菩萨地〉，一共到五十卷，现在是四十七卷。「随彼彼处」，随顺那段文的意义，一个地方一个地方「已广分别」，已经详细地解释了这十种方便。「如应当知」，如其所应，你已经学习过了，你应该知道的。

《披寻记》一五五六页：

随彼彼处已广分别如应当知者：此中前四方便善巧，如前〈菩提分品〉说有六种成熟有情方便应知。（陵本四十五卷五页）又说善知诸论。（陵本四十四卷十七

页）即此第五方便善巧。又〈戒品〉说菩萨戒波罗密多。（陵本四十卷一页）即此第六方便善巧。又〈菩提分品〉中说：菩萨所修正愿。（陵本四十五卷十六页）即此第七方便善巧。〈功德品〉说乘施设建立。（陵本四十六卷十四页）即此后三方便善巧。

「随彼彼处已广分别如应当知者：此中前四方便善巧，如前〈菩提分品〉说」，这十种善巧里面，前面的四种善巧，「如前〈菩提分品〉」，在那一品里面已经讲说了。那里说「有六种成熟有情方便应知」，那个六种里面就有这四种。「（陵本四十五卷五页）」，在那地方说的。

「又说善知诸论。（陵本四十四卷十七页）」那个地方说。「即此第五方便善巧」，这里是第五，第五个「于诸世间一切异论方便善巧」，在那个地方已经讲过了。

「又〈戒品〉说菩萨戒波罗密多。（陵本四十卷一页）」，说到这个戒波罗密多的受持、或者毁犯的差别。「即此第六方便善巧」。

「又〈菩提分品〉中说：菩萨所修正愿。（陵本四十五卷十六页）」，那里已经说了，这个菩萨正愿是怎么回事。「即此第七方便善巧」。

「〈功德品〉说乘施设建立。（陵本四十六卷十四页）即此后三方便善巧」。这个指出来这十种善巧在前面的文里面，一个地方一个地方已经说过了。

卯二、明作业（分三科）　辰一、标

如是十种菩萨所有方便善巧，能作五事。

这是第二科「明作业」，说明这十种善巧的作用，它有什么好处呢？这里分三科，第一科是「标」。

「如是十种菩萨所有方便善巧，能作五」种「事」情，这是标出来。下面第二科解释，分五科，第一科「由前四种善巧」。

辰二、释（分五科）　巳一、由前四种善巧

谓由前四种方便善巧，令诸菩萨能正安立所化有情于自义利。

谓由前面十种善巧的前面四种方便善巧，「令诸菩萨能正安立所化有情」，那四种方便善巧的方法能令诸菩萨，很多的菩萨用这个方法教化众生的时候。「能正安立所化有情于自义利」，就是教化所化的众生于「自义利」这个地方有成就，不是他义利。

这个「自义利」和「他义利」有什么不同呢？「他义利」，那个人的利益，那个人的利益是与佛法相对的；就是在烦恼里面活动所成就的事情，叫做「他义利」。这个烦恼所活动的情况，如果明白一点说呢，我们凡夫的情形，有的时候我们烦恼的活动造作了伤害人的事情，那么就到三恶道去得到一些义利。若是有的时候，我们凡夫还是烦恼，但是做一些利益人的事情，那就在人间、天上得到一些义利。这两方面的义利，都叫做「他义利」，不是自义利。

现在菩萨用这四种方便善巧教化众生的时候，使令众生「于自义利」有成就，就是在圣道，出离世间得圣道的义利有成就，就是这样意思。这个出离世间的烦恼的境

界，那就是三乘圣道：就是声闻乘、独觉乘、和大乘（或者说是一佛乘），在这里面有成就。这里面有成就，是完全是没有烦恼的，有清净的大智慧，永久的安乐自在的。当然这件事，我感觉还是少数人，少数人愿意学习这件事。在佛教徒里面，多数还是欢喜「我内心里有烦恼，你不要管，你不要管我这件事。我心里有烦恼，我做一些善事，这就很好。你不要改变我的思想」，这样的佛教徒比较多。我们若欢喜学习佛法，学习四念处，断除去我们内心的贪瞋痴，欢喜做这件事的人不多。就是出家人都算在内，不欢喜修四念处，你叫我参话头还可以，你叫我修四念处我不欢喜，我们今天的佛教徒就是这样子。

但是在这一段文呢，已经分类了，就是「由前四种方便善巧」，这四种方便善巧当然也是佛陀开示我们的一种方法，所以它能「令诸菩萨能正安立」，这也还是要有程度的菩萨，他能用这个方便善巧「安立所化有情」。这个「安立」，或者是这样说，就是使令他进步到这个程度，叫做「安立」。就是能够依据佛菩萨的教导，叫做「正」。「安立所化有情」，就是提高所化众生的程度，达到什么地方了呢？「于自义利」，使令他成就三乘圣道，就是这样意思。「令诸菩萨能正安立所化有情」，用这个方法教化这个所化有情。「安立」，或者说教化的意思也可以。教化所教化的众生，使令他们修学三乘圣道，叫做「自义利」。

这个「义利」这两个字，如果纯在善法中说，烦恼的活动是例外的，纯在善法中说呢，现在得到的利益叫做义，将来得到的利益叫做利；一个现，一个未，这样分别。或者说，这个义是世间的利益，这个利是出世间的利益。我们修学圣道的人，你不可能一下子就是圣人的境界，不可能这样子。就是先成就世间的利益，再进一步成就出世间的利益。若是举一个例子来说呢，我们常常的修学戒定慧的话呢，这个人的身口意，他内心的思想就不会那么粗暴，就比较调柔，他的贪心轻微了，瞋心也轻微了。我不修学圣道的时候，我的烦恼很厉害。我常常的静坐修止观的时候，心情调柔了。但是这个时候不是圣人的境界，因为你内心里面你还有烦恼的，只是没有发作就是了，所以这个是属于世间的利益。但是你继续地修学戒定慧的时候，你这个定慧的功夫高深了，能消灭内心潜在的烦恼，这个时候就是圣人了，那个时候就是出世间的利益了。所以按时间上说，有现、有未的不同。或者说有世间、出世间的不同。或者说：你得到福德，叫做义；得到大智慧，得到般若的时候叫做利，或者这么分别。

巳二、由第五种善巧

由于世间一切异论方便善巧，令诸菩萨善能摧伏一切异论。

这是第二科，由第五种方便善巧。「由于世间一切异论方便善巧」，由于这位菩萨他不但是学习佛法，他也学习了世间的一切异论方便善巧。但是我们从经论上看，佛教徒，或者发无上菩提心的菩萨，应该是得无生法忍以后学习世间的异论，不是一开始就学习世间的异论。或者说是有大智慧的人，他虽然没得圣道，但是智慧很高，他的记忆力也特别好，他的一天有两分的时间修学圣道，一分的时间学习世间的异论。学习世间不同于佛法思想的这些书论，做什么呢？「令诸菩萨善能摧伏一切异论」，你这样学习的结果，有这样的好处：诸菩萨善能够摧伏一切异论，摧伏一切邪知邪见的思想，使令他们改邪归正，有这样的好处。

巳三、由第六种善巧

由于菩萨净戒律仪受持毁犯能正观察方便善巧，令诸菩萨不犯所犯。犯已速疾如法悔除；于善清净菩萨所受净戒律仪，能善修莹。

这是第三科，由第六种方便善巧。「由于菩萨净戒律仪受持毁犯能正观察」，由于这位菩萨他不只是学习定慧，同时他也学习戒，所以对于菩萨的净戒律仪受持、毁

犯「能正观察」，能够学习的很圆满，他能善巧的观察，有这样的方便善巧的智慧。「令诸菩萨不犯所犯」，你学习了菩萨的律仪的时候呢，你就得到一种好处，就是「不犯所犯」，不会违犯所犯的菩萨戒，就不会犯戒了。「犯已速疾」，或者说他一时的失掉了正念，犯了这条戒，但是他会很快的「如法悔除」，就是依据律法里面的规定，能够忏悔，除灭所犯的罪过。

「于善清净菩萨所受净戒律仪，能善修莹」，对于善清净的菩萨所受净戒，这个「善清净」是说菩萨所受的净戒律仪的功能，你能受持菩萨的戒法呢，能使令你心清净、口清净、身清净，它有这个作用。这个所受净戒律仪，「能善修莹」，你有这个能力能很好的使令它清净无染，清净、没有染污。

《披寻记》一五五七页：

于善清净等者：善净意乐，名善清净。此说菩萨堪能受戒自性功德，由此堪受菩萨所受净戒律仪。今说由彼方便善巧令戒清净，名善修莹。

「于善清净等者：善净意乐，名善清净」，这个「意乐」就是你的意愿，你内心里边所希望什么。我们没得圣道的人、也不修学圣道的人，我们内心的意愿多数是染污的。若是发了无上菩提心、修学圣道的人，但是没得无生法忍，你还不能够那么样的完美。那么现在你学习佛法，常常修学戒定慧呢，就是「善净意乐」，善者能也，能清净你的意愿。清净的意愿，我们一般的说，你最初的时候你建立一个意愿，那是一种情形。其实这个「善净意乐」是说我们的内心与境界接触，就最初的一刹那，要叫它清净，那叫做善净意愿。我现在看见一个大莲花，你心里面受到这个大莲花的影响，你心里面怎么样反应？我看见一个毒蛇的时候，你心里面怎么反应？

现在这里是说，你若常常地修学戒定慧呢，「善净意乐」，就是最初的一刹那就让它清净。这不容易！所以是「善净意乐，名善清净」，你时时的使令你内心里面的举心动念让它清净，能与圣道相应，这叫做「善清净」。

「此说菩萨堪能受戒自性功德」，这句话的意思是说，「菩萨堪能」，堪者能也，你受了菩萨戒的时候，「自性功德」，就是你自心的功德，你自心要有清净的功德，你内心清净。这个只要是出家的佛教徒，我看比丘也是一样，和菩萨一样，要保护内心的清净。但是在佛法里面用这个字的时候，有一点差别：佛法里面说比丘是指学习小乘佛法的人，说菩萨是学习大乘佛法的人。但是菩萨里面也有比丘，菩萨比丘。现在这里说，这个菩萨比丘，「此说菩萨堪能受戒自性功德」，就是你内心里面的功德，你表现于外的以内心为根本。我外面表现的很清净、很如法，但是你内心也是这样子吗？但是现在菩萨戒里面是说，你内心一定要清净。「堪能受戒自性功德」，你自心里面的功德。

「由此堪受菩萨所受净戒律仪」，由于你能够善清净，善净意乐，你就可以受菩萨所受的净戒律仪。

「今说由彼方便善巧令戒清净，名善修莹」，现在这里的文的大意，是说「由彼方便善巧」，那就是你受了菩萨戒，也还是常常的要修止观。这时候就是戒能增上定，定能增上慧，但是慧也能增上定，定也能增上戒，它是互相帮助的，不是一方面的，互相都有帮助。「由彼方便善巧令戒清净」，就使令你所受的菩萨戒清净没有染污，所以叫做「善修莹」。「莹」，也就是清净的意思。

巳四、由第七种善巧

由于正愿方便善巧，令诸菩萨能证当来一切所爱事义圆满。

这是第四科，由第七种善巧。「由于正愿方便善巧」，由于这位菩萨他有智慧，他建立了正愿，就是在佛法里面发无上菩提心、能够修学佛法、修止观这些事情。「令诸菩萨能证当来」，由于你有正愿，所以使「令诸菩萨能证当来」，这个证就是成就，能够成就，不是现在，是将来。「一切所爱事义圆满」，一切所爱乐的事情都能够圆满的成就。「事义圆满」是果。这个愿，愿能导行，你有这样的意愿，你就会向前进去修学圣道，修学圣道就属于行。由行而得果，就叫做「所爱事义圆满」，那就是愿、行、果。这个行、果要有愿的领导，你才能成就的，所以先应该有正愿。

《披寻记》一五五七页：

能证当来所受一切事义圆满者：谓自证得无上菩提，能作有情一切义利，是名一切所爱事义圆满。

这是说这位菩萨不断地精进修学圣道，他「自证得无上菩提」，他自己成就了一切种智。成就一切种智之后，「能作有情一切义利」，他才能够成办一切众生的圣道的义利。我们说得无生法忍的菩萨，他能够有力量自己修学圣道，也有力量教化众生了。那么初得无生法忍就是初地，然后二地、三地、四地、乃至第十地都是菩萨，超过第十地之上就是佛了。现在这文上说，你成佛以后你才有能力去教化一切众生得圣道的，唯有佛能圆满的教化一切众生的。这就叫做「一切所爱事义圆满」。

巳五、由后三种善巧

由于三乘方便善巧，令诸菩萨于诸有情，随其种性根及胜解，说相称法、说顺正理。

这是第五科「由后三种善巧」。「由于三乘方便善巧」，由于这位菩萨对于三种佛法都能方便善巧的学习，有这样的智慧。「令诸菩萨于诸有情」，这样子就能使令诸菩萨对于一切众生「随其种性根及胜解」，他为众生宣扬佛法的时候，能随顺那个众生的种性、随顺众生的根性、随顺众生的胜解，为他宣说佛法。

这个「随其种性」，是说众生心里面有这样的无漏的善根。不管你相信佛法、不相信佛法，你内心里面本来就有这种善根，那叫做「种性」。说这个人的种性是声闻乘，这个人的种性是辟支佛乘，这个人的种性是成佛的种性，有三种不同。这个「根」呢，就是你接触了佛法以后，你在佛法里面栽培的善根；信、戒、闻、舍、慧，或者是信、进、念、定、慧，那这就是善根。这个「种性」，你还没有修行以前，你就具足的。「根」，是你相信佛法以后，已经栽培成就的功德。这个「种性」和「根」有点不同。

「及胜解」，这个「胜解」是什么呢？这个「胜解」可以作两种解释：就是你原来你还没有相信佛法，但是你对于这件事，你有特别的知识。就是他这个人是个医生，他对于医生的事情，这个众生有什么病，应该用什么药来治疗，那他对于这件事有特别的知识，那就叫「胜解」。说你对于或者医药，或者是对于法律，或者对于建筑，各式各样的知识，那也叫做「胜解」。那么这是一种解释。其次是对于佛法，你在佛法里面你有胜解，或者你在小乘佛法里面有胜解，或者是在大乘佛法里有胜解。在佛法里面也有各式各样的法门，你对某一种法门有胜解，某一种法门没有胜解，这是也是各式各样的差别的。

现在这位菩萨为众生说法的时候，这位菩萨对于声闻乘、辟支佛乘、或者是大乘，他都是学习到圆满的程度了，所以为众生说法的时候能够「说相称法」，与你的种性、与你的善根、与你的胜解相适合，能相应的佛法，「说相称法」。

「说顺正理」，众生的种性和根性和胜解是各式各样的，菩萨为他宣扬的佛法也

不一样，但是其中有一样就是「说顺正理」，为他宣说的佛法一定是合乎佛法的真理的，和佛法的正理是相契合的，不会违背佛法的。为什么这位菩萨能达到这个程度呢？就是因为他对于三乘佛法都能够有方便善巧的智慧，通达无碍的关系。

辰三、结

是名十种方便善巧，令诸菩萨能作五事。

这是总结前面这一段文。这十种方便善巧，如果菩萨能够通达无碍的话，就使令诸菩萨能够成办这五种事情。

由此五事，能令菩萨现法当来一切事义，皆得究竟。

若能做这五事呢，「由此五事」，能令菩萨现法一切事义皆得究竟、能令菩萨当来一切事义皆得究竟，就是这样意思。「现法」，就是现在的，你现在的眼耳鼻舌身意，你现在的色受想行识里面，你就能够有这种能力令一切事义皆得究竟。或者是将来，当来就是将来，将来这一切事义皆得究竟。这就是看这位菩萨的善根，他的六波罗蜜的功德的深浅，功夫的深浅了。

丑三、饶益于他（分三科）　寅一、征

云何菩萨饶益于他？

前面是说「方便善巧」，是第二科。现在是第三科「饶益于他」，就是很多很多的功德利益一切众生，分三科，第一科是「征」。

「云何菩萨饶益于他？」菩萨发无上菩提心，这个大悲心非常的勇猛，他就是要利益一切众生，那怎么样利益一切众生呢？这是「征」，下面第二科解释。

寅二、释

谓诸菩萨依四摄事，即布施、爱语、利行、同事。

菩萨利益一切众生是有方法的，就是「依四摄事」，他就是学习，这个「依」可以当学习讲，就是学习这四种事来引导众生。这个「摄」是个引导，用这四种事来引导众生学习佛法，所以叫「四摄事」。这样就可以饶益于他了。哪四种事呢？「即布施、爱语、利行、同事」，这四种事。

这个「布施」，这里主要是指财的布施，也包括法的布施。用财的布施来饶益众生的时候，和众生建立一个良好的感情。「爱语」，建立了良好的关系之后，就可以为他宣说佛法；宣说佛法，叫做「爱语」。「利行」，宣说佛法的爱语呢，使令众生相信了佛法、通达了佛法。这个「利行」呢，就劝导众生去修学佛法，修学圣道，叫做「利行」，这个就是有利益的行动。我们若做世间的善法，我们也会得到利益。我们造一个医院，或者造一个学校，或者做种种的慈善事业，但是你若没发菩提心的时候，不名之为「利行」。因为你做这个功德也能得到好的果报，或者是得人间的富贵，或者是到天上去享天福，但是这件事是无常的。或者是你做了一万年的皇帝，我今生做了一百年的皇帝，然后再又做一百年的皇帝，或者再又做一千年的皇帝，总而言之你这个功德使令你享受一万年的人间的富贵。这一万年，这时间一刹那一刹那的，终究有一天就结束了，再就没有了，就结束了，等于零了。这世间的善法的功德就是这样子。但是你若学习佛法栽培的善根不是这样，在佛法里栽培善根，修学戒定慧，修学圣道，你得到利益是永久无穷无尽的，所以叫做「利行」。这是说菩萨用财

布施与众生建立了友谊关系，然后为他说爱语，讲解佛法，然后劝他修学圣道，这叫「利行」。

「同事」，菩萨叫你修学圣道，菩萨自己也修学圣道。不是我叫你修行，我不修行，不是那样。用这四个方法来引导众生。

能与一分有情利益；能与一分有情安乐；能与一分所化有情利益安乐。是名略说菩萨所有饶益于他。

「能与一分有情利益」，菩萨用这四种方法教化众生的时候，不是完全如意的，有的众生接受菩萨的教化，有的众生不接受。这个接受这一方面是怎么情形呢？有的众生他的理智高一点，那么菩萨能给他作利益的事情。这什么叫做「利益」？就是改变你的思想，就是令你有智慧通达什么是善、通达什么是恶，通达什么是世间的善法、什么是出世间的善法，他接受了这样的教导。他从这么以后，他就不做那些有损害的事情，于人有损的事情不敢做，那就是菩萨与一分有情的利益。这样子的人是有智慧的人。

第二种呢，「能与一分有情安乐」，这一类的众生他没有智慧，他只能你给他钱他能接受，你给他智慧他不接受。你为他讲解佛法、讲经论，「我不听，你给我钞票我可以接受」，这就叫做「能与一分有情安乐」。能令他生活上的问题得到解决，他这个事接受。但是他的思想还是贪瞋痴的活动，「你不可以管我这个事情。你为我造房子，这我可以同意；你给我买个汽车，这可以。你要改善我的思想，你不要搞这个事情。我不愿意听经闻法，我不搞这个事情」。所以「能与一分有情利益」，这是有智慧的众生，有智慧的众生能够接受佛法的思想；「能与一分有情安乐」，这一类的众生他不接受佛法，你讲佛法他不听，你给他世间的利益他同意的。

「能与一分所化有情利益安乐」，这一类众生不同，这个菩萨所教化的有情，你给他利益他也接受，给他安乐他也接受。这三种人，三种人不同。

「是名略说菩萨所有饶益于他」，前面是说菩萨用这四种方法教化众生的时候，情形就是这样子，菩萨能这样利益众生，这是简略的说这样子。

寅三、指

广说如前自他利品，应知其相。

这里是略说，若「广说」，详细的解说，前面有个〈自他利品〉，那里面说的比较详细，「应知其相」。

《披寻记》一五五七页：

能与一分有情利益等者：此中初二有情，但言一分，不言所化，当知此说不住种性有情。与下一分所化有情有别。前说所调伏界无量当知此名所化有情于彼一切授与善法。名与利益。授与饶益，名与安乐。

「能与一分有情利益等者：此中初二有情，但言一分」，前面这是三种有情，第一个一分有情利益，第二个一分有情安乐。「初二有情，但言一分，不言所化」，只是说一分有情怎么怎么地，没有说是菩萨所化，没有这句字样。「当知此说不住种性有情」，这两个有情，你应该知道是说这个众生他心里面没有种性的，就是没有出世间圣道的善根的人，是这样子。「与下一分所化有情有别」，下面那个「能与一分所化有情」，这上有一个所化的文句，是有差别的。「前说所调伏界无量，当知此名所

化有情」，前面有五无量，五种无量里面有一个所调伏界无量，你应该知道那就是这里说的所化有情，是所教化的众生，那个是有善根的人。

「于彼一切授与善法，名与利益。授与饶益，名与安乐」，这地方解释什么叫做利益，什么叫做安乐。「于彼一切授与善法」，对于那么多的众生，能给他善法。你不要做恶事，你要修学善法，那么这就是「授与善法」。若是给你三皈五戒、又要修学十善法，那就叫「授与善法」。授与善法，叫做利益，你得到利益。

「授与饶益，名与安乐」，给你一些生活所需的，冬天冷了我给你一点棉衣服，你饿了我给你面包，那叫做饶益，这叫做安乐。

丑四、无倒回向（分二科）　寅一、征

云何菩萨无倒回向？

这是第四科。前面是「饶益于他」，是第三科。现在第四科是「无倒回向」，分二科，第一科是「征」。「云何菩萨无倒回向？」怎么叫做菩萨无颠倒的回向呢？这是「征」，下面第二科解释。

寅二、释

谓诸菩萨三门积集所有善根，即善修事业、方便善巧、饶益于他。

谓诸菩萨由这三种门，从三方面积集的善根。三种门是什么呢？就是「善修事业」，前面解释就是六波罗密。「方便善巧」，就是那十种方便善巧。「饶益于他」，就是现在这个四摄。这三种门：从善修事业积集的善根，从方便善巧积集的善根，从饶益于他积集的善根。

去来今世一切摄取，以淳一味妙净信心，回求无上正等菩提。

「去来今世一切摄取」，这个「去」就是过去世你善修事业、方便善巧、饶益于他；「来」是将来，将来的时候你也善修事业、方便善巧、饶益于他；「今世」就是现在，也是有这三门的积集善根。这么多的三门积集所有善根，「一切摄取」，完全的把它统一了。「以淳一味妙净信心回求无上正等菩提」，这个「淳」是精淳，没有其他的污染夹杂在里面，所以叫做「淳」。「一味」，就是全是清净的。「妙净信心」，这是不可思议清净的信心。这个「妙净信心」，这个「妙」有个好的意思，妙者好也，也就是清净的意思。这「淳一味妙」就是清净的意思，清净的信心。这个不清净的信心，不清净的信心是什么呢？就是我欢喜世间上的荣华富贵，你有这样的信心的话，在这里说就是颠倒的回向。或者我不欢喜人间，我欢喜天上的富乐，那在这里说也叫做颠倒的回向，有这个意思。

现在你没有这样染污的回向，你有这样的出世间的圣道的信心，「回求无上正等菩提」，这个回者转也，回转的意思。这个地方可以两个意思讲：一个是我做这个功德的时候，我并不停留在这里，我回转这个功德做这个用途，就是求得无上正等菩提，愿以此功德：就是善修事业的功德、方便善巧的功德、饶益于他的功德，用这个功德求得无上正等菩提，做这个事情。这个「回」，回者转也，是这么解释。

其次一个解释呢，就是和「淳一味妙净」相违反的，就是刚才说我做了很多的功德，我希望我将来做皇帝，享受人间的富贵，我做这样的回向。这样说就是不回转了。我们原来的人，我们人间的一般人的思想，就是欢喜世间的荣华富贵嘛！现在我做佛教徒，我相信了佛法，我转变这个思想，我不求人间的富贵，我希望得无上菩

提，这叫做「回」，这个「回」字这么讲，回者转也，「回求无上正等菩提」。

终不用此所集善根，希求世间余果异熟；唯除无上正等菩提。

「终不用此所集善根，希求世间余果异熟」，「终不用此」，这个「终」，从开始到最后我的内心都是这样子，是怎么样呢？「不用此所集善根，希求世间余果异熟」，我不希望我用我现在做的功德，将来得人间的荣华富贵，我不做这件事，我不欢喜这样子。「终不用此所集善根，希求世间余果异熟」，就像我现在有很多的钱，我用这个钱去买楼去，我用这个钱去买车去，那这也就是回向。现在我不做这样的回向，我希望得无上菩提，得圣道。但是我们学习过佛法的人，但是没有毕业，我学习，学习的一知半解的情形；或者是我根本也没有学习过佛法，我的思想从来没有改变过，我们的心情是怎么样呢？我就感觉到做皇帝好，我就想要做皇帝，享受人间的富贵，或者到天上去享天福，就是欢喜这样子。

那么现在这上说「终不用此所集善根，希求世间余果异熟」，为什么违反了人的思想？为什么要违反这个思想，我们要得无上菩提呢？得无上菩提有什么好呢？有什么好？其实我以前是说过的，但是我现在再重复，我再说一说。为什么我们做了利益人的事情，我们用这个功德求无上菩提、求得圣道，我不愿意得人间的富贵呢？为什么要这样做呢？这个得人间的富贵，也不能完全否认它一点乐没有，还是有一点乐的。那么为什么要改变呢？我不要求人间的富贵呢？为什么要这样子？求人间的富贵有一个问题，这个问题也还是我们的思想，我们认为人间的富贵心情快乐，我们拿到这个富贵的时候心情快乐，就是这样子。但是真实快乐吗？我看不见得快乐。你现在拿到人间的富贵，做个国王，我看若这样的心情，多数是小国王，不是大国王。大国王应该是转轮圣王，就是金轮王是大国王。当然你在人世间做功德、修学十善法很多很多，有可能做转轮圣王，这是一种。

一种情形呢，是得无生法忍的菩萨他做金轮王，这个得无生法忍的菩萨做转轮圣王，那这个我们不论，我们说凡夫做转轮圣王。凡夫做转轮圣王有什么事情呢？就是你内心的贪瞋痴还在，你以前做的功德也是用贪瞋痴做的，后来享受善法的果报，还是贪瞋痴；你做功德的时候也是贪瞋痴造的，你享受果报的时候还是贪瞋痴。你若有贪瞋痴的时候，你遇见的一切境界不会完全如意的，一定还有敌人，一定是有敌人的。有敌人的时候呢，你就会继续地造罪，继续地做恶事，敌人来攻击你，你一定要报复，不可能说我忍受，我不报复，不可能是这样子。你若是去杀害敌人的时候，你又造罪了；造罪，你将来还要到三恶道去的。所以你愿意得人间的富贵，就是你还有机会你会造恶，会做这个事的。

若是你想要得无上菩提、得圣道，得三乘圣道的时候，心里面没有贪瞋痴。没有贪瞋痴的时候，不管是遇见什么境界，不会做恶事。圣人和凡夫不同的地方，就是圣人无论如何不做恶事，你怎么样伤害他，而这个圣人没有烦恼，他不会做恶事，所以他永远不会去受恶果报，不会受恶报的，他永久是清净自在的。但是凡夫不是的，凡夫一不如意他就要造恶，所以他将来一定要受恶报。所以你只看见了荣华富贵是可爱的，你没有看见他还会造恶的，没有看见这件事。但是佛菩萨的大智慧看见这一点了，说：「你不要做皇帝，你不要当皇帝，你去修学圣道，你去得圣道。得圣道以后，你心里没有贪瞋痴以后，可以做皇帝。」因为做皇帝他不会做恶事嘛，所以永久不会去受恶果报。并不是说你成就圣道以后，什么事没有了，不是，你要发无上菩提心，还要度化众生的。度化众生，但是他不做恶事，所以他将来的命运永久是安乐自在的。

这样说呢，你一点也没有吃亏啊！你若想要愿以此功德得无上菩提，你还可以做皇帝的。而我们凡夫多数不欢喜这样子，我还是愿意做皇帝，做恶就做恶嘛！但是做恶就要下地狱了。

所以这上面说：「以淳一味妙净信心，回求无上正等菩提。终不用此所集善根，希求世间余果异熟」，这个「余果」就是得无上菩提其他的，其他的果报，「异熟」就是果报。我不愿意得其他的果报，我只愿意得无上菩提，就是这个意思。

「唯除无上正等菩提」，这个「无上菩提」是我所希求的，其他我不希求，是这个意思。这上面说无上菩提是说得非常圆满的，圆满的圣道。但是我们做种种功德，若希望得圆满的无上菩提，当然是应该这样回向。可是这个圆满的无上菩提之前，那个浅一点的圣道是你最初获得的。初得无生法忍和无上菩提不能相比，初得无生法忍那照无上菩提来说很微少了，所以应该先做种种功德加以回向的时候，应该先得无生法忍，应该是先做这样事，先成就这个功德。成就这个功德的时候，没有无上菩提那么样的圆满，但是他内心里面已经开始断了烦恼，烦恼不能做主，他的智慧做主了，所以也是最吉祥的事情，应该先得无生法忍是这样子。

《披寻记》一五五八页：

去来今世一切摄取者：谓一切时，于彼善根摄受增长串习成性故。

这个「去来今世一切摄取」这句话什么意思呢？「谓一切时」，时间只有三种：一个是过去，一个是未来，一个是现在。所以这一切时间，「于彼善根摄受增长」，对于这个善法的成就，你不会错过机会的。栽培这个善法，「摄受」，一定是在这个机会来成就这个善根的。成就以后，不是就做一次，还要继续地做这样的善事，使令这个善根增长，力量能够广大。「串习」，就是不断地来学习这件事，一直地来栽培善根。栽培善根，最后「成性故」，成不退转性，就再不退转了。

我们凡夫的时候，你让他栽培善法，做一次就可以了，第二次不愿意做了，顶多做一次、做两次、做三次、做四次，就停下来了。现在这上面说「一切时，于彼善根摄受增长串习」，就是没有止尽的，一直地学习善法，这是这样意思。

这下面第二科「明摄一切」。前面是「别辨其相」，这一科说完了。现在是第二科「明摄一切」，分三科，第一科是「标所应学」。

子二、明摄一切（分三科）　丑一、标所应学

世尊所有为在家分或出家分诸菩萨说所应学法，当知一切此四所摄。谓善修事业、方便善巧、饶益于他、无倒回向。

「世尊所有为在家分或出家分诸菩萨说所应学法，当知一切此四所摄」，这是弥勒菩萨称佛为「世尊」。「所有」，佛为众生说法、为菩萨说法，所有的这些佛法。为在家分的菩萨或者是出家分的菩萨，就是菩萨分两部分：一个是在家的菩萨，一个是出家的菩萨。佛为这两类的菩萨，为诸菩萨「说所应学法」，宣说所应该学的佛法。「当知一切此四所摄」，我们应该知道这么多的菩萨所学的佛法，「此四所摄」，就这四种全面的统摄了，都包括在内了。

这「四」是哪四呢？「谓善修事业、方便善巧、饶益于他、无倒回向」，就这四种。这四种包括了佛为一切菩萨所宣说的、所学习的佛法。

丑二、近证大果

是故如是善修事业、方便善巧、饶益于他、无倒回向，诸菩萨众亲近邻逼难得难证无上菩提。

这是第二科「近证大果」。「是故」，就是所以。「如是」，这个在出菩萨、出家的菩萨，「如是」，就是这样子。善修事业的功德、方便善巧的功德、饶益于他的功德、无倒回向的功德。「诸菩萨众亲近邻逼」，能够修学这样所学的善法的这些诸菩萨众，他这样子修行的时候，「亲近邻逼」，就是亲近无上菩提，就一直地向无上菩提那里接近，这叫亲近。你亲近这四种法，这四个门去栽培善根，常接近这四种法，与这四种法相亲近而不远离。「邻逼」，就是你这样子你的善根、你的功德越来越多、越来越多。邻者近也，逼近，逼也是近。和谁相接近呢？和「难得难证」的「无上菩提」相接近了，你就是接近要成佛了。这个「难得难证」是赞叹「无上菩提」，无上菩提的功德太高深了，你不容易得，你不容易证。这个「证」是无分别智，「得」是有分别智，从这两方面来赞叹「无上菩提」。

丑三、结无过增

当知过去未来现在所有菩萨，或在家分或出家分精勤修学，于其无上正等菩提曾当现证，一切皆由如是四法。除此，无有若过若增。

「当知过去未来现在所有菩萨，或在家分或出家分」，这是第三科「结无过增」。当知道过去的所有菩萨，未来、现在所有的菩萨，这么多的菩萨里面，或者是在家分，或者是出家分。这个有的菩萨欢喜出家做比丘，有的菩萨还是优婆塞、优婆夷，表现于外的相貌有在家、出家的分别。但是这两类菩萨都是要「精勤修学，于其无上正等菩提」，「精勤」，精进勇猛而不懈怠的修学圣道，在家菩萨也是这样子，出家菩萨也是这样子。这个在家菩萨也可能是凡夫菩萨，也可能是圣位的菩萨；出家的菩萨也可能是凡夫，也可能是圣人，都是通于凡圣的。但是总而言之是「精勤修学，于其无上正等菩提曾当现证」，或者「曾」，就是过去已经证悟无上菩提，或者是当来，或者是现在证得无上菩提。「一切皆由如是四法」，不管你是「曾」，是「当」，是「现」，一切都是由这四种门而得无上菩提的。「除此，无有若过若增」，离开了这四种法，不可能还有一个第五法，或者「增」，超过了，或者再增加一点，没有了，就是这么多。

子三、较量胜劣（分四科）　丑一、标

又诸菩萨或在家分或出家分，虽复同于如是四法正勤修学；而出家者于在家者甚大殊异，甚大高胜。

这是「较量胜劣」，在家菩萨和出家菩萨来对比一下，分四科，第一科是「标」。

又诸菩萨，或者是在家分，或者是出家分，「虽复同于如是四法正勤修学」，虽然一样的在这四种门这里「正勤修学」，是依佛圣教精勤的修学六波罗密。「而出家者于在家者甚大殊异」，可是出家菩萨和在家菩萨有很大的不同。「甚大高胜」，出家菩萨比较高尚，功德特别殊胜，是在家菩萨所不能及的。这是「标」，下面是「征」。

丑二、征

所以者何？

它的原因是什么呢？这是「征」。下面第三科解释，分五科，第一科「于摄受眷属」。

丑三、释（分五科）　寅一、于摄受眷属

当知一切出家菩萨，于其父母、妻子、亲属摄受过患，皆得解脱。在家菩萨，则不如是。

你应该知道一切的已经出了家的菩萨比丘、比丘尼，「于其父母、妻子、亲属摄受」的「过患」，这个「摄受」就是爱，爱着。你在家的时候，父母爱你，你爱父母，和爱妻子还有其他的亲属，互相爱着的这个过患。「皆得解脱」，出家的菩萨没有这个事情了，没有爱着的过患，那你就很多的时间修学圣道，「皆得解脱」。

「在家菩萨，则不如是」，没有出家，还在家里面，你不能解脱这个爱着的过患。所以这一点呢，你在家菩萨不如出家菩萨。

寅二、于遽务忧苦

又复一切出家菩萨，于为摄受父母亲属，营农商贾事王业等种种艰辛遽务忧苦，皆得解脱。在家菩萨，则不如是。

「又复一切出家菩萨」，这是第二科「于遽务忧苦」。又复一切出家的菩萨，「于为摄受父母亲属，营农商贾事王业等种种艰辛遽务忧苦，皆得解脱」，这个出家菩萨对于……「为摄受父母」，为你供养父母，爱父母，爱亲属，你怎么样来做这件事呢？你要营农，或者是营商、贾，做生意，或者「事王」，就是在政府里做事，就是社会上各式各样的行业，「等」。「种种艰辛遽务忧苦」，各式各样的事情很辛苦啊！「遽务」，那个事务很忙啊！你时间都不够用啊！你做这些事情的时候，你内心里面有忧苦，有忧愁苦恼。出家菩萨没有这件事，所以解脱了这一切的忧苦。

「在家菩萨，则不如是」，在家菩萨你一定要做这些事情；做这些事情呢，你修学圣道的时间就被占去了，所以你的功德不能和出家菩萨相比。

下面第三科「于钩锁梵行」。

寅三、于钩锁梵行

又复一切出家菩萨，一向能行钩锁梵行。在家菩萨，则不如是。

又复一切出家的菩萨，「一向能行钩锁梵行」，就是所有的菩萨完全都是这样的，叫做「一向」。是什么呢？「能行钩锁梵行」，他能修学圣道，圣道就是戒定慧。头一条是戒，这个戒就是这样就是清净的，这样就是犯戒了，你不可以违犯，就像一个钩、像一个锁似的把你控制住了，你一定要修学梵行。

「在家菩萨，则不如是」，在家菩萨他没有锁，他的空间是自由的，我今天愿意这样子就这样子，愿意那样就那样子，他是自由的。这样子你的圣道就有所不足了。

寅四、于菩提分法

又复一切出家菩萨，普于一切菩提分法速证通慧，随所造修彼彼善法，皆能疾疾到于究竟。在家菩萨，则不如是。

「又复一切出家菩萨，普于一切菩提分法速证通慧」，这是第四科「于菩提分法」。又复一切的出家的菩萨，「普于一切菩提分法」，普遍地对于六波罗密、对于三十七道品。「菩提分」，菩提是果，分是因，由因而得果。一切的圣道的因果法，「速证通慧」，因为你出家了，你的时间很多很多都去修学圣道，所以你身清净、口清净、心清净，你很快地就能够得神通，就能够成就般若波罗密，很快地就会成就圣

道，就是这样子。「随所造修彼彼善法，皆能疾疾到于究竟」，随你内心的努力，你所「造修」，所努力的修行的，不管是哪一个法门，你欢喜华严法门，欢喜法华法门，般若法门，这一切的功德。「皆能疾疾到于究竟」，不管修学哪一个法门，你都能很快地达到圆满的境界。

「在家菩萨，则不如是」，在家菩萨，国王现在有紧急的事情要开会，你不可以不去的，国王下命令你去做这件事，你不可以不去，哪有时间修学圣道呢？「在家菩萨，则不如是」啊！下面第五科「于安住律仪」。

寅五、于安住律仪

又复一切出家菩萨，安住决定清净律仪，凡所发言众咸信奉。在家菩萨，则不如是。

由于一切出家菩萨「安住决定清净律仪」，他的身口意是安住在决定清净的戒法里面，你决定要清净，不可以违犯的。因为你本身有严格的戒来轨范你，你有这样的功德。「凡所发言众咸信奉」，你不管是宣扬哪一个法门，宣说佛法的时候，大众都会信奉你的法语而这样做，相信你的法语。这个「奉」，就是依据你的法语这样做，信受奉行。

「在家菩萨，则不如是」，你在家菩萨一定要开缘，说是在家菩萨你不能守这条戒，守这条戒我这十万美钞不能赚了，我一定要开缘。这也开缘，那也开缘，那「则不如是」，你说出来的话就没有这种威力了，「则不如是」。

《披寻记》一五五九页：

安住决定清净律仪者：于戒波罗密多决定修作，无罪修作，是名决定及与清净。

「安住决定清净律仪者：于戒波罗密多决定修作」，这个不能开缘的，你一定要这样受持清净的。「无罪修作」，不可以犯戒，你若犯戒就是有罪了，不可以犯罪，这样子修学圣道。「是名决定及与清净」。

丑四、结

如是等类无量善法，当知一切出家菩萨于在家者，甚大殊异，甚大高胜。

这是第四科结束。「如是等类」，前面说是这五类。「无量善法」，很多很多的功德。「当知一切出家菩萨于在家」菩萨有很大的差别，所以出家的菩萨的功德是高胜过在家菩萨的。

本地分中菩萨地第十五

第二持随法瑜伽处．增上意乐品第三

在前面我们讲过，「持」是堪能的意思，堪能随法就是随顺第一义谛，是这个意思。「瑜伽处」，瑜伽就是修止观，修止观的境界。「增上意乐品」，这个「意乐」在这里有愿的意思。「增上意乐品」就是很勇猛，「增上」是勇猛的意思，就是这位菩萨他的菩提愿是特别勇猛的，不像我们发了菩提愿，没有力量。下文有解释，这里不多说了。

这一品里面就说菩萨的增上意乐，分两科，第一科是「征」。

壬三、增上意乐（即增上意乐品）（分二科）　癸一、征

云何菩萨增上意乐？

这是「征」，下面第二科解释，分两科，第一科是「嗢柁南标」。

癸二、释（分二科）　子一、嗢柁南标

嗢柁南曰：
智者于有情，有七相怜愍；十五胜意乐，作十事应知。

这四句颂也就是把这一品的内容全部地标立出来了。

子二、长行释（分二科）　丑一、七相怜愍（分五科）　寅一、标

谓诸菩萨于诸有情，深心发起七相怜愍。以诸菩萨具怜愍故，名善意乐极善意乐。

这第二科是长行的解释，长行解释分两科，第一科是「七相怜愍」，又分五科，第一科是「标」。

「谓诸菩萨于诸有情，深心发起七相怜愍」，就是很多的菩萨对于具足一切烦恼；见烦恼、爱烦恼都具足的众生，「深心发起七相怜愍」，他发起来七种不同相貌的怜愍心。谁是能发起的呢？是深心，菩萨有深心能发起七相怜愍。「以诸菩萨具怜愍故」，他怎么能够发起来七相怜愍呢？因为诸菩萨他的内心里面有怜愍心，所以他能发动，「名善意乐极善意乐」，这七相怜愍就叫做善意乐，也叫做极善意乐。

《披寻记》一五五九页：

名善意乐极善意乐者：此中意乐，通说胜解行地，乃至到究竟地，由是差别，名善极善。

这里边说「意乐」，和一般说「意乐」有不同的地方。什么地方不同呢？这里说「意乐」范围很广，「通说胜解行地」的意乐。「胜解行地」，就是未入圣道的时候，没有得无生法忍的时候，这个时候就是暖、顶、忍、世第一。这个时候他有胜解行。再向前进一步，就是初极喜地了，「乃至到究竟地」，就是到第十地。

「由是差别，名善极善」，由于这个意乐通摄凡位和圣位，由于有这样的差别，所以这正文上就说「善意乐、极善意乐」。「善意乐」，就是胜解行地叫善意乐；入圣位以后，就是「极善意乐」，所以叫做增上意乐。

这是「标」，就是立出来，所要讲说的大意先立出来。下面就是「征」。

寅二、征

何等名为七相怜愍？

这是「征」，下面第三科是「列」。

寅三、列

一者、无畏怜愍。二者、如理怜愍。三者、无倦怜愍。四者、无求怜愍。五者、无染怜愍。六者、广大怜愍。七者、平等怜愍。

这是列出来七相怜愍，下面第四科就加以解释。分七科，第一科先解释「无畏怜愍」。

寅四、释（分七科）　卯一、无畏怜愍

谓诸菩萨于诸有情，非怖畏故而起怜愍，现行随顺身语意业，适可其心利益安乐：是名菩萨无畏怜愍。

这是先解释「无畏怜愍」。「谓诸菩萨于诸有情」，这些大菩萨也就是前面说的胜解行地的菩萨，乃至入十地菩萨，这是这么多的菩萨。「于诸有情，非怖畏故」，他们对于有烦恼的有情并不是害怕，菩萨对于众生没有怖畏的意思，「而起怜愍」，而发起这个怜愍心，是这样子。「怜」是哀怜的意思，「愍」是悲伤的意思；就是观察众生贪瞋痴的活动，感觉到很可怜。就是我们不要说我们怎么怎么地，我们是为胜解行地菩萨、为十地菩萨所可怜的有情。我们心里面完全不能控制自己，这烦恼随时会动。这些大菩萨对我们起哀愍心，是哀愍我们，来利益我们、安乐我们，不是害怕，不是怕我们。

胜解行地的菩萨就是暖、顶、忍、世第一的菩萨，如果说是外凡位、资粮位的菩萨，也把他算在胜解行，也可以哦！好一点吗？比较尊重一点。那个资粮位的菩萨也称之为胜解行，但实际上暖、顶、忍、世第一的时候称胜解行，就是他对于佛法的理解也很高了，程度很高，他对于佛法的用功修行也有了程度了，和这个资粮位不一样，和那个不修止观的人、放逸的众生不一样。他是修奢摩他的止，也修观，而且在内心里面出现与圣人相似的戒定慧，有这样的境界了。他看见众生那种可怜的境界发出来怜愍心，但是众生会疑惑：「他害怕我！」所以有这种疑惑，现在是否认这件事，这是「无畏怜愍」。

这个怜愍的相貌是怎么样子呢？「现行随顺身语意业」，就是这位菩萨他表现出来的行为，他的身语意业非常地柔和。「随顺」，对于众生说什么话，他都是随顺你的意思，好像他害怕你似的。「适可其心利益安乐」，这个随顺的身语意业是什么情形呢？「适可其心」，就是契合你的心情来利益你、来安乐你，令你心情安乐，令你得到利益，令你出不善处、安立善处，这是「利益」。解除你的忧恼，令你心情得到安慰，这是「安乐利益」。因为菩萨的动机是利益你、安乐你，而表现出来的身语意行也都是随顺的，所以众生容易误会：「他害怕我！」说现在不是，是「无畏怜愍」。「是名菩萨无畏怜愍」，这是第一个怜愍。

卯二、如理怜愍

又诸菩萨于诸有情，非不如理怜愍而转。谓终不以非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情：是名菩萨如理怜愍。

这是第二个「如理怜愍」。「又诸菩萨于诸有情，非不如理怜愍而转」，这些菩萨他对于众生的怜愍是如理的，就是合乎道理的哀怜你。「而转」就是这样地实行这件事，或者「转」是现起，现起的怜愍是如理的。这是「标」，下面解释。

「谓终不以非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情：是名菩萨如理怜愍」，谓这位菩萨他从开始到最后，他不会以「非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情」，劝导教授有情的。这个「非法、非律」就是以法，以律，以贤善行及是处来教化众生的；不是非法，非律。这个法和律怎么样解释呢？简单的解释或者是这样子，这个「法」就是真理，用佛法的胜义来教导你。「律」就是你学习佛法以后，你实际上要用功修行，灭除你身口意的污染，那就是行了！以真理来教导你，就是令你解，解以后还劝你修行的。所以，「法」是解，「律」就是行。行主要是灭烦恼，就是以解以行，以法以律的解行来教导你。

「不以非法、非律」，与佛法不相应的，那就是外道的法律了。「非贤善行」，终不以非贤善行来教导你。「贤」者，多也，是多的意思，你有很多好的功德的品行。现在说「终不以非贤善行、及以非处」，不合道理的地方，「劝授有情，是名菩萨如理怜愍」。这上面的意思也很明显地表示出来，我们本身若是对于佛法没有深入地学习，一知半解不行，一知半解就容易搞错了！你自己也不用功修行，你的三业也不会清净，自己也是没有解，也没有行，那你若收徒弟，你若做老师也就容易「非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情」的，容易有这个问题。现在说这里的菩萨，「终不以非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情」，可见这位菩萨要有高深的程度才可以，「是名菩萨如理怜愍」。

《披寻记》一五五九页：

不以非法、非律等者：恶说法毗奈耶，是名非法非律。远离颦蹙，舒颜平视，含笑先言，常为爱语，性多摄受善法朋侣，身心澄净，是名贤善。如《声闻地》说。（陵本二十五卷二十三页）与此相违，是名非贤善行。于彼彼事理有相违，是名非处。

「不以非法、非律等者：恶说法毗奈耶」，毗奈耶就是律，「恶说法毗奈耶，是名非法非律」，那就是不是佛教徒了。不是佛教徒，他若去教导众生的时候，就是「恶说法毗奈耶」了，「是名非法非律」。

「远离颦蹙，舒颜平视」，菩萨以法以律来教导众生。教导众生的时候「远离颦蹙」，就是他的面容不会皱眉头的，就是「远离颦蹙」。「舒颜平视」，舒颜就是开颜，就是非常地开朗；这眉眼，这个面相很开展，所以叫做「舒颜」。「平视」就是平等地，不会向高处看，或者向低处看，「平视」就是正和你的眼睛相对视。「含笑」就是微笑的意思。「先言」，先说话，不会说是我等你说话，我才说话，是先说话。这表示菩萨没有高慢心的意思，这是「远离颦蹙，舒颜平视，含笑先言」，这说话就是非常的尊重你，非常的有礼貌的。

「常为爱语，性多摄受善法朋侣，身心澄净」，「常为爱语」，常常说这个令你欢喜的语言，「爱」这个字是这位菩萨的动机，就是爱护你，是爱心说出来的话，而不是用高慢心同你说话，也不是用瞋心同你说话，是用爱心同你说话的。或者说，说这种语言对你有利益，那也就是「爱语」。

「性多摄受善法朋侣，身心澄净，是名贤善」，「性」就是心，他的心量广大，能够容受，「多」是广大的意思，心性广大，能够容受，不是说有一点儿他的心就过不去了，不是的！「善法朋侣」，就是说菩萨本身有很多的功德，是你的好朋友，他为众生的「善法朋侣」。这个「朋」，「朋」是两个月亮，司马迁他解释这句：「同明相照」，就叫做朋友；你也是光明，我也是光明，我放一段光明给你，你放一段光明给我。如果你用瞋心说话，就是黑暗了，所以是「朋侣」。「侣」就是和你为伴，就是你做功德的时候，我为你作伴，我和你合作来成就一个功德，成就善法。

「身心澄净」，就是身也清净，心也清净；身可以说是表现于外的，以慈悲心和智慧表现在外边，是身清净。心里边也是慈悲，也是智慧，所以「身心澄净」，「是名贤善」，贤善就是这么讲。菩萨自己是这样子，菩萨也劝导你这样子，「是名贤善」，叫贤善行。「如〈声闻地〉说」，这个文是在〈声闻地〉已经有了，说过的，而〈菩萨地〉也这样讲，所以这是通于大小乘的。「（陵本二十五卷二十三页）」，在那里有讲。

「与此相违，是名非贤善行」，所以与这个相违了，「以非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情」，那就不是菩萨行了，就不是哀愍心了。「于彼彼事理有相违，是名非处」，就是各式各样的事都不合道理，那就叫做「非处」，「非处」就是不合道理的意思。合乎道理呢，就叫做处了。这是说菩萨如理怜愍，菩萨和众生见面的时候，教化众生的时候，他的态度是这样子。这样子呢，所以一定是胜解行地，在是暖顶忍以后的境界，才能做到这样的怜愍。因为你修止观了，你常常调伏你的心，你的烦恼被调伏了，所以会有这些事情。如果你不修止观，你的烦恼随时会动的时候，「终不以非法、非律、非贤善行、及以非处，劝授有情」，你能办得到吗？

卯三、无倦怜愍

又诸菩萨于诸有情如是怜愍，随其所宜发起一切饶益事业，曾无厌倦：是名菩萨无倦怜愍。

第三科「无倦怜愍」。「又诸菩萨于诸有情」这样怜愍的时候，就是前面无畏怜愍、如理怜愍的时候，「随其所宜发起一切饶益事业」，随顺面前的那个补特伽罗所适合的，「发起一切饶益事业」，就是发动各式各样的利益众生的事情。「曾无厌倦」，做这件事也不是那么容易的，也容易疲倦的，但是菩萨从来也没有疲倦。若是在胜解行地，心里面有奢摩他的人，他就是有了疲倦，他一入定就恢复过来了，这个定能令他解除疲劳。若是入圣位的人，境界更高了，智慧更高了，那是更不会有疲倦了，「是名菩萨无倦怜愍」。

卯四、无求怜愍

又诸菩萨于诸有情，不待求请自起怜愍，为作饶益：是名菩萨无求怜愍。

这是第四科「无求怜愍」。「又诸菩萨于诸有情，不待求请」，不等待他来求菩萨，请求菩萨，菩萨自动地就发起怜愍心。「为作饶益」，就采取行动为他做饶益的事情，「是名菩萨无求怜愍」。

卯五、无染怜愍

又诸菩萨于诸有情，无爱染心而起怜愍。谓饶益他不祈恩报，亦不希望当来可爱诸果异熟：是名菩萨无染怜愍。亦名菩萨无缘怜愍。

这是第五科「无染怜愍」。「又诸菩萨于诸有情，无爱染心」，没有爱染心，没

有这种心而起怜愍，这是标，下面解释。「谓饶益他不祈恩报，亦不希望当来可爱诸果异熟」，怎么叫做「无爱染心而起怜愍」呢？「谓饶益他」，谓这位菩萨不怕辛苦地，做了很多事情利益众生的时候，「不祈恩报」，他心里面并不希望对方要酬谢我，要感谢我！不求这件事。「亦不希望当来可爱诸果异熟」，也不希望，我做了这件事，我将来会得到可爱的果报，也没有这种心情。没有这种心情的原因，他一定是要修空相应的止观了！在毕竟空寂上无有少法可得，所以「不祈恩报」，也不求可爱的果报。若是你不修止观，这是办不到的！「是名菩萨无染怜愍，亦名菩萨无缘怜愍」，这「无染怜愍」也名之为叫做「无缘怜愍」，前面说是可以这样配。「谓饶益他不祈恩报」，那就是「无染怜愍」。「亦不希望当来可爱诸果异熟」，那就是「无缘怜愍」，缘就是不攀缘，无所求的意思。下面第六科「广大怜愍」

卯六、广大怜愍

又诸菩萨于诸有情所起怜愍，唯是广大而非狭小。言广大者：谓于一切诸有情所，虽遭一切不饶益事；而不弃舍。菩萨自身宁受非爱；终不以恶欲加于彼：是名菩萨广大怜愍。

「又诸菩萨于诸有情所起怜愍，唯是广大而非狭小」的怜愍，怎么叫做「广大怜愍」呢？「言广大者：谓于一切诸有情所，虽遭一切不饶益事」，谓于一切诸有情的地方，菩萨大慈大悲饶益众生，但是也遭遇到不饶益事，众生还是：「你是害怕我！你做这件事情。」说了很多的坏话来毁辱菩萨，遭遇到一切不饶益的事情。菩萨的慈悲心不退转，「而不弃舍」，你毁谤菩萨，菩萨还是继续地慈悲你，而不弃舍你。

「菩萨自身宁受非爱；终不以恶欲加于彼」，菩萨自身饶益众生的时候，宁可是遭受到不可爱的事情，触恼菩萨的事情，但是菩萨本身终不会贪瞋痴的烦恼动了，恶心来了，想要杀害对方来出出气，菩萨不这样，「是名菩萨广大怜愍」。「广大怜愍」就是原谅众生了，不计较这件事，这叫做广大。

菩萨道里面说到菩萨的这种广大的，无障碍的境界，我们正是菩萨所教化的对象，若这样说，我们还要去触恼菩萨吗？

卯七、平等怜愍

又诸菩萨如是相状如是功德相应怜愍，普于一切诸有情类，平等平等，于有情界无有分限：是名菩萨平等怜愍。

这是第七科「平等怜愍」。「又诸菩萨如是相状」就是前面说广大怜愍的相状。「如是功德相应怜愍」，还是利益众生、安乐众生，与这样功德相应的怜愍心。「普于一切诸有情类，平等平等」，于一切有智慧的、无智慧的、有罪过的、有功德的、有亲爱的、有怨恨的，都是平等平等地去怜愍众生，「于有情界无有分限」，不会分出来这一部份我利益、饶益他，那一部份不要睬他，没有这件事情，「是名菩萨平等怜愍」。

寅五、结

菩萨与此七种行相怜愍相应：名善意乐极善意乐。

这是第五科结束了这一段文。我们可以拜佛的时候，一个怜愍磕一个头，这七相怜愍，一相怜愍磕一个头，把这一段文念一遍就磕一个头，念一遍磕一个头，也很有意思。这样子使令自己烦恼来的时候就可以调伏一下，就可以调伏自己的烦恼。

丑二、十五意乐（分五科）　寅一、标

当知此中净信为先，择法为先，于诸佛法所有胜解，印解决定：是名菩萨增上意乐。如是菩萨增上意乐，当知略说有十五种。

前面是「七相怜愍」，这是第一科。下面是第二科「十五意乐」，分五科，第一科「标」。先解释这个「意乐」，前边只是说有善、极善的差别，就是贤位的，和圣位的差别，叫做增上意乐。下面分出来十五种意乐，第一科是「标」，同时也解释什么叫做增上意乐。

「当知此中净信为先」，就是清净的信心你先要建立起来，你要建立净信。净信就是没有疑惑，对于佛法僧都没有疑惑。对佛法僧都没有疑惑这件事，可能还需要加以解释，不然的话怎么能没有疑惑？我看你这个凡夫，你真是清净吗？心里面有疑惑啊！现在说是圣人的，就是佛，释迦牟尼佛，十方三世一切佛，我们对于「佛是清净的」没有疑问。法，就是涅盘，第一义谛是清净的，我们对它也没有疑惑。僧，就是得了圣道的这些圣僧，小乘佛法得初果以上，大乘佛法得无生法忍以上：观世音菩萨、大势至菩萨、弥勒菩萨、文殊菩萨、普贤菩萨是圣僧，我们对他们有疑惑吗？不可能有疑惑的，所以你对于佛法僧也有清净的信心，你先要这样赞叹佛法僧。

「信」这个字，信为欲依，你相信了以后，你心里面就会有所求，就会有希望，我也希望这样子！我赞叹佛的时候，我也希望成佛；我赞叹涅盘的时候，我希望能证悟涅盘；我赞叹僧的时候，我也想要得无生法忍。你若有一个愿，有一个希望，那你这个信就好一点，相信是真实清净、无量功德庄严的，我也希望能成就，所以说「净信为先」。

这个修行的法门，本来佛安排出家的人（在家居士也在内），你静坐的时候，也可以念佛、念法、念僧、念戒。这个念不像我们今天念阿弥陀佛那么念，只是念名字，这个不断地重复，念名字那么样的念，这个念不是那个念。这个念是忆念，忆念佛菩萨的功德。你忆念佛，你静坐的时候，不要完全是修奢摩他，你要念佛菩萨的功德。你为什么对佛法有清净的信心呢？就是因为念的关系。我念释迦牟尼佛：如来、应供、正遍知、明行足、善士、世间解、无上士、调御丈夫、天人师、佛、世尊，你这样念，唉呀！佛有无量无边的功德，你的信心就建立起来了。如果你不这样念佛的话，你对于佛的功德不那么清楚，如果是听人家讲过经，讲过佛的功德，那都未必能记住！如来的十号你能背下来吗？我看还不一定。因为你也不这样修行，静坐的时候你不念佛的功德。不静坐的时候，心里东想西想，那你能记住吗？佛的十号你能记住吗？佛的十号的名字记住了，那个义能记住吗？那不一定，但是你若常常念，静坐的时候念的时候就记住了，因为熟，常常都这样念嘛！它就会记住。你见到佛像的时候，就想起了佛，不是佛像。因为见到佛像就想起了佛，是这么回事。想起了佛的时候，你就念：如来、应供、正遍知、……就这么念。这个念佛要比但念佛的名号，功德无量无边，是不同的！我们今天的佛教徒多数不知道这样念佛，就是「念佛名号」这是念佛。

什么叫做佛法衰微了？这就是衰相。我们常常念佛的功德生欢喜心，再进一步念第一义谛，那就是要得无生法忍了，所以「净信为先」。你为什么有净信？就是因为这样子。我念法，念第一义谛的时候，是这样子，这个心就是破除了有所得的虚妄分别的境界。我们的身口意在什么地方活动？就是在虚妄分别的境界上活动。你为什么不能到第一义谛那儿去？因为你没有注意这件事，你一静坐的时候，你想什么？不静坐的时候，你心里想什么？你没有说：「我要到第一义谛那儿去。」没有这回事。所以你对第一义谛的法你有信心吗？什么叫做第一义谛都不清楚啊！

你念佛、念法、念僧。念法里边，所以我想我们小乘的阿毗达磨论应该读，那里边都很好。它其中有一件事，我也是说过！你现在若能念八正道的时候，你现在就可以得初果、二果、三果、四果，它有这话，有这件事！我们不这样念，可有很多的问

题了！你想得初果吗？你想要得无生法忍吗？你有这个意愿吗？说我出家一年，佛在眼前；出家三年，佛在天边了！这话是诃斥我们！事实上的确是这么回事。那怨谁啊？并不怨初出家的人，怨那个收徒弟的师父，「你没告诉我！我不知道嘛！」就是这么回事！但是现在我告诉你了，我就没有过失了！我收你做徒弟，我告诉你了！但是你还没有做，那就你自己负责，你不能再怨我！「我拜你的时候，你没有告诉我，我不知道嘛！」

说一个笑话，有一个土匪被人抓住了，抓住了要枪毙。枪毙的时候，他的母亲爱儿子嘛！就拿一碗什么饭，什么菜，给他儿子。儿子拿到饭的时候，就忿怒了：「你都不告诉我做土匪不好，我不知道啊！」出家也是一样，你出了家以后，我收了徒弟，我就叫你做监院，你就叫你做知客，我不告诉你，讲解佛法的事不管。天天有客人来了，收香油，你搞好你这个事，就光做这个事情！除了说在家人来、明天要拜〝梁皇忏〞、后天要念普佛，就做这个事情，佛法不讲，就光做这个事！但是这些事都不懂，怎么念佛？怎么样念法？念僧？念僧是有戒定慧、解脱、解脱知见的，他也有无量功德的，不告诉你这些事，不告诉你就不知道嘛！说我自己有高学历，但是一天叫你做这个事，做那个事，没有时间读经书啊！就是偶然地读一点，马上地又忘记了，因为马上要做事嘛！

我讲《法华经》的时候曾经说过，佛法的兴衰由谁负责？就是收你做徒弟的那个师父要负责，第二件事就是寺庙的领导人，寺庙里做住持的这个人要负责。这寺庙你在这儿负责，在寺庙里做住持有什么责任？就是两个责任：你要负责生活费，第二个佛法的教导，做这个事。那当然这事很明白，你不能负责这个寺庙的经费，那你不能做住持。我们现在多数就是这样子，只要能负责寺庙的经济，就可以做住持，实在这是不及格的！你要负责领导大众修学圣道，你要胜任这件事，才可以做住持，就是这两件事。

说我要收徒弟，你要负责这两件事，徒弟来了，你收了他做徒弟，你要负责生活费，负责生活费这件事没有什么了不起，就是你能办到也没有什么了不起，这和在家人一样，在社会上都要吃饭，那不能表示那是出家人。表示出家人，要修学圣道，要做这两件事，你才可以收人做徒弟。说我只是赚钱，我收你做徒弟，大家合作，就是赚钱——天天消灾延寿，打这铛子、打这铪子、敲大磬，会这件事就可以了！

什么叫做佛法衰微？这就是。这样子能栽培出人才吗？所以收了徒弟，徒弟和徒弟打架，徒弟没有罪，徒弟一点儿过失没有，就是当师父的要负责这件事，要负责这件事的！

所以「净信为先」，你要这样的念佛、念法、念僧，你才对佛法僧有净信。这个都是圣人的境界，佛也是圣，涅盘也是圣，僧也是圣，不是凡夫境界。凡夫在那里贪瞋痴活动，那有什么好念呢？这样子，你才有清净信心的。「当知此中净信为先」，就是这个意乐，什么叫做增上意乐？就是你先要念佛、念法、念僧，你对佛菩萨，佛法僧有净信，先要成就这件事。还要做第二件事，「择法为先」，择法就是要学习佛法，要有佛法的智慧。这个「择」是智慧，你智慧能观察、决择，这个也就是学习佛法，要修止观了！你成就了清净无我的智慧，叫「择法为先」。

你这两件事成功了呢，「于诸佛法所有胜解，印解决定」，你就会对于佛法，对于无上菩提，……什么是「佛法」？就是无上菩提，就得无上菩提的方便，就是一个因、一个果。当然也包括阿罗汉所证得的法，证得的涅盘。对于这些佛法，你有了胜解，就是有力量的信解，就是你通达佛法的智慧很有力量，叫做「胜解」。这个有力量的胜解，为什么会有力量？就是你常常修止观的关系。你常常修止观：常常修不净观、常常修无我观。

这无我观常常修它就会有力量。你常常修不净观，不净观有力量。怎么知道有力量呢？它能调伏烦恼。烦恼来了，你这正念一提起来，烦恼就没有了，那就表示你能战胜烦恼，所以这就叫做有力量。已经得圣道的人他就没有烦恼了，我们没有得圣道，心里面有烦恼。但是你的胜解有力量，你对佛法常常修止观，你的不净观有力量，你的无我观有力量，它就能战胜烦恼，不执着这些事。有什么意见不同的事情，心里面没有事情，所以「所有胜解」，你常常地修止观呢，你对于佛法的理解就有力量，所以叫做「胜解」。

什么叫做有力量？能调伏烦恼。说我现在烦恼来了，我不能调伏，你没得胜解！烦恼来了，第一刹那、第二刹那还可以原谅，第三刹那烦恼还在那儿发生作用，不可以原谅了！昨天的事，今天还在烦恼：「我要想办法搞你，叫你倒霉！」这是太不及格了！太不及格了！

所以是「于诸佛法所有胜解，印解决定」，印就是决定，就是可信的意思。就是你通达了佛法僧、通达了佛法的胜义、通达了苦集灭道、通达了一切缘起的真理，你这通达的智慧是决定的，决定无疑，不会是疑惑这件事的！「此有故彼有，此无故彼无；此生故彼生，此灭故彼灭」，你这样常思惟缘起义，我心里面有烦恼，很容易消灭，因为它是缘起的。没有这个因缘的时候，所生法就没有，这个道理是决定无疑了！这个时候，如果你还没能够得无生法忍，你最低限度是胜解行地了！若是进一步，你继续努力，一定是得无生法忍了！一定是初地、二地、三地、四地就过去了。所以这个地方应该说是也通于胜解行地，也通于净胜意乐地，也就是通于十地菩萨，「是名菩萨增上意乐」。什么叫做「增上意乐」？就是这个意思，就是这样增上意乐。

《披寻记》一五六〇页：

于诸佛法所有胜解等者：此中佛法，谓即无上菩提及与菩提方便。信他诸佛菩萨而行，是名印解。自内了知真实，是名决定。

「于诸佛法所有胜解等者：此中佛法，谓即无上菩提」，这里说「佛法」就是无上菩提，「无上菩提」就是一切种智，「及与菩提方便」，就是证得菩提的前方便，就是由因而得果，因是得无上菩提的前方便。

「信他诸佛菩萨而行，是名印解」，「印解决定」的「印解」是什么呢？就是你对于佛菩萨的法语，你十足的相信，按照佛说的法语去奉行，依教奉行，「信他诸佛菩萨」的法语而去修行，这是毫无疑问的，「是名印解」。

「自内了知真实，是名决定」，就是你继续这么修行的时候，你进步了，断除烦恼了，断除疑惑了，你就得无生法忍了，就不退转了，所以「自内了知真实」，了知第一义谛了，这叫做「决定」。这是解释这个「增上意乐」，是这样解释。

「如是菩萨增上意乐，当知略说有十五种」，这是「标」，略说有十五种增上意乐。

寅二、征

何等十五？

这是征，下面第三科是列。

寅三、列

一、最上意乐。二、遮止意乐。三、波罗密多意乐。四、真实义意乐。五、威力意乐。六、利益意乐。七、安乐意乐。八、解脱意乐。九、坚固意乐。十、无虚妄意乐。十一、不清净意乐。十二、清净意乐。十三、善清净意乐。十四、应调伏意乐。十五、俱生意乐。

这十五种意乐，列出来。下边第四科来解释这十五种意乐。

寅四、释（分三科）　卯一、辨十五相（分十五科）　辰一、最上意乐

谓诸菩萨于佛法僧最上真实，起胜意乐：是名菩萨最上意乐。

分三科；第一科是辨十五种意乐，就是解释这十五种意乐。分十五科，第一科先解释最上意乐。先解释第一种，最上意乐。

「谓诸菩萨于佛法僧最上真实，起胜意乐」对于佛、释迦牟尼佛和十方三世一切佛。法就是佛为众生说的缘起法，有缘起甚深、有空性甚深，这都是法；但是这样的法要假借语言文字才能表达出来，所以还有一个教法。教法和缘起甚深，这里包括行法；空性甚深是理。教、行、理，如果再加个果，法就是分这四种。这四种法，对我们来说呢，语言文字的佛法还是很重要的，当然，它比行、理和果是浅薄的佛法，虽然浅对我们很重要。

我们不能超越文字的佛法，直接跑到第一义谛，我们没有这个本事，我们一定假借语言文字的教法去学习，就是闻、思、修，然后才能到缘起甚深、到空性甚深那儿去，才能到那儿去。我们不可以离文字相，你没有这个程度啊！不是说离文字不对，是你没有这个程度。若是一开始，我们就不学习经律论，就离文字相，这是邪知邪见！

佛、法和僧，最上真实；这个僧就是已经出家了，随佛修学圣道，已经得了圣道的这些出家人。这个出家人，对我们非常重要；我们投入到这个大环境里面，都是圣人，是我们的同梵行者，那有多吉祥啊！不是凡夫僧啊。所以「于佛法僧，最上真实」在真实中它是最殊胜的。于佛法僧最上的真实，这是不虚伪的呀；不是表面上，他心里面有无漏的戒定慧啊，这个真实就在这里。圣人他出家的时候也是凡夫，但是后来得了圣道了，他的身口意清净，有戒、定、慧、解脱、解脱知见，有八正道、八胜处、十遍处，有灭尽定、四禅八定，有种种无漏的戒定慧。

「起胜意乐」就是这个人，他也初出家、也发无上菩提心、他也是菩萨。他对于佛法僧，最上真实是赞叹佛法僧；这么多的菩萨，对于最上真实的佛法僧，「起胜意乐」心里面非常欢喜，百千万劫难遭遇啊，起胜欢喜，这样子他也可以修学圣道，也可以发无上菩提心，广度众生，都叫做胜意乐；「是名菩萨最上意乐」。

但是我们今天，佛－－只能看见像佛，看见真实佛了吗？我们看见谁是得阿罗汉、谁得无生法忍了？看不见了啊！就是佛法衰了；这叫做佛法衰。不是我们自己成立一个文宣组，天天自己赞叹自己好，那叫做佛法兴盛，不是的！「是名菩萨最上意乐」，最上意乐就是这么回事，我们要念佛法僧的殊胜，生大欢喜啊！

但是我们也不静坐、就是静坐也不这样修止观，你这个最胜意乐，怎么能生起来呢？我也和各位法师说过，因为学习《摄大乘论》知道一件事，就是在暖、顶、忍、世第一的时候，也能见到佛菩萨，我们若修止观的时候，你能拿出时间努力的修止观，能达到暖顶忍世第一的时候，你能见到佛菩萨，这是《摄大乘论》上讲的。就是你最低限度，要得到未到地定，最好是得到初禅，在初禅里面修四念住的时候，你能见到佛菩萨。见到那佛菩萨，他会说话，不是见到像佛，它不说话。见到弥勒菩萨，

他会说话；也可以见到文殊菩萨、普贤菩萨，都能见到；也可以看见观世音菩萨。

我第一次学习《摄大乘论》，这个文也都看见嘛，但是过去就忘记了，没有印像。等到第二次、第三次讲的时候，哦！是这样子啊！所以那时候生欢喜心。我们能见到佛菩萨，这件事非常吉祥啊。你一入定，念弥勒菩萨，弥勒菩萨就出现，你和他说话。我们说拿《瑜伽师地论．真实义品》哪地方不懂可以请问。你看这多吉祥啊！我念阿弥陀佛，阿弥陀佛也现前，你也可以和阿弥陀佛说话，这件事有多好啊！你若能到这个程度，对佛菩萨没有净信吗？一定是信心很殊胜嘛！有殊胜的信心。这世界上虚妄的事情，我们都看不懂，你也可以问问佛菩萨嘛；通通都会明白的。不过佛菩萨大智慧，他若和你说话的时候，不一定完全如你意；但是佛菩萨说话都是说爱语，也不会触动你的烦恼。不像我们凡夫，说话像刀似的，「给你一刀，我才快乐」；佛菩萨不是这样说话，他说爱语，说得非常有意义，对你有利益，但是那个话也非常温和，不会引起你烦恼的。

所以「于佛法僧最上真实起胜意乐」，这是真实不虚呀！但是你静坐的时候，不肯这么做，你这最胜意乐能起来吗？我看没有这回事情。

《披寻记》一五六〇页：

于佛法僧最上真实者：谓佛法僧真实功德，映蔽一切世间外道，说名最上。

「于佛法僧最上真实者」这句话怎么讲呢？「谓佛法僧真实功德，映蔽一切世间外道」它的光明广大，境界一现前了的时候，映蔽就是隐蔽。就是把一切世间、外道那些愚蠢的境界都显现不出来了；唯有佛菩萨的功德广大，显现出来啊。「说名最上」是超过一切外道。

这用功修行、修止观的这个事儿，你自己如理作意，勉励自己。不要说「他今天不来静坐，他不来我也不来」，你这样子就是没有智慧了，还有人来嘛，你跟那个来的人学，那个人没来，你不要跟他学，应该这样子嘛！

辰二、遮止意乐

又诸菩萨于所受持净戒律仪，起胜意乐：是名菩萨遮止意乐。

「又诸菩萨于所受持净戒律仪」就是发无上菩提心的菩萨，对于所受持的清净戒法、清净律仪，净戒是在心上说的，律仪是心里面的境界表现于外的境界。「起胜意乐」你发起特别的欢喜心，「是名菩萨遮止意乐」遮止你做种种的错误、犯种种的错误。戒能增上定，因为你想要得定，你要持戒清净，它就能帮助你得定；你随便犯戒，你想得定－－困难！你这欢喜心生不起来啊。你静坐的时候，止也止不来、观也观不来，你心欢喜吗？但是你若持戒清净呢，修止观就容易，所以生欢喜心啊。

辰三、波罗密多意乐

又诸菩萨于所修证施忍精进静虑般若，起胜意乐：是名菩萨波罗密多意乐。

「又诸菩萨于所修证施忍精进静虑般若」这是第三科，波罗蜜多的意乐。这地方把戒单独立一条，其余布施、忍辱、精进、静虑、智慧这五波罗蜜，「起胜意乐」你要发起殊胜的意乐，你若常常思惟这件事呢，你就生欢喜心。

起欢喜心，我们举一个例子，譬如说我们同学里面，有的人声音非常的美，我感觉我们同学里面好多位，声音好！这声音好从那儿来的呢？就是前生栽培的，前生栽

培什么呢？你赞叹佛法僧了！你前生在佛法里面修学的时候，你赞佛、赞法、赞僧，你今生的喉咙就好。你这样子思惟，要感念善法恩。说是那个人财富很多，为什么他财富多？他前生修过布施。说那个人的相貌非常好，他前生修行过忍辱，他不发脾气。他这好的果报，是由好的施、戒、忍、精进、静虑、般若来的，这般若是善法，对你有恩！你常常这样念呢，哦！我现在得到有什么功德，你心里欢喜；但是我还有很多功德不圆满啊，再继续做，功德更好，你发欢喜心了。所以我们学习佛法，使令我们有希望，对于前途有希望。佛法说一切法是缘起的，只要肯努力就会成功！所以我若念法的时候，心里会欢喜；你会欢喜善法，你也就愿意这样做，所以能够起胜意乐，当然你若是念般若波罗蜜，那是非常殊胜的境界。「是名菩萨波罗密多意乐」。

辰四、真实义意乐

又诸菩萨于法无我，补特伽罗无我，甚深胜义诸法真如，起胜意乐：是名菩萨真实义意乐。

「又诸菩萨于法无我，补特伽罗无我」这是第四个真实义的意乐。真实义是什么呢？就是法无我、补特伽罗无我；一个法无我，一个众生无我。观这个补特伽罗我－－观这个色受想行识里面，没有个常恒住、生死的流转者，将来它会得涅盘，没有这一个，不可得；色受想行识也不可得！

「甚深胜义诸法真如」法无我、补特伽罗无我，这个是甚深的胜义。超过凡夫的境界，唯独圣人他那清净无分别的智慧的境界，这叫做胜义。这是分成两个无我，一个法无我、一个补特伽罗无我。「诸法真如」呢，就是把这两个无我统一了，无我也是真如，法无我也是真如，补特伽罗无我也是真如。「起胜意乐」你要发起殊胜的意乐；如果你若这样观察、思惟成功了，你就是圣人。这个就是前面说的般若，你能观察色受想行识里面，我不可得；色受想行识本身也不可得。

我们是由语言文字的增上缘，做如是思惟，当然是在奢摩他里做如是思惟，这还是一种言说相，假借第六意识的分别、观察，这样的观察、思惟，是属于「观」。但是你也可以修止，修止是两种止：一个是有所缘境，有一个有相的法做所缘境；如果你观察补特伽罗无我、观察一切法无我，真如的境界就是所缘境，你就在那里寂静住、无分别，你这样修止、也这样修观，等到成功那一天，离一切名言相的时候，得无生法忍了，就是离文字相了。你看这不是得圣道的方法？不是很好吗？你就是圣人，就是断烦恼了。先断分别烦恼，要继续地修行，断这俱生的烦恼，那么就是初地、二地、三地、四地乃至第十地；你就成功了。就是这样思惟，就成功了，为什么不用这个方法，偏要去参话头呢？我现在明白说这句话，为什么要参话头呢？就用这个方法思惟就对了嘛。

「是名菩萨真实义意乐」你对于这个生欢喜意乐，这样修直接就到涅盘那儿去了嘛，你是圣人了嘛！这不是很好吗？你不快乐吗？你不欢喜吗？所以静坐的时候，做如是观，要思惟。《金刚经》上说：「若复有人得闻是经，信心清净，即生实相。」那就是这个意思啊。「若复有人得闻是经」语言文字的佛法就是「是经」；信心清净就是无我的真如、离名言相的真如现前了。那么这第一义谛就现前了嘛！小乘就是初果、大乘就是初欢喜地，得无生法忍了。不是很好吗？所以你对于佛法的理解越深，你读《金刚经》越欢喜，生欢喜心的。你若能把《金刚经》背下来更好，但是不要背快，慢慢地，一句一句背。

若是我们学习经论以后，我们能够建立得圣道的意愿：「我想要得圣道」，你若有这个意愿的时候，你常常地修法无我、补特伽罗无我的止观，它就和正道相接近，渐渐地接近，就是暖顶忍世第一，一刹那就见道了，你不欢喜吗？所以你这样思惟观察，你就会有菩萨真实义的意乐、生这欢喜心。

辰五、威力意乐

又诸菩萨于佛菩萨不可思议神通威力，或俱生威力，起胜意乐：是名菩萨威力意乐。

「又诸菩萨于佛菩萨不可思议神通威力」又诸菩萨对于佛菩萨的不可思议神通威力，就是佛菩萨六种神通的威力。「或俱生威力」俱生威力就是果报了。譬如说你今生这样修行，原来是个凡夫，但是修止、修观成就了，你就是得无生法忍了，也就是在禅定里面得到六种神通，这是修得的神通；俱生的威力就是果报上的神通，在十地菩萨来看－－第八地得到这种果报。

我们现在是凡夫，一无所有，什么功德都没成就，感觉到苦恼，佛菩萨无量无边功德都成就了。我们在思惟的时候，如果你已经见到真实义，见到法无我、补特迦罗无我－－得初欢喜地、得无生法忍了，那你若是念佛菩萨的威力的时候，你也很容易会成就，你不欢喜吗？这样子呢，你对于佛菩萨的俱生威力的意乐，就非常欢喜！欢喜就是想要成就啊！这一个威力意乐里面，「是名菩萨威力意乐」。

辰六、利益意乐

又诸菩萨于诸有情，欲以善法而授与之：是名菩萨利益意乐。

这是第六科。前面有自己用功修行的意味在里面，也有包括利益众生的意思；但是这第六科呢，「又诸菩萨于诸有情，欲以善法而授与之」就是教导他、开示他「诸恶莫作 众善奉行 自净其意 是诸佛教」让他受八关斋戒、受三归五戒，这样开导他，「是名菩萨利益意乐」你这样教导众生，众生因此而相信佛法，渐渐修行也可以得圣道，你不是很快乐吗？

辰七、安乐意乐

又诸菩萨于诸有情，欲以饶益而授与之：是名菩萨安乐意乐。

「又诸菩萨于诸有情，欲以饶益而授与之」于诸有情，欲以安乐饶益，各式各样的功德，使令得到安乐的意乐，就是各式各样的饶益。或是在家菩萨，给他造个房子，令他生活美满，那也是欲以饶益而授与之。「是名菩萨安乐意乐」。

辰八、解脱意乐

又诸菩萨即于如是诸有情所无爱染心，又于当来可爱异熟其心无系：是名菩萨解脱意乐。

「又诸菩萨即于如是诸有情所无爱染心」这是第八解脱意乐，菩萨对于有情所，没有染着心，就是你要修止观。他做一些损恼的事情来伤害你，你也不介意，那你这就是无爱染心。或者他给你什么什么供养，你也不爱着，那也叫做无爱染心。

「又于当来可爱异熟其心无系」你这样子行菩萨道，将来会得到很多的可爱的果报，但你心里面也无所得，不执着这个事，「是名菩萨解脱意乐」。

《披寻记》一五六一页：

即于如是诸有情所无爱染心者：谓于有情欲与利益安乐，非由心有爱染故。

「即于如是诸有情所无爱染心者：谓于有情欲与利益安乐，非由心有爱染故。」

你做利益众生的事情，心里并不爱着众生，当然你要修止观的，就会这样子。

辰九、坚固意乐

又诸菩萨于其无上正等菩提，其心专注曾无变易：是名菩萨坚固意乐。

「又诸菩萨于其无上正等菩提，其心专注曾无变易」这是第九科，又诸菩萨对于自己将来会得无上菩提，对于这件事专注，其心专注第一义谛；诸法如就是无上菩提，专注诸法如，心里不变易，不会有退大取小这些事情。「是名菩萨坚固意乐」心不变易。

辰十、无虚妄意乐

又诸菩萨于诸有情饶益方便，于大菩提趣证方便，无颠倒智俱行胜解：是名菩萨无虚妄意乐。

这是第十科，无虚妄意乐。「又诸菩萨于诸有情」于可怜的众生，「饶益方便」利益众生的法门，方便就是法门啊。「于大菩提趣证方便」于无上菩提，能证悟无上菩提的法门，「无颠倒智俱行胜解」你能成就没有过失的智慧，通达了饶益众生的方便、通达了大菩提的趣证方便。你这个智慧在这个地方用功修行，有胜解、有决定的胜解，而不犹豫的。「是名菩萨无虚妄意乐」就是你真实能利益众生，你就会得无上菩提！你不会白辛苦的；所以无虚妄意乐。

辰十一、不清净意乐

又诸菩萨胜解行地，所有一切增上意乐：是名菩萨不清净意乐。

这是第十一科，不清净意乐。「又诸菩萨胜解行地」就是暖顶忍世第一的时候。「所有一切增上意乐：是名菩萨不清净意乐」那个时候还没断烦恼嘛，所以心里面还有烦恼的种子，所以那还是不清净的意乐；虽然是意乐，但是不清净。

辰十二、清净意乐

又诸菩萨从净胜意乐地乃至决定行地，所有一切增上意乐：是名菩萨清净意乐。

这是第十二科。「又诸菩萨从净胜意乐地」这净胜意乐地和胜解行地可不同了，净胜意乐地就是初极喜地，他已经开始断烦恼了，所以给它一个名字叫做净！「乃至决定行地」决定行地就是第九地。所有一切殊胜意乐，「是名菩萨清净意乐」这时候能断烦恼了，所以叫做清净意乐。

辰十三、善清净意乐

又诸菩萨到究竟地，所有一切增上意乐：是名菩萨善清净意乐。

第八地是决定地、第九地是决定行地；现在「又诸菩萨到究竟地」就是到第十地。「所有一切增上意乐：是名菩萨善清净意乐」这个第十地菩萨，他断的烦恼是更多了，所以又名为善清净意乐。前面只是说清净意乐；这个地方又加个善字，第十地是这样子！

辰十四、应调伏意乐

又诸菩萨不清净意乐：是则名为应调伏意乐。由此意乐应思择故。

「又诸菩萨不清净意乐：是则名为应调伏意乐」就是胜解行地的修行，还不是那么好，所以你要努力地调伏你的烦恼，有这样的意愿。「由此意乐应思择故」由于你的不清净意乐，你心里面还有所得啊；有我执的有所得、法执的有所得，所以你应该继续努力地修观察、思惟，破除去有所得的染污。这叫「由此意乐应思择故」。

辰十五、俱生意乐

又诸菩萨清净意乐、善清净意乐：是则名为俱生意乐。由此意乐性成就故：于所依中善安立故。

「又诸菩萨清净意乐、善清净意乐」那就是由初地以后，叫清净意乐。「是则名为俱生意乐」你修四念住的时候，就会得果报，那是由初地到第七地，那是第二阿僧祇劫；第八地以上是第三阿僧祇劫，这是得果报，所以叫做俱生。这上面说是「又诸菩萨清净意乐」清净意乐，我们已经在前面解释了，就是从初欢喜地的时候，名为清净意乐。清净意乐这个时候，见到诸法如，得到法身了；善清净意乐，就是第十地是善清净意乐，是名俱生意乐。我们就说小乘的初果吧，他死掉的第二生，前生得到的清净无我智慧不失掉，与生俱来的；得无生法忍的菩萨也是这样子，所以都是俱生意乐。

「由此意乐性成就故」这为什么叫做俱生意乐呢？由此意乐性成就故，在你心里面成就、不失掉了。「于所依中善安立故」在你的色受想行识里边，那无漏的戒、定、慧、解脱、解脱知见，善者能也，能安立而不退转了，所以叫善安立故。叫「俱生意乐」。

这个地方再解释一下，就是有人常误会一件事：初果还有隔阴之迷。实在这话是个错误，是《俱舍论》那段文你看错了，初果没有隔阴之迷，而说有隔阴之迷，是得初果那一生有隔阴之迷。我以前是讲过，我现在再说一遍：就是你这一生能得初果，可是你现在还没得初果，你这一生有可能有隔阴之迷，前一生的事情你不知道了。若是这一生你会得初果，你一定会遇见佛法，你会去修四念住，得初果了，就算你没得二果，寿命到死掉了。死掉了呢，第二生有可能是到天上，也可能是在人间，但是前生的事情知道，你不会迷惑的！所以这上面说「由此意乐性成就故」，在你心里面成就、不失掉了。「于所依中善安立故」你的色受想行识是所依，就是你的成就的功德，以色受想行识为依止，善安立故——能在那里安立、不退，而不会退转的。凡夫不行，你没得圣道，我前生《法华经》都背下来了，第二生你再背，你不能背！但是可能会容易，第二生再念一念，容易背。如果不念，就不能背，所以不能说是安立了！

《披寻记》一五六一页：

由此意乐性成就故等者：不由思择习所成性，名性成就。云何习所成性？谓由数习诸善法故，于自所依异熟识中，积集诸善坚住不忘成满究竟，即由此义，名善安立。

「由此意乐性成就故等者：不由思择习所成性，名性成就」不需要再去思惟、决择，不需要观察、不需要去修习。不由思择习所成故，思择就是习，不需要思择、修习去成就的，本来就成就了，所以叫做性成就！就是不退了、不失掉。你前生修学的功德你这一生能现前；当然现前可能也有点差别。譬如说：你前生是初果、或者是二果，今生再来这个世界的时候，前生成就的功德，你可能到三岁才现前、或者四岁、或者五岁，也可能很早就现前。不需要思择、修习，就能现前，所以叫做「性成

就」。

「云何习所成性？」云何叫做习所成性呢？「谓由数习诸善法故」数习就是你精进地一次又一次的这样修止观，诸善法就是修四念处。「于自所依异熟识中」以你自己的依止，就是你的阿赖耶识。你的阿赖耶识是你的所依止处，他人的阿赖耶识不是你的依止处啊。于自所依的异熟识中，「积集诸善，坚住不忘」不断地重复，修四念住，积集很多的善法；善法修得很坚住不忘，很坚定安住在那里，不忘失。「成满究竟」那个力量，成就圆满了，达到究竟的程度。「即由此义，名善安立」善安立，是这个意思，就是你自己栽培的，安立就是栽培的意思。

你若是不学习圣道，总感觉世间的荣华富贵很好；荣华富贵不行！就算是你栽培了很多的善法，将来你能做国王，但是做国王做那么长的时间，做完了就没有了，它就失掉了。但是你若修学圣道呢，不！修学圣道，证到无我的智慧的这些功德，在你的心里面成就了，成就就不退了。它就不失掉，不失掉呢，你就不退转，初果以后也不退转！得无生法忍以后，也是不退转！但是功德并没有圆满，还要继续地栽培的。所以修学圣道成就的功德和有漏法的栽培不一样，不一样的。

卯二、能作十事（分三科） 辰一、标

如是菩萨十五妙善增上意乐，随一切地以要言之能作十事。

前面的文是说十五种意乐，这里是第二科「能作十事」，分三科，第一科是「标」。

「如是菩萨」，前面曾经解释过，就是两种菩萨：一个胜解行地的菩萨，一个是十地菩萨。「如是菩萨」，就指这两种菩萨。「十五妙善增上意乐」，这两种菩萨总计起来有十五种「妙善」，极良好的「增上意乐」，是特别有大力量的意愿，也包括欢喜的意思。「随一切地以要言之能作十事」，这十五种增上意乐是做什么用的呢？它会有什么作用呢？「随一切地」，就是随顺胜解行地和十地，随这一切地。「以要言之」，就是提要来说明它的作用，它也能作十种事情。这是十五种增上意乐的作用。

《披寻记》一五六一页：

随一切地者：谓诸菩萨胜解行地，净胜意乐地，行正行地，决定地，决定行地，到究竟地，名一切地。彼菩萨众所有意乐能作所作随应当知。

「随一切地者：谓诸菩萨胜解行地，净胜意乐地，行正行地，决定地」，这个「胜解行地」还是说暖、顶、忍、世第一比较好一点。「净胜意乐地」，就是初极喜地。「行正行地」，就是从第二地到第七地，叫做行正行地。「决定地」，就是第八地。「决定行地」，是第九地。「到究竟地」，就是第十地。「名一切地」，这里面说就是这么多的地，就叫做一切地。「彼菩萨众所有意乐能作所作随应当知」，彼那么多的菩萨他们所有的增上意乐，能作所应该作的事情，随其所应应该明白。这是「标」，下面第二科是「征」。

辰二、征

何等为十？

这十种事是什么情形呢？下面第三科解释，分二科，第一科是「举依十二」，本来是十五种增上意乐，只说十二种，那三种表面上没有说出来，包含在里面了，所以「依十二」。分十科，第一科「依最上意乐」。

辰三、释（分二科） 巳一、举依十二（分十科） 午一、依最上意乐

谓诸菩萨最上意乐，能于三宝，修一切种最胜供养；普于一切菩提资粮，为最第一。

「谓诸菩萨最上意乐」，最殊胜的意乐，是什么呢？「能于三宝」，能于佛、法、僧三宝。「修一切种最胜供养」，这么多的菩萨他对于三宝是特别的尊重，所以能够修行「一切种」，就是很多的、最殊胜的供养。「普于一切菩提资粮，为最第一」，最胜供养，当然就是财供养，或者是法供养这一类的。作供养有什么好处呢？「普于一切菩提资粮，为最第一」，就是供养三宝所成就的功德，是你得无上菩提的资粮。

「普于一切菩提资粮，为最第一」，这个资粮，供养三宝是无上菩提的资粮，其

他的功德也可以作资粮的，但是供养三宝在一切菩提的资粮里面是最殊胜的。那么就是做这件事，这是一种。

午二、依遮止意乐

又诸菩萨遮止意乐，能于所受净戒律仪，命难因缘，亦不故思犯于所犯。设有所犯，疾疾悔除。

这是第二意乐，就是「依遮止意乐」。「又诸菩萨遮止意乐」，就是不违犯戒律；戒所禁止、不要做的事情，他能够依教奉行。「能于所受净戒律仪」，能于三师之前所受的清净戒律仪。「命难因缘，亦不故思犯于所犯」，就是有生命的危险；我若持戒，我可能会死掉了，那也就死掉就死掉了，也不故意的在心里面作意毁犯所受的戒法，也不犯戒的。宁可死了，也要持戒清净。「设有所犯」，假设失掉了正念，犯了戒。「疾疾悔除」，很迅速地要忏悔，除灭这个犯戒的罪过，来恢复清净。这是做这件事。

午三、依波罗密多意乐

又诸菩萨波罗密多意乐，能于善法常勤修习无放逸住，常住最胜无放逸住。

这是第三个，是「依波罗密多意乐」。「又诸菩萨波罗密多」的「意乐」，就是思惟波罗密多的功德生大欢喜心。这样思惟之后，会做出什么事情呢？「能于善法常勤修习」，能于六波罗密的善法能「常勤」，就是精进的去修习，修习这六波罗密多。「无放逸住」，不会这个时候懒惰了，我不去学习六波罗密多的功德，不会有这件事。因为你常思惟，你知道这个善法的功德殊胜，也会知道自己有所不足，他自然地会去修六波罗密多了。若是你平常你不思惟善法的功德，不思惟六波罗密的功德，就是做一般的散乱的妄想，那你就不知道善法的功德，也不知道自己有很多不足的地方，那你能修学善法吗？「常住最胜无放逸住」，所以这位菩萨他是长时期的安住在最殊胜的无放逸住，不放逸，精勤地修学六波罗密多的功德。

这个弥勒菩萨的大智慧会说出来这么一个方法勉励我们精勤的去做功德，怎么办法呢？你常思惟六波罗密的功德，这布施波罗密有什么功德？戒波罗密、忍波罗密、精进波罗密、禅波罗密、般若波罗密，有什么功德？你常思惟这个功德，你就欢喜做，就会欢喜做功德。有这么一个方法，你看这个事情。这是「常住最胜无放逸住」。

午四、依真实义意乐

又诸菩萨真实义意乐，能为有情以无染心流转生死，不入涅盘增上意乐。

这是第四件事。这第四件事，「又诸菩萨真实义意乐」，这个诸菩萨他常思惟、观察这个真实义，因此而生欢喜心、生勇猛心。做什么事情呢？「能为有情以无染心流转生死」，能够发大悲心教化一切众生，你不能离开生死的这个地方，在生死这个地方是无染污心流转生死，就是你能够证悟这个真实义。证悟真实义的时候，就通达这个生死的世界都是言说安立的一切法是毕竟空寂的，那就与真实义相应了，这个心就清净，所以无染污心在生死里流转度化众生，能这样子，有这种作用。

「不入涅盘增上意乐」，这个「入涅盘」是什么意思呢？就是入于第一义谛的时候，灭掉了色受想行识。当然我们平常人，这个身体是个臭秽的身体，有老病死的身体。我们消灭了爱烦恼、消灭了见烦恼，那么这个臭秽的身体就没有了。菩萨发大悲心证悟了真实义，他那个身体是清净的，不是我们这个老病死的身体。那个身体也是

可以悟入第一义谛的时候，一念不生，也可以不现起。但是现在这位菩萨有大悲心，你不可以弃舍它，要保留这个身体，保留这个身体就是不入涅盘了，不入于不生不灭的地方。「增上意乐」，你若证悟了真实义的时候，也能办到这件事，就是不入于不生不灭的地方，他有这样的增上意乐。

《披寻记》一五六二页：

以无染心流转生死等者：由诸菩萨于其生死如实了知，故无染心流转生死。由于涅盘不多愿乐，故不速疾入般涅盘。义如〈真实义品〉中说。（陵本三十六卷十一页）

「以无染心流转生死等者：由诸菩萨于其生死如实了知」，由于诸菩萨对于这个生死，在三界里面又生又死，多数是在欲界和色界。「如实了知」，会真实的通达了这个生死的境界是如幻如化的、是毕竟空寂的。「故无染心流转生死」，所以他能够没有染污心流转生死。若是我们不能通达一切法是毕竟空，我们心有所执，执着有这些可爱的、可憎的事情，那你在生死里流转是有染污心才能流转的。菩萨不是，他常修毕竟空观，毕竟空观就没有可爱、也没有可憎这件事，所以在生死里面流转，心还是清净的。

「由于涅盘不多愿乐，故不速疾入般涅盘」，这个「由于涅盘」，就是菩萨观察这个色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，菩萨是在世俗谛这个世界里。在这个世界的地方呢，他观察这个世俗谛都是毕竟空寂的、是如幻如化的、无有少法可得的，这个地方就是涅盘。所以对于那个弃舍了世俗谛，到第一义谛那个无余涅盘，「不多愿乐」，不是有很多的欢喜，所以他那个大悲心不退转。「故不速疾入般涅盘」，所以不会像阿罗汉速疾的入般涅盘，不会那样子。「义如〈真实义品〉中说。（陵本三十六卷十一页）」。这个境界是高了，就是真实义意乐会有这样的作用。

午五、依威力意乐

又诸菩萨威力意乐，能于圣教觉受淳净上妙法味。

这是第五件事，是依威力的意乐。「又诸菩萨威力意乐」，诸菩萨对于佛菩萨的法的威力、不可以思议的神通的威力、大福德的威力，生欢喜心。这个诸佛菩萨的威力，那是果，佛菩萨圣道所成就的果。若是你常思惟佛菩萨有这样的威力，你就会愿意也成就佛菩萨的威力，那你就得要努力地用功的修行了。「能于圣教觉受淳净上妙法味」，那你若有这样的意乐，你就能对于佛所说的教法，你就能够去闻思修了，你就能够享受到这「淳净」的，就是特别清净的、没有烦恼，那个「上妙」的法味。原来是得到禅定以后会有轻安乐，当然这不是凡夫的境界，就是超过了禅的法味、禅的轻安乐的，那是圣人的境界。

这是说你对于佛菩萨的威力生欢喜心，你就会努力地去修学圣道。这就是你常做这样的思惟，生欢喜心，就会做这件事。如果心里面常在生死的五欲里面去执着，就不知道这件事了，就很难去修学圣道的

《披寻记》一五六二页：

能于圣教觉受淳净上妙法味者：〈三摩呬多地〉说：有四正法，摄持正教。何等为四？一者、远离。二者、修习，三者、修果，四者、于圣教中无有乖诤，乃至广说。（陵本十三卷十一页）此中圣教，应准彼释。由修奢摩他、毗钵舍那，如实通达圣教法义，无有乖诤，名能觉受淳净上妙法味。

「能于圣教觉受淳净上妙法味者：〈三摩呬多地〉说」，这是前面。「有四正法，摄持正教」，就是有四种正法能够摄受正教、能够住持正教。这个摄受和住持意思还不一样的。「何等为四？」怎么叫做四种呢？

「一者、远离。二者、修习，三者、修果，四者、于圣教中无有乖诤，乃至广说」，第一种是「远离」，这个我们已经学过了。「远离」，就是远离喧闹的地方，到寂静处。这句话，若是你不修止观，你听这句话就是这样意思。其实这里面应该包括烦恼，这个烦恼强的人就会喧闹，今天我骂你，明天你骂我，就是不适合称之为「远离」的。这个修圣道的人有可能会远离这种人，你和这种人，他不寂静，所以是应该远离。

「二者、修习」，你到那个寂静的地方干什么呢？修学止、修学观，就是修奢摩他、也修毘钵舍那的。

「三者、修果」，你常常的修奢摩他和毘钵舍那，终究有一天你有所成就了，烦恼障、所知障都消灭了，那你就是得了圣道了，这叫修果。

「四者、于圣教中无有乖诤」，第四种呢，于圣教里面没有乖违、没有诤论。没有诤论这是什么意思呢？就是你随顺圣教去修学戒定慧，你有了成就以后，你去为众生说法的时候，你说的和佛说的一样。你要随顺佛也这么说苦集灭道，诸法是缘起的，是第一义谛，怎么怎么地。佛这么说，你也这么说，这样你这个名句的教和所诠的义和佛说的一样，没有乖违，所以也没有诤论。你得了圣道了嘛，你收的徒弟也跟你这样学，他去为众生宣说佛法的时候亦复如是。就是师和弟子所说的佛法都是一致的，而没有乖诤，就是这个意思。不像这个外道，可就有问题了。「无有乖诤」。

这个第一种是「远离」，第二种是「修习」。这个「远离」是一个修道的大环境，然后自己用功修学止观，用这样的方法你就能够摄取第一义，你就成就了无所得的智慧，成就这个智慧。「远离」和「修习」是这样意思。然后你成就了圣道，你能够宣扬佛法，能令佛法在这个世界上住持。所以那个「摄持」，第一个是摄取，第二个是住持。怎么样能摄取呢？就是要「远离」和「修习」，你能够证悟那个第一义谛。「修果」以后，然后「于圣教中无有乖诤」，能够使令这个言说的佛法在世界上得以住持，住持而不变。「乃至广说。（陵本十三卷十一页）」。

「此中圣教，应准彼释」，这里说「又诸菩萨威力意乐，能于圣教」，这个「圣教应准彼释」，你要准照那个文上说的解释，应准彼释。

「由修奢摩他、毗钵舍那，如实通达圣教法义」，你开始的时候是从文字上通达圣教，再进一步呢，「由修奢摩他、毗钵舍那，如实通达圣教法义」，就是进一步，深一层了，深一层的通达法义。这应该是达到了离文字相的境界。

「无有乖诤，名能觉受淳净上妙法味」，你能如实的通达圣教法义，「无有乖诤」，不会与第一义谛相违反，你为人宣说的时候也没有违反，这就叫做「能觉受淳净上妙法味」。

复能于修起坚固想，欣乐多住；不唯闻思，便生喜足。

前面说你常思惟、观察佛菩萨的威力，生大欢喜，你就能够依教奉行，得入圣道。得入圣道之后呢，「复能于修起坚固想，欣乐多住」，又能够发起这个「坚固想」。这个「修」有两种：第一种，就是奢摩他里面修毘钵舍那观，这就是一种。第二种，修观以后断惑证真，得成圣道了，也叫做修。这个「修」，通凡、通圣。若在凡夫的时候，你成就了奢摩他，你成就了色界的四静虑、无色界的四空定，那你入定

的时候，这个境界也是不容易破坏的。我们没得圣道的人，努力地精进地用功修行，这个欲能破坏你。若是已经成就了色界的四静虑、无色界的四空定，这个欲不能破坏你，你就坚固。若是欲虽然不能破坏你，但是见能破坏你，这个见烦恼这个见，常见、断见、六十二种邪知邪见能破坏你。所以成就禅定的人，他可能有邪知邪见的，那还是不坚固。若是进一步在禅里面修毘钵舍那，断除去烦恼障、所知障，这个时候没有能破坏的了，任何的事情不能破坏，所以那是不退转于无上菩提，不退转于第一义谛，这个时候是特别坚固的、不可破坏的。

「欣乐多住」，就是欢喜常在这里住，常在这个第一义谛这里住。在这地方住，无烦、无恼，没有一切的戏论，离一切戏论。「欣乐多住」，这时候非常的欢喜。「不唯闻思，便生喜足」，这样的修行人他不会只是对于佛法有闻所成慧、有思所成慧，他就知足了，不会这样子，他不会这样子。那样子问题还没解决啊！你还可能会退转的。现在达到这个修所成慧，到圣位的时候，那是非常圆满、非常清净的地方。

《披寻记》一五六二页：

于修起坚固想欣乐多住者：谓作是思：修习定心，得定自在，能正对治一切漏有漏法不为漏有漏法之所胜伏，是名于修起坚固想。由是于修欣乐多住。

「于修起坚固想欣乐多住者：谓作是思」，这是说这个修行人他心里面这样思惟。「修习定心，得定自在」，就是修奢摩他，修奢摩他得了未到地定，然后得初禅、二禅、三禅、四禅这样子，「修习定心」，叫这个心明静而住，不散乱也不昏沉。长时期这样修行呢，你就会得定自在，就是得到了色界的四静虑。得到四静虑的时候，入定、住定，住在定里面，或从定里面出来，入、住、出都是很自在，要入就入，要住也可以住，要出可以出。这是表示什么意思呢？有人得了定以后，忽然间入定不自在，你想入有点困难。你想要住在这个定里还不容易，你想要出还出不来，已经住在定里面想出出不来，就是入、住、出不自在。现在这个人是「得定自在」，就是没有这些问题，这是第一种。

第二，在禅定里面还有爱、见、慢、无明的烦恼，爱这个禅的轻安乐。爱、见，见，或者是有常见、有断见，各式各样的邪知邪见。爱、见，慢，高慢心，「啊！我得了禅定，你们都没得，你们还不如我，我成就了这样殊胜的禅定了」。爱、见、慢，无明，而不知道这也是因缘生法，是毕竟空寂的，还不知道这些事。你若有爱、见、慢、无明，你定就不自在。现在这位佛教徒，他能够在定里面修四念处，能破除去这些烦恼，心得自在，所以「修习定心，得定自在」。

「能正对治一切漏有漏法」，因为你在禅定里面，你去观察这个四念处，观察身、受、心、法是毕竟空寂的，观察言说安立的一切法都是毕竟空的，「因缘所生法，我说即是空」。你在禅定里面，你这样的修毘钵舍那观，有个特别的作用，就什么呢？「能正对治」，能够很巧妙的，能够对治，就是消灭。消灭「一切漏有漏法」，这个「漏有漏法」是什么呢？这个有漏法是什么？有漏法……就是三杂染，烦恼杂染、业杂染、还有生杂染，这个生杂染就是有漏法。这个「漏」，就是烦恼杂染、业杂染，就是漏。或者说，这个「漏」，单指烦恼杂染说；这个业杂染、生杂染，是「有漏法」。

这个「有漏法」有两个意思，哪两个意思呢？就是我们的色受想行识就是生杂染，色受想行识它能生出来烦恼。我们的色受想行识里面、我们的眼耳鼻舌身意里面能够流出来贪瞋痴的烦恼，各式各样的烦恼，所以叫做「漏」。所以色受想行识，你这个果报体它能够流出来烦恼，所以它就是「有漏」，这是一个解释。第二个解释，我们的色受想行识怎么来的？还是由烦恼来的。我们有烦恼，有烦恼杂染、有业杂染，所以就得这么一个果报。什么叫做「有漏法」？就是我们的色受想行识、我们的

眼耳鼻舌身意是有漏法。什么叫做「漏」呢？就是你的色受想行识里面流出来很多烦恼，流出来很多的业障。总起来说就是三杂染，或者就是惑业苦。「能正对治一切漏有漏法」，你在禅定里面修四念处能对治三杂染，把这个惑业苦全面地清除了。

「不为漏有漏法之所胜伏」，你成就了这样的定自在，在定自在里面修四念处，就不会「为漏」、「为有漏法」之所胜伏，不会被它降伏了，不会的，你能降伏它、能消灭它。所以我们消灭了这个漏、有漏法，你就是一个清净的真如的境界。「是名于修起坚固想」，这叫做「修起坚固想」。「由是于修欣乐多住」，因为有这样的功德，所以他欢喜在这里面住，住在这里面，而不欢喜虚妄分别这些事情，不欢喜虚妄分别。这是第五「依威力意乐」，会做这件事。

午六、依利益安乐解脱意乐

又诸菩萨利益意乐、安乐意乐、解脱意乐，能于一切饶益有情所作事业，精勤修习；虽常修习而无厌倦。

这是第六科。「又诸菩萨利益意乐、安乐意乐、解脱意乐」，这前面都讲过了。「能于一切饶益有情所作事业」，这位菩萨他常心里面思惟这个利益意乐、思惟安乐意乐、思惟解脱意乐，这样子他心里面就会出来一件事，「能于一切饶益有情所作事业」，就是做这种事情对于众生有利益的，不会因为我做这件事使令他苦恼，菩萨不做这件事。「精勤修习」，对于众生有利益的事情，菩萨不懈怠，精勤地去做这件事。「虽常修习而无厌倦」，虽然长时期的用功修行，但是心里他不疲倦。这个不疲倦，为什么不疲倦呢？这个胜解行地应该是他得到了禅定，得到了禅定他做事的时候可能还是出定，出定做事情的时候也应该可能有疲倦之感，但是做完的时候他就入定，入定立刻就恢复了，所以不会有厌倦的问题。这个到十地菩萨呢，那要比胜解行地是更殊胜了。所以「虽常修习而无厌倦」，当然这里面也表示这位菩萨有大悲心。

午七、依坚固意乐

又诸菩萨坚固意乐，能于种种炽然精进、广大精进，发起安住无缓加行、无断加行。

这是第七科「依坚固意乐」。「又诸菩萨坚固意乐，能于种种炽然精进」，这个「炽然」就是勇猛的意思。是各式各样利益众生的事情、自己用功修行的事情，能勇猛的精进、广大的精进。这个广大的精进，就是他内心的境界与第一义相应的时候，可以称之为「广大精进」。「发起安住无缓加行」，他这样子他会发动起来「安住无缓加行」，安住在无缓加行，不缓慢的加行。「无断加行」，不间断的加行。这也就是所谓「炽然精进」的意思。

午八、依无虚妄意乐

又诸菩萨无虚妄意乐，能于所引彼彼善法速证通慧，不于少分下劣薄弱差别证中，而生喜足。

「又诸菩萨无虚妄意乐」，这无虚妄的意乐就是前面说过，就是饶益众生、利益众生，于无上菩提努力地精进，修学六波罗密，这是「无虚妄意乐」。「能于所引彼彼善法速证通慧」，他能于所引发出来的各式各样的善法，就是利益众生的方便和成就无上菩提的方便，这些善法，他能努力地这样用功修行呢，「速证通慧」，会很迅速地证悟了广大的神通和广大的智慧。「不于少分下劣薄弱差别证中，而生喜足」，这位菩萨他不会在他用功的时候，成就少分的功德、成就下劣的功德、成就薄弱的功德，「而生喜足」，他不会到这里就感觉到满足了，不会有这种事情。

午九、依应调伏意乐

又诸菩萨应调伏意乐，能引俱生意乐。

这是第九科「依应调伏意乐」。「又诸菩萨应调伏意乐，能引俱生」的「意乐」，「应调伏意乐」就是胜解行地的意乐，也就是不清净的意乐。那么这个意乐不感觉到满意，所以他「应调伏意乐」，能这样子做。这个「俱生意乐」就是清净意乐、善清净意乐。这个清净意乐就是前九地菩萨，善清净意乐就是第十地菩萨，这都是圣人。「又诸菩萨应调伏意乐」，就是胜解行地的意乐，要努力的改善它，那么就是得初欢喜地了。初地、二地……乃至第十地，就成就了俱生意乐，能做这件事。

午十、依俱生意乐

又诸菩萨俱生意乐，能于无上正等菩提速疾趣证；能与天人作诸义利利益意乐。

又诸菩萨证悟了十地的境界，就是俱生意乐。到了第十地的时候，再努力地用功的时候，「能于无上正等菩提速疾趣证」，就成佛了，能做这件事。「能与天人作诸义利利益意乐」，这个诸菩萨俱生意乐，能成就无上菩提了呢，同时也能够「与天人作诸义利」，就是天上的众生、人间的众生，为这两种众生「作诸义利」，为他们造作得三乘道果的果利，成就这样的利益意乐。这三恶道不提它，没有提，因为三恶道成就三乘圣道不容易，人间的人、天上的人比较容易，所以只说天人了。

巳二、略不说三

应调伏意乐即不清净意乐；俱生意乐即清净意乐、善清净意乐，故不别说。

前面说出来「应调伏意乐」，就是那个「不清净意乐」；「俱生意乐」就是「清净意乐」和「善清净意乐」。所以这里面没有说到这个「不清净意乐」，也没有说到「清净意乐、善清净意乐」。但是说到「应调伏意乐」，那就是说了「不清净意乐」；说到「俱生意乐」，那就是说到「清净意乐」和「善清净意乐」。所以这个是「略不说三」，这三种意乐没有说，没有说也就是说了，「故不别说」。

卯三、遍摄一切

世尊所有为诸菩萨，于彼彼处种种宣说施设开示增上意乐，当知一切即此十五意乐所摄。是故过去未来现在妙善意乐诸菩萨众，于其无上正等菩提曾当现证，一切皆由如是所说十五意乐；除此，无有若过若增。

这是第三科「遍摄一切」。前面是第二科「能作十事」，「能作十事」说完了，现在说第三科「遍摄一切」。

「世尊所有」，就是佛陀所有的为一切菩萨「于彼彼处」，在各地方，「种种」的「宣说施设」的「开示」，这是「增上意乐」，为众生说的增上意乐各式各样的。「当知一切即此十五意乐所摄」，我们应该知道佛在各处说出种种的增上意乐，「即此十五意乐所摄」，都不超过这十五种意乐的。「是故过去未来现在妙善意乐诸菩萨众，于其无上正等菩提曾当现证」，所以过去的妙善意乐的诸菩萨众、未来的、现在的妙善意乐的诸菩萨众，他们对于无上菩提的「曾当现证」，「曾」就是过去已经证了，或者将来证无上菩提，或者现在证无上菩提，「一切皆由如是所说十五意乐」。

「除此，无有若过若增」，除此十五种意乐之外，就不会再过了，不会再超过这里，再增加多少的。

寅五、结

如是菩萨十五意乐，能得最大菩提果利；是故菩萨依此意乐，速证无上正等菩提。

「如是菩萨十五意乐，能得最大菩提果利」，这是第五科结束。「如是菩萨十五意乐，能得最大菩提果利」，得无上菩提了。「是故菩萨依此意乐，速证无上正等菩提」，所以应该学习这十五意乐。

本地分中菩萨地第十五

第二持随法瑜伽处．住品第四之一

这是〈住品〉，前面十五种意乐是〈增上意乐品〉，现在这是〈住品〉第四之一。

壬四、十三住（即住品）（分四科） 癸一、标（分二科） 子一、菩萨住

如是始从种性具足，广说乃至于如所说菩萨所学正勤修学，于如所说菩萨诸相正等显现，于诸菩萨分加行中正勤修学，于如所说菩萨意乐能净修治，诸菩萨众略有菩萨十二种住。由此菩萨十二种住，普摄一切诸菩萨住，普摄一切诸菩萨行。

「如是始从种性具足，广说乃至于如所说菩萨所学正勤修学」，这下面是第四科「十三住」。这个〈菩萨地〉，〈声闻地〉以后是〈菩萨地〉，〈菩萨地〉里面分两科，第一科「结前生后」，第二科是「广辨一一」。「广辨一一」里面分二科，第一科是「普摄学果」，分三科，第一科是「标释品类」。「标释品类」又分两科，第一科是「总标」，第二科是「别释」。「别释」又分三科，第一科是「初持摄」，第二科「次相等摄」。「次相等摄」分八科，第一科是「真实诸菩萨相」，就是〈相品〉。第二科「在家出家分」，〈分品〉。第三科是〈增上意乐品〉，我们刚刚学习过了。第四科是「十三住」，就是〈住品〉。所以第四科是「十三住」，分四科，第一科是「标」，分二科，第一科「菩萨住」。

「如是始从种性具足，广说乃至于如所说菩萨所学正勤修学」，这里是从这个〈种性品〉那里开始，从〈种性品〉乃至到最后的〈功德品〉，就是指这个意思说的。就是「从种性具足，广说乃至于如所说菩萨所学正勤修学」，就指那个一共有十八品说的。「于如所说菩萨诸相正等显现」，这是第二段，这一段就是前面那个〈相品〉，〈真实诸菩萨相品〉，指这个说的。「于诸菩萨分加行中正勤修学」，这个就是指前面说那个〈分品〉。「于如所说菩萨意乐能净修治」，就是前面说那个〈增上意乐品〉。

「诸菩萨众略有菩萨十二种住」，这就是现在这个〈住品〉。就是从〈种性品〉到〈功德品〉，到〈功德品〉之后，又〈真实诸菩萨相品〉，〈真实诸菩萨相品〉以下，一直到〈增上意乐品〉，这都是菩萨所勤修学的法。这些能学的菩萨众，「略有菩萨十二种住」，这么多的菩萨可以分成十二种的不同。「由此菩萨十二种住，普摄一切诸菩萨住」，这十二住可以普遍地赅摄了一切诸菩萨的住。「普摄一切诸菩萨行」，这一切菩萨怎么样用功修行也都包括在内了。

《披寻记》一五六三页：

普摄一切诸菩萨住等者：菩萨修作一切事业有二时别：一者、行时，二者、住时。如说菩萨修不放逸，如如所应行，如如所应住如是如是行，如是如是住，无有毁犯，如是行住，略摄菩萨一切作业。依此安立菩萨十二种住，说彼普摄一切行住。

「普摄一切诸菩萨住等者：菩萨修作一切事业有二时别」，菩萨所修作的事情，就是一个自利，一个利他。但时间上有两个时间的不同：一是「行时」，二是「住时」。「行时」，就是修行的时候，这是因。二是「住时」，就是果，住在果这里。

就是你这个时候你想要成就的功德，你要这样修行；修行成功了，这叫做「住」，就是这样意思。

「行时、住时」，我们若是用功的时候也有这种感觉，一个行时，一个住时。说我现在要学习《瑜伽师地论》，那么就是行；我把《瑜伽师地论》学习毕业了，那么就叫做住，是这个意思。说我现在想要得未到地定，我天天静坐，后来成就未到地定了，那叫做住。一个行，一个住；就是一个因，一个果，是这个意思。「二时别：一者、行时，二者、住时」。

「如说菩萨修不放逸」，这里也是举个例子。说是现在菩萨修这个不放逸，一定精进地用功修行，修诸善法。「如如所应行，如如所应住」，「如如所应」，就是如是如是这是你应该这样做，「如如所应行」。「如如所应住」，那么你这件事成就了，这件事成就了，这件事成就了。我早晨，这功课表上我要去坐两个钟头，我就是这样行；到了午后又有两个钟头静坐，我也这样做，就是「如如所应行」。你能这样做，你没有懒惰，你肯这样做，那就叫做「如如所应住」。你这件事你应该做，你做了，那么就叫「如如所应住」。

「如是如是行，如是如是住，无有毁犯」，你这样行、这样住，你没有毁犯，没有违背。「如是行住，略摄菩萨一切作业」，所有的作业都包括在内了。「依此安立菩萨十二种住，说彼普摄一切行住」。

这个「十三住」分四科，第一科是「标」，分二科，第一科是「菩萨住」，下面第二科是「如来住」。

子二、如来住

复有如来第十三住。由此住故，现前等觉广大菩提：名无上住。

「复有如来第十三住」，菩萨总共有十二住，如来算是一住，加起来就是十三住。「由此住故，现前等觉广大菩提：名无上住」，这个第十三住是如来住，由于如来住。「现前等觉」，这个第一义谛现前了。「等觉」，就是如实地觉悟了。「广大菩提」，就是一切种智成就了，这叫作「无上住」。没有人比它更高尚的了。前面第一科是标，现在第二科是征。

癸二、征

云何菩萨十二住等？

「菩萨十二住」的内容是什么呢？这是征，第三科就是列出来，分二科，第一科「嗢柁南」。

癸三、列（分二科）　子一、嗢柁南

嗢柁南曰：
种性胜解行，极喜增上戒；增上心三慧，无相有功用。无相无功用，及以无碍解；最上菩萨住，最极如来住。

这是「嗢柁南」。下面第二科是「长行」，分二科，第一科是「列名」。

子二、长行（分二科）　丑一、列名

谓菩萨种性住、胜解行住、极欢喜住、增上戒住、增上心住、增上慧住、复有三种：一、觉分相应增上慧住。二、诸谛相应增上慧住。三、缘起流转止息相应增上慧住。谓诸菩萨如实了知能观真实所观真实；及于真实诸有情类由无智故众苦流转，由有智故众苦止息。如是菩萨，由于三门以慧观察，故有三种增上慧住。及有加行有功用无间缺道运转无相住，无加行无功用无间缺道运转无相住，无碍解住，最上成满菩萨住：是名菩萨十二种住。

「谓菩萨种性住、胜解行住、极欢喜住、增上戒住、增上心住、增上慧住，复有三种：一、觉分相应增上慧住，二、诸谛相应增上慧住」，「觉分」，就是三十七道品。「诸谛相应增上慧住」，就是苦、集、灭、道。「三、缘起流转止息相应增上慧住」，就是十二缘起；无明缘行，行缘识，乃至生缘老死，这是「流转相应增上慧住」。无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，乃至生灭则老死灭，就是「缘起流转」的「止息」，就是没有生死了，「相应增上慧住」。

「谓诸菩萨如实了知能观真实所观真实」，这里统起来解释前面「觉分相应增上慧住、诸谛相应增上慧住、缘起流转止息相应增上慧住」，加以解释。「谓诸菩萨如实了知」，这个「极欢喜住」，这是初地。「增上戒住」，是二离垢地。「增上心住」，三发光地。四焰慧地、五难胜地、六现前地，这一共是六地：第四地就是「觉分相应增上慧住」，第五地「诸谛相应增上慧住」，第六地「缘起流转止息相应增上慧住」。

「谓诸菩萨如实了知」，这么多已经登地的大菩萨，如实的了知「能观真实、所观真实」，「能观真实」就是已经成就清净的无分别智，这无分别智它能观第一义谛。「所观真实」，所观的第一义谛。就是有能观的般若，所观的第一义谛。

「及于真实诸有情类」，这个「真实」怎么讲？「真实诸有情类」，就是执着真实的诸有情类。「由无智故众苦流转」，由于这个诸有情类，没有清净无分别智的关系，他就在很多的苦恼里面生存，在那里流转；或者是到天上去、或者又来到人间、又到三恶道、三恶道又到天上去、或者又到人间，就是这么相续地流转。

「由有智故」，由于这位执着真实的众生，有智慧的时候不执着了，他成就胜义谛的智慧了。「众苦止息」，生死的众苦就停下来了。「如是菩萨由于三门，以慧观察」，「谓诸菩萨如实了知」这个菩萨，他「由于三门」，三方面用智慧去观察第一义谛。「故有三种增上慧住」，一个是觉分相应增上慧住、一个是诸谛相应增上慧住、一个缘起流转止息相应增上慧住，就是第四地、第五地、第六地。

「及有加行有功用无间缺道运转无相住」，这是第七地。第七地这位菩萨，和初地、二地、三地、四地、五地、六地，加这个第七地，就是七个地，都是有加行、有功用，就是他要努力，不可以懈怠。「无间缺道运转无相住」，「无间缺」就是第七地，第七地他无间缺，就是他观第一义谛他这个止观是没有间缺的，就是相续不断地用功修行。「无相住」，他心里面没有我相，也没有法相，不执着了。就是他的止观的力量强大了，所以他能与第一义谛相应。若是前六地呢，有的时候也是无相，也是「运转无相住」，但是有的时候是有相。现在这个第七地菩萨，虽然有加行有功用无间缺运转，但是是无相的，这是第七地。

「无加行无功用无间缺道运转无相住」，这是第八地。第八地的时候呢，他心里面离分别住。「加行、功用」，实在就是有分别，他现在无分别。「无间缺」，就是他修真如观的时候，没有间，是相续不断地，相续不断地这样无相住，于真如是相应的。这个应相之中呢，他也是任运地向前进，所以也还是「运转」。「无碍解住」，就是第九地菩萨有四无碍解住。「最上成满菩萨住」，就是第十地。「是名菩萨十二种住」，这十二种住的菩萨的名字，列出来了。

丑二、结摄

如是菩萨十二种住，普摄一切诸菩萨住，普摄一切诸菩萨行。

这十二种呢，就是他的位次。「普摄一切诸菩萨住」，都包括在内了。「普摄一切诸菩萨行」，也在内了。这是第二科「结摄」。

癸四、释（分二科） 子一、别辨相（分二科） 丑一、如来住

如来住者：谓过一切诸菩萨住，现前等觉大菩提住。此中最后如来住者，于后究竟瑜伽处最后建立品，当具演说。

这是第四科解释，分二科，第一科「别辨相」，分二科，第一科先辨别「如来住」的相貌。「如来住者：谓过一切诸菩萨住」，超过了一切菩萨的境界，就是菩萨他的烦恼障、所知障还没能究竟清净，所以「佛住」是最殊胜的，超过了一切诸菩萨住。

「现前等觉大菩提住」，如来「现前」，祂那个圆满的无分别智现前了，所以平等地觉悟了无上菩提。「此中最后如来住者，于后究竟瑜伽处最后建立品，当具演说」，这里就是标个名字，它里面的内容还没有说，到最后如来住，于后面文〈究竟瑜伽处〉那个地方，最后的〈建立品〉，当具演说如来住的相貌。这是前面第一科「如来住」，现在第二科「菩萨住」，分二科，第一科「总标当说」。

丑二、菩萨住（分二科） 寅一、总标当说

菩萨所有十二种住，如所安立，我今当说。

菩萨一共是十二种住，「如所安立」的，如佛所假藉名言安立的十二种住。「我今当说」，就是弥勒佛菩萨说：我现在当为你们讲说。

这是第一科「总标当说」，下面第二科「别显十二」，别显十二住，分二科，第一科「略释」，分二科，第一科是「初二住」，就是十二住前面的两个住，分二科，第一科「显其自相」，显这个初二住的自相，又分二科，第一科先说「种性住」，分四科，第一科是「征」。

寅二、别显十二（分二科） 卯一、略释（分二科） 辰一、初二住（分二科） 巳一、显其自相（分二科） 午一、种性住（分四科） 未一、征

云何菩萨种性住？云何菩萨住种性住？

他是什么相貌呢？是什么样子呢？这是征，这提出二个问题。

《披寻记》一五六四页：

云何菩萨种性住等者：此中双征：一征住位安立，二征彼所有相。是故说别。

「云何菩萨种性住等者：此中双征」，这里面提出二个问题：「一征住位安立」，第一个问题，就是问你「种性住」，这个位次的安立，怎么安立的？这是一个问。「二征彼所有相」，这个种性住的相貌是什么样子？「是故说别」，所以说出两句话来，这是征。下面第二科解释，分三科，第一科「性自仁贤」。

未二、释（分三科） 申一、性自仁贤

谓诸菩萨住种性住，性自仁贤；性自成就菩萨功德；菩萨所应众多善法，于彼现行亦有显现。由性仁贤逼遣方便令于善转，非由思择有所制约，有所防护。

「谓诸菩萨住种性住，性自仁贤」，菩萨住「种性住」的时候，他的相貌是什么样子呢？「性自仁贤」，他的心性就是很慈善的，仁者爱也，就是慈悲。贤者善也。心性很慈悲、柔和、很良善地、不会害人，就是「性自仁贤」。「性自仁贤」这句话也等于是标，下面就是解释。

「性自成就菩萨功德」，他不是相信佛法了，经过善知识的教导，没有这些事情。他本来就这样子，「性自」，自己原来就成就了菩萨的功德，他就有布施的这种爱好，有布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，有这种功德。

「菩萨所应众多善法」，这个本来就成就的菩萨的功德，是什么呢？就是于菩萨的道德相应的众多的善法，就是六波罗蜜。六波罗蜜呢，就是有那种相似的功德性；与菩萨所修的六波罗蜜相似的六波罗蜜的功德。「于彼现行」，在他的身、口、意里面，能现出来这种德行，是这样意思。「亦有显现」，也就是他具足的种性，住那个「种性住」，那个种性里面显现出来的。「于彼现行」，是在身、口、意里面表现出来。为什么他会这样子呢？就是他的种性现出来的。

「由性仁贤逼遣方便令于善转」，这在解释他为什么会这样子呢？他「性自成就」，不需要三宝，他没有相信三宝，他自成就菩萨功德呢？「由性仁贤」，由于住种性的这个人，他的心性非常的好，非常的慈善。「逼遣方便令于善转」，他那个仁贤的心性，就是他的良心逼迫他。遣者发也，就发出来这样的方法，不是跟人学来的，他心里面就发出来这种方便、这样的方法。「令于善转」，他那个心性命令他自己要做好事，叫他这样做。

「非由思择」，不是说他到佛法里面来，亲近善知识了，教他怎么样思惟、如理作意，不是这样子。「非由思择有所制约」，也不是说是在佛法里面受了戒，不可以杀生、不可以偷盗，不是这样制止、约束你，你不可以越轨，不是这样子。「非由思择、非有所制约、非有所防护」。

他若是来学习佛法的时候，什么叫作善？什么叫作恶？善有善报、恶有恶报，我要修学善法，我不要做恶法，要保护自己。他不是，他本来就是良善的。本来是良善的，但是也应该有一个界限，就是这个菩萨所应众多的善法，成就菩萨功德的话，应该是没有佛法里面的般若波罗蜜相应。就是福分的善根，而不是解脱分善根。就是他有点慈悲心，心性很良善，做些利益人的事情，属于福德这一方面的功德，而没有般若波罗蜜，不是佛法里面的般若波罗蜜的善根，他还是没有的，应该是这样子，这是「性自仁贤」。

《披寻记》一五六四页：

性自仁贤等者：谓诸菩萨本性成就，其心温润，其心纯净，恚心害心不久相续，随生随舍起贤善心，是名性自仁贤。种性为依有所堪任有大势力，能断烦恼所知二障，证得无上正等菩提，是故性自成就菩萨功德。有六波罗密多种性相，由此相故，令他了知真是菩萨、是名菩萨所应众多善法，于彼现行亦有显现。

「性自仁贤等者：谓诸菩萨本性成就，其心温润」，谓这些住种性的菩萨，他本心就是成就了这样的善法。「其心温润」，他那个人的心里面，就是很温和，而不是很烦躁、很强暴的，不是这样子，他心里面温和、柔和。

「其心纯净」，他那个人的心里面很清净。「恚心害心不久相续」，他也有恚、也有害，也有这种心，但是「不久相续」，不会相续地时间很久。「随生随舍」，他那个恚心、害心现起来以后，生起来又弃舍了，而不会在心里面停留了很久，一直地有坏主意要伤害人，没有这个事情。「起贤善心」，他现起来这个良好的心情，「是名性自仁贤」。

「种性为依」，就是他的色受想行识里面，就是有菩萨的种性，就是有这种善根为依止。「有所堪任」，有所能，他能办一件大事，有这种能力。「有大势力」，就是他能发出来这个很大的力量。「有所堪任」，就是他能发；「有大势力」，就是所发，他能发出大势力。

「能断烦恼」，究竟有所堪任、有大势力是什么呢？「能断烦恼所知二障」，他心里面那个善根，那个种性，有这个力量能够断除去烦恼障、能断灭了所知障。「证得无上正等菩提」，成就阿耨多罗三藐三菩提，有这种堪能性。「是故性自成就菩萨功德」，所以这位菩萨他成就了这样的功德。「有六波罗密多种性相貌，由此相故，令他了知真是菩萨、是名菩萨所应众多善法，于彼现行亦有显现」，这么样解释这段文。这个人啊！的确是有的人性格就特别地好，有的人就是差一点。

这一科是「性自仁贤」。下面第二科「具足佛种」。

申二、具足佛种

若诸菩萨住种性住，任持一切佛法种子；于自体中，于所依中，已具足有一切佛法一切种子。

「若诸菩萨住种性住，任持一切佛法种子」，若诸菩萨他还没有遇见三宝的时候，他就安住在种性住。什么叫作「种性住」呢？「任持一切佛法种子」，他那个心里面「任持」，能摄持，能够保持一切佛法的种子。什么叫作「任持一切佛法种子」呢？「于自体中，于所依中，已具足有一切佛法一切种子」，就是在他的阿赖耶识的体性里面、在他的自体里面、在他色受想行识里面。「于所依中」，应该是阿赖耶识里面。「于自体中」，说色受想行识，这么解释。「已具足有一切佛法一切种子」，这些种子都有的。

《披寻记》一五六五页：

任持一切佛法种子等者：自乘种性堪能证得诸佛所证无上菩提，是名一切佛法种子。从无始世展转传来法尔所得，是名任持。附在所依，成就十力种性差别。是名于自体中，于所依，已具足有一切佛法一切种子。

「任持一切佛法种子等者：自乘种性堪能证得诸佛所证无上菩提」，就是这位菩萨自已，他乘自已的种性，他依止自已的种性，堪能够证得诸佛所证悟的无上菩提，能得阿耨多罗三藐三菩提。「是名一切佛法种子」，无上菩提的种子，这句话这么讲。

「从无始世展转传来法尔所得」，这个一切法的种子，不是说是来到佛、法、僧里面栽培的，不是。从无始世界，展转传到现在来；或者就原来是在人间，后来跑到天上去，从天上可能又回到人间来，一生一生展转传到现在来。「法尔所得」，就是自然所得的，自然就有这个功德，就有这个佛性。「是名任持」。

「附在所依」，这个佛法的种子附在你的阿赖耶识里面。「成就十力种性差别」，就是本来就成就了，「十力种性」就是佛种性。这个种性是有差别的；就是他

不同于无种性的人，也不同于声闻种性，也不同于辟支佛种性，所以叫作「种性差别」。「是名于自体中，于所依中，已具足有一切佛法一切种子」。

这是第二科「具足种性」。下面第三科「性离麤垢」。

申三、性离麤垢

又诸菩萨住种性住，性离麤垢，不能现起上烦恼缠，由此缠故，造无间业或断善根。

「又诸菩萨住种性住，性离麤垢」，这个诸菩萨住种性住的时候，还有什么相貌呢？「性离麤垢」，他的心性远离那个麤重的染污。什么叫作「性离麤垢」呢？「不能现起上烦恼缠」，他有烦恼，但是他不能现起很严重的烦恼的系缚，不是很严重的烦恼，不是。什么叫作严重的烦恼呢？「由此缠故，造无间业」，由于有这样上品的烦恼缠，他会造作五无间地狱的业力。「或断善根」，或者是断灭了善法的根本，永久也不会修学善法了，那就叫作「上烦恼缠」。这是第三科「性离麤垢」。

未三、指

如种性品所说种种住种性相，于此菩萨种性住中，亦应广说，应如实知。是名菩萨种性住。

「如种性品所说说种种住种性相」，这个「住种性」的相貌，前面有〈种性品〉，那里所说的各式各样的住种性的相貌。「于此菩萨种性住中，亦应广说」，在这里面说到种性住菩萨的情形，也应该广说那个种性的相貌。「应如实知」，应该那样真实的知道它。

未四、结

是名菩萨种性住。

午二、胜解行住

云何菩萨胜解行住？谓诸菩萨从初发心乃至未得清净意乐，所有一切诸菩萨行：当知皆名胜解行住。

第一住是种姓住，学习完了，菩萨住一共是十二住，现在是第二，胜解行住。「云何菩萨胜解行住？」这是问。「谓诸菩萨从初发心乃至未得清净意乐」，这下面加以解释，「谓诸菩萨从初发心」，从初开始发无上菩提心，「乃至未得清净意乐」，从初开始发菩提心学习佛法修学圣道，修学圣道之后，他就由原来的这个虚妄分别，这个贪、瞋、痴的境界向前进步，乃至到「未得清净意乐」，没得无生法忍，没能够断除烦恼，使令内心是清净的。

「所有一切诸菩萨行」，在这中间，这个清净意乐，最初发心之间，所有一切的这些菩萨所作的事情，「当知皆名胜解行住」，都可以说是「胜解行住」的。这里边大概的解释呢，分两部份，从初开始发菩提心的时候，他开始学习佛法，烦恼还没能够调伏，等到学习佛法修止观以后逐渐的调伏烦恼，所以是分两部份，第一部份是资粮位，第二部份是加行位。这两部份统合起来就叫做胜解行住。

巳二、广展转别（分二科） 午一、菩萨住（分二科） 未一、举前四住（分四科） 申一、种性住

又诸菩萨种性住中，于余十一诸菩萨住及如来住，唯有因转，摄受彼因。于余所有诸菩萨住，尚未发趣、未得、未净；况如来住。

这是第二科广展转别。一共是十二住，分二科，第一科是初二住，就是种性住、胜解行住，这两住里边分两科，第一科显其自相，显示种性住、胜解行住的相貌，这一科也说完了。现在是广展转别，前边显其自相说得略，这下面广说；就是由种性住向前，由种性住到胜解行住，乃至净胜意乐住，就是初地、二地、三地、四地……向前进步乃至到第十地菩萨最上成满菩萨住辗转的不同。这里分两科，第一科是菩萨住，第二科就是如来住了。菩萨住分两科，第一科是举前四住，又分四科，第一科又说种性住。

「又诸菩萨种性住」里边，「于余十一诸菩萨住及如来住」，就是这个种性住和其余的十一个诸菩萨住和如来住，他们对比起来，他们有什么关系呢？就是「唯有因转」，在种性住的时候，唯独有十一诸菩萨住，有如来住的因，在种性住这里，相续而转，相续的存在，这表示没能够现行，只有这个因，只有种子在里边。「摄受彼因」，这个种性住，对于这个十一诸菩萨住及如来住来说，就是摄持、容受彼十一住及如来住的种子；这个摄持、容受、能保持不失。

「于余所有诸菩萨住，尚未发趣、未得、未净」，这个种性住对其余的十一诸菩萨住，「尚未发趣」，他还没有发心向那边去，他还没能发心修学。也就是他还没有信佛，这个种性住，他还没有遇见佛法，他完全对于佛法，没有栽培。「未得、未净」，他还没能成就那十一种菩萨住，他心也没能够清净，还是虚妄分别，爱见烦恼在活动，不清净。「况如来住」，十一诸菩萨住都没得、未净，何况如来住呢？他也是没得、未净。这是第一科说种性住和十一住及如来住的关系。下边第二科是胜解行住。

申二、胜解行住

若诸菩萨胜解行住，普于一切余菩萨住及如来住皆名发趣，未得、未净。即于如是胜解行住，亦名发趣，亦名为得，为令清净而修正行。

「若诸菩萨」发无上菩提心以后，修学佛法了，这个时候又有一个新的名称，叫做「胜解行住」，这个胜解行住，他和诸菩萨住是怎么情形呢？「普于一切余菩萨住及如来住皆名发趣」，他发心了，他发心向那边去修行了，他有意愿要得无生法忍了，要得无上菩提了，他有这样的意愿，同时也有这样的行动了，虽然这样子了，虽然是发趣了，「未得、未净」还没能得到，他没能获得无生法忍，他没能够见第一义谛，还没能令他的心清净。

「即于如是胜解行住，亦名发趣」，他对他自己来说，胜解行住对他自己来说，也叫做发趣，他发心了。「亦名为得」，他成就了胜解行住了。「为令清净而修正行」，他为求自心的清净，也就是为胜解行住，希望他清净，在这个程度的清净。「而修正行」，这时候正式的开始学习佛法，修学止观的。这是胜解行住概略的解释。那么下面第三科是极欢喜住。

申三、极欢喜住

胜解行住既清净已；极欢喜住先已发趣，今复名得，为令清净而修正行。

「胜解行住既清净已；极欢喜住先已发趣」，胜解行住他这个时候，一方面学习佛法，一方面修止观，在他本位上说呢，他那个程度的清净，他成就了。「极欢喜住先已发趣」，你这个胜解行住，你已经努力的做成功了。「极欢喜住先已发趣」，他还没能到极欢喜住，但是先在胜解行住的时候，他曾经发心有这样的志愿，想要成就极欢喜住。「今复名得」，这个时候呢，暖、顶、忍、世第一，一刹那就到了见道了，得无生法忍了，所以「今复名得」，现在呢，这个得就是成就的意思，成就了极欢喜住。「为令清净而修正行」，这个极欢喜住的清净，也不是自然就来了，他还要努力的修行才能成就极欢喜住的。

申四、增上戒住

极欢喜住既清净已；增上戒住先已发趣，今复名得，为令清净而修正行。

这极欢喜住就是断除去分别我执、分别法执了，当然这个时候，应该是最低限度得未到地定，这个极欢喜住的奢摩他，也有深有浅，有的人深，有的人浅。「既清净已」，极欢喜住，他本身常常的、也不断的闻思修，不断的见佛闻法修学圣道，「增上戒住先已发趣」，这个增上戒是先，就是极欢喜住的时候，他已经发愿要进一步的修行到增上戒住，所以先已发趣，「今复名得」，现在呢，又成就了增上戒住的。

「为令清净而修正行」，就是为令这增上戒住清净而修正行。这下面第二科，前面第一科举前四住。这四个住都举出来：种性住、胜解行住、极欢喜住、增上戒住，这四个住都说完了。看这个《瑜伽师地论》的文呢，这都是略说，后边还有详细的解释的。这是前面第一科举前四住，下面第二科例后八住。

未二、例后八住

如是广说展转乃至最上成满菩萨住。

前面四住这样说，第五、第六、第七、第八...乃至到第十二「最上成满菩萨住」，展转乃至到第十地菩萨「最上成满菩萨住」，也是这么说。前面是菩萨住说完了，下边第二科是如来住，分两科，第一科明顿得净。

午二、如来住（分二科）　未一、明顿得净

即此最上成满菩萨住既清净已；从此无间其如来住先已发趣，当知于今顿得顿净。

「即此最上成满菩萨住」，就是前面第十地菩萨，这个菩萨住，他的功德已经成就圆满了，「既清净已」，他本身已经清净了。「从此无间其如来住」，从这个第十地菩萨法云地，没有间断，一刹那就是到了如来住了。「其如来住先已发趣」，先在第十地的时候已经发愿，愿得无上菩提。

「当知于今顿得顿净」，当知到了如来住的时候，就是一刹那而已，就是第十法云地，一刹那就是到如来住，「顿得顿净」，就是很迅速的就成就了，就清净了。这个「顿得」，是成就他的功德，也就是成就了清净圆满的无分别智，悟入第一义谛，这是顿得。「顿净」呢，就是清除了烦恼障、所知障的染污，叫做顿净。「顿净」是断惑，「顿得」是证真，断惑证真，或者是证真断惑。

未二、结其差别

是如来住于菩萨住，当知此中如是差别。

前面第一科明顿得净，现在第二科结其差别。「是如来住于菩萨住」有何差别呢？「当知此中」就是这样的差别。前面菩萨住是要渐次的证得，渐次的清净，到佛的时候，就是一下子就全部的清净了，就是全部的功德都现前了。

《披寻记》一五六六页：

顿得顿净者：最上成满菩萨住中修果成满，于如来住无间获得，于烦恼障及所知障无间清净，由尔所时无复修作，是故说名顿得顿净。此与前菩萨住一一住中渐得渐净有别，如是应知。

「顿得顿净者：最上成满菩萨住中修果成满」，就是第十地的果已经圆满了，成就圆满了。「于如来住无间获得」，这个第十地菩萨和佛、和如来住，中间是没有间隔的，所以「于如来住无间获得」，没有间隔的就成就了。「于烦恼障及所知障无间清净」，这个于烦恼障和所知障，这是两种障，这两种障，烦恼障是凡夫的烦恼，所知障是圣人的烦恼，这两种烦恼，「无间清净」，就是中间没有间隔，这个没有间隔是可以这样说，就是第十菩萨地和佛中间没有间隔，这是一个解释。第二个解释呢，是佛的那个清净的智慧与第一义谛没有间隔。我们凡夫没有修学圣道，我们和第一义谛就是有间隔，乃至阿罗汉，乃至大菩萨，烦恼没有完全清净，中间都是有一点间隔的，到佛的境界没有间隔了，「无间清净」。

「由尔所时无复修作，是故说名顿得顿净」。这个《披寻记》的作者这么解释：「由尔所时」，由那么多的时间，这位大禅师「无复修作」，他没有再加以修行，没有这件事，就是无加行、无功用、无相住。这个修行有两种，我们以前说过，一个真修、一个缘修，这个缘修呢，是内心里面有分别、有观察、有加行、有功用，这个真修是无加行、无功用，就是他那无分别智与第一义相应的无分别境界，他任运的就向前进。

那样说呢，那就应该是从第八地开始，一直到佛的境界都是这样子，这样说呢，说顿得顿净，从第八地到第十地那实在是一大阿僧只劫，那么从第十地无间到如来住，那是一刹那间，这样说呢，「由尔所时无复修作，是故说名顿得顿净」，这个顿是迅速的意思，这样讲。「此与前菩萨住一一住中渐得渐净有别」，这个如来住，这是顿得顿净，与前菩萨住呢，每一住中都是要经过很长的时间，努力的修行才成就

的，那菩萨住是渐得渐净，若如来住是顿得顿净，这个顿和渐有这样的差别。「如是应知」。

辰二、后十住（分二科）　巳一、显其自相（分十科）　午一、极欢喜住

云何菩萨极欢喜住？谓诸菩萨净胜意乐住。

前边这个初二住，这一科解释完了，现在第二科后十住，后边的十住。这后十住里边呢，分两科，第一科显其自相，分十科，第一科是极欢喜住。「云何菩萨极欢喜住？」怎么叫做极欢喜住呢？「谓诸菩萨净胜意乐住」，就是这些诸菩萨，经过了暖、顶、忍、世第一，一刹那的，得无生法忍了，这个时候心大欢喜，因为修行很久了，希望得无生法忍，现在成功了，所以心里面欢喜。「谓诸菩萨净胜意乐住」，他这个时候，他的止观的力量强，能断除烦恼了，所以他叫做心清净，这个时候有殊胜的意乐。就是他自己见到第一义谛了，他这个用功修行的境界，他感觉到很满意、很快乐，他也有能力去教化众生了，也是欢喜了。这个「净胜意乐住」。

午二、增上戒住

云何菩萨增上戒住？谓诸菩萨净胜意乐为缘，所得性戒相应住。

这是第二科增上戒住。其实这里说这个住，也还是很简略的，后边还有详细解释。怎么叫做增上戒住呢？「谓诸菩萨净胜意乐为缘，所得性戒相应住」，很多的菩萨成就了净胜意乐，就是初开始证悟无生法忍极欢喜地的时候，以此为因缘，继续的努力的修行呢，所成就的「性戒相应住」，这个性戒清净了，后边有详细解释，这里不多说。

《披寻记》一五六六页：

净胜意乐为缘等者：如下自说极欢喜住，由十种心意乐，已得意乐清净。乃至广说即由如是十种意乐成上品故，极圆满故，是诸菩萨入证第二增上戒住。于此住中，性戒具足，极少邪恶业道所摄诸恶犯戒尚不现行，况中上品？又于十种圆满业道，自性显现。（陵本四十八卷一页）此应准释。

「净胜意乐为缘等者：如下自说极欢喜住，由十种心意乐」，这下边文说，这个极欢喜住有十种心的意乐。「已得意乐清净」，他成就了清净的圣智，所以心清净，他的菩提心、慈悲心愿意广度众生也是清净，这就是「已得意乐清净」。「乃至广说即由如是十种意乐成上品故，极圆满故」，这十种心，初开始修行的时候，不是上品，但是不断的用功呢，就是成为上品，成为殊胜的了，「极圆满故」，那时候，那功德极圆满故，「是诸菩萨入证第二增上戒住」，这十种意乐极圆满故呢，这么多的菩萨就是进一步证入到第二增上戒住了。

「于此住中，性戒具足，极少邪恶业道」，这个「性戒具足」这句话怎么讲呢？下面解释，极少的邪恶业道，不是很多，小小的邪恶业道，就是十种业道，身三、口四、意三，那么就是邪恶业道，就是这个分别心在这里活动，叫做道。「所摄诸恶」，邪恶业道所属的，属于邪恶业道的，极少邪恶业道的「诸恶、犯戒」，若是严重的贪、瞋、痴去犯戒，那就不是少了，现在是极微少的这个邪恶的境界，因此而犯戒，「尚不现行」，这个菩萨都不会有这样情形犯戒的，「况中上品」的邪恶业道呢？

「又于十种圆满业道，自性显现」，又有十种不是邪恶，而是清净的善法，身三、口四、意三，十种圆满的善法，「自性显现」，他的心自然就会这样子现行的，

所以叫做性戒具足。这是（陵本四十八卷一页），这话是那上说的，我们现在学的是四十七卷，「此应准释」，这里说「谓诸菩萨净胜意乐为缘」，所得的性戒相应住，应该根据那个四十八卷一页说的那个情形来解释」。

午三、增上心住

云何菩萨增上心住？谓诸菩萨增上戒住清净为缘，所得世间静虑等持等至住。

这是第三科、增上心住。「谓诸菩萨增上戒住清净为缘」，就是他持戒非常的清净，以此为因缘呢，所得世间的静虑、「等持等至住」。这个第三地，初极喜地，二离垢地，三发光地，发光地才成就世间的静虑，色界的四静虑，等持和等至，这个等持，通常说呢，空、无愿、无相叫做三等持，但是色界的四静虑也可以名之为等持，色界的四静虑，无色界的四空定都可以名之为等持，也都可以名之为等至。

这个等持，这个「等」这个字怎么讲呢？就是心里面不乱散也不昏沉，叫做等。散乱是动，昏沉就是昧了，若不散乱就是寂静，不昏沉就是明，明静而住就叫做「等」。我们常常的这样学习，有这个明静的力量，摄持这一念心，叫它也不要昏沉，也不要散乱，你能任运的成就了，就可以名之为等持。

这欲界的九心住，最后一住就叫做「等持」，这样说，欲界定也叫做等持，色界的定，无色界定都可以名之为等持，所以这个等持它通于散乱心，散乱心短时间的安住一境也能办到，所以也叫做等持，但是「等至」就是不同于散乱了，那就不同于欲界定，就是色界定、无色界定，都叫做等至。这个等也还是明静而住叫做等，有「等」了，你这个身心安和，才达到这个定的境界，所以叫「等至」。

这是在菩萨十地里边第三地，第三地是以第二地的增上戒住清净为因缘，还要继续的修禅定，才能成就世间的色界的四静虑，也有可能成就无色界的四空定，成就等持和等至，就是在这里安住。所以这个初得无生法忍，也有可能你已经成就色界的四静虑，也有可能还没有成就，要到第三地才成就的。这样说，初得无生法忍，那不一定是色界的四静虑为依止，也可能是未到地定。

午四、觉分相应增上慧住

云何菩萨觉分相应增上慧住？谓诸菩萨以世间净智所依等持为所依止，为觉诸谛于正念住等三十七菩提分法，妙拣择住。

「云何菩萨觉分相应增上慧住？」这是第四科觉分相应增上慧住，这下面加以解释，「谓诸菩萨以世间净智所依等持」，诸菩萨以世间的净智，不是出世间的净智，出世间的净智是无所得的智慧，破除了见烦恼、爱烦恼。现在这里说世间净智所依等持，就是这个色界的四静虑。色界的四静虑，若不是佛教徒，他成就了色界的四静虑的时候，他也是有智慧的，他有智慧，那个智慧是世间净智。

现在佛教徒，得无生法忍的菩萨以世间净智所依的等持为依止处。这个依止这句话怎么讲？其实就是住在里边，就是他的那个智慧、现在的菩萨觉分，菩萨觉分应该他从开始得无生法忍，他成就了出世间的智慧，他出世间的智慧以世智所依的等持为依止、为住处，这话什么意思呢？就是他成就了色界四静虑，然后你现起出世间的智慧，你就是以它为依止了。

「为觉诸谛」，这个三十七道品说是菩提分，菩提翻个「觉」，「分」就是因，以此为因，而能得无上菩提，所以称为觉分。三十七道品是通于三乘的，这个「为所依止，为觉诸谛」，你这个菩提分这个智慧，三十七道品初开始是四念处，四念处就

是智慧，但是里面也有其他的心所法，那就是觉，那时候应该是清净无漏的智慧，这个智慧在禅定里边去观察诸谛，观察苦谛、集谛、灭谛、道谛，观察诸谛，这样就是毗钵舍那观了，那个所依止的四静虑、所依止的等持，是你的清净智慧的依止处，依止处，在那里干什么呢？「为觉诸谛」，要观察这个苦、集、灭、道的四谛，或者是观察二谛。

「于正念住等三十七菩提分法，妙拣择住」，这个初开始是四念住，四念住，里边也有四正勤，也有四如意足，也有五根、五力、七觉支、八圣道，也有这个，所以这样加起来就是三十七菩提分法，这个三十七菩提分法，里边也有戒，也有定，也有慧，就是以定为依止「妙拣择住」，这个不可思议的微妙的，「拣择」就是观察，不断的这样观察，不断的观察呢，就使令你的智慧辗转的光明，而定力也辗转的由浅而深的。一开始是世间定，成就的世间定，但逐渐就是无漏三昧了。

前面这一段，就是第四科，「云何菩萨觉分相应增上慧住？谓诸菩萨以世间净智所依等持为所依止，为觉诸谛于正念住等三十七菩提分法，妙拣择住」，这里看出来一件事是什么？是定内修观的意思。看这一段文，这是定内修观，在《瑜伽师地论》不只这一处，还有其他也是定内修观，就看出来是这回事。

我曾经讲过，但重复一下也好。就是今年在台中太平乡佛恩寺打禅七，在小参的时候，有一位法师，他是圣严法师弟子？也可能是惟觉禅师弟子？这个我记不清楚了，他来小参的时候，他说出一件事来，因为他参加过帕奥禅师的禅七，帕奥禅师说定内不能修观，要定外修观，什么理由呢？就是因为在定内是没有寻伺的，没有觉观，就是二禅以上是没有觉观，初禅有觉观，那初禅有觉观，他的理由二禅以上，二禅、三禅、四禅以上，不能在定内修观，因为里面没有寻伺，就是没有觉观，所以不能修观，那么初禅可以了，初禅有寻伺嘛！他是这么讲。现在我们读这个〈声闻地〉也看出来是定内修观，现在这一段文也看出来是定内修观，这句话这个地方很明白。

「以等持为所依止」，等持就是定，定为你的毗钵舍那的住处，你的智慧在那里面安住，然后观察诸法，观察苦、集、灭、道四谛，这个「妙拣择住」，那就叫做觉分相应增上慧住。那这个地方当然也没有明白的说，它是在初禅、二禅、三禅、四禅？但是可是已经说出来是在静虑里边住，静虑里边住，那么和这个寻伺，就有点冲突了，定内没有寻伺怎么能修观呢？这个帕奥禅师理由就是这样子。怎么能修观？

现在从〈声闻地〉看出来一件事，看那七种作意，七种作意是什么？七种作意实在就是不净观，第一个是了相作意，第二个胜解作意。胜解作意作什么？就是修不净观，那就叫做寻伺。所以现在从这个〈声闻地〉里边的七种作意知道一件事，就是初禅的觉观，旧翻译叫做觉观，新翻译叫做寻伺，那个寻伺就是不净观，等到第二禅以上就没有寻伺了，没有寻伺就是没有不净观了，不修不净观了。我们成就了未到地定以后，怎么样才能够进一步到初禅呢？修不净观，这么回事。你的不净观修成功了呢，就到初禅了，是这么回事，现在二禅以上没有寻伺，二禅以上不修不净观了，就是这么意思。

这是第四科觉分相应增上慧住。这里很明显的说在静虑里边修四念处，「于正念住等三十七菩提分法」，这个正念住就是四念住嘛，就是修四念住，修四念住有大小乘的不同，小乘佛法是修不净观，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我。那么在这个色界四禅，无色界的四空定，不过无色界的最后一个非非想定不算数，前三个加上色界的四静虑，一共是七个，叫做七依止。小乘佛法就是修四念住，修四念住来破这个对于静虑、对于禅定的爱着。

我们这个没有得禅定的人，我们是在色、受、想、行、识这里，在色、声、香、味、触这里爱着，在这里有爱、有欲，得了禅定的人呢，没有欲界的欲了，但是他对

于禅定还有欲，爱、见、慢、无明的执着。那么佛教徒成就了四禅八定以后，在这个禅定里面修四念住，不但是破除欲界的欲，也破除对禅定的欲，那就得圣道了。当然这是得三果、然后得四果，就得阿罗汉道，是这个意思。

那么这个地方呢，就是二禅以上没有寻伺，怎么能够修观呢？修观是能修，就是不修不净观，那么其他的观还是可以修的呀！还是可以修的，但是你若愿意继续修还是可以修嘛，继续修不净观也是可以嘛。那个八解脱，它那里面就有不净观嘛。所以那个解释还应该再想一想，你再研究研究吧！

那么这个地方若是不修不净观，你修唯识观也是可以，你修这个般若波罗蜜的性空观也是可以。这样说呢，说是二禅以上，没有寻伺就是没有不净观，你观胜义谛的这样的止观还是可以的，还是无妨碍的。我们在这个〈有寻有伺地〉、〈无寻唯伺地〉、〈无寻无伺地〉那个《瑜伽师地论》那段文，它已经说了，这个寻伺有各式各样的寻伺、不限于只是不净观，也可以作其他的寻伺的，所以在定内是可以修观 的。在这一段文上很明显的说：「以等持为所依止」，然后「为觉诸谛，于正念住等三十七菩提分法，妙拣择住」，这很明显这是定内是可以修观的。

午五、诸谛相应增上慧住

云何菩萨诸谛相应增上慧住？谓诸菩萨觉分拣择为所依止，于诸谛中如实觉住。

这是第五科诸谛相应增上慧住，怎么叫做菩萨诸谛相应增上慧住呢？「谓诸菩萨觉分拣择为所依止，于诸谛中如实觉住」，这个地方还是有由于前面那个觉分相应慧住为依止，为依止嘛，继续的「于诸谛中如实觉住」，观这个第一义谛，其实这样说，这个第五「诸谛相应慧住」，「觉分相应慧住」，实在是一回事。

前边以能观察的智慧立名字，这个第五科、诸谛相应增上慧住，以所观为名，实在呢有所观也有能观，有能观就有所观。

午六、缘起流转止息相应增上慧住

云何菩萨缘起流转止息相应增上慧住？谓诸菩萨于谛能觉增上力故，拣择显示由无智故，苦及因起，拣择显示由有智故，苦及因灭住。

这是第六科，第六科就是第六地现前地，是「缘起流转止息相应增上慧住」。「谓诸菩萨于谛能觉增上力故」，谓这些圣者，「诸菩萨于谛能觉」，于这苦、集、灭、道四谛，或者世俗谛，或者胜义谛，能够观察的力量，这个力量是很强大，「于谛能觉增上力故」。

「简择显示」，由于你不断的用功、观察，就显示出来一件事，什么事呢？「由无智故、苦及因起」，由于没有苦、集、灭、道的智慧，不能通达言说安立的一切法是毕竟空的。「我说识所缘，唯识所现故」，都是心的分别，所分别的境界，离开了你的心，没有体性的，就是毕竟空的。所分别的不可得，能分别心也不可得。

由于没有这样的智慧故，「苦及因起」，这个色、受、想、行、识的苦及因起。因就是烦恼和业力，烦恼和业力是苦恼的原因；有烦恼和业，所以有色、受、想、行、识的苦恼的果报，就现起了，「由无智故苦及因起」，这可见烦恼和业力是苦恼的原因，我们若想要灭除一切苦恼，你就要消除去苦恼的原因，苦恼的原因就是你的虚妄分别的烦恼，所以灭除去虚妄分别，灭除去虚妄分别，你就得圣道了。「拣择显示由有智故苦及因灭住」，由于你长时期的修止观，你就通达了，「由有智故」，由于你有无所得的智慧，苦及因就灭了，烦恼就灭了。烦恼灭了，苦恼也就灭了，就是

安住在没有苦恼的境界。

《披寻记》一五六六页：

由无智故苦及因起等者：此中无智，所谓无明。苦、谓生及老死、余缘起支能生苦故，苦胎藏故，皆名为因。义如有寻有伺地说。（陵本十卷十四页）是名缘起流转。与此相违，名由有智，苦及因灭，是名缘起止息。

「由无智故苦及因起等者：此中无智，所谓无明」，就是十二缘起的那个无明，这个无明，就是不知道一切法是无我的，你不知道色、受、想、行、识里没有我，你执着有我就是无明。「苦、谓生及老死」，这个苦是指什么说的呢？ 就是十二缘起的后边那两支，有生有老死。什么是生？就是你的虚妄分别心现起了，那么这是以心为主，但是不但是心，还有色法，有地、水、火、风生理的组织，那里面就有老死的问题了。

「余缘起支能生苦故，苦胎藏故皆名为因」，「余缘起支」其他的行，行、识、名色、六入、触、受，这个剩余的缘起支也是，这个行、识也是能生苦的，「苦胎藏故」，苦就在这里隐藏着的，「故皆名为因」，能生苦，所以是苦的因，苦的住处也是因，「皆名为因」。「义如〈有寻有伺地〉说」，在〈有寻有伺地〉说这个十二缘起说的很详细的。（陵本十卷十四页）「是名缘起流转」，这个第六现前地的菩萨修缘起观呢，他这样观察，知道这个缘起的流转是这样的，以无明为因，而现起生死的。「与此相违，名由有智」，那就是无我的智慧，有法无我、人无我，有无我的智慧，「苦及因灭，是名缘起止息」。

午七、有加行有功用无相住

云何菩萨有加行有功用无相住？谓诸菩萨即由三种增上慧住增上力故，有加行有功用无缺无间，于一切法真如无分别慧修俱行住。

这是第七远行地，远行地是有加行有功用无相住，「云何菩萨有加行有功用无相住」呢？这是一个标出来，也就是问，下面就解释，「谓诸菩萨即由三种增上慧住增上力故」，就是有前边：「觉慧相应增上慧住」、「诸谛相应增上慧住」、「缘起流转止息相应增上慧住」，都是智慧，有这三种增上慧住的力量。「有加行有功用无缺无间，于一切法真如无分别慧修俱行住」，「有加行」，这个加这个字，实在就是努力的意思，努力的用功修行，有加行这句话怎么讲呢？就是有功用的意思，就是你努力的用功，努力的用功就叫做有功用，就叫做有加行。「无缺无间」，就是你这样用功的时候，是无缺无间，这个「缺」，就是如果你用功修止观的时候，你的烦恼现起了，那就是有缺。「无间」呢，前一刹那，一刹那一刹那的一直的用功，没有间断叫「无间无缺」。

这样子，「于一切法真如无分别慧修俱行住」，这有功用、无缺无间的这样子，「于一切法」，一切法就是所缘境，简单的说就是色、受、想、行、识是所缘境，你观察这一切法，都是名言安立的，都是毕竟空寂的，这是毕竟空寂的意思。但是这个名言安立，还另外有个自相安立的一切法，自相安立的色、受、想、行、识，眼、耳、鼻、舌、身、意这一切法，就是依他起，依他起主要是以心为主，就是你内心的分别。你内心的分别，观察言说安立的一切法都毕竟空寂了，那么你的分别心也就寂灭了，就是一切虚妄分别的戏论众相都寂灭了，就变成了「真如无分别慧」。

最初是有功用，有加行有功用，后来到了第八地以后呢，就是无功用了，现在说是第七地有功用。「于一切法真如无分别慧修俱行住」，你这个无分别慧，和你的一念明了性的心同时的相应了，就是「俱行住」，「俱行住」这个虽然是有加行有功

用，但是这个时候没有我执、没有法执的相貌，所以叫「无相」，那么这个时候就叫做无相住。

《披寻记》一五六七页：

于一切法真如等者：诸法无我名一切法真如。由此为缘。达无少法及少品类可起分别，于一切法平等平等如实观察，是名无分别慧。由此住中，于加行行修圆满故，是名修俱行住。

「于一切法真如等者：诸法无我名一切法真如」，什么叫做我呢？就是言说安立的一切法，你执着它是真实的，叫做我。现在言说法性是毕竟空的，那就是无我，「于一切法真如等者：诸法无我名一切法真如」，观察一切法是毕竟空寂的。「由此为缘，达无少法及少品类可起分别」，由于你这样子通达一切法无我的智慧，你就会以此智慧为因缘，「达无少法」，就通达了这个遍计执是无有少法可得的，就是言说安立的一切法无有少法可得，「及少品类」，不是这里面有善法、有恶法，有世间法、有出世间法，这些品类都不可得，「及少品类可起分别」，没有少法、没有少品类可以为所缘缘，令你生起分别的。

「于一切法平等平等如实观察」，这一切法都是无所得的，所以叫做平等，所观察的是无所得，能观察的也不可得，所以是平等平等，这样的如实观察是名无分别慧。若有所观察的境界，不管是观空也好，那也是分别。现在所观察不可得，能观察也不可得，就是没有分别了，「是名无分别慧」。「由此住中，于加行行修圆满故，是名修俱行住」，「由此住中」，这无相住里边，对于加行行「修圆满故」，努力的修行，这样的修行，达到圆满的程度了，是名叫做「修俱行住」，「修俱行住」这么讲，这修字往下念。这是第七，下面第八、无加行无功用无相住。

午八、无加行无功用无相住

云何菩萨无加行无功用无相住？谓诸菩萨即于前无相住多修习已，任运自然无缺无间运转道随行住。

这无加行无功用住，就是不需要努力的用功修行，而自然就是修行，「谓诸菩萨即于」前面的「无相住多修习已」，就是我不可得，一切法也不可得，你常常这样用功修行以后，「任运自然」达到最后，就是任运的、自然的他就是这样子了，不需要你用功，不需要你加功用行，也是「无缺无间」，这个无缺就是我执、法执它不现行，「无间」，无间断的运转，你这个止观无间断的「运转道随行住」，随顺这样子修行，而还心里面没有分别，没有分别，但是他这个时候，因为他深入第一义谛了，能灭除烦恼种子，灭除法执的种子，灭除我执的种子，灭除烦恼障的障子，灭除所知障的种子，所以深入第一义谛，所以能断烦恼。这上面说的情形呢，就是由第七地以前，由初地到第七地，都是有加行有功用，到了第八不动地以后，是无加行无功用，但是也任运的有止观现行，任运的修行。

午九、无碍解住

云何菩萨无碍解住？谓诸菩萨即以善清净无动慧等持为所依止，得广大慧为他说法，无上为依能于诸法异门义趣释辞差别妙拣择住。

这是第九科，谓这么多的菩萨，「即以善清净」的「无动慧」，前面从初极喜地，也是能够见第一义谛了，但是一直到第七地，都还是有加行有功用，不算是「善清净」。现在到了第八地以后呢，他是能无加行无功用，任运的有这样的修行，所以叫做「善清净」，「无动慧」，他那个法无我的智慧，是不需要加行的，不需要功用

的，所以叫「无动慧」。「等持为所依止」，同时也有定，这个慧以定为依止处。「得广大慧」继续这样用功修行呢，这个智慧又进步了，得到广大的智慧，什么叫做广大智慧呢？「为他说法」，就是在无分别住里边，他能为一切众生一说法。

「无上为依能于诸法异门义趣释辞差别妙拣择住」，「无上为依」，就是特别殊胜的意思，为依止处。「能于诸法异门义趣释辞」，这个法，诸法异门和义趣，「诸法异门」就是法无碍辩，「义趣」就是义无碍辩，「释辞」就是辞无碍辩，「差别」就是乐说无碍辩，就是四无碍辩。为众生说法的时候，这是第九地菩萨有四无碍辩的度化众生。

《披寻记》一五六七页：

得广大慧等者：谓于诸法起智加行，能为他说一切种法，普于一切说法所作皆如实知，是名得广大慧为他说法。获得无量陀罗尼门。于一切种言词支具剖析善巧辩才无尽，是名无上为依，乃至妙拣择住。

「谓于诸法起智加行」，就是这位菩萨对一切法，要发起他的智慧的力量，这个智慧发生作用叫做加行。「能为他说一切种法」，能为一切众生说无量无边的法门，「普于一切说法所作」，第八地菩萨以上，能同时的遍十方世界为众生说法，于一切说法所做的事情，「皆如实知」，都是明明了了的，是名「得广大慧，为他说法」。

「获得无量陀罗尼门」，他成就了无量的陀罗尼门。这个陀罗尼，陀罗尼的门，什么叫做陀罗尼？陀罗尼翻译「总持」，这个总持是什么呢？就是这个念，这个念能总持一切法，譬如说是这个《法华经》，他能够完全的背诵过来，不用照本，就能够背诵，《华严经》也可以，所有佛说的经他都能够这样子背诵，这叫总持，就是不可思议的念力，总持，叫陀罗尼，这个门是什么呢？什么是门呢，就是文字就是门。就是这个字，这个文字一个字一个字，这个字就是门，你要得陀罗尼的话，你要以此为门，你一定要读了很多的书的，没有门，没有文字是不能得陀罗尼。譬如这个人写文章，写文章，他一定要懂得这个字，他把这个字组织起来，能表示很多很多的道理，这就是这个意思，这叫陀罗尼门，字是陀罗尼门，由此门而成就陀罗尼。但是这里面呢，这里是大菩萨境界，就是指这个第九地菩萨，他有无量无边陀罗尼门。

我们读《大般若经》上，它一定说陀罗尼门，另外还有一个三摩地门，三摩地门是什么？三摩地门就是色界四禅，你想要得无量无边的三昧，你先要得色界四禅的，从色界四禅里边又能够成就无量无边的三昧，这个初禅里面有无量无边三昧，二禅、三禅、四禅有无量无边的三昧，所以这个四禅是无量无边的三昧的门。现在这里面说是这位菩萨有无量陀罗门，他也有无量无边的三摩地门的。

「于一切种音词支具剖析善巧辩才无尽」对一切种的音辞，说是人间的语言、天上的语言、这是中国人的音辞，这是俄罗斯的、这是印度的、各式各样的音辞，「支具」，或者一部份叫支，全部的叫做具，「剖析善巧辩才」，能够剖析这一段文是什么意思，这一段文什么意思，有这样的善巧的智慧的辩才，这样的辩才是无穷无尽的，「是名无上为依，乃至妙拣择住」。这么样讲，「是名无上为依」，就是有无量无边的陀罗尼门，而成就四无碍辩才，这叫做「无上为依，乃至妙拣择住」，这是第九科无碍解住。

午十、最上成满菩萨住

云何菩萨最上成满菩萨住？谓诸菩萨安住于此，于菩萨道已到究竟；于阿耨多罗三藐三菩提已得大法灌顶；或一生所系，或居最后有。从此住无间，即于尔时证觉无上正等菩提，能作一切佛所作事。

这是第十最上成满菩萨住，「云何菩萨最上成满菩萨住？谓诸菩萨安住于此，于菩萨道已到究竟」，就是这个住，最上成满菩萨住，是说诸菩萨安住于此，安住于成满菩萨住，于菩萨道已经到了究竟圆满的地方了，「于阿耨多罗三藐三菩提已得大法灌顶」，得无上菩提，「于阿耨多罗三藐三菩提」也就是成就了，已得大法的灌顶，十方诸佛为这位菩萨灌顶。这是一个譬喻，说转轮圣王就职的时候，要四大海水来灌他的顶，这是举行就职的仪式的一件事。现在菩萨得阿耨多罗三藐三菩提的时候呢，十方诸佛来摩他的顶，那就是他的大法，阿耨多罗三藐三菩提叫做大法，就是表示他成就无上菩提了。

「或一生所系，或居最后有。从此住无间，即于尔时证觉无上正等菩提，能作一切佛所作事」。「或一生所系，或居最后有」，这是说示现化身成佛的境界，他成就阿耨多罗三藐三菩提，这是他本身的究竟圆满，这个圆满报身的境界，就是受用身成就，成就的一个境界。

「或一生所系」，他就是这一生所系，再一生，他就是无系了，就成佛了，「或居最后有」，就是来到人间这一生，示现成佛的时候叫最后有，「一生所系」在兜率天的时候叫做一生所系。「从此住无间」，就是这个住，「最上成满菩萨住」，「从此住无间，即于尔时证觉无上正等菩提」，成佛了，「能作一切佛所作事」能作一切佛所作的事情，普度众生了。

巳二、广修得别（分二科）　午一、于修所作（分三科）　未一、狭小等

又诸菩萨胜解行住，于菩萨修所作狭小，所作有缺，所作不定，所得有退。

这是第二科，巳二广修得别。分两科，第一科是于修所作，分三科，第一科是狭小等，「又诸菩萨胜解行住」，前边分十科，说到菩萨的第十二住，就是最上成满菩萨住，这个说完了，现在是说，从胜解行住，又广说他们的内容，各式各样的不同的相貌，「广修得别」，分两科，第一科是于修所作，分三科，第一科是狭小等。

「又诸菩萨胜解行住」的时候，「于菩萨修所作狭小」，这个胜解行住，就是还没有得无生法忍，他还在凡位，没得圣道，这个时候，「于菩萨修所作狭小」，他还是发无上菩提心的菩萨，他所修的圣道，他所作的事情是狭小的，就是没能证悟真如理，没见第一义谛，所以境界狭小。「所作有缺」，他作出来的事情，不是那么圆满，还有缺点。「所作不定」，他所作事情不决定，他今天能做，明天有可能不能做，今天不能做，明天有可能能做，所以叫不定。「所得有退」，他所成就的功德也不决定，有时候会退掉了，会失掉的。

《披寻记》一五六八页：

于菩萨修者：此说六波罗密多应知。

这上面说「于菩萨修所作狭小」，就是指六波罗蜜说的。

未二、广大等

极欢喜住于菩萨修所作广大，所作无缺。所作决定，随所获得无复退转。如极欢喜住，乃至三种增上慧住，应知亦尔。

「极欢喜住于菩萨修所作广大」，前边说狭小等，这个等就是所作有缺，所作不定，所得有退，指这些事情。这是说胜解行地的菩萨是这样子，这下面第二科是广大等，那就不是胜解行地了。

「极欢喜住于菩萨修所作广大」，就是一刹那间，得无生法忍以后，这叫极欢喜住了，于菩萨修所作的事情是广大的，那因为他证悟第一义谛了，境界广大，「所作无缺」，他做的事情没有缺失，所作的事情是决定的，而不会有变化。「随所获得无复退转」，随他所证得的事情，不会再失掉的。「如极欢喜住」是这样子，「乃至三种增上慧住」前面说的，「应知亦尔」，也是这样子，他所作广大、所作无缺、所作决定，「随所获得无复退转」，也是这样子，这是第二科，下面第三科、无量等。

未三、无量等

从初无相住乃至最上成满菩萨住，于菩萨修所作无量，所作无缺，所作决定，随所获得终无退转。

「从初无相住乃至最上成满菩萨住」，这个「从初无相住」，就是从第七地，三种增上慧住，最后就是第六现前地，所以现在初无相住，就是第七远行地，「乃至最上成满菩萨住」就是第十地了。「于菩萨修所作无量」，所作的境界广大无边，要比前边更广大，虽然同是见第一义谛，但是这个时候境界是又殊胜了，也是「所作无缺，所作决定，随所获得终无退转」，是这样子。

午二、于无相修（分三科）

未一、发趣

又诸菩萨胜解行住，于菩萨无相修，当知发趣。

这是第二科，前面第一科于修所作，现在第二科于无相修，分五科，第一科是发趣，「又诸菩萨胜解行住」，胜解行住也并不是一位菩萨，所以也是很多的。「于菩萨无相修，当知发趣」，这个于菩萨的无相修，就是见第一义谛名为无相，名为无相，这个胜解行住，他对于初欢喜地的菩萨的无相修，「当知发趣」，你应该知道，胜解行地虽然还没入圣位，但是他发趣，他发心向无相修去了。

《披寻记》一五六八页：

于菩萨无相修者：此说诸法离言自性真实义相，名为无相应知。

这里说无相修是指什么说的呢？是说「诸法离言自性真实义相」，诸法离言自性，依他起也是诸法离言自性，但是现在不是指依他起说的，是指真实义相，就是圆成实性说的，叫做无相。依他起，现在我们从这个《摄大乘论》上看，依他起就是我们一念分别心，主要是一念虚妄分别心，这一念心，由于你修这个第一义谛的空观呢，一念心也是寂灭了，那就是真实义相显现了，「名为无相应知」。

未二、获得

极欢喜住、增上戒住、增上心住、增上慧住，于菩萨无相修当知获得。

这是第二科获得，第一科是发趣，胜解行住是向无相那里去了，但是他还没有显现，到极欢喜住的时候，就是初欢喜地的时候，和那个增上戒住是第二地，增上心住是第三地，增上慧住，就是第四、第五、第六地，「于菩萨无相修当知获得」，这个菩萨无相修，这六个地他们已经现前了，这无相修他们现前了。下面第三科是圆证。

未三、圆证

初无相住，于菩萨无相修，当知圆证。

初无相住就是第七地，那个增上慧住就是四地、五地、六地，初无相住就是第七地，第七地的菩萨于菩萨的无相修，「当知圆证」，你要知道他已经圆满的现前了。

未四、清净

第二无相住，于菩萨无相修，当知清净。

第四科清净，第二无相住就是第八不动地，「于菩萨无相修，当知清净」，他这时候没有加行，无加行、无功用，所以他更清净了。

未五、领受

无碍解住，最上成满菩萨住，于菩萨无相修果，当知领受。

这第五科，「无碍解住，最上成满菩萨住」，这是第九地和第十地，「于菩萨无相修果，当知领受」，他成就了无相修的果，就是得无上菩提了。这是前面这一段是略释。下面第二科是广辨，分十一科。第一科是胜解行住。胜解行住又分两科，第一科举行状相，又分三科，第一科是问。这以下解释这个胜解行住解释的详细，前边还是简略。

卯二、广辨（分十一科）　辰一、胜解行住（分二科）　巳一、举行状相（分三科）　午一、问

问：胜解行住菩萨转时，应知何行何状何相？

就是已经发无上菩提心修学佛法的这位菩萨，他在这个时候的程度，「菩萨转时」，就在这里用功的时候，属于胜解行住的程度，在这里用功的时候，「应知何行何状何相？」我们应该要注意，他是怎么样的行？怎么样的状？怎么样的相呢？，这是提出来一个问。

《披寻记》一五六八页：

应知何行何状何相者：行、谓发趣。状、谓获得。相谓等流。如下说言：诸行能入，说明为行。若正入时，说明为得。入已果利成办圆证，说明等流。如是次第配释应知。下皆准解。

「应知何行何状何相者：行、谓发趣」，就是他发心修学圣道，他的意愿向无生法忍那里去了，就是有意愿要得无生法忍，这是意愿，叫做「发」，「趣」是行动，你要事实上努力的修学止观，提高自己的程度。「状、谓获得」，这个「状」是什么意思呢？表示你成就了，你原来这样用功，后来你有成就了叫做「状」，表现出来的相貌。「相谓等流」，这个相是什么意思呢？成就了这样的功德以后，他相续下去，叫做相，这样讲这个行、状、相，这样解释。

「如下说言」，像下文这么说：「诸行能入，说明为行」，下文这么讲的，「诸行能入」，你一直的修六波罗蜜行，能使令你向前进，得到一些功德，那叫做行。「若正入时，说明为得」，原来想要得无生法忍，现在就是得无生法忍了，这叫入，譬如说是暖、顶、忍、世第一，从暖到顶，从顶到忍，那也有入的意思，「说明为得」。「入已果利成办圆证，说明」叫做「等流」。「如是次第配释应知」，配释那个行、状、相，应该这样子了解，「下皆准解」。

这前边这句话是问，「胜解行住菩萨转时应知何行？何状？何相？」这是问。下面第二科回答。分两科，第一科显修得。分三科，第一科是狭小有缺。分两科，第一科在正行。又分两科，第一科于自佛法，又分两科，第一科未得自在。

午二、答（分二科） 未一、显修得（分三科） 申一、狭小有缺（分二科） 酉一、在正行（分二科） 戌一、于自佛法（分二科） 亥一、未得自在

答：胜解行住菩萨转时，思择力胜；于诸菩萨所作加行，以分别慧数数思择，方能修作。

这个胜解行住这个菩萨，他在用功的时候，他主要的用功修行，怎么修行呢？「思择力胜」，他内心里面，这个思惟观察的力量很殊胜，就按照佛所开示的法语，思惟我不可得，思惟法不可得，修这个我空观、法空观，「于诸菩萨所作加行，以分别慧数数思择，方能修作」，这个胜解行菩萨，和诸菩萨对比来说，诸菩萨所作的努力的修行，「以分别慧数数思择，方能修作」，他若做一件事的时候，他要用他分别的这个智慧，「数数」就是一次又一次去思惟观察，「方能修作」，才能做件事。譬如说修布施波罗蜜，他要经过一个时期的观察思惟。说是受了戒，那戒要怎么叫做开、遮、持、犯？他要经过一翻的学习，布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧都是「以分别慧数数思择」方能修作的，如果不思惟观察，事情做不好。

亥二、未得胜修（分二科） 天一、举其修因

未能任性成办所作。未得坚固相续无退菩萨胜修。

他若是计划做一件事，他不能够无分别，任运的就把这件事做好了，不能，没这个能力。这是未得自在。这一段文是表示胜解行地菩萨，他用功修行做什事情的时候不是很自在的，要谨慎的准备才可以。下边第二科未得胜修，分二科，第一科，举其修因。

《披寻记》一五六八页：

未得坚固相续无退菩萨胜修者：所作决定，是名坚固。所作无缺，是名相续。随所获得无复退转，是名无退。极欢喜住有此修相，故名胜修。胜解行住未能现前，故名未得。

「未得坚固相续无退菩萨胜修者」，说这个胜解行地的菩萨他没能成就坚固，也没能够有相续，也没能无退，他没有菩萨的胜修的功德，「未得坚固相续无退菩萨胜修者：所作决定，是名坚固」，他做这件事是决定的，不可动摇的，若能这样做呢叫做坚固。「所作无缺，是名」叫「相续」，就是前一段的功德，后一段的功德是相续下来的，中间没有缺失。「随所获得无复退转」，随他所获得的功德就不会失掉了，「是名无退」。

「极欢喜住有此修相」，初得无生法忍的极欢喜住菩萨呢，有这样修行的相貌，就是有坚固、有相续、有无退的这种相貌。「故名胜修」，所以极欢喜住有这样的胜修，「胜解行住」的「未能现前」，这样的胜修没能现前，所以「故名未得」，所以未得坚固、相续、无退菩萨胜修。这一段文还只是说个大意，下边说的更详细了，这是第一段举其修因。下面第二段例修果等，分两科，第一科是功德摄。

天二、例修果等（分二科） 地一、功德摄

如于胜修，于胜修果种种无碍胜解神通解脱等持等至，亦未能得。

「如于胜修」，前边对胜修这件事，这个胜解行住他没成就，「于胜修」的所得果，就是种种的无碍，无障碍的境界，无碍的胜解。胜解，就是譬如说观察，于所缘境修胜解的观察的时候，不能无碍，这个初地菩萨不是这样。或者说是辩才无碍也包括在内，或者是神通的境界，或者是八解脱的境界，这个等持等至，「亦未能得」，就是四禅四空定，这个胜解行住没有得。胜解行住的菩萨没有种种无碍的胜解，没有得神通，没有得八解脱，没有得四禅八定，「等持等至，亦未能得」。这是功德摄，下面是胜利摄。

地二、胜利摄

未能超越五种怖畏。谓不活畏、恶名畏、死畏、恶趣畏、处众怯畏。

这个胜解行地的菩萨，他没能超越这五种的怖畏，那五种呢？「谓不活畏」，「哎呀！现在没有饭吃了！」就害怕了，就是不活的恐怖。还有「恶名畏」做什么事情怕人家的谤毁，心里害怕。还有死的怖畏，还有恶趣的三恶道的怖畏，还有处众怖畏，大众里边有一点怖畏，有这五种怖畏。现在说这个胜解行地的菩萨，这五种怖畏他没能超越，他还有这个怖畏的。前面这一科是于自佛法。对自己在佛法这一方面的不足。下边于他有情还有所不足。

戊二、于他有情

于所应作利有情事，策励思惟，方能修作；未能任性哀愍爱念。或于一时于诸有情，由身语意发起邪行；或于一时于诸境界，发起贪着；或于一时，于资生具，现有悭吝。

「于所应作利有情」的事情呢，「策励思惟，方能修作」，要鞭策自己努力的去思惟，去观察、去准备去才能修作。「未能任性哀愍爱念」，未能够很自然的有慈悲心爱念众生，做这些事情。「或于一时于诸有情，由身语意发起邪行」，或者一个时候，这位胜解行的菩萨，对于所教化的有情，「由身语意发起邪行」，这个事情颠倒了，做错误的事情。「或于一时于诸境界，发起贪着」，这一个时候对于这个色、受、想、行、识，色、声、香、味、触这些境界，有贪着心，还有这个事情。「或于一时，于资生具，现有悭吝」，对于这个生存所需的这一些衣服饮食这些资生具，表现出来有点悭吝，舍不得，还有这个事情。下面第二科在意乐。

酉二、在意乐（分二科） 戌一、别辨相（分二科） 亥一、于三宝等（分二科） 天一、自内无知（分二科） 地一、标

信他诸佛菩萨而行，未能自内了知真实。

他若做这件事，是相信佛菩萨的法语，他去做这件事，他「未能自内」，不能在自己内心里面知道这件事，确实是这样子，没有这个智慧。

戊二、于他有情

于所应作利有情事，策励思惟，方能修作；未能任性哀愍爱念。或于一时于诸有情，由身语意发起邪行；或于一时于诸境界，发起贪着；或于一时，于资生具，现有悭吝。

酉二、在意乐（分二科） 戌一、别辨相（分二科） 亥一、于三宝等（分二科） 天一、自内无知（分二科） 地一、标

信他诸佛菩萨而行，未能自内了知真实。

我们昨天是讲到这里。

地二、释

谓于如来、或法、或僧、或真实义、或有情事、或佛菩萨神通威力、或因、或果、或应得义、或得方便、或于所行，皆随他信。成就狭小闻所成智、思所成智，而非无量。

这是第二科，前面第一科是标，「信他诸佛菩萨而行，未能自内了知真实」，未能自内，就是这位胜解行地菩萨，他自己没有成就，法无我的智慧，所以他自己心里面，没能够通达胜义谛，所以要「信他诸佛菩萨而行」，这一段是标，下边第二段解释。

「谓于如来、或法、或僧、或真实义、或有情事」，这下面说他没能通达世俗谛，也没能通达第一义谛，「谓于如来、或法、或僧」，这就是三宝，他对于三宝的真实功德也不了知。「或真实义」，就是法无我性，就是真如，也没能证悟。「或有情事」，众生的事情就是惑、业、苦嘛，惑、业、苦他也不真实明了。「或佛菩萨神通」的」「威力」，我们前面曾经学习过，神通威力就是圣威力，「或因、或果」，「因」就是一切法，由因缘生，但是前面的文说有十种因，就是：随说因、观待因、牵引因、摄受因、生起因、引发因、定别因、同事因、相违因、不相违因，一共有十因。「或果」，果就是：异熟果、等流果、离系果、士夫果、增上果，这我们前面都学过了，对这个也不是通达的。「或应得义」，应得就是应得阿耨多罗三藐三菩提义。「或得方便」，得无上菩提的前方便，就是六波罗蜜。「或于所行」，或于自己内心所行的境界，《披寻记》有解释。「皆随他信」，前面列举的这么多的，都是随顺佛语，相信佛语的这样解释，不是自己证悟了大智慧，通达这件事。「成就狭小闻所成智、思所成智」，这位胜解行地菩萨，他成就了狭小的闻所成智，你没能证悟第一义谛，心有所得时候，境界都是狭小的，这个狭小指什么说的呢？就是闻所成智和思所成智，「而非无量」并不是特别广大的第一义谛境界，那么这是说他信佛语而行，未能自内了知真实，这是自内无知这一段。下边第二段或时失念。

天二、或时失念

又即于此，或时忘失、有忘失法。

这个胜解行地菩萨，他有闻所成智，思所成智，由这两种智慧也通达多少道理的，但是「又即于此」，他所闻所思的事情，有的时候呢，他就忘掉了，这个念力不圆满，「有忘失法」，就是忘掉了。

亥二、于大菩提

成就菩萨苦迟通行。于大菩提，无猛利乐欲，无炽然精进，无有甚深牢固净信。

他也不是一无所成，他也有多少成就，成就是属于什么呢？是菩萨的「苦迟通行」，这个「苦迟」，苦什么意思呢？就是没得到色界四禅，虽然他也用功修行，他没能成就色界四禅，所以他的觉受是属于苦的，这个「迟」就是迟钝，迟钝就是根性钝，在这个利钝的根性上看呢，他是钝根人，所以是迟钝，运转的缓慢，就是没能够成就色界四禅，是个钝根人，这样的用功修行、修学圣道，这个圣道就是通行，能通到涅盘那里去，他是成就，就是这样子，是这么一个范围，这是「或时失念」。

「于大菩提，无猛利乐欲，无炽然精进，无有甚深牢固净信」，这下面是第二科，「于大菩提」。前面第一科是「于三宝等」，这是「于大菩提」。「于大菩提，无猛利乐欲」，就是对于阿耨多罗三藐三菩提这个无上正等正觉，没有猛利的乐欲，「乐欲」就是愿，这个愿不是那么勇猛，但是也不是没有愿，只是愿不猛利就是了。「无炽然精进」，精进是属于行，前一句是愿，这一句是行，他的用功修行，没有那个炽然精进，不是特别的勇猛，也用功修行，但不是特别的精进。「无有甚深牢固净信」，这个「甚深牢固」，牢固实在就是坚固，甚深的牢固，那就是通达第一义谛那样的净信，就是「甚深牢固净信」，他没有通达第一义谛，所以没有这样的信心。

《披寻记》一五六九页：

于大菩提无猛利乐欲等者：〈成熟品〉说：若时菩萨住中品成熟，尔时便有中品欲乐，中品加行。此尽第二无数劫边际，炽然无动觉品善法已得相应、即于此中性淳厚故，极猛盛故，能有上品广大果故，大胜利故，名为炽然。不转还故，不退堕故。常胜进故，名为无动。（陵本三十七卷二十六页）今胜解行住菩萨住下品成熟，唯有下品欲乐，下品加行。由是说无猛利乐欲，炽然精进。有转还故，有退堕故，非为无动，由是说无甚深牢固净信。

「于大菩提无猛利乐欲等者：〈成熟品〉说：若时菩萨住中品成熟，尔时便有中品」的「欲乐」，「中品」的「加行」。若这个时候，这位菩萨他修行的境界，是属于中品成熟的程度，那么他是安住在中品程度的时候，他在佛法的功德，所成熟的，「尔时便有中品欲乐」，那个时候呢，他就有个中等的欲乐，就是前面说「于大菩提，无猛利乐欲」，说这个人他有中品的欲乐，中品的加行，中品的愿，中品的行，这个中品，究竟是什么程度呢？「此尽第二无数劫边际」，这句话说明白了，从发无上菩提心，解胜行地开始，到得无上菩提，一共有三大阿僧只劫，三无数劫，现在这里说中品，就是第二无数劫，那个第一无数劫呢，那就是下品了，就是软品，这个第二无数劫就从初欢喜地开始计算，直到第七地，这都是第二无数劫的边际，在这个时候，就是已经见第一义谛的人了。

「炽然无动觉品善法已得相应」，这个第二无数劫边际的菩萨，满了第二无数劫的时候，他的这个愿、行，相貌是中品的，中品的又是什么样子呢？「炽然无动觉品善法已得相应」，这个「炽然」就是勇猛的意思，他修六波罗蜜广度众生的时候，是非常勇猛的。「无动觉品」，这个无动就是不退转的意思，只有向前进而不会向后退的了，无动的觉品善法，「已得相应」这位菩萨已经相应了。「即于此中性淳厚故，极猛盛故，能有上品广大果故，大胜利故，名为炽然」，这上面解释这个炽然。「即于此中」，就是在第二无数劫里边，他已经见第一义了，这个人「性淳厚故」，他的心非常的淳厚，这个「淳厚」是什么事情呢？就是他的慈悲心非常强，无论遇见什么境界，他的慈悲心先动，就是对前面的人有慈悲心，不管前面的人怎么恶，但是他是慈悲心的，我们应该这么学习，不要一下子眼睛就立起来。「此中性淳厚故」，就是慈悲，很忠厚，就是慈悲中也是有智慧的，因为这是见法性的人。

「极猛盛故」，他这个大悲心发动的六波罗蜜，特别的勇猛、特别殊胜，「能有上品广大果故，大胜利故」，他这个修六波罗蜜，修六波罗蜜是有为法，是有因果的，他在这个世、出世间上有上品的广大果，如果在世间上说呢，那他有大富贵的境界，因为常常的修布施波罗蜜，他就是有很多的财富。有戒波罗蜜呢，他的身体很高贵，还有这个忍波罗蜜就是他不是一个孤独的人，他会有很大、很尊贵身份的朋友，他自己很尊贵，他的朋友也很尊贵，「有大朋党、有大眷属」，所以这是上品的广大果故。精进呢，就是如意的大果报是不断绝的，一个果报一个果报，无穷无尽的这些如意的果报，是精进波罗蜜的果。禅定，他是修禅定的人，所以他的身体是不可以损坏的，没有人能伤害他的身体的。般若，般若这个上品的广大果，就是诸根猛利，眼、耳、鼻、舌、身、意这六根和一般人不一样，特别猛利，「多诸喜悦」，喜悦的事情，「于大人众中得自在」，他有这个上品广大的果报。说这位菩萨，这是见第一义的菩萨，他有这种境界。「大胜利故」，这个大胜利什么呢？就是有广大的神通，有神变的威力，「名为炽然」，这个炽然是这样意思，这么讲。

「不转还故，不退堕故。常胜进故，名为无动」，这解释这个无动，炽然讲完了，这个无动觉品，无动是什么意思呢？「不转还故」，他不会向后退，又回到初发心的境界。「不退堕故」，他现在成就的功德，不会退失的。「常胜进故」，他是向前进的。「名为无动」，这个无动是这个意思。（陵本三十七卷二十六页）那里有解释。「今胜解行住菩萨住下品成熟」，现在这一大段文主要是介绍胜解行住菩萨的境界，这位菩萨是安住在下品成熟，就是没得圣道，还在那个资粮位、加行位这个时候。「唯有下品欲乐」，他发无上菩提心这个愿是下品的。「下品欲乐」，下品的加行，他发菩提心行菩萨道是下品的一种境界。

「由是说无猛利乐欲」，所以说于大菩提无猛利乐欲，没有炽然精进。「有转还故」，这个胜解行地菩萨他有退还的事情，有转还，有退堕的事情。「非为无动」，没有这个无动的功德，「由是说无甚深牢固净信」。看这个文的意思，他只有说他有闻慧和思慧，还没说他有修慧，没有成就修慧这么个境界，没有成就修慧，那应该是外凡的境界，他还没到暖、顶、忍，这里；暖、顶、忍应该是有修慧的人了。

戊二、随难释（分三科）　亥一、标

于其三处，有忘失念。

这下面呢，随难释，前面是别辨相，辨出来这个胜解行地菩萨，只有闻、思慧没有修慧的这位菩萨，就是这样的相貌。下面第二科随难释，分三科，第一科是标，「于其三处，有忘失念」，这位胜解行菩萨在三个地方有忘失念，就是记不住了，这个念失掉了。这是标，下面第二科是列。那三处呢？

亥二、列

一、于境界可意不可意色声香味触法中，或于一时其心颠倒，忘失正念。二、于受生彼彼身中既受生已，忘失前生。三、于所受所持诸法，久作久说，或于一时有所忘失。

「一、于境界可意不可意色声香味触法中」，就是这位菩萨他所遭遇到的境界，有的境界是可意的，有的境界是不可意的，可意不可意的色、声、香、味、触、法里边，「或于一时其心颠倒」，或者一个时候，他不能向第一义去理会了，就是有所得了，有所执着了。「其心颠倒」就不与第一义相应了，就是迷惑了，「忘失正念」，他这个正念也失掉了。

「二、于受生彼彼身中」，这是前面第一个境界，第一处，现在第二处，「于受

生彼彼身中」，就是他这个生命结束了，他又来生……或者，在人间有各式各样的不同，或者是生到天上去，这可能是指人间的境界。「彼彼身中既受生已」，既然得到一个新生命以后，「忘失前生」，前生怎么回事不知道，有这一个事情。

「三、于所受所持诸法，久作久说，或于一时有所忘失」，第三个地方是什么呢？。「于所受」，所学习的佛法，「所持」，这个忆持不忘的佛法，这些事情里面，「久作」，长时期这样做的事情，也常常这样讲说的，应该是不会忘的，「或于一时有所忘失」，到这个时候就忘了，想不起来了。

亥三、结

于是三处，有忘失念。

这是第三科结束这段文，在这三个地方，这位胜解行菩萨有忘失念；没有这个修慧的人，也就是有这个问题。

申二、所作不定（分三科）　酉一、或具聪慧

或于一时具足聪慧，于其诸法能受能持；于其义理堪能悟入；或于一时则不如是。

这是第二科，所作不定，前边第一科是狭小有缺，现在第二科所作不定，分三科，第一科或具聪慧，「或于一时具足聪慧」，他这个聪，他的耳朵很聪，他的第六意识很有智慧，怎么知道呢？「于其诸法能受能持」，对于所学习的佛法，或者是世间善法，他能够领受，他心里面也能忆持。「于其义理堪能悟入」，对于那件事的道理，他能够理解，所以就是有聪慧。「或于一时则不如是」，或者一时，这个时候就是不能，就是又笨了。

酉二、或具忆念

或于一时具足忆念；或于一时成忘念类。

这是第二科，或具忆念，前面第一科，这是第二科，或者一个时候能具足忆念，他所学习的他能忆念，他不忘失。「或于一时成忘念类」，或者一个时候，就记不住了，和那个记忆不好的人是一类了。

酉三、勉为他说

于诸有情未能了知如实调伏善巧方便；于自佛法亦未了知，如实引发善巧方便。为他说法、教授教诫、勉励而转。勉励转故不如实知，或时虚弃、或不虚弃；如闇中射，或中不中。随欲成故。

这第三科，勉为他说，「于诸有情未能了知如实调伏善巧方便」，就是调伏有情的善巧方便，这位菩萨不能知道，是这个众生随自己意说佛法可以，但是你不知道究竟怎么样才能调伏，那他还不是太明白。

「于自佛法亦未了知，如实引发善巧方便」。前面说「未能了知如实调伏善巧方便」是对有情说，教化众生说，「于自佛法」，就是自己这方面，在佛法里面修行的事情，他也是有所不知道，「亦未了知，如实引发善巧方便」，说自己怎么引发自己的圣道，他也不太明白。「如实引发」，很恰当的引发圣道的善巧方便。

「为他说法、教授教诫、勉励而转」，他有闻所成慧，也有思所成慧，他也为他

人讲说佛法，但是这个讲说的程度，就是为人教授他的善法，教诫不要作恶事，对于这样为人说法的时候呢，要勉励而行，要努力的这件事才能做得来，勉励而转，「勉励转故不如实知」，因为他的智慧很勉强，他对于所应该怎么样教授众生，怎么样教化众生，不是真实的明白。「或时虚弃、或不虚弃」，为人说法的时候，就是，或者这个时候就是白说了，对方一点利益不能得到，「或不虚弃」，或者有的时候听众也得到利益的。

「如闇中射，或中不中」，就是像这个黑暗中去向那个目的那地方射，射箭，或者是中上了，或者是没有中上，所以这个事是靠不住的事情。「随欲成故」，因为这个有闻慧、有思慧的这位胜解行菩萨，他的心还不清净，他没得到禅定，还没能离欲，所以「随欲成故」，他心里面有欲，心不清净，所以自己用功修行也马马虎虎的，为众生说法也是靠不住的。

《披寻记》一五七〇页：

随欲成故者：由彼意乐未清净故，致有斯失应知。

「随欲成故者：由彼意乐未清净故」，他内心那第六识，他的那个意愿还不是很清净的，「致有斯失应知」，所以使令他有这些过失，有这些缺失。

申三、所得有退（分六科）　酉一、退已发心

或于一时于大菩提虽已发心；而复退舍。

这个第一科是狭小有缺，第二科所作不定，现在第三科所得有退，分六科，第一科，退已发心。「或于一时」，或这位胜解行菩萨，一时于大菩提虽然已经发心、发愿，愿得无上菩提，「而复退舍」，有的时候又退了，这个大菩提心又退掉了。

酉二、舍先受戒

或于一时弃舍菩萨先所受学净戒律仪，不能受学。

这是第二科舍先受戒，或者这个时候，他懈怠了，就弃舍这个菩萨先所受学的净戒律仪，就弃舍了他的菩萨戒，那前面菩提心退了，当然戒也就是退了。「不能受学」，这个时候，这个道心没有力量了，就不能受学菩萨戒，也就不能行菩萨道了。这第三科厌利有情。

酉三、厌利有情

或于一时虽勤修习利有情事；而于中间生厌倦故，复还弃舍利有情事。由意乐故，欲令自乐；由思择故，欲令他乐。

「或于一时虽勤修习利有情事」，或一个时候，他也精勤的去做利益众生的事情，「而于中间生厌倦故」，但是中间，行菩萨道的中间的时候，心里就厌倦了，「哎呀！众生难度。」众生特别的赞叹这位菩萨也受不了，若毁辱这位菩萨，菩萨也受不了，你若不修止观就是这样子。我们说是赞叹应该受得了，赞叹受不了，他若赞叹你，你不修止观的时候，就随他去了；若毁辱更不得了，那就是厌烦这件事，我辛苦了，我不做了，就是这样子。

「复还弃舍利有情事」，又弃舍这件事。「由意乐故，欲令自乐；由思择故，欲令他乐」，这是结束前面这段文。「由意乐故」，因为他内心里面，终究是发过菩提

心，他心里面还想要得圣道嘛，所以「欲令自乐」，还想到自己，我不要度众生，那么辛苦，我自己安乐住，修学圣道好了，叫做「由意乐故，欲令自乐」。「由思择故，欲令他乐」，有的时候感觉众生难度，众生也是很苦恼，想一想还是度众生，所以「欲令他乐」，又发心度众生了。

酉四、数犯净戒

于诸菩萨所有违犯，多分遍知；非数遍知，无余永断。由于毁犯数现行故。

这第四科数犯净戒，「于诸菩萨所有违犯」，菩萨行菩萨道的时候，自己修学圣道，去教化众生这些事情，有的时候有所违犯，犯了菩萨戒。「多分遍知」，多数是明知道，这件事是做错了，是知道的，因为他学习过，所以做错了知道。「非数遍知，无余永断」，但不是说每一次都遍知，都是明白的，有的时候也就迷迷糊糊也就犯了菩萨戒。

「非数遍知，无余永断」，就是全部的，知道这件事，这样做不对，那就不做，不做嘛叫「无余永断」，但他不是「数遍知，无余永断」的。「由于毁犯数现行故」，怎么知道「非数遍知，无余永断」呢？由于他毁犯，他不是毁犯一次，他犯戒不是犯一次，数数的犯戒，所以有时候他心里就不想这件事了，所以「非数遍知，无余永断」。

酉五、退怖大乘

或于一时于菩萨藏法毘奈耶，他所引夺。或于一时闻说甚深广大法教而生惊怖，其心摇动犹豫疑惑。

这是第五科，退怖大乘，或者一个时候「于菩萨藏」就是大乘佛法的法与律「法毘奈耶」。「他所引夺」，就为烦恼作主了，他的智能不能作主，那他就不学习了。

「或于一时闻说甚深广大法教而生惊怖」，或者一个时候，这个「闻说」，闻这个善知识讲说，甚深的广大法教，这个教，也就是语言文字的这个甚深广大的佛法，他听闻这个佛法以后，「而生惊怖」，他心里还有点害怕，这就是他佛法的通达也不太及格，他又不修止观呢，烦恼又是重，所以心里面有点感觉，这件事我办不到，「而生惊怖」。「其心摇动」，其心就是听见这个法心里不安了、摇动。「犹豫疑惑」，心里面「哎呀！是这样子吗？我能办得到吗？」对自己也没有信心，对于世间的尘劳又不能无所得，所以「犹豫疑惑」。

酉六、远离大悲

于诸有情，远离一切现行大悲。于诸有情少分现前利益安乐未能广大，未能无量。

这是第六科远离大悲。「于诸有情」，在生死里流转，受种种苦的有情，而这位菩萨面对这个苦恼的有情，「远离一切现行大悲」，不能在一切时处现出来大悲心，不能的。「于诸有情少分现前利益安乐」，少分的有情，他的大悲心、他的同情心才能显现出来，利益安乐众生。「未能广大，未能无量」，他的心不能够广大，也不能无量，譬如说没有这个冤亲的差别，也没有贫富的差别，他就是不能广大，他没能够与第一义相应，就是「未能无量」了。

未二、辨学等（分二科）　申一、指上说

于如上说一切圆满菩萨学中，未能普学。于如上说一切圆满菩萨诸相，未皆成就。于

如上说一切圆满二分菩萨正加行中，未等显现。于如上说菩萨意乐，犹未清净。

这是第二科，辨学等，前边是显修得，这位胜解行菩萨是这样境界，现在再说明他对佛法的学习，是怎么情形，分两科，第一科指上说，于如上面说的一切圆满的菩萨学中，「未能普学」，就是上面如是学那一大科，他也未能普遍的学习。「于如上说一切圆满菩萨诸相，未皆成就」，就是前面说到那个菩萨要哀愍、要爱语、要勇猛、要舒手惠施、要能解甚深义理的密意，这些事情他都不圆满，「于如上说一切圆满菩萨诸相」，都没能够成就。「于如上说一切圆满二分菩萨正加行中，未等显现」，前面说的那个菩萨有善修事业，在家菩萨出家菩萨那一段文，有四件事要做，就是：善修事业，和这个方便善巧，和饶益于他，和无倒的回向，这就是正加行中，「未等显现」，他没能够全面的显现出来，都是办不到。「于如上说菩萨意乐，犹未清净」，像上面说的那十五种意乐，七种怜愍那个，这位菩萨也没能清净。

申二、随难释

于其无上正等菩提，自谓为远。未于涅盘增上意乐，安立深固。如于生死长时流转，于其炽然无动妙善菩提分法，未能成就。

这是第二科随难释，前面第一科指上说，现在这里面随难释，随顺其中有不容易明白的加以解释。「于其无上正等菩提，自谓为远」，这位胜解行菩萨，就是闻、思智慧，他对于无上正等菩提，他自己认为，要很遥远的才能够得成就的。

「未于涅盘增上意乐，安立深固」，这无上菩提主要是指智慧说，现在涅盘呢，是指断除烦恼那个第一义谛，「未于涅盘」的增上的意乐，就是那个强大的意愿想要得涅盘，「安立深固」，安立这就是栽培，没能栽培到很深固的程度，对于涅盘的增上意乐栽培的也不理想。这个「安立深固」，这个深固是什么意思？「如于生死长时流转」，就像这个众生，在生死里流转，无量劫来就生死流转，那可见你的惑、业、苦，你的烦恼和业力是很坚固的、很深固的，若是我们现在反过来，想要得大涅盘呢，你也要有深固的意愿才可以。「于其炽然无动妙善菩提分法，未能成就」，这位胜解行地菩萨，对于那个「炽然无动妙善菩提分法」，都没能够成就。

午三、结

如是等类，当知是名胜解行住菩萨转时诸行状相。

这是结束这一段文，是前面说的各式各样的这位菩萨的相貌，行类相状，「当知是名」这就叫做胜解行住菩萨，「转时诸行状相」，这个转就是活动，就是他这么一个程度的活动，诸行的状相，这个诸行状相前面有解释过。

《披寻记》一五七一页：

如于生死长时流转等者：由彼菩萨犹往恶趣，是故说言长时流转。如是炽然无动极善清净觉品善法，当知一切皆未相应。如〈成熟品〉说。（陵本三十七卷二十六页）此应准知。

「如于生死长时流转等者：由彼菩萨犹往恶趣，是故说言长时流转」，这个作者这么解释这句话。「由彼菩萨犹往恶趣」这位菩萨他还没到暖、顶、忍、世第一，他还没有修慧，只是有闻慧、思慧，所以他还可能到三恶道去的呀，「是故说言长时流转」，这么解释，「如是炽然无动极善清净觉品善法，当知一切皆未相应」，这句话如〈成熟品〉的解释。（陵本三十七卷二十六页）此应准知。」

巳二、辨其差别（分二科）　午一、于自三品

是诸菩萨胜解行住下忍转时，如上所说诸行状相，当知上品；中忍转时，如上所说诸行状相，当知中品；上忍转时，如上所说当知下品，其性微薄。

这是第二科辨其差别，前面是举行状相，这一科说完了，现在辨别它的不同，它的不同分两科，第一科于自三品，就是胜解行地菩萨，他自己有分三品，就是差别，这是第一科。

「是诸菩萨胜解行住下忍转时」，这个「下忍转时」是什么呢？应该就是还没到暖位以前，若是从大乘佛法不共于小乘佛法的名相来说，就是十信位，十信是外凡，十住、十行、十回向是内凡，这是「是诸菩萨胜解行住下忍转时」，在下忍这个时候，就是十信位，或者说是，就是在暖位之前，他还没到暖位以前的时候，「如上所说诸行状相」，前文所说的这个胜解行菩萨的相貌，「当知上品」的，那就是这些不庄严的事情他是及格了。

「中忍转时，如上所说诸行状相，当知中品」，中忍按小乘的名字说呢，就是暖、顶位，这个时候如上所说的诸行状相，当知是中品的。「上忍转时」，上忍转时，按小乘来说呢，就是忍位和世第一位了，这个时候「当知下品，其性微薄」，前面说那个诸行状相是下品的，「其性微薄」，他心里面，那些不理想的境界，「微薄」的，小小的，不是那么多。

午二、于极喜住（分三科）　未一、无间入心别

即于如是上忍转时，于上所说诸行状相，渐次能令无余永断；从此无间，当知菩萨入极喜住。

这下面是第二科，前面是在胜解行位菩萨，自己有三品的差别，这第二科呢，于极喜住，就是初欢喜地了，那么，再论它的差别，分三科，第一科无间入心别。「无间入心」，心就是初欢喜地就是了，或者是就是第一义谛，无间入第一义谛，它就不同于胜解行住了。

「即于如是上忍转时」，就是这位菩萨，他在上忍这个时候修行的时候，「于上所说诸行状相」，上面说的这些不及格的事情，「渐次能令无余永断」，他继续的修止观呢，所以渐渐的就能令那些不及格的事情，就完全的灭除了，没有剩余的，消除了以后，而是永久的消除，不会再有了。「从此无间」，就是从这个，「渐次能令无余永断」这个基础上，「从此无间」，从这里，不间断，中间没有间隔，「当知菩萨入极喜住」，是一刹那间就到了初欢喜地了，到了极喜地就是得入圣道了，就是忍和世第一，再向前一刹那，就是到了初欢喜地了。

未二、染净相违别

由得方便极喜住中，胜解行住所说诸法，皆无所有；与彼相违所有一切白品诸法，皆悉显现。由诸菩萨成就此故，转得名为净胜意乐。

这是第二科，是染净相违别，染与净是相违的差别，「由得方便极喜住中」，由这位世第一的胜解行菩萨，他得到止观的方便，他就到了极喜住了，就得无生法忍了，见第一义了。见第一义谛的时候，也就是极喜住中的时候，「胜解行住所说」的「诸法」，「皆无所有」，前面胜解行住所说的那些不及格的事情呢，这时候都没有了。「与彼相违」，这个极喜住的这位菩萨呢，与彼胜解行地也是相违的，「所有一切白品诸法，皆悉显现」，就是他的戒定慧，就是无漏的戒定慧，这一部份都是白品

的，都显现，都出现了。「由诸菩萨成就此故，转得名为净胜意乐」，由这么多的菩萨努力的精进，就是成就了极喜住了，这时候「转得名为净胜意乐」，这以前叫胜解行，现在那个名字不是了，现在是得了一个新的名称了，叫做「净胜意乐」，内心清净，见第一义了，所以内心清净。这是染净相违别。下边第三科，净胜意乐别。分两科，第一科标简。

未三、净胜意乐别（分二科）　申一、标简

胜解行住菩萨转时，虽有少分软中上品方便展转清净胜解，而未得名净胜意乐。

「胜解行住菩萨转时」就是前面，没得无生法忍的时候，没得无生法忍，他就是胜解行住的菩萨，「转时」，就是在努力的时候。「虽有少分软中上品方便展转清净胜解」，他也不是完全都是不及格的，也有清净的胜解的，但是那个清净胜解是少分，不是很多，分三个阶段，这个软品的清净胜解，和中品的，和上品的清净胜解，分这么三品，这三品都名之为少分。「方便展转清净胜解」，他就是所学习的佛法中，常常的努力的用功修行，就叫做「方便展转」，那个清净胜解，它还有清净的智慧的。「而未得名净胜意乐」，虽然有清净胜解，但是不可以称之为净胜意乐，是这样子，他还没有能断惑证真。这是标简，这一科是标出来，加以简别。这下面第二科，释因。

申二、释因

何以故？由此胜解，为彼多种诸随烦恼染污而转；极欢喜住菩萨住时，一切胜解诸随烦恼皆悉永断，离随烦恼，净胜解转。

「何以故？」什么原因呢？「由此胜解，为彼多种诸随烦恼染污而转」，「由此胜解」，由于这位胜解行菩萨，他有少分的，清净胜解。这个胜解，「为彼多种」，不是一种，就是多种的诸随烦恼，这个随烦恼，这个随这个字，在这里或者说是缠缚他，这个烦恼随逐他，不舍离，缠缚他，「染污而转」，他那个清净胜解，为烦恼所染污，所以就不名为「净胜意乐」了。

《披寻记》一五七一页：

为彼多种诸随烦恼染污而转者：〈种性品〉说：有四随烦恼与白法相违。是名多种诸随烦恼。若具不具为所染污，名染污转。四随烦恼如彼条列应知。（陵本三十五卷七页）

「为彼多种诸随烦恼染污而转者」，这句话怎么讲呢？「〈种性品〉说」，有四种随烦恼与白法相违，有四种随烦恼和他的那个闻、思的智慧，和修止观的事情，是相违反的，「是名多种诸随烦恼」。「若具不具为所染污，名染污转」，这四种烦恼，也可能完全都有，也可能不具足，总而言之他是染污的烦恼，他本身的闻思的止观的智慧，被这个烦恼所染污了，叫做「染污转」。「四随烦恼如彼条列」，这四种随烦恼，是那四种呢？

在〈种性品〉里有说，如彼〈种性品〉，条列出来的应知，他那四种烦恼是：「放逸者，由先串习诸烦恼故，性成猛利，常时烦恼，是名第一随烦恼性」，这个放逸的随烦恼，就是从无始劫来一直的有烦恼的出现，所以这个烦恼就变成猛利的烦恼，还是长时的烦恼，这个猛利和长时还不同，有的时候，偶然的有猛利的烦恼出来，那叫猛利烦恼。长时，就是时时有猛利烦恼，那就厉害了，第一个随烦恼。

第二个是愚痴，就是「不善巧者，依附恶友，是名第二随烦恼性」，就是这个人

愚痴胡涂，他没有善巧的智慧，他和恶人作朋友，他常和恶人在一起活动，那这也是个烦恼。

「又为尊长，夫主、王贼及怨敌等所拘逼者，不得自在，其心迷乱，是名第三随烦恼性。」就是这个人性格软弱一点，他为他的尊长，困住他，他不能自由的活动；他为他夫主，丈夫来苦恼住他，困住他，他也不能够随意的学习佛法；或者是为他的太太困住了；或者是为王、为贼、怨敌所拘逼，所逼迫，所拘束，他不得自在，他的心很苦恼，是名叫第三随烦恼。

「又资生具有匮乏者、顾恋身命，是名第四随烦恼性」，「又资生具有匮乏者」或这个人的福报缺少一点，生活困难，生活困难就是常常的注意生活的事情，没有时间去学习佛法了，第四随烦恼。这是说这位胜解行住菩萨，他有少分的上、中、下品的方便辗转的清净胜解，这个胜解为这么多的烦恼所染污，所以不能称之为净胜意乐，这个意思。（陵本三十五卷七页）」。

「极欢喜住菩萨住时，一切胜解诸随烦恼。皆悉永断，离随烦恼，净胜解转。」前面说是这个胜解行住菩萨的境界，现在又提到极欢喜住菩萨，这个菩萨他用功修行，达到极欢喜住的时候。「一切胜解诸随烦恼」，这一切的胜解，诸随烦恼「皆悉永断」，染污胜解的随烦恼完全的消灭了，「离随烦恼，净胜解转」，他远离了那个随烦恼的苦恼，他的净胜解清净的现行活动，所以就名为净胜意乐了。

辰二、极欢喜住（分二科）　巳一、问

问：极欢喜住菩萨转时，应知何行何状何相？

前面是胜解行住，这一段文说完了，现在是第二段，极欢喜住，这分两科，第一科是问。这个极欢喜住菩萨，「转时」就是现前的时候，前面胜解行住说的很详细了，我们应该是知道了，这个极欢喜住，这个初得无生法忍的菩萨，这个境界现前的时候，是「何行何状何相呢？」，这样讲，这个行、状、相，前面是解释过，现在我再重复一下也好。「行」就是发趣的意思，就是他这样努力的修行向前进，这个胜解行住菩萨我们也看出来，他有时候自己用功修行，成就自己的道业，有的时候也弘扬佛法度化众生的；现在极欢喜住菩萨也是，他也自己修行证道，也去弘扬佛法度众生的，他若努力这样用功，这叫做行。「状」呢，就是做这件事做的很成功，或者是做失败都叫状，表现出来的相貌，现在这个圣人呢，当然是做的是成功的。这个「相」呢，就是相续的这样做，叫做相。现在问：「极欢喜住菩萨转的时候，应知何行何状何相呢？」，这是问，下面第二科是回答。回答呢，又分两科，第一科是略说，略说又分两科，第一科是别辨相，又分八科，第一科善决定愿；又分三科，第一科是简前住。

巳二、答（分二科）　午一、略说（分二科）　未一、别辨相（分八科）　申一、善决定愿（分三科）酉一、简前住

答：若诸菩萨从胜解行住入极欢喜住，先于无上正等菩提菩萨弘愿，未善通达菩提自性，未善通达菩提方便，多分随顺他缘而转，不善决定。

「答：若诸菩萨从胜解行住入极欢喜住」，若是这位菩萨从胜解行住，精进的用功向前进，就是证入到极欢喜住的时候，「先于无上正等菩提菩萨弘愿，未善通达菩提自性」，这个入欢喜住，但是回头讲，就是在极欢喜住以前，这位菩萨对于无上菩提是发弘愿了，就是弘大的意愿，「我要得无上菩提」。那个时候，还不是极欢喜住，他是胜解行住。

胜解行住，「未善通达菩提自性」，他还没断烦恼，他这个分别的烦恼蒙蔽他，所以他不能够，「未善」就是不能够，不能够通达无上菩提的自性，无上菩提的自性就是断烦恼障，断除去所知障，得了根本智和后得智，这就是无上菩提的自性，他「未通达菩提自性」。「未善通达菩提方便」，也没能够通达无上菩提的前方便，就是六波罗蜜，他也不是太明白，「多分随顺他缘而转」，说这个胜解行地的菩萨，他多数随顺佛菩萨善知识的教导去活动，「不善决定」，他自己没得到清净无漏的大智慧，他不能决定，就是没有真实见第一义谛，这个智慧没力量，不善决定，这是简前住。

酉二、显六相（分三科）　戌一、初三相摄

除舍彼故，发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿。

这是第二科显六相，前面第一科简前住。显六相里边分三科，第一科初三相摄，六相中现在第一科先说三相，属于前三相的。「除舍彼故，发起六相」，说这个胜解行地有这么多的不圆满，那么他就继续努力，要除舍这个不圆满，弃舍这个「未善通达菩提自性，未善通达菩提方便，多分随顺他缘而转不善决定」，他要除舍这三种的不圆满，「除舍彼故」，这件事做成功了呢，就发起六相，现出六种功德相，「新善决定内证修性菩萨大愿」，这个新，以前没有，现在得无生法忍，入极喜住的时候才出现，所以是新的，新的善决定，就是这个「善通达菩提自性，善通达菩提方便，多分随顺自意转能善决定」。「内证修性」，他内里边用功修行，当然是有修慧了，他见到第一义谛叫内证，见第一义谛的时候，在第一义谛里边，不但是闻所成慧、思所成慧，也有修所成慧，在这个时候，他这时候的境界，进了一步，进了一步发了菩萨大愿，发了无上菩提愿了。

前面，在胜解行住的时候是世俗发心，就是现前的分别心发无上菩提心的，现在这个见到第一义谛了，离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心，叫内证修性菩萨大愿，这就和它不同了，就是度众生而无众生可度，是这么个境界。

《披寻记》一五七二页：

发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿者：于此住中，由证法性发菩提心，是名内证修性。菩萨大愿初无漏生真实智摄，是名新善决定。齐此名为已入初地，非胜解行地摄故。《十地经论》说：此善决定有六种：一者、观相善决定。真如观一味相故，如经无杂故。二者、真实善决定。非一切世间境界出世间故，如经不可见故。三者、胜善决定。大法界故，一切佛根本故，如经广大如法界故。四者、因善决定。有二种：一、成无常爱果因善决定。是因如虚空，依是生诸色，色不尽故，如经究竟如虚空故。二、常果因善决定。得涅盘道，如经尽未来际故。五者、大善决定。随顺作利益他行，如经覆护一切众生界故。六者、不怯弱善决定。入一切诸佛智地不怯弱故。如经佛子是诸菩萨乃至入现在诸佛智地故。此说六相，如彼应释。又复此中新善决定，当知即彼观相善决定摄。内证修性，当知即彼真实善决定摄。菩萨大愿当知即彼胜善决定摄。如所说义配释可了。

「发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿者」，这句话怎么讲呢？什么意思呢？「于此住中，由证法性发菩提心」，是在这个极欢喜住里边，「由证法性发菩提心」，由于他断除了分别烦恼，分别我执、分别法执，他得到了无分别智慧，证入第一义谛了，证入第一义谛，这时候发大菩提心要广度众生，那叫发菩提心。发菩提心呢，这个欲得无上菩提，这叫发菩提心，但是也愿广度众生，就是慈悲心了。菩提心、慈悲心，但是欲度众生而又无众生可度呢，这是无我的智慧，就是通达言说安立的一切法是毕竟空的，无众生可度，这是无我的智慧，这样说呢，这有三心，菩提心、大悲心、无我的智慧，这三心统一起来，名之为发菩提心，叫「内证法性发菩提

心」。这样子「是名内证修性」，内证修性菩萨大愿，这句话就是这么讲。

「初无漏生真实智摄，是名新善决定」，「初无漏生」，这个无漏的智慧，无漏的大悲愿，是初开始出现的，就是「初无漏生」，这个是属于真实智慧摄的，不属于世俗智慧，是属于真实的智慧，能见第一义谛的智慧是真实的智慧，属于这一方面的。是名叫做「新善决定」，这样子呢，就是不是一定要多分随顺他缘而转了，这叫做「新善决定」。

「齐此名为已入初地」，就是到此为止，就可以名之为证入初地了，「非胜解行地摄故」，这就不属于前面那个凡位的胜解行地了。《十地经论》上说，这个《十地经》是经，这个论就是世亲菩萨着的，解释这个十地经，所以叫《十地经论》，「此善决定有六种」，这个《十地经论》这么说，这里说这个新善决定，在《十地经论》上说有六种不同。

「一者、观相善决定。真如观一味相故，如经无杂故」，这个新善决定有六种，那六种呢？第一个是观相善决定，这观相善决定，什么意思呢？「真如观一味相故」，就观察这个色、受、想、行、识是不可得的，就是真如，真如观；真如观是无差别的，所以叫做「一味」，不是有差别的味道，这叫做，「如经无杂故」，《十地经》上说无杂，若杂就是多了，多味了，现在真如观是一味相，所以叫做无杂，这就叫做「观相善决定」，观这个相是无差别相，那么这是真如观，这是一个决定。

「二者、真实善决定。非一切世间境界出世间故，如经不可见故」，第二是真实善决定，这个善是真实善，不是世间有所得的善，是出世间无所得的智慧，是「真实善决定」。这个「决定」有个不退转的意思，若是我们停留在闻、思的智慧的阶段，所成就的功德都靠不住，你若努力还可能保持，你一懈怠就没有了，那都是不决定，若是得了无生法忍以后，你成就的功德是决定的，它不失掉，所以叫做决定。这上面，第二种是「真实善决定」，真实善，还有一个不真实善，就是有所得的善法，这「真实善」就是无所得的智慧的善法。「非一切世间境界」，这个善法，不是世间的那个有所得的境界，它是「出世间故」，它超越世间了，你心里若有所得，你就不能超越世间，你要无所得才能超越世间的，「非一切世间境界出世间故」真实善，「如经」叫做「不可见故」，不可见就是无所得了。这是第二。

「三者、胜善决定。大法界故，一切佛根本故，如经广大如法界故」。这个殊胜的善法，成就了以后不失掉，「大法界故，一切佛根本故」，这个「大法界」就是真如嘛。这个善法现前了，就是一切佛的根本，一切佛能够成佛，就是见到这个大法界才成佛的，所以叫做根本，「如经广大如法界故」，这是第三种，胜善决定。

「四者、因善决定。有二种：一、成无常爱果因善决定」，「成无常爱果」，这个可爱的果报是无常的，这个果报的因你成就了。「是因如虚空，依是生诸色，色不尽故」，你有这样因，其实就是六波罗蜜了，你行布施波罗蜜，布施波罗蜜无所得，乃至般若波罗蜜无所得，所以说是如虚空。「依是生诸色」，你依这个布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，就生出来色，其实就是大果报的境界，「生诸色」。「色不尽故」，色是无穷无尽的，「如经究竟如虚空故」，这是这个圣人做诸功德的时候，他是回向第一义谛，所以如虚空，是这样意思，不像我们凡夫做一点功德的时候有执着，就是我、我所了，那么这个就是行六波罗蜜，能够得的殊胜的福报的境界，大福德的境界，这是无常爱果因善决定。「二、常果因善决定」，这个可爱果是常，不是无常，它也是由因得来的，也是决定。「得涅盘道，如经尽未来际故」，这是得涅盘道，这是三三昧了，这样无漏的境界，他是得涅盘的道，涅盘是灭谛，这个三三昧属于道谛，由道谛得涅盘。「如经尽未来际故」，得了涅盘以后，永久不可破坏的。这是「如经尽未来际故」。

「五者、大善决定。随顺作利益他行，如经覆护一切众生界故」，第五个是大善决定，这是一个广大的善法，是什么呢？「随顺作利益他行」随顺第一义谛做利益众生的事情，「如经覆护一切众生界故」，这个「覆护」就是慈悲，慈悲一切众生界故，利益众生的善法。

「六者、不怯弱善决定」，这个善，不怯弱，没有这个怯弱的事情，什么呢？「入一切诸佛智地不怯弱故」，就是这位菩萨所成就的智慧，契入了一切诸佛的智地，一切诸佛的智慧，见第一义叫做谛，这个能见第一义的智慧，这是圆满的智慧，这位菩萨成就的智慧，契入到一切诸佛智，与诸佛智是无差别的，所以是不怯弱故，这样子就没有怯弱的这个分别了。「如经佛子是诸菩萨乃至入现在诸佛智地故」，乃至入现在，十方现在诸佛的智地。

「此说六相，如彼应释」，这是说这个六种相，如彼《十地经论》解释。「又复此中新善决定，当知即彼观相善决定摄。这个「新善决定」这句话呢，就是那六种相里面的「观相善决定摄」。「内证修性」，这句话呢，「当知即彼真实善决定摄」。「菩萨大愿，当知即彼胜善决定摄，如所说义配释可了」，用它那个义来配释这三句话。现在这上面说，这一科叫做初三相摄，就是这三相，就是新善决定，这是一相。内证修性是一相。菩萨大愿是一相。在那六种相里面配三种，这是初说这三种相摄。下面第二科次二相摄。

戊二、次二相摄

超过一切余白净愿，无等、不共。果是世间，超过一切世间境界；随救一切有情苦故，不共一切声闻独觉。虽一刹那生起此愿，法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果。

前面是初三相摄，这里说是次二相摄，加起来是五相，一共是六相，现在又说第二科，又二相摄，「超过一切余白净愿，无等不共」就是初极喜住这个菩萨，他有很多的大愿，这个愿是「超过一切余白净愿」，超过其他的那个清净的意愿，这个愿是无等，其他的愿不能和它相等，他是不共的，是特殊的一种愿，这个究竟是什么呢？「果是世间」，这个超过余白净愿的这个愿，所得的果是属于世间的，就是六波罗蜜所得果，「超过一切世间境界」，它还是世间，但是它超过一切世间境界，这个六波罗蜜所得果，也就是因为他的愿，六波罗得如是果，这个是超过一切世间境界，一切世间，表示是有所得的，它是无所得，所以超过一切世间境界，但是也还是世间，就是这个大富贵的境界，大福德的境界，大智慧的境界，这也是世间法。

「随救一切有情苦故」，这些白净愿，超过一切余白净愿所得的无等不共的这个世间的微妙的境界，是随顺菩萨的大悲心，来救护一切有情苦故，这样子有这样的作用呢，「不共一切声闻独觉」声闻独觉他没有这个大悲愿，所以菩萨这个愿所得的果，超过一切声闻独觉，「虽一刹那生起此愿」，这个生起此愿，在菩萨的那个无分别住的心里面，建立这个愿的时候，就是一刹那间就生起此愿了，「法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果」，这个法性自然是，你修布施波罗蜜多，就能得大财富，自然是这样子；你能有无所得智慧，你能持戒清净，那自然是这个戒波罗蜜，就会得到高贵的身相，高贵的身体，就是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，无所得的智慧来修这么多的功德，虽然是一刹那间此愿，「法性自尔」，这六波罗蜜的法性，自然是「能得菩萨无量白法可爱之果」。

我们凡夫众生，也可以布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，也可以这么修，但是你修这个功德的时候，有有所得的无明和它在一起，所以虽然也得到一些功德，你布施也能得大财富，但是你不能和菩萨相比，所以菩萨能得特别殊胜。得无生法忍的菩萨呢，他用无所得智慧，做种种功德，也自然得到很多的果报，虽然是观一切法空，但是也还能得果报，所以法性自尔，就是你若作善得善报，作恶得恶报，这个法

性自然是这样子，那么菩萨修这种功德，也自然有这种作用，也自然「能得菩萨无量白法可爱之果」。那初得无生法忍的菩萨，他多数做转轮圣王，等到二地、三地、四地乃至第十地，辗转殊胜，得到的果报。

《披寻记》一五七二页：

超过一切余白净愿等者：为利他故，不舍生死，不染生死，修行六种波罗密多正行，是名一切余白净愿。望证法性发心，名为余故。余白净愿感可爱果，虽是世间而非一切世间境界，由无染污一切世间不可见故；即依此义，释名无等。常处生死随救一切有情苦故、不共一切声闻独觉；即依此义。释名不共。今此证法性发心、虽一刹那生起法尔能得无量可爱之果，以此发心，普能摄受余白净愿；即依此义，释名超过。由此义显，因善决定中成无常爱果因善决定及大善决定应知。

「超过一切余白净愿等者：为利他故，不舍生死，不染生死」，这个菩萨他有大悲心，要利益一切众生故，他就不能弃舍这个生死，也就是不能弃舍这个色、受、想、行、识的这个身体的果报，不能弃舍；弃舍，你就无色、受、想、行、识了，这个时候你和众生没有办法连系，众生想要见你很困难，想要听你说话也很困难，就不能联络了。所以「为利他故，不舍生死」，不能弃舍这个色、受、想、行、识的。「不染生死」，若有了色、受、想、行、识就和众生在一起住，在众生的世界，在众生的世界；众生的这些色、声、香、触、法的境界是染污的，你和众生在一起，你受染污了吧？「不染生死」，那么菩萨有大般若的智慧，生死不能染污他，不舍生死，还不染着生死，不舍生死是大慈悲，不染生死是大智慧。

「修行六种波罗蜜多正行，是名一切余白净愿」，修行六种波罗蜜多是名一切余白净愿，但是超过一切余白净愿，就是你有无所得智慧，大家都是行布施，但是他有无所得的智慧，和你的有所得执着，就不同了，「是名一切余白净愿」。「望证法性发心，名为余故」，这个为什么叫余白净愿呢？「望证法性发心」，就是对比那个证法性的发菩提心，所以就叫做余了，他是证到第一义谛了，有般若的智慧了，他发这个菩提心，他修六波罗蜜的时候，都与证法性相应，所以超过余白净愿。

「余白净愿感可爱果，虽是世间而非一切世间境界」，「余白净愿感可爱果」，这个白净愿，你去做六波罗蜜，会得到一个可爱的果报的。「虽是世间」，这个菩萨他有无所得智慧修六波罗蜜的时候，这个六波罗蜜也是世间，「而非一切世间境界」，而不是那有所得的那种境界，和那个境界不同。「由无染污一切世间不可见故」，由于这个证法性发心，有般若的智慧，他就没有世间法的染污，「由无染污一切世间」，那个无所得的智慧，证法性发心，是不可见的，无所得的智慧，也是不能见闻觉知的事，离文字相的，也是离分别相的，「即依此义，释名无等」，依这个望证法性发心的意来解释，叫做无等，超过一切余白净愿，无等，这叫做无等。

「常处生死随救一切有情苦故」，这个菩萨，常居住在生死的境界里面，这样子才能够救护一切有情，「苦故、不共一切声闻独觉；即依此义。释名不共」，不共就这么讲。「今此证法性发心、虽一刹那生起法尔能得无量可爱之果」，这个极喜住这位菩萨，他是证法性发心，见第一义谛了，「虽一刹那生起」，它就是一刹那间现起的嘛，虽然时间很短促，但是现起它就不失掉了，「法尔能得无量可爱之果」，这样子这个心去行菩萨道，行六波罗蜜，「能得可爱之果」，当然这个证法性发心见第一义谛，也就是可爱之果。

「以此发心，普能摄受余白净愿」，用这个证法性发心，他本身普遍的，能摄受其余的白净愿，就是我愿意行六波罗蜜，行布施波罗蜜教化众生，行戒波罗蜜、忍波罗蜜来利益众生，都算余白净愿。「即依此义，释名」叫做「超过」。「由此义显，

因善决定中，成无常爱果因善决定及大善决定应知。」就是你修六波罗蜜的时候，用无所得智慧，就是证法性发心修六波罗蜜的时候，就是显示出来因善决定中，成无常爱果因善决定，那么他若做国王，那么到时候，国王也就没有了，做天上的王，时间到了也就结束了，也都是无常的。所以「因善决定中，成无常爱果因善决定及大善决定应知。」这在一件事上，就是两件事，你常常修无所得智慧，那就是涅盘的善法，那就是大善决定了。

辰二、极欢喜住（分二科） 巳一、问

问：极欢喜住菩萨转时，应知何行何状何相？

分二科，第一科是问。「极欢喜住菩萨转时」极欢喜住就是初地，也叫极欢喜住；这位菩萨由贤位入圣位，第一个位次，就是极欢喜住，也就是初欢喜地。欢喜的意思倒是容易明白的，就是世俗的发菩提心之后，修学圣道应该说不是一个清闲的事情，也很辛苦；而这一天成功了，得无生法忍了，心里面很欢喜，这个欢喜就是这样意思！「极欢喜住菩萨转时」，这位菩萨没有白辛苦，他得无生法忍了、无生法忍现前的时候；转就是现前的时候。

「应知何行何状何相」我们还没得圣道的人，这件事我们应该明白，应知——应该晓得它是怎么样一个修行，它的修行的相貌是什么样子？我们应该晓得。这是问，下面第二科是回答，分二科。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分八科） 申一、善决定愿（分三科）酉一、简前住

答：若诸菩萨从胜解行住入极欢喜住，先于无上正等菩提菩萨弘愿，未善通达菩提自性，未善通达菩提方便，多分随顺他缘而转，不善决定。

第一科是略说；略说又分二科，第一科是别辨相，分八科。第一科善决定愿，分三科，第一科简前住。

「若诸菩萨」假设那么多的发无上菩提心的菩萨。「从胜解行住入极欢喜住」胜解行住就是开始学习佛法，他很努力地学习，就叫做胜；努力地学习，也努力地修止观，或者行菩萨道的事情，都很努力地做这些事情而不懈怠，叫做胜解行。「住」就是他在这个阶段，在这个阶段的时候叫做住！

「住」和「地」这两个字，也有相同的意、也有不相同的意思。「住」是安住，就是我们的分别心有烦恼，住在诸法空性这里，老是不能安住，有烦恼它就不安；但是我们用功修行，希望能够安住，最后总算好歹安住了一点，就是成就了多少智慧，安住在这里，这时候叫做住。住胜功德，名之为地；安住在诸法实相这里，能够建立无量无边的功德，那就叫做「地」。现在说住，「从胜解行住入极欢喜住」，胜解行这个「胜」，就是肯努力地去学习，理解第一义谛；肯努力地去修行，一个解、一个行。努力的用功、学习和修行，现在很好，入极欢喜住了，就是见到第一义谛了，心里面得大欢喜，当然也可以称之为住；就是与第一义相应名之为住。

「先于无上正等菩提菩萨弘愿，未善通达菩提自性」入欢喜住，这时候是圣人！在圣人之先，就是在没入极欢喜住的时候，曾经学习过无上正等菩提的愿、学习建立这无上正等菩提的愿。这当然是一个欣、一个厌；我欢喜得无上菩提、我不高兴凡夫的境界。「先于无上正等菩提菩萨弘愿」，建立了菩萨的伟大的愿力，这个菩萨发了无上菩提的愿。「未善通达菩提自性」，虽然极愿意成就无上菩提，但是怎么叫做无上菩提，未善通达，并没能善巧的明白。这是佛智慧啊，无上菩提是佛的智慧，当然凡夫怎么能够…，在名字上、语言上可以明白多少，但是那都是方便安立的，不是佛的境界，所以说未善通达菩提自性。

「未善通达菩提方便」也不是善巧地明白成就无上菩提的前方便，也不太明白！

菩提自性就是果，菩提方便就是因；对这个无上菩提的因果都不是真实的明白的，只是语言文字上知道多少。

「多分随顺他缘而转」多分是多数，多数是随顺语言文字、随顺善知识的教导的因缘，这样做、这样学习、这样用功修行，多数是这样子！「不善决定」自己没有智慧，善者能也，不能决定，不能的，智慧不够。

这是第一科简前住，现在的欢喜住简别和前面的胜解行住；胜解行住是这样子，这个就是和极欢喜住不同、不一样的！下边是第二科显六相；显六相就是极欢喜住的相貌。

酉二、显六相（分三科）　戌一、初三相摄

除舍彼故，发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿。

前面问是何相、何状？现在说有六相。分三科，第一科是初三相摄。就是有六相，先说三个相貌；属于三个相貌的，先说一说，其他的三相现在先不说。

「除舍彼故，发起六相」，现在这位修行人，他是一念相应，得无生法忍了，就把前边的那个胜解行住的相貌，除掉了，弃舍了，那个相貌没有了，「发起六相」，就出现六个很殊胜的相貌，什么呢？「新善决定内证修性菩萨大愿」，就这三个相貌，这三个相貌成就了。

《披寻记》一五七二页：

发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿者：于此住中，由证法性发菩提心，是名内证修性。菩萨大愿初无漏生真实智摄，是名新善决定。齐此名为已入初地，非胜解行地摄故。《十地经论》说：此善决定有六种：一者、观相善决定。真如观一味相故，如经无杂故。二者、真实善决定。非一切世间境界出世间故，如经不可见故。三者、胜善决定。大法界故，一切佛根本故，如经广大如法界故。四者、因善决定。有二种：一、成无常爱果因善决定。是因如虚空，依是生诸色，色不尽故，如经究竟如虚空故。二、常果因善决定。得涅盘道，如经尽未来际故。五者、大善决定。随顺作利益他行，如经覆护一切众生界故。六者、不怯弱善决定。入一切诸佛智地不怯弱故。如经佛子是诸菩萨乃至入现在诸佛智地故。此说六相，如彼应释。又复此中新善决定，当知即彼观相善决定摄。内证修性，当知即彼真实善决定摄。菩萨大愿当知即彼胜善决定摄。如所说义配释可了。

「发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿者」，「内证修性」这是一个相貌，「菩萨大愿」一个相貌，这个「新善决定」一个相貌。「于此住中，由证法性发菩提心，是名内证修性」，先解释这个内证修性。「于此住中」，就是于此极欢喜住里边，不是前面的胜解行住，就是入圣位了，「由证法性」，他因为这位菩萨「证法性」，这个证，如实了知名之为证，不是假借语言文字去分别，那个了知是方便安立的，现在是离名言相，他明白这个道理，这是「由证法性」真实的了知第一义谛了，这个时候「发菩提心」，他建立了这个菩提心。菩提心当然可以说是，心就是愿，建立了菩提的愿，就是这个时候，虽然是证法性，其实是一少份，没能够圆满的证悟的，只一少份，所以他还要建立这个菩提的愿，愿得无上菩提，还要有这个愿的，可是这个时候是已经证悟第一义谛而发菩提愿，和以前虚妄分别心所发的菩提愿，那完全是不一样了，这个时候叫做发菩提心，「是名内证修性」，这个「内证修性」就是这个意思，「内」其实就是心，你的心成就了无生法忍的智慧，证悟了这个第一义谛，但是说这个修，就是经过努力而成就的，不是说你不用功，你就是成佛了，你得无生法忍了，不是，所以叫做「内证修性」，这是说这个「内证修性」这一句话讲

了。

「菩萨大愿初无漏生真实智摄，是名新善决定」，这回解释这个新善决定，「菩萨大愿」，原来这位菩萨在这个胜解行住的时候，就是发愿了，就是发无上菩提心，其实在资粮位的时候，也是发无上菩提心，但是再进一步到胜解行住的时候，也是发无上菩提心，现在到了极欢喜住，也又是发无上菩提心，但是这三个位次可是不一样，不一样的。现在说菩萨大愿，这个是包括前边资粮位和胜解行位，发这个伟大的愿力，想要成佛，一个虚妄分别的凡夫想要成佛，这是了不起。

这个菩萨大愿现在「初无漏生」，忽然间开始内心里面没有烦恼，清净的智慧现前了，所以「初无漏生」，「漏」是烦恼，无漏就是没有烦恼，就是他那个见到第一义谛的时候，那个无分别的智慧，那个时候那个真实的智慧现前了，是属于这个范围。说没有烦恼，到佛的境界才没有烦恼，那么初得无生法忍的时候，怎么能说没有烦恼呢？就是那一部份，那一部份烦恼是没有，这时候是真实的智能，因言说，因语言文字而开显的智能，不是真实智慧，那是不真实的智慧。

现在是见到第一义谛而生的智慧，也生了智慧才见第一义谛，这个智慧是真实的。「是名新善决定」，这就叫做「新善决定」是这样子，因为刚开始所以叫新，这时候有了清净的智慧见第一义谛了，这时候叫做决定，以前就是相似的，不是真实的决定，「齐此名为已入初地，非胜解行地摄故」，就是到此为止，到此，这时候这个名字改变了，可以名之为初极喜地菩萨了，「非胜解行地摄故」，这个时候这个菩萨不是前面胜解行地那个身份了，不属于那个范围了，那么这个「新善决定」是这样解释了。「《十地经论》说：此善决定有六种」，这个新善决定有六种不同，这是《十地经论》上说。

「一者、观相善决定」，《十地经论》是世亲菩萨他的著作，此善决定有六种不同，「第一者、观相善决定。真如观一味相故，如经无杂故」，经上，《十地经》只是无杂，那么世亲菩萨就这么解释，「观相善决定」，这个相就是一味相，「真如观一味相故」，观察这个真如是无差别相，所以叫做一味，若众多的味就是有差别了，这无差别就是相，观察这个真如是无差别的，因为这个因缘生法是有差别的，观察这个因缘生法的差别相，都是不可得的，那么就是无差别相，无差别相现前，这就叫做「观相善决定」。你没有见到真如的时候，真如智慧没有现前，他就不善决定，现在见到真如了，无差别相，所以叫做「观相善决定」。「如经无杂故」像那个《十地经》里面说那个无杂，这无杂就是这个意思，就是「真如观一味相故」，这就叫做「观相善决定」，解释这一句话。「观相善决定」，这句话这个意思，就是指智慧说的，偏重于智慧，就是观真如的智慧，无分别的智慧说的。

「二者、真实善决定。非一切世间境界出世间故，如经不可见故」。「真实善决定」呢，这句话是赞叹这个真如智，这个真如智是真实善，真实的能善决定，「非一切世间境界」，它不是世间的虚妄境界，世间上的虚妄境界不能决定的，世间的境界都是无常的，是如幻如化的，都是不真实，为什么说这个「观相善决定，真如观一味相故，如经无杂故」，叫做「非一切世间境界」呢？「出世间故」，它超越了世间，这个虚妄分别都是世间，现在超越了虚妄分别的境界，所以是出世间。出世间呢，才是真实善决定，出世间，也就是「真如观一味相」这是出世间的，这个出这个字就是超越的意思，或者说是解脱也可以。「如经不可见故」，如《十地经》上说是不可见，你不能够去见，无有少法可得，你不能有所见的，是离一切虚妄分别相的，这个「真实善决定」，其实就是赞叹前面这个「真如观一味相」这个境界。

「三者、胜善决定。大法界故」，这个相虽然也有赞叹的味道，但是它是偏于第一义谛说的，这个第一义谛是特别殊胜的善法，是决定的，它不会忽然间无常败坏了，不是。世间上的一切法，那今天这样，明天就变了，这个第一义谛是不变异的，

所以是「胜善决定」，就是大法界，就是广大无边际的一切法性，就是真如了。「一切佛根本故」，「一切佛」佛就是智慧，智慧的根本，就是真如为根本，以真如为根本，一切佛所以能成为佛，就是他圆满的证悟了这个真如的关系，就是大法界，所以才成佛的。「如经广大如法界故」，就是广大，像法界那么广大的，这是远离一切虚妄分别的境界。那么这是六种相的前三种。

「四者、因善决定。有二种」，第四个是因善决定，有两种不同：

「一、成无常爱果因善决定。是因如虚空，依是生诸色，色不尽故，如经究竟如虚空故」，是因善决定。这个因善决定有两种不同，第一个是「成无常爱果因善决定」，就是这些可爱的境界是无常的，这些善法，它也是有因缘才成就的，所以也可以说是果，但是这个无常善法是得无上菩提的因，得无上菩提之后也还要用无常爱来广度众生的，所以在自己用功修行也是因，广度众生也是因，但是现在这话不必说那么明白。「成无常爱果因善决定，是因如虚空」，这个无常爱果，也是非常广大无量无边的，「依是生诸色，色不尽故」，就是依这个无常的因，生出来无常的果，就是生出一切有形相的色法，这个色是无穷无尽的，「如经究竟如虚空故」，究竟来说，色也是不可得。

「二、常果因善决定。得涅盘道，如经尽未来际故」，前边说是无常果，但是属于善法的，现在说常果，就是这个果是常住不坏的，也是属于因善决定，就是得涅盘道，就是你若成就这个常果的因善决定，你就能得到涅盘，得到涅盘也就是那个不生不灭的境界，也就是那个真如，这个真如虽然是没有成，也没有坏，但是你要显现这件事，你需要有常果的因，要有因你才能决定的，你才能够成就的，才能得涅盘的道，得涅盘道那应该包括戒、定、慧都在内了。「如经尽未来际故」，这个是无穷无尽的，没有败坏的时候，这因善决定分这么两种。

「五者、大善决定。随顺作利益他行，如经覆护一切众生界故」，现在这个地方才说出来度化众生的事情。「大善决定」，这也是非常广大的善法，也是决定无疑的，什么呢？「随顺作利益他行」，要随顺这个真如，随顺真如而作利益众生的各式各样的功德，「如经覆护一切众生界故」，就是像《十地经》上说，「覆护一切众生界」，众生没有慧眼，就是向火坑里跳，那么这个大菩萨慈悲，保护一切众生，叫他到彼岸去，这是大善决定。

「六者、不怯弱善决定」，不怯弱，不恐怖，这也是善决定。「入一切诸佛智地不怯弱故」，就是入一切诸佛智地，一切诸佛智地，这个地还是这个真如，这个智就是佛的那个无分别智慧，这位菩萨用功修行，悟入了、契入了，一切诸佛那个清净的智慧，这个时候不怯弱，心里面不恐怖，不恐怖了，当然这个时候从初欢喜地，初极喜地就开始，一直到佛的时候才圆满，那么这个智慧叫不怯弱善决定，这样一共有这么六种。「如经佛子是诸菩萨乃至入现在诸佛智地故」，就是这一句话，这叫做不怯弱善决定，经上有这么六句话，而世亲菩萨给他另外安立一个容易明白的话，来解释经上的六句话，是这样意思。

「此说六相，如彼应释」，这一句话是《披寻记》的作者说的，这里说这六相，「如彼应释」，要如《十地经论》的解释。「又复此中新善决定，当知即彼观相善决定摄」，这句话是《披寻记》作者说，「又复此中新善决定」，这句话你要知道就是「观相善决定」这句话的意思。「内证修性，当知即彼真实善决定摄」，「内证修性」就是「真实善决定摄」，就是那句话所摄，「真实善决定」是第二句，「当知即彼真实善决定摄」。「菩萨大愿当知即彼胜善决定摄」，属于那句话。「如所说义配释可了。」这是三句，这三句配释那六句里边的三句意思就可以明白了。这一科是初三相摄，现在就是把《十地经论》那六相引来，其中的三相就是这里的「新善决定，内证修性，菩萨大愿」这个意思。现在把这个初三相解释完了。

戊二、次二相摄

超过一切余白净愿，无等不共。果是世间，超过一切世间境界；随救一切有情苦故，不共一切声闻独觉。虽一刹那生起此愿，法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果。

这是第二科，超过一切余白净愿，这个愿就是非常殊胜了，超过一切余白净愿，就是证法性发心，证法性发心它的功德超过一切余白净愿，「余白净愿」其实就是六波罗密。「超过一切余白净愿」，次二相摄，这个前面说了三相，现在又要说两相，这两相第一个相呢，就是「证法性发心」，这个是超过其余的白净愿，「无等不共」，没有与它相等的，它和别的法是不共同的，它是特殊的。「果是世间，超过一切世间境界」，他成就的果是属于世间的，属于世间，但是它呢，超过一切世间的境界，其它世间的境界都不如它殊胜。

「随救一切有情苦故」，这个超过一切世间境界的，他能够「随救一切有情苦故」，能随顺众生的根性，也能契合胜义谛，这样子救护一切众生苦，所以它是超过一切世间境界，或者用这一句话解释那个无等，「超过一切世间境界，随救一切有情苦故」，所以叫做无等，「不共一切声闻独觉」，怎么叫做不共呢？一切声闻独觉没有这个境界，和它不共。「虽一刹那生起此愿」，这个证法性以后，发大悲心、发大菩提心，这样的清净心，一刹那就现起了，时间很短促，但是「法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果」，它能成就菩萨无量无边的清净法，这些清净法，可爱的果报，而这些果报当然不如证法性发心那么样的微妙。这是这一段文的意思。

《披寻记》一五七二页：

超过一切余白净愿等者：为利他故，不舍生死，不染生死，修行六种波罗密多正行，是名一切余白净愿。望证法性发心，名为余故。余白净愿感可爱果，虽是世间而非一切世间境界，由无染污一切世间不可见故；即依此义，释名无等。常处生死随救一切有情苦故、不共一切声闻独觉；即依此义。释名不共。今此证法性发心、虽一刹那生起法尔能得无量可爱之果，以此发心，普能摄受余白净愿；即依此义，释名超过。由此义显，因善决定中成无常爱果因善决定及大善决定应知。

「超过一切余白净愿等者：为利他故」，菩萨发了大慈悲心，为了利益一切众生故，「不舍生死」，你不能离开这个生死的境界，你要在生死的境界来度化众生的，「不染生死」菩萨在生死里边度化众生，而生死的境界不能染污他，不能染污他的，「修行六种波罗密多正行，是名一切余白净愿」，这个论文上说，「超过一切余白净愿」这一句话是什么意思呢？就是这个六波罗密的正行，「是名一切余白净愿」，这个「余白净愿」就指六波罗密正行说的。「修行六种波罗密多正行，是名一切余白净愿」。

「望证法性发心，名为余故」，这个六种波罗密多，和那证法性发心，他们来比对的时候呢，这个六波罗密多名为余，「名为余故」，那个「证法性发心」是主要的一种功德，这个证法性发心和六种波罗密多这两种事情。

「余白净愿感可爱果，虽是世间而非一切世间境界」，「余白净愿」就是六波罗密多，你修六波罗密多的时候，这个清净的这个愿，感得了很多很多的可爱果。布施波罗密多感可爱果，净戒波罗密多，忍波罗密多，精进波罗密多，禅波罗密多，般若波罗密多，都是感到可爱果，「虽是世间而非一切世间境界」，这个余白净愿感可爱果，这个可爱果也是还是属于世间的有为法，也是因缘所生法，「虽是世间，而非一切世间境界」，但是可不是其他的有漏的世间的境界，可不同。

「由无染污一切世间不可见故」，「由无染污一切世间」，当然这个白净愿，是从无漏的戒、定、慧成立这个白净愿，由这个白净愿感得可爱果，这都是没有杂污的，如果我们用虚妄分别心去修学六波罗密多，那就是染污的了，那也是可见的，现在这是由白净愿感可爱果，「虽是世间而非一切世间境界」，「由无染污一切世间不可见故」，这个「由无染污一切世间不可见故」，看这个文上有两个意思，一个是你用清净的、无漏的智慧，修六波罗密多感可爱果，是无染污的，这是一个意思，第二个意思呢，是证悟法性，由证法性而发心，这个也是无染污，「一切世间不可见」。「即依此义，释名无等」，「即依此义」，解释那个无等，超过一切余白净愿，「无等」，这个无等是这样解释。

「常处生死随救一切有情苦故、不共一切声闻独觉；即依此义，释名不共」，就是望证法性发大悲心，这个「常处生死」，他不离开众生的地方，「随救一切有情苦故、不共一切声闻独觉；即依此义，释名」叫做「不共」，这就是完全是解释证法性发心，名为无等，名为不共，是这样意思。

「今此证法性发心、虽一刹那生起，法尔能得无量可爱之果」，由于你证法性发心，虽然是一刹那间现起的，「法尔能得无量可爱之果」，就是这个法性发心，你去行六波罗密的时候，就是得到无量无边的可爱之果，「以此发心，普能摄受余白净愿」，就是证法性发心，能摄受其余的白净愿，就是六波罗密的愿，「即依此义，释名」叫做「超过」，超过一切世间境界。

「由此义显，因善决定中成无常爱果因善决定及大善决定应知」，「由此义显」，由前面这一段的话，就可以知道了，这个「因善决定」里边，「成无常爱果」这件事，前面说这个第二科，次二相摄，二相究竟是什么呢？就是这里指出来，「因善决定中成无常爱果因善决定」，这是一种，「及大善决定应知」，这一种，就是这两个，是这两个意思。这二相说完了，一共六相，解释了五相，还有一相，第三科后一相摄。

戊三、后一相摄

又此大愿无变无尽自性得已，无异因缘令其退转变异可得。又是胜分，堕后边际极大菩提。

「又此大愿无变无尽」，就是证法性发心这个大愿，它不会变异的，也不会穷尽的，「自性得已」，这样的证法性发心这个大愿，它这个体性你成就了以后，「无异因缘令其退转」，没有其他的因缘使令你这个发心能够退转的，使令你这个发心变异的，没有退转和变异可得。

《披寻记》一五七三页：

又此大愿无变无尽等者：此中义显因善决定中常果因善决定应知。依彼常果，说名无变无尽自性。由证此已得涅盘道，尽未来际愿善决定，是故说言无异因缘，令其退转变异可得。

「又此大愿无变无尽等者：此中义显因善决定中常果因善决定」，因善决定里边有二义，一个是无常爱果，一个是常果，有两种：成无常爱果因善决定，第二个呢？常果因善决定。现在这个地方说的话就指那个常果说的。「此中义显因善决定」里边那个常住不坏的果，因善决定，应该知道。

「依彼常果，说名无变无尽自性」，这个无变无尽的自性是指那个因善决定里边那个常果说的。「由证此已得涅盘道」，由于这位菩萨他如实地证悟了以后，「证此

已」，得那不生不灭的理性的。「尽未来际愿善决定」，他这个愿是尽未来际的，不是暂时的，「是故说言无异因缘，令其退转变异可得」，现在明白这个意思，这个「后一相摄」是指这个说的。

「又是胜分，堕后边际极大菩提」，「胜」这个字表面上说应该说是殊胜，当然这个胜分比那无常果是殊胜。「堕后边故」，「堕」是属于，「后边」就是究竟的意思，它是属于究竟的「极大菩提」的；「极大菩提」和涅盘其实是一回事，偏于智慧这方面来说叫做菩提，偏于理性来说就是涅盘了。这一科说完了，「后一相摄」说完了。下面第三「结异名」。

酉三、结异名

如此菩萨善决定愿，亦名发心。

这是第三科「结异名」。「如此菩萨」，这位极欢喜住菩萨，「善决定愿」，他这个善决定愿，因为是安住在真如这里，所以是「善决定愿，亦名」叫做「发心」，就是发无上菩提心，这是胜义菩提心了。

《披寻记》一五七三页：

又是胜分等者：此中义显不怯弱善决定应知。能入一切诸佛智地，是故说言堕后边际极大菩提。

「又是胜分等者：此中义显不怯弱善决定应知」，这个善是不怯弱善，就是那个最后「不怯弱善决定，入一切诸佛智地不怯弱故」，是指这个说的。「能入一切诸佛智地」，「诸佛智地」就是真如，你成就了这个涅盘的智慧，也契入诸佛智地的真如，这个「诸佛智」是此佛是指此佛的智慧，彼佛有彼佛的智慧，是各有各的智慧，但是这个谛的真如无差别，真如是无差别的，没有界线的，「是故说言堕后边际极大菩提」，这样意思。这是把这六相说完了。

申二、四相发心（分三科）　酉一、标

又即如是菩萨发心，略由四相应当了知。

前面第一科是「善决定愿」，现在第二科是「四相发心」。分三科，第一科「标」。

「又即如是」，就是前面说的这位菩萨，他的胜义发心，就是证悟法性而发菩提心，这个发心。「略由四相应当了知」，有四个相貌你应该知道，这是「标」，下面是「征」。

酉二、征

何等为四？

酉三、释（分二科）　戌一、列相

一者、何相菩萨发心？二者、发心何所缘虑？三者、发心何状何相何自性起？四者、发心有何胜利？由此四相，应当了知菩萨发心。

这是第三科解释，第一科是「列相」。第一个是「何相菩萨发心」就是这个菩萨

发心是什么相貌？「二者、发心何所缘虑」，这是所缘境，「三者、发心何状何相何自性起」，它的相貌是什么？是什么样的体？「自性」其实就是体性，就是什么自性生起的。「四者、发心有何胜利」，殊胜的利益，说出这四种。「由此四相，应当了知菩萨发心」，由这四个相貌，我们就可以认识到菩萨证法性发心的相貌。这是「列相」，后边是「辨义」，辨这四相的义。分四科，第一科是「因相」。

戊二、辨义（分四科）　亥一、因相

谓诸菩萨胜解行住，已善积集一切善根；于菩萨行已正超出。略说是相，菩萨发心。

「谓诸菩萨」，很多的世俗发心的菩萨，世俗发心的菩萨他不断地努力，他就进一步到胜解行住了。到胜解行住的时候，「已善积集一切善根」，他已经善巧地积集了，就是修集了很多很多的善法，很多的六波罗密的功德。「于菩萨行已正超出」，他对于菩萨行，就是证悟法性以后发菩提心，这个时候叫「菩萨行」。他因为在胜解行住的时候，积集了无量善根，他就对那个证悟法性的发心就相应了。相应了，就是「已正超出」，就是超出了胜解行住了，就是证悟了初极喜住了。「略说是相，菩萨发心」，简略的说，这就是菩萨发心的相貌。看出来主要就是，在胜解行住修集无量无边的善根，而后证悟法性发菩提心的，是这样意思。

《披寻记》一五七三页：

一切善根等者：《十地经论》中略以十句分别依何身生如是心？即此何相菩萨发心。彼说厚集善根为初，现大慈悲为后。十句差别中、初句是总，即此已善积集一切善根。余句是别，即此于菩萨行已正超出。言超出者：谓能任性成办所作，非如胜解行住以分别慧数数思择方能修作故。

「一切善根等者：《十地经论》中略以十句分别」，以十句来说明这件事。「依何身生如是心」，就是依据什么样的身份才能够证悟法性发菩提心呢？原来就是胜解行地的身份，「即此何相菩萨发心」，就是这一句。「彼说厚集善根为初，现大慈悲为后」，「彼」就是指《十地经论》，那上面说：「厚集善根」，一共是十句，第一句就是「厚集善根」，这是为初句，「现大慈悲」就是后句，这里说「谓诸菩萨胜解行住，已善积集一切善根；于菩萨行已正超出。略说是相，菩萨发心」，简单就是这几句话。

「十句差别中、初句是总」，第一句就是「厚集善根」，这是总说的，「即此已善积集一切善根」，就是本论文上的这一句话。

「余句是别」，其他的句是分别说的，「即此」，在这个文上，「即此于菩萨行已正超出」这句话。「已正超出」怎么讲呢？「谓能任性成办所作」，这个「谓能任性」是什么呢？「任」是任运地，就是很自然地，「性」就是心，就是那个胜解行地的菩萨达到极欢喜住的时候，他那个心很任运地，就成办所做的事情。「非如胜解行住以分别慧数数思择方能修作故」，数数地，一次又一次地去思惟观察，然后才能做这件事，才能把这件事做成。到初极喜住以后，就不那么辛苦了，就很容易成就了，所以叫做「已正超出」，这就是超出了胜解行住的境界，达到任运的境界了，那么这个时候这个发心是这样子。

亥二、缘虑

又诸菩萨缘当来世无倒速疾一切菩提资粮圆满，一切菩萨利有情事圆满，无上正等菩提一切种一切佛法圆满。

第二科是「缘虑」，就是「一者、何相菩萨发心？二者、发心何所缘虑？」，就指这「缘虑」说的。

「又诸菩萨缘当来世」，「缘」就是观察，「当来世」，不是现在，将来的时候「无倒速疾」，没有颠倒，与真如相应就是不颠倒，你有所得、有所执着就是颠倒了。但这个时候所成就的功德是「速疾」，而不是缓慢的。成就什么了呢？「一切菩提资粮圆满」，菩提是果，资粮就是因，无上菩提的因能够速疾无倒地圆满了，这是一种。

「一切菩萨利有情事圆满」，这句话指利益众生的事情，前面这句话当然是自己用功修行的事情，一个自利，这一句是利他了。「无上正等菩提一切种一切佛法圆满」，这是果，前面「无倒速疾一切菩提资粮圆满」，这是因圆满，后来果也圆满－－无上正等菩提一切种一切佛法也圆满了。

《披寻记》一五七四页：

一切种一切佛法圆满者：此说如来一切种妙智。谓于能引有义聚法、能引无义聚法，能引非有义非无义聚法，皆现等正觉故；如是三聚，名一切种。即于其中所有诸法，说明一切佛法应知。

「一切种一切佛法圆满者：此说如来一切种妙智」，无上正等菩提一切种，「一切种」是指智慧说的，「谓于能引有义聚法、能引无义聚法」，什么叫做一切种的妙智呢？就是这位无上正等菩提者。「谓于能引有义聚」，有义就是有功德的，功德不是自然有的，要有因来引发它才出现的，就是在因能引有功德的聚法。「能引无义聚法」，众生有很多的苦恼，就是「无义聚」，「无义聚」也不是自然有的，也是由因引发的。「能引非有义非无义聚法」，也不是善，也不是恶，也不是功德，也不是过失的，属于无记性的，这样子把世间上一切有为法分成这三类，三类里边「皆现等正觉」，这位佛他都能够现，就是那无分别的智慧能够等觉，能够正觉。正觉是无分别境，等觉是有差别的。「如是三聚，名一切种」，这叫做一切种，「即于其中所有诸法，说明一切佛法应知」，这样的一切佛法圆满，也就和前边一切种圆满是相同的意思，这样讲就是相同的了。

诸佛所作事业圆满。略说缘虑如是发心。

这是第四句，第四句应该说就是利他果，前面「无上正等菩提一切种一切佛法圆满」是自利果，那么第四句就是利他的果。诸佛所作的利益众生的事业圆满了，「略说缘虑如是发心」，所谓缘虑就是分这四种不同。前两句是因，后两句是果；因也有自、有他，果也有自、有他，「如是发心」。

《披寻记》一五七四页：

诸佛所作事业圆满者：《十地经论》中略以十句分别为何义生如是心？即此略说缘虑如是发心一分所摄。彼说十句、为得佛智为初，乃至为得转大法轮无畏为后。于中佛智者：谓无上智，知断证修，故此佛智有九种业差别；为求彼故，生如是心乃至广说。当知佛智，即此前说无上正等菩提一切种一切佛法圆满。九业差别，即此所说诸佛所作事业圆满。

「诸佛所作事业圆满者：《十地经论》中略以十句分别为何义生如是心？即此略说缘虑如是发心一分所摄」，这《十地经论》上简略地以十句来分别「为何义生如是心」。「为何义生如是心」，《十地经论》里面以十句来解释，「即此」，现在的《瑜伽师地论》的文，略说缘虑就是这一句话，「如是发心一分所摄」，就是这一部

份，就摄了那四句话。「彼说十句、为得佛智为初」，那十句第一句是得佛智慧这一句话为初，「乃至为得转大法轮无所畏为后」，十句的最后是这一句。「于中佛智者：谓无上智」，佛的智慧是最高尚的，没有智慧再高过它了，「谓无上智」。「知断证修」，就是知苦、断集、证灭、修道，都是无上智的境界。「故此佛智有九种业差别」，九种不同。「为求彼故，生如是心」，为求通达彼故生如是心，「乃至广说」，主要就是要成就佛智慧。「当知佛智，即此前说无上正等菩提一切种一切佛法圆满」，就是这一句话。「九业差别，即此所说诸佛所作事业圆满」这一句话，没有把那几句话完全引来，只是这样子指一下子。

亥三、状相

又诸菩萨无倒速疾发起一切菩提资粮，随顺于诸有情一切菩萨所作；随顺获得无上正等菩提，无师自然妙智；随顺遍一切种诸佛所作事业；随顺广大愿心。

这是第三「状相」。「又诸菩萨无倒速疾发起一切菩提资粮，随顺于诸有情一切菩萨所作」，发心的状相，「又诸菩萨无倒速疾发起」，没有有所得的颠倒，而是速疾发起一切菩萨的一切菩提资粮，当然这件事是证悟法性发菩提心的时候是这样子，也就是初极喜地以后的境界。「随顺于诸有情一切菩萨所作」，这和前文有相似的地方，前面「一切菩提资粮」是自己修行的因，「随顺于诸有情一切菩萨所作」，那这就是利益众生的因，「随顺获得无上正等菩提，无师自然妙智」，那么这就是菩提的果了。「随顺获得无上正等菩提」，「无师」，成佛的时候他是自己用功修行得无上菩提，而没有师，没有教导他的老师的，是自然的妙智，那个智慧自然是得无上菩提的。「随顺遍一切种诸佛所作事业」配那个第二句「随顺于诸有情一切菩萨所作」，「随顺广大愿心」就是随顺这四句话有广大的大悲的愿力，大智慧的愿力。

《披寻记》一五七四页：

无倒速疾发起一切菩提资粮等者：此释前说发心何状何相何自性起？《十地经论》中略以十句分别以何因生如是心？即此所显。彼说十句以大悲为首，乃至究竟如虚空尽未来际为后。由是当知大悲为首，即是发心生起自性；所余诸句，皆其状相。彼说智慧增上，即此无倒速疾发起一切菩提资粮。彼说方便善巧所摄，直心深心淳至如来力无量善决定众生力智力，即此随顺于诸有情一切菩萨所作。彼说随顺自然智，即此随顺获得无上正等菩提无师自然妙智。彼说能受一切佛法以智慧教化即此，随顺遍一切种诸佛所作事业。彼说广大如法界究竟如虚空尽未来际，即此随顺广大愿心。

「无倒速疾发起一切菩提资粮等者：此释前说发心何状何相何自性起？」就是这个发心从什么体性现起的？「《十地经论》中略以十句分别以何因生如是心？即此所显」，就是这里简单地说的，「彼说十句以大悲为首」，为开始是大悲心，「乃至究竟如虚空尽未来际为后」，这是最后一句。「由是当知大悲为首，即是发心生起自性」，这个证悟法性发菩提心，这个就是以大悲心为首，就是发那个大悲心，菩提心和大悲心还是有差别的。现在是以利益众生为他的慈悲心，所以这是以大悲为首。「即是发心生起自性」就是大悲为自性。「所余诸句，皆其状相」，都是大悲心的相貌。「彼说智慧增上，即此无倒速疾发起一切菩提资粮」，那十句里边说智慧增上，智慧是特别殊胜的，就是这里说的「无倒速疾」。无倒就是智慧，有无所得的智慧，「速疾发起一切菩提资粮」。

「彼说方便善巧所摄，直心深心淳至如来力无量善决定众生力智力，即此随顺于诸有情一切菩萨所作」，这样子配合这件事。「彼说方便善巧所摄」，在经论上的解释也是通于两种的，通于根本智，也通于后得智，无所得的智慧也可以称之为善巧，度化众生的时候需要各式各样的方便善巧，那样的后得智，也可以这么解释的。「彼

说方便善巧所摄，直心深心淳至如来力无量」，直心应该说是无分别心，深心就是行种种功德的时候，种种功德都不可得，那就叫做深心。「淳至」就是直心和深心的程度非常的清净，到了佛的境界，叫「淳至」。「如来力无量」，或者十种智力是无量无边的，他能善决定，如来智力能善决定。「众生力」，能观察，佛的无量的智慧能决定众生的事情，所以叫做决定众生力，还有智力。度化众生的时候，叫做善决定众生力，得无上菩提的时候叫做智力。「即此随顺于诸有情一切菩萨所作」，《十地经论》是那一句话，就是指《瑜伽师地论》的文的「随顺于诸有情一切菩萨所作」这句话。

「彼说随顺自然智，即此随顺获得无上正等菩提无师自然妙智」，就是这样配合。「彼说能受一切佛法以智慧教化，即此随顺遍一切种诸佛所作事业」，这样配。「彼说广大如法界究竟如虚空尽未来际，即此随顺广大愿心」。

下面第四科是「胜利」，分两科，第一科是「超过凡地」。

亥四、胜利（分二科）　天一、超过凡地

又诸菩萨发是心已；超过菩萨凡异生地，证入菩萨正性离生生如来家，成佛真子。决定趣向正等菩提，决定绍继如来圣种。

「又诸菩萨发是心已；超过菩萨凡异生地」，又诸多的菩萨，他证悟法性发菩提心，发大悲心的时候，就是胜义菩提心。这个时候他的程度超过了菩萨的凡异生地，这时候不是异生地了，不是凡夫地。凡夫地就叫做异生地，这异生地我们是讲过了。「异」就是各式各样的烦恼、各式各样的业力、各式各样的果报，叫做异生地。超过了菩萨的凡异生地，就是菩萨由凡地入圣位了。「证入菩萨正性离生」，这位菩萨没有白辛苦，他证入到菩萨的正性，「正性」就是法性，「离生」就是观一切法不生不灭了，无所得的境界。

「生如来家」，如来家就是以法性为家，现在这位菩萨他的智慧安住在法性这里，所以从世俗谛来讲，就是生到佛的家里了。「成佛真子」，这是佛的真实的弟子，就是证悟法性成就了无分别的智慧。如果你没有能证悟法性，你的智慧不能称为无分别智，所以是「成佛真子」。「决定趣向正等菩提」，到这个时候，这个菩萨就是不退转的菩萨，他决定向无上菩提那里趣向了，「决定绍继如来圣种」，决定能继续地弘扬佛法，使令众生发无上菩提心，可以得无上菩提的，是「绍继」，继续佛的种性。

《披寻记》一五七五页：

超过菩萨凡异生地等者：自下释前发心有何胜利？《十地经论》中略以种种分别心生时相，即此所显。谓过凡夫地是总，即此超过菩萨凡异生地。过有八种是别，谓入位过为初，毕定过为后。彼云一者、入位过，初成出世间心，如始住胎相似法故，如经入菩萨位故；即此证入菩萨正性离生、彼云二者、家过，家生相似法故，如经生在佛家故；即此生如来家。彼云三者、种性过，子相似法大乘行生故，如经种性尊贵无可讥嫌故；即此成佛真子。彼云四者、道过，世间出世间道不摄摄故，异道生相似法故，如经过一切世间道入出世间道故；即此决定趣向正等菩提。彼云八者、毕定过，佛种不断究竟涅盘道成就相似法故，如经如来种中毕定究竟阿耨多罗三藐三菩提故；即此决定绍继如来圣种。彼云五者、法体过。六者、处过。七者业过。今于此中略不具说。

「超过菩萨凡异生地等者：自下释前发心有何胜利？」有什么殊胜利益？「《十地经论》中略以种种分别心生时相，即此所显」，也是这一段文所显示的相貌。「谓

过凡夫地」，超过凡夫的境界了，这句话是总，「即此超过菩萨凡异生地」这句话。

「过有八种是别」，这个超过这个「过」有八种不同，这是别，「过凡夫」的这句话是总，其余还有八句话是属于别的。「谓入位过为初」，有八种过，第一就是入位过，「毕定过为后」，就是前一句和最后一句，初后两句说出来了。「彼云一者、入位过」，就是「初成出世间心，如始住胎相似法故，如经入菩萨位故；即此证入菩萨正性离生」，就是这样解释。「入位过」就是悟入圣位，超过凡夫位了，叫「入位过」。这个「入位过」是什么意思呢？「初成出世间心」，初开始成就了超越世间的虚妄分别心，得到那清净无分别的智慧了。「如始住胎相似法故」，就像这个众生流转生死，安住在母胎似的，就是那样子，就是这个无分别的智慧安住在真如那里，是这个意思，对比好像是相似的。「如经入菩萨位故」，如《十地经》有这句话，「入菩萨位」，就是这个意思。「即此证入菩萨正性离生」，就是《瑜伽师地论》「证入菩萨正性离生」这句话跟那句话是一样的。

「彼云」，就是《十地经论》上说，「二者、家过」，什么叫做「家过」呢？「家生相似法故」，就是你到那个人的家里去了，与你现在修行有点儿相似。「如经生在佛家故」，这个人不是在众生的家住，到佛的家去住了，这就是「家生相似法故」，「即此生如来家」，就是《瑜伽师地论》这个文叫生如来家。如来以什么为家呢？以真如为家，就是以法性为家。现在这位菩萨成就无分别智，也安住在真如那里，所以叫做生如来家，是这样意思。我们用功修行的时候，如果你若常常修止观，你对这件事很容易明白，常常修止观。如果只是文字上的学习，而不修止观，这个「生如来家」这句话还迷迷糊糊的。就算是这么说了：「佛以真如为家。」你还是迷迷糊糊的。如果你修止观的时候，观察色如，受想行识如，那么这个如就是真如嘛！你这个观就是智慧，智慧观真如，那个智慧就是在真如那儿住，这就是「生如来家」。当然我们修观，这个时候只是相似的而已，不能说「生如来家」。「家生相似法故，如经生在佛家故；即此生如来家」的意思。

「彼云三者、种性过，子相似法大乘行生故」，第三个过是种性过，这个种性是佛的种性，我们也可以说是种性，但是是一般凡夫的种性。「子相似法」，就是你是他的儿子，他是你的父亲。现在事实上是指什么说的呢？「大乘行生故」，就是你用大悲心利益众生了，你做了这件事，那就是「子相似法」，就是这个意思。这个「子相似法」也可以分两个意思讲，就是由你的大悲心，你修六波罗密度化众生了，你这个度化众生六波罗密的功德叫做「大乘行」，这叫做「子」，这个「大乘行」是子。大乘行从大悲心生出来的，这是一个解释。第二个解释，你观察这个真如，你安住在真如里，观察真如是智慧，这个智慧由观察真如现起的，那也叫做「子相似法」。「如经种姓尊贵无可讥嫌故」，《十地经论》上说种姓很尊贵，没有可讥嫌的地方，没有过失可讥嫌，那当然你发无上菩提心，这个地方是最尊贵、最庄严的，「无可讥嫌故」，「即此成佛真子」，所以这就是「子相似法」。

「彼云四者、道过，世间出世间道不摄摄故」，第四个是道过。这个道也超过了凡夫的境界。这个道有两种：一个世间道，一个出世间道。现在你这个道不属于世间了，属于出世间道，超越世间了，这个时候你有无分别智，也有后得智，没有那虚妄分别的戏论，所以不属于世间，而属于出世间了。「不摄摄故」，世间道不摄，摄于出世间道了。「异道生相似法故」，「异道生」，不同的道，原来是世间道，现在是出世间道，彼此不同，叫异道，由世间道建立了出世间道，「生相似法故」。「如经过一切世间道入出世间道故」，经上是这么说的，「即此决定趣向正等菩提」，就是《瑜伽师地论》「决定趣向正等菩提」这句话。

「彼云八者」，前面说到四，五、六、七没有说，「彼云八者、毕定过，佛种不断究竟涅盘道成就相似法故」，毕定过就是究竟过，就是「佛种不断」，佛的种姓没有断，这位佛教化那位菩萨发无上菩提心也成佛，这位佛又教化众生成佛，佛佛不中

断，究竟道成就了，「相似法故」，这位佛成佛，那位佛又成佛，彼此相似法故。「如经如来种中毕定究竟阿耨多罗三藐三菩提故；即此决定绍继如来圣种」，就是这句话。

「彼云五者、法体过。六者、处过。七者、业过。今于此中略不具说」，在《十地经论》里边，还有个法体过，还有个处过，还有一个业过，这三个，现在《瑜伽师地论》里边没有说。我去看《十地经论》，它上面说，什么叫做法体过呢？「以大悲为体」就是以大悲心为它的体性，「于作他事即是己事」，就是作别人的事情和作自己的事情一样，这叫做「法体过」。如果做自己的事很认真，做别人的事情马马虎虎的，那就是没有这件事了！就是作别人的事和作自己的事一样，「即是己事」，那么这就叫做「法体过」。

第二个是「处过」，「不舍世间方便不染善巧住故，住处相似法故」，「不舍世间方便不染」，就是这位菩萨他不弃舍世间，到出世间去，他还在这个世间，在世间方便不染，他有清净的智慧，世间法不能染污他。「善巧住故」，他有善巧的智慧，在世间这个地方住，在这里住而不为这个地方所污染，所以叫做「处过」。七者是「业过」，什么叫做业过呢？「顺空圣智，生命相似法故」，顺空，就是证悟毕竟空的智慧，这个圣智。这个智慧就是你的命，叫慧命，以智慧为命。你做事情呢，也就是用这智慧做一切的事情，那就是和以前的凡夫，以虚妄分别心来做事，那就不同了！这叫做「业过」。

天二、极多欢喜（分二科）　地一、辨（分六科）　玄一、由得证净

又正获得如实证净，极多欢喜。

前面那一科是「超过凡地」，这里是第二科「极多欢喜」。分两科，第一科是「辨」，分六科，第一科是「由得证净」。

「又正获得如实证净」，这个超过凡夫地的这一位初得无生法忍的菩萨，「正获得如实证净」，就是刚刚过了凡夫地，现在证悟诸法实相了，证悟诸法实相的时候，他心里面清净，叫「如实证净」，「极多欢喜」，这时候心里面很快乐。

《披寻记》一五七五页：

又正获得如实证净等者：信敬三宝多欢喜故，《十地经论》中敬欢喜摄。

「信敬三宝多欢喜故」，这位初得无生法忍的菩萨，他对于佛法僧三宝的信敬特别强，心里面欢喜，因为佛法僧都是真如的境界，不像我们凡夫虚妄分别的境界。《十地经论》上，就把这句话名之为「敬欢喜摄」，就是对三宝的恭敬心，因此而有欢喜。

玄二、由离瞋恚

于他有情，远离多分忿害斗诤。

这是第二科「由离瞋恚」，第一科是「极多欢喜」，就是他证悟了真如的时候，心里面欢喜，这第二科「于他有情，远离多分忿害斗诤」，对于他有情的这种颠倒的境界出现，而这位菩萨接触了众生的时候，「远离多分忿害斗诤」，菩萨没有这种心情，但是是「多分」，不是说全部的，还有一点，多分是没有忿害斗诤的事情。

《披寻记》一五七六页：

远离多分忿害斗诤者：见诸众生不如说修行威仪不正时忍不瞋故，名远离忿。《十地经论》中不瞋欢喜摄。教化他摄取众生时慈悲调柔，名远离害。《十地经论》中不恼欢喜摄。自心调伏论义解说时心不扰动，名远离斗诤。《十地经论》中不坏欢喜摄。如是远离言多分者，由经中说多不瞋恨、多不扰众生、多不坏他意故。

「远离多分忿害斗诤者：见诸众生不如说修行威仪不正时忍不瞋故」，这位圣者，这位初得无生法忍的菩萨，他看见很多的众生不能如说修行，说的话说的很好，但是他不修行，威仪也不正，这个时候这位圣者「忍不瞋故」，他心里安忍，不忿怒，「名远离忿」。「《十地经论》中不瞋欢喜摄」，《十地经论》是这么说的。

「教化他摄取众生时慈悲调柔」，初得无生法忍的菩萨，教化众生的时候，摄取众生，引导众生；「摄取」是引导的意思，引导众生到佛法中来的时候，「慈悲调柔」，这位菩萨的心很慈悲，就是希望你离苦得乐，那个心是很调柔的，不那么刚强，很调柔，名叫做远离害，「远离害」就是慈悲调柔的意思。慈悲调柔的意思，就是看见众生这个颠倒迷惑，菩萨心不动，这个意思。「《十地经论》中不恼欢喜摄」，世亲菩萨说这么一句话。

「自心调伏论义解说时心不扰动」，菩萨观察众生不调伏，但是菩萨自己心调伏，是柔顺、柔和、调顺的。为众生「论义解说」的时候，议论这个佛法，为众生解说佛法的时候，他心里面不乱，心里面不扰动，名叫做「远离斗诤」。「《十地经论》中不坏欢喜摄」，这一段文世亲菩萨叫它做「不坏欢喜」。「如是远离」，就是菩萨是这样远离的，远离这些烦恼，「言多分者」，这个「多分」是什么意思呢？「由经中说多不瞋恨」，经中的文有个「多不瞋恨」，「多不扰众生、多不坏他意故」，经里面有这么说的，世亲菩萨也用这个字。菩萨这个时候是初得无生法忍，他的烦恼没有完全消除，还有一点，所以叫做多。

辰二、极欢喜住（分二科） 巳一、问

问：极欢喜住菩萨转时，应知何行何状何相？

「问：极欢喜住菩萨转时」，就是这位菩萨已经证入了极欢喜住，极欢喜住的道力现前的时候。「转」，是现前的意思。「应知何行何状何相？」这是提出了问题，下面回答。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分八科） 申一、善决定愿（分三科）酉一、简前住

答：若诸菩萨从胜解行住入极欢喜住，先于无上正等菩提菩萨弘愿，未善通达菩提自性，未善通达菩提方便，多分随顺他缘而转，不善决定。

「若诸菩萨从胜解行住入极欢喜住，先于无上正等菩提菩萨弘愿，未善通达菩提自性，未善通达菩提方便」，在胜解行地的时候，他的智慧对于无上菩提的弘愿，没善通达菩提的自性，未善通达菩提的方便；「菩提自性」就是果，「菩提方便」就是因。就是在胜解行地的时候，对欢喜住的因果，还不是十分的通达。

「多分随顺他缘而转，不善决定」，「多分」，就不是满分，多数是随顺他缘：或者是从经论里面的学习，或者是从善知识边得到教授，随顺这些因缘去理解、去学习，自己不能决定，这是说胜解行住的情形。下面第二科是显六相，分三科，第一科初三相摄。

酉二、显六相（分三科） 戌一、初三相摄

除舍彼故，发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿。

「除舍彼故，发起六相」，就是弃掉了前面的这些不善巧的地方，「发起」，也就是建立，或者是成就，成就六种功德相。前三种是：新善决定和内证修性和菩萨大愿。也就是一般所谓，得无生法忍的六种相。现在先说前三种相貌。

《披寻记》一五七二页：

> **发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿者：于此住中，由证法性发菩提心，是名内证修性。菩萨大愿初无漏生真实智摄，是名新善决定。齐此名为已入初地，非胜解行地摄故。《十地经论》说：此善决定有六种：一者、观相善决定。真如观一味相故，如经无杂故。二者、真实善决定。非一切世间境界出世间故，如经不可见故。三者、胜善决定。大法界故，一切佛根本故，如经广大如法界故。四者、因善决定。有二种：一、成无常爱果因善决定。是因如虚空，依是生诸色，色不尽故，如经究竟如虚空故。二、常果因善决定。得涅盘道，如经尽未来际故。五者、大善决定。随顺作利益他行，如经覆护一切众生界故。六者、不怯弱善决定。入一切诸佛智地不怯弱故。如经佛子是诸菩萨乃至入现在诸佛智地故。此说六相，如彼应释。又复此中新善决定，当知即彼观相善决定摄。内证修性，当知即彼真实善决定摄。菩萨大愿当知即彼胜善决定摄。如所说义配释可了。**

「发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿者」，这三句话是六相的前三种。「于此住中」，就是极欢喜住，在极欢喜住里边，「由证法性」，因为这个时候，成就了

毕竟空的智慧，就是证悟了法性。证悟法性的时候，「发菩提心」，这时候建立了一个无上菩提的愿，就是想要愿得无上菩提，这个时候，这个菩提心是证悟了第一义谛，而后建立的，和初开始在凡位的时候发菩提心，不一样。「是名内证修性」，这就叫作「内证修性」。

新善决定、内证修性、菩萨大愿，这三句话先解释内证修性。「证」，当如实了知的意思，就是真实地明白了，叫作「证」；从文字上去明白，那不是真实的，这个是成就了无分别智，悟入到第一义谛，那个时候的了知，叫作「证」。「内证」是怎么回事？是修：经过一个时期的修，其实也应该说是长时期的修行，戒定慧的修行，长时期地修止观，而后证悟了第一义谛，那就叫作「内证」。这样讲，就是初得无生法忍的意思。

「内证修性」之后是「菩萨大愿」，这个时候他建立了愿得无上菩提，这是初开始证悟第一义谛，还没能够圆满的成就，所以还要发愿，希望能够得无上菩提，所以叫作「菩萨大愿」。这两句话作一个解释：「于此住中，由证法性发菩提心」，这就叫作「内证修性菩萨大愿」；「内证法性」，也就是「内证修性」，「发菩提心」，就是「菩萨大愿」，这是解释了这两句。

「初无漏生真实智摄，是名新善决定」，现在是解释那第一句，「新善决定」，这句话怎么讲？「初无漏生」，就是才开始灭除了烦恼，就是没有分别我执、分别法执了，这个时候，无分别的智慧现前了，这就叫作「新善决定」，「是名新善决定」。「初」，就是新的意思。「无漏生」，就是没有分别我执、没有分别法执，证悟第一义谛的智慧，是不退转的，所以叫作「决定」。这样说，什么叫作「新善决定」呢？就是内证修性。内证修性以后，离一切相发阿耨多罗三藐三菩提心了，所以叫作「菩萨大愿」。这三句话的大意，就是这么解释了。

「齐此名为已入初地」，就是到此为止，就是入了初极欢喜地了。「非胜解行地摄故」，这不属于前面的胜解行地，胜解行地还是贤位，还没入圣位。「《十地经论》说」，下面引《十地经论》和这三句话来配合。《十地经论》，就是解释十地，初极喜地、二离垢地。这里说得无生法忍，还是极欢喜地，也是一回事。《十地经论》，《十地经》也就是《华严经》的〈十地品〉；「论」，是世亲菩萨造的，解释《十地经》。

「此善决定有六种」，「善决定」，这句话是一个通名，不是别名，有六种的不同。「一者、观相善决定」，怎么讲呢？「真如观一味相故」，观察这一念心不可得，就是「真如」。「一味相」，就是无差别相的，就是诸法如。观这一念心不可得，就是「如」，一切法也是「如」，是无差别相的。

「如经无杂故」，就是无差别相，就叫作「无杂」。若有差别，就是「杂」了。「杂」，还有一个意思，若是根本无分别的智慧，作如是观的时候，和诸法如相应的时候，诸法如也不可得。初发心学习止观的时候，若观诸法如也可以这样思惟观察，但是有一个相貌，一定要思惟这念心，不自生、不他生、不共生、不无因生、不可得，觅心了不可得，有个不可得相，那就不是能证悟「诸法如」，还有个相，那就是杂了。现在说是「无杂」，就不是闻思的智慧，也不是「有相」的修止观的境界，是证悟诸法如，离一切分别相，所以叫作「无杂」。

《八识规矩颂》：变相观空唯后得」，这「后得智」，还有一个相，观一切法空的时候，有个空相，那就叫作「杂」。现在这个地方是「一味相」，就是经文上有个「无杂」，就是表示这个意思。「观相善决定」，就是观诸法如，证悟了、得不退转了，所以叫作「善决定」。这样讲，这句话实在是应该指根本无分别智，是无分别智的意思。

「二者、真实善决定」，这句话是什么意思呢？「非一切世间境界出世间故」。「真实善决定」，实在还是观诸法如，观诸法如这个无分别智，不是属于世间的境界。「世间」，就是有分别的境界，现在不是一切世间有分别的境界。

「出世间故」，超越世间的境界，「如经不可见故」，像《华严经》．〈十地品〉，初地那段文有个「不可见故」，不是世间的分别心可见的，这是无分别境界。这一句话是表示、赞叹它是特别殊胜的意思。「真实善决定」，就是无分别智是真实善决定，是超越世间的。这是解释第二句。

「三者、胜善决定」，这第三句是「胜善决定」。前面是「真实善决定」，只是赞叹无分别智的殊胜。「胜善决定」里面有包涵菩萨大愿的意思，这是离相发菩提心的意思，那就是「胜善决定」。它是「大法界故」，是「一切佛根本」。「大法界」，就是诸法如。「一切佛根本」，「佛」，是智慧，智契入了大法界，这就是叫作「根本」。这样说呢，以诸法如离一切分别相为根本，而建立大菩提心，「根本」对无上菩提心说的。

「如经广大如法界故」，这样的解释就契合了，初极喜地里头「广大如法界」那句话。「广大」，是赞叹发无上菩提心是不离诸法如的，它的体、用都是广大、无边际的，是这样的意思。

「四者、因善决定。有二种」；「因善决定」看这个文，「因」是指谁说呢？看这个文的意思，根本无分别智是因，由这个因发出来一种作用，就是「果」。这个善决定，有二种的不同：「一、成无常爱果因善决定」；「无常爱果」，当然就是后得智了，也就是去修六波罗蜜：修布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。由此因得一些可爱果；由布施波罗蜜得可爱果，戒波罗蜜得可爱果，乃至般若波罗蜜得可爱果。这个果是属于因缘生法，所以是「无常果」。这是由「无所得」的智慧修六波罗蜜感到可爱果。

「是因如虚空，依是生诸色，色不尽故」，「是因」，这个「因」也是广大无边，是无所得的智慧为因，「如虚空」的广大无边际。「依是生诸色」，就是依所修六波罗蜜，生出来各式各样的色，其实就是果，这个色是无穷无尽。用无所得的智慧修六波罗蜜，所得的果是无量无边。「如经究竟如虚空故」，这果也是无量无边的意思，这是因善决定的无常果。

「二、常果因善决定」，第二个是常果，是不变异，也是因善决定，修无所得的智慧、修六波罗蜜，也分二部分，一个是无分别、一个是有分别；有分别是无常果，无分别就是常果。这个无分别是与第一义谛相应，所以就是「得涅盘道」，无分别智是得不生不灭之道，「道」就是因的意思，「涅盘」，就是果了。「如经尽未来际故」，常果之因，也就是《十地经》里面说：「尽未来际」那句话的意思。

「五者、大善决定」，这第五个是「大善决定」，指什么说的呢？「随顺作利益他行」，就是菩萨有无所得的智慧，修六波罗蜜，分两部分：一个在自己这方面，愿得无上菩提，在他方面，就是愿利益一切众生，做利益众生行。「如经覆护一切众生界故」，就是爱护一切众生，修六波罗蜜广度众生，这叫作「大善决定」。

「六者、不怯弱善决定：入一切诸佛智地不怯弱故」，前面是说得这么多，这还都是初极喜地。「不怯弱善决定，入一切诸佛智」，就是入一切种智，那是不怯弱的境界，就是到佛的境界了，「不怯弱善决定」是这样的意思。「如经佛子是诸菩萨乃至入现在诸佛智地故」，经上有这句话，就是「不怯弱善决定」的意思所指示。

「此说六相，如彼应释」，这里说的六相，就是「如彼」，《十地经论》解释。

前面把《十地经论》说六种相引来了，下面《披寻记》的作者，又去会合一下。「此中新善决定，当知即彼观相善决定摄」，《瑜伽师地论》说的三相，第一句是新善决定，在这六相里面，指那一相说的呢？「当知即彼观相善决定摄」，就是那句话说的，「新」这个字就是现在才出现，所以叫作「新」。

「内证修性」这句话呢，《瑜伽师地论》上的第二句，「内证修性」这句话是指什么说呢？「当知即彼真实善决定摄」，指真实善决定说的，就是第二句。「菩萨大愿当知即彼胜善决定摄」，那就是以根本无分别智，建立了后得智，发无上菩提心，指这句说的。「如所说义配释可了」，就是所说的三相和《瑜伽师地论》三句话配合，可以明白了，这是六相的三相解释完了。下面第二科次二相摄。

戊二、次二相摄

超过一切余白净愿，无等不共。果是世间，超过一切世间境界；随救一切有情苦故，不共一切声闻独觉。虽一刹那生起此愿，法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果。

「超过一切余白净愿」，就是从前面连贯起来念：「除舍彼故，发起六相，新善决定内证修性菩萨大愿，超过一切余白净愿」，就是这么连起来念。「超过一切余白净愿」，就是这里面说是内证修性菩萨大愿，就是愿得无上菩提。这个愿超过「余白净愿」，就是其余的；我发愿修布施波罗蜜乃至般若波罗蜜，愿度化一切众生，这也是愿，但是这个愿，就是不如那个愿那么殊胜。所以「愿得无上菩提」这个大愿是超过一切其他的白净愿。

「无等不共」，那这样说，这「无等不共」，应该指谁说？当然应该是指菩萨大愿说，它是其他的愿不能同它相等，它和其余的愿是不共的，它是特别的。「果是世间，超过一切世间境界」，应该怎么讲？当然说是愿得无上菩提，无上菩提应该是出世间。现在说是超过余白净愿，余白净愿呢，它的果是世间，譬如说修布施波罗蜜得大财富、修戒波罗蜜得尊贵的身体，这都属于世间，虽然是世间，还是超过一切世间境界，因为这个是无漏的无所得智慧所修的六波罗蜜得的功德都是清净，超过世间的有漏境界。

「随救一切有情苦故」，他是见到法性了，但是他还不离世间，修这个白净愿得世间的果报，得这个做什么？「随救一切有情苦故」，随顺因缘救护一切众生的苦恼故。「不共一切声闻独觉」，这当然是声闻独觉所没有的功德。「虽一刹那生起此愿，法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果」，「一刹那生起此愿」指谁说？菩萨大愿是一刹那生起的；余白净愿也是一刹那生起的，应该是通于这二种，虽一刹那间生起余白净愿。「法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果」，你发了这个愿修六波罗蜜，这个法性自然是能得菩萨无量无边的清净、可爱的果报，用这样的果报来利益众生、救护众生。这里边说出来「无等」，又说出来「不共」，无等和不共是通着的，菩萨大愿是无等、不共。但是其中有两件事看出来，就是一个「随救一切有情苦」，这是一个特别的地方，「法性自尔能得菩萨无量白法可爱之果」，这是一件事，这两件事都也是不共、也是无等、也都是超过一切世间境界，也都可以这么解释，属于这两种，看后面的文也是这样说。

《披寻记》一五七二页：

超过一切余白净愿等者：为利他故，不舍生死，不染生死，修行六种波罗密多正行，是名一切余白净愿。望证法性发心，名为余故。余白净愿感可爱果，虽是世间而非一切世间境界，由无染污一切世间不可见故；即依此义，释名无等。常处生死随救一切有情苦故、不共一切声闻独觉；即依此义。释名不共。今此证法性发心、虽一刹那生起法尔能得无量可爱之果，以此发心，普能摄受余白净愿；即

依此义，释名超过。由此义显，因善决定中成无常爱果因善决定及大善决定应知。

「超过一切余白净愿等者：为利他故，不舍生死，不染生死」；「不舍生死」，是大悲心。「不染生死」，是般若。「修行六种波罗密多正行，是名一切余白净愿」；「余白净愿」，就指修六波罗蜜多说的。「望证法性发心，名为余故」，前面「新善决定、内证修性、菩萨大愿」，「望」这个来说，「名为余故」是那个愿之外，又一种愿，所以叫作「余」。

「余白净愿感可爱果，虽是世间而非一切世间境界」，因为那是特别清净、无漏的，所以不是世间有漏境界。「由无染污一切世间不可见故」，由于这是清净、无漏的境界，一切世间人见不到这无漏的境界。「即依此义，释名无等」，和世间有漏的境界不等。「常处生死随救一切有情苦故」，就是不共一切声闻独觉了。「即依此义。释名不共」，不共于声闻独觉。

「今此证法性发心、虽一刹那生起法尔能得无量可爱之果」，这句话也还通着的，「证法性发心」是一刹那就现起。「法尔能得」，自然能得无量可爱之果。「以此发心，普能摄受余白净愿」，愿得无上菩提，也能摄受其余六波罗蜜多的净愿。「即依此义」，释名叫作「超过」。「由此义显，因善决定中成无常爱果因善决定」，这是一个，这是无常可爱之果，那是因善决定里面的一分。「及大善决定应知」，第五个是大善决定，随顺作利益他行，如经覆护一切众生界故。次二相摄就指这两相摄，这两相当然也可以解释它是无等，也可以解释它是不共，也可以这么解释。

下面第三科后一相摄，这样子呢，数目是相合，初开始是三相摄，第二科是二相摄，第三科是一相摄，加起来是六相，但是可是有点问题。

戊三、后一相摄

又此大愿无变无尽自性得已，无异因缘令其退转变异可得。又是胜分，堕后边际极大菩提。

这是第三科，后一相摄，「又此大愿无变无尽，自性得已」，这个大愿是没有变异、是没有穷尽的时候，「无变无尽」就是这个愿的体性，「得已」，就是成就了这个愿以后。「无异因缘令其退转变异可得」，没有其他的因缘，使令无变无尽的大愿退转失掉了，使令它变异了，不可能有这种事情。

《披寻记》一五七三页：

又此大愿无变无尽等者：此中义显因善决定中常果因善决定应知。依彼常果，说名无变无尽自性。由证此已得涅盘道，尽未来际愿善决定，是故说言无异因缘，令其退转变异可得。

「又此大愿无变无尽等者：此中义显因善决定中常果因善决定应知」，无常果在前面有了，常果就指这段文说的，「因善决定应知」。「依彼常果，说名无变无尽自性。由证此已得涅盘道，尽未来际愿善决定，是故说言无异因缘，令其退转变异可得」，这一个就是「第四个因善决定中，有二种：一成无常爱果因善决定，二、常果因善决定，得涅盘道，如经尽未来际故」，指这个说，这样第四句里面的二句，在这里都有了。

「又是」，应该就指前面说，就是「又此大愿无变无尽自性得已，无异因缘令其

退转变异可得。」它又是胜分，它是个殊胜的部分，前面是无常，这个是常，所以对比起来「常」是胜分。「堕后边际」，堕者入也，就入于最后的究竟里边，「极大菩提」，就是到了无上菩提的时候，与大般涅盘是同等的。这一科解释完了，下面第三科结异名。

酉三、结异名

如此菩萨善决定愿，亦名发心。

说这菩萨的善决定愿，也叫作发无上菩提心的意思。

《披寻记》一五七三页：

又是胜分等者：此中义显不怯弱善决定应知。能入一切诸佛智地，是故说言堕后边际极大菩提。

「又是胜分等者：此中义显不怯弱善决定应知」，这不怯弱善决定，指最后善决定说。「能入一切诸佛智地，是故说言堕后边际极大菩提」，这样说文相是对，可是就数目来说，就是「后一相摄」，这个地方就是二个。就是「又此大愿无变无尽」这一条是第四个因善决定的一部分。「又是胜分，堕后边际极大菩提」，就是最后一个不怯弱善决定。这个地方分科的名字说是「后一相摄」，原来这里有二相，就是这个地方有点事情，这二相。若是把科名放在「又是胜分，堕后边际极大菩提」，放这里。那前面「又此大愿无变无尽自性得已，无异因缘令其退转变异可得。」这一条文放在那里呢？那不如说是后二相摄，加起来就是七相，但是七相的内容还是六相，倒没冲突。下面是四相发心，前面是第一科善决定愿，这科说完了。

申二、四相发心（分三科）　酉一、标

又即如是菩萨发心，略由四相应当了知。

酉二、征

何等为四？

酉三、释（分二科）　戌一、列相

一者、何相菩萨发心？二者、发心何所缘虑？三者、发心何状何相何自性起？四者、发心有何胜利？由此四相，应当了知菩萨发心。

就是列出来四相，这是第一科是列相。第二科是辨义，辨四相的义，第一科是因相。

戌二、辨义（分四科）　亥一、因相

谓诸菩萨胜解行住，已善积集一切善根；于菩萨行已正超出。略说是相，菩萨发心。

菩萨发心是到了初极喜住，也就是极喜地的时候，才能算是菩萨发心，但是他不是突然间，从这里开始的，一定是从胜解行住上开始，所以「胜解行住，已善积集一切善根」，可是于菩萨行到了极欢喜住的时候才是正超出。「略说是相，菩萨发心」

《披寻记》一五七三页：

一切善根等者：《十地经论》中略以十句分别依何身生如是心？即此何相菩萨发心。彼说厚集善根为初，现大慈悲为后。十句差别中、初句是总，即此已善积集一切善根。余句是别，即此于菩萨行已正超出。言超出者：谓能任性成办所作，非如胜解行住以分别慧数数思择方能修作故。

「一切善根等者：《十地经论》中略以十句分别」，这个发心的相貌。「依何身生如是心？即此何相菩萨发心」，那应该是胜解行住，一刹那间入极喜住，那就是胜解行住菩萨发心，应该这么说。「彼说厚集善根为初，现大慈悲为后」，这是十句的一初、一后。「十句差别中、初句是总」，「厚集善根」是总。「即此已善积集一切善根」。「余句是别」，余九句是别。「即此于菩萨行已正超出。言超出者：谓能任性成办所作」，「性」，就是心啊，「任」，是任运地，不是很勉强地，就是很自然地，这件事就作成了，任运地成办所作的事情。「非如胜解行住以分别慧数数思择方能修作故」，那就是要努力地才可以作，这样说胜解行住发菩提心和极欢喜住发菩提心有差别。

亥二、缘虑

又诸菩萨缘当来世无倒速疾一切菩提资粮圆满，一切菩萨利有情事圆满，无上正等菩提一切种一切佛法圆满。诸佛所作事业圆满。略说缘虑如是发心。

「又诸菩萨缘当来世无倒速疾一切菩提资粮圆满」，「缘当来世」，不是现在，「菩提资粮圆满」，是无颠倒地、还是很迅速地，这是一句。「一切菩萨利有情事圆满」，前面菩提资粮是自利，「菩萨利有情事」，就是利他。「无上正等菩提一切种一切佛法圆满」，这是自利的果。

《披寻记》一五七四页：

一切种一切佛法圆满者：此说如来一切种妙智。谓于能引有义聚法、能引无义聚法，能引非有义非无义聚法，皆现等正觉故；如是三聚，名一切种。即于其中所有诸法，说明一切佛法应知。

「一切种一切佛法圆满者：此说如来一切种妙智」，「一切佛法圆满」，这句话是说佛的一切种智。「谓于能引有义聚法、能引无义聚法，能引非有义非无义聚法，皆现等正觉故」，就是不管是非佛教徒、是佛教徒，所作的事情不出这三类，而在佛菩萨的智慧，都能正觉无碍。「如是三聚，名一切种。即于其中所有诸法，说明一切佛法应知」，当然在佛的智慧观察，这属于佛法。

前面是「无上正等菩提，一切种一切佛法圆满」，是自利果的圆满。「诸佛所作事业圆满」，是利他果的圆满。这一共是四句，前两句是因，后两句是果。「略说缘虑如是发心」，是这样发心。

《披寻记》一五七四页：

诸佛所作事业圆满者：《十地经论》中略以十句分别为何义生如是心？即此略说缘虑如是发心一分所摄。彼说十句、为得佛智为初，乃至为得转大法轮无所畏为后。于中佛智者：谓无上智，知断证修，故此佛智有九种业差别；为求彼故，生如是心乃至广说。当知佛智，即此前说无上正等菩提一切种一切佛法圆满。九业差别，即此所说诸佛所作事业圆满。

「诸佛所作事业圆满者：《十地经论》中略以十句分别为何义生如是心？即此略说缘虑如是发心一分所摄」，佛菩萨的发心，没得无生法忍之前，无分别智没有成

就，当然是缘虑的。得无生法忍之后，有根本无分别智、也有后得智；「后得智」，也是缘虑，也是有分别。「无分别智」，是没有缘虑、不分别。但是到成佛境界的时候，有分别、无分别是不分开，这是不可思议境界。「彼说十句、为得佛智为初」，「为得佛智」，是第一句。「乃至为得转大法轮无所畏为后」，这是后句。「于中佛智者：谓无上智」，那当然是最殊胜的智慧。「知断证修，故此佛智有九种业差别；为求彼故，生如是心乃至广说。当知佛智，即此前说无上正等菩提一切种一切佛法圆满。」这是佛智。「九业差别，即此所说诸佛所作事业圆满。」这是九句的业差别。

亥三、状相

又诸菩萨无倒速疾发起一切菩提资粮，随顺于诸有情一切菩萨所作；随顺获得无上正等菩提，无师自然妙智；随顺遍一切种诸佛所作事业；随顺广大愿心。

「又诸菩萨无倒速疾发起一切菩提资粮」，前面菩提资粮，这还是自利的因。「随顺于诸有情一切菩萨所作」，这是利他的因。「随顺获得无上正等菩提，无师自然妙智」，这是自利的果。「随顺遍一切种诸佛所作事业；随顺广大愿心」，是利他的果。

《披寻记》一五七四页：

无倒速疾发起一切菩提资粮等者：此释前说发心何状何相何自性起？《十地经论》中略以十句分别以何因生如是心？即此所显。彼说十句以大悲为首，乃至究竟如虚空尽未来际为后。由是当知大悲为首，即是发心生起自性；所余诸句，皆其状相。彼说智慧增上，即此无倒速疾发起一切菩提资粮。彼说方便善巧所摄，直心深心淳至如来力无量善决定众生力智力，即此随顺于诸有情一切菩萨所作。彼说随顺自然智，即此随顺获得无上正等菩提无师自然妙智。彼说能受一切佛法以智慧教化即此，随顺遍一切种诸佛所作事业。彼说广大如法界究竟如虚空尽未来际，即此随顺广大愿心。

「无倒速疾发起一切菩提资粮等者：此释前说发心何状何相何自性起？」解释这个。「《十地经论》中略以十句分别」，这个意思。「以何因生如是心？即此所显。」就是这里所说的。「彼说十句以大悲为首」，这一句为首。「乃至究竟如虚空尽未来际为后。」这一句是最后一句。「由是当知大悲为首，即是发心生起自性」，发心的体性就是大悲心，「何自性起？」就是以大悲心为自性起。「所余诸句，皆其状相。彼说智慧增上，即此无倒速疾发起一切菩提资粮。」菩提就是智慧。「彼说方便善巧所摄，直心深心淳至如来力无量善决定众力生智力，即此随顺于诸有情一切菩萨所作。彼说随顺自然智，即此随顺获得无上正等菩提无师自然妙智。彼说能受一切佛法以智慧教化，即此随顺遍一切种诸佛所作事业。」这一句「彼说广大如法界究竟如虚空尽未来际，即此随顺广大愿心。」配合一下。下面说第四科胜利，分二科，第一科超过凡地。

亥四、胜利（分二科）　天一、超过凡地

又诸菩萨发是心已；超过菩萨凡异生地，证入菩萨正性离生生如来家，成佛真子。决定趣向正等菩提，决定绍继如来圣种。

「又诸菩萨发是心已；超过菩萨凡异生地，证入菩萨正性离生」，就是证悟法性，心无所得了。「生如来家」，就是第一义谛为家。「成佛真子」，得到无生灭的清净的无分别智了。「决定趣向正等菩提」，这时候是不退转，所以叫作「决定」向于无上菩提。「决定绍继如来圣种」，能够弘扬佛法，广度众生了。

《披寻记》一五七五页：

超过菩萨凡异生地等者：自下释前发心有何胜利？《十地经论》中略以种种分别心生时相，即此所显。谓过凡夫地是总，即此超过菩萨凡异生地。过有八种是别，谓入位过为初，毕定过为后。彼云一者、入位过，初成出世间心，如始住胎相似法故，如经入菩萨位故；即此证入菩萨正性离生、彼云二者、家过，家生相似法故，如经生在佛家故；即此生如来家。彼云三者、种性过，子相似法大乘行生故，如经种性尊贵无可讥嫌故；即此成佛真子。彼云四者、道过，世间出世间道不摄摄故，异道生相似法故，如经过一切世间道入出世间道故；即此决定趣向正等菩提。彼云八者、异定过，佛种不断究竟涅盘道成就相似法故，如经如来种中毕定究竟阿耨多罗三藐三菩提故；即此决定绍继如来圣种。彼云五者、法体过。六者、处过。七者、业过。今于此中略不具说。

「超过菩萨凡异生地等者：自下释前发心有何胜利？《十地经论》中略以种种分别心生时相，即此所显。谓过凡夫地是总，即此超过菩萨凡异生地。过有八种是别」，过凡夫地是总，然后有八种的别句。「谓入位过为初」，入圣位是第一个超过，这是第一句。「毕定过为后」，「彼云一者、入位过，初成出世间心」，这「入位过」，指什么说呢？就是初开始得无生法忍的时候，他成就了出世间的无漏、无分别智慧。「如始住胎相似法故」，就是成就了出世间心，安住在第一义谛这里，就是这样的意思。

「如经入菩萨位故」，这是入菩萨位；「即此证入菩萨正性离生」，就是这个意思。「彼云二者、家过，家生相似法故，如经生在佛家故」，「生在佛家故」，就是生在第一义谛，和原来没得无生法忍的时候，心是安住在虚妄分别的虚妄境界上，没能安住在第一义谛，说现在安住在第一义谛，超过以前的虚妄分别了，这就叫作「生如来家」。

「彼云三者、种性过，子相似法大乘行生故，如经种性尊贵无可讥嫌故；即此成佛真子」，这「大乘行」叫作「子」，这个时候是安住第一义谛，能建立了无分别的智慧，就叫作「子」。「彼云四者、道过，世间出世间道不摄摄故」，有世间道、有出世间道，现在这位菩萨超过了世间道，到了出世间道。世间道所不摄，是属于出世间道，所以「不摄摄故」。

「异道生相似法故」，「异道生」不同：有世间道、有出世间道，所以这道是不相同的。现在是出世间道所生的大菩提心。「如经过一切世间道入出世间道故；即此决定趣向正等菩提。彼云八者、异定过」，前面是第四，现在说到第八了「异定过：佛种不断究竟涅盘道成就相似法故」，是这位大菩萨，已经到不退转了，所以佛的种性不会中断的，究竟会到涅盘里，这是成就了「相似法故」，这是和那个人是相似的。

「如经如来种中毕定究竟阿耨多罗三藐三菩提故；即此决定绍继如来圣种。彼云五者、法体过。六者、处过。七者、业过。今于此中略不具说。」《瑜伽师地论》这段文没有说，那五、六、七是怎么回事呢？「五者、法体过」，以大悲为体于作他事即是己事，所以叫作「法体过」，「以大悲心为体」，什么叫作大悲心？作利益众生的事，就是利益自己的事，所以「法体」超过我们有分别心的时候，给你做事是一回事，给自己做事又是另一回事，是有分别的，现在是超过这个境界。

六、是处过，不舍世间方便不染善巧住故。菩萨大悲心不弃舍世间的处所，但是菩萨也不染着世间，这叫作「处过」。若有染着就没能越过。第七、是业过，什么叫作「业」呢？「顺空圣智生命相似法故」，就是证悟第一义空的胜智慧，这是他的命，由这个命就能够广度众生，这个大智能的境界，能够继续不断地增长，一直到无

上菩提，入三世真如法中故，所以叫作「业过」。这是前面第一科超过凡地，下面第二科极多欢喜，分二科，第一科辨，分六科，第一科由得证净。

天二、极多欢喜（分二科）　地一、辨（分六科）　玄一、由得证净

又正获得如实证净，极多欢喜。

这上面说：「又正获得如实证净」，就是这位修行人，当他从胜解行地向前进一步到了初极喜地的时候，「正获得如实证净」，这时候正式得到证悟法性清净的智慧，成就了这个智慧的时候，有什么特别的事情呢？「极多欢喜」，他心里面非常欢喜。

《披寻记》一五七五页：

又正获得如实证净等者：信敬三宝多欢喜故，《十地经论》中敬欢喜摄。

这个时候，他对于佛法僧三宝的恭敬心，他对于三宝的信心是多欢喜、心里非常快乐，这个意思。

玄二、由离瞋恚

于他有情远离多分忿害斗诤。

这是第二科离瞋恚。前面是多欢喜，现在是离瞋恚。「于他有情」，对于众生远离了多分的忿害斗诤。

《披寻记》一五七五页：

远离多分忿害斗诤者：见诸众生不如说修行、威仪不正时忍不瞋故，名远离忿。忍不瞋故，名远离忿。《十地经论》中不瞋欢喜摄。教化他摄受众生时慈悲调柔，名远离害。十地经论中不恼欢喜摄。自心调伏论义解说时心不扰动，名远离斗诤。《十地经论》中不坏欢喜摄。如是远离言多分者，由经中说，多不瞋恨，多不恼众生，多不坏他义故。

「远离多分忿害斗诤者：见诸众生不如说修行、威仪不正时」，初得无生法忍的这位菩萨，他看见很多的众生「不如说修行」，他跟人说法的时候说得很好听，但是他自己不修行，叫「不如说修行」。他的威仪也不能够、也不合乎圣道，「不正」。「忍不瞋故，名远离忿」，这个得无生法忍的菩萨，他看见这个境界，他心里面安忍不动、不愤怒。这可见没有得无生法忍以前的时候，他心里面是不欢喜的。所以这时候名叫「远离忿」。「《十地经论》中不瞋欢喜摄」，《十地经论》这句话这名字叫做「不瞋欢喜」。不瞋的欢喜，不瞋也是欢喜。「教化他摄受众生时慈悲调柔」，这个初得无生法忍的菩萨，他在教化他的徒弟、教化众生的时候，「摄取众生时」，引导众生悟入圣道的时候，「慈悲调柔」，他的心情，他只是愿意你离苦得乐，他的心很调柔，不是那么忿怒、是调柔，这叫做「远离害」。远离多分忿害斗诤，是这个意思。「名远离害。《十地经论》中不恼欢喜摄」，这是不烦恼。「自心调伏论义解说时心不扰动，名远离斗诤」，这得无生法忍的菩萨，他自己的心，常有道力的调伏。「论义解说时」，他为人议论佛法的真理，为人解说佛法的时候，他心里面不乱，「心不扰动」。扰者，乱也。心里面不动乱，名叫做「离远斗诤」。离远斗诤是这个意思。「《十地经论》」中叫做「不坏欢喜摄」。「如是远离言多分者」，这个远离说多分是远离，就是还有少分没有远离。「由经中说，多不瞋恨，多不恼众生，多不坏他义故」，经中这么说，所以《瑜伽师地论》也是这么说。

下面第三科远离憍慢。

玄三、远离憍慢

于一切种菩萨所作利众生事，于一切种菩提资粮圆满，于一切种无上菩提一切佛法，于一切种佛所作事，以净增上意乐攀缘胜解趣入，于是诸法速疾圆证，自观己身能正随顺如是解了极多欢喜。

「于一切种菩萨所作利众生事」，就是菩萨为众生所做的，利益众生的事，有一切种，很多很多的事情。「于一切种菩提资粮圆满」，这是他自己自利的功德。「于一切种」这个圣道的因，资粮是因；圣道的因也要长时的积集才能圆满的。「于一切种无上菩提一切佛法」，就是资粮圆满到了无上菩提了。「于一切种佛所作事」，那就是为众生做的事了。「以净增上意乐攀缘胜解趣入」，前面这四句话，实在就是二句话，一个是自己用功修无上菩提的因果，一个教化众的因果。这二件事是以清净的增上意乐，就是无所得的智慧，「攀缘胜解」，观察所做的事，这样悟入第一义谛。「于是诸法速疾圆证」，他用无所得的智慧去观察修行，会很快的圆满证入了。「自观己身能正随顺如是解了极多欢喜」，这位菩萨自己观察自己：「我做的对不对呢？」「能正随顺」，自己的菩提的因果，教化众生的一切事情，都能随顺诸法如。能「如是解了」，而不为所动乱，没有动乱，所以心情很欢喜。这是一个欢喜。

《披寻记》一五七六页：

自观己身能正随顺等者：谓由自见至菩提近故，《十地经论》中堪受欢喜摄。

「自观己身能正随顺」这句话是什么意思呢？「谓由自见至菩提近故」，这位初得无生法忍的菩萨，他自己深入诸法如的时候，就见到自己得无上菩提不远了，所以心里极多欢喜。《十地经论》中叫做「堪受欢喜」。这样意思。第四科是由离贪喜。

玄四、由离贪喜

又自观见善妙广大，能引出离，无染无等，摄受饶益身心欢喜；于此无量炽然善法，皆悉成就。

这是离贪的欢喜。「又自观见妙善广大」，菩萨以无所得的智慧发大悲心，行菩萨道，这个善法是非常广大的。「能引出离」能出初极喜地向前进步，慢慢得大解脱。「出离」是解脱的意思。「无染无等」，他心里面都是与诸法如相应了，所以没有染污，但是也是特别殊胜的，「无等」就是殊胜的意思。「摄受饶益身心欢喜」，他也「摄受」、就是成就，能成就这样的功德、能够饶益无量众生，所以他身心都欢喜。「于此无量炽然善法」，对于这无量无边的，「炽然」是殊胜的意思。殊胜的自利善法、利益众生的善法都能成就了，所以身心欢喜。

《披寻记》一五七六页：

又自观见妙善广大等者：《十地经论》说：爱欢喜乐观真如法故：即此妙善广大，能引出离、无染无等。又说：调柔欢喜，谓自身心遍益成就。踊跃欢喜，谓自身心遍益增上满足；即此摄受饶益身心欢喜。又说：庆欢喜自觉所证校量胜故；即此无量炽然善法皆悉成就。

「又自观见妙善广大等者：《十地经论》说：爱欢喜乐观真如法故」，「乐观真如法故」，这叫做「爱欢喜」。「即此妙善广大，能引出离、无染无等」。又说：调柔欢喜，谓自身心遍益成就」。自己身心，自家也是得到利益，也能利益一切众生，

得成就。「踊跃欢喜，谓自身心遍益增上满足」；他自家的身心普遍的得到法的利益，殊胜的满足。「即此摄受饶益身心欢喜。又说：庆欢喜自觉所证校量胜故」；菩萨有无分别智，他也有有分别智，他观察他所证悟的，加以「校量」，就是前后加以校量，有所得、无所得加以校量，感觉到非常殊胜。「即此无量炽然善法皆悉成就」的意思

玄五、由离惊怖

又自了知：我于无上正等菩提、今已邻近，于大菩提我胜意乐、已得清净，我今已离一切怖畏。由是因缘极多欢喜。

「又自了知：我于无上正等菩提，今已邻近」，这是第五科由离惊怖。「又自了知」又自己也明白「我于无上正等菩提，今已邻近」，现在已经不远了。「于大菩提我胜意乐，已得清净」，对于大菩提，无上菩提的境界。「无上菩提」应该是智慧境界。但是这个智慧是与第一义谛相应的。「我胜意乐已得清净」，我特别殊胜的这种的欢喜心已经得到清净了，就是没有我可得、无我可得。「我今已离一切怖畏」，一切的恐怖。「由是因缘」，也是「极多的欢喜」。

这是离惊怖。下面第六科由离怖畏，分二科。第一科标。

玄六、由离怖畏（分二科）　黄一、标

由诸菩萨已能发起善决定心，于五怖畏，皆悉除断。

因为诸菩萨已能发起「善决定心」，这个发起就是现前，「善决定心」就是见第一义谛、不退转了。「于五种怖畏，皆悉除断」都除灭了，这是标。下面第二科解释，分五科。

黄二、释（分五科）　宇一、无不活畏

善修习无我妙智，分别我想，尚不复转，况当得有分别我爱，或资生爱，由是因缘，无不活由畏。

「善修习无我妙智」，由于这位菩萨修习诸法如的胜义观，观一切法空、无我无我所的智慧，他能这样修习。「善修习」善者，能也；他能这样修习。观察我不可得，观察一切法不可得，他能这样修习。「无我妙智」，就是修习无我的智慧。「分别我想，尚不复转」，就是观察「什么是我」的我想，尚且都不复现起了。「况当得有分别我爱」，何况当能够：「这是我、这是我所爱的东西」，何况有这个分别呢？「或资生爱」，或者是这些衣服、饮食、卧具这些的财富，对这些有爱着心呢？更是没有了。没有我、也没有我爱、也没有我所爱。「由是因缘，无不活畏」，由于他能这样思惟观察，他没有说不能生活的恐怖，没有这件事。「生活者不可得」，所以他没有这个恐怖。这是第一无不活畏，下面第二科无恶名畏。

宇二、无恶名畏

由于他所无所希望，常自发起如是欲乐，我当饶益一切有情；非于有情有所求觅。由是因缘，无恶名畏。

「由于他所无所希望」，由于这位菩萨常这样修四念处观，观身受心法不可得，

他对别的人也不要求什么，对别人无所希望。「常自发起如是欲乐」，但是他还是有一点心机的，什么呢？「常自发起」这样的要求：「我当饶益一切有情。」我应当好好努力修学戒定慧，来多多地利益一切众生，有这么一个要求。「常自发起如是欲乐」，就是发起这样的欢喜心，也是自己的要求，要饶益一切有情。「非于有情有所求觅」，不是对于一切有情那里：「我希望你要供养我！」没有这个希求。「由是因缘，无恶名畏。」因此他也没有恶名的，没有名誉不好的这种恐怖，没有这个顾虑了。这个恶名畏就是你对于他人有所求，你就容易受人家的议论。

宇三、无有死畏

由离我见，于我无有失坏想转，故无死畏。

下面无有死畏，没有死的恐怖。由于这位菩萨没有我的执着，不执着有我，「于我无有失坏想转」，不会说：「我现在是垮台了，我失坏了！」没有这个意思，没有这个想法，根本没有我，也就没有我被破坏的这种想法。所以「故无死畏」，他观察色受想行识不可得，观察我不可得，这里面无生也无灭，无我无我所，所以没有死的恐怖。

宇四、无恶趣畏

自知死后，于当来世，决定值遇诸佛菩萨；由此决定无恶趣畏。

「自知死后，于当来世，决定值遇诸佛菩萨」，这是第四科，没有恶趣畏。他自己知道自己死亡以后，「于当来世」「决定」会「值遇诸佛菩萨」，遇见佛、遇见菩萨，一定往生到佛世界去。我们没得无生法忍的凡夫，或者也没有到胜解行地，还是在初开始信佛、外凡的虚妄分别的境界，还不愿意生到佛世界去，现在这个已经得了圣道的无生法忍的菩萨呢，他的想法「自知死后，于当来世决定会遇诸佛菩萨」，那是到佛世界去了！「由此决定无恶趣畏」，决定不会说：「我要堕落到三恶道去，哎呀！很苦呀！」没有这个害怕，没有这个恐怖，没有恶趣畏。

宇五、无处众畏

由意乐见一切世间，尚无有一与我齐等；何况殊胜。是故无有处众怯畏。

「由意乐见一切世间，尚无有一与我齐等；何况殊胜」，由于这位菩萨常修四念处观的话，他见到「一切世间，尚无有一」，没有一个人与我相等，因为我也不可得、一切法也不可得，此中是没有高下，何况有殊胜的这件事呢！「是故无有处众怯畏」，没有这个怖畏。

《披寻记》一五七七页：

由意乐见一切世间等者：由自了知于大菩提我胜意乐已得清净故，见一切世间皆无齐等。

「由自了知」，这位菩萨他自己知道他对于无上菩提的修行，在这个世界上他是修得最圆满了，因为他已经见到第一义谛，在这里安住不动，其余的凡夫在虚妄分别那有这个境界！所以「于大菩提我胜意乐已得清净」，就是无所得的境界，见一切世间都在有所得里面虚妄分别，在那里活动，所以没有和这位菩萨齐等的境界的，所以没有处众的怖畏。下面第二科是结。

地二、结

菩萨如是远离一切五种怖畏，远离一切闻说甚深正法惊怖，远离一切高慢憍傲，远离一切他不饶益种种邪行所起瞋恚，远离一切世财贪喜、无染污故、无所憎背；有炽然故，无俗意乐；能圆满证一切善法。

「菩萨如是远离一切五种怖畏，远离一切闻说甚深正法惊怖」，我不可得，一切法不可得，有所得的人就害怕这件事，若「我不可得」不行！你们都没有，一定要有我！这是我们的想法。但是这位菩萨没有这个想法，所以是没有甚深正法的恐怖。无我是甚深正法，他没有这个恐怖。「远离一切高慢憍傲」，所以这位菩萨他也不会有高慢心：「我自己很了不起！」「憍傲」是瞧不起别人；他没有这回事情。「远离一切他不饶益种种邪行所起瞋恚」，别的众生不饶益他，种种的邪行来染污他，他对于这些事没有这个分别，所以也不会因此而起瞋恚的。「远离一切世财贪喜」，对于世间的财，爱着世间的财，欢喜这些事，他也远离了。「无染污故、无所憎背」，他对于「我」也不染污，对于「我所」，对于一切财、世间上的事都没有取着了，所以「无所憎背」，没有这件事是我憎恶的，没有这个分别心。「有炽然故，无俗意乐」，这一切世间上的事情，都是在那里颠倒迷惑，叫做「有炽然故」。这些事情都是世间人、有所得的人才欢喜这些事情，这位菩萨没有这种爱乐。「能圆满证一切善法」，他用这个般若波罗蜜能圆满的证悟一切都是诸法如，都是善法，此中无取无舍。

《披寻记》一五七七页：

菩萨如是远离一切五种怖畏等者：此中随应结前所说于五怖畏皆悉除断，是即远离一切五种怖畏。于大菩提如实证净已离一切怖畏，是即远离一切闻说甚深正法惊怖。于一切种能正随顺解了，是即远离一切高慢憍傲。于他有情远离忿害斗诤，是即远离一切他不饶益种种邪行所起瞋恚。能引出离无染无等摄受饶益身心欢喜，是即远离一切世财贪喜。如是别别结前说已复总结显生欢喜相，是故说无染污及有炽然。由是能圆满证一切善法。此结欢喜，说名胜利。

「菩萨如是远离一切五种怖畏等者：此中随应结前所说于五怖畏皆悉除断，是即远离一切五种怖畏。于大菩提如实证净已离一切怖畏」，对于无上菩提，这是第一义谛的清净，已经证悟了，所以已离一切的怖畏。「是即远离一切闻说甚深正法惊怖。于一切种能正随顺解了」，各式各样的一切法，他都能随顺诸法如的去通达、解了。「是即远离一切高慢憍傲。于他有情远离忿害斗诤」，不会对于有情有忿害心，有斗诤的意思。「是即远离一切他不饶益的种种邪行所起瞋恚」，众生对他的不饶益，对他的种种邪行这些事情，他心里面都不动，都不动心的。「能引出离无染无等摄受饶益身心欢喜」，他在一切境界上修四念处观的时候，能「引出离」，就是能引解脱，他的心于一切法不住色生心，不住一切法生心，他的心是出离、是解脱的、是无染污的，是「无等摄受」，是殊胜的摄受，用诸法如来摄受一切法，来饶益一切众生的，他的身心，不管什么境界，他都是欢喜的。「是即远离一切世财贪喜。如是别别结前说已」，一样一样结前说，圆满以后。「复总结显生欢喜相，是故说无染污及有炽然。由是能圆满证一切善法。此结欢喜，说名胜利。」

申三、引发正愿（分三科）　酉一、标

又现法中，能起菩萨一切精进。信增上力为前导故。于当来世、如前所说菩提分品十种大愿、今即于此极欢喜住能具引发。由得清净胜意乐故。

这是第三科引发正愿。第一科善决定愿。这个极欢喜住这里是别辨相分八科。第一科是善决定愿，第二科是四相发心，第三科就是引发正愿，就是这一科，分三科。第一科是标。

「又现法中，能起菩萨一切精进。信增上力为前导故」，就是菩萨当前的这个色受想行识里面，他能够发起菩萨一切精进，菩萨修行无上菩提能精进不懈怠。这个精进不懈怠是「信增上力为前导故」，就是以信的力量；当然这个信是般若波罗蜜的智慧，这个智慧是有强大的力量，做一切精进的前导，以此为前导，就是由它来引导而发起一切善法的精进。「于当来世、如前所说〈菩提分品〉十种大愿、今即于此极欢喜住能具引发」，「于当来世」，不是现在，是将来世。「当来世」有什么事情呢？如前面所说的〈菩提分品〉，这个我们已经学习过了。那里说菩萨有十种大愿，那十种大愿呢，「今即于此极欢喜住能具引发」，就是现在在极欢喜住这里，能具足的引发出来那十种大愿。「由得清净胜意乐故」，因为这个时候得无生法忍，他见到第一义谛了，见到第一义谛能够消除一切烦恼，是清净的、殊胜的意乐、殊胜的欢喜心故。

《披寻记》一五七八页：

于当来世如前所说菩提分品十种大愿者：〈菩提分品〉中说：菩萨大愿，当知即从正愿所引出。此复十种，乃至广说。（陵本四十五卷十七页）由彼正愿，愿于当来摄受一切菩萨善法，摄受一切所有功德。十种大愿从彼所生，是故说言于当来世。

「于当来世如前所说菩提分品十种大愿者：菩提分品中说：菩萨大愿，当知即从正愿所出」，所引出的。「此复」有「十种」不同，「乃至广说（陵本四十五卷十七页）」，那里说出来这十种大愿。「由彼正愿，愿于当来摄受一切菩萨善法」，那个「正愿」是什么呢？就是希望将来能「摄受」，就是成就，能成就一切菩萨的善法，就是无上菩提了。「摄受一切所有功德」，利益众生的功德。「十种大愿从彼所生」，从彼正愿所发出来的。「是故说言于当来世」，这个十种大愿就在这后边。

前面是标，这下面第二科是解释，分二科。第一科是别辨相，分二科。第一科是就事起愿，分十科。第一科为供养佛，这是第一大愿。

酉二、释（分二科）　戌一、别辨相（分二科）　亥一、就事起愿（分十科）　天一、为供养佛

为欲供养最胜有情真实福田大师法主、是故引发第一大愿；

这位得无生法忍的这位菩萨，就是极欢喜地的这位菩萨，「为欲供养最胜有情」，他想要供养在一切有情中最殊胜的，是一切众生、一切菩萨真实的福田。是谁呢？就是「大师法主」，就是佛了。「是故引发第一大愿」，就是为供养佛这是第一大愿。就是「为欲供养最胜有情」，就是这一件事，因这件事而引发第一大愿，就是想要供养佛。第二科为受持法。

天二、为受持法

为欲受持彼所宣说无上正法、是故引发第二大愿；

这是为受持法。「为欲受持」，这位得无生法忍的菩萨他为受持彼佛陀所宣说的无上正法，「是故引发第二大愿」。那就是为受持法。这个「法」，当然还是教行理了，要受持佛说的法，一方面自己修学无上菩提，一方面广度众生，都要依赖法才能成就的。第三科是为转法轮。

天三、为转法轮

为欲劝请转未曾有妙正法轮、是故引发第三大愿；

这位初得无生法忍的菩萨，「为欲劝请」，就是劝请佛陀「转未曾有」，这个极少有的事情，就是「妙正法轮」。「是故引发第三大愿」，就是为转法轮，这就是请佛转法轮。第四科。

天四、为顺正行

为欲顺彼行菩萨行、是故引发第四大愿；

为欲随顺佛陀的法轮来行菩萨行，「是故引发第四大愿」，就是为顺正行。这个顺正行，应该是菩萨自己用功修行。

《披寻记》一五七八页：

为欲顺彼行菩萨行者：十种波罗蜜多名菩萨行，此是一切菩萨之所应行，为欲顺彼，故发大愿。

「为欲顺彼行菩萨行者：十种波罗蜜多名菩萨行」，「十种波罗蜜多」有自利、也有利他，或者完全说是自利，或完全说利他都可以。「此是一切菩萨之所应行，为欲顺彼，故发大愿。」

天五、为熟有情

为欲成熟彼器有情、是故引发第五大愿；

《披寻记》一五七八页：

为欲成熟彼器有情者：无量所调伏界，是名彼器有情。由住种姓堪受正法是器义故。随其所应为说正法，于三菩提令得趣入究竟出离，是名成熟。

「为欲成熟彼器有情者：无量所调伏界，是名彼器有情」，佛所调伏的无量有情。但是这个地方有一个「器」的问题，什么叫做「器」呢？「由住种姓堪受正法是器义故。」由于那一位众生他安住在种姓里，就是那个众生里面有三乘道法的种姓。「堪受正法」，他能接受佛陀正法的教导，这是「器」。若是那位众生没有种姓，他不能接受佛陀的教导的，那就没有「器」的意思。「随其所应为说正法」，他是属于声闻种姓、辟支佛种姓、是佛种姓，「随其所应为说正法」。「于三菩提令得趣入究竟出离，是名成熟」，「于三菩提」，或者声闻菩提、辟支佛菩提、佛菩提，「令得趣入」。「究竟出离」就是得涅盘了，「是名成熟」。

天六、为遍示现

为欲往趣诸佛国土、奉见如来、承事供养，听受正法，是故引发第六大愿；

这是第六科为遍示现。「为欲往趣」，为了想要到佛的世界去，到佛世界就是「奉见如来」，就是去拜见佛陀。「承事供养」，为佛陀做事，供养于佛，为听受佛陀说法，是故引发第六大愿。

天七、为净自土

为净修治自佛国土、是故引发第七大愿；

这是第七个大愿，为净修治自佛国土。前面为欲往趣诸佛国土，是诸佛的大功德

境界，到佛的世界去。第七大愿是净修治，清净的修治自己成佛的世界，是故引发第七个大愿，为净自土。

《披寻记》一五七八页：

为净修治自佛国土者：《十地经论》说：净佛国土有七种相：一者、同体，二者、自在净，三者、庄严净，四者、受用净，五者、住处众生净，六者、因净，七者、果净。如彼应释。

「为净修治自佛国土者：《十地经论》说：净佛国土有七种相：一者、同体净」，同体的清净是什么意思？一切的佛土就是一佛土，一佛土就是一切佛土，这叫做「同体净」。「二者、自在净」，第二个是自在净，是什么呢？一切国土平等的清净，无差别的；当然一切佛土都是第一义谛、诸法如的境界，那么就是平等的清净。「三者、庄严净」，第三个是庄严净，庄严净是什么呢？「一切佛土神通庄严，光相具足故，光明庄严，众宝庄严」，这叫做庄严净。「四者、受用净」，第四个是受用净。受用净就是「离一切烦恼，成就清净道故」，那就叫做「受用净」。如果烦恼还存在的时候，就是苦了，不能说是受用净。「五者、住处众生净」，第五个是住处众生净。是什么意思呢？有无量智能的众生悉满其中，那叫做「住处众生净」；在那里居住的人都是大智慧众生，所以叫做「住处众生净」。「六者、因净」，第六是因净，是什么意思呢？「入佛上妙平等境界故」，这是因净。「七者、果净」，果净呢，「随诸众生心之所乐而为示现故，显自神力等故」，这叫做「果净」。「如彼应释。」

天八、为同一趣

为于一切在所生处、常不远离诸佛菩萨、与诸菩萨常同一味意乐加行，是故引发第八大愿；

「为于一切在所生处」，这是第八科为同一趣。在所生的地方啊，「常不远离诸佛菩萨」，这位菩萨他发愿，他心里面希求在所生的地方，都不能远离诸佛菩萨，「与诸菩萨常同一味意乐加行」，大家是平等无差别的用功修行，是这样。「是故引发第八大愿」，第八大愿就是为同一趣。

天九、为恒利他

常为利益一切有情，曾不空过，是故引发第九大愿。

这是「极欢喜住」这一科，在「别辨相」里面分八科，现在是第三科「引发正愿」。正愿这里边分三科，第一科是「标」，第二科是解释，解释里边分两科，第一科「别辨相」。又分两科，第一科是「就事起愿」，分十科，现在是第九科「为恒利他」。

这个极欢喜住这位菩萨，就是初得无生法忍的菩萨，他现在就事起愿，发了十种愿。这个第九愿是「常为利益一切有情」，他的慈悲心要利益一切众生。「曾不空过」，他从来不空过时间的，总是要利益一切众生的。「是故引发第九大愿」，就是常于利益一切众生。第十科是「为作佛事」。

天十、为作佛事

为证无上正等菩提作诸佛事，是故引发第十大愿。

前面利益众生是他的慈悲心，这第十科是他的菩提心。为欲证得无上正等菩提，常常地作诸佛事，回向无上菩提的。这个「作诸佛事」，就是作成佛的事情。自己修学戒定慧，这也是佛事；利益一切众生，也是作诸佛事。但是他是回向无上菩提，所以叫做「为证无上正等菩提作诸佛事，是故引发第十大愿」。

亥二、就愿起愿

作是愿言：如有情界展转相续，终无断尽，亦如世道展转相续，终无断尽；我此大愿生生相续乃至究竟菩提边际常不远离，常不忘失，常不乖离。如是自誓，心发正愿。

「作是愿言：如有情界展转相续，终无断尽」，这是十种愿说完了，现在说到第二科。前面第一科「就事起愿」，现在第二科是「就愿起愿」。他又作这样的誓愿：「如有情界展转相续」，这个有情界，有情的众生，他是不中断地，总是父亲会有儿子，就是一直地相续下去，「终无断尽」。「我此大愿生生相续乃至究竟菩提边际常不远离」，这位初得无生法忍的极喜住菩萨他说：「我此大愿生生相续」，每一生每一生都是相续有这种愿的，乃至到最后究竟菩提的边际，成佛的时候。「常不远离」，常不远离这种愿，「常不忘失」这种愿的，「常不乖离」这种愿。

这个「常不忘失」，得了无生法忍的菩萨，他死掉了第二生，他也不会忘掉他的愿。我们读《俱舍论》的时候，提到这个初果圣人说有隔阴之迷这回事。我们读那一段文容易误会，初果还有隔阴之迷，容易这样讲，实在初果没有隔阴之迷。现在这里说初得无生法忍的人他没有隔阴之迷，「常不忘失」他发的愿，「常不乖离」他发的愿。「如是自誓，心发正愿」，就是这样子他自己来决定，他是发了这样愿，他不会改变的。这个「誓」是决定的意思。

戌二、显略义

当知此中前就所应愿事起愿；后即就愿，以起于愿。

下面是第二科「显略义」。前面第一科是「别辨相」，辨这十种愿的相貌，这里

面显示要义。「当知此中」，这一大段文里边，前面那一段是就所应愿的事，他自己欢喜愿意作这种事而起愿，而建立这样的愿的。「后即就愿，以起于愿」，后边这几句话是因前面发的愿，在愿上又建立愿，是这样意思。

酉三、结

如是菩萨十种大愿以为上首，能生无数百千正愿。如是菩萨于当来世具诸大愿，于现法中发大精进。

「如是菩萨十种大愿以为上首」，这是第三科，结束这一段文。如是菩萨的十种大愿「以为上首」，这是最初开始所建立的殊胜的愿，以此为本，「能生无数百千正愿」。「如是菩萨于当来世具诸大愿」，这位极欢喜住，初得无生法忍的菩萨，他于当来世具足了很多很多的愿。「于现法中发大精进」，在他现在的生命里边，他能够建立很大的精进力，他不怕苦，他也不怕高寒。

《披寻记》一五七九页：

前就所应愿事起愿等者：前说十种大愿，名就所应愿事起愿。后说愿无断尽，名即就愿以起于愿。

申四、净修住法（分三科）　酉一、标十法

复有十种净修住法，由是能令极欢喜住，速得清净。

前面是第三科「引发正愿」，这里是第四科「净修住法」。这个「净修住法」就是这个极欢喜住，极欢喜住初得无生法忍，他不是一刹那间的事情，他在已得无生法忍，在这个初极喜住这个范围内，他还要努力地修行的，来清净地修持他这个极欢喜住，使令他的功德圆满，是这样意思。分三科，第一科是「标十法」。

「复有十种净修住法」，这位菩萨得无生法忍，他是经过很长的时间的辛苦，就是从资粮位，胜解行位，到达了得无生法忍，极欢喜住的这个阶级了。到这个阶级，他还有十种净修住法，清净地来修持这个极欢喜住的。「由是能令极欢喜住，速得清净」，由于这十种净修住法，他肯努力的话，就能令极欢喜住很迅速地得到清净。应该断的烦恼，应该增长的智慧，应该得到的功德，都能得成就，「速得清净」。这是「标十法」，标出个数目来。下面第二科「别列相」，列出十法的相貌。分十科，第一科是「净信」。

酉二、别列相（分十科）　戌一、净信

一者、于诸佛法，深生净信。

这十种净修住法，第一种是什么呢？「于诸佛法，深生净信」，于一切佛所证悟的阿耨多罗三藐三菩提，他「深生净信」，他深深地建立了清净的信心。因为他以前在资粮位，在胜解行位，虽然也用功修行，他还没有见第一义谛，所以他对于佛的无上菩提的信心，那还不够深。现在见第一义谛了，他对于佛的这个清净的无上菩提，他深深地建立了清净的信心。这是完全不一样了！

戌二、大悲

二者、观诸有情缘起道理，证得唯有纯大苦蕴，发起大悲。

前一个功德「于诸佛法，深生净信」，这是清净的一面，下面第二个是染污的一面。「二者、观诸有情」，观察流转生死的有烦恼的众生缘起的道理。缘起的道理，就是惑业苦；就是由烦恼而造业，由造业而得苦果。得了苦果以后，还是由烦恼而造业，造业受苦报，就是这样子，这样缘起的道理。「证得唯有纯大苦蕴」，这位菩萨对于众生惑业苦的流转生死的道理是真实的认识「唯有纯大苦蕴」，众生真是苦恼，起烦恼的时候也是苦，造业的时候也是苦，受果报的时候还是苦，除了苦另外没有事情。「发起大悲」，所以众生苦，是发起了大悲心，愿除灭一切众生苦，发出这样的悲心。

戊三、大慈

三者、观见彼已，自誓愿言：我当令彼诸有情类，解脱如是纯大苦蕴，得第一乐，发起大慈。

第三科是「大慈」。「观见彼已」，观见彼众生唯是苦以后。「自誓愿言：我当令彼诸有情类，解脱如是纯大苦蕴」，我应该教化那些众生，使令他们解脱这个纯是大苦的色受想行识的五蕴。「得第一乐」，成就最殊胜的第一义的乐，就是涅盘乐了。「发起大慈」，就是发起慈能与乐的这种心情。

戊四、惠施

四者、为欲救拔一切忧苦，自无顾恋。无顾恋故，能舍内外一切身财，于诸有情而行惠施。

这个第四个净修住法，是「惠施」。「四者、为欲救拔一切忧苦」，来救护、拔济一切众生的忧苦，忧愁苦恼。「自无顾恋」，只是唯欲救护众生，自己没有什么可值得留恋的。「无顾恋故，能舍内外一切身财，于诸有情而行惠施」，因为没有顾恋、没有爱惜，所以这位极喜住的菩萨「能舍内外」，能舍内里边的身命，能舍外边的一切财富。「于诸有情而行惠施」，对于一切众生能布施身命，能布施一切财富。对于身命、对于财富没有顾恋，这位菩萨能达到这个境界。

戊五、无有厌倦

五者、为欲利益诸有情故，从他勤求世出世法，曾无厌倦。

这是第五条，没有厌倦的时候。「五者、为欲利益诸有情故」，这位菩萨有慈悲心，来饶益诸有情故。「从他勤求世出世法」，他是从善知识边精勤地去请求学习，向善知识学习世间的法和出世间的法，就是世间的智慧、出世间的智能，向善知识学习。「曾无厌倦」，那这位菩萨感觉到自己的智慧还不足，需要继续地学习，而学习这件事呢，不感觉厌倦，他不怕辛苦，「我不会告假的！」这样子。

戊六、善知诸论

六者、无厌倦故，证得一切论智清净，善知诸论。

因为这位菩萨他不会厌烦，不感觉疲倦，所以「证得」，也就是成就了「一切论智清净」。「论」，实在就是书，书论；一切论的智慧清净。什么叫做「论智清净」呢？就是「善知诸论」，就是这位初得无生法忍的菩萨，从善知识边的学习，他能知道很多很多的道理，成就了很多很多的智慧。

戊七、善解世间

七者、善知论故，于劣中胜诸有情所，如应如宜而修正行，善解世间。

这第七净修住法，是叫做「善解世间」。「善知论故」，这位初极喜住菩萨，他能有很多的智慧，所以对于这个劣、中、胜的诸有情。这个「劣」就是软弱的，中等的，或最殊胜的这个众生。对于一切有情，所教化的一切有情之中分这么三个阶级。对于这些有情，他教化他们的时候，「如应如宜」。「应」，就是在众生本身的根机所合适的。「宜」，就是用这样的方法来饶益他是合适的，就是这两方面。「而修正行」，而去修行这个圣道，用这个方法来教化他们。「善解世间」，善能够解除世间众生的苦恼的问题，这样子。

戊八、修习惭愧

八者、即于如是正加行中，依应时分量等正行而修惭愧。

「即于如是正加行中」，就是这位菩萨一方面学习，一方面还教化众生；学习和教化众生这两方面都叫做「正加行中」。「依应时分量等正行而修惭愧」，这个正加行就是在这样的活动中，在这样的努力中。要「依」，就是随顺。要「应时」，这个时间要合适；这个时候可以教化众生念佛，可以修学圣道，可以学习佛法，这是应该有个时间性的。这个「分量」就是要有一个分寸的，不是说这件事应该做，那么就做，也不是，要契机契理，要有分量。而且菩萨本身也有问题，你是初欢喜住菩萨，你不是第十地菩萨，也是要有一个分量的。这样子彼此都合适的正行，来教化众生。「而修惭愧」，修学自己要知道惭愧。哎呀！这句话说初欢喜地菩萨他有所不足啊！有所不足，你要知道分寸，做这件事，是这个意思。因为初极喜住菩萨只是断灭了分别性的烦恼：分别我执、分别法执，当然也是除灭了一部份的爱烦恼，但是还有一大部份的俱生的我执、俱生的法执，这些烦恼还没有断，就是还有很多的事有所不能的，所以要修惭愧，这样意思。

《披寻记》一五七九页：

依应时分量等正行者：声闻地中正知而住作如是说：若于是事是处是时如量如理如其品类所应作者，即于此事此处此时如量如理如其品类正知而住。（陵本二十四卷二十页）此说依应时分量等，等取彼所余相应知。

「依应时分量等正行者：〈声闻地〉中正知而住作如是说：若于是事是处是时如量如理如其品类所应作者，即于此事此处此时如量如理如其品类正知而住」，这一段文就是「（陵本二十四卷二十页）」，就是最后一页。「此说依应时分量等，等取彼所余相应知」，这个「余」字可能是个「说」字，等取彼所说相应知，应该是这么说。

戊九、坚力持性

九者、即于如是正加行中，得无退转坚力持性。

这是第九「坚力持性」。「即于如是」，这位菩萨就是这样子努力地加行，一方面自己努力地学习，一方面努力地教化众生。「得无退转」，得者能也，能不退转。不会说我昨天发心，今天就不发心了，不退转。「坚力持性」，坚定其心力，保持不变，这位菩萨有这种本事。

戊十、供养如来

十者、以诸上妙利养恭敬，及与正行，供养如来。

最后第十个。以上妙的利养恭敬，及与自己努力地修行，以此来供养佛，这是法供养。这是第十是「供养如来」。

酉三、结略义

是名十种净修住法。由此能令极欢喜住速得清净。所谓净信、悲、慈、惠舍，无有厌倦、善知诸论、善解世间、修习惭愧、坚力持性、供养如来。

「是名十种净修住法」，这是第三「结略义」，前面这一大段文就叫做十种净修住法。「由此能令极欢喜住速得清净」，由于这十种的大愿，十种的努力地修行，使令他的极欢喜住的戒定慧很迅速地得到清净圆满。「所谓净信、悲、慈、惠舍」，这个略说它的大意，就是一个「净信」，加上一个「悲、慈」的「惠舍」、「无有厌倦」，和前面这十种对照就知道了。「善知诸论、善解世间、修习惭愧、坚力持性」和「供养如来」，这就是前面这十种净修住法。

申五、开晓余住（分二科）　酉一、善取其相

又诸菩萨于此十法，受学随转多修习已；复于余九增上戒等诸菩萨住，从佛菩萨，专精访求一切种道功德过失，及神通乐无失坏道。善取其行，得等流相，于一切住自然升进，证大菩提；为大导师，率领一切有情商侣，超度生死旷野崄道。

「又诸菩萨于此十法，受学随转多修习已」，前面是第四科「净修住法」，这下面是第五科「开晓余住」，余住还不懂，也要开示。分两科，第一科「善取其相」。

「又诸菩萨于此十法」，这些成就极喜住的诸菩萨，对于前面的这十种法。「受学随转」，一方面接受善知识的教导而学习，还随顺所学习得来的智能，展转地教化众生；这样子一个学，一个行。「多修习已」，就是多多地这样修习以后。「复于余九增上戒等」，前面是极欢喜住，这一共十个住。十个住，这里只说到一个住，还有其余的九个住。九个住其中，第二个就是增上戒住，第三个增上心住……，「诸菩萨住」。「从佛菩萨，专精访求」，那九个住，他还要从佛菩萨那里专精地，「专精」就是诚意的意思，「访求」就是去拜访人家，到那儿去磕头、去学习，请求开示。

「一切种道功德过失」，就是其余九住所修行的方法。怎么样才有功德？若不怎么样就会有过失？这要学习。「及神通乐无失坏道」，这个「乐」就是自在的意思，就是显现种种神通的自在境界。「无失坏道」，不要犯错误，把自己所成就的神通乐失坏了，不要有这些事情。而这些事情都需要从佛菩萨那里学习才能成就的。

「善取其行，得等流相」，从佛菩萨那里去学习以后，「善取其行」，善者能也，然后自己能够依教奉行。修行而有所成就，叫做「得」。成就以后，相续地增长、不退转，这叫做「等流相」。「于一切住自然升进，证大菩提」，因为你向佛菩萨诚意地学习而努力地修行，那其余的九住，你自然也就向前进步了，就从极欢喜住进步到增上戒住、增上心住、增上慧住，向前进步。「证大菩提」，就成就无上菩提了。「为大导师」，为一切众生的大导师。「率领一切有情商侣，超度生死旷野崄道」，就是领导一切众生，超越生死的苦海，到无上菩提那里去了。说个譬喻，就像那个商主，他领导很多的商侣，从旷野里边，不容易走这条路，你能领导他，能从这里超越了旷野的崄道，到了安全的地方发财了，这是一个譬喻的意思。

《披寻记》一五八〇页：

一切种道功德过失等者：随诸地中所有方便，是名一切种道。能治诸障，是名功德。彼所治障，是名过失。威力神变，随欲自在，名神通乐。是道非道如实了知，不堕生死旷野崄道，是名无失坏道。

「一切种道功德过失等者」，这下面《披寻记》加以解释。「：随诸地中所有方便，是名一切种道」，随顺彼一切地里边，初欢喜地、二离垢地、三发光地，乃至最后法云地，所有的修学圣道的方便，也就是修学圣道的方法，这些事情是名叫做「一切种道」。

「能治诸障，是名功德」，这上面说功德：「专精访求一切种道功德过失」，这功德指什么说的呢？「能治诸障，是名功德」，能对治这些烦恼障、所知障，那就是功德。「彼所治障，是名过失」，就是烦恼障和所知障是过失。

「威力神变，随欲自在，名神通乐」，神通乐就是他那个大威德力，和那个神通变化的力量，随其所欲没有障碍，「随欲自在」，这就叫做神通乐。

「是道非道如实了知」，这是圣道，这不是圣道，你能真实地明了这件事。「不堕生死旷野崄道」里面去，「是名无失坏道」。这是「开晓余住」里边第一科是「善取其相」。现在第二科「释行等名」。

酉二、释行等名

当知此中诸行能入，说名为行；若正入时，说名为得；入已果利成办圆证，说名等流。

「当知此中诸行能入，说名为行」，这个「善取其行」这个「行」字怎么讲呢？「诸行能入」，就是这么多的修行的法门，你能够依教奉行这样用功的话，就能契入，那就叫做行。「行」，就是能向前进。如果有障碍，不能进了，那就不是行了。「若正入时，说名为得」，若是正是这样用功修行，就和这个法门相应了，就进步了，那叫做「得」。「入已果利成办圆证，说名等流」，你契入到这个法门的时候，就有所得的利益，叫做「果利」。这个果利你成办了，圆满地成功了，那就叫做「等流」。

这是解释「善取其行，得等流相」，解释这句话。这是第五科「开晓余住」解释完了。下面第六是「修治善根」，这一科里面分两科，第一科「举净缘」。又分两科，第一科「明一切」。分三科，第一科是「供养三宝」。又分三科，第一科「于诸佛」。又分两科，第一科「现见因缘」。分两科，第一科是「标」。

申六、修治善根（分二科） 酉一、举净缘（分二科） 戌一、明一切（分三科） 亥一、供养三宝（分三科） 天一、于诸佛（分二科） 地一、现见因缘（分二科） 玄一、标

又诸菩萨住此住中，由二因缘，现见诸佛。

又这么多的菩萨他安住在极欢喜住这里边，有两个因缘「现见诸佛」。这个《瑜伽师地论》是弥勒菩萨说的，是佛灭度后的时候说的，不是佛在世的时候说的。那么现在这是说，「又诸菩萨住此住中」，有两个原因现在能看见佛，有两个因缘能看见佛。这是「标」，第二科解释，解释分两科，第一科是「由麤净信」。

玄二、释（分二科） 黄一、由麤净信

或由听闻菩萨藏说，或由内心发起胜解，信有十方种种异名诸世界中，种种异名诸佛如来；由麤净信俱行之心，求欲现见。如是求已；如实称遂：当知是名第一因缘。

「或由听闻菩萨藏说，或由内心发起胜解」，说是不是佛在世，佛灭度以后，这个时候发无上菩提心修学圣道的菩萨，他什么理由能看见佛呢？这是有两个理由：第

一个理由是，「或由听闻菩萨藏说」，或者是听到善知识讲解这大乘佛法里面所说的。「或由内心发起胜解」，或者是不是从菩萨藏里面说，是自己在修止观的时候，内心里面发动了胜解，就是很深刻的信解心。那就是修止观的时候又进一步，进一步这个时候最低限度要到未到地定，欲界定不行，要成就未到地定。在未到地定里面，心里面寂静住，深入地观察第一义谛的时候，这个时候你有一个力量，有力量发起胜解。究竟什么叫做胜解呢？这上面说：「信有十方种种异名诸世界中」，他这个时候有一个欢喜心，是在十方种种不同的名字的世界里面，又有种种不同的名字的诸佛如来。不同的世界有不同的佛，佛号都是不相同的。

「由麤净信俱行之心，求欲现见」，你不是得初禅，不是到初禅，不是四禅八定里面。我们从初极喜地、二离垢地、三发光地、四焰慧地……，从这十地上看，到第三地的时候才得四禅八定，那初地还没有得四禅八定，那个定力浅，也就心力弱，心力也薄弱一点，所以叫做「麤净信」。这个「麤」有个浅的意思。「由麤净信俱行之心」，这个明了性的心和那个麤净信在同时活动，叫「俱行之心」。「麤净信」里边，说是信，实在也就是慧，胜解实在是智慧，但是这个名字加一个「麤」字，麤浅的净信俱行之心。「求欲现见」，这位菩萨他是生在佛灭度后，他努力地用功修行，得无生法忍了，得初欢喜地了。这时候见到第一义谛应该是法身佛，但是还没有见到化身佛，所以他「求欲现见」，他希求、很诚恳地想要现前地拜见佛陀，想要这样做。

「如是求已；如实称遂」，这样的希求以后，就成功了，就满意了，就是见到佛，佛就现前了。当然是在禅定里面，也是在未到地定里面看见佛了。

这件事，我们学习《摄大乘论》的时候，《摄大乘论》也说这件事，也是这么说的。这个我们现时代是佛法衰微的时代，异说纷纭，各式各样的说法都有，那么我们若不用功修行，不知道谁说的对，所以这个信心在那里摇动、动摇。现在这一段文我认为很重要，若是我们肯静坐，你肯努力的静坐。我看努力静坐还多数大家在一起静坐好一点，因为你若自己一个人坐，腿一痛就走了！就不静坐了！大家一起静坐的时候，腿子痛还要忍耐一点，你这个忍耐就容易使令你进步，你的功夫会有进步，容易进步。天天上课也就容易学习佛法，学习佛法是增长智能，常常静坐这个定力也会增长。这样子呢，「求欲现见。如是求已；如实称遂」，就是真实的满你所愿了，你就会见到佛了。

那当然我们是要见到阿弥陀佛，也能会满你愿。你要见释迦牟尼佛也会满你愿，若想要拜见药师佛也能满你所愿，若拜见阿[门+人+人+人]佛，十方诸佛，你都能满愿，这件事非常重要的。这样子一见到佛以后，也就可以看见……，拜见弥勒菩萨也能，文殊菩萨、普贤菩萨都能拜见。这个时候你对于大乘佛法一点也不会有疑问的，而且有疑问可以见佛同佛请问，这些问题完全解决了。而不会说我到南传佛教去，南传佛教那个善知识说：「大乘非佛说」，你再不会相信这句话，没有这个问题。

所以是「求欲现见。如是求已；如实称遂：当知是名第一因缘」，这是第一因缘。当然这个问题就是，你一定多静坐，多静坐要达到未到地定以上，奢摩他要达到这个程度，不然不行，没有力量，不然不可以。可是这个地方看出来，你还要有所求，你要「求欲现见」，达到这个程度，不会任运地见到佛，你要求才可以，你要有诚心求的，「当知是名第一因缘」。

黄二、由正愿力

又心发起如是正愿，随于彼彼诸世界中有佛出现，我当往生。如是愿已，如实称遂：当知是名第二因缘。

这是第二科「由正愿力」，前面第一科「由麤净信」，这是「由正愿力」。「又心发起如是正愿」，这位修行人，他心里面又动了这样的念头，又发起这样的愿，这样的正愿，非常有意义的愿。「随于彼彼诸世界中有佛出现，我当往生」，「彼彼」，就是这一个世界，另一个世界，「彼彼诸世界中」，那个世界有佛出现在那里。「我当往生」，我应该到佛那里去。这个世界，这个末法时代，邪见流行，各式各样的邪知邪见障碍佛教徒的正知正见的建立，就是有这些事情，我们到佛世界去听佛说法有多好。所以这位初得极欢喜住的人，他愿意到佛世界去见佛。「如是愿已，如实称遂」，他这样愿，也就成功了，也能满他的愿了。「当知是名第二因缘」，这是第二个因缘。前面说是「举净缘」，这就是指这样的清净的因缘。

地二、随兴供养

菩萨如是由麤净信现见诸佛，由正愿力现见诸佛，既得见已；随力随能，兴一切种恭敬供养，奉施种种上妙乐具。

这是第二科「随兴供养」，一看见佛了，当然是心情会有大欢喜，这叫做「兴」，他就愿意供养佛。第一科是「现见因缘」，现在第二科是「随兴供养」。

「菩萨如是由麤净信现见诸佛」之后，「由正愿力现见诸佛，既得见已；随力随能」，随其智慧力，随其福德力所能。「兴一切种恭敬供养」，就是发动起来各式各样的恭敬供养，「奉施种种上妙乐具」。

天二、于僧众

及于僧众，恭敬供养。

前面是供养佛，下面第二科是「于僧」。「及于僧众，恭敬供养」，那这或者是阿罗汉，或者是大菩萨，「僧众恭敬供养」。这是第二科，第三科「于正法」。

天三、于正法

于如来所听闻正法无倒受持，精进修行法随法行。

「于如来所听闻正法」，这时候在佛陀的面前听佛说法。「无倒受持」，就是如其所学习的去受持，而不会颠倒的受持。「精进修行」，在佛陀那里闻法之后而不懈怠，修行这个法随法行，就是修行八正道。这个「法」是涅盘，「随法」是八正道。因为八正道不是涅盘，但是他能随顺到涅盘那里去。你若这样子修行八正道，也就到涅盘那里去了，也就是见第一义了。这是「于正法」。

亥二、成熟有情

以四摄事，成熟有情。

这第二科「成熟有情」。第一科是供养三宝，这个已经说完了，现在第二科「成熟有情」。「以四摄事，成熟有情」，这位得无生法忍的菩萨，他用四摄事：布施、爱语、利行、同事，是引导众生的事情，用这四种方法来成熟众生的善根。这是第二科。

亥三、回向菩提

一切善根悉皆回向无上菩提。

这是第三科「回向菩提」。这个菩萨能够供养佛法僧，又能成熟有情，这样的善根。「悉皆回向无上菩提」，愿以此功德得无上菩提，这样回向。当然也应该有一个「这一切功德都是寂灭相」，也应该这样回向的。

戊二、出略义

由是三种清净因缘，彼诸善根倍复明净。谓于佛法僧供养摄受故；以四种摄事成熟有情故；以一切善根回向菩提故。如是乃至无量俱胝那庾多百千大劫。

「由是三种清净因缘，彼诸善根倍复明净」，这是第二科「出略义」。「由是三种清净因缘」，就是前面一个是「供养三宝」，一个「成熟有情」，一个「回向菩提」，这三种因缘。「彼诸善根倍复明净」，而这位菩萨所栽培的善根就是展转地、加倍地特别明净。就是这个烦恼逐渐地破除了，这个智慧逐渐地增长了，所以所栽培的善根也特别清净光明。「谓于佛法僧供养摄受故」，这三种清净因缘，哪三种清净因缘呢？「谓于佛法僧供养摄受故」，这是一种清净因缘；「以四种摄事成熟有情故」，这是一种清净因缘；「以一切善根回向菩提故」，这又是一种清净因缘。「如是乃至无量俱胝那庾多百千大劫」，都是这样栽培的，长时期这样栽培。

酉二、以喻显

譬如世间黠慧工匠，以矿性金置于火中，如如烧炼，如是如是转得明净；如是净胜意乐菩萨所有善根，由是三种清净因缘，转复明净，当知亦尔。

「譬如世间黠慧工匠，以矿性金置于火中」，前面是举清净的因缘，这下面第二科以譬喻来显示。譬如世间有智慧的工人、匠人。「以矿性金」，就是矿里边的那个金，才出土的金，「置于火中」，放在火里面。「如如烧炼」，如是如是地烧炼，如是如是地「转得明净」，那个金就特别地明净。这个「黠慧工匠」就是发菩提心的菩萨，「矿性金」就是他的这一念的虚妄分别心，「如如烧炼，如是如是转得明净」，就是在供养三宝、成熟有情、回向菩提，就在这里边锻炼，你的一念心转得明净。

「如是净胜意乐菩萨所有善根」，前面这位净胜意乐菩萨清净，他断除分别烦恼了，所以叫做「净」。他有广大的、殊胜的菩提心，所以叫「胜意乐」。这位菩萨所有的善根「由是三种清净因缘，转复明净」，就是他初得无生法忍那一念心，由这三种清净因缘，就是前面说的三种清净因缘，「转复明净」，他那个智慧境界转复地清净光明。「当知亦尔」，也就像那个譬喻似的。

申七、受生（分二科） 酉一、多作轮王

又住于此，在在生处，多作轮王，王赡部洲，得大自在。远离一切所有慳垢；威被有情，调伏悭吝。

这是第七科，前面是第六科「修治善根」，现在是第七科「受生」。分两科，第一科「多作轮王」。「又住于此，在在生处」，又这位初得无生法忍的菩萨，他安住在极欢喜住这里。「在在生处」，那么他这个生命结束了，他又到一个地方去投生了。在那个地方寿命结束了，又到一个地方去受生了。那么一般的众生是这样子，这位极欢喜住菩萨，初得无生法忍的菩萨，也是「在在生处」，也是在各地方去受生。受生，可是和一般人不一样，他是「多作轮王」，多数作轮王。有四种轮王，这个应该是个铁轮王。「王赡部洲」，他在赡部洲这里作王，不是在四大部洲作王，他只是在南赡部洲作王。在作王的时候，「得大自在」力，他没有压力，得大自在。「远离一切所有慳垢」，他作王的时候，他有什么特别呢？这位是得无生法忍的菩萨，他作国王的时候，他和一般人有什么不同呢？「远离一切所有慳垢」，他没有悭吝的污

染，他不悭吝，这个人。「威被有情」，他有大威力统治这个世界的众生。「调伏悭吝」，他能调伏他内心里面的悭吝，能调伏这个烦恼，他作轮王的时候有这个特性。这是第一科，第二科「恒发正愿」。

酉二、恒发正愿

诸四摄事所作业中，一切不离佛法僧宝，证一切种菩提作意。

这位轮王他「诸四摄事」，他在这里恒发正愿，他怎么恒发正愿呢？他做了很多的饶益众生的事情，就是四摄事。「所作业中」，用四摄做了一切利益众生的事业。「一切不离佛法僧宝」，一切都不远离佛、不离法、不离僧宝；不离佛宝、法宝、僧宝。这个「宝」字，这个佛当然是无上的福慧庄严，佛的境界是圣人的境界，法也是圣人的境界。僧这地方说宝呢，就表示不是凡夫境界，不是凡夫僧，这是圣僧。这位菩萨他饶益众生的时候，他「不离佛法僧宝」。这个看出来一件事，就是最低限度这位初得无生法忍的极喜住菩萨，他一入定就能见佛，能见佛也能见菩萨，也能听佛说法，这些事情，他不离三宝。「证一切种菩提作意」，他成就了一切种的清净无上的作意，他成就这件事。

《披寻记》一五八一页：

诸四摄事所作业中等者：四种摄事方便所摄身语意业，是名诸四摄事之所作业。即于如是一切所作业中念佛法僧，住大恭敬除诸妄想，依此一切所作皆愿回向无上菩提，是名一切不离佛法僧宝，证一切种菩提作意。

「诸四摄事所作业中等者：四种摄事方便所摄身语意业」，就是他学习四种摄事，以四种摄事为饶益众生的方便。这四种摄事所摄的就是身语意业：身业、语业、意业。「是名诸四摄事之所作业」，四摄事所作业，也就是你的三业。「即于如是一切所作业中念佛法僧，住大恭敬除诸妄想」，这位菩萨他在一切所作的饶益众生的事业中，他都是念佛的，他也是念法、念僧的。当然这个念佛、念法、念僧，我们习惯上就是我们念佛名号这样念佛，实在不是。这位是得无生法忍的菩萨，他若念佛的时候和我们念佛不一样，念法、念僧都是不一样的，他是安住在大恭敬心，除诸虚妄分别妄想的。「依此一切所作皆愿回向无上菩提，是名一切不离佛法僧宝，证一切种菩提作意」，是这样意思。

恒发愿言：我当一切有情中尊，作诸有情一切义利所依止处。

他在用四摄饶益众生的时候，他常是这样发愿，不是说就发一次愿就完了的，他常常发这个愿。发什么愿呢？「我当一切有情中尊」，我将来我在一切有情中尊，我要得阿耨多罗三藐三菩提。「作诸有情一切义利所依止处」，我要作一切有情作胜功德的依止处。一切有情若想要远离生死苦海，远离虚妄分别，得出世间的圣道，他要以他来作依止才能作这件事。作诸有情一切义利的依止处，依止这位菩萨才能作一切有情利益的事情。一切有情的义利，要依止这位菩萨能成就的。这样说呢，「我当一切有情中尊」是指上成佛道，「作诸有情一切义利所依止处」是下化众生了。他常常地建立这样的意愿的，这样的誓愿的。

申八、威力（分二科）　酉一、由精进力

若乐发起如是精进，弃舍一切家属财位；归佛圣教，净信出家。一剎那顷，瞬息须臾，能证菩萨百三摩地。以净天眼，能于种种诸佛国土，见百如来。又即于彼变化住持，菩萨住持，皆能解了。

这第八科是「威力」，前面第七科是「受生」。一共是八科，现在是第八科。这个「威力」是什么意思？在这上说。分两科，第一科「由精进力」而有威力。

「若乐发起如是精进」，如果这位菩萨他这个时候，欢喜发起这样的精进。这样的精进是什么精进呢？「弃舍一切家属财位」，他的家属，他的财位都弃舍了。「归佛圣教，净信出家」，就来到佛法的圣教里面来，以清净的信心出家了，不做在家人了。

「一刹那顷，瞬息须臾」，就是很短的时间内。「能证菩萨百三摩地」，这是精进，他这个精进是这样子。能这样他出家了，这样的大福德人他能放得下，他能够出家。出家以后，他努力地修行，在短的时间内，能证菩萨一百个三昧，能成就这么多的三昧。这是第一种。

「以净天眼，能于种种诸佛国土，见百如来」，这位菩萨这个时候有清净天眼，那应该是得初禅了。得初禅了，他有清净的天眼，能于种种的诸佛世界，看见有一百位佛。佛，一个世界才一位佛，那应该一百个三千大千世界。

「又即于彼变化住持，菩萨住持，皆能解了」，这是第三样。「又即于彼变化住持，菩萨住持」，他能够明白，明白这件事。

《披寻记》一五八一页：

变化住持菩萨住持者：谓变化土、受用土如次应知。

「变化住持、菩萨住持」，这两句话什么意思？「谓变化土、受用土，如次应知」，变化土就是凡圣同居土。菩萨住持，那就是受用土，超越了这个凡圣同居土了，那是受用身佛的境界了。这位菩萨他知道，他皆能解了，能通达这件事。那这可见他的天眼里面也有慧眼，他能够看见超越这个变化土，到受用世界的境界，能看见。

以神通力动百世界，身亦能往。放大光明，周匝遍照。普令他见，化为百类，成熟百种所化有情。若欲留命，能住百劫。于前后际各百劫事，智见能入。蕴界处等诸法门中，于百法门能正思择。化作百身，身身皆能现百菩萨眷属围绕。

「以神通力动百世界」，这是第四样，他的神通力能震动一百个三千大千世界。「身亦能往」，这是第五个，他现在这个身体能到一百个三千大千世界去，这时候有神通了，有神足通了。「放大光明，周匝遍照」，这是第六样，这位菩萨能放大光明。「周匝」，匝还是周，能周遍地普照一切世界。「普令他见」，普令别人能看见这位菩萨。「化为百类，成熟百种所化有情」，这是第七样，就是他所教化的能有一百类。「成熟百种所化有情」，这么多的有情他能教化他们善根成熟。

「若欲留命，能住百劫」，说是这位圣者他若想要继续地保留，他不想要死掉，他能够安住在这里一百个劫，能住这么久。「于前后际各百劫事，智见能入」，这是第九样，于前百劫事、后际的百劫事，「智见能入」，他的智能能够入到这么长远的境界里面去通达无碍。「蕴界处等诸法门中，于百法门能正思择」，这个蕴界处：五蕴、十八界、十二处等，这些都是法门，都是入第一义谛的门。能有百样的法门，他能正思择，能正思惟观察。「化作百身」，这是第十一样，他能够化现一百个身，这么多。「身身皆能现百菩萨眷属围绕」，能有这样的神通变化，这是第十二。一共是十二样。

酉二、由正愿力

自兹以去，是诸菩萨由愿力故，当知无量威力神变。安住如是极欢喜住诸菩萨众愿力增上，能引无量殊胜正愿所作神变。如是正愿，乃至俱胝那庾多百千大劫，不易可数。

这下面第二科「由正愿力」，前面是由他的精进力，这是由他的愿力。「自兹以去」，从这么以后，「是诸菩萨由」他的「愿力」之故，「当知无量威力神变」，他有无量无边的威力的神通变化。「安住如是极欢喜住诸菩萨众愿力增上」，这个安住在极欢喜住这么多的菩萨里边，他的愿力特别殊胜。「能引无量殊胜正愿」，他这个愿力殊胜到什么程度呢？能引发出来无量无边的殊胜的正愿所作的神变；愿也很广大无边，所作神变也是广大无边。「如是正愿，乃至俱胝那庾多百千大劫，不易可数」，你很难知道它的数目的。

《披寻记》一五八一页：

由愿力故当知无量威力神变者：谓诸菩萨，若由愿力自在增上所作神变，过于前数不可数知，故言无量。

未二、结略义

当知是名略说菩萨极欢喜住。谓善决定故；四相发心故；发起精进引发正愿故；净修住法故；开晓余住故；修治善根故；受生故；威力故。

「当知是名略说菩萨极欢喜住」，这是「结略义」，前面你要知道这是略说菩萨极欢喜住的功德。「谓善决定故」，善决定，那个「新善决定」那里开始，后来有「四相发心故；发起精进引发正愿故；净修住法故；开晓余住故；修治善根故；受生故；威力故」，这一共是八大科，就是前面是八大段。

午二、广指（分二科）　未一、指配所说

若广宣说如《十地经》极喜地说。彼《十地经》广所宣说菩萨十地，即是此中菩萨藏摄摩怛理迦略所宣说菩萨十住；如其次第，从极欢喜住乃至最上成满菩萨住。

「若广宣说如《十地经》极喜地说」，这是第二「广指」，前面是「略说」，现在是第二科「广指」。分两科，第一科「指配所说」。

「如《十地经》」，也就是《华严经》的〈十地品〉，〈十地品〉里面那个极喜地。一共是十地，现在第一地就是极喜地，那里广说这位菩萨的功德。「彼《十地经》广所宣说菩萨十地」，说的很多。「即是此中菩萨藏摄」，也就是《瑜伽师地论》。「摩怛理迦」，「摩怛理迦」翻个本母，就是它是能令你生长智慧，所以叫做本母。「略所宣说菩萨十住」，那个《十地经》是广说，这里是略说菩萨十住，略说就是那里的广说。「如其次第，从极欢喜住乃至最上成满菩萨住」，就是法云地，就是这十住。

未二、释地住名

应知此中由能摄持菩萨义故，说名为地；能为受用居处义故；说名为住。

这是第二科，释地住的名字。第一科是「指配所说」，现在第二科「释地住名」；解释地的名字、解释住的名字。这个名字有两个：一个叫十地，一个叫十住。这个「地」是什么意思？「住」是什么意思？这里解释。「应知此中由能摄持菩萨义故」，所以叫地。这个「地」当摄持讲，能把菩萨的无量功德都摄持在这里面，所以

叫做地。

「能为受用居处义故；说名为住」，这个「住」当个受用讲，这里有无量无边的功德，他能受用，他能够领受，他也能发生作用，他在这里住，在无量功德里面居住。居住应该分两个意思：一个是在第一义谛那里住，一个是在无量功德里面住，这两个意思都有，这就叫做住。用这两个意思解释他的名字。

我们把这个第四十七卷学习完了。今天这一段文，刚才我也说过了，其中特别殊胜的一点，就是到这个时候能见佛。这里能见佛分两个意思：这是说已经得无生法忍的人，就是极欢喜住。得无生法忍的人……，初极喜地，二离垢地，三发光地，我刚才说过，三发光地的时候，那个地方得了四禅八定。极喜地这个地方没有说，没有说，在其他的经论里面提到，那就是应该是在未到地定，未到地定才能成就。若是没得到未到地定，未到地定之前，那就是欲界定，欲界定似乎见佛是很难。

若是在《成实论》上是说欲界定也可以得圣道，但是只是《成实论》上有这个意思。但是在《俱舍论》和其他的经论里面，多数是指未到地定以后才能见圣道。见圣道，而这里说到极喜地，说到极喜地是已经是圣人了，那么这个圣者他在未到地定里面，他也不是就见佛，但是你想要见佛能见，这还是有一点阶级的不同。你若没有心见佛，还是不能见；若想见佛，在未到地定里面，你祈求，可能见佛。若在《摄大乘论》里面说呢，是在得无生法忍之前。得无生法忍之前，那也是应该成就未到地定，在未到地定里面，当然是指佛教徒，如果这个人不信佛那是另一回事。如果他是相信佛法，而能常常修四念处、修止观的话，那在未到地定里面想要见佛也能见佛。那就和这个地方……，都是未到地定，是相同；但是这个地方是已经得无生法忍的圣者，这里有点不同。

所以我们若用功修行的话，肯努力的话，当然第一你要有信心，你要有清净的信心，没有信心也不行。要有信心，而能得到未到地定，在未到地定里面继续努力修行，你要求要见佛应该是能见到。你要求见弥勒菩萨，你入定的时候见弥勒菩萨，应该能见到。这是一个很殊胜的事情。

我们用功的时候，如果你对于这个止观很努力地学习，也时时地这样子修止、修观，也就会有一点不同，人与人之间的关系就是有点不同。什么不同？我们若不修止、不修观，我们只是学习佛法，那是一个境界。你若修止、修观的时候就不一样了，不一样的。而你若是得了欲界定的时候，你已经感觉到很好，但是进一步得未到地定也不难了。得到欲界定，九心住最后是等持，然后再进一步……，欲界定的等持没有轻安乐，那么继续努力用功修行的时候，有轻安乐了，那就是未到地定。未到地定的时候，因为有轻安乐的关系，你心情不懈怠，不容易懈怠。也可能会懈怠，但是也可能不懈怠。不懈怠的时候，你努力地进步，不只是修止，未到地定是止，欲界定也是止，但是在止里面你修观。

止里面修观，这和南传佛教的帕奥禅师这些人不一样。那么南传佛教的其他的禅师我们不知道，他们一部分的学者主张要得到禅才能修观。现在我们北传佛教呢，在没有成就止也可以修观，也可以修观，也可以修止。那么到了未到地定的时候，这个止成就了，然后也修观的时候，这样子这个止是殊胜的。因为你若是不修观的话，你只是修止，那不一定是佛教徒，外道也可以得未到地定的，也可以得四禅的。现在若是佛教徒，而能够在奢摩他的未到地定里面修观，这里面有佛法的气氛了。因为你这个时候，你学习佛法的能力也强一点，你得到未到地定，你的堪能性强，学习佛法的能力强一点。而且在定里面修观，你修小乘佛法的四念处也可以，也是很殊胜的，这是佛法，不是世间法。若修大乘的，像《摩诃般若波罗蜜经》的性空观，修唯识观，是更殊胜。你一方面修止，一方面修观，修观、修止它互相增上，你想要见佛容易。这个时候，在大乘经论里面说的佛法，都可以在见佛的时候就真实不虚，可以得到这

个信心。不是听某一个人说，某一个人说话不算数，那不算数的。

所以我们应该一方面好好学习《瑜伽师地论》，不要告假！你好好学习《瑜伽师地论》，你好好修止、修观，达到了未到地定的时候，是非常的吉祥，也非常殊胜。到那个时候，你若愿意见佛，我愿意见观世音菩萨，我愿意见普贤菩萨、文殊菩萨，我愿意见释迦牟尼佛，都能办得到。这个时候，你不全是和一般的凡夫来往的，不是的，你和佛菩萨能来往，这是什么境界啊？这是非常殊胜的事情。

而这个得禅，得色界初禅也不是那么容易，但是得未到地定应该不算难，尤其是我们出家人。出家人因为没有欲的生活，清净，心清净。清净的时候，你若努力一点去修奢摩他，应该有成就，你要努力，你常常告假不行，常常告假就难。当然也可能会有一些困难，困难你多拜忏，拜忏消除修奢摩他的障碍。这个《大悲心陀罗尼经》上说，你有什么问题，你要求观世音菩萨拜大悲忏，要三个七，就是三七二十一天。二十一天也不算长嘛！就是消除这个障道的因缘。消除障道因缘，然后静坐的时候就顺，这个妄想就少，妄想不多，妄想不多奢摩他容易成就。一成就了，在奢摩他里面修四念处观的话，你想要见佛容易。到那个时候，你学习经论也容易，因为你智慧开发了。就是有困难的地方，一入定的时候，我要去拜见观世音菩萨，我可以请问，向菩萨请问，菩萨会告诉你、开示你。这件事多好啊！不好吗？有多么殊胜啊！

这时候你对于佛法的信心增长，智慧也增长，定力也增长，这个戒定慧都增长。你若一入定，愿意拜见阿弥陀佛，阿弥陀佛也就现前，愿意到阿弥陀佛国去看看也是可以。当然不是这个身体，是你入定的时候你的心，你的这个识是到那里去，不是这个身体。

所以我刚才是大概地说，现在比较分明一点：就是这里说能见佛，极欢喜地，他要求见佛的时候能见佛。这和《摄大乘论》上说的多少有点不同，《摄大乘论》说是得无生法忍之前见佛，有点不同。但是其中有一个相同的，一定是未到地定里面，你要得到未到地定以后，没得定不行，散乱的境界不可以。

《瑜伽师地论》卷第四十八

本地分中菩萨地第十五

第二持随法瑜伽处．住品第四之二

辰三、增上戒住（分二科） 巳一、问

问：增上戒住菩萨转时，当知何行何状何相？

我现在的心情，有三个欢喜，第一个欢喜，我看各位同学考试的卷子，心里欢喜，第二、听各位同学的回讲，我心里也欢喜，第三个欢喜，《瑜伽师地论》一百卷，我们今天学到四十八卷了，很不容易，很不容易了。从事实上看出一件事，我们的同学不告假。我这三样欢喜应该向各位同学报告。我从各位同学的回讲的时候的心情看，各位同学也心里欢喜。我是这么推测，我没有神通。

「问：增上戒住菩萨转时」，前边两个住，胜解行住、净胜意乐住，这两个住已经学习过了。现在是，增上戒住，分两科，第一科问。这个增上戒住菩萨「转时」，就是，现前的时候，就是这位菩萨的修行，达到增上戒住的程度了，超越净胜意乐住，这个时候，「当知何行何状何相？」应该知道这个增上戒住菩萨他的行、状、相，是什么样的情形。我们今天回讲的时候提到，这个「行」就是他的因，就是由如是因而成就增上戒住，他是什么因呢？这叫做「何行」。「何状」，这个因不断的努力，成就了增上戒住，他的状，他的相貌是什么样子？「何相」，成就了这样的修行，他要继续的要相续下去，继续的努力要修行，那又是什么样子呢？这「何行、何状、何相」这么解释，这是问，下边第二科是回答。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分九科） 申一、意乐清净（分二科）酉一、出意乐（分三科） 戌一、标

答：若诸菩萨先于极欢喜住、由十种心意乐、已得意乐清净。

回答分两科，第一科是略说，又分两科，第一科是别辨相，分九科，第一科是意乐清净，又分两科，第一科是要出意乐，分三科，第一科是标。

「若诸菩萨先于极欢喜住」，若是诸多的发菩提心的菩萨，「先前」，先者前也，前于极欢喜住的时候，「由十种心意乐、已得意乐清净」，由于他努力的学习十种意乐，他已经成就了意乐的清净。在极欢喜住的时候有十种意乐，这是标，下面第二科征。

戌二、征

何等为十？

那十种意乐是什么呢？这是征，下边第三科就是列出来。

戌三、列

一者、于一切师长尊重福田、不行虚诳意乐。二者、于同法菩萨、忍辱柔和、易可共

住意乐。三者、胜伏一切烦恼及随烦恼众魔事业、心自在转意乐。四者、于一切行深见过失意乐。五者、于大涅盘深见胜利意乐。六者、于诸妙善菩提分法、常勤修习意乐。七者、即于彼修为随顺故、乐处远离意乐。八者、于诸世间有染尊位利养恭敬、无所顾恋意乐。九者、远离下乘、趣证大乘意乐。十者、欲作一切有情一切义利意乐。

「一者、于一切师长尊重福田、不行虚诳意乐」，第一个这位已经成就极欢喜住的菩萨，他是对于师长，特别的尊重，他的师长就是他的福田，是「不行虚诳意乐」，不会做虚诳的心情，不会动心机，我和他说一句谎话吧！不会有这个事情，这是第一件事。这可见对于师长不说谎话也不容易，现在达到了什么程度呢，把它列出来，把它标出来这一句话，这件事。

「二者、于同法菩萨、忍辱柔和、易可共住意乐」，这件事也不容易，到了得无生法忍以后，这是他的一种修行，第一条是对师长，现在第二条是同法，就是共同学习佛法的同学，对于同学的这些菩萨忍辱柔和，就是有一些事情，他表现出来的行为，他说出来的话，有一点羞辱你，你能够忍受这一点，你的性格调柔，很和平，不会因为有一点刺激，心里面就愤怒，愤怒就刚强了。「易可共住意乐」，就是这个时候因为你能够忍辱柔和，就容易大家在一起住，这「忍辱柔和易可共住」，要到初地的菩萨有这个程度，哎呀！可见这个程度很高，若没到这个程度的时候，这个事办不到。有一点不欢喜，可能有的人，程度不够就吵起来了，有的人程度好一点没出声，但是就告假走了。

我看见一本书上，说出一件事，就是这一位法师，在一个地方挂单，（挂单的时候），他邻单的这位法师，他有多少钱丢掉了，就认为是他偷去了。我们现在的出家人的生活可能是福报大了，都是一个人一个寮房，或者一个寮房里有几个人住，但是都有距离的，那个时候好像都是很近的，这一位法师和那一位法师住的床位都是一个通铺，都是距离的很近的，我是住过这样的房子的。那么，那位法师钱丢了，就到客堂报告了，同时他也向客堂的负责人报告，疑惑他的邻单偷他的钱了，那么客堂的人也就把他邻单的这位法师也请去了，就问他，他不出声；他也不承认也不否认，然后那些人拿香板打他，他也出声，那这样子怎么办呢？那个人的做事情是这样做法，就是在他的额头上好像是用针用什么刻上一个字，刻上个「贼」，然后把他驱逐了，就这样处理这个事情，驱逐呢他就走了，他还是不出声，后来这位丢钱的这位法师，他自己在他住处又找到了！又找到了，没有丢！没有丢他又到客堂去报告，客堂的人感觉自己这件事情处理的不对，处理的不对也就不了了之，就算了。

我们听见这事心理怎么想？如果是我自己，我会怎么样？别人说我偷他钱了，我会怎么样？我感觉这个人就是了不起呀！后来这件事传到国王那里去了，国王是谁？就是雍正皇帝，清朝，乾隆以后就是雍正，康熙、乾隆、雍正（注：应为康熙、雍正、乾隆），雍正皇帝听见这件事，雍正皇帝也是欢喜禅的人，听见这见事，感觉这个人了不起，就是派人特别的把这个人请来了，请来了，雍正就是赞叹他，但是同他有个要求，我现在供给你个地方，衣、食、住我完全供给你，你一定要开悟，然后要他在这里打禅七，大概是不是一个七，是两个七？是三个七？就开悟了，有这件事。

现在说「忍辱柔和、易可共住意乐」，这是说圣人的境界。我们从这个前后文，看出一件事，你常常修止观的话呢，常常修止，常常修观，观我不可得，我所也不可得，当然用小乘佛教的观也可以，用大乘佛教的观也可以，「言说安立的一切法都是毕竟空的」，你常常这么修的时候，如果你真是认真的修，我看七天你就有功效，就不会像以前那个烦恼那么样的粗重，那么样的粗暴，就不会那样。所以这个「于同法菩萨，忍辱柔和、易可共住意乐」。

在这段文上看呢，当然这是圣人，已得无生法忍的圣人，但是事实上看呢，常常

的修我空观修法空观呢，你的性格就容易忍辱柔和、易可共住，自然是这样子。说完全不修我空观，不修法空观，不修止观，也常常能够修定，也会好一点，若完全也不修止也不修观的人，那这件事，我看是不可能的，除非是特别有大智慧的人，他的智慧能调伏它，也可能会「忍辱柔和」。我们看这个《三国志》看刘备这个人，喜怒不形于色，刘备有这个本事，他有这个本事，但是我们出家人呢，如果办不到这一点，应该生惭愧心。

「三者、胜伏一切烦恼及随烦恼众魔事业、心自在转意乐」，这个是第三个，「胜伏一切烦恼」，这个「胜」是战胜、调伏，战胜谁了呢？就是烦恼和随烦恼。这里说「烦恼」就是重烦恼，「随烦恼」就是轻烦恼，也就是贪、瞋、痴这个烦恼，有我、我所的烦恼，你能战胜这个烦恼，就是烦恼不能作主，要你自己的戒、定、慧作主，就是能够战胜烦恼，能调伏烦恼，能降伏烦恼，使令它不作主，由你的戒、定、慧来决定事情。一切的烦恼及随烦恼，就是一个爱烦恼，一个见烦恼。「众魔事业」。

就是各式各样的事情都是能引起你的烦恼，它不是引起你的戒、定、慧的，这件事是挠乱你，令你的烦恼增长，那就是「魔事业」。这个烦恼是惑，众魔是行，一个惑，一个业，这两件事都是染污的，但由于你的智慧战胜了，「心自在转意乐」，你这一念明了的心，不受烦恼和众魔事业的影响，能够随顺戒、定、慧去活动的，叫「心自在转」的意乐，就是有这样的欢喜，有这样的意愿，这也不容易。我们现在不是得无生法忍的圣人，我们也可以这样学习，我们烦恼来的时候，我知道我这是烦恼，我要调伏他，我不会随着烦恼去，不要这样子。

「四者、于一切行深见过失意乐」，这是第四心，「于一切行深见过失」，就是色、受、想、行、识，就是眼、耳、鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，眼识、耳识、乃至意识，就是十八界，这一切有为法，有生有灭，无常变化的这一些有为法，这些有为法「深见过失」，深深的看见它的过失，它有什么过失？它能令你生烦恼，这些有为诸行令你生烦恼，令你做错误的事情，它有这些过患，你能看出来，「于一切行深见过失意乐」，「深见」为什么你能够看见它的过失呢？就是因为你学习佛法了，你学习这个经、律、论，应该不是短时间的，也应该有智慧，深入的学习，才能知道有为法的过患，「于一切行深见过失意乐」。

我举一个例子，「于一切行深见过失」，深见过失，譬如说我现在有一百万块钱美钞，这就是行，你若能看见那个钱的过失，也不容易，不容易的，总是认为有这件事心情快乐，而不知道这是有过患的，不知道这件事。

「五者、于大涅盘深见胜利意乐」，前面于一切行，这是有为法，有为法主要就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，主要就是我们的六根和色、受、想、行、识就是我们的五蕴，这里边容易有问题，容易有很多问题的。现在「于大涅盘深见胜利意乐」，大涅盘就是照见五蕴皆空，就是诸法寂灭相，在这里「深见胜利意乐」，你要深深的看见，这是有殊胜的利益的，这不是一个小小的事情。我们若是肯到佛学院来学习佛法，最低限度愿意学习佛法，就是有这么一个心情，就感觉到学习佛法会增长智慧，也可以修学圣道这样子。

但若进一步的你能够见诸法寂灭相，这是一切佛、一切菩萨、一切阿罗汉集会的地方，这是最殊胜的地方，是我们要到那个地方去的，我们要发心到涅盘那个地方去，因为那个地方是大安乐处。我们若在诸行这里，我们这个分别心，在眼、耳、鼻、舌、身、意，在色、声、香、味、触、法这里活动，这是一个有土匪的地方，有危险，到涅盘那个地方是安乐住。我们时时的愿意到诸法寂灭相那里去，愿意到涅盘那里去，那个地方是非常好，我们有这样的心情吧？有没有这个心情？所以「于大涅盘深见胜利意乐」，这也是若是常修止观的时候，你观察色不可得，受、想、行、识

不可得，你才能够有的时候才能意解到这个大涅盘的境界是殊胜的。

如果你不修止观，我天天念阿弥陀佛，念阿弥陀佛是好，但是你意识不到这里，你意识不到。说我天天念《金刚经》，我念《华严经》，但是只是念文字，你只是文字上念一念，里边的义你没能念，你还不能意会到这里，你意识不到，你想不到这里，你想到就是人我是非，昨天某某人对不起我，就光是注意这件事，这个原因在那里？就是一方面学习佛法学的不够，或者根本不愿意学习佛法，或者学习是学习，但是不肯修止观，你都不能有这样的正念，「于大涅盘深见胜利意乐」，没有这个正念的。我们平常说：「哎呀！现在佛法不兴盛」。什么叫做不兴盛？什么叫做佛法兴盛？我们可能说不清楚。

「六者、于诸妙善菩提分法、常勤修习意乐」，第六个，这个「于大涅盘深见胜利意乐」这是果，教、行、理、果，这是果。「于诸妙善菩提分法、常勤修习意乐」，这是行，教、行、理、果，这是行，这里也牵涉到果的地方，「于诸妙善」，妙善这两个字是赞叹菩提分法的，赞叹它是非常好，「妙善」好也，非常好的地方，非常的良善，能令你不苦恼，安乐住。「菩提分法」，菩提是果，涅盘是个理，菩提是智慧，一个理，一个智，分是因，这个智慧的因，就是无上菩提的果的因，那就是八正道，就是三十七道品，也就是六波罗蜜。这个三乘菩提的因。

「常勤修习意乐」，「常」，中间不间断，我不懈怠，我一直的修学这个八正道，八正道就是戒、定、慧，戒、定、慧就是止观，我常欢喜不断的修习。说不断修习这个问题，有的人也可能是不断的修习，有的人不高兴，我学一学可以，要我修行我不高兴。这为什么不高兴呢？你应该要知道，你若不欢喜修学止观，「菩提分」分就是因，因就是止观，不欢喜修学止观，你应该向师长坦白的说，我不欢喜修学止观，应该说出这句话来，「我只是愿意学习，但是我不愿意修行。」不愿意修行，他一定有个原因的。你应该和师长谈谈话，谈一谈话，为什么我不愿意修行？师长会有话和你说的。

我也个别的和各位同学有提过，修止观不难，不是难事，但是要知道方法，就是要知道方法就行，不是难事，你若感觉难呢，你应该和师长说。他会说出个道理来，令你感觉容易，感觉容易的。感觉容易的时候，如果你肯这样做，那是一个使令你心情快乐的一个方法，说我不想修止观，不想修止观你不能调伏烦恼的，你若只是念阿弥陀佛名号，就刚才说的，执持名号这样修行，我只是拜佛，我只是念念文句这样修行，这是很肤浅的，也是好啦，比不修行好，但是肤浅，他不能调伏烦恼，烦恼来了你不能调伏。

你若修止观呢，他能调伏烦恼，就使令烦恼不烦恼，它有这个作用，这个人的心情不快乐就是因为有烦恼，若能调伏烦恼心情就是没有不快乐，不是很好吗？这个闻、思、修，我们不学习佛法的人，这还算有道心啦，还肯用功修行，停留在闻的程度，没有这个思、修，这个修行没有，停留在闻，停留在闻的程度，实在不能调伏烦恼，不能调伏烦恼你时常还苦恼，时常的会苦恼。

我曾经和人说过：我在一个地方讲经，有一个居士给我一个纸条，他说「我平常心情很快乐，我也能念阿弥陀佛、我还能讲《阿弥陀经》、我能带领人一起念佛，学习净土法门，但是我的儿我的女有病了的时候，我就不能念佛了，佛就念不来了，我也不能讲经了，为什么会这样子呀？」写这么字条问我。我回答他这个问题，就是你只有闻慧，而没有思、修的关系，你不能思惟诸法实相，你不知道你常在颠倒烦恼之中，你自己不知道，你念阿弥陀佛的时候、你为人讲经的时候、你带领人学习净土法门的时候，你心里还在颠倒之中，你不知道，为什么不知道？你没有思慧、没有修慧，没有思慧、没有修慧的原因，就是你闻慧不具足，你不知道「凡所有相皆是虚妄」，你不知道这件事。就是你家里人，亲爱的人你都感觉到满意，所以你心情一直

在那个满意那个地方，那就是颠倒，就在那里生活，忽然间有变动的时候，你的烦恼现出来，烦恼一出来的时候，你就不能念佛了，《阿弥陀经》也不能念了，不能念的原因，就是烦恼活动出来，为什么烦恼活动出来？你没有思慧、没有修慧，就是这么回事。

所以「于一切行深见过失」，就是他没有看见这个过失，他自己的过失他不知道，他常在颠倒中，他自己还不知道，我们这一句话，不要说我给你讲，不是，自己反省自己，我是不是也在颠倒中？我没有看见，我没能「于一切行深见过失」，不知道。不知道这个事，很好嘛！那有什么不对？不知道这一切行都是很危险的。

「六者、于诸妙善菩提分法、常勤修习意乐」，这就是修止观，要欢喜修止观，为什么要欢喜，因为它能真实解决问题，能解决问题。我们弘扬净土法门念阿弥陀佛，是对的，赞叹净土法门殊胜，也是对的，我们天天念阿弥陀，讲《阿弥陀经》也是对的，但是这就是勉强的这样讲，就是他真实烦恼来的时候不能调伏，所以这上面说「于诸妙善菩提分法、常勤修习意乐」，在这里「意乐」，有一个愿的意思，有一个欢喜的意思，我愿意这样子，我心情感觉快乐，当然这里也有智慧，有智慧的呀！

「七者、即于彼修为随顺故、乐处远离意乐」，第七条，「即于彼修」就是修这个菩提分，修八正道的时候，修止观的时候，「为随顺故」，为了随顺这个止观，修的感觉到满意，这样子，「乐处远离」，欢喜到远离吵闹，宣闹的地方，到寂静处。什么是寂静处？就是到那个地方，也没有亲爱的人，也没有憎恨的人，没有爱也没有憎，到那个地方，也没有声音挠乱你，是寂静的地方，这样子修止观容易，容易修止观，你若是，爱烦恼来的时候，你能修止观吗？这个憎，这个瞋恨心来了，你能修止观吗？是不能的呀！我们初发心修行的人就得要将就一点，到那个寂静处去用功，不要说大话，「我没有关系」，不是那样子。你到寂静处去，也就是远离这些爱、憎的一切境界，到那个地方，他心就不挠乱，就能够随顺，你要修止，你就能止，修观它就能观，所以叫随顺。「七者、即于彼修为随顺故、乐处远离意乐」，你也应该这样做。

「八者、于诸世间有染尊位利养恭敬、无所顾恋意乐」，这也不容易，第八条，对于世间上有染的尊位，这些人都是凡夫，叫有染尊位，他们多少有一点善根，他也信佛来归依你，给你种种的供养这件事，所以世间上有染的尊位，利养的恭敬，「无所顾恋」，你不要去爱着这件事，不要很执着这件事，说是，这个人是非常的，很高贵的身份来归依我，忽然间就不归依，不相信我了，去归依别人，心里就不高兴了，这就不对了，「无所顾恋意乐」，不要去执着这件事，他去归依别人正好，对我没有挠乱，不挠乱我，你自己若用功修行的时候，他是有身份要来看你，你不能在那静坐，不睬他不行，那就是对你挠乱，你非要这样不可，现在这个地方弥勒菩萨告诉我们「于诸世间有染尊位利养恭敬、无所顾恋意乐」，不要去执着这件事，他来归依也好，不归依也好不在乎，不执着这件事。

「九者、远离下乘、趣证大乘意乐」，这是第九样，「远离下乘、趣证大乘意乐」就是远离小乘佛法，不要说我要得阿罗汉，不要这个想法，「趣证大乘意乐」，就是趣者向也、趣者往也，就是到无上菩提那个地方去，这个「证」，那天我们讲过，要证悟第一义谛，要普度一切众生皆成佛道，这样的大乘的意愿，也有这样的意愿。说这个事情，你现在是自己用功修行，但是你的目的是愿度一切众生，这还是属于大乘的，不是小乘，不是说暂时你没有去度化众生，就说你是小乘，不是这个意思，就是你内心意乐是怎么样建立的。

「十者、欲作一切有情一切义利意乐」，前面是远离小乘，这是第十是「欲作一切有情一切义利意乐」，你现在在这里就自己用功修行，但是你内心呢，还是愿意，你发愿，想要为一切有情创造出世间的圣道的，你要有这样的意愿，虽然你现在没有

行动去度化众生，但是你是大乘菩萨，这是这十种意乐。

酉二、明清净

如是十种无倒意乐，依心而转；是故说为意乐清净。

「如是十种无倒意乐，依心而转；是故说为意乐清净」，前边是出意乐，这下面明清净。「如是十种无倒意乐」，就是前面这十种不颠倒的意愿，「依心而转」，依者在也，在你心里面现行，在你心里面有这十种意乐，「是故说为意乐清净」，所以就说赞叹你，你的意愿是清净的，是非常圆满的。

《披寻记》一五八三页：

如是十种无倒意乐等者：《十地经》说：若菩萨已具足初地欲得第二地者，当生十种直心。何等为十？一、直心，二、柔软心，三、调柔心，四、善心，五、寂灭心，六、真心，七、不杂心，八、不希望心，九、胜心，十、大心。菩萨生是十心，得入第二菩萨离垢地。此中十种无倒意乐，如次应知。

「如是十种无倒意乐等者：《十地经》说：若菩萨已具足初地欲得第二地者」，若菩萨他已经具足了，也就是成就了初极喜地的功德，已经得无生法忍了，「欲得第二地」，想要进一步成就第二地，就是增上戒地，「当生十种直心」，那欲成就第二地怎么办呢？那要建立，「当生」这个生就是「建立」，就是要发起十种直心，你才能由初极喜地到第二地的，「何等为十？」，这是问，一者直心这以下就是列出来这十种心。

「一、直心」，这和前面本论的文呢，「一者、于一切师长尊重福田、不行虚诳意乐」，这就是直心。

「二、柔软心」，第二个，「二者、于同法菩萨、忍辱柔和、易可共住意乐」，这是柔软心。若是只是说直心、柔软心，我们当然也可以有一个解释，可是要同这个《瑜伽师地论》这十心地方配合起来，那就是更明显，这一个直心是对「师长尊重福田、不行虚诳意乐」，这叫直心。「于同法菩萨、忍辱柔和、易可共住意乐」，那么这是柔软心。

「三、调柔心」是调柔心，我们怎么讲？现在看这个文就容易明白，「三者、胜伏一切烦恼及随烦恼众魔事业、心自在转意乐」，这是调柔心。

「四、善心」，《瑜伽师地论》的文呢，「于一切行深见过失意乐」，这样的意乐叫做善心。

「五、寂灭心」，「于大涅盘深见胜利意乐」，这叫做寂灭心。

「六直心，七、不杂心。八、不希望心，九、胜心，十、大心」。这和这《瑜伽师地论》的文配合起来，这个意思就容易明白，就和那个《十地经》说的是相合，「菩萨生是十心」，菩萨建立这十种心，「得入第二菩萨离垢地」，就是由初极喜地进步了，到了第二菩萨离垢地。「此中十种无倒意乐，如次应知」，这里边说十种无倒意乐，也就是《十地经》说的那十种心，如其次第应该知道。

我现在有个妄想，这个在家人，不愿意出家去做比丘、比丘尼，不愿意，因为社会上有很多满意的事情，我若出家，就这些事都没有了，不欢喜，其实不是那么回事。出家以后才有满意的事情，你在家没有满意的事情。你在家的时候那个满意的事

情是令你苦恼的，你只是看见令你满意那一面，令你苦恼的事你没看见。其实呢，这社会上的事情时时告诉你，那些事令你苦恼的，但是看见好像没看见。若出了家的时候，就解决所有苦恼的问题，心情自在。前面说这十种心，这是说圣人的境界，但是我们凡夫也是适用的。

申二、性戒具足

即由如是十种意乐，成上品故，极圆满故、是诸菩萨入证第二增上戒住。于此住中性戒具足。

这是第二科，性戒具足。前面第一科是意乐清净，现在是第二科性戒具足。「即由如是十种意乐」，就是初极喜地菩萨，他还继续努力修这十种意乐，「成上品故」，成功了的时候，就是上品最圆满的十种意乐，初开始还没那么圆满，修成功的时候，就是最上品，就是最殊胜的，「极圆满故」，那十种功德达到圆满的程度，达到极圆满的程度，「是诸菩萨入证第二增上戒住」，这么多的菩萨就从极喜住，入证第二增上戒住，这样讲呢，前面极喜住是第一住，进步到第二增上戒住，就是升级了，「于此住中性戒具足」，在第二增上戒住的时候，「性戒具足」，「性」这个字，就是它本来的体性就是罪过的，罪过的事情。这个罪过的事情因为是佛教徒，他就禁止了，把这个罪过的事情停下来了，不造这个有罪的事情。这个戒具足了，就是是凡有过失的事情都不做了，他能成就了，圆满的成就了。这是第二科性戒具足。现在第三科离一切犯。

申三、离一切犯

极少邪恶业道所摄诸恶犯戒，尚不现行；况中上品。又于十种圆满业道，自性显现。

这是第三科，离一切犯，也就是解释性戒具足的相貌。「极少邪恶」，不是很多，少少的，那个邪恶的业道，有罪过的事情，这个贪、瞋、痴若动的时候，那就是邪恶，这个业就是由你的第六意识发展到身、口来，那么就是身业、口业、意业都有罪了，「道」这个字，可以这样解释，能通往，从这个地方能通到另外的地方去，它不是停留在这里，我们若造有罪过的事情呢，就会使令你到地狱、饿鬼、畜牲的世界去，所以叫做「道」。「所摄诸恶犯戒」，极小少的那个邪恶业道所摄的，诸恶的犯戒的事情，「尚不现行」，尚且不活动，没有这件事出现的，「况中上品」，何况那个中上品「邪恶业道所摄诸恶犯戒的事情，就是下品、中品、上品，这个邪恶业道都不现行了。

「又于十种圆满业道自性显现」，这个有罪过的事情小小的都没有，那么这个人是怎么样呢？这个人对于十种圆满的业道就是有功德的，十种善法非常的圆满，而不是小小的圆满，不是小小的有一点善法，他非常的圆满殊胜的业道。「自性显现」，这个自性是什么呢？。善法成为你的心性了，你心一动就是善，不需要很勉强，要我的师长来逼迫我，我才修止观，不是。他任运的，他的心就能修学善法，就能显现出来，叫「自性显现」。

《披寻记》一五八四页：

性戒具足至自性显现者：此说律仪戒净应知。远离杀生乃至远离邪见，是名十种圆满业道。于此业道清净现行不由思择，是名自性显现。

「性戒具足至自性显现者：此说律仪戒净」，这是说律仪戒净，能够一切恶法都不做。「远离杀生乃至远离邪见，是名十种圆满业道」，就是这位菩萨他不会再杀生，也不会偷盗，乃至到远离这个邪知邪见，这也不容易，什么叫做邪知邪见？也要

常常学习佛法才能知道，你若不肯学习佛法，你不知道什么是正见，什么是邪见。尤其是我们出家人，你出了家应该学习佛法。当然我们说：「我们就念一句阿弥陀佛就好了，别的不用学习佛法」，这是不对的，多少你应该学习，最低限度你知道什么是正见，什么是邪见，你会远离过失，是名「十种圆满业道」。「于此业道清净现行不由思择」，对于这个十种圆满的善业，这个业道，「清净现行」，现行出来的都是清净，身清净、口清净、心清净，「不由思择，是名自性显现」，不需要，这件事要观察一下，什么叫做正见？什么是邪见？然后才能够远离邪见，学习正见。不是那样，这个自然就是符合正见，所以不需要思惟观察，自然清净的善法就现前了，是名叫做「自性显现」，能达到这个程度还不容易。

申四、了知因果业道（分二科）　酉一、于因果

菩萨如是性戒具足、能以妙慧于染不染恶趣善趣及诸乘中诸业现行，若因若果、修证安立，如实了知。

这是第四种，了知因果业道，分两科，第一科于因果，「菩萨如是性戒具足」，说这位发菩提心，已入圣道的菩萨，他的性戒已经成就了，能达到任运的就是善法，而不会有恶法，「能以妙慧于染不染」，这个时候，这个人，他不是一无所知的人，他有不可思议的智慧，怎么知道他有妙慧呢？「于染不染」，对于那个染污的事情，和不染污的事情，这「恶趣善趣」，这个染不染是因，恶趣善趣是果，恶趣就是到三恶道去了，善趣，到三善道了。到三善道来，姑且说就是不染，若到三恶道去就是染污了。「及诸乘中」，这个恶趣、善趣这是世间法，世间法有善恶的不同，这个「诸乘中」这个「乘」，乘是个车，这个车有运转的作用、有运输的作用，能够从甲地运转你到乙地去，能从苦恼的地方，把你运到安乐的地方去，那叫做乘。

那么这只有佛法里面的声闻乘、辟支佛乘和一佛乘这三种乘，世间上的善法没有这个意思，世间能够做种种善事，它不能够使令你从生死苦恼的地方到涅盘去，没有这个作用，它能够叫你暂时的离开三恶道到三善道去，但是不是说你决定离开了三恶道，不是的，因为你随时可以作恶，会到三恶道去的，所以这个乘是指出世间的三乘道法说的。「诸业现行」，出世间的圣道，那就是三十七道品通于三乘，和六波罗蜜也是通于三乘的，习惯上呢，三十七道品指小乘佛法说，六波罗蜜指大乘佛法说。
「及诸乘中诸业现行」，就是说这个人，发了出离心，发了无上菩提心，修学六波罗蜜了，那就是这个出世间的功德显现出来行动了。「若因若果」，若初开始发菩提心呢、发出离心修学圣道是因，最后你得阿罗汉道、得辟支佛道、得无上菩提了，就是果了。「修证安立」，就是修因证果，这些法，就是世间的恶趣善趣和出世间的三乘圣道，「安立」，用语言文字把它表示出来，叫安立。「如实了知」，说这位菩萨性戒具足的人，他不只是戒清净，他还有大智能的呀！他对于世出世间的事情都能如实的通达，都明白了，这件事也不容易，不是容易的事情，他有这样的智慧。

酉二、于业道

于异熟果及等流果如是诸业，如实了知。

前面说是于因果，这第二科是于业道，这个于因果应该是那样，就是指三乘圣道说，这个于业道呢，是指世间的染不染、恶趣善趣说的。「于异熟果及等流果」，这个异熟果和等流果，就是世间的善恶果报，大概的说就是两类，异熟果，就是在因地的时候，在造因的时候，你创造因的时候，是有善恶的不同，它得果报的时候，没有善恶的不同，是无记的，所以叫做异熟果，因通善恶，果为无记，那这叫做异熟果，这异熟果是那样，我们通常不太明白这件事，就是这个果报主要就是我们的生命体，我们是在人间或者在天上，或者到三恶道去，主要就是你的身体是个果报，身体的果报就是眼、耳、鼻、舌、身、意，这是我们的果报，当然这样说也没有什么不对，但

是真实的说呢，就是阿赖耶识是你的果报，这个身体主要是什么？就是阿赖耶识，阿赖耶识是不属于善恶的，所以它是无记的，我们现在不睡觉的时候，我们有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，不睡觉的时候，我们这个各式各样的妄想，有的时候做这件事，有的时候做那件事，但是你睡着觉不做梦的时候是什么？只有阿赖耶识在，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，都不在了，只有阿赖耶识在那里，这时候也不是善也不是恶，所以这个地方，你这个阿赖耶识，自从你得到这个果报以后，一直到最后死亡之间，它长期的在那里，它不间断，但是我们的眼识不是常相续的，第六意识也不是长相续的，只有阿赖耶识常在那里，所以有你造的业，过去造的业，现在造的业，你现在受什么什么样的果报，阿赖耶识完全负责任，一点不含糊，所以它是个主要的，它是果报主，所以叫异熟果，它是你的果报，就是「因通善恶，果为无记」，因和果不一样，不一样，你做善也得这个果报的，做恶也是得这个果报的，不论你到天上也是阿赖耶识，你到地狱还是阿赖耶识。前六识，我们心里面有的时候有快乐的感觉，有苦恼的感觉，在阿赖耶识没有这个感觉的，无差别的，它没这么多分别，所以是无记的，那么这是一种果报。

「及等流果」，等流果这个就是我们能感觉到的，你做善业，得到一个满意的果报，做恶业就得个苦恼的果报，「等流」就是果和因是相似的，就是相等的，是相续的，「流」是相续的意思，「等」是相似，因与果相似，说我们欢喜放生，那你将来就是得长寿的果报，是这样子。我们还容易迷惑，我们买鸟去放生，买鱼放生，买个龟去放生，然后得长寿的果报，当然是你有这个慈悲心也是好啦，其实你对人的爱护，功德殊胜，对鸟兽的爱护将来得长寿的果报，其实你对人的爱护，你将来更殊胜，你得的果报更殊胜，所以那就是「等流果」，你若杀害生命呢，将来你的寿命就不长了，你若放生呢，寿命长，果和因，因果是相似的，叫等流果。

「如是诸业，如实了知」，出世间的无漏业，和世间的有漏业，「如实了知」这位菩萨他都通达无碍，都是明白的，而这件事，我们若学习佛法的时候，你若常常学习经论，你就会知道这件事，不学习经论，学习而不用功的时候，虽然学习佛法了，但是不用功学习，你多数还搞不清楚，我去买鸟放生我会得长寿报，对人有困难，向你求的时候，「关我什么事？」怎么回事？就是这个人佛法学的有问题，当然我们也不是说，人要杀那个猪的时候，我们没有慈悲心救护也不是，也应该慈悲救护，但是对人你不发心救护？并且你发心救护，应该用慈悲心救护。说是我唯独对禽兽我救护，对人不救护，这个人有问题，阿弥陀佛！「如是诸业，如实了知」，我说这个还是浅白的，但是若是你对于三乘圣道的因果，那就是很深的事情，不是一般人能明白的，这里说这位菩萨他能如实了知。

申五、受行净业（分二科）　酉一、自能受

自能现断诸不善业；自能现受一切善业。

这是第五科，受行净业，分两科，第一科，自能受。「自能现断诸不善业」，说这位圣者，他自己现在，他就能断一切不善业，他能够改变过来，错误的事情决定不做。「自能现受一切善业」，前面是断一切不善业，这里是能修行一切善业，他能接受这件事，他就能做到。我们若是有智慧的人，能够学习佛法，也能知道什么是善业，什么是不善业，但未必能做到。现在这个圣者是能做到的。

酉二、乐劝他

即于其中乐劝导他，能正劝导。

前面是自能受，这是第二科乐劝他，即于这里边，断恶修善这件事，「乐劝导他」，他劝喜，他欢喜劝导别人，「能正劝导」，他是欢喜劝导，他也能正劝导。若

是我们凡夫也能欢喜劝导，但是你未必劝导的正确，因为你学习的不够，你的智慧不够，而这位圣者呢，他「能正劝导」，能正确的劝导众生，「诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教」，他能这样做，能做到的。

《披寻记》一五八四页：

能以妙慧至能正劝导者：此说摄善戒净应知。言若因者：谓染不染。言若果者：谓恶善趣。言修证者：谓于诸乘。言安立者：谓即于彼四谛差别。于此一切皆如实知，又于能与异熟等流果业亦如实知，自能远离不善业道，安住诸善业道，亦令他人能正远离，能正安住。是故于中乐劝导他，能正劝导。

「能以妙慧至能正劝导者：此说摄善戒净」，前面是说「律仪戒净」，这句话是「摄善戒净」就是能积聚善法，这一条戒也能持的清净，「应知」。「言若因者：谓染不染」，这是指因说的，「言若果者：谓恶善趣」，这是果报。「言修证者：谓于诸乘」，就是声闻乘、辟支佛乘和一佛乘三乘。「言安立者：谓即于彼四谛差别」，这个地方解释就是苦、集、灭、道四谛的差别，这是佛菩萨的智慧安立的。「于此一切皆如实知」，这一位菩萨对于这些事情都能真实的通达。「又于能与异熟等流果业亦如实知，自能远离不善业道，安住诸善业道」，这位圣者他能远离不善业道，能安住诸善业道里边，他的身、口、意能从那个不善业道里面解脱出来，安住在善业道上面。「亦令他人能正远离，能正安住。是故于中乐劝导他，能正劝导」。

申六、照愍众苦

于其种种不平等业现行过失之所染污诸有情界、若兴若衰、等无差别、一切皆堕第一义苦，并住艰辛种种艰辛之所逼切，甚可哀愍。于彼获得广大哀愍、如实观照。

这是第六科，是照愍众苦。前面第五科受行净业，现在第六科照愍众苦。「于其种种不平等业现行过失之所染污诸有情界」，就是这位圣者，这位菩萨，对于众生的世界，乃至学习佛法的人，各式各样的不平等业现行过失，不平等业，就是造种种罪业，叫不平等业。造种种罪业的时候，「现行过失之所染污」，这是显现出来行动，这种罪过的事情，显现出来行动，你的一念心呢，就被这些罪过的事情所染污了。

「诸有情界」，很多的有心、意、识的这些众生，「若兴若衰、等无差别」，这些众生，造恶的众生，有的时候也会造善，也会做善业，有的时候也会作恶，作恶就是衰了，这一方面呢，在我们凡夫的众生来说呢，是感觉到：「哦！这个人做善还蛮好，这个人做恶是不对了」，就有兴衰的差别，但是这个圣者的菩萨对于这件事，「等无差别」平等的都是苦恼众生，你能够做善也是苦恼人，你也是苦恼人，不只是做恶是苦恼人，你能够不做这些恶事，能做善事，你也是苦恼人，「等无差别」。「一切皆堕第一义苦」，为什么有差别而说无差别呢？「一切皆堕第一义苦」，做善的也好，做恶的也好，在第一义上来看，都是苦恼人。譬如说，就拿我们现前心里上的感觉来说，这个有病的时候感觉到不舒服，很多苦，我现在没有病的时候，四大调和，心里面感觉到没有什么不如意，我们感觉好吧？感觉健康了，实在不是，在第一义来看你还是在苦恼里边，还是苦恼的愿界，那就是五取蕴苦，这个第一义苦就是五取蕴苦，五取蕴四大调和的时候，我们不感觉到苦嘛！为什么也说它是苦呢？这是站在第一义谛立场来说的。譬如说阿罗汉也可以，或者初得无生法忍的菩萨说，他若一入定的时候呢，他与第一义相应的时候，那个感觉是什么样？若出定的时候，他心里面在色、受、想、行、识，在眼、耳、鼻、舌、身、意，在色、声、香、味、触、法活动的时候，这是什么境界？他就感觉到还是苦。他一入定的时候，与第一义相应，这时候是快乐。譬如说我们没有那么高的境界，譬如说我们现在得了欲界定，你能够调顺寂静，到最极寂静的时候，不要说是那个等持，那个九心住是欲界定，内住、等住、安住、近住这个不说，就是到那个最极寂静的时候，你若达到那个境界的时候，那就和一般的散乱境界不一样，你也感觉自在的多，那未到地定是更好了，到初禅时候那是

特别殊胜，但那还不是第一义谛。所以在现在说，造罪的人，受了种种苦的境界是苦恼，说做善的人，他现在享乐报，或者在天上受这个天的果报，或者是得了禅定，在色界天、无色界天的境界，若照圣人来说呢，这圣人来看，「等无差别，一切皆堕第一义苦」，还都是苦恼境界。

这里边就是有现行不现行的差别，譬如说是，故且说，你现在得了色界定，你得了无色定的时候，那么欲界的三恶道境界没出现，欲界的人天道的境界也不出现，那么你这个时候是个禅定的境界，你感觉很好嘛！是，你禅定的境界是不错，比三恶道三善道好的多，但是你在阿赖耶识里面，也有地狱的罪过的种子，也有三善道种子，还在那里潜伏着，那件事吉祥吗？所以说在第一义来看，「一切皆堕第一义苦」，都是在苦恼境界里面，这就看出来，这个圣者看的深远，不是表面上的事情。「并住艰辛种种艰辛之所逼切」，「并住艰辛」都是在艰难困苦，辛者苦也，都是安住在苦恼的境界里边，但是得禅定的人认为是很好，因为很自在。「种种艰辛之所逼切」，各式各样的艰难困苦，来逼迫你。「甚可哀愍」，在圣者的那个大智慧大慈悲心的观察，众生是可怜愍者，可哀愍者。「于彼获得广大哀愍、如实观照」，这个圣者的大智慧，有慧眼，于彼流转生死的三界的众生，获得了广大的哀愍，就是很深远的哀愍心。「如实观照」，这个「照」，照愍众苦，这个圣者有大智慧，真实的，一点不含糊的，观察出来众生是这样子。

《披寻记》一五八四页：

于其种种不平等业至如实观照者：此说饶益有情戒净应知。五取蕴苦，是名第一义苦。生艰辛苦，无量差别。如〈有寻有伺地〉说。（陵本九卷十一页）依彼当知种种艰辛之所逼切。

这里是说这菩萨大悲心，要利益众生的这一条戒，菩萨是三聚净戒，这是指这一条戒说的，五取蕴苦是名第一义苦，就是色、受、想、行、识，这是五蕴，五蕴这个取就是烦恼，我们的色、受、想、行、识是由烦恼现起的，所以叫五取蕴，成就了色、受、想、行、识之后，又生出烦恼来，所以也叫做取蕴，所以五取蕴苦。「是名第一义苦」，这在第一义上来看，这个众生还在苦恼里边。「生艰辛苦，无量差别」，众生的业力不同，有无量无边的差别。〈如有寻有伺地〉说。（陵本九卷十一页）依彼当知种种艰辛之所逼切」

申七、善根清净（分二科）　酉一、指同前

是诸菩萨安住如是增上戒住、广见诸佛、善根清净、如前应知。

这是第七善根清净，分两科，第一科指同前。「是诸菩萨安住如是增上戒住」，这么多菩萨他们不是凡夫境界，他们是安住在「如是增上戒住」，就是初极喜住，第二是离垢地，就是增上戒住，「广见诸佛、善根清净」，这位圣者，他们是能看见一切佛的，他们就在凡夫世界，随时入定，能看见十方世界诸佛的，「广见诸佛、善根清净」，他们时常的栽培善根，他们的善根是清净无染的，「如前应知」，前面已经说过了。

酉二、喻差别

此差别者、谓如世间善巧工匠、以所炼金、置迦肆娑置于火中数数烧炼、转更明净；如是菩萨善根清净、当知亦尔。

前面是指同前，这第二科是喻差别，用譬喻表示它的差别。「此差别者」，这个圣者他的善根清净，也有不同的地方，「谓如世间善巧工匠」是世间上，善巧的这个

匠人，「以所炼金」，以所炼的，鋀炼的这个金属，「置迦肆娑置于火中」，以所炼金放在火里边，数数的烧炼，「转更明净」，越烧越炼，那个金属它越明净，这是个譬喻。「如是菩萨善根清净、当知亦尔」，这个圣者菩萨他的信、进、念、定、慧的善根清净，也是这样子。他这个增上戒住，就好过前面净胜意乐住，好过前面那个极喜住，就好过那个住。

申八、受生

于此住中，净心意乐成满趣入。在所生处多作轮王、王四大洲。以自在力、令多有情止息犯戒不善业道，劝彼受行诸善业道。

这是第八科，前边是善根清净，现在第八科受生，「于此住中，净心意乐成满趣入」，在这个住里面，他的净心意乐，「成满趣入」，成就圆满，入于这个第二住，增上戒住。「在所生处」，在他所受生的地方，「多作轮王、王四大洲」，这个初极喜住也做轮王，但是是王一个阎浮提，只是一大部洲，现在这位菩萨，他也做轮王，但是王四大洲，那是金轮王了。「以自在力、令多有情止息犯戒不善业道」，他有大自在的威力，他能命令很多的众生，止息了犯戒的不善业道，能有这个威力，「劝彼受行诸善业道」，他有这个威力劝导这个世界上的众生，能接受佛法的、接受他的教导，能够修行诸善业道，就是十善业道。这是受生，下面第九是威力。

申九、威力

当知威力过前十倍。

你要知道，这个增上戒住这位菩萨的威力，超过前边那极喜住，十倍之多。

未二、结略义

当知是名略说菩萨增上戒住。谓意乐净故；性戒具足故；离一切种毁犯戒垢故；一切业道、一切因果了知通达故；于诸净业能自受行，亦乐劝他、令其受行故；于有情界诸业所生众苦艰辛，得大哀愍如实观照故；善根清净故；受生故；威力故。

「当知是名略说菩萨增上戒住」这是第二科，结略义，是略说菩萨增上戒住的相貌。「谓意乐净故」，前面一共是九科，这里就说这个科的名字，第一个是意乐净，意乐清净。第一科。「性戒具足故」，这是第二科。「离一切种毁犯戒垢故」，这是第三科。「一切业道、一切因果了知通达故」，这是第四科。「于诸净业能自受行，亦乐劝他、令其受行故」，这是第五科。「于有情界诸业所生众苦艰辛，得大哀愍如实观照故」，这是第六科。「善根清净故」，这是第七科。「受生故」，这是第八科。「威力故」，这是第九科。这是结略义。

午二、广指（分二科）　未一、指

若广宣说、如十地经离垢地说。

这是第二科广指，广指分两科，第一科指，第二科配，这是第一科指。

未二、配

远离一切犯戒垢故，名离垢地。由离一切犯戒垢故，即此名为增上戒住。彼离垢地、当知即此增上戒住。

「远离一切犯戒垢故」，这是配，「远离一切犯戒垢故」，名叫离垢地。「由离一切犯戒垢故，即此名为增上戒住」，他立这个名字原因就在这里。「彼离垢地、当知即此增上戒住」，这个《十地经》里面说那个离垢地，也就是这里说的增上戒住。

辰四、增上心住（分二科） 巳一、问

问：增上心住菩萨转时、当知何行何状何相？ 这是第四，增上戒住是第三，这第四是增上心住，分两科，第一科问：「增上心住菩萨转」的时候，「当知何行何状何相」呢？这是问，第二科就是回答，分两科，第一科略说，分两科，第一科别辨相，分九科，第一科是净心思惟成满趣入，又分四科，第一科是标。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分九科） 申一、净心思惟成满趣入（分四科） 酉一、标

答：若诸菩萨先于增上戒住、已得十种清净意乐、作意思惟，解了通达；复由余十净心意乐、作意思惟、成上品故，极圆满故，过增上戒住、入增上心住。

这是说前边的增上戒住的情形，增上戒住已经成就了十种清净意乐，「作意思惟，解了通达」。「复由余十净心意乐、作意思惟、成上品故」，他成就了十种清净意乐之后，又有十种清净意乐，若是能作意思惟修行，使令前面的十种清净意乐成为上品故，「极圆满故，过增上戒住」，就超过了增上戒住，就入于「增上心住」了，这是标，下面是征。

酉二、征

何等为十？

这是征，下面第三科列。

酉三、列

一者、作意思惟、我于十种净心意乐、已得清净；二者、作意思惟、我于十种净心意乐已清净故，能不退失；三者、作意思惟、我于一切漏有漏法、心不趣入，于违背中、能正安住；四者、作意思惟、我能于彼修对治中、识正安住；五者、作意思惟、我能于彼所修对治、不复退失；六者、作意思惟、我于如是坚固对治、不为一切漏有漏法一切魔军之所胜伏；七者、作意思惟、我今能于一切佛法、其心无有怯劣而转；八者、作意思惟、我今能于一切苦行、无有怯弱；九者、作意思惟、我心一向于大乘中、深生信解，终不爱乐余下劣乘；十者、作意思惟、我于一切利有情事、深心爱乐。

「一者、作意思惟、我于十种净心意乐、已得清净」，他先这样思惟。

「二者、作意思惟、我于十种净心意乐已清净故，能不退失」，这十种清净意乐成就了以后，他能够不退，这就不容易。

「三者、作意思惟、我于一切漏有漏法、心不趣入」，，这个漏就是烦恼，有漏法呢，就是我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，也就是我们的色、受、想、行、识，这个漏是烦恼，有漏法实在是个果报，一般的凡夫呢，这个漏和有漏法不一样。「三者、作意思惟、我于一切漏有漏法、心不趣入」，心里面不去执着这件事。「于违背中、能正安住」，违背这个漏有漏法，在这里能安住，那就是安住第一义谛了，你观察烦恼是因缘所生，毕竟空寂的，色、受、想、行、识的果报，也是因缘所生，也是

毕竟空寂的，你安住在毕竟空寂的第一义谛上，所以就违背漏有漏法，「能正安住」。若是我们不能修止观，那你这件事办不到，你就是随顺漏，随顺有漏法。没办法违背它。「能正安住」，这是第三。

「四者、作意思惟、我能于彼修对治中、识正安住」，这是第四，「作意思惟」，实在就是修止观，在止观里面，在奢摩他里边作观就是思惟，思惟什么呢？「我能于彼修对治中」，对治这个漏、有漏法，「识正安住」，能在这个修对治修行的识里面，安住这里。

「五者、作意思惟、我能于彼所修对治、不复退失」，能安住这是一个境界，第五、作意思惟、我能于彼所修的对治的法门，能够不复退失，这个不容易。

「六者、作意思惟、我于如是坚固对治、不为一切漏有漏法一切魔军之所胜伏」，这些漏、有漏法它能战胜，使令你投降了，不能这样子，你能够战胜漏、有漏法，你能够战胜，能降伏它们。

「七者、作意思惟、我今能于一切佛法、其心无有怯劣而转」，这是第七，他在修止观的时候，他心里这样思惟，「我今能于一切佛法」，一切佛法范围是很广的，就是一切清净的一切法里面，他心里面没有「怯劣而转」，不要说「我害怕」，说「我办不到」，他没有这个想法。

「八者、作意思惟、我今能于一切苦行、无有怯弱」，这件事虽然是圣道，但做起来很辛苦，他心里不恐怖，达到这个境界。

「九者、作意思惟、我心一向于大乘中、深生信解，终不爱乐余下劣乘」，这位菩萨他心里面这样思惟，「我心一向」只有这一个方向，没有第二个方向，「于大乘深生信解」，大乘中佛法里面，这个信解很深刻，「终不爱乐余下劣乘」，对于小乘佛法，他不爱乐。

「十者、作意思惟、我于一切利有情事、深心爱乐」，就是大慈悲心，这个第十科。

酉四、结

由此十种净心意乐作意思惟、能入菩萨增上心住。

这个增上戒住的菩萨在修这十种作意思惟，作意思惟能入菩萨增上心住。

《披寻记》一五八五页：

复由余十净心意乐等者：《十地经》说：菩萨善清净心行第二地已，欲得第三地菩萨地当起十种深念心。何等为十？一、净心，二、不动心，三、厌心，四、离欲心，五、不退心，六、坚心，七、明盛心，八、淳厚心，九、快心，十、大心。菩萨以是十种深念心得入第三地，《十地经论》一一别释。此说十种净心意乐，如次应知。

「复由余十净心意乐等者：《十地经》说：菩萨善清净心行第二地已，欲得第三地菩萨地当起十种深念心。何等为十？一、净心」，这也和前面这十段来配合。
「二、不动心，三、厌心，四、离欲心，五、不退心，六、坚心，七、明盛心，八、淳厚心，九、快心，十、大心。菩萨以是十种深念心得入第三地，《十地经论》一一别释」，《十地经论》上把这十种心，每一个有特别的解释。「此说十种净心意乐，

如次应知。」这里说的十种「净心意乐」和《十地经论》上说的这十种心是相配合的，「如次应知」。

申二、通达诸行佛智及有情界（分二科） 酉一、正通达（分三科） 戌一、于诸行

菩萨安住增上心住，能以种种过患行相，坏一切行；于彼诸行，深心厌离。

这是解释增上心住，「增上心住」里边，「别辨相」里边分九科，第一科「净心思惟成满趣入」已经学习过了，现在是第二科「通达诸行佛智及有情界」。这一科里分两科，第一科是「正通达」。又分三科，第一科「于诸行」。

这位得无生法忍的菩萨，他超过了极欢喜住、增上戒住，现在是安住在增上心住，达到了这个程度。达到了这个程度，他的功德还没有圆满，「能以种种过患行相，坏一切行」，这是「于诸行」。这个诸行，「行」这个字就是一切有为法称之为行，在诸行里边。下边还有两科，第二科「于佛智」，佛智也是行，但是它是清净的，第三科是「于有情」，那这是染污的。这个有情指众生说，诸行指实法说，指这个色受想行识，眼耳鼻舌身意这一切行。在这一切行上，这位菩萨怎么修行呢？「能以种种过患行相」，这个「种种过患」是一切行的相貌，有为法的相貌。有为法的相貌，但是我们众生无量劫来，贪瞋痴的熏习太强大了，就是不感觉它有什么过患，我们凡夫是这样。现在这位圣者他有大智慧，他能，他有这种堪能，以这种种行相，是种种过患的……，有各式各样的过患，这样地去观察的时候，就「坏一切行」，就破坏自己在一切行上的执着。你用过患来观察它呢，自己内心的执着就破坏了。

「于彼诸行，深心厌离」，对于很多很多过患的有为法深心的厌离而不爱着了。得无生法忍的菩萨分别的烦恼是破掉了，但是俱生的烦恼还在，是需要这样修止观，才能破除内心的烦恼的，不然它还在你的心里面来扰乱你的心，使令你的心不清净，这是圣者。我们没得圣道的人也应该这样学习，你要用种种的过患，思惟这个眼耳鼻舌身意，思惟色声香味触法，思惟色受想行识有各式各样的过患。我们的过患很明显的就是老病死，我们有老病死的过患，有各式各样苦恼的事情。我们这样思惟的时候，就能降伏其心，这心就被调伏了。如果你不这样思惟，你的颠倒妄想生起来，你不能调伏，当然这是一种理智，这修行人和不修行人不同的地方在哪里？有些烦恼不管你修行、不修行都是有的，但是修行人就是理智强，不随顺烦恼活动。内心里面出来烦恼的时候，第一个要认识这是烦恼，第二个要用法门来调伏，其实就是四念处。调伏的结果呢，这个烦恼就不动了！心就是厌离、厌恶它，同它远离。不修行人的相貌就是随顺烦恼去；烦恼起来了，随着烦恼去而不肯调伏，这修行和不修行的不同就在这里。

《披寻记》一五八六页：

种种过患行相者：《十地经》说：正观有为法，一切行无常、苦、不净，无常败坏不久住念念生灭，不从前际来，不去至后际，现在不住。如是正观一切诸行。此应准释。

「种种过患行相者」，这个行相，明白点说，就是活动的相貌，种种过患说是诸行本身上有各式各样的过患，实在诸行主要是什么？我们说色声香味触法是行，眼耳鼻舌身意是行，眼识耳识，乃至意识是行，实在主要是心。一切的有为法离开了心，另外没有有为法的。说这有为法它有过患，实在就是你的心，就是我们的心有过患。现在是「种种过患行相者：《十地经》说：正观有为法」，这正观就是在奢摩他里边，随顺佛陀的教导去观察，叫做正观。观察这个有为法，怎么观呢？「一切行无常」，这一切有为法都是无常的，一刹那间就变了。现成的一句话是，一切有为法如云，像那个云似的，你注意观察那个云，它就是很快的就变化了。说我们这个身体，

这眼耳鼻舌身意亦复如是，所以它不是常，它不是常住不变的，这是一个过患，一个过失。其次是，有为法是令你苦，令你苦恼。我们感觉到要这样子会满意，其实它会变的，就是令你不满意。世间上的人想要做国王的时候心里会满意，做国王时也不满意。因为什么？一切有为法都是苦的，是令人苦恼，任何人没有办法完全满意的。

「不净」，这有为法还是不清净，它是污染的，这是无常，前面说到这无常，「无常败坏」。这个诸行的现起，我们看上去，好像也很美，但是很快地，无常就破坏了，「无常败坏」。「不久住」，不能够长时期地安住不动，不能的。「念念生灭」，这个无常的败坏，败坏的程度非常地迅速，就是我们的心念，一刹那间算是一念，刹那刹那地都有生灭变化。「不从前际来，不去至后际」，这个生灭的变化，你仔细地去观察，它是没有来去的。就是前一刹那的相貌不能来到后一刹那，不能的。「不从前际来，不去至后际」，前一刹那就是前际，后一刹那就是后际。比如说我们人，我们从东边走到西边去，我们可以眼睛看见这个人从前面走到后面，从东边走到西边，是有来去，但是在一切法的生灭变化上看，前一刹那是不见了，但是在后一刹那也不见，不见它从前一刹那到后一刹那，但是前一刹那是没有了！到哪儿去了？不知道。「不从前际来，不去至后际」，不能到后边来。比如说这个人是个年轻的人，年轻的时候叫做前际，老的时候叫做后际。年轻这个相貌没有了，但是没有到老，老的时候年轻的相貌没有。若是有来去的话，就是年轻的相貌能到年老的时候还在，那就是有来有去。但是到年老的时候不见年轻的相貌，就是他没有到这儿来，但是年轻的相貌没有了！那就叫做「不从前际来，不去至后际」。这个生灭变化，这是无常的变化，是现实是这样子，但是我们又看不见，看不见它到什么地方去了，所以「不从前际来，不去至后际」。

「现在不住」，现在就是存在这一刹那，保留在这一刹那，没有，这一刹那里没有保留，没有这样子，「现在不住」，但是这个事情呢，这就叫做无常，这就叫做无常败坏。

「如是正观一切诸行」，就是这样观察，观察这个无常，这一切有为法都是这样子。这是《十地经》上这样说。这一段文上讲「能以种种过患行相，坏一切行」就照这个文解释。照这个《十地经》来解释。我们可以把这一段文背下来也可以，你就这样思惟。你满意的事情都被破坏了，不满意的事情也是一样，也是这样子破坏了，都是无常的。但是有很多的事情就是不断地重复，可意的事情这样破坏了，不可意的事情这样破坏了，这还会重来的，这不如意的事、如意的事还会再来，再来还是这样破坏了。

戊二、于佛智

于佛妙智，能以种种胜利行相，见大胜利。又于其中，能以淳净一味欲乐，深生爱慕。

前面是于诸行修无常观，无常这主要的一点就是破坏，就是把你所有如意的事都破坏了。如意的事情会来，来又破坏了，使令你苦恼。这样观察，深心厌离，我不如好的事情也不要来，坏的事情也不要来，不要来搞，我心里面平静好。

我们很少读《涅盘经》，《涅盘经》上有一个故事，这个故事在《大毗婆沙论》上也是有，我是讲过的。但是我想重讲一遍也好，你熟悉一点，将来你做法师，为人讲说也可以讲。当然最好是你读一读那个原文，读《涅盘经》也好，读《大毗婆沙论》也好，它有原文。这个故事的名字叫做「大功德天」。这个大功德天是个美女，她到一个人家去敲门，那么这个主人就来了，就来开门。开门一看，是一个很美的一个女人。「你叫什么名字？」「我叫大功德天。」「你到我这儿来干什么？」「我送很多的珍宝，很多的财富送给你！」「是这样，欢迎！欢迎！」就欢迎她到屋子里边坐下来。这个时候，外面又有人敲门，那么他就出来，又开门。看到非常丑陋的女

人，「你叫什么名字？」「我叫黑暗。」「你到我这儿来干什么？」「我来破坏你的财富，使令你很多的珍宝一下子都没有了！使令你苦恼。」「这样我不欢迎你来！」这个黑暗的女人说：「你这个人愚痴。」「我不欢迎你，为什么是愚痴呢？」「因为里边那个女人是我的姐姐，她到那里，我到那里。你欢迎我姐姐，也应该欢迎我！所以你欢迎我姐姐，不欢迎我，所以你愚痴！」然后这个主人就回到房子里就问：「是这么回事吗？外边那个女人是你的妹妹？你到那里，她就到那里。你是到那里令人满意，她到那里令人苦恼。你们俩个分不开，是这么回事吗？」说：「是的。我到那里，她到那里。你若欢迎我，就得欢迎我妹妹。你若是欢迎我，不欢迎我妹妹，你就愚痴！」这主人说：「若是这样，我都不欢迎！请你们都走！」她们俩个都走了！

走了以后，就到另外一家去，也是敲门，那个人说：「我本来是不欢迎你这妹妹的，但是欢迎姐姐，也就欢迎妹妹，请你们俩个留在我家住。」这个故事说完了！这是个故事，表示什么呢？前面这个人不欢迎这个姐姐，也不欢迎这个妹妹，这是我们佛教徒，佛教徒应该是这样。那个又欢迎姐姐，又欢迎妹妹就是一般凡夫境界，凡夫都是这样子，欢迎姐姐，妹妹也是同时在那里，你在那里很快地就苦恼了，没有办法能够避免的。只有佛教徒把她们都请走了，心情寂静，心情安乐自在。

说这个地方「能以种种过患行相，坏一切行；于彼诸行，深心厌离」，对于这些有为法里边的这些如意的事情，如意的事情是令你苦恼的，因为它和苦恼在一起，而我们凡夫只知其一，不知其二，所以就在那里苦恼。现在这位佛教徒「能以种种过患行相，坏一切行；于彼诸行，深心厌离」，这个深心厌离不是说只是厌离苦恼，不厌离安乐的事情。其实安乐和苦恼是不分别的，安乐就是令你苦恼，所以深心厌离而不去随烦恼转，随着别人的舌头转，别人说那个事是好事，不是的。

「于佛妙智」，这是第二科「于佛妙智」。有厌离的事情，当然也有我们所应该尊重的事情，也是有。什么事情呢？「于佛妙智」，佛陀三大阿僧祇劫，他圆满成就的智慧，这个妙智慧。「能以种种胜利行相、见大胜利」，这位菩萨他学习佛法很久了，他能够以种种的胜利的行相，就是佛的智慧有种种的胜利，有这些行相。「见大胜利」，所以他这位菩萨能够很明了地感觉到佛的大智慧是最殊胜的，有殊胜的功德，这样的。

「又于其中，能以淳净一味欲乐，深生爱慕」，前面是说佛的智慧很多很多的胜利，很多很多的功德，这是佛的智慧。下面这一句「又于其中」，又于佛的智能无量功德之中，而这位菩萨「能以淳净」，淳净就是清净，「一味」是无差别的，「欲乐」就是欢喜。「深生爱慕」，这个「淳净一味欲乐」简单说就是「深生爱慕」，就是对于佛的智慧深深地建立了爱慕的心情，就是欢喜成就佛的智慧，他厌离这一切有漏法，这些有为的诸行。

《披寻记》一五八六页：

种种胜利行相者：《十地经》说：是菩萨见如来智慧不可思议无等无量，难得无杂无恼无忧，能至无畏安隐大城，不复转还，见能救无量苦恼众生。此应准释。

「种种胜利行相者：《十地经》说：是菩萨见如来智慧不可思议」，佛的智慧的微妙是不能分别的，所以是不可思议。「无等」，佛的智能最殊胜，其他人的智能不能与之相等的，而这佛的智慧是「无量」，无量无边，非常的广大深远。「难得」，不是容易成就的。「无杂」，它本身是没有其他的法间杂在里边的。「无恼」，它也没有苦恼。「无忧」，成就了这种智慧的人，心里面没有忧，「能至无畏安隐大城」，你成就了佛的智慧，就能到达无畏，没有恐怖的地方，安隐的大城。大城就是涅盘城，也就是第一义谛，佛的智慧能到达那里。「不复转还」，到那里以后，不会再失掉了的，不会再退还来的，不会的！「见能救无量苦恼众生」，成就了佛的智

慧，到达了安隐大城之后，一个是它本身不会再变异，另外一样功德呢，就是很明显地感觉到能救护无量苦恼的众生，令一切众生也能离苦，远离一切苦恼，也到安隐大城来，佛的智慧有这种作用，也是有这种功德。《十地经》上这样解释佛的智慧。

「此应准释」，这里这一段文就是准照那一段经文来解释，应该这么解释。这是第二科，下面第三科。

戊三、于有情

于有情界，能以种种苦恼行相，观为有苦；于诸有情，兴悲恋心，生依义心。

前面「于诸行」是约法说，这里「于有情」是约人说。人是怎么样呢？就是众生，「能以种种苦恼行相，观为有苦」，这位菩萨他有这个能力，他能用各式各样苦恼的行相，观察一切有情都是有苦恼的，很多的苦恼；老病死是苦恼，爱别离、怨憎会、求不得都是苦恼，到三恶道去受苦更是苦恼。「于诸有情，兴悲恋心」，这位菩萨在三摩地作如是观的时候，他就现起大悲心，众生很苦恼，要想办法救护众生。「生依义心」，生依义心就是慈，慈能与乐，就是生出来，以这样的大慈能与一切众生乐。使令众生，全面的说，就是能够离苦得乐，「依义心」就是这个意思。这一科里面分三科，解释完了。

《披寻记》一五八六页：

种种苦恼行相等者：《十地经》说：见一切有为行无量苦恼，复于一切众生转生殊胜十心：所谓众生可愍孤独无救生殊胜心，恒常贫穷生殊胜心，三毒之火炽然不息生殊胜心，闭在三有牢固之狱生殊胜心，常为烦恼诸恶稠林所覆生殊胜心，无正观力生殊胜心，远离善法心无喜乐生殊胜心，失诸佛妙法生殊胜心，而常随顺世间水流生殊胜心，失涅盘方便生殊胜心，是名生殊胜十心。此应准释。

「种种苦恼行相等者：《十地经》说：见一切有为行无量苦恼」，这是菩萨有这种智慧，所以他能见到一切有为行有很多的苦恼，「复于一切众生转生殊胜十心」，又对于一切众生，「转生」，「转」就是生，就是现起来十种殊胜的心。「所谓众生可愍孤独无救生殊胜心」，众生是可哀愍的，众生是孤独的。「无救」，没有人去救护他，因为你自己造了业，也随这个业去受果报，没人陪伴你的，所以就是孤独。

「生殊胜心」，对于这件事菩萨有殊胜的认识，有很明白的认识，我们众生不知道，不知道这件事。

「恒常贫穷生殊胜心」，众生在三界里面流转生死，他都没有出世间无漏的功德，所以都是贫穷的，都是世间上的事情，没有无漏的功德叫做贫穷，对这件事也是有深刻的认识，所以叫「殊胜心」。

「三毒之火炽然不息生殊胜心」，众生贪瞋痴的三种毒也就是三种火，燃烧得很猛，所以叫炽盛、炽然，不停下来的，「生殊胜心」。

「闭在三有牢固之狱生殊胜心」，众生关闭在欲有、色有、无色有，就是三界里边，这三界很牢固，没有办法冲出来的，在这里受苦，「生殊胜心」。

「常为烦恼诸恶稠林所覆生殊胜心」，前面三毒之火指烦恼说，「闭在三有」是指果报说的，现在「常为烦恼诸恶稠林」，由烦恼发出来很多的罪业叫做「诸恶稠林」。「所覆」，为这罪业所覆藏，所困住，这件事。菩萨对于这件事也是很深刻地认识的。

「无正观力生殊胜心」，众生他没有这个智慧来观察这个烦恼，和罪业，和苦

恼，在这里流转生死，他不能观察，没有这个智慧。

「远离善法心无喜乐生殊胜心」，众生在惑业苦里流转，他不相信善法，不相信佛法的，他和这佛法相远离，他不感觉兴趣。只有有善根的人才肯来到佛法里边来。这个人远离善法，他的内心的思想对于善法不欢喜，「生殊胜心」。

「失诸佛妙法生殊胜心」，这个佛菩萨大慈悲，就是不断地找机会来救护众生，但是众生不接受，所以就失掉了诸佛妙法的这种栽培，「生殊胜心」。

「而常随顺世间水流生殊胜心」，但是众生不欢喜学习佛法，他欢喜什么呢？常随顺世间的水流，世间上就是这些颠倒迷惑的事情，随顺这些事情，随顺世间上颠倒迷惑的境界，「生殊胜心」。

「失涅盘方便生殊胜心」，众生就是不欢喜佛陀为众生宣说的三十七道品，三十七道品是成就涅盘的前方便，他不接受，不愿意修学圣道。「是名生殊胜十心」，就是这位菩萨对众生生这十种殊胜心，「此应准释」。这一段文「于有情界，能以种种苦恼行相，观为有苦；于诸有情，兴悲恋心、生依义心」，应该这么解释。

酉二、明所作

于一切行，无有放逸；为大菩提，炽然精进。于诸有情，能起广大悲愍意乐。

这个第二科里面「通达诸行佛智及有情界」分两科，第一科「正通达」，现在第二科「明所作」。

「于一切行、无有放逸」，这位菩萨他对于一切行这里边无有放逸，因为能调伏自己的烦恼，他就不会去做罪过的事情，所以无有放逸。「为大菩提、炽然精进」，为得佛智慧，他勇猛精进地努力修行，「于诸有情，能起广大悲愍意乐」，诸有情不欢喜这样子，菩萨生悲愍心，广大的悲愍意乐。

《披寻记》一五八六页：

于一切行无有放逸等者：此显正通达已，能正所作。由于诸行深厌离欲，是故于彼无有放逸。由于佛智见胜利故，深爱慕故，是故为彼炽然精进。由于有情观有苦故，是故于彼能起广大悲愍意乐。

「于一切行无有放逸等者：此显正通达已」，前面那三科是通达，「能正所作」，通达以后，能够采取行动，叫能正所作。「由于诸行深厌离欲，是故于彼无有放逸」，所以不敢放逸。「由于佛智见胜利故，深爱慕故，是故为彼炽然精进」，所以为了成就佛智慧，他是会精进努力地修行的。「由于有情观有苦故，是故于彼能起广大悲愍意乐」。

申三、推求有情脱苦方便

观诸有情解脱众苦究竟方便，唯是一类烦恼诸缠无障碍智；观彼解脱能圆证者，唯于法界一切分别现行杂染，生起对治无分别慧；观能成办彼智光明，唯是无倒胜三摩地；观所引发一切静虑等持等至，皆菩萨藏听闻为先，皆闻正法，以为缘起。

这是第三科，前面是第二科「通达诸行佛智及有情界」，第二科说完了，现在说第三科「推求有情脱苦方便」。

「观诸有情解脱众苦」，菩萨生大悲心，感觉众生在苦恼里边不得解脱，怎么办法才能得解脱呢？「观诸有情」，菩萨在三摩地里边深入地去观察，这一切有情「解脱众苦」，就是消除一切苦恼。怎么办法能消除一切苦恼？「究竟方便」，不是暂时的方便，比如说是我饿了，你给我面包吃，这个就是暂时地能解除饥渴之苦，不是永久的，这一次吃饭以后，永久也不用再吃饭了吗？不可能是这样子，所以那是暂时的方便。

现在菩萨观察一切众生解脱众苦，究竟的方便，究竟地令他解脱众苦，所以我们佛教徒常常说大慈大悲，大慈大悲就是希望众生能够离苦得乐。离苦得乐是两个方法：一个是暂时的离苦得乐，一个是究竟的离苦得乐。暂时的，我为你请医生、给你衣服、给你饮食，这是暂时的方便。究竟的方便就是你要学习佛法，修学戒定慧，这是究竟的方便，这两个方便都需要，不是说是暂时的方便不要，也需要，也需要这样子来度化众生的，也需要这样子办法解决众生的苦恼的。但是我们人多数是看见那个暂时的方便，看见了，「哦！这件事有意思」，说是这个人发心出家修学圣道，「不用出家，在家也很好」，就不同意这件事了！那表示什么？表示你没有智慧，你不认识这件事的重要。

但是这里说到这菩萨，菩萨「观诸有情解脱众苦究竟方便」，究竟地能令众生永久地解脱苦，是哪一个办法呢？「唯是一类烦恼诸缠无障碍智」，这烦恼就像一条绳子似的把你绑住了，你各式各样的烦恼就是很多条绳子绑住你，「烦恼诸缠无障碍智」，这个智慧无障碍，烦恼不能障碍这个智慧发生作用的，就是智慧很厉害，智慧就是般若。现在这个菩萨说：观诸有情解脱众苦的究竟方便是什么？就是烦恼诸缠不能障碍的般若，就是佛法，佛法就是般若。只有这个般若能令你究竟地解脱众苦，能把这件事圆满地达到最后成功了，能够做这件事。这是第一句话。

「观彼解脱能圆证者，唯于法界一切分别现行杂染，生起对治无分别慧」，「观彼解脱」，观察众生学习佛法的时候，能解脱烦恼，能到涅盘那里去，能到第一义谛那个地方去，能圆满地证入第一义谛的，是谁呀？是什么？唯有法界，唯有这个真如，法界就是真如，就是第一义谛。「一切分别现行杂染」，在佛法的道理上讲，这一切有为诸法都是第一义谛，都是法界。但是我们没有智慧的时候，就不看见法界，就看见什么呢？看见「分别现行杂染」，就看见这件事，就看见这个人在这里种种的虚妄分别，各式各样的分别，现行就是出现，出现了各式各样的分别心，就叫做现行。而这些分别心都不是清净的，都是杂染的，都是污染的。

这个染污，我们说是贪心、瞋心，这些各式各样的烦恼，这是染污。但是我们的贪心也没有动，我们的瞋心也没有动，各式各样的烦恼都没动，我们这个时候是清净吗？不是，那叫做杂。它里面也有不清净的成份，那是什么？我们于一切法有所执着的这个分别心还在，虽然贪心没有动，虽然你骂我，我也没有忿怒，什么如意的境界我也没有贪心，那个地方还有问题，就是你还是在一切法上有所执着，那个地方还杂，还是混入了那个有所得的烦恼在里边，所以叫做杂染。所以一切分别现行在我们凡夫的立场来说，就是有这么两类：一个染污的现行，一个杂染的现行，分这么两类。

「唯于法界一切分别现行杂染」，杂染的分别现行「生起对治」，你能在你的虚妄分别心里边生起来一个力量，能够消灭你这个杂染的现行的，那是谁？是无分别慧，这无分别慧能够这样做。这无分别慧实在是对有分别慧讲的，就是我们初开始学习佛法的时候，我们无分别慧不能现前，我们只有一个有分别慧。我们学习佛法的时候，知道什么是善，什么是恶，什么是世间法，什么是出世间法。就是学习佛法以后，成就了这样分别慧，成就这样分别慧以后，这是恶，我们不要做，这是善，我们应该做，我们是用分别慧来修行。

用分别慧修行的时候呢，佛法里告诉我们，就是要修奢摩他的止，还有修毗钵舍那观，这个时候就超过了一般的思惟分别的境界，但是这个时候还是思惟分别，但是思惟分别里边有定，有奢摩他的止是定，在定里边用这个分别慧来观察，这个时候叫修行，这些完全还都是有分别。到进一步的时候，你的禅定成功了，你的毗钵舍那的智慧也成功了，这时候成就了无分别慧。成就无分别慧的时候呢，才能够灭除一切杂染现行，一切虚妄分别，这个是入圣道时候的境界。头一句话，什么是究竟方便呢？唯是烦恼诸缠无障碍的智慧，般若的智慧。这第二句就更详细了一点，你要成就无分别智，你才能灭除杂染分别。

「观能成办彼智光明、唯是无倒胜三摩地」，前面是说是用智慧来消灭这个烦恼，这里面说「观能成办彼智光明」，这是佛菩萨的智慧，观察众生修学圣道的时候，能成办彼智光明，能令你的智慧光明成就的。谁能令你的智慧成就呢？「唯是无倒胜三摩地」，唯是佛所宣说的无颠倒的殊胜的三摩地，就是禅定。你不修禅定，你的智慧很难成就，你的无分别慧不能成就的。没有禅定的时候，内心也可以有些智慧，是闻思的智慧。闻思智慧想要断烦恼的力量不够，需要有三摩地支持你的智慧，这个时候这个智慧光明才有力量断烦恼的。「观能成办彼智光明」就是能对治烦恼的，能对治杂染分别的无分别慧，你需要得到三摩地，你那个无分别慧才能成就的，所以不修定还不行。

「观所引发一切静虑等持等至，皆菩萨藏听闻为先，皆闻正法，以为缘起」，这是第四句。这样子说，要有无颠倒的胜三摩地，还要有对治无分别慧这些事。怎么能成就这些事情呢？「观所引发一切静虑」，也就是这位菩萨观察一切修行人所引发出来的。众生原来都是虚妄分别，哪有禅定呢？但是引发出来一切的静虑，静虑就是三摩地，这个静虑就是色界的四静虑：初禅、二禅、三禅、四禅。这个「等持等至」，静虑也叫等持，也叫等至。但是这个地方也包括了无色界的四空定，也包括在内的，也可以称之为等持，也可以称之为等至的。

「皆菩萨藏听闻为先」，这个能对治烦恼的无分别慧是要有胜三摩地才能成就。这个胜三摩地怎么样才能成就呢？所成就的静虑，四禅八定，「皆菩萨藏听闻为先」，菩萨藏也包括声闻藏，包括小乘佛法在内的。「皆菩萨藏」，你先要学习佛法，就是这样子。「听闻」这个字也包括自己学习，「我不需要听你讲，我自己可以读」，也包括在内的，但是他可不说你自己读，说个「听闻」，听闻就是还是重视学习的，重视你要有老师，向他学习比较好。

「皆闻正法、以为缘起」，都是要听闻佛法，你才能发起胜三摩地，你才能成就无分别慧，你才能够有一切烦恼诸缠无障碍的智慧，就是由学习佛法为先才可以成就的。如果不学习佛法，这个事是办不到的！这个科的名字叫做「推求有情脱苦方便」，解脱苦恼的方法就是要这样子。这一段文说出了它的方便。你具足这个方便才能成就的。这样看出来，若是我们不学习佛法，完全是不及格了，就是学习了佛法以后，你要学习三摩地。学习三摩地当然在佛法里面讲，就是奢摩他、毗钵舍那了。这样学习而后得到清净的智慧，才能灭除一切烦恼的，才能成就。若是我们只是学习佛法，但是不修学禅定，这苦恼是没有办法解脱的。说是修学禅定，但是我不学习智慧，这事也不能成功的。这几样你都能具足，你才能够满足你的希望，你才能解脱苦恼的，苦恼才能解脱。

申四、恭敬正法访求无倦（分三科）　酉一、发大精进

观见是已，发大精进、访求多闻。为闻正法、不惜身命；无有资财内外爱物而不能舍，无有师长、不誓承事，无有尊教、不誓奉行，无有身苦而不誓受。

这是第四科「恭敬正法访求无倦」，因为正法有这样的作用，所以特别地还要恭

敬地去求，而不要懈怠。分三科，第一科是「发大精进」。

「观见是已」，说这位菩萨，这位菩萨不是平常的菩萨了，他是很高的，已经得无生法忍的菩萨了。他「观见是已」，他在三摩地里边看得清清楚楚以后，「发大精进」，所以他就发出来非常的广大的精进努力，什么叫广大精进呢？「访求多闻」，各地方去拜访，去学习佛法，要多闻佛法。「为闻正法、不惜身命」，为了学习正法，他都不爱惜他的生命。「无有资财内外爱物而不能舍」，他要出去求法，当然这里面也有其他的问题。「无有资财内外爱物」，外边可爱的物，和内里边可爱的物，就是生命了，而不能弃舍的。能舍财而去求法。「无有师长、不誓承事」，没有一位善知识他不决定去承事，去亲近他的。「无有尊教、不誓奉行」，说是你亲近善知识会教你这样，教你那样，你能受得了吗？「无有尊教、不誓奉行」，都能做得到。你叫我怎么地，都能做得到。「无有身苦而不誓受」，没有一样这些苦恼受不了的，他都能受得了！

酉二、欢喜踊跃

若闻佛法一四句颂；欢喜踊跃，胜得三千大千世界充满其中大珍宝聚。闻一句法是佛所说，能引正等觉，能净菩萨行；欢喜踊跃，胜得一切释梵护世转轮王等极尊贵位。

这是第二科「欢喜踊跃」。前面第一科是「发大精进」，第二科是「欢喜踊跃」。「若闻佛法一四句颂」这位菩萨求法的时候，就是听闻了佛法中的一四句颂，不说是一部经，一部论，不是，只是一四句颂，「欢喜踊跃」，心里头欢喜。「胜得三千大千世界充满其中大珍宝聚」，听闻一四句颂，那个欢喜诵跃的情形超过得到三千大千世界充满其中的大珍宝聚，比那个还要欢喜。

「闻一句法是佛所说，能引正等觉，能净菩萨行；欢喜踊跃」，前面说四句颂，现在说闻一句法，这一句是佛所说的，「能引正等觉」，这一句话有这个作用，能够引发你的正觉和等觉，「正觉」就是根本智，「等觉」就是后得智，「正觉」就是如理智，「等觉」就是如量智。能够引发广大的智慧，这一句佛法是佛所说的，能引发广大的智慧。「能净菩萨行」，能清净你的身口意，使令它清净，灭除一切污染，能有这样作用。「能引正等觉」是开智慧，「能净菩萨行」是破烦恼。「欢喜踊跃」，他心里面闻一句法心里欢喜，「胜得一切释梵护世转轮王等极尊贵位」，能超过这个境界，欢喜到这种程度。

酉三、堪忍大苦（分二科）　戌一、设告言

设有告言：善男子听，我有一句佛所说法，能引正等觉，能净菩萨行，汝欲闻不？汝今若能投大水坑受大苦者，当为汝说。

这是第三科「堪忍大苦」。「堪忍大苦」分两科，第一科「设告言」。

「设有告言」，假设有一个人对他说，「善男子听」，就是对这个菩萨说：「我有一句佛所说法」，只有一句，不是十句，「能引正等觉，能净菩萨行，汝欲闻不？」，你欢喜听闻吗？这上面是告善男子，没有说善女人，你们怎么想法？我的想法是不决定的。说是男，说是女，这都是虚妄境界，不是决定的。说这个人是女人，她可能一刹那间就变成男人，也可能的。说这一生是女人，来生可能是男人，不是说是男人就不是女人，不是这样意思。「善男子听，我有一句佛所说法，能引正等觉，能净菩萨行，汝欲闻不？」这样告诉他。「汝今若能投大火坑受大苦者，当为汝说」，你现在若是投身到大火坑里面去受火的燃烧，受这个苦，我就给你说这句佛法，这是「设告言」。第二科「如应答」。

戊二、如应答

菩萨闻已，欢喜踊跃。答言我能。我若得闻如前所说一句法义；正使火坑量等三千大千世界满中炽火，我从梵天尚投身入；况小火坑。为求佛法，尚应久处大那落迦受大苦恼；况余小苦而不应受。

「菩萨闻已，欢喜踊跃。答言我能」，我能这样子。「我若得闻如前所说一句法义；正使火坑量等三千大千世界」那么大，「满中炽火」，就是三千大千世界这是境界很广大，满里边都是火，都是很殊胜的火。「我从梵天尚投身入」，从梵天投身入火，那这个人是得了色界定了。「况小火坑」呢？「为求佛法，尚应久处大那落迦受大苦恼」，「那落迦」是地狱，「况余小苦而不应受」呢？这是「堪忍大苦」。这是说的是不得了这个境界。我看小小苦都不容易受，「我告假了！」不容易呀！

申五、能正修行及得安住（分二科）　酉一、如实思惟

菩萨发起如是精进求正法已；复能如实如理思惟。要正修行法随法行，方得名为随顺佛法；非但听闻文字音声而得清净。

这是第五科「能正修行及得安住」，分两科，第一科「如实思惟」。

「菩萨发起如是精进」，这位求法的菩萨他发动如是精进，这样精进地寻求正法。发这个心以后，「复能如实如理思惟」，这个人不是神精病向火里跳，不是呀！这个人是有智慧的，他是「如实如理」，是真实的，「如实」是诚恳的意思，「如理」，很合道理去思惟这件事。「要正修行法随法行，方得名为随顺佛法」，「要正修行法随法行」，决定我能努力地修学圣道。什么叫做修学圣道？就是法随法行，头几天讲过这个句子，「方得名为随顺佛法」，若是我只是学习文字上的佛法，我不能法随法行，那就不是随顺佛法了！「非但听闻文字音声而得清净」，当然我们学习佛法自然是觉悟到这里，「非但」，不只是听闻了文字的音声的佛法，就能清净，就能得涅盘了，不是的！所以一定要法随法行才可以。要有解，而后要有行才能算是随顺佛法的。这是这个菩萨这样如理作意，这样如是思惟。这是第一科，下面第二科「依闻修习」。

酉二、依闻修习

如是知已，即依所闻，正缘法相，远离诸欲恶不善法，广说乃至能得世俗四种静虑。四无色定、及四无量、五种神通、具足安住。

「如是知已」，这位菩萨这样子思惟了以后，「即依所闻，正缘法相，远离诸欲恶不善法」。「依」就是随顺，随顺他所学习的佛法，「正缘法相」就是努力地思惟观察法的真理，那么怎么办？怎么合适呢？「远离诸欲恶不善法」，那就是修定了，修不净观，灭除欲界的欲，「远离诸欲」，远离了十不善道，十不善法。能离诸欲就是得到色界四禅了，这就是开始修奢摩他成就了禅定了，这是这个意思。「广说乃至能得世俗四种静虑。四无色定、及四无量、五种神通、具足安住」。

「即依所闻，正缘法相」就是要有一个所缘境，有所缘境在那里修止观，就是远离诸欲恶不善法，这表示是在修行的时候，下面「乃至能得」就是经过多少年月，经过多少时间的努力，你能够成就世俗的四种静虑，不是出世间的无漏的四种静虑，就是世间的四种静虑，世俗的「四无色定」。「及四无量」，就是慈悲喜舍四无量心，就是在禅定里边修慈悲喜舍的四种毗钵舍那。成就了四静虑，成就了四无色定，又成就了四无量的三昧，然后又修神通，成就了五种神通。「具足安住」，这样这么多的功德都具足了，安住在这里，那这个人不是平常人了，有高深的禅定了。这是「依闻

修习」。

申六、随愿受生（分二科）　酉一、观为义利

既多住已复还弃舍诸静虑等等持等至。愿自在力还来欲界。观彼彼处，若为有情能作义利，若能圆满菩提分法，即便往生。非但自在而生彼处。

这是第六科「随愿受生」，分两科，第一科「观为义利」。「既多住已」，这位菩萨他成就了四静虑、四无色定、四无量心、五种神通，他就安住在这里。「既多住已」，这么多的功德，安住在这么多的功德里面，这叫多住。或者是时间，他可能一住住了十年、二十年，这不一定。「复还弃舍」，安住在这里，后来他又弃舍「诸静虑等等持等至」，就弃舍了这个，弃舍了四静虑的等持，四无色定的等至。「愿自在力还来欲界」，这表示什么意思呢？他成就了四静虑、四无色定，他这个生命差不多了，就死掉了，就生到色界天，或者生到无色界天去了。生到那里，他不能在那里度化众生，所以「复还弃舍」，他又弃舍了他成就的这个禅定，那么到哪儿去呢？弃舍了这个禅定，就是离开了无色界，离开了色界，那么到什么地方去呢？

「愿自在力还来欲界」，他有这个慈悲心，慈悲心本身有个自在的力量，不受禅定的系缚。若是我们没有大悲心，想要度化众生的话，你在人间得到了禅，得到了定，死掉了以后就是生到色界天、无色界天去。那么就是在那一个地方享受天福，就是这样子了。但是这个人「愿自在力」，他有慈悲心，他想要度众生，他这个慈悲愿有自在力，不受禅定的束缚，「还来欲界」，又回到欲界来。这个得了禅定的人，他又回到欲界来。在《大智度论》上的说法呢，他说那个得禅定的菩萨，他若回到欲界来，他没有欲心，没有欲心就不能到欲界来投胎的，他说你方便地，故意地动欲心，那么就来到欲界了。《大智度论》有这个说法。「还来欲界」，就从上界又回到欲界来了。回到欲界，到欲界的地方又是很多，要到什么地方去呢？

「观彼彼处」，观察这个地方，一个地方一个地方观察，「若为有情能作义利」，若是到那个地方住呢，就能够为有情的众生做佛法的义利，「若能圆满菩提分法」，在那个地方能度化众生，同时也能圆满自己的三十七道品这种修行的法门，能令众生修学佛法，「即便往生」，就是到那个地方去了！这个可见这位菩萨目的是要度化众生，他到那个地方是为了度化众生，「即便往生」，「非但自在而生彼处」，不是说我有自在力，我到那个地方就没有事情做了，不是，是有目的的，是要利益众生，是要弘扬佛法的。能圆满这个目的，才到那个地方去的。

酉二、明断诸缚

如是菩萨离欲贪故，名断欲缚；弃舍静虑等持等至故，名断有缚；菩萨先从胜解行地，于法真如修胜解故，已断见缚；邪贪恚痴，毕竟不转。

这是第二科「明断诸缚」，这第六科「随愿受生」分两科，第一科「观为义利」，第二科「明断诸缚」。

「如是菩萨离欲贪故，名断欲缚」，这位菩萨原来他已经修成功了四静虑，无色界的四空定，当然是弃舍了欲界的贪心，是没有了，所以叫做「断欲缚」，把欲的系缚灭除去了。这个断这欲缚也不是容易的事情，这非要大智慧的人，大智慧的人他的理智非常的强，观察欲是苦。凡夫的颠倒不知道欲是苦，所以就为欲所系缚，但是这个人发菩提心了，他能超过这个境界，他就用佛法的智慧断这欲的系缚，这是第一个难关，这是不容易的事情！

「弃舍静虑等持等至」，断了欲缚，就是你得到色界定、无色界定了，得了这个

定，你不为欲所缚，你为定所缚，还是系缚。但是这位菩萨有大智慧，他弃舍色界四静虑的等持，弃舍了无色界的四空定的等至。弃舍了这个呢，就「名断有缚」。这两个，色界天和无色界天，外道认为那是解脱了，但是佛法说还是有系缚的，没有得解脱，所以「断有缚」，把这两个地方的系缚也断灭了。

「菩萨先从胜解行地，于法真如修胜解故，已断见缚」，这上面欲缚是一种，有缚是一个，这下面又说有个见缚，这三种缚。「菩萨先从胜解行地」，这位菩萨发无上菩提心，在胜解行地的时候，已经在修学圣道了。修学圣道，修的什么圣道呢？

「于法真如修胜解故」，就是对于法的真如，一切法就是真如，一切法都是心所变现的，就是言说安立的一切法都是毕竟空寂的，观一切法空，「修胜解」已，今天也修，明天也修，长时地修，使令你这个智慧很有力量，叫做胜解；解就是智慧，胜就是智慧有力量。我们从文字上的学习，也可能会达到这个程度，言说安立的一切法都是毕竟空的，能明白这个道理，但是没有力量，照样还是贪瞋痴的烦恼。

现在你若修止、修观，在奢摩他里面修定，在观里面修智能，长时期这么修，就不同了，就有力量了！你通达一切法空的智慧有力量。有力量什么？第一个相貌就是能够降伏烦恼，烦恼来了的时候，你用这空的智慧，这烦恼就停下来了，就不烦恼了。我们没有这种智慧的时候，烦恼来了的时候，你不能调伏，你还是随着烦恼去了。现在你在胜解行地这个地方修止观，你修的程度稍好一点，你就会知道，烦恼还是可以调伏的，不是一定要随顺它的，这是胜解，就是殊胜的、有力量的解。你心里面思惟一切法空的时候，这烦恼就不动了。这可见你这个智慧有力量。

这个有力量，就是由暖、顶、忍、世第一，到了见道位了。到这个时候，「已断见缚」，就把这我见、我所见断灭了。观察我不可得，这色受想行识里边，色受想行识是如幻如化的，这里面我不可得，色受想行识也不可得；我、我所不可得，就是断了这个见惑，断了思惑，这是两种系缚。两种系缚，这个地方有什么不同呢？「邪贪恚痴，毕竟不转」，这个见缚就是执着有我，执着这个色受想行识是我，其他的东西是我所有的，有我、我所。执着色受想行识里面有我，有人说：「没有我？你说的不对！」他就心里不高兴了，就是恚。他对于色受想行识里面的我很爱着，就是贪。这样子就是愚痴嘛！这个叫做「邪贪恚痴」。

我们在色受想行识，色声香味触这个欲的境界里面有贪恚痴，那是欲烦恼。但是在我这个地方有贪瞋痴呢，这叫「邪贪恚痴」，这是另一种烦恼，这两种烦恼不一样。现在邪贪恚痴指在见上生起的烦恼，「毕竟不转」，这位修行人他在奢摩他里边修止观的时候，破除去我、我所见，所以这邪贪恚痴究竟地息灭了，就不再活动了，「不转」就是不活动了！原来是断欲缚，断有缚，这是断见缚。这是一个见烦恼、爱烦恼，完全断灭了，这么个境界。

《披寻记》一五八八页：

如是菩萨离欲贪故至毕竟不转者：此释前说愿自在力因缘应知。

前面是说「既多住已复还弃舍诸静虑等等持等至。愿自在力还来欲界」，解释这个愿自在的事情。为什么能愿自在呢？就是因为见烦恼也断了，欲烦恼也断了，有缚也断了！就是这样，他才有大自在，这个愿才自在的。如果你这些缚，这些系缚你不息灭，不能自在的。你怎么能弃舍禅定的乐，跑到欲界来呢？不可能会这样子嘛！他能有这样的慈悲愿，是因为他已经断除这么多系缚的关系。

申七、善根清净（分二科）　酉一、指同前

广见诸佛，善根清净，如前应知。

这是第七科「善根清净」，前面是第六科「随愿受生」，这可见随愿受生这个人这是大菩萨境界。这下面第七科「善根清净」，分两科，第一科「指同前」。

「广见诸佛，善根清净，如前应知」，这是初得无生法忍的时候，十方诸佛来摩顶授记，是广看见十方诸佛。看见十方诸佛，他原来没得无生法忍的时候，他修学这个信戒闻舍慧，信进念定慧，很多的善根还没清净。得无生法忍的时候，善根清净了，所以叫「善根清净」。或者说是他得了无生法忍之后，随时入定还能见到佛，见佛闻法修学圣道，使令他有所得的执着减轻又减轻，所以他成就的善根没有有所得的染污，所以「善根清净」，这如前面已经说过了，「如前应知」。这是「指同前」这一段，下面「喻差别」。

酉二、喻差别

此差别者，谓如世间善巧工匠，先所烧炼手中真金，垢秽斯尽，称量等住，如是菩萨善根清净，当知亦尔。

第二科是「喻差别」，用喻来表示它的差别。「此差别者」，这个善根清净，初极喜住也是善根清净，第二增上戒住，第三增上心住，大家都是这么修行嘛！这个善根清净有什么差别呢？是一样的吗？「谓如世间善巧工匠，先所烧炼手中真金，垢秽斯尽」，一次一次地烧炼，这个真金是从这个矿里面出来的，那个金里面有垢，但是你常常在火里面烧，那垢就灭掉了！「称量等住」，你第一次烧，原来是二十斤重，现在是十九斤，现在是十八斤，那个垢尽了！等到最后的时候，你不断地烧，它的份量不减少，「称量等住」，一样的，那可见里面的垢完全没有了！就表示你修学圣道的时候，你的烦恼也不断地在灭除，灭除，到最后到佛陀究竟清净了，是这样子「称量等住」。「如是菩萨善根清净，当知亦尔」，这位菩萨得无生法忍以后，他不断地修学圣道，他的善根清净也是类似这样子；就是一个是有无明的垢，不通达第一义谛，你不通达第一义谛，你就有垢，那么你不断地这么修的时候，修止修观，不断地修止观，能灭除你的烦恼垢，所以也是有差别的，前后有差别。「如是菩萨善根清净，当知」也是这样子。

申八、受生

受生，多分作释天帝；善化有情，令离欲贪。

前面是第七科「善根清净」，现在是第八科「受生」。「受生，多分作释天帝」，这位菩萨他受生的时候，他死掉了以后，没有中断嘛！又得一个生命，所以叫做「受生」。多数是做释天帝，做三十三天主┃┃释提桓因，「善化有情，令离欲贪」，在这里做天帝，他也能够教化众生，使令众生离欲贪的。这是「受生」，下面第九科「威力」。

申九、威力

所有威力，于前住中已说千数，当知此中有百千数。

这位菩萨他的威力有多大呢？「于前住中已说千数」，在前面的增上戒住已经说了，他十倍于极欢喜住，现在增上心住，「当知此中有百千数」，增加了这么多。

未二、结略义

当知是名略说菩萨增上心住。谓心意乐作意思惟成满趣入故；于一切行诸有情界及大菩提，能正通达故；于诸有情脱苦方便，能正推求故；于正法中起大恭敬，访求无倦

故；能正修行法随法行，于其世俗诸静虑等等持等至无量神通，能引能住故；弃舍于彼，愿自在力，随乐受生故；善根清净故；受生故；威力故。

前面是第一科「别办相」，「别办相」一共是分九科，第九科是「威力」，这一科完了。现在第二科是「结略义」，就是把它的要义再重新标出来。

「当知是名略说菩萨增上心住」的相貌。什么呢？「谓心意乐作意思惟成满趣入」，这是第一科，一共是九科，这是第一科；「于一切行诸有情界及大菩提，能正通达」，这是第二科；「于诸有情脱苦方便，能正推求故」，这是第三科。「于正法中起大恭敬，访求无倦故」第四科；「能正修行法随法行，于其世俗诸静虑等等持等至无量神通，能引能住故」这是第五科；「弃舍于彼，愿自在力，随乐受生故」这是第六科；「善根清净故」第七科；「受生故」是第八科；「威力故」是第九科。

午二、广指（分二科）　未一、指配

若广宣说，如《十地经》发光地说。由发闻行正法光明、等持光明之所显示，是故此地名发光地。由内心净能发光明，是故说名增上心住。

「若广宣说，如《十地经》发光地说」，说是这个增上心住，这位菩萨的功德若广宣说，如《十地经》发光地的解释，「由发闻行正法光明、等持光明之所显示，是故此地名发光地」，这是「午二、广指」，前面是「略说」。这里「广指」分两科，第一科「指配」。

「若广宣说，如《十地经》发光地」的解释，这里边的意思就是「由发闻行正法光明、等持光明之所显示」，这里面说有两种光明。就是这位发光地，就是增上心住，他有两种光明，第一个光明「由发闻行正法光明」，这个发就是显现出来，就是他不断地到十方诸佛，善知识那里去学习佛法，这个学习佛法这个法，就是语言文字的佛法。他听闻了这样的佛法，他有闻所成慧，由这个闻所成慧里边，当然他会思惟所学习的佛法，这里边有正法的光明，这法就是光明。《维摩经》的〈佛国品〉上：「法宝普照」，就是法宝的光明普照一切众生，这个光明，佛为众生宣扬这么多的法的光明，能破除众生无明的黑暗。现在这位菩萨听闻正法的时候，他也有法宝光明。

我在《高僧传》上看见一个故事，在中国的四川这个地方，这个地方的地方政府就是独立了，中央政府就派了军队就去把它拿过来，但是当地政府的领导人，有一点和佛教、和出家人有关系，就是抵抗外边的军队的时候，这个出家人也参加作战，但是里边的力量是输了，失败了，外来的大将军领着军队就占领了这个地方，但是知道这个出家人这样做，就把出家人统统逮捕了，逮捕了就是困在一个房子里头，但是这个将军也是信佛的，他把出家人都困在一个地方了，他心里有点不安了，那是我说的，那文上没说这句话，他就夜间到这个地方来看一看，一看呢，屋子里边都是没有点灯，是黑暗的呀，但是他从外面看，大概从窗户看见里边，就是有光明，光明一道一道的放光，有这个事情，他觉得奇怪，那么他就是下令就把门开了，到里面就问怎么回事，他一看，那个出家人并没躺着睡觉，其中有个出家人没有躺着睡是坐在那里，其他的出家人当然是休息了。那么这个将军就问他，说是「你没有睡觉你坐着干什么？」他说：「我在这念经。」诵经。「诵什么经？」他说诵什么经、诵什么经。说「好，你说诵经，好，我把这部经请来」，请来就拿着本子，说「好，你诵，我听听」。他就诵。哦！这才知道真实不虚。真实诵经，他能背，但是不点灯的时候，他就看着从这个人的口中放光，一直的放光，这个事情。

所以这个地方说是「由发闻行正法光明」，就是由你听闻了佛法，你能读诵，你念诵的时候，它就会发出光明来，「由发闻行正法光明」，这个行，应该是有诵的意思，你读诵这部经，你只是阅读，现在你能诵完了，你能背下来的时候，然后你能够

背，背的时候它就发出光明来，当然这也是不可思议。

我还看见一个故事，是一个书生，到一个地方去考试，但书生是会念《金刚经》的，会能背《金刚经》的，他到一个地方去考试，一天到不了，中间他在一个店里住下来，住下来，这一天晚间是有月光的，他就从房间里出来，在月光下那里经行，忽然间来个女人，一个美女来了，同他谈话，他就同她谈话，谈谈的就随这个女人就离开了这个地方，到郊区旷野去了，他走，走，看见那里有个房子，里面也有光明，有灯光，好像里面有很多女人在那里，那么他在走一边谈话，心里面没有多分别，等到要到那个房子要开门的时候，他就感觉到一股臭味，他就心里头疑惑，但他会念《金刚经》，他立刻就念《金刚经》，就放出光明来，这个光明一出来呢，这个房子没有了，里面那些人统统都是狐狸呀！都是草地，这个地方也是说，你念《金刚经》它也有光明，这个故事。

现在这里说「由发闻行正法光明、等持光明之所显示」，这个「等持光明」是得禅定了，那就是这个闻行的光明是属于闻所成慧，现在这个等持光明是修慧了。这个人得了禅定了，禅定也有光明，由这两种光明的显示，「是故此地名发光地」，叫这个名字。「由内心净能发光明，是故说名增上心住」，由于你若能够读诵佛的正法，也是能令心净，你修禅定得到禅定了，在禅定里面你能修毗钵舍那观，那也能发光明，「是故说名增上心住」，前面叫发光地，也是这样意思。现在说到增上心住，也是这个原因才叫做增上心住。或者说是由内心净能发光明，「是故说名增上心住」，偏指禅定说也可以。

未二、释名

由此义故，名发光地，即由此义，当知复名增上心住。

因为能发出光明，所似叫做发光地，「即由此义，当知复名增上心住」，因为心清净的关系，这心清净义当然是得了禅定，在禅定里面有毗钵舍那的无漏的智慧发出光明，那当然这是更殊胜了。

辰五、觉分相应增上慧住（分二科） 巳一、问

云何菩萨觉分相应增上慧住？

这是第五科，觉分相应增上慧住，分二科。第一科是问，怎么叫做菩萨「觉分相应增上慧住」呢？这是问，下边回答，分二科。第一科是略说，又分二科。第一科别辨相，分十三科。第一科是由法明入成满得入，又分二科。第一科明趣入。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分十三科） 申一、由法明入成满得入（分二科） 酉一、明趣入

谓诸菩萨先于增上心住，以求多闻增上力故，已得十法明入；由此十法明入，成上品故，极圆满故，超过增上心住，入初增上慧住。

这第一科是明趣入。「谓诸菩萨」，「诸菩萨」应该是指增上心住，就是他已经成就了初极喜住及二离垢地及三发光地，成就了发光地。成就了发光地，就是他的修行达到了发光地的程度，在这个程度的诸菩萨。「先于增上心住」，这个「先」就是在觉分相应增上慧住之前那个时候的程度，是增上心住，就是成就了四禅。「以求多闻增上力故」，到这个时候，他还希求能够博学多闻，多闻佛法，他这个愿望「增上力故」，有强大的力量，就是已经达到这个程度，他对多闻佛法这方面他的愿力还是很强的，这和我们在凡夫地不一样，凡夫地的时候，也有人愿意学习佛法，但是也有人不愿意学习。

「已得十法明入」，因为多闻增上力故，他已经成就了十种「法明入」。前面解释过法的明，实在来说、简单的说，这个「法」就是第一义谛；这个「入」是入于第一义谛，就是智慧，他成就了十种法明，契入了第一义谛。「由此十法明入，成上品故」，由于这位增上心住的菩萨，他对这十种法明入「成上品故」，他不断地努力精进的修行，成就了最殊胜的境界，不是中品和下品，他是上品。「极圆满故」，「上品」就是极圆满的意思；就是在那个程度之中他这十法明入的智慧很圆满。「超过增上心住」，这时候他的程度就超过了增上心住的那个程度了。「入初增上慧住」，就是进入到初一步的增上慧住，就是觉分相应增上慧住，是达到这个程度了。那么这是叫做「趣入」。现在什么叫做「趣入」？就是增上心住学习十法明入，到圆满的程度，就趣入到觉分相应增上慧住了。这是第一科是趣入，第二科是释略义。

酉二、释略义

如是十法明入文辞，如契经说，应知其相。

这个「十法明入」它的「文辞」，就是文句，在文句上列出来有十法明入的。「如契经说」，就是〈十地品〉说。「应知其相」，你去读〈十地品〉、读《十地经》，你就会明了十法明入的相貌了。这是释略义。

《披寻记》一五八八页：

如是十法明入文辞等者：谓依智明能入如来所说法中，名法明入。《十地经》说；若菩萨得第三菩萨地具足清净明已，欲得第四菩萨地者，当以十法明入得入第四地。何等为十？一、思量众生界明入，二、思量世界明入，三、思量法界明入，四、思量虚空界明入，五、思量识界明入，六、思量欲界明入，七、思量色

界明入，八、思量无色界明入，九、思量胜心决定信界明入，十、思量大心决定信界明入。菩萨以此十法明入得入第四地，今指彼经，故说应知。

「如是十法明入等者：谓依智明能入如来所说法中」，这是解释这个法明。「谓依智明」，这是说你根据、依据你的智慧的「明」，能契入到佛所说的法里面，佛所说的法要根据你的智慧，你才能够理解。能理解，就叫做「入」。当然这个法有教法、有行法、也有理法。「明法入」，这法明入是这种解法。「《十地经》说」，这个「文辞」，十法明的文句是在契经上的，现在这里从《十地经》上引来说。「若菩萨得第三菩萨地，具足清净明已」，若第二地菩萨他成就了第三菩萨地的时候，那就是发光地。「具足清净明已」，这个「具足」也就是成就；成就了清净的智慧「已」，圆满了。「欲得第四菩萨地者」，这个时候这位菩萨他的无上菩提心没有满足，他还想要成就第四菩萨地。怎么样呢才能成就呢？「当以十法明入得入第四地」，他应当学习十法明入才能够进入到第四地的。这十法明入，是「何等为十」？那十种呢？这下面就列出来。

「一、思量众生界明入」，这是一种。「二、思量世界明入」，这是第二种。第三种是「思量法界明入」。第四种是「思量虚空界明入」。第五种「思量识界明入」。第六种是「思量欲界明入」。「七、思量色界明入。八、思量无色界明入。九、思量胜心决定信界明入。十、思量大心决定信界明入。」这是把十法明入的名字、名称列出来。「菩萨以此十法明入得入第四地，今指彼经，故说应知」，现在《瑜伽师地论》的文就说是「指彼经」、指彼《十地经》，所以说「菩萨应知其相」，在下文再解释，这里就是列出来十种名字。

谓若彼假设、若于中假设，若由此假设、若平等胜义、若染恼故、清净故、成染成净，若由系缚烦恼所染、若由无上清净所净、当知是名十法明入略所说义。

「谓若彼假设、若于中假设」，这一段是本论解释十法明入，是这样意思。「若彼假设、若于中假设」，这是第二句。「若由此假设」，是第三句。「若平等胜义」，这是第四。「若染恼故、清净故、成染成净」，这是第五句。「若由系缚烦恼所染」这一句话呢是三句，是六、七、八这三句。「若由无上清净所净」，这是第九句和第十句。「当知是名十法明入略所说义」，这十句就是十法明入的简要的道理，这就是《瑜伽师地论》弥勒菩萨把《十地经》的话，简单的解释完了。

《披寻记》一五八九页：

若彼假设等者：如经思量众生界明入，名彼假设。思量分别众生界假名差别故。如经思量世界明入，名于中假设。思量分别依处假名差别故。如经思量法界明入，由此假设思量分别善不善等诸法差别故。如经思量虚空界明入，即此平等胜义思量虚空无尽相故。如经思量识界明入，即此成染成净识为染净所依止故。如经思量欲色无色界明入，即此系缚烦恼所染。如经思量胜心大心决定信界明入，即此无上清净所净。烦恼不染，名为胜心。不舍有情，名为大心。

「若彼假设等者」，这前边《瑜伽师地论》的文，这一共是十句。「如经思量众生界明入」，这「如经」就是前面的《十地经》。《十地经》上第一句话「思量众生界明入」。「名彼假设」，那句话的要义是什么呢？就是这里说「若彼假设」这句话。这句话怎么讲呢？这句话就是「思量分别众生界假名差别故」，《十地经》的文和《瑜伽师地论》会合起来，才用一句话来解释。「思量分别众生界」，众生这句话是假设的，就是色受想行识和合起来，假名叫做「众生」，实际上没有真实的体性，这里面「我」是不可得的，假名叫做「众生」就是了，就是这么意思。「思量分别众生界」，众生界是假名字，但是也有很多的差别，这是天、这是人、这是菩萨、是阿罗汉，这也是差别故。这是二个第一句解释完了。

「如经思量世界明入，名于中假设」，这是解释第二句。《十地经论》上的第二句是「思量世界明入」，那么在《瑜伽师地论》的第二句是「于中假设」，这二句意思是什么呢？就是「思量分别依处假名差别故」，用这一句话解释那二句话。「依处」是什么？就是指色受想行识说的，以色受想行识作假名的依处；因为色受想行识和合，名为「众生」，五蕴就是依处了。是不是？这是第二句解释完了。

「如经思量法界明入，由此假设思量分别善不善等诸法差别故」，这是第三句。《十地经》上的第三句是「思量法界明入」，《瑜伽师地论》第三句「若由此假设」思量的分别，这个「假设」就是众生是假设、色受想行识其实也是假设；但是这里面去思量的时候，有「善」、有「不善」、有「善不善」这个差别、不一样，比如说三恶道那就是不善，人天就是善；那么出世间的呢，还有无漏的善法了，是有差别的。

「如经思量虚空界明入」，就是《十地经》上的第四句，《瑜伽师地论》的第四句「若平等胜义」，这二句是怎么解释呢？这是「如经思量虚空界明入，即此平等胜义思量虚空无尽相故」，「思量虚空界」这句话怎么讲呢？就是「平等胜义」，那就是第一义谛了。第一义谛在一切法上说是平等无差别的，也就是思量虚空没有穷尽相，第一义谛也是无尽相的，就是用虚空无尽解释平等胜义。

「如经思量识界明入，即此成染成净识为染净所依止故」，《十地经》上这个思量识界明入，这是第五句了；这个论上的第五句是「若染恼故、清净故成染成净」，这个染污和清净都是由识的分别成就的，染也是分别、净也是分别，由分别而成就了染、成就了清净，这个染污清净成就了以后，又以识为依止处，这阿赖耶识是它的依止处。

「如经思量欲色无色界明入」，这是六、七、八句。这六七八句是什么意思呢？「如经思量欲色无色界明入，即此系缚烦恼所染」，就是《瑜伽师地论》这一句话「若由系缚烦恼所染」，这个欲界、色界、无色界都是系缚烦恼的染污境界，所以就用这一句话解释那三句了。

「如经思量胜心大心决定信界明入」，这是经上第九句和第十句，「胜心」、「大心」。「思量胜心决定信界明入」，这是第九句，第十句是「思量大心决定信界明入」；就是一个胜心、一个大心的不同。「即此无上清净所净」，《瑜伽师地论》这是一句，就是「无上清净所净」，这个「胜心」和「大心」是无上清净所成就的清净。「烦恼不染名胜心」，这下面解释什么叫做「胜心」。就是烦恼不染污他，那就叫做「胜心」。「大心」是什么意思呢？「不舍有情」，这是慈悲心了；不弃舍众生的苦，要度化一切众生，叫做「大心」。这样解释这最后这二句。「当知是名十法明入略所说义」。这样子《披寻记》的解释，把经上的和《瑜伽师地论》上的这二十句解释完了，这样也应该是明白了。

申二、得熟智法

是诸菩萨住此住中、如契经说：不坏意乐而为上首所有十种能成熟智、智成熟法，皆悉成就。长如来家，得彼体法。

前边第一科是由法明入成满得入，这一科讲完了。现在讲第二科，得熟智法。

「是诸菩萨住此住中」，这么多的菩萨安住在觉分相应增上慧住，安住在这个住里边。「如契经说」，这是《瑜伽师地论》在说话，就是说那个《十地经》。「不坏意乐而为上首」，安住在这个觉分相应增上慧住的时候，他内心有不坏、不可破坏的意乐，这是最殊胜的。「所有十种能成熟智」，这第一句就是不坏意乐，一共有十种能成熟智，这不坏意乐也是这十种能成熟智的第一句。「能成熟智」，就是能成熟善

根的智慧；善根是所成熟、智慧是能成熟的。所有的十种能成熟智，「智成熟法」，由这十种智慧成熟了他的善根，这些善根皆悉成就了。「长如来家」，他已经生如来家，就是在初极喜地的时候、得无生法忍的时候，就已经证入第一义谛了，现在在第一义谛里边，他的智能继续的增长。「得彼体法」，得如来的体法；如来的「体」，就是大智慧、大慈悲。简单说就是这样子！

《披寻记》一五八九页：

如契经说不坏意乐而为上首等者：《十地经》说：以十种法智教化成熟：一、不退转心故，二、于三宝中决定恭敬毕竟尽故，三、分别观生灭行故，四、分别观诸法自性不生故，五、分别观世间成坏故，六、分别观业有生故，七、分别观世间幼盘故，八、分别观众生世界业差别故，九、分别观前际后际差别故，十、分别观无所有尽故。诸佛子！菩萨如是十种法智教化成熟，即于如来家转有势力得彼内法故。此说十种能成熟智，智成熟法，如彼应释。当知此中唯取经意，名如经说。菩萨十法明入，说名能成熟智，由能成熟他有情故。要以十法为依，方能令彼智得成熟，是故复说智成熟法。即此十种法中不退转心为初，是故说言不坏意乐而为上首。于如来家转有势力，是名长如来家。得如来身所有诸法，是名得彼体法。谓即十种法智教化成熟有情故。

这位菩萨他学习十种法的智能，他也教化众生，令众生善根成熟，他也令自己的善根成熟，「教化成熟」。这个「教化成熟」是简单的赞叹十种法智的相貌。下边列出来十种法智。「一、不退转心故」，就是他这个清净的大智慧和慈悲，不会失掉的。这个不退转，前面《瑜伽师地论》的文叫「不坏意乐」，就是用「不坏意乐」的这句话来解释这个「不退转」，如果你这个意乐坏了，就是退转了；你不坏意乐，也就是不退转的意思。这是第一句。

第二句是「于三宝中决定恭敬毕竟敬故」，他对于佛法僧三宝，他是决定有恭敬心的。这里面表示什么意思呢？教行理是法宝。从深浅上来说，教行理这个「理」是法宝，是最深奥的；「教」，是浅薄的；中间的就是「行」，行法宝是中间的。但是他对于法宝，第一义谛是恭敬，对浅薄的教他也恭敬、也有恭敬心。那么对佛宝，佛现出来大威德的境界，那当然是恭敬，但是佛有时候也现众生相。现众生相你恭敬吗？但是这位菩萨也是决定恭敬的，因为我们平常人，我们肉眼不认识，那这些法身菩萨他的慧眼是很深奥的，他能知道，所以他是决定恭敬的。佛法僧，「僧」是指圣僧说的，不是指凡夫僧。但是这些菩萨对凡夫僧，那他也是恭敬的，所以是「于三宝中决定恭敬毕竟尽故」。

我们不修止观的人，就是看见佛的时候，也是用普通的分别心去看佛，修止观的时候，有的时候相似的深入第一义谛，稍微好一点。但若你不是向道上会呢，那也是虚妄分别。菩萨的境界的时候，「如来者诸法如义」那他有平等的境界，所以对三宝决定恭敬。「毕竟尽故」，那个不恭敬心是一点也没有，他没有这个虚妄分别，说「于三宝中决定恭敬毕竟尽故」，我想这句话放在桌上，作座右铭都很好。你常常记住这句话，平常遇见一些放逸的境界的时候，而你能够不放逸，你能够体会是诸法如，你这样做呢，对自己的品德有帮助，如果你不修止观呢，那完全没有这种事情。就说是对法宝的恭敬，这个经本子，这是教、语言文字的法宝，我们对它有恭敬心吗？所以这句话是决定恭敬毕竟尽故，不是已经在常寂光净土那个境界，就是一般的凡夫境界，但是在修止观相应的时候，他有这种意味、有这个深义的，「决定恭敬毕竟尽故」。

「三、分别观生灭行故，四、分别观诸法自性不生故」，这个分别观生灭行故，就是不是无分别观，分别观，分别观察一切法是有因缘。「生」是有因缘才能生，因缘变化了，所生法也就变化了；或者说是刹那生刹那灭，是有这种境界。而再深一点

说呢，是顿生顿灭，这一切法一刹那间现起了，一刹那间完全没有了。我们举一个例子。比如说现在有一颗树，它有三尺高，若说顿生顿灭呢，这个三尺高是一刹那间现起的，不是说昨天有二尺高，今天又长了一尺，这一尺是今天长的、二尺是昨天前天长的，是逐渐长高的，那不是顿生顿灭。所以修止观的时候，说是「阿赖耶识生一切法，这个种子变现一切法是顿生顿灭的」，这句话有一点不容易懂。

我再重说一遍。就是这三尺高，它是一刹那间就现起了，一刹那间就完全灭了，等到三尺零一寸的时候，说第二天又多长了一寸的时候，那不是说是那三寸高是昨天长的，这一寸是今天长的，不是！今天这一刹那间三尺零一寸就现出来了。而明天、后天或下一个月长一丈高了，一丈高也是一刹那间现起的，而不是前后次第生的，可是也包含次第在里边，总而言之，说这三个月内这树长一丈高了，长这一丈高也应该是说，初开始长多高的，第二天、第三也可以这么计算，但是在刹那生灭中不是这样意思，它是一刹那就现前了的，但是前后刹那不一样，昨天的一刹那现二尺高，今天一刹那现一丈高，是这样意思。所以一个人身体的生灭也是这样子，也是刹那的，这叫做「分别观生灭行故」。

其中我们说这个种子，你在熏修善根的时候，就是栽培善根的种子了。栽培善根的种子是怎么样栽培？我们也是举个例子。比如说是我修止观，我修我空观，我修法空观，我初开始修我空观、修法空观的时候，我就是心里面稍微的寂静住一点，然后作如是思惟。这时候你栽培的我空观、法空观的种子，假设的话，有十度的力量，等到第二天你修观的时候，有可能是十一度，可能十二度，那这什么情形呢？我们可能是说，你昨天栽培那善根种子，那个是所熏习的，你今天修观的时候，就把昨天栽培的善根种子加强了力量了，还是那个种子，我们可能会这么想，其实不一定，不应该这么想，今天栽培种子，不是那个昨天栽培种子；今天栽培的种子是另一个种子了，它的力量比昨天大一点，就是这样子。当然还可以说就是种子力量增长了，这么说是对的，但是不是同一个种子，不是的！所以这个「生灭」，「生」和「灭」，你要去思惟一下子！这是「分别观生灭行故」，就是你做差别的观察的时候，一切法的顿生顿灭的有增、有减的差别。

「四、分别观诸法自性不生故」，这个「诸法自性不生故」，这一切法它本身的体性，是没有生灭的，在因缘生法上看，诸法有生有灭，但是在法的自性上看，是无生无灭，生灭不可得，那这样子在遍计执的这一切法上看，那它本性是无所有的，是没有生也没有灭的，是自性空寂的。这个时候还是分别观，就是内心作如是思惟分别，作如是观察，「诸法性不生故」，自性不生也就不灭。「五、分别观世间成坏故」，这世间我们容易思惟到器世间，世间的成就、世间的破坏，但是世间也包括五蕴世间，这色受想行识因缘和合了，就成就了，因缘没有了也就破坏了。这个成坏和前面的生灭，「生灭」是微细的，「成坏」是粗显的境界。

「六、分别观业有生故」，这个业就是我们的这个，由内心的发动表现在身语上，就有了业。有了业的时候，但是微细的说，我们修止观的时候，没有表现在身语上面，只是内心的分别，但是长时期的这样修呢，它力量就强大，所以这也就是业，分别观业是有生起的事情。这业有生起有二个情形，一个是它这个业你熏习成为种子之后，它没有现行的时候，它是不变动的，但是业若现行的时候呢，那就有变动。

我们举个例子。比如说现在我们拜佛，拜佛你在内心里面，拜佛是心，也表现在身上面，如果你若再念佛名号的时候，那也就是通于三业了，这样造成的功德也是随人因人而异，假设这么说，拜佛的功德，你可能会七番的在六欲天受福、享福，就是由四王天到他化天，这是一番；然后再由四王天到他化天、再由四王天到他化天，一直七番的去享福。但是到六欲天去享福的时候，这是你拜佛的业力，那个福业现行了，经过七番以后，这功德结束了，假设我们说是这样情形。如果说是没有现行，你拜佛是有功德，但是那个功德在你阿赖耶识里面贮藏着，它没有现行，没有现行的时

候，也可能经过几千万年，但是那个业力不变，若是现行的时候得福报的时候，它开始减少了。反正就是七番，在六欲天享福七番，而后结束了，再没有第八番、第九番，没有了，这有这个差别。它若不现行的时候，它不变动。

我们昨天说那个，前一刹那的事情，不能到第二刹那，如果是前一刹那到第二刹那的话，那就是常见，说不到第二刹，那是断见，那没有了嘛！就是这里有常见、断见的问题。现在说我们拜佛，或者做其他的功德的时候，或是这位同梵行者，他有病了，那我们去照顾他去，那可能你将来得的福报，有可能从四王天到他化天七番受福，有可能是这样子。但是没有现行的时候，它不动、它不变动，它就是由前一刹那到后一刹那，可能几千万年也不变动，可能是这样子。但是一得果报的候，就开始减少了，它的力量开始减少，这不同的。这是「分别观生灭行故、分别观诸法自性不生故、分别观世间成坏故」，就是有这些的差别相。「分别观业有生故」，前边这个「分别观世间成坏故」，这应该是在果报上说；「分别观业有生起故」，这是在因上说，「业是因」，由业因而得果报。

「七、分别观世间涅盘故」，这是佛教徒了，佛教徒学习圣道的时候，观世间就是涅盘、生灭就是不生灭，这是不同了。这个事情呢，我们若学习《金刚经》、学习《瑜伽师地论》，你通达了第一义谛的道理，你去拜佛、你去做种种功德，这里边有无漏的成分，有圣道的成分，将来得果报不一样。如果我们不愿意学习佛法，那你用虚妄分别心去做功德，用虚妄分别心的时候，就是有所得的分别心去拜佛，去做功德的时候，你这个功德它没有圣道的成分。没有圣道和有圣道有什么不同？有圣道的功德无穷无尽的，你做这个功德将来也是，有可能也还是由四王天到他化天七番的享福，但是它不能完的，你七番享福完了，他还有力量叫你得无上菩提，还向前继续向前进。你若不学习佛法，你没有无所得的智能，没有般若波罗蜜的智慧，这个有漏的功德到时候就结束了，结束就没有了。

不过这里若再多分别一点，我们只要是出了家，只要是在佛法僧里边，虽然是有所得的分别心，它也还会因此展转地引发，还是能得圣道；如果说不是在佛法里面，社会上一般的功德，一般的功德你没有般若波罗蜜的智慧，那就是在世间上享福，享那么的多的福就结束了，就还是一样，和那没有做功德的一样，还在生死里流转。但是在佛法里边栽培功德，那就不同。但是若是我们在佛法里面学习了圣道，我们到社会上做功德，那和一般的人不一样，他也和在佛法里面栽培功德一样，因为那里面有般若的气氛，你学习了佛法，你用佛法的智慧去做这个功德，这个那和一般的在家人、不学习佛法的人做功德不一样。所以做功德这件事，就是你那个动机，你完全没有佛法的气氛，都是有漏的功德，到时候就结束了，你有佛法的气氛，它无穷无尽的，就是由你那个动机来决定的。当然最明显、最有力量的一点，就是学习佛法深入一点，你拿到无所得的智慧，用这个智慧去做功德，这不可思议，要知道这一件事，所以你学习佛法：「我辛苦啊、我头疼、那地方又下大雪！」功不唐捐，没有白辛苦！你没有白辛苦的。「分别观业有生故」这是因，「分别观世间涅盘故」那这是佛教徒了，他就在一切法上寂灭相，这是无所得的智慧。

「八、分别观众生世界业差别故」，众生的世界是业的差别；为什么他享天福、为什么他在人间做国王，这业差别不同，为什么这个人跑到地狱去了，佛教徒也会有这个事情，也会跑到地狱去了，也可能到天上做天王去了，「分别观众生世界业」的「差别故」。学习唯识，你若修止观的时候，这个刺激性是很大的，众生的世界完全是内心的分别所变现的，不是离开了你的心有世界存在的。「九、分别观前际后际差别故」，以前你是生死凡夫，在生死流转，现在得无生法忍了，前后是有差别的，「分别观前际后际差别故」。

「十、分别观无所有尽故」，这些差别境界上实在都是没有差别的，都是寂灭相的，「分别观无所有尽故」。「诸佛子！菩萨如是十种法智教化成熟」，下面是总说

了。菩萨如是有十种法的智慧，或者是佛来教化你，你的善根成熟了；或说你教化众生，令众生善根成熟了。「即于如来家转有势力」，总而言之，你是常常有这样般若的，在你内心里面运作，你心里面运作呢，「即于如来家转有势力」，就在第一义谛上你的无所得的智慧，逐渐逐渐的有力量、力量增长了，「转有势力」。「得彼内法故」，就是成就了大智慧和大慈悲。

「此说十种能成熟智，智成熟法，如彼应知」，「此说」这里边说到十种成熟法，能成熟法，能成熟智，智成熟法；「如彼应知」，就是如彼《十地经》上说，或者《十地经论》有解释。「当知此中唯取经意」，这里边说的是取的经里边的意思，就是没有把那个文引来，只是那个文的义而已。「名如经说」，举经上文句所含的义，所以叫「如经说」，不是指文句说的。「菩萨十法明入，说名能成熟智」，十法明入也就叫作「能成熟智」。「能成熟他有情故」，能令他有情的善根得成熟故。「要以十法为依，方能令彼智得成熟」，要这十法为依，前面是引这十法为依，你这样学习才能令智得成熟，「令彼智得成熟」。「是故复说智成熟法」，这智所成熟，智是能成熟的。

「即此十种不退转心为初」，这十种法的智慧你不失掉，成就了以后，你心里你这个智慧心不失掉。「是故说言不坏意乐而为上首」，那么这个「不退转」也当作「不坏」的意思；「而为上首」，「为上首」就是第一句。「于如来家转有势力，是名长如来家」，「长如来家」就是这么讲，就是在如来家的时候，展转的有力量，就是长时期的在第一义谛上修止观，你的智慧逐渐逐渐的增长，就有力量。「得如来身所有诸法」，就成就了佛的身，所有的诸法，所有诸法，佛的十力四无所畏十八不共无量无边的功德法。「是名得彼体性。」「谓即十种法智教化成熟有情故」，也就是这样意思。「教化成熟」就是因，你内心里面成就这样的功德就是果了。当然到成佛的时候，果才是圆满的。

申三、修习菩提分法

观一切种菩提萨埵增上力故，修四念住而为上首、三十七种菩提分法。

这是第三科叫修习菩提分法，前面第二科是得熟智法。「观一切种菩提萨埵为增上力故」，「菩提」就是无漏的智慧，无漏的清净的智慧；「萨埵」就是勇猛的意思，你勇猛的修学圣道，成就大智慧，你常常的这样做，「观一切种菩提萨埵增上力故」。这个「一切种」就是很多的、很多不同的，这些菩萨为无上菩提而勇猛的修行的「增上力故」。这个「增上力」就是他修止观的力量非常强。修什么止观呢？「修四念住而为上首」，就是身受心法，观察身受心法不可得，这是你开始是这样修行。但是总说起来就是四念住，但是别说就是三十七种菩提分法；四念处是四个、四正勤是四个、四如意足是四个（三四一十二个），另外五根、五力是十个，再加上七菩提分、八正道是十五个，加起来就是三十七。这三十七种法门是「菩提分」，「菩提」是无上菩提，「分」就是因，无上菩提的因，三十七是无上菩提的因。你能如是修行，你是修了菩提因了，你就是有佛性了，可以得无上菩提了。

《披寻记》一五九〇页：

观一切种菩提萨埵增上力故者：谓观一切种菩提及与萨埵，能令对治修行增长，名增上力。如经观一切智智故，不舍一切众生心故。

「观一切种菩提萨埵增上力故者：谓观一切种菩提及与萨埵」，「一切种的菩提」当然就是很多种的人，去学习这个菩提，或者有大乘的菩提、有小乘的菩提，有声闻菩提、有辟支佛的菩提、有无上菩提。「及与萨埵」，我刚才说萨埵是翻作「勇猛」义，但萨埵也翻作「有情」。前面菩提是法、萨埵是人，或者说是这个人在修学

菩提的时候非常的勇猛。「能令对治修行增长」，这位萨埵，这位发无上菩提心的菩萨、这位已经入了极喜地，乃至觉分相应增上慧住，「能令对治修行增长」，对治是修行的作用，它能对治烦恼，能灭除去烦恼，这个修行是能灭除烦恼的。

我们若不学习圣道，你的修行不能对治烦恼、不能灭除烦恼。这个修行是修三十七种菩提分，它能对治烦恼，你不断的修行，修行的力量能够增长，这叫做「增上力」。「如经观一切智智故，不舍一切众生心故」，这个经上说的话，叫做「观一切智智」，「一切智」又智，就是佛的一切种智，那就是菩提的意思，佛的无上菩提叫做「一切种智」。「观一切智智故」也就是修一切智智的因，这是你自己用功修行；「不舍一切众生心故」，就是大慈悲心了。前面观一切智智是般若，不舍一切众生心那就是大慈悲，这也就叫做「菩提萨埵增上力故，修四念处而为上首、三十七种菩提分法故」，是这个意思。

申四、断微细见执着动乱

如契经说：由于此法、方便摄受勤修习故，最极微细萨迦耶见、执着一切蕴界处等一切动乱、皆得毕竟不现行断。

前面是修习菩提分法，简单说就是修止观，这是第三科。下面是第四科，断微细见执着动乱；这是修止观而能断烦恼的意思。「如契经说」，就是〈十地品〉说。「由于此法方便摄受勤修习故」，由于这位菩萨，「由于此法」，由于这位菩萨对于三十七道品的菩提分法，「方便摄受勤修习故」，他能够善巧方便的，其实就是智慧，「摄受」，就是学习三十七道品；由你的智能学习三十七道品，叫做「摄受」。「摄受」也有一个意思，就是在你的智慧里边，把三十七道品这个法门在你心里现前，那叫做「摄受」。你想要修三十七道品，而三十七道品不在你心里面现前，那怎么修行呢？是不能修行了。所以这个「摄受」就是在你心里面容受这个法门，也就是这个法门在你心里面明了的现前，叫做「摄受」。「勤修习故」，你不是短时间的修行就结束了，他是精勤不懈怠的、继续不断的这么样修这法门，学习这个法门的缘故，因修学三十七道品的缘故。

「最极微细萨迦耶见、执着一切蕴界处等一切动乱、皆得毕竟不现行断」，就是因此而能灭除烦恼。「最极微细萨迦耶见」；「萨迦耶见」，就是身见，执着有我。「执着有我」，分二种：一种像我们这种人，虽然有我见，但是不明白，不是分明地执着有我，但是也执着有我，实在也是很明白的。你注意吧！人遇见事情的时候，他在说话，他的「我见」就出来了。当然若是不注意，不知道，若不学习这个法门也不知道。学习这个法门的时候，有事情大家讨论的时候，或者遇见事情的时候，很分明地「我见」出来了。但实在并没有很分明地执着色受想行识里面有「我」，也并没有那样。说我们出家人，可能是佛学院毕业了，但是问他什么叫作「萨迦耶见」？也可能说不清楚，要是什么样的人，容易说得清楚？修止观的人容易说得清楚，这是一种虽然是有我见，但是说不清楚。

第二种，他能说清楚有二个原因：一个是他认真地学过这件事，这是一个原因。第二个原因，就是他常静坐观我不可得，他是「我见」是分明，清清楚楚地。不愿意学习佛法的人，虽然常在「我见」中活动，实在不知道什么是「我」，还是不分明地。

现在这里说「最极微细萨迦耶见」，这不是一般人，一般人没有这个境界，这是已经得无生法忍，由初地、二地、三地、四地、到五地了，到这个时候，在修四念处的时候，他那「最极微细萨迦耶见」，他都知道，心里面小小地有一点动，都知道。就是执着有我了，我有修行，你们都不如我呀！现在得到什么什么智慧了、得到什么陀罗尼了、得了什么三摩地了，那就有微细的我执在里面，这是我见；是微细的我

见，不是粗显的。凡夫我见是很粗显的，那个「我」很明白地出来，自已还不知道。

「执着一切蕴界处等」，这是第二个执着，就是五蕴、或者是六界、或者是十八界、或者十二处等，在这里有执着；执着是真实的，实在这是如幻如化、如梦幻泡影、如露亦如电，不真实，但是就是执着是真实的，这也是很微细的。「一切动乱」，执着我，实在是心里面动乱，执着蕴界处是真实，也是动乱了。这一切的动乱「皆得毕竟不现行断」，由于修四念处、修三十七道品，使令我见、我执、法执；「执着一切蕴界处等」这是法执，前面是我执，我执和法执，皆得毕竟不复现行，就是观我不可得、观一切法不可得，能灭除我执、灭除法执，可以究竟地不活动了，断除去了。

《披寻记》一五九〇页：

最极微细萨迦耶见等者：此中萨迦耶见与身俱生，由是说言最极微细。此为根本，能生一切余见及与我慢，是名执着一切蕴界处等一切乱动。如是一切皆悉断灭，是名毕竟不现行断。当知此即烦恼对治修行增长之果。

「最极微细萨迦耶见等者：此中萨迦耶见与身俱生」，「身」，就是色受想行识，「萨迦耶见」，就是执着有「我」，执着这个我和色受想行识是同时存在、同时现起的，就是有身体就有我见。「由是说言最极微细」，但是这个相貌是很微细的，不修止观的人是很难明白。

「此为根本」，萨迦耶见这个执着是根本，是一切执着的根本。「能生一切余见及与我慢」，为什么说萨迦耶见是根本呢？因为由此为根本，能够生出来其他的执着、其余的执着。一共是有：萨迦耶见、边执见、戒取见、见取见、还有邪见，有各式各样的烦恼都现起，其余的见都是因为萨迦耶见而现起。「及与我慢」，还有一个我慢，就是感觉我是很高的，所以叫作「我慢」。

「是名执着一切蕴界处等一切乱动」，一切余见及与我慢，这叫作「执着一切蕴界处等一切乱动」，这样说法执是由我执出来，我执是根本。「如是一切皆悉断灭」，就是这么多的见，由于修四念处，方便摄受勤修习故「皆悉断灭」，都息灭了，没有了，「是名毕竟不现行断」。「当知此即烦恼对治修行增长之果」，灭除去这么多的见，这就是「烦恼对治修行」，这个修行能灭除烦恼，灭除烦恼逐渐地增长，灭除很多很多的烦恼，所以这是修止观所成就之果。

申五、制业开业远离习近

由彼断故，一切如来所诃毁业、皆不现行；一切如来所赞美业、如实随转。

这是第五科制业开业远离习近，「制业」，制止的事情要远离。「开业」，开许的事情要习近。常常地、渐渐地亲近修习得成就。「由彼断故」，就是由前面的我执和法执的断灭，所以一切如来所诃毁的事情，皆不现行。当然主要是我见和法执，就是诃斥地，都不活动了。

「一切如来所赞美业、如实随转」，主要是般若波罗密，就是六波罗密了。「如实随转」，而不是虚妄地，它是真实地、相续不断地现起，就成就了。从这段文看出来，说这个人有修行，什么叫作「有修行」？就是灭除了我执、法执，就是这么回事。若灭除我执、法执，这个人表现出来的相貌是什么样子？是调柔的。没有灭除了我执、法执，相貌是刚强的。医生说这个人有病，要去看脉；什么叫作有病？什么叫作没有病？看这个脉很刚强的，就是有病。看这个脉很调柔，那就是健康。现在说是什么叫作有修行？什么叫作没有修行，就是这一念心调柔，那就是修行，因为他没有

执着的时候，就调柔，有执着的时候，就说：「你不对」。当然这事是从理智上说，这件事是有正确、有错误，是有这个分别。但是他有修行的时候，就是你说错了，他心里面还是调柔，你说他说的不对，你说的不对，他心里面也是调柔，你说的对，当然他也是调柔，他的反应是这样。若是常常修止观，常常反省的时候，就会印证这句话。「一切如来所赞美业、如实随转」，就是真实地、继续不断地成长。说我不修止观，你欢喜你去做那个事，我不欢喜，我不做，你的烦恼没有辨法消除，不管是学过佛法、没学过佛法、地位很高或是不高，在这个地方是平等。

《披寻记》一五九〇页：

一切如来所诃毁业等者：此说业对治修行增长之果。若业为诸烦恼所染是不应作，此即如来所诃毁业。若顺诸菩萨行是所应作，此即如来所赞美业。

「一切如来所诃毁业等者：此说业对治修行增长之果」，修行的止观就是四念处，就是修行，就能对治这些执着，执着灭除去多了，渐渐地、很明显地显现出来，那就是你的果，你修行的成积。「若业为诸烦恼所染是不应作」，若这个业被烦恼所染污了，这件事不应该做，不应该去染污业。说这个人做事情，做错误了有罪过，但是修止观的人，也不执着这件事，观察是毕竟空寂的，他就没有染污，没有用智慧来染污。说这个有修行、有戒定慧，但是有用虚妄分别心去分别，就是染污戒定慧，染污这件事不应该做，不要染污，不要有所得的执着，用无所得的智慧作功德，是有功德，用有所得的分别心执着，作这个功德，功德受影响、受染污了，它就不是无漏的，所以是「若业为诸烦恼所染是不应作」。「此即如来所诃毁业」，染污的事情是佛所诃斥。

「若顺诸菩萨行是所应作」，若是随顺得无生法忍的圣道，这件事是应该作的。「此即如来所赞美业」，在初开始发心修止观，很明显地一件事，就是有「有所得」；就是自己作了一点功德，自己有所得的力量很强、很强的执着。对别人做的功德，也有执着的时候，就是另一个态度了，为什么会这样呢？就是有执着，就是有我、我所的关系。

申六、心转调柔及善清净

既如是已。其心转复滋润柔和、有所堪能；其心转复种种行相、皆善清净。

这是第六科心转调柔及善清净，「既如是已」，既然能这样用功修学四念处的时候，能够破除我执、破除法执，能听顺佛的教导。「其心转复滋润柔和」，就是这位圣者，不是凡夫，他的心「转复滋润」，展转地进步了，就是更加地滋润了，就是有「无所得」智慧的滋润，使令他遇见什么境界，都是柔和地而不刚强。一般的情形，有的人也有善恶的观念，说这是染污、这是清净，一定要学习清净，远离染污，这是很好的态度，但是初开始的时候，有所得的执着很厉害，很厉害的时候，他心还是刚强。现在说「其心转复滋润柔和」，这个人善恶更是分明，但是心里面柔和。虽然这个人做错误的事情，他也是知道的，比那个有所得的人，知道的事是更清楚、更分明了，但是心里面柔和，不是那么样的强硬。

我看律上说出一件事来，佛灭度以后不久，罗怙罗尊者是到一个地方去了，这个时候，罗怙罗尊者的弟子，和阿难尊者的弟子有点冲突，当然他们可能是凡夫，没得圣道，这个时候阿难尊者在，阿难尊者当然是长老，那是地位很高，来处理这个事情，这二个比丘，其中一个是阿难尊者的弟子，一个是罗怙罗尊者的弟子，他们两个有冲突，阿难尊者来处理这个事情，处理完了的时候，罗怙罗尊者回来了，他的弟子就向罗怙罗尊者报告，罗怙罗尊者不高兴，就和阿难尊者有点问题，这时候优婆离尊者来调解这件事，这是我在僧祇律上看见，阿罗汉不是初开始修行的人啊！有的地方

说是六地菩萨和阿罗汉齐，有的地方说是七地，但是说八地菩萨的时候，弃舍了肉身，到法身了。七远行地，「远行」义就是有高过阿罗汉的境界，现在说到六地和阿罗汉齐，阿罗汉有这样的境界，这是不容易，我看应该是小小的有那么一点表示，应该是这样，不能说是凡夫的境界，应该是不相同的。

这上面说「既如是已。其心转复滋润柔和、有所堪能」，就是能行菩萨道，对菩萨道有这样的能力、有修学圣道的能力、有度化众生的能力，这就是很强了。「转复滋润柔和」，道力更增长了，反倒没有我慢，若有我慢，他是刚强的，不过这是很微细的境界，不是粗显的境界，我们凡夫的我慢心出来的时候，那个形相是很明显的，圣人是非常微细，凡夫没有辨法能觉知，只圣者能知道。「其心转复滋润柔和」，应该说是他展转地得到了止观的滋润，得到滋润他就柔和。若是没有止观的滋润，他就是刚强，就不柔和。现在得到止观的滋润，也可以说得到法的滋润，这种圣者若读《摩诃般若波罗蜜经》的时候，就得到法的滋润，那力量还是很大的，如果凡夫也是，若是把《大般若经》读一遍的时候，立刻感觉到不一样，并不是修止观，但是不同，读一遍，这不可思议。若修止观的时候，不要只修止观，同时读经，《金刚经》也是很殊胜的，读《摩诃般若波罗蜜经》，或者是读《大般若经》六百卷，不可思议，不知不觉中得到滋润，「转复滋润柔和、有所堪能」，若是按照凡夫来说，就有能力向前进了，「有所堪能」就是向前进步了。

「其心转复种种行相」，得到滋润以后，又进了一步，又能现出种种道的气氛，表现出来道的气氛，不像不学习佛法的时候，没有道的气氛，就是烦恼的气氛很强。「皆善清净」，身业所表现、语业所表现、意业所表现，都是清净，都有般若的气氛，它清净无染。

《披寻记》一五九一页：

其心转复滋润柔和等者：《十地经》说：如是如是成润益心，软心，调心，安隐乐心，不染心，转求上上胜行心，转求胜智心，救一切世间心，恭敬诸师随顺受教心，随所闻法修行心。此说转复滋润，即彼成润益心。此说柔和，即彼软心。此说有所堪能，即彼调心。此说种种行相皆善清净，即彼安隐乐心，乃至随所闻法修行心。以彼诸心，皆是离过对治所显，故此总说种种行相。

「其心转复滋润柔和等者：《十地经》说」，这引《十地经》上说：「如是如是」，就是这样子、这样子。这位圣者那么高的位次，还是见佛闻法，因为他若闻法的时候，不得了，所以如是如是见佛闻法，也可以说是「如是如是」，或者是这样修止观，这样修止，也叫作「如是如是」。

「成润益心」，他就是这个心得到法的滋润，得到了利益，叫作「成润益心」。「软心，调心」，这个润益心什么样子？是柔软。「调」，心里面非常的和平。「安隐乐心」，就是遇见什么境界现前，但是心里面安隐自在、安隐快乐。「不染心」，外面那虚妄分别、颠倒迷惑的境界，不能染污他的心。「转求上上胜行心」，而他到这个境界，他并不满足，还要转求再进一步、再进一步向上的、殊胜的这种清净心。「转求胜智心」，「转求上上胜行心」也就是「转求胜智心」，因为到佛地才圆满，现在还没有到那个时候，所以他还要希求胜智。「救一切世间心」，他大悲心也增长，救护一切世间人。「恭敬诸师随顺受教心」，他也恭敬他的师长，还听师长的教导，随顺师长的教导，也接受师长的教导心。「随所闻法修行心」，当然这种人，他的师长那是什么人啊！随所听闻的佛法，都能入心里面，随顺这个法去修行，能够用功修行。「此说转复滋润」，这段文说「转复滋润」，即彼成润益心的意思。此说「柔和」，即彼软心的意思。此说「有所堪能」，即彼调心的意思。此说「种种行相皆善清净」，即彼安隐乐心的意思，「乃至随所闻法修行心。以彼诸心，皆是离过对治所显」，那文上所说的这么多的心，都是远离过失、修止观所对治，显现出来的。

「故此总说种种行相」，是这样的意思。

申七、随顺意乐功德隆盛

又善知恩知报恩等，随顺意乐种种白法，皆悉成就。

这是第五大科「觉分相应增上慧住」，这一大科里面又分十三科，现在是第七科「随顺意乐功德隆盛」。

「又善知恩知报恩等」，就是这位菩萨应该是第四地，初极喜地、二离垢地、三发光地、四焰慧地。这个焰慧地菩萨他「善知恩」，他善巧地……，其实善巧就是智慧，知道三宝的恩德，佛法僧的恩德。若是每一天有读《般若经》的话，你心里面会感觉到欢喜；你若是修止观的话，你读《般若经》对你的止观也有帮助。若是见佛闻法，那是更明显的了，所以能知道恩，知道佛菩萨，知道三宝对我们的恩德。「知报恩等」，也会知道怎么样来报答三宝的恩德。

「随顺意乐种种白法」，因为得到三宝的慈悲，自己这个道力增长，也就会有殊胜的意乐。这个「意乐」里面有信解的意思，对于他有信心，里边还有理解的意思，理解就是智慧了，同时里边也有愿的意思。有信、有愿，有慧，有这么多的含义。随顺他自己的信愿，「种种白法皆悉成就」，就是各式各样清净的功德都能够成就了，就是肯这样努力地修行而成就了。

《披寻记》一五九一页：

又善知恩等者：《十地经》说：是菩萨如是成知恩心，知报恩心，转柔和同止安乐，直心，软心，无稠林行，无有谄曲，无有我慢，善受教诲。得说者意。如是善心成就。如是寂灭心成就，如是善寂灭心成就。此应准释。彼说善心寂灭心及善寂灭心，即此种种白法应知。

「又善知恩等者：《十地经》说：是菩萨如是成知恩心，知报恩心，转柔和同止安乐」，这位菩萨在他内心里面能够成就知三宝的恩德，有这样的思想。也知道报恩的，也有这个思想。「转柔和」，就是他的心性更能够调柔。「同止安乐」，同在一处住，他心里面安乐。这个人如果是脾气太大了，和人同住就有困难，容易触恼人。但是这位菩萨他在第一义谛那里住，他心里面没有贪瞋痴的烦恼，所以大家同住在一起很安乐。他自己安住在第一义谛那里也是安乐，和别的同梵行者在一起住也是很安乐的。「直心」，这个心特别直，而没有弯曲，就是很诚实。「软心」，软就是柔软。

「无稠林行」，这个稠林是什么？就是指烦恼，这个贪瞋痴的烦恼很多，就像稠林似的。而这位菩萨「无稠林行」，他没有烦恼的活动，没有这些事情。「无有谄曲」，这个谄曲就是心不直，表面上很和乐，但内心里面有其他的动机，这是使令人很难建立信心的，而这位菩萨没有谄曲的事情。「无有我慢」，他也不会自己很高慢，没有这种心情，没有这个慢心。当然这位菩萨已经到达了圣位，见第一义谛了，他的境界是很高的，但他心不高慢，这也是不容易。自己本来没有什么值得高慢的，反倒会高慢；而这位菩萨是很有道德，但是他不高慢。

「善受教诲」，这位菩萨他能接受别人的教诲；别人对他的教诲，他能接受，这也不容易，接受别人的教诲也是很难的事情。不要说他是很纯洁，就是有了过失也不接受别人的教诲，这个我、我所太厉害了的关系。而这位菩萨那么高的境界他能接受别人的教诲，当然教诲那个人不是平常人。「得说者意」，他能够认识到同他说那一

段话的真义。我们人与人之间的沟通也有这个困难，就是你对他说那一段话，他不能得到那一段话的正义，就是弄偏了，就误会了，容易有这个事情。而这位圣者他没有这个事情，「得说者意」。

「如是善心成就」，前面说的这么多的善心：「知恩心，知报恩心，转柔和同止安乐，直心，软心，无稠林行，无有谄曲，无有我慢，善受教诲，得说者意」，这都是好心，这么多的清净光明的想法。「成就」，这么多的好心都成就了。「如是寂灭心成就」，前面说的这个呢，是说这位菩萨，他的心……他没有入定，他这个时候的心是在世俗谛上活动，都是这样庄严的。现在「寂灭心成就」，就是安住在第一义谛，离一切分别相。安住在第一义谛，心里面没有分别。说离一切相，也就是心里不分别，所以心里也没有相。有分别心，他就有所分别的相。现在心情寂灭，就是离一切相，就是离一切分别了，当然这是圣人才能有这个境界。若是我们能够降伏自己，肯努力静坐，心也能有一点寂静住，但是不能说是无分别。但是那一点寂静住也还是由努力中来，你不欢喜努力的人，办不到这件事。你办不到这件事，你就不会有那个享受。心里面寂静住，在我们现在的程度来说，那是很高的一种享受。你若静坐能够有点相应，还是一个很高贵的事情。「如是寂灭心成就」。

「如是善寂灭心成就」，前面说是寂灭心成就，这个地方说是「如是」，是指前面这一段文。前面这一段文这是有两个意思：从一开始从「知恩心，知报恩心」，乃至到「无有我慢，善受教诲，得说者意」，这是善心。下面说是「如是寂灭心」，这是一个善，一个寂灭心，这两种心都成就了。不入定心里面也是善，入定也是善。

「此应准释」，这是《十地经》上说的话，现在这个《瑜伽师地论》这一段文：「又善知恩知报恩等，随顺意乐种种白法，皆悉成就」，这一段文应该准照《十地经》这一段文来解释。「彼说善心、寂灭心及善寂灭心，即此种种白法应知」，《十地经》说的那个善心，说那个寂灭心、善寂灭心，也就是这个《瑜伽师地论》这一段文「种种白法」，就指这个说的。

这是第七科「随顺意乐功德隆盛」，那就是种种白法皆悉成就，这叫做功德隆盛。

申八、寻求上业发大精进

寻求上地能修治业、发大精进、逮得安住。

这是第八科。「寻求上地能修治业」，这位第四地焰慧地，他的功德这么样高了，但是他还不知足，他还希求，「寻求」也就是希求，希求再向上进步。因为还没有成佛，他希求上进，希求成就上地的功德。当然上地的功德，那就还是要努力地修行。「能修治业」，他有堪能性修习这个对治的止观的功德业。「发大精进」，他能建立这个大精进力。那就是他的功夫更高了，这个止的功夫也高深了，观的功夫也高深了，而这个功夫的高深是大精进力才能成就的，不是我们懈怠人，懈怠人是不及格了！「逮得安住」，他若努力就不会白努力，他就能成就这个对治的止观的力量，能成就那个止观的功德，所以叫「逮得安住」。这是第八科，下面第九科「修净意乐胜解界性」。

申九、修净意乐胜解界性

由此因缘，所有意乐增上意乐胜解界性、皆得圆满。

就是由前面的这些因缘，就是他有殊胜的意乐，有殊胜的意愿，因为你先要有愿，「我希望有成就」，你一定要有这个愿，然后再能够发勤精进，就会有成就，就是愿行果。如果你没有愿，我不想有成就，那就没有事了。由愿而有行，由行而有

果，因为他由此因缘，因为有愿的因缘，所以他就所有的意乐增上意乐胜解界性都得满足，都能够成就了。这一段文看《披寻记》的解释。

《披寻记》一五九一页：

所有意乐增上意乐等者：〈增上意乐品〉说；菩萨于诸有情深心发起七相怜愍，名善意乐极善意乐。（陵本四十七卷九页）是即此中所有意乐。又说：当知此中净信为先择法为先，于诸佛法所有胜解信解决定，是名菩萨增上意乐。（陵本四十七卷十页）如是所有意乐，增上意乐，由胜解故，习所成性，是名胜解界性。此由前说发大精进为其因缘，故得圆满。

「所有意乐增上意乐等者：〈增上意乐品〉说」，这在前面，离这里不太远，现在是四十八卷，〈增上意乐品〉在四十七卷里。「〈增上意乐品〉说；菩萨于诸有情深心发起七相怜愍」，这个发无上菩提心的菩萨，「于诸有情」，对于流转生死的苦恼人，「深心发起」，这个深心，通常来说，含蓄一点说，就是诚心，就是诚恳心。但是那一段文我又去读了一遍，是通于胜解行地的菩萨，也通于登地的菩萨，证悟法性的菩萨。这上面胜解行地还算是凡位，不是圣人，就是有凡、有圣的修行人，所以这个「深心」可以做种种解释。「于诸有情深心发起七相怜愍」，七个相貌的怜愍心，也就是七种怜愍。「名善意乐极善意乐」，那这就叫做善意乐和极善意乐。看那文上的意思，「善意乐」就是没有得无生法忍的时候的胜解行地的菩萨，他这个时候内心的意乐就是善意乐。若是已经证悟了法性，得无生法忍以上的菩萨，初地、二地、三地、四地向上的菩萨，那么他的意乐那就叫做「极善意乐」，就是有这样的不同了。「（陵本四十七卷九页）」，在那个地方解释的。「是即此中所有意乐」，就是这里边说的所有意乐，那也应该包括了增上意乐，因为那里面有得无生法忍以上的圣者在内，那么可以这么说了。

「又说：当知此中净信为先择法为先，于诸佛法所有胜解信解决定，是名菩萨增上意乐」，在那一段文里边的后边，就是七相怜愍的后边，还有这个话：「当知此中净信为先」，应该知道这位圣者，这位修行人，他们内心里边是怎么样一个情况呢？就是「净信为先」，就是有清净的信心，先要成就清净的信心。这个也是可深可浅的解释，那么如果纯是约圣者来说，那是得无生法忍、见到第一义谛的人，称之为「净信」，先成就了净信为先。「择法为先」，这个净信为先里边不单纯是信，其中也有抉择诸法实相的智慧，「择法」就是智慧，其中也有智慧的。就是有信就有愿，有愿其中还有智能。

「于诸佛法所有胜解信解决定」，这个净信和择法的智慧若再进一步，明白一点讲，就是「于诸佛法」，佛法就是阿耨多罗三藐三菩提，和阿耨多罗三藐三菩提的前方便，都可以名之为佛法的。「所有胜解」，对于佛法的胜解，胜解刚才也和那个意乐有相同的意思，就是有信、有愿，有解也有行，就是有力量通达的智慧在里边。所有的胜解，不是那么单纯的事情。「信解决定」，在前面那一段文里边，那个信字是一个印字，三法印的印，印解决定。当然印解可以作信解讲，就是信解阿耨多罗三藐三菩提。「决定」，那这是一定要得无生法忍以后才能决定，就是不动转了。「是名菩萨增上意乐」，这就叫做菩萨的增上意乐。「所有意乐增上意乐」，就是来解释这句话。「是名菩萨增上意乐」，就是特别有力量的，对于佛法的通达无碍，有大智慧。「（陵本四十七卷十页）」那上面说的。

「如是所有意乐，增上意乐，由胜解故，习所成性」，「如是所有意乐」，前面说的七种怜愍，也就是七种意乐，所有的意乐。「增上意乐」，就是更进一步，有大力量的意乐，那就是入圣位的人的境界。「由胜解故，习所成性」，由于这位圣者，他对于佛法，对于第一义谛，他有深刻的理解，其实就是深刻的观察，就是修止观了。「由胜解故」，有力量的观察思惟故。「习所成性」，他不断地这样修止观，这

个「习」就是数数地、不断地、相续不断地这样修止观。你这样子内心里面止而又观，观而又止呢，它就是栽培了一种强大的功能，这就叫做「胜解界性」，这个界当因字讲。由于你修止观的胜解，在你的心里面栽培了善根，就是胜解的因性，由胜解的因而栽培了这个止观的力量。

「此由前说发大精进」，前面的文上说是：「能修治业，发大精进」，「发大精进」是一种行动，精进是行动。愿、行、果，这个精进是属于行；愿而后行，那叫做精进。由于前面文上说，这位菩萨能修治业的时候有大精进，「为其因缘」，那也就是这里面说的「胜解界性」，也就是努力地修止观，使令他的道力增长了，「为其因缘」。「故得圆满」，所以这文上「胜解界性皆得圆满」，就这个善根栽培的，由大精进的关系，越来越圆满了。

申十、魔怨无动

由是因缘。一切外道种种魔军圣教怨敌不能映夺，不能倾动。

这是第十科「魔怨无动」。由于这位菩萨发大精进，他能够胜解界性皆得圆满的关系，「一切外道」，佛法以外的那些不同信仰的人，另一种「种种魔军」，各式各样的魔王，障碍修行的人。「圣教怨敌」，一切外道和种种魔军，这是在圣教里用功修行的人的怨敌，是修行人的怨家，是修行人的敌人。「不能映夺」，他们不能障碍。就是这位菩萨能这样用功修行的关系，那这些怨敌不能障碍。「不能倾动」，不能动摇这位菩萨修止观的事情，他不能动摇。这可见这个用功修行的时候，到了得无生法忍的圣者还有这些事情。

《披寻记》一五九二页：

一切外道种种魔军等者：此由前说胜解界性圆满为其因缘，故彼一切不能映夺，不能倾动。

如果是你不能发大精进的话，那可能他还要来和你做怨家了。

申十一、善根清净（分二科）　酉一、总辨善根（分二科）　戌一、指同前

广见诸佛、善根清净、广说如前、应知其相。

这是第十一科「善根清净」，分两科，第一科「总辨善根」。又分两科，第一科是「指同前」。

说这位菩萨「广见诸佛、善根清净」，他能看见很多佛。这个见很多佛的事情呢，就是他若入定以后就能见佛，当然是他要愿见，他想要见佛，他在定里面就会见到佛。当然你出现在佛世间，与佛同在一个世间，佛也在世间，那这时候见佛也比较容易。佛已经灭度了，但是对于这位得无生法忍的菩萨没有这回事情，他没有「佛灭度」这回事情。他只要入定的时候，他若想要见到佛，就能见到，所以他「广见诸佛」，能看见很多佛。

「善根清净」，说这个人达到这个程度的时候，他所栽培的信戒闻舍慧，所栽培的信进念定慧，所栽培的六波罗密，所有的功德，都是清净不染污的，都有无所得智慧的庄严，所以是清净的。「广说如前」，广说这件事如前面到初极喜地，「应知其相」。

我们现在是末法时代，佛已经入涅盘了，但是若是我们肯努力地用功修行，若达

到这个程度，那就没有佛涅盘这回事情，也没有像一般的这个大小乘的争论的事情。因为你随时可以见佛，有这种情形。假设说你是现在的情形，如果你已经往生到佛世界去，那是另一回事。或者是你生到天上，你不在人间，你升到兜率天，或者不是兜率天，是忉利天也是一样，你若是得了无生法忍的话，在天上也是一样，随时可以见到佛，不但是见弥勒菩萨，是有这个事情。若是我们能达到这个程度了，那的确是「净信为先、择法为先，于诸佛法所有胜解信解决定」，没有这些虚妄分别的事情。

戌二、喻差别

此差别者、谓如世间善巧工匠、以所炼金、作庄严具、非余未作庄严具金之所映夺；如是此中菩萨善根。非余安住凡住菩萨所有善根所能映夺。

「此差别者、谓如世间善巧工匠」，这下面是第二科「喻差别」。「此差别者」，就是前面极喜地也是见佛，极喜地、二离垢地、三发光地、四焰慧地，都是见佛，但是还是有点差别的。什么差别呢？「谓如世间善巧工匠、以所炼金、作庄严具」，所鎔炼的金作这个庄严的器具，这些装饰品。「非余未作庄严具金之所映夺」，不是其他的没作庄严具的金所能相比较的，不一样。

「如是此中菩萨善根」，前面这是说的譬喻，现在正面的来说它的差别。这个譬喻是「如是」，「此中菩萨善根」，譬喻什么呢？譬喻菩萨所栽培的善根，他现在的定力，他现在的智慧。「非余安住凡住菩萨所有善根所能映夺」，不是其他的还安住在凡位的菩萨所有的善根所能比对的，所能及的。凡位菩萨善根，你的信进念定慧，我的信进念定慧，那是不能和你比的，比不上你。

这是第一科「总辨善根」，下面第二科「别喻慧根」。

酉二、别喻慧根

如末尼宝所放光明、非余宝珠所能映夺。一切世间风水雨等、不能断灭所放光明；如是此中菩萨所有智慧光明、一切声闻及独觉等不能映夺，一切魔怨、不能断灭。

「如末尼宝所放光明、非余宝珠所能映夺」，其他的宝珠所放的光明不能比的。「一切世间风水雨等」，世间的风、世间的水、世间的雨等，「不能断灭所放光明」，它不能障碍这个末尼宝所放的光明的。「如是此中菩萨所有智慧光明、一切声闻及独觉等不能映夺」，这位菩萨是焰慧地，四地，不是第六地、第七地、第八地。第四地，他的这个智慧光明一切声闻及独觉等都不能够比，不能和他比。「声闻」，初果、二果、三果、四果都是声闻；「独觉」是辟支佛，他们的智慧那还不能和这位菩萨比。「一切魔怨、不能断灭」，一切的魔，不管是人间的魔，天上的魔，所有这些怨家都不能障碍这位菩萨的光明的。

这是第十一科「善根清净」的相貌。下面第十二科「受生」。

申十二、受生

受生多作苏夜魔天王，善化有情。令其除灭萨迦耶见。

这位菩萨他在人间用功修行，如果他是到别的世界去受生的时候，是做什么样的情形呢？「多作苏夜魔天王」，就是在忉利天王以上，忉利天之上，在兜率天之下，那叫做「苏夜魔天」，他在那一个天里做天王。他有什么样的能力呢？「善化有情，令其除灭萨迦耶见」，他能善巧地教化众生，使令众生除灭这个我见，破除这个我见。我见是最难破的，但是他有善巧方便教化他能破除我见。

申十三、威力

所有威力、于前住中说百千数。当知此中说俱胝数。

「所有威力、于前住中」，这是第十三科「威力」。「所有威力、于前住中说百千数」，说是这位菩萨他作天王，他的威力有多大呢？「于前住中」，在前面那位增上心住，「于前住中说百千数」，他那个威力是用百千数来形容的。「当知此中说俱胝数」，到了这位第四焰慧地菩萨，这个觉分相应增上慧住，他的这个威力用俱胝数来形容。「俱胝」有两个翻译：一个翻译是千万，一个翻译翻为亿。这个印度的亿，有说十万为亿，百万为亿，千万为亿。那么说翻为亿，也就是千万就是亿。但是在中国是，万万称为亿。那就是四种亿：十万、百万、千万、万万，现在多数以千万为亿。

未二、结略义

当知是名略说菩萨觉分相应增上慧住。谓法明入成满得入故；成熟智故；修习菩提分法故；萨迦耶见等、一切执着动乱断故；制业、开业、远离习近故；由是因缘心调柔故；随顺功德皆隆盛故；依所寻求修治地业、发大精进故；由是因缘，所有意乐增上意乐胜解界性。净修治故；由是因缘。一切圣教所有怨敌，不能映夺及倾动故；善根清净故；受生故；威力故。

「当知是名略说菩萨觉分相应增上慧住」，这是第二科。前面十三科是「别辨相」，是一条一条地说明觉分相应增上慧住的相貌，现在是第二科「结略义」，用这个要义来结束这一段文。

「当知是名略说菩萨觉分相应增上慧住」，略说怎么说呢？「谓法明入成满得入故」，这是第一大科的名字就是这里说的。「成熟智故」，这是第二科。「修习菩提分法故」是第三科，「萨迦耶见等、一切执着动乱断故」是第四科，「制业、开业、远离习近故」是第五科，「由是因缘心调柔故」是第六科，「随顺功德皆隆盛故」这是第七科，「依所寻求修治地业、发大精进故」这是一科，「由是因缘，所有意乐增上意乐胜解界性，净修治故」这是一科，「由是因缘，一切圣教所有怨敌，不能映夺及倾动故」，这又一段。「善根清净故」，这又是一段，「受生故；威力故」，这是最后的，一共是十三科。这是略说要义说完了。

午二、广指（分三科）　未一、指

若广宣说、如十地经焰慧地说。

这是第二科「广指」，分三科，第一科是「指」。「若广宣说」这位增上慧住的功德呢，如《十地经》上焰慧地那里边有广说它的事情。这是指到《十地经》上去，下面第二科解释。

未二、释

于此地中、菩提分法如实智焰、能成正法教慧照明；是故此地名焰慧地。

「于此地中、菩提分法如实智焰、能成正法教慧照明」，这是解释它的要义。「于此地中」，这个焰慧地。「菩提分法如实智焰」，就是三十七菩提分法这是真实的智慧，就是在禅定里面能够照见诸法实相的智慧，这个就是大光明。这个光明是「能成正法教慧照明」，它能够成立，其实能成立就是安立，能宣扬正法，这个智慧能宣扬正法。他这个智慧能照明第一义谛，也能照明一切众生的愚痴，破除众生的愚

痴。「于此地中、菩提分法如实智焰、能成正法教慧照明；是故此地名焰慧地」，所以「此地」又名之为焰慧地，就是它的光明大智慧特别殊胜。

未三、配

又即彼地、此中说名觉分相应增上慧住。

这是第三科「配」。说是在《十地经》上说，叫做焰慧地。「又即彼」焰慧地，在《瑜伽师地论》里边说叫做觉分相应增上慧住，它们俩个是一回事。

辰六、诸谛相应增上慧住（分二科） 巳一、问

云何菩萨诸谛相应增上慧住？

这是第六科，「诸谛相应增上慧住」分两科，第一科是「问」。怎么叫做「菩萨诸谛相应增上慧住」呢？这个地方怎么解释呢？这是个问。下面第二科是回答，分两科，第一科是「略说」。第一科「略说」里又分两科，第一科是「别辨相」。分十科，第一科是「平等意乐成满得入」。这又分三科，第一科「明证入」。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分十科） 申一、平等意乐成满得入（分三科） 酉一、明证入

谓诸菩萨先于觉分相应增上慧住，已得十种平等清净意乐；由彼平等清净意乐，成上品故，极圆满故。超过第一增上慧住、证入第二增上慧住。

「谓诸菩萨先于觉分相应增上慧住」，这么多的圣者「先」，不是现在，以前他学习三十七道品相应，有成就了增上的智慧，他是安住在第一义谛的。在那个时候，「已得十种平等清净意乐」，成就了十种平等清净的大智慧。「由彼平等清净意乐，成上品故」，由于那位菩萨在那个时候，他平等清净意乐修行达到殊胜的境界，「成上品」，是由下品而中品，由中品而上品。「极圆满故」，那个平等清净的意乐达到极圆满的原故，「超过第一增上慧住」。增上慧住一共有三个：第一个是觉分相应增上慧住。超过了觉分相应增上慧住，证入第二个增上慧住，他就是进一步证入了第二个诸谛相应增上慧住。为什么，这个诸谛相应增上慧住从哪里来的呢？原来就是从觉分相应增上慧住，从那里进一步，成就这个诸谛相应增上慧住的，这是「明证入」。

酉二、指经说

十种平等清净意乐所有文辞、如契经说、应知其相。

这第二科「指经说」。那十种平等清净意乐是怎么情形呢？这里面指经说，就是这里没有讲，就指到《十地经》上去了。十种平等清净意乐的文辞，文句，语言文字的十种平等清净意乐，「如契经说」，如《华严经．十地品》说的，你到那里读一读，你就会明白了，「应知其相」。

《披寻记》一五九三页：

十种平等清净意乐所有文辞等者：《十地经》说：若菩萨得第四菩萨地善满诸行已欲入第五菩萨地，当以十平等深净心得入第五地。何等为十？一、过去佛法平等深净心故，二、未来佛法平等深净心故，三、现在佛法平等深净心故，四、戒净平等深净心故，五、心净平等深净心故，六、除见疑悔净平等深净心故，七、道非道智净平等深净心故，八、行断智净平等深净心故，九、思量一切菩提分法

上上净平等深净心故，十、化度一切众生净平等深净心故。诸佛子！菩萨以是十种平等深净心得入第五菩萨地。今指彼经，故说应知。

「十种平等清净意乐所有文辞等者：《十地经》说：若菩萨得第四菩萨地善满诸行已欲入第五菩萨地，当以十平等深净心得入第五地」，就是那个第四地，这十种平等清净意乐到圆满的时候，就入了第五地，就证入第五地了。那里「十平等深净心」是什么呢？「何等为十？」问这件事。

「一、过去佛法平等深净心故」，第一个平等清净意乐就是「过去」，不是现在，过去了的佛所证悟的阿耨多罗三藐三菩提，「平等深净心故」，他是和现在佛、未来佛都是平等的。当然那个阿耨多罗三藐三菩提是要甚深的清净心才能相应的，这样的佛法这是平等的，这是一种。

「二、未来佛法平等深净心故」，这个佛不只是过去佛，还有未来佛。「未来佛」，就是现在还没有出现，但是他也相信未来佛的阿耨多罗三藐三菩提，和过去佛也是平等的，也是一样，也是平等深净心故，也是这样子。

「三、现在佛法平等深净心故」，不是过去，也不是未来，是现在，在世间度化众生的佛，他的阿耨多罗三藐三菩提与过去佛、与未来佛也都是平等的，也都是甚深的清净心的境界。这是三世佛都是平等的，能够作如是观。

「四、戒净平等深净心故」，这是第四种清净。「戒净平等」，所受的这个摄善法戒、摄律仪戒、摄众生戒，这个戒的清净也是达到了第一义谛的，达到那里，也是三世佛都是平等的，与一切法都是平等的，也是甚深清净心的境界。

「五、心净平等深净心故」，前面是戒净，这下面说心净，就是定。前面「戒净」是戒，这个「心净」就是定，戒定慧。这个「心净」，就是你的定力，你这个定力的奢摩他的清净，也是平等深净心故，也是在第一义谛那里来诠释的，也是「平等深净心故」。

「六、除见疑悔净平等深净心故」，这个前面是戒，是定，这个就是慧。你成就了见第一义谛的慧，就是能破除去这个见，破除这个我见、我所见，破除去一切的常见、断见，一切的邪知邪见，这个诸见。除「疑」，没得圣道的时候，你对于佛法还有点疑惑的。得了圣道，得到了清净般若的智慧，这个时候是没有疑悔的。我们通常没得圣道的人，尤其是资粮位的佛教徒，正在学习佛法的时候，他对于苦集灭道的道理是怎么回事情，对于佛法僧的境界，心里面不肯定，都是有疑的。但是得无生法忍的时候，就没有这件事。你就是成就了第一义谛的智慧的时候，没有这个见，也没有疑悔，这时候心清净。「除见疑悔净平等深净心故」，也都是第一义谛的境界，是无差别的。

「七、道非道智净平等深净心故」，这个「道非道智」，这个「道」就是戒定慧，这个「非道」就是贪瞋痴了，就是惑业苦了。这个道和非道。「智净平等深净心故」，就是你这位禅者，这位圣者也通达这个道非道的道理。这个初得无生法忍的时候，是得到了清净的信进念定慧，但是烦恼没有完全除断。初极喜地断这个分别的烦恼，但是俱生的烦恼还在，所以这个时候这个圣者内心里面有道、也有非道，有戒定慧清净的解脱境界，但是也有非道的惑业苦的事情还是有的。这个道非道，但是他通达无碍，知道这件事，知道这一念心现在是道、是非道，能够学习这个道，而弃舍这个非道，能有这种堪能性。所以「道非道智净平等深净心故」，也是达到第一义谛的。

「八、行断智净平等深净心故」，这个「行」就是修行，大家都是得圣道，但是

有点差别。这若是按浅白的说，我们容易懂，譬如说是这个有胜解行地，有资粮位，加行位，到见道位的时候，大概地说有四种差别，有四种行。四种行就是，有的人没得四禅，他修奢摩他，但是他没得到色界定，没得到色界四禅，他是在未到地定里面修止观的，那么这叫做苦。没得色界四禅，叫做苦。但是另外一种情形呢，就是根性有利有钝；有的人根性利，有的人根性钝。虽然大家都没得四禅，可是有利、有钝的差别。如果是钝根人，他在奢摩他里面修止观，他就会慢一点，叫做苦迟通行。苦，没得色界四禅叫做苦。他是钝根人，所以叫迟。他就在未到地定里面修止观，他得圣道还要慢一点，苦迟通行，通到得未生法忍。小乘佛法修行人是这样子，大乘佛法修行人也是一样，也有利、有钝的差别。这是第一个行，苦迟通行。

第二个是苦速通行。苦速通行呢，就是这个人也是没得色界四禅，他也是在未到地定里面修止观，可是这个人根性利一点，他前生不懈怠，他不怕苦，不怕高寒，肯努力修行，栽培的善根利，勇猛一点，他今生会苦速通行，他会快一点得无生法忍，这是第二种。

那么第三种是什么呢？乐迟通行，乐迟通行这个乐就是这一位修行人，他得到色界四禅了。但是他得到色界四禅当然是很好啦，但是这个人根性也是钝的人，所以是乐迟通行。他和利根人对比，他还是慢一点，当然是比那个没得四静虑的人还是会快一点的，那么这是乐迟通行。乐，就表示得到色界四禅了，所以他有这个乐。但是根性钝的关系，还是会慢一点得无生法忍，这就是叫乐迟通行，这是第三个。

第四个是乐速通行，就是这个人不但是成就了色界四禅他有乐，而且他根性也利，根性利实在来说就是般若的智慧，智慧强，他很快地得无生法忍，他就会快一点，叫做乐速通行。

所以这个行，「行断智净平等深净心故」，这个「行」有这四种行。有这四种行的时候，是由胜解行地到见道位的时候有这差别，可是到这个时候以后呢，以后改变了，他一定……，他没得到色界四禅，应该努力地要得色界四禅。说是他是钝根，他一定要转根，转变，把自己的钝根转成利根，那就完全都是大家一样，都是乐速通行。他由初地、二地、三地……都能向前进，这样子。所以这个「行断智净平等深净心故」，说这四种行，把那三种行都取消了，大家都是乐速通行，向前进的时候都是这样子，所以叫做断。「行断智净平等深净心故」，这是有这样的差别。

「九、思量一切菩提分法上上净平等深净心故」，这是第九个。「思量一切菩提分法」，当然我们说三十七道品是菩提分法，六波罗密也是菩提分法，一切的菩提分法。「上上净」，就是上而又上，上而又上，向前进步，都是以般若波罗蜜为导首，都是平等深净心故，这是越来越深。这个初开始得无生法忍有见诸法实相的智慧，但是到了初地、二地、三地、四地，这个诸法实相的智慧也是不同，也有差别，所以是「上上净平等深净心故」。

「十、化度一切众生净平等深净心故」，前面是说自己用功修行的境界，这上面第十是「化度一切众生」，他的大悲心来教化一切众生，当然从初欢喜地就开始了，不是说到第四地、到五地、到六地才开始。「化度」，教化一切众生，也是特别清净的大悲心，与无相般若相应的大悲心，也是平等深净心故。这前面是《十地经》说。

「诸佛子！菩萨以是十种平等深净心得入第五菩萨地」，这是《十地经》上说。这个《十地经》是金刚藏菩萨说到这里，他说：「诸佛子！菩萨以是十种平等深净心得入第五菩萨地」，第五难胜地。「今指彼经，故说应知」，现在这个《瑜伽师地论》的文是指彼《十地经》，所以说叫「应知其相」，应该这么说。

酉三、明略义

谓无等觉与诸觉等、超过所余诸有情界、及以诸法、如其平等。当知是名十种平等清净意乐略所说义。

这是第三科「明略义」。「平等意乐成满得入」分三科，第一科「明证入」，第二科「指经说」，现在第三科「明略义」。

「谓无等觉与诸觉等」，这个是「明略义」，明《十地经》说那十平等的要义。「明略义」就是要义，说那个十平等的要义。这第一句，「谓无等觉与诸觉等、超过所余诸有情界、及以诸法、如其平等。当知是名十种平等清净意乐略所说义」，看《披寻记》的解释。

《披寻记》一五九三页：

谓无等觉等者：经说：过去未来现在佛法平等深净心故；即此无等觉义。经说：所余戒净心净；乃至化度一切众生净平等深净心故，即此无诸觉等义。由彼诸心随顺诸佛法故，总摄一切，名诸觉等。于诸等觉及诸觉等不起分别，说名为无。由是超过补特伽罗我慢及法我慢，于彼有情及以诸法如实通达无有增减，是名如其平等。此即释彼清净意乐名平等义。

「谓无等觉等者：经说：过去未来现在佛法平等深净心故；即此无等觉义」，《瑜伽师地论》这句话，「无等觉」这句话就是把那个《十地经》说那个三世诸佛的平等深净意乐。就是这一句话，就是把那三句话的要义说出来了，「即此无等觉义」，这个「无」字下文有解释。

「经说：所余戒净心净」，这《十地经》上，在三世诸佛平等以下，第四是戒净，第五是心净，第六是除见疑悔净等，第七道非道智这个，乃至最后「化度一切众生净平等深净心故，即此无诸觉等义」，就是《瑜伽师地论》这个文，「谓无等觉与诸觉等」，就这一句话。这一句话就把那七句话的大义说完了，是这样意思。

「由彼诸心随顺诸佛法故，总摄一切，名诸觉等」，这是解释这句话。「由彼诸心」，由于那个戒净平等深净心、心净平等深净心，一共到下面，「由彼诸心随顺诸佛法故」，这位菩萨所修行的不能说它就是佛的无上菩提，「诸佛法」就是无上菩提。虽然不能说它就是，但是它随顺，它随顺向于无上菩提，是无上菩提的因。「随顺诸佛法故，总摄一切，名诸觉等」，所以就这么解释了，「诸觉等」，它也是觉，也是觉悟诸法实相了。

「于诸等觉及诸觉等不起分别，说名为无」，这个「无」字是贯下来，「谓无等觉」、「无诸觉等」。这个「无」字，等觉也无，诸觉也无，是这么意思。这个「无」字怎么解释呢？就是无分别的意思，不起分别。当然各式各样差别的功德，但是也平等的是寂灭相，在寂灭相上是无分别的，所以叫做「无」，这个「无」这么讲。这是把这两句话讲完了。

「由是超过补特伽罗我慢及法我慢，于彼有情及以诸法如实通达无有增减，是名如其平等」，现在解释下面这几句话，就是「超过所余诸有情界、及以诸法、如其平等」，解释这句话。这句话怎么讲呢？「由是超过」，就是由于这位菩萨他能够通达三世佛法，乃至诸觉等都是寂灭相。由于他有这样的大智慧般若的力量，所以超过了补特伽罗我慢，超过所余诸有情界。他这个意思，「超过补特伽罗」，补特伽罗是我，就是数取趣是我，就是超过了我的执着，超过了我慢的执着。下面那句话「及诸法等」，诸法那句话，「及法我慢」，就是在一切法上也是寂灭相，都是寂灭相，不执着，不是有所得的。这句话这么讲。「于彼有情及以诸法如实通达」，就是对于一切有情，连自己也在内，及一切法，色受想行识，眼耳鼻舌身意，乃至所有这一切

法。「如实通达无有增减」，都是真实的通达都是寂灭相，寂灭相里边没有增也没有减的差别，「是名如其平等」，如其平等就这么讲。

「此即释彼清净意乐名平等义」，这就是解释那个平等意乐，清净意乐实在就是平等的意思，就是寂灭相的意思，这也就是把这一段文完全解释完了。「当知是名十种平等清净意乐略所说义」。下面是第二科「善巧方便观察诸谛」，分两科，第一科「指经说」。

申二、善巧方便观察诸谛（分二科）　酉一、指经说

如是菩萨住此住中、多分希求智殊胜性。于四圣谛、由十行相如实了知。一切文辞、如契经说、应知其相。

「如是菩萨住此住中、多分希求智殊胜性」，前面是第一科，第一科是「平等意乐成满得入」，现在是第二科「善巧方便观察诸谛」，分两科，第一科「指经说」。

「如是菩萨住此住中」，这位菩萨他住在诸谛相应增上慧住这里，「住此住中」。「多分希求智殊胜性」，他多数他的内心里面就是希望成就殊胜的智慧，就是般若波罗密，成就这个智慧。当然不是说全部的，他也当然也希望这个三昧也能增上。「于四圣谛、由十行相如实了知」，这个「智殊胜性」是指什么说的呢？就是「于四圣谛」，这位菩萨对于苦集灭道的四圣谛，他由十种的行相去通达这个四圣谛，这就是「智殊胜性」，就是这样意思。「一切文辞、如契经说、应知其相」，那十种行相，由十种行相去通达四圣谛，那个文句是什么样子呢？「如契经说」，如《十地经》说，「应知其相」的。这又是指到《十地经》上去了。

《披寻记》一五九三页：

于四圣谛由十行相如实了知等者：《十地经》说：是菩萨如实知是苦圣谛：是苦集谛；是苦灭谛，如实知是至灭苦道圣谛、是菩萨善知世谛、善知第一义谛，善知相谛，善知差别谛，善知说成谛，善知事谛，善知生谛，善知尽无生智谛，善知令入道智谛，善知一切菩萨地次第成就谛，及善知集如来智谛。此四圣谛即彼经说是苦圣谛乃至是道圣谛。此十行相，即彼经说世谛为初，乃至一切菩萨地次第成就谛及集如来智谛为后应知。

「于四圣谛由十行相如实了知等者」，这一段文。「《十地经》说：是菩萨如实知是苦圣谛」，《十地经》这么讲：这位菩萨他如实知，他不是虚妄地去分别，他是真实是有智慧，知道这是苦圣谛。

「是苦集谛」，这是第二集谛。我们若是常修止观，如理作意的话，你分别什么叫做苦？什么叫做有苦？什么叫做无苦？你真实去分别的，就是你的一念的虚妄分别心，就是苦。你若没有这个分别，就没有苦。你仔细地去思惟观察，就是这么回事。我们不会说：「哎呀！你怎么打我，叫我苦？我现在头晕是你打我，令我头晕的」，你若是修止观的时候，不是，是自己的虚妄分别。你打我了，你骂我了，你同我过不去，所以使令我苦恼，实在不是。你若真实常常修止观的时候，不是这么回事，是自己的虚妄分别。所以这位菩萨他如实知道这是苦圣谛，这是苦集谛，知道这件事。

「是苦灭谛」，这个苦灭了。什么叫做苦灭谛？就是你没有虚妄分别，这个苦就没有了。「如实知是至灭苦道圣谛」，你若修这个圣道的时候，就把这个苦就灭了，当然是有个距离的，所以加个「至」字。

「是菩萨善知世谛、善知第一义谛」，这位菩萨他常常地修止观的时候，他善

于，他知道什么叫做世谛；苦谛、集谛就是世谛，就是世俗谛。「善知第一义谛」，这个灭谛、道谛就是第一义谛。你想要到第一义谛，你要修学圣道，见到诸法寂灭相，那就是第一义谛了。这么讲。

「善知相谛，善知差别谛」，「善知相谛」，你在修止观的时候，你就知道苦、集是生死流转的相貌，这个灭谛和道谛是生死还灭的相貌，它是这么回事。「善知差别谛」，就这个相里边，这个苦、集是生死流转的相貌，苦是果，集是因，有因果的差别。涅盘还灭，还灭也是，灭道，道是因，灭是果，它也是有这个差别的。

「善知说成谛」，这苦集灭道四谛是由言说安立的，那个「成」就是言说，也就是安立的。由言说，佛菩萨的大智慧告诉我们：此是苦，此是集，此是灭，此是道。当然有略说，有广说。

「善知事谛」，我们由佛菩萨法语的言说，我们才通达苦、集是生死流转的事情，灭、道是出世间得涅盘的事情，都是言说安立的，所以叫做「事」。

「善知生谛，善知尽无生智谛」，那个苦、集就是生；本来没有生死，就是因为你有集谛、有苦谛，这个生死才现前的。「善知尽无生智谛」，这个灭谛和道谛实在就是尽智和无生智，这两个智慧。尽智就是把这个惑业灭掉了，这个灭谛就是没有生死果报了，就是这么一个境界。

「善知令入道智谛」，这当然是由佛菩萨的法语的教导，我们随顺佛陀的法语去用功修行去，我们就可以契入圣道。苦集灭道四谛就是这么意思。

「善知一切菩萨地次第成就谛」，我们学习苦集灭道四谛，也就是菩萨地，也就是菩萨有初地、二地、三地，乃至到第十地的次第，也都是从这里成就的。「及善知集如来智谛」，我们不知道佛的智慧是怎么回事，其实他也是由苦集灭道四谛的学习，逐渐地就集成了佛的大智能，也是由苦集灭道这方面学习的。

「此四圣谛即彼经说是苦圣谛乃至是道圣谛」，现在这个《瑜伽师地论》文的第一句，「于四圣谛」这一句话，即彼《十地经》上说的：是苦圣谛，乃至是道圣谛，就是那四句话。「此十行相，即彼经说世谛为初」，这里说「于四圣谛」这句话，下边有「十行相」。那个「十行相」即彼《十地经》说的，这是世谛，那个第一句「善知世谛，善知第一义谛」这以下，乃至到最后「一切菩萨地次第成就谛及集如来智谛为后」，那十相就指这十相说的。

这是「指经说」这一段说完了。下面第二科「明略义」。

酉二、明略义

谓依晓悟他、依自内智、依俱处所，名为此说。依于契经、调伏、本母，名由此说。依于现在众苦自性、依于未来苦因生性、依于因尽彼尽无生性、依于修习彼断方便性，名如此说。当知是名十种行相四圣谛智所有略义。

「谓依晓悟他、依自内智、依俱处所，名为此说」，这是《瑜伽师地论》解释前面这一段的话。「依晓悟他」，佛陀这样讲四谛，在《十地经》上说，讲四谛，又讲十种行相，这是根据什么说的呢？「谓依晓悟他」，就是根据佛陀的大慈悲，要晓悟众生，所以说十行相，说这四谛有十个相貌。

「依自内智」，是根据自己内心的觉悟四圣谛而修学圣道。这个「依自内智」一个态度，「依晓悟他」一个态度。或者说是这位圣者，这个佛教徒自己修学圣道，你

自己用功修行就是四圣谛就好了，但是你要晓悟他，要说十行相，就是这样。「依俱处所」，就是一个内，一个外，总合起来说就是这么说的，一个说四圣谛，一个说十行相的。

「依于契经、调伏、本母，名由此说」，「依于契经」，「契经」就是经，「调伏」就是律，「本母」就是论；经、律、论。说这个四圣谛也好，十行相也好，略说就是四圣谛，广说就是十行相。这两种说法从什么地方来的？就是「依于契经」，就从经律论里面说的。「由此说」，由经律论里面这么说的，就是这么个意思。

「依于现在众苦自性、依于未来苦因生性」，前面是说了一个「为此说」、「由此说」，这两个说法。现在这又第三个说法。「依于现在众苦」，这个「依」在这里也可以说是依据，也可说是因为，因为流转生死的众生，他现在，不说过去，不说未来，他就在众多的苦恼里边生活。这个「自性」就是苦的体性，所以这是说苦谛。苦谛根据什么说的？就是在生死苦里面，三恶道苦，生老病死苦，就是这么多的苦。

「依于未来苦因生性」，因为众生他受苦，他在苦里面生活，他不老实，他还要去烦恼、还要造业，他内心里面常常有烦恼，常常有烦恼的活动，这就是未来还要受苦，这是未来得苦的原因，这就是集谛了。

「依于因尽彼尽无生性」，就是因为这位佛教徒他相信佛法、修学圣道了，「于因尽」，他把这个烦恼和业力消灭了，这个因没有了，果也没有了，生死苦的果报也没有了，这个色受想行识入于不生不灭了，那么这就是灭谛，苦集灭道的灭谛。

「依于修习彼断方便性，名如此说」，因为众生，这个佛教徒他精进，他不懈怠，他肯修习道谛。修习道谛是什么呢？「彼断方便」，就是断除去惑业苦的方法，他修习断灭惑业苦的方法，那么就是戒定慧了，就是道谛，这就是道谛了。这就叫做「如此说」，如此的说出来苦集灭道的四谛。

「当知是名十种行相四圣谛智所有略义」，这一段文实在就是三个态度，三个方法，说这个四圣谛。所以你应该知道这十种行相，就是四圣谛智所有的要义，就是这样意思。

《披寻记》一五九四页：

谓依晓悟他等者：此中略义，非说四圣谛智十种行相，然是彼智所有略义。言依晓悟他者：是即十种行相略义。由此一切能熟他故。言依自内智者：是即四圣谛智略义。于彼一切如实知故。言依俱处所者：是即总说十相四圣谛智略义。依他依自而生起故。为此一切，是故宣说名为此说。言契经调伏本母者：此显佛教由事施设建立相，以此三事总摄一切诸佛言教故。由此三事而有所说，名由此说。言依于现在众苦自性等者：以此为依。如次建立四谛前别，如其自性而宣说故，名如此说。

「谓依晓悟他等者：此中略义，非说四圣谛智十种行相」，这里面只是说一个要义，不是广说四圣谛的相貌、十种行相的相貌，不是广说那件事。「然是彼智所有略义」，就是四圣谛智，十种行相也是智，就是彼智的要义，这样说。

「言依晓悟他者：是即十种行相略义。由此一切能熟他故」，因为你用十种行相来解释四圣谛，可以成熟他人修学圣道的因缘，能成熟修学圣道的因缘故。「言依自内智者：是即四圣谛智略义」，你学习四圣谛的时候，你就会有得圣道的智慧。「于彼一切如实知故」，你就能对于那个四圣谛，加上十种行相也在内了，就能真实地通达它的要义了。

「言依俱处所者」，怎么讲呢？「是即总说十相四圣谛智略义。依他依自而生起故」，也是「依他」，就是开示他人；「依自」，依于自己用功修学四圣谛得智慧。「而生起故」，才生起这两个方式。「为此一切，是故宣说名为此说」，就是那个第一段「名为此说」，说这句话。「为此一切」，就是为了这一点，你来宣说这个四圣谛和十种行相来觉悟众生，「是故宣说」，「为此说」就是这样说。

「言契经调伏本母者：此显佛教由事施设建立相」，这是显示佛法在事上，在因缘的事相上的安立，安立的相貌，这一类叫做契经，这一类叫调伏，这一类叫做本母。「以此三事总摄一切诸佛言教故。由此三事而有所说」，由此三事才宣说四圣谛和十种行相，「名由此说」。

「言依于现在众苦自性等者」，最后这一段呢，「以此为依如次」，如其次第建立这个四圣谛的差别。「如其自性而宣说故」，如苦集灭道的自性去宣说，所以叫做「如此说」。

申三、毁坏诸行悲愍有情

如是于谛善巧菩萨、于一切行、以慧正毁；于有情界、增悲意乐；于前后际愚痴有情所有邪行、能正通达。

这是第六大科，诸谛相应增上慧住，在别辨相里面分十科，现在第三科，毁坏诸行悲愍有情。

「如是」指前面的文，就是这样子，这一位得无生法忍的菩萨对于苦、集、灭、道有善巧的智慧，就是通达苦、集、灭、道的这位菩萨：「于一切行、以慧正毁」，行就是一切有为法，这个一切的有为法呢，在我们没得无生法忍的人来说，就是认为它是真实的，在真实的执着上呢，起种种烦恼，造种种的罪业。现在这位于谛善巧的菩萨，他和我们凡夫不一样，有什么不一样呢？「于一切行、以慧正毁」，他有大智慧，这个智慧当然是很多，一种是通达一切法是毕竟空的智慧，一个是通达一切行如幻如化的智慧。这个「通达一切行如幻如化的智慧」呢，就是我们执着是真实的，但是这位菩萨不执着是真实的，认为这一切因缘所生法，不但是遍计执的一切法，就是依他起的一切法都是不真实的，都是如幻如化的，都是虚妄的，好像是真实的，实在都是虚妄的，这样呢，就对一切行就有破坏性。破坏什么？就是破坏我们内心的执着，我们说这一切行，就是这一切有为法是不真实的，我们这样讲，可能会容易明白，但在亲切的、再深刻一点说呢，就是我们的虚妄分别心；一切有为法，另外没有一切法，只是内心的虚妄分别，所以一切行，这个行就是心了，就是我们的这个虚妄分别心。

如果我们若是常常的修唯识观的话呢，这一切法本身是没有的，就是我们内心的分别。说「不是风动，不是幡动，是仁者心动」，这句话非常的好。就是你内心的风，就是你心在动，另外没有一切法在动的。所以这样子说呢，这个心的分别是因缘有的，所以它也不是真实性的，就是破除去了一切的执着。我们不在一切法上执着是真实的，不会在一切法上起贪、瞋、痴的烦恼，造种种业的，所以「于一切行于慧正毁」，就是破坏了我们以前的虚妄的执着，是这样意思。但是这种境界呢，也是到佛的时候才能圆满。

「于有情界」，但是流转生死的众生呢，不明白这件事，就算是来到佛法里边肯学习，来到佛法里边，每天的慢慢的一点一点的学习，那很不容易了，我认为佛菩萨可能看，「哎呀！这个众生不在社会上活动，来到寺庙里面学习佛法」，佛菩萨很赞叹了，应该会赞叹我们，因为什么呢？因为开始觉悟了，从这里开始会觉悟，肯来到佛法里面剃光头，肯在那里学习，这是少数又少数了，还有很多人在那里迷惑颠倒，所以这位「于谛善巧菩萨」对于这些人「增悲意乐」，他是加强了他的大悲愿、大悲心加强了，一切法都是如幻如化，如梦中境，并不是真实的，为什么因为那一点虚妄的事情打破头呢？这是「增悲意乐」。「于前后际愚痴有情」，这个「增悲意乐」这句话实在是标，下边这句话才解释，为什么佛菩萨的这个慈悲心会那么样的广大呢？「于前后际愚痴有情」就是前际、后际、前后际。「前际」这个前就是过去，「后」就是未来，「前后际」就是现在，因为现在是在前际以后，现在是在后际以前，所以现在是「前后际」，这样说呢就是三世，过去世、现在世、未来世，这是约时间说，时间是没有自性的，它是约法，依法来安立时间的，那这么说呢，法是我们的分别心所缘的境界，「前际」就是过去世的境界，「后际」就是未来世的境界，「前后际」就是现在世我们所见闻的一切境界。「愚痴」，于前际也是愚痴，于后际也是愚痴，于前后际也是愚痴，就是不明白，不明白这都是虚妄分别的境界，只是一念心的虚妄分别，都是虚妄的、不真实的、毕竟空的，但是我们不明白，就这些不明白的有情，

「所有邪行、能正通达」，「邪行」就是不合道理的虚妄分别，认为是真实的，不知道它是毕竟空寂的，不知道它是如幻如化的，所以叫做邪行，或者执着是常、执着是断，这都是邪行。「能正通达」，众生对于这些境界虚妄分别，所以菩萨大慈大悲的怜悯这些众生，菩萨对这件事能够正确的明白，都是虚妄境界，「凡所有相皆是虚妄」。

《披寻记》一五九四页：

于前后际愚痴有情所有邪行者：谓如前际无知、后际无知、前后际无知诸有情类，于彼诸行起不如理分别：或执为断，或执为常，名彼所有邪行。

「于前后际愚痴有情所有邪行者：谓如前际无知」，「无知」就是解释那个愚痴，于「如前际无知，后际无知，前后际无知」这个「诸有情类」，这一切的众生，对于这个三世的因缘生法，都是毕竟空寂，他不知道。「于彼诸行起不如理分别」，就是不合道理的分别，就执着是真实的，不知道它是毕竟空的，这些不如理分别。

若是我们欢喜修止观的时候，欢喜修止观不是说你盘腿坐的时候才开始修止观，那个时候不容易相应，应该有个前方便，就是没有盘腿坐以前，你来来去去的时候，心里面应该有如理作意，就是观察这一切见闻觉知的境界是如幻如化的，它的自性是空无所有的，你就应该这样如理作意，这样如理作意等于是静坐的前方便；有了这样的前方便，然后去静坐的时候，就容易相应。我们不能说完全的清除了它，只是说减少了这些虚妄分别，这是第一个好处，减少了虚妄分别，这是一个好处。第二个好处呢，你虽然还没有盘腿坐，但是你心里面已经有如理作意了。若是我们盘腿坐的时候才开始修止观，那个时候因为没有前方便的帮助，它就有点难，它有一点困难。我们静坐的时候，修止不相应，它心里面就是要虚妄分别，妄想很多，为什么会这样？因为你习惯了，你习惯了这虚妄分别，所以一下子停下来，这是不可能的，是很难的，一下子停下来不容易。所以你在没有盘腿坐以前，你就停止虚妄分别，这个虚妄分别怎么能停止呢？你用如理作意来挡住它，把这个不如理作意挡住它，应该这样学习，这样能挡住它了，使令它的力量停止一段，然后你静坐的时候修止，就比较的容易。

我举一个列子来证明我说的可能是对的。你比如说你现在和人家吵架，吵了一大顿、一大段的时间以后，打板了，要静坐，你静坐去吧，你不能立刻修止的，就是还要想刚才和人吵架的时候，自己再吵一顿，自己坐那吵一顿，你不可能立刻停下来的，不可能，它还要再吵一会，才可以停下来的，就是这样子嘛。但是你静坐有一个前方便呢，我们不是和人吵架，但是也在虚妄分别里面，我们有可能静坐的时候，可能把经论上的法语，假设记忆力好的话，或是有意的话，你主动愿意这样做的话，「凡所有相皆是虚妄」，还要自己主动时候可能这么样想一下，如果你不主动的话，你会这样想吗？「无我相、无人相……」，「若菩萨通达无我法者，如来说名真是菩萨。」你能想起这件事吗？我看都不能，那么不能够把法语在内心里现前，那你在那干什么？你虽然是修止，你还是在虚妄分别里面，还执着这是真的，「他真是骂我了」，「他这是对我很好」，就是还是虚妄分别，所以你在修止，实在还是在虚妄分别里边，不是圣道，但是佛菩萨就是给你个方便，说是立刻叫你一步登天这是很难嘛，一下子你就是佛，是办不到嘛。先修个止吧，把妄想停一停，然后再修学圣道，就是观一切法空，无我、无我所，就是一个方便而已，所以等这个止成就以后，然后你再修无我观，这时候可能会相应，这止是观的前方便而已。

我们学习《瑜伽师地论》，学习《摩诃般若波罗蜜经》，学习大乘佛法的时候，这个前方便呢，我们先学习，「一切法是心的变现」，「言说法性，言说安立的一切法是毕竟空的」，你要把这句话，要认真的思惟，在内心里面能承认这件事。不是回讲的时候照你说的这么说一说，不是这个意思，要你内心里面认同这件事，认同这件事，你要经过内心的思惟，「是的，言说的一切法都是空无所有的」，你要认同这件

事，也是理解了这件事，理解了这件事里边有信，它有信的意思，说那个「意乐」，意乐里面有信的意思，有信就有愿，有愿就是行，这个意乐里边还有个欢喜的意思，这一句话里有这么多意思的，我们若这样子，你修止观的时候，它容易相应。如果说是一开始就厌烦这件事，那就是距离八千里了，你没有意乐，意乐不成就，那样子怎么能够成功呢？若是那样的话，他不可能欢喜打禅七的，不会，不会有这件事。

所以这个地方就是「谓如前际无知，后际无知，前后际无知」，就是过去也是无知，未来也是无知，现在也是无知，若是静坐、坐禅的时候我们不算，平常的走来走去的时候，心里面老是不改变原来的思想，「这是真实的」。这一切法是如幻如化的，如梦中境，你老不认同这个思想，这是有一点问题的！照理说应该怎么样呢？我不认同，你勉强我认同这也是不行的。就是你要思惟、观察，什么叫做如梦中境？怎么叫做如水中月？怎么知道是如幻如化、是虚妄的？你常要思惟，你常思惟观察呢，终究有一天你就明白了，就会明白的，应该这样做。说我只是上课的时候听一听讲，那么放下本子合起来就不再想这件事了。若说是温习的时候，才想一想，不温习就算了，这样，你得无生法忍就慢了，就很慢，要很长的时间有可能会得无生法忍，很慢的。

你应该听到这个道理的时候，你就心里面，把它放在心里面想，「我怎么才能知道它是如梦中境呢？」要常思惟，说是一切法是毕竟空的，我看是有嘛，怎么能说是空的？要思惟。可是在这个经论上呢，你若直接读这个《摩诃般若波罗蜜经》，你也可能会懂，但是也可能还不懂，但是若看《龙树论》，就是《大智度论》的解释呢，你有可能会懂，也可能还不懂，有可能还能懂，慢慢就知道：如梦中境，如水中月。这样子你若修止观的时候，你修止的时候，修观的时候，它是容易相应的。因为你一接触这样的佛法以后，你就开始同原来的那个旧习惯，远离了，就不再继续的执着都是真实的，不那样分别，你心里常在「凡所有相皆是虚妄」，常在这里观察思惟，你就容易成就；若是，不要说是得无生法忍，你就是在，不是静坐，你若有一天忽然明白：「哦！这一切行都是如梦中境」，你认可了这件事。你认可这件事你心情快乐，心情快乐，什么时候是快乐？就是别人骂你的时候，你心情快乐。因为，你这时候想：「哎呀！这是如梦中境」，「骂我这件事如梦中境，不是真实的，有而不真实，我从来不知道这回事，像我从来没有吃过馒头，今天一吃馒头很香，这就快乐」。所以在人家骂你的时候、赞叹你的时候，你这时候：如梦中境，都是虚妄的。你心情快乐，就和以前随着别人舌头转的情形改变了。

所以这上说，这个时候，「如前际无知、后际无知、前后际无知」，我希望我们各位同学改变这个思想，常常的思惟：我以前是无知，我现在应该学习知，这一切因缘生法是如幻如化的，不真实。你要学习这一件事，不是说是要盘上腿子，你才开始这样子。腿没有盘的时候，走来走去的时候，你心要有正念，这叫做正念。常常的把这个经上的这个法语，显现在心里面，这叫正念。「诸有情类，于彼诸行起不如理分别」，这是没有来到佛教以前的人是这样子。「或执为断，或执为常，名彼所有邪行」，这句话怎么讲？我是讲过，我现在再重讲一遍。这个有为法都是有生有灭的，我们那一天讲到「顿生顿灭」，前一刹那不到第二刹那就叫做断，到第二刹那就是常。我们通常说，没有因果，有因而无果这叫做断，说是那个人能够从过去世到现在世到未来世，一直是常在的，那叫做常，其实这样讲，这是很粗显的，但是我们若学习《中观论》的时候，《中观论》说常说断，是比较微细了。就是我刚才说的，说是我看这位法师，我昨天看这样子，今天还这样子，这就是常见。说是昨天看见，今天不那样子，这就是断见。为什么叫做常，为什么叫做断，你想一想？我这一句话我保密。为什么这样讲叫做常？为什么这样讲叫做断？你想一想。

说是「不如理分别或执为断，或执为常」，若是我们没得圣道的人，都是在断、常见里面生活的呀。说我不知道一切法是如幻如化的，我认为这真实的嘛，不是假的嘛，我说你相信佛法吗？他说相信，其实我们不及格，我们还没及格。我们常是执着

一切有为法是真实的，这是一个大错误。我们在昼夜二十四小时，我们睡觉的时候，我们故且不算数，睁开眼睛不睡觉的时候，你什么时候你能够避免这个过失？我看，三八二十四，应该是十六个钟头都是在这里生活，你都是在不如理作意里面生活，你都是在常见、在断见里面生活的。

这一段文是毁坏诸行悲愍有情，这个毁坏诸行是智慧境界，悲愍有情就是悲。一个智一个悲，所以这是菩萨；如果没有智，只是悲，那不是菩萨；这是只是智而没有悲也不是菩萨；只是悲而没有智能也不是菩萨。现在这个有智而又有悲，有悲也有智，所以这是个大菩萨境界。

申四、发愿摄受福智资粮

为欲令彼得解脱故，摄受广大福智资粮心发正愿。

这是第四科，发愿摄受福智资粮，「为欲令彼得解脱故」，这句话是说这个目的，你为什么要摄受广大福智资粮呢？是「为欲令彼得解脱故」，这心里面的动机，我想要教化一切众生，叫他们得解脱，能够解脱生死大苦，悟入涅盘，我的目的为这件事，所以我要摄受广大福智资粮。这个「摄受」当个成就讲也可以，当个积集讲也可以，我积集广大的福，积集广大的智，这是教化众生的资粮，是得阿耨多罗三藐三菩提的资粮，资粮者因也。有如是因，你才能够令彼得解脱，有如是因才能得阿耨多罗三藐三菩提的，是这样意思。

若是你能够有大智慧的话呢，你才能知道怎么样令彼得解脱，你才能令彼得解脱的，说我也不懂，我也没有学习佛法，不要说是证悟第一义谛，连闻所成慧都没有，我就想要做大菩萨，就要去广度众生，那有这回事？有这回事情吗？没有这回事。所以要有大智慧，通达佛法，你才能教化众生，所以你要积集大智慧，那么为什么要积集福呢？你若不积集福，你只是有智慧，众生不接受你的教化。他看见你和他一样，他心里就不服你的呀！我们看那个《大智度论》上说，提到：为什么菩萨要有三十二相、八十种好？就是为要度众生。你没有这个，你不能度众生的。你有这样的大威德境界，你叫他死，他就死！就有它的威力，这是《大智论》说的，这样子才能教化众生，就是他一见你，还没说话，他就服你了。你若行菩萨道，你没有福不行的，所以我们为大众僧服务，也有栽培福的意思，我们去行堂，在厨房里烧饭，这是修很多的福德，修大福德。福有两种意思，一个是有堪能去修学圣道，修学圣道不感觉困难，说天气很冷，我不感觉冷，说是有什么困难，这个大福德人就没有困难，你修学圣道比较顺利一点，这是修福有这个好处。再呢，就是能同人结缘，看见任何人大家都生欢喜心，没有福就是办不到的，我们是学习佛法以后，我们栽培福作这两个作用，一个自己修学圣道顺一点，一个教化众生也顺一点，我们修福的动机是这样。但那颠倒众生可不是，他为大众生服务，第二生他就是做富贵的人了，什么是佛法，佛法都不相信了，会有这个事情，那他修的福呢，就是在世间上颠倒迷惑的资粮了。

所以是常常在佛前发愿也很重要，我们修了福，修了智的时候，你常常在佛前拜佛，这时候你跪下来发愿，「愿以此功德，庄严佛净土」这回向非常重要，是很重要的。回向了呢，你若诚心的回向呢，你今生修的福智，将来它就不会去颠倒迷惑。所以这上面说：「为欲令彼得解脱故，摄受广大福智资粮」，就是「为欲令彼得解脱」，这是你的动机，也就是你的目标，然后你采取这个行动，「摄受广大福智资粮」，这个你去栽培、积集广大的福、广大智，做教化众生的资粮，这个时候呢，「心发正愿」，你这个明了性的心，就发愿：我要怎么怎么，要做一个计划，我怎么样修福，我怎么样修慧，这个愿是这个「摄受广大福智资粮」的一个推动的力量，这样说，这个推动的力量呢有两个，一个令彼得解脱，是推动广大福智资粮，一个是你正式开始行动要发一个愿，我怎么做计划，我怎么样去学习智慧，怎么样学习福德，是那么回事。这是第四科，发愿摄受福智资粮。

申五、念慧行等功德增盛

及即于彼意乐引摄正念慧行而为上首，所有众多殊胜功德皆悉增盛。

这是第五科，念慧行等功德增盛，这个「及」就是前面第四样的功德，还再加上这第五样功德就叫做「及」，这第五样功德是怎么情形呢？「及即于彼意乐」就是于彼前面那个正愿，「意乐」就是前面那个正愿，你这样的计划好了。「引摄正念」，在那个正愿那里，你心里面有愿了，有栽培广大福智的愿，你有这样的意乐了，要「引摄正念」，在心里面再建立正念。那个正念是什么呢？就是你前面的这个正愿，在心里面要现前，不要说我忘了，我昨天发愿，我今天忘了，那就没有正念，这个正念是把以前的正愿现前，在心里面现前，叫正念。

这个「慧行」呢，还要有智慧，由这个智慧去采取行动，就是去创造广大福智，由智慧来采取这个行动的，所以叫「慧行」。「而为上首」就是在你正式的去栽培广大福智资粮之前，你心里要有正念和慧行，一个念一个慧，这样子，栽培福、栽培智，你要有智慧呀，不然你这个福智是栽培不来的呀。因为什么呢？栽培福智的时候，它还有一些障碍的因缘，那个地方太冷，那我不去，太热我也不去，或者那些人都瞧不起我，我也不去，就有很多的这些令你退心的这些因缘，你能够不受障碍，能破除一切障碍，我还是要做这件事，那叫做慧，就是般若的智慧。「所有众多殊胜功德皆悉增盛」，用现成的话说就是六波罗蜜嘛，所有的六波罗蜜的殊胜功德，我们逐渐逐渐的栽培，能增胜起来，就积集了很多的功德，就成就了。所以念慧行等功德增胜。这是第五。

申六、无余作意成熟有情

诸余作意皆悉远离，以其种种成熟方便成熟有情。

这是第六科，「诸余作意皆悉远离」其他的分别心你都要远离，说是那个人看上去都有问题，我怎么能在那里烧饭呢？我怎么可以去做行堂呢？就会有很多的分别心，这些「诸余」的障碍因缘，你都要远离，你不要有那些虚妄分别。

《五台山志》上，说是在古代的时候，每一年，就是成为一个例行的公事了，就是每一年到这个时候要做一次大法会，就是无论什么样人来，都是供养他一餐饭，就是做这件事。那个主事的出家人，当然他要预先要筹备，这一天来了一个老太婆，是带了一个小孩，又抱着个小孩，然后她还有一条狗，说是你们今天是有这样的法会，我也来参加，我现在有事情要走，你现在就给我饭、菜，我可以吃，那主事人说好，就去拿一份给她，说不行，我带这狗还得给一份，我带这小孩、还有我抱这小孩也还要给一份，那么；说还不行，我还怀孕了，还要一份，这一下子，这个主事僧就火了，还要一份？他这一火呢，愤怒了，这个境界忽然就看不见，就跑到虚空去，看是文殊菩萨，那个狗实在就是狮子，文殊菩萨坐这个狮子，这时一看，「哎呀！这是文殊菩萨。」他后悔了，好像自己要拿刀刺自己眼睛什么什么地，当然旁边有人就把他拉住了，没有做这个事。

所以这上面说「诸余作意皆悉远离」，就是看见那个境界，那是文殊菩萨呀！但是你肉眼你看不见，你看这是普通的一个女人而已，是不容易，不容易。所以我们在佛学院也好，你在一个大丛林也好，你若在厨房里烧饭，你去做行堂，你去洗碗，你去扫地，做这一切事情，也会有一些事情，引起你的虚妄分别，你的功德做不成，文殊菩萨大慈悲来受你的供养，你有多大的福报能够有这样的机会？但是你这个虚妄分别破坏了，破坏你的功德。

我想这讲故事也很好，我再讲个故事。在满州国的时候，我是东北人，就是九一

八事变的时候，日本人侵略中国，在东北成立个满州国。成立满州国的时候，哈尔滨极乐寺，就有个出家人想要到五台山去拜文殊菩萨，当时那个时候的情形，我们中国的情况很混乱，一个日本人的势力，还有汪精卫的势力，还有国民党在四川的势力，还有一个共产党的势力，就是有几伙势力，在各地方活动。那么他要从东北到山海关里边，又要去五台山了，经过很多的势力，很难，但是他愿意拜见文殊菩萨嘛，所以也就是，他不怕难，他就是辗转的也就到了五台山，到了五台山就是拜文殊菩萨，拜是拜文殊菩萨像，你真实能拜见文殊菩萨吗？他是要拜见可以说话的文殊若萨，可以见面、顶礼，是这样子，拜这个像他不满意，所以就和那里面的出家人表明他的心意，但是那里的出家人就告诉他，现在文殊菩萨已经下山了，不在这里，在那里呢？说是在宝华山，南京宝华山，现在正在传戒，他在那个厨房里烧饭，烧火、烧饭这个事，文殊菩萨在那烧饭，你现在就得要去，等到戒期圆满他就不在了，所以你若去，可以拜见文殊菩萨。哎呀！那好，他又从五台山下来，下来又到了南京，到了宝华山，果然是在传戒，他就是到了厨房去，问谁在那烧火？那个出家人一看，那就是一般的出家人，说「我在烧饭、我在烧火。」「嘿！你是文殊菩萨！」，他就磕头、磕头。「我不是嘛！我是个普通的出家人嘛。」「是，你是。」，他就是要磕头，那么这位出家人说：「好！你若一定要认为我是，我就是文殊菩萨。」就是承认了，承认了，「那好，那么现在戒期还没有圆满，我在这里烧饭，你就帮助我，我们在这烧饭就好了」，那么他也就这样做，等到戒期圆满了，很多受戒的就走了，那么这时候，这一天厨房烧饭的情形，没有那么多的人，饭也就不烧了，那么，承认是文殊菩萨的这个人就对这个出家人说：「今天戒期圆满，人都走了，我也要走，你愿不愿意跟我来呢？你认为我是文殊菩萨嘛，我现在要走，你能不能跟我来？」「我一定跟你去。」说：「好！」他一说完这句话，承认是文殊菩萨这个人，一下子就钻到灶坑里面去了，当然不是一般的灶坑，大一点，那一天灶坑里还烧着火，这个人就在猛火里面，说：「你来，跟我来。」他就不敢动，但是文殊菩萨又招呼他，连续招呼他三次，他不敢进，就不见了，这文殊菩萨不见了，就是这个境界。

所以这个事情是「诸余作意皆悉远离」，你若有其他的虚妄分别，你这功德做不成，做不成的。而你不能够希望所有的境界都如我意，不能这样子，这样是不行的。佛菩萨来考验你的时候，有可能是特别的违背你的意愿的，也可能令你如意的境界，但这个示现的如意的境界、不如意的境界，你都应该知道，「如幻如化」，「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来。」你要有这样的认识。所以这上说「正念慧行而为上首」，你没有这样的智慧，你用虚妄分别心执着这个境界，那是不对了，它就容易障碍你的功德不成就。

当然这种境界，我们对于佛法的学习都是初一步，在初一步。什么叫初一步？就是我们打开经本子，听讲的时候有可能不打妄想，这句话是听见了，等到本子合起来，还是虚妄分别，这是初一步是这样子。我们对于第一义谛迷迷糊糊的，只听见一个名字而已，连这个闻所成慧都不具足，多数是这样境界，你这样子呢，我们就姑妄名之为钝根吧！根性钝，就是错失了很多的好机会，所以这上面弥勒菩萨先告诉我们，「诸余作意皆悉远离」，这不容易远离，我们原来的虚妄分别，总是执着，「我是对的」，就是这样子。所以「诸余作意皆悉远离」，现在，其他的作意，与第一义谛不相应的作意，我们应该远离，但是我们做不到，「诸余作意皆悉远离」。「以其种种成熟方便，成熟有情」，前面说「欲令彼得解脱，摄受广大福智资粮」，也是这个意思嘛。这个时候，「以其种种成熟方便」，就是你这个菩萨…，当然这个地方我们可以指这个，是「诸谛相应增上慧住」，这个应该是，第五难胜地，就是这位圣者，他那个大悲心，那个大智慧以种种的成熟的方便，各式各样成熟善根的方便，成熟有情，教化众生，成熟有情的，是这样子。

《披寻记》一五九五页：

诸余作意皆悉远离者：一切声闻独觉下劣作意，名余作意，舍有情故。

这下面《披寻记》的作者解释这句话，「诸余作意皆悉远离者：一切声闻独觉下劣作意，名余作意，舍有情故。」你现在没有发大菩提心，只是想自己得解脱，那你和这个大菩萨、大悲心，要令教化众生得解脱来对比的话，那就是下劣作意，「一切声闻独觉下劣作意，名余作意」，这叫做余作意。只顾自己的解脱，而去做种种的栽培，这也了不起呀，能够这样也是了不起，你看我们多数来说，与止观不相应就放弃了，就不肯努力了，那你能得解脱？我看也是很难的。为什么叫做下劣作意？「舍有情故」，他没有大悲心教化众生的，他没有这大悲心，他自己得了圣道以后，生存的时候，没有入无余涅盘的时候，还有可能会做一点利益众生的事情的，但是到时候寿命尽了，入无余涅盘了，众生还没有解脱，都不管他的事，他不管了。这件事南传佛教学者不承认吗？你不承认这件事吗？我们是说佛法，这个大乘佛法，它是重视般若也重视大悲心，所以名之为大乘。南传佛教的佛法，我们读《阿含经》的话，他没有积极的要你发大悲心，不要入无余涅盘，我无尽期的在度化众生，有说这话吗？我看没有。所以说「舍有情故」，所以那就是下劣作意了。

申七、引发世间工业明处（分二科）　酉一、标所为

如契经说，所有种种能益有情世俗书论印算计等工业明处，于是一切皆能引发。

这是第七科，引发世间工业明处，分两科，第一科标所为。我们平常学习大乘佛法，说是菩萨发大菩提心，就是行六波罗蜜广度众生，我们都是这么讲，行菩萨道这样说，这一段文呢有特别的意思。「如契经说」，就是在经上说，当然这是佛说的了。「所有种种能益有情」，就是所有的、各式各样的能利益众生的事情，能利益众生的事情，我们认为要六波罗蜜、八正道、三十七道品能利益众生，我们也可能这么说，但这上面说有不同的意思。「世俗书论」就是一般的，社会上的这些俗人所读的书，他们在这个图书馆里面书多的很，就那些世俗的书。那些书呢，对于世间的人有利益的，是有利益，因为世间上的人就是要生存，生存需要有各种知识嘛，这个书论就是生存的知识，也有保护安全的知识，就是各式各样，说我有病了，有病要看医生，那也是知识；说我要造一个房子，那也是知识；你要种田也是知识，各式各样的知识，就是各式各样的书论。那个「印」，就是图章，那在社会上它也有作用的。「算计」就是要计算，会计师要计算，其实这个算计，各式各样都要计算。

「工业明处」，就是很巧妙的一种能力，那里面也是有很多的知识，这个「明处」也可以说是智慧，也可以说是知识，譬如说造一个汽车，这也是工业，你要造一个楼房，造一个飞机，这是工业，但是在《瑜伽师地论》我们已经学完了，工业包含的范围很多，做生意也都是工业，生产、做农、耕田那也是工业，也都是工业明处，做这些事情呢，「于是一切皆能引发」，这个菩萨的大智慧里面，引发出这些利益众生的这一切生活的事情，我们看中国历史在古代的时候、盘古时代，那个人，我看那，有些人还要给做衣服，怎么样做衣服，穿衣服，这些事情，日常生活吃东西，都是吃生的呀！后来发明火才能转生为熟，很多的事情，这个菩萨都来为众生做这些事情。

《披寻记》一五九一页：

世俗书论等者：因论声论及医方论，是名世俗书论。工业明处有十二种，印算计外，余置等言。

「世俗书论等者：因论声论」，「因论」就是因明论，彼此的思想构通的时候，要有规则的，有宗、因、喻这些事情，「声论」就是各式各样的文学，这个范围很广的，「及医方论」，就是治病的这些事情。「是名世俗书论」。「工业明处」一共有十二种，在《瑜伽师地论》的前面文里说，工业明处就是：，营农的工业，商贾的工业，在政府服务的工业，还有书算、计度、数印工业，还有占相的工业，咒术的工

业，营造的工业，生成的工业，还有防邪的工业，和合的工业，成熟的工业，音乐也在里边，音乐的工巧，这一共有十二种。「印算计外」，这文上只是说到书论印算计等，「余置等言」，其它的没有列名字，只是放一个「等」字就包括了。

于诸有情深悲愍故，渐次乃至方便安立妙菩提故。

「于诸有情深悲愍故」，菩萨也在众生的世界，也为众生安排这么多的事情，就是菩萨的甚深的悲愍心。「渐次乃至方便安立妙菩提故」，初开始就是生活上的事情，怎么样做衣服，可见最初的时候，人都没有衣服穿，也没有房子住，要给众生造房子，然后要告诉众生，怎么样去耕田这些事情，所以「乃至方便」，各式各样的方便，最后呢，「安立妙菩提故」，才有佛法，生活的问题解决了，然后说到三十七道品、六波罗蜜，无量无边的佛法，教化众生转凡成圣，这就是「于诸有情深悲愍故」，就是安立种种方便来饶益有情的。这是第七科，引发世间工业明处，分两科，第一科，标所为，所做的这么多的方便。

《披寻记》一五九五页：

于诸有情深悲愍故等者：此显为欲引发一切所由，拔生死苦，名深悲愍。先以种种作诸饶益随顺摄取，是名方便。于妙菩提未信入者渐令信入，是名安立。

「于诸有情深悲愍故等者：此显为欲引发一切所由拔生死苦，名深悲愍」，做这么多的事情，实在就是拔除众生在生死里边生活的苦恼，他不会，不能转生为熟，不知道烧饭，那也是一种苦恼；也不会穿衣服；也不会种田；也不会造车，最初没有车，就要造车，在水里面走要有船，这事通通都不懂，都是由菩萨来做这些事情，做这么多事情做什么？这是菩萨悲愍心，拔除众生的生活的苦。「先以种种作诸饶益随顺摄取」，就是最初开始，种种的安立来利益众生，施设种种方便来利益众生，「随顺摄取」，随顺众生种种的情形来利益众生的，「是名方便」。「于妙菩提未信入者渐令信入」，是名安立」。这是标所为，就是来利益众生。下面第二科明略义，为这一科引发世间工业明处的要义。

酉二、明略义

随顺世间言说事故。为欲方便坏贫穷故。为令世间诸界错乱人非人等所起灾患皆息灭故。为施无罪诸戏乐具除彼非法诸戏乐故。诸有希求种种居处资生具者，为少用功皆能施与种种居处资生具故。为欲拔济诸王贼等逼恼事故。为欲开制是处非处诸加行故。为欲安立吉非吉事令取舍故。为正劝奖于现法中令其展转不相谋掠，及为宣说当来无倒胜生道故。当知是名能益有情工业明处略所说义。

「随顺世间言说事故」，世间上众生之间，有语言文字，「言说」，实在就是内心的思想，你内心没有思想，你不会说话的，所以顺着世间人的内心思想和他的语言，就是各式各样的因缘，来利益众生。

「为欲方便坏贫穷故」，其中最初就是众生贫穷，没有房子住，也没有车，也没有船，生活就是盘古时代那个众生的苦恼的境界，就是「为欲方便」破坏众生的贫穷，叫他生活好一点，因此而施设种种方便。「为令世间诸界错乱人非人等所起灾患皆息灭故」令世间上「诸界错乱」，「诸界」就是地、水、火、风，这是界。地、水、火、风、空、识，这是六界，六界如果它们都是平冲的，那么就什么事没有，如果不平冲错乱了的话，那就有问题，一个是有病，在我们生理上就是有病；如果是在这个自然界，大风、大火、大水、大地震，那就是诸界错乱。「人非人等」，人自己搞的不对，有诸界错乱；还有非人，鬼神，他不高兴了，他也来做这些事情，所起的灾患，或者人所起的灾患，非人所起的灾患，各式各样苦恼的境界，这样呢，这个大

菩萨，为这个情形施立种种的方便，息灭这个灾患。

「为施无罪诸戏乐具」，众生在这个世界生活，不可能没有一点戏乐，就是能舒畅他的心情得到安乐，但是佛菩萨布施他没有罪过的「诸戏乐具」，你做这样的游戏没有罪过，佛菩萨也会安立这件事，施设这件事。「除彼非法诸戏乐故」，众生自己也会发明一些戏乐具，但是都是有过失，所以就是破除去那个不合道理的诸戏乐具。

「诸有希求种种居处资生具者，为少用功皆能施与种种居处资生具故」，众生希求种种各式各样的居住的地方，那就是造房子嘛，这也是资生具，帮助你生存，安乐一点的这些资具，众生有这个希望，「为少用功皆能施与」，当然这个菩萨大智慧，少少用一点工巧的工夫，能施与种种居处的资生具，那么也可能给你造个桌子，可以读书，可以写字，也可以造一个锅，烧饭的锅，就是各式各样的事情。「为欲拔济诸王贼等逼恼事故」，就是或者是国王，或者是土匪，逼恼众生，令众生受苦，菩萨慈悲呢，拔济这些苦恼的事情，也安立了种种的方便。

「为欲开制是处非处诸加行故」，「开制」这个开就是容允，容允你合道理的事情，叫「是处」，「制」就是遮止，不许你有不合道理的事情。「为欲开制是处非处」，开许是处，遮止非处，「诸加行故」，就是，是处的诸加行，非处的诸加行，那么这位菩萨的大智慧告诉你，这个地方是合道理，这是不合道理，不合道理的应该停止；合道理的，应该是发展它。「为欲安立吉非吉事令取舍故」，菩萨也会安立、施设、告诉你一些吉祥的事情，和不吉祥的事情，当然做善就是吉祥的事，做恶就是不吉祥的事情，告诉你这是吉祥，这是不吉祥，「令取舍故」，就是教训你要取这个吉祥的事，弃舍不吉祥的事情，当然这是一种安立。

「为正劝奖于现法中令其展转不相谋掠」，这又是一种善巧方便，「为正劝奖」，这位菩萨为了正式的劝奖你，奖劝你，劝你做这件事，你做这件事，要奖励你，「于现法中令其展转」，就是现前的生活境界里面，使令你辗转的，就是我对于你，你对于他，就是广大的社会，人与人之间的关系，「不相谋掠」，不要互相有种种的阴谋，占别人的便宜，不要做这种事情。「及为宣说当来无倒胜生道故」，又这个菩萨的大智慧，为你宣说将来，你应该不颠倒的，没有错误的「胜生道故」，这个胜生道就是增上生了，告诉你怎么样会令你的生活有进步，身体健康，健康长寿无病，这些令你满意的这些事情，或者人与人之间共处之道，应该怎么样是和平的这些事情，有这些安立。「当知是名能益有情工业明处略所说义」，前面这一段，这就叫做，能利益有情的工业明处，这就是工业明处。什么叫做工巧明？前面说这些就是工巧明处，「略所说义」，就是所说的一个大意，就是工巧明处的大意，就是这样意思。不然话，说这个工巧明，什么叫工巧明，我们说不清楚，现在这一大段这就叫做工巧明。

《披寻记》一五九五页：

随顺世间言说事故等者：自下为显一切工业明处能益有情略义。世俗书论，是名世间言说。印算计等一切工业，名世间事。此句是总，皆为随顺彼有情故。余句是别，随其品类差别说故。

「随顺世间言说事故等者：自下为显一切工业明处」，这一段文的第一句，「随顺世间言说事故」，这以下呢，显示一切的工业明处，能利益有情的大意，是这么意思。「世俗书论，是名世间言说」，这世间言说指什么说呢？就是世间上这些书论，世间上很多很多的书，很多的书，也就是世间的智者的言论思想，是名世间的言说，「世间言说」就指这样意思，包括书论。

「印算计等一切工业，名世间事」，这上面「随顺世间言说事故」，就是这样意

思，「印算计等一切工业」，就是世间的事。「此句是总」，「随顺世间言说事故」这句话，这是总说的，所有下边所有的事情，都是要用言语文字来表达的，没有声音就是书，有声音就是言论了，这一句话是总说的。「皆为随顺彼有情故」，这个所有的言说，所有的各式各样的安立、施设，都是随顺众生，随顺彼有情的生活，使令他能安乐一点。「余句是别」，其余的「为欲方便坏贫穷故。为令世间诸界错乱人非人等，所起灾患皆息灭故」这些事情，这以下的，都是别说的，别说的不超过那个总句，不超过前面那一句，「随其品类差别说故」，下边的别说呢，就随这个众生的生活，各式各样的情况，是各别的一样一样的说的，所以叫做别。

申八、善根清净（分二科）　酉一、总辨善根（分二科）　戌一、指同前

其余一切如前应知。

这是第八科，善根清净，这一科里面分两科，第一科总辨善根，这个善根究竟指什么说的呢？下边就分两科，第一科指同前，其余一切说到善根，就是如前面的文，所说的你应该知道，这下面《披寻记》就解释。

《披寻记》一五九六页：

其余一切如前应知者：广见诸佛善根清净，是名其余一切如前极欢喜住广说应知。

「其余一切如前应知者：广见诸佛善根清净，是名其余一切」，就是这个菩萨他是能见一切佛的，能见佛闻法增长智慧，就使令他栽培的善根得清净，我们今天在回讲的时候，我心里有个妄想，那时候我没说，我现在说，我们业障深重，没有生在有佛的世界，我们虽然相信了佛法，又剃光头出家了，但是我们只能看见像佛，没能看见佛的法身佛，我们看不见。所以我们若是学习佛法，就是藏经楼上的这个书本子，用这个作课本我们学习，我们不能见佛告诉我们，讲什么什么法，在说《般若经》，没有这种境界，没有这种境界，有什么关系？很有关系，我们若见佛，刚才说过，见到佛的大威德境界为我们说法的时候，我们的信心就能建立起来，我们也能够发心修行，和现在完全不同。

我们从《阿含经》上，从《般若经》上看出一件事，就是新出家的人，当然那时候和我们现在受戒不同，受了戒以后，就告诉他修四念住，他就修四念住，我们受戒的时候，说到有四种依止法，衣、食、住的情形，就是你要同意这样，你才可以做出家人，我们今天能办到吗？办不到。但是从《阿含经》上看呢，从《瑜伽师地论》上也看出来，那个时候，见佛闻法的那些人，他们都能吃苦，我们也看见舍利弗尊者，他还补衣服，穿的衣服破了要补一补，我们今天怎么样？和那时候完全不一样。其中最难得的一件事，他听佛讲四念处，或者听阿罗难讲四念处的时候，他就能这样做，就能这样修行，说是观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，他就能这样修行，我们今天是不是那样子？只是听听而已，并不见得那么做，我们就不能，好像也没有人说这件事不对，我不修四念处也没有关系，当然现在就是因为很多的菩萨告诉我们念阿弥陀佛，哎呀！这件事，我们愿意做。若修四念处我不愿意做，譬如说是去静坐，去修止观，不愿意做，所以佛菩萨弘扬这净土法门，这是对的，因为我们能做，当然也有念佛都不愿意念，那另一回事了，我们今天的佛教徒就是这样子。

但是若我们有多少善根的话，有多少智慧的话，能深入经藏的时候，就自己感觉到，哎呀！我不能没有见到佛，没有见佛闻法，感觉到这件事遗憾，不能见佛闻法，而佛在世的时候，一般的不信佛的人，随时到这个地方也可以看见佛的，也不需要得未到地定，也可以听佛说法的，但是我们今天不行，你想这样办不到，怎么样才能办得到呢？这里告诉我们了，我们学《摄大乘论》也是告诉我们这件事，现在学《瑜伽

师地论》也告诉我们这件事，就是我们现在要得未到地定以上，得未到地定，还要你是佛教徒，你不是佛教徒，得未到地定，得四禅也不见得能见到佛，若是佛教徒，若是不怕腿疼，能够训练自己，常常静坐，还能得到未到地定，到这个程度，然后你心里面还要修止观的，你多少这个四念处止观能调伏烦恼，能令心清净了，这个时候，你心里面愿意见佛，就能见，就见佛了，佛就现前了，你要见弥勒菩萨，弥勒菩萨现前，你想要见观世音菩萨、见文殊菩萨、见普贤菩萨都能现前，你要见维摩诘居士也能现前的，现前就是你可以和他说话，可以说法了，是有这个境界。

这就是告诉我们一件事，告诉我们也可以见佛闻法，但是要提高你的程度，而为什么要这样子呢？我不到这个程度那就不行，不到这个程度不行，因为什么不行？这是我妙境说话，我推测这个意思，我们若是没到那个程度，就像我们现在这个程度，我们心里面散散乱乱的，有的时候，也有点惭愧心，看看经，念念大悲咒，拜佛做点功课，也可能去静坐怎么样...，但是心里面散散乱乱的，佛菩萨为你说法，你未必接受。「你现在要修四念处」，你能接受吗？你还不一定，你不一定能接受，所以佛菩萨不现身同你说法，若是我们能够常常的修四念处、修止观，你依据《金刚般若波罗蜜经》修四念处的话，你的奢摩他的止能达到未到地定的境界，在这个定里面修止观的时候；这个时候，你见佛闻法的时候，这个佛菩萨来现身说法，你能接受，你能接受的，那就不可思议了，那就非常殊胜了。我这么推测，各位同学也能有这种意愿，或者我们用这个话，「也可能会有这样的意乐」，「哎呀！我希望能见到佛，希望能见到佛，听佛说法，我希望能见到弥勒菩萨为我说法，我不要听妙境胡说八道」，可能是这样吧！

但是你若达到这个程度呢，就能满你所愿，到这个时候，别人说「大乘非佛说」，你心不动，你愿意看见阿弥陀佛，一入定你念阿弥陀佛，阿弥陀佛就现前，愿意看见观世音菩萨，观世音菩萨就现前，文殊菩萨、普贤菩萨都能现前，同你说法，你到五台去不是看见相，不是看见，不是坐在狮子上，不是这样的，就是看见真实的，当然那是文殊菩萨的化身，报身的境界我们看不见，我们程度不够，看见普贤菩萨也可以看见，我们现在若到五台山，到普陀山去，你能看见观世音菩萨？我看都是普普通通的境界，但是观世音还是大慈悲，施设在那里两个大石头，中间是黑黑的，那里看见一点，这是一种方便施设，接引我们的，为什么不正式的现出来大光明的相好的观世音菩萨？我们程度不够，不是观世音菩萨不愿意同我们见面，是我们程度不够，若是我们真实能够入定，就是未到地定或者到初禅之间，到这个时候，见到菩萨听佛说法，那个心不同的呀！不一样，完全不一样，它有增上力，我们这里看见这句话，增上、增上力、增上意乐，我们若是在佛在世的时候听佛说法，就有增上力，我们现在这书本看这字，说我是个大学毕业，我看这字，很容易就读，没有增上力，这个增上力小，不能说一点没有，是小，很微小，若是你能达到这个程度，在定里面看见观世音菩萨，那得无生法忍就不难，因为什么？有增上力。

为什么那个时候，才能够见到佛、见到菩萨有增上力？你程度高了，能接受，所以我们现在准备要打三个月的禅七，这是非常难得，不要说是三个月的禅七现前了，就是我们心里想要欢喜参加三个月的禅七，已经不容易，不容易，只是一天坐禅我还可以，三天我都烦，何况三个月，我们程度是这样子。所以这上面说：「广见诸佛，善根清净」，你见到佛的时候，他有增上力，你自然这个烦恼它就不动，你的智慧境界现前，善根清净，「是名其余一切，如前极欢喜住，广说应知」是有这个境界。这是指同前这一科，下面第二科喻差别。

戊二、喻差别

此差别者。谓如世间善巧工匠以所炼金作庄严具。牟娑罗宝莹饰厕钿。所有余金无与等故不能映夺。如是此中菩萨善根。一切声闻及诸独觉余地菩萨不能映夺。

「此差别者。谓如世间善巧工匠」，这个差别者，就是初欢喜地，那和二地又不同，二地和三地也不同，三地、四地、五地都是不一样的，虽然都是见佛闻法，但是还是有差别的，「谓如世间善巧」的工匠以所炼的金作庄严具。「牟娑罗宝」，「牟娑罗」翻个玛瑙，玛瑙宝。「莹饰厕钿」，用这个宝，这个宝是很明净的，所以叫莹，用这明净的宝来装饰，「厕钿」，就是装在那里面叫做厕，这个钿是金花，用金做的花来庄严上面去，庄严那件事，那个物质上面，那个器上面。

「所有余金无与等故」，用这样的金，这样的金非常殊胜，其余的金不能和它相等故，「不能映夺」，不能如它相比。「如是此中菩萨善根。一切声闻及诸独觉余地菩萨不能映夺」，前面这是说这个譬喻的差别，现在正面说这个菩萨的智慧，「如是此中菩萨善根」，他的这个戒、定、慧的善根，或者是信、戒、闻、舍、慧他的这个善根。一切声闻，一切的独觉，余地的菩萨不能和他比，他是殊胜的，这是这个差别。前面总辨善根，这是第一科，下面第二科，别喻慧根。

酉二、别喻慧根

又如日月诸宿光明一切风轮不能映夺。然其回转共彼风同。如是此中菩萨妙慧。一切声闻诸独觉等不能映夺。然其所作与世共同。

「又如日月诸宿光明」，这个太阳的光明，月亮的光明，「诸宿光明」，很多的星宿的光明，这些光明，「一切风轮不能映夺」，风轮没有这个光明，日月星宿是有光明的。「然其回转共彼风同」，然而日月诸星宿在天空里回转，「共彼风同」和那个风轮一样，风轮也在虚空里面活动，这动转是一样。「如是此中菩萨妙慧，一切声闻诸独觉等不能映夺」，这里边说到，这是第五地菩萨，他的微妙的智慧，一切声闻、诸独觉等不能和他比，「不能映夺」不能比，「然其所作与世共同」，然而有这个大智慧的人，这位菩萨、圣者有大悲心，他是来利益众生的时候，来做这些事情利益众生，「与世共同」。

申九、受生

受生多作睹史多天王。善化有情令舍一切外道邪法。

这第九科是受生，说这位菩萨呢，他这回，他在人间或者是做人，这个是不一定，假设是在人间做人，那么他若是在这里故世了呢，他多做睹史多天王，就是兜率天，旧的翻译叫做兜率，新的翻译叫睹史多天，翻个「时分」，做这一天的天王。「善化有情」，他善巧的教化一切众生，「令舍一切外道邪法」，弃舍这个邪知邪见。说我们现在是出家人，我们学习佛法，没有外道的邪知邪见？没有吗？若是微细的讲，深刻一点讲，我们还有邪知邪见的，还是有的。所以是「善化有情，令舍一切外道邪法。」

申十、威力

所有威力当知此说千俱胝数。

这是第十科，说他的威力，这位菩萨的威德力，「当知此说」有「千俱胝数」，这个数目是比前面是更多了。下面第二科是结略义。

未二、结略义

当知是名略说菩萨诸谛相应增上慧住。谓十平等清净意乐成满得入故。善巧方便观察诸谛渐增长故。毁坏诸行悲愍有情渐增长故。即为是义长养广大福智资粮。心发正愿

勤加行故。念慧行等德增长故。无余作意以一切种成熟有情勤加行故。引发世间工巧业故。善根清净故。受生故。威力故。

「当知是名略说菩萨诸谛相应增上慧住」，这就是把这一个「诸谛相应增上慧住」菩萨的大概的要义而已。「谓十平等清净意乐成满得入故」，这是第一科，一共是分十大科，这第一科就是，我们前面讲过「十种平等清净意乐成满得入故」。第二科「善巧方便观察诸谛渐增长故」，就是由那十行相，十种行相解释四谛，我们这样去学习、去观察，就能使令智慧渐渐增长。「毁坏诸行悲愍有情渐增长故」，这是刚才我们开始讲的那一科，「毁坏诸行悲愍有情渐增长故」。「即为是义长养广大福智资粮，心发正愿勤加行故」，这是也是我们刚才讲过了。「念慧行等德增长故。无余作意以一切种成熟有情勤加行故」，这是我们刚才讲过的。「引发世间工巧业故」，这是也是我们刚才讲过了。「善根清净故」，那是第八科。「受生故」是第九科。「威力故」第十科。这前面要义是这样。

午二、广指（分三科）　未一、指

若广宣说，如十地经极难胜地。

这是第二科是广指，分三科，第一科是指，「若广说如十地经极难胜地」说的，这里就是略说了。

未二、释

今此地中显示菩萨于诸圣谛决定妙智极难可胜，是故此地名极难胜。

这第二科是解释，「今此地中显示菩萨于诸圣谛决定妙智」，就是于四圣谛的妙智慧，「极难可胜」，他对于苦、集、灭、道四谛通达的智能，其他的人很难胜过他。「是故此地名极难胜」。

未三、配

即由此义，应知此中诸谛相应增上慧住。

这第三科是配，「即由此义」，就是由前面那个极难胜的智慧，「应知此中」，在这《瑜伽师地论》里面呢，名字不叫做极难胜地，叫什么地呢？叫「诸谛相应增上慧住」，叫这个名字，但是里面的义和那个《十地经》上极难胜地是一样的。

辰七、缘起相应增上慧住（分二科） 巳一、问

云何菩萨缘起相应增上慧住？

现在是第七科「缘起相应增上慧住」，也就是第六地，第六是现前地。这里分两科，第一科「问」。「云何菩萨缘起相应增上慧住？」怎么叫做菩萨观察十二缘起相应的大智慧，安住在第一义谛？这是「问」，下面第二科是回答。回答分二科，第一科是「略说」。又分两科，第一科是「别辨相」。分十一科，第一科是「十法平等性成满得入」。分三科，第一科是「指经说」。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分十一科） 申一、十法平等性成满得入（分三科） 酉一、指经说

谓诸菩萨先于诸谛相应增上慧住，已得十种法平等性，当知文辞如经广说。

「谓诸菩萨先于诸谛相应增上慧住」，谓这么多的菩萨在现前地之前，就是在缘起相应增上慧住之前。「于诸谛」，于苦集灭道的四谛。「相应增上慧住」，于四谛法门的止观的增上慧相应的时候。「已得十种法平等性」，已经成就了十种法平等性的止观。「当知文辞如经广说」，这个十种法平等性，你要知道它们的文句在《十地经》里面已经广说了。这个话，就是这里不说了；你想知道，你去读《十地经》。

《披寻记》一五九六页：

已得十种法平等性等者：《十地经》说：若菩萨已善具足第五地道，欲入第六菩萨地，当以十平等法得入第六地。何等为十？一者、一切法无相平等故，二者、一切法无想平等故，三者、一切法无生平等故，四、一切法无成平等故，五、一切法寂静平等故，六、一切法本净平等故，七、一切法无戏论平等故，八、一切法无取舍平等故，九、一切法如幻、梦、影、响、水中月、镜中像、焰、化平等故，十、一切法有无不二平等故。论一一释，此应准知。

「已得十种法平等性等者：《十地经》说：若菩萨已善具足第五地道，欲入第六菩萨地」，假设这位菩萨，当然这是圣位的菩萨。「已善具足」，就是已经善巧地圆满了第五难胜地的圣道、止观，第五地的止观已经圆满了。「欲入第六菩萨地」，他要继续向前进，所以想要证入第六现前菩萨地。怎么办法能成就第六现前地呢？「当以十平等法」，十个平等法，「得入第六地」。「何等为十？」这是问。「一者、一切法无相平等故，二者、一切法无想平等故，三者、一切法无生平等故，四、一切法无成平等故，五、一切法寂静平等故，六、一切法本净平等故，七、一切法无戏论平等故，八、一切法无取舍平等故，九、一切法如幻、梦、影、响、水中月、镜中像、焰、化平等故，十、一切法有无不二平等故」，这是十种平等。「论一一释」，这个《十地经论》对这十种平等，一样一样都有解释。「此应准知」，在这里，你若想要知道，你去看《十地经论》好了。这个文就这样略过去了。

这是第一科「指经说」，下面是第二科「明得入」。

酉二、明得入

如是十种法平等性，成上品故、极圆满故，超过前住得入此住。

「如是十种法平等性，成上品故」，这个第五难胜地，他对这十种法平等性，经过止观的修习，「成上品故」，他逐渐地进步，达到上品，他的止观是很有力量了。「极圆满故」，这十种平等法修学的止观到极圆满的程度了。怎么叫做「成上品故、极圆满故」呢？「超过前住得入此住」，这个成上品与极圆满就是这样子，它超过了前面那个「诸谛相应增上慧住」，超过那个前住。「得入此住」，得入这里的缘起相应增上慧住，就是由第五难胜地进步到现前地了。这是「明得入」。

酉三、释略义

谓于一切法，由有胜义自性无相平等性故；言说造作影像无相平等性故；即由此相自然不生平等性故；因亦不生平等性故；自然与因皆不生故；毕竟本寂平等性故；现有体事能取正智，离诸戏论平等性故；远离一切取舍造作平等性故，即此烦恼众苦杂染离系解脱平等性故；分别所执境界自性如幻化等平等性故；无分别智所行自性有无无二平等性故；当知是名此中十种法平等性略分别义。

「谓于一切法，由有胜义自性无相平等性故」，这下面是第三科「释略义」，就是解释前面引这个《十地经》的这十种平等性，解释它的要义，「释略义」也就是说它的要义，简要的大义。

「谓于一切法，由有胜义自性无相平等性故」，就是解释那个第一个「一切法无相平等故」，解释第一个平等性。第一个平等性怎么样解释呢？「谓于一切法」，也就是一切有为法。「由有胜义自性无相平等性故」，这一切有为法都是如梦中境、如水中月，是如幻如化的、是因缘有的。因缘有的，它本性就是毕竟空寂的，但是这个毕竟空寂的境界是胜义。这个「胜义」，「胜」是指智慧说的，指佛菩萨那个无分别的智慧、殊胜的智慧。这个「义」就是境界。那个离一切相的毕竟空寂，是佛菩萨无分别智的境界，叫做「胜义」。「自性无相」，那个胜义它本身是没有行相的。这个因缘所生的，也就是唯心所现的这一切法，各有各的相，这个高山是一个相，海水是又一个相，太阳、月亮，乃至人、天，心法、色法，各式各样的，烦恼有烦恼的相，智慧有智慧的相。但是这一切法，毕竟空寂那个地方是无相的，它没有这一切的差别相。「自性无相平等性故」，一切法是不平等，各有各的相貌，但是那个自性是无相的那个地方，是无差别的。但是那个无差别相是胜义，是佛菩萨无分别智的境界。而这里说这个「胜义自性」这个词，和《中观论》那个自性不同。这个是说，每一法本身的体相就可以名之为自性的，是这样意思。用这样的词句「由有胜义自性无相平等性故」，解释那个第一句「一切法无相平等故」，就这样解释。这是第一句。

第二句「言说造作影像无相平等性故」，这是解释那个第二句「一切法无想平等故」，解释那个第二句的。「言说造作」，这个「言说」，「名为先故想，想为先故说」，这个「言说」就是内心的思想，内心思想才能够有言说。你内心在思惟、分别，就是「造作」。这个一切法的胜义的境界，那件事的本身是无相的，那为什么有相了呢？就是你心在思惟分别了，它就现出影像来，就是这么意思。那个「影像」，就是你内心的分别，你或者是发出来言说，或者发出来活动。由于你内心的分别就现出影像来，现出影像就有差别了，是由内心的想而现出来的像。现出像，当然这个想，「四缘生诸法」，这个心的动是由四种缘：种子是因缘，还有所缘缘、增上缘、还有等无间缘，心才能动。心若动，就是现出影像来了，就像镜子里面那个影像似的，不是真实的。但是这个影像，如果你心若不动的时候就没有，就没有影像了，所以也还是「无相」的，所以也是「平等性故」，是平等的。那么这是解释那个第二句「一切法无想平等故」，这个想能变现一切法；「无想」，心若不想，不想什么也没有，无有少法可得，所以也是「平等性」。

「即由此相自然不生平等性故」，这是第三句，解释经上的第三句：「三者、一切法无生平等故」。「即由此相自然不生平等性故」，就是你的言说，你内心的思想

现出来一切法，就像镜子里面的影像似的。「即由此相」，就是由于这个影像，也就是一切法，一切法就是影像。「自然不生平等性故」，一定要有因缘，一定是因缘、次第缘、所缘缘、增上缘。没有因缘，是「自然」，一切法是没有的。所以在自然这一方面来看呢，无有少法可得，是不生，也不现前的。这个不现前的，也还是「平等性」，也是毕竟空寂的。这是用《瑜伽师地论》的第三句，解释《十地经》上的第三句。

下面第四句：「因亦不生平等性故」，这是《瑜伽师地论》的第四句，那么《十地经》上的第四句是「一切法无成平等故」，是第四句。「因亦不生平等性故」，这个「因亦不生」，「因」就是每一法的因缘。按唯识的教义来说，就是种子。你没有其他的因缘，没有所缘缘、增上缘、等无间缘，因也是不能生的。你只有种子，你的心还不动；不动，这个法就不现前。那也是「平等性」的，也是无差别的。这个「一切法无成平等故」，就是用这个「因亦不生」。刚才我们的解释是约种子说，单是种子它是不能生。另外一种说法呢，「因亦不生」，「大自在天为一切法的因」，这是一个错误的说法，大自在天不是万物之因，所以「因亦不生平等性故」。这个「一切法无成平等故」，因是能成，法是所成；因是能成立的，法是所成立的。而这个因是不能成立的，所以是「一切法无成」的时候，因缘不具足的时候，也就是不能成立。这个因是人的虚妄执着，它实在不是万物之因，那么当然也就是没有这回事了。

下面是第五句：「自然与因皆不生故；毕竟本寂平等性故」，这是两句，但是有两种说法：就是把它合而为一算一句，这一个说法；一个是分成两句。我们还是分成两句。「自然与因皆不生故」，这是第五句，那么经文的第五句「一切法寂静平等故」。「自然与因皆不生故」，前面第三句和第四句，第三句是「自然不生」，第四句是「因不生」，现在把这两句合在一起。自然也不生，因也不生，「自然与因皆不生故」，这是第五句，就是「一切法寂静平等故」，《十地经》的第五句：「一切法寂静平等故」。一切法若得到因缘的时候，一切法现前的时候，就有生有灭；有生有灭就是动。现在说自然也不生、因也不生的时候，法不现前就没有生灭，那就叫做「寂静」，一切法寂静是平等故。

「毕竟本寂平等性故」，这样说这个就是第六句，第六句是说「一切法本净平等故」。「毕竟本寂平等性故」，这是怎么样解释呢？就是本来是毕竟空寂的，为什么不是空寂呢？就是我们有烦恼了。我们心里面有杂染的烦恼，心就动了，所以一切法现前了，这个生死的境界出现了，这个流动的境界苦恼一切众生。但是本来是没有事情的，所以「毕竟本寂平等性故」，这是第六句。那么经上的那个第六句「一切法本净平等故」，我们因为有了烦恼，才有种种苦恼的境界、污秽的境界出现，你知道吗？一切法本来是清净的啊！没有这些污秽的事情，所以「一切法本净平等故」。这是第六句。

下面是第七句，「现有体事能取正智，离诸戏论平等性故」，这是第七句。看经文上第七句，「七、一切法无戏论平等故」，就是这么解释。「现有体事能取正智，离诸戏论平等性故」，这个一切法有两种，一种是有体，一种是没有体性的，有这么两种差别。两种差别，这个没有体的事情，很多的事情是没有体的，但是我们不知道，我们认为是有体。我们也是常讲的，譬如说是我心里面想这屋子里有条龙，我心里想有条龙，这龙在这空间里面飞。这只是自己的妄想，实在没有龙，就是这个龙是没有体性的。我们也常说到一件事，这光线不好，那么有绳子，麻绳，用麻组成绳盘在那里，光线不好，远一点看，看见是一条蛇在那里。那么我说那里有一条蛇，你们眼睛好的人看那里没有蛇，所以我说有条蛇，这是没有体性的。你们说看那里有条绳子，说绳是有体的，是有那么一件事；我说有条蛇，是不对的，那蛇是没有体性的。但是我们世间上的事情，在我们凡夫的境界，很多很多的事情都是虚妄分别，没有那件事。

现在这上面说「现有体事」，不是无体，是有这么一件事，是有体性的。那有体性是什么事呢？「能取正智」，这个能取是正智的作用，它有这个作用。这个「正智」就是我们的分别心经过佛法的锻炼，成就了般若波罗密的智慧，成就了无分别智的智慧。这个智慧成就了，它就能见到那个胜义，见到那个「胜义自性平等性」，所以叫能取。其实这个地方就是能证悟，能证悟胜义的那个正智，这件事。这个正智现前的时候，「离诸戏论平等性故」，就和我们没得到智慧的时候，我们没有相信佛法的时候，我们虚妄分别的时候，就都是戏论。我说那里有条蛇，这句话是没有意思嘛！根本是说错了嘛！这叫戏论。我说那个人在骂我，这也没有这么一件事；说那个人在赞叹我，实在也没有这件事，但是我们认为是这么一件事，我们认为有这么多的事，这都是戏论。现在成就智慧了的时候，「离诸戏论」，没有这些虚妄分别了。没有虚妄分别的时候，也就是你成就正智的时候；成就正智的时候，是离一切虚妄分别的，那个时候也是平等无差别的境界。那么这是第七句，解释经上那第七句「一切法无戏论平等故」，也是相合的。

下面是第八句，「远离一切取舍造作平等性故」，这是第八句。《十地经论》上第八句「一切法无取舍平等故」，是这么一句。「远离一切取舍造作平等性故」，这个取舍，什么叫做取舍？看下一句，「即此烦恼众苦杂染离系解脱平等性故」，这两句是合成一句来解释经文的第八句，就是「一切法无取舍平等故」。「烦恼众苦杂染」，就是我们现在的境界，我们心里面有贪烦恼、有瞋烦恼、各式各样的邪知邪见的烦恼，因此烦恼而有很多的苦恼。我们的心也并不是污染的，但是有这么多的烦恼就杂染了，就污染了。而这些烦恼的相貌就是「取」，什么事情都是真的、都是执着，叫做取。「离系解脱」，我们来到佛法里相信佛法了，我们学习戒定慧的时候，我们就断了烦恼，再没有烦恼来系缚，我们得大自在了，那么这就叫做「舍」。前面「烦恼众苦杂染」是「取」，「离系解脱」是「舍」。

现在这个地方说「远离一切取舍造作平等性故」，我们也不取也不舍，因为你用戒定慧的大智慧来观察烦恼，烦恼是无所有的、是毕竟空寂的，那就是没有取，没有取也就没有舍。没有烦恼可取，也就没有烦恼可弃舍，所以「远离一切取舍」，这个时候就是正智的境界。取舍就是造作，现在是远离取舍的造作，这个平等性就现前了，所以这个第八句是「一切法无取舍平等故」，这样解释。所以「远离一切取舍造作平等性故」这句话怎么讲呢？「即此烦恼众苦杂染离系解脱平等性故」，就是用这句话来解释这句话。这两句话合起来就是第八句。

「分别所执境界自性如幻化等平等性故」，这是《瑜伽师地论》的第九句，看这个《十地经》的第九句：「九、一切法如幻、梦、影、响、水中月、镜中像、焰、化平等故」，这个「焰」就是阳焰，这一共是八句，是八个譬喻。这个《瑜伽师地论》第九句「分别所执境界自性」，「分别」就是我们这个明了性的心，它接触一切境界的时候，它就分别这是好的，这是不好的，这是有利益的，这是有损害的，这是大的，这是小的，各式各样的分别。而这些分别不但是分别，里面还有个执着，执着自己的分别是真实的。这样的分别的境界，都不是真实的，就像那个幻化等。「如幻」，如幻术所变现的境界都是假的。「如梦」，如梦中境也不是真的。「如影」，就是你遮碍了光明就出现一个影。「如响」，这空谷里面，你在这边说话，那边就有个回声，这是响。如水里面的月，如镜子里面的影像，如阳焰，阳焰是春夏之交，天气稍微热一点，这个地面上的湿气被太阳一蒸发，我们远远的看就好像有水似的，叫做阳焰。「如化」，就是有神通的人变化各式各样的事情。

这八种譬喻，是有这么一件事，但是不真实。那么这在《摄大乘论》上是譬喻这个依他起性如幻如化、不真实。当然，若是我们内心执着这遍计执的境界，我们也认为是真实的，但实在就是没有了，是没有这件事。「平等性故」，这一切法都是如幻如化，都是虚假的，每一法都是虚假的，虚假和虚假也是一样的，所以叫「平等性」。前面是说空，这地方是说有，这个有是假有，是这样意思。

「无分别智所行自性有无无二平等性故」，这是第十句，经上的第十句「一切法有无不二平等故」。这无分别智现前的时候，无分别智在诸法上相接触的时候，「所行自性有无无二平等性故」，有，也是无二的；无，也是无二的。这个「有」，譬如说这个遍计执，遍计执我们执着这个有，或者那里是绳子，我认为是蛇，我认为是有一条蛇，是有，实在蛇是没有的，这「有、无」是不二相。我们认为无一切法，我不可得，一切法不可得，是离一切相的、是毕竟空的，这个地方是不可思议的，也是「有无无二」的。这个「无分别智所行自性」，无分别的时候，实在遍计执是不现前了，没有遍计执，只有依他起和圆成实了。圆成实，也是「有无无二」；依他起，也是「有无无二」，在这里无分别的境界，这也是「平等性故」。这一共是有这么十句。这下面「论一一释，此应准知」。

「当知是名此中十种法平等性略分别义」，前面这十句就是经上的十种法平等性的大意，这样意思。

《披寻记》一五九七页：

由有胜义自性无相平等性故等者：如次配释十种法平等性应知。于中即此烦恼众苦杂染离系解脱平等性故者，当知此即释前远离一切取舍造作名平等性。谓即烦恼众苦杂染名之为取，离系解脱名为舍故。此即经说一切法无取舍平等略分别义。余如文知。

「由有胜义自性无相平等性故等者」，这是牒这个文。「如次配释十种法平等性应知」，就是用这十句来配那个《十地经》的十句，就是用论的十句解释《十地经》的十句。

「于中即此烦恼众苦杂染离系解脱平等性故者」，就是刚才两句合成一句来解释那段文。「当知此即释前远离一切取舍造作名平等性」，就是解释这一句的话。「谓即烦恼众苦杂染名之为取」，就是我们处处执着才有烦恼。「离系解脱名为舍故」，我们若是常常修四念处，破除去贪瞋痴的时候，不取着一切法的时候，就没有烦恼的系缚了，我们就自在了，就得解脱了。这就叫做「舍」，舍实在就是弃舍烦恼的意思。

「此即经说一切法无取舍平等」，这两句合起来也就是《十地经》那句话，「一切法无取舍平等略分别义」。「余如文知」，其他的，你自己想想好了。

申二、觉悟缘起生解脱门

如是菩萨住此住中，于诸有情增长悲愍；于大菩提生起猛利欲乐希求；于诸世间合散生灭，以一切种缘起正观，观察了知；依缘起智能引发空、无相、无愿三解脱门。

「如是菩萨住此住中，于诸有情增长悲愍」，前面是第一段「十法平等性成满得入」，现在是第二段「觉悟缘起生解脱门」。「如是菩萨住此住中」，说这位菩萨，就是缘起相应增上慧住，就是这位菩萨，这时候是第六现前地，这位菩萨。「住此住中」，住在缘起相应增上慧住，住在这里。「于诸有情增长悲愍」，这位菩萨安住在这里，那是大智慧境界，这个大智慧境界，但是他并不是自私自利的，他自己的生死大事已经到了很高的程度，他还不忘众生苦，所以「于诸有情增长悲愍」，这个有情在生死里流转，而这位菩萨他的悲愍心比以前还要增长，一定要度化众生的。这是有悲愍心。

「于大菩提生起猛利欲乐希求」，他对于众生有大悲心，和凡夫不同，而这位菩萨对于佛陀的无上菩提。佛陀的阿耨多罗三藐三菩提，那叫「大菩提」。「生起猛利

欲乐希求」，他的清净心里面现出来很猛利的，就是很勇猛的，「欲乐希求」，欢喜成就无上菩提，这个心情也非常的强。这个是上求菩提，那个是下化众生。不像我们烦恼重的人，得不得菩提，成不成圣道，无所谓，这心情不一样。

「于诸世间合散生灭，以一切种缘起正观，观察了知」，这个前面这两句话，一个是表示这位菩萨有悲愍心，又表示这位菩萨猛利的欲乐希求无上菩提，这下面又说他的大智慧。「于诸世间合散生灭」，对于「诸世间」，就是凡夫的世间。「合散生灭」，这个合就是因缘和合了，没有因缘没有这件事的；但是有因缘，因缘若不合还不行，要具足了才可以。具足了，这个法才能现前，所以叫做生。如果这个因缘被破坏了，离散了，那个法就息灭了。「于诸世间合散生灭」，这句话就是这位菩萨的大智慧观察众生的缘起，观察世间众生的合散生灭的现象。「以一切种缘起正观，观察了知」，他怎么观察呢？「以一切种缘起」，就是很广博的，很多的事情；很多的事情都是因缘生起的。若观察一切法是因缘生起的，那就叫做「正观」，而不是说是大自在天创造的，不是这一切法没有因缘就有这件事，所以以一切种缘起来观察一切世间，这叫做「正观」。「观察了知」，用这个正观的智慧，在禅定里面观察一切法的时候就明白了。明白的情形会怎么样呢？「依缘起智能引发空、无相、无愿三解脱门」，依这个缘起的智慧，一切法都是缘起的，用这个智慧来观察呢，就成就了三种功德，就是能引发空三昧、能引发无相三昧、能引发无愿三昧。这三种三昧能解脱生死大苦，是见第一义谛的门，从这个门可以证悟第一义谛的。这一段文就是说明这三件事。

《披寻记》一五九七页：

于诸世间合散生灭等者：有情自体，是名世间。烦恼系缚众缘和合，是名为合，合故有生。若彼烦恼众缘断坏，是名为散，散故永灭。于此一切依缘起支顺逆观察得如实智，名以一切种缘起正观观察了知。由观缘起二无我性，是故能引空解脱门。观彼有支一一还灭，是故能引无相解脱门。观彼流转不生愿乐，唯除大悲不舍众生，是故能引无愿解脱门。此解脱门唯出世摄。如《显扬论》别释其相应知。（二卷十六页）

「于诸世间合散生灭等者：有情自体，是名世间」，这个「于诸世间合散生灭」，什么叫做世间呢？就是有情的自体。这个众生他有一个自体，他有这么一个果报体，这个果报体就是色受想行识。有色，也有受想行识；有受想行识，也有色，是名叫做「世间」，就是五蕴世间。器世间、五蕴世间。

「烦恼系缚众缘和合，是名为合」，这世间这个词解释完了，现在解释这个合字，合怎么讲呢？「烦恼系缚」，这个系缚是烦恼的作用，这个烦恼能绑住你。这个烦恼，我们通常说烦恼，就是贪瞋痴是我们的烦恼。实在来说呢，还有一个我、我所也是烦恼，有我、我所的执着，有贪瞋痴的执着。有这个执着的时候，你遇见什么境界，这个境界就绑住你。「烦恼系缚众缘和合」，烦恼系缚是一个因缘，还要其它的因缘，所以「众缘和合，是名为合」，才算是合的。「合故有生」，这个众多的因缘都凑合在一起了，你这一念心才能现起的，也就是每一法也这样才能现起的。

「若彼烦恼众缘断坏」，若是他内心的我、我所和贪瞋痴的烦恼，被你修四念处的时候把它灭掉，无我、无我所，没有贪瞋痴了，断坏了，「是名为散」，这个因缘就没有了，不能会合了。「散故永灭」，若是你的我、我所的见烦恼、贪瞋痴的爱烦恼，爱见烦恼还有爱见烦恼的习气，如果都是破坏了的时候，那个所生法永久地不会再生起了，也就是不生不灭了。

「于此一切依缘起支顺逆观察得如实智，名以一切种缘起正观观察了知」，这是解释下面这一句，就是「以一切种缘起正观观察了知」这句话，这句话怎么讲呢？

「于此一切依缘起支」，就是在这一切的所缘境这里，生命所存在的地点，完全用缘起支来观察。「缘起支」就是十二有支，是十二缘起支，就是无明缘行、行缘识……那个十二缘起支。「顺逆观察」，顺着观察，无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死忧悲苦恼，这是顺着去观察。下面说是「逆观察」，就是无明灭则行灭……生灭则老死灭，有灭则生灭，这样子逆它的次第去观察，就没有了，这件事就结束了。这个观察，顺观察，或者是逆其次第的观察，「得如实智」，你就能成就，得者成也，能成就真实的智慧。从那个缘起能观察我不可得，观察一切法是缘起有，也都是毕竟空寂的，所以你能得到这个清净的智慧。「名以一切种缘起正观观察了知」，这句话就这么讲。

「由观缘起二无我性，是故能引空解脱门」，这下面解释「依缘起智能引发空、无相、无愿三解脱门」，解释这句话。「由观缘起二无我性，是故能引空解脱门」，由于你在奢摩他里面去观察「二无我性」，就是补特伽罗无我性、一切法无我性，你这么观察的时候，这两个我都是没有的。这个法的现起，都是法与法的关系，不是有我的关系。说怎么会有老死呢？生缘老死，因为你生所以才有老死，不生就没有老死。为什么会有生呢？因为有有，有缘生。为什么会有有呢？取缘有；你有爱取，所以就有有。为什么会有爱缘取呢？受缘爱。为什么会受？因为触，触缘受，受缘爱。如果没有触也就没有受，没有受也就不会有爱，没有爱也就没有取，没有取也就没有有，没有有也就没有生，没有生也就没有老死。所以这样子去观察的时候，就把一切法都观空了。所以从这个观察里面，观察根本没有我这件事，所以我是空的；一切法也是没有真实性，也都是空了。「是故能引空解脱门」，你能观察我不可得，一切法也不可得，那你就不被一切法所系缚了。

「观彼有支一一还灭，是故能引无相解脱门」，「观彼有支一一还灭」就是刚才说的有灭则生灭，乃至到无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六触灭，六触灭则受灭，受灭则爱灭，乃至生灭则老死灭，这一切法都没有了。「观彼有支一一还灭」的话，「是故能引无相解脱门」，就是一切法都不可得了，没有相，「无相解脱门」。

「观彼流转不生愿乐，唯除大悲不舍众生」，若是观察你不是能够有灭则生灭，你不是，你是无明缘行，行缘识，识缘名色，那这样子，这样子就现出来生死流转的苦恼境界。这个苦恼境界现前了的时候，你不高兴这个境界，所以你有二无我的智慧，又有无相解脱门的智慧的时候，这观察生死的境界「不生愿乐」，心里不欢喜，不欢喜生死流转的境界，「不生愿乐」。触缘受，受缘爱，爱缘取，这事没有这件事，就是无愿，不欢喜了。「是故能引无愿解脱门」。

「此解脱门唯出世摄」，这个解脱门：空解脱门、无相解脱门、无愿解脱门，这是出世间的境界，不是世间的境界。在世间上生活是创造苦恼的门，这个门能令你苦恼。现在出世间是解脱一切苦恼的，是不一样的。「如《显扬论》别释其相」，就解释这三解脱门的相貌，「应知」。在《显扬圣教论》的「二卷十六页」那个地方。

申三、一切邪想皆不现行

由是因缘，所有自他作者受者有无等想皆不复转。

这个第二科是「觉悟缘起生解脱门」，觉悟了十二缘起就生出来三解脱门，就到第一义谛那里去了，这是第二科解释完了。现在第三科「一切邪想皆不现行」。

「由是因缘，所有自他作者」，由于你观察十二缘起的关系，你就得到大智慧了，得到无我的智慧，得到无相的智慧，得到无愿的智慧了，所以所有的「自他作者受者有无等想皆不复转」，这样子呢，你观察我不可得，不会再说是「这是我的，这

是我」，没有这个分别；「这是我的」，也没有这个分别。就是在这个色受想行识里面，顿生顿灭之中，不执着有我可得。每一个众生的生命体里面都没有我，所以不会「这是我的，这是你的」，没有这个分别。所有的「自他」，自己的分别、他人的分别。「作者受者」，说我现在在拜佛，拜佛者不可得；我说在这坐禅，坐禅者不可得。说我在吃饭吃得很香，受者不可得；说天气很热，感觉热，受者不可得；感觉冷，这感觉者也不可得，都是寂灭相的。「有无等想」，说这件事由无而有，由有而无，这个有无的变化，你也没有这个分别，不取也不着这些境界。「皆不复转」，不再会在你心里面来执着这些事情，这种种的分别都不现起了。

《披寻记》一五九八页：

由是因缘等者：经说菩萨修行三解脱门离彼我相，离作者受者相，离有无相，如是离三种相，如其次第三解脱门为其因缘，是故此中亦作是说。

「由是因缘等者：经说菩萨修行三解脱门离彼我相」，没有我相，不执着有我，离彼我相。「离作者受者相」，也远离了这样的执着。「离有无相」，离有无的这些分别。「如是离三种相」，离彼我相、离作者受者相、离有无相，这是一共三种。

「如其次第」，就是文的这个次第。「三解脱门为其因缘」，它就能作三解脱门的因缘，三解脱门的智慧就现前了。「是故此中亦作是说」，「由是因缘」，由于前面你已经成就三解脱门，所以你的「自他」这个分别心不转，「作者受者」的分别也不转了，「有无等想」也不复转。

申四、顾念有情摄受生死

菩萨如是善于胜义顾念有情，

这是前面「一切邪想皆不现行」，前面得了三三昧之后，就不会有这么多的不如理作意了，这是第三科。现在第四科「顾念有情摄受生死」。

「菩萨如是」，这位菩萨观察缘起成就了三解脱门，远离一切虚妄分别，所以「善于胜义」，他能够善巧地通达第一义谛了。「顾念有情」，但是还有大悲心，感觉众生很可怜啊，还有这个悲心的。

《披寻记》一五九八页：

善于胜义顾念有情者：此显菩萨不染生死，不舍生死，智悲增上，故作是说。

「善于胜义顾念有情者：此显菩萨不染生死」，这个善于胜义就不染着生死了，在胜义上不感觉有生死可得。「不舍生死」，但是菩萨有大悲心，还不弃舍生死，他还在这里来饶益有情的。不像阿罗汉要入无余涅盘，没有这回事！「智悲增上，故作是说」，这位菩萨的智慧也非常殊胜，大悲心也非常殊胜的。所以「善于胜义」是智增上，「顾念有情」是悲增上。

如理通达烦恼系故、缘和合故、有为诸法自性羸劣，离我我所无量过失污染而转；非离一切烦恼系缚，众缘和合。

「如理通达烦恼系故、缘和合故、有为诸法自性羸劣」，他成就了智增上，大智慧殊胜啊！所以他能通达第一义，通达缘起的道理，「如理通达」。「烦恼系故」，通达什么？众生为什么会流转生死？就是烦恼的系缚，就是你心里面有贪瞋痴、有我我所的系缚你。但又不是单纯的烦恼，还需要其他的因缘同它和合才行的，「缘和合故」，才有生死流转。「有为诸法自性羸劣」，说是每一法都是众多的因缘和合，这

一法才出现的。说是不需要众多的因缘和合，它本身就能做这件事吗？不能，它「自性羸劣」，它本身的力量很软弱。说是我们内心有烦恼种子，烦恼种子力量不大，要其他的因缘帮助它才可以。只是内心的烦恼，这件事不能做成，所以「自性羸劣」。「离我我所」，世间上一切法的出现，生灭变化，不是由我我所来造成的，是你的烦恼造成的，众多因缘和合造成的。「无量过失污染而转」，世间上的事情就是有很多的过失，「污染」，污染你的心，你的心有很多的过失污染，就是这样子活动。不是单独你的一念心能成就这件事的，还有很多的烦恼污染你的心，这件事就是这样活动下去了。

「非离一切烦恼系缚，众缘和合」，这个众缘和合，但是也不能离开一切烦恼的系缚。只是众缘和合不行，还要有很多的烦恼和众缘和合，这样才能出现这件事的。所以「如理通达」，就是这样通达，通达是这么回事。但是从这里面看出来呢，烦恼是非常重要的；这一切有为法，生死的流转，烦恼的力量很强。

《披寻记》一五九八页：

有为诸法自性羸劣等者：色非色蕴，是名有为诸法。各别生因，名彼自性。自不能生，待缘方生，是名羸劣。又复诸识自性不能染他，然为他染，故名羸劣。由是当知有为诸法无量过失污染而转，唯由一切烦恼系缚众缘和合，不由我及我所而有所作，以我我所性无实故。

「有为诸法自性羸劣等者：色非色蕴，是名有为诸法」，这个色蕴和非色蕴，非色蕴就是受想行识，受想行识就是非色蕴。受想行识是心法，它没有这个青黄赤白，也不是地水火风。那个色蕴就是地水火风，名之为色。「非色蕴」就是受想行识。这样这句话就是色受想行识五蕴，「是名有为诸法」。世间有为诸法，明白一点说，就是色受想行识，这是有为的一切法。

「各别生因，名彼自性」，每一法都有它特别的一个因，你这个受心所、想心所、识心所，它有各别的一个种子，那个就是叫做「生因」。你的现起以它为因，才能现起的，这就叫做「自性」。这和《中观论》说自性不同。

「自不能生」，单独的那一点因缘，它不能现起，这力量不够。「待缘方生」，要等待和它的因缘相合的，它才能现起的，不然是不行，不然这件事不能出现，「待缘方生」。这个譬如说我们这一念心，这个明了性的心它有自己的种子，但是要待所缘缘。有了种子是因缘，还要有所缘缘；没有所缘缘，你这个心不能活动。所缘缘还不够，还要有增上缘，没有增上缘不行，没有等无间缘也不行。就是因缘，还需要有所缘缘、有增上缘、还有等无间缘，这样才可以，没有这样不行。其中有一个重要，其实每一样都算重要，你没有它就不行。

其中一个重要的，就是不如理作意、如理作意，这件事也很厉害。说我现在生了染污心了，就是有不如理作意。这不如理作意是增上缘，你这一念染污心得到不如理作意的增上，这个分别心就起来了。说这个境界是污染的，你自己是有烦恼的，但是如理作意，染污心就不起，所以要待缘。从这里看呢，烦恼是有，但是有办法它就可以不动，烦恼不动。所以这样看呢，我们是可以修行，是可以修行的。你只要抓住这一点，遇见一切境界的时候如理作意，就没有事。说是我有很大的烦恼，我不能够出家，这不一定。你若如理作意，就没有事，可以出家。所以这上说「待缘方生」，要等待外缘的帮助，这件事才能现起，「待缘方生」。「是名羸劣」，就是它本身的时候不能出现，这件事不能成就，一定要有缘才可以出现的，所以它本身力量很软弱，「是名羸劣」。

「又复诸识自性不能染他」，这段文说的微细了一点。又复我们的眼识、耳识、

鼻识、舌识、身识、意识，主要是这个意识，现在说很多的识。「自性不能染他」，这个识的本身不能染污其他法，其他的一切法，因为什么呢？这识就是个明了性，它不是烦恼，它没有烦恼，它不是贪瞋痴，它是无记的，它也不是善也不是恶，它是个无记性的明了性，所以它不能去染污其他法，不能。「然为他染」，但是它为烦恼所污染。贪瞋痴的烦恼，我、我所，这是烦恼，这是污染的，它把你这一念明了性的心变成污染的了，变成污秽的了。「然为他染」，它不能拒绝。你这一念分别心，它也不是染污，也不是清净。它不是烦恼，但是它不能拒绝烦恼，烦恼和它要合作的时候，它就同它合作。就像一个人，坏人他也合作，好人也是合作。我一定同好人合作，它没有这个智慧，这个心没有这个智慧，所以是「然为他染」。若是你内心来到佛法里面学习戒定慧的时候，就拒绝烦恼的合作，那就不为他染。但是我们没有学习这个智慧的时候，不行！没有学习这个智慧，他不知道那是个坏事情，他就同烦恼合作，就去做坏事了，所以是「然为他染」。「故名羸劣」，所以就是你这一念心很软弱。

「由是当知有为诸法无量过失污染而转」，这从事实上就看出来嘛，你就可以知道这些有为的诸法，就是因缘生法，色受想行识，因缘生法，它会为无量过失的污染而转，也就是无量的烦恼来污染它，就这样就发动了很多的事情在活动，就是这样意思。「唯由一切烦恼系缚众缘和合」，我们这一念心就是很多的烦恼来系缚你这一念心，你这一念心没有智能，被烦恼绑住了，还有其他的因缘的和合，就会造业，受苦了。「不由我及我所」，不是说是有一个常恒住的我和我所才做事情，不是的！就是你的心来做一切法，一切唯心造。唯心造，就是你的心为烦恼污染，肯同烦恼在一起。烦恼是个坏蛋，这个心同这个坏蛋在一起做很多恶事；若是遇见戒定慧的善法，他也肯和它合作，就作种种功德，就是这么回事。但是我们初开始学习佛法的时候，你内心里面假设过去善根不够的话，你这个心愿意同烦恼合作，而不肯同戒定慧合作，这问题就是在这里。「以我我所性无实故」，为什么不承认是「我」有力量去作恶、去作善呢？「以我我所性无实故」，因为我们所执着那个我我所，根本没有那回事情，没有我、没有我所，没有那回事，只是虚妄分别而已。

是故我今为自防护，应令一切烦恼系缚众缘和合皆悉断坏，为益有情不应永灭一切有为。

「是故我今为自防护，应令一切烦恼系缚众缘和合皆悉断坏」，所以菩萨这样观察这个缘起，世间上的事情就是这样子，那么我们应该采取什么态度处理事情呢？「是故我今为自防护」，所以我们佛教徒应该自己保护自己，保护你自己。「应令一切烦恼系缚众缘和合皆悉断坏」，要灭除一切烦恼，灭除一切染污的因缘，要做这件事。做这件事，那就是要有智慧。要有智慧，从什么地方来？从闻思修来的，从闻思修增长智慧，用智慧破除一切烦恼，事情就是这样子。「为益有情不应永灭一切有为」，说是你自己修学戒定慧、修学三十七道品，能保护自己的清净，成就无量功德，但是你还要想一想，众生还没得解脱啊！你要发慈悲心饶益一切有情，「不应永灭一切有为」，不应该永久地灭除去这个色受想行识的。你没有这个身体在这里，你怎么样来度化众生呢？所以你还应该保留，是这么意思。

这上面说，初开始用功修行，你的能力不够，不可能去度化众生。那么你一定要得了圣道，你才有智慧，烦恼少了，你才能度化众生的。但是有的时候可能会到佛世界去了，你没有在众生世界，那你不能度化众生。有的时候，也可能这一生跑到天上去了，在天上住了八万大劫，住了两个劫，那也不度众生。但是有的时候这样，也不算是过失。但是，你总而言之要发大悲心，「不应永灭一切有为」，要到众生的世界饶益有情的。

这是第四科「顾念有情摄受生死」，当然这个文是说第六现前地菩萨的事情，是这个意思。现在第五科「无着般若智住现前」，分二科，第一科「标名」。

申五、无着般若智住现前（分二科）　酉一、标名

如是菩萨住此住中智悲随逐，名无着智现前、般若波罗密多住现前。

「如是菩萨住此住中智悲随逐」，说这位菩萨，就是第七「缘起相应增上慧住」，六现前地，这是第七住，这位菩萨住在缘起相应增上慧，住在这里。「智悲随逐」，这个大智慧和大悲心随逐他的心，和他的心在一起而不分离。「名无着智现前、般若波罗密多住现前」，这个大悲心就是后得智，那个智那就是根本智了，它是无分别，它能与第一义谛相应。但是还有大悲心，就是后得智了。这样子说，就是「名无着智现前、般若波罗密多住现前」，这个「无着智现前」就是根本智，不着一切法，就是根本智现前。「般若波罗密多住现前」，这就是后得智。这是两种智慧。

《披寻记》一五九八页：

名无着智现前者：谓于生死、涅盘平等证得无二智故。

「谓于生死」，生死是流转生死的虚妄分别境界；「涅盘」是离一切相的境界。由于你这个无着智，就是不见生死可得；由于般若波罗密多住现前，就是大悲心，他又不住涅盘。所以这个生死和涅盘是平等，而不偏于生死，也不偏于涅盘。「证得无二智」，它们两个是统一的，是无二相的。

这是「标名」，下面第二科「释相」，解释它们的相貌。分三科，第一科「不染世间」。

酉二、释相（分三科）　戌一、不染世间

由此住故，于一切世间行无染而行。

由于你般若波罗密多住现前，由这个住，住于般若波罗密多这里，对于世间的有为行「无染而行」，虽然是在世间度化众生，世间这些染污法不能染污你。这是解释这个「不染世间」，那么这一句话应该指无着智说。

戌二、有猛利忍

又即此住有猛利忍，于第七地有加行行边际菩萨忍，当知是彼随顺忍摄。

「又即此住有猛利忍」，这是第二科。第一科是「不染世间」，第二科是「有猛利忍」。「又即此住有猛利忍」，他有很猛利、有强大力量的忍，安忍不动，这个忍力很大。忍力很大，这个由两方面可以解释，就是他能度化众生的时候，众生难度，但是菩萨有猛利忍，他就不介意这件事，也可以这么解释。

「于第七地有加行行边际菩萨忍，当知是彼随顺忍摄」，说这位菩萨有猛利忍，这个猛利忍是怎么回事啊？「于第七地」，现在是第六地菩萨，对那个第七远行地，第七远行地菩萨是什么境界呢？「有加行行边际菩萨」，到这个第八地是无加行、无功用，第七地是有加行行的边际了，过了这里就没有这个加行的事情了，所以第七地是有加行的边际，「菩萨忍」。那个第七地他的忍要高过第六地的，那么现在这个第六地的猛利忍是怎么回事呢？「当知是彼随顺忍摄」，这个猛利忍是那个第七地的无生法忍的随顺。这个「随顺」什么意思？就是能引出来；你有猛利忍，能随顺地生起第七地菩萨的无生法忍，就是这个意思。或者说，「随顺」是因义；你第六地菩萨的猛利忍，是第七地菩萨的猛利忍的因。就是第七地的无生法忍，以第六地菩萨无生法忍为因，是这样意思，它随顺它，它不会障碍它的。

这是「有猛利忍」，第三科是「不住二边」。

戊三、不住二边

又此无着智现前、般若波罗密多住现前，能引能引菩提众缘，于诸世间有为诸行，住而不住；虽于寂灭见寂静德而亦不住。

「又此无着智现前」了，就是这个无分别智现前了。「般若波罗密多住」也「现前」了，就是后得智也现前。这两个智慧现前有什么好处？有什么作用呢？「能引能引菩提众缘」，有这个作用。这个「能引菩提众缘」，这个「能引菩提」，菩提就是无上菩提；能引菩提的众缘，就是三十七道品。那么现在这个无着智、般若波罗密多住，这两个智慧，是能引众缘的能引，就是菩提分的能引，它能引出来菩提分，由菩提分能引无上菩提，就是这个意思。

「于诸世间有为诸行，住而不住」，你成就了这个智慧的时候，「于诸世间」，就是流转生死的众生的世间，都是有为的诸行，都是有生灭变化的诸行。「住而不住」，你是在这里住，但是又不在这里住。你有慈悲心，就是在众生世界这里住；但是你有般若，那就是又不染着，这个意思。「虽于寂灭见寂静德」，说这位菩萨对于大般涅盘的那个寂静的境界，感觉到非常殊胜，有种种的功德。「而亦不住」，但是有大悲心，所以他不到涅盘那儿去住，他还在世间住。在世间住，但是他有般若波罗密、有无着的智慧，他还不受染污，所以叫做「不住二边」。不住世间的一边，也不住涅盘的一边；但是也没有离开世间，也没有离开涅盘。

《披寻记》一五九九页：

能引能引菩提众缘者：菩提分法能满大菩提果，是名能引菩提众缘。今此无着智现前，般若波罗密多住现前，能引一切菩提分法，是故说言能引能引菩提众缘。

「能引能引菩提众缘者」，来解释这句话，这就把它标出来。「菩提分法能满大菩提果」，这个三十七道品这个菩提分法，「能满大菩提果」，你修学三十七道品能圆满无上菩提的果，圆满无上菩提的佛果。「是名能引菩提众缘」，这样这个菩提分法是能引菩提的众缘，由这个三十七道品的众缘能成就无上菩提。「今此无着智现前，般若波罗密多住现前」，这两种智慧现前的时候。「能引一切菩提分法」，能引出来，能引发你的三十七道品的大智慧现前，「是故说言能引能引菩提众缘」，这句话解释完了。

申六、证无量定（分二科）　酉一、举空三摩地

如是菩萨方便般若智所随逐，能入空三摩地，令十百千上首三摩地门皆现在前。

一共是十一科，现在是第六科「证无量定」，这位菩萨能成就很多的三昧，分两科，第一科「举空三摩地」。

「如是菩萨」，说这位菩萨，「方便般若智所随逐」，方便智和般若智，这样讲呢，方便智就是后得智，般若智就是根本智了。他这一念心有这两种智慧的随逐，「能入空三摩地」，就是我也不可得，一切法也不可得，能住在这个三摩地里面。「令十百千上首三摩地门皆现在前」，入这空三摩地，不只是这么一个三摩地，它还能够成就十百千上首的三摩地「皆现在前」，也都现前了，不只是一个空三摩地，还有无量无边的三摩地，都能现前。这是「举空三摩地」，下面第二科「例无愿无相」。

酉二、例无愿无相如空三摩地如是无愿、无相三摩地，当知亦尔。

如空三摩地这样子现前，如是无愿三摩地、无相三摩地，「当知亦尔」，也是这样子。

《披寻记》一五九九页：

令十百千上首三摩地门等者：经说十种空三摩地门为其上首，百千万空三摩地门皆现在前。准彼应释。下说无相、无愿各复有十为其上首，如经应知。

「令十百千上首三摩地门等者：经说十种空三摩地门为其上首」，百千三摩地以十种空三摩地为上首，为最重要的。「百千万空三摩地门皆现在前。准彼应释」，就是看经上说的就知道了。「下说无相、无愿各复有十为其上首，如经应知」，也是这样子相似的。

申七、证不坏意乐

由此上首三摩地门现在前故，意乐不坏。

这是第七科「证不坏意乐」。「由此上首三摩地门现在前」，就是从这个《披寻记》引经上的话，就是有十种空三摩地为上首、十种无相三摩地、无愿三摩地为上首。由此上首三摩地门现前的原因，使令这位菩萨他的意愿不可破坏。

《披寻记》一五九九页：

意乐不坏者：谓彼意乐坚固不退，是名不坏。此有九种差别，如经应知。

「意乐不坏者：谓彼意乐坚固不退，是名不坏」，就是他这个大智慧、大慈悲的境界是不退转的，不会失掉的，就叫做「不坏」。为什么不坏呢？他有这个三摩地的关系，有三摩地保护他的意愿。这样的三摩地，是定，但同时里面也有智慧。有这样的定慧保护你，你的大悲心、你的智慧不失掉，所以也不退转于无上菩提了。「此有九种差别，如经应知」，这上面说有九种不同，如经里面说的就会知道了。

申八、魔怨无夺

于一切种诸佛圣教，一切外道及诸魔军圣教怨敌，不能引夺。

这是第八科「魔怨无夺」。「于一切种诸佛圣教」，说这位菩萨他对于「一切种」，诸佛的圣教有一切种类，有很多的差别。「一切外道及诸魔军圣教怨敌，不能引夺」，这位菩萨对于无量无边的佛法的通达、证悟，一切的外道、一切的魔军、一切的圣教的怨敌，都不能够引夺，不能破坏他的。

申九、善根清净（分二科）　酉一、总辨善根（分二科）　戌一、指同前

余如前说。

这是第九科「善根清净」。分二科，第一科「总辨善根」。分二科，第一科「指同前」。余如前面说，像前面的初欢喜地所说的。

戌二、喻差别

此差别者：谓如世间善巧工匠，以所炼金作庄严具，琉璃宝珠莹饰厕钿，一切余金不能映夺。如是此中菩萨善根清净殊胜，如先所说不能映夺。

「此差别者」，在这里和前面还是有点不同。「谓如世间善巧工匠，以所炼金」，所陶炼的黄金「作庄严具，琉璃宝珠莹饰厕钿」，或者是琉璃宝珠来庄严你这个金庄严具，这个金庄严具里面还有琉璃宝珠的庄严。「一切余金不能映夺」，其他的黄金不能够影响这个黄金。「如是此中菩萨善根清净殊胜」，前面等于是个譬喻，这下面正面的说明菩萨的功德庄严。如是此中菩萨的善根清净特别地殊胜，「如先所说不能映夺」，像前面说的一切外道不能映夺。

酉二、别喻慧根

又如月光，于有情身能令悦豫，非四风轮所能断坏；如是此中菩萨慧光，一切有情烦恼郁蒸皆能息灭，一切外道魔军怨敌不能断坏。

「又如月光，于有情身能令悦豫，非四风轮所能断坏」，这是缘起相应增上慧住，第九科「善根清净」，这一科里分两科，第一科是「总辨善根」，第二科是「别喻慧根」，这就是别喻慧根。「总辨善根」，信、进、念、定、慧，所有的六波罗蜜等都是善根，现在特别地说到般若智慧的善根，所以叫「别喻慧根」。

「又如月光」，前面是「如世间善巧工匠以所炼金」，用这些譬喻；现在是用月光作譬喻。「于有情身能令悦豫」，这个月亮的光明对于有情的身体来说，能令有情感觉到喜悦。月亮它也不是很热，清凉的境界，所以感觉喜悦。月光的作用，「非四风轮所能断坏」，四种风轮，应该就是春、夏、秋、冬，春、夏、秋、冬的风，风称之为轮。我们的眼睛因为作用狭小，看得很近；若是得天眼的时候就看见这个风是圆的，这个风在虚空里跑，是圆的，所以称之为「轮」。春天的风叫做和风，譬喻烦恼魔；夏天的风叫炎风，炎热的风，譬喻五蕴魔；秋天的风叫做凉风，譬喻死魔；冬天的风叫做寒风，譬喻天魔，天魔也能破坏人的善根的。这个四风，就是譬喻四种魔。这个月亮的光明能令众生感觉到喜悦，不是四种风轮所能断坏的。

「如是此中菩萨慧光」，这个月亮的光明是这样子，「如是」指月亮的光明是这样子，这里面特别地需要赞叹菩萨智慧的光明。「一切有情烦恼郁蒸皆能息灭」，菩萨的智慧光明有什么好呢？月亮的光明能令有情身喜悦，菩萨的智慧光明能够息灭一切有情烦恼的热，烦恼的这些苦恼的事情，能息灭众生的烦恼，有这种好处。众生有烦恼的时候，感觉到苦；烦恼息灭了，心情愉快。「一切外道魔军怨敌不能断坏」，菩萨的智慧光明教化众生，能息灭众生的烦恼这件事，一切外道、一切魔军、一切佛法的敌人不能断坏的，他不能破坏这件事。这是「别喻慧根」。

申十、受生

受生多作妙化天王，善化有情令除一切增上慢等。

「受生多作妙化天王」，前面是第九科「善根清净」，下面是第十科「受生」。「受生多作妙化天王」，说这位菩萨他在人世间自己修学圣道、弘扬佛法、教化众生，他如果这个生命结束了，再去得果报的时候，这个「受生」，受者得也，再得一个生命的时候，是得什么样的生命呢？「多作妙化天王」，多数，不是完全的，多数是到化乐天做天王，化乐天的妙化天王。「善化有情令除一切增上慢等」，他做妙化天王的时候，他做什么事情？他还是弘扬佛法、教化众生，他善于教化有情，使令他们除灭一切的增上慢等的烦恼，破除这个增上慢。这个增上慢，一切众生都有这个烦恼。

申十一、威力

所有威力当知此中说百千俱胝数。

这是第十一科。说这位菩萨的威德力，当知道此中说他的威力，有百千俱胝这么大的数目。

未二、结略义

当知是名：略说菩萨缘起相应增上慧住。谓十法平等性成满得入故；觉悟缘起生解脱门故；一切邪想不现行故；方便摄受生死故；无着智现前、般若波罗密多住现在前故；证得无量三摩地故；证得不坏意乐故；于佛圣教不可引夺故；广见诸佛善根清净故；受生故；威力故。

「当知是名：略说菩萨缘起相应增上慧住」，这是第二科「结略义」。前面这十一科，这就是略说这位菩萨缘起相应增上慧住的相貌。这底下就把前面这十一科的题目重说一遍。「谓十法平等性成满得入故」，这是第六地，就是第五地菩萨十法平等性圆满了，就入于第六地了；这是第一大科。「觉悟缘起生解脱门故」，这是第二科，觉悟了诸法是缘起的，有染缘起、也有清净的缘起，从这里作观的时候就能成就三解脱门。「一切邪想不现行故」，这是那个第三科，作者、受者、我我所的都是邪想，再也不现前了。「方便摄受生死故」，这位菩萨他自己三解脱门修成功了，他可以不受生死的，但是他有慈悲心，他还善巧方便的，他这个慈悲心不是他有业，不是他的烦恼业力，是慈悲心再来世间上受生死、教化众生的。「无着智现前、般若波罗密多住现在前故」，这个「无着智」就是于一切法不执着，那就是观一切法不可得了，这个智慧叫做「无着智」，他现前了、成就了。「般若波罗密多住现在前故」，这就是这个根本智以后成就的后得智，后得智是观一切缘起法，一切众生都在苦恼里面生活，所以生大悲心，就是「般若波罗密多住现在前故」，所以叫做现前地。

「证得无量三摩地故」，这位菩萨他不只是三解脱门这个三摩地，他还有无量无边的三摩地的。「证得不坏意乐故」，他成就了不可破坏的意乐，就是他若计划做什么事情，就是一定能成功，而不可破坏的，他的意乐坚固。「于佛圣教不可引夺故」，他对于佛陀的圣教，他去弘扬圣教也好，他自己对于圣教的信解也好，是不可引夺的，也不可障碍、不可破坏的。「广见诸佛善根清净故」，这是第九科，他在三昧里面能见十方一切佛，所以他见佛闻法栽培的善根也特别清净。什么叫做染污呢？就是有所得。他能够消除这个有所得，所以善根清净。「受生故；威力故」，这是最后的两科。

午二、广指（分三科）　未一、指

若广宣说，如《十地经》现前地说。

这是第二科「广指」，分三科，第一科是「指」。「若广宣说」，如果若是广博地宣说这个现前地他的功德，「如《十地经》现前地说」，那里有详细地赞叹。

未二、释

由此地中，无着智现前、般若波罗密多住现在前故，名现前地。

这是第二科是「释」，前面是「指」，这里面再加以解释。为什么这一地叫做现前地呢？「由此地中」，他的无着的智慧现前了、般若波罗密多住也现前了，所以叫做「现前地」。

未三、配

即由此义，当知亦名缘起相应增上慧住。

这是第三科「配」。「即由此义」，也就是由这个现前地的道理，无着智现前、般若波罗密多现前，由此义故，「当知亦名缘起相应增上慧住」，它的含义也是这样

子。

辰八、有加行有功用无相住（分二科）　巳一、问

云何菩萨有加行有功用无相住？

前面是第七住「缘起相应增上慧住」，那么这一科结束了。现在是第八科，也就是第八住，「有加行有功用无相住」。前面是第六现前地，这是第七地，是远行地；就是把这个暖、顶、忍、世第一的胜解行住加上去，所以是八科。这一住里分二科，第一科是「问」。

「云何菩萨有加行有功用无相住」呢？怎么叫这个名字呢？

这个「有加行」这个话怎么讲呢？就是有功用的意思，就是要努力地用功，那就叫做「有加行」。这个「加」就是不懈怠的意思，你若懈怠就是减了，你努力地精进用功。但是这件事在我们没入圣道的人，这是一个好现象，我们要努力地用功，这是好现象。但是已经得圣道的人，反倒是不圆满，还有这件事。

「有加行有功用」，用什么功？就是「无相住」，就是调伏、调和、调顺这一念心在无相这里住。我们凡夫的心在有相这里住，在这里住表现于外的相貌就是贪瞋痴。那么现在入了圣道的人，初得无生法忍的人他是能无相住的；能无相住，就是息灭了贪瞋痴；息灭了贪瞋痴，他是有定、也有慧的。所以他若出定的时候，他有的时候他心还是清净，但是有的时候也有点事情。现在这位七远行地菩萨，他是在无相这里住。在这里无相住，其实初地、二地、三地、四地、五地、六地也都是无相住，但是无相住，初、二、三、四地，这个第六地多数是无相住，少数不是无相住；那么前面那就是少数是无相住，多数是有相住。这个第六现前地也是无相住，但是有的时候不是无相住，就是他的无相住有间断，有这个情形。现在第七远行地菩萨，他这个无相住，有加行有功用，能够不间断，所以他的功夫又进步了。

这第一科是「问」。下面第二科回答，回答分二科，第一科是「略说」，略说里面分二科，第一科「别辨相」，分十二科，第一科是「不共胜行成满得入」，分二科，第一科「明得入」。

巳二、答（分二科）　午一、略说（分二科）　未一、别辨相（分十二科）　申一、不共胜行成满得入（分二科）　酉一、明得入

谓诸菩萨于前第六缘起相应增上慧住，已得十种妙方便慧。

这是赞叹第七远行地，有加行有功用无相住，他从那里来的呢？「于前第六」，就是第六现前地，也叫做缘起相应增上慧住。那位菩萨他能够用功，有加行有功用，已经成就了十种妙方便慧，才进步到有加行有功用无相住，到第七地菩萨这里，是这样子的。

《披寻记》一六〇〇页：

已得十种妙方便慧者：《十地经》说：若菩萨善具足六地行已，欲入第七菩萨地者，是菩萨当以十种方便智发起殊胜行入。何等为十？所谓善修空、无相、无愿，而集大功德助道。入诸法无我无寿命无众生，而不舍起四无量。起功德法作增上波罗密行，而无法可取得。远离三界，而能应化起庄严三界行。毕竟寂灭诸烦恼焰，而能为一切众生起灭贪瞋痴烦恼焰行。随顺幻梦影响化水中月镜中像自性不二，而起作业无量差别心。善知一切国土道如虚空，而起庄严净佛国土行。

知诸佛法身自性无身，而起色身相好庄严行。知诸佛音声无声本来寂灭不可说相，而随一切众生起种种差别庄严音声行。入诸佛于一念顷通达三世事，而能分别种种相劫数修行随一切众生心差别观故。论一一释，如彼应知。

「已得十种妙方便慧者：《十地经》说」，这句话在《华严经．十地品》，如果特别地把它别行，也就是《十地经》，那上面说。「若菩萨善具足六地行已」，若这位菩萨，善者能也，能具足六现前地的道行，「已」。「欲入第七菩萨地者」，他不停留在第六地那里，他还要进步到第七菩萨地这里。「是菩萨当以十种方便智发起殊胜行入」，这位菩萨应当是以十种方便的智慧，用这个智慧发起殊胜的止观、殊胜的德行，他才能入第七地，才能这样子的。「何等为十？」那个十种方便慧是什么样子呢？这也是问了，下面就是回答。

「所谓善修空、无相、无愿，而集大功德助道」，这位菩萨他能够修空解脱门、无相解脱门、无愿解脱门，他能这样修。我们在前面这个三解脱门是讲过了，这个三解脱门也是通深通浅，这里说是已经入圣道的菩萨他修三解脱门，三解脱门现前。但是我们开始修止观，在凡位的时候，也可以修三解脱门的。我们简单一点说呢，观我空，观色受想行识里没有我，就是空解脱门。这个无相呢，就是色受想行识不可得；色受想行识不可得，就是无相，没有色受想行识的相，那么就叫做无相解脱门。但是若是修这个唯识的三解脱门，那么这个说法和这有点不同了。无愿解脱门，就是对这个……。前面列出来的三解脱门的次第和这个不同，前面列出来的次第，无愿是在中间，空、无愿、无相。那么那个无愿怎么讲呢？可能各位同学还记得吧？就是观察色受想行识是不净的、是无常的、是苦，就是这样子生厌离心。然后观察色受想行识是寂灭相，就是无相解脱门了。那么这是「善修空、无相、无愿」解脱门。

当然在唯识来说，那个空解脱门就不是这么说了，就是言说安立的一切法都是寂灭相，那就是空解脱门，那就不同了，那里面也包括我不可得，法亦不可得，这是空解脱门。那个无相呢，就按照圆成实性来解释，也是离一切相的，但是不有而有，那又和空解脱门有点不同。那么无愿还是这样解释。

这样子空、无相、无愿解脱门成就了，若是没有发无上菩提心的，那就是二乘人了，就是阿罗汉了。那么阿罗汉没有大悲心，那他就是任运地入无余涅盘去了，他就不会有这一句「而集大功德助道」，就没这件事了，因为他没有慈悲心。

「而集大功德」，就是积集大功德，那当然就是修六波罗蜜。大功德，也包括自己用功修行，也包括广度众生，都算是大功德。但是大和功德有什么意思呢？也有一点差别。假设说修六波罗蜜，你没有空、无相、无愿般若的智慧，你去修布施、持戒这些功德的时候，那只是功德而不能称之为大。若加上空、无相、无愿，就是大功德了，这个情形不一样。说现在这位菩萨他是有大智慧、又有大慈悲，他能够不同于阿罗汉，他能「集大功德助道」，就是由大功德力帮助你入于第七地，可以这么说，「而集大功德助道」。这是第一句，但是在《十地经论》，就是天亲菩萨《十地经论》，他解释的时候，他这个地方特别地指出来这个大功德，这个大功德是什么呢？是能令你得到财、得到身。就是你想要用财的时候，随意地财就来了，就是因为你有大功德的关系。还有身，就是你的身体，你这个时候有大福德的身相庄严，所以叫做「集大功德助道」。

「入诸法无我、无寿命、无众生，而不舍起四无量」，这句话是什么意思呢？这位菩萨就是保护自己的清净，不要有过失，这个意思。什么叫做过失呢？我们凡夫有凡夫的过失，这位圣者的菩萨有什么过失？就是不欢喜去教化众生，不欢喜教化众生这是一种过失。第二个过失，就是现起爱、见的烦恼。我度化众生的时候，以爱、见来度化众生的，不是用慈悲心，不是用空、无愿、无相的智慧度化众生，而是用爱心。有我，见就是我，「我能度化众生」，那这就是有过失。

现在说这位菩萨他是「入诸法无我」，这位菩萨他能够观言说安立的一切法是毕竟空寂的，没有我，我不可得。「无寿命、无众生」，这个「无寿命、无众生」也是无我的意思。若按《金刚经》上的四句：「我相、人相、众生相、寿者相」，现在只是有我相、寿命相，没有人相，只是说了三相。这位菩萨也就是我空、法也空，悟入第一义谛。「而不舍起四无量」，但是他不弃舍，还是发慈、悲、喜、舍的四无量去度化众生的，他还有这样的慈悲心，他不是「我不欢喜度化众生」。度化众生，还是无我相，无众生可度的，不是有众生可度，「我能度化众生」，他没有这个过失。
「入诸法无我、无寿命、无众生，而不舍起四无量」。

「起功德法作增上波罗密行，而无法可取得」，这位菩萨「起功德法」，他发动无量的善法去教化众生。这个法是什么法呢？「作增上波罗密行」，或者说六波罗密，或者说十波罗密，而这个波罗蜜里面都有「诸法无我、无寿命、无众生」的智慧，所以叫「增上波罗密行」。「而无法可取得」，所做的一切善法还都是不可得的，不执着有法可得。这是第三句。

「远离三界，而能应化起庄严三界行」，这是第四句，这个第四句的意思是摄化众生。「远离三界」，因为他自己修空、无愿、无相三三昧，没有爱烦恼、没有见烦恼，所以他不来三界了，他不到三界里来受生死了，「远离三界」。「而能应化起庄严三界行」，但是他有大悲心，所以他还来现身，现出一个身相来，随其所应现出身相来教化众生。「起庄严三界行」，现起来庄严这个三界的功德行。「庄严三界行」是什么行？「庄严三界行」，也就是教化众生行，教化众生都能「诸恶莫作，众善奉行，自净其意」，有这样的贤圣人在这个地方住，这个地方就是庄严的；就是人庄严，世界就庄严，所以这叫做「庄严三界行」。这个「庄严三界行」这里面，这个「应化」就是现身，他本来远离三界了，但是现身到世界来度化众生，为众生的上首，他有这个无量功德，所以众生都接受他的教化。

「毕竟寂灭诸烦恼焰，而能为一切众生起灭贪瞋痴烦恼焰行」，这一句话是教化众生令他灭除烦恼障的意思。前面这句话「远离三界，而能应化起庄严三界行」，这就是这位菩萨的慈悲，又来到三界现身。「毕竟寂灭诸烦恼焰」，这位菩萨自己修学三三昧，他是究竟地寂灭了爱烦恼、见烦恼，像火似的，「烦恼焰」，灭除了烦恼。「而能为一切众生起灭贪瞋痴烦恼焰行」，但是他又能够来到三界里，他为了度化一切众生，他「起贪瞋痴烦恼焰」、「灭贪瞋痴烦恼焰」，他能这样做。这个意思就是教化众生烦恼是可灭的，他也能起烦恼，但是也能用空、无相、无愿灭除一切烦恼，能觉悟众生通达烦恼是毕竟寂灭的，并不是真实有烦恼。若真实有烦恼，就不能灭了。这一节文是教化众生灭除烦恼障。

「随顺幻、梦、影、响、化、水中月、镜中像，自性不二，而起作业无量差别心」，前面是灭烦恼障，下面就是应该灭这个所知障了。所知障也叫做智障，障碍你的智慧，破除这个障碍你就开智慧了，是这个意思。「随顺幻、梦、影、响」，这位菩萨来到这个世界来，他的思想并不认为三界是真实有的，不认为众生是真实有的，也不认为一切法都是真实有的，所以他的思想随顺「幻」，就像幻术所变的事情似的，也不是真的。「梦」，梦里面的境界也不是真的。「影」，你障碍了光明，现出来影，那个影是假的。「响」，空谷发出来的音声，叫做响。「化」，就是神通的变化，也是假的。和水里面的月亮也是假的，镜里面的影像也都是假的。这位菩萨的智慧观察一切法都是如幻如化的，那一切法的真实性不可得，自性不可得。这个「二」是差别的，有差别叫做「二」。观察这一切如幻如化的本性是毕竟空的，都是不二相的。「而起作业无量差别心」，但是菩萨来到世间，他会现起种种的事情，有无量无边差别的心相。因为一切法本身是毕竟空的，由心才现出一切法的，所以这一切法的现前也就是心的分别。这样子来教化众生，使令众生开大智慧，灭除去这个智障。

「善知一切国土道如虚空，而起庄严净佛国土行」，这个地方是起庄严国土行。

「知一切国土道」，这个「道」这个字，在《十地经》上是这个字，但是《华严经．十地品》不是「道」字，是个「犹」字，「知一切国土犹如虚空，而起庄严净佛国土行」，我看应该是「犹」字。这位菩萨他知道一切国土看上去好像很实在，但是它是自性空的，犹如虚空，无有少法可得的，这是这样子。「而起庄严净佛国土行」，所以这可以知道，是心的功德业力所变现的，所以重新创造一个庄严的、清净的佛国土。这就是我们这个世界不庄严、不清净，就是众生的心不清净，并不是离开了我们的心有一个污秽的世界，不是这样子。所以菩萨行菩萨道、修六波罗密、修三十七道品，这都是净佛国土的德行，可以创造一个清净的世界。这是菩萨能够「起庄严净佛国土行」，就是创造一个庄严的世界，这个世界，刚才也说过，就是要集会很多的贤人、很多的圣人到这个世界来，大家共同地修学圣道。若是我们在众生的世界，这个世界是众生的共业所成，这个世界修学圣道，有的时候可以，有的时候有问题。若是创造一个清净的世界，都是佛教徒，都是圣人在那里，那要用功修行就方便一点，他就容易一点，没有那么多的困难。这是诸上善人聚会一处的地方。

「知诸佛法身自性无身，而起色身相好庄严行」，前面是说的依报，依报转成一个清净的佛世界，菩萨有这样的大意愿。说我们造一个庙，感觉很难，但是现在菩萨要造一个清净的世界，这可见菩萨的意乐有这么广大。「知诸佛法身自性无身」，下面是正报，菩萨是知道诸佛的法身，诸佛法身以法为身，那么什么是法呢？即是诸法如，「如来者，诸法如义」，以如为身，「诸佛法为身，清净如虚空」，所以法身的体性是没有身相可得的。没有身相可得，这样怎么能度化众生呢？所以「而起色身相好庄严行」，那么这个佛以法为身，是没有身相的，但是为了度化众生，也现「起色身相好庄严」，菩萨亦复如是，也是「而起色身相好庄严行」，那还是无量无边六波罗密的功德所成就的。

「知诸佛音声无声本来寂灭不可说相，而随一切众生起种种差别庄严音声行」，前面是现身，现在这是说法。这位菩萨「知诸佛音声无声」，他是通达诸佛的法音是没有声音的，怎么叫做没有声音呢？「本来寂灭」，这个音声是因缘有的，所以它的本性是没有声音，本性是寂灭的。「不可说相」，那个寂灭的理性是离言说相的。

「而随一切众生起种种差别庄严音声行」，但是佛还是得要有音声，这个诸法寂灭相是没有音声，但是度化众生还是需要有音声，那么随顺一切众生的根性，就现起种种差别不同庄严的音声。而这个音声的庄严也是由种种功德成就的，所以是「行」。你若常赞叹佛、赞叹法、赞叹僧，你的音声就好一点；如果常常欢喜说别人的坏话，这就靠不住了，音声就差一点。「音声行入」，「入」字向前念也好，因为你这样子你才能入于第七地。

若向下念：「入诸佛于一念顷通达三世事，而能分别种种相劫数修行，随一切众生心差别观故」，这下面是随众生有什么样的疑问，菩萨都能解释，能除其疑惑，是这个意思。前面是说法，后面是除疑。「入诸佛」，就是这位菩萨他的大智慧能够契入佛的境界，佛是什么境界呢？「于一念顷通达三世事」，就是「一念顷」，或者我们现成的话就是一刹那顷。那么短的时间能通达过去世、未来世、现在世一切的因缘事；曾经发生过的事情，这一念之间就能通达什么什么事情。「而能分别种种相」，能为众生分别、解释种种相、种种劫、种种数、种种修行，能这样分别，这是佛陀的一个根本智、一个后得智，能作如是分别。「种种相」，就是一切法的相。「劫」，一切法的变动就有了劫。还有种种的数，种种相也有数，种种劫也有数；还有种种的修行。「随一切众生心差别观故」，随顺一切众生心的不同而作种种的分别、种种的解释。

「论一一释，如彼应知」，前面这是经的文，这个《十地经论》每一句都有解释，「如彼应知」。

所引世间不共一切有情，而共一切世间进道胜行。

前面是说这位「菩萨于前第六缘起相应增上慧住，已得十种妙方便慧」，得了十种智慧。这十种智慧成就了，有什么好处呢？就能引出来世间的不共一切有情的事情，能引出世间不同于有情，就是超越一切有情的事情，殊胜的事情。「而共一切世间进道胜行」，但是这件事还是和世间的事情还有一点相似，所以「共一切世间」。「进道胜行」，就是菩萨自己也在修学圣道，也是渐渐渐渐地使令这个圣道逐渐地圆满，所以叫做「进道胜行」。这个修行是个殊胜的德行，但是它是逐渐逐渐向前进的，由六地到七地，七地到八地，逐渐进步的。

《披寻记》一六〇〇页：

所引世间不共一切有情等者：如下自说：彼由如是妙方便智之所引发增上力故，能行一切有情不共菩萨妙行，虽与世间相似显现，而非彼性。此说趣入，义应准知。由与世间相似显现，名共世间。然非彼性，说名不共。后后胜进加行究竟，故名进道胜行。

「所引世间不共一切有情等者：如下自说」，下文也说这件事了。「彼由如是妙方便智之所引发」，就是那个世间是由不可思议的智慧引发出来的。譬如说我们的这些苦恼的境界，是由我们的业力烦恼引发出来的。现在这位菩萨能造这个妙方便智的清净的业力，所以他引发出来的世间这是不一样的。「彼由如是妙方便智之所引发增上力故」，因为那个妙方便智是有殊胜的力量的原因，那他引发出来的事情，他所创造出来的事情就是不一样了。他有什么事情呢？「能行一切有情」，他所创造的世间，这位菩萨具足十种方便智慧，他也来到这个众生的世界，也和众生在一起住，所以「能行一切有情」，就是能在一切有情世间活动。「不共菩萨妙行」，但是这个事情是不共于一切有情的，这是菩萨不可思议的德行。「虽与世间相似显现」，菩萨来到世间，他也有父亲、他也有母亲，他也可能到学校读书这些事情，他也有眼耳鼻舌身意的身体。虽与世间相似的显现，「而非彼性」，但是他内心里的境界和凡夫可是不一样，「而非彼性」。这样这个不共有情就是这么解释了。「虽与世间相似显现」，就是共一切世间；「而非彼性」，就是不共一切有情。

「此说趣入，义应准知」，这段文的大意是说六地菩萨趣入第七地，主意是这个意思，所以它的道理你应该这样知道，「义应准知」。

「由与世间相似显现」，由于这位菩萨有十种方便智，但是他来到世间和众生相似，而显现出来的，所以叫做「共世间」。「然非彼性，说名不共」，可是内心里面可是不一样了，所以叫做「不共」，又叫做不共一切有情世间。「后后胜进加行究竟，故名进道胜行」，后面这一句话「进道胜行」怎么讲呢？就是「后后胜进」，后后这个字，就是以后，以后又以后又有，又是一个以后。换一句话说，就是渐渐的意思。「后后胜进」，就是渐渐地殊胜起来，当然是由五地到六地，六地到七地，七地到八地，也渐渐地进步，「后后胜进」。「加行究竟」，他努力地修行，到最后是圆满了，故名叫做「进道胜行」，这句话这么讲。

即由如是妙方便慧所引不共进道胜行，成上品故、极圆满故，超过第六住，得入第七住。

「即由如是妙方便慧所引不共进道胜行，成上品故」，也就是由于这样妙方便的智慧，那十种「妙方便慧所引」，所成就的，所引发出来的。「不共」，不共于一切有情，也不共于阿罗汉，也不共于辟支佛，他那个进道的胜行。「成上品故」，成为一个上品的功德。什么叫做上品呢？就是「极圆满故」，就叫做上品。这下面解释这个「进道胜行，成上品故，极圆满故」的内容。「超过第六住，得入第七住」，这位菩萨他不断地这样用功修行呢，就超过了第六住，到了第七住，这样子。

这一科「明得入」，得入第七住。

酉二、指略义

如是文辞，如经广说应知其相。谓依能起世间兴盛摄受福德；依于有情利益安乐增上意乐，依为菩提福德资粮菩提分法后后胜进，依不共声闻、依不共独觉，依有情界、依诸法界、依诸世界，依诸如来身语心智，当知是名妙方便慧所引不共进道胜行处所略义。

「如是文辞，如经广说应知其相」，这是第二科「指略义」，前面「明得入」，现在指这个略义。「如是文辞」，它这个文句，「如经广说」，那就是《十地经》广说其相，应知它的相貌。那究竟是什么相貌呢？这里「指略义」。

「谓依能起世间兴盛摄受福德；依于有情利益、安乐增上意乐，依为菩提福德资粮菩提分法后后胜进」，这个相貌，这个文辞里面所说的这一住的相貌，「谓依能起世间兴盛摄受福德」，就是根据这位菩萨的十种方便慧，他能现起世间的兴盛的，最殊胜的。「摄受福德」，所成就的大福德的境界，就从这里说的。这一句话应该是总说，下面就是别说。

「依于有情利益安乐增上意乐」，就是根据这位菩萨对于有情的「利益安乐增上意乐」，利益增上意乐、安乐增上意乐，这个利益和安乐不一样，我们已经讲过了。这是对于众生的慈悲。

「依为菩提福德资粮菩提分法后后胜进」，这里说的这个相貌就是根据「菩提福德资粮」，这个「菩提」是菩萨自己所得的无上菩提的大智慧境界，就是一切种智，就是阿耨多罗三藐三菩提，因为他所想成就的无上菩提的福德资粮。「菩提」就是福德，那就是无漏的福德。他这个资粮是无上菩提的因，所以叫「福德资粮」。「菩提分法」，这个得无上菩提，一方面要有福德资粮，一方面要有菩提分法。就是三十七道品，叫菩提分法。这个「分」就是因，三十七道品是无上菩提的因。福德也是无上菩提的因。而这个福德也好，菩提分法也好，都是「后后胜进」，逐渐逐渐地殊胜的。

「依不共声闻」，就是因为这位菩萨所成就的这些福德资粮、菩提分法的资粮，不共于声闻的，也「不共」于「独觉」的，实在就是超越的意思，超越了声闻、超越了独觉。

「依有情界、依诸法界、依诸世界」，前面是赞叹菩萨的无上菩提资粮的殊胜，这下面又分开说。「依有情界」，因为菩萨他是大慈大悲来利益众生，利益安乐众生，就是「依有情界」。这个「有情」，就是假名众生叫做有情界。「依诸法界」，色受想行识就是法，色声香味触法、眼耳鼻舌身意，这都是法。「依诸世界」，这个世界就是有情所居住的地方。这三件事就是一件事，有正报就有依报，有假名也就会有法。这就是菩萨的利益安乐增上意乐所饶益的对象。

「依诸如来身语心智」，就是根据菩萨所学习的、所恭敬供养的一切佛的身，佛的法身、化身。佛的法语，为众生说法。这个现身和说法，都是要佛的大悲心、佛的大智慧所现前的，也是一回事；就是菩萨要是常随佛学，菩萨又有大悲心广度众生。「当知是名妙方便慧所引不共进道胜行处所略义」，前面这一段你要知道，这就是菩萨的妙方便的智慧，所成就的不共于一切有情、不共于声闻缘觉的，这些进道胜行处所的相貌的大意，就是这样子。

《披寻记》一六〇一：

依能起世间兴盛摄受福德等者：《十地经论》说：此胜行有四功德。今摄彼义，正释此文。一、财及身胜。随其所需自在能取故，即此名依能起世间兴盛摄受福德。二、护恶行胜。不舍众生起四无量故，即此名依利益安乐增上意乐。三、护善根胜。勤修正行不取少法故，即此名依福德资粮菩提分法后后胜进。四、摄众生胜。此复多别：随愿受生为不舍有情故，即此名依不共声闻独觉。又复善说正法，为令一切众生永灭烦恼行故，即此名为依有情界。又复唯灭杂染不灭有为作业无量故，即此名为依诸法界。又复庄严一切佛土为于大法众会集故，即此名为依诸世界。又复了知如来无相无声无诸分别，然有种种相似示现，为彼有情见闻亲近供养修行生福德故，及为转法轮故，随彼所问善记别故，即此名为依诸如来身语心智。当知妙方便慧所引胜行以此为依，是故名彼处所略义。

「依能起世间兴盛摄受福德等者」，重标这段文的话，「《十地经论》说：此胜行有四种功德。今摄彼义，正释此文」，《披寻记》的作者说，现在把四种功德的话引来，「正释此文」，来解释这段文。就是这段四功德的文，在《十地经论》里面是解释十方便慧，但是《披寻记》的作者要这样解释。第一种功德是什么呢？

「一、财及身胜」，他的财富也特别殊胜、身体也特别殊胜，「随其所须自在能取故」，随菩萨的大愿，若是计划做什么功德，就能拿到钱，财富就拿来了，因为什么呢？因为他积聚大功德的关系，「即此名依能起世间兴盛摄受福德」，这句话就是这样解释。「依能起世间兴盛摄受福德」，这句话就是这么讲，怎么讲呢？就是他的财、他的身特别殊胜，随其所须自在能取。

「二、护恶行胜」，保护自己的身、口、意不要有罪过的事情，这是一个殊胜。怎么讲呢？「不舍众生起四无量故」，就是发动慈、悲、喜、舍来度化众生，不要弃舍众生，入无余涅盘。「即此名依利益安乐增上意乐」，这句话「不舍众生起四无量」就是「利益安乐增上意乐」的意思。

「三、护善根胜」，就是保护自己的善根，不断地积集，能广大无量无边。「护善根胜」是什么意思呢？就是「勤修正行不取少法故」，勤修戒、定、慧，勤修六波罗密、三十七道品，但是对于一切法还没有取着，这就是「护善根胜」。「即此名依福德资粮菩提分法后后胜进」的意思。

「四、摄众生胜」，《十地经论》上说四种功德，最后是「摄众生胜」，这句话什么意思呢？「此复多别」，这句话里头还有很多的意义，「随愿受生为不舍有情故」，随他的慈悲愿去得果报，不是随顺自己的烦恼去得果报，那是什么呢？就是不弃舍有情故。「即此名依不共声闻独觉」，不共声闻独觉就是这个意思。

「又复善说正法，为令一切众生永灭烦恼行故」，菩萨能善说正法，为的是令一切众生永灭烦恼，就是佛菩萨为我们说法，是令我们断烦恼的，用意是在这里；「永灭烦恼行故」，「行」，就是心，心在动，烦恼也不是离开心，另外有烦恼的。「即此名为依有情界」。「又复唯灭杂染不灭有为」，就是一切因缘所生法，就是有为法，「有为法」是不可以破坏的，那么有什么问题要解决呢？就是内心的杂染，和一切有为法接触的时候，心里面没有烦恼，就做这件事，「不灭有为作业无量故」，菩萨也做种种功德，现身说法，也造成清净的世界，这都是「有为法」，「即此名为依诸法界」，这句话也是这个意思。

「又复庄严一切佛土为于大法众会集故」，创造一个佛世界，做什么？就是为了佛法，很多的众生在这里集会，学习佛法的意思，「即此名为依诸世界」。「又复了知如来无相无声无诸分别」，「又复」，应该知道，佛是没有相，是离一切相的，也没有声音，也没有分别，这样说「无相」就是没有身，「无声」，就是没有语，「无诸分别」，就是没有意，没有身、口、意的活动。「然有种种相似示现」，可是事实

上呢，佛还是现身说法，有种种智慧的境界，有种种相似显现。「为彼有情见闻亲近供养修行生福德故」，为什么无相而又现相呢？为了彼有情能见到佛的身相，能听闻佛的说法，能亲近佛、供养佛，这时候才能发心修行，这就有了福德的关系。所以无相还要现相，无声还要现声。

「及为转法轮故」，就是佛若是没有身、口、意，怎么为众生转法轮呢？所以为转法轮，为众生说法，「随彼所问善记别故」，众生有了疑问的话，佛能够为他开示，开示他能除其疑惑，「即此名为依诸如来身语心智」。「当知妙方便慧所引胜行以此为依」，就是根据这些事情出现的，「是故名彼处所略义」。这是第一科不共胜行成满得入，这一科说完了，下面第二科通达佛境起勤加行。

申二、通达佛境起勤加行

菩萨与彼共相应故，便能通达无量无数如来境界，及为彼起无功用无相无分别无异分别，观无量佛境界，起无间无缺精勤修学一切威仪行住作意，一切分位不远离道。

「菩萨与彼共相应故」，与彼十种方便慧，所成就的「不共的「进道胜行相应故」，也就是成就了。「便能通达无量无数如来境界」，就能通达佛境界，无量无边佛境界就能通达了。不像我们没有得圣道的时候，就是有眼睛去见一见，就是表面上的事情，内里面什么都不懂，凡夫就是这样子，但是得圣道的菩萨不是这样子，他能通达佛的境界。

「及为彼起无功用无相无分别无异分别」，他通达了佛境界以后，还要继续用功，为了它现起无功用无相，就是真如的境界，「无功用」，就是心里面的境界，心里面不用特别努力，「无分别」，就是他的心也不动，叫作「无分别」，「无异分别」，就是差别的分别；「无分别」是总说的，「无异分别」就是对总而说别，有总分别，有差别的分别，或者说是「分别」是概略的分别，「异分别」就是详细的分别，现在这二种的分别都没有。

「观无量佛境界」，就是真如的境界，「无功用无相无分别无异分别，观无量佛境界」其实就是真如的境界。「起无间无缺精勤修学」，这个时候，这位菩萨求无相住，希求内心在无相的真如那里安住不动，「求无相住」菩萨希望能成就，「起无间无缺」，没有间断、没有缺失、也是圆满的，没有缺失、不间断地「精勤修学」，就是不懈怠、精进地、努力地修学无相住。「一切威仪行住作意」，「一切威仪」，就是行住坐卧这些威仪，内心里面的作意。「一切分位不远离道」，不管是行、不管是住坐卧、也不管是在房子里面、也不管是在房子外边、也不管是在山里边，在一切时分、在一切空间的位置里边，「不远离道」，内心不远离第一义谛，这位菩萨就是做这件事。

申三、一一刹那圆证觉支（分二科）　酉一、标简

彼于一一心刹那中，十波罗蜜多而为上首，一切菩提分法圆满殊胜，诸余下住则不如是。

前面是第二科，现在是第三科一一刹那圆证觉支，分二科，第一科标简。「彼于一一心刹那中」，这位远行地的菩萨，「一一心刹那中」，每一刹那中，时间非常地短，这可是不容易。「十波罗蜜多而为上首」，刹那、刹那地他都能现出十波罗蜜多的功德，这十波罗蜜多是最上首，就是在前面，还有很多的无量的功德随顺十波罗蜜多。「一切菩提分法圆满殊胜」，十波罗蜜多乃至三十七道品，这都是菩提分法，他的菩提分法、波罗蜜多都非常地圆满、也非常地殊胜。对谁说这句话呢？「诸余下住则不如是」，现在说是第八住，在第七住以前，都不能这样子，对他们说第七地菩萨

的菩提分法是圆满殊胜。

酉二、辨释

谓于第一极欢喜住。正以大愿为胜所缘。于第二住。正能除遣毁犯戒垢于第三住。正愿增长得法光明。于第四住。正趣入道。于第五住。正入一切世间事业。于第六住。正入甚深缘起道理今即于此第七住中。具足发起一切佛法。觉支圆满。

这是第二科辨释，前面是标简，就是标出来他的功德殊胜，简别其他的所不能及，现在这里面是辨释，就加以解释。

「谓于第一极欢喜住」，那就是初欢喜地、初极喜地，「正以大愿为胜所缘」，他的优点就是发大愿，发无上菩提心，这方面是他特别殊胜，因他这个时候，初开始得无生法忍，他的大智慧现前的时候，感觉到众生苦，又感觉到佛无上菩提最为殊胜，所以他就发大愿，「以大愿为胜所缘」，为他最殊胜的所缘境。

「于第二住」，就是增上戒住。「正能除遣毁犯戒垢」，他是能够破除去犯戒的污垢，犯戒的污染能破除去，能持戒清净。「于第三住」，就是增上心住。「正愿增长得法光明」，这个时候，他也是大菩提愿，能增长他的戒、定、慧，但这个时候得到法光明；就是对佛法的闻思修，他的光明非常地广大。「于第四住，正趣入道」，第四住这个时候，正努力地向前进，其实这句话也共于前面，但是有各别的意思；在第二地特别是增上戒住，第三地增上心住，有特别义，现在第四住菩提分相应增上慧住，正趣悟入第一义谛。

「于第五住，正入一切世间事业」，在第五住这个时候，是在第一义谛这里，又发大悲心，能够在世间上作种种利益众生的事业，那就是五明了。「于第六住，正入甚深缘起道理」，第六住现前地，或者是证入甚深缘起慧住，那就是十二缘起甚深、也是第一义谛，也是智慧现前了，叫「现前地」。「今即于此第七住中，具足发起一切佛法，觉支圆满」，「今即于此」，现在是第七地菩萨，这个地方说「住」，是按照十地来说，胜解行住不在内了，应该这么解释。「今即于此第七住中，具足发起一切佛法，觉支圆满」，就是他的智慧圆满，到了七远行地，到了功用行的最后边了。下面第四科有加行行圆满所摄。

申四、有加行行圆满所摄

此住菩萨加行行圆满所摄故。妙智神通行清净，能入第八住故，由是菩萨此住无间，能入第八极清净住。

「此住菩萨加行行圆满所摄故」，还是说第七住，这位菩萨他努力修行的境界，到了圆满的境界了，属于这一部分。「妙智神通行清净能入第八住」，他的妙智慧，也包括了神通，其实也就是方便行，这方面特别地清净，有能力进一步悟入到第八住，那就是无功用行了，「由是菩萨此住无间能入第八极清净住」，由于这位菩在「此住」，就是七远行地，能够无间断地无相住，有能力进步到第八极清净住，八不动地是极清净住。这是第四科有加行行圆满所摄，下面第五科安立染污及不染污，分二科，第一科望第八住。

申五、安立染污及不染污（分二科）　酉一、望第八住

彼第八住一向清净。此第七住犹名为杂，与清净住为前导故，当言此住名不染污。犹未得故，当言此住堕杂染行。

「彼第八住一向清净」，那就是不动地，他完全是清净的，「此第七住犹名为杂」，这第七住，又不能说是完全清净地，还有不清净间杂在里面。「与清净住为前导故」，他虽然犹名为杂，但是能为第八清净住作前导，由前导才能够悟入第八住，所以他还是很重要的。「当言此住名不染污，犹未得故」，应该知道此住的不染污，这个住还没成就不染污，「当言此住堕杂染行」，还应该知道这位菩萨，还是属于杂染行这一面的，还不是纯清净的。不是纯清净的，就是还有有所得的事情。下面第二科唯约自住。

酉二、唯约自住

今此住中一切贪等上首烦恼皆悉除断。当知此住非有烦恼非离烦恼。一切烦恼不现行故。希求佛智犹未得故。

「今此住中」，这位七远行地，他是一切贪、瞋、痴等，「上首烦恼」，就是非常强力的烦恼，「皆悉除断」，都已经除灭了。「当知此住非有烦恼」，烦恼断了，应该知道他没有烦恼，他还「非离烦恼」，烦恼还没有离，那究竟是怎么回事呢？

「一切烦恼不现行故」，一切贪、瞋、痴的烦恼不活动了。「希求佛智犹未得故」，但是希望得到一切种智，这一切种智他还没有成就，所以还是有烦恼，所以叫作「非离烦恼」。

《披寻记》一六〇二页：

悕求佛智犹未得故者：此释前说非离烦恼，由有加行有功用犹未证得清净无相故。

「悕求佛智犹未得故者：此释前说非离烦恼」，「悕求佛智犹未得」这句话就是解释前面「非离烦恼」的意思。「由有加行有功用犹未证得清净无相故」，因为他用功的时候，要努力这样才能用功，若不努力，这功夫就不现前，所以「犹未证得」，还没能够成就无功用、自在的清净无相的境界，这个地方还有那么一点事情。下面第六科净业工巧皆得圆满。

申六、净业工巧皆得圆满

如是行者，增上意乐已得清净，无量身语意业随转，于诸如来所赞毁业。如前广说，于第五住所引世间工巧业智转得圆满。三千世界共许为师，唯除安住上住菩萨及诸如来意乐加行无与等者。

「如是行者」，这位修行的圣者，「增上意乐已得清净」；他的「增上意乐」，就是强大的意愿，「已得清净」他已经成就清净了，没有污染了。「无量身语意业随转」，他以增上意乐为上首，无量无边的身语意，都随着这增上意乐去活动。「无量身语意业」，还是这位菩萨的身语意业，在时间上说就是「无量身语意业」。

「于诸如来所赞毁业，如前广说」，对于佛陀所赞叹的功德，所诃责的过失，这位菩萨如前所说，他不会违犯如来的赞毁了。所诃斥的业力，是凡你作功德的时候，有烦恼染污它，那就是佛陀所诃斥的，若有般若的智慧相应，那就是佛陀所赞叹的。一般粗显的烦恼，这是凡夫境界，微细的烦恼，就是有所得，作这样的功德，他就心里面还有执着，不是贪烦恼，不是瞋烦恼，不一样，所以这是「于诸如来所赞毁业」如前面第五地那边说了。

「于第五住所引世间工巧业智转得圆满」，第五住他那智慧引发出来的菩萨道，作工巧业智，「转得圆满」，这位菩萨展转地世间工巧业智，展转得到圆满了。「三

千世界共许为师」，三千大千世界里边，这些学习佛法的人，大家同意这位菩萨是我的师父。「唯除安住上住菩萨」，唯独是除去了，安住上住菩萨，那就是第八地以上的菩萨，第八地、第九地、第十地的菩萨，那不能以他为师，也加上佛，「及诸如来」。「意乐加行无与等者」，这位菩萨意乐的功夫，没有人能和他相等的。

申七、得三摩地无量不共（分三科）　酉一、辨得相

于一切静虑等菩提分法皆能现前。由修行相现在前故，非由安住异熟分位，如第八住。

这个地方还是有点简别，这是第七科得三摩地无量不共，分三科，第一科辨得相。「于一切静虑等菩提分法」，说这位第七远行地的菩萨，对于一切静虑的禅波罗蜜，「菩提分法」应该包括般若波罗蜜，「静虑等」，其实就是六波罗蜜，但是标出来的是「静虑」。「菩提分法皆能现前」，这些无上菩提的因缘，他都能成就了、现前了。

「由修行相现在前故」；这修行就是三昧，在三昧里边能现前故，不是一般的境界。「非由安住异熟分位，如第八住」，他的现前，就是在禅定里地修，要努力地加功夫禅定现前，现出一切菩提分法，不是安住在「异熟分位」，不是安住在果报，果报是自然的意思，不是安住在自然的境界里面。像第八住不动地的菩萨，那就任运地现前了。说这位菩萨，要有加行、有功用才能现前，就是有这么点差别。

《披寻记》一六〇二页：

由修行相现在前故等者：谓有加行有功用令现在前，名由修相。非无加行无功用任运现前，说彼非由安住异熟。

「由修行相现在前故等者：谓有加行有功用令现在前，名由修相」，这是他的修相，当然还是在三昧里面。「非无加行无功用任运现前」，不是第八地菩萨，无加行无功用任运地能现前一切菩提分法，「说彼非由安住异熟」，是这样的意思。

酉二、显无量

此诸菩萨如是方便。能善思择诸三摩地。引发菩萨三摩地上首十百千种三摩地门。

这是显无量，前面是辨得相，这是显他的三摩地的无量相，「此诸菩萨如是方便」，就是很多远行地菩萨，他们的方便智慧是这样子。「能善思择诸三摩地」，在三摩地里面能善思择一切法、一切法义。「引发菩萨三摩地上首」，「思择」就是毗钵舍那的大智慧境界，能引发出来三摩地的上首，「十百千种三摩地门」有那么多。

酉三、明不共（分二科）　戌一、于三摩地

由得如是三摩地故，超过一切声闻独觉三摩地境。

这是第三科明不共，分二科，第一科于三摩地。「由得如是三摩地故」，由于这位远行地的菩萨，他能够获得十百千种三摩地故，超过一切声闻、超过一切独觉三摩地的境界了。

戌二、于诸境界（分二科）　亥一、辨所行境

菩萨如是一切烦恼皆悉远离难可了知。一切分别现行随逐，身语意业皆悉安住。而不

舍离寻求胜进勇猛加行，顾念有情。

前面第一科于三摩地，这是第二科于诸境界，分二科，第一科辨所行境。「菩萨如是一切烦恼皆悉远离难可了知」，那个境界是难可了知。「一切分别现行，随逐身语意业皆悉安住」，对于一切法的观察、思惟，随逐他的身语意业皆悉能安住，而不散乱。「而不舍离寻求胜进勇猛加行，顾念有情」，他能够在身语意业里面安住，那么广大的智慧境界，但是「不舍离寻求胜进」，他内心里面还希望再进步，还希望勇猛努力地，还希望能够愍念一切众生的苦恼，他还有这样的加行。

《披寻记》一六〇三页：

难可了知一切分别等者：此显远离一切麤相。唯彼最极微细一切分别现行，是名难可了知，随逐身语意业令其随转，名悉安住。

「难可了知一切分别等者：此显远离一切麤相」，那粗劣的相貌。「唯彼最极微细一切分别现行」，这是用粗显的和微细的对比，唯彼最极微细的一切分别还在现行，「是名难可了知」，是指这个意思说的。「随逐身语意业令其随转，名悉安住」，身语意业能随顺他的增上意乐的活动。

为大菩提速圆满故离一切相，无量身语意业随转，妙善修治，无生法忍之所显发。

「为大菩提速圆满」，就是他的内心，为了无上菩提的「速圆满故」，迅速地能得圆满，「离一切相，无量身语意业随转」，他的无上菩提的圆满，也就是第一义谛的圆满，要远离一切虚妄分别相，「无量身语意业」，实在就是时时地随顺「离一切相」随转，随顺第一义谛。「妙善修治，无生法忍之所显发」，他那个时候的大智慧，很微妙地、很善巧地修治无生法忍之所显发，显发出来无量身语意业随转。

亥二、料简差别

于此住中由自觉慧境界故。超过一切声闻独觉境界。

这是第二科料简差别，于此住里边，「由自觉慧境界故」由于他自己觉悟的智慧境界，不需要佛菩萨的加持。他就超过一切声闻独觉的境界里。

《披寻记》一六〇三页：

由自觉慧境界故者：谓由加行圆满具自智力能成所作故。

「由自觉慧境界故者：谓由加行圆满具自智力能成所作故」，由他自己努力修行的圆满，他自己智慧的力量，能成就他所做的事情。

余六住中但由佛法增上所缘故。超过一切声闻独觉境界。

「余六住中」，就是前面的现前地以前，现在是七远行地，以前的那六位菩萨，他们是由佛法的增上所缘故，要去缘佛法；缘佛的境界、缘法的境界，这样子有增上力的关系。能超过一切声闻、超过一切独觉境界。

《披寻记》一六〇三页：

但由佛法增上所缘故者：谓即已证法性，发心以大菩提及诸有情一切义利为所缘境故。

「但由佛法增上所缘故者：谓即已证法性发心，以大菩提及诸有情一切义利为所缘境故」，就是这样子能超过一切声闻、独觉的境界。

申八、刹那刹那能入灭定

又诸菩萨第六住中所入灭定，今此住中念念能入。然此菩萨甚希奇业不可思议。谓常安住实际住中，而于寂灭能不作证。

这是第八科刹那刹那能入灭定，「又诸菩萨第六住中」，就是第六现前地，「所入灭定」，他们也能够悟入灭尽定，到那个境界，而实在到这个时候说灭尽定，实在就是真如的境界。「今此住中念念能入」，现在到第七住，就是到远行地这个时候，「念念能入」，就是刹那刹那能证入灭尽定。「然此菩萨甚希奇业不可思议」，然而这位菩萨很稀有的、很微妙的事业是不可思议。「谓常安住实际住中，而于寂灭能不作证」，这不可思议的地方在那里呢？就是他常能够安住第一义谛这里，「实际住中」。「而于寂灭能不作证」，但是对于真如的境界，他不作证，他不就是安住在那里，同时他还有作用。

《披寻记》一六〇三页：

第六住中所入灭定等者：经说：菩萨从第六地未能入寂灭定，今住第七菩萨地，于念念中能入寂灭定，而不证寂灭定，是菩萨毕竟成就不可思议身口意业。此应准知。

「第六住中所入灭定等者。经说：菩萨从第六地未能入寂灭定，今住第七菩萨地，于念念中能入寂灭定」，《十地经》上说：「菩萨从第六地，没能够刹那刹那地入寂灭定，没能这样作，没能有这个功夫。今住第七菩萨地的时候，于念念中能入寂灭定而不证寂灭定，他不证寂灭定，什么叫作「不证寂灭定」呢？看下面这句话，「而不证寂灭定，是菩萨毕竟成就不可思议身口意业」，就是他在寂灭定里面，不离灭定而现威仪，这就叫作「在寂灭定，而又不证寂灭定」，若是阿罗汉，那些三果圣人，或者四果阿罗汉，他们入寂灭定的时候，就不能现诸威仪，不能为众生现身说法，那就是证寂灭定了。证寂灭定呢，就是入在灭尽定里面，不能发生作用，这就叫作「证寂灭定」。而这位菩萨在寂灭定里面，同时能为众生现身说法，那就是「在寂灭定，而又不证寂灭定」，那就是有作用，无作用的差别。

申九、现行一切不共妙行（分二科）　酉一、标彼相

彼由如是妙方便智之所引发增上力故。能行一切有情不共菩萨妙行。虽与世间相似显现而非彼性。

这是第九科现行一切不共妙行，分二科，第一科标彼相。「彼由如是妙方便智之所引发增上力故」，说是这位第七远行地菩萨，由这样妙方便智慧的引发，所成就，能引发出来这样殊胜的力量，这样的作用。「能行一切有情不共菩萨妙行」，他能够这样行菩萨道，能在一切有情的世界度化众生，这是不共的菩萨妙行，不共于其他菩萨能做到。「虽与世间相似显现」，前面说下文会说，就是在这里说了，「虽与世间相似显现」，他的身口意，也有一些地方，和世间众生，相似的相貌的显现，「而非彼性」，但是和众生还是不一样的，这是标彼相，标出那句话的文句。第二科解释经义。

酉二、释经义

如经广说此中总义，谓依福业事。摄受种种亲属徒众，求生差别，发起胜进三解脱

住，信解劣乘方便调伏，受用诸欲求欲差别。转诸外道随他心转，随大众转。

这里解释这个意思，如经广说其相。「此中总义」，这里只说一个大概的要义，没能广说。「谓依福业事，摄受种种亲属徒众」，这位菩萨他造了很多福业的事情，做了很多大福德的境界，由这个福德的境界，能摄受种种的亲属，「摄受」，就是饶益，饶益很多的亲属，也就是他以前，久远以来的父母、兄弟姐妹、亲属，还有他修学圣道的时候，收的徒众，也是用这个福业来饶益这些人。

「求生差别，发起胜进三解脱住」，「求生差别」，那就是这个时候，到这个境界，这个时候他愿意想要作国王，或者是愿意这个时候想要作个比丘，作个比丘尼，或者是愿意生到天作天王，或者是不愿意在这个世界，到他方去了，「求生的差别，发起胜进三解脱住」，那就是他要「发起胜进三解脱住」，空三昧、无愿三昧、无相三昧，在这里特别要进步，才能作这件事，为了要求生的差别的成就，要发起胜进三解脱住。「信解劣乘方便调伏」，就是若有的众生，他对劣乘有好乐心，欢喜学习劣乘，「方便调伏」，那这位菩萨他也善巧方便地调伏这个人，或者用劣乘来教化众生，但是也是调伏他展转能学习胜乘。

「受用诸欲求欲差别」，这位菩萨也能受用诸欲，或者在这里也有种种欲的差别，也能现前，也能依此来利益众生的。「转诸外道随他心转」，他能够转化一切外道，使令外道随菩萨心转，而菩萨自己也能随他心转，随着众生怎么想，他也能随顺你的意思。「随大众转」，这不可思议，他能随顺很多的众生心去转变。

申十、善根清净（分二科）　酉一、总辨善根（分二科）　戌一、指同前

余如前说。

《披寻记》一六〇四页：

如经广说等者：此中略引经义，释前菩萨不共妙行，随顺世间非世间性。一、摄受有情行，二、愿力受生行，三、胜进解脱行，四、调伏劣乘行，如文易知。五、受用诸欲行，受用饮食睡梦等境界故，六、求欲差别行，示老病死魔境界故，七、转行，此复有三：一、转外道，二、随他心，三、随众转。此中大众，谓天龙等。是即经中所有总义。

「如经广说等者：此中略引经义」，这第十科「善根清净」分两科，第一科「总辨善根」。分两科，第一科「指同前」。「余如前说」，这一段文的《披寻记》，「如经广说等者」，此中略引经里面说的道理，是解释前面「菩萨不共妙行，随顺世间非世间性」，解释这句话的含义。「一、摄受有情行，二、愿力受生行」，这里分这么多科，分七科。

「摄受有情行」，这个「摄受」这两个字当个饶益讲，它饶益你。「摄受」这个词常是对折伏来说。佛菩萨教化众生有的时候他是折伏你，有的时候是摄受你。摄受与折伏都是佛菩萨的大慈悲心，都是饶益的意思。可是有一点差别，就是摄受有随顺你的意思，来饶益你；折伏，可就是不随顺你的意思，可能是打你一个香板，但是是要利益你，那叫折伏。现在不是折伏，是摄受。这样的活动叫做「摄受有情行」。

「二、愿力受生行」，我们凡夫是烦恼的业力去受果报，佛菩萨是愿力，是慈悲愿力，这时候来现身说法，或者是作天王，或者作人王，或者是作一个出家人，是由他的慈悲愿力而受生的。

「三、胜进解脱行」，就是修学圣道那要特别努力，懈怠是不行的，特别精进地，那么后来成功了，叫做解脱行。

「四、调伏劣乘行」，调伏这个劣乘，有可能劣乘只是小乘佛教学者，就是没有大乘那么殊胜，所以叫做劣乘。我们凡夫的心里只是赞叹好，若说你不如人家，说你很劣，就不高兴了，这是凡夫境界。佛菩萨用这个字，只是表示这件事不殊胜的意思，佛菩萨并没有轻视任何人的意思，但是凡夫可能听见这个话就不高兴了。所以凡夫若能自觉的话呢，应该觉悟这是假立的名言，你不要不高兴。我们看律，看我们出家人的广律上，佛也随时就诃斥了：「你愚痴！」常常这样诃斥的。这样子，实在来说，佛肯诃斥你，你这个人还是有善根的，若现在的人要看见佛都不能。你为什么不说见法而说见佛呢？这是钝根人是要见佛，利根人是见法。谁是利根人？我看是钝根人特别多，应该说见佛。说见佛闻法能把你的根性转变成利根，然后才能见法。如果你对于佛法不那么明白，你闻慧、思慧都没有，你能见法吗？所以应该说见佛，见佛是对的。「调伏劣乘行，如文易知」，这个如文容易明白的。

「五、受用诸欲行」，受用诸欲是指什么说的呢？是「受用饮食」，「饮食」也是欲。这个「睡梦」，睡眠也是欲，睡眠有时候会作梦，「梦等境界故」，受用这些境界，这叫做「受用诸欲行」。

「六、求欲差别行」，这个求欲的差别指什么说的呢？「示老病死魔境界故」，佛菩萨度化众生，他示现一个老、示现病、示现死、示现魔境界，那叫做「求欲差别行」。

「七、转行，此复有三」种不同，「一、转外道」，转化外道；「二、随他

心」，随顺别人的心情去做事；「三、随众转」，随大众的意思，不是一个人的意思。「此中大众，谓天龙等。是即经中所有总义」，这一段叫做「指同前」，第二段叫「喻差别」。

戊二、喻差别

此差别者：谓如世间善巧工匠，以所炼金作庄严具，诸末尼宝莹饰厕钿甚为光丽，余赡部洲一切金宝不能映夺。如是此中菩萨善根转复清净，一切声闻独觉善根及余下住菩萨善根不能映夺。

「此差别者：谓如世间善巧工匠，以所炼金作庄严具，诸末尼宝莹饰厕钿甚为光丽」，用这些宝珠做一个庄严具，很光丽。「余赡部洲一切金宝不能映夺」，它那个威势不能够胜过它的。「如是此中菩萨善根」，前面这是个譬喻，这里以下是正面赞叹这个菩萨的善根。「转复清净」，比前面的人，比下位的人更清净，「一切声闻独觉善根及余下住菩萨善根不能映夺」。这是第一科「总辨善根」的相貌，第二科是「别喻慧根」。

酉二、别喻慧根

又如日光，多分干竭赡部洲中所有秽湿，余一切光不能映夺；如是此中菩萨慧光，多分干竭一切有情烦恼诸毒，如前所说，诸声闻等所有智光不能映夺。

「又如日光，多分干竭赡部洲中所有秽湿」，太阳的光明多数是能够……，它这光的热能使令赡部洲中的秽湿都能干了，干竭了。「余一切光不能映夺」，其它的光明不能胜过太阳的光的，不能够障碍这件事。如是此中菩萨智慧的光明，「多分干竭一切有情烦恼诸毒」，菩萨的智慧光明能为众生说法，能灭除他的烦恼的毒。「如前所说」，就像前面说过了，很多地方说到这件事。「诸声闻等所有智光不能映夺」，他不能胜过菩萨的光明智慧的。

申十一、受生

受生多作他化自在天王，于能授与一切声闻、独觉现观方便善巧。

这第十一科「受生」。这位菩萨他受生的时候，他多数是在欲界天的他化自在天，就是欲界顶天作天王。「于能授与一切声闻、独觉现观方便善巧」，说这位菩萨他弘扬大乘佛法方便善巧，弘扬小乘佛法也是方便善巧的，他能授与一切声闻根性、一切独觉根性现观，对于这件事他有善巧方便的智慧，能做得很圆满。「现观」，就是四念住观，教导你修四念住，现前观察。这个「现观」就是这个法门，他教授你这个法门以后，你就依教奉行去修止观，这样意思。

《披寻记》一六〇四页：

于能授与一切声闻独觉现观方便善巧者：谓彼所作自在，能令一切声闻独觉获得现观故。

「于能授与一切声闻独觉现观方便善巧者：谓彼所作自在」，做这件事做得很自在，感觉到很容易。「能令一切声闻独觉获得现观故」，就是你跟他学习佛法，并不是学了老半天，学了多少年，好像什么也没学到，不是的。他能告诉你一个很圆满的一个法门，开示你。这是个根性的问题，这个根性，他学习大乘佛法不合适，那么就学习小乘佛法。那么学习小乘佛法，这也就是我们古代大德的说话，就是为实施权了。大乘佛法是真实的，能令你得无上菩提，这件事能做圆满。但是你的根性不合

适，就为你说了小乘佛法。说小乘佛法，那么你能得阿罗汉道，然后再回小向大，就是这样意思，都不是决定的。

这两种法门：小乘佛法、大乘佛法，你若能够学习，与你根性合适的话，是能得大利益的，不是一定是轻视谁，不是这个意思。

申十二、威力

所有威力，当知此说俱胝百千数。

这是第十二科。这位菩萨的威德力，「当知此」，这里说是「俱胝百千数」，这个数是更多了。

未二、结略义

当知是名略说菩萨有加行有功用无相住。谓妙方便慧所引世间进道胜行成满得入故；通达如来佛境界起无间无缺勤加行故；一一刹那圆证一切菩提分法故；有加行行圆满摄故；安立染污不染污故；依于意乐清净业转，一切世间工巧业等皆圆满故；逮得无量不共一切声闻、独觉三摩地故；刹那刹那入灭定故；现行一切有情不共世间行故；善根清净故；受生故；威力故。

「当知是名略说菩萨有加行有功用无相住」，这是第二科「结略义」，这是略说是这样子。这一句话是总说，下面就别说。「谓妙方便慧所引世间进道胜行成满得入故」，就是你能够有这样不可思议的方便的智慧，用这样的智慧，你常常按照智慧去修行，就引发出来世间进道胜行。这个「世间」也就是你内心的这样思惟观察，它就能够使令你的道力有进步，就会有殊胜的德行成就了。「成满得入故」，这个「进道胜行」成就圆满了，就是得入到第七地。

「通达如来佛境界」，前面是第一科，现在是第二科。能通达佛的境界，那是第一义谛了。「起无间无缺勤加行故」，这个第七远行地的菩萨他能现起来，他这个清净的止观不间，没有间断，也不缺少，而是要精进地去努力，就会出现这件事，那么第六地以前还没能达到这个境界。

「一一刹那圆证一切菩提分法故」，「一一刹那」也就是一一念，每一念都是修止观的，都能与第一义谛相应，所以「圆证一切菩提分法」。

「有加行行圆满摄故」，这是第四科，就是有加行、有功用，这样的修行达到圆满的境界了，属于这个境界。这可见六地菩萨以下还没能圆满。

「安立染污不染污故」，这是第五科。就是这位菩萨也还有不染污，但是还有点染污，这样子。

「依于意乐清净业转，一切世间工巧业等皆圆满故」，这是第六科，依于他自己的意愿，由这个愿做一个清净的功德就现前了，但是属于一切世间的工巧业等，都能做得非常圆满，那么他就这样子在这个世界上普度众生。

「逮得无量不共一切声闻、独觉三摩地故」，这是第七科。他「逮得」，就是成就了很多的、无量数的不共于，就是能超越一切声闻、独觉的三昧，三摩地。

「刹那刹那入灭定故」，这位菩萨刹那刹那地就都能够入灭尽定。这个「刹那」表示他是很迅速地就能入灭尽定，「刹那刹那」就是能相续地入灭尽定。那么第六地

菩萨也能入灭尽定，但是时间不是很久，这位菩萨的能力特别强，「刹那刹那入灭定故」。若小乘佛教学者呢，要三果圣人，三果圣人他得到了，成就色界四静虑，也成就了无色界的四静虑，灭除了无色界四空天：空无边处天、识无边处天、无所有处天。他灭除这个烦恼，把无所有处定的烦恼也灭除了，这个时候他就有能力入灭尽定。说是得了色界四静虑，也成就了无色界的四空定，你这个欲界的烦恼你是灭除了，但是色界、无色界天这个四禅八定，你烦恼还没能够灭到那个程度，你还不能入灭尽定的。现在是这位菩萨能够入灭尽定，那就表示他的烦恼灭到那个程度了。这可见菩萨初极喜地、二离垢地、三发光地才得到四禅八定，但是那个时候没有说他入灭尽定，他还要继续地加强他的定，他才能达到这个境界。

但是譬如说是他没得色界四静虑，他得无生法忍了。那么得无生法忍，他一定要有一个定，还要有慧；要有奢摩他、要有毗钵舍那才能得无生法忍。那么那个奢摩他就是没有到色界的四静虑，没有到这个程度。那么到什么程度呢？就应该是色界初禅之前，应该是未到地定。在未到地定里，能够见法性，能见第一义谛。这个见第一义谛那是毗钵舍那的力量，但是毗钵舍那要有奢摩他的支持。要有奢摩他的支持，那么看出来那他只是未到地定。进一步到初禅、二禅、三禅、四禅，这个定力增长了。定力增长了，智慧也强了，这个地方也是有差别。就是你见第一义谛也有深浅，而灭除的烦恼也有多少的不同。但是你想要入灭尽定不行，还没到这个程度，所以都是圣人，有差别；定也有差别，智慧也有差别，不能说是定都是一样的，就是凡夫和凡夫也不一样，说圣人他也有这些差别。现在说到这个第七远行地，他这个时候「刹那刹那入灭定故」，这个定力很深了。

「现行一切有情不共世间行故」，这是第十科。这位菩萨他能够显现出来的活动不共于一切有情、不共于一切世间、也不共于声闻独觉，他有这个殊胜的德行。

「善根清净故」，他见佛闻法多，智慧多，所以「善根清净故」。「受生故；威力故」。这一共是十二科。

午二、指广（分三科）　未一、指

若广宣说，如《十地经》远行地说。

若广博地宣说远行地菩萨的功德，那如《华严经．十地品》，或者是别行的《十地经》里面远行地那里有说的。

未二、释

此地菩萨有加行行圆满摄故，名远行地。

第二科是「释」，前面第一科是指，就是指到《十地经》去了。「此地菩萨有加行行圆满摄故」，就是加行位，到入圣位以后，加行这样的功德到圆满的境界了，所以叫做远行地。就是由凡夫胜解行地，经过初地，乃至到第七地，走了这么远才到这个境界，所以叫远行地。

未三、配

即由此义，当知亦名有加行、有功用、无相住。

第三科是「配」。「即由此义，当知亦名有加行、有功用、无相住」，这个「有加行、有功用、无相住」是形容这位菩萨的修行的境界，是这样说。那个远行地只是说他的修行很深远了，有很多成就了，意思也是一样。

辰九、无加行无功用无相住（分二科）　巳一、问

云何菩萨无加行无功用无相住？

这是第九科。第九科分两科，第一科是「问」。什么叫做菩萨无加行、无功用、无相住呢？他的境界是什么样子呢？这是问，下面是回答。分两科，第一科是「略说」。又分两科，第一科是「别辨相」。分八科，第一科是「第一义智成满得入」。分三科，第一科是「标经说」。

巳二、答（分二科）　午一、略说（分二科）　未一、别辨相（分八科）　申一、第一义智成满得入（分三科）　酉一、标经说

谓诸菩萨于初无相住中，已得十种入一切法第一义智，如经广说。

「谓诸菩萨于初无相住中」，这是说这么多已入圣位的菩萨里面，「于初无相住中」。「初无相住中」是哪里？就是前面远行地，远行地是无相住，因为他能够相续地在这无相住这里住。前面第六现前地，他多数是无相住，而不能无间无缺。那么若初欢喜地的时候，那还是有间缺的。现在这位菩萨「于初无相住中」，就是在远行地的时候，「已得十种入一切法第一义智」，他已经成就了十种「入一切法第一义智」，是悟入一切法皆是第一义，这样的智慧。他成就了这个智慧，十种智慧，这个智慧是入一切法第一义的，能证入到第一义的境界。

其实就这么说也就可以了，但是若多说几句话呢，譬如说我们现在，我们的分别心接触色声香味触法的时候，我们的心是不是也是入一切法第一义谛？我们没有。我们就在那个虚妄分别的境界上活动，不能入第一义谛，不行。就是虚妄分别的境界，肤浅的，这就是我们现在的境界。我们现在接触到什么境界？就是一个爱，一个憎，心里这样活动。对于那个境界或者同意、或者不同意，或者贪心来了、或者瞋心来了、或者疑惑心来了、或者高慢心来了，就是这样活动。若是我们常常修止观呢，会好一点，能够假借文字的佛法去观察那件事。「哦！这是言说安立的一切法，都是虚妄的，是毕竟空的」，我们可能会这样分别。这样分别呢，就把那个爱憎调伏了。如果你常常修止观，自然是这样子，这个心就比较清净一点。若是你不努力的话，我今天修，明天不修，这样子这个止观他不熟。不熟呢，遇见境界的时候，你这个止观不现前，不现前，就还是虚妄分别，就是这样子。若完全不修止观，那就根本不用提了。我们学习《瑜伽师地论》，学习〈声闻地〉，我们才知道这件事，知道我们是这样子。

还有一个好处，我知道我不对！我现在的分别心不对，不应该这样，不应该这样虚妄分别。若是你学习佛法也是学了，但是不修止观的时候，你不对你不知道；你虚妄分别了，你都不知道。我们从这里才知道什么叫做佛法兴盛，什么叫做佛法衰微。其实佛法永久是兴盛的，没有衰微这件事。现在是说就是佛法僧，这指凡夫僧就是这样子，是指凡夫僧说的。若是圣僧，那就佛法兴盛了！才知道这件事，才知道我们有所不足，才知道这件事。如果我们修止观有点相应了呢，相应了，他会有一点享受；修止观相应了的时候，他有轻安乐。有轻安乐，这个轻安乐引诱你要精进，「哎呀！这么好！你们打板我都不去，我还要入定」，他就会精进，会精进这样做。如果说静坐没有相应的时候，没有轻安乐，坐在那里只有腿疼，那你打板要我去静坐，我也不去静坐，我还是跑一跑好。你从这里会知道，这个修行的相应、不相应，精进、懈怠的差别，知道这件事。知道这件事，但是我们用功修行，要用理智来引导自己，不应该说是享受，我想要享受，不应该是这样心情。现在这里是说「谓诸菩萨于初无相住中」，就是在远行地，这是才开始，他的内心一直是在无相住里面安住，这是非常难得，非常殊胜的境界。「已得十种入一切法第一义智」，在初无相住的时候，他还知道自己有所不足，他还要去学习十种智慧，悟入第一义谛，那就是入于无加行、无功

用、无相住。成就这十种智慧的时候，就到第八地了。而这件事「如经广说」，如《十地经》那里说得很多的，那么这个意思就是在这里不说了。不说了，这个《披寻记》这个作者他很慈悲就给我们引来了。

《披寻记》一六〇五页：

已得十种入一切法第一义智等者：《十地经》说：若菩萨于七地中善集慧方便，善清净诸行，善集助道法，善起大愿力，善加如来力加，自善根力得力故，常念随顺如来力无畏不共佛法故，善净深心觉故，成就福德智力故，大慈悲等不舍一切众生行故，通达无量智道故，是名十种入一切法第一义智。论一一释，如彼应知。

「已得十种入一切法第一义智等者：《十地经》」上有解释，有说。「若菩萨于七地中善集慧方便」，这个在家居士，我们这里也有在家居士，但是我们不说在家居士，我们就说出家人。我这样说话好像把在家居士和出家人分开了，这是我对不住的地方。就是这样说好，我们佛教徒，我们学习经论，学习经论有可能会有一个要求，我究竟怎么样修行才能够得圣道？可能会有这个要求。我怎么样修行才能得圣道？我们可能会从经论上学习了，有初果须陀洹、有二果、三果、四果阿罗汉，还有大菩萨，初地、二地，乃至到第十地，还有佛，这些都是圣人，不是凡夫。我是凡夫，我怎么样能够得圣道？我也可以是圣人呢？可能会有这个心情。至于说究竟修行不修行，这是第二件事。第一要有愿，我想要得圣道，我怎么样才能得圣道？应该有这么一个要求，应该是这样。应该是这样子，但是学习了多少经、多少论以后，你有没有得到修行的法门？有没有得到？说我在佛学院毕业了，我三年毕业，我四年毕业，我在佛学院十年以后，我知道怎么用功修行吗？我就说到这里，下文不说了。

再说第二段的意思，现在这上面说：「若菩萨于七地中善集慧方便」，这句话怎么讲？就是修行的法门。「善集慧方便」，集者成也，实在就是学习；你若学习慧方便，你才能够得无上菩提，才能够得圣道。但是怎么样修行？怎么叫做慧方便？就是这样的智慧是入圣道的方便，可以这么讲。方便就是方法，你学习这个方法，你可以得大智慧。你学习这个方法，可以得无生法忍，可以得第八不动地，可以成就无加行、无功用、无相住，可以成就这件事的。但是我们只看这个文「善集慧方便」，实在不知道怎么叫做慧方便，还是不知道。但是世亲菩萨有《十地经论》，世亲菩萨有一部论来解释这个十地，那么这个地方他有解释。他解释什么呢？就是修两种无我观：我空观，法空观，修这个，这就是慧方便。这两种无我观，就是这个胜解行地开始修，到初地、二地、三地、四地，乃至到第十地，都是这样修的。但是一地一地的境界不一样，都有进步。由胜解行地进步到初地，初地到二地、三地，一直向前进步的，上上胜进的。就是修我空观，修法空观，就是这样修行。就是这一句话就说明白了，叫我们修我空观、修法空观，就是这样子。说是到第七地，第七地远行地的菩萨他要到第八地，还是这样修行，就是修我空观、修法空观的。而我们读的经，读《金刚经》也好，读《楞伽经》也好，《解深密经》也好，都是告诉我们修我空观、修法空观的，都是这样子。

「善集慧方便」，就是我空也是智慧，法空也是智慧，就是修习这两种智慧。小乘佛教也是修我空观，但是没有说要修法空观。天台智者大师说：《阿含经》里也说到法空观，但是说的少，说这个我空观说的多，所以就是修我空观。就是现在南传佛教学者，他们的文宣的文件上，我看的是不多，他们也没有说修法空观，也没有这句话。不修法空观，只是修我空观，也能得圣道，也是能得的。好像在《阿含经》里头，有一天，波斯匿王来见佛，说：「我听佛陀说一切法都是空的！佛是说了吗？佛陀！你说这句话了吗？」佛说：「我没说。」佛对他否认这件事。这不知怎么回事，那个《阿含经》就是这么记载这件事。

「善清净诸行」，这是第二句，「善清净诸行」这句话怎么讲呢？这句话，「清净诸行」，「诸行」，可见这个行不是单数的，那是多数的，是什么呢？就是要有大悲心，也有大智慧，悲智双运，那就叫做诸行。悲智双运，就是你教化众生的时候，你能够很有成就，那当然很好。你修我空观、法空观，你在止观里面这么样修行也有成就，也是很好。但是人还有这种问题：没有成就的时候，可能还没有事，一有成就的时候，这我慢心就来了！还有这种事情。现在你若常常修我空观、修法空观，能清净你的慈悲心，能清净你的智慧。你修我不可得，那么这个我不可得，法也不可得，也就不会有增上慢，就不会有执着，就不会，所以能清净诸行；清净你的智慧，清净你的慈悲，这个悲智两种功德让它清净，不要有所得。「我很有修行！我很成功啊！我度化众生很多啊！总统都是我归依徒弟！」这就是没有这种虚妄分别，「善清净诸行」。而这也是和前面的「善集慧方便」一样，由胜解行地，乃至到十地菩萨，都是这么修行。

「善集助道法」，这个助道法，前面这个都是道；「善集慧方便，善清净诸行」，这都是修学圣道，而且是第七地远行地菩萨在这修行，现在还要学习。「善集」这个集，还可以当个学习讲，学习也就是熏习。熏习什么呢？「助道法」。世亲菩萨说这个助道法是什么？是指三十七道品说。你原来是「善集慧方便」，修我空观、修法空观，现在这个「助道法」是指三十七道品说。三十七道品不但是智慧，还有很多其他的事情：信进念定慧，也有戒定慧，各式各样的圣道的方法。你还能够学习，帮助你「慧方便，清净诸行」的，这个三十七道品，你学习三十七道品来帮助你的「善集慧方便」，帮助你的「善清净诸行」，使令它们功德圆满，没有过失。那么这是三句，这三句是十地菩萨共同修行的；胜解行地也是这样修行的。

「善起大愿力」，这个是指初地菩萨说的，初得无生法忍以后，他发大悲心广修佛法、广度众生，「善起大愿力」。「善加如来力加」，这个是指第二地菩萨说的，就是那个增上戒住，增上戒住他要修学十善法，使令三业清净，持戒清净，就是有善的加持。谁是善的加持呢？「如来力加」，是佛陀的力量加持他，加持他使令他安住净戒，受持清净戒法。「自善根力得力故」，这是第三地菩萨，第三地菩萨就是三发光地。初极喜地，二离垢地，三发光地。发光地这时候得了四禅八定了，这时候他自己也有禅定的力量，使令他的功德增长，所以「自善根力得力」，他自己善根的力量，得到这个力量的加持了，所以他能够完全进步。

「常念随顺如来力无畏不共佛法故」，这是第四地菩萨，第四地是焰慧地。焰慧地是他能够为众生说法，而这个时候呢，他「常念随顺如来力无畏不共佛法故」，就是他常念佛，这就是念佛的功德；不只是念佛的名号，他还念佛的十力、四无所畏、十八不共法，念这个。念这个，同时也是随顺，随顺就是修了，他修佛的十力、四无所畏、十八不共法故，这是第四地。

「善净深心觉故」，这是第五地菩萨。第五地菩萨他也还是修我空观、修法空观，使令自己这个心「深心觉故」。「深心觉故」就是深入第一义谛，深入第一义谛是智慧，觉是智慧，同时也有心。心王和心所相应，悟入第一义谛，叫做「善净深心觉故」，那么这是第五地。

「成就福德智力故」，这是第六地。这个第六地菩萨他成就福德，成就大福德的境界，就是大慈悲心、大自在的境界来度化众生，成就大福德。

「大慈悲等不舍一切众生行故」，这是第七地。现在这么说第七地，他也是悲智双运，「大慈悲等不舍一切众生行故」，这个大慈悲不弃舍一切众生，这样教化众生，「通达无量智道故」，他教化众生能通达第一义谛，成就无量的智慧。

那么这一共是十条，前面那三条是十地菩萨所共有的，共学习的；后边七个是一

地一地的，加起来一共是十条。「是名十种入一切法第一义智，论一一释」，《十地经论》一条一条地都有解释。「如彼应知」，你若是有时间的话，你去学习这个《十地经论》。

酉二、举略义

谓依三世，如其所应本来无生无起无相；

这是「举略义」。前面是「标经说」，是「已得十种入一切法第一义智」，这是经说。这下面「举略义」，就是说明这十种智慧的大意，十种智慧的要义，是这个意思。

「谓依三世，如其所应」，这十种智慧：入一切法第一义智，善集慧方便，善清净诸行，善集助道法等，实在这里边说的要义是什么呢？「谓依三世」，就是说这位菩萨依三世，这个「依」当观察讲也可以，观察这个三世：过去世、现在世、未来世。「如其所应，本来无生无起无相」，就是每一法，不管是色法、心法、众生法、佛法，「如其所应，本来无生无起无相」，也是这样意思，也还是观察第一义谛的意思。

《披寻记》一六〇五页：

谓依三世等者：三世诸行，本来无生无起无相，然义有别，是故说言如其所应。过去未来性非实有，是故无生无起无相。现在诸行性非实有，然如幻像，生无自性，是故亦说无生无起无相。当知此依相无自性，故作是说。约彼自体，说无生起。约彼自相，说名无相。

「谓依三世等者：三世诸行，本来无生无起无相，然义有别，是故说言如其所应」，「三世诸行」，姑且这样说，过去世的五蕴，现在世、未来世的五蕴，「诸行」简要或者说是五蕴。「本来无生无起无相」，本来是这五蕴是没有生、没有起、也没有相。这个「本来」这句话怎么讲呢？「本来」是以前的意思，说现在我看见有色受想行识，有眼耳鼻舌身意，有色声香味触法，但是本来说以前，就是他从哪儿来的？就是过去来的，不是今天才出现色受想行识嘛，他是从以前来的。以前来的，比如说这个人他今年五百岁，那五百年以前是怎么样呢？或者就这么解释吧！「本来无生」，那以前那个时候，这色受想行识根本没有生起来，也没有生，也没有起。这个「生」是初生为生，初开始现前叫做生，继续地生叫做「起」，就是这样。「无相」，一生起就有相嘛！根本没有生起，那也就是没有相。无色受想行识，说本来就没有色受想行识的现起，就这样说，「本来无生无起无相」。「然义有别」，然而虽然三世的诸行都是不生、不起、无相，但是还是有点差别，还是有点差别的，「是故说言如其所应」。如其所应，说这个是天上的人、或者人间的人、或者是有罪过的人、或者是有功德的人，是各式各样的情形有差别，「是故说言如其所应」。

「过去未来性非实有」，现在还是约三世来说，说过去的诸行按今天来说，过去诸行这个体性是没有了，过去的事情现在是不见了。若是我们观察一切法是因缘所生，因缘所生是有生有灭的，是顿生顿灭的。我们从这里也会感觉到有一点特别，就是一切法是一下子现起的，一下子都灭了，一下子又现起了！那么我们现在说是，今天看这个房子在这里，就是现在一刹那间而已啊！前一刹那都不见了，你想是不是这样子？就是现在我们看见是一刹那而已，但是我们肉眼迟钝，好像它还继续在那里，是不是有这个感觉？那么这上面是说「过去未来性非实有」，过去的色受想行识，眼耳鼻舌身意根本没有，它是体性是不见了，因为一刹那已经灭了，已经灭了很久了。过去的「性」，它的体性不是实有的，不是现在，不现在了，不存在了。未来的色受想行识，眼耳鼻舌身意，未来还没有现前嘛！所以它也是没有的，是这样子，「性非

实有」。这样说呢，「是故无生无起无相」，所以过去的色受想行识、未来的色受想行识是不生、不起、是无相的。那么怎么样我们看见呢？这只是一刹那，是现在，只是一刹那而已。我们这么讲好像也很平常的事情，但是你若静坐思惟呢，就有一点特别了，就是不像我们平常的这种执着的境界，不同，和我们日常虚妄分别的境界不一样。你修止观的时候，你这样思惟，它就有一点不同了。「过去未来性非实有，是故无生无起无相」，这几句话你不妨记住，你再作如是观，过去的一切法都是空无所有的，未来的一切法都是空无所有的，你可以这样观。

「现在诸行性非实有」，若是从这个顿生顿灭，这个生灭的情况去观察的时候，一切法只是一刹那而已，只是一刹那。不像我们日常生活里边虚妄执着的境界，不同。不同的时候，现在是过去的没有，未来的也没有，我们应该承认这件事，可是现在一刹那呢，「现在诸行性非实有」，现在这一刹那的这些有为法，它是真实有吗？「性非实有」，它的体性也不是真实有的，也不是真实的，当然这一刹那间也就没有了，也过去了，但是一刹那它又现起了，就是顿生顿灭，是这个意思。这样子，这是无常观，这无常观我们容易明白，容易明白也就容易思惟、观察，先修这个无常观也不错的，也是很好的。不管是满意的境界，是不满意的境界，你作如是观的时候，它就违反了我们日常的执着，违反了日常的习惯，这不一样。「现在诸行性非实有」，一刹那间也过去了嘛！

「然如幻像，生无自性，是故亦说无生无起无相」，这个地方这么讲。说现在的一刹那呢，如幻像，如幻术，念一个咒就变现出一个猴来，各式各样的幻术所变现的事情，幻像。那就不真实，有而不真实，就是这样。如镜中像，如水中月，不真实，要思惟它不真实。「生无自性」，这个「生无自性」这句话，这个地方和「过去未来性非实有」又不一样了！不一样，就是这个「生」可以作两个解释：就是作第一个解释是现前了，现前了，这个境界很明白地，这里有棵树很分明地在这里，这就是生。但是它没有自己的体性，它的体性是没有的，就像那个幻术所变现出来的东西，像镜子里边那个影像，像水里边的月亮，实在这里没有月亮，镜子里面也只是个影像而已，并不是真实有体性的，就是这样子，「生无自性」，这是一个解释。

但是我们再解释一下，这个如镜中的影像，像水中的月亮，这个镜子是什么？镜中的影像和水里的月亮，这个水是什么？这个水里的月亮譬喻这一切有为法，镜子里边的影像也譬喻有为法，那个镜子是什么？那水是什么？就是我们的分别心。是我们的分别心现出来一棵树、现出来个高山、现出个大海、现出个房子来，就是心里的分别的影像，不是有实在的体性的，不是的。说我的分别心现出一切法来，那这个地方也有道理。我们现在以前我们是还算好，有一点好心肠，可能做了五戒十善有一点功德，所以现出人的境界，就现出影像来。由那个业力的帮助，业力是增上缘，业力不是因缘，因缘是内心的种子，简单说就是因缘，在我们心里面现出来人的境界。若是你的善法的功德殊胜了，那就会现出天的境界了，也是在心里面现出来的，也是没有真实体性的。等到那个业力结束了，这个影像就没有了。所以是如水中月，如镜中像，这叫做生无自性。虽然是那件事是显现出来，但是没有体性的，没有体性，是这么个意思，这是第一个解释。

第二个解释，「生无自性」，就是它那个生起的时候是因缘有的，是依赖因缘才现出这件事来。如果是这个因缘没有，没有因缘的话，这个所生法是没有的，这叫生无自性。它不是有自己的体性显现在那里，不是，是依赖因缘有的，并不是真实有体性的，所以叫生无自性。从这两方面看，就把这些事都看空了。看空了，这个事情呢，你也是要修止观，常常地思惟，你光修止不行，你光修止就没有这个智慧。你在奢摩他也修止，但是也要修观，常常这样思惟的时候，它就熟悉了。熟悉了的时候，遇见什么事情，你这个智慧就出来了，这是生无自性。如水中月，如镜中像，是没有真实体性的，就观察它生的自性是完全无有少法可得的。你这个时候就没有境界来影响你了。没有一件事来叫你动瞋心，叫你动贪心的，没有这件事了。

那么，你虽然也看见了色声香味触，眼耳鼻舌身意，虽然看见了，但是如幻如化的，你心里面没有事，没有这些虚妄分别。若成功了，那你就是圣人。就是那个六恒住法门，这是《阿含经》说的。就是得了圣道的圣人，他心里面无忧亦无喜，无爱亦无憎。看见什么境界，心里都是平平静静的，是这个境界，生无自性，这一段文实在是很有意思。就是「过去未来性非实有，是故无生无起无相。现在诸行性非实有，然如幻像，生无自性」，你常作如是观，你就有这个佛法的气氛了，你的心举心动念有佛法的气氛，就和以前不一样了。「是故亦说无生无起无相」，这样说，不但是过去、未来是性非实有，无生无起无相，现在也是无生无起无相的。这就是你把这文句背下来，也是这样思惟分别，就是这样子嘛！这有什么难呢？就是你要有点记忆力，有记忆力，你写个纸条都好，揣在兜里头。你若背不上来，把纸条拿出来看一看，那个老师也不会说：「你不可以拿纸条的！」不会这么说的。所以你可以这样帮助自己记忆力，你若常常思惟也就记住了。所以我认为，说：「我不能，修止观我修不来」，这句话我不同意，我不同意的！

「当知此依相无自性，故作是说」，这句话又是一个事情。这是按照唯识的道理，相无自性。「相无自性」就是依据这个遍计执来说的，那遍计执是什么？我们的虚妄分别心，这是依他起，就是阿赖耶识，因为内心里有无量无边的种子，就是我们曾经学习了五戒十善，三归五戒十善，所以我们今生在阿赖耶识里面现出来这个人的世界。现出人的世界是依他起，我们是有执着的，所以我们的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，和这个依他起一面对的时候，就心里面现出来这一切的影像，执着是真实的，这就是遍计执了。那么这个我们心里面所执着的这些色声香味触法，叫做相无自性，它的体相是没有的，你执着的这一部分是完全是没有体性的，完全是没有这回事。就像我们常举那个例子，就是那里本来是一个绳子，是个麻绳盘在那里，我们看见是蛇，这个蛇是不对的嘛！不是蛇，完全看错了！就是这一切法都是如幻如化的，都是像镜中像是不真实的，我们执着是真实的，这个执着这个真实完全是没有的，叫做相无自性。那个相是没有体性的，无有少法可得的，是这个意思。「故作是说」，所以这么说，是无生、无起、无相。

「约彼自体，说无生起」，约彼那件事的体性，就是我们执着的这一切体性是没有，没有这件事，所以也不生、也不起，没有生、也没有起。「约彼自相，说名无相」，就是那件事它有个相貌的，它是长的、它是方的、是圆的、是青黄赤白怎么的，这个相来说，就是这个相是没有的，所以叫做「说名无相」，就是这个意思。这把这个「谓依三世，如其所应本来无生无起无相」，当然这个，我们是说约这个色法来说，我们可能会容易明白一点。实在不只是色法，我们的心的生起也是一样，也是一样都是因缘有的。

依余因性无成无坏；

这句话又有一个解释。「依余因性无成无坏」这句话怎么讲呢？我们看这《披寻记》。

《披寻记》一六〇五页：

依余因性无成无坏者：诸行自种，名余因性。望彼体相，名为余故。由种子识无有实随转性，是故说言无成无坏。胜义伽他颂云：现在速坏灭，过去住无方，未来（生）依众缘，而复心随转。长行释云：若心与彼诸行相应，或不相应，非此与彼或时不相应，或时非不相应。如是由胜义故，心随转性不得成就。（陵本十六卷十三页）今说因性无成无坏，准彼应释。熏习彼种，名之为成。彼种断灭，名之为坏。然约胜义心与诸行或时相应或不相应非毕竟故，由是说言无成无坏。

「依余因性无成无坏者：诸行自种，名余因性」，这个解释应该是对的，我同意

这个解释。「诸行自种」，就这一切有为法，叫做行。每一法都由种子现起的，「诸行自种」，它自身它有它的种子，它现起。当然若是按心法来说，它自己的因缘，另外还有增上缘，还有所缘缘，还有等无间缘。现在就说因缘，它的种子，「名余因性」，就叫做余因性。这是另一件事了！

「望彼体相，名为余故」，这个「余」字怎么讲呢？是对着它那个体相，体相就是所生法，就是因缘所生法，就是那个种子现行生出来那件事。那件事是一件事，那个现行是一件事，种子是又一件事。「望彼体相，名为余故」，那个种子对望彼现行的一法，叫做余，就是另一件事，就是种子。没有那个种子，没有这件事。它们是两个法，可是有关系。

「由种子识无有实随转性，是故说言无成无坏」，「种子识」就是阿赖耶识，阿赖耶识也就是有很多很多一切法的种子。这个「无有实随转性」，这个种子和所生法，和现行，这个现行要随着这个种子的力量才能现行，而现行的事情已经成为事实了，我们可以看见，可以觉知到的。「无有实随转性」，那个种子也就随逐不舍，但是它不是真实的随顺活动的体性的，没有真实的体性的，「是故说言无成无坏」。这个是什么呢？就是种子成就现行，现行是种子成就的。现在说种子没有真实性呢，就是无成无坏了，就是这么个意思。这件事，这个道理在《大智度论》也有这样的说法。《大智度论》当然不是说种子，就是一切法是由因缘有的，因缘是没有真实性的，也说过这个话，「是故说言无成无坏」。这个道理还没说完，再继续解释。

「胜义伽他颂云」，在前面在第十六卷那里，胜义伽他颂说：「现在速坏灭，过去住无方，未来（生）依众缘，而复心随转」，这个「未来」，我查到胜义伽他那个地方叫「未生」，「未生依众缘」。胜义伽他那一个颂上说，「现在速坏灭」，这一切法在时间上说，有过去、有未来、有现在。现在的时候呢，这一刹那它就坏了！不管是现行的一切法，都是这样子，种子它也是这样子。这个无量无边的种子在阿赖耶识里面，它也是刹那生刹那灭的，「现在速坏灭」，这一刹那间它就坏灭了。「过去住无方」，在以前的时候，就是过去，但已经坏灭了，它住在什么地方？没有地方好住，也是觅之不可得了。「未生依众缘」，说是在未来的时候，这个种子还没有生现行，那个时候这个种子在哪里？当然是「依众缘」，当然就是依止阿赖耶识，「未来依众缘」，「未生依众缘」，但是说未生的时候也是不可得的，不是事实。「而复心随转」，这个时候还能说有心随转吗？这个心随着现行转？说这个现行随着心转吗？你还可以这么说吗？都是不可得的了！过去也是灭了，未来还没有现起，现在一刹那间就过去了，都是没有真实性。种子也是这样子，现行也是这样子，你还能说你这一切法依着心随转的吗？这样子，「而复心随转」。这是胜义伽他的这一个颂，下面是长行解释这个颂。

「长行释云：若心与彼诸行相应，或不相应」，就是这一念心与彼有为法相应。「相应」怎么讲呢？就是同它和合。心与所缘境和合，就可以见闻觉知了嘛！「或不相应」，「不相应」就是没能和合，没能和合你就不能见闻觉知的。这是说「若心与彼诸行相应」，或者说是不相应。「非此与彼或时不相应，或时非不相应」，不是此心与彼现行诸法，或者有时候是不相应，或者有时候非不相应，不是这么说法。这个事情是那样，比如说我们现在，我们能对诸行可以见闻觉知，我们应该说是相应。但是你观察那一切法的时候，过去已经灭掉了，灭掉你能和它相应吗？未来还没有现起，你心和它相应吗？说现在一刹那，一刹那一下子就灭了，你能和它相应吗？就是这样子嘛！所以说「若心与彼诸行相应，或不相应，非此与彼或时不相应，或时非不相应。如是由胜义故，心随转性不得成就」，所以你若是从这个道理去观察，「由胜义」，不是说由我们日常生活的虚妄分别心来观察，不是根据虚妄分别心来说这件事的，是由胜义，就是一切法是刹那生灭的，就是从这个胜义的立场来观察的时候。「如是由胜义故，心随转性不得成就」，说我们这个分别心是随顺有为法的活动，「我看见他，他现在在这里」，你可以说这句话吗？就不能说了，它是刹那刹那生灭

的，没有法可随转的。「如是由胜义故，心随转性不得成就」，这是在「陵本十六卷十三页」，在那里。

「今说因性无成无坏」，现在转到这个正题，「依余因性无成无坏」这句话怎么讲呢？「准彼应释」，准照那个胜义伽他那个颂的道理，应该这么解释。

「熏习彼种，名之为成」，怎么叫做成呢？「熏习彼种」，我们通过前五识，由第六识和那件事接触了的时候，你心里面虚妄分别的时候，就熏成种子了。不管是贪心、是瞋心、是无记心，反正你心一动就熏成种子了，这叫做成。

「彼种断灭，名之为坏」，那个种子它不是常住的，它的力量是有限度的，它发生作用，它就没有了，叫做坏，「名之为坏」。

「然约胜义心与诸行或时相应或不相应」，然约这个胜义的道理，就超过我们的虚妄分别，由佛菩萨所讲的法语这个立场来说呢，我们这一念明了性的心和这一切有为法「或时相应」，就是我们用虚妄分别心的立场，我们也可以见闻觉知了，叫做相应。「或不相应」，如果用胜义的立场来看，一切法刹那间就灭了，你和谁相应啊？你心本身也是刹那生灭的，所以或时不相应。「非毕竟故」，就是这个不相应和诸行相应不是决定的。「由是说言无成无坏」，由于这个理由，所以无成无坏。你说我熏成种子了，这件事不能成立。从一切法刹那生灭这一方面的立场来说，不能说有熏成的种子，那就不能说种子能生现行这件事。「依余因性无成无坏」这句话，用这个道理来解释这句话。

依第一义毕竟离言诸自性事，言说造作影像自性，由体相故，及因性故，都无所有；即由如是杂染体性，无流转性无止息性。依此无智邪执为因，于彼离言诸有体事，初中后位一切时分，染平等性。依于真如无倒证入，无有分别平等性故，能除杂染，是名此中略所说义。

「依第一义毕竟离言诸自性事，言说造作影像自性，由体相故，及因性故，都无所有」，前面是「依余因性无成无坏」，这是约无常的道理，这个种子不成立，熏习的道理不能成立，所以种子不可得了，所以不能说种子成、种子坏，不能这么说。这一段文这样解释。

下面：「依第一义毕竟离言诸自性事」，前面说是由种子生现行，现行「依三世，如其所应本来无生无起无相」，这么解释完了。现在依第一义的立场来观察这件事。「毕竟离言」，这个第一义就是圆成实，圆成实是离一切相的，离一切相这句话怎么讲？就不是依他起，依他起有生灭变化这些事情。现在圆成实第一义性是无生无灭的，离一切相的。这个毕竟离言，是究竟是没有言说的、没有言论的。这话里边也是有点意思的，比如说我们说遍计执，依于言说有遍计执，依于言说我们说这里有个房子，这里头有个花园，有各式各样，这是用言说来表示。我们从这里去生执着，这是遍计执，现在不按照这个立场说，也不按照依他起说的，就是直接约第一义来说。约第一义来说，第一义本身是离言的，究竟是离言说相的。说我们用言说去说第一义是离一切相的，那不可以吗？我们若是假借言说，然后这样思惟「第一义是离相的」，那也变成个影像，第一义变成你内心的一个影像，那就变成遍计执了，那不是第一义了。但是还非得这样说不可，这样说，作个前方便引导我们逐渐逐渐地认识第一义。但是你若真实去思惟这件事呢，第一义是离言说相的，离言说相就是无分别智才能认识第一义谛。我们若是假借言说去分别，那是虚妄分别，不是第一义，所以是毕竟离言。毕竟离言这个依他起也是离言的，但是可以用言说表示。依他起是什么？就是惑业苦，惑业苦就是这些事情，它也是离言说的，但是可以用言说表示，但是第一义可不是，「毕竟离言」，究竟是不能用言说的。「诸自性事」，就是在一切法，在这一切依他起的法里面，在虚妄分别的这些有生有灭这些幻化法里面，有第一义谛

在那里，所以叫「诸自性事」。

「言说造作影像自性，由体相故，及因性故，都无所有」，这是说这个第一义是有体性的，但是离言。现在又说到依他起，说到遍计执了。「言说造作影像自性」，这句话可以这么讲，就是言说影像自性、造作影像自性，可以这么分别。「言说影像自性」就是假立种种的文言、种种的名句，说了很多很多的语言，写了很多很多的文章。我们假借这个语言文字去虚妄分别去，这是「言说影像自性」。这个「造作影像自性」是什么？谁是造作？实在就是心，就是你心在动了，这就是造作。所以「诸行」那个「行」那个字，可以解释就是心动，心动就是行。一切法都是毕竟空寂的，没有体性的，它哪能动啊？就是我们的心是有体性，它在动，所以叫做诸行。现在这个造作就是诸行，就是我们的心，各式各样的分别心，分别心也变现出来影像自性，影像的体性。这个「造作影像自性」，这一些因造作而现出来种种的影像，这影像的来源就是你心的造作，心的分别，这是依他起了。前面「言说影像自性」这是遍计执。

「由体相故，及因性故，都无所有」，由于这个言说的体性是无所有，你心里面造作的一切影像，这前面说过去的也没有体相了，未来的也没有体相了，只有现在的一刹那，这是有体相，但是一刹那也过去了，那这是依他起，指依他起说，这叫做「由体相故，都无所有」。「及因性故，都无所有」，因性故就是前面那一段话，「依余因性无成无坏」，那就约种子说。这样讲约几个理由来说，一切法都是无所有的。这个言说影像自性它本身是没有体性的，就像我们眼睛有病，看见虚空里有花，看见虚空里头有什么东西在那儿飞，你想要怎么样，那个东西也扫不掉，那是没有体性的，那是表示遍计执是自性空的。这个「造作影像」是约无常义来说它是空的，你不能说它是自性空。约无常义，刹那刹那灭，它就没有体性了，这也是无所有。

「即由如是杂染体性，无流转性无止息性」，「即由如是」，就是因为这件事，这个杂染的体性，杂染的体性是什么？就是十二缘起，十二缘生：无明缘行，行缘识，乃至生缘老死，这是杂染不清净。因为我们由贪瞋痴的烦恼所变现的，所造作的，所以是杂染的体性。杂染体性就是流转的体性，就是在生死里流转，相续不断地，这个惑业苦的流转是这样子。前面说「依第一义毕竟离言诸自性事」，你若站在毕竟离言的第一义谛的立场来说，这个杂染体性「无流转性」，就这上面没有十二缘起，没有这生死流转。在那个第一义谛的圆成实性上，没有这个流转的体性，没有这件事。你在依他起上才看见这流转的事，若在圆成实第一义谛的立场上是没有这件事的，这上面是离一切相的嘛！这个杂染体性就是流转体性，而在这个离言说的第一义谛上，是没有这个杂染体性，就是没有流转性的。「无止息性」，也没有流转的停，停止也没有。若有流转，然后说流转停下来，停止了；现在根本没有这件事，所以也没有流转性，也没有流转停止的体性，也没有。这是在这个毕竟离言那个地方，在圆成实那个地方可以这么观察，观察这一切法都是空无所有的。那个三三昧，那个无相三昧就是这么个意思，叫做无相解脱门，就是这个意思。

「依此无智邪执为因」，在这个圆成实性上没有这件事，那么怎么有这件事了呢？怎么有了十二缘生的杂染体性了呢？「依此无智」，依此十二因缘的无明，「无智」，「邪执为因」，执着我、执着法、执着常断，有这个烦恼的迷惑，造了很多的业力，「为因」，而成就十二缘起的，十二缘起是这么有的，这是依他起了，在依他起上说是有杂染的体性的。「于彼离言诸有体事，初中后位一切时分，染平等性」，说是我们佛教徒学习了佛法的时候，我们「于彼离言诸有体事」，就是于彼第一义，毕竟离言的那个圆成实性。「于彼离言诸有体事」，就是那个圆成实性是有体性的，和遍计执是不同的。「初中后位一切时分」，这十二缘起有初、中、后的不同。过去的算是初，现在叫做中，未来就是后。或者说是，这个十二缘起有四句话：能引、所引、能生、所生，分成四个。就是无明缘行是能引；识、名色、六入、触、受，这是所引；爱、取、有是能生；生、老死是所生，分这么四个阶段。四个阶段分初、中、

后，就是：无明缘行，那可以说是初；这个识、名色、六入、触、受，加上爱、取、有，那这是中；生、老死，那就是后位。「初中后位一切时分」，初中后位就包括一切的时间了，这个阶段，一切包括在内，这是染污的。但是在这个毕竟离言的第一义谛，圆成实性的立场来说呢，这些染污即非染污，是离一切相的，就是平等性，是这样子。不管你修行不修行，这个道理就是这样子。

「依于真如无倒证入，无有分别平等性故，能除杂染」，这是佛教徒能这样用功修行了，依于真如通达这个三自性，通达圆成实性的这个第一义谛，那就是闻思修了。闻思修你成就了四寻思、四如实智，这样子就没有颠倒了，证入这个圆成实性，证入了。「无有分别平等性故」，这时候没有这个虚妄分别了，就是没有这个遍计执了，这时候就显现出来平等性，显现出来平等无分别的这个第一义谛。「能除杂染」，你修这个四寻思、四如实智呢，能破除你的惑业苦的杂染，就是悟入一切法如虚空性，就悟入圆成实了。「是名此中略所说义」，这就是前面这个十种智慧悟入第一义智的要义，「是名此中略所说义」。

酉三、明得入

如是十种入一切法第一义智，成上品故、极圆满故。超过第七杂清净住，得入第八纯清净住。

「如是十种入一切法第一义智」，这是第三科「明得入」。第一科是「标经说」，第二科是「举略义」，现在第三科「明得入」。

「如是十种入一切法第一义智，成上品故」，那个远行地菩萨学习这个「十种入一切法第一义智」，学习到上品的程度了。什么叫做「上品」呢？「极圆满故」，这十种智慧到极圆满的程度了，这个时候「超过第七杂清净住」，就超过了第七远行地的杂清净住，就是第七远行地他还不纯是无漏的境界，所以叫做杂。超过了这个第七杂染住，「得入第八纯清净住」，就是进一步到了第八地的时候，心里面纯是无漏的境界，叫「纯清净住」。

申二、于无生法得清净忍（分五科） 酉一、标

住此住中，于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍。

这是第八地，现在这一段文说十地菩萨，但不是从初地开始的，从胜解行住开始的，所以这个第八地菩萨是第九住，无加行无功用无相住。这一科里面，现在是第二科「于无生法得清净忍」，前面第一科是「第一义智成满得入」，这个第一科已经学习完了，现在是第二科「于无生法得清净忍」，这一科里分五科，第一科是「标」。

「住此住中」，这位第八地不动地，第八不动地菩萨，他的这个清净心安住在无加行无功用无相住里面。「于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍」，他对于这个「无生法」，就是真如理，真如里面无生无灭，没有法生也没有法灭。在这里面「证得菩萨第一最胜极清净忍」，这个「证得」就是如实地了知。我们依靠名句文，依据语言文字去明白佛法，这不是真实的了知。现在是说他成就无分别的智慧了，他证悟真如理，那叫做「证得」，那叫如实了知。这个如实了知，在初欢喜地，初极喜住的时候就如实了知了，但是现在是第八不动地菩萨，在如实了知真如理这件事，他是最殊胜的，超过前七位菩萨，所以最胜的，最殊胜的极清净忍。

这句话是「标」，这一段文究竟讲什么呢？就是讲这件事，讲这个「于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍」，就讲这件事，把它先标出来。下面第二科是「征」。

酉二、征

此复云何？

这件事内容是怎么回事情呢？这是「征」，下面第三科再加以解释，分二科，第一科「明方便」。

酉三、释（分二科） 戌一、明方便

谓诸菩萨由四寻思，于一切法正寻思已，若时获得四如实智，如实了知一切诸法，尔时一切邪分别执皆悉远离。

这是说「方便」，这个方便就是方法，你根据这个方便，你就可以成就了。或者这个方法当个行动讲，你根据这个方法采取这样的行动，你就会有这样的成就，就会成就「于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍」，是这个意思。这个「方便」是这个科的题目。

「谓诸菩萨由四寻思」，就是很多的发无上菩提心的菩萨，他们都是由这一条路走过来的，没有第二条路（啊！这里面有意思）。「谓诸菩萨由四寻思」，那就是在胜解行住的时候，初开始发无上菩提心，也经过一个时期的学习佛法，有这么一个准备的时期，知道怎么样走这条路，然后你开始这样做。怎么做呢？就是学习这个四寻思。这个四寻思在〈真实义品〉讲过，就是名、义、自性、差别，就这四种。这四种实在来说就是个所缘境，你由闻思修的智慧去观察这个名、义、自性、差别，观察名、义、自性、差别都是内心的分别安立的，由内心的分别安立的。我们眼睛看着这个地方有一个房子，那么若按佛法的理论来说，这是内心的分别，离开了我的分别没有这件事。这个有，不否认这件事是有，但是不是真实的，假有实无。这个名、义、自性、差别完全都是这么回事！

这个初开始你一定要学习奢摩他，你在奢摩他里面作如是观，这个次第是这样。为什么要在奢摩他里面作如是观呢？这个奢摩他就是止，也就是定，它能加强你心的力量。这个力量强大了的时候，你作如是观就能够悟入，这个力量强能悟入。若是我们没有奢摩他，用散乱心去观察名、义、自性、差别都是内心的分别，不是真实的，你心里面也很难肯定，很难，不容易明白。若是有奢摩他的帮助，就容易肯定是这样子。

我说一件事，譬如说是在学校里面学习做医生，做医生，可能有书本、有课本，还有老师在讲解。讲解，如果你不用心，这件事不行。你要常常用心，用心来学习，毕业了以后，可能还要经过一段时间的实习，跟一个大医生旁边作医生，过了一个时期你就可以做医生了。这个病人来了，你检查就知道是什么病，然后用什么药来治疗。这个境界一出现呢，你就能用你所学习的知识去观察，然后就知道怎么样治疗。我们佛教徒修行这件事亦复如是，你一定学习什么叫做四寻思，一定学习，学习好了的时候，要在奢摩他里面思惟观察。思惟观察熟了的时候，这件事你熟了，「啊！名、义、自性、差别都是我内心的分别，离开了我内心的分别，没有那件事。那件事离开了我的内心的分别，它本身是没有体性的」。在文字上你的学习有多少信心，但是不是肯定的。经过长时期地在奢摩他里面作如是观，就肯定了，「是的！我心若不分别，世界上没有事。」你若是内心里面得到这样的认识的时候，你的眼耳鼻舌身意接触这些境界，你心里面没有事，你就知道这都是我心的分别，那件事本身是没有事的，你这样心就不动。如果是我学习了，我能考第一名，但是你没有修四寻思，你没有在奢摩他里面作如是观，不行，别人若赞叹你，你就欢喜；别人毁辱你，你就忿怒，没有作用，你不能发生作用。

「由四寻思，于一切法正寻思已」，在这一切法，这一切的因缘生法上。「正寻思已」，这个「正」就是随顺佛陀的法语，随顺经论上佛菩萨的法语，叫做「正」。然后内心里面这样思惟观察，叫「正寻思已」。这个「已」，就是这件事做圆满了。那这要看个人努力的程度，和你根性的利钝，到那个时候圆满了。圆满了以后怎么样呢？「若时获得四如实智」，这个时候就成就了四种真实的智慧，还是这个名、义、自性、差别，还这四种，但是这个时候不叫寻思了，叫做「智」，叫做如实智。这个如实智什么意思呢？就是决定了是这样子。前面寻思的时候，「是空的吗？」心里面还是有一点不决定，叫做四寻思；等到决定了的时候，心里面不犹豫了，「是空的，是假的」。「若时获得四如实智」，这个四如实智，就是在暖、顶、忍、世第一，就是到了忍位了。这个暖、顶是在四寻思，忍位以后就是四如实智，就成就了四种真实的智慧。

「如实了知一切诸法」，这个时候就是如一切法的真实相，知道它是空的了，就是那个是如幻如化的境界，它本身上是没有真实性的。当然这个地方就是遍计执和依他起。「尔时一切邪分别执皆悉远离」，「尔时」就是那个时候，就是四如实智现前的时候，也就是「如实了知一切诸法」的时候。这个时候，怎么叫做你成就了真实的智慧呢？这里有道理可讲的。「一切邪分别执皆悉远离」，这个「一切」包括的范围很广，邪分别的执着完全都息灭了。「邪分别执」，就是这一切的境界它和我的分别心是两回事，我的心是我的心，那件事是那件事；那件事离开我的心，它本身有体性的，这就是「邪分别执」。我们没有学习唯识这个法门的时候，我们思想就是这样子嘛！那里有个房子，和我没有关系，它有它的体性，我们就是这样想法，这样的思想叫做「邪分别执」，就是和法性的真理不契合的，那么这是一个邪分别执。第二呢，认为那件事是真实有的，不是如幻如化的，不是如梦中境、如水中月的，不是，我们就这样执着。说现在来了老虎，这真实是老虎，不是纸老虎，牠是真实的。那么这样的执着，那就叫做「邪分别执」。「邪分别执」，这是总相说；别相说呢，就是我执、法执。我们自己，我们若观察我们的眼耳鼻舌身意、色声香味触法，这是我，这是一个执着，这是邪分别执。但是这个色受想行识、眼耳鼻舌身意一切法，也都是真实的。执着有我，这是一个执着；执着有一切法，也是执着，这都是「邪分别执」。

「皆悉远离」，到你四如实智成就的时候，你这个执着都息灭了，没有了。这一切法，承认是有一切法，但是是心的变现，如幻如化的，它也本身没有体性的。一切法没有体性，心也不可得，这个时候就是遍计执息灭了，圆成实显现了。

这是唯识上它的修行的方法，是这样的次第，和中观有一点不同，和中观的《大智度论》的想法，就是色法也好，心法也好，都是因缘有的，都是自性空的。但是自性空的同时，还是有一切法，一切法还是如幻如化，是有的，但是自性空中无有少法可得。无有少法可得的同时，一切法还是宛然而有的，那就是天台智者大师说的「即空即假」。但是这个地方是我们用功修行的时候，你这个根本智现前的时候，也就是观一切法空的这个智慧成就的时候，一切法不可得。等到这个根本智过去，出来后得智的时候，一切法是宛然而有的。《中观论》的学者如是，唯识学者亦复如是，也是这样。所以我认为唯识和中观没有冲突，但是方法有一点不同。这个学习唯识的人要同意中观学者「因缘所生法就是空的」，应该承认这句话；而中观学者也要承认唯识学者说「依他起是如幻如化的，不可以说是毕竟空」，也要承认这句话。因为它是这样子嘛！中观学者也是说「一切法是如幻如化的」，也是这样说，所以应该是没有冲突。

但是现在是说唯识学者他的修行的方法，你要看着你这一念心，你的心一动就是假的，不是真的，都是唯心所现，都是假的。但是这个假的有两种情形，就是你心里这样分别，我现在分别现在这里全都是火，都是猛火，但是我心里一不分别就没事，没有火，什么事没有，你这个第六意识这样分别就是这样子。但是若是你内心的分别加上业力的时候，那就不同了。加上业力的时候，就是十二缘起那个行缘识，那个识的分别有业力的问题，那就不同了。有业力的问题，譬如说是，假设这个人五戒十善修的很好，生到天上的天宫那种大福德境界现前了。一现前的时候，你分别不分别，这个境界也是现前的。你说我不分别，不分别它也是现前的。就说我们人间的人也是一样，这个身体也是你的行缘识，也是你的分别。但是你说我这个第六意识我寂静住，我不分别，不分别它也是在，因为那是有业力的问题，有业力。也是，离开你心的分别，也是没有体性的，也是这样子。等到业力结束了的时候，这事就结束了，就没有事了。「尔时一切邪分别执皆悉远离」，那这就是你要经过一个时期的修这个四寻思，尔后有四如实智的时候，这些执着都没有了。但是问题是什么呢？这个世界上不是你一个人，还有很多人，大家都是，各人有各人的分别，各人有各人的业力，就是有各式各样的因缘在一起，当然有的人有共业，有的人没有共业，这就是复杂了一点。但是你自己的这个四如实智若成就了，「一切邪分别执皆悉远离」的时候，你若一入定，正念一提起来，这个真如理就现前，那是你自己个人的别业，可以这么说，那是圣人的境界出现了。

这一段文是说方便，就是你肯依据佛菩萨的法语为方便而这样修行，这叫做方便。当然这里面还有一点分别呢，初开始得无生法忍的时候是分别我执、分别法执这一部分没有了，俱生的我执、法执还在，他也是有烦恼的，他那个正念，有的时候有正念，有的时候还是有一点事情的。

戊二、明正观

观一切法，于现法中，随顺一切杂染无生，观彼先时一切所有邪分别执因所生法，于当来世一切无余永不复生。

「观一切法，于现法中，随顺一切杂染无生」，这是第二段正观，前面是说方便，这是说正观。因为修行这件事，就算你得无生法忍了，你时时要保持正念的，你不保持正念还是不行的。所以这个「观一切法」，这位圣者他还是这样观察的。「观一切法，于现法中，随顺一切杂染无生」，这个「观一切法」这句话是总说的，通于过去、现在、未来。这个「于现法中」，过去的不算了、不在内，未来也不在内了，

单说现在。「随顺一切杂染无生」，你原来你没得圣道的时候，你没成就如实智的时候，「随顺一切杂染」，我们这一念心，这身口意，你随顺这些贪瞋痴的污染，随顺这惑业苦，杂染就是惑业苦，这个境界出现了，有的时候贪心出来了，有的时候瞋心出来了。现在这位修行人，于现在这个现实的情况里面，随顺杂染的这一切境界，都是寂灭相了，都入于不生不灭的境界里了。你在奢摩他里面这个正观现前的时候，这些惑业苦的境界都是无生无灭的了。

「观彼先时一切所有邪分别执因所生法，于当来世一切无余永不复生」，这几句话是说过去和未来。「观彼先时」，因为这位修行人他在奢摩他里面修观的时候，他不只是观现在，还「观彼先时」，过去生的时候你「一切所有邪分别执」，就是原来不知道一切法是唯心所现，这一切都是真实的，有我、有法，那么有贪瞋痴造种种业，熏习了阿赖耶识，阿赖耶识里面有种子，种子生现行了就出来果报了，这些事情。「观彼先时一切所有邪分别执」，以邪分别执为因，就是所生法，邪分别执就是遍计所执，所生法就是依他起，就是我们的色受想行识，也就是我们的眼耳鼻舌身意，也就是十八界。观察这个由「因所生法，于当来世一切无余永不复生」，因为你现在你成就了四如实智了，一部分的邪分别执已经断灭了，所以于当来世的时候，这个「邪分别执因所生法」都不生了，当来世没有这件事了。「于当来世一切无余」，一点也没有剩余的，完全都不生了。完全不生这个地方，也是很复杂的，就是你不可能烦恼障、所知障一下子完全息灭，不可能是这样子，总是一部分一部分地息灭了。你的这个烦恼遍计所执，一部分的灭掉了，你的这个染污的业一部分也是不生了，就是有多少清净。若烦恼障、所知障完全息灭了，那就是佛的境界了，「于当来世一切无余永不复生」。

那么这个地方最初的时候，你还没有成就四如实智的时候，那还是胜解行位，进一步成就了四如实智，这个时候就是到了忍、世第一，一刹那就是初极喜地了。初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地，现在到了第八地，到这个境界。

酉四、指

此四寻思、四如实智，广说如前真实义品。

这是第四科。第一科是「标」，第二科是「征」，第三科是「释」，现在第四科是「指」。

「此四寻思、四如实智，广说如前〈真实义品〉」，把那个四寻思、四如实智的道理详细地去解说，像前面那个〈真实义品〉，在那里有解释。这是指到〈真实义品〉去了。

酉五、结

此如实智，始从胜解行住乃至有加行有功用无相住，未极清净。今此住中已极清净，是故说言：于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍。

「此如实智，始从胜解行住乃至有加行有功用无相住，未极清净」，这第五科是「结」。此四种如实的智慧，「始从胜解行住」，什么时候开始成就四如实智呢？开始就是在胜解行地，胜解行地就是暖、顶、忍、世第一，这就是胜解行地。在忍位就开始有四如实智了，但是那个时候不叫初地，不叫初极喜地，还叫做胜解行地。他进一步到了初极喜住，初极喜住是第二住，第三住就是增上戒住，再就是增上心住，然后觉分相应增上慧住，诸谛相应增上慧住，缘起相应增上慧住，有加行有功用无相住就是第七地了。「乃至有加行有功用无相住」，到了七远行地的时候，这个四如实智「未极清净」，还没有达到极圆满的清净。可见这个烦恼，一层一层地破，到第七菩

萨地还没有极清净。

「今此住中已极清净」，现在到了第八不动地的时候，就是第九住的时候，这个四如实智清净了，和以前不一样了。这个地方「清净」若和第七远行地来对比的话，就是他这个时候无功用，第七远行地菩萨他还是有功用，就是这个地方有点差别，所以赞叹第八菩萨地是极清净。「是故说言：于无生法证得菩萨第一最胜极清净忍」，把这一句话说出来了。所以才这么说，说是这位菩萨住在这里，他对于真如理的不生不灭，证得菩萨第一最殊胜的极清净的无生法忍，他成就了这个境界。

申三、除断灾患得甚深住（分三科）　酉一、标

是诸菩萨得此忍故，得甚深住。先于第一无相住中，四种灾患今悉除断。

「是诸菩萨得此忍故，得甚深住」，前面第二科「于无生法得清净忍」这一科说完了，下面第三科「除断灾患得甚深住」，分三科，第一科是「标」。

「是诸菩萨」，这么多的得不动地的菩萨。「得此忍故」，他成就了无生法忍故。「得甚深住」，他得到一个安住第一义谛，安住真如那里，有甚深的住，安住在那里境界是特别深的，这时候是前面那些住所不能及的。

「先于第一无相住中，四种灾患今悉除断」，得甚深住之前，在「第一无相住中」，第一个无相住是谁？就是第七远行地，那是第一个无相住，就是有加行有功用无相住，也是无相住，那是第一个无相住。在第一个无相住的时候，「四种灾患」，有四种灾患，有四种不如意的事情。「今悉除断」，到第八菩萨地，就是第九住的时候，四种灾患全面地消除了，没有了。

这是第一科是「标」，第二科是「列」。

酉二、列

一者、除断于无相中有加行有功用事。

第一个灾患是什么呢？「除断」，就是灭除了「于无相中有加行有功用」这件事。那个第七远行地他还是有加行有功用的，这就是一个灾患，现在到第八不动地的时候灭除了这件事。这个修行的事情的确是一时一时的，若按照我们来说，我们若不特别努力，就懈怠了。可是到了第七菩萨地，七远行地的时候，特别努力反倒是个过失，这是有这个问题。

二者、除断于上清净住精勤思慕。

「于上清净住」就是由初极喜住的时候对第二地菩萨来说，「哎呀，第二地菩萨他见真如理的境界非常高」，我就心里面有点仰慕这件事，「哎呀，我现在还有所不足，我办不到这件事」，对于那个上位的菩萨境界心里面思慕，思慕就是有一点爱乐的意思，也是有一点希望我也成就的意思，有这么一个心情。「于上清净住精勤思慕」，这个「精勤」可见还不是一次，常常地仰慕、恭敬、尊重、欢喜更高的境界。现在到这个时候，到第八不动地的菩萨，「除断于上清净住精勤思慕」，没有这件事了，没有这个心情了。

三者、除断于一切种利有情事有大堪能精勤思慕。

前面「于上清净住」，应该说他无加行无功用，安住在第一义谛，这件事他很仰

慕、很尊重这件事，这是自己用功修行的境界。这第三「除断于一切种利有情事」，这个佛菩萨利益众生是各式各样的情形，所以叫做「一切种」。「有大堪能」，对于各式各样度化众生的事情，这位大菩萨有大堪能，他能做得来，这个事情他能做得来。就是同时在十方世界普度一切众生，这件事真是不得了，有大堪能。「精勤思慕」，也是精勤地，「我几时才能成就呢？」精勤地仰慕这件事，就是爱乐这件事。现在到了第八不动地的时候，没有这件事了，没有这个心情了。「除断于一切种利有情事有大堪能精勤思慕」，不思慕这件事了。这是第三种灾难。

四者、除断有微细想现在前行。

这第四种灾难是什么呢？「除断有微细想现在前行」，这个入在禅定里面修观的时候，在有加行有功用的时候，他入定的时候他还有微细的想，有微细的分别心，那是非常微细。等到出定的时候，那他这个想就粗显。现在这个到第八地菩萨的时候不是了，他这个微细想都不现前了，那纯是寂静住了。那么这个有微细想也是一个灾难，也有这种事情。

当然我们在这里也就有一点事情，有什么事情呢？按我们本身的情形去比量圣人，其实是不应该这样做，但是还非要做这个事不可。譬如说我们在做事情的时候，预先要筹划，安排好，然后才推动这件事，才去做这件事。我们若不计划，完全不想，这件事是不能做的，我们做不来。我们凡夫是这样子，但是初开始的圣人，初得无生法忍的圣人他做事也是要观察、思惟、计划，可是到了第八地菩萨，无加行无功用无相住，这时候就不是这样子，「除断有微细想现在前行」，不这样子，除断这件事。

这个我头些日子也提到这件事，我们读这个《大品般若经》的时候，说是有一位佛他就要入涅盘，入涅盘，但是他观察众生还有应该度化的，应该要度化，但是他要入涅盘怎么办呢？就留一个化身，由这个化身去度众生，他入涅盘，有这么一件事。这件事，我们思惟这件事的时候，在《解深密经》说出来一件事，就是色法是可以变化的，心不能变化，不能变化出来一个心在那里发生作用，不能，《解深密经》说过这件事。那么这个时候佛就是留一个化身在那里度众生，那么这件事怎么回事呢？若和这个《解深密经》会合起来看呢，就是这个化身是没有分别心的，那他怎么能够度化众生呢？无分别心能度化众生吗？所以从这个地方还得要用这个灭尽定这件事来解释。就是这位佛他加持了一下，加持这个化身。在加持的时候，这个化身佛就有作用，能够度众生，但是还是无分别的。

我们头几天说过，现在再重复说：譬如说现在你入定，你入了初禅、二禅、三禅、四禅，三禅、四禅虽然是很高深的禅定，还是第六识的境界，就是第六识在那里寂静住，第六识在那儿入了三昧了，但是他的心还在，他随时可以出定。我们说出定，还有一点问题，就是第六识它寂静住，就是定。不寂静住，但是还是在那儿坐着，也可以说出定，你知道那是出定了吗？也不知道。有的时候他是在那儿行住坐卧，但是他是在定里面，他没出定。所以用我们凡夫肉眼来评论事情，这是很难准确的。这是说我入定了，或者初禅、或者二禅、三禅、四禅，这个时候要出定的时候，要出定的时候随时决定，我现在要出定就出定，不出定就不出定。因为那个第六识它还在那儿发生作用，随时下命令他要出定就出定。但是若是第六识不活动，第六识不活动，第七识也不管这件事，就是阿赖耶识的时候，阿赖耶识是无分别的，那么入定的时候怎么能够出定呢？因为第八识它没有分别，阿赖耶识不能分别。如果是佛教徒，三果圣人灭除了无所有处定的烦恼，他就有能力入灭尽定。三果圣人是没有我执，还小小有一点俱生我执，那么他正观一现前的时候，他一入灭尽定的时候，这个第七识也不执着有我了，那么只有阿赖耶识明明了了地在那里无分别住，那么怎么能出定呢？第六识在的时候，第六识有分别，「我现在要出定，或者我不出定」，第八识没有这个分别，那怎么能出定呢？

所以这个经上就说呢，这个得灭尽定的人入定之前，他要预先有一个方便，自己在那里作念：「我要入定二十四小时」，这样子入了灭尽定以后，二十四小时以后他就出定了，就是这样出定，要加持。加持的时候，而这个时候在定里面的境界是无分别的，虽然无分别，到时候他就有作用，他就能出定。如果说是你在加持的时候，你入定之前加一个指示：「现在下大雨，我现在入定，我不出定，天晴了我就出定。」那么好，你这样加持了以后呢，这一下子下雨半个月，就是十四天一直下雨，他不出定。等到天晴了，他就出定了！他是很准的，你怎么样告诉他，他就会这样做。这样做，但是我们人间的人有问题，人间的人这个身体是靠饮食才能生存。如果入了灭尽定的时候，段食没有了，你这个悦意触食也没有，这个思食也没有，只有一个阿赖耶识，所以你缺少那么多的饮食，超过了七天，经过十四天天才晴，一出定这个身体就死掉了。所以现在说佛要入涅盘，他就是变一个化身在这里度化众生，那就是他也应该加持这个化身，那么这个化身得到加持的时候，他也像佛在世一样，和真佛一样也在度众生。但是加持的时候他有时间性，到时候，这个化身也走了，是有这件事的。

所以现在这上说「四者、除断有微细想现在前行」这件事，这里就是有这么多的问题了，他完全无分别住的时候就是有这么多问题。但是如果不是人间的人，那没有关系，他天上的人。若我们人间的人，因为这个身体要依赖很多的因缘的支持，这身体才能存在。若是色界天上的人根本不需要吃饭，那他没有这个问题。所以这个就是各式各样的情形，就不可一概而论了。「除断有微细想现在前行」，那么这是第四个灾难。

酉三、结

是故此住名极清净。

这是结束这一段文。他没有这个灾难了，没有这四种灾患，所以这个第九住无加行无功用无相住是极清净。这些灾难都没有，所以他是极清净的境界。这一科是第三科「除断灾患得甚深住」。

申四、蒙佛悟导授妙智等

又此菩萨于甚深住极生爱乐，即于如是法门流中，蒙诸如来觉悟劝导，授与无量引发门智神通事业。

这是第四科「蒙佛悟导授妙智等」。「又此菩萨于甚深住极生爱乐」，这个「甚深住」就是佛的境界，对于佛的境界他是「极生爱乐」，这爱乐心很勇猛的。「即于如是法门流中，蒙诸如来觉悟劝导」，「于甚深住极生爱乐」这话什么意思啊？就是他的心要住在真如这里不动，那这个话表示什么？我不去度众生了。再明白一点说，就是要入涅盘了，像阿罗汉入涅盘似的，是这样意思。「即于如是法门流中」，但这时候他还没有入涅盘，就是他在真如这里住，在这里住，还没有入涅盘这个时候。

「蒙诸如来觉悟劝导」，这时候蒙受十方诸佛如来觉悟劝导，为他说法，来觉悟他他有错误。这位第八不动地菩萨他有错误，来觉悟他，还要劝导他做事情，要去度化众生的。「授与无量引发门智」，就是十方诸佛赠送给他「无量」，就是不可思议「引发门」的大智慧「神通」的事情。就是你不要入涅盘，你要发大悲心广度众生，就是这个意思。

《披寻记》一六〇七页：

于甚深住极生爱乐等者：此甚深住寂静解脱，是故菩萨于此住中极生爱乐。如是爱乐从彼寂静解脱平等所流，名法门流。即于如是法门流中，如来为欲除彼由爱乐此不欲利生障故，觉悟劝导，令其愍念未能解脱一切众生，授与无量如来妙

智。由此妙智，能引一切神通所作事业。由此事业，能办众生一切义利。

「于甚深住极生爱乐等者：此甚深住寂静解脱，是故菩萨于此住中极生爱乐」，「此甚深住寂静解脱」，就是这时候这个无加行无功用，这无分别智安住在真如理的时候，这个境界是寂静的、是解脱的、是没有系缚，非常的安静，这个境界。「是故菩萨于此住中极生爱乐」，所以这个菩萨对这个甚深住极生爱乐。这个我们连未到地定都没有成就的人，当然我们想象不到这个境界。如果得到未到地定可能会想象一点，就是那个心安住那里不动，这个境界非常殊胜。我们没得定的人，你想坐一会，勉勉强强可以，身体非要活动活动，或者打打乒乓球心才快乐一点，我们是这样子嘛！但是现在是说，我们没得圣道，我们只是，假设的话，得了初禅、二禅我们感觉到很快乐，但是你不能和那个菩萨，不但有奢摩他，还有毗钵舍那的境界，这个时候的寂静住你感觉不到那里。

譬如说是得了初果须陀洹的人，但他没得初禅；但那个不是佛教徒，但是他得初禅了，他们两个人是怎么情形？这个初果圣人不知道那个人是怎么回事，得初禅那个人他不知道。而那个外道他得了初禅，他也不知道初果须陀洹的境界，不知道。他一入定，想要知道那个人的修行怎么样，他不明白，还有这个事情。虽然那个外道他不是圣人，但是他的定力比这个初果高，那初果就不能知道他。但是初果的内心里面还有毗钵舍那、有无我观的智慧，那他也不知道，外道也不知道，也是不明白这件事的。所以这个定的浅深、智慧的高深，都各有各的差别。不是说我们得了圣道一定是高过外道，那不一定，还有事情的。

现在这一段文是说什么事情呢？是说这些到第八不动地的菩萨，他们就是欢喜这个甚深住，欢喜这个寂静住，欢喜这个境界。「此甚深住寂静解脱，是故菩萨于此住中极生爱乐」，这个是我们完全想象不来的事情，「极生爱乐」。

「如是爱乐从彼寂静解脱平等所流，名法门流」，这个于甚深住极深爱乐这个爱乐心，「如是爱乐从彼寂静解脱」，就是他入了定了，在真如那里住的时候。「平等所流」，就是无差别的相续下来，那叫做「法门流」。那就是从真如里面，就是他的无分别智和真如相应的时候，相续下去。这个「门」有两个意思，从外面到里面来，也可以从里面到外面来，有出、入的意思。现在这个地方是出的意思，在那无分别智里面，就流出来这么一念心。流出这一念心，就是这个爱乐心，对于这个甚深住寂静解脱生爱乐心，爱乐心从那无分别智流出来，就是这个意思。

「即于如是法门流中，如来为欲除彼由爱乐此不欲利生障故，觉悟劝导」，这个时候这个十方如来「为欲除彼」，除灭那位菩萨「由爱乐此不欲利生障故」，由于爱乐这个寂静住寂静解脱，他就不想要去度化众生。这个不想要度化众生，就是个障，障碍他不能去度化众生。这时候十方诸佛想要除掉他这个障碍，「觉悟劝导」，就是放光说法来觉悟他、劝导他。「令其愍念未能解脱一切众生」，就是为他宣说佛法，来觉悟他有所无知的地方；劝导他令其愍念没能解脱的一切众生。「授与无量如来妙智」，他这时候佛菩萨说法开导他，那么佛菩萨同时也授与这位菩萨无量佛陀的妙智。「由此妙智，能引一切神通所作事业」，十方诸佛给他这个妙智，这个妙智就是佛的一切种智，但是不是那么圆满，他要到第十地，到最后成佛的时候，一切种智才圆满。这个时候十方诸佛给他这个妙智慧，「由此妙智」，这位无加行无功用无相住的菩萨，由此佛陀送给他的妙智，「能引一切神通所作事业」，就能发动，这个引就是发动，发动一切度化众生所须的神通，由这个神通就发作无量无边教化众生的事业。「由此事业，能办众生一切义利」，这么样的事业，那就是现身说法的这些事情，能成办众生一切的义利，就是很广博地得圣道的这些事情。

申五、悟入分身妙智及得自在（分二科）　酉一、指经说

如是蒙佛觉悟劝导，引发无量分身妙智，得十自在。如经广说，应知其相。

这是第五科「悟入分身妙智及得自在」。「如是」，就是这位菩萨「蒙佛」慈悲「觉悟」他、「劝导」他，就是为他说法了。「引发无量分身妙智」，佛菩萨赠送给他的智慧，这个智慧做什么呢？引发出来无量无边的分身的智慧，就是他到十方世界去度化众生的时候，现出来无量无边的化身，那个分身就是他的化身。现出这么多的身度化众生，这是妙智。「得十自在」，成就了十种自在的力量。「如经广说，应知其相」，如《十地经》，就是《华严经．十地品》广说这件事。「应知其相」，你读那《十地经》就会知道这个自在的相貌了。

酉二、辨自在

得自在故，随所欲住，如意能住；随乐安住静虑、解脱等诸心住，如意能住；若暂思惟一切食等诸资生具悉皆成办；一切世间工业明处如其所欲悉能现行；普于一切能感生业，及于一切受生处所，皆随所欲自在往生；随所爱乐，一切神通所作事业皆能起作；一切妙愿，随其所欲皆得称遂；随于事物，发起胜解，如所欲为皆成无异；随所欲知所知境界皆如实知；普于一切名句文身得随所欲，于一切法正安立中皆得善巧。

「得自在故，随所欲住，如意能住」，前面是「指经说」，这下面是第二科「辨自在」。他得到这个分身妙智的自在力，「随所欲住」，他去现这个化身度化众生的时候，随这位菩萨他心里所欢喜的，「我要住一千万年」，「随所欲住如意能住」，就如其心意就能住一千万年，他就是能够这样随心所住；这叫做命自在。

「随乐安住静虑、解脱等诸心住，如意能住」，这是第二心住，心住就是三昧住，住在三昧里面。随他欢喜的安住在某一个静虑，四静虑：初禅、二禅、三禅、四禅；随他欢喜要安住在那一个解脱，有八解脱，或者三三昧。「等诸心住」，安住静虑也是心住，解脱也是心住，各式各样的心住，随他欢喜的愿意安住在哪一个三昧里面，「如意能住」，随他的心里面，他就能安住在那里面，这个自在的境界，那么这个叫做心自在。

「若暂思惟一切食等诸资生具悉皆成办」，这是财自在。命自在，心自在，财自在。「若暂思惟」，他在众生的世界来利益众生的时候，所现的化身那是和佛的法身不同，所以还需要有食来支持这个身体。若暂思惟一切各式各样的饮食诸资生的所需，「悉皆成办」，就都能成办，生活不会有困难的。

「一切世间工业明处如其所欲悉能现行」，这下面是业自在。「一切世间工业明处」，「明」是智能，或者是知识，或者是你要造一道桥梁，或者造一个大房子，或者造一个庙，各种知识。「如其所欲」，如这位菩萨心之所欲，「悉能现行」，就能成办。造一个大楼，他也会做。

「普于一切能感生业，及于一切受生处所，皆随所欲自在往生」，这是生自在。「普于一切能感生业」，在众生的世界得一个果报，这个果报是果，要有因才能得果，就是那个业，那个业因。「及于一切受生处所」就是果，就是由如是业得如是果，在那里去做国王去，或者做个比丘，做个比丘尼。「皆随所欲自在往生」，能随心之所欲就到那个地方，就得果报了。这是生自在。

「随所爱乐，一切神通所作事业皆能起作」，这是神通自在，也叫做如意自在。随所欢喜的，一切的神通所作的事业「皆能起作」，都能做好。我愿意现什么神通，就可以现什么神通，都是如意自在的。

「一切妙愿，随其所欲皆得称遂」，这个很广博地不可思议的愿力，现在这个地

方是一个凡夫的世界，我现在要把这个地方变成一个佛世界，就是一切的妙愿随其所欲都能够满愿，都能成就，「皆得称遂」，都可以成功了。

「随于事物，发起胜解」，随各种不同的情况，说这个地方是个高山，这里是个大海，但是这时候「发起胜解」，我现在思惟这个地方是个黄金，这个大海这地方是一个大道场，他随其所胜解，随他殊胜的观想也都出现，也是这样子，「发起胜解」。「如所欲为皆成无异」，如自己所要做的，都会成就。不会我愿意这个地方是黄金的世界，忽然变成土的世界，不会的，「无异」，没有差别。

「随所欲知所知境界皆如实知」，「随所欲知所知境界」，说现在出现一个事情，这个境界一般的众生都不明白，佛对这个事情呢，「皆如实知」，都能够知道它究竟是怎么回事情；这是智自在，智慧的自在。

「普于一切名句文身得随所欲」，这下面法自在。这个「名诠自性，句诠差别」，就是他能够利用各式各样的名句，显现出来不现见的事情。这个名也好，句也好，都是由文字组成的。「文」就是一个字一个字叫文。「一切名句文身得随所欲」，都能随这位菩萨心里面所欲的，愿意怎么用就可以怎么用。文字是显示真理的一个工具，那么它就是能诠显真理的法句，所以这是法自在。

「于一切法正安立中皆得善巧」，在世间法、出世间法来觉悟众生的这些文字的施设，「正安立」就是施设，施设各式各样的文字，「皆得善巧」，有大智慧能做好这件事。

这一共是十种自在。

《披寻记》一六〇七页：

得十自在等者：《十地经》说：得命自在，得心自在，得物自在，得业自在，得生自在，得愿自在，得信解自在，得如意自在，得法自在，得智自在，是名得十自在。今此中说随所欲住如意能住者，即命自在。随乐安住静虑解脱等诸心住如意能住者，即心自在。若暂思惟至悉能现行者，即物自在。普于一切能感生业至自在往生者，即生自在。随所爱乐至皆能起作者，即业自在。一切妙愿至皆得称遂者，即愿自在。随于事物至皆成无异者，即信解自在。随所欲知所知境界皆如实知者，即如意自在。普于一切名句文身得随所欲者，即法自在。于一切法正安立中皆得善巧者，即智自在。

「得十自在等者：《十地经》说：得命自在」，十种自在，这是列出名字来。第一个是命自在。「得心自在，得物自在」，「得物自在」也就是财自在。「得业自在，得生自在，得愿自在，得信解自在」，「信解」就是胜解，胜解自在。「得如意自在」就是神通自在。「得法自在，得智自在」，这十种自在。「是名得十自在」。

「今此中说随所欲住如意能住者，即命自在」，寿命自在。「随乐安住静虑解脱等诸心住如意能住者，即心自在」，就是定自在。「若暂思惟至悉能现行者」，这一段文「即物自在」，就是财自在。「普于一切能感生业至自在往生者，即生自在。随所爱乐至皆能起作者，即业自在。一切妙愿至皆得称遂者，即愿自在。」

「随于事物至皆成无异者，即信解自在」，就是胜解自在。「随所欲知所知境界皆如实知者，即如意自在。普于一切名句文身得随所欲者，即法自在。于一切法正安立中皆得善巧者，即智自在。」这么样分这个次第。

申六、领受所得自在胜利

如是菩萨获得自在，从是已去，所得自在所作胜利，广说如经，应知其相。

这是第六科「领受所得自在胜利」。如是菩萨获得这十种自在，「从是已去」，从是以后，所得到的自在，所作的胜利；由这样的自在广度众生，能令众生转凡成圣，得三乘圣道，这就是所作的胜利。「广说如经，应知其相」。

《披寻记》一六〇八页：

所得自在所作胜利等者：《十地经》说：是菩萨得是菩萨十自在已，实时名为不可思议智者，无量智者，广智者，不可坏智者。乃至广说是菩萨得如是智力示一切所作一切事中无有过咎故。此应准知。

「所得自在所作胜利等者：《十地经》说：是菩萨得是菩萨十自在已」，他获得了十自在以后。「实时名为不可思议智者」，这位菩萨是个不可思议的大智慧人。「无量智者」，他是无量智慧的人。「广智者」，有广大智慧的人。「不可坏智者」，他的智慧是不可破坏的。「乃至广说是菩萨得如是智力示一切所作一切事中无有过咎故」，这是在《十地经》上，乃至广说是菩萨得到这么多的大智慧。「示一切所作」，表示这位菩萨一切所作，一切的事情，都是有功德而没有过失的。「此应准知」。

申七、善根清净（分二科）　酉一、举因缘

又能弃舍粗见诸佛，恒常无间不离见佛。

这是第七科「善根清净」，分二科，第一科是「举因缘」。「又能弃舍粗见诸佛」，这个「粗见诸佛」是什么？就是有所得。你见佛的时候，心里面有所得，有这样的执着，那叫粗见佛。我们没得圣道的人完全都是粗见佛，见佛也是有所执着，你不知道「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相即见如来」，不明白这个道理。不明白这个道理，你看见佛的时候，你有执着心在里面，所以那叫粗见佛。「恒常无间不离见佛」，这位菩萨他见佛是没有间断的，因为他能见诸法如，所以是不间断的，「不离见佛」。

酉二、指经喻

其余所有善根清净，金喻、光喻，如经应知。

「其余所有善根清净」，这是第二科，前面「举因缘」，这第二科「指经喻」，指经里面的譬喻来说。「其余所有善根清净」，不但见佛的时候是清净的，其余所有善根也是清净的。这下面有「金喻、光喻」，用金作譬喻、用光作譬喻，「如经应知」。

《披寻记》一六〇八页：

金喻光喻如经应知者：《十地经》说：譬如本真金善巧金师，作庄严具已，系在阎浮提王若颈若项，阎浮提人余宝庄严具无能夺者。如是佛子菩萨住此不动地，彼诸善根一切声闻辟支佛乃至七地菩萨所不能坏。菩萨得是地大智光明，灭诸众生烦恼闇障、以善分别智门故。佛子！譬如千世界主大梵天王、能于一时流布慈心满千世界，亦能放光遍照其中。如是佛子菩萨住此菩萨不动地中，能放身光照十千万三千大千世界微尘数世界众生、渐能除灭诸烦恼火令得清凉。

「金喻光喻如经应知者：《十地经》说：譬如本真金善巧金师」，譬如这个本来

是黄金，是真实是黄金，另外有一个善巧制金的金师。「作庄严具已」，他用这个真金制作成庄严具以后。「系在阎浮提王若颈若项」，这个庄严具就系在阎浮提王的脖子上面。这个颈也是脖子，项其实也是脖子；或者说颈是指前面，项就是后面，有前后之别。系在他的脖子上。「阎浮提人余宝庄严具」，阎浮提人其他的宝庄严具，「无能夺者」，没有人能胜过这位阎浮提王的黄金的庄严具的。「如是佛子菩萨住此不动地」，这是个譬喻，譬喻佛的弟子，这位菩萨他住在不动地的时候。「彼诸善根一切声闻辟支佛乃至七地菩萨所不能坏」，也就是所不能胜，不能胜过这位菩萨。

「菩萨得是地大智光明」，前面这是金的譬喻，下面是光明的譬喻。菩萨得是第八不动地，大智慧光明之后。「灭诸众生烦恼闇障」，菩萨有这样的大智慧光明的时候，有什么用呢？能消灭众生的烦恼闇障；烦恼就是闇，烦恼就是障。「以善分别智门故」，菩萨有大智慧能灭除众生的烦恼障，怎么能灭除烦恼障呢？菩萨的大智慧光明「以善分别智门故」，用善巧说法这个大智慧境界能够灭除众生愚痴的黑暗，就能开发出来种种的智慧。「佛子！譬如千世界主大梵天王、能于一时流布慈心满千世界」，这《十地经》上的话。「佛子！譬如千世界主」，大千世界的主就是「大梵天王」；大梵天王有什么功德呢？「能于一时流布」他的「慈心满千世界」，这么大的空间。「亦能放光遍照其中」，大梵天王也能放光遍照千世界。「如是佛子菩萨住此菩萨不动地中」，大梵天王这样子，这位八不动地菩萨，这位佛弟子，这位菩萨「住此菩萨不动地中能放身光照十千万三千大千世界微尘数世界众生、渐能除灭诸烦恼火令得清凉」，放光说法，度化众生，逐渐地能令众生除灭他们的烦恼火，使令得到身心的清凉，就是得圣道了。

申八、受生威力

此住菩萨受生威力诸殊胜事，皆如经说，应知其相。

这是第八科「受生威力」。这位菩萨，「此住菩萨受生威力」，就是他在众生的世界受生，或者是做大国王，或者是做大比丘，他有广大的威力，那些很多殊胜的事情，皆如《十地经》说，「应知其相」。

《披寻记》一六〇八页：

受生威力诸殊胜事皆如经说者：《十地经》说：菩萨住是地中，多作大梵天王，主千世界自在最胜。乃至广说如是应知彼受生相。又说以精进力，于一念间得百万三千大千世界微尘数三昧。乃至广说能变身为百万三千大千世界微尘数，于一一身能示百万三千大千世界微尘数菩萨以为眷属。如是应知彼威力相。

「受生威力诸殊胜事皆如经说者：《十地经》说：菩萨住是地中，多作大梵天王」，多数是作梵天王。「主千世界自在最胜」，在大千世界里面，他的自在力是最殊胜的。「乃至广说如是应知彼受生相」，他受生的相。「又说以精进力，于一念间得百万三千大千世界微尘数三昧」，他的精进力在一刹那间就能成就这么多的三昧。「乃至广说能变身为百万三千大千世界微尘数」，能现出这么多的身体。「于一一身能示百万三千大千世界微尘数菩萨」，他也可以现佛身，然后有这么多的菩萨「以为眷属」。「如是应知彼威力相」，这威力是这么大。

未二、结略义

当知是名略说菩萨无加行无功用无相住。谓入一切法第一义智成满得入故；得无生法忍故；除断一切灾患故；逮得菩萨甚深住故；于法门流蒙佛授与无量引发门智神通事业故；悟入无量分身智故；得自在故；领受所得自在胜利故；善根清净故；受生故；威力故。

「当知是名略说菩萨无加行无功用无相住」，这是第二科「结略义」。前面第一科是「别辨相」，分三科，说完了；现在第二科「结略义」。

「当知是名略说」这位「菩萨无加行无功用无相住」的情形，是什么呢？「谓入一切法第一义智成满得入故」，这是第一科。「得无生法忍故」，这是第二科。「除断一切灾患故；逮得菩萨甚深住故；于法门流蒙佛授与无量引发门智神通事业故；悟入无量分身智故；得自在故；领受所得自在胜利故；善根清净故；受生故；威力故」，简单说就是这么多的要义。

午二、广指（分三科） 未一、指

若广宣说如十地经不动地说。

「若广宣说」，前面是略说，下面说「广指」，分三科，第一科是「指」。「若广宣说如《十地经》不动地说」，说他的威力。

未二、释

于此地中，舍先所有有加行有功用道，其心升上无加行无功用，任运而转不动胜道，是故此地，名不动地。

「于此地中，舍先所有有加行有功用道」，第一科是「指」，现在第二科是解释。于此第八不动地中，「舍先所有有加行有功用道」，弃舍了这个境界。「其心升上无加行无功用，任运而转」，这位菩萨的心上升了、进步了，达到「无加行无功用，任运而转」，任运地就是自然地不需要有加行，任运地就现前了，什么呢？「不动胜道」，不动地的胜道，这个殊胜的胜道现前了。「是故此地，名不动地」。

第三科是「配」。

未三、配

即由此义，当知说名：无加行无功用无相住。

这是结束这个名字。

辰十、无碍解住（分二科） 巳一、问

云何菩萨无碍解住？

这是第十科「无碍解住」，分两科，第一科是「问」。怎么叫做「菩萨无碍解住」呢？「解」就是智慧，有无障碍的智慧，其实就是四无碍辩。成就了这样的智慧，他的心就在这里住。这是「问」

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、别辨相（分五科） 申一、于殊胜智爱乐随入

谓诸菩萨于甚深住不生喜足，复于增上智殊胜性爱乐随入。

「谓诸菩萨于甚深住不生喜足」，这第二科是「答」，分两科，第一科是「略说」，又分二科，第一科是「别辨相」，又分五科，第一科是「于殊胜智爱乐随入」。

「谓诸菩萨于甚深住不生喜足」，就是前面无加行无功用无相住，那是第九科，也就是十地菩萨的第八地，不动地菩萨。这个不动地菩萨，有很多的菩萨达到这个程度，所以是「诸菩萨」。「诸菩萨于甚深住」，就是那个极清净住。虽然境界很高了，「不生喜足」，他不生喜足的想法，还是不满足。「复于增上智殊胜性爱乐随入」，又于「增上智」，就是佛的智慧，是特别殊胜的，是「殊胜性」，这个智慧就是性。「爱乐随入」，他欢喜能达到佛的智慧的境界。

《披寻记》一六〇九页：

增上智殊胜性者：如来妙智，名增上智。能利自他究竟所作，名殊胜性。

成就了这样的智慧能利益自己，也能利益他人，就是能利益一切众生。这个自他两利的事情，能够圆满地成就，所以叫做「究竟所作」，所以名为「殊胜性」。

这是第一科「于殊胜智爱乐随入」，下面第二科「起智加行宣说诸法」。

申二、起智加行宣说诸法

是诸菩萨于诸法中起智加行，应为他说一切种法。

「是诸菩萨于诸法中起智加行」，这个他爱乐随入成就佛的智慧，怎么样办法呢？怎么样能得佛的智慧呢？「是诸菩萨于诸法中」，就是对这个有为法、无为法，一切法里面「起智加行」，就是发动智慧的作用。什么叫做「起智加行」呢？发动智慧的行为？「应为他说一切种法」，就是随其所应，随众生的根性所适当的、所适宜的、所相应的，为他宣说一切种类的佛法，就是开大智慧，开发一切众生的智慧。你做这件事，就使令你的智慧增长，逐渐地就可以圆满佛的智慧。可见这个为人说法是很重要。

我们若是静坐的时候，你能作如是观，众生都有智慧的问题，就是对于这件事不懂，不懂就是你做不好。譬如说是我们静坐，静坐这件事，初开始的时候我学习了一少分，关于静坐的事情我学习了一少分，也可能对方只告诉你一少分，也可能你嫌多，我少少的就好了。总而言之，就是你对于静坐的事情只是明白了一少分，那么你

就开始用。一开始用的时候，就照这一少分这么用，用的时候可能有五分钟，可能还好，可能头一天也可以，第二天也或者可以，到第三天就不行了，就有问题。有了问题的时候，没有办法解决，这时候这个禅就是坐不来了。不是腿痛的问题，其实坐禅腿痛是容易解决的。容易解决，姑且说有两个方法：你就是不要忍耐很多的时间，少少忍耐一会儿就把腿子放开。我们是坐禅凳，这个禅凳是高过地面，你就把腿垂下来就好了。垂下来以后，你腿子可以活动活动。你站起来也可以，站起来或者是，我看他们这个……。

我以前参加从中国大陆来的这些禅和子，禅和子打禅七我也去参加。我去参加，他们怎么办呢？腿疼的时候，他就下座，下座到弥勒菩萨……，有的供文殊菩萨像，有的供弥勒菩萨像，这个禅堂中间供一个文殊菩萨像，或者弥勒菩萨像，供在那里。他从这个座位下来，到弥勒菩萨像的后面站一会儿，从那儿走了一会儿，站了一会儿，再走回来。你在你座位那里站一会儿，活动活动也可以，大概不要超过五分钟，再回到座位坐。他们那些禅和子已经坐禅几十年了，不是初禅冒失鬼，这样子有这么几次，腿的问题没有了。你每一天坐多少支香，这个腿没有问题。当然一支香也不是很长，就是一个多钟头。

我那个时候参加的禅七，最长的一支香是养息香。他那个禅七的功课表和我们不一样，他是夜间……，其实我姑且这么说：一点钟就起来，早晨一点钟起来，起来就是跑香，然后就一支香一支香这样坐。吃完早粥的时候，马上就是到禅堂跑香的，没有说是到寮房休息，没有这回事，就是跑香。跑香，然后坐香，行香。到中午吃饭，吃完午饭的时候，立刻到禅堂跑香的，这样子。跑香的时候，一支香一支香坐，坐到四点钟，就有两个钟头到寮房休息。就是夜间从十一点到一点钟，你休息两个钟头；白天四点到六点，休息两个钟头，一共就是睡四个钟头，其余的时间就是跑香、坐香、讲开示这些事情。但是每一支香，有的时候半小时，有时候三刻钟，有时候一个钟头。到养息香，就是到六点钟起来，还是跑香，跑香可能有跑半个钟头吧！然后坐一个半钟头，就是这样子。他这个功课表是这样子，和我们现在的功课表不一样，但是我认为背着、抱着一样沉，一样重，无差别。

他们那些禅和子解决腿痛的问题是这样子。但是我们坐禅没有那么久，我们的痛可能不像他们那么容易，但是你多几次也就可以了。就是腿子痛，忍一会儿，就不要忍，放腿子；放腿子，也可以起来活动一下，但是你起来的时候不要影响别人，要慢慢地。这样子，我看三个七，或者七个七，这个腿痛完全没有问题了，应该是这样子。这个腿痛的问题，我刚才说容易解决，就这样就解决了嘛！但是你的心的问题可不是容易，不容易解决。说我当初我听人讲坐禅的方法，若是说就是看话头，那也是很简单，就是这样子；说简单也可以，说不简单也是可以。但是我现在的说法呢，不是指看话头，我是说按照经论。我们学《瑜伽师地论》，这也是禅，《金刚经》也是禅，《摩诃般若波罗蜜经》也是禅，《华严经》、《法华经》、《楞伽经》，这些经论通通都是禅。你学习这样的佛法，这就是禅，不是另外有什么方法，不是，这就是禅。

最初开始学的时候，有的人他的心情就是愿意少，「哎呀！这一点就好了」，实在是不对。当然这可能那个老师只是告诉你少少的方法，也可能是告诉很多，你不接受，我就少少的。等到用的时候呢，你就知道了，少了不行，就是不知道。小小的方法，我用这个方法用完了，不灵光；我用这个，用这个也不灵光，没有第三个方法的时候，这时候怎么办呢？这时候就是没有办法，没有办法心里很烦躁。若是愿意守规矩的人，我继续坐在那里，不然放腿子就跑了，是这样子。这样子是不对的！就是要多学习一点方法，不应该少。当然这是你用的时候感觉到不足，才知道「喔！还要再学一点，再学一点，再学一点」，那才可以。譬如说我们现在学习《金刚经》，用这个坐禅的方法，但是有的时候还是不够，我们初开始用功的人，他不相应，就是要变动。变动，我就这么多的本事，再没有了。没有了，你若再去学《解深密经》呢，那

就不同，那方法就不一样了。若再去学《楞伽经》，它又有方法。这个方法多了呢，我这个不灵光，我这个可灵光了，一下子相应，也可能。

我们头几天说到一个事情，就是我们汉传佛教的禅宗，跑香，就是这样跑。这样跑嘛，但是忽然间南传佛教他们的方法不同，和我们北传佛教不一样。我那天说过，它是慢的，慢动作，「起，进，落」。这个脚抬起来有三个步骤，「起」，抬起来，然后向前进，然后落下来，这三个动作都要慢一点。我们读《大般若经．四念处品》，就读出来这种事情；就是南传佛教这个经行的方法，在北传的《大般若经．四念处品》，你读一读，你就读出这个意思，读出这个经行的方法。但是你若不知道南传佛教经行的方法，你读《大般若经》也可能会读出来，也可能读不出来。你有那个经验呢，就会读出来。这样子呢，然后静坐的时候不一样，这个是方法，也是不一样。

但是我这样说，就是我们初学的人是有这个问题，若是学习到得到未到地定的人没有这回事情，没这个问题，那他怎么经行都可以，快步也可以，慢步也可以，但是非经行不可的，要经行。他就是，不管你怎么经行，他心一静下来，就相应了，到那个时候是这样的。这个情形呢，这个经行的方法不一样，但是我们都可以学习。这个观的方法可是多了，可是很多的。这些方法，不是说这个人有智慧他发明的，没有这回事情；经论里完全都说了，就是你要多读书。《华严经》也应该学，《法华经》也应该学，《大般若经》、《大宝积经》、《大集经》，这些经都应该学；《阿含经》也应该学，这里面有无量无边的智慧，你都可以用。我们不要排斥南传佛教，南传佛教也是佛法，也能令你得圣道的，不要排斥；北传佛教也是佛法，我们都应该学习。当然这样说话，「这太多了，我就一部经就够了嘛！」当然就不欢喜多。

现在这里说「一切种」，「应为他说一切种」，这个「种」者类也，很多类很多类的，很多的智慧啊！要这样子。这个人有一种什么事情呢？譬如说，我听人说，我不是间接，直接听他说的，我说：「你出家，你母亲同意吗？」说：「我母亲不同意。」说：「怎么不同意？」我母亲说：「你若出家，我就自杀。」他母亲对他这么说。那么他师父问：「你怎么说呢？」我说：「你不让我出家，我也要自杀。」这样讲。那为什么会这样呢？有的情形，「哎呀！我的父亲、我的母亲，或者我的哥哥、我的弟弟、我的姐姐、我的妹妹，还有我的儿女，就是不同意出家，就不出家了」。但是他不是，你不同意，我非出家不可。为什么会这样子？这就是前生他出过家，他前生这样熏习过。他熏习过，他今生出家就欢喜，他就是欢喜，没有理由的。不讲理由，我出家就是欢喜，那就是前生学过。

现在我们学习静坐这件事，亦复如是。你不知道你前生遇见什么样的善知识，你学习这个方法，学习过。你今生再遇见这个方法，他就很快就相应，就是有这回事。但是今生遇见的因缘和前生遇见的因缘不一样，你就没有遇见那个方法，那就不对。譬如说我们两个手做事，我们常常用右手做事，你现在偏要用左手，就感觉不方便。其实都是你的心，但是这就不一样。这个方法也是一样，前生我也是静坐，也坐过禅，也是用这个方法；今生的因缘不同，因缘不同，你就会慢一点。说为什么会这样子？你有过过失，有什么过失？你障碍别人修禅，你有这个过失，所以今生明知道你以前学过，但是就不知道，你就困难。你从这里再反过来说呢，你帮助别人坐禅，那就不同，你今生坐禅就容易。譬如说现在打禅七的时候，我去烧饭给这些坐禅的人吃饭，我去开暖气，使令坐禅的人不要冷；你总是帮助这个坐禅的人做一些功德，你自己坐禅也就容易的，就是这么回事，没有一件事是无因缘而有的。

所以这上面「应为他说一切种法」，这还是第八地菩萨啊！他想要进一步成就无碍解住、想要得佛智慧，他还要继续要利益众生。「应为他说一切种法」，这样子你才能成就的。这是第二科「起智加行宣说诸法」，下面第三科「如实了知说法所作」。

申三、如实了知说法所作

普于一切说法所作皆如实知。当知此中说法所作：谓于一切近稠林行，如此杂染、如此清净；由此杂染、由此清净；若所杂染、若所清净；若非一向、若是一向、若通二种，如是一切皆如实知。

「普于一切说法所作皆如实知」，这个「普于」，普遍地对于一切的说法能发生的作用，你都知道。「皆如实知」，不是搞错了！那是白的，说是黑的，不是，是如实能够通达。「当知此中说法所作：谓于一切近稠林行，如此杂染、如此清净」，这上说是「普于一切说法所作皆如实知」，这句话我还不懂，怎么回事啊？下面等于是解释了。「当知此中说法所作」，你要知道，这个第八地菩萨他想要成就无碍解住、想要得佛智慧，他若为一切众生说法会有什么什么样的功德，所成就的作用是什么呢？这下面说：其实简单说就是断惑证真；为人说法的时候，使令人开大智慧，开大智慧是什么？就是断烦恼。断了烦恼有什么好处？能见第一义谛，还是开大智慧，那么就转凡成圣，可以得无上菩提，这就是「说法所作」。

下面列出来「谓于一切近稠林行，如此杂染、如此清净」，这个「近稠林行」，这是我以前读《华严疏钞》的时候读过这些事情，但是当时，我现在还记住，就感觉到不懂。「近稠林行」，说了很多「稠林」，不知道这是说什么，有的似懂不懂这样子。现在又看见了，把以前的印象又想起来，但现在想起来是想起来，怎么讲还是不知道，要去看一看。我看了《十地经论》，看了慧远大师的《十地经论义记》，然后又回头来去读《华严疏钞》，这一段文也不是很多，但是我费了很多时间。看这个文：「谓于一切近稠林行」，这个「近」字怎么讲？我查那个字典，近者附也，附带、这个附近，附在那上面。就是我们的心有这些事情，我们的心里面附带这么多的问题。或者是这个「近」当什么讲？当熏习讲；你和它相近，你就受它的影响，受它的熏习。譬如说这屋子冒烟，或者是烧香有香气，你和这个香气接近，你身就有香气。我们的心和这些清净的功德的事情，或杂染的罪过的事情相接近，你就受它的影响；这个「近」字这么讲。

「稠林行」，这个「稠」就是密，就是很多。「稠林」，就像那个树林一棵树一棵树很多，很多的树在那里，那么叫做「稠林」。现在这里面就是说，很多的问题。譬如说我们一个贪心，贪心很多，瞋心也是很多，时时有时候发忿怒，贪心随时会生起，所以这个烦恼很多，业力也很多，很多很多，都是很多的；这个多的意思。一个是密，「稠林」就是这个树木一棵树一棵树很密的，这里面就表示多的意思，也表示深奥，不容易明白。不容易明白，也有「稠」的意思。「稠林」是个譬喻，譬喻我们的「行」，「稠林行」。行是什么？行者心也，就是心。

「谓于一切近稠林行」，「近稠林行」究竟指什么说的呢？「如此杂染、如此清净」，就是我们现在这一念心，就是这样子污染了，污染的是这样子，很多的污染。「如此清净」，或者我们开了一点智慧，不敢做恶，我要做功德，我今天也拜佛，明天也念咒，或者也常常的念经，常常修学戒定慧，这个清净功德很多，「如此清净」。就是这样的清净，这样的杂染。这一句话的意思，就是已经成为事实的；这样的清净，这样的杂染。

「由此杂染、由此清净」，为什么杂染呢？「由此杂染」，就是这个原因。因为这个原因而杂染了、而污染；因为这个原因而清净。他不是自然地杂染，也不是自然的清净，是有因缘的。「由此杂染」，就是杂染的原因。「由此清净」，就是清净的因缘。由这样的因缘而清净，由这样的因缘而染污的，这都是很多很多的事情的。

「若所杂染、若所清净」，这个原因杂染了，谁杂染了？就是我们的心被杂染了。由此清净，谁清净？也就是你的心，你的心在身口意上清净。身口意杂染了。这

些都叫做「稠林行」，都是很多的，里面很多很多事情。

「若非一向、若是一向」，「一向」就是一个方向，我就做这一件事，我就是做清净的事情，这叫做「一向」。「若非一向」，它不是一个方向；有时候我很清净、很规矩，有的时候我就放逸。有的时候清净，有的时候不清净，就是不一向了。「若是一向」，或者这个人他就是这样子，就是欢喜修学戒定慧，而不去放逸的，那是「一向」。「若通二种」，就是这个人通于这两种，有的时候一向，有的时候不一向，就是这样子。那么这句话呢，前面说明这个杂染和清净并不是一向，或者是不一向，或者是通于两种的。

「如是一切皆如实知」，这么多的稠林，这位菩萨都知道。这位菩萨都知道呢，就是你说法的时候就在这里面发生作用，这就叫做「稠林行」。「当知此中说法所作」，就是在这样的境界里面，出现这么多不同不同的相貌。

《披寻记》一六〇九页：

谓于一切近稠林行等者：《十地经》说：心行稠林、烦恼行稠林、业行稠林、根行稠林、信行稠林、性行稠林、深心行稠林、使行稠林、生行稠林、习气行稠林、三聚差别行稠林，是名一切近稠林行。言稠林者：众多义故，难知义故，如《十地经论》释。如此杂染如此清净者：谓染净法。由此杂染由此清净者：谓染净因。所杂染所清净者：谓染净识，染法相应不相应故。若染净法堕不决定，名非一向。若堕决定、名是一向。亦染亦净，名通二种。如是一切稠林行摄，随应应知。

「谓于一切近稠林行等者」，这是《披寻记》把这句话标出来，下面加以解释。「《十地经》说」，这个《十地经》就是别行的《十地经》，《华严经．十地品》那就不是别行，就是和那么多的经和合在一起流通。「心行稠林、烦恼行稠林」，这底下说这个「稠林行」究竟指什么说的呢？把它列出来。

第一个是「心行稠林」，这个《十地经》是十一个稠林，和《华严经．十地品》，我对照了一下，多数是一样的，但是小小有一点不同。「心行稠林」，这一句话是总说的，下面是别说的。这个「心行稠林」，就是心的活动，里面是非常的复杂，里面的道理也不是容易明白的，所以叫做「稠林」。「烦恼行稠林」，这下面别说，别说其中呢，就是我们凡夫不是圣人，那么就是有烦恼，贪瞋痴慢疑，身见戒取疑，各式各样的烦恼；就是一个爱烦恼，一个见烦恼。这个烦恼的相貌，就是使令我们心里面不寂静住。不管什么烦恼，它若出现的时候，心里面就乱，心里面不寂静，所以叫做烦恼。这个烦恼的活动也像稠林似的，很多的问题。我们若不学习佛法，很难明白烦恼的事情，所以叫做稠林。

「业行稠林」，就是由烦恼的动作又造了业。这个事情，譬如说我们内心里面有贪瞋痴的烦恼，表现在身口上面，你身有所行动，或者你拿起拳头要打人了。或者是我们内心里面对于佛有恭敬心，我们拜佛，作种种功德，表现在身口上，那时候就叫做「业」，一般的可以这么讲。但是我们静坐的时候，又是心里面在修止观，那就是业，也是业了，当然这个业和世间的有漏业也不一样。「业行稠林」，这个业有轻有重，也有染污也有清净，有得果报有不得果报。

昨天我们那个问题还没有回答：「有缘思生，有缘业生；无缘思不生，无缘业不生」，我昨天的意思要回去再读一读这段文，结果回去没能读，现在就是凭以前读的时候的记忆说：舍利弗尊者问，我昨天说过，说是我不是睡觉，我有这样的行动，行动要是心动，然后才有行动；你没有做梦，不是睡觉，你有这样的行动。那么现在是睡觉的时候也有相同的行动，是不是会得果报呢？我们没有做梦，我去拜佛，将来会

得果报。那么你做梦的时候也去拜佛，是不是和醒觉的时候拜佛一样会得果报呢？不管是染污是清净，都是一样。那么舍利弗尊者这样问。须菩提尊者说：「有缘思生，有缘业生」。这个「有缘」怎么讲呢？「缘」就是分别，就是你心里面在分别。你心里面一动，那么这个业就成立了，业就出现了。「有缘思生」，思也是业；「有缘业生，有缘思生」，思也就是业。但是说「思生」呢，业的本质就是你的思，你内心里有目的的行动，就叫做思。但是说业的时候呢，那就关涉到业还要得果报，是很复杂的了。

「有缘思生，有缘业生；无缘思不生，无缘业不生」，你心里面不分别，不分别没有业。那么这个话呢，你做梦的时候也在拜佛，做梦的时候和人吵架，也是，你心若动就有思，心若动就有业，他这么解释，这样解释。这样解释，我们若读《俱舍论》，或者你学《大智度论》，那它就详细了一点。详细一点是什么呢？我们学习戒，我们出家人那个戒，你学戒，戒上也是说，说我做梦的时候做了错误的事情，是不是犯戒了？那律上说，你醒了以后你要发惭愧心，你也应该忏悔一下。那意思呢，他也还是有事情的。可是在《俱舍论》上，或者《大智度论》上说呢，做梦的时候也做了什么什么事情，它也有力量，但是可能不足以得果报。但是那个地方须菩提尊者在那里只是说「有缘思生，有缘业生；无缘思不生，无缘业不生」，只是这么一解释，就是在原则上告诉你，你心若一动就有业，就是这样意思。后来须菩提尊者就告诉舍利弗尊者，说现在弥勒菩萨在这里，你去请问他。《大品般若经》那段文说这个事，是〈梦行品〉。那么他就问弥勒菩萨，弥勒菩萨就用第一义谛来回答这个问题。

所以「业」这个地方，是有业，但是可能得果报，也可能不得果报。就是我们醒觉，不是做梦，我们做这件事；做这件事，有可能得果报，有可能不得果报。这个得果报的原因呢，《瑜伽师地论》我们前面学过了，它也说得很清楚。你明明了了地把这件事做成功了，那就是要得果报的；你做的时候心里面迷迷糊糊，不大明白，那不一定得果报，就是这样子。但是做事情，有的时候你现在做这个事，但是你对别人说你去做那个事，你没有多加分别，那个人奉你的命令去做了事，那么你要负责的。你得不得果报，这事不一定的。其中还有一件事，譬如说是我给你一百亿美元去造庙，我发这个心造庙，那个人奉你的命令去做了事。但是这件事做好的时候，或者还正在做的时候，你后悔了，那就不一定了。做善、做恶都是这样子，你若后悔的时候那就不一定。说我们出家人有的时候也做错误的事情，我忏悔一下；你若诚心地忏悔，那它也可能不得果报。说是这个业是不是会得果报？也不一定的。若是你这件事，我是这么做了，我感觉很欢喜；我欢喜，再做，再做，时常做，那就决定得果报了。我头一次做力量不够，不能得果报；但是继续做，继续做，久了非得果报不可，它力量够了。

所以这个业稠林，这里面也是很复杂的，有很复杂的事情。其中一样事情令我们感觉到遗憾的事情呢，这个人这一生做了很多的恶事，但是死了以后生到佛世界去了；这个人前一生都是做善事，死了以后跑到地狱去了，就会也有这个事情，为什么会这样子呢？它也有个道理，有什么道理呢？说他的一生都是做善事，临命终的时候恶知识来了，他的贪瞋痴出来了，有恶心，那就下地狱。说是这一生都做恶事，临命终的时候遇见善知识了，善知识叫他念佛，他一念佛，往生佛世界去了。这个善恶得不得果报，怎么得果报？很复杂的。这是「业行稠林」，这里面也是很多很多的事情，不容易明白的。

「根行稠林」，「根行稠林」是什么呢？这是说他是佛教徒，他原来不是佛教徒，原来就是一般的在家人，但是他那个地方有个庙，有个庙拜梁皇忏，他的哥哥，或者他的妹妹，或者他的朋友把他拉去到那里也去拜忏，感觉这个音调唱得很好，生欢喜心，也就生了恭敬心，栽培善根了。他这个时候，「根行稠林」，他这个善根就栽培了。这个「根」是过去栽培的善根，叫做「根行稠林」。所以我从这里看呢，对于这个香火庙要赞叹，不要说「那是香火庙」，你不可以轻视，不要轻视的。这个很

多的众生他不可能说是你在那里讲《大般若经》，他就欢喜听，这样的人很少，这是少数人。那香火庙反倒能度众生，所以要赞叹这件事，他在那里栽培了信、戒、闻、舍、慧。有的人听见唱炉香赞，「炉香乍爇」，心里欢喜，生了信心。拜梁皇忏，拜佛，佛像造的庄严看了欢喜，各式各样的因缘建立信心，信、戒、闻、舍、慧这五种功德。这在〈声闻地．出离品〉讲这个事情，讲得很详细。初开始怎么样栽培善根，到什么时候会得解脱，它说得很清楚。

这里说「根」，是说过去的时候你栽培善根，栽培了善法，或者信进念定慧有多少在你心里面栽培。为什么叫做「根」呢？就是现在再遇见因缘的时候，就是以前栽培的善法现在又发生作用。能发生作用，叫做「根」，就是这样意思。「根行稠林」，那栽培善根的时候也是很复杂的，也是不是单纯的事情。可能栽培善根的同时，他又造了一点罪过，那个善根和罪过又纠缠起来，很多的问题。当然是栽培的时候，他那个善知识，善知识可能是他的怨家做善知识，也可能是他的老师，也可能是他的父母，各式各样的情形，「根行稠林」。

「信行稠林」，这个「信行稠林」这个地方，这个《华严经．十地品》叫「信解」，它有个解字，这个地方只是有信。有那个解字是什么意思呢？就是因解而生信，所以叫信解。由信而有解，或者因解而有信，是这样。这个信解那上面说，或者是《杂集论》解释这个信，什么叫做信？信就是没有疑惑，我相信，我没有疑惑。没有疑惑这件事不得了，很不容易啊！很不容易说是没有犹豫，决定是这样子，我相信的。所以心里若有犹豫，那个信字不具足。所以信那个地方，这底下虽然没有说，应该有个解，一定是要有解，不然的话你这个信建立不起来的。

就说是我们已经出了家，如果我们若不学习佛法，你的信能达到那个程度，不犹豫？人家没有同你说话，你可能心里面有犹豫，何况若有人提出问题来，你心里不犹豫？真实有善恶果报吗？你相信吗？就是心里有问题啊！所以我在想，我们佛教徒，尤其是出了家，若不学习佛法，这个人是怎么样个程度？我看，很难很难。就是在佛学院里学了多少年，你这个信是建立起来吗？都不容易啊！都是不容易的。所以这个「信行稠林」，而在这里面表示出来，可以和上文连系起来说：「根行稠林」，就是你前一生，前两生，前多少生的时候，你栽培了信进念定慧的善根。那么今生又遇见佛法僧了，你这个信就来了。遇见这个因缘，你前生的栽培又发生作用，你这个信就来了。说没有理由，我就相信，其实是有理由。什么理由？就是以前学过，前生学过，有了信也就愿意学。愿意学呢，有各式各样的情形，所以「信行稠林」。

「性行稠林」，这个「性行稠林」是什么呢？就是前边你那个信解，信解了以后，信他就会有欲。我相信这件事，我就愿意到佛前去烧烧香，去磕头。我信佛，看见佛经生恭敬心，也愿意学习，你从这里善根就增长。增长了的时候，就是到了性。性字是什么意思呢？就是不容易改变。你越学习，你的信解越深刻，越有力量，它就不容易改变。就是你不让我出家，我就自杀，就是这个意思，就非要出家不可。若没有这种因缘，你让他出家是不可能的，那也是信。所以也有清净的一面，也有染污的一面。这个「性行」，因解而有信，因信解而成性。也可能先有性，而后有信解，也可能是这样子。若是按这个文说呢，你前生有善根的栽培，今生有信解的功德出现，信解出来了，继续地栽培，那就成为性行了；这是在清净的方面来说。当然也有染污的一面，有染污的一面也是一样，道理也是一样。当然这无始劫来我们都有贪瞋痴的这些无量无边的罪过，那是我们的根，今生遇见因缘还会做恶事，做恶事常常做呢，就成了习惯性了，这染污也是有这一面的。

「深心行稠林」，「深心」是什么？「深心」是乐欲，我欢喜这样子。那还是前生的栽培，今生遇见因缘，我就欢喜这样子。我欢喜做医生，我欢喜在学校里做老师，我欢喜出家当和尚，就是各式各样的乐欲。这里说这个乐欲也是深，很深的，「深心行稠林」。

「使行稠林」，前边说这个根行稠林、信行稠林、性行稠林、深心行稠林，这是约表现于外的行动上说的，现在「使行稠林」是说你内心的种子说的。这个种子，「使行稠林」，那个种子叫你这样子，它有这个力量。就是种子生现行，从那个种子生现行这一方面来说，叫做使。我就想要出家，实在来说就是那个种子的力量叫你出家，要出家当和尚。譬如说有的人，大家都是小孩子，没有读书，都是开始读书，那个小孩子智慧高，那就是他的阿赖耶识里面以前有过这个智慧的熏习，他就强一点。那个智慧，使令他现在非常利，根性利，所以叫「使行稠林」。这就是从种子生现行上说，叫做「使」。

「生行稠林」是受果报。他跑到天上去，生在天上，或者生在人间，或者生到三恶道去了，或者他跑到阿弥陀佛的世界去了，受果报，「生行稠林」。

「习气行稠林」，这个习气也就是种子。有两种，一种是我们接触到什么事情，就熏习成种子了，这是一种习气。一个是阿罗汉这些圣人他也有习气，那是另外一种。这里不是指阿罗汉的习气说，是我们凡夫的习气，凡夫习气也就是种子，那和前面的「使行」有什么差别呢？前面「使行稠林」，我刚才说了，它是偏重于种子生现行说。这里说习气呢，是由现行熏种子，叫做习气，有点不一样。「习气行稠林」。

「三聚差别行稠林」，这个「三聚」就是正定聚、邪定聚、不定聚。这个正定聚，就是有正见的人。有正见的人，叫正定聚。这个正见，什么叫做正见？就是你能够观察色受想行识无我、无我所，你成就了这个智慧。当然是补特伽罗无我、法无我，你有这种智慧的时候，这就是正见，这就叫做正定聚。他就决定不会退转的，变成邪定聚了，不会有这样的事情。这是正定聚这么讲。若是邪定聚呢，什么叫做邪定聚？就是邪见。他观察有我、我所的，什么都是真实的，在这里起贪瞋痴，造种种罪业。你为他讲佛法，他不听这一套，他是邪知邪见，那叫邪定聚。还有一个不定聚，就是他也没有正见，也没有邪见，这种人。就是遇见好因缘就好，遇见坏因缘就做恶事，那就是不决定的。「三聚差别行」，也是像稠林似的，这里面有很多很多事情。这在《十地经》里面有更详细的说法。「是名一切近稠林行」，就是分这么十一条。

「言稠林者」，这是解释这个总名字。「众多义故，难知义故」，就是多的意思，你的烦恼、你的业力、你的果报，这惑业苦的事情很多很多的。「难知义故」，其中的道理也不容易明白，所以叫做「稠林」。「如《十地经论》释」，就是世亲菩萨，《十地经论》是世亲菩萨造的，那上面有解释。

「如此杂染如此清净者」，这句话怎么讲呢？「谓染净法」，就是染污法，或者是清净法，这句话就指这个说的。当然这个染污法就是贪瞋痴的烦恼，清净法就是戒定慧了。「由此杂染由此清净者」，这句话什么意思呢？「谓染净因」，染净的原因。它不是没有理由的就染污，就清净了，是有理由的，有原因的。「所杂染所清净者：谓染净识，染法相应不相应故」，就是我们这一念心，这一念心本身也不是染污，也不是清净。它接触染污法，它就染污；接触清净法，它就清净，所以这是「谓染净识」。「染法相应不相应故」，我们这一念心，有的时候染法相应，有的时候染法不相应。就是清净法与它相应的时候，染污法就不相应；染污法与它相应的时候，不染污法就不相应。就是它本身也不是染污，也不是清净。就像那个皇帝他不是一个有主意的人，那个宰相是好人，他就会做好事；如果不是好人做宰相，他就做坏事，就是这个意思。所以唯识上说这个道理，「心是无记的」，它这么讲。和这个孟子说「性本善」，「人之初，性本善」，这是另一件事。佛教的理论，「心是无记的」，我感觉这个说法是合道理。「性本善」，为什么会有恶人呢？你怎么解释？当然也会说出个理由来，但是不如说心是无记的，它若与善法相应的时候，那么心就是清净；它若与不善法相应，心就是染污的；这么说比较合道理。这样说呢，我们增长善法，消灭染污的染污法，我们应该这样做！若是说心本来就是恶的，那人就没有希望成为善人了。如果说本来就是善的，那也很难成为恶人了。若说是心无记，就没有这个问

题，说是善、说恶，就容易通过去。

我小时候不是在城市的学校读书，是在乡村的私塾，只是学一点文学，就是学《四书》、《论语》……，「学而时习之，不亦说乎」。因为小时候学过，实在也不大懂，等到出家以后，学习佛法，到书店去看见有《四书》，心里欢喜就买了，有时候会读。这一读呢，就有问题了。有什么问题？我本来是对天主教、基督教有一点疑问，什么疑问呢？就是我们汉人，有的人很有学问，他去相信天主教、相信基督教，他相信！我们中国的有学问的人，为什么也会相信呢？或这么疑惑。等到我自己一读《论语》的时候，忽然间这个问题解决了。原来我们《四书》上看出来，孔夫子是相信上帝的。可知道啊？「天命之谓性；率性之谓道；」天命之谓性怎么讲？怎么讲这句话？天命，命者赋也，赋就是给你的。「性」是什么？就是心嘛。你这一念心是天老爷给你的；白话就是这个意思啊！这么讲。这个和佛法的道理，完全是不符合的呀！所以我们一个大法师啊，提倡儒家的道理啊，你说别的可以，「泛爱众，而亲仁……」，这句话还可以。「曾子曰：吾日三省吾身－－为人谋而不忠乎？」这还可以，这个是有道理！但是真是深一层讲道理的时候，就有问题！我现在若是读《论语》，我可以用佛法的态度写一篇文章的；就是感觉出来有问题。但是我若是不学习佛法的时候，这个事办不到；你读《四书》的时候，你不能够表示出来佛法的态度，你表示不出来。佛法这个道理怎么讲？你若不学习佛法，你能说出来吗？你说不出来的。

「所杂染所清净者：谓染净识」就是我们这一念清净心。这一念心被染污了就叫染污识、被清净了就叫清净识。「染法相应不相应故」你为什么叫做染净识呢？与染法相应就是染污识。为什么叫做清净识？不与染污法相应，那就叫做清净。

「若染净法堕不决定，名非一向」说这个人他现在的程度，他究竟是清净？是不清净？堕不决定，堕者属也；属于不决定。也不是决定清净、也不是决定不清净，那就叫做非一向。「若堕决定，名是一向」就是决定是清净的，这是一向；若是决定不清净，也是一向。「亦染亦净，名通二种」就是这个人有的时候清净、有的时候不清净，这就是通二种。「如是一切稠林行摄，随应应知」，这么多的稠林行，都是很难解的事情，属于稠林行所摄，随其所应，应该知道。这是说众生有各式各样的差别，你若为他说法的时候，能把他们转化为清净的、转化为佛教徒、能可以转凡成圣。就是说法有这样的作用。

申四、成大法师（分二科）　酉一、明领受

如是菩萨于说法中方便善巧，于说所作方便善巧，于一切种成大法师，获得无量陀罗尼门，于一切种音词支具，剖析善巧，辩才无尽。

这是第四科，成大法师。就是第九地善慧地菩萨，可以称之为一个大法师，分两科，第一科叫明领受。「如是菩萨于说法中方便善巧」说不动地菩萨进一步成为善慧地的时候，这位菩萨于说法中方便善巧。为众生宣扬佛法的时候，他在法这方面，他有善巧的智慧；他有这样的善巧为方便，能为众生说法。这个善巧是通达佛法的意思。「于说所作方便善巧」对于说法发生的作用这一方面，他也善巧；他知道发什么作用、宣扬这样的佛法会有什么作用。

我讲个故事好不好？就是佛在世的时候，当然托钵乞食是常有的事，但是这个时候，佛有一点事情：天天到这个婆罗门家里乞食。因为来的次数多了，这个婆罗门心里就想：这个沙门很奇怪，天天到我家乞食，好像我欠他债似的，他心里想嘴没说。这时候佛说话了：

「时雨数数堕，五谷数数成，数数修福业，数数受果报，

数数受生法，故受数数死，圣法数数成，谁数数生死。」

时雨数数堕，这个时候需要下雨，今天也下、明天也下。五谷数数成，这谷－－种的包米、种的什么……，因为时雨，它须要嘛，天天给它雨，就可以丰收了。说我天天来到你的家，向你乞食，你就可以数数得大福报啊！我常常来化缘，对你好啊，没有什么不好啊？其中又说，圣法数数成，你若学习佛法，今天也学明天也学、今天修止观明天也修止观，不怕腿疼、也不怕辛苦，就可以得圣道了！你若是在世间受福，或者人间天上受福、天上人间受福，就数数生、数数死；若是得了圣道呢，谁数数生死，说这个偈颂。「哎呀，这个人是有道的人啊！他能知道我心里的想法。」他心里就欢喜了，就把佛的钵拿到屋子里去，盛满很丰美的饮食，供养佛。佛不受；你给，我不要。怎么不受？你这一钵的美饮食，是因为说法你才给我。不受，怎么办呢？佛说：「你可以放在少许的草地上、或者是没有虫子的水里面，放在那里面。」「好！」他就放在没有虫的水里面，放在里面，那水就沸腾起来，就像放在热铁上似地沸腾起来，冒烟了。「哎呀，这个人有这么大的神通！」立刻就安排安排，随佛到庙上出家了，就受戒啊。受戒的时候，佛说：「善来比丘！」，须发自落就变成一个出家人了。变成出家人，然后修学四念处就得阿罗汉道了，这境界是这样。这就是于说所作方便善巧；佛预先知道这样做，天天去乞食就可以度化他、可以得阿罗汉道，就知道这个事情，但是这是要佛菩萨才可以知道，平常人谁知道这个事情啊？「于说所作方便善巧」你这个方便会发生这个作用，当然也不是所有的人都能这样子的。不是说所有的人，我天天到他家乞食，他得阿罗汉道吗？不是的。这样子呢，就是佛菩萨能知道这件事。我们什么也不知道，我们同人家说法，也未必说得那么合适、能发生什么作用都不知道。

「于一切种成大法师」说是这位菩萨啊，佛法也方便善巧、说法所作也方便善巧，所以这位菩萨在一切种类的情形下，都能做大法师，我们平常人做不到这个事情。「获得无量陀罗尼门」说这个人，他成就了无量的陀罗尼门。这无量陀罗尼门，说个白话、浅白地讲，就是有学问！陀罗尼的门是什么？就是文字啊。字，一个字一个字的，他有这个善巧，那是无量的陀罗尼门成就。陀罗尼翻个「总持」。什么叫做总持？就是我们的念心所，有不可思议的念力。譬如说《法华经》他念一遍就能背下来，永久不忘；《华严经》、《大般若经》都是一样，永久不忘。而这些都是文字的佛法，文字是它的门。你若是不认识字，这件事完全是不成功了。成就无量陀罗尼门，就是说这位菩萨的心里面有无量无边的佛法，这个意思。

「于一切种音词支具」就是对于一切种类的佛法，他用无量的音词、言辞、音声，「支具」支是一部分；具是圆满的。圆满的佛法，这一个法门是圆满的学习了，其中有各式各样、一部分一部分的叫作支。「剖析善巧」就是音词、文句里面有无量无边的道理，他能分析的很清楚，这样的智慧，所以叫剖析善巧。一切种音词支具这是四无碍辩里面的辞无碍辩；前面说获得无量陀罗尼门，其实也就是法无碍辩；剖析善巧，这句话里面应该有义无碍辩；辩才无尽就是乐说无碍辩，这就是四无碍辩。

酉二、显堪能（分三科）　戌一、标

成就如是法陀罗尼，领受堪能，菩萨由此胜无碍解引发言词，能坐如是微妙法座。

这是第二科。前面是领受，领受四无碍辩，第二科是显堪能，分三科，第一科是标。「成就如是法陀罗尼」说这位善慧地菩萨，成就这样的法陀罗尼；有义陀罗尼、有法陀罗尼、有咒陀罗尼、有忍陀罗尼。「领受堪能，菩萨由此胜无碍解引发言词，能坐如是微妙法座」这位菩萨有这样的殊胜的四无碍解，引发的言词能坐如是微妙法座，他坐这个法座上为众生说法；能无障无碍成大功德。这个微妙法座，在《十地经论》上有很多的解释。

《披寻记》一六一〇页：

于一切种音词支具等者：谓佛宣说相应助伴随顺清亮有用相称应顺名句文身所有言论，是名一切种音词。成就最上首语、极美妙语，甚显了语，易悟解语，乐欲闻语，无违逆语，无所依语，无边际语，是名一切种支具。于此一切，由已获得无量陀罗尼故。闻已不忘，善解法义，由是说言剖析善巧。能以无量差别门为人演说，由是说言辩才无尽。即由是义，名为成就法陀罗尼领受堪能菩萨应知。

这个我们前面都讲过，不知道各位可记住吧？

「谓佛宣说相应」相应就是它与道理是相应的；因缘所生法，它是有道理的，佛宣说的文句与道理相应，所以叫相应文句。「助伴」是什么呢？就是你这一段文这样讲出来以后，还有一段文来支持这一段文，使令上面一段文能够成立，那叫做助伴。「随顺」是什么意思？是解释。随顺那段文的正义去加以解释。「清亮」是什么意思呢？就是所用的文句非常显了，很显著、很明了。

「有用」是什么意思呢？就是这样宣说了佛法，能入到你心里面去，能发生作用，不会说是你说佛法，他在那儿打瞌睡，你就没入到他心里面去；那就不是了。「相称应顺」，你说的佛法和这个人的根性相称，随其所应而为说法；这个人根性是利根人，你说的佛法和他不相应，就是不相称了，也就是不顺、不应顺。「名句文身所有言论」就是前面这个相应的名句文身所有言论，助伴、随顺、清亮、有用、相称、应顺，这些名句文身所有言论。「是名一切种音词」，一切种音词就是指这些说的。

「成就最上首语」，最上首语是什么意思？就是涅盘为上首，就是你这一段话，以涅盘为中心，是劝人去发心得涅盘、得圣道。你说了老半天，并不是劝人发心出离生死得涅盘，那就没有这个意思了，就是不具足成就最上首语。「极美妙语」，说你劝人发心愿得涅盘这件事，用的那个语言非常的美妙，就是音声非常美妙。

「甚显了语」就是所要说的道理，用这样的文词很容易显示出来。「易悟解语」，对方听见了容易明白。「乐欲闻语」，对方听见了，他还不知足、还继续愿意听，他没有厌烦，继续愿意听你的话，因为什么呢？里面有道理，能引出来很深奥的法义，所以叫做乐欲闻语。「无违逆语」，说出来的话欢喜听，他不会说：我不高兴，你不要讲了，我不愿意听了，不会这样子。「无所依语」，我说这个话就是愿意你发道心，我不希望因此得到什么名闻利养，说「你要对我有信心、你要归依我」，没有这个心情。

「无边际语」就是这个人的辩才广大无边，所以叫无边际语。「是名一切种支具」，这就是一切种支具。「于此一切，由已获得无量陀罗尼故」，说这个人为什么有这么大、这么多的辩才无碍呢？因为他已经获得无量陀罗尼的原因。「闻已不忘」，这个菩萨听佛说法以后他不忘，所以叫陀罗尼。「善解法义」，对于佛说的法和义他很容易明白的。「由是说言剖析善巧」。「能以无量差别门为人演说」，这位善慧地菩萨他能够无量差别门为人说法的，就是他说法的态度各式各样的，各式各样的不同，为人说法，「由是说言辩才无尽」。「即由是义，名为成就法陀罗尼领受堪能菩萨应知」结束这一段文。

戊二、列 若于是中、若于是处，宣说正法尽所有门。若由此故，于诸有情劝导慰喻，安处事业，此等堪能皆悉成就。

这是第四科，成大法师。分两科，第一科、明领受。第二科、显堪能。显堪能里面分三科，第一科是标。现在是第二科，是列。

「若于是中」，说这位第九地善慧菩萨「若于是中」，「是中」就是四无碍辩里面。「若于是处，宣说正法」，「是处」就是这个处所，下面说「宣说正法」。「宣说正法」就是名句文身，就是言句叫做正法，就是能诠显第一义谛的叫做「法」。这个「处」，就是第一义谛。所以「若于」第一义谛，用名句宣说出来的话，「是处」是所诠的，「正法」是能诠显的。

「尽所有门」，这个「尽」就是很多的，所有的门。这个「门」是什么呢？譬如一个大宝楼阁，它不就是一个门，它有很多门，你从这个门可以进到楼阁里面，从这个门、这个门，一个一个门的。现在进入到第一义谛有很多门，那个门是什么呢？就是所缘境。所缘境是悟入第一义谛的门。悟入第一义谛是修止观，现在是说「宣说正法」。宣说正法也有很多门，我从这个门；以无常为门从这里宣说正法、以苦为门、以空为门、或者以色为门、以心为门、以平等为门、以差别为门、以生灭为门、不生灭为门。佛菩萨为众生说法也是各式各样的门，从这里说法。「尽所有门」，就是这个四无碍辩宣扬正法的时候，也是从很多很多的门；现在说四谛，苦集灭道四谛这是个门，从十二缘起也是个门，从六波罗密也是门，是「所有门」。

「若由此故」，这位菩萨若是由「于是中、于是处，宣说正法尽所有门」，这个「此」就是包括前面这几句的。「于诸有情劝导慰喻」，说法、就是为众生说法，「于诸」很多的各式各样的根性的众生。「劝导」，劝导他们改过迁善，「诸恶莫作众善奉行，自净其意是诸佛教」，劝导有情这样子，这是「劝导」。「慰喻」，可以从两方面解释，第一方面，众生在生死里流转，无量劫来受了很多苦，现在来慰喻他。现在是说这第九善慧地菩萨，就是用种种善巧方便的语言来慰喻这些众生，是这个意思；「不要紧，你受了很多苦不要紧，好好学习佛法可以离苦的」，就是令众生欢喜，就是安慰众生。这句话是指已经知道苦的众生叫「慰喻」他，不知道苦的众生叫「劝导」；知道苦的众生叫「慰喻」。

「安处事业」，由劝导安处事业，或者是慰喻而安处事业。这「安处事业」这句话怎么讲？「安处」就是，不是很辛苦；很安闲的，很自在的。这「处」当「处理」讲，就是采取行动；你采取用功修行。因为前面又劝导、又慰喻了，你依教奉行，修行的时候不是很苦，很安乐的去栽培；这个「处」可以当「栽培」讲，栽培善根。
「事业」就是栽培善根；可以很安乐的栽培善根。「此等堪能皆悉成就」，说这位菩萨这样的能力都成就了。他能够「于是中、于是处宣说正法」，还要「尽所有门」，「由此故于诸有情劝导安处事业、慰喻安处事业」。「此等」这些能力，这都堪能这样，堪能于是中，堪能于是处，宣说正法尽所有门「皆悉成就」，这位大菩萨他都成就这样的能力了，「皆悉成就」。

这是列，下面第三科是指。

戊三、指

如是一切，广说如经应知其相。

这位菩萨有这么多的功德，若是「广」、详细的宣说，就「如经」，就是《十地经》，「应知其相」，你去读《十地经》，你就知道这个菩萨这么多的功德相貌了。

《披寻记》一六一〇页：

若于是中等者：依无碍解，名于是中。于彼彼处理无相违，名于是处。《十地经》中广说四无碍解所有作业，是名尽所有门。

「若于是中等者：依无碍解，名于是中」，这个「名于是中」是这么讲。「于彼彼处理无相违，名于是处」，这个「是处」是「彼」各式各样的地方，但是按第一义谛来说，都是没有冲突的，你在天上说法也可以，在人间说法都是一样的，叫「名于是处」。「《十地经》中广说四无碍解所有的作业」，那里面分好多段，重复的说四无碍解的相貌。「是名」叫做「尽所有门」。

申五、善根清净等

善根清净、受生、威力诸殊胜事，亦广如经应知其相。

下面第五科，善根清净等。这位菩萨，就是第九善慧地得无碍解住，就是第十住；他的善根清净的相貌，他在度化众生，在世界里受生的相貌，他度化众生的时候大威力的相貌，「诸殊胜事」，很多的殊胜的事情。「亦广如经应知其相」。

《披寻记》一六一〇页：

善根清净等者：《十地经》说。譬如本真金作庄严具已，系在转轮圣王若颈若顶，一切小王四天下人所有一切诸庄严具无能及者。如是菩萨住此菩萨善慧地中，彼诸善根转胜明净，一切声闻辟支佛及下地菩萨所不能坏。乃至广说如是应知善根清净。又说：菩萨住此地中，多作大梵天王，得大势力主二千世界，于自在中而得自在，如是应知彼受生相。又说：以精进力故，于一念间得十阿僧只百千佛国土微尘数三昧。乃至广说能变身为十阿僧只百千佛国土微尘数，于一一身能示十阿僧只百千佛国土微尘数菩萨以为眷属。如是应知彼威力相。

「善根清净等者：」这《十地经》说。「譬如本真金作庄严具」，本来是真实的黄金，用它来作庄严具。「已」、做好了。「系在转轮圣王若颈若顶」，系在这上。「一切小王四天下人」，这转轮王是大王，其他的都算是小王。四天下的这些人民「所有一切的诸庄严具无能及者」，没有能够赶得上转轮圣王这个庄严具的。「如是菩萨住此菩萨善慧地中」，这位修行的菩萨很有成就，他的功德达到善慧地的程度了。「彼诸善根转胜明净」，初极喜地的善根就不得了，初地、二地、三地、四地、乃至现在第九地，展转的殊胜、清净庄严。「一切声闻辟支佛及下地菩萨所不能坏」，这些下地的菩萨他们的功德不能胜过这位菩萨的。「乃至广说如是应知善根清净」的。

「又说：菩萨住此地中，多作大梵天王」，那这就是受生了。「又说菩萨住此地中」，他在众生的世界，多数是作大梵天王的。「得大势力」，这位菩萨得很广大的力量。「主二千世界」，他作大梵天王，不是主一个三千大千世界，他是能主持两个三千大千世界的。「于自在中而得自在」，于这么多的大福德人中都是自在的，他是在自在中、又得到大自在的，更殊胜了。「如是应知彼受生相」，他主两个大千世界，你就可以知道他的受生的相貌了。「又说」，经上又说，「以精进力故，于一念间得十阿僧只百千佛国土微尘数三昧」，这个菩萨的精进的力量能有这么大的成就，成就这么多的微尘数三昧。「乃至广说能变身为十阿僧只百千佛国土微尘数」，他能化这么多的身形。「于一一身能示十阿僧只百千佛国土微尘数菩萨以为眷属」，他这

个威力这么大。「如是应知彼威力的相貌」。

前面这是第五科，善根清净等，这一科。一共别辨相里面就分这五科，这五科说完了。现在是第二科结略义。

未二、结略义

当知是名略说菩萨无碍解住。谓于甚深寂静解脱不生喜足，入胜进故；于诸法中起智加行，宣说法故；此所作事如实知故；得不思议，大法师故；善根清净故；受生故；威力故。

「当知是名略说菩萨无碍解住」，这简要的说无碍解住就是这样子，怎么样子呢？「谓于甚深寂静解脱不生喜足入胜进故」，这是第一科。「于诸法中起智加行宣说法故」，这第二科。「此所作事如实知故」，第三科。「得不思议，大法师故」，这第四科。「善根清净故；受生故；威力故」，这是最后第五科。

午二、广指（分三科）　未一、指

若广宣说如《十地经》善慧地说。

前面是略说。略说分两科，一个是别辨相，第二个结略义，这略说说完了。下面第二科是广指。分三科，第一科是指。

「若广宣说如《十地经》善慧地」那地方宣说了，这指经。

未二、释

由此地中，一切有情利益安乐意乐清净，逮得菩萨无碍解慧，由此善能宣说正法，是故此地名善慧地。

这是第二科，是解释。前面把这个善慧地的广义指到《十地经》，这下面又解释。「由此地中」，由此善慧地。「一切有情利益安乐意乐清净」，这位菩萨对一切有情的利益安乐意乐特别清净，就是无所得。「逮得菩萨无碍解慧」；前面说「一切有情利益安乐意乐清净」这是大悲心，「逮得菩萨无碍解慧」这是菩萨的大智慧；一个慈悲、一个智慧。「由此善能宣说正法」，因为菩萨的慈悲心也特别清净，无碍解慧也特别清净，「由此」所以「善能宣说正法」。「是故此地名」叫做「善慧地」。这善慧地是智慧也高深，慈悲也非常的清净，所以叫「善慧地」。

未三、配

即由此义，当知复名无碍解住。

前面第二科是解释，这下面第三科是配，配合。配什么呢？「即由此义」，即由善慧地，「当知复名」叫做「无碍解住」。这是第十住，无碍解住。

辰十一、最上成满菩萨住（分二科）　巳一、问

云何菩萨最上成满菩萨住？

这第十一科，就是第十一住，最上成满菩萨住。分两科，第一科是问，怎么叫做菩萨「最上」，就是最殊胜、成就圆满一切菩萨功德了，叫菩萨住。

这是问，下面第二科，回答。分两科，第一科是略说。又分两科，第一科是解释。分三科，第一科，无碍解住成满得入。

巳二、答（分二科） 午一、略说（分二科） 未一、释（分三科） 申一、无碍解住成满得入

谓诸菩萨无碍解住，一切行相遍清净已，堪为法王受法灌顶。

「谓诸菩萨无碍解住」，菩萨最上成满菩萨住是从无碍解住来的，「诸菩萨」就是无碍解住菩萨。「一切行相遍清净已」，他的自利利他的这些善根的行相，一个大慈悲、一个大智慧，都普遍的清净了，没有污染。「堪为法王受法灌顶」，这个一切行相普遍的清净了，是有什么相貌呢？「法王」，就是佛陀，于一切法得大自在的是佛陀。可以蒙佛陀为他来灌顶，可以为他灌顶了。这个灌顶是法的灌顶，不是说用水浇在头上叫灌顶，是法的灌顶。

这是略说，下面详细说。

申二、得三摩地及受灌顶

得离垢等无量无数胜三摩地。

「谓诸菩萨无碍解住，一切行相遍清净」，「一切行相遍清净」是什么？就是「得离垢等无量无数的胜三摩地」，得这个无垢的三摩地，还有什么什么三摩地、无量无数的胜三摩地。这就是一切行相遍清净的相貌。

《披寻记》一六一一页：

得离垢等无量无数胜三摩地者：《十地经》说：离垢三昧有多差别，谓入法界差别三昧为初，乃至一切智智受胜位菩萨三昧为后。此应准知。

「得离垢等无量无数胜三摩地者：《十地经》说：离垢三昧有多差别」，并不就是一个相貌。「谓入法界差别三昧为初」，这无量无数的胜三摩地，第一个就是叫做「入法界差别三昧」，这是第一个三昧，「为初」。「乃至一切智智受胜位菩萨三昧」，这个三昧是无量无数三昧的最后的一个三昧。「此应准知」，这里面应该知道这件事。这是解释了「离垢等无量无数胜三摩地」。这个得无碍解住的这个菩萨，一切行相遍清净已，就是得了很多很多的三摩地。

作彼所作一切智智，殊胜灌顶，后三摩地现在前故。

这是这样意思，这就是得三摩地及受灌顶。

《披寻记》一六一一页：

作彼所作一切智智殊胜灌顶等者：此中一切智智殊胜灌顶后三摩地，即是经说最后一切智智受胜位菩萨三昧。此三摩地最为后边，故名为后。离垢所得，名彼所作。不由功力自然现前，名现在前。

「作彼所作一切智智殊胜灌顶等者」，牒这个文，把这个文先标出来。「此中一切智智殊胜灌顶」，这个一切智智就是阿耨多罗三藐三菩提，叫做一切智智，也就是一切种智；一切智中的智慧，就是一切种智；就是能见一切法寂灭相，同时也能见种种相，那就叫做一切智智。「一切智智殊胜灌顶」，这句话可以作两个解释；有殊胜灌顶的关系，这位菩萨就是成就了一切智智了，这是一个解释。第二个解释是，一切

智智就是佛，佛来灌顶，可以这么解释。这里面的意思是说，「一切智智殊胜灌顶后三摩地」，这个「后三摩地」，最后。「即是经说的最后一切智智受胜位菩萨三昧」，他由第九地进步到第十地了，这个法云地菩萨，这位菩萨就叫做「受胜位菩萨三昧」，这个「受胜位菩萨」实在是得三昧了，得这样的三昧，这个三昧的名字就这么称呼的。「一切智智受胜位菩萨三昧」，这是三昧的名称。「此三摩地最为后边」，这个三昧是在那个无量无数胜三摩地的最后一个三昧，「为后边」，「故名为后」，这么讲。

「离垢所得，名彼所作」，这个「作彼所作」这个话实在就是「离垢所得」叫做「彼所作」，就是你所现起的，这个「作」有「现起」的意思。「不由功力自然现前」，他现起这个三昧是不由功力的，自然的任运就现前了，所以叫「现在前」，这样讲。

得一切佛相称妙座身诸眷属。

一切佛都是相称的，什么相称呢？就是那么一个不可思议的法座，就是他那个身相和那个座位，坐在那个座位上是相称的，并同时还有很多的眷属。

《披寻记》一六一一页：

得一切佛相称妙座身诸眷属者：大宝莲华、名一切佛相称妙座。菩萨升此座时，其身姝妙称可华座。复有满十三千大千世界微尘数等莲华以为眷属，一一菩萨坐于其上围绕瞻仰此受胜位菩萨，是名身诸眷属。

「得一切佛相称妙座身诸眷属者：大宝莲华、名一切佛相称妙座」，这个座是什么座呢？不是你拿着釜子、拿着刀钊做一个座，不是那个座，是大宝莲华，大珍宝所成就的莲华，这个莲华叫做「一切佛相称的妙座」，以莲华为座。「以莲华为座」，这句话有点意思，这句话就是众生也能成佛的意思。「菩萨升此座时」，就是这个法云地菩萨，最上成满菩萨，就是这位菩萨。「升此座时」，这个座位很高，他升到这个座位的时候，「其身姝妙称可华座」，他那个身相，实在就是圆满报身，和那个华座相称；譬如座位太大你身相太小，这不相称；或者身太大座位太小，那也不行。现在这个大小是相称的。「复有满十三千大千世界微尘数等莲华以为眷属」，这个大宝莲华以外还有这么多的大莲华给这个莲华作眷属的。「一一菩萨坐于其上」，每一个华座上都有菩萨坐于其上。「围绕瞻仰」，那些菩萨坐这个华座上围绕这个大莲华、瞻仰这位大菩萨。「瞻仰此受胜位菩萨，是名身诸眷属」。

得大光明往来普照一切行相。

这位菩萨，得一切佛相称妙座身诸眷属，得了这么多的眷属，同时呢，还是得大光明，这华座上坐的这位菩萨，他成就了很大的光明，放大光明。「往来普照」，往普照、来普照，是有往有来。这个「往来普照」，这「往」怎么讲？「往普照」是照第一义谛，「来普照」是照世俗谛，那么这就是一切种智的光明。「一切行相」，这一切的第一义谛的行相，就是无相，也照一切世俗谛的行相。这是「得大光明往来普照一切行相」。但这个「大光明」，一个是他的身体放大光明，一个是他有智慧大光明，应该具足这两个意思。

《披寻记》一六一二页：

得大光明往来普照一切行相者：《十地经》说：是菩萨升大宝莲华王座，及眷属菩萨坐莲华座入三昧已，尔时十方一切世界皆大震动，一切恶道皆悉休息，光明普照一切法界，一切世界皆悉严净，皆得见闻一切诸佛大会。此应准知。

「得大光明往来普照一切行相者：《十地经》说：是菩萨升大宝莲华王座」，升坐这个大宝莲华王座。「及眷属菩萨坐莲华座」，这眷属菩萨也坐莲华座。「入三昧已」，为主的菩萨和伴菩萨，主菩萨、伴菩萨都是入在三昧里面的。「尔时十方一切世界皆大震动，一切恶道皆悉休息」，这个时候三恶道的众生受苦的事情都停下来了。「光明普照一切法界，一切世界皆悉严净」，这个所放的光明，有身光、也有心光。这身体放的光明是眼可以见的光明，心光就是大智慧光明。这个大智慧光明普照一切法界，身光普照一切世界，这样子。「皆悉严净」，第一义谛也是严净，一切世界也都是严净的。「皆得见闻一切诸佛大会」，主菩萨、伴菩萨都能看见一切诸佛的大法会，十方世界一切佛的大法会。「此应准知」。

一切智智灌洒其顶。

这时候坐在大宝华王座上，然后一切智智灌洒其顶，就是十方诸佛的一切智智的光明来灌洒其顶，灌洒这位菩萨之顶。

《披寻记》一六一二页：

一切智智灌洒其顶者：《十地经》说：譬如转轮圣王长子女宝所生，具足王相，转轮圣王令子在白象宝阎浮檀金座上，取四大海水，上张罗纲宝盖旛华宝幢种种庄严，手执金钟香水灌子顶上，即名灌顶刹利王数，具足转十善道故，得名转轮圣王。如是佛子，彼菩萨从诸如来得受位已，名得智位，具足十力，堕在佛数，此应准知。

「一切智智灌洒其顶者：《十地经》说：譬如转轮圣王」，这转轮圣王有长子，他那个大儿子。「女宝所生」，这个大儿子是，转轮圣王的夫人、「女宝」所生的，这个不可思议。这可以这样说；「女宝所生」，这「女宝」譬喻佛的大慈悲心，「转轮圣王」譬喻佛的大智慧。一个慈悲、一个智慧，由佛的大悲心和大智慧为这位菩萨栽培善根，一切众生的善根都是佛陀的大悲心和大智慧所栽培的。所以这么说，转轮圣王的长子是女宝所生。「具足王相」，这个长子，他是具足转轮圣王的相貌的。就是由佛陀的大悲心和大智慧为众生栽培的善根，这个人一定是将来是得阿耨多罗三藐三菩提的，是「具足王相」。

「转轮圣王令子在白象宝阎浮檀金座上」，在灌顶的时候，这灌顶的仪式是怎么样举行的呢？就是转轮圣王令他的儿子在这白象的宝，就是白象，但这个象是宝象。「阎浮檀金座上」，这个宝象上面有一个座位是阎浮檀金做的，他叫他的儿子坐在这个阎浮檀金座上面，阎浮檀金座就在白象宝的上面。「取四大海水」，用四大海的水。「上张罗网」，在他的长子的头上设一个罗网「上张罗网」，还有一个「宝盖」，「旛华宝幢」，还有宝幢、宝旛，都有花的庄严，「种种的庄严」。「手执金钟」这位转轮圣王的手他拿一个金钟。这个「钟」是盛酒的器，有八壶为钟，或者十壶为钟，那就表示这个器也有大小的不同。这个转轮圣王手里拿着金钟这么一个器。「香水」，这个金钟里面有四大海的香水在金钟里面。「灌子顶上」，转轮圣王用这个金钟里面的香水灌他长子的顶上面，「即名灌顶」，这个灌顶就是这个意思。

「刹利王数」，这一灌顶，这个长子就属于王了，这时候不是王子，是王了，是属于王的数内了。「具足转十善道」，他做了王以后，他怎么样统治他的国家呢？这个大千世界呢？他就是为众生说十善法，大家都要学习十善，要停止、灭除一切恶法。「故得名转轮圣王」，就是宣扬十善，这叫做「转轮圣王」。

「如是佛子，彼菩萨从诸如来得受位已，名得智位」，前面说转轮圣王给他儿子灌顶，这是一个世间上的事情，现在是说「一切智智灌洒其顶」那是什么呢？「如是佛子」，就是这个第十法云地菩萨叫做「佛子」。「彼菩萨从诸如来得受位已」，从

十方诸佛来印证他，说他得阿耨多罗三藐三菩提了，就是「得受位已」。「名得智位」，这时候不是那转轮圣王位，这是得佛的位子。「具足十力」，具足十种智慧力量，佛的那十种智力，第一个处非处智力、第二是业力，第三是定力，乃至到后面天眼力、宿命力、漏尽力。「堕在佛数」，这个第十法云地菩萨得到一切智智的灌顶之后，「堕在佛数」是属于佛的范围内了，不可以说他是佛子了，他是佛了。「此应准知」，这里说「一切智智灌洒其顶」应该这样理解的。

申三、得不思议诸殊胜事

既灌顶已，普能引导所化有情。于彼解脱方便佛事得如实智，逮得无量无边解脱、陀罗尼门、大神通力，

这是第三科，得不思议诸殊胜事。在这《楞伽经》上也是说，初得无生法忍的菩萨，就是极欢喜住菩萨，十方诸佛放光说法来加持这位菩萨。这件事，我们看密勒日巴尊者；密勒日巴尊者是得无生法忍了，好像天人来散华，然后乘着自己的神通力就飞到阿[门+人+人+人]佛世界去了。密勒日巴尊者有这个事情。当然这是张澄基的翻译，看这汉文本，藏文我不会读了。这是很殊胜的事情。但是汉文的《高僧传》上也有一件事，就是解脱和尚，好像是在五台山那个地区。好像在中国历史上是隋朝的时候，他是在那里修禅，见到文殊菩萨，得到文殊菩萨的加持，得无生法忍了。得无生法忍，十方诸佛现身，现出来说法，有这个境界。当然这是初得无生法忍的相貌。现在这里说「一切智智灌洒其顶」，那这是法云地的菩萨境界。

「既灌顶已，普能引导所化有情」，灌顶以后又怎么样呢？这位菩萨这时候成佛了，他普遍的能够引导所教化的有情，能引导一切众生，以三乘道普度一切众生。「于彼解脱方便佛事得如实智」，说这个得到一切智智灌洒其顶的菩萨，他对于引导所化有情令得解脱的方便，就是这一切教化众生的善巧方便，这些佛事；教化众生得成圣道的佛事，「得如实智」，他得到了、成就了真实的大智慧，对于这件事是能胜任的了。「逮得无量无边解脱陀罗尼门大神通力」，这位蒙佛一切智智灌洒其顶的这位菩萨「逮得」，他成就了无量无边的解脱，这是一种功德。逮得无量无边的陀罗尼门，逮得无量无边大神通力，都成就了。这是他本身成就无量无边的功德，同时大慈大悲能化导一切众生。

这一行「既灌顶已」，他成就了两种功德；一种是「普能引导所化有情，于彼解脱方便佛事得如实智」，这是一种教化众生的功德。「逮得无量无边解脱陀罗尼门大神通力」，他自己成就的自利的功德。

《披寻记》一六一二页：

逮得无量无边等者：此说三种无量无边：一、谓解脱，二、谓陀罗尼门，三、谓大神通力。

「逮得无量无边等者：此说三种无量无边」，那三种呢？一个是「解脱无边」。这解脱无边，为什么能解脱？就是见第一义谛才能解脱，你不见第一义谛你不能解脱，这话有什么意思？说我得了很多的很高尚的三昧，我得了四禅八定了，但没见第一义谛。你得了禅定，你心里面就是无分别住，没有杂念妄想；没有智慧啊！你得了很多的禅定没有智慧，没智慧不能断烦恼，你不能得解脱，你烦恼还在那里啊！说医生给你治病，就是能够那个病不发作，表面上好像很正常，但是病还在那里。说：「我修奢摩他，我心里是无分别住，不要去分别，不要去什么观第一义谛，不要做这个事，心里就无分别住。古庙香炉去（注：语出石霜七去），心里无分别住」，就这样子。无分别住，你不能得解脱。因为什么？你没有智慧见第一义谛。

这《金刚经》说：「不住色生心、不住声香味触法生心，应无所住而生其心」，这里面有定也有慧。不只是定，还有慧。有慧就能见第一义谛，见第一义谛才能得解脱。所以这上面说：「逮得无量无边解脱」，这里面是有大智慧，见第一义谛才能解脱，解脱烦恼、解脱烦恼的随眠种子。

所以这学习《瑜伽师地论》，学习经论非常重要，知道怎么叫做得解脱。「我不学习经论！」，不学习经论，佛菩萨的智慧就是在经论那里告诉我们，我们的肉眼你不能见到佛菩萨，但是佛菩萨的大智能用语言文字寄托在那里、告诉我们。「我不愿意学习，那都是古人的糟粕，我这个是『古庙香炉去』」，不见得是正见！当然这话若说得太明白就不好听了，说太明白就不好听，还是含蓄一点好，少说几句好一点。

这地方说「解脱」，这里面的意思，就是一定要有大智慧。但是大智慧、没有定也还不行，没有定你也不能解脱。没有定、你的大智慧不能成就，所以还是要有定，但是修定也还非要修智慧不可。这说「解脱」。这是「逮得」。「逮得」就是成就，成就无量无边的解脱。我们受的律仪戒叫做「别解脱」，一样、一样的解脱，那也是很多的解脱。现在说无量无边的解脱，这里面包括解脱烦恼障、也解脱所知障，这一切的解脱。这个解脱是大智慧，也包括着禅定。

「陀罗尼门」，我昨天讲过「陀罗尼」翻个「总持」。什么叫做「总持」？就是我们的记忆力。当然这不是普通人的记忆力，是成佛、佛的记忆力。佛有无量无边的陀罗尼门，就是佛心里面有无量无边解脱众生的法门，佛的心里知道。佛那个记忆力不可思议；陀罗尼门。

「大神通力」。这样讲；这无边的解脱是「大智」，陀罗尼门是念，「大念」。这「大神通力」就是「大禅定」，不可思议的神通力，其实也就是六种神通，大神通力。就是这个一切智智灌洒其顶，已经灌顶的这位大菩萨，有这样的功德。

「逮得无量无边等者：此说三种无量无边」；第一个就是解脱无量无边，第二、陀罗尼门无量无边，三是大神通力无量无边，成就了这么多的功德。

这文是这样，我们还是这么念：

逮得无量无边解脱、陀罗尼门、大神通力，及此增上大念大智。

把前面那个文连下来念，这样子，这个义就容易明白。

「及此增上」，这个「此」是什么？就是无量无边的解脱、无量无边的陀罗尼门、无量无边的大神通力，「增上大念大智」。你怎么会得到无量无边陀罗尼门了？你怎么会得到无量无边的解脱呢？你怎么得到无量无边的陀罗尼门？你怎么得大神通力呢？「及此增上大念大智」，就是「大念大智」来帮助你成就的。

增上引发训辞安立、及大神通。

当然你成就了无量无边的解脱、无量无边的陀罗尼门、无量无边的大神通力，那你又增上，又增上什么呢？就是「引发训辞安立」，就是为一切众生说法，你有了那无量无边的解脱、无量无边的陀罗尼门、无量无边的大神通力，你就能「增上引发训辞安立，及大神通」，就能为众生说法、现大神通，这样意思。

《披寻记》一六一二页：

及此增上大念大智等者：此中大念大智及大神通，由得无量无边解脱陀罗尼门大

神通力为其增上，名此增上。又此大念大智普于一切名句文身得随所欲，于一切法正安立中皆得善巧，是名大念大智增上引发训辞安立。又大神通随于一切神通所作事业皆能起作，名大神通增上引发。此于无加行无功用无相住中已得自在，今此住中转更增上，转复微妙，故作此说。

「及此增上大念大智等者：此中大念大智及大神通，由得无量无边解脱陀罗尼门大神通力为其增上」，当然这个可以互相说。由于你有「大念大智」，所以你就有了「无量无边解脱陀罗尼门大神通力」，也可以这么说。也可以说，你得到了「无量无边的解脱陀罗尼门大神通力」，所以你也有「大念大智」。可以互相这么说，这个意思。「大神通力为其增上，名此增上」这「此增上」这句话就这么讲。

「又此大念大智普于一切名句文身得随所欲，于一切法正安立中皆得善巧」，这是解释「增上引发训辞安立」这句话。「又此大念大智」，你成就这个大念大智，就是这位灌顶菩萨，也就是佛了，「普于一切名句文身」就是普遍的对一切的名句文身。这个事可不简单，一切众生的语言都不一样，佛能通达一切众生语言三昧，能用一切众生的语言三昧，就是「普于一切名句文身得随所欲」，你愿意怎么做就怎么做，那是大自在，随你所欲。「于一切法正安立中」，就是佛法，用一切众生所有的文字能安立无量无边的佛法，为一切众生宣说，就是这个意思。「于一切法正安立中」，其实都是安立的，一切法是没有名言的，然后用名言来安立，「如是我闻，一时佛在舍卫国…」，就是各式各样的法门。「皆得善巧」，得大智慧。安立了这个法门众生学习也能得大智能，佛菩萨成就大智能能安立这么多无量无边的法门。「是名大念大智增上引发训辞安立」，这句话就这么讲。

「又大神通随于一切神通所作事业皆能起作，名大神通」，这「大神通」这句话怎么讲呢？「随于一切神通所作」，就是随于一切众生所须要的，神通要这样子示现，示现这个神通的事业。「皆能起作」，有这种堪能、有这个力量能发动这件事，能示现这种事情，「皆能起作」，这就叫做「大神通增上引发」。「此于无加行无功用无相住中已得自在」，这个现大神通说法的事情，在无加行无功用无相住，就是第八不动地菩萨那个时候已经得到自在了。「今于此住中转更增上」，现在是第十法云地，那更殊胜了。「转复微妙」，更加微妙了。「故作此说」。

增上引发善根清净、受生、威力诸殊胜事，一切如经应知其相。

就是这位菩萨「增上引发善根清净」，「增上引发受生威力的诸殊胜事」，「一切」都「如经」中所宣说。「应知其相」。

《披寻记》一六一三页：

善根清净等者：《十地经》说：譬如善巧金师善治此金为庄严具，以无上末尼宝珠间错其中，系在自在天王若颈若顶，其余天人庄严之具无能及者。如是菩萨住此第十菩萨法云地中，彼菩萨不可思议智行，一切众生一切声闻辟支佛从初地乃至住第九地菩萨所不能及。乃至广说如是应知善根清净。又说：菩萨住此地中多作摩酰首罗天王，具足自在，善授众生声闻辟支佛菩萨波罗密行，乃至广说如是应知彼受生相。又说：以精进力故，于一念间得十不可说百千万亿那由他佛世界微尘数三昧。乃至广说能变身为十不可说百千万亿那由他佛世界微尘数身，于一一身示十不可说百千万亿那由他佛世界微尘数菩萨以为眷属。如是应知彼威力相。

「善根清净等者：《十地经》说：譬如善巧金师」，做这件事非常善巧的金师。「善治此金」，他能善巧的来治这个金，把这个金做成各式各样的庄严具，「为庄严具」。「以无上末尼宝珠间错其中」，这个金做成庄严具，庄严具上还有无上的末尼

宝珠「间错其中」，庄饰在那个金的庄严具上面。「系在自在天王若颈若顶」，前面是说转轮圣王，这是说自在天王「若颈若顶」。「其余天人庄严之具无能及者」。「如是菩萨住此第十菩萨法云地中」的时候，「彼菩萨不可思议智行」，不可思议的智慧，又有不可思议智慧的行动。「一切众生一切声闻辟支佛从初地乃至住第九地菩萨所不能及」，这些人都不能和这位菩萨相比。「乃至广说如是应知善根清净」，善根清净也是这样子，前后相比展转的殊胜。

「又说：菩萨住此地中多作摩酰首罗天王」，这个第十法云地菩萨多数是作摩酰首罗天王，那就是第四禅天王，大自在天，摩酰首罗天王。「具足自在」，具足大自在的威力。「善授众生声闻辟支佛菩萨波罗密行」，这位菩萨他能善巧的教授一切众生，教授声闻，教授辟支佛，教授一切菩萨波罗密行，教授他们修学圣道，「乃至广说如是应知彼受生相」，这个第十法云地菩萨的受生相是这样。「又说：以精进力故」，这个法云地菩萨若以精进力故，「于一念之间得十不可说百千万亿那由他佛世界微尘数三昧」，这么多的三昧。「乃至广说能变身为十不可说百千万亿那由他佛世界微尘数身」，能变现这么多的化身。受灌顶位的那个身应该是属于圆满报身；这是说的化身。「于一一身示十不可说百千万亿那由他佛世界微尘数菩萨以为眷属」，这不是单独一个佛，还有很多菩萨眷属。「如是应知彼威力相」。

未二、结

当知是名：略说最上成满菩萨住。

前面这一大段文，这是结束了。略说最上成满菩萨住的相貌是这样子。

午二、广指（分三科）　未一、指

若广宣说，如《十地经》法云地说。

这是广指，分三科，第一科是指。「若广」说最上成满菩萨住的相貌，「如《十地经》法云地说」。这是指。

下面第二科解释，分两科，第一科是显相，又分两科，第一科喻能领受。

未二、释（分二科）　申一、显相（分二科）　酉一、喻能领受

是诸菩萨住此地中，诸菩萨道皆得圆满，菩提资粮极善周备；从诸如来大法云所，堪能领受其余一切有情之类，难可领受最极广大微妙法雨。

「是诸菩萨住此地中，诸菩萨道皆得圆满」，就是很多的菩萨精进勇猛的修行，他的道力能够进步到法云地这里，「住此地中」。「诸菩萨道皆得圆满」，菩萨的一些道力，到此圆满了。「菩提资粮极善周备」，就是得阿耨多罗三藐三菩提的资粮，就是因，「极善周备」，已经周遍完备到极点了，极善的圆满了。

「从诸如来大法云所，堪能领受其余一切有情之类，难可领受最极广大微妙法雨」。这位法云地菩萨，他能从十方诸佛是大法云的发源地。这大法云从那儿来？从佛陀那里来的，所以佛陀是大法云的住所。「堪能领受」，这位法云地菩萨，他能领受「其余一切有情之类难可领受最极广大的微妙法雨」，这个微妙法雨，这个法云地菩萨能领受，其他的众生不容易领受的。这是一种殊胜。

这是喻能领受。下面第二科，喻能化导。

酉二、喻能化导

又此菩萨自如大云未现等觉无上菩提，若现等觉无上菩提，能为无量无边有情，等雨无比微妙法雨，殄息一切烦恼尘埃，能令种种善根稼穑生长成熟。

「又此菩萨自如大云」。前面是说佛能演说大法云雨。这一段是说这位菩萨他自己也能为一切众生宣扬广大的微妙法雨，「自如大云」。「未现等觉无上菩提，若现等觉无上菩提，能为无量无边有情，等雨无比微妙法雨」。这地方有点意思。「又此菩萨自如大云」，这个菩萨有两个情形；就是「未现等觉无上菩提」，他还没有灌顶，没能够得到十方诸佛一切智智的灌顶，那时候他还没有成就等觉无上菩提，就是在法云地这个时候。这可见这法云地有两个阶位，一个是没有一切智智灌顶的时候，一个是已经示现一切智智灌顶，这两个位子。说「未现等觉无上菩提」这个时候，一个时候。「若现等觉无上菩提」，这又一个时候。这两个时候。

「能为无量无边有情等雨无比微妙法雨」，这两个时候、都能为无量无边的有情平等的降无比的微妙法雨，能为众生说法，也是如大云。「殄息一切烦恼尘埃」，能为众生等雨无比微妙法雨的时候，能够「殄息」，就是能息灭众生的烦恼尘埃，这下雨的时候，尘埃都被淹没了。现在说雨法雨的时候，能灭众生的烦恼。「能令种种善根稼穑生长成熟」，为众生说法有两个作用，一个是息灭烦恼，一个是生长善根、善根成长，就是两件事。能令各式各样的善根，这善根就像田地里面的稼穑，栽培的农作物，你下雨了这稼穑就生长了，生长起来、荣茂起来。若听佛说法的时候，能令种种的善根生长成熟，信进念定慧，都成就了。

这是第二科，喻能化导。喻能化导，就是显相，显出来他这位菩萨的相貌。现在第二科，结名。

申二、结名

是故此地名法云地。

为什么叫做「法云地」？原来是这么回事。这第三科是配。第一科是指，第二科是释，第三科是配。

未三、配

即由此义，当知复名最上成满菩萨住。

这是前面这一段文，由于这个道理，所以这位菩萨又名为「最上成满菩萨住」。这是说完了。前面这一共说了十一住。十地菩萨、加上胜解行住，一共是十一个住。

现在第二科是总料简，分六科，第一科是功德。

子二、总料简（分六科）　丑一、功德

如是所说，后后住中支分功德，非前前住一切都无，然下品故不堕其数，当知即彼展转修习成中上品。于余后地证得成满，方乃建立。

「如是所说后后住中支分功德，非前前住一切都无」，前面从极喜住、增上戒住、增上心住，乃至后面最上成满菩萨住，「后后住中支分功德」，后后住中一部分一部分的功德。「非前前住一切都无」，后后都有些特别的功德，这些功德不是前前住完全没有，前前住也是有。也是有，但是极欢喜住不可以说是增上戒住，增上戒住

不可以名为增上心住，不可以这么说。「然下品故不堕其数」，虽然有这样的功德，但那个功德是下品的，所以初地就不是二地，二地就不是三地，乃至不是最后成满菩萨住，就不能这么说最上成满菩萨住，不能称之为这个数。

「当知即彼展转修习成中上品」，他原来是下品，就小小有那么一点气氛而已，你应该知道，「即彼」原来的下品，他继续努力的修习，继续努力的修止观自利利他，这样的修习，他就增长了，下品成中品，中品成上品，就这么意思。「于余后地证得成满」，初地有那么一点气氛，第二地才圆满。第二地有的一点功德，到第三地才殊胜，乃至到最后，「于余后地证得成满」，就是那个功德圆满了。「方乃建立」，最后才能名之为「最上成满菩萨住」，才可以称这个名字。

极欢喜住持戒也是清净的，但是不能和第二地增上戒住相比，你要继续努力修行，到了第二地才能名为增上戒住。就是展转都是这样子。所以说「当知即彼展转修习成中上品」。

说我们现在静坐，没有得未到地定，但是你也有一点成分的。你静坐的时候初开始，也有少分的明静而住。我是少一点就是了，不是那么样的深刻，那个程度浅一点，也有那个气氛的，只要你肯努力，就会成就，成就未到地定。我们静坐的时候，我没得未到地定，未到地定那个功德相貌你没有，但是你有一点儿。譬如说我现在，我忽然间坐那里就没有妄念，那明静而住从一分钟、两分钟...有五分钟那么长，心就不动。那未到地定也是，相续的明静而住，你现在只是没有那么长，有五分钟，那就不错、就有希望，表示你有希望可以成就了。

这得到未到地定的时候，可以说有三个相貌；第一个相貌，就是心里面没有一切杂念，明了而又寂静，寂静而又明了，不昏沉、不散乱，相续不断的明静而住，这是一个相貌。第二个相貌就是身体没有了，不感觉有身体。没有身体，实在来说，你不要怕，谁知道没有身体呢？你还有个知道没有身体的，那就是你的心还在，不是完全没有。这第二相貌。第三个相貌，还有轻安乐。说我有一点轻安乐，但是身体还有，你这个相貌不具足。我感觉身体没有了，心还是明静而住，但是没有轻安乐，这你的未到地定没成就。但是已经不错了，已经有这么多功德了。说我没有达到那个程度，但是忽然间静坐的时候，我感觉我的脚没有了，我感觉手没有了，那就是一部分的相貌成就了，那是好消息，不要「我怎么没有手了呢？」，你不要怕，那是一个好现像。

这《摩诃止观》上有两句话，「事障未来，性障根本」。《摩诃止观》有这两句话。这句话，你若不学，这句话很难讲。什么叫「事障未来、性障根本」？我们很难解，不明白。「事障未来」就是这个身体，身体是个事。我坐在这里，我感觉心里面明静而住，坐一个钟头一念不生，能达到这个境界不容易了，很不容易啊！但这是什么呢？你还没得未到地定，这个是「事」，你身体还在，你还没能得到「未来」，就是未到地定叫「未来」。这「性障根本」，「根本」就是色界四禅，初禅、二禅、三禅、四禅叫做根本。「性障根本」，说我得了定了，我一坐八个钟头一念不生，我也不感觉有身体，还有轻安乐，我这个禅定很高了；不行，你还有欲心。那「性」是指欲心，你看见女人的时候，你还有欲心，你还想要动心。那就表示你还没得初禅。

这是天台智者大师《摩诃止观》，这两句话是那上的。那意思实在是；佛法来到中国南北朝时代的那些修行人的经验之谈。佛法初来到中国那个时候的人，有很多人是修禅定的，不像现在「念阿弥陀佛就好了，一句阿弥陀佛，三藏十二部都在里许。」当然，这个话也是好。就不提倡修禅定；不提倡修禅定、提倡念佛是好，不是不好，但是人的程度低。

我再说一句闲话。我们说这个欧阳竟无，南京支那内学院的这位大德欧阳竟无，

这个人的学问、文学的程度很厉害，他的文章是有力的，那个文句，写那篇文的句子造得非常有力量，他学习唯识是有心得的。学过《大般若经》、研究过《大般若经》，也是学习过《成实论》、学习《俱舍论》，他学了以后都写一篇序。写一篇序就是心得，他的心得都写出来。我这话…以言引言，其实这句话没想说，我现在也说；唯有他学习法华经，没能写序。他这篇序没写出来，有这件事。为什么他没写出来呢？就是他不同意天台智者大师的见地，但是自己的意见提不出来。所以不能写。因为，你看他写很多序的。书归正传，我说这段话不是说这个事。说什么事呢？他学习佛法学习了这么久，他不能说没有心出家，不能说没有心出家的。为什么不能出家呢？他一看；你有资格给我做师父吗？所以不能出家。

我这说闲话了。我们出家人，可能也学过经论，然后就不学了，一天念阿弥陀佛，在念佛也很好，但是你没有择法眼，谁若是好一点，「哎呀！这是菩萨再来啊！」你就这么讲。但是…这是我推测的话，欧阳竟无他不去轻易说句话的，你说你很有修行，但是他不一定承认的，因为他心里面很多的经论学习过，他的看法和你不同，他很难拜一个师父的，不容易。所以只好到最后还是个在家居士。

我刚才说，我们今天的汉文佛教，就不提倡修止观，不提倡静坐，就是提倡念咒，提倡念阿弥陀佛，这么念，不容易得圣道，不是说不好，但是你想要得圣道不容易。你不能得圣道，那些在家居士他若程度高的时候，他就出家困难。你若是得了圣道，你小小有一点慈悲的方便，他就得要磕头了，那就不同啊！不同的、不一样的。我们今天的佛教，就是感觉到我们中国的汉传的出家人，都是念阿弥陀佛，或者佛都不念，一天就是做点事情，有的时候也会说说开示，但是有一点程度的人，马上知道你的分寸，你让他拜你做师父，不容易的。所以有的人放弃了北传，我到南传去看看，到那儿去学学，回来就对北传没信心。其实北传佛教是非常的圆满，为什么会有这种人呢？就是我们出家人没得圣道。

这上面说这句话有点意思；「如是所说，后后住中支分功德，非前前住一切都无，然下品故不堕其数，当知即彼展转修习成中上品。于余后地证得成满，方乃建立。」这叫我们有信心啊！我们现在，当然这就是，你静坐的时候不容易，能成就小小一点功德，小小有一点善法不容易。所以这地方说，你要有信心，不要紧，你会成功的，这段文有这个意思，会成功的，是这个意思。但是要努力，要精进努力才行，懈怠、懈怠什么也不能成就。

我说这个道安法师，那个时候应该是东晋，道安法师是东晋，是在鸠摩罗什法师以前。他出家的时候，道安法师的相貌丑陋，相貌不是那么庄严，他年纪很小就出家，十几岁出家。出家了，他那个师父就叫他去种田。如果你拜这么一个师父，你师父叫你去种田，你听话吗？道安法师就听话，去种田。种了多久以后，然后他向他师父要经，我要读经。他师父就找一部经给他读，他拿着这部经到田里面，他还是种田，种田他同时还是读这经。等到晚间回来，这部经就还给师父。师父说：「你读好了？」「我读好了，我还能背」「好！你背」，师父拿着经，他就背经，就背下来。那时候，还要向师父再请一部经，第二天还去种田；没有说「我不种田，我要读经」。他不，他还去种田。第二天回来，这部经又还给师父，说：「怎么样？」说「又背下来了，我还能讲」。「好！你背」他真实是背下来。然后他师父：「明天不要种田，出去参学」，他的师父了不起。他出去参学，就是遇见了佛图澄，佛图澄是大阿罗汉，有神通的大阿罗汉，还了得。有这种事情。

这位师父了不起，他感觉他的徒弟不是平常人。若是我们顶多看一看就算了，还背下来吗？我们现在汉文的，就是在佛学院读书的多数不愿意背。不愿意背，你不容易深入。说是：「今天非常难得，日记要记上一笔；请你告诉我，到达第一义谛的快捷方式」，日记上要记上这一笔。这第一义谛在那里？就在文字里头，就在文字里，不是在别的地方。要知道我们是平常人，我们没有慧眼，第一义谛是遍一切处，我们都不

知道、看不见。就是在文字的经论里面有第一义谛，要从这里去学习啊！在这里学习，你天天拿着本子、照本子读；你要记在心里面，要思惟。一边念着文句，一方面思惟，这样才行的。你若不背，你老拿着照本读，有的时候可以，有的时候不方便啊！所以从这一点小小事看出来佛法衰微，就看出佛法衰微了。

这个方法不难，我们北院好像我还没听见谁说这话，在南院常常听见「太难了，我办不到」，有的人写信说「佛法太深了，办不到」。我完全不同意这种说法，你会打妄想吗？修行也是这样，像打妄想一样，不难。你能打妄想，你就会修行。不是难事啊！我们学习佛法的时候，只是在文字上学一学，心里面不能够去如理作意，不行。不能如理作意、不行。你若能如理作意的时候，很容易就闻思修得无生法忍，这条路很顺就过去了。但是我们只是文字上学一学，然后把本子合上，也不温习，心里面还是照样的东想西想，做这个事情。

这得了禅定的人，他有一个特性，就是他常常的内观，他的心不向外攀缘，他心里面如理作意。或者是有奢摩他是更殊胜，没有奢摩他呢，他也会思惟法义，这样思惟，这是一个特性。没有闻思修，有闻而没有思修的人，不想要如理作意的人，他有什么特性？老是要睁开眼睛看，外面有什么便宜我要拿到，老是这样想，总感觉有便宜我没拿到吃亏了，想！想！怎么样、怎么样；这是一个特性。但是这个特性与圣道是相反的，你不容易有成就，不容易。

我今天中午说完话，等到吃完饭以后我心里又有话，我现在说。真实的有发了菩提心，发菩提心是通于三乘的，发阿耨多罗三藐三菩提心唯独是大乘，有那么一点差别。就是真实是发无上菩提心了，或者是发了菩提心了，通于三乘，或者发了出离心，想要真实的修学圣道的人，不适合当僧职事；不适合，因为他没有时间。不是说他不愿意帮忙人，不是这个意思。就是他这个心老是在闻思修这里用功，他不能再思惟：「哎呀！这件事情要想一想，不然的话，我们被他欺骗了」。这样，你还能修学圣道吗？想要修学圣道，这些事情都要放下，心里面老是在这里如理作意，修奢摩他，修毗婆舍那。所以当僧职事不合适。那么若想当僧职事，你就不能这么样，你只是一部分时间用功可以，办事的时候，你心里面就在事上去思惟，不然不行。是有这个事情的。

佛在世的时候，那些比丘，陀骠比丘，他在大众僧里面看见，有些事情应该有人负责做事，但是没有人。他就心里面默念：「我若得阿罗汉以后，我发心为大众僧做事」，没有说出来，就是心里作念，然后他就是修四念处。修四念处，最后得阿罗汉以后，他心里面在入定，在定中佛陀向他说话了：「你以前没得阿罗汉的时候，你曾经发心为大众僧做事，你现在应该做事了啊！」，他这个时候为大众僧做事。这看出什么事情呢？佛在世那个时候，大众僧没得圣道的人不能做僧职事。有这回事。

但是我们今天，要得阿罗汉才能做僧职事，那谁做僧职事啊？我看没有人去当僧职事，没有。不要说得阿罗汉，得初果都不容易，我看没有，因为什么没有？你没有修四念处嘛！没修四念处，你就不能得圣道。那怎么办呢？现在只有这样子，就是他没有得圣道，但是应该这个人学过经论，这个人为大众僧服务，他没有得圣道，暂时不得已，就是要他当僧职事。你学过经论，你明白一些因果的道理，明白多少佛法。你明白多少佛法，你为大众僧做事的时候，就有一点佛法的气氛。如果你完全没有学习佛法，你为大众僧做事，不行，你会搞错事，做错事。可是，佛法也没学，没有这种人，那么谁为大众僧做事呢？我现在再说，佛法衰！此即是佛法衰相。没有学习佛法就为大众僧做事，这是佛法衰相。没得圣道，就做僧中上座，这是佛法衰相。我没得圣道啊！我也没有。这是佛法衰相啊！是这么回事啊！若学习了佛法，他会知道这件事怎么处理。譬如学习过戒律就会知道，诵戒的时候，或者是中午，或者是早晨先在大众发表，今天是诵戒日，今天午后六点钟诵戒。或挂出个牌也可以。若是我们没有学过戒，知道这个事吗？不知道。我也学过戒，但是没有特别用心，和没学差不

多。

现在我作个结论喔！学习圣道不难，得圣道不难。问题就是你要得到圣道的次第、方法，你要得到、拿到。还要有一个好的环境，不然不行。我应该停止了。

我们学习这《瑜伽师地论》也好，看这《清净道论》也好，他是主张独住的，不是很多人在一起住，没这回事。他主张独住，这是有道理的。但是今天我们出家人，你独住可以吗？我们不能不承认，现在多数是钝根人，你自己独住还是有问题。还是在大众里住，还比较好一点。但是在大众里住，也很难说。我这么想，就是大家都学习四念处，大家同住，好一点，这么说。如果说，大家都不学习佛法也不修四念处，你和这些人同住修学圣道可以吗？我看不行。譬如我当初，以前我在东林念佛堂住，常常打板念阿弥陀佛、念弥陀经，这样子。我要读经，我还一开始欢喜静坐。这个事，读经没有时间，老是念佛去，也不能，就和我就不合适，我就离开大众去住茅蓬去了，有这个事情。那这个事对不对呢？所以现在也有的居士，其实正在学习的时间也就打这个主意，到那里寂静住，我自己一个人住，也打这个主意，你说对不对？你不能说对，也不能说不对。不能那么说的。

我刚才说这个欧阳竟无，这是我推测之词。也可能他另有原因，他不能出家，也可能他不想出家。我只是这么推测。

丑二、劫量（分二科） 寅一、总标

又即于此一一住中，经多俱胝百千大劫，或过是数方乃证得及与成满。然一切住总经于三无数大劫方得圆证。

住品总起来说，就是说十三住。这一大科里面分四科，第一科是标，第二科征，第三科列，第四科是解释，解释里面分二科，第一科别辨相，就是说明如来住和菩萨住，菩萨住是十二住，加上如来住，就是十三住，这是第一大科说完了。

现在是第二科总料简，就是总起来，再重新说明十三住的大意。这一科里面，第一科是功德。「如是所说，后后住中支分功德，非前前住一切都无，然下品故不堕其数，当知即彼展转修习成中上品。于余后地证得成满，方乃建立」，这是说十三住的功德。

下面第二科是劫量，分二科，第一科是总标。「又即于此一一住中」，十三住的功德是这样，又即于此每一住里面。「经多俱胝百千大劫」，要经过这么多的时间，「或过是数」，或者还要超过多俱胝百千大劫，「方乃证得及与成满」，才能成就那个住。第一个是胜解行住，要经很长的时间才能成就。「及与成满」，功德圆满了，是到那个程度，可是功德还没有圆满，那叫作「证得」，功德圆满的时候，叫作「成满」。这每一住要经过这么长的时间。

「然一切住总经于三无数大劫方得圆证」，这每一住要经过多俱胝百千大劫，十三住总合起来，要经过「三无数大劫方得圆证」，它才是圆满地成就了，这是总标。下面别释，分二科，第一科是明证得，又分三科，第一科第一劫

寅二、别释（分二科） 卯一、明证得（分三科） 辰一、第一劫

谓经第一无数大劫，方乃超过胜解行住，次第证得极欢喜住。此就恒常勇猛精进，非不勇猛勤精进者。

「谓经第一无数大劫，方乃超过胜解行住」；「胜解行住」，就是从种性住发菩提心以后来计算，这个时候叫作「胜解行住」。第一无数大劫的时候，「超过胜解行住」，就是前进一个位置，「胜解行住」是贤位。「次第证得极欢喜住」，超过胜解行住的次第，就是成就了极欢喜住，就是得无生法忍了。从这个文，可以看出来了一个消息，从开始发无上菩提心，到得无生法忍，要一大阿僧祇劫，要这么长的时间。可是这句话还要加一个批注，「此就恒常勇猛精进」，说是一大阿僧祇劫得无生法忍，这是根据那位发菩提心的菩萨不懈怠，「恒常勇猛精进」，不怕辛苦，勇猛精进地修行。「非不勇猛勤精进者」，若是他懈怠的话，那一大阿僧祇劫还不能得无生法忍。

这句话说得很简单、很明了，我们这一回可以知道得无生法忍，发无上菩提心，修六波罗蜜，要经过一大阿僧祇劫的精进勇猛得无生法忍。这是纯是发大悲心，大悲心非常勇猛的人，也是广度众生、弘扬佛法，自己得无生法忍，要这么长的时间。如果这个菩萨是发无上菩提心，但是有多少声闻种性的习气，不是所有的时间，都是去度化众生，有的时候是自己在深山里面用功，那就是不需要这么长的时间，就能得无生法忍，就是时间缩短了。

辰二、第二劫

复经第二无数大劫，方乃超过极欢喜住，乃至有加行有功用无相住，次第证得无加行无功用无相住，此即决定以是菩萨得净意乐，决定勇猛勤精进故。

得无生法忍以后，他的大悲心更是勇猛了，因为在他的大悲心和无我的智慧中，不感觉有困难这件事，因为这个时候，得了般若波罗蜜的智慧，与第一义相应以后，什么事情都很容易，不感觉难，他有这个心情，所以大悲心就很强了。大悲心强了，就像是印顺老法师说的那句话：「在利他中自利」，利他就是自利。

这样子要「复经第二无数大劫，方乃超过极欢喜住，乃至有加行有功用无相住」，超过极喜地、离垢地、发光地、焰慧地，一直到有加行有功用无相住，就是第七远行地。「次第证得无加行无功用无相住」，就是八不动地，到这里，这是第二无数大劫。

「此即决定」，到这个时候，名之为「决定」，为什么叫作「决定」？「决定」是什么意义？「以是菩萨得净意乐，决定勇猛勤精进故」，「决定」是这个意思，说是这位菩萨得到清净的意乐，「清净的意乐」，就是大悲心是清净的，般若波罗蜜的智慧也是清净的，没有有所得的污染，我们没得无生法忍的人，这有所得的烦恼时时在现行，做了一点功德的时候，就有所得。已经是发菩提心的人，说他心里面清净，没有烦恼，我说你有有所得的烦恼，喔！是是，他承认了有有所得的烦恼。

我们知道好歹，知道什么是有罪过的事情？知道什么是有功德的事情？这也不容易，做这件事是有罪过的，知道是有罪过，也不容易，做这件事是有功德的。「知」是我们学习佛法的一个阶位，到了这个程度。表示什么呢？就是我们做了有罪的事情，不知道是有罪过的，不知道。我不知道各位同学，听我讲这句话，心里面是怎么想？不知道，我做这件事是有功德，也不一定知道。我做这件事是有罪过，自己不知道。要再进一步才知道，这件事有罪过，这还不是容易，这是一个阶段。

再进一步的话呢，只是知道这是有功德、有罪过，但是，还是不知道是有所得，我做这件事是很有功德，就是有所得的执着。这里就是有很多的问题，还有引起很多的烦恼。再进一步会知道，我做这件事虽然有功德，但是我若是这样子的想法，是有所得，有所得也不殊胜。这件事说未得无生法忍的人，这有所得的执着，时时是有的。

现在这上面说「以是菩萨得净意乐」，就是第八地的菩萨，他做了很多、很多的功德，但是心里无所得，这是更高的境界，这表示到第八地菩萨，才得净意乐。这可见以前还是有所得，他这是圣人了，他还有，但是很快会觉悟，虽然会觉悟，还是有这个问题，这个问题还在。到了第八地「得净意乐」，没有这个问题了。发大悲心的时候，也无所得，能够做无量无边的功德，心里面也还是无所得，智慧也是清净的，慈悲也是清净的，是「得净意乐」。

「决定勇猛勤精进故」，从这么以后，他对自己用功修行也好，广度众生也好，心里面是决定的，没有说：「这件事太难，我不要去做」，没有这回事。心里面不犹豫，而且勇猛无所畏惧，完全不懈怠、勤精进。这是第二个阶段，这是第二阿僧祇劫，第二无数大劫。

辰三、第三劫

复经第三无数大劫。方乃超过无加行无功用无相住及无碍解住，证得最上成满菩萨住。

第三无数大劫是三个位次，就是第八不动地、第九善慧地、第十法云地，但是也

和前面一样，也是无数大劫才能成就，虽然位次不多，时间也是那么长。这是第三科，辰三、第三劫。这是第一科是证得，是要三大阿僧祇劫，三无数劫。下面第二科是辨差别，分二科，第一科标列。

卯二、辨差别（分二科）　辰一、标列

当知此中略有二种无数大劫：一者、日夜月半月等算数方便，时无量故，亦说名为无数大劫。二者、大劫算数方便，超过一切算数之量，亦说名为无数大劫。

「当知此中略有二种无数大劫」，这一科说辨别它的差别呢，是里面有二种无数大劫，那二种呢？「一者、日夜月半月等算数方便，时无量故，亦说名为无数大劫」；「日」，就是昼，就是白天。「夜」，就是黑天。「月」，就是一个月有三十天。或者是「半月」，就是十五天。「等」，就是这样的计算、算数的方法，这时间用功修行，经过多少天、经过多少个月，这样来算时间是很久、很久地，时无量故，那也叫作「无数大劫」，这是一种计算法。

「二者、大劫算数方便，超过一切算数之量，亦说名为无数大劫」，第二个计算的方法是大劫，什么叫作「大劫」？就是成、住、坏、空，就是「成」二十中劫、「住」二十中劫、「坏」二十中劫、「空」二十中劫，就是四个「二十中劫」，就是八十个中劫，合一、统一起来，叫作「大劫」。大劫的算法「超过一切算数之量，亦说名为无数大劫」，这个就是特别长远了。这是标列，下面第二科料简，就是再详细解释，分二科，第一科前说。

辰二、料简（分二科）　巳一、前说

若就前说无数大劫，要由无量无数大劫，方证无上正等菩提。

「若就前说无数大劫」，前面就是日、夜、月、半月这样计算无数大劫。「要由无量无数大劫，方证无上正等菩提」，从前面那个说法，要经过无量无数的大劫，才能证得无上菩提。这是前说，下面第二科是后说，分二科，第一科明不过量。

巳二、后说（分二科）　午一、明不过量

若就后说无数大劫，但经于三无数大劫，便证无上正等菩提，不过此量。

「若就后说无数大劫」，若根据第二个说法，说无数大劫的话。「但经于三无数大劫」，那只是经三个无数大劫。「便证无上正等菩提」，就得无上菩提了。「不过此量」，不会再超过这三个阿僧祇劫、三个无数大劫，不超过的。这一科是叫作「不过量」，下面第二科明转不转。

午二、明转不转

若正修行最上上品勇猛精进，或有能转众多中劫，或有乃至转多大劫，当知决定无有能转无数大劫。

「若正修行」，若是这位菩萨，是能努力地修学六波罗蜜，「最上上品勇猛精进」，他不懈怠，他修行的时候，上上品的勇猛精进，这样子用功修行，「或有能转众多中劫」，或者就是经过，「转」，就当作经过讲，经过「众多中劫」，就是很多的中劫、很多的成、住、坏、空。

「或有乃至转多大劫」，或者是这位菩萨，经过一个中劫、二个中劫，乃至经过

很多的大劫，就是没有到无数的大劫，还没有到那个程度。「当知决定无有能转无数大劫」，乃至经过很多、很多的大劫，「当知」，总而言之这么说，决定没有能经过无数的大劫，没有经过那么多，就是不会太多，他就会提前，「无数大劫」，有三无数大劫，那是最多的了。若是特别上上品的勇猛精进，可能没有到那么多的时间，就得阿耨多罗三藐三菩提了，这是在时间上这么解释。总料简这一科，分六科，第一科是功德，第二科劫量，现在是第三科修断，分二科，第一科是总标。

丑三、修断（分二科）　寅一、总标

又由如是所说十二诸菩萨住，经三无数大劫时量，能断一切烦恼障品所有粗重，及断一切所知障品所有粗重。

「又由如是所说十二诸菩萨住」；「如是」，就是前面所说的有十二个诸菩萨住，「十二诸菩萨住」，十地就是十住，初极喜地，最后法云地，一共是十个住，这个时候都是圣人。前面有二个住：一个是胜解行住、还有一个种性住，所以是十二住。「经三无数大劫时量」，就由种性住开始发无上菩提心，以后用功修行，经过三个无数大劫时量。

「能断一切烦恼障品所有粗重，及断一切所知障品所有粗重」，这是说修断，能够消灭了，一切的烦恼障这一类的，品者类也。「粗重」，就是烦恼的种子，叫作「粗重」。「粗重」什么意思呢？就是无堪能，烦恼若是活动的时候，不能够去修学善法，叫作「粗重」，无堪能叫作「粗重」。

「及断一切所知障品所有粗重」，前面烦恼障就是爱烦恼和见烦恼，这二类烦恼。「所知品」，就是有所得的这一切烦恼。「所知障品所有粗重」，它的种子。阿罗汉断灭了烦恼障品所有粗重，他所知障品还没有断，但是他能入涅盘，这可见所知障的烦恼不障碍入涅盘，若有烦恼是不可以入涅盘，这是它们里面有这个差别。这是第一科是总标，他断的二种烦恼：一个烦恼障、一个所知障。

寅二、别显（分二科）　卯一、正断粗重（分二科）　辰一、烦恼障品（分二科）　巳一、标

于三住中，当知能断烦恼障品所有粗重。

第二科别显，前面是总标，「别显」，各别的显示，分二科，第一科是正断粗重，又分二科，第一科是烦恼障品，又分二科，第一科是标。

「于三住中，当知能断烦恼障品所有粗重」，前面说是十二住，现在就说三个住，十二住里面有三个住。在这三个位次、三个阶位，你要知道在这三住中，能断烦恼障品所有粗重，这是第一科标。下面第二科解释，分三科，第一科于极欢喜住。

巳二、释（分三科）　午一、于极欢喜住

谓于极欢喜住中，一切恶趣诸烦恼品所有粗重，皆悉永断，一切上中诸烦恼品，皆不现行。

「谓于极欢喜住中」，三个住中那个住先说呢？先说第一个住，就是极欢喜住，就是初得无生法忍的时候，在这个阶位。「一切恶趣诸烦恼品」，就是这一类的烦恼若存在的话，它能使令你到三恶道去，所以叫作「一切恶趣诸烦恼品所有粗重」。这一类烦恼的种子，「皆悉永断」，就在极欢喜住，这个时候完全消灭了，就是没有了。在极欢喜住所断的烦恼，主要是见烦恼，就是分别我执和分别法执；就是由分别来的我执，不是俱生我执。我执分二种：一个是俱生我执、一个分别我执。分别我执

就是由自己分别来的我执，若不分别我执不现行，分别才现出来，这是一种「分别我执」。俱生我执是与生俱来，不需要分别它就有。

分别我执分两类：一个是另外的人告诉你说是：「在我们的身体里面，我们的色受想行识是有生有灭，在这个有生有灭的色受想行识里面，有个不生不灭的东西，常恒住不变异，这是我」。原来没有这个想法，不知道这回事，是我的老师告诉我，这是由学习来的，这种事情。我现在发觉学习来的烦恼，也是很厉害。现在这里边说是由学习来的烦恼，或者是由自己静坐的时候，多分别来的我执，这二种都叫作「分别烦恼」，因为这个烦恼就会出问题，能令你到三恶道去。「一切恶趣诸烦恼品所有粗重」，所有的种子，「皆悉永断」，因为修无我观，能把这个烦恼断了，修无我观能断这个烦恼。

我说我自己，初开始学习佛法，我那知道这回事？不知道这件事。现在学习时间多了一点，心里面有这个分别，我以前说过，就是学《金刚经》也是告诉你修无我观、修我空、修法空，也是这样。学习《楞伽阿跋多罗宝经》、《楞伽经》也是告诉你修无我观、修法空观，也是这样说。我们现在学习《大智度论》、学习《般若经》也是这样说，要学习我空观、要学习法空观，可以得圣道，也是这么说。

初开始出家的时候，不知道什么叫作圣道？怎么样能得圣道？完全不懂。你告诉我什么，就是什么，就是这样子，现在学多了，《瑜伽师地论》也是这样说。这样说有什么事情呢？我们初开始听见这话，这话也很平常嘛！也没什么。其实很重要，有什么重要呢？你可以自己想一想，怎么样才能得圣道？自己不知道。说是学习这个法门可以得圣道，对不对呢？也不知道，明白一点说，什么也不知道。现在因为学习经论学多了，有这个分别心。

其中还有一件事，刚才我说的是怎么知道学习这个法门，是能得圣道呢？根据什么说这是对的，根据什么说这是不对的，怎么样来辨别呢？我看初开始学习佛法的人，完全都不知道，谁知道呢？就是跟那个老师学，他说什么就是什么，就是这样子嘛！不然知道什么呢？明明是读经论，我们也不能这样决定，不能决定这件事是对？是不对？不知道。

但是另外有一个方法，有一件事我们应该注意，就是我为什么有生死苦恼？要知道这件事，我有生死大苦，生死大苦的根源在那里？根源在什么地方？要知道这件事。如果说明根源就是因为有我、有有所得、有这些执着，才有生死大苦，这事要确定，为什么会有生死苦？你要确定这个原因，然后说现在要了脱生死，那就是把这个原因消灭了，就没有生死了，就是这样子嘛！这样说很简单，所以从这里就知道，修习的法门对不对。

如果用功修行的时候，我也不知道怎么样会有生死大苦？不知道，但是就是告诉我修行的方法，这个方法能不能了脱生死？也不知道，那这就是有问题了。所以照理说呢，应该自己提出这个问题，就是我出了家，修学圣道的目的，是要解脱生死大苦，生死大苦是从什么地方来的？要告诉我。这个地方和修学圣道有直接关系的，由于修学圣道的这个方法，能够断灭生死的原因，所以就好了，就可以解脱生死大苦。说是修行的方法，没有断生死大苦的原因，那你修习这个法门，你白辛苦了，要知道这件事。

末法时代其实已经很久了，就是有这个问题，所以根本也不想修行，或者是修行的方法不对，但是现在后来，我们中国佛教有一个方法，不谈这个问题，这个生死怎么来的？我们不要讲这个事情，我们就念阿弥陀，求生极乐世界去，到那里有阿弥陀佛在开示，这个方法是好，这个方法也是不错，的确是不错，就是避免这些烦麻的事情，就好了，就是这样子。但是若不念阿弥陀佛，不求生阿弥陀佛国，那怎么辨？那

就是另一回事了，就是这么回事。

现在这里说是，这个地方也很重要，「于极欢喜住中，一切恶趣诸烦恼品所有粗重，皆悉永断」，这句话不简单，它告诉你到三恶道的原因，主要就是执着有我，分别我执，主要是这个，现在你这样说，我应该怎么修行，要修无我观，知道修无我观，就把这个分别我执破了，破了不到三恶道去，就知道。修无我观，但是这上面也是，我们在声闻地已经学过了，非要有奢摩他不可，有奢摩他呢，然后在奢摩他里修无我观，就把这个分别我执，诸烦恼品所有粗重，皆悉永断，就没问题了，就是这么一回事。你看这个文好像没有什么，但是若是真实多看了经论的时候，就感觉这句话是非常重要，就是告诉你应该怎么修行了。

「一切上中诸烦恼品，皆不现行」，这前面「一切恶趣诸烦恼品所有粗重」，这是分别我执。我们大乘佛法呢，也包括了分别法执，也就是这一切法不执着，不执着这些事情。但主要是分别我执，这样子是见烦恼。譬如说小乘佛法得了初果须洹陀，他是把我执灭了，但是爱烦恼还在。「爱烦恼」有二种，这二种是什么呢？譬如我师父告诉我：「在臭皮囊里面，有一个不生不灭，这是我，这是本来面目」，唉呀！原来不懂这个事，你告诉我，听了很欢喜，就爱执这件事。谁若说不对，眼睛就会立起来，这也就是「爱」。但这个爱是属于「我爱」，爱着这个我。

另外还有爱呢？是遇见色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，五欲上的爱，还有一种爱。所以「一切上中诸烦恼品」，这个地方没有说下品，只是说上品、中品的烦恼，这是爱烦恼。那些烦恼品，「皆不现行」，也不活动了，若是到了极欢喜住的时候，初得无生法忍的时候，我不可得、色受想行识不可得，这个时候分别我执、分别法执没有了。但是爱烦恼也不动，「皆不现行」，就是不活动，还是在，就像我们有病，病没有发作还在，并没有完全好。就是得无生法忍的那无我智慧，消灭了我的执着，同时也能调伏上品中品烦恼的活动，叫它不动，但是有的时候也是动。

所以在家人修无我观，也可以得初果须陀，但是他还有欲。所以得了圣道以后，得无生法忍的人，他还要修不净观，何况我们没得无生法忍的人啊！「一切上品中品诸烦恼品，皆不现行」，就不活动了。这是第一科于极欢喜住，在这个极欢喜住，初得无生法忍、初入圣道的时候，他断烦恼的情形，就是这样子。下面是第二科于无加行无功用无相住，说三个住，已经说了一个住，现在说第二个住。

午二、于无加行无功用无相住

于无加行无功用无相住中，一切能障一向清净无生法忍，诸烦恼品所有粗重皆悉永断，一切烦恼皆不现前。

这中间就是初极欢喜地、第二地、第三地、第四地、第五地、第六地、第七地，这是六个地，中间略过去了。这个时候到了第八地无加行无功用无相住的时候，就是他心里面很任运地、自然地，与第一义谛相应，像我们没得无生法忍的人，要修无我观、修我空观、修法空观的时候，心里面非要作意不可，不作意不能修，那就是有加行、有功用。若常常修止观呢，这有加行、有功用，会感觉到是要努力地、要如理作意，要努力才行。若不努力，不如理作意，根本就不能修行，无分别住是不能修行。若在毗钵舍那，在第一义谛上来说，根本就没有修行。

所以「于无加行无功用无相住中」，到了第八地的时候，「一切能障一向清净无生法忍，诸烦恼品所有粗重皆悉永断」，就是上品、中品的一切烦恼，都没有了，到这个时候决定是断掉了。「一切能障一向清净无生法忍」，那这就是第八不动地的无生法忍是这样，「一向清净无生法忍」。「诸烦恼品所有粗重皆悉永断」，是烦恼的种子，不是说是现行，现行已经降伏了，到这个时候能把种子，皆悉永断。这指烦恼

障说，所知障还没有提啊！就是烦恼障到这个时候。「一切烦恼皆不现前」，这就是下品的诸烦恼品也被调伏了、也不动了。

《披寻记》一六一五页：

一切能障一向清净无生法忍诸烦恼品所有粗重者：前说有加行有功用无相住中，非有烦恼，非离烦恼。一切烦恼不现行故，希求佛智犹未得故，由是能障一向清净无生法忍，今即说彼诸烦恼品所有粗重应知。

「一切能障一向清净无生法忍诸烦恼品所有粗重者：前说有加行有功用无相住中」；「有加行有功用无相住中」，就是第七远行地。「非有烦恼，非离烦恼」，这第七远行地的菩萨，那个圣道表现出来的相貌，也不是有烦恼，可也没有离开烦恼，就是这么境界。「一切烦恼不现行故」，因为上品、中品的烦恼也不活动了，「希求佛智犹未得故」，但是希望得到佛的智慧，但佛的智慧还没得到，他还有希求心。「希求心」，在我们凡夫来说，是一个愿，我们希望得圣道，这个愿非有不可。但是在第七远行地的时候，这就是有所得的烦恼，「希求佛智犹未得故」，这就是有所得的烦恼。「由是能障一向清净无生法忍」，这个微细的有所得的执着，就障碍一向清净的无生法忍不得现前。「今即说彼诸烦恼品所有粗重应知」，现在这里说，到了第八地的时候，就把这个烦恼断了，是这么的意思，这是「一向清净的无生法忍」。「诸烦恼品所有粗重」，现在到这个时候都断掉了，到了第八无相住的时候，这些烦恼不现前了，但是还有一个微细的下品烦恼还在，还没有清净。这是第二住，第一住是极欢喜住，第二住于无加行无功用无相住，第二住断烦恼是这样的情形。下面第三科是第三住于最上成满菩萨住。

午三、于最上成满菩萨住

于最上成满菩萨住中，当知一切烦恼习气随眠障碍、皆悉永断，入如来住。

就是下品的烦恼也断了，「当知一切烦恼习气」，「习气」，就是种子，因为内心和外面的境界一接触的时候，内心有所分别，就会造成一个力量，那就是「习气」，因习而有气。「随眠」，也是种子，就是随逐你，不离开你，「眠」，就是睡觉了，就不活动嘛！若是醒觉，会去做事情了，睡觉就在那休息不动了。说那种子不现行的时候，它在你心里面，潜藏在那里不动，所以用「眠」来譬喻这件事。

「随」，就是随逐你，不离开你，实在是随逐什么？就是随逐你的心，和你的心不相离，潜藏在甚深的心里面，叫作「随眠」，所以由是也叫作「习气」，也叫作「随眠」，也叫作「粗重」。这个习气随眠是谁的习气随眠呢？是烦恼的习气随眠。

「障碍」，这个烦恼障碍你，与第一义谛不相应，你想到第一义谛，它就障碍你不能去。「皆悉永断」，到这个时候就是最上成满菩萨住，就是第十法云地的时候，这些污染都断灭了，这个烦恼障完全没有了，就「入如来住」，这个时候得无上菩提了，这可见烦恼障要到佛的时候才清净。前面是烦恼障，这一科完了，下面说第二科所知障，分三科，第一科标。

辰二、所知障品（分三科）　巳一、标

当知一切所知障品所有粗重，亦有三种。

前面烦恼障分三个住，也就是三种。所知障也有三种，这是标，下面第二科是列出来。

巳二、列

一者、在皮粗重。二者、在肤粗重。三者、在肉粗重。

所知障也分三种的不同，皮和肤和肉是深浅的不同，也就是粗细的不同，用这三个字来表示所知障的深浅、所知障的粗细的不同，这是列，下面解释。

巳三、释

当知此中在皮粗重，极欢喜住皆悉已断。在肤粗重，无加行无功用无相住皆悉已断。在肉粗重，如来住中皆悉已断，得一切障极清净智。

「当知此中在皮粗重，极欢喜住皆悉已断」，这是最浅的所知障，那就是分别法执的时候，我们这个心与一切法接触的时候，前五识时间短，它不分别，前五识也有明了性，但是它不分别，可是前五识一接触的时候，第六识就马上有了别了，第六识就有执着，那就是分别法执，这分别法执，这时候就是在皮粗重。「当知此中在皮粗重，极欢喜住皆悉已断」，就是这位修行人、这位禅师，在奢摩他里面，不但是修我空观，同时也修法空观，所以到了得无生法忍的时候，这个分别法执也就消灭了，所以「在皮粗重，极欢喜住皆悉已断」，这个时候，初得无生法忍的时候，所断的所知障是很肤浅的。

「在肤粗重」，就是深一层的分别法执，就是与生俱来的法执，就是自然的，不需要加分别，就有有所得的执着。「无加行无功用无相住皆悉已断」，那要到第八地菩萨，把这个所知断了，「无加行无功用无相住」，就把这个烦恼也断了，把这个烦恼断的时候，你读这个《维摩诘所说经．观众生品》天女散花，花落在阿罗汉身上的时候，就着在阿罗汉身上，阿罗汉要神通都去不掉花，还是沾在身上，原来就是他的分别法执，俱生法执在，他不能掉，这是俱生法执。

「在肉粗重，如来住中皆悉已断」，这是更深一层的微细的法执，就是到佛的时候就断掉了，断掉的时候就是成佛了。前面烦恼障的那个地方说：「于最上成满菩萨住中，当知一切烦恼习气随眠障碍、皆悉永断，入如来住」，这个地方说：「在肉粗重，如来住中皆悉已断」，其实也是一样。前面是说在最上成满菩萨住中，皆悉永断，入如来住。这个地方是说到佛的境界，才灭掉，这就是成佛了。

在文字上看，烦恼障是在菩萨住的时候断掉，所知障要成佛的时候断，好像有一点差别，但是如果心里面还有所知障，还没有圆满清净，能名之为佛吗？所以应该是文相上有一点差别，可是里面的义应该是一样。「得一切障极清净智」，在成佛的时候，成就了一切障都消除了，他心是清净的，没有染污了。

卯二、修断资粮

于三住中烦恼所知二障永断；所余诸住如其次第，修断资粮。

前面是正断粗重，这是第一科。现在是第二科修断资粮。「资粮」，是因的意思，由因而得果。「于三住中烦恼所知二障永断」，于极欢喜住和无加行无功用无相住，到如来住，或者说是最上成满菩萨住，这三个住。烦恼障、所知障，这二种障碍都全部地、永久地消灭了。「所余诸住如其次第，修断资粮」，一共是十三个住，除掉了这三个住，其余的住是「修断资粮」，那是修断的因，由如是因而成就这三个住的断烦恼。譬如说是初极喜住能断除三恶道的烦恼品类，那就是胜解行住为资粮，胜解行住修奢摩他、修毗钵舍那、修二空观的时候为因，而后成为极喜住断除烦恼的果，就是这样。到了第八住能灭除去一切的烦恼，那就是由二地、三地乃至到第七地为修行的资粮。若是到第十住最上成满菩萨住，那就是第八不动地及第九善慧地为资粮。「如其次第，修断资粮」，是修断的因，由如是因而成就三个住的果。

丑四、清净（分二科）　寅一、标

即于如是十三住中，当知略有十一清净。

这下面第四科是「清净」，前面是第三科「修断」，修断这一科讲完了。现在是第四科「清净」，分二科，第一科「标」。

「即于如是十三住中，当知略有十一清净。」这是标，下面第二科是「列」，分十一科，第一科是「种性清净」。

寅二、列（分十一科）　卯一、种性清净

谓于第一种性住中，种性清净；

十三住，第一个住就是种性住。「种性住中」，就是它的种性是清净的，就是他有佛性，就是这么意思，这是种性清净。

卯二、信解清净

于其第二胜解行住，信胜解净；

第二科「信解清净」。「于其第二胜解行住」，就是发无上菩提心，修学佛法，他这时候常常修四念住，甚至修止观，从止观中得到信胜解净。因为初开始学习文字的佛法时，这个时候开始建立信胜解的资粮，等到修止观时，这时候开始信胜解净。「胜解」，就是不犹豫，心里面不犹豫，就是有了力量。止观有了力量的时候，信心也是建立起来。「信」是由智慧建立的，有智慧以后，才对佛法有信心，而这智慧是从止观中来。「信胜解净」，这就是胜解行地的清净。

卯三、意乐清净

于其第三极欢喜住，胜意乐净；

第三个清净就是极欢喜住。这个时候断除分别我执和分别法执，与第一义相应了，所以心也清净。

卯四、增上戒清净

于其第四增上戒住，增上戒净；

第四个清净是「增上戒住」。「增上戒住」就是增上戒特别清净，持戒是非常清净，不会有犯戒的事情。

卯五、增上心清净

于其第五增上心住，增上心净；

第五个清净就是「增上心住」。增上心住就是发光地，这是第五个清净。这时候他得到四禅八定，得四禅八定时，定也是清净的，因为有无漏的智慧在里面。

卯六、无倒智清净

于其第六第七第八增上慧住，无颠倒智发起清净；

这是第六、第七、第八。第六（住）是焰慧地，焰慧地是觉分相应增上慧住；第七（住）难胜地是谛分相应增上慧住；现前地是缘起相应增上慧住。这三个都是智慧，第六、第七、第八这三个都是增上慧住。什么智慧呢？「无颠倒智发起清净」，就是一切法是缘起的，心里面在缘起法上没有颠倒的迷惑，成就了清净的智慧。这是第六个清净「无倒智清净」，第六个清净包括三个地。

卯七、有加行圆满清净

于其第九有加行有功用无相住，有加行行圆满清净；

这是第七个清净，这是第九住。「有加行有功用无相住」就是第七远行地。这位禅师、菩萨是有加行，他用功修行的境界得到清净，这时候已经开始第一个无相住。

卯八、真智神通引发清净

于其第十无加行无功用无相住，真智神通引发清净；

这是第八「真智神通引发清净」。这时候是「无加行无功用无相住」，他清净的真实的智慧，也有广大的神通出现，引发出来真智神通得清净，他没有有所得的污染。

卯九、无碍解清净

于第十一无碍解住，能正为他宣说法义无碍解净；

「于第十一无碍解住」，这是第九个「无碍解清净」。第九个无碍解清净是第十一无碍解住，就是善慧地菩萨。这位菩萨「能正为他宣说法义无碍解净」，他有四无碍辩：法无碍解、义无碍解、词无碍解、辩说无碍解，智慧清净。

卯十、妙智清净

于第十二最上成满菩萨住中，入一切种一切所知妙智清净；

「于第十二最上成满菩萨住中」，这是第十「妙智清净」。这位菩萨「最上成满菩萨住中，入一切种一切所知妙智清净」，「最上成满菩萨住」，就是法云地了。他「入一切种」，就是一切类，一切的所知境，谁有这种能力呢？就是妙智，妙智清净。

卯十一、究竟清净

于第十三如来住中，一切烦恼及所知障并诸习气究竟清净。

「于第十三如来住中」，就是最后究竟圆满住。「一切烦恼及所知障并诸习气究竟清净」了。这一共从种性住，到最后如来住，一共有十一种清净，都叫做清净，但是还有浅深的不同的。

丑五、相摄（分二科）　寅一、标指

如前菩萨功德品中所说八法，能摄大乘，当知在此十三住摄。

这是第五科「相摄」，前面第四科是「清净」，现在第五科是「相摄」。分二科，第一科「标指」。

「如前〈菩萨功德品〉中所说」的「八」种「法」，「能」够赅「摄」全面的「大乘」佛法。「当知在此十三住摄」，那八种法也在这十三住所收摄了。这是指，指在〈菩萨功德品〉。

寅二、配释（分五科）　卯一、初二住摄

谓于第一第二住中，于菩萨藏生信、胜解、听受、思惟；

下面第二科「配释」，分五科，第一科「初二住摄」。

「谓于第一第二住中」，初二住，就是种性住和胜解行住，这两住于八法之中就指菩萨藏，「于菩萨藏生信、胜解、听受、思惟；」就是开始学习佛法。

八法：「第一个是菩萨藏教」，「第二即于如是菩萨藏中，显示诸法真实义教」。前面是教，这个是义，显示义。「第三者即于如是菩萨藏中，显示一切诸佛菩萨不可思议最胜广大威力之教」。这是单独指佛菩萨的不可思议的威力，大乘菩萨藏里面显示这一点。「四者于上所说如理听闻。」

八法，这是前四法。前四法是第一、第二住中，「于菩萨藏生信、胜解、听受、思惟」，包括了前四法。一共八法，第一、第二中包括了四法。

《披寻记》一六一六页：

于菩萨藏生信胜解等者：此于八法摄其前四应知。

第一住、第二住，包括了八法的前四法。

卯二、第三住摄

第三住中，得胜意乐，趣向前行胜修行相；

这是第二科，第二科就是第三住极喜住，就是初得无生法忍。「得胜意乐」，因为初得无生法忍的时候，有殊胜的意愿，有大悲心，同时有大智慧，这叫殊胜意乐。「趣向前行」，初得无生法忍以后，不停留在那里，继续向前进，向于无相的境界趣进。「胜修行相；」这个时候的修行特别殊胜，以无所得的智慧修学六波罗密。

《披寻记》一六一六页：

趣向前行胜修行相者：此摄第五应知。

这是在八法里是第五法，第五法是如理思惟为先，趣胜意乐。这是第五法。这就是思惟慧，思慧。

卯三、次六住摄

于余一切乃至有加行有功用无相住中，得修广大；

这是第三科「次六住摄」。「于余一切」，前面只是得胜意乐，初极喜住、第二

住、第三住、第四住、第五住、第六住、第七住到第八住，「乃至有加行有功用无相住中，得修广大；」这时候他的修行，他的般若波罗蜜逐渐的增长广大，也还是无相修。

《披寻记》一六一六页：

得修广大者：此摄第六应知。

八法里的第六法就是趣胜意乐为先，入修行相。

卯四、次三住摄

于上三种净行所摄菩萨住中，修果成满。

下面第四科「次三住摄」。「于上三种净行所摄菩萨住中，修果成满。」前面有加行有功用无相住是第七远行地，后面第八地、第九地、第十地有三个住。「于上三种净行所摄」的，就是「菩萨住中，修果成满」。「修果成满」就是八法里的第七法，入修行相为先，修果成满。

《披寻记》一六一六页：

修果成满者：此摄第七应知。从无加行无功用无相住，乃至最上成满菩萨住，名上三种菩萨住。望余下住，名为上故。

「修果成满者：此摄第七应知。」八法中的第七法，「从无加行无功用无相住，乃至最上成满菩萨住」，中间有个无碍解住，一共是三个住，「名上三种菩萨住。望余下住，名为上故。」其他的第七远行地以下是下住，这是上住。

卯五、如来住摄

如来住中，当知获得究竟出离。

这是第五科。到佛的境界的时候，「当知获得究竟出离」，究竟出离，就是八法中最后一法。

《披寻记》一六一六页：

究竟出离者：此摄第八应知。

〈菩萨功德品〉的最后一法是第八法。

丑六、类声闻住（分二科）　寅一、标

当知菩萨十二种住，随其次第类声闻住。

这是第六科「类声闻住」，分二科，第一科「标」。

「当知菩萨十二种住」里，「随其次第」，随它前后深浅的次第，「类声闻住」，与声闻住相类似。这是「标」。

寅二、配（分十科）　卯一、初住

如诸声闻自种性住，当知菩萨初住亦尔。

下面第二科是「配」，分十科，第一科是「初住」。

「如诸声闻自种性住，当知菩萨初住亦尔」。「诸声闻自种性住」，他自己的种性就是声闻种性，他不是辟支佛种性；也不是佛种性。这个人有声闻种性，他安住在他的种性里，「当知菩萨初住亦尔。」菩萨初种性住也是这样子，这是相配合。

卯二、第二住

如诸声闻趣入正性离生加行住，当知菩萨第二住亦尔。

第二科「第二住」。「如诸声闻趣入正性离生加行住，当知菩萨第二住亦尔。」「如诸声闻」，有声闻种性，遇见佛法的时候，他就发出离心，「趣入正性离生」，就是由凡夫的境界向圣人的境界去了。「正性离生」，就是得初果以上，就叫做「入正性离生」。「正性」，就是涅盘，什么叫做涅盘呢？就是在真如的理性上，色受想行识寂灭了，那就是涅盘，「趣入正性离生」，就是向涅盘那里去了。就是涅盘为上首的意思，他感觉到生死是苦，愿意得涅盘的安乐，他有这样的意愿了。

那就是从种性住，向前进了一步。如果没有往前进的时候，在种性住时，他没有这种思想，没想得涅盘。「离生」，生是什么？就是烦恼，远离了烦恼。本来是惑业苦，应该远离惑业苦三法嘛，怎么单说离烦恼呢？因为生死的苦恼是由业力招感的，由业力造成的生死苦，但是业力发生作用的时候，需要有烦恼的支持，没有烦恼的支持，业不能令你得生死苦的，所以这叫做润生烦恼。十二缘起，触缘受；受缘爱；爱缘取，爱取的烦恼。若有爱取的烦恼，就会受生死苦。

若是修学圣道的阿罗汉，把爱取的烦恼断了，就完了，临终的时候，色受想行识一刹那间灭了，就不生不灭了，就得涅盘了。所以只是离开了烦恼，远离了爱见的烦恼，就得涅盘了，所以叫「正性离生」。「加行住」，烦恼不会自己就没有的，要努力的修学四念处才可以。所以「如诸声闻趣入」，实在就是发心要得涅盘，他就努力的修学四念住，这时候还没有得圣道，这是声闻人有这么一个阶位。「当知菩萨第二住亦尔。」胜解行住也是这个意思。

卯三、第三住

如诸声闻已入正性离生住，当知菩萨第三住亦尔。

这是第三科第三住。如诸声闻种性的人，他们发出离心修学四念住的时候，已经入正性离生住了。那就是从初果开始，初果的时候，无我的智慧现前时，也不见有色受想行识，那时候也是入于不生不灭的境界，所以「已入正性离生住」，安住在那里。「当知菩萨第三住亦尔」，那就是初欢喜地，初欢喜地也是这样子。

卯四、第四住

如诸声闻已得证净圣所爱味为尽上漏增上戒学住，当知菩萨第四住亦尔。

这是第四科「第四住」。「如诸声闻已得证净」，就是佛、法、僧、戒，四证净。没有得圣道的人，心有所得的人，对佛菩萨虽然也有恭敬心，但是究竟怎么回事，不知道。对于佛、对于法、对于僧有恭敬心，但是什么是佛法僧？心里迷迷糊糊的。得了初果以后，他知道佛法僧的境界是不可思议的，是清净的。所以我们若看见佛…「可以身相见如来否？否也，世尊，不可以身相得见如来。」这是圣人才能达到

这个境界，我们一定是看见有三十二相、八十种好，放大光明，这是佛嘛。你没有三十二相、没有八十种好，你哪是佛呢？我们凡夫就是这样想嘛！但是入了圣位的人，他不是的，他不这样想。所以叫四证净，他知道佛法僧戒是清净的境界。

「圣所爱味」，就是这种清净无漏的境界，是圣人所欢喜的。「为尽上漏增上戒学住」，这时候得了初果以后，他才断了分别我执，俱生我执还有爱烦恼都没断。「为尽上漏」，为了灭除上面还有的烦恼，他要学习增上戒，这叫持戒清净，在持戒清净的基础上，还是要修奢摩他、毗钵舍那来断烦恼的。「当知菩萨第四住亦尔。」当知菩萨第四住也是这样，就是增上戒住也是这样子。

卯五、第五住

如诸声闻依增上戒学引发增上心学住，当知菩萨第五住亦尔。

这是第五住。「如诸声闻依增上戒学」，就是他得了初果以后，持戒清净，但是不停留在这里，继续向前进，还要修学定。「引发增上心学住」，加强奢摩他，他得初果的时候，应该是得到未到地定，而这个时候若是有了清净的戒以后，要继续的修四念住，修奢摩他，得初禅、得二禅、三禅、四禅，引发增上心学，就安住在四禅里，「当知菩萨第五住」也是这样子。

卯六、第六七八住

如诸声闻如其所得诸圣谛智增上慧学住，当知菩萨第六第七第八住亦尔。

这是第六、第七、第八住。「如诸声闻如其所得诸圣谛智」，初得须陀洹果也是有圣谛智，但是还不圆满。「如其所得诸圣谛智」，就是苦集灭道四谛的智慧，他继续的努力修四念住，增长智慧。那个时候就已经得到四禅了，在四禅里继续修无我观，他的慧力增长。这时候就是得三果以上了。「当知菩萨第六第七第八住」也是这样，也继续增长他的智能，也增长禅定。

卯七、第九住

如诸声闻善观察所知无相三摩地加行住，当知菩萨第九住亦尔。

第七科是第九住。「如诸声闻善观察所知无相三摩地」，诸声闻人也修三三昧，修空三昧、无愿三昧、无相三昧，「声闻观察所知无相」，就是色受想行识一刹那间灭了，这个时候是离一切相的，就是不生不灭涅盘的境界。他努力的修无相三摩地，「当知菩萨第九住」也是这样子。

卯八、第十住

如诸声闻成满无相住，当知菩萨第十住亦尔。

现在第八，第十住。「如诸声闻成满无相住」，如诸声闻修三三昧，修无相住成满的时候，就是阿罗汉住了。「当知菩萨第十住」也是这样子。

卯九、第十一住

如诸声闻从此出已入解脱处住，当知菩萨第十一住亦尔。

下面第九科第十一住。「如诸声闻从此出已」，从无相住向前进步，「入解脱处

住」，那就是成就了三三昧，成就圆满了，「入解脱处住」，那就是圆满的涅盘的境界。「当知菩萨第十一住」也是这样子。

第十二住就是最上成满菩萨住，第十一住就是无碍解住。

《披寻记》一六一七页：

入解脱处住者：谓证慧解脱心解脱故。

这是约证慧解脱、心解脱故。慧解脱就是没得灭尽定，一种说法：没得灭尽定就算是慧解脱，得灭尽定叫做俱解脱。一种是说：只得未到地定，没得四禅八定叫慧解脱；若是得到四禅八定就叫做心解脱。慧解脱而同时也是心解脱。

慧解脱就是得到无我、无我所的清净的智慧，解脱爱烦恼、见烦恼。

心解脱，心就是得了定了，得了四禅八定，得了灭尽定，心里面不是染污的无知也断灭了，叫做心解脱。这就是第十一住。

卯十、第十二住

如诸声闻具一切相阿罗汉住，当知菩萨第十二住亦尔。

《披寻记》一六一七页：

具一切相阿罗汉住者：谓证极清净道及果功德故。

这就是俱解脱，阿罗汉有三种：慧解脱、俱解脱、无疑解脱，大阿罗汉就是大智慧境界。一切声闻具一切相的阿罗汉，当知菩萨十二住也是这样子。

这是本地分菩萨地里的〈住品〉到此结束了。

本地分中菩萨地

第三持究竟瑜伽处．生品第一

壬五、生品（分五科） 癸一、标

诸菩萨生，略有五种，摄一切生；于一切住，一切菩萨受无罪生，利益安乐一切有情。

这是第五科「生品」，前面第四科是「住品」。分五科，第一科是「标」。

「诸菩萨生，略有五种」，诸菩萨就是得无生法忍以后这些大菩萨，他有大悲心，还是要到众生的世界来，那个情形是怎么样呢？现在这里说的「生」是这个意思，略有五种不同：「摄一切生」，就是包括了这一切的大菩萨来到众生世界受生的情形。「于一切住」，不算佛，菩萨是十二住，十二住应该算十一住，或者算十住，前两住不算。「于一切住，一切菩萨受无罪生」，他们来到众生的世界，是没有苦恼的事情的，他们能够「利益一切有情」，能「安乐一切有情」的。

这是「标」，下面是「征」。

癸二、征

何等为五？

前面标出五种，这五种是什么呢？「征」，下面列出来。

癸三、列

一者、除灾生。二者、随类生。三者、大势生。四者、增上生。五者、最后生。

一共这五种不同。

前面讲菩萨三大阿僧祇劫这件事，三大阿僧祇劫从什么时候开始计算呢？从什么时候开始入于初阿僧祇劫？我们是说，初开始种性住菩萨遇见佛法以后，发无上菩提心了，应该是从这个时候开始计算。

但是在《摄大乘论》上也说出一个相貌来，若达到这个程度，你就开始初阿僧祇劫了。在《摄大乘论》里，说出来四句颂：「清净增上力，坚固心升进，名菩萨初修无数三大劫」。「清净增上力」：清净力，增上力。清净力怎么讲呢？

清净力：这位菩萨种性的人，发无上菩提心了，他有善根，什么是善根呢？就是信戒闻舍慧，或者信进念定慧，就是有这个善根。善根也是有深浅的不同，现在是要有清净力，清净力是什么意思？就是你有这个善根的力量发动时，能降伏烦恼，所以叫做清净力。烦恼是染污的，能调伏烦恼，心就清净，这是一个条件。要有这么一个条件，就是你的善根能调伏烦恼。他说的这个相貌，说的很明白，说的很明显。就是烦恼来了，你的正念提起来，能压倒烦恼，要达到这个程度，这是一个相貌。就是烦恼来了，心不清净，但是你的正念，你发的无上菩提心有力量，把烦恼调伏了，心清净。要有这个力量，我感觉这也不是容易，这是清净力。

增上力：增上力是发愿。要发一些清净的愿，发愿有什么好处呢？能遇见善知识。善知识能增上，能帮助你得圣道，这个事情很重要。譬如我们学习佛法，你自己也能学习，是的，我不需要听别人讲，我自己住茅蓬可以学习佛法，是的，但是我看这种人很少。世亲菩萨，要他哥哥来给他作增上缘，他才回小向大，没有他哥哥无着菩萨的增上，世亲菩萨是在小乘里，他不能发无上菩提心啊。我看多数人修学圣道的经过要善知识的提拔，善知识的摄受，善知识的接引，为什么能得到善知识？你要发愿，不发愿不行。「清净增上力」，要善知识的接引，善知识的提拔你。你自己要有善根的力量，同时要有善知识的教导才可以。这是「清净增上力」。

坚固心：坚固是自己有了善根，能发自内心我要出家，放下尘劳的事，我要出家修行。但是还要遇见善知识，遇见善知识去学习。学习，你的菩提心就会更坚固，善根也特别坚固。怎么叫做坚固呢？还是有一点事情...就是恶知识来破坏你，不能破坏，你的菩提心坚固，恶知识不能令你堕落。这也不容易，说我也能发道心修行，但是恶知识来了的时候，你就随他去了。现在恶知识不能够破坏你，「坚固心升进」，你的无上菩提心不动，不动摇。

所以我们用功的时候，常可以考验自己，随时能得到考验，考验的事情随时会有的。譬如说一个同学忽然间非理相加，看我这心动不动？这就看出来。看我的道心坚固不坚固？所以别人来骂你一句，毁辱你一下，这是非常难得的事情，立刻就知道我现在到了什么程度了。不然自己不知道我现在到了什么程度？自己不知道。「坚固心升进」，恶知识来破坏你的时候，来考验你时，心不动摇，这是坚固。

「清净增上力，坚固心升进」，坚固心，还有一个升进的力量，就是由于自己善根的力量，由于善知识引导的力量，恶知识不能破坏你，所以你修学圣道这件事，天天的有进步。我们不要说刹那刹那有进步，说天天有进步就不得了。昨天我用功修行，今天也用功修行。我看《高僧传》有一个人说：我昨天也用功修行，今天也用功修行了，但是今天没有进步，就流泪了。我今天没有进步，和昨天一样，这样不行，我不满足，要今天也用功，明天也用功，天天有进步，要这样子。「坚固心升进」，升进就是我的善根不断的进步。这是四个条件，这个时候，你的三大阿僧祇劫已经开始了。

这是出在《摄大乘论》上。《摄大乘论》上有这四句颂，世亲菩萨加以解释。世亲菩萨解释「清净」那句话的时候，还不是太容易懂，可以去找《摄大乘论》第七卷。在《摄大乘论》世亲菩萨的解释里，第七卷最后，你看看他的解释。我刚才解释的时候，「清净增上力」，「清净」我怎么解释的？一回儿若有时间你去查一查，看世亲菩萨是怎么解释的？世亲解释那句话，那是玄奘法师翻译的，看容易懂不容易懂？但是看无性菩萨解释，《摄大乘论》有二个解释：从印度翻译过来的，有世亲菩萨解释，有无性菩萨解释。无性菩萨的解释就容易懂一点。

癸四、释（分五科） 子一、除灾生（分二科） 丑一、征

云何菩萨除灾生？

这是第五大科「生品」。这一科从什么地方来的呢？这个第十二大科是「菩萨地」，分两科，第一科是「结前生后」，第二科是「广辨一一」。这个「广辨一一」这一科分两科，第一科「普摄学果」，分三科，第一科「标释品类」。这个「标释品类」里边，第一科是「总标」，第二科是「别释」。第二科「别释」里分三科，第一科是「初持摄」，说这个持的意义。第二科是「次相等摄」，这一科分八科，第一科「真实诸菩萨相」，第二科「在家出家分」，第三科「增上意乐」，第四科是「十三住」。「十三住」这一科我们学习完了，现在就是第五科「生品」。这一品里边分五科，第一科是「标」，第二科「征」，第三科「列」，现在是第四科的解释。解释里分五科，第一科是「除灾生」，这一科分两科，第一科是「征」。

「云何菩萨除灾生」，怎么叫作菩萨救护众生的苦呢？众生有很多的灾难，菩萨的大悲心除灭众生的灾难，那么菩萨用什么身份来作这件事呢？这是「征」。现在第二科是解释，分两科，第一科是「略说」。「略说」里分两科，第一科「举事」。分六科，第一科是「济饥馑」。

丑二、释（分二科） 寅一、略说（分二科） 卯一、举事（分六科） 辰一、济饥馑

谓诸菩萨或大愿力或自在力，于诸饥馑厄难旷野正现前时，为令众生少用功力而得存济，于大鱼等种类中生；身形广大，随所生处，以自身肉，普给一切饥饿众生，皆令饱满。

「谓诸菩萨或大愿力或自在力」，这个诸菩萨他有两种力量，第一个是大愿力，就是他内心里面有慈悲的愿，他建立了救护众生远离一切苦恼的这样的愿力，这是第一个力量，是在心理上这么说的。「或自在力」，这个自在力就是在行动上说的；就是你有这样的愿，你也有这样的行动，也能够按照自己的愿把这件事完成了，有这样的力量，这叫自在力。有的菩萨在凡位的时候也有慈悲心的愿，但是只是有愿，事实上办不到，就是没有这个自在力。这个自在力就是你作这样的计划，「我要能令众生离苦得乐」，但是也会很自在地完成了这件事，众生是得到离苦得乐了，这个不容易！这个「或大愿力或自在力」，这个「或」字是不定的意思，若凡位的菩萨就不行，这一定要是圣位的菩萨。前面说这个菩萨有这两种力量。

「于诸饥馑厄难旷野正现前时」，就是他的大愿力、他的自在力怎么能表示出来呢？「于诸饥馑」，就是众生里边生活困难，没有粮食，这样的苦难，厄者苦也，没有办法解决，所以叫作难。「旷野」，就是旷野里边都不能够生产粮食，众生得到饥馑的苦难。「正现前时」，这样的苦难不是过去，也不是未来，就是现在现前了，现前的时候。那么这个时候，菩萨的大愿力和自在力就显现出来了。「为令众生少用功力」，这个时候菩萨的内心里边希望能够令众生少少用一点功力，不是用很多的力量，很容易地。「而得存济」，就能解决了饥馑的厄难，就是可以生存了，得到救护了。怎么办呢？「于大鱼等种类中生」，这个时候这位菩萨就是示现一个大鱼，很大很大的鱼，在这一类的众生里边受生。「身形广大」，这个时候菩萨的身体的形相很大，不是小小的。「随所生处，以自身肉，普给一切饥饿众生」，随那个因缘，就是在那个地方，在江河里边，或者是大海里边，就现出一个大鱼，示现一个大鱼，以自己身体的肉「普给一切饥饿众生」，就是布施给一切饥饿的众生。「皆令饱满」，你来割这个鱼的身肉，你就饱满了，这个饥饿的问题解决了！这是第一科「济饥馑」，

救护众生饥馑的问题。那么这是有大愿，还有这个自在力。这是第一科，下面第二科「除疾疫」。

辰二、除疾疫

于诸有情众多疾疫正现前时，以大愿力得自在力，持有神验诸明咒力，摄受广大良药王身，息除一切有情疾疫。

「于诸有情众多疾疫正现前时」，众生不只是有饥饿的问题，「于诸有情」还有众多疾病的问题，很多的病，病痛很多。这种病痛现前的时候，「以大愿力得自在力，持有神验诸明咒力」，这个菩萨他有大愿力，他也有自在力，这种自在力已经成就了，所以叫「得自在力」。除了这两个力量之外，还有一个力量，「持有神验诸明咒力」，这个菩萨他是念一个咒，这个咒有不可思议的灵验。「诸明咒力」，这个「神验」是什么神验呢？「诸明咒力」。诸，不只是一个咒，很多的咒。这个明咒是什么意思呢？佛菩萨说咒的时候是放大光明的，所以咒叫作明咒。菩萨持这个咒的时候是有神验的，和凡夫不一样。「摄受广大良药王身」，他是有大愿力，又有自在力，又有神验的明咒力，所以就「摄受广大良药王身」，这个能摄受的就是前面的愿力、自在力、明咒力，所摄受的就是广大良药王身，就是现出来，就是成就了广大的良药的身体。这个身体就是药，而这个药是称之为药中之王，就是力量非常的广大。「息除一切有情疾疫」，菩萨这个身体能够息灭，能够除掉一切有情的疾病。你闻到这个菩萨身体的味道，你病就好了！或者他的手一摸你，你病就好了！这是「除疾疫」，下面第三科「息战诤」。

辰三、息战诤

于诸有情邻国战诤互相逼恼正现前时，以大愿力得自在力，作大地主具大势力，以法正治方便善巧，息除邻国战诤逼恼。

「于诸有情邻国战诤互相逼恼正现前时」，于诸多的有情，一个国家一个国家的，国与国为邻，都是贪瞋痴的境界，那么就有战争。一个是有战，互相杀害，这个战；并且在身口意上还有诤，还有纠纷，利害的冲突，大家口出恶言这些事情。「互相逼恼」就是两方面：一个行动上杀害的事情来逼恼，一个是语言上也是互相伤害。这样的苦恼的事情「正现前时」。「以大愿力得自在力」，这位菩萨以大愿力，还有得自在的力量。「作大地主」，其实就是作国王。「具大势力」，这个国王不是傀儡，他本身有大势力。「以法正治方便善巧，息除邻国战诤逼恼」，他作大地主，作国王的时候有力量，那当然还是两个力量：一个大福德的力量，一个大智慧的力量。「以法正治」，他作大地主的时候，他不是以非法统治国家的，是以法，以真理，或者是以善法来统治，正治其实就是统治。「方便善巧」，他另外有一个大的智慧，方便善巧的智慧。这个「方便」就是解决这个困难的方法，那里边有善巧的智慧的，就是把两个国家的冲突息除，息除了、灭除了邻国战诤的逼恼，使令他们和平共处。这是第三科，下面第四科「除怨结」。

辰四、除怨结

于诸有情互相违诤正现前时，以大愿力得自在力，发诚信言，往返和好，除其怨结。

「于诸有情互相违诤正现前时」，对于这个贪瞋痴的众生常常是互相冲突，不能和合。这种冲突的事情现前的时候，「以大愿力得自在力，发诚信言」，这个菩萨能发出来真实的语言，他本身无量劫来说诚实语，所以他说出来的话人家容易相信。如果是常常的说谎话，你就是说诚实言，人家也不相信。这位菩萨发出来诚信的语言，「往返和好」，对方，又回到另一方，往返地这样去调解，令他们和好。「除其怨

结」，除灭他们两方面的怨恨，也能有效地调和这个纠纷。下面第五科「息逼恼」。

辰五、息逼恼

于诸众生遭遇恶王非理缚录治罚逼迫身心扰乱正现前时，以大愿力得自在力，生彼王家，作如法王，哀愍众生，息除一切逼恼苦事。

「于诸众生遭遇恶王非理缚录」，对于众生遇见了暴恶的国王，这个暴恶的国王他是怎么样暴恶呢？「非理缚录」，不合道理就把你绑起来了。录也是绑，缚也是绑，也是用绳子把你绑起来，不合道理地就是把你放在牢狱里要处罚你，「治罚」，要逼迫你。「身心扰乱」，你的身、你的心都受到了扰乱，心里面多诸苦恼。这件事「正现前时」，菩萨「以大愿力得自在力，生彼王家」，这个菩萨预先知道那件事，就是生到那个王家，国王那里去，给国王作儿子了。然后国王死了，他就作王了，作如法的国王。「哀愍众生」，他对于众生有哀愍心，不是把众生杀掉了无所谓，不是这个意思。「息除一切逼恼苦事」，就是灭除了原来这个恶国王逼恼众生苦恼的事情，都结束了。

辰六、断邪恶

若诸有情起诸邪见，造诸恶行，随一天处深生信解；哀愍彼故，以大愿力得自在力，生彼天处方便断除邪见恶行。

这是第六科「断邪恶」。「若诸有情起诸邪见」，很多的众生他生起了邪恶的思想，不相信因果，不相信有生死果报，善恶果报的事情。「造诸恶行」，认为作恶事也不会得恶报的，所以就造了很多有罪过的事情。「随一天处深生信解」，但是这个众生有邪知邪见，但是他还有一件事，就是相信天。他相信一个天，他对那个天有信心，有信解。「哀愍彼故，以大愿力得自在力，生彼天处」，那么这个时候，这个菩萨就是哀愍众生的邪知邪见，以大愿力、大慈悲心、大自在力「生彼天处」，就能够往生到那个天。如果你没有这个愿力也不能这样作，你有愿力而没有自在力，你想要生天就能生吗？这就不行。这位菩萨他有愿力，他还有自在力，他就生到那个天上去。「方便断除邪见恶行」，他善巧方便地灭除众生邪恶的思想，灭除众生有罪过的行为。

《披寻记》一六一七页：

生彼天处方便断除邪见恶行者：此如前说增上心住菩萨受生多分作释天帝善化有情令离欲贪，如是余住菩萨受生皆为善化有情令断邪见，其类应知。

「生彼天处方便断除邪见恶行者：此如前说增上心住菩萨受生多分作释天帝」，前面那个十三住那里，增上心住的菩萨他来到众生的世界受生，多数是作释天帝，就是三十三天王，三十三天主。他用这样的身份「善化有情」，「令离欲贪」，使令你不要有欲贪的事情。「如是余住菩萨受生皆为善化有情」，其余的菩萨，增上心住，增上慧住这些菩萨，他们「余住菩萨受生皆为善化有情」，也就是可能三十三天以上，夜摩天王、兜率天王、化乐天王、他化自在天王，「善化有情令断邪见，其类应知」。这是第六科。

卯二、结名

是名略说菩萨除灾生。

这个「除灾生」，第一科是「举事」，现在第二科就是「结名」。「是名略说菩

萨除灾生」是这样情形，或者是在人间作国王，或者到天上去作天王，能够救护众生的灾难。这是「结名」。

寅二、例广

若广宣说，以大愿力得自在力，哀愍为先，于彼彼处受种种生，当知无量。

前面是「略说」，现在是「例广」，若广说那就是很多了，广说佛菩萨救护众生在那里受生的事情是无量无边的。

子二、随类生（分二科） 丑一、征

云何菩萨随类生？

子二、随类生，前面第一科是「除灾生」，「除灾生」这一科解释完了，下面第二科是「随类生」。分两科，第一科是「征」。

「云何菩萨随类生」呢？众生里边类别是很多的，一类一类的。现在这底下分两科，第一科「略说」，分两科，第一科「辨相」，又分两科，第一科是「举类」。

丑二、释（分二科） 寅一、略说（分二科） 卯一、辨相（分二科） 辰一、举类

谓诸菩萨以大愿力得自在力，生于种种傍生趣类，天龙药叉阿素洛等，展转谋害违诤类中，或生邪见婆罗门中，或生乐行恶行类中，或生喜乐邪命类中，或生最极耽着诸欲信解诸欲有情类中。

「谓诸菩萨以大愿力得自在力」，也还是要有这两个力量。「生于种种傍生趣类」，这个菩萨有大愿力、有大自在力，他若为了度化众生，他可以自在地，随大悲愿，愿意到什么类众生受生都能办到。众生是业力叫你去受果报；菩萨不是业，而是大悲心。「生于种种傍生趣类」，生到畜生世界去。「傍生趣类」是什么类呢？

「天」，生到天上去，这一类，天上也有很多类。畜生世界还有「龙」，还有「药叉」，药叉鬼，还有「阿素洛等」。「展转谋害违诤类中」，这些鬼神，阿素洛，他们里面也是很苦恼，也是有斗争的事情，还有展转互相谋害。「违诤」，互相冲突。这样的世界，菩萨也到这个世界去受生。「或生邪见婆罗门中」，这是人了。菩萨或者是来到人间，在婆罗门的世界，是邪见的婆罗门，在这里受生。「或生乐行恶行类中」，或者是受生在欢喜作恶事的这一个众生类里边。「或生喜乐邪命类中」，就是欢喜邪命，邪命就是不合道理的职业，就是以杀生为职业，以偷盗为职业，这些罪过的事情为职业，叫作邪命。「或生最极耽着诸欲信解诸欲有情类中」，或者菩萨是生在「最极耽着」，这个是很厉害，不是小小的，不是轻微的，是很严重的，就是贪着这个欲，对欲有信解，这样的有情类中，菩萨到这一类世界去。这是「举类」，举这类别，下面「示导」。

辰二、示导

为欲除彼诸过失故，往彼有情同分中生而为上首；为上首已，方便化导。彼所行恶，菩萨不行；彼不行善，菩萨现行。为欲令彼现行善故，为说正法；由是菩萨与彼现行不同分故、说正法故，方便善巧除彼有情所有过失。

「为欲除彼诸过失故」，菩萨到这样的众生的世界去干什么呢？为欲除彼世界诸多的罪过故。「往彼有情同分中生」，「同分」，你也是这样，我也是这样，你是婆罗门，我也是婆罗门，叫同分。你是天，我也是天，就是同分。就是你受这个身体的

果报是同类，思想也是同类。「而为上首」，在同分中生而为上首，就是有地位了，就是领导的那样的身份。「为上首已，方便化导」，菩萨在那个世界作一个有地位的身份，有了这样的身份以后，「方便化导」，就是善巧方便的智慧化导那一类的众生，不要作恶事了！「彼所行恶，菩萨不行」，他们原来是作种种恶事，但是菩萨不作那些恶事。「彼不行善，菩萨现行」，那一类众生不作好事，菩萨偏要作好事，这样子。「为欲令彼现行善故，为说正法」，菩萨到那一类的众生里边作领导人。「为欲令彼现行善故」，或者修学十善法，菩萨为他们说正法，说有道理的语言，转恶为善。「由是菩萨与彼现行不同分故」，「由是菩萨」，就是菩萨这样子「与彼现行，不同分故」，他们现行作恶事，菩萨不同一样的作恶事。「说正法故，方便善巧除彼有情所有过失」，菩萨的大智慧演说有道理的法语，那种方便善巧的智慧除灭彼有情所有的过失，菩萨这样子作。下面「结名」。

卯二、结名

是名略说菩萨随类生。

这是第二科「结名」，下面「例广」。

寅二、例广

广说如前，当知无量。

《披寻记》一六一八页：

广说如前当知无量者：谓如前说以大愿力得自在力哀愍为先，于彼彼类受种种生故。

从这里可以知道菩萨度化众生，怎么度化呢？是这么度化，原来是这样子。

子三、大势生（分二科）　丑一、征

云何菩萨大势生？

前面是「随类生」，现在第三科是「大势生」。分两科，第一科「征」。怎么叫作菩萨大势生呢？这个大势什么意思呢？这是问，下面第二科解释，分两科，第一科是「略说」。

丑二、释（分二科）　寅一、略说

谓诸菩萨禀性生时，所感寿量、形色、族姓、自在、富等诸异熟果，一切世间最为殊胜。此异熟果所作事业，自他利品已广宣说，是名略说菩萨大势生。

「谓诸菩萨禀性生时，所感寿量、形色、族姓、自在、富等诸异熟果，一切世间最为殊胜」，这个大势是这个意思。「谓诸菩萨禀性生时」，「禀」这个字，儒家的学者常好用这个字。「天命之谓性」，天给你的，你禀受天老爷给你的这个性，这叫做禀受；天是授予你，你就承受，那叫作禀。现在佛法不是这么讲，这个「禀性」就是他这一生的能力由前一生来的，还是你自己创造的，就是由你这个大悲心，你有这个大悲愿力和自在力是能授予的，你现在就得这样的果报，还就是自己创造的。这样「禀性生时」，这个「性」就是心，你这一念心生起的时候，所感的寿量，也就是前一生的功德给你现在的寿量。「形色」，你这个身的形相，你的颜色。你的「族姓」，生在王族，或者婆罗门族，各种族姓。「自在富等」，菩萨无量功德，所以得

的果报也有大自在力，或者是富，财富无量、威力无量、智慧无量。「诸异熟果」，这些果报，「诸异熟果」就是变异而熟的果报。「一切世间最为殊胜」，这个菩萨所得的果报，就是「寿量、形色、族姓、自在、富等」，在世间上是最殊胜的，没有人能赶上菩萨那么样的殊胜。

「此异熟果所作事业，〈自他利品〉已广宣说」，菩萨这个异熟果是大福德境界，他所作的事业和一般的凡夫都不一样，在〈自他利品〉已经说了，在这里就不多说了！「是名略说菩萨大势生」。前面第一科是「略说」，下面「例广」。

寅二、例广

若广宣说，彼彼类中受大势生，当知无量。

或者是在天上，或者在人间，也是无量无边的差别的。这是「大势生」，这是第三科，下面是第四科「增上生」。又分两科，第一科是「征」。

子四、增上生（分二科）　丑一、征

云何菩萨增上生？

增上生是什么意思呢？这是「征」，第二科解释，也分两科，第一科是「略说」。

丑二、释（分二科）　寅一、略说（分三科）　卯一、标

谓诸菩萨始从第一极欢喜住，乃至第十最上成满诸菩萨住，如前所说差别受生，今于此中，名增上生。

「谓诸菩萨始从第一极欢喜住，乃至第十最上成满诸菩萨住」，这个增上生在这里看出来有界线，是已经得圣道以后，不是在凡夫的时候。开始从第一极欢喜住，那就是得无生法忍以后，乃至到第十最上成满菩萨住。这十种住「如前所说差别受生」，前面已经说过。「今于此中，名增上生」，现在这里那就叫作增上生。那么初极欢喜住多数在世间作转轮王，是这样子作阎浮提的王。这是略标，下面是解释。

卯二、释

谓最初住作转轮王，王赡部洲得大自在，乃至第十最上成满诸菩萨住，作大自在，过色究竟，一切生处最为殊胜。唯有已得最上成满诸菩萨住摩诃萨众，得生其中。

「谓最初住作转轮王，王赡部洲」，「谓最初住」就是极欢喜住，初得无生法忍的时候。初得无生法忍的时候，他的增上生就是作转轮王。「王赡部洲」，在南赡部洲这里作王。「得大自在」，他的大福德、大智慧在里边，作什么事情都是很自在的，任何人不能威胁他的。「乃至第十最上成满诸菩萨住，作大自在，过色究竟」，他超过色究竟天的大自在天，那种境界。「一切生处，最为殊胜」，所有菩萨的增上生，这个第十最上成满菩萨住那是最殊胜了。「唯有已得最上成满诸菩萨住摩诃萨众，得生其中」，那个地方，过色究竟那个地方是无漏的世界，也就是佛的世界。那个世界唯有已经成就了最上成满诸菩萨住摩诃萨众得生其中，才能生到那里去。你程度不够，你是不能去的。这是第二科解释，下面第三科是结束。

卯三、结

彼诸菩萨，即由此业增上所感，是名略说菩萨增上生。

「彼诸菩萨」，即由他的那种清净无漏的业力，特别殊胜所感得的境界，「是名略说菩萨增上生」。

寅二、例广

若广宣说，当知无量。

这是简单说就是这样子，若广宣说是太多了。下面第五科是「最后生」，分两科，第一科是「征」。

子五、最后生（分二科）　丑一、征

云何菩萨最后生？

怎么叫最后生呢？这是「征」，下面第二科解释。分两科，第一科「略说」。

丑二、释（分二科）　寅一、略说

谓诸菩萨于此生中，菩提资粮已极圆满；或生婆罗门大国师家，或生刹帝力大国王家，能现等觉阿耨多罗三藐三菩提，广作一切佛所作事，是名略说菩萨最后生。

「谓诸菩萨于此生中，菩提资粮已极圆满」，谓诸菩萨于此最后生中，他的无上菩提的资粮，无上菩提的因。「已极圆满」，已经圆满到极点了。「或生婆罗门大国师家」，他这个最后生他到哪里去呢？或者是生在南阎浮提，南赡部洲，「婆罗门大国师」的家里头，在那里受生，就是特别读书的人，非常有学问、有大智慧的。「或生刹帝力大国王家」，或者是这个最后生的菩萨，他到阎浮提，他就在刹帝力国王家生，这是两个尊贵的地方。如果当时这个世界的众生大多数的心里面是不尊重国王，对国王的尊重心不那么高，而对读书人特别尊重，那么最后生就到大国师家。如果这个世界的众生的心里，你读书，我并不是那么尊重你，你若有权利我就尊重你，那就是生在刹帝力大国王家了。「能现等觉阿耨多罗三藐三菩提」，生到这样的家族里面去以后，又怎么样呢？能出家，「能现等觉」，能示现成阿耨多罗三藐三菩提，得无上菩提了，成佛这件事。「广作一切佛所作事」，成佛以后，就是广大地宣扬佛法，度化一切众生，为一切众生作一切佛所作的事情，就是以三乘道法度化一切众生离苦得乐，「是名略说菩萨最后生」，就是这样子。这是「略说」。

寅二、例广

若广宣说，当知无量。

也是很多的。

癸五、摄（分二科）　子一、标简

若诸菩萨于去来今，清净仁贤妙善生处，曾当现生，一切皆此五生所摄，除此无有若过若增。唯除凡地菩萨受生。

这是第五是「摄」。前面是分别的解释这五种生，现在把它会合在一起来解释。分两科，第一科是「标简」。

「若诸菩萨于去来今」，于过去、未来、现在。「清净仁贤」，他的身口意都是清净的，没有污染。「仁贤」就是大慈悲、大智慧。「妙善生处」，他们度化众生所生的地方都是特别好的，妙者好也，在这微妙、好的地方受生。「曾当现生」，曾是过去，当是未来，现在。在世间上受生的时候，「一切皆此五生所摄」，就是这五类。「除此，无有若过若增」了。「唯除凡地菩萨受生」，前面说这个增上生，都是指得无生法忍以后说的，所以就除掉了你没得无生法忍以前是凡地，凡夫的地方。那个凡夫的菩萨，他的受生不在内，不在这里头，这里没有说那件事。前面是「标简」，就是标出来就这五种，简别凡夫受生不在内。这是第一科「标简」，下面第二科是「征释」。

子二、征释

何以故？此中意取有智菩萨，诸所受生，为五生故；如是诸生，大菩提果之所依止，令诸菩萨疾证无上正等菩提。

「何以故」，什么理由是这样呢？「此中意取有智菩萨，诸所受生，为五生故」，这里边意取得了圣道的人，通达诸法实相的菩萨，他是有大智慧的，所以他们这些有智慧的菩萨，他们在众生的世界受生就是这五生。「如是诸生，大菩提果之所依止」，这么多的生，就是阿耨多罗三藐三菩提果的依止处，就是这样度化众生才能圆满无上菩提的，「令诸菩萨疾证无上正等菩提」的。

本地分中菩萨地第十五

第三持究竟瑜伽处．摄受品第二

壬六、摄受品（分四科） 癸一、标

于一切住菩萨行中，当知菩萨略有六种，于诸有情无倒摄受。

这是第三，在《瑜伽师地论．菩萨地》里是属于第三持．究竟瑜伽处〈摄受品〉。〈摄受品〉也还是菩萨度化众生的事情，这是第二品。这是第六「摄受品」。前面是第五科是「生品」，现在是第六科「摄受品」。分四科，第一科是「标」。

「于一切住菩萨行中，当知菩萨略有六种，于诸有情无倒摄受」，就是也还是得无生法忍之后，到了极喜地以后，这样的菩萨行菩萨道的境界。「当知菩萨略有六种，于诸有情无倒摄受」，无倒就是没有过失、没有错误地摄受众生。这是「标」。

癸二、征

何等为六？

这是「征」。六种是哪六种呢？下面第三科是列出来

癸三、列

一者、顿普摄受；二者、增上摄受；三者、摄取摄受；四者、长时摄受；五者、短时摄受；六者、最后摄受。

有这么多的不同，六种摄受。这是列出来六种摄受的名称，下面第四科再加以解释。分两科，第一科明摄受的相貌。怎么叫作摄受呢？分两科，第一科是「别显」，又分六科，第一科是顿普摄受的相貌。分三科，第一科「征」。

癸四、释（分二科） 子一、明摄受相（分二科） 丑一、别显（分六科） 寅一、顿普摄受（分三科） 卯一、征

云何菩萨于诸有情顿普摄受？

这句话什么意思？这是「征」，下面第二科解释。

卯二、释

谓诸菩萨初发心时，摄受一切诸有情界皆为眷属。作是思惟：我当于彼随能随力，作一切种利益安乐饶益之事；随所思惟，皆如是作。

「谓诸菩萨初发心时，摄受一切诸有情界皆为眷属」，这句话就把这个「顿普摄受」这句话的意思解释完了。「谓诸菩萨初发心时」，初开始发胜义菩提心的时候，就是得无生法忍的时候。初发心的时候，他一得无生法忍那个时候，「摄受一切诸有情界」，他一得无生法忍的时候，就是与第一义谛相应的时候，他那个大悲心就发生作用了。「摄受一切诸有情界」，就是不是摄受少分。比如说这个人发心作事度化众

生，我先度化这个少分众生，这个度完，再度那一方的少分，再度一分，那就是逐渐逐渐，而不是顿普。这个「顿」就是一时，一刹那间，就是要度化一切众生，所以叫顿普摄受。

「谓诸菩萨初发心时，摄受一切诸有情界」，这个度化众生呢，这个世界有器世界，还有个有情的世界，菩萨度化众生是度化有情的世界，就是这样意思。就是有器世界，有有情的世界，但是以有情为主，就是以心为主。什么叫作有情？就是他的地水火风里面有受想行识，叫作有情。如果那个山河大地，也是世界，但是那里没有受想行识，它不是有情。现在菩萨度化众生，度化有情。那表示什么意思？有情是主，无情物不是主，这看出来佛法是这么回事，事实上也是这么回事嘛！「摄受一切诸有情界皆为眷属」，这句话怎么讲呢？这一切有情界都是我亲爱的人，是这个意思。或者说是这个人是我的怨家，我要杀害他，菩萨摄受众生的时候，发大悲心的时候，没有怨亲之别。怨家和亲爱的人，亲爱的人是我的眷属，怨家也是我的亲爱的人，所以叫「摄受一切诸有情界皆为眷属」，都是亲爱的人。「属」这个字就是彼此相系属，相联系的。这表示什么呢？就是人与人相亲爱呢，只要你在亲爱，你就是不能分开，不能分离的，常在一起的。若不在一起，不在一起就是不亲爱了。现在菩萨的大悲心没有弃舍众生的时候，和一切众生常在一起的。佛菩萨说和众生在一起，不是肉眼的境界，不是，不是肉眼的境界。

「初发心时，摄受一切诸有情界皆为眷属」，菩萨这个大悲心「摄受一切」，就是接受，摄受或者当作接受讲，接受一切众生都是他亲爱的人。这一句话解释这个「顿普」的意思，就是得无生法忍那一刹那以后，他就发大悲心普度一切众生，所以叫作「顿」。什么叫作「摄受」呢？「摄受」什么意思？下面解释了。

「作是思惟：我当于彼随能随力，作一切种利益安乐饶益之事」，这叫作「摄受」。这个「摄受」当个依止讲，就是这一切众生，菩萨为一切众生作依止。一切众生的改过迁善，「诸恶莫作，众善奉行」的依止处。这个话的意思，也就是众生的不作种种恶事、作种种善事、修学圣道，以菩萨为老师。随顺菩萨的教导，你才能够远离一切恶，修学一切善，这就叫作依止。这样说，菩萨是一切众生的老师，教导你改过迁善、教导你修学圣道、得大涅盘，这叫作依止。但是这个依止，你若能作这件事，你要发心为众生作老师，你有能力作这件事，那你就是众生的依止师，是这样意思。这个「摄受」，就是菩萨主动地和你作好朋友，叫作「摄受」。摄者，取也；我把你拿过来，我不弃舍你。无论你怎么样，菩萨不弃舍你，要和你在一起来救护你、来教导你，这叫作「摄受」。如果弃舍了，就不受了。菩萨的大悲心，在菩萨的内心里面不弃舍一切众生，总是愿意教导你，希望你能够修学圣道，就是这样意思。菩萨也教导你人天善法，但是菩萨的目的不在这里，暂时是以人天善法为前方便，最后的目的还是要得圣道。菩萨这一念的慈悲心，就是众生的依止处。

「作是思惟：我当于彼随能随力」，于彼一切众生。「随能随力」，随他的智慧的能，随他心的力量；一个智、一个心的能力；或者随身之所能，随智能之力，或者这么讲。或者是随慈悲的能力，随智慧的能力，悲、智，身、心。这个能力干什么呢？「作一切种利益安乐饶益之事」，「作一切种」，很多种类，这个利益众生、安乐众生饶益之事，就是令你得大利益，令你开大智慧，广行一切善法。令你远离一切恶事，而没有苦恼，所以叫安乐。利益也是饶益，安乐也是饶益，就是作这件事。

「随所思惟，皆如是作」，这个「随所思惟」是菩萨的智慧的思惟。「皆如是作」，事实上也这样作，不只是内心的思惟，也是这样子作利益安乐饶益之事。

卯三、结

是名菩萨于诸有情顿普摄受。

「顿普摄受」是这样意思。这样子呢，「谓诸菩萨初发心时，摄受一切诸有情界皆为眷属」，是顿普的意思。下面「作是思惟：我当于彼随能随力……」，是摄受的意思。「是名菩萨于诸有情顿普摄受」，就结束这一段。这个「顿普摄受」解释完了。

寅二、增上摄受（分三科）　卯一、征

云何菩萨于诸有情增上摄受？

这是第二科，前面「顿普摄受」，这第二科「增上摄受」，分三科，第一科是「征」。

怎么叫作「菩萨于诸有情增上摄受」？这句话什么意思？下面第二科解「释」，分二科，第一科是「总标」。

卯二、释（分二科）　辰一、总标

谓诸菩萨或为家主，摄受父母妻子奴婢僮仆作使；或为国王，摄受一切所统僚庶。菩萨如是发起增上摄受想已，于所摄受随摄受仪，随菩萨仪，业用而转。

「谓诸菩萨或为家主，摄受父母妻子奴婢僮仆作使」，这底下解释这个「增上摄受」。「谓诸菩萨或为家主」，菩萨这时候度化众生的时候，他这时候是个在家人，菩萨他已经得无生法忍了，但是来到人间作个在家人。作在家人，作什么事？「家主」，这一家之主，这叫作增上，就是他有地位、崇高，他有尊崇的地位，这叫作增上。这个摄受什么意思呢？「摄受父母妻子奴婢僮仆作使」，就是来饶益父亲、母亲，和妻子，和奴婢、僮仆作使。「僮仆」，是作种种事物。这就叫作增上摄受。「或为国王」，这是第二种摄受，他是一国之主，一国之王，国家的领导人。这是增上的地位，有权势、有地位。「摄受一切所统僚庶」，那他就是饶益这一切他所统率的僚庶。「僚」就是官，就在政府作事的这些人。「庶」，或者是庶民，全国的人。那么这是作国王，这叫作增上摄受。

「菩萨如是发起增上摄受想已」，这位得无生法忍的菩萨这样子，或者是一家之主，或者是一国之王，他最初发动了这样的摄受想已，他心里想，有这样的心。「于所摄受随摄受仪，随菩萨仪，业用而转」，他先发动这样的慈悲心，他才能够作一家之主，他才能作一国之王，都有这个自在力。作这样的慈悲心想已，他就是出现这件事了。出现这件事，「于所摄受」，对于所摄受的父母、妻子、奴婢、僮仆、作使，或者所摄受的僚庶，对于所摄受的人，他怎么样摄受呢？「随摄受仪」，就是随他的慈悲心，这个饶益众生的行动，叫作摄受仪。「随菩萨仪」，这个摄受仪……这个社会上的事情，父母就是爱儿女嘛，那兄弟姊妹互相都有摄受，这是很平常的事情，不是，这是「随菩萨仪」，这个发无上菩提心，得无生法忍的人，他的摄受众生的仪轨，那和一般的父母儿女那个摄受不一样的。「业用而转」，菩萨发了这个摄受心已，他就是这样作，就是真实地教化众生离苦得乐，就现出来这种业用。「而转」，就是相续地这样子作，这样子行动。

《披寻记》一六一九页：

随摄受仪随菩萨仪者：作诸饶益，是名随摄受仪。作诸义利，是名随菩萨仪。如下举事，随应当知。

「随摄受仪随菩萨仪者：作诸饶益，是名随摄受仪」，就是我愿意对你好，这就是摄受的意思，这件事社会上也是很普遍嘛，是名叫作随摄受仪。「作诸义利，是名

随菩萨仪」，「作诸义利」，这个就是有世间的义利、有出世间圣道的义利，那和一般社会上的人与人相爱的摄受，那另一回事，那是不同的！「如下举事，随应当知」，下面举出例子来。

这一段文是「总标」，下面第二科是「别广」。「别广」分两科，第一科「于为家主」。

辰二、别广（分二科）　巳一、于为家主

若为家主，于其父母，种种方便，劝修诸善。随时供养，曾无懈废。善识其恩，善知酬报。于父母心，善能随顺。于法于义，随自在转。

「若为家主，于其父母，种种方便，劝修诸善」，这里详细说这个摄受的相貌。若是这位菩萨他不是作国王，他在世间上作一家之主，那他对他的父亲、母亲「种种方便，劝修诸善」，那他父母可能是佛教徒，也可能不是佛教徒，那么这样子他怎么办呢？他要作这作事，对他父母各式各样的善巧方便，劝他父母修学善法。儿子和父母是有很大的感情的，他要作这件事，「劝修诸善」。

「随时供养，曾无懈废」，这位菩萨作一家之主，他对他父母随时要供养他父母。供养父母这件事的时候，没有懈废，不会说我从这以后不供养父母了，没有这回事，不停下来的。「善识其恩」，就是他能够认识父母对我的恩德很大，这件事。其实这个恩怎么讲？恩即是爱也，就是父母对儿女有很多的爱，作儿女的要知道这件事。「善知酬报」，这个菩萨能知道怎么样酬报父母，酬谢父母。这个一般的情形是业力的，业力的集合。菩萨也不能说没有业力关系，但是是大悲心，有意地要来给你作儿女的，和一般的业力集合不一样，还是不一样的。「善识其恩，善知酬报」。

「于父母心，善能随顺」，前面第一段是要劝父母修善，这是第一样事情。第二样事情是不懈废地供养父母，这是第二。第三样呢，要善识父母的恩，善知酬报。这下面「于父母心，善能随顺」，还是对父母的心意能够随顺，随顺父母的意思，父母要作什么，儿女就听父母的话，善能随顺。你若不随顺，你劝父母修善能行吗？你一定要这样随顺他，他也可能会随顺你。如果你不随顺他，那件事就完全不行了！

「于法于义，随自在转」，这句话是总说的了。就是菩萨对于法和义，能自在地不勉强，就是很自在地，自己的身口意所作的事情都合乎法、合乎义，而没有违背法义的行为，也没有违背法义的思想。这个法义，按佛法通常解释，能诠的文句叫作法，所诠的叫作义，这么解释。

《披寻记》一六二〇页：

于法于义随自在转者：谓于是法是义所应作事，恒持自身系属随顺，是名随自在转。

「于法于义随自在转者：谓于是法是义所应作事，恒持自身」，就是来规律自己的身口意，让它合乎法义。「恒持自身系属随顺」，系属于法义，随顺于法义，「是名随自在转」。这个自在转一定要是得了圣道以后，没得圣道的时候那不一定的！

于其妻子奴婢等类，随时恣与如法衣食；于诸事业，终不逼切；虽有违犯，而能堪忍；彼若疾病，正能瞻疗；于诸善事，劝令修习；随时赐与殊胜财物，爱语慰喻；不生奴婢作使等想，瞻敬养育其若自身。

「于其妻子奴婢等类，随时恣与如法衣食」，前面是说父母，下面是说妻子。这

位一家之主、得无生法忍这位圣者他对于妻子，和奴婢等类，各式各样的人。「随时恣与如法衣食」，随其时，现在是冬天，现在是夏天，随时。「恣与如法衣食」，「恣」就是随他的要求，他要什么给什么，叫作恣。如法的衣食，当然非法的事情还是不作的，给他如法的衣食。

「于诸事业终不逼切」，对于妻子奴婢应该作什么事情的时候，「终不逼切」，不是用强力地逼迫他，「你不作不可以」，没有，不逼切。「虽有违犯而能堪忍」，他的妻子奴婢有的时候不听他招呼，但是菩萨也能堪忍，也能容纳这件事，这也不容易，不是容易，「而能堪忍」。「彼若疾病正能瞻疗」，说是这个妻子、儿女、奴婢若有病的时候，那菩萨一定正视，拿这件事当一件事办，不是马马虎虎地，所以叫「正能瞻疗」，去照顾他，为他请医生来治病，「正能瞻疗」。「于诸善事劝令修习」，对于各式各样有意义的事情，也劝这个妻子、奴婢去作这件事。「随时赐与殊胜财物」，随那个时候，相宜的时候，也给这个妻子、奴婢殊胜的财物，都给他们。「爱语慰喻」，也要说一些很合乎人情的，不能随时骂你、呵斥他，不是的！「爱语慰喻」，就是有一些什么事情，不如意的事情，也会去慰喻他。

「不生奴婢作使等想」，对于那个人的身份是属于奴婢，只是为他作杂事，听他命令的人，但是菩萨对于这个人没有这种分别心，没有这个想法，「不生奴婢作使等想」，他是这么个身份，但是不作如是想。「瞻敬养育其若自身」，对于这个奴婢作使这个人也还是恭敬，还是养育他，就像养育自己似的，「其若自身」，对于奴婢作使就像对于自己那样子，那样子瞻敬养育，养育他，菩萨是这样的。

巳二、于为国王

若为国王，不行黜罚，不用刀杖，而能正化；以法以财用作饶益；依本土田而自食用，不以凶力侵掠他境；随能随力，于诸有情，劝止诸恶，教修诸善；视诸众生，如父于子；于他有情尚好等施，况自亲属而不均济；不行欺诳，所言诚谛，远离一切杀缚捶打治罚逼迫断截等事。

「若为国王，不行黜罚」，这是下面第二科「于为国王」。若是菩萨这个时候不仅是一家之主，他还是国王，他是国中之王，最高的领导人。「不行黜罚」，他有这么大的权力，那他若治国的时候，就是一个赏罚，就是赏罚两个字。你有功劳我就赏，有罪就要罚，就是这样治国，是这样治的。但是现在说是菩萨作国王，「不行黜罚」，我不贬斥你，黜者贬也，就是处罚你。「不用刀杖」，不拿刀，也不拿杖。「而能正化」，而能够教化他们，能教化他们「诸恶莫作，众善奉行，自净其意」，能教化他们。这事不容易的！菩萨这样治理国家还是不容易！

「以法以财用作饶益」，菩萨作国王的时候，怎么样治国呢？说是「不行黜罚，不用刀杖」，那你怎么治国呀？菩萨有两个方法：「以法以财」，就是法，就是用真理教导，教导你的思想。这个法就是来清净你的思想，清净你的思想，你自然不犯法了，这是一个办法。第二个是财，这个菩萨也可能是教众生怎么样自己要发财、维持生活，一个生活的问题。这个财是生活上的问题，法是思想上的问题，就是这两件事。菩萨用法来清净众生的思想，让他能得到正见，「诸恶莫作，众善奉行」这样子。但是也不忽略生活的问题；菩萨也发展经济，经济繁荣，大家生活快乐，这是财的问题。那这样子，老百姓就是安居乐业，就好了！「以法以财用作饶益」，用法和财来利益众生，是这样子。所以「不行黜罚，不用刀杖」，这样子治化统理国家。

这个经上说……，我以前说过一件事，现在再重说。这个《大智度论》上说：菩萨一定要三十二相，八十种好。为什么这样？就是为了教化众生。那种相好光明的大福德的境界、大威德的境界，还没有说话，你就五体投地了啊！若是你没有那么大的威德，没有那么相好光明，那就不行！他看见你，「你比我差不多嘛，有什么了不起

啊」，就不能教化众生了。现在说这个转轮圣王作国王，也是要大福德境界。福德大了，一见面就欢喜，他说什么就是听的，自然是依教奉行。所以这世间上人与人的……，我们若从这上就会得到一个消息，什么事情你不要争，不需要争，你就尽量地栽培自己，功德圆满了，什么事情都是现成的，也没有人同你争。作转轮圣王的时候，作这个金轮王的时候，没有人争的，这些小国王自动地来奉献，什么都奉献给你。所以就是自己努力地栽培自己，到时候什么事都是很安乐、很自在，就是这样意思。这里说是菩萨作国王的时候，「不行黜罚，不用刀杖，而能正化」，那怎么正化呢？「以法以财用作饶益」，就是这样子。

「依本土田而自食用」，菩萨作国王的时候也要吃饭，菩萨自己也要吃饭，他父母或者是谁，也有一个家，也要生活，怎么办呢？「依本土田」，你原来你自己的土田生产，来维持自己的这个家的食用。「不以凶力侵掠他境」，不会用凶恶的刀兵，「我用核子弹侵掠他人的世界，他人的国土」，菩萨不作这个事，「不以凶力侵掠他境」。「随能随力，于诸有情，劝止诸恶」，随自己的能力，各种因缘，「于诸有情」，就是劝他们止恶。「教修诸善」，教导他们作善事，就是作这件事。不用什么手段，不用这些事情，就是这样子，就是明明白白地这样作事情。「视诸众生，如父于子」，这位菩萨作国王的时候，看这一切国民就像父亲对儿子似的，这样子。「于他有情尚好等施」，作国王，对于那一切不是儿女那些有情，尚且还欢喜平等地饶益他们。「况自亲属而不均济」，况且自己的父母、儿女、奴婢作使的人，而不平等地饶益呢？「不行欺诳」，他不去用一种手段来欺骗人，说了话以后不兑现，不是的！「不行欺诳」。「所言诚谛」，菩萨作国王的时候说话是真实的，老老实实的。「远离一切杀缚捶打治罚逼迫断截等事」，菩萨作国王不杀、不缚、不捶打、也不治罚、也不逼迫、断截等事都没有，不用这些事情治理国家。

卯三、结

是名菩萨于诸有情增上摄受。

这个增上摄受就是这么个意思，这么讲。

菩萨作国王的时候这样作法，这个国家能作好吗？能够兴盛起来吗？我们看这个经论上还有一件事，菩萨这样作国王统治国家，那个敌国看你这样子好，他就发动军队来侵掠你，那菩萨怎么办呢？菩萨就是不对抗，不是掉动军队和敌人作战，不作战。等到敌人来到城下的时候，这个菩萨国王就招集他的大臣开会，「我们不对抗，我现在就作老百姓，我就走，你们继续奉侍来的这个敌国的国王」，菩萨就这样走了！菩萨这样办法。「是名菩萨于诸有情增上摄受」，这是第三结束了。

下面第三科「摄取摄受」分三科，第一科是「征」。

寅三、摄取摄受（分三科）　卯一、征

云何菩萨于诸有情摄取摄受？

这「摄取摄受」怎么讲呢？这是第三科，第一科是「征」，下面第二科是解释。

卯二、释（分三科）　辰一、略说

谓诸菩萨正御徒众，当知是名略说菩萨于诸有情摄取摄受。

前面这个摄受，「顿普摄受」，这么多的摄受，「增上摄受」，是菩萨自己心甘情愿的，我是你的好朋友。现在这个「摄取摄受」又不一样，怎么不一样呢？「谓诸

菩萨正御徒众」，这是指徒众。就是这位菩萨，那就是有的人仰慕他的道德，那么来拜他作师父，有这么一层关系，这个和一般的不同了！就是我主动地作你的好朋友，但是你也愿意心甘情愿作我徒弟，有这样的一层关系。那么这样的关系呢，「正御徒众」，也还是以法、以财来教导他，就是如法地以法、以财来教导他，叫「正御徒众」。不是用染污心，不是说我多收徒弟，越收越多，来强壮我这个团体，壮大我这个团体，没有这种想法，没有这个意思，没有染污心。这叫作「正御徒众」。要同别人斗一个高低，没有这种意思。「当知是名略说菩萨于诸有情摄取摄受」，就这一句话：「正御徒众」，你要知道这就是「略说菩萨于诸有情摄取摄受」。那当然这个意思就是，你来拜他作师父，是你同意拜他作师父，他也同意收你作徒弟，那叫作摄取，这个摄取有这个意思。

这是「略说」，下面是「广说」。「广说」分两科，第一科是摄受的因缘，分三科，第一科是「标」。

辰二、广说（分二科）　巳一、摄受因缘（分三科）　午一、标

若广说者，由二因缘正摄徒众，说名菩萨于诸有情摄取摄受。

这是「标」。前面是「略说」，就是那么一句。现在「广说」，要有两种因缘，就是两种情况正摄徒众，「说名菩萨于诸有情摄取摄受」。这是「标」，下面是「征」。

午二、征

何等为二？

哪两种不同呢？下面列出来。

午三、列

一者、以无染心正摄徒众；二者、于自义利正教修习，非邪加行而陷逗之。

「一者、以无染心正摄徒众」，不是说我看这个人我心里欢喜，我就收作徒弟，看这个人我不欢喜，我就不收作徒弟，不是这个意思，不是用爱憎的心收他作徒弟，「以无染心正摄徒众」。

但是我也想出一件事来，我心里有点分别心。我也收了好多徒弟了，我心里的分别：说我的徒弟读书的程度都不如人家，你叫他学习佛法也不愿意学习，或者勉强地学习，也不修止、也不修观，就是平平常常的。虽然没有什么大的放逸，但是也就平平常常，我的徒弟就是这样子。那么我希望有什么才华的，那我收这样的人作徒弟，那我的心情就好一点。别的人收了几百个徒弟，我才收两三个徒弟，然后徒弟和人家比，都不如人家，那么还收不收徒弟呢？我的心情呢，还有一个想法：「因缘如此，是不可以强求的呀！」那怎么办呢？好！我这个徒弟都不如人家，我还是欢喜这个徒弟，我还是欢喜，我好好地同他共同的学习佛法，慢慢地栽培，我不嫌弃，不要嫌弃这个徒弟，慢慢栽培就有进步。佛法不是一天两天的事情，不是一生一世的事情，是无量劫的事情。说是我能收到好徒弟，他们以前有因缘，他们是有因缘的；我没能收到好徒弟，是我以前有问题，我本身有问题，我这样想。我和我的徒弟好好地在一起学习佛法，多栽培善根，慢慢地也就好了！不要说我嫌他不及格，我不收他作徒弟，这是错误，这是错误的！什么事都是因缘啊！

我又想起来，我看过《史记》，也看过《唐书》，这个刘邦帮助他打天下的人就

是多，而且都是有能力的人，所以最后他成功了。楚霸王他能力也是很强的，但智慧不是很大，他只有一个范增，其他的人都不行，韩信是先到他那儿去的，但是他不愿意。别人也告诉他，说是韩信这个人，你若用他呢，就给他大的权力，作大将军；若不用他，就杀掉他。为什么要杀掉？因为这个人的能力很大的，他若跑了，将来就是你的敌人。楚霸王听说这话，也没当一回事。没当一回事，韩信就走了。走了，最后他失败了！楚霸王最后只有二十几个人随着他，他一发威，刘邦那个军队有几千人围着他，把这些人都吓跑了，还杀了很多人。他对旁边人说：你看，「非战之罪也！」我今天要死了，「非战之罪也！是天亡我也！」他还说这句话，到最后他还不觉悟。他的助手少，为什么呢？他和人没有结缘，人家不愿意帮助他，也是他自己智慧不够。而刘邦为什么帮助他的人多？他和人结缘了！这个结缘这件事是怎么回事？里面有忍波罗密，你和人结缘是要有忍波罗密。一有点不对就要骂人，「请你滚蛋！」你能有朋友？你这样子态度能有朋友吗？这是从古人，从刘邦和项羽来观察这个事。从唐太宗李世民和那些王世充，窦建德这些人对比起来，亦复如是！唐太宗就是有智慧，其他那些人智慧就是不够。而若是他有智慧，也是另外有些人也看出来李世民能成事，所以到李世民那儿去。那个秦琼，是有这么一个人，小说有秦琼，《唐书》也有这个人，他就是先是在王世充那里作事，他就和程咬金，就是程知节，他说：「王世充这个人多疑，不能成大事的，我们走！」跑到李世民那儿去了！你看，就是这样子。所以，从原则上说，不要嫌弃谁，就是好好栽培，慢慢慢慢就成功了！

「以无染心正摄徒众」，你收徒弟的时候，在自己这一方面，你要用清净心和人家建立关系，不要「哎呀！我看这个人，这个人有才华，好！这个人没有才华，我不要！」这是染污心来收徒弟，这是不合道理的！「以无染心正摄徒众」，要如法地收他作徒弟。

「二者、于自义利正教修习」，你对于你自己在佛法的栽培，你得到什么样的义利，那就是戒定慧，另外还有什么吗？「正教修习」，如法地教导你的徒弟，叫他修学圣道，要这样子。「非邪加行而陷逗之」，不要说是弄一个什么鬼怪，或者弄一个照片表示我有神通，「你看看我有个大护法，你不拜我作师父吗？」不要用这些事情来欺骗人，「而陷逗之」。这个「陷逗」其实就是欺骗人，弄一个诡计来欺骗人，这叫「陷逗之」。「逗」就是引诱他，「陷」就是弄一个手段来欺骗人，不要这样作。说是他不愿意拜你作师父，不勉强，就是老老实实好了，是这样意思。

《披寻记》一六二〇页：

以无染心正摄徒众等者：此二因缘，如下自释，一一应知。

下面有解释，「一一应知」，就是这样子。

现在这个《瑜伽师地论》告诉我们怎么收徒弟，有这个事情！

巳二、应摄受相（分二科） 午一、初因缘摄（分二科） 未一、无染

又于一切应摄受中，其心平等，不堕偏党；亦不于彼悭吝正法；不作师拳。不于彼所希求承事恭敬供养；彼乐善故，自求作者，亦不遮止，为欲令其福德资粮得增长故。或遇余时，亦于彼所承事供养。

「又于一切应摄受中，其心平等，不堕偏党」，这是第二科「应摄受相」，前面「摄受因缘」已经讲过了。这一科里面分两科，第一科「初因缘摄」，「初因缘摄」就是前面那句话：「以无染心正摄徒众」，就是这一句话。又分两科，第一科「无染」。

「又于一切应摄受中」，这个发无上菩提心的菩萨，他有大悲心，对于「一切应摄受中」，当然这个地方是指已经拜菩萨为师的这些徒众说的。这些徒众是菩萨的大悲心里边，理应该来引导他，来饶益他的。怎么样摄受呢？「其心平等，不堕偏党」，就是对于他所收的徒众里边，他心是平等慈悲的。「不堕偏党」，他不会落于某一方面的慈悲，某一方面不慈悲，不会有偏心的。「亦不于彼悭吝正法」，对于所摄受的徒众里边，他不会对他们悭吝正法，吝惜不为他们说法，没有这种的意思。「不作师拳」，这个师拳前面解释过；他不会吝惜一部份的佛法，隐藏起来，不开示给徒众，没有这种想法，也没有这种行动。这个「师拳」这个「拳」字，或者就是武功，有各式各样的拳，就是一种拳术，一种术。这个老师教授给徒众，但是有一个特别的拳术保留，保密，不教授给徒众，那叫做师拳。现在佛法里面的老师教授徒众的时候，没有这一回事，不会哪一个智慧的法门不开示给徒众，没有这回事。「不作师拳」也就是不悭吝正法的意思。

「不于彼所希求承事恭敬供养」，不会对于徒众，希望他们「你要给我作事，对我要恭敬供养」，也没有这种心情。「彼乐善故，自求作者，亦不遮止」，这个徒众欢喜作功德，他自己自动地要求要为师父承事恭敬供养，「亦不遮止」，那么为师的菩萨也随顺这件事，不拒绝这件事。「为欲令其福德资粮得增长故」，这位菩萨他同意他的弟子为他作事，他的心情在哪里呢？为欲令他的徒众福德资粮，福德是得圣道的资粮，「得增长故」，以此因缘能增长菩提资粮，所以同意这件事。「或遇余时，亦于彼所承事供养」，前面是说弟子恭敬师父，那么这样子承事供养。「或遇余时」，或者是遇到特别的情形的时候呢，「亦于彼所」，这个为师的也对徒弟那里承事供养，也给徒弟作事，也供养徒弟的。

《披寻记》一六二一页：

或遇余时亦于彼所承事供养者：当知此说别供事行。谓看病行，给施如法衣服饮食诸坐卧具病缘医药资生具行，除遣忧愁及恶作行，除遣烦恼随烦恼行。如是等类，当知皆名别供事行。如〈成熟品〉说。（陵本三十七卷二十四页）此应准释。

「或遇余时亦于彼所承事供养者：当知此说别供事行」，这句话的意义是说特别的事情，特别的因缘，师父也为徒弟作事的。什么事情呢？「谓看病行」，弟子有病了，师父也去照顾徒弟的病的这些事情。「给施如法衣服饮食诸坐卧具病缘医药资」，这个师也给徒弟如法的衣服、如法的饮食、如法的坐卧具，病缘的医药。「资生具行」，就是生活所需的这一切的因缘，那么师父也会为徒弟服务的。「除遣忧愁及恶作行」，前面这是一种，这另外还有第二种、第三种。就是徒弟这个时候心情不愉快，有点儿忧愁这些事情，徒弟有这个事情。徒弟或者是作了什么事情后悔了，心

里面不快乐，叫「恶作」。这个「恶」字念ㄨˋ，就是不高兴自己作这种事情，那么就是后悔了嘛！这个为师的人对于弟子有忧愁、有恶作的时候，那么师父也会为他除遣他的忧愁、除遣他的恶作、除遣他的后悔，也会去作这件事。

「除遣烦恼随烦恼行」，贪瞋痴的这些烦恼，叫「烦恼」；「随烦恼」是轻微的烦恼，它是根本烦恼的等流那个性质的，这些令心不安的事情，叫作「随烦恼行」。师父要为徒弟除遣烦恼及随烦恼行，当然这是要开示佛法，佛法会有这个作用，能除遣烦恼、能除遣随烦恼，而这个师父有这个责任会开示这样的法门。「如是等类，当知皆名别供事行」，前面这几样事情，这些类别不同的，「当知皆名别供事行」，特别的供给的事情。「如〈成熟品〉说。（陵本三十七卷二十四页）此应准释」。这前面是「无染」，这位菩萨收了徒弟，他要平等地爱护弟子，没有这些偏心，没有这个染污心。这下面第二科是「正摄」。

未二、正摄

若于其义未解了者，开悟令解；已解了者，转令明净；生起疑惑，随为除断，若生恶作，善为开解，甚深义句，以慧通达，于时时间正为开显，于苦于乐与彼共同。

「若于其义未解了者，开悟令解」，就是如法地来饶益这个徒弟的事情。用什么来饶益徒弟呢？「若于其义未解了者」，这个弟子对于佛法的胜义没有明白，「开悟令解」，那个为师的有责任要开示弟子，令他理解。「已解了者，转令明净」，说是他对于佛法已经明了了，已经明了了呢，事情还没有完，还有工作，还要再令他展转地明净，那就是修止观了。你从文字语言上明白了佛法的胜义，但是这不算明净，不是十分的明了，在内心里面还不能说是清净。你若能够修止观，那当然也是师长要教授止观的法门。你若修学止观的时候，你原来的从文字上的理解就更进一步地会深入地明了。你进一步地明了，不但明了，而还能够使令内心清净，这就是修止观了。

「生起疑惑，随为除断」，当时听师父讲解佛法、修学止观，好像没有问题，但是过了几天，忽然间，不断地如理作意，就会忽然间说这个地方还有疑惑。原来没有察觉，那么现在忽然间察觉，也可能是因为修止观而忽然间在这个地方有问题。或者不是修止观，只是如理作意，这个地方有问题，就生起疑惑。「随为除断」，那么为师长的也要为他除断他的疑惑，把这个疑惑要灭除。这可见收徒弟还不容易，你要有这样的责任，你要尽这个责任。「若生恶作，善为开解」，若是这个时候，这个烦恼不能调伏，有了错误的事情，做了错误的事情，那么这个师长要善为开解，要善巧地为他开解，这件事不可以做。

「甚深义句，以慧通达」，这个经律论里边佛所说的法句有甚深义，不容易明白的，那么师父要以慧为他通达，要为他解释、明了。「于时时间正为开显，于苦于乐与彼共同」，这句话就是结束上文。总而言之，对于这个弟子要时时地，要为他如法地开显胜义，使令弟子能够通达佛法，转凡成圣。「于苦于乐与彼共同」，这个为师的和弟子日常的生活，或者是苦、或者是乐，「与彼共同」，共甘苦。不能说为师的自己很享受、很快乐，徒弟是死是活不要管他，不是这样的；看出来这个师父和徒弟的关系的密切。不过这上面也看出来，这个师父怎么样的无染污心教授饶益弟子。这上面《披寻记》的作者分科，以为众生学习佛法这一方面叫作「正摄」，前面生活的事情那还是都收于「无染」心这一面。

《披寻记》一六二一页：

于苦于乐与彼共同者：〈戒品〉中说：于己以法所获如法衣服饮食卧具病缘医药资生什物与众同用，自无隐费（陵本四十卷十页）其义应知。

「于苦于乐与彼共同者：戒品中说」，这个〈戒品〉我们已经学过了。「于己以法所获如法衣服饮食卧具病缘医药资生什物与众同用」，就是菩萨于自己是如法地得到的，如法的衣服、如法的饮食、如法的卧具、病缘医药，没有这个邪命的问题。资生什物」，总而言之，衣服卧具都是你生存所需的这些各式各样的这些物品。「与众同用」，与大众共同的使用。「自无隐费」，菩萨自己没有一个隐密的，这个地方不能告诉别人，自己有一笔开支，不能告诉你，没有这回事情。这是〈戒品〉上说的，「（陵本四十卷十页）其义应知」。

于他所为财利因缘，成就上品经营遽务，过于自事。于他毁犯，随时正举，令其觉悟，应时如理，诃责摈罚。彼有疹疾或有愁忧，终不弃舍，善权方便，救疗疹疾，开解愁忧。于诸下劣形色忆念精进智等。终不轻陵；于时时间，随入劳倦，如其所宜，为说正法；

「于他所为财利因缘，成就上品经营遽务，过于自事」，这文这么说，我们就这么讲。「于他所为财利因缘」，或者说是弟子，这个「他」就是弟子，他所作的发财的因缘，发财的事情，发财的事业。「成就上品经营遽务」，这个能成就者也就是为师的这个人，是能成就；这个所成就的是什么事情呢？就是财利的因缘，由这个因缘能得到财。这里说是「上品」，就是这件事很重要，所以叫做上品。这个发财的事情的经营，「遽务」，就是很匆忙的，赶时间，很紧急的事情。紧急的事情，而这位菩萨要成就这件事，帮助弟子成就这件事。「过于自事」，那个重要能超过菩萨自己的事情。弟子有这个事情，这个师父要把自己的事情放下，去帮助徒弟发财。

「于他毁犯，随时正举」，对于弟子有毁犯的地方，有过失的地方，「随时正举」，随时就是实时、立刻地，立刻地要如法地举发这件事，「不可以做！」要这样子。「令其觉悟」，就是叫这个徒弟要明白这件事是不对的，不应该做。「应时如理，诃责摈罚」，若是重要的，前面说毁犯是轻微的，这是重的，严重性的错误，那么为师要「应时」，也是立刻地要如理地诃责他、摈罚他。这是严重的要处罚他，要处理这件事。

「彼有疹疾或有愁忧」，这个徒弟或者有病了，或者是有什么愁忧的事情，「终不弃舍」，他有病了、有什么愁忧的事情，师父不能说就把他丢在那里不管，不能弃舍。要怎么办呢？「善权方便，救疗疹疾」，要想各式各样的方法来救护他，给他治病，把他的病要治好。「开解愁忧」，有愁忧的事情，要怎么样为他开解，怎么样善巧方便开解叫他不要愁忧。「于诸下劣形色忆念精进智等」，说这个为师的这位菩萨对于下劣形色的徒弟，下劣的忆念精进智等，就是这个徒弟形色也不那么美妙，忆念、精进、智慧都是下劣的。「终不轻陵」，你收他作徒弟了，不轻视他，不轻视这个徒弟，不轻视他。那还是尊重他、爱护他、照顾他，还是饶益他的。「于时时间，随入劳倦」，当弟子的时时地有可能会做什么事情，做什么事情至于，这个「随入」就是至于，至于劳倦辛苦了，很辛苦。「如其所宜，为说正法」，那么随其所宜，这是菩萨的智慧，就为他去宣说正法。这句话也应该包括前面那句话「于诸下劣形色忆念精进智等，终不轻陵」，「如其所宜，为说正法」；「于时时间，随入劳倦，如其所宜，为说正法」。

《披寻记》一六二一页：

于时时间随入劳倦等者：谓住勇猛增上精进身疲心倦映蔽其心，是名随入劳倦。菩萨为说正法令生欢喜心无厌倦故。

「于时时间随入劳倦等者：谓住勇猛增上精进身疲心倦」，谓这位弟子他这个时候很勇猛，他不怕辛苦就是勇猛。「增上精进」，就是特别的精进。这样子的情形，就是身也疲倦、心也疲倦。「映蔽其心」，这个疲倦就障碍他的心，就感觉到疲劳

了。「是名随入劳倦」，这个意思。「菩萨为说正法令生欢喜」，使令他心情欢喜。「心无厌倦故」，这心情还是欢喜，而没有厌烦的这些事情。

于时时间，为令系念于所缘境，与正教授，堪忍问难，不生愤发。

「于时时间，为令系念于所缘境，与正教授」，前面「如其所宜为说正法」，这应该有各式各样的情形，但是主要就是开大智慧，所有的问题得到智慧以后都溶化了。「于时时间，为令系念于所缘境」，这是修定，前面是慧，这是修定，系念这个所缘境。念这个所缘境，常忆念这个所缘境，譬如说是我想念我的母亲。我想念我的母亲呢，我母亲的相貌就现出来，那么这叫念所缘境。这个念是能念，所缘境是所念，念和所缘境的关系让它牢固，你不能松懈，所以加上个系字。系就是绑上了，绑在一起了！这样子你容易得定的。

你静坐的时候，修奢摩他的时候，念这个所缘境，要数数地忆念，一次又一次地忆念，这个所缘境就不失掉，它常很分明地显现在你心里面。你若不数数念，只是一念，再不念；不念，这个所缘境就没有了，就失掉了。失掉了，就是打妄想了。所以这句话有一个重要的地方，就是「系念」这个字。这个「系念」，怎么办法叫做系念？数数地忆念，这是个方法；就是数数地忆念，想念一次，再想念一次。想念这一次，有可能支持到五分钟，那不一定，看你的功夫怎么样。你可能会支持三分钟，三分钟你若再念，再忆念的话又支持三分钟，就能有六分钟心里面没有妄念，要数数地忆念。

这个《广论》，宗喀巴大师他说出几句话，那就足见他也是有经验。你忆念，你决定了这样的所缘境，你这样修止的时候要决定一个所缘境，忆念这个所缘境。你数数地忆念，一次又一次地忆念所缘境。过多少时间的时候，你自己问问自己，自己问自己，不是别人来问你，自己问自己：「我现在是不是忆念所缘境呢？我失掉了所缘境了吗？」你直接问自己。这就是加强你的注意力，那么你就会没有妄想，继续不断地明静而住。要加上这么一句话：「我现在心里面有杂念了吗？」要问自己。「我现在是不是失掉了所缘境了呢？」这样问。你过一会儿就问一次，过一会儿就问一次。他若没有失掉所缘境，你的忆念也能加强。若失掉了所缘境，很快就会觉悟了。觉悟了，这个所缘境又会现起来，又会显现在前。所以这个修奢摩他，你要用这么多的方法帮助你明静而住，要有这么多的方法。所以宗喀巴大师他那个《菩提道次第广论》上，那个〈奢摩他章〉，他有这么一点特别的地方。当然这句话也是从《瑜伽师地论》里面「数数忆念」这句话来的，「数数忆念」这是《瑜伽师地论》上的话。

这个有的人根性利，那没有这些啰嗦事情，一下子就成功了，那这是太好了。但是这样的人比较少，多数是钝一点，钝的人非要有老师不可，没有老师不行，非要有老师不可。「我不要老师，我自己住茅蓬！」也是好，但是谁是老师？有两个老师：一个是人，一个是法；就是经律论是法，法是老师，或者是人是老师。总而言之，非要有老师不可！不可以把经论放在藏经楼上，「我什么都不要！我就闭上眼睛。」这是不行的！这样是完全是不对的！一定要有老师。当然是法的老师非常重要，人的老师有的时候不一定，人的老师有可能是骗人的，不是真实的老师。所以这个事，这末法时代是很难了。但是法的老师还是可以，法的老师当然这也不容易，也是不容易的！

「于时时间，为令系念于所缘境，与正教授」，你作老师，你收他作徒弟，你要负这个责任，「与正教授」，你要给他一个如法的教授，不能胡说八道的，不可以啊！「堪忍问难，不生愤发」，那个徒弟，当然有特别智慧的人，说一句话就明白了，也有是说了一百句还没有明白，他时时地要问你，「堪忍问难」，你要忍耐，他常常来问你问题，你要忍耐、堪忍，你要忍耐这一点。「不生愤发」，你不可以说：「我烦了！去了，我不讲了！」不可以这样。「堪忍问难，不生愤发」，要这样子。

这上面不但是告诉怎么样作徒弟，也告诉了怎么样作师父。你怎么样为人师呢？这上面告诉了，要「堪忍问难，不生愤发」。这个「愤发」就是烦了，不高兴了。

午二、次因缘摄（分二科）　未一、举自义利

于彼戒行或等或增，终无减劣。亦不希求利养恭敬。具足悲愍，无掉无动。戒见、轨则、正命、圆满。舒颜平视，远离颦蹙。柔和善语，先言问讯，含笑为先。于诸善品恒常修习；不行放逸，离诸懈怠。

这下面第二科「次因缘摄」，前面是第一个因缘。现在第二个因缘就是「举自义利，正教修习」，这是第二个因缘。

「于彼戒行或等或增，终无减劣」，「于彼戒行或等或增」这是自己的义利，就是为师的人自己对于「于彼」，于你自己所受的戒行。「或等或增」，或者是相等的，或者是增加。我以前我只受了比丘戒，或者你又受了菩萨戒，或者也就可以这样说叫做增。「或等」，先受了比丘戒，我就能够持戒清净，然后又加上受了菩萨戒，那就可以算是增。或者是受了菩萨戒，受了比丘戒，都是用有所得的心受持的。我没有得圣道，自然是有这个执着心嘛！但是忽然间你常常修止观，得无生法忍了，没有有所得的心，不住色生心，不住法生心，不住眼耳鼻舌身意、色声香味触法生心，也不住于戒定慧，一切法他心里不执着，那就是增，就是由凡而圣了。但是你若是得了初地，到了二地，又是增。若是三地、四地、五地……到七地、八地……到第十地，那都是增，你的智慧渐渐增。「或等或增，终无减劣」，你为师的，你自己要好好努力修行，从始至终不会退转的，不会退转。「减劣」就是退了，我昨天持戒心里面「不住色生心，不住声香味触法生心」，今天又执着了，那就是退了。「亦不希求利养恭敬」，你为师的，你常常要与第一义相应，怎么能够取着、希求名闻利养呢？不可以有这种执着心。「具足悲愍」，你与第一义相应，这是智慧，但是你还要有慈悲心，有悲愍心，要具足的。「无掉无动」，心里面不动，身也不动、心也不动，前五识不动、第六识也不动，「无掉无动」。

「戒见、轨则、正命圆满」，说是这位菩萨他得无生法忍，与第一义相应了。第一义相应了，有时候有点问题，有的时候就是有些修行人，他心里与第一义谛相应的时候，这事相他不太注意，事相上的事情他不注意。现在不是！事相上，这个戒要圆满、要清净。不是说你心里面清净，你表面上不大清净。有的人是那样，他心是清净的，但是表现于外的相貌有点儿不清净，他就不注意这个事情。不注意这个事情，他心还是清净的呀！你从表面上看，这个人是放逸了，这个人是胡涂了；他不是，他心清净。现在这里不是这么说，你内外都要清净，所以「戒」要清净，「见」也要清净，见就是智慧。有的人戒清净，但是邪知邪见，还有这个情形。他持戒清净，但是内心是邪知邪见的，也有这种事情。有的人见很清净，他有正知正见，但是戒不清净，也有这个情形。

「轨则」也要清净、圆满。「轨则」，或者现在要拜大悲忏，也有个规则，你要符合它那个规则。最初编辑大悲忏那个人，他是安立了一些规则。说诵经，念经，念经也有个规则，我拜佛也有规则。说是我现在若是造个大殿，造个禅堂，它有规则，这个规则就是在戒法之外的一些事情。「正命圆满」，就是戒圆满、见圆满、轨则圆满、正命圆满，正命就是我们的经济的来源，也要清净。有的人就容易说谎话，说谎话，譬如说是我拿一张字画，我预先和你说好了，你拿十万块钱买我的字画，他拿钱来。那么这个人这张画拿了十万块，别人最少也要十万，最少也要九万九千，就是这样，结果那个是假的，第一个是假的，并不是真的，就是有一点欺骗性。那这个若是在佛法上说，你这样去拿到钱就不清净，就不是正命圆满，正命不圆满。

「舒颜平视」，「舒颜」就是不是皱着眉头，开颜，颜面很开朗的，叫舒颜。

「平视」，平地向前看，要这样子，你不能向下看。「远离颦蹙」，也就是远离这个愁眉苦脸的样子，不要这样子。「柔和善语」，这个面貌态度非常的温和。「善语」，他要很善巧的说话。「先言问讯」，彼此见面的时候，你要先说话，先问讯对方。不要是摆个架子，「你不和我说话，我也不和你说话」，不要这样子。「含笑为先」，你这个面容要有一点笑意。「于诸善品恒常修习」，这对于善品恒常修习，那当然就是六波罗密，也就是三十七道品，这些善品要常常的修习。这个修行的事情，我们简单的说，就是使令你自己的智慧得增长，每一天的用功使令智能增长了，应该是这样子。说我每一天都是修行，但是智慧没增长，那你那个修行有问题。所以「恒常修习不行放逸」，不会使令我的身行、口行、意行，就是三业，放逸，不做这个事情，不放纵。「离诸懈怠」，远离一切懈怠、作错误的事情，不这样子。这是「举自义利」，这是为师的你自己要这样子，这不是指徒弟说的，是指师长自己说的。下面第二科是「正教修习」。

未二、正教修习

即以是事教习徒众，亦令自行转更胜进。

「即以是事教习徒众」，就是自己这样戒定慧这样用功，也教习徒众，也是教导自己徒众也这样子用功。这个「习」字是数数的意思，这个数数是什么意思？数数地教徒弟？那徒弟就烦了恐怕！但是这个习字是这样子教他学习。「亦令自行转更胜进」，教了徒弟这样用功，同时也教自己这样子胜进，「转更胜进」，展转地更有进步，不能是停留在那里。这样子也是教导徒弟这样子用功，自己同时也是用功的。这是「正教修习」，下面是第三科「料简」。前面是「摄取摄受」这一科，分两科，一个是「略说」，一个是「广说」。这个「广说」里边有「摄受因缘」、有「应摄受相」这两科，现在「料简」就重新把这两科的大意再加以解释，就是这个意思，这是第三科。

辰三、料简

菩萨不应于一切时摄取徒众，亦非不摄，亦非变异。

看前文已经看出这个事情，菩萨要自己多用功的，自己常用功。常用功，你的时间，你这个功课表就是不应于一切时都去摄取徒众，去饶益你的徒众，不可能是这样子。你一定要自己拿出来时间，自己要用功。我看这个律上说，这个比丘最多收两个沙弥，收两个徒弟。现在这是说菩萨，说菩萨，不应该都是圣位菩萨，也应该有凡位菩萨。就是「不应于一切时摄取徒众」，你自己要有时间用功。「亦非不摄」，也不是说是不去教导徒弟、不饶益徒弟，也不是。那就是你也应该有个功课表，你和你的徒弟有个约会，什么时候是用功的时候，什么时候有问题是请教授的时间，应该是这样。

「亦非变异」，这个「变异」也可以说有两种。怎么叫做「变异」？就是我这几天我可以我对于徒众，我可以按照功课表作事，我可以教授这个弟子，过几天我不教授了，那么就是变异了，你本身就会有这些事情，会变异；这是第一种。第二种呢，这个弟子有的时候对师父很恭敬，有的时候就不恭敬，可能是这样。这样子，师父也就变异，你恭敬我，我就教授你；你不恭敬我，我就不教授，这是变异。这是两种情形：一个是师父自己没有理由的，就是有的时候欢喜，有的时候不欢喜。第二种变异是有点理由，其实也不是理由，就是徒弟有的时候随顺师父，有的时候就不高兴师父这样，也有这个情形。那么师父也随着就变化，就有变异。现在说「非变异」，不能，你一定按照功课表行事，常是对徒弟要慈悲教授。徒弟对师父恭敬也好，不恭敬也好，你的慈悲心不可以变异，你的慈悲心一直地要有对于徒弟要哀愍教授。

《披寻记》一六二一页：

亦非变异者：〈发心品〉说：摄眷属过有其二种：谓于眷属饶益损减，染污违顺，如是二事，菩萨皆无。（陵本三十五卷十四页）由是当知非变异义。

「亦非变异者：发心品说」，前面〈发心品〉说：「摄眷属过有其二种」，你收了徒弟，会有两种过失。「谓于眷属饶益损减，染污违顺，如是二事，菩萨皆无」，「谓于眷属」，谓于他的弟子饶益和损减；有的时候饶益，有的时候「我不饶益你了！我天天骂你，天天呵斥你！」那么叫做损减，那这就是变异；这是一种过失。「染污违顺」，这是又一种过失，就是刚才我说的：这个徒弟对师父很恭敬，师父就欢喜了；那是有所得，也是染污。弟子不高兴随顺师父的意思，偏和师父闹别扭，那就是违。违的时候，师父也都是凡夫境界，心里面有所执着，就不高兴。这叫做「染污违顺」。「如是二事，菩萨皆无」，现在这两种过失，菩萨都没有，不可以有这种过失。「（陵本三十五卷十四页）由是当知非变异义」。

卯三、结

是名菩萨于诸有情摄取摄受。

这个「摄取摄受」就是这样意思。

寅四、长时摄受

云何菩萨于诸有情长时摄受？谓诸菩萨于住下品成熟有情，摄受饶益，当知说名长时摄受，以经久时方堪净故。

「云何菩萨于诸有情长时摄受」，一共是六种摄受，前面这是三种，前面这三种摄受都说过去了：顿普摄受、增上摄受、摄取摄受这三种。现在是第四种「长时摄受」。「云何菩萨于诸有情长时摄受」呢？长时期地饶益弟子呢？「谓诸菩萨于住下品成熟有情，摄受饶益」，就是这个菩萨对于所教化的众生，所教化的有情，他现在的程度是住于下品成熟有情，他安住在下品成熟有情。下品、中品、上品，现在说下品。什么叫做下品呢？就是初开始在佛法里面栽培善根的人，这是下品，叫作下品成熟。他将来也会得圣道，所以也叫作成熟。但是现在的程度很低，所以下品成熟有情。你对于这样的下品成熟有情，你对他的摄受饶益，饶益他，「当知说名长时摄受」，要长时期地照顾他，令他栽培善根、远离过失、成就功德，「长时摄受」。为什么叫作长时摄受？对这个下品成熟有情，为什么要长时饶益他呢？「以经久时方堪净故」，以经过长时期他才能够得圣道，不能那么快。当然利根的人，那最快要三生；那若是不是利根，那就很久，几千万年也都不一定。

寅五、短时摄受

云何菩萨于诸有情短时摄受？谓诸菩萨于住中品成熟有情，摄受饶益，当知说名短时摄受，非经久时方堪净故。

「云何菩萨于诸有情短时摄受」，时间不是很多，来饶益他。「谓诸菩萨于住中品成熟有情，摄受饶益」，对于中品成熟的有情，对他的教化呢，「当知说名短时摄受」。「非经久时方堪净故」，不需要经过很久的时间才能得圣道。这个假设的话，假设要经过六生，经过六生他没有堕落三恶道，也是在人天栽培善根，要经过六次的话；在人间算一次，到天上第二次，再来人间，再到天上，一共要六次就可以得圣道的话，得无生法忍的话。第一次就是长时摄受，那么第二次、第三次、第四次、到第五次，中间这个四次都是短时摄受，那叫做中品的成熟有情摄受饶益。若说三生就能

得圣道，就是中间那一生，就是中品成熟有情摄受饶益。

寅六、最后摄受

云何菩萨于诸有情最后摄受？谓诸菩萨于住上品成熟有情，摄受饶益，当知说名最后摄受，即于此生堪任净故。

「云何菩萨于诸有情最后摄受」，这就是最后，如果是六生得圣道，就是最后，第六生这是最后，就是你作凡夫只有这一次了，只有这么点时间，过了这一点时间，过了几天以后，他得圣道了，这是最后。这要什么样程度的人呢？「谓诸菩萨于住上品成熟有情，摄受饶益，当知说名最后摄受」。「即于此生堪任净故」，就在这一生就可能得圣道，所以就是上品成熟有情。那么这是六种摄受说完了，下面「总结」。

丑二、总结

是名菩萨于诸有情，略有六种无倒摄受，由此摄受，过去未来现在菩萨，于诸有情曾正摄受、当正摄受、现正摄受，除此无有若过若增。

「是名菩萨于诸有情，略有六种无倒摄受」，而这个菩萨能够来摄受这个众生，摄受得很如法，没有错误。「由此摄受，过去未来现在菩萨，于诸有情曾正摄受」，过去的菩萨就是曾正摄受，未来的菩萨「当正摄受」，现在的菩萨「现正摄受」，「除此无有若过若增」。

子二、辨艰难事（分二科）　丑一、别举其事（分三科）　寅一、标

菩萨如是于诸有情六种摄受无倒转时，当知遭遇略十二种艰难之事。聪叡菩萨于彼十二艰难之事，当正觉了。

「菩萨如是于诸有情六种摄受无倒转时，当知遭遇略十二种艰难之事」，什么事情不都是如意的，也有些不如意的事情。这是第二科「辨艰难事」。这个「摄受品」分两大科，第一科是「明摄受相」，这一科说完了，现在第二科辨艰难的事情，这件事不容易。分两科，第一科「别举其事」。什么事情不容易呢？那把它说出来。分两科，第一科是「标」，标出来这个艰难的事情。

菩萨如是于诸有情有六种的摄受。「无倒转时」，没有错误，都是如法地饶益众生。「当知遭遇略十二种艰难之事」，你这样子都如法地摄受你的徒弟，很好啊！你可知道还有些困难的事情啊！有多少呢？有十二种艰艰的事情。这个「标」，就是标出数目来。「聪叡菩萨于彼十二艰难之事，当正觉了」，那个特别有智慧的菩萨，你要知道啊！你摄受徒众的时候有十二种艰难之事，你要知道，你要觉了。这是标出来数目。下面第二科是「征」。

寅二、征

何等十二？

十二种是哪十二呢？这是「征」，下面第三科是「列」。

寅三、列

一者、于多安住违犯有情，若罚若舍；是名菩萨遭艰难事。

第一种艰难的事情，「于多安住违犯有情」，你收的这个徒弟他常常地犯戒，他常常犯戒，不是一次，他多安住在违犯，就是常常犯戒。「若罚若舍」，你对常常犯戒的这个弟子，你怎么办啊？你处罚他吗？是不处罚？罚也很难，说不处罚也很难，「若罚若舍」都很困难，「是名菩萨遭艰难事」，这是个艰难的事情；这是第一种。

二者、于恶有情为调伏故，方便现行辛楚加行，防自意乐不生烦恼；是名菩萨遭艰难事。

第二「于恶有情为调伏故」，你收他作徒弟，他常常地犯戒，你一定要调伏他这件事，不可以犯戒。「方便现行」，就是想出一个方法来，方便是一个方法，就是把这个方法表现出来，就是采取行动来处罚这个弟子。这个处罚就是苦恼的事情，「辛楚加行」，就是令他受苦，是这样的行动。做这件事的时候，「防自意乐不生烦恼」，要防止自己的内心没有烦恼；做这个事情的时候心里还是很平和的，没有烦恼。「是名菩萨遭艰难事」，这不容易！你执行这件事的时候，心里面还是很平和的，不容易！这是一个艰难的事情。

三者、现可施物极为鲜少，现来求者其数弥多；是名菩萨遭艰难事。

这又是个困难的事情。就是菩萨这个时候他可以施给给求者的这个施物，「极为鲜少」，很少很少的；那么现来求者的人呢，其数很多很多。「是名菩萨遭艰难事」，可施之物很少，求的人特别多，怎么办法布施呢？这事很困难，这是一件事。

四者、唯有一身，众多有情种种事业并现在前，同时来请共为助伴；是名菩萨遭艰难事。

菩萨现在只有一个身体，众多的有情他们有很多很多的事情，他们都跑到菩萨这里来，「并现在前，同时来请共为助伴」，请你来帮我忙，我现在要讲《法华经》这个法会，你来帮我忙；或者是我是打水陆，或者是怎么的，或者我是传戒，反正总而言之很多的事情。那他只有一个身体，这时候去帮助这么多人，同时来帮助这么多人做事，「是名菩萨遭艰难事」，这很困难。

五者、居放逸处，若住世间可爱妙定，若生天上乐世界中，令心调善，是名菩萨遭艰难事。

第五种艰难事是什么呢？「居放逸处」，这时候这个菩萨啊，生活在一个放逸的环境里面，在这里头。看这个文啊，这句话是标，居放逸处是个标，下面举例子。「若住世间可爱妙定」说这个时候菩萨自己得四禅八定了，这是世间的禅定，这没得禅定的境界和得禅定的境界对比啊，这个禅定的境界非常的可爱、非常的微妙哦！特别大安乐的境界，那就可以说，你若爱着这个禅定的乐，就是叫做放逸。「若生天上乐世界中」，或者是这个菩萨，在人间行菩萨道，寿命终了的时候，跑到生天上去，生天了。生到天上，天上是个乐世界。这个欲界天，那是个乐世界，五欲特别的丰盛，身体还没有老病，和人间完全不同啊，那是一个特别快乐的世界。「令心调善」，说是你要在世间可爱妙定之中令心调善；生到天上的乐世界那五欲的境界，人间所不能及的，特别快乐的世界；但是你在那种境界里面，心里面调善，与道相应。「是名菩萨遭艰难事」，这是困难的，也不容易。若是已经得无生法忍，初地、二地、三地、四地……，那也比较容易；现在是没得圣道，要在这放逸的地方而不放逸，这是不容易，是名遭艰难事。

《披寻记》一六二二页：

居放逸处等者：此中略说于三处所令心调善」：一、谓居放逸处，二、谓住可爱

定，三、谓生乐世界。言居放逸处者：谓生贵家财宝具足故。

「居放逸处等者：此中略说于三处所令心调善」，于三个地方可以令人放逸，但是你能令心调善，这是不容易。那三处呢？「一、谓居放逸处」，这是一个地方。「二、谓住可爱定」，二是住可爱的禅定里面。「三、谓生乐世界」，天的世界。这是三个地方，「住可爱定」我们可以明白，「生乐世界」也可以明白。这个居放逸处怎么讲呢？「言居放逸处者：谓生贵家财宝具足故」就是你这时候，投生在富贵的家里面，财宝、五欲都具足，这时候是在人间。这个地方你不放逸，就很难！这是第五。

六者、常求遍作利有情事，而于此事无力无能，是名菩萨遭艰难事。

「六者常求遍作利有情事」，菩萨有大悲心，看见众生苦啊，可怜一切众生，内心里面自动地就发出来：「希望我能普遍地为一切众生做利益的事情。」「而于此事无力无能」，只有好心，但事实上没有这个力量、没有这个能力啊；身也没有这个力量、心也没有这个力量、智慧也没有这个力量、没这个智慧力、也没这个福德力啊。「是名菩萨遭艰难事」，这是个困难，有心而无力！

七者、于其愚痴谄诈刚强诸有情所，若为说法若复弃舍，是名菩萨遭艰难事。

这是第七个困难的事情，就是对于菩萨所遇到的人，这个人非常的「愚痴」；另外遇见一个人，非常的聪明而「谄诈」，那智慧诡计多端，事情多得很，但是不诚实啊；第三个是「刚强」的人，你想要转化他，这不行。这样的诸有情所，这三类、三种有情所。「若为说法」，你若是给这三类的人说法，能改变他，不容易。「若复弃舍」，说是难啊，弃舍了，不为他说法。「是名菩萨遭艰难事」，也是困难，这件事很难处理。

《披寻记》一六二三页：

于其愚痴谄诈刚强诸有情所者：无力解了善说恶说所有法义，是名愚痴。不如圣教而正修行，不如真实而自显发，是名谄诈。其性[怡-台+龙]悢，难可调伏，是名刚强。

「于其愚痴谄诈刚强诸有情所者：无力解了善说恶说所有法义，是名愚痴」，什么叫做愚痴啊？就是他没有能力解了你这一段话是好话、这一段话是坏话。他没有这个智慧力能明白什么是善说、什么是恶说！所有的善说的法义、恶说的法义他不能懂，这叫愚痴。这么讲，解的很清楚，这么解释。

「不如圣教而正修行，不如真实而自显发，是名谄诈」，这个谄诈是聪明人啊，他很聪明、很有智慧的啊。但是他有什么问题呢？「不如圣教而正修行」，你跟他说，他也听得懂，但是他不能随顺圣教去修行去，他不！他会说一大套的理由来的，他不修行。「不如真实而自显发」，你说小参嘛，你有什么问题呢？他说的话都是骗人的、不真实的。他不能够随顺真实来显示自己。我的确也遇见这种人，他就是说：「我静坐的时候心里面没有妄想、也没有昏沉，明静而住。」他就是这么说；因为有学过嘛，所以他就会这么说。这不真实啊！怎么知道他说谎话呢？因为从他日常的行动看出来。这个人若是心里面有禅的功夫，不一样。你就说这个开门、关门这件事吧，心要是细致一点，他开门、关门没有声音，开门没有声音、关门没有声音。心粗的人，砰！开了门他不知道这件事，他就走了，就这一件事看出来你没有功夫、你静坐是没有功夫的；「不如真实而自显发」，是名叫做谄诈。

「其性[怡-台+龙]悢，难可调伏」，他这个性格是[怡-台+龙]悢，什么叫做[怡-台+

龙]悢？就是他自己知道，「我不对」，但是不改！说是你做师父的，教训他：什么什么不对，你改过来。你愈说他愈厉害，反倒是更严重地做错误的事情。给你看看！这叫做[怡-台+龙]悢；[怡-台+龙]悢是这个意思。所以，「其性[怡-台+龙]悢难可调伏」，不容易调伏他这个心，叫它能够改过迁善，不容易做这个事情，很难！这种人。是名叫做刚强，刚强是这个意思。这菩萨遇见这三种人，怎么办？你为他说法？不要给他说法？是名菩萨遭艰难事。不容易，这件事。

八者、常于生死见大过失，为度有情而不弃舍，是名菩萨遭艰难事。

「八者常于生死见大过失」，说菩萨他不是暂时的，他常常地修六波罗蜜、常常地修学禅定、修学般若波罗蜜，心里面修止观的，对于生死见到大过失、很大的过失。这是容易生厌离心，对于生死见大过失有厌离心。但是另外还有慈悲心，「为度有情而不弃舍」，你若是为利益苦恼的人，这些苦恼的人就在这里生活，你要度化他也要在这里，你不能弃舍这个生死；弃舍生死你不能度众生的。于生死见大过失－－有很大的厌离心；但是还不能弃舍这个生死，「是名菩萨遭艰难事」，也是困难，这是一个困难。

九者、未证清净增上意乐，多分虑恐失念命终，是名菩萨遭艰难事。

「九者未证清净增上意乐，多分虑恐失念命终，是名菩萨遭艰难事」，这是第九个。「未证清净增上意乐」，这个菩萨没得无生法忍啊，他这个心还有所得、还有烦恼，没能身清净、口清净、心清净，殊胜的般若波罗蜜的意乐、大悲的意乐，都没有成就。这没成就的人啊，他有什么样的心情，和我们一般人不一样呢？「多分虑恐」，这种人多数是有顾虑，什么顾虑呢？恐「失念命终」，恐怕命终的时候失掉正念，恐怕失掉了正念这个时候命终、死掉了；这个时候命终，失掉正念就到三恶道去了，会有这个顾虑。他平常常常修止观，他也是常是照顾自己的念头，叫它清净、不染污。若是我们不修止观的人，根本不知道这回事了。什么叫做「失念命终」，不知道这件事啊！

常修止观的人，他就常会照顾念头叫它清净，自然是这样子！使令这一念心，一心不乱、也不颠倒，常是这样，要保护、要保护这一念心这样子。若不想修止观的人，当然，他不顾虑这件事，平常不修止观，这一念心愿意想什么就想什么。自然是这样子嘛，就是自由的，自由是这样子；他根本想不到，有失念命终的危险，没有这个事情。「是名菩萨遭艰难事」，这是胜解行地的菩萨，得无生法忍没这个事。得无生法的人，临命终的时候，决定是正念的，因为他那个正念有力量，因为他也常常地修止观啊，所以他这个心有力量保持正念。不修止观的人，那完全没有这回事啊！

《披寻记》一六二三页：

多分虑恐失念命终者：〈住品〉中说：胜解行住菩萨，于其三处有忘失念：一、于境界可意不可意色声香味触法中，或于一时其心颠倒，忘失正念；二、于受生彼彼身中既受生已，忘失前生，三、于所受所持诸法，久作久说，或于一时有所忘失。于是三处，有忘失念。（陵本四十七卷十八页）又说未能超越死畏，今说虑恐，其义应知。

「多分虑恐失念命终者：〈住品〉中说」，〈住品〉已经学习过了。「胜解行住菩萨，于其三处有忘失念」，有三个地方都失掉正念的。「一、于境界可意、不可意色声香味触法中」，就是可意的色声香味触法、不可意的色声香味触法中。「或于一时其心颠倒」，倒不是时时颠倒，或于一时他心里面迷惑了，这贪瞋痴出来了。「忘失正念」，就失掉了不贪瞋痴的止观的明静而住啊。不住一切法而生其心、不受一切法而生其心，失掉了。

「二、于受生彼彼身中既受生已，忘失前生」，前面是第一个失正念的情形，现在第二个，「于受生彼彼身中」，这个生命结束了，另外到一个地方去得一个生命。那个「生」，各式各样的身体，可能在人间各式各样的身体，不是在天上，这个地方应该是在人间，因为到天上去啊，他会知道前生的。到天上去，你生到四王天、忉利天乃至他化自在天，到色界天更是能知道前生是怎么回事，他不忘！若在人间做人不行，人间做人，「彼彼身中既受生已，忘失前生」，前生怎么回事不知道。

这个地方是说胜解行住，胜解行住就是没得无生法忍。在小乘佛法，也就是加行位，加行位当然是暖顶忍，世第一不算，世第一一刹那就是见道了，那不算。也有的人他能知道前生一点事情，这种人少。在胜解行位他有隔阴之迷就是这样了；得无生法忍的时候，他知道前生的，就是得了初果也知道前生。说初果还有隔阴之迷，这句话说错了。说错了也有原因，为什么会说错呢？就是你读《俱舍论》的时候，《俱舍论》那一段文容易让你误会得初果是有隔阴之迷，那段文你容易误会。应该是说什么呢？就是得初果的这一生，但是还没有得初果的时候，前生的事不知道。譬如说你过了三个月以后得初果，但是你现在不知道前一生怎么回事啊！就在初果的那一生，你前一生怎么回事，不知道，叫隔阴之迷！这样就容易误会「哦，初果还不知道前生，有隔阴之迷！」实在那话不是那么意思，「初果这一生」是的，但这一生你还没有得初果啊，这个时候前一生的怎么回事情，不知道。但是这一段文呢、就是在胜解行地这段文也看出来，你若得无生法忍的时候呢，你没有隔阴之迷的，前生的事情你会知道。

「三、于所受、所持诸法，久作久说，或于一时有所忘失」，这个事情也是很遗憾的。「于所受、所持」，你所受持的，譬如说念《金刚经》、或者《维摩经》、或者《大般若经》、或者《解深密经》、或者《楞伽经》，「受」纳之于心；「持」而不失掉。「久作久说」，你常常作这件事、常常为人演说、常常修止观。「或于一时有所忘失」，忽然间这段文就是念不上来、就忘了。或者说这「不二法门」，一共是三十三个不二法门，文殊菩萨三十二、维摩诘居士三十三；一共是三十三个不二法门。你背得很熟，但是你若想讲的时候，要把它念出来，念不上来！就忘记了，就是有这个事情，「久作久说，或于一时有所忘失」，就是忘失了、就忘掉了，等到事情过去了，想起来了，就有这个事情！这个是修行人啊，这个胜解行地这个人是修行人；修行人有这三种失念的事情，「于是三处，有忘失念」，就失掉，想不起来。（陵本四十七卷十八页）

「又说未能超越死畏，今说虑恐，其义应知」，又说，就是在胜解行地又说，未能超越死的恐怖，因为他不能保证决定有正念；所以死的恐怖他没能超越，就是还有死的恐怖！有这个意思。现在这一段文就是没证清净意乐，就是没得无生法忍，多分虑恐失念命终，是名菩萨遭艰难事。

十者、未证清净增上意乐，他来求乞第一最胜所可爱物，是名菩萨遭艰难事。

「十者未证清净增上意乐，他来求乞第一最胜所可爱物，是名菩萨遭艰难事」，第十个艰难的事情是什么呢？就是没有成就无生法忍的增上意乐。「他来求乞第一最胜所可爱物」，别的人到这儿来向他乞求他最殊胜，第一就是殊胜，可爱的东西，「你这样东西送给我！」「是名菩萨遭艰难事」，这也是个困难，他舍不得！不容易哦。

十一、者种种异见种种胜解诸有情类，若别教诲若总弃舍，是名菩萨遭艰难事。

「十一者种种异见」，各式各样不相同的思想，应该是说不是佛法的思想，除佛法之外，有其它的种种的思想，当然包括这一切的外道。「种种胜解」，说这个人有各式各样特别的知识，不是一般的知识，它是特别的一种知识，也就是有智能，这些

人。「诸有情类，若别教诲」，说这个菩萨遇见这些人的时候，要别别地、一个一个地教诲他们相信佛法，很难！你想教诲他相信佛法这不容易的，你想为他说法也不容易。「若总弃舍」，完全都不要为他说法，也很难。「是名菩萨遭艰难事」，艰难的事情！

十二者、常行最极不放逸行，而不应断一切烦恼，是名菩萨遭艰难事。

「十二者常行最极不放逸行」，这位菩萨啊，他是修六波罗蜜、修禅波罗蜜、修般若波罗蜜，他的心常与道相应，心里面不放逸！不放逸就是能调伏一切烦恼，心里面清净。「而不应断一切烦恼」，但是菩萨不应该把所有的烦恼都断掉，不应该像阿罗汉那样子。这个常行不放逸行啊、最极不放逸行，那就是断烦恼了嘛。但是还不应该断烦恼，所以这件事是个矛盾的事情。「是名菩萨遭艰难事」，也不容易！这是举出来这些艰难的事情，这是别举其事，第一科。下面第二科，总明善巧。

丑二、总明善巧

若诸菩萨遭遇如是诸艰难事，或于其中应观轻重，如其所应而作方便；或于其中应审拣择补特伽罗；或于其中攀缘，勇猛摄受因转，若发正愿；或于其中制御其心不令流散；或于其中安住其心，猛利思择不生厌倦而自安忍；或于其中而行放舍；或于其中发勤精进炽然无懈；或于其中善巧方便而正修行，菩萨如是于正对治方便善巧，虽遭一切诸艰难事正现在前，而无怯弱自正能免。

这个总明善巧怎么讲呢？「若诸菩萨遭遇如是诸艰难事」，遇见这么多的困难的事情。「或于其中应观轻重，如其所应而作方便」遇见这些困难的事情，要解决这个困难的事情啊，要怎么样解决呢？「或于其中」，或者是在这个困难的事情里面，「应观轻重」，我们姑且这样子讲，就是在第一个困难的事情，就是「于多安住违犯有情，若罚若舍，是名菩萨遭艰难事」，遇见这个困难的时候，「应观轻重」，你应该观察犯戒的有情，他犯的是重戒？犯的是轻戒？「如其所应，而作方便」，随轻、随重啊，要想出个办法来处理这个事情。这是第一个困难的事情，但是应该这样处理！

「或于其中应审拣择补特伽罗」，这是第二个困难的事情「于恶有情为调伏故，方便现行辛楚加行，防自意乐不生烦恼」，这个第二个困难的事情，就是应审拣择补特伽罗这个人，去看这个人。恶有情啊，常常犯戒，很恶的有情要处罚他！你就是应审拣择这补特伽罗好了。这是对治第二个困难。

「或于其中攀缘勇猛，摄受因转」，这是对治第三个困难的方便。第三个困难就是「现可施物极为匮少，现来求者其数弥多，是名菩萨遭艰难事」，第三个困难是这样子。第三个困难你怎么样的处理呢？于其中攀缘勇猛，勇猛的观察「摄受因转」，你的所施物太少，应该观察「我好好的修福，得大财富。那有人来求我，每个人都会满愿了。是这个意思。摄受因转，就是成就大富之因；这样去观察、思惟，来解决这个问题。

「若发正愿」，这是第四个困难。第四个困难是「唯有一身，众多有情种种事业并现在前，同时来请共为助伴，是名菩萨遭艰难事」，那你要正发愿，到第八地菩萨就可以分身无量，同时地满足一切众生的愿望了。

「或于其中制御其心不令流散」，这是对治第五个困难。「居放逸处，若住世间可爱妙定，若生天上乐世界中，令心调善，是名菩萨遭艰难事」。这个是于其中制御其心，来制止这个心，不叫它虚妄分别；在禅定里面不要爱着禅定乐。生到天的世界，你也要制御其心不令流散，这个问题就解决了。

「或于其中安住其心」，这是对治第六个困难的善巧方便。第六个困难是什么呢？「常求遍作利有情事，而于此事无力无能」，这是第六个困难。你这个时候或于其中安住其心，令心无所分别就好了，就是这样处理这个问题。

「猛利思择」，这是对治第七个困难。「七者于其愚痴谄诈刚强诸有情所，若为说法若复弃舍，是名菩萨遭艰难事」，这是对治第七个困难，就是猛利地思择这件事，就来对治这个问题；或者这个事情就是弃舍好了，不说法就好了，猛利地思择这件事就好了。

「不生厌倦」，这是对治第八个困难。第八个困难是什么呢？「常于生死见大过失，为度有情而不弃舍」，这个就是在生死里面，不要生厌倦心，所以修这个大乘佛法，大乘佛法观察这个生死就是涅盘，没有生死可厌！那这个问题就解决了。

「而自安忍」，这是对治第九个困难。第九个：「未证清净增上意乐，多分虑恐失念命终」这个事儿，那就是而自安忍，安住不动就把这个问题解决了，这是对治第九个困难。「或于其中而行放舍」，这第十个困难：「未证清净增上意乐，他来求乞第一最胜所可爱物，是名菩萨遭艰难事」，这就是或于其中而行放舍，就是布施给他好了；不要爱着这个东西哦！这是对治第十个困难。

「或于其中发勤精进炽然无懈」，这是对治第十一个困难。第十一个困难就是「种种异见、种种胜解诸有情类，若别教诲、若总弃舍，是名菩萨遭艰难事」，这是第十一个困难，这个困难怎么解决呢？你要发勤精进炽然无懈，炽然还是勇猛的意思；就是这样解决这个困难。

「或于其中善巧方便而正修行」，这是对治第十二个困难。第十二个困难就是「常行最极不放逸行，而不应断一切烦恼」，这是个困难。你能够于中善巧方便的修行，这个问题就解决了。「菩萨如是」菩萨像前面说的｜｜「如是」，就是指前面说的，一共就是十二句话。「于正对治方便善巧」所对治、所消除的困难的方便善巧，这个方便善巧就能消除前面的这十二种困难。「虽遭一切诸艰难事正现在前」，虽是遇见了这么多的困难事情现前啊，「而无怯弱自正能免」。你心里面没有怯弱，自然是免掉了这么多的困难。

《披寻记》一六二四页：

若诸菩萨遭遇如是诸艰难事等者：此中种种方便善巧，随应对治前说诸艰难事。应观轻重，如其所应而作方便，此正对治初艰难事。应审拣择补特伽罗，此正对治第七第十一艰难事。攀缘勇猛摄受因转，若发正愿，此正对治第三第四第六诸艰难事。制御其心，不令流散，此正对治第二第五诸艰难事。安住其心猛利思择，不生厌倦而自安忍，此正对治第八艰难事。而行放舍，此正对治第十艰难事。发勤精进，炽然无懈，此正对治第九艰难事。善巧方便而正修行，此正对治第十二艰难事。

「若诸菩萨遭遇如是诸艰难事等者：此中种种方便善巧，随应对治前说诸艰难事。应观轻重，如其所应而作方便」这句话呢，「此正对治初艰难事」，第一个艰难事。「应审拣择补特伽罗，此正对治第七」和「第十一艰难」的「事」情。「攀缘勇猛摄受因转，若发正愿」这几句话呢，「此正对治第三、第四、第六诸艰难事」。我刚才说的是在《遁伦记》上讲的。现在这是《披寻记》作者这样的意见。「制御其心，不令流散」，这当然要有一点定的功夫，「此正对治第二、第五诸艰难事。安住其心猛利思择，不生厌倦而自安忍，此正对治第八艰难事。而行放舍，此正对治第十艰难事。发勤精进，炽然无懈，此正对治第九艰难事。善巧方便而正修行，此正对治第十二艰难事。」这个《披寻记》作者的说法和《遁伦记》的说法有同、有不同。

《瑜伽师地论》卷第四十九

本地分中菩萨地第十五

第三持究竟瑜伽处．地品第三

壬七、地品（分三科） 癸一、总名建立（分四科） 子一、标

如前所说十三住中，应知随彼建立七地。前之六种，唯菩萨地；第七一种，菩萨如来杂立为地。

这是普摄学果这一大科里面的第一科，标示品类。这一科里面的第二大科，次相等摄，分八科。现在是第七科，地品。地品里面分三科，第一科，总名建立，分四科，第一科标。

「如前所说十三住中」，这十三住，我们已经学过了，在四十七卷说这个十三住的。「应知随彼建立七地」，现在这里说〈地品〉，就是七种地，这七种地是随顺十三住建立的。「前之六种唯菩萨地」，七地之中的前六种地，完全是指菩萨说的，所以叫做菩萨地。「第七一种」就是最后一种，是菩萨和如来「杂立为地」，就是相间，立之为地的，就是里面也说菩萨、也说佛。这一科是标，下面第二科是征。

子二、征

何等为七？

第三科就是回答。

子三、列

一、种性地。二、胜解行地。三、净胜意乐地。四、行正行地。五、决定地。六、决定行地。七、到究竟地。

这是列出来七种地的名称。下面第四科是解释，分三科。第一科，出名杂地。

子四、释（分三科） 丑一、出名杂地

如是七种菩萨地中，最后一种名为杂地。

这是把最后一地，略略的解释一下。下面第二科，配菩萨地。

丑二、配菩萨地

前种性住名种性地，胜解行住名胜解行地，极欢喜住名净胜意乐地，增上戒住、增上心住、三种增上慧住、有加行有功用无相住名行正行地，无加行无功用无相住名决定地，此地菩萨堕在第三决定中故。

「前种性住名种性地」，前面的文说十三住，第一住就是种性住。种性住，在七地里面来说就是种性地。这个「住」和「地」在这里来看，它们有相同的意思，所以

又名为住，又名为地。但是在《仁王般若经》上，有很简要的说明；怎么叫做「住」呢？「入理般若名为住」，能觉悟第一义谛的智慧那叫做「住」。「住生德行名为地」，这个智慧证悟了第一义谛以后，能建立种种的功德，叫做「地」。这样说呢，「住」有「相应」的意思，「地」有「能生」的意思。

「胜解行住名胜解行地」，这十三住里面，胜解行住的时候，那叫做胜解行地。「极欢喜住」名叫「净胜意乐地」。这「欢喜住」是说你见第一义谛的时候，心里面欢喜。因为在胜解行住的时候，希望能见到第一义谛，但还没见到，经过很辛苦的用功修行，这一下子见第一义谛了，他心里欢喜。从这一方面立名字。说「净胜意乐地」那是进一步的发大悲心，有很多很多的意愿，叫做「净胜意乐地」，就是极欢喜住，就是得无生法忍了。

「增上戒住、增上心住、三种增上慧住」，这一共是五个住。「有加行有功用无相住」，这是六个住。六个住，在这里说叫做「行正行地」。这立出来不同的名字，但是那个义还是相同的。「无加行无功用无相住」名叫「决定地」，那就是第八不动地。「此地菩萨堕在第三决定中故」，这个第八不动地，为什么名之为「决定地」呢？「此地菩萨堕在第三决定中故」，理由就是这样子。

《披寻记》一六二五页：

堕在第三决定中故者：〈功德品〉说：菩萨略有三种堕于决定。何等为三？一者、安住种性堕于决定，二者、发菩提心堕于决定，三者、不虚修行堕于决定。（陵本四十六卷十一页）此说决定，唯取第三不虚修行，故作是说。

「堕在第三决定中故者：〈功德品〉说：菩萨略有三种堕于决定」，就是三种决定。「何等为三？一者、安住种性堕于决定」，他现在是声闻种性，那就一定是可以得阿罗汉，他不能成佛。有佛性的决定会成佛的，这就叫做决定，「堕于决定」。

「二者、发菩提心堕于决定」，在前面的文解释这一段文的时候，这个是发胜义菩提心，不是世俗的菩提心；发菩提心也是堕于决定，也是不退转了。「三者、不虚修行堕于决定」。这（陵本四十六卷十一页）「此说决定，唯取第三不虚修行，故作是说」，这底下说第八菩萨地叫做决定地，是「不虚修行」，他是决定勇猛有大成就的，而不会徒劳的，所以叫做「不虚修行」，所以叫做「决定地」。

无碍解住，名决定行地；最上成满菩萨住及如来住，名到究竟地。

「无碍解住，名决定行地」，这是第九善慧地菩萨，他成就了四无碍解，所以「决定行地」，就是决定了以后，又继续有大智慧的弘扬佛法，所以决定行地。「最上成满菩萨住」，就是第十地法云地菩萨，「及如来住」，合起来名为「到究竟地」。这是配菩萨地。下面第三科，指如来地。

丑三、指如来地

如来住地于后建立佛法品中，当广演说。

那里详细解释，这里不多说了。

癸二、随释疑难（分二科）　子一、问

问：菩萨从胜解行地随入净胜意乐地时，云何超过诸恶趣等？

这是第二科，随释疑难。前面把这个地配菩萨地，配了以后，里面还应该加以解

释。解释，就是没有全面的解释，选择的解释。分两科，第一科是问。

菩萨从胜解行地的时候。这种性地，那还没有发心，那个不算，就不说。胜解行地这个时候，发无上菩提心修学圣道。「随入净胜意乐地」，随他的止观相应了，就契入到净胜意乐地，就是初欢喜住，初极喜住。这个时候有特别的功德，就是能超过诸恶趣，就是得无生法忍以后，决定不会到三恶道去。说「云何超过诸恶趣等？」什么理由，他不到三恶道呢？这是提出这个问题。下面第二科，就回答这个问题。分两科，第一科，辨修习，又分三科。第一科，修习哀愍。

子二、答（分二科）　丑一、辨修习（分三科）　寅一、修习哀愍

答：是诸菩萨依止世间清净静虑，于胜解行地，已善积集菩提资粮；于如前说百一十苦诸有情类修习哀愍，无余思惟。

「是诸菩萨依止世间清净静虑」，说这么多的菩萨，就是胜解行地的菩萨，他是「依止世间清净静虑」，就是他的那个心，他那个修学圣道的心，是「依止世间清净静虑」。这「依止」就是住在那里头，就是他心安住在四禅里面，安住在色界四禅。但这个四禅不是出世间的，是世间的、有漏的世间静虑。但是「清净静虑」，这个「清净」，在《俱舍论》上有解释，就是他没有爱着，虽然胜解行地还没有断烦恼，他还是凡夫，不是圣人。但是他在禅定里面，在色界四静虑里面，他没有爱着心，这个时候就名之为「清净静虑」；这是一种功德。这个地方有点事情，他成就了色界的四静虑，他就没有欲界的欲，所以不到三恶道去，这就是个理由。若有欲，那就靠不住。可也不说决定，但是有可能就会做恶事，就会到三恶道去。现在这位净胜意乐地的菩萨，他的内心成就了色界四静虑，他以色界四静虑为他心的住处，他住在这里。这是一样胜功德。

「于胜解行地，已善积集菩提资粮」，这第二功德。就是他在这个程度的时候，胜解行地这个程度的时候。「已善积集菩提资粮」，他已经能善巧的积集六波罗密，就是无上菩提的资粮，以此为因，可以得无上菩提。那这又是一个功德，所以也不会到三恶道去。

「于如前说百一十苦诸有情类修习哀愍，无余思惟」，他这里又提出来这个功德，这是第三种功德。就是他在四静虑里面，如前面的文所说的，有「百一十种苦」。这个「百一十种苦」是谁苦？就是「诸有情」，这有情类的苦。「诸有情类有百一十种的苦恼」，而这位净胜意乐地菩萨，在四静虑里面「修习哀愍」，就是如理作意了。在禅定里面思惟众生有百一十种苦恼，这样修习，所以他这哀愍心建立起来，就是众生苦，同情众生。「无余思惟」，没有其他的染污的思惟，所以他不会到三恶道去。

《披寻记》一六二六页：

百一十苦诸有情类等者：百一十苦如前〈供养亲近无量品〉说。（陵本四十四卷十一页）观唯是苦，修悲无量，由是说言修习哀愍，无余思惟。

「百一十苦诸有情类等者：百一十苦如前〈供养亲近无量品〉说。（陵本四十四卷十一页）」，在那里说的。「观唯是苦」，这位净胜意乐地菩萨，在四静虑里面观众生就是苦、没有乐可言的。「修悲无量」，修这个慈悲喜舍这个悲无量心。「由是说言修习哀愍，无余思惟」，所以就这么说。

这里面，就是说出来他不堕三恶道的理由，是这样子。不是我们一般的人，我们就是在色声香味触，在这儿上贪瞋痴；你若这样子，那不能保证你不到三恶道去。但

是净胜意乐地菩萨他不是这样，所以他就不到三恶道去。这是第一科。现在第二科、得悲意乐。

寅二、得悲意乐

由此修习为因缘故；于彼色类诸有情所，得哀愍意乐及悲意乐。

前面是修习哀愍。这一科是说得悲意乐。这哀愍，只是说众生有苦值得哀愍。得悲意乐，还是众生有苦，但是有心拔苦，有心去除掉他的苦恼，有这么小小的不同。

「由此修习为因缘故」，就是观察众生百一十种苦，修习哀愍的关系。「于彼色类诸有情所」，于那一些各式各样的诸有情受苦的境界，「得哀愍意乐」，有同情心，没有在这里造杀盗淫妄这些事情的。「及悲意乐」，另外有除灭众生苦的意乐。这是得悲意乐。

寅三、心发正愿

由是因缘，为利恶趣诸有情故；誓居恶趣，如己舍宅。作是誓言：我若唯住如是处所，能证无上正等菩提，亦能忍受，为除一切有情苦故；一切有情诸恶趣业，以净意乐，悉愿自身代彼领受苦异熟果。为令毕竟一切恶业永不现行，一切善业常现行故；心发正愿。

这是第三，心发正愿。这第三科，就是在这样苦恼的境界里，他会发了愿。「由是因缘」，由于前面修习哀愍、得悲意乐的因缘，得悲意乐的关系，这位修习人「为利」益三「恶趣」的众生的关系。「誓居恶趣，如己舍宅」，就是决定，「誓」是「决定」的意思，居住在三恶趣里面，就像住在自己的家似的，这样子。「作是誓言」，他心里面就是发这样的誓愿。「我若唯住如是处所」，我假设是没有别的地方好住，只有住在三恶道里头，这样子。「能证无上正等菩提」，我住在这里，我能证无上菩提。「亦能忍受」，我就忍受三恶道的苦。

「为除一切有情苦故」，这个能证无上正等菩提是自利，现在同时也除灭一切有情的苦、这是利他。「一切有情诸恶趣业，以净意乐，悉愿自身代彼领受苦异熟果」。「为除一切有情苦故，一切有情的诸恶趣业」，那就是杀盗淫妄这些事情，妄言、绮语、恶口、两舌，贪瞋痴这些的活动，就是「诸恶趣业」。「以净意乐」，以这个慈悲喜舍，哀愍的意乐，大悲的意乐，清净意乐，「悉愿自身代彼」三恶道的众生「领受」苦恼的果报，发这样的愿。「为令毕竟一切恶业永不现行」，我到那三恶道干什么？就是令这个三恶道的众生，究竟一切恶业永久也不再活动，不再现行了。「一切善业常现行故」，劝导众生要造一切的善业的功德，能显现这样的行动故。「心发正愿」，他的心就能发出这种如法的意愿，如法的誓愿。这是前面这一段文。这是第一科辨修习。

《披寻记》一六二六页：

以净意乐等者：于诸众生发起利益安乐意乐善故名净，非由无漏世间清净静虑摄故。

「以净意乐等者：于诸众生发起利益安乐意乐善故名净」，他不是做有罪的事情，这是做善法。对众生有安乐意乐，有利益意乐，有这样的善法功德故，名之为净。「非由无漏世间清净静虑摄故」，不是说出世间的，灭除烦恼那个清净的静虑，这是世间静虑，约这个来说的。

丑二、明超越（分三科）　寅一、断麤重

彼由修习如是世间清净静虑悲愿力故；一切恶趣诸烦恼品所有麤重，于自所依皆得除遣。

这是第二科，明超越。第一科，先断麤重。「彼由修习如是世间清净静虑悲愿力故」，「彼」这个净胜意乐地，彼净胜意乐地，「由修习如是世间清净的静虑」，还有悲愿。一个静虑的清净，还有悲愿力故，这两种力量。「一切恶趣诸烦恼品所有麤重」，能令众生堕落三恶道的那些诸烦恼品，那就是贪瞋痴，造杀盗淫妄这些，这就是恶趣的诸烦恼品。「所有的麤重」，所有麤重的种子，或者是，这些都是麤重。

「于自所依皆得除遣」，在他自己的色受想行识里面已除灭了，他的色受想行识里面没有杀盗淫妄、贪瞋痴的这些事情，都除遣了。这是断麤重，下面第二科是获转依。

寅二、获转依

由此断故，菩萨不久获得转依；于诸恶趣所有恶业，毕竟不作。于诸恶趣，决定不往。

「由此断故，菩萨不久获得转依」，由于「一切恶趣诸烦恼品所有麤重」都除遣了，所以「菩萨不久获得转依」，不会很久了，他的色受想行识就转变了。怎么叫做「转变」呢？怎么叫做「转依」呢？「于诸恶趣所有恶业，毕竟不作」，这位净胜意乐菩萨，他恶趣所有恶业，杀盗淫妄这些恶业，决定是不作了。「于诸恶趣，决定不往」，那他不造恶因，也就不会受恶报，所以于诸三恶趣决定不会到那儿去了，不会堕落三恶趣的。这是获转依，下面结异名。

寅三、结异名

齐此菩萨，说名超过一切恶趣；亦名超过胜解行地；亦名已入净胜意乐地。

「齐此菩萨，说名超过一切恶趣」，就是以此为限，到这里，就是这位菩萨，他就是可以说是超过一切恶趣了。「亦名超过胜解行地，亦名已入净胜意乐地」，就是得无生法忍了。这是第三科，结异名。

癸三、显净治法（分三科）　子一、总标

如前住品所说信等能净修治诸住十法，今于此中，当知亦能净修治地。如是十法，所有安立所治、能治略义次第，皆应了知。

这是第三科，叫显净治法。第一科、总名建立，第二科、随释疑难，这两科都结束了。现在是第三科，显净治法，就是显示清净对治的方法，清净对治的法门。分三科，第一科是总标。

「如前住品」里面「所说」的，「信等能净修治诸住十法」，「信等」一共有十种，它能够清净的「修治诸住」这十法，这个诸住十法是指极欢喜住以上的十地菩萨都是圣人。「今于此中，当知亦能净修治地」，现在在胜解行住这里，他也能修治令他心清净，「能净修治地」，也修这净胜意乐地。「如是十法，所有安立所治能治，略义次第皆应了知」，这「信等十法」所有安立，这「信等十法」也就是佛所安立的，佛所施设的，佛所开示的，它有所治、有能治。这「信等十法」是能治，「能治」就在对治、来消除「所治」的过失，有所治、有能治。「略义次第」，简要的里面义意前后的次第都应该明了的，这是标，总标。下面第二科，别释。分三科，第一科安立，分四科，第一科是标。

子二、别释（分三科）　丑一、安立（分四科）　寅一、标

谓彼十种净修地法，能对治彼所对治法，故得安立。

「谓彼十种净修地法」，谓彼信等十种净修治地的「净修地法」，净治、来修治胜解行地的法门。「能对治彼所对治法」，能消除所消除的过失。以此之故，安立这四种方法。

《披寻记》一六二六页：

如前〈住品〉所说信等能净修治诸住十法等者：前说十法：所谓净信、悲、慈、惠舍、无有厌倦、善知诸论、善解世间、修习惭愧、坚力持性、供养如来、与此正同。然彼修治唯说地上，今于此中偏说地前，由是说义有差别。如下安立所治能治略义次第，皆约种性地胜解行地为论，不通所余一切上地，由彼上地于前〈住品〉已释其相，是故略不具说。

「如前〈住品〉所说信等能净修治诸住十法等者：前说十法：所谓净信」，这是一个。「悲、慈、惠舍、无有厌倦、善知诸论、善解世间、修习惭愧、坚力持性、供养如来」，这十法的名字是这十种。「与此正同」，前面那个十住所说的十法，和这里是一样的，名称是一样的，但是义意可是不一样。「然彼修治唯说地上」，前面那个十住，用这十法来修治是指地上的菩萨，就是圣人，入了圣位的菩萨。「今于此中偏说地前」，现在这一段文也是说这个相同的十法，可是地前，还没有证圣位，这就有差别。「由是说义有差别」，这个理由，一个地前、一个地上，就是一个凡、一个圣，所以这十个法，虽然名字相同，这义意有差别了。「如下安立所治能治略义次第」，那个要义的次第。「皆约种性地胜解行地为论」，下面说这个十法，是约种性地、约胜解行地，这两个位的菩萨都是凡夫，约凡夫来讲解这十法的。「不通所余一切上地」，那就和上地那个圣人的境界是不一样了，不相同了。「由彼上地于前〈住品〉已释其相」，已经解释他的相貌。「是故略不具说」，这里就不再说了。

这是第一科是标，下面第二科是征。

寅二、征

何等为十？

是征。下面第三科，解释。分十科，第一科、就是信。

寅三、释（分十科）　卯一、信

谓一切种全未发心，全未受持菩萨学处，是名为信所对治法；对治彼故，安立于信。

「谓一切种全未发心，全未受持菩萨学处，是名为信所对治法」，这个信所对治的、所消除的过失是指什么说的呢？就是「谓一切种」全未发无上菩提心的人，就是这个人还没有相信三宝，还没有相信佛法的，他对佛法还没有信心的，说「全未发心」。这「未发心」，这还是一般的境界，这是一个过失。「全未受持菩萨学处」，他还没有受戒，还没有受持菩萨所学的十波罗密，学处。这个时候他还没有受戒，他也没有发菩提心，这时候，他的身口意都还在过失里面活动。「是名为信所对治法」，你若有了信心的时候，就不会有这种事情了，有了信心就是发菩提心了，有了信心也会受戒的。「对治彼故，安立为信」，对治彼全未发心、全未受持菩萨学处的过失，所以安立这个信作为能对治的，可见这个信是最初的一样功德。

卯二、悲

于诸有情有损害心，是名为悲所对治法；对治彼故，安立于悲。

这个第二就是悲。那个「悲」是能对治的，什么是悲所对治的呢？就是悲的力量所消除的过失是指什么说的呢？「于诸有情有损害心」，这个人、他虽然相信佛法了，但是他还不能控制自己，他有问题的时候，他还有害人之心。那怎么办法能对治呢？就是悲，用悲，发悲心就能对治害人之心了。「对治彼故，安立为悲」，对治彼害人之心，就安立这悲，你要对他…都是很苦恼，怎么可以伤害他呢？

卯三、慈

于诸有情有瞋恚心，是名为慈所对治法；对治彼故，安立于慈。

这位佛教徒，他心里面有瞋恚心，愤怒的事情。那么要怎么样办法才能够消除去呢？就是要发慈心，慈能与乐，我们要对他有好心肠、要给他安乐嘛！怎么可以愤怒呢？是「慈所对治法」。这看出来，或者是在家居士也好、或者我们出家人也好；谁也不用耻笑谁，谁都有这种烦恼的。这烦恼、应该学习一个对治的方法。不是说：
「你不要烦恼！」这句话有用吗？我看说了等于没说。所以佛菩萨告诉你一个法门来消除内心的烦恼，要这样做才合适。我们今天的出家人有这样做吗？这上面说「是名为慈所对治法」。「对治彼故，安立为慈」，这佛菩萨大智慧，对治你内心的烦恼，给你施设一个假名字，这个假名字有作用，你若这样的如理作意，这个瞋恨心就没有了，伤害人的心就没有了。应该这样对治。

卯四、舍

于身命财有所顾恋，是名为舍所对治法；对治彼故，安立于舍。

「于身命财有所顾恋，是名为舍所对治法」，对于这个身命财，我们的身，眼耳鼻舌身意这个身体。还有这个命，命就是生理和心理合和在一起没有分离，就是命。还有财富，「有所顾恋」，爱着自己的身体、爱着自己的生命、爱着财富，「有所顾恋」就是爱着的意思。这件事也是个障道因缘，你对身体特别的爱着、对这个命也特别的爱着，你辛苦一点都不行啊！「我不可以辛苦！」说是；「你静坐、修止观！」，「太辛苦！我不可以！」对财也特别的爱着，特别的爱着，就是要努力的去找财去。这样子你能修学圣道吗？所以「是名为舍所对治」就是对于生命财要不执着，你不要太爱着它。「对治彼故，安立为舍」，这叫做「舍」。

卯五、无倦

于诸有情希求报恩，见彼邪行贪着利养多有所作，是无厌倦所对治法；对治彼故，安立无倦。

说这个修行人，对「于诸有情」，他若对他做一点利益人家的事情，他就「希求」、我不能无条件的利益你，你要报恩，要酬谢我，这样。这是一个问题啊！「见彼邪行贪着利养」，看见那个众生做了很多错误的事情，其中一样就是贪着利养，就是贪着财啊！「多有所作」，这个「多有所作」这句话可以作两方面讲；他贪着利养，他要去多有所作，不然这个财富怎么能来呢？这一个解释法。那个人贪着利养，这个修行人，这个菩萨就是…啊！你贪着利养，多多的帮助你！帮助你，叫你发财，叫「多有所作」。你这样子，他得要报恩啊！所以这么回事。可以这么解释「多有所作」。这样情形呢，你贪着报恩，这是有问题。「是无厌倦所对治法」，你帮助别人做事是可以，但是你不要希求人家报恩，不要希求这个事。那这样子，我就是白辛苦

了。「是无厌倦所对治法」，你不要怕辛苦，为别人做事、对别人有利益，可以做，但是你不要怕辛苦，不要希求报恩，是这么回事。「对治彼故，安立无倦」，就是来消除自己，你不要希求人家报恩，对治这个心情，是「安立无倦」。「你若不报恩，那我就不帮你忙了」，不！你还要帮人忙，不要怕辛苦，这个意思。

《披寻记》一六二七页：

于诸有情希求报恩等者：由希报恩，于彼有情多有所作。或见彼邪行而复贪着利养为因缘故，多有所作。于利他事能为障碍，令不究竟，由是说彼是无厌倦所对治法。

「于诸有情希求报恩等者：由希报恩，于彼有情多有所作」，是这个意思，他不能无条件的对你好嘛！所以，你一定对他要好！「由希报恩」的原因，「于诸有情多有所作」，多多的帮助别人。「或见彼邪行而复贪着利养」，或者是这样子，看见那个人做了很多错误的事情，又还有一样事，「贪着利养为因缘故，多有所作」，因为贪着利养，这是一个原因，所以要做很多事；作很多事，他就给我红封了，「多有所作」。「于利他事能为障碍」，这样你所有作为都是为了利益自己，你完全没有利益别人的心，所以「于利他事能为障碍」，障碍你无条件的利益人的这个功德，你作不来了。所以「于利他事能为障碍」，「令不究竟」，使令你为他人做事这个功德不圆满。「由是说彼是无厌倦所对治法。」看，佛菩萨把这件事说出来，把它明白的说出来。这众生的确是有这回事情。

卯六、善知诸论

无有方便善巧加行，是善知论所对治法；对治彼故，立善知论。

这是第六、善知诸论。「无有方便善巧加行」，就是作事情。世间上、无论为了生存、为了修学圣道也好，就是要有很多事要作。但是我没有方便智慧去作这种事，「无有方便善巧」，就是没有智慧去采取各式各样的行动，我没有智慧去作这些事，那怎么办呢？是「善知论所对治法」，那你要多读书、多学习，然后你会开智能，开智能就能对治。「对治彼故，立善知论」，对治、消除自己没有智慧作事情，所以立这个「善知论」，就是要开发智慧。这个就是、一方面跟别人学习、一方面多读书，就可以对治这件事。

卯七、善知世间

性不柔和，不于他心随顺而转，是名善知一切世间所对治法；对治彼故，安立善知一切世间。

「性不柔和」，就是他的心不调柔，就是很强烈的。「不于他心随顺而转」，别人和我的想法不一样；不一样，我放弃我自己的想法，我随顺那个人的想法去作事。但是，「我不！不随顺别人的想法，我固执我自己的想法，我愿意这样作就这样作，你那一套我不要」，是「性不柔和、不于他心随顺而转」。「是名善知一切世间所对治法」，这要善知一切世间的……就是经验老道、经验丰富的人，智慧多了，他就会随顺别人的心情作事。随顺别人的心情作事，你性格就得要柔和一点，就是随顺别人的心情而转，就能对治这个过失。这是一件事。的确，我们人是有这种事情的。「对治彼故，安立善知一切世间」，这善知一切世间，也就是有智慧。这个有智慧，有两个办法：就是要看别人作事、怎么作，要学习。一个是、多读书也会有智慧。这是第一个方法。第二个方法，要自己如理作意，就会开智慧。那就叫作「善知一切世间」。

卯八、惭愧

于修善法放逸懈怠，是名惭愧所对治法；对治彼故，安立惭愧。

这是第八、惭愧。这对于修行各式各样有义意的事情，我不欢喜，我放逸懈怠，作那个善事，我不欢喜，我欢喜怎么作就怎么作，我不愿意作就不作，这叫作「放逸懈怠」。对善法放逸懈怠，对恶法倒不放逸、就不懈怠了。「是名惭愧所对治法」，若是心里面有惭愧心，就能对治善法的懈怠，放逸懈怠能对治。有惭愧心。

这个「有惭愧」也还是很厉害的。当然社会上的事情，不学习佛法的人，那是另一回事。我们学习佛法的时候，我们相信有佛菩萨，也相信有护法善神，相信这件事。我作恶事的时候，佛菩萨明明白白的，完全知道，护法善神也知道。人…肉眼凡夫是不知道，但是护法善神、佛菩萨都知道。人…虽然是放逸，不愿意作善，而欢喜作恶。但是你若说他作恶，他还不承认，那表示什么呢？他还是有一点良心的。你说他作善事，他愿意承认，你若说他作恶，他不承认。这「不承认」本来是一个过失，不诚实嘛！但是在这一方面看，他还是有点良心，他认为「作恶不好」，还有这么个心情。这就是「惭愧」，这就是微小的惭愧。所以我们佛教徒，常学习佛法，常读诵经典，就知道佛菩萨明明白白的，这个惭愧心会扩大。扩大了，就不敢作恶，就欢喜作善。

所以是「于修善法放逸懈怠，是名惭愧所对治法」，就是你若有惭愧心，就不敢懈怠作恶事；「哎呀！佛菩萨知道我作恶事了，马上不敢作」，那就是惭愧心啊！若是「你知道，我也不怕！」那就是无惭愧了。「我作恶事，不怕你知道」，这是无惭愧啊！「怕你知道」，这是有惭愧。当然是，有的人怕你知道，我隐藏，叫你不知道，这也是无惭愧。因为佛菩萨还是知道的嘛！所以我们佛教徒，你要常常读经论，常常拜佛，你心里面有佛，「哎呀！不可以作恶事」，增长惭愧心。

「对治彼故，安立惭愧」，佛菩萨为了消除众生的放逸懈怠，就安立一个名字，这个名字叫「惭愧」，这个法门告诉你，你要知道惭愧。

卯九、坚力持性

于其长时种种猛利无间无断生死大苦深生怯弱，当知是名坚力持性所对治法；对治彼故，所以安立坚力持性。

菩萨「长时」期，在「种种猛利」的，各式各样，不是个轻微的事情，特别的「猛利」，就是严重的情形，这种苦恼的事情还不间断的出现；什么苦恼的事情？「生死大苦」。我们若常常静坐的时候，多少的这个身体有一点轻松自在的感觉，这个轻松自在的感觉，你常常静坐，你有这个感觉；几时一懈怠、不坐了，这个自在的感觉没有，就是麤重，就感觉到苦。你常常静坐，虽然没得轻安乐，就会感觉到轻松。就在这个地方，就知道，你若努力的修学善法，就自在安乐；你若作恶事，作恶事就麤重苦恼。若到三恶道，就更不得了了。所以「于其长时种种猛利无间无断生死大苦，深生怯弱」，深深的感觉害怕，长在生死流转，感觉恐怖。但是若发无上菩提心，要度化众生这件事来说，你不在生死里流转，怎么能度众生呢？这也是问题。「当知是名坚力持性所对治法」，你就得要多多的修学无漏的戒定慧，成功了，这些苦恼的事情，在你心里就没有苦恼。这个事情也是很妙。

说是我们静坐，假设你得到欲界定，这和没有得定的时候不一样。等得到未到地定的时候，就很明显的和没得定有差别。我们说一切法都是空的，我感觉有嘛！我这身体、很明白在这里有个身体嘛！怎么说没有呢？我看这山河大地都是有嘛！但是你得到未到地定，立刻的你有不同的想法了，本来我感觉有身体，一入定的时候不感觉

有身体，你看这个事情怪不怪？不感觉有这个身体。没得定的时候，千真万确的有个真实的身体在这里，但是得到未到地定，身体没有。这个不一样。就是心若有点定的时候，这不是说智慧，是说你有定的时候，这现前的境界就和没有定的时候不一样。从这地方可以知道，我们没有学习佛法的时候，没有修学戒定慧的时候，我们的思想所认为的那些事都靠不住。你认为是这样子，但是不一定。我们执着这个墙壁，这个高山，这是个真实的东西在这里，但是鬼他就从那里出入，好像没有墙似的。这是什么呢？就是我们执着的事情都不一定是真的，都不一定是正确的。

所以这个地方，这生死大苦实在也是这么回事。你若有坚力持性，假设你有般若波罗密的智慧的时候，这生死如幻如化，就是没有这么回事，所以「坚力持性所对治法」。「对治彼故，所以安立坚力持性」，你一定要修学圣道，修学圣道的时候，凡夫的知见都是错误的。你说那是好，也不一定好，你说那是不好，也不一定是不好。那虚妄分别都是错误的。所以修学圣道成就了坚力持性，这个事情就改变了。

卯十、供养如来

于大师所犹豫疑惑，当知是名供养如来所对治法；对治彼故，所以安立供养如来。

这是第十科，供养如来。就是我们这个凡夫境界「于大师所犹豫疑惑」，就是有佛吗？有菩萨吗？心里面迷迷糊糊的，不十分那么相信。但是你若常常的诚心的拜佛、供养佛，慢慢的这个思想就会改变的。

尤其是现在，南传佛教来到我们北传佛教这里来，就会常是说：「大乘非佛说」。说一个人本来念阿弥陀佛念得很诚恳，接触了南传佛教「大乘非佛说」，这阿弥陀佛就不念了，然后写出书来《超出弥陀的光环》，有那么一本书，那上面，亲近了很多净土宗的大德啊！诚心念佛的。等到这思想改变了，不亲近了，就亲近南传比丘，他不相信这件事。这件事，我头几个月我才知道。我不知道这些弘扬净土的大德他们知道不知道这件事？我认为李炳南知道这件事，因为那个人，他说了他亲近李炳南大德的。那么他就是不相信净土了，那净土宗这位大德怎么办？有什么想法？

「三藏十二部留给他人悟，我不用三藏十二部，我就念佛！」这件事要改变一下。你弘扬净土，念阿弥陀佛求生净土，我赞成。但是若有不同的因缘，你一定叫人开智慧，开了智慧的时候，他这个念阿弥陀佛求生净土的这个信心就会「坚力持性」，就会站得住。谁说「大乘非佛说」，他不相信这句话。你常常拜佛，你就与佛会有感应，你就相信有佛。我们常常读经、思惟胜义，也会相信有佛。别人说：「我都没看见，那里有佛？」这句话不能动摇你。其实你常常拜佛、常常读经，不须要别人说出什么理论来，你对佛的信心就会强起来，就能建立起来。

所以这上面说「于大师所犹豫疑惑，当知是名供养如来所对治法」，这供养如来，你常常诚意的供养佛，你常常诚意的礼拜佛，就会对治这个对佛的犹豫，也能灭出去。「对治彼故，所以安立供养如来」。

寅四、结

如是且说所治能治安立十法。

这结束前文。有所治、有能治，这是佛陀的大智慧、大慈悲，安立这个法门。这看出来，这十种法，前面已经说了，是在地前，就是胜解行住的时候，胜解行地的时候，你修这十种法，这十法就会建立对佛法僧的信心，慢慢、慢慢，你就可以得无生法忍的。

丑二、略义（分四科）　寅一、征

云何复名如是略义？

前面是安立这十个法门，有所治、有能治。现在是第二科，是略义，就把它的要义提出来。分四科，第一科是征。

「云何复名如是略义？」这十个法门的要义是什么？你说给我听听！这是征。下面第二科，标。

寅二、标

谓此十法，略显二义。

简单的说，有两个道理是非常重要的。这是标，下面第三科是列。

寅三、列

一者、显示意乐清净。二者、显示加行清净。

这十个法门，就是两件事。第一个、显示你内心的意愿清净，你心里面的思想清净。第二种、「显示加行清净」，显示你的行动是清净的。你的思想是清净的，你的行动也是清净的，就是显示这两件事。这是第三科，是列。下面第四科是配，配合。

寅四、配

当知前三，显示菩萨意乐清净；其余七种，显示菩萨加行清净。

说出来这两个要义，现在用这两个要义和这十法来配合一下。就是，你要知道这十法的前面这三种法，就是信、和悲、和慈这三法，这三法显示菩萨的内心的清净，初发心、他是有种性的，而后胜解行地，就是发无上菩提心以后，他修这十个法门的时候；你能这样修，你内心就清净，就是因为有了信、有了悲、有了慈，心就清净，有这个作用。「其余七种」法门，「显示菩萨」的「加行清净」，就是由这个信、悲、慈发出来的行动也是清净的，这佛菩萨大智慧，用这个方法可以清净你的心，又能清净你的行动，是很妙。

这是第二是要义，略义。下面第三科，论它的次第，分三科，第一科是征。

丑三、次第（分三科）　寅一、征

如是十法，次第云何？

这十个法门的次第，什么道理这样安排它的次第呢？这是征。下面解释。

寅二、释

谓诸菩萨，于大菩提，先深净信。次于有苦诸有情类，发起悲愍。起悲愍时，如是誓愿：我应拔济一切有情令其安乐；而起慈心。起慈心已，一切能舍，于身命财，无所顾恋。无顾恋已，即为彼义精勤加行，无有厌倦。无厌倦已，善知诸论。善知论已，如世间转，即如是知。知世间已，若自烦恼率尔现行，深生惭愧。生惭愧已，不随烦恼自在而行，便能获得坚力持性。由正获得坚力持性，于正加行能无退转，无量善法

运运增长；能于如来奉献上妙正行供养，财敬供养。是故最后，供养如来。

「谓诸菩萨，于大菩提，先深净信」，就是这个发无上菩提心的菩萨，他最初对无上菩提，先是深深的信、而没有疑惑。这个「净」就是没有疑惑的意思，你若有疑惑，就是不清净，那信心也不能建立了。相信佛菩萨有大菩提，有无上菩提。当然这件事，佛在世的时候你能看见佛、看见佛现大神通，那信心也容易建立，看见佛有无碍的辩才宣扬妙法，你也会有信心。就是种种的因缘，那时候容易建立信心。佛灭度以后，那就不容易了。退而求其次，佛的弟子得阿罗汉了、得无生法忍了，他也能现大神通，有广大的威德宣扬妙法，也容易建立信心。如果佛教徒不去修学四寻思、四如实智，不去学习四念处，就是一般的浅显的法门这么修，你不容易得圣道，那你那个大威德的境界显现不出来，那能令人建立信心吗？就难啊！就不容易建立了。

很多年前，那时候还在香港，虚云老和尚在广东云门，被地方的什么人打得要死，后来又活过来了。后来有人报告的李济深，李济深是信佛的人，报告了叶公绰这些人。这些人不知道是怎么谈过，就是派人到云门请这个虚云老和尚，就到北京去。虚云老和尚在武昌的时候写一首诗。这首诗，我就说个大意。那意思就是要去感化某某人叫他信佛。我认为这件事没有成功。虚云老和尚有这个悲心，但是没成功。那个诗上提到关羽，关羽是遇见天台智者大师。天台智者大师在那儿入定七天，就把关羽感动就信佛了。智者大师入定七天，这关羽给造庙，七天把庙造好了。造好了以后，智者大师在那里讲《摩诃止观》，是第二天？是第三天？关羽就来，就是白天大众之中，关羽来听《摩诃止观》，智者大师为他受五戒，有这个事情。隋炀帝给智者大师的信上也提到这件事。这是智者大师把关公度化了。现在虚云老和尚也有这个心情要度化某人，我那么推测，好像没成功。说这个末法时代，当然，我们不能说是谁不对，这个因缘如此。一个众生的根性是钝了，众生根性钝了，而我们出家人也是钝了，就是这么回事。

「谓诸菩萨于大菩提，先深净信」，这句话是对，但是若佛在世的时候比较容易。佛灭度后，有大德，那也比较好一点，「先深净信」。「次于有苦诸有情类，发起悲愍」，你对无上菩提有深净信之后，你还要对有苦的诸有情类发起悲愍心，众生在这儿流转生死，没有智慧，愚痴、颠倒、迷惑，要对他发悲愍心，所以第二是悲，第一是信。「起悲愍时，如是誓愿」，起悲愍的时候会怎么样呢？就是、他就这样子建立他的愿：「我应拔济一切有情令其安乐」，使令他们不要受生死苦了；「而起慈心」，慈能与乐。「起慈心已，一切能舍，于身命财，无所顾恋」，这个慈心一建立起来会怎么样呢？「一切能舍」，一切都不爱着，「于身命财无所顾恋」，都不爱着这个。「无顾恋已，即为彼义精勤加行」，没有爱着心以后，那就对身命财就不会那么执着。「即为彼义」，即为彼第一义谛精勤加行修菩提分法、修六波罗密、修四念处。「无有厌倦」，我不怕辛苦。

「无厌倦已，善知诸论」，你不怕辛苦，你长时期的学习，你就开智慧了，就是「善知诸论」，也就是一切的书。「善知论已，如世间转」，善知论已，世间上的人情，世间上的事情，一切事情你都明白了，就能「如世间转」，就能够随顺他人的心意去活动，不会固执己见，就是「我是对的，你都是错的」，不会这么执着。「如世间转，即如是知」，就懂得人情，也会懂得人情，也会懂得大智慧。「知世间已，若自烦恼率尔现行」，若自己的贪瞋痴的烦恼，「率尔」、忽然间，这个贪瞋痴就出来了。「深生惭愧」，这是不对的。所以若能知道自己不对，那还是不错的，还不容易啊！「生惭愧已，不随烦恼自在而行」，生了惭愧心以后就能控制自己，这个烦恼受到控制，就不会轻易的活动出来。「便能获得坚力持性」，这时候逐渐的，你的戒定慧就有力量了。

「由正获得坚力持性，于正加行能无退转」，你获得了坚力持性之后，对于「正加行」，如法的戒定慧的修行，六波罗密的修行，四念处的修行，你就能够不退转。

「无量善法运运增长」，你继续不断的用功修学止观，很多很多的功德「运运增长」，就是渐渐的就增长了。「能于如来奉献上妙正行供养」，能对佛陀，不但是能以「上妙的正行」，就是四念处。修学四念处；有小乘的四念处，有大乘的四念处，就是用这样的正行来供养佛陀。「财敬供养」，不但是这个，另外有香华的供养，礼拜的供养，那是财敬的供养。「是故最后」就是「供养如来」。

寅三、结

是名十法次第修证。

这个十法的次第是这样子，你就可以成就十法的功德了。这是第三科，结。下面是总结。

子三、总结

当知如是十种善法，于一切地能净修治。

这十种善法，在一切地都能用得上，但是现在是指胜解行地，胜解行地初开始应该修学这十种方法。

本地分中菩萨地第十五

第三持究竟瑜伽处．行品第四

壬八、行品（分二科） 癸一、略举四行（分四科） 子一、标

菩萨始从胜解行地乃至最后到究竟地，于此一切菩萨地中，当知略有四菩萨行。

前面是〈地品〉，〈地品〉主要还是说的胜解行地，说出来十个法门，主要是说这一点。下面这「第三持究竟瑜伽处」是〈行品〉。这是第八科。前面是〈地品〉是第七科。现在第八科是〈行品〉。分两科，第一科是略举四行。分四科，第一科，标。

「菩萨始从胜解行地乃至最后到究竟地」，这样说胜解行地包括外凡、内凡都在内，不单是指内凡说的。从这胜解行地开始发菩提心、修学圣道，乃至到最后到究竟地。「于此一切菩萨地中，当知略有四种菩萨行」，这是标，下面征。

子二、征

何等为四？

第三科是列。

子三、列

一者、波罗蜜多行。二者、菩提分法行。三者、神通行。四者、成熟有情行。

「一、波罗密多行」，波罗密多，这是一种修行。「二者是菩提分法行」，三十七菩提分法。「三者、神通行。四者、成熟有情行。」一共这四种。这是第三科，是列。下面第四科来解释。分两科，第一科、别辨四行。分两科，第一科是辨。分四科，第一科是波罗密多行。分两科，第一科、标十种，十种波罗密多。

子四、释（分二科） 丑一、别辨四行（分二科） 寅一、辨（分四科） 卯一、波罗密多行（分二科） 辰一、标十种

前说六种波罗密多，及方便善巧波罗密多、愿波罗密多、力波罗密多、智波罗密多，如是十种波罗密多，总名波罗密多行。

「前说六波罗密多」，前面文说六波罗密多。「及方便善巧波罗密多」，这是第七个了。「愿波罗密多」是第八。「力波罗密多」是第九。「智波罗密多」是第十。「如是十种波罗密多，总名波罗密多行」，这样的法门，就是十波罗密多，这是第一种修行。这是标十种。下面第二科是释后四，解释后面的四波罗密多，前六波罗密多不解释。分两科，第一科是第一义。就是有第一义的解释，有第二义的解释，现在是第一义。分四科，第一科是方便善巧，先解释方便善巧。

辰二、释后四（分二科） 巳一、第一义（分四科） 午一、方便善巧

如前所说十二行相方便善巧，当知说名方便善巧波罗密多。

这方便善巧波罗密多，就是这十二行相方便善巧。

《披寻记》一六二八页：

如前所说十二行相方便善巧者：如前〈菩提分品〉中说应知。（陵本四十五卷四页）

「如前所说十二行相方便善巧者：如前〈菩提分品〉中说应知」，就是在四十五卷第四页。这十二种方便善巧，我念它一遍。

「云何菩萨方便善巧？当知略说，有十二种」，这十二种分两类，第一类是「依内修证一切佛法，有其六种」方便善巧。「依外成熟一切有情」，也有六种。加起来就是十二种。怎么叫做「依内修证一切佛法六种方便善巧？一者、菩萨于诸有情，悲心俱行顾恋不舍」，对众生的苦恼发出悲心，不能弃舍一切众生。这是第一个方便善巧。「二者、菩萨于一切行如实遍知」，这又是一个方便善巧，对一切有为法，你要认识它，这是智慧。前面说「于诸有情悲心俱行顾恋不舍」，这是悲心。「于一切行如实遍知」，这是智慧。一个悲、一个智，这两个善巧。

「三者、菩萨恒于无上正等菩提所有妙智、深心欣乐」，这个事情也还是很重要。第三个方便善巧是什么呢？就是对佛的无上菩提，佛的无上菩提就是佛的妙智慧，对这个佛的妙智慧「深心欣乐」，就是非常的诚恳，「希望我也能成就」，这就是菩提心，就是发菩提心，发菩提心这件事主要就是在内心里面能够现行，内心里面你要有这样的作意。这个作意，我再解释一下。这个「作」是生起的意思，就是把这个心生起来。就是你自己主动的发起这一念清净心。或者是跪在佛前也可以，或者是坐在佛前也可以，你心里面寂静住，然后发起这一念欢喜、爱乐、希望成就无上菩提的这个愿，把它发动起来，要这样子。这件事不简单，因为你这样一作，还是唯识的道理，熏习了阿赖耶识。你在阿赖耶识里面熏习了，熏习了以后，这个不是那个种性的佛性，这是由种性现行了一下，这样的菩提心。

这样的菩提心一熏习就不得了啊！将来它还要再活动的。怎么叫做活动？我在想，我们古代的像天台智者大师这些人、华严宗清凉国师这些人，这些人做皇帝都有这个能力，可以做皇帝的。但是他发过无上菩提心，就弃舍这件事，我不做皇帝，我要求无上菩提。为什么他能够这样子，他以前发过无上菩提心，熏习过。熏习过，他会再现行，他也是有智慧「世间上都是苦」，不欢喜做这个事情。若是你没有发无上菩提心，你虽然在佛法里面也出了家了，也好像做了一些事情，但是没有发无上菩提心，好像也有信心，但是他没有发无上菩提心，等到来生的时候，他那个无上菩提心、它不现行；不现行，就跑到...「哎呀！做总统也很好嘛！」他就去做总司令去了。所以你要发动，发动一下。也应该数数的发菩提心。你现在数数的这样作意，「哎呀！没什么了不起」，但是不得了，这里面有事情。

所以这个事情「菩萨恒于无上正等菩提所有妙智、深心欣乐」，不是很浅薄的、很肤浅的；很深的，就是非常诚恳的；诚恳的「我愿意成就佛的大智慧」，要发这个菩提心，这是一种。

「四者、菩萨顾恋有情为依止故，不舍生死」，众生很苦，我能度化众生；我若弃舍众生，我不度化众生了，我不行，我心里不忍，这样子。「五者、菩萨于一切行如实遍知为依止故，轮转生死而心不染」，对于这一切有为法「如实遍知」，这些都是如幻如化，是毕尽空的，所以你在这里流转生死，心不染污，心里不受染污。若是我们不能如实遍知「这一切都是如幻如化、毕尽空的」，那你在生死流转，为生死所染污。这大小乘也有差别。「六者、菩萨欣乐佛智为依止故，炽然精进」，因为想要得无上菩提，只有愿不行嘛，还要有实际的行动，所他还勇猛精进的修学圣道。这是

自己修证一切佛法的六种方便善巧。

还有依外成熟一切众生的六种方便善巧。「一者、菩萨方便善巧，能令有情以少善根感无量果」，小小的修点善法，就能得很大的功德。众生就是欢喜捡便宜；「我不要用很多力量，我能占到很多便宜」，就是欢喜。「你要我特别的努力，那我不行」。这是「以少善根感无量果」。这在《瑜伽师地论》里面，它是举一个例子，为什么以少善根能得到满意的果报呢？它举的例子是；譬如你用一个小小的一点食品，不是说供养佛，也不是说供养高僧、大德，就给一个狗，送给牠。狗也不算是一个了不起的良福田，也不是这样子。那么小小的一点食品，这也不须费什么力量，你给了狗吃了。但是你以此善根回向无上菩提。小小的布施给狗，这不是什么殊胜的事情，但是回向无上菩提很厉害，就是能得很多很多的满意的果报。「以少善根感无量果」，这是第一个。

「二者、菩萨方便善巧，能令有情少用功力引摄广大无量善根」，这个也是少用功力，用力也不多，但是得到很多很多的功德。那这指什么说的？说是有的众生欢喜打饿七，「我能够一个月不吃饭」行这个苦行，这样子会得到什么果报。佛说；「不要那么辛苦，你还是吃饭，或者晚上不吃可以，你受八关斋戒。」受八关斋戒有什么难事呢？就不得了，将来得的果报就超过释提桓因，释提桓因的果报所不能及，所以是少用功力就能「引摄广大无量善根」。「三者、菩萨方便善巧，于佛圣教憎背有情除其恚恼」，这个事可不容易，这是第三。「四者、菩萨方便善巧，于佛圣教处中有情令其趣入」，「处中有情」，他也不谤毁，但是也不相信，对这样的众生你能劝导他，叫他相信佛法不容易。「五者、菩萨方便善巧，于佛圣教已趣入者」，已经相信佛法的人「令其成熟」，使令他善根要成熟。「六者、菩萨方便善巧，于佛圣教已成熟的有情，令他得解脱」，这个也不简单。

这是菩萨教化众生这一方面有六种方便善巧。这地方，在《瑜伽师地论》也有解释。那个应该是记录，就是「菩萨随顺慧通方便善巧」，这是大智慧。这一段文是在第四十五卷，金陵刻经处那个本子，四十五卷四页。应该把那一段重新温习一下。

这是十二行相方便善巧，当知说名方便善巧波罗密多，是这样子。

午二、愿

如前所说五种大愿，当知名愿波罗密多。

这是第二，是愿。前面是方便善巧波罗密多，现在是愿波罗密多。愿波罗密多是什么呢？如前面说的五种大愿，那就是愿波罗密多。

《披寻记》一六二八页：

如前所说五种大愿者：如前〈菩提分品〉中说应知。（陵本四十五卷十六页）。

这五种大愿，第一个是发心愿，第二受生愿，第三所行愿，第四是正愿，第五是大愿。那个大愿里有十种。

午三、力

所有十力加行清净，当知名力波罗密多。

这个十力，就是佛的十种智力，这是叫做力波罗密多。

《披寻记》一六二八页：

所有十力加行清净者：〈力种性品〉说：菩萨于是内明所显正因果相，如实知已，精进修习令处非处智力种性渐得清净，渐得增长。（陵本三十八卷十四页）又说：菩萨于是内明所显已作不失未作不得相如实知已，精勤修习，令其自业智力种性渐得清净，渐得增长。又说：菩萨或由从他得正教授，或由施他无倒教授，能令所余八力种性渐得清净，渐得增长。（陵本三十八卷二十一页）此应准知。

「所有十力加行清净者：〈力种性品〉说：菩萨于是内明所显正因果相」，「内明」就是佛法是内，佛法里面的道理，所显示的正因果相，就是如法的因果，善有善报、恶有恶报。「如实知已」，你真实的明白这正因果相。「精进修习令处非处智力种性渐得清净」，你精进的修学止观了，修四念处，或者修四寻思、四如实智，你能精进的这么修习，就是处非处的智力，就是因果的智力、种性，「渐得清净」，你的智慧就是由浅而深，逐渐、逐渐的清净了，「渐得增长」。在（陵本三十八卷十四页）说的。「又说：菩萨于是内明所显已作不失」，这是业智力。「内明」就是佛法中所说的，就是「已作不失」，你已经这样作了，这个业力就成就了，它不失掉的。「未作不得」，你没有作，你不会得果报的；若作，它就能得果报，不作是不能得的。「如实知已，精勤修习，令其自业智力种性渐得清净，渐得增长。」

「又说：菩萨或由从他得正教授」，从别的人那里得到正教授的智慧。「或由施他无倒教授」，或者你布施别人的正教授。「能令所余八种力种性」，一共十力，前面说两种，还有八种力种性。「渐得清净，渐得增长。（陵本三十八卷二十一页）此应准知。」

午四、智（分二科） 未一、释自性

于一切法如实安立清净妙智，当知名智波罗密多。

有四种修行的法门：第一是「波罗密多行」，这一科里分二科，第一科是标十种波罗密多，第二科是解释后四波罗密多。在这一科里面又分二科，第一科是「第一义」，第二科是「第二义」，就是有二种解释。第一种的解释分四科，第一科「方便善巧」，第二科是「愿」，第三科是「力」，这三科解释完了。现在是第四科解释「智」，「智」里面又分二科，第一科是「释自性」。

「于一切法如实安立清净妙智」：「自性」，就是自的体性，唯有它有这样的体性，所以叫做自性，是不共于其他法的自性的，所以「自性」实在说也就是别性。「别」，是特别，就是此法的体性不同于其他法的体性，所以叫做「自」，也叫做「别」。它的体性是什么样子呢？「于一切法如实安立」：「一切法」，有为法、无为法都包括在内，「如实安立」：如其真实的相貌，如其真实的体性假借名言把它安立出来。假借名言把它安立出来，也就是假借名言把它表示出来。你能通达这件事，那是谁呢？谁能通达这件事呢？就是「清净妙智」。清净的妙智，能通达一切法如实安立的假名字，都是假名安立。能这样通达的妙智，「当知名智波罗密多」，智波罗密多就是这个意思。就是通达一切法都是假名安立的，那个通达者，就叫做「智波罗密多」。

念佛是谁？念佛就是你的心，其他的法能知道念佛吗？就是你的心，我说的对不对？参禅的时候参念佛是谁？念佛就是心，别的不会念佛，其他的法不会念佛。觅心了不可得，是到第一义谛了。就是你不知道这件事，你自己想，看念佛是谁？这是说智波罗密多的体性，就是如实的通达一切法都是假名安立，那就是智慧波罗密多。这是第一科，

未二、简差别

今于此中能取胜义无分别转清净妙慧，当知名慧波罗密多。能取世俗有分别转清净妙智，当知名智波罗密多。如是名为二种差别。

第二科是「简差别」，就是智波罗密多还有一点差别。

「今于此中能取胜义无分别转清净妙慧，当知名慧波罗密多。」现在在「智波罗密多」里还有一点差别的，有什么差别呢？「能取胜义」，「取」当「缘」，能缘、所缘的缘字讲，或者是能够证悟；能够证悟胜义无分别转的智慧，那个清净妙慧叫做慧波罗密多。胜义是所缘境，慧波罗密多是能缘，但是这里「缘」的智慧有二种，一种是无分别，一种是有分别。「转」，就是分别，就是动。分别就是转，所以叫做分别转。现在「无分别转」，它没有分别，不动，智慧在那里寂静住，不活动，那就是清净妙慧，「当知名慧波罗密多」。

「胜义」，也是个名字，安立胜义的名字来表达那件事，其实这样讲就是世俗谛了。真实胜义谛是没有名字的，怎么知道没有名字呢？若有名字就有分别，因为无分别就是没有名字，胜义的名字也不可得，所以叫做「无分别转」。但是那个是智慧，是智慧的境界。

我们初开始修止观的时候，修止、修观，修止的时候是无分别，修观的时候是有

分别。有分别是智慧，无分别是止，止里边有心，但是没有慧。修观的时候，有心也有慧，但是观里边没有止。初开始是这样子，但是逐渐的修，到最后止观双运的时候，就不同了，止观双运的时候，止里头有智慧，慧里面也有止。所以得无生法忍的时候，在表面上看，有时候止的时候得无生法忍，有的时候是观的时候得无生法忍。这在天台智者大师讲《大智度论》上，有讲这件事。

现在这里说无分别的时候，刚才说我们修止观的时候，有分别的时候是智慧，有分别时，我们分别一切法是缘起的，这是世俗谛的智慧。一切缘起法是毕竟空的，离一切名相的，这样去观第一义谛，可以这样观，第一义谛也是有分别，就是胜义谛也有分别，世俗谛也有分别。等到你逐渐进步的时候，就有点变化，就是观胜义谛是无分别的，因为没有名字嘛！没有名字，没有办法分别。这样时间久了，止和观是不二相，止里有观，观里有止。所以到这个时候，无分别是智慧，我们原来修止观时，无分别是止，不是智慧，到这时候无分别是智慧，所以是「今于此中，能取胜义无分别转清净妙慧」，那就叫做慧波罗密多。这是佛教徒常时期的修止观时会这样的，不是佛教徒不行。不是佛教徒得了四禅八定还是止，那里没有慧。所以你得了四禅八定，还不能见第一义谛，不能成为圣人，还是个凡夫。「当知名慧波罗密多。」

「能取世俗有分别转清净妙智，当知名智波罗密多。」就是能够缘世俗谛的智慧是有分别的，那也是清净妙智，也没有烦恼的染污，「当知名智波罗密多」。这样说「于一切法如实安立清净妙智」，智能分这么二类，一个是属于「自性」，一个是「简差别」。「如是名为二种差别」，有二种智慧，在名字上的安立，一个叫「慧波罗密多」，一个叫「智波罗密多」。六波罗密多，最后的般若波罗蜜叫做慧波罗密多，智波罗密多就是第十波罗密多，二个都是智慧，但是一个是根本智，一个后得智，还是有点差别的。

《披寻记》一六二九页：

于一切法如实安立清净妙智者：〈功德品〉说：菩萨略有四种施设建立。唯有如来及诸菩萨能正施设，能正建立，非余一切若天、若人、若诸沙门、若婆罗门，唯除闻已。何等为四？一者、法施设建立，二者、谛施设建立，三者、理施设建立，四者、乘施设建立。（陵本四十六卷十三页）此说于一切法如实安立，如彼应释。

「于一切法如实安立清净妙智者：」《披寻记》要解释论文时，先把论文标出来，「〈功德品〉说：菩萨略有四种施设建立。唯有如来及诸菩萨能正施设」，「施设」就是安立种种名字，用种种名字来建立一切法，是这个意思。是谁有智慧、有能力做这件事呢？「唯有如来及诸菩萨」才有这种能力，才能施设种种名字，建立一切法的。「唯有如来及诸菩萨，能正施设，能正建立，非余一切若天、若人、若诸沙门、若婆罗门」，不是天、人、沙门、婆罗门有这种智慧，有这种能力的，他们不能建立。因为这些流转生死的人，没有这种智慧，当然在生死的境界上，他们也会有一些虚妄分别的力量的。「唯除闻已」，但是天、人、沙门、婆罗门若是听佛说法以后，他们也会说出来，此是苦、此是集、此是灭、此是道，也会这样分别，那是听佛说的。

「何等为四？」有四种建立，〈功德品〉上说，菩萨略有四种施设建立，四种是：「一者、法施设建立」，就是十二部经，长行、重颂、并授记，一共有十二种，这就是佛为我们说法，有这十二种安立。「二者、谛施设建立」，在那里的文一、二、三、四、五，一直到第十，叫做一谛、二谛、三谛、四谛、五谛、六谛、乃至第十谛，当然主要是苦集灭道四谛，叫「谛施设建立」。「法施设建立」实在来说是总说的；「谛施设建立」是别说，它不能超越法之外的，这是第二种谛施设建立。因为法施设建立太广了，若是谛施设建立，就是其中的一种要义，告诉你生死的流转就是

「苦、集」；清净法的缘起，那就是「灭、道」，出世间的缘起了，所以还需这样子解释。

「三者、理施设建立」，就是四种道理：观待道理、作用道理、证成道理、法尔道理。「观待道理」，也就是缘起法，所生法要待因缘才能现起，当然这也包括了四谛。「作用道理」，这样的安立有什么作用呢？能觉悟迷惑的众生，叫他发道心、发菩提心，可以得圣道，有这个作用。「证成道理」，你这样子解释，这样安立，你说的话我不相信，要有佛菩萨的法语作证才可以。「法尔道理」，就是自然是这样子。这是四种道理，叫做「理施设建立」。

「四者、乘施设建立」，「乘」就是能够运转，从甲地运你到乙地去，从苦恼的地方运你到安乐的地方去，那就是「乘」义。有声闻人的法门，有辟支佛的法门，有佛的法门，有三种法门，这三种法门是不一样，但是都有乘的作用。修人天的善法，也称之为人天乘，但是它不能运你到涅盘那里去，还是在生死里流转，不能出离生死，所以「乘」义是不具足的。这是「乘施设建立」，在「（陵本四十六卷十三页）那里，「此说于一切法如实安立」，这一段文的第一句话，「如彼应释。」应该这么样了解。都是假名安立，有这么多的不同。

巳二、第二义（分四科）　午一、方便善巧

复有异门，谓无量智，当知说名方便善巧波罗密多。

前面是「第一义」的解释，现在是「第二义」的解释，分四科，第一科先解释「方便善巧」。

「复有异门」，又有不同的意思，不同的门，可以从这个门去理解，什么不同呢？先解释方便善巧波罗密多。「谓无量智」，方便善巧实在来说就是指智慧说的，当然这智慧是属于后得智，后得智的智慧非常的广大，没有边际的，无量无边的智慧，那就是方便善巧波罗密多。「当知说名方便善巧波罗密多。」

《披寻记》一六二九页：

谓无量智者：此说五种无量应知，由诸菩萨于五无量能起一切善巧作用故。此五无量，如〈功德品〉别释其相。（陵本四十六卷十五页）

「谓无量智者：此说五种无量应知」，这里说的无量智就是五种无量，五种无量我们学习过了，就是「器世界无量」，「有情世界无量」，「法界无量」，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，山河大地，「法」是很多的，。「所调伏界无量」，能够接受佛法的调伏，能够相信佛法的众生也是很多的。第五个无量是「调伏方便界无量」，那就是佛法，佛法能调伏一切众生。「无量智」在这一方面都表示出来佛的智慧是无量无边的，也就是方便善巧无量无边。这是解释「方便善巧」的波罗密。「由诸菩萨于五无量能起一切善巧作用故。此五无量，如〈功德品〉别释其相。（陵本四十六卷十五页）」

午二、愿

希求后后智殊胜性，当知名愿波罗蜜多。

第二科「愿」。「希求后后智殊胜性，当知名愿波罗蜜多。」来到佛法里的人，希望智慧逐渐能够增长。可是过了一个时期还不满足，还希求再增长，将来还要再进步，再进步，后后的智慧愈来愈殊胜，这样的愿望就叫做「愿波罗密多」。可见智慧

的成就并不是一下子就具足了，要逐渐的逐渐的才能圆满。

午三、力

一切魔怨不坏道性，当知名力波罗密多。

第三科「力」。「一切魔怨不坏道性，当知名力波罗密多。」佛教徒在佛法里不断的用功，自利利他。你做好事时，还有人破坏，那就是魔王，魔王就是「怨」，是佛法的怨家。他来破坏你，但是「不坏道性」，你的道力特别强，他不能破坏你，那就叫做「力」，就是「道力」。清净的戒定慧的力量特别的坚强，这些魔怨不能破坏，那就叫做「力波罗密多」。

午四、智

如实觉了所知境性，当知名智波罗密多。

「如实觉了所知境性，当知名智波罗密多。」如其真实的通达无碍了，就叫做「智波罗密多」。「如实觉了」，也当然是包括二谛，胜义谛和世俗谛都包括在内的。

这是第四科「智波罗密多」，十波罗密多后面的四个波罗密多是：方便善巧、愿、力、智，一共这四个解释完了。

卯二、菩提分法行

四念住等所有一切三十七种菩提分法、四种寻思、四如实智，皆如前说，总名菩萨菩提分法行。

前面第一科解释波罗密多，解释完了，现在是第二科解释菩提分法。

什么叫做「菩提分法」呢？「四念住等所有一切三十七种菩提分法」，在〈声闻地〉有解释过了，四念住、四正勤、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分，加起来一共是有三十七种。「菩提分法」：「菩提」，三种菩提，声闻菩提、辟支佛菩提、佛菩提。「分」，是因，菩提之因；菩提是果，三十七种是因，是菩提之因。按照这个去修学就叫做「行」，行实在就是乘的意思，就是从凡夫地逐渐逐渐的到圣人那里去了，能够动那就叫做行。

刚才解释过，三十七道品是通于三乘的，下面「四种寻思、四如实智」，这唯独大乘佛法里所修的圣道，在〈真实义品〉也说过了。从这上看出来，小乘佛法的三十七道品比较容易懂，大乘里说的四种寻思、四如实智就是难懂一点，深一点。「皆如前说」，三十七道品，四种寻思，四如实智，都如前文解释过了，这里不再解释了，「总名菩萨菩提分法行」，总起来都是发无上菩提心的菩萨，修学圣道的法门。

前面说六波罗密，这里说菩提分法，菩萨都是应该这样学习。但是六波罗密范围应该是宽了一点，范围宽一点，实质上又不见得是宽。譬如说，没有发菩提心的人也可以布施、持戒、忍辱、精进，也可能有这种事情，但是那不是圣道。没有发菩提心，修六波罗密，修三十七道品，都不是佛法。若是发了无上菩提心，就是有愿，愿得涅盘，愿得无上菩提，有了愿以后，修六波罗密也好，修三十七道品也好，那这是圣道，就是以愿来决定是不是圣道。

「四种寻思，四如实智」用这样的法门来修学的时候，应该有奢摩他、也有毗钵

舍那，这样子修行时，那就是胜解行地，就是由外凡位到内凡位了，是这样境界。如果修六波罗密的话，只要相信佛法，发无上菩提心了，也可以布施，也可以持戒，那就是在外凡位也是可以，它是通于外凡位的。若是已经到了内凡位，有了奢摩他、毗钵舍那，也可以修学六波罗密。若得了无生法忍以后，还可以修六波罗密，所以六波罗密范围好像广一点。初发菩提心的外凡位、内凡位，入圣位都可以这么修。若说三十七道品那就有了限制，就是要修止观。就是由外凡位开始到内凡去了，它似乎是位次稍高一点，小乘是这样，大乘也是这样子。这是「皆如前说，总名菩萨菩提分法」。

从经论上佛菩萨的开示，去观察佛在世的时候那些出家人，我们可能会想到，佛在世的出家人和现在有一点不一样。就是佛在世的出家人，在家的时候就可能见佛闻法，或者你拜一个阿罗汉做师父出家了，这是什么境界啊！这是非常殊胜啊，就看出那个时代的人善根深厚，他们很快的就由外凡到内凡，就是修学四念处了，就修学四寻思，四如实智了，就是这种境界。我们今天的出家人，可能出家了一千年，还不知道什么是佛法，有可能是这样子，就是不学习佛法嘛！说出家人怎么不学习佛法？我有我的自由。你能管我吗？就是这个境界。这是第二科，下面第三科「神通行」。

卯三、神通行

如前所说〈威力品〉中，菩萨所有六种神通，是名神通行。

「如前所说〈威力品〉中，菩萨所有六种神通，是名神通行。」当然这都是说佛教徒，这六种神通行，什么叫做「神通行」？如前文〈威力品〉说的，菩萨所有的六种神通，那就叫做神通行。「神」，是不可思议，「通」，就是不障碍，这些事情在凡夫来说，都是不可能的事，但是不可能就是可能，就是不可思议这件事。天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏尽通，这些事不可思议，你心里想什么我都知道，怎么回事？不可思议。这也就是修四种寻思，修四如实智，修三十七道品有成就了。当然这上面还有一个漏尽通，那一定是入圣位以后的境界。若是在凡位的时候，有的人定的善根强，还没有入圣道，他就得了四禅八定。在四禅八定里面修神通，在禅定里面还要修神通，然后才得神通。这个时候还没得圣道，还是凡夫，但是他就有前五通，五种神通都有，若入圣道以后，那就有漏尽通了，是名「神通行」。

卯四、成熟有情行

如前所说二种无量。一、所调伏界无量。二、调伏方便界无量。及成熟品中所说一切成熟有情，总名菩萨成熟有情行。

这是第四科「成熟有情行」。「如前所说二种无量。一、所调伏界无量」，佛教徒接受佛法的调伏，这样的佛教徒是很多的。「二、调伏方便界无量」，调伏要有方便，方便就是法门，调伏众生的烦恼有很多的法门，法门是很多很多的，所以叫「调伏方便界无量」。「及〈成熟品〉中所说一切成熟有情，总名菩萨成熟有情行。」成熟有情，指到〈成熟品〉上说有多少种的成熟，加起来就叫「成熟有情行」。修三十七道品，修四寻思，四如实智，这是通于自利，自己用功修行。修行成功的时候，有六种神通，然后可以成熟一切众生，众生有各式各样的差别，这在〈出离品〉、〈成熟品〉都有说这件事。

寅二、结

如是四种菩萨妙行，当知普摄一切菩萨所行善行。

这是结束这一段文。「如是四种菩萨妙行，当知普摄一切菩萨所行善行。」这一

共加起来有四种菩萨的妙行，我们应该知道这四种妙行，普遍的赅摄了一切菩萨所行的善行，圣道之行都包括在内了。这是前面「别辨四行」这一科讲完了，下面第二科「广明施等」，分二科，第一科「释其度名」。

丑二、广明施等（分二科）　寅一、释其度名

应知此中施等十法，经三大劫阿僧企耶，长时修习乃圆证故；自性清净体殊胜故；

分二科，第一科解释波罗密的名字。「应知此中施等十法」，应该知道这里说的十种波罗密，第一是施波罗密，第二戒波罗密，一共有十波罗密的法门。这十种法门「经三大劫阿僧企耶」，经过三个大阿僧祇劫，三大无数劫，「长时修习乃圆证故」，三大无数劫的时间很长，所以说是「长时」的「修习」十波罗密，「乃圆证故」，到最后三大阿僧祇劫圆满的时候，才能圆满的证得了这十波罗密的功德。证得的时候「自性清净体殊胜故」，十波罗密的体性都是清净的，和我们凡夫的时候修学十波罗密，虽然肯发心已经很难得了，但是因为执着心还在，功德都不清净。但是三大阿僧祇劫圆满的时候，十波罗密多的体性都是清净的了。没有污染，没有烦恼障的污染，没有所知障的污染，它那时清净的体性是特别殊胜的。

《披寻记》一六三〇页：

自性清净体殊胜者：前说菩萨次第圆满六波罗密多已，能证无上正等菩提。于彼一一波罗密多别释自性，应知彼体清净殊胜。

「自性清净体殊胜者：前说菩萨次第圆满六波罗密多已，能证无上正等菩提。」这十种波罗密多，次第圆满，初阿僧祇劫、第二阿僧祇劫、第三阿僧祇劫，次第功德圆满已，就能证得无上正等菩提。「于彼一一波罗密多别释自性，应知彼体清净殊胜。」一一波罗密多的体性都是不一样，戒波罗密多，施波罗密多体性是不一样的，所以叫「别释自性」。「应知彼体清净殊胜」，总而言之，是因为六波罗密多里都与般若波罗密多相应，也就是与第一义相应了，所以是体性殊胜，体性清净。

过余一切世间声闻独觉善根，摄受最胜菩提果故；如是十法最极长时乃能圆证，自性最极清净殊胜，能得最极菩提妙果；是故说名波罗密多。

超过一切世间声闻独觉善根，佛的阿耨多罗三藐三菩提是超过其余一切世间，其余一切世间是什么呢？有漏的善法当然是不如佛菩提，就是声闻独觉他们成就的善根也是超过了，佛的无上菩提超过了一切世间，超过了一切声闻、超过了一切独觉的善根，「摄受最胜菩提果故」，摄受就是成就，成就最殊胜的无上菩提的果报。「如是十法最极长时乃能圆证」，无上菩提果特别殊胜，不是一下子就成就的，所以「如是十法最极长时」，就是要三大阿僧祇劫，「乃能圆证」，才能圆满的成就。「自性最极清净殊胜」，成就的十种功德的自性都是特别清净，特别殊胜，「能得最极菩提妙果」。前面那句话等于是「标」，下面就是解释，前面那句话就是「长时修习，乃圆证故，自性清净体殊胜故。」这句话是标，下面这一段文是解释，「是故说名波罗密多。」所以叫做到彼岸了。这是解释「度」的名称。

寅二、显建立义（分二科）　卯一、明因缘（分四科）　辰一、标

应知如是波罗密多，由三因缘，次第建立。

下面第二科「显建立义」，分二科，第一科「明因缘」，又分四科，第一科「标」。

「应知如是波罗密多，由三因缘，次第建立。」显建立义，显示建立六波罗密多的所以、原因。「应知如是波罗密多」由三个理由，按照「次第建立」起来的。这是「标」，下面第二科是「征」。

辰二、征

何等为三？

辰三、列

一、由对治故。二、由生起故。三、由异熟果故。

「一、由对治故。二、由生起故。三、由异熟果故」，这是第三科列出来，第一个理由是由对治而建立，第二个由生起，第三由异熟果故，由这三个理由建立的。这是第三科「列」。

辰四、释（分三科）　巳一、由对治（分三科）　午一、征

云何如是波罗密多由对治故，次第建立？

下面第四科是解释，分三科，第一科「由对治」，分三科，第一科「征」。「云何如是波罗密多由对治故，次第建立？」这句话是「征」，就是问。

午二、释（分二科）　未一、举前六

谓悭恶行，于诸有情怨恨逼恼、懈怠、散乱、闇钝、愚痴，如是六法能障菩提；施等六法能为对治；如其所应，建立六种波罗密多。

第一个是约对治来解释，解释分二科，第一科「举前六」。

「谓悭恶行」，悭吝，「恶行」是杀盗淫妄这些罪过的事情，「于诸有情怨恨逼恼」，这个人对其他人心里面有恨，要逼恼其他的人，「懈怠」，不肯修学善法，第五个是「散乱」，第六个是「闇钝、愚痴」。「如是六法能障菩提」，这六种事情，一切众生都有。这六种法是能障碍得圣道的，障碍你不能得三乘菩提。「施等六法能为对治」，如果能学习布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧这六法，就能对治，就能消除前面那六种过失，消灭它。「如是所应，建立六种波罗密多。」这是一个所治，一个能治，建立这六种波罗密多。由对治而建立这六种波罗密多的，这是第一个理由。

未二、摄所余

当知所余波罗蜜多即此所摄。

第二科「摄所余」，摄所余就是后面的四波罗密多，方便善巧波罗密多，愿波罗密多，力波罗密多，智波罗密多，其余的四种波罗密多。「当知所余波罗蜜多即此所摄。」也都摄属在这六波罗密多里，也是包括在里边的。修布施波罗密多也要有方便，要有方便善巧的智慧。要有愿，为什么修布施波罗密多？愿得无上菩提。方便、愿、力，你要有力量，不然的话施波罗密多做不来，因为也会有一些障碍，你能排除障碍，能够修布施波罗密多。要有智，这四种波罗密多。前六波罗密多，每一波罗密多，都需要这四种波罗密多的帮助的。所以「即此所摄」。

午三、结

如是名为由对治故次第建立。

「如是名为由对治故次第建立。」这是第三科。

巳二、由生起（分三科） 午一、征

云何如是波罗密多由生起故，次第建立？

第二科「由生起」，分三科，第一科「征」。「云何如是波罗密多由生起故，次第建立？」怎么叫做波罗密多由生起的因缘故，而建立六波罗密多呢？这是征，下面第二科解释，就是回答了。

午二、释

谓诸菩萨先于财位无所顾恋弃家诸欲，受净尸罗。敬重戒故；能忍他恼，不恼于他。受持净戒修习忍已；戒净无动，无间无断，于诸善品勤修加行。如是修习勤精进故；离诸放逸，能触妙善，心一境性。心得定故；如实了知，观见一切所知境界。

「谓诸菩萨先于财位无所顾恋弃家诸欲」，就是六波罗密多的建立，六波罗密多的生起。「谓诸菩萨」，发无上菩提心的菩萨，「先于财位」，初开始要对财富的境界「无所顾恋」，不爱着。他是大富贵的境界，有很多的财富，但是他不爱着这件事，他才能够生起布施波罗密多。第二是「弃家诸欲」，弃舍家，家是一个欲的地方，有很多的欲要弃舍，然后才能有戒波罗密多。「受净尸罗」，肯弃家弃诸欲，才能秉受清净的戒法。「敬重戒故」，对于戒非常的尊重、恭敬，这时候才能有戒波罗密多，这是戒波罗密多生起的因缘。「能忍他恼，不恼于他。」肯受戒，不能到此为止的，还需要能忍受，能容忍别人的恼乱，别人来恼乱你时，心里面安闲，而不忿怒，「能忍他恼」。「不恼于他」，你不去恼乱别人，别人来触恼你，你能忍受，这就是忍波罗密多。

我看《解深密经．圆测疏》，在《藏经》里传到现在，《解深密经》只有这么一部的批注，其他的没看见有第二部。圆测法师根本是玄奘法师弟子，他和窥基法师是同学。他解释《解深密经》的时候，引真谛三藏的《解深密经》的批注很多。真谛三藏有《解深密经》的批注，但是现在看不见，《藏经》里没有。真谛三藏解释「娑婆世界」，中国话翻个「忍」，忍是什么意思呢？他说原来大梵天王在人间的时候，他的功德就是忍，他就叫这个名字。忍怎么讲呢？他说，别人有名誉的事情，有殊胜的功德的事情，他能忍，他容许，他能赞叹别人的功德，不嫉妒，所以叫做忍。真谛三藏这么解释娑婆世界的名字，和一般说的解释不一样，那正好是这里说的意思，就是「能忍他恼，不恼于他」。

我们应该也这么学习，别人来恼乱我，我能忍，而我不去恼乱别人。这样做就是被人欺负嘛，就是看见人家好欺负，就欺负。说那个人的烦恼很大，你敢碰他吗？你不敢欺负他，就是看老实人好欺负。你肯不肯这样子？「能忍他恼，不恼于他」，这样子忍波罗密就建立起来了。

「受持净戒修习忍已，戒净无动」，你受持清净戒法的时候，同时也要修学忍波罗密，这样子戒就能保持清净，就不会破戒，「无动」实在就是不破戒。如果受了戒也能持戒清净，但是若不修习忍波罗密，戒很难清净的。「无间无断，于诸善品勤修加行。」受律仪戒以后，还不间断。没有因缘自己就懈怠，不去修学善法，我不这样叫「无间」；有因缘来障碍，你就不学习善法，那叫做「断」。「间」是自己，

「断」是另外有障碍因缘。就是自己也不会自动的懈怠，不修学善法，有因缘障碍的时候，也不会间断修学善法，是「无间无断」。

「于诸善品勤修加行」，「于诸善品」主要是修止观；前面「戒净无动」，戒波罗密成就，但是也还要修止观的，不是说持戒清净就大事已毕了。我们这一回学〈戒品〉，〈戒品〉里说到：受了律仪戒以后，要修摄善法戒。受菩萨戒是三聚净戒，就是律仪戒、摄善法戒、还有饶益有情戒。「摄善法戒」是指什么说的？就是修止观，当然还有其他的事情。不间断的「于诸善品」，就是修学止观。「勤修加行」，不懈怠一直努力，加行就是努力修行的意思。

「如是修习勤精进故；离诸放逸」，这样修习止观勤精进故，不放逸的话，「能触妙善，心一境性。」就能接触到四禅八定，四禅八定的境界是离开了欲界的污染，所以叫做「妙善」。「心一境性」，心能专注一境而不散乱。欲界的人都是在散乱的境界里面，所以是「能触妙善，心一境性」。什么叫做心一境性？就是心得定。心得定，在开示修定方法的经论里面看，就是要有所缘境。修定静坐的时候，一定要有个所缘境。有所缘境，就是在所缘境里心里面不散乱，专一的念所缘境，这样子可以得定的。

「心得定故」，心得定就是禅波罗密现前了，「如实了知，观见一切所知境界。」如实了知，是要经过经、律、论的学习，成就了闻所成慧和思所成慧，然后你的心在得的禅定里就能如实了知，才能如实了知。不是说我们不修学经律论，没有闻所成慧、没有思所成慧，只是得了禅定以后，就能「如实了知观见一切所知境界」，不是的，一定要另外去学习经律论。这时候有了闻慧和思慧，就能如实的了知。《大智度论》上龙树菩萨解释，我们学习经论时，会成就闻所成慧，也可能会得到一点思所成慧。这时候这点智慧的作用像什么呢？就像在房子外面有个灯，风来了，灯光就飘浮不定。不定，不能照明周围大环境的相貌，恍惚不定。若是灯在房子里，外面的风吹不到房子里边来。屋子里有灯光的时候，看屋子里各式各样的相貌，能看的清楚，灯光稳定，就看的清楚。

若是这个灯在房子里面呢，外面的风吹不到房子里面来，屋子里面有灯光的时候，你看屋子里面各式各样的相貌，能看得清楚，这灯光稳定，就看得清楚，这表示说，若是得了禅定的时候，灯就表示是这一念心，房子里面表示是禅定，心在禅定里面观一切法的时候，就看得清楚，是这么的意思。「如实了知」，什么叫作「如实了知」呢？「观见一切所知境界」，就是真实地、看清楚了一切的所知境界，就看得很明了，这样子从经论上学习来的闻所成慧和思所成慧，在禅定里面对一切法相看得清楚，这是苦、空、无常、无我，这是毕究空寂的，这是假名安立，没有真实相，会知道清楚，就能得圣道。所以「如实了知，观见一切所知境界」，这就是般若波罗密，可以生起了。

午三、结

当知是名由生起故次第建立。

这一段文所说的道理，就应该知道，由六波罗密生起的因缘，才能建立六波罗密。

巳三、由异熟果（分三科）　午一、征

云何如是波罗密多由异熟果次第建立？

下面第三科由异熟果，就是学习六波罗密，不会徒劳地，会有这样的成就。分三

科，第一科是征。「云何如是波罗密多由异熟果次第建立？」，由那个异熟果，次第建立、成就六波罗密多。这是征，下面解释，分二科，第一科外事圆满。

午二、释（分二科）　未一、外事圆满

谓诸菩萨于现法中，精勤修学施等善法；由是因缘，于当来世获得种种外妙珍财无不圆满，当知是施波罗密多因力所作。

这是回答这个问题，约外事圆满来回答，「谓诸菩萨于现法中」，就是现在的色受想行识这个生命，这个生命不懈怠，精勤地修学施等善法，各式各样的善法，它是先标出来「施」。「由是因缘，于当来世」，由于你现在有慈悲心，能够救护他人的困难，「由是因缘」，你做了清净的福业，于当来世就得到福业所得果，种种外边的、妙的、很好的珍财无不圆满，就是衣服、饮食这些东西。

「当知是施波罗密多因力所作」，现在也可能还要动作一点，那么就会有如意的财富出现了。为什么会这样子呢？就是前一生的施波罗密多的因力所造作的，你前生有施波罗密多的关系，这是由外事圆满说，现在第二科内事圆满 ，分三科，第一科标。

未二、内事圆满（分三科）　申一、标

获得内五自体圆满，是余戒等波罗密多因力所作。

不但是得到种种外妙珍财无不圆满，同时还获得内五种自体的圆满，这是余戒等波罗密多因力所作。这是标，下面是征。

申二、征

云何内五自体圆满？

这是征，下面第三科解释，分五科，第一科寿等殊胜。

申三、释（分五科）　酉一、寿等殊胜

谓善趣摄若天若人，于余有情寿等殊胜；当知是名第一圆满。

「谓善趣摄若天若人」，这是寿等殊胜。什么是内五自体圆满呢？「谓善趣摄」，不是到三恶道去，是在好的、令你满意的地方，或者是到天上去，或者是在人间。「于余有情寿等殊胜」，和其他的有情对比的话，你的寿命长，比别人寿命长，能超过其他人的寿命，「当知是名第一圆满」，这个「寿」，就是不杀生嘛！有慈悲心，对别人有慈悲心、有爱心，不杀害别人，那这就是戒嘛！

酉二、性能堪忍

若有俱生于善加行常无厌倦，堪忍他恼，不乐恼他；当知是名第二圆满。

这是第二科性能堪忍，「若有俱生」；「俱生」，就是与生俱来的，不是别人教我的，不是，生来就欢喜这样子。「于善加行常无厌倦」，对于善法的努力，努力地做这种善事，「常无厌倦」，不怕辛苦，不厌烦这件事，我欢喜作这件事。这的确是感觉到这里，有的人欢喜拜佛，有的人欢喜读经，就是所作的不一样，但是欢喜。
「于善加行常无厌倦」，那这就是等流果嘛！前一生欢喜作这件事，今生也欢喜。

若有俱生于善加行，常无厌倦，当然前一生欢喜希施，今生也可能欢喜希施，我前一生我是出家人，今生不出家不舒服，出了家，过出家人的生活才舒服，我父亲、母亲不同意，我偏要出家，这就是这么回事！「于善加行，常无厌倦」。

「堪忍他恼，不乐恼他」，也是能这样，前生修习忍波罗蜜，今生也是，堪者能也，能容忍他人的恼乱，而自己不欢喜恼乱别人，不欢喜。别人恼乱我，我不在乎，而我不愿意恼乱别人，也可以那样子，在佛前磕头的时候，跪下来向佛发愿：「我弟子某某，我今天发愿堪忍他恼，不乐恼他」，就说这二句话，在佛前发了愿，这件事就容易做。「当知是名第二圆满」，这是第二种圆满，这第二种圆满是内心的事情，前面第一种是约外事圆满，就是得了很多的财富，住的房子很好，穿的衣服很好，这些事情。这是第二种圆满。

酉三、性勇相应

若有俱生普于一切所作事业坚固勇猛；当知是名第三圆满。

「性勇相应」；「性」，就是你的性格，也就是你的心，「若有俱生」，就是生来的，「普于一切所作事业」，做什么事情！「坚固勇猛」，心情就是很固定，别人说：「你不要去做」，那偏要去做不可，就是说有什么困难，他不怕，「坚固勇猛」。「当知是名第三圆满」，这是精进波罗蜜多的等流果。

酉四、性薄烦恼

若有俱生性薄尘秽，于其自心能自在转，心有堪能于一切义速证通慧；当知是名第四圆满。

这是第四科性薄烦恼，「若有俱生」，就是生来的，他的心性，「薄尘秽」，尘秽染污的事情薄，不是说一点没有，但是很少，心里面的这些欲事很少。「于其自心能自在转」，没有这些欲的事情，他心里面也很自在，「能自在转」。「若有俱生性薄尘秽，于其自心能自在转」，这是禅波罗蜜容易现前。若是这样的人静坐，很容易就得定，这是前一生的栽培。「心有堪能于一切义速证通慧」，他心里面还有一种堪能，有一种能力，什么呢？「于一切义」，就是一切佛法的这些甚深的道理。「速证通慧」，他若是学习的时候，很容易就成就了通达无碍的智慧，而不会很难的，当知是名第四种圆满。

酉五、性具聪敏

若有俱生于一切义，其慧广大聪敏捷利；当知是名第五圆满。

「心有堪能于一切义速证通慧」，属于禅，有了禅的时候，同时也容易开发智慧，在禅这方面说，「若有俱生于一切义，其慧广大聪敏捷利」，这个是属于般若，就是与生俱来，对于一切的道理，他的智慧广大，「聪敏捷利」，还是不迟钝；有的人有智慧，要慢慢地智慧才开发，有的人有智慧，智慧很快就出来了，「当知是名第五圆满」，第五种圆满。有的人因为前生对禅有熏习过，他今生他的欲就轻，也容易开发智能，有的人前生并没有学习禅，但是学习过智慧，所以今生就是「于一切义，其慧广大聪敏捷利；当知是名第五圆满」。

午三、结

应知是名由异熟果，如是六种波罗密多次第建立。

这是第三科结束，「应知是名由异熟果」，这「异熟果」，这里面说的实在是等流果，但是等流果也一定有异熟果。「异熟果」是指什么说呢？就是你这一念心，当然主要是阿赖耶识，那么其他的果呢，就是阿赖耶识种子的现行，那就是「等流果」了，所以「应知是名由异熟果」，这异熟果就是这一念心，心是王，其他的定和慧都是心所法，都是他的臣，以心为主说心是「王」，心王是固定，但是心所法不决定，心所法就是前生的熏习有各式各样的差别。「如是六种波罗密多次第建立」，这是有三种，一种是对治、一种是生起、一种是约异熟果，由三种原因建立六波罗蜜多。

卯二、唯六数（分二科）　辰一、别配三学

由前四种波罗密多资粮、自性、眷属、守护，当知圆满修诸菩萨增上戒学。

这下面第二科唯六数，就是说这六个，第一科是别配三学。唯六数这科是第二科，第一科是明因缘，现在第二科唯六数。「由前四种波罗密多资粮」，由前四种波罗密多，就是布施、持戒、忍辱、精进，四种波罗密多，布施波罗密多是属于资粮、戒波罗密多属于自性、忍波罗密多是眷属、精进波罗密多是守护；这上面意思是说，自性以戒为主，所以戒是自性，想要持戒呢，要以施波罗密多为资粮，才能够持戒，持戒也容易一点。忍波罗密多是戒波罗密多的眷属，由忍才能够持戒清净。精进波罗密多就是守护你的戒，使令它能够清净。「当知圆满修诸菩萨增上戒学」，这四种波罗密多和合起来，能圆满修诸菩萨增上戒学，如果你有所缺啊，戒波罗密多不容易圆满，这一段文的意思就是这样子。

《披寻记》一六三一页：

资粮自性眷属守护者：谓施波罗密多是戒资粮。戒波罗密多是戒自性。忍波罗密多是戒眷属。精进波罗密多是戒守护。如是次第圆满戒学应知。

别配三学，先说增上戒学。

由其静虑波罗密多，当知圆满修诸菩萨增上心学；由其般若波罗密多，当知圆满修诸菩萨增上慧学。

前四波罗密多能令戒学圆满，「由其静虑波罗密多」，能努力地、多多地静坐，「当知圆满修诸菩萨增上心学」，这个定就会成就了。「由其般若波罗密多，当知圆满修诸菩萨增上慧学」，它这个意思呢，先要成就戒的时候，然后去修学静虑波罗密多，也会圆满地成就了，戒成就了、静虑也成就了，然后般若波罗密多也就圆满成就了，这个文应该这么连结起来，是这样的意思。所以这一段文是别配三学，六波罗密多，主要的大意是戒、定、慧三学。

辰二、结无过增

过此三上，更无菩萨学道可得；是故此三，普摄一切菩萨学道。由此建立波罗密多，唯有六种。除此，无有若过若增。

这第一科别配三学，现在第二科结无过增。「过此三上」，过此三种增上学，「更无菩萨学道可得」，其他的没有，这主要的就是这三学。「是故此三，普摄一切菩萨学道」，所以这三种增上学是普摄了一切菩萨所学的圣道。「由此建立波罗密多，唯有六种」，所以就建立六种，「除此，无有若过若增」，这六种就是成就了戒定慧。前面是略举四行完了，下面是明四应作，分四科，第一科是标。

癸二、明四应作（分四科）　子一、标

又诸菩萨略有四种所应作事，由此普摄一切所作。

又诸菩萨略有四种所应作的事情，「由此普摄一切所作」，由这四种，可以包括一切所应作的事情。

子二、征

何等为四？

这是征，下面第三科是列

子三、列

一者、为证菩提修诸善行。二者、由此为先达真实义。三者、圆证威力。四者、成熟有情。

这四种，那四种呢？「一者、为证菩提修诸善行」，那就是六波罗密，为成就无上菩提，要修学六波罗密的善行，或者说十波罗密的善行。「二者、由此为先达真实义」，由于先要成就六波罗密，而后才能「达真实义」，才能通达第一义谛，如果完全不修学善法，一开始就到第一义谛那里去，这是不够次第的。「三者、圆证威力」，第三个呢，达了真实义的时候，你的智慧成就了，戒定都成就了，智慧成就，就是一定要有戒、有定才能成就智慧，三增上学成就了，就「圆证威力」，很圆满地成就了六种神通的威力。「四者、成熟有情」，这个时候有了神通、戒定慧、还要有神通，这个时候度化众生的条件成就了，就可以去度化众生了，所以成熟一切有情的善根，也同得解脱。

子四、配

如是四种菩萨所作，当知是先所说四行，如其次第所为所立。是故过此，更不建立有诸余行。

这第四科是配，「如是四种菩萨所作，当知是先所说四行」，「如是」，就是前面这一段文，所说的四种，所作的事情，当知是先所说的四种菩萨行，如其次第所为成立，就是和前面的四种菩萨行的次第，是一样的。「是故过此，更不建立有诸余行」，就不建立了。

《披寻记》一六三一页：

当知是先所说四行者：谓如前说四菩萨行：一者、波罗密多行，二者、菩提分法行，三者、神通行，四者、成熟有情行，应知。

「为证菩提修诸善行」，就是波罗蜜行。「由此为先达真实义」，就是三十七菩提分法，能见第一义谛行。「三者、圆证威力」，就是神通行。「四者、成熟有情」，就是成熟有情行，应知，就是这样子来配合。

本地分中菩萨地第十五

第三持究竟瑜伽处．建立品第五之一

辛三、后建立摄（分三科） 壬一、标

依如来住及依如来到究竟地，诸佛世尊有百四十不共佛法。

在菩萨地这一科里边，有两科，第一科「结前生后」，第二科「广辨一一」。广辨里边又分两科，第一科「普摄学果」，分三科，第一科「标释品类」。「标释品类」分两科，第一科是「总标」，第二科「别释」。「别释」里分三科，第一科是「初持摄」，第二科「次相等摄」，现在是「后建立摄」。这个建立怎么讲呢？因、果，因是能建立，果是所建立的，这一品就谈到佛的果，所以叫做建立品。这一科里面分三科，第一科是「标」。

「依如来住及依如来到究竟地，诸佛世尊有百四十不共佛法」，「依如来住」，就是前面〈住品〉，就是有十三住，十三住最后一住就是如来住。「及依如来到究竟地」，这是那个〈地品〉，〈地品〉有七地，七地中最后就是究竟地。究竟地里边也包括法云地，加如来地，合起来名为究竟地。就是根据〈住品〉的如来住，〈地品〉的究竟地，从这两个位次来看，「诸佛世尊有百四十不共佛法」，这一切佛总有一百四十种不共于其他的人的特殊的功德，这就是所建立的果。这是「标」，下边列出来这个百四十种不共佛法。

壬二、列

谓诸如来三十二大丈夫相，八十随好，四一切种清净，十力，四无所畏，三念住，三不护，大悲，无忘失法，永害习气，及一切种妙智。

「谓诸如来三十二大丈夫相」，这是三十二不共法，这个大丈夫相，这表示特别的殊胜，其他的人不能与之相比的。另外有「八十随好」，有八十种庄严、妙好的一种果报。这个相是一种大的部位的庄严，这个八十种好是庄严这个相的。「四一切种清净」，一切种清净也有四种。另外又有「十力」，十种智慧力。又有四种无所畏惧，还有三念住，还有三不护，还有大悲，还有无忘失法，永害习气，及一切种妙智，这几种合起来就是一百四十不共法。

这是标列，下面第三科就解释，解释这一百四十不共法。分两科，第一科「别显」，「别显」，就是一样一样地显示，分十科，第一科是「诸相随好」，就是三十二相和八十种随好，这是第一科。又分两科，第一科是「果摄」，说他由因所得果，在果上来赞叹它。分两科，第一科是「列相好」。又分两科，第一科先标列「三十二相」。又分两科，第一科是「征」。

壬三、释（分二科） 癸一、别显（分十科） 子一、诸相随好（分二科） 丑一、果摄（分二科）寅一、列相好（分二科） 卯一、三十二相（分二科） 辰一、征

云何如来三十二种大丈夫相？

这是「征」。下边就是列出来，也就是回答。

一者具大丈夫足善安住等案地相，是大丈夫大丈夫相。二者于双足下现千辐轮，毂辋众相，无不圆满。三者具大丈夫纤长指相。四者足跟趺长。五者手足细软。六者手足网缦。七者立手摩膝。八者毾泥耶[跳-兆+专]。九者身不偻曲。十者势峰藏密。十一者身相圆满如诺瞿陀。十二者常光一寻。十三者身毛上分。十四者身诸毛孔一一毛生，如绀青色螺文右旋。十五者身皮金色。十六者身皮细滑尘垢不着。十七者于其身上两手两足两肩及项七处皆满。十八者其身上半如师子王。十九者肩善圆满。二十者髆间充实。二十一者身分洪直。二十二者具四十齿皆悉齐平。二十三者其齿无隙。二十四者其齿鲜白。二十五者颔如师子。二十六者其舌广薄，若从口出，普覆面轮及发边际。二十七者于诸味中得最上味。二十八者得大梵音，言辞哀雅能悦众意，譬若羯罗频迦之音，其声雷震犹如天鼓。二十九者其目绀青。三十者睫如牛王。三十一者其顶上现乌瑟膩沙。三十二者眉间毫相其色光白，螺文右旋：是大丈夫大丈夫相。

「一者具大丈夫足善安住等案地相」，这个等和案应该连起来念。具大丈夫的足，这个足有什么特别呢？「善安住」，善者能也，就是能站得住，这事也不容易。「等案地相」，就是这个足接触地面的时候是平等的。可能我们一般人这个足下面案在地上有空的地方，有一部份是空的，没有接触地面。佛的足是平等地都案在地面了，这个足有这样的相。「是大丈夫大丈夫相」，这个大丈夫的相是这样子。这是第一。

「二者于双足下现千辐轮」，前面这个「具大丈夫足善安住等案地相」，在后边看，佛的足是不触地面的，与地面距离有四寸，但是这句话就表示佛的足下面是平的。「二者于双足下现千辐轮」，佛的双足下面有千辐轮相。佛走路的时候，这个足是没有触到地面，但是从那走过的时候，这个地上现出来千辐轮的相，千辐轮的痕迹。那个轮有千辐，有一千那么多的。「毂辋众相，无不圆满」，那个轮也有毂，也有辋，众多的相都是圆满的，这是第二。

「三者具大丈夫纤长指相」，这个足有指，足那个指是很长的。你注意的话，我们人与人也不一样，有的人足的那个指短，有的人足指长，不一样。佛的这个足，那个指是长的，「长指相」。

「四者足跟趺长」，佛的足的跟也是长。我们一般人足的跟就是从上面一直下来，不长。佛那个跟好像还向后边伸，长。趺就是足背，跏趺坐就是趺跏在腿上。

「五者手足细软」，佛的手和佛的足都是很微细，都很柔软，不是那么粗糙。

「六者手足网缦」，这个手指、足指之间还有网，手足网缦。像我们看那个鹅，鹅的足，它那个指之间还有一个连结的，连结起来，像个网似的。佛的手足指也有这个，网缦。这个「网」，就是形容那个指与指之间相连结像网似的；这个「缦」，就是它还有光彩，是这个意思。

「七者立手摩膝」，佛立在那里，这个手垂下来能摩到膝盖，有这一点。我们看《三国志》，刘备也有这个相，他的手能够摩到膝盖。这个手能摩到膝盖，那就表示手长，手长什么意思呢？就是坐在这里，这个手能拿到很多东西，是这个意思，就是福报大，就是这个意思。佛的大慈悲能教化一切众生，是这个意思，立手摩膝。

「八者毾泥耶[跳-兆+专]」，这个「毾泥耶」是什么呢？「毾泥耶」翻到中国话，翻个金色，黄金的颜色。这个是什么呢？是鹿王的名字，一个鹿王的名字叫做金色鹿。这个[跳-兆+专]就是膝盖下面那个小腿的腿肚子，叫做[跳-兆+专]。就是那个鹿王牠腿的下面小腿肚那个地方非常的美好，是这个意思；说佛那个部位也是非常美。

「九者身不偻曲」，这个身体它不弯，不弯腰驼背，是这个意思。

「十者势峰藏密」，其他的翻译也翻个马阴藏相，现在玄奘法师他就直接翻个势峰藏密，它能收藏。

「十一者身相圆满如诺瞿陀」，「诺瞿陀」是个树的名称，这个树的躯干长得非常圆满，现在佛的身相也是非常圆满，这样意思。

「十二者常光一寻」，这是玄奘法师他这么翻，翻个常光一寻。这个其他的经论上就是身光面一丈，佛的身相有光明，各方面都有一丈那么大。但是这个一寻和一丈，我查字典上，这个寻，人这个两个手一伸开就叫做一寻。有说八呎，有说七呎、六呎，这个也还有点差别。

「十三者身毛上分」，佛的身体周身的汗毛，它那个毛头向上而不下垂，所以叫做上分。

「十四者身诸毛孔一一毛生」，佛的身体，周身的毛孔，每一个毛孔都有一个汗毛，是这样子。「如绀青色螺文右旋」，那个汗毛如绀青色。这个绀说是青色，但是里面也有多少红，所以叫做绀青色。这个汗毛像那个螺似的，螺是向右旋，佛的毛孔的毛也是右旋，向右旋。

「十五者身皮金色」，佛这个身表面上是黄金颜色。

「十六者身皮细滑尘垢不着」，佛的这个身体，那个身的表皮非常微细而滑润，尘垢不着，不着尘垢。这个和我们一般人不一样。

「十七者于其身上两手两足两肩及项七处皆满」，在佛的身上有两手，和两足、两肩及项，「七处皆满」，都是饱满的。

「十八者其身上半如师子王」，如师子王那个上半的身体，就是非常的雄壮。

「十九者肩善圆满」，佛的这个肩膀也是非常圆满。

「二十者髆间充实」，这个两个肩髆中间非常地充实、健康。

「二十一者身分洪直」，就是佛的身体非常地广大，洪直。

「二十二者具四十齿皆悉齐平」，佛有四十颗牙齿，这个牙齿和牙齿是平的，都是一齐的，不是有高有低，不是的。

「二十三者其齿无隙」，那个齿与齿之间没有空隙，就是很紧密。

「二十四者其齿鲜白」，佛那个牙齿很新鲜、白净。

「二十五者颔如师子」，就是佛这个牙床很方正，像师子似的。

「二十六者其舌广薄」，佛的舌头广大而薄，这是一个相貌。「若从口出」，若是这个舌头从口伸出来，能「普覆面轮及发边际」，能盖覆到全脸，这个舌头能有这么大，一直到发的边际。

「二十七者于诸味中得最上味」，佛要吃饭的时候，饭到口中能得到最上味。原

来这个味是什么样子，但是到佛的口中就变了，变到最上的滋味。

「二十八者得大梵音，言辞哀雅能悦众意」，这是第二十八，是说佛有梵的清净的音声。「言辞」，在说话的时候，他那个音声「哀」，哀者爱也，就是那个音声你听到以后，就感觉到佛有慈悲，慈爱众生。雅者正也，那个音声正而有德。「能悦众意」，能喜悦众多人的心意，你听见了心里欢喜。「譬若羯罗频迦之音」，就像那个妙声鸟的音声似的。「其声雷震犹如天鼓」，佛的声音像雷震那么样的有威势，犹如像天鼓的声音似的。这是用两件事来譬喻，一个是妙声鸟的音声，一个是天鼓的音声。

「二十九者其目绀青」，佛的眼目也是绀青的，就是青里边还有点红。

「三十者睫如牛王」，佛的眼睛睫毛像牛王的睫毛似的，是那么样的庄严。

「三十一者其顶上现乌瑟腻沙」，「乌瑟腻沙」翻到中国话，翻个肉髻。这个髻，就是有的人是用头发挽起来像个髻似的。但是佛是有两种情形，一个是骨头凸起来，那个头骨凸起来，当然骨也应该有肉，所以也可以说是骨，也可以说是肉髻，在顶上有这样的相好。

「三十二者眉间毫相」，这个两眉之间有一个……，毫者毛也，有一个毛的这么一个相。「其色光白」，那个毫相的颜色是白色的，而还有光明。「螺文右旋」，也就是那个白毫也是右旋，旋在那个部位那里。「是大丈夫大丈夫相」，这个白毫相，其实这都是大丈夫相。那么这个「是大丈夫大丈夫相」，这是总结前面这一段文，这是三十二种大丈夫相。这三十二大丈夫相都列出来了，下面是八十随行好。这是第二科，分三科，第一科「征」。

卯二、八十随好（分三科）　辰一、征

云何如来八十随好？

「随」这个字应该就是普遍的意思，就是佛的身体普遍都是庄严的，所以叫做随好。这句话是「征」，下面第二科是「列」。分两科，第一科「于下身分六十随好」，这「八十随好」分两部份，一个下身分，一个上身分。

辰二、列（分二科）　巳一、于下身分六十随好

谓两手足具二十指及以节爪并皆殊妙，是即名为二十随好。两手两足表里八处，手四足四，并皆殊妙，是即名为八种随好。两踝膝股六处殊妙，是即名为六种随好。两臂肘腕六处殊妙，是即名为六种随好。腰缝殊妙，各一随好。两核殊妙，为二随好。阴藏殊妙，为一随好。两臀殊妙，为二随好。臍胪脐三并皆殊妙，各一随好。两胁腋乳并皆殊妙，为六随好。腹胸项脊，各一随好。如是所说，除颈已上，于下身分，六十随好。

「谓两手足具二十指」，佛的两个手、两个足，那么就是二十指；手有十指，足有十指，加起来就二十指。「及以节爪并皆殊妙」，就是足指的节、手指的节，加上节的边际，还有爪，这些部位都是非常美好的，「是即名为二十随好」。

「两手两足表里八处，手四足四，并皆殊妙，是即名为八种随好」，这个两手、两足有表有里，有向外面、有里面，那么加起来就是八处。「手四足四，并皆殊妙」，那么表里，有表有里，手四足四，加起来就是八处。「并皆殊妙，是即名为八种随好」。这个「手四」，一个手有表里，两个手有表里，不就是四了。足也是，两

个足都有表里，那么加起来就是八种随好。

「两踝膝股六处殊妙」，这个踝就是小腿和脚连结的有两个骨头，两踝。膝，两个膝盖。这个股应该指大腿骨说的。这样子，两踝是两个，两膝有两个，两股有两个，这是六处殊妙，「是即名为六种随好」。

「两臂肘腕六处殊妙」，两臂，两个肘，两个腕，这又是三个，都是两个，二三是六，六处殊妙，「是即名为六种随好」。

「腰缝殊妙，各一随好」，这个腰就是腰部，这个腰缝就是应该是两个部份，两个部份中间应该是有个缝，腰缝，也是特别殊妙的，「各一随好」。「两核殊妙」，两核指什么呢？就是坐在那里，压在下面的那一部份，叫做两核，也是殊妙的，「为二随好」。

「阴藏殊妙，为一随好。两臀殊妙，为二随好」，这个两臀是哪个部份呢？就是这个两核是坐在那里压在下面是两核，臀就是在后边的，后边就是和腰相连结那一部份，叫臀，也是殊妙，「为二随好」。

「臆胪胁三并皆殊妙，各一随好」，臆就是臆骨，胪是指这个腹部，腹部向前这一部份，胁就是肚胁，「并皆殊妙，各一随好」。

「两胁腋乳并皆殊妙」，两个胁，还有腋下，佛也有两个乳，这三个部位「并皆殊妙，为六随好」。

「腹胸项脊，各一随好」，这个胪是腹的向前，其它一部份就算是腹了，在胸前一部份，在颈子一部份，这个脊骨一部份，「各一随好」。「如是所说，除颈已上」，在颈部以上不算在内，「于下身分」，总计起来有「六十随好」。

《披寻记》一六三三页：

于下分身六十随好者：前说腰缝殊妙为二随好，腹胸项脊为四随好，并余所说，故成六十。

这是第一科「于下分身六十随好」，下面第二科「从头以下二十随好」。

巳二、从头以下二十随好

上下齿鬘并皆殊妙，为二随好。[齿*虚]腭殊妙，为一随好。两唇眷属并皆殊妙，为二随好。颐善圆满为一随好。两颊圆满善安其所，为二随好。两目眷属并皆殊妙为二随好。两眉殊妙，为二随好。其鼻二孔并皆殊妙，为二随好。其额殊妙，为一随好。角鬓、两耳并皆殊妙，为四随好。头发殊妙，为一随好。如是所说，从颈已上，二十随好；

「上下齿鬘并皆殊妙」，这个齿有上下，那个齿好像是个鬘似的，「并皆殊妙，为二随好」。[齿*虚]腭殊妙，为一随好」，这个[齿*虚]腭是什么？就是牙根，牙所住处，也是殊妙，「为一随好」。「两唇眷属」，这个上唇和下唇能相配合，所以叫做眷属，「并皆殊妙，为二随好」。「颐善圆满为一随好」，这个颐就是表面上有两颐，也是非常圆满，「为一随好」。「两颊圆满」，这个颊车，也是圆满，「善安其所，为二随好」。「两目眷属并皆殊妙」，这个左右两个目也是互相配合，所以叫做眷属，「并皆殊妙为二随好」。「两眉殊妙，为二随好。其鼻二孔并皆殊妙，为二随好。其额殊妙」，佛的额头，那个部位也非常的美好，所以也是一个随好。「角鬓」

就是额角这个地方，还有两耳，「并皆殊妙，为四随好」。头发，佛的「头发殊妙，为一随好」。「如是所说，从颈已上，二十随好」。

辰三、结

前有六十，后有二十，总合说为八十随好。

这是结束这一段。

寅二、简差别（分二科）　卯一、辨已得等（分四科）　辰一、初获异熟

如是诸相及诸随好，若诸菩萨始入净胜意乐地时，已得异熟。

这是第二科「简差别」。前面列出来三十二相和八十随好，这一科结束了。下面第二科是「简差别」，分两科，第一科「辨已得等」，分四科，第一科是「初获异熟」。

「如是诸相」，这三十二相。「及诸随好」，有八十种。「若诸菩萨始入净胜意乐地时」，若是发无上菩提心、修六波罗密的菩萨，「始入净胜意乐地时」，就是开始得无生法忍的这个时候。得无生法忍的时候，他成就了般若波罗密，也有大悲心，所以他的心，他的愿、行都是特别殊胜，特别清净的。「已得异熟」，到这个时候，他已经得到了三十二相、八十种好的果报。因为在胜解行地的时候，他发无上菩提心，长时期地修六波罗密，那么现在得无生法忍这个时候，也就得到了三十二相、八十种好的果报了。这是「初获异熟」，初开始得到果报。下面第二科「殊胜清净」。

辰二、殊胜清净

从此已上，诸相随好，展转获得殊胜清净。

「从此已上，诸相随好」，就是从初极喜地以上，二地、三地、四地以上，那个诸多的三十二相、八十随好。「展转获得殊胜清净」，因为他继续不断地修六波罗密，修诸功德，栽培善根，所以他展转地获得殊胜清净的三十二相、八十种好，逐渐地进步了。

《披寻记》一六三三页：

已得异熟等者：相及随好、菩萨始入地时创初获得，名得异熟。由是菩萨异熟相故，如下自说如是相好，菩萨若在种性地中，唯有种子依身而住。菩萨若在胜解行地，始从修彼能得方便。菩萨若在清净增上意乐地中，乃名为得。菩萨若在诸余上地，如是相好，转胜清净。此应准知。

「已得异熟等者：相及随好、菩萨始入地时创初获得」，就是那时候才开始，创就是开始，开始的时候就得到三十二相、八十种好了，那这句话说得非常明白。所以若提出来问题，从什么时候得到三十二相、八十随好呢？从初欢喜地的时候得到了，「名得异熟」。「由是菩萨异熟相故」，由是菩萨他有这个异熟的三十二相、八十种好。「如下自说」，下面的文会讲的。「如是相好，菩萨若在种性地中，唯有种子」，那个时候就是有这样的种子，有相好的种子。「依身而住」，以身为依止，在那里存在，那就是在阿赖耶识名之为身了。

「菩萨若在胜解行地，始从修彼能得方便」，这位菩萨发无上菩提心以后，修六波罗密，这个时候就是在胜解行地。在这个位次的时候，「始从修彼能得方便」，才

能够创造彼三十二相、八十种好能得的方便之因。「菩萨若在清净增上意乐地中，乃名为得」，这个时候，入圣位的时候，才得到果报。「菩萨若在诸余上地」，他继续地修学圣道，修学六波罗密，由初地到二地、三地、四地，若在诸余上地呢，「如是相好，转胜清净。此应准知」，就是从初开始，就是得无生法忍的时候，乃至到第十地，都有三十二相、八十种好，但是有展转殊胜的不同。

辰三、一切圆满

当知乃至坐菩提座，方乃证得其余所有四一切种妙清净等不共佛法，善净圆满。

这是第三科「一切圆满」。当知道乃至坐菩提座，就是超过了第十法云地，到如来地的时候，就是坐了无上菩提座了，就是得无上菩提了。这个时候「方乃证得其余所有四一切种妙清净等」，前面是三十二相、八十种好，这是四一切种妙清净等不共佛法。「善净圆满」，这四种功德才能够清净地圆满成就了。

《披寻记》一六三四页：

四一切种妙清净等不共佛法等者：谓一切种所依清净，一切种所缘清净，一切种心清净，一切种智清净，是名四一切种清净。等言、等取十力等不共佛法，此中义显相好及余一切不共佛法，于佛果位，说名善净圆满。如下自说若在如来到究竟地，当知相好善净无上故。先菩萨时亦已成就，然是下劣，故不建立。

「四一切种妙清净等不共佛法等者：谓一切种所依清净」，这个四一切种清净，第一种是什么呢？「一切种所依清净」，就是一切种功德的依止处清净，那就是佛的身清净。一般的说法就是身清净，但是再明白一点说，实在就是心清净；心为一切法的依止处。「一切种所缘清净」，就是一个所依，一个所缘。这个所依是一切功德的依止处，心清净。现在一切种所缘清净呢，就是心面对一切法的时候，一切法是它的所缘，也是清净，所缘的一切也都是清净，就是他没有有所得的执着，他那个清净的大智慧缘一切法的时候也是清净的。「一切种心清净，一切种智清净」，这样说呢，这个地方说一切种心清净，那前面一切种所依清净，那应该说是眼耳鼻舌身意，或者色受想行识，这不单是心，这叫所依清净。那么现在单独说一切种是心清净。「一切种智清净」，这个心是王，智慧是心所法，这个王和臣，和心所法在一起活动。这个在凡夫地的时候，心是无记的，就是这个无记的心和智慧在一起活动，或者是和烦恼在一起活动，凡夫有这样的差别。等到相信佛法以后，逐渐地修学圣道，乃至到佛的时候呢，完全都是无漏的；心也是无漏的，智慧也是无漏的。这时候心清净，一切种智慧也是清净的，「是名四一切种清净」。

「等言、等取十力等不共佛法」，这上面说还有个「等」字，「四一切种妙清净等」。这个「等」字，就是等取十力、四无所畏这些，也都是佛所具足的特别殊胜的功德，不共于其他的众生的。「此中义显相好及余一切不共佛法，于佛果位，说名善净圆满」，这一段文的大意也是显示佛的相好，及佛其余的一切不共佛法，在佛果位的时候，说名叫做善净圆满，都是到这个时候才是圆满的。「如下自说」，下面文会说这件事。「若在如来到究竟地，当知相好善净无上故」，下面说这句话，「若在如来到究竟地」的时候，「当知相好善净无上故」，都是特别殊胜的，所以叫做无上。「先菩萨时亦已成就」，没成佛的时候，在成佛之先，作菩萨的时候，也是成就这些功德。「然是下劣，故不建立」，故不说有这样的功德。

辰四、下劣成就

若下劣者，先菩萨时亦已成就。

这是第四科「下劣成就」。「若下劣者」，就是成佛的时候才是善净圆满，没有成佛的时候，这些功德虽然是有，是下劣的。先在菩萨的时期也是成就这样的功德的。

卯二、辨其资粮（分二科）　辰一、无差别

始从清净胜意乐地，一切所有菩提资粮无有差别，能感一切相及随好。

「始从清净胜意乐地」，这下面是第二科「辨其资粮」，他为什么会得到这样的功德呢？就是有因缘的。分两科，第一科「无差别」。

「始从清净胜意乐地」的时候，「一切所有菩提资粮无有差别，能感一切相及随好」，在清净胜意乐地，就是初得无生法忍的时候，那个时候他由那个无所得的智慧和大悲心，所作的六波罗密的这些菩提资粮。「无有差别」，是没有差别的。所有的这些功德都是一样的，能感一切相，能感一切随好的。那么这是说「无差别」。下面第二科是「有差别」，分两科，第一科「标」。

辰二、有差别（分二科）　巳一、标

又此一切菩提资粮，略有二种：谓去菩提，若远若近。

「又此一切菩提资粮，略有二种」不同，「谓去菩提，若远若近」，有远近的不同。这是「标」，下面第二科解释。解释分两科，第一科解释「远」。

巳二、释（分二科）　午一、远

此中远者：谓未获得诸相随好异熟果时。

这说这个菩提资粮怎么叫做远呢？就是这个时候，这位菩萨还没成就诸相随好的果报，那就是你以前修一切的菩提资粮的时候，还停留在因的阶段，那么这就叫做远。

午二、近

所言近者：谓初获得诸相随好异熟果时，或从此上，展转获得殊胜清净。

「所言近者：谓初获得诸相随好异熟果时」，这个近是怎么讲呢？就是他初开始成就三十二相、八十随好的果报了。「或从此上，展转获得殊胜清净」，或者说从得无生法忍以后，逐渐地向上进步，展转地得到殊胜清净的三十二相、八十随好。这个前面是说「无差别」，这里面说「有差别」；这个「有差别」是前后为论，若同时说呢，是「无差别」，这样意思。

丑二、因摄（分三科）　寅一、出由业因（分二科）　卯一、广相似业（分三科）　辰一、标

又薄伽梵由所化力，为众宣说造种种业，感得如是相好随果。

这前面是说「果摄」，属于果，这下面说因。分三科，第一科是「出由业因」。分两科，第一科「广相似业」。分三科，第一科是「标」。

「又薄伽梵」，薄伽梵就是世尊。「由所化力，为众宣说造种种业」，由于佛有教化众生的大智慧力、大慈悲心，佛的大智慧由教化众生的时候显示出来。显示什么

呢？「为众宣说造种种业」，为所化的众生宣说，这个果报是从什么地方来的呢？就是你身口意创造了各式各样的业力，由如是业力「感得如是相好随果」，当然是六波罗密等等功德，才招感这三十二相、八十随好的果报的。那么这是「标」，下面第二科是「征」。

辰二、征

何以故？

什么原因是这样子呢？下面第三科解释。分三科，第一科是「总说因缘」。

辰三、释（分三科）　巳一、总说因缘

所化有情于其种种恶业现行，深生喜乐。如是种种现行恶业，是所对治；感相随好种种善业，是能对治。彼闻如是种种殊胜大果胜利，便于如是大果胜利深生爱乐。由是因缘，当离诸恶，当修诸善，是故为说。

「所化有情于其种种恶业现行，深生喜乐」，这个所教化的众生，「于其种种」，听佛说法之后，有了智慧，对于他以前没有听闻佛法的时候有胡涂，就是无明缘行，造了很多很多的恶业。由这个恶业就「现行」，于其种种恶业的活动，对于这件事「深生喜乐」，生了欢喜心。恶业现行有什么欢喜呢？这地方有点儿问题。我想了一想，想了两想，也还不明白。我现在有个想法：这个听佛说法，由因而得果，由恶因得恶果，心里面欢喜。欢喜什么？原来这个果报是自己的业力招感的，不是自然有的，也不是天老爷给我的，是我自己的业力招感的。那我若不造如是业呢，就没有这个果报，所以心里欢喜，心里就是欢喜了。就是知道是缘起的，这个不如意的事情可以改变为如意。若是说是不是缘起的，自然是这样子，你没有办法改变，那心里就不欢喜，所以从这里欢喜。各位同学再想一想，看用什么理由来解释这句话。

「如是种种现行恶业，是所对治」，我以前胡涂，我有各式各样现行的恶业。这个现行指恶业说，就是你内心里面有贪瞋痴的烦恼，然后由贪瞋痴烦恼去创造，罪业就现行了。这些事情不是决定的，是可以消除的，「是所对治」。我们若学习佛法，我们也能够去学习、去创造呢，它有力量消除现行的恶业。「感相随好」，就会招感，就会成就三十二相、八十随好。「种种善业」，这个「感相随好」是谁呀？就是「种种善业」，各式各样的善业，它有这个作用能招感三十二相、八十随好，它有力量能对治以前的种种现行的恶业，能消除一切业障。

「彼闻如是种种殊胜大果胜利」，佛这样说法，彼那些听法的人，听闻了佛说的这些法门，种种的殊胜大果胜利。你修学六波罗密，种种的功德，能得到相好的果利。「便于如是大果胜利深生爱乐」，所以就是这样的大果胜利深深地生了欢喜心。这个我们世间上的人，不管信佛不信佛的人，都是希望得到相好光明的果报，得到如意的果报的。但是怎么样得？不是完全明白的，不是完全明白。只有佛教徒听闻佛法之后，才知道这件事，所以「深生爱乐」。「由是因缘，当离诸恶」，由于听闻佛说因果的道理，那我们应该「当离诸恶」，应该远离一切恶事，不要作恶。这个我们凡夫还有……这是一个非常吉祥的善根，就是欢喜好，就这一念心是作一切功德的本源了。但是我们可知道，你心里面若发忿怒，发瞋心来了，是丑陋的因缘；瞋心一动就是丑陋。所以你想要得到相好光明，就是要发慈悲心，不要忿怒。「当修诸善」，就不要做恶事，应该努力地修学善法。「是故为说」，所以佛就为这一切众生宣说这个道理。这是说总说的因缘，「总说因缘」。下面「别广诸相」，一样一样地说诸相的因缘。分两科，第一科「指」。

巳二、别广诸相（分二科）　午一、指

广如诸相素怛缆说。

若是详细的诸相，「素怛缆」就是经，诸经里面说到这三十二相、八十随好的功德，因缘。这是「指」，指到诸经上说。很多的经，《大般若经》也有说，《大集经》都有讲。下边第二科是「列」，分二十七科，第一科是「足下善安住相」。

午二、列（分二十七科）　未一、足下善安住相

谓诸菩萨于戒禁忍及惠舍中，善安住故；感得足下善安住相。

「谓诸菩萨于戒」，就是所受的律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。戒里面加个「禁」，就是错误的事情不可以做。「忍」就是要容忍，不要忿怒。「及惠舍中」，就是施波罗密。「善安住故」，你能够安住在戒波罗密、忍波罗密、施波罗密中。「感得足下善安住相」，你就会成就了足下善安住的这个大人相，就成就这个。

未二、足下千辐轮相

于其父母种种供养，于诸有情诸苦恼事种种救护，由往来等动转业故；感得足下千辐轮相。

「于其父母种种供养，于诸有情诸苦恼事种种救护」，下面第二科「足下千辐轮相」，这个千辐轮相怎么得到的呢？就是你对于父母，要种种的供养父母，要有孝顺父母的心情，要供养父母。不但是供养父母，于其他的一切有情，他们有苦恼的事情，你要发慈悲心来救护他们，叫他们离苦得乐。「由往来等动转业故」，你供养父母，做这件事的时候有往有来；救护众生的时候，也是有往有来的这些动转业故。「感得足下千辐轮相」，将来就成就这个相。

未三、纤长指相

于他有情，远离损害及不与取；于诸尊长先语省问，恭敬礼拜，合掌起迎，修和敬业；于他有情深心所喜所爱财位，不令乏短；及能摧伏自憍慢故；感大丈夫纤长指相。

这是第三「纤长指相」，这个足有纤长指，手也有纤长指。「于他有情」，你要有慈悲心，要「远离损害」，不要损害他。「及不与取」，不与就取来了；要远离损害、远离不与取。不与取就是偷盗，不与而取就是盗了。「于诸尊长先语省问」，这前面远离两样过失。对于这个尊长，所尊重的师长。前面说父母，这里说师长。要「先语」，先要和师长说话。「省问」就是问安，这些事情。「恭敬礼拜，合掌起迎，修和敬业」，你要修这个和顺恭敬的功德业。「于他有情深心所喜所爱财位」，前面是说师长，尊长，这下面说于他有情，别的有情有什么事情呢？这有情「深心所喜所爱财位」，他所爱的财位，他深深地喜爱这个财。「不令乏短」，你要生慈悲心，不要叫他们缺少财。「及能摧伏自憍慢故」，同时也自己调伏自己的憍慢心，对于他有情，不但对于师长、父母有恭敬，对于其他有情也要有恭敬心，你不要瞧不起他。你若有如是功德呢，「感大丈夫纤长指相」，你就会成就这个大丈夫纤长指这样的德相。

未四、足跟趺长

即上所说感三相业，总能感得足跟趺长。是前三相所依止故。

这是第四科「足跟趺长」。「即上所说」，就是前面这段文，这几样。前面这是

三科，第一个是足下善安住相，第二足下千辐轮相，第三纤长指相，这是前面。即前所说的感三相的那个业，那个善法业。「总能感得足跟趺长」，那三种业总起来，就能够成就佛的足跟趺长的德相。「是前三相所依止故」，也就是足跟趺长是前三相的依止处。

未五、手足网缦

由四摄事，摄诸尊长；是故感得手足网缦。

这第五科「手足网缦」。「由四摄事，摄诸尊长」，四摄事就是布施、爱语、利行、同事。「摄诸尊长」，恭敬供养诸尊长，「是故感得手足网缦」这个德相。下面第六科「手足细软」。

未六、手足细软

奉施尊长涂身、按摩、沐浴、衣服；是故感得手足细软。

「奉施尊长涂身」的用品，和「按摩」的事情，还有「沐浴」的事情，还要奉施师长的「衣服」等这些事情，「是故感得手足细软」。

未七、立手摩膝

修诸善法不生喜足，令诸善法展转增长；是故感得立手摩膝。

「修诸善法不生喜足」，这第七科，第七科是「立手摩膝」。「修诸善法不生喜足」，说「我的善法到此为止，我满足了」，你不要生喜足心。「令诸善法展转增长」，你作了一些功德不要生知足想，你要继续地作诸善法，使令善法展转地增长，展转地增多，「是故感得立手摩膝」，这就是感得这个德相。

未八、鞞泥耶[跳-兆+专]

自于正法如实摄受，令得究竟，广为他说；及正为他善作给使；是故感得鞞泥耶[跳-兆+专]。

这是第八科「鞞泥耶[跳-兆+专]」。你自己对于佛法，「正法」就是佛法，「如实摄受」，真实地去学习，叫做「如实摄受」。「令得究竟」，使令我对于佛法学习到圆满的程度，然后广博地为他人去宣说。「及正为他善作给使」，这是说是你学习佛法，为人师的这件事。「及正为他善作给使」，为别人服务，给别人做事情，「是故感得鞞泥耶[跳-兆+专]」，感得这个功德。

未九、身不偻曲

于其正法渐次等显续索转故，于身语意种种恶业皆能止息；

这是第九科「身不偻曲」。「于其正法渐次等显」，就是对于佛法能渐次地，这个不可能同时的一切法一刹那间就毕业了，不可能的。你只有渐次地，要忍耐一点，你不能着急的。渐次地，就是按照次第，一样一样地学习。「渐次等显续索转故」，这个「等显」，渐次学习，这个「等」也有个阶级的意思，一等一等地。去「显」示，为人说法叫做显。这个「续」，是要相续不断地。「索转」，索者求也。就是你继续为人说，为人宣扬佛法，是显示；你自己还要去求法。「转」也是相续不断的意思。相续不断地学习佛法，相续不断地为人开示佛法，就是这个意思。「于身语意种

种恶业皆能止息」，这个「渐次等显续索转故」，这是解，理解佛法。「于身语意种种恶业皆能止息」，这是行。一个解，一个行，就是在身种种恶、语种种恶、意的种种恶业都能够停止。这句话应该是修止观的意思；你不修止观的时候，你能做得主吗？我不做恶事，能做得主吗？所以「皆能止息」这是行，就是修止观的意思。

《披寻记》一六三五页：

于其正法渐次等显续索转故者：此中等显，谓遍开示。〈摄异门分〉说：遍开示者：谓无间演说，不作师拳，无所隐覆。（陵本八十三卷十二页）又自觉了法已等相续起，名续索转。

「于其正法渐次等显续索转故者」，这是《披寻记》的解释：「此中等显，谓遍开示」，这时候这个「等」当个普遍讲，普遍地为人开示佛法，叫做等显。「摄异门分说：遍开示者：谓无间演说，不作师拳」，这个不间，无间断地为人演说佛法，这个不间断指前后说。或者是也没有怨亲的差别，平等地为众生说法，那也叫做无间演说。「不作师拳」，这我们前面学习过。「无所隐覆」，不作师拳的意思，就是无所隐覆，不隐藏。你自己的特别的心得，你也一样地为人宣说，不要隐藏起来，不要保密，这个意思。「（陵本八十三卷十二页）」。

「又自觉了法已等相续起，名续索转」，又是自觉了，觉了佛法以后，又能平等地、相续地把它发动起来，为人宣说，那叫做「续索转」。

于疾病者卑屈瞻侍给施良药；病力羸顿，能正策举；饮食知量，于诸欲中曾不低下；是故感得身不偻曲。

「于疾病者卑屈瞻侍给施良药」，这又是一种功德。对于有病的人，「卑屈瞻侍」，你要卑下一点，你对病者表示恭敬、尊重，你自己也谦虚一点，来「瞻侍」，来照顾他，为他服务。「给施良药」，给他好的药，治疗他的病。「病力羸顿」，那个病者因为病的关系，病的力量，使令他羸弱，就不精神。「能正策举」，你还能够如法地为他说法，使令他精神振作起来，能劝导他这件事。这前面是「于疾病者卑屈瞻侍」，这件事也不容易，这个「病力羸顿」还能「策举」也不容易。

「饮食知量，于诸欲中曾不低下」，这个饮食的时候要知道量，不要是贪心很大，要吃很多。「于诸欲中曾不低下」，不只是饮食，还有其他的事情，是凡是心里面有贪心，一活动起来，诸多的欲中，「曾不低下」，你不要向它低头，不要向烦恼低头。你能够调伏烦恼，就叫做「曾不低下」。「是故感得身不偻曲」，你若有这样的功德的时候，你就会成就这个身体它就不会弯腰驼背，不会这样子。

《披寻记》一六三五页：

于诸欲中曾不低下者：谓于诸欲不生贪故，不为诸欲所制伏故。

「于诸欲中曾不低下者：谓于诸欲不生贪故」，不生贪心。「不为诸欲所制伏故」，被这个欲心战胜了，你自己输了，不要这样子。下面第十科「势峰藏密」。

未十、势峰藏密

于被他摈无依有情，以法以正慈悲摄受；修习惭愧；施他衣服；是故感得势峰藏密。

「于被他摈无依有情」，对于别的人，那一个人被人家驱逐了，他没有依止处了，这样的人。「以法以正慈悲摄受」，你要「以法」，很如法地，合乎佛法；你要

用「正」，就是你的动机要有慈悲心。有的人讲的佛法完全都是如法的，但是心不善，心里面别有用心，利用佛法的名义做了很多的害人的事。现在不是，佛法也讲得有道理，而你本身动机也要良善，这样的有慈悲心来摄受那个无依怙的人。「修习惭愧」，要修习，一有一点错误要生惭愧心，这样子。「施他衣服；是故感得势峰藏密」，这个马阴藏相是这么样获得的。

未十一、身相圆满如诺瞿陀

于身语意，能自防禁；于自摄受及诸饮食，皆善知量；施病医药；于不平等事业摄受及不平等所受用中，皆不随转；于界互违能令随顺；是故感得身相圆满如诺瞿陀。

「于身语意，能自防禁；于自摄受及诸饮食，皆善知量」，这是第十一科「身相圆满如诺瞿陀」。「于身语意，能自防禁」，对于自己身语意这三业，能够自己要保护它，不要做恶事，保护清净、不要做恶事。「于自摄受及诸饮食」，这个「于身语意能自防禁」这句话是不要做恶事，「于自摄受」呢，要做善事。若利益人的事情、修学圣道的事情，你要努力地去成就。「及诸饮食皆善知量」，「及诸饮食」这些事情，你要知道量，不要太过头。「施病医药」，布施病人的医药。他有病了，请医生给他治疗，给他买药，做这个功德。

「于不平等事业摄受及不平等所受用中，皆不随转」，不平等这句话是什么意思？就是不合道理。不合道理的事情得摄受，就是成就不合道理的事情。「及不平等所受用中」，就是不合道理的受用。这个所受用是这件事出现了，不是你主动去成就，但是这件事出现了，这叫做「不平等所受用」。这个「不平等事业摄受」，是你自己主动地做这个有罪过的事情。那么这两个都是不合道理。「皆不随转」，你能够控制住自己，不要去随顺这个不合道理的事情去活动，你自己不要主动地做错误的事情。说是这个不平等的因缘出现了，你不要随它去活动。「于界互违能令随顺」，这句话可是有事情。这个「界」应该是指地水火风，就是四大，四大互相违反。互相违反的时候，你就容易有病了。「能令随顺」，你叫它互相随顺，而不互相伤害，你要这样子。谁有这个力量呢？当然这个人可能不是平常人，他能转变四大，令它能互相随顺。

这是前面这一段文说你要做这样的功德，「于身语意，能自防禁；于自摄受及诸饮食」这一段文。会得到什么样的功德呢？「是故感得身相圆满如诺瞿陀」，你若能成就这样的功德的话，你就能感得身相圆满，像诺瞿陀树那么圆满。

未十二、身毛上分

由业感得立手摩膝，即能感得身毛上分。

这是前面「立手摩膝」，前面那一段，「立手摩膝」，就是「修诸善法不生喜足」那一段。「由业」，由那样的功德感得立手摩膝的相。「即能感得身毛上分」，那样的功德也同时能够成就身毛上分的相好。

未十三、毛绀青色螺文右旋

自善观察，亲近明智，能思微义，尊所居处能净修治，敷举沐浴。唯一住故；依一友故；入微义故；草叶等秽能蠲除故；又能除去客尘垢故；感身毛孔一一毛生，如绀青色螺文右旋。

「自善观察，亲近明智」，这是第十三科「毛绀青色螺文右旋」。「自善观察，亲近明智」，你要自己用你的智慧观察一下，不能够不加观察就采取行动的。你要观

察、思惟，什么事情？「亲近明智」，说这个人他是不是善知识，你要观察一下。观察以后，你要亲近这个明智的善知识，你亲近他。「能思微义」，这个善知识是你的外缘，「能思微义」是你内心的努力，你要能够从闻思修得无生法忍，要这样子，「能思微义」。「尊所居处能净修治」，这上面是说「自善观察，亲近明智」，是你要亲近善知识，这句话的意思。「能思微义」，就是从闻思修得无生法忍，就是如理作意的事情。

「尊所居处能净修治」，就是你所尊敬的人所居住的地方，你要去为他服务，给他修治得好好的，他的住处你要清净地修理它。「敷举沐浴」，那个地方修治的时候怎么样安排？你给它沐浴，叫它清净。「唯一住故」，就是这一个地方是他的住处。若深一点讲，那当然是第一义谛是住处，「唯一住故」。「依一友故」，这个「能思微义，尊所居处能净修治，敷举沐浴」，那这是属于住处的意思；「依一友故」，就是「亲近明智」的意思，唯有这一位善知识，这个明智的人是你的好朋友。「入微义故」，就是「能思微义」，你本身也要努力，靠善知识的教导，但是你本身要努力就是「入微义」，悟入微妙的第一义谛。「草叶等秽能蠲除故」，这是解释这个「尊所居处能净修治」这里。这个草叶等秽能够蠲除，能够把它清除去。「又能除去客尘垢故」，若是这句话对草叶来说，草叶是一个很粗显的尘垢，这个「客尘垢」是征细的，或者粗细的分别。或者说是除去尘垢，你心里面的尘垢叫客尘垢。「感身毛孔一一毛生」，你若做这个功德呢，你就能招感身毛孔一一毛生，一毛孔生一个毛，「如绀青色螺文右旋」。

《披寻记》一六三五页：

唯一住故等者：〈闻所成地〉中说：善法可爱生展转住，谓于善法不放逸者，于现法中乃至能得般涅盘故，于后法中往善趣故，多有所作。（陵本十三卷十二页）即依此义，名唯一住。一种佛教所应知处所建立故，此释前说自善观察。依止善友，不依恶友，名依一友，此释前说亲近明智。审谛思惟，如其所闻，如所究达诸法道理，名入微义，此释前说能思微义。草座叶座及余敷具，由能修治，名能蠲除草叶等秽及客尘垢。谓由数数翻举蠲除彼秽，及由沐浴去彼尘垢故，此释前说尊所居处能净修治，敷举沐浴。

「唯一住故等者：闻所成地中说：善法可爱生展转住」，这个善法能令你得可爱的果报，所以你要展转地、不断地使令善法现前，「展转住故」。这个「住」就是心的依止处，叫做住。我们做善事的时候，心就以善为住，善为心的住处。你若做恶的时候，恶就是心的住处。现在是「善法可爱生展转住」，就是展转地以善为住。「谓于善法不放逸者，于现法中乃至能得般涅盘故」，初开始学习一般的善法而不放逸自己。「于现法中乃至能得般涅盘故」，若是你肯不断地努力，不要说当来，不要说是来生，就是现生，在现生之中能得涅盘，能得圣道了。「于后法中往善趣故」，你现法得涅盘的时候，得无生法忍，那你将来一定到好的地方去的，决定不会到三恶道去的，所以「于后法中往善趣故」。「多有所作」，那个时候你内心里面有般若的智慧、有大悲心，你能做出来很多有意义的事情。「（陵本十三卷十二页）」，这一段文是出在那里。

「即依此义，名唯一住」，这个论文上是「唯一住」，这句话应该这么讲。「一种佛教所应知处所建立故」，这个住处是佛法里面所应该知道的，那就是涅盘是你的住处；而涅盘这个道理，你修行不修行都是现成的，但是你还非要努力，你才能达到那里，是所建立故。「此释前说自善观察」，这一段文是解释前面「自善观察」这句话。

「依止善友，不依恶友」，叫做「依一友」，「此释前说亲近明智」这句话的。「审谛思惟，如其所闻」，「审谛思惟」就是认真去思惟这个道理。这个思惟是思惟

什么呢？「如其所闻」，就随顺你所听闻的圣教，根据圣教去思惟的。「如所究达诸法道理」，你所闻的道理呢，也就是你圆满地通达的诸法的道理。圆满通达应该是到了修慧的时候，「如其所闻」是闻慧，「审谛思惟」是思慧。「名入微义」，还是闻思修三慧具足了，叫做「入微义」，「此释前说能思微义」这句话的。

「草座叶座及余敷具，由能修治，名能蠲除草叶等秽及客尘垢」，是这个意思。「谓由数数翻举蠲除彼秽」，这上面说「尊所居处能净修治」，那就是你要去……，或者自己亲手做，或者请其他的人数数地翻举这个地方，蠲除彼秽。这个「数数翻举」就是修治的相貌。「蠲除彼秽，及由沐浴去彼尘垢故，此释前说尊所居处能净修治，敷举沐浴」的意思。前面这是十三科，下面第十四科「身皮金色常光一寻」。

未十四、身皮金色常光一寻

能施悦意发喜饮食、骑乘、衣服、庄严具等资身什物；离诸忿恚；是故感得身皮金色常光一寻。

「能施悦意发喜饮食」，就是你能够布施令人悦意、令人发喜的饮食，你能布施能令人悦意、能令人发喜的「骑乘、衣服、庄严具等」，你布施这些东西，能令人悦意发喜。「等资身什物」，各式各样的东西。「离诸忿恚」，你做一些利益人的事情，不是做些伤害人的事情，所以「离诸忿恚」。「是故感得身皮金色常光一寻」。

未十五、身皮细滑尘垢不着

由此业感身诸毛孔一一毛生，当知即此复能感得身皮细滑尘垢不着。

这是第十五科「身皮细滑尘垢不着」。「由此业感」，也就是前面说这一段文的业感，由此的清净的善业，感得「身诸毛孔一一毛生」。「当知即此复能感得身皮细滑尘垢不着」的这个大丈夫相。下面第十六科「于其身上七处皆满」。

未十六、于其身上七处皆满

以其广多上妙清净肴馔饮食，惠施大众皆令充足；由此感得于其身上七处皆满。

「以其广多上妙清净肴馔饮食」，如果这一位菩萨他能够用很多的最好的清净肴馔，「肴馔」就是饮食。「惠施大众皆令充足；由此感得于其身上七处皆满」的功德。这是第十六科，下面第十七科「其身上半如师子王」。

未十七、其身上半如师子王

于诸有情随所生起如法所作，能为上首而作助伴；离于我慢，无诸犷悋，能为有情遮止无利安立有利；由此感得其身上半如师子王。于一切事，禀性勇决，如师子故。

「于诸有情随所生起如法所作」，做什么样的功德得这样的大人相呢？「于诸有情随所生起」，就是诸有情随顺他各式各样的因缘，他生起了一件事，发动一件事，这件事是「如法所作」，是合法的，他所做的事情是合法、是有意义的。「能为上首而作助伴」，你能够为他一个重要的助手，帮助他成就这个功德。「离于我慢」，你内心里面不要有我慢，不要说：「我了不起，那个人是个饭桶。」你不要这样子。

「无诸犷悋」，不要有一些粗犷、有罪过的行动。「能为有情遮止无利安立有利」，你的能力……。「离我慢」这句话，表示这个人有特别的优越的地方，容易有我慢。现在说是你有特别的才华，你利用你的才华能为有情遮止那些无利益的事情。「安立有利」，来建立有利益的事情，你去做这件事。「由此感得其身上半如师子王」，那

么样的勇猛的一个相貌。「于一切事，禀性勇决，如师子故」，有了这个相，表示这个人是什么样呢？对于一切的事情应该怎么样处理，他所有的心性特别地勇猛决定，「如师子」，像师子那么样的决定。

未十八、肩善圆满髆间充实

即由此业，当知复感肩善圆满髆间充实。

也就是由这样功德会得到这个大人相。

未十九、身分洪直

由此业感纤长指相，复即感得身分洪直。

这是第十九科是「身分洪直」。「由此业感」，也就是由前面所说这个业，能感得纤长指相；「复即感得身分洪直」的大人相。

未二十、具四十齿齐平无隙

远离一切破坏亲友离间语言，若诸有情已乖离者，能令和合；由此感得具四十齿，皆悉齐平，其齿无隙。

「远离一切破坏亲友离间语言」，这是第二十科「具四十齿齐平无隙」。这位发菩提心的菩萨，他要「远离一切破坏亲友离间语言」，人家是亲友，偏要说破坏的话叫他们变成了怨家，你不要做这个事。「若诸有情已乖离者」，他们互相间，彼此之间没有智慧的修养，就是原来是亲友，原来是感情很好，现在乖离了。「能令和合」，你要用智慧为他们说法，能令和合。「由此感得具四十齿，皆悉齐平，其齿无隙」的大人相。

未二十一、其齿鲜白

修欲界慈，思惟法义；由此感得其齿鲜白。

这是第二十一科「其齿鲜白」。「修欲界慈」，就是这位菩萨他在欲界这里，在这个地方，他在欲界这个地方他修慈悲，修这个慈悲观。「思惟法义」，思惟佛所说的法义。「由此感得其齿鲜白」，他的牙齿不黑，能够鲜白。

《披寻记》一六三六页：

修欲界慈者：谓修慈无量定对治瞋恚，此对治已，出离欲界，是故说言修欲界慈。

「修欲界慈者：谓修慈无量定」，这个四无量定有慈悲喜舍，现在是修慈无量定，那就是在色界四禅里面。「对治瞋恚」，对治这个瞋恚的心，对治内心的瞋恚。「此对治已，出离欲界」，这个瞋恚被消灭了以后，这个人就超出欲界了。因为得了色界的四禅，超出欲界，「是故说言修欲界慈」。这个意思是说，这个人还没得色界定，他是在欲界；在欲界他修色界定的时候，同时也修这个慈悲观，成功了，就超出欲界了，这样解释这段文。下面第二十二科「颔如师子」。

未二十二、颔如师子

若诸有情有所希冀，随其所乐正舍珍财；由此感得颔如师子。

「若诸有情有所希冀，随其所乐正舍珍财」，若是有很多的有情，他心里面有所希望。「随其所乐正舍珍财」，这位菩萨，发菩提心的菩萨，就随那个有情所欢喜的，能正舍珍财，就能够如法地布施自己的珍财给他，令他满愿，「由此感得颔如师子」。

未二十三、于诸味中得最上味

视诸有情犹如己子，爱念救护净信哀愍，给施医药澄净无秽；由此感得于诸味中得最上味，施法味故；尝法味故；能净修治变坏味故。

「视诸有情犹如己子，爱念救护净信哀愍」，这是二十三科「于诸味中得最上味」。这位发菩提心的菩萨，他「视诸有情」，他看诸有情犹如自己的儿子似的。「爱念救护」，爱念这个众生，救护这个众生。「净信哀愍」，他自己也净信，他又救护众生，令众生净信佛法生大悲心。「给施医药澄净无秽」，这个医药的作用就是能消毒，使令他的身体里面没有秽；秽者毒也。「由此感得于诸味中得最上味，施法味故」，前面是说施舍医药，这里说施法味，就是也布施他佛法的最上味。「尝法味故」，这个布施法味是一件事，尝法味是自己用功修行的意思。「能净修治变坏味故」，你在佛法里面用功修行自己，就能转变那个贪瞋痴的味，所以叫「变坏味故」。

《披寻记》一六三七页：

施法味故等者：此施法味，释前爱念救护，为彼说法令得义利故。此尝法味，释前净信哀愍，令于圣教生净信故。此能净修治变坏味，释前给施医药澄净无秽，谓以此法究竟能治内心病故。言变坏味者：义显烦恼令心变坏，为变坏苦之所逼触故。

「施法味故等者：此施法味，释前爱念救护，为彼说法令得义利故」，这一段文「施法味」这么讲。「此尝法味，释前净信」，前面说是净信哀愍的事情，这个尝法味是解释前面净信的。「哀愍，令于圣教生净信故」，哀愍众生，使令众生对于佛法生净信故。「此能净修治变坏味，释前给施医药」，这么样解释这一段话。「澄净无秽，谓以此法究竟能治内心病故」，若在佛法上讲，给他医药来治病，从佛法上讲呢，就是以佛法来治他内心的贪瞋痴的病。「言变坏味者：义显烦恼令心变坏」，你若有烦恼的时候，就是破坏了自己的清净心了。「为变坏苦之所逼触故」，你这个烦恼若变坏了你内心的清净，就是烦恼来逼恼你，就苦恼了。「能净修治变坏味故」，就得味中上味了。那这样说，得味中上味是得第一义谛了。

未二十四、顶现乌瑟腻沙舌覆面轮

于离杀等五种学处能自受护，亦劝他受，

在「别广诸相」这一科，分二十七科，就是说明三十二相的业因的差别。现在是第二十四科「顶现乌瑟腻沙舌覆面轮」。

「于离杀等」，佛陀的乌瑟腻沙相，佛陀的肉髻相和舌覆面轮相是由什么样的业因成就的呢？「于离杀等五种学处能自受护，亦劝他受」，能够自己主动地发心秉受这五种学处。秉受以后，又能护持不违犯。「亦劝他受」，也劝他人受持这五种学处。

《披寻记》一六三七页：

于离杀等五种学处等者：〈声闻地〉说：阿罗汉苾刍诸漏永尽，不能习近五种处所：一者、不能故思杀害诸众生命，二者、不能不与而取，三者、不能行非梵行习淫欲法，四者、不能知而妄语，五者、不能贮蓄受用诸欲资具。（陵本三十四卷二十六页）此亦名为永断五支。此五处所，名离杀等五种学处。受、谓摄受。护、谓防护。〈决择分〉中说：有摄受律仪、防护律仪，差别应知。（陵本五十三卷四页）

「于离杀等五种学处等者：〈声闻地〉说：阿罗汉苾刍诸漏永尽」，这个爱烦恼、见烦恼都已经断掉了。「不能习近五种处所」，这个阿罗汉苾刍他不能去亲近这五个地方。「一者、不能故思杀害诸众生命」，他不能故意地这样思惟，思惟什么呢？想去杀害诸众生命，不能思惟这件事，更何况做这件事呢？「二者、不能不与而取」，阿罗汉苾刍他不能够，对方没有施与他，他就会拿人家的东西的。「三者、不能行非梵行习淫欲法」，阿罗汉不能做这件事。「四者、不能知而妄语」，知道这件事，去说谎话，阿罗汉不能这样子。「五者、不能贮蓄受用诸欲资具」，这个阿罗汉苾刍他不能够贮蓄，不能够积蓄和受用诸欲的资具。诸欲就是色声香味触这五欲，这五欲一定要有资具才能够受用这个欲，而阿罗汉他不能够贮蓄这些诸欲的资具，都不能。这是「（陵本三十四卷二十六页）」说的。「此亦名为永断五支」，这五种学处又名为永断这五种事情。「此五处所，名离杀等五种学处」，这五种处所是应该学习的地方。

「受、谓摄受。护、谓防护」，前面说是「于离杀等五种学处能自受护」，这个受和护怎么解释呢？「受、谓摄受」，这个受就是把它取过来，放在心里面，那么就叫做受。「护、谓防护」，就是保护他不要失掉了，就是受了戒以后要保护清净，不敢违犯的意思。「〈决择分〉中说：有摄受律仪、防护律仪，差别应知」，「摄受律仪」，就是你受戒的时候，你内心里面有向上的意愿，你要受这五种学处，领受这五种学处来升进自己的品德，这叫做摄受律仪。「防护律仪」呢，防是保护的意思，保护自己所受的律仪，不要污染了，不要失掉了，不要破坏了。所以一个是受，一个是护的意思。「（陵本五十三卷四页）」。

修悲心故；于大法受能正行故；由此感得其顶上现乌瑟腻沙，其舌广薄普覆面轮。

「修悲心故」，现在说这里三十二相的业因，这是大菩萨的境界，发无上菩提心、行菩萨道的菩萨他所学习的法门，不是阿罗汉。那么这位菩萨，他是「于离杀等五种学处能自受护，亦劝他受」，为什么要这样子呢？「修悲心故」，菩萨是修慈悲

心，所以自己也不做这个伤害众生的事，也劝他人不做伤害众生的事，是自己的慈悲心的一种行为，就是为了慈悲而不杀生、不偷盗、不说谎话这些事情。「于大法受能正行故」，前边这五种事情呢，是灭除恶，灭恶，「于大法受」，应该是生善。生什么善呢？什么叫做大法呢？就是与大悲心，与菩提心相应的六波罗密法门，叫做大法。如果没有菩提心而修六法，那不算大法。而这位菩萨他是发了无上菩提心，他能够秉受六波罗密，所以叫做「于大法受」。受了以后，他又能够去实践，「能正行故」，能如法地去修学六波罗密法门。那么前面那句话是灭恶，这句话是生善。「由此感得其顶上现乌瑟腻沙」，由于他能够灭恶生善，能够持戒，能够修六波罗密，所以由此业因感得他的顶上面现出来一个肉髻相。「其舌广薄普覆面轮」，同时他的舌比一般人不同，佛舌能广而又薄，广大到什么程度呢？能普覆他的面轮；他的面也是圆的，所以称为轮。

《披寻记》一六三七页：

修悲心故等者：此修悲心，释前于离杀等五种学处，由修悲心远离损害有情诸邪行故。菩萨发心能为无上菩提根本，亦是大悲之所等流，名大法受。共自他利，名能正行。此释前说能自受护亦劝他受。

「修悲心故等者：此修悲心，释前于离杀等五种学处」，这是解释前面那句话的意思。「由修悲心远离损害有情诸邪行故」，那些邪行能伤害众生，而这位菩萨修悲心不伤害众生，所以「远离损害有情诸邪行故」，所以要学习这五种学处。

「菩萨发心能为无上菩提根本，亦是大悲之所等流，名大法受」，这是解释这个大法受是什么意思？菩萨是发无上菩提心的人，如果没有发无上菩提心，是不能名为菩萨的。所以发心了，「能为无上菩提根本」，他发无上菩提心了，是无上菩提的根本；就是由根本而能建立无上菩提。这个发菩提心应该具足三义：一个是菩提心，上求菩提的意思；还有个大悲心，救护众生的意思；第三是无我的智慧，就是般若波罗密的智慧。具足这三心，名为菩提心，所以这个三心是无上菩提的根本。「亦是大悲之所等流」，这个发心是无上菩提的根本，而无上菩提是大悲心的等流，就是它展转地增上，就圆满了无上菩提。如果是但有大悲心，三心不具足，只有大悲心，没有菩提心，也没有般若的无我慧，那不能说是大悲的等流，不能那么说，那就是不具足了，就不是菩萨了。这就叫做大法受。发无上菩提心能够广度众生，这里面就是有大法受了。

「共自他利，名能正行」，这个能正行这句话是什么意思呢？「共自他利」，就指自己学习六波罗密，也劝他人修六波罗密；自己修六波罗密来利益众生，所以自己有利益，也利益了他人，那么这叫做能正行。如果只是自利而不能利他，那不是菩萨道。「此释前说能自受护亦劝他受」，这个「能正行」也和前面那个「能自受护亦劝他受」是相契合的。有如是功德呢，就成就了顶上现乌瑟腻沙、其舌广薄普覆面轮。

未二十五、音若频迦声如天鼓

常修谛语、爱语、时语、及以法语；由是因缘，得大梵音言辞哀雅，能悦众意；譬若羯罗频迦之音，其声雷震，犹如天鼓。

「常修谛语、爱语、时语、及以法语」，这下面是第二十五科「音若频迦声如天鼓」。「常修谛语」，这位菩萨他的声音像频迦声音，像天鼓似的，为什么有这样的德相呢？「常修谛语」，这位菩萨他常说真实语，他不说谎话。「爱语」，常是由慈悲心发出来的这种语言，就叫做爱语。就是说出来的语言是对于对方是有利益的，所以叫做爱语。有的人说：「我不说谎话，我说真实语。」但是这句话说出来对对方有害，你想没想？这个话应不应该说呢？所以说真实语是对，但是对对方要有利益，你

若说这样的语言叫爱语。「时语」，这句话是对，但是这个时间要看一看，这个时间对不对？这句话是对人有利益，但是现在不应该说；你若说，那还是有过失的。「及以法语」，这个法语就是有胜义的语言，就是佛菩萨说的法语。这个很多很多的烦恼多数是因为说话引起的，这个说话……，现在说佛的三十二相里面，也是因为谛语、爱语、时语、法语而成就的，可见这个说话还是很厉害的，很重要的。

「由是因缘，得大梵音」，菩萨是因为常修谛语、爱语、时语、法语，由是因缘，所以他成就了大梵音，特别清净庄严的音声。「言辞哀雅」，他说出来的语言是非常哀雅。这个哀，他这个音声发出来，你就感觉到他有慈悲心，所以叫做哀。那个音特别地庄严，所以叫做雅。「能悦众意」，能使令听见的人心情快乐，心情喜悦。「譬若羯罗频迦之音」，这个菩萨的大梵音就像羯罗频迦鸟的那种妙音声似的，非常地美妙。「其声雷震，犹如天鼓」，这个佛的音声虽然美，但是还是很雄壮的，像打雷似的，好像天鼓似的。这样这里面说了三个譬喻：一个羯罗频迦音，一个雷音，一个天鼓，用三个音来譬喻佛的音声的美妙。

未二十六、其目绀青睫如牛王

普于世间恒常修习慈心悲哀，如父如母；由此感得其目绀青，睫如牛王。

「普于世间恒常修习慈心悲哀，如父如母」，这是第二十六「其目绀青睫如牛王」。佛的相有这样的相，为什么有这样的相呢？「普于世间」，佛的大悲心普遍地对于世间上的众生，「恒常修习慈心」，常常修习怎么样对他好，让他能得到利益，这就叫做慈心。「悲哀」，怎么能够消除他的苦恼，有这样的心情。「如父如母」，就像父亲、母亲对儿女那样的关心。「由此感得其目绀青」，由这样清净的业，成就了佛的目是绀青的，「睫如牛王」似的。

未二十七、毫相光白螺文右旋

于有德者如实赞叹称扬其美；由此感得眉间毫相其色光白螺文右旋。

「于有德者如实赞叹称扬其美」，这是第二十七科，就是最后一科「毫相光白螺文右旋」。怎么样会成就这样的相呢？于有德的人，「如实赞叹称扬其美」，这个有德这句话应该是明白了，就是有道德的人。但是在〈声闻地〉一开始那个地方曾经说到，什么叫做德呢？就是信、戒、闻、舍、慧。说是这个佛教徒，这个出家人，或者是个在家居士，他信佛了，信佛和不信佛有什么不同呢？就是对于佛法有信，他还受戒，能持戒清净。信、戒，闻，还能学习佛法。信、戒、闻，舍，他还有慈悲心能够帮助别人解除困难。还有慧，他能明白苦集灭道的道理。这个出家人有信、戒、闻、舍、慧，这就是有德。这个在家居士信佛了，那有什么不同呢？你信佛以后和不信佛有什么不同？就是有信、有戒、有闻、舍、慧，所以这叫做有德。「如实赞叹称扬其美」，如果你想要得到白毫相，螺文右旋这样的相，你应该做这件事：对于有善根、有道德的人，你真实地赞叹他，说他好。这个人有什么好？他有信、戒、闻、舍、慧，或者是有信、进、念、定、慧，说这个人有戒定慧的功德；你赞叹他，「称扬其美」。你这样赞叹，你将来就「由此感得眉间毫相」，由于你有栽培这样的善法了，你将来的眉间就有白毫相。眉间有个毫，那个毫是什么样子呢？「其色光白」，它是有颜色的，还有光明，而是白色的。「螺文右旋」，那个白毫它不是直直地在那里，它是向右旋的，像那个螺似的；海那个螺是右旋，那个白毫也是右旋的。

巳三、结由净戒（分二科）　午一、总感一切

如是一切三十二种大丈夫相无有差别，当知皆用净戒为因而能感得。何以故？若诸菩萨毁犯净戒，尚不能得下贱人身；何况能感大丈夫相。

这下面是第三科「结由净戒」。这个解释三十二相的业因，分三科，第一科是「标」，第二科是「征」，第三科是解「释」。解释又分三科，第一科「总说因缘」，第二科是「别广诸相」，第三科是「结由净戒」，科是这么来的。

「如是一切三十二种大丈夫相无有差别」，都是一样的。怎么叫做一样呢？「当知皆用净戒为因」，这三十二相都是由持戒清净为它的因缘而能成就的。这个佛法当然说深了，要用很多很多话来表示；如果简单说呢，就是说因。佛在世的时候，有人问：「你常常和人说话，你都说什么话？」佛说：「我说因缘。」就是什么事情有不同的因缘，有不同的事情就有不同的因缘。不同的因缘，就是你自己去创造就会出现这件事；你若不做，不做就没有这件事。就是善有善报，恶有恶报；乃至得无上菩提也是有因缘的。「当知皆用净戒为因」，这些善法、这些功德都是以持戒清净为因缘而成就的。不管哪一个相，三十二相哪一相，都是要持戒清净才能成就的。「何以故」，什么理由这样子呢？若诸菩萨毁犯了清净戒，尚不能得下贱的人身，连下贱的人身都得不到，「何况能感大丈夫相」呢？你若破了戒，就到三恶道去了。所以持戒是三十二相的因，平等无差别的因缘。这是「结由净戒」，这一科分两科，第一科是「总感一切」。下面第二科是「说摄顶相」。

午二、说摄顶相

当知此中其顶上现乌瑟腻沙，及以如来无见顶相，合立一种大丈夫相。离此，更无别可得故。如是且说能感相似三十二相种种业因，广建立已。

「当知此中其顶上现乌瑟腻沙，及以如来无见顶相，合立一种大丈夫相」，我们应该知道此中这个顶上的肉髻相，在佛的头顶上现出来乌瑟腻沙，就是现出个髻相。「及以如来无见顶相」，我们常常听说佛也有无见顶相，现在这三十二相里没有说呢？现在这里说了。这个肉髻相是「及以如来无见顶相，合立一种大丈夫相」，合而为一；说肉髻相，那里就已经说了无见顶相了。「离此，更无别可得故」，离开了这个乌瑟腻沙的肉髻相，更没有别的地方说那是无见顶相；就这里就是无见顶相，它们是一体的。「如是且说能感相似三十二相种种业因，广建立已」，「如是」，就是指前文。「且说」，姑且这么解释。能感三十二相的业因，每一相都是有各式各样的业因成就的。这上面说个「似」，这个「相似」是什么意思？就是业因和业果相似。你为人服务、跑腿，跑来跑去，你这个腿就庄严，是的。你拿个生果供佛，那你的手就会庄严；你若用手打人，你的手就不庄严了。那是相似的，果是相似的。「如是且说能感相似三十二相种种业因，广建立已」，这样子详细说完了。

卯二、略说善修（分二科）　辰一、别辨相（分三科）　巳一、标

复次略说在家出家二分菩萨，所有四种善修事业，当知能感一切相好。

这下面是第二科「略说善修」。这个「诸相随好」分两科，第一科是「果摄」，第二科是「因摄」。「因摄」里边分三科，第一科是「出由业因」。「出由业因」里面分两科，第一科「广相似业」，这一科说完了，现在第二科「略说善修」。这一科是略说，有广略不同。说了一遍，又再说一遍，就是重说了，但是有广略的不同。分两科，第一科是「别辨相」。分三科，第一科是「标」。

「复次略说在家出家二分菩萨」，这个菩萨有两种不同，两种分别：一个是在家菩萨，一个是出家菩萨。这个在家菩萨、出家菩萨都有两种不同：一个是凡，一个是圣。在家和出家是不一样。发无上菩提心就是菩萨，但是有凡圣之别。若是已经入圣位的菩萨呢，那他是观察众生的根性和众生的因缘，「应以何身得度者，即现何身而为说法」。如果这位法身菩萨现在家相，那是不可思议境界。说这位法身菩萨他现出家相，那也是不可思议境界。若是凡位的菩萨，那就是另一回事。现在说这二分菩

萨，这两种不同的菩萨。「所有四种善修事业」，在家菩萨、出家菩萨，不管是凡圣，都是发无上菩提心、修六波罗密的，所修的事业有四种不同。在家也是四种，出家也是四种，四种的善修事业。修这四种善修事业，这四种是有什么好处呢？「当知能感一切相好」，你要知道，善修这四种事业，就能够成就佛的三十二相和八十种好的。

《披寻记》一六三八页：

四种善修事业者：谓诸菩萨于六波罗密多决定修作，委悉修作，恒常修作，无罪修作，是名四种善修事业。如〈分品〉释应知。（陵本四十七卷六页）

「四种善修事业者：谓诸菩萨于六波罗密多决定修作」，他决定要修六波罗密多，任何的魔怨不能障碍的。「委悉修作」，「委悉修作」就是周遍详细的修作。「恒常修作」，不是今天修作，就修了三天以后就不修了，不是，是常常地修六波罗密的。「无罪修作」，修六波罗密的时候没有过失，完全是清净、有功德的。「是名四种善修事业。如〈分品〉释应知」，前面有个〈分品〉有解释这件事，「（陵本四十七卷六页）」。

这前面是「标」，下面第二科是解释。分四科，第一科解释「决定修作」。

巳二释（分四科）　午一、决定修作

谓于此中决定修作，能感足下善安住相。

谓于此四善修事业里边，这个决定修作是什么意思？就是决定要做这件事，有什么障碍因缘不能障碍，「我决定要做这件事。」这个不容易！说是「你这里太冷，我就不去了！」那就是障碍了。「决定修作」，你若是有决定意，你修六波罗密的时候，「能感足下善安住相」，你就能成就佛的那个足下的善安住相，就能成就这个功德。

午二、委悉修作

委悉修作，能感足下千辐轮相、立手摩膝、手足网缦、身皮细滑、于其身上七处皆满、肩善圆满、髆间充实、身分洪直、其舌广薄。

「委悉修作，能感足下千辐轮相」，这是第二科「委悉修作」，就是做这个功德的时候，做得很细致，不是粗枝大叶的，很详细地安排好了，然后去做这个功德。这样子呢，「能感足下千辐轮相、立手摩膝相、手足网缦相、身皮细滑相、于其身上七处皆满」，皆圆满相。「肩善圆满、髆间充实、身分洪直、其舌广薄」，能得到这么多的相。这是第二科，下面第三科「恒常修作」。

午三、恒常修作

恒常修作，感纤长指、足跟趺长、身不偻曲、其身圆满如诺瞿陀、其齿无隙。

「恒常修作」，恒常地修作六波罗密的话呢，「感纤长指」这个相、「足跟趺长」，这是一相、「身不偻曲」的相、「其身圆满如诺瞿陀」树的相、「其齿无隙」的相，这样的功德。这是第三科，第四科「无罪修作」，分两科，第一科是「标」。

午四、无罪修作（分二科）　未一、标

无罪修作，能感余相。

就是三十二相除掉前面说的，其余的诸相，都能成就。这是第一科「标」，第二科解释，分八科，第一科是「于诸有情无损加行」。

未二、释（分八科） 申一、于诸有情无损加行

当知此中于诸有情无损加行，由此能感手足细软，身皮细滑。

「当知此中于诸有情无损加行」，「加行」，就是你的身口意努力地做这件事，叫做加行。但是加行，对人有损的加行，或对人有利益的加行。现在这里说「此中于诸有情无损加行」，不要伤害别人。不要伤害别人，就是慈悲的意思。「由此能感手足细软」，由于你常常地有慈悲心，你身口意一动，你就顾虑到对别人不要有伤害，这样子你就能感到、能成就「手足细软，身皮细滑」，能得到这样的相。

申二、于善加行次第应时

于诸善中次第加行，应时加行，由此感得鞞泥耶[跳-兆+专]。

「于诸善中次第加行」，这是第二科「于善加行次第应时」。做这件事是有功德的，但是你要知道次第，要知道时间，这个时间是对的；这个时间不对，你不应该做。要有次第。于诸善中次第地、努力地做这件事，还要「应时」，要时间也是对的，「应时加行」。「由此感得鞞泥耶[跳-兆+专]」，你就感得这个相。下面第三科是「欢喜净心现行诸善」。

申三、欢喜净心现行诸善

深生欢喜，极光净心现行诸善，由此感得常光一寻、身皮金色、其齿鲜白、眉间白毫。

「深生欢喜，极光净心现行诸善」，就是你做这件善事的时候，你从心里面有欢喜的意思，深深地生欢喜，不是说表面上欢喜，是心里面深深地感觉到欢喜。「极光净心」，这个心里面非常清净、光明，里面没有邪恶的动机，要这样才可以。这时候用这样的心情去做诸善事，「现行诸善」。「由此感得常光一寻」，由于你有这样的功德，所以你成佛的时候，你身体各方面都有光明，发出来光明，有一寻那么大。
「身皮金色」，要有这样的相、「其齿鲜白」的相、还有「眉间白毫」相。

申四、无依修善覆藏己德

不依称誉声颂修善，覆藏己德，由此能感势峰藏密。

这是第四科「无依修善覆藏己德」。「不依称誉声颂修善」，我不是为了别人赞叹我，我去做善事；我做善事有人赞叹我，为了别人赞叹我，我去做善事，不要这样子，「不依称誉声颂」。这个「称誉」就是称扬赞叹，这个称扬赞叹有时发出声音来，或者没有发出声音，但是写出来文章，作一首诗来赞叹你，所以叫做颂。「不依称誉声颂修善，覆藏己德」，自己有功德的时候，隐藏起来，不贪求别人赞叹这件事。「由此能感势峰藏密」，你有这样的功德，就会得到马阴藏相。

申五、所修善根回向菩提

所修善根回向菩提，由此感得身毛上分，具四十齿皆悉齐平，于诸味中，得最上味，

其顶上现乌瑟膩沙。

「所修善根回向菩提，由此感得身毛上分，具四十齿皆悉齐平」，这是第五科「所修善根回向菩提」。这个所修的善根，我所创造的信、戒、闻、舍、慧。信、戒、闻、舍、慧，其实这五样有深有浅，也可以包括很深很深的修行的事情。这个「根」这个意思，就是根以能生为义，根也有一个坚固的意思；坚固的意思叫做根，还是能生的意思。你在春天你种上谷的时候，它就能生出芽来，逐渐地根梗枝叶都生出来。那么我们前一生栽培善根的时候，有可能有人作障碍，但是它无效，障碍你也不能，你还是栽培善根了，所以那个善根表示有坚固的意思。可是今生遇见因缘了，前生栽培的善根又发生作用，又继续栽培善根了，所以有能生之义，这样展转地逐渐逐渐地广大无量。

但是这上面说「回向菩提」，这个「回向」我是讲过的，现在我想再讲一下。这个回是转，迴者转也，迴转。向是方向，什么方向？就是你的意愿，你有意愿。一般社会上的人，他们没有学习佛法，也不相信佛法，哪有回向这件事？但是他也有回向。因为他心里面念念希望发财，希望有五欲的享受，他心里面这样想，就是回向了。他也可能做了很多的善事，做了很多善事的时候，他心里面贪着五欲，就是回向了。那么现在是说我们佛教徒，佛教徒回向，迴者转也，转变你原来贪着五欲的回向，转变一下。你要向哪里呢？要向于菩提。向于菩提，这个我们中国佛教，汉传佛教是大乘佛教，一说到回向菩提就是无上菩提，我们是这样意思。但是从经论上看呢，不全是这样子。声闻菩提、缘觉菩提、佛菩提，都叫做菩提。这个菩提就是已经得了圣道的那个清净的智慧，叫菩提。阿罗汉的智慧、辟支佛的智慧、佛的智慧，都叫做菩提。现在是「回向菩提」，就是我们拿一杯水恭敬地供养佛，或者是其他的功德，回向菩提，「愿以此功德得无上菩提」，那叫做回向菩提。回向菩提，若这样回向，那么将来我们没有五欲了，我们没有世间的享受，都没有了？也不是这样子，也还是能得世间的五欲的。因为得无上菩提，一定经过得到世间上的义利的，初开始一定是这样子。就是先要在人间的富贵，或者是到天上去享天福，一定是经过这一个阶段的，所以还是有世间的大福德境界的。

「所修善根回向菩提」，你若这样做的时候，「由此感得身毛上分」，就是你得的这个果报的身体，那个毛它不向下垂，它向上，那个毛头向上，「感得身毛上分」。这个「所修善根回向菩提」，在我们日常生活中，行住坐卧、举心动念都有关系。你举心动念的时候，你若动了贪瞋痴，那个毛就向下了，它就不向上。你常常遇见任何人，不管对方是怎么个态度，你常常用慈悲心面向他，面对那件事、那个人的态度，那你就毛向上。你想要陷害别人，要占别人的便宜，那就要向下了。这个回向菩提这句话，说我们做一样功德的时候，我回向菩提。当然也是，也自然会有这个作用。但是平常其他的事情，你也应该不要违犯了向菩提的这个意愿。你常常用慈悲心面对一切人，你常用般若波罗密的智慧面对一切人，那就不可思议，这是不可思议的。「由此感得身毛上分」。「具四十齿皆悉齐平」，具足四十颗牙齿，那个齿都是平的。「于诸味中，得最上味，其顶上现乌瑟膩沙」，你会得到这样的功德。

申六、修善无厌无劣加行

修善无厌无劣加行，由此感得其身上分如师子王、颔如师子。

这是第六科「修善无厌无劣加行」。修善的时候，你不要厌烦，「我已经修了嘛！怎么还要修？」佛在世的时候，佛到一个婆罗门那里去乞食，头一天去也到那里乞食，第二天还去，第三天还去，那个婆罗门心里想：「我也不歉你的债，怎么天天来乞食？」他嘴没说，心里面这样想。佛是说一个偈颂，说是这个农夫去种田的时候，常常下雨，那么你就丰收了；说我天天来向你乞食，使令你多福。说了很多话，那个人心里想：「哎呀！这个沙门有神通，知道我的心事。」立刻很欢喜地把佛的钵

拿回来，到屋子里面去盛些美好的饮食供养佛。佛说：「我因为说几句话，你才给我饮食，这个饮食我不受，不接受！」不接受，这个怎么办法呢？这个饮食放到那儿去？说：「你可以放在那个草地，或者放无虫的水里面去。」他就这样办，就放在无虫的水里面，水里面就滚起来了。「唉呀！这个人神通这么大。」他立刻就放下，随佛去出家去，到庙上去出家去了。出家了，佛说：「善来比丘，须发自落。」就现出个比丘相来。修行没有多久，得阿罗汉。所以是「修善无厌」，不要厌烦，「我头一天修了，我今天不要再修了！」不厌烦。「无劣加行」，劣是没有力量，没有力量的加行，没有这个劣的加行，都是特别努力地、很诚恳地、用力地去用功修学善法。你这样子做功德呢，「由此感得其身上分」像师子王似的，就特别地勇猛，这样子。「颔如师子」，你这个地方就像师子那个样子。

申七、利诸有情平等瞻视

于诸有情以利益心平等瞻视，得齿齐平、目绀青色、睫如牛王。

「于诸有情以利益心平等瞻视」，这是第七「利诸有情平等瞻视」。这位菩萨他对于一切有情都是就像刚才说的，用慈悲心来看这个众生，就是「利益」，慈能与乐，利益心。「平等瞻视」，众生是各式各样的差别的境界，有人是善良，有人是暴恶的，各式各样的，但是菩萨是平等心来看他们。因为是这样子的关系，「得齿齐平」，这个菩萨将来成佛的时候，他这个牙齿是齐平的。「目绀青色、睫如牛王」，有这样的相。

申八、于下劣善不生喜足

于下劣善不生喜足，起胜加行，由此因缘得大梵音言辞哀雅，能悦众意。譬若羯罗频迦之音，其声雷震，犹如天鼓。

「于下劣善不生喜足，起胜加行，由此因缘得大梵音」，这是第八科「于下劣善不生喜足」。对于没有特别用诚心修的善法，心里不欢喜，不欢喜这样子，所以「起胜加行」，就是特别地诚恳去发起特别有力量的善法，做这种善法。当然这是由于学习佛法，你在佛法里不断地学习，你的智能逐渐就会增长。若有般若波罗密的智慧，那个善法是特别殊胜了。「由此因缘得大梵音」，得到佛的那个大梵音声。「言辞哀雅，能悦众意。譬若羯罗频迦之音，其声雷震，犹如天鼓」，你这样子修学善法，得到这样的功德。

巳三、结

如是四种善修事业，能得菩萨三十二种大丈夫相殊胜清净。

这是第三科，结束这一段文。这四种的善修事业能感得菩萨三十二种大丈夫相，是「殊胜清净」，特别地殊胜；就是胜过其余没有发无上菩提心、修三十二相业的人，比他们得到功德特别清净。

辰二、总建立（分三科）　巳一、依地辨（分五科）　午一、种性地

当知如是三十二种大丈夫相八十随好，菩萨若在种性地中，唯有种子依身而住。

「当知如是三十二种大丈夫相」，这下面明「总建立」，这是第二科。第一科是「别辨相」。「略说善修」这一科分两科，第一科是「别辨相」，「别辨相」这一科说完了，现在是第二科「总建立」。「总建立」又分三科，第一科是「依地辨」。分五科，第一科是「种性地」。

「当知如是三十二种大丈夫相八十随好，菩萨若在种性地中，唯有种子依身而住」，菩萨若在种性地中，就是他还没有发无上菩提心，他还没有遇见佛法，他只是在阿赖耶识里面有佛性就是了。这个时候「唯有种子依身而住」，就是有三十二相、八十种好的种子依止在你的阿赖耶识里面而住，住在那里。

午二、胜解行地

菩萨若在胜解行地，始能修彼能得方便。

这是第二科「胜解行地」。「菩萨若在胜解行地」，就是他遇见三宝了，发无上菩提心了；这个时候发无上菩提心、修六波罗密，这时候叫胜解行地。到这个时候，「始能修彼能得方便」，才有智慧能够修彼能得三十二相、八十种好的业因，就是六波罗密。这是「胜解行地」，下面第三科「净意乐地」。

午三、净意乐地

菩萨若在清净增上意乐地中，乃名为得。

这位发无上菩提心的菩萨，经过一大阿僧祇劫，在胜解行地上也一大阿僧祇劫。这么长的时间内修六波罗密、广度众生，到了这一天早晨起来静坐的时候，一下子得无生法忍了，这时候就是清净增上意乐地，就是心清净了，特别地有大悲心，有般若波罗密，所以叫增上意乐地。「乃名为得」，这个时候就得了三十二相、八十随好的这种果报。这是净胜意乐地，这时候叫做「得」。下面第四科「诸余上地」。

午四、诸余上地

菩萨若在诸余上地，如是相好转胜清净。

这位得无生法忍的菩萨，他不会停止的，他继续地精进修六波罗密，他就由初地到二地，二地到三地，乃至到第十地。若在诸余的上地，「如是相好转胜清净」，展转殊胜，更为清净。

午五、如来地

若在如来到究竟地，当知相好善净无上。

「若在如来到究竟地」，这是第五科；若在如来的时候就是究竟地了，究竟圆满的地方了。「当知相好善净无上」，他所成就的相好庄严是善净无上，他那个清净庄严是没有人比他更好的了。

巳二、明废立

如是诸相是有色故，劣中胜品诸有情类易了知故，虽有一切不共佛法，皆得名为大丈夫相；唯立此为大丈夫相。

「如是诸相是有色故」，这是第二科「明废立」。前面第一科是「依地辨」，现在是「明废立」。

「如是诸相是有色故」，这个相都是在色上讲的，有形相，在色上讲的，「是有色故」。「劣中胜品诸有情类易了知故」，你成就的功德，有劣、有中、有胜的差别，那么诸有情遇见你的时候，就容易明白你现在的相好是怎么情形，容易明白的。

「虽有一切不共佛法，皆得名为大丈夫相」，虽然一百四十法都是佛所有的特别的功德。「皆得名为大丈夫相」，一百四十法都可以名为大丈夫相的。「唯立此为大丈夫相」，以「有色故，劣中胜品诸有情类易了知故」，因为这个理由，唯立三十二相、八十随好，这是大丈夫相。其他的那是心法，心法表面上不知道的，所以就没有立名为大丈夫相；事实上也是大丈夫相。这是「明废立」，这是三十二相、八十随好，这是大丈夫相，这是立；其他的不立名为大丈夫相，叫做废。

巳三、释得名

又即如是三十二种大丈夫相，由所依性能任持故，由极殊妙令端严故；说名随好。

这是第三科，释得名；「由所依性能任持故、由极殊妙令端严故」，这里得名为大丈夫相。「又即如是三十二种大丈夫相，由所依性能任持故」，由所依性就是身体嘛，三十二相、八十随好，都是依着身体而建立的啊！由所依的身体能任持、能摄持这个三十二相、八十种好；能任持故，所以叫做三十二大丈夫相。「由极殊妙令端严故」，由这八十种相极殊妙，使令身体端正、庄严故，「说名随好」，所以这个地方得名为三十二大丈夫相。下面第二科，略简福聚。

寅二、料简福聚（分二科）　卯一、略举能感（分六科）　辰一、一毛孔处

又于此中以要言之：一切有情福聚量等，尔所福聚，能感如来一毛孔处。

这是第二科，就是诸相随好；分两科，一个是果摄、一个因摄。在因摄里面分三科，第一科，出由业因，由业因而成就三十二相、八十随好啊；这第一科说完了。现在是第二科，略简福聚，就是再详细地说明，福德聚的差别。分两科，第一科是列举能感，能招感三十二相、八十随好的功德。分六科，第一科是一毛孔处。

「又于此中以要言之」，就是又在这三十二相、八十随好里面，简要地来说，「一切有情福聚量等，尔所福聚，能感如来一毛孔处」，就是除掉了佛，其余一切有情的福聚，总加起来，与这么多的福聚相等的福聚。「尔所福聚」，尔所就是那么多，那么多的福聚能感如来一毛孔处的相好。这就是如来一毛孔处的福聚，能等于一切众生的福聚，是相等的，这样境界！

《披寻记》一六三九页：

一切有情福聚量等尔所福聚者：感人天生一切有情自体福德因缘，是名一切有情福聚。今说如有情量所有福聚，名彼量等尔所福聚。

「一切有情福聚量等尔所福聚者：感人天生一切有情自体福德因缘」，这上面说一切有情，就是约人天说的。一切有情的自体福德因缘，他的果报就是他的身体。「是名一切有情福聚，今说如有情量所有福聚」，有情与有情，那么多有情的数量的福德，所有的福聚，「名彼量等尔所福聚」，这是这么解释。

辰二、一种随好

乃至一切所有毛孔，随入福聚，尔所福聚，能感如来一种随好。

这下面第二科，一种随好；前面是一毛孔处，这是一种随好。「乃至一切所有毛孔」，如来的一个毛孔的福聚，要那么多的福聚才成就佛的一个毛孔的德相。现在说佛所有一切的毛孔的那么多的福聚，「随入」在一个大「福聚」里面。就是总加起来，成为一个大福聚。一个毛孔、一个毛孔，那么多的毛孔的福聚，总加起来算是一

个大福聚，随入一个大福聚，「尔所福聚，能感如来一种随好」，就是那么多的毛孔的福聚，能成就佛的一个随好。这随好的功德有多大啊！

《披寻记》一六三九页：

一切所有毛孔随入福聚者：此中毛孔，谓于如来。前说一切有情福聚，能感如来一毛孔处，今即以彼有情福聚，增说乃至如来一切所有毛孔，是名随入福聚。

「一切所有毛孔随入福聚者：此中毛孔，谓于如来。前说一切有情福聚，能感如来一毛孔处，今即以彼有情福聚，增说乃至如来一切所有毛孔」，都加起来，「是名随入福聚」。这是第二科，下面第三科，一丈夫相。

辰三、一丈夫相

乃至一切所有随好，随入福聚，增至百倍尔所福聚，能感如来相中一相。

「乃至一切所有随好，随入福聚，增至百倍尔所福聚」，现在再说三十二大丈夫相的福聚，乃至一切所有随好，就是佛的一个随好、两个随好到八十随好、一切随好、那么多随好，总结起来成一个福聚。「增至百倍」，这个福聚再增长到一百倍，尔所福聚「能感如来相中」的「一相」，能成就佛的三十二相里面的一相。这是第三科，第四科是眉间白毫。

辰四、眉间白毫

乃至一切所有诸相随入福聚，除白毫相、乌瑟膩沙，增至千倍尔所福聚，能感如来眉间白毫。

「乃至一切所有诸相随入福聚」，那么多的相的福聚，入在一起成一个大福聚，「除白毫相、乌瑟膩沙」，白毫相和乌瑟膩沙的这两个相不在内，那就是三十相了。「增至千倍」这么多相的福聚，再增加到一千倍，「尔所福聚」，那么多的福聚，「能感如来眉间白毫」，眉间白毫不得了哦，它要更大的福聚才能成就白毫相。这是第四科。

辰五、无见顶相

乃至白毫随入福聚，增至百千倍尔所福聚，能感如来其顶上现乌瑟膩沙无见顶相。

现在第五科，无见顶相。「乃至白毫随入福聚，增至百千倍」，现在说那三十相的福聚，再加上白毫相的福聚，加在一起；加了以后，再增至百千倍。「尔所福聚」，那么多的福聚，「能感如来其顶上现乌瑟膩沙无见顶相」，能够成就这个相。这个无见顶相乌瑟膩沙相，不得了！

辰六、大法螺相

乃至白毫随入福聚，增至俱胝百千倍数尔所福聚，能感如来诸相随好所不摄余大法螺相。由此法螺，随如来欲，发大音声，普能遍告无边无际诸世界中所化有情。

「乃至白毫随入福聚，增至俱胝百千倍数尔所福聚，能感如来诸相随好所不摄，余大法螺相」，最后还有这一个相。这是第六大法螺相。前面那么多的福聚，现在说白毫相的福聚，也加在那个大福聚里面，还要增加到俱胝百千倍数；那么多的福聚能感如来诸相随好「所不摄」的，那里面没有说，什么呢？「余大法螺相」，有这个

相！

「由此法螺，随如来欲，发大音声，普能遍告无边无际诸世界中所化有情」，这个法螺相，这上面说「随如来欲」，随如来的慈悲心，要发大音声的时候，「普能遍告无边无际诸世界中所化有情」，为这么多的有情说法的那个音声相，就叫做大法螺相。那这应该是在佛的喉咙里面吧，这个大法螺相在佛的喉咙里面！这上面说的和妙音声相不同，和那个不一样。

卯二、总显圆满

如是无量福德资粮修证圆满，能感如来不可思议无上无等遍一切种最极圆满所摄自体。

这是第二科，总显圆满。「如是无量福德资粮修证圆满」，前面说的总结起来，无量的福德的资粮修证圆满的时候，「能感如来不可思议、无上」，没有高过它的；「无等」，也没有与它平等的。「遍一切种最极圆满所摄自体」，佛的这个身体，就是这么多的功德所成就的。

寅三、释名无量（分三科）　卯一、标

又此能感诸相随好无量善业，当知略由三因缘故，说名无量。

这是第三科，释名无量。前面是略简福聚，就是因摄那一科里面分三科，第一科出由业因；第二科略简福聚，就是刚才说的；现在「释名无量」，解释名字的无量。这里面分三科，第一科是标。

「又此能感诸相随好无量善业」，相随好是所成就的，无量善业是能成就的；无量善业是能感的，诸相随好是所感的。这无量善业，「当知略由三因缘故，说名无量」，有三个理由这个善业名为无量。这是标，下面第二科解释。

卯二、释（分三科）　辰一、时无量

谓经于三无数大劫无间修习，乃圆证故；名时无量。

解释分三科，第一科，时无量。「谓经于三无数大劫无间修习，乃圆证故」，这么多的福德、这么多的善业，要经过三无数大劫不间断的修习，才能够圆满的成就。「名时无量」，这就叫做时无量，由时无量成就这个功德的。这是第一科，下面第二科。

辰二、意乐无量

于诸有情无量利益安乐意乐，增上缘力所集成故；名为妙善意乐无量。

这是第二科，这位大菩萨「于诸有情」有「无量」无边的「利益」意乐、「安乐意乐」，有这两种意乐。这位大菩萨心非常好，总是要利益别人、要安乐人，令人得安乐。「增上缘力」，由这个无量的利益意乐、无量的安乐意乐，它强大的力量「所集成故」，这个善法是由这两种意乐成就的，「名为妙善意乐无量」。这么多的功德，我们一时间是做不来，但是学习「不论对方怎么样，你要保持内心里面有利益意乐、有安乐意乐」，我们试一试，用这样的修行法门来修行，常是对任何人，都是有利益意乐、有安乐意乐。这是第二科，下面第三科，品无量。

辰三、品无量

无量善业差别品类所集成故；名品无量。

「无量善业差别品类所集成故；名品无量」，能感诸相随好无量的善业，这无量的善业里边是怎么回事儿？里边「差别品类」，里边有不同的品类。譬如说布施是一类、持戒又是一类，乃至禅、般若又是一类；或者是你在人间做功德、在天上做功德，或是对父母做功德、对不是父母做功德，这样子去看呢，品类是很多很多的。那么多的品类的善法「所集成故」，那无量的善业是这么样儿成就的！所以叫做「品」无量。

这样说呢，有三种无量：时无量，是在时间上说；意乐无量是在内心说；品无量是在所做的善法来说。意乐无量、品无量，就是一个心、一个行；再加上时间就是三个无量。下面第三科，结束。

卯三、结

故言无量福德资粮修习圆证，能起如来诸相随好。

「故言无量福德资粮修习圆证，能起如来诸相随好」，成就的。

子二、四一切种清净（分三科）　丑一、征

云何如来四一切种清净？

前边是诸相随好，这一科说完了；现在是第二科，四一切种清净。这一科里面分三科，第一科，征。「云何如来四一切种清净？」如来有四种一切种清净，是什么意思呢？这是征，下面第二科，列。

丑二、列

一者、一切种所依清净。二者、一切种所缘清净。三者、一切种心清净。四者、一切种智清净。

「一者、一切种所依清净。二者、一切种所缘清净。三者、一切种心清净。四者、一切种智清净」，这是佛的四种不共法。这是列出来名字，下面第三科，解释。

丑三、释（分四科）　寅一、所依清净

云何一切种所依清净？谓一切烦恼品麤重并诸习气，于自所依无余永灭；又于自体，如自所欲取住舍中，自在而转；是名一切种所依清净。

分四科，第一科，所依清净。「云何一切种所依清净？」这个是问；下面回答。这个一切种所依，当然「一切种所依」都是心，无论什么都不能离开心，但是这里面详细分成四类，这「一切种所依」，所依就是身体；一切种作用、一切种功德、一切种利益众生的依止，都是要依靠佛的身体才能出现的。所依清净就是佛的身体清净。

这是指什么说的呢？「谓一切烦恼品麤重并诸习气」，清净就是对污染说的，污染的这些事情取消、除灭了，就清净了。什么是污染呢？一切烦恼品麤重。这个烦恼啊，就是一个烦恼障、一个所知障；这两种都是污染的。在《俱舍论》上的分别：这些障碍啊，一种是污染的，就是烦恼品麤重；另一个是不染污的，就是所知障。所知

障是圣人的烦恼、烦恼障是凡夫有这个烦恼。这个烦恼品麤重就是一个爱烦恼和见烦恼，它的麤重就是烦恼的种子和烦恼的现行；烦恼的现行没有了，但是烦恼的种子还在，那还是不清净，所以一定要把烦恼的麤重的种子消灭了，才清净。麤重的意思是没有堪能性叫做麤重，你若有这样的烦恼，你就不能修学善法，所以叫做麤重。这是一切烦恼品麤重。

「并诸习气」，在后文来看：这个习气应该是指所知障说的。但是在烦恼障上说呢，也可以说习气，就是它不是种子、习气不是种子，是什么呢？就是在你的心里面有烦恼，久了，你的身口意上就有烦恼的气氛，不是种子。这样子讲习气呢，那就是阿罗汉，阿罗汉啊在凡夫的时候，他的烦恼…就是凡夫境界嘛，虽然得阿罗汉道以后，但是你身口意还有那个气氛，这是一种现行的境界。譬如说有的瞋心特别重的人，得阿罗汉的时候还有这个习气；还有瞋心的习气，有这样的境界啊！有的阿罗汉前生在涅盘法上有点罪、有点过失－－五百世做牛，这一生做人的时候，他还有牛的习气，有这种事情，但这不是种子，有贪心的习气、有瞋心的习气、各式各样的习气。这样讲呢，这还是属于烦恼障；看后文呢，又好像不全是指这个，就是还有所知障。那就是所知障的种子叫习气，那是阿罗汉所不能断的。所以说「一切烦恼品麤重并诸习气」。就是一切烦恼品的种子和所知障的种子，「于自所依无余永灭」，在他自己的身体，其实就是他的心！「无余永灭」，没有剩余的全部的消灭了，所以叫做清净，就是这样意思。

可是下边又这么说：「又于自体，如自所欲取住舍中，自在而转」，又于自体，又是他的身体嘛。那么前面已经说了自所依，这儿又说有自所依，就是自体啊。这个自体啊，「如自所欲」，随顺他自己所欢喜的。「取住舍中」，他现在啊，愿意到人间来成佛，他就能做到！所以叫做取。他到人间－－愿意做一个比丘，他就到人间来做一个比丘！他心里怎么想都能做得到，所以叫「随所欲取」；他都能做得到。

这个「住」，他若是在人间成佛也好、若是在人间做一个出家人也好，他愿意住一万岁就可以住一万岁；说是我愿意住一千岁那么就住一千岁，那个「住」随他的意，随意自在。「舍」，我到这个时候－－「我活五百岁，就要弃舍这个生命，我要走了！」，他也能自在的就走了。这和凡夫不同，凡夫这个业报不是随你欢喜的。「所欲取住舍中，自在而转」，没有压力，他愿意怎么样就怎么样。这样看呢「又于自体，如自所欲取住舍中，自在而转」，那是他的化身，这是化身了。这个若是化身的话，前面就应该是受用身，就是他的果报、报身。那这样子那就是佛的境界，佛的那个圆满报身，就是受用身。受用身呢，当然烦恼障、所知障完全清除了；所以是清净。由这个于自所依的受用身，化现出来的变化身，都是大自在的境界，「是名一切种所依清净」，这个意思这么讲哦！

寅二、所缘清净

云何一切种所缘清净？谓于种种若化、若变、若所显现，一切所缘皆自在转；是名一切种所缘清净。

「云何一切种所缘清净？」，这是第二个清净，就是一切种所缘清净；就是所缘的境界，很广大、无边，名之为一切种。也是清净的，怎么叫做清净呢？「谓于种种若化、若变、若所显现」，这个所缘清净是怎么个情形呢？就是佛自己，他教化众生的时候，他有种种的变化。这「化」是什么意思呢？无而忽有；根本没有这件事，那它是化现出来的这个境界，这是化。「变」呢，是有这东西，但是把它变化了；在已经有的境界上，把它转变了一下，那叫做变！「化」和「变」不一样。所化的、所变的这是他的所缘。「若所显现」，还有第三个不同。「一切所缘皆自在转」，他所缘的是化、变和显现，都随心自在，「是名一切种所缘清净」。

《披寻记》一六四〇页：

若化若变若所显现者：若化若变，此说神境智通所缘。若所显现，此说所余一切智通所缘应知。

「若化若变若所显现者：若化若变，此说神境智通所缘」，六种神通的神境智通，神境智通能变化－－神境智通所缘的境界。「若所显现，此说所余一切智通所缘应知」，说天眼通所看见的，显现在天眼里面，天耳通、他心通、宿命通，这些显现的境界也是所缘；这一部份叫做显现。这样子说，「谓于种种若化、若变、若所显现，一切所缘皆自在转；是名一切种所缘清净」。这是第二科，下面第三科。

寅三、心清净

云何一切种心清净？谓如前说，一切心麤重永灭离故；又于心中一切种善根皆积集故；是名一切种心清净。

「云何一切种心清净？谓如前说」，这一切种心清净是指什么说的呢？谓如前面说的，「一切心」里面的「麤重」，「永灭离故」；就是前面说的烦恼障的麤重、所知障的习气、所知障的种子，永久地消灭了。心里面没有这些麤重了。「又于心中一切种善根皆积集故」，就是从三大阿僧祇劫来，修行六波罗密所积集的善根，都集在心里面。「是名一切种心清净」，这心清净这么讲。这样子说呢，一切种心清净，这是染污的种子永灭离故，说「心清净」。又无量劫来所栽培的无漏的善根、有清净的善根，积集在心里面，这也是心清净－－清净的善法。「是名一切种心清净」。

寅四、智清净

云何一切种智清净？谓如前说，一切无明品麤重永灭离故；又遍一切所知境中，智无障碍，智自在转；是名一切种智清净。

「云何一切种智清净？谓如前说，一切无明品麤重永灭离故」，这一切无明品麤重，前边一切烦恼品麤重，烦恼品麤重呢，这是枝末无明，爱见烦恼是枝末无明。这个所知障的习气、麤重，是根本无明。加起来还都是无明，这无明的种子就叫做无明品麤重。「永灭离故」，都消灭了、永久地消灭了！所以就叫做一切种智清净；灭除无明就是智慧嘛－－智慧清净。

「又遍一切所知境中，智无障碍，智自在转」，一切所知的境界里面，那当然这个是佛教化无量无边的众生啊，有无量无边的法门，这是佛的智慧所知境。无量无边众生的根性，也是佛的智能所知境，还有其它的种种的所知境。「智无障碍」，佛的智慧在所知境上转的时候，是没有障碍的，得大自在的，「是名一切种智清净」。这是把第二科，四一切种清净解释完了！

子三、十力（分四科） 丑一、征

云何如来十力？

这是菩萨地，标示品类这里面的第三科、后建立摄。这一科里面分三科，第一科标、第二科列、第三科解释。解释里面又分两科，第一科是别显，分十科。第一科诸相随好，第二科，四一切种清净，这两科都说过了。现在是第三科是十力。分四科，第一科是征。

「云何如来十力？」怎么叫作佛陀的十种智慧力？这是问。下面第二科，就是列出来十种力。

丑二、列

一者、处非处智力。二者、自业智力。三者、静虑解脱等持等至智力。四者、根胜劣智力。五者、种种胜解智力。六者、种种界智力。七者、遍趣行智力。八者、宿住随念智力。九者、死生智力。十者、漏尽智力。

这是列出来十种智力的名称。下面第三科是指。

丑三、指

如是十种如来智力，当知广如十力经说。

这是指到《十力经》有解释。下面第四科，这里有解释这个十力的意义。分两科，第一科是别显。又分两科，第一科是释名如来

丑四、释（分二科） 寅一、别显（分二科） 卯一、释名如来

当知此中诸有所言所说所宣，一切如实皆无虚妄；故名如来。

「当知此中」，我们要知道这里面说的如来的含意是什么？就是「诸有所言所说所宣」，就是佛陀所宣说的都是真实不虚的，所以叫作「如来」，这个「如来」的义这么解释。但是这个地方，「所言、所说、所宣」分三句话来说，应该怎么解释呢？就是说经、律、论好了。所言就是素怛缆，就是契经。所说就是毗奈耶，佛所说的毗奈耶。所宣就是佛所说的阿毗达磨论。这三种都是真实不虚的，所以叫作「如来」。这「如来」两个字，就是佛陀成就了大智慧，他觉悟了「诸法如」，后来又由大悲心，从「如」中来，来到世俗的世界来教化众生，教化众生，为众生所说的都是真实不虚，所以叫作「如来」。这「如来」的解释很多，这一段文这里约真实不虚来解释「如来」。这是第一科。

第二科，释其十力，来解释佛的十种智慧。分十科，第一科是处非处智力，又分两科，第一科，别释名，别释这「处非处」这个名字。分两科，第一科，辨处非处，什么叫作「处」，什么叫作「非处」。又分两科，第一科先解释「处」。

卯二、释其十力（分十科） 辰一、处非处智力（分二科） 巳一、别释名（分二科） 午一、辨处非处（分二科） 未一、处

净不净果非不平等，如实转因，是名为处；亦名建立、亦名为依、亦名为起。

先解释这个「处」。这「净不净果」，「净」就是清净，清净的果报和不清净的果报，就是善业所得的果报名之为净，恶业所得的果报叫作不净。这两种果报从什么地方来的呢？「非不平等」，不是从不平等的地方来的。什么叫作平等？什么叫作不平等呢？就是善果由善因来的就叫作平等。如果是罪恶的果报从善因来，那就是不平等了。但是没有这个不平等的道理，是「非不平等」，不是从不平等的地方来的。

「如实转因」，它是从那个真实是它的生起之因；譬如善因得善果、恶因得恶果，不是从大梵天那里来的，若是从大梵天来的，那就是不平等了。「如实转因」，这个「转」是生起的意思，就是事实上是真实是它的因，叫作「如实转因」，如实生起之因。「是名为处」，这就叫作「处」，就是从这里现起的。

「亦名建立」，这个「处」也叫作建立的意思，就是从这里建立的，这清净的果报和可爱的果报，从什么地方建立呢？从善法建立。这不可爱的果报从罪恶建立的。这就叫作「处」。「亦名为依」，这个「依」就是依托，也就是依靠，依靠它才建立这样的果报的，没有它作依托，这件事不能成就。所以善因为善果的依止处，这恶因为恶果的依止处，所以叫作「依」。「亦名为起」，「起」就是生起，这善的果报从善因生起的，罪恶的果报从恶因生起的，这就叫作「处」。

《披寻记》一六四一页：

净不净果非不平等如实转因者：净不净业能感净不净果，如是因果非不平等。即以此因为依处故，如实智生。由是说言如实转因。若诸如来应正等觉，如实了知能正宣说，名处智力。

「净不净果非不平等如实转因者」，这一段文怎么讲呢？是「净不净业能感净不净果」，说清净的思想活动、不清净的思想活动，能招感清净的果报、不清净的果报。「如是因果非不平等」，这样的因果这就是平等了，不是不平等。「即以此因为依处故」，「即以此因」就是这样的善因或者恶因，为净果不净果的依止处。「如实智生」，你这如实的智慧就是从这里现起的；如果说是大梵天能建立一切因果，若有这样的认识，那就不是真实的智慧了，它和事实不相合。「由是说言如实转因」，就是因为这个道理所以叫作「如实转因」，它是真实的生起之因。「若诸如来应正等觉，如实了知能正宣说，名处智力」，佛陀能够真实的了知世出世间因果的道理，所以「能正宣说」，能正确的宣说这件事，所以叫作「处智力」。

未二、非处

净不净果不平等因，与上相违，是名非处。

前面这个「处智」解释完了，现在解释这个「非处」。「净不净果」这两种果报，如果你认为是不平等的因现起的，就是与前面说的道理是相违反的了，那就叫作「非处」，就是不合道理。

《披寻记》一六四一页：

净不净果不平等因等者：若执非因以为是因，是名不平等因。即以此因为依处故，颠倒智生，不如实转。由是说言与上相违。若诸如来应正等觉，于此非处如实了知能正宣说，名非处智力。

「净不净果不平等因等者：若执非因以为是因」，如果你这个人的思想，你固执不是这件事的因，你认为就是这件事的因，「是名不平等因」，就是不合道理。在印

度，佛在世的时候，也就认为是梵天是万法的因，你受苦的果报是梵天叫你受的，不是你自己的行动招感的。当然这种说法不合道理，「是名不平等因」。「即以此因为依处故，颠倒智生」，就是因为你认为不平等因为一切法的依止处，那你这样的智慧因此而生起，「不如实转」，你这个智慧不符合事实，和事实不相符合。这「转」是现起。「由是说言与上相违」，因为这样的意思和前面说的相违、相矛盾。「若诸如来应正等觉，于此非处如实了知能正宣说，名非处智力。」这是《披寻记》解释完了。

午二、明智力性（分二科）　未一、智（分四科）　申一、标如实

远离一切增上慢智，说名如实。

下面是第二科，明智力性。前面解释处非处，这下面解释这个「力」，这个「力」是什么道理？「力」是指佛的智慧有力量。分两科，第一科，解释智。又分四科，第一科，标如实。

「远离一切增上慢智」，远离了对一切法的理解有增上慢、这样的智慧，「增上慢」，就是你所理解的和事实不相符合，有所增加，或者是损减了，那都叫作「增上慢智」。这个「增上慢」，有一点差别，就是他所理解的他不知道是错误的，认为是正确的，但事实上是错了，这叫作增上慢智。如果知道自己说的是不对的，那叫妄语。他不知道自己说错了，所以他说的话不是妄语，但是和事实不符合这叫增上慢。就是他没有智慧，他认为他有智慧，这是增上慢了。「说名如实」，现在佛陀远离一切增上慢的智慧，所以叫作「如实」，就是能契合真实。这是第一科，标这个「如实」，这个智慧是真实的。下面第二科，释离慢。

申二、释离慢

若一切智、若无滞智、若清净智，当知说名远离一切增上慢智。

这是解释这个离慢。前面是标出来远离慢，这下面解释这个离慢。怎么叫作离慢呢？若是你有一切的智慧，你又有无滞智，你又有清净智，你具足这三种智慧了，「当知说名远离一切增上慢智」，这是论文，看下面《披寻记》的解释。

《披寻记》一六四一页：

若一切智等者：于一切界一切事一切品一切时智无碍转，名一切智。暂作意时遍于一切无碍速疾无滞智转，不由数数作意思惟，依一作意遍了知故，名无滞智。一切烦恼并诸习气毕竟断故，名清净智。义如〈菩提分品〉说。（陵本三十八卷一页）

「若一切智等者：于一切界」，这个「界」也有很多种解释，现在就用这一种解释，这个界有器世界、也有有情世界、有法界、有调伏界、有调伏方便界，这就包括了一切的差别的事情。这是「于一切界」。「一切事」，一切事有有为的事、有无为的事。「一切品」，有善、有恶、有无记的品类的差别。「一切时」，有过去、有现在、有未来，这叫「一切时」。「智无碍转」，你能通达这一切界、通达一切事、通达一切品、通达一切时，在这里面没有障碍的活动，这叫「一切智」。「暂作意时遍于一切无碍速疾无滞智转」，「暂作意时」，就是很短的时间，你心里面去思惟观察，叫「暂作意时」。「遍于一切无碍」，就是普遍遍于一切界、一切事、一切品、一切时，能无障碍的、迅速的就通达了，没有滞碍，在这里面没有一点障碍。说「这地方我不懂」，没有这回事情。这一句话，主要是说他迅速。「暂作意时遍于一切无碍速疾无滞智转，不由数数作意思惟」，不需要一次又一次的去作意，要动其心去思

惟那件事。「依一作意遍了知故」，就是心里一动就能普遍的明白一切法。这叫作「无滞智」。「一切烦恼并诸习气毕竟断故，名清净智」，这是解释什么叫作清净智，清净是对染污说的，什么是染污呢？就是烦恼，就是贪瞋痴这些烦恼，一切的烦恼。「并诸习气」，这习气是烦恼的种子。你烦恼一动的时候，在内心里面就造成一种相似的力量，所以叫作习气。这烦恼和烦恼的习气「毕尽断故」，究竟的消灭了，名清净的智慧。「如〈菩提分品〉说。（陵本三十八卷一页）」，这一段文是从三十八卷一页引来的，不是《披寻记》的作者自己说的。

申三、指诸句

如是一切智等诸句，当知如前最极无上菩提品记。

下面第三科。这前面是解释这个智慧，分四科，现在是第三科。「如是一切智等诸句」，这三种智慧，当知如前面「最极无上菩提品」，就是在〈菩提品〉有记，在那里有解释。

申四、释次第

数之次第最居其首，故名第一。

这是第四科，又解释它的次第。这处非处智力，十种智慧，它最在前，它的次第。「数之次第」，这处非处智力在十个数目的次第的排列上看，它是「最居其首」，它居在前面，所以叫作「第一」。

未二、力

以无上故；

下面是第二科，解释这个力。前面是解释这个智，这一科解释完了，现在第二科，解释这个力。「以无上故」，佛的这个智慧力是最极圆满的了，没有能够超过他的，所以「无上故」。

《披寻记》一六四一页：

以无上故者：义显于大众中正师子吼，故名无上。此即初义释名为力。

「以无上故者：义显于大众中正师子吼」，这无上这句话的义，表示什么呢？于大众之中正师子吼，就是佛陀很郑重的如师子吼似的，「故名无上」，所以叫作最殊胜的智慧。「此即初义释名为力」，这是第一个解释。

与一切种饶益一切有情功能具相应故；毕竟胜伏一切魔怨，大威力故；说名为力。

「与一切种饶益一切有情功能具相应故」，佛的智能力为什么会那么殊胜呢？就是「与一切种饶益一切有情」，这利益一切众生的事情是很多的，「一切种」，很多种类的饶益众生的事情，但是在佛这方面有这样的功能，「具相应故」全面的能合众生的利益相应，这是佛的智慧。「毕竟胜伏一切魔怨，大威力故」，佛这样子来饶益一切众生，有一些魔怨不高兴这件事，来障碍佛陀利益众生的事情。这件事佛陀怎么样呢？「毕竟胜伏」，佛能够究竟的超越了一切魔怨的大威力，能超过他们的威力，「说名为力」，这个力是这样意思。这样「以无上故」，这句话是总说，下面这两句是别说的，这就叫作「力」。「魔怨」，魔是佛法的怨，他不高兴佛度化众生，所以与佛法为怨，所以叫作魔怨。

《披寻记》一六四二页：

与一切种饶益一切有情功能具相应故者：饶益有情有十一相，名一切种。如〈戒品〉饶益有情戒说应知。

「与一切种饶益一切有情功能具相应故者：饶益有情有十一」种「相」貌的，「名一切种」。「如〈戒品〉饶益有情戒说应知。」这我们说过了。

巳二、总显义（分二科）　午一、释众德（分五科）　未一、名大涅盘

摄受如实圆证因故；如其所欲皆能现行，自在转故；说名成就最上涅盘。以无上故；说名为大。

下面第二科，总显义。前面是别释名，这处非处智力这个名字已经解释完了，现在再总起来显示处非处智力的大意。分两科，第一科释众德，分五科，第一科，名大涅盘。

「摄受如实圆证因故」，佛陀为什么会有这么大的智能呢？「摄受」就是成就，成就如实圆证因故，就如实的圆证这样智慧的因了，所以得这样智慧的果。这智慧不是自然有的，是佛陀无量劫来作种种功德的因，现在得这样的果。这因成就了，圆满的证悟了大智慧的因了，所以有这样的智慧。「如其所欲皆能现行，自在转故」，就是有这样的智慧，有什么作用呢？就如佛陀所欲的、所想要成就的事情，皆能现行自在转故，就能表现出来这个行动，很自在的成就所计划的事情。「说名成就最上涅盘」，前面是说摄受如实圆证因，是说得如是智慧的因成就了。有如是因成就这样的果，这个果成就以后有什么作用呢？「如其所欲皆能现行，自在转故」，这是智慧发生作用的相貌。「说名成就最上涅盘，以无上故，说名为大」，佛能够有这样自在的作用，所以就是成就了最上的涅盘。在经论里面说，阿罗汉也可以得涅盘，第八地菩萨以上，要想入涅盘也是可以的，但是功德都不圆满。现在佛所成就的是最殊胜的涅盘，最圆满的涅盘。「以无上故」，为什么称佛的涅盘是最上呢？因为他是最殊胜的，没有其他的人能高过佛的，说名为大，所以叫大涅盘。这是解这个名字。

《披寻记》一六四二页：

摄受如实圆证因故等者：〈决择分〉说：若圣弟子将入无余涅盘界时，所有一切善及无记诸法种子皆被损害。（陵本五十一卷十八页）如来涅盘、当知不尔。一切善法种子不被损害，是名摄受如实圆证之因。及能转得内缘自在，名如所欲自在而转。如是说名成就最上涅盘。以无上故，名大涅盘。

「摄受如实圆证因故等者：〈决择分〉说」，现在是本地分，下面才是〈决择分〉。「若圣弟子将入无余涅盘界时」，「若圣弟子」，这句话可以作两个解释，就是佛是圣，这个人是佛的弟子，所以叫圣弟子。或者说佛这个弟子已经得阿罗汉了，所以称之为圣，圣弟子。「将入无余涅盘界时」，他将要契入无余涅盘的时候。这涅盘有两种，一个是有余涅盘，一个是无余涅盘，就是他是证入不生不灭了，但是还有色受想行识的存在，那么叫作有余。现在这位阿罗汉他要入无余涅盘，就是灭掉了色受想行识的时候，叫作「无余」。将入无余涅盘的时候，将入无余涅盘的世界的时候，「所有一切善及无记诸法种子皆被损害」，他内心里面所有一切的善法，就是他久远以来在佛法里面栽培的善法，成就的戒定慧，这一切善法。「及无记诸法」，就是不属于善也不属于恶。这些诸法的种子「皆被损害」，都被阿罗汉要入涅盘的那一念心消灭了，这里面没有说「恶」，那「恶」就是他得阿罗汉的时候已经消灭爱见烦恼的恶。「（陵本五十一卷十八页）」，这几句话是那上的。

「如来涅盘、当知不尔」，若圣弟子，阿罗汉入涅盘的时候，有这样的情形。若佛陀本人「当知不尔」，佛陀不是这样子。「一切善法种子不被损害，是名摄受如实圆证之因。及能转得内缘自在」，「一切善法种子」，佛陀发无上菩提心之后，在佛法中栽培的善法的种子，「不被损害」，不被佛证入涅盘的时候所伤害，它还继续的存在。「是名摄受如实圆证之因」，这摄受如实圆证之因这句话就是这么意思，就是没有损害。这阿罗汉入无余涅盘的时候，所有有为的一切法完全消灭了，就是入于不生不灭了。所以从唯识宗的立场，阿罗汉入无余涅盘以后，就永久是这样子了，不可能再发无上菩提心广度众生了，不可能再作这件事了。这是唯识学派的一个特别的地方。「是名摄受如实圆证之因」，就是从发无上菩提心以后，所成就的一切善法，完全还存在而没有失坏。「及能转得内缘自在」，他所成就的无量功德善法都存在，另外还有什么事情呢？「能转得内缘自在」，就是你前一刹那没有成佛的时候，那功德还没有圆满，一刹那间成佛的时候，就是「转得内缘自在」，「转得」是进一步，进一步的成就了「内缘自在」，「内」就是心，心的大自在的境界。「名如所欲自在而转」，这「如其所欲皆能现行自在而转」这句话是这个意思。「如是说名成就最上涅盘」，前面这两个意思总起来，这叫作「成就最上涅盘」。「以无上故，名大涅盘。」

未二、名仙尊位

八支圣道所证得故；远离一切灾患畏故；名仙尊位。

下面第二科，叫作仙尊位。前面第一科是大涅盘。下面第二科，名仙尊位。「八支圣道所证得故」，佛陀的最上涅盘是怎么成就的呢？是「八支圣道所证得故」，就是三十七道品那个八正道：正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定，这八支圣道所成就的。成就了八支圣道以后，「远离一切灾患畏故」，能远离一切灾患、一切恐怖，完全消灭了，所以得到大自在。「名仙尊位」，这时候就名之为仙尊位。这仙尊位就表示八支圣道成就了，远离一切灾患畏，所以叫作仙尊位。

这是第二个名字，下面第三科，名自知。

未三、名自知

能自了知自所证故；说名自知。

这是第三科。佛陀得了无上菩提之后，他自己了知他自己所成就的境界，说名叫作「自知」。譬如说我们现在若用功的时候，忽然间有一点进步了，但是自己不明白这是怎么回事，就是不能自知，这个智慧不够。到佛陀成佛的时候，佛也不需要去找一个人来印证一下，「我不知道怎么回事」，没这回事情。所以叫做「说名自知」，所以这件事，这也是智慧非常圆满的时候才有这个境界的。下面第四科，名转梵轮。

未四、名转梵轮

既自证已，由哀愍心，广为有情等开示故；名转梵轮。何以故？谓诸如来有是增语，说名为梵，亦名寂静、亦名清凉。最初能转，从此已后余复为余，如是展转梵所推运，周旋一切有情众中，故名梵轮。

「既自证已，由哀愍心，广为有情等开示故；名转梵轮」，佛陀既然自己圆证大涅盘以后。「由哀愍心」，就是哀愍众生的苦，所以要利益众生。怎么利益众生呢？「广为有情等开示故」，就是广大的为一切有情平等的开示离苦得乐的法门，这就叫作转梵轮。「转梵轮」，就是由哀愍心，广为有情等开示故，叫「转梵轮」。前面是说佛陀自己得大涅盘，远离一切灾患畏，能自了知自所证，这是自己的功德圆满。

「转梵轮」是普度众生的意思了。这下面解释理由。「何以故？」什么理由这么说呢？「谓诸如来有是增语，说名为梵」，这「梵」这个字，是什么意思呢？「谓诸如来」，谓一切的佛，他有这么一句话，有这么一个名字。这「增语」，一切法是没有名字的，现在给它立个名字是增加的，增加上一句话，所以叫做「增语」。「说名为梵」，「梵」说中国话就是清净的意思。「亦名寂静」，这也是，谓诸如来有是增语「亦名寂静」、「亦名清凉」。因为「寂静」的意思，是对烦恼说的，有烦恼的人心里面不寂静，心里面动乱。佛陀心里没有烦恼了，所以心里是寂静的。「亦名清凉」，众生心里有烦恼就是热恼，现在没有烦恼了就清凉自在。这是佛陀有这样的名字。

「最初能转，从此已后余复为余，如是展转梵所推运，周旋一切有情众中，故名梵轮。」这个梵轮就是为众生宣说佛法。「最初能转」，佛是最初能转梵轮的，一开始是由佛陀才能为众生说法的。「从此以后余复为余」，从佛陀转法轮之后，听佛说法的人修学圣道，也得圣道了，有佛、有阿罗汉、也有大菩萨，再加上辟支佛也可以。「从此以后余复为余」，其他的人，像阿罗汉、辟支佛、菩萨，也能够随顺佛陀，学习佛陀为众生转法轮，所以余复为余。「如是展转梵所推运」，就是这样子展转，一代一代的佛陀的弟子得圣道的人继续的说法，继续为众生转法轮。这都是展转的「梵所推运」，这个「梵」都是要成就圣道的人，佛是「梵」，佛的弟子得圣道也名为「梵」，就是相续不断的来推运，来推动佛法的运转。「周旋一切有情众中」，周遍的活动在一切有情众中。「故名」叫作「梵轮」。这是第四科，下面第五科，名师子吼。

未五、名师子吼

自显堕在最上施设无上大师圆满摄故；能说彼道对治一切余邪道故；于道怨敌异论现前无怯弱故；为欲胜伏一切他论，宣扬广大无上论故；名大众中正师子吼。

这下面第五科，叫作师子吼。「自显堕在最上施设」，佛为众生说法的时候，也显示自己是系属于，「堕」是系属于。「最上施设」，这一切的名言都是安立的，所以叫作施设。但是现在这里说的施设是最殊胜的，就是「无上大师」，佛是最殊胜的大师。「圆满摄故」，佛一切的功德圆满了，所以是最上大师，属于这一类的。「能说彼道对治一切余邪道故」，佛能够自己成就了这样的无上菩提，也能宣说彼无上菩提道来对治其余的邪道，就是来转化其余的邪道，使令他们也能成为正知正见的圣者。「于道怨敌异论现前无怯弱故」，佛陀为众生说法的时候，「于道怨敌」，是道的怨敌，不同于佛法的正知正见的这些异论者，这些邪知邪见的人现前的时候，佛是没有怯弱的。「为欲胜伏一切他论，宣扬广大无上论故」，因为佛陀在这个世界上宣扬梵轮，宣扬佛法，同时也有其他的，与佛为怨为敌的异论者，也在这里宣扬邪知邪见，所以佛一定要降伏这些人，「为欲胜伏一切他论」，宣扬佛陀的广大无上的梵轮。故「名大众中正师子吼」。这是第五科，名师子吼。

午二、明略摄（分二科）　未一、第一义

以要言之，当知此中显发辩了施设开示，自利行满，利他行满，自利利他圆满不共。

前面这五科是第一科释众德，解释佛众多的功德。下面第二科，明略摄，就是把那个众德的要义再重新说一遍。分两科，第一科是第一义，就是分两个意思讲，现在说第一个意思。

「以要言之，当知此中显发辩了」，前面说了五科，说得太多了，现在把它简要的再重新说，「当知此中显发辩了施设开示」，这里前面这五段文，其中的要义就是「显发辩了」，显发佛的大意来辩了其义。「显发」就是标出来这个大意，然后再把

它说明白，叫辩了。「施设开示」，施设就是假借名言，把那个大意，把它安立出来，施设名言，然后根据这个名言开示其义。「当知此中显发辩了施设开示」，显发辩了约义说，施设开示约名说，名和义还不能分开。「自利行满」，前面的要义是什么呢？就是自利行满，利他行满，自利利他圆满不共，这三样意思。显发辩了自利行满、利他行满、自利利他圆满不共，施设开示自利行满、利他行满、自利利他圆满不共。「自利行满」，就是佛自己由因至果得无上菩提，这样的德行圆满了。「利他行满」，佛为众生说法转大法轮，转梵轮，是利益众生的德行圆满了。这两种德行总合起来，就是自利利他功德都圆满了，是不共于其他的修行人的。

《披寻记》一六四二页：

以要言之等者：此中结显前说三种略义，自利行满，结显经说成就最上涅盘。利他行满，结显经说能转梵轮。自利利他圆满不共，结显经说于大众中正师子吼。

「以要言之等者」这一段文，「此中结显前说三种略义」，这里面就是把前面的文结束，结束的文里面显示出来前文所说的三种略义，就是三种要义。那三种呢？一个「自利行满，结显经说成就最上涅盘」，这自利行满这一句话，就是结束显示前面经说的「成就最上涅盘」，就是这一句话，成就最上涅盘就表示佛的自利行满，这个意思。「利他行满，结显经说能转梵轮」，这里说利他行满这句话，就是结束这一段文，显示经里面说的「能转梵轮」那句话。「能转梵轮」那句话就是利他行满，是这个意思。「自利利他圆满不共」这句话，「结显经说于大众中正师子吼」这句话。就是前面那一大段文，分成三个义作结束，这个意思。

这是第一义，下面第二义。

未二、第二义

复有异门。此中略义，谓所应得胜方便。此胜方便，一切众会随所乐欲，或天或人一切皆从我所获得此胜方便。

前面是第一义，复有不同于前面的文句的。「此中略义，谓所应得胜方便」，这里面的要义是什么呢？就是所应获得的胜方便，就是表示这件事。这所应得的胜方便，就是得大涅盘的胜方便。什么方法能得大涅盘呢？就是你若得到胜方便，就能得大涅盘了，所以想要得大涅盘你要先得到胜方便，这胜方便是我们应该成就的，这个意思。「谓所应得胜方便」，就是殊胜的方法，是这个意思。那应该就是八正道了。「此胜方便，一切众会随所乐欲」，这个胜妙的方便法门，「一切众会」，不管是相信佛教的众会，其他的也应该在内。「随所乐欲」，随他所欢喜的，或者他是天，或者他是人。「一切皆从我所获得此胜方便」，一切的众会不管是天上的、是人间的，都要从佛这里才能得到这个胜妙的方便，其他的人不知道什么叫做胜方便的。这是胜方便。

如病除愈，当知此显自知已得大安隐处。如彼疾病除愈方便，当知此显转于梵轮。如遮一切邪医，自称显已决定能愈众疾，当知此显于大众中正师子吼。

「如病除愈」，这里说个譬喻，说人有病，你要去看医生吃药，才能把这个病治疗好了，「如病除愈」。「当知此显自知已得大安隐处」，这表示什么意思呢？一切众会皆要从佛这里得到胜方便，这话什么意思？「当知此显自知已得大安隐处」，这表示佛陀他自己知道他已经成就了大涅盘了，所以他才有这个胜方便。「如彼疾病除愈方便」，就像那个人有病，但是他现在已经吃药病好了，他有这个除病的方便，「当知此显转于梵轮」。「如彼疾病除愈方便」这句话表示什么意思？当知此显示佛陀能为一切众生说法的意思，转于梵轮，能转大法轮的意思。「如遮一切邪医，自称

显已决定能愈众疾，当知此显于大众中正师子吼」，「如遮一切邪医」，也就像这个医，有的是他是正医，也有的是邪医，这正医能遮一切邪医，除灭一切邪医。「自称显已」，自己对别人宣布「我是好医生」，显示自己。「决定能愈众疾」，能够治好一切众生的病，佛陀说佛法也是这样意思。「当知此显于大众中正师子吼」的意思。这样分这三段。

《披寻记》一六四三页：

复有异门等者：此中更显三种略义，名有异门。究竟自义所应证法，名所应得。能得彼法决定胜道，名胜方便。此胜方便皆由如来现等觉已，能正宣说令圣弟子一切正士皆乘此法而得出离，由是说言一切皆从我所获得。如是总显前说三种略义，下更分别，如文可悉。此中自知已得大安隐处，即前所说成就最上涅盘应知。

「复有异门等者：此中更显三种略义」，再重新显示这三种要义，「名有异门」，有异门是这个意思。「究竟自义所应证法，名所应得」，「究竟自义」，「究竟」是圆满的，圆满的自己的第一义，「所应证」，所应成就的涅盘法，「名所应得」。就是涅盘法是所应得。「能得彼法决定胜道，名胜方便」，能成就涅盘的那个法门，那是决定胜道，决定能胜利的，不是说作这件事不决定，不是的。「决定胜道」叫作胜方便，那就是八正道。「此胜方便皆由如来现等觉已，能正宣说」，此殊胜的法门就是八正道，皆由如来现等觉已，他得无上菩提以后，「能正宣说」，才能够无错误的、很正确的为一切众生宣说此八正道。「令圣弟子一切正士皆乘此法而得出离」，使令佛的弟子，一切的正士，这一切想要得圣道的人，「皆乘此法」完全要依赖此法才能出离大苦海，「由是说言一切皆从我所获得」，所以这么说。「如是总显前说三种略义，下更分别」下面更说出来，「如文」可以知道了，也就是这一段文「如病除愈，当知此显自知已得大安隐处」这以下这文。「此中自知已得大安隐处，即前所说成就最上涅盘」，最上涅盘就是安隐处。这是第二义。

这是分两段文重新解释这略摄，分两段文解释。这是处非处智力到这里解释完了。下面是第二科，自业智力。分两科，第一科是别辨业。分七科，第一科是时分摄。

辰二、自业智力（分二科）　巳一、别辨业（分七科）　午一、时分摄

若有诸业已作、已增、已灭，名为过去。若有诸业非是已作、已增、已灭。亦非正作，而是当作；名为未来。若有诸业非是已作、已增、已灭，而是正作、正造、正为；名为现在。

这下面说自业智力。就是先解释别辨这个业，什么叫作「业」？先约时间来说这个业。「若有诸业」，假设这个人他有很多的业力，业力就是由内心里面有所希求，然后为了完成自己的希望，而有所行动，你这样子作过了就有了业，时时作，那么你的业力就很多了。从佛法的开示上看，从无始以来我们就这样作，所以这个业力是很多的。

我们佛教、佛法里面，这件事就和世间上所读的书有一点差别，就是佛说你心动了以后你表现在语言上，表现在行动上，在时间上看刹那刹那过去了，但是它还造成了一个力量，在你心里面保存下来，这件事。这是佛教里常常要说这件事的，世间上的书上面说得不明显，譬如说你作医生，你也是读书，你就成就了一种知识，这个知识会发生作用，实在这也是业力；可是没有像佛法说得那么明白，佛法说的，这下文就看出来。

「若有诸业已作」，这件事你已经这样作了，你心里面有个目的，有个想法，然后你就采取行动这样作，作了以后，表面上好像没有什么事，但是下面第二「已增」，这个「增」是什么意思呢？就是你在作业的时候，通过你的身口意，通过你的身口意的时候，在时间上是过去了，但是你心里面还保存一个力量。这个力量它将来还会发生作用，将来你还是要再继续作。譬如说你欢喜作恶事，这事情已经作了，在你心里面保持下来。当然你作恶事也好、作善事也好，你心里欢喜才能作，你不欢喜你不可能会作；当然也有不欢喜非作不可，就是另外有力量压迫你，不作不可以，这样情形是另外一回事。现在说的「已作、已增、已灭」，是说你欢喜，你欢喜作这件事。你作恶事也好，作善事也好，在你心里面留存了一个力量。因为你欢喜的关系，这力量一发作的时候，还要再作，这就是作了又作，作了又作，所以叫作「增」，就会越来越多，「已增」。这个「已灭」是什么意思呢？他有了这样业的因，将来会得果报的，会得果报，果报消失了就结束了，所以叫作「已灭」，是这个意思。我们一般的人若没有学习佛法的时候，只能知道「已作」，或者知道「已灭」，但是不知道「增」这件事，不知道这件事。现在这里说我们作的业，是已作、已增、已灭，这件事过去了，过去的事情。但是过去又不完全过去，因为熏习的种子还在你心里头，它还要发生作用的。

「若有诸业非是已作、已增、已灭」，若有的业还是有，但是并不是已经作，你没有作也没有增，当然也没有灭。「亦非正作」，也不是现在正作。「而是当作」，将来还是要作的，不可能不作，「名为未来」，这样就是属于未来的事情。「若有诸业非是已作、已增、已灭」，前面这两段，一个是过去、一个是未来，现在是第三段是说现在，若有诸业，或者是善业、或者是恶业，「非是已作、已增、已灭」，不是过去的，「而是正作、正造、正为」，而是现在正在作这件事，这就是现在了。这「正造」是什么意思呢？这件事还没作完，还继续作。这样说这造业，「正作」是已经作好了，「正造」还没作好还要继续作，分这么两种，都叫作「正为」，正作也叫正为，正造也叫正为。「名为现在」，这是现在造的业。

这是时分摄，就是分作过去时、现在时、未来时，属于这三类，属于这三分。下面第二科是品类摄。

午二、品类摄

如是诸业品类差别，复有三种。所谓身业、语业、意业。

前面说这有过去的、有未来的、有现在的业，但是品类上还有差别的，有多少差别呢？有三种差别。什么呢？所谓身业、语业、意业。就是，你表现在行动上，那就是身业，表现在语言上那就是语业，也可能没有表现在身，也没有表现在语，只是内心，那就是意业。但是有身业、有语业，也一定有意业，一定是要有心的。这品类分这么三种。

午三、分位加行摄（分二科）　未一、分位

法受分别，复有四种。如前广说。谓有法受，得现世乐，后苦异熟，乃至广说。

这是第三科，分位加行摄，分两科，第一科说分位。「法受分别复有四种」，这个是说你造了业会得果报，得果报你就要受这个果报；受这果报，我们通常说「我受」，我造业我受果报，你造业你受果报，我不造业我不受果报。现在不说「我」，说「法」，没有我嘛！只是有色受想行识的法，只有眼耳鼻舌身意的法，这个法来接受你以前业的果报，所以叫法受。法受的分别「复有四种」不同，如前面已经说了。前面在声闻地有说过。「谓有法受，得现世乐，后苦异熟」，谓有的事情你在受的时候，得现世乐，现在感觉到不错，你感觉到满意，「后苦异熟」，后来就不是乐了，

就是苦恼的果报了。「乃至广说」，这得现世乐后苦异熟这件事应该再详细说，但是这里就不说了。

未二、加行

又此诸业现法当来，有益无益，加行差别，如应当知。

这是第二科，加行。前面说分位，分位就是在时间上、在苦乐上有差别。现在第二科是加行。「又此诸业现法当来，有益无益」，又此你的身业、语业、意业，或者是善业、恶业，「现法当来有益无益」，或者是现在有利益、或者无利益。或者是当来；或者是你现在造了业，将来得到好处叫「有益」，或者没得到好处叫「无益」。就是「现法」也有有益、无益的差别，「当来」也有有益、无益的差别。「加行差别，如应当知」，你得的果报有有益、无益的差别，你在造这个业的时候，「加行」，就是你身语意努力作这个业的时候，也是有差别的。如其所应你应该知道。这里没有详细说。

《披寻记》一六四三页：

法受分别等者：谓有法受现在受乐，于当来世受苦异熟；或有法受现在受苦，于当来世受乐异熟；或有法受现在受乐，于当来世受乐异熟；或有法受现在受苦，于当来世受苦异熟；如是名为四种法受。由此诸业或有此世能为利益非于他世，或有他世能为利益非于此世，或有此世及于他世俱为利益，或有此世及于他世俱非利益，如是名为四种加行差别。义如〈自他利品〉中说应知。（陵本三十五卷十九页）

「法受分别等者：谓有法受现在受乐，于当来世受苦异熟」，这里详细解释，谓有的法受，现在你作这件事，你得到一些满意的感觉，觉受。「于当来世受苦异熟，将来的时候可不是了，跑到三恶道去了，受苦异熟。「或有法受现在受苦，于当来世受乐异熟」，有的是这样，有的事情你现在感觉到很辛苦，于当来世你可是受乐果报，这是又不同了。「或有法受现在受乐，于当来世受乐异熟」，或者你作的这种事情，你现在也感觉到满意，于当来世也受到满意的果报，有的是这样子。「或有法受现在受苦，于当来世受苦异熟」，现在和当来都是受苦恼的感觉。「如是名为四种法受」。「由此诸业或有此世能为利益非于他世」，这指下面的加行差别。「由此诸业或有此世」，就是现在世能对你有利益，「非于他世」，将来就不见得有利益。「或有他世能为利益非于此世」，将来你会得到满意的果报，「非于此世」，不是现在世。「或有此世及于他世俱为利益」，都是有利益的。「或有此世及于他世俱非利益，如是名为四种加行差别。义如〈自他利品〉中说应知」，自他利品在那里呢？就是（陵本三十五卷十九页）那里已经说过了。

下面第四科，是方所摄。

午四、方所摄

若所造业，依此方所；是名为处。

「若所造业」，若所造的业，「依此方所」，在这个地方，在这个地方造的，「是名为处」，那这就叫作「处」。造业的地方也有关系。佛在世的时候，有个比丘他就到佛这里来说，他说：「我今天在一个阿兰若处住，我去用功，感觉到很奇怪。」说什么事情奇怪呢？说：「我在这个树下坐，心里面就是不寂静，到另外一个树下坐，心就寂静了，都是阿兰若处没有什么不同，为什么我的感觉不一样呢？」佛说：「你前多少生作国王，在那个树下放逸，所以你今生静坐就不行，另外那个树，

你没在那放逸，所以那儿静坐就好。」所以「依此方所是名为处」，也是有关系的。这是第四科。第五科，依处摄。

午五、依处摄

若所造业，以有情数非有情数为所依事；是名为事。

若你所造的这个业，这个时候你是「以有情数」，属于这个范围造的业，或者是非有情数去造业的，这就叫作「事」，就不一样，也是有差别的。

午六、因缘摄

若所造业，以不善根或以善根为因缘起；是名为因。

这是第六科，因缘摄。若所造的业，以不善根，「不善根」就是贪瞋痴是不善根，你以贪瞋痴来造这个业，那就是不善根。或以善根为因缘起，或者是不贪不瞋不痴，或者是信进念定慧，用这样的因缘去造业，「为因缘起」，那就是善根为因缘起，「是名为因」。

午七、过患功德摄

若所造业，感爱非爱过失功德相应诸果；是名异熟。

下面第七科，过患功德摄。若所造的这个业，将来感受不可爱果，有过失。或者是所造业感受的是功德，没有过失，是功德相应诸果。这就是或者是善或者恶的果报不同，是名叫作「异熟」，异熟就是果报。

巳二、结略义

如是略说一切时分，一切品类，一切分位加行差别，一切方所，一切依处，一切因缘，一切过患及与功德。于此一切种类差别，皆如实知；是名如来自业智力。除此，无有若过若增。

下面第二科，结略义。前面别辨业，一共是七科，现在是结略义。如是略说，一切时分的不同，一切品类的不同，一切分位加行的差别，一切方所的不同，一切依处，一切因缘，一切过患及与功德的差别。「于此一切种类差别，皆如实知」，就是众生造业的时候，有这么多的种类的差别，佛陀都能真实的了知，没有错误的了知，「是名自业智力」。「除此，无有若过若增」，除了上面所说的，不能再超过这个，也不能再增加什么。

《披寻记》一六四四页：

如是略说一切时分等者：前说过去未来现在，是名一切时分。身语意业，是名一切品类。法受分别，及与诸业加行差别，是名一切分位加行差别。余易了知。

辰三、静虑解脱等持等至智力（分二科） 巳一、说静虑等（分二科） 午一、别释种类（分二科）未一、静虑解脱

有四静虑有八解脱。即由如是静虑解脱，心有堪能，心得自在，随所乐事，皆能成办。

这是第三科，静虑解脱等持等至智力，分两科。第一科，说静虑等，又分两科，第一科别释种类。又分两科，第一科，静虑解脱。

「有四静虑有八解脱」。这个静虑是离欲的事情；在众生的世界，有欲界、有色界、有无色界，众生的世界就是这三个世界，现在说四静虑是色界的功德，色界的功德大略的分别就是这四种差别、四种静虑。以世间上的人肯修四静虑的人我感觉不多。「有八解脱」，四静虑通于佛教徒，也通于非佛教徒，都有可能去学习这种业力。这「八解脱」，这是佛教徒了，佛教徒就是已经成就色界的四静虑，也成就了无色界的四空定，这样的人相信佛法以后，修八解脱；解脱四静虑、四空定的系缚；解脱四静虑、四空定的污染，得阿罗汉道。这个是这样情形。

「即由如是静虑解脱，心有堪能，心得自在」，如果一个人感觉欲界的事情；欲界的事情在欲界的人来说，那是非有不可的事情，你说这造房子这个业，这不能不作嘛！一定要住在房子里嘛！这个事情非作不可。但是思想不同的人，他不欢喜作这一行，不去作这一行。他要去修禅定，修四静虑或者修八解脱，按这个方法去用功修行。「即由如是静虑解脱，心有堪能」，他修四静虑成功了，修八解脱这个法门他也成功了。成功以后「由如是静虑解脱，心有堪能」，由于他成功了这四静虑，由于他成功了八解脱，他心有堪能，他心有能力，他身体不要动，就是心一动，这事情就作好了。就会有这种事情。像我们没能够修禅定的人，我们要动作的时候，要动身发语，心要动，然后动身发语这件事才能作好。说是吃饭的时候，要盛饭，你还要动手，不能说我坐在那里就把饭盛好了，这事办不到。你的心没有力量。但是四静虑和八解脱成功的人，他心有堪能，他心有力量，就表面上不用动他就能作事情，心有堪能。

「心得自在」，他的心有力量，外面的事情不能威胁他，他心是自在的。你说是天气冷，这个寒能逼迫他，非要有暖气不可，我们一般人是这样子。但是成就四静虑八解脱的人，世间上的事情不能威胁他的，他心得自在，他想要怎么的就怎么的。我们说是要走路、要出门，要从门走，把门开开才能走。但是这种得四静虑得八解脱的人，到处都是门。

有个故事，我们简单说。在《高僧传》上有一个法进禅师，我以前讲过这个故事。是隋文帝的儿子叫蜀王秀，他的小太太有病了，请什么样的医生都治不好。后来听说一个道士有本事能治病，请来也治不好。后来又听说这个法进禅师很有道行，请他来治病。这个王他也有他的自在力，就派人去请去，这个法进法师不来。又派有身份的人去请也不来。后来这个王自己亲自去请的时候他才来，来的时候他的意思是请法师坐车到他家去给他太太治病，他说「我不坐车 ，你先走好了」，让王自己先走。等王到家，这个法进禅师已经到他家了。法进禅师到他家的时候，他也没有给她什么药吃，他就到那儿去看一看，他这妃子就出汗了，出汗病就好了。然后这位禅师回去的时候，这个王看他走的时候，他脚不沾地，他脚不踩在地上，在虚空里走。

说「心有堪能，心得自在」，这个得圣道的人是这样子，是心有堪能、心得自在。「随所乐事，皆能成办」，随他欢喜的事情他就能成就的，就是这样子。这个法进禅师的传上还提到一件事，提到这件事和《楞严经》所说的是相同。什么事呢？就是他在他的庙的后山上坐禅，但是上山上砍柴的人，或者是牧牛、牧羊的人，也看见他坐禅，但是这一天没看见他坐禅，但是看见他的坐位上面有水在那里，没看见这位禅师。看见水就捡了一个石头就放在水里头了。这是很平常的事情嘛！人就走了。等到这个法进禅师他出定以后，就感觉身体不舒服。那个传上说得略。我这么想他一入定他就知道了，知道什么原因身体不舒服。他就到乡村去和那些白天到山上去砍柴、牧牛羊的人，和他说：「你们今天作了什么特别的事情了？」说：「也没有什么特别的事，就是我们看见你平常坐禅的那个地方有水在那里，我们放了一块石头在那里头。」说：「好！明天你再看见水的时候，把石头拿出来」，不过我看到这里我想：

「那你自己入定自己拿出来就好了嘛！」但他没这么作。第二天这些放牛砍柴的人就到那里，又是有水，就把那个石头拿出来。拿出来以后，这个法师出定以后就没事了。这个是什么事情呢？就是我们这下面说「随所乐事、皆能成办」。

未二、等持等至（分三科）　申一、标名

若随彼彼色类差别三摩地相而入定时，当知说名等持等至。

这是第二科，等持等至。第一科是别释种类，分两科，第一科是静虑解脱，这是第一科，就是有四静虑有八解脱，由如是静虑解脱，心有堪能，心得自在，随所乐事，皆能成办。我感觉，一天把这一段文念三遍，念三遍你就会精进一点。到禅堂静坐，我一定要去静坐。因为这件事作成功了，有意思。「随所乐事皆能成办」，这件事不是很好吗？我们没有禅定不成功的人，「随所乐事皆能成办」，不行，你办不到。

现在这下面「若随彼彼色类差别三摩地相」，这是第二科，等持等至。分三科，第一科标名。「彼彼色类差别三摩地相」这怎么讲？就拿这个法进禅师，这是《高僧传》上的，那他修禅定的所缘境就是以水为所缘境，水是色法，色类。有的是以地为所缘境，地、水、有火作所缘境、有风，地水火风，青黄赤白，这都是色类。色类差别三摩地，各式各样的差别为所缘境，就是要努力。

你没有所缘境，你不可以修禅定的。一定要有一个所缘境，你数数忆念所缘境，它就容易得定，它就不散乱。不散乱就容易得定。你若是忆念所缘境的时候，心就在所缘境这里安住不动，你不念就跑了，不念就没有所缘境了，没有所缘境是不能得定的。说我们出家人要剃光头，穿上出家人的衣服，叫出家。其实这个事不是重要事，若是你的心常在戒定慧上用功，这件事重要。说我拜谁作师父，其实也都不重要，你就是要用功，常在戒定慧上用功，这是重要的。可是出家呢，你的思想就是出家人的思想，你若不出家，你就常是在家人的思想，你不能改变。不会说「我不出家；我是出家人」，不会的，不会那样。

所以这个「若随彼彼色类差别三摩地」，这倒不是说我们外边的形相，是说你内心的思想，你在修禅定的时候，是各式各样的色类为所缘境，你就有差别的。你要努力。但是我们人多数执着心很重，「我也不是出家人，我何必那么认真呢？」用功修行的时候，若出家了，那你就认真了吗？当然也不一样。

「若随彼彼色类差别三摩地相」，从刚才这个法进禅师这件事，我们知道，你要到那个程度的时候，你用水作所缘境，你的身体都不见了。这最低限度是未到地定，有这个程度。但是你那个所缘境还在那里。譬如我们现在心里想火，以火作所缘境，但是别人不看见火，还看见你身体在这里，为什么这样？就是你的定力不够。而这个法进禅师，我们看见他就是水在那里，他这个境界最低限度到未到地定了，身体不见了，只看见所缘境在那里。这和唯识的道理是一致的，就是那个水是心变现的。说我们现在这屋里头有火，但屋里没有火，就是我们的心力不够啊！他现在到这个程度了，他能将这个水现出来了。他若以火为所缘境，火也会现出来，就是不一样了。若用火，火就是光明，以光明为所缘境，他就现出光明来，这一定要到未到地定以上，到初禅以上，这境界就会现。

「若随彼彼色类差别三摩地相」而入定的时候，「当知说明等持等至」，那个时候可以或者说叫「等持」，或者说叫「等至」，就是这样子。我们看《俱舍论》上说色界四禅，无色界四空定，也可以说叫「等持」，也可以叫「等至」。但是若说空、无相、无愿名为三摩地，那就不同了，那就和四静虑，四空定又不一样了。那就「等持」不是「等至」了，有点差别。

这个时间是平等的，你也是这么多时间，我也是这么多时间，但是你若精进修禅定，你就有成就。我也是这个时间，我懈怠我就是一无所成的。若是从年轻的时候肯努力静坐，到老的时候还能用功。若是你年轻的时候不用功，老的时候才用功，那就差一点。这是按现在的情形来观察这件事，若把过去生的事情也加在现在来看，这事不可思议，他过去生用过功，今年一百岁了照样可以用功，因为过去的善根在现在能发生作用，所以年老的人不要听我这句话心里面不舒服。所以用功的时候，你看这上面说，这句话「随所乐事，皆能成办」，看这句话多好！说现在飞机场过境的时候飞机场很严，你要检查，说我也没有非法的事情，但是麻烦。若是你得了禅定，我根本不坐飞机，你一入定，我要到什么地方就到什么地方，你看那有多好！但这件事，有的人已经成功了，但是我们还没开始工作，还没开始修定，为什么呢？就是我们自己有问题啊！

禅宗有个故事，一个维那，这名字记不清础了。好像那个时候，禅宗修禅的出家人，晚间还是持午的、还不吃饭的。不吃饭，但是晚间坐禅辛苦，就想要吃东西，没有东西吃嘛！那维那说，「有办法，我会给你东西吃。」等到晚间坐禅结束了，回到寮房去，就看每一个地方都有锅巴，每个人就吃这锅巴，这样子。后来在厨房里工作的这些人，天天这锅巴没有了，就向方丈和尚报告这件事。方丈和尚他一入定，就知道是怎么回事了。这一天呢，他一入定他知道谁作这个事，他就起来了，维那也在那儿坐着嘛！他就把他的身体拿下来放在禅凳底下了。等到这个事情做完了的时候，这个维那已经把锅巴……这件事他也没有详细说，但是应该知道，等到一止静的时候，禅堂把门都关起来，窗户也是关的呀！另外有墙壁，你能过去吗？但是那个维那他能过去，他就是从墙壁走过去了。从禅堂到厨房多少道墙啊！他都无障碍，他到那儿能把锅巴偷出来，锅巴也是物质嘛！墙都无障碍的，他能把它送到寮房去，然后再回到禅堂里，又是在那儿坐禅了。但是这一天方丈和尚知道这件事，方丈和尚自己就下座，就把维那的身体拿下来放到禅凳底下。等到这维那去偷锅巴的事作完了回来的时候，就看不见他的身体了，「我呢？我在那儿？」有点儿声音。这时候方丈和尚说：「你在禅凳的下面」，他就会从禅凳底下出来，然后坐下来。

这件事，我们不说别的，他这个人的功夫到这个程度。就是他坐那里呢，也就是这句话「心得自在，随所乐事，皆得成办」，能去偷锅巴，能作这件事。我们从神通上这些事情看出来，如果你到了未到地定，到了色界初禅，前面我们已经学过了，你得到未到地定，我想这件事，在文字上只是说：「得了未到地定，然后得初禅容易，不难」，什么理由不难？为什么容易得初禅？道理是在那里？就是你得未到地定，你很容易入定，入定的时候，心里没有事情，心里就能明静而住。和我们现在连欲界定都没成就的人不同，我们欲界定都没成就的人坐在那里不是腿疼就是头疼，再不然就是心里面有妄想，不能寂静住，所以你要一下子坐两个钟头困难，都困难。

他若得到未到地定，没有这回事，他感觉很容易，他就是坐几个钟头，心里没有事情，还是寂静住，所以他容易得初禅，他从这里继续坐，他就容易得初禅。从这个道理说，如果你得了欲界定的第九心住，这个等持，你得了等持，得未到地定也容易，因为心里面寂静住，他也是容易啊！若把这件事作成功了，还了得啊！那个时候，你修我空观，修法空观也容易，很容易得无生法忍。

我们以前曾经说过这件事，这是《大智度论》上说的，就是在北印度坐禅容易成功，容易得禅定。我们这里不是北印度，但是这个地方也是有一点冷，我们离城市不是那么近，你要到城市不是那么容易，也有一点容易修禅定的这种因缘，容易得禅定的因缘，可以努力的多静坐。努力的多静坐，你成功了，这事不可思议。其他的事情都是小的事情，说是我师父那个庙要我回去经理，把大殿修好它，当然这个事也是好，修大殿也是好。但是你若是能在这里，不要分身，不要去打那个妄想，你好好静坐成功了，修大殿很容易，你不需要化缘，你就说：「大殿出来」，就出来了，它容易，作什么都容易。你现在作事情难，作事情不容易。

所以这一段文：「有四静虑有八解脱，即由如是静虑解脱，心有堪能，心得自在，随所乐事，皆能成办。」你找一个毛笔字写得好的人，把这几个字写出来，放在你床头上，天天看这句话，你会精进。精进的时候，就有成功的希望。我们中国古代，南北朝的时候，有些高僧修禅定有成功，有神通的境界。后来，六祖以后，这禅宗的人多起来，坐禅的人也多，也有些人有点成就。但是可惜，他们不学习《瑜伽师地论》，对禅的方法不是太明白，这是很遗憾的事情。

「若随彼彼色类差别三摩地相」而入定的时候，这个时候就叫作「等持」，也叫作「等至」。这个「等持、等至」，「等持」我们是讲过的，「等」是平等的意思，平等是对不平等说的，什么叫作不平等？就是我们现在的心里状况就是，有的时候妄想，有的时候要昏沉、睡觉了，有的时候打妄想，这就是不平等。现在怎么样叫平等呢？也不昏沉，也不妄想，也不掉举，也不昏沉，这叫作「等」。而这个「等」怎么来呢？由「持」来，你要摄持你的心，叫它不要昏沉，也不要散乱，就是得定了，所以这个「等持」，其实就是定，得定了。

这个「等至」，这个「至」就是长时的修行，达到「等」的境界了，其实也是定，这么意思。不过详细的分别，这个「等持」通于散乱，我们没得定的人，我们也可能一刹那，几刹那安住这里不动，那也可以名之为「等持」。「等至」，那就不同于这个，一定是得到色界四禅了，得到初禅、二禅、三禅、四禅，得到四空定，这时候才叫「等至」，也通于无想定。「等持」不通于无想定。就是这样差别，都是定的意思。

《披寻记》一六四四页：

若随彼彼色类差别三摩地相等者：谓随彼彼有色有情差别定心所起诸所缘相，即此所说三摩地相，由是说名等持等至。谓如有寻有伺无寻唯伺无寻无伺，是此所说等持差别。又如八胜处三摩钵底及十遍处三摩钵底一分，是此所说等至差别。如是一切有色诸定，皆此等持等至所摄应知。

「若随彼彼色类差别三摩地相等者：」第一句是牒出，重标论文，「若随彼彼色类差别三摩地相等者：」这一段文什么意思呢？「谓随彼彼有色有情」，这一段文是说随顺「彼彼」，就是一个一个的，一位禅师一位禅师，或者是色界天上的人，一位一位的，「有色有情差别定心」，成就的禅定彼此是不一样的，所以叫做差别定心。「所起诸所缘相」，所现起的所缘相，就是入定一定要有一个所缘境。假设说彼此相同都是初禅，但是所缘境不一样，譬如说用火做所缘境，或者是用水做所缘境，要入定的时候，你一定缘所缘境，那就叫做差别定心所起诸所缘相。「即此所说三摩地相」，这句话就是这里所说的三摩地相，「三摩地相」就是「彼彼色类差别三摩地相」。「由是说名等持等至」，就是由你所缘境的三摩地相，说名为等持，说名为等至。色界的四静虑，无色界的四空定，都可以名之为等持，也都可以说是等至。上一次讲的时候曾经说过，若说「等持」是指有心说的，若「等至」也包括无心定，譬如无想定，也可以名之为等至。等持、等至都是禅定，但是有这么一点差别。

「谓如有寻有伺无寻唯伺无寻无伺，是此所说等持差别。」下面指出来三摩地相究竟指什么说的呢？就是「如有寻有伺」这个三摩地，这就是初禅，初禅可以说是有寻有伺。「无寻唯伺」，这是中间禅，就是初禅和二禅之间的三摩地叫做无寻唯伺。「无寻无伺」，二禅以上乃至到非非想定，都可以名之为无寻无伺三摩地。「是此所说等持差别」，举这个例子，就是这里所说等持的差别。

「又如八胜处三摩钵底及十遍处三摩钵底一分，是此所说等至差别。」前面说是等持的差别，这下面说是八胜处，八胜处就是地水火风和青黄赤白。八胜处修成了，就名之为三摩钵底，名之为等至。「及十遍处」，十遍处就是八胜处再加上空无边处定、识无边处定，这叫做三摩钵底。这只是说是三摩钵底的一分，还有其他的三摩钵底的，「是此所说等至差别」。「如是一切有色诸定，皆此等持等至所摄应知。」前面所说的，「如是一切有色诸定」，还有有色诸定，地水火风、青黄赤白这都是有色，「皆此等持等至所摄」的，都属于这一类的等至。

申二、引教

如说世尊随此色类三摩地相而入定时，如其定心，大光普照一切梵世妙音说法，但闻其声，都无所见。乃至广说。

这是第二科「引教」，前面第一科「标名」。引教就是引佛所说的话，教是佛教化我们的法语，引佛的法语来说明这件事。「如说世尊」，如经上说，佛「随此色类三摩地相而入定时」，成就三摩地，成就三摩钵底，当然是佛的弟子，佛都有这种功德，现在是说世尊，不是说别的人。「随此色类三摩地」，随顺色类，就是以色为所缘境的，色其中有很多的种类，这样成就三摩地的人。现在说佛随此色类三摩地的相貌，而入定的时候…。我们没有成就禅定的人，学习禅定一定要选择一个所缘境；已经成就禅定的人，他要入定的时候，也还是要把自己学习的时候那个所缘境要提起来，还是这样子。所以现在佛世尊他入定时，也是随此色类三摩地等相而入定的时候，就是以地水火风为所缘境，以青黄赤白为所缘境，那入定时就是要现出这个相

来。

「如其定心，大光普照一切梵世」，入定以后那是寂然不动的境界，所以叫做「如其定心」。如其定心成就了以后，他就放出来青黄赤白的光明。这个光明普遍的照耀一切的梵世间，梵世间就是初禅、二禅、三禅、四禅都是梵世间。「妙音说法」，光明普照之后，还发出来微妙的音声宣扬佛法。「但闻其声，都无所见」，其他的人只是听闻说法的音声，完全不能看见什么形相，只是听见法音。「乃至广说」，佛入定放大光明，还有详细的情形，那要广博的去说，现在就不说了。

申三、结义

如是如来随欲显示彼彼事义，或共世间不共世间，随此色类三摩地相而入定时，速疾能办。

第三科「结义」，把这段文的义结束。「如是如来」，前面是引佛语，所以前文叫做「如是」，前面这一段文这是佛的境界，「随欲显示彼彼事义」，随顺佛自己的想法，来显示各式各样的事情，各式各样的道理。「或共世间不共世间」，显示出来的事，显示出来的义，或者是通于世间的，世间也有这个义。「不共世间」，或者说不共于世间，世间是没有这个境界的，所以有「共」与「不共」的差别。「随此色类三摩地相而入定时，速疾能办。」佛随此色类三摩地相入定的时候，很速疾的就能成就，而不是很缓慢的。若是你得到的禅定，得到的三摩钵底，成就了以后，时时的要练习，时时的入定。久了，你对定就熟悉，要入定立刻能入定。若是你不常入定，那就有问题。

在《清净道论》上举一个例子，说是有一位大比丘，看见金翅鸟，金翅鸟要吃那条龙。这金翅鸟也是很厉害，很迅速的，龙也是很迅速的，但是金翅鸟的力量要大过龙。而这位大比丘看见了，当然这个事情也不是平常人能看的懂，可能龙也现出人的相，金翅鸟也现人的相，我们平常人看见人相，哪知道它是金翅鸟要捉龙呢？不知道这个事。但是那位大比丘是大阿罗汉，有天眼、有慧眼，他看到了立刻要入定来救这条龙，那是要非常迅速才可以，所以这上面说到「随此色类三摩地相而入定时，速疾能办。」能成办这件事。这是结束这一段文。

午二、显无过增

当知此中，即由静虑解脱势力，心得自在。心自在故；依止于心，随所乐事，一切成办。齐此名为修静虑者一切所作。除此，无有若过若增。如来于此静虑所作一切种类，皆如实知；是故唯说静虑解脱等持等至。

这是第二科「显无过增」。前面这几科综合起来叫做「别释种类」，现在这一科显无过增。

「当知此中」，论主告诉我们，应该知道这里说的禅定的事情，「即由静虑解脱势力」，就是由于…当然这是说佛的境界，佛的四静虑、八解脱的力量，「心得自在」，他的心是很自在的，没有其他的力量能威胁佛的，没有这种事情。「心自在故；依止于心」，因为佛陀很自在的成就了静虑解脱的势力，所以他的心是很自在的，「依止于心，随所乐事」，就是依止佛的静虑解脱的心的力量，随所欢喜的事情「一切成办。」一切都可以成就，你想要成就这件事就能成就。「齐此名为修静虑者一切所作」，就是到此为止，这是成就色界四静虑的人，他所做的一切事情是这样子。这可见我们没有得禅定、没有得到静虑的人，是不可以有这样境界的。

「除此，无有若过若增。」除这里所说的，另外没有再超过这个境界，也不可能

会增加多少。「如来于此静虑所作一切种类，皆如实知；是故唯说静虑解脱等持等至。」佛陀对于前面所说的四静虑，所做的一切事情，一切事情有各式各样的情形。说是众生伤害众生的事情，众生想要利益众生的事情，或者修行人有什么事情，这一切种类，「皆如实知」，佛陀能够如其真实的情况而能了知的，「是故唯说静虑解脱等持等至。」

巳二、说得彼智（分二科） 午一、别辨相（分三科） 未一、于未得得（分二科） 申一、举杂染

又若略说此静虑等有二杂染。一者、为得所未得中障碍杂染。谓无方便善巧加行，及以诸盖随一现行。二者、已得所应得中自地杂染。谓烦恼缠及以随眠。

这前面是「说静虑等」，下面第二科「说得彼智」，分二科，第一科「别辨相」，又分三科，第一科「于未得得」，分二科，第一科「举杂染」。

「又若略说此静虑等有二杂染」，这一科并不是重复，是说得彼智，得到这样的智慧。「此静虑等有二杂染」，有二种不清净的事情，「一者、为得所未得中障碍杂染。」第一种杂染是什么事情呢？「为得所未得中」，就是没有成就色界的四静虑，但是我想要成就，叫得所未得，为了成就所未成就的四静虑。那么怎么叫做没成就呢？就是有障碍，「障碍杂染」，障碍就是杂染。我想要成就初禅，这只是有这个愿望就是了，不能够说是想要得四静虑，立刻就成就了，不是的，中间有障碍。有障碍，这上面是说第一种是障碍杂染，什么叫做障碍杂染呢？「谓无方便善巧加行，及以诸盖随一现行。」就是没有得色界四静虑，若想要成就需要有方便善巧加行。方便就是方法，善巧的智慧，那个方法就是善巧的智慧的行动，加行就是行动，知道怎么样能得初禅，方法你知道。现在「无方便善巧加行」，你没有这个方法，没有这个智慧成就初禅，这就是障碍杂染，这是一种。

「及以诸盖随一现行」，及以诸盖就是五盖，五种盖，盖其实就是障碍，五种障碍，第一种是贪欲盖、第二是瞋恚盖、第三睡眠盖、第四掉悔盖、第五是疑盖。这五种盖随那一种显现出来，那就是杂染，就是障碍，这是一种。前面我们没有成就色界四禅的人，我们有这二种障碍：一个是不知道怎么得到色界四禅，没有这个方法，没有智慧；第二有五种盖，就是有这二种杂染。这是未得、想要得的人，是这样子。

「二者、已得所应得中」，第二种就是那个人很幸运，他成就了方便善巧的，努力的学习禅定成功了。「已得」，就是已经成就色界四禅了，「已得所应得」，色界四禅是应该成就的，他事实上也是成就了。「自地杂染」，成就了以后，其他的境界不要说，就是你成就的色界四静虑里面，就在这境界里面也还有杂染，还有不清净。这个不清净是什么呢？「谓烦恼缠及以随眠。」烦恼就是成就了色界四静虑以后，对于所成就的四静虑有爱，爱着初静虑、第二、第三、第四静虑，爱着这个境界。爱、见、慢、无明，有这么多的染污。「缠」，是烦恼出现的时候，烦恼缠绕着你的心，使令心不清净叫做缠。「及以随眠」，有的时候烦恼不现，但是它潜伏在你的心里面，它随逐你，不和你分开，在心里面潜伏着。就像这个人外边看不见，但他在里面睡觉，还在那里，不是不在。烦恼没有活动的时候叫随眠，活动的时候叫缠。这是已得色界四静虑的人，他还是有这样的问题，这是第二种杂染。

这一科是「举杂染」，下面第二科「例清净」。

申二、例清净

如是清净，复有四种。与上相违，应知其相。

「如是清净，复有四种。与上相违，应知其相。」前面是说杂染，若说清净，也

是有四种不同。前面杂染是有这么多，没得的时候，有二种杂染，已得的时候，也有二种杂染，加起来就是四种。现在若说清净也还是有四种，「与上相违」，这四种是哪四种呢？就和前面相违，就是不同于前面四种，你就应该知道清净的相貌就是这样子。

《披寻记》一六四五页：

如是清净复有四种等者：前二杂染有四差别，如文可知。今说清净与彼相违亦有四种，故作是说。

「如是清净复有四种等者：前二杂染有四差别，如文可知。」像文所说的，我们可以明白了，「今说清净与彼相违亦有四种」，那也就可以知道了。「故作是说」，那就是你得到了禅定的时候，前面说四种杂染，是说他不是佛教徒，他没成就或者成就色界四禅的时候，有这个问题，有四种杂染。若是佛教徒，他会在禅定里修八解脱，修四念处，就把杂染消灭了，消灭了就变成清净了。所以就是也同样有这四种不同。

未二、于彼假名

又即如是诸静虑等种种引发假立名字，随其色类如应安立；是名建立。

这是第二种，前面第一种「午一、别辨相」，分三科，第一科「于未得得」，现在第二科「于彼假名」。

「又」，就是不同于前面，还有不同的意思，「即如是诸静虑等」，就是色界的初静虑，初禅叫初静虑，第二禅也是静虑，三、四也是静虑，一共是四种静虑等。「种种引发假立名字」，初禅原来是没有的，说是那个人得了四禅，那是他的啊，你没有啊。现在我也想有呢，就是要方便善巧的引发，把它引发出来。引发的意思是说我们心里面是有这种功德的，但是潜藏在那里，你要用功修行把它引发出来。这样，这个话里的意思表示我们也有四禅，但是要引发才能出来的，怎么引发呢？「假立名字」，当然这是世间的智者，若是学习禅的话，他也会知道。若我们佛教徒，佛陀在经论里面说了，假立名字，本来一切法是没有名字的，现在为了成就这个功德，要立出一个名字来。立出名字来，初禅、二禅、三禅、四禅，这是假立名字。

其实初禅里要有寻伺的方法，寻伺的方法，我们前面是已经讲过了。寻伺实在是什么？是修不净观。修不净观就是粗略的思惟就是「寻」，微细的思惟就叫做「伺」，这是安立的假名字。还有喜乐，成就了色界初禅的时候，心里面感觉到喜，
感觉快乐。「喜」，若在《显扬圣教论》上，也就是《瑜伽师地论》里面说，喜是第六识，第六识感觉到喜悦；「乐」是阿赖耶识，不是前五识。因为已经得到禅定，入定的时候，前五识不动了。所以乐是指阿赖耶识说，阿赖耶识来摄受转识，有乐的感觉，是要比喜更微妙的境界。一个「寻」，一个「伺」，又是「喜」，又是「乐」，还有个「心一境性」。心一境性就是定，这样说，寻伺是成就初禅的方法，能对治欲界的欲烦恼。喜乐是得到的成就，成就初禅的时候，有喜乐的利益；心一境性就是初禅的体性，就是定，心安住在一个境界，不散乱，就是心一境性。假立出这么多的名字，这样去修行，就把初禅引发出来了。

二禅又立出来「内等净」、也有「喜」、也有「乐」、也有「心一境性」，立出这个假名字，这样修行也能成就二禅。三禅，假立的有「舍」、有「正念」、有「正知」、有「乐」、有「心一境性」，这是五支，三禅有这五支。二禅是四支，初禅也是五支。二禅的内等净，就是寻伺是修不净观。初禅的时候，虽然不净观都修成了，但是还是要常常的修不净观。二禅的时候，就不修不净观了，不修不净观这时候心里

是清净的，所以叫内等净。也有喜、乐、心一境性。

三禅的时候，叫做舍，心里面安住在舍，那就是不要喜了。不但是没有寻伺，同时也没有喜，不高兴这个喜。正念，舍去掉了喜，心里面没有喜，心里面还要觉知这个境界。念是明记不忘的意思，明记，明明了了的记之没有喜的境界，那叫做正念。正知是什么意思呢？如果是初开始得到三禅的时候，有可能会正念失掉，喜又出来了，喜又出来，你要知道，「正知」，知道还要把它除灭。乐，唯有微细、微妙的乐存在，也是心一境性，这是第三禅。

第四禅也是有四支，「舍清净」、「念清净」、「不苦不乐」、「心一境性」。第四禅舍清净，初开始是不苦不乐。成就初禅的人，心里面没有忧，没有忧愁的事情。第二禅除掉了苦，第三禅是没有喜，第四禅没有乐。去掉了寻、伺、喜、乐这些事情，第四禅心里面也不苦也不乐。这样子没有寻伺喜乐的境界，很明了现前那叫做念清净，这时候也是心一境性，也是在定里边。就是在这四种禅里边，假立了种种的名字，换句话说，就是说明这个法门，说明四禅成就的方法，假立种种名字。

「随其色类如应安立；是名建立。」随其四禅的这些形相，因为这都是在色界，是属于色界四禅，不是无色界，所以就属于色类。当然修行的时候，应该是在欲界。在欲界的人，感觉欲是苦，所以希望得到色界的禅定。「随其色类如应安立」，如其所应，那个法门应该这样安立，佛陀就这样立种种名字，「是名建立」，这就叫做建立。建立有二个意思，一个佛陀安立法门的种种差别名相，这是建立；第二是自己按照法门去努力的修学成就了，那也叫做建立。

《披寻记》一六四五页：

种种引发假立名字者：谓由种种假立名字，能正引发诸静虑等故。

「种种引发假立名字者：谓由种种假立名字，能正引发诸静虑等故。」列出来法门的差别相，我们可以这样用功修行，就引发出来诸静虑等故，所以叫做建立。

未三、于彼增进边际

又即如是诸静虑等具证得已；后更胜进，修习圆满，得随所欲，得无艰难，得无梗涩，是名清净。

这是第三科「于彼增进边际」。「又即如是诸静虑等具证得已」，这又不同于前一段所以叫做「又」。「如是诸静虑等」，佛陀方便善巧所安立的色界四静虑，这些法门安立好了。「具证得已」，这位佛教徒和我们现在佛教徒不一样，我们今天的佛教徒是这样的，这样的早晨起来做什么，到了晚间做什么，是这样。但是这位佛教徒是具证得已，他努力的修色界四禅，那当然是要经过欲界定、未到地定、然后得到初禅。并且他很有恒心，他不怕苦，不怕冷。「具证得已」，圆满的具足，就是四种禅都成就了以后，他能得到初禅、二禅、三禅、四禅。

「后更胜进」，成就了色界四禅以后，不停止他的修行，还更胜进，更有力量的向前进。「修习圆满」，所成就的色界四静虑，要继续的修习，继续的入、住、出。初禅入住出，二禅入住出，三禅、四禅也是入住出。继续这样修行，能够使令所成就的色界四静虑圆满。怎么叫做圆满呢？「得随所欲」，能够随你所欲的就能出现。什么叫做得随所欲呢？「得无艰难」，入定、住定、出定不感觉困难，随你所欲想要入定，就能入，想要住也能住，想要出也能出。那这表示什么意思呢？表示初开始得到色界四静虑，有的时候想要入定不能入；想要住不能住；已经住在禅定想出定不能出，不能随你所欲，就是有这个事情。现在要不断的修习，就能得随所欲，得随所欲

就是不艰难，入住出心里不感觉困难。「得无梗涩」，就是入住出都没有障碍，「是名清净。」这就是色界四静虑成就的达到这个程度，是名叫做清净。

这个科的名字「于彼增进边际」，你所成就的色界四静虑，使令你能向前进步的边际。它有个界线，相貌说的也很清楚，就是入住出很自在。

午二、结略义

如来于此如其未得，如其已得，于所得中若劣若胜，若彼假名，若彼所有增进边际，如是一切皆如实知；故说如来普于一切静虑解脱等持等至，得无上智。

第一科「别辨相」，现在第二科是「结略义」。

「如来于此」，佛对于色界四静虑「如其未得，如其已得」，如其最初的时候是没得，后来是已得。「于所得中若劣若胜」，于所得的四静虑里，初开始「若劣」，是不理想，虽然成就四静虑，有的时候想要入定，有问题，入住出有问题所以叫做劣。「若胜」，最后是得自在了。「若彼假名」，所安立的四静虑的假名字，初禅的假名字，二禅、三禅、四禅都有种种的假名字。「若彼所有增进边际」，若是那位修行者，要求所成就的四静虑能够圆满，他继续的要修习，没有别的时间，没有空余的时间，一直的要入住出练习这个事情的。增进，他的力量就进步了，增进到什么边际呢？就是得大自在。得随所欲、得无艰难、得无梗涩，就是到了边际了。

「如是一切皆如实知」，初开始想要成就色界四静虑，乃至到最后增进的边际，佛都真实的知道，而不会搞错。「故说如来普于一切静虑解脱等持等至，得无上智。」所以说佛普遍的对于一切有情，想要成就静虑解脱等持等至，得无上的大智慧，知道你现在成就、没成就，其中的边际都是明明了了的。

《披寻记》一六四五页：

如其未得等者：此中未得，结显前说障碍杂染。于所得中若劣，结显前说自地杂染。若胜，结显前说四种清净。余易可知。

「如其未得等者：此中未得，结显前说障碍杂染。」前面说的障碍杂染的意思那就是未得。「于所得中若劣」，这句话「结显前说自地杂染」。「若胜」，这句话「结显前说四种清净」。「余易可知。」其他的容易明白。

辰四、根胜劣智力

如所成熟修证圆满信等五根，成软中上；当知是名诸根胜劣。

当然我们是用嘴说，认识这个字来说这件事，但是佛在世的时候，这些大阿罗汉都是成就这个功德的。但是在今天，我们佛教徒谁成就这个功德了？恐怕成就的人不多，为什么会这样呢？就是懈怠，不肯努力的学习。为什么不学习呢？因为这件事不是重要事，我另外有重要的事情要做，所以四静虑不能成就，是不是？就这个原因吧！就这件事我不欢喜。但是得成就色界四静虑，佛法里面说叫做门，禅门，我们说禅门日诵，禅门这二个字说的是对的。就是成就了色界四静虑，它是个门，你可以从这里边成就更多更多的功德，是这么意思。如果没有成就禅定，心里面散乱，其他事不用谈，就完全不能讲了，都是不及格的啊！

下面是第四「根胜劣智力」。「如所成熟修证圆满信等五根，」如所成熟的，成就了而又特别的熟悉，成熟的是什么呢？就是修证圆满的信等五根。「修」是因，

「证」是果。指什么说的呢？指信等五根，就是信进念定慧这五种善根，这五种善根都成就了，而且非常圆满。但是这里边「成软中上；当知是名诸根胜劣。」就是信等五根还是有软、有中、有上的差别，所以叫做诸根胜劣。

《披寻记》一六四五页：

如所成熟等者：应可成熟补特伽罗，名所成熟。〈成熟品〉说：住声闻种性，于声闻乘应可成熟。住独觉种性，于独觉乘应可成熟。住佛种性，于无上乘应可成熟。（陵本三十七卷二十页）今说如其声闻独觉及佛种性，信等五根有软中上三种差别。依此建立诸根胜劣。

「如所成熟等者：应可成熟补特伽罗，名所成熟。」应该成熟的补特伽罗，补特伽罗就是众生，翻个数取趣，就在生死里流转的人。这样的人应该成就信进念定慧的善根，是这个意思。「名所成熟」，就是众生应该成就信进念定慧的善根，所以叫做「所成熟」。「〈成熟品〉说：」这是我们前面已经学过了，「住声闻种性，于声闻乘应可成熟。」是安住在声闻种性，就是这个人从久远以来，他的种性是属于声闻乘的。种性的性，说这个人姓张、姓王、姓李、姓赵，生来就姓李，姓王，姓赵。这是一个譬喻，譬喻什么呢？说众生的根性，从无始以来，他就是声闻种性，就是可以得阿罗汉的，他有这种善根，生来就有这种功能。种就是因，生来就有的善根，不是熏修来的，本来就有这种善根，所以叫做种性。但是种性有三种差别，一种是声闻种性，就是听佛说法可以得阿罗汉，这是于声闻乘。「应可成熟」，他本来是这个种性，所以他应该可以成就声闻种性的信、进、念、定、慧，这个意思。「住独觉种性，于独觉乘应可成熟」，这个众生本来他就属于独觉种性，可以得辟支佛道，安住在独觉种性。于独觉乘的信、进、念、定、慧可以成熟的；你若遇见因缘去学习，就会成就独觉种性的善根。「住佛种性，于无上乘应可成熟」，说这个众生他不是声闻种性，也不是独觉种性，他是佛种性，他本来就有佛性，他若遇见因缘，他可以修学圣道，可以得无上菩提，所以「于无上乘应可成熟」。「（陵本三十七卷二十页）」，这几句话是那个地方讲的。「今说如其声闻独觉及佛种性，信等五根有软中上」，说这个信、进、念、定、慧五种善根有软、中、上的差别。这个「软、中、
上」是什么意思？就是「三种差别」，「依此建立诸根胜劣」，那就是软，那就是声闻种性，中就是独觉种性，上就是佛种性，是这样意思。这样子论诸根胜劣的差别。

辰五、种种胜解智力

若从他信以为其先，或观诸法以为其先，成软中上爱乐印解，当知是名种种胜解。

「若从他信以为其先，或观诸法以为其先，成软中上爱乐印解」，这是第五科，前面「根胜劣智力」是第四科，这是第五科「种种胜解智力」。

「若从他信以为其先」，这位佛教徒若从他信，若随从别的人的教导，别的人的教授，他才能相信佛法。他最初，「先」就是最初，当初他来到佛法里面来，他是这个情形，「从他信以为其先」，这是一种情形。「或观诸法以为其先」，这个「其先」这句话，只是说你最初来到佛法里面栽培善根的时候有这种情形，不是说永久是这样子，「先」这个字有这个意思。「或观诸法以为其先」，或者这位佛教徒他来到佛法里面来，虽然也可能听别人的教授，但是主要是他自己内心的思惟。这个「观」就是内心里面思惟，思惟一切法的因缘所生，从这里栽培信、进、念、定、慧的善根，他最初是这样子，主要是这样子成就善根的，那这就是和前面那个信为先就不一样了，这是这个根性就是有这个差别。「成软中上爱乐印解」，他成就的这个善根有软、中、上的差别。这个「爱乐」实在就是信，你这个信或者是从别人，听别人教授，或者是由别人教授了，但是主要是自己思惟观察而成就信、进、念、定、慧，所以这个「爱乐」就是信的意思。这个「印解」，就是你对于佛法的信心达到胜解的程

度，就是很深入地信解佛法，而不动摇，叫做「印」，决定、不犹豫的，叫做「爱乐印解」。

「当知是名种种胜解」，这就叫做种种胜解，这个胜解就是这样意思。而胜解也还有软、中、上的不同；那这样说也就是声闻种性、独觉种性、佛种性，也就是这样叫软、中、上。但是他本身……，声闻与声闻来比较，对比起来也有软、中、上的不同，但是那个不同不是永久的；他现在是软，但是过一个时期他可能是中了，过一个时期可能是上了。但是声闻种性，和辟支佛种性，和佛种性的软、中、上，这是永久是差别的了。这个胜解这个地方，是说你现在学习佛法，你成就胜解。前面的根胜劣智力是说过去，你过去你在佛法里面成就的善根，是指过去，这两种有一点差别。

辰六、种种界智力

若广建立种种种性，或诸声闻所有种性，或诸独觉所有种性，或诸如来所有种性，或有种种不定种性；或贪等行差别道理，乃至有情八十千行；当知此中名种种界。

「若广建立种种种性，或诸声闻所有种性，或诸独觉所有种性，或诸如来所有种性，或有种种不定种性」，这个是第六科「种种界智力」。「若广建立种种种性」，这是若广博地开示，若广建立种种种性，详细地去开示众生在佛法里面有各式各样的种性。「或诸声闻所有种性」，就是这个人他的善根是属于声闻性的。「或诸独觉所有种性」，就是最后得圣道成就辟支佛的时候，是没有老师的，所以叫独觉。「或诸如来所有种性」，这是有大悲心，有大智慧的人，叫做「如来所有种性」。「或有种种不定种性」，或是有各式各样不定种性，就是这个人的心里面，他的阿赖耶识里面也有声闻种性，也有独觉种性，也有佛的种性，他有这么多的差别的种性，他遇见什么因缘，遇见声闻种性教授的因缘，他就可以成为阿罗汉；他遇见辟支佛的教授的因缘，他可以成为辟支佛；若遇见大乘佛法的因缘，那他可能会成佛，所以他不是决定某一种性，所以叫做「种种不定种性」。

「或贪等行差别道理，乃至有情八十千行」，「或贪等行」，前面是说清净的善法，清净善法的功德，这下面说是染污。说这个众生他还有贪瞋痴等差别的行，行就是心。行者动也，是谁动？就是心动，「不是风动，不是幡动，仁者心动」这句话的确是对了，就是心。贪也是心，瞋也是心，各式各样的烦恼都是心，都是心在动，这个动还是不一样，贪心的动，瞋心的动，或者高慢心的动，是不一样，这个差别道理，都是心在动。「乃至有情八十千行」，前面说贪，这只是其中的一种，说瞋也是其中的一种，乃至到多说一切众生有八十千行。十千就是一万，八十千就是八万，就是有八万这么多的差别，你内心的活动有这么多的差别。「当知此中名种种界」，在这段文里面就是种种界。这样子说，这个界实在是个因的意思。这个声闻种性也是因，独觉种性也是因，如来种性也是因。贪等行也是因，但是这个属于染污的，就是有清净的因，也有染污的因，都叫做种种界。佛对这件事通达无碍，所以叫种种界智力。这样说，这个种种界和种种胜解是不一样，种种胜解和根胜劣也是不一样，「当知此中名种种界」。

辰七、遍趣行智力（分二科）　巳一、释名（分三科）　午一、第一义

若即如是诸趣入门随顺正行；如贪行者修不净观，如声闻地已广宣说，当知此等名遍趣行。

「若即如是诸趣入门随顺正行；如贪行者修不净观，如声闻地已广宣说」，下面是第七科「遍趣行智力」。又分两科，第一科是释名字。分三科，第一科是「第一义」，分三个义来解释，现在是第一个解释。

「若即如是诸趣入门随顺正行」，若是前面这些有清净种性，也有染污种性，各式各样不同的众生。「诸趣入门」，这些众生来到佛法里面来，他们修学圣道的法门是不一样的，不是一样，「诸趣入门」，很多的向前进；趣者进也，进入到佛的第一义谛的门，就是从这个门能进入第一义谛。「诸趣入门」，各有不同的门。「随顺正行」，你能随顺佛陀的教导，能够努力地如法地去修行，那么就是「随顺正行」。

「如贪行者修不净观」，这底下举个例子，「诸趣入门」。「如贪行者修不净观」，譬如说这个贪欲心，贪欲心的活动特别多的人，他的趣入门是什么呢？就是修不净观，修这个九种不净，或者五种不净，各式各样的不净观。修这不净观，那这就是你开始来到佛法里面修行的门；以此为门，你能够入于第一义谛，就是这个意思。若瞋行者呢，瞋行者就不能修不净观了，那他应该修慈悲观，就是各有各的门。「如声闻地已广宣说」，就是前面，我们现在学习的《瑜伽师地论》是属于〈菩萨地〉，〈菩萨地〉之前有〈声闻地〉，「已广宣说」，已经广博地宣说了趣入门，各式各样的门。「当知此等名遍趣行」，这一类的说法，这就叫做遍趣行。指一切众生很多很多的趣入门，这是有差别；但是佛能普遍地通达这个趣行，有这样的智慧。这是一个解释，这是「第一义」。

午二、第二义

复有异门：谓趣一切五趣之行，当知此等名遍趣行。

还有不同的解释，这是第二个解释。「复有异门」，前面说「诸趣入门」，是入于佛法中的门。现在说还有不同的门，是什么呢？「谓趣一切五趣之行」，就是一切众生到五趣里边去。五趣，那就是三恶道，加上人、天，五趣之门。到人间来也有门，到天上去也有门，到三恶道去也有门，但是一切众生也不完全都是一样的，「当知此等名遍趣行」，这也叫做遍趣行。

午三、第三义

复有异门：谓依种种党类差别，更互相违，各各异见、异欲诤论，互相违背，诸外道类，即诸沙门或婆罗门所有诸行；或余一切品类差别，此世他世无罪趣行；当知此等名遍趣行。

「复有异门：谓依种种党类差别，更互相违，各各异见、异欲诤论，互相违背，诸外道类，即诸沙门或婆罗门所有诸行」，这是第三个门，还有不同的门。「谓依种种党类差别」，这个「党」就是朋党，就是他们这个趣味相投，算是一伙人。那么又有不同的思想呢，他们又结为一党，就是种种的党类的差别。「更互相违」，他们互相冲突，思想不一致。种种党类差别，更互相违。「各各异见」，这下面说这个党类的差别是什么呢？各各不同的思想，就是各各异见。各各「异欲」，不同的所欲，他欢喜这个，他欢喜那个，不同。「诤论」，异见，异欲，彼此有冲突就会有诤论。

「互相违背」，我来伤害你，你伤害我，这是一种情形。「诸外道类」，就是在宗教里面，除了佛法以外，就是外道类。「即诸沙门或婆罗门所有诸行」，就是印度所说的，沙门是指出家了的人，但是不是指佛教徒的出家人。「或婆罗门」，就是在家的人。他们所有的思想不同，他们的诸行也是不一样的，也是各各异见、异欲、诤论。「或余一切品类差别」，还有其他的不同的。「此世他世无罪趣行」，那这应该是接近佛教，是佛教徒。「此世他世」，现在世诸恶莫作，众善奉行，是「无罪趣行」。「他世」就是未来世，没有过失的趣行，不作罪，不造作恶事。这个在时间上都是刹那刹那地向前进，都有所趣、有所行的，但是有的是有罪过，有的是无罪过；有的有功德，有的无功德。「当知此等名遍趣行」，这样说这个遍趣行，每一个众生都是向前进的，都有各式各样的趣行不同。现在说这个不但是某一类，是普遍地一切的趣行，佛都是知道的。这是「第三义」，下面是「指说」。

巳二、指说

如迦罗摩经等广说。

这个遍趣行在这部经里面说得很详细的。

《披寻记》一六四六页：

或余一切品类差别等者：此说三乘圣道趣涅盘行，名为此世他世无罪趣行。望前外道沙门或婆罗门，名余一切品类差别，此是内法凡圣补特伽罗摄故。《显扬论》说：遍趣行智力，谓于一切相乘出离差别中无碍智性。（显扬论四卷八页）与此义同。

「或余一切品类差别等者：此说三乘圣道趣涅盘行」，这一句话指佛法里面的三乘圣道，大家都是向涅盘那里去，「名为此世他世无罪趣行」。

「望前外道沙门或婆罗门，名余一切品类差别，此是内法凡圣补特伽罗摄故」，这一句话是指佛法里面，佛教徒里边也有凡夫、也有圣人，那么各有不同的趣行。「《显扬论》说：遍趣行智力」，这个总说它的大意，就是佛有遍趣行的智慧力。「谓于一切相乘出离差别中无碍智性」，这个《显扬圣教论》是这么说：「谓于一切相乘」，这个一切相，就是譬如声闻种性的相，辟支佛种性的相，佛乘种性的相，各有不同，所以叫做一切相。这些相都是乘，都是能从生死到涅盘那里去，所以叫做「乘」。「出离差别」，出离生死的法门不一样，所以叫做差别。「差别中无碍智性」，这么多的差别里边，佛都完全能通达无碍的智慧。「（显扬论四卷八页）与此义同」。

辰八、宿住随念智力（分二科）　巳一、标

若于种种有情众中，谓于东方南西北方，种种名字假设安立品类差别。

这下面是第八科「宿住随念智力」，分两科，第一科是「标」。

「若于种种有情众中」，佛的智慧对于各式各样的众生里边，「谓于东方」的众生，「南西北方」的众生，有种种的名字。「假设安立」，都是假设的，都是安立各式各样的名字，不同的，佛都是通达的。

《披寻记》一六四六页：

若于种种有情众中等者：诸有情众有六十二。如〈意地〉说。（陵本二卷十八页）是名种种。于此有情诸方名字施设有异，是名假设安立品类差别。

「若于种种有情众中等者：诸有情众有六十二。如〈意地〉说」，这是在前面第二地，就是〈意地〉，在那里说了，一共有六十二种差别，「（陵本二卷十八页）」那上说的，「是名种种」。「于此有情诸方名字施设有异」，有差别，「是名假设安立品类差别」。

随先过去所有自体，八言说句差别类中，随念六种略所行行，有无量种宿住随念。

「随先过去所有自体，八言说句差别类中」，这个假设安立品类的差别，这句话还没有详细说出来，这下面说了。「随先过去」，随某一类众生过去所有的自体，所有自体就是你自己的身体。「八言说句」，可以用八句话来说它的差别，当然这个众

生很多种类。「随念六种略所行行」，这是说八言说句是一种，这又随念六种的，不是八种，现在说六种。「略所行行」，这六种是简略地表示众生所做的事情也是一行一行地。这个人是作木匠是一行，这个人是种田的，这个人是读书人，这个人是作官的，一行一行地。「有无量种宿住随念」，说八言说句也好，说六种也好，总而言之是有无量种过去，「宿住」，「宿」是过去，「住」是他的生命，过去生命的情况佛都能够知道，所以叫做「随念」。这个「念」是明记，能够明记过去的情况叫做念。

这是「标」，下面第二科解释。分两科，第一科是「别辨相」。分三科，第一科是「言说行相」。分两科，第一科是「八言说句」。又分两科，第一科是「征」。

巳二、释（分二科） 午一、别辨相（分三科） 未一、言说行相（分二科） 申一、八言说句（分二科） 酉一、征

何等名为八言说句？

这是问，下面第二科是列出来。

酉二、列

谓如是名、如是生类、如是种性、如是饮食、如是领受苦乐差别、如是长寿、如是久住、如是所有寿量边际。

「谓如是名」，这个人叫这个名字。「如是生类」，他现在是生在这一类；他家是种田的，那么这就是……，说他是作生意的，他是作官的，就是「生类」，他生在这一类，这个类不一样。「如是种性，如是饮食」，他是这一个种性，刚才说他是作生意的，或者他是作官的。「如是饮食」，他日常生活的饮食是这样子。「如是领受」的是苦或者乐的不同。「如是长寿」，他的寿命就这么长。「如是久住」，能住这么久，也就是能生存这么久。「如是所有寿量边际」，这就是八言说句。

《披寻记》一六四六页：

如是长寿等者：此中三种，皆是寿量差别略行所摄。有情寿量种种非一，由此说言如是长寿。有情年齿或少或中或老住有差别，由此说言如是久住。若阿罗汉若诸有学于现法中定般涅盘，若诸异生住最后有，由此说言如是所有寿量边际。义如〈决择分〉说。（陵本五十二卷十页）

「如是长寿等者：此中三种，皆是寿量差别」，上面说「如是长寿、如是久住」这是两句，「如是所有寿量边际」是第三句。此中三句，实在意思没有差别，就是寿量的差别。「略行所摄」，也是属于略行。「有情寿量种种非一」，寿量是不一样的，「由此说言如是长寿」。「有情年齿」，也就是年岁。「或少」，或者还是年少的时候，或者是中年，或者是老，「住有差别」。这个「住」，少也是住，中也是住，老也是住，有少、中、老的生命的差别。「由此说言如是久住」，他的久就这么多。

「若阿罗汉若诸有学于现法中定般涅盘」，这下面解释寿量边际。「若阿罗汉」，就是他在佛法里修四念处，到了阿罗汉的程度了。「若诸有学」，或者这位佛教徒修四念处，他在初果、二果、三果的时候，他要继续修行才能得阿罗汉，这时候叫做「有学」。这个「学」也包括修行在内的。「于现法中定般涅盘」，这个若阿罗汉，或者到有学的程度，那么「于现法中」，就是现在的生命中，「定般涅盘」，他一定入涅盘，这个意思等于是入无余涅盘。

「若诸异生住最后有」，说是这个人也不是阿罗汉，也不是有学，也不是初果、二果、三果，也不是四果；他这个时候他是一个凡夫境界，所以叫做「异生」，这个「异生」就是对同生说的；这些阿罗汉和有学，他们是同生，就是他们的思想就是在苦、空、无常、无我这里，都是相同的。若是没入到初果、二果、三果，四果的人，他的思想是不一样的，有的人欢喜这样，有的人欢喜那样，所以叫「异生」。「住最后有」，这个「有」就是这个身体，这个身体是最后；这个身体若结束以后，再没有身体了，所以这个身体叫做「最后有」。「由此说言如是所有寿量边际」，这寿量边际指最后有说的。「义如〈决择分〉说。（陵本五十二卷十页）」，在那里说。那么这是寿量的边际，「如是所有寿量边际」。若是没有到这样的程度，那你还要继续流转生死的，还没有到边际的地方。

申二、六种略行（分二科）　酉一、征

何等名为随言说句六种略行？

这是第二科，前面是「八言说句」说完了，现在说「六种略行」。分两科，第一科是「征」。何等名为随言说句有六种略行呢？这个「行」指什么说呢？这个「行」就是做种种事，其实就是心行。这个心行也是无量无边的，现在说六种来包括无量无边的行，所以叫做略行。何等名为随言说句这六种略行呢？下面第二科是「列」，列出来。

酉二、列

一者、呼召假名。二者、刹帝力等色类差别。三者、父母差别。四者、饮食方轨。五者、兴盛衰损。六者、寿量差别。

「一者、呼召假名」，呼召就是召呼，就是言说，言说一定要有名字，你才能会说话，没有名字是不能说话的，「呼召假名」。而名字是假立的，所以叫做假名。

「二者、刹帝力等色类差别」，这个「刹帝力」翻到中国话，翻个田主，就是统治阶级，就是国王这一类的，这些人，这是王族。「刹帝力」还有个「等」，「等」就是婆罗门、吠舍、戍达罗这些不同的种性。「色类差别」，他们表现出来的行相是不一样的。作国王的，和婆罗门，和吠舍、戍达罗的行相都不一样，所以叫差别。

「三者、父母差别」，我的父亲和我的母亲，那么和你的父母不一样。「四者、饮食方轨」，也是不同的；饮食的方法、轨则都不一样。「五者、兴盛衰损」，第五个呢，就是人的命运有时候兴盛，有时候衰损，也是不同的。「六者、寿量」也是「差别」的。这一共是这么六种。

未二、差别标说（分六科）　申一、呼召假名

由诸世间依凭如是八言说句六种略行，于自于他起言起说：此是我名，此是彼名。

「由诸世间依凭如是八言说句六种略行」，这下面第二科是「差别标说」。前面第一科是「言说行相」，这是第二科「差别标说」。你心里面有不同的意，这个意你若不说，谁也不知道。你若说呢，就把你的意标出来了。这里分六科，第一科是「呼召假名」。

「由诸世间依凭如是八言说句六种略行，于自于他起言起说：此是我名，此是彼名」，世间上依凭如是，前面说的八言说句，前面说的六种略行，就根据这些。「于自于他起言起说」，就是对于自己的事情，或者是对他人的事情，你发表言说。发表

言说，这个「言」或者指名说的，「说」或者指义说的，有通别的不同。「此是我名，此是彼名」，这个名字是我的，这是你的名字，这是不一样。

申二、色类差别

我是刹帝力，彼是刹帝力。我是婆罗门、吠舍、戍达罗。彼是婆罗门、吠舍、戍达罗。

「我是刹帝力，彼是刹帝力」，下面第二科「色类差别」。我是刹帝力种性，你也是刹帝力。「我是婆罗门、吠舍、戍达罗」，我不是刹帝力，我是婆罗门，「吠舍」就是商贾，「戍达罗」是种田的农民，这是不一样的。「彼是婆罗门、吠舍、戍达罗」。

申三、父母差别

此是我母，此是彼母。如说其母，父亦如是。

「此是我母」，这是第三科「父母差别」。此是我的母亲，这是你的母亲，「此是彼母」。「如说其母」有彼此差别，父也是这样子。

申四、饮食方轨

我食如是色类饮食，所谓酪浆羹饭糜等。彼食如是色类饮食，乃至广说。

「我食如是色类饮食」，这是第四科「饮食方轨」。我是食这样色类的饮食，什么饮食呢？「所谓酪浆羹饭糜等」，糜应该是粥吧！「彼食如是色类饮食，乃至广说」。第五科「兴盛衰损」。

申五、兴盛衰损

我有如是色类兴衰差别而转，彼有如是色类兴衰差别而转。

「我有如是色类兴衰差别而转」，转就是显现的意思，这个时候我倒霉了，这个时候我走运气了，就是这样的显现。「彼有如是色类兴衰差别而转」，我这样子，你也是这样子。

申六、寿量差别

我住如是色类年齿，所谓或少或中或老。彼住如是色类年齿，乃至广说。

「我住如是色类年齿」，这是第六科「寿量差别」。我现在安住在这样的行相，色类行相，「年齿」就是年岁。「所谓或少」，或者中，或者是老年，或者是中年，或者是少年。「彼住如是色类年齿，乃至广说」，也有少、中、老的不同。下面第三科「随念边际」。

未三、随念边际

唯有尔所随先过去所有自体，八言说句差别类中六种略行；过此，无有余言说句及以略行。是故唯于如是品类，发起随念，更无有增。

「唯有尔所随先过去所有自体，八言说句差别类中六种略行」，是我也好，是你

也好，就有那么多，「尔所」就是那么多，那么多，随你已经过去的所有自体有八言说句的差别类中，还有六种的略行，就是这么多。「过此，无有余言说句及以略行」，超过了这个境界之外，再没有其他的余言说句「及以略行」的。「是故唯于如是品类，发起随念，更无有增」，所以若是你请问佛陀的话，佛就会知道这么多的品类。「发起随念」，就知道你过去是干什么的。「更无有增」，你不能超过这个范围的。

午二、结略义

即于此中若言说行所有行相，若言说句所有标说，及即于此随起忆念；是故说言并相、并说，皆能随念。

这是第二科「结略义」，前面是「别辨相」，这是把它说一个要义。「即于此中若言说行」，有言说，这个心里的活动，所表示出来的各式各样的行相。「若言说句所有标说」，前面是约相说，这下面约说。「若言说句所有标说」，就是标出来你内心的想法。「及即于此随起忆念」，并没有说话，但是忆念你过去的事情。「是故说言并相、并说」，有的时候只是忆念相，有的时候要表示出来文句的。「皆能随念」，佛陀有这样的能力，都能随顺真实而忆念，没有错误。

《披寻记》一六四七页：

若言说行所有行相等者：前说六种略所行行，名言说行所有行相。依言说句起言起说，名言说句所有标说。

辰九、死生智力（分二科）　巳一、出能见（分三科）　午一、名天眼

此中静虑说名天住。眼依彼故；是彼果故；彼摄受故；名为天眼。

这是第九科「死生智」。分两科，第一科是「出能见」。分三科，第一科「名天眼」。「此中静虑说名天住」，现在这里说死生智，这里谈到静虑，这个静虑就叫做天住。这个天住，我们人叫做人住，那么天住是什么？就是静虑，就是心有了初静虑，二、三、四静虑，就名为天住。如果是人间的人，他成就了色界四禅，那也叫做天住。说我们不知道天上的人他的思想活动是什么样子，就是天人的思想活动就是四静虑，他就是初禅、二禅、三禅、四禅，这就是他的生命。「眼依彼故」，现在这个人他现在成就了色界四静虑，成就四静虑的时候，当然四静虑是内心，但是他的眼睛呢，也依靠彼四静虑，他的眼睛的功能就和一般的人不一样了。「是彼果故」，是彼静虑所成之果。「彼摄受故」，你那个眼有静虑的力量来加持的，所以就名为天眼。

《披寻记》一六四七页：

此中静虑说名天住等者：〈声闻地〉说：言天住者：谓诸静虑，诸无色住。（陵本三十四卷二十五页）今于此中释名天眼，唯取静虑名为天住，为显此眼依静虑起，是静虑果，复为静虑所摄受故。

「此中静虑说名天住等者：〈声闻地〉说：言天住者：谓诸静虑」，天人的思想是住在什么地方呢？他就是在四静虑里住，就是特别喜乐的境界。「谓诸静虑，诸无色住」，就是无色界的四空定，那就是无色界天的境界，「（陵本三十四卷二十五页）」这么说的。「今于此中释名天眼」，现在这个《瑜伽师地论》在这里解释呢，什么叫做天眼？「唯取静虑名为天住」，就是那个四静虑，就叫做天住，也就叫做天眼。「为显此眼依静虑起」，这个天眼是根据静虑现起的，是静虑的果。「复为静虑所摄受故」，那个天眼为静虑所加持。

午二、极净

是极圆满，是善清净静虑果故；名极清净。

这个四静虑他的天眼的作用，是极圆满的、是极善清净的静虑所成就的果，他发生的作用，也就叫做「极清净」。这个天眼是极清净的。

午三、名超人（分二科）　未一、于修得

于其人中，所有名字皆不相似；是故说言超过于人。

这是第三科「名超人」，分两科，第一科「于修得」。「于其人中，所有名字皆不相似」，人中的名字，人中的眼睛的名字和天眼都不相似，「是故说言」叫做「超过于人」。

《披寻记》一六四八页：

于其人中所有名字等者：谓于人中说名肉眼，彼所行境有明无障乃可现前。天眼不尔。有障无障若明若闇若近若远皆可现前，由是说言皆不相似。

「于其人中所有名字等者：谓于人中说名肉眼，彼所行境有明无障乃可现前」，我们人间的肉眼在活动的时候，一定要有光明。有光明的时候，我们这个眼睛才能发生作用，没有障碍，「乃可现前」，它的作用才能现前。「天眼不尔」，天人的眼睛，有四静虑的人那个天眼，他不是这样子，「有障无障若明若闇若近若远皆可现前」，有障碍的时候，说有一道墙，有一道山，有一个大海，那是有障。或者是没有这些障碍，或者有日月的光明，或者是没有光明，「若闇」，或者是近，或者是远，「皆可现前」，他的作用都可以现前的。「由是说言皆不相似」，所以天人的眼睛，有四静虑的人的眼睛，和人的肉眼是不相似的。

未二、于生得

欲界天中亦有生得，名相似转清净天眼，人中亦无。

这是第二科「于生得」。欲界天里面，这个四静虑是色界天。现在说欲界天上的人的情形，「亦有生得」，他生来就有这种眼睛，名字叫做「相似转清净天眼」，和天上的眼睛有点儿相似。这样的天眼，人中也是没有的。

《披寻记》一六四八页：

欲界天中亦有生得等者：此说欲界天中亦有天眼，然是生得，非静虑果，是故名相似转清净天眼。为显此亦超过于人，是故说言人中亦无。当知是义非此所说，非是如来天眼摄故。

「欲界天中亦有生得等者：此说欲界天中亦有天眼，然是生得」，他是生来就得到了，不需要修行。「非静虑果」，不是成就四静虑得的果，「是故名相似转清净天眼」。「为显此亦超过于人，是故说言人中亦无。当知是义非此所说」，这里面说的这个欲界天上人的天眼，不是这里所要说的，「非是如来天眼摄故」，这个不是。

巳二、明所见（分二科） 午一、于死生时

诸有情类临欲终没，名为死时；住在中有，名为生时。

「诸有情类临欲终没，名为死时」，这是说佛的十种智力，现在是第九科「死生智力」。「死生智力」分两科，第一科「出能见」，第二科「明所见」，就是现在念的文。能见，前面说过了，就是指天眼通说的。这一科「明所见」是天眼所见的境界。分两科，第一科「于死生时」。

「诸有情类临欲终没」，有情类就是有色、受、想、行、识生命体的众生，类就是各式各样的众生。「临欲终没」，就是接近要死亡的时候，这个时候就叫做「死时」，就是死亡的时候。「住在中有，名为生时」，这个死亡的时候就是这个色、受、想、行、识结束了。生时指什么说的呢？就是住在中有的时候，这个中有我们是讲过了，就是前一个生命结束，后一个生命开始的时候。开始的时候，这个开始还不是正式开始，就是后一个生命开始之前，有一个准备的阶段，那叫做中有，那个时候也是有生命的。所以若是后一个生命，就是正式地开始了；假设的话，后一个生命正式开始了，叫做生时。前一个生命结束了，在这两个生命的中间，也有一个生命，所以叫做中有。「住在中有」，这个中有也是有色、受、想、行、识，也是五种都具足的，五蕴具足的。在《大毘婆沙论》里面说的很详细的，就是这个中有虽然不是生命正式开始，但是它和后一个生命相似。譬如说后一个生命是老鼠，这个中有就像老鼠那样子；如果后一个生命是人，那个中有就像人那样子，但是比人小一点，所以叫做中有，在两个生命中间也有生命。等正式生命，若拿人来说，就是一个中有去投胎以后，已经投胎了，这个中有就结束了。投胎了，那是正式的生命的开始。

「住在中有，名为生时」，就是前一个生命结束了，后一个生命出现的时候，就是中有，这就叫做生时。这个若拿人来说呢，都是胎生，那么中有是怎么生？中有是化生，就是它这个业力，也就是心力，就是无而忽有；没有，就忽然间就出现了，所以它是化生。住在中有的这个时候，这叫做生时，就是生命现起的时候。这一段文是「明所见」，就是天眼所见。这个生命死亡的时候，我们肉眼也看不大清楚，医生可能会去量一量，也可能是说对了，也可能说的不对。这个生命的现起，人是不知道的，这就是要天眼，都是天眼所见。若是我们能得到天眼呢，我们也就会知道这件事，就是人死了没有断灭，它又有新的生命出现的。这件事当然是得天眼的人才能知道，得天眼呢，就是一定要有色界四禅。得到色界四禅以后，你再修神通，成功了，你才有天眼通，也可以有天耳通、他心通、神足通、宿命通，都可以有。所以先要得禅定，得了禅定以后再修行，才能得神通。若是根本没有得禅定，那就没有神通这件事。所以这上面说「诸有情类临欲终没，名为死时；住在中有，名为生时」，这个若是常常学习经论的事情，当然若有人提出这个问题，你当然可以回答；这个死时间是在什么时候？生是在什么时候？你能回答这个问题。如果你不学习经论，这个事不知道，或者听人讲也可以。

午二、于中有相（分三科） 未一、恶色好色别

趣黑闇者，由二种相起如是类意生中有，如黑羼光及阴闇夜；故名恶色。趣明白者，由二种相起如是类意生中有，如晴明夜及婆罗[病-丙+尼]斯极鲜白衣；故名好色。

「趣黑闇者，由二种相起如是类意生中有，如黑羼光及阴闇夜；故名恶色」，前面是第一科「于死生时」，这是第二科「于中有相」，中有的这个时候的相貌。分三科，第一科是「恶色好色别」，有恶色、有好色的差别。

什么是恶色呢？就是「趣黑闇者」，在中有的这个时候，如果是恶色的时候，就是感觉没有光明，不看见光，是黑闇的境界。这个黑闇的境界里边「由二种相」，由两种相貌现起这一类的情形。就是「意生中有」，这个中有实在是业力变现的。说是你能够受持五戒十善，那么你就可以做人，也可能生天，那就是你的业力的变现，而业力不能离开心独立；不能离开了心，另外有业力独立的地方，所以还是心。所以叫「意生」，就是你心变现的。这个事情就是很怪，就是你若做恶业的时候……这个十二缘起，无明缘行，行缘识，我这个心它就这样虚妄分别。为什么会这样虚妄分别？行缘识，就是这个业力，业力叫你这个心这样分别。本来也没有猛火，但是心里面就看见有猛火了，它心就这样分别有猛火。为什么这样子？行缘识。

「意生中有，如黑羯光」，这个羯是羊，这个羊是指蒙古的羊，蒙古的羊是黑色的羊，那个黑色里边有个黑色的光，所以叫做「黑羯光」。就是这个「意生中有」这个中有，就像那个黑色的羊似的，这就是做恶业所变现了。「及阴闇夜」，就是阴闇的夜，不见有月光，也不看见有星光，星宿的光明，就是阴闇，天很闇的。这由这两种相：一个黑羯光的相，一个阴闇夜的相，这就叫做「恶色」，这就是恶业变现的境界。

「趣明白者，由二种相起如是类意生中有」，前面说是趣黑闇，这个是趣明白。趣就是向前进，向前进的这个境界是明白的。「由二种相起如是类意生中有」，现出来这样的种类的意生中有。「如晴明夜」，就像没有云雾，只是有月光明，这个夜。「及婆罗[病-丙+尼]斯极鲜白衣」，这个婆罗[病-丙+尼]就是鹿野苑，那个地方产的那个极鲜白的衣服，「故名好色」。这样子就是，「晴明夜」，就这个大环境是有光明的，它本身的这个意生身，这个中有，实在是鲜白的，不是黑羯光，不是那个，「故名好色」。这是恶色和好色的差别。下面第二科是「下劣胜妙别」。

未二、下劣胜妙别

诸恶色者，说名为劣；诸好色者，说名为妙。

就是前面说这个「恶色」就是黑闇的境界，那是最下劣的。「好色」，美好的颜色，也就是晴明夜极鲜白的衣服的相貌，这是好色，这是「说名为妙」。这个「妙」，就是叫做好色的意思。那么这是说大概的分这么两类：一个恶色，一个好色
的差别；就是一个善，一个恶的境界。下面第三科恶趣、善趣的差别。分两科，第一科「总标能往」。

未三、恶趣善趣别（分二科） 申一、总标能往

诸下劣者，名往恶趣；诸胜妙者，名往善趣。

「诸下劣者，名往恶趣」，就是造恶业，下劣的这个中阴身，这个中有，现出那种行相来，那就表示是到三恶道去了，「名往恶趣」。「诸胜妙者，名往善趣」，在中有的时候是个晴明夜鲜白的行相，这个中有本身是个鲜白的行相，那就表示这个有情是到善趣去了，到人或者天的境界去了。这是佛的天眼通能见到这个境界的。

申二、别释其相（分二科） 酉一、恶趣摄（分二科） 戌一、辨种种（分二科） 亥一、若由此生（分二科） 天一、明作业（分二科） 地一、由坏戒

所有坏戒，及彼等起，说名成就诸身语意三种恶行。

这下面是第二科「别释其相」。前面第一科「总标能往」，第一科总标能往的有善、有恶的不同，现在别释它的相貌。分两科，第一科说「恶趣摄」。又分两科，第

一科「辨种种」。又分两科，第一科是「若由此生」。又分两科，第一科「明作业」。又分两科，第一科「由坏戒」。

「所有坏戒，及彼等起」，这个中有他在生前的时候，也可能是在人间，那么他没有做好事，他坏戒，他坏了他的品德，他做杀盗淫妄的事情，做了很多。他有很大的自在力，他要做恶事，没有人能障碍，所以就坏了戒。「及彼等起」，及彼坏戒的时候，所现起各式各样的罪过。这个「等」这个字，是各式各样差别，各式各样的情形，叫做等。各式各样的罪过的事情的现起，「说名成就诸身语意三种恶行」，这就是详细地说出来这个坏戒的事情。就是他成就了，或者是身恶行，或者语恶行，或者意恶行，这三种有罪过的活动。

《披寻记》一六四八页：

所有坏戒及彼等起等者：所受先坏，是名坏戒。由贪瞋痴为因缘故，能起身语不善业思，名彼等起。成就十种不善业道，名身语意三种恶行。

「所有坏戒及彼等起等者：所受先坏，是名坏戒」，就是他以前他受过三归五戒，不是在中阴的时候，是在中阴之前，他坏了这个戒，破了戒。「由贪瞋痴为因缘故」，为什么会坏戒呢？就是因为贪心，就是因为瞋心，因为愚痴心，因为烦恼来的。因为心里面有贪、心里面有瞋、有愚痴为因缘故，所以会破戒了。所以「能起身语不善业思」，思这个字就是有目的的，内心里面有目的，想要做这件事。这样内心有目的的意愿，发动在身语上，这时候这个罪过的事情就出现了，「名彼等起」。「成就十种不善业道，名身语意三种恶行」，就是这个身三、口四、意三，加起来就是十种，但是这是属于不善业道，有罪过的事情。

这个我们出了家的人，出了家的人，但是初出家不能说就是圣人嘛！不是圣人的现象，就是心里面有贪瞋痴，就是这样子。但是出了家以后，如果你不学习戒定慧，说我学习戒了，学习戒，也可能你能制止你三业的不清净吧！如果能制止也好。但是佛教我们，你学习了戒，持戒清净，同时也要学习定，同时也要学习慧。用这个戒、定、慧来制伏内心的贪瞋痴，能制伏杀、盗、淫、妄，妄言、绮语、恶口、两舌。你心里面没有贪、瞋、痴，就不会再去做十不善业道，就不会做这些恶事。如果说我就是到佛学院去学学佛法，是我师父叫我来的，不是我本意这么样。说是我师父不叫我来，我偏要来，我欢喜学习，我只是学习而已，但是我不想静坐，我不想修学止观。不修学止观，你的贪瞋痴能制伏否？能调伏吗？我看不能，这个贪瞋痴没有办法调伏。没有办法调伏，也可能有惭愧心稍好一点，但是情形严重了，惭愧心就没有了，那么你的贪、瞋、痴就发动在身语上，就做了很多罪过的事情。但是你若福报大呢，没有人能够障碍你，你还是可以做很多恶事。

但是照理说，我们发心出家呢，应该有这个意愿，就是我不想要做凡夫，我想要做圣人，但是怎么样去不做凡夫，做圣人，这个方法怎么办呢？方法就是要学习经律论。学习经律论，你若不静坐，没有用，你不能够调伏自己，一定要静坐，不管谁做你师父。你就是拜佛为师，你还是自己要修学戒定慧。不能说我拜佛做我师父，我不用修学戒定慧，不行。你不修学戒定慧，一样是随顺因果去安排你的前途，不管是拜谁做师父，道理是一样的。但是其中有一样事情我在想呢，初开始要有愿，要有圣道的愿，我希望得圣道，我不愿意做凡夫。不愿意做凡夫，这也是个愿；我想要做圣人，这也是个愿，一定要有愿。如果说我没有愿的话，没有愿的时候，到佛学院学习也可以，不学习也可以。学习，我不修行也可以，因为我不想得圣道嘛！那这是另一回事。

若有愿的时候呢，会有什么表示呢？会爱惜光阴，感觉到光阴很宝贵，日常生活的事情过得去就好了。譬如说是佛在世的时候，这个比丘，比丘尼也好，大家都是乞

食，托钵乞食，你向人家要一碗饭吃，其实就是向人要饭吃。要饭吃，人家给什么就好了，就是这件事就应付过去就好了。要爱惜时间，要多静坐，要学习静坐，就是这么回事。如果把时间都浪费到其他不重要的事情上，那么你静坐的时间就被占去了，没有时间静坐了，那件事你心里面不痛吗？你心里不痛啊？心里应该是感觉痛啊！为什么感觉痛？你如果戒定慧不成就，你中阴身出现的时候，你能够保证你不到三恶道去啊？这个颠倒迷惑的境界出现的时候，你能保证你持戒清净啊？能保证这件事吗？我看不能保证的！我们，尤其是年轻的出家，你的时间很多，这个宝贵的时间就在你手里头，你若空过了，空过就完了，这一生就完了，将来怎么样不知道，不知道的。所以要发心这句话怎么讲？就是要发愿，我决定要修学戒定慧，要发愿，有愿而后才能有行，有行而后能得果；愿、行、果，就是这样子。

现在经上这是说，这不是说凡夫，是说佛，佛这个天眼能看见这个境界。「所有坏戒，及彼等起，说名成就诸身语意三种恶行」，这是说佛能看见这个境界。「所受先坏，是名坏戒。由贪瞋痴为因缘故，能起身语不善业思」，这个思就是内心里面有目的，要采取行动，就是这个力量叫做思。由这个思发动了身语，就造成了十恶业道，「名彼等起」。「成就十种不善业道，名身语意三种恶行」。这是「由坏戒」，下面第二科「由坏见」。分两科，第一科「标二种」。

地二、由坏见（分二科）　玄一、标二种

有二邪见。谓坏见者所成邪见，诽谤一切；及住彼意，异品类者，所成邪见，诽谤贤圣。如是皆名，谤贤圣者。

「有二邪见。谓坏见者所成邪见，诽谤一切；及住彼意」，有两种邪见，就是他内心里面，现在不是说他表现在身语的行动，是说他思想里面有问题。「谓坏见者」，就是破坏了自己的正见，他成就了邪知见。这个邪知见是什么呢？「诽谤一切」，就是诽谤一切善法的因果的道理。你说善有善报，恶有恶报，他不相信这个事情。「及住彼意」，他有了这样的邪知邪见，就是安住在那里不变动，你告诉他你这个思想是错误的，他不承认的，这是一种邪见。「异品类者，所成邪见」，和这个又不同，另一类所成的邪知邪见，「诽谤贤圣」，不承认有贤圣的差别，不承认有这回事。「如是皆名，谤贤圣者」，这两种邪见都是毁谤贤圣人的。

《披寻记》一六四九页：

有二邪见等者：此说邪见业道有二差别，如有一类大乘恶取空者，名坏见者所成邪见。又如外道空见论者，起如是见，立如是论；无有施与、无有爱养、无有祠祀，广说乃至世间无有真阿罗汉，名住彼意异品类者所成邪见。如是二种差别应知。

「有二邪见等者：此说邪见业道有二差别」，哪两种呢？「如有一类大乘恶取空者」，有一类他是在大乘佛法里面学习大乘佛法，大乘恶趣空者。大乘佛法说一切法空，但是那是善取空，而这个是恶取空。这个说一切法空，不管是《中观》说一切法空也好，《唯识》说一切法空也好，都是承认有因果的，这个因果是有，而一切法都是空的，空、有是不相妨碍的。现在这个恶取空者只取着一切法空，破坏因果的成立，那么这就变成邪见了。这是一类大乘佛教徒，他还承认他是佛教徒，但是他的思想是这样子，认为一切法都是空的，空的就没有善恶因果了。「名坏见者」，这是破坏了正见的人，所成的邪知邪见。

「又如外道空见论者」，这个他不是佛教徒，他是外道空见论者。「起如是见，立如是论」，就是现起这样的思想，他又「立如是论」，成立这样的言论。见是在心里面说，论是在发表成言论这一方面说的。「无有施与、无有爱养、无有祠祀，广说

乃至世间无有真阿罗汉，名住彼意异品类者所成邪见」，这里说的很详细。「无有施与」，他不承认有做功德的事情；这个「施与」，就是贫苦的人，对他有所帮助，叫做施与。这个「爱养」，就是彼此间有感情，相爱的人；我爱我的父母，我爱我的兄弟姊妹，我对他有所布施，有所供给，叫做爱养。这个「祠祀」，是说有德行的人，有德行的人不要说是他在世的人，他死掉的时候，人都还是祭祀他、恭敬他、礼拜他，那叫做祠祀。现在这个起如是见、立如是论的外道的空见论者，他否定这一切。你做这个施与、爱养、祠祀的这些功德，都是白做了，没有用的，就是没有这个善恶因果的问题，不承认有这件事。

「广说乃至世间无有真阿罗汉」，他这个外道的空见论者，如果再详细说呢，乃至世间没有真阿罗汉。这个外道的空见论者，他认为他自己就是阿罗汉，这个当然也有的人就是邪知邪见，胡说八道，破坏善法，有这种人。也有的外道，他也用功修行，也静坐的；静坐，他也有一点特殊的境界现前的时候，他就认为他是阿罗汉。认为是阿罗汉，但是实在不能够入涅盘，因为他没有能断爱烦恼，也没有能断见烦恼，烦恼还在。临命终的时候，这个中有就出现了，还是要流转生死的，那么他就认为这就是没有阿罗汉。若有阿罗汉，应该入无余涅盘嘛，哪有中有的这件事呢？所以广说乃至世间没有真实的阿罗汉。「名住彼意异品类者」，就是这样的人是安住在这种邪知邪见的「异品」，不同于有正知正见的人，所以他所成的邪见是这样子。「如是二种差别应知」，有这两种邪知邪见应知。

玄二、显等起

由邪见故，计着邪因及以邪果；由此为缘，造作邪业。造邪业故，所有法受，或现受乐，于当来世受苦异熟；或现受苦，于当来世受苦异熟，是故复说起诸邪见业法受因。

「由邪见故，计着邪因及以邪果」，这是第二科。前面第一科标出来这两种邪知邪见，这里边「显等起」，显示他们现出来的过失。

「由邪见故」，由于这个人他有这样的邪知见的思想，「计着邪因及以邪果」，他就执着那个邪恶的事情能得涅盘，能生天。「及以邪果」，说是你持牛狗戒能生天，有这样的事情。他自己当然也没有能够学习佛法，他心里面有多少境界，他就认为得阿罗汉了，就是这样子。认为是得了四禅八定了，实在不是，所以这是「计着邪因及以邪果」。

「由此为缘，造作邪业」，由于他内心里面有这个邪见为因缘，所以造了很多错误的有罪过的事情。「造邪业故，所有法受，或现受乐，于当来世受苦异熟」，他造了很多有罪过的事情，那么他做什么事情，当然这件事在心里面有所动作的时候，他就会有一个结果的。「所有法受」，就是你所造的业，所出现的事情，在你心里面有感觉的。这个「法受」，就是你的眼耳鼻舌身意有受，有接受这个出现的境界，实在就是心受。「或现受乐」，或者这个时候他出现乐受。这个他前生也是造了很多的福业，他今生虽然做了罪过的事情，前生的福业还能得乐果，所以还能有乐受。但是你现在造了很多罪过的事情，「于当来世受苦异熟」，一定有苦的果报现前了。

「或现受苦，于当来世受苦异熟」，或者是你现在就受苦报，受了苦的果报，于当来世又受苦的果报，或者是这样子。「是故复说起诸邪见业法受因」，所以这里面又说，这个众生起诸邪见，邪见的行动就是业，他将来一定要受苦。现在是做了邪见的业，是因，将来会受苦果的。

《披寻记》一六四九页：

起诸邪见业法受因者：谓起邪见造作邪业及现法受，能为当来苦异熟因故。

「起诸邪见业法受因者：谓起邪见造作邪业」，起邪见的时候是意，「造作邪业」，那就是由这样的见有了行动，所以叫做邪业。「及现法受」，那就是果了。「能为当来苦异熟因故」，你现在的邪见、邪业和现法受是将来受苦果的因，这样解释，「是故复说起诸邪见、业、法受因」。

天二、结因缘

彼虽成就其余所有种种善法；而但由此往于恶趣。是故说言由此因缘。

「彼虽成就其余所有种种善法；而但由此往于恶趣」，这是第二科「结因缘」，第一科是「明作业」，现在第二科是结束他的因缘。

「彼虽成就其余所有种种善法」，这个有邪知邪见的人，他也不是完全都是罪过的事情，他也会做一些是有功德的事情。虽然成就其余的所有种种善法的功德，「而但由此往于恶趣」，但由于他现在他的邪见、邪业、邪法受，就会到三恶道去的，「是故说言由此因缘」，所以佛就说由此因缘要到三恶道去。这下面第二科是「若得生已受苦恼等」，前面第一科是「若由此生」。现在是第二科「若得生已受苦恼等」。分两科，第一科「明得生缘」。分两科，第一科「名身坏」。

亥二、若得生已受苦恼等（分二科）　天一、明得生缘（分二科）　地一、名身坏

名色二种，更互乖离；故名身坏。

临命终的时候，名、色这两种。这个色、受、想、行、识是五蕴，受、想、行、识是心法，心法不是地、水、火、风，也不是青、黄、赤、白，但是有名字，有受想行识的名，这就是心法。另外，有地水火风，这就是色法。这个名和色两种乖离了，它不和合了。乘离了就四大分散，那就是要死亡了，故名叫「身坏」。

地二、名极死

一切死中，如是死者，最极下劣；故名极死。

这第二科名叫极死。这个一切的死亡之中，「如是死者」，这样死的人是最极下劣的，所以叫做「极死」。若是成就善业的人，他死亡的时候虽然也有苦，但是比较安乐。若是你的罪业成熟，要到三恶道去，死亡的时候就苦，非常的苦恼，所以叫极死。

《披寻记》一六四九页：

一切死中等者：谓善心死，不善心死，无记心死，名一切死。即于此中不善心死者：将命终时，见乱色相，极重苦受逼迫于身，是故说名最极下劣。义如〈意地〉中说。（陵本一卷十四页）

「一切死中等者：谓善心死，不善心死，无记心死」，死亡的时候有这三种差别：死的时候心情是善的，或者是不善，或者是无记的，有这三种不同。「名一切死」，就是各式各样的死亡，但是分这三类的差别。

「即于此中不善心死者：将命终时，见乱色相」，就是看见一个混乱的、动乱的行相。「极重苦受逼迫于身」，极重大的苦恼的觉受逼迫他的身体。「是故说名最极

下劣。义如〈意地〉中说」，这个道理在第二地〈意地〉中说了。若是我们肯努力地坐禅的话，你心里面得定了，那死亡的时候心里面是寂静住的，是非常自在的，没有这些苦恼的问题。所以应该发心多静坐，对自己有极大的好处的。

天三、明受诸苦（分三科） 地一、标体性

为欲开示那落迦想，是故说言堕险恶趣。为欲开示自性体事，是故复须说那落迦。

「为欲开示那落迦想，是故说言堕险恶趣」，下面第二科是「明受诸苦」，前面第一科「明得生缘」，现在说受诸苦。分三科，第一科「标体性」。

「为欲开示那落迦想，是故说言堕险恶趣」，佛陀为开示我们那落迦想，这个地狱；「落迦想」翻个苦器，就是地狱，你要生恐怖想。「是故说言堕险恶趣」，你有这个罪业，就是要到险恶趣去。「为欲开示自性体事，是故复须说那落迦」，佛陀为欲开示我们自性体事。这个「自性体事」，就是那件事情它特别有的体相，叫自性体事；不共于他法，所以叫做自性。「是故复须说那落迦」的事情。下面第二科「释名字」。

地二、释名字

由非法行，不平等行，往趣于彼；故名为险。于此趣中，触诸苦触，长时种种猛利无间受诸苦恼，平等出现；故名恶趣。堕下分故；大深坑故；难救拔故；甚可悲故；极下贱故；以大绮言常悲怨故；说名为堕。

「由非法行，不平等行，往趣于彼；故名为险」，「由非法行」，由不合道理的行为，就是邪知邪见的行为，这个业力；邪知邪见的这个非法行，就是不平等行，不合道理的这种行为。由这个业力，往趣于彼那落迦中，「故名为险」，险者恶也。

「于此趣中，触诸苦触」，就是在地狱趣里面，你到地狱里边接触到很多苦恼的触受。「长时种种猛利无间受诸苦恼，平等出现」，这个长时，不是短时间，各式各样很猛利地、不间断地受诸苦恼。这个苦恼是长时期的，还是各式各样的，还是非常猛利的，还是不间断的。「平等出现」，不会说有的时候轻一点，有的时候重一点，是不平等。现在不是，一切时都是猛利无间受诸苦恼，所以叫平等出现，故名叫做恶趣。

「堕下分故；大深坑故；难救拔故」，堕落那个极下劣的地方去，那个地方是个大深坑，深坑是什么意思？就是「难救拔故」，不容易把你救出来的。「甚可悲故」，这种境界很可悲痛的。「极下贱故；以大绮言常悲怨故」，就是在那里受苦的人，他没有办法心安下来，会说出来很大的污秽的语言，他心里面很苦恼，常常怨恨，「常悲怨故，说名为堕」。

地三、明说意

由能发起上品厌离，是故唯说堕那落迦。

这是第三科「明说意」。佛为什么说这种事情呢？这个意在什么地方呢？「由能发起上品厌离」，由于这样子去宣说这件事，能发起上品的厌离心，轻轻的厌离是下品，这个上品的厌离就是会有力量了。「是故唯说堕那落迦」，所以佛陀在这个地方只是说堕那落迦，没有说饿鬼、说畜生，这样是警觉我们的意思。

《披寻记》一六四九页：

以大绮言常悲怨故者：谓由苦所逼恼常发言音哀吟悲冤，名常悲怨。如是言音不能引义，故名绮言。

「以大绮言常悲怨故者：谓由苦所逼恼常发言音哀吟悲冤」，由苦所逼，由地狱里面那个苦痛逼恼这个人，所以他常发出来很多的言音；那个言音是很悲哀的，哀吟。「悲冤」，这又不懂得因果的道理，「哎呀！我怎么可以受这个苦呢？」「名常悲怨」。

「如是言音不能引义，故名绮言」，他在受苦的时候，发出来这样的言音，不能够引发出来什么对他有利益的事情，所以叫做绮言。

戊二、结略义

当知此中若由此生，若得生已受诸苦恼，若受苦已复起所余自业所作种种众苦，如是一切由此诸想之所显示。

「当知此中若由此生，若得生已受诸苦恼」，这下面第二科「结略义」。当知这一段文里面，前面第一科「若由此生」，「若得生已」是第二科，「受诸苦恼」。「若受苦已复起所余自业所作种种众苦」，这是你受了很多的苦，还没有完，你又现起来所余的，其余的也是自己造的业，由业力变作了很多的众苦，还是要继续受苦的。「如是一切由此诸想之所显示」，就是地狱众生，这么多的苦恼，「如是一切由此诸想」可以显示出来。由这么多的名想可以显示出来众生地狱的苦恼。

《披寻记》一六五〇页：

若由此生等者：前说邪见业及法受，名由此生。堕险恶趣，受苦异熟，名得生已受诸苦恼。于恶趣中触诸苦触，长时种种猛利无间受诸苦恼平等出现，名受苦已复起所余自业所作种种众苦。如是一切黑品因果等相，皆由前说诸差别名之所显示。

「若由此生等者：前说邪见业及法受，名由此生」，这个邪见，我们若不学习佛法，我们会有正见吗？我看没有正见。所以要学习佛法，由经律论上能建立正见，我们才能灭除邪见的呀！「由此生等者：前说邪见业及法受，名由此生..堕险恶趣，受苦异熟，名得生已受诸苦恼。于恶趣中触诸苦触，长时种种猛利无间受诸苦恼平等出现，名受苦已复起所余自业所作种种众苦。如是一切黑品因果等相，皆由前说诸差别名之所显示」。

酉二、善趣摄（分二科）　戌一、例相违

与上相违，随其所应一切白品，皆当了知。

前面是说恶趣的事情，现在第二科是「善趣摄」。分两科，第一科是「例相违」。

「与上相违」，如果一个人他的思想和前面的文所说的事情是相违反的，那就不是恶法了。「随其所应一切白品」修学的善法，「皆当了知」，那你就会明白了。这是「例相违」，下面第二科是辨它的差别。

戌二、辨差别

此差别者，善行为先所有诸趣，名为善趣。受极乐故，名乐世界。

「此差别者，善行为先」，和前面不同的，就是你有好心肠，这是最重要的。这个「行」，你有好心，也有好的行为，这是最重要的。「所有诸趣，名为善趣」，由于你有善业，你招感的果报，那就是善的，叫做善趣，就是到安乐的地方去了。「受极乐故，名乐世界」，到那个地方，你所遭遇到的事情都是极快乐的，所以那个地方不是苦恼的世界，是乐世界。这是第九「死生智力」说完了。下面第十科「漏尽智力」。分三科，第一科「出所能治」。

辰十、漏尽智力（分三科）　巳一、出所能治

一切诸漏所有随眠，无余永断；逮得能治胜无漏心、胜无漏慧，是其最胜增上心摄、增上慧摄。由漏尽故，说名无漏心慧解脱。

「一切诸漏所有随眠，无余永断」，这个前面「死生智力」这里有善趣、有恶趣，这个境界在佛的天眼通是看得明明白白的。现在是说第十；这个十种智力，现在第十「漏尽智力」。分三科，第一科「出所能治」。

「一切诸漏所有随眠，无余永断」，这个「漏」就是烦恼，很多很多的烦恼。这个烦恼分两种：一个是现行的烦恼，一个是种子的烦恼。种子的烦恼叫做随眠。无论什么样的现行的烦恼，它都是有随眠的种子的。有的时候烦恼是不活动，但是烦恼的种子潜伏在那里。这个我们用功修行，譬如说我们修禅定，长时期地修禅定，长时期地念佛，或者长时期地做种种功德，我们有可能我们的三业表现出来的相貌是清净的，身口意、眼耳鼻舌身意不感觉到有烦恼。不感觉到有烦恼，你不要认为你就是圣人，那个烦恼是在心里面，潜伏在那里，还是在的，一点不缺少的。「一切诸漏所有随眠」，所有的种子还在那里，那要怎么样才能够「无余永断」呢？「无余永断」，一点不剩余，没有剩余，不但没有烦恼的现行，烦恼的种子也都消灭了，叫无余永断。

「逮得能治胜无漏心、胜无漏慧」，这个「逮得」就是获得，获得了能对治烦恼的。「胜」，就是有力量的无漏心，没有烦恼的清净心。这是两件事，一个是心，还有一个是慧。「胜无漏慧」，有大力量的、没有烦恼的智慧，这是两种。这个心是王，无漏慧是心所法，心和慧是分开的。

我们上一堂课的时候，说到这个真常心，说到《起信论》的真常心。《起信论》说到真如那个地方，这个真如有识知义，这个第一义谛上面有识知义，就是有明了性，第一义有明了性，明了性就是心。心和真如是一个体性，那么真如是不生不灭，是常住的，那个心也就是常住的，所以叫常住真心。《楞严经》也是这么说。现在说我们学习唯识，唯识它不这么说。心是心，慧是慧，说胜义谛是胜义谛，不是统一的。另外，这个《起信论》上还有说一句话，「真如有大智慧光明义」。这是说这个智慧和真如也是统一的，那么真如是本有的，这个大智慧光明也是本有的了；就是你不需要修行，你也有大智慧光明义，它是这样意思。我想我们初学习佛法的时候，佛说我们这是个臭皮囊，这个色受想行识是臭的。忽然间说我们的臭皮囊里面有真常心，有大智慧光明，那就是无上菩提嘛！真如上有大智慧光明义，就是无上菩提。我们心里可能会感觉欢喜，我们这个臭皮囊里头有宝，我们心情可是这样子，可能会有欢喜的感觉。但是现在这里说呢，在唯识上不是；唯识上说，你要再发心修行，你才能成就这个胜无漏慧。但是唯识上也说一件事，你可能有这个种子，就是这个人是声闻种性，这个人是辟支佛种性，这个人是佛种性，你有这个种子。种子不是现行，你需要用功修行，使令种子现行了，才可以得圣道。这个说法和《起信论》的不一样。

现在这里说「一切诸漏所有随眠，无余永断」，那就是你在佛法里面肯努力修行，有这样的成就，就是「逮得」，就是成就了，成就能对治烦恼随眠的胜无漏心，能对治烦恼的随眠的胜无漏慧。有这个慧出现的时候，就把这个烦恼消灭了。「是其

最胜增上心摄」，这样的境界是怎么回事啊？是那最有力量的增上心摄，「增上心」是什么？就是定。增上戒、增上心、增上慧。「增上慧摄」，这个胜无漏心、胜无漏慧就是「增上心摄、增上慧摄」，就是殊胜的定慧。这个殊胜的定慧是由修来的，不修没有这回事。「由漏尽故，说名无漏心慧解脱」，由于前面这个烦恼的现行、烦恼的随眠被消除了，「由漏尽故」，这个时候就说你叫做无漏心、有无漏的慧，有无漏的心解脱、有无漏的慧解脱，这个时候你心里面有智慧和有清净心。这是「出所能治」，标出来能对治的。下面「明自内证」。这个出能治是无漏的戒定慧，所治的就是一切烦恼随眠。这下面第二科「明自内证」。

巳二、明自内证

即此心慧二种解脱，于最后有，说名内证第六神通。由依见道及依修道，内所证故。

「即此心慧二种解脱，于最后有，说名内证第六神通」，就是你成就的增上心和增上慧，这两种解脱，就是不被烦恼所系缚的时候。心不被烦恼所系缚的时候，叫做增上心；慧没有烦恼的系缚，就是慧解脱。「于最后有，说名内证」，你成就增上戒、增上心、增上慧的时候，就是最后有，以后那个有是清净的了。原来是由惑业所感得的色受想行识，这是到最后，就是今天为止，以后完全就不是这样的有了，不是这样的生死果报了，不是臭皮囊了。「说名内证第六神通」，第六神通就是漏尽通。「由依见道及依修道，内所证故」，这个第六的漏尽通也不是一下子成就的，就是由于「依见道」，要依靠你初开始由暖、顶、忍、世第一到了见道，断除去一部份的见烦恼、一部份的爱烦恼；一个我执，一个法执。「及依修道，内所证故」，但是这件事还没有圆满，要继续地要修学戒定慧，这样子断除剩余的这一切的烦恼，最后的时候在你心里面成就了心解脱、成就了慧解脱，「内所证故」，这就是漏尽通。下面第三科「正能觉他」。前面是说你自己能觉悟。分两科，第一科「释」。

巳三、正能觉他（分二科）　午一、释

既自证已，如实了知，随其所欲能为他说；是故说言于现法中自证通慧，具足开觉我生尽等诸句差别。

「既自证已，如实了知，随其所欲能为他说」，既然自己成就了心解脱、慧解脱，既自证已。「如实了知」，这时候你有大智慧，你就是真实地明白了。「随其所欲能为他说」，随自己之所欲，随众生之所欲，你能为他宣扬佛法。你成就了心解脱、慧解脱以后，你才如实地通达了佛法，通达了诸法实相，「随其所欲能为他说」。「是故说言于现法中自证通慧，具足开觉我生尽等诸句差别」，所以这文上这么说：「于现法中」，不是说过去，也不是说未来，就是现在的色受想行识里面。「自证通慧」，由于你自己的努力，你成就了漏尽通的大智慧。「具足开觉我生尽等」，你是圆满地通达了「我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有」这个诸句的差别义。

午二、指

广说如后摄异门分，应知其相。

这四句的法义如后面〈摄异门分〉有解释，「应知其相」。

《披寻记》一六五〇页：

我生尽等诸句差别者：谓我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有，是名诸句差别。如〈摄异门分〉有二种释应知。（陵本八十三卷十七页）

「我生尽等诸句差别者：谓我生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有，是名诸句差别。如〈摄异门分〉有二种释应知。（陵本八十三卷十七页）」，那里有两种解释。

这个「我生已尽」，它那里的解释呢，这个生就指你的生命体，这就是也叫做有。这个「有」，可有点儿事情。如果得了初果的话，约小乘佛法解释，得初果的时候，你还有七番生死，一生天上一来人间，这叫做一次，这样七次就得阿罗汉道了。所以得了初果以后，只有七番生死，就是还有七生。现在说「我生已尽」就是第八生以后没有了，这是说初果，他这个第八番的生死没有了，「我生已尽」。这个「梵行已立」，这个梵行是什么？就是八圣道，正见、正思惟等，这是八圣道，这个他已经成就了，已经成就了八正道。他常常这样用功修学四念处，成就了八圣道。成就了以后，他不会再退的，不会再退失的，所以叫梵行已立。第三句是「所作已办」，「所作已办」是什么呢？就是所应该做的事情已经成就了，就是把烦恼断掉了，他的见烦恼、爱烦恼断掉了，一切的烦恼永无余故，一切的道果已经都成就了，成了初果、二果、三果和四果，那么叫「所作已办」。最后是「不受后有」者，就是把这个七番的生死也灭掉了，所以叫做「不受后有」。这若是按小乘佛法说，这是入无余涅盘了，这是一种解释。

还有第二种解释，第二种解释「我生已尽」这个意思呢，它这个「生」字有两种生：一个是色受想行识五蕴的生，这是一种生。第二种生是烦恼生，你内心里有烦恼，有贪瞋痴的烦恼，也叫做生。但是得了初果以后，烦恼不那么猛盛了，就微薄了，所以也可以说是「我生已尽」。这样说呢，「我生已尽」这句话就指初果和二果说的。「梵行已立」这指第三果说的，就是不还果。因为不还果，这三果是把欲界的爱完全地消灭了，只剩下色界、无色界的烦恼，这个时候所以叫做「梵行已立」。这个第三句和第四句「所作已办，不受后有」，这句话是指阿罗汉说的了，这样分配这四句。

《瑜伽师地论》卷第五十

本地分中菩萨地第十五

第三持究竟瑜伽处．建立品第五之二

寅二、总辨（分二科） 卯一、标列（分二科） 辰一、嗢柁南

如是别释佛十力已；今当总辨。嗢柁南曰：
自性与分别，不共亦平等；作业及次第，差别最为后。

「如是别释佛十力已；今当总辨。嗢柁南曰」，前面是第一大科别显佛的十种智力，现在下面是总辨这十种智力的大意。分两科，第一科是「标列」。又分两科，第一科是「嗢柁南」。

「今当总辨」佛的十力的大意，先说这个嗢柁南的颂：「自性与分别，不共亦平等；作业及次第，差别最为后」，这四句颂。下面第二科是「长行」。

辰二、长行

如是所说如来十力所有自性，应当了知；所有分别，应当了知；所有不共，应当了知；所有平等，应当了知；所有作业，应当了知；所有次第，应当了知；所有差别，应当了知；由是七相，应知如来十力略义。

「如是所说如来十力所有自性，应当了知」，这个颂的第一句「自性与分别」，现在自性就是十力的自性。「自性」，就是它自己有这样的体性，所以也就是别性，别义，「应当了知」。「所有分别，应当了知」，这是第二句，那个第一句颂的第二句「与分别」。「所有不共，应当了知」，这是第二句颂那个「不共」，应当了知。「所有平等，应当了知；所有作业，应当了知；所有次第，应当了知；所有差别，应当了知；由是七相，应知如来十力略义」，由前边这个自性，乃至到差别，这一共是七个相貌。「应知如来十力略义」，我们若通达了这七个相呢，就通达了佛的十力的要义了。这是「长行」，「长行」和「嗢柁南」总起来是「标列」。下面第二科是「随释」，解释这个七相的大意。分七科，第一科先解释「自性」。又分三科，第一科是「征」。

卯二、随释（分七科） 辰一、自性（分三科） 巳一、征

云何如来十力自性？。

怎么叫做佛的十种智力的它自身的体性呢？这是「征」，下面第二科解释。分两科，第一科是「标体性」。

巳二、释（分二科） 午一、标体性

谓总五根为其自性。由慧胜故，且说十力，慧为自性。

「谓总五根为其自性」，这一句话就说完了。这个佛的十力总起来说，以信、进、念、定、慧的五根为它的体性。「由慧胜故，且说十力，慧为自性」，在五根里

边，信、进、念、定、慧里边，慧的力量非常的殊胜，所以姑且说十力是以慧为它的体性，就是十种智力，十种智能，其他的那四种根没有说，信、进、念、定这四种根没有提。这是先标体性，也就是它的自性。下面第二科「出最胜」。分两科，第一科是「举初」。

午二、出最胜（分二科）　未一、举初

所以但言处非处智力；不言信力，不言余力。

因为慧为最胜，所以说佛的处非处智力，只说了慧力，而不言其他的力，信、进、念、定这四种力没有讲。「不言余力」，十种智力只说一个处非处智力，其余的九力也没有说。这是举初，下边第二科是「例余」。

未二、例余

如处非处智力，如是余力，当知亦尔。

「如处非处智力」，佛的这个智力是以慧为体性。「如是余力」，其余的九种力也是这样子，也以慧为体性的。下面第三科是结束。

巳三、结

是名如来十力自性。

是名如来十力的自性。

《披寻记》一六五一页：

谓总五根为其自性者：〈决择分〉说：问：最后三根何等根分？答：是九根分：所谓意根，信等五根，乐、喜、舍根。（陵本五十七卷七页）今说如来十力自性，即最后三根中具知根摄。故彼善根，总以五根为其自性。

这个《披寻记》的解释：「谓总五根为其自性者」，这是牒前面的论文。〈决择分〉的上面说：「问：最后三根」，一共有二十二根，二十二根的最后有三个根，就是未知欲知根、已知根、具知根这三根。这三根「何等根分」，这三根在二十二根里边和哪一个根是相契合的呢？或者这个「分」当个义字讲，是哪一个根的意义？或者当个合字讲，它符合哪一个根的义？回答：「是九根分」，最后的三根是二十二根里面那个九个根，九个根的义。哪九根呢？「所谓意根，信等五根」，就是信、进、念、定、慧五根，另外有乐、喜、舍三受根。「（陵本五十七卷七页）」。

「今说如来十力自性，即最后三根中具知根摄」，这个十力的自性在二十二根那个最后三根里面，就是那个具知根所摄的，属于这个根。「故彼善根，总以五根为其自性」，这三根叫做三无漏根，三无漏根就是完全是圣人的境界。第一个未知欲知根，若按照小乘来解释，就是初果。初见道的时候，这个苦集灭道四谛，有欲界的四谛，色界、无色界的四谛，所以加起来就是八地。八地，他知道欲界的苦谛了，但是欲界的集谛、灭谛、道谛，色、无色界的苦谛、集谛、灭谛、道谛还不知道，还想要知道，这叫未知欲知根，这是已经得了初果的人。或者说是他是初果向，初果向也是指已经入圣道的人，叫做初果向。

那么加起来是有十六心，就是欲界四谛，色界、无色界四谛，是八谛。每一谛有二心，加起来就是十六心。十六心，这个初果他是初开始见到苦谛，或者就是见到苦

谛的一个心，两个心，然后集、灭、道，每一个都是两个心。到了十五心的时候，这个时候初果的见道是圆满了，就是得初果了。但是十五心没圆满的时候，那叫做向初果；十五心圆满的时候，就是得了初果。那么十六心的时候，就是修道了，就是初果以后继续修行了。现在这未知欲知根就是在初果向的这个时候。

这个知已根，或者说已知根，就是欲界的四谛、色界的四谛，一共是十六心，完全都通达了。通达了以后，就是得了初果以后，就是向二果去了。向二果，三果向，三果，到四果向，这个时候都叫做已知根。到了阿罗汉的时候，叫做具知根，这时候功德完全圆满了。现在这里说的这个如来的十力，就是具知根说。这若是约佛来说，这个具知根到佛的境界才圆满，所以是具知根摄。这一段文是说佛的十力的自性，以五根里边的慧为它的自性，就是这样意思。

辰二、分别（分四科） 巳一、征起

云何如来十力分别？

这是第二科，解释这个分别。分四科，第一科是「征起」。怎么样来分别如来的十力呢？这是「征」，下面是「略标」，第三科是「略释」。

巳二、略标

谓若略说，由三分别，当知无量。

若是简要地说明这个问题呢，由三种分别来解释十力的要义。由三种分别，也就应该知道是无量义了，「当知无量」。这是「略标」，下面第三科是「别释」。分三科，第一科「由时分」。

巳三、别释（分三科） 午一、由时分

一者、由时分分别。谓于堕在过去未来及现在世一切所知，随悟入故。

「一者、由时分分别」，就是由时间的这一部份，它是一切法其中的一份，所以叫时分；由时分来分别佛的十力。「谓于堕在过去未来及现在世一切所知，随悟入故」，在时份上怎么分别呢？「谓于堕在」，就是谓于一切法属于过去的，属于未来的，是属于现在的；这些过去、未来、现在是佛的所知。「随悟入故」，随其因缘，佛都能够悟入。这是约时间的分别。

午二、由品类

二者、由品类分别。谓于一一诸有为事自相、共相、一切行相，随悟入故。

「二者、由品类分别」，这是第二科「由品类」。由品类的分别，怎么分别呢？「谓于一一诸有为事自相、共相、一切行相，随悟入故」，「谓于一一诸有为事」，一样一样的有为事，没有说无为，就是说这个有为事，一一的诸有为事。或者是人间的，或者是天上的，或者是初果、二果、三果、四果，或者得禅定、不得禅定，这一切的品类，这些有为事。「自相、共相」，它的别相，共相就是通相，一切的行相，「随悟入故」，随其因缘，佛的这十种智力都能悟入。这是第二科，下面第三科「由相续」。

午三、由相续

三者、由相续分别。谓于十方一切有情界各各差别，一切相续、一切事义，随悟入故。

由相续的分别，什么叫做相续的分别呢？「谓于十方一切有情界各各差别，一切相续」，这个相续实在就指身体说的，这个身体实在有变化，但是相续的。一切有情界各各差别的，这一切的他的生命，这个生命、身口意所作的一切事义。「随悟入故」，也随其因缘佛都能悟入。这是分三种分别：一个是时份，一个是品类，一个是相续。这下面第四科「总结」。

巳四、总结

即由如是三种分别，如来十力当知无量：是名如来十力分别。

「即由如是三种分别，如来十力当知无量」，由这三种的分别去观察，我们应该通达佛的十力里面的要义是无量无边的，「是名如来十力分别」。下面第三科是「不共」。

辰三、不共

云何如来十力不共？谓唯如来有此十力，不共一切声闻独觉：是名如来十力不共。

佛的如来十力为什么称之为不共呢？谓唯如来有此十种智力，不共于一切声闻，不共于一切独觉，一切声闻、独觉他们没有这种功德，所以「是名如来十力不共」。这是第三科，下面第四科是「平等」。分三科，第一科是「征」。

辰四、平等（分三科）　巳一、征

云何如来十力平等？

云何如来十力叫做平等呢？下面第二科解释。分两科，第一科是「成就无别」。

巳二、释（分二科）　午一、成就无别

谓此十力，一切如来悉皆平等具足成就；故说平等无有差别。

佛佛都是平等无差别的。下面第二科「安住有别」。

午二、安住有别

若就如来多所安住；是则如来如是十力，展转差别。谓余如来，多住余力，其余如来，复住余力：

「若就如来多所安住；是则如来如是十力，展转差别」，若是按照佛陀多所安住的那个部份，「是则如来如是十力，展转差别」。这话是什么意思呢？「谓余如来，多住余力」，就是譬如说我们释迦牟尼佛有可能是多住在处非处智力，其他的佛陀呢，可能多住在其他的力，多住在其余的智力。「其余如来，复住余力」，另外一位佛又安住在不同的力。

巳三、结

是名如来十力平等。

一切佛都有这十种智力，这一方面是平等的，但是他安住有点不同。「是名如来十力平等」，这是结束了。下面第五科是「作业」，分三科，第一科是「征」。

辰五、作业（分三科）　巳一、征

云何如来十力作业？

就是佛陀具足了十种智力，他有什么作用呢？安住在十力作什么事情呢？就是这个意思。这第一科是「征」，下面第二科是解释。解释里又分十科，第一科解释「处非处智力」。

巳二、释（分十科）　午一、处非处智力

谓如来所有处非处智力，于诸因中如实知因；于诸果中如实知果；及能降伏无因恶因种种诤论，一切沙门婆罗门等。

「谓如来所有处非处智力，于诸因中如实知因」，佛陀安住在处非处智力里边做什么事情啊？就是「于诸因中」，在一切众生，或者是一切声闻、独觉、一切菩萨，于诸因中的时候，「如实知因」，佛就知道他现在是做了这样的因，或者是圣道的因，或者声闻、缘觉的因，或者是佛的因，或者是人天的因，「如实知因」。「于诸果中如实知果」，他现在达到结果的程度了，佛也是真实知道这件事。「及能降伏无因恶因种种诤论」，前面是说这是一种作用，这是说另一种作用，「能降伏无因恶因」，就是有的众生有邪知邪见，不承认有因这件事，佛能降伏他。还有的众生有恶因，作罪过的事情，认为是善法的因，所以这是恶因，还有各式各样的诤论。「一切沙门婆罗门等」，就是佛教徒以外的这些人，他们有种种邪知邪见这些事情，佛都能降伏他们。这是「处非处智力」，下面第二科是「自业智力」。

午二、自业智力

如来所有自业智力，于自所作受用果业，如实了知；及能降伏施福移转种种诤论，一切沙门婆罗门等。

「如来所有自业智力，于自所作受用果业，如实了知」，前面处非处智力有总说的意思，在下面九种智力是别说的，有这种差别。

「如来所有自业智力」有什么作用呢？「于自所作受用果业，如实了知」，就是你自己所作的业是将来你受用果的因，「如实了知」，如实说明果的业因，这件事佛如实了知。「及能降伏施福移转种种诤论，一切沙门婆罗门等」，这是两个作用：前面是如实了知，这是因，那是果；这是降伏施福移转的事情，这种种诤论。

《披寻记》一六五二页：

施福移转者：谓自或他行施作福；能感他自增上果故。

我们说作善会得善报，作恶会得恶报，但是这些外道有的时候他们可能得到四禅八定了，他们有多少神通的。他看见这个人在生的时候，作了很多功德，但是第二生生到贫穷家，没有得到大财富，生到贫穷家去了。说是有的人他是盗贼，这一生作了偷盗，但是第二生有很多的财富，这是怎么回事呢？外道有个解释，叫「移转」，「施福移转」，就是那个人作的功德，那个业力跑到另外一个人的身上去了，另外一个人得福了，所以叫「施福移转」。「谓自或他行施作福；能感他自增上果故」，能够这样子。佛来降伏这件事，能降伏施福移转种种诤论。就是有三世，这个受果报，

你现在作了福，但是你第二生受苦了，没有得到福，这是有其他的罪业发生作用。你作福那个因，那是要以后还会得到的，不能移转的，是这个意思。「及能降伏施福移转种种诤论」，谁有这些不同于佛法的正知正见的这些诤论呢？就是「一切沙门婆罗门等」，这些事情。下面第三科「静虑解脱等持等至智力」。

午三、静虑解脱等持等至智力

如来所有静虑解脱等持等至智力，能现三种神变，无倒教授所化有情；及能降伏安住种种相违异品怨害诤论，一切沙门婆罗门等。

「如来所有静虑解脱等持等至」，佛所有的解脱及静虑，就是色界的四静虑。这个禅翻到中国话，就翻个静虑，就是初禅、二禅、三禅、四禅。佛所成就的四静虑，当然这就是表示不是声闻、缘觉的四静虑，也不是菩萨的四静虑。这个「解脱」就是八解脱，我们前面也是讲过。但是说四静虑，也通于有漏，也通于无漏。若是说八解脱，一定是无漏，因为其中有个灭尽定，灭受想定解脱，灭受想定是圣人的境界。色界四禅、无色界的四空定，说有漏这是凡夫境界，这是「静虑解脱」。

「等持」，这个色界的四静虑、无色界的四空定，也可以说是等持，也可以说是等至。但是八解脱可以说个等至，也可以说是等引。这里面有什么差别呢？其实前面也说过。说这个等持，唯是有心定，不通于无心定。无心定就是无想定，这个色界天第四静虑里面有个无想定。这个灭尽定也是无心定，那是无心定就不能称之为等持了，等持只是有心定。这个「等至」，就是通于有心定，也通于无心定。

在文字上的解释呢，这个「等持」，这个「等」我们讲过，就是也不昏沉、也不散乱，叫做等。「持」，能保持这个境界，相续地不变，那么叫做持；叫等持，那么这就是定就是这样子。这个「等至」，「等」还是不昏沉、也不散乱，那叫做等。你能达到这个境界，这叫做至，是这样意思；这是等持等至。是等至，而也可以名之为等持，但是属于有心定。若说到无心定呢，可以说等至，而不能说等持了，它们有点儿差别。

午三、静虑解脱等持等至智力

如来所有静虑解脱等持等至智力，能现三种神变，无倒教授所化有情；及能降伏安住种种相违异品怨害诤论，一切沙门婆罗门等。

「如来所有静虑解脱等持等至智力，能现三种神变，无倒教授所化有情」，这是佛陀的十种智力，这是第三种静虑解脱等持等至的智慧力量。这里是说佛的十种智力的作业究竟是有什么作用。如来所有的静虑解脱等持等至的智能力有什么作业呢？

「能现三种神变」，静虑解脱等持等至它的作用就是这样，能示现三种神变的作业。这个三种神变，第一个是神境神变，第二个是记说神变，第三是教诫神变。这个神境神变就是六种神通里边的神足通，能现出来种种的神通作用。这个能现出来种种神通，就能够使令众生对于佛陀能够生起极尊重心，这是一件事。第二个神变是记说神变，记说神变就是六种神通里边的他心通，能知道你内心的思想，这是第二个神变。第三个神变是教诫神变，教诫神变就是随其所宜宣扬佛法来教导你怎么样修行，这也是神变。

这个三种神变是由于佛陀有静虑解脱等持等至，所以会发生出来这种作用。这个三种神变主要的作用就是「无倒教授所化有情」，就是没有错误地教授所教化的众生。教化众生，我们一般的说法，就是为他说法就好了嘛！为什么要现神通呢？其实现神通是使令众生对于佛陀有恭敬心，他就会注意地听法，这个他心通也是这种作用。如果佛就是这么一般地为众生说法，众生心情好像很平淡地，那就不一定能够得到利益。

「及能降伏安住种种相违异品怨害诤论」，前面现三种神变的作用是教化众生。还有第二个作用呢，就是「降伏安住种种相违异品」，就是众生他有邪知邪见，对于佛法里面所宣扬的因果的道理是相违的，和佛法的思想相冲突的，不是和佛法站在同一个思想上面，所以叫做异品。还有些怨害的诤论，众生是有贪瞋痴的；这个说话的时候，有行动的时候，烦恼也随着来了，所以有怨害的诤论的事情。这些「安住种种相违异品怨害诤论」，是谁呀？就是「一切沙门婆罗门等」，就是这些人。佛能够降伏这些人，佛能有神通、有大辩才降伏这些邪知邪见的事情。这就是静虑解脱等持等至智力的作业。下边第四科「根胜劣智力」。

午四、根胜劣智力

如来所有根胜劣智力，于诸有情软、中、上根，部分差别，如实了知；及能于彼，如应如宜为说正法。

「如来所有根胜劣智力，于诸有情软、中、上根，部分差别，如实了知」，这第四个根胜劣智力有什么作业呢？佛陀所有的根胜劣智力「于诸有情」，对于所教化的众生，不是同一类的，有软、中、上根的差别；有软根、有中根、有上根的差别。当然也可以解释是声闻、缘觉的根性，有佛陀的根性，那么就可以说是软、中、上了；但是也可以说每一种也都有软、中、上的差别。这些差别呢，佛陀能如实地了知，一点也不会有错误的。「及能于彼如应如宜为说正法」，佛不但是能如实了知他们软、中、上的根性，同时又能够于彼所化众生「如应如宜」，就是如其所应，就是众生的根性；如宜就是佛法。佛为他宣说法，这法是相应的，与他的根性也是相应的，这样子为他宣说正法。这就是根胜劣智力的作用。

午五、种种胜解智力

如来所有种种胜解智力，于诸有情软、中、上品，净与不净，胜解差别，如实了知；其净胜解令渐增长，不净胜解令渐舍离。

「如来所有种种胜解智力，于诸有情软、中、上品，净与不净，胜解差别，如实了知」，这是第五种「种种胜解智力」。「如来」，佛陀所有的种种胜解智力，佛的殊胜的大智慧力量里面也很复杂的，所以叫「种种」。「于诸有情软、中、上品，净与不净」，这个对于所化的众生，他内心里面的事情有净与不净的差别。这个「净」，就是在佛法里边久远以来栽培的善根；这个栽培的善根有软、中、上品的差
别。他久远以来熏习的这些烦恼也有差别，那就是不净的差别；对于净与不净的胜解差别。众生对于清净这一面也有胜解，也有软、中、上品的差别；不净的这一方面，也有软、中、上品的差别。「如实了知」，佛陀能够真实的正知无误。「其净胜解令渐增长」，众生在佛法里边栽培的善根是清净的胜解，清净的胜解最初栽培的时候，当然是初初的；那么佛陀为他说法，能使令他清净的胜解逐渐地增长。「不净胜解令渐舍离」，对于这些有罪过的事情，这惑业苦的胜解，为他说法令他逐渐地弃舍，那么这就是种种胜解智力的作业。

午六、种种界智力（分二科）　未一、略标所应

如来所有种种界智力，于诸有情劣、中、妙界，部分差别，如实了知；

「如来所有种种界智力」，这是第六科「种种界智力」。分两科，第一科「略标所应」。佛陀所有的种种界智力，「于诸有情劣、中、妙界，部分差别，如实了知」，就是对于所教化的众生，是有劣、有中、有妙的不同，「如实了知」的。

《披寻记》一六五二页：

劣中妙界部分差别者：欲色无色有情，如次名为劣中妙界应知。

「劣中妙界部分差别者：欲色无色有情」，所教化的众生就是欲界的有情、色界的有情、无色界天的有情，「如次名为劣中妙界应知」，这样解释。

于诸有情能如其根、如其意乐、如其随眠，依于彼彼趣入门中，无倒教授如应安立。

前面是说佛能够正知所化众生的程度，这个根性的差别。下面是「于诸有情能如其根」，这个「如」就当作随顺讲，能随顺他的根性。「如其意乐」，意乐就是他所欢喜的事情，能随顺他所欢喜的。「如其随眠」，也能够随顺他内心的烦恼，烦恼种子。「依于彼彼趣入门中」，根性有种种差别，意乐也有种种差别，随眠也有种种差别，这样子佛陀的大智慧能「依于彼彼」，就是所化众生各种情形。「趣入门中」，就是趣入圣道。「门」，就是初开始的时候，这样的根性，这样的意乐，这样的烦恼随眠，他初开始的时候是什么法门对他合适呢？佛能知道这件事，所以「依于彼彼趣入门中」。这个「趣」就是向前进，由不信佛能进步到相信佛法，由是凡夫境界进入到圣人的境界，这叫做「趣入」。趣入的门，初开始应该学习什么样的法门呢？「无倒教授」，佛能够没有错误地教授他这个门。「如应安立」，随他的根性、意乐、烦恼的情况，来为他安立这个法门，教授他学习这个法门。这可见这件事不是凡夫能做到的事情。

《披寻记》一六五三页：

能如其根等者：根有三品：谓软、中、上。如其所应无倒教授，名如其根。意乐有六：谓不出离意乐等。如下自说。如其所应无倒教授，名如意乐。随眠，谓即贪瞋痴慢寻思诸行。如其所应无倒教授，名如随眠。

「能如其根等者：根有三品：谓软、中、上」，这三种不同。「如其所应无倒教授」，这就叫做「如其根」。「意乐有六：谓不出离意乐等」，不同的意乐，「如下自说」。「如其所应无倒教授，名如意乐。随眠，谓即贪瞋痴慢寻思」，贪、瞋、痴、慢都是烦恼，寻思就是心里面的散乱的境界。「诸行」，贪、瞋、痴也是行，慢也是行，寻思也是行；就是内心的活动叫做行。「如其所应无倒教授，名如随眠」。

前面这是第一科「略标所应」，下面第二科「别广教授」，这一科说的很多。分两科，第一科「为诸声闻」。

未二、别广教授（分二科）　申一、为诸声闻

此中如来为诸声闻，依于彼彼趣入门中与正教授，如声闻地尽一切种无间宣说显发辩了施设开示。

「此中如来为诸声闻，依于彼彼趣入门中与正教授」，这是小乘根性的众生，佛也能够与正教授。「如声闻地尽一切种无间宣说」，现在是〈菩萨地〉，前面是〈声闻地〉，尽一切种说的也是很多的。「无间宣说」，就是没有障碍地宣说趣入门。
「显发辩了施设开示」，这个显发就是略说大意，辩了就是详细地讲说了。「施设开示」，就是施设种种法门，然后为众生开示。

申二、为诸菩萨（分二科）　酉一、征

云何如来教授一切始业初业等持资粮摄受安住欲住其心诸菩萨众，令心得住？

这下面第二科是「为诸菩萨」，这是有佛性的人。分两科，第一科是「征」。「云何」，这是问的话。「如来教授一切始业初业」，「始业」就是初来到佛法里面。从什么时候算是初来到佛法呢？就是发无上菩提心了，发无上菩提心就是有了愿了。就是以前我也参加佛法的活动，但是没有愿，那不算数，还不能说他是始业。就是你经过多少次来到佛法里面学习，现在正式发愿做佛教徒了，那就叫做始业。这个发愿这件事，还是一个很重要的事情，应该发愿。愿意发无上菩提心也是好，发声闻的菩提心也好，好过没有愿的。有了愿是什么意思？就是你有一个目标。我为了这件事，我现在要出家，这是一个很重要的事情，叫做始业。这是第一个始业，就是你发无上菩提心。

第二个初业就是开始修行了。现在这里说「等持资粮」，就是开始修定。开始修定，怎么叫做开始修定？「等持资粮」，你要准备成就禅定的资粮，先做这件事。我们说是，我想要得禅定，你告诉我怎么样修禅定；教你怎么盘腿坐，教你怎么样摄心不乱，当然这也是等持资粮，但事实上又不是这样。等持资粮是什么？你先要帮助别人得禅定，你要做这件事。帮助做这件事呢，你得圣道就容易。如果说我对别人的事情，「不关我什么事啊！你死是你的事，关我什么事？我要自己。」你这样子，也可能能成就，但是也可能不成就。你一定要帮助别人得圣道，你也就容易得圣道，所以等持的资粮。但是前面我们已经在〈声闻地〉曾经说过：安住净戒、守护根门、于食知量、减少睡眠、正知而住，那么这就是等持资粮，先要学习这些事情。「初业等持资粮摄受安住」，这个「摄受」就是你自己要努力去成就这件事，成就了你就安住在这个资粮不失掉，安住是不失掉的意思。「欲住其心诸菩萨众」，他目的想要使令心里面寂静住，这样的诸菩萨众。「令心得住」，那我就学习等持资粮，使令自己心能够得到禅定。

这一段文的内容是这样意思，但是前面那个「云何」一直地贯下来，就是「云何如来教授一切始业初业等持资粮摄受安住欲住其心诸菩萨众，令心得住」呢？这是个问话。这是第一段是「征」，下面第二段是解释。分两科，第一科「施设教授」。又

分三科，第一科是「略标」。

酉二、释（分二科）　戌一、施设教授（分三科）　亥一、略标

谓诸如来，为无谄曲恭敬爱重等持资粮始业初业诸菩萨众，最初施设无倒教授。

「谓诸如来，为无谄曲」，就是没有虚伪的人，他有诚意的人。「谄曲」是虚伪。有恭敬心，有爱重佛法的诚心，「爱重等持」的「资粮始业初业」的「诸菩萨众」。「最初施设无倒教授」，就是一开始的时候施设种种的名言，就是无颠倒地教授这位菩萨。

这是第一科是「略标」，下面第二科是「正告」。分五科，第一科是「当正思惟」。

亥二、正告（分五科）　天一、当正思惟（分二科）　地一、于己名（分三科）　玄一、标思惟

如是告言：善男子来，汝当安处远离卧具独一无二，于内寂静如理思惟，汝之父母所为立名，或汝亲教轨范师等所为立名。

「如是告言」，这个「如是」指下面的文，就这样开示。「善男子来」，佛陀说话很慈悲，总是赞叹你是好，你是善男子，这是赞叹。我感觉是应该这样子，「善男子来」。当然这个「来」，表面上就是你来到佛这里；当然也可以由因来到果，也叫做「来」。「汝当安处远离卧具独一无二」，这是告诉这件事，你应该安住在远离喧闹的地方，你到那个地方去住。「远离卧具」，就是远离喧闹的地方去居住，居住的时候就是一个人，独一无二，你一个人在那里住，这样子。「于内寂静如理思惟」，住在那里以后又该做什么事情呢？「于内寂静」，就是你内心要寂静住，不要打妄想，那么这也就是修奢摩他的止了。「如理思惟」，如佛法的正义去思惟，那这就是如理作意。一个修止，一个修观了，就是这个意思，这样子。

这个「如理思惟」，照理说看话头是如理思惟；「念佛是谁」，这是个如理思惟。但是用这个方法去修行的人呢，多数又不是如理思惟，就是有一点，实在是变成了寂静住的意思。「于内寂静如理思惟」，怎么样思惟呢？这下面说了：「汝之父母所为立名，或汝亲教轨范师等所为立名」，这是先思惟这个名字。我们学习《瑜伽师地论》，或者是我们学习《维摩经》，或者学习《金刚经》、学习《大般若经》，它都详细告诉你怎么怎么思惟；没有说不告诉你，你自己想，佛不是这样的态度，不是的。这上面说如理思惟，说你的父母所为立名，就是你初开始，小的时候，你父母给你起个名字，安立一个名称。或者不是父母，是你的亲教师，或者是你的轨范师，和尚、阿阇黎，给你立一个名字，你思惟你的名字。这一科是「标思惟」，下面第二科解「释行相」，就是修行的相貌。

玄二、释行相

如是思惟，我今为有离六处法自性真实，或内、或外、或两中间，于此有中，如是名想施设假立言说转耶。

这个名字呢，通常人的思想，就是说名字，我们的思想上的习惯，「这就是我，我叫什么什么名字，就是我」，是这个意思。现在说这个名的缘起，究竟是不是我呢？是这个意思。第二科「释行相」。

「如是思惟」，就是这样子思惟。「我今为有离六处法自性真实」，我现在是有这个情形吗？是有我的吗？「为有」，是有我吗？这个怎么样叫做有我呢？「离六处

法自性真实」，远离六处，就是眼耳鼻舌身意这六个地方。「离六处法」，离开了眼耳鼻舌身意，有一个自性的真实，它的体性是真实的。「真实」应该解释为不可破坏，不可破坏叫做真实。就是它的自性，就是这个我的自性，它离开了六处，六处眼耳鼻舌身意是可破坏的，现在它不是我，眼耳鼻舌身意不是我；离开了眼耳鼻舌身意，另外有我的自性，这个自性是真实不可破坏的，是这样吗？是这个意思，思惟。「如是思惟，我今为有离六处法自性真实」，是这样吗？我是这样吗？这样子思惟。

「或内、或外、或两中间，于此有中」，这是第二个思惟。或者是内六处，就是眼耳鼻舌身意。「或外」，外六处。「或两中间」，内六处、外六处是两，中间就是六识，眼识乃至意识。「于此有中」，在这里边有一个自性真实的我，这里有我。前面说是离开了六处有我，这样思惟。现在是即六处：内六处、外六处、中间，是在内、外、中间这六处里边。「于此有中」，在这里面有个我，这个我里边，「如是名想施设假立言说转耶」，就是在这里有一个名，有个名想。名就是想，如果没有名是不能想的。「施设」，就是我的名字叫某甲，就是施设一个名字，在这里有个我，这个我再施设一个名字，叫某甲，或者是某乙，施设名。这个名就是想所施设的，不想这个名字施设不出来。不管父母安立也好，和尚、阿阇黎也好，也是由想而安立这个名字。这个名字假立，就是原来没有名字，现在假立一个名字，立出个名字叫某甲，叫某乙，就可以言说了。「转耶」，是这样子现起的吗？就是这样意思，这样思惟。这是第二科「释行相」，下面第三科「出了知」。

玄三、出了知

汝既如是正思惟已；当于此法都无所得。

「善男子来」，是佛陀说，佛陀这时候教他这样思惟。这个第三科呢，「汝既如是正思惟已」，思惟完了的时候。「当于此法都无所得」，第一段是离六处，第二段的思惟即六处，这样思惟已。当于此即六处，离六处，内、外、中间，「当于此法都无所得」，这里面没有我可得，都找不到一个我的；即六处也没有我，离开了内、外、中间六处也没有我可得的。

《披寻记》一六五三页：

或内或外或两中间等者：谓六处法有其内外，或两中间施设建立。义如〈声闻地〉于四念住作种种说应知。（陵本二十八卷二十页）彼四念住六处法摄。若离六处法自性真实，当知无有内外或两中间施设可得。今说于彼所为立名，亦作如是假想分别，是故说言或内或外或两中间于此所为立名性实有中，有如是名想施设假立言说转耶？

「或内或外或两中间等者：谓六处法有其内外」，这个六处有内六处、有外六处，「或两中间」也有六，在这里施设名字，立名字是我，建立这个假名。「义如〈声闻地〉」，这里边的义在〈声闻地〉里边，「于四念住作种种说应知」，那个地方已经说过了。「（陵本二十八卷二十页）」，在那里说。

「彼四念住六处法摄」，那里是说身受心法的四念住，「彼四念住六处法摄」，那里是直接是说四念住的。而那里四念住就是「六处法摄」，还是摄属于眼耳鼻舌身意六处的，眼耳鼻舌身意就是身嘛！身这个六根和六尘接触的时候就有受，受里边眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，主要还是意识，就是心了。心若一动，那都是法的境界，所以四念住是六处法摄。

「若离六处法自性真实，当知无有」，如果你自己的思想，你在思惟的时候，离开六处法有一个自性真实，当知是没有的，离开六处没有我可得。「内外或两中间施

设可得」，或者说是离六处没有，那么即六处，或者内六处，或是外六处，或是两中间，这里施设有我可得吗？这叫「施设可得」。

「今说于彼所为立名，亦作如是假想分别」，前面在思惟的时候，初开始思惟的时候，应该没有定论，即六处是我，离开六处有我，这样不断地思惟，最后才结论，当于此法都无所得。「今说于彼所为立名」，前面是引〈声闻地〉四念住的说法，现在这里说的「于彼所为立名」，就是对于父母所为立名，或者是师长为立名。「亦作如是假想分别」，也是这样子假想分别，就是假想去观察：「我这个名字是我」，也是即六处，或者是离六处这样观察。「是故说言或内或外或两中间，于此所为立名性实有中」，立这个名字，我叫某甲，我叫某乙，这是我，「实有中」。「有如是名想施设假立言说转耶」，在这里施设我的名字，我的体性是真常不坏的。在这个真常体性上立出来这个名字，我叫某甲，能这样子去观察，是这样子吗？就是这是一个活动的语气。

唯当如是如实了知，但于客法有客想转。

前面是一个问话，还没有肯定，后来佛才说：「汝既如是正思惟已；当于此法都无所得」，这是肯定的一种口气。「唯当如是如实了知」，你只有这一条路，你就是这样子了知，这样子明白。怎么明白呢？「但于客法有客想转」。这个「客」字怎么讲？这个客是一个外来的意思，本来这里没有客人；说有客，客是从外来的，就是「但于客法有客想转」。我们内里边思惟：眼是我、我所否？耳鼻舌身意，色声香味触法，内六处、外六处、内外中间这一切法，我们作种种的想法，这都是外来的分别，都是外加上的分别。这些事情也都是客法，都不是本来有的，都是外加的。在这些法上，你「有客想转」，也都是外加上来的一个虚妄分别在活动，就是这个意思，「但于客法有客想转」。这个客有个外来的意思，就不是这件事本来面目，都是外来的。但是这个地方分两类：一个是法，一个是想。就是在这个法上有这样的想；其实在来说，法也是想，你心里一动才有法的。不过现在就分成两部份：一个是能分别的，一个是所分别；「客法」就是所分别的法，「想」就是能分别的法。而所分别的境界也都是假的，不是真实的，就是这个意思。这个能分别的也是假的，都不是真实的，是这个意思。这句话是总说的，是总起来说的，下面有详细的分别。

《披寻记》一六五三页：

但于客法有客想转者：此显名义俱无有实。故于彼义，名为客法。及于彼名，名为客想。〈显扬颂〉说：由名于义转，二更互为客。下自释云：以名于义非称体故，说之为客。义亦如名无所有故，说之为客。（〈显扬论〉十六卷五页）其义应知。

「但于客法有客想转者：此显名义俱无有实」，这个客法和客想什么意思呢？这表示能诠的名和所诠的义都没有真实性。这个名也是你心里的想，「名为先故想，想为先故说」，先要有想，不然的话就什么事没有了，没有事情了。此显名义都不是真实的意思。「故于彼义，名为客法」，就是你所思惟的那个义，你若不思惟还没有事，你思惟才有义。这个义是客法，是外来的，就是你心的分别来的，那叫客法。「及于彼名，名为客想」，在客法上安立种种名词、安立种种名字，那就是客想。安立种种名字，谁安立？就是你心里的想，你心里的思想安立种种名字。那么什么叫做想？这上就说了：「及于彼名，名为客想」。这个名所诠的境界叫做义，那就是法了。

「〈显扬颂〉说」，在《显扬圣教论》那个颂上面说：「由名于义转，二更互为客」，安立种种名字，这个名字有所诠的义，这个名在所诠义上活动；所诠的义，有能诠的名，这样子。「二更互为客」，这个名和义它们俩互相作客，就是名到义这儿

来作客，这个义到名这个地方来作客，就是这个意思。是来作客，它一定要走的，这个客，它不能在这儿住下来的，那就是有这个意思。「二更互为客」，这个「互为客」的意思呢，一个意思是有个假的意思，是假的，是虚妄的意思；一个是没有这件事的意思。有假、有空，有这两个意思。

「下自释云」，在《显扬圣教论》这两句颂之后，《显扬圣教论》自己解释说：「以名于义非称体故，说之为客」，这说出个理由来。这个名和义，名本来是诠显义的；这个义本来没有名，给它安立个名字。安立个名字，安立的不对，并不称合，不合于那个义的体性，和义的体性不合，那它就不能在这儿长住了，所以说之为客。它不是原来在这里住的人，他是从外来的。原来住在这里的人，那表示这个名和义是相合的。它是从外来的呢，它就和这个所诠的义不相合，「说之为客」。这个意思就是这个义不欢迎这个名的，这个意思。「义亦如名无所有故」，前面说是名从外来的，是来诠显这个义的。诠显这个义，它和这个义不相合，应该没有这个名字，不要这个名字，所以也有无的意思。「义亦如名无所有故」，这个所诠的义也是一样，也和名的道理一样，是根本没有这个义的。没有义，但是我们的习惯，有了名就有义，就执着这个义是真实的，实在这个义是没有的，所以「义亦如名无所有故，说之为客」。这个地方很简要地把这个名和义解释完了。这样子解释应该明白了，「但于客法有客想转」，有客想转就是名，有客法，客法就是义；就是一个名、一个义，就是这两件事。这是在「〈显扬论〉十六卷五页，其义应知」，那一段文也很长的，去读一读也很好。

地二、于眼等（分二科）　玄一、举眼（分三科）　黄一、标应思惟

汝善男子，若于尔时，于自己名，唯有客想，已生已得；

这是第二科「于眼等」，前面第一科「于己名」，这里说是第二科「于眼等」。「于己名」，刚才说过，那就是想。现在「于眼等」，就是法。分两科，第一科是「举眼」。分三科，第一科「标应思惟」。

「汝善男子，若于尔时」，若是你那个时候发了菩提心，你想要修禅定，那么就是那个时候。「于自己名，唯有客想」，你对于你自己有这个名字，实在就是我，我执着有我。「唯有客想」，说自己有我，这是你外加来的，外增加上的想法，实在是没有我的。这样说「唯有客想」，但是你已经这样子习惯从久远以来，一直地有这样的思想。「已生已得」，就是这样的我想已经现起了，「已得」就是时时地这样分别。这两个字我这么解释。

《披寻记》一六五四页：

唯有客想已生已得者：义显己名唯假无实故。随彼假名于义流转，说名已生。唯有假名施设可得，说名已得。

「唯有客想已生已得者：义显己名唯假无实故」，这句话：「唯有客想，已生已得」，这句话的意思显示你的名字是假的，是假安立的，是没有真实的体性的。也就是你执着这个我，但是个假名字，是没有体性的，是这个意思。「随彼假名于义流转，说名已生」，这个「已生」怎么讲呢？就是随你安立的名字在所诠义这里用，在这里出现。原来这个是没有名字嘛，现在安立这个名字，这个名字时时地在这里用，说名叫做已生，就是我的名字出现。「唯有假名施设可得，说名已得」，我在解释，我想就是分别，这么解释还可能会恰当吧！

复应在内如理思惟，于汝眼中所有制立眼名、眼想、眼假施设。

「复应」，前面这一段，这一节，就是这样思惟，思惟我的这个名字是外来加上去的，思惟这个意思。「复应在内如理思惟」，你还应该再进一步地在你内心里面去思惟，如理思惟。「于汝眼中所有制立眼名」，前面是说我名，原来没有来到佛法里面来的时候，就是因为这个执着，安立了自己的名字，然后执着这是我。现在告诉这是外加来的，不是本来就有这件事的，这就表示「我」是空无所有的意思。这下边就是更详细地说了。「复应在内如理思惟」，在你心里面你这样思惟。「于汝眼中所有制立眼名」，前面是说我名，现在再详细地说，于汝眼里面所有制立的眼名。这个眼睛原来也没有眼的名字的，也还是或者自己的父母，或者是谁，说这是眼睛，这是耳朵，其实也是安立的名字。所有制立的眼睛的名字，制立眼睛的名字，有了名字的时候呢，我们就会「哦！这是眼」，那么这就是眼想。也是因为眼想而制立眼的名字的。制立眼睛的名字，实在这个眼睛的名字是假施设的，原来不是，原来没有名字，就是方便安立的名字，是这么回事。

黄二、释其行相（分二科）　宇一、标唯名义

如是思惟我此眼中，唯二可得。谓此制立眼名、眼想、眼假施设，及此唯事于中假立名想施设。除此，无有若过若增。

前面应该这样思惟，在下面「释其行相」；实在这就是在静坐的时候，这样的如理作意。「如是思惟我此眼中，唯二可得」，就是这样子心里面去思惟观察：我这个眼睛里面，唯有两件事可得，那就是前面说的一样，一个想、一个法，或者客想、或者客法，也就是一个名、一个义，这两件事可得。「如是思惟我此眼中，唯二可得」，这几句话是标出来；下面「谓此制立眼名、眼想、眼假施设」，这是解释。「谓此制立」，说此眼中唯二可得是什么意思啊？就是这个意思：谓此制立的眼名，这眼睛的名字，是假安立的；由眼想安立的眼名字，这个眼是假施设的，就是方便安立的，不是本来有的。

「及此唯事于中假立名想施设」，这前面是说名、也就是说客想，在下面说客法。「及此唯事」，就是两个可得，前面一个说完了，现在说第二个事。「及此唯事」这句话，就是这个眼睛，实在说眼睛应该是依他起，在遍计执性、依他起性、圆成实性三自性里面，这个「眼睛」按道理说，它是依他起的「事」，依他起的事是因缘所生法它是唯识。这个「唯识」的「唯」字这个意思，它不是真实的，依他起法是如幻如化的、不真实，所以是唯是虚妄的识。「于中假立名想施设」，是在这个事这里，假立眼名，来安立这个眼的名字，就是这个意思！前面是眼想、也就是眼名，这里说是眼睛这件事；在依他起这个地方没有名字，而后安立名字，安立名字，我们就有执着心，就变成遍计执了。

「除此，无有若过若增」，就这么多了，不是很多事情。一个是眼想、也就是眼名，一个是……，这眼想、眼名，是在「唯识」上安立的，就这么多了，除此无有若过、若增，再没有什么事情了。这是第一科，释其行相，分两科。第一科，标唯名义；一个名、一个义，义也就是事。下面第二科，释无自性，分二科，第一科标俱非。

宇二、释无自性（分二科）　宙一、标俱非

于此眼中所有制立眼名、眼想、眼假施设，且非是眼。此唯有事，于中假立眼名想等。

「于此眼中所有制立眼名、眼想、眼假施设，且非是眼」，这是进一步的思惟了。「于此眼中」，这个眼是什么？眼就是我们因「眼名」而见的、而思惟的这个眼睛。这上面所有制立的眼名、眼想、眼假施设，实在它不是眼睛。我们名之为眼，在

这里起分别的这个眼，这个不是眼睛，这个应该说不是依他起的眼睛，这是遍计执啊，遍计执是没有体相的，没有这回事，只是空无所有的，是这个意思。

「此唯有事，于中假立眼名想等」，前面说这个眼名，安立眼名的这个眼，实在它不是依他起的眼睛，不是！前面说名，下面说事。这个地方根本没有眼的名字，只是原来依他起的事，在依他起的事上呢，假立名字叫做眼，只是这样子。假立名字为眼的时候，我们又生了执着，这就是离了「依他起」远了！

《披寻记》一六五四页：

唯二可得等者：客想客法，说名唯二。谓此制立眼名、眼想、眼假施设，是名客想。及此唯事，于中假立名想施设，是名客法。虽于此中实有唯事，然彼自性亦非是眼，是故当知彼唯客法。

「唯二可得等者」，就是如是思惟我此眼中，唯二可得。「客想客法，说名唯二」，客想就是名，客法就是事，也就是义，一个名、一个义；就是这两个。

「谓此制立眼名、眼想、眼假施设，是名客想」，这客想怎么讲呢？谓此制立眼名，你安立眼的名字以后，那么我们就可以有眼想了，但是这件事，这个眼是假施设的，不是真实的，是名叫做客想，就是外来的想法，加上去的。

「及此唯事，于中假立名想施设，是名客法」，这客法是什么意思呢？就是它唯独是事，是虚妄的事，它本来也没有名字，但是我们在里边啊，为了语言的方便、做事的方便呢，于中假立名想施设，是名叫做客法；是这么意思。「虽于此中实有唯事」，实有唯事就是依他起的意思，依他起是有。我们执着的眼、执着的一切事，是没有的；依他起实在是有，是有这么回事！但是它不真实，所以叫唯识。

「然彼自性亦非是眼」，但是这个实有唯识的依他起，它没有名字，所以它的自性上、它本身，没有名字、也没有「眼」这句话的；亦非是眼。「是故当知彼唯客法」，所以知道我们说是「眼」，这是客法，不是依他起，本来没有这回事、没有这句话的。

当知自性亦非是眼。

「当知自性亦非是眼」，我们去观察的时候，才知道这依他起的自性，它没有言说，也不是眼，没有这眼这句话的。这下面「释所以」；前面说「俱非」，就是都不是，也不是眼、也不是非眼，在依他起上，非眼这句话也没有！是这样意思。

宙二、释所以（分二科）　洪一、离名无觉故

何以故？非于此中远离所立眼名、眼想、眼假施设，少有眼觉，而能转故。

「何以故？」什么原因这么讲呢？解释出来这个理由。「非于此中」，不是在这里面「远离」了「所立」的「眼名」、「眼想、眼假施设」远离这件事的时候，「少有眼觉，而能转故」，小小的有眼的分别现起的。就是我们不立这眼的名字，我们不会有眼的分别，所以这依他起的眼睛，没有名字的时候，我们没有眼的分别，就是这个意思。就是这个理由，所以它也不是眼。当知自性亦非是眼，为什么自性不是眼呢？就是原来没有名字，我们不能起分别——它是眼睛，没有这个分别。

洪二、觉必待名故

若有此事体是真实，称名所说；不应于中更待眼名，方有如是眼觉而转。唯应自性不由听闻，不由分别彼所立名，但于此事有眼觉转。然无如是不待名言觉转可得。是故此中，唯于客法而有其客，眼名眼想、眼假施设。

这是第二科，前面第一科是「离名无觉」，没有眼睛的名字，我们就不会感觉它是眼睛，就不会这样子！现在第二科，「觉必待名」；你若起这个分别，一定要有名字你才能起分别，是这个意思哦！

「若有此事体是真实」，说是我们因为名字而执着它有「眼」的义；有眼的名，我们就执着有眼的「义」，因为这个名而执着这个义，这样的话。这个「义」若是真实有的话呢，若有此事体是真实，「称名所说」，和你安立的名字是相称的。你说有个眼睛，也的确是有个眼睛，能相称；名和所诠的义是相称的。若是这样的话，「不应于中更待眼名，方有如是眼觉而转」，那就不应该在这里边要等待有眼的名字，才有这样的眼的感觉现起，不应该！这个地方在〈真实义品〉也有提到、在《摄大乘论》也有提到。说若有此事体是真实，这个体性与名字相称，是有这么件事，那就不应于中更待眼名，才有这个眼觉而转。

「唯应自性」，若是前边名字所诠的义是有实体性的话呢，就不应该待名有眼的感觉、有眼的分别，那应该怎么样呢？唯应自性，就是原来的、就是依他起，没有名字的这个境界，「不由听闻」，不需要经过听人说，这是眼睛。「不由分别彼所立名」，也不需要假借分别：「哦！这是眼睛」，不需要这样子分别它这个名字。「但于此事有眼觉转」，只是看见这个眼睛，我们就有眼的感觉现起，应该是这样子。

「然无如是不待名言觉转可得」，事实上呢，不是这样子。若没有名言的时候，你这个分别心不能现起，「眼睛」这个分别、这个心理不会现起的。没有名字的时候，你眼睛虽然看见了，你心不能分别，是这个意思。「是故此中，唯于客法而有其客，眼名、眼想、眼假施设」，这是总结这一段。「是故此中，唯于客法而有其客」，所以在这个眼法这件事上啊，唯有客法，都是外加的。在外加的法上面啊，还加上一个客的眼名、客的眼想、客的眼假施设。这个名所诠的义，也是客、也是外来的；在义上假立的名字，名字也是外来的，也是后来加上去的；都是客。「是故此中，唯于客法而有其客」的「眼名」、其客的「眼想」、其客的「眼假施设」。这是第二科，释其行相；也就是内心的这样如理作意。下面是第三科，出正了知。

黄三、出正了知

汝既如是于其内眼如理思惟；复于眼想唯有客想当生当得。

「汝既如是」，说你这位善男子啊，既然能够这样的修如理作意去观察，「于其内眼如理思惟」，对于你本身的眼，能够如理的去思惟，思惟这都是「客」。「复于眼想，唯有客想，当生当得」，复于这眼的名字，眼想就是眼的名字；这个名字也是客、也是外来的。「当生当得」，名字现起了；你可以这样分别，因为有这个名字，可以这样子，「哦，这是眼」。你既然能这样子思惟，这是正了知，下面第二科是「例余」。

玄二、例余

如于其眼，如是于耳鼻舌身等，广说乃至见闻觉知，已得已求。若已作意，随寻随伺。以要言之，普于一切诸法想中，唯有客想当生当得。

前面第一科是举眼，这第二科是例余。就是例辩其余的耳鼻舌身意诸根。「如于其眼」，前面这一段是在眼里边，如理作意。眼的义、眼的名都是客，「如是于耳鼻

舌身等，广说乃至见闻觉知」这些事情，「已得已求」，也都是这样子。也都是安立的假名，也是已得已求。前边是一个生、一个得，这里也应该是已得、已生，也应该这么讲；「求」字，我疑惑是「生」字；和前文一样的解释。

「若已作意」，若是这位善男子能听佛的话、能听信佛的教导，你已经这样的作意思惟，「随寻随伺」，就是随顺佛的教导去思惟观察。寻是粗的观察；伺是微细的观察。你能这样做，作意、思惟、观察；这样说不但是眼是这样，耳鼻舌身意，广说乃至一切见闻觉知也都是这样子思惟观察。「以要言之，普于一切诸法想中，唯有客想当生当得」，这是普遍的，不但是一般的事情，普遍于一切诸法中，也都是有名、也有义，也是这样思惟、观察，唯有是客想，当生当得。这都是虚妄分别，而法的本身是无有少法可得；我们所思想的，在法的本身上完全是没有的，是这个意思。

《披寻记》一六五五页：

耳鼻舌身等者：此中等言，等取地水火风色声香味触法，及于一切安立假说自性。如真实义品广说应知。（陵本三十六卷十页）

「耳鼻舌身等者：此中等言，等取地水火风色声香味触法，及于一切安立假说自性」，在一切法上，所有都是安立的、假说的情形，不是那件事本身是这样的。「如〈真实义品〉广说应知」，〈真实义品〉也说这件事，就是四寻思、四如实智那个地方。（陵本三十六卷十页）。这是前边第一科「当正思惟」，是这样思惟。

天二、当正摄受

如是汝于自己身中所有假想，能尽除遣，勤加行道，当正摄受；广说乃至一切法中所有假想，能尽除遣勤加行道，当正摄受。

这是第二科，「当正摄受」；就是努力地要成就这样的止观就是了。「如是汝于自己身中」，就是前面这一段文，你对于自己的眼耳鼻舌身意，「所有假想」，所有的这些分别，都是假想，所分别的境界，无有少法可得。「能尽除遣」，能完全的除遣这些虚妄分别，观察它是无所有的。「勤加行道」，勤加行，也不要懈怠，努力地去这样修行。「当正摄受」，你应该努力的这样成就。

「广说乃至一切法中所有假想，能尽除遣」，广博地说，在一切法中，所有的都是假想，所有的分别「能尽除遣」，完全不要，除掉这些虚妄分别。除掉这虚妄分别，应该有两个程序：观察，思惟分别的义都是没有的；然后再除掉这些虚妄分别，应该这样子！你先要努力的观察所分别的一切法是无所有的，然后再灭除这些虚妄分别，这就是一个止、一个观了。「勤加行道，当正摄受」，你要努力的这样修行；当正摄受，你要成就这个大智慧。

天三、当多修习

汝由如是一切所知善观察觉，普于一切诸法想中起唯客想，于一切法所有一切戏论之想，数数除遣；以无分别无相之心，唯取义转；

这是第三科；第一科是当正思惟、第二科是当正摄受，现在是第三科，当多修习。「汝由如是」，汝善男子由于这样的「一切所知善观察觉」，在你的眼耳鼻舌身意，面对一切法的所知境界，你要善能观察：你的分别心是虚妄分别。「普于一切诸法想中起唯客想」，说这个事情是很坏、这个事情是很好的，这都是你内心的分别。这些诸法想中「起唯客想」，这些想都是虚妄分别，都是外来增加上去的、增益上去的。「于一切法所有一切戏论之想，数数除遣」，在一切的眼耳鼻舌身意上、在色声

香味触法上、在这一切法上，所有的这些分别都是戏论，都不是真实的，都不合道理。「数数除遣」，一次又一次地除遣你的虚妄分别。

「以无分别无相之心，唯取义转」，这样子修行呢，你心里面常与「无分别、无相」相契合。那么「无分别、无相」在一切法上，怎么个态度呢？唯取义转；唯取这个义转。什么叫义转呢？看《披寻记》。

《披寻记》一六五五页：

唯取义转者：唯取其事，唯取真如，名唯取义。唯以实义为所缘故。

「唯取义转者：唯取其事」，唯取其事就是依他起；「唯取真如」，就是圆成实。这就叫做「义转」，是这个意思。唯取其事，在我们的习惯上，我们观察一切事的时候，都认为是真实的，不知道它是如幻如化、是虚妄的，现在要认为它是依起就是如幻如化的、是不真实，有而不真实。我们的虚妄分别啊，一定要有「名」做前提，先要有名，而后因为「名」而有种种分别，这样的种种分别，有所分别的境界、有能分别的心，这一部份完全是毕竟空的、是无所有的。剩下来唯取其事就是依他起了。依他起这一切法呢，是有！不是没有，但是，不真实。这和遍计执的不真实有点儿不一样。遍计执的不真实，是没有这件事，空无所有的，无有少法可得的，但是依他起是有，但是不真实；这个「不真实」不是说没有，是有，有而不真实，如梦中境，梦中是有这件事，但是不真实。所以这依他起的不真实和遍计执的不真实不一样。依他起的不真实还是有体性的；遍计执的不真实，体性是没有的。现在「唯取其事，唯取真如」，这就是二谛；依他起是世俗谛，唯取真如是胜义谛；就是这样，但这是无分别的境界。「名唯取义。唯以实义为所缘故」，就是以依他起和真如，是这无分别心、无相心所缘的境界。

这个依他起在唯识经论上说，不可以说它是毕竟空。但是在《中论》上说呢，这依他起就是因缘所生法，因缘所生法是可以说毕竟空的。这个地方和唯识有一点差别，但是唯识的经论上说：依他起的因缘所生法是生无自性，遍计执是相无自性。依他起是生无性，生无性这句话就是依他起法，它是自性空的，就是这么意思。这句话和中论说的：「因缘所生法，我说即是空」，是一样的。但是这唯识的教义，把这个毕竟空放在遍计执这里，如幻有呢，是依他起，把这个有放在依他起这里，是如幻有。如幻有、毕竟空，就是唯识的一个依他起性、一个遍计执性，是这样意思。

于此事中，多修习住。

「于此事中，多修习住」，在这个…，这就是唯识观啊。多修习住，「多」就不是全部的啊，还有一段时间，你还应该睡觉吧、还应该休息一会儿。其它的时间啊，就在这儿修习住。这样子修学圣道，唯识的修学圣道是这样修的；这唯识观是这样修的。

天四、当正安住（分二科）　地一、获胜等持

汝若如是，当依如来妙智清净等持种性，获得无倒心一境性。

前面，第一科是当正思惟、第二科是当正摄受、第三科当多修习；这是第四科，当正安住，分两科，第一科是获胜等持。

「汝若如是」，你这位善男子若是肯听佛说的教导啊，肯这样用功修行。「当依如来妙智清净等持种性，获得无倒心一境性」，那你就是随顺佛陀的大智慧啊，佛陀的清净的等持的种性，从佛的智慧啊，得到无倒的心一境性；成就了不颠倒的心一境

性就是禅定， 这样的禅定是在第一义谛那里安住、就是在胜义谛那里安住不动。我们一般说静坐的时候，所安住的还是世俗谛的境界；譬如说是我们自己制造一个所缘境，地水火风都可以做所缘境，那么你心在那里安住不动，就得了欲界定、未到地定、初禅、二禅、三禅、四禅，现在这段文说的心一境性，所缘境是胜义谛，也包括了依他起，但是若是观察依他起是生无自然性，那唯独是「无有少法可得的境界」，就是胜义谛了。在那里安住不动叫做等持，那和有所得的世俗的所缘境不一样了。那这是圣人，三三昧－－空、无愿、无相的境界。这个是获得无倒心一境性；这是第一科获胜等持，下面第二科修正作意。

地二、修正作意

如是汝等，若于不净作意思惟；于此作意，勿当舍离。若于慈愍，若于缘性缘起，若于界差别，若于阿那波那念，若于初静虑，广说乃至若于非想非非想处无量菩萨静虑神通等持等至，作意思惟；于此作意，勿当舍离。

这是第二科，修正作意。「如是汝等」，这前面所说的唯识观，是这样子。汝等「若于不净作意思惟」，假设这个趣入的门，修唯识观这是一个趣入门。现在说「若于不净作意思惟」，佛陀开示初开始你先应该修不净观，那这就是另一个门了；若于不净作意思惟：作意修这个不净观。在〈声闻地〉说的不净观也是很圆满的。「于此作意，勿当舍离」，你修不净观也好，但是你对前面说这个唯识的作意，也不要弃舍。勿当舍离！

「若于慈愍」，若是你修慈愍观，多瞋众生修慈愍观，这又是一个趣入门。「若于缘性缘起」，就是愚痴众生修缘起观。这个缘性就是四种缘、缘起是十二因缘。「若于界差别」，界差别就是地水火风空识六界，这是界差别观。「若于阿那波那念」，这是数息观。「若于初静虑，广说乃至若于非想非非想处无量菩萨静虑神通等持等至，作意思惟；于此作意，勿当舍离」，也还是于这个唯识的作意不要弃舍。那些趣入门可以修、可以不修，但是这个唯识观勿当舍离，应该这么解释吧。

《披寻记》一六五五页：

于此作意勿当舍离者：此中作意，谓即前说数数除遣一切戏论之想，及以无分别无相之心，唯取义转应知。

「于此作意勿当舍离者：此中作意，谓即前说数数除遣一切戏论之想」，这是修唯识观。「及以无分别、无相之心，唯取义转应知」，这是唯识观说的。

天五、当得出离

汝若如是修此菩萨无倒作意；渐次乃至当得无上正等菩提，究竟出离。

第四科是当正安住，现在第五科，当得出离。「汝若如是修此菩萨无倒作意」，汝善男子若能这样子修此「数数除遣一切戏论之想」，及「以无分别无相之心」，若如是修此菩萨无颠倒作意，「渐次乃至当得无上正等菩提」，渐次，他不说是一念就成佛了，不是这么说的；渐次地、慢慢地，当得无上正等正觉。「究竟出离」，究竟的出离了烦恼障、所知障。

亥三、总结

当知是名一切菩萨遍趣正行。

现在第三科，总结。「当知是名一切菩萨遍趣正行」，前面说的这是菩萨，遍趣正行，所有的、普遍地一切众生啊，依如是门趣入到正行，而后得无上菩提。

天五、当得出离

汝若如是修此菩萨无倒作意；渐次乃至当得无上正等菩提，究竟出离。

这是第五科，当得出离。「汝若如是修此菩萨无倒作意」，这是弥勒菩萨开示我们，你若这样子，修此菩萨的无倒作意，前面说的唯识观和五停心观，这两类都是不颠倒作意，也能对治颠倒作意。「渐次乃至当得无上正等菩提」，就是逐渐的由外凡到内凡，由内凡到见道、修道、乃至究竟道，所以当得无上正等菩提。就可以究竟的出离了烦恼障、所知障。

亥三、总结

当知是名一切菩萨遍趣正行。

这是第三科，总结这一大段。上面这一大段说的这个法门，是名叫作「一切菩萨遍趣正行」，这个「遍」是普遍的意思。不是一位菩萨；一切菩萨都能向于无上正等菩提的正行，就是圣道。

戌二、遍作义利（分二科） 亥一、明共诸佛

过去如来，亦为始业诸菩萨众，已正施设如是教授；未来如来，亦为始业诸菩萨众，当正施设如是教授；现在如来，亦为始业诸菩萨众，现正施设如是教授。

这下面第二科，遍作义利。前面第一科是施设教授，就是施设名言，教授这一切菩萨，如是修学的正道。现在是第二科，遍作义利。分两科，第一科，明共诸佛。

「过去如来」，就是已经入涅盘的过去的佛。「亦为始业诸菩萨众」，也为开始发菩提心的菩萨，「诸菩萨众」。「已正施设如是教授」，这件事已经过去了，已经如法的施设了这样的法门，教授这些菩萨的。「未来如来，亦为始业诸菩萨众，当正施设如是教授；现在如来，亦为始业诸菩萨众，现正施设如是教授。」我们学习佛法的时候，蒙佛菩萨的慈悲，教授我们一个阿耨多罗三藐三菩提道。我们可能会想，释迦牟尼佛为我们说这个法门；过去佛说什么法门？未来佛说什么法门？我们可能会想到这里，这一段文就是除祛了这样的分别。三世诸佛都开示这样的法门的。

这是明共诸佛，就是诸佛都共同的宣扬这个法门作义利的。第二科是兼利余乘。

亥二、兼利余乘

诸声闻等，于此作意勤修习时，亦能速疾得胜通慧。若能于此无倒作意如实通达；便能获得诸法现观。

没有发无上菩提心，他只是发出离心的「诸声闻等」。「于此作意」，他们对这个法门也能够努力的「作意」，「作意」是警觉其心，「勤修习」此法门的时候，「亦能够速疾」的，成就殊胜的神通和智慧的。「若能于此无倒作意如实通达，便能获得诸法现观」，声闻人或者是发无上菩提心的菩萨，只要是能于此法门不颠倒的作意，不颠倒的作意就是要认真的学习，就不会搞错了。若是不认真的学习，那有可能会不太清础，就这个作意会搞错了。若能于此不颠倒作意的修止观，「如实通达」，能认真的去通达诸法是唯心所现的。你这样修止观，「便能获得诸法现观」，你就能

够成就于一切法得圣人的智慧。这「诸法现观」，这「诸法」是所缘境，「现观」是能缘的智慧。但这能缘的智慧，单独的指已经成就圣道的圣人，他的观诸法实相的智慧说的。所以叫作「现观」，就是你那清净的智慧现前了，观诸法实相，这就是圣人了。

午七、遍趣行智力

如来所有遍趣行智力，于一切苦能出离行不出离行，如实了知；及令舍离不出离行，能正授与能出离行。

这是第七科、遍趣行智力。「如来所有遍趣行智力」，就是佛陀经过三大阿僧祇劫的修学圣道，他成就的，就是他所有的遍趣行智力。这个「遍趣行」、这个「遍」就是一切佛教徒，所有的佛教徒，叫作「遍」，大家都发心向于圣道，叫作「趣行」。「趣」是向前进，由凡夫向圣人那个地方去，叫作「趣」。当然最初是发无上菩提心，后来开始修学止观，那就是由凡夫向前进了，叫作「趣」。这个「趣」实在来说就是心，就是你的心有了这样的愿，向于无上菩提。「行智力」，而「行」就是心，没有心谁能行？「智力」，这是佛陀所证悟的智慧，能通达一切佛教徒向于圣道修行的时候，佛都是如实了知的，所以叫作「遍趣行智力」。

「于一切苦能出离行不出离行，如实了知」，这众生学习佛法的时候，大家的目的都是一样的，就是要从这个苦恼的境界里面解脱出来，目的是这样子。「能出离行」，于这苦恼的境界能解脱出来的这种修行，你这样修行能出离苦，能从苦恼里面出来，「能出离行」。「不出离行」，你这样的修行不能从苦恼的境界里面解脱出来，你这个修行不行。这就是，都是修行，但是有能出离、有不能出离的。「如实了知」，佛陀的这个遍趣行智力，就是对这件事，一点也不会错误的了知这件事，「如实了知」。「及令舍离不出离行，能正授与能出离行」，佛陀第一步是能知，第二步是教导你，「令舍离不出离行」，教导你弃舍这个「不出离行」。「能正授与能出离行」，能够正确的教授你，你这样修行是能得解脱的；「能出离行」。

我们浅白的说，我们的心有所执着，你的修行也是修行，但是还是在执着里面，那就不能出离苦。你若能够无着，心里面于一切法不执着，就是一切法不受，那就能出离，简单的说就是这样子。这「能正授与能出离行」，这也不简单。就是佛才能教授你圣道的、八正道的法门，其余的人不行。

这是遍趣行智力，下面第八科，宿住随念智力。

午八、宿住随念智力

如来所有宿住随念智力，于其前际本事本生数数念已，为令所化诸有情类心生厌离、心生净信，正为宣说；及能降伏执着常论，一切沙门婆罗门等。

「如来所有宿住随念智力」，这个智力有什么作用呢？「于其前际」，就是对于他过去生的事情，「前际」是过去。「本事」，过去生的本事；你原来或者作过罪业的事情、或者作过有功德的事情、在生死里惑业苦流转的这些事情，叫作「本事」。「本生」就是过去世行过菩萨道的那个事情，叫作「本生事」。「数数念已」，就是数数的，不是一次的，来忆念过去的本事本生。念这个作什么呢？「为令所化诸有情类」，为的是教化所化的有情类「心生厌离」，这个心对过去生死流转的事情，这些胡涂的事情生厌离心，不厌离是不能出离的呀！「心生净信」，从过去的事可以知道有因就有果，你若是作善、作恶都有果，你修学佛法也会得圣道。过去是已经成为事实的事情了，所以你会建立清净的信心。「正为宣说」，所以佛陀就把过去的本生本事为众生宣说。

「及能降伏执着常论」，说过去的事情令众生生厌离心、生清净的信心，又能够「降伏执着常论」，这过去的事就是灭了、过去了，是无常的境界，所以你执着常，就被降伏了，都是有变化的。过去作过国王，现在已经过去了，你现在是老百姓了啊！也可能跑到三恶道去了啊！不是一成不变的。谁执着常论？「一切沙门婆罗门等」，能降伏「执着常论的一切沙门婆罗门等」。所以说过去的事情有这么多的好处，有这么多的作用。

下面第九科，死生智力。

午九、死生智力

如来所有死生智力，于诸弟子过往迁谢当所受生，能正记别；及能降伏执着断论，一切沙门婆罗门等。

「如来所有死生智力」，这是佛的天眼通；众生死的时候，佛能看见。死了以后又生到什么地方，佛也能看见。这是有天眼通的都能看见。「于诸弟子过往迁谢」，对这个弟子，这一刹那间死掉了。「过往」，本来是现在，忽然间一刹那就死掉了，就变成过去了，就是过往的迁谢，「迁谢」移转了。这个「死生智力」；「弟子过往迁谢」是「死」，「当所受生」是「生」。是他当所受生，这个「当」也可以将来叫作「当」，或者说你修学善法就应该受生到善处叫作「当」。「能正记别」，佛陀因为有死生智力，所以能正确的开示你这件事。「及能降伏执着断论，一切沙门婆罗门等」，佛有死生智力，不但是告诉你死生的问题，还能够「降伏执着断论」，就是作善不得善报、作恶不得恶报，断灭了。执着断论的一切沙门婆罗门等。没有断，你作善会有善报，作恶会有恶报的。

这是第九，死生智力。下面第十科，漏尽智力。

午十、漏尽智力

如来所有漏尽智力，于自解脱无惑无疑；及能降伏于阿罗汉起增上慢，一切沙门婆罗门等。

就是「如来所有漏尽智力」，对于自己的解脱，他解脱了烦恼障，也解脱了所知障，对于这件事没有惑，没有迷惑。这个「惑」范围是广，这个「疑」是惑的其中的一种。「疑惑」，「疑」的含义是狭窄、「惑」的诠义是宽广的。「于自解脱无惑」也没有疑；这个「无惑」也有一个意思，就是现在得阿罗汉，这件事没有惑，没有爱烦恼、也没有见烦恼，他就没有「惑」。也不疑，「我没得阿罗汉吧？」；「我得阿罗汉了吗？」那就是疑了；他也没有惑、也没有疑。现在说是得佛的无碍解脱，无惑无疑。因为佛有漏尽智力能通达这件事。

我顺便说一个问题；说是那个人得圣道没有？谁能知道？不是凡夫能知道的。说这个人有天眼通，你问他，他不知道。说那个人得不得圣道？他不知道的。他知道小小；这个人有一点道德，有一点善法，有一点功德，这个能知道。说这个人有一点罪过，这个可能知道。说得不得圣道？不知道的。但是他可能也胡说八道，那也可能会说，可能乱说。你因为不是圣人，你就不知道，你不知道他说得对不对。不是凡夫能知道这件事的。要有漏尽智的人才知道，这个人得初果了，这个人得二果了，这个人得无生法忍了，这要漏尽智力才能知道，其他的人不知道的。

「如来所有漏尽智力，于自解脱无惑无疑，及能降伏于阿罗汉起增上慢」，就是有的，或者他是佛教徒、或者他非佛教徒，他也有一点修行，他认为他得阿罗汉了，其实是没得阿罗汉，他就认为他得阿罗汉了，这叫作「增上慢」，就是比他事实的情

况增加了、高估了，有这个高慢。佛有了漏尽智力，就能降伏你这高慢心，你现在是增上慢，没有得阿罗汉，会知道这件事。「一切沙门婆罗门等」，就这一切的沙门婆罗门等，他有阿罗汉的增上慢。

巳三、结

是名如来十力作业。

这是结束这一段。就是佛的十力作业有什么作用？就是有这样的作用。

辰六、次第（分二科） 巳一、征

云何如来十力次第？

这是第六科，说这个次第。别显如来十力，这是第一科。第二科是总辨。总辨分两科，第一科是标列，第二科随释。随释，第一科是说十力的自性，十力是以五根为自性，也就是以智慧为自性。第二分别。第三不共。第四平等。第五作业。前面这个作业这一科说完了。现在第六科是次第。这次第分三科，第一科是征。

云何如来十力的次第？佛的十种智力，为什么先说处非处智力？第二个自业智力？这个次第怎么这么排法呢？什么道理呢？这样问。下面第二科解释，分两科，第一科是总标。

巳二、释（分二科） 午一、总标

谓诸如来于其无上正等菩提初证得时，即便顿得一切十力；顿证得已，后时次第方现在前。

「谓诸如来于其无上正等菩提初证得」的时候，「即便顿得一切十力」，就是一刹那间，如来的十力完全成就了，「顿得如来十力」。「顿证得已，后时次第方现在前」，顿证得十力以后，后来的时候，有因缘的时候，才有次第的现在前，这十种智力是按照次第现前的。

这是总标，下面第二科，别显。分三科，第一科，是初门。分两科，第一科是辨。分四科，第一科，处非处智力。这个「初门」这个「门」字，容易明白的，门是有「入」的意思，这房子有个门，可以从这里出、可以从这里入。在这里讲，就是解的意思，解释，这第一种解释，就是这个意思。先说这个处非处智力。

午二、别显（分三科） 未一、初门（分二科） 申一、辨（分四科） 酉一、应非处智力

谓诸如来初成佛时，先起处非处智力，观察诸法，建立一切无倒因果。

「谓诸如来初成佛时，先起处非处智力」，怎么会现起处非处智力呢？「观察诸法，建立一切无倒因果」，佛的智慧观察一切法都是因缘有的，所以就为众生建立，「建立」实在就是开示，开示一切法不颠倒的因果，贪瞋痴各有因果，有漏的因果，无漏的因果，开示这件事。这就叫作「处非处智力」。第二科是自业智力。

酉二、自业智力

既观察已，次起自业智力；若有希求即于欲界同分界中可爱殊胜异熟果者，方便为说，令其远离诸不善业，令其现行所有善业。

「既观察已，次起自业智力」，观察完了，观察一切法都是因缘有的，这「因缘有」这句话非常的广大。现在「次起自业智力」怎么样现起呢？「若有希求即于欲界同分界中可爱殊胜异熟果者」，若有众生他心里面希求这件事，希求什么呢？「即于欲界」里面「同分界中」，说这个人他是欲界中的人，「欲界同分」，和欲界的人相同，他希望的事情就希望欲界的同分，若是色界就不是欲界的同分了，若到三恶道也不是欲界的同分。这「欲界同分」就是散乱心修诸善法，你若是寂静心就到色界天上去了。「即于欲界同分界中」可爱的、殊胜的、异熟果，就是你欢喜这异熟果非常的美妙，我欢喜人间的富贵，或者天上的五欲非常好，我欢喜成就这样的功德。

「方便为说」，那么佛陀就慈悲，「方便」，就是佛陀的善巧方便，假立名言，就为你开示，怎么开示呢？「令其远离诸不善业」，你要弃舍这些有过失的事情，不可以作。伤害人的事情，杀盗淫妄这些事情不可以作。「令其现行所有善业」，教导他身口意三业表现出来的都是没有过失，不伤害他人，对自己有利益，对别人没有伤害，这些善业。这样开示你，就可以满足你的希求，得到可爱的殊胜异熟果。那么就是各有各的善法，各有各的道路。你走这条道路就能满足你的愿，如果你走的不是这条道路、走岔了，那就是另一回事了。

酉三、静虑解脱等持等至智力

次起静虑解脱等持等至智力；若诸有情希求世间离欲法者，与其教授，令彼趣向世间离欲，令彼获得如实之道。

「次起静虑解脱等持等至智力」，这是第三科的次第，静虑解脱等持等至的智力。佛陀在这个情形下就现起静虑解脱等持等至的智慧力。怎么现法呢？「若诸有情希求世间离欲法者」，若是有这样的众生，他希望世间的可破坏的，但是还是离欲的这种也很高尚的境界。「与其教授，令彼趣向世间离欲」，那佛陀也就善巧方便的施设名言，教授你要有五戒十善的基础，然后你能修学禅定，也告诉你修不净观。「与其教授」，教授他修禅定的法门。「令彼趣向世间离欲」，你修学这个方法，就能叫你趣向于世间的离欲，可以生到色界天、无色界天去。「令彼获得如实之道」，就能教化你，没有辜负你的希求，你是成就了色界定、无色界定了，那就好过欲界的境界，所以称之为「如实之道」。当然这个是要诃斥这个欲的虚伪，说色界、无色界天的禅定的微妙，要这样子才能够成就的。

这是第三科。下面第四科，所余诸力。分两科，第一科标。

酉四、所余诸力（分二科）　戌一、标

次起所余如来十力；若诸有情希求出世离欲法者，如应为说趣出世间离欲之道。

「次起所余如来十力」，前面这三个智力说完了，再有因缘就发起所剩余的七种如来的智力。「若诸有情希求出世离欲法者」，这所余的诸力怎么现起呢？说「若诸有情希求出世离欲法者」，他对世间上离欲的境界他也不满意，不满意这个世间的离欲的境界，所以希求出世间的离欲。「出世间的离欲」就是对世间的禅也不欢喜，所以叫「出世间离欲」。「如应为说趣出世间离欲之道」，就随那个人的根性所相应的，为他宣说「趣出世间」，向于出世间的离欲去了，向那地方去了。那就是苦集灭道，十二因缘，这些出世间的离欲之道，就是声闻、缘觉的这一部分。

这是标，下面是解释，分六科。第一科是根胜劣智力。

戌二、释（分六科）　亥一、根胜劣智力

谓于此中先起根胜劣智力，如实观察希求出世离欲者根。

说这位众生他希求出世间的离欲的圣道，佛对这个众生怎么样度化呢？佛先现起根胜劣智力，现出这个智力。怎么现法呢？「如实观察希求出世离欲者根」，真实的没有错误的，观察希求出世间圣道的这个人的根性。这也是不容易观察的，当然这是在他的阿赖耶识里面，过去生栽培的善根，他有这个善根，那么就可以这样修行了。

亥二、种种胜解智力

次起种种胜解智力，如实观察彼根为先所有意乐。

这是第二科，种种胜解智力。怎么样现起呢？「如实观察彼根为先所有意乐」，这样现起，就是如实的观察他的善根，「先」，先观察他的善根。然后要观察他的意乐，「意乐」就是现在，他现在他心里欢喜什么？他欢喜数学，他欢喜各式各样的事情，这也不一样。佛就是这样子给他宣说这个法门的时候，与他的意乐要有一点相应，他才生欢喜心。

亥三、种种界智力

次起种种界智力，如实观察意乐为先所有随眠。

这是第三科，种种界智力。这是怎么样现起呢？「如实观察意乐为先所有随眠」。这个「界」有很多事，但是主要是烦恼的种子。「次起种种界智力」，就是真实的去观察他现在欢喜什么，先观察他现在的意乐，然后观察他的烦恼的种子，哪一方面偏盛。这是种种界智力现起的情况。下面第四科，遍趣行智力。

亥四、遍趣行智力

如是了知彼根意乐及随眠已；次起遍趣行智力，如其所应令于所缘趣入门中而得趣入。

「如是了知彼根意乐及随眠已」，这是结束前文，就是像前面这样子，经过这样的观察之后，就知道他以前的善根是属于什么，他应该学习《阿含经》，或者他应该学习《般若经》，这个善根。「意乐」是他现在的欢喜。「及随眠」他的烦恼的种子的情形，「已」。「次起遍趣行智力，如其所应令于所缘趣入门中而得趣入」，然后再现起这个遍趣行智力的，就是先观察善根，再观察意乐，再观察他的烦恼种子，然后才现起遍趣行智力的，怎么现起呢？「如其所应」，就是随顺他，与他合适的，「令于所缘趣入门中」，令他在这个「所缘」，就是「趣入门」，所缘的就是个门，你从这里进入，就是这个意思。「令其所缘趣入门中而得趣入」，或先由不净观入道，或先从无我观入道，或先从无常观入道，各式各样的。

这是第四科。遍趣行智力是这样。现在第五科，宿住随念及死生智力。这两个智力合说。

亥五、宿住随念及死生智力

次起宿住随念智力及死生智力，彼由如应所缘趣入门加行，摄住心已，净修行已，为说中道，令其远离萨迦耶见以为根本，常断边执。

「次起宿住随念智力及死生智力」，这两个智力怎么样现起呢？「彼由如应所缘趣入门加行」，那个众生由于佛陀开示他，相应的所缘的趣入门，那应该就是五停

心，五停心就是趣入门。「加行」就是开始努力的修行了，或者修无我观、或者修不净观这样子。「摄住心已」，用这个门把这个狂乱的心系住了，叫它安住不动了。「净修行已」，用这个安住的方法停止了他的贪瞋痴，使令心清净已。「为说中道」，这个时候再为他说一个中道的法门，就是也没有过、也没有不及、正合适。「令其远离萨迦耶见以为根本」，这「为说中道」实在是什么呢？就是「令其远离萨迦耶见」，令其远离我见、我所见，远离我见以为根本，这是最重要的，要远离我见。

我们学习《大智度论》、《摩诃般若波罗密经》也好，我们学习《瑜伽师地论》、〈真实义品〉也好，我们看出来都是要远离我见。这两个法门；这般若法门和唯识的法门，都是要修无我观的，「远离我见」。所以我们若是修不净观，同时也可以修无我观。修无我观，于事实上也会感觉到快乐，就会远离很多很多的烦恼。所以「远离萨迦耶见以为根本」，这是非常重要的法门。「常断边执」，这地方说出这个「中道」，要远离常见，也远离断见，远离常边、远离断边的执着，也不执着常、也不执着断。你若执着有我，可能就是常见了。

《披寻记》一六五六页：

为说中道等者：此中常断边执，皆以萨迦耶见为其根本。由起宿住随念智力为彼宣说，能治常边邪执处中之行，令离常执。由起死生智力为彼宣说，能治断边邪执处中之行，令离断执。如是应知。

「为说中道等者：此中常断边执，皆以萨迦耶见为其根本」，这是执着有我的那一定是常见。有的执着断见的时候，当然是没有我了，但是那就也不符合因果的道理。「由起宿住随念智力为彼宣说，能治常边的邪执处中之行，令离常执。由起死生智力为彼宣说，能治断边的邪执处中之行」，这样说，就可以明白这件事了。「由起宿住随念智力」就可以破除常见，由「死生智力」可以破除断见。这样不常不断，就是「处中之行」。「令离断执」，就是叫你远离断灭的执着，就是由死生智力，可以这样子。「如是应知。」

亥六、漏尽智力

为令永断一切烦恼，从此后起漏尽智力。若有如是正修方便奢摩他力之所任持，虽未永断一切烦恼，而由获得不现行故，起不作作增上慢者，令其舍离此增上慢。

这是第六科，漏尽智力。「为令永断一切烦恼」，佛陀的大智慧为令众生永远的断除了一切烦恼，不是暂时的。如果你若是希求世间的离欲，那就暂时的断了欲的烦恼，若是出世间的圣道，就永远断除一切爱烦恼、一切见烦恼。「从此后」，所以从这宿住随念智力、死生智力之后，就现起漏尽的智力，现「起漏尽智力」，让你永断一切烦恼。

「若有如是正修方便奢摩他力之所任持，虽未永断一切烦恼，而由获得不现行故，起不作作增上慢者，令其舍离此增上慢」，这个漏尽智力也有这种作用。「从此后起」的「漏尽智力」是怎么样的现起呢？「若有如是正修方便奢摩他力之所任持」，说若是有一位佛教徒，他能这样的修学圣道，他是修的方便的奢摩他，修止，按佛陀的方法所开示的法门，譬如说修这不净观，把欲的烦恼停下来。这心里面没有欲，欲轻了、心的妄想也就少了，所以修奢摩他就容易，心就能明静而住。你的心为这明静而住的奢摩他的力量所任持，所控制。控制了的时候，「虽未永断一切烦恼」，这个时候只是调伏烦恼，没能永断一切烦恼，如果你现在不修奢摩他了，烦恼又会现起，就是这样。「若有如是正修方便」，就是修的佛法中所开示的奢摩他，因为你先修了不净观，所以这不净观把欲烦恼调伏了，所以这时候你修奢摩他的时候，

你就能够由欲界定到未到地定，由未到地定到初禅，这时候你这欲烦恼就被控制住不动。

这时候心里是没有烦恼了，可是烦恼并没断，不是真实断烦恼。那么我们要问怎么断烦恼？一定要修毗钵舍那才能断烦恼，你不修毗钵舍那不能断烦恼。因为这个奢摩他能够安住所缘境明静而住，没有见诸法实相，这奢摩他没有智慧啊！你没有智慧的时候，你就不能见诸法实相，不能见诸法实相，烦恼不能断。要见诸法实相才能断烦恼，谁能见诸法实相？要智慧！要诸法无我的智慧，诸法毕尽空的智慧才能见诸法实相。

所以我们学习了经论的时候，我们修学止观的时候，修学圣道的时候，要知道这件事。说我现在一坐二十四个钟头不动，没有烦恼，但是你没断烦恼，你这只是定，你这个初禅、二禅、三禅、四禅乃至到非非想定，还没能断烦恼，就是没智慧。一定要用毗钵舍那的智慧，这毗钵舍那最浅的就是无我智、无我观，要修无我观能断烦恼，这时候你能得圣道，你可以得初果、二果、三果、四果。我们从这经论上，学习了这样的经论，我们若是遇见修行人，谈修行的事情，你心里就会说这句话。

这样子从经论里面来看，《大智度论》也好，《瑜伽师地论》也好，它是要观察「色受想行识、我不可得」，观察色受想行识都是无常生灭变化的，这里面没有常住的我可得，我不可得，修无我观是这样子。若修法空观，我不可得、色也不可得、受想行识也不可得、他说出个理由来的，这「不可得」说出个理由的，你这样观，这叫作毗钵舍那观。有止，就是心里面明静而住，安住在所缘境，然后再修观，就是观察思惟，如理作意，用智慧观察我不可得，一切法不可得；就是我空观、法空观。初开始你这样观，也不感觉什么了不起，没什么了不起。但是你那个止若进步了，这个观就不同了；你若到了欲界定，进步到了未到地定，到了初禅、二禅、三禅、四禅的时候，这完全不同了。因为那个定的力量高了，观的力量也高，就能深入到诸法实相。因为你定力不够的时候，你的观不行，它不能深入诸法实相。不能深入诸法实相，感觉还是平平常常的，没什么了不起啊！

但是定力高了的时候，智慧也力量大的时候，就深入诸法实相，完全就不同了，完全不一样了。《瑜伽师地论》的宝贵的地方就是，把这个奢摩他深入的告诉你，《解深密经》、〈分别瑜伽品〉，什么是欲界定，九心住是欲界定，然后进一步到未到地定，有这个轻安乐了。轻安乐这是未到地定，再进一步初禅轻安乐更殊胜，初禅、二禅、三禅、四禅，每一禅是什么相貌，它都说出来清清楚楚的。那么你从这里，你的毗钵舍那也就是逐渐逐渐有力量，它就会得圣道。

我们都是发好心，我认为我们各位同学都是发好心出家的，可以决定这件事，不是说我们到佛教里来吃饭的，不是这个意思。但是，你不能学习到圣道，始终是不能发生什么作用，想得圣道是不可能的。说我在佛学院住了一百年了，但是我还不知道怎么修行，那都不行，没有办法得圣道。何况完全不学习经论的人能得圣道？不可能的事情。所以有人问：「你们中国佛教，有没有人得圣道？」你怎么回答这句话？你愿不愿意回答那是另一回事，但是你心里应该明白这件事。我能不能得圣道？我也不知道我能不能得。实在来说，你自己不知道，我能得圣道？我不能得圣道？自己不知道。为什么你不知道？因为你学习经论的时候，学习的有问题。明白点说。我们若是学习《瑜伽师地论》，所以《瑜伽师地论》好的地方就在这里。譬如说我们现在学习《金刚经》，听人家讲一遍，我也可以用功修行，但是始终还是，「我可以吗？可以明白『凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相即见如来』？我能做到吗？」自己还迷迷糊糊不知道。但是若学了《瑜伽师地论》，不是，你就确定知道我能不能得圣道。但是《瑜伽师地论》就是太多，一百卷，「哎呀！我一听我就头疼了！我就嫌麻烦，不要学那么多，小小学一点就好了。」小小学一点也可能好，但是不容易。「择要」，你择的是不是要？你自己认为是择要，但是不是「择要」还不一定。

所以这上面告诉你，你看，这句话你在别的地方不容易看到这个话。就是「若有如是正修方便奢摩他力之所任持」，达到这个境界的时候，若是我们没有学过《瑜伽师地论》，你没有学过这圣道法门，认为很好了，「我得阿罗汉了！」一定是这样子嘛！「我看见这个欲的境界我心不动，那我就是圣人了」，一定是这样想嘛！但这地方告诉你；「正修方便奢摩他力之所任持」，有定的力量的控制，你烦恼不起了，「虽未永断一切烦恼」，你看这地方说，这时候没有永断一切烦恼，只是暂时的降伏啊！虽然没有永断一切烦恼，「而由获得不现行故」，但是你现在没有白辛苦，你能够用功的时候，烦恼不活动了。「获得不现行故」，「获得」就是成就，成就了烦恼不活动了，烦恼不动。你轻视我，我心里面还是很平静的。你赞叹我，我心里还是很平静的。遇见一切烦恼的境界，我心里不烦恼。这境界很不错了。

「而由获得不现行故，起不作作增上慢者」，这时候就心里想，我就起了增上慢，「喔！我现在我得阿罗汉道了！」心里很快乐。「令其舍离此增上慢」，佛陀这个漏尽智力一现行就知道，你这个人起增上慢，你没断烦恼嘛！你只是有一点禅定的功夫，你没有断烦恼，不是阿罗汉嘛！你没得无生法忍啊！「令其舍离此增上慢」，佛就教导你，你不要起增上慢，你没断烦恼。

我们再说个故事；说是这个比丘，他得阿罗汉了，不是慧解脱，是俱解脱，他就入定；「我看我师父得没得阿罗汉？」就有这个事情啊！他一入定一看，「喔！我师父只是三果圣人，没得阿罗汉！」但是他不精进，他就住在三果那里。他这徒弟又不好意思对他师父说：「你没得阿罗汉，你现在认为你得阿罗汉是增上慢！」他不好意思向他师父说这句话。那怎么办法呢？一天他在入定；如此、如此就可以了。这一天，他师父有事情。可能和现代不同，这是古代的事情。古代的时候，不是坐飞机、也不是坐汽车，出家人多数在山野里面住，若愿意出来动一动，就是徒步走路，到那个地方作什么什么事情。这一拐个山弯过去，忽然间前面有个老虎过来了，这老虎就扑上来了，这时候他这心里，这三果圣人心里就惊，心里害怕。心里一害怕的时候，这老虎，没有老虎啊！一看是他徒弟。他师父这时候，「若得了阿罗汉的时候，见到老虎，老虎扑上来，是不是也害怕？」这是个问题，这个问题怎么回答？

在《大毗婆沙论》有回答这个问题。我们说：为什么会害怕？因为有我执，有我就是怕伤到我啊！所以这个境界一出现，心里就恐怖。这是凡夫境界。初果也还是有这个我，初果是断了分别我执，俱生我执还没断啊！二果、三果、通通还有俱生我执，所以都有恐怖心。到了阿罗汉的时候俱生我执完全没有了，他不那么害怕，还有小小的有一点，因为还有我执习气，还有小小的，但是不是那么严重。那么他现在这个三果圣人，当然这个人也还是修行人，也是修无我观，也应该明白这些道理。他这个恐怖心上来不是那么轻微，所以感觉到：「喔！我还没得阿罗汉！」就知道这件事，还要继续努力修行才可以。和以前的想法就不同了。就是「令其舍离此增上慢」。不过这个还算很高的境界，这是佛教徒，而且得了初果、二果、得了三果圣人了，这是很高的圣人。若是根本没到这个境界，如果也没有学习经论的，就算是我们佛教徒，不学习经论，那不可能会得三果的呀！也不可能得初果、二果、三果，不可能的。初果都不能得，因为你不知道修无我观，不知道，怎么能得圣道呢？不可能。那就是内凡中小小有一点定力，得了一点境界，就容易认为是得圣道，就容易这样子。

所以，这时候还算好，还有佛菩萨漏尽力能来教化他，「你没得阿罗汉！」这还算好！说是「起不作作增上慢者，令其舍离此增上慢」。这件事，其实现在我们也一样，现在我们还算好，还肯到佛学院来学习啊！能有几个出家人肯到佛学院学习啊？我看不多。就是到佛学院学习了，肯来了，一有点儿烦恼；「我何必在这儿受这个罪呢？我走了。」那很容易就走了，佛法也没学好。真实能够把佛法学通了，到什么时候算是学通了？就是明白了怎么样修学圣道，明白这件事，不容易的。不欢喜学习佛法，就算是欢喜，有一点障碍就不学了。我们不能够知道轻重！不知道这件事。小小

有一点原因，就不学习佛法了，就是这样子。当然这个学习不是非要听谁讲，你自己肯读经论也可以，那也是学习。这就是看个人的意思，你自己愿意听人讲也可以，当然这个讲也有问题。我不听人讲，我自己阅读经也是可以。我的意思，还不是非要听人讲的，自己阅读也可以，当然这个阅读也有问题，就是你要能看得懂才可以。总而言之，听人讲也好，自己阅读也好，都叫作学。一定要学，不能够因为小小的困难我就不学了，不学，你能得到什么好处？一点儿好处也没有，都是过失。

《披寻记》一六五七页：

起不作作增上慢者：于所应作不作谓作，名不作作。即由此义不如实故，说名增上慢者。如有外道，于其自身发起不正思惟颠倒，自谓是阿罗汉。其类应知。

「起不作作增上慢」这句话怎么讲呢？「于所应作不作谓作」，对应该去这样修的，譬如应该修不净观、应该修四念处、应该修无我观、应该修唯识观、修性空观，你应该那么修，或者用天台宗的话，要修这一心三观。「于所应作不作」，我不作，我不修观。「谓作」，我没有作这件事，我就认为我作这件事了。譬如说，我现在心里面不动心了，孟子说：「我四十不动心，吾善养吾浩然之气」，其实那又怎么呢？若按佛法来说，那是怎么一回事呢？这个事，我们若学习佛法，自然应该知道孟子不动心怎么讲，应该明白这件事。但是你若不学习经论，你怎么讲？

说这个人「于所应作不作」，没有作，而他就认为他作了。现在这上面说，「如是正修方便奢摩他力之所任持，虽未永断一切烦恼，而由获得不现行」，我一切烦恼不动了，如果在禅堂里看话头到这个境界，那他认为他怎么回事？所以我们若是从经论上认真的学习，其他的人说这位某某大德、某某大德怎么修行，那话都不能算数。你看六祖坛经，这永嘉玄觉禅师，那上说他学过天台止观的，他来见六祖大师那种情形，那是什么情形？完全不同啊！和其他的人不一样的。你就会知道很多事情。像三果圣人，像刚才我讲的故事，这不是我编造的故事，我是从书本上看来的。

所以这上面「不作作」，就有这种事情啊！就是不作作，真的啊！就是有这种事情。这个「不作作」就这么讲。他没有修一心三观，他就认为他修一心三观了。这叫「不作作」，「名不作作」。「即由此义不如实故」，就因为这样，他不真实嘛，他没有修学圣道，他认为他修学圣道了，这就叫作「增上慢」，「说名增上慢者」。
「如有外道，于其自身发起不正思惟颠倒」，他对他自己有不正思惟的颠倒，什么呢？「自谓是阿罗汉」，自己认为他是阿罗汉。「其类应知。」

申二、结

是名十力一门次第。

前面这是十种智力的一种解释，这是一种解释的次第。

未二、第二门（分三科）　申一、标

复有异门十力次第。

这第二个解释，分三科。第一科是标。复有不同的门，不同的解释十力的次第，由这个解释，我们可以得入，可以明白这个道理。这第一科是标，下面第二科是解释。分两科，第一科是辨初四，辨这十力的初四个智力。分四科，第一科是处非处智力。

申二、释（分二科）　酉一、辨初四（分四科）　戌一、处非处智力

谓诸如来于其无上正等菩提初证得时，最初发起处非处智力令现在前，普于一切缘生法中，观察最胜妙法住智。

「谓诸如来于其无上正等菩提初证得」的时候，「最初发起处非处智力令现在前」，怎么叫作「现前」呢？就是「普于一切缘生法中，观察最胜妙法住智」当然这地方应该包括一切法，一切的有漏法、无漏法都包括。但是这地方说「最胜妙法住智」，这就有漏法不在内了。一切无漏法，能为最胜妙法住智。就是现在的阿罗汉，没有入无余涅盘，他这个戒定慧都在，观察他的因果，如是因、如是果，叫「妙法住智」；若入无余涅盘就不叫「法住智」了，叫「涅盘智」了。所以这个「住智」有这个意思。这是第一，处非处智。

戊二、自业智力

即依如是妙法住智，次起自业智力，观在家分，由彼彼业种种差别，依在家分曾当现时修证差别。

这是第二科，自业智力。「即依如是妙法住智，次起自业智力」，佛陀依如是妙法住智，就是处非处智。照理说，这个妙法住智，应该属于处智，不是非处智。当然佛也有这种智慧。「次起自业智力」，怎么叫「自业智」力呢？「观在家分，由彼彼业种种差别，依在家分曾当现时修证差别」，「观在家分」，观察这个是在家佛教徒，这个「分」，这个是属于在家佛教徒的修证佛法的范围，不同于出家佛教徒的范围，所以叫作「分」。「由彼彼业种种差别」，由于彼在家佛教徒，他们所修的八正道，修的三十七道品，有各式各样的差别。「依在家分」，虽然是有很多的差别，但是我们根据在家的范围，「曾当现时」，「曾」经是过去、「当」是末来、「现」是现在，于过去、未来、现在，他们修证的差别就可以知道是怎么回事。知道怎么回事啊，在家佛教徒，最高只能得三果，不能得四果阿罗汉。得了三果以后他就出家了，出家以后继续修四念处，那么就得阿罗汉了。这样子，这就是自业智力。

这是第二科。下面第三科，静虑解脱等持等至智力。分两科，第一科，观出离道。

戊三、静虑解脱等持等至智力（分二科）　亥一、观出离道

如是观察在家分已；次起静虑解脱等持等至智力，观出家分。谓于如是出家分中，为有能说出苦离苦正道者耶？为无有耶？

「如是观察在家分已；次起静虑解脱等持等至智力，观出家分」，这个智力现前的时候，就是发出来作用，是观出家分，就是出离了这个俗家，来到寺院里面学习三十七道品。「谓于如是出家分中，为有能说出苦离苦正道者耶？为无有耶？」这还有这个问题，这个静虑解脱等持等至的智慧力，它怎么样的次第呢？「观出家分」，是观已经出家的人，这在家人多数没能离欲，所以不说「静虑解脱等持等至智力」，他若一离欲，这就出家了，是出家分。现在这里观出家分，佛陀就是现起「静虑解脱等持等至智力」。这个智力怎么现出来呢？现出来作什么？「观出家分」，就观察修学圣道这个人，他是出家人，属于这个范围，不同于在家人了，所以叫作「分」。

「谓于如是出家分中」，前面这句话是略说，下面就是详细说。「谓于如是」就是这一个「出家分中」，他出了家在寺庙里面，有上座、有下座、有出家人的组织，谁是职僧事，谁不职僧事，怎么怎么的境界。这时候这佛陀智慧力就看，观察，在这个出家人里面，有能宣说「出苦离苦正道者耶？」有这种人吗？有人能宣说佛法，宣说三十七道品的人吗？有宣说四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道的人吗？「为无有耶？」为这么多的出家人中，没有能宣说圣道的人？他观察这

件事。

这一科是观出离道。观察这个寺庙里面的出家人，有没有宣说出离生死苦的八圣道呢？有没有这种人呢？这是观察。第二科是观照世间。

亥二、观照世间

如是观已，正知都无。

佛陀这样观察以后，这些出家人都是懈怠人，「正知」没有一个出家人会宣扬圣道，宣布圣道，宣传圣道。没有。哎呀！阿弥陀佛！这句话这么讲。

《披寻记》一六五七页：

正知都无者：谓出家分，于出离苦不能如实了知故。

不真实知道这件事。哎呀！这弥勒菩萨就这么讲啊！

观诸世间，无有救护，无所归依。由大悲故，以其佛眼如实观照一切世间。

「观诸世间」，观察这个世界上的众生在生死里流转受苦，「无有救护」，没有人能救护这些人的，这样说就是能宣扬圣道的人，那就是救护。现在是没有宣扬正道的人，世间人在生死里流转，没人来救护他们啊！他在这生死的困苦中，没有人能救护他出苦，这佛就看众生是这样，「无所归依」，在生死里流转，没有一个依靠的。这样说，我们若是有佛法僧，是我们的归依处，佛是我们的归依处、法是归依处、僧是归依处，这个「僧」不是凡夫僧，归依三宝那个「僧」是圣僧，圣僧是我们的归依处。现在没有人宣扬圣道，就是没有法；没有法也不可能有人得圣道，那就是没有归依处了，虽然是出家人，但是没有归依处。「由大悲故，以其佛眼如实观照一切世间」，这时候佛有大悲心，「以其佛眼」，用他一切种智的佛眼真实的观照一切世间的情况，现在还有佛法住世吗？

当然我们现在还很幸运，有经律论，有藏经，这还算好，还有这么一点希望。但是我现在又有个妄想，我们出家人曾经在社会上读过书，头脑还算很清醒，你要发大悲心，好好学习佛法宣扬圣道，这样子使令这个出家人没有白出家呀！所以我在想，现在弘扬净土的人多是对的，弘扬念阿弥陀佛法门，这是对的。如果连阿弥陀佛也没有人宣扬，这些出家人可怎么办？这众生，这佛教徒在世间可怎么办？就是「观诸世间无有救护、无所归依」，就是这样境界。

社会上的人唯利是图，这不能说不对，他要生存就是要有财才能生存，但是贪心很大，众生是这样子嘛！这也不须要说别的话。但是我们出了家的人呢？也这样子吗？佛菩萨眼睛没有看见钱的问题，只看见这世界上有没有佛法僧？有没有正法住世？有正法住世可以得救。如果没有这个，你有钱没有用，不能得救的。

「由大悲故，以其佛眼如实观照一切世间」，这是观照世间。这一段文就说到这里。但是这里有个问题，我想你们心里也可能在这里也有问题，等一会儿我们讨论的时候，看你们说不说这个问题？底下是第四科了，根胜劣智力。

戊四、根胜劣智力

既观照已，次起根胜劣智力，现前了知住在世间种种有情，生在世间，长在世间，或有钝根，或有中根，或有利根。现前知已，便于说法其心趣入。

这是第四科，根胜劣智力。「既观照已」，佛的大慈悲既然这样观察了以后，「次起根胜劣智力」，然后就发动这根胜劣的智慧，这个智慧怎么发动呢？「现前了知住在世间」，就是当前的境界，知道「住在世间种种有情」，就在世间流转的种种的有情，就是人也是各式各样的，何况还有其他种种差别。这些有情「生在世间」，他就是没有办法消除贪瞋痴啊！他就是留在世间，困在世间。「生在世间」就是困在世间。「长在世间」，不是能解脱的，没有办法离开世间的。这些人里面「或有钝根」，或者是这个根还是不错的，就是过去生中遇见佛法，遇见善知识，遇见佛菩萨是善知识啊！遇见善知识了，但是他栽培的时候，他是根性钝。或者有中等的根性，或有利根的，有钝、中、利这三种根性。就是这些在生死里流转的众生还有人有善根。「现前知已，便于说法其心趣入」，佛菩萨现前知道了以后，知道没有人说法，但是众生还是有善根的，佛知道了以后，「便于说法」，就是随其所宜为他宣说佛法。「其心趣入」，因为有善根的关系，他听闻了佛法以后，他就会向前进，由外凡而内凡，由内凡到见道，他就向前进步了，入于圣道了。

酉二、例余六

次后如前一切所余种种胜解智力等事，次第应知。

这第二科，例余六，其余的六种智力，如前面说的那一切所余的种种的胜解智力等事，它的生起的次第，如前面说过的就知道了，这里不重复说了。

申三、结

是第二门十力次第。

前面这一段是第二类，十力的次第。

未三、第三门（分三科）　申一、标

复有异门十力次第。

这是第三门，分三科，第一科标。复有不同的门来解说十力的次第。这是标。下面第二科解释，分两科。第一科，辨初三，初三个智力，分三科。第一科，处非处智力。

申二、释（分二科）　酉一、辨初三（分三科）　戌一、应非处智力

谓诸如来于其无上正等菩提初证得时，最初发起处非处智力令现在前，观察一切缘生法界。

「谓诸如来于其无上正等菩提初证得时，最初发起处非处智力令现在前」，这是佛的后得智，令这个处非处智力现前。「观察一切缘生法界」，观察一切因缘生法，「法界」也就是因缘生法，观察因缘生法。这样观察，就是处非处智力现前了。现在第二科，自业智力。

戌二、自业智力

次起自业智力，即于如是缘生法中，观察假立有情名想诸有情界如是有情，自造如是色类诸业，还受如是色类诸果。

「次起自业智力，即于如是缘生法中，观察假立有情名想诸有情界」，在因缘生

法里面观察这个众生、这个假立的有情，「有情」就是我呀！这个我是语言的方便假立的名字叫作我，不是真实有我。「名想诸有情界」，这个我是个假名字的，是你内心的分别，所以叫作「想」。这一切有情界都有我，都有我执，他不知道「我」但是个假名字，「如是有情，自造如是色类诸业，还受如是色类诸果」，这是佛的自业智力的观察，这么多的有情，他自己「自造如是色类诸业」，他自己在造作这样的色类的业力，或者是善业，或者是恶业。人有的时候到法庭上去审问的时候；「你为什么这样？」「不是，我没有作，是他引诱我作的」，把这个责任推到别人身上，其实别人固然有增上缘的作用，但主要还是你自己，你自己造这件事。「自造如是色类」，就你作善业它有行相，作恶业它也有行相，所以叫「色类」。「还受如是色类诸果」，你造善业，他就得到善的果报，造恶业得恶的果报，你不可以有断见的。

戊三、静虑解脱等持等至智力

如实观察如是法界有情界已；次起静虑解脱等持等至智力，即为如是诸有情类解脱苦故，示现三种无倒神变，而教授之。

这是第三科，前面是自业智力。这第三是静虑解脱等持等至智力。「如实观察如是法界有情界已」，「如是法界」就是因缘生法这一切有情界观察完了。「次起静虑解脱等持等至智力」，这个智力怎么现起的呢？「即为如是诸有情类解脱苦故」，这佛解脱众生的苦。前面作善业、作恶业都不能解脱苦，现在要解脱众生的苦故。「示现三种无倒神变，而教授之」，就是现这个神境神变、记说神变、教诫神变，这前面我们讲过。现了神通，然后为众生说法，「而教授之」。这就叫作「静虑解脱等持等至智力」。

酉二、例余七

既教授已；次起余力如前次第知根等已，于其正道令趣入已，然后方便令彼有情解脱众苦。

这是第二科，例余七。前面只是说了三个智力，其余的七个智力就略了。「既教授已；次起余力如前次第知根等已，于其正道令趣入已」，根胜劣智力，这些智力，就是「于其正道令趣入已」，就是教导那个众生于正道，就是符合缘起的道理叫「正道」。教导你趣入圣道以后，「然后方便令彼有情解脱众苦」，你修学圣道才能解脱众苦。

申三、结

是第三门十力次第

结束这一段文。

辰七、差别（分四科）　巳一、征

云何如来十力差别？

这第七科，差别。前面第六科是次第，是十种智力的前后的次第。这下面是第七科，说十种智力的差别。说这个。分四科，第一科是征。

「云何如来十力的差别呢？」这是征。下面第二科，标。

巳二、标

谓此十力展转相望，亦有差别亦无差别。

这是第一个力、和第二个力、第三个力，互相比对，就叫作「望」。看出来也是有差别，但是好像又没有差别。「亦无差别」。

《披寻记》一六五八页：

亦有差别亦无差别者：谓此十力，如其次第前后相望，若由此义，说有差别。复由他义，说无差别。如下自释，一一可知。

「亦有差别亦无差别者：谓此十力，如其次第前后相望，若由此义，说有差别」，这么讲是不一样。「复由他义」，又由不同的意思来讲，「说无差别」，前后两种力是没有差别。「如下自释」，下面文有解释，「一一可知。」

下面第三科，解释。分两科，第一科，总征差别。

巳三、释（分二科）　午一、总征差别

处非处智力等与自业智力等，有何差别？

这是问。这里面加个「等」字，处非处智力「等」，与自业智力「等」，这就表示每一个前后这样，都可以互相对望，不只是处非处智力与自业智力对比。有什么差别呢？

这是总征差别。下面第二科，展转别辨。分九科，第一科，是第一智力与第二智力它们来对望。又分两科，第一科，处非处智力。

午二、展转别辨（分九科）　未一、第一智力与第二智力（分二科）　申一、处非处智力

若正了知善不善业，能感所有爱非爱果；当知此由处非处智力故。

「若正了知」，若是你觉悟这件事觉悟得很正确，没有搞错了，怎么样情形呢？了知善业不善业，能招感所有的爱果不爱果，可爱的果报、不可爱的果报，由善不善业招感的。「当知此由处非处智力故」，若这样讲，善不善业能感爱非爱果，这就是处非处智力的相貌。这是第一科，下面第二科，自业智力。

申二、自业智力

若正了知诸有能造善不善业，即彼能受爱非爱果，而非所余；当知此由自业智力故。

若这么讲就是第二个智力了，就不是第一个智力。「若正了知诸有能造善不善业」、能造善业、能造不善业，即彼能造善业、就能受爱果，即彼能造不善业、它就能受非爱果，「而非所余」，不是其他的业力，我们造的业力各式各样的，你造的业力也有上中下的差别，造罪也有轻重的差别，造福也有轻重的差别。有的时候我们在世间上的事情里面，这些烦恼的境界里面造业，有的时候我们在佛法僧里面造业，这各式各样的情形。就各式各样的情形，各有各的分际。我们这么讲，那就是自业智力，就不是前面的处非处智力了。「当知此由自业智力故。」

未二、第二智力与第三智力（分二科）　申一、自业智力

若正了知诸有能修静虑解脱等持等至，即彼能入静虑等定，而非所余；当知此由自业

智力故。

这是下面第二科，第二智力与第三智力。就是自业智力是第二智力，这个等持等至智力是第三智力。分两科，第一科是先说自业智力。

「若正了知诸有能修」，就是这个人他肯用功修学四静虑，修学八解脱，修学空、无愿、无相三等持，修学四静虑、四无色定，修学等至。「即彼能入静虑等定」，你若肯努力那一定不会徒劳的，那你就能够证入到色界的四静虑，也能证入到无色界的四空定，也能证入到三三昧等定。「而非所余」，不是其他的事情，你以前造的修学善业得到可爱果，那是另一回事，说「而非所余」。「当知此由自业智力故」，这样讲就是第二个自业智力故。下面第二科，静虑解脱等持等至智力。

申二、静虑解脱等持等至智力

若正了知即依如是静虑等定，现三神变无倒教授所化有情，当知此由静虑解脱等持等至智力故。

若是正了知佛陀依这个如是的静虑等定，现三神变，不颠倒的教授众生，为众生说法来教化众生，所化的有情，用这样来教化众生。这样说，「当知此由静虑解脱等持等至智力故」，这属于这样，这么讲了，就这样意思。

未三、第三智力与第四智力（分二科） 申一、静虑解脱等持等至智力

若正照取信等俱生相应之心；当知此由静虑解脱等持等至智力故。

这是第三科「第三智力与第四智力」，又分两科，第一科是「静虑解脱等持等至智力」。

「若正照取信等俱生相应之心」，若是佛陀他现在「正照取信等俱生相应之心」，这个「照取」就是佛的智慧照见众生的心的时候，叫做照取。照取什么呢？所照取就是「信等俱生相应之心」。「信等」，就是信、进、念、定、慧，这五种善根。这个「俱生」，就是同时地现起，这个信、进、念、定、慧这五种善根同时地现起。同时地现起，就是众生修学圣道达到这个程度的时候，他这一念清净心里面，这五种善根同时都有了。当然我们用这件事来反省我们自己，就知道这件事不是容易；就是这个人他是有了程度了，这一念心里面有定、还有慧、还有信、还有进、还有念。「相应之心」，就是这个心和这五种善法相应；相应就是和合，不相违背的意思。「当知此由静虑解脱等持等至智力故」，这句话「正照取信等俱生相应之心」，我们应该知道这是佛陀的静虑，色界的四静虑，或三种解脱，或者是八解脱，这个等持等至的智慧力量。你有这样的静虑解脱等持等至，你才有这个功能，能照取信等俱生相应之心。当然这也是他心通的境界，但是这个他心通和一般的没得圣道的他心通也不同，和阿罗汉的他心通也不同，所以这个名字叫做「静虑解脱等持等至智力故」。

申二、根胜劣智力

若正分别即彼诸根软中上品，种种差别；当知此由根胜劣智力故。

这是第二科「根胜劣智力」。「若正分别」，若是这个时候佛在观察这个修行人，「即彼诸根」，「即彼诸根」，即是所分别。所分别的是什么呢？即彼修行人的信进念定慧的诸根，「软中上品」，这个信进念定慧有软品、有中品、有上品的「种种差别」，不是一样的。这个人有信进念定慧，那个人也有，但是前后彼此间还是不一样的，不是决定一样的，也还是定慧也有深浅，有这个差别。能够观察即彼诸根软中上品种种差别的这个，是谁呢？「当知此由根胜劣智力故」，这是由于佛陀的根胜劣智力的力量才能知道这件事。这个根胜劣是智慧所知的事情，能知的智慧叫做根胜劣智力。

未四、第四智力与第五智力（分二科） 申一、根胜劣智力

若正照取诸根为先，彼彼法中种种意乐；当知此由根胜劣智力故。

「若正照取诸根为先，彼彼法中种种意乐」这是第四科「第四智力与第五智力」。分两科，第一科是「根胜劣智力」，这是第四智力。

「若正照取诸根为先」，就是先观察那位修行人的诸根。「彼彼法中种种意乐」，就是那个「诸根为先」，信、进、念、定、慧里边，信里边也有很多，你相信什么？「彼彼法」，信、精进、念、定、慧里边都有很多差别。「种种意乐」，就是他心里边所欢喜的事情。这个意乐其中也包括智慧，就是胜解，你所胜解的也就是你所意乐的，这里边有胜解、也有意乐、也有信的意思。「当知此由根胜劣智力」，才知道这件事。这样说呢，前面也说根胜劣，这里也说根胜劣，它就是有相同的意思。

申二、种种胜解智力（分二科）　酉一、标彼相

若正分别即彼意乐种种差别；当知此由种种胜解智力故。

这是第二科「种种胜解智力」。分两科，第一科是「标彼相」。若正分别即彼意乐种种的差别，这是由于种种胜解智力故。这是「标彼相」，下边第二科解释它的差别。「标彼相」，就是总说；「释差别」，有总、有别的不同。分两科，第一科「举六意乐」。

酉二、释差别（分二科）　戌一、举六意乐

即彼意乐，当知分别略有六种。

「即彼意乐，当知分别略有六种」不同。这句话就叫做「即彼意乐」，下面第二科是「列释一一」，列出来六种意乐，再解释它的一样一样的事情。分六科，第一科是「不出离意乐」。

戌二、列释一一（分六科）　亥一、不出离意乐

一者、不出离意乐。谓于各别大自在天、那罗延天梵世间等起信解者，所有意乐。

「一者、不出离意乐」，就是这个人他的意乐，他欢喜这个，但是他的作用是不能出离生死苦海的。「谓于各别大自在天、那罗延天梵世间等起信解者」，就是这个众生，各式各样的众生，他相信各式各样的大自在天。「那罗延天」，那罗延天翻个端正猛健，也说是天上的力士，也有说他就是指梵天说的。「大自在天」，也有说就是色界的顶天，也有这么说的。「那罗延天」也有说它就是梵天。「梵世间」，梵的世间，梵的世间这句话就是它所指的境界比较宽广一点，色界天的四禅都可以称之为梵世间。「那罗延天梵世间等起信解者」，就是对于那么多的天神，各式各样的情形，你对于他们发起信解，也有个恭敬的意思。「所有意乐」，对于这些欢喜恭敬梵天、恭敬大自在天，这些意乐就是不出离意乐。自己感觉到我相信梵天，好像很高上，实际上是不能出离苦海的。

亥二、出离意乐

二者、出离意乐。谓于三乘起信解者，所有意乐。

「二者、出离意乐」，出离意乐这是第二科。「谓于三乘起信解者，所有意乐」，就是对于声闻乘、辟支佛乘、一佛乘，这三种乘。这是佛法，唯独是佛法有这三种的意乐。对于这三乘的佛法发起信解的人，他们所有的意乐，这个意乐是能出离的。因为他们共同的一样事情就是都是无我的，声闻、缘觉、佛都是无我的，所以他能够出离。前面相信梵天、自在天都没能够通达无我义，他们都不能出离的。

亥三、远清净意乐

三者、远清净意乐。谓安住下品中品成熟者，所有意乐。

这个「远清净意乐」是什么呢？这个清净意乐就是达到圣人的境界的时候，那叫做清净意乐。就是对于那个清净的意乐还距离的很远，这是指谁说的呢？「谓安住下品」，就是你相信三乘圣教的人，你的程度是安住在下品、安位在中品成熟者。你的信、进、念、定、慧的善根是属于下品、中品的程度，这个时候你对于佛法的意乐就叫做「远清净意乐」，「安住下品中品成熟」。

亥四、近清净意乐

四者、近清净意乐。谓安住上品成熟者，所有意乐。

「四者、近清净意乐」，就是接近得圣道的时候。「谓安住上品成熟者，所有意乐」，这样这三品，若是进一步地明白一点解释呢，就是外凡就是下品。内凡里边，譬如说暖、顶，是内凡了，他是超过了外凡，但是他还有可能会退转，他叫做中品意乐。若是超过了暖、顶以后，到了忍位以上，那就是上品成熟了，可以这么分别。这个上品意乐，到忍位就不退转了，那么经过世第一，就成就清净意乐，就得圣道了。所以谓安住上品信、进、念、定、慧成熟的人，所有的意乐，对于佛法的意乐，叫做近清净意乐，就是他距离见道位的时候很近了。

亥五、现得涅盘意乐

五者、即于现法得涅盘意乐。谓由声闻乘所得涅盘起信解者，所有意乐。

「五者、即于现法得涅盘意乐」，这是第五种。「即于现法」就是现在，这个「法」就是色受想行识；就是现在的生命体就能够得涅盘意乐。那若约小乘来说，就是可以得阿罗汉道了。「谓由声闻乘所得涅盘」，这个「现法得涅盘」这指谁说的呢？就是声闻乘的学者他们得了涅盘了，得有余涅盘，那就可以名之为「即于现法得涅盘意乐」。「由声闻乘所得涅盘起信解者」，他所得的意乐就可以名之为第五种意乐。

《披寻记》一六五九页：

即于现法得涅盘意乐者：谓于涅盘深心欣乐，愿于现法速证得故。

这个只是这么讲，就是「谓于涅盘深心欣乐」，他的心那个时候的程度是很深刻的。这个很深刻，应该包括无我观的智慧说的。如果你的我还存在，那不能称之为深的。「愿于现法速证得故」，他希望他现在就迅速地得涅盘，那么这叫做「即于现法得涅盘意乐」。

亥六、当得涅盘意乐

六者、于当来世得涅盘意乐。谓由大乘所得涅盘起信解者，所有意乐。

「六者、于当来世得涅盘意乐」，这是第六种。「谓由大乘所得涅盘起信解者，所有意乐」。这个「于当来世得涅盘意乐」，这不是现在，要将来，将来得涅盘意乐。这是指谁说的呢？「谓由大乘所得」，就是发无上菩提心的人，他所得的涅盘起信解，起胜意乐，这个所有的意乐叫做「于当来世得涅盘意乐」，这就是大菩萨的境界了。这是第六种。

《披寻记》一六五九页：

于当来世得涅盘意乐者：谓于涅盘不深欣乐，不愿速疾般涅盘故。

他不深心欣乐，他不愿速疾地般涅盘；不愿速疾般涅盘，就是「于涅盘不深欣乐」。这里边有一点儿差别呢，这个声闻人不能说生死即涅盘，他的智慧没达到那个程度，所以对生死是苦，他生厌离心。因为涅盘那个地方无色声香味触法，无眼耳鼻舌身意，那个地方是清净、安乐自在的，这样子于生死生厌离心，所以他只极愿意速疾地入涅盘。菩萨有两个理由：一个理由生死即涅盘，所以他不深欣乐。第二个是有

大悲心，他有大悲心，他不弃舍这个色受想行识，他要保留这个色受想行识在众生的世界能度化众生，所以「不深欣乐，不愿速疾般涅盘故」。

未五、第五智力与第六智力（分二科）　申一、种种胜解智力

若正照取胜解所起相似种子；当知此由种种胜解智力故。

这是第五科「第五智力与第六智力」。分两科，第一科「种种胜解智力」。

「若正照取胜解所起」，「正照取」，还是指佛陀的智慧照见众生的境界，修行的境界。什么境界呢？「胜解所起相似种子」，就是众生对于佛法有深刻的理解，叫胜解，也就是信进念定慧。他这个时候「胜解所起」，就是那个深刻的止观，在修止修观。修止修观，就在你内心里面熏习成了相似的种子，就是和你的现行的信进念定慧相似的善根，所起的相似种子。「当知此由种种胜解智力故」，这是佛陀的这个智慧才能照见这个境界。这是第一科「种种胜解智力」，下面第二科是「种种界智力」，分两科，第一科是「标彼相」。

申二、种种界智力（分二科）　酉一、标彼相

若正照取，即彼种子差别分别无量品类；当知此由种种界智力故。

这就和前面种种胜解智力有点儿相似。（「种种胜界智力」，「种种界智力」，我这个本子是个「界」，应该是个「解」）。「若正照取，即彼种子差别」，信进念定慧的种子，信的种子，进、念、定、慧这个种子各别不一样。「分别无量品类」，这个品类还是很多很多的。「当知此由种种界智力故」（这个正文是对的），就是由种种界智力能照见这个差别相。这是「标彼相」，下面第二科解「释差别」。分两科，第一科是「举类」。

酉二、释差别（分二科）　戌一、举类

又即彼界，当知分别略有四种。

他熏习即彼种子有种种差别，现在这里说，当知分别约略的说有四种不同。这是「举类」，有四种类，下面第二科「列释」。

戌二、列释

一者、本性住种子。二者、先习起种子。三者、可修治种子。谓有般涅盘法者所有种子。四者、不可修治种子。谓无般涅盘法者所有种子。

「一者、本性住种子」，第一种是本性住种子，就是你的本心里边原来就有这样的种子。你这个信进念定慧的种子，或者是声闻乘，或者辟支佛乘，或者是一佛乘这个种子；从无始以来，展转传来，一直地有这种善根，这叫做本性住，不是由熏习来的，不是由修习来的。「二者、先习起种子」，「先习起种子」，这个「先」就是过去，他遇见三宝了，他又能相信佛法了，他是由外凡到内凡，或者是到见道。这个时候的熏习，熏习呢，就是现起了这个信进念定慧的种子；这个信进念定慧的种子它是由熏习来的，所以叫习起的种子。可是这个种子和本性住种子有关系，若是你的本心里边没有原来的这种种子，现在熏习也不能现起。

「三者、可修治种子。谓有般涅盘法者所有种子」，「可修治种子」，就是可以修治，这个种子是什么呢？就是有般涅盘法的人，就是他有入涅盘的善根的人，原来

有的这个种子。这个种子，你可以假借相信佛法以后，逐渐地熏习，可以调整它。它原来是很薄弱的、很微细的，但是经过熏习，它渐渐地增长、广大，所以这就是可以修治种子。这个可修治种子也与先习起种子有关系，与本性住种子也有关系；就是它原来本性住的种子，经过了熏习，它就发起了作用，你继续地熏习，它就继续地发起作用。「四者、不可修治种子。谓无般涅盘法者所有种子」，就是他的本性里面，没有声闻乘的种性，没有辟支佛乘的种性，没有佛的种性，这样的人。这样的人，他没有可修治的种子，就是原来这个可修治种子也就是本性住种子，也就是先习起种子，他没有。这样说，一共分出来这四种类。

未六、第六智力与第七智力（分二科）　申一、种种界智力

若正了知，如界种类行迹趣入；当知此由种种界智力故。

这是第六科「第六智力与第七智力」，就是种种界智力和遍趣行智力。先说这个种种界智力。「若正了知，如界种类行迹趣入」，正了知这是佛的智慧。「如界种类」，这是所了知的；这个界就是因，就是你的本性住种子，叫做界，这个里边有种类的不同，或者是声闻种性，辟支佛种性，或佛种性，这也是类。「行迹趣入」，你有这个种子的时候，你若遇见三宝的熏习，它就会发生作用。这就是对佛法有信心了，或者有解，信、解、行的这些事情。这个行即是迹，你有信解行的时候，它就会表现出来有相貌的，行即是迹。而这个行迹实在是说什么呢？就是叫做趣入，就能趣入圣道。你由凡位可以进步到圣道里面去，叫趣入。「若正了知，如界种类行迹趣入」，这当然指佛的智慧知道这个众生相信了佛法，逐渐地熏习，他趣入圣道。「当知此由种种界智力故」，知道这件事的是谁呢？就是由佛陀所成就的那个种种界智力故，能知道这件事。

申二、遍趣行智力

若正分别即彼行迹一切品类，如是行迹能令离染；如是行迹能令毕竟清净；如是行迹能令不毕竟清净；当知此由遍趣行智力故。

「若正分别即彼行迹一切品类，如是行迹能令离染」，这是第二科。「若正分别即彼行迹一切品类」，就是佛的智慧在观察那个众生的行迹一切的品类。这个「品类」，就是有三种品类：声闻、缘觉和佛。「如是行迹能令离染」，你若能这样子去努力地修学圣道，就能使令你远离贪瞋痴的杂染，「能令离染」。「如是行迹能令毕竟清净」，如果你是声闻、缘觉的行迹，你是有堪能灭除爱烦恼、见烦恼，得入第一义谛，「能令离染」。「如是行迹能令毕竟清净」，这是要有佛性的菩萨，他能断除去烦恼障，也能断除所知障，他的内心究竟清净，能得到无垢识现前。所以前面这个「能令离染」是二乘，这个「毕竟清净」是一佛乘了。「如是行迹能令不毕竟清净」，说这个人他不能修学四念处、八正道，不能发无上菩提心，这些都做不到，但是他能修学禅定，远离世间的欲。但是这件事就是成功了，但是也不能究竟清净，你的禅定破坏了，又恢复到原来样子了，所以「能令不毕竟清净」。「当知此由遍趣行智力故」，怎么能够知道这件事呢？当知此由佛的遍趣行智力，知道这件事的。这个遍趣行智力，前面我们说过，就是一切众生有出世间种性的，当然这个人是很多的，普遍地趣入圣道的，通达这件事的行智力。

末七、第七智力与第八智力（分二科）　申一、遍趣行智力

若如实知前际随念一切趣因前际俱行；当知此由遍趣行智力故。

这是第七科「第七智力与第八智力」，分两科，第七智力就是遍趣行智力。

「若如实知前际随念一切趣因前际俱行」，「若如实知」，若能够真实地觉知这件事，那当然是佛的智慧才能真实知道。「前际」，就是过去的时候。「随念一切趣因」，过去的时候，每一个人的情形也都不一样，也可能是随念一切趣因，也可能是世间上的；世间上，说他这个人去念恶事，这个人能念善事，那么由因而趣果。说这个人能念佛法，念三乘道法的善法，这一切的趣因；能趣的是因，所趣的就是果，这都是过去的事情。「前际随念一切趣因前际俱行」，事情是过去了，但是他过去那个趣因「俱行」，和他的心还在一起，这件事过去还是没有过去，他造成那个业力，那个种子还和他心在一起的。「当知此由遍趣行智力故」，这是由于佛陀的遍趣行智力才知道这件事的。这是第一科，下面第二科「宿住随念智力」。

申二、宿住随念智力

若正了知如前分别种种随顺八言说句六种略行；当知此由宿住随念智力故。

「若正了知如前分别种种随顺八言说句六种略行」，若是正确地了知，了知什么呢？「如前分别」，现在是第五十卷，那就是四十九卷那里。「如前分别种种随顺八言说句」，就是各式各样的众生，那应该是指人间的众生说，种种的众生随顺有八言说句。如果简要地说就是六种，六种言说句，这就是比八言说句简要了一点。这个八言说句也好，六种言说句也好，都是按照人的境界说的；说这个人叫什么名字，这个人是聪明的人，还是个笨人，这个人说什么样的言语，他是福报很大，或者福报不大，或者是受苦，或者是受乐，或者寿命长，或者寿命短这些事情，一共有八言说句，八言说句和六种实在是一样的。「当知此由宿住随念智力故」，这个是由佛陀的宿住随念智力知道的，就是知道他过去的事情，这样子。

未八、第八智力与第九智力（分二科）　申一、宿住随念智力

若正了知，依于前际有情死生；当知此由宿住随念智力故。

「若正了知，依于前际有情死生」，这是第八科是「第八智力与第九智力」。分两科，第一科「宿住随念智力」。「若正了知，依于前际有情死生」，「依于前际」，前际就是过去际，这个「依」就是根据；根据他过去这个有情在什么地方死的？在什么地方受生的？这个情形。「当知此由」，他在死，或者生，死了又生，生了又死，「当知此由宿住随念智力故」，就是宿命通的力量知道这件事。

申二、死生智力

若正观见后际种种有情死生；当知此由死生智力故。

「若正观见后际种种有情死生」，若是佛陀的智慧观见众生将来的时候，有种种……这个有情是各式各样的死，各式各样的生。「当知此由死生智力故」，这个死生智力就是天眼通。天眼通能看见未来，能看见他将来什么时候死，什么时候生的情形，由这个力量所知道的。

未九、第九智力与第十智力（分二科）　申一、死生智力

若正了知，于自事义未得究竟有情后际受生相续；当知此由死生智力故。

这是第九科「第九智力与第十智力」。分两科，第一科「死生智力」。

「若正了知，于自事义」，对于自己的事情，自己的事情就是自己修学佛法的戒定慧、解脱生死这件事叫做「自事义」。「未得究竟」，你修学圣道这件事还没修成

功，没有圆满，没有得究竟，这个有情。「有情后际受生相续」，你这件事没有圆满，也就表示你的爱烦恼和见烦恼没有完全断灭，你还有多少存在的烦恼，你的生死你还不能够断灭的，所以「后际受生」，你将来还要到一个地方去投胎去，这件事还要相续下去的。「当知此由死生智力」才知道的。

申二、漏尽智力

若正了知，于自事义已得究竟，心善解脱，于现法中，证得涅盘；当知此由漏尽智力故。

「若正了知，于自事义已得究竟」，你修学三十七道品这件事已经圆满了，你的爱烦恼和见烦恼究竟地断灭了，你的心没有烦恼系缚你，你已经解脱了。「于现法中，证得涅盘」，就是现在，不是过去也不是将来，现在你就证得涅盘的不生不灭了。没有爱烦恼，也没有见烦恼的时候，你在禅定里面一念不生，就是证悟这个不生不灭的境界，「于现法中，证得涅盘」。「当知此由漏尽智力故」，这是要由于佛陀的漏尽智力才能知道这件事。

巳四、结

当知是名如来十力展转相望，亦有差别，亦无差别。

这是结束这段文。这个「展转相望」也是有差别，但是也有无差别。就是从前面这几个科里面看出来，根胜劣智力，下面也有根胜劣智力，那就是相同；后边又有种种胜解智力，那就不同了。

子四、四无所畏（分三科）　丑一、指经说

如来所有四无畏文，如契经说应知其相。

这是第四科「四无所畏」。一共是分十科，第一科是说「诸相随好」，第二科是「四一切种清净」，第三科说「十力」，说佛的十力，这一科结束了，现在第四科说「四无所畏」。分三科，第一科是「指经说」。

「如来所有」，就是如来所具足的四种无所畏的功德，这样的文句如契经所载，经里面有解释，有赞叹。「应知其相」，你去读经，你就会知道四无所畏的相貌的。这是「指经说」，第二科「略释义」，简要地解释四无所畏的义。分三科，第一科是「标列四处」。又分两科，第一科是「标」。

丑二、略释义（分三科）　寅一、标列四处（分二科）　卯一、标

谓诸如来于其四处，在大众中而自称叹。

就是说佛陀在四个地方，于他具足的四个地方，在大众之中，而自己称叹这件事，赞叹这件事。这是「标」，下面列出来。分四科，第一科「现正等觉」。

卯二、列（分四科）　辰一、现正等觉

谓所知障永解脱故；于一切种一切法中现等正觉，不共声闻。是第一处。

「谓所知障」，就是佛陀把这个所知障的系缚解脱了，这是一个赞叹的地方。所知障，这个障字可以调转过来，能障碍你所知，就叫所知障。譬如说无量无边的佛法

是应该通达的，但是不知道，障碍你不知道这件事，那么那叫所知障。譬如说阿罗汉对这件事就不能知道，不能知道无量无边的佛法，所以有所知障。众生有无量无边的根性，有无量无边的烦恼的差别，阿罗汉都还有所不知，就是他还有这个所知障。现在佛陀对这个所知障永远地解脱了，就是除灭了所知障。除灭了所知障有什么好处呢？「于一切种一切法中现等正觉」，这「一切种」，这个「种」是类，譬如说无为法是一类，有为法又是一类。有为法里面有有漏法，也有无漏法，这又是两类；有漏法是一类，无漏法又是一类。譬如说这是善法，这是恶法，这又是一类。每一类里边都是有无量无边的法，所以「于一切种一切法中现等正觉」，你现在成就了，这个「现」也是成就的意思，你成就了才能现行，不成就是不能现行的。这个「等正觉」实在就是两个觉，一个等觉，一个正觉。正觉，是觉悟一切胜义谛，叫正觉；觉悟一切世俗谛，叫做等觉。这也就是一个根本智，一个后得智，这两种智都成就了，一切种一切法也就是所现等正觉的。「不共声闻」，这样的大智慧佛陀是具足了，是不共于声闻人的，声闻人没有这个功德。「是第一处」，这是第一个赞叹的地方。这是一切智无所畏。

辰二、证得漏尽

诸烦恼障永解脱故；证得漏尽共诸声闻。是第二处。

「诸烦恼障永解脱故；证得漏尽共诸声闻」，这下面第二科「证得漏尽」。「诸烦恼障」，这个障有所知障，还有一个烦恼障。前面是说所知障，现在说烦恼障，烦恼障就是爱烦恼、见烦恼。「永解脱故」，但是佛陀把这件事消除了，消除了烦恼障，所以永久的解脱。「证得漏尽」，成就了漏尽的这个功德，这个漏就是烦恼，烦恼没有了。这件功德是「共诸声闻」，就是与一切的阿罗汉共有这种功德。这是第二个地方应该赞叹的，「是第二处」。

辰三、说出离道

为求解脱诸有情类超过众苦，说出离道。是第三处。

这第三科是「说出离道」。「为求解脱诸有情类超过众苦」，这个求解脱的诸有情。解脱，有的有情求解脱，有的有情不求解脱。希求解脱生死苦的有情，这样的有情他希求解脱是什么呢？就是超过众苦。「超过众苦」，从苦恼里面解脱出来。这样的众生向佛有所求，佛就满他的所愿，「说出离道」，就告诉他能出离众苦的圣道，说这件事。「是第三处」，佛能够有这样的智慧，为众生宣说出离苦恼的圣道，这是应该赞叹的。说是有的众生相信大自在天，相信梵天，梵天不能够为你宣说出离道，他做不到这件事。这是第三处。

辰四、说诸障法

即于能出道得为碍，说诸障法应当远离。是第四处。

这是第四个赞叹的地方。「即于能出道得为碍」，说这位求解脱道，佛为他宣说了，但是修出离道的时候，还要没有障碍，你才能出离，若有障碍还是不行。「说诸障法应当远离」，佛陀的大智慧他知道什么是障道因缘，他就为你宣说这个有障碍的事情；那佛这么说了，你应该依教奉行，应当远离诸障，这样子你就可以得解脱了。「是第四处」，这是第四个应该赞叹的地方。这是第一科「标列四处」说完了，下面第二科「释名无畏」。

寅二、释名无畏

如来既于如是四处，如其实义自称叹已；次后他于自所称叹前之二处，所有相违身语意业而兴谤难。

「如来既于如是四处，如其实义自称叹已」，佛陀既然，「既于」就是已经，对于这四个地方，「如其实义」，佛说的话没有超过的，没有过的；说过了头了，佛没有。如其真实义，自己称扬赞叹以后。「次后他于自所称叹前之二处，所有相违身语意业而兴谤难」，这先解释这个无畏。佛这样赞叹以后，「次」就是以后，他人于佛陀自己称叹的这两个地方，一共四个地方，前的两个地方。「所有相违身语意业」，就是你说你有这个一切智无所畏能现等正觉，「于一切种一切法中现等正觉，不共声闻」，但是有相违的身语意业，你不知道这件事。我们看这个律，出家人的广律上有这个比丘结夏安居，自恣以后，来见佛的时候。见佛的时候，佛看见这些比丘来了，佛就会说几句安慰的话：「你安居的时候很快乐吗？你去乞食的时候，容易乞食吗？」佛就问这些话。问这些话，就好像佛不知道，不知道要问一问，实在是佛是明知故问，不是不知道。所以这个地方表面上看，佛是一切智人，好像还有所不知，所以是相违的身语意业。这第一个是一切智无所畏，

第二个是漏尽无所畏，漏尽就是佛陀一切的烦恼都没有了。但是还有一件事，就是提婆达多，佛诃斥他，说出诃斥的语言。佛若见到罗怙罗说话呢，就说的柔和一点。那么别人听见了这个情形，看见了这个情形，就疑惑佛还有瞋恨心，佛还有爱。罗怙罗是佛在家时候的儿子嘛，佛看见他说话说得很柔和，你对你儿子还是爱的。你说你漏尽无所畏？你的漏还没有尽，你还有爱，你还有瞋恨心。有相违的身语意业而兴谤难，就是提出来抗议，你没有漏尽，你漏没有尽，你不是一切智无所畏，你没有具足一切智。所以「次后他于自所称叹前之二处，所有相违身语意业而兴谤难」。

《披寻记》一六六〇页：

所有相违身语意业者：谓前二处能为对治身语意业现行过失，名彼相违。由诸如来解脱所知烦恼障故证得。于一切种鄙恶所作覆藏永断，名三不护不共功德。又于动转或于瞻视或于言论或于安住似有烦恼所起作业多不现行，名永害习气不共功德。如是等名彼能治应知。

「所有相违身语意业者：谓前二处能为对治身语意业现行过失，名彼相违」，就是你的身语意业不像你说的那么美好，你还有过失，名彼相违。「由诸如来解脱所知烦恼障故证得」，由于佛陀解脱了所知障，也解脱了烦恼障，所以证得了这两种无所畏。「于一切种鄙恶所作覆藏永断，名三不护不共功德」，于一切种的鄙恶的事情，鄙恶就是烦恼，就是烦恼是鄙恶的事情。烦恼所做的事情都是丑陋的嘛！丑陋，怕人家知道，要覆藏，要保密，要把它覆藏起来，不要叫别人知道。这件事，佛陀是永断了，没有这回事的，佛没有这个「于一切种鄙恶所作覆藏」的事情，名叫做三不护，佛的身口意不需要保护，不需要覆藏。这是不共于一切凡夫，也不共于一切声闻、缘觉的。

「又于动转或于瞻视、或于言论、或于安住似有烦恼所起作业多不现行」，「又于动转」就是身业，「或于瞻视」就是眼观察什么，「或于言论」就是语业。「或于安住似有烦恼所起作业」，或者是这个时候安住在，安住就是在，「似有烦恼」，与烦恼相似，有烦恼，所起的这一切事情。「多不现行」，应该是「皆不现行」。「名永害习气不共功德。如是等名彼能治应知」，这样解释就叫做能治，那些过失是所对治的。

复于后二自称叹处，所有相违前后乖反堕非理相，而兴谤难；

这个相违的身语意业而兴谤难，第一个就是不同意你说你得一切智；这个就是佛

陀是明知故问，并不是不知道。对于这个软语罗怙罗、恶言呵斥提婆达多这个事，这就是提婆达多这个人应该用如是语来降伏他，因为他是很恶的；罗怙罗尊者是阿罗汉，非常良善，是没有可对治的过失，所以说话的时候就是温和的，不要误会那是佛有烦恼。「复于后二自称叹处」，后两种自己称叹的地方，所有相违的，前后是乖反的，前与后不一致。「堕非」，不合道理的地方，也兴起了谤毁和难问。

《披寻记》一六六〇页：

所有相违前后乖反堕非理相者：谓后二处能为对治前后乖反堕非理相，名彼相违。如于是道执为非道，及于是障执为非障，是名前后乖反堕非理相。

这个地方说出来，怎么叫做前后乖反，「后二自称叹处，所有相违」，怎么叫做「相违前后乖反堕非理相」呢？这是解释。「谓后二处能为对治前后乖反堕非理相，名彼相违。」怎么叫相违呢？「如于是道执为非道」，说这是解脱道，能出离众苦的道，但是你认为不是，那就是相违了。「及于是障执为非障」，它是障，但是你认为不是障。这个地方容易起误会的就是，佛在世的时候，佛灭度后五百年内也可能有这种事情，就是在家居士他也有妻子儿女，但是他得圣道了。得圣道了，别人就疑惑「欲」不障道，你看他有妻子、儿女，他能得初果、得二果嘛！这可见欲不障道，这个地方就有这个问题。这个问题我的解释就是有见道的障碍，有修道的障碍，这是不同。说在家居士他有欲，但是还能得初果，它不障碍你得初果。但是你要得阿罗汉，妻子、儿女、欲，就障碍你得阿罗汉，就是障碍得修道。能障碍你修道，不障碍你的见道，是这么回事，所以在家居士有欲，但是也能够得初果。可是这件事看出来，虽然他有欲，一定是轻，所以他还能得初果，若重还是不能得初果的。

谓于世间有眼见者、无眼见者，有他心智者、无他心智者，

乖反的这件事，就是后二处乖反的事情，「谓于世间」，这是说佛陀在为众生说法的时候，在听佛说法的大众里有的人「有眼见者」，就是有天眼通的人，「无眼见者」，也有没有天眼通的人。「有他心智者、无他心智者」，听佛说法的大众里面有人有他心智，有人没有。所以有他心通的人、有天眼通的人，超过一般的境界，就会知道一些一般人不知道的事情。

《披寻记》一六六〇页：

谓于世间有眼见者等者：谓诸世间依静虑起天眼智通，他心智通，是名世间有眼见者，或有他心智者。与此相违，说名无眼见者，无他心智者。如是一切，皆说彼谤难者应知。

「谓于世间有眼见者等者：谓诸世间依静虑起天眼智通」，谓诸世间的有情众生，他常修静虑，得到色界四静虑了。他根据四静虑，能发起天眼通。未到地定没有天眼通，得到无色界的四空定也不能有天眼通，唯独是成就了色界四静虑才能有天眼通的，所以是谓诸世间依静虑起天眼智通。天眼通里面有智慧，它不但是神通，同时也有智慧。「他心智通」，成就了色界四静虑，依据四静虑发出来他心通，他心通也有智慧，「是名世间有眼见者，或有他心智者。」

在《大毗婆沙论》上解释智慧，它是什么呢？有天眼通、他心通的时候，这个通要发生作用时，同时他也知道他叫什么名字。譬如说，这个阿罗汉有他心通、天眼通的时候，他用他心通知道天人心里想什么，他现在用天眼通看见这个众生做事情，同时也知道这个人叫什么名字，所以称之为「智」。这件事也不可思议，不需要问你的名字，他就知道你叫什么名字，所以叫做智，「他心智通」。「是名世间有眼见者，或有他心智者」。「与此相违，说名无眼见者，无他心智者」，那就是没得色界四静

虑，也就没有天眼通、也没有他心通。「如是一切，皆说彼谤难者应知」，这就是表示对佛有所谤，谤毁佛。这可见连佛陀的境界还有人谤毁，何况其他的人。

如来于此自称叹处能为对治诸谤难中，都不见有如实因相。由是因缘，于此四处能自了知，坦然无畏，心无怯劣，无所疑虑，都无惊惧。

「如来于此自称叹处能为对治诸谤难中」，佛陀对于自己称叹的境界，他能对治诸谤难中。你虽对佛有谤毁、有难问，佛能对治这件事。「都不见有如实因相」，他们提出来什么事情，提出来事实来毁谤佛，但是佛看见你说的话，你实在是没有理由的。不见有个真实的理由，能支持你对佛的谤毁是能成立的。「如实因相」，因就是理由。「由是因缘，于此四处能自了知」，由于佛陀是有这样的大智慧，所以于此四处能自了知。「坦然无畏」，心里面很平静，没有恐怖的。「心无怯劣」，心里不会怯劣、没有力量，「唉呀！这回你把我打倒了」，没有这回事。「无所疑虑」，佛不会对你说的话有疑惑，「唉呀！你说的有道理啊。」「都无惊惧」，一点惊惧心也没有，不怕这件事。

《披寻记》一六六一页：

如来于此自称叹处等者：前说初二自称叹处相违身语意业，后二自称叹处相违前后乖反堕非理相，今于此中名能对治。与彼所治正相违故。如来于此诸谤难中，能正见彼无有是处，名不见有如实因相。

「如来于此自称叹处等者：前说初二自称叹处」，二个地方「相违」的「身语意业」，「后二自称叹处相违前后乖反堕非理相，今于此中名能对治。」现在这里说佛有能力，来灭除你这个障难、毁谤。「与彼所治正相违故」，与彼所对治正相违，就是你说佛有什么过失，和那是相违的，就是没有这种过失。「如来于此诸谤难中，能正见彼无有是处」，没有道理，「名不见有如实因相。」

寅三、显唯四种

又佛大师唯有尔所正应称叹。谓自利行及利他行，俱善圆满。当知此中，前二称叹自利行满，后二称叹利他行满。

「又佛大师唯有尔所正应称叹」，这是第三科「显唯四种」，就是有这四种。「唯有尔所」，就有那么多「正应称叹」的地方。哪四种呢？「谓自利行及利他行」，自利行有二种，利他行也有二种，一共就是四种。「俱善圆满」，这四个地方佛陀都是清净、圆满的功德。「当知此中，前二称叹自利行满」，也知道这里边四个无所畏，前二种是称叹自利的功德，自利德行圆满清净。「后二称叹利他行满」，后二称叹利他行是圆满的。这是「显唯四种」这一科说完了，下面第三科「明所为」。

丑三、明所为（分三科）　寅一、为大乘

此中如来，若自称叹于一切法现等觉故，成正等觉；当知正为等趣大乘诸菩萨故。

第一科「指经说」，第二科「略释义」，现在第三科「明所为」，分三科，第一科「为大乘」。

「此中如来，若自称叹」，这四种无所畏里面，若是佛陀自己称叹自己「于一切法现等觉故」，有一切智，通达一切法无障无碍。说这种话什么意思呢？佛陀赞叹自己成就了正等觉的一切智，「成正等觉」，这句话的意思「当知正为等趣大乘诸菩萨故」，这句话的目的，要知道正是为了「等取大乘」，就是一切有菩萨根性的，他们

发无上菩提心，想要进趣大乘的阿耨多罗三藐三菩提「诸菩萨故」。为了大乘菩萨说这句话，「佛陀成就了一切智」。这是佛赞叹自己的功德，是为了发菩提心的菩萨，劝他们也这样学习。

寅二、为余乘

若自称叹一切漏尽；当知正为等趣声闻及独觉乘诸有情故。

第二科「为余乘」。「若自称叹一切漏尽」，若是佛陀自己称扬赞叹自己一切烦恼都灭尽了，一切爱烦恼，一切见烦恼都灭尽了，说这话目的是什么呢？「当知正为等趣声闻及独觉乘诸有情故」，就是那么多的众生都愿意发声闻菩提心，及独觉乘的菩提心，愿趣涅盘的诸有情故。这两类众生，灭除爱烦恼、见烦恼，就成功了，所以为这个人说这句话的。这是第二科。

寅三、为诸乘（分三科）　卯一、标无别

若复称叹能出离道及诸障法；当知俱为等趣诸乘诸有情故。

下面第三科「为诸乘」，分三科，第一科「标无别」。

「若复称叹能出离道及诸障法」，若佛陀又称叹自己有说出离道的无畏功德，又有为修行的人，为三乘道人，不是某一种，说出离道。为三乘修行人说诸障法，就是这个意思。佛又复称扬能说出离道，赞叹佛能说诸障法，说这两种无所畏是为谁说的呢？「当知俱为等趣诸乘诸有情故」，要知道这是「俱为」，不是偏于某一种众生。「俱为等趣诸乘」，就是趣声闻乘、辟支佛乘、趣一佛乘，等趣诸乘诸有情故，说这两种无所畏的。这是第一科「标无别」，下面第二科「指经说」。

卯二、指经说

如是如来所说经句，谓我为诸菩萨声闻说出离道，乃至广说。

这一科「指经说」。「如是」，就是前面这四种无所畏，「如来所说经句」，当然这是在契经里面有这种法句。「谓我」，佛陀自称为「我」，「我为诸菩萨声闻说出离道」，及说诸障法，「乃至广说」，就是包括这一句在内了。

卯三、显结集

诸结集者于所结集声闻藏中，除菩萨言；于所结集菩萨藏中，但唯诵此菩萨之言。

下面第三科「显结集」。「诸结集者于所结集声闻藏中，除菩萨言」，这里面有一个覆藏的难，佛陀你说是为诸乘说的，但是经上也不是这样子。小乘经和大乘经，事实上的经句和佛说的不一样，为什么会这样子呢？现在解释了。「诸结集者」，就是佛灭度了以后，结集经藏的人，他没有按佛的话来结集，就是「于所结集的声闻藏」，小乘佛法里，「除菩萨言」，佛当时说法的时候，有个菩萨句，他把那句话不结集，所以只是声闻了。「于所结集菩萨藏中，但唯诵此菩萨之言」，佛说法的时候也有说声闻，也说菩萨，也说声闻。但是大乘菩萨结集的时候，但唯诵此菩萨这句话，把声闻漏掉了，所以和佛说的话有点不一样。佛的本意，是普遍的慈悲的，不偏于某一类众生的。这是第三科「为诸乘」说完了。

子五、三念住（分三科）　丑一、指经说

如来所有三念住文，如契经说，应知其相。

第四科「四无所畏」说完了，现在是第五科「三念住」。第五科三念住，分三科，第一科「指经说」。

「如来所有三念住文，如契经说，应知其相。」佛陀还有一种功德，叫做三念住这个功德，这样的法句是「如契经说」，在契经里，修多罗里面有说的。你若读契经的时候，就会知道这件事，「应知其相」。

丑二、略显义

谓诸如来于其长夜有如是欲，如何当令诸有情类，于我善说法毘柰耶无倒行中，如实随住。如是长夜欲乐法主化御众时，若所希欲或遂不遂，不生杂染。由三念住，略所显故。

这是第二科「略显义」，就是要略的显示三念住的道理。「谓诸如来于其长夜」，佛来到世间度化众生，众生的世间是长夜。「有如是欲」，佛的大慈悲心里面有这样的愿望，什么愿望呢？「如何当令诸有情类，于我善说法毘柰耶无倒行中，如实随住。」什么办法能令诸有情类，对于我所善说的法、毗奈耶，「毗奈耶」就是律，法和律。在我所说的法律里，能够无倒的修行，「无倒行中」，佛说法和律，也同时说了要正确的修行。「如实随住」，众生对于我善说的法，善说的律，善说法律的无倒行里面如实而住。就是依我所教的，这样子去学习修行，怎么样能令众生这样呢？佛有这个愿望。

「如是长夜欲乐法主化御众时」，「如是」，就是前面这一段话，佛在众生的世界里面，「欲乐」，有这种希望的法主，就是佛陀。有这种希望的法主「化御众时」，在教化众生的时候。「若所希欲」，若所希望的事情，「或遂不遂」，或者是满意了，或者是不满意，就这二个现象。这二个现象佛心里面不起烦恼，「不生杂染」，不是说你听我的话，能够如实的随住，我就欢喜了，佛也没有这种心情。说是你不听佛的话，不依教奉行，佛也没有说就不高兴了，没有这件事，所以不生杂染。可见度众生不容易啊，佛陀也有这个问题。「由三念住，略所显故」，这件事或遂不遂，佛不生杂染。怎么知道佛不生杂染呢？由三念住，略所显故，就显示出来这件事了。这是「略显义」。

丑三、明建立（分三科）　寅一、标

此三念住，复由三众差别建立。

下面第三科「明建立」，分三科，第一科「标」。

「此三念住，复由三众差别建立。」这是标，标出来三念住的相貌。由三种众的不同，建立出来三念住的相貌。

寅二、征

云何三众？

下面第二科是「征」。「云何三众？」这三众是怎么回事呢？

寅三、列

若彼一切一向正行，是第一众；若彼一切一向邪行，是第二众；若彼众中一分正行、一分邪行，是第三众。

下面第三科列出来这三种。「若彼一切一向正行，是第一众」，若听佛说法的那一切人，「一向正行」，完全是，一向是全部的，全部的都是听佛说法，依教奉行，这么如法修行的，这是第一众，就是这一伙人是这样的。「若彼一切一向邪行，是第二众」，或者是那一切人，全部都是不听佛的话，他们都放逸，不能够依教奉行，「邪行」，这是第二众，是第二个团体。「若彼众中一分正行、一分邪行，是第三众」，若是大众里边，一部分能够如法的随顺佛教，修学圣道，一部分是邪行，不听佛说的话，放逸、做种种有过失的事情，这是第三众。这三众，佛陀心里面无分别住，所以叫做三念住。佛陀能安住正念，而不会随着环境的不同，有种种杂染现前，没有这回事情。

子六、三不护（分三科） 丑一、指经说

如来所有三不护文，如契经说，应知其相。

这里一共有十大科，现在是第六科「三不护」。分三科，第一科是「指经说」。「如来所有三不护文」，佛陀所具足的三不护的功德文句。「如契经说」，如经里面有赞叹的，读那个经文就「应知其相」。这是第一科「指经说」，第二科「显要义」，就是不广说。

丑二、显要义

谓诸如来以要言之，于一切种鄙恶所作覆藏永断，由三不护之所显示。

「谓诸如来以要言之」，这是说一切的佛都有这三不护的功德。「以要言之」，就是简要地说明。「于一切种鄙恶所作覆藏永断」，对于一切种，就是很多的。「鄙恶所作」，这个罪过的事情，做了很多罪过的事情，怕人知道嘛！就要覆藏。我虽然做了，你还不知道，这个意思。但是佛陀是永断，没有覆藏这件事，因为也不做这个恶事嘛，所以也不需要覆藏。「由三不护之所显示」，佛陀永断覆藏这件事，怎么知道佛陀有这种事情呢？由于佛陀他这个身口意，他不需要加以保护，不需要保护，所以就显示出来他不覆藏。

《披寻记》一六六一页：

于一切种鄙恶所作覆藏永断者：烦恼所起身语意业，名一切种鄙恶所作。作是业已，不欲他知，故有覆藏，如来于此皆悉永断。

「于一切种鄙恶所作覆藏永断者：烦恼所起身语意业」，就是由贪瞋痴的烦恼发动出来的身语的罪业，身语意的恶业，这叫做「一切种鄙恶所作」。「作是业已」，造作了这种恶事以后，「不欲他知」，不想要被别人知道，「故有覆藏」，所以要遮盖一下，覆藏。「如来于此皆悉永断」，这凡夫才是这样子，佛没有这回事情，所以叫做三不护。这是第二科「显要义」，下面第三科「简不共」，就是分别这件事是不共于其他的人的。分两科，第一科「简有鄙恶」。

丑三、简不共（分二科） 寅一、简有鄙恶

诸阿罗汉由忘念故，于时时间片有无记鄙恶所作；如来于此一切一切，皆无所有。

「诸阿罗汉由忘念故」，我们凡夫就根本不需要提，所需要说明的就是这些阿罗汉的圣人。这阿罗汉的圣人，他也有点事情。什么事情呢？「由忘念故」，他忘掉了正念，他有四念住的正念，但是这个正念忘了。「于时时间片有无记鄙恶所作」，就是某一种时候，一个时候一个时候是不同的情况，特别的情况里边，「片有无记」，他的内心里边还少少有一点无记，也不是贪瞋痴，没有那个烦恼，但是可也不是功德，就是也不是善，也不是恶，他心里面那个无记那个心情。那个心情呢，也会表现出来一点不清净的动作，「鄙恶所作」。这个是《大智度论》，是哪儿上说？这阿罗汉有的时候到旷野的时候，他会扬声大叫。有的时候过河的时候，如果不太宽，他也会跳，会跳过去，就会有一些这些事情。「如来于此一切一切，皆无所有」，这个阿罗汉他是无记的心表现出来一点习气，是这样。佛陀呢，于此一切一切，不管是一切时、一切处都没有这些事情，那个无记的心发动出来的过失都没有，所以佛是最极清

净的。

《披寻记》一六六二页：

如来于此一切一切皆无所有者：谓诸如来于此一切无记鄙恶所作，于一切时皆无所有故。

他没有这个事情，佛完全是清净的。佛的心里面完全是善，而不会有无记的心情。

寅二、释无覆藏（分二科） 卯一、诫勖弟子

是故如来于诸弟子，如所立要，即如自性切切诫勖，显显诃摈，时复现行率尔敦逼。

「是故如来于诸弟子，如所立要，即如自性」，前面第一科「简有鄙恶」，是说阿罗汉还有这么一点过失，所以阿罗汉还不能和佛比。下面是第二科「释无覆藏」。这「释无覆藏」这一段文我想分两科，第一科是「诫勖弟子」。

「是故如来于诸弟子」，佛陀他收了很多徒弟，他对他的弟子他怎么办法呢？「如所立要，即如自性切切诫勖」，如他和他的弟子所规定的，这就叫做「立要」，规定的「诸恶莫作，众善奉行」，假设就是这样子。「即如自性」，即如佛所规定的那个「诸恶莫作，众善奉行」，这叫自性。「切切诫勖」，佛陀很恳切地诫劝勖勉要多栽培善根，多修学圣道。「显显诃摈」，对于这个有错误的事情很明显地、不含蓄地，很明显地很明显地诃摈，来诃责你，不可以做恶事，诸恶莫作。「时复现行率尔敦逼」，虽然佛陀这样诃斥、劝勉，但是这个徒弟里边有的时候还会有错误的事情，有的时候又有错误的现行。「率尔敦逼」，而佛陀也很快地立刻地会敦劝你、诃斥你。这一段是「诫勖弟子」，下面这一段是「无所防虑」，就是不覆藏。

卯二、无所防虑

于诸弟子无所防虑。所谓勿彼共住多时，知我所行三业不净，因于前事意怀不悦。由斯不顺，乃事乖违；或面讥我，或向他说。

「于诸弟子无所防虑」，但是佛陀本身的情形呢，对于弟子是没有防备、没有顾虑的。什么叫做防虑呢？就是我有错误的事情，我要谨慎一点，不要叫我徒弟看见，这叫做防，叫做防虑。但是佛没有「我怕你看见」这个顾虑，没有这个想法。什么叫做防虑呢？指什么事情呀？「所谓勿彼共住多时」，就是所说的不要是我和你常在一起住，住了很久，「知我所行三业不净」，知道我的身口意不清净。「因于前事意怀不悦」，因为我偷偷地做了一些错误的事情，叫我徒弟知道了，我徒弟心里也不欢喜，「意怀不悦」。「由斯不顺」，由于这件事，所以不听师父招呼了。「乃事乖违」，那个徒弟就因此就不听师父话了，「乃事乖违」。「或面讥我，或向他说」，或者这个徒弟当面就讥讽师父，或者也会向别人说我师父还做过什么什么坏事了。前面这个「所谓勿彼」，这个「勿」字贯下来，就是佛陀不会有这个顾虑的，这是解释「无所防虑」这句话，是这样意思，所以佛不覆藏，也不需要保护，自然是清净的嘛！是没有这些顾虑。

《披寻记》一六六二页：

于诸弟子如所立要等者：为令弟子于诸善品速疾受学，于诸恶品速疾除断，如自所言即如是作故。

「于诸弟子如所立要等者：为令弟子于诸善品速疾受学」，佛陀的大慈悲教训这个弟子，对于善法、戒定慧的圣道要速疾地修学；人命无常呀！你还懈怠啊！一口气不来就死了啊！所以「于诸善品速疾受学」。「于诸恶品速疾除断」，不能够还保留在身心里面，赶快把它清除去。「如自所言即如是作故」，如佛陀这样教训，你这个弟子就是要这样做，才对的。这只是解释那一部份，其他的没有说。

子七、大悲（分二科）　丑一、指前说

当知如来所有大悲一切种相，皆悉如前供养亲近无量品说。

前面是第六科「三不护」。现在是第七科，说佛的大悲心，「大悲」。分两科，第一科「指前说」。当知如来所有的大慈悲，一切种的那个大慈悲的相貌，「皆悉如前〈供养亲近无量品〉」那里面说了，那是〈菩萨地〉的第十六品，在卷四十四，这一品在那里。

丑二、显无上

当知如是如来大悲无量无上。

这是第二科「显无上」。要知道佛陀的，像〈供养亲近无量品〉说的那个大悲心，「无量无上」，不可限量，是没有能超过他的。这是赞叹佛的大悲心的殊胜。这是第七科，下面第八科「无忘失法」。分两科，第一科「征」。

子八、无忘失法（分二科）　丑一、征

云何如来无忘失法？

这是「征」。佛的记忆力非常的强，没有忘失的时候。怎么样是佛陀无忘失的境界呢？这是「征」，下面第二科「释」。分两科，第一科是「标略义」。

丑二、释（分二科）　寅一、标略义

谓诸如来常随记念，若事、若处、若如、若时有所为作，如来即于此事、此处、此如、此时皆正随念：是名如来无忘失法。

「谓诸如来常随记念」，就是说一切的佛「常随记念」，不是短时期的，是长时期的随他经过的事情，他都能记念，都能记忆而不忘失的。「若事、若处、若如、若时有所为作」，这个事、处、如、时，这是四句话。佛有所作为的时候，「如来即于此事、此处、此如、此时皆正随念」，都能够正确的而能记念不忘。「是名如来无忘失法」，这就是佛陀的无忘失法的相貌。

《披寻记》一六六二页：

若事若处若如若时者：事、谓事业。处、谓处所。如、谓方便。时、谓时分。如下自释应知。

「若事若处若如若时者」，这怎么讲呢？「事、谓事业」，就是那件事，各式各样的因缘所发生的事，怎么处理这些事情。这个「处」就是「处所」。这个「如」是什么意思呢？「如」是「方便」，「方便」就是那件事的由来是怎么出现的。「时、谓时分」，就是时间。「如下自释」，下文有解释，「应知」。这是「标略义」，第二科是「释差别」。

寅二、释差别

所谓如来普于一切所作事业，普于一切方处差别，普于一切所作方便，普于一切时分差别，念无忘失，常住正念：当知是名无忘失法。

「所谓如来普于一切所作事业」，就是所说的，佛陀普遍地在一切所作的事业上；这是那个第一句「若事」。「普于一切方处差别」，普遍地在一切地方有种种的差别，地方也不是一样的。「普于一切所作方便」，就是那个「如」，普于一切所作事的方便，那个发起的因缘。「普于一切时分差别，念无忘失」，佛陀那个念力是非常的强而不忘失的。「常住正念」，佛没有失念的时候，常是安住在正念，所以他这个记忆力非常强。「当知是名无忘失法」。下面第九科「永害习气」，分两科，第一科是「征」。

子九、永害习气（分二科）　丑一、征

云何如来永害习气？

习气就是种子。种子是怎么成就的呢？就是你的六根和六境、六识常常地熏习，它就有这个气氛了。「云何如来永害习气」，怎么能够灭除习气呢？这是问，下面解释。分两科，第一科「标略义」。

丑二、释（分二科）　寅一、标略义

谓诸如来或于动转，或于瞻视，或于言论，或于安住，似有烦恼所起作业多不现行：是名如来永害习气。

「谓诸如来或于动转，或于瞻视」，「或于动转」就是身体的动转。「或于瞻视」，这个眼睛向外面看，或者是看远，或者是看近。「或于言论」，就是佛这个时候有因缘，有说法，「言论」。「或于安住」，或者安住在房间里，或者安住在树下，或者是入定，叫做安住。「似有烦恼所起作业多不现行」，就是身体动转的时候，瞻视的时候，言论的时候，安住的时候，好像是有烦恼的现起，那可以说这就是习气。「烦恼所起作业」，烦恼所起的行动。「多不现行」，这个「多不现行」应该是皆不现行，完全都不现行，应该是这么说。「是名如来永害习气」，这个事情，佛的心在一切时一切处都是无分别住，不像我们遇见什么境界有分别，有分别就造成了习气。但是佛一切时无分别住，所以根本没有这件事了，他也不熏习，所以永害习气。

《披寻记》一六六三页：

或于动转等者：谓如若往若还，若屈若伸，是名动转。若睹若瞻，是名瞻视。若为说法及相谈论，是名言论。若处静室住诸静虑，是名安住。

「或于动转等者：谓如若往若还」，譬如说到什么地方去，又从什么地方回来。「若屈若伸」，这个身体或者一屈一伸，或者这个手臂一屈一伸，「是名动转」。「若睹若瞻，是名瞻视」，「若睹若瞻」，或者用远近来分别也可以，是名瞻视。「若为说法及相谈论，是名言论。若处静室」，寂静的房子，「住诸静虑」，那么这都叫做「安住」。这是「标略义」，下面第二科「简无学」。

寅二、简无学

诸阿罗汉虽断烦恼；而于动转瞻视言论及安住中，而有种种似有烦恼所起作业。

「诸阿罗汉虽断烦恼」，虽然他修学四念住，断了贪瞋痴的烦恼，断了爱烦恼、见烦恼。「而于动转瞻视言论及安住中，而有种种似有烦恼所起作业」，阿罗汉有时候也有这件事，这个佛就和他是不同的了。这个佛陀若是在凡夫的时候当然也有习气，有烦恼习气，但是做佛教徒以后，继续由外凡、内凡、见道、修道，到无学道的这个经过，那就把所有的烦恼习气都清除了。清除以后，在度化众生的时候，他的心不再熏习烦恼，所以是永害习气。下面是第十科「一切种妙智」，佛有一切种的妙智。分两科，第一科是「征」。

子十、一切种妙智（分二科）　丑一、征

云何如来一切种妙智？

「云何如来一切种妙智」呢？下面第二科解释。分两科，第一科「举要义」。分三科，第一科「标」。

丑二、释（分二科）　寅一、举要义（分三科）　卯一、标

谓诸如来以要言之，于三聚法，现等正觉。

「谓诸如来以要言之」，这个诸佛他具足的一切种妙智是什么相貌呢？「以要言之，于三聚法现等正觉」，于三种聚的法，佛能够现前等正觉，有等觉、有正觉。这是「标」，下面第二科是「征」。

卯二、征

何等为三？

这是「征」，下面第三科是「列」出来。

卯三、列

一者、能引有义聚法。二者、能引无义聚法。三者、非能引有义聚法，非能引无义聚法。

「一者、能引有义聚法」，就是在众生的世界，在圣人的世界，有能引发，能引生有道理的事情，当然这些事情是很多的，所以叫做「聚」。若是佛教徒修学戒定慧，那么就能引有义聚法。「二者、能引无义聚法」，第二类的就是世间上的非佛教徒，他们不学习戒定慧，就贪瞋痴做种种罪业，那就引出来没有道理的事情，那些事情也是很多的，所以叫「聚」。「三者、非能引有义聚法，非能引无义聚法」，他也不是功德，但是也不是罪过，这就是无记的善法。在一切法里分成这么三类，三聚。就是佛对这三聚法都能正等觉。

《披寻记》一六六三页：

能引有义聚法等者：诸有情类略有三聚：一、正性聚，二、邪性聚，三、不定聚。若彼有情正性聚定，当知此由能引有义聚法。邪性聚定，当知此由能引无义聚法。不定聚定，当知此由非能引有义聚法，非能引无义聚法。

「能引有义聚法等者：诸有情类略有三聚：一、正性聚」，就是证悟法性的人。「二、邪性聚」，就是没有证悟法性，在虚妄的境界上虚妄分别，那叫做邪性聚，就是凡夫境界。「三、不定聚。若彼有情正性聚定，当知此由能引有义聚法」，「不定

聚」呢，就是这一类有情，他也不决定是善，他也不决定是恶，有的时候也做善，有的时候也造罪，这是不定聚。「若彼有情正性聚定」，那么就是得无生法忍以上的人。「当知此由能引有义聚法」，他是正性聚定的人，那应该知道他们一定是做善事的，能引有义聚法。「邪性聚定，当知此由能引无义聚法」，他现在不可能成为佛教徒，他不可能来修学圣道的，他一定是在罪过里面活动，那这些有情就是邪性聚定，「当知此由能引无义聚法」。「不定聚定」，怎么样的情形呢？「当知此由非能引有义聚法，非能引无义聚法」，众生可以分成这么三类。这下面第二科「释得名」，前面是「举要义」，这里解释这个得名。分三科，第一科「如来一切种智」，就是释一切种妙智，解释这个名字，第一科解释「如来一切种智」。

寅二、释得名（分三科）　卯一、如来一切种智

当知此中，若诸如来或于能引无义聚法，或于非能引有义聚法非能引无义聚法，总于如是一切法中无颠倒智：是名如来一切种智。

「当知此中，若诸如来或于能引无义聚法，或于非能引有义聚法非能引无义聚法」，「能引无义聚法」这是恶，「非能引有义聚法」就是不能做善，「非能引无义聚法」就是不能做恶。「总于如是一切法中无颠倒智」，佛能够于一切法里面都看得很正确，不会搞错了，所以叫做「如是一切法中无颠倒智」。「是名如来一切种智」，就是也通达善法，也通达恶法，也通达非善法、非恶法。下面第二科「如来妙智」。

卯二、如来妙智

若诸如来于其能引有义聚法，一切法中无颠倒智：当知是名如来妙智。

「若诸如来于其能引有义聚法，一切法中无颠倒智」，单独是通达善法，「当知是名如来妙智」。这个第三科「一切种妙智」。

卯三、一切种妙智

即于此中若一切种智、若妙智，总合为一：名一切种妙智。

这么解释这三种智能的名字。下面第二科是「总辨」，前面是「别显」，这下面是「总辨」，合起来总说。分两科，第一科是「结前一切」。

癸二、总辨（分二科）　子一、结前一切 如是一切，总名如来百四十种不共佛法。

前面一共是十大科，总加起来这个数目一共是一百四十种。这百四十种功德法，唯独佛陀才具足的，不共于其余的一切圣者。这是「结前一切」，第一科，下面第二科「更广分别」。分四科，第一科是「证得」。分三科，第一科是「得不共法」。又两科，第一科「先得相好」。

子二、更广分别（分四科）　丑一、证得（分三科）　寅一、得不共法（分二科）　卯一、先得相好

即于此中，诸相随好，在菩萨位最后有中，皆已证得极善清净。

「即于此中，诸相随好」，就在佛的这个不共法里面，先说这个诸相随好，就是三十二相和这个八十随形好。「在菩萨位最后有中，皆已证得极善清净」，这三十二相、八十随好在菩萨的位次的时候，但是属于最后有，那就是第十地菩萨，等觉菩萨的时候。「皆已证得极善清净」，这个诸相随好都已经成就了，达到极善清净的程

度。这是第一科，下面第二科「顿得余法」。

卯二、顿得余法

若时菩萨坐菩提座，住最后有，于菩萨道菩提资粮极善圆满；尔时无师修三十七菩提分法，得一刹那名无障碍智三摩地，是其菩萨学道所摄，金刚喻定。

「若时菩萨坐菩提座，住最后有」，若这个时候菩萨修行的程度，他坐在菩提树下，就是要得无上菩提了，他现在这个身体是属于最后，再向以后就是佛了，所以这个地方是最后有。「于菩萨道菩提资粮」，对于菩萨所修行的圣道，这个道就是菩提的资粮；这个无上菩提的因，叫做资粮。「极善圆满」，他这个菩提道的资粮因已经修到极圆满的境界了。「尔时无师修三十七菩提分法」，这个时候并没有人教导他，他就能修三十七菩提分法。这个菩提就是无上菩提，分就是因；这个三十七种圣道是无上菩提的因，所以叫做菩提分法。「得一刹那名无障碍智三摩地」，这个时候这位菩萨无师的教导，他修三十七菩提分的时候，就能，得者能也，能一刹那间就成就了无障碍智三摩地，这样子。「是其菩萨学道所摄，金刚喻定」，这个无障碍智的三摩地，这是菩萨，还不是无上菩提，是菩萨学习圣道所摄，还是属于菩萨。「金刚喻定」，这个名字叫做金刚喻定，用金刚来譬喻他这个三摩地，就是特别坚固、不可破坏的。

《披寻记》一六六三页：

得一刹那名无障碍智三摩地者：最后学位，名一刹那。于尔所时喻如金刚三摩地生。由此生故，遍一切种不染无明无余永断，于所知境智无碍转，名无障碍智三摩地。

「得一刹那名无障碍智三摩地者：最后学位，名一刹那」，这个一刹那还有个特别的意义的，就是他从得无生法忍以后，名之为学。到最后得金刚喻定的时候，这是最后的阶级，最后学位，这个最后学位就叫做一刹那。「于尔所时喻如金刚三摩地生」，就是在他成就了金刚喻定那么多的时间里头，譬喻像金刚似的，譬喻什么呢？譬喻他的三摩地现前是非常的坚固。「由此生故，遍一切种不染无明无余永断」，「由此生故」，由于金刚喻定，那个无障碍智是智，三摩地是定，这个定叫做金刚喻定，也就是止观非常的圆满。「由此生故」，由于这个金刚喻定现前了。「遍一切种不染无明」，普遍于一切种类的法；这个不染污的无明就是所知障，染污的无明就是烦恼障。这个不染的无明「无余永断」，没有剩余地，永久地消灭了。这个「遍一切种」就形容这个不染无明它的所缘境非常的广大，遍于一切法，这叫「遍一切种不染无明无余永断」。「于所知境智无碍转」，断灭了这个不染无明以后，这时候这个智慧于所缘境，智慧没有障碍地活动，「名无障碍智三摩地」，这么讲这个文。

从此无间第二刹那，顿得其余不共佛法。谓如来十力为初，一切种妙智为后，皆极清净，悉为无上。

「从此无间第二刹那，顿得其余不共佛法」，前面这一刹那得无障碍智三摩地，从得到这三摩地以后，没有间断，就是第一刹那和第二刹那中间没有间断、没有间隔。「顿得其余不共佛法」，就是一刹那间就成就了其余的不共佛法，一百四十不共法，这个金刚喻定不在内，「顿得其余不共佛法」。「谓如来十力为初」，这底下说这个不共佛法是什么呢？就是佛陀的十种力智为初，「一切种妙智为后」，这是一百四十不共佛法。「皆极清净」，这么多的功德都是达到极清净的程度了。「悉为无上」，这么多的功德完全是无上的，没有人能超过这个功德的。

寅二、入如来地

由得此故；普于一切所知境界，无滞无障，最极清净无垢智转。依暂发悟思惟圆满、意转圆满，超过一切菩萨行、菩萨地，证入一切如来行、如来地。

「由得此故；普于一切所知境界」，这是第二科「入如来地」，前面是「得不共法」，这是第二科「入如来地」。由于这位菩萨成就了这个功德就是成佛了，「普于一切所知境界，无滞无障，最极清净无垢智转」，这个「无滞无障，最极清净」可以做这么解释：没有烦恼障叫无滞，没有所知障叫无障，断除这种障碍了，所以这时候佛陀成佛了，他的智慧是最极清净、没有染污的智慧现前了。「依暂发悟思惟圆满、意转圆满」，「依暂发悟」，成就了阿耨多罗三藐三菩提以后，「依暂发悟」，这个「暂」就是一刹那间，就是发出来智慧的时候，思惟一切法的时候，都是圆满的境界。「意转圆满」，他的心的活动也是圆满的。「依暂发悟思惟圆满」是智慧，「意转圆满」是心，这个智和心在一起都是圆满的。「超过一切菩萨行、菩萨地」，这个时候佛的境界是超过一切菩萨境界的，「菩萨行、菩萨地」。这个「菩萨行」，就是菩萨无量无边的道德。「菩萨地」，就是菩萨的那个清净心，心里面有无量无边的功德叫做行，无量无边的功德以心为依止处，所以叫做地。「证入一切如来行、如来地」，这时候就是成就了、契入了佛的无量功德，佛的清净心的境界了。

《披寻记》一六六四页：

无滞无障等者：谓由所知障断，说有无滞无障智转。及由烦恼障断，说有最极清净无垢智转。如是差别应知。暂作意时，遍于一切智无碍转，名暂发悟思惟圆满。不由数数作意思惟，依一作意遍了知故，由是说言意转圆满。当知此即释前名无滞智。

「无滞无障等者：谓由所知障断，说有无滞无障智转」，这个和我说的不一样。就是由所知障，所知障是不染污的，所知障除灭了，叫做所知障断。「说有无滞无障智转」，你的所知障在的时候，你的智慧有滞有障；所知障断了呢，你的智慧也无滞也无障，无滞无障地活动。这个「滞」就是有滞碍，它不迅速，它的智慧的作用滞碍，不迅速。这个「障」就是有障碍，或者这件事你不大明白，你还不知道，这个愚痴就障碍你。或者我这地方明白，明白但是缓慢，所以叫做滞，叫做障。现在是灭除去所知障，你的智慧就能无滞无障地活动。「及由烦恼障断，说有最极清净无垢智转」，这个文上说「最极清净无垢智」，这就表示断除烦恼障了；说「无滞无障」，那就表示断除所知障了。那么这个《披寻记》这么解释这个文。「如是差别应知」，这个所知障和烦恼障还是有这样的差别的，应该知道。就是烦恼障是染污的；灭除烦恼障，你的智慧清净。所知障有滞有障，灭除去呢，你的智慧无滞无障。

「暂作意时，遍于一切智无碍转，名暂发悟思惟圆满」，这个「暂发悟」，发悟就是智慧，这个智慧暂时地现前，就是这个意思。「暂作意时」，你的智慧暂时一动，一作意的时候，就「遍于一切智无碍转」，就是遍于一切所知境界，你的智慧无障碍地活动，这就叫做「暂发悟思惟圆满」。「不由数数作意思惟」，有一件事需要处理，需要解决。解决这件事，不需要数数地、一次又一次地去作意思惟，不需要。「依一作意遍了知故」，就是这一刹那的作意就普遍地问题都解决了。「由是说言意转圆满」，这个「意转圆满」是这个意思，这么讲。「当知此即释前名无滞智」，这个智没有滞碍的意思，这样解释。下面第三科「得胜转依」。第一科「得不共法」，第二科「入如来地」，现在第三科「得胜转依」。

寅三、得胜转依（分二科）　卯一、显自

一切在肉所知障品所有粗重无余断故；得胜转依。

这是前面四十八卷，我们学习过，那是说所有的粗重，所知障品和这个烦恼障同

样有三种烦恼。这个所知障的三种烦恼：一种是在皮，一种是在肤，一种是在肉。皮、肤、肉，就是分这三个阶段来形容所知障的深浅。所知障的深浅，我们当时应该解释过：就是在皮的所知障，就是分别法执。在皮的所知障是在初欢喜地的时候，初极喜地的时候灭掉了，这是分别法执。在肤的所知障，是在无功用无加行无相住，就是第八地菩萨断灭了，这个是俱生的法执。第三种是在肉的粗重的所知障，要到如来地，这个也是俱生的法执。「一切在肉所知障品所有粗重」，它的种子，粗重是无堪能的意思。你若有烦恼障的种子，你若有所知障的种子的时候，你有些事情没有力量做，没有堪能。

现在是说「一切在肉所知障品所有粗重」，「所知障品」应该指现行说，「所有粗重」就指种子说。「无余断故」，就是在如来地的时候，这些法执，这些烦恼障完全息灭了。息灭了以后有什么成就呢？「得胜转依」，就成就了、获得了殊胜的转依。什么叫做殊胜的转依？这个依是什么？依就是心，依就是阿赖耶识；阿赖耶识在没有转依的时候，没有转变的时候，是污染的，是个大杂秽聚，污染的地方。现在你不断地由外凡，内凡，到极喜地，乃至到如来地的时候，你这个心，也就是阿赖耶识转变成无垢识了，这时候就是心清净了。我们如果说明心见性，用这个话来表示，你修行就成功了。但是我们看经论上，它不但说这句话，它说你要断除去烦恼障、所知障，成就了一切种妙智，这个时候你心才是清净的，这么讲。不只是说你明心见性就成功了，不同，这个地方有点差别。这是「得胜转依」分两科，第一科是「显自」，显示佛自己的清净的境界。

《披寻记》一六六四页：

一切在肉所知障品等者：〈住品〉中说：一切所知障品所有粗重亦有三种：一者、在皮粗重，二者、在肤粗重，三者、在肉粗重。当知此中在皮粗重，极欢喜住皆悉已断；在肤粗重，无加行无功用无相住皆悉已断；在肉粗重，如来住中皆悉已断；得一切障极清净智。（陵本四十八卷二十一页）今说在肉所知障断，如彼应知。

「一切在肉所知障品等者：〈住品〉中说」，前面我们学习过，就是那四十八卷里面。「一切所知障品所有粗重亦有三种」，烦恼障也分这么三品。这个烦恼障看前面的文，是到菩萨最上成满住，就是最后这个第十，第十是法云地，到那个时候烦恼障才清净了，也是分三种。所知障要到如来地才究竟清净，也有三种。

「一者、在皮粗重，二者、在肤粗重，三者、在肉粗重。当知此中在皮粗重」这个所知障，「极欢喜住皆悉已断」，在极欢喜住的时候，就是在胜解行住的时候，修止观断除去这个在皮的粗重，所以这个时候就成就、证入了极欢喜住，「皆悉已断」；这是分别法执。「在肤粗重，无加行无功用无相住皆悉已断」，「在肤粗重」这个也是所知障，但是这个是俱生的法执，这个「在肤粗重，无加行无功用无相住」，这是第八地，这个时候才断灭了它。「在肉粗重，如来住中皆悉已断」。

我们看那个《维摩诘经》僧肇大师那个注解释，同时那里也有鸠摩罗什法师的解释。他说这个法执有两种：一种是世间的染污法，你有执着；第二种是佛法，初开始学习佛法也有执着。说是这个阿罗汉，天女散花的时候，落在阿罗汉的身上，它就沾住了，不落下来。那落在菩萨的身上呢，它就不沾，它就能掉在地上。我们解释说是因为阿罗汉只断了我执，没有断法执，所以它就沾在他身上了。但是菩萨还没成佛啊！他的法执也没有完全断嘛！为什么这个天花落在他身上就不沾在身上，能落在地面呢？鸠摩罗什法师解释说，这个法执有在佛法上的法执，譬如说三十七道品、六波罗密这个圣道你有执着，这个也是法执。你若在色声香味触世间上的境界，世间法上的境界，你也有执着，那也叫法执。叫法执，菩萨就是这一部份的法执清净了，佛法的法执还有多少。因为对于天花是一种外边色声香味触的境界，属于世间法的法执，

这个菩萨清净了，所以这个天花就落在地下，不沾在他的身上。阿罗汉他没有断这个法执，这个法执还没断，所以他心里还有俱生的执着，他不能观这个天花是寂灭相、是毕竟空，不能这么观。你只是修无常观，那个法执不能断。这样说呢，这个法执的粗细，分别法执是最粗的，那么世间法的法执这是中等的；若在佛法上有所执着，那就是最微细的。这上面「一切在肉所知障品所有粗重无余断故；得胜转依」。

「当知此中在皮粗重，极欢喜住皆悉已断；在肤粗重，无加行无功用无相住」，这是第八地菩萨才断，「皆悉已断」。「在肉粗重，如来住中皆悉已断；得一切障极清净智」，这时候所有的障碍完全都清除了，所以「极清净智」。「（陵本四十八卷二十一页）今说在肉所知障断，如彼应知」。

如是转依最为无上。

他是把烦恼障、所知障全面地消除了，使令他这个依，就是阿赖耶识，就是这一念心，弃舍了两种烦恼，所以他得到了无量无边的智慧。弃舍了烦恼障、所知障，成就了无量无边的智慧，所以他的心是清净的，转依。这是最殊胜的，「最为无上」。第二科「简余」。

卯二、简余

其余一切乃至最上成满住中菩萨转依，当知有上。

「其余一切」，这里是说在肉所知障品所有粗重无余断，那么其余的呢？其余的一切就是灭除俱生的法执的，是属于皮，是属于肤的这一部份。就是烦恼障的三品，叫做「其余一切」。「乃至最上成满住中菩萨转依」，那和这里说的转依，他那些转依还是有上的，不是无上。这是「简余」，下面第二科「差别」。前面是说证得，这是说差别。分三科，第一科是「问」。

丑二、差别（分三科）　寅一、问

问：一切安住到究竟地菩萨智等，如来智等，云何应知此二差别？

一切安住到第一义谛，到了究竟地的时候这个菩萨他的智慧。「如来智等」，佛陀的圆满的一切妙智，或者一切种智这些智慧。「云何应知此二差别」，这两种智慧的差别我们怎么才能知道呢？前面是「问」，第二科是回答。分三科，第一科是「妙智别」，就是菩萨的妙智和佛的妙智的差别。分五科，第一科是微隔无隔的譬喻。分两科，第一科是指「菩萨」说的。

寅二、答（分三科）　卯一、妙智别（分五科）　辰一、微隔无隔喻（分二科）　巳一、菩萨

答：如明眼人隔于轻縠，睹众色像，一切安住到究竟地菩萨妙智，于一切境当知亦尔。

这是说个譬喻。「如明眼人」，这个人的眼睛很明，没有病。没有病，这个明眼人「隔于轻縠」，他所看见的众色像，和他的眼睛的中间有个縠。这个縠是什么呢？我是乡村的孩子，我知道这件事：就是乡村也有磨，现代是进步了，我小时候乡村是落后的，磨那个麦粉，把那个麦磨细了，磨细了然后用这个箩筛，落下去就是面粉了。那么那个中间很微细的一条丝一条丝的，有横有竖，有微细的孔，那个丝叫做縠。这縠有很多的孔的，但是这个孔也不是很大的。「隔于轻縠」，轻实在就是细的意思，中间隔那个微细的縠。「睹众色像」，看见这个外面的形像。「一切安住到究竟地」的菩萨，他的智慧于一切境界，观察一切境界就是这样子，就是还是有那么一

点不清楚。这是第一科是「菩萨」，下面是「如来」。

巳二、如来

如明眼人无所障隔，睹众色像，如来妙智于一切境，当知亦尔。

「如明眼人无所障隔」，说是这个人眼睛没有病，明眼人。「无所障隔」，没有这个轻縠在中间隔碍，没有这个障碍。「睹众色像」，看见各式各样色像的时候。「如来妙智于一切境」，佛的大智慧观一切法当知也是这样子，就是中间没有縠的障碍，看得清楚。这用这个譬喻，表示菩萨的大智慧和佛的智慧的差别是这样子。

辰二、未净已净喻（分二科）　巳一、菩萨

如画事业圆布众彩，唯后妙色未净修治，到究竟地菩萨妙智，当知亦尔。

这是第二科未净已净的譬喻。分两科，第一科是譬喻「菩萨」。「如画事业」，就像那个画家他作一个画，作这件事业。「圆布众彩」，他是很圆满地画出来众多的彩色。「唯后妙色未净修治」，唯最后那个微妙的、很庄严的彩色，他还没有清净地再重新整理一下，没有。「到究竟地菩萨妙智」，当知也是这样子。这是说菩萨，下面说「如来」。

巳二、如来

如画事业圆布众彩，最后妙色已净修治，如来妙智当知亦尔。

「如画事业圆布众彩，最后妙色已净修治」，已经把它修治好了，「如来妙智当知」也是这样子。这是第二，下面是第三科微闇离闇的譬喻。分两科，第一科先譬喻「菩萨」。

辰三、微闇离闇喻（分二科）　巳一、菩萨

如明眼人于微闇中睹见众色，到究竟地菩萨妙智，当知亦尔。

「如明眼人于微闇中睹见众色」，说一个人的眼睛没有病，很明净的眼睛。这个人在不是大黑闇，小小的有一点闇，「睹见众色」。这个就可以譬喻「到究竟地菩萨」的妙智，当知也是这样子。这是第一科，下面第二科是「如来」。

巳二、如来

如明眼人，离一切闇睹见众色，如来妙智当知亦尔。

「如明眼人，离一切闇睹见众色」，没有黑闇，睹见众色。「如来妙智当知」也是这样子。下面第四科远睹近睹的譬喻。分两科，第一科「菩萨」。

辰四、远睹近睹喻（分二科）　巳一、菩萨

如明眼人，远睹众色，到究竟地菩萨妙智，当知亦尔。

「如明眼人，远睹众色」，远远地看见那个色相。「到究竟地菩萨」的妙智慧，观一切法「当知亦尔」。下面第二科是说佛。

巳二、如来

如明眼人，近睹众色，如来妙智，当知亦尔。

「如明眼人，近睹众色」，距离得很近，看见众多的彩色。「如来妙智，当知亦尔」，也是这样子。下面第五科「轻翳极净喻」。分两科，第一科是譬喻「菩萨」。

辰五、轻翳极净喻（分二科）　巳一、菩萨

如轻翳眼，观视众色，到究竟地菩萨妙智，当知亦尔。

「如轻翳眼，观视众色」，如人的眼睛里面有翳，这个翳不是很多，轻轻地有一点。他在观视众色的时候，也是看得很清楚，但是还有一点问题。到究竟地菩萨的妙智慧观一切法「当知亦尔」。这是说菩萨，下面说佛。

巳二、如来

如极净眼，观视众色，如来妙智，当知亦尔。

「如极净眼」，说这个人眼里没有翳，极清净的眼睛。「观视众色」的时候，那是看得很清楚。如来的妙智慧，「当知亦尔」。

卯二、身别（分二科）　辰一、菩萨

如处胎身，到究竟地诸菩萨身，当知亦尔。

这是第二科譬喻身，前面是说佛菩萨的智能，这是说身的差别。分两科，第一科「菩萨」。「如处胎身」，就像人他还没有出娘胎，还在娘始里面的这个身体，到究竟地菩萨的身体，当知也是这样子。这样譬喻。

辰二、如来

如出胎身，诸如来身，当知亦尔。

「如出胎身」，出娘胎的身体。「诸如来身，当知」也是这样子，就是成就了，成就圆满了。菩萨的法身还没有成就圆满。这是第二科「身别」，下面第三科是「心别」。分两科，第一科是「心行」。又分两科，第一科「菩萨」。

卯三、心别（分二科）　辰一、心行（分二科）　巳一、菩萨

如阿罗汉梦中心行，到究竟地菩萨心行，当知亦尔。

如这个阿罗汉他做个梦。现在知道，我们凡夫作梦，阿罗汉若睡觉的时候也会作梦。作梦中的那个心里的活动；阿罗汉作梦也好，不作梦也好，心都是清净的，没有烦恼。「梦中心行到究竟地菩萨心行，当知」也是这样子。

巳二、如来

如阿罗汉觉时心行，如来心行，当知亦尔。

「如阿罗汉觉时心行」，他从梦里面醒过来了，这时候他心里面的活动。「如来

心行，当知」也是这样子。这就是有梦觉的不同。

《披寻记》一六六五页：

如阿罗汉梦中心行者：谓阿罗汉身中所有诸法，于一切时清净而转，乃至睡梦亦常现前故。

「如阿罗汉梦中心行者：谓阿罗汉身中所有诸法，于一切时清净而转」，阿罗汉的身中，他的身中其实就是他的心中，心里面所有的法于一切时都是清净的。他的贪瞋痴，因为断了烦恼了，他没有烦恼的活动，所以心的活动都是清净的。「乃至睡梦亦常现前故」，睡觉的时候他那个清净心还是现前的。这里面，我们读《大毘婆沙论》也知道这件事，就是阿罗汉若睡觉也会作梦的，从这里还知道这件事。

辰二、智体（分二科）　巳一、菩萨

如昧灯体，到究竟地菩萨智体，当知亦尔。

这是第二科「智体」，前面是「心行」，这下面说智能的体。分两科，第一科先说「菩萨」。「如昧灯体」，这个昧是暗的意思，不光明。暗中有一个灯，那个灯的体相。到究竟地菩萨他那个智慧体，当知也是这样子。这下面第二科是「如来」。

巳二、如来

如明灯体，如来智体，当知亦尔。

「如明灯体」，就是光明中的灯体，灯的体相。「如来智体，当知亦尔」，也是这样子。有这么多的差别。这个菩萨的智慧或者心，他还有微细的烦恼障、有微细的所知障在；佛微细的烦恼障、所知障通通都没有了，所以是有这个差别。

寅三、结

是故当知一切安住到究竟地诸菩萨众，与诸如来妙智身心，有大差别。

还是不一样。这是第三科结束了。下面第三科是「作事」。第一科是「证得」，第二科是「差别」，现在第三科是「作事」。分三科，第一科「标」。

丑三、作事（分三科）　寅一、标

如是如来证菩提已；遍于十方一切佛土，普能施作一切佛事。

「如是如来证菩提已」，指前面所说的叫「如是」，如来证得无上菩提以后。「遍于十方一切佛土」，普遍十方一切佛的世界。「普能施作一切佛事」，能遍一切处都能去度化众生去，作成佛的事情，作一切众生成佛的事情。这是「标」，下面第二科是「征」。这件事在《摄大乘论》也有讲，讲成佛的事情，那个说法我们很少看见，《摄大乘论》有说这件事，它说的其他经论上多数没有说，那也是个特别的一件事。这第二科是「征」。

寅二、征

云何名为一切佛事？

这是「征」。下面第三科解释，分两科，第一科「略十种」，简略地说有十种佛所作的事。分三科，第一科「标」。

寅三、释（分二科）　卯一、略十种（分三科）　辰一、标

谓诸如来如来事业、如来所作，略有十种。如是一一如来事业、如来所作，能成无量利有情事。此外，无有若过若增。

「谓诸如来如来事业、如来所作，略有十种」不同，这是「标」。「诸如来」，就是十方三世一切佛。如来所作的事情，这个如来所作的事业，事业是所作；如来所作，如来是能作，还是有这么一点差别。「略有十种」，佛所作的事业简略地说有十种不同。「如是一一如来事业、如来所作，能成无量利有情事」，「如是」就指前面所说的这个，一样一样如来的事业都是如来所作的。作这个事情有什么作用呢？「能成无量利有情事」，能成就，能作成无量无边利益众生的成佛的事情。「此外，无有若过若增」，说这个如来所作的无量的事情，除这个以外，再没有其他能超过这里，或者再增加多少，没有这个事情了。第一科「标」是，下面第二科是「征」。

辰二、征

何等为十？

下面第三科是解释，分十科，第一科是「第一作事」。

辰三、释（分十科）　巳一、第一作事

谓诸如来最初自现大丈夫身，欲令有情心发净信。大丈夫身于生净信为最胜故，是名如来第一作事。如是作事，诸相随好所能成办。

「谓诸如来最初自现大丈夫身，欲令有情心发净信」，谓诸如来最初自现，就是由他的大悲心现出来这个大丈夫身。为什么要这样子呢？「欲令有情心发净信」，因为想要教化众生，令他对于佛法能建立清净的信心，目的是这样。「大丈夫身于生净信为最胜故」，佛三十二相、八十随形好的大丈夫身，对于众生于佛法僧生起净信，这是最殊胜的因缘。「是名如来第一作事」，这是第一件所作的事情。「如是作事，诸相随好所能成办」，说是作这件事，就是什么呢？就是佛的诸相随好，三十二相、八十随形好能成办令众生建立信心。

巳二、第二作事

又诸如来普为一切有情之类，起一切种教授加行。是名如来第二作事。如是作事，四一切种清净所能成办。

「又诸如来普为一切有情之类」，这是第二科，作第二件事。「又诸如来普为一切有情之类」，有情有很多类。「起一切种教授加行」，现身之后，还发动一切种，就是也有很多差别，教授众生的行动，「是名如来第二作事」，第二件事，那这个事情也是很多很多的。「如是作事，四一切种清净所能成办」，这所作的事情，就是前面说的以四一切种清净能成办这件事，能够有教授加行的这个作用。

《披寻记》一六六五页：

起一切种教授加行者：谓由三种神变教授，能摄诸相圆满教授。义如〈声闻地〉说。（陵本二十七卷二十二页）名一切种教授加行。

「起一切种教授加行者：谓由三种神变教授」，就是作这件事，三种神变。「能摄诸相圆满教授」，这三种神变就「摄」，就是包括了诸相圆满的教授，全面的包括了。「义如〈声闻地〉说。（陵本二十七卷二十二页）名一切种教授加行」，就指这个三种神变来说的。

巳三、第三作事（分二科）　午一、标

又诸如来能作一切利有情事，能断一切所生疑惑，是名如来第三作事。如是作事，如来十力所能成办。

「又诸如来能作一切利有情事」，这是第三科「第三作事」。分两科，第一科「标」。又诸如来能作一切利益有情的事情，利益有情是什么事呢？「能断一切所生疑惑，是名如来第三作事」，能够除断一切众生于一切法所生起的疑惑，佛能断除他们的疑惑，对于佛法生起信心，「是名如来第三作事」。当然众生在听闻佛法的时候，会有很多疑惑。「如是作事，如来十力所能成办」，这里说能断众生的疑惑，佛什么功德能作这件事呢？是佛的十力，十种智力能成办这件事；告诉你什么是苦，什么是涅盘乐，怎么样地修学圣道，这些事情。

午二、释（分二科）　未一、能办义利

由前所说如来十力，于能成办一切有情一切义利，有堪能故。

这是第二科。第一科就是「能办义利」。「由前所说如来十力，于能成办一切有情一切义利，有堪能故」，有这个能力；这个十种智力有这种能力能成办一切有情的一切义利，就是得圣道这是义利，不是世间的事情。这是第一科「能办义利」，第二科「能释问难」。

未二、能释问难

又于如来所证十力所兴问难，唯有如来能知、能见、能解、能了。唯有如来于彼问难，能正答故。

又于如来所证的十力，所兴起的问难，在生死、圣道所有的问难。「唯有如来能知、能见」，能知道这件事，「能知」是佛的心，「能见」是佛的智慧；佛的心能知、能见，这在佛这一方面说。「能解、能了」，能为众生解答你的疑问，能令你明了。「唯有如来于彼问难，能正答故」，唯有佛陀对于众生所有的问难能够正确地回答的。

《披寻记》一六六六页：

于能成办一切有情一切义利有堪能故等者：此中二义：谓于一切有情义利有堪能故，及于所证所兴问难能正答故。如前十力作业广显应知。

「于能成办一切有情一切义利有堪能故等者：此中二义：谓于一切有情义利有堪能故」，就是你能得圣道这个义利，佛有能力成就你这件事。「及于所证所兴问难」，及于如来所证，或者众生自己有所证，所兴的问难，「能正回答」这两件事。「如前十力作业广显应知」。下面是第四科「第四作事」。

巳四、第四作事

又诸如来普能降伏一切他论，普能成立一切自论。是名如来第四作事。如是作事，四

无所畏所能成办。

「又诸如来普能降伏一切他论」，能降伏众生的这一切异论。「普能成立一切自论」，能建立佛自己所说的议论，使令它建立起来。众生邪知邪见的异论，佛能够降伏他们，「是名如来第四作事」。「如是作事，四无所畏所能成办」，降伏一切他论，成立一切自论，这是佛的四无所畏能成办这件事。下面第五科「第五作事」。

巳五、第五作事

又诸如来所化有情，于佛教敕若正安住不正安住，如来于彼心无杂染。是名如来第五作事。如是作事，三种念住所能成办。

「又诸如来所化有情，于佛教敕若正安住不正安住，如来于彼心无杂染」，又诸如来所化的众生，所化的众生对于佛的教敕，佛对他有所教导。教导的时候，或者是能随顺佛的教导，能安住在佛法里面，或者不正安住，「我不相信佛法」。「如来于彼心无杂染」，你相信不相信，佛的心都是清净的，不会因为这件事有欢喜、有不高兴这件事，「是名如来第五作事」。「如是作事，三种念住所能成办」，才能成办这件事。

《披寻记》一六六六页：

若正安住不正安住者：若住一向正行，名正安住。若住一向邪行，名不正安住。若住一分正行一分邪行，名正安住及不正安住。如是总摄三众应知。

「若正安住不正安住者：若住一向正行，名正安住」，就是这位佛教徒听信佛陀的教导，能修学四念住、修学三十七道品，能够断惑证真，那么这就是「名正安住」。「若住一向邪行」，说这个人听佛法没有信心，他还是在颠倒迷惑里面，那就是一向邪行，是「名不正安住」。「若住一分正行一分邪行」，说这一伙人，有的人能够正行，有的人还是邪行，「名正安住及不正安住。如是总摄三众应知」。下面是第六科「第六作事」。

巳六、第六作事

又诸如来如自所言，即如是作。是名如来第六作事。如是作事，三种不护所能成办。

「又诸如来如自所言，即如是作。是名如来第六作事」，「又诸如来如自所言」，如自己所说的，「即如是作」，也就能这样作，并不是所说的自己也作不到，不是的。「是名如来第六作事」。「如是作事，三种不护所能成办」，佛这么说，也就能这样作，这属于佛的哪一种功德呢？就是三不护，身口意也都不护，就能成办出来这件事。

巳七、第七作事

又诸如来常以佛眼，于昼夜分遍观世间。是名如来第七作事。如是作事，如来大悲所能成办。

「又诸如来常以佛眼，于昼夜分遍观世间」，这是第七科「第七作事」。「又诸如来常以佛眼，于昼夜分遍观世间」，昼也能遍观世间，夜也能遍观世间，「是名如来第七作事」。这可见佛是不睡眠的，还有这回事，佛陀是常在定，所以是这样。

「是名如来第七作事」。「如是作事，如来大悲所能成办」，这件事这是佛的大悲心才能成办这件事，没有悲心那他就不做这个事了。下面第八科「第八作事」。

巳八、第八作事

又诸如来顿于一切一切作事，皆无退舍。是名如来第八作事。如是作事，无忘失法所能成办。

「又诸如来顿于一切一切作事，皆无退舍」，又诸如来作事的时候，「顿于一切」，就是一刹那间对于一切的事情，一切的作事。这是两个一切，或者是就是教众生离恶是一切事，教众生修善这一切事，用善恶分别也可以。「皆无退舍」，佛做这件事的时候，没有说「这个时候我休息休息，我不做了！」没有这回事，「是名如来第八作事」。「如是作事，无忘失法所能成办」，佛是不忘的，就能成办这个功德。

《披寻记》一六六六页：

顿于一切一切作事者：前说如来无忘失法，于四一切念无忘失常住正念，由是此说一切一切。

这样解释。下面第九科「第九作事」。

巳九、第九作事

又诸如来所行仪轨如实随转，无越作用，是名如来第九作事。如是作事，永害习气所能成办。

「又诸如来所行仪轨如实随转，无越作用，是名如来第九作事」，如来所行，所作的事情，度化众生的事情是有仪轨的；就是无量劫地这样度化众生，做什么事情都是有仪轨的，都有次第，有一定的法轨的。「如实随转」，他就按照那个仪轨随其次第，这样子去做。「无越作用」，没有说是超过了这个仪轨的那件事，不超过的。

「是名如来第九作事」。「如是作事，永害习气所能成办」，能够不超越这个仪轨，如实随转，这样的如是作事，是因为佛陀永害了习气才能成办这件事的。若是没有断除一切习气，这件事还是办不到的，就是那个习气有的时候会打闲岔的。现在下面第十科「第十作事」。

巳十、第十作事

又诸如来于其能引无义聚法，于不能引有义聚法，亦不能引无义聚法，拣择舍离；于其能引有义聚法，为众宣说开示显发。是名如来第十作事。如是作事，一切种妙智所能成办。

「又诸如来于其能引无义聚法，于不能引有义聚法，亦不能引无义聚法，拣择舍离」，佛做事的时候，能引无义聚法，佛能知道这是无义聚，佛不做这个事。「于不能引有义聚法」，这个众生你怎么样教导他，他不能引有义聚法。「亦不能引无义聚法」，这个众生也不能引无义聚法，也不能。那么这样情形，佛怎么样度化他呢？

「拣择舍离」，佛会大智慧去观察这件事，就舍离。不能做，这个众生不能度，佛暂时待缘，就不做了。这有智慧的决定，不是不经过智慧的观察，说这个众生不能度，就不度了，不是那个意思。「于其能引有义聚法，为众宣说开示显发」，对于这一类的众生，佛的大智慧的观察，他能引发出来，能建立一切功德，他能修学圣道，那佛陀就是「为众宣说开示显发」，就为大众宣说佛法，开示甚深的第一义谛，显发出来他的大智慧，显发出来他的圣道。「是名如来第十作事」。

这是前面略说有十种，到这里说完了。下面第二科「广无尽」。

卯二、广无尽

如是如来由前所说百四十种不共佛法，能作如来一切所作一切佛事，如是佛事若广分别不易可数；乃至俱胝那庾多百千大劫，说不能尽。

「如是如来由前所说百四十种不共佛法」，如是指前面这十大段，这个佛陀由前所说的百四十种不共佛法。「能作如来一切所作一切佛事」，这十种作事，就是一百四十种不共法能做佛陀一切所应该做的一切佛事，一切法门度化众生。「如是佛事若广分别不易可数」，如果佛所做的事就是教化众生得无上菩提，若广分别这件事，那是「不易可数」，不容易说出来它的数目的。「乃至俱胝那庾多百千大劫」，都说不能尽的；那佛的功德是无量无边的。

丑四、名字（分二科）　寅一、建立（分三科）　卯一、标

如是所说诸如来住，诸如来地，名为建立。

这第四是说「名字」。分两科，第一科是「建立」。分三科，第一科是「标」。「如是所说诸如来住，诸如来地」，这前面所说一共是十大科，百四十种不共法，所说的。而这所说的就是一切如来住，诸如来地。这个住和地姑且可以说，与第一义相应名为住；能建立无量无边的作用，普度一切众生，这叫作地。「名为建立」，这就叫做建立，就是佛有这么多的功德，能建立自己成就的一百四十种法、功德，也能建立一切众生得义利的事情。这是「标」，下面第二科是「征」。

卯二、征

何以故？

有什么理由说这件事呢？下面第三科是解释。

卯三、释

依此住此希求品类诸菩萨众，于菩萨学能正修学；亦依住此而有所证；即依住此普能成办一切有情一切义利：是故说此名为建立。

「依此住此」，这个事情呢，浅一点说就是依佛陀的教法，这个依佛陀的教法，叫做「依此」。「住此」呢，得无生法忍的人，他是安住第一义谛。一个教，一个义；依此之教，住此之义。「希求品类」，依此住此而希求圆满无量功德，得无上菩提，「希求品类」。这是谁呀？谁是依此住此希求品类？「诸菩萨众」，很多的这些发无上菩提心的菩萨。或者说胜解行住，发无上菩提心以后，这个胜解行住的菩萨，是依此。得无生法忍以后的菩萨，叫做住此，或者这么解释。「于菩萨学能正修学」，于佛陀开示的菩萨学，菩萨应该学习的，那就是六波罗密了。「能正修学」，他能够正确地、努力地修学六波罗密，修学菩萨道，「能正修学」。「亦依住此而有所证」，前面是修因的时候，「于菩萨学能正修学」这是修因的时候，「亦依住此而有所证」，这是在果的时候。「即依住此普能成办一切有情一切义利」，菩萨依此住此一方面是自利，一方面能够成办一切有情一切义利，「是故说此名为建立」。这是结束这个名字。

《披寻记》一六六七页：

依此住此希求品类诸菩萨众者：谓于无上菩提已发正愿，是名希求品类诸菩萨众。从是以后，即以大菩提愿为依为住，是名依此住此。由大菩提如来住摄，依

如来住而说此言。

「依此住此希求品类诸菩萨众者：谓于无上菩提已发正愿」，说这个菩萨对于无上菩提他已经建立了正愿，发无上菩提心就是正愿。「是名希求品类诸菩萨众」，你发无上菩提心，那就叫做希求品类诸菩萨众。发无上菩提心就是发愿；愿修学六波罗密、得阿耨多罗三藐三菩提，愿普度一切众生，就是有这两个愿。「从是以后」，从发无上菩提心以后。「即以大菩提愿为依为住」，就是以他的大菩提心为他的依止处，就是以大菩提心而有所住，住在这里，住在这个愿，这个愿能推动他向前进。这样讲，以菩提愿为依为住。那么，我刚才说以教、以义为依为住，其实应该说是一个事情。「是名依此住此」。「由大菩提如来住摄，依如来住而说此言」，由于大菩提，大菩提就是无上菩提，无上菩提就是如来住，这是究竟圆满的境界。「依如来住而说此言」，而说这里的话，就是在菩萨是由佛菩萨的「大智本行，大智威神」之所建立，如来的威神之所建立。菩萨能够发无上菩提心，能够修学圣道普度众生，是由佛的威力所成就的，所以说「依如来住而说此言」。「大智本行皆悉成就，诸佛威神之所建立」，就是《维摩经》前面那个序品，那个序那个地方有这句话。

寅二、不共（分二科） 卯一、唯简二乘

又此一切所说佛法，于利他事最为随顺，一切如来是利他事之所显现；声闻独觉则不如是：是故说名不共佛法。

「又此一切所说佛法，于利他事最为随顺，一切如来是利他事之所显现」，这是第二科是「不共」，前面第一科是「建立」，就是佛陀所建立的功德是不共于其余的众生的。这里分两科，第一科「唯简二乘」，就是单独地简别与二乘不共，就是二乘人没有佛的功德。「又此一切所说佛法」，前面广说佛的无量功德，已经说完了。又有一样事，就是此一切所赞叹佛的功德，「于利他事最为随顺」，对于利益一切众生的事情，是最容易成就的，是没有障碍的。佛要利益众生的时候，谁能够捣乱呢？

「一切如来是利他事之所显现」，就是具足了一切功德的佛是利益众生事的显现处；说佛，就表示那是度化众生的事，因为佛陀自己的事情已经圆满做好了。「声闻独觉则不如是」，成就圣道的声闻和独觉，这两种圣人他们没有到佛的境界，不如是。

「是故说名不共佛法」，所以说名佛所成就的法是不共于声闻、独觉的，不是共有的。这是这一科说完了，下面第二科「简余一切」。分两科，第一科是「释名」。又分两科，第一科是「简」。又分两科，第一科是「简二乘」。

卯二、简余一切（分二科） 辰一、释名（分二科） 巳一、简（分二科） 午一、简二乘

又于如是诸佛法中，自有佛法，声闻独觉一切一切皆所不得。所谓大悲、无忘失法、永害习气、一切种妙智。

「又于如是诸佛法中」，就是这样的佛的无量功德中。「自有佛法，声闻独觉一切一切皆所不得」，自然是在佛的功德中，佛的无量功德里面，「声闻独觉一切一切皆所不得」，声闻人，佛的一切功德没能成就；独觉也是，佛的一切功德皆所不得。什么样的功德，声闻、独觉皆所不得呢？「所谓大悲、无忘失法、永害习气、一切种妙智」，这是声闻、独觉所没有的。这一科完了，下面第二科「简菩萨」。

午二、简菩萨

自有佛法，虽分似得；而一切种皆不圆满。如来于彼一切一切，悉皆证得；于一切种无不圆满。最极超过，最极殊妙。

「自有佛法，虽分似得；而一切种皆不圆满」，自然是佛所有的功德，有一部分佛法。「虽分似得」，虽然在道理上说，菩萨也好像得到了，佛的功德「虽分似得」，这个分当个道理讲，虽然道理上菩萨也好像是成就了。「而一切种皆不圆满」，菩萨所成就的一切种类的功德都不如佛那么圆满，他是成就了，但是不圆满。「如来于彼一切一切，悉皆证得」，佛陀对于那个殊胜圆满的功德，「悉皆证得」，都完全成就了。「于一切种无不圆满」，证得是成就的意思，成就了圆满没圆满呢？「于一切种无不圆满」，佛所成就的一切种类的功德没有不圆满的。不但是成就，而且还是圆满的。「最极超过」，最极圆满，超过一切声闻、缘觉，也超过一切菩萨，所以是「最极殊妙」，佛所成就的功德是特别微妙的。这一段文是简菩萨不如佛，下面第二科是结束这一段文。前面是「简」，这是结束。

巳二、结

是故皆说名为不共。

所以说佛所成就的功德都可以名之为不共佛法。

辰二、显义

当知此中，独一有义，是不共义。

这是第二科「显义」，前面第一科是解释不共的名字，现在显示不共的义。「当知此中」，这里边说的不共，什么意义呢？「独一有义」，唯独佛一个人有这样功德，其他人没有，这「是不共义」，不共是这样意思。

《披寻记》一六六七页：

自有佛法虽分似得等者：谓于下住诸菩萨众，于诸佛法自体相似，受用相似，名分似得。〈摄异门分〉说：法所化者：从法身路而得成立相似法故。法等分者：受用无漏法之财宝相似法故。（陵本八十四卷五页）其义应知。

「自有佛法虽分似得等者：谓于下住诸菩萨众，于诸佛法自体相似，受用相似，名分似得」，这一句话《披寻记》有解释。「谓于下住诸菩萨众」，我们在前面的〈住品〉，佛是如来住，一共有十三住，下住就是如来住以下，其余那些住都是菩萨住，「诸菩萨众」。「于诸佛法自体相似」，那这个应该是极喜住，从欢喜地以上，得无生法忍了呢，他有无分别智，也有大悲心；他的智慧和大悲心与佛法自体相似，和佛的那个大悲心、无分别智是相似。「受用相似」，那个无分别智于其他的功德都为他的清净心所受用。由于长时期的修行，所成就的无漏的功德，为他的心所受用。心是能受用者，那个受用也和佛相似，「名分似得」，这个分似得是这样意思，就是和佛相似。

「〈摄异门分〉说：法所化者：从法身路而得成立相似法故」，这个「法所化者」，因法而化成的，是这个意思。这个在〈摄异门分〉那个地方有一大段文，一大段文也很有意思，我抄在这里，我念一遍：「腹所生者，简去异生卑劣子故」，这个一般的生死凡夫，尤其是欲界的众生，就是由腹生的，这是不及格的，这是一般的卑劣的众生是这样子。那么我们佛教徒有什么不同的地方呢？「口所生者，从说法音而诞生故」，佛教徒这个闻所成的智慧，这个智慧怎么出现的呢？就是从佛说法的音声而成就的；你听佛说法，然后你才有闻所成慧。「法所生者，如理作意法随法行之所生故」，这个闻所成慧是听佛说法成就的，再进一步叫做法所生。这个法所生是什么意思呢？「如理作意法随法行之所生故」，这个法所生的，这个法是什么呢？就是听佛所说的圣教，就是这个法，就是语言文字，语言文字这个法。你听到这样的佛法以后，你在内心里面去思惟观察，这叫如理作意，那么这就是思慧。由思惟佛所说的圣教而心里面有了智慧，这是叫如理作意。「法随法行之所生故」，这个法随法行就在如理作意又进一步了，进一步是什么呢？就是修慧，修慧是什么呢？「修」这个字就是有很大的力量重新创造，修的意思是这样。

这个「法随法行」是什么意思呢？第一个法是涅盘。这个「法随法行」这句话经论上常常有，《阿含经》也是有这句话，这句话怎么讲呢？第一个「法」是指涅盘说的，这个「随法」就是八正道，就是三十七道品。这个三十七道品它不是涅盘，它不是，但是它能随顺涅盘；就是这样子就能慢慢到涅盘那里去，所以叫随法，它不违背涅盘。我们若心里面不如理作意，而是违背真理，发动贪瞋痴的烦恼，造种种罪业，那就是违背了，它不随。这个八正道它能随顺涅盘，这个八正道是什么呢？就是在奢摩他里边去如理作意，这就叫做法随法行，这个是在定里面修止观的意思，这叫做修慧。这是三句，「口所生者，从说法音而诞生故」是闻慧，「法所生者，如理作意」就是思慧，「法随法行」是修慧。这个闻慧是从佛的法音而成就的；由法所生就是佛的教法，就是法语，这里面有思慧、有修慧。这样子，你就有思慧，又有修慧成就

了。有闻思修三慧的成就，你就成就无漏的智慧现起了，这是一句。「法所化者：从法身路而得成立」，就是这里面说的这句话。

「法所化者：从法身路而得成立相似法故」，这个法所化就是超越了闻思修三慧。这个修慧通于有漏、通于无漏；通于无漏，就是你不断地这样修止观，你成就圣道了，得无生法忍了；得无生法忍以后，这个时候叫做法所化。这个法所化是什么意思呢？「从法身路而得成立」，这个「法身路」怎么讲？「法」这个字，可以作两个解释：第一个就是清净法界，就是法。清净法界就是身，以清净法界为身，就是真如理，以真如为身，叫法身，这是第一个解释。第二个呢，这个清净真如上面有无量无边的功德的庄严，有十力、四无所畏、十八不共，一切各式各样的定慧，福德庄严，这是无量大功德法所庄严故；就是那个清净真如有无量功德庄严，这叫做法身。

这个「法身路」怎么讲呢？可以这样说，就是得了圣道以后，得无生法忍以后，他成就了清净无分别的智慧，而这个清净无分别的智慧也就是法身，这个无分别的智慧以清净真如为路，也就是清净真如是它的所缘境，是这样意思。这个路就是道路，也就是道。这个道而得成立，就是你的无分别智缘念这个清净真如。你这样的修止观，你止于真如，观也是真如，就和我们现在修止观不一样。我们修止观，我们没有成就清净的无分别智，我们不能见真如，但是可以相似的分别，分别，但是它不是。我们可以照见五蕴皆空，我们就见到真如理了，但是我还没见。虽然也可以相似的分别，事实上没有见到真如，因为见到真如是圣人，我们没有见到真如，所以我们还是凡夫。

这里说这个法身路，就是这位修行人，前面就是这个「法所生者」，就是闻思修慧进一步得无生法忍了，这个时候叫做法所化，就是继续地修止观，止是止在第一义谛那里，观也是观第一义谛，所以第一义谛就是它的路。你常常这样用功呢，它就有进步了，那么就是法所化者。这个法还是两个意思，一个是清净真如，一个是无分别智，当然其中也有奢摩他的止。这个定慧缘这个真如都叫做法，定慧也是法，清净真如也是法。由于你常常这样止观的关系，「而得成立相似法故」，你的定慧不断地增长，那就叫做法所化者，就是无漏的止观化现出来你的清净无漏的功德，这个无漏的功德逐渐地增长，就是这个意思。「法所化者：从法身路而得成立相似法故」，这个时候你不断地有无漏的戒定慧观第一义谛呢，这件事已经现前了，它的功德就逐渐增长。这个功德和那个真如是相似的，它不是真如，真如是无为法，你成就的无漏的戒定慧它是有为法，但是这个有为也统摄于无分别智里边，它和真如是相以的，「而得成立相似法故」，这个法是法所化现的。

「法等分者：受用无漏法之财宝相似法故」，这个「法所化」就是这个圣者他还继续地修止观，使令他的功德继续增长，这是说他向前进步的这件事。这个「法等分」是什么意思呢？「受用无漏法之财宝」，你的无分别的无漏的戒定慧，这些法；这些法和那个真如它都在你的清净心这里，你还有一个心啊！现在只是说无漏的戒定慧，它不可以离开你的心的，而你这个心是本来有的。本来有的这个心就受用你无漏的戒定慧和真如，是它的享受。受用这个无漏法之财，这个无漏的戒定慧，也可以用我们凡夫的话来说就是财，就是你的财富。「财宝相似法故」，它也是。心这个时候，我们原来这一念分别心和贪瞋痴在一起就是有漏的，与无漏的戒定慧在一起就是无漏的，它们都是彼此相似的，「相似法故」。这样说，这两句话的意思：法化所生，就是无漏的戒定慧继续地向前进，增长了无漏的功德，这是说你的进步的情形。这个法等分呢，是说你的享受，你这个清净心享受这些无漏的功德、无漏的法财；而这些事情都是无漏的，所以都是相似的。「（陵本八十四卷五页）」，前面这一段文「法所化者」，「法等分」这两段文就是在八十四卷五页，这是金陵刻经处的本子，「其义应知」。

己二、名菩萨地（分二科）　庚一、标总义

如是圆满显示一切菩萨学道及学道果，名菩萨地。具说一切菩萨学道及学道果一切种教实依处故。

「如是圆满显示一切菩萨学道及学道果」，这是第二科「名菩萨地」，这一科是很大的科。分两科，第一科是「标总义」。「如是圆满显示一切菩萨学道及学道果」，就是从这个菩萨地一开始到这里，这是很长一大段；就是从三十五卷开始，一直到这里。这一大段文圆满地显示出来一切菩萨的学道、一切菩萨的学道之果。这个学道就是因，由因而得果，因里面当然就是戒定慧、闻思修，这都是因，「学道」。「及学道果」，从得无生法忍以后，都可以说是果，但是也可以说是因。初地是因，二地就是果；二地是因，三地是果，乃至到第十地，「及学道果」。「名菩萨地」，总起来这个因和果，学道和学道果，总名为菩萨地，这个殊胜的境界。「具说一切菩萨学道及学道果一切种教」，这个菩萨地具足地宣说了一切菩萨的学道、一切菩萨的学道果，这一切的圣教都在这里宣说了。「实依处故」，这个菩萨地这是菩萨的学道和学道果真实的依止处，根据这个来说明菩萨的因果。这是「标总义」，下面第二科「出异名」。

庚二、出异名

又此菩萨地，亦名菩萨藏摩怛理迦，亦名摄大乘，亦名开示坏不坏路，亦名无障智净根本。

「又此菩萨地，亦名菩萨藏摩怛理迦」，这里是说菩萨地，菩萨地就是能够建立，这个地也是建立的意思，建立菩萨学道，建立菩萨的学道果。但是也名为菩萨藏的摩怛理迦，「摩怛理迦」汉文翻个本母，菩萨一切功德都是从这里生出来的，它是你的根本。所以文字佛法还是很重要的，没有这个文字你不能入圣道的，所以叫做母。「亦名摄大乘」，这个菩萨地也可以名之为叫做摄大乘，包括了菩萨一切的因果的道理。「亦名开示坏不坏路」，也叫做开示坏不坏路。这个「坏不坏路」，这个坏就是破坏，破坏你生死的这条道路；惑业苦，由烦恼而造业，由造业而受苦，这是生死的道路，这个道路是可以破坏的。「不坏路」，就是从闻思修学习戒定慧，乃至到证悟第一义谛，这是不可破坏的道路、这菩萨地包括这样的意思，所以也可以名之为「开示坏不坏路」。「亦名无障智净根本」，这个无障碍智慧清净的根本，由这样的法句可以建立这样的功德。

《披寻记》一六六八页：

亦名开示坏不坏路者：如有一类大乘恶取空者，谓一切种皆无所有，于实有事起损减执，于佛所说法毗奈耶甚为失坏。义如〈真实义品〉中说。（陵本三十六卷十六页）若善取空、应知不坏此菩萨地，广显彼差别义，是名开示坏不坏路。

「亦名开示坏不坏路者：如有一类大乘恶取空者」，这是《披寻记》的解释。「如有一类」，就是举一个例子，说有一类大乘佛法里边的学者。「恶取空」，不承认有依他起，那么就是恶取空，这个取空取的不好。若是我们只是通达明了遍计执是毕竟空，承认依他起的如幻有，那就是善取空了。「谓一切种皆无所有」，什么叫做大乘恶取空呢？说这个人的思想「谓一切种皆无所有」，一切的事都没有，连依他起也没有，圆成实也没有，「皆无所有」。「于实有事起损减执」，这个依他起这是真实有这件事的，但是不合道理的现起损减的执着，没有依他起，这样执着。「于佛所说法毗奈耶甚为失坏」，对于佛所宣说的，开示我们的法、律「甚为失坏」，就是有很大的破坏力量。「义如〈真实义品〉中说」，这个「大乘恶取空者，谓一切种皆无所有」这个义在〈真实义品〉里边已经说过了。「（陵本三十六卷十六页）」，这个〈真实义品〉就是在这里。

「若善取空、应知不坏此菩萨地，广显彼差别义，是名开示坏不坏路」，若能善取空呢，像〈真实义品〉所开示的善取空义，那你应该知道它不坏此菩萨地的，就不会破坏这个菩萨地的道理。「广显彼差别义」，详细地显示善取空、恶取空的差别义，「是名开示坏不坏路」，这么讲。

己三、广赞福聚（分三科）　庚一、总标义

若诸所有天人世间，或天或人，若诸沙门婆罗门等，于此所说菩萨地中，起坚信解，乐闻受持，精勤修学，广为他说。下至书持供养恭敬，深心爱重，所得福聚；以要言之，如薄伽梵于菩萨藏所摄一切微妙经典，乐闻等业，宣说显了分别施设开示称赞所获福聚，等无有异。

「若诸所有天人世间」，下面是第三科「广赞福聚」。前面第二科是「名菩萨地」，这是第三科「广赞福聚」。分三科，第一科「总标义」。

「若诸所有」，很多的天世间的众生，或者人世间的众生，所有的这些众生。或者是天，或者是人，「若诸沙门婆罗门等」，这些人。「于此所说菩萨地中，起坚信解」，我们能够建立坚固的信解，坚固的信心，而能够了达它的义，「信解」。「乐闻受持」，欢喜听人讲解，而自己也能够受持；受持其文，受持其义。「精勤修学」，然后能够专精不要懈怠去修学六波罗密，修学止观。「广为他说」，这个「起坚信解，乐闻受持，精勤修学」是自己用功，还能够有慈悲心广为他说。「下至书持供养恭敬」，最低限度你能够书写，书写这个菩萨地，你还能够受持，还能供养，还能恭敬。「深心爱重」，你心里面很诚恳地爱重这个菩萨地所说的法语。

「所得福聚」，你得到的福，你能够起坚信解，能够「乐闻受持，精勤修学，广为他说，下至书持供养恭敬，深心爱重」，你能这样子用功，所得到的福德聚。「以要言之，如薄伽梵」，若简要地赞叹，就像薄伽梵，就像佛陀一样。「于菩萨藏所摄一切微妙经典」，像佛所宣说的，那个功德是一样的，这样意思。「于菩萨藏所摄一切微妙经典」，菩萨藏就是大乘佛法，大乘所摄的一切的微妙经典，这是佛所说的大乘一切经典。「乐闻等业」，和前面说的一样，乐闻受持等业。「宣说」开示，就是佛所说的一切经典，你能欢喜乐闻受持，而能够「宣说显了」，你宣说讲解佛所宣说的经论，佛所宣说的修多罗，宣说得很显了，令人容易明白，「宣说显了」。「分别施设」，你能在这里开示人怎么样叫做信，施设出来怎么叫做解，开示怎么样修习，称赞怎么样叫做证得。你这样「所获福聚」，这是对于佛所宣说的经典，你能这样用功宣扬，你得到的福聚「等无有异」，和宣说修习菩萨地是一样的。这是「总标义」，下面第二科「释所以」。

庚二、释所以（分二科）　辛一、明藏摄

何以故？此菩萨地显示一切菩萨藏中略标广释诸门摄故。

「何以故」，什么理由呢？「此菩萨地显示一切菩萨藏中略标广释诸门摄故」，这是「明藏摄」。「此菩萨地显示一切菩萨藏」里边的「略标广释」，它这个方法一直是这样，一开始是略标，然后再详细地解释。解释有各式各样的门，或者戒是一门，定是一门，慧是一门，闻思修是一门，因是一门，果是一门，这个很多的门。「摄故」，就是这么多的门来显示佛法的道理。这是「明藏摄」，下面第二科「明法住」。

辛二、明法住

于此地中能广开示法毘奈耶，乃至众多所化有情，于此正法受持读诵，法随法行，安

住增长广大胜进；于尔所时，像似正法不得兴盛，正法不灭。若于尔时，像似正法当得兴盛；即于尔时，能引实义所有正法，当速灭没。

「于此地中能广开示法毘奈耶」，于此菩萨地里面，你若努力地学习，还能详细地开示、讲解菩萨地里边的法和毘奈耶。「乃至众多所化有情，于此正法受持读诵，法随法行」，乃至到众多，不但是一个人，是众多的。你所化的有情，那些有情「于此正法」，于此菩萨地的正法，也能受持读诵，也能法随法行。「安住增长广大胜进」，然后能够安住于第一义，这个戒定慧逐渐地增长，到广大的境界，到更殊胜的地方去。

「于尔所时，像似正法不得兴盛」，若是有人能够开示，「能广开示法毘奈耶，乃至众多所化有情，于此正法受持读诵，法随法行，安住增长广大胜进」的话呢，「于尔所时」，于那么多的时间，只要是学习这一部菩萨地，弘扬那么多的时间。「像似正法不得兴盛」，其他的不学习佛法，或者学得不够的话，他所宣扬的佛法是像似正法，就和正法像似；不是正法，但是有一点相像，和正法像似。这样的「像似正法不得兴盛」，它就兴盛不起来。你在弘扬菩萨地的时候，会有这个作用。「正法不灭」，这个佛所宣扬的正法它不会消灭的，就会兴盛起来。「若于尔时，像似正法当得兴盛；即于尔时，能引实义所有正法，当速灭没」，若是在那么多的时间，这个像似的正法，像似的佛法，若是很多的佛教徒他不欢喜学习佛的正法，他欢喜像似的佛法，这样子这个像似的佛法就兴盛起来，就会「当得兴盛」。「即于尔时，能引实义」，像似正法兴盛的时候呢，就在那个时候能引实义，能令你转凡成圣、见第一义的这些正法「当速灭没」，很快地就灭亡了。就是佛的正法和那个像似的正法不能共存，不能共存的。像似正法兴盛起来，正法就灭亡了；正法若兴盛起来，像似正法也就灭亡了，就是这样意思。这句话我们很少看见在文章里面引这一段话，很少的。

我再说几句好吗？我们若是有慈悲心，不欢喜……。这样说好了，若是欢喜宣扬佛法的话，应该努力地学习佛法，就是能达到这是正法，你要达到这个程度，那么你宣扬的就是正法。如果说我学的一知半解，我就要做大法师，那很难说是不宣扬像似正法的，很难。若是根本就没有学习佛法，也就是去讲解佛法，那会怎么样？从这一段文上看出这些事情，因为它们两个是不能共存，不能并存的。

庚三、结无量

是故于此菩萨地中起坚信解，乐闻受持，乃至广说所得福聚，无量无边。

「是故于此菩萨地中起坚信解」，所以若发了无上菩提心的菩萨，对于菩萨地的正法「起坚信解，乐闻受持，乃至广说」所得到的福德聚是无量无边的，是非常的多的。

本地分中菩萨地第十五

第四持次第瑜伽处．发正等菩提心品

戊二、地义次第（分二科） 己一、结前生后

如是已说菩萨地义，云何应知此中次第？

「如是已说菩萨地义」，这是第二科「地义次第」，也是很大一科的。分两科，第一科「结前生后」。「如是已说菩萨地义」，前面这已经宣说了菩萨地的广大的甚深义。「云何应知此中次第」，这个文太广大了，太广博了，我怎么样才能知道这里边的前后的次第，也就是要义了。这是「结前生后」：「如是已说菩萨地义」是结束前文，「云何应知此中次第」这是生起后文。

己二、广辨一一（分二科） 庚一、辨（分三科） 辛一、初持摄（分二科） 壬一、种性发心持

谓诸菩萨要先安住菩萨种性，乃能正发阿耨多罗三藐三菩提心。

这是第二科「广辨一一」，广辨它的次第。分两科，第一科是「辨」。分三科，第一科「初持摄」。又分两科，第一科「种性发心持」。

「谓诸菩萨」，就是在佛法里边发无上菩提心的人，都可以称之为菩萨。这个菩萨是怎么个情形呢？「要先安住菩萨种性」，无始劫来你内心里面有菩萨种性，若有菩萨种性，这个种性也不会失掉的，所以就是「安住菩萨种性」。「乃能正发阿耨多罗三藐三菩提心」，这时候这个人他才能遵循正法，发起建立无上菩提心的。这个心也就是愿，发无上菩提愿，就是愿得无上菩提，希望能够成佛。

这是「种性发心持」，「持」这个字就是有堪能性的意思。你内心里面有菩萨种性，你若遇见因缘，你就能发无上菩提心。如果内心里面没有菩萨种性，这个无上菩提心是不能建立的。这是第一段，下面第二段「行加行持」。前面是发愿，这下面是发心修行。分三科，第一科「所学处」。

壬二、行加行持（分三科） 癸一、所学处

既发心已，方正修行自他利行；于自他利正修行时，得无杂染方便；无杂染故，得无厌倦方便；无厌倦故，得诸善根增长方便；于诸善根得增长已，能证无上正等菩提。

「既发心已」，已经发无上菩提心以后。「方正修行自他利行」，他才能够正式地修习自利的功德、利他的功德，才能做这件事。就是有愿而后才能有行，没有愿是不可能有行的。「于自他利正修行时，得无杂染方便」，这个「于自他利」，对于自己的圣道的利益，对于众生圣道的利益，这两件事你能努力地去实践的时候，「得无杂染方便」，你时间久了呢，你应该成就了，这个得是成就，成就了无杂染的这个功德，也可以说是个方便，这个方便也是个功能的意思。这个无杂染是清净，什么叫做清净？就是无所得的般若智慧是无杂染的方便；你成就了这个智慧，就不会有染污。你学习这个般若的法门，就能灭除去贪瞋痴的烦恼，同时也能消灭了有所得的污染。成就了无杂染的方便，也就是成就了清净的般若的智慧，也就是无所得的智慧，也是我空的智慧、法空的智慧，成就了这个无杂染的大智慧。这个大智慧是无杂染的方便，这个大智慧，若从三大阿僧祇劫来说，那就是要一大阿僧祇劫才成就了。

「无杂染故，得无厌倦方便」，因为你心里面没有杂染，你就会又成就殊胜的功德，就是度化众生的时候，没有疲劳这件事，无厌倦的方便，我们就那么说了。「无厌倦故，得诸善根增长方便」，因为你也就是得无生法忍以后，你做什么功德都逐渐增长，而不感觉辛苦。不辛苦，那他就继续地勇猛地去精进修学六波罗密，就是自利利他的功德。「无厌倦故，得诸善根增长方便」，就是也会成就一切善法的根，就增长的方便；就是你的戒定慧逐渐地增长，你的大福德、大智能都逐渐地增长，或者信进念定慧的善根都在增长。「于诸善根得增长已」，这些无量无边的善根，从初地、二地、三地、乃至到第十地，这样子增长以后，「能证无上正等菩提」，就得无上菩提了，就成佛了。这是说一个次第。

《披寻记》一六六九页：

得无杂染方便等者：以真实义为所缘境，名无杂染方便。此即〈真实义品〉所摄。善修定心，令心调柔能得三种神变教授，名无厌倦方便。此即〈威力品〉摄。能熟自他，名诸善根增长方便。此即〈成熟品〉摄。

「得无杂染方便等者」，这句话怎么讲呢？「以真实义为所缘境，名无杂染方便」，「以真实义」就是第一义；以第一义为所缘境的时候，你能见第一义的时候，「名无杂染方便」，叫做「以真实义为所缘境」。我们若是修止观的功夫不够，你自己认为是见第一义了，实在还是没有，那就没有这个无杂染的方便。「此即〈真实义品〉所摄」，这句话里边所含容的道理就是〈真实义品〉所讲的，这里包括了〈真实义品〉在内。

「善修定心，令心调柔能得三种神变教授，名无厌倦方便」，这个「无厌倦方便」怎么讲呢？就是「善修定心」，善者能也，这个得无生法忍的菩萨，他能够修色界四禅，他应该是在未到地定里边见真实义。那么在这个时候已经成就了未到地定，他再继续地修这个定。「令心调柔」，使令这个心调柔，调柔就是定。就是心里面有欲，它就刚，它就暴恶。你若继续修定的话，能够成就定的时候，这个欲就没有了；欲没有了，心就调柔。心调柔的时候，有什么事情呢？「能得三种神变教授」，你就能成就了三种神变：神境神变、记说神变、教诫神变。就是在色界四禅里面现种种神通，也有他心通，也能为人说法，这样子。「能得三种神变教授，名无厌倦方便」，这无厌倦方便就是这个意思，就是得了禅定，成就三种神变，这时候你自己修行也好，去度化众生也好，不感觉到辛苦，这个意思。「此即〈威力品〉摄」，这句话「无厌倦方便」，就是前面说那个〈威力品〉，把〈威力品〉的大意都包括在内了。「能熟自他，名诸善根增长方便」，这时候不厌倦嘛，你对于自己的善根、教化众生的事情都不断地精进地去做这些事情，所以你能成熟自己的善根，也能成熟众生的善根，这叫做「诸善根增长方便」。「此即〈成熟品〉摄」，这是一个次第。这是第一个「所学处」是这样意思。下面第二科是「如是学」。

癸二、如是学

又于如是自他利加行，无杂染方便、无厌倦方便、善根增长方便，得大菩提中将修行时，先于甚深广大正法安立信解；立信解已，访求正法；求正法已，广为他说，亦于正行自能成办。于成办时，若由此于此为此应行，即由此于此为此而行。

「又于如是自他利加行，无杂染方便、无厌倦方便、善根增长方便，得大菩提中」，就是在这个次第中。「将修行时」，你发了无上菩提心，当然是要学习佛法，学习佛法也自然是修行六波罗密，这个时候。「先于甚深广大正法安立信解」，这里边的次第就是「先于甚深广大正法」，就是这个菩萨地，这是大乘佛法，广大的大乘正法。「安立信解」，你能建立信心，也能通达里面的义，所以叫信解。「立信解已，访求正法」，对于大乘佛法有了信解以后，当然不会坐在那里，要「访求正

法」，你要到各地方去求法，向人要低头，向人学习正法的。「求正法已，广为他说」，你求得了，也就是通达了佛的正法以后，要有大悲心广为众生宣说，「广为他说」。「亦于正行自能成办」，为他宣扬正法，同时也对于这个正行，就是戒定慧，你也自己会能成办这个戒定慧的功德。不只是说，而也能修学止观的。「于成办时，若由此于此为此应行，即由此于此为此而行」，如果你能成办正行，能努力地修学戒定慧，那在这个时候，你自然会这样子，就是「由此于此为此」这样去做，应该这样做。「即由此于此为此而行」，前面说应行，是应该这样做，事实上还没有做；「即由此于此为此而行」，这是开始做了，事实上也这样的修行了。

《披寻记》一六六九页：

安立信解至由此于此为此而行者：当知此即〈力种性品〉所摄。言由此于此为此应行者：谓由从他得正教授，或由施他无倒教授，能令智力种性渐得清净，渐得增长，是名由此应行。于所遮止开许法中，善能教诫所摄徒众，令不现行或现行故，是名于此应行。为于有情普能摄受调伏成熟应行方便所摄身语意业，是名为此应行。余文易了，如应当知。

「安立信解至由此于此为此而行者」，这句话怎么讲呢？「当知此即〈力种性品〉所摄」，这一段文说的道理，就是〈力种性品〉所说的道理。「言由此于此为此应行者」，什么意思呢？「谓由从他得正教授」，就是立信解已，访求正法，你能这样啊，就是「谓由从他得正教授」，从另外一个善知识那里得到一个如法的教授，那也不容易哦。「或由施他无倒教授」，或你可能是从他得正教授，或者由于你自己发大悲心能布施他人无倒的教授，这两件事都应该有。「能令智力种性渐得清净」，你这样做，你自己也学习、同时也能够无倒地教授他人，就能令你自己的智慧力量，这个种性，就是原来你有菩萨种性，现在你能这样学习，你的智力种性就增长了。渐得清净，逐渐地你的智慧就清净了。「渐得增长」，这清净的智慧初开始也不是那么广大，但是不断地修行呢，渐渐地智慧增长了，「是名由此应行」，这就叫做由此应行。

「于所遮止」，对于所不容许做的事情；「开许」，就是容许你做的事情，这两件事。一个是不听、一个是听，这两件事里面，「善能教诫所摄徒众」，你能够教诫你所摄受的徒众、你的弟子，「令不现行或现行故」，令所遮止的事情不现行；开许的事情就现行。「是名于此应行」这句话就叫做于此应行。由此、于此有这个分别。

「为于有情普能摄受调伏成熟应行方便所摄身语意业，是名为此应行」，这个第三句的意思是怎么讲呢？「为于有情」，前面只是说你所摄受的徒众，这里是说是为一切有情，「普能摄受」，普遍地能够摄受这些众生，「调伏」他们的这些染污的、这些放逸的事情。「成熟应行」，成熟他们的善根，调伏和成熟，这两件事是应行、应该这么做。「方便所摄身语意业」，应行的这个方便所摄呢，就是一个身业、一个语业、一个意业，就是你自己的身语意业能够成熟、能够调伏一切有情，令有情的身语意业也都能得到调伏，「是名为此应行」，这句话这么讲哦。「余文易了，如应当知」。

下面第三科，能修学，第一科是六度四摄供三宝等。

癸三、能修学（分三科）　子一、六度四摄供三宝等

由此于此为此行时，如令福德智慧增长所应行者，即如是行。福德智慧既增长已，于不舍离生死方便，能正修行。

「由此」，你自己用功。「于此」，对你的徒众教授。「为此」，就是为一切众

生来调伏、摄受、成熟。「行时」，这个这么样做的时候。「如令福德智能增长所应行者」，你这样做的时候，你做的很好、做的很成功。「如令」，如这样做的时候；「如」就是你能够如此，由此、于此、为此，这样子呢，就令你的福德和智慧都增长了，那么也就是你所应行的事情。「即如是行」，你就这样做。

「福德智慧既增长已，于不舍离生死方便，能正修行」，你的福德智慧既然增长了以后，「于不舍离生死方便」，我们在生死里边流转，是因为有烦恼、业力，在生死流转。现在你能够调伏自己呢，断除去惑业苦，就不在生死里流转了；但是菩萨有大悲心，又不能离开生死，所以「不舍离生死」。不舍离生死，要有方便的，没有方便是不能的；譬如说阿罗汉和辟支佛，他们没有方便，他们就出离了生死到涅盘去了，不在生死里。现在菩萨有大悲心啊，不忍弃舍众生，不能离开生死，这个时候，他就不舍离生死的方便。在生死里流转，就是第一义谛的境界，这种方便。「能正修行」，他能修行这个方便，这个菩萨有大悲心、修习般若波罗蜜，就是这个不舍离生死的方便。

《披寻记》一六七〇页：

如令福德智能增长等者：当知此即〈施品〉乃至〈供养亲近无量品〉所摄。由彼一切能为福德智慧之因，故令福德智能增长。由此能感福果智果，能使有情利益安乐。虽处生死，能令不空有大义利，名不舍离生死方便，能正修行。

「如令福德智能增长等者：当知此即〈施品〉乃至〈供养亲近无量品〉所摄」，这里面说福德智慧增长啊，就是前面那个〈施品〉、〈戒品〉乃至〈供养亲近无量品〉所摄，就是那里说的事情。「由彼一切能为福德智慧之因」，那些施、戒那些事情，那是福德智慧成就的因，「故令福德智能增长」了，若那样做呢，你的福德也增长、智能也增长。「由此能感福果、智果」，由于你能够修那么多的功德呢，你就能招感到福德的果报和智慧的果报。「能使有情利益安乐」，这个时候，你有广大的福德智慧，你有堪能使令有情得到利益、得到佛法的利益安乐。「虽处生死，能令不空有大义利」，你有广大的福德和智慧，「虽处生死」，你虽然在生死里边，「能令不空」，能令你不空在生死里面，而能成就大义利，对于众生有大义利、对于自己有大义利。「名不舍离生死方便」，这就叫做不舍离生死方便，「能正修行」，就是这个意思。

子二、菩提分法（分十四科）　丑一、惭愧

即于此中正修行时，能行生死无杂染行。

这是第二科，菩提分法；前面第一科，六度四摄供三宝等，这下面是专说菩提分法。分十四科，第一科是惭愧。「即于此中正修行」的「时」候，就是六度四摄这些事情，「能行生死无杂染行」，你在生死里边，你没有执着心，所以没有杂染行，即于此中。无杂染行就是惭愧的意思，「若行」，就是有惭愧，若是行杂染行就是无惭愧了，它是这个意思。这个有惭愧就不会行杂染行，若行杂染行，就是无惭愧了，是这个意思。

丑二、坚力持性

即于此中正修行时，能于自乐行无着行。

这是第二科，坚力持性。「即于此中正修行」的「时」候，「能于自乐行无着行」，能于自乐是什么？就是真如三昧！就是见了第一义谛，你在禅定里面有无分别慧、见第一义谛，这时候就是自乐。「行无着行」，对于这件事也不执着，譬如：我

们说生死染污的事情，弃舍了这件事，不执着，但是对于修行的事情有尊重的意思，有可能有执着心，这件事也不执着；能于自乐行无着行。

丑三、心无厌倦即于此中正修行时，能于无量生死大苦，能正修行无厌倦行。

这是第三科，心无厌倦。「即于此中正修行」的「时」候，也就是能于自乐行无着行的时候，「能于无量生死大苦」里边，「能正修行无厌倦行」，就是不感觉到有苦恼的事情、不感觉到有苦，那他就是因为观这些事情都是毕竟空的。

丑四、善知诸论

由于生死无厌倦故，能正访求种种异论，于一切论得无所畏。

这是第四科是善知诸论。「由于生死无厌倦故，能正访求种种异论」，对于生死没有厌倦，那就是要广度众生了，所以有需要访求种种异论，这是圣人啊，不是凡夫；圣人他也要去参学善知识啊，所以能正访求种种不同的这些异论。「于一切论得无所畏」，那个论都是大菩萨的境界，特别高深的，但是他不恐怖、没有恐怖心。这是第四科。

丑五、善知世间

善知论已，复能了知所应为说，所可宣说，应如是说，由此智故，善知世间。

现在第五科，能善知世间。「善知论已，复能了知所应为说」，说这位菩萨他能访求种种异论啊，那他的智能就增长了。「善知论已，复能了知所应为说」，又能够了知所应该为他们说的｜｜那就是众生，应该为众生宣扬这些佛法了。「所可宣说」，应该为众生说，但是众生也要有因缘的，没有因缘你还是不能说的。「应如是说」，这个众生应该这样说、那个众生应该那样说，这个事情就复杂了。「由此智故，善知世间」，由于你有这样的智慧的关系啊，你就能够通达了众生世间的种种事情、种种差别。这是善知世间。

丑六、修正四依

如是菩萨善知诸论及世间已，复能如理访求正法。

第六科，修正四依。「如是菩萨善知诸论及世间已」，「善知诸论」是法；「及世间已」，这是人。「复能如理访求正法」，这位菩萨他不但是知诸论，知道世间的事情，复能如理地访求正法，他能够这样子哦！这个科叫做正四依，就是「依法不依人」那四依。

丑七、修无碍解

既访求已，堪能善断一切有情一切疑惑。

「既访求已，堪能善断一切有情一切疑惑」，他既然是访求正法以后，他的智慧增长了，所以堪能够善断一切有情的一切的疑惑，能断疑、生信。

丑八、菩提资粮

如是堪能断他疑惑，令自福德展转增长，福德资粮渐得圆满；令自智能亦转增长，智能资粮渐得圆满。

这是第八科，前面第七科是修无碍解，因为有无碍解，所以能断一切有情的疑惑；第八科是菩提资粮。「如是堪能断他」的「疑惑」，「令自福德展转」也是「增长」了，「福德资粮渐得圆满」，福德是果报，资粮是因，由因而得果，渐渐地得圆满了自己的福德资粮。「令自智能亦转增长」，令自智能亦展转的会增长智能的。「智慧资粮渐得圆满」，也逐渐地圆满了。这是第八科；下面第九科，修菩提分。

丑九、修菩提分

二种资粮既圆满已，于谛行相菩提分法无倒修中，能勤修行。

「二种资粮既圆满已」，他的福德智慧资粮圆满了，「于谛行相菩提分法无倒修中，能勤修行」，于这个苦集灭道四谛的行相啊，主要就是道谛的菩提分法，他能够无倒、不颠倒地修学止观，这个止观能够精勤地修行。下面第十科，修习止观。

丑十、修习止观

于修方便，能正了知。

「于修方便，能正了知」，对于修圣道的方法能够正确地通达，就是止观。

丑十一、方便善巧

即持如是正勤所修，回向大乘般涅盘果，不求声闻及独觉乘般涅盘果。

这是第十一科，方便善巧。「即持如是，正勤所修，回向大乘般涅盘果，」，就是取，取持如是正勤所修的止观的功德回向大乘般涅盘的果。「不」希「求声闻及独觉乘般涅盘果」。

丑十二、妙陀罗尼

既得如是方便善巧；能于一切菩萨语言，听闻受持。依修力故，于昔未闻所有诸法一切种相，皆能辨了；于陀罗尼、无碍辩才，皆得圆满。

这下面第十二科，妙陀罗尼。「既得如是方便善巧」，那就是殊胜的止观，「能于一切菩萨语言」，就是法语，能够「听闻」还能「受持」。「依修力故，于昔未闻所有诸法一切种相」，依于、根据他修止观的力量的强大，「于昔」，于过去没有听闻的所有的佛法，一切种类的差别相「皆能辨了」，这智能增长有这样的功能。「于陀罗尼、无碍辩才，皆得圆满」，陀罗尼就是总持，不可思议的念力；和这个四无碍的辩才，皆得圆满。陀罗尼也圆满了、无碍辩才也圆满了。所以叫做「妙陀罗尼」。下面第十三科，三三摩地。

丑十三、三三摩地

为欲永断一切障故，精勤修习三解脱门。

「为欲永断一切障故」，为欲永断一切的障碍，主要就是我执也是障、法执也是障。有俱生的我执、也有俱生的法执。「精勤修习三解脱门」，精进地修行空解脱门、无愿解脱门、无相解脱门；修这三解脱门，能断除一切障、我执的障碍、法执的障碍。下面第十四科，法嗢柁南。

丑十四、法嗢柁南

即于此中正修行时，为断自他一切颠倒增上慢故，勤修正行。如是能于一切种相正行圆满。

「即于此中正修行时，为断自他一切颠倒增上慢故，勤修正行」，「即于此中」，在三三昧中修行止观的时候为断自他的一切颠倒，自己的颠倒、他人的颠倒。「增上慢故」，这个颠倒之中，增上慢的颠倒是很强的，这可见圣位的菩萨，没到第八地都还有慢的。「勤修正行」，精进地修三解脱门。「如是能于一切种相正行圆满」，这样地精勤修行三解脱门呢，「如是能于一切种相正行」都能「圆满」。

《披寻记》一六七〇页：

能行生死无杂染行乃至一切种相正行圆满者：当知此即〈菩提分品〉所摄。由具惭愧故。说能行生死无杂染行。由坚力持故，说能于自乐行无着行。谓能禁制染污心性，不随烦恼自在转故。言一切论得无所畏者：此即菩萨善知诸论，于彼新新后后法义殊胜差别获得净信，故得无畏。言能了知所应为说等者：于诸有情世间流转差别如实了知，名能了知所应为说。于器世间流转差别如实了知，名能了知所可宣说。于八种相观世间义及诸世间所有胜义，名能了知应如是说。是名善知世间。〈菩提分品〉广显其义应知。（陵本四十四卷十七页）言能如理访求正法者：此显菩萨修正四依，于正法中依四正依精勤发起闻思修习正加行故。言能善断一切有情一切疑惑者：此显菩萨四无碍解，由是获得无量最胜善巧，能善为他无倒开示故。言修方便能正了知者：此显菩萨修习止观，名修方便应知。言回向大乘般涅盘果者：此显菩萨方便善巧能熟自他故，名回向大乘般涅盘果。言于一切种相正行圆满者：此显四种法嗢柁南：如实了知一切诸行皆是无常，一切诸行皆悉是苦，一切诸法皆无有我，及与涅盘其体寂静；名于一切种相正行圆满。余文易了，如应当知。菩提分摄，故不繁述。

「能行生死无杂染行乃至一切种相正行圆满者：当知此即〈菩提分品〉所摄」，这就是前面〈菩提分品〉所说的。「由具惭愧故，说能行生死无杂染行」，这个惭愧还是很深的境界了，所以说能行生死无杂染行。「由坚力持故，说能于自乐行无着行，谓能禁制染污心性，不随烦恼自在转故」，这个能于自乐行无着行是什么意思呢？谓能禁制自己的染污心，就是有所得的心，你一有所得就染污了、一有所得就会有高慢，「染污心性，不随烦恼自在转故」，不随你的俱生的我执、俱生的法执的烦恼转变，烦恼若是现行的时候，它就能转变你的清净心变成污染了。

「言一切论得无所畏者」，这句话怎么讲呢？「此即菩萨善知诸论」的意思，「于彼新新后后法义殊胜差别，获得净信，故得无畏」，怎么叫做无畏呢？「于彼彼新新后后法义」，这个智能增长的时候，所见的法义和以前就不同，就叫做「新」；后后的法义也就是新新的法义。「于彼新新后后的法义，殊胜的差别」，这个差别的境界是很殊胜的，是因为你智慧增长了，所见的法义是特别殊胜的。「获得净信」，更殊胜的法义得到清净的信心，故得无畏。

「言能了知所应为说等者：于诸有情世间流转差别如实了知」，对有情世间，在世间上流转生死的差别，「如实了知」，你能够真实的明白他为什么生到天上去了、为什么又下来了。那么这世间流转的差别，如实的了知，「名能了知所应为说」，他因为某种过失得这样的果报，所以你就知道应该这样说法，对治他的过失。「于器世间流转差别如实了知，名能了知所可宣说」，那两句话这样对，一个是对有情世间、一个偏对于器世间，名能了知所可宣说。

「于八种相观世间义及诸世间所有胜义，名能了知应如是说」，这句话这么讲。「是名善知世间。〈菩提分品〉广显其义应知」这个八种相在〈菩提分品〉有说，广显其义应知。「（陵本四十四卷十七页）言能如理访求正法者：此显菩萨修正四

依」，就是依法不依人、依了义不依不了义…那个四依。「于正法中，依四正依，精勤发起闻思修习正加行故」。

「言能善断一切有情一切疑惑者：此显菩萨四无碍解」，这显菩萨有四无碍解的智慧，所以能断一切有情的疑惑，「由是获得无量最胜善巧」，因为能断一切有情的疑惑，得四无碍解，所以也就得到了无量最胜的善巧智慧，「能善为他无倒开示故」。

「言修方便能正了知者」，这句话怎么讲呢？「此显菩萨修习止观，名修方便应知」，修方便是修止观的意思。「言回向大乘般涅盘果者：此显菩萨方便善巧能熟自他故，名回向大乘般涅盘果」，回向大乘般涅盘果这是什么意思呢？此显示菩萨的方便善巧能够成熟自己、他人的善根故，名回向大乘般涅盘果。若是不回向大乘涅盘果，就入涅盘了，对于自他就不是这样子了。

「言于一切种相正行圆满者：此显四种法嗢柁南」的意思，一切种相正行圆满是四种法嗢柁南，这下面说四种法嗢柁南是什么呢？「如实了知一切诸行皆是无常」，四种法嗢柁南现在这个是无常，诸行皆是无常这是一个嗢柁南。「一切诸行皆悉是苦」，这又是一个嗢柁南。「一切诸法皆无有我」，这又是一个嗢柁南。「及与涅盘其体寂静」，这又是一个嗢柁南；这一共是四个。「其体寂静」，一切法的体性是寂静的，「名于一切种相正行圆满。余文易了，如应当知。〈菩提分〉摄，故不繁述」。

子三、菩萨功德（分二科）　丑一、标

如是正行得圆满已；于一切有情及声闻独觉，皆为殊胜。所谓正行功德殊胜；及可称赞功德殊胜。

这下面第三科，菩萨功德；分两科，第一科，标。「如是正行得圆满已；于一切有情及声闻独觉，皆为殊胜」，就是这样的正行你能努力地修行得圆满的时候，就是在一切有情中、一切声闻独觉之中你是最殊胜的。「所谓正行功德殊胜」，就是这个殊胜，胜过一切有情、胜过声闻独觉的殊胜是什么呢？「所谓正行功德殊胜及可称赞功德殊胜」，这两种殊胜功德。

丑二、释（分二科）　寅一、正行功德殊胜（分二科）　卯一、辨（分三科）　辰一、希奇不希奇

当知此中正行功德殊胜菩萨，为利自他勤修正行，用利他事以为自事；声闻独觉，则不如是。

这前面是标；下面第二科是解释。分两科，第一科是正行功德殊胜，先解释这个；分两科，第一科，辨。分三科，第一科，希奇不希奇。

「当知此中正行功德殊胜菩萨」，这位菩萨有正行功德殊胜，「为利自他勤修正行」，他不是但为自利，也利益其余众生。「用利他事以为自事」，他用利他的事情，就是自己利益自己的事情，这个就不是一般的境界了。我们说给别人做点事，「你耽误我修行了！」，但是菩萨不是，利益众生就是利益自己了。「声闻独觉，则不如是」，声闻独觉不是这样子。这是希奇不希奇；这希奇的事情啊，在菩萨心情又不是希奇。

这个菩萨的毗钵舍那遍一切处都能够相应，所以利他事就是自利的事；其中还有一个原因，就是他已经成就奢摩他了。他随时都能在奢摩他里修毗钵舍那，所以没有自他的分别。

辰二、平等心饶益

由诸菩萨用利他事为自事故；于一切有情起如自己平等之心，由起如是平等心故；于诸有情常施恩惠，不望其报。

现在第二科，平等心饶益。「由诸菩萨用利他事为自事故，于一切有情起如自己平等之心」，他对于一切有情，他发起一切有情和自己无差别，在第一义谛里面没有自他的差别，他观察自己的色受想行识、观察一切众生的色受想行识，都是离一切相的，所以在这里面没有自己和他人的差别。「于一切有情起如自己平等之心，由起如是平等心故，于诸有情常施恩惠」，所以他对于一切有情常布施他的恩惠、常爱他，令他得到圣道。「不望其报」，他不希望：「你来酬谢我！」，他没有这个心情，因为他利益他人就是利益自己，利益自己还希望自己酬谢自己吗？没有这个分别心，而这个境界呢，修第一义观的时候，自然会演变成这个境界。

辰三、不虚方便行

菩萨如是勤修行时，常于有情发起希望，欲令彼得利益安乐；由是利益安乐意乐，常能起作不虚加行。

这是第三科，不虚方便行。「菩萨如是勤修行时」，菩萨这样子勤修止观的时候、勤修圣道的时候，「常于有情发起希望」，他对于一切有情也发起希望心。发起什么希望心呢？「欲令彼得利益安乐」，就是希望他能成就，得到利益！得到利益，主要就是戒定慧；得到安乐，那么就远离一切苦恼。「由是利益安乐意乐，常能起作不虚加行」，因为菩萨对于众生有这样的希望呢，常能起做「不虚」，不空虚加行；就是这件事没有白做，他做了就会有功效。

卯二、结

当知是名展转引发正行功德殊胜。

「当知是名展转引发正行功德殊胜」，这是结束这一段文。这就叫做展转引发正行功德殊胜，这样意思。

《披寻记》一六七一页：

为利自他勤修正行等者：此即〈功德品〉中第一嗢柁南摄。用利他事以为自事等者：此显初句希奇不希奇。于一切有情至不望其报者：此显第二句平等心饶益。常能起作不虚加行者：此显第四句不虚方便行。

「为利自他勤修正行等者：此即〈功德品〉中第一嗢柁南摄。用利他事以为自事等者：此显初句希奇不希奇」这一句话。希奇不希奇，这是在嗢柁南里边的句子。「于一切有情至不望其报者：此显第二句平等心饶益」这一句话的意思。「常能起作不虚加行者：此显第四句不虚方便行」，那个嗢柁南的第四句。

寅二、称赞功德殊胜（分二科）　卯一、辨（分三科）　辰一、授记等（分四科）　巳一、蒙佛授记

当知此中称赞功德殊胜菩萨，于诸佛所获得授记；非诸声闻，亦非独觉。

这下面是第二科，称赞功德殊胜。分两科，第一科是辨；分三科，第一科是授记等。分四科，第一科，蒙佛授记。

「当知此中称赞功德殊胜菩萨」，此中称赞功德殊胜，是什么意思呢？「于诸佛获得授记」，这个菩萨在佛所得到授记了，佛为他授记：在什么国土、什么劫中，得无上菩提了。「非诸声闻，亦非独觉」，这件事不是声闻人也不是独觉，唯有这位菩萨才能够有这样功德。这是第一科，蒙佛授记。下面第二科，堕决定中。

巳二、堕决定中

得授记已；便能安住不退转地。

「得授记已；便能安住不退转地」，得授记了以后，他就安住在不退转里，不会再从这个位子退下来。这个没有见第一义谛的人，都是有退转的可能的，现在虽然成就这样的功德了，但也有可能会失掉。若是你见第一义谛了，同时你也有奢摩他的成就，就不会从这个地方退下来，所以叫做堕决定中。下面第三科，所作定常。

巳三、所作定常

安住此中；能于一切决定所作、恒常所作，获得坚固无忘失法。

「安住此中；能于一切决定所作、恒常所作」，到不退转地的时候呢，他安住在不退转地的时候，「能于一切决定所作」，就是这件事情一定要做，他就能做。「恒常所作」，常能做这件事，而不会忽然间，他不做了，「我不高兴做了！」，没有这个分别。「获得坚固无忘失法」就是决定不会忘失的，就是他与第一义谛相应了，这件事他不会退失掉的，获得坚固无忘失法。

前面譬喻这个菩萨的心境和佛的心境，譬如阿罗汉做梦的心境——譬喻菩萨的心境；阿罗汉醒觉的时候——譬喻佛的心境。这个阿罗汉做梦的时候、不做梦的时候和醒觉的时候，他的心都是清净的。譬如说一个比丘常常用功修行，醒觉的时候很谨慎，持戒清净、修学戒定慧，他做梦的时候，忽然间放逸，就是做梦的时候会胡涂，有这个差别；阿罗汉没有这个事情，但是做梦和醒觉还有多少差别。说现在这位菩萨呢，「安住此中；能于一切决定所作、恒常所作」，决定做的事一定做，常常这样做、常常地修止观。「获得坚固无忘失法」，这件事永久不忘的、不会忘；得无生法忍的菩萨有这样的优点。下面第四科，施设最胜。

巳四、施设最胜

如是坚固无忘失法，诸佛菩萨施设，在于一切有情最上施设。

「如是坚固无忘失法」，这位得无生法忍的菩萨有这样的坚固无忘失法，「诸佛菩萨施设」，也就是这样的赞叹，「在于一切有情最上施设」，这是最殊胜的一个地方。

《披寻记》一六七二页：

于诸佛所获得授记等者：此即〈功德品〉中第三嗢柁南摄。四句差别，如文次第易可了知。

「于诸佛所获得授记等者：此即〈功德品〉中第三嗢柁南摄。四句」的「差别，如文次第易可了知」，如这个文的次第，易可了知。

辰二、无颠倒等（分四科） 巳一、加行无退

普于一切所应作事，能无退失；于未得退亦无退失。

这是从称赞功德殊胜这一科来的，这一科分两科。第一科，辨，分三科。第一科，受记等。现在是无颠倒等，分四科，第一科是加行无退。「加行无退」这句话就是努力的修行，不会退下来，这个意思。

「普于一切所应作事」，说这位禅师，普遍的对一切所应该作的事「能无退失」，他都能去作，而不会说：「我不作了，我要告假」，不会这样子。「于未得退亦无退失」，前面这是所应作事，是计划要作这件事。「于未得」，就是这件事没有作，那件事就没有成就，这叫作「未得退」。「于未得退亦无退失」，也决定能作那件事，也能把它作成功，这叫作「加行无退」。第二科是胜进增长。

巳二、胜进增长

无退失时，恒常无间一切善法运运增长；如明分月。

无退失的时候，「恒常无间」，这件事是长时期的、不间断的不退。「一切善法运运增长」，因为恒常无间，一直的是不退，所以一切的、广大的善法「运运增长」，都是向前进。「运」者行也，一直的向前进，所以善法越来越多。或者也当渐渐的意思。「如明分月」，就是这月亮分两部分；一个是闇分、一个是明分。或者由初一、初二、初三、初四、初五，这是明分月。那个十六、十七、十八、十九，就是闇分月了。这个善法的增长像明分月、越来越光明、越来越多。这是第二科，胜进增长。下面第三科，名真非似。

巳三、名真非似

由诸善法转增长故；菩萨尔时得名真实，不名相似。

「由诸善法转增长故；菩萨尔时得名真实」，由于这位菩萨，他所努力作的善法展转的增长，所以「菩萨尔时得名真实」，这位菩萨那个时候就叫作真实菩萨，「不名相似」，不是说相似的菩萨，好像不是真的。那么叫「真实菩萨」。这是第三科，下面第四科，善知调伏。

巳四、善知调伏

由得真实菩萨名故；于一切种一切有情调伏方便，如实了知。

由于这位菩萨，也就是这位禅师，他成就了真实的菩萨的名称，应该就是得无生法忍了。「于一切种一切有情调伏方便，如实了知」，这个真实菩萨这个名称的使用，使用这个「真实」的名称，他究竟有什么功德呢？有什么智慧呢？「于一切种」，一切种类的有情，一切的有情，或者人、或者天、或者三恶道、或者信佛、或者不信佛，这个一切有情调伏的方便，调伏这一切有情的法门；这个众生应该这样调伏，那个众生应该那样调伏，这件事如实了知。这件事可见还是不简单。

《披寻记》一六七二页：

普于一切所应作事等者：此即〈功德品〉中第二嗢柁南摄。如其次第寻文可知。

「普于一切所应作事等者：此即〈功德品〉中第二嗢柁南摄」，这〈功德品〉的第二嗢柁南，就是「无颠倒加行，退堕与胜进，相似实功德，善调伏有情」。这个颂，意思的确是这样意思。「如其次第寻文可知。」

辰三、诸施设等（分五科）　巳一、施设建立（分二科）　午一、标一切善修

如实知故；一切安立，皆得善巧。

这是第三科。前面第一科是受记等，第二科是无颠倒等，现在第三科，诸施设等。这里分五科，第一科，施设建立。这个施设建立的意思，说个白话就是「安排的事情都能成就」，应该是这样意思。这科又分两科，第一科是标一切善修。

「如实知故」，说这位菩萨，一切种一切有情调伏方便如实了知，他有这样的大智慧。「一切安立，皆得善巧」，对于安立的这些法门，就是自己计划的想要这样修行。「皆得善巧」，这件事他能有智慧把它善巧方便的作成功。这一句实在是标，下面第二科，是释由寻思等，由寻思等，就是解释前面那句话。

午二、释由寻思等

从此寻求，于此寻求，由此寻求。既寻求已，由此究竟皆正安立：如是名为一切安立皆得善巧。

「从此寻求」，这是从这里去思惟去观察，应该是「名寻思」。这四寻思、四如实智，这四寻思里面第一个是「名寻思」。如果没有名句，你心里面不能够思惟，所以从名这里开始去思惟，就是「名为先故想」的意思。但是这是在圣道上说的。「于此寻求」，就是名所诠显的义，也就是那个事，「名事互为客」那个「事」，也就是「事寻思」，就是在种种名寻求它所诠显的那个「事」是无体性的，这个意思。「由此寻求」，就是自性、差别假立寻思；自性假立寻思、差别假立寻思。加上名、事，正好就是四寻思。「由此寻求」，由此自性、差别假立的寻思，这样一共是四种寻思；名、事、自生、差别，从这四方面去观察思惟，都是毕竟空寂的。

「既寻求已，由此究竟皆正安立」，既然这样去思惟观察，这个当然也是在奢摩他里面观察的，不是散乱心的观察。「由此究竟」，由于先名、事、自性、差别的观察，都是意言分别，都是虚妄不实，这是毕竟空寂。因为由于这样子修止观，就是「究竟皆正安立」，就可以断烦恼，可以见第一义谛了，这件事都可以现前了。「如是名为一切安立皆得善巧」，所以前面那段文，「如实知故，一切安立，皆得善巧」，就是这样意思，就是由于修四寻思观，而得善巧，就是成就四如实智了。

巳二、五种无量（分二科）　午一、教授善巧

于诸安立得善巧故；复于教授能得善巧。

这是第二科，五种无量。前面第一科施设建立，施设建立看出来就是修四寻思、四如实智的止观。这第二科是五种无量，分两科，第一科是教授善巧。

「于诸安立得善巧故」，这位菩萨对于佛所开示的四寻思、四如实智，这位菩萨依教奉行，就得到了四寻思、四如实智的智慧了，得善巧，「善巧」就是智慧，就是成就了这个微妙的智慧了。「复于教授能得善巧」，他自己得成圣道了，所以他又能慈悲的教化众生，对于教化众生这件事，他也是作得很圆满，所以能得善巧。前面是

自利，这里是化他。

午二、获彼等持

于其教授得善巧故；复能获得无量所缘三摩地王。

这第二科，获彼等持。这个科文上说五种无量，在表面上看不出来有五种无量的意思。但是这位大德他用这个名字，他就是读前面的文，这个四寻思、四如实智后边就有五种无量，所以在这里也就这样解释了，那么到后边再说。

「于其教授得善巧故」，这第二科。前面第一科，教授善巧。这第二科，获彼等持。「于其教授得善巧故」，就是他能够教化众生也得到善巧方便的智慧。「复能获得无量所缘三摩地王」，他又能够成就无量的所缘的三摩地王，这个「王」是自在的意思，就是成就了很多的定，成就了很多的三昧，这样意思。他成就了四寻思、四如实智，这是得无生法忍的菩萨。得无生法忍的菩萨他能够有大悲心教化众生，能够自利利他，他也就能得到很多的三昧，那就是极喜地、离垢地、发光地了，到了发光地，这个意思；我们没有无所得的智慧，这个有所得的执着障碍我们不容易得无生法忍，也不容易得三昧。这个到了极喜地菩萨以上，他们得圣道了，他有无所得的智慧，能够化有所得的这些虚妄分别，所以心就容易成就定，所以「复能获得无量所缘三摩地王」。

巳三、说法果利

获得如是三摩地已；能不唐捐宣说正法种种行相。说正法时，皆有胜果。

这是第三科，说法果利，说法是有果利的，不是空说法的。第二科是五种无量，现在第三科，说法果利。

「获得如是三摩地已，能不唐捐」，所以他能够不白辛苦，他为人宣说正法的种种戒定慧；为人说六波罗密的行相、或者说戒定慧的行相、或者三十七道品的行相。「说正法时，皆有胜果」，他宣说正法的时候，听法的人都能得成就殊胜的胜果，能得圣道。

这佛为众生说法的时候，就是能令人得须陀洹果，能令人得阿罗汉道，能有这种威力。在大乘佛法来说，说法的时候能令人发无上菩提心，能令人得无生法忍，能令人信解圣道，精进修行，能令正法久住，这些胜果。

巳四、大乘性摄

能于大乘究竟出离，以依大性而出离故，能摄大乘。

这是第四科，大乘性摄。这里是说菩萨；菩萨他自己用功修行，发菩提心，得无生法忍，教化众生，自己的戒定慧都向上增长广大。「能于大乘究竟出离」，他能够依于大乘佛法究竟的出离烦恼障、所知障。「以依大性而出离故，能摄大乘」，因为他是学习大乘佛法，依于大乘佛法而出离生死，就能够「摄大乘」的福德资粮、智慧资粮，大乘的因果都能圆满成就。

巳五、菩萨名号

由此复于彼彼大乘出离位中，得彼彼名。一切菩萨，同共此名；一切世间诸佛菩萨皆共安立，皆共称叹。

这是第五科，菩萨名号。「由此复于」，由于他是真实菩萨了，他又能大悲心教化众生。所以「复于彼彼大乘出离位中」，这个「彼彼」就是「大乘出离位」，就是十住、十行、十回向、十地，这个出离一切系缚的这些圣位。「得彼彼名」，得到各式各样的好的名称，这个名称就是「菩提萨埵摩诃萨埵」，那上面也说到：「成就觉慧、最上照明、最胜真子、最胜住持、普能降伏、最胜萌芽、亦名勇健、亦名最圣、亦名商主、亦名大称、亦名怜愍、亦名大福、亦名自在、亦名法师」，这种种的名字。「一切菩萨，同共此名」，这位菩萨得到这么多的佳名，其余一切菩萨也一样都有这个名字。「一切世间诸佛菩萨皆共安立」，一切世间的诸佛，一切世间的菩萨，都共同的为真实菩萨安立这个名字。「皆共称叹」，十方诸佛一切菩萨都称叹这位菩萨。

这是第五科，菩萨名号。下面第二科是结。前面是辨，这是结。

卯二、结

当知是名所可称赞功德殊胜。

《披寻记》一六七三页：

一切安立皆得善巧等者：此即〈功德品〉中第四第五嗢柁南摄。此中一切安立皆得善巧，显彼第四嗢柁南中前三句义。四寻思中若名寻思，是名从此寻求。若事寻思，是名于此寻求。若自性差别假立寻思，是名由此寻求。由此四种寻思得如实智，是名由此究竟。言于教授能得善巧等者：此显于五无量能起一切善巧作用故。言于彼彼大乘出离位中得彼彼名等者：此即第五嗢柁南中菩萨十应知建立诸名号。余文易了，随应当知嗢柁南摄。

「一切安立皆得善巧等者：此即〈功德品〉中第四第五嗢柁南摄」，那个第四、第五。第四的那个嗢柁南是「诸施设建立、一切法寻思、及如实遍智、如是诸无量」这是第四。第五个嗢柁南是「说法果胜利、大乘性与摄、菩萨十应知、建立诸名号」，这是第四、第五嗢柁南。「此中一切安立皆得善巧，显彼第四嗢柁南中前三句义。四寻思中若名寻思，是名从此寻求。若事寻思，是名于此寻求。若自性差别假立寻思，是名由此寻求。由此四种寻思得如实智」，就是得无生法忍了。「是名由此究竟」，这如实智，看这文上的意思，就是内凡位有四个位置，暖、顶，这是四寻思。忍、世第一，是四如实智。四如实智若说得无生法忍的话，应该从极喜地开始。现在在《摄大乘论》也好、在《瑜伽师地论》也好，都是从忍、世第一才开始有四如实智。那么这两个位子是接近得无生法忍，还没得无生法忍。所以这地方有那么一点出入。「是名由此究竟」。

「言于教授能得善巧等者：此显于五无量能起一切善巧作用故」，是这样意思。这个五无量；第一个就是有情界无量，就是众生是无量无边的。菩萨大慈大悲教化一切众生，因为有苦恼的众生，菩萨才发大悲心教化众生，所以这是善巧的作用。第二是世界无量，有众生一定有众生的住处，然后才能够教化众生，这第二世界无量。第三是法界无量，法界无量就是众生或作善法、或作恶法，所以这样就有无量无边的法，这些无量无边的法没有接触佛教的时候，都是贪瞋痴的事情，这是法界无量。第四个所调伏界无量，就是在无量无边的众生里面，有的众生有善根、有堪能、有大势力，能在佛法中得大利益，那么这就是所调伏界的无量。第五个是调伏方便界无量，菩萨发大悲心、有大智慧调伏众生，用什么方法来调伏？就是佛法。佛菩萨他自己由外凡到内凡，由内凡到得无生法忍，他在无量无边的佛法中努力的学习，所以他能够调伏一切众生，有这么多的善巧方便。所以这叫作「此显于五无量能起一切善巧作用故」。

「言于彼彼大乘出离位中得彼彼名等者：此即第五嗢柁南中」那个「菩萨十应知」。「菩萨十应知」，实在就是菩萨十种差别；第一种就是住种性的菩萨。二是已趣入的菩萨。三是未净意乐。四是已净意乐、就是得无生法忍的了。五未成熟，就是你还没能到第十地，到第十地就名已成熟。未堕决定、已堕决定，这又是一种。九、是一生所系菩萨。十是住最后有的菩萨。就是有这么多的不同，这叫作「十应知」。「建立诸名号」，就是刚才说，菩萨有很多的名号。「余文易了，随应当知嗢柁南摄。」

辛二、次相等摄（分八科）　壬一、相

由得如是殊胜名故；当知获得诸菩萨相诸相所相，成就其相。

这是第二科，次相等摄。这是前面第一科，初持摄这一科讲完了。这个大科，菩萨地是第十二科，菩萨地里分两科，第一科是结前生后，第二科是广辨一一，这一科分两科，第一科是普摄学果，这一科是很多。第二科是地义次第，就是现在这个地方，叫作地义次第，从前面已经开始了。这个地义次第里面分两科，第一科结前生后，第二科也是广辨一一。又分两科，第一科是辨，第二科是结。辨里面分三科，第一科是初持摄，这一科也很多，我们也学习完了。现在是第二科，次相等摄。分八科，第一科是相。

「由得如是殊胜名故」，由于这位菩萨得了无生法忍以后，他得到这么多殊胜的名字「故」。「当知获得诸菩萨相」，他有名也就应该有实，所以他是成就了菩萨的诸相、「菩萨相」。「菩萨相」是有五种；第一个是哀愍，他有慈悲心。第二个是爱语，同众生说话的时候，都是对人有利益的。第三是勇猛。第四是舒手惠施。第五个是能解甚深义理密意，这是大智慧的境界。菩萨就是有慈悲、有大智慧、而还有勇猛，菩萨这个勇猛还是很特别的。「当知获得诸菩萨相」，有这么多的殊胜的名称，那就表示他已经成就了诸菩萨的道德的行相，圣人的行相。

「诸相所相」，这么多的德相来相这个菩萨，来庄严这个菩萨。也就是菩萨成就了这么多的功德，「成就其相」。这是第一科是相。第二科是分。

壬二、分

如是正行一切种相，在家出家二分菩萨所能成办。

「如是正行一切种相」，就是这位菩萨修三十七道品，修六波罗密的正行，成就了这么多的功德相，这么多的功德的庄严。这个相是谁成就的呢？是「在家出家二分菩萨所能成办」，就是有的菩萨是在家，有的菩萨是出家，这两部分的菩萨所能成办的，他这么多的功德庄严，在家菩萨也能成就，出家菩萨也能成就。「所能成办」的，不是说决定是出家，在家菩萨也能成就。

壬三、增上意乐

于二分中能成办已；正行坚固，于诸善品获得一向增上意乐。如是意乐，或在家品所应摄受；或出家品所应摄受。

这下面第三科，增上意乐。「于二分中能成办已」，这两位菩萨，能成办菩萨的功德以后，「正行坚固，于诸善品获得一向增上意乐」，他的正行特别坚固，世间上的恶法、世间上的污染所不能动摇的，他的戒定慧特别坚固。「于诸善品获得一向增上意乐」，对于这个戒定慧的善品，他成就了「一向」，就是一个方向，没有第二个方向，就是成就了「增上意乐」，「增上」就是殊胜的意思、强大的意思，就是得了

圣道以后是特别强大的，他的戒定慧非是凡夫所能及的，所以增上意乐，也就是得无生法忍了的意思。「如是意乐，或在家品所应摄受；或出家品所应摄受」，这个增上意乐，这个清净强大勇猛的意乐，就是得无生法忍。这个功德或者是在家品菩萨所应该成就的，或出家品所应该成就的。这是第三科，增上意乐。下面第四科，住。

壬四、住

或于善品能正安立，乃至安住。

这是第四科。「或于善品能正安立」，或者这样解释，这位发无上菩提心的菩萨，他接近得无生法忍的时候，他能安立在戒定慧这里，安立在六波罗密这里。「乃至安住」，就是由内凡位到了见道，到了圣位的时候，初欢喜地以上，这个时候就安住在善品之中，主要就是安住在第一义谛，安住在这里。

《披寻记》一六七三页：

或于善品能正安立乃至安住者：此显〈住品〉应知。于其胜解行住，名正安立。从此已上所余诸住，名正安住。

「或于善品能正安立乃至安住者：此显〈住品〉应知」，这句话就是显示前面那个〈住品〉的意思。「于其胜解行住，名正安立」，就是这位菩萨这个时候，他发了无上菩提心，他努力的学习佛法，修六波罗密，他达到胜解行住的程度了，就是对于第一义谛，他能深入的胜解，这个「胜」是有力量的意思，这个「解」就是通达明了，他对于法的学习、法的通达很有力量，叫作「胜解」。譬如说我们现在学习佛法，我现在这么讲，有人说：「你讲得不对！」你心就有一点疑惑；「我可能讲得不对。」那就表示你没有力量，你对佛法的理解没有力量。现在这是「胜解」就是他有力量，就是深刻的意思。「胜解胜行」有胜解、他就会行，就能够如是解也如是修止观，叫「胜解行」。譬如我们自己反省就知道，我们学习了一切法都是假名有，都是毕竟空的；你用嘴这么说可以，你心里能作如是观吗？不能，那就表示你，「一切法都是假名有，是毕竟空」，你通达的肤浅、没有力量。若是我们对这个道理，今天也学习，明天也学习，今天也专精思惟，明天也专精思惟，达到了一个高的程度的时候，那自然是这样子，自然是能修止观。如果你能修止观的时候，那你修净土法门的时候，就是念诸法如名为念佛，而不会念阿弥陀佛名号，不会单独以此为行门的，不会是那样的，一定是会念诸法如的，不一样的。

所以「于其胜解行住」，达到这个程度的时候一定是能修止观的。「名正安立」，这话是这样意思。「从此已上所余诸住，名正安住」，从这个胜解行住以上，就是见道了，得无生法忍了。得无生法忍，就是初欢喜地（初极喜地）、二离垢地、三发光地、四焰慧地、五难胜地、六现前地、七远行地、八不动地，那上边都叫作「安住」，就是安住第一义谛，无论什么境界都是诸法如，对他都是增上缘，都能增益他的道力；你骂他一句、他也增益道力、道力能增长的，你赞叹他一句、他也是能够与第一义谛相应、他不会随着你的舌头转的、不会的。所以「或于善品能正安立，乃至安住」。

壬五、生

从此已上，故作意思受诸有生。于彼生处，常得值遇诸佛菩萨。

这第五科是生。「从此已上」，就是从得无生法忍以后，就是初地、二地、三地、四地已上。「故作意思受诸有生」，他要故意的这样子想，他「受诸有生」，我愿意在人间，我愿意到天上去，或者我愿意到阿弥陀佛国去，就「故作意思受诸有

生」，他是能这样子。「受诸有生」这个地方，这个「有生」多数是到众生的世界，到众生世界叫「受诸有生」。「于彼生处，常得值遇诸佛菩萨」，他到那个地方去得一个果报，或者在人间、或者在天上，其中有一件事是决定的，什么事情呢？「常得值遇诸佛菩萨」，他常是能遇见佛菩萨。当然他也是愿意到佛世界去，他愿意到阿[门+人+人+人]佛世界，到日月光佛世界，一切佛世界都可以去。但是他就是不到佛世界，到众生世界，也能遇见佛的。说这个地方是众生世界，没有佛住世，但是他一入定就可以见佛，就是见佛听佛说法了，有这个事情，和我们凡夫不一样。所以是「常得值遇诸佛菩萨」的。

若是我们没得无生法忍的人，我们的程度还没有到内凡，还在外凡的境界，这个时候我们没有能力入定，没能力入定，我们佛法理解的程度也不够，这时候你想见佛还不容易。也不是说不能见佛，但是难，就是我们的贪瞋痴的障碍，不容易的。所以这样情形，还是念阿弥陀佛好，求生阿弥陀佛国好。到阿弥陀佛国是非常好，那个世界没有战争，这是最殊胜了，世界是和平的。第二、这生命体在那里没有老病死，你看这好不好？你若不到那个佛世界去，你若在众生世界，这众生世界很多很多的问题，而你得的这个身体又有老病死。所以我们若从这地方去观察，那我们不到佛世界，没有第二个地方可以去的呀！别的地方是不可以去了。这位菩萨，我们不能和他比。他不到佛世界去，他什么地方都是佛世界啊！我们不能和他比。所以「于彼生处，常得值遇诸佛菩萨」。

壬六、摄受

及能起作一切有情诸饶益事。

这位菩萨他是圣人，他能够发动，能够作对一切有情有利益的事情，他能作这个事。

《披寻记》一六七三页：

起作一切有情诸饶益事者：此显〈摄受品〉应知。

是前面那个〈摄受品〉。

壬七、地

恒常无间蒙佛菩萨无倒教授，任持善品，领受殊胜证得分位。由领受故，于可称赞摄受殊胜证得分位，能正安处如己舍宅。

这是第七科，前面是摄受。这第七科是地。「恒常无间蒙佛菩萨无倒教授」，这位圣者的菩萨他「恒常无间」，没有间断、长时期没有间断的能蒙一切佛、一切菩萨「无倒教授」，微妙的教授佛法。当然这个是他已经得无生法忍了，但是还没得一切种智，所以他还要见佛闻法，而佛也是大慈大悲，时时的教授他。「任持善品，领受殊胜」，他教授，那不白教授啊！佛为他说法，他能够「任持」，能摄持，不像我们学完了，没有到五分钟就完全忘了，不知道学什么。所以他能任持佛所说的善法，能摄持而不忘失。「领受殊胜」，他也就能如法的修行，能够悟入第一义谛。「证得分位」，他能证得十地的位子；初地、二地、三地、四地、五地、六地。

「由领受故，于可称赞摄受殊胜证得分位，能正安处如己舍宅」，由于他能够如理作意，悟入第一义谛，所以叫作「受」。「于可称赞摄受」，「摄受殊胜证得分位」是可赞叹的事情，他能够「摄受」，也可以说是成就，成就殊胜的证得分位，就是刚才说的那个十地。「能正安处如己舍宅」，他能够一点不颠倒的安处在第一义

谛，就像我们在自己的房子住似的，「毕竟空寂舍」，以第一义谛为自己的房子，他在那里住。

《披寻记》一六七三页：

恒常无间蒙佛菩萨无倒教授等者：此显〈地品〉应知。

下面第八科，是行。

壬八、行

住此位已，能于后后殊胜分位，一切种相觉慧升进；渐次乃至到于究竟。

「住此位已」，他安住在第一义谛以后，他能够「后后殊胜分位」，他不是停留在那里，他还努力的向前进，以后以后更高的境界，譬如说到五地、又到六地、到七地、到八地。「一切种相觉慧升进」，通达一切法的大智慧，这个智慧逐渐逐渐向前进。「渐次乃至到于究竟」逐渐的由八地、九地、十地一直到阿耨多罗三藐三菩提，就是究竟圆满了。

《披寻记》一六七四页：

能于后后殊胜分位一切种相觉慧升进等者；此显〈行品〉应知。

于其中间不生喜足。

这位菩萨他没有究竟圆满，在中间那里，他不生喜足。「就好了！我不须要再进步了。」他没有这个心情。

辛三、后建立摄

如是升进，证得究竟；从此不求其余上地。已到究竟极边际故；名得无上。

这下面第三科，是后建立摄。分三科，第一科是持摄，第二科是相等摄。现在是最后是建立摄。

「如是升进，证得究竟」，就是这样子不断的向上升进，「证得究竟」，就证得无上菩提了。「从此不求其余上地」，到究竟圆满的时候，再就不求其余的上地，没有上地可求了。「已到究竟极边际故」，他现在的程度已经到了究竟圆满的极边际了。「名得无上」，就是得了无上菩提了。所以「后建立摄」。

下面第二科是结。前面第一科是辨，分三科，讲完了。现在第二科是结。

庚二、结

是名菩萨地义次第。

这是菩萨地前后深浅的次第。

《披寻记》一六七四页：

如是升进证得究竟等者：此显〈建立品〉应知。

本地分中有余依地第十六

这是第十六地，有余依地，前面菩萨地是第十五地。

丙十三、有余依地（分二科） 丁一、结前生后

如是已说菩萨地。云何有余依地？

菩萨地是第十二，现在这是第十三科，有余依地。分两科，第一科结前生后。

「如是已说菩萨地」，前面从三十五卷开始到这里，已经赞叹了菩萨地的次第、功德，这是结束前文。「云何有余依地？」有余依地是什么意义呢？这是生起后文，结前生后。

下面第二科，正辨地相，辨有余依地的相貌。分三科，第一科，标。

丁二、正辨地相（分三科） 戊一、标

当知此地有三种相。

第二科，正辨地相，分三科。第一科是标。

「当知此地有三种相」，当知此有余依地有三个相貌。这是标，就是标出来数目来。下面第二科是列，就是列出来名字。

戊二、列

一者、地施设安立。二者、寂静施设安立。三者、依施设安立。

「一者、地施设安立」，这是一个相。「二者、寂静施设安立。三者、依施设安立。」一共有这三个相貌。

这是列出来。下面第三科，解释。分三科，第一科先解释这个「地施设安立」。分三科，第一科是征。

戊三、释（分三科） 己一、地施设安立（分三科） 庚一、征

云何地施设安立？

这个「地施设安立」怎么讲呢？怎么解释呢？「征」就是问的意思。下面第二科就是解释。

庚二、释

谓有余依地，除五地一分，谓无心地、修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地。除一地全，谓无余依地。所余诸地，名有余依地。

这下面第二科解释。「谓有余依地」，这个「有余依地」是指什么说的？什么叫

作「有余依地」？前面「云何地施设安立？」这是问，下面就是「有余依地」。「有余依地，除五地一分」，一共是十七个地，其中有五地，要「除五地」，把那五地捡出去不算，它不是有余依地。十七个地其中有五个地拿掉它，它不算。但是不是全部的除掉，是「一分」，五地的其中的一分。什么叫作「五地」呢？「谓无心地」一共是十七地，其中有个无心地，有个修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地，这一共是五地。这五地其中有一分不要，是这么意思，不是完全不要。这到《披寻记》再解释也可以。「除一地全，谓无余依地」，这十七地里面有个无余依地，这无余依地完全把它挑出去，它不算，这一地是全部的除掉、不算。那五个地只是每一地除去一少分，不是完全除掉。「所余诸地」，除掉的不算，剩下来的都可以名之为有余依地。是这么意思。

庚三、结

是名地施设安立。

《披寻记》一六七四页：

除五地一分等者：谓除五地中无余依涅盘所摄一分，取余一分施设安立有余依地。如于无心地中有二建立：谓若阿赖耶识永灭，名无心地，此即无余依摄。若所余位诸转识灭，名无心地，此即有余依摄。义如有心无心地说应知。（陵本十三卷十四页）今除无心地中无余依摄一分，取彼有余依摄一分，名有余依地施设安立。如说无心地，如是修所成地声闻地独觉地菩萨地随应当知。

「除五地一分等者：谓除五地中无余依涅盘所摄一分」，就在无心地里面，这无余依涅盘地，这无心地里面也有包括这无余依涅盘的，在无心地里面除掉那个无余依涅盘，除掉那一少分。「除五地中无余依涅盘所摄一分」，无心地里面也有无余依涅盘。修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地里面都有无余依涅盘的。就是把这五地里面的无余依涅盘不要，这个意思。这个下面有解释。这无心地不解释。修所成地里面，是修慧，因修慧而成就的圣道，那里面也有无余涅盘，他也可以成就有余涅盘，但是也能成就无余涅盘，现在修所成地里面的无余涅盘不算。声闻地里面也有无余涅盘，独觉地里边也有无余涅盘，这个菩萨地里面也有无余涅盘，因为这些地里面有苦集灭道。有苦集灭道，苦谛、集谛这不算，灭谛里面有无余涅盘。这声闻地、独觉地、菩萨地里面都有四谛，都有四谛就都有灭谛，灭谛里面有无余涅盘，就是把那一分除掉，是这样意思。所以「除五地中无余涅盘所摄的一分」，把那个除掉。

「取余一分施设安立有余依地」，就是无心地里面的无余涅盘，乃至菩萨地里面的无余涅盘除掉，剩下来的那一分，那一分「取余一分施设安立有余依地」，就施设这个名字，可以安立叫作「有余依地」，这么意思。这个「施设安立」，这「施设」就是施设一个名字，就是这个意思。在什么地方给它起个名字叫作「有余依」呢？就是除掉了无余涅盘剩下的那一部分，都可以名之为「有余依」，就这样子。施设一个名字，这个名字在什么地方安立呢？就剩余的那一部分，在那里安立。譬如说我们现在的身体叫作色受想行识，给它安立叫作「我」，就是这个意思。「施设安立有余依地」。

「如于无心地中有二建立」，这下面举个例子，前面是总说在这五地里面的无余涅盘除掉，现在举出一个例子，什么叫作「无余涅盘」？「如于无心地中有二建立」，有两个道理可以宣说。那两个呢？「谓若阿赖耶识永灭，名无心地」，连阿赖耶识都灭了，譬如在《瑜伽师地论》，在这部论上说，阿罗汉入无余涅盘的时候，阿赖耶识灭了。阿赖耶识灭了就没有心了，就名叫作「无心地」，「名无心地」。「此即无余依摄」，这阿赖耶识也灭了，这就是无余依涅盘的意思。这「无余依」，若阿赖耶识在，阿赖耶识为依，就是有余依。现在这个依也灭了，这阿赖耶识也灭了，所

以叫「此即无余依摄」。

「若所余位诸转识灭，名无心地」，前面说阿赖耶识灭叫「无心地」，这下面第二个解释，若所其余的阶段的时候「诸转识灭」，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识灭了，这也叫作「无心地」。譬如说我们睡觉的时候，我们不作梦，那前六识都不动了，那就可以名之为「无心地」，也可以这么说。但是若作梦，作梦是第六识在活动，那就是第六识还在，就不可以说叫作「无心地」。所以这「无心地」有两个解释，一个是前六识灭了叫作「无心地」，或者说阿赖耶识也灭了，也叫作「无心地」，是这么意思。所以无心睡眠也叫「无心地」，或者是他不是睡觉、闷绝了，一下子倒在地上昏过去了，第六识也不活动，这时候也叫作「无心地」。「若所余位诸转识灭」，名叫作「无心地」。「此即有余依摄」，前面说阿赖耶识灭了，那叫作「无心地」，那就是「无余依」了。现在说是前六识不动，也叫「无心地」，但是也可以说是「有余依」，而不能说「无余依」。「义如有心无心地说应知」，前面这有心地、无心地前面已经过去了，那里说了很多解释了。（陵本十三卷十四页），这是在那有心地、无心地，这个地方。

「今除无心地中无余依摄一分」，现在是无心地里面那无余依摄那一部分，「取彼有余依摄一分」，名叫作「有余依地施设安立」，现在是这样意思。「如说无心地」，是这样子，这么解释了。「如是修所成地声闻地独觉地菩萨地随应当知」，也是除掉那个无余依那一部分，那么剩下来的就可以名之为有余依地了，这样意思。

己二、寂静施设安立（分五科）　庚一、征

云何寂静施设安立？

前面是「地施设安立」。有三种相，第一个是「地施设安立」，这一个施设解释完了。现在解释「寂静施设安立」是第二科，这里分五科，第一科是征。

「云何寂静施设安立？」施设这个名字，用这个名字安立在这个地方。这个怎么解释呢？是先征，下面第二科标。

庚二、标

谓由四种寂静，施设安立有余依地。

就是要四种都是寂静，这里面没有动乱。「施设安立」这就叫作「有余依地」。这譬如说我们的色受想行识的生命，这里面没有爱烦恼、没有见烦恼，这就叫作「有余依涅盘」，就是还有剩下的色受想行识还在，这里面也有尽智、无生智，有阿罗汉的智慧，这都是「有余依」；如果这些都没有了，这就是「无余依」了，是这么意思。现在这里说「四种寂静，施设安立有余依地」，这是第二科是标。第三科是列出来。四种寂静，那四种寂静呢？

庚三、列

一、由苦寂静故。二、由烦恼寂静故。三、由不损恼有情寂静故。四、由舍寂静故。

这四种寂静，这是列出来。下面第四科是解释，分四科，第一科先解释苦寂静。

庚四、释（分四科）　辛一、苦寂静

云何苦寂静？谓阿罗汉苾刍，诸漏永尽；所有当来后有众苦皆悉永断，已得遍知。如

多罗树断截根顶，不复现前。由得当来不生法故：是名苦寂静。

「云何苦寂静？」怎么叫作苦的寂静呢？这个苦若来了的时候，这苦恼若现前的时候，心是动乱的，是那么意思。现在「苦寂静」，就是没有这个动乱了，所以叫作「寂静」，那也就是没有苦了，这个意思。

「云何苦寂静？谓阿罗汉苾刍，诸漏永尽」，就是初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含，这三果圣人都不在内，唯独到阿罗汉果，四果的时候这个苾刍；阿罗汉一定是出家人，所以叫「阿罗汉苾刍」。「诸漏永尽」，他的爱烦恼和见烦恼都永久的消灭了。「所有当来后有众苦皆悉永断」，他的诸漏永尽，他的苦尽没有呢？「所有当来」，就是将来后有众苦，将来他的色受想行识，在色受想行识上有老病死，有很多很多苦恼的事情，现在这位阿罗汉将来的色受想行识的众苦，「皆悉永断」，都完全断灭了。就是他现在的色受想行识还是有的，现在的色受想行识也可能会有病，所以也可能有很多苦，所以不说现在，只是说当来，「当来众苦皆悉永断」。「已得遍知」，这位阿罗汉他已经成就了他的清净的明了的智慧，普遍的随时都是现前，没有胡涂的时候。这个「知」也就是他的智慧，时时现前的，不会失掉的，已经成就了。

「如多罗树断截根顶」，这说个譬喻，像那个多罗树，这个树，若断截它的根，若断截它的顶，那这个树决定会死掉了。说这位阿罗汉他断除见烦恼、也断除去爱烦恼，他断了以后不会再现前的，这烦恼不会再现前，就是他的烦恼的种子被消灭了。说我们虽然是凡夫，有的时候也没有烦恼，但是那烦恼种子还在那里，烦恼种子有的时候会动，你就有烦恼。阿罗汉的烦恼种子他灭掉了，就永久不会有烦恼，不复现前。「由得当来不生法故」，由于阿罗汉他修学戒定慧，他成就了将来烦恼不现起，他成就了这个功德了。这里面有两个意思，一个是他成就了无我的智慧，只要没有入涅盘，他的智慧一直的成就而不会失掉。第二个原因，烦恼种子消灭了，所以将来不会有烦恼现前这回事。烦恼不现前，所以也就没有苦恼，老病死都没有了，是名叫作「苦寂静」。

辛二、烦恼寂静

云何烦恼寂静？谓阿罗汉苾刍贪欲永断、瞋恚永断、愚痴永断，一切烦恼皆悉永断。由得毕竟不生法故；是名烦恼寂静。

「云何烦恼寂静？」这下面第二科，烦恼寂静。烦恼也是动乱的，烦恼现在不动乱了，没有烦恼了，所以叫作寂静。「谓阿罗汉苾刍贪欲永断、瞋恚永断、愚痴永断，一切烦恼皆悉永断」，怎么叫作烦恼寂静呢？「谓阿罗汉比丘贪欲永断」，他的贪欲心永久是消灭了，不是暂时的。我们修不净观是暂时的调伏烦恼，不是断灭烦恼。阿罗汉他修无我观的时候，这里面无有少法可得，常常作如是观，他就灭掉了这个贪欲心。「瞋恚永断」，这个瞋恚心也是，没有我。这个修无我观还是很厉害的。他观察我不可得的时候，就是色受想行识里没有我，离色受想行识也没有我。

我看这《大毗婆沙论》上，这须菩提尊者他去到另外一个修行人，都是住茅蓬嘛！他去敲他的门，里面那位比丘说：「你是谁？」须菩提尊者在那里想：「是谁？」他不能说「是我」，这句话说不出来。因为他常修无我观，色受想行识里没有我，离开色受想行识也没有我，所以现在这是谁？他不能说「是我」，达到这么个程度。我们若常常修无我观，也一样也会到这个程度。说是有人骂你：「妙境是坏蛋」，谁是妙境？他也不承认是我，所以你骂那个人，并不是骂我，所以他心不动。你赞叹，他也不动。修无我观有这个微妙，所以可以修无我观。你不修法空观没有关系，但是你若修无我观能得圣道，能达到这个境界。所以若是对无我义你能常常学习，常常思惟，就是可以修无我观。修无我观先修不净观，先修慈悲观也可以，慈悲观破除瞋心、不净观破除欲心，这个欲心和瞋心是障道因缘，把它破掉，破掉以后你

心里面也容易寂静，这个时候修奢摩他，修无我观就得圣道了。就是阿罗汉，能达到阿罗汉那么高的境界。

说「云何烦恼寂静？谓阿罗汉比丘贪欲永断」，瞋恚也是永断，他这个时候，世间上一切的境界都不关我事，不再有贪瞋痴的这种活动。「愚痴永断」，这个愚痴的烦恼也永久的断了，你若通达十二缘起，苦集灭道这个道理，这个愚痴心是没有的，就知道世间是因果，出世间也有因果的道理；都是十二缘起，无明灭则行灭，乃至生灭则老死灭。这个生死的缘起和涅盘的缘起，这是要经过学习。你常能够修无我观，见到离一切相的毕竟空的境界，就是得涅盘了。所以「愚痴永断」。「一切烦恼皆悉永断」，所有的烦恼都完全断了。当然这个地方还是要有定，散乱心不能成就这件事，一定要修奢摩他的定，由欲界定到未到地定，未到地定到色界四禅，当然你再修无色界四空定也可以，但是色界四禅里面修四念处是很有力量的。「一切烦恼皆悉永断」。

「由得毕竟不生法故；是名烦恼寂静」，这个「毕竟不生法故」就是无我观，这个无我观，此中我不可得，色受想行识也是不可得，这里面无有少法可得，不生不灭。「是名烦恼寂静」，要修四念处才能断烦恼，断烦恼就得到毕竟不生法故，「是名烦恼寂静」。

辛三、不损恼有情寂静

云何不损恼有情寂静？谓阿罗汉苾刍贪欲永尽、瞋恚永尽、愚痴永尽，一切烦恼皆悉永尽；不造诸恶，修习诸善，是名不损恼有情寂静。

这是解释第三个，不损恼有情的寂静。怎么叫作「不损恼有情寂静」呢？「谓阿罗汉苾刍贪欲永尽、瞋恚永尽、愚痴永尽，一切烦恼皆悉永尽」，都寂灭了，「不造诸恶」，他不会再作伤害人的事情，他心里面没有贪瞋痴，若有贪瞋痴就可能会作恶，若有贪瞋痴的时候，这个人一定有我见，有我见、他就有贪瞋痴，有贪瞋痴就可能会伤害人，就会这样。现在他没有我了，他也没有贪瞋痴。「不造诸恶」，不会再作什么事情伤害人，没有这件事。「修习诸善」，他要动作，他可以作善事，阿罗汉可能作善法，不会再作恶的事，「是名不损恼有情寂静」。若作善事，那是会饶益有情，阿罗汉他因为不修法空观，他这个厌离心特别强，所以他这大悲心不容易生起来，他就自己走了，众生苦他不管了。就是这么回事，「是名不损恼有情」的寂静。

我们那天和一位同学谈这件事，以前我没有学习《瑜伽师地论》的时候，还不知道这件事，只是说是菩萨有大悲心，所以能在生死里弘扬佛法度化众生。学习了《瑜伽师地论》的时候，添出来这么一件、也算是智能吧！就是菩萨观一切法空，所以他厌离心轻，他能容易现起大悲心。说阿罗汉不能观一切法空，他只能修无我观，他的大悲心不容易现起，也是有大悲心，但是一思惟世间是苦，他就想入无余涅盘了。

辛四、舍寂静（分四科）　壬一、征

云何舍寂静？

这是第四个寂静，叫「舍寂静」。分四科，第一科是征。怎么叫作「舍寂静」呢？这是征。

壬二、标

谓阿罗汉苾刍诸漏永尽，于六恒住，恒常无间多分安住，

这是第二科标。谓阿罗汉比丘，他「诸漏永尽」，一切的烦恼都已经消除了，消除了以后，阿罗汉的眼耳鼻舌身意是怎么一个情形呢？就是「于六恒住，恒常无间多分安住」，就是断除爱烦恼、见烦恼之后，他的眼耳鼻舌身意也还是接触色声香味触法的，他有时候入定当然不接触，有时候不入定他就接触了。而这个时候「恒安住」，常常的寂静住，就是他心里没有烦恼，他接触色声香味触法的时候，他心里面也是寂静住，因为烦恼寂静了，「六恒住」。「恒常无间」，这个寂静住不是有间断的，长时期相续不断的心里寂静住。「多分」的「安住」在寂静住这里，这个「多分」好像又不是全的，多数是这样安住，有一部分还不是的。有一部分，那么他若听佛说法的时候，他可能随佛去思惟佛所说法，那也可以说是不安住，当然心还是清净的。

因为他还在世间，没有入无余涅盘，他有时候还是乞食的。乞食的时候他向这个斋主乞食，到那一家乞食，你常常乞食和他有关系了，他有的时候可能有事要求你。我看书上说毕陵伽婆蹉阿罗汉，他是常常到一个居士家乞食，这个居士不是个有钱的人家。他到居士家乞食，这个居士家有个小孩子，可能是两三岁、三四五岁这么样吧。这个阿罗汉到他家，这个小孩去抱他大腿，小孩子就是这样子。忽然间这一天来，这小孩子不见了，没有小孩来抱他大腿，那么看到父母在那愁眉苦脸的这样子。这毕陵伽婆蹉阿罗汉就问：「怎么回事？」说是：「小孩子丢了！不见了，到那儿去找也找不到，请阿阇黎慈悲，给我们找一找吧！」这毕陵伽婆蹉就坐下来一入定，一入定的时候他在定里面这么一伸手，就把这个孩子拿回来了，拽回来，这个厉害吧！因为他一入定，这阿罗汉有天眼通，一看，那个贼偷这个孩子，从岸抱到船上去了，他一下子就把他拿回来了，作这件事。

作这件事，当然这心里也是清净心作这件事，不能说是贼劫贼。后来大众僧知道了，大众僧要作羯摩；「你是作贼了，你抢人家的孩子」，说贼劫贼，有这个事情。这时候把这孩子找回来了，他父母就欢喜了。这件事就传开了；阿罗汉自己是不说这个事，但是就有人传到大众僧，喔！贼把他孩子偷去了，这是贼所有物，你去抢回来，你也是贼啊！贼劫贼。于是大众僧作羯磨，请他来参加，他不来，阿罗汉不来参加作羯磨。但是大众僧派人去找他来，他在寮房里，住在那里，这一敲他的门，这个手就粘在门上，就拿不下来。大众僧还等着他呀！「怎么好久都不来呢？」又派一个又到那儿去，又是粘上了。这样子，大众僧就吵闹。吵闹了，最后这个阿罗汉来了，大家就说明这件事，这阿罗汉不承认，「我不是贼劫贼」。这么吵闹的时候，佛就天耳遥闻，佛就来了，你们吵的什么？大家就报告。佛就问：「你用什么心情去把这个孩子夺回来？」他说：「我是用慈悲心。」因为他父母在那儿悲痛，他就同情这件事，就把他找回来，是这样意思。佛说：「若是用慈悲心，这不是贼劫贼。」这就没有这件事了。

我想这件事，你看这「于六恒住，恒常无间多分安住」，这个也算是寂静住，这是一件事。还有第二件事，这个频婆娑罗王送给阿罗汉一个毛毯，是很贵重的毛毯。他就拿回来，到他的住处。他在走的时候，贼就看见他拿这个毛毯，这个毛毯是很尊贵的，不是一般的毯子。这个贼这一天就到这儿来，就对阿罗汉说：「王送给你一个毛毯，你送给我好不好？」不是说偷，就直接和他要这个毯子。阿罗汉说：「好！你在窗户外，我这个毯子从这个窗户给你送出去。」就把窗户开开，这毯子就从这里送出去。外面这个贼就把毯子往外拽、拽、拽，没个完。一直的这个毯子无穷无尽的，堆了一大堆还是没个完。这个贼拿刀砍也砍不断，用火烧、烧也烧不断。最后这个贼呢「哎呀！这个阿罗汉有神通，算了！算了！」他就走了，不要了。这些事情，看出阿罗汉「于六恒住，恒常无间多分安住」，这个地方、就是阿罗汉也有一点戏弄他；你要，我心里面还是不给你的呀！

所以这「于六恒住，恒常无间多分安住」，不是全分的，可以这么讲吧！所以「于六恒住，恒常无间多分安住」，不是全分的。这是标，下面解释。

壬三、释

谓眼见色已，不喜不忧，安住上舍、正念、正知。如是耳闻声已、鼻嗅香已、舌尝味已、身觉触已、意了法已，不喜不忧，安住上舍、正念、正知；

这是解释，怎么叫作六恒住呢？「谓眼见色已」，就是阿罗汉他的眼看见外边青黄赤白这些色法以后，「不喜不忧」，心里也不感觉欢喜，看见可爱的境界，心里也不欢喜，看见可憎恶的事情，心里也不忧；不喜不忧。「安住上舍」，他的心里是什么呢？就是不执着。我们凡夫看见不满意的境界，心里面也不想去爱着，也有个舍的意思，但是那是下等的舍，不如这个阿罗汉他的心清净。这个「舍」就是不着，好的坏的，什么境界心里都不着，这也有不受一切法的意思。

「正念、正知」，这个「正念、正知」实在我们是讲过的，我今天再去查一查，这两个字，我查了一个钟头。它的解释很多，很多种的解释。这个「正念、正知」或者这么解释，这个「念」就是明静而住叫作「念」，就是奢摩他的止，也就是前面那个「安住上舍」的意思，就是「正念」。这「正知」呢？就是思惟它无常、无我，这就是有观的意思。「正念」就是止，「正知」就是观。思惟苦集灭道，思惟无常、无我，这叫「正知」，阿罗汉的心就是这样子。所以是「眼见色已，不喜不忧，安住上舍，正念正知」。

「如是耳闻声已、鼻嗅香已、舌尝味已、身觉触已、意了法已，不喜不忧，安住上舍、正念、正知」，阿罗汉的心是这样子。这是第三科的解释。第四科是结。

壬四、结

是名舍寂静。

舍寂静就是这个意思，没有贪瞋痴的活动。我们止观不相应的人，我们遇见什么境界能够「不喜不忧，安住上舍，正念正知」吗？我们恐怕不行。但是你若常修止观，就是我们的心接触到境界的时候，你马上提起来无常无我的止观，也会有效的，心就能清净住。这是第四科，结。下面第五科也是结束。

庚五、结

即依如是四种寂静，说有余依地，最极寂静、最极清凉；是名寂静施设安立。

「即依」，就是由于前面的「四种寂静」，「说有余依地，最极寂静」，就是说这阿罗汉的有余依地，就是没有入无余涅盘的时候，他还是心里面「最极寂静」的，没有贪瞋痴的活动。「最极清凉」，有烦恼的时候就是不清凉，这个「清」是清净，就是没有见烦恼、没有爱烦恼，是最极清凉。烦恼来的时候是热恼，就是不凉。现在没有烦恼而心里清净，也就是感觉清凉，没有苦恼了。「是名寂静施设安立」。

这四种施设安立，这是有余依地的相貌。

己三、依施设安立（分六科）　庚一、征

云何依施设安立？

这是「有余依地」，有余依地分二科，第一科「结前生后」，第二科「正辨地相」，正辨有余依地的相貌。分三科，第一科「标」，第二科「列」，第三科「解释」。第一科「地施设安立」，二「寂静施设安立」，这二科我们学习过了，现在第三科「依施设安立」。这一科分六科，第一科「征」。

「云何依施设安立」，怎么叫做依施设安立呢？是「征」，下边第二科是「标」。

庚二、标

谓有八种依。

依有八种不同。

庚三、列

一、施设依。二、摄受依。三、任持依。四、流转依。五、障碍依。六、苦恼依。七、适悦依。八、后边依。

一、施设依，乃至到第八后边依，有这八种依。

庚四、释（分八科）　辛一、施设依（分二科）　壬一、征

云何施设依？

下边第四科解释，分八科，第一科解释「施设依」，分二科，第一科「征」。「云何施设依」，怎么叫做施设依呢？这是征，下面第二科解释，分二科，第一科「出依事」。

壬二、释（分二科）　癸一、出依事

谓五取蕴。

这是第二科解释，解释里分二科，第一科是「出依事」。

「谓五取蕴」，就是五取蕴是所依止的，所依止这句话，五取蕴是所依止。「取蕴」，怎么讲呢？因「取」而有「蕴」，所以叫取蕴，有了蕴以后，又会引发出来取。「取」，就是烦恼，心取着蕴，取着这一切引起烦恼的境界，烦恼就现起了。因有烦恼，而就有色受想行识的蕴，有色受想行识的蕴以后，又会生起烦恼，所以叫做「取蕴」。这五取蕴，是所依之事，「所依」，就是无论什么事情，都要靠五蕴才能现起的。如果我们没有色受想行识，烦恼也不能现起，所有的业力也不能现起，所以它是烦恼、业力所依止的地方。「五蕴」实在是个果报，就是烦恼和业力所得的果报。得了这个果报，又会继续有烦恼，又继续会造业，所以它是所依之事。

癸二、明施设（分二科）　子一、补特伽罗想

由依此故，施设我及有情、命者、生者、能养育者、补特伽罗、意生、儒童等，诸想等想假用言说。

下面第二科「明施设」，施设怎么讲呢？下面解释分二科，第一科「补特伽罗想」。

「由依此故」，由于五取蕴作依止处的关系，「施设我及有情」，才能安立「我」的名字，这五取蕴，这色受想行识就是我。这「我」的名字，是因为有色受想行识五蕴才安立「我」这句话。谁是「我」？色受想行识是我，是这个意思。当然这个施设的「我」，是假名字叫做我，不承认在五蕴里面有「我」的体性的。若是执着色受想行识里面有个常恒住不变异的我，那他就不承认它是假名字的我了，那就是执着有真实的「我」。执着真实的我，也要依色受想行识而执着的，不能在虚空那地方执着有我的。「施设我」，就是安立我的名字，就是因为有五蕴的关系，安立我的名字。「及有情」，有情也是安立的，在《瑜伽师地论》下边的〈决择分〉里边解释，「谓诸贤圣，如实了知，唯有此法，更无余故」，所以叫做有情。这些佛教徒有了修行的人，他就明白只有色受想行识，另外没有事情，所以叫做有情。有情，就是色受想行识叫做有情，也都是假名字，也是根据五取蕴安立这个名字的。这也是个依，「由依此故，施设有情」。

「命者」，命就是寿命，寿命是什么意思呢？也是在五取蕴里边，虚妄的执着有个我。这里有个「我」，这个我也是根据色受想行识安立的，但是它有时间性，它这么长的时间内，相续不绝断的继续存在。或者存在一百年，或者是存在一千年，总是到时候结束了，这就是「命者」，这也是安立的。「生者」，生者是什么意思呢？就是执着色受想行识是我，它能生起很多的事，所以叫生者。「能养育者」，依五取蕴执着有我，我能够创造将来得果报的业力。我或者作善，或者作恶，有如是的业力和将来会得果报，这叫能养育者，就是能养育出业力。「补特伽罗」，翻个数取趣，就是执着色受想行识是我，这个我数数的去得果报。现在得这个果报，到时候结束了，又得果报。那个果报也是无常的，又得果报，没有知足的时候，就是数数的得果报，那叫做「数取趣」。

「意生」，也是依五取蕴假立的名字叫做意生。意生《瑜伽师地论》的解释「谓此是意种类性故」，五取蕴是意的种类性，就是和它是一类的，是这样意思，这是叫意生。《瑜伽师地论》下面〈决择分〉就这么解释。「儒童等」，儒童是玄奘法师这样翻译，但是在《大日经疏》上，他说翻个「胜我」，不是翻「儒童」。他说玄奘法师翻成儒童，翻的不对，应该翻胜我，就是在色受想行识里边有一个胜妙的我，所以叫做胜我。这么样解释我们是容易明白一点，翻个儒童，有个美少年的意思，那个我们就不大明白。什么叫做「施设依」呢？就是依五取蕴，安立各式各样的名字，就是「我、有情、命者」安立这些名字，这就叫做施设依。

「诸想等想假用言说」，安立了名字以后，我们心里面就会想了，这是我，这是有情、命者、生者、补特伽罗，就是这么想。「等想」是什么意思呢？「等」也可以当个平等，但是也是有种种差别，种种差别叫做等，等也有差别的意思。种种不同各式各样的想就叫「等想」，前面「诸想」只是很多的想，若「等想」：善想、恶想、无记想，各式各样不同的想。「假用言说」，安立种种名字，然后就可以想，心里想而后就可以说话。若没有名字，我们也不能想，没有想我们就不能说话。所以要「假用」，假借它我们可以发出来作用就会说话。

子二、八言说句想

及依此故，施设如是名字，如是生类、如是种性、如是饮食、如是领受苦乐、如是长寿、如是久住、如是寿量边际等、诸想等想假用言说。

下面第二科「八言说句想」。「及依此故，施设如是名字」，就是依此五蕴故，施设这样的名字。「如是生类」，或者说是胎、卵、湿、化，各式各样的类别。「如是种性」，或者说是刹帝力种姓、婆罗门种姓、吠舍、首陀罗，这些种性。「如是饮食」，这个补特伽罗这样的饮食，那个补特伽罗那样的饮食。「如是领受苦乐」，这个众生他的命很苦，那个众生福报很大，很多的快乐。不管是什么众生，都有苦，都有乐。「如是长寿」，他的寿命这么长，「如是久住、如是寿量边际等」，其实这三句话应该就是一句话。「诸想等想假用言说。」

《披寻记》一六七五页：

诸想等想假用言说者：谓我及有情乃至儒童等，如是一切为便言说，为顺世间，是名假用言说。即此言说想为其因，由构了相，是名为想。构划种种诸法相类，是名等想。

「诸想等想假用言说者：谓我及有情乃至儒童等，如是一切为便言说」，这些假名字是为方便你说话。「为顺世间」，随顺世间，世间人都要有思想，都要说话嘛！就是假立名字，才能方便这些事情，「是名假用言说」。「即此言说想为其因」，言说是以想为它的因，心里面不思想，你不会说话，「即此言说想为其因」。「由构了相，是名为想。」怎么叫做想呢？「由构了相」，就是你心里面思惟分别，那叫构了相。思惟分别观察那件事，这就叫做想，「是名为想」。「构划种种诸法相类」，构划也就是思惟分别种种一切法的形相，各式各样的差别，「是名等想」。

这是子二、「八言说句想」，第一科「补特伽罗想」，第二科是「八言说句想」。这是第一科「施设依」，现在第二科「摄受依」。

辛二、摄受依（分二科）　壬一、征

云何摄受依？

第二科「摄受依」，摄受依分二科，第一科「征」。

「云何摄受依？」怎么叫做摄受依呢？这是征。

壬二、释（分二科）　癸一、出依事

谓七摄受事。即自己父母、妻子、奴婢、作使、僮仆、朋友、眷属，七摄受事。如前意地已广分别。

下面第二科解释，分二科，第一科「出依事」。「谓七摄受事」，这是标出来「依事」，有七种依摄受事。「摄受」什么意思呢？就是彼此间有多少爱的关系，有爱就要摄受，就互相关心，「摄受事」，究竟是什么呢？「即自己父母」，彼此有爱，「妻子、奴婢、作使、僮仆、朋友」和其他的「眷属」，「七摄受事」，这七种摄受事，大家有爱的关系，互相关心照顾，摄受就是这个意思。而这些也都是从色受想行识才能说出这些事情来。「如前意地已广分别」，这七摄受事在前边第二地〈意地〉已经说了。下面第二科「明摄受」。

癸二、明摄受

依此了知诸有情类有所摄受。

「依此了知诸有情类有所摄受」，就是根据都有五蕴，有父母、妻子、奴婢等，就可以知道诸有情类，是有互相摄受的事情，我照顾你，你照顾我。

《披寻记》一六七六页：

如前意地已广分别者：意地中说七摄受事：一、自父母事，二、妻子事，三、奴婢仆使事，四、朋友官僚兄弟眷属事，五、田宅邸肆事，六、福业事及方便作业事，七、库藏事。（陵本二卷十七页）今于此中唯举前四略无后三，总指前说，名为七摄受事。然于文中应置等言。

「如前意地已广分别者：意地中说七摄受事：一、自父母事，二、妻子事，三、奴婢仆使事，四、朋友官僚兄弟眷属事」「五、田宅邸肆事」，邸是国家招待客人的地方叫「邸」，「肆」，也是房子，或者陈列什么东西。「六、福业事及方便作业事，七、库藏事。（陵本二卷十七页）」，这是〈意地〉列出来七摄受事。「今于此中唯举前四略无后三」，前四种摄受事，后三就没有说。「总指前说，名为七摄受事。然于文中应置等言」，文里面应「眷属」后面加个「等」字才合适。

辛三、任持依（分二科）　壬一、征

云何任持依？

怎么叫「任持依」，分二科，第一科「征」。「云何任持依？」这是问。

壬二、释（分二科）　癸一、出依事

谓四种食。即段食、触食、意思食、识食。

下面第二科解释，解释分二科，第一科「出依事」。

「谓四种食。即段食、触食、意思食、识食。」这叫做任持依，就是有了色受想行识的五蕴，还要有四种食。「任」者，堪任，有四种食才能维持下去，你若不吃饭还不行的。「段食」，就是我们现在的饮食，是一段一段的。「触食」，就是悦意触食，就是常遇见一些欢喜的事情，这样也对我们的生命有维持的力量。如果你常骂他，常给他不快乐，对生命没有支持力量，这是触食。「意思食」，就是内心里有希望。我做这件事会发财，虽然那个事情没有做，但是心里面作个计划，这样子好，那也对你生命也有一点维持的力量。如果这个人在生存的时候，虽然他还有呼吸，还能活动，但是在这个地方，一点希望没有了，这个人要死，就会死掉的。所以意思食就是他心里面有计划，有希望。虽然那件事没成，但是他有希望，这个希望对他的生命有维持力量。

所以我们出家人学习佛法，应该有出家人的意思食。就是我想要得念佛三昧，我想要得真如三昧，我想要得无生法忍。你有这个意愿的时候，你这个生命力就会强一点，什么也不希望，就有点不吉祥，「意思食」。第四个是「识食」，就是阿赖耶识。阿赖耶识它也有力量，它能够支持你这生命，变成是一个活泼的生命体，如果阿赖耶识离开了，那也不行，这个人就死掉了。这是「出依事」，就是我们这个色受想行识五蕴，还要依靠这四种食才可以。

癸二、明任持

由依此故，已生有情任立支持；又能摄养诸求有者。

下面第二科「明任持」。「由依此故」，由于依这四种食的关系。「已生有情任立支持」，已经现起的生命体，已经现起的色受想行识，「任立支持」，任者堪任，任者能也，就能立起来，它有支持的力量。这四种食能支持你的生命体，继续的生存，「又能摄养诸求有者」，段食、触食、意思食、识食，还能够「摄养」，就是保护你的身体，你可以有力量，去希求各式各样的事情。我希望有成就，我希望栽培福，或栽培慧，你有所求，它都能支持你。段食，是一些物质。触食，就不全是物质，我们读书、读经的时候，心里欢喜，那也是触食。我们读经的时候开了智慧，那里面也有意思食，是这样子。

《披寻记》一六七六页：

已生有情任立支持等者：此显四种能为食义。由资益义是食义故，由能长养诸根大种故。令已生有情任立支持，能令当来后有生起，名能摄养诸求有者。

「已生有情任立支持等者：此显四种能为食义」，这四种食能有食的作用。「由资益义是食义故」，食义是什么？就是资益。能够帮助你，能对你有帮助，这叫「食义故」。「由能长养诸根大种故」，资益究竟是什么呢？就是能长养你的诸根。你的眼耳鼻舌身意，前五根和第六意根。「大种」，当然是指物质说的。「令已生有情任立支持」，使令已经现起的众生的色受想行识能任立。任者能也，能生存，「任立」是能生存，它有这个支持力量。「能令当来后有生起，名能摄养诸求有者。」这个「诸求有者」，他这么说「能令当来后有现起」，那就是有业力了，名叫「摄养诸求有者」。就是你要有这四种食，才能有所活动，活动就使令你再得果报。

辛四、流转依（分二科）　壬一、征

云何流转依？

下面第四科「流转依」，分二科，第一科「征」。怎么叫做「流转依」呢？「谓四种识住及十二缘起」，这就叫做「流转依」。我们生命能相续下去，「流」，也就是相续，水的流，由前流流到后边，由彼处流到这里，由这里又流到另一个地方去，相续的意思。「转」，但是有变化，相续中而有变化。就是我们凡夫在生死里的流转，也是要有依靠的，不然怎么能流转生死呢？「云何流转依」这是征。

壬二、释（分二科）　癸一、出依事

谓四种识住及十二缘起。即色趣识住、受趣识住、想趣识住、行趣识住；及无明缘行、行缘识，广说乃至生缘老死；

下面第二科解释，解释又分二科，第一科「出依事」。

什么是流转所依的事情呢？「谓四种识住」，这是「流转依」。四种识住是什么？就是色受想行这四种，这四种是识的依止处，「四种识住」。「及十二缘起」，无明缘行这十二缘起，这都是流转依。「即色趣识住、受趣识住、想趣识住、行趣识住」，这是解释四种识住。「即色趣识住」，「色」，我们身体的四大，前五根的色法，「趣识住」，它帮助识的活动。趣或者当个帮助讲吧，能帮助识的活动，识住。「受趣识住」，我们的眼耳鼻舌身意遇见色声香味触法，心里面有觉受。觉受也能帮助识的活动，受的时候，识就在那里有活动了。「想趣识住」，心里面在取这一切法的相貌，心里就会思想，怎么怎么，这样子那样子，所以想也能帮助识的活动。想和受是心所法，识是心王。「行趣识住」，前面这个想，就是有顺心的，不顺心的各式

各样，什么事情都想，没有边际的。「行」，可是有特别的意思，就是有目的，有目的的活动叫做行。行的时候也帮助识的活动，识要得到色受想行的帮助，识才能活动。

「及无明缘行、行缘识，广说乃至生缘老死」，这是十二缘起，也是流转依。「无明缘行」，无明就是没有智慧，胡涂的事情，它能帮助你会活动，当然这个地方就是没有智慧，胡涂的行。胡涂的心理活动，就是愚痴。这个愚痴也包括世间人的智慧在内，那也是无明。「无明」能够为「行」作因缘，能帮助行的现起。「行缘识」，你在「行」的时候，它就帮助识的活动，识要有行来帮助它，它才能活动。「行」，我们要常常修止观，你常常注意的时候，就知道识受到行的影响。譬如说，我们修止观没有成功的人，我们看见一种境界，心里就生爱，生爱心，但是修止观相应的人，看见一种境界，观它是毕竟空的。他就和我们生爱、生瞋的这个识，不一样，为什么会这样呢？因为他「行」不同。他若那样的行，就生起那样的识，我们是这样的行，就生起这样的识，不一样，「行缘识」。

譬如说是我们得到未到地定，静坐，我们的奢摩他有点进步到未到地定。未到地定会现出什么呢？感觉没有身体了，你的识会了别这件事。为什么这样子呢？我们为什么不会这样呢？我们的「行」不行，我们是另一种行。他是另一种行，和我们的行不同，所以他的识的了别不一样。「识」，是能了别，但是了别什么？那与行有关系。譬如说是我们这时候心里头感觉到苦恼，但是同样的情形，他不感觉苦恼，感觉快乐，为什么这样？「行」不同，行不同的关系。得未到地定的人有轻安乐，为什么？行的关系。我没有这样的行，我没有感觉到什么乐。「行缘识」。其实我们若深入的思惟啊，这里事情是很多的。

「广说乃至生缘老死」，广博的说，生缘老死，为什么会有老死？因为有「生」。你现起了色受想行识，生缘老死，生是什么呢？就是行缘识，识缘名色，名色缘六入，这都是「生」。你这个五蕴一现起了，那一定要有老死，生是老死的因缘，就会老，会死，而这就是「流转依」。就是因为这样子才流转生死，不然的话，没有这件事。这是「出依事」。

癸二、明流转

由依此故，诸有情类，于五趣生死，随顺流转。

第二科「明流转」。「由依此故」，由于有四识住，由于有十二缘起，所以诸有情类在五趣里面。「五趣」，没有算阿修罗，阿修罗或者放在鬼里面，或者放在天里面，就是五趣。「五趣生死」，五趣的生死，就是因为有这样的关系，所以随顺流转。

《披寻记》一六七六页：

色趣识住等者：趣、谓趣求，趣求色故。缘色为境，令识安住，是名色趣识住。如是趣求受想行故，缘受想行为境，令识安住，是名受想行趣识住。

「色趣识住等者：趣、谓趣求」，趣就当求字讲，趣求。趣求色识住，趣求受识住，趣求想识住，趣求行识住。《披寻记》作者这么讲。「如是趣求受想行故，缘受想行为境，令识安住，是名受想行趣识住。」这么讲也很好，就这样讲。

辛五、障碍依（分二科）　壬一、征

云何障碍依？

前面是第四「流转依」，这是第五「障碍依」，分二科，第一科「征」。怎么叫做「障碍依」呢？

壬二、释（分二科）　癸一、出依事

谓诸天魔。

下面第二科解释，分二科，第一科「出依事」。「谓诸天魔」，诸天魔是障碍依。这是「出依事」，下边「明障碍」。

癸二、明障碍

随有彼彼修善法处，即往其前，为作障碍。

「随有彼彼修善法处」，随各地方的种种情况，有各式各样修善法的地方。「即往其前」，魔鬼、诸天魔就到那个地方，「为作障碍」，叫你作不成。诸天魔的意思，彼彼修善法，有一种情形就是散乱的，你没能够离欲去作种种善法。没能离欲，就是欲界也是欲，色界也是欲，无色界也是欲，有这样欲作这些善法，天魔他不去搞什么的。若想要离欲，修出世间的圣道，「即往其前，为作障碍」，这么讲是一个意思，明作障碍。

辛六、苦恼依（分二科）　壬一、征

云何苦恼依？

这是第六科「苦恼依」，分二科，第一科「征」。怎么叫做苦恼依呢？这是征。

壬二、释（分二科）　癸一、出依事

谓一切欲界，皆名苦恼依。

下面第二科解释，分二科，第一科「出依事」。「谓一切欲界，皆名苦恼依」，这里说出依的事。「一切欲界」，色界、无色界不在内。欲界都是苦恼依，都是依此，就是五蕴，而有种种苦恼。这是第一科。

癸二、明苦恼

由依此故，令诸有情领受忧苦。

下面第二科「明苦恼」。「由依此故，令诸有情领受忧苦」，由于你有在欲界的色受想行识，令诸有情就要领受忧苦。我们人间的人，有老病死，爱别离，怨憎会，各式各样的，当然是有忧苦。天上的人也因为有身体，他们也有苦，欲界天、四天王天，忉利天和阿修罗作战也是很苦。其他的天没有这些事情，好一点，但是他要死亡的时候，也是很苦。

辛七、适悦依（分二科）　壬一、征

云何适悦依？

第七「适悦依」，分二科，第一科「征」。怎么叫做「适悦依」？

壬二、释（分二科） 癸一、出依事

谓静虑等至乐，名适悦依。

「谓静虑等至乐」，就是色界天的四静虑，无色界天的四等至、四空定，这两个地方的禅定，是有轻安乐的，有乐。「名适悦依」，这就叫做适悦依。「适」，就是有喜乐的意思叫做适。这也是他们的色受想行识，无色界天没有色，但是第四禅以上，他们没有乐受，但是也是很适悦的。

癸二、明适悦

由依此故，诸有情类若即于此现入彼定，若生于彼长夜领受静虑等至所有适悦。

这是第二科解释，分二科，第一科「出依事」，「静虑等至乐」，这是出依事。下面第二科「明适悦」。

「由依此故」，由于依止静虑等至的关系，「诸有情类」，就是成就色界四静虑，成就无色界四空定的这些众生。「若即于此现入彼定」，若是他在欲界的时候，他现前能入四静虑，能入无色界四空定，这也会有适悦。「若生于彼」，若是在欲界的时候得四静虑，得无色界四空定，但是寿命到了要死了，死了以后，就生于「彼处」，生于色界天，生于无色界天。这样的人「长夜领受静虑等至所有适悦」，他们是长时期的，但是也还是个生死凡夫，还是没能断除无明烦恼，所以还是「长夜领受静虑等至所有」的喜乐。

辛八、后边依（分二科） 壬一、征

云何后边依？

下面第八「后边依」。分二科，第一科「征」。怎么叫做「后边依」呢？

壬二、释（分二科） 癸一、出依事

谓阿罗汉相续诸蕴。

下面第二科解释，分二科，第一科「出依事」。「谓阿罗汉相续诸蕴」，谓成就阿罗汉的时候，他没有入无余涅盘，这个时候他的色受想行识还是相续的生存下去的，这就叫做「后边依」。这是「出依事」。

癸二、明后边

由依此故，说诸阿罗汉住持最后身。

下面「明后边」。什么叫做「后边」呢？「由依此故，说诸阿罗汉住持最后身」，由于他有相续的五蕴，所以说阿罗汉这是住持的最后的生命体。这个生命体结束以后，再没有色受想行识了，所以叫「后边依」。这时候他也有色受想行识的，虽然得阿罗汉了，他还有色受想行识，但是这时候的色受想行识是后边。

庚五、料简（分二科） 辛一、问

问：阿罗汉苾刍诸漏永尽，住有余依地，当言与几种依共相应耶？

下边第五科「料简」，分二科，第一科「问」，第二科「答」。

前面说了八种依，现在再观察思惟里边的剩余的意思。「问：阿罗汉苾刍」和我们一般的凡夫不同，他们「诸漏永尽」，他爱烦恼、见烦恼的漏，永久的消除了，没有了。「住有余依地」，这时候安住在还剩余的，还有色受想行识。虽然没有见烦恼、爱烦恼，但是还有色受想行识，这就叫做「有余依地」。这个时候「当言与几种依共相应耶？」前面一共有八种依，有几种依和它合适呢？这是第一科「问」，下面第二科回答。

辛二、答

答：当言与一种依，一向相应。谓后边依。与六摄受事，不共相应；

「答：当言与一种依，一向相应」，应该回答：八种依只有一种依一向相应，就是全面是相应的。「谓后边依」，哪一种依呢？就是八种依的最后一种「后边依」。他和它是相应的，那就是有余涅盘的境界。「与六摄受事，不共相应」，只有「后边依」是全面相应的，「与六摄受事，不共相应」，不是共同的，是不相应的。

《披寻记》一六七七页：

与六摄受事不共相应者：七摄受事中，除其第六福业事及方便作业事，所余名六摄受事应知。

「与六摄受事不共相应者：七摄受事中，除其第六福业事，及方便作业事，所余名六摄受事应知。」六摄受不相应，七摄受里边那六种不相应。那就是父母、妻子、奴婢、作使、僮仆、朋友、眷属，这些都不相应。那是说六摄受事不共相应，「除其第六福业事」，福业事还是相应的。阿罗汉没有入无余涅盘，他在的时候，他为众生良福田，还有福业事这件事。其余六摄受事，他不相应。「及方便作业事，所余名六摄受事应知」，那么这样子，若是他父母在，他有时候也照顾他父母的啊。

与流转依、与障碍依，一向全不相应；与所余依，非相应非不相应。

「与流转依、与障碍依」，障碍依，是魔王的事情。流转依，是有烦恼的凡夫境界。「一向全不相应」，阿罗汉与这件事也是不相应。「与所余依」，剩余的依，「非相应非不相应」。

庚六、结

是名依施设安立。

是名依施设安立。

《披寻记》一六七七页：

与所余依非相应非不相应者：谓施设依，任持依，苦恼依，适悦依，名所余依。由彼一切于有余依不定系属，名非相应。然或可得，亦名非不相应。

「与所余依非相应非不相应者：谓施设依，任持依，苦恼依，适悦依，名所余依。」一共是这四个依。「由彼一切于有余依不定系属」，「施设依」是施设「我」、「有情」、「命者」，那是执着有我。阿罗汉是我见已经没有了，所以不决定系属，但是假名我还是有的。「任持依、苦恼依、适悦依」，不决定系属，「名非

相应。」「然或可得」，若是阿罗汉入定，还有这件事。所以「任持依」，阿罗汉也要吃饭嘛，也有任持依。「苦恼依」，阿罗汉有时也有不顺心的事情。「适悦依」，禅定的事情也有。但是阿罗汉若是入了无相三昧的时候，那这些事儿都没有了。

本地分中无余依地第十七

丙十四、无余依地（分二科） 丁一、结前生后

如是已说有余依地。云何无余依地？

本地分共有十七地，这是最后一地。十七地共分十四科，这个第十四就是「无余依地」。分两科，第一科「结前生后」。

「如是已说有余依地」，这是结束前面这一段；「云何无余依地」这一句就是生后，生起后面的文。第二科是「正辨地相」，分三科，第一科是「标」。

丁二、正辨地相（分三科） 戊一、标

当知此地，亦有三相。

有余依地有三相，此无余依地也有三相。这是标出来数目，下面第二科列出名字来。

戊二、列

一者、地施设安立。二者、寂灭施设安立。三者、寂灭异门安立。

这是列出来三项的名称，下边第三科解释。分三科，第一科「地施设安立」。分两科，第一科「征」。

戊三、释（分三科） 己一、地施设安立（分二科） 庚一、征

云何地施设安立？

这是「征」，下面第二科是解释。

庚二、释

谓先所除五地一分，当知即此无余依地所摄。谓无心地、修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地。

「谓先所除五地一分」，就是前面那有余依地。「所除」，所免除的五地一分。「当知即此无余依地所摄」，就应该明白所除的五地一分即此无余依地所摄。哪五地呢？「谓无心地、修所成地、声闻地、独觉地、菩萨地」，就是这五地。这是第二科「释」。下面第二科是「寂灭施设安立」，前面是解释「地施设安立」，这是第二科「寂灭施设安立」。分五科，第一科是「征」。

己二、寂灭施设安立（分五科） 庚一、征

云何寂灭施设安立？

这是「征」，下面第二科「标」。

庚二、标

谓由二种寂灭施设安立，如是无余依地。

两种寂灭施设安立此无余依地的。这是「标」，下面第三科是「列」，列出来两种寂灭施设。

庚三、列

一、由寂静寂灭故。二、由无损恼寂灭故。

「一、由寂静寂灭故」，这是一种，「二、由无损恼寂灭故」；这是两种寂灭。下面第四科解释。分两科，第一科解释「寂静寂灭」。分四科，第一科是「征」。

庚四、释（分二科）　辛一、寂静寂灭（分四科）　壬一、征

云何寂静寂灭？

怎么叫做「寂静寂灭」呢？这是「征」，下面第二科「标」。

壬二、标

谓先于有余依地，获得触证四种寂静；今无余依涅盘界中，亦有最胜四种寂静。

「谓先于有余依地，获得触证四种寂静」，这是「标」。「谓先于」，就是这位禅师，他以前在有余依地，就是有余涅盘的时候。「获得触证」，他成就了，也就是触证了，就是他那个清净的无分别的智慧，「触证」，接触了四种寂静。「今无余依涅盘界中」，现在这里是无余依涅盘的世界，这里也有最殊胜的四种寂静。这是「标」，下面第三科是「列」，列出来这四种寂静。

壬三、列

一、数教寂静。

《披寻记》一六七七页：

数教寂静者：谓数不能数故，一切言教不可说故。

「数」这个字有两个解释：一个就是一二三四五六七八九十这个数目；这个数目不能去计算，这是一个解释。第二科解释「数」这个字就当个分别讲；不能用分别心去分别它。为什么「数不能数」呢？「一切言教不可说故」，就是一切的语言文句，就是佛说的这些教法，都不能用这样的教法去说这个无余依的境界，不能。所以叫做「数教寂静」，这是第一个寂静。

二、一切依寂静。

《披寻记》一六七七页：

一切依寂静者：谓八种依，名一切依。有余依中或与相应或不相应，今此一切都不相应，故名寂静。

「一切依寂静者：谓八种依」，就是前面有余依涅盘说有八种依，就是：施设依、摄受依、任持依、流转依、障碍依、苦恼依、适悦依、后边依，这八种依叫做一切依。「有余依中或与相应或不相应」，这位圣者在有余依涅盘的时候，或者在八种依里面，有的是相应的，譬如说后边依，这就是相应的。其余的，障碍依、流转依，那就不相应；「或与相应或不相应」。「今此一切都不相应」，今此无余依涅盘呢，对于那八种依完全都是不相应的，所以叫做「寂静」，就是一切依都寂静了，都不能来形容它了。

三、依依苦寂静。

这个「依依苦寂静」怎么讲呢？看《披寻记》。

《披寻记》一六七八页：

依依苦寂静者：有余依中由有所依身故，与苦恼依非不相应。今此不尔，是名依及依苦寂静。

「依依苦寂静者：有余依中由有所依身故」，你没有入无余依涅盘的时候，你在有余依涅盘的时候，还是有所依身，你这个色受想行识还是有的，有这个身体，所以第一个「依」是这个意思。「与苦恼依非不相应」，「依苦」，就是在这个色受想行识上，还是有苦的。你得了有余依涅盘的时候，你有的时候也有苦；有老，有病，你若不吃饭，也是饿得煞，就是这些苦恼，叫做「依依苦」，就这么讲。是名「与苦恼依非不相应」，就是有依，还有依苦。「今此不尔」，现在入无余依涅盘的时候，就不是了，就和有余依涅盘不同了。「是名依及依苦寂静」，依也除灭了，依苦也没有了，所以叫「依依苦寂静」。这是第三个依。

四、依依苦生疑虑寂静。

这个「依依苦」和前面解释法一样。这个「生疑虑」，就是在有余依涅盘的时候，或者是你在初果须陀洹，二果斯陀含，三果阿那含，或者说是第四果阿罗汉这个时候，有四个果，这个时候。因为在这个时候还有苦，那么他就疑虑：我将来入无余依涅盘还有没有苦呢？「疑虑」是这个意思。现在说是「寂静」，没有这回事了，没有这个疑虑的。

《披寻记》一六七八页：

依依苦生疑虑寂静者：依、谓所依。依所生苦，是名依苦。此二寂静，义如前说。般涅盘时，已得转依诸净行者，转舍一切染污法种子所依。于一切善无记法种子转令缘阙，转得内缘自在。义如意地中说。（陵本二卷二页）是名依依苦生疑虑寂静。于现法中彼果心苦永不行故。

「依依苦生疑虑寂静者：依、谓所依」，就是色受想行识。「依所生苦，是名依苦」，这和前面一样解释。「此二寂静」，这个依也寂静了，无色受想行识了；依苦也寂静了，也就是灭了。「此二寂静，义如前说」，这个道理和前面有余依涅盘曾经说了，或者前面第三个寂静也说了，「义如前说」。

「般涅盘时，已得转依」，就是入涅盘的时候，这个「般」中国话就是入，入涅盘的时候。「已得转依」，他这个色受想行识这个依已经转变了。「诸净行者，转舍一切染污法种子所依。于一切善无记法种子转令缘阙」，这个「般涅盘时，已得转依」，怎么叫做转依呢？这里解释。「诸净行者」，这一切灭除了见烦恼、爱烦恼的阿罗汉的净行者。

「转舍一切染污法种子所依」，他入有余依涅盘的时候，他已经弃舍了一切染污法的种子，染污法种子都是消灭了；这个染污法种子是染污法的所依，就叫做「转舍一切染污法种子所依」。这个地方可是有点儿事情，如果说入无余依涅盘了的时候，这在前面有提过，就是阿赖耶识也灭了。阿赖耶识也灭呢，阿赖耶识是一切染污种子的依止处，这就是「一切染污法种子所依」。「转舍」，转就是舍，弃舍了染污法的种子所依，那就连阿赖耶识也舍了。

「于一切善无记法种子转令缘阙」，这个阿赖耶识的种子就是有染污法种子，还有善法种子，还有无记法的种子。这个染污法种子的弃舍呢，是要你修四念处观，修无我观。修无我观的时候，虽然不是修法空观，但是也是色受想行识都不见了，就是见到诸法毕竟空性。这个地方我曾经说过，天台智者大师说：这个藏教和通教，这两教的阿罗汉都是见到同样的第一义谛，但是通教是修法空观的，藏教不修法空观，但修无常观、无我观，但是最后所见的第一义谛无差别。现在这个「转舍一切染污法种子所依」，就是修观成就的时候，就把这一切染污法种子消灭了。但是这时候是有余依涅盘，阿赖耶识还在，这时候当然不名为阿赖耶识，名为异熟识。

「于一切善无记法种子转令缘阙」，你修法空观、我空观，修这个止观的时候，这个善法种子不灭，善法种子不灭的。譬如这个大菩萨他是修胜义空，大乘佛法的止观，灭除一切染污法种子，而他继续栽培的清净无漏的种子继续增长殊胜，这种子不灭，是那样子。现在不是说大菩萨，是说这些阿罗汉，是「一切善无记法种子转令缘阙」，就是它现起的因缘不足了，不具足了。就是入无余涅盘的时候，阿赖耶识也是不见了，这个善法种子它想要现前不行了，不能现前了。「于一切善无记法种子转令缘阙」，生起的因缘不具足了。

「转得内缘自在」，这个地方应该是大菩萨，不是阿罗汉。这些大菩萨他是……，就是这个异熟识，阿赖耶识不名为阿赖耶识了，叫做异熟识，到佛的时候叫
无垢识，这个识还在。他「内缘自在」，就是他的心，内者心也，他心的活动是大自在的境界，因为他有清净无漏的种子；这个识的现行，心意识的现行依靠这个清净的种子。我们凡夫这个识的现行是依靠那些染污的，或者是善法，或者是无记法，或者是染污法的种子才能现行的，就这是种子现行自在。「义如意地中说」，就是前面这个〈意地〉，「（陵本二卷二页）。是名依依苦生疑虑寂静」，若是大菩萨的话呢，他不灭这个识，但是这个有漏的种子灭了，而他这个有漏的身体也灭了，那就是他的清净的法身；或者说是意生身，或者叫化身，就是那个身体是化现的，那不可思议境界。「内缘自在」，其实也就是身自在。「义如意地中说（陵本二卷二页）。是名依依苦生疑虑寂静」，这句话就是这么个意思，就是「我入无余涅盘还有没有苦呢？」有这个顾虑，现在这件事，没有这个顾虑的。

「于现法中彼果心苦永不行故」，这句话又一个意思，说是在有余涅盘的时候还有苦，这句话还要解释一下。就是现法中，就是现在有色受想行识这个时候叫「现法中」。「彼果心苦永不行故」，这个果，就是色受想行识就是果报，这个果报。果报里面前五识和前五根是一致的，那么第六识那就是心，心的苦「永不行故」，这阿罗汉他第六意识是不苦的，就是他这个眼耳鼻舌身意六根接触到苦的时候，第一刹那前五识是有苦，他不能够拒绝的。但是第二刹那入了定的时候，入了三三昧，入了空三昧、无愿三昧、无相三昧，这时候是第六识的境界。这个时候这个第六识在三昧里面的时候，那时候那个苦是没有的。「彼果心苦永不行故」，他那个第六识的心那里没有苦的。「永不行故」，永远不活动。那么这地方说出了两个意思：第一个是大菩萨，那么他这个异熟识是不灭，他那个清净识和无分别智的作用是大自在的，这是得内缘自在是一个意思。第二个意思，有余依涅盘的阿罗汉他前五识有一点苦，但是第六识的时候也是没有苦的。这是第三科「列」，下面第四科是「证」。

壬四、证

如说：由无下劣心、能忍受勤苦，彼所趣解脱、譬如灯尽灭。

由于证得阿罗汉了，那他有六恒住的境界，他心里面不忧亦不喜，所以那个下劣心，忧喜的执着心是没有的。「能忍受勤苦」，无论什么苦，他能忍受，他的烦恼是不动的。「彼所趣解脱」，因为他的心就是到了三三昧那种圣人的无分别境界去，解脱了一切苦了。「譬如灯尽灭」，这若入无余涅盘呢，那就像那个灯都灭了。无余涅盘的时候，阿罗汉入无余涅盘，心意识都不现了，所以当然是没有苦的问题。

《披寻记》一六七八页：

如说由无下劣心等者：今引此颂，意取后二句证寂静寂灭应知。

「如说由无下劣心等者：今引此颂，意取后二句」，后面这两句。「证寂静寂灭应知」，证明入无余涅盘的时候，他的一切依、苦都寂静了，也都寂灭了，没有这回事情了。这是第一科「寂静寂灭」，这一科解释完了，下面第二科「无损恼寂灭」。分三科，第一科「征」。

辛二、无损恼寂灭（分三科）　壬一、征

云何无损恼寂灭？

这是问。下面第二科是解释，分三科，第一科「标义」。

壬二、释（分三科）　癸一、标义

谓与一切依不相应，违背一切烦恼诸苦流转生起，转依所显真无漏界。

什么叫做无损恼寂静？「谓与一切依不相应」，这入了无余涅盘以后，与那八种依都是不相应的，没有那回事了。「违背一切烦恼诸苦流转生起」，入无余涅盘的时候，他一切烦恼的生起和一切苦的流转的生起，是相违背的；也没有烦恼的生起，也没有诸苦的流转的生起，这两种都没有。「转依所显」，就是弃舍了色受想行识，这时候显现出来的是「真无漏界」，是真实的，没有一切漏的世界，就是真如了；照见五蕴皆空，那个真如的境界。这就叫做无损恼寂灭，无损恼寂灭就是这样意思。

癸二、教证（分二科）　子一、证离苦

如说苾刍永寂灭，名真安乐住。

这下面第二科，第一科是「标义」，标这个无损恼寂灭的义。现在第二科「教证」，就是在佛陀的法语里面来证明这件事，证明这个无损恼寂灭的境界。分两科，第一科「证离苦」。

「如说」，如佛所说。「苾刍永寂灭」，他永久地没有这个有漏的色受想行识了，完全入于不生不灭了。若能达到这个境界呢，「名真安乐住」，这是真实的大自在的境界，没有苦恼了。其实这个没有入无余涅盘，在有余涅盘的时候，他若入三三昧的时候，也就是「烦恼诸苦流转生起」，也是没有这回事，也是「永寂灭」。他入于三三昧，入于空三昧、无相三昧、无愿三昧也是这样意思，就是永寂灭的境界，所以那个时候叫做真安乐住。

我们在学习修止观的时候，就说这句话：「照见五蕴皆空，度一切苦厄」，这是在说话。若是……不要说大菩萨，就是阿罗汉他成就三三昧的时候，那不是说话，那

就那件事现前了，是这样子。若是我们修三三昧，有一点相应的时候，也会现出来相似的境界，也是「无色受想行识，无眼耳鼻舌身意」，也是这样境界。不过这是相似的，你还是有取着心的，但是那已经了不起了，我感觉已经了不起了。你能有一个相似的三三昧的境界现前，也应该赞叹几句了，应该是赞叹了。

「如说苾刍永寂灭，名真安乐住」，若是你爱着这个身体，爱着这个色受想行识；「哎呀！你骂我一句，我不能忍受，你要给我糖吃才可以」，那这当然是凡夫境界。现在「永寂灭」，是离一切相了，这才是真安乐住。这个科的名称叫做「证离苦」，这时候才能离苦；你有所得不行，有所得就有苦。下面是第二科「证转依」。

子二、证转依

又如说言：实有无生、无起、无作、无为、无等生起。亦有有生、有起、有作、有为、有等生起。

「又如说言」，又如这个经上佛这样说。「实有无生、无起、无作、无为、无等生起。亦有有生、有起、有作、有为、有等生起」，当然这个话是给我们凡夫说的，我们凡夫修四念住、修不净观都修不来，不要说三三昧，都修不来。修不来，佛告诉你，佛就说：「是真实有阿罗汉啊！圣人的无生、无起、无作、无为、无等生起，是有这个事啊！」你虽然修不来，但是告诉你是有这个事情的，这个圣境是有的。当然这个圣境有，亦有「有生、有起、有作、有为、有等生起」，这个事也是有。

《披寻记》一六七八页：

实有无生无起等者：《集论》中说：何故此灭复名无生？离续生故。何故此灭复名无起？永离此后渐生起故。何故此灭复名无作？不作现在诸业烦恼所依处故。（集论五卷十五页）又云：何故此灭复名无为？离三相故。（集论五卷十四页）此说无生、无起、无作、无为、皆应准释。胎卵二生托生以后，身分圆满仍未出时，名等生起。义如有寻有伺地说。（陵本十卷二页）今谓此灭，说名无等生起。如是一切，由第一义说名实有，简彼有生、有起、有作、有为、有等生起，而安立故。彼唯世俗，说名有故。

「实有无生无起等者」，这怎么讲呢？「《集论》中说」，《阿毘达磨集论》是无着菩萨造的，那上面解释。「何故此灭复名无生」，这个无余涅盘的离一切相的境界，怎么叫做无生呢？「离续生故」，我们在没得圣道的时候，是生了又死，死了又生，是相续不断的。若是入了无余涅盘的时候，「离续生故」，就再也不相续生了；这个色受想行识就是永久地寂灭了，不生，这个意思。

「何故此灭复名无起」，又名之叫做「无起」，是「永离此后渐生起故」。这个生是色受想行识一刹那间现起的，叫做生。什么叫「无起」？「永离此后渐生起故」，它要逐渐逐渐地增长广大，那么叫做起。初一刹那叫做生，后一刹那以后逐渐地生起，叫生起。现在说也没有这回事，在无余涅盘里面那个寂灭相也没有生、也没有起。

「何故此灭复名无作」呢？这个寂灭相怎么叫做无作呢？「不作现在诸业烦恼所依处故」，就是诸业的依止处、烦恼的依止处，那什么是依止处？就是心嘛！我们的阿赖耶识就是业力的依止处，和烦恼的依止处。现在你入于无余涅盘了的时候，这个无余涅盘不作你现在诸业，就是将来你已经不造业了。过去造的业，它也不作这个业的依止处，也不作烦恼的依止处，不作依止处，所以叫做「无作」，「无作」是这个意思，这么讲。「（集论五卷十五页）」，这个文在那里。

「又云：何故此灭复名无为？离三相故」，这还是《集论》上的话，这是「（集论五卷十四页）」说的。此灭叫做无为，是什么意思？「离三相故」，它远离了生、住、灭的三相；这里没有生，也没有住、灭，生、住、灭都不可得。有生、住才有灭，现在无生也就无灭。「此说无生、无起、无作、无为、皆应准释」，现在无余依地这一段文，就准照那《集论》的解释，准照那个来解释就可以了。

「胎卵二生托生以后」，胎和卵的这两种众生，他们初开始在托生的时候，「托生以后」。「身分圆满」，他那个身体各部份都圆满了。「仍未出时」，但是还没有出胎，也没有出卵，这个时候名叫做「等生起」。「由遍满义，是等义故」，「等」这个字的意思是遍满的意思叫做等。「等生起」，就是还没有出卵、出胎的时候叫做「等生起」。这个文上说是「无等生起」，就是没有那个等生起，也是没有生，也没有起，没有作，也没有为，也没有那个等生起。也有人解释这个无为的境界是没有与它相等的，叫做无等。「义如有寻有伺地说。（陵本十卷二页）」，在那里说的。

「今谓此灭，说名无等生起」，现在这里说这个灭，叫做「无等生起」。「如是一切」，这下面都是，这一段文都叫做「无生、无起、无作、无为、无等生起」。「由第一义说名实有，简彼有生」，这个「实有」怎么讲呢？就指第一义是实有的，这个第一义的无为法它叫实有。这个实有这里边没有生、没有起、没有作、没有为、没有等生起，这么意思。「简彼有生、有起」，简就是拿掉它，就是不要它。这里没有，简别，没有那个有，也没有生。「简彼有生、有起、有作、有为、有等生起，而安立故」，把那个挑出去，不要，来安立这个无为的实有。「彼唯世俗，说名有故」，说「有生、有起、有作、有为」，那是世俗谛的安立，叫做有；现在这个第一义谛就不是那个有，它是实有。

若当无有、无生、无起、无作、无为、无等生起；我终不说有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离。由实有无生、无起、无作、无为、无等生起；是故我说有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离。

「若当无有、无生、无起、无作、无为、无等生起；我终不说有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离」，这是第二科「证转依」。「若当无有」，若是这位修行人他成功了，他将来，「当来」，没有有、没有生、没有起、没有作、没有为、没有等生起，他将来没有这回事。「我终不说有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离」，这个「我终」，以后不会再说：「有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离」这回事，不说这回事的。那要怎么说呢？「由实有无生、无起、无作、无为、无等生起；是故我说有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离」，这个修行人他是能得到那个无余涅盘的境界，所以我现在才说「有生、有起、有作、有为、有等生起，有永出离」，才会这么说的。那个意思就是说：你有因就有果，我说的话是真实的；说这个人会得涅盘，是得涅盘。这个文就是应该是这样意思。

《披寻记》一六七九页：

若当无有无生无起等者：此中义显若于未来当入涅盘，即于现法不说有永出离。由现法中入般涅盘，是故亦说有永出离。由是证知有此寂灭。

「若当无有无生无起等者：此中义显若于未来当入涅盘」的话呢，「即于现法不说有永出离」，你当入无余涅盘叫做有永出离。你现在没有入无余涅盘，那么就不说你有永出离，是这个意思。「由现法中入般涅盘」，由于这位圣者他现在就能入无余涅盘。「是故亦说有永出离」，是有这回事。「由是证知有此寂灭」，从这里可以证明这个寂灭是有的，就是是有修行人能成就这件事的。

世尊依此密意说言甚深、广大、无量、无数，是谓寂灭。

这是第三科「显意」。第一科是「标义」，第二科是「教证」，第三科是「显意」，显这段文的用意。这里分两科，第一科是「标寂灭」。

「世尊依此密意」，这个「密意」就是深密的意思，这个佛的心意你不容易明白。佛这么说这段佛法，他那个用意你不容易明白。「说言甚深」，这个佛的心意太深了，是太「广大、无量、无数」的，这就叫做「寂灭」。这是标这个寂灭，下面解释经名字，也就是解释这个寂灭。分四科，第一科「甚深」。

子二、释经名（分四科）　丑一、甚深

由于此中所具功德，难了知故，名为甚深。

由于在这个无余涅盘里边，也就是这个真如里边，它里边的功德你很难明白的，所以叫做「甚深」，这个「甚深」这么讲。下面第二科是「广大」。

丑二、广大

极宽博故，名为广大。

这个道理是宽博，所以叫做「广大」。第三科是「无量」。

丑三、无量

无穷尽故，名为无量。

这个境界没有穷尽的时候。我们虽然很爱着我们的色受想行识，但这个东西它不能长久，它终究是要灭了，有穷尽。但是这个圣者入无余涅盘的境界是没有穷尽的时候，所以叫做「无量」。这是第三科，下面第四科是「无数」。「无数」分三科，第一科「总标」。

丑四、无数（分三科）　寅一、总标

数不能数，无二说故，名为无数。

就是这个数，用这个数字不能去形容它的，因为什么呢？「无二说故」，没有差别的说法；若有差别，就可以数一二三四五了。所以叫做「无数」。

《披寻记》一六七九页：

由于此中所具功德等者：谓此涅盘所具功德唯内所证不可思议，名难了知。又佛菩萨无住涅盘摄所有灭。以常安住一切有情利乐事故，名极宽博，及无穷尽。一切戏论不能说故，名无二说。由是说言甚深广大无量无数。

「由于此中所具功德等者」这句话，「谓此涅盘所具功德唯内所证」，唯独那个圣者他的心智所证悟的，是「不可思议，名难了知」。「又佛菩萨无住涅盘摄所有灭」，前面说阿罗汉，现在说佛菩萨他那个无住涅盘，他也不住无余涅盘，也不住有余涅盘，也不住有为，也不住无为。「佛菩萨无住涅盘摄所有灭」，也具足了一切无为的功德。「以常安住一切有情利乐事故」，那怎么回事呢？这个究竟怎么讲呢？「以常安住」，因为佛菩萨的大悲心，他常安住在「一切有情利乐事」，在这上度化

众生，就不住在无为的；度化众生而无众生可度，又不住在有为，所以「利乐事故」，这叫做「极宽博」，就是广大，利益众生的事情非常广大的。那么这个「宽博」还是在有为这上面说的，说宽博。「及无穷尽」，就是这个境界，利益众生这个事，一切有情利乐事，在这上他没有穷尽的时候，就是那个大悲心没有穷尽的时候。「一切戏论不能说故，名无二说」，一切言说的戏论你不能去形容它的，所以叫做无二说。「由是说言甚深广大无量无数」。

寅二、别释

云何此中数不能数？谓有、非有，不可说故；即色、离色，不可说故；即受、离受，不可说故；即想、离想，不可说故；即行、离行，不可说故；即识、离识，不可说故。

「云何此中数不能数」，这是第二科「别释」，前面第一科是「总标」，「数不能数，无二说故，名为无数」，这是个总标，下面第二科是「别释」。

「云何此中数不能数？谓有、非有，不可说故」，因为这个真如的境界离一切相，那里面没有名言，所以你不可以说，你没有办法去讲，去分别、思惟、去言说的。也不可以说有，也不可以说非有。你不可以说有，它离一切相故，不可以说有。但是它又能广度众生，所以不可以说非有。「即色、离色，不可说故；即受、离受，不可说故；即想、离想，不可说故；即行、离行，不可说故；即识、离识，不可说故」，就是即色受想行识、离色受想行识都是不可说的。它是离一切相，你不可以说它是色受想行识；但是它又能现色受想行识广度众生，所以也不可以说即、也不可以说离。

寅三、显义

所以者何？由此清净真如所显，一向无垢。

「所以者何」，这是第三科「显义」，前面解释这个不可说，这下面解释显其义。「所以者何？由此清净真如所显，一向无垢，是名无损恼寂灭」，究竟怎么回事呢？「由此清净真如所显」，就是这个大阿罗汉，或者这些大菩萨，那个无住的境界，这是清净真如所显，是所显现的。他修行了多久，最后所显现的是清净真如的境界，不是有为法的虚妄分别的境界，一向是没有垢染的，「一向无垢」。

壬三、结

是名无损恼寂灭。

第三科结束。这个无损恼寂灭，第一科是征，第二科是解释，现在第三科结，结束。

庚五、结

如是二种，总说为一寂灭施设安立。

这是第五科叫做「结」，就是「寂灭施设安立」分五科，最后是「结」。

「如是二种」，就是寂静寂灭与无损恼寂灭，就是这两种。这两种总合而为一，叫做「寂灭施设安立」，这样意思。

己三、寂灭异门施设安立（分四科）　庚一、征

云何寂灭异门施设安立？

这是第三科。这无余依地就是用三个安立：一个地施设安立，一个寂灭施设安立，第三就是「寂灭异门施设安立」，这是第三个解释。这一科分四科，第一科是「征」。

怎么叫做「寂灭异门施设安立」呢？这是「征」，下面第二科是「标」。

庚二、标

当知此中寂灭异门，有无量种。

这是「标」。当知道此中的寂灭。「异门」就是不同的类别，不同的立场来说这个寂灭，那就有无量种的差别。这是「标」，下面第三科是列出来。分两科，第一科是「别举」，别别地举出来它的异门。第二科是「略摄」。

庚三、列（分二科）　辛一、别举

谓名为常、亦名为恒、亦名久住、亦名无变、亦名有法、

「谓名为常、亦名为恒」，这是第三科列出来异门。又分两科，第一科「别举」。

「谓名为常」，这个寂灭又名之为常，又名之「为恒」，又名为「久住」，亦名为「无变」，亦名叫做「有法」。这是说出来五门。

《披寻记》一六八〇页：

谓名为常至亦名有法者：当知此翻诸行五无常性而得此名。云何为五？谓无常性，无恒性，非久住性，不可保性，变坏法性，义如摄事分说。（陵本八十六卷一页）与彼相违，如其次第应知名常，乃至亦名有法。

「谓名为常至亦名有法者：当知此翻诸行五无常性而得此名」，这里这五个名字是翻过来诸行五种无常性而得到这个名字的。就是那个无常的五个名字翻过来，就称这五种名字，这么意思。「云何为五？谓无常性」，这个无常有五个名字，哪五个呢？「谓无常性」的名字，「无恒性」一个名字，「非久住性」一个名字，「不可保性，变坏法性」，就是这五个名字。这五个名字的「义如摄事分说。（陵本八十六卷一页）」，在那里解释。「与彼相违，如其次第」，与彼无常的五个名字相违反的，如五无常名字的次第，「应知名常，乃至亦名有法」，这样解释。那个五个无常的名字，第一个是无常性，就是「刹那刹那坏故」，叫做无常。这个无常就是刹那无常的意思。

「自体系属有限住寿故」，故名无恒。这个「无恒」怎么讲呢？其实什么叫做恒呢？「自体系属有限住寿」，就是那件事的体性，它系属于有限的存在，有限度的时间可以存在。它的体性，虽然是刹那刹那灭，但是它可以存在五千年，它可以存在一万年。那么这个一万年，就是它有限的存在的时间，这个就是恒。就比那个刹那长了嘛！所以叫做恒。但是这个五千年和一万年终究也是要完了，要结束，还是无恒，这么讲。或者刹那无常，叫做无常；那个是一期无常，所以叫做无恒。就是一个叫无常，一个叫无恒。

这个第三个是「久住」，什么叫做「久住」呢？「外事劫后决定无住，故非久住」，这个「外事」，前面说是我们的生命体，现在是「外事」，所居住的山河大地。这个山河大地它住应该是二十个中劫。在前面，在〈意地〉说到这个劫，一增一减说是一中劫，一增一减是中劫，二十个中劫算是一个住劫。成、住、坏、空；一个住劫是二十个中劫。成、住、坏、空，成也是二十中劫，住、坏、空都是二十个中劫，都可以这么说。成、住、坏、空，算是一大劫。那么现在这里说是「外事劫后决定无住」，就是二十个中劫，应该是这么说。「外事劫后」，就是外边居住的山河大地，二十个劫以后，决定是结束了，那么这是非久住。本来是久住，但是它也结束了，是非久住。

这个第四「亦名无变」。这个「寿量未满容被缘坏非时而死，故不可保」，在无常里面，这个第四个是指我们的正报。这个寿量，你应该活一千岁吧，但是还没有到一千岁，就有可能有其他的因缘把你的生命就破坏了，还没有到时候就死掉了，这叫做不可保。而这个地方叫做无变，那个名字不太一样，这是第四。

第五个呢，「乃至尔所时住，于其中间不定安乐，故变坏法」，就是人的生命，终究你会活了一千年，或者活了两千年。你这么多的时间里边，不能说决定是安乐的，那也叫做是变坏法，是可破坏的。现在说这个寂灭和这个无常是相反的，所以就叫做常，不是那个刹那，亦名为恒、亦名久住、亦名无变、亦名有法，就和那个无常是相反的，是这个意思。这一共是五个名称，那就和那个无常是相反的，那这个是常住的了。这个无余涅盘这个寂灭，没有那个刹那无常，也没有那个一期无常，没有那个无常的境界，都没有。

亦名舍宅、亦名洲渚、亦名救护、亦名归依、亦名所趣、亦名安隐、亦名淡泊、亦名善事、亦名吉祥、亦名无转、亦名无垢、亦名难见、亦名甘露、亦名无忧、亦名无没、亦名无炽、亦名无热、亦名无病、亦名无动、亦名涅盘、

这里是二十个名字。前面是五个，这是二十个。这个名字怎么解释呢？看《披寻记》。

《披寻记》一六八〇页：

亦名舍宅至亦名涅盘者：此中诸名，多分与《集论》同，少分有异，然义可知，如彼应释。如《集论》说：何故此灭复名舍宅？无罪喜乐所依事故。何故此灭复名洲渚？三界隔绝故。何故此灭复名弘济？能遮一切大苦灾横故。（此名救护，名别义同。）何故此灭复名归依？无有虚妄，意乐方便所依处故。何故此灭名胜归趣？能为归趣一切最胜圣性所依处故。（此名所趣，名别义同。）何故此灭复名安隐？离怖畏住所依处故。何故此灭复名清凉？诸利益事所依处故。（此名淡泊，名别义同。）何故此灭复名乐事？第一义乐事故。（此名善事，名别义同。由胜义乐说名胜义善故。）何故此灭名趣吉祥？为证得彼，易修方便所依处故。何故此灭复名不转？永断诸趣差别转故。何故此灭复名无漏？永离一切烦恼魔故。（此名无垢，名别义同。）何故此灭复名难见？超过肉眼天眼境故。何故此灭复名甘露？离蕴魔故。何故名寂静？于现法中彼果心苦永不行故。（此名无忧，名别义同。忧寂静故。）何故此灭名不卑屈？离三爱故。（此名无没，名别义同。不没三爱中故。）何故此灭名无炽然？永离一切愁叹忧苦诸恼乱故。何故此灭名无热恼？永离一切烦恼热故。何故此灭复名不动？永离一切散动故。何故此灭复名涅盘？无相寂灭大安乐住所依处故。

「亦名舍宅至亦名涅盘者：此中诸名，多分与《集论》同，少分有异，然义可知」，这个道理还是可以明白的。「如彼应释」，如《集论》所解释的就好了，就可以懂了。「如《集论》说：何故此灭复名舍宅」，这和这里的名字一样。「无罪喜乐

所依事故」，无罪就是没有苦恼，没有苦恼而心里面是喜乐的，这个喜乐的依止处，所以叫做舍宅。就是这个寂灭是个舍宅，是个喜乐的住处，是这么个意思。如果说一个隐语，你到一个地方去，那位大德问：「你在什么地方住？」那这个地方可深可浅，就是可深可浅。问：「你从什么地方来？」他这句话也是可深可浅。佛的名字叫如来，他这意思也就是这个意思，可深可浅的，就是这样意思。这地方是舍宅，什么叫做舍宅呢？「喜乐所依事故」，就是第一义谛的寂灭境界是你的安乐处，这个意思，是你应该住的地方。若是这样讲呢？我们平常完全是在虚妄分别、在贪瞋痴这里，在色受想行识这里、在眼耳鼻舌身意、在色声香味触法上活动，就这是我们的住处。若是我们照见五蕴皆空，一切法是寂灭相，这些住处不可得，就是以寂灭为住处了，这是一个意思。

「何故此灭复名洲渚」，这洲渚是什么意思呢？「三界隔绝故」，这个洲渚实在就是大水里面一个岛，叫做洲渚。「三界隔绝故」，就是欲界、色界、无色界同它隔绝了，你不在那里住了，就是这个意思。

「何故此灭复名弘济」，这个地方叫救护，怎么叫做弘济呢？「能遮一切大苦灾横故」，这个寂灭的境界能够保护你，能遮止一切的大苦恼，这个灾难的威胁，能够消除这些事情，能消除这些苦恼，所以叫做救护，也就叫做弘济。那个《集论》上叫做弘济，这里说救护；救护，使令你得到一个安全的住处。「（此名救护，名别义同）」，《集论》上名字叫弘济，这里说救护，名字不同，那个义是一样的。

「何故此灭复名归依」，这个寂灭境界叫做归依，这个归依是什么意思呢？「无有虚妄，意乐方便所依处故」，这个地方没有虚妄，虚妄就不是归依处了，这个是「意乐方便所依处故」，这个意乐就是你的愿望，你想要得涅盘，你想要得无生法忍，想要得圣道，想见第一义谛，这个意乐是愿。方便是行动；你有这个愿，你就修学戒定慧，以戒定慧的方便到第一义谛那里去，这叫做方便。意乐是愿，方便是行；愿、行所依处故。这个寂灭是你的依止处，愿也是到这里，行也是到这里，愿行的依止处。

「何故此灭名胜归趣」，这个地方叫「所趣」。「何故此灭名胜归趣？能为归趣一切最胜圣性所依处故」，「能为归趣」，这个地方这个寂灭是你所向往的地方，你想要到那个地方，就是这里。这个地方是「一切最胜圣性所依处故」，这个「最胜」，最殊胜的；这个圣人的境界就是第一义谛了，第一义谛就是指这个地方说的，就是你所归趣的地方，是所依处。「（此名所趣，名别义同）」。

「何故此灭复名安隐」呢？「离怖畏住所依处故」，到那个地方以后就没有恐怖了，这是无恐怖的依止处，所以叫做「安隐」；若有恐怖就不安隐了。

「何故此灭复名清凉」，这个地方叫做淡泊。「诸利益事所依处故」，对于你有利益的地方，就是在这里，所以也就是清凉。「何故此灭复名清凉？诸利益事所依处故（此名淡泊，名别义同）」。

「何故此灭复名乐事？」这个地方说善事。「第一义乐事故」，就是胜义这个地方，这是我们大智慧人所最欢喜的地方，欢喜的事情，此名叫做善事，善事也就是乐事，「名别义同」。「由胜义乐说名胜义善故」，由胜义这个地方是快乐的，所以就是胜义的善，叫做胜义善。

「何故此灭名趣吉祥」，这里叫吉祥，何故此灭叫做趣吉祥呢？「为证得彼，易修方便所依处故」，就是为了证得彼吉祥，彼第一义谛。「为证得彼，易修方便」，你证得彼，有一个易修的方便，就是闻思修了，也就是戒定慧。因为你若学习到一个高的程度的时候，这个戒定慧的修行不是难事，所以「易修方便所依处故」，是依止

处，以此为依止处的。

「何故此灭复名不转」，这个地方叫无转。「永断诸趣差别转故」，你若到了这个胜义谛的时候，你不会在地狱、饿鬼、畜生、人天这里面流转生死了，没有这个流转，所以叫做「不转」。

「何故此灭复名无漏」，什么叫无漏呢？「永离一切烦恼魔故」，所以叫做无漏。就是我们内心里面这些烦恼，就叫做烦恼魔；远离了这些事情，所以就是没有漏了。「此名无垢」，这里说，「名别义同」，垢就是漏。

「何故此灭复名难见？超过肉眼天眼境故」，这个诸法寂灭相又名之为叫做难见，是超过了肉眼的境界，也超过了天眼的境界，是慧眼、法眼、佛眼的境界，所以是不容易见到。

「何故此灭复名甘露？离蕴魔故」，离开了色受想行识这种苦恼的境界，就像人得到甘露似的。

「何故名寂静？于现法中彼果心苦永不行故」，这不是说是得无余涅盘，在有余涅盘的时候，你的清净心在三三昧里边，这一切苦都不活动了，所以叫做寂静。若苦就不寂静了。「此名无忧」，这也叫做无忧。「名别义同」，无忧就是寂静，有忧的时候心就不寂静了；无忧，心就寂静。「忧寂静故」，忧没有了，忧停下来了，所以叫寂静。

「何故此灭名不卑屈？离三爱故」，这个卑屈就是爱的意思，不卑屈就是不爱的意思。什么叫爱呢？离三种爱，欲爱、色爱、无色爱，也就是欲界、色界、无色界的爱。远离这个爱，就是不卑屈的意思，「离三爱故」。「此名无没」，但是在《集论》上叫做不卑屈，「名别义同」。「不没三爱中故」，不没就是不陷没在三爱中。

「何故此灭名无炽然？永离一切愁叹忧苦诸恼乱故」，心里有忧愁、有悲叹，有忧苦诸恼乱故，叫做「炽然」。现在没有这些事情，所以叫「无炽然」。

「何故此灭名无热恼？永离一切烦恼热故」，烦恼是热，没有烦恼叫「无热恼」。

「何故此灭复名不动」，怎么叫做不动呢？「永离一切散动故」，有烦恼就是散动。

「何故此灭复名涅盘？无相寂灭大安乐住所依处故」，涅盘这里是没有相的，是一切相都寂灭了的，是个大安乐住的地方，所以叫做「涅盘」。

这个地方差了一个地方，这个地方有个「无病」，「亦名无热、亦名无病」，这个地方没有解释这个病，但是意思也是一样，没有烦恼病。

亦名永绝一切戏论。

这个寂灭相，这个寂灭这里也叫做「永绝一切戏论」。

《披寻记》一六八一页：

亦名永绝一切戏论者：谓异不异，死后当有或当无等，一切戏论不能说故。

这个「异不异」，即色受想行识、离色受想行识都是「异不异」，现在不可以这么讲。「死后当有」，死后还有没有，「或当无等」，这都是戏论。现在这个寂灭相，入无余涅盘的寂灭相，「一切戏论不能说故」，所以叫做「永绝一切戏论」。

辛二、略摄

如是等类，应知说名寂灭异门。

前面是「别辨」，现在「略摄」。这么多的异门，这么多的假名，这么多的名称，应知说名叫做寂灭的异门；就是寂灭，但不同的名字去解释。这是第二科「略摄」，下面第四科。

庚四、结

是名寂灭异门施设安立。

这个不同的解释，施设不同的名字，这么多的名字安立在寂灭这个地方，名别而义同，这是「寂灭异门施设安立」。这个也就告诉我们，涅盘那个地方是安乐处，能远离一切苦恼、能远离一切怖畏；让我们知道，我们不到涅盘的时候，你在人间也好，在天上也好，都是苦恼、都是怖畏的地方。

我们蒙观世音菩萨、弥勒菩萨的加被，我们今天讲完了第五十卷。

瑜伽师地论卷第五十　本地分竟