

俱舍論頌疏講記

分別業品第四之一

世親菩薩 造論

圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

俱舍論頌疏講記 卷十三

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（內部整理資料 僅供學習參考）

分別業品第四之一

造作名業，此品廣明，故名分別。釋此品頌，總作三門：一、明業體性，二、釋諸業名，三、雜明諸業。就明業體性中：一、正明業體，二、諸門分別，三、廣明表無表。就正明業體中：一、明所造業，二、明能造大種。就明所造業中：一、明二三業，二、明五種業。此下第一，明二三業。牒前問起，論云：如前所說，有情世間，及器世間，各多差別，如是差別，由誰而生？頌曰：

世別由業生 思及思所作 思即是意業 所作謂身語

「分別業品第四之一」，接下來我們開始學習第四品。「造作名業，此品廣明，故名分別」，造作叫業，身、口、意的造作都是業。這一品詳細地講明造作的事情，所以叫「分別業品」。「釋此品頌，總作三門」，整個「業品」分三個大科。「一、明業體性」，辨別業的體性；「二、釋諸業名」，解釋各式各樣業的名字；「三、雜明諸業」，解釋其他各式各樣業的情況。「就明業體性中：一、正明業體，二、諸門分別，三、廣明表無表」，業有表業、無表業兩種，所以講業的時候，要廣釋表色、無表色。「就正明業體中：一、明所造業，二、明能造大種」，所造的業、能造的大種兩種，能所的關係。「就明所造業中：一、明二三業，二、明五種業」，業可以分兩種、三種，也可以分五種。「此下第一，明二三業」，先說二、三業。「牒前問起」，根據前面「世間品」的一些內容，以提問方式開頭。

「論云：如前所說，有情世間，及器世間，各多差別，如是差別，由誰而生」，有情世間和器世間各式各樣的差別，它們的變化，它們的規律，這些是怎麼來的？有些宗教說是上帝造的，印度教說是大自在天或者大梵天造的，各種解釋都有。

「頌曰：世別由業生，思及思所作；思即是意業，所作謂身語」，佛教的答案是：世間的差別，不管是有情世間還是器世間，並不是從什麼主或者大梵天而生，也不是碰運氣、偶然（無因）而生，這些都是由業來的，造什麼業就感什麼果。業分兩種，「思及思所作」，即思業、思所作業。思業就是意業。思所作業就是身、語業。兩種業就化為三個，即意業、身業、語業。所以，分兩種，是思業、思所作業；再細分到三種，是身、語、意三業。這裏提一下，「業品」很重要，也不像「世間品」那麼容易掌握。大家一定要下功夫把前面的基礎打好。

釋曰：初句總答，次句明二業，下兩句明三業。世別由業生者，世間差別，由業所生，非自在天，及大梵王，為一因主，作先覺因，生諸世間。外道計天，先起欲覺，欲受用境，名先覺因，能生世間，此虛計也。業有善惡，果分淨穢。人中善業，惡所陵雜，以雜業故，感身不淨，感外

資具，鬱金栴檀，甚可愛樂。諸天善業，惡不能雜，名為純業，以業純善，所感內外二事俱妙。

「初句總答，次句明二業，下兩句明三業。世別由業生者」，針對前面的問題，器世間、有情世間的差別，到底原因在哪裏？「世間差別，由業所生，非自在天，及大梵王」，在印度說是自在天、大梵天；西方說是「上帝造人」，拿泥巴造了一個男人，叫亞當，然後又把他的一根骨頭拿出來，造了一個女人，叫夏娃。佛教的說法截然不同，世間差別，是由業所感生。地球上最早的人是光音天下來的，光音天投生來的人吃了地面的段食，段食是粗的，吃了要大小便，這樣就有了大小便道，然後起男女貪欲，就有了男女根。這些都是業感的，並不是什麼大自在天、上帝創造的。

「為一因主」，所謂的自在天也好，上帝也好，都是一因主的論點，認為世界是一個因造的。這個因能造一切，而它自己不要人家造，這是不平等因。一因主，認為有一個最初的事物，「作先覺因，生諸世間」，從這裏派生出各式各樣的事情，產生器世間、有情世間。

什麼叫先覺因？「外道計天，先起欲覺，欲受用境，名先覺因，能生世間，此虛計也」，外道他們安立一個天，這個天感到孤單得很，「欲受用境」，他想要去受點五欲的感覺。因為欲的覺在先，想要受用境界，就造世界。「此虛計也」，這是虛妄的想法。佛教的主張，既不是一因論，也不是二元論之類的，而是緣起論，不承認宇宙萬法有什麼本原的東西，所以唯什麼之類的學說跟佛教無關。

「業有善惡，果分淨穢」，從佛教來看，世界上事情的變化，都是由業來的，業有善有惡，它的果報自然也就有淨有穢。「人中善業，惡所陵雜，以雜業故，感身不淨，感外資具，鬱金栴檀，甚可愛樂」，人間的善、惡都有，但是普通的人間善，都是夾有惡業的，總是不能離開惡，所以人的業是雜業，很少有單純的善業，做善時總是由自己的私心雜念所引起的。有的人做好事很努力，但是他後邊有一個東西，要名或者要利之類的，總是有一個不乾淨的東西夾在裏邊，這是雜業。所以說他所感得的身體是不淨的。很多人以為我們這個人身長得比畜生好看得多，實際上，想想皮膚裏面的東西，還可不可愛？恐怕你會害怕。

比如小說裏經常說殭屍鬼，眼如銅鈴，瞪起來很可怕，實際從解剖學來說，人的眼皮去掉之後，當下就是眼似銅鈴，很可怕。而平時兩層皮把眼睛蓋起來，你就迷掉了，覺得好看得很。那麼身體裏邊呢？痰、膿、血水、臟腑，胃裏邊有胃水，腸裏邊腸液，大小便等等，髒得不得了。為什麼我們吃的很好的東西最後變成大小便，臭不可聞呢？根本原因是有煩惱。有了煩惱，就會把好的東西都變成臭東西。這個道理大家慢慢去領會。

廁所大家都討厭，如果叫你一輩子住在廁所裏，肯定不願意。但這個廁所的髒，就是由人身的不淨而產生的，人體是產生這些不淨的源頭。

但是外器、資具，「鬱金旃檀，甚可愛樂」，我們業報裏，器世間却又感到有一些很好的東西，鬱金、旃檀這些香的東西，很可愛樂的。這是因為我們惡業裏邊還夾點善業，是雜業。所以說雖然身很不淨，外器間還比較好，比較乾淨。

「諸天善業」，諸天的善業「惡不能雜，名為純業」，當然不能說惡一點也沒有，是很微細的惡，跟善業比起來，成分太淡了，所以叫純業。「以業純善，所感內外二事俱妙」，所以他感得的器世間、有情世間都是比較好的。初禪天以上，要把欲界的欲貪、瞋恨心這些煩惱都去掉，纔能得生。欲界天還有欲貪，就姪欲的事情來看，交、抱、握、笑、視，一層一層地上去，煩惱越輕，這個惡就越少，因此器世間、有情世間當然也清淨些。所以說天之所以純，因為他惡業極少，善業比較多，比較純。尤其是色界，沒有惡業，最多是有覆無記。所以說，天上所感的果，內是有情世間，外是器世間，都很好。

所以說《俱舍》講不講修行？講修行。這裏就告訴你，人間的地方，因為業是雜的，身體是不淨的，不要貪著身。好些青年人，都是貪異性的身，貪得迷掉了，自殺的也有，這很愚癡。真正信佛教的人該如何看待這個問題？第一步要知道一切都是因果，受了不好的果，因是你自己造的，自殺有什麼用呢？只有創造善業，以後纔不會受苦果報。現在的事情，是你從前的業所感，你要承受，將來的事情，就由現在你自己造業負責，明白這個道理，絕不會自殺。自殺又是造惡業，這個罪很大；同時對世間也不負責，父母的恩你還沒有報，怎麼能忍心拋下他們呢？國家培養你，要你去奉獻社會，世間上很多事情要你去幹，自殺就放棄了你的責任，你要生起這個責任感來，就不會自殺了。進一步能夠通過修行，觀身不淨，斷除對異性的貪心，那就從根本上解決了問題。

問：此所由業，其體云何？答：思及思所作者。此明二業，於契經中，說有二業，一者思業，二者思已業。思已業者，謂思所作。

「問：此所由業，其體云何」，產生器世間、有情世間的差別是由業，這個業的體究竟是什麼呢？「答：思及思所作者」，這是頌的回答，這個業是思跟思所作。「此明二業，於契經中，說有二業，一者思業，二者思已業」，這個是根據經上來的，有聖教量作為依據。契經裏說有兩種業，一種是思業，一種是思已業。「思已業者，謂思所作」，什麼叫思已業？是思所造的，思所推動的。

思即是意業，所作謂身語者，此明三業，即前二業，開為三種。思是意業，思所作者，是身語業，因思起故，名思所作。

「思即是意業，所作謂身語」，再進一層解釋，思業本身是意業，所作業是身語二業，這樣兩個業開為三個業。「此明三業，即前二業，開為三種」，前面的二業打開就是身口意三業。「思是意業，思所作者是身語業」，思業是意業，思所作

的業是身業、語業。「因思起故，名思所作」，為什麼叫思所作呢？因為由思所發起的，思所造作的。

言意業者，約等起立，業即是思，與意相應，意等引起，名為意業。

為什麼叫意業？「約等起立」，等起，同等發起，比如能發起的是善的，所發起的也是善的，两者的性質等同。意業這個名字是從等起的方面來安立的。「業即是思」，業的體是思心所，「與意相應」，意是第六識（意識），思是跟意相應的，「意等引起」，是心王把它引起來的，從等引的關係來說，叫意業。業的體是思心所，這個思是跟第六意識相應，是意等引起來的，所以意業是從等引的關係來立名的。

言身業者，約所依立，身謂色身，業依身起，名為身業。

為什麼叫身業？「約所依立」，身業是根據所依的來安立的。身即是色身。這個業依着我們色身而造的，所依的是身，所造的是業，所以叫身業，從所依的身來安名。比如做壞事，殺人、偷東西、不淨行等等都是依身幹的壞事情，這是壞的身業；而禮拜、供養、行菩薩道等等，也是依身體做的，這是好的身業。

言語業者，約自性立，以語自性，即是業故。

「言語業者，約自性立」，語業是約自性立。「以語自性，即是業故」，語本身就是業，語就是說話，這個說話本身就是業。善的語業，比如念誦、讚歎等等。如果罵人，本身這句話就是惡的語業。

這三個都不一樣，意業是等起業，這個意不是指無間滅意，是指第六識，即意識。意識等起那個思，意是善的，思也是善的；意是惡的，思也是惡的。性質相等，這叫等，相等的引起，叫等起。身業是依靠身而造的業；語業，語本身就是業。

又論云：然心所思，即是意業，思所作業，名為身語二業，是思所等起故。解云：思名等起，思與心等，能引起身語業也。

「又論云：然心所思，即是意業，思所作業，名為身語二業，是思所等起故」，《俱舍論》裏說，這個思心所是由第六意識等起的，叫意業。而思所作業，叫身語二業，是思心所發動它們的。思心所跟心王，一起能夠發動身業、語業。而能發動和所發動的性質相等，善的思心所發動善的身語二業，惡的思心所發動的是惡的身語二業。這又是一種解釋等起的說法。

從此第二，明五業：一、明表無表，二、明身語表，三、證有無表。且初第一，表無表者，論云：且身語二業，自性云何？頌曰：

此身語二業 俱表無表性

釋曰：身語各有表無表故，身語二業，俱表無表性。

〔表四 - 一：業體性〕

| 二業 | 三業 | 五業 | 體 | |
|--------------|----|------|---------|-------------------|
| | | | 有 部 | 經 部 |
| 思業 | 意業 | 意業 | 思心所 | 審慮思 思心所 決定思 |
| 思已業 (思所作) | 身業 | 身表業 | 形 色 | 動身思 |
| | | 身無表業 | 大種所造無表色 | 思心所種子 |
| | 語業 | 語表業 | 言 聲 | 發語思 |
| | | 語無表業 | 大種所造無表色 | 思心所種子 |

「從此第二，明五業：一、明表無表，二、明身語表，三、證有無表」，先說表業、無表業的問題，然後再說身業分爲身表業、身無表業，語業又分爲語表業、語無表業，這樣三個業化爲五個業。但是問題在於無表業到底有沒有？經部跟有部有大辯論，後邊引了不少。

「論云：且身語二業，自性云何」，在《俱舍論》原文裏邊，在講五業之前，提一個問題，身、語這兩個業的自性是什麼？這個有部跟經部不一樣。

「頌曰：此身語二業，俱表無表性」，先說它們各有兩種，然後再打開說。身語二業，比意業複雜。意業是思心所。而身語二業需要廣辨。

「釋曰：身語各有表無表故，身語二業俱表無表性」，身語二業的自性都有兩種，一種是表業，一種是無表業。

從此第二，別明身語表。論先問云：且身語表，其相云何？頌曰：

身表許別形 非行動爲體 以諸有爲法 有剎那盡故
應無無因故 生因應能滅 形亦非實有 應二根取故
無別極微故 語表許言聲

「從此第二，別明身語表」，這裏再詳細辨身語業的表業。「論先問云」，《俱舍論》提問，「且身語表」，先說身語表的體性是什麼。

「頌曰：身表許別形」，身表業，「許」，有部這麼說，「別形」，各別各樣的形色。前面說處色分爲顯色、形色，有部說身表業的體是形色。「非行動爲體」，這是對正量部的辯論。

正量部認為行動是身表業的體，比如殺生這個動作，就是身表的體。而有部說，一切法剎那滅，沒有所謂的動作，前面一個樣子過去，滅掉了，後面一個樣子相似相續地接下去，但已經不是前面那個樣子。大家都知道，電影實際上是把一張一張的膠片連起來快速地放，我們看電影銀幕上這個人跑來跑去，其實你一張一張看膠片，都是靜止的。所以行動是假安立的，是剎那滅的，沒有運動。我們前面學過《印度佛學史分期略說》，正量部說心跟外器間的火焰、流水、聲音之類的是剎那滅，而許器世間裏有些東西不是剎那滅，是一期生滅。這裏對於身業的看法跟有部的剎那滅有矛盾。正量部說行動為體，有部說非行動為體。什麼理由呢？

「以諸有為法，有剎那盡故，應無無因故，生因應能滅」，這幾句話是從有部的觀點破正量部的。「形亦非實有，應二根取故，無別極微故」，這幾句話又是從經部的觀點破有部的。「語表許言聲」，對語表的看法比較簡單。下面詳細解釋。

釋曰：前九句明身業，後一句明語業。初一句，論主述一切有宗，形為身表。次五句，論主破正量部，動名身業。次三句，論主却破一切有宗，實有形色。

「釋曰：前九句明身業，後一句明語業」，這是兩個半頌，一共十句，前面的九句講身業，最後一句明語業。「初一句，論主述一切有宗，形為身表」，第一句話，論主世親菩薩先說一切有部的主張，一切有部認為身表業的體是形色。一切有部把色法分成顯色、形色兩種，身表業的體是形色。「次五句，論主破正量部，動名身業」，下邊五句，是以有部的觀點來破斥正量部，正量部以行動為身表業的體。後邊三句，「形亦非實有」，世親菩薩把正量部破掉之後，反過來又破有部。固然正量部的行動為體不能成立，有部說形色是身表業，也不能成立。所以，後面三句反過來破一切有部的宗旨。

身表許別形者。一切有宗，許身表業，形色為體。由思力故，別起如是如是身形，名身表業。形謂形色，猶如合掌，殺縛等形，形即是表，表善惡故。表即是業，有造作故。此之形色，依身起故，名身表業。

「身表許別形者」，這是第一句話，「一切有宗，許身表業，形色為體」，前面說身語二業有表、無表兩種。表業裏邊，先說身表業。有部的主張身表業是以形色為體。「由思力故，別起如是如是身形，名身表業」，身表業是思心所引起的，發動了身的形狀。「形謂形色」，形是形色，形色如長短方圓，高下正不正這些。「猶如合掌，殺縛等形」，舉例，合掌的樣子，殺的樣子，把有情用繩子捆起來的樣子，這就是形色。有部說，這個形色就是身表業。「表善惡故」，能夠表示給大家看，這是善事或是惡事。殺是惡的，合掌是善的。「表即是業，有造作故」，一層一層地說，形色可以表示給他人看，所以叫表；而這個表，本身又是有造作的，所以是業。「此之形色，依身起故」，這個形色怎麼叫身業呢？因為這個形色是依

身而起的，合掌、殺生等都是靠身體在做。從所依身來說，叫身表業。這是有部的主張，身表業就是形色。下邊要辯論。

非行動爲體者，正量部說，動名身表，爲破此故，說非行動。

正量部說單是一個呆板的動作，好像是影片裏邊一個鏡頭，怎麼叫造業？造業是有行動的，比如殺生，拿刀刺進動物身體，導致它命終，這是殺業。如果只是一個拿着刀子的動作，這個形色不動的，怎麼叫殺呢？「動名身表」，要有行動纔叫業，行動纔是身表。有部要破正量部的說法，有部說「非行動爲體」。

正量部計，有爲法中，心心所法，及音聲光明等，許剎那滅，定無行動。

「正量部計，有爲法中，心心所法，及音聲光明」，正量部主張，有爲法裏邊，有些是剎那滅，有些不是剎那滅。有爲法裏的心王心所是剎那滅，哪一個心王心所，大家可以把它按着不動？你試試看，你不去注意不知道，你只要靜坐一下，那個心不曉得翻騰得多厲害！叫它安也安不住，心思剎那剎那剎那地在變，這就是剎那滅，這事情只要一體會都會知道。另外一個是聲音，你說出這個聲音，一停頓的時候，這個聲音馬上消失了，所以這也是剎那滅，隨發隨滅。光明也是一樣，打雷時的閃電，這樣一晃，再看就沒有了。再比如油燈的火焰，一滴油昇上去，發一個光，這個光明過了之後，沒有了。第二滴油接上去，再發一個光明，油不斷地上去，光明不斷地接上去。看着油燈是在不斷地放光明，實際上是在剎那剎那地變化。所以正量部說，心心所、聲音、光明是剎那滅的，這個是客觀存在，你強辯也沒用。「定無行動」，這些事物是沒有行動的，不能說這些是連續的整體，只能是從一個剎那到一個剎那地變化。

身表業色，許有動故，非剎那滅，如禮佛等，身動轉時，事若未終，此之動色，無剎那滅，此身動時，表善惡故，故身表業，行動爲體。

「身表業色，許有動故」，但是身表業這個色法，可以有動的，不是剎那滅的。比如殺人，從你刀拿起來，跑過去，刺下去，這個動作是一個連續的、完整的實體，不是剎那滅的。世間的常識也認爲這樣子。

「如禮佛等」，比如拜佛，你合掌，身體彎下去，手翻過來，頭低下，磕了頭，然後再站起來等等，是連續的動作。「身動轉時，事若未終，此之動色無剎那滅」，從你磕頭開始，中間一直持續，到最後站起來爲止，整個行動是完整的實體，不是剎那滅的。正量部說，「此身動時，表善惡故」，這個身體的動作，是表善的或惡的，拜佛這個動作，表示善事；拿刀起來，跑過去，刺下去，那個動作，那是惡事，這個動作表善惡，就是身表業。「故身表業，行動爲體」，所以說身表業是以行動爲體，這是正量部的主張。

有部的主張是以形色爲體，正量部的主張是以行動爲體。如果先不看下文，大家自己想想看贊成哪一個？要有如量的理論依據爲證，或者以聖教量來證明，下邊開始辯論。

以諸有爲法，有剎那盡故者，立理正破。以諸有爲有剎那故，定無行動，何以得知皆有剎那？以有盡故，既後有盡，知前有滅，故知有爲法，皆剎那滅。故頌盡故二字，釋上有剎那故也。頌中故字，兩度言之，有剎那故，盡故。

「以諸有爲法，有剎那盡故者」，這是有部破正量部的話，「立理正破」，這是以道理破，立因明的量來破。「以諸有爲法，有剎那盡故」，一切有爲法，都是剎那滅的，不能有行動。這一剎那是這樣子，第二剎那就没有了，怎麼行動呢？連不下去。比如入胎時在這裏死了，可以到那裏投生，也有行動的意思，但論是這麼說的，「入胎如燈焰」，燈焰剎那滅，從一個火苗到另一個火苗，中有也是一樣的，剎那滅，可以自此到彼，從這個時間到那個時間，從這個地方到那個地方，可以說在這裏死掉，到那裏投生。

所以，講道理都要有一定的體系。有部以剎那滅的原則來解釋一切現象，中間没有矛盾，如果你去亂套，就會自相矛盾。所以說，不論學哪一個宗，總要把它的體系抓到，纔算是學到了這個宗。如果你這裏湊兩句，那裏湊兩句，結果你湊得不知所云，人家不懂佛法的人，聽聽頭頭是道，懂佛法的人，說你東拼西湊，不成體系。就像一臺機器，你把不同系列的零件配起來，樣子蠻好看的，但電插上去，不起作用。

有部說，一切有爲法都是有剎那的，「定無行動」，不能有行動。「何以得知」，說皆有剎那，有什麼依據呢？「以有盡故」，「盡故」是一切有爲法有剎那的因，因爲一切有爲法都有盡，最後都要消滅的。「既後有盡，知前有滅」，既然後面要消滅，要盡的，那麼前面一定也有滅。「故知有爲法，皆剎那滅」，所以說，以「有盡」這個因來成立一切有爲法都是剎那滅。這個量已經立出來了。下面還要解釋。「故頌盡故二字，釋上有剎那故也」，「盡故」這個因是成立有剎那。

「頌中故字，兩度言之，有剎那故」，先以有剎那這個因，說明不能有行動，然後說爲什麼有剎那，以有盡故來證明有剎那，所以一層一層的，有兩個量在裏邊。

此應立量，身表業色是有法，定無行動是宗法，因云有剎那故，同喻云如心所等。

「此應立量」，因明的量應這樣立，「身表業色是有法」，立宗裏有「有法」與「宗法」兩個東西，有法相當於主語，身表業色是有法。「定無行動」，這是宗法，相當於謂語，這個宗就是「身表業色決定没有行動」。然後立因，「有剎那故」，是成立一切有爲法没有行動。然後說「盡故」，又成立一切有爲法是剎那

的，所以這是兩層的。「同喻」，因明三支是宗因喻，還要立個喻，喻有同喻和異喻之分，此處是同喻。「如心所等」，比如心所法，是剎那剎那滅的，是沒有行動的。那麼有爲法，也是有剎那的，也沒有行動的。

並曰：心等有剎那，心等無行動，身表有剎那，身表無行動。

「並曰」，這兩個合起來說，「心等有剎那，心等無行動，身表有剎那，身表無行動」，這就否定了正量部說的「身表業是行動」。身表業一定是剎那滅的，不是行動。

故論云：若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表業。

「故論云：若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表業」，既然是剎那滅的，一個形色在這裏生，當下在這裏就滅，下一剎那又是另外一個形色。如果一個東西要動，他決定要持續存在一段時間，但你還沒有動的時候，馬上就滅掉了，所以没法說一個不變的東西從這裏到那裏，所以不存在一個實有的行動，也就不能說行動是身表業。比如說殺生，你刀拔出來這個樣子一產生，到第二剎那這個樣子就消滅了，換了一個砍的樣子，然後砍的樣子消滅，再變成其他的樣子，每一個剎那都是一個不同的東西（體），這個過程並沒有一個不變的體（行動），所以這個行動的體是沒有的。就像電影的片子，實際上是一張張靜止的圖片，但那個機器搖起來，你感覺是在動，是我們的眼睛受騙了。所以有時候有人想用科學來證明佛法，但要知道，科學儀器乃至我們的眼睛本身就有局限，所以結論也是有局限的。所以說「行動」作為一個實體是沒有的，是一個假法，不能說身表業的體是行動。

昨天講到身表業。有部主張身表是形色，正量部主張是行動，於是有部跟正量部進行辯論。有部認為：一切行動是假的，沒有體的。一切有爲法都是剎那生滅，不可能從這個時候連續到其他的時候，也不可能從一個地方到另一個地方去，纔生即滅，沒有行動的。有部成立的理由是有剎那故，有盡故，兩層的量。

彼宗救云：我許身表無剎那滅，故有行動。即顯論主剎那爲因，有不成過。

當然，正量部也不甘失敗，他們要反駁。「彼宗救云：我許身表無剎那滅，故有行動。即顯論主剎那爲因，有不成過」，正量部說，身表並不是剎那性的，所以說，可以有行動，你說身表業是有剎那性，這個因，有不成立的過。

爲破此救，應立量云：身表業色定有剎那，以有盡故，如心所等。並曰：心所後有盡，心所有剎那；身表後有盡，身表有剎那。故以盡故二字，成立有爲皆有剎那，其理極成也。

「爲破此救，應立量云」，爲了要破正量部的反救，有部再立個量。

「身表業色定有剎那」，身表業一定是剎那的，「以有盡故」，因爲它總要停下來，後頭是有盡，所以說它決定是剎那性。宗是「身表業色定有剎那」；因，「以有盡故」；喻，「如心所等」，心所一生下來就要滅，有盡，也是剎那性。「並曰」，連起來說，「心所後有盡」，心所法生了之後，後頭要滅掉的，「心所有剎那」，因爲它有盡，所以心所有剎那性。那麼身表業，比如做了一個動作，是不是永遠做下去呢？也要停下來，跟心所一樣是有盡的，那也就有剎那性。「故以盡故二字，成立有爲皆有剎那，其理極成也」，沒有不成過，而且是完全成立的。

故論云：諸有爲法，皆有剎那，其理極成，後必盡故，謂有爲法，滅不待因。所以者何？待因謂果，滅無非果，故不待因。

「故論云」，《俱舍論》說，「諸有爲法，皆有剎那」，一切有爲法都是剎那生滅，「其理極成」，這個道理普遍成立，沒有過失。「後必盡故」，一切有爲法到後來都要滅掉的。「謂有爲法，滅不待因」，再深一層地說，一切有爲法滅的時候，不待因。一切法生的時候，要靠因緣，而滅却不要因緣，滅掉不需要其他因素。這個問題比較深細，我們不要看得很簡單，因爲有部是以剎那生滅的說法來解釋一切現象，跟我們常識上看確實有差異。正量部的觀點，是根據常識來看；而有部是根據理論分析，這個理論觀點我們分析下去，確實感到很對。

「所以者何」，有爲法滅的時候不需要因，爲什麼？「待因謂果，滅無非果，故不待因」，有因就有果，果是觀待因而有的。而滅就是沒有，本身不是一個果，空的東西怎麼叫果呢？既然不是果，就不要觀待因，不需要因。

解云：果法待因，滅是無法，無法非果，故不待因。應立量云：滅不待因，以是無故，猶如兔角。既有爲法，滅不待因，明知有爲，皆剎那滅也。

「解云：果法待因，滅是無法」，一個法作爲果生出來，需要因緣，那麼對因緣來說，它是果，總是有體的。而一個法滅掉，是無法，即沒有體的法，不是一個果。既然不是果，也就不需要因，所以滅不要待因。

這裏有因明的量，「應立量云：滅不待因」，「滅」是有法，不待因是宗法。「以是無故」，原因是「滅」是「無」法。「猶如兔角」，這是喻。兔角，兔子的角是沒有的，要不要待因？兔子的角本身是沒有的，要什麼原因來滅它呢？當然不需要。這個滅，本來是無法，也不需要什麼因把它滅掉。

這裏要廣泛地應用因明。因明沒有學過，怎麼辦呢？法尊法師雖然翻了兩本，但沒有講。這個翻譯的本子只能夠參考，要全部把它搞通，有待去參學的那些大德們。

這一個宗因喻的量，「滅不待因」是一個宗，因是「以是無故」，喻是「猶如兔角」。「既有爲法，滅不待因」，一切有爲法，既然滅是不需要因的，「明知有爲，皆剎那滅」，如果一個法滅是要待因的，因沒有來的時候，這個法就不會滅。而滅不要因，那就證明是剎那生滅，一生出來，馬上就要消滅。生了之後，自然就會消滅，剎那剎那生滅。我們體會一下自己的心就知道，念頭在剎那剎那生滅，這個念頭去，那個念頭來，不曉得有多少，跟大海奔騰一樣，但是沒有一個停得住的，總是一冒就沒有了。「滅不待因」，這證明一切有爲法都是剎那生滅的，因此不可能有行動，行動是假安立的。

應無無因故者，破彼轉救，彼許法滅，待因而滅。

下邊繼續辯。「應無無因故」，這又是破正量部的救。正量部說，「彼許法滅，待因而滅」，他說一切法滅是要因的，生的時候固然要因，滅的時候也要因。什麼原因？有他的理由。

故論云：豈不世間現見薪等，由與火合，故致滅無。定無餘量過現量者，故非法滅皆不待因。薪待火滅，即是待因。薪等現見，現量證也。

「故論云」，《俱舍論》裏引正量部的話說，「豈不世間現見薪等，由與火合，故致滅無。定無餘量過現量者，故非法滅皆不待因」，世間上的事情最可靠的是現量，雄辯不如事實，你說得再好，總硬不過客觀的事實，現在客觀的事實擺在那裏。世間上，薪等滅掉要因的，火一點燃起來，火作爲因把薪燒成灰，薪滅掉要待火的，沒有火它還是個木頭。所以你說滅不待因不對，從現量來看薪被燒掉是需要火的，滅要待因。這個我們自己想想看，他這個理由對不對？

這裏正量部說，「薪待火滅，即是待因」，柴火要火燒掉纔滅的，那明擺着是待因的。「薪等現見，現量證也」，因明裏有三個量：現量、比量、聖教量。這是拿現量來證明滅是待因的。現量是客觀事實，這個現量是最硬的。

爲破此救，故言應無無因故。汝許薪等若待因滅，應一切滅無不待因，如生待因，無無因者。並曰：生法待因生，無有無因生，滅法待因滅，無有無因滅。

「爲破此救，故言應無無因故」，爲了破正量部的救，有部再來一個量，「應無無因故」，這一句是怎麼破的呢？「汝許薪等若待因滅，應一切滅無不待因，如生待因，無無因者」，如果說柴火這一類東西，要等待因來纔滅掉，照你這麼說，一切有爲法的滅都要待因，因爲薪是有爲法，它要待因滅，那麼其他的有爲法，應

當也要待因而滅。打個比喻，一切有爲法，生都要待因的，沒有因它不會生，薪既然是有爲法，它要待因滅的，一切有爲法，都應待因而滅。

「並曰」，連起來說，「生法待因生，無有無因生」，一切有爲法要靠因緣而生，沒有無緣無故而生的。如果說薪等要待因滅，「無有無因滅」，那一切有爲法也應當待因而滅，沒有無緣無故自己滅掉的。

現見覺焰等，不待因而滅，明知薪等滅，亦不待因滅。應立量云：又薪等滅，定不待因，有爲攝故，如覺焰等。覺焰是有爲，不待因而滅，薪等是有爲，亦不待因滅。心心所法，總名爲覺，能覺境故，焰是燈焰。

「現見覺焰等，不待因而滅」，有部也用現量來反駁。覺就是心、心所法，能夠覺一切事情。焰，就是火焰。我們的現量知道，心王心所這個覺，跟火焰等，都是纔生就滅，不要等其他因。比如說起一個念頭，不需要再拿另一個念去把它滅掉。這個念頭生出來後，馬上就滅掉了，不需要拿另一個東西把它滅掉。火焰也是，一滴油上去產生一個火焰，然後這個火焰馬上就沒有了，並不要拿個夾子把它夾掉，讓後面一滴油接上來，從而產生後面一個火焰，一個一個接上去。如果我們用夾子夾掉，是不讓後頭的火焰生出來，而前面那個火焰纔生出來自己就滅掉的，並沒有持續下去，並不是夾子把它熄掉，讓它消滅的，是它自己馬上消滅的。這些覺（心王、心所）、火焰，它們是有爲法，不要待因而滅，這是活生生的客觀事實。那麼柴火，也是有爲法，它不需要待因滅，它也是自己會滅的。心、心所法總叫覺。爲什麼叫覺呢？「能覺境故」，因爲心、心所能夠感覺色、聲、香、味、觸、法這些境。焰是燈焰，這個燈焰是剎那生滅的，大家都承認，正量部也承認。所以這是一個理由，假使柴火要待因滅，那麼一切有爲法都要待因而滅了。

生因應能滅者，更以理逐之，又若薪等，火合爲因，有熟變生。下中上別，下熟初黃，中熟次黑，上熟最黑。然中熟生，下熟即滅，若上熟生，中熟亦滅。應生中上熟因體，即是滅下中熟因。生滅相違，豈容生因即能爲滅？故以此理，顯彼成非。

「生因應能滅者，更以理逐之」，再進一步論述，「又若薪等，火合爲因，有熟變生」，把火燒柴分爲三個階段，木柴因爲火加上去，發生變化，「有熟變生，下中上別」，火燒那個柴火，分三個階段，即下熟、中熟、上熟。下熟是火纔烤上去，顏色變黃了；中熟，變得有些黑了；上熟，全部燒透了，全部黑了。「然中熟生，下熟即滅」，觀察這三個階段的現象，當中熟生的時候，下熟就滅掉了，本來是燒黃了，再燒下去變得有些黑的時候，黃的就不見了。「若上熟生，中熟亦滅」，假使上熟生了，全部焦掉了，那麼中熟，即有些黑的狀態也滅掉了。

「應生中上熟因體即是滅下中熟因」，這個現象一分析就看出來，如果滅有因，生起中熟的因就是滅下熟的因，生起上熟的因就是滅中熟的因，這樣子，同一

個東西又是生因，又是滅因。「豈容生因即能爲滅」，哪裏能夠允許生的因就是滅的因呢？生、滅是兩碼事，是兩個相反的東西，怎麼能既是生因又是滅因呢？所以說薪要待因滅這個話，有毛病。「故以此理，顯彼成非」，以這個道理，顯出薪火之類要待因而滅不成立，非就是有過失。

論云：故無有因令諸法滅，法自然滅，是壞性故，自然滅故，纔生即滅。由纔生即滅故，剎那滅義成，有剎那故，定無行動。身表是形，理得成立。

「論云：故無有因，令諸法滅，法自然滅，是壞性故」，所以《俱舍論》來個結論，一個法滅掉是不要因的，它自然會滅的。什麼原因？「是壞性故」，一切世間法本身就要壞的，前面學過世間名有壞。有兩種壞，一種是四相壞，一種是對治壞，四相壞的意思是它自然要壞的。

「自然滅故，纔生即滅」，既然是自然滅的，纔生出來就滅。「由纔生即滅故，剎那滅義成」，自然滅的，當然生了之後就壞了，不要等待的。既然纔生就滅，那剎那生滅成立。「有剎那故」，既然有爲法都有剎那性的，「定無行動」，行動是假法，不是實在有體的東西。「身表是形，理得成立」，身表是行動不成立，那麼有部說身表是形色，「理得成立」，理上決定能成立。這是有部跟正量部反復地辯論，最後正量部辯輸，有部宣告勝利。結論是身表業的體是形色。

形亦非實有者，是經部宗，標破有宗實有形色。

結論一宣布，馬上經部來跟有部辯論。經部先立一個宗，「形亦非實有」，這個形色也不是實在的，既然不是實在的，怎麼能說是身表業的體呢？有部好不容易把正量部辯下去，結果經部又來了一個說法。

「是經部宗，標破有宗」，這一句話，是經部論師破有部的宗旨。有部認爲形色是實有的，前面講「色二或二十」，顯色、形色都是實在有的，瓶、茶杯等等是假有的。茶杯、瓶都是顯色、形色合攏來的東西，把它一分析都是形色、顯色，茶杯不是實有法。現在經部說，形色也不是實有的，也不能作身表業的體。

故論云：然經部師，形非實有。謂顯色聚，一面多生，假立長色，待此長色，於餘色聚，一面少中，假立短色。

「故論云」，《俱舍論》說，「然經部師，形非實有」，經部的論師認爲形色不是實在有的。「謂顯色聚，一面多生，假立長色，待此長色，於餘色聚，一面少中，假立短色」，長、短這些形色，是依顯色假安立的。這一邊顯色比較多，就安了長的名稱；反過來那一邊顯色少，就叫短。長和短只是在顯色裏假安立一個名字。很多很多顯色連起來，那就是長，較少的顯色連起來，就是短。所以短、長這個形色，不是實在有的，是在顯色上面假安立的，沒有體的。

於四方面，並多生中，假立方色。於一切處，遍滿生中，假立圓色。所餘形色，如應當知。所餘形色，謂高下等，皆假立也。

「於四方面，並多生中，假立方色」，四面都是一樣多的顯色，就是方的，像正方形，四面是一樣的。「於一切處，遍滿生中」，一切處比較圓滿，那就是圓。我們知道，可以把一根橡皮筋變成長的、圓的等各式各樣的形色，而面積最大的是圓形，所以說裏邊圓滿生。長短方圓如此，「所餘形色，如應當知」，其他的形色，也同樣都是假安立的。形色有長短方圓，高下正不正等等，這些都是在顯色的聚裏邊分出差別來，只是依顯色假安立，是沒有實際體的。

如見火燄，於一方面，無間速運，便謂爲長，見彼周旋，謂爲圓色，故形無實別類色體。

他再舉一個現量的實例，現量勝於雄辯的，「如見火燄，於一方面，無間速運，便謂爲長，見彼周旋，謂爲圓色」，比如拿個火燄，就是火燒過的木頭，端頭還亮的，你朝某個方向快速運動，我們就看到一條亮的、長的綫。如果你把這個轉起來，就成了個圓形。那麼這個長、圓在哪裏啊？假的。是運動之後變成長的、圓的，是火炭上的火光變化而成的。實際上只有火頭上紅的顯色是真的，長、圓、方等等形色都是假安立的，是火頭的顯色變化出來的。這是經部舉例，來破有部所說的形色是實在有。「故形無實別類色體」，所以說形色沒有另外一種實體，實際上就是依顯色而安立的，離開顯色就沒有形色，這是一個理由。

應二根取故者，是經部師正立理破，汝薩婆多，若謂實有別類形色，則應一色二根取過。如長等色，一眼根見，二身根觸。

「應二根取故者，是經部師正立理破」，前面舉了喻，這裏正面以理來破，「汝薩婆多，若謂實有別類形色，則應一色二根取過」，如果按你們有部的說法，有一類色法是形色，這樣有過失，什麼過失？一個色，有兩個根可以取。我們說一個境，比如色境只是眼根取的，聲境是耳根取的，乃至觸境是身根取的。你如果說形色實在有的話，一個色法有兩個根可以取，那就成過失了。怎麼說兩個根可以取？「如長等色」，比如長短方圓，一是眼根見，眼睛一看，知道它是長，另外一個是身根觸，手一摸也能知道是長的、圓的，這樣同一個色——形色，怎麼眼根也能取，身根也能取呢？這是不行的，這樣有過失。

以身觸時知長短故，由此應成二根取過。十二處中，理無色處二根所取，故知形色，本無實體。

「以身觸時知長短故」，身體觸，比如用手去一摸，就知道長短。「由此應成二根取過」，那麼一個色法——形色，眼根也能取，身根也能取，這當然不對，有

過失。「十二處中，理無色處二根所取」，十二處，眼取色，耳取聲，乃至意取法，沒有說一個色是兩個根所取的，所以說你違背了教理。

「故知形色，本無實體」，從這裏看，形色決定是假的，不是有實體的。有實體的話，就有兩根取的過失。

論云：然如依觸取長等相，如是依顯能取於形。解云：此文是經部立正義。言依觸者，以形是假，身根觸時，意識於中，依身根觸，取假長等，故言依觸，即是意識，依身根觸，取長等也。

「論云：然如依觸取長等相，如是依顯能取於形」，那麼所取的是什麼呢？經部做正面的解釋。你用手（身根）摸，知道它是長的。手摸到的是觸，是意識根據手摸到的東西來判斷這是長的。手不能直接判斷長短，手碰到的只是硬的、軟的、冷的這些。長短是手觸不到的，是意識裏邊起的分別心，而知道這是長的。眼根取的也是這樣，我們直接看到的是顯色——青黃赤白等。而長的、短的、方的、圓的，這是意識裏的分別。依顯色上的差別而在意識裏有這樣的概念，這是假安立的。所以說，以觸取的長短，有部也不承認。而依顯色的形色，這是有部所承認的。經部就用觸取的長短，來證明依顯色取的形色也是假的。這是經部破有部所說形色是實有的宗，以觸這個比喻來破他。以有部所承認的東西，來破他不承認的東西。

無別極微故者，說形假所由，謂離顯色外，無別極微，名為長等，但由顯色，如是安布，差別相中，假立長等。方圓等相，名差別也。

另外還有一個理由。「無別極微故」，如果說形色是真的，那麼就有形色極微。但是，除了顯色極微以外，沒有另外的形色極微，所以形色是假的。「說形假所由」，這也是形色是假的原因。真正的色法是有極微的，顯色就有它的極微，比如紅色，把它分下去，分到最小還是紅的。而形色，如長的、圓的，沒有一個長的極微、圓的極微。

「謂離顯色外，無別極微名為長等」，顯色堆的長一點，就是長，顯色堆的圓一點，就是圓，離開顯色之外，並沒有一個圓極微、一個長極微。顯色是青黃赤白、雲煙塵霧，這些有極微。青的再分也是青的，紅的再分也是紅的。離開了顯色的青黃赤白，哪裏還有其他長、圓的極微呢？根本沒有，沒有就是假的。

「但由顯色，如是安布，差別相中，假立長等」，顯色，這樣子一擺，叫做長；那樣子擺，叫圓。離開了顯色就沒有長、圓的差別。所以說，這個形色是假的。「方圓等相，名差別也」，長短方圓，這是顯色安布的差別，是假立的。

然經部宗，形為身表，但假非實，形雖是表，而非是業。

「然經部宗，形爲身表，但假非實，形雖是表，而非是業」，經部把形色是實在的破掉了，有部說的形色是身表業也破掉了，那麼經部的意思是怎麼說的呢？

「形爲身表，但假非實」，有部說形色是身表，形色是假的，不是實在的。「形雖是表」，從現象上看，形色雖然能夠表示長的、方的等，但不是業的體。一方面，它本身是假安立的，沒有實體的；另一方面，業要造作的，形色不是造作，不能叫業。

言身業者，以思爲體，謂能種種運動身思，依身門行，故名身業，身之業故，故名身業。

有部說身業的體是形色，被經部駁掉了。經部的說法以思爲體。思，即思心所，就是考慮問題的那個思，也是造作的意思。推動心來造作善的、惡的，就是思心所作用。

「謂能種種運動身思，依身門行，故名身業」，這一種思心所，能夠推動身的動作，能夠指揮身怎麼動作。如果它叫你殺生，這個手就拿起刀殺過去，並不是手自己有一個功能去殺生。心不叫它殺，它不會動。所以說這是能夠發動身動作的思心所。「依身門行」，這個思心所依靠身的方面來動作、造作的，叫身業。

「身之業故」，是身的造作。裏邊推動的、發號施令的是思心所。但是以身來完成這個造作的，是依身而來的，依身造的業，叫身業。實際上能夠推動的是思心所，不是形色，也不是行動。這是經部的說法。

言語業者，亦思爲體，謂發語思，依語門行，故名語業，語之業故，故名語業。

語業是什麼？經部說語業也是思心所，「謂發語思」。經部認爲，所有業的體都是思心所。身業的體是動身思，能夠發動身體動作的思心所叫動身思。語業的體是發語思，即能夠發動說話的那個思心所。「依語門行」，這個發動的思心所，依着語門來發動的，從說話的方面來造作，叫語業。「語之業故」，思心所發動語來造業，是依語所造的業，叫語業。

言意業者，謂審慮思，及決定思，爲意業體。

意業，「謂審慮思，及決定思」，也是思心所。意業的體，審慮思，考慮；決定思，考慮之後決定一定要這樣子，這個思心所是意業。這個審慮思或者決定思，「爲意業體」，這兩個是意業的體。

故此三業，皆思爲體。

所以，前面說業的體是行動也好，形色也好，經部認爲都不對，這些都是假的。真正的身業、語業的體是思心所。身業是動身思，語業是發語思，意業也是思

——審慮思、決定思，全部是思心所。「故此三業，皆思爲體」，所以這三個業的體都是思心所，這是經部的說法。

我們學部派佛學呢，不要亂猜！你到字典裏去查思心所，假使查一部大字典，查出來說三業以思爲體。好了，你認爲有部是以思爲體，那你就把整個體系搞亂掉了。有部是有部的體系，經部是經部的體系，究竟哪個對哪個不對，世親菩薩有決斷。但是在各自的體系裏邊，你不能亂配，有部的東西不能把經部的東西扯進去，經部的也不能扯到有部裏邊。如果你說他不對，怎麼辦？這裏是另外來個體系——《俱舍》，採取經部、有部長處的體系，是另立體系的，沒有矛盾。如果你對有部、經部搞得亂七八糟，有部的某些東西不要，把經部拿進來，你自己搞一個不成體系的東西，那不能成立的。所以我們學法不要亂搞，不要說查了一本字典後，把有部的東西擺進經部去解釋，唯識的擺在中觀裏解釋。你說得頭頭是道，內行一聽就知道亂七八糟。真正深入學過法的人，對你講的話究竟在不在路上，一聽就知道。認真學過《俱舍》的，基本上大部分掌握了這種分辨的能力，耳根莊嚴。如果聽過《現觀》，耳根更加莊嚴，唯識的、中觀的東西，你一聽也知道在不在路上。因爲中觀是最難懂的，最容易騙人的。空、空、空，說得頭頭是道，但到底你空得對不對？這個沒有點鑒別力是分不出來的。但是聽過《現觀》、中觀的，這個耳根就厲害了，你再講得頭頭是道，如果有毛病，他一聽就聽得出來。就像這裏辯論一樣，你這裏有毛病，那裏有矛盾，馬上就看得出來。

隨門異故，立差別名。依意門行，名爲意業；依身門行，名爲身業；依語門行，名爲語業。總有四思：一審慮思，二決定思，三動身思，四發語思。前二意業，第三身業，第四語業。

「隨門異故，立差別名」，因爲它們的門，也就是所依的不一樣：依身的叫身業，依語的叫語業，依意的就是意業。根據所依身門、語門、意門這三個門的不同，就立這三個業。總的來說，四個思要記住：審慮思、決定思對應意業，動身思對應身業，發語思對應語業。「前二意業，第三身業，第四語業」。

以經部宗，身語二表，色性鈍故，唯無記性。不同有宗，身語二業，以色爲體，身業形色，語業音聲，俱色攝也。

「以經部宗，身語二表」，身、語兩個表業，「色性鈍故，唯無記性。不同有宗，身語二業，以色爲體，身業形色，語業音聲，俱色攝也」，經部的說法，身表、語表，是屬於色法的。色法很鈍（心法是利的），是無記性，沒有善惡的。心法纔有善惡，造的業是有善惡的。色法是無記，不能叫業，所以跟有部不一樣。有部的身語二業是色法爲體，身業是形色，語業是聲音，都是色法。經部的看法，色法性很鈍，都是無記的，不能造善惡業；思心所是心法，心有善惡，所以它能造業。

故論云：謂前加行，起思惟思，我當應爲如是如是，所應作事，名爲思業。既思惟已，起作事思，謂隨所思，作所作事，能發身語，名思已業。解云：經部釋經二業也，欲明二業，皆思爲體，思惟者，謂審慮思、決定思是也。

「故論云：謂前加行，起思惟思」，《俱舍論》把經部所說的造業過程說一下。「謂前加行」，一個事情還沒開始做，要起加行。起什麼加行呢？思惟思，這個思惟思，就是意業——決定思、審慮思，心裏邊先打個主意。「我當應爲如是如是，所應作事」，我要做什麼什麼事，打個主意，心先決定，「起作事思」，思惟好之後，決定要去做事情，這是作事思。「能發身語，名思已業」，隨着你所決定的，發動了身口，就是下了命令，叫身去做，叫語去說，這是考慮之後再發動的，叫思已業。經部的思業、思已業是這麼安立的。

有部認爲思業是意業，思已業是身語業（身業體是形色，語業體是聲音）。經部的說法都是思心所，一個是思業——審慮思、決定思，即意業；一個是思已業——動身思、發語思，決定之後推動身、語去做事情。這三種業都是思心所爲體。這裏有部跟經部，跟正量部辯論了一大套。先說有部的，然後跟正量部辯，正量部辯輸了。然後經部又跟有部辯論，結果有部輸了。那麼最後得到什麼結論呢？世親菩薩很善巧，他說有部的說法，身表業是形色，實際上他是讚歎經部的。

語表許言聲者，此明語業，謂即言聲，爲語表業。此身語業，皆有無表，如前界品已分別竟。

「語表許言聲」，有部說語業是聲音。「此明語業，謂即言聲」，說話的聲音，「爲語表業。此身語業，皆有無表，如前界品已分別竟」，這個身表業也好，語表業也好，它都有無表，即無表色，前面「界品」講過，後邊還要廣講。

從此第三，證有無表。如前界品，以經部宗，不許無表是實有故。彼說無表，但是思種，謂審決動發，四現行思，於色心上，熏成種子。此思種上，防非止過，假立無表，但不作惡，即名無表，更無實體。

有部前面說有無表業和表業兩種，經部反對，說無表色是假的法，只是思心所種子的功能而已。「以經部宗，不許無表是實有故」，經部裏邊，認爲無表色是假的，不是實在有的。

從這裏也看到，有部講一切法有。經部是第一個層次的空，對於學空的問題，先要學有，你要知道它有，纔能知道它空，你有都沒有，你怎麼知空呢？比如要消滅敵人，先要把敵人認清，再去分析，然後可以消滅它。從有部開始學，知道一切法怎麼有的，然後把它破掉，空得到。一般說，起碼要破三個層次。四宗的學法就是經過這麼三個層次達到最高的空。先是要學有，知道一切法如何有的緣起，然後學經部的空。這裏就看得出來，經部破了有部的很多東西，比如形色等是假的，無

表色是假的，很多東西經部都認為是假的，那就是空了。經部的空學好之後，再學唯識的空，唯識把一切外境都空掉，只留下一個內心，那空得更徹底，但是內心畢竟還在。中觀把阿賴耶識也要空掉。

那一次倡印《入中論》，我們託一個老居士去印，他說：「哎呀！這個怎麼可以印出來，說阿賴耶識是假的，會不會成問題啊？」我說沒有問題，阿賴耶識是假法。《金剛經》說如筏喻者，佛是方便說法，過一條河，河還沒有過的時候，你需要這個船。如果過了河，船就要丟掉。在《入中論》裏這個道理講得很清楚，阿賴耶識不是了義法，對某一些人，你必須要用阿賴耶識給他講，他可以把其他的執著放掉。但是真正學中觀，你要再進一層，把阿賴耶識這個東西也要放掉。百尺竿頭，再上一步。不爬上去，你開不了悟。爬上去，就開悟了。阿賴耶識要放掉纔能得到真正的中觀見。

這裏經部說沒有實在的無表色，是假有的。所謂的「無表色」就是思心所的種子，是身語意三業的審慮思、決定思、動身思、發語思這四個現行的思心所在色心上熏的種子。種子是它的習氣，也是它的功能。它現行之後，功能還熏在我們的色心上。經部為什麼要立色心呢？因為有些入了無心定的人，他的身體還在，他的種子熏在色上。那無色界的人，他色已沒有了，他心裏邊也可以熏，色心都能熏種子。這是經部學說的觀點。他的色心上面熏成了種子，這個色心種子有什麼功能？

「防非止過」，能夠預防做壞事，把過失止住。這個思心所的功能，假立一個名字，叫無表。「但不作惡，即名無表」，所謂無表，就是不做壞事。並不是有個實在的東西叫不做壞事，沒有這個實體。

故論云：經部亦說，此非實有，由先誓限，唯不作故；彼亦依過去大種施設，然過去大種，體非有故；又諸無表，無色相故。

「故論云：經部亦說，此非實有」，所以《俱舍論》裏邊說，有部說的表業（身表業、語表業）被駁掉了，不是形色、聲音，而是思心所，即動身思、發語思。有部說有身無表業、語無表業。經部又說沒有實在的無表色，是假立的。

經部的論師證明無表色不實在，有三個理由。

第一個，「由先誓限，唯不作故」，你以前發了誓，比如說受了戒，發誓這輩子盡形壽不殺生。發了這個誓之後，不殺生就完了，不是有個東西叫不殺生。所以說，這個無表色，比如受戒的無表色或者其他的無表色，並不是有個實在的東西，僅僅是壞事不做，這是無體的。

第二個，「彼亦依過去大種施設，然過去大種，體非有故」，有部說無表色是依過去的四大種安立的。比如受戒的時候，在戒堂裏邊三羯磨，這個四大種產生一個無表色，這無表色是依着受戒時的四大種建立起來的。按有部說受戒之後戒體（無表色）還在，但過去大種早就過去了，那麼大種所造的無表色，怎麼還留着呢？這也證明它不是實在有的。

第三個，「又諸無表，無色相故」，既然說無表色是色法，但無表色看也看不到，也沒有質礙，所以不是實在有的。

這是以三個理由證明有部的無表不是實在有。

解云：一由不作，即名無表。二無表依過去大種，大種尚非有，無表豈得有。三又無色相，由此三因，故無表無實也。

「解云：一由不作，即名無表」，不做壞事就叫無表，還有別的什麼東西呢？壞事不做就完了，不是有一個東西拿得出來的。第二，「無表依過去大種，大種尚非有，無表豈得有」，有部說無表色是過去的大種所造的，經部的說法，過去大種，本身已經是過去沒有了，那時造的一個無表色，怎麼現在還能有呢？當然不是實在有的。（有部說過去法是實有，經部說過去、未來法都不實有，是假安立的，只有現在法纔實有。）第三個理由，「又無色相」，無表色是屬於色蘊，但它並沒有色的特徵，怎麼叫色呢？前面關於無表色是不是色法，有一個大辯論，這裏說無表色不是色法，因為色是變礙為性，無表色不礙，怎麼叫色法？經部根據這些理由，說無表色沒有實體。

故此已下，薩婆多宗，以八義證無表實有。頌曰：

說三無漏色 增非作等故

釋曰：此頌有八證：一、說三色證，二、說無漏色證，三、說福增長證，四、說非作成業證，五、法處色證，六、八道支證，七、別解脫戒證，八、戒為堤塘證。

「故此已下，薩婆多宗，以八義證無表實有」，經部說無表色是假安立的，有部舉了八個理由來證明無表色是實在有的。這兩句頌，包含了八個理由。「說三無漏色，增非作等故」，說三色故，第一個理由；說無漏色故，第二個理由；說增故，第三個理由；說非作故，第四個理由；等字包含其餘的五六七八。一共有八個理由，所以說無表色是實在有的。

「釋曰：此頌有八證」，這個頌裏邊有八個理由來證明。

說三無漏色者，此舉二證，一說三色證，二說無漏色證。增非作等故者，增謂第三福增長證，非作是第四非作成業證，餘四證等字收。

「說三無漏色」，這一句話兩個證明，經上有說。「一說三色證，二說無漏色證」，這是兩個證明。「增非作等故」，這裏有六個證明，即第三，福德增長故，第四，「非作成業證」。「餘四證」，餘下四個，就是法處色證、八道支證、別解脫戒證、戒為堤塘證，這四個證，「等字收」，用等字來代替了。

第一，說三色證者，以契經說色有三種，此三爲處，攝一切色，一者有色有見有對色處是也；二者有色無見有對眼等五根，聲香味觸；三者有色無見無對無表色也；此經既說有無見無對色，明知實有無表也。

「第一，說三色證者」，第一個，「三色證」。「以契經說」，佛經裏說，色有三種，有見有對、無見有對、無見無對，「此三爲處，攝一切色」，這三種包含一切的色法。第一種，「一者有色，有見有對」，有見有對的色，它是眼根能看到的，又是有礙的，比如手與手，手與石，兩個對碰要阻礙的。第二種，「無見有對」，看是看不到，但是有質礙，就是五根——淨色根，以及聲香味觸，肉眼看不到，但是東西是有的，有極微，有對礙。第三種，「無見無對」，既然經裏說有無見無對色，一定指無表色，除了無表色之外，還有哪一種色是無見無對呢？所以肯定有無表色，這是第一個證明。

第二，無漏色證者，如契經說，無漏法云何？謂於過去未來現在諸所有色，不起愛恚，乃至識亦然，是名無漏法。此經既言有無漏色，明知無表，體必實有。除無表外，更無有色名無漏也。

第二個，「無漏色證」。經裏邊說，什麼叫無漏法？「謂於過去未來現在諸所有色，不起愛恚，乃至識亦然」，過去的色、未來的色、現在的色，那些不起貪瞋的、不起煩惱的色，就叫無漏色。那麼受也是，過去受、未來受、現在受，乃至想行識。就五蘊來說，都有過去、未來，不起愛恚的，這叫無漏法。「此經既言有無漏色，明知無表，體必實有。除無表外，更無有色名無漏也」，既然經裏說有無漏的色，什麼色是無漏的呢？前面講過，前十五界（五境、五根、五識）都是有漏的，五境、五根這十個色都包含在前十五界裏，只有無表色沒有包含在內。所以無漏色只能是無表色。

有人問，色怎麼會自己起愛恚呢？答：色本身當然不會起愛恚。有漏就是煩惱隨增。隨增有兩種，所緣隨增和相應隨增。色法是一個所緣的境，緣它不起愛恚、煩惱，不隨增煩惱的，那就是無漏色。從這個角度說，色法有不起煩惱的，乃至受、想、行、識裏邊，也有不起煩惱的，這些都叫無漏法。無漏法裏邊，五蘊都有，凡是不隨增煩惱的，都叫無漏法。既然色法裏也有無漏法，以前「界品」講過，前十五界（眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，眼識，耳識，鼻識，舌識，身識）都是有漏的，那麼這個無漏色只能是無表色。有部認爲，經上所說無漏的那個色，除了無表色之外，沒有其他的色。道共無表色，就是無漏的。

第三，福增長證者，如契經言，諸有淨信，若善男子，或善女人，成就依七福業事，若行若住，若寐若覺，恒時相續，福分續起，無依亦爾。此經既言福業增長，福業增長即是無表，謂彼施主，行施已後，或起

惡心及無記心，或無心時，若無無表，依何法說福業增長？故知無表，實有體也。

第三個，「福增長證」，福德能夠增長。「如契經言，諸有淨信，若善男子，或善女人，成就有依七福業事，若行若住，若寐若覺，恒時相續，福業續起，無依亦爾」，先引經，然後解釋，證明有無表色。經上怎麼說？「諸有淨信」，那些對佛教有淨信的善男子、善女人，「成就有依七福業事」，他做了七件有依的、有福德的事情（業），有依和無依後面解釋。做了這七個有福的事情後，他住也好，行也好，睡也好，覺也好，「福業續起」，他的福德在他的身心上恒時相續，不斷地在增長，不會斷掉。有依如此，無依也是同樣。

有部引經後說，「此經既言福業增長，福業增長即是無表，謂彼施主，行施已後，或起惡心及無記心，或無心時，若無無表，依何法說福業增長？故知無表，實有體也」，經裏說善男子、善女人做了七樣好事情以後，不管行也好，坐也好，睡覺也好，醒也好，這個福業總是相續而生起的，這決定有無表色。因為這個施主做了七福業（都是布施）以後，他可能起惡心。布施是善心，但做了善事之後，不可能永遠起善心，因為是凡夫，有的時候會起惡心，比如發脾氣之類，或者起無記心，或者是無心，比如睡覺睡得最熟的時候，第六意識完全休息了，那就是無心。這些情況下的心，不是作福業時的善心，假使沒有無表色，這個福業怎麼會增長呢？它依靠什麼增長呢？如果沒有無表色，那就無所依，增長不了。所以肯定有無表色這麼一個實在的東西，福業寄託在它那裏，可以繼續增長。無表色，前面講過，「亂心無心等」，如果善心做福業，即亂心就是不善心、無記心，以及無心——比如熟睡的時候，這個福業都能夠相續增長。所以決定是有無表色的，否則在亂心、無心的時候，造善的心早就沒有了，這個福業怎麼還會增長呢？這也是證明無表色實有的一個依據。

七有依福者，一施羈旅客，二施路行人，三施有疾人，四施看病人，五施園林，六施常乞食，七隨時施。如是七種，善故名福，作故名業，業依此七，故名爲事。無依福者，無物布施，但起深心，隨喜恭敬，亦生勝福也。

什麼是有依七福業事？

第一，「施羈旅客」，行路的人很辛苦，給他布施茶水或者是布施他休息的地方，或者別的他需要的東西，這是極大的福報。所以我們這裏夏天，對於來朝拜的，或者是來遊覽的人，給他們供應茶水。天熱了，人家大太陽下跑進來，好心來拜佛，給他們供應茶水解渴，這是應當的事情，也是培福的事情。另外，到我們廟裏來住的，遠地趕來的，也要殷勤地招待。這是對羈旅客的布施，有極大的福報。

第二，「施路行人」，走路的人很辛苦，給他布施一點茶水，這很好。舊社會經常有人在路上設涼棚給人家供應茶水，這也是好事情。我們這裏也要這樣，不管他是拜佛的也好，路過的也好，都應當布施。

第三，「施有疾人」，對有病的人，要布施醫藥，幫他做事情，比如給他打開水、熬藥、拿飯等等，都是屬於布施的一類，這些都是福德的事情。佛在世的時候，一位比丘生病，身上很髒，沒有人照顧他，佛親自照顧他^①。這個是佛的示現，僧團裏邊，對病人要照顧。我們這裏僧團年輕人多，病人不太多。假使有人害病，不要讓他一個人睡在床上，大家要給他幫助，要慰問他。

一個人好心出家，如果害了病，僧團裏邊大家要照顧他。佛親自照顧病人，也是對我們的身教，叫我們對病人要去親切地照顧，這是對正法命脉有極大關係的事情。這個希望大家做到，不要只顧自己學法，不管別人。當你自己害病的時候，大家不管你，你什麼想法啊？要將心比心，這些事情我們一定要做。這是行布施、供養的福業，出家人沒有錢布施，照顧病人是極大的布施。

第四，「施看病人」，照顧病人有極大福報，布施看病的人也有極大福報，所以說看病人也是培福的對象。因為照顧病人的福氣大，那麼對看病人，你布施他，一樣大的福氣。有個風俗習慣，他去朝聖的時候，把家裏的一切家產，比如牛羊等，全部賣掉，去朝拜聖地。有的朝五臺山，到了五臺山後，全部供養掉，空了身體回來。但回來之後，大家知道他是供養三寶的人，供養他也有福報，他一回去，大家都供養他，他一下又富起來。供養的福德不會窮的，所以放心好了。供養看病的人，或者直接照顧病人，如果將來生病，就感得自己有人照顧，同時也很少會害病，這些都是因果的事情。

第五，「施園林」，把園林施給人家，有好的風景，給人家休息，調換心境，這也是福德的事情，當然如果施與僧團福德是最大的。

第六，「施常乞食」，經常布施，凡是有乞食人來總是布施，不是說我某一段時間布施，其他時間不布施。凡是來乞食的，總是布施給他，這是細水長流，雖然布施不一定多，却是經常性的，福德也特別大。如果經常布施，又是大量布施，那福德更大。

第七，「隨時施」，凡是他需要的時候，就布施給他合適的東西。比如夏天布施他冷飲或者涼茶，冬天布施他熱湯之類禦寒的東西，下雨天給他能躲雨的地方等等，根據不同的情況而布施他衣、食、用具、良藥等等，這是隨時施。

「如是七種，善故名福」，這七個事情，它本身是善的，所以說有福報。福跟善一定是聯繫的，善是因，福是果。所以說做了善業必定得福報，做了惡業必定得苦報，這是必然的。因為因上是善的，福是果上的，果立作因名，善業叫福業。

「作故名業」，因為它是要造作的，叫業。「業依此七，故名爲事」，這個業的造作，依這七個事情，所以叫七福業事。有依即有所施的事物，叫有依七福業事。

^① 見《增一阿含經》第四十卷第七經。

無依是沒有布施的東西，「但起深心，隨喜恭敬」，一樣有殊勝的福，不是普通的福。自己沒有東西布施，比如自己很窮，沒有條件施園林、施羈旅客，這些事情做不起來，但是對人家做，起深心的隨喜，恭敬的心，這樣同樣能感殊勝的福報。所以說做了有依的七樣事情，固然感大福報；無依的亦爾，起隨喜心，恭敬心，也能夠得殊勝福報。

所以看到人家做好事，不要妒忌。一般的凡夫就會妒忌，人家學法學得很好，心裏不但不隨喜，反而討厭他，妒忌他。認為他這個人，擋在我前面，顯不出我來了。人家做了很多好事，自己做起不起，心裏不但不思慚愧，反而感到自己没有威光，起妒忌心，心裏生氣。要知道，隨喜的功德，有的時候，可以跟做事情的人相等，而且不要花錢的。但是起了妒忌心，不但得不到福報，反而遭罪，這個很愚癡。妒忌是煩惱心，是造意業。如果因為妒忌，嘴裏說閑話，或者是以行動來破壞，那身口業也造了，將來要感惡報。所以說隨喜、不隨喜，兩個果報迥然不同，我們不要放棄這個培福的機會。

比如人家拿到了經書，你要隨喜，不要說人家拿到，我拿不到，不但不隨喜，反而發脾氣，這個心就不好了。人家拿了去修，能夠修持，將來能夠弘法利生，我們應該起隨喜心。如果你自己拿去起不了作用，把書放在房間鎖起來，佔為己有，這個果報更加糟糕。昨天講了，小路尊者的過去生是大法師，因為吝法，後來感得大愚癡。如果人家供養的法寶，你拿去不看，又不給人家看，那感的果報是什麼呢？自己的東西不布施，尚且要感不好的果報，人家拿來布施的法寶被你扣住，不讓經書流通出去，這個果報可想而知。

這七個事情，隨喜之後，也能生勝福，所以說叫無依福。做這個事情時是善心，但做好之後，可能回去發脾氣了，這是亂心，不是善心。或者起無記心，甚至昏睡，這個福報還在增長，什麼原因？按有部說是無表色的作用，如果沒有無表色，福德依在哪裏增長呢？這是第三個論證。

第四，非作成業證者，又自非作，遣他殺等，若無無表，不應成業道，所以然者，謂發語處分，遣他殺等，此發語表，非業道攝，謂使未作殺等事故，若彼使者，行殺等竟，此前語表，更無異性，如何能教者，成殺等業道。明知別有殺等無表，來入身中，故能教人得成業道，故此業道，即無表攝。

「第四，非作成業證者，又自非作，遣他殺等，若無無表，不應成業道」，我們做事情，十惡業道也好，十善業道也好，自作教他，見聞隨喜都能感報的。自作是自己造作的，當然是造業；而教他做不是自己做，自己没有造那個業，如果沒有無表色，不能成業道。

「所以然者」，為什麼呢？「謂發語處分，遣他殺等」，假使他下個命令，叫別人去殺，「此發語表，非業道攝」，說話的時候，那個人還沒死，殺生業道不能

成立。「謂使未作殺等事故」，說話的時候，他所派的使者還沒有去殺人，這句話單是一個處分，並沒有成殺生的事實，所以他說這個話，不應該是殺生業道。

「若彼使者，行殺等竟，此前語表，更無異性，如何能教者，成殺等業道」，假使下了命令之後，第二天那個使者執行了，把某甲殺掉了。那個下命令的人後面什麼都沒有幹，他前面說的那句話到第二天沒有改變，而且已經過去了。那麼殺完之後，下命令的人怎麼同樣得殺生業道呢？如果沒有無表色，就不好成立。所以說「明知別有殺等無表」，有部說，這就明明可以知道，另外有一個殺生的無表色，「來入身中」，當派去的人殺的時候，有一個無表色生起來，來到能教的人身上，他也成就了殺生業道。

大家公認，自己殺人跟教他殺人都要成就殺生業道的。殺業對行殺的人是肯定的，他行殺的身表業，成就殺生的業道；但是教的人，他說話的時候，並沒有去殺人，後來使者殺了人，他原來的話並沒有改變，他殺生業道怎麼來的？有部說在殺的時候，有個無表色在他身上生起，來入身中，所以教的人也成就殺生的業道。這個業道，就是無表色。假使沒有無表色，那麼教殺的人不會成殺生業道。

第五，法處色證者，又契經說，苾芻當知，法謂外處，是十一處，所不攝法，無見無對。此經於法處中，不言無色。故知法處中，實有無表色，若無無表色，此經闕減，便成無用。謂經闕減無色言故，既不言無色，明知實有無表。

「第五，法處色證者」，法處所攝色，這是意所觀的對象。「又契經說：苾芻當知，法謂外處，是十一處，所不攝法，無見無對」，經裏邊有這麼一句話，佛對比丘說法，比丘應當知道，法就是十二處裏的法處，（十二處即眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法），內處是眼耳鼻舌身意，外處是色聲香味觸法，法是外處，不是內處。「是十一處所不攝法」，本來說一切法都是「法」，眼也是法，耳也是法，乃至色聲香味觸都是法，這個法處到底是什麼法？法處的法是狹義的法，把眼耳鼻舌身意、色聲香味觸這十一處除開以後，餘下的都攝在法處裏邊。法處是無見無對，無見即看不到的，不是眼根的境界，是意的境界；無對，沒有質礙的，不是極微所成的。

「此經於法處中，不言無色」，有部說，佛在這本經裏所說的法處，十一處所不攝的法都在裏邊，無見無對的，這裏並沒有說法處裏沒有色法，「故知法處中，實有無表色」，那法處裏邊應該有色，這個色就是無表色，除了無表色，哪還有無見無對的色呢？假使沒有無表色的話，這個經就「闕減」，缺了一塊，為什麼？「便成無用」。佛說的話是不增不減的，一點也不缺的。佛並沒有說法處裏邊沒有色，如果說法處裏沒有色法的話，這個經裏就缺了一塊，佛說的話就不圓滿了，那不可能。佛說的話決定是圓滿的，不會缺減的。那麼肯定法處裏邊有色，這個色就是無表色。

這個辯論，一般人想不到，有部是轉了很多彎，把這個又當一個依據。他說法處裏邊決定有無表色，爲什麼？假使沒有無表色的話，這個經就缺減了，成了不圓滿的經，不起作用了。缺什麼呢？缺「無色言」。但佛經是不可能缺的，既然經裏沒有說法處裏「無色」，明明知道有色，法處是無見無對的，這個色是什麼呢？當然是無表色。所以這也作爲有無表色的一個依據。

第六，八道支證者，若無無表，應無八道支。以八道支中，正語、正業、正命，此三是無表故。論云：以在定時，無語等故。

「第六，八道支證」，佛說的有八道支即八聖道，也是一個證明。這個是很微細的。「若無無表，應無八道支」，假使沒有無表色，八道支不能成立，爲什麼？「以八道支中，正語、正業、正命，此三是無表故」，在八聖道裏邊，正語、正業、正命，這三個是無表。爲什麼是無表？「以在定時，無語等故」，下邊解釋。

解云：在定不可語，無正語也；身不運動，行禮佛等，無正業也；不乞食等，無正命也。既於定中，說正語等三，以在定中有正語等三無表色，出定之後，能起三正，不起三邪。故於定中，說正語等，此於因上立果名故。因即無表色，果即正語等也。

「解云：在定不可語，無正語也；身不運動，行禮佛等，無正業也」，八聖道是在定中修的。定中不說話，沒有正語；正業是身業，定中身體既不能禮拜，供養的事情也不能做，沒有正業；也不乞食，正命也沒有。那麼八聖道在定中修的時候，就只有五支，沒有八支。「既於定中，說正語等三」，但是你在定裏邊，修八聖道的時候，有這三支，八聖道是全的，「以在定中有正語等三無表色」，定中既不說話，又不做事情，不乞食，可是正語、正業、正命都在，所以說應該是有正語、正業、正命的無表色。「出定之後，能起三正，不起三邪，故於定中說正語等」，因爲在定中有這三個的無表色，出了定之後，起三個正語、正業、正命，不起邪語、邪命、邪業，這是有無表色的關係。既然是定中有這三個無表色，可以說定中有正語、正業、正命，如果沒有無表色，只有五個。「此於因上，立果名故」，這是因立果名，出了定之後，做正語等三個事情，就在因上的無表色安這三個名字，因是無表色，果是正語、正業、正命。這是有財釋。

第七，分解脫戒證者，若無無表，則亦應無別解脫戒。以受戒後雖起異緣惡無記心，而名苾芻，明知別有無表戒色，名別解脫戒，惡無記中，相續而轉，名苾芻等。

「第七，別解脫戒證者，若無無表」，假使沒有無表色，別解脫戒不能成立。「則亦應無別解脫戒。以受戒後雖起異緣惡無記心，而名苾芻，明知別有無表戒色，名別解脫戒，惡無記中，相續而轉，名苾芻等」，比如我們受戒成比丘了，但受戒之後，未必一天到晚在這個殊勝的心當中。「異緣」，他離開壇場看到其他東

西，惡、無記心會生起來，那麼這時你叫不叫比丘？沒有犯根本戒嘛，還是比丘。這時候你受戒時的善心，緣壇場的出離心等等都沒有了，起了無記心甚至惡心，你還叫比丘，那你身上肯定有個無表色——別解脫戒。如果沒有無表色，這時候你怎麼叫比丘呢？早就不是比丘了。既然別解脫戒還成立，那就明明知道是有無表色在起作用，它在「惡無記中，相續而轉」，就是「亂心無心等，隨流淨不淨」。

所以要把前面講的無表色搞得很清楚，記得很明白，後邊提起的時候，心裏起一個作意，前面的意思都冒上來了。如果你不熟甚至於還沒有搞懂的話，「這裏講的無表色跟前面的啥關係？」想上半天也沒有頭緒。所以前後的内容有一定的關聯，修行次第前邊就是後邊的基礎，這是從修行上說；在《俱舍論》裏邊，前面的是後面的基礎，這是從理解上說。沒有前面就沒有後頭，後頭的理解要靠前頭的理解得到的。

第八，戒爲堤塘證者，又契經說，離殺等戒，名爲堤塘戒，能長時相續，堰遏犯戒過故。此經既說戒爲堤塘，明知別有無表戒色。

「第八，戒爲堤塘證者，又契經說，離殺等戒，名爲堤塘戒」，戒律，不殺、不盜、不淫、不妄語等，離開殺盜淫妄的這些戒，叫堤塘戒。堤塘的意思，好比是海水的堤壩，那些殺盜淫妄是海水，它侵犯進來，不殺、不盜、不淫等是堤，我們用堤來擋住，不給它侵犯，這個水進不來，起不了危害的作用，所以戒又叫堤塘。

「能長時相續，堰遏犯戒過故」，犯戒的過失，能夠長時地、相續地把它頂住，好比堤塘把海水擋住一樣。

「此經既說戒爲堤塘，明知別有無表戒色」，經裏邊既然說戒是堤塘，「離殺等戒，名爲堤塘戒」，那麼肯定是有個東西的，沒有東西怎麼起作用呢？有用必有體。這個體是什麼？就是無表色的戒，有這個實在的東西，它能夠遏制犯戒的過失，這也是證明有無表色。

薩婆多宗，引上八證，證無表實。

所以薩婆多部（有部），引了上面八段經來證明無表色是實在有的。這是有部苦費心思，搜了很多經文拿來引證，認爲無表色非有不可。但是經部把它一個一個駁掉。

從此經部會通前說。

「從此」以下，「經部會通前說」，把前面的說法會通起來，然後證明無表色是沒有實體的。假使你主張無表色沒有實在東西的，你自己去駁駁看。駁不了，再看經部的。學法最好的辦法，在沒有講之前預習，講的時候豎耳恭聽，哪裏不懂的，可以特別注意，甚至於提問。講好以後再回憶，深入思考，記憶。討論對大家

相互的促進有一定的好處。事先的預習是加行，正在聽課的時候是正行，聽了課之後的是結行。

且三色者，是定境色，非無表色。瑜伽此云相應，謂心境相應也師說：修靜慮時，定力所生，定境界色，非眼根見，故名無見，不障處所，故名無對。

第一，「且三色者」，有部說三色，其中的無見無對色是無表色。經部認為佛說的無見無對色是定境色，不是指無表色。「瑜伽師說」，瑜伽師是修定的那些人，瑜伽是相應，「謂心境相應」，修定的時候，心境相應，叫瑜伽師。《瑜伽師地論》，是專門給瑜伽師講的一部論，瑜伽師需要學的論。瑜伽師是修定的人，他當然對定的境界很熟悉，他說無見無對色，不是指的無表色，「定力所生，定境界色，非眼根見，故名無見，不障處所，故名無對」，他在修靜慮的時候，定力所生，我們觀想的色觀出來了，這個色是心觀的，是無見無對的色。

有的人修定，假使觀佛像，他的眼睛盯着一張佛的照片看。實際上修觀不是用眼睛看，是心來看，要心裏現出那個佛像來，並不是你眼睛去看那個佛像。所以說觀的時候決定不要用眼睛，要用心。平時可用眼睛看，吸取那個種子，以後觀的時候能夠生起來。定中所顯的境界色，它不是眼根能看見的，無見；沒有質礙，哪裏都不障礙的，這是無對。比如你在定中觀一個東西，人家跑過來，又碰不到那個東西，所以它是無見無對的。所以這是定境色，不是無表色。

第二，無漏色，亦定境色。依無漏定，所生色者，名無漏色。

第二，「無漏色」，也是定境色，「依無漏定，所生色者，名無漏色」，也不是無表色。

第三，福增長者，但是布施，現行善思，所熏成種，假立無表，名福增長。故論云：而前緣施，思所熏習，微細相續，漸漸轉變，差別而生，由此當來，能感多果。故密意說，恒時相續，福業漸增，福業續起。解云：一熏習，二微細，三相續，四轉變，五差別。此五並是種子異名。

第三，「福增長者，但是布施，現行善思，所熏成種……故密意說，恒時相續，福業漸增，福業續起。解云：一熏習，二微細，三相續，四轉變，五差別。此五並是種子異名」，這是經部以種子來講福增長的事情。種子有幾個不同的名字：熏習、微細、相續、轉變、差別。這是經部的種子學說，是很精要的一部分。種子說後來就發展到阿賴耶識裏去了，唯識就採取那個說法。有部沒有種子說，他只是說有無表色把它持住。經部認為，福業增長不是因為有無表色，你造布施等善業時，善的思心所起現行，可以熏成種子，當你做完福業後起其他的念頭，這個思心所的種子還存在，力量還有，只是沒有現行罷了。

種子的問題，我們很容易體會是煩惱種子，你在念經的時候，或者是聽法的時候，心裏乾乾淨淨的，什麼都沒有。但是你心裏煩惱種子是具足的，一點也沒有少，只要你跑出去到馬路一看，煩惱馬上就生起來了，什麼原因呢？種子還在嘛。這個思心所是一樣的，你做了善法之後，調個環境，起了煩惱心，但種子的力量熏在色心裏邊，它作用是有的，一旦碰到適合的環境，善的力量又起來了。這是造業的思心所熏成的種子，假安個名字叫無表，不是真的有無表色。正在造業的時候不是種子。事情過了之後，它潛在的力量並沒有消失，而是藏在種子裏邊。

「故論云」，《俱舍論》說，「而前緣施，思所熏習」，前面緣七種布施的福業時，這個思心所熏習的種子，「微細相續，漸漸轉變，差別而生」，這是種子的幾個階段。思心所現行的時候是造業，現行以後，它所熏習的種子，相續，種子還是不斷地等流下去。這個相續前後是有差別的，各式各樣的種子都在裏邊。微細，就是種子，它不現行，埋在裏邊。它有力量，但是你看不到，這是微細。

這裏把種子的幾個異名一個個地講。現行的思心所的力量，熏在色心上，這是熏習。這個熏習的種子，看不到的，但是力量在，很微細。這個種子的功能又是相似相續不會斷掉的，這是相續。種子到一定時候要生果，種子不是一成不變的，在生果的階段之中，它要轉變。最後，在生果的時候，各式各樣的功能都差別而生。所以說熏習、微細、相續、轉變、差別而生，都是種子的異名，也是種子在各個階段的一些功能，「由此當來，能感多果」，思心所熏習各式各樣的種子，將來能生各式各樣的果，包括那些福報的果。「故密意說，恒時相續，福業漸增」，佛沒有把那個種子說出來，含在裏邊。「恒時相續」，種子是相續的，「福業漸增」，福業慢慢地轉變差別而增，「福業續起」。

「解云：一熏習，二微細，三相續，四轉變，五差別，此五並是種子異名」，這幾個都是種子的差別名字，在各個階段起不同的作用，都是指的種子。總之，七福業事，是思心所的種子起的作用，它會使福業增長，將來感果，並不是有無表色。

第四，非作成業證者，亦思種為體。

第四，「非作成業道」，自己沒有殺，教人家殺，成業道，「亦思種為體」，這個業道也是思心所種子為體，思心所種子可以產生這個力量，成殺業道。

第五，法處所攝色者，是前定境界色也。

第五，「法處所攝色」，法處所攝色，十二處：眼耳鼻舌身、色聲香味觸法。最後這個法處裏邊的色，無見無對，這是什麼色？並不是無表色，而是定境色。定裏邊觀察的色屬於法處，不是眼的對象，而是意識的對象，是法處所攝。所謂法處所攝色就是定境色。

第六，八聖道支者，論云：雖無無表，而在道時，獲得如斯，意樂依止，故出觀後，由前勢力，能起三正，不起三邪，以於因中立果名故，可具安立八聖道支。解云：依經部宗，道俱時思，名為意樂，與出定後三正為依，故名依止。此道俱思，假立無表，名道俱無表。無表無體，於此思上，立正語等，餘文可知也。

第六，「八聖道支」，八聖道沒有無表色一樣成就，「論云：雖無無表，而在道時，獲得如斯，意樂依止，故出觀後，由前勢力，能起三正，不起三邪，以於因中立果名故，可具安立八聖道支」，根據經部的說法，不要無表，修道入定的時候，他有這樣子的「意樂依止」。什麼叫意樂依止？「解云：依經部宗」，根據經部的說法，「道俱時思」，你在修道入定的時候，同時生起的那個思心所，叫做意樂。這個意樂，「與出定後三正為依」，出定的時候，正語、正業、正命，依靠這個思心所（意樂）來做事情，所以叫依止。「此道俱思」，這個與無漏道同時生起的思心所，假安個名字叫無表，並不是真的有無表色那麼個東西，其實就是思心所。道俱無表（道共戒）就是思心所。「無表無體，於此思上立正語等，餘文可知」，沒有無表的體，就在這個思心所上邊安立正語、正命、正業，因為出定之後，依這個思心所能做正語、正業、正命的事情，所以在定中，這個思心所安名為正語、正業、正命。那也就是果立因名。在定中無漏觀的時候，思心所是八聖道支的正語等三支，所以八聖道支成立，不需要無表色。

第七，別解脫戒者，亦思種為體，於此思種上，有防非止過功能，假立無表。故論云：謂由思願力，先立要期，能定遮防身語惡業，由此故建立別解脫律儀。已上論文。

第七，「別解脫戒者，亦思種為體」，別解脫戒這個戒體，也是思心所的種子，不需要另外立個無表色。「於此思種上，有防非止過功能，假立無表」，思心所種子本來就有防非止過的功能，防止做壞事，止住過失。是思心所上的功能，並不是實有無表色。有的時候叫無表，這是假安立的，實際上是思心所的種子。

「故論云：謂由思願力，先立要期，能定遮防身語惡業，由此故建立別解脫律儀」，經部也引經來證明自己的論點。經裏怎麼說呢？「由思願力」，在受別解脫戒的時候，由思心所發願的力量，「先立要期」，「要」這個字讀 yāo，自己先約法三章，立個誓，以後決定不做殺、盜、姪、妄，將來能夠制止身語的惡業。「由此故建立別解脫律儀」，那麼就建立了別解脫戒。當時思心所發了願，是現行，以後思心所種子就有這個功能。所以別解脫戒不是無表色，還是思心所的種子。

第八，戒為堤塘者，論云：謂先立誓限，定不作惡，後數憶念，慚愧現前，能自制持，令不犯戒，故堤塘義，由心受持。

第八，「戒為堤塘者，論云：謂先立誓限，定不作惡」，也是說受戒的時候，自己發了誓，規定自己一定不殺、不姪、不盜、不妄等，「後數憶念，慚愧現前，

能自制持，令不犯戒，故堤塘義，由心受持」，受戒的時候，自己發了願，規定自己一定不要做壞事，後來經常憶念這個誓願，有慚愧心現前，面對那些五欲之境時，因為慚愧心會憶念到自己受戒發願的那些事情，可以自己止住而不犯戒。所以我們說受戒的時候，要使思心所種子殊勝，戒師、威儀、儀式、自己發的心，都要殊勝，然後這個憶念力强，思心所種子力量就強。如果你馬馬虎虎、糊裏糊塗受了這個戒，決定力量很弱，很容易犯戒，也很容易還俗，因為它來得容易，去得也容易。來得殊勝，就不容易退。所以受戒的時候，殊勝不殊勝大有講究。

很多人就是想到哪裏受個戒，什麼也不管，受好戒拿了戒牒就走人，到處去掛單。以這樣的心去受戒，本身發心就差，不是為了出離三界、廣度父母衆生、自己決定成佛這個願望出發的，而是為了去混一個戒牒，那當然是等而下之。如果說受別解脱戒時沒有出離心，根本就不得戒。如果你說要混個戒牒到處掛單，或者是為了其他的原因去受戒，戒師再殊勝，戒堂再殊勝，其他一切都殊勝，但你發心不殊勝，不得戒。

最根本的還是自己的發心，比丘戒決定不能離開出離心，菩薩戒不能離開菩提心。菩薩戒我們講過了，我們將來這裏傳了戒之後，要廣講別解脱戒。那麼發心是最不可缺的，自己的出離心沒有生起來，你這個別解脱戒沒有用。別解脱是涅槃的一個方便，能夠將來得解脱的。你沒有出離心，解脱什麼東西呢？同樣地你沒有菩提心，你成什麼菩提果呢？菩提果的種子就是菩提心，菩提心都沒有，菩提的果能憑空而來嗎？一切法都是因緣和合而生，佛種從緣起，佛尚且要從願菩提心等等，行六度萬行，慢慢地因緣和合成佛果。那麼出離心有了之後，纔說解脱。如果你受別解脱戒沒有出離心，受菩薩戒沒有菩提心，那是白辛苦。

受戒也是，第一個重要的是出離心。壇場、師承當然是重要的，你出離心有了，如果壇場的儀式不如法，問答錯了，也可能不得戒。師承假使很差，你也知道他差，或者師承不是當面的，比如寄封信傳戒，也不得戒的。或者戒師說的話，你一句也不懂，比如戒師是廣東人，求戒的是江浙人，戒師說了半天，他一個字也不懂，那也不得戒。所以得戒是不容易的。還有海外的傳戒，戒師是漢人，求戒的有歐洲人，如果這個歐洲人懂漢語的，得戒；如果他不懂漢語的，戒師開示得再好，他不得戒。為什麼？他聽不懂。所以得戒的條件很多。如法地得了這個殊勝的戒之後，自己數數地憶念，有慚愧心，這個力量就能夠自制不犯。「由心受持」，這是心的關係，戒有這個功能，也是思心所的種子。

略明經部思種之義，且如受戒，誓斷七非，於加行位，熏成加行七思種子，後至受戒第三羯磨，遇勝緣已，從此加行思種子上，復更熏成根本思種，與前加行思種並起。初念，七支種子，第二念，二七支種子，第三念，三七支種子，乃至未遇捨緣，念念七支增長，若遇捨緣，即不增長，惡戒亦爾。

「略明經部思種之義」，現在簡單地說一下經部的思心所種子的意思。「且如受戒」，比如受戒，「誓斷七非」，自己發誓決定不做七個不對的事情，就是殺、盜、淫、妄語、綺語、惡語、兩舌，身三口四。決定這一輩子盡形壽不做，這是受戒的時候自己發的願。「於加行位，熏成加行七思種子」，還沒有受戒即白羯磨之前，在加行的時候，這七個種子已經熏成功了，「後至受戒第三羯磨」，一白三羯磨，到受戒的時候第三羯磨，戒體得到了。「遇勝緣已」，這個殊勝的緣得到之後，「從此加行思種子上，復更熏成根本思種」，本來在加行，還沒得戒，現在第三羯磨一白，得到根本的戒，在加行思種子之後，又熏成功根本的思種子，這個就是根本戒體。「與前加行思種並起」，加行思種子還在，上邊又熏成功根本的思心所的種子。「初念七支種子，第二念，二七支種子」，第一念的時候有七個種子，每一支有一個種子，不殺一個種子，不盜一個種子等等。第一念七個，第二念又有七個，第三念三個七，「乃至未遇捨緣，念念七支增長」，只要沒有碰到捨戒的緣，沒有捨戒，每一念刹那刹那七支七支地增長。碰到捨緣就不增長了，捨戒的緣有很多，一個是破戒，一個是自己捨戒，一個是命終捨戒。（別解脫戒命終要捨，菩薩戒命終不捨。）

「惡戒亦爾」，善戒是這樣子，惡戒就是前面說的惡律儀，殺豬殺羊的那些，也同樣，只要不捨，七支七支增長，第一念一七，第二念二七，第三念三七。

我們想想看，一天一夜有多少念？一念一刹那，每一念增長一個七，你受了戒之後，只要不捨，一輩子下來，這個功德會如何？但是你要是捨了戒，也就沒有了。所以說戒的功德，從這個七支七支的種子來看，不可思議，無邊地不斷地增長。如果有不清淨的，只要沒有捨戒，沒有犯根本的，半月半月誦戒的時候，可以洗乾淨，有了髒的就洗。如果你重的有違犯，只要不是根本，馬上作法懺，哪裏髒，就洗哪裏，哪裏破，就補哪裏。這樣子戒體還是清淨的，能夠念念七支增長。就是不要破戒，一破掉，還有破戒的罪。所以說戒的功德，還不說其他的功德，單是從它的思心所種子來看，一個念頭加七個種子，兩個念頭加兩個七，一天一夜有多少的倍數？你一輩子，假使二十歲受戒，活到八十歲甚至一百歲，過去阿羅漢有一百二十歲的，那戒的功德就不可說了。所以從這一點看，我希望大家對戒律要重視。戒的功德後邊當然還要講的，以後講別解脫戒，那更要講。受了別解脫之後，只要沒有捨戒，七支的思種子不斷增長的話，戒的功德就不斷地增長。所以受戒之後，即使在睡覺，種子還在增長的，除非你碰到了捨緣，那就停下來了。

又解：於一思種，刹那刹那，七支功能增長。大乘亦爾，然依大乘宗，熏第八識。若經部宗，熏於色心，即色心持種子，於色心上，有生果功能，假立種子，離色心外，更無別體。

「又解：於一思種，刹那刹那，七支功能增長」，前面一個解釋，思心所種子是每一支有一個種子，七支有七個種子。另外一種說法，一個思心種子，七支功德

都含在裏邊，同樣是剎那剎那地增長。一念一個，兩念第二個再加上去，這跟前面大體一樣的，只是前面是七支分開的，這是七支合在一個種子上。這是經部的觀點。

「大乘」指唯識。唯識也同樣是這個說法，也是剎那剎那增長。但是，經部是說熏在色心上，而唯識宗拿出了更完整的體系，他說熏在阿賴耶識上。阿賴耶識是一個最根本的所依，熏在這個根本的識上。阿賴耶識的問題，我們講唯識的時候會廣講。

「若經部宗，熏於色心」，經部宗不講阿賴耶識，說色、心都能受熏，而唯識宗認為色法是物質的東西不能受熏，但是阿賴耶識裏邊，本身就含有外器世間的相分，山河大地都在阿賴耶識的相分裏頭。所以說把這兩個串通起來，意思還是沒有矛盾的：一個把識歸納於阿賴耶識；另一個沒有建立阿賴耶識，把色、心兩個分開。「熏於色心，即色心持種子」，心裏邊可以熏種子，可以保持種子，色法裏邊也可以熏習種子，也可以持種子。

「於色心上，有生果功能」，色也好，心也好，種子熏上去後，有力量，這個力量將來都能夠有生果的作用。「假立種子」，色、心有生果的功能，假立一個名字叫種子，實際上體性還是色、心。大乘唯識裏邊講阿賴耶識，現行熏種子，種子熏種子，種子又生現行，裏邊的關係很複雜。這裏就是思心所的種子，什麼叫種子呢？就是在色、心上所熏的那個力量，有將來能感果的功能，就叫做種子。「離色心外，更無別體」，並不是說真的有一個種子，像稻的種子那樣有實體。只是在色、心上，有一個能夠感果的功能，這個就叫種子。在大乘唯識裏講阿賴耶識，有專門的比喻：假使一塊布，用一種香料把它熏了之後，它就有香味，但並不是有個香擺上去，布還是那塊布，因為熏過，有這個香的作用。種子也是這樣的，並不是有一個實在的東西擺上去，就是在色、心裏邊，經過思心所的熏習，它有感果的功能，這個功能假立個名字叫做種子。離開色、心以外，並沒有另外一個實體叫種子。

經部宗為什麼說色、心是種子呢？當入無心定，比如無想定的時候，心沒有了，心的種子可以薰在色法的身體上，身體可以持種子。假使無色界的人，他只有心，沒有色法，他的色法的種子熏在心裏邊，當他從無色界命終生下界時，色法種子起作用，生到色界也好，欲界也好，他的根身等色法又生出來。雖然在無色界時色法沒有了，但並沒有斷掉，這個功能還保持在他心裏邊。所以經部安立色、心都能持種子，否則的話就不完整。這個就是經部宗立的學說。唯識宗進一步，說是阿賴耶識持種子而不是色、心，離開色、心之外，還有一個阿賴耶識，它纔是真正持種子的東西。但阿賴耶識也不離開色、心，一切色法、心法都從阿賴耶識裏邊轉出來的。

從此第二，明能造大種，於中有三：一、明表無表大種異，二、明能造時同異，三、明大種依地異。

「從此第二，明能造大種」，造業的有身表、身無表、語表、語無表。這個表、無表，照有部的說法，都是色法（所造色），能造的是四大種。所造的表色、無表色講完之後，能造的四大種是怎麼回事？「明能造大種，於中有三：一、明表無表大種異」，第一個，造表色的大種跟造無表色的大種是不一樣的，一個粗、一個細，不能混淆。第二，「明能造時同異」，能造大種跟所造的色是不是同時的？第三，「明大種依地異」，依哪一個地的四大種造它的表色或者無表色？

且初第一，表無表大種異者，論云：前說無表大種所造，爲表大種所造，爲有異耶？頌曰：

此能造大種 異於表所依

「且初第一，表無表大種異者」，第一，表色的大種跟無表色的大種是不同的。「論云：前說無表大種所造，爲表大種所造，爲有異耶」，（界品）開始的時候說，「大種所造性」無表色是四大種所造的，表色當然也是四大種所造，這兩個四大種是同樣的嗎？

「頌曰：此能造大種，異於表所依」，造無表色的大種跟表色所依的大種是不一樣的。

釋曰：此者，此無表也，無表與表，異大種生。此無表色細，表色即粗，不可一四大種能生粗細二果，故須異也。

「釋曰：此者，此無表也」，頌裏的「此」指無表色，無表色是所造色，能造的是四大種。「無表與表，異大種生」，無表色跟表色，它們能造的、所依的大種不是同一類的，是不同的大種所生。「此無表色細，表色即粗，不可一四大種能生粗細二果」，無表色無見無對，很細；身表有見有對，語表無見有對，是粗。前面講色法的粗細門說，最粗的是有見有對，中間的是無見有對，最細的是無見無對。既然一個色粗，一個色細，不可能是同一個四大種造的。「故須異也」，所以說能造的大種是不一樣的。

從此第二，明能造時同異，論云：如表與大，必同時生，無表與大，少分時異。頌曰：

欲後念無表 依過大種生

「從此第二，明能造時同異」，能造的四大種跟所造的無表色是同時還是不同時的？「論云：如表與大，必同時生」，表色跟大種決定同時生。身表色，有部說是形色，比如你做一個樣子（表色），這個樣子所依的四大種與表色是同時生起

的，如果没有四大種，這個表色就生不出來，所以是同時的。「無表與大，少分時異」，無表色跟四大種初念是同時，後念則不一樣。

「欲後念無表，依過去大種生」，欲界是散心的無表色（欲界只有散心，沒有定心）。欲界第一念的無表色與四大種是同時的，這個意思隱在頌裏。「後念」，第二念以後，它都是依過去大種生，而不是依同時的大種生。大種在前，已經過去了，無表色在後，所以說時間是不一樣的。

釋曰：言欲者，簡色界定俱無表，定俱無表，與能造大時必同也。

「釋曰：言欲者，簡色界定俱無表」，欲界是沒有定的，色界裏邊有定，有與定同時生起的無表色——定俱無表（定共戒），與大種必定是同時生的，這和欲界情況不一樣。「欲」這個字，簡別色界的定俱無表，就是定共戒，「定俱無表，與能造大時必同也」，定俱無表跟能造的大種決定是同時。

唯欲界繫，初剎那後，所有無表，從過去大生，謂初念無表，與大種俱。此時大種，懸造未來衆多無表，故第二念所有無表，依過去大生。過去大種，能造無表，具生等五因，名為所依。此為所依，無表得起。無表起時，依現大種，現身大種，但能為依，非所依也。

「唯欲界繫，初剎那後，所有無表，從過去大生」，欲界繫的無表色，除了第一剎那是俱時生，第一剎那後所有的無表色都是過去大種生，就是第一念的大種生的。「謂初念無表，與大種俱」，第一念的無表色跟四大種是同時的，後念的跟大種不是一個時候。「此時大種，懸造未來衆多無表，故第二念所有無表，依過去大生」，第一念的大種，它預先把未來的所有的無表都造好了，所以第二念以後的無表色也在第一念的時候都造好了。第一念的大種在前面，第二念以後的無表在後面，這些後面的無表色都靠第一念大種造，所以時間不一樣。

「過去大種，能造無表，具生等五因，名為所依」，過去的大種能夠造無表色，有五個因：生、依、持、立、養。這是所依，能依的是所造色。「此為所依，無表得起」，以四大種為所依，做生因、依因、持因、立因、養因，無表色能生起來。

無表色起的時候，「依現大種」，靠第一念的大種生起，但是第二念以後的無表色，依兩個大種。所依的是第一念的大種，還要一個「依」，「現身大種，但能為依，非所依也」，當下的大種、現身的大種是「依」。第一念的大種是所依，是比較親的因，同時的大種是依，疏一些。

論云：為轉隨轉因，如輪行於地，以手地為依。解云：過去大種名轉因，轉之言起，無表起故；現身大種名隨轉因，無表隨逐大種轉故。隨轉之因，依主釋也。以手擲輪，輪依地轉，輪喻無表，手喻過去大種，地喻現身大種也。

「論云：爲轉隨轉因，如輪行於地，以手地爲依」，過去的大種是轉因，現在的大種是隨轉因，轉因是主要的，隨轉因是次要的。打個比喻，「如輪行於地，以手地爲依」，一個輪子在地上滾的時候，手去推是主要的因，讓輪子滾起來，手是「所依」。但是這個輪子不能憑空走，必定要靠地面來走，這個地是「依」。手推是過去的因，手一推，輪子還在地上轉，手是所依，地是當下的依。這是對無表色的比喻。「解云：過去大種名轉因」，過去的大種是轉因，主要的因。「轉之言起」，轉就是起，無表色的生起是靠它。現身的大種，叫隨轉因，「無表隨逐大種轉故」，以前那個因把它生起來，它繼續地等流下去，靠現在的四大種。無表隨現在的大種而轉，現在大種是隨轉因，「隨轉之因，依主釋也」。

聯繫比喻，「以手擲輪」，手把輪推出去，「輪依地轉」，輪在地上轉。輪比喻無表色；手比喻是過去的大種，是所依；地是現身的大種，是依。所依親，依疏一點。所依是過去，手一推，不要一直去推。但是依却是現在的，現在離開地，就不能轉了。所以說現在轉的時候，要依地，現在的大種是依；由過去大種來推動，纔能轉，這是所依。所以後念的無表色靠兩個大種，過去大種把它造出來，現在大種把它繼續下去。

問：初念大種造後念無表，爲即用彼造初念無表大種，爲別起大種造後念無表？

「問：初念大種造後念無表，爲即用彼造初念無表大種，爲別起大種造後念無表」，這是提一個問題，第一念的大種，就是無表色初產生時候的大種。第二念以後的無表色能造的大種，是造第一念無表色的大種還是其他的大種？

答：依婆沙論，此有三種。第一解云：即用造初念無表大種，造後念無表。第二解云：別起一具大種，懸造未來衆多無表。第三釋云：於初念時，起衆多大種，懸造未來衆多無表，剎那剎那四大別造。

「答：依婆沙論，此有三種」，根據《大毗婆沙》，有三種解釋。

「第一解云：即用造初念無表大種，造後念無表」，第一種解釋：第一念無表色能造的大種，既造初念，也造所有後念的無表色。

「第二解云：別起一具大種，懸造未來衆多無表」，第二種解釋，是另外起了一具大種。「一具」是一組大種，不是七個分開的，別解脫戒有七支，但這個大種不是七支，一具大種能造七個。另外起一具大種，可以預先造未來的很多無表。初念的無表是初念的大種造的，另外還有一具大種造以後的無表。

「第三釋云：於初念時，起衆多大種，懸造未來衆多無表，剎那剎那四大別造」，第三種解釋，在第一念的時候，起了很多的大種，不是一具，而是七支（身口七支），每一支都有四大種個別造的。起了很多的大種，造了很多未來的無表

色。「刹那刹那四大別造」，四大對每一支都是分開造的。前面說七支都是一具大種造的，這裏說七支裏每一支，都是各別的大種造的。

這三種解釋，有些書裏有評論，認為第一種解釋最好，第二、三種解釋有漏洞。這個辯論太細，我們就略過去了。這裏要注意轉因跟隨轉因，轉因是所依，隨轉因是依。

從此第三，明能造地別生。論云：何地身語業，何地大種所造？頌曰：

有漏自地依 無漏隨生處

「從此第三，明能造地別生」，這個能造的大種，在三界九地裏邊是哪一地？這個問題也是很深細的。

「論云：何地身語業，何地大種所造」，某一個地（三界九地）上的身語業，是哪一個地的四大種所造？九地裏邊怎樣分配？

「頌曰：有漏自地依，無漏隨生處」，有漏的無表色，依自地的大種；無漏的無表色，根據身體生在哪一界，就是哪一界的四大種造。

釋曰：有漏自地依者，明有漏戒所依大種也。欲別解脫，及色定共，此二律儀，名有漏戒，各隨當地大種所造，以有漏法繫地定故。

「釋曰：有漏自地依者」，有漏的戒，包括別解脫戒、定共戒，不包括道共戒。道共戒是無漏的。有漏的戒所依的四大種，在自地。「各隨當地大種所造」，是當地的四大種所造。欲界的別解脫戒是欲界的四大種所造。假使入了初禪，得到初禪的定共戒，是初禪的四大種所造；四禪的定共戒，是四禪的四大種所造。

什麼原因呢？「以有漏法繫地定故」，前面講過，有漏法屬於哪一地決定是哪一地，不能超越。是欲界繫的，決定是只在欲界；是色界的，那決定是色界，不能超越。有漏法是有執著的，你執著哪一地，就在哪裏給你捆起來，你不能跑開。欲界的人，不能到色界去，欲界的東西把你捆住了，你要把這個繩子解開，要下大功夫，把欲界的貪、瞋、昏沉睡眠、掉舉惡作、疑這五蓋除掉之後，以尋伺來修，然後得到色界的初禪定，這個時候纔離開欲界。這個是要下很大功夫的，假使沒有下功夫，那你就被繫在欲界，轉不動。

故論云：欲界所繫，身語二業，唯欲界繫，大種所造，如是乃至，第四靜慮，身語二業，唯是彼地，大種所造。已上論文

「故論云：欲界所繫，身語二業，唯欲界繫，大種所造」，欲界所屬的身語二業是什麼大種所造呢？是欲界的大種所造。「如是乃至，第四靜慮，身語二業，唯是彼地，大種所造」，那麼色界的初禪、二禪、三禪、四禪，他們的身語業也都是當地的四大種所造，因為有漏法繫屬於它本地，是不能超越的。

無漏隨生處者，此明無漏戒所依大種。道共無表，名為無漏戒。此無漏戒，隨身生處大種所造。謂生欲界，無漏現前，即是欲界大種所造，此欲無漏，雖依色界六地而起，不依彼地大種所造，以無漏法不墮界故。

「無漏隨生處」，無漏法是三界所不繫的，而四大種却是有漏法。那麼它依的是哪一界的四大種呢？「隨生處」，你生在哪一界，就是哪一界的四大種。「此明無漏戒所依大種」，無漏戒就是道共戒，道共戒能造的大種到底是哪一個地呢？他生在哪裏，就依哪裏的四大種。

「道共無表，名為無漏戒」，什麼叫無漏戒？具體地說，就是道共戒，即道共的無表色，「隨身生處大種所造」，假使身在欲界得初果，這個初果的道共戒，能造的四大是欲界的。如果在色界得了三果的道共戒，是色界的四大所造。生在哪裏，就是哪裏的四大所造。「謂生欲界，無漏現前」，生在欲界，無漏法現前的時候，這個道共戒是欲界的四大種所造。

「此欲無漏，雖依色界六地而起，不依彼地大種所造」，前面講過，在欲界的人要證果，有六個地可以證：未到地定、初禪、二禪、三禪、四禪，再加一個中間定，以這六個地可以證無漏法。既然依這些地來證無漏法的，是不是無漏戒的四大種屬於所依的地呢？不是，你生在哪一個界，就依哪一個界的四大種。「不依彼地大種所造」，雖然無漏戒是依色界的六地而起，但是能造的大種，却不是依那些地的大種。「以無漏法不墮界故」，無漏法不屬於界所繫的。不是由哪一地得無漏，就是那個地的四大種來造，而是根據你所生的界來看。

又無諸大種是無漏故，復不可說不繫大種，由所依身，無漏起故。故隨生處，大種所造。如是乃至，身生第四靜慮，無漏現前，唯是彼地，大種所造，隨生處故，義准前說。

「又無諸大種是無漏故」，第一，無漏法不墮界攝，即不繫縛於界的。第二個原因，沒有一個大種是無漏的，四大種都是有漏的。色法中只有無表色，容許有無漏，其他的色法（包括四大種），乃至前五界，都是有漏的。「復不可說不繫大種」，既然四大種是有漏的，就不能說有不屬三界所繫的大種，來造無漏戒，既然這些都沒有，只能從所依身來看，「由所依身，無漏起故」，是依這個身體起無漏法的。「故隨生處，大種所造」，假使你身體在欲界，是依欲界身起無漏法的，那麼這個無漏戒（無表色），就是欲界的四大種來造的。

「如是乃至，身生第四靜慮，無漏現前，唯是彼地，大種所造」，進一步，假使生到第四禪天，在那裏得了無漏法，這個無漏的無表色，是第四禪的四大所造。無漏法本身是不屬界繫，「隨生處故」，生在哪裏，就是哪裏的四大種所造。「義准前說」，道理跟前面說的一樣。

此下第二，諸門分別，就中：一約類以明，二約性界地辨。

「此下第二，諸門分別，就中：一約類以明，二約性界地辨」，先根據五類分別門來分，再根據三性、界、地來分。這是以各種方式來分析表、無表色。

此下第一，約類以明。論云：此表無表，其類是何？復是何類大種所造？頌曰：

無表無執受 亦等流情數 散依等流性 有受異大生
定生依長養 無受無異大 表唯等流性 屬身有執受

「此下第一，約類以明」，以五類分別門來辨表、無表色。五類分別，即異熟生、所長養、等流性、一刹那、有實事，以這五個門來分。「論云：此表無表，其類是何」，表色、無表色在五類裏邊屬於哪一類？「復是何類大種所造」，這個問題更複雜。第一問本身是哪一類，第二問能造的大種又是哪一類，這是兩層問題，越問越細。

所以說學《俱舍》，沒有一點分析的頭腦，學不進去的，勉強學也很困難。世間上的學生學數學，有些天生能學好，但是有些對數學不通，再怎麼用功，都是勉強勉強，考個及格就很好了，要說自己能夠解難題、有獨創性思惟，那是不行的，這個是人的根機問題。世間上說根機問題叫天資，一般說是固定的。佛教却不是，固然根性有不同，有的人分析力很强，學《俱舍》清清楚楚，一個一個界限分明，不但是《俱舍》，像四宗學法很好的，要學好幾部，最起碼的要四部——有部、經部、瑜伽、中觀，每一部的界限都歷歷分明、沒有混淆。假使說天資差，學不進去，怎麼辦呢？這是因為過去的善根薄弱，正因為如此，這輩子更要拼命地補。過去善根好的，這一輩子能夠很仔細地分析、理解，這當然是最好；如果你這一輩子不努力，只是把眼睛閉起來，腿子收起來，不思善，不思惡，什麼都不想，這樣也會退掉。就像一把刀擺在那裏不用，風吹日曬，好久不用就會爛掉的。所以說智慧主要還是靠自己努力，過去沒有的，拼命地補；過去有的，也不要放逸，因為你還沒有得無漏法，還是會退的。這兩個問題，回答起來不太好理解。

釋曰：前六句，明無表類及所依大種，後兩句，明表類及所依大種。

「釋曰」，前六句明無表及其所依大種的情況。後面兩句，「明表類及所依大種」，講表業跟它所依的大種。

所以話不多，包含的內容却非常多。有的人怕繁，「一句阿彌陀佛，解決問題」。念阿彌陀佛是能解決生西方的問題，但到了西方，你還得學。「法門無量誓願學」，你有一個法門沒有學好，成不了佛的，為什麼？智慧沒有圓滿，度衆生也不能圓滿。假使這個衆生需要這個法門度，你不懂這個法門，就度不了他。古代的醫生對病人，各式各樣的病人都要能看，各式各樣的藥都要準備，否則某一類的病人來了，你就看不了，那你這個醫生也不是頭等的。成佛是做頭等的醫生，自己智

慧要圓滿，然後度衆生也纔能圓滿，所以非學不可。但這些基本的東西你都不學，怎麼能成佛呢？

無表無執受者，若定若散，一切無表，無變礙故，名無執受。

「無表無執受」，不管是定共無表，還是散的無表，一切無表色都不是極微所成，沒有質礙的，沒有執受。

有執受、無執受前面講過。心、心所法執持它爲所依的地方是有執受的。有執受的東西與心、心所損益共具，它變好了，心、心法高興；心、心法高興，它也會得到增益，這就是執受的意思。無表色却是沒有執受的，你身體瘦了，你這個戒體不會瘦。一個人可能很瘦，但是他的持戒力很強，戒體非常有力。無表色是沒有執受的，因爲它沒有變礙，不是極微所成，不是有執受的東西。

亦等流情數者，謂無表色，同類因生，是等流性。亦言顯此有是剎那，謂苦忍俱，道共無表，非等流故，名有剎那。言情數者，又此無表依內身起，有情數攝。

「亦等流情數」，五類分別中的等流性等。「謂無表色，同類因生」，無表色中那些由同類因生的，是等流性。

「亦言顯此有是剎那」，這個「亦」擺在裏邊，表示無表色裏邊，也有某些是剎那的，什麼情況呢？「謂苦忍俱，道共無表，非等流故，名有剎那」，苦法忍是見道十五剎那中的第一剎那。無始以來都是凡夫，無漏法從來沒有出現過，苦法忍是第一個無漏法，無始以來沒有同類因的，所以非等流性。與苦法忍同時生起的道共無表（道共戒），也不是等流，是屬於剎那的。

「言情數者」，第二句說「情數者，又此無表依內身起，有情數攝」，無表色決定是從有情身上生出來的。比如受歸依，得一個歸依的無表，只能是有情纔能受。一個石頭雕像，你給它說了半天歸依，它也不懂，不會產生無表色。即使是有情，如果他是歐洲人，聽不懂我們說的漢話，也不得歸依體，無表色生不起來，何況非情呢？無表色決定是有情所攝。

散依等流性，有受異大生者，明無表所依大種也。散謂欲界別解脫無表也。依謂無表所依大種。此散大種，同類因生，唯等流性。又此大種，散心果故，名有執受，必有愛心，執爲自體，故有執受。異大生言，顯身三、口四，七支無表，一一各別，四大種造，以散七支展轉相望，非一果故，故此七支，各別大造。

「散依等流性，有受異大生」，現在講無表色能造的四大種，即所依的四大種屬於五類的哪一類，那就更進一層了。「散」指欲界的別解脫戒無表色。欲界沒有定，是散地。三界九地中除欲界以外，其餘八個地，即初禪以上，都是定地。「依

謂無表所依大種」，「散依」指欲界的別解脫戒無表色所依的大種，這在五類門中屬於哪一類呢？是等流性，因為欲界無表所依大種，是同類因生。

「又此大種，散心果故，名有執受」，這個四大種，是散心的果，不是定中生的，叫有執受。無表色是無執受，而散心無表色所依的大種却是有執受，但色界的定共無表所依的四大種又是沒有執受的。這裏的有執受，是指生起欲界無表色的四大種是有執受的。而無論欲界還是色界，所有的無表色都是沒有執受的。欲界無表色所依的四大種，是欲界散心的果，是有執受的。

「必有愛心，執為自體，故有執受」，欲界的這個色法，它決定有愛心，即是執著的心，「執為自體」，執著是屬於我的，這就是有執受。

「異大生」，欲界別解脫戒身三口四七支能造的大種，不是一個。「顯身三口四，七支無表，一一各別，四大種造」，比如不殺這一支，它能造的四大種是一具；不偷盜這一支能造大種又是另外一具。為什麼呢？「以散七支展轉相望，非一果故」，這不是定中的七支，散心的七支相對起來看都不是同一果。所以它們的七支，決定是要各別的四大造，不是同一四大種所造。

定生依長養，無受無異大者，明定無表所依大種。定生無表，總有二種，謂靜慮戒及無漏戒。此二無表，所依大種，唯長養性，以在定中必能長養四大種故，定生大種，唯長養性也。又定大種，是無執受，以於定位，必無愛心，執此大種為內自體，故無執受。無異大者，顯定無表七支，同一四大種造，以此大種與定心俱，定心一故，故此大種亦唯一具。又此七支，展轉相望，同一果故，無異大造。

「定生依長養，無受無異大」，定生，是定中所生的，不是散心的。定生無表有兩種：定共戒、道共戒。定共戒是靜慮戒，有漏的；道共戒是無漏的。這兩個無表都是定中所生，叫定生無表。

「此二無表，所依大種，唯長養性」，這兩個無表色所依的四大種，「長養性」。為什麼？「以在定中，必能長養四大種故」，定裏邊對四大種能夠起長養作用。食有四種：段食、觸食、思食、識食。定裏邊不是段食，以禪悅為食，定裏決定有長養性，能長養四大種，所以這定生大種只有長養性。

「又定大種，是無執受」，定生大種跟散的大種不一樣，「以於定位，必無愛心執此大種，為內自體，故無執受」，散心的時候決定執它為自體，所以有執受，定中沒有愛心執大種為自體，所以沒有執受。

「無異大」，定中的無表色七支，是同一四大種所造，不要每一支一個四大種來造。「以此大種與定心俱」，為什麼？這個四大種跟定心同時生起的，「定心一故」，定心是一，四大種也是一具，不要多的，這是一個原因。「又此七支，展轉相望，同一果故」，這個七支，互相地對望的話是同一果，俱有因，每一支不要另外的四大種來造。定中的無表跟散的無表，能造大種有很多地方不同。

表唯等流性者，身語表色，同類因生，唯等流性。

「表唯等流性者，身語表色，同類因生」，表色，身表、語表是同類因生，只是等流性。

屬身有執受者，就中身表，以屬身故，名有執受。語表不屬身故，無執受也。

「屬身有執受」，身表、語表中，身表（形色）是屬於身上的，是有執受的。

「就中身表，以屬身故」，因為屬於身的，它是有執受的。「語表不屬身故」，語表（音聲）却不屬於身上的，聲音發出就算了，沒有執受。你去打這個聲音，它不痛的，而身上碰一下就有感覺。所以語表業是沒有執受的。

然有新生等流大種遍住身分，造有表業，不破本身，身亦不大，異熟虛疎，有孔隙故，故得相容。

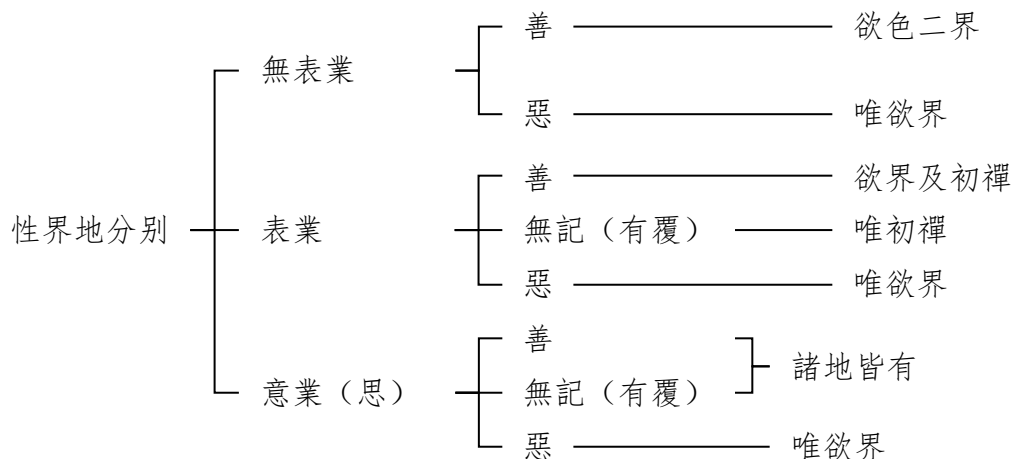
又提一個問題。身表業、語表業是表色，那你造了很多的身表、語表，那就有很多的大種，那你原來的身體是不是擺得下？會不會使你的身體撐大，甚至破壞呢？新生的等流大種，就是造身表、語表的大種，「遍住身分」，身上到處可以住。「造有表業」，住在身上造有表業。「不破本身」，不必破壞本身，因為身上本來空隙很多。「身亦不大」，身體也沒有脹破。你造很多的身業、語業，造它們的四大多得不得了。不像橡皮泡泡，一口氣吹進去，它會脹大甚至破掉，這些四大不會把你身體脹破，也不要身體擴大。「異熟虛疎，有孔隙故，故得相容」，異熟果不是我們看得那麼密實，裏邊空隙很多，再多的表色也擺得下，不需要身體擴大，也不會脹破。

這是順便提的問題。但是這裏邊，已經告訴我們空性的道理，我們的身體裏邊其實空隙很多。現在的科學也證明，一塊鐵板，我們看上去密得不得了，水也透不過，光也透不過。實際上，裏邊空隙很多，裏邊的電子在轉動，都是有空隙的，如果沒有空隙，它怎麼轉呢？這是從科學角度來看。

從此第二，明性界地。一、明性界地，二、明三性。論云：已辨業門二三五別。此性界地，差別云何？頌曰：

無表記餘三 不善唯在欲 無表遍欲色 表唯有伺二
欲無有覆表 以無等起故

〔表四 - 二：約性界地辦業〕



「從此第二，明性界地」，前面已經講了業的體，有二業、三業、五業的差別：二業，思業、思已業；三業，身業、語業、意業；五業，意業、身表、身無表、語表、語無表。這些業從三性的角度、三界的角度、九地的角度來說，它們的差別怎麼樣呢？

「頌曰：無表記餘三」，從三性來說，無表色決定是有記，沒有無記的。「餘三」，其餘的（表業跟意業）三性都有。「不善唯在欲」，不善的只有欲界有，色界以上沒有不善法。「無表遍欲色」，無表色只在欲界和色界有，無色界沒有，為什麼？無色界沒有色法。

「表唯有伺二」，表業，即表色，只在「有伺二」纔有。有伺指有尋有伺地，即欲界跟初禪這兩個地。二禪以上是無尋無伺地，不發生表業。因為前五識都靠尋伺，二禪以上無尋無伺，前五識不發，既然不發，就沒有身語表。「欲無有覆表，以無等起故」，欲界沒有有覆無記的表業，因為欲界裏沒有有覆無記的心能夠發動表業的。

釋曰：無表記餘三者，三性分別。謂無表色，不通無記，唯善惡性，故說記言。餘謂表業，及與意思，皆通三性。

「釋曰：無表記餘三者，三性分別」，以善、惡、無記三種來看，無表色沒有無記的。

前面無表色那個頌，「亂心無心等，隨流淨不淨」，無表色只有淨、不淨，沒有無記。這是背誦的好處，如果不背，就記不起來。我們現在只有《俱舍》一門功課，大家空下來時最好自己多背一點。

「無表色不通無記，唯善惡性」，無表色只有善的和惡的。「餘」，除了無表色以外，表業跟意業（「意思」，即思心所），善的、惡的、無記三性都有。

問：何故無表，不通無記？答：以無記心，勢力微劣，不能引發強無表業，可因滅時，果仍續起，故無表業非無記也。

爲什麼無表不通無記？討論就要這樣追問。

爲什麼無表色不通無記呢？「以無記心，勢力微劣，不能引發強無表業，可因滅時，果仍續起，故無表業非無記也」，要產生無表色，那個發動的心決定是力量很强，這樣發動表業之後，還能帶動無表色（無表業）起來。如果發動的心很微弱，只能起表業，起不了無表業，而無記心的力量是微弱的。比如猛利發菩提心，這個心的力量大得不得了，決定有無表色；如果你發狠惡心，比如要殺人搶東西的心，那也很厲害的。要殺一個人，心軟是殺不下去的，對一頭豬也要起一個狠心纔殺得下去。心的力量要强纔能引起這個無表色。

無表業爲什麼力量强呢？因滅掉了，果還在。比如說受戒，登了比丘壇，一白三羯磨過了之後，事情都過了，但是你這個比丘戒一直存在，只要你不破戒、不碰到捨戒的因緣，這個戒體就相似相續地等流下去，甚至不斷地增長，七支七支增長。所以無表色力量很强，那你發動的心也決定很强的。無記心很弱，要發動這樣有力量的無表業是不行的。所以說無表業，「非無記也」，決定是善心或者不善心發動的，所發動的無表業也隨發動的心而屬於善或不善。

昨天有人提一個問題：無表色的能造大種，爲什麼定中的是長養大種所造，散心的（欲界）是等流大種所造？

這在《順正理論》有現成的說明^①，「何緣散地所有無表能造大種，唯等流性，定地無表，所長養生」，爲什麼散地（欲界）的無表色的能造大種，只是等流性的，而定地無表色的所造大種是有長養性的？回答，「以殊勝心現在前位，必能長養大種諸根，故定心俱，必有殊勝長養大種，能作生因，造定心俱所有無表」，「殊勝心」就是定心，定心現在前位即入定的時候，它決定能夠長養大種和諸根，那麼定中的無表色用所長養的大種做能造因，這是定中決定如此。散地不一樣，散地的無表，發起的心（等起的心）跟無表色，除了第一剎那是同時，第二剎那以後，等起的心過去了，而無表色在現在，甚至於在無心，比如熟睡的時候，無表色也存在，它與等起心的關係很疏，所以這個等起心不能長養大種，無表色不能依長養大種，只能依等流的大種。而定裏等起的心是定心，它能長養大種，就依這個長養大種來造無表色。

不善唯在欲者，無表、表、思，於中不善，唯在欲界，善及無記，諸地皆有。

^① 《順正理論》卷三五：「何緣散地所有無表能造大種，唯等流性，定地無表，所長養生？以殊勝心現在前位，必能長養大種諸根，故定心俱，必有殊勝長養大種，能作生因，造定心俱所有無表。散地無表，因等起心，不俱時故，在無心位，亦有起故，所依大種，唯是等流。因等起心，不能長養能生無表諸大種故。」

「不善唯在欲者，無表、表、思，於中不善，唯在欲界」，「無表、表」涵蓋了身業、語業。身業有表業、無表業，語業也有表業、無表業，思就是意業。那麼無表業、表業和思業，它們中間不善的，只有欲界有，色界無色界没有不善的。

「善及無記，諸地皆有」，善的跟無記的，三界九地都有。當然，無色界没有無表色，下邊還要簡別。

無表遍欲色者，此明無表不通無色，以無色界無大種故，既無大種，無表寧有？

「無表遍欲色」，無表色在三界裏邊，遍欲界、色界，無色界没有。

「此明無表不通無色，以無色界無大種故，既無大種，無表寧有」，無表色能造的四大種是色法，無色界没有色法，没有四大種，當然也没有所造的無表色。

又有身語，方有律儀。無色界中，無身語轉，故無律儀。

另一個原因，無表色是針對身語業的，要有身語業，「方有律儀」，比如律儀是約束身語的，没有身業、語業就談不上律儀。

「無色界中，無身語轉」，無色界没有眼耳鼻舌身、色聲香味觸。「無色界中，無身語轉，故無律儀」，没有身體，不能做動作；没有音聲，不能發語。無色界裏身語業都没有，談不上律儀，也没有無表色。

又毗婆沙師，作如是說，為治惡戒，故起尸羅。唯欲界中，有諸惡戒，無色於欲具四種遠，一、所依遠，二、行相遠，三、所緣遠，四、對治遠。故無色中，無無表色。

「又毗婆沙師，作如是說，為治惡戒，故起尸羅」，這是第三個原因。毗婆沙師，即有部的論師說，「為治惡戒，故起尸羅」，為什麼要尸羅（即清淨戒）呢？是為對治那些惡的戒、惡的事情，而只有欲界中有惡戒，因此只有欲界有尸羅。

「無色於欲具四種遠，一、所依遠，二、行相遠，三、所緣遠，四、對治遠」，而無色界跟欲界太遠。「所依遠」，入無色界定的等無間緣，不能依靠欲界的心，決定是依色界第四禪的心。「行相遠」，無色界是厭離第四禪的粗苦障，對欲界的粗苦障早就離開了，行相很遠。「所緣遠」，欲界的所緣境，對無色界來說，那是早就超過了，色界的初禪已經超出欲界，無色界在四禪以上，欲界的境太遠，不會去緣。「對治遠」，無色界對治的不是欲界的粗苦障，而是四禪的，所以從它的對治來說也太遠了。無色界對欲界，具四個遠，所以無色界裏邊没有無表色。

這是三個原因，解釋無色界為什麼没有無表色。

表唯有伺二者，欲界、初禪，名有伺二，表色唯在有伺地中。要有尋伺，方能發表。二禪已上，無尋伺故，故無表業。

「表唯有伺二」，表色在欲界、色界是不是都有？也不全，只在「有伺」地有。有伺是有尋有伺、無尋唯伺這兩個地，再上去無尋無伺地沒有表色。因為「五識唯尋伺」，屬於前五識的身語業都由尋伺發動，二禪以上尋伺都沒有了，雖然有身體，也有發音器官，但是他沒有尋伺心，他不動身體，也不發語，沒有身語表業。只在有尋有伺、無尋唯伺這兩個地有表業。

「欲界、初禪，名有伺二」，欲界以及初禪的梵眾天、梵輔天是有尋有伺地，初禪裏的大梵天是無尋唯伺地。所以「有伺二」，總的來說就是欲界、初禪。

「表色唯在有伺地中」，這裏為什麼說有伺地呢？因為包含初禪的無尋唯伺，只要有伺，表色還是有，如果伺都沒有了，那表業就沒有了。

「要有尋伺，方能發表」，「五識唯尋伺」，要發身語表，決定要有尋伺的心，「二禪以上，無尋無伺」，二禪以上尋伺都沒有，表業也沒有了。

所以說表業只有「有伺二」，即有尋有伺、無尋唯伺這兩個地。

欲無有覆表，以無等起故者，明有覆表唯在初禪也。夫論表業，約等起心，以判善惡。言等起者，能發心也。以欲界中，無有覆心能發表業，故有覆表，欲界無也。欲界雖有身邊二見，是有覆心，是見所斷，不能發業。夫發業者，唯修所斷。

「欲無有覆表，以無等起故」，欲界裏沒有有覆無記的表業，因為欲界發業的等起心當中沒有有覆無記的心。欲界發動表業的心決定是善，或者惡，或者無覆無記。有覆無記心來發動的是沒有的。「明有覆表唯在初禪也」，有覆無記的表業只有初禪有。

「夫論表業，約等起心，以判善惡」，身表業、語表業的善惡怎麼判？就看等起心即發動的心。發動它的心是善的，表業就是善的；發動它的心是惡的，表業就是惡的。什麼叫等起？「言等起者，能發心也」，等起心，就是發動它的心。這個心跟被發動的是同等的。能發動的是善的，所發動的表業也是善的；能發動的是惡的，所發動的也是惡的；能發動的是無記的，所發動的也是無記的，所以叫「等」。

「以欲界中，無有覆心能發表業」，欲界裏邊，沒有一個有覆無記的心能夠作為發表業的等起心，所以在欲界沒有有覆表。「欲界雖有身邊二見，是有覆心」，那麼欲界裏有覆無記的心有沒有呢？有。身見、邊見相應的心就是。但是這兩個有覆心「是見所斷」，五個見都是見道所斷的，不能發業。「夫發業者，唯修所斷」，凡是發業的心，決定是修所斷的。見所斷的心是內門轉，迷理的，自己心裏起的一些煩惱，是不對外的。對外來說，接觸外境之後發動的，是修所斷的煩惱。一個迷事，一個迷理，兩個不同。發業的一定是修所斷的心。

問：何名初禪有覆表業？答：如大梵王於馬勝所，起諂誑心，發身語業，名有覆表。

「何名初禪有覆表業」，欲界沒有有覆無記的表業，那麼初禪為什麼有？

「答：如大梵王於馬勝所，起諂誑心，發身語業，名有覆表」，舉個例，大梵天王，馬勝比丘過去，問了個問題：「四大種在什麼情況下纔能夠滅掉？」這個問題大梵王回答不了，但是他說了一大堆，吹噓自己了不得。

在大眾面前說這些話是誑，是欺騙；後來又對馬勝比丘說好語，是諂。諂誑兩個心，在初禪天是有覆無記，從這個諂誑的心發動的業，是有覆無記的表業。大梵天王是初禪的，所以說初禪裏有有覆無記的表業。

反過來問：「難道諂誑的心，欲界沒有嗎？」欲界也可以從諂誑心來發業嘛。但是欲界的諂誑心是不善心，不善心發的是不善業，而不是有覆無記業。欲界有覆無記的心所，就是身見、邊見，這個又是不能發業的，是見所斷的。所以有覆無記的業在欲界是沒有的。

論云：復以何緣，二定已上，都無表業？欲界無有有覆無記表業，以無發業等起心故。有尋伺心，方能發業。二定已上，都無此心。又發表心，唯修所斷，見所斷惑，內門轉故，以欲界中，決定無有有覆無記修所斷惑。是故表業，上三地皆無。欲界無有有覆無記表業。已上論文，思而可知。

這是引《俱舍論》的原文，把兩個問題集中起來講，一個是為什麼二定以上都沒有表業，一個是欲界裏為什麼沒有有覆無記表業。

「以無發業等起心故」，總的回答，因為沒有發業的等起心。第一個問題，身語業是前五識發動，「五識唯尋伺」，前五識跟尋伺相應。有尋伺纔能發動五識，尋伺都沒有，前五識不能起，那麼當然不起身語業。二定以上沒有尋伺，所以不發表業。第二個問題，發表業的心一定是修所斷。而欲界沒有修所斷的有覆無記的煩惱，所發的表業也決定沒有有覆無記。這兩個問題基本上前面都講過，這裏引《俱舍論》的文總結一下。「已上論文，思而可知」，裏面的意思已經講過，不再解釋。

從此第二，明三性所由。就中有二，一明三性所由，二明二種等起。

「從此第二，明三性所由」，三性就是善、惡、無記，「所由」，三性的來由。「二明二種等起」，這兩個意思很重要。「勝義善解脫」跟「等起有二種」這兩個頌都是理論性、原則性的東西，希望大家背誦。

且明三性者，論明四因能成三性，一由勝義，二由自性，三由相應四由等起。此中應辨：何法何性？由何因成？頌曰：

勝義善解脫 自性慚愧根 相應彼相應 等起色業等
翻此名不善 勝無記二常

〔表四 - 三：四種善〕

| | | | |
|---|-----|----|--|
| 善 | 勝義善 | —— | 解脫（涅槃）。最極安穩，衆苦都寂，猶如無病，是善是常，故名爲勝。有實體故，復名爲義 |
| | 自性善 | —— | 無貪、無瞋、無癡三善根，及慚、愧二。此之五法，體性是善，猶如良藥，名自性善 |
| | 相應善 | —— | 與彼前五心所相應之餘心、心所。自性非善，與彼相應而得善名，名相應善，如雜藥水 |
| | 等起善 | —— | 是自性善及相應善所等起之身語表、無表業，及不相應中四相及得、二無心定。以是自性及相應善所等起故，而得善名 |

「論明四因能成三性」，三性所由，怎樣判別三性？《俱舍論》裏說由四個因，即勝義、自性、相應、等起，成善、惡、無記三性。「此中應辨：何法何性，由何因成」？哪些法的善、惡、無記性，是由這四個因裏哪個因所成的呢？這裏邊的問題有不少。

「頌曰：勝義善解脫」，先說善有四種，一、「勝義善」就是解脫涅槃。二、自性善，「自性慚愧根」，有慚、愧兩個心所，以及「根」，即三善根，共五個。三、相應善，「相應彼相應」，跟自性善相應的心王心所。四、等起善，「等起色業等」，由善的心發動的那些色業，即身表或者語表。「翻此名不善」，把善的翻過來是不善，也有勝義不善、自性不善、相應不善、等起不善。「勝無記二常」，勝義無記，即兩個無爲法——虛空無爲、非擇滅無爲。那麼自性無記有沒有？下邊再講。

釋曰：勝義善解脫者，涅槃名解脫，以涅槃中，最極安隱，衆苦都寂，猶如無病，是善是常，故名爲勝。有實體故，復名爲義，故此涅槃，名勝義善。

「勝義善解脫」，第一勝義善。解脫就是涅槃，也就是擇滅無爲。

「以涅槃中，最極安隱，衆苦都寂，猶如無病，是善是常，故名爲勝。有實體故，復名爲義」，什麼叫勝義？是善的、常的，叫勝，這個最殊勝。有實體的叫義，有部認爲無爲法是有體的，經部認爲無爲法是没有體的。是善，是常，又有

體，就叫勝義。在七十五個法裏，既是常又是善的，只有一個，即涅槃——擇滅無爲。

「故此涅槃，名勝義善」，涅槃是最高的善法。以前在講「法處」的時候，說爲什麼其他處不叫法處，而這個處叫法處？一個原因就是這個處裏包含了至高無上的涅槃法，所以獨得法處的名字。這個涅槃就是解脫，爲什麼殊勝呢？「最極安隱」，大家求安穩，比如生極樂世界，但安隱還有層次，最安隱的是一切苦沒有了，好像一個人什麼病都沒有，這就是涅槃。不要把涅槃理解爲死亡。一般人認爲，釋迦牟尼佛涅槃，就是沒有了，覺得是很消極、很痛苦的。實際上涅槃是最極安穩的，什麼苦都沒有，有苦的就不叫涅槃。所謂的三苦息滅，貪瞋癡的因、貪瞋癡的果都沒有叫涅槃，所以是最好的地方。不要把涅槃想像成一個苦惱的東西。這個涅槃，是無爲的、常的，又是最高的善法，是勝義善。

自性慚愧根者，根謂無貪等三善根，及慚愧二。此之五法，體性是善，猶如良藥，名自性善。

「自性慚愧根」，第二自性善。它本身就是善的，不是依靠人家纔成爲善的。「根謂無貪等三善根」，無貪、無瞋、無癡，這三個善根，加上慚、愧兩個心所，這五個法本體就是善。「猶如良藥，名自性善」，良藥的本身是有藥性的，能治病的。這是自性善。

相應彼相應者，上相應是標，下相應是釋。謂彼前無貪等五，餘心心所，自性非善，與彼相應，而得善名，名相應善，如雜藥水。

「相應彼相應」，第三相應善。第一個「相應」是標這個善法的名字，第二個「相應」是動詞，跟自性善相應的那些法叫相應善。「謂彼前無貪等五，餘心心所，自性非善，與彼相應，而得善名，名相應善」，除了前面的無貪、無瞋、無癡、慚、愧五個心所以外，其餘心王心所，它們不是自性善，可以跟善相應，也可以跟無記相應，也可跟不善相應。「與彼相應」，當它們跟這五個自性善相應的時候，就成了善法，叫相應善。

打個比喻，「如雜藥水」，水本身談不上有治病的功能，但是把藥跟水混合起來，比如把中藥用水煎了，這個水就成了藥，可以治病。相應善也是，跟自性善相應，它也起善的作用，如果跟自性善不相應，它就不是善。

等起色業等者，色業謂身語表無表業等，等取不相應中四相及得，二無心定，此等諸法，名等起善。以是自性及相應善，所等起故，而得善名，如良藥汁所引生乳。

第四等起善，指身語表業和無表業。身語業之所以是善，是因爲發動的心是善的。「色業謂身語表無表業等」，「色」，這是有部的說法，身業的體是形色，是

色法，語業是音聲，也是色法，還有無表業也是色法，所以色業就是身語二業加無表業。色法有十一個，無表色也是色法。像這些地方，大家把《俱舍》前後貫通，就會覺得其味無窮，否則知後不知前，那討論起來就打不開。

「等取不相應中四相及得」，「等起色業等」，後面這個「等」字是有所指的，指不相應行裏邊的「四相及得」，以及「二無心定」。一切有爲法都有生、住、異、滅四個相。一個法現起，會有一個得。還有「二無心定」，這兩個無心定本身心都沒有了，不能說善，但因為發動的心是善的，也叫等起善。修定的心是善心，惡心得不到定。所以修無心定的等起心是善的。以上這些法都是等起善。

「以是自性及相應善，所等起故，而得善名」，相應善之所以叫善，因為自性善跟相應善合起來，這個心王心所推動下造的業，或者業的四相，或者無心定，這些法本身不是善，因為能發動它的心王心所是善，所以叫善，這就是等起善。

所以善裏邊是很有名堂的。現在人都說「行善，行善」，但什麼叫善，要仔細追問一下。佛教認為，這個法將來能夠感客觀的樂果，這叫善；如果客觀上將來感苦果，那就是惡。所以善惡不是從主觀的心來安立，而是客觀的因果。有些宗教很野蠻，殺人祭天，認為這是善，得大福報。實際上做這個事情，下一輩子決定下地獄，這是惡。所以，各種宗教學說對善惡的標準各各不同，而真正能夠體現客觀效果的，只有佛教。因為佛是見到諸法真理的大覺者，其他的人都是憑主觀想像，最多的是瞎子摸象，摸着象腿，就說大象是一個圓柱子等等，這樣的結論是錯誤的。

等起善打個比喻：「如良藥汁所引生乳」，把好的藥當飼料給牛吃，比如把一種很香的甘草給牛吃，這頭牛將來擠出的牛奶就有甘草的味道。如果用良藥汁去餵牛，它的乳也有藥的味道、藥的作用，這個叫等起，以這個來比喻等起善。

善有四種，佛教裏面把善分得很細。最高的善是勝義善。自性善指有爲法裏那些本身是善的，即無貪、無癡、無瞋，還有慚與愧。一個人如果沒有慚與愧，什麼惡法都會做。有慚愧，一切惡法做不了，即使做了，也會趕快懺悔，不敢再做。所以這個慚愧心大家要養起來，這就是修法。有慚愧，決定不會犯大戒。如果沒有慚愧，即使你現在不犯大戒，自以為心裏很乾淨，覺得隨便做不要緊，不拘小節，這樣下去將來會有問題出來的。

翻此名不善者，翻此四善，立四不善。

〔表四 - 四：四種不善〕

| | | | |
|----|------|----|--------------------------------------|
| 不善 | 勝義不善 | —— | 謂生死法。由生死法，苦爲自性，極不安穩，猶如痼疾 |
| | 自性不善 | —— | 謂無慚、無愧，及貪、瞋、癡三不善根。性是不善，猶如毒藥 |
| | 相應不善 | —— | 除無慚等五外，餘心、心所法，要與無慚等相應，方名不善，如雜毒水 |
| | 等起不善 | —— | 謂身語業，不相應中四相及得。以是自性、相應不善所等起故，如毒藥汁所引生乳 |

「翻此名不善」，善有四個，反過來，不善也有四個。

勝義不善，謂生死法，由生死法，苦爲自性，極不安穩，猶如痼疾。

「勝義不善」，勝義善的對立面是勝義不善。勝義不善是什麼？是生死法。涅槃是出生死的法，反過來就是生死法。爲什麼是不善呢？「由生死法，苦爲自性，極不安穩，猶如痼疾」，生死法是一切法裏總的最不好、不善的果。生死裏邊都是「苦爲自性」，三苦、八苦等等。「極不安穩」，生死裏邊，五蘊熾盛苦，一點也做不了主，造了地獄的業，你怕受苦，不想去，但非去不可。不安穩，不自在，這是生死法。「猶如痼疾」，痼疾就是不治之症，害了那個病不想死，非死不可，還沒死掉時，在那掙扎，痛苦不堪。生死法是勝義不善。勝義善是涅槃，涅槃對生死，這兩個是相對的。

自性不善，謂無慚愧及貪瞋等三不善根，性是不善，猶如毒藥。

自性善是慚、愧、無貪、無瞋、無癡。反過來，自性不善就是無慚、無愧、貪、瞋、癡。由這幾個煩惱，什麼壞事都會做。「性是不善，猶如毒藥」，自性不善即本身就是不善的，好比是毒藥，碰到就會毒死人的。大家要知道貪瞋癡固然是壞東西，而無慚無愧也是很壞的，有了無慚無愧，貪瞋癡纔得逞。如果有慚有愧，貪瞋癡就不能得逞，只能收斂起來或者只是小小地發泄一下。

相應不善，除無慚愧等外，餘心心所法，要與無慚愧等相應，方名不善，如雜毒水。

「相應不善」，除了無慚無愧等外，其餘的心心所法，跟無慚、無愧、貪、瞋、癡相應的，就是相應不善。一個同樣的比喻，「如雜毒水」，清水本身是没有毒性的，但是裏邊放了毒藥，你只要喝一點點，馬上就被毒死了。所以其他的心王心所雖然本身不是毒的，但是如果和自性不善相應的話，也變成毒的了。所以說佛法裏強調要親近善知識、善友，千萬不要碰到惡知識、惡友，那就是這個關係。你如果跟善的相應，你也成了善的，跟惡的相應，你也成了惡的。古人有這個說法，

入芝蘭之室，他身上就有香味；入鮑魚之肆，身上就帶臭味^①。「近朱者赤，近墨者黑」，世間也有這個道理。這個道理要會用，就不會造惡了。如果道理背得很熟，做起事情來偏偏與惡友爲伍，那你道心就會退，不久就要滾下去。

等起不善，謂身語業，不相應中，四相及得，以是自性、相應不善，所等起故，如毒藥汁所引生乳。

「等起不善」，等起善反過來是等起不善。「謂身語業，不相應中，四相及得，以是自性相應不善，所等起故」，跟前面一樣，也是造的身語業，還有身語業的生、住、異、滅和得。這裏沒有二無心定，因爲二無心定是善的。由不善（自性不善、相應不善）的心王心所發動的那些身語業，都是不善的，叫等起不善。

打個比喻，「如毒藥汁所引發乳」，假使母牛吃了毒的東西，小孩子或者小牛吃了它的奶會被毒死。因爲它吃的飲料是毒的。雖然母牛抵抗力強，它一下子死不了，但是它身上的血液、乳汁裏邊都充滿了毒汁，而小牛或者小孩子抵抗力弱，受不了，一吃就要死。

《印光法師文鈔》裏邊有一篇文章說，一個女人發了一次脾氣，發完脾氣去給她的孩子餵奶，結果這個嬰兒就死了。這是瞋心起過之後，身上的血液、乳汁裏邊就有了毒素，小孩子抵抗力弱，就死掉了。這是比喻等起不善。

這裏總結一下。不善法裏邊，勝義不善，生死法；自性不善，無慚、無愧、貪、瞋、癡；相應不善，除了無慚、無愧、貪、瞋、癡以外，與它們五個相應的心王心所；等起不善，是由不善的心王心所所發動的身語業，以及身語上的生、住、異、滅和得這些不相應行法。

勝無記二常者，勝義無記，謂虛空、非擇滅，二常法也。以是常故，名爲勝義；非道所證故，稱曰無記。理實有爲無記，名自性無記。此論略而不論，正理論具明。應知無記中，無有相應、等起無記也。

〔表四 - 五：二種無記〕

| | | | | |
|----|---|------|----|---------------------------------|
| 無記 | { | 勝義無記 | —— | 謂虛空、非擇滅。以是常故，名爲勝義。 非道所證，故曰無記 |
| | | 自性無記 | —— | 謂色、不相應等。有爲無記 |

「勝無記二常」，這裏只說了一種無記，即勝義無記。什麼叫勝義無記呢？「二常」，兩個無爲法，常就是無爲法。

^① 《孔子家語》：「故曰：與善人居，如入芝蘭之室，久而不聞其香，即與之化矣。與不善人居，如入鮑魚之肆，久而不聞其臭，亦與之化矣。」

「勝義無記，謂虛空、非擇滅，二常法也」，虛空無爲、非擇滅無爲這兩個無爲法，「以是常故，名爲勝義」，因爲它常，又是有實體的，是勝義。但是它「非道所證」，不是道所證到的，不是善法，故稱無記，它本身是無記的。

「理實有爲無記，名自性無記，此論略而不論，正理論具明」，按理說，無記法除了勝義無記，還有自性無記，即有爲的無記法，就是一些不相應行。《俱舍論》裏邊略了，在《順正理論》裏邊補充講清楚了。

所以說世親菩薩很有智慧，量也很大，本來《順正理論》是衆賢論師造來破《俱舍》的，他自己取的名字叫《俱舍毘論》。世親菩薩一看，這個論的論點，並不能駁倒《俱舍》，但裏邊確實很多地方能夠幫助《俱舍》說明一些問題，就取名叫《順正理論》，在這個地方就看出來，《順正理論》的作用起來了。世親菩薩的《俱舍論》裏沒有講自性無記，《順正理論》把它補充完整了^①。

「應知無記中，無有相應、等起無記也」，無記裏邊，沒有相應無記跟等起無記，爲什麼呢？大家不要看參考書，自己去想想看，爲什麼沒有相應無記、等起無記，却有相應善、相應不善、等起善、等起不善？這個問題大家先獨立思考，思考不出的話，再去看書。如果你一開始就看了書，自己的獨立智慧就發揮不了了。

問：若等起力，令身語業，成善不善，即此業上，能造大種，亦等起生，何故大種唯無記性？答：以作者心，本欲起業，非四大種，故不成例。

「問：若等起力，令身語業，成善不善，即此業上，能造大種，亦等起生，何故大種唯無記性」，這是提一個問題，身語業叫等起善或者等起不善，因爲是由等起心發動的。這個身語業本身是色法，色法中所造的色（形色、音聲）有善、不善，而能造的四大種却是無記，這是什麼原因？

「答：以作者心，本欲起業，非四大種，故不成例」，因爲作者，即造業的那個人，他本來的心是要造業的，不是要造四大種，所以說業根據它的心等起，等流下來，有善、不善；而四大種不是他要造的，不是他發動的一個目的，所以說四大種不隨等起心成善、不善。

從此第二，明等起義。引經難起，故論云：如上所言，見所斷惑，不能發表。若爾，何緣契經中說，由邪見故，起邪思惟、邪語、邪業、及邪

^① 《順正理卷》三六：「由是無記唯有二種，一者勝義，二者自性。有爲無記是自性攝，不待別因成無記故。無爲無記是勝義攝，以性是常，無異門故。」

《俱舍論記》卷二：「自性無記者有十法，謂得、非得、四相、名、句、文，同分。於不相應中異熟等四所不攝者，諸餘無記皆自性攝。于心所中異熟等四攝無記盡，故自性無記不攝心所法。勝義無記者有二法，謂虛空、非擇滅。色界聲界至餘是無記者，此即別明色、聲。色、聲二界，若善心力等起身表、語表攝是善，若不善心力等起身表、語表攝是不善，若無記心力等起身表、語表攝是無記，及非等起色、聲皆名無記，以無記色、聲中有非等起故，不別說等起。以實而言，無記心亦能等起身表、語表業。若別分別，生得、聞、思者皆通色、聲，以皆能作等起故，加行故發業。如前已說。不善者通色、聲。有覆者通色、聲，謂初定中有覆修惑等起身、語。異熟者謂色威儀、工巧、通果。自性者，皆通色、聲，異熟等四所不攝者，皆名自性無記。」

命等。解云：邪見是見所斷惑，既從邪見發邪語等，如何見惑不發表乎？此不相違總答。何以故徵也？頌曰：

等起有二種 因及彼剎那 如次第應知 名轉名隨轉
見斷識唯轉 唯隨轉五識 修斷意通二 無漏異熟非
於轉善等性 隨轉各容三 牟尼善必同 無記隨或善

「從此第二，明等起義」，明等起義，什麼叫等起，這裏詳細地探討一下。

「引經難起」，引經的一個難。「故論云：如上所言，見所斷惑，不能發表。若爾，何緣契經中說，由邪見故，起邪思惟、邪語、邪業、及邪命等」，根據經上的話，來問難前面的一些原則性的問題。前面講過，見所斷的煩惱不能發表業，所以說欲界沒有有覆無記的表業，因為沒有有覆無記的修所斷煩惱。而身見、邊見雖然是有覆無記，它是見所斷煩惱，不能發表業。這就是原則上說，見所斷的煩惱是不發表業的。照這麼說，經上有句話跟這個有矛盾，「由邪見故，起邪思惟、邪語、邪業、邪命」，邪見，撥無因果，也是五個見之一，屬於見所斷的煩惱，見都是迷理惑。由邪見的緣故，就發動邪思惟——這是意業，邪語——語業，邪業、邪命——身業，就是說邪見可以發動身語意三業，這跟前面說的原則不符合，怎麼解釋呢？

「解云：邪見是見所斷惑」，邪見是見惑，在八十八使裏邊。這個問題怎麼解釋呢？「此不相違」，這個在世親菩薩的智慧當中毫無問題，沒有相違背的。「何以故」，怎麼不違背呢？

「頌曰：等起有二種，因及彼剎那，如次第應知，名轉名隨轉」，先講原則性的問題，等起有兩種，一種是因等起，一種是剎那等起。「如次第」，按前後順序，因等起叫「轉」，剎那等起叫「隨轉」，所以說有兩個不同的等起，就把這個問題解決了。

「見斷識唯轉」，見所斷的識（識是心王，也包括那些相應的煩惱），它只能做轉，屬於因等起。「唯隨轉五識」。這是四料簡，一個轉，一個隨轉。只是作轉不能隨轉的是見所斷的識，只能做隨轉的不能作轉的是前五識。前五識是自性分別，沒有隨念分別、計度分別，只能作隨轉。「修斷意通二」，修所斷煩惱相應的意識，既能作轉，又能作隨轉。「無漏異熟非」，無漏法跟異熟生的法，這兩個既不是轉，又不是隨轉。這個頌對四種情況都說到了。

下邊是轉與隨轉的關係。「於轉善等性」，轉假使是善，或惡，或無記，「隨轉各容三」，隨轉三個性都可以。比如轉是善的，那麼隨轉的心，可以善，可以不善，可以無記。但是佛不一樣，「牟尼善必同，無記隨或善」，「牟尼」，即釋迦牟尼佛。佛的轉是善，隨轉必定是善。即使是無記的轉，隨轉或者是無記，或者是善，而絕不會是不善。這是佛的情況，只是往上，決定不會往下退。這裏講了好幾個問題，主要是解決為什麼契經說邪見可以發動邪思惟、邪語、邪業的問題。

釋曰：初一行頌，明二等起。第二一行頌，約六識明差別。後一行頌，約三性辨同異。

「釋曰：初一行頌，明二等起。第二一行頌，約六識明差別。後一行頌，約三性辨同異」，第一頌，講兩種等起。第二個頌，就六識來辨等起的差別。第三個頌，辨轉跟隨轉的三性關係。

等起有二種者，標也。表、無表色等起，有二種也。因及彼剎那者，列名也：一、因等起，二、剎那等起。發業前心，名因等起，在先爲因故。與業俱心，名剎那等起，同一剎那時故。

「等起有二種」，等起有兩種，先標出來宗旨。「表、無表色等起，有二種也」，什麼是等起？就是發動表色、無表色的心。它有兩種，一種叫因，一種叫剎那。名字列出來，「因及彼剎那」，「一、因等起，二、剎那等起」。「發業前心，名因等起」，在發業之前，起一個心，這個心叫因等起，「在先爲因故」，在發業之前，先起一個心要做這個事情。「與業俱心，名剎那等起」，正在造業的時候，跟業同時生起的心，「同一剎那時故」，跟造業是在同一剎那，叫剎那等起。

如次第應知，名轉名隨轉者，因等起心，說名爲轉，謂能轉業，轉之言起，將作業時，能引發故。剎那等起，名爲隨轉，謂隨業轉，正作業時，不相離故。

「如次第應知，名轉名隨轉」，按順序解釋什麼是轉和隨轉。因等起叫轉，「謂能轉業，轉之言起」，就是能夠發動業的，轉就是起。「將作業時，能引發故」，要造業的時候，能引發造業的心，就是轉。「剎那等起」，叫隨轉。「謂隨業轉，正作業時，不相離故」，隨了業一起生起來的，正在造業的時候，跟造業不相離的那個心。這是因等起、剎那等起，一個叫轉，一個叫隨轉。

見斷識唯轉者，此下四句分別，此初句也。謂見斷識，唯能爲轉，但爲遠因，助尋伺心，能起表也；不爲隨轉，於外門心，正起業時，見斷無故外門者謂修斷。

「見斷識唯轉者，此下四句分別」，這是第一句，見斷的識，就是見所斷的心王（這是約識來說，也包含心所，心所就是煩惱），只能作轉，不能作隨轉。「但爲遠因，助尋伺心，能起表也」，對造業來說，可以作個遠因，幫助尋伺的心，能夠起表業的，不能作隨轉。

「於外門心，正起業時，見斷無故」，外門就是緣外境，（見所斷的心是內向、內門轉的，是迷理的。）當你對事情起煩惱的時候，這是修所斷的煩惱，「正起業時，見斷無故」，當你外門去造業的時候，見所斷的煩惱沒有現行，但是修所

斷的煩惱起來了。所以見斷的識，只能是轉，在造業隨轉時，識由外門轉，它是不會起來的。

唯隨轉五識者，第二句也。謂五識身，無分別故，不能爲轉；外門起故，能爲隨轉。

「唯隨轉五識者」，而前五識來說，它是沒有分別的，不能起決定的，不能起發動業的心。「外門起故」，前五識是對外的，它緣五個境界，不能向內的，所以說它能作隨轉。

修斷意通二者，明俱句也，修所斷識，有分別故，而能爲轉；外門起故，亦爲隨轉。

「修斷意通二」，既能做轉，又能做隨轉的。這是修所斷的意識（包括相應的心所），它有計度分別、隨念分別。只有自性分別叫無分別（前五識），有分別就是有計度分別、隨念分別。它有分別能做轉，五識沒有分別，不能做轉。「外門起故」，修所斷的煩惱，是迷事的，對外境起作用的，所以也能做隨轉。這是修所斷的意識，既能做轉，又能做隨轉。

無漏異熟非者，俱非句也。謂無漏法，唯在定故，不能發業，非轉非隨轉。若異熟心，任運起故，不能發業，非轉非隨轉。

「無漏異熟非」，無漏法和異熟生法，既不能做轉，又不能做隨轉。「謂無漏法，唯在定故」，起無漏心時候，是在定中起的，不能造表業，所以既不能做轉，也不能做隨轉。「若異熟心」，異熟生的心。「任運起故」，異熟心是自己起來的，不需動念頭，不需去作意，它自然而起的，那也不能發業。「非轉非隨轉」，不能發表業，不能做轉，不能做隨轉。

那麼這裏邊，好像沒有直接回答開始的問題，我們把它補充一下。見所斷的心，它固然可以作等起（因等起），但是等起裏邊，又分近的因跟遠的因。這裏說的邪見是見所斷的煩惱，它雖然是能夠發動邪思惟、邪語、邪業、邪命，但是在造業時，決定還有一個近的等起（剎那等起），這個近的等起是修所斷的煩惱，要有修所斷煩惱纔能發動表業。所以經上所說的，是把中間修所斷的剎那等起略掉了。所以經上說的邪見是作遠的因——因等起，而前面論裏的說法是從剎那等起來說，只有修所斷的煩惱能作表業的等起，這個沒有矛盾。

於轉善等性，隨轉各容三者，明轉、隨轉三性不同也。善等性者，等取不善、無記也。三者三性也。謂轉心若善，隨轉容三性；轉心若不善，隨轉亦容三性；轉心若無記，隨轉亦容三性。

「於轉善等性，隨轉各容三」，轉有善、惡、無記，隨轉也有善、惡、無記。它們的關係如何？這個關係是自由的，「各容三」：善的轉可以有善、不善、無記的隨轉，不善或無記的轉也可以有善、不善、無記的隨轉。「善等性」，等取不善、無記。「於轉善等性」，轉可以是善、不善或無記。例如轉的發動的因等起是善的，剎那等起（隨轉）可以善，可以不善，可以無記。另外兩種也是如此。

但是有一個例外，牟尼——佛，跟一般的人不一樣。其他的人包括聖者，三個性都可以起。

牟尼善必同者，明佛心也。謂佛轉心，若是善性，後隨轉心，亦必是善，故言必同。無記隨或善者，佛無記心，若是轉者，其隨轉心，或是善性，亦通無記，是故言或。以佛世尊於說法時，心或增長，無萎歇故，故無記轉心，通善心隨轉。

「牟尼善必同者，明佛心也」，佛的轉心假使是善的，他的隨轉心必同，決定也是善的，這是佛殊勝的地方，「故言必同」。

「無記隨或善」，佛有無記心。這是有部的說法，大眾部說沒有，在講《印度佛學史》時講過。假使佛的轉心是無記心，也就是發動的因等起是無記的，那隨轉的剎那等起，可以是善也可以是無記。佛沒有不善的心，因此不說。「故言或」，所以說佛只有往上的，沒有往下的。轉心是無記，隨轉心要麼是無記，要麼是善。而善的轉心決定是善，不會無記的。

「以佛世尊，於說法時，心或增長，無萎歇故，故無記轉心，通善心隨轉」，佛說法的時候，他的心只有往上，不會下退的。「萎歇」就是退下，花萎掉了，不是向上。所以說即使是無記的轉心，他的隨轉心要麼無記，要麼是善，不會往後退的。

言佛有無記心也，若依薩婆多宗，許佛有異熟、通果、威儀，三無記心也。若依大眾部宗，說佛無無記心，心唯是善，以佛世尊常在定故。故契經言：那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽臥在定那伽此云龍頭，顯佛世尊。

「言佛有無記心」，關於佛是否有無記心的問題，「若依薩婆多宗」，按有部說佛有無記心的。哪些是無記心呢？異熟生的無記心；佛起神通教化的時候的通果心；威儀路，佛行住坐臥的威儀時的心。這三個無記心，佛也有，這是有部的說法。

但是依大眾部來說，佛沒有無記心，佛一向是善。為什麼這樣說呢？「以佛世尊常在定故」，大眾部認為佛行住坐臥無不在定中，都是善的，無記的東西沒有，不善更不要說了。他引一部經說，「那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽臥在定」，「那伽」這裏說是龍頭，其他的書，有翻譯為龍的。龍是最尊高的獸中

之王，象徵人天之王，也就是佛。這個頌很有代表性，經常聽到人家說，佛行住坐臥無不在定中，定都是善的，當然沒有無記的心。

這是大衆部跟有部有不同之處。大衆部，把佛的評價推高了一層；而原始佛教中認為佛是以人格的佛陀出現，還是有無記心。

俱舍論頌疏講記 卷十四

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別業品第四之二

從此第三，廣明表無表。一、明三無表，二、依三別解。且初明三無表者，論云：傍論已了，復應辨前表無表相。頌曰：

無表三律儀 不律儀非二

釋曰：無表有三者：一者律儀，二者不律儀，三者非律儀非不律儀。頌言非二者，即是第三非律儀非不律儀也。能遮能滅惡戒相續，故名律儀。

「從此第三，廣明表無表」，這裏廣講表業、無表業。「一、明三無表，二、依三別解。且初明三無表者，論云：傍論已了，復應辨前表無表相」，前面講了很多，都是附帶的問題，現在轉入本題——表業、無表業。表業前面講過了，現在是廣講無表業。

「頌曰：無表三律儀，不律儀非二」，無表色有幾種？前面說的別解脫戒無表，這是善的，屬於律儀的無表，還有不律儀和非二的，下面解釋。

【表四 - 六：三無表】

| | | | | | | | |
|----|------------|---------|-------------|----|----|-----|-----|
| 無表 | 律儀 (善性) | 別解脫律儀 | 苾芻律儀 (具足戒) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 苾芻尼律儀 (具足戒) | - | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 正學律儀 (六法) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 勤策律儀 (十戒) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 勤策女律儀 (十戒) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 近事律儀 (五戒) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 近事女律儀 (五戒) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | | | 近住律儀 (八戒) | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | 律儀 | 靜慮律儀 | —— | 表業 | — | 無表業 | |
| | | 無漏律儀 | —— | 表業 | — | 無表業 | |
| | 不律儀 (惡性) | —— | | 表業 | — | 無表業 | |
| | | 非律儀非不律儀 | 善性 | —— | 表業 | — | 無表業 |
| | 惡性 | | —— | 表業 | — | 無表業 | |

「釋曰：無表有三者」，無表有三種：第一是律儀的；第二是不律儀的；第三是非律儀非不律儀的，這也是一種無表，既不是律儀，又不是不律儀。「頌言非二者」，兩個都不是，指非律儀非不律儀。

「能遮能滅惡戒相續，故名律儀」，能夠遮止、消滅惡戒在我們身心上的相續，這叫律儀。所以說律儀是一個很重要的事情。我們身上以前有的那些惡戒，不斷地等流下去，就是靠律儀把它斷掉，沒有律儀這些是遮不了的。假使有惡戒的人，也就是惡的無表色，如果不受律儀，儘管做好事，惡的無表還是相似相續地等流下去，不能消滅，也遮不了，除非受律儀。所以律儀的功德極大。

有些居士不敢受五戒，他說：「我不受好像還好一些，做錯了沒有犯戒，受了之後就害怕了，做錯了，就是犯戒，要墮落的。」他也知道戒是犯不得的，但是他這個思想也不對。不受戒你身上的惡律儀相續就斷不了，所以真正要修行，非受戒不可。那麼性戒，你即使不受，性罪一樣有。當然你受了之後，破戒的罪，跟性罪加起來是兩重罪，是要重一點。但是你受了戒之後，能夠斷你的惡戒相續，能夠走上菩提的正道，這個功德，不受戒是没有的。就說持一個不殺戒，對一切有情宣布一個莊嚴的誓言，對他們一切有情施無畏：「每一個衆生，你不要害怕，不會殺你的。」如果不受律儀，你一天，或者說一輩子不殺，這只不過是你沒有做殺害的事情，並沒有對一切有情起無畏的布施，這個功德極不相同。所以我們感到真正要學佛，受戒是必須的，而且要尊重戒，不要受了之後馬馬虎虎的，那樣也不起作用。

從此第二，依三別解。就中有五：一、別解律儀，二、總明成就，三、明得戒因緣，四、明捨差別，五、約處明成就。就第一別解律儀中：一、明三善律儀，二、明別初律儀。且初明三善律儀者，論云：如是律儀，差別有幾？頌曰：

律儀別解脫 靜慮及道生

無表色有律儀、不律儀和非二這三種。而律儀裏邊，又分三種，下邊首先講三種律儀，第二別明初律儀。「且初明三善律儀」，律儀都是善的無表色，所以叫善律儀，這有三種。

根據《俱舍論》的原文，「論云：如是律儀，差別有幾」，無表色分律儀、不律儀、非律儀非不律儀三種。先說律儀有幾種。「頌曰：律儀別解脫，靜慮及道生」，這個頌很要緊啊！律儀有三種。一種是別解脫律儀，五戒、八戒，乃至比丘的二百五十條戒，這是別解脫律儀，可以在散心中有，散心可以受。另外是靜慮律儀跟道生律儀，就是定共戒和道共戒，這兩個是定中有的，沒有得定不會生定共戒，沒有證道不會生道共戒，這是高一層的律儀。

釋曰：此標三律儀也。一、別解脫律儀謂欲塵戒，二、靜慮生律儀謂色塵戒，三、道生律儀謂無漏戒。

「釋曰：此標三律儀也」，律儀又分三種，一是別解脫，二是靜慮，三是道生。這是標三個律儀的名字。

第一，別解脫律儀，一般就是指波羅提木叉。「謂欲塵戒」，這個是欲界的戒，因為欲界有惡的事情，有惡戒，這個別解脫律儀正是對治惡戒的。

第二，靜慮律儀，是色塵戒，因為是屬於色界的。得了色界定之後，就產生一種律儀，這種律儀也可以防止那些惡的心生出來。靜慮生律儀是得了定纔來的，定是屬於色界的。最初的定是未到地定，也屬於初禪，都是色界的事情。

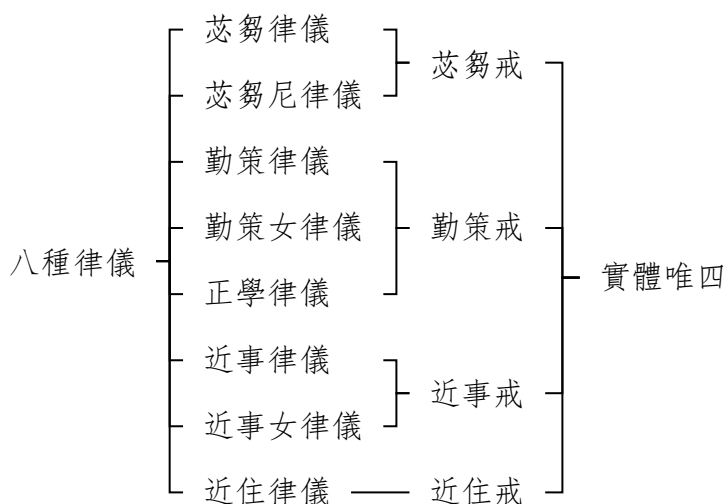
修定的人，經常感到身上有發癢、發脹之類的情況，各式各樣的禪觸。欲界的四大不能生定，要色界的四大起來之後纔能生定。色界四大生起的時候，就會有一些不同的禪觸生出來。所以得了禪觸是好現象，說明色界的四大已經在身上生起來了。在欲界身上生色界四大，就會感到一些癢的感覺，或者脹、熱、冷等各種感覺，使身上感到很舒服，不難受的，這是好的。如果感到不好受的、不舒服的那些感受，那不是禪觸，那是禪病。所以感到這個禪觸裏邊有冷觸或者熱觸，就是涼或暖，這是很舒服的感覺。如果你修定的時候，感到燥熱，一種悶的、不舒服的熱，或者一種寒，毛都豎起來的，不正常的感覺，那是禪病，不是禪觸。要分辨這些，一個簡單的原則，禪觸總是感到舒服的，沒有不舒服的感覺。

第三，道生律儀即無漏戒，是無漏法得到之後，同時生起的道共戒。見了道得了無漏法之後，他對三寶的信心不會被破壞了，對戒的信心也不會被破壞了，法爾，能夠有些壞事不做。凡夫在沒有見道之前，總是感到戒麻煩，束縛人的，甚至於說過時了，要現代化，把它改掉，這個就是沒有見道的表現。如果你見了道之後，對佛制的戒——聖所愛戒，絕對是起決定信心，一點也不懷疑，認為這是必須，是天然應當這樣子做的。預流果對五戒就能任運不犯，他還要七返生死，但不管投生在哪裏，有佛教的地方也好，沒有佛教的地方也好，他法爾不會犯五戒，在任何情況逼迫之下，也絕對不犯五戒。這個是預流果的道共戒，它天然有這個功能，不會犯五戒的。這是與道共生的，叫道共戒，是無漏的。

就第二別明初律儀中：一、明初律儀，二、安立四戒，三、別解異名。且明初律儀者，論云：初律儀相差別云何？頌曰：

初律儀八種 實體唯有四 形轉名異故 各別不相違

〔表四 - 七：八種律儀〕



「就第二別明初律儀」，三種律儀中，先說第一種，即別解脫律儀。「一、明初律儀，二、安立四戒，三、別解異名」。「且明初律儀者，論云：初律儀相差別云何」，第一種律儀是別解脫律儀，它的差別相，具體是怎麼一回事？

「頌曰：初律儀八種」，好像一棵樹，從根部分了幾支，每一支又分成幾支。第一個律儀裏邊又分八種，「實體唯有四」，真正的體却只有四個。「形轉名異故，各別不相違」，為什麼實體有四個，律儀要分八個呢？「形轉」，因為有男女的不同，它的名字也不一樣，一共分了八個，實際上是不違的。

釋曰：初句辨名，次三句明體。

「釋曰：初句辨名，次三句明體」，第一句說名字，律儀有八種。下面說它的體。為什麼四種實體要分八個呢？下邊三句就具體講。

初律儀八種者，標也。一、苾芻律儀；二、苾芻尼律儀；三、正學律儀，謂正學六法故於五戒上加不非時食也；四、勤策律儀，勤為大僧之所策勵，舊云沙彌；五、勤策女律儀；六、近事律儀；七、近事女律儀；八、近住律儀。如是八種，總名第一別解脫律儀也。

「初律儀八種者，標也」，別解脫律儀，有八種。哪八種呢？

第一，「苾芻律儀」，比丘戒。

第二，「苾芻尼律儀」，比丘尼戒。

第三，「正學律儀」，在比丘尼戒之前受兩年的正學女戒，也就是式叉摩那戒。「謂正學六法故」，在兩年之中，對六個法，特別地、加重地學。哪六個法？「於五戒上加不非時食也」，一般五戒上面加上一個不非時食。

第四，「勤策律儀」，沙彌律儀。什麼叫勤？「勤為大僧之所策勵」，「大僧」，即比丘，比丘策勵沙彌好好地去修行，這是勤的一個意思。沙彌戒裏舉了三

個。「舊云沙彌」，過去翻沙彌，現在玄奘法師翻的是勤策。勤策是意譯，沙彌是音譯。「勤爲大僧之所策勵」，要大僧策勵他好好修行，那就要聽大僧的話。因爲沙彌自己修不來，要靠大僧策勵他精進修行，所以說沙彌戒裏邊，要敬重大僧。

第五，「勤策女律儀」，沙彌尼戒。

第六，「近事律儀」，男居士戒。

第七，「近事女律儀」，女居士戒。

第八，「近住律儀」，即八關齋戒。近住，根本的意思是近阿羅漢住，依隨學彼故，受了這八條戒，可以親近阿羅漢住，可以親近他學。如果你這八條戒沒有受，那不能親近阿羅漢，沒有資格親近阿羅漢。當然現在沒有阿羅漢，阿羅漢的因是大比丘，要親近大比丘，也得要受八關齋戒。

「如是八種，總名第一別解脫律儀也」，三種律儀中，第一個是別解脫律儀，細分又是八種：比丘、比丘尼，這是一類；正學女、沙彌、沙彌尼一類；男居士、女居士一類；近住又是一類。

實體唯有四者，明體也。名雖有八，實體唯四：一、苾芻，二、勤策，三、近事，四、近住。

「實體唯有四」，實際上的體唯有四，名是有八個，但是體只有四個。

「名雖有八，實體唯四：一、苾芻，二、勤策，三、近事，四、近住」，哪四個體呢？第一個是比丘戒。比丘戒因爲男女的不同有比丘、比丘尼。第二種是勤策戒，即沙彌戒。沙彌戒因爲男女的不同，分開爲沙彌、沙彌尼，再增加個正學女進去，都屬於勤策戒。第三種是近事戒，即居士戒。第四種是親近阿羅漢住的近住戒，即八關齋戒。律儀戒的體一共只有四種，那爲什麼轉八個？

所以然者，離苾芻戒，無別苾芻尼律儀；離勤策戒，無別正學、勤策女律儀；離近事戒，無別近事女律儀，故體唯四。

「所以然者，離苾芻戒，無別苾芻尼律儀」，比丘尼律儀，體就是比丘戒，因爲男女不同，戒相也不同，但戒體一樣。

過去有一個比丘，他在沐浴的時候，看到一位阿羅漢也在沐浴，皮膚很細，他動了個念頭，當下就變成了女的。變成女的後，僧團當然不能容納，那怎麼辦呢？佛說送他到比丘尼僧團去。那是不是要再受比丘尼戒？不要。因爲他本來受了比丘戒，形轉了之後，成了比丘尼，戒體還是一樣的。只是因爲形不同，戒的名字不同，戒相也不同。比丘尼三百四十八條，爲什麼比丘尼要比比丘多幾條呢？因爲煩惱重，要防護得更嚴格一些，所以戒相要多一點。

「離勤策戒，無別正學、勤策女律儀」，正學女跟沙彌尼的戒，就是沙彌戒的體，因爲男女不同，分沙彌、沙彌尼。沙彌尼裏邊，因爲準備受比丘尼戒的時候，

要提出兩年專門學式叉摩那戒，就是正學女戒。這都屬於沙彌戒的範圍，所以實際上這三個戒是一個體。

「離近事戒，無別近事女律儀」，男居士、女居士戒體是一個，戒相也一樣的。

最後近住戒，八關齋戒裏沒有分近住男、近住女，這是一天一夜的戒。

所以總的來說，八個別解脫戒裏邊，體只有四個。

形轉名異故者，釋其所由也。形謂形相，即女男根。但由形轉，名有異故，戒體無別。

這四個體，為什麼要佔八個名字呢？「形轉名異故」，因為「形轉」，「形謂形相，即女男根」，男女的形相不同。「但由形轉，名有異故」，因為形有所不同，戒的名字也不一樣。「戒體無別」，戒體是沒有差別的。

謂轉根位，令本苾芻戒，名苾芻尼律儀；或苾芻尼戒，名苾芻律儀；令本勤策戒，名勤策女律儀；或勤策女及正學戒，名勤策律儀；令本近事戒，為近事女律儀；或近事女戒，為近事律儀。故論云：非轉根位有捨先得，得先未得律儀因緣，故四律儀非異三體。

「謂轉根位，令本苾芻戒，名苾芻尼律儀」，假使轉根，當然這些一般是很少的，但是也有這個情況。假使是比丘，本來受了比丘戒的，他轉了根，成了女的，那就成了比丘尼，本身這個戒體沒有動。前面那個公案，欲心一起，當下會轉女根。因為阿羅漢是大福田，你在阿羅漢身上起一點煩惱，現報要受，當下就轉。也有後世轉的。

「或苾芻尼戒，名苾芻律儀」，或者是比丘尼，轉形成了男身，就叫比丘。

「令本勤策戒，名勤策女律儀，或勤策女及正學戒，名勤策律儀」，同樣的，轉了形之後，勤策戒，就變沙彌尼戒；而勤策女戒、正學女戒就成了勤策戒。

近事也是一樣，「令本近事戒，為近事女律儀，或近事女戒，為近事律儀」，近事如果轉形，本來是男居士，變成女居士；本來是女居士，變成男居士。不要重新再受戒，因為戒體還在。

「故論云：非轉根位有捨先得，得先未得律儀因緣，故四律儀非異三體」，《俱舍論》上說，在轉根的時候，不是把以前得到的戒捨掉後，再去得沒有得到的律儀。比如說比丘轉根，並不是先捨了比丘戒然後得比丘尼戒。他本身的比丘戒，轉了形之後，當下就是叫比丘尼戒，體是一個。「故四律儀非異三體」，四個律儀並不異三個體。什麼叫三體？下邊有解釋。

解云：捨戒因緣，總有四種捨。得戒因緣，謂從他受等。今轉根位，非四捨攝，故非有捨先得戒因緣也。又轉根位，無得先未得戒之因緣，故知尼等四戒，不異苾芻等三體也。

「解云：捨戒因緣，總有四種」，捨戒有幾種因緣，這裏總的說有四種。「得戒因緣，謂從他受等」，得戒的因緣也有好幾種（《苾芻日誦》裏講過），這裏說簡單的一種，「從他受」，別解脫戒從師受的。捨戒因緣有四種。

第一是故捨。不想修行了，不要出家了，自己發心故意地捨掉。

第二是命終。別解脫戒，命終以後就沒有了。所以說比丘命終不能穿着袈裟火化，只能穿縵衣，因為命終之後不是比丘了。世間上有些人著相，本來是居士，他命終了，還要求給他現個出家相，頭一剃，甚至於穿袈裟，這個是不行的。戒律要受過了纔得的，受一個戒很困難，我們這裏想傳戒，困難很大。不能說臨終剃一個頭就是比丘了。真的比丘尚且不能穿了袈裟火化，何況是居士？當然心裏羨慕出家，這是好心，但是這個做法却是不大合適的。

第三是二形俱生。二形俱生，根變了，成了不男不女的，戒就沒有了。《四十二章經》裏說，一個比丘因為煩惱重，他想把男根斷掉，認為這樣煩惱就沒有了。其實如果這樣做，不但煩惱沒有斷，連比丘的身份也會受影響。二形俱生，因為形壞掉了，比丘戒的體也沒有了。五種不男，也是不生戒體的。

第四是斷善根。善根斷掉了，當然戒體也不會有了。戒體都是建築在善根上的，善根都沒有了，哪有戒體呢？

四種捨戒因緣，第一是故捨，有意地捨，不想清淨修行，貪著世間的五欲去了。第二，命終捨，凡是命終了，別解脫戒決定是捨掉的。菩薩戒可以到下世去，不捨可以，別解脫戒命終要捨。第三，二形俱生，具男女二根，戒體不能生。第四，斷善根，善根斷了，戒體也沒有了。捨戒的因緣就是這四種。

得戒的因緣，有從他受，還有佛在世的時候，說一句「善來苾芻」就鬚髮自落，袈裟著身，行住坐臥如二十年的老比丘，這是善根厚的那些人。只要佛說一句「善來苾芻」，馬上就得戒。得戒的方式很多，佛在世的初十二年裏邊，有三歸得戒的，有「善來苾芻」得戒的，好幾種。一般是四羯磨得戒，就是從他受，有戒師的。

「今轉根位非四捨攝故」，四種捨戒裏邊並不包含一個轉根，轉根不是捨戒。

「非有捨先得戒因緣也」，他沒有捨戒的因緣，轉根不是捨戒的因緣。「又轉根位，無得先未得戒之因緣」，除開佛在世那些善根厚的「善來苾芻」外，得戒要先受戒的，如果先沒有受戒的，轉了根，也不算受戒，戒沒有得到。所以轉根既不是捨戒的因緣，也不是得戒的因緣。「故知尼等四戒，不異苾芻等三體也」，所以說比丘尼、沙彌尼、女居士的戒，跟比丘、沙彌、居士的戒這三個體沒有差別。近住戒不分男女，就不用說了。前面三個，因為男女的不同，就分了七種。

問：若從近事，受勤策戒，復從勤策，受苾芻戒。此三律儀，為由增足遠離方便，立別別名，如隻金錢加一名雙，或五錢上，加五名十，十上加十，成二十耶？為此三戒，其體各別，具足頓生？

這裏提一個問題，要受比丘戒，不能一步登天，先要受沙彌戒，受沙彌戒之前，先要受居士戒。這是一個規矩，有部如此，四分律也是如此。所以一個比丘身上，有居士戒、沙彌戒、比丘戒這三個戒體。這裏就問，這三戒體是不是「增足遠離方便」？遠離方便就是一條條的戒相，是不是本來居士戒五個，再加五個成了沙彌戒，沙彌戒十個，再增加二百四十，成了比丘戒，最後只有二百五十條，但按不同數量稱呼有三個戒？好像一枚銅錢叫單，再加一枚上去就叫雙，總的只有兩枚錢，看一枚叫單，看兩枚叫雙，名字有兩個。或者是說，「其體各別」，他身上的戒，五戒是五戒，十戒是十戒，比丘戒就另外二百五十戒，各是各的？一個比丘身上這三種戒究竟是怎樣安立的？

答：三種律儀，其體各別，具足頓生。故於苾芻身中，有二百六十五戒，俱時而轉。

「答：三種律儀，其體各別」，這三個律儀，不是累加起來的，體是不一樣的。「具足頓生」，在比丘身上，這三個律儀，同時具足頓起。「故於苾芻身中，有二百六十五戒」，所以一般說比丘身上是二百五十戒，實際上有二百六十五個戒，這個是同時生起，比丘身上有五戒，也有沙彌戒。有些地方說比丘也可以受八關齋戒，因為比丘體沒有八關齋戒這一種，他只有比丘戒、沙彌戒、居士五戒，這二百六十五個戒，「俱時而轉」，同時生起，同時存在。一個比丘身上嚴格地說有二百六十五條戒。所以真正要受沙彌戒之前，都要受五戒，照有部是決定如此，嚴格地說四分律也應當是這樣子。

問：三種律儀，同不殺等，既爾相望，同類何別？

「問」，提個問題，「三種律儀，同不殺等，既爾相望，同類何別」，如果說這三個律儀同時生起，比丘戒、沙彌戒、居士戒裏，「同不殺等」，都有不殺、不盜、不妄語這幾條（不姪的不一樣，一個不邪姪，一個不姪）。既然他們是同類的，那有什麼差別呢？都是不殺，居士戒裏是不殺，沙彌戒也是不殺，比丘戒也是不殺，那不是一樣的嗎？

答：由因緣別，相望有異。因謂求戒心，名因也。本求五戒等，心有別也。緣謂戒師名緣，如五戒從一人受，十戒從兩師受，大戒從十師受，緣有別也。以諸遠離，依因緣發，故因緣別，遠離有異，戒名遠離，遠離惡也。

「答：由因緣別，相望有異」，雖然同是不殺戒，但是比丘的不殺跟沙彌、居士的不殺不一樣，層次有高低。什麼原因？「因緣別」，受戒的因緣不一樣，所受的戒，戒體也互相觀待是有差異的。

什麼因緣？先說因，再說緣。「因謂求戒心，名因也」，求戒的心叫因。「本求五戒等，心有別也」，你求的是五戒，這個心是要得五戒的心；你求沙彌戒，是要得沙彌戒的心，要求就高一點；你求比丘戒，是要得比丘戒的心，要成就阿羅漢，甚至於要成就菩薩（別解脫戒是菩薩戒的基礎），這個要求就更高。所以發心不一樣。戒體當然也不一樣。這是第一個。因不一樣，三個戒有三個不同的求戒心。

第二，緣不同，「戒師名緣，如五戒從一人受，十戒從兩師受，大戒從十師受，緣有別也」，因是自己的發心；三個戒的緣也不一樣，緣，重點是戒師。居士戒只要一個師就可以授，沙彌戒兩個師。現在我們沙彌戒也有三個師，一個和尚，一個羯磨，一個教授，當然多一個沒有關係，最少要兩個師，一個師不能授。比丘戒要十個師，三師七證，那更多，當然還有其他的緣，比如十師的壇場、羯磨方式等等都不一樣。所以說同樣受一個不殺戒，比丘戒、沙彌戒、居士戒的因緣都不一樣。雖然同一個不殺戒，戒體不一樣，有高低。

「以諸遠離，依因緣發，故因緣別，遠離有異」，遠離就是戒體，遠離五欲，遠離三界。這個戒本身依因緣而產生的，因緣不一樣，發出來的戒體當然也不一樣，所以雖然三個戒都有不殺、不盜，但是體不一樣。

「戒名遠離」，戒就叫遠離。為什麼叫遠離？「遠離惡也」，戒能遠離惡。這個在六離合釋是什麼釋？是有財釋。

又論云：若無此事，捨苾芻律儀，爾時則應三律儀皆捨，前二攝在後一中故。既不許然，故三各別。然此三種，互不相違，於一身中，俱時而轉。非由受後，捨前律儀，勿捨苾芻戒，便非近事等。解云：捨苾芻時，既名近事等，明知三戒俱時轉也。

「又論云：若無此事，捨苾芻律儀，爾時則應三律儀皆捨，前二攝在後一中故。既不許然，故三各別」，這也是一個證明，證明這三個律儀不是合在一起的，而是三個各別具足頓生，同時具足，一起生起來的。「論云」，《俱舍論》裏說，假使不是三個律儀具足頓生，那麼「捨苾芻律儀，爾時則應三律儀皆捨」，假使要捨了比丘戒作居士，如果三個律儀是一個體，比丘戒一捨的話，居士戒、沙彌戒都沒有了，「前二攝在後一中故」，因為只有一個體，總的加起來只有二百五十條，捨了比丘戒就捨了全部的二百五十條。但是捨了比丘戒，當居士還是可以的，不要再受居士戒。「既不許然，故三各別」，既然事實上不是這麼回事，那也就證明，這三個戒是各別存在的，這是反證明。

明朝的蕩益大師，他認為當時的比丘不合格，故意地自己捨比丘戒，退為沙彌，來做個教育。他把比丘戒捨了，沙彌戒不要再重受的，他原來身上有沙彌戒，捨的只是比丘戒，沙彌戒還存在。如果兩個都一起捨，那麼五戒還存在。所以說從這裏看，也是證明這三個戒體各是各的，並不是合成一個。

「然此三種，互不相違，於一身中，俱時而轉，非由受後，捨前律儀，勿捨苾芻戒，便非近事等」，這三個戒雖然不同，在一個有情的身心相續上同時生起來的時候，都不相違背，和平共處，沒有矛盾。「非由受後，捨前律儀」，並不是說，受了後邊的就要捨前面的。假使受了五戒的居士，去受了沙彌戒之後，並不等於把五戒捨掉了。受了比丘戒之後，不會把沙彌戒捨掉。「勿捨苾芻戒，便非近事等」，反過來說，捨了後頭的戒，前面戒也還在，各是各的。比丘戒或沙彌戒捨掉之後，還有居士五戒，退為居士也可以的，不要再受居士戒。

「解云：捨苾芻時，既名近事等」，「等」就是沙彌。捨了比丘戒，可以作近事，也可以作沙彌。「明知三戒，俱時轉也」，這個也可以證明，這三個戒是同時存在的，捨一個，不等於全部捨完。

這裏補充一點，前面說過，要受了近事戒纔能受沙彌戒，受了沙彌戒纔能受比丘戒。假使以輕慢心，認為「我是利根，不必先受近事、沙彌，直接受苾芻戒」，這樣子的人不得戒。假使受戒的人不知道要先受近事戒，再受沙彌戒，再受苾芻戒，他相信他的和尚，認為和尚這麼授一定是對的。那麼受的人得戒，但是戒師有罪，因為戒師應該知道，先要受居士戒，再受沙彌戒，最後受比丘戒。

從這裏聯想到弘一大師曾說，南宋以後沒有真比丘。這不一定，只要你相信戒師的話，還是得戒，既然得戒，就是真比丘。這裏《俱舍》還講得隱一點，將來我們講《四分律》的時候，可以很清楚地給你講出來。所以南宋以來沒有一個真比丘這個話，是針對漢傳那些不重視比丘戒的人而說的。至於在南傳和其他傳承佛教中更是有真比丘的。

我們已經通過一位天津居士，與圓拙老人溝通了，他們也同意不再流通弘一法師的那篇演講稿了，因為恐怕人家誤解。弘一大師的著作是非常好的，對佛教有極大貢獻，但這一句話是針對一些毛病而說的，如果人家誤解，認為現在反正都沒有比丘，會對僧寶不恭敬，那就會出極大流弊。

從此第二，安立四律儀。論云：近事、近住、勤策、苾芻，四種律儀，云何安立？頌曰：

受離五八十 一切所應離 立近事近住 勤策及苾芻

「從此第二，安立四律儀」，四個律儀的體是怎麼安立的？

「論云：近事、近住、勤策、苾芻，四種律儀，云何安立」，既然八個別解脫律儀，實在的體就是四個，那這四個體是如何安立的？

「受離五八十，一切所應離，立近事近住，勤策及苾芻」，「受」是受遠離，遠離就是戒，遠離五個，遠離八個，遠離十個，「一切」是所有的、具足的遠離。遠離五條惡行的是近事戒，遠離八條惡行的是近住戒，遠離十條惡行是沙彌戒，一切具足都遠離的是比丘戒。比丘戒不是只有二百五十條嗎？二百五十條是概括一

切，這二百五十條做到，基本上一切都在裏頭。所以比丘戒叫具足戒，這二百五十條把一切要行持的戒相基本上都包括了。這四個體是這樣安立的。

釋曰：初兩句標戒數，下兩句立戒名。

「釋曰：初兩句標戒數」，這個頌前面兩句標戒的數，五條八條等，「下兩句立戒名」，離開五條的叫近事等等，就是安名字。

謂若受離五所應遠離，安立第一近事律儀。五所應離者：一殺生，二、不與取，三、欲邪行，四、虛誑語，五、飲諸酒。

「謂若受離五所應遠離」，近事戒（居士戒）應該遠離五個事情，就是受五條戒。「五所應離者」，居士戒應當離開哪五件事情呢？就是殺生、不與取、欲邪行、虛誑語、飲諸酒。虛誑語，當然包括兩舌、綺語、惡口。飲諸酒，不管什麼酒，凡是有酒色酒香能醉人的，都不能飲。

一個居士他來這說：「受了戒之後，我基本上煙也不吸了，酒也不吃了，偶爾吃一點啤酒，可不可以？」我說：「不行。」啤酒也是酒，真正的酒戒，不管什麼酒，茅草頭那麼一點都不能喝。你說「我一點也不會醉，我能喝的」。佛制的戒，說不能喝就不能喝，難道你比佛的智慧大嗎？我們學佛就是要聽佛的話，佛說的話你也要辯駁嗎？是學自己，還是學佛呢？

若受離八所應遠離，安立第二近住律儀。八所應離者：一者殺生，二、不與取，三、非梵行，四、虛誑語，五、飲諸酒，六、塗飾香鬘歌舞觀聽，七、眠坐高廣嚴麗床座，八、食非時食。

「若受離八所應遠離」，受持八條應當遠離的事情，是近住戒。哪八條應當遠離的？「八所應離者：一者殺生，二、不與取，三、非梵行」，這跟居士戒不一樣，居士戒的欲邪行，不禁正式的配偶（但配偶間過分的、不正規的姪欲事情也是不行的）。這裏的八關齋戒，是「非梵行」，明確地指出是跟出家人一樣，一切姪欲都不能做，包括自己的配偶。以前出了一本宗教字典，裏邊關於八關齋戒，「不殺生，不偷盜，不邪姪」，這是外行人寫的東西。第四虛誑語和第五飲諸酒，跟前面一樣的。

第六，「塗飾香鬘歌舞觀聽」，身上塗那些香，戴首飾、花鬘之類的，花鬘指裝飾品。歌舞觀聽，自己唱歌，跳舞，去聽、去看都不行。

第七，「眠坐高廣嚴麗床座」，這個比較仔細。有一位居士寫信問我：「我家裏的床蠻大的，怎麼辦？算不算高廣大床？」如果是舊的，不是華麗的，那個也可以，但是能夠睡一張小床，當然更好。這裏很明確地說，眠也好、坐也好，不能是高廣的、嚴麗的床座，比如席夢思、沙發之類的。所以我們受了八關齋戒，最好不要坐沙發，「眠坐」，不是說高廣大床一定指睡覺，嚴格地說坐也不要坐那些東

西。寶光寺的接待室，床座和椅子全是木頭的，我們這裏的接待室也是木頭的，沒有沙發，要顧及到大家嚴格持戒。

第八，「食非時食」，中午以後，凡是食（不是飲），就不能吃。有很多人經常問：「下午能不能吃水果？」水果不是食嗎？要咽下去的，還是食嘛。水可以喝，最好是開水，茶水一般說也沒問題，但茶葉不能吃下去。還有含消藥，含在嘴裏能化掉的，這叫水淨，把它化掉之後，一樣可以吃。還有盡形壽藥，比如說害了病，下午是可以吃藥的。盡形壽藥、治病的藥，丸藥也好，其他藥也好，到了下午也可以吃，藥水當然不成問題。

若受離十所應遠離，安立第三勤策律儀。謂於前八，塗飾香鬘、歌舞觀聽，開爲二種，復加受畜金銀等寶。解云：譏嫌重故，開一爲二，妨廢修道，制畜金銀也。

「若受離十所應遠離，安立第三勤策律儀」，假使你受了十條應當遠離的戒，安立第三種，沙彌戒。「謂於前八，塗飾香鬘、歌舞觀聽，開爲二種」，沙彌是出家人，所以對這兩條要重視。本來居士八戒，塗飾花鬘與歌舞伎樂是並在一條的，而沙彌戒——出家人，這些事情是嚴重的，所以把這條分爲兩條：塗飾花鬘、歌舞觀聽。再加上一條，「受畜金銀等寶」，不能受持金銀，這是出家人的戒，一共十條。

「解云：譏嫌重故，開一爲二」，因爲塗飾花鬘、香鬘，歌舞伎樂，對於在家人，人家譏嫌要少一點，所以說合了一條。出家人你去做這個，人家會很譏嫌的。一個出家人，塗起香，戴起首飾，掛着項鏈、耳環子，搞這個東西，你出什麼家呢？這個譏嫌重，所以分爲兩個。

還有歌舞觀聽，如果穿個袈裟，在臺上唱起流行歌曲，人家看了都不順眼。或者唱戲，或者是跳舞，更不成話。比丘的衣服爲什麼那麼大，那麼寬？就叫你不要亂動嘛，那麼大的袍子，那個裙子，就是不要你跳，歌舞伎樂是不准做的。不要說爲了菩薩道開許開許，你開許，人家罵，你這個出家人幹什麼的？這個開許之後，不是好的影響，效果極壞。人家說你出家人怎麼與在家人一樣的，不但沒有收到好的效果，反而給人家罵一通，把佛教都貶低了，所以以不開爲是。

以前有一個學生，他們要去看電影。我說：「不要。」他說：「爲什麼不要啊？」我說：「跑去電影院幹啥？」他說：「我們比丘的樣子給他們看看，培培福啊。」這個話對不對頭啊？完全是爲自己要看戲做一個藉口。你自己要看戲，你就老實說自己煩惱重，想看戲，何必說給人家培福呢？人家到電影院，看了個和尚在看戲，看一般的戲也好一點，如果是不健康的戲，你看他們起什麼念頭，謗僧、謗三寶都要來了，怎麼還叫培福呢？你這是幫人家造罪，所以這個是不合邏輯的話。

「妨廢修道，制畜金銀也」，妨礙修道，甚至於把道給廢掉。所以修行人看到錢，心裏要想這是毒蛇。有的人看到錢却高興得很，就喜歡紅包。這個自己想想看，是妨廢修道的。所以我們這裏人家說沒有錢，這個很好嘛，沒有纔好修道。

若受離一切所應遠離身語業，安立第四苾芻律儀。

「若受離一切所應遠離身語業，安立第四苾芻律儀」，一切不如法的身語業都要遠離的。具足戒，這樣的戒就叫比丘律儀，這是第四種。

這裏我們看到，比丘戒指的是身語，意不在裏邊。如果比丘戒把意制在裏邊，那就天天犯戒，不得了了。所以開始的時候，從身語下手，身語入了軌道，意也慢慢入軌道。菩薩戒是對意的戒也重視，由根律儀再到意根律儀，心裏不亂動，一個犯戒的念頭都不能起。這個是有層次、有次第的，不能一開始就叫你不許動一個念頭，那不得了了，天天犯戒。沒有這個習慣、訓練的，哪個人沒有犯戒的念頭呢？那麼先從身口下手，身口是可以控制的，而控制念頭一般是比較困難。如果你說身口都不想控制，要心裏清淨，怎麼可能呢？身口都控制不了，心怎麼控制得了！

所以我經常說那個公案，兩個比丘路上看到一個女人要過河，那個女人因為膽小不敢過去，其中一個比丘就把她抱過去，回去就不想了。有人認為這個比丘境界高，我們感到不對頭。你身口都沒有制下來，却說心裏乾淨，哪個相信呢？你問一下現在的心理學專家，抱個年輕女人，跟抱一條死狗，是不是一樣的感覺？你也可以問一下自己一樣不一樣？這不可能一樣。真正不動心是要三果以上的聖者。你說那位比丘也許是三果聖者，可以抱吧？這個也不對，如果三果以上聖者可以抱女人，那不是做個榜樣，叫大家抱女人去？所以我感到這個公案是不好的。固然某些人，他是境界高，但是不能來教育大家，否則大家都照着他做，這個就不行了。

有一些再來人，比如濟公和尚，他做了各式各樣的出格的事情，他總是現瘋狂相，不現正常的樣子。如果聖者要做出格的事情，現瘋狂相也可以，就是有點病相，瘋瘋癲癲的，那可以做這些事情。如果你要依規矩來做，是一個正常的比丘法師，你搞這些事情，比如抱女人過河之類的，那恐怕不允許，起碼這個形象就不好看。對個人還是小事情，對佛教的影響却是大事情。

這裏廣明表、無表，而以無表為重。為什麼重點講無表色呢？第一個原因，身表、語表前面已經廣講，尤其是身表業有一個辯論。第二個原因，三種律儀裏，只有別解脱戒有表業，而定共戒、道共戒只有無表，所以這裏講三種律儀，無表業為重點，別解脱戒、道共戒、定共戒的無表業在這裏總講。

另外，無表色分為律儀、不律儀、非律儀非不律儀三種，律儀是戒律。不律儀是惡律儀（惡戒），比如殺豬、殺羊的，他下了決心幹這個職業，就產生一個不律儀，要靠律儀纔能滅惡戒相續。假使身上有不律儀無表色的，儘管他也可以去拜佛、供養，但是這個無表色是存在的。要怎麼破掉這個無表色呢？只有受律儀纔行，受了律儀當下就可以把不律儀遮掉、滅掉，這是律儀的重要性，後邊要廣講。

遮、滅，兩種有所不同。受了別解脫戒，是「遮」，把不律儀壓下去，不起現行，由定共戒、道共戒來「滅」。實際上，定共戒也是壓，種子斷不了的，真正能斷的是道共戒。別解脫戒在事上遮，定共戒可以使它現行不生起來，真正能完全滅掉的是道共戒。所以說我們真正要斷煩惱，決定要起無漏定，得到道共戒，纔能斷煩惱。世間上的禪定，不管你是氣功師還是婆羅門的禪定，乃至其他的世間禪定，都是有漏禪，出不了生死。

所以世間上很多學說都提倡行善，但除了佛教的無漏善以外，其他全部是有漏道，不出生死。如果說在佛教前面有無漏道的，佛就不用出世，因為已經有人講無漏道，有出離生死的方法嘛。佛出世以前的世間人，都沒有無漏道，沒有出生死，更加不能教人家走這個道。無漏道決定只有從佛教中求。

世間一切宗教、哲學，包括現在的科學，都是有漏的。現在很多氣功師，要把科學與他們的理論，甚至想把佛教與他們的理論溝通起來。一位氣功師說，他希望將來用科學的方法來認識到佛教的一些真理。這是不可能的。佛教的真理如果科學能達到的話，佛就不要出世，去研究科學好了。為什麼呢？科學的依據是實驗，實驗的工具是以五官眼、耳、鼻、舌、身，以眼睛觀察的、耳朵聽到的作最初的一個依據。現在我們去考察，眼、耳、鼻、舌、身這個感官根本就有缺陷。

第一，也是最大的缺陷，他有執著，認為一切法都有實體的，一切凡夫都免不了。佛以下的聖者要入定纔能進入空性，沒有入定時還是在有之中；只有佛，入定出定都一切法空，有自在。最大的一個缺陷是執實，本來是緣起如幻的，無明把它執為實在有的東西。

第二，工具有局限性。眼睛對光波只能看到紫內紅內這一段，超出這個波段的光，你就看不到；耳朵也是只能對聲波中間某些頻率能聽到；鼻子、舌頭一樣都有局限性。這是人的業報的局限性，鬼能看到的，我們就看不到。有些氣功師會有一點天眼、他心乃至宿命通，而普通人却一點都沒有。鬼道有情看到的比人超過一點，是不是完整呢？也有局限性。只有佛纔沒有局限性。真正要講宇宙真理的，除了佛以外沒有第二個人，即使等覺菩薩還有一分無明沒有破呢。

能遮能滅惡戒相續的，要受律儀，律儀的重要性，由此也可以看到。不受律儀的話，對惡戒既不能遮，更不能斷。那什麼叫律儀？這個問題要補充一下。律，一般是指調惡的方法，即調治惡的習氣、惡的煩惱。我們依律而行，行動、威儀依律來做的叫律儀。惡戒是不律儀的另外一個名字。

再補充一點有關式叉摩那六戒的問題。式叉摩那的六戒，就是五戒加一個非時食，這是從總的方面說。實際上，如果說式叉摩那六戒，就是居士五戒加上一個不非時食，那豈不是比八戒還少兩戒呢？不是那麼簡單，是在沙彌尼戒的基礎上，對這六個法特別着重地行持，就是要進入具足的比丘尼戒之前，鍛煉兩年。

式叉摩那戒，一方面是鍛煉這六個重點，另一方面是觀察她。因為在過去，有一個比丘尼，她出家受大戒了，但是她出家之前已經懷了孕，她不知道。到後來，

受了比丘尼戒之後，看出懷孕了，就招來了譏嫌，認為她不規矩。所以要制，在受比丘尼戒前，先受二年的正學女戒，在這二年裏邊考驗，假使過去有胎的，這中間就可以養下了。這是對女眾特別附加的，男眾不需要。

正學女重點的六戒是什麼呢？

第一，不姪欲，當然，直接地犯姪欲戒是要被驅擯的，跟男性不能接觸，碰也不能碰，要鍛煉這個戒，然後進入比丘尼戒。

第二，不偷盜，一般說偷五錢是犯根本。式叉摩那偷了五錢要被驅擯，因為犯了根本戒是要被驅擯的，沙彌也一樣。這裏是鍛煉不能偷盜四錢以下的，對式叉摩那說，四錢是犯了戒。這個不驅擯，但犯了本罪之後，要重來。這一次已經破掉了。

第三，不殺生。殺人當然不要說，那是根本罪，要驅擯。這裏重點是鍛煉不殺畜生，式叉摩那戒要求高一點。假如殺畜生的話，就犯了本罪，式叉摩那戒就犯了。

第四，不妄語。大妄語是未得謂得，未證謂證，這是根本罪，肯定不能犯，犯了要驅擯。這裏的重點是鍛煉小妄語也不能犯。比如對一般的事情，說的跟心不符合，異想而說、心口不一，這樣的話不能說。式叉摩那要進入比丘尼戒之前，重點要鍛煉不犯小妄語。

受了比丘戒的人方便妄語隨便開行不行？你自己想想看。我們在學菩薩戒的時候講過，什麼時候可以開方便妄語，是有特殊的條件因緣的，沒有那個因緣，就不能開。如果一個比丘，他經常方便妄語，人家的印象就是這個出家人靠不住。他一會兒這麼說，一會兒那麼說，一天三變，這樣怎麼能給人家說法呢？怎麼能取信於人呢？所以說出家人說話要正直，這是非常重要的。如果人家對你不信任，你說的法再天花亂墜也沒有用，人家說你說的都是大話，不是真的。這個妄語我們不要輕視，不要以為小妄語隨便開。在式叉摩那的六條戒裏邊，重要一條就是不小妄語。

第五，不飲酒，跟五戒一樣。但有更嚴格的要求，一切酒不能飲，茅頭一滴也不行。

第六，不非時食，下午除了飲的，其他的不能吃。金銀受蓄，含消藥，這些是開的。這個是式叉摩那戒。

這裏還有一個問題。戒的體是四種：一種是比丘戒，包含同體的比丘尼戒；近事戒跟近事女戒同體；近住戒，只有一晝夜，時間很短，不分男女；沙彌尼、式叉摩那戒，跟沙彌戒同體。這裏有一點問題，式叉摩那的受戒，是僧中受，僧中得，要四個人以上纔能受，而沙彌或者沙彌尼戒是從兩人得，一個戒和尚，一個羯磨師就行。受戒的因緣不一樣，怎麼體是一個呢？

主要因為式叉摩那的六條戒，就是從沙彌戒裏抽出六個重點地學，並沒有離開沙彌戒的本體，式叉摩那戒還是包在沙彌戒裏邊，所以說這三個戒是一個體。

從此第三，別釋異名。論云：別解脫律儀，名差別者何？頌曰：
俱得名尸羅 妙行業律儀 唯初表無表 名別解業道

「從此第三，別解異名。論云：別解脫律儀，名差別者何」，《俱舍論》裏提一個問，「別解脫律儀，名差別者何」，別解脫戒，它有幾個差別名字？這裏把經裏所提到別解脫戒的名字全部集中起來，名字雖然不一樣，體却是一個。

「頌曰：俱得名尸羅，妙行業律儀，唯初表無表，名別解業道」，八種別解脫戒的任何一種都可以叫這些名字：第一尸羅，第二妙行，第三業，第四律儀，第五別解脫，第六業道。後面這兩個名字是指表色跟無表色最初那一念。關於業道，是指業最初產生的一剎那這一念頭。而一般業道是指十惡業道和十善業道，後面馬上就要講。但是細致地講，別解脫律儀也可以叫業道，但只在受戒時得戒的那一剎那可以叫業道，第二念之後不叫業道。

釋曰：此有六名。一、能平險業，故名尸羅。訓釋言詞者，謂清涼義。如伽陀言，受持戒樂，身無熱惱，故名尸羅。

「釋曰：此有六名。一、能平險業，故名尸羅」，能夠平那些險惡的業，這些業是很危險的，要墮惡道的。怎麼平險業呢？別解脫戒能遮、能滅惡戒，從這個意義上叫尸羅。

尸羅，梵語的原意是清涼。為什麼叫清涼呢？身口意的三惡業，貪瞋癡三毒，是煩惱的火，把我們燒得很難受。受了戒之後，當下能夠防止它，能熄滅煩惱火，叫清涼。有些人在世間上碰到一些矛盾，弄得焦頭爛額的，甚至於會自殺，不知道佛教裏邊有個清涼劑——尸羅。受了戒之後，這些事情與你不相干，全部放下了，你就當下清涼。

經上說以前有一個國王，天天提心吊膽，又怕人家來掠奪他的國家，又怕國內的人民造反，又怕刺客來謀害他生命，晚上睡覺也不敢放心睡。他旁邊有警衛，身邊準備着武器，同時又盡心竭慮地想着怎樣增強國防，如何搞經濟等等，所以一天到晚思慮非常多，弄得很累。後來他出了家，一個人住在空閑處，晚上就入定，什麼事情都放下了，舒服得不得了。說起來國王是人間最尊貴的，人家都想那個位子，他的心裏却非常之憂慮，非常不自在。而當了比丘之後，什麼都放下。

舉個例，比丘沒有錢，這就有一個好處，晚上住在露天不用擔心人家來搶你的錢，只有三件衣、一個鉢，要去幹什麼？我們的衣一般都是割截衣，一塊一塊拼起來的，在家人拿了這個衣去沒有用的。而鉢是要飯的東西，在家人總不好意思拿一個要飯的鉢來吃飯，他也不敢要的。那麼你除此之外身無長物，你怕什麼東西？軍事、政治、經濟都跟你沒有關係，所以那個國王晚上坐在那裏很高興，他還沒有證阿羅漢，只是因為出了家受了戒，就有那麼自在，那麼清涼，這是尸羅的功德。

「能平險業」，能平，即能遮、能滅惡戒，險業就是惡戒，它的果報是苦的，這個是危險的事情。「訓釋言詞」，解釋尸羅，漢語叫清涼。「如伽陀言，受持戒

樂，身無熱惱，故名尸羅」，舉一個頌，受持戒有一種快樂，這個快樂，不受戒的人不知道的。

我們以前想出家但還沒出家的時候，上海幾個居士，一起討論出家到底怎麼回事情，會不會太苦。後來在金剛道場聽法的時候，看見一個年輕比丘，兩個袖子一甩一甩的，很自在的樣子。看他出了家那麼自在，如果苦的話，他走路哪會那麼輕鬆自在？一看出家肯定是好。後來這樣子慢慢地把出家的心堅定下來了。

所以這個尸羅的功德，「受持戒樂」，受持戒是有樂。很多人以為受了戒這個幹不得，那個做不得，難過死了，還是不受戒好，犯了戒還要下地獄，不得了，好害怕。可是你不知道受戒有樂，這個樂不持戒的人不知道，持戒的人多少會體會到。否則古代那些大德為什麼持戒？那麼艱苦持戒為什麼？因為有樂在裏邊。「身無熱惱」，什麼樂呢？沒有熱惱，煩惱的熱惱都沒有了，「故名尸羅」，尸羅就是清涼。

二、智者稱揚，故名妙行。

「智者稱揚」，叫妙行。為什麼叫妙行？一切智者，佛教裏邊的佛菩薩等智者，他們是真正有智慧的人，不是世間上的聰明人，世智辯聰，不是一個標準。佛教裏邊的智者，是得了般若智慧的，性空的道理能夠通達或證到，那些纔是真的智者。古印度叫班智達，就是智者——大智慧的人。他們對尸羅是大加讚歎的。那麼誹謗尸羅的人呢？就是愚癡的人，沒有智慧的，說要改戒，說戒怎麼不好，不符合時代，甚至說戒束縛人性。說這個話的人，一看就知道，不是智者，是愚癡的、沒有智慧的人。真正有智慧的人，都是讚揚的，別解脫戒叫「妙行」，最好的行。

三、所作自體，故名爲業。問：豈不無表亦名無作，如何今說所作自體？答：有慚恥者，受無表力，不造衆惡，故名不作。表思所造，得所作名。

第三叫業。「所作自體，故名爲業」，業就是造作，它本身就是造作，叫業。

關於這個，心細的人會提，這個別解脫戒，是叫你這個不做，那個不做，比如不要偷，不要盜。既然不是做，那怎麼叫業呢？要造作的叫業，沒有做事情不能叫業。他提個問：「豈不無表亦名無作，如何今說所作自體」，無表，也叫無作戒，就是壞事不做。既然不是做，怎麼叫「作」呢？怎麼說所作自體是無表，這不是矛盾嗎？

「答：有慚恥者，受無表力，不造衆惡，故名不作。表思所造，得所作名」，這有兩層意思。一個受了戒的人，有慚愧心，受了戒之後，因為無表色的力量，使他有慚愧心，對那些壞事不做，所以無作戒——無表色，叫不作。

但是，無作戒是哪裏來的？「表思所造」，因為有身語表業跟意業纔得到的，它們有造作，你纔得到這個無表。受戒的時候，要磕頭禮拜，還要白羯磨詞，自己

要說什麼戒能持，心裏要發願盡形壽不殺、不盜等等，這些這都是有所造作的。無表色是依這些造作而得來的，所以叫「所作」。所以這個「所作」，並不是說無表色本身它有什麼作，而是因為它是由表業和思業造作而來的，造作的是業，所以無表色也叫業。

四、能防身語，故名律儀。

第四個叫律儀，「能防身語」，儀就是行儀，我們的身行動和語言，都依法而行，依律而行，能防身語不做壞事，這叫律儀。

第五、第六名者，頌言唯初表無表，名別解業道。名別解脫者，第五名也。業道者，第六名也。

第五、第六名者，指別解脫跟業道這兩個名詞。「頌言唯初表無表，名別解業道」，只有最初的表、無表，即剛成就表、無表的那一剎那、那一念，可以叫別解脫，也可以叫業道。這是簡別第二念或者這一念之前的那些，都不能叫別解脫，也不能叫業道。十善業道也是這裏來的，後面會講到。「名別解脫者，第五名也」，這個「別解」是簡略，就是別解脫。第六個名字叫業道。

初謂初念，謂受戒時，別別棄捨種種惡故，依初別捨義，立別解脫名。第二念等，雖能捨惡，非初捨故，不得名為別解脫也。第二念等，但得名為別解脫律儀，能防非故。故律儀名，通初、後位，無差別也。別解脫律儀者，別解脫之律儀，依主釋也。

「初謂初念，謂受戒時，別別棄捨種種惡故，依初別捨義，立別解脫名」，先說什麼叫別解脫，別是各別，各別各別的解脫。解脫什麼？惡。那些惡事不做了，苦果也沒有了，也就是解脫那些惡，把它們一個一個捨棄了。不殺能持否？能持！這就解脫一個殺。不偷盜能持否？能持！又解脫一個偷盜等等。一個一個地捨棄，一個一個解脫，別別解脫，所以叫別解脫。

這個別解脫的名詞我們都會說，但是真正的意思恐怕不一定能說得那麼準確。這是《俱舍》標準的答案。把那些惡，殺、盜、姪、妄等等，一個一個捨掉，壞的捨掉就解脫了，各別各別地解脫。「依初別捨義，立別解脫」，在初捨時候的那一念，叫別解脫。

「第二念」以後，雖然你並沒有捨掉戒，仍然是在捨惡，「雖能捨惡，非初念故」，但是不是第一念，不能叫別解脫。那麼第二念以後叫什麼？

「第二念等，但得名為別解脫律儀」，別解脫律儀是通的，第一念、第二念、第三念，乃至最後沒有捨之前，都叫別解脫律儀。而別解脫這個名字，只是第一念。只有在最初一剎那，正在捨棄那些惡，戒成就的時候，那一念叫別解脫。第二念以後，只能叫別解脫律儀。「能防非故」，律儀，即能夠防止身口造惡，「故律

儀名，通初後位，無差別也」，第一念、第二念，乃至以後等流下去很多念，都能叫別解脫律儀，律儀的名字是通的，沒有差別。

「別解脫律儀者，別解脫之律儀，依主釋也」，這是講六離合釋。什麼叫別解脫律儀呢？是別解脫的律儀，初念的別解脫，依它的法去行持的行儀，叫別解脫律儀，依主釋。

又此初念，亦名業道，第六名也。本求戒思，今日究竟，依業暢義，立業道名。謂戒前思，名之爲業。初念戒體，名之爲道。思所遊履故，業家之道，故名業道。

「又此初念，亦名業道」，初一念也叫業道，第六個名。爲什麼叫業道？

「本求戒思，今日究竟，依業暢義，立業道名」，別解脫的意思，也在這裏。本來要求戒的那個思心所，「今日究竟」，在得戒的那一刻滿願了。「依業暢義」，求戒的思就是業，正達到目的的時候叫業道，第二念已經達到了，不能再叫業道。「謂戒前思，名之爲業」，受戒前面的那個思心所，就是意業，叫業。「初念戒體，名之爲道」，第一個念，戒體成就了，這第一念的戒體叫道。這個業在道上通過去。本來業是要求戒的心，沒有得戒的時候，就像車子有了，公路沒有，車開不過。現在別解脫的戒體成就了，就像路通了，車子可以開了，就在這一剎那叫業道。「名之爲道」，這個初念的戒體，是道。

「思所遊履故」，業在上面走的。業是要求戒的思心所，現在滿願了，滿願的那一剎那叫業道，「業家之道」，是業的道。

故初剎那，名別解脫，初棄惡故；亦得名爲別解脫律儀，能防非故；亦得名爲根本業道，暢思起故。第二念等，不名業道，非暢思故，名爲後起，根本後故。

「故初剎那，名別解脫，初棄惡故」，講到這裏，再總結一下，第一剎那得戒的時候，叫別解脫，這時把各式各樣的惡一個一個捨棄了；第二念以後，已經捨掉了，不能叫別解脫，只能叫別解脫律儀。所以，初得戒的那一剎那，叫別解脫，「初棄惡故」，第一次把惡捨掉了。

「亦得名爲別解脫律儀，能防非故」，它也能防止做身語的壞事，也可以叫別解脫律儀。但第二念只能叫別解脫律儀，它能夠防止身語做壞事，而不是初念的棄惡。因爲初念是棄惡，第二念以後惡已經棄掉了，不能再叫別解脫。

同樣的，業道這個詞，「根本業道，暢思起故」，是指這個思，第一次滿願。第二念以後，已經滿了願，不能叫業道了，「非暢思故」，他的思心所願已經滿了。那叫什麼呢？叫後起，是根本業道後來起的東西。所以這個名字很微細。

學法相就是這樣，如果你不學《俱舍》，後起、業道是什麼，肯定亂用、亂套。這樣騙騙那些外行人可以，拿到內行的法師面前，馬上就顯原形了。所以說

《俱舍》是真刀槍，這裏就是一個表現，名字是不能亂安的。如果不學《俱舍》，別人問：「你們身上別解脫有沒有啊？」「有啊，我們受過比丘戒了。」錯了，別解脫只有第一念纔有，第二念以後叫別解脫律儀。

爲什麼名字要弄得那麼精確呢？用世間法也可以打個比喻。一個精密的機器，你能不能把它的零件亂裝一個？如果飛機上安錯個螺絲釘，飛機就有掉下來的危險，你怎麼能夠粗心大意呢？佛教裏講的是真理，有時用錯一個名詞，問題就大了。醫生開了藥，如果配藥的人是老大粗，把名字差不多的藥擺進去了，那恐怕會出人命。我們以前在上海有個鄰居的小女孩，纔十幾歲，長得非常端正，害了什麼病，去打針，用藥失誤了，結果一針打下去就死掉了，她的母親哭得不得了。如果研究佛教真理或者修行的方法，把名詞用錯一個，有時就會有嚴重的後果。所以說一定要先把概念搞精確，以後可以避免犯錯誤。

這裏再總結一下。爲什麼初念叫業道？因爲初念的時候，正是他暢思，滿足了思的要求，這時候叫業道；第二念時不能再叫業道，「非暢思故」，因爲他已經滿了願，不是如開始通暢的時候，只能叫後起。根本業道之後，叫後起。別解脫，正在一個個棄惡的時候叫別解脫；第二念以後，惡已經捨了，不是第一次捨，不能叫別解脫，只能叫別解脫律儀，能夠防止身口的惡。

從此第二，總明成就。於中有二：一、總明成就，二、約世明成就。就初總明復分三段：一、明成三戒，二、明斷律儀，三、會經二律儀。此下第一，明成三戒。論云：誰成就何律儀？頌曰：

八成別解脫 得靜慮聖者 成靜慮道生 後二隨心轉

「從此第二，總明成就」，「得謂獲成就」，前面不相應行裏講過，得、獲、成就的內涵要知道。「總明成就」，「約世明成就」，以三世來說成就的事情。總明成就又分三段：「明成三戒」，別解脫戒、定共戒、道共戒是怎麼樣成就的；第二，「明斷律儀」；第三，「會經二律儀」，經裏邊說還有兩個律儀，到底什麼意思，會通一下。第一科，「明成三戒」，這三個戒是如何成就的？「論云：誰成就何律儀」，哪些人分別成就什麼律儀？即第一種戒是什麼人成就的，第二種、第三種戒又分別是什麼人成就的？

「頌曰：八成別解脫」，有八類人成就別解脫戒，即比丘、比丘尼，式叉摩那、沙彌、沙彌尼、近事男、近事女、近住，這八種人成就別解脫戒。

「得靜慮聖者，成靜慮道生」，得靜慮的，成就靜慮律儀；得聖者位的，即得了無漏道的人，成就道生律儀。這是說哪些人成就什麼律儀。最後一句補充說明，「後二隨心轉」，後面兩個律儀，定共戒、道共戒，是隨心轉的律儀，入定則有，出定就沒有。比如入了無漏定，有道共戒，如果出了定，無漏的心沒有了，就沒有道共戒。而別解脫戒，「亂心無心等」，心理變化對別解脫戒不影響的。

釋曰：初句明成別解脫，次兩句明成定、道，後句明差別。

「釋曰：初句明成別解脫，次兩句明成定、道」，這是說科。這一個頌裏邊，第一句說明什麼人成就別解脫戒。下邊兩句「得靜慮聖者，成靜慮道生」，說明定共戒、道共戒是什麼人成就的。最後一句，「後二隨心轉」，說這個三戒的差別。說後二隨心轉，反過來就是說前一不隨心轉。

我們學《俱舍》要有點聰明，《俱舍》是聰明論，並不是什麼都給你說全，否則書厚得拿也拿不動，這樣子你學起來害怕了。《俱舍》的頌不多，只有六百頌，但是意思包涵得非常完整，裏邊有善巧，要會舉一反三。《俱舍》說後二隨心轉，你要知道，前一不隨心轉。

八成別解脫者，始自苾芻，終於近住，此之八衆，成別解脫戒也。

「八成別解脫者」，什麼叫八成別解脫呢？「始自苾芻，終於近住，此之八衆，成別解脫戒也」，苾芻是一種草的名字，這種草有很多的功德^①，以這個草來比喻苾芻有很多功德。那又為什麼叫「比丘」呢？比丘和苾芻，在古印度話裏是一個，比丘是以前譯的，看不出草的意思來。玄奘法師翻為苾芻，就看出了草的意思。從比丘開始一直到近住，這八類人成就別解脫戒。比丘成就比丘戒，比丘尼成就比丘尼戒等等。

別解脫戒律儀是能導向解脫的，依別解脫戒最後可以解脫惡法，超出三界。而其他的外道、世間的哲學，以及普通意義上的善法，不管他們說得如何與佛教相近，也不能劃等號。重要的原因，是他們不能出離三界。他們做好事，得的異熟果是不離開三界的，不能得到無漏法。無漏法只有佛能說，世間的一切外道都不能說無漏法。

那麼辟支佛能不能說無漏法？當然也能說，辟支佛還是佛教化來的。阿羅漢也是佛教化來的，總的根源是佛。無漏法只能從佛的根源裏邊等流出來，除此以外，都是有漏道。儘管世間也有說不殺、不盜等，看起來一樣，但結果是有漏的異熟果，沒有超出三界，哪怕你修到非想非非想天，也在三界內。佛在世的時候，六年苦行，到處參訪，那時印度最高的外道頭子，一個是得到非想非非想天定的，一個是得了無想定的，他們都認為自己了不得，已經得了涅槃了。佛去參訪他們，把他們的法學會之後，一看不對頭，沒有智慧，不能解脫三有，是不究竟法。所以外道

^①《俱舍論疏義鈔》卷二：「梵云苾芻，此云乞士等。舊云比丘，訛也。是西國草名，具五義四德，五義者，一草未生，諸草競生，況佛未出世，外道皆興。二此草生已，諸草皆滅，況佛出世，外道投佛出家。三此草生已，掩諸臭氣，況佛所至之處，止諸惡事。四此草不被挺風猛傾動，況佛八風不動。八風頌曰：利衰毀譽，稱譏苦樂。五此草不被塵垢染污，況佛破戒垢不能染污。四德者，此草柔軟，香氣遠騰。二引蔓傍布，鉤鎖相連。三此草向佛傾。四此草如來涅槃悉變白。苾芻具前五義四德，取草名也。」

《四分律行事鈔簡正記》卷九：「苾芻者，戒疏云，傳訛也，因草以立，謂西國有草，名曰苾芻。此草具四德五義。堪喻出家之士。四德者，眾草生時，此草未生，表佛未出世時，一切外道，邪徒興盛。二此草生時，眾草即滅沒。三不容垢，表無破戒塵垢故。四引蔓滋多，表師資無絕。所言五德者，一莖芽端直，表內心質直。二香氣遠勝，表戒香普熏。三體性柔爽，表於慈悲。四不皆白，表不違佛制。五冬夏長青，表始終不變。具上諸義，故以彰名。若云比丘，此云怖魔，果中能斷惑。二云乞士，出家已，乞食自濟身，乞法以濟神等（云云）。」

的不殺等不是律儀，而是處中無表，即非律儀非不律儀所攝，這個一定要明確。否則把佛教跟外道劃了等號，那就錯了。

得靜慮者，謂得根本四靜慮，及未至、中間，兼上三靜慮近分，總名靜慮。諸近分地近靜慮故，得靜慮名。如近村邑，得村邑名。

定共戒怎麼得？「得靜慮」，得什麼靜慮呢？「謂得根本四靜慮」，根本禪四個，初靜慮、二靜慮、三靜慮、四靜慮，「及未至、中間，兼上三靜慮近分，總名靜慮」，這裏的靜慮，不但包含四個根本靜慮，還有未到地定，即從欲界快進入初禪，但沒有到初禪的這個定。從欲界要得到根本定，要把欲界的煩惱斷掉纔能得到。當然有漏道是降伏，無漏道是斷。欲界的煩惱分為九品，要一品一品地斷。斷第一品開始，這時已經開始斷煩惱了，但是九品沒有斷完，這時是未到地定，這是從欲界到初禪中間的階段。

中間定是無尋唯伺地，那是大梵天王所得到的定，是初禪到二禪中間的定。

上三靜慮近分，每一個靜慮都要斷了下來靜慮的九品煩惱，斷完之前都是近分定。第一個近分定叫未到地定，還沒有到初禪，正在斷欲界的煩惱的。還有二、三、四禪的近分定。從初禪到二禪，叫二禪的近分定；從二禪進入三禪，斷二禪煩惱，中間的階段叫三禪的近分定；從三禪要斷三禪煩惱，進入第四禪，中間的階段叫四禪近分定。上面三個根本靜慮有三個近分定，而初禪的近分定叫未到地定，或未至定。再加上一個中間定，這些都叫靜慮。得到上面這些定的話，都有定共戒。這裏包含四根本定、未到地定、中間定、三個近分定。

「諸近分定，近靜慮故，得靜慮名」，近分定，它跟靜慮相近，快達到根本定，所以也叫靜慮。「如近村邑，得村邑名」，好像說這個地方已經靠近某個村了，那麼這個地方也叫某村邑。比如說上海，上海市區並不很大，而大上海却很大，郊區的縣很多，還沒有進入上海市區，但是也叫上海，就是「近村邑，得村邑名」。近分定雖然沒有達到根本的靜慮，但是它已經進入靜慮的範圍，也可以叫靜慮。

得聖者，謂學、無學也。若得靜慮者，成靜慮生律儀。謂戒從靜慮生，或依靜慮故，名靜慮生律儀。若得聖者，成道生律儀。

「得聖者」，得到聖道的人。聖是什麼呢？即學、無學，得了無漏道的。總的來說，見道以上，一直到無學都是聖者；見道以下是凡夫。見道以上的聖者，都有道共戒。初果的聖者得了道共戒，第一是對三寶的信心不會退，第二是任運不犯五戒，不管生在哪裏，不管是否碰到佛教，斷命也不犯五戒，這是道共戒的功能。

「若得靜慮者，成靜慮生律儀」，先講什麼叫得靜慮，什麼叫得聖，然後回到頌詞上面「得靜慮聖者」。這個「者」是指得靜慮者、得聖者。「得靜慮者，成靜慮生律儀」，一個是靜慮生律儀。「若得聖者，成道生律儀」，一個是道生律儀。

這裏「者」和「生」都是兩用的。這個律儀為什麼叫靜慮生呢？「謂戒從靜慮生，或依靜慮故」，這個戒是由定生的，或者是依在定上的，叫靜慮生律儀。

後二隨心轉者，唯定、道二名心隨轉，入定則有，出定則無，與定心俱，名心隨轉。

「後二隨心轉者，唯定、道二名心隨轉」，三個律儀中後面兩個律儀叫心隨轉，是隨心而轉的。「入定則有，出定則無」，隨心的，定心起了，定共戒或道共戒也起了；假使出定了，定共戒、道共戒的體就沒有了，但潛在的功能還可以維持，使那些壞事不做。

「與定心俱，名心隨轉」，這個定共戒、道共戒，跟定心是同時的。定心起，它也起；定心滅，它也滅。所以叫心隨轉，是隨着心的。類似前面的比喻，國王的隨從，那些警衛、醫生等，總是跟隨着國王，國王到哪裏去，隨從也跟着去，國王回來，隨從也跟回來，不能離開國王一步。

別解脫戒，非心隨轉，異心、無心，亦恒轉故異心者惡無記也。

「別解脫戒，非心隨轉，異心、無心，亦恒轉故」，即亂心、無心等，異心就是亂心，無心就是無心。不管你是亂心也好，無心也好，別解脫戒這個無表色還是相似等流，「隨流淨不淨」，它的性質也不會改變。不會因為睡了一覺，第二天別解脫戒成了惡戒。

這是簡別三個戒的不同。前面的別解脫戒是不隨心轉的，因為異心、無心還是相似相續生起的。

從此第二，明斷律儀。論云：靜慮、無漏，二種律儀，依何義故，名斷律儀？頌曰：

未至九無間 俱生二名斷

「從此第二，明斷律儀。論云：靜慮、無漏，二種律儀，依何義故，名斷律儀」，在靜慮、無漏兩個律儀當中，有一種叫斷律儀，它根據什麼原因、依什麼條件叫斷律儀？

「頌曰：未至九無間，俱生二名斷」，「未至」，未到地定；「九無間」，九個無間道。欲界的煩惱分成九品，從最初的一品斷起，到最微細的第九品，一品一品地斷，斷完之後，得初禪。斷每一品的時候有兩個狀態，一個是無間道，一個是解脫道。無間道是跟煩惱拼搏，煩惱還沒有消滅，正以對治道跟煩惱在鬥爭。

佛教就是跟煩惱打仗。比丘也叫勇士，沒有勇不行的，看到煩惱感到害怕，你完了。比丘就是要跟煩惱拼搏，修定的時候，假使跟欲界的第一品煩惱正在拼的時候，這是無間道，到這一品煩惱消滅了，宣布勝利，這是解脫道。第二品還要進

去，再要拼，拼了之後，再解脫。九品煩惱全部斷完，整個的欲界就脫離了，進入初禪。所以說經過九個層次，九個無間道。

「俱生二名斷」，未到地定的九無間道同時生的那個道共戒或者定共戒，就叫斷律儀。

釋曰：未至九無間者，謂未至地，九無間道，有斷律儀。此無間道，通靜慮道及無漏道也。

「釋曰：未至九無間者」，第一句。「謂未至地」，未到地定，它有九個無間道，這個裏邊有斷律儀。

「此無間道，通靜慮道及無漏道也」，九無間道有兩種，以世間有漏法來斷煩惱的，這是靜慮戒；以無漏道來斷煩惱的，那是道共戒。

俱生二名斷者，二謂靜慮、無漏戒，此戒與未至九無間道，俱時而生，名俱生二也。此俱生二，以能永斷欲塵惡戒及能起惑，名斷律儀。前八無間，俱生二戒，能斷欲惑，名斷律儀。第九無間，俱生二戒，能斷欲惑兼斷惡戒，名斷律儀。以此惡戒是緣縛斷，要斷能緣九品惑盡，方名為斷。故前八品，不斷惡戒。唯未至地，能斷欲惑，故取未至也。無間道斷惑，解脫道證滅，故唯無間，名斷律儀。

「俱生二名斷者，二謂靜慮、無漏戒」，一個是定共戒，以世間的有漏禪定起的戒；一個是道共戒，以出世的無漏道起的，都可以依未到地定。但不是一切的定共戒，一切的道共戒，都叫斷律儀。只是在未到地定的九個無間道，生起的定共戒或道共戒，叫斷律儀。它的範圍不能擴大，也不能縮小。

「此戒與未至九無間道，俱時而生，名俱生二也」，定共戒也好，道共戒也好，跟未到地定的九個無間道同時而生的，這個叫俱生二，這兩種戒都叫斷律儀。

「此俱生二，以能永斷欲塵惡戒及能起惑，名斷律儀」，這兩個跟未至定同時生起的戒，能夠斷掉欲纏（欲界所繫縛）的惡戒，也就是不律儀，更能夠斷掉起惡戒的那個煩惱，叫斷律儀，這是斷律儀的內涵。無漏道是永斷，真的斷根；有漏道是把它壓下去，使它不生作用，從表面上說，都是斷。

「前八無間，俱生二戒」，這九個無間道，能斷欲纏的惡戒與能起惑。這裏邊還有簡別。前八個無間道同時生起的定共戒、道共戒，「能斷欲惑，名斷律儀」，只能斷欲界起惡戒的煩惱，叫它們為斷律儀。因它們能斷煩惱，當然可以叫斷律儀。而第九無間道，不但能斷欲界的煩惱，還能斷惡戒，也叫斷律儀。所以說同樣叫斷律儀，功能却有大小。

為什麼第九個無間道既能斷煩惱又能斷惡戒，而前八個無間道只能斷煩惱，不能斷惡戒呢？

「以此惡戒是緣縛斷，要斷能緣九品惑盡，方名為斷。故前八品，不斷惡戒」，這裏要涉及到緣縛斷、自性斷。自性斷，是指把自己本身這個煩惱一品一品斷。緣縛斷，是指把能緣某個法的煩惱斷掉，那個法就算是斷了，比如色法之類的東西，你把能緣色法而生起的煩惱斷掉，這個色法就叫緣縛斷。前八品都能斷煩惱本身，這個煩惱是自性斷；而對於惡戒，需要緣縛斷，前八品斷了，第九品還在那裏會緣它，要把能緣它的九品煩惱全斷掉，這個惡戒纔叫斷。

表業是色法，身表是形色，語表是聲音，都是色法。惡戒是無表色，也是色法。從有部的觀點來說，煩惱能自性斷，色法不能自性斷，只能是緣縛斷，能緣它的煩惱斷完，纔叫斷。欲界九品全部能緣它，即使前八品都斷完，還有一品能緣它，它還沒有全部解放，直到最後第九品煩惱斷完，它纔是緣縛斷。所以前八品只能斷煩惱，斷不了惡戒，因為第九品的煩惱還能緣它。

這裏簡別一下。前面八個無間道，不管定共戒也好，道共戒也好，能把欲界的煩惱斷掉，一品一品地斷，因為能斷，叫斷律儀。

第九無間道，定共戒或者道共戒不但斷煩惱本身，對應斷自己第九品的煩惱；同時因為第九品煩惱斷完，能緣的煩惱沒有了，也把欲界的惡戒斷掉了。所以一方面是斷煩惱，一方面是斷惡戒，兩個都是斷，也叫斷律儀。

總的來說，斷律儀有兩個意思，前八品都斷煩惱叫斷律儀，第九品既斷煩惱又斷惡戒也叫斷律儀，總的來說都是斷律儀，但是不一樣，這裏面要分別。

「以此惡戒是緣縛斷」，為什麼惡戒前八品不能斷，第九品纔能斷呢？惡戒是色法，不能是一品一品斷，要把能緣的煩惱斷完之後，纔能斷掉。「要斷能緣九品惑盡，方名為斷」，要把能緣的九品煩惱斷完，這纔是斷掉。所以說第九品的能斷惡戒，也能斷煩惱。

斷律儀的意思要分清楚，前八品斷的是煩惱，第九品斷的是煩惱跟惡戒。前面八個無間道，每一個無間道斷一品煩惱，對欲界九品煩惱，一個無間道斷一品，斷的只是煩惱。第九個無間道，本身也斷一品煩惱，這個煩惱是最後一品，斷了後欲界的煩惱就沒有了，能緣惡戒的煩惱沒有了，這個惡戒也斷掉了，這是緣縛斷。打個比喻，一個人被捆起來了，是被九根繩子捆住的。一根繩子解掉了，沒有用，他還是捆在那，兩根繩子解掉了，還是捆住的。乃至八根繩子都解掉了，還有一根繩子在，他還是捆住的，沒有斷，一定要第九根繩子解了，那纔解放了，纔真的斷掉了，緣縛斷就是這樣的。

靜慮律儀，跟無漏的道共律儀，在某些特殊的情況下，又叫斷律儀。

依未到地定九無間道同時生起的定共戒、道共戒，叫斷律儀。定共戒、道共戒裏邊，有一部分屬於斷律儀，就是跟未到地定九無間道俱生的兩個律儀，安個名字，叫斷律儀。為什麼叫斷律儀？前面八個無間道能斷欲界的八品煩惱，能作煩惱的對治道，叫斷；第九個無間道，它能夠斷欲界的最後一品煩惱，同時可以把欲界的惡戒也斷掉，這是緣縛斷。煩惱是自性斷，一品一品斷；而惡戒却是要把能緣的

煩惱斷完，這個惡戒纔算斷掉，這是緣縛斷。能緣的煩惱沒有了，這個惡戒就斷了，只要有一品還繫縛的，那就沒有斷掉。「釋曰：未至九無間者」，未到地定的九個無間道，靜慮道或者無漏道，也就是有漏的世間定，跟無漏的出世定，只要是未到地定的九無間道，都叫斷律儀。

「俱生二名斷」，「二」就是靜慮、無漏兩個律儀，這個律儀跟未到地定的九個無間道，俱時而生，同時生起的，叫「俱生二」。這兩個戒為什麼叫斷？「此俱生二，以能永斷欲纏惡戒及能起惑」，它能夠斷欲界的煩惱，也能夠斷欲界的惡戒（惡戒就是不律儀）。欲界的煩惱和不律儀，就靠這九品的無間道來斷的，所以這九個無間道叫斷律儀。這是總的，具體還要分。

前面八個無間道同時生起的定共戒、道共戒，它們能斷欲界的煩惱，從最初的一品斷起，斷到第八品，專從斷煩惱方面說，叫斷律儀。第九品除了能夠斷最後的一品煩惱之外，還能夠斷惡戒。

未到地定是欲界與初禪之間，把欲界的煩惱斷盡之後，進入初禪。二禪的近分定，是把初禪的煩惱斷掉，進入二禪，乃至非想非非想定的近分定是斷無所有處的煩惱，斷欲界煩惱的，只有未到地定，所以要取未到地定來作斷律儀。

斷煩惱，煩惱已斷掉了，證到擇滅，這時候叫解脫道。無間道是斷惑的，解脫道並不斷惑，它證到擇滅。所以抉擇斷律儀，決定是取無間道，「唯無間名斷律儀」。

有靜慮律儀，非斷律儀，應作四句。

「有靜慮律儀，非斷律儀」，有的是定共戒，但不是斷律儀；有的是斷律儀而不是定共戒；有的既是定共戒又是斷律儀；有的既不是定共戒，又不是斷律儀，這是四句。定共戒如此，無漏的道共戒也同樣的四料簡，這裏只講了一個，另一個自己很容易去配。

第一句者，除未至定九無間道有漏律儀，取所餘未至地有漏解脫道律儀，及上地有漏靜慮律儀。以有漏故，名靜慮律儀；不斷惑故，非斷律儀。

第一句，是靜慮律儀，而不是斷律儀。除掉未到地定九無間道，未至定有漏的解脫道，上地有漏的靜慮律儀，這些因為是有漏的緣故，叫定共戒，它不斷欲界的煩惱，不叫斷律儀。

第二句者，依未至定九無間道無漏律儀。以無漏故，非靜慮律儀；以無間道故，名斷律儀。

第二句，是斷律儀，不是靜慮律儀。「依未至定九無間道無漏律儀」，那就是道共戒的九無間道，它不是靜慮律儀，是斷律儀。「以無漏故，非靜慮律儀」，道共戒是無漏的，是未到地定的九無間道，是斷律儀，但不是有漏的靜慮律儀。

第三句者，謂未至定九無間道有漏律儀。以有漏故，名靜慮律儀；無間道故，名斷律儀。

第三句，既是斷律儀，又是靜慮律儀，未到地定的九無間道的有漏的律儀，既是定共戒，也是斷律儀。

第四句者，除未至定九無間道無漏律儀，取所餘未至地無漏解脫道，及上地一切無漏律儀。以無漏故，非靜慮律儀；非無間道故，非斷律儀也。

第四句，既不是靜慮律儀，又不是斷律儀。除開未到地定的九無間道的無漏律儀，其餘未到地定的無漏的解脫道，以及上地的一切無漏律儀。「以無漏故」，那些無漏的當然不是定共戒，同時不是未至定九無間道，所以不是斷律儀。

無漏律儀，非斷律儀，亦有四句，准前四句，思而可知。

「無漏律儀，非斷律儀，亦有四句」，將道共戒跟斷律儀兩個來作四料簡，也可以有四句。「准前四句，思而可知」，根據前面的四句，自己去配。

從此第三，會經二律儀。論云：若爾，世尊所說略戒頌曰：身律儀善哉，善哉語律儀，意律儀善哉，善哉遍律儀。遍律儀者總歎三業。又契經說：應善守護、應善安住眼根律儀。問：此上兩經，意及眼根，此二律儀，以何為自性？答：此二自性，非無表色。若爾是何？頌曰：

正知正念合 名意根律儀

「從此第三，會經二律儀」，經上有兩種律儀，要會通一下。

「論云」，《俱舍論》說。「若爾」，照你這麼說，「世尊所說略戒頌曰：身律儀善哉，善哉語律儀，意律儀善哉，善哉遍律儀」，佛在世的時候，衆生根機利，只要說一個略戒，就能夠得具足戒乃至證道，這是略戒。開始的時候，根最利的時候，只要「善來苾芻」一句話，袈裟著身，鬚髮自落，就得具足戒。後來是要說一個略戒，能得具足戒。再慢慢地，四羯磨得戒，那就是根機的不同。這是對利根人，說一個略戒就可以得具足戒。

「身律儀善哉」，身律儀，身不做那些壞事的律儀，這是非常好的。「善哉語律儀」，讚歎這個語律儀，意律儀也是好。所以身口意三個，不做壞事，如法的持戒，都是善哉善哉。第四句，「善哉遍律儀」，這三個（遍身口意三個）都好，這是讚歎身語意三個律儀的，那時利根的人聽了這個略戒頌就能得具足戒。

什麼叫身律儀、語律儀、意律儀？身律儀、語律儀就是別解脫戒，身語七支。這裏說經上還有個意律儀，該會通一下。

「又契經說：應善守護、應善安住眼根律儀」，經上有這句話，你要好好地守護眼根律儀，要好好地安住在眼根律儀。經上的兩句話提出兩個問題，「問：此上兩經，意及眼根，此二律儀，以何爲自性」，前面講別解脫律儀、靜慮律儀跟道生律儀，佛經上還有根律儀（眼根律儀）和意根律儀，它們到底以什麼爲自性呢？「此二自性，非無表色」，這兩個律儀的體不是無表色。「若爾是何」，既然不是無表色，是什麼呢？

「頌曰」，回答。「正知正念合，名意根律儀」，正知、正念這兩個心所合起來之後，就叫做根律儀，也叫做意律儀。

釋曰：正知正念合，名意根律儀者，合前二種正知正念，名意根律儀。正知是慧，正念是念。以此念慧，能防過非，故二律儀，慧念爲體。

「釋曰：正知正念合，名意根律儀者」，意根律儀是兩個律儀，一個是意律儀，一個是根律儀。「合前二種正知正念，名意根律儀」，把前面的正知跟正念兩個合起來，這就叫做意律儀，也叫做根律儀。

身律儀、語律儀是前面七支。而意律儀就是正知正念。我們修定就是修正知正念。正念先提起來，比如念佛來說，正念是念一句阿彌陀佛，正知是看着這個念頭不要跑掉。如果你念念念，想到其他地方去了，拉回來。這個正知，就像糾察師一樣，哪裏不對馬上糾正；正念，正式修的那個念頭。正知正念就是意律儀，把其他一切心裏的妄想、不如法的東西全部排掉，提起正知正念，這就是意律儀。

眼根律儀也一樣的。當你眼睛看東西的時候，就提起正知正念，不起那些煩惱。煩惱叫有漏，透過六根，要泄漏出很多煩惱過失。現在我們把根守住，不給它流出過失來，眼睛看到東西的時候不起煩惱。

我們不是說過嘛，煩惱生起的因緣，最重要的，第一個是生煩惱的境，這個外境能使凡夫生起煩惱。假使遇到貪的境，看到一些可愛的色，就會生起貪的煩惱。所以那些不健康的電影錄像不能看，那要引起你的煩惱。煩惱是大火，要把你的法身慧命燒壞的，所以絕對不能看那些東西。

一個是生煩惱的境現前，另一個是煩惱的種子沒有斷。只有聖者可以斷煩惱的種子，凡夫煩惱種子具足，一個也沒有少。再一個是不正作意，正知正念沒有提起來。所以如果正知正念沒有提起來，生煩惱的境一現前，種子又具足的，那麼馬上就生起煩惱。所以初學的人，一定要遠離煩惱境。大家也看到，現在有的人就是不能遠離煩惱，歡喜跟煩惱接近，覺得看看沒關係，結果滾下去了，這是很現實的例子。如果對煩惱的境不提起正知正念的話，那你決定下去。

所以說有兩個方法來避免煩惱現行：一個是避免、遠離煩惱境，這是最安全的，因為我們凡夫的煩惱種子都沒有斷嘛，只能採取這個方式；第二個是提起正知正念，煩惱境雖然現前，你馬上正知正念提起來。

我們最近發一張白骨觀的照片，一個男的，一個女的，一個小孩子。你說某人看起來可愛，但是你用白骨觀來觀照的話，三個骷髏在那裏走路，膽小的人晚上看了還害怕得要死，有什麼可愛呢？所以說把正知正念一提起來，煩惱就不會起，這是一個對治煩惱的方法——提起正知正念。

起煩惱的因緣：一個是不正作意，沒有正知正念；一個是境現前；至於種子，凡夫肯定沒有斷。在前兩個因緣上是可以下功夫的，一個是遠離境，一個是提起正知正念。意根律儀跟眼根律儀，都是提起正知正念的事情，防止那些煩惱過失跑出來。眼根看到色，要提起正知正念，耳根聽到聲音也如此。八關齋戒中的歌舞伎樂，不但是自己不要唱，不要做，乃至不去聽，不去看。眼睛一看到歌舞，那些芭蕾舞之類的，你說看了不動心，哪個相信？除非你是聖者，還要三果的聖者，此下的人看了這些東西不動心的不會有。你煩惱種子具足，你騙不了人，只有騙自己。既然是有煩惱種子，那你就看不看或者提起正知正念。

以前一個報導，那個時候有一個代表團到我們中國，在一個招待會上，給他們欣賞大概歌舞之類的。旁邊那些記者就觀察那些比丘，到底你們表現怎麼樣。報導上說，有年輕比丘看得很高興的樣子，那些老比丘一動也不動，你跳你的，唱你的，他心裏守住正知正念，沒有動念頭，臉色簡直不變，好像沒有看到一樣。這就是功夫了，道就在這個地方。

這是眼根律儀、耳根律儀，鼻根、舌根、身根一樣，碰到舒服的東西不動念頭。我們又要提那個公案，抱女人過河，你能不能夠提起正念，抱了女人跟抱了條死的、臭的、爛的、膿血、蛆蟲滿身的狗一樣？如果你有這樣子的正知正念提起來，當然煩惱不會動。如果你是凡夫，不是聖者，那麼你沒有如此的正知正念，那就會動念，那就是犯戒了。再一個你即使不動念，這樣抱去，對人家的效果怎麼樣？人家看見，他假使不能夠生起正知正念的，那又怎麼說？別解脫戒，一方面是對治煩惱，一方面防止譏嫌。你如果這樣子做，白衣（在家人）看到你，會有怎麼樣的想法？這個譏嫌，又產生什麼社會效果？你得考慮一下。整個的佛教都要受影響的，所以我的看法是不能做。

「正知是慧」，正知正念的體是什麼東西呢？正知是慧心所，正念是念心所。「以此念慧，能防過非，故二律儀，慧念為體」，因為正念跟正知（慧），能夠防止過失錯誤（非），能讓我們不做那些不好的事情，不起煩惱，不做犯戒的事情。「故二律儀慧念為體」，所以說經上的根律儀也好，意律儀也好，從法相的解釋，都是依正知正念，以慧、念兩個為體。這個跟前面的律儀無表色不一樣。

從此第二，約世明成就。一、成就無表，二、成就表，三、明惡戒名，四、成表無表。就成無表中：一、約世明成就，二、約世成處中，三、住善惡成中。且初約世明成就者，論云：今應思擇，表及無表，誰成就何？齊何時分？問也。且辨成無表律儀、不律儀。頌曰答也，表在後文明也。此唯明無表，故言且也：

住別解無表 未捨恒成現 剎那後成過 不律儀亦然
得靜慮律儀 恒成就過未 聖初除過去 住定道成中

「約世明成就」，以三世來看成就，如何成就這些律儀？「得謂獲成就」，沒有得到的，開始得到叫獲，第二念以後是成就。第一，成就無表色；二，成就表業；第三，什麼叫惡戒；第四，成表無表。一共四科。「成就無表中」又分幾科。「一、約世明成就，二、約世成處中，三、住善惡成中」。

第一個，「約世明成就者，論云：今應思擇」，《俱舍論》裏邊提問，現在要考慮這個問題。「表及無表，誰成就何」，表業、無表業，哪些人成就哪一些？「齊何時分」，三世來說是哪一個時間成就？

「且辨成無表律儀、不律儀」，「答也，表在後文明也」，成就表業的事情在後邊要說，先說無表律儀和不律儀。

「住別解無表，未捨恒成現，剎那後成過」，第一個是別解脫戒的無表色，沒有捨掉是先決條件，捨了當然不成就。沒有捨的話，第一念，成就現在；第二念以後，成就過去，也成就現在。

「不律儀亦然」，還有一個不律儀，就是惡戒。什麼叫不律儀？殺豬殺羊的，或者捕魚的，打獵的，劊子手之類，他發了誓，將來這一個事情做一輩子，都是不律儀，這在古印度都是下等的事情，因為這是造罪的事情，不律儀。他發願一輩子幹這個事情，他身上就起無表色，不律儀的無表。或者他雖然沒有發願，但是他經常做這個事情，也會起無表。不律儀也一樣，只要沒有捨掉，第一剎那是成就現在，第二剎那以後，成就過去也成就現在。

「得靜慮律儀，恒成就過未」，得到了靜慮律儀，它總是成就過去、未來。因為靜慮律儀力量強，有法前得、法後得。法前得，法還沒來，得已經有了，就是成就未來。法後得，法已經過去，它還成就，成就過去。

「聖初除過去」，聖的最初，第一念的無漏法——苦法忍，只成就現在；過去沒有無漏法，不能成就。

「住定道成中」，在定中的時候，也成就現在。「中」是過去、未來的中間，就是現在。有的人說，得了定之後出了定，無表色沒有了。它雖然現在的現行沒有，但是成就過去、未來，法後得、法前得都有，這個力量還在，所以出了定之後，還是同樣不做壞事的。道共戒一樣，出了定之後，它同樣有這個無表色的得，過去的、未來的，法前、法後得都有，有這個力量不做壞事。

釋曰：前三句，明別解脫無表；次一句，明不律儀無表；次兩句，明定共無表；次一句，明道共無表；後一句，雙明定、道。

「釋曰：前三句，明別解脫無表」，前三句講的是別解脫戒的無表色；下面一句講不律儀的無表色；再下邊兩句，「明定共無表」，定共戒的無表色；再下一句，道共戒的無表色；最後一句「雙明定、道」，總的說定共戒、道共戒。

住別解無表，未捨恒成現者，別解無表，未捨已來，恒成現在。此未捨言，遍流至後定、道句中，以說成就必未捨故。

「住別解無表，未捨恒成現者」，住別解脫無表，別解脫戒的無表色得到沒有捨掉。「未捨已來」，現在總是成就的。得了戒，當然成就現在，戒體成就。

「此未捨言，遍流至後定、道句中」，「未捨」這個話，不但是別解脫戒、不律儀，還包括定共戒、道共戒，都是說沒有捨之前。如果捨了之後，那談不上成就過去、未來、現在。

剎那後成過者，此明別解脫無表，初剎那後亦成過去，法後得故，成過去也。由此初念，唯成現世；若第二念，通成二世。無法前得，不成未來。問：何故無法前得？答：不隨心色，勢微劣故，無法前得。

「剎那後成過」，現在成就那是肯定的，現在有戒在身上當然成就現在世，得戒的一剎那成就現在；第二剎那以後，不但成就現在，還成就過去，法後得。

「此明別解脫無表，初剎那後」，得戒的那一剎那以後，「亦成過去」，不但是得到現在的無表，也得到過去的，過去的力量還在，法後得，「成過去也」。

「由此初念，唯成現世」，初念纔開始，只有現在，過去不能成就，因為過去一念沒有戒體。「第二念以後，通成二世」，第二念以後，第二念本身是現在世，第一念是過去世，它都成就，現在是法俱得，過去是法後得。「無法前得，不成未來」，因為別解脫戒不是心法，所以說法前得沒有，不成就未來，只成就過去跟現在。

「問：何故無法前得」，為什麼別解脫戒沒有法前得？

「答：不隨心色，勢微劣故，無法前得」，不隨心色，即無表色，是不隨心轉的色法，它力量微弱，不像心法，心法力量強。力量最强的纔有法前得，法後得是中等的，法俱得是力量最小的。當下有成就，過去的也不成就，未來的也不成就，這是單有法俱得，力量最小的。中等力量的，當下法俱得，成就現在，也可以成就過去，有法後得（法已經過去，但是得還有）。力量最强的，不但有法俱得，成就現在，也有法後得，成就過去，也有法前得（法還沒有來，得已經有了），成就未來。別解脫戒是屬於中等的，只有法俱得跟法後得。

不律儀亦然者，此明不律儀無表，約世成就，如別解脫戒，故言亦然。謂至未捨惡戒已來，恒成現在。初剎那後，亦成過去。

「不律儀亦然者」，不律儀就是惡戒。

「此明不律儀無表，約世成就，如別解脫戒，故言亦然」，不律儀的無表色，它從三世的成就來說，跟別解脫戒一樣。「謂至未捨惡戒已來」，惡戒沒有捨掉之前，現在世的總是成就的，第一剎那以後，也成就過去世，也有法後得。

得靜慮律儀，恒成就過未者，此明靜慮戒，未捨已來，恒成過去及與未來。恒成就過者，謂餘過去生，所失靜慮戒，今初剎那，必還得彼過去定戒；恒成未者，隨心轉色，勢力強故，若未捨已來，恒成未來。

「得靜慮律儀，恒成就過未」，定共戒、道共戒是心的事情，力量強。得了定共戒的總是成就過去、未來，法前得、法後得都有。為什麼說法俱得沒有呢？因為靜慮律儀得到的人，不一定永遠在入定，他出了定之後，當下不在定中，沒有法俱得，但是法前得、法後得這兩個還有。所以說它過去、未來總是成就的；現在不恒成就，是有條件的，入定的時候有。

「此明靜慮戒，未捨已來，恒成過去，及與未來」，只要定共戒沒有捨掉（定共戒怎麼捨呢？煩惱起來，失了定之後，定共戒也沒有了），它總是成就過去和未來的，有法前得、法後得。

什麼叫恒成過去？「謂餘過去生所失靜慮戒，今初剎那，必還得彼過去定戒」，什麼叫過去得呢？你過去世修過定的，後來失掉了，當你現在得定的時候，過去生所失掉的定共戒，全部恢復，都生起來，這是法後得，過去的戒都可以成就。「今初剎那，必還得彼過去定戒」，現在一剎那得了定之後，過去失去的定共戒都成就了。

「恒成未者」，為什麼恒成就未來的？「隨心轉色，勢力強故」，這是隨心轉的色。這個定共戒無表色，定生則生，定滅則滅，跟了定心轉的，與定心共的，叫隨心轉色。而隨心轉的色，力量強，所以說只要沒有捨就成就未來，法還在未來（沒有生），得有了，是法前得。

聖初除過去者，謂聖所住，無漏律儀，於初剎那苦法忍位，必成未來，不成過去。此類聖道，先未起故，過去既無，故不說成就。若第二念，恒成過、未，與定戒同也。

「聖初除過去」，這是道共戒，聖，即聖者，見道以上的叫聖。

「謂聖所住，無漏律儀，於初剎那苦法忍位，必成未來，不成過去。此類聖道，先未起故，過去既無，故不說成就」，聖者第一剎那見道的時候，他的無漏律儀，也就是道共戒，只成就未來，不成就過去。為什麼？這一剎那苦法忍的時候，過去世從來沒有的。無始以來，沒有無漏法，在這見道的第一剎那，無漏法生起來

了，既然無始以來都沒有這個無漏法，那麼不能成就過去。第二剎那以後可以成就過去。於初剎那，苦法忍這個時候，只能成就未來，不成就過去。未來是決定成就，因為它力量很强，道共戒是無漏法。

這一類的聖道，「先未起故」，從來沒有見過道，如果以前見過道的，就不會退了。如果見了道還退的話，就不要修了，這一輩子修了，下一輩子退掉了，那修啥東西？見道是不退的。因為無始以來沒有見過道，「故不說成就」，過去從來沒有無漏的戒，不成就過去。第二念以後，成就過去，未來總是成就的。「與定戒同也」，這個跟定共戒一樣的，第二念以後成就過去、未來。但是定共戒，第一念也成就過去，因為過去有過定共戒。為什麼不說成就現在呢？那是有條件的。

住定道成中者，住謂現住，中謂現在，過、未中故，正在定中，說名為住。若在觀位，成現在戒，名為成中；若出觀時，不成現在，以定、道戒隨心轉故。

「住定道成中」，入定的時候，成就現在，出定了之後，不能說成就現在。所以前面說的恒成就，不管入定、出定，過去、未來都是成就的；而成就現在，要看情況，入定則成就，出定則不成就。

「住定道成中者，住謂現住」，現在正住在定裏邊。「中謂現在」，過去、未來的中間叫中，就是現在。「正在定中」，現在正在入定的時候，叫「住」。「若在觀位，成現在戒，名為成中」，假使在定裏修止觀的時候，這個人也成就現在的道共戒、定共戒，這個叫「成中」，就是成就現在世。「若出觀時，不成現在」，假使出觀了，這個無表色就沒有了，因為這個無表色是與定心俱的，出了定之後，這個無表色現在世就沒有了，但是過去、未來的得還在。所以說並不是出了定就什麼力量都沒有了，過去、未來的得還在。

「若出觀時，不成現在，以定、道戒隨心轉故」，定道戒是跟定心俱的，定心起它也起，定心不起它也不起。雖不起，但力量是有的，法前得、法後得沒有失掉，還是恒時成就的。

從此第二，約世成處中。論云：已辨安住善惡律儀，住中云何？頌曰：

住中有無表 初成中後二

「從此第二，約世成處中」，處中，這是另外一種律儀。我們前面一開始講無表，有律儀、不律儀跟非律儀非不律儀，這個處中就是既不是律儀，又不是不律儀，處在兩個中間，叫處中。

「論云：已辨安住善惡律儀」，善的律儀跟惡的律儀（不律儀），它們的成就、安住都講過了。非律儀非不律儀，處中，處在律儀和跟不律儀中間，它也有無表色，這是怎麼樣的呢？

「頌曰：住中有無表，初成中後二」，非律儀非不律儀，住在中間，有的時候有，有的時候沒有。馬馬虎虎、糊裏糊塗的心做善事惡事，沒有無表色；以強有力的心做的，雖然不是律儀，也不是不律儀，但只要是力量強的心做的善惡就成就處中無表。第一念成就現在，「初成中」；「後二」，第二念以後成就過去，也成就現在，跟前面的一致。

釋曰：言住中者，謂非律、非不律也。有無表者，謂此住中，未必一切皆有無表。或有無表，故標有言。若有無表，即是善戒或是惡戒種類所攝。

「釋曰：言住中者」，這個中代表非律儀非不律儀。

「謂此住中，未必一切皆有無表」，處中的，既不是律儀，又不是不律儀，「有無表」，其中有一些是有無表的。但是，「未必一切皆有無表」，不一定都有無表。「故標有言」，所以頌裏邊標「有」並不是一切有，而是說某些有，某些沒有。

「若有無表，即是善戒或是惡戒種類所攝」，假使有的話，總是善惡的。無記的不會生無表。要麼惡的，要麼善的，但這個惡和善沒有那麼厲害。這樣子的無表色，或者是善的，是善戒所攝，或者是惡的，是惡戒所攝。既不屬於律儀，也不屬於不律儀，但這是它們同類的戒所攝。

初成中後二者，住中無表，初成現在，初剎那後，成過、現二世也。

「初成中後二」，第一念成就現在，「住中無表，初成現在」。「住中」的中，代表非律儀非不律儀，「成中」的中，代表現在，都有中間的含義，不要混淆。「初成中」，第一念成就現在世。「初剎那後」，第二剎那以後，既成過去，也成現在。

從此第三，明住善惡成中。論云：住律儀、不律儀，亦有成惡善無表不？設有成就，爲經幾時？頌曰：

住律不律儀 起染淨無表 初成中後二 至染淨勢終

「從此第三，明住善惡成中」，在善戒裏邊做了壞事，假使是受了比丘戒的，有了善的律儀，但是做了壞事，有沒有無表色？有。這個無表色是處中無表，即非律儀非不律儀的無表。住惡戒的人，殺豬殺羊的人，他有惡律儀（不律儀），但是他做了好事有沒有無表？也有無表，這個也屬於處中無表。做了善惡事，成了非律儀非不律儀。

「論云：住律儀、不律儀」，住在善律儀中間，可以成就惡無表，住在不律儀裏邊，也可以成就善的無表，有沒有這種情況？「設有成就，爲經幾時」，假設有話，這個無表色有多少時間？下面回答。

「頌曰：住律不律儀，起染淨無表，初成中後二，至染淨勢終」，住在律儀裏，可以起染污的無表；住在不律儀裏，也可以起淨的無表。這個無表，開始一念「成中」，成現在世；「後」，第二念以後，成兩世，過去、現在。什麼時候為止？律儀、不律儀要捨了纔沒有，而這個處中無表，「染淨勢終」，做染的、做淨的這個力量沒有了，這個無表色也沒有了。它不像前面那個力量強的，一定要捨了纔沒有，只要自己力量沒有了，這個無表色也就沒有了，跟射箭一樣的，力量沒有了，它就掉下去了。

釋曰：上二句答前問，下二句答後問。

「釋曰：上二句答前問」，住在律儀或者不律儀裏邊，有沒有成就善惡無表的？有。要成就多長時間？「下二句答後問」，下面兩句答後面這個問。

若住律儀，起染無表者，如諸苾芻，起勝煩惱，作殺縛等。

「若住律儀，起染無表者」，住在律儀裏邊，律儀是善的，但是也可以起不好的無表色，這個具體是怎樣呢？

「如諸苾芻，起勝煩惱，作殺縛等」，假使一個比丘，他的比丘戒是律儀戒裏最高的，具足戒，應該是最好的。但是這個比丘，不是聖者，有的時候，也會起煩惱，起了煩惱之後，做那些殺、縛（捆起來）的事情。當然比丘殺人不大會的，但殺個螞蟻，殺個蟲蟲，還是可能的。我就看到有個人，他晚上睡下去，老鼠吵得不得了，他後來生起氣來，把老鼠抓到之後，「啪」甩出去，這就殺老鼠了。這些事比丘還可能會有的（當然要懺悔），他起大煩惱的時候也會做殺縛的事情。

這樣子他起不起無表色？會的，會起染污的無表。這個染污無表是什麼無表呢？就是處中無表，非律儀非不律儀的無表，並不破壞他的比丘律儀。因為他沒有破戒，沒有捨掉，比丘律儀還在，但是處中的染污無表還是成就的。並不是比丘戒受了之後，做了壞事不受影響。

住不律儀，起淨無表者，如屠人等，起淳淨心，作禮佛等。

假使住在不律儀的，殺豬殺羊家裏的，或者打獵、捕魚那些人，他是住不律儀，一輩子靠這個生活。他也可以起淨（善）的無表，這個具體是什麼例子呢？

「如屠人等」，殺豬殺羊之類的人，「起淳淨心」，起一個好心，去拜佛、供養等等。這個時候，好心起了，他本身有不律儀的，但是有好心做好事的時候，也是功不唐捐，他還是會起善的無表。

然此二心，未斷已來，所有無表，恒時相續，故此無表，至染淨勢終也。初念唯成現在，後念成過、現二世。

「然此二心，未斷已來，所有無表，恒時相續，故此無表，至染淨勢終也」，這兩個無表色，到底要多少時間呢？只要染淨的心沒有斷，假使比丘殺了老鼠，起了煩惱，後來懺悔，這個殺心、煩惱的瞋心除掉了，那麼這個惡的無表也就沒有了。如果屠人、獵人之類的，他信佛，拜佛，供養等，這個善的無表起了，如果他後來不信了、這個供養的心或者禮拜的心沒有了，這個善的無表也就沒有了。根據他心的力量到哪裏，無表色就到哪裏為止，只要心沒有斷，所有無表色總是相續的。

反過來說，這個心斷掉，無表色也不相續了。「故此無表，至染淨勢終也」，心裏的染也好、淨也好，這個力量沒有了，無表色也就沒有了。

「初念唯成現在」，第一念只成就現在，不成就過去，跟別解脫戒、不律儀一樣的；第二念以後，也成就過去、現在兩世。

從此第二，明成表者，論云：已辨無表，成表云何？頌曰：

表正作成中 後成過非未 有覆及無覆 唯成就現在

「從此第二，明成表者」，表業怎麼成就？這一科講這個問題。

「論云：已辨無表，成表云何」，無表的講完，如何成就表業？

「頌曰：表正作成中，後成過非未」，表業正在作的時候，成就中，現在成就，這個沒有疑問，是大家都想得通的。「後成過」，第二念以後，成就過去，法後得。「非未」，未來世不成就，因為表業是色法，它比較鈍的，不能成就未來，沒有法前得，「非未」。「有覆及無覆，唯成就現在」，有覆跟無覆兩種無記，只成就現在，因為力量更弱了。

釋曰：前兩句，明成善惡表；下兩句，明成無記表。

「釋曰：前兩句，明成善惡表」，前面兩句是善惡的表業，成就現在跟成就過去，未來沒有。無記的，不是善惡的表業，只成就現在，因為無記力量弱，不會成就過去，更不成就未來。

表正作成中者，此表謂律、不律，及處中表也。正作此表業，恒成現在，名為成中。

「表正作成中者」，這裏是說表業，不是講無表色。這個表業，是律儀的表業、不律儀的表業，跟處中表業。正在做的時候，當然成就現在，叫成中。

後成過非未者，此上表業，初剎那後，通成過去，非成未來。不隨心色，勢微劣故。

「後成過非未」，上面的表業，第一剎那之後，第二剎那以來，也成就過去，但是不能成就未來。過去的如果不成就，你就可以不負責了，以前做的壞事，沒有

你的事，那不可能的，做的好事也不會唐捐，所以過去的還有成就。未來的不成就，因為它力量弱。

初剎那以後，「通成過去」，也成就過去。前一剎那是成現在，第一剎那以後，不但是現在，也成就過去。「不隨心色，勢微劣故」，表業是色法，色法不是隨心轉色，力量是微弱的，不能成就未來，法前得沒有。

有覆及無覆，唯成就現在者，明無記表也。唯成就現在者，謂無記表，唯法俱得，成現在世，無前後得，不成過未，法力劣故。此無記表，性昧鈍故，從他起故，唯成現在。

「有覆及無覆，唯成就現在」，如果是無記的，有覆無記也好，無覆無記也好，力量更弱，只能成就現在世，不能成就過去、未來。無記的表業，既不是善的又不是惡的。譬如說一句：「今天天氣很好。」這句話既不善又不惡，是無記的。這樣子的表業，只成就現在，不成就過去、未來。

「謂無記表，唯法俱得」，無記表的力量最小，只有法俱得，跟法同時生起的現在世的得，所以成就現在世。既沒有法前得，也沒有法後得。沒有法前得不成就未來，沒有法後得不成就過去，所以不成過未。「法力劣故」，這個法的力量很微弱。「此無記表，性昧鈍故」，這無記的表業，昧鈍，很暗昧、很鈍，不是很厲害的，沒有力量的。而善、惡的心是明利的。

「從他起故，唯成現在」，表業從心發動的，因為推動它的心是無記心，無記的心本身已經是不太強，從無記心生出來的無記表業，力量更弱，所以只能成就現在，有法俱得，沒有法前得、法後得。

有覆無記等能發之心，雖是無記，不隨他起，通成三世。謂無記心，名為劣心，無記表業，從劣心起，其力倍劣彼能起心，故表成現，心成三世，有差別也。

「有覆無記等能發之心」，有覆無記，「等」無覆無記，表業是色法，能發動的心是心法。「雖是無記，不隨他起，通成三世」，這個能發的心，雖然是無記的，但是不隨他起，不是跟隨其他法，而是自己起來的。這裏邊不是全部都是三世，是有些成就三世的，「通成三世」，哪一些呢？工巧明，很精密的工巧技術之類，還有通果心之類的，它的力量可以通三世的。

「謂無記心，名為劣心」，無記心不像善惡那麼明利，本身是劣的，那麼無記心發動的無記表業，「從劣心起，其力倍劣彼能起心」，無記的表業，從沒有力量的心發起的，它的力量比發起的無記心更劣，所以表業只能成現在，而能發起的心却可以通三世。

這個我們初聽好像很麻煩，要把它分清楚，能發動的無記心，是心法，通三世；所發動的無記表業（色法），無記心本身已經力量不強，它發動的色法（表

業)更弱，所以無記的表業只能是通一世。無記的表業，只有法俱得，只能成就現在世。

從此第三，明惡戒異名。論云：此不律儀，名差別者，頌曰：

惡行惡戒業 業道不律儀

「從此第三，明惡戒異名。論云：此不律儀，名差別者」，在前面說有律儀、不律儀、非律儀非不律儀，律儀、處中無表（非律儀非不律儀）講過了，不律儀，即惡戒要補充一下。不律儀有幾個不同的名字，這裏集中標一下。

「頌曰：惡行惡戒業，業道不律儀」，「惡行」、「惡戒」、「業」、「業道」、「不律儀」，一共五個名字，都是指同一個東西。律儀也有業，也有業道，所以業、業道這兩個名字是通善惡的，惡戒、惡行、不律儀，這是單指惡的。

釋曰：此有五名，是不律儀名之差別。是諸智者所呵厭故，果非愛故，立惡行名。

「釋曰：此有五名，是不律儀名之差別。是諸智者所呵厭故，果非愛故，立惡行名」，第一個，為什麼叫惡行？因為被那些有智慧（這指的是佛教的智慧，不是一般世間上的智慧）人所呵斥、所厭惡，這些事叫惡行。第二個，「果非愛故」，它要感不可愛的果的，這個叫惡行。

世間上的某些學說，他們對善惡的標準，是用主觀的想像來立的，有些野蠻的宗教認為殺人祭天是善事，把活的人殺掉了之後去祭天，中國傳統中也有把豬、羊、牛三牲殺了去祭祖等等。而以因果的標準看，殺生都是壞事，殺人更不行。

這裏說智者呵斥，這個智者却不是一般的智者，而是佛教裏通達了真理的人，也是證了空性的人。他所呵斥的，是根據客觀的規律來呵斥，並不是根據主觀一套。所以智者呵斥也好，果非愛也好，這兩個都是客觀的標準，跟一般的學說或者外道完全不一樣。佛教的善惡是根據感果的苦樂來定的。感的果報是受苦的，那就是惡行；感的是受樂的果報，那就是善行。這個以客觀的標準是最準確的，不會有錯誤。一般人為的標準，隨着時代要變化的；而佛教定的標準千古如一，不會變的。如果說要變，那麼客觀規律就變了，做了壞事會感好果，做好事感苦果，這是不可能的。這個客觀規律，如同火總是要燒人，水總是要潮人，佛教的真理也是千古一律，不會因為進入到現代而改變。

污淨尸羅，故名惡戒。

第二個，惡戒，「污淨尸羅，故名惡戒」，清淨的尸羅就是戒、律儀。對律儀有污損的，《俱舍論》的原文是「障淨尸羅」，障礙淨的尸羅。淨尸羅的對立面，障礙、損污淨尸羅的，那就叫惡戒。

身語所造，故名爲業。

「身語所造，故名爲業」，不管是善的、惡的，都是通過身語而造的，造作就叫業。這是通善、惡的，造作惡的也叫業。

根本所攝，故名業道。

「根本所攝，故名業道」，這個思心所，第一次滿了它的願的時候，第一剎那叫業道；第二剎那之後，不能叫業道，只能叫業。在惡戒裏邊也有暢思的這一剎那，也叫業道，但是善惡性不一樣。

不禁身語，名不律儀。

「不禁身語，名不律儀」，防止身語不做壞事，叫律儀；不禁止身語，放任它去做壞事，叫不律儀，是律儀的對立面。

然業道名，唯目初念。通初後位，立餘四名。

「然業道名，唯目初念。通初後位，立餘四名」，這裏是以時間來判。業道只有一剎那，造業的思第一次滿願，第一念叫業道；第二念以後，不能叫業道。業、惡行、惡戒、不律儀，第一剎那、第二剎那乃至以後等流下去，只要不捨掉，都能叫這四個名。

從此第四，成表及無表。論云：或成表業，非無表等，應作四句，其事云何？頌曰：

成表非無表 住中劣思作 捨未生表聖 成無表非表

「從此第四，成表及無表。論云：或成表業，非無表等，應作四句」，表業跟無表業成就的四料簡。「其事云何」，怎麼分判的？成就表業不成就無表業，成就無表業不成就表業，既成就表業也成就無表業，既不成就無表業也不成就表業，分析以上這四句。

「頌曰：成表非無表，住中劣思作，捨未生表聖，成無表非表」，這裏說了兩句，其他兩句很容易。第一個是成表業而沒有無表的，第二個是有無表沒有表業的。既成表業又成無表業，比如受戒，或者受惡律儀；既不成無表又不成表，除開這些之外，其他的一些無記法、色法之類的，它們與表業、無表業都不相干的。

釋曰：初兩句，是第一句；下兩句，是第二句。

「釋曰：初兩句，是第一句，下兩句，是第二句」，這裏只說兩句；其餘兩句很容易。

成表非無表者，標也。住中劣思作者，釋也。住非律非不律，名為住中。謂住中人，以微劣心，造善造惡，唯發表業，以心輕故，不發無表。

「成表非無表」，表業成就，無表業不成就的，這是第一種。具體是指哪些呢？「住中劣思作」，住中，即住在非律儀非不律儀的人。律儀是強的善，不律儀是強的不善。非律儀非不律儀是不太強的善、惡，他起劣思，動念造作的思心所很微劣，不是強有力的。這個造作的業，只有表業，沒有無表業，因為力量微弱。

「謂住中人，以微劣心」，以很輕微的心來造善或者造惡，這個時候他的表業當然有。無表業要強有力的心纔發起來的，「以心輕故」，因為心很輕微，無表業不生，這是第一類。

捨未生表聖，成無表非表者，謂經生聖，住胎藏位，表業未生，過去生者，今時已捨，故不成表，但成無表；若欲、色聖，成過、未定道無表；若無色界聖，成過、未道共無表。

第二類，有無表業而沒有表業，這個更不好舉，一般說有了表色纔有無表色。

「捨未生表聖」，過去的表業捨掉了，現在的表業還沒有造作，這樣的聖者，他有無表，而沒有表業。「謂經生聖，住胎藏位」，經生聖，就是預流、一來這些聖者。預流果七返生死，一來果也得要到欲界來投胎一次。前一輩證了聖者位（初果、二果），第二輩子又來投生的。他在胎裏的時候，表業當然沒有，胎兒在胎裏不會造表業。過去的表業已經捨掉了，「過去生者，今時已捨」，前輩子的表業，到這一輩子已經捨掉，這是另外一個生。「故不成表」，過去的捨掉了，今世表業還沒造。所以說，表業不成就。

「若欲、色聖，成過、未定道無表」，欲界的或者色界的聖者，他們成就過去、未來的定共無表和道共無表。

假使無色界的聖者，他只成就過去、未來的道共無表。因為無色界沒有色法，定共無表是沒有的。而道共無表不繫於三界，所以無色界也可以有。

俱句者，謂住處中，重心造業，及未經生聖人，亦成表、成無表，名俱句也。俱非者，謂諸異生，住胎藏中，不成表及無表也。

「俱句」，兩個都有，既有表業又有無表業。「謂住處中，重心造業，及未經生聖人，亦成表，成無表，名俱句也」，這個俱句很多，不過就前面兩種情況說。前面住中（非律儀不律儀）的人，他輕心造業，有表業，沒有無表業；若以重心造業，重的善心或重的惡心，既有表業又有無表業。第二種，未經生聖人，這一輩子證了聖者，沒有命終，他的表業成就，無表業也成就。

「俱非」，第四句，兩個都沒有。「謂諸異生，住胎藏中，不成表及無表也」，異生，從凡夫來說，他住在胎裏邊，當然不能造業了，沒有表業，也沒有無表業。

從此第三，明得戒緣別。一、明得三律儀，二、明時分齊，三、明近住戒，四、明近事戒，五、明得三戒別。

「從此第三，明得戒緣別」，需要什麼緣纔能得戒。「一、明得三律儀」，如何得三種律儀，即別解脫律儀、定共律儀、道共律儀。「二、明時分齊」，得戒的時限如何？「三、明近住戒」，八關齋戒。「四、明近事戒」，五戒。「五、明得三戒別」，這三種戒得的時候差別不同。

從此第一，明得三律儀。論云：此諸律儀，由何而得？頌曰：

定生得定地 彼聖得道生 別解脫律儀 得由他教等

〔表四 - 八：得三律儀〕

| | | | |
|------|------|----|--|
| 得三律儀 | 定生戒 | —— | 與定心俱，得定地（有漏未至、中間、四根本禪及上三近分靜慮）時，得定戒也 |
| | 道生戒 | —— | 與道心俱，得無漏聖道時得。謂得無漏未至、中間、四根本定，唯此六地有無漏道 |
| | 別解脫戒 | —— | 從師受 { 從僧伽得：苾芻及尼、正學，依眾發戒 依補特伽羅得：勤策及女，從二人得近事等三，從一人得 |

「從此第一，明得三律儀」，如何得到三種律儀？

「此諸律儀，由何而得」，三律儀指別解脫律儀、靜慮律儀跟道生律儀（道共律儀）。這三種律儀是怎樣得到的？

「頌曰：定生得定地，彼聖得道生，別解脫律儀，得由他教等」，「定生」，定共戒，得了定之後就有。「彼聖」，前面得了定的人，假使得了無漏道，成了聖者，就得到道共戒（道生律儀）。第三別解脫戒怎麼得到呢？「得由他教等」，決定有師給他授，然後纔能得戒。所以說別解脫戒自己在佛像面前受，這是無可奈何，假使亂世沒有比丘的時候，勉強地這麼做一下；如果有比丘師的話，決定要從師受，不能自受。靜慮律儀，只要得定就有；道共律儀，只要證了聖道之後，自己有了，不要人授。這是三種律儀的方式不同。

釋曰：定生得定地者，明得定戒也。有漏未至、中間、四根本禪，及上三近分靜慮，名為定地。此定生戒，與定心俱，故得定地，得定戒也。

「釋曰：定生得定地者」，這是定共戒所依的地，「明得定戒也。有漏未至、中間、四根本禪，及上三近分靜慮」，這都叫定地。為什麼加有漏？如果是無漏，那是道共戒，因為它是有漏，屬於靜慮律儀。未到地定、中間定、四個根本禪、三

個近分靜慮，這些都能得定共戒。初禪的近分定是未到地定，二禪的近分定、三禪的近分定、四禪的近分定，這些都叫定地，得了這些定地的人，都有定共戒。爲什麼無色界不叫定地呢？因爲無色界沒有色法，沒有定共戒，所以無色界不包在裏邊。中間定是一個特殊的，感大梵天果的有漏定。

「此定生戒，與定心俱，故得定地，得定戒也」，因爲定共戒跟得定的心是同時生起的。只要得了定，定共戒決定會生起來。要得到上述這些靜慮，就有定共戒，這是第一種。

彼聖得道生者，明得道戒也。彼謂彼前靜慮，復說聖言，簡取六地。謂未至、中間、四根本定，唯此六地，有無漏道，故說聖言，簡取無漏六靜慮地。得彼聖道，得道生戒，與心俱故。

第二個，道共戒如何得？「彼聖得道生者，明得道戒也」，他是得了前面靜慮的人。「復說聖言」，這裏要簡別，無漏的禪只有六個，未至、中間、四根本，這六個地可以發無漏道。上三定的近分，不生無漏道。得到聖道的人就有道共戒。

道共戒也是與心俱，因爲道共戒也是從無漏定裏出來的。

別解脫律儀，得由他教等者，明得別解脫戒也。言他教者，從師受故。此有二種：一、從僧伽得。僧伽此云衆，苾芻及尼、正學，依衆發戒，名從僧伽得。二、依補特伽羅得，是別人也。餘勤策等五種戒，不從衆發，名從補特伽羅得。

「別解脫律儀，得由他教等」，得別解脫律儀要人教授。「言他教者，從師受故」，所謂他教就是師授。「此有二種」，從師受又分兩種。一種是從僧伽得，從僧裏邊得到。僧伽是衆。「苾芻及尼、正學」，比丘戒、比丘尼戒、正學女戒，這三種戒一定要從僧衆得。比丘、比丘尼，要十個人，十師；正學女，也得要從僧伽得，不能夠從一個、兩個師得。

二依補特伽羅，依個別的人得，不是依衆。勤策戒、五戒，也包括八戒。勤策戒，依兩個師；五戒、八戒一個師就夠了，不需要衆（僧伽）。「餘勤策等五種戒」，勤策、勤策女，近事、近事女，跟近住，這五種戒，不要從僧伽裏邊得，只要從補特伽羅就可以得。

頌云等者，毗婆沙師說，有十種得具戒法，故說等言。

「等者，毗婆沙師說，有十種得具戒法」，得戒，就有部來說，有十種方式不同。「他教等」，這個等字，意思不是一種，有各種各樣的方式。

一、由自然。謂佛、獨覺，自然是智，以不從師證此智時，得具足戒。

第一，「由自然，謂佛、獨覺，自然是智，以不從師證此智時，得具足戒」，佛也好，獨覺也好，他們自己證覺的時候，其無師智得到了，這個自然的智得到之後，就得具足戒，不要求師。所以在佛的傳記裏沒有哪個給釋迦牟尼授戒，因為佛之前沒有僧伽，也沒有僧人，哪個給他授呢？他在成道的時候，就得具足戒，獨覺也是這個情況，證到無師智的時候就得具足戒。這是第一種。

二、由證入正性離生。謂憍陳如等五比丘，見道生時，得具足戒。

第二，「由證入正性離生」，見道之後，他能得具足戒。佛成道之後，到鹿野苑給憍陳如等五個人說法，這個時候他們不是比丘，他們聽完法之後，得法眼淨，見道了，當下就是比丘，得具足戒。我們看佛傳裏邊，也沒有說佛給他們剃頭，給他們說戒。他們得了法眼淨，入正性離生，見道，天然具足戒成就，這是另外一種得戒的方式。

三、由佛命善來苾芻，爾時得戒，謂耶舍等。正理論云：由本願力，佛威加故。

第三，「由佛命善來苾芻，爾時得戒」，佛證道初八年裏，碰到那些善根好的，說一句「善來苾芻」，他們鬚髮自落，袈裟着身，行住威儀如二十年老比丘，當下得到具足戒，形狀也變了。這因為過去宿世的善根深厚，得了具足戒之後，袈裟不要做的，自己來了。我們這裏傳戒，要買布，要找裁縫，以前黃布買不到時，還要自己染顏色。這個善來比丘不要裁縫，也不要人剃頭，頭髮自己下來了。威儀也不要大師父教，他當下行住威儀，猶如出家多年老比丘，那些規矩全部懂了，這是過去宿世善根的表現。「由佛命善來」，佛說一句「善來苾芻」，他就得戒了。哪些人呢？佛在世的時候，「耶舍」，一個叫耶舍長者子，他就是這樣子，那當然還有很多，耶舍是舉個例。

《正理論》裏邊說，他怎麼叫善來比丘呢？「由本願力，佛威加故」，他自己發的願力，他本來求戒的願力，這個是「善」，這個願力是好的；佛的威力加被他，這是「來」。善是他本身的善根，來是佛外加的力量，善來比丘，成就比丘戒。

所以，我們看到加持，自己要具備那個加持的條件。善來比丘自己不善的話，佛再怎麼說「來」，具足戒還得不到的。現在很多人求佛加持，加持趕快成佛，自己又不去追求成佛的條件，佛說的戒定慧那些不去學，經也不想看，定也不想修，乃至戒也不想持，甚至不想學戒，聽也不要聽，就想要成佛，怎麼行呢？佛不斷地加持你，你自己不善，加持不了的。所以說，還要自己努力，不要專門依靠外力，外力要通過你本身願力纔起作用。自己不要太懶惰，睡在那裏，求佛給我加持，最好第二天醒過來就成佛，沒有那麼便宜的事情。

四、由信受佛爲大師，得具足戒，謂大迦葉也。

第四，「由信受佛爲大師，得具足戒，謂大迦葉也」，他起極大的信心，相信、接受佛是一個大師，是最高的標準的師，以這樣子的心，可以得到具足戒。大迦葉是這樣得到的。大迦葉在過去生中，他在一座佛塔的旁邊，是一位過去佛的塔，他極誠懇地發誓，他說「世尊是我大師，修伽陀是我大師」，修伽陀就是善逝^①，是佛的別名，這樣子說了兩遍，當下得到具足戒。以至誠懇切的心發誓，以佛爲大師。歸依三寶，以佛爲我們的歸依，最高的依靠的師，我們可以在羯磨的時候這樣子說，得三歸。而迦葉尊者善根深厚，自己在佛塔邊至誠懇切地發了這個誓言，兩次一稱的話，具足戒得到了。所以迦葉尊者是信受佛爲大師，也可以得具足戒。佛在世的時候，早期那些善根深厚的比丘，也有這些情況。

五、由善巧酬答。謂蘇陀夷，年始七歲，佛問：汝家在何？彼答言：三界無家。稱可佛心，未滿二十，佛許僧中羯磨受戒。

第五，由善巧酬答得戒。「善巧酬答」^②，這是一種開許。佛在世的時候，一個叫蘇陀夷的小孩子，只有七歲，佛問他：「你的家在哪裏啊？」這個小孩子聰明得很，他說「三界無家」，三界裏不是我的家。他這個話非常合佛的道理，「稱可佛心」，很合佛的心。雖然他只有七歲，不到二十歲，佛就開許，叫他在僧裏邊羯磨，受戒。

以前很多地方，有些十七歲受戒，乃至十二歲受戒的，你是不是蘇陀夷？你沒有蘇陀夷那麼聰明，佛又沒有給你開許，恐怕不得戒。所以現在很多的年輕人急着要受戒，他的目的在哪裏？戒牒拿到，可以到處跑。如果是這樣子的發心去受戒的話，不得戒。所以我們現在奉勸那些提早年齡受戒的，還是重受一次，如法地受。因爲不得戒的話，你始終是個沙彌，在僧團裏邊受白衣、沙彌的禮拜、供養，你受不了，折福。假使你是法師，那些大比丘，乃至修行很久的比丘，在你登座的時候，都要給你頂禮，你怎麼受得了？你是個沙彌，沒有這個福報，這個是自己折福，所以決定還是得了具足戒好。同時你只得了沙彌戒，沒有得具足戒，修行就有障礙。很多事情，不是比丘而參加比丘的羯磨、說法、誦戒，乃至於參加比丘的傳戒，這都是有罪的，所以還是老老實實地如法而行比較好。

^① 《麟記》卷十四：「信受佛得戒者，謂世尊告迦葉言：汝當發慚愧心，徹於骨髓。彼在多子塔邊，發誠誓言：世尊是我大師，修伽陀是我大師。如是二言，便發具足。然此得戒，始終三名。一名教授，即是初義。二名身誓，三名上法，即自證衆會增上之法。今章言信受佛爲大師，是即當第二義。」

^② 《麟記》卷十四：「蘇陀夷，此云善施。增一阿含廣明其相。謂佛於摩竭國波沙山，即命蘇陀夷言：今問卿義，諦聽善思。對曰：如是。世尊告曰：有常色、無常色，爲一義，爲若干？答曰：若干，非一義也。（解云：有常色者，謂如來常身，非謂凡夫六根所取；無常色者，謂外色聲，六根所引也。）又問：有漏無漏義爲一若干？答曰：若干，非一也。有漏謂生死，無漏爲涅槃。如是多問，彼皆具答，稱可佛心。世尊讚曰：摩竭國界快得善利，今聽此沙彌僧中受戒。由聰明善巧酬答故，別開此緣，非酬答時，即發戒也。」

六、由敬受八尊重法。謂大生主，梵云摩訶波闍波提。大梵天王，名大生主，生衆生多故，從梵王邊乞得，以所乞處爲名。佛遣阿難爲說八法，彼聞彌敬重，便即得戒。

第六，「由敬受八尊重法」，這也是佛在世善根深厚的。「謂大生主」，大生主就是摩訶波闍波提，佛的姨母。大生主是漢語的意譯，音譯是摩訶波闍波提，摩訶是大。爲什麼叫摩訶波闍波提呢？大梵天王的名字叫大生主，認爲一切衆生都是他生的，這是古印度的一些教派的說法。爲什麼佛的姨母叫大生主呢？因爲佛的姨母是她父母在大梵天王前祈求來的，所以父母給她取名叫大生主。

「從梵王邊乞得」，佛的姨母生的時候，佛還沒有出世，沒有佛教，那時都是拜神的，他的父母到大梵天處求，神也有一定的力量，可以滿足他們的願，後來就生了個孩子，就是佛的姨母。

佛出家，度衆生，剃度比丘，建立僧團，弘法。佛的姨母因爲善根深厚，她也很想出家。但是佛不讓女人出家，佛說如果女人出家的話，將來佛的正法要少五百年，女人對佛法是有害的。摩訶波闍波提很悲傷，就在佛的祇園精舍外邊，站在那裏哭。阿難很同情她，再三地向佛請求，佛就說，假使她們能夠受八敬法，那麼也可以，佛給阿難說了八敬法，叫他給她們說。阿難得到八敬法後就給摩訶波闍波提說，佛的姨母一聽之後，起大恭敬心，當下就得了戒。

現在，聽說有人要廢除八敬法，認爲這個八敬法束縛女性。你看看佛的姨母摩訶波闍波提，對八敬法起大尊重恭敬心，得比丘尼戒。假使你要反對這個八敬法，廢除八敬法的話，那到底得的什麼後果呢？恐怕不得戒。這是因爲尊重八敬法而得戒的，那你反過來這個後果當然也可以想到了。所以佛訂的制度，不要隨便以現在凡夫的眼光來看，隨便修改，這個很危險。

什麼叫八敬法？我們簡單地說一下。

第一，一百歲比丘尼，看到纔安了居初歲的、一歲的比丘要磕頭。這個安居很重要，不安居的可以不磕頭。一百個居的比丘尼看見安居初歲的比丘還得要頂禮。現在一些女性她們受不了，但就是要這樣，這樣子纔可以避免這個害處。

第二，不准罵謗比丘。不得罵比丘，不得謗比丘，不能說比丘的壞話。

第三，不得舉說比丘過失。自恣的時候，或者其他羯磨的時候，比丘尼不能舉比丘的過。

第四，從大僧裏受戒。要受戒，單是比丘尼不行，還要二部僧，要從大僧裏邊受一次。

第五，半月半月要從大僧乞行摩那埵，爲大僧辦事，做事情。

第六，半月裏邊要到僧團裏邊求教誡。

第七，不能獨立安居，要依止僧團安居。

第八，自恣的時候，也要到僧團裏去自恣。

如果行了八敬法，雖然女人出家，正法還是可以維持一千年。如果八敬法沒有，女人出家對正法有害。這是佛的制度，我們不要以凡夫的眼光隨便改佛的制度。

還有一個例子，我們也可以作一個教誡。佛涅槃之後，迦葉尊者來了，看到佛的足底千輻輪下有一點髒的東西。他問阿難這是什麼？阿難說：「因為有些女人，看到佛涅槃了，悲傷痛哭，眼淚滴在佛的足上。」迦葉尊者說：「這表示將來的佛法（千輻輪相表示佛的法輪），會被女人染污的。」當然並不是說女人很不好，女身煩惱多，大家要警惕。

所以在佛教裏邊，如果要住持正法，非要實行八敬法不可。這是佛說的，不管誰舉一千條理由來說這個不對，我們都不會承認它。佛說的法就是對的，我們的智慧跟佛的智慧是不能比的，佛親口說的事情，我們不能反對。

這裏說佛的姨母很悲切，一直站在那裏。阿難去請了之後，「佛遣阿難為說八法」，佛把八敬法告訴阿難，叫他去給佛的姨母說。「彼聞彌敬重」，摩訶波闍波提聽了之後，大大地起敬重心，當下得到了具足戒，這是尊重八敬法而得戒的。

七、由遣使。謂法授尼，此尼端正，恐路有難，不住僧中。僧遣使尼傳法，往與授戒，彼便得戒。以尼端正，別開此緣。

第七，遣使，遣一個使受戒。本來受戒是在僧團裏的，這是派一個使者給她個別地受戒，這又是特殊情況。「謂法授尼」，一個比丘尼叫法授，她長得很端正，她要去僧團裏受戒，路上恐怕有危險，為了避免這些危險，「不住僧中」，沒有住在僧團裏邊。「僧遣使尼傳法」，僧團裏派一個比丘尼做使者，把這個法拿過去，給她授。「彼便得戒」，她就得戒了。比丘尼傳戒要二部僧，尼僧團受之後還要經過大僧裏再受，她現在派一個尼去就得戒了，這是特殊情況，是佛開許纔可以的。不是這個情況的，不要亂套。

八、由持律為第五人。邊國僧少，許五人受，要須一人持律羯磨，故云第五。

第八，「由持律為第五人。邊國僧少，許五人受，要須一人持律羯磨，故云第五」，由五比丘得戒，那是邊地，僧人太少了。按規矩要十個師，三師七證，但是邊地，僧人少的地方，也可以五個人授，其中一個人作羯磨。為什麼五個呢？四個可以稱僧，但是一個作羯磨的，他對僧作羯磨，另外還要四個人，那麼纔成功，所以一定要五個人傳戒。

九、由十眾得。謂於中國。

第九，在中國，這是指佛教興盛的地方，不是我們這個國度，當然我們現在也算是中國，因為佛教也是比較盛的。在佛教盛的地方，比丘多的地方，要十衆得，十個師，三師七證。

十、由三說歸佛法僧。謂六十賢部，共集受具足戒，佛遣阿難，為說三歸，彼便得戒。

第十，「由三說歸佛法僧得」，說三歸依，歸依佛、歸依法、歸依僧，說三次，也可以得具足戒，這也是利根的。「謂六十賢部，共集受具足戒，佛遣阿難為說三歸，彼便得戒」，有六十個人，他們都是善根深厚的。他們集在一起，要受具足戒，佛派阿難去給他們說三歸，三歸一說，當下就發戒，三歸的力量是很大的。迦葉尊者在塔面前說了兩次，佛是他的大師，歸依佛，就得具足戒。這個六十賢部，說了三次三歸依，也發了具足戒，這些是善根深厚的人，有這個功能。

得別解脫戒的方式很多，所以說「得由他教等」，有些是他教，還有很多的例外，所以說「等」。

如上所得別解脫律儀，非必定依表業而發。

「如上所得別解脫律儀，非必定依表業而發」，這十種方式不一定有表業的。本來受別解脫戒要有戒師，要三白羯磨，還要頂禮、供養等等很多儀式，要有表業的。裏邊有例外，沒有表業，也可以發具足戒。但是這些現在是不能亂套的。

從此第二，明戒時分齊。一、明別解脫戒，二、明不律儀。今即是初戒時分齊者，論云：又此所說，別解脫戒，應齊幾時，要期而受？頌曰：

別解脫律儀 盡壽或晝夜

「明戒時分齊」，得戒的時間分齊，第一個說別解脫戒，第二說不律儀，這兩個都有時間性的。「今即是初戒」，先說別解脫戒，「時分齊者」，時間的分齊。

「論云：又此所說，別解脫戒，應齊幾時，要期而受」，受別解脫戒，我們發願受多久？盡形壽，盡形壽不殺生，盡形壽不偷盜。只有近住戒一日一夜。現在有的是受八個月，或者六個月的比丘戒，六個月之後還俗，他發的願就是六個月，照這裏看不得戒。除非你發願是盡形壽，六個月以後，有其他的緣，退戒還俗，這個倒還是如法的，至少受的時候是如法的，當然還俗是不好。現在國內也有這個情況，有人短期受戒，受幾個月或者受一年，這一年過了，他就是在家人了，發的願就是這樣子，不得戒的。

「別解脫律儀，盡壽或晝夜」，受別解脫戒只有兩種：一種是「盡壽」，盡形壽受；一種是近住戒，一晝一夜。除此之外沒有第三種。

釋曰：苾芻等七衆，要盡形壽；唯近住戒，一晝夜受。以戒時邊際，但有二種，一壽命邊際，二晝夜邊際，故時定爾。

「釋曰：苾芻等七衆，要盡形壽」，前面八種別解脫戒裏邊，比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼，跟近事男、近事女，這七個一定盡形壽的，不能說受六年、受三年、受一年。只有近住戒一晝一夜，這是特殊的，因為是在家人練習出家人的法，太長了，他受不了。「以戒時邊際，但有二種，一壽命邊際，二晝夜邊際，故時定爾」，受戒的期限，只有這兩種，一種是盡形壽的壽命邊際，一直到命終，一種是晝夜邊際，一晝夜，沒有第三種。所以受六個月比丘戒，沒有這個規矩。「故時定爾」，時間決定如此。

若依經部，或一晝夜或多晝夜，皆容受得近住律儀。毗婆沙師言，曾無契經說過晝夜，受近住戒，是故我宗，不許斯義。

「若依經部戒，或一晝夜，或多晝夜」，八關齋戒，依經部來說，倒可以一晝夜、二晝夜、三晝夜，可以這樣受的。其他盡形壽戒是一樣不能動的。「皆容受得」，這都可以受的，這是經部的說法。

但是有部反對，「毗婆沙師言，曾無契經說過晝夜，受近住戒，是故我宗，不許斯義」，有部的論師說：沒有看到一部經說受八關齋戒可以超過一晝一夜的，既然佛沒有說過，我們的宗派（有宗）裏邊不允許經部的說法。

從此第二，明惡戒時。論云：依何邊際，得不律儀？頌曰：

惡戒無晝夜 謂非如善受

「從此第二，明惡戒時」，惡戒，它持續的時間多久？那些殺豬、殺羊、劊子手、打獵、捕魚等，這些人的惡戒得了之後，會維持多久呢？

「論云：依何邊際，得不律儀」，得了不律儀，時間以什麼為邊際？「頌曰：惡戒無晝夜，謂非如善受」，惡戒不像善戒那樣要受的，他自己發了心之後，惡戒就成就了，所以沒有晝夜的，都是盡形壽。惡戒要麼不得，得了之後就是一輩子。

釋曰：要期盡壽，造諸惡業，得不律儀，非一晝夜。謂此非如善戒受故，謂必無有立限對師，我一晝夜受不律儀戒。此是智人所訶厭業，無對師故。無一晝夜，要期盡壽，雖不對師，由起畢竟壞善意樂，得不律儀。

得不律儀跟善律儀不一樣，善律儀要對師受的，所以有一晝一夜。惡律儀決定不會對師受，「謂必無有立限對師」，決定沒有這麼一個人他對師前立一個期限，說我只一天一夜受不律儀，這一晝夜我去殺人放火，過了一晝夜就沒有了，這個不可能的，為什麼呢？

「此是智人所訶厭業」，這種事業是有智慧的人所呵斥厭離的，你去對他說，他罵你還來不及，所以不敢去說。「無對師故」，決定沒有對師受不律儀的。「無

一晝夜」，做壞事也不是只做一晝夜就不做了。「要期盡壽」，他要麼不做，要麼就是這一輩子要做。比如說小偷，他偷了之後手癢得很，身邊就算不缺錢，他還要去偷。這個習慣性成功了之後，見錢就想偷，所以不會一晝夜就停下來的。

「雖不對師，由起畢竟壞善意樂」，要做這些壞事，他總是一輩子做下去。他雖然沒有對師說「我一輩子做壞事情」，但是他善的意樂畢竟壞掉了，惡的心起來，把善心壞掉了。「畢竟壞」，而且不是壞一點點，全部破壞，如此纔得到不律儀。對殺豬的人來說，他絕對不會對豬生憐愍心，他是以殺豬為業的，就一輩子以殺豬為業，纔不考慮其他的事情。這樣子不律儀成就，所以決定是盡形壽的。

從此第三，明近住戒。就中：一、明受方法，二、明具八支，三、明不受近事得近住。且初明受方法者，論云：說一晝夜近住律儀，欲正受時，當云何受？頌曰：

近住於晨旦 下座從師受 隨教說具支 離嚴飾晝夜

「從此第三，明近住戒」，八關齋戒，我們天天給居士授，這裏講八關齋戒有關內容。第一，「明受方法」，八關齋戒怎樣受。第二，八關齋戒這八支是哪八支？第三，「明不受近事得近住」，沒有受五戒，也可以受八戒，但是要受三歸。所以昨天有六位同學，他們說以後再受歸依，先受八關齋戒，那不行的，沒有三歸不能得八戒。受的方法。「論云：說一晝夜近住律儀，欲正受時，當云何受」，一晝一夜的近住律儀，當然很方便，只有一晝夜，那麼該怎樣受呢？

「頌曰：近住於晨旦，下座從師受，隨教說具支，離嚴飾晝夜」，近住，受近住戒的人。「於晨旦」，上午。「下座」，在師的下面，不能跟師平座，必定是下邊。「從師」，要從師受。「隨教說具支」，師父怎麼說，你跟着他說。說什麼？說八支，八條戒。「離嚴飾晝夜」，要離開那些莊嚴品，嬌豔的裝飾品。時間，一晝一夜。這是幾個條件。

釋曰：此有七意。

「釋曰：此有七意」，這個頌，有七層意思。

一、於晨旦，謂受此戒，要日出時，此戒要經一晝夜故。若旦有礙緣，齋竟亦得受。

第一，「晨旦」，受的時候決定是早上。「謂受此戒，要日出時，此戒要經一晝夜故」，要受這個戒，在早上，太陽出來了。太早也不行，有的人冬天八點鐘要上班的，一定要七點鐘出門，他六點多鐘跑來受八關齋戒，不行的，太陽沒有出來，不能受的，要日出時。因為這個戒是一晝一夜，到第二天日出的時候，這個戒就結束了。

「若旦有礙緣，齋竟亦得受」，早上假使有礙緣，有一些因緣把受戒的事情障礙掉了，「齋竟」，吃過午飯也可以受。但是《大毗婆沙》^①裏邊說，這樣子的開許，不是一般的開許。他有一個問答，八關齋戒午後受的時候得不得戒？他肯定說不得戒。但是有例外，比如受了菩薩戒的人，每一個月初八，或者每一個月六齋日，要受八關齋戒，而這一天，碰到特別因緣上午錯過了受戒的機會，下午受戒，可以開許。其他時間，不是在規定的初八，或者十四、十五，下午不要來受八關齋戒了，不得戒，一般總是早上的。「旦有礙緣」，是發願每個月初八、十五要受的，這一類的人，他碰到因緣不能受，早上有事情錯過了，這纔允許他下午也可以受。

二、須下座，謂在師前，居卑劣座，或蹲，或跪，曲躬合掌，唯除有病。若不恭敬，不發律儀。

第二，「須下座」。第二個條件，要在師的下座。什麼叫下座呢？「謂在師前，居卑劣座」，在師的前面，要比師低，卑劣就是不能很高的座，坐的墊子，不能太好，不能超過師的；要低，不能跟師一樣高。「或蹲，或跪」，或者蹲在那裏，或者是跪在那裏。「曲躬合掌」，把身體曲躬，往前弓一點，合掌，兩隻手合掌（合十，十個指頭合起來^②。）這是一般的通例，一定要這樣子做。「唯除有病」，假使有些人年紀大了，或者害什麼病的，他要受歸依，或者受八戒，那麼有開許。

為什麼要這麼做？「若不恭敬，不發律儀」，假使你不恭敬的話，不得戒，律儀生不起來。這個跟菩薩戒一樣，菩薩戒裏講過，你不頂禮、恭敬禮拜的話，不供佛像的話，不得戒。八關齋戒也一樣，反正自己檢查，如果有不恭敬心，儘管表面是磕頭什麼的，也跪在地下，如果心裏不恭敬，很我慢，不得戒；心想「他們在受，我勉強受受也算了，總算我也受個戒，我一個人不受不好意思」，有我慢心、輕慢心、不恭敬心，不得戒。這個恭敬心是很重要的，若不恭敬不發律儀。

三、從師受，謂必從師，無容自受。以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯。

第三，「從師受」，即使坐得很低，你自己一個人受，行不行？不行，要從師受。「謂必從師，無容自受」，自己不能受，一定要從師。現在有些居士，他在家裏，也是想受八關齋戒，但是受八關齋戒，跑到高棍多寶講寺來受，再回去，那怎麼上班呢？那沒有辦法，只好是開許開許。

^① 《大毗婆沙》卷一二四：「問：若至午後，受此戒者，亦得戒不？答：應言不得，除先要期，月八日等，恒受齋戒。彼有餘緣，午前不憶。食已方憶，深生悔愧。即請戒師，如法受者，亦得此戒。」

^② 《略論釋》：「兩手屈大指合置掌中，表不空，捧如意寶……兩手緊貼，乃外道相。兩手空，感生無佛邊地。」

這個照嚴格的規矩是不行的。因為你要受八關齋戒，決定要找比丘，而且是要持午的比丘。八關齋戒，這八條以齋為體，不非時食是一個重要的問題。如果你找這個師，他要吃下午飯的，這樣的師也不能授八關齋戒。他自己都沒有持這一條，怎麼給人家授呢？在《藥師經》裏邊說比丘、比丘尼都可以受八關齋戒，因為前面講過，在比丘身上有五戒、十戒、二百五十戒，却没有八戒，所以說比丘也能受八戒。並不是說「我有苾芻戒，我八戒不要受了」，你没有八戒。當然相同的條相是有，但是這個八戒的戒體是没有的。這是要從師受，嚴格地說，要從師受，不能自受。

「以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯」，師有什麼作用？可以使你有慚愧心。如果你碰到犯戒的時候，一想起師父那個樣子，不敢，他知道了不得了，不好意思，這個就可以防止犯戒。如果自己受的，馬馬虎虎，哪個曉得你受了没受，犯就犯掉了，沒有一個節制的心。所以說決定要從師受，這是佛的善巧，叫大家受了不要犯。

四、隨教說，受此戒者，應隨師教，受者後說，勿前、勿俱。異此授受，二俱不成。

第四，「隨教說，受此戒者，應隨師教，受者後說，勿前、勿俱。異此授受，二俱不成」，受戒，照規矩，要自己說的：某人某人，今天一日一夜受什麼什麼戒。師說一遍，他照說一遍。現在因為很多人文化淺，對佛教不熟悉，你叫他說那麼長，他說不來，只好說「能持」就好了。「受者後說」，師先說一句，受戒的人跟着說一句，就像我們受三歸一樣的，師父說「盡形壽歸依佛」，受的人也「盡形壽歸依佛」。「勿前、勿俱」，不要超前，師還沒有說完，來不及先說起來了；或者「俱」，跟師一起說，這個不得戒。

「異此」，假使不是跟在後邊說，比如你在師前說，那表示什麼都懂，你没有說，我就說了，好像佛學知識很淵博，不得戒；跟師一起說，也不得戒。決定要師說完，你纔說；「異此」，假使不是後說的話，「授受二俱不成」，授的也沒有授給你，要受戒的人也沒有受到戒，都不成立，那就不得戒了。

五、具足受八支，方成近住，隨有所闕，近住不成。

第五，「具足受八支，方成近住，隨有所闕，近住不成」，五戒可以少受幾支，受一戒、二戒、三戒，乃至五戒圓滿的，都可以。但是這個八關齋戒，要麼不受，要受就是八支全受，不允許少受一支。因為一共只有一天一夜，一天一夜連這八條都做不到，你何必受八關齋戒呢？八關齋戒是在家的居士要學習出家人，要近阿羅漢住，發了這個心纔受八關齋戒的，而這八條還做不到，要少兩條的話，那乾脆不受就算了。這八支要具足受，「方成近住」，纔叫近住。「隨有所闕」，隨闕哪一條，「近住不成」，不成立。

六、離嚴飾，憍逸處故。常嚴身具，不必須離，緣彼不能生憍逸故。

第六，「離嚴飾，憍逸處故」，莊嚴的香花，華麗的裝飾，產生憍逸的地方要離開，遠離。「常嚴身具，不必須離，緣彼不能生憍逸故」，這裏邊就是說高廣大床之類的東西，「常嚴身具」，經常用的那些東西，不一定要離開。比如說你有一個床座，已經舊了，經常睡在那裏的，睡上去又沒有感到這個非常好，不會產生憍傲放逸的心，已經是司空見慣的事情，那也不算，不一定要離。高廣大床，主要指那些特別殊勝的，你不大享受得到的東西。

七、晝夜，謂至明旦日初出時。若不如斯依法受者，但生妙行，不得律儀。

第七，「晝夜」，一晝一夜。「謂至明旦日初出時」，今天太陽出來的時候受，到明天太陽出來圓滿。「若不如斯依法受者，但生妙行，不得律儀」，依這七個條件行持的，得八關齋戒；假使不是這樣依七個事情如法而受的，只生「妙行」，是一個好的行為，「不得律儀」，戒體是沒有的。這個事情做得很好，不是壞事，但戒體不生。有些人說：「我不殺生，也不偷盜，五戒我都做得到，但是我不要受。」這只是妙行，不得律儀。因為你受戒的勇氣都沒有，你怎麼得律儀呢？受戒要有這個勇氣，這一輩子不殺生、不偷盜，下這個決心纔得律儀，而且還要那麼多條件，從師受、要下座、要恭敬，羯磨的時候不要前、不要俱，要在師以後說等等，條件具足纔能得戒，差一點都不行。

云近住者，近阿羅漢住，以隨學彼故；或近盡壽戒住；或名長養，長養薄少善根有情，令其善根漸增長故。如有頌曰：由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養。

「云近住者，近阿羅漢住」，能夠親近阿羅漢住。「以隨學彼故」，你要跟阿羅漢學，要親近他，以這樣子的身份纔能親近阿羅漢住。你如果是在家身份，不持八關齋戒，你沒有資格親近阿羅漢住，也沒有資格跟他學。所以說八關齋戒是在家人學習出家人，親近阿羅漢或者有修有證的出家人的一個必備條件。

「或近盡壽戒住」，這個近住有兩個意思，一個是近阿羅漢住，一個是近盡壽戒住。出家人是盡形壽不殺、不盜，乃至不非時食的。而在家人，一時做不到，要接近出家人盡形壽的戒而住，學習出家人的戒，也叫近住。

「長養薄少善根有情，令其善根漸增長故」，或者叫長養，那些善根很薄弱的有情，使他善根增長。受八關齋戒，對善根薄弱的有情，可以增長善根。我們天天念善根增長，這是一個非常好的方式。「如有頌曰：由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」，舉個頌來證明八關齋戒叫長養。「由此」，受了八關齋戒，「能長養」，長養什麼？「自他善淨心」，增長自己和他人善的淨心。你自己

受了戒，使人家起恭敬心培福，也可以使人家起羨慕心，跟你學習，可以增長自己和他人善的淨心。所以「薄伽梵」說這個叫長養。

從此第二，明具八支。論云：何緣受此，必具八支？頌曰：

戒不逸禁支 四一三如次 爲防諸性罪 失念及憍逸

「從此第二，明具八支。論云：何緣受此，必具八支」，爲什麼受八關齋戒一定要具足八支？「頌曰：戒不逸禁支，四一三如次，爲防諸性罪，失念及憍逸」，把八關齋戒分析一下，戒支有四條，不逸一條，禁支三條。按次第，四個是戒，一個是不逸，三個是禁。爲什麼要立四一三呢？「爲防諸性罪，失念及憍逸」，戒支是防止性罪的，不逸支是防止失念的，禁支防止憍逸的，所以說這八個配起來，就像一副藥湯頭一樣，不能少，決定要如此。

釋曰：前兩句者，離殺等四，名爲戒支，防性罪故；離飲酒一，名不放逸支，酒必放逸，犯性戒故；離塗飾等三，名禁約支，以能隨順厭離心故。

「釋曰：前兩句者，離殺等四，名爲戒支，防性罪故；離飲酒一，名不放逸支，酒必放逸，犯性戒故；離塗飾等三，名禁約支，以能隨順厭離心故」，這四句都是配好的，都是按了次第來的。八關齋戒裏邊一共八條，分爲三個項目。

第一個，戒支，離殺盜婬妄，爲什麼要安立戒支？防止性罪，殺盜婬妄是性罪。

第二個，不放逸支，不飲酒。喝了酒必定放逸，有的人他認爲自己沒有醉，其實他已經精神受了刺激，行動、說話已經亂了，平時不敢說的話也說出來了，平時不敢做的行動也做出來了，自以爲還沒有醉。凡是吃酒的人，都不會說自己醉的，自己有點迷迷糊糊，他還說不醉，還能喝，這是人的自尊心，也有我慢心，他總是要說自己酒量大。

佛爲什麼制酒戒是一滴都不能吃呢？因爲酒的量，每一個人不同，有的人酒量小的，一點都會醉，所以是從最小量來立的，如果從量大的來立，那麼量小的人吃了就醉了，不是放逸了嗎？所以說酒是必定不能吃，一點也不能吃，這是佛制的。吃了酒之後，必定放逸。吃醉了固然是大放逸，沒醉時精神興奮會小放逸，自己也不知道自己在放逸，自以爲能控制住，實際上早就在放逸，說大話、狂話，這些已經是放逸的表現。吃酒必放逸，這個是肯定的。所以一定要離酒。

放逸之後，會怎麼樣？「犯性戒故」。一放逸的話，會觸犯性戒。我們經常講這個公案，一個優婆塞平時五戒持得很嚴，但是他在信佛之前是個酒鬼，愛吃酒的。信了佛受了五戒之後，酒是戒掉了，但是酒癮還在。有一天，他想：「我吃一點點，不吃醉，佛制放逸，吃醉了要放逸，我不要吃醉就可以了。」他這麼想後就去買了一點酒來吃，然後感到單吃酒沒有菜不行，那該要弄點好的菜配酒，正在這

個時候，鄰居的鷄飛進他家院子來了。他說：「這真是有感應了，我想吃菜，就有一個好菜來了。」馬上把鷄抓住，拿人家的東西，價值五錢，離了本處，根本的盜戒犯了。他殺了雞，又犯殺戒。鄰居發現鷄不見了，敲門來問，她說：「你看到我的鷄沒有？」他說：「沒有。」這下妄語戒也犯了。再一看鄰居，是一個年輕的女人，長得非常端正，這時候他以爲沒有醉，其實醉掉了，就犯邪淫了。這樣，犯了酒戒一條，殺盜淫妄全部破掉。所以酒戒是防止性罪的，如果酒戒不禁的話，性罪可以根本地全部破掉，這個嚴重性，一定要提高警惕。不要自以爲吃一點不會醉的，醉的事情已經幹出來了，等到你犯戒之後，再後悔都來不及了。

「離塗飾等三」，香花鬘塗身、歌舞伎樂，高廣大床等，這三條是禁約支。禁約支是「以能隨順厭離心」，不要去執著那些享受的東西，要趨向厭離、出離，不要去貪著三界的那些東西。

所以這八條都有一定的作用，這是配齊的，就像中藥的湯頭一樣。

下兩句者，釋上立三支也。所以立第一戒支者，爲防性罪故，殺生等四，名爲性罪；立第二不放逸支者，防失念故；立第三禁約支者，防憍逸故。

「下兩句者，釋上立三支也」，爲什麼立三支——戒支、不逸支、禁約支？

第一防性罪。「所以立第一戒支者，爲防性罪故，殺生等四，名爲性罪」，殺盜淫妄就是性罪，立這四個戒支，叫你不要去犯性罪，直接給你提出來，不要殺，不要偷，不要妄語，不要淫欲。這些是性罪，要把它止住，所以說立戒支。

第二，不放逸支，「防失念故」，吃了酒之後，正念會失去，失去正念就要放逸。所以說不要吃酒，可以提起正念、避免放逸。

第三，禁約支，「防憍逸」，憍逸是自以爲了不得，飄飄然的。一般失意的人，他不會憍逸，而有一點點成就，或者人家一捧，憍逸就來了，這個很多。所以儒家也說，少年得志大不幸。年輕的人得志，做了官或者發了財，或者是成了名，這是大不幸。爲什麼？你得了這個之後，人家一捧你，名一傳，就飄飄然，進步不了了，什麼煩惱、放逸的事情都會幹出來，所以這個是防止憍逸。

這八條分了三支，原因就是這樣。戒支是防性罪的；不放逸支是防止失念，失了念之後，就要犯性戒；第三個禁約支，防止憍逸，可以趨向出離。

而說此八名八齋支者，依經部宗，此之八種，總名爲齋，別說爲支。支者分也，以別成總，得支名故，是故齋名，假而非實，如車衆分攬衆分成名爲車也，及四支軍攬象馬車步四支成名軍也，五支散等攬五分藥成名散也，其車、軍、散三，是假名也。

這八條爲什麼叫八齋支？齋、支，這兩個字什麼意思？「依經部宗」，先說經部的。「此之八種，總名爲齋」，這八種總的名字叫齋。「別說爲支」，每一條又

叫支。「支者分也」，支就是支分。「以別成總，得支名故，是故齋名，假而非實」，「以別成總」，八條合攏來叫一個齋，裏邊的每一條是它的支分。「是故齋名，假而非實」，所以「齋」這個字，經部的說法是假安立的，沒有實體的。

打個比喻，「如車衆分」，一個車有輪子、軸、車身、車廂、發動機等等，這些東西合攏來叫車，這個車在哪裏呢？車是拿不出來的。你一找的話，這個是輪子，這個是軸，這是坐的車廂，每一個支分在，但車拿不出來，具體的東西都是各種零件，所以車是假名安立的。

另外是軍，古印度是四種，象兵、馬兵、步兵、車兵這四種叫軍。這個軍就是象、馬、步、車合攏來的，離開象、馬、步、車，軍在哪裏呢？假立的一個名。再比如一種藥叫五支散，它有五分的藥合起來叫五支散，這個散也是假名字，離開這五個藥，哪裏有這個散呢？樹林的林也是一樣，很多的樹合攏來叫樹林，將樹一棵棵地移開，那個林在哪裏？獨立的林是沒有的。

所以說總的名字是假的，下邊具體的東西纔是有實體的，這是經部的說法，齋是假的。「其車、軍、散三，是假名也」，車也好，軍也好，散也好，這是假安立的，是各式各樣的支分總起來叫車、軍、散。這是經部的說法。

若薩婆多宗，離非時食是齋體，八中一故，亦齋支。所餘七支，八中一故，是齋支，非是離非時食，非齋也。

有部有不同的看法。什麼叫齋？「離非時食」，第八條「不非時食」是齋的體，齋是有實在的東西。

「八中一故，亦齋支」，總的是齋，這八支都叫齋，但是齋不像經部一樣是假名，是有實體的，是不非時食。不非時食本身是齋，又是齋支，因為總的也叫齋，不非時食是八種之一，也叫齋支。其餘七支也是八中之一，都是齋支，但是不能叫齋。

所以說我們學法要有體系。沒有體系、東抓西抓的，那就是不成套，不成套就不能解脫。學法要專精一門，一門通了之後，學其他的就容易了，因為佛法是相通的。當然雖說相通，每一種體系却是不同的。如果唯識跟中觀合起來講，或者把唯識跟《大乘起信論》的體系合起來講，那就矛盾百出。《大乘起信論》，真如隨緣不變、不變隨緣，真如能隨緣的。而唯識裏邊真如是無爲法，無爲法不會動的，不會隨緣的，如果隨緣，就是有爲法。所以這裏邊，同一個名相，在不同體系裏作不同的解釋，作用也不一樣。你若亂湊的話，表面上看起來學問很大，什麼經都通，實際上是一竅不通。現在有些雜誌、文章天花亂墜地寫了一大篇，內行人仔細分析一下，裏邊矛盾也不少。書看得很多，東抄西抄的，不一定就是學問，這祇是文抄公。文抄公在文壇裏是絕對受反對的。

從此第三，明不受近事得近住。論云：爲唯近事即得受近住，爲餘亦有受近住耶？頌曰：

近住餘亦有 不受三歸無

「從此第三，明不受近事得近住」，不受五戒，也可以受八戒。但是「不受三歸無」，沒有受三歸的人，不能受近住，近住的戒體不能發的。

「論云：爲唯近事即得受近住，爲餘亦有受近住耶」，《俱舍論》裏邊提個問題：是不是只有受五戒的近事（居士），能夠受八關齋戒？一般說，先受三歸，再受五戒，再受八戒，沒有受五戒的人，是不是也可以受八戒啊？

「頌曰：近住餘亦有，不受三歸無」，受了五戒再受八戒，當然是可以，沒有受五戒的，也可以發近住戒。沒有受過三歸的，不能受近住戒，不能發戒體的。那一次溫州有幾個居士，說三歸來不及，先受八戒。沒有三歸，不能受近住戒，不得戒體。這是有依據的，不是亂套的。

釋曰：餘亦有者，餘謂三歸也。不受近事，但受三歸，亦得近住，故言餘亦有。不受三歸，必不得近住，故言不受三歸無。或有不知要受三歸方始發戒，或復忘誤，直受近住，亦發得戒。由意樂力，發律儀故。

「釋曰：餘亦有者，餘謂三歸也。不受近事，但受三歸，亦得近住，故言餘亦有」，這裏的「餘」指受了三歸，不受近事。近住是單受三歸的也可以，不受三歸的不行。但有的論師說，這個講三歸不大對頭。

近住戒，除了五戒居士以外，單受三歸的，也可以受的。但是，「不受三歸，必不得近住」，假使不受三歸的話，那你決定不能得近住的戒體，「故言不受三歸無」。如果你將來辦道場的時候，有居士要受八關齋戒，他三歸依還沒有受，而說：「我能不能先受個八關齋戒，以後再來補三歸？」這個不行，否則戒師是有罪的。

「或有不知要受三歸，方始發戒，或復忘誤，直受近住，亦發得戒」，這是對受戒的人說，假使他不知道要受三歸之後纔能受近住戒、生起近住戒，或者忘掉了，或者搞錯了，直接去受近住，對受戒的人來說，他一心地要受八戒，因爲他意樂心強，也可以得近住律儀。但是授戒的戒師有罪。所以我們做戒師的不能隨便。固然那個受戒的是得戒了，但是傳戒的人有罪。所以不能亂傳，一定要先確認他受了三歸的，纔能傳。三歸如此，具足戒也有同樣情況，受者不懂的話，他去受戒，也可以得戒。

從此第四，明近事戒。一、明發戒時，二、會經文，三、明三品戒，四、明三歸體，五、明離邪行，六、明娶妻不犯，七、明離虛誑語，八、明遮飲酒。

「從此第四，明近事戒」，八戒講完，講五戒。五戒裏邊具體的事情很多，分了八科，一科一科講。

此下第一，明近事律儀。依經部宗，受三歸，名三歸近事，後說五戒相，名五戒近事。受三歸時，未發五戒，於此五戒，隨受多少，皆發得戒。

「此下第一，明近事律儀」，經部的說法，受三歸的時候，也叫近事。這個居士受了三歸，叫三歸近事；給他授了五戒，叫五戒近事。一個是三歸近事，一個是五戒近事。受三歸的時候，那時還沒有發五戒。五戒中酒戒不能不受，其餘四條可以受一條、二條、三條、四條，隨你受多少，都可以。「隨受多少，皆發得戒」，都能夠生起戒體，這是經部的說法。

若薩婆多宗，受三歸竟，即發五戒。要須五戒，方名近事。

「若薩婆多宗，受三歸竟，即發五戒」，受了三歸之後，五戒的體就有了。「要須五戒，方名近事」，沒有五戒，不能叫近事。所謂三歸近事，在有部是反對的。凡是講近事，決定要有五戒，實際上五戒的戒體，他是生起來了，但是戒相沒有給他說，這是可以的。所以說受了三歸依之後，本身五戒的戒體已經發起，「即發五戒」。要五戒的戒體，纔能叫近事。

故論云：如契經說：佛告大名，諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄔波索迦此云近事，願尊憶持，慈悲護念。齊此名曰鄔波索迦，為但受三歸，即成近事？引經起問。

「故論云：如契經說」，《俱舍論》引一部經上的話，「佛告大名，諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄔波索迦」，鄔波索迦就是近事，這是新譯，舊譯是優婆塞。「願尊憶持，慈悲護念。齊此名曰鄔波索迦」，引經上的話，受三歸，做居士的時候，要怎麼做呢？「佛告大名」，大名是一個人，佛告訴他，假使白衣男子，要受三歸做居士，需要怎樣的條件呢？

假使有一些白衣的男子，在家的男人。「男根成就」，受戒的男子當然要男根成就，假使對女子的話，女根成就。有部說歸依三寶是要得五戒體的，所以二根、黃門不能得戒，也不能受歸依。「歸佛法僧」，他一心地歸依佛法僧，以佛法僧為最高的準則，一心依靠、歸投、求救於佛法僧。「起殷淨心」，殷勤的、清淨的心。前面講過，受戒的時候，一定要起這個心，菩薩戒裏也講過，發恭敬、清淨的殷重心。「發誠諦語」，真誠說話，不是嘴裏一套心裏一套。怎麼說呢？「自稱我是鄔波索迦」，說自己是居士，是鄔波索迦，希望尊（就是世尊，佛）「憶持」，憶念我，慈悲護念我。如此說了之後，就叫鄔波索迦。

「為但受三歸，即成近事？」這是問題，是不是單受個三歸就成近事呢？

外國諸師說，唯此即成。經部宗答：唯此三歸，即成近事也。

「外國諸師說，唯此即成」，外國諸師指的是經部。經部的論師說，只要受了三歸，就是近事，不受五戒也可以。「經部宗答：唯此三歸，即成近事也」，經部認為，受了三歸就可以叫近事。

迦濕彌羅國諸論師言：離近事律儀，則非近事。有宗義也，要五戒名近事。

「迦濕彌羅國諸論師言：離近事律儀，則非近事」，而迦濕彌羅的那些有部論師，他說離開了近事律儀（五戒），不能叫近事。「有宗義也」，這是有部的主張，要受了五戒纔能叫近事，這是辯論。

若爾，應與此經相違。經部難也。此大名經，但說三歸不言五戒也。此不相違，已發戒故。有宗答也。何時發戒。經部徵。已上論文。頌曰：

稱近事發戒 說如苾芻等

「若爾，應與此經相違」，經部說，照你有部這麼說，你與經相違。佛說受三歸就是近事，鄔波索迦，你怎麼說要受五戒纔叫近事呢？

有部說，「此不相違，已發戒故」，這個沒有矛盾，受三歸，五戒的戒體已經有了，可以叫近事了。經部問，你既然說受了三歸，五戒體已經有了，「何時發戒」，戒體什麼時候發的呢？五戒沒受，怎麼發起五戒的體呢？

「頌曰」，有部回答，「稱近事發戒」，在說是近事的時候發五戒。「說如苾芻等」，打個比喻，在白四羯磨的時候，比丘戒就成立了，不要說二百五十條，纔得比丘戒。三歸一樣的，三歸一說，五戒的戒體已經有了，這是用比丘戒的情況來做比喻。

釋曰：稱近事發戒者，答發戒時也。大名經中稱近事言此時發戒，謂經云：自稱我是鄔波索迦，願尊憶持、慈悲護念，此時即發近事五戒，稱近事等言，便發律儀故。本求戒心擬受五戒，故受三歸即發五戒。以經復說，我從今日乃至命終捨生言故。此經意說捨殺生等，略去殺等，但說捨生。故於前時，已發五戒。

「釋曰：稱近事發戒者，答發戒時也」，圓暉法師解釋，就在說自己是鄔波索迦的時候，發五戒戒體的。「大名經中」，他舉一個經，《大名經》。「稱近事言，此時發戒」，自稱我是鄔波索迦的時候，已經發了五戒。「謂經云」，他把《大名經》更詳細地引一下，經是這麼說的。「自稱我是鄔波索迦，願尊憶持、慈悲護念，此時即發近事五戒，稱近事等言，便發律儀故」，自己說近事等這句話的時候，五戒律儀就發出來了。

「本求戒心，擬受五戒故」，你來受三歸的時候，本來就有想求受五戒的心，「故受三歸，即發五戒」，你說了三個的話，根據你的願心，就起五戒的戒體。這個話好像是勉強，他還有依據。「以經復說」，經裏還這麼說，自稱是鄔波索迦之後，「我從今日，乃至命終，捨生言故」，他從現在開始，乃至命終，「捨生」，這個捨生不是自殺，捨殺生，就是不殺。「此經意說捨殺生等」，就是不殺、不盜、不邪淫、不妄語，自己稱了鄔波索迦之後，還要說從現在開始乃至命終，不殺、不盜等等，這個「捨殺生」略了一個「殺」字，就是「捨生」。「故於前時，已發五戒」，所以在說三歸的時候，已經發戒了，因為下邊還有五條戒的戒相。

說如苾芻等者，舉喻釋成也。說謂經說捨殺生等，由如苾芻一白三羯磨竟發苾芻戒，後說四重學處者，令識相堅持；近事戒亦然，先受三歸已發近事戒，後說捨生等，令識相堅持，是故近事必具律儀。

「說如苾芻等」，再打個比喻，比丘也是這樣。「舉喻釋成也」，在法上成立之後，還要打個比喻，使人家更明白。

「說」，經裏說的，「說捨殺生等，由如苾芻」，他不殺，不盜，不淫，這些跟比丘一樣的。比丘登比丘壇的時候，一白三羯磨，羯磨完了，比丘戒體就有了，這個時候沒有給他說戒相，後來說四個重的學處，四個根本戒說一下，還有二百四十六條都沒有說，但是比丘戒體全的，都有了。「令識相堅持」，開始羯磨的時候，戒體已經有了，後來說四個重的學處、四個性戒，叫他明確這些事情不要做，「堅持」，要堅持不要做那些壞事情。這個只不過是叫他戒相認識清楚，並不是這個時候發戒體的。

「近事戒亦然」，比丘戒如此，近事戒同樣。先受三歸的時候近事戒體已經有了，後來說捨殺生等等，只不過是叫你認識戒相，不要違犯。比丘戒跟居士戒同樣的，戒體是先生的，後來是「令識相堅持」，知道戒相，不要殺，不要偷，一個一個具體的講了之後，使你能夠堅持不犯。「是故近事必具律儀」，所以說，稱近事（鄔波索迦）的話，決定有五戒，這是有部的說法。

從此第二，會經文。頌曰：

若皆具律儀 何言一分等 謂約能持說

「從此第二，會經文」，這麼講，與經上有些話好像有矛盾，下邊會通經文。

「頌曰：若皆具律儀，何言一分等，謂約能持說」，經部又問，照你這麼說，受了三歸依之後，都有五戒的戒體，那為什麼持五戒的時候，在四個性罪裏邊可以持一條、二條、三條乃至四條呢？之所以說持一條、兩條，並不是真正的戒體只有一條、兩條，是說這五條戒裏邊，他能做到幾條。

釋曰：前兩句引經難，後一句通釋也。

「釋曰：前兩句引經難」，前面兩句引經裏的話，來問難有部。「後一句通釋」，後面一句疏通、解釋。

經部師言：若具律儀方名近事，何故世尊言有四種？一、能學一分謂一戒也，二、能學少分謂二戒也，三、能學多分謂三戒四戒也，四、能學滿分謂五戒也。

「經部師言」，這一連串都是經部、有部的辯論。經部說，你前面說受了三歸就有五戒，並且引《大名經》來作證明，「若具律儀方名近事，何故世尊言有四種？一、能學一分，二、能學少分，三、能學多分，四、能學滿分」，照你說，一定要具足五戒纔叫近事，為什麼經上佛說，近事有四種，一種是只能持一分的，即性戒只持一條的，一種是能持兩條的，一種是能持多分的，三條的、四條的，一種能持滿分的？這是什麼原因呢？

謂約能持說者，有宗通釋也。理實近事，須具五戒，謂約能持，說一分等，能持先所受故，說能學言；若不爾者，應言受一分等，經既不言受一分等，明知能學，約能持說。

「謂約能持說」，有部解釋，體是有的，但是他能持的有一條、兩條、三條。「有宗通釋也，理實近事，須具五戒，謂約能持，說一分等」，就能持來說，能持一分，能持二分、多分、滿分，戒體都是有的，但是你能做到的，可以少一點，持一條的，持兩條的，乃至持五條的。「能持先所受故」，以前受的五條裏邊，能持幾條。「說能學言」，能持幾條叫能學，經上說能學一分、能學二分，是指能持多少。

「若不爾者」，反過來說，假使不是照這個說法，戒體開始沒有得到，另外受的時候，可以受一條、兩條的，應當說受一條、兩條，怎麼是學一條、兩條呢？如果說受的戒是一條、兩條，那麼五戒的戒體就變成了一條、兩條，而有部說戒體是全的，在五條裏邊，你只不過是能持幾條，還有些不能持，並不是戒體沒有。這是經部、有部的辯論。

從此第三，明三品戒。論云：此近事等，一切律儀，何緣得成下中上品？頌曰：

下中上隨心

「從此第三，明三品戒。論云：此近事等，一切律儀，何緣得成下中上品」，「三品戒」，我們經常說，受戒要得上品戒，近事、比丘等等這些戒，分上、中、下品，是根據什麼分的？當然是發心的殊勝。在登比丘壇的時候，希望大家，第一是出離心，最好是發菩提心，甚至為將來要成佛、度衆生、住持正法，要發這個大

的心，得的戒品是上品，如果你發一個逃避世間或者求清閑的心，這個是下品。受戒的時候，發心很重要。

釋曰：上品心受戒，得上品戒，乃至下品心受，得下品戒，故戒隨心，有三品別。由此理故，或有羅漢，成下品戒，異生成上品戒。

「釋曰：上品心受戒，得上品戒」，看你發的是什麼心。不管你的戒場如何清淨，戒師如何合格，你自己發心是下品，你得的戒還是下品戒；反過來，如果戒師不清淨，儀式不如法，那麼你發心再殊勝，不得戒。這為什麼？條件不夠。假使其其他的條件都如法，你發上品心受戒，得上品戒；假使發中品心，得中品戒；「乃至下品心受，得下品戒」。所以說受戒的時候，自己心要好好發起來。

我們受歸依也一樣，你要真正發起來，歸依佛法僧，將來自己要成就佛法僧，成就自性三寶，這個發心就殊勝。你一開始學佛，將來成佛的道路已經給你開出來了。如果你發心歸依，是恐怕自己發不了財，或害怕鬼神侵犯你，這樣子來求佛教，可不可以？可以是可以，佛還是會救，但只為自己，這是下品。

「故戒隨心，有三品別」，所以說得的戒，戒品的高下，那就是看你的發心的差別。往生也一樣的，三品往生，九品往生，都是看你發心怎麼樣，重點還在發願。確切地說，三品往生都要發菩提心。淨土宗，又不是二乘，更不是人天乘，都是大乘的法門，哪有不發菩提心呢？不發菩提心，怎麼叫大乘呢？摩訶衍，大乘就是發菩提心的人修的法。所以你既然修淨土，大乘法門，如果只做自了漢，乃至於為了人天福報，不發大乘心，這個不稱。受戒也是，看你的發心是上、中、下哪一種。

「由此理故，或有羅漢，成下品戒，異生成上品戒」，這裏的意思是，阿羅漢受比丘戒的時候，也可以成下品戒；凡夫發殊勝的上品心，也能得上品戒。這就要看菩提心有沒有，有沒有成佛度衆生的一個願。所以說，阿羅漢如果發的是自了漢的心，當然他的戒是下品的；凡夫發的是殊勝的菩提心，是成佛度衆生、住持正法的願，當然是上品戒。所以說戒的上品或下品，看發心而定，不在乎你人的品位高下。國王受戒，跟一個要飯的受戒，也根據他發心好不好。不見得國王去受戒，一定是上品。要飯的發菩提心、殊勝心，就是上品；國王如果是為了逃避世間苦惱，為了自己的安逸、清閑，恐怕還是下品。所以說，這個發心的殊不殊勝決定了戒的上、中、下品。

從此第四，明三歸體。論云：諸有歸依佛法僧者，為歸何等？頌曰：
歸依成佛僧 無學二種法 及涅槃擇滅 是說具三歸

「從此第四，明三歸體」，佛教徒起碼都受過三歸，沒有三歸不叫佛教徒，那麼三歸的體是什麼？能夠如法地回答的人，恐怕不多。

「論云：諸有歸依佛法僧者，爲歸何等」，歸依三寶，到底歸依的是什麼？是不是歸依佛（一個人），歸依法（佛的三藏十二部）？這個我們一般說的，歸依佛兩足尊，乃至三十二相、八十種好；歸依法，一切的經典；歸依僧，那些菩薩、羅漢，乃至現在出了家的這個僧。是不是？這個是從形相上說，當然不能叫錯，但是這樣還膚淺，有部是理智比較發達的，追得很深，問到底歸依什麼？

「歸依成佛僧，無學二種法，及涅槃擇滅，是說具三歸」，三歸的體，是成佛的無學法，乃至成僧的有學、無學法。歸依佛，是歸依成佛的無學法，這是歸依佛的體，並不是歸依佛的人。歸依僧，首先不是歸依凡夫僧，也不是歸依聖僧的人，而是歸依成就聖者的有學、無學法。歸依法，就是歸依涅槃，就是最究竟、最了義的法。從這裏我們看，整個三歸，都是歸依法。

釋曰：歸依佛者，不歸佛身，但歸依成佛無學法。由無學法，能成佛故；又佛得無學法，是殊勝故；又佛得無學法，能覺悟一切故。由此三義，故歸依也。無學法者，謂佛身中，盡、無生智，無漏五蘊爲體。

「釋曰：歸依佛者，不歸佛身」，歸依佛，並不是歸依佛這個人。

「但歸依成佛無學法」，這是有部的說法。成佛靠什麼？就是大乘的無學法，這個法就是歸依佛的體。「由無學法，能成佛故」，成佛就是靠這個無學法而來的。「又佛得無學法，是殊勝故」，佛得到了這個無學法，因此成爲殊勝的三界至尊。「又佛得無學法，能覺悟一切故」，佛能夠度一切衆生，也靠這個無學法；佛的一切功能、一切尊貴都要靠這個無學法。真正歸依佛，就歸依這個無學法，那纔是最究竟的歸依佛。「由此三義，故歸依也」，因爲這三個意思，歸依佛，總的來說，就是歸依無學法。

什麼叫無學法？「謂佛身中，盡、無生智，無漏五蘊爲體」，就是佛的最高的智慧，盡智、無生智。成無學的時候，一個叫盡智，一個是無生智。利根和鈍根阿羅漢都有盡智，利根阿羅漢纔有無生智。而佛是大利根，所以盡智、無生智都有。佛身上的盡智、無生智，就是佛的無學法。這個無學法，以無漏的五蘊爲體。因爲它本身是智，是無漏的慧心所，有慧心所決定有心王，心王是識蘊，心所是行蘊，必定有受、想的心所相應，就是受蘊、想蘊，決定有他的道共戒（無表色），也有色蘊，所以這是無漏的五蘊。

歸依僧者，謂歸依成僧二種法，所謂學法、無學法。此二種法，能成四向四果僧故，故歸依也。

歸依僧是歸依什麼？「謂歸依成僧二種法」。什麼叫僧呢？嚴格地說是聖僧，成就了聖者纔能叫僧，一般的凡夫，只不過是僧的因，將來能成僧。成僧的兩種法，一個學法，一個無學法。學法，成就初果、二果、三果等；無學法，最後成就四果。「此二種法，能成四向四果僧故」，所謂四向四果的僧，就靠這有學、無學

這兩個法。僧之所以成僧，僧所以殊勝，僧之所以能夠利益衆生，都是因為他有學法、無學法，所以說真正歸依僧，是歸依成僧的有學、無學法。

歸依法者，唯歸涅槃。涅槃即擇滅也。一切衆生身中，所證擇滅，是善是常，寂滅一相，故通歸依。

歸依法是什麼呢？廣義地說，三藏十二部都是法，而根本上，都是通向涅槃的大路，總歸起來最了義的法是涅槃，所以說真正歸依法，「唯歸涅槃」，只是歸依涅槃，涅槃就是擇滅。

「一切衆生身中，所證擇滅，是善是常，寂滅一相，故通歸依」，一切衆生身裏所證到的擇滅，這個擇滅是一相的，「寂滅一相」，都是空性。這個都是善的，又是常的，無爲法。是常的、寂滅的、一相的。所以「通歸依」，一切衆生所證的擇滅，都一起歸依，這是所歸依法的體如此。這是有部本來的說法。

若依論主，歸依佛者，非直歸依佛無學法，亦歸依佛身。以損生身，成無間罪，故知佛身亦真佛體，故須歸依。歸依僧者，亦歸僧身。以所依身是苾芻故，故通歸依。此能歸依，語表爲體。

但是世親論主稍微修正了一些。「若依論主」，根據世親菩薩的說法，「歸依佛者」，不但是歸依成佛的無學法，也歸依佛身，這個也很簡單，佛既然身上有無學法，這個佛也是尊貴，普通的人沒有，那當然佛這個身也值得歸依，他也有依據。「以損生身，成無間罪故」，因為你損害生身，出佛身血，以惡心出佛身血，要成無間罪，稍微出一點點血，就要成無間罪的，而且是很重的無間罪，比殺父、殺母還要厲害。由此證明佛身非常尊貴，也是我們歸依的對象。當然佛身爲什麼那麼尊貴，因為有無學法。

「故知佛身亦真佛體」，所以佛的身也是佛的體，也應當擺放在歸依佛的體裏邊，因為他有了那個法之後，佛的身也是屬於佛體，所以也要歸依。前面的說法是依法不依人，全部依法，有些極端。依法不依人，但這個法是寄託在人身上的，那你還得要歸依佛的身體。活生生的佛陀，也是要歸依的，「故須歸依」。

歸依僧，同樣，也要歸依聖僧，那些三果四向的賢聖僧，假使大乘的就是菩薩，也要歸依他們的身，就是有情。「以所依身是苾芻故」，一般嚴格來說，出家的叫僧，三果四向的那些聖者，他們的有學、無學法在身上，值得歸依，本身又是比丘，也是我們歸依的對象。

「此能歸依，語表爲體」，所歸依是佛、法、僧，能歸依的是什麼？語表業，「語表爲體」，因為要說的。我們要說「歸依佛，歸依法」，這一定要說的，不說不成歸依。歸依法，就是涅槃，這個是一致的，所以沒有再說。

問：歸依者何義？答：是救濟義，由歸三寶，解脫苦故。

「歸依者何義」，什麼叫歸依呢？「是救濟義，由歸三寶，解脫苦故」，歸依三寶之後，可以把我們從苦裏救出來，解脫苦，歸依就是求救，也是投靠的意思。

如世尊言：衆人怖所逼，多歸依諸山山神名也。園苑及叢林亦神名也。孤樹制多等孤樹，神，制多，外道塔也。此歸依非勝，此歸依非尊，不因此歸依，能解脫衆苦。

「如世尊言」，這個下邊舉一個頌。「衆人怖所逼，多歸依諸山，園苑及叢林，孤樹制多等，此歸依非勝，此歸依非尊，不因此歸依，能解脫衆苦」，世間上很多人被一些苦惱、恐怖所逼，想解脫，但有一些錯誤的歸依，這又分了幾類。

第一種，被苦惱、恐怖所逼，比如碰到王賊兵害、怨賊之類的苦，他逃到山上去，「多歸依諸山」，到山上去求山神，歸依山神，希望解脫這些苦。

第二種，「園苑及叢林」，有些人受到愛別離苦，比如失戀，女友不要他了，或者是破產，或者是家人死掉了等等，心裏憂惱得不得了。他跑到花園裏去散散心，或投靠苑裏的神，希望他來解除苦惱。

第三種，有些人受到一些飢渴，假使活命的方法沒有了，走投無路，他到叢林裏邊，去求那些叢林裏的神，求樹神，孤樹就是大樹。也有的要求發財，求生育孩子什麼的，世間的方法求不到，就求樹神。

或者有些人覺得現在太苦了，希望下一輩子好一點，去拜外道的塔。制多就是塔，佛教的塔也叫制多，但這裏專門指的外道塔。

「此歸依非勝」，這種歸依不殊勝，「此歸依非尊」，也不尊貴。註解裏說，「非勝」指不能離三惡道的苦，「非尊」指離不開人間的苦。

歸依這些，連三惡道的苦都離不了，進一步，人間的、天上的苦、三界的苦更離不了。這些歸依都不殊勝。爲什麼？它沒有這個能力嘛。你要求就求一個最有能力的人，不能求一個沒能力的人。真正至高無上的是佛陀，所以應當歸依佛陀。前面那些歸依，「不因此歸依，能解脫衆苦」，你歸依那些神，並不能解脫一切苦，人天苦、三惡道苦，都解決不了。

諸有歸依佛，及歸依法僧，於四聖諦中，恒以慧觀察，知苦苦諦知苦集集諦，知永超衆苦，知八支聖道道諦，趣安穩涅槃滅諦。此歸依最勝，此歸依最尊，必因此歸依，能解脫衆苦。是故歸依，普於一切受律儀處，爲方便門。

「諸有歸依佛，及歸依法僧，於四聖諦中，恒以慧觀察，知苦知苦集，知永超衆苦，知八支聖道，趣安穩涅槃，此歸依最勝，此歸依最尊，必因此歸依，能解脫衆苦」，這是正確的歸依，歸依佛、歸依法、歸依僧。這個一點不迷信。有部是非常理智的，歸依佛法僧，重點還要歸依那些成佛的無學法，成僧的學、無學法，與歸依涅槃，那你是離不開法的。

歸依佛法僧之後，「於四聖諦」，苦集滅道。「恒」，時時刻刻不斷地以智慧去觀察，觀察什麼？「知苦」，這個世間是苦，確實是苦，不是假的苦。有的人，嘴裏說苦苦苦，回頭看電影，看電視，看得忘乎其形，高興得不得了，這苦啥呢？你嘴裏說苦沒有用。吃酒的時候高興，作起詩來了，這個苦哪裏去了？這些都是不知苦。真正知苦，覺得世間上毫無樂趣，最好的國王的位子，什麼享受拿過來都不要。佛就是這樣，天人獻玉女，那是最好的女人，獻給佛享受，佛不要。這個是苦東西，髒東西。所以真正知苦的人實在很少，如果你真的知苦，就不會說出那些謬論。

「知苦集」，苦的因，集諦。認識了苦，苦的因也要知道。「知永超衆苦」，也知道這些苦、集是可以超出的，而且永遠超出的，這個當然指的是滅諦。「知八支聖道」，要離開苦和苦的因，要修什麼呢？八聖道，道諦。「趣安穩涅槃」，能到達最高的、無上的滅諦的境界。

所以說歸依三寶很理智的，苦集滅道要修的。你如果離開慧，求三寶，「你救救我，加持我成佛，加持我離苦」，這樣子求，心倒是好，但沒有行動是不能解脫的。如果佛能夠加持我們吃一顆藥，或者手一指，一道光過來，你成佛了，什麼苦都解脫了，那麼世間上怎麼還有那麼多受苦的衆生呢？這是不可能的。

有些人糊裏糊塗，對四諦法不了解，甚至於出了家還俗。怎麼一回事呢？修行畢竟是要靠自己的。離開佛教，你沒有方向，沒有方法，當然不能解脫；但是方法來了，教導也有了，你不去做，那你怎麼會成佛呢？就像有病要吃藥，藥很好，很名貴的藥，但你不吃，你怎麼會好呢？你說藥苦得很，不吃，你的病怎麼會好呢？修行是要有點苦的，如果一天到晚跟地主一樣享受，要解脫生死的苦，不可能！

釋迦牟尼佛纔降生的時候，一個阿私陀仙給他算命，說太子長得非常好，三十二相，在家成轉輪聖王，出家成佛，沒有說他既能作轉輪聖王又成佛，一舉兩得。既享受最高的在家的福報，又能得到出家的最高無上的智慧，不可能的。要麼是出家成佛，要麼在家，成最高的轉輪聖王，不可能兩個都得。儒家也說，熊掌、魚，都是我所欲的，但是魚和熊掌不能兼得，要麼捨魚得熊掌，要麼捨熊掌得魚。出家跟在家兩個合起來，你想一舉兩得，做不到。所以說我們選擇道路，真正要解脫生死，成佛度衆生，唯一的道路，佛已經示現了。如果要選在家的，最高是做轉輪聖王，以十善法教化衆生。

「是故歸依，普於一切受律儀處爲方便門」，所以說，歸依是「一切受律儀」，什麼戒，最基礎的方便——三歸依。離開三歸依，談不上受戒，所以我們每一次受戒，都要說三歸依。三歸依有五個層次，第一個三歸依是翻邪三歸，本來你不是佛門弟子，在邪路上走的，把你轉過來，走入正途。受五戒的時候，五戒的三歸；受八戒的時候，八戒的三歸；受十戒的時候，十戒的三歸；乃至受具足戒的時候，具足戒的三歸。在每一個受戒的時候，都要受三歸，這些三歸卻不一樣，有層次高低。

此第五，明離邪行。論云：何緣世尊於餘律儀處，立離非梵行，唯於近事一律儀中，但制令其離欲邪行？離欲邪行者，自妻不非時也。頌曰：

邪行最可呵 易離得不作

「從此第五，明離邪行。論云：何緣世尊於餘律儀處，立離非梵行，唯於近事一律儀中，但制令其離欲邪行」，其他的戒，都是要離非梵行，一切姪欲都要離開的，而近事戒（居士戒）裏邊，只要離開邪姪就可以了，這是什麼原因？

「離欲邪行者，自妻不非時也」，自己的妻不非時、非分的，這不算犯。有的人以為對自己的妻就沒有邪姪，對自己妻如果做過分的，不是合適地方，不是合適時候，或者其他的一些因素，也是犯邪姪。這裏的問題是說，為什麼其他的律儀，包括比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、八關齋戒都是要離非梵行，一定要絕對離欲，姪欲都要離開，而在近事戒裏邊，只要離開邪姪就可以呢？

「頌曰：邪行最可呵，易離得不作」，三個原因。

邪行是最可呵斥的，在世間上，大家都呵斥的；非梵行，一般說是世間上並不反對。當然，你要出離是不行的。最可呵的，是邪行。

「易離」，同時，這個容易出離。離開邪姪，一般人還做得到，假如要離開非梵行，一般人做不到。有些在家的青年人，對他說成佛很好很好，你要離開女朋友，學佛去，他不幹，他最放不下這個了。

海公上師經常說，像這些人，菩提道場，佛的法座叫他去坐，說你坐這裏四十九天成佛，不要四十九天，坐四十五分鐘就成佛，他也不坐的，成了佛，女朋友不是就離開他了？他捨不得。所以對這些欲邪行，一般是容易離，但是說離非梵行，有的人覺得非常不願意。很多人就是這樣，信佛很好，你為什麼要出家呢？出家是離非梵行，他想不通。這樣子的人很多，寫信來問我，跟我討論這個問題，「在家不是一樣修行嘛，不是一樣能成就，為什麼要出家呢？」好幾封信來討論這個問題。

「邪行最可呵」，必定要離的。「易離」，同時容易離開，不像那個非梵行，一般都做不到。「得不作」，聖者證了聖道以後，他天然不做邪行，而非梵行，初果、二果還有，這是第三個原因。所以佛在居士戒裏邊制離邪行，因為居士纔開始信佛，不能要求太高。離邪行他是做得到的，而且是最可呵的、最不好的，先把它除掉。

釋曰：此有三意，制欲邪行。一、最可呵責，侵他妻故，感惡趣故，非非梵行。二、易遠離故，謂邪行易遠離，在家耽欲，離非梵行難，故不制離非梵行也。三、得不作故，謂諸聖者，於欲邪行，決定不作，得不作律儀。經生聖者，性戒成就，雖易多生，亦不犯故；離非梵行，則不如是，謂初二聖，有自妻故，有非梵行。

「釋曰：此有三意，制欲邪行。一、最可呵責」，爲什麼呢？「侵他妻故」，侵犯人家的妻子，這個是世間上最不道德的事情。而且要感惡趣的，從因上說極不道德，從果上說，極大的苦趣，都是佛呵斥的。而非梵行，却不是如此，世間上的人並不呵斥它，他也不侵犯他人的妻子，也不一定感惡趣。

第二，「易遠離故，謂邪行易遠離，在家耽欲，離非梵行難，故不制離非梵行也」，在家的人耽著五欲，你叫他離開一切的姪欲事情，他做不到。對於不邪行，他還可以做到。接引那些纔信佛上路的人，你不能要求太高，幼兒園的學生，叫他考博士去，那怎麼考呢？所以不制離非梵行。

第三，「得不作故」，什麼叫不作？「謂諸聖者，於欲邪行，決定不作，得不作律儀」，聖者，見了道以上，對邪行這個罪惡，決定是不做的。他爲什麼不做呢？「得不作律儀」，他的道共戒就會天然地對這個事情絕對不做，他得了道共戒，不會再犯的。「經生聖者，性戒成就，雖易多生，亦不犯故；離非梵行，則不如是」，經生聖者，初果、二果還要投生，投生以後，因爲他的無漏道共戒有法前得、法後得，性戒成就，他天然不會犯性戒，殺盜姪妄不會犯的，這裏的姪指邪姪。「雖易多生」，雖然多次投生，預流果七返生死，「亦不犯故」，也不會犯。就算隔胎迷了，但是性戒存在，天然不會犯的，即使他投生的地方沒有佛教，他也不會犯。

但是離非梵行，却不是這樣。初果、二果的聖者，有時候還是有妻子的，因爲他欲界的煩惱還沒有離完。欲界的九品煩惱斷了一、二、三、四、五品，這是初果，六品以上的是二果，他欲界煩惱沒有斷完，有的聖者現在家身，就有妻子之類的，有非梵行，但是邪姪絕對沒有。

由上三因，是故近事，制欲邪行。若不爾者，應經生聖犯近事戒，有自妻故。

「由上三因，是故近事，制欲邪行」，因爲這樣的三個原因，對近事來說，欲邪行是不准幹。「若不爾者，應經生聖犯近事戒，有自妻故」，假使不這樣子，近事也不能做非梵行的話，經生聖者還要犯居士戒，那就成了矛盾。因爲經生初果、二果現在家身可能有妻子，如果居士戒一定要制非梵行的，這個聖者還要犯居士戒，那不會的。見道以後的聖者，任運，任何時候都不會犯居士五戒，即使你殺他頭，他也不犯的。

從此第六，明娶妻不犯。論云：諸有先受近事律儀，後娶妻妾。於彼妻妾，先受戒時，得律儀不？問也。理實應得，勿但於一分，得別解脫律儀。答也。若爾云何後非犯戒？難也。頌曰：

得律儀如誓 非總於相續

「從此第六」，「娶妻不犯」，假使一個居士，受五戒的時候是單身的，後來他娶妻了，是不是犯居士戒呢？不犯。

「論云：諸有先受近事律儀，後娶妻妾。於彼妻妾，先受戒時，得律儀不」，受戒的時候，在佛面前發了誓，對一切女人不做邪淫的事情，因為他這時是單身，一切女人都不是他的妻妾，對一切女人都不能淫欲。後來他結婚了，那麼在他受戒的時候，他的不淫對象中包括他現在的妻妾嗎？

「理實應得，勿但於一分，得別解脫律儀」，別解脫律儀對一切有情都起作用的，不邪行，是對一切女人都不邪行，乃至男人也不做。「理實應得」，那麼照規矩說，他受戒的時候，當時沒有娶妻妾，對她們身上也是有律儀的。因為得別解脫的時候，不是說對這一部分人不殺、不盜、不邪淫，而那一部分人可以殺、可以偷、可以邪淫，對一切有情平等的。「若爾」，照你這麼說，「云何後非犯戒」，開始的時候，她不是他妻子，後來結婚了，要做這個夫妻的事情，是不是犯戒？

「頌曰：得律儀如誓，非總於相續」，下面解釋。

釋曰：得律儀如誓者，如本受誓，而得律儀。本受誓云：我於一切有情，誓斷欲邪行罪。非總於相續者，謂誓不言我總於一切有情相續，離非梵行。故於有情得離邪行戒，不得離非梵行戒。故後娶妻妾，非毀犯前戒。

「得律儀如誓者」，得律儀，但是看你發什麼誓？你如果是發的誓是不淫欲的誓，那你娶妻了就犯戒；如果你發願的時候是不邪淫，那麼你娶妻的時候，不算犯戒，只要不邪淫就對了。「如本受誓」，你開始受五戒的時候發的誓，「而得律儀」，得的律儀，跟你發的誓是同一性質的。你本來的誓言，「於一切有情，誓斷欲邪行罪」，對一切有情，發誓不做欲邪行的事情。「非總於相續者，謂誓不言我總於一切有情相續，離非梵行」，你不是說對一切有情不做淫欲的事情，只是離開欲邪行，那麼你的願如此，「故於有情得離邪行戒，不得離非梵行戒」，你對一切有情來說，只有離邪行的律儀，並沒有離非梵行的律儀。

所以原來發願是離欲邪行，後來娶妻，娶妾，對前面的誓言並沒有違犯。如果說，發的願是離非梵行，那再娶妻是犯戒。這個問題比較深一點，一般人恐怕想不到，但是這裏還是提一下，因為萬一有人對這個事情有一個懷疑，那麼對持戒就產生問題。單身的時候受居士戒，後來娶妻並不犯。如果這個概念不弄清楚，單身漢就不敢受五戒了。

從此第七，明離虛誑語。論云：何緣但制離虛誑語，非離間語等，為近事戒？亦由前說三種因故，謂虛誑語，最可呵故；諸在家者，易遠離故；一切聖者，得不作故。復有別因。頌曰：

以開虛誑語 便越諸學處

「從此第七，明離虛誑語」，為什麼在近事戒裏邊，不立惡口、離間、綺語，而只立一個離虛誑語？三個因。第一是最可呵，第二是在家的容易遠離，第三是一切聖者得不作。另外還有一個因素。

釋曰：學處者，戒名學處，所應學故。越者違越。若開誑語，便越學處，被檢問時，於所犯戒，便言我不作，因斯於戒，多所違越。故佛為欲令彼堅持，於一切律儀，皆制虛誑語。

「釋曰」，學處就是戒，「戒名學處，所應學故」，我們應當學的地方就是戒。

開了虛誑語，犯了戒說沒有犯，就要違背諸學處。前面的三個因，第一，虛誑語是最可呵斥的。在戒本裏一開頭也是不能打虛誑語。第二，在家的人，虛誑語是容易遠離的。第三，聖者投生以後，他天然不會打誑語。聖者的可貴也在這裏，見道以後的聖者，不論生在哪裏，出家也好，不出家也好，碰到佛法也好，沒有碰到佛法也好，即使還是個小孩子，這五條戒無論什麼情況都不犯的，所以一切聖者得不作，他天然不會再犯這些。

「復有別因」，除了三個因，另外還有一個因素，開了虛誑語之後，容易犯戒。因為你犯了戒之後，人家問你：你犯了沒有？他打誑語，說沒有犯。那麼這樣就不處分了。不處分，他肆無忌憚，「多所違越」，以後還要犯。除了前面所說三個因以外，如果不持虛誑語戒，一切的戒就持不了了。只要說個誑語好了，什麼都不犯，其他的戒就不可靠，所以說制虛誑語有這個原因。當然，嚴格地說，在居士的妄語戒裏邊也包含有制離間語、惡口和綺語，但是條相裏邊只制一個虛誑語，重點還在虛誑語。比丘戒裏邊，罵人也是有條文的，離間也是有條文，誑語也有條文的，全部單獨制的。而居士戒裏邊，只制一個虛誑語，是重點。

從此第八，明離飲酒。論云：何緣於彼諸遮罪中，不制離餘，唯遮飲酒？頌曰：

遮中唯離酒 為護餘律儀

「從此第八，明離飲酒。論云：何緣於彼諸遮罪中，不制離餘，唯遮飲酒」，除了酒戒外，佛說的其他遮罪在居士戒裏邊都沒有立，什麼原因呢？比丘戒裏邊遮罪很多，不飲酒只不過是其中一條，為什麼居士戒特別地在四個性罪以外，只擺不飲酒這一條遮戒呢？

「頌曰：遮中唯離酒，為護餘律儀」，遮裏邊只擺一條，「離酒」，不飲酒，因為要保護其他的律儀。酒一開的話，其他的戒就守不住。

釋曰：遮罪雖多，食酒過重。謂飲酒者，心多放逸，必犯律儀。為護律儀，故遮飲酒。酒無定量，少分亦醉，故佛嚴制，乃至茅端亦不許飲。

「釋曰：遮罪雖多，食酒過重」，遮罪雖然很多，但是酒的過失特別重。什麼原因？「謂飲酒者，心多放逸，必犯律儀。爲護律儀，故遮飲酒」，因爲吃了酒之後，心放逸。大家都知道，吃了酒之後肇事的人很多。我們以前超度過一個人，他是被槍斃的。他吃了酒之後，跟朋友吵架，就殺人了。這是吃酒的過失，本來不會殺人的，吃酒之後，心控制不住了，最重的罪也犯出來了。以前聽說，舊社會裏邊，劊子手要殺人的時候，他自己也吃酒，不喝酒的話，這個頭就砍不下來，那個不是開玩笑的。他自己吃了酒之後，煩惱重了，就能忍心下手。

所以說吃酒的過失很多，吃了酒之後會放逸，必定要犯戒。這個很重要，「必犯律儀」。你說可能不犯，不可能的，吃了酒之後，決定要犯。「爲護律儀，故遮飲酒」，爲了要護持律儀的話，所以一定要遮飲酒。

有的人說，只要你不醉就可以了吧？「酒無定量，少分亦醉，故佛嚴制，乃至茅端亦不許飲」，這個酒量，各人各人不定的，有的人酒量很大，稍飲一點，不見得醉，但是有的人一碰就醉，所以說佛制的时候，以最嚴格的制。假使說制得寬一點，那些人吃醉了，不是犯戒去了嗎？爲了要使一切持五戒的人都不犯的話，那決定「茅端」（一個草的頭頭，茅草頭）這麼一點點酒也不能飲。這是爲了要防止吃醉。很多人，自己以爲沒有醉，實際上早就醉了。以前報紙上有個報導，兩個人比賽哪個酒吃得多。結果一個人已經吃得搖搖晃晃，還說沒醉，醉得不行還充好漢，再吃、再吃、再吃，最後大概吃死了。所以酒這個東西要亂性的，決定要遮。

酒非性罪，佛教遮制，不許令飲，違遮得罪，故名遮罪。如殺生等，未制戒時，聖必不犯，故名性罪，性是罪故。又性罪相，唯染心行。療病飲酒，不爲醉亂，許無染心，故非性罪。

「酒非性罪，佛教遮制，不許令飲，違遮得罪，故名遮罪」，什麼叫遮罪？酒不是性罪，它本身不是一個罪，但是佛制把它遮掉，再犯得罪。這裏我們就看到佛的善巧。就像打仗一樣，一個司令部外邊有一道防綫，這道防綫之外還有防綫，幾道防綫，纔保得住。如果司令部只有一道防綫的話，那一攻就破，如果司令部連一道防綫都沒有，那更危險了。酒戒在居士戒裏邊是唯一的一條防綫，比丘戒有好幾條防綫。如果你一條防綫也不設，司令部什麼時候攻垮了都不知道。居士戒防止性罪不犯的，只有酒戒這麼一條遮戒，以此護持性罪不犯。

這個罪是怎麼來的？「違遮得罪」，違背佛的遮制，而得到的罪，叫遮罪。反過來，「如殺生等，未制戒時，聖必不犯，故名性罪」，殺、盜、姪、妄這一類，即使佛不制戒，聖者得了無作律儀的時候他本身就不會犯，這是性罪。「性是罪故」，它本身就是罪。這裏是一個區別，一個是佛遮制的，叫遮罪；一個是佛沒有遮，你犯了之後，本身就是罪，聖者他是決定不作的。這是遮罪、性罪不同。

「又性罪相，唯染心行，療病飲酒，不爲醉亂，許無染心，故非性罪」，另外一個分別，性罪的相決定是染污的，遮罪却不一定。比如飲酒有開許，如果有病，

醫生說這個病非吃酒不可的話，可以開，白了羯磨再開。居士通過醫生開的藥方，就可以開。這個開，是爲了療病吃這個酒，並沒有染污心，他也不是爲了醉亂，所以這不是性罪。性罪決定是染污心，而遮罪可以沒有染污心，不同於性罪。

五戒裏邊，重點說了三個。第一個是邪淫。爲什麼要制邪淫？因爲邪淫過失特別地多。

第二個，虛誑語，也跟邪淫一樣有三條過失。同時，本身如果不制虛誑語的話，一切戒就持不住，都要違越。這是制性罪裏邊重點的兩條。

第三個，遮罪裏邊，就是飲酒一條，這是重點。這麼多遮罪，在居士戒裏邊，只有一條，因爲飲了酒，心一放逸，必犯律儀。爲了要護持律儀，決定不能吃，連茅端那麼一點點酒也不能吃。

俱舍論頌疏講記 卷十五

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理資料 仅供学习参考）

分別業品第四之三

從此大文第五，明得三律儀別。就中：一、明得處時同異，二、明有情支因，三、明得惡處中。此下第一，明得處時同異。論云：此別解脫、靜慮、無漏，三種律儀，從彼得一，亦得餘二不？不爾。云何？頌曰：

從一切二現 得欲界律儀 從根本恒時 得靜慮無漏

「從此大文第五，明得三律儀別。就中：一、明得處時同異，二、明有情支因，三、明得惡處中。此下第一，明得處時同異。論云：此別解脫、靜慮、無漏，三種律儀」，先說善的律儀，即別解脫戒、靜慮律儀與無漏律儀這三種律儀，「從彼得一，亦得餘二不？不爾。云何」，得了一個，是不是也得其他兩個呢？就是說，從這個地方得別解脫戒，是不是也可以從這個地方得到靜慮律儀與無漏律儀呢？「不爾」，不是的。「云何」，它們差別在哪裏？

「頌曰：從一切二現，得欲界律儀。從根本恒時，得靜慮無漏」，得別解脫戒有三個條件：從一切，從二，從現。第一是從一切，一切就是根本、加行、後得，都發別解脫律儀。第二，從二，一個是有情類，一個是非有情類，這兩類都發別解脫律儀。第三，從現。決定是現在世，過去、未來不能發別解脫律儀。而靜慮律儀跟無漏律儀，只有從根本業道，加行、後得不生。「恒時」，通三世的。

釋曰：上兩句，明得別解脫戒；下兩句，明得定、道戒。

「釋曰：上兩句，明得別解脫戒；下兩句，明得定、道戒」，定共戒、道共戒都是定中的戒，所以兩個合起來說；別解脫戒是散心得的戒，從師受的戒，是另外一種類型。

從一切二現，得欲界律儀者，一、從一切得欲律儀。二、從二得欲界律儀。三、從現得欲律儀。

「從一切二現，得欲界律儀者」，「一切」是一個條件；第二，從二得欲界律儀；第三，從現得欲界律儀。從一切、從二、從現，是三個條件。

從一切者，謂根本業道、加行、後起，此發罪處，名為一切。謂別解脫，離根本罪及加行、後起罪故，於一切發惡處，得別解脫戒。

「從一切」，什麼叫一切？根本業道、加行、後起，這幾分都產生別解脫律儀，叫一切。不但是根本，從加行和後起也能發別解脫戒。「謂別解脫，離根本罪及加行、後起罪故」，別解脫戒，不但是根本業道要遮止，還遮止加行，遮止後起。「於一切發惡處，得別解脫戒」，一切發惡的，不管加行也好，根本也好，後起也好，都把它止住，這樣得到別解脫律儀。

什麼叫根本、加行、後起呢？舉個例，假使殺豬，他正把刀往它的心上一刀刺下去，這個豬命斷了，這是根本罪，是根本業道。加行，殺豬的人這一天要準備殺豬，從早上起來，洗臉，拿刀，磨刀，拿繩子，把豬捆起，放在那個殺豬的凳子上，然後拿起刀，向它刺下去，沒有刺到命終，這些都是加行。後起，殺了之後，或者是割了肉去賣錢，或者割肉下來把毛拔掉，去洗乾淨煮了吃，吃的時候，還說味道好，還要請人家一起來吃。這些都是後起。

別解脫戒，它不但根本要止，同時加行、後起也要止，所以說對於發惡的根本、發惡的加行、發惡的後起，這些地方都止住，都產生別解脫律儀，這叫一切。

二、從二得者，二謂二類：一、有情類，性罪遮罪。性謂殺生等，遮謂女人同宿等。二、非情類，性罪遮罪。性謂盜外財，遮謂掘地等。今受善戒，能離性罪及與遮罪，故從二類發罪處，得別解脫戒。

第二，「從二得」。什麼二？一個是有情，一個非情。別解脫戒，不但是從有情身上得別解脫律儀，非情裏邊也有。

第一是有情類，有情類裏邊有性罪，有遮罪。有情的性罪，「謂殺生等」。殺生是殺有情。遮罪，「謂女人同宿」，跟女人在同一個房間過夜，這是遮罪。雖然不是性罪，沒有從根本犯，但是佛制止的。出家人不能跟女人同一個房間過夜。在一個房間過夜了，就說不清楚你到底是怎么回事。人家說你這個出家人不規矩，怎麼跟女人在一個房間關一夜，幹什麼呢？不要說一夜，平時有女人在一起說話，也不能把門關起來說，這個要很注意。

再一個，特別要強調一下，出家人的寮房，女人不能進去。有什麼要緊事情，到客堂來說，大殿前面的院子上說也可以。總之要在公共場所，大家公開地說，不要關起門偷偷地說。關了門在裏邊，人家說你幹什麼事情，你說不清楚。所以一律不准。跟女人同宿，或者跟女人一起走路，都不行的。出家人（男眾）如果要出去，不能單獨跟一個女人同走，至少要幾個出家人一起。走路也不能並排着走，要離開相當的距離。還有同乘一部車，這些都要注意。這是有情分上的遮罪。

第二，「非情類」，從非情也能發別解脫戒的罪。什麼呢？偷盜。偷盜的是財，這不是有情，是性罪。掘地、壞鬼神村（砍樹）等遮罪，也屬於非情的事情。別解脫戒，在有情身上發戒，在非情身上也發戒，都有性罪、遮罪兩種。

「今受善戒，能離性罪，及與遮罪，故從二類發罪處，得別解脫戒」，現在別解脫戒這個善戒，我們受的五戒、八戒，乃至比丘戒，能夠離開性罪、遮罪。所以說不管從有情也好，從非情也好，都能從發的地方制止不犯，叫別解脫戒。

三、從現得者，論云：謂從現世蘊、處、界得，非從去來。謂此律儀，有情處轉，去來非是有情處故。

第三，「從現得」。「論云：謂從現世蘊、處、界得，非從去來」，從現在的
五蘊、十二處、十八界得別解脫戒，不是從過去、未來的發戒。

「謂此律儀，有情處轉，去來非是有情處故」，為什麼過去、未來不能發戒
呢？因為這個別解脫戒，「轉」是生起來，從有情處轉。這個「有情處」有兩個意
思，一個是有情，一個是有情處。有情處是現在的，過去、未來的不能叫有情處，
所以說決定是現在世得別解脫戒。

解云：有情處者，一有情，二有情處。處有二種，一所依處，二所止處。以離邪淫，於守
護有情邊發戒。若離殺生，於有情所依處發戒。若不掘地，於有情所止處發戒也。

什麼叫有情處？「解云：有情處者，一有情，二有情處」，這兩個東西合攏來
叫有情處。「處有二種」，有情處又分兩個，一個是所依處，一個是所止處。所止
處就是非情，所依處是有情。什麼叫有情、有情處呢？「以離邪淫，於守護有情邊
發戒」，離邪淫，律藏的解釋，於守護的有情發戒。假使這個女子，她還沒有成
家，父母守護她的。跟她犯了邪淫，對她的父母有罪；假使她已經成家，丈夫守護
她的，跟她犯邪淫，是對她的丈夫有罪，這是從有情邊。

假使殺生的話，「於有情所依處發戒」，有情所依處是什麼呢？就是他的身
體，他的身體就是五根。把他殺掉之後，他的身體就壞掉了。「所依處發戒」，你
持了不殺戒，絕對不侵犯、不殺害這個有情，就在有情所依處產生別解脫戒的功
能。

「若不掘地，於有情所止處」，有情所止的地方，就是器世間。有情所依的是
它的根身；有情所止的，是他生活的地方，那就是外界。這個不掘地，是從有情所
止處這個地方發了願，就從這個地方產生別解脫的功能。

所以說別解脫戒對有情、有情依處、有情止處都起了一個作用。所以這個不受
戒跟受戒兩個性質完全不同。不受戒你不做壞事，並沒有對有情、有情所依處、有
情所止處起發戒的作用，沒有保證不來侵犯他，不殺害他，只不過沒有那個機緣殺
他。所以說持戒之後，對一切有情、有情處都起一個特別的功能，絕對不殺害他、
不偷盜他東西等等，這個作用就大了。所以別解脫受了之後，跟不受的人不犯五條
戒，兩者的功德不可同日而語。有些人認為，「持戒很麻煩，犯了有戒罪，倒不如
我既不持戒，又不犯戒」，好像很高明。並不高明，你没有犯五條壞事，僅僅不犯
就完了，戒的功德一點也沒有。

從根本恒時，得靜慮無漏者：一、從根本得靜慮無漏戒；二、從恒時
得靜慮無漏戒。

靜慮律儀跟道共戒是怎麼得的呢？「一、從根本得靜慮無漏戒」，不是一切。
根本業道的時候，得靜慮律儀，加行、後起不發。定共戒、道共戒都是從根本上

得。「二、從恒時得」，從時間上來說，通三世，別解脫戒只有現在世的。所以說「從恒時得靜慮無漏戒」。

從根本者，謂從根本業道處，得定、道律儀。此二律儀，於定位中，唯有根本。定前定後，無此戒故，故無加行、後起位也。由定、道戒唯根本故，故得戒時，唯於根本起惡處得。別解脫戒，加行、後起，皆容有故，故於三處，皆發得戒。論云：若得靜慮、無漏律儀，應知但從根本業道。尚不從彼加行、後起，況從遮罪。已上論文。

「從根本者，謂從根本業道處，得定、道律儀」，定、道律儀，從根本地方得，不從加行，不從後起，什麼原因？

「此二律儀，於定位中，唯有根本，定前定後無此戒故」，靜慮的戒、道共戒，決定是得了定之後纔起來的，這是隨心轉戒。定心起，它們也起，一入定就是根本；定心沒有了，它們也沒有了。「故無加行、後起位也」，所以沒有加行、後起。

定共戒、道共戒是能起的律儀，能治一切惡的律儀。這個定共戒、道共戒，本身是根本的，所對治的惡也只能是根本的，加行、後起不對治。所以說，「故得戒時，唯於根本起惡處得」，得到定共戒、道共戒的時候，也是從對治的惡的根本方面得到，而與它的加行、後起不相干。能治的律儀是根本的，所治的惡處也是根本的、起戒的地方。

別解脫戒不一樣，「加行、後起，皆容有故」，因為別解脫戒是散心，它可以有加行，可以有後起，所以在加行、後起、根本三個方面都得戒。加行不做，也是別解脫戒的範圍；後起不做，也是別解脫戒的範圍；根本不做，當然更是別解脫戒的範圍。所以加行、後起、根本，三個都發別解脫戒，而定共律儀、道共律儀，只得根本的，這個有不同。

「論云：若得靜慮、無漏律儀，應知但從根本業道。尚不從彼加行後起，況從遮罪」，這是總結的話，引《俱舍論》的原文。假使你得到定共戒、道共戒，這是從根本業道裏邊發戒的，它尚且不從性罪的加行、後起處發戒，何況遮罪呢？遮罪是佛制纔有的罪，定共戒、道共戒不是佛制的，是從性罪上說，而且是根本的，所以沒有遮罪，這個跟別解脫戒不一樣。

第二從恒時得者恒謂三世也，謂從三世，發定、道戒。由定道戒，與心俱轉，謂戒俱心能緣三世，故心俱戒亦防三世。

第二個，從恒時得，從三世，不限於現在。別解脫戒從現在世得。「謂從三世，發定、道戒」，定道戒通三世，「由定道戒，與心俱轉」，心隨轉，「謂戒俱心能緣三世，故心俱戒亦防三世」，跟定共戒、道共戒同時生起的心（定心），能

夠緣三世；反過來，跟定心同時生起的定共、道共戒，也能對三世起作用，「防三世」，對三世都可以防止不起罪、不做罪，三世裏邊都有作用。

這句話，世親菩薩後來有一個補充。過去的、現在的已經起來了，用不着防了，真正防止，就是防未來。所以說定共戒、道共戒雖然是防三世，但過去已經起過，用不着防；現在也已經產生了作用，也用不着防，從真正具體作用上來說，真正要防的就是未來，未來不讓它生出來。

戒體的心能緣三世，跟心同時生起的戒也能防三世。

由上差別，應作四句。論云：第一句者，謂從現世，加行後起及諸遮罪。以現世故，得別解脫戒。加行等故，不得定道戒也。第二句者，謂從去來根本業道。由根本故，得定道戒。由去來故，不得別解脫戒也。第三句者，謂從現世根本業道。以現世故，得別解脫戒。是根本故，得定道戒也。第四句者，謂從去來加行後起。由去來故，無別解脫戒。加行等故，無定道戒也。

「由上差別，應作四句」，把定共戒、道共戒跟別解脫戒的差別做四料簡，使你對前面的差別更深入、更明白，界限分明。

「應作四句。論云：第一句者，謂從現世，加行後起及諸遮罪」，根據前面的差別，自己可以列出來。第一句，只得別解脫戒，不得定共、道共律儀。「從現世，加行後起及諸遮罪」，這個裏邊，從現在世，三種戒都可以有；但加行、後起、遮罪，這個只能是別解脫戒，定共戒、道共戒沒有。

第二句，只得定共、道共戒，不得別解脫戒。「謂從去來根本業道」，從過去、未來得戒，又從根本業道得戒。別解脫戒只從現在世得戒，過去、未來不通。過去、未來，又是根本業道得戒的，那只有定共戒、道共戒。

第三句，既得別解脫戒，也得定共、道共戒。從現在世，又是根本業道，別解脫戒、定共、道共戒都可以。「以現世故，得別解脫戒」，是根本故，也可以起定共、道共戒。

第四句，既不得別解脫戒，又不得定共、道共戒。「謂從去來加行後起」，過去、未來的加行、後起，中間略掉一個遮罪，從這地方起的，既不是別解脫戒，也不是定共戒、道共戒。謂「由去來故」，因為過去、未來的緣故，沒有別解脫戒；加行、後起、遮罪，那又沒有定共戒、道共戒，所以兩個都不是。

又論云：非於正得善律儀時，可定有現世惡業道等，是故應言從現處得，理實應言防護未來，定不應言防護過現。

世親菩薩把它們的差別講完之後，發表自己的意見。

「論云」，《俱舍論》裏說，「非於正得善律儀時，可定有現世惡業道等」，正在得到善律儀的時候，得了五戒、十戒、比丘戒的時候，不可能做那些惡業道。因為在得善律儀的時候，不可能有惡業道，做了惡業道就得不到善律儀。所以不會

在得戒的現在世造惡業道，「等」，等是加行、後起、遮罪等等。所以說，這兩個是矛盾的，那麼這應當怎麼說呢？「是故應言從現處得」，「從現」應該說「從現處」，加一個「處」字，那個毛病就没有了。

解云：此文是論主彈前第三第一句。謂正得善戒，豈有現世惡業道等。等取第一句中，加行、後起及遮罪也。彈已正言，是故應言從現處得。此意者，第一第三句應加處字，義即無妨。謂現在雖無業道等體，而有發業等處，故於業道等處發戒，義無妨也。若論發戒，有通三世，論其防罪，理應未來，遮不起故。過去已滅，現在已生，不可防也。

「解云：此文是論主彈前第三第一句」，前面第三第一句，他說有點毛病，應該要糾正一下。「謂正得善戒，豈有現世惡業道等」，你在得善戒的時候，不可能有惡業道。「等取第一句中，加行、後起及遮罪也。彈已正言」，指出他的錯誤以後，那該怎麼糾正呢？

「是故應言從現處得。此意者」，這個意思是什麼呢？第一、第三句裏邊，應該加一個處字，這個道理就對了。他說現在雖然是無業道等起，業道本身是没有，但是可以發業的處還是有的，「故於業道等處發戒，義無妨也」，所以說從現處得，這個話没有毛病，世親菩薩認為要加一個「處」。這個問題大家回去還要慢慢地思考。

「若論發戒，有通三世，論其防罪，理應未來，遮不起故」，發戒，定共戒、道共戒，對三世都發戒，過去的——法後得，現在的——法俱得，未來的——法前得，三世都可以發戒。但對防罪來說，前面說要防三世，這個話有毛病。你過去、現在的罪是不能防的，只能防止未來的不犯。所以說發戒可以通三世，防罪只能說防未來。你說防三世的罪，這個話又有毛病。

所以說，「論其防罪，理應未來，遮不起故」，對未來的罪，遮止它不起。「過去已滅，現在已生，不可防也」，過去的滅都滅掉了，現在的也已經生出來了，你防什麼呢？已沒什麼好防的。所以說，它這裏前面的一句話，「故心俱戒，亦防三世」，這個防，他說有問題。只能防未來，不能防三世。而發戒可以通三世。

這裏，世親菩薩指出兩點，一個是發戒地方，在善律儀的時候，不可能有惡業道等，在惡業道處是可以的。另外一個，這個心俱戒，就是定共戒、道共戒，防三世罪有語病，應當說防未來，而發戒是通三世。

從此第二，明有情支因者，論云：諸有獲得律儀不律儀，從一切有情支因有異不？此定有異。異相云何？頌曰：

律從諸有情 支因說不定 不律從一切 有情支非因

「從此第二，明有情支因者」，「支」是七支，「因」是受戒的心。這些有不同的地方。

「論云：諸有獲得律儀不律儀，從一切有情支因有異不」，那些得到律儀戒、不律儀戒的人，從一切有情，他的支、他的因，有沒有差別？支，七支，或者是四支；他的因，發的心，上、中、下，有沒有差別？

「此定有異」，回答，這個決定有異的。「異相云何」，不同在哪裏？

「頌曰：律從諸有情，支因說不定。不律從一切，有情支非因」，律儀是從一切有情發戒，它的支、因，不一定。不律儀也從一切有情發戒，但是非一切因。假使以上品心得了惡戒，以後做了什麼壞事，上品、中品、下品，還是上品惡戒。如果以下品心發的惡戒，後來用上品的心做壞事，成就一個上品的處中無表，上品的業道是有的，但是這個惡戒還是原來的下品，這個不改的。所以說它的因不是一切的，哪個心得的不律儀，哪個心得到的，就是哪一品的。

釋曰：律從諸有情者，從一切有情發律儀故。以於一切有情住善意樂，方發律儀，異則不然，以惡意樂不全息故。

「釋曰：律從諸有情者，從一切有情發律儀故」，從一切有情發律儀。持戒是以一切有情為對象的。不殺生就是一切有情都不殺，不能說某些人殺，某些人不殺。經常聽到有些人說，「對什麼什麼人我都可以好，而這個人是怨家，我不能夠對他持戒，不能夠對他發菩提心」，這樣，根本不發戒，也不能發菩提心。盡法界的有情，只要一個不包進去，菩提心就起不來。菩提心是不能簡別一個的，持戒也一樣的，你說別的有情我都不殺，只有這個人非殺不可，那是不行的。「以於一切有情住善意樂，方發律儀，異則不然」，對一切有情起好的意樂心，沒有例外的，這個纔生律儀，律儀有功德的原因也在這裏。

一般人的不殺，是沒有看到恨的東西，這一天你沒有殺，也沒有做其他壞事，好像你也持了五戒，實際上，這與持戒不一樣。受戒是有善的意樂心，對一切有情發誓，絕對不傷害他們；不受戒就根本沒有發誓，當碰到惡的、你恨的，你還會殺它，現在不過是沒有那個緣，沒有殺而已，兩個是差得很遠的。所以說對一切有情住了善的意樂心，不去侵犯他，不去偷他的，不去搶他的，那麼纔發律儀。只要還有一點例外，不是於一切有情住善意樂的話，就不發律儀。「以惡意樂不全息故」，你不是對一切有情起善的意樂，還有一個例外，那你惡的心沒有全部息下去，這樣律儀就不能產生了。所以律儀的對象決定是一切有情。

支因說不定者，支謂七支，因謂受戒心。支不定者，有從一切支得，謂苾芻戒；有從四支得，謂勤策等戒。因不定者，謂下、中、上心不俱起故。或有住戒非一切因，謂或下心、或中、或上，受近住、近事、勤策戒。或有住戒由一切因，謂以下心受近事戒，後起中心受勤策戒，後起上心受苾芻戒，具此三心，名一切因。

「支因說不定」，但是支、因不一定，支是七支，身口七支，因是受戒的心。

「支不定者」，律儀的支不同，「從一切支得」，如比丘戒，把身三、口四一切犯的東西都止掉了，一切支得。有的從四支得，勤策、近事，這些戒略一點，沒有開得那麼廣，只說了四支，身三、口一，即殺、盜、姪、妄，所以說支不定。

「因不定者，謂下、中、上心不俱起故」，起了下品的心，不會起中品的；起了上品的心，不會起下品的。這三個心不會一次起來。

「或有住戒非一切因，謂或下心、或中、或上，受近住、近事、勤策戒」，一個人前後分別受了近住戒、近事戒、勤策戒，如果受每一種戒的時候都是以下心，那住戒就是非一切因，或者全部是以中品心，或者全部以上品心，住戒都是非一切因。

「或有住戒由一切因，謂以下心受近事戒，後起中心受勤策戒，後起上心受苾芻戒，具此三心，名一切因」，另一種情況，比如以下品的心受近事戒，以中品的心受勤策戒，以上品的心受比丘戒，這就有了一切因。他身上有近事戒，有勤策戒，又有比丘戒，下品的、中品的、上品的都有，這就是一切因。但是一切因，也是分開的，某個戒是上品，某個戒下品，只不過他身上同時具足這三品。「具此三心，名一切因」，當一個比丘身上，這三個因都有，叫一切因。

論云：若人不作五種定限，方可受得別解脫戒，謂有情、支、處、時、緣定。

「論云：若人不作五種定限，方可受得別解脫戒」，前面說的要對一切有情，這是一個條件，你要得到別解脫戒，不能有五個定限，如果有，就得不到別解脫戒。哪五種定限呢？「謂有情、支、處、時、緣」。

〔表四 - 九：五種定限〕

| | | | | |
|------|---|-----|----|----------------|
| 五種定限 | { | 有情定 | —— | 念我唯於某類有情，當離殺等 |
| | | 支定 | —— | 念我唯於某律儀支，能持不犯 |
| | | 處定 | —— | 念我唯於某類方域，當離殺等 |
| | | 時定 | —— | 念我唯於某日月等時，能離殺等 |
| | | 緣定 | —— | 念我唯除鬥戰等緣，能離殺等 |

有情定者，念我唯於某類有情，當離殺等。

什麼叫有情的定限呢？「念我唯於某類有情，當離殺等」，有情裏邊起定限，有一些有情我是不殺的，但是某些有情要殺的。某些外道，他們的戒條說人是不能殺的，但是有些動物是上帝造給他們吃的，可以殺。某一些可以殺，某一些不能殺，這個有定限，這樣不發律儀。

所以說，儘管外道有很多的善事，但不發律儀。要發律儀，決定是遍一切有情，什麼都不殺。有的人說，我不殺牛馬這些，它們是給人做事情的，但是豬要殺，豬又不做事情，一天到晚吃了睡，不殺它殺哪個？你有這個定限就不行。也有的人說，養的家禽我不殺，林子裏的野獸要殺的，這也不對。有的說大的野獸不殺，小的蟲蟲沒有關係，這個也不對。反正殺戒，是一切有情都不殺，纔能發律儀。如果有定限，某些要殺，某些不殺，那就不發律儀。

言支定者，念我唯於某律儀支，能持不犯。

第二，支不能有定限。什麼叫支定限，他說「我唯於某律儀支，能持不犯」，比如說受戒，「這幾條，我是可以不犯的，還有兩條不行，我非犯不可」，這個不發戒。除了近事戒，可以暫時學幾條，其他的比丘戒、近住戒、沙彌戒等等，你說我受三條，不受幾條，那個不行，必須要全部受。如果你開始的心就這麼說，你說比丘戒裏二百五十條，只能受二百條，另外五十條不持的，這樣不發戒。這是支分不能有定限。

《百喻經》裏有個公案，有一個牧牛的人，他有二百五十條牛，去放牛的時候，有一頭牛被老虎吃了，他說我本來二百五十條是完整的，現在這頭牛死了，不全了，就把牛趕到一個地方全部殺掉了。這個是比喻，二百五十條戒，你犯了一條，可以懺悔，還有二百四十九條還在的。你說犯了一條，反正破戒了，算了算了，全部不要了，一下子破完了。這個你不是很愚癡嗎？

那麼這裏說，你某些戒能持，只要說一條不能持，這就不行。有些人經常會說這個話，他自以為很聰明、很有見解，好像也很老實，他說這些戒我都能持，就是這一條我不能持。這樣，不發律儀，哪怕二百五十條戒，你受二百四十九，一條不受，不發律儀。這是支分的問題。

言處定者，念我唯於某類方域，當離殺等。

還有處定，「念我唯於其類方域，當離殺等」，處所定，他說：「在某些地方，我可以不殺的，離開了這些地方，要殺的。」比如說在城市裏我不殺的，跑在山裏邊，那些野生的動物我要殺的；或者是自己國家的人不殺，其他國家的人，我要殺的等等，這些都不能，處所不能定限。

言時定者，念我唯於某日月等時，能離殺等。

時定，「念我唯於某日月等時，能離殺等」，比如說，佛的聖誕日，或者是他自己認為什麼好的日子，這些時候，他可以不可以不殺，那麼其他的時候，他要殺的。這一類有時間條件的也不行，不能發律儀。

言緣定者，念我唯除鬥戰等緣，能離殺等。

「言緣定者，念我唯除鬥戰等緣，能離殺等」，緣就是因緣。在某些因緣下可以不殺，但是某些因緣來了就要殺，這個也不行。舉個例，平時都可以不殺，打起仗來非殺不可。這樣子也不能發戒。

若作五種定限受者，不得律儀，但得律儀相似妙行。

所以時間定，緣定，地方定，這些情況都不能發戒。所以，「若作五種定限受者，不得律儀」，你受戒的時候，心裏邊有這些那些定限的，有一種分別的，不發律儀的。所以受戒的時候，應沒有條件地把每一條戒持到底。假使你心裏有一個條件，不發戒，這個受戒的時候要注意。

你們有些要受比丘戒的，受的時候千萬記住，第一發心要上品，發菩提心，度衆生，要住持正法。如果你發一個心，就是自己出離，這個太小了，自了漢的心，這是小乘心。還有，不要有定限，這五個定限都不能有，隨便有一個定限，那就不得律儀，不發戒。所以說得戒很不容易，戒師不殊勝、不如法，就不得戒。你的問答羯磨詞錯了，不得戒。自己心裏沒有正念作意，聽不清楚，不得戒。各式各樣條件很多，有五種定限也不得戒。不得戒，但好事還是做了一些，一點都沒有好處嗎？也不是。「但得律儀相似妙行」，跟律儀相近的妙行還是有。

這是律儀戒，它是從一切有情發戒，它的支分，就是七支、四支不一定，因也不一定。

不律從一切，有情支非因者，謂不律儀，從一切有情得，心擬遍殺諸有情故。從一切支得，謂不律儀，具一切支，身三口四，皆造惡故。非因者，非一切因，下品等心，不俱起故。

不律儀就是惡戒，從一切有情支非因，不律儀，也對一切有情得。「心擬遍殺諸有情故」，第一是對一切有情來說，都是起這個惡律儀，他要殺的話，一切有情沒有揀擇的，都可以殺。

「從一切支得」，不律儀沒有支分差別的，凡是身三口四，他都會造惡。

「非因者，非一切因，下品等心，不俱起故」，它不會是一切因的，因為上品的心起了，下品、中品都不會起，起了下品的，也不會起中品、上品，所以說因不是一切的，「下品等心，不俱起故」。

問：如屠羊等不律儀人，於一生中，不與不取；於已妻妾，住知足心；啞不能言，無語四過。如何於彼具一切支？

「問：如屠羊等不律儀人」，這個不律儀舉個例子，先舉個殺羊的。「於一生中，不與不取」，這是經部跟有部一大辯論。這裏他取了一部分，在《俱舍論》裏邊還有很多。現在舉個例問難，你說惡律儀是一切有情都要殺的，七支都全的，那假使一個殺羊的人，他是有不律儀的，你說他是一切支，對一切有情都有惡心的，

他一生中却是「不與不取」，不偷東西的，這很可能的。殺羊的人，却不偷東西，這是有的。「於己妻妾，住知足心」，對自己的妻子，他也知足，沒有去外邊搞邪淫。「啞不能言」，你說他會有口四惡，誑語、惡口等等，而他是啞巴，既不能罵人，又不能打誑語等，身語七支當中，他只有一個殺羊，其他的幾支都沒有犯，「如何於彼具一切支」，怎麼說一切支呢？

答：彼遍損善阿世耶故阿世耶，此云意樂也。雖啞不言，以手指揮，而身表語所欲說義，故得具支。若不要期盡壽，及不具支，兼不遍有情者，但得處中惡，不名不律儀。

「答」，看有部怎麼答。「彼遍損善阿世耶故」，他善的意樂心已經損壞了。「雖啞不言，以手指揮，而身表語所欲說義，故得具支」，他雖然是啞巴不說話，他手可以打手勢，他的身體做的事情，都可以表示他的語，身體也可以代表說話的意思，這樣口四惡還是算做的，所以說還是具支。

「若不要期盡壽，及不具支，兼不遍有情者，但得處中惡，不名不律儀」，照經部你這麼說，如果他不是要期盡形壽殺羊的（要期即自己發願），或者不具支的，殺是要做的，盜淫誑語是不做的，「兼不遍有情」，不是殺一切有情，那麼這個情況，不叫不律儀，只能叫處中的惡的律儀。因為不律儀決定是要對一切有情都起惡的意樂心，也一切支都具足，而且要盡形壽幹的。

這裏邊，經部、有部辯論很多^①，有一些很有意思。看起來，世親菩薩是偏重於經部的。他這麼說的，如果不律儀的人，殺心遍一切有情，但那些殺羊的人，他對自己的妻子、兒女、父母不會殺，有些惡律儀的人，乃至於致命因緣，他還不會殺他的孩子、妻子，怎麼說他遍一切有情都起那個惡律儀，都有殺心呢？

有部怎麼答呢？他說，「由彼至親，若為羊等，於彼也有損害心」，這個話是現世，假使下一輩子，他的孩子或者是妻子做了羊，他一樣殺。所以說，現世雖然是不殺，下輩子還是會殺，這是有部的說法。

但是經部又反問，「彼至親現非羊等，如何於彼可有害心」，現在你明明知道他是你的至親，他又不是羊，你怎麼好說對他有害心呢？你說他將來作了羊有害心，現在他不是羊，有什麼害心？律儀是遍行都不殺，你說惡律儀，遍一切有情都要殺，把他的獨生子都包在裏邊，這是有問題的。他說變個羊之後，同樣殺，但是他現世不是羊，你殺不殺呢？

這裏邊辯論很多，總的來說，世親菩薩傾向於經部。下邊我們不再舉那麼多了，你們自己要歡喜看的，可以去圖書館裏借《俱舍論》，其他的書暫時不要借。

^①《俱舍論》卷十五：「非屠羊等不律儀人於已至親有損害意，乃至為救自身命緣亦不欲殺，如何可說普於一切得不律儀？由彼至親若為羊等於彼亦可有損害心。既知至親現非羊等，如何於彼可有害心？又聖必無作羊等理，如何於彼得不律儀？若觀未來羊等自體，於現相續得不律儀，是則羊等於未來世亦有至親及聖自體，於彼決定無損害心，是則應觀未來自體，不於現在得不律儀。於羊等現身既有害意，如何不於彼得不律儀？於母等現身既無害意，如何亦於彼得不律儀？於等事中應求異理。」

這裏提一下，海公上師爲什麼得大成就？他到中國藏地去親近祖師，主要學的，教理方面《現觀莊嚴論》是重點，得了這個，一通百通，其他都能夠旁通。他學《現觀》學了好多年，大概六、七年之久。第一次進藏是學《現觀》爲主的，先學教理。海公上師過去是做軍官的，四川劉湘、劉文輝那些大軍閥都是他的同僚，所以他去的時候帶了很多綢緞、金銀、供品，同時也帶了一部藏經進藏。到了康薩仁波切那裏之後，按一般想法，他以爲要學法當然是參考書越多越好，一部藏經全部帶去了。結果到祖師那裏，跟他學《現觀》。祖師說參考書兩本夠了，《小品般若》《摩訶般若》兩本拿出來，其餘的鎖起來。如果東看西看的，反而把真要學的耽擱了，這是學習的方法，我們也這樣做。

不要說我們小氣，圖書館封起來。與《俱舍》有關的書，你儘管去借。沒有關係的，希望你們暫時不要看。因爲你正在學《俱舍》，就像打鐵，這塊鐵燒紅了，你不去打，另外拿一塊冷鐵去打，氣力費了很多，冷鐵又打不成一個器，而這塊熱鐵却冷掉了，可惜了。所以學法要專，有一定的道理。世間上的學問也是，大學裏的分科就分得很細、很專。我們學佛法，當然也要有重點，一門深入，然後一通百通。

依經部宗，隨所期限，支具不具，於諸有情，遍與不遍，皆得不律儀。近事戒亦然，隨受多少，皆得戒也。唯除八戒，以時促故，要須具支，及遍有情，方發戒也。

「依經部宗，隨所期限，支具不具，於諸有情，遍與不遍，皆得不律儀」，經部的說法，不管你是不是盡形壽，也不管七支具不具足，一切有情是不是全部要殺，都可以得不律儀，他認爲有部說得太絕對化了，裏邊有矛盾。你說一切有情都殺的纔叫不律儀，那麼你孩子殺不殺？你說孩子下一輩子做了羊要殺，那他不做羊呢？他現在不是羊，你殺不殺呢？你說一切有情都要殺的話，那就包括你的孩子也在裏邊了。所以說，經部的看法是要比較寬一點，他說不管是不是盡形壽，七支具不具，有情遍不遍，都可以發不律儀。

「近事戒亦然，隨受多少，皆得戒也」，從善的來說，居士戒同樣，你能受多少，都發近事戒，這是經部的主張。有部說近事戒，一受三歸，體都全了，並不是受一條兩條的。經部說不管你受一條、兩條、三條、五條都能發戒。這是一個體系的，講律儀如此，講不律儀也是如此。近事戒跟不律儀同樣，都可以遍不遍，支分也可以一條、兩條，這是經部的主張。

「唯除八戒」，八戒却不行。爲什麼？「以時促故，要須具支，及遍有情，方發戒也」，八關齋戒，只有一天一夜，不能說可以不具支、可以不遍有情，一天一夜的學習，那就是要完整，這樣子纔發戒。

不律儀者，謂諸屠羊、屠鷄、屠豬、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗、置殭、惡王、典刑、罰人、聽察、斷罪等人。言縛龍者，謂以咒術，繫縛龍蛇，戲樂求物，以自存活。煮狗者，西國惡旃陀羅人，呼為煮狗；或可煮狗以充所食。聽察者，謂御史等。斷罪者，謂大理等。

「不律儀者」，什麼叫不律儀？這裏再仔細講一下。「謂諸屠羊、屠鷄、屠豬、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗、置殭、惡王、典刑、罰人、聽察、斷罪等人」，這些都是惡律儀。殺豬、殺羊、殺鷄、殺狗的，大家都知道是不好的。捕魚、捕鳥、打獵的，這也是不好的職業。還有犯法的，劫盜、強盜。魁膾，劊子手，是殺人的。典獄，典獄官，要關人的。「言縛龍者，謂以咒術，繫縛龍蛇，戲樂求物，以自存活」。縛龍，有些古印度人用咒把蛇、龍啊，抓起來，並能使喚它們，做各式各樣的表演來取錢活命的。

「煮狗者，西國惡旃陀羅人」，還有煮狗^①，在印度是罵人的話，是指最下賤的那些人，「或可煮狗以充所食」，或者他自己煮狗來吃。古印度四個階級，最低的低賤到什麼程度呢？如果其他的三個階層的人在走路，你踩了他們的影子，就可以把你殺死，這個以前是很可怕的。

據說以前印度四個階級等級很森嚴。甘地在印度鬧革命的時候，他主張平等，他主張一切有情都可以去教堂裏邊、寺院裏邊，而婆羅門主教却禁止旃陀羅進他的廟，這樣子僵持不息，甘地就絕食，不吃東西。甘地是一個不抵抗主義者，主張一切都由和平方式解決，他不用暴力的。因為這件事情僵持不下，他就不吃飯，因為他是一個領袖，整個印度就震動了。這個壓力很大，婆羅門主教也感到壓力很大，他也來個不吃飯，兩個一起不吃飯。因為甘地是經常不吃飯，政治上有什麼事情解決不了，他就不吃飯，一天不吃飯，兩天不吃飯，一個星期，整個印度都鬧起來了。那個時候印度是英國人管的，英國人只好讓步。甘地絕食這個本事已經練得很好了，那個婆羅門主教却不行了，甘地可以三個星期不吃飯，他一個星期就死掉了。結果，後來就開放了。婆羅門教堂，一切等級的人都能進去。這是以前的一個事情。

這裏「聽察」是什麼呢？「謂御史等」。「斷罪」，是「大理」等。這些都是判刑的官。這些判罪的官也屬於不好的職業，有惡律儀的。一般認為做法官之類，好像是很了不得，在佛教看起來却是不律儀的。還有惡王，惡王就是殘酷的、非法治國的王，像以前秦始皇那類，都是屬於不律儀的範圍。這一類人，他身上都有不律儀、惡戒。

^① 《光記》卷十五：「言煮狗者，謂旃荼羅等諸猥惡人，造諸惡類，西國呼為煮狗人，非常煮狗，或可煮狗以充所食，西方汗狗，故以標名。」

從此第三，明得惡處中。論云：已說從彼得不律儀。得不律儀及餘無表，云何方便？未說當說餘無表者，謂處中也。頌曰：

諸得不律儀 由作及誓受 得所餘無表 由田受重行

〔表四 - 一〇：得不律儀〕

| | | | | |
|------|---|----|----|--|
| 得不律儀 | ┌ | 由作 | —— | 謂生在不律儀家，初作殺等，起加行時，便發惡戒 |
| | | 由誓 | —— | 謂生餘家，爲活命故，懷殺害心，便作誓言：我從今日乃至命終，當作如是事業，養活自身。起誓心時，便發惡戒 |

釋曰：上兩句，得惡戒方便；下兩句，得處中方便。得不律儀，由二種因：一者由作，二者由誓受。

「從此第三，明得惡處中」，惡律儀跟處中無表如何得？「論云：已說從彼得不律儀，得不律儀及餘無表，云何方便？未說當說」，前面已經順便說了一些，得不律儀的支、因以及和有情的關係，現在要說怎麼得不律儀和處中無表。

「頌曰：諸得不律儀，由作及誓受，得所餘無表，由田受重行」，得不律儀，「由作」，或者「誓受」。得處中無表，「由田受重行」，田，對方福田是重的，或者「受」，自己起的誓願是重的，都可以發處中無表。

「釋曰：上兩句，得惡戒方便」，上兩句是得惡戒的方便，下兩句得處中無表的方便。「得不律儀，由二種因：一者由作，二者由誓受」，一個由作，一個是由誓受。

由作者，謂彼生在不律儀家，初作殺等，起加行時，便發惡戒。謂生屠家，少小見殺，起誓心輕，不發惡戒，要作殺等，得不律儀。

怎麼叫「由作」呢？「謂彼生在不律儀家，初作殺等，起加行時，便發惡戒」，生在不律儀家庭（世間的那些職業），開始操作那個職業，纔起加行的時候，惡戒就起了。具體說，「謂生屠家」，假使生在殺豬殺羊的家裏，「少小見殺，起誓心輕，不發惡戒」，年紀小的時候，看他父母在殺，這個時候，他沒有發很重的誓心，這個時候不發惡戒，等到他長大一點了，他要繼承他父母的工作，操這個職業，親手要去殺、一開始加行的時候，惡律儀就生起來了。這是由作而生起，只要起加行，就產生不律儀。

二、由誓者，謂生餘家，爲活命故，懷殺害心，便發誓言：我從今日，乃至命終，謂我當作如是事業養活自身。起誓心時，便發惡戒。謂生餘家，少小已來，未曾見殺，誓心必重，故發惡戒。

第二個「由誓」，要發誓。「謂生餘家，為活命故，懷殺害心，便發誓言：我從今日，乃至命終，謂我當作如是事業養活自身。起誓心時，便發惡戒」，這不是生在那些惡律儀家庭，生在其他人家的，但是他為了自己的活命，要做殺害的事情，比如殺豬殺羊等，他發一個誓願，從現在開始，乃至命終，這一輩子都是靠這個職業來謀生。當他發願的時候，惡戒就起了。具體說，他生在「餘家」，不是那些不律儀家。「少小已來，未曾見殺」，從小沒有見過殺，因為從來沒有見過殺，這次要殺了，那要起極大的殷重心纔能做得起來，輕輕的心是做不起的，所以說他一發誓，決定要殺的時候，這個誓心決定重，那個時候就發惡戒，只要發個誓心就起惡戒。不一定要開始殺，在殺之前發了誓願，惡戒就起，跟前面不一樣。前面生在不律儀家庭，看殺看慣了，「起誓心輕」，這個力量很輕，所以要做的時候纔起惡戒。

所以惡戒總有兩種，一個是親自作的時候生惡戒，一個是發了誓言的時候起惡戒。

得所餘無表者，餘謂餘處中無表也。由田受重行者，得處中因也。一者由田，謂於如是諸福田所，施園林等，彼施無表，初施便生。二者由受，謂自誓言，若未禮佛，不先食等，於其齋日，誓常施食，但起誓心，便發無表。三者由作，謂起如是殷重作意，行善行惡，便發無表。由此三因，得餘無表。

〔表四 - 一一：得處中無表〕

| | | |
|-------|----|------------------------------------|
| 得處中無表 | 由田 | 謂於如是福田所，施園林等，彼施無表，初施便生 |
| | 由受 | 謂自誓言，若未禮佛，不先食等，於其齋日，誓常施食，但起誓心，便發無表 |
| | 由作 | 謂起如是殷重作意，行善行惡，便發無表 |

「得所餘無表者，餘謂餘處中無表也」，得處中無表，由什麼原因，什麼方便？「由田受重行」。

第一由田，「謂於如是諸福田所，施園林等，彼施無表，初施便生」，這個田，福田是說父母，或者是三寶，這是培福的地方，你只要對這樣的境，布施園林、供養其他東西，因為對方的田殊勝，一開始布施供養的時候，就有處中無表產生。

第二由受，自己發誓。舉個喻，「謂自誓言：若未禮佛，不先食等」，早上起來，不拜佛是不吃早飯的；或者有這個誓言，「於其齋日」，在齋日，六齋、八

齋，「誓常施食」，在這一天要去街上布施飲食的，只要誓心一起，這無表就起了。

第三由作，「謂起如是殷重作意，行善行惡，便發無表」，他自己起一個殷重的心，一定要做這個好事，或者做那個壞事，這個時候，「殷重作意」，起無表色。因為無表色的起，決定要力量比較大的，一個是對方的田重，一個是自己發誓言，一個是自己起的作意重，這就可以產生無表。

「由此三因，得餘無表」，由田、受、作，這三個都是重的，可以產生處中無表色。

此下大文第四，明捨差別。就中：一、捨別解脫，二、捨定道戒，三、捨不律儀，四、捨處中，五、捨諸非色。

「此下大文第四，明捨差別」，第一個，別解脫戒如何捨？第二個，定、道戒如何捨？第三個，捨不律儀如何捨？第四個，處中無表如何捨？最後一個，捨諸非色。

此下第一，明捨別解脫。論云：如是已說得律儀等。捨律儀等，未說當說。且初，云何捨別解脫戒？頌曰：

捨別解調伏 由故捨命終 及二形俱生 斷善根夜盡
有說由犯重 餘說由法滅 迦濕彌羅說 犯二如負財

〔表四 - 一二：捨戒因緣〕

| | | | |
|------|-------|----|--|
| 捨戒因緣 | 由故捨 | —— | 須具三緣：一、由意樂，厭戒心故 二、對有解人，相領解故 三、發有表業，謂陳捨辭，違受表故 |
| | 由命終緣 | —— | 戒依身得，所依捨時，戒隨捨故 |
| | 由二形俱生 | - | 謂男女根生，由所依變，心隨變故；又二形人，非戒依故 |
| | 由斷善根 | —— | 戒依心發，善心既斷，戒亦隨捨 |
| | 由夜盡 | —— | 唯近住戒，戒期限過故捨 |

「此下第一，明捨別解脫。論云：如是已說得律儀等」，別解脫律儀、定共律儀、道共律儀、不律儀跟處中無表，得的方便講完了，下邊講如何捨。「捨律儀等，未說當說」，如何捨律儀等？「等」，就是不律儀之類的。「且初」，先說別解脫，「云何捨別解脫戒」。

「頌曰：捨別解調伏，由故捨命終，及二形俱生，斷善根夜盡。有說由犯重，餘說由法滅，迦濕彌羅說，犯二如負財」，這是捨別解脫的一些條件。

第一，故捨，蓄意要捨，自己安心捨的。第二，命終捨戒，因為別解脫戒是盡形壽的，命完了，戒也沒有了。第三，二形俱生。假使他的根有變化，成了二形人，這個戒也沒有了，二形不能得戒。另外一個是斷善根，善根是一切戒的根本，善根都斷掉了，那上邊的戒當然就沒有了。第四，夜盡，八關齋戒，一天一夜過了之後，那就捨戒。

下邊是一些不同的說法，「有說由犯重」，經部師認為犯了根本戒之後，也就捨戒。「餘說由法滅」，另外一部，法密部認為到法滅盡的時候，戒體也就沒有了。「迦濕彌羅說，犯二如負財」，迦濕彌羅就是有部，他們的說法跟經部不一樣。經部跟四分律一樣，犯了一個根本戒，戒體就沒有了。而迦濕彌羅有部認為，犯了根本戒之後，戒體還在，但是犯了大罪，「如負財」，等於說有錢的人，錢固然還有，但是他另外欠了一筆大債，戒體沒有捨完，這是有部跟經部不同。

釋曰：前四句有宗，第五句經部，第六句法密宗，後兩句有宗通難。

「釋曰：前四句有宗，第五句經部，第六句法密宗」，前面四句是有部的說法，戒如何捨。第五句「有說由犯重」，是經部的說法。第六句，法密部的說法。最後兩句，有宗通難。有部宗要解釋，犯了根本之後，到底有沒有戒。

言調伏者，意顯律儀，由此能令根調伏故。除近住戒，所餘律儀，由四緣捨。一、由故捨者，須具三緣：一、由意樂，厭戒心故；二、對有解人，相領解故；三、發有表業，謂陳捨辭，違受表故。

先說「捨別解調伏」，調伏就是戒，就是律儀。「由此能令根調伏故」，所謂律儀能使人不做壞事，使根調伏，根能夠調柔聽話，不隨煩惱轉，也叫調伏。

「除近住戒，所餘律儀，由四緣捨」，近住戒由五緣捨，除此之外，其他七種戒，由四個條件，即四個緣捨戒。哪四個緣？

「一、由故捨者，須具三緣」，故捨就是你安心捨戒，自己願意捨戒的，但是這個捨戒，不是隨便就捨得了的，有三個因緣。

第一，「由意樂，厭戒心故」，自己心裏不願意持戒，有厭戒心，心裏討厭這個事情，這是一個重要條件。如果強迫你的，你心裏並沒有捨，那也條件不具。在有的時候，強迫大家說捨戒、捨戒，還要居士喊口號。那時當然你不喊也可以，你抓個手舉在那裏，嘴裏念一個南無阿彌陀佛，他也不知你說啥東西。你心裏不想捨，就算是嘴裏喊了，也不算捨戒。

第二，「對有解人，相領解故」，你要捨戒，決定要對人說。有的人說要對他的戒師說，這不一定。只要是能懂你的話的人，你對他說捨戒了，他聽懂了，那就行了，不一定要向受戒的師父去說。

第三，「發有表業」，決定要自己說，要現出那個樣子來，有表業。「謂陳捨辭」，自己要說捨戒的話，如果你不說，那也不行。這三個條件裏邊，少一個，捨戒的因緣就不具足。「謂陳捨辭」，自己說捨的話。「違受表故」，受戒的時候，自己說，能持、能持，要受戒；現在你要捨戒的時候，自己也要說自己捨戒。這兩個，一個是要受，一個是要捨，跟那個受的表業相違背的，這樣子說之後，就把那個衝掉了。否則的話，那個影響還消滅不了。

三緣有闕，捨戒不成。非唯起心，謂在夢中，捨不成故；非唯起表，癡狂心等，不成捨故；非唯此二，對傍生等，捨不成故。故具此三，方成故捨。

「三緣有闕，捨戒不成」，三個緣缺一個，就捨不了戒。所以有的人，他還俗了，如果你捨戒的手續沒有做，成了家，那就犯根本大戒，一定要捨了戒之後纔行。那捨了戒之後，這些就不犯了。普通在家人，只要不犯邪淫，不算犯戒。這裏邊說，三個緣一定要具足。

「非唯起心，謂在夢中，捨不成故」，單是起個心念頭，不能叫捨。假使做夢，在夢裏說捨戒了，人家也不知道，這不能算捨。

「非唯起表，癡狂心等」，單是說「要捨戒、要捨戒」這個話，心裏沒有那個事，也沒有人聽懂你的話，那也不算捨。舉個例，癡狂心，他發狂了，有神經病，他自己說捨戒捨戒，這個也不算捨。因為他心裏對捨戒這個事情根本就糊裏糊塗的，不算捨。

「非唯此二，對傍生等，捨不成故」，「此二」，一是要起心，一是要說捨戒的話。不僅要有這兩個條件，假使說捨戒的話，對方不懂，「對傍生等」，對一條狗說捨戒，它不懂你說什麼話；或者對一個外國人說，他聽不懂，那也不能算捨戒。一定要對方理解，纔能算捨戒。

「故具此三，方成故捨」，這三個條件具足，纔算捨戒，「成故捨」。一般的人，儘量不要捨戒。但萬一碰到違緣的情況，有些人要還俗，那麼捨戒的手續一定要辦夠。不要糊裏糊塗，戒還沒有捨，你就成了家，不得了。捨了之後，問題不大，將來還可以重新出家，但能夠不捨最好。

我們以前在溫州，有臺灣的居士來了，第一句話就是：捨過戒沒有？他們幾個問你捨過戒沒有，你說沒有捨過，他們就恭敬得很。捨過戒，他對你就不大恭敬了。不捨戒的人，畢竟是好一點。

二、由命終者，戒依身得，所依捨時，戒隨捨故。

第二，「由命終」。「戒依身得，所依捨時，戒隨捨故」，你得戒的時候，就靠你這個身得的，你發的願也是盡形壽，所以這個所依身捨掉的時候，這個戒也就沒有了。

三、由二形俱生者，謂男女根生，由所依變，心隨變故，又二形人，非戒依故。

第三，「由二形俱生」，二形就是男女根，他換了形，成了一個二形人。「由所依變，心隨變故」，所依的身體變掉了，那麼心也變掉了。

「又二形人，非戒依故」，二形身不是戒所依的體，所以說，成了二形之後，戒體就沒有了。二形人不能受戒，這個很重要。所以真正受大戒的時候，照原來的規矩，要查看的，如果是二形或根支不具的，不能受戒。現在是變通辦法，就是問，自己老實說，沒有那些情況的可以受。但是這裏也不可避免有的人打妄語。當然男根不具也不得戒，二形當然更不行。

四、由斷善根者，戒依心發，善心既斷，戒亦隨捨。

第四，「由斷善根者，戒依心發，善心既斷，戒亦隨捨」，戒重點是根據自己的發心，是從善心上發的戒。善根斷掉了，這個根子抽掉了，戒體也就沒有了。

斷善根怎麼斷呢？上品的邪見，就是撥無因果。如果起了上品邪見的話，斷了善根，那什麼戒都沒有了。

五、由夜盡者，戒期限過故。

第五，「由夜盡」，戒體的期限已經過掉，八關齋戒是一日一夜，一日一夜過掉了之後，這個戒也捨了。所以說八關齋戒每天要受，因為戒的期限只有一天一夜。如果再要受的話，重新又來。近住戒是一個特殊的，其他的戒都是盡形壽，由前面四個緣捨；近住戒，要再加一個緣，一晝夜過了，就捨。

捨近住戒，由上五緣，所餘律儀，唯由四緣捨，謂除夜盡。總論別解脫由五緣捨。

「捨近住戒，由上五緣，所餘律儀，唯由四緣捨」，捨近住戒由上五緣。「所餘律儀，唯由四緣」，其他的律儀只由四個緣捨。「謂除夜盡」，除開最後一個夜盡。這個《俱舍》的文字，對於標點大家可以留意，基本上四個字一點，前文「戒期限過故」，「故」是虛詞，多一個字。「捨近住戒，由上五緣，所餘律儀，唯由四緣捨」，一般都是四個字，有的時候加一個字。

「總論別解脫，由五緣捨」，總的來說，別解脫戒由五個緣捨，故捨、命終、二形生、斷善根，八關齋戒再加一個夜盡。

下邊是各部派的不同說法，也廣列了一下。

有說由犯重者，經部師云，於四重禁，若隨犯一，亦捨勤策及苾芻戒。

「有說由犯重」，這個四分律也有，犯了根本戒就捨戒，戒體就没有了。經部師也這麼說的，「經部師云，於四重禁，若隨犯一，亦捨勤策及苾芻戒」，不但是比丘，沙彌也是，根本戒一犯，就驅擯。勤策戒也好，比丘戒也好，殺盜婬妄四個重禁，隨犯一個，戒體就没有了。這是經部的說法，跟四分律是相同的。

餘說由法滅者，法密部宗，正法滅時，捨別解脫戒。以法滅時，一切學處、結界、羯磨皆止息故。

「餘說由法滅者」，這是法密部的說法，「正法滅時」，正法滅盡的時候，別解脫戒的戒體也没有了。正法滅掉之後，比丘也不成爲比丘了。一方面是「一切學處、結界、羯磨皆止息故」，所謂法滅，一切學處（戒）、結界、羯磨等法都消滅了，戒體也没有了。世親論主對此有看法，下邊廣說。

犯二如負財者，薩婆多宗，釋犯重不捨戒也。所以然者，非犯一邊，一切律儀，應遍捨故。如犯僧殘等，亦不捨戒也。然有二名，謂持犯戒，如有財者，負他債時，名爲富人及負債者，犯戒亦爾。若於所犯發露悔除，名具尸羅，不名犯戒，如還債者但名富人。

「犯二如負財」，這是有部跟經部看法不一樣。「薩婆多宗，釋犯重不捨戒也」，有部認爲犯了根本戒並沒有把戒體捨掉，只不過是犯了一個大戒。

「所以然者」，爲什麼？「非犯一邊，一切律儀，應遍捨故」，並不是犯了一個邊罪（邊罪即重罪），就把一切的戒全部捨完了。「如犯僧殘等」，比如說犯僧殘，或者犯波羅夷之類的，並不捨戒，只是犯了一個戒。

「然有二名」，但是這個比丘却是有兩個名字，「謂持犯戒」，又是持戒，持那些沒有犯的戒；又是犯戒，犯了根本戒，所以他的名字叫持犯戒。

「如有財者，負他債時，名爲富人及負債者，犯戒亦爾」，打個比喻，假使一個有錢的財主，他做生意，欠了一大筆債，固然那邊負了一筆債，但是只要沒有破產，這邊他還是一個財主，錢並不是全部沒有了，兩邊都有，既是欠債的人，又是一個有錢的人。犯戒的人也是這樣，一方面犯了根本戒，一方面其他的戒沒有犯，也是叫持戒，又持又犯。這是有部的說法，一般都不採取這個。後來一般都是採取犯了根本戒就驅擯，戒體沒有了。

「若於所犯，發露悔除，名具尸羅，不名犯戒」，假使有犯的話，你犯了之後，只要發露悔除，名具尸羅，不名犯戒。只要發露、如法地懺悔之後，還是具足戒的，那就不叫犯戒，犯戒可以懺悔的。「如還債者但名富人」，假使一個有錢人，把債還掉了，他不叫欠債的人，還是叫富人。而經部跟四分律（四分律是曇無德部），也有它的依據，認爲犯了根本戒是不能懺悔的。

今略敘兩宗。經部宗所以言犯重捨戒者，以世尊言，若犯重者，非釋迦子，害沙門性，破苾芻體，壞滅墮落，立他勝名。波羅陀夷，此云他勝。惡法名他，他來勝己也。世尊既言非釋迦子等，明知捨戒也。

「今略敘兩宗」，現在，簡單地講一講兩宗的不同。

「經部宗所以言犯重捨戒者，以世尊言，若犯重者，非釋迦子，害沙門性，破苾芻體，壞滅墮落，立他勝名。世尊既言非釋迦子等，明知捨戒也」，這是經部的依據。經部認為犯了根本戒就是捨戒。根據佛說的，經裏邊佛親口這麼說過的，假使犯了根本重罪的人，他不是釋迦子，就不是佛的子，不能屬於佛門裏的人，「害沙門性」，把沙門性害掉了，再沒有沙門性。

什麼叫沙門性？沙門，一般外道的出家人都叫沙門，佛也叫沙門。佛在出家的初期，乃至成道之後，人家都叫他大沙門。真正地說，沙門是有無漏道的人，能夠斷煩惱的。從這個意義來說，沙門之稱只有佛教裏纔相應，外道不能得無漏道，也不能斷煩惱。既然佛說害沙門性，沙門的性沒有了，也不能稱佛的弟子。「破苾芻體」，比丘的體也破掉了。「壞滅墮落」，他的戒壞滅、墮落。「立他勝名」，安個名字叫他勝，煩惱打勝，自己敗掉。

「世尊既言非釋迦子等」，佛既然說，犯了根本律儀就不是釋子，沙門性也沒有了，比丘體也沒有了，壞滅墮落，將來要墮落三惡道的，「他勝」，煩惱打勝了，「犯重者」是敗掉的，既然這樣說，可知是捨戒。戒體沒有了。這是經部的依據。「波羅陀夷，此云他勝」，波羅陀夷的意思是他勝。「惡法名他」，煩惱惡，這是他，「他來勝己」，煩惱打勝了，自己敗掉了，比丘體都沒有了。

有宗通云：此經中言，非苾芻者，謂非勝義苾芻。勝義苾芻，是諸聖人，由犯重故，不成聖果故，言非苾芻。

「有部通云」，有部的解釋。「此經中言，非苾芻者，謂非勝義苾芻。勝義苾芻，是諸聖人，由犯重故，不成聖果故，言非苾芻」，那麼有部怎麼解釋呢？有部認為，比丘有好幾種，世尊說的非釋子、非比丘等等，意思指不是勝義比丘。什麼叫勝義比丘？就是聖者。犯了根本罪的人，他這一輩子不能成聖果，所以說，不能作勝義比丘。從這個密意，佛說非比丘，並不是說他沒有比丘體。

又經部引律，明四苾芻：一名相似苾芻謂俗人假名苾芻也，二自稱苾芻謂犯重自稱苾芻也，三乞丐苾芻謂出家人以乞自活，四破惑苾芻謂聖人也。律文既說犯重，非是苾芻，名自稱苾芻，故知捨戒也。

「又經部引律，明四苾芻」，經部根據律藏，說比丘分四種。

「一名相似苾芻」，相似比丘表面上看是個比丘，實際上不是比丘，是世俗的人冒充比丘，「謂俗人假名苾芻」。

第二是自稱比丘，是犯重的，自己還以為是比丘，實際上沒有比丘體。

第三是乞丐比丘，出家人以行乞為生活的，正規的比丘。

第四是破惑比丘，聖者，煩惱破掉的，斷了煩惱的比丘。

「律文既說犯重，非是苾芻，名自稱苾芻，故知捨戒也」，經部根據律部裏邊四種比丘，認為犯重比丘叫自稱比丘，自稱比丘根本不是比丘，自以為是比丘，人家已經不承認了。既然說自稱比丘，那當然客觀上戒體沒有了。經部說犯重的是捨戒的。

又有宗引經，證不捨戒，如世尊說：純陀當知，沙門有四，更無第五。所言四者：一、勝道沙門謂佛獨覺，自然覺故，二、示道沙門謂舍利弗，說法示道故也，三、命道沙門阿難以戒定慧為命故也，四、污道沙門犯重苾芻也，律云摩訶羅，謂老苾芻喜盜他物也。此經既說犯重，名污道，仍號沙門，明知有戒。

有宗再辯論。「又有宗引經，證不捨戒，如世尊說」，有部也引了一些佛的話，佛說，「純陀當知」，純陀是一個人的名字。「沙門有四」，沙門也有四種。「更無第五」，只有四種，沒有第五種。

「所言四者」，哪裏四種呢？第一，「勝道沙門」，佛、獨覺，這是勝道沙門。第二，「示道沙門」，是舍利弗，能夠說法教化的，叫示道沙門。第三，「命道沙門」，阿難是以戒定慧為命的，這是以阿難舉例。還有很多比丘，還沒有去給人家說法示道，自己能夠勤修戒定慧的，叫命道沙門。第四，「污道沙門」，犯重罪的比丘，污道。「律云摩訶羅，謂老苾芻喜盜他物也」，戒律上有個叫摩訶羅的老比丘，歡喜偷人家東西，犯根本的盜戒，叫污道比丘，把這個道染污了。「此經既說犯重，名污道，仍號沙門，明知有戒」，那個經裏邊說，犯根本罪的污道沙門，還是叫沙門，可以知道他沙門的體還在，不過是染污了。

經部通云：相似沙門，名為沙門，非有戒體名沙門也。

「經部通云：相似沙門，名為沙門，非有戒體名沙門也」，經部的意思，污道沙門跟相似沙門一樣的，相似沙門雖然有沙門的名字，但不是真的沙門。污道沙門，雖然名字叫沙門，但是實際上道已經污掉，戒體沒有了，不能叫比丘。

詳論主意，經部為正。故論主調有宗言：若如是人，猶有苾芻性，應自歸敬禮，如是類苾芻。

「詳論主意，經部為正」，他們往復地辯論了很多，世親菩薩采取哪一家呢？從《俱舍論》裏邊仔細觀察，論主的意思是以經部的說法為正。

「故論主調有宗言：若如是人，猶有苾芻性，應自歸敬禮，如是類苾芻」，在《俱舍論》裏邊，論主嘲笑、調弄有宗，他說像這樣破了戒的人，還有比丘性、還能夠叫比丘，那你歸依三寶，就去歸依那些人好了。當然這是一種嘲笑的話。

有部認為犯了根本戒還有戒體、仍舊叫比丘，世親菩薩是不贊成的。他說如果這些人還有戒體，那麼你歸依三寶，這些人也歸依在裏邊了。他的意思是說，破了戒的比丘不是比丘，歸依三寶，這些人不在裏邊。記得有一個居士要說一個比丘的過失，旁人說居士不能說出家人的過失。他說那個人已經破了戒，根本不是比丘了，可以說。這個大家想想，到底有沒有道理？

前法密宗，論主破云：正法滅時，雖無一切結界、羯磨及毗奈耶，未得律儀，無新得理，而先得者，亦無捨義。

「前法密宗」，法密宗說當法滅的時候，羯磨、學處、說戒，這些都沒有了，這個時候比丘體也沒有了。這個世親論主也有看法，認為不對頭。

「論主破云」，論主破它說，「正法滅時，雖無一切結界、羯磨及毗奈耶，未得律儀，無新得理，而先得者，亦無捨義」，他說正法滅掉了，一切結界也好，羯磨也好，毗奈耶戒也好，都沒有了。你要受戒，要結界，結界之後如法誓，一白三羯磨，纔能得戒體。沒有得戒的人，再得戒體已不可能，但是已經得戒的，並不因為法滅，他戒體自然消失。所以世親菩薩認為，新得戒是不可能，但是已經得了戒的人，也不因為法滅，他的戒體就捨掉。

從此第二，明捨定、道戒。論云：靜慮、無漏，二律儀等，云何當捨？頌曰：

捨定生善法 由易地退等 捨聖由得果 練根及退失

〔表四 - 一三：捨靜慮律儀〕

| | | | |
|-------|------|----|--------------------------------|
| 捨靜慮律儀 | 易地捨 | —— | 謂從下地生上地時，或上地歿生下地時 |
| | 由得退 | —— | 謂獲勝定，還退失時 |
| | 捨衆同分 | —— | 捨少分殊勝善根，謂煖等三，故言少分。世第一及增上忍，無命終捨 |

「從此第二，明捨定、道戒」，定共戒、道共戒怎麼捨？「論云：靜慮、無漏，二律儀等，云何當捨」，別解脫戒的捨法知道了，三種律儀的另外兩種，定共、道共，如何捨呢？

「頌曰：捨定生善法，由易地退等，捨聖由得果，練根及退失」，前兩句是講定共戒，後兩句講道共戒。「捨定生善法」，定生善法就是定共戒。捨的時候，有三種方式。「由易地」，三界九地，從這一地生到那一地去了，這一地的定共戒也沒有了。「退」，定退掉了，這個定共戒也沒有了。「等」，還有其他的一些條件也可以捨定共戒。「捨聖」，聖是道共戒，「由得果」，得後邊的果之後，前面的

就捨掉了。前面的道共戒捨掉，得到後面殊勝的道共戒。「練根」，鈍根可以練成利根，當你利根練成，鈍根的道共戒就捨掉了，得到利根的道共戒。「及退失」，還有是道退掉了。

得的果會不會退？有幾種說法。一般說預流果不會退，有部認為二果、三果、四果都會退。經部認為二果、三果可能退，阿羅漢果不會退。但是阿羅漢果不論退不退，總是在這一生裏邊，他還能夠恢復的，不會退了之後命終又投生去了。退了之後，道共戒也會失掉。

釋曰：捨定生善法者，標也。由易地退等者，明二緣捨。一、易地捨。謂從下地，生上地時，捨下地法也，或上地沒，生下地時，捨上地法也。二、由得退。謂獲勝定，還退失時。

「捨定生善法者，標也」，這是定共戒，從定裏生起來的善法，都是一樣的。

「由易地退等」，捨有三個方式，一個是易地，一個是退，再加個等。

先說易地捨，「謂從下地，生上地時，捨下地法也，或上地沒，生下地時，捨上地法也」，假使你生在下地的，現在生到上地去了，那麼下地的定共戒就沒有了，得到上地的定共戒。或者是上地的人命終了，生到下地來，上地的定共戒也沒有了，下地如果是定地，還有定共戒。

「二、由得退。謂獲勝定，還退失時」，得了定之後退掉了，這時定共戒也沒有了。因為定共戒與定心俱。

頌言等者，等取捨衆同分，亦捨少分殊勝善根。少分殊勝善根者，唯煖等四，名殊勝善。若異生捨，命終時捨，或生當地，或生上地，皆捨煖等。既當地捨，故非易地，以易地捨，唯上下故。

「頌言等者，等取捨衆同分，亦捨少分殊勝善根」，這個「等」字，還有點意思在裏邊。「捨衆同分」，人有人的衆同分，天有天的衆同分，捨衆同分不一定是易地。欲界的人生到天，天生到人，這個地沒有變，但是衆同分捨了，人的衆同分變成天的衆同分，或者天的衆同分變成人的衆同分。這個時候也有捨一部分的善根，因為它總的題目是捨定生善，有一些善根也要捨掉。

什麼叫少分善根呢？煖、頂、忍、世第一這四個叫善根，是殊勝的善根，就是四加行，這是善根裏邊最殊勝的，得了世第一的時候，馬上就見道了，所以這是世間上第一的善根。

「若異生捨，命終時捨，或生當地，或生上地，皆捨煖等。既當地捨，故非易地，以易地捨，唯上下故」，異生，不是聖者，煖、頂、忍、世第一，還沒有成聖者。當他命終的時候，「命終時捨」，假使他得了煖、頂、忍，這個時候衆同分沒有了，煖、頂、忍善根也捨掉了。或生當地，比如欲界的還生在欲界，或者生到色界去，煖、頂、忍的善根都會捨掉。

「既當地捨，故非易地」，因為當地也有捨的，所以不叫易地，因為不一定要跳一個地，欲界投生去欲界，也要捨的，所以這個跟易地捨意思不一樣。「以易地捨，唯上下故」，易地捨，就是上地生下地，或者下地生上地，捨定生的定共戒。而當地，欲界到欲界也可以捨，不一定要跳地。三界九地，欲界是一個地，初禪、二禪、三禪，乃至非想非非想等八個地。善根的捨，不一定要易地，當地也可以捨，易地當然也同樣捨，只要命終了就捨。

那麼捨多少？四個善根是煖、頂、忍、世第一，忍又分上忍、中忍、下忍，煖、頂與忍的中下品，死掉了要捨的。到忍的上品和世第一，那個時候決定要見道，所以不會死，也不會捨。得了世第一馬上就要見道，這一剎那決定法爾不會死掉的。

修行修到煖、頂、忍的下中品，死了之後，這些善根都捨掉，都沒有了。所以說要修長壽法也是這個原因，善根成就了，趕快進一步修，讓這一輩子的時間能夠再長一點，此生進入見道，見道就不會退了。修行要即身成就不退，就是要延長壽命，繼續修下去。因為你下一輩子再修，畢竟是很花時間的。小孩子出生之後，什麼都不懂。等到長大了，學習知識，要教，以後碰到善知識，再引上去，那是要耽擱很長一段時間的。假如遇上不好的緣，還會退下去。

明捨定戒，由上三緣。如色界定，由易地、退捨，捨無色定，亦如此也，唯無律儀，與色界異。

「明捨定戒，由上三緣」，這裏總結一下，定共戒捨的時候，三個緣。當然，煖、頂、忍、世第一都是得了定的人纔有。

「如色界定」，打個比喻。「如色界定，由易地、退捨」，色界的定，他的定共戒有兩種退，一種是易地，換了個地，上地生下地，下地生上地，原來地的定共戒就捨掉，得新一地的定共戒；一種是退，定退掉了，當然也捨掉了。

無色界的定也是這樣子，易地捨和退捨。但是没有律儀，與色界異。無色界裏邊没有定共戒，它的定如此，無色界定易地也要捨掉，退掉了，定也捨掉了，這是與色界相同的地方，但無色界没有定共戒，因為它没有色法。

捨聖由得果，練根及退失者，明三緣捨聖也。一、由得果，若得後果，捨前果道，及向道故。二、由練根，謂轉根時，捨鈍根道故。三、由退失，退失果道、勝果道故。向道名勝果道，趣勝果故。

〔表四 - 一四：捨無漏律儀〕

| | | | |
|-------|-----|----|---------------|
| 捨無漏律儀 | 得果 | —— | 若得後果，捨前果道及向果道 |
| | 由練根 | —— | 謂轉根時，捨鈍根道故 |
| | 由退失 | —— | 退失果道、勝果道故 |

「捨聖由得果，練根及退失」，捨聖，聖就是無漏。捨無漏的道共戒，「明三緣捨聖也」，有三個緣可以捨聖的無漏戒。

「一、由得果，若得後果，捨前果道，及向道故」，聖果，有初果、二果、三果、四果。在得四個果之前，前面有初果向、二果向、三果向、四果向，得了一個果，就把向道的道共戒捨掉了。假使得了一個後面的果，二果、三果、四果，就把前面的初果、二果、三果的道共戒也捨掉了，捨掉一個低的，得到一個高的，這是好的捨。就像是走路，你往前一步，你右脚踩過去，左脚一定要捨掉原來的位置。如果左脚還站在那裏不動，那只能站在那裏不能動了，你永遠不能往前。修行也是一樣，你如果把前面的抓得緊緊的，不肯放下，後邊也得不到。所以我們修行不要執著，得了一點好處，不肯放下就不易再進步。得到了，這個是好得不得了，好是好啊，但後頭好的還有啊。前面的好，你捨不得放，那後頭那些更好的就永遠得不到。我們對好的也要捨，這個捨當然不是亂捨，得了後面的果，前頭的要捨。這個道理《金剛經》裏也有，說法如筏喻者，過河了，你還把這隻船再背在身上跑，就太愚癡了，過了河，船就不要了。我們要知道，修行人對一切法都不要執著。

這個不執著，也不是說什麼都不要了。你要過河，說船不要，我就跳過去，那就掉下去了，過河你非用船不可。在修行開始的時候，戒、定、慧一定要的。你說，這個不要執著，持戒二百五十條幹啥，只要心裏不犯戒就可以了。有些居士對我說，你們太執著了，二百五十條，那個小事情一個。最近有人寫信給我說，你們安居很好，有的地方反對安居，說這是形式主義，裝模作樣什麼的。你沒有過河的時候，這個船就不要了，你不是要淹死嗎？過了河之後當然不要了。修行沒有成就時，非要戒、定、慧不可，成就了之後，是不是可以不持戒？不是。過了之後，不特意持戒，而自然地持戒。佛成了道之後，行住坐臥，一切威儀自然恰恰如法、合戒的，沒有一點出差，那就是天然地合起來了。自性三寶，本來的覺性，跟一切宇宙的法則，兩個和合之後，自然產生梵行，八萬四千威儀，自然就產生出來了。不要做作，天然的就來了，那纔是不執著。但這個不執著，不是說成了佛不要持戒，雖然沒有持戒的心，但自然不會犯戒。初果的聖者也是這樣，沒有心去持五戒，但天然不會犯五戒。這些我們一定要搞清楚，不要認為不執著就是不持戒了。開始下功夫，非抓住這個戒定慧不可，等到你戒定慧成熟了，成了習慣，不想它也是在戒定慧裏邊，這個時候就叫不執著，並不是不要，這是兩碼事。

得了後面的果，前面的道就捨掉，或者捨前面的向道，這是得果捨。

另外是練根捨，練根後邊要講，鈍根可以轉利根叫轉根。轉根，就是「捨鈍根道故」，得了利根道，鈍根道當然要捨掉了。如果你鈍根道捨不得，利根道也得不到。

最後第三種，退失，「退失果道、勝果道故」。什麼叫勝果道？得了果之後，再往前走，假使得了初果，再往二果走，中間的二果向對初果來說就是勝果道。「趣勝果故」，趣向第二個果，二果比初果要勝，叫勝果道。假使你果道或者勝果道退掉了，相應的道共戒也沒有了，這是第三種，是不好的捨。

此文總明捨無漏法。戒隨法故，故捨無漏戒，亦同上三緣。

「此文總明捨無漏法。戒隨法故，故捨無漏戒，亦同上三緣」，這裏所說的捨，一切無漏的法，都包在裏邊，包括道共戒在內，這是寬一點。

得了二果以後，初果的無漏法就不要了，二果的無漏法都得到了，那是更殊勝；得了三果的無漏法之後，二果的無漏法，包括道共戒也不要了，捨掉了。這是捨定共戒、道共戒有這些差別。

這裏要補充一下。有部認為初果是不退的，二果、三果、四果會退。經部認為初果、四果不退的，中間兩個果會退。上座部認為四果都不退。這是部派間有一些差別。但是，四果即使有退，絕對不會退了之後就死掉了，投生去了，退了之後，就在這一輩子很快會恢復的。所以退也好，不退也好，差別不會很大，退是退一會兒，一會兒迷糊了，很快又恢復了，四果決不會退了之後命終又去流轉生死，三果也決不會又投到欲界去的。

此第三，捨不律儀。論云：如是已說捨諸律儀，不律儀云何捨？頌曰：

捨惡戒由死 得戒二形生

【表四 - 一五：捨不律儀】

| | | | | |
|------|---|------|----|--------------------|
| 捨不律儀 | ┌ | 由死 | —— | 捨所依故 |
| | | 得戒 | —— | 謂得別解脫戒，或得靜慮律儀，惡戒便捨 |
| | | 由二形生 | —— | 所依變故 |

「從此第三，捨不律儀。論云：如是已說捨諸律儀」，三種律儀如何捨講完了。「不律儀云何捨」，這個惡戒是怎麼捨的？

「頌曰：捨惡戒由死，得戒二形生」，捨惡戒有三種捨法：一種是死，命終捨；第二個得戒，去受了別解脫戒，惡戒也就捨掉了；第三種，二形生，生理變化成了二形人，不管善戒還是惡戒都不能成就。二形人不能受戒的，善戒、惡戒都受

不上，大的壞事做不了，大的好事也做不了。這樣的人，沒有堅定心，不是法器，不能做大事。

釋曰：捨不律儀，有三種緣：一者由死，捨所依故；二、由得戒，謂得別解脫戒，或得靜慮律儀，惡戒便捨；三、由二形生，所依變故。

「釋曰：捨不律儀，有三種緣」，捨不律儀，有三個緣，三種方式。

「一者由死，捨所依故」，身體沒有了，戒是依身的，從這個身上發的戒。身體沒有了，戒當然也捨掉了。而且他發的願是這一輩子做殺豬殺羊，一輩子完了，這個惡律儀沒有了。

第二種是得戒，得了別解脫戒，或者得了定共戒後，惡戒便捨。為什麼不得道共戒呢？有惡戒的人，不會得道共戒，可能會得定，但是已經很難了。得別解脫戒相對容易些，比如有不律儀的人，他聽到佛教好，到佛教裏受歸依，受五戒，那麼身上的惡律儀就捨掉了。上一次有幾位來受了歸依之後，談到他們的一些想法。有一位說，他是生長在外道家庭的，從小就信了外道，現在受了佛教的歸依，是不是叛道？我們說這是好事，你現在把惡戒捨掉，得了善的別解脫戒，這是好事情。

如果修得了定，有了靜慮律儀，那麼惡戒也息下來，沒有了。所以說在外道裏的，或者是有惡戒，一輩子殺豬殺羊的，最好是歸依三寶，受個五戒，那就好了，那些惡戒都捨掉了，這是最好的辦法。得了靜慮律儀也會把惡戒捨掉，但得定畢竟是困難的，就算出家的比丘，有幾個得定的？一個受惡戒的人，你想得定，談何容易呢？但是受個別解脫戒却是很容易，只要如法的師、如法的羯磨做到之後就可以了。

第三種，「由二形生，所依變故」，所依的身體變化了，戒也捨掉了。二形不是戒器，律儀也好，不律儀也好，都不能寄託在二形身上的。所以說二形人，他也不得惡律儀，即使做那些壞事情，只得處中無表，惡律儀（不律儀）他不會有，因為他心不堅強。

論云：住惡戒者，雖或有時起不作思，捨刀網等，若不受得諸善律儀，諸不律儀，無容棄捨。譬如雖避發病因緣，不服良藥，病終難愈。

「論云：住惡戒者，雖或有時起不作思，捨刀網等，若不受得諸善律儀，諸不律儀，無容棄捨。譬如雖避發病因緣，不服良藥，病終難癒」，這是讓一般人提高警惕，受了惡戒的人，雖然他有的時候起念頭，感到這個事情不好，想不做，甚至於把殺生的刀、捕魚的網等等捨掉，不幹了，是不是惡律儀就沒有了？還在。

那要怎麼辦呢？一定要受得善的律儀。假使你不受善的律儀，不受別解脫戒，也得不到定共戒，惡律儀還是存在，所以這個很嚴重的。打個比喻，假使一個受寒的病人，發病的外緣避免了，現在不受寒了，但是不等於你的病就好了。你受寒的

病還是要吃藥纔會好的。如果你以前有惡律儀，就算這些壞事現在不做了，但是不受別解脫戒，惡律儀還是去不掉的，一定要受了戒纔能去掉。

從此第四，捨處中無表。論云：處中無表，捨復云何？頌曰：

捨中由受勢 作事壽根斷

「從此第四，捨處中無表。論云：處中無表，捨復云何」，處中無表怎麼捨呢？「頌曰：捨中由受勢，作事壽根斷」，中就是處中無表。由什麼捨？由受斷、由勢斷、由作斷、由事斷、由壽斷、由根斷，六種方式。

【表四 - 一六：捨處中無表】

| | | | |
|-------|------|----|------------------------------------|
| 捨處中無表 | 由受斷 | —— | 謂捨所受，念從今時，棄先所受 |
| | 由勢斷 | —— | 謂由淨信、煩惱勢力所引無表，彼二勢斷 |
| | 由作業斷 | —— | 謂如所受，後更不作 |
| | 由事物斷 | —— | 謂所施寺舍、敷具，或所施為置網等事壞 |
| | 由壽命斷 | —— | 命斷壞時，無表便捨 |
| | 由根斷 | —— | 本因善根或不善根，發處中無表。今起加行，斷善、不善根時，便捨所引無表 |

釋曰：處中無表，捨由六緣，上句由字，下句斷字，六度言之。

「釋曰：處中無表，捨由六緣」，處中無表由六個緣捨。上句的由跟下句的斷，要用六次。所謂六事就是受、勢、作、事、壽、根，這六個事情。

一、由受斷，謂捨所受，作是念言：我從今時，棄先所受。

第一，「由受斷，謂捨所受，作是念言：我從今時，棄先所受」，以前所受的處中無表，他自己發個願捨，起這個念頭，從現在開始，把以前所受的那個不要、捨掉，這就是由受斷。

二、由勢斷，謂由淨信、煩惱勢力所引無表，彼二限勢，若斷壞時，無表便捨。

第二，「由勢斷，謂由淨信、煩惱勢力」，淨信，是善的處中無表的力量；煩惱，是做惡的處中無表的力量。「所引無表，彼二限勢，若斷壞時，無表便捨」，本來得處中無表是由淨信或者煩惱的力量引出來的，現在這個力量沒有了，那麼它的無表也就捨掉了。

假使你過去發願說，每天吃飯之前要拜佛的，起一個處中無表，這是好的。後來，對佛的信心退掉了，不想拜了，就不再拜了，這個無表當然也沒有了。壞事也一樣，本來起什麼煩惱，得到處中無表，後來這煩惱輕了，或者修行之後煩惱斷掉了，或者煩惱壓下去了，這個處中無表也沒有了，所以說斷煩惱有好處的。我們受了別解脫戒的人，比如比丘假使做了一些壞事，惡的處中無表還會有，如果要把這些斷掉，就要把產生這個惡的處中無表的煩惱息下去，這個息下去，這個勢力沒有了，那個無表也就沒有了。所以這個都是和修行有關的事情。

三、由作業斷，謂如所受，後更不作，如先禮佛，今不作也。

第三，「由作業斷」，作代表作業。「謂如所受，後更不作」，本來是要這樣子做的，後來不做了，停下來了。假使說以前每天早上吃飯前要禮佛的，現在不拜了，當然這個無表也沒有了。比如有的居士，每個月的初一、十五要到廟裏燒香去的，後來不去了，這個也沒有了。作業斷，不做就沒有了。

四、由事物斷壞，故捨，謂以所施寺、舍、敷具、制多、園林，及所施爲罝網等事壞，無表便捨。

第四，「由事物斷壞，故捨」，事物斷，以前布施了那些寺、舍、敷具、制多（制多是塔）、園林，這些是好事。這些供養的東西壞掉了，這個處中無表也就沒有了。假使說壞事，「罝網等」，捕魚、捕獸網這些東西壞掉了，那你以前造這些網時的處中無表也就沒有了。「無表便捨」，這是東西壞掉了，無表就沒有了。

五、由壽命斷，命斷壞時，無表便捨。

第五，「由壽命斷」，命斷了，無表便捨。這是命終捨，三種無表一樣的，律儀也好，不律儀也好，處中無表也好，命終都捨的。

六、由根斷，根謂善根，本因善根，發處中無表。今起加行，斷善根時，便捨善根所引無表。

第六，「由根斷」，善根，「根謂善根，本因善根，發處中無表。今起加行，斷善根時，便捨善根所引無表」，本來處中無表是由善根而發動的，這個無表的根子是善根。現在，起一個加行，比如邪見之類的，把善根斷掉了。由善根所引發的無表色也就沒有了，因為根子都拔掉了。

頌文根字，理應通不善根，謂起加行，斷不善根，便捨不善根所引處中無表。論文唯言斷善根者，影取不善根也言加行者，處中劣故，但加行時捨也。

「頌文根字，理應通不善根」，上面說善根，這針對好的無表，世親菩薩認為這個根包括善根、不善根。「謂起加行，斷不善根」，你起了好的加行，對治道，把不善根斷掉，那麼不善根所引的惡無表也就斷掉了。

「論文唯言斷善根者，影取不善根也」，《俱舍論》裏邊只講斷善根，沒有講斷不善根，論主只講一邊，另一邊你自己可以去推想。世親菩薩《俱舍論》裏講的是斷掉善根，而圓暉法師認為也可以包含不善根。因為講了善根，對立面不善根也可以包在裏邊。影取，有形必定有影。「言加行者，處中劣故，但加行時捨」，處中無表力量比較弱一點，只要起加行，在斷善根的時候，善根還沒有斷，只要起了加行，要斷它，這個處中無表就沒有了。

這裏總結一下，今天講的內容是三種無表如何捨的問題。第一是善的律儀，分別解脫律儀、靜慮律儀，還有道生律儀；第二是惡戒又如何捨；最後處中無表又怎麼捨。這裏的區別，講得很多，也很細，很不好記，要多看、多辯。大家討論，也是互相問難。這個問題你搞不清楚，如果人家一問，你當時答不出來，很難為情，應該馬上要去把它搞懂。等到你下了功夫去搞懂的話，你可能這一輩子不會忘掉了。辯論、討論，是一個復習的方式。不但是自己復習，還用人家的智慧幫你復習。一個人的智慧有限，大眾的智慧就強。不要覺得人家都不如你，他這個地方不行，但某個地方可能比你深入，因為每個人經驗、思想都不一樣，不能說他什麼都比你差。孔子也說：「三人行，必有我師。」大家也都可以體會到，某一個人的知識、學問，你要全部超過他，一點也不遺漏，恐怕很難。他總有超過你的地方，所以互相取長補短，總會得好處。

另外一個問題，大家要得好處，事先要多看一些參考資料，或者把原來的文，仔細地摸索一下。你飄飄泛泛地參加討論，心裏無所準備，就像打沒有準備的仗，一定會輸的。做什麼事情預先要有準備，這樣纔能做得好。

現在大家討論的方式，每一個人準備一個問題，這個比以前是進步一點，但最好是全部準備，你說到寶山去，一大片的寶，你只拿一個，可不可惜？假使時間有，力量還有，可以再多復習幾個題。

昨天我們講到捨無表的問題，這些實際上並不難。得戒、捨戒那些因緣，從事上來說不難，但從理論上講是有點難。初學如何克服這個困難呢？成佛尚且要成，何況一本《俱舍》呢？一定要下功夫，下決心是第一個。第二個，自己力量不夠，求三寶加持，《五字真言》好好念，文殊菩薩的心咒，隨時隨地都念，至少先念一百萬。再二百萬、三百萬都可以。

另外一個，要尊重法寶，講經的時候，經書不要擺得太低。我們以前發過一個講義架子，把書放在上頭，這是最起碼的要求。如果你放在腿上，甚至放在地上，這樣對法寶不恭敬，後果會笨下去，對法寶要絕對尊重。

另外一個要輔導。討論的時候，那些學得比較好一點的，可以擔任輔導的工作，大家有問題可以去問他們。而那幾位也要耐煩一點。

從此第五，捨非色善染。論云：欲非色善，及餘一切非色染法，捨復云何？頌曰：

捨欲非色善 由根斷上生 由對治道生 捨諸非色染

「從此第五，捨非色善染」，非色的善法、染法。非色是把五蘊裏邊的色法去開，主要是心法。

「論云：欲非色善，及餘一切非色染法，捨復云何」，前面講了表色、無表色的捨，這是色法的範疇；現在是非色，主要是心法，非色的染污法和善法，又如何捨？這是問題。

「頌曰」，回答，「捨欲非色善，由根斷上生，由對治道生，捨諸非色染」，欲界非色的善法，如何捨掉？兩個，一個是根斷，善根斷了，一切善法當然也沒有了，這是不好的捨；第二個生到上界去，上邊色界好的善法得到了，欲界的善法就捨掉了，那是捨了一個差的，得了一個好的。

非色染污法怎麼捨？「對治道生」，假使貪欲，以不淨觀去對治；瞋恨心，以慈悲觀對治。對治道生了，作用起了，這個染污法就捨掉了，一定要對治的。簡單一句話，不對治，煩惱去不了的。你等在那裏，想一個方便法門把煩惱去掉，沒有那麼簡單的。要去掉煩惱，非對治不可。用其他的法只能壓一下，真正要解決問題的，還是要起對治道。對治道起一個，斷一個煩惱；起兩個，斷兩個煩惱。……沒有便宜可賺的。所以說佛教裏邊，踏踏實實，不取巧，也不偷懶，不下功夫就沒有有效，下一分功夫決定得一分效。

釋曰：捨欲非色善者，此有二緣。謂心等善，名非色善。一、由根斷，謂斷善根。二、由上生，謂生上界。

「釋曰：捨欲非色善者，此有二緣。謂心等善」，非色善，「心等」，「等」是心王心所，還有不相應行的得之類的，它也有善。這個非色善法，兩個緣捨。一個是根斷，根是善根，善根斷了之後，一切善法就沒有了。第二個由上生，「謂生上界」，當你生到色界去了，或者生到無色界去了，當然得到上界的法，欲界的法就捨掉了。欲界的法繫屬於欲界的，離開欲界，這個法不管是善的、惡的都捨掉了。三界的有漏法屬於界繫的，離開了這個界，這個界的法就都離開了。

捨諸非色染者，諸謂三界。三界非色染者，心等法也。由一緣捨，謂由對治道生。若此品類，對治道生，當捨此中所有煩惱，及彼助伴助伴者，相應俱有能得也。

第二個，染污法如何捨？「捨諸非色染」，非色染不單指欲界，三界的染污都在裏邊。「諸謂三界」，即三界的染污法。「三界非色染」，不屬於色法的那些染污法。「心等法也」，也是心王心所，跟不相應行裏有善惡的法。

染污法要捨掉，只有一個緣。「由對治道生」，你對治它，這個對治道力量生起來，染污法就斷了。所以一定要對治道生。所以說修行不要貪便宜。有的人，他總聽人家講，這個法好、那個法好，自己沒有學過教理，到底好不好，沒有一個尺寸，聽人家說得天花亂墜的，就相信他好。而學過教的，知道沒有便宜賺的，對治道不生，這個煩惱不會斷的。再說，即使他講得對，但是每一個法都有一定的功能，不能說只要這個法，其他的法就不要了。真是這樣的話，佛何必說八萬四千法門呢？我們有八萬四千煩惱，就有八萬四千法門，有這麼多的對治道，有什麼病就要吃什麼藥。對治道生的時候，這個染污法就可以斷掉，所以說由一個緣捨，「謂由對治道生」。對治道後邊要廣講。

「若此品類，對治道生，當捨此中所有煩惱及彼助伴」，煩惱是心所法，它的助伴心王，還有那些大地法、俱有法、得、四相之類的。一定要對治道生，纔能把煩惱捨掉。想佔便宜是沒有的，就算修往生法，往生了西方，你到西方去之後，還得要修對治道，煩惱斷了纔能到娑婆來廣度衆生。你帶業往生，煩惱也帶去的，你不斷掉，永遠還是成不了佛的。到西方去的好處是說不退，不退並不等於說煩惱就斷完了。你還是要慢慢去斷，西方的環境比較順，退的緣沒有，你可以不退墮到三惡道。但是西方的人不修行，還是斷不了煩惱，還不能回娑婆度衆生，更成不了佛。而且西方修行，穩是穩的，但速度慢的，這個佛經上也有說，在西方世界修一百年，不如在末法時期修一天一夜。

一個法總是有利必有弊，不要說有一個十全十美的法。一切法裏邊，不要想有一個什麼問題都沒有的事。因為根器不同，需要各式各樣的法。假使不是那個修密根器，勉強去修，那你往下墮，下地獄。所以一切要看自己的根器。佛說的法一切都好，如同石蜜，中邊皆甜，只要對根。印光法師經常說的，法無高下，哪個法能對治毛病的，就是好的。不能評論說這個法好，那個法不好。看你自己是什麼病，吃這個藥對頭，這個法就是好的。

這裏是提醒大家，假使有煩惱却不修對治道，煩惱永遠是捨不掉的。如何捨非色染呢？這裏叫我們修行對治道，只有這一個緣能捨。

從此大文第五，約處成善惡。論云：善惡律儀，何有情有？頌曰：
惡戒人除北 二黃門二形 律儀亦在天 唯人具三種
生欲天色界 有靜慮律儀 無漏並無色 除中定無想

「從此大文第五，約處成善惡」，在哪些地方可以成善、成惡？「論云：善惡律儀」，這個善惡指善惡律儀，三界裏，哪些地方的有情有善惡律儀？

「惡戒人除北，二黃門二形，律儀亦在天，唯人具三種，生欲天色界，有靜慮律儀，無漏並無色，除中定無想」，先說惡戒，只有人間的三洲有，北俱盧洲沒有。因為惡戒就是做這些極惡的事情，要煩惱極重的人纔有。北俱盧洲的人，沒有

那麼重的煩惱，所以不生惡戒，但是他又没有苦，善的戒也没有。所以我們說有利必有弊，雖然他惡戒没有，但也不能修佛法，因為太舒服。

「二黃門」是什麼呢？二種黃門，就是不男，扇搥、半擇，這是兩種，等一下要說。「二形」，有男女二形的，都不能得惡戒，也不能得善戒。

「律儀亦在天」，律儀只有人間和天上有，但是人間有三種，別解脫律儀、定共戒、道共戒都可以有。欲界天、色界有靜慮律儀，没有別解脫律儀。無色界没有定共戒，因為他没有色法。但有道共戒的得，法前、法後得，而没有法俱得，因為没有色法。「除中定無想」，這個裏邊，中間定、無想定都没有無漏法。

釋曰：惡戒人除北，二黃門二形者，明惡戒處。於人趣中，唯三洲有，除北俱盧，彼無極重無慚愧故，故無惡戒。於三洲中，除黃門等，亦無惡戒。扇搥、半擇，名二黃門。

「惡戒人除北，二黃門二形者」，惡戒在哪裏有？人間有，但是要除北俱盧洲，只有三洲有，為什麼？「彼無極重無慚愧故」，北俱盧洲的人都是比較善良的，有慚愧心，壞事決定是極大的無慚愧心纔會做，一般有點慚愧心的，壞事就不敢做。所以說煩惱重的人，只要有慚愧，他可以克制，不會犯大的重戒。如果慚愧心没有了，那就是靠不住了，肆無忌憚，什麼壞事都會做。

所以教育，經常要教那些克制煩惱的東西，不要教人家没有慚愧。這個無所謂，那個也没有關係，這個一講，大家就没有慚愧，什麼壞事都可以做。所以一定要培養慚愧心，有慚愧心，就會善惡分明，哪些是善，哪些是惡。善的，一切聖者、有智慧的人讚歎。惡的，有智慧的人呵斥，就不敢做，這慚愧心生起，那就對自己有一定的制約，可以不做壞事，這個慚愧心很要緊。北俱盧洲，他們有一定慚愧心的，極壞事不會做，所以惡戒不會有，「故無惡戒」。

「於三洲中」，其他三洲有無慚愧的人，有惡戒，但是要除黃門、二形，這些没有惡戒。因為這些人心不太堅定，善戒也不能受，惡戒也起不了，就是通常說的，大的好事做不成，大的壞事也幹不來。什麼叫二黃門？「扇搥、半擇」，扇搥是什麼？没有根的，或者有根但没有根的作用，屬於黃門一類。還有一種半擇，有一些人，希望異性對自己做一些非法的事情，在男女方面不正常的，廣講有五種。這裏大致說，不正規的那些，或者是没有根，或者是根的作用不正常的那些人，叫二黃門，這是兩種。二形前面講過，男女根都有，這些要除開。這些人，善的律儀没有，惡的律儀也不會有。

律儀亦在天者，人天兩趣，容有律儀。於人趣中，除北俱盧，彼無受戒，無別解脫戒，不入定故，無定道戒。

「律儀亦在天者，人天兩趣，容有律儀」，善的律儀，人趣當中，北俱盧洲除外，他們惡戒沒有，善的律儀也沒有，沒有別解脫戒，也不入定。「不入定故，無定道戒」，定共戒、道共戒決定從定中來，沒有定的話，定共戒、道共戒都沒有。

很多人就是看看書，翻翻語錄，就說「開悟了」。定都沒有，無漏法哪裏起來呢？怎麼會開悟呢？所以這些是異想天開，是不學教的那些幼稚的想法。如果要得道共戒，就要開悟（見道）纔有。如果定都沒有的話，你怎麼開悟呢？這是最起碼的，你說你開悟了，看看你定有沒有？定有沒有，一下就看出來了，最起碼的是未到地定，這是屬於色界的。至少欲界的欲貪、瞋恚心都沒有了，昏沉、掉舉、睡眠、飲食，都除掉了，這樣的人纔談得上開悟。得了定不一定開悟。定共戒得了之後，並不一定就有道共戒。古印度的婆羅門，他們的禪定修得很高，不但是四禪，甚至於無色界的定也得到了，但是他們沒有道共戒，沒有修佛法，不會有無漏法。

得到道共戒，非有定不可。如果定的氣味都沒有，你說你開悟了，那是笑話。現在很多人都會說，這個開悟，那個開悟，如果學過教，一看就看出來了。得定的人是怎麼樣子的？沒有瞋恨心的，如果他会發脾氣，就是定還沒有得到。定沒有得到，怎麼會開悟呢？

我記得有一個居士說，他最近不出門，他在修滅盡定。這也很令人詫異，滅盡定是三果以上的聖者纔能修的，你一個凡夫想修滅盡定，這不是一個笑話？如果說你是三果以上的，你也不會說自己在修滅盡定，那就暴露自己的身份是三果以上，真正聖者一般不會暴露自己是聖者，當然也不會說自己在修滅盡定。

「人天兩趣，容有律儀」，律儀在人天兩個趣都可以有。人趣裏邊三洲有，北俱盧洲沒有，第一，北洲沒有別解脫戒，「彼無受戒，無別解脫戒」，他們沒有受戒的。佛法都沒有，怎麼受戒呢？第二，他們又不入定，沒有定道戒。當劫末大火要起的時候，北俱盧洲的人先到欲界天，生到欲界天之後，再起初禪定，生到初禪。在北俱盧洲不入定的，因為他太舒服了，不想修定，所以也不入定，定共戒、道共戒都沒有。

二形等人，亦無善戒：於一身中，起男女欲，俱增上故；又無志操，於正思擇，無堪能故；無有極重慚愧心故。扇搥等身，如鹹鹵田，不生嘉苗、惡草故，無善戒、惡戒也。

「二形等人，亦無善戒」，二形黃門，惡戒固然沒有，善戒也得不到。

「於一身中，起男女欲，俱增上故」，二形，一個人身上又有男的欲，又有女的欲，兩種欲都增上，這是怪人。這樣的人當然是不正常的，不能修行。

「又無志操」，一方面，它是男女欲增上。有些小說講清朝末年宮廷裏邊的一些太監（黃門）的事，他們姪欲心重得不得了，各式各樣的怪事都會做，為什麼？他們的根沒有了，欲心更盛，這個欲不在根上，是在心裏的煩惱，當然跟生理上有一定的關係，但是主要的在心。《四十二章經》也有這麼一篇，有個人他患姪不

止，想把自己的根斷掉，結果受了佛呵斥：欲在心裏邊，斷了根有什麼用呢？所以這是愚癡的事情。

這個問題在哪裏？問題在不學。所以說佛教要多聞，多聞。你多聞之後，知道這樣做是没有用的，甚至是犯錯誤的，你絕對不會做。你没有多聞，還認為這是好事情，以為這樣子幹了，會入道。哪知道你不但入不了道，身體又搞壞，既愚癡又可憐。所以不學的話，往往要產生很多的錯誤。我們希望每一個人都要學教，凡是出家人，既然是人天師，你自己不學教，害自己，你還要去作師，害人家，這個不得了，責任太大了。如果把人家害了，人家一天在地獄裏沒有出來，你就一天解決不了業障，要那些人出完了，你的業障纔消得了，你背了那麼大的包袱，是不得了的事情。

二形人没有善戒，又無志操，意志不堅定。「於正思擇，無堪能故」，正思擇，就是如法思擇。在教裏邊，好好地深入思惟的能力没有，所以說二形黃門，他不能入道。還有一個原因，「無有極重慚愧心」，這些人姪欲心重得不得了，慚愧心很微劣，没有極重的慚愧心，不能入道。

「扇搥等身，如鹹鹵田，不生嘉苗、惡草故，無善戒、惡戒也」，「扇搥等」，就是黃門、二形這一類的人，就像鹽鹵田裏邊，稻子固然長不出，一片惡草也長不出來，是没有用的地。本來是人身難得，佛法難聞，人是修道的一個根器，尤其是南洲的，但是二形就完了，没有堪能性。黃門、二形當然不好，但是這個因是哪裏來的？重要的是不要去損壞一切有情的根。所以說世間上有些職業，如專門騙牛、騙馬的，最好不要做，否則自己將來的果報有問題。因不造，果也不會有；如果造了因，那果就會有。所以說菩薩畏因。

唯人具三種者，謂具別解脫、靜慮、無漏三種律儀。別解脫戒，天趣無也。

「唯人具三種」，人是最能夠修行的一個趣，三種律儀都有。別解脫戒在天趣没有，因為天上太舒服了，別解脫戒受不了，靜慮、道共可以有。人間三種律儀都有，所以說人是修行最好的一個趣。我們說人身難得，比天還好，天人別解脫戒受不了的，只有人間有。那麼得了人身之後，千萬不要錯過了。很多人，尤其是那些信佛的，有的還是出了家的，還在那裏混，年輕輕的東跑西跑，明明知道出家是為了修行，但是這裏看看，那裏跑跑，搞了半天，你到底修了多少行呢？再下去，几下子，頭髮白了，無常到了，你就搞不成了。再說一句不好聽的話，哪一個人保證你是一定到老纔死啊。中天的人南洲是很多的，小孩子在胎裏死的都有，何況長出以後，年輕死的不少的。

有一首詩說：「莫待老來方學道，孤墳多是少年人。」孤墳，没有子孫給他上祭，那些年輕的死掉之後，連後輩也没有，孤零零的一個墳在那裏，這個不少的。修行次第講得很多，想無常，不要想一定會活到八十歲、一百歲，没有那麼如意

的，十歲、二十歲、三十歲都可能死的。如果在這裏東晃西晃的，哪一天你命終了，不是可惜了嗎？我在南普陀有一個學生，長得又好又聰明，年紀又輕，應該是將來能成大器的，當我離開南普陀的時候，我還問起這個人，據說他有一次回到他姐姐家裏吃飯，忽然大口吐血，當下就死掉了，好像還不到二十歲，有什麼辦法呢？所以不要說年紀大了再學道，年輕的時候悠悠晃晃的，如果錯過了，這個機會沒有了，以後再要得人身，再要碰到佛教，再要出家，就不是那麼容易的事情了。

生欲天色界，有靜慮律儀者，此二界中，俱能入定，有靜慮戒。於無想天，唯得成就。無色界無，謂無色故。

天固然有律儀，但是只有定共戒、道共戒，別解脱戒是没有的。「生欲天色界，有靜慮律儀者，此二界中」，就是欲界天跟色界天都能入定，有靜慮戒。無想天只能成就，沒有定共戒。「無色界無，謂無色故」，無色界沒有靜慮律儀，因為它沒有色，也沒有無表色，沒有定共戒的戒體。

無漏並無色者，謂無漏戒，欲色界有，並在無色。於無色界，雖不現行，而得成就。聖人生在無色界中，成就色界過去未來無漏律儀。法前後得，得不失故。

「無漏並無色」，無漏戒，欲界天、色界天有，無色界也可以有，「並在無色」，所以說無漏並無色。無漏道共戒，欲界、色界天都有，無色界的天人，定共戒是成就，但沒有現行（無法俱得），但無漏戒的法前得、法後得是有的，所以說也可以有道共戒。欲界天、色界天，當然也有道共戒。「謂無漏戒，欲色界有，並在無色」。

「於無色界，雖不現行，而得成就」，無色界雖然沒有無表色現行，但成就是可以的。「聖人生在無色界中，成就色界過去未來無漏律儀」，聖者生到無色界，他色界裏過去的、未來的道共戒，就是法前得、法後得，他都有，所以說他可以成就。雖然法俱得沒有，但成就是有的。「得謂獲成就」，這個成就是過去的、未來的。「法前後得，得不失故」，這個得還沒有失掉，所以法前得、法後得都有。

除中定無想者，謂於色界中定梵王，及無想天，唯是異生，無無漏戒，故須除也。餘十六天，有聖人故，皆容得有無漏律儀。

「除中定無想」，色界的中定，梵王那個地方，還有色界的無想天，這裏都是異生，沒有無漏戒。中間定是大梵天王住的地方，大梵天王是外道，他說他能生一切，這個不是佛教，大梵天王沒有無漏戒。第四禪的無想天也是外道修的，他們都是凡夫，沒有無漏戒的，所以要除開。無漏戒在欲界、色界、無色界都有，但是要除掉中間定跟無想定。

「餘十六天，有聖人故，皆容得有無漏律儀」，色界裏邊除了無想天、中間定，其餘的十六個天，聖者都可以住，都可以有無漏律儀。

這就是講善的律儀、惡的律儀在三界裏邊哪些地方有，兩個頌就講完了，字很緊湊，意思完整，但是用的文字很少，這也是《俱舍論》是聰明論的表現之一。

學法要把重點抓住，這一科主要講什麼？把重點抓住之後，大概心裏有個數，有些細節，裏邊一些比較深的問題，你暫時不懂，問題不大，但是總的原則要掌握住。裏邊一些解釋問題的，或者辯論的，暫時放一放也可以。我們這裏是培養法師的，本來比丘是人天師，是要做法師的。那麼你要做法師，如果自己都沒有搞懂，怎麼教人家呢？自己糊裏糊塗，教出來的人更糊裏糊塗，一直糊塗下去的話，最後什麼都搞得亂七八糟，那不行的。學法一是一，二是二，師父如此，弟子也這樣子，那叫傳承，弟子的東西跟師父的東西基本上像一個印章印下來的。禪宗傳心印就是這麼的，基本上的原則都是一個模子的。本來每一個法流都有傳承，唐朝以後到宋朝，有些都斷掉了，傳法、傳心印不太談得上了。

從此大文第二，釋經諸業。就中有十一：一、明三性業，二、明福等三業，三、明三受業，四、明三時業，五、明身心受，六、明曲穢濁，七、明黑黑等，八、明三牟尼等，九、明三惡行等，十、明十業道，十一、明三邪行。

「從此大文第二，釋經諸業」，這裏是「業品」的重點。經裏邊講了很多業，這裏匯總解釋一下。前面講理論性的，這裏都是具體的。因果，其實就是業、果這兩個東西。流轉的因果是起煩惱、造業，感得世間的苦果；還滅的因果是由定生慧，最後達到聖者的果。現在講流轉的業、因，分十一科，把經上所提到的業一個一個解釋清楚。這樣，以後看經一目了然。

從此第一，明三性業。論云：且經中說，業有三種，善、惡、無記，其相云何？頌曰：

安不安非業 名善惡無記

釋曰：謂安穩業，說名為善，得可愛果，濟衆苦故。不安穩業，名為非善，招非愛果，損有情故。言非業者，非前二業，立無記名，不可記為善、不善故。

〔表四 - 一七：三性業〕

| | | |
|------|----|----------------|
| 明三性業 | 善 | 安穩業，得可愛果，濟衆苦故 |
| | 惡 | 不安穩業，招非愛果，損有情故 |
| | 無記 | 非前二業，不可記為善、不善故 |

「從此第一，明三性業」，三性業到底是什麼？「論云：且經中說，業有三種，善、惡、無記，其相云何」，經裏邊說業有三種，一種是善的，一種是惡的，一種是無記的，這到底是怎麼一回事？

「頌曰：安不安非業，名善惡無記」，經上說的善、惡、無記，一種是安穩業，一種是不安穩業，一種非安穩非不安穩業。安穩的業叫做善，不安穩的業叫不善，非安穩非不安穩的業叫無記。

「釋曰：謂安穩業，說名為善，得可愛果」，什麼叫善？得可愛果的叫善，這是依據客觀的標準，而不是憑主觀想像。

佛教的善跟其他哲學、宗教所認為的善不一樣。一切哲學和外道的善惡都是憑教主或哲學家安排的，搞不清楚，每個人都可以安立一套善惡的標準，所以，是莫衷一是。那麼，究竟以什麼為標準呢？這個需要鑒別。唯一的標準，就是實踐。善的、惡的，如何檢驗呢？這就看你造的業感什麼果。將來感樂果、可愛果、福果，那決定是善業。將來感苦果，墮三惡道的，決定是惡業。這是佛教的標準，是可以客觀檢驗的，而不是自己心裏認為這個對就是善，那個不對就是不善，不是那麼隨便的。有人說，宗教都是勸人為善，都是好的，好像所有宗教是一家。這裏希望每一個人記住，善惡的標準不一樣。

「濟眾苦故」，善業可以得可愛果，可以脫離很多的苦，避免一切不可愛的果，這叫安穩業。果是安穩的、可愛的。

「不安穩業」，感不安穩果的。「招非愛果，損有情故」，損害有情，招的果決定是不可愛的，苦的果，這叫惡。以感的果作為標準。

「非前二業」，不是安穩業，也不是不安穩業，叫無記業。「不可記為善不善故」，記是把它分別為善的、不善的。不可記，這個業不能記別，無記的。

所謂安穩業是善業，不安穩業是惡業，非安穩非不安穩業是無記業。

從此第二，明福等三業。論云：又經中說，業有三種，福、非福等，其相云何？頌曰：

福非福不動 欲善業名福 不善名非福 上界善不動
約自地處所 業果無動故

【表四 - 一八：福等三業】

| | | |
|-------|----|---------------------|
| 明福等三業 | 福 | 欲善業名福，招可愛果，益有情故 |
| | 非福 | 不善業名非福，招非愛果，損有情故 |
| | 不動 | 上二界善，名不動業。約處言之，業果不動 |

第二個，「福等三業。論云：又經中說，業有三種」，福業、非福業、不動業，也是經上說的。「其相云何」，這三種業怎麼樣呢？

「頌曰：福非福不動」，把名字標出來：福業、非福業、不動業。

「欲善業名福」，欲界的善業叫福，欲界的不善業叫非福，上界的善業叫不動業。上界是欲界以上，色界、無色界，它的善業叫不動業。「約自地處所，業果無動故」，為什麼叫不動？根據它的處所，它的果是不動的。比方說，修得初禪的定，將來決定感的是初禪的果，那就生梵衆天、梵輔天；如果修得中間定，感的是大梵天；這是不會動搖的，所以叫不動業。

釋曰：初句標，次下釋。福非福不動者，標也。欲善業名福者，招可愛果，益有情故。不善名非福者，招非愛果，損有情故。上界善不動者，上二界善，名不動業。

「釋曰：初句標，次下釋」，第一句標名字，下邊解釋。

「福非福不動者，標也」，標三種業：一種叫福業，一種叫非福業，一種叫不動業。「欲善業名福」，欲界的善業叫福業，為什麼叫福業？「招可愛果，益有情故」，跟善一樣，能感可愛的果。這個業，從倫理上說是利益有情的，從因果上說是感得可愛果的，就叫善業。反過來，「不善名非福」，不善業，感的是不可愛的果。從倫理上說是損害有情的，從感果上說是不可愛的，這是福業的對立面。不動業，「上界善」，上二界，色界、無色界，在欲界之上叫上界，它的善法叫不動業，「上二界善，名不動業」。

問：豈不世尊說下三定，皆名有動？

「問：豈不世尊說下三定，皆名有動」，這個問題蠻有趣。前面說三災，初禪因為有尋伺，感火災；二禪有喜樂，感水災；三禪還有呼吸，感風災。四禪不動，沒有災，內因沒有，外災也沒有，這是不動。在四禪纔叫不動，怎麼能說色界、無色界的定都叫不動業呢？那麼，初禪、二禪、三禪也成不動嗎？這跟前面說的，初禪、二禪、三禪是有動的，豈不是矛盾嗎？

答：初禪有尋伺動，二禪有喜受動，三禪有樂受動，故立動名。不動經中，據能感得不動異熟，說名不動。

「答：初禪有尋伺動，二禪有喜受動，三禪有樂受動，故立動名」，初禪有尋伺的動，二禪有喜的動，三禪有離喜妙樂的動，這個叫動。這是從每一個定的特徵來說，有動。「不動經中，據能感得不動異熟，說名不動」，《不動經》裏邊，這三個定，上二界的善都叫不動，是從感得的果報來說。修初禪的定，果報決定在初禪；得二禪定，果報決定在二禪。從這方面說它不動；並不是說定裏邊沒有尋伺、喜、樂，這些動是有的，但是果報不動，這兩個不要混淆。

問：如何有動定，招無動異熟？爲答此問，故頌言約自地處所，業果無動故。雖下三定有災患動，約處言之，業果不動。如初定業，招初禪果，初禪處定，無容轉令二地處受。業果處定，立不動名。然欲界中，有天等業，由別緣力，轉人等中受，故非不動。

「問：如何有動定，招無動異熟」，這個問題問得很仔細，明明承認初禪有尋伺的動，二禪有喜受的動，三禪有樂受的動，（四禪捨受是不動）。初禪、二禪、三禪都是有動的定，這個因是動的，那麼異熟果怎麼不動呢？

「爲答此問，故頌言」，爲了回答這個問題，所以講了這個頌，「約自地處所，業果無動故」，所謂的不動，對它的處所來說，它感的果是不會動搖的，並不是說它沒有尋伺、喜受跟樂受這些動。

「雖下三定」，下三定有災患動，內災是尋伺，外災是火；內災是喜，外災是水；內災是樂，外災是風。有災患就會有動。「約處言之，業果不動」，根據將來受生的地來說，感的果是不動。修得了初禪定，受報的果決定在初禪天，這個業果是不動的，所以叫不動。而不是說災的動不動。

「如初定業，招初禪果，初禪處定，無容轉令二地處受。業果處定，立不動名」，這個不動業是決定的，初禪的定感初禪的果。初禪果在初禪的地方去受報，不會到二禪去受報。而人間的，欲界的果，却是不定的，可以在人間受，也可以到欲界天受，可以帝王家裏受，也可以到北俱盧洲去受，不一定。「業果處定」，這個業感果的地方是定的，叫不動。

「然欲界中，有天等業，由別緣力，轉人等中受，故非不動」，欲界爲什麼說會動呢？假使在欲界裏造了生天的業，這個當然是不定業，定業是不動的。「由別緣力」，因爲其他的因緣，使天上受的業到人間受，這就是動了。而在色界、無色界造的業，如果得了初禪定，決定生在初禪，不會動。

從此第三，明三受業。論云：又經中說，業有三種，順樂受等，其相云何？頌曰：

| | | | |
|-------|-------|-------|-------|
| 順樂苦非二 | 善至三順樂 | 諸不善順苦 | 上善順非二 |
| 餘說下亦有 | 由中招異熟 | 又許此三業 | 非前後熟故 |
| 順受總有五 | 謂自性相應 | 及所緣異熟 | 現前差別故 |

〔表四 - 一九：三受業〕

| | | | |
|------|--------|----|--------------------------------------|
| 明三受業 | 順樂受 | —— | 始從欲界，至第三禪，所有善業 |
| | 順苦受 | —— | 欲界不善業 |
| | 順不苦不樂受 | —— | 第四禪至有頂，所有善業。有餘師說，由中定業招異熟故，證知下地亦有順非二業 |

「從此第三，明三受業」，順三受業，順苦受業，順樂受業，順不苦不樂受業。「論云：又經中說業有三種，順樂受等」，「等」是順苦受、順不苦不樂受。根據受來分，這三種業，「其相云何」，到底怎麼回事？

「頌曰：順樂苦非二」，順苦、順樂，非二就是非苦非樂，不苦不樂受。「善至三順樂」，從欲界一直到三禪中間的善法，叫順樂受業。「諸不善順苦」，上界没有不善業，只有欲界有不善的業。欲界的不善業，叫順苦受業。「上善順非二」，從三禪以上的善法叫順不苦不樂受的業。三禪以上，從四禪一直到無色界，都是捨受，没有喜樂，當然非苦非樂。所以，三禪天以上的善法，叫順不苦不樂受的業。

「餘說下亦有，由中招異熟，又許此三業，非前後熟故」，這是一段辯論。有的人說，三禪以下也有順不苦不樂受業，「由中招異熟」，中間定，它感的異熟果也是順不苦不樂。「又許此三業，非前後熟故」，還有一種說法，順三受業同時也是成熟欲界的業，欲界也有順不苦不樂受業感的果。順不苦不樂受的業不但三禪以上有，色界的中間定、欲界裏也有。這個辯論的難點在欲界這裏。把原則掌握，理路搞清，也没有什麼大困難。

另外，順受的業分五種，自性順受、相應順受、所緣順受、異熟順受和現前順受五種。開始是三種，後來又分五種。把三種受業先講，然後再說辯論。

釋曰：初一頌正明三受，次一頌引證，後一頌明順受。

「釋曰：初一頌正明三受」，第一個頌，正明三個受，順苦、順樂、順不苦不樂受。中間的頌引證，證明中間定跟欲界都有不苦不樂受的業。最後一個頌，「明順受」，後三個受，順受有五種。一共三個大科。

順樂苦非二者，標也。一、順樂受業，二、順苦受業，三、順不苦不樂受業等，即非二也。

「順樂苦非二者，標也」，標三種順受業的名字，就是順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業。「等，即非二也」，非二，不苦不樂。

善至三順樂者，釋順樂受，始從欲界，至第三禪，所有善業，名順樂受。

順樂受業，「善至三順樂」，善業，欲界開始一直到第三禪的所有善業，都叫順樂受業，因為它感可愛的果。三禪以上沒有樂受，所以不能叫順樂受。

諸不善順苦者，釋順苦受，欲界不善業，名順苦受業。

「諸不善順苦」，所有的不善業都叫順苦受業。順苦受業都在欲界，欲界的不善業，感不可愛的果，就是順苦的。因為色界沒有不善法，染污法只有有覆無記。

上善順非二者，釋不苦不樂受，第三禪上，從第四禪，乃至有頂，所有善業，名為上善，名順不苦不樂受業。

「上善順非二」，上界的善是「非二」，在三禪以上，不苦不樂受。「第三禪上」，從第四禪開始，乃至到有頂（非想非非想天），所有的善業都叫上善，是順不苦不樂受業。全部是捨受，也叫不苦不樂受。

論云：非此諸業唯感受果，應知亦感彼受資糧。受及資糧，此中名受。解云：此相應俱有名資糧也。

這裏簡別一下，順苦受業、順樂受業，好像感的果都是受，是不是這個業感的果只是受呢？不是。「非此諸業唯感受果」，這些業——順樂受、順苦受——不是感一個樂受、苦受的果；還要「感彼受資糧」，受是主要的，同時還有受旁邊的很多資糧。資糧是什麼？就是它的相應的法、俱有的法，跟樂受、苦受相應的心王心所，它身上所有的得、四相等，這些法都是它感的異熟果之一。

總的說順樂受業、順苦受業這些業，他們感的果是比較寬的，並不是只感一個受（有樂受，有苦受，有不苦不樂受）。受是主要的，但並不僅僅局限於受，還有受的相應、俱有法，都在裏邊。

我們看書聽經要抓要點，不能捨本逐末。有智慧的、善巧的，本末都要搞清楚。如果智慧差一點，或者纔來沒有基礎，那就把本抓住，略掉枝末。如果把根本丟了，抓些枝末，也算懂了一點點，但是不太好。最差的，根本、枝末都不懂，聽得糊裏糊塗。既然聽就要聽到一些東西，即使聽到一個公案，壞事做不得，要感地獄果的，這個也好，這也是因果的一個要點了。如果認真聽，或多或少都能獲益，總會得點好處。

有人提問：約處成就善惡裏邊，律儀戒、惡律儀，要除掉黃門、二形，「二黃門二形」，不能受惡律儀，也不能受律儀戒。但是前面的捨戒裏又提到，不管是律儀也好，不律儀也好，二形生就捨戒，這跟黃門就有差別。不管善戒、惡戒，黃門、二形要得戒都不可能，這是鹽鹵田，不能生嘉苗，也不能生惡草。但是已經得

了戒的，假使成了黃門，不捨戒。二形生捨戒，黃門不捨戒。黃門跟二形的差別就在這裏。這是微細的問題，提得比較好。

再說一遍，二黃門二形都不能得惡律儀，也不能得別解脫律儀。但是得了律儀的人，成了二形就捨戒，戒體就没有了；成了黃門，不捨戒，這是差別。二形是男女的煩惱都有，煩惱特別重，戒體不能存在。黃門，假使原來有戒體的，不捨戒。黃門，在律藏裏邊說有六種。第一種是生黃門，生下來就没有男根的。第二種是捺破，有些女人煩惱重，比如妃子跟妾之間，人家養了孩子，她妒忌，在孩子小的時候，把他男根弄壞掉了。第三種是宮刑，犯了什麼罪，把男根割掉的。第四種，生理不健康，人家碰到纔生起男根，平時没有男根。第五種，看了人家姪欲，妒忌心一起纔生起男根，平時没有。這都是生理上不健康的變態的一些情況。有說五種不男，還有說六種不男的，第六種半月黃門，半月裏邊能做男的事情，半月裏邊不能做的。總的來說，黃門，有的經上說是五種，有的說六種，把捺破加進去。這是關於二形和黃門得戒跟捨戒裏邊的一個問題。

前面我們講了三受業，順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業。順樂受業，從欲界的善業開始，一直到第三禪的所有善業，都叫順樂受業，能感樂果。欲界的不善業叫順苦受業，將來感的果報是苦的。不善業只有欲界有，色界没有。上善就是三禪以上，從第四禪開始所有的善業，它感的果報都是不苦不樂受。這是因為第四禪以上没有喜樂那些衝動的受，只有捨受。

這就產生個問題：四禪以下有没有順捨受的業？考察下來還是有，兩種。一種是中間禪，中間禪是捨受，欲界也有。

「論云：非此諸業唯感受果」，順受業，順樂受、順苦受、順不苦不樂受的業，是不是只感一個受的果，就是只感一個苦受、樂受或捨受呢？

「應知亦感彼受資糧」，不但是感受的異熟果，也感其他的異熟果，受的資糧包括四個蘊，色、想、行、識都有，這幾個蘊是受的資糧，跟受同時生起。

同時，受的資糧是跟受相似的，假使是順樂受業感的，這些果報也都是順樂受的；假使是順苦受業感的果報，整個五蘊都是順苦受的；順不苦不樂受業的果報，整個五蘊都是順不苦不樂受的。因為五蘊中間受的心所特別強，所以就安一個受，並不是說其他的没有，其他的資糧還是有的。什麼叫資糧？普光法師《俱舍論記》裏說：「餘四蘊資助受故，名受資糧^①。」除了受蘊的其餘四個蘊，「資助受故」，幫助受的，叫受的資糧。打開來講，其實色想行識四個蘊都有，有是跟它相應的、俱有的。也有不相應行，得、四相等，所以總的來說五蘊都有。這五蘊行相都是跟受相順的，叫順受。下邊辯論。

^① 《光記》卷十五：「非此諸業至此中名受者，非此諸三受業唯感受果，應知亦感彼受資糧，除受餘四蘊資助受故名受資糧，受及資糧此中總名為受。唯言受者，從強說故，相從說故，受資糧故。」

餘說下亦有，由中招異熟者，有餘師說，第三禪下，亦有第三順非二業。中謂中間禪也。由中定業，招中異熟故。明知下地有不苦不樂受業。謂生中間，唯有捨受，故彼業感順非二果。

「餘說下亦有，由中招異熟」。其他的論師有這麼說，三禪以下（四禪以上都是捨受）也有順不苦不樂受的業。「中謂中間禪也」，中間禪也是順捨受。「由中定業，招中異熟故」，修中間定的那個業因，將來感的果報就是生到中間禪，「招中異熟」，招中間受的異熟。那麼它這個業決定也是順不苦不樂受的業，因為中間禪生的異熟果是捨受。「明知下地，有不苦不樂受業」，不但是四禪以上，下地，第三禪以下也有順不苦不樂受的業。

「謂生中間，唯有捨受」，因為中間禪只有捨受。「故彼業感順非二果」，所以，中間定這個業因，它也是屬於順不苦不樂受的。

又許此三業，非前後熟故者，引證，意明下地有捨異熟，此是發智本論說也。彼云：頗有三業，非前非後受異熟耶？解云：同一時受，言非前非後也。彼論答曰：有，謂順樂受業色，順苦受業心、心所法，順不苦不樂受業心不相應行，乃至廣說。

「又許此三業，非前後熟故者」，《發智論》裏允許這三個業一時成熟。一時成熟又是順苦受的，決定是在欲界。就是說欲界裏邊也有順不苦不樂受的業。引《發智論》裏邊的原文來證明，其中「許」，就是承認。

「意明下地有捨異熟」，意思是說下地（上地是定地，下地是欲界）欲界裏也有捨的異熟果，就是有順不苦不樂受的業，有這個業就感捨的異熟果。「此是發智本論說也」，《發智論》說：「頗有三業，非前非後受異熟耶？」有沒有三個業，非前非後，同時感異熟果？「非前非後」就是同一時候。

「彼論答曰」，論裏邊回答「有」，舉例，「謂順樂受業色，順苦受業心、心所法，順不苦不樂受業心不相應行，乃至廣說」，一共有三句。第一種是順樂受的業，感的色法。第二種是順苦受的業，感的心王心所法。第三種順不苦不樂受的業，感的心不相應行，這是三個受不同，感的果也不同。五蘊裏邊，一個是色，一個是心王心所，一個是心不相應行，這三個業可以同時成熟。這是一種，「乃至廣說」，還有兩種沒有說。

解云：順樂色者，於人天中，眼等五根，色香味觸。順苦心心所者，謂感人天苦受及相應法。順不苦不樂受業心不相應者，於人天中，命根、衆同分、得、四相，此是第一節文。

「解云：順樂色者」，順樂受的異熟果是指什麼呢？「於人天中，眼等五根，色香味觸」，眼等五根，人天的果報是順於樂受的，就是福報，這是可以產生樂受的；還有外界的色香味觸，好的外境，能夠產生樂受的。為什麼沒有聲？因為發聲音要作意，要加行纔能起的，不是任運的，所以聲不是異熟果。這是第一種，順樂

受的色。順苦受的心、心所，這個業能夠感得人天的苦受的相應法——心王心所，這個業將來能感跟苦受相應的心王心所的異熟果。順不苦不樂受業的心不相應行，人天當中有不相應行，是命根、衆同分、得、四相（生住異滅）。

這是第一句。第二句、第三句這裏不說了，自己去配，一個順樂受的色，再一個順樂受的心、心所法，還有順樂受的心不相應行，三個。順苦受的心、心所法，也可以順苦受的色，順苦受的不相應行。順不苦不樂受的心不相應行，也可以順不苦不樂受的色，順不苦不樂受的心、心所法。這樣子，三個三個配，總共是三句。這三句裏邊，取第二句，這是第一節文。

於廣說中，更有一節文，俱舍略引，但言乃至廣說。第二節文，順樂受業心不相應行，能感人天命根等四。順苦受業色者，謂感人天中色香味觸。順不苦不樂受業心心所法，此業能感不苦不樂受，及相應異熟也。

還有第二、第三節，於廣說中，「於廣說中，更有一節文」，就是第二節。「俱舍略引，但言乃至廣說」，《俱舍論》裏沒有引出來，只是說「乃至廣說」。

這裏引出第二節文，是什麼呢？第一，順樂受的心不相應行，能感人天的命根、衆同分、得、四相等。

第二，順苦受的色，「謂感人天中，色香味觸」，為什麼沒有五根？因為人天的五根不屬於苦受，三惡道的五根纔是苦受，所以順苦受的色只是外境，外境也許使人能夠產生苦受，而人天的五根，却不是產生苦受的，所以不說五根。

第三，順不苦不樂受的心、心所法，這個業能夠感不苦不樂受及相應的異熟。辯論就是取這一點，證明欲界裏邊也有順不苦不樂受的業，能夠感到捨受跟它的相應法。一方面是，證明它有順不苦不樂的心、心所法的異熟果。不苦不樂受的心、心所，就是捨受。另一方面是，三個業同時成熟。同時成熟的話，要有苦受，每一個裏邊都有苦受，那決定是在欲界，在上二界，色界、無色界是沒有苦受的。所以第一個證明它是欲界，第二個證明它也有捨受異熟果。引這段文就是為了證明欲界裏邊也有順不苦不樂受業感的異熟果。

今引彼文，意取第二節文為證，以說不苦不樂受業，感不苦不樂受異熟，明知欲界有捨異熟。以本論說三業俱時受異熟果，由此證知，下地亦有順非二業。非離欲界有此三業俱時熟故，上界無苦故，三業之言，唯說欲界。

「今引彼文，意取第二節文為證」，現在取《發智論》的第二節來證明。「以說不苦不樂受業，感不苦不樂受異熟，明知欲界有捨異熟。以本論說三業俱時受異熟果，由此證知，下地亦有順非二業。非離欲界有此三業俱時熟故，上界無苦故」，從《發智論》引的論文裏，可以推測出欲界也有順不苦不樂受感的異熟果，也有捨異熟。

怎麼證明呢？「三業俱時成熟」，這三個業，一個是順樂受，一個是順苦受，一個順不苦不樂受。下邊的果報，是色、不相應行跟心王心所來互相調換，一共有三句。既然是三業俱時受異熟果，「由此證知，下地亦有」，那可以證得下地也有順不苦不樂受的業。怎麼知道是下地呢？離開欲界，這三種業不可能同時成熟。既然有苦，三業同時成熟，表示這個業決定在欲界，證明欲界也有順非苦非樂受的異熟果。總的來說，「三業之言，唯說欲界」，這三個業同時成熟，是指在欲界的業。

問：豈不業是善惡，受果無記？此業與樂，體性既殊，如何說為順樂受等？答：業能為因，利益樂受，故約利益，說名順受；或復此業，是樂所受，謂樂是業異熟果故，果領於因，此即所受順能受也；或復彼樂，是業所受，由此能受樂異熟故，因受於果，此即能受順所受也。

「問：豈不業是善惡，受果無記？此業與樂，體性既殊，如何說為順樂受等？」我們講過，業有善惡，但受的果——異熟果是無記的。「體性既殊，如何說為順樂受等？」業與果，本身體是不同的，那麼你怎麼叫它順樂受業、順苦受業呢？「答：業能為因，利益樂受，故約利益，說名順受」，第一種解釋，這個因（就是業）能夠利益樂受，就是能夠產生樂受的有利條件，從這個角度來說，它叫順樂受業。

「或復此業，是樂所受，謂樂是業異熟果故，果領於因，此即所受順能受也」，第二種解釋，這個業是樂所受的，是樂所領納的。領納的意思是「受領納隨觸」，觸的行相像受的，好比孩子像他父親一樣，這叫領納。這個樂受本身是業的異熟果。業是因，樂是果，「果領於因」，所受順能受，能受的是受（樂受），所受的、所領納的是業。果是能受的受，因是業，是所受。

第三種解釋，「或復彼樂，是業所受」，或者反過來說，這個樂是業所受的，受是感受的意思。「由此能受樂異熟故」，這個業能夠感受這個樂的異熟果，業來感果。「因受於果」，因就是業，業來感這個果。這個說法是能受順所受，能受的業順着所受的果，所以叫順受。

這個問題，業跟樂的果體性不一樣，為什麼說順樂受業？

第一種解釋，業是因，能夠利益樂受，能夠產生樂受的有利條件，那麼叫順樂受業。

第二種解釋跟第三種解釋是互為因果的，領會了領納的意思，這兩種解釋也好懂。業是因，樂是果，樂的行相像業，業是順樂受的，就好像孩子像他的父親一樣。這個業是樂所受，樂是業的異熟果，樂是領納業的。果能領納因，果像它的因。「此即所受順能受也」，所受是業，能感受的是受，所受順着能受，領納能受，這是一層。

或者反過來，「彼樂是業所受」，業是感受樂的，「由此能受樂異熟故」，因為這個業能夠產生樂的異熟果，「因受於果」，因，這個業感那個果，「此即能受」，能受是業，是因，順着那個所受的果。這兩層意思都可以說。

順受總有五者，標也。總說順受，略有五種。謂自性相應者，已下別釋也。一、自性順受，三受為體，自性是受故，自性不違，名為順受。二、相應順受，以觸為體，謂觸與受相應，名相應順受。如契經說，順樂受觸，乃至廣說。

順受，經裏邊一共有五種。「總說順受，略有五種，謂自性相應者」，第一種，自性順受，「三受為體」，苦、樂、捨三個受是它的體。「自性是受故，自性不違，名為順受」，本身就是受，是受的自體，跟自性不相違的，自己順自己，叫順受。

第二種，相應順受，「以觸為體，謂觸與受相應，名相應順受。如契經說，順樂受觸，乃至廣說」，順樂受觸、順苦受觸等等，這個講觸的時候講過，觸跟樂有直接的關係，它跟受是相應的，叫相應順受。

及所緣異熟者，第三所緣順受，色等六境為體，謂所緣境，順能緣受，名所緣順受。四、異熟順受，謂感異熟業，順異熟果，故名異熟順受。如契經所說，順現受業^①，乃至廣說。

第三種，所緣順受，「色等六境為體」，所緣，所緣的法是外境——色聲香味觸法，這六個境，外境是它的體。「謂所緣境，順能緣受，名所緣順受」，因為所緣的境可以產生受，某些境能產生樂受，某些境能產生苦受。這個所緣的境，順着能緣的受，叫所緣順受。

第四種，異熟順受，感的異熟果，順着它的異熟因（就是業），叫異熟順受，就是這裏說的順樂受業、順苦受業。「如契經所說，順現受業，乃至廣說」，書上這個「順現受業」，應該寫「順樂受業」，這個字可能是筆誤，旁注一下。「乃至廣說」，就是順苦受業、順不苦不樂受業。因為順現受業，是後頭的，現在還沒有講。

現前差別故者，第五現前順受，現謂現在，受正現行，即是受體，現前不違，名現前順受。言差別者，上說五受，是差別也。此前所說，順樂受等，於此五中是第四異熟順受，由業能招受異熟故，雖業與受體性有殊，而得名為順樂受等。

「現前差別故」，第五種，「現前順受，現謂現在，受正現行，即是受體，現前不違」，這是從時間上說，當下，現前正在受現行的時候，跟那個受，當體不

^① 順現受業：疑為「順樂受業」。

違，叫現前順受。「言差別者」，一共有五種差別。哪五種呢？總結一下，就是有自性順受、相應順受、所緣順受、異熟順受、現前順受。

「此前所說，順樂受等，於此五中是第四異熟順受」，我們講的順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業這三種，就是這五種裏邊的第四種，異熟順受。「由業能招受異熟故」，這個業，能招受的異熟果，「雖業與受體性有殊」，雖然這個業跟那個受的果，它們的體不一樣，但是，因為它能產生那個樂受、苦受，可以叫順樂受業、順苦受業。

這一段文，有點難懂。學法要動腦筋，諦聽諦聽，善思惟之，這個不要忘掉。還要好好地去思惟。有些人總想「加持」，人家幫助你，只能是加一把力，如果自己不用功，不努力，永遠不得成就，再加持你也得不了什麼效果。

學法，一定要動腦筋。光眼睛看耳朵聽還不夠，這是艱苦的腦力勞動，需要思惟。我們早上不像其他的廟兩點就打鐘，到三點半纔打，就是照顧學法的人。因為腦力勞動要思惟，睡眠要適當地加一點，營養、菜也吃得好一點。如果不思惟的話，就會胖起來的。

安居的目的在哪裏？什麼叫戒蠟？因為古代的秤是天平秤，一邊站人，一邊擺蠟，在安居之前去稱，稱好了，多少蠟擺在那裏；等到安居完了，再稱一稱。如果瘦了，你三個月用功，好，讚歎；如果胖了，三個月吃飯，沒有用功，那就呵斥你沒有用功。所以說這三個月裏邊，用功的可能會瘦一點，瘦一點不要緊，不要害怕，但是瘦了不要害病，瘦到病倒了，那也不行，失去意義。也不是一定要求每一個人都要瘦，好好用功就是了。能夠又用功又胖，那更好。有禪定的人就行，他一方面用功，一方面身體不瘦下去。一般地說，普通的人一用功的話，多少要瘦一點，那麼這個瘦也不要害怕，有好處的，等到自恣的時候，就給你長功德，還有供養。當然我們不要供養，我們是要功德，這個自恣的功德、安居的功德是重要的。

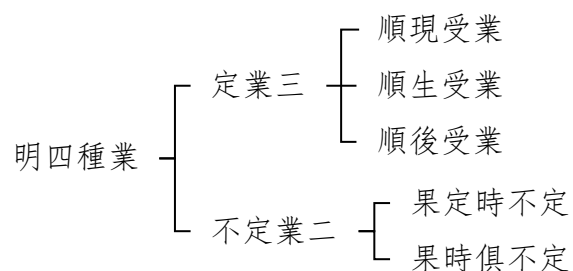
從此第四，明三時業。就中：一、明四業，二、明差別，三、明中有業，四、明定業，五、明現法果業，六、明業即受果。

「從此第四，明三時業」，三時業，是從時間上來講。分了六科。

此下第一，明四種業。論云：如三業，有定、不定，其相云何？頌曰：

此有定不定 定三順現等 或說業有五 餘師說四句

【表四 - 二〇：明四種業】



「此下第一，明四種業」，業有四種。「論云：如三業，有定、不定，其相云何」，三業裏邊，有定業、不定業，這到底是怎麼回事？

「頌曰：此有定不定」，業有定業，有不定業。「定三順現等」，定業有三種，順現受、順生受、順後受。順現受，現世就受的業，決定受現報；順生受，第二世受的業；順後受，第三世以後受的業。這是決定要受的定業。還有一種是不定業，這是第四種。「或說業有五，餘師說四句」，有的人說業有五種，也有說八種，這是把業的種類打開來說。

釋曰：此有定不定者，標也。此前三業，有定、不定。定三順現等者，別釋也。定有三業：一、順現法受，謂此生造，即此生受；二、順次生法受，謂此生造，第二生受；三、順後法受，謂此生造，第三生後受。

「釋曰：此有定不定者，標也」，這是標名，定業與不定業。「此前三業」，前面講的那些三業，總括起來，都有兩種：一種是定業，一種是不定業。「定三順現等者，別釋也」，定業分三種。「定有三業：一、順現法受，謂此生造，即此生受」，這一輩子造業，這一輩子受果，是順現法受。有些人造惡造太多了，現報。

第二，「順次生法受」，順生受業。「謂此生造，第二生受」，這一輩子造業，下一輩子要受，這個現在看不到的，一般的凡夫就不相信。「你看他做了那麼多壞事，還不是好好的，又胖又富，地位又高，這個因果咋講呢？」我們知道白起是秦國的大將，後來第二世做了豬，這是歷史上有記載的，當然他是被別人殺掉的，這是生報、現報都有。

第三，順後法受，「謂此生造，第三生後受」，第三生或者第四生等受報，這都叫順後法受。

依經部說：順現受業，其力最強，必受現、生、後；若順生受業，其力稍劣，必受生、後受，不受現受；順後受業，其力最劣，不受現、生，唯受後受。隨初熟位，名順現等，並不定業，合成四種。言不定者，不定受故。謂不定受異熟故，或於三世，時不定故，立不定名。

「依經部說，順現受業，其力最強，必受現、生、後」，經部的說法，順現受業，是力量最強的業，不但當下這一輩子就要受，第二世要受，第三、第四生還要受，這是最強的業，要受好幾生。

「若順生受業，其力稍劣，必受生、後受」，順生受業是下一輩子要受的業，這個力量比現生受業的要差一點。它的果報就是下一輩子要受，後一輩子還要受。那就是兩種，順生、順後。

順後受業，力量最小。「不受現、生」，現世——這一輩子不受，「生」，來世——下一輩子也不受。「唯受後受」，只是第三輩子以後纔受。這些業報是更渺茫。如果說做了很多好事還是很貧窮，或者做了很多壞事還是很富有，這就說明造的不是順現受業。如果造順現受業的話，現世決定會富起來，現世以殊勝的心供養三寶，或者對父母特別孝順，現世都會富起來。力量沒有那麼強的業這一輩子不一定感報，可能是下一輩子，也可能是第三輩子以後感報。

凡夫目光短淺，這些看不到，就以爲因果沒有。這也不是說佛教故意編一套來騙騙人，「三世，反正你也不知道，我也不知道，只好隨你怎麼說」，不是那回事。真正得了禪定的人能得宿命通，就能看到過去、未來的事情。天眼通見未來，這並不稀奇。有的氣功師得鬼神通，也有可以看到幾世的。這些事情不是虛妄的，不是騙騙人的，跟科學一樣是可以實踐的。但不是像科學那樣拿儀器來做實驗，這個實踐是要修禪定，禪定修成功了決定會知道。如果自己沒有能力修成禪定，那就相信可信的人。真正得了定，得了智慧的，就是佛菩薩，相信他們就是了。否則自己糊裏糊塗，就會搞錯。

歸依三寶，就是叫我們相信佛菩薩。你自己還是凡夫，沒有開智慧，不相信佛菩薩，相信誰呢？說徹底點，相信三寶就是相信自性的三寶，相信自己本來的佛性。但不是相信自己現在的煩惱、愚癡，這個要簡別。自己本來的佛性要相信它，就是有成佛證果的可能性，你自己現行的是愚癡、煩惱，怎麼能相信呢？當然不能相信。所以說我們要親近具德師父，他們是有修有證的，修好的人，我們相信他，纔能被引入正路。你相信自己，而自己的煩惱無明重得很，那決定走錯路。很多人不知道這個道理，總以爲自己對人家不對，學法像買東西一樣的，這個話要聽，那個話不要聽，這樣子挑，學了半天，是學自己，把自己的知見用佛經來充實一下，多找幾個依據，自己的錯誤一點也沒改。這樣子學得越多越糟糕。

根據經部，業的力量分三種。順現受業最強，順生受業其次，順後受業最劣。

「隨初熟位名順現等，並不定業，合成四種」，定業，決定受果的業。隨這個果最初成熟的時間來分：現世受的，順現受；來世受的，順生受；後世受的，順後受。這是三種，不定業有一種，一共是四種。

「言不定」，什麼叫不定？「不定受故」，這個果報不一定受。「謂不定受異熟故，或於三世，時不定故，立不定名」，不定包含兩層意思。一個是果不定，這個果報到底受不受，不一定。假使懺悔了，就不受了，或者做了好事，惡報就不受

了。還有一個時間不定，到底在什麼時候受報不一定。或者是現世受，或者是來生受，或者是以後受，時間沒有決定。

或說業有五者，或有欲令不定受業，復有二種。謂於異熟有定、不定，開為二種：一、異熟定時不定，謂果必受，於三世時，即不定也；二、異熟與時俱不定，謂果與時俱不定受也。但有果定時不定業，無有時定果不定者，但於時定，於果必定，以時離異熟無別性故。四業五業，開合為異，其理無別。

「或說業有五」，有人說業又可分為五種，不定業也可以再分。「或有欲令不定受業，復有兩種。謂於異熟，有定、不定，開為兩種：一、異熟定時不定，謂果必受，於三世時，即不定也；二、異熟與時俱不定，謂果與時俱不定受也」，因為不定業裏邊又分成兩種，加起來一共五種業。

哪兩種呢？第一種，「異熟定時不定」，果是要受的，但是什麼時候受不決定，現世受、來世受、後世受不一定，這是一種。

第二種，「異熟與時俱不定」，時間跟受的果都不定。果或者是在下一輩子受，或者後輩子受，時間不定；或者果本身可以不受，做了大的善事，惡果就不受了，或者懺悔之後，不受。果不定，時間也不定。

「但有果定時不定業，無有時定果不定者」，這裏把時間跟果來做四料簡的話，果定時不定是可能的，但時定果不定的，沒有。「以時離異熟無別性故」，時間是假法，時間不能離開異熟果。時間跟果的關係，不是別體的（關係）。只要時間定的，果一定定。時定果不定這一類不定業是没有的。果既不定，時間就不能定，果定了之後，時間纔可能定。所以說不定業分開，只能兩種，不能三種。

這裏，「四業五業，開合為異」，說四業，或者五業，是不定業開合的不同。「其理無別」，道理是一樣的。

餘師說四句者，謂餘譬喻師說，業分八種，故為四句。彼許時定於果不定，於不定中，時復分三，兼前五業，故成八種。

「餘師說四句」，這個餘師指的是譬喻論師，譬喻論師是有部裏的一類論師，是經部的先驅，譬喻論師發展到極端的時候，就產生了經部論師。譬喻論師把業分了八種，八種用四句來說，把所有的可能性都擺進去，這是開得更大了。

他們允許時間定、果不定，前面簡別這是不可能的，這裏他們又把它擺進去了。「於不定中，時復分三」，在不定裏邊，時間分三，現受、生受、後受，又分了三個。「兼前五業，故成八種」，加上前面五個，成了八個。

第一句者，於時分定，異熟不定。謂順現等三業，三世時定，於果不定。若現世受，其果即受，現若不受，永更不受，於時必定，於果不定。

順現既然，生後亦爾，此分三種：一、謂順現定，果不定；二、順生定，果不定；三、順後定，果不定。

「第一句者，於時分定，異熟不定」，時間是定的，異熟果却不定。「謂順現等三業，三世時定，於果不定」，或者順現，或者是順生，或者順後，時間定的，果不定的，那有三種。

「若現世受，其果即受，現若不受，永更不受，於時必定，於果不定。順現既然，生後亦爾」，他解釋說順現受業，果是不定的，怎麼一回事呢？他說這個果，假使屬於順現受的，就是現世要受了，假使現世不受的話，永遠不受了，分了這麼一種。就是順現受的不定業，要麼不受，要受就是現世受。後面一樣，假使第二輩子受的業，要麼就第二輩子受，要麼乾脆不受。順後受，要麼以後生受，要麼乾脆不受。「此分三種：一、謂順現定，果不定；二、順生定，果不定；三、順後定，果不定」，時間是定的，果不定。

第二句者，有業於異熟定，於時不定，謂不定業，定得異熟。此但爲一，謂果定時不定。

「第二句者，有業於異熟定，於時不定」，有的業，異熟果是定的，時間不定，「謂不定業，定得異熟」，這是前面的不定業這一種。異熟果是決定的，哪一世受不一定，這個只有一句。「此但爲一，謂果定時不定」，果是定的，或者順現受，或者是來生受，或者是後生受，這個時間沒有決定。這是果定時不定。

第三句者，有業於二俱定，謂順現等，定得異熟。此有三種：一謂順現時果俱定，二謂順生時果俱定，三於順後時果俱定。

「第三句者，有業於二俱定」，果也定，時也定，「謂順現等，定得異熟，此有三種」，這個業，決定現世受的，順現受業；決定來生受的，順生受業；決定是後生受的，第三生以後受的，順後受業。果、時兩個都定的，這是三種定業。

「一謂順現時果俱定，二謂順生時果俱定，三於順後時果俱定」，時果都定，這是第三句，有三種。

第四句者，有業於二俱不定，謂時不定業，非定得異熟。此但爲一，謂果不定，時不定。

「第四句者，有業於二俱不定，謂時不定業，非定得異熟」，時間不定的那個業，異熟果也不定的，這是一句，謂果不定，時也不定。

這四句，第一句有三種，第二句有一種，第三句有三種，第四句一種，總的一共有八種業。最好自己畫畫表，把這八個業，根據它的規律畫出來。

論云：彼說諸業，總成八種，謂順現受有定、不定，乃至不定亦有二種。解云：順現等三定者，第三句是也。順現等三不定者，第一句是也。第四不定中定者，第二句是也。不定中不定者，第四句是也。

「論云：彼說諸業，總成八種」，譬喻論師說業有八種，這裏總結一下。「謂順現受，有定、不定」，順現受的有定、不定，兩種。順生受的有定、不定，兩種。順後受的有定、不定，又是兩種。不定也有兩種，時不定，時、報都不定。總共八種。

「解云：順現等三定者，第三句是也」，順現受等，三個都是定的，果都是定的，是第三句。順現等三，果不定的是第一句。「第四不定中定者」，第二句，是時間不定，異熟果是定的。第四句，時也不定，果也不定。

順現受的有定、不定，順生受的有定、不定，順後受的定、不定，不定的定、不定，畫的基本原則告訴大家，可以去照這個畫。自己去畫深刻一些，對它的體系熟悉一下，有好處，不要抄。經過自己腦力勞動思惟出來的東西，纔是受用的。人家現成的，如人飲水，冷暖自知，他吃了冷也好，熱也好，舒服也好，與你漠不相干，他是有他的受用，你不勞動，沒有你的受用。抄，儘管抄，抄一本書，把《光記》都抄完好了，沒有用的。有的人總覺得書越多越好，請了很多書。書多沒有用的，圖書館的管理員不一定什麼都懂的。書是書，你是你，不相干。倒不如把幾部書搞精通，成了個有學問的人。書弄了一堆要去看，看了，還得要鑽研。

從此第二，明差別。論云：於此所說業差別中，其相云何？頌曰：

四善容俱作 引同分唯三 諸處造四種 地獄善除現
堅於離染地 異生不造生 聖不造生後 並欲有頂退

「明差別」，第二明差別。「於此所說業差別中」，這個比較難一點。前面所說的業，有什麼差別呢？

「頌曰：四善容俱作」，講了那麼多業的分法，三業、四業、五業、八業（八種），到底哪一種講得比較好呢？「四善」，四業的說法比較好，這是世親菩薩對前面的評價。「容俱作」，這四個業，有可能同時都做，順現受、順生受、順後受乃至不定受，這四個業，在一個時間，四個業全部做，也有可能。

「引同分唯三」，引衆同分的只有三個業，能夠將來投生到哪裏去的，是三個業。順現受業是現世的事情，已經投生了，不會引衆同分了。

「諸處造四種」，什麼地方造哪些業呢？諸界、諸趣，三界五趣都能造四種業。

「地獄善除現」，地獄裏邊善業的順現受業是沒有的。地獄裏邊都是苦的，地獄裏造順現受業，這一輩子得樂報，不會有的，要除開。

「堅於離染地，異生不造生，聖不造生後，並欲有頂退」，這是說離欲的跟聖者的情況。對已經離開的地，他們不會造生業。已經離了這個地的欲，下輩子決定

不會再生到這個地方來。假使得了初禪，已經離開欲界了，下一輩子不會有生欲界的業。得了初禪，下輩子決定是到初禪天的。至於後業，可能有。

「聖不造生後」，聖者，比如說阿羅漢，他要離開三界，三界的順生受、順後受業都不會有。他這一輩子過了之後，不再來了。第三果阿那含也一樣，欲界的順生受業、順後受業不會有，因為他以後永遠不來欲界，欲界的第二輩子、第三輩子的業，對他來說不相干，不會有的。

這裏邊比較細致，要「善思念之」，好好地思惟。只聽不思惟很難懂。我講了半天，你不一定懂，如果前面的基礎沒有，你沒法懂；如果你腦筋不去鑽，也不好懂。開悟當然不容易，你要理解也不是很容易的事，要很多條件。那是不是難得高不可攀呢？開悟就像鯉魚跳龍門，確實困難，跳過去了就變成龍。理解就像爬梯子，只要肯一步步踩上去決定會到的。氣力不夠，想跳三丈高，怎麼跳得上去呢？有梯子可以爬，別說三丈，十丈也爬得上去，只要你肯走。所以學教理就是登梯子，一步一步爬，總會上去的。爬不動，休息一下，補充點營養，繼續爬。不能說爬不動就乾脆不走，退下來，那就糟糕了。

釋曰：四善者，論主評取，說四業家於理為善，但於時中，說定、不定，釋經所說四業相故。

「釋曰：四善者，論主評取，說四業家於理為善，但於時中，說定、不定，釋經所說四業相故」，前面關於業的種種說法，到底哪一種說得比較好呢？世親菩薩評論說四業的這種說法於道理上比較完善。

世親菩薩認為，不定業從果上說定、不定不合理，而從時間上說定、不定是合理的。什麼時候受不知道，可能現世，也可能將來，這是時間上不定。這樣來解釋經裏邊的四個業是比較好的。

容俱作者，今此四業，容一時作，謂於一時，自行婬欲，遣使行殺，或盜或誑，業道齊成。或一感現，或一感生，或一感後，或一不定，一時造四，未必皆爾，故說容言。

「容俱作」，這是另外一個問題。「今此四業，容一時作」，「容」，容許，可以。順現受、順生受、順後受、不定受，這四種業能不能同時造？是可以的。

「謂於一時」，如何同時造四種業呢？他舉個例，就是在同一時間內「自行婬欲」，自己犯婬戒，造婬欲的事情；「遣使行殺」，派一個使者去殺人，也在那個時間殺；「或盜」，再派一個人去偷東西，也在那個時候偷；「或誑」，或者去騙人。「業道齊成」，這四個業道同時都成就。但四個業道罪有輕有重，「或一感現，或一感生，或一感後，或一不定，一時造四，未必皆爾，故說容言」，一個感現生受；一個感第二生、來生受；一個感第三生以後受；一個不定，不一定受，這四種。同一個時間造的四個業，感果的時間不一定。

雖然一時造四是可能的，「未必皆爾」，但是一般都不會這樣的，「故說容言」，所以說允許。「容俱作」，是可能這樣子一起作，實際上不一定都這樣。

問：幾業能引衆同分耶？答：頌言引同分唯三。於四業中，除順現受。現身同分，先業引故。

「問：幾業能引衆同分耶」，這四個業裏邊，哪些業能夠引衆同分呢？衆同分，下一輩子投在哪一道。投生人，人的衆同分；投生天，天的衆同分；投生畜生，畜生的衆同分。

「答：頌言引同分唯三」，這四種業裏邊，能夠引衆同分的只有三種業，「於四業中，除順現受，現身同分，先業引故」，能夠引下一輩子衆同分的業，順生受、順後受、不定業，這三種業都能引衆同分。現輩子的衆同分是前輩子業引的，是過去造的業。如果說順現受業可以造現在的衆同分，假使你是人，造了個投生畜生的順現受業，中途變成畜生，這個一般說不會。

所以說引衆同分的業，只有三種，順生受、順後受、不定受。

這個如果心靜下來，不難懂的。要把繞在綫團上的一團絲綫拆開，要有耐心。如果連學法的耐煩心都沒有，說要入定，那是休想。這個心慢慢地細下去，以後入定就容易。否則，兩個眼睛閉起來，腿一收，想入定？一輩子也入不了的。這就是細心不細心的問題。

上一次有人提出，在「順苦樂非二」那裏，為什麼業與果兩個性質不同却可以相順？「問：豈不業是善惡，受果無記？」因是善惡，果是無記，既然是一個無記，一個是善惡的，「此業與樂」，樂是果，「體性既殊」，兩個體不一樣，為什麼說順樂受、順苦受、順不苦不樂受？如何順？

這有三個解釋，不要混淆。

第一個解釋，「業能爲因，利益樂受」，業是因，對這個果（樂的受），有利益。幫助它生出來。「故約利益，說名順受」，因為這個業有力量使得這個樂的果能夠產生出來，所以從能夠使果產生的這方面來說，叫順受。能夠產生樂受，或者苦受，或者不苦不樂受。

第二個解釋，「或復此業，是樂所受，謂樂受是業異熟果故」，孩子領納父親的相好，那麼孩子像父親。這個業是樂所領納的，這個受不是感受，是領納。「謂樂受是業異熟果故」，這個樂是果，業是因，果領於因，這個果好似孩子，因是父親，果領納因的因素，樂的就領納樂受，苦的就領納苦受。「此即所受順能受也」，這所受、所領納的是業，能領納的是受，所受的業順着能受的受。因為果是領納業的，從這一個方面來說，這個業是順那個果的。

第三個解釋，「或復彼樂，是業所受」，這個「受」是感受，不是領納，意思看起來是差不多，實際上是從另外一個角度來說問題。「或復彼樂，是業所受」，這個樂的果是業因所感受的。「由此能受樂異熟故」，這個業能夠感受樂的異熟

果，「因受於果」，業就是因，能夠感受那個果，果從因生出來的。能受（業）順所受（果）。

這是從不同角度出發，說明為什麼業跟果體不一樣，但卻可以是相順，是從三個方面都可以解釋的。前面講業，世親論主認為，講四業的道理比較好，就是順現受、順後受、順生受、不定受這四種。不定業是從時間上說定、不定。要麼是時間不定，果也不定，沒有時間定了果不定的。

四個業是不是同時能作？也可以，「容俱作」。順現受、順生受、順後受、不定受，這四種業可以在一剎那之間，一個人全部造完。容許有這樣的情況。

這四個業裏邊，順現受、順生受、順後受、不定受，能夠引衆同分的只有三種業，把順現受的業除掉。因為這一輩子的衆同分是過去的業所決定的，你現在生在人間，就是人的衆同分，不可能現在造個業馬上就變成其他衆同分的。所以順現受業不感衆同分。

問：何界何趣，能造幾業？答：頌言諸處造四種者，已下句共答此問也。總而言之，諸界諸趣，或善或惡，隨其所應，容造四種。

「問」，另一個問題，「何界何趣，能造幾業」，三界、五趣能造幾種業？

「答：頌言諸處造四種者，已下句共答此問也」，回答，總而言之，三界也好，五趣也好，「隨其所應」，都能造四種業，沒有限制。

地獄善除現者，此下約別論也。於地獄中，四種善業，除順現受，無愛果故，惡容造四。

但有一個例外，「地獄善除現」，地獄裏順現受業，現世感報的善業沒有。

「此下約別論也。於地獄中，四種善業，除順現受，無愛果故，惡容造四」，善業裏邊，不能造順現受業，因為地獄裏沒有可愛的果。但是惡業呢？四種都可以造，地獄裏造惡業，現世受報的也會有，那更苦一點了。至於順現受的善業，使這一輩子受好報的，地獄裏是不可能造的，地獄是純苦，沒有善的順現受業。

堅於離染地，異生不造生，聖不造生後者，不退性名堅，此通異生及聖也。彼於離染地，若不退異生，不造生業，以不退性，離此地染，於第二生必不生故，故無生業，容造餘三。

下邊是對那些利根不退的人造這四個業的簡別。「堅於離染地，異生不造生，聖不造生後」，什麼叫堅？不退性，利根，他能夠不退的，這樣子的人叫堅。「此通異生及聖也」，不管是凡夫，還是聖者，凡是不退的利根都叫堅。這一類人有他們的特殊性。

「彼於離染地，若不退異生，不造生業。以不退性，離此地染，於第二生必不生故，故無生業」，對凡夫來說，彼於離欲地，假使他得了初禪，如果是「堅」，

不退的，得了初禪就不會造欲界順生受業，因為第二輩子決定生初禪天，不會再生欲界，欲界的煩惱已經離掉。這是利根、不退的凡夫。那一個地的煩惱離掉了，那麼這一個地的順生受業，即在這個地方第二輩子受報的業就不會有。什麼原因？因為他這一個地方的煩惱已經除掉，既然不退，第二生不會再生到這裏來。假使欲界的煩惱除掉，第二生決定生色界，不會生欲界。「故無生業」，所以不會造順生受業。

「容造餘三」，但是可以有其他三個業：順後受、順現受、不定受。這一輩子離開欲界的煩惱，生色界，但是到了色界，他退了，那麼色界的福報享完，第三生到欲界來是可能的，順後受業可以有。順現受，這一輩當下受的報，也可以有。不定受，當然更有可能。這是凡夫。

不退聖人，於離染地，不造生、後，以不退性，必無還生下諸地故，故無生、後，容造餘二。

不退的聖者，「於離染地，不造生、後，以不退性，必無還生下諸地故，故無生、後，容造餘二」，假使他這個地的煩惱離掉了，如果是不還果，他對欲界的煩惱已經離掉，第二輩子投生欲界的業不會造。他不但是第二生不來，後業也不會造，第三、第四、乃至第五生等，永遠不來欲界，所以順生受業、順後受業都不會造。那麼阿羅漢也不來三界，也不會再造這些業。

「以不退性，必無還生下諸地故」，因為他不退，離開了下地，下地永遠不來。如果退的，當然可能再生起。凡夫是第三生可能下來，聖者是永遠不來。「故無生、後」，所以順生受業、順後受業都沒有。「容造餘二」，順現受——這一輩子受報的業可能會有，不定受也可能會有。即可以受，可以不受，時間也不一定，它可以在現世受，也可以根本就不受。聖者是如此。

並欲有頂退者，離欲聖人，及有頂聖，雖有退墮，而亦不造欲界、有頂生後二業，同前不退聖故，頌致並言。夫從離欲、有頂退者，必是退果。諸退果者，必不命終，還修得果，故於離染地，永更不生，故無生、後業也。

「並欲有頂退」，欲、有頂退，這是兩類人，一類是離欲，一類是離有頂的欲。「離欲聖人」，不還果，離開欲界的聖者，欲界的煩惱除掉了，「及有頂聖」，有頂就是三界的頂（非想非非想的天），離開有頂煩惱的聖者，那是阿羅漢果。「雖有退墮，而亦不造欲界、有頂生後二業，同前不退聖故」，前面說某些部派認為第三果、第四果是會退的，即使他們退，也不會造欲界的或者有頂的順生受業、順後受業。對不還果來說，即使退，欲界的順生業、順後業不會有的，因為他欲界畢竟不來了，退了之後，馬上會恢復的，沒有命終就恢復了。阿羅漢果一樣，三界的，有頂的煩惱除掉了，第二輩子、第三輩子再投生到有頂天的那些業，也不

會有的。「同前不退聖故」，跟前面的不退的聖者一樣，順生受業、順後受業不會再有。

「夫從離欲、有頂退者，必是退果」，從欲界離了欲之後的三果，或者從有頂離了煩惱之後的四果，他們雖然會退，這個退是退的果。「諸退果者，必不命終，還修得果，故於離染地，永更不生，故無生、後業也」，前面講過，退果的，他縱然是偶爾退一下，在沒有命終之前會恢復的，所以第二輩子、第三輩子受的業是不會有的，決定不會再流轉生死。不退果，先說不退的，當然是欲界不來了，沒有順生受、順後受的業；即使要退的，也是沒有命終之前恢復，也不會有順生受業、順後受業。阿羅漢果也一樣，先是不退的利根，固然是三界的有頂的業不再造，假使要退的，在命終之前，還是會恢復果位，有頂天的或者三界的順生受業、順後受業也不會有。這是講凡夫和聖人利根、鈍根的造業的情況。

從此第三，明中有造業。論云：住中有位，亦造業耶？亦有。云何？頌曰：

欲中有能造 二十二種業 皆順現受攝 類同分一故

在中有的時候，能不能造業？「論云：住中有位，亦造業耶」，在五趣六道造業，這是大家公認的，在中有的時候，是否可能造業呢？「亦有」，也能造。「云何」，怎麼造呢？

「頌曰：欲中有能造，二十二種業」，欲界的中有，能夠造二十二種業，「皆順現受攝」，但都是順現受的。「類同分一故」，為什麼？類同分是一。

釋曰：於欲界中，住中有位，容有能造二十二業。謂中有位、胎內五位、胎外五位，中有能造此十一位定、不定業，故名二十二。皆順現受攝，類同分一故者，中有所造十一種定業，皆順現受攝。以中有身，與生有十位，一類同分，無差別故。此一同分，同一業引，故類無別。由類無別，故此定業，皆順現攝。

「釋曰：於欲界中，住中有位，容有能造二十二業」，在欲界中有的時候，可能造二十二種業。哪二十二種呢？

「謂中有位、胎內五位、胎外五位，中有能造此十一位定、不定業」，中有造的業，它感的果，或者是中有裏邊受，或者是胎五個位的時候受，就是羯羅藍、阿部曇、閉尸到鉢羅奢佉；或者是胎外五位的時候受，就是嬰孩、童子、少年、壯年、老年。這兩個五，加一個中有，一共十一個。所以中有能造在這十一位感果的業。每一位中都有定業、不定業，加起來是二十二種業。

「中有所造十一種定業，皆順現受攝」，從中有所造十一種定業來說，決定是順現受，為什麼？「以中有身與生有十位，一類同分，無差別故。此一同分，同一業引，故類無別」，這是解釋什麼叫類同分。中有的身跟生有，包括胎裏五位、胎

外五位，一共十個位，是同一類的，沒有差別。「此一同分，同一業引」，不管是有，還是生有，同是一個因引的，引業相同。「故類無別」，所以種類沒有區別。投人的中有，它的形狀已經是人的樣子。上次提到超度時看到亡者生前的樣子，大德說那是不可靠的。中有，已經是第二生的樣子，不能再顯過去的樣子。跟他投生的那個同分是一類的，沒有差別。

「由類無別，故此定業，皆順現攝」，因為是同一個類別的，既然這個業決定要受的，都是順現受。

又此中有，由與生有同業引故，故不說有順中有受業。此即是彼順生順後順不定業所引生故。

「又此中有，由與生有同業引故，故不說有順中有受業」，這是另外一個問題。再明確一下，在中有裏邊，假使要造定業，決定是在現世受。因為中有跟生有是同樣的類，要麼不造定業，如造定業，決定是這一輩子受的。另外，中有與生有的引業相同，所以不說順中有受業，因為順中有受業，就是順現受業，根據它要投生的方面來說，就可以了。投人身的就是引到人同分的業，生畜生的就是引到畜生同分的業，中有跟它是相同的。

「此即是彼順生、順後、順不定業所引生故」，引中有的業，跟引它投生的業是相同的。假使是上一輩子造的業，現在的中有就是順生受業所引，還有就是順後受業所引，或者就是順不定業所引。根據它投生到哪裏，引中有的業也一樣的，所以不需要有順中有受業。

從此第四，明定業相。論云：諸定受業，其相云何？頌曰：

由重惑淨心 及是恒所造 於功德田起 害父母業定

「從此第四，明定業相」，定業有什麼特徵？「論云：諸定受業，其相云何」，決定要感果的業（就是定業），是什麼樣子的？

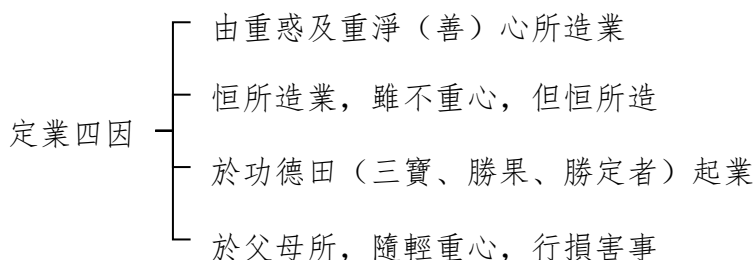
「頌曰：由重惑淨心，及是恒所造，於功德田起，害父母業定」，有四大類定業是決定受果的。第一，是「重惑淨心」，極重的煩惱，或者極清淨的善心，發心重，決定受果。第二，「恒所造」，雖然不是很重的煩惱，但是經常做，天天做的。比如吸煙，天天吸、天天吸，雖然不是大壞事，但這決定感果，因為有習慣勢力。習慣勢力最可怕，能夠造成感果的決定性，「恒所造」。第三，是「功德田起」，雖然不是重的煩惱或者淨心，也不是恒所造，但對方是大功德田，三寶，或者得了殊勝果位的，在這些地方造的業，善的也好，惡的也好，決定要受，這是定業不能轉。最後，「害父母業定」，對父母起的損害心，或者做損害的事業，不管輕的、重的，決定受。很多人不理解這個因果道理，對父母不重視。對父母不重視，決定感報，這是肯定的，佛經裏有依據，《俱舍論》就有依據。有的人自以為

自己很對，好像說父母很多事情不懂，看不起他們，甚至於輕視、反對，吵鬧、打架也有的。這樣子，決定感果。

現實的例子，我在上海的一個鄰居是木匠，體力勞動者。聽說他小的時候脾氣很大，跟他父親吵架時拿鐵棍子打父親。後來他四十幾歲，年紀不大，害肝炎病休在家裏。他的孩子十幾歲，跟他吵架的時候也打他。問他為什麼打父親。他兒子說，你自己不是也打父親嗎？這個小孩子小的時候，看到父親打祖父，現在也打他父親，這個就是現報。我們不要看輕這個事情，果報很嚴重的。

釋曰：諸定業相，略由四因。一、由重惑及重淨心，謂重煩惱，或重善心，所造業也。二、及是恒所造，雖不重心造，但恒所造也。三、於功德田起，謂佛法僧，或得勝果者，謂預流無學，或得勝定者，謂慈定、滅定，於此田所，雖無重惑，及重淨心，亦非常行，以田勝故，必定受業。第四、於父母所，隨輕重心，行損害事，業果必定。此上四因，皆定業攝。

〔表四 - 二一：定業四因〕



「釋曰：諸定業相，略由四因」，決定感果的業，大概說有四種因相。

第一，「由重惑及重淨心」，極重的煩惱或者極大的善心所造的業決定感果，這是發心的問題。發心厲害、猛利，是決定感果的一個因素。

第二，「及是恒所造」，雖然發心不重，但是經常做。經常做、習慣做的事情，決定感果。聽說有些小孩家裏並不窮，但是小時候偷慣了，只要看到有機會可乘就要偷。家裏生活都很好，並不需要他偷東西，但是偷的習慣養成了，這是習慣勢力。這做成習慣性的事情決定要受報。我們出了家的人，每天禮佛、誦經，如果天天如此的話，決定感報。如果你把這些當成負擔，儘想逃避，偷懶，馬馬虎虎，不是恒所做，這個就得不到報。出了家都希望證果證道，如果每天課誦都不能堅持，連最起碼的果報都得不到，還談得上什麼證果證道呢？恒所做，所以不管這個經念得怎麼樣，你每天到這個時候必定念，決定感果報。

第三，「於功德田起」，功德田，對方是極大的功德田。「謂佛法僧」，三寶面前培的福或造的罪決定感報。另外一種，得勝果，「謂預流無學，或得勝定者」，預流果、無學果。為什麼二果、三果不說，單說預流果呢？預流果，一切見

所斷的煩惱，八十八使全部斷完，功德很大。阿羅漢，把三界九九八十一品修惑斷完了，這兩個果位，功德是特別殊勝。二果、三果，見的煩惱在預流果已經斷掉了，修的煩惱沒有斷完，二果只是斷了欲界的六品，三果斷了三界裏的欲界，還有色界、無色界修的煩惱沒有斷，所以他們沒有擺進去，特別強調初果跟四果。還有「得勝定」，殊勝的定，慈定，即慈心定；滅定，即滅盡定。於得了這些定的人，或者是三寶，或者是預流果，或者是阿羅漢果，在他們面前造的罪，或者造的功德，雖然不是極重的煩惱心，不是極大的清淨心，也不是經常做，但是因為他們福田殊勝，決定受報。

所以說到寺廟裏來，一點頭一稽首，乃至一聲南無佛，將來決定成佛，也是這個原因，這個果報是決定有的。在三寶面前，在得殊勝果位、殊勝定的人面前，要好好地尊重、培福，不要造罪。如看不出來，對一切人都不要造罪，當他是無學，當他是得了殊勝定的人看，那你就不會造罪了。論講過的，如果對發了菩提心的菩薩造了罪，那重得不得了。發了菩提心的人，他臉上並不寫「我是發菩提心的」，而你又看不出來的。要是經常對一般的人起煩惱心，漫不經心，起誹謗等等造罪的話，成習慣了，那碰到那些發菩提心的，一樣地造業，那你的罪就洗不清了。所以說，自己的煩惱要儘量地收斂，拿鏡子要照自己，不要照人家，這樣把每一個衆生都當聖者看，或者當佛看，當父母看，就不會造罪了。否則，碰巧是發菩提心的，或者是菩薩化現的，那這個罪就不可說了，所以要經常注意，提高警惕。

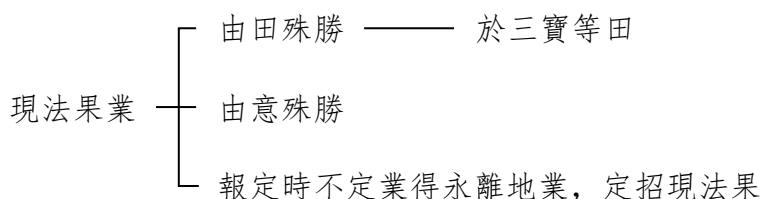
第四，「於父母所，隨輕重心，行損害事，業果必定」，在父母面前，不管你是極重的煩惱也好，輕的煩惱也好，「損害」，對父母不利的事情做了，跟他們違抗或者對罵，甚至於打，那這個業報決定要受，「業果必定」。反過來，如果在父母面前極孝順地去承事，那果報也是極大。這裏沒有說善的一面，單說惡的，因為父母本身是大恩田，應當去孝順的，這是本分。而你反過來，以極重的心做損害，那罪太大了，恩田你去損害了，那個果報就特別重，定業不能轉的。

這四種情況下，造的業決定要受。

從此第五，明現法果業。頌曰：

由田意殊勝 及定招異熟 得永離地業 定招現法果

〔表四 - 二二：現法果業〕



「從此第五，明現法果業」，這一輩子馬上受果，就是現報。什麼業招現報？

「頌曰：由田意殊勝，及定招異熟。得永離地業，定招現法果」，在這些條件之下，要招現世報。

釋曰：由田意殊勝者，一由田勝，二由意勝。由田勝者，聞有苾芻，在僧衆中，作女人語，便變爲女。由意勝者，聞有黃門，救脫於牛黃門事故，轉爲丈夫。此等傳聞，其類非一。

「釋曰：由田意殊勝者」，一個是由田殊勝，一個是意殊勝。

第一種是田殊勝，佛法僧是大福田。曾經有這麼一件事，一個比丘，「在僧衆中，作女人語，便變爲女」，在僧衆面前學女人說話，馬上就變女人了。在僧寶這個大福田面前造一點罪的話，這一輩子受現報。以前也講過，有一個比丘看到阿羅漢在洗澡，阿羅漢皮膚很細，他起了一念的煩惱心，當下變女人。

很多人不知道，你在僧團裏邊培福，得的果報極大，反過來在僧團裏邊偷懶、不想幹，人家辛苦，你享受，那麼你失的福也很大，所以很多人待不住，這也是一個原因。僧團裏邊不培福，自己會待不住，這是自己的果報，這輩子受的。

第二種是發心殊勝，「由意勝」，發心好的或極壞的，也會感現報。舉個例子，「聞有黃門，救脫於牛黃門事故，轉爲丈夫」，有一個黃門，他救了牛，因爲救牛這件事，後來黃門就轉成丈夫了。具體怎麼回事呢？以前有個國王，因爲在邊境跟鄰國打仗，就委託他的弟弟掌管國家。不過臨走的時候，他弟弟送給國王一個金盒子，說以後需要的時候再打開。國王也就沒當一回事，以爲送他一個禮。結果，國王在外邊打仗，打了很久，他的弟弟很公正、很盡心地來治理國家。但是有一些奸臣，因爲他們的一些壞事不得逞，就起念頭想謀害他弟弟。等國王回來後，這些奸臣在國王面前說閑話，說他弟弟不規矩，在王妃面前做壞事。這樣國王就對弟弟大發脾氣，結果他弟弟請國王把以前送的金盒子打開來看。國王莫名其妙，打開一看，是一個男根。他弟弟說，早預料到會有這些事情，所以在國王臨走前，自己就把男根割下來，保證不做壞事。國王大受感動，他弟弟幫他治理國家，還受了冤枉，同時自己身體也殘廢了。於是，國王就對他弟弟特別優待，宮殿裏隨他自由進出，沒有拘束。

這樣子過了一段時間，有一天國王的弟弟看到一個人趕了一大群牛在路上走，這些牛好像很垂頭喪氣的樣子。他就問那個趕牛的人：「你趕這些牛幹什麼去？」趕牛的說騙牛去，把牛根去掉好做事情了。因爲牛、馬，它們有根在的時候發起性來不聽話的。國王弟弟想，男根去掉是很痛苦的事情，他自己受了這個痛苦，那麼多牛也要受這個苦，就起極大悲心，把牛全部買下，放生。他因爲自己感的痛苦，把牛的痛苦也當成自己痛苦看，把它們解放了。雖然所緣的對象是牛，因爲發的心好，結果這個感現報。感了報之後，他男根又生起來了。生起之後，他自己感到有危險性就不去內宮了。國王本來是允許他內宮裏隨便進出的，現在他不去了，國王奇怪，他把這個事情講了，國王很感動。

這就是說發心殊勝也會感現報。「此等傳聞，其類非一」，這一正一反兩個例子提醒我們，在殊勝福田裏，固然要培福，就是對畜生起殊勝的心，救護的心，也會感現報。所以，不要輕視畜生，不要輕視那些不是福田的，只要發心殊勝，同樣能感大的報。以前有人問，是供養的對象殊勝的好，還是發心好的好，這個果報到底怎麼決定？這都是其中的一個方面，都能決定。對象殊勝的，感的報當然大；自己發心殊勝的，感的報也大。這幾種因果是交叉的，好幾個因素配合起來決定你最後受的報是哪些。

得永離地業，定招現法果者，此顯報定時不定業，謂阿羅漢人，隨在何地離此地染，名得永離地業。此永離地業，聖未離染時，於此地中造善惡業，及離染位所修善業。此等諸業，於異熟定時不定者，此業必能招現法果，謂於此地，更不受生，故招現果。若於此地，有生後定業，彼必定無永離染義，必於生後受異熟果。若於異熟及時俱不定者，由永離染故，更不受異熟。

「得永離地業，定招現法果者」，這是另外一種，阿羅漢果和不還果，情況是一樣的。「隨在何地離此地染，名得永離地業」，阿羅漢果，他對三界的煩惱永遠離掉了，以後再也不來三界受生。不還果是欲界的煩惱永遠離掉了。永離欲界地，永離三界地，都叫得永離地業。

「聖未離染時，於此地中造善惡業，及離染位所修善業。此等諸業，於異熟定時不定者，此業必能招現法果」，這些聖者，假使是阿羅漢，證了阿羅漢果，那三界就再不來了，而原先在三界裏造的業，如果是不定的，就不受了。如果是決定要受而時間不定的，那這個業決定要現在受掉。否則，證了阿羅漢果出了三界，沒辦法受了。所以真正要證阿羅漢果、不還果的，還沒有證果的時候，那些該受的果都要來找你，你受了之後纔能證果。為什麼以前的安世高法師要跑中國來三次？頭兩次都是還報來的。這些報如果不受掉，後邊果就證不到，所以他自覺地跑來償報。這個報償掉了，以後再修行，果位纔能上去。

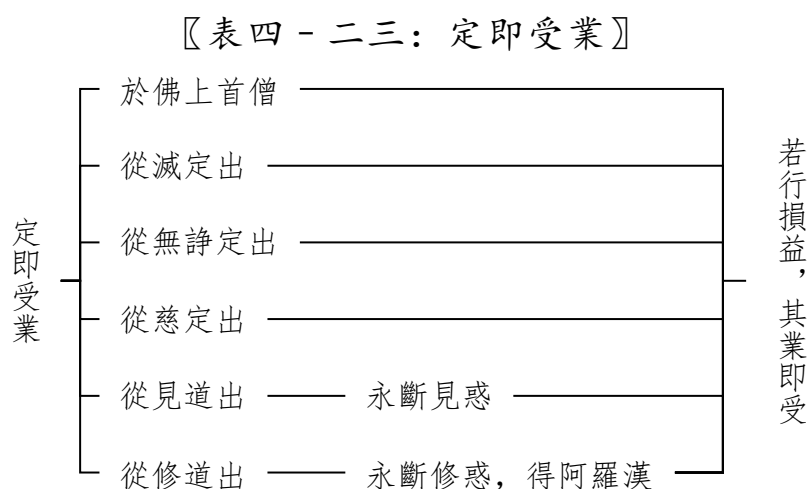
得了不還果的，他以後欲界不來了，那麼欲界的業，不定受的不受了，假使一定要受，這一輩子一定要受完，不受完的話，出不了欲界。阿羅漢果也一樣。佛在世的時候，很多阿羅漢的弟子都受到果報。人家說，唉，怎麼阿羅漢還受報？以前造的定業，這一輩子肯定要受掉。

得了永離地業的人，或者離欲界，或者離三界，還沒有離染時所造的善惡業，假使時間不定而果報決定要受的，那就是現受，因為這一世不受，以後沒有機會受了，果報好像冤家一樣肯定要找到你的，你要出國了，非找你不可，你把錢還了再說。「謂於此地，更不受生，故招現果。若於此地，有生後定業，彼必定無永離染義，必於生後受異熟果」，因為這一個地方他再也不來受生了，所以決定要招現果，現世要受。「必於生後」，假使有順生受業、順後受業的話，你這一輩子過

了，決定還要再來這個地方受報，那麼你這一輩子決定不可能證離染地，不可能證不還果、阿羅漢果。

「若於異熟及時俱不定者，由永離染故，更不受異熟」，假使異熟果報受不受不一定，時間也不定，那這些果就不受了。證不還果的，在欲界造的時間、果報都不定的業，他可以不受報。證阿羅漢果的，三界裏邊造的業，時間、果報不一定的不定業，也可以不受。

從此第六，明業即受。論云：何田起業，定即受耶？頌曰：
於佛上首僧 及滅定無諍 慈見修道出 損益業即受



「從此第六，明業即受」，馬上受報的業。「論云：何田起業，定即受耶」，在什麼田面前造的業是馬上要受報的？

「頌曰：於佛上首僧，及滅定無諍，慈見修道出，損益業即受」，在五種情況之下造的業，損（壞事）、益（善業），很快就受報的。哪些呢？「佛上首僧」，以佛為上首的僧團，滅盡定、無諍定、慈心定（就是慈悲心）出定的人，見道、修道（修道是阿羅漢果，把三界的修惑都斷完的，見道是把八十八使見惑都斷完的）出來的人，你如果在這些人身上培福也好，造罪也好，馬上就受報，這些是更重的業。

釋曰：於佛上首僧者，佛於僧中最為上首，名上首僧。佛雖非聲聞僧，而是聖僧攝也。

「釋曰：於佛上首僧者」，佛在僧團裏邊是上首，叫上首僧。我們說，佛不是聲聞僧，而是聖僧攝，佛也屬於僧。所以《阿含經》說，佛在僧數中。佛也是僧團裏邊的一員，但是是上首，僧團裏最高的一位。不要認為佛跟僧絕然不同，佛也屬於僧團之一，所以不能把三寶截然分開。佛法僧，好像是佛寶、法寶、僧寶分開。當然，我們強調佛寶，但佛也可以攝在僧中。有部的說法，三寶都攝在法裏邊，佛

就是成佛的無學法，僧就是成學、無學的那些無漏法，都是法，那麼三寶本來是通的。所以，如果在以佛爲上首的僧面前造罪，或者培福，馬上受報。

在佛面前當下受報的，我們知道的提婆達多就是實例。提婆達多要害佛，幾次害不成，最後他已經快要死了，大家都說人之將終，其心也善，都是善心，但是提婆達多從頭到尾都是罪，都是煩惱，臨終的時候，還念念不忘要害佛。他一面託人去請佛來，一面把十個指甲都沾滿了極毒的藥水，只要抓破皮，就進入血液，人馬上會被毒死的。佛來了以後，他故意裝作親近，去抓佛，想把皮抓破，毒放進去，他想自己死了，把佛也害死。哪知道佛是害不死的。當他看到佛來了，坐起來想去抓佛，就在這個時候，生陷地獄，地就裂開，裏邊火焰噴出來，他當下就下去。現報，而且很快就報，還沒有碰到佛的身，他已經下地獄了。

於佛上首僧面前造的罪、培的福，都是當下受，很明確，「損益業即受」，損的、益的業都當下就受。

及滅定無諍者，此下有五：一、從滅定出，謂此定中，得心寂靜，以無心故，極似涅槃故，初出此定，是勝上依身。二、從無諍定出，謂此定中，止他煩惱，謂緣無量有情爲境故，初出此定，無量勝功德，熏身相續轉。慈見修道出者。三、從慈定出，謂此定中，緣無量有情爲境，增上安樂意樂隨逐故，初出此定，無量勝功德，熏身相續轉。四、從見道出，謂此見道，永斷見惑故，初出定時，淨身相續起。五、從修道出，謂此道中，永斷修惑，得阿羅漢，故出此道時，淨身相續起。此上五種，取初出定，名功德田，若行損益，其業即受。

「及滅定無諍」，滅盡定，無諍定。「此下有五」，有五種人。

第一，滅盡定。從滅盡定纔出定的人。「謂此定中，得心寂靜，以無心故，極似涅槃故，初出此定，是勝上依身」，滅盡定，他的心寂靜，心都沒有了，寂靜得不得了，跟涅槃很相似。涅槃是殊勝的最高的一個境界，它跟涅槃相近，那麼纔出這個定的人，他的身是殊勝定的依，這個殊勝定的氣氛還在，所以在這個人的身上，培福也好，損害也好，造的業馬上受報。這是一種。

第二，無諍定。無諍定，後面要講，《金剛經》裏也有，「佛說我得無諍三昧」，他沒有煩惱，什麼諍的事情都不會起。從無諍定出來的人，「謂此定中，止他煩惱，謂緣無量有情爲境故」，對一切有情不起煩惱。一般人對親的，起貪的煩惱；對怨的，起瞋的煩惱；對不親不怨的，起癡的煩惱，都是起煩惱。而修這個定，對無量無邊衆生都不起煩惱，也能制止他人的煩惱。這種纔出這個定的人，「無量勝功德，熏身相續轉」，等於說從薰了香的房間纔出來，身上還帶着香氣，他身上定的功德還很濃厚。這個時候，在他面前培福也好，損害也好，馬上受報。

第三，慈心定。修慈悲觀，「謂此定中，緣無量有情爲境」，在這個定中對無量無邊有情都起慈心。「增上安樂意樂隨逐故」，使一切衆生都得最殊勝的安樂。

纔出這個定的人，這種增上的意樂在他身上轉，氣分還沒有散掉，「初出此定」，無量的殊勝的功德增上，相續而轉，那麼在他身上損益，做損害的或利益的業，都要馬上受報。

第四，從見道出。前面講過，為什麼三果、二果不說，說初果、四果呢？「謂此見道，永斷見惑」，見道把見所斷的煩惱八十八使斷完，這個功德很大，一下子斷完，從此見道的煩惱不會起來。「故初出定時，淨身續起」，初出定的人帶了那個淨身的氣分，所以在他身上造罪或培福，馬上受報。

第五，從修道出。修道所斷的煩惱，「謂此道中，永斷修惑得阿羅漢，故出此道時，淨身相續起」，阿羅漢修道所斷的煩惱全部斷完，九九八十一品，這個功德也極殊勝。從這個定裏邊出來的阿羅漢，在他身上培福或損害，這個業也是馬上就受報。

「此上五種，取初出定，名功德田。若行損益，其業即受」，這五種，纔出定的時候，定中的氣分還在，沒有失掉，還在相續而轉的。對這樣的功德田行損害也好，利益也好，當下就受報。簡別，如果已經出定很久了，就沒有那麼厲害；纔出定的時候，你去造業，那就馬上受報。

第一是定業，第二是現法受業，第三是當下受的業，這三層，一層重於一層。

從此第五，明二受。就中：一、明二受，二、明心狂等。今即是初明二受，論云：頗有唯招心受異熟，或招身受非心受耶？亦有。云何？頌曰：

諸善無尋業 許唯感心受 惡唯感身受 是感受業異

〔表四 - 二四：二受業〕

| | | | | |
|-----|---|------|----|---|
| 二受業 | { | 唯感心受 | —— | 從中定以上，乃至有頂善，諸無尋業，唯感心受。身受必與尋伺俱生故 |
| | | 唯感身受 | —— | 惡業唯招苦，苦在五識，故招身受。心俱苦受，決定名憂，憂非異熟，故惡不感心受異熟 |

「明二受」，什麼叫二受？「就中：一、明二受」，就是心受、身受，「二、明心狂等」。先說第一個，二受，「論云：頗有唯招心受異熟，或招身受非心受耶？亦有」，回答：有的。這裏是什麼問題呢？異熟報有身受的，有心受的。那有沒有一種異熟報單是心受而沒有身受，或者單是身受而沒有心受的？這是一些智慧的問題，也是阿毗達磨的問題。回答，「亦有」，也有。哪一些呢？

「頌曰：諸善無尋業，許唯感心受。惡唯感身受，是感受業異」，下面解釋。

釋曰：諸善無尋業者，謂從中定已上，乃至有頂善，此名無尋業，唯感身受。身受必與尋伺俱生，故無尋業，不感身受。

「諸善無尋業」，善業沒有尋的。尋伺，粗的叫尋，細的叫伺。無尋業簡別有尋有伺，包含無尋唯伺或者無尋無伺，中定以上乃至有頂，中定是無尋唯伺，二禪以上都是無尋無伺，這些善業，只有心受。這個道理很簡單。身受，「五識唯尋伺」，五識要起，決定跟尋伺相應。現在，沒有尋了，五識不起。五識不起是心受，意識決定是心受的，所以沒有尋的業，感的報決定是在心裏受的，這是第一種。

惡唯感身受者，惡唯招苦，苦在五識，故招身受。心俱苦受，決定名憂，憂非異熟，故惡不感心受異熟。

「惡唯感身受者，惡唯招苦」，造的惡業，感的果報是苦報。我們說身的苦叫苦，心的苦叫憂，這個苦是五識，身受的，所以感身受。

「心俱苦受，決定名憂」，凡是只招苦報的惡業，決定是身受，因為心的苦受叫憂。「憂非異熟」，前面五類分別門有，「故惡不感心受異熟」，心的苦受是憂，憂不是異熟果，所以惡業不感心憂的果，不感心受異熟，而決定感身苦的果。苦是身受的，眼耳鼻舌身這五個識都是身受，所以說惡業決定是身受。

這兩種，如果前面學好，自己也簡別得出來，或看了這句話，應當馬上回憶起來。如果看了這個話還莫名其妙，那要好好把前面再學一下。

從此第二，明心狂等。論云：有情心狂，何識因處？頌曰：

心狂唯意識 由業異熟生 及怖害違憂 除北洲在欲

【表四 - 二五：心狂五因】

| | | | | |
|------|---|--------|----|------------------------|
| 狂有五因 | { | 一、由業異熟 | — | 由用藥物咒術或造坑穿陷衆生或餘事業，令他失念 |
| | | 二、由怖 | —— | 非人驚怖，遂至心狂 |
| | | 三、由害 | —— | 謂惱非人，非人瞋故，傷害支節，能令心狂 |
| | | 四、由違 | —— | 大種乖違，能令心狂 |
| | | 五、由憂 | —— | 謂喪親愛，愁憂發狂 |

「從此第二，明心狂等」，心狂，精神病，狂亂，也是有原因的，這裏也分析一下。還有「等」，就是聖者有沒有的問題。「論云：有情心狂，何識因處」，有情心狂亂，這屬於哪一識？原因是什麼？什麼地方有？有識、因、處幾個問題。

「頌曰：心狂唯意識」，心狂前五識沒有，狂亂決定是第六意識的事情。「由業異熟生」，為什麼狂？異熟果。感的異熟，很容易使他狂，這是過去造的異熟

業。或者，「怖」，受到非人惱害等極大的恐嚇，害怕、狂亂；或者是「害」，非人，那些鬼神，傷害身上的某個支節，也可以使用有情心狂；一個是「違」，四大不和、四大不調，也會狂亂的；第五個是「憂」，心裏過分地愁憂，也會狂亂。那麼「處」，哪些地方有狂亂呢？北俱盧洲沒有，「除北洲」。天上有沒有？色界天沒有，無色界也沒有，只有欲界有。

釋曰：心狂唯意識者，以五識身無分別故，必無心狂。是故心狂，唯在意識。

「釋曰：心狂唯意識」，解決第一個問題：六個識裏，狂亂決定是意識。「以五識身無分別故，必無心狂。是故心狂，唯在意識」，心狂是分別心錯亂了，五識無分別，因為五識沒有計度分別、隨念分別，沒有分別就不會狂。「是故心狂，唯在意識」，所以心狂亂只屬於第六意識的事情。

由業異熟生者，已下明狂，總有五因。一由業異熟，謂由彼用藥物咒術，令他心狂，或令他飲藥毒藥酒，或現威嚴，怖禽獸等，或放火燒山，或造坑阱，陷損衆生，或餘事業，令他失念，由此當來感別異熟，能令心狂。及怖害違憂者，第二由怖，非人驚怖，遂致心狂；第三由害，謂惱非人，非人瞋故，傷害支節，能令心狂；第四由違，大種乖違，能令心狂；第五由憂，謂喪親愛，愁憂發狂，如婆私吒等。

「由業異熟生者，已下明狂，總有五因」，狂亂有五個原因。

第一種，「由業異熟，謂由彼用藥物咒術，令他心狂，或令他飲藥毒藥酒，或現威嚴，怖禽獸等，或放火燒山，或造坑阱陷損衆生，或餘事業令他失念。由此當來感別異熟，能令心狂」，凡是造了這些業的，將來感的異熟果就很容易狂，稍微一受刺激就狂。哪些業呢？「謂彼用藥物」，用一些藥或者用咒術，使對方心狂，給他吃毒的藥令心狂亂，或者用咒使他狂亂，或者令他飲那些毒的藥酒。或者現威嚴、可怕的樣子，恐嚇禽獸——那些貓、狗，使它害怕。所以，哪怕是禽獸，你去恐嚇它，將來感的果報，是自己要狂亂。

某些時候，很多人因為受到迫害，狂亂、瘋了。但有些人，不管怎麼厲害的迫害、恐嚇，也沒有狂，這並不是有什麼其他原因。當然加持是有的，但主要是業報的問題。如果以前有那個業的話，把你一逼、一嚇，幾下子就會狂亂。所以恐嚇禽獸等等也不要做。有的人，把貓、老鼠，或者是小鳥這些動物嚇得亂跑，你去恐嚇它，是開個玩笑，結果你的報是狂亂，劃不來。放火燒山，也是使那些野獸起極大的驚怖，也會使自己感得狂亂。或者是抓野獸，用坑、陷阱，損害衆生。或者其他的事情，使他心裏頭錯亂。你使人家恐怖、失念的話，將來感的果報，就是自己心狂。所以，怕果報，就不要造因。

「由此當來，感別異熟」，這些事情幹了之後，並不是生下來就狂，而是將來感得的異熟果很容易狂。有的人經歷再大的折磨也不狂，有的人受一點刺激就狂了，這是異熟因的關係。以前造了那些業的，這個異熟果就是心很脆弱，容易發狂。嚇害人，果報是不大好的。我們小時候有一部電影叫「夜半歌聲」，在一個廣場上的公共車站口那裏，放了很大的一塊廣告牌，這個立體的廣告牌被製成一個人的樣子，穿了個大袍子，兩隻眼睛用電燈點起，搖搖擺擺的。結果，有個母親帶着小孩子，下電車一看到那個廣告牌，小孩大叫一聲就嚇死了。後來這個廣告牌也去掉了。這些都是使心狂亂的因素。

第二種，「及怖害違憂」，現輩子，「由怖，非人驚怖，遂致心狂」，碰到那些鬼神、非人現了很可怖的樣子，嚇壞了，心狂亂，這也是一個因素。

第三種，「第三由害，謂惱非人」，自己惱害那些非人、鬼神，結果鬼神也起瞋心，把你身上的某些重要支節傷害之後，也能夠使你狂亂。

第四種，「由違，大種乖違，能令心狂」，四大不調，迷亂心竅，也會狂。

第五種，「由憂，謂喪親愛，愁憂發狂，如婆私吒等」，心裏太愁憂了，也會狂。舉個例，婆私吒是一個婆羅門的女人，她養了六個孩子，六個孩子前後都死掉了，她心裏難過得不得了。這樣子因為太過愁憂，心狂；狂了之後，發精神病，她衣服也不穿，到處亂走。後來見了佛，佛加持使她恢復本心。過分愁憂也會發狂。把前面講的五個因素都避免掉，就不會狂。

除北洲在欲者，明處也。欲界五趣，皆容有狂。地獄恒狂，餘趣容有。欲界聖中，佛無有狂。自餘諸聖，大種乖違，容有心狂。無異熟生，由得聖故；亦無驚怖，超五畏故不活畏、惡名畏、大眾畏、死畏、惡趣畏也；亦無傷害，非人敬故；亦無愁憂，證法性故。

「除北洲在欲，明處也」，什麼地方有心狂？決定在欲界，北俱盧洲沒有。

「欲界五趣，皆容有狂」，欲界的五趣，天、人、地獄、餓鬼、畜生，都有狂亂的現象。「地獄恒狂」，地獄裏邊總是狂的，因為地獄的苦太厲害了，逼得他發狂了。「餘趣容有」，除了地獄以外，其他地方，可能有，不一定都有。

「欲界聖中」，那麼欲界的聖人有没有？「佛無有狂」，聖者裏邊，佛沒有狂的。「自餘諸聖，大種乖違，容有心狂」，除了佛以外，其他聖者，假使四大種乖違，四大種不調的話，也有狂的可能。「無異熟生」，由異熟業感的狂是沒有的，

「由得聖故」，既然證了聖道，沒有驚怖，天人來嚇他，他也不會害怕，也不會驚怖的，不會狂。「超五畏故」，什麼叫五畏？「不活畏」，害怕生活沒有着落。

「惡名畏」，害怕不好的名稱流布。「大眾畏」，在大庭廣眾之間，有畏懼心。

「死畏」，恐懼，怕死。還有一個「惡趣畏」，怕死了以後投惡趣。這五種畏懼都會使人的心不自在。聖者這五種怖畏都沒有了，也決定沒有驚怖的狂。「亦無傷害」，那麼非人損害，損害支節的狂有没有？聖者，非人都恭敬的，不會傷害他，

這個因素也沒有。「亦無愁憂」，聖者，因為證了法性的緣故，一切法的空性證到了，再也不會愁了，那愁憂的狂也沒有。

前面這五種因素裏邊，除了佛以外，其他的聖者可能會有四大乖違、四大不調的狂，但是其他因素的狂不會有，因為是聖者。實際上，一般聖者是不大有狂的，這裏是說可能性，不是絕對沒有，也可能有。

假使以前造了要狂的異熟業，決定要把那個業報受掉之後，纔能證到聖者。我們小時候看小說，說一個人去京城考試，考房是一人一間，經常有妖魔鬼怪出現，你要發迹，那些怨鬼就要找你。現實地說，要登比丘壇，如果有業報的話，也會有障。所以一切障礙都要排除，纔能登比丘壇。

我們在五臺山受戒的時候，有一個戒兄在登壇之前忽然眼睛紅了。這個人纔十九歲，是個沙彌頭，很聰明。大家想盡辦法，每天用熱水洗，想把火氣引下去，結果沒有用。眼睛不但是紅了，而且像個煮熟的蛋白一樣，瞪起來不會動了，簡直可怕至極，那是決定不能受戒了。是什麼原因呢？他自己說，他以前是針灸醫生，曾經把一個人的眼睛搞壞了。在他眼睛出毛病之前，眼前曾經一晃，就看到那個人在他身旁一閃，之後眼睛就起毛病。那麼就是這個人要阻礙你，因為針灸失誤，你把他的眼睛搞壞，那麼他要障礙你登比丘壇了。結果他趕快修懺悔法，趕在登比丘壇之前，到下邊一個出家人那邊針灸了一下，好了，業障消了，總算是沒有障住，後來還是登了壇了。

這個人很聰明，他在戒堂裏邊把戒本背下，什麼《比丘日誦》等等就在三個月裏全部都背下了。我們是四月十五受的菩薩戒，受了戒就安居。在安居三個月裏邊，全部背完，後來又在這一年裏邊，把《辨識阿含》通本背完。

假使有障的話，聖者的果是證不到的。決定要把這個業報受了之後，纔能證到聖者的地位。所以我們為什麼要強調懺悔法呢？想證果證道，第一個，要把業障先洗乾淨再說。要得到果位，業障沒有洗掉，怎麼能得到呢？我們凡夫無始以來造的業說也說不完，不修懺悔法怎麼行呢？

所以，不管什麼人，修顯宗、淨土宗什麼宗，都必須修懺悔法。有人說「我不要修懺悔的法，我要帶業往生」，帶業往生是可以，但畢竟很危險。在上海有個居士，她很用功，《法華經》抄寫了好幾部。她是個寡婦，很年輕就沒有丈夫了。臨終前的一個月，她就看到她的丈夫，住在很高、很好的洋樓裏，環境很好。這位居士看見他，心生歡喜心。這樣子的話，要生西方就困難了。這個娑婆世界的煩惱把她勾住了，到底往生了沒有，不知道。看到那些現象對她來說是不利的。如果她有堅強的出離心，決定往生淨土；如果她對這些起了貪戀心，那就障住了。

在佛教裏邊，跟你有緣的女人叫冤家。你修行沒有碰到冤家，什麼情況都打得過去。冤家來了，即使這個人長得很難看，脾氣很怪，你會在她面前毫無抵抗力，會服服帖帖地跟着跑的。這是過去很多世的因緣。在這些人面前，自己要堅強，有堅強的心，頂得過去的話，問題就解決了。沒有碰到冤家時，你再吹自己是怎麼樣

怎麼樣，經過多少考驗，沒有用的。冤家來了，你就像一團泥巴碰到水一樣，全部化光了。所以沒有證到三果以前，不要說狠話，三果纔把欲界的煩惱斷完，三果的人自己也不吹的。所以說斷了煩惱，不要嘴裏說，凡是自己吹的人都靠不住。

從此第六，明曲穢濁。論云：又經中說，業有三種，謂曲穢濁，其相云何？頌曰：

說曲穢濁業 依諂瞋貪生

釋曰：說者，經說也。依諂生三業名曲，依瞋生三業名穢，依貪生三業名濁也。

「從此第六，明曲穢濁」，還有曲、穢、濁三個業，也是經上提到的。「論云：又經中說業有三種，謂曲穢濁，其相云何」，這三業是什麼情況呢？「頌曰：說曲穢濁業，依諂瞋貪生。」

「釋曰：說者，經說也」，經裏邊所說的曲、穢、濁這三個業，是根據三個煩惱來稱的。依諂曲的煩惱生的身口意三業，叫曲；依瞋心起的身口意三業，叫穢；依貪起的身口意三業，叫濁。因為這三個有特別的作用，所以又特別立了三個業。諂曲，就是不直，很多壞事，就是不直產生的。直心是道場，你曲了之後，就不能入道，也容易入邪。瞋當然是最不好的，是髒的，所以瞋生的三業叫穢。依貪生的三業是不乾淨的，是濁。

思考題

分別業品第四（卷十三至十五）

- 一 何謂業？其有幾種？
- 二 有情世間及器世間差別之因何在？
- 三 什麼叫「先覺因」？
- 四 業之體是何？
- 五 釋身業、語業、意業三名詞。
- 六 有部計身表業以何爲體？
- 七 正量部計身表業以何爲體？有部如何破？
- 八 何謂剎那滅？
- 九 云何以「盡故」爲因，證一切有爲法皆剎那滅？
- 一〇 云何「滅不待因」？
- 一一 經部破形色非實有，試述其事證、理證。
- 一二 經部宗如何安立三業？
- 一三 經部宗如何解釋二業？
- 一四 有部語業以何爲體？
- 一五 經部宗說無表是什麼？有無實體？爲什麼？
- 一六 有部證有無表，依據有幾？
- 一七 云何說三色證？
- 一八 云何說無漏色證？
- 一九 云何福增長證？
- 二〇 云何非作成業證？
- 二一 云何法處色證？
- 二二 云何八道支證？
- 二三 云何別解脫戒證？
- 二四 云何戒爲堤塘證？
- 二五 經部如何會通有部之八證？
- 二六 試述經部思種之義。
- 二七 何謂有依七福業事？
- 二八 何謂無依福？
- 二九 試述經部種子涵義：熏習、微細、相續、轉變、差別。
- 三〇 試述經部色心持種之理由。
- 三一 無表色之能造大種與表色所依是否同一？

- 三二 無表與大爲同時否？
- 三三 解釋所依、依，何謂轉因、隨轉因？
- 三四 何地身語業，何地大種所造？
- 三五 試述表、無表五類分別。
- 三六 試述表、無表所依大種諸類分別。
- 三七 試述表、無表業三性分別。
- 三八 何故無表不通無記？
- 三九 試將表、無表及意思之性、界、地分別列表以說明之。
- 四〇 爲什麼「表唯有伺二，欲無有覆表」？
- 四一 試說明四種善。
- 四二 試說明四種不善。
- 四三 試說明無記有幾種。
- 四四 爲什麼無記中無有相應、等起？
- 四五 等起有幾種？
- 四六 論主如何解說契經中由邪見故而起邪語等？
- 四七 試述轉與隨轉之四料簡。
- 四八 試述轉與隨轉三性之不同
- 四九 解釋「牟尼善必同，無記隨或善」。
- 五〇 無表有幾？何謂律儀等三？
- 五一 律儀差別有幾？
- 五二 初律儀相差別云何？實體有幾？
- 五三 比丘戒的基礎，應先受什麼戒，方能受具戒？
- 五四 比丘身具有幾種律儀？有何不同？
- 五五 云何安立苾芻等四種律儀？
- 五六 別解脫律儀有何異名？各解釋之。
- 五七 分別「別解脫」與「別解脫律儀」、「業」與「業道」之差別。
- 五八 誰成就何律儀？
- 五九 外道也有不殺等戒，與別解脫戒有無不同？
- 六〇 何謂隨心轉？
- 六一 何謂斷律儀？
- 六二 何謂自性斷、緣縛斷？
- 六三 解釋「得靜慮」、「得聖」之內涵。
- 六四 試述靜慮律儀與斷律儀四句。
- 六五 試述道生律儀與斷律儀四句。
- 六六 何謂意律儀、根律儀？其自性爲何？
- 六七 誰成就何無表？齊何時分？

- 六八 住中律儀云何？述其成就之時分。
- 六九 住律、不律儀，亦有成惡、善無表否？設有，爲經幾時？
- 七〇 成就表業，三世成就云何？
- 七一 試述惡戒異名。
- 七二 試述成表及無表四句。
- 七三 解釋名句：「捨未生表聖」、「經生聖」、「未經生聖人」
- 七四 三種律儀由何而得？
- 七五 毗婆沙師說有十種得具戒法，一一說明之。
- 七六 別解脫戒，戒時邊際云何？
- 七七 依何邊際得不律儀？
- 七八 近住律儀云何而受？
- 七九 「近住」何義？又有何異名？
- 八〇 何緣受近住戒必具八支？
- 八一 關於「八關齋戒」這名詞，試詳細解釋之，並述有部與經部的不同觀點。
- 八二 受近住戒是否必須先受近事五戒？
- 八三 關於近事一名詞，有部與經部有何不同解釋？
- 八四 有部的主張有什麼依據？
- 八五 經說近事四種，能學一分等，有部如何會通？
- 八六 一切律儀，依何緣得上、中、下品？
- 八七 歸依三寶，爲歸何等（依有部義）？
- 八八 對有部的說法，世親論主看法如何？
- 八九 歸依是何義？
- 九〇 云何歸依普於一切受律儀處爲方便門？
- 九一 云何諸律儀中，唯於近事戒中制離欲邪行？
- 九二 受近事律儀者，後時娶妻，犯近事戒否，爲什麼？
- 九三 近事戒中，何緣但制離虛誑語，非離間語等？
- 九四 何緣於五戒中，於諸遮罪中，唯遮飲酒？
- 九五 別解脫與靜慮、無漏二律儀得戒有何不同？
- 九六 何謂一切？何謂現？何謂二？
- 九七 解釋「有情處」？
- 九八 試述得別解脫與餘二律儀之四句。
- 九九 世親論主於此節文有何看法？
- 一〇〇 試述得律儀之一切、支、因，與得不律儀有何不同？
- 一〇一 得不律儀，經部與有部有何不同？
- 一〇二 何謂不律儀？具體何指？
- 一〇三 得不律儀由何方便？

- 一〇四 得處中律儀由何方便？
- 一〇五 云何捨別解脫律儀？
- 一〇六 關於犯重，有部與經部觀點有無不同？
- 一〇七 經部引律，明哪四種苾芻？說明什麼問題？
- 一〇八 有部引經，明哪四種沙門？又說明什麼問題？
- 一〇九 世親論主對各部看法如何？
- 一一〇 云何捨靜慮律儀？
- 一一一 云何捨道生律儀？
- 一一二 何謂易地捨？當地捨？具體指什麼？
- 一一三 云何少分殊勝善根？云何不說全分？
- 一一四 云何捨惡戒？
- 一一五 云何捨處中無表？
- 一一六 云何捨欲非色善？
- 一一七 云何捨諸非色染？
- 一一八 善惡律儀，何有情有？
- 一一九 云何三性業？
- 一二〇 云何福等三業？
- 一二一 頌曰：「上界善不動」，世尊說下三定皆名有動，云何通？
- 一二二 欲界中業，云何有動？
- 一二三 何謂三受業？
- 一二四 順樂受業等，所感果是否唯受果？若不爾，云何曰順樂受等？
- 一二五 云何無色界無前二律儀？無色界無色，云何而有無漏戒？
- 一二六 順非二受業，是否只有第四禪已上有？何處還有？
- 一二七 證明中間禪有順非二受異熟果。
- 一二八 證明欲界有順非二受異熟果。
- 一二九 業是善惡，受果無記，二體既殊，云何順樂受等？
- 一三〇 頌曰：「順受總有五」，哪五種？試詳述之。
- 一三一 試述四業。
- 一三二 試述五業。
- 一三三 試述八業四句。
- 一三四 於四、五、八種業中，論主評取何家？
- 一三五 云何四業容俱作？
- 一三六 云何引同分業唯三？
- 一三七 諸趣諸界能造幾業？有何例外？
- 一三八 何謂「堅」？
- 一三九 堅之異生，云何於離染地，不造生業？

- 一四〇 堅之聖者，云何於離染地，不造生後？
- 一四一 細釋「並欲有頂退」一句內涵。
- 一四二 中有能造業否？能造幾種業？
- 一四三 中有所造定業，云何皆順現受攝？
- 一四四 爲什麼不說有順中有受業？
- 一四五 哪些業受果必定？
- 一四六 哪些業受現法果？
- 一四七 哪些業即受果？
- 一四八 何業唯感心受？何業唯感身受？爲什麼？
- 一四九 有情心狂，何識、何因、何處？
- 一五〇 何謂曲穢濁業？