

# 俱舍論頌疏講記

## 分別世間品第三

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 卷八

〔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）



《俱舍》可以說是佛法總的一個概論，現在重復一下它的次第：第一品「界品」講萬法的體，第二品「根品」講這些法的作用，體用明了之後，分別講兩層因果。

第一個是流轉因果。流轉因果指的是煩惱、造業、感苦果，看得到的現實世界，「世間品」，就是說明苦果的。那麼這個苦果怎麼來的？是造了業來的，第二講「業品」。為什麼會造業呢？是煩惱推動的，所以最後講煩惱。這是一層流轉因果，由煩惱發動造業，造了業之後，決定要感果，即是我們這個現實的世界。這個世界有三苦、八苦，但是為什麼苦？它的根本原因是煩惱造業產生的。煩惱是個壞東西，造的業也是壞東西，那怎麼會感好的果呢？這個因果的性質是一貫的。所以說，既然是從煩惱造的業感的，決定都是苦果。這三界都是苦，猶如火宅，沒有一處可以安的。

第二個是還滅因果。對於這些苦，我們肯定想離開它，滅掉它，達到無苦的境地，這是滅諦，要修還滅。那麼我們的目標是得到什麼樣還滅的果呢？「賢聖品」，講修行證得四果、四向，乃至成佛，這是我們要達到的。這些果怎麼證到？智慧。佛教是最重智慧的。沒有智慧，就沒有佛果，也沒有聲聞、緣覺的果，一切果位都沒有。這些果完全是從智慧來的。那麼單有智慧行不行？不行，如果沒有定，智慧的力量是分散的，定的力量把它集中了之後纔起作用。定的作用，比如水力發電，水經過一個尖口噴射出去推動輪子。一般情況下水的力量不大，力量集中到一個點上就非常大。我們用心是一樣的，心平常東想西想，這個力量不强。如果你把它集中起來修，那個力量就非常強。海公上師也講過一個公案：有個做生意的人，他有一次跑到一個廟裏邊。那裏大家都在坐禪，沒有接待他，他也就坐在那裏，安靜地坐了好久。過了一陣子，他笑起來了。他下了殿以後，維那師說：「你得了好處了吧？」他說，十多年前的一筆帳，怎麼想也想不起來，今天坐在這裏，竟然想出來了。所以不要說真的修定，即使不會用功的人，稍微把心靜一點下去，力量就出來了，記憶力就增強。所以說，這是修定的好處。

現在我們講流轉因果的第一品，「世間品」。「世間品」是說明流轉的果，也就是三界的現象。我們要認識一下什麼叫世間。

### 分別世間品第三之一

從此第三，明世間品。於中有二：一者、明有情世間，二者、明器世間。就明有情世間中有二：一、總辨有情，二、判聚差別。就總辨有情，復分三段：一、明有情生，二、明有情住，三、明有情沒。就初明有情生中，復分九種：一、明三界，二、明五趣，三、明七識住，四、明九有情居，五、明四識住，六、明四生，七、明中有，八、明緣起，九、明四

有。此下第一，明三界者，論云：已依三界，分別心等，今次應說，三界是何？各於其中，處別有幾？頌曰：

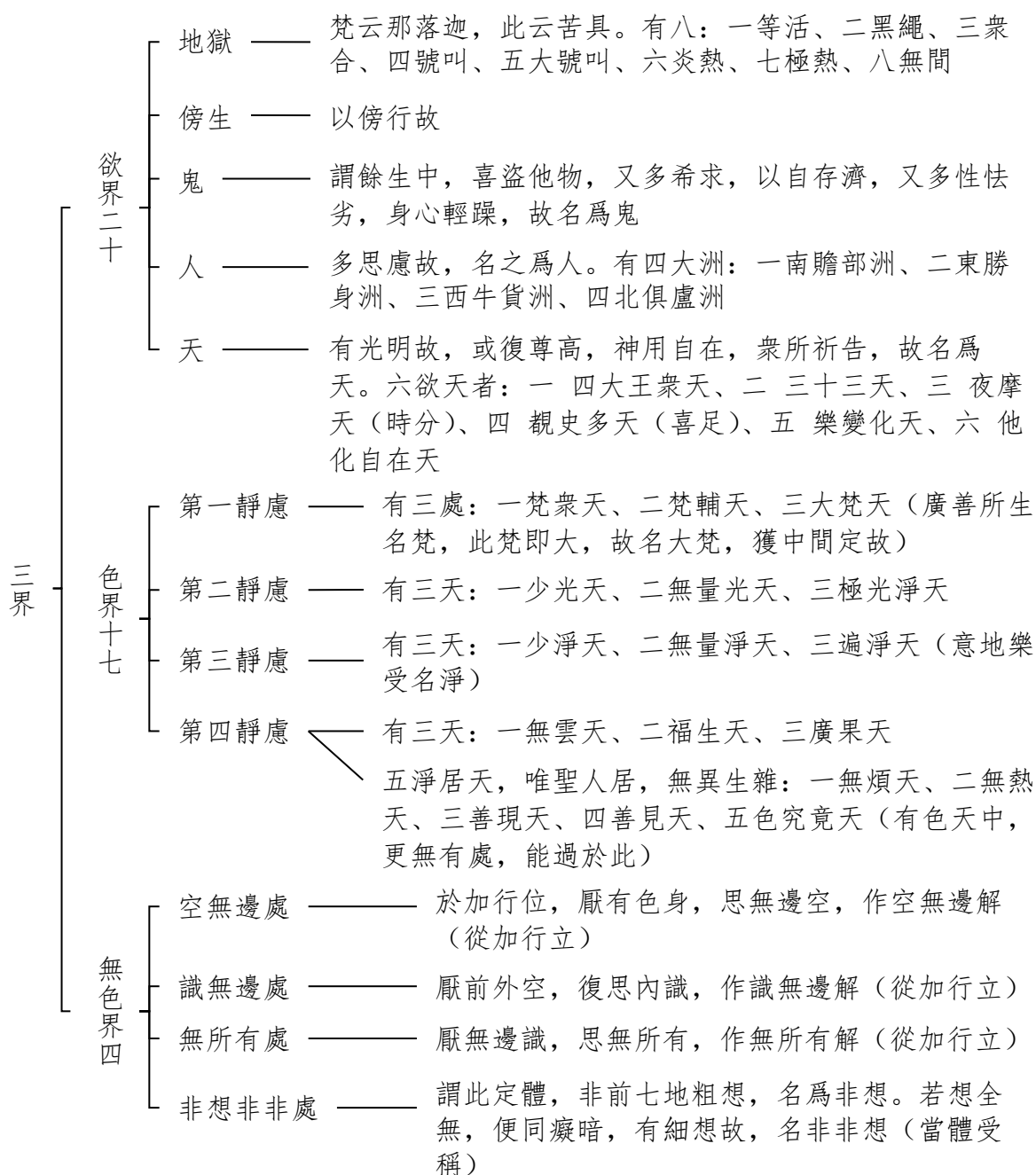
地獄傍生鬼 人及六欲天 名欲界二十 由地獄洲異

此上十七處 名色界於中 三靜慮各三 第四靜慮八

無色界無處 由生有四種 依同分及命 令心等相續

釋曰：初一行明欲界，次一行明色界，後一行明無色界。

〔表三 - 一：三界〕



「從此第三，明世間品」，「世間品」是第三品。「於中有二：一者、明有情世間，二者、明器世間」，總的來說，先講有情，再講器世間。有情世間是衆生，

器世間是環境。講有情世間裏邊又分兩個，「一、總辨有情，二、判聚差別」，一個是總辨，一個是說它的差別。總辨裏邊又分三個，有情是怎麼生的，怎麼住的，怎麼消滅的，生、住、滅。「就初明有情生中」，又分九個：三界、五趣、七識住、九有情居、四識住、四生（胎卵濕化）、中有、緣起（十二緣起）、四有，這些現象都是佛教的基本知識，在這裏一個一個都要介紹。

「此下第一，明三界」，什麼叫三界？「論云：已依三界，分別心等，今次應說，三界是何？各於其中，處別有幾」，前面說過，這個心是欲界的，那個心是色界的，講了很多三界各別的心。那麼到底什麼叫三界呢？要解釋一下。「各於其中」，三界的每一個界裏面，有幾個處，有什麼差別？都要講清楚。

「地獄傍生鬼，人及六欲天，名欲界二十」，地獄、傍生（即畜生）、餓鬼、人、天（六欲天），這是屬於欲界的。欲界五趣——地獄、傍生、鬼、人、天，也可以分別為二十個，「由地獄洲異」，地獄裏有八大地獄，人有四大洲，天有六欲天，傍生、鬼各一，這樣差別出來，可以分成二十個。

「此上十七處，名色界」，在欲界上面有十七個地方屬於色界，裏面沒有男女色欲。「於中三靜慮各三，第四靜慮八」，在色界裏邊，初、二、三靜慮，每一個分別都有三層天，第四靜慮裏有八個。

「無色界無處」，有人經常問這個問題，無色界在哪裏？無色界其實色都沒有了，哪還有什麼地方呢？我們說在上，在下，在高，在低，都是物質世界的分別。他物質都沒有，你說他在哪裏啊？無色界沒有處所。「由生有四種」，無色界差別有四個，根據他生有的四種不同情況。「依同分及命，令心等相續」，無色界沒有身體，他的生命怎麼延續呢？一般有情是身心相續的。他沒有身體，依靠眾同分和命根，可以使他的心等流相續下去。

「釋曰：初一行明欲界，次一行明色界，後一行明無色界」，一行指頌。「地獄傍生鬼」，到「由地獄洲異」，這四句說欲界。第二個頌，「此上十七處，名色界於中，三靜慮各三，第四靜慮八」，這是明色界。最後一個頌，「無色界無處」到「令心等相續」，是講無色界。

初兩句者，列五趣名。梵云那落迦，此云苦具，義翻為地獄，以地下有獄故，非正翻也。言傍生者，以傍行故。言鬼者，謂餘生中，喜盜他物；又復是多他所祀祖宗；又多希求，以自存濟；又多性怯劣，身心輕躁，故名為鬼。言人者，多思慮故，名之為人。言天者，有光明故，或復尊高，神用自在，眾所祈告，故名為天。

「初兩句者，列五趣名」，講欲界裏邊，有個名詞叫五趣。六道跟五趣不一樣，六道包括有阿修羅；五趣沒有列阿修羅。

「梵云那落迦，此云苦具」，那落迦是梵語，翻成漢語是苦具，受苦的東西，受苦的地方。「義翻爲地獄」，照意義翻是地獄，地下有一個牢獄，叫地獄，不是正翻，是義譯。實際上，那落迦這個詞的原意是苦具（受苦的地方）。

「傍生」，傍生就是畜生。爲什麼叫傍生呢？「以傍行故」，它不是站起來行的，而是在地下爬的，所以說很可憐。猴子，有時候偶然站起來走兩下，真正跑的時候，完全是爬行的。

什麼叫鬼？「謂餘生中，喜盜他物」，凡是在餘生（過去世）中歡喜偷人家的東西，或者不是直接偷，盜用、佔便宜、貪心等等都在裏邊，做餓鬼的因就是貪。

「又復是多他所祀祖宗」，一般說，老百姓拜的祖宗就是鬼。他投生在鬼道裏邊，還沒有走掉，去祭祀他，他可以受享。如果是生了人天或者畜生，你再祭他，他享受不了。所以一般來說，祭祀的祖宗之類的，是在鬼道裏邊的。「又多希求，以自存濟」，因爲貪心的關係，爲了自己的存濟，維持生命，鬼有很多希求，求這個、求那個。「又多性怯劣，身心輕躁，故名爲鬼」，這是鬼的特性，不高尚，既膽怯，又低劣。高尚的人，坦然的，一般膽子大，他沒有什麼顧忌；本身品德不高尚，下劣，那麼就膽小。所以說有的人怕鬼，你怕啥呢？他膽子小得很，他還怕人呢。當然有大力鬼，是有威德、有通的，他不怕人。而一般鬼都是害怕人的。「身心輕躁，故名爲鬼」，還有一個特徵，身心輕躁，不沉着。

那麼我們檢查一下，餓鬼的特徵在自己身上有沒有？如果佔了很多成分的話，那眼睛一閉可能就是餓鬼。你輕不輕躁？有的人做事情很浮躁，心很粗，那就是餓鬼的表現。那你要考慮考慮，萬一你眼睛閉下去了，餓鬼的相顯出來，那是很可怕的。我們這些都要檢查，喜盜他物有沒有？對人家的東西貪便宜，要拿過來算我的，這些心有沒有？還有多希求的心有沒有？本來生活蠻好，應該滿足了，但看到人家有這個，我也想要。上海有一個小青年居士，他找了個女朋友，那位女朋友到了街上看到那些服裝，這個要那個要；看到首飾店，也是這個要那個也要，一天到晚什麼都要。他說：我又不是大財主，滿足不了她的要求。結果她就跟着其他人跑掉了。他說：唉呀！這實在受不了，這個心太多希求了。這些都是跟餓鬼相近的。

「言人者，多思慮故」，人的思想多，「名之爲人」。

「言天者，有光明故」，天人有光明。「或復尊高，神用自在」，天人有神通。他的品德也崇高，人家尊重他。「衆所祈告」，比如大自在天之類，印度人奉他們爲主的。「故名爲天」。

六欲天者：一、四大王衆天，二、三十三天，三、夜摩天，此云時分，謂彼天中，時時多分，唱快樂哉，四、睹史多天，此云喜足，於五欲樂，生喜足心，五、樂變化天，於五欲境，自變化故，六、他化自在天，於他化中，得自在故。

「六欲天者」，裏面分六層。

第一，四大王衆天，不是四個，有很多，包括四天王和他們的部下，四大王衆天是欲界天的最下一層。一般說，在須彌山的中腰。

第二，三十三天，即忉利天，須彌山頂中間有一個，加上四邊各八個，一共是三十三個。一般中國人說的玉皇大帝就在忉利天。四天王天跟忉利天都是地居天，還在須彌山上，四天王天在山腰，三十三天在須彌山頂。

第三，夜摩天，夜摩天是空居天，不依靠地。「此云時分」，夜摩是梵語，翻成漢語叫「時分」。「謂彼天中，時時多分，唱快樂哉」，因為它們這個天很快樂，天上當然享受，大部分時間都很高興，唱「很快樂！很快樂！」，以「時時多分」的特點取名為「時分」。

第四，睹史多天，「此云喜足，於五欲樂，生喜足心」，五欲很多，他們很享受，也很滿足，叫睹史多天。

第五，樂變化天，「於五欲境，自變化故」，睹史多天及其下的五欲，還是客觀外境，睹史多天的五欲已經是相當的豐富，喜足，但是樂變化天更高，他對於五欲境，想要什麼，自己可以變化出來，不要客觀的存在。

第六，他化自在天，「於他化中，得自在故」，樂變化天還要自己化，他化自在天，不用自己化，叫人家化，化了我來享受。這是欲界的六層天。

第三句名欲界者，結上也。此上五趣，器及有情，總名欲界。言二十者，明欲界中，處有二十。由地獄洲異者，明二十所由也。於上五趣，由地獄異，及由洲異，故成二十。

「名欲界者，結上」，總結。欲界裏邊包含有五趣：地獄、傍生、鬼、人、天。天有六層，叫六欲天，這是屬於欲界的天。「此上五趣，器及有情，總名欲界」，上面說的五趣，不管有情也好，器世間（國土）也好，總的說都叫欲界。

「由地獄洲異，明二十所由也」，因為地獄和洲裏有差異，欲界又可以廣分為二十個地方。怎麼分到二十個呢？「於上五趣，由地獄異，及由洲異，故成二十」，因為地獄裏還有差異，分為八個，人所居住的洲裏面也還有差異，分為四個，天又分為六個，加上傍生、餓鬼，總的成二十個。

地獄有八，名地獄異。一、等活地獄，謂彼有情，雖遭種種斫刺磨擣，而彼暫遇涼風所吹，尋蘇如本，等前活故，立等活名。二、黑繩地獄，先以黑繩，秤量支體，後方斬鋸，故名黑繩。三、衆合地獄，衆多苦具，俱來逼身，合黨相殘，故名衆合。四、號叫地獄，衆苦所逼，異類悲號，發怨叫聲，名為號叫。五、大號叫地獄，劇苦所逼，發大哭聲，悲叫稱怨，故名為大號叫。六、炎熱地獄，火隨身轉，炎熾周圍，熱苦難任，故名炎熱。七、極熱地獄，若內若外，自身他身，俱出猛火，互相燒害，



熱中極故，名爲極熱。八、無間地獄者，受苦無間，或無樂間苦，故名無間。

地獄有幾個？「有八，名地獄異」，有八個不同的地獄。我們學《俱舍》，固然一方面是學一些法相，知道欲界裏邊有地獄，地獄裏邊有八層。但是從修的一方面，就是下士道的觀地獄苦。當我們學地獄這段的時候，要想到地獄的苦處。地獄是屬於六道的，我們每一個還沒有超出三界的人，都有可能進地獄去的。所以要提高警惕，千萬不要造惡業，造了惡業就要去。即使造了善業，正在享果報的時候會放逸，放逸之後會造惡，造了惡還得要去，所以最好是出三界。

「一、等活地獄，謂彼有情，雖遭種種斫刺磨擣，而彼暫遇涼風所吹，尋蘇如本，等前活故，立等活名」，這個地獄裏的有情遭受着種種的折磨，「斫」，拿刀砍；「刺」，拿槍刺；「磨」，拿磨子來磨；「擣」，像過年搗湯圓粉子的那個東西。這樣的苦受得很多死掉了，只要涼風一吹，又活過來，接着再受苦，活了又死，死了又活……我們經常說地獄裏萬死萬生，就是這樣，受了很重的痛苦死掉了，該沒有事了吧？風一吹又活了，活了逃得出嗎？逃不出，繼續受苦。不斷地受苦而死，死了又活，活了再受苦。這樣的一個地獄，我們想想，受不受得了？實在想也不敢想。

人死掉的樣子很可怕。過去有人去看殺頭，頭被砍下來，滾到地上，還沒有死去，眼睛瞪着，牙齒亂咬，把地上的草根泥土都咬到嘴裏邊，痛苦得不得了。有人看到過抗戰後在馬路上殺漢奸的情形，看了回來後，飯都吃不下。血噴出來兩、三尺高，頭砍下之後在地下亂咬，兩個小時了，身體還在動，不斷地痛苦地扭動，這樣子太慘了。而地獄裏邊更慘，受了苦死掉了之後，風一吹又活了，接着再受苦。地獄的苦比砍頭厲害多了。

阿育王還沒有信佛的時候，因爲他征服了全印度，有很多人反對他，有很多敵人。他爲了處理這些反對他的人，造了個人間地獄。在這個人間地獄裏邊，造了一個很大的磨子，把敵人擺進去，然後把磨子推起來磨，把人磨得粉碎，那個血漿噴出來的樣子很殘酷。還要把人擺在一個筒裏邊，拿一個東西擣，擣成粉一樣的。我們想也不敢想像，這個太殘酷了。

地獄裏就受這些苦，這些苦哪裏來的？造惡業來的，造了惡業之後，必然要受這些苦。這是八大地獄的第一層，是最輕的地獄，最輕的！下邊一層重一層。

「二、黑繩地獄，先以黑繩，秤量支體，後方斬鋸，故名黑繩」，我們都看到過木匠用墨繩，哪裏要鋸掉，先彈一條墨印子，然後根據那條綫把它鋸掉。這個地獄是把人當一個木頭，先用繩子給你身體上量一下，彈一下，彈好之後，根據繩子的那些軌迹用鋸子來鋸，或者拿刀來砍，所以叫黑繩地獄。

「三、衆合地獄，衆多苦具，俱來逼身，合黨相殘，故名衆合」，前面的地獄，刀也好，刺也好，繩子彈，鋸子鋸，斧頭砍，還基本是一種苦具。而這個衆合

地獄，很多受苦的東西一起來。「合黨相殘」，有情互相地殘殺。苦具衆多是衆合，那些有情又互相殘殺，又是衆合。有這兩個意思，叫衆合地獄。

「四、號叫地獄，衆苦所逼，異類悲號，發怨叫聲，名爲號叫」，這個地獄苦得太厲害了，各式各樣的苦逼迫，「異類悲號」，不斷地發出各種慘叫的聲音，所以叫號叫地獄。一般受得了的不會大叫，苦得實在受不了纔叫，這是號叫地獄。

「五、大號叫地獄，劇苦所逼，發大哭聲，悲叫稱怨，故名爲大號叫」，前面的號叫已經夠苦了，但是這裏「大號叫」，叫得更大，那就是苦更大了，「劇苦所逼」，很厲害的苦逼迫，使勁地大哭，放聲大叫。前面的還不過是喊兩聲，這是大聲的哭叫，熬不住了，「大號叫地獄」。

「六、炎熱地獄，火隨身轉，炎熾周圍，熱苦難任，故名炎熱」，這個地獄不是刀槍那些東西，而是大火，你跑到哪裏，火就跟到哪裏。「炎熾周圍」，很厲害的火焰把你圍起來燒，這個苦實在是受不了的，叫「炎熱地獄」。中國歷史上有一位滅法的皇帝，他滅法之後，就受了現報。他滅法之後約三年左右，宮殿裏起大火，他逃到哪裏，火就跟到哪裏，這就是業報所感的火，逃也逃不掉的，沒有辦法，就給燒死了。這個地獄裏也是這樣子，「火隨身轉」，你逃不掉的，火跟你跑的。「炎熾周圍」，身的四周都是很厲害的火焰，那個苦是沒有辦法，難忍。

「七、極熱地獄，若內若外，自身他身，俱出猛火，互相燒害，熱中極故，名爲極熱」，前面是火燒身，這個火更大，身體外邊是火，身體裏面也是火，其他有情身上也都是火，互相熾然地燒。自己內身起火，其他的有情身裏邊也是火，碰到之後，互相地燒，這不得了。

「八、無間地獄者，受苦無間，或無樂間苦，故名無間」，第八個是最苦的無間地獄。爲什麼叫無間呢？這裏受苦沒有間歇的，歇口氣的時間也沒有，連續地受苦，連一秒鐘也不停。或者說這個苦的過程中，一點快樂也沒有。人間受苦的時候，還有一點快樂隔在中間，無間地獄是完全没有樂的，一味地受用這個苦，一刻也不停的苦。無間地獄還有另外一個意思，一死之後馬上就到無間地獄，中間沒有時間隔開，也沒有其他東西隔開。無間地獄的意思有好幾個。無間地獄也就是阿鼻地獄。阿鼻是梵語，翻成漢語，就是無間。

言洲異者，有四大洲。一、南瞻部洲，此洲南邊，有瞻部樹，今此洲名，或從林立名，或從果爲名，名瞻部洲。二、東勝身洲，身形勝故，或身勝瞻部，名東勝身洲。三、西牛貨洲，以牛爲貨易，故名牛貨洲。四、北俱盧洲，此云勝處，或云勝生，於四洲中，處最勝故，名爲勝處，生最勝故，名爲勝生。

「洲異」，洲「有四大洲」。

第一，「南瞻部洲，此洲南邊」，爲什麼叫南瞻部洲？這個洲的南方「有瞻部樹，今此洲名，或從林立名，或從果爲名，名瞻部洲」，此洲南方有瞻部林，林裏

有瞻部樹，樹很高很大，下邊是銀水，水下邊有金子，水很深，金的顏色浮在水面上，看上去很好看。這棵樹年年結出瞻部果，南瞻部洲就是根據這個樹來取名，或者是根據果子取名，都叫瞻部。這是我們南洲的特色和名字的由來。

第二，「東勝身洲」，本來是東在前，南在後，因為我們是南洲人，先說南洲，再說東洲。東邊的洲為什麼叫「勝身洲」？這個洲的人身體形狀比南瞻部洲的人超勝。超勝是要有比較的，如果你單說，「他好看得不得了」，從因明來說這話有毛病。看你跟哪個比？如果跟天人比，那天人比他相貌好得不知多少。比如佛的弟弟難陀，他覺得自己的夫人是世間上最美的，難陀對她貪得不得了，不想出家。佛想辦法，給他方便，把他度出家了，但他出家後天天想他夫人。後來佛帶他去了天上，看見了天女，問他：你的夫人還美不美？他說跟天女比起來，他夫人就像一個老了的瞎眼猴子一樣難看，根本不能比。所以說人好看要有比較對象。這裏說東洲的人身體殊勝，是比南洲人殊勝，叫東勝身洲。

第三，「西牛貨洲，以牛為貨易，故名牛貨洲」，西洲這地方牛很多，拿牛來做買賣的，叫「牛貨洲」。曼荼供裏講過，這個牛還是寶牛，它的蹄踏在地下，拔出來時，地下就有寶涌出來，這是一種殊勝的寶牛，以牛取名，叫牛貨洲。

第四，「北俱盧洲」，北俱盧是梵語，翻成漢語「勝處」，殊勝的地方，「或云勝生」，生到這裏的人都很殊勝。「勝生」是從有情說，「勝處」是從器世間來說，都是殊勝。「於四洲中，處最勝故」，這個勝也是比較來看，四大洲裏邊，北俱盧洲最勝，地方最勝，人也最勝。

北俱盧洲為什麼最勝呢？我們知道，此洲的人不要勞動的，糧食自己從地下長出來，這個味道非常好，叫自然香稻。劫初的時候南洲也有過這個，後來福報小下去，就沒有了。但在北俱盧洲，却是永遠有這個東西吃。他們也不要造房子，他們住在樹下，這個樹林很稠密，直接就可以住，不要砌房子。什麼勞動都不要，一切都是自然的。人也不得病，也不中天，壽命一千歲。一千歲之後，去哪裏？生天，毫無憂慮。說起來死是很糟糕的事情，但他生天去了，更好。所以說他一點沒有苦啊！沒有苦，佛法就沒有了。雖然處所殊勝，人的身也很殊勝，但是沒有佛法。佛教說苦集滅道，有苦纔想修行，沒有苦就不想修了。

現在東南亞的國家，出家人少得可憐，那裏不過是生活好一點。在北俱盧洲那麼好的條件下，佛法更沒有，他感到不需要了。所以這裏屬於「八無暇」之地，從修行的角度來說並不好。

地獄及洲，合成十二，並六欲天、傍生、餓鬼，處成二十。若有情界，從自在天，至無間獄，若器世間，乃至風輪，皆欲界攝。

地獄八個，洲四個，加上六個欲天，再加上傍生、餓鬼，二十個。所以說欲界，或者說五趣，或者說二十處。

「若有情界，從自在天，至無間獄」，就欲界的有情來說，從他化自在天，一直到最低的無間地獄都叫欲界。就「器世間」來說，從「風輪」開始一直到他化自在天，都是屬於欲界的範圍。什麼叫風輪？這個小世界形成的時候，先是有風輪，風輪上邊是水輪，水輪上邊是金輪，金輪上邊是這個地。最低的是風輪，從風輪開始到最高的他化自在天，這是欲界的器世間。有情世間是從地獄開始，器世間是從最下的風輪開始。

此上十七處者，標色界也。此欲界上有十七處，名爲色界。三靜慮各三，第四靜慮八者，列十七名也。謂三靜慮處各有三，第四靜慮處獨有八，合成十七處，器及有情，總名色界。

「此上十七處」，欲界上面十七個地方，是色界。哪十七個處呢？「三靜慮各三，第四靜慮八者，列十七名也」，初靜慮、二靜慮、三靜慮分別有三處，共九處。第四靜慮有八個地方，其中凡夫處是三個，還有五不還天（聖者住的有五個地方），加起來是八個。色界天，一共十七處，先總的列出十七處。「器及有情，總名色界」，十七處裏邊，器世間也好，有情世間也好，總的說都屬於色界。

第一靜慮，處有三者：一名梵衆天，大梵天王，所領衆故。二名梵輔天，衛侍梵王，爲臣輔翼故。三名大梵天，廣善所生，故名爲梵。此梵即大，故名大梵。由彼獲得中間定故，最初生故，最後沒故，威德等勝，故名大梵。

第一靜慮有三處。第一，「梵衆天，大梵天王，所領衆故」，大梵天王統領的老百姓，梵衆天是最下一層。

第二，「梵輔天，衛侍梵王，爲臣輔翼」，大梵天王的臣、侍衛之類的，就是梵輔天，輔助大梵天王的。

第三，「大梵天，廣善所生，故名爲梵。此梵即大，故名大梵。由彼獲得中間定故，最初生故，最後沒故，威德等勝，故名大梵」，第三個是大梵天，是初禪裏最高的一層天，他爲什麼叫大梵天呢？「廣善所生」，生大梵天，要很多的善法纔能生上去，假使善法不夠，就生在梵衆天、梵輔天。「廣善」，很廣、很多的善法。梵語裏，善、清淨，都叫梵。梵行，不婬欲、清淨的行就是梵行，當然色界的人是没有婬欲的，所以說是清淨的梵行。那麼這個梵，不但是不婬欲，還要很多的善。總之，梵就是善，也包括不婬欲清淨等等。「此梵即大」，這個梵本身就是廣善，大的善，那麼叫大梵。大即是梵，持業釋，一個體，一個用。

「由彼獲得中間定故」，他爲什麼要比梵衆梵輔天高一等呢？因爲他得到了中間定。中間定是初禪到二禪中間的定，這個定是無尋唯伺定。初禪是有尋有伺，二禪是無尋無伺，這個定夾在中間，沒有尋，還有伺。大梵天得了這個定，這個定當

然比有尋有伺的初禪要高一點，所以比梵衆天、梵輔天都要高一層，他的善法多、廣，所以叫大梵天王。

大梵天王是初禪裏第一個投生的。後來他一個人感到太孤單，就想最好再有人投生這裏。這時有些衆生業報到了，該生到這裏的，就慢慢地投生到初禪天去了。大梵天很高興，認為都是他造出來的，因為「我心裏一想，他們就來了，所以他們是我造出來的」，他自以為是一個了不得的主。

後面會學到，劫末的時候，火燒初禪，水淹二禪，風吹三禪，整個世界毀滅了。毀滅之後，慢慢地，衆生業風使世界又慢慢形成。形成之後，在初禪天第一個降生的是大梵天王。他壽命最長，走的時候最後一個走，其他的都死掉了，他還在，最後走，就認為自己不死，覺得自己成了一個主。

第二靜慮，有三天者：一、少光天，於二禪內，光明最少，故名少光天。二、無量光天，光明轉增，量難限故，名無量光天。三、極光淨天，光明勝前，遍照自地，故名極光。

第二靜慮又有三個天。第一，「少光天，於二禪內，光明最少」，二禪是光明為體，初禪是以梵立名，梵衆、梵輔、大梵。「梵」對世間人來說是清淨的梵行。第二禪更高超了，是光明。少光天是第二禪裏光明最少的，叫「少光天」。

第二，「無量光天」，光明增加了，難以度量，難以限量的，叫無量。

第三，「極光淨天」，光明比無量光還要大，更殊勝。「遍照自地」，這個光是最超勝的，把整個的二禪天全部照到，叫極光淨天。

第三靜慮，有三天者：一、少淨天，意地樂受，故名為淨，於第三禪中，此淨最少，名為少淨。二、無量淨天，此淨轉勝，量難限故，名無量淨天。三、遍淨天，此淨周普，故名遍淨。

第三禪，也有三個。第一，「少淨天，意地樂受，故名為淨，於第三禪中，此淨最少，名為少淨」，第三禪的悅意的受叫樂，這個樂受叫淨。這個淨是第三禪的樂，這個樂是初、二禪都沒有的，欲界更談不上。本來心的悅叫喜，身的悅叫樂，而特殊的是第三禪心悅叫樂（因為沒有衝動，很寂靜，叫樂），這個樂非常殊勝的，因此以淨來立名。最低一層天，這個淨最少，叫少淨天，樂是比較少的。

第二，「無量淨天」，樂更多，「此淨轉勝，量難限故」，這個樂的量非常非常大，叫無量淨天。

第三，「遍淨天」，遍淨天的淨，這個樂更大，「此淨周普」，整個三禪天全部充滿，「故名遍淨」。

第四靜慮，有八天者：一、無雲天，此下空中，無<sup>①</sup>所居地，如雲密合，故說名雲；此上諸天，更無雲地，在無雲首，故名無雲。二、福生天者，更有異生，勝福方可往生，故說名福生。三、廣果天，於色界中，異生生中，此最殊勝，故名廣果天。四、無煩天，煩謂煩雜，於無煩中，此最初故，得無煩名。五、無熱天，已得雜修上中品定，能善伏除上中品障，意樂調柔，離諸熱惱，故名無熱。六、善現天，已得上品雜修靜慮，果位易彰，故名善現。七、善見天，已得上勝雜修靜慮，離修定障，餘品至微，見極清徹，故名善見天。八、色究竟天，有色天中，更無有處，能過於此，故名色究竟。此五天名淨居天，唯聖人居，無異生雜，故名淨居。

第四禪，有八個天。

第一，「無雲天」，為什麼叫無雲呢？「此下空中，無所居地，如雲密合，故說名雲；此上諸天，更無雲地，在無雲首，故名無雲」，下邊的天，初禪、二禪、三禪，是居在空中，住的地方跟雲一樣，這一堆，那一堆，很稠密的；第四禪以上不是這樣子，它不是像雲一塊一塊的，所以叫無雲。第四禪第一層天，是無雲處裏邊的第一個，從它開始不叫雲，所以叫無雲天。有說第四靜慮裏邊本身就很大，不像下邊，很多很多積起來跟雲一樣的。也有說，下邊的天都是依着雲住的，第四禪不要雲的。這裏學《俱舍》，根據《俱舍》的說法來理解。

第二，「福生天」，「更有異生，勝福方可往生，故說名福生」，有情要生這個天上，要有殊勝的福報纔行，叫福生天。

第三，「廣果天」，這是凡夫第四禪最高的天，「於色界中，異生生中，此最殊勝，故名廣果天」。這是色界異生（凡夫）當中，最廣的、最殊勝的果。對聖者而言當然不是了。

第四禪裏邊還有五個天是聖者所住的，就是下邊的「五不還天」。

第四，「無煩天」，這個煩就是煩惱，煩雜，「於無煩中，此最初故，得無煩名」，下邊天都是煩雜的，這個天純淨，沒有煩雜，這個是無煩雜天裏的第一個，從它開始沒有凡夫，所以以無煩立名，叫無煩天。

第五，「無熱天，已得雜修上中品定，能善伏除上中品障，意樂調柔，離諸熱惱，故名無熱」，煩惱是熱惱，這裏的聖者雜修靜慮，把那些定的上中品障調伏了，定障也是屬於熱惱的一類。他的意樂已經調柔，不是那麼生硬的，所以離開了熱惱的障，叫「無熱天」。

第六，「善現天，已得上品雜修靜慮，果位易彰，故名善現」，無熱天雜修靜慮是上中品，這裏雜修靜慮是到了上品，這個上品得到後，它的果很容易現出來，叫「善現」，所以叫「善現天」。

<sup>①</sup> 無：疑為「天」。據《集註》三二〇頁。

第七，「善見天，已得上勝雜修靜慮，離修定障，餘品至微，見極清徹故，名善見天」，這裏的雜修靜慮，達到上勝品，比上品還要高一品，餘下的定障最少，他的見也是非常清楚，叫「善見天」。

第八，「色究竟天，有色天中，更無有處，能過於此，故名色究竟」，這裏把所有定障完全去掉了。前面的善見天，「餘品至微」，最微細的定障還有。而色究竟天除完了，所以說在色界裏邊，沒有超過這裏的。色界凡夫沒有超過廣果天的，聖者的天當然超過凡夫，而聖者的五淨天裏，色究竟天又是最高的。所以整個色界裏邊，沒有一個天可以超過色究竟天。

這五個天，從無煩天開始，到色究竟天，叫「五淨居天」，「無異生雜，故名淨居」，完全是聖者所居的，沒有凡夫雜在裏邊，叫淨居。

什麼叫「雜修靜慮」？修定的時候，是有慣性的。從有漏定要轉到無漏定很困難，而無漏定出來，再轉到有漏定也要下很大功夫。雜修靜慮是要從有漏到無漏，無漏到有漏，這樣不斷地調來調去。調換本來要很多時間，現在把時間逐漸減少，直到一個念頭有漏，一個念頭無漏，這樣子雜修靜慮成功了。

中間一共有五品定障，即下品、中品、上品、上勝品和上極品，這五品障分別除掉，就得到五個不還天。若除掉了下品的，得第一個無煩天；除了中品的，得無熱天；除了上品的，就得善現天；斷了上勝品的，是善見天；斷了上極品的，是色究竟天。所以分別除五品的定障生這五個天。

於色界中，立十七天，依經部宗也。若薩婆多宗，唯立十六天，除大梵天。謂梵輔天中，有高臺閣，名大梵天，一主所居，更無別地，如世尊處座，四衆圍遶，故別不立大梵天也。除無想天者，謂廣果天中，有高勝處，名無想天，非別有地，故不立也。

色界裏邊立十七天是經部的說法，依有部來說，「唯立十六天」，除掉大梵天。爲什麼呢？因爲大梵天就在梵輔天裏邊，不過這個地方高一點，好像佛講經的時候，坐在高處，聽的人在下邊，雖然是一個高一個低，實際上是在同一個地方。有部根據這個道理不單立大梵天。

經部有部都沒有單立「無想天」，「謂廣果天中，有高勝處，名無想天，非別有地，故不立也」。什麼叫無想天？假使得了四禪以後，修無想定，什麼都不想，他以爲是證涅槃，實際上是變笨了，思想都不起作用了。修無想定的人得到無想果，這個無想果就在廣果天裏邊，也是個宮殿一樣的高勝處、高臺閣，這樣一個地方叫無想天。並不是離開廣果天還另外有個無想天，所以不另外立無想天。

所以說，經部十七個天，立大梵天，沒有立無想天。有部十六個天，不立大梵天，也不立無想天。

經部師立大梵天者，謂大梵王，與梵輔等，處雖不別，身形壽量，皆不等故，故須別立。此經部宗除無想天者，以無想天與廣果天身壽等，所以無想攝入廣果，更不別立。

「經部師立大梵天者」，經部為什麼要立大梵天呢？「謂大梵王，與梵輔等，處雖不別，身形壽量，皆不等故，故須別立」，經部認為，大梵天雖然跟梵輔天是同一地方，但是畢竟大梵天身形高大，壽量比他們長，從果報上說，是不同於梵輔天的，所以要另外安立大梵天。

有部不立大梵天，認為處所相等；經部立大梵天，認為有情的報不一樣。各有各的依據，標準不一樣，都不能說是錯，是他們觀點不同。

「以無想天與廣果天身壽等，所以無想攝入廣果，更不別立」，無想天在廣果天裏邊也是處所高，為什麼經部不單立無想天呢？因為經部的着眼點，是在有情上，無想天的人，他的身形大小和壽命，跟廣果天一模一樣，所以不安立。

所以說標準不同，有部從居處來看，只安十六天；經部從有情的不同來看，立十七天。

若上座部，亦立大梵天，由身壽不同故。亦立無想天，謂與廣果，因果別故。由此色界，即有十八天。

另外，「上座部，亦立大梵天，由身壽不同故。亦立無想天，謂與廣果，因果別故」，其着眼點又不一樣。因為身量、壽量不同，立大梵天。無想天與廣果天雖然壽命、地處都同，但是因果不一樣。外道想求涅槃而修無想定，所感的果與廣果天不一樣。從這一層因果上看，有別於廣果天，所以說上座部把無想天又另立一天，成為十八天。那麼你說十七天、十六天、十八天，哪個對？哪個不對？若知道他們的理由，都對！如果你把依據搞錯了，都不對。所以說我們看問題，不能很膚淺地說這個對，那個不對，隨便下斷語。這個部這麼說，那個部那麼說，你要看為什麼他這麼說。沒有研究過，就沒有發言權，研究過了，知道依據，那麼得出的結論纔是可靠的。

現在的佛教，宗派之間有時會互相指責，很多時候是不了解他宗。他的教理你研究過嗎？如果沒有研究過，就是無的放矢，自己犯了常識的毛病，怎麼能隨便說人家呢？尤其是弘法的人，一定要注意這個問題，不要隨便說人家哪裏不對，至少要把人家的東西學一番，學通了，纔能有準確的評價。沒有學通，沒有發言權，不要說。

無色界無處者，明無色界，都無處所，以非色法，無方所故。

「無色界無處」，處所、方向、空間等等都是從色的概念發展出來的，無色界裏邊沒有色法，沒有物質，也就沒有處所，沒有方位，談不上東南西北或者上下左右。真正達到一切法空的時候，東方、西方，這不是戲論嗎？一般人沒有達到這個



境界，你說西方沒有的，東方沒有的，東方就是西方，不能這樣亂說，因為還沒有達到無分別智。所以說話要看是什麼場合，你如果不了解這個場合，即使這話是對的，你站的地位不對，你說了就錯了。所以學法要把這一點學到，你纔算學佛。你如果把經書上的話拿過來，做點口頭禪，東說西說的，你根本沒有懂。佛站在這個場合說這個話是對的，你站在那個場合說，就不對。所以說學佛要學活的，不是死的。很多知識分子就是這樣，自己看了一些佛經，拿了兩句就以爲通了，實際上沒有通。

由生有四種者，此明無色，雖無處所，由異熟生，差別有四。一、空無邊處天，修此定前，於加行位，厭有色身，思無邊空，作空無邊解，名空無邊處。二、識無邊處，厭前外空，復思內識，作識無邊解，名識無邊處。三、無所有處，次厭無邊識，思無所有，作無所有解，名無所分處。四、非想非非想天，謂此定體，非前七地粗想，名爲非想，若想全無，便同癡暗，有細想故，名非非想。前三無色，從加行立名，第四無色，當體受稱。

既然無處，無色界怎麼分出四個來呢？「由生有四種」，生的情況不同，「此明無色，雖無處所」，雖然他沒有處所，「由異熟生，差別有四」，「異熟生」，前面五類分別門講過，異熟因所生，所造的異熟因不同，異熟果也不同，無色界分爲四個天。

第一，空無邊處，「修此定前，於加行位，厭有色身，思無邊空，作空無邊解，名空無邊處」，生空無邊處，是因為修得了空無邊處定。修這個定用的什麼加行呢？就是感到有色法、有物質是一個苦事情。老子也說：「吾有大患，爲吾有身。」你這個色身在那裏，是一個大患，這個很現實。你有這個身體就會害病，會有各種各樣的苦處，又要謀生，又要養它，很多事情都來了。假使你這個色身沒有了，這些物質的困擾可以解脫，解脫一部分苦。所以這些人思想高超，視有物質的東西都是累贅，要把它除掉。觀想整個法界是虛空，無邊的虛空，叫空無邊。這樣子去修定，將來的果就是生空無邊處。

對治色法，感到色法的過患，可修空把它空掉。但我們千萬不要以爲這樣子想就是修空定。這不是空，離空定還差得很遠，這只不過是把色去掉了，受想行識還都在，跟空性的那個空不是一回事。有人問，我們修空觀時想整個一片藍色的淨空，這不是成了空無邊處嗎？這個觀想只是事空，還要理空，要把一切法空的道理再加進去。由這個門，先觀想整個法界是一片藍色的淨空，然後把一切法無生的空性道理摻進去，要這樣纔能證到空性。假使你僅觀一個無邊空或者藍色淨空，而沒有空的理解，那麼修得的果報是空無邊處，而不是證空定。因為沒有空的理解，觀藍色淨空不過是一個方便，並不是真的空。所以說我們要學中觀，沒有中觀，你就

是把事上的空觀觀成了，還是一個空無邊處，而不是一切法空的那個空。這裏是無色界最低一層，叫空無邊處。

第二，「識無邊處，厭先外空，復思內識，作識無邊解，名識無邊處」，前面是把外色空掉了，還有一個內識。他現在又對前面那個外色空起厭離，然後想自己內心的識充滿法界，叫「識無邊處」。這個跟佛教更近，法界裏邊都有這個心，有的人說整個法界都是我的心，如果你理解得差一點，這只不過是識無邊處。

第三，「無所有處，次厭無邊識，思無所有，作無所有解，名無所有處」，這裏不但是外面的空，連內識也不要了，這就是無所有處。這跟佛教更近了，看起來好像是佛教講的一切法空掉了，空也不要，心也不要，如果理解得差一點，會搞錯，以為這是佛教的空性，實際上還不是。外道也有空無邊處、識無邊處。他厭離那個識，這是無所有處。

第四，「非想非非想天」，這是三界最高的一層天，「謂此定體，非前七地粗想，名為非想，若想全無，便同癡暗，有細想故，名非非想」，非想非非想天，是怎麼安名的呢？要生非想非非想天，要修非想非非想定。這個定，跟色界的四個定——初禪、二禪、三禪、四禪，無色界前面三個定——空無邊處、識無邊處、無所有處，比較起來，前面七個定的修行都靠想的，想很粗；而此定沒有前面的粗想，叫非想，但是，是不是什麼想都沒有呢？前面講過，本來身體沒有了，如果心的想也沒有了，那這個有情不是消滅了嗎？外道、凡夫我執很重的，我都沒有了那還了得，所以說雖然是粗的想沒有，並不是什麼想都沒有，還有細想。「有細想故，名非非想」。沒有粗想叫非想；但也不是什麼想都沒有，還有一個細想，叫非非想。所以此定叫非想非非想定，果就是非想非非想天。

「前三無色，從加行立名，第四無色，當體受稱」，前三個無色，為什麼叫空無邊處、識無邊處、無所有處呢？是因為修加行的時候，要厭離色修空，厭離空修識，厭離識修無所有，是從加行安名字的，得的果是空無邊、識無邊、無所有。第四個定，定的本體既不是粗想，又不是沒有想，還有細想，所以是「當體受稱」，定的本身叫非想非非想，跟前三個立名不一樣。

又論云：復如何知彼無方處？問也。謂於是處，得彼定者，命終即於是處生故，復從彼沒生欲色時，即於是處中有起故。解云：答前問也。謂於是處，得彼定者，謂隨何等洲，修得無色定處也。即於修定處命終，受無色界生，後時從無色沒，生欲色時，還即於過去修得定處，中有起故，明知無色無方所也。

「又論云：復如何知彼無方處」，怎麼知道無色界的天是沒有處所的？「謂於是處，得彼定者，命終即於是處生故，復從彼沒生欲色時，即於是處中有起故」，這裏是《俱舍論》的原話，下邊看圓暉法師的解釋。

「謂隨何等洲，修得無色定處也」，不管你是在四大洲哪一洲，或者在色界哪一個天修得了無色定，「即於修定處命終，受無色界生」，這個人如果在那個修定的地方命終，那麼就在他修定的地方受生到無色界。假使這個人是南洲的，他修得了無色定，他命終的時候就直接在南洲「受無色界生」，不用跑來跑去的。因為無色界本來沒有處所，在哪裏死掉，當下就生無色界。

「後時從無色沒，生欲色時，還即於過去修得定處，中有起故」，無色界壽命很長，四層天壽命分別為：二萬大劫、四萬大劫、六萬大劫、八萬大劫。當他從無色界命終的時候，要生到欲界、色界來，就在原來修定那個地方投生。

所以說，從這個方面來看無色界確實是沒有地方的，他哪裏死就哪裏生，無色界命終，又還是在原來的地方起中有身，投生。從這裏證明，無色界是沒有方所的，沒有另外一個地方叫無色界，「明知無色無方所也」。

依同分及命，令心等相續者，明無色界所依也。欲色有身，心依身而轉，無色無身，心依同分及命根轉。

下邊一個問題，無色界既然沒有色身，他的生命依據什麼來的呢？我們欲界人的生命，看一個小孩子，從小到老，小孩子身體很小，年紀慢慢大了，青年、壯年、老年，慢慢衰老，從色身就看得出他壽命。無色界沒有身體，由什麼看他的壽呢？壽命寄託在哪裏呢？

「依同分及命，令心等相續」，同分、命根詳釋見前面「根品」。我們的心寄託在身上，無色界的身沒有，他的心寄託在哪裏？寄託在同分及命根上。「欲色有身」，欲、色界有身體的，不管欲界的人也好，色界的天也好，心都依靠着身體而轉的，因身而生的。無色界沒有身，他的心依什麼生起來呢？依眾同分、命根而轉，雖然沒有身體，但依同分、命根也可以生起他的心。

問：何故名欲界等？答：界是總名，欲等是別，以別依總，名欲界等。具足應言，欲所屬界，名為欲界；色所屬界，名為色界；無色所屬界，名為無色界。略去所屬字，但名欲界等。如言胡椒飲，及金剛環，飲與環俱是總名，胡椒金剛，並為別稱，以別依總，名胡椒飲，及金剛環。具足應言，胡椒所屬飲，金剛所屬環，略去所屬字，但名胡椒飲等，況法可知。

「問：何故名欲界等」，三界的安名為什麼叫欲界、色界、無色界？

「答：界是總名，欲等是別」，界是總的名字，欲界、色界是差別的名字。

「以別依總，名欲界等」，在總的界裏面，有各類不同的界，這個界是屬於欲的，叫欲界，這個界是屬於色的，叫色界。「具足應言，欲所屬界，名為欲界」，如果名字說全，應該說欲所屬的界，叫欲界；色所屬的界，叫色界；無色所屬的界，叫

無色界。欲、色、無色是差別，界是總的名詞。這是講文法，實際上很好懂，「略去所屬字，但名欲界等」，把中間所屬兩個字略掉，簡稱欲界、色界、無色界。

還打個比喻，「如言胡椒飲，及金剛環」，印度有一種飲料叫胡椒飲，還有一種裝飾品，叫「金剛環」。飲與環是總名，胡椒、金剛是別名。「以別依總」，這些差别的東西都是屬於總的種類的。飲料有很多種，這個飲料是胡椒飲料；環也有很多，這個是金剛做的環。「具足應言，胡椒所屬飲，金剛所屬環，略去所屬字，但名胡椒飲等」，如果名字說全，應該叫「胡椒所屬飲」，及「金剛所屬環」，簡稱為「胡椒飲」和「金剛環」，跟上面的欲界色界是一樣的。

問：此中欲言，爲說何法？答：略說段食姪所引貪。解云：姪貪食貪名之爲欲耳也。如經頌云：世諸妙境非真欲，真欲謂人分別貪，妙境如本住世間，智者於中已除欲。此頌是佛說，舍利子爲人誦。意取貪心名欲，非境也。邪命外道，便詰舍利子言：若世妙境非真欲，真欲謂人分別貪，苾芻應名受欲人，起惡分別尋思故。解云：此外道意，取外境爲真欲體，不遠而住，難舍利子也。若世妙境是真欲，真欲非人分別貪，汝師應名受欲人，恒觀可意妙色故。解云：此外道師實觀可意色，舍利子報言，汝師實觀可意色，而不名受欲人，明知真欲是貪，非關外境。外道於是默然而去也。

「此中欲言，爲說何法」，這是一個重點，欲界到底爲什麼叫欲？

「答：略說段食姪所引貪」，欲就是貪，段食跟姪的貪：要吃東西的貪，要男女姪欲的貪。這個界裏邊都有這個欲，叫欲界。從最低的阿鼻地獄開始，到最高的他化自在天，都要吃段食，都有男女貪。不過男女貪的輕重有別，我們上一次講過，四天王天跟人間一樣；忉利天雖交不失精；夜摩天是抱；兜率天是執手；化自在天是笑一笑；他化自在天是兩眼對看。《法華經》裏說，做法師的對女人不要露牙齒笑，這就是避免姪欲的意思，互相對着笑笑也是姪欲的表現，笑是天上的姪欲。最高的他化自在天兩個眼睛對着一看，就是姪欲。所以欲界都離不開姪欲，只是輕重不同。飲食也是，天上的飲食很細很好，人間的飲食粗，但是畜生的飲食更粗，比如狗要吃大糞的，蛆蟲之類吃廁所裏的東西，那臭得不得了，但這就是它的飲食。這都是業報所感的。所以不要以爲我們的飲食很好，天上看我們的飲食粗得不得了。這個欲界的欲就是段食與姪欲的貪。

又舉一個例，「如經頌云」，有一個頌，「世諸妙境非真欲，真欲謂人分別貪，妙境如本住世間，智者於中已除欲」，這是佛說的一個頌，說明貪心叫欲。

「世諸妙境非真欲」，世間上很多的五欲妙境，色聲香味觸，財色名食睡，這些境界是妙欲嗎？實際上這不是欲，真欲是分別貪，我們心裏的貪纔是欲。這個何以見得呢？「妙境如本住世間」，妙境，本沒有動，還存在於世間，但是「智者於中已除欲」，得了阿羅漢果的，或者是三果的，他們對這些境界根本不起貪心，對他來說就沒有欲了，所以從這個證明欲是貪心。

但我們真正在初下手修行的時候要把外境排除。爲什麼？你煩惱種子在，外境是引起你煩惱的一個因素。你不能去接近它，接近之後，就要生起煩惱的。假使你煩惱斷掉了，這個東西對你不生關係。比如阿羅漢，最好的色聲香味觸，對他來說，一點貪心也沒有。如男女欲來說，只要證了三果，超出欲界了，最好的女人在他面前也不會動心，因爲他沒有欲界的貪心，那麼對一切平等，這個好、醜對他毫不相干。但是沒有到這個境界的人不要說我已經過關了，不怕了——你還是要怕纔對。

我們經常說那個公案：兩個出家人走路，走到一條河邊，一個年輕的女人也在河邊，她看了水不敢過去。這兩個出家人，一個自己踩水過去了，另一個抱起那個女人過去了。有人說那個抱女人的好，灑脫，他放下之後，回去呼呼大睡。那個踩水過去的人，晚上還是老想着那個問題睡不着，他執著了。那我們認爲這個有問題，你抱了個女人，敢說你心裏毫無感觸嗎？除非你是阿羅漢，或者是三果，不起貪心。但如果你真的是阿羅漢或者三果聖者，那也不能抱，人家說聖者可以抱，凡夫也要學他抱起來了，那成什麼樣子呢？出家人抱着女人過河，多不威儀，而且還會產生染污心。你碰到女人跟抱一個死屍，心是不是一樣的？即使沒有分別，你尚且不能抱，因爲人家會跟你學。你現在有分別，那你貪心已經起來了，更加不行！所以不管怎麼說，都是不對頭。

這個頌表示貪心不在境上，而在人的心裏邊，分別的心是貪。這個頌又引起一段公案。佛說了個頌，舍利弗根據這個頌去教他的弟子，被一個外道聽到了。「邪命外道，便詰舍利子言」，外道聽到之後，也說了一個頌問舍利子，「若世妙境非真欲，真欲謂人分別貪，苾芻應名受欲人，起惡分別尋思故」，照你們說，世間的妙境不是真欲，真正的貪在心裏邊，外邊最好的色聲香味觸也不是欲。那麼你們比丘是享受欲的人，爲什麼？比丘還沒有證果之前，心裏邊一點貪心也沒有嗎？你有一個貪念頭，你就受欲了。這是外道的問難。「解云：此外道意，取外境爲真欲體，不遠而住，難舍利子也」，外道執著外境，以外境爲欲，與佛教的說法相悖。而佛教認爲，外境不是欲，只有分別貪是欲。他說如果外境不是欲，分別貪纔是欲，那麼凡夫比丘還沒有斷欲，只要有貪心，就在享受五欲，那你還修什麼行？

那麼要是其他的人，可能被他駁倒了。但舍利弗智慧第一，還他一個頌：「若世妙境是真欲，真欲非人分別貪，汝師應名受欲人，恒觀可意妙色故。」舍利弗有大智慧，他也知道外道的情況，知己知彼。他說，照你們說，世間的妙境是真的貪欲，人的分別貪心不是真欲，那麼你的師父應該是受欲人，爲什麼？「恒觀可意妙色故」，因爲你的師父經常在觀好看的色法。「舍利子報言，汝師實觀可意色，而不名受欲人」，你的師父觀察那些好的色，但你肯定不承認你師父是受欲的人，所以你還是該承認我的觀點，這個欲是在心裏面的貪，不是外境。

這是從欲界的欲引申出的一段辯論，也可以使我們更明白地了解，什麼叫欲界？我們要掌握真正的欲界是段食貪跟婬貪。如果要超出欲界，即便不求證果證

道，也要斷除段食貪跟姪欲。所以說得初禪的時候，哪怕是世間的初禪，也要斷五蓋，那麼就包括飲食貪和男女貪，一定要斷掉纔能得初禪。如果這兩個沒有斷掉，初禪就得不到。

我們講三界，特別強調欲界的欲。什麼是欲界的欲？段食貪跟姪貪。裏面有個辯論，這個欲究竟是境還是心裏的貪？根據佛的頌，欲是心的貪。外面的妙境如色聲香味觸，財色名食睡，這些固然都是引起欲的因素，但是真正的欲還是心裏的貪煩惱。食貪、姪貪這兩個是關鍵。食貪是維持生命所必需的，姪貪是維持種族所必需的，這在世間上認為是天經地義的，但是佛教就要超出這個。這兩個東西不超出的話，欲界都不能脫，何況出離三界？所以說，欲界的人要修行，先要把這兩個斷掉。但要有方便，不姪欲還可以，你不吃飯怎麼辦？這個要慢慢地鍛鍊，等得了禪定之後，禪悅為食，段食就可以斷。那麼姪欲呢，看起來好像不是必需，但是真正到了具體的事情，青年男女却執著得非常厲害，為這個事情自殺都不少，或者搞得家庭不和。這是一個很大的煩惱，真的要修行，非斷不可。

三界，欲界一共是五趣，或者二十處；色界裏邊，十七個天（或者十八、十六）；無色界四天。有個三界表很仔細，一目了然，如果人家問你三界，只要想到那個表，一個一個都可以說出來。

從此第二，明五趣。論云：已說三界，五趣云何？頌曰：  
於中地獄等 自名說五趣 唯無覆無記 有情非中有  
釋曰：前兩句列五趣名，下兩句諸門分別。

「從此第二，明五趣」，第二科，明五趣。「論云：已說三界，五趣云何」，三界講完了，五趣是什麼？三界也好，五趣也好，這些都是經上經常出現的法相名詞。論是解釋經的。很多人不知道，以為論是另外編了一套，好像與經不相干。所以我們有的人學佛，比較重經不重論，以為論是菩薩或者祖師造的，而經是佛說的，那麼當然佛說的更珍貴，但實際上論就是解釋經的。佛在世的時候，眾生根機利，佛一說他們就懂了，乃至於當下見道，甚至於證二果、三果、四果。現在的人根機鈍了，這些法相名詞都不知道，你看了經之後還是莫明其妙。那怎麼辦呢？就要靠菩薩造論，解釋這個經。

經上說三界到底指什麼？五趣是什麼？跟三界有什麼差別？這些都要搞清楚，這就是法住智。緣起的法，一個一個搞清楚，然後纔能進入性空。如果對緣起法一無所知，你說空空空，空什麼？古代有一句諷刺的話，「鼠唧鳥空」。天台有六即：理即、名字即、觀行即、相似即、分證即、究竟即，把這些道理搞清楚了，層次分明。如果搞不清楚，含含糊糊，像老鼠一樣的，唧唧地叫，沒有意思。空分為二十空、十六空，人空、法空等等，要一個個搞清楚，這是證到空性的一個先決條件。先要理解空，然後證到空。如果你連空的條件都搞不清楚，就像鳥在空中飛一樣，空、空、空在喊，完全不是那個意思。這個「鼠唧鳥空」，就是譏諷那些人

只在名相上、文字上表面看，而不知道實際內涵。所以我們一定要把真正的內涵搞清楚。下面講五趣。

「頌曰：於中地獄等，自名說五趣，唯無覆無記，有情非中有」，三界裏邊「地獄等」，地獄、人、天、餓鬼、傍生，這個叫五趣。從三性來說，「無覆無記」；從有情非情來說，是屬於有情的。五趣一定指有情，三界包括有情、非情。三界的範圍前面講過，從阿鼻地獄起到他化自在天的有情都是欲界，然後從風輪起，一直到他化自在天宮殿住處，也是欲界，所以包括有情世間、器世間。而五趣只指有情世間，還要除掉一個「中有」。

「釋曰：前兩句列五趣名」，五趣是地獄、傍生、餓鬼、人、天，先列出名字，「下兩句諸門分別」，五趣裏邊一些分別，一些特徵。

於中地獄等，自名說五趣者，於三界中，有地獄等，說名五趣。謂前所說，地獄、傍生、鬼、及人、天，是名五趣。

「於中地獄等，自名說五趣者，於三界中，有地獄等」，地獄等，「等」傍生、餓鬼、人、天，這就叫五個趣，「謂前所說，地獄、傍生、鬼及人、天，是名五趣」，在前面三界裏也提到這些名稱，地獄、傍生、鬼等等，這裏說的五趣，跟三界裏說的到底是不是同樣的？

唯無覆無記者，三性分別，此五趣體，不通善染，唯無覆無記，過去業所招，是異熟生無記。若通善染，五趣便相雜，謂一趣中，具有五趣業煩惱故。亦不通外器，以外器中，通於五趣，共受用故。

「唯無覆無記」，從三性來說，它是無覆無記。「此五趣體，不通善染」，五趣的體，既不是善的，也不是染的，這是異熟果，屬於無覆無記，異熟因有善惡，果唯無記。五趣的體是異熟果，是過去善惡業所招感的。下邊有辯論。

「若通善染，五趣便相雜，謂一趣中，具有五趣業煩惱故。亦不通外器，以外器中，通於五趣，共受用故」。有的部如大眾部裏邊，他們認為五趣的體，也通善，通染，不一定是無覆無記。他怎麼說呢？異熟果肯定是無覆無記，哪一部都相同。但五趣裏還包含五趣的因：煩惱、業，煩惱業是招感五趣的因，也該屬於五趣的範圍。按大眾部的說法，因為造的業有善有惡，那五趣裏邊當然有善惡。

這個說法，有部反對，世親菩薩也反對。如果說五趣包含善惡業、煩惱，那麼「五趣便相雜」，五趣就混淆了。比如說人趣，有情是人，人趣裏邊也可以產生一些生地獄的煩惱，或者造生地獄的業，那麼這樣又是人，又是地獄，這個五趣裏邊就搞不清楚了。所以五趣只能包含異熟果，不能把異熟果的因（業、煩惱）包進去。有部跟世親菩薩的主張都是這樣子，我們也感到這樣子纔清楚。否則，確實五趣混淆了。五趣只是指異熟果，決定是無覆無記，善惡的業和煩惱雖然是五趣的因，却不能包在五趣裏邊。

另外一個問題，五趣能不能通器世間？也不能通。爲什麼不能通？「以外器中通於五趣，共受用故」，這個外器世間，是共業，不但是人的共業，也是畜生的共業，也有天、龍、鬼神的共業。在這個器世間裏，不但有人，還有畜生，鷄、貓、狗、牛……都是同住的。我們依這塊地，它也依這塊地，我們說這是草，它們也當飲食吃，那是共業。如果說五趣通器世間，那又混淆了，五趣是共有這個器世間的，那你到底是屬於哪一個趣呢？所以只能說有情世間。

有情非中有者，五趣唯是有情數攝，體非中有。趣是所往，中有是能往，故中有非趣也。施設足論作如是說：四生攝五趣，非五趣攝四生，不攝者何？所謂中有。解云：中有是化生，故四生攝，是能往故，不是趣攝也。

「有情非中有」，這裏明確說，五趣的體在三界裏邊，只是屬於有情那一方面，而且在有情之中，還要除掉一個中有，中有不包在五趣之中。爲什麼中有不攝在五趣裏邊呢？「趣是所往，中有是能往，故中有非趣也」，「趣」的意思是有情所趣向的地方，即「所往」，所到的地方。中有是一個有情正在往所到的地方走，還沒到，所以中有是「能往」，天、人、地獄、餓鬼、畜生是已經投生了，已經到了。而中有是正投生，還沒有到達五趣的處所，這個不能叫趣。所以說中有不屬於五趣。

「施設足論作如是說：四生攝五趣，非五趣攝四生，不攝者何？所謂中有」，四生是胎卵濕化，一切有情都在裏邊。而五趣呢，是除開中有的一切有情。《施設足論》裏邊有一個四料簡，拿四生跟五趣比較。四生可以包五趣，而五趣包不了四生，就差一個中有。中有是化生，所以說四生裏邊有它，但是五趣是所趣，中有是能趣，不包在五趣裏邊，所以四生的範圍寬，五趣的範圍窄。「解云：中有是化生，故四生攝」，中有是化生，四生是胎卵濕化，所以中有屬於四生。

上來所明，五趣不通善、染、外器、中有，明知界寬趣狹，以彼善、染、外器、中有，三界攝故。由此理故，若是趣體，必是界攝，自有是界，而非是趣，謂善染等。

「上來所明，五趣不通善、染、外器、中有，明知界寬趣狹」，前面講了很多，簡別界與趣，分別門：第一個，五趣的體，是異熟果，它在三性裏邊，不通善，也不通染污，是無覆無記；第二個，五趣只是有情世間，不通外器世間；第三個，五趣雖然是有情，但是不包含中有。這樣看起來就很明白，「界寬趣狹」，三界裏邊什麼都包含，包括外器、中有等等，但是五趣却要簡別很多東西，「以彼善、染、外器、中有三界」是包完的，五趣裏邊不包它們。



〔表三 - 二：五趣與三界寬狹〕

|        |              |                               |  |        |
|--------|--------------|-------------------------------|--|--------|
| 五趣（體狹） | — 異熟生無記唯有情數攝 | 地獄                            |  | 三界（體寬） |
|        |              | 傍生                            |  |        |
|        |              | 鬼                             |  |        |
|        |              | 人                             |  |        |
|        |              | 天                             |  |        |
| 五趣不攝   | 善染           | 五趣不通善染，不爾五趣便相雜，謂一趣中，具有五趣煩惱、業故 |  |        |
|        | 外器           | 五趣不通外器，外器通於五趣共受用故             |  |        |
|        | 中有           | 五趣體非中有，趣是所往，中有是能往             |  |        |

現在我們復習一下以前阿毗達磨答問法。問：五趣是不是三界？順前句答，五趣是三界。假使問：三界是不是五趣？要順後答，五趣是三界，不能說三界是五趣。因為三界裏有中有等等，而五趣沒有。順前句答，順後句答，四料簡答，還有一個「如是」，兩者一樣的。這個阿毗達磨答問法經常要用的，不能忘記，而且說話的時候很有用，不會被人家抓辮子，還可以抓人家的辮子。這是辯論中間要用的，對於我們講道理、講邏輯、準確地搞清事情都是很有幫助的。

「由此理故，若是趣體，必是界攝」，趣的體是界，界的體不是趣。如果問你：三界的體是不是趣體？要說趣體是三界的體，不要上當。「自有是界，而非是趣，謂善染等」，因為界的體裏面包含有善的、染污的、中有、器世間等等，這些都不是趣的體所攝。

從此第三，明七識住。論云：即於三界及五趣中，如其次第，識住有七，其七者何？頌曰：

身異及想異 身異同一想 翻此身想一 並無色下三  
故識住有七 餘非有損壞

「從此第三，明七識住」，佛經裏邊有一個七識住，也屬於三界裏邊的一個名相。「論云：即於三界及五趣中，如其次第，識住有七，其七者何」，在三界五趣裏邊，有七個識所住的地方，是哪七個？看下邊解釋。

「頌曰：身異及想異，身異同一想，翻此身想一，並無色下三。故識住有七，餘非有損壞」，有七個地方，是識所歡喜住的，識住在那裏適應、不受損害，叫七識住。「餘非有損壞」，除了這七個地方之外，「餘」，其他的地方；「非」，不是識歡喜住的，為什麼？「有損壞」，對識有損壞的，不是識住。所以七識住，這七個地方，識住在裏邊很適應，能夠不受損害。

哪七個呢？「身異及想異」一個；「身異同一想」一個；「翻此」是「身異同一想」翻過來，即身一想異；「身想一」，身也一，想也一，一共四個。「無色下

三」，無色界下三個，空無邊、識無邊、無所有，一共七個。「故識住有七」，所以說，識所住的地方有七個處。其他的不是識所住，爲什麼？「有損壞」，對識有損的。

釋曰：身異及想異者，是第一識住，謂人趣全，天趣一分。故論云：契經中說，有色有情，身異想異，如人一分天，是第一識住。一分天者，謂欲界天，及初靜慮，除劫初起。解云：如劫初起，是第二識住，故今除也，次即辨之。

「釋曰：身異及想異」，這是經上的名字，如果不經過論的解釋，你會莫明其妙，什麼叫身異、想異呢？「第一識住」，第一種，識住裏邊，身也不一樣，心裏的想也不一樣，就是這裏有情的身和想都有差別。

「人趣全」，包括所有的人，人裏面，你說一模一樣的有沒有？找不出來。就說雙胞胎，有的時候看過去，好像是看不出來的，但是他的父母，一分就分出來了，哪個是哥哥，哪個是弟弟。你跟他們熟悉之後，也就很容易分出來。我們一眼看過去，歐洲人都是差不多，高鼻子、藍眼睛。實際上，一個歐洲人看他們自己，覺得差別很大，沒有一模一樣的。就算從古到今那麼多人當中，你說要找兩個一模一樣的人，肯定找不出來，總會有些差別。

「身異及想異」，人裏面，不但身異熟不一樣，思想也不一樣。大家要做到同一個思想，這不可能，只能存小異，求大同，大致相同就可以了。從小受的教育以及過去的種子都不相同，思想怎麼會一樣呢？「天趣一分」，天裏邊有一部分，也是屬於身異、想異。「故論云」，這是《俱舍論》的話，「契經中說」，經裏邊有這麼說，「有色有情，身異想異」，無色界有情沒有身體，身異不異根本談不上。當然是有色法的有情，包括色界、欲界的有情，他們有一種是身異（身體不一樣），想異（思想也不一樣）。

那麼哪些呢？所有人及一部分的天，這個屬於「第一識住」。人是身異想異沒有問題；一部分天，指「欲界天」，還有「初靜慮，除劫初起」。欲界天（六欲天）都是「身異想異」，跟人趣相同，沒有一模一樣的；還有初禪天，把劫初時候那部分去掉，餘下來都是「身異想異」。爲什麼要「除劫初」？「解云：如劫初起，是第二識住」，劫初時候的初禪天人，屬於第二識住，「故今除也」。

言身異者，狀貌異故，彼由身異，或有異身，故名身異。言由身異者，約體以明。言有異身者，據成就說。言想異者，苦樂捨想，有差別故，彼由想異，或有異想，故名想異。言由想異者，約體以明。言有異想者，據成就說。

「言身異者，狀貌異故」，言身異，他們的相貌不一樣。「彼由身異，或有異身，故名身異」，因爲身不一樣，或者說他們有不同的身，這是梵文的語法。總的

意思是他們的身體不一樣的。那麼想異是什麼呢？「苦樂捨想，有差別故」。這個想，特別強調是苦樂捨，苦樂捨的想沒有一個一樣的。後面說「想異」和「有異想」，不詳細說了。這是第一個識住，「身異想異」。

第二句者，是第二識住，於初靜慮，取劫初起。故論云：有色有情，身異想一，是第二識住，如梵衆天，謂劫初起。解云：理實亦取梵王、梵輔，唯言梵衆天者，舉初攝後。所以者何？以劫初起，彼諸梵衆，起如是想：我等皆是大梵王生。大梵爾時，亦起此想：是諸梵衆，皆我所生。同想一因，故名想一。大梵王身，其量高廣，容貌威德，言語光明，一一皆與梵衆不同，故名身異。已上論文。

「第二識住」的「身異想一」，身是不一樣的，這個好理解，但是「想一」，我們不可想像，這是天上的事情，身不一樣，但他們的思想都是一樣的。這個奇怪了，怎麼回事呢？「論云」，這是《俱舍論》說的，「有色有情」，這裏是色界的有情，是有身的。「身異想一」，這一類有情，他們身固然不同，但想却是一樣的。這是第二識住所包含的。

那麼具體是哪一些有情呢？「梵衆天」，「謂劫初起」，在劫初的時候，梵衆天他們各自的身相不一樣，但是思想統一。「解云：理實亦取梵王、梵輔，唯言梵衆天者」，初禪三個天裏邊，最初是梵衆天，第二是梵輔天，第三是大梵天，雖然只說了梵衆天，實際上是「舉初攝後」，說第一個，而包含了後面的梵輔天和大梵天。這三個天，都是想一。

「所以者何？以劫初起，彼諸梵衆，起如是想」，起什麼想法？「我等皆是大梵王生」，這是說大梵天王是生一切的來源。劫初的時候，那些梵衆天他們都這麼想，我們都是大梵天所生的。「大梵爾時，亦起此想：是諸梵衆，皆我所生」，這個大梵天王自己也這麼想：這些梵天的衆生都是我所生的。「同想一因」，這個想的就是「一因生」，前面說過的一因論。

「大梵王身，其量高廣，容貌威德，言語光明，一一皆與梵衆不同」，前面講過，大梵天王，特別殊勝，得到了中間定，所以他的報也不同。「故名身異」，他的身與梵衆天不一樣，梵衆各自也不一樣。

問：何故梵王梵衆，起一因想？答：謂大梵王，於劫初時，獨一而住，更無侍衛，遂發願言：云何當令諸餘有情，生我同分？時極光淨天，見已悲愍，從彼處沒，生爲梵衆，梵王纔發願，見有天生，故大梵王起如是想，我表能生也。彼諸梵衆，初見大梵，威德特尊，天又憶念，知先因梵王發誓願故，我來生此，是故梵衆起如是念：我等皆是大梵王生。

「問：何故梵王梵衆，起一因想」，他們都是起「一因」的想，這是什麼原因？劫末的時候，這個世界有七個太陽出現，引起大火，從阿鼻地獄開始，一直燒

到初禪天，把整個三千世界全部燒掉，這樣開始進入了「空劫」。空劫結束以後，世界又進入成劫，由於有情的業力增上，先生起大梵天宮，然後其下的欲界天宮等等，然後生起了風輪水輪，器世間逐漸建立起來。

有情世間，最早一個投生過來的是大梵天，他是從二禪的極光淨天投生過來的。大梵天王投生過來之後很孤單，整個的初禪天裏邊，只有他一個人，他心裏想，也沒有侍衛保護他，也沒有老百姓，最好有些人投生到他這個地方來。「生我同分」，跟大梵天一樣的天身，有什麼辦法可以使其他的有情投生過來呢？這個時候，二禪天看到他很可憐，就從二禪天投生下成為梵衆天。當然，看他可憐是因為悲心，另一方面也是他的業報盡了，該生到梵天，本來二禪天福報大，現在降下來，成了梵衆天，還不如大梵天。「從彼處沒」，從二禪天沒，生到梵衆天。因為大梵王他自己也沒有這個神通，看到自己發個願，這個天人就生出來了，就認為這是他創造出來的。「故大梵王作如是想」，他這樣想，「我表能生」，我是能生的，獨一無二的。

「彼諸梵衆」，投生過來的梵衆天看到大梵天威德特別尊貴，又想起以前由於梵王發願故自己才生到這裏，所以就認為自己是梵王所生。世親菩薩認為，梵衆天不能憶念以前的事情，這一輩子投生過來看到了大梵天，他們以後看見他一直在（大梵天壽命長），他們想：我們生到這裏來，大梵天是早就有了，我們是從他生的。這樣大梵天說是他生的，梵衆天也承認是大梵天所生的，他們這個想（一因論的想）是一樣的，所以叫「想一」。所謂想一就是一因論，身體儘管不一樣，他們的一因論的想法却是一樣的，這是「身異想一」的情況。

翻此身想一者，此一句中，有兩重識住，言翻此者，謂翻上身異想一，應言身一想異，是第三識住，故論云：有色有情，身一想異，如極光淨天，為第三識住。解云：理實亦攝少光淨天、無量光天、唯言極光淨者，舉後攝初也。彼天顯形狀貌不異，故名身一，樂非苦樂，二想交參，故名想異。傳說彼天厭根本地喜根已，起近分地捨根現前，厭近分地捨根已，起根本地喜根現前，如富貴人厭欲樂已，便受法樂，厭法樂已，復受欲樂。

「翻此身想一」，第三是翻此，「身異想一」翻過來即「身一想異」。

「此一句中，有兩重識住」，「翻此身想一」這句話包含了兩個識住。「言翻此者，謂翻上身異想一」，把上面的「身異想一」翻過來，「應言身一想異」，身一想異，這是第三識住。

「論云」，《俱舍論》說，「有色有情」，有一些色界的有情，身是一樣的，但是想不一樣。這是哪些有情呢？「如極光淨天，為第三識住」，極光淨天是第二禪的。第二禪有光明，有少光淨天、無量光天、極光淨天。極光淨天是二禪裏最高的，舉一個最高的包含了前面的兩個，這二禪天的有情都是第三識住。

「彼天顯形狀貌不異」，初禪的大梵天、梵衆天身體還有差異的，而二禪的天人都一個樣。這個我們很稀奇，這是天界的事情。他們的形貌都很端正，而且長得一樣。但是想不一樣，「樂非苦樂」的想不一樣。非苦樂就是捨（非苦非樂），「二想交參，故名想異」，有的時候起樂想，有的時候起捨想，每一個有情不一樣，所以想異。

爲什麼不一樣？「傳說彼天厭根本地喜根已，起近分地捨根現前，厭近分地捨根已，起根本地喜根現前，如富貴人厭欲樂已，便受法樂，厭法樂已，復受欲樂」，二禪是定生喜樂地，有喜根。他愛喜，但是喜衝動的時間太多了，就感到有些不舒服，有些厭離，他就不要喜根，起二禪的近分地，還沒到第二禪，正在斷二禪九品煩惱的時候，是近分地。近分地裏邊是捨根，正在斷煩惱，沒有什麼喜的，把煩惱斷完了，喜根就顯出來了。根本地裏是喜根。他覺得這個喜根有衝動，時間久了厭煩了，就到近分地取那個捨根，捨根呆久了，又感到沒有味道，再取喜根，這樣交叉地取。

「想異」，打比喻，世間上有些有錢人，他五欲享受得多了，就厭煩了，就去學一點法，享受一下法樂。而法樂時間長了，又覺得單調了，又去享五欲，翻來覆去地搞。這個事情我們不要看輕。有福報的人學佛就是不徹底，五欲欲樂享受多了，他想想，還是清淨的樂去享受一下；真正叫他一輩子清淨呢，他又受不了了，過了一段時間，還是要享受一下五欲。有些出家人的心理狀態，也有這些微細的思想。用功久了覺得很緊張，想輕鬆一下，最好聽聽音樂，或者外邊去看看風景，看看男女。但是這看一看就壞了，又享受五欲去了。這就是富貴人的修行，一會兒進，一會兒退，永遠跑不到終點。

身想一者，是第四識住。論云：有色有情，身一想一，如遍淨天，是第四識住。解云：理實亦攝少淨天、無量淨天、唯言遍淨天者，舉後攝初也。言身一者，狀貌不異，言想一者，唯樂受想。又論云：初靜慮中，由染污想，故言想一。第二靜慮，由二善想，故言想異。第三靜慮，由異熟想，故言想一。解云：此文結上，簡差別也，由染污想者，謂同想一因，是戒禁取也，由異熟想，謂樂受想，業所招故。

「身想一」，身也一樣，想也一樣。這是第四個識住。

「論云：有色有情，身一想一，如遍淨天」，第三禪。「是第四識住」。「解云：理實亦攝少淨天，無量淨天，唯言遍淨天者，舉後攝初也」，第三禪，最高的是遍淨天，說後面的，也包含少淨天、無量淨天。所謂「身一者，狀貌不異」，第三禪的人，都是相貌端正，長得是一樣的，所以是身一。「言想一者，唯樂受想」，第三禪只有一個樂受，不起捨受。下面總結一下這幾種情況。

「又論云：初靜慮中，由染污想，故言想一」，初靜慮劫初時大家以爲大梵王生的，他們統一的都是這個「一因」的想法。這是戒禁取，是染污的。因爲有這個

染污的想，他們的想是一。「第二靜慮」，因為樂受、捨受兩想交參，「故言想異」，第二靜慮裏的想，都是善的。「第三靜慮，由異熟想，故言想一」，第三靜慮的想是一個異熟果，這個異熟想是樂受。

「解云：此文結上，簡差別也」，再解釋一下，染污想是同時想一個因，是染污的，「是戒禁取」。「由異熟想」，第三禪是離喜妙樂地，他有樂受，但這是心悅的樂，不像喜受那樣衝動，所以第三禪單有這個樂受想。喜受多了要厭煩，樂受多了不會厭煩。他們永遠是一個樂受，不要交替的，所以說「想一」。

並無色下三者，除有頂也，謂空處是第五識住，識處是第六識住，無所有處，是第七識住。故識住有七者，總結也。言識住者，識所樂住。若欲色界，五蘊為體。若無色界，四蘊為體。

「並無色下三」，無色界下三個處，就是空無邊處、識無邊處、無所有處。「除有頂也」，有頂要除掉。空無邊處是第五識住，識無邊處是第六識住，無所有處是第七識住，這三個地方，都是識樂意住的地方。「故識住有七」，所以說識所住的地方有七個，「總結也」。

什麼叫識住？「言識住者，識所樂住」，識願意住的地方，這個地方對識有增益，沒有受損害，叫識住。「若欲色界，五蘊為體。若無色界，四蘊為體」，這個識住的體性如何呢？欲色界來說，五蘊為體，色受想行識；無色界來說，沒有色蘊，四蘊為體。

餘非有損壞者，簡非也。餘謂三惡趣，第四靜慮，及有頂天，此等諸處，皆非識住。言有損者，簡三惡趣也，謂三惡趣，有重苦受，能損於識。言有壞者，簡第四禪，及有頂天也，謂第四禪，有無想定及無想定，有頂天中，有滅盡定，能壞於識，令相續斷，故非識住。

為什麼除了這七個地方，其他地方不是識住呢？「有損壞」，對識有損害的，不能增益它。「餘謂三惡趣」，非識住的地方，包括哪些呢？三惡道、第四靜慮、有頂，「此等諸處，皆非識住」。

為什麼識不住呢？有損壞。「簡三惡趣也」，有損、有壞，這是兩種。有損是三惡道，「謂三惡趣，有重苦受，能損於識」，三惡道裏面，從早到晚都有很大的苦受，對識來說有損害。

還有「壞」，「第四靜慮，及有頂天」，這兩個地方要壞識的，為什麼？第四靜慮有無想定，無想定把心心所法都滅掉了，這是壞識的。無想定是依第四靜慮修的，生到無想定之後，也是第四靜慮的廣果天裏的一個高處。有頂天裏有個滅盡定，滅盡定也是把心王心所滅掉的，要壞識的，所以說有頂天也不是識住，因為有這個滅盡定。這都「能壞於識，令相續斷」，把識的相續斷掉了，心王心所沒有了，這叫壞。

一個是三惡道的損，一個是壞，第四靜慮的無想定，有頂天的滅盡定，都能壞識，把識斷掉。所以這些地方不是識住，這是一個解釋。

又論云：復說餘處有情，心樂來止。若至於此，不更求出，故說名識住。於諸惡處，二義俱無。第四靜慮，心恒求出。謂諸異生，求入無想。若諸聖者，樂入淨居或無色處，若淨居天，樂證寂滅。有頂味劣，故非識住。解云：於第四禪，無云、福生、廣果三天，通凡聖居。若是凡夫，求入無想，若是聖者，樂慧者，求入淨居，樂定者，求入無色，餘可知也。

「又論云：復說餘處有情，心樂來止。若至於此，不更求出，故說名識住」，其他處的有情，他歡喜來到這裏住，到了這裏之後，就不想出去了，這是識住的另外一個解釋。

「於諸惡處，二義俱無」，三惡道這兩個意思都沒有，哪個歡喜到三惡道去住呢？哪個住在裏邊不想出來呢？三惡道跟監牢一樣，大家都不想去住，如果進去了都想趕快跑出去，所以這個不是識住。

「第四靜慮，心恒求出」，在第四靜慮裏的人不安心，他不願意在這裏呆着不走，他想跑出去。跑到哪裏去？「謂諸異生，求入無想。若諸聖者，樂入淨居或無色處，若淨居天，樂證寂滅」，第四靜慮的有情，是凡夫的話，他要求安逸的，想入無想定，並不樂意住在第四靜慮。如果是聖者，這在「賢聖品」裏會說，聖者生到第四靜慮有兩種，一種歡喜智慧的，他想要進入淨居天去，就是無煩天等五淨居天。另一種是歡喜修定的那些聖者，歡喜境界超勝，就很希望生到無色界去，到無色界空無邊處、識無邊處，一直往上生。第四靜慮像客棧一樣，他們不想久住，所以不叫識住。那麼淨居天該很好了，但是淨居天的聖者也不想久住，他們的目標是證涅槃，求寂滅，並不想在這裏享福，所以也與識住的意思不符合。所以整個第四靜慮處，凡夫、聖者都不想安住，所以說不是識住。

「有頂味劣，故非識住」，有頂的心很味劣，力量很小，若有若無的，也不是識住。識要明明白白、舒服地住在裏邊纔行。有頂天是把識幾乎要消滅了，所以這幾個地方也不是識住。

上邊講了七個識住，其他地方不是識住。這有兩個解釋：第一個，識樂住的叫七識住。其他的地方不是識樂住的，對識有損壞。第二個，有情歡喜到這個地方來，來了之後不想出去，叫七識住。三惡道、第四靜慮及有頂天，違背這個原則，不能叫識住，所以識住只有七個。

這裏補充一個資料<sup>①</sup>。前面說第四靜慮的異生都想到無想定，對第四靜慮不想久住，《寶疏》說第四靜慮的三個天不見得都歡喜無想定，隨便什麼凡夫都想到無

<sup>①</sup>《寶疏》卷八：「論復說若處至故非識住，述異釋也。准此論文，豈可第四靜慮處三天異生，皆悉愛慕無想異熟處耶？應非正義。正理論云：有餘師說，衆生有三，所謂樂著諸境、樂、想。樂著境者，人及欲天。樂著樂者，下三靜慮。樂著想者，下三無色。唯依此處，立識住名。餘無此三，故非識住。」

想定去嗎？前面說過無想定是外道修的，那麼一些不修外道法的人，不見得也想修無想定吧。所以說前面這個說法，他有點反對，舉《順正理論》的一句話來證明。

《順正理論》有這麼一句話，「有餘師說」，另外一部分的論師說，衆生有三種：一種「樂著諸境」，他貪著境界的；一種貪著樂的；一種貪著想的。樂著境界的是人、六欲天；貪著樂的，是下三靜慮，初、二、三靜慮；樂著想的，是三無色想。這些剛好是七識住的範圍。不是屬於樂著境、樂著樂、樂著想的，都不是七識住。法寶法師認為這裏面有毛病，根據《順正理論》給七識住安名。這個說法也可以作為一個補充。

從此第四，明九有情居。論云：如是分別七識住已，因茲復說九有情居，其九者何？頌曰：

應知兼有頂 及無想有情 是九有情居 餘非不樂住

釋曰：前七識住，兼有頂天及無想處，是名為九。諸有情類，唯於此九，欣樂住故，立有情居，餘處皆非，不樂住故。言餘處者，謂諸惡處，非有情類自樂居中，惡業、羅刹逼之令住故，彼如牢獄，不立有情居。第四靜慮，除無想天，所餘八天，非有情居，如識住釋。

「九有情居」也是經典裏邊經常用的一個名相。

「論云：如是分別七識住已，因茲復說九有情居，其九者何」，七識住講好了，經上也有九有情居這個名相，因為有相仿的地方，順便說一下。

「頌曰：應知兼有頂，及無想有情，是九有情居，餘非不樂住」，七識住，加上有頂天、無想天，這就是九有情居。這九個地方是有情歡喜住的地方，「餘非」，其他的地方不是，因為有情不歡喜去住。「無想有情」，內道不樂住，但是外道樂住，也屬於有情希望去住的，所以擺在九有情居裏邊。

「釋曰：前七識住，兼有頂天及無想處」，前面七識住加有頂天、無想天，「唯於此九，欣樂住故」，只有這九個地方，是有情歡喜住的，所以叫有情居。

其他的地方，比如三惡道等等，「非」，為什麼不想去住？「言餘處者，謂諸惡處，非有情類自樂居中，惡業、羅刹逼之令住故，彼如牢獄，不立有情居」，前面九個地方有情樂於去住，即使無想天，也是外道歡喜去住的。哪個有情會說自己歡喜到三惡道去呢？除非地藏菩薩去惡趣去度生，但他的任務是度衆生，不是歡喜三惡道，不在此例。

既然沒有哪個有情自己歡喜去三惡道，但為什麼惡趣有情那麼多呢？惡業是根本原因。造了惡業之後，你不想去也得去。地獄裏邊，羅刹把你叉到油鍋裏去煎，把你放到磨子裏磨，你自己不想去，羅刹鬼一定要推你去的。前面一片刀山，哪個想去走呢？很尖的刀鋒，你光了個腳板子，一走腳板要刺穿了，腿上的肉都掛掉了，哪個願意去走呢？但你不走又不行，羅刹拿了個叉子，把你叉過去。你不走，他就會叉你。你當然很害怕，只有往前跑，就跑上了刀山，這是羅刹鬼逼你的，是



過去的惡業所造成的。所以是惡業跟羅刹逼你去的，並不是自己樂於去住的。「彼如牢獄」，這個地獄跟人間的監牢一樣，不是享受的，一心要出來，並不是自己想要住。

第四靜慮為什麼不叫有情居呢？「除無想天，所餘八天，非有情居，如識住釋」，除了無想天外道願意去，四禪的其他八個天，無雲天，福生天，廣果天以及五淨居天，這八個天不是有情居。這個在七識住說過，凡夫不想住；聖者，有的想去淨居天，有的想去無色界，而淨居天的聖者又想證涅槃，都不想久住。所以說第四靜慮的八個天不是有情居。

「有情居」與「七識住」的差別在哪裏？識住，識歡喜住，而且對識沒有損壞的。有情居，是有情歡喜住，但不強調「不損壞」，雖然有頂天和無想天對識有損壞，但是有情歡喜住那裏，差別就在這裏。外道依邪知見，歡喜到無想天去，雖然無想天對識有損壞，但是他歡喜去，叫有情居。有頂天一樣，修有頂天，壽命最長。在這個定裏的想若有若無，對識不相應，但是有情却歡喜去。所以有情居跟七識住的定義是不一樣的。

從此第五，明四識住。論云：前所引經，說七識住，復有餘經，說四識住，其四者何？頌曰：

四識住當知 四蘊唯自地 說獨識非住 有漏四句攝

「從此第五，明四識住」，經上還有一個名相叫四識住，「論云：前所引經，說七識住，復有餘經，說四識住」，前面引的經裏是七識住，經裏還有說四識住。

「頌曰：四識住當知，四蘊唯自地」，「四識住」，「當知」兩個字連到下面去，「四蘊唯自地」，識住在哪裏呢？就在色、受、想、行這四個蘊裏面。四識住「唯自地」，這四個蘊是自己的那個地，你生在欲界，就是欲界的四蘊；生在初禪，初禪的四蘊。「說獨識非住，有漏四句攝」，這個識是能住，色、受、想、行是所住，叫四識住，兩個不能混淆。「有漏四句攝」，四識住跟七識住，哪個寬？哪個窄？要四料簡。

釋曰：言四識住者，標名也。當知兩字，流入下句。如經說言：識隨色住，識隨受住，識隨想住，識隨行住，四是所住，識是能住，識所住故，名四識住。當知四蘊者，辨體也。色受想行，名為四蘊，有漏四蘊，為識住體。自地者，唯取自地四蘊為體，以自地蘊，愛所攝受，識隨愛力，依著於彼，得名識住。若於他地，無愛攝受，故非識住。故論云：非於異地色等蘊中，識隨愛力，依著於彼。

「釋曰：言四識住者，標名也」，頌裏四識住，標個名。

「如經說言：識隨色住，識隨受住，識隨想住，識隨行住」，四識住，經上這麼說，「識隨色住」，住在色裏邊；「識隨受住」，住在受裏邊；「識隨想住」，

住在想裏邊；「識隨行住」，識隨着行而住。四蘊是所住，識是能住。色、受、想、行這四個處，是識所住之處。識本身是能住的，好比人坐在凳子上，人是能坐的，凳子，不管是沙發、木頭椅子等等，都是所坐的，這個不能混淆。「識所住故，名四識住」，識所住的地方叫識住。一共有四個，叫四識住。我們看看六離合釋，識住是什麼釋？依主釋。那麼四識住呢？帶數釋，這個很容易。

「當知四蘊者」，四識住是什麼？就是四個蘊，色、受、想、行。「有漏四蘊，爲識住體」，有漏的四蘊，識住在裏邊，是四識住的體。無漏的識爲什麼不住？前面講六界的時候講過，都是有漏的。無漏是出三界的，不是樂住。

第二句頌是「四蘊唯自地」，什麼叫自地呢？「唯取自地四蘊爲體」，這四蘊要本地的四蘊，纔是識所住的，下地或者上地的四蘊不是識所能住的。對識來說要在同一個地。「以自地蘊，愛所攝受，識隨愛力，依著於彼，得名識住」，因爲自地的愛，識隨着愛的力量，依附在它們四個身上，住在這四蘊裏叫識住。「若於他地，無愛攝受」，屬於他地的，跟它不相干，這個染著的愛沒有去攝受它，「故非識住」，識不會住在裏邊。一般的凡夫對自己的家都是非常在意的，什麼都是爲自己家裏着想，晚上也回自己家去，他總挂在那裏。其他人的家跟他不相干，他既不爲他們的經濟着想，也不爲他們的安全着想，因爲這個沒有愛。

「故論云：非於異地色等蘊中，識隨愛力，依著於彼」，對異地的色、受、想、行四個蘊，識沒有愛著力，也不依靠它們去住，所以說一定要是自地。

說獨識非住者，此明識蘊非是識住。謂此識蘊，是能住識，不可能住立爲所住，故識非識住。論云：非能住識，可名所住，如非即王可名王座。或若有法，識所乘御，如人船理，說名識住。非識即能乘御自體，是故不說識名識住，毗婆沙師所說如是。解云：王喻能住識也，王座喻所住四蘊也；如人船理者，人喻識蘊，船喻色等四蘊，義可知也。又佛意說，此四識住，猶如良田，總說一切有取諸識，猶如種子，不可種子立爲良田，仰測世尊教意如是。已上論文。

「說獨識非住者，此明識蘊非是識住」，識不是所住的。「謂此識蘊，是能住識」，識蘊是能住，識住是所住，能住的不能當所住的。「不可能住立爲所住」，識蘊不能叫識住，「故識非識住」。

「論云」，這是《俱舍論》的話。「非能住識，可名所住，如非即王可名王座」，打個比喻，能住的識不能叫所住的識住，比如國王，不能說是王座。國王是能坐，寶座是他所坐的座位，你不能說國王是寶座。

「或若有法，識所乘御，如人船理，說名識住。非識即能乘御自體，是故不說識名識住」，這又舉了個比喻。假使一個法，「識所乘御」，如騎馬或乘船，識在裏面做駕駛的，被駕駛的東西叫識住。識本身不是所駕駛的東西。比如，人能夠駕

駛船，人却不是船。識住在四個蘊裏邊，駕駛它們做一些行動，識本身不能說是識住。「毗婆沙師所說如是」，毗婆沙師（有部的論師）這樣說的。

圓暉法師註解，「王喻能住識，王座喻所住」，能住的是識，喻爲王，王的寶座是四識住，是色、受、想、行。「又佛意說，此四識住，猶如良田，總說一切有取諸識，猶如種子」，佛的意思，四識住好像良田，「總說」是色、受、想、行這四個蘊，「一切有取諸識」，有取的諸識，就是有漏識，它如種子下在田裏邊，識住在這四蘊裏。「不可種子立爲良田」，種子不是田，所以說識不能作識住。「仰測世尊教意如是」，我們推測佛的意思應該就是這樣。

三個比喻：一個是王、王座，第二個是人跟船，第三個是種子和田，三個比喻說明，四識住是所住，裏邊不能包含識蘊。

有漏四句攝者，明同異也。同者，此四識住，與七識住，俱有漏攝。異者，謂四句分別。謂四識住，位寬體狹，通惡趣等，故位寬也，非識蘊，故體狹也。若七識住，體寬位狹，通識蘊爲體，故體寬也。非惡趣等，故位狹也。互有寬狹，得成四句。有七識住，非四識住，謂七中識，以七中攝，是七識住，以識蘊故，非四識住。有四識住，非七識住，謂三惡趣，第四靜慮，及有頂天、中有、受等四蘊，以四蘊故，是四識住，惡趣等故，非七識住。第三俱句者，謂七中四蘊。第四俱非句者，謂除前相，即前惡趣等中，識蘊是也。惡趣等故，非七識住，以識蘊故，非四識住。

「有漏四句攝」，比較大小。「明同異也」，比較七識住、四識住的同、異。「同者，此四識住，與七識住，俱有漏攝」，相同的地方，七識住也好，四識住也好，都是三界裏的，都是有漏的。「異者，謂四句分別」，不同的地方，因爲它們互有寬窄，要四句分別。

「謂四識住，位寬體狹，通惡趣等，故位寬也」，四識住與七識住兩個比較，四識住體狹，只有四蘊，沒有識蘊，所以體狹，而七識住裏五蘊都有。但四識住的位寬，通善惡趣，包含整個三界，一切惡趣、四靜慮都在裏邊，而七識住却要簡別，把三惡道、四靜慮、有頂天都要除掉。所以從所處的範圍來看四識住寬，但是就體而言，四識住狹。所以說互有寬狹，要四料簡。

第一句，「有七識住，非四識住」，是七識住，不是四識住。是什麼？自己想想看，最好是自己想，自己想出來，再去看就有意思了。「七中識」，七識住裏邊的識蘊，「以七中攝」，是七識住所攝的，但四識住裏沒有它，因爲四識住裏不包含識蘊。

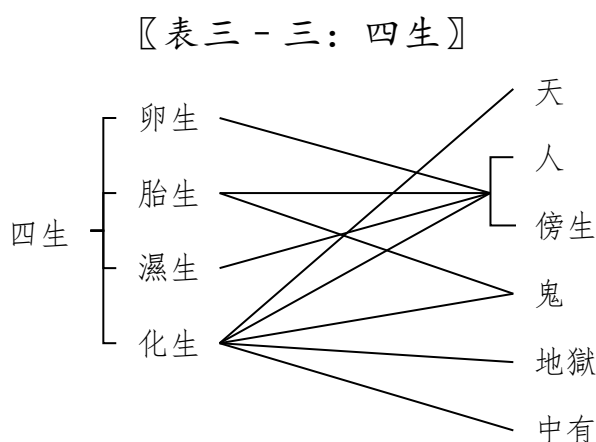
第二句，「有四識住，非七識住」，屬於四識住，但不是七識住。三惡道、第四靜慮、有頂天、中有的四蘊，是四識住，「非七識住」，七識住裏邊沒有三惡道、無想天等。所以這些是四識住，但不是七識住。

第三句，「俱句」，既是七識住，也是四識住。七識住裏邊的四蘊，既屬於七識住，也屬於四識住。

第四句，「俱非」，既不是四識住，也不是七識住。三惡道、四靜慮、有頂天這些地方裏邊的識蘊，不是七識住，也不是四識住。

從此第六，明四生。論云：於前所說諸界趣中，應知其生，略有四種，何等爲四？何處有何？此有兩問。頌曰：

於中有四生 有情謂卵等 人傍生具四 地獄及諸天  
中有唯化生 鬼通胎化二



「明四生」，胎、卵、濕、化四生，經裏邊也提到很多，有必要講一下。也是有情分上的事情。

「論云：於前所說諸界趣中」，前面所說的「諸界」（三界），「諸趣」（五趣）裏邊，「應知其生，略有四種」，總的歸納起來，有情的生略有四種。「何等爲四」，「何處有何」，兩個問題，三界五趣裏，有情的生一共是哪四種？某一個地方有哪些生？比如人間有幾種生，畜生有幾種生等等。

「於中有四生」，三界或五趣之中，有情的生有哪四種？「有情謂卵等」，有情有四種不同的生，即胎、卵、濕、化。

「人傍生具四」，人趣、傍生趣，四個生都有。傍生趣，蚊子之類是濕生，鳥類是卵生，四種生都有。但是人，一般說都是胎生的，哪裏有卵生、化生、濕生的呢？這個情況是很少，但還是有的。總的來說，這四種生都有。

「地獄及諸天，中有唯化生」，地獄有情都是化生，沒有胎生之類的。天也是化生，有些天是從他的膝蓋上，突然化生出個小孩子來，就是他的孩子。中有也是化生，有情命終之後，馬上就變一個樣子，也是有五蘊，非常稀薄，可以穿過須彌山，這個後面要廣講。

「鬼通胎化二」，鬼有胎生的，也有化生的。中國人對鬼的概念很重，對天的概念也有一些，對地獄的概念也略有一點。本來人死了以後，六道裏都可能去投生，但中國人一般的說法是，人死了就是鬼，鬼裏邊罪業最重的拉到地獄去受苦，實際上並不是一切有情死了以後都投生爲鬼。

釋曰：前兩句答第一問，下四句答第二問。於中有四生者，標數。於三界中，生有四生也。

「釋曰：前兩句答第一問，下四句答第二問」，前兩句回答「何等爲四」，後四句回答「何處有何」。「於中有四生者，標數」，有四個生，先把數字標出。

我們學法相，有所謂法相法數。前面學了五蘊，五蘊是色、受、想、行、識，這是法相。它的數有五個，不能六個，也不能四個，這是法數。數字是一定的，名相的內涵也是一定的，這是學法相必定要知道的，不能含含糊糊。

「於三界中，生有四生」，三界投生有四種方式。

有情謂卵等者，列名。謂諸有情類，有四種生：卵生、胎生、濕生、化生。如孔雀等，生從卵殼，是名卵生；如牛馬等，生從胎藏，是名胎生；如飛蛾等，生從濕氣，是名濕生；如諸天等，諸根頓具，無而歟有，是名化生。

「有情謂卵等」，哪四生呢？「謂諸有情類，有四種生」，卵等，即卵生等，等胎生、濕生、化生。

「如孔雀等，生從卵殼，是名卵生」，什麼叫卵生？比如孔雀、鳥、鷄等等，它們是從蛋裏邊孵出來的，叫卵生。

「如牛馬等，生從胎藏，是名胎生」，牛馬，包括狗、貓，是從胎裏生出的，這叫胎生。

「如飛蛾等，生從濕氣，是名濕生」，飛蛾，那些蚊子之類的，它們是從濕氣裏生的，叫濕生，這個理解起來有些困難。說它們是濕氣裏邊變出來的，但是有些却是有卵的，它下了卵之後，通過濕氣的滋潤，慢慢長成蚊子之類的東西。那麼這到底是卵生還是濕生？大家去想想這個問題。

「如諸天等，諸根頓具，無而歟有，是名化生」，化生，是從無到有突然之間生出來的，他一生出來，五根是全的，生出來後，不是一點一點地長大，是一下子就長大了。天、中有、地獄，都是化生。化生有情，死掉的時候，身體也是一下子就沒有了。所以像畜生死，可以吃它的肉，人死了，需要火葬、土葬。而化生有情却没有這些，生的時候，從無到有生出，死的時候，身體也是一下子沒有了，化掉了，不需要處理他的遺體。

人傍生具四者，人傍生趣，各具四生。人卵生者，謂如世羅、鴈婆世羅，生從鶴卵；鹿母所生，三十二子；槃遮羅王，五百子等。解云：世羅，此云大山，鴈婆世羅，此云小山，近山生故，以山爲名。婆沙論云：昔於此洲，有商人入海，得一雌鶴，形色偉麗，奇而悅之，遂生二卵，於後卵開，生二童子，端正聰明，年長出家，得阿羅漢果，大者名世羅，小者名鴈婆世羅。鹿母是毗舍佉夫人，毗舍佉是二月星名，從星爲名，此云長養，即功德生長也，是彌伽羅長者兒婦，有子名鹿，故名鹿母，從子爲名，生三十二卵，卵各生一兒。

「人傍生具四」，人跟畜生，四種生都有，「各具四生」。

人當然一般都是胎生，但也有個別情況是卵生的，過去記載裏邊，「謂如世羅、鴈婆世羅，生從鶴卵」，有兩個人叫世羅、鴈婆世羅，從鶴蛋裏生的。「鹿母所生，三十二子」，鹿母生了三十二個孩子；「槃遮羅王」，他有五百個孩子，也是卵生的。這些事情是佛教文獻裏有記載的。

具體是怎麼回事？「世羅，此云大山」，世羅，梵語意思是大山，鴈婆世羅是小山，這兩兄弟都是靠山邊生的。「近山生故」，以山爲名。就像大路尊者、小路尊者一樣，哥哥是抱在大路口祈福的，取名叫大路，後面弟弟是抱到小路口祈福的，所以叫小路。

兩兄弟的故事記載在《大毗婆沙論》裏：「昔於此洲，有商人入海，得一雌鶴，形色偉麗，奇而悅之，遂生二卵，於後卵開，生二童子，端正聰明，年長出家，得阿羅漢果，大者名世羅，小者名鴈婆世羅」，上古的時候這些奇怪的事情，在我們中國文獻中也有記載。一個商人去海裏採寶，得到一個雌鶴，長得很好，他覺得很不一般，很歡喜它。這只鶴後來生了兩個卵。因爲這個卵是人跟它生的，卵開之後，裏邊竟然是人，兩個童子。這兩個童子很聰明，很端正，成年以後都出了家，而且都證了阿羅漢果，大的那位叫世羅，小的那位叫鴈婆世羅。這是人當中卵生的例子。

另外一個例子，「鹿母是毗舍佉夫人」，鹿母是一個很有賢德的女人。「毗舍佉是二月星名」，她的丈夫叫「毗舍佉」，毗舍佉是二月的星的名字，「從星爲名」，所以這個名字是以星來命名的，這個名字的原意是「長養」。二月的星，能夠長養萬物，寓意他功德長養。毗舍佉的父親是「彌伽羅長者」，所以鹿母是這個長者的兒媳婦，「有子名鹿，故名鹿母」，她有一個孩子，名字叫鹿，所以又叫她鹿母。「從子爲名，生三十二卵，卵各生一兒」，她是很賢能的一個人，但是因爲過去業報的關係，她生了三十二個蛋，這三十二個蛋裏各生了一個小孩子，長大後都是氣力很大的勇士。

這三十二個大力士，國王很歡喜，經常叫他們去王宮。有一次，三十二子中的一個小兄弟得罪了一個大臣的兒子，這個大臣懷恨在心，處心積慮要把他們去掉。因爲國王很喜歡三十二兄弟，他們進出王宮是自由的，不要經過什麼搜查的，大臣

送給三十二個兄弟每人一根金的馬鞭，其中暗藏兵刃，從而陷害他們。這三十二個兄弟都喜歡騎馬，得到這個金鞭子很歡喜，就隨身帶着進了王宮。

這個大臣看到他們中計了。就對國王說，國王您要注意啊！這三十二個勇士，氣力又大，又能自由出入王宮，很不安全。國王說他們對我很忠誠的，怎麼會不安全呢？大臣說，你不相信，可以搜搜看。結果把他們的鞭子搜出來，發現每根鞭子裏都有一把刀，國王非常生氣，就把這三十二兄弟全部殺掉了。這裏也看出這個大臣的心多壞，僅僅是其中一個兄弟得罪了他的兒子，他竟然設計殺害了三十二個兄弟。

殺掉以後，當時毗舍佉夫人還不知道。因為毗舍佉夫人是很有善根的人，佛知道她如果得知三十二個孩子被國王殺掉，內心決定會很傷痛，甚至會危及生命。這麼好的三十二個孩子，又都是大力士，國家的武將。佛趕在報信人到來前，來到毗舍佉夫人家給她說法。毗舍佉夫人經過佛一說法，當下就證得了三果。證了三果之後，報信的使者到了，她知道後心裏就沒有那麼痛苦了。因為證到三果的聖者對於欲界的事情，根本就不在乎，所以沒有受損害。

這是佛的慈悲和善巧。佛趕在前面使她證三果，這個不好的消息傳來，她稍微有些感覺，但並沒有很大的痛苦。證了三果的人就不會被人間的事情所牽動。

還有一個公案，佛在世的時候，某個地方都是信佛的人，修行都很好。一位父親跟孩子，正在耕地，耕了一半，那個孩子因為業報關係，倒在地下死掉了。這時候，有兩個旅客經過這個地方，看見這情況，跑過去對那個父親說，唉呀！你的孩子死了，真是一件悲痛的事，我們去你們家報個信吧。這個父親說，可以，去給他母親說一下，今天送飯，送一個人的飯好了，不要送兩個人的飯了。他根本沒有在乎，生死，是業報的事情，他非常明白業果這些道理，死了一個孩子，有什麼痛苦呢？業報現了，他就出生，業報完了，他就走了，這都是跟着業在轉。

結果這兩個旅客跑到他們家裏，對孩子母親說，唉呀！你們的孩子死了，但你的丈夫心真是硬，竟然無動於衷，叫我們來給你報信，今天只要送一個人的飯。母親聽到之後說，這是他的業報到了，我今天就燒一個人的飯好了。也無所謂。這兩個旅客奇怪得不得了，怎麼這個地方的人心都那麼硬的，夫妻兩個，只有一個孩子，孩子死了居然都是無動於衷，一個說只要送一個人的飯好了，一個說我只要燒一個人的飯就可以了。

這兩個旅客去問佛，佛說他們都已經是證了果的人，不是一般的人，對人間的喜怒哀樂、悲歡離合，根本無所謂了。所以佛教在這世間作用很大，不要說度眾生那麼大的事情，我們要保持良好的精神狀態，不受那些憂慮的傷害，永遠保持愉快的心情，也是要修佛法的。

所以我們很希望現在能有人把佛教的心理學，好好地研究一番，將來可以做出很大的貢獻。過去一段時間，日本曾經在佛教心理學上做了努力，下了很多功夫，但是沒有做出成績來，後來又弱下去了，很長一段時間沒有人去研究了。但是我感

到這個佛教心理學，探討下去，一定可以有很大的功效，至少在心理治療比如精神病方面決定會有很大作用。這個我看值得研究。

般遮羅王有妃，生五百卵，生已羞恥，恐為災變，以小函盛，棄殞伽河，隨流而去。下有鄰國王，因觀河水有函，遣人接取，見卵，將歸城內，經數日間，各出一子，養大驍勇，所往皆伏，無敢敵者。時彼鄰國王，與彼父王，久來怨仇，欲遣征伐，先作書告，今欲決戰，尋後兵至，圍遶其城，即欲摧破。般遮羅王，極大忙怖，王妃問委，慰喻王言：王不須愁，此五百子，皆是我兒。具陳前事。夫子見母，惡心必息。妃自登城，告五百子，說上因緣：如何今者，欲造逆罪？若不信者，各應張口。妃按兩乳，有五百道乳，各注一口。應時信伏，因即和好，兩國交通，各無征伐。

還有卵生的例子，「般遮羅王」，他有一個妃子，「生五百卵，生已羞恥，恐為災變，以小函盛，棄殞伽河，隨流而去」，這個妃子生了五百卵，生了之後感到很不好意思，又有點迷信，她恐怕這五百個蛋是不祥的事情，把它們藏在小盒子裏，放到河裏，隨流漂去。

這個河的下遊，鄰國的國王看到有小盒子漂過來，他派人取過來，一看，裏邊有五百個卵，他感到很奇怪，就拿了回去。「經數日間，各出一子，養大驍勇，所往皆伏，無敢敵者」，過了幾天，每一個卵都生出一個孩子，這些孩子長大之後，個個都非常勇敢，氣力又大，所向無敵，沒有人敢與他們對抗的。他一下子得了五百個大將，不得了，這個國家就強起來了。

「時彼鄰國王，與彼父王，久來怨仇，欲遣征伐」，這個國王，恰恰跟上游的那個國王，歷史上是有怨仇的，現在他有這五百個大將，就想去報仇。「先作書告」，打仗之前，寫了戰書，我們要來和你決戰。「尋後兵至」，戰書下達之後，軍隊馬上也到了，「圍遶其城」，把城圍起來，「即欲摧破」，馬上就要攻破了。

「般遮羅王，極大忙怖」，般遮羅王，嚇得不得了，不知所措。「王妃問委，慰喻王言：王不須愁，此五百子，皆是我兒。具陳前事」，王妃問他，你為什麼這麼恐怖？國王告訴她，現在有五百個很厲害的大將率兵來了。王妃安慰他，你不要愁，這五百個人都是我的孩子啊！她給他說以前生了五百卵的事情。古代的人，品德很好，孩子對母親很有感恩心，只要見了母親，他的惡心必定能息下去，現在的人這方面就差一些了。

於是，王妃親自登城，對五百人講述前面的因緣，說你們是我的孩子，怎麼今天大逆不道，要討伐你們的父王？「若不信者」，假使你們不相信的話，可以把嘴張開來。這王妃把乳一按，就有五百條乳射出去，每一個大將口裏邊都有一股乳進去，他們這纔相信王妃確實是他們的母親。「因即和好，兩國交通，各無征伐」，兩國放下兵器講和，再也不打仗了。這也是卵生的一個例子。這個故事在《大唐西



域記》第七卷「吠舍釐國」一節中也有類似的記載，大家可以去查閱參考一下，跟上面講的略有不同。

人胎生者，如今世人。

「人胎生者，如今世人」，當時世親菩薩的時候，包括他以前直到佛在世的時候，一般人都是胎生的，不足為奇。

人濕生者，如曼馱多、遮盧、鄔波遮盧、鵠鬘、菴羅衛女。解云：曼馱多，此云我養，是布殺陀王，頂胞而生，顏貌端正。王抱入宮，諸宮皆言我能養也，故以標名。舊云頂生，此是義翻，然非正目。此王長大，為金輪王。遮盧，此云髀生。鄔波遮盧，此云小髀。於我養王，兩髀之上，各生一胞，胞生一子，從所生處為名，以小標別，亦為輪王。鵠鬘者，昔有一王，名為靜授，於王腋下，有一胞生，生一女子，名為鵠鬘，如鵠飛出，王重如鬘，故以為名焉。菴羅衛女，從菴羅樹濕氣而生，從樹為名。

人當中還有濕生的，也舉個例，因為一般是看不到的。「如曼馱多、遮盧、鄔波遮盧、鵠鬘、菴羅衛女」，這都是濕生的，下邊圓暉法師具體解釋。

「曼馱多」，這是梵語，叫「我養」。為什麼叫我養呢？「布殺陀王，頂胞而生」，一個國王叫布殺陀王，他的頂上生了個胞，胞破掉了，這個胞裏出現一個孩子，這個孩子養下來，就是頂生王。頂生王的名字，大家聽到過，意思是從頂上生的。這個孩子長得非常端正，「顏貌端正，王抱入宮」，問誰能養？「諸宮皆言，我能養也，故以標名」，王把這個孩子抱到宮裏，問那些宮娥彩女，這個孩子，哪個來養啊？她們看到那麼好的孩子，都說我來養！我來養！國王就把這個孩子取名「我養」。「故以標名，舊云頂生」，過去翻譯叫頂生王，「此是義翻，然非正目」，頂生王是義譯，真正的名字叫我養。「此王長大，為金輪王」，這個小孩子長大之後，成為了金輪王。

第二，「遮盧，此云髀生」，遮盧是從腿上生的；鄔波遮盧也是從腿上生的。兩兄弟都是從腿而生，一個大，一個小。我養王本身是頂上生的，他的兩個孩子都是從他大腿上生的，這都是過去業報所感，和一般人不一樣。「於我養王，兩髀之上，各生一胞」，兩大腿上面各生一個胞，每一個胞裏邊，出現一個孩子。他們的血統是濕生，都是從胞裏出生。「從所生處為名」，從髀生的叫髀生，大的叫髀生，小的叫小髀。長大之後也成為轉輪王。他們父子兩代三個人，都是濕生。

還有一個「鵠鬘」，也是濕生的。「昔有一王」，過去一個王叫靜授，「於王腋下，有一胞生」，他的腋下，生了一個胞，胞裏出現一個女孩子，她的名字叫鵠鬘。為什麼叫鵠鬘？「如鵠飛出」，她從胞裏出來時，像鵠子一樣飛出來的，王非常歡喜她，像寶鬘一樣地愛護她，所以叫鵠鬘。這個鵠鬘，六離合釋叫什麼？你們去想想看，大家討論之後答案報上來。

「菴羅衛女」，另外一個叫菴羅衛女，從菴羅樹的濕氣裏生的，「從樹爲名」，她從那個菴羅樹生，叫菴羅衛。

人化生者，唯劫初起。

化生的人。劫初的時候，還沒有男女，那時候的人都是化生的。現在一般認爲人是猴子進化的，但是佛教裏說最早的人是從光音天投生下來的。劫初形成地面之後，地面上長有一種很好吃的東西，跟奶餅一樣既甜又香，叫地味。這個地面形成後，空空的還沒有人，光音天的天人，看到這塊空地來遊覽，看到地味長得很好，就拿起來嘗一嘗，嘗了覺得很香，就吃起來了。本來光音天身上是光明爲體，而且可以飛的，吃到後來身體變重，飛不回去了，只好在地上定居下來。

所以，那個時候沒有男女相。光音天是二禪天，二禪屬於色界天，沒有男女相的差別。那個時候的人是化生。後來因爲吃了東西，吃了東西不是要排泄嗎？就有大小便道。大小便道有了之後，互相看了小便道，產生貪愛心、姪欲心，這是無始以來的習氣。後來成了兩種形，比較進取一些的那些成男相，那些退縮的、柔軟一些的成了女相。根據他們的個性，慢慢形成男女相，有了姪欲的事情，這纔開始胎生。

傍生三種，人所共見。化生如龍、揭路荼等。解云：此云頂癭，亦名蘇刺尼，此云妙翅，舊云金翅鳥。

傍生裏胎生、卵生、濕生三種，這是一般都看得到的，因爲傍生跟人有共業。鬼道，偶爾有些人，比如有特異功能的人，或者狗，能看到一些，一般人是看不到的，它和人的共業很少。

化生的比如龍、揭路荼。揭路荼，「此云頂癭，亦名蘇刺尼」，翻譯過來就是「妙翅，舊云金翅鳥」，大鵬金翅鳥的翅膀很大，它本身是化生的。金翅鳥是吃龍的，龍也是化生的，那麼這就產生一個問題，假使金翅鳥吃了一條化生的龍，它能不能吃飽？大家想想，龍是化生的，它死掉什麼都沒有了。那是怎樣呢？金翅鳥吃龍的時候，不像人吃動物是殺死了再吃。它是一口活吞的，吞下去的時候，有飽的感覺，到了肚子裏龍死掉了，又空了，得再去找來吃。

地獄及諸天，中有唯化生者，一切地獄、及諸天、中有，皆唯化生。

「地獄及諸天，中有唯化生」，一切地獄、天、中有只有化生，沒有其他的生。

鬼趣唯通胎化二生。鬼胎生者，如餓鬼母，白目連言：我夜生五子，隨生皆自食，晝生五亦然，雖食盡而無飽。解云：意表有胎生。

「鬼趣唯通胎化二生」，鬼的生有兩種，胎生和化生。鬼胎生的比較少一點，「如餓鬼母，白目連言」，經上有這麼一個公案。一個鬼子母對目犍連尊者說，「我夜生五子，隨生皆自食，晝生五亦然，雖食盡無飽」，就是餓鬼的苦，餓得怎麼樣呢？她自己晚上生了五個孩子，實在餓得不得了，乾脆把孩子都吃了，白天又生了五個孩子，也是餓得不得了，又把它們吃了，雖然把它們吃完了，但是一點也沒有飽，還是很餓。這是餓鬼的業報，吃不飽的。這證明餓鬼有胎生。

論云：一切生中，何生最勝？應言最勝唯是化生。若爾，何緣後身菩薩，得生自在，而受胎生？見受胎生有大利益故。謂為引導諸大釋種親屬，相因令入正法。又引餘類，令知菩薩是輪王種，生敬慕心，因得捨邪，歸於正法。又令所化生增上心，彼既是人，能成大事，我曹亦爾，何不能為？因發正勤，專修正法。又若不爾，族姓難知，恐疑幻化，為天為鬼，如外道論，矯設謗言，過百劫後，當有大幻，出現世間。故受胎生，息諸疑謗。有餘師說，為留身界，故受胎生，令無量人及諸異類，一興供養，千返生天，及證解脫。若受化生，無外種故，身纔殞逝，復無遺形，如滅燈光，即無所見。已上論文。梵云馱都，此云身界，佛身界也，亦名室利羅，此云體，佛身體，舊云舍利，訛，餘可知也。

「論云：一切生中，何生最勝」，下邊比較一下胎卵濕化四種生，哪一種生最殊勝？「應言最勝唯是化生」，應當說最勝的生是化生。「若爾，何緣後身菩薩得生自在，而受胎生」，如果說化生最殊勝，後身菩薩，就是釋迦牟尼佛成佛前的菩薩身，他對一切生得自在，哪個生都可以去，為什麼要受胎生呢？最殊勝的是化生，佛已是最殊勝的，應當顯化生嘛。

「見受胎生有大利益故」，回答說，化生固然最殊勝，但是佛看到胎生有大利益，化生沒有這個利益，而且還有點害處。「謂為引導諸大釋種親屬，相因令入正法。又引餘類，令知菩薩是輪王種，生敬慕心，因得捨邪，歸於正法。又令所化生增上心，彼既是人，能成大事，我曹亦爾，何不能為？因發正勤，專修正法」，佛為什麼要示現受胎生呢？受胎生有很多好處。因為胎生就會有很多親屬，佛成道以後，可以引導那些釋迦族的親屬進入正法。佛陀成道之後，後來回到他國家裏去，引導很多人出家，比如阿難、難陀等等，都是那時候出家的。釋迦族裏很多有名望的都出家了，比如迦留陀夷，這是他的大臣。胎生有這個利益，這是第一個。

「又引餘類，令知菩薩是輪王種」，釋迦牟尼佛從輪王種族裏出生，使其他的老百姓生羨慕心，恭敬他，這是了不得的人。「因得捨邪，歸於正法」，因為大家有這個想法，現在也會有，假使這個出家人，他是一個國王出家的，或者是大臣，或者是大長者出家的，人家就恭敬他。如果是旃陀羅這些下賤種姓出家的，人家就看不起他。這是人的習氣，所以佛順了人的習氣，投生於王種，使大家生敬慕心，

大家會覺得像釋迦牟尼這樣的高貴種族都出家了，我們也可以相信他，捨了邪的，歸依佛說的正法。

另外一個，所度化的有情能起增上心。什麼叫增上心？就是自己的自信心。「彼既是人，能成大事」，釋迦牟尼佛和我們一樣，是胎生的人，他即身能夠修行成佛，我們為什麼不能成就呢？當然也可以通過努力，精進修正法，最後也可以達到一定的成就。如果說他不是胎生的，和我們不一樣，他做得到，我們做不到，那就會退。所以佛陀示現胎生，就是鼓勵我們。菩薩行六度四攝嘛，利行、同事，他示現跟你一樣，也是胎生，我們看到他能夠成就，自己為什麼不能成就呢？趕快努力修行，所以有鼓勵作用。

「又若不爾」，如果不從胎生的話，「族姓難知，恐疑幻化，爲天爲鬼」，比如是化生的話，你哪裏來的都不知道，憑空來了，大家就要懷疑，這個人到底是從天上來的，還是鬼化的呢？搞不清楚。外道書裏還有這個說法，「如外道論，矯設謗言」，他惡意說一個誹謗的話，他說過了一百劫之後，有一個大幻，出現世間，大幻就是變化的魔之類的東西，來世間上教化，大家不要相信他。所以釋迦牟尼不要做化生。所以雖然化生是最勝，但是釋迦牟尼投生不用化生，而用胎生。「故受胎生，息諸疑謗」，胎生可以免除那些毀謗。

「有餘師說，爲留身界，故受胎生，令無量人及諸異類，一興供養，千返生天及證解脫」，還有一個說法，胎生可以留下舍利來，身界就是舍利。他將來涅槃以後可以留下東西。如果化生，來的時候，從空來的，去的時候，也什麼都不留下。而佛陀示現胎生，涅槃後留下了許多舍利，可以使無量的人，或者畜生等有情，只要起了供養心、恭敬心，就可以一千返的生到天上去享受福報，最後還能證解脫。只要見了舍利起了恭敬心，就有這麼大的利益。「若受化生，無外種故，身纔殞逝，復無遺形，如滅燈光，即無所見」，假使受化生，因爲不藉外邊的四大種，涅槃之後，什麼都沒有了，好像燈滅掉後，光也沒有了。「無所見」，見不到了。

「已上論文。梵云馱都，此云界」，這上邊是《俱舍論》的文，梵語的馱都，就是佛的身界，即舍利。「亦名室利羅，此云體，佛身體，舊云舍利，訛，餘可知也」，也叫室利羅，指佛的身體。

從此第七，明中有。於中有二：一、正明中有，二、正破外道。就明中有中，分三段：一、正明中有，二、證有中有，三、諸門分別。且初正明中有者，論云：此中何法，說名中有？何緣中有，非即名生？此有兩問。頌曰：

死生二有中 五蘊名中有 未至應至處 故中有非生

釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問。

「從此第七，明中有」，第七講中有的問題。「一、正明中有，二、正破外道。就明中有中，分三段：一、正明中有，二、證有中有，三、諸門分別」，第一

個，什麼叫中有？第二個，證有中有，大眾部說中有是沒有的，這裏證明中有是有的。經部跟有部都認為中有是有的。第三個，諸門分別，中有的一些情形，講得很多。

「論云：此中何法，說名中有」，前面講胎卵濕化四生時，提到中有是化生，但是中有是什麼東西還不知道。「此中何法，說名中有？何緣中有，非即名生」，先說什麼叫中有？中有為什麼不叫生？假使一個人命終後變成中有，說中有起，不能說中有生。

「死生二有中，五蘊名中有」，在死有到生有中間的五蘊，叫中有。「未至應至處，故中有非生」，它還沒有到該投生的地方，所以中有不叫生，叫起。

死生二有中，五蘊名中有者，謂死有後，在生有前，二有中間，有五蘊起，為至生處，故起此身，二趣中間，說名中有。

「死生二有中，五蘊名中有」，中有在死有、生有的中間。有情死掉的那一剎那，是死有。時間很短，就是正死的那一剎那。生有是投生的那一剎那，也是很短的時間。死有過了，還沒有投生之前，中間的那個階段叫中有。生死中叫「有」，就是五蘊。「謂死有後，在生有前」，死有以後，還沒有投生之前，「二有中間」，二有的中間，「有五蘊起」，生起一個五蘊，叫中有。「為至生處，故起此身，二趣中間，說名中有」，中有起了之後幹什麼呢？要到投生的地方去，起的這個身體，是中有的身。死有的這個趣捨掉了，後面投生的那個趣還沒到，二趣中間，中間的這個階段叫中有。

未至應至處，故中有非生者，答第二問。中有已起，不名生者，謂未至彼當來，所應至處，是故中有，不名為生。論云：何謂當來所應至處？問也。謂引異熟究竟分明，是謂當來所應至處。答也。解云：中有唯天眼見故，昧劣不明也。

「未至應至處，故中有非生者」，中有起了之後為什麼不叫生呢？「謂未至彼當來，所應至處，是故中有，不名為生」，它本來要投生到那裏去的，還沒有到，所以不能叫生，只能說起。

「論云：何謂當來所應至處」，什麼叫當來所應至處？要引起異熟果究竟分明，要非常清楚的異熟果生出來，這是當來所應至處。就是這個要投生五趣中的某個地方。中有是還沒到，正要去。

「解云：中有唯天眼見故，昧劣不明也」，生有是異熟果，究竟分明，不但是天眼能見，肉眼也可以很清楚地看到。我們投生之後，人也好，畜生也好，肉眼都看得清清楚楚。但是中有昧劣，只有天眼纔能看得到。不清楚、不分明，所以說中有不能叫生。

所謂生者，要引起異熟果，究竟分明，很清楚能看到，就是到將來投生的地方，這才叫生。而中有不是這麼回事，它只有天眼能見，很昧劣，不能叫生，只能說起一個中有。所以學過佛法的，比較內行的人說到中陰（即中有），只能叫起，不能叫生。外道的講法說是靈魂，佛教當然是不承認的。佛教說中有，還是有色、受、想、行、識五蘊，有物質的。靈魂只有精神狀態，沒有物質，有的還認為靈魂是永生，不變化的，那也是外道的說法，跟佛教不相干。

這裏簡單補充一下，《順正理論》有一段文，它說「此但名起」，中有只能夠叫起，不能叫生，為什麼？「死生有中，暫時起故」，死有以後，生有以前，暫時起來一下。中有是很稀薄、很微弱的，最多只能夠住七天，七天之後，必定生滅。最長七起七歿，四十九天，再過了，它維持不住，必定要去投生。所以說是暫時起的，只能叫起，不能叫生，生是穩定的。這是《順正理論》的說法<sup>①</sup>。

從此第二，證有中有。依大眾部，不立中有，故論云：有餘部說，從死至生，處容間絕，故無中有。述大眾部宗也。此不應許。論主總非。所以者何？大眾部徵也。依理教故。總答。何謂理教？頌曰：

如穀等相續 處無間續生 像實有不成 不等故非譬  
一處無二並 非相續二生 說有健達縛 及五七經故  
釋曰：前六句依理證，第七第八句依教證。

「從此第二，證有中有」，這一段比較困難一些。

「依大眾部，不立中有。故論云：有餘部說，從死至生，處容間絕，故無中有」，大眾部認為是沒有中有的，世間上持斷滅見的人，也認為沒有中有。引《俱舍論》，有其餘的部派說，從死掉之後，到投生之間，它中間可以斷一斷，所以說沒有中有。這是大眾部的說法，世親菩薩認為不對，「此不應許」，這是不能許可的。「所以者何」，為什麼不允許呢？「依理教故」，依理，用因明的邏輯來推是不合理的；依教，依佛的聖教來說也是違背的。「何謂理教」，這個教、理的依據是什麼呢？

「如穀等相續，處無間續生，像實有不成，不等故非譬，一處無二並，非相續二生」，先是理證，依道理來成立有中有。然後是教證：「說有健達縛，及五七經故」，佛的經裏邊說有健達縛，就是指的中有。這樣證明有中有，把大眾部給駁掉。

我們討論不要信口開河，說任何一個主張，都得要拿依據出來。依據不是亂拿的。你說某某文藝作品，乃至小說之類裏怎麼說的等等，這個怎能作依據呢？好多文藝作品都是杜撰出來的，世間上的一些書籍也不行，因為它不是一切智者說的

<sup>①</sup> 《順正理論》卷二三：「生謂當來所應至處，依所至義，建立生名。此中有身，體雖起歿，而未至彼，故不名生。體謂此中異熟五蘊，此但名起，不說為生，死生有中，暫時起故。或復生者，是所起義。中有能起，所以非生。所起者何？謂業所引，異熟五蘊，究竟分明。」

話，是第六意識猜測出來的。一些研究佛教的教授學者，寫了厚厚的長篇大論，也不能作依據，因為也是第六意識想出來的。能作依據的只有佛菩薩、大祖師的大經、大論。他們有修有證，不是單憑第六意識這麼想出來的東西。或者是根據教義，以因明的邏輯推論出來的，也可以作依據。

「釋曰：前六句依理證，第七、第八句依教證」，這裏兩個頌，一共八句，前面六句是理證，以理來證明有中有。

前兩句立比量，破大眾部。如穀等相續者，謂如穀等種，春種秋收，中間必有芽等相續。處無間續生者，如穀種菓，既是相續，要處無間，剎那續生。言無間者，謂無間絕，種果中間，芽莖等也。如穀等相續，處無間絕，有情相續，理亦應然，有情死生，是相續法，如何間絕，言無中有？

「前兩句立比量，破大眾部」，若依道理必須要有嚴格的因明。我們掌握了佛教知識之後，如果要推論一個問題，或者要跟人家辯論一個問題，不學因明是不行的，否則你推論出來的結論會錯。學過因明，就有了正確的思惟方式，所以邏輯的嚴密性很重要。世界上邏輯最嚴密的就是因明，因明推論出來的東西，不會有錯，學過因明的人，說話就不一樣。

前面提起過絳白楊和尚。以前我們在五臺山住的時候，五臺山的佛協會長，正的是海公上師，副的是絳白楊和尚，背有點彎，因為他太用功了。開會的時候絳白楊和尚說話很少，其他人說了很多，最後他發言，把那些道理，哪些對的、哪些不對的總結一下，很簡單幾句話，話雖然少，却没有誰能把他推得倒。因為他是學過因明的，把人家的長處或者缺點，心裏都看得很清楚，然後把自己的意見拿出來，誰也反對不了，因為你拿不出依據來。所以學過因明的，就是不同。沒有學過因明的，說了很多，一點就破。這裏是先以因明來破。

「如穀等相續」，穀等，地上長的穀子、稻、麥之類的。相續，一個種子下去慢慢生芽，最後穀子長出來。從種子一直到穀子長出來，相續中間沒有斷的。如果說種子下去，發了芽，中間一天什麼都沒有了，而到第三天，稻稈子長出來了，這樣的事情肯定沒有。中間絕對不能斷，一秒鐘也不能斷，決定是相續的。「謂如穀等種，春種秋收」，春天播下去，秋天收稻子。「中間必有芽等相續」，從種子下去，到秋天收穀子，中間必定是長芽、長稻稈、開稻花、然後結穀子。中間是相續的，不會斷掉。它生長的過程要不間隔地、相續地生起，「如穀種菓，既是相續，要處無間，剎那續生」，生長的過程必然是沒有間隔，今天長一點，明天長一點，剎那剎那地相續而生。

什麼叫無間？「謂無間絕」，中間沒有斷，不斷地在長。「種果中間」，種子到長果的這個中間，「芽莖等也」，無間的相續，種子變芽，開始小小的芽，後來

長兩個芽瓣子，慢慢長出稻稈子，這是無間相續，沒有斷的，不會中間斷一斷，再長下去，不可能！

「如穀等相續，處無間絕，有情相續，理亦應然」，這是用現見的穀子來作比喻。既然穀子等事物的生長過程，中間不能斷的，有情死生相續這個過程，應當也是這樣。為什麼？一般物質的生滅道理都是這樣，人也有物質的身體，它的生滅怎麼會斷掉呢？「有情死生，是相續法」，有情從死到生，是相續法，是連續的法，中間不斷的。「如何間絕，言無中有」，沒有中有，死了之後，什麼都沒有了，後來投生出來，又有了，這個過程就有中斷。有中有，就是沒有斷，死有之後，馬上起個中有，中有相似相續，到投生之後，中有滅掉了，生有起來了，也跟稻麥一樣的。稻子、麥子，種子慢慢地生，種子沒有了，變芽了，芽沒有了，變稈子，稈子裏邊開花，花落謝就結果子。它裏邊都是相續而生，中間沒有斷，那麼生死也同樣，怎麼可以斷呢？怎麼可以說沒有中有呢？這是比量中的比喻。

此有比量。如穀等者，是同喻也，處無間者，是宗法也。續生者，是因也。量云：死生是有法，要處無間，是宗法。因云：以續生故。同喻云：猶如種果，種果是續生，種果無間絕，死生是續生，死生無間絕。

「比量」，這是三支比量。「如穀等者，是同喻也」，這個穀子是作比喻。

宗、因、喻三支比量。宗，先立個宗：死生要處無間，死跟生當中不能間絕，這是宗。「以續生故」，因為死生是相續法，它不能中間斷絕。再打個比喻，「猶如種果」，種子、稻生，長果子，這個是相續法，它中間是沒斷絕的，死生也是相續法，中間也不能斷絕的。這是三支比量。

「量云：死生是有法，要處無間」，先有一個宗法。宗法是我們要成立的東西，我們的宗旨。宗的要素，一個是有法，一個是宗法。有法等於說主詞，就是 subject。我們以前學的語法是英語語法，漢語語法沒學過。宗法是 predicate，描述它的動作，它的形狀，它的性格。具體講，死生是一個有法，它的特徵呢，「要處無間」的，這就是宗法。死生要處無間，什麼叫處無間？它佔一個地方，不可以斷絕的。原因，「以續生故」，因為它是相續生的法。「處無間續生」，處無間是它的宗，死生要處無間，因是「以續生故」，因為它是相續生的法。第三個，喻，「猶如種果」，種子產果是相續法，它中間沒有斷的，死生也是相續法，所以死生中間也沒有斷絕。不斷就要有中有。因為死了之後，不馬上投生。這個中間不能斷，所以有個中有。如果没有中有，就斷掉了。

這就把宗、因、喻，一個量立出來了。如果破得了，可以否定中有，如果破不了，那你就一定要承認有中有。「如穀等者，是同喻也」，種穀與死生，都是相續法，這是相同的比喻。假使不是相續法，它可以間絕，就是異喻，這裏異喻就不用了。一般三支比量，異喻都略掉的。



像實有不成，不等故非譬者，破大眾部救也。論云：豈不現見，有法續生，而於其中，處亦有間，如依鏡等，從質像現。如有情死有生有，處雖有間，何妨續生？解云：此大眾部救也，言續生爲因，因中有不定過，死有生有爲如種菓子，以續生故，必無間絕耶？爲如質像，以續生故，亦有間絕耶？並曰：質像是續生，質像許間絕，死生是續生，死生亦間絕。爲破此救，故有斯頌。

「像實有不成，不等故非譬者，破大眾部救也」，大眾部來救他們自己的宗旨，再破大眾部的觀點。

「論云：豈不現見，有法續生，而於其中，處亦有間，如依鏡等，從質像現，如有情死有生有，處雖有間，何妨續生」，大眾部有他們的依據，他們這麼說：你舉的種子長穀的相續法，固然是不能間絕的，好像能成立你這個無間而生的道理，但是在一些現見的事實上，也有很多反例，那你這個舉的例不遍，不是全面性的，只是某一部分可以這樣，還有一部分可以例外，不能成立。你舉不遍的道理，拿來證明是不行的。

「豈不現見，有法續生，而於其中，處亦有間」，我們看世間上有些相續生的法，它中間處所也有間隔的。「如依鏡等，從質像現」，這是大眾部舉了一個喻，譬如照鏡子，質是照鏡子的人，從質照出像來了，質與像是隔開的。「如有情，死有生有，處雖有間，何妨續生」，質與鏡子裏現的像可以隔開，死有生有雖然沒有同在一個處所，並不違背它是相續法的性質。

「質像是續生」，質是照鏡子的人，人與鏡子裏的像是相續而生的事物，「質像許間絕」，質與像當然可以隔開的。死生是相續而生的法，死生也可以不在一處。這還是證明沒有中有。

在經部、有部裏邊，都認爲死生之間是有中有的，而大眾部認爲沒有中有的。世親菩薩站在經部、有部立場上說，死生是有中有的，不斷絕的，以穀果比喻，成立它的量。而大眾部要成立中有是沒有的，死生中間可以隔開的，他以照鏡子的一個喻，來成立相續法中間允許隔開。既然質跟鏡子裏的像可以不在一處，那麼死有、生有之間也可以不在一處，那就是不需要中有。那麼，到底哪種說法對呢？

世親菩薩要破大眾部的這個說法，「像實有不成，不等故非譬，一處無二並，非相續二生」，這幾句話的道理說起來也不是很簡單。對佛法沒有經過一定時間修學的人蠻吃力的，雖然沒有正式講因明，已經在用因明了。

我們說毗鉢舍那不好學，固然因爲中觀的道理很深不好學，而且裏邊用到的都是最高深的因明，更難學。我們以前勸過很多人看，都是翻了幾下，沒有辦法看下去，原因就在這裏。這部書文字翻的是文言，不通俗。佛經看得多的人感到文言毫無關係，因爲跟玄奘法師的語氣很相近。法尊法師畢竟是一個大佛學家，經論學過很多，文字很古樸，有古代翻譯家的氣味在裏邊。所以真正學佛較多的人呢，看他的譯本很順眼，很簡潔，反而感到現在的一些通俗文字，虛詞很多，很累贅。但

是，對佛教的經典、論典看得少的，或者古代漢語學得少的，就感到他這個文字很不好懂，再加上佛教的教理艱深，又有深細的因明在裏邊，毗鉢舍那部分是很困難的。我們不是說過嗎？法尊法師學法時，也只有他一個人畢業，很多人聽到止觀章都跑掉了，聽不下了。

那麼《俱舍論》的這部分也不見得容易，希望大家課後，先把這個前提，世親菩薩說的一個量，跟大眾部破的那個量，互相對照一下，看它的關鍵在哪裏，然後明天把世親菩薩的破的原因講出來纔有頭緒。否則的話，前面的還沒搞清楚，下邊又說了一大堆，你聽得雲裏霧裏的，再聽就沒有意思，沒有意思就會退。所以說學法要想不退，就要嘗到它的法味，法味嘗到了，打也打不走，法味嘗不到，留也留不住。這個要靠自己努力。

學佛不是一帆風順的，會有一些艱難的地方。釋迦牟尼佛三大阿僧祇劫捨頭目腦髓，終成正果。那麼我們想修佛法，要成阿耨多羅三藐三菩提，難道這一點努力都不付？就是世間上想要幹一番事業，也需要廢寢忘食地努力。所以學法是要拿出精神來的，不能姑息偷懶、害怕膽怯的態度來學，否則不會成就的。要把準備犧牲的精神拿出來。法尊法師就有這個精神。玄奘法師取經也是這樣，他說，寧可前進而死，不願後退而活。還有很多無名英雄去求法，前仆後繼，成就的人却只有幾個。這種精神，我們要想一想，古代的大德爲了求法，犧牲了多少頭目腦髓。我們是怎麼個樣子呢？我們現在條件比那時好得多，不努力說不過去。

此有二理破之：一所立質像，實有不成，二像喻不等於法，由此二理，故非譬也。

這裏有兩個理來破大眾部的那個說法。第一，「所立質像，實有不成」，你立的這個比喻，鏡中像是假法，不是真的實有的法。既然像是假法，你以假的法來比喻真的法，不能成立。第二，「像喻不等於法」，拿像來比喻相續法，也是不相稱的，所以這個比喻不能成立。「由此二理，故非譬也」，由這兩個理由來駁掉他的救。

故論云：謂別色生，說名爲像，其體實有，理所不成。設成非等，故不成喻。

「論云」，《俱舍論》裏的話，「別色生」，這個像本來是假的，但你以爲是真的，是離開質、離開鏡子，另外有個色叫作像，一個實在的物質生出來。依世親菩薩，這個像不是實在有的，並不是另外還有一個像的色生出來。「設成非等」，退一步，假使像是實在的，從這個角度允許你用像來作比喻，但是跟我們的相續法呢，也不相稱，這個喻跟相續法不等，也不能成喻。以這兩個理由來駁他的救。

那麼像體是實在還是不實在的？下邊舉幾個例子來說明它不是實在的。

這裏邊包含了一點其他的意思，表面上是破大眾部，論證像不是實在的，但是經部跟有部也有不同點。有部跟經部，雖然同時主張中有存在，但是有部的說法，像是實在有的，有部一切有，七十五法都是有的；經部的說法，像是假有的。所以說這三家，大眾部、經部、有部，互有分歧。這裏，世親菩薩利用像非實有，既破大眾部的沒有中有，同時也破有部的執著像爲實在有體。所以我們先要把這一點認清楚。

一處無二並者，釋上像實有不成句也。論有四義，釋一處無二並也。

「一處無二並」，一個地方不能有兩個東西同時生住。打個比方，假使這個空間有了茶杯了，就不能把錄音機還擺在這個地方。兩個實在有的，實質的、有體的東西，佔同一個空間是不可能的。

「像實有不成」那句話，「一處無二並」來解釋。「論有四義，釋一處無二並也」。一處不可能有兩個實在的色並存，這有四個方式來解釋。

一云：謂於一處，鏡色及像，並見現前，二色不應同處並有，依異大種故。解云：於一鏡處，不可實有像與鏡色二並生也，既二並生，故像不實也。

「一云：謂於一處，鏡色及像，並見現前，二色不應同處並有」，鏡子是物質的，假如說像也是實有的物質，這兩個物質就會同時在一個地方出現，鏡子在這裏，像也在鏡子在的這個地方。「一處無二並」，一個地方不能擺兩個實在的質。這兩個實在的東西，怎麼能在一個空間共處？硬擠擺在一起是不可能的，既然鏡子是實有的，那麼只能說像是假有的。

「解云：於一鏡處」，在鏡子那地方，「不可實有像與鏡色二並生也」。假使鏡子裏的像是實在的，四大所成的，就應該是有質礙的。鏡子也擺在這裏，像也在這裏，兩個實在的東西，是相礙的，擺不到一起。「既二並生」，既然我們現象上看到，這個地方既有像又有鏡子，那就可以知道，鏡子是實在，像是假的。如果像實有的話，擺不下去。

第二云：又陁<sup>①</sup>水上，兩岸色形同處，一時俱現二像，居兩岸者，互見分明，曾無一處，並見二色，不應謂此二色並生。解云：於一水處，兩岸像生，二像既是同生，故知像非實有也。

第二個，「又陁水上，兩岸色形同處，一時俱現二像，居兩岸者，互見分明，曾無一處，並見二色，不應謂此二色並生」，一條狹水，爲什麼要說狹水呢？這條水很窄，只容一側的影子可以映出來。假使這條狹水的兩岸，各有一行樹，那麼居在東岸，可看到西岸的樹影在水裏邊；居在西岸時，看到東岸的樹影在水裏邊，既然兩岸的樹影都在這水裏，那就說明水裏的樹影是假有的。因爲這水很狹，不能同

<sup>①</sup> 陁：同「狹」。

時容下兩岸的樹影。如果是實在有體的話，東岸的樹也在這裏，西岸的樹也在這裏，會相礙的，要抵觸的。這樣證明像是假的，鏡子照出來的也好，水裏照出來的也好，都是假的。

第三云：又影與光，未曾同處，然曾見鏡懸置影中，光像顯然，現於鏡面，不應於此，謂二並生。解云：障光明生，名之爲影，故知影處，不合有光，既見影中鏡之光像，像非實也。

第三個喻，「又影與光，未曾同處」，影、光在有部裏邊都是色，都是實在有的。既然這兩個實在有的，有影子的地方不能有光，有光的地方不能有影子，兩個色要相礙的，「未曾同處」，影跟光，不能在同一個地方共處，不存在一個地方既是影又是光的。但是「曾見鏡懸置影中」，外邊有光的像就在鏡面上顯出來了。那麼這個地方，本來是實有的影子，黑暗的，但是你鏡子擺進去了之後，光的影像又出來了。既然影跟光未曾同處，那就說明這個鏡子裏的光像是假的，不是真的。這是第三個論證，像是假的。「不應於此，謂二並生」，影與光像這兩個同時存在於一個地方是不行的。

「解云：障光明生，名之爲影」，什麼叫影呢？沒有光明叫影。「故知影處，不合有光」，所以說，影的地方不能有光。「既見影中鏡之光像，像非實也」，既然能看到影中鏡子裏的光像，就可以知道這個鏡子裏的光像不是實有的。

第四云：或言一處無二並者，鏡面月像，謂之爲二，近遠別見，如觀井水，若有並生，如何別見？故知諸像，於理實無。解云：於一鏡處，有面月二像，看面像則近，觀月像則遠，二像若實，豈容一處，近遠別見也。

一個鏡子照月亮，鏡子很近，執在手裏，月亮在天上，很遠。假如說鏡中的月亮是真的，怎麼會在手中這一個地方，有既遠又近的兩個東西呢？很遠的月亮在你這個鏡子裏邊，鏡子也在這個地方，一個遠，一個近，怎麼處在同一個地方呢？那麼可見在鏡中的月亮是假的，這個很科學。「如觀井水」，好像觀察井跟水，井口很近，水很遠。既然一個近一個遠，兩個就不是在一個地方，井的口在上邊，井的水在下邊，兩個是分開的。但是現在鏡子裏邊：鏡面很近，月像很遠，同時處在手中這一個地方。既然鏡面是實有的，就可知月亮的像是假的，不是實有的。所以「知諸像，於理實無」。

「解云：於一鏡處，有面月二像，看面像則近，觀月像則遠，二像若實，豈容一處，近遠別見也」，這是圓暉法師的解釋。一個鏡子裏邊，又照了你自己臉像，又照了月亮，臉像近，月像遠，一個近、一個遠，都在鏡子裏邊，如果都是實有的話，就矛盾了。道理差不多。但是據有些註釋家研究認為，《俱舍論》的原義，是指鏡面跟月亮，一個近，一個遠，「面」不是指人的面。

由這四個理由來證明，像不是實在有體的。

又論云：然諸因緣，和合勢力，令如是見，以諸法性，功能差別，難可思議。解云：令如是見者，謂鏡質等勢力，返見本面實無像。

既然像是假的，為什麼鏡子裏邊顯像呢？因緣和合的勢力，可以產生這樣的幻覺，看到鏡子裏邊有像。因為法性如此，有這些功能。

現在我們知道，有些物質表面有較強的反射性能，光線反射到眼睛裏可以產生影像。月亮的光線從鏡面反射出來，我們看見那個月亮好像在鏡子裏邊，實際上，月亮却在天上。那麼，鏡中影像當然是假的。所以，現在的科學跟古代的解釋完全符合。

有些科學家對佛教感到驚奇，科學發展到今天所發現的道理，在二千幾百年以前，佛教已經闡述過了。不但是這些小地方，還有很多尖端的科學，跟佛教講的道理，也都吻合。

非相續二生者，釋上不等故非譬也。非相續者，汝所立像，非一相續，不等於法。夫言相續，此滅彼生，唯從鏡中，有像現故，明知質像體類各別，非一相續。又像與本質，俱時而有，故知質像非是相續。若死生法，是一相續，要從此死後彼方生，汝將質像非一相續法，而喻死生一相續法者，不實等也。

「非相續二生者」，這句話解釋，以像來比喻死生的法，是不相等的。「釋上不等故非譬也」。前面已經講了第一個理，把像實有駁掉，以四個例來論證像是假的。這裏講第二個理，鏡中像跟我們的相續法是不能劃等號的，它們不能拿來作比喻。

「非相續者，汝所立像」，鏡子裏的像跟質不是一個相續，你怎麼拿來作比喻呢？我們說「以續生故」，因為是相續的法，所以說它是處無間。像和質根本不是相續法，當然可以有間絕，「不等於法」，死生法是相續的，種谷是續生的，而這個像跟質不是相續的，怎麼可以拿來證明相續法有間絕呢？

「夫言相續，此滅彼生，唯從鏡中，有像現故，明知質像，體類各別，非一相續」，所謂相續法，是指前面的法滅掉，後面的法生起來，是一個滅，一個生，一個滅，一個生，纔是相續。種子壞了，芽出來，芽長硬了，成了稈，稈裏邊長葉子了，葉子裏邊開花了，花掉了，又成了果，就是相續法。前法滅，後法生，叫相續法。而鏡子裏的像，像是像，質是質，並沒有說，像出現時，質就不見了、滅掉了。像和質根本不是一個相續法。「明知質像，體類各別」，質跟像的體和類，也各是各的，並不是一個東西前後的連續，那你怎麼拿來作比喻呢？我們說比喻，要跟因的相續法有聯繫的，纔能作比喻。不是相續法，不能拿來作比喻。

「又像與本質，俱時而有，故知質像非是相續」，像跟這個質，同時都存在，不是此滅彼生，那怎麼說是相續法？你照鏡子，像出現時人並不會滅掉。如果是相

續法，像出現時人就應該不見了，等到像不見了，人再生出來，這纔是一個相續。現在兩者各了各的，「故知質像非是相續」，質跟像兩個不是相續法，根本不能作比喻。

大眾部的這個救很勉強，有點思想的人，都能看出來。這個像跟質不是一個東西的相續，而死生法是一個相續，前者死了之後，後者纔生。並不是說，這邊還沒有死完，那邊已經生出來了。死生這兩個法不可能同時存在。所以說，死生是相續法，此滅彼生；質像不是相續法，兩個可以並存。你把質與像，不是一個相續的法來比喻死生一個相續的法，是不相等的，這個不能作比喻的，「不實等也」。後邊再加個理由。

言二生者，汝所立像，託二緣生，不等於法。謂本質及鏡，爲二緣也。生有唯從死有爲緣，故生有起，唯一緣生法也。汝以二緣生法，以喻一緣生法，是則不可等於法，故非譬也。

「言二生者，汝所立像，託二緣生，不等於法。謂本質及鏡，爲二緣也」。鏡子裏的像，需兩個緣纔能生：一個是鏡子，一個是質。質，這裏是指照鏡子的人。人站在鏡子面前就顯出像來了，至少有這兩個主要的因素，少一個是不能顯的。而死生却不是兩個緣，「生有唯從死有爲緣，故生有起，唯一緣生法也」，一個人死掉之後投生的剎那，叫生有，他只靠死有這一個緣生起，沒有其他的緣加進來，死有沒有了，生有就出來了，是「一緣生法」。這個「一緣生法」跟剛纔講的「二緣生」，只是指主要的緣，其他的助緣還有很多沒有攝在裏邊，這裏忽略不提。前面說過，一切法從來沒有一緣生的，這裏的提法是指主要的因緣。

「汝以二緣生法，以喻一緣生法，是則不可等於法，故非譬也」，你這個譬喻跟我們的法，不相等，一個是二緣生，一個是一緣生，不能成爲比喻。所以從幾個方面來說，鏡中像跟死生法不是一類的東西，不相稱的，不能作比喻。

已依正理，對破彼宗，故知死生必有中有。

「已依正理，對破彼宗，故知死生必有中有」，以上是理破，依理證來證明，決定是有中有的，大眾部的說法不對。下邊是教證，以佛說的教來證明有中有。

說有健達縛，及五七經故者，引教證也。如契經言，入母胎者，要由三事：一者母身是時調適，二者父母交愛和合，三者健達縛，正現在前。此經既言健達縛，明知有中有。健達縛者，此云尋香，中有食香，名尋香也。

「說有健達縛，及五七經故」，這是教證，佛說的經裏邊有《健達縛經》，還有《五不還經》《七善士經》等等，這些經裏邊都講有中有。還有一部《掌馬族經》，這裏沒有引。

第一部是《健達縛經》。《健達縛經》講入母胎投生的時候有三個事情：一個是母親身上調適，身體健康；第二是父母相愛，交愛和合；第三是健達縛，中有現前，中有不現前，雖交愛和合，但沒有投胎就不結胎，中有參與之後就結胎。既然這個經上明明說有健達縛，那就證明有中有。

健達縛是梵語，叫尋香。它吃的東西是香，哪裏有香，它就跑去吃，尋香而食。中有這個物質很微細，它不需要吃我們的這種粗的段食，聞到香味就飽了。所以祭祀的時候，飯菜打好，供了之後就收下來了，東西看上去一點也不少。因為它只吃香，香味聞到，就吃到了，不要一口一口飯吃下去。中有很微細，須彌山也可穿過去。還有一個例，一個封閉的鐵丸子裏邊竟然有個蟲，那個鐵丸子是很堅硬的東西，說明中有可以透進去投生。它那麼薄的物質，當然吃東西很微薄的，只要香味一熏就飽了，所以叫尋香。

及五七經故者，如契經言，有五不還：一者中般，二者生般，三者有行般，四者無行般，五者上流般。此經既說有中般，明知有中有，在中有中，般涅槃故，名中般也。

「如契經言，有五不還」，有一部經講五不還果，四禪的淨居天是那些不還果的聖者住的。有五種不還果：一者是中般，二是生般，三是有行般，四者無行般，五是上流般，這些後面「賢聖品」要廣講。五不還，至少已到初禪證不還果。因為初禪的行者已經把欲界的煩惱斷完了，欲界再也不來了。如果是二果，欲界的煩惱只斷六品，還有三品沒有斷完，還得要再來一次，叫一來果。初果，欲界的煩惱沒有斷完，還要天上人間七次往返。不還果，見了道以後，欲界的九品煩惱都斷完了，欲界再也不來了，叫不還。這個不還，就是不還到欲界來了。

裏邊有五種，「中般」，證了道的聖者，在中陰身的時候般涅槃。「生般」，生到色界以後纔般涅槃的。「有行般」，就是生到色界以後，要加功用行，纔般涅槃。「無行般」，生了色界以後他已經根機成熟了，他不要下功夫，也可以證到涅槃。「上流」，生了色界以後，還沒有證到涅槃，還要往上跑，生到二禪、三禪……一直生到無色界，這樣慢慢上去，最後證涅槃，叫「上流般」。

這裏主要引一個中般，中般是在中陰身的時候般涅槃。「此經既說有中般，明知有中有」，既然說有中般，那當然是有中有。「在中有中，般涅槃故」，因為在中有的時候證到涅槃。

及七經者，又經說有七善士趣。大眾部中，有餘師釋云：中般者，非是有中，在中天名中，住中天中得般涅槃，名中般也。故引七善士經，破彼所說，顯成中有。故論云：又經說有七善士趣，謂於前五，中般分三，由處及時，近中遠故。

「及七經者，又經說有七善士趣」，另外再舉一部經。爲什麼要再舉一個《七善士經》呢？「大衆部中，有餘師釋」，因爲大衆部有人解釋說，中般並不是在中般涅槃，他是生在中天般涅槃，叫中般。什麼叫中天？初禪跟二禪中間有一個中間定，是大梵天王住的地方。中間定叫中天，一個有情生到中天的時候般涅槃，叫中般。而不是說，中有的時候般涅槃叫中般。他們還是想證明沒有中有。

爲了證明中般不是他們說的中天般涅槃，再舉《七善士經》，證明還是有中有的。「故引七善士經」來破他所說。

「又經說有七善士趣，謂於前五，中般分三」，所謂七善士趣，就是前面五個不還裏邊，把中般分三個，成七個。那麼中般怎麼分三呢？「由處及時，近中遠故」，中般的時候，根據時間和處所的近、中、遠，分了三個。把中般的情況分了三種。

譬如札火小星迸時，纔起至近，而則滅，初善士亦爾。譬如鐵火小星迸時，起至中而滅，二善士亦爾。譬如鐵火大星迸時，遠未墮土而滅，三善士亦爾。非彼所執，別有中天。有此時處，三品差別，故彼所執，定非應理。

打個比喻，札火，就是燒小木屑的火，迸出的火星很小，火星纔爆出來，很近就滅掉了，這是比喻初善士，纔起了中有，没多久就證涅槃了。相當於小火星纔迸出來就熄掉了，是第一種中般。

還有一種鐵的火，比較大一點，打鐵的時候，火星迸出來了，不是一出來就滅的。這個火星爆出去，在中間滅掉的。比喻二善士，起了中有身之後，不是馬上就般涅槃，過一段時間他纔涅槃，是第二種中般。

第三種中般，鐵火，火星很大，迸得很遠，但是還沒有到地，滅了。沒有到地，就是沒有投生。這個中有他離開死有的時間已經比較長了，可是還沒投生，般涅槃了，也叫中般。等於一個大火星，還沒到地，它滅掉了。

那麼根據時間的長短，地方的遠近，分了三種，是中般。

你若用中天來解釋中般的話，那麼中天也應該有時間處所的差別。但中天是一個天，沒有時間差別，也沒有處所差別，所以講不通，還是要承認有中有。「非彼所執，別有中天」，不像大衆部所執的，另外有個中天般涅槃。「故彼所執，定非應理」，所以，大衆部的中天般涅槃的說法肯定是不合理的。

解云：初善士者，纔受色界中有，未出欲界，得般涅槃，時處俱近也；第二善士，受中有已，到二界中間，得般涅槃，處時俱中也；第三善士，臨到色界，未及受生，便般涅槃，處時俱遠也。

「解云：初善士者，纔受色界中有，未出欲界，得般涅槃，時處俱近也」，這裏用火星來比喻中有。一個人在欲界修得了色界定，死後起色界的中有，但是他纔



受到色界中有，還沒來得及離開欲界，就涅槃了。這是第一種火星，爆出來，馬上就熄掉了，這是最快的中般。

第二種，受了中有以後，到了欲界跟色界中間的地方，般涅槃了，比喻火星子爆得遠一點了，時間也長一點了。

第三種，已經到了色界，還沒有受生，還在中有階段，般涅槃了。可是，距離已經遠了，時間也長了。這三種中般的情況不同，安立了三個。如果按中天般涅槃就講不通了。

又大衆部，更有釋云：壽量中間，得般涅槃，故名爲中般，非中有也。

「又大衆部，更有釋云」，大衆部不服輸，又解釋說：「壽量中間，得般涅槃」，本來該活一百歲的，但是到五十歲的時候涅槃了，叫中般。這個解釋強調不是中有，是壽命的中間。

論主破云：又無色界，亦應說分中般涅槃，彼亦有壽量中間般涅槃故。然無色界無中般者，以唵陀南伽他中說：總集衆聖賢，四靜慮各十。註曰。初禪有十人，得初禪定業，爲第一人；又得初禪已，種解脫分善，爲第二人；又得初禪已，現般爲第三人；並前七善士，爲十人。二三四禪准斯數說也。三無色各七，於十中除中般三也。唯六謂非想，於前七中，又除上流，無上生故。准此頌文，無色界中，必無中般，故彼所執，皆成虛妄。

「論主破云」，世親菩薩破道：「又無色界，亦應說有中般涅槃，彼亦有壽量中間般涅槃故。然無色界無中般者」，如果說，壽量中間般涅槃的叫中般，無色界的聖者，他也可以活到一半就涅槃，那麼無色界也應有中般。可是佛經裏邊說無色界沒有中般，那就可以證明你這個壽量中間般涅槃的解釋是杜撰出來的，佛的意思不是這樣。

爲了證明無色界沒有中般，下邊用「唵陀南伽他」中的一個頌，解釋說：「總集衆聖賢，四靜慮各十。」總的來說，聖賢四靜慮各有十種。聖賢，聖是見了道以上的，賢是種了解脫分善根以上的。三無色各七個，三無色天，有七個，而非想非非想天的只有六個。「總集衆聖賢，四靜慮各十，三無色各七，唯六謂非想」，這是整個頌，他先解上面兩句，再說後邊兩句。從四個靜慮來說，聖賢總合起來各有十種人。哪十種？

得初定的爲第一種人，證到初禪，是凡夫第一個。

得了初禪以後，種解脫分善根的，是第二種人。什麼叫解脫分善根？你做一件好事，施食，持戒，只要愛樂解脫，你發的願是要求解脫的——這樣子你做了好事就種了順解脫分的善根，這一類的人叫順解脫分的人，爲第二人。

「又得初禪已，現般爲第三人」，得了初禪之後現身般涅槃，這是第三種。

前面七個善士，加進去，一共十個，那麼初禪亦如此，二禪亦如此，三禪亦如此，四禪也如此，「准斯數說也」，那麼二、三、四禪，各有十種善士。

這十種善士，都包含前面說的七善士，其中有三種中般，遠中近的三種中般「三無色各七」，得了空無邊處、識無邊處、無所有處這三種無色定的聖賢呢，各只有七種，十種裏邊除去三種中般。無色界沒有色法，不起中有，所以沒有這三個中般。「唯六謂非想」，非想非非想天只有六種，沒有上流般。「於前七中，又除上流」。上流般是還要往上地投生再進入涅槃，但是非想非非想天是有頂天，是三有的頂，再往上沒有了，「無上生故」，所以說沒有上流般。

「准此頌文，無色界中，必無中般」，從這個頌子看，無色界是沒有中般的。無色界只有七個，其中的有頂天只有六個，三個中般是沒有的。假如你說中般是壽命中間般涅槃呢，無色界的聖者也可以在壽命中間般涅槃，按大眾部的說法無色界也有中般。但是佛說無色界沒有中般，所以說中般不是指壽命中間般涅槃。那麼我們就知道中般是指中有般涅槃。「故彼所執，皆成虛妄」，就把大眾部的論點破掉了。

又大眾部，引一經頌，證無中有。頌曰：再生汝今過盛位，註曰。有外道婆羅門名再生，年老來見世尊，世尊呵嘖，汝今年老，已過盛位。胎外有五位：一嬰孩，二童子，三少年，四盛年，五老年也。至衰將近琰魔王至衰老位，欲往前路無資糧，無戒定慧資糧也。求住中間無所止。大眾部云：此頌云中間無所止，明知無中有，若有中有，即有所止。論主釋通云：此頌意顯，於彼人中，速歸磨滅，無暫停義，名無所止，或可中有名無所止，為至所生，亦無暫停，行無礙故。

大眾部還不服輸，又引一個頌，來證明沒有中有：「再生汝今過盛位。」有婆羅門叫再生，他年紀老了纔來看佛。世尊呵斥他說，你已經老了，年輕力壯的時候已經過了，現在還來看我做什麼！意思是你現在修法來不及了。

人的一生分為十位，胎裏邊有五位，羯邏藍、頰部曇、閉尸、鍵南、鉢羅奢佉五位，胎外邊也有五位，嬰孩（嬰孩是指需要抱的小孩子）；童子（童子是指七、八歲的時候）；少年（十幾歲的時候）；盛年（二十至四十歲的階段）；老年，共分了五個位。

「再生汝今過盛位，至衰將近琰魔王」，你的盛位，年壯力強的時候已經過了，你已經到衰位了，衰就是老年，你已經靠近琰魔王了，快見閻羅王去了。「欲往前路無資糧」，你要往前走修行的路却没有資糧，因為你前面的時間都浪費了，沒有積集戒定慧的資糧。「求住中間無所止」，你想中間停下來却停不下來，快要見閻王去了，停也停不下了。這個頌的意思是說，你該早點修行，你年紀大，又快見閻王了，你再來修行就很困難了。

這段話值得我們警惕。有的人總是感到自己年紀還輕，無所謂，這裏逛逛，那裏搞搞，東跑西跑的，幾個轉子打回來，再要學的時候，鬍子已經白了，來不及了。就是佛說的那句話：「再生汝今過盛位，至衰將近琰魔王，欲往前路無資糧。」青年、壯年的時候浪費掉了，沒有積集資糧，「求住中間無所止」，想停下來慢慢修吧，却停不下來了，快見閻王了，要走了。這是很可悲的事情。中國有句古話：「少壯不努力，老大徒傷悲。」年輕該是努力的時候，耽擱了就完了。

大眾部引這個頌爲啥呢？他們說，「求住中間無所止」的意思是：中間沒有地方好安住，意思是没有中有。

「論主釋通云」，世親菩薩把佛的這個頌解釋一下。這句話不是你們這樣理解的，「此頌意顯，於彼人中，速歸磨滅，無暫停義，名無所止」，本意是說，你快死了，想停下來慢慢修却來不及了。生命在催促你，停不下來就走向磨滅的道路了，這個叫無所止。並不是說沒有一個中有叫無所止。另外一個解釋，中有到處在求投生，它東逛逛，西轉轉，沒有停下來的時間，也可以叫無所止。「亦無暫停，行無礙故」，牆壁，石頭，山都穿得過去，它到處在求它的投生地方，一點也不能休息，也可以說這叫無所止。沒有中有叫無所止，這個是你亂說。這個頌的意思也很明顯，不是沒有中有的意思。

總結一下，爲了駁大眾部說一切死生之間沒有中有這個論斷，引起了這麼多的辯論。在辯論中間世親菩薩採取的是經部的說法，一方面在辯大眾部的沒有中有是錯的，證明有中有，另一方面兼帶也把有部的影像色（鏡子裏或者水裏照的像）實在有破掉了。如果有實在有的話，「一處無二並」，破得很徹底。所以正破的是大眾部，兼破的是有部，真正採取的是經部。

世親菩薩在迦濕彌羅學法的時候，他經常以經部爲依據提出一些問題來破有部。悟入羅漢叫他趕快離開。固然阿羅漢沒有煩惱，不會害人，聖者煩惱也輕了，也不會害人，但是迦濕彌羅大部分是凡夫，凡夫有煩惱，有煩惱就會起一些想害人的事情，所以叫他趕快走。

總的來說，一般的修行人還是凡夫，凡夫來修行都帶了煩惱進來的，在僧團裏邊各式各樣煩惱都有。當然，如果是菩薩示現的，或者是乘願再來的，過去修行很有根基的，他們的煩惱很輕。我們知道，要避免那些鬥爭就是講六和：身和、口和、意和等等，最主要的還是見和。知見是一樣的，那麼身口意等都會和合；如果知見不一樣，就會產生一些矛盾鬥爭。見和，並不是說大家一個思想，那是不可能的。我們是以佛的三法印，或者佛的空性見等等來統一大家的思想。最起碼，三歸依最基本的條件，以佛法僧爲我們的歸救處，不能再去歸依天魔外道，這當然也是最重要的。

一個出家僧團裏邊，如果還有人要依靠氣功治療他的病，或者依靠什麼外道神通來搞他的弘法事情，這都不是佛教的方式。佛教以神通做弘法事情是可以的，但也不准讓人知道這是在現神通。你去修練一些外道的東西，搞一點通來，這個現

在很多啊！看來了個什麼居士，尤其是看見老婆婆來了，就說：「你前世是我的什麼人，這次你又來了，這次該好好給我護法了……」用這種話，妖言惑眾地來宣傳他自己，這大可不必。我們應以佛教的方式來弘法。所以說，既然在僧團裏邊，千萬不要再去修什麼氣功、外道，搞這個，僧團裏邊會產生鬥爭。因為你見不正，不是佛教的見。

再說說宗派見的問題。每個僧團都是有個宗派的，你假使去參學，宗派不一樣，這個沒有關係，都是佛說的，你學人家的長處。但是你不要拿自宗的見解，一味強調了要跟人家來辯。另外，一個道場，對外來的、不是本宗的，也不要強迫他們放棄自己的信仰，應該求大同存小異。你到我們這個僧團裏來，起碼地你要上殿。不要說我是念佛的，我是參禪的，我不上殿，我在房間裏，這個不行的。過去有個人在房間裏，把錄音機開得大大的，響得不得了，把我們殿上的聲音都吵亂了，這個就不好了。你心裏念好了，但是上殿要去，殿上完了，一個人在寮房裏輕輕地或者是默念阿彌陀佛，這些都是佛說的法門，沒有人會干涉你。但是你不能頂着常住的規矩來。一個僧團有一個僧團的規矩。所以這些我們要注意，哪一個僧團都一樣。

我們的道場，有我們自己的念誦。如果我們的人到其他寺院去了，說我不上殿，這個也不該。我們以前在某寺住過兩年多，上殿要站起來磕頭禮拜，因為我的腿不方便，沒有辦法，不能隨眾。所以當家師很客氣，他說你不要上殿了。但是兩個侍者師要上殿，因為他們年輕可以磕頭。我們要尊重其他寺院的規矩。

我們到外面去也是如此，上殿的時候也沒有穿自己的衣服，將就着他們的衣服穿。大量衣揮起，一個跟一個不一樣，在一個道場裏邊不合眾，對他們來說好像不大舒暢。同樣，到我們的道場裏來也不要繫個小量衣，黑黑的海青穿起來。當然纔來的要經過大家的考驗，衣服暫時沒有換，到了一定的時候，考驗好了，認為可以共住了，那衣服會給你發的。我們不但要發披單，還有裙。可能好些人還不知道，我們開場的時候是非常艱難的。我們到這個道場來，是兩手空空來的。先前在溫州住了兩年，教化了一些居士，他們出了一些錢，給我們做下一點基礎，把屋子修了一下，廁所做了一下，也僅僅這樣子。每一年的道糧費都是他們寄來。那個時候只有披單、裙。受了大戒該發大量衣的，都沒有衣發。後來，我們準備一方面為了受大戒要做大量衣，另一方面受過大戒來的也要統一衣服。我們設想衣服的顏色要一樣，不要紅的黃的各式各樣。

我們看到一群人在走路，如果他們的衣服各式各樣的，就不見得有什麼特殊。但是穿了一樣的衣服，即使這個衣服不是頂莊嚴，也會留下深刻印象。有一次，我們看到一批新兵，他們的衣服跟真正部隊的衣服不一樣，很簡陋。但是因為他們是統一的，遠看過去，非常整齊，一看就有個舒暢的感覺。我們也是這樣子，將來我們要做大量衣，做了之後，每個人都要發，等傳戒了以後，新戒要發，老的也要發，那麼這個時候，就比較整齊了。

我們的共住規約要僧服整齊，頭髮不能超過二指，這個鬚也不能太長，這是佛的幢相。比丘是佛的代表，佛的代表要莊嚴，假使你不莊嚴，邋邋遢遢的，對佛的形象有污損，是不好的。假使人家對出家人感到歡喜，覺得那就是佛的樣子，出家的樣子！這就對佛教有好處。還有一點，希望大家注意，衣服要乾淨一點，不要很髒。不在於料好，却是要乾淨整齊。破了可以補，補衣服有規矩。黃色衣服，總是要補黃顏色的。這兩個黃，雖然不一定一模一樣，但是要相近，不能在黃衣服上補一塊綠顏色或者青顏色的，或者青衣服上補一塊黃顏色或者紅顏色的，弄得很難看，像以前的叫化子一樣。這個叫化子衣，不莊嚴。

另外，我們共住規約裏邊，要求威儀行動：行住坐臥都有一定規矩。不要搖搖擺擺的、大而化之的；或者兩隻手甩來甩去的；乃至勾肩搭背的……這些都不是出家人應有的姿態。這個沙彌戒都有，相關書也很多。威儀幢相搞好了，人家一進寺院的門口，就會產生不一樣的感覺。如果寺院的僧人歪歪斜斜的，跟在家人差不多，人家一進來就說這裏道風不好，看你的形象就知道了。所以說道風好不好，固然是在真正的行持上，但是威儀也是行持之一，這是人家最直接看到的行持，這個要相當注意。

到我們這裏來的人，當然不會都是住上一段時間來等着看你的真修行的。那些來朝拜、進香的，大都是來一個小時，或者甚至幾分鐘就回去的。那你給他留個好的印象，使他對佛教產生恭敬心，培一個福，種一個善根，將來會解脫。如果你讓他有不好的印象，他回去到處亂說、誹謗，他也種了個惡種子，將來墮惡道。所以我們威儀行動這一點也是度眾生的，不要眾生沒有度，反而害眾生墮惡道去了，這個罪過無邊。所以威儀行動對我們來說是很重要的事情。

# 俱舍論頌疏講記 卷九

〔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）



## 分別世間品第三之二

從此第三，諸門分別。總有十一門，就中有三：一、明中有形狀，二、明眼等九門，三、明入胎門。

「從此第三，諸門分別」，諸門分別。「總有十一門」，開十一個科。「就中有三：一、明中有形狀，二、明眼等九門，三、明入胎門」。

且第一明中有形狀者，論云：當往何趣？所起中有形狀如何？頌曰：

此一業引故 如當本有形 本有謂死前 居生剎那後

釋曰：上兩句明形狀，下兩句釋本有。此一業引故，如當本有形者，此謂中有，與當本有，同一業引，由業同故，中有形狀，如當本有。謂本有是人形，中有亦人形，餘趣亦然。

先提一問，到人趣、天趣……乃至到地獄趣的中有的形狀是怎麼樣的？

「如當本有形」，中有的形狀，跟將來要投生那一趣的那個本有形狀一樣。什麼緣故？「此一業引故」，中有的引業，跟將來投生的本有的引業是一個業，所以形狀是一樣的。什麼叫本有呢？生有之後，死有之前，中間那一段，就是本有。投生這一剎那是生有；臨終的這一剎那叫死有；中間所有的那個過程叫本有。「當本有形」，將來投生的那個本有的形狀。

「釋曰：上兩句明形狀，下兩句釋本有」，上兩句是明形狀；下兩句是解釋什麼叫本有。「此謂中有，與當本有，同一業引」，中有與將生的本有是同一業所引的。業有兩種：一種是引業，一種是滿業。引業是決定你將來要投生五趣裏邊，或是人趣，或是天趣，或者餓鬼趣等，是引你到某個趣去的業。投了那一趣之後，中間的各式各樣的報是滿業。假使投人趣，人間有貧的，有富的，有聰明的，有笨的，有根利的，有根鈍的，有五官端正的，有五官醜陋的，有殘缺的，各式各樣不同，這是滿業的不同。引業一樣的，都是人趣。所以引業是決定哪一趣的，而那一趣裏邊所受的各式各樣的報，是滿業的作用。

「同一引業，由業同故」，因為中有的引業跟當來本有的引業是同的，所以他們跟那一趣的形狀是同的。「謂本有是人形，中有亦人形，餘趣亦然」，假使將來投人身的，這個中有也是人的形狀，「餘趣亦然」，要投其他的趣的，也是一樣。假使是天趣的，中有是天的形狀，乃至地獄趣的中有，也是地獄趣的形狀。

這個跟現在一般的說法就有點矛盾，現在一般做佛事，他們很多人會說，超度某人，比如老太太，就看到老太太來了，怎麼怎麼，但從《俱舍論》來看，不可能的。她要投生投哪裏去，假使她要生天的，已經是天的樣子了，原來那個老太太的樣子早就改掉了。如果投畜生趣的話，已經是狗、牛、馬的樣子了，那不是老太太了。這到底來的是什麼人？這個問題值得研究。



《略論釋》裏講過，來的是其他的鬼，裝了那個死者的樣子，來吃東西的，來受那個供養的。裏邊說，有一個和尚，他有一點通的，在布施超度的時候，如放焰口之類的，那個鬼來了，就用法器把它逮住問，你到底是什麼人？後來那個鬼說，它是其他的鬼，爲了貪這個供養變形狀來的。那麼這個跟《俱舍》的說法就沒有矛盾了。

其他大德也有這麼說的，剛死的時候，中有的形狀，跟原來的形狀是一樣的，後半截的形狀跟要投生的地方一樣。這個說法，黃教是否定的。一個業引的怎麼可能會在中間變化呢？這個有問題。

下邊是《俱舍論》自己提的一個問題。

問：於一狗等腹中，容有五趣中有頓起，既有地獄中有現前，如何不能焚燒母腹？答：彼居本有，亦不恒燒，如暫遊增，況居中有。言遊增者，遊十六增，彼無火也。又解：諸趣中有，雖居一腹，非互觸燒，業所遮故。

「一狗等」，「等」其他的牛、馬，或者是人都可以。人一般是一胎一個，狗、貓，一胎起碼四五個，六個、七個也會有的。他打這個比喻，一隻狗假使懷了五個胎，這五個胎在胎裏邊都死掉了，死掉之後分別生五趣。如投地獄趣的，那麼地獄的中有馬上就要現出來的，它是地獄相，有火燒的。那麼這個母狗的肚子爲什麼沒有被燒壞呢？有時會生下死狗，但是母狗肚子並沒有燒掉啊？問這是什麼原因。有人懷疑，你說中有跟它的當本有是一個形狀的，地獄的中有是該有火的，怎麼母狗沒有燒掉呢？這還牽涉到其他問題，其他四個中有，可能不是地獄業的，不是也要燒死了？這個問題怎麼解決？

「答：彼居本有，亦不恒燒，如暫遊增，況居中有。言遊增者，遊十六增，彼無火也」，這是一個解釋，這裏「本有」是指地獄的本有。即使地獄的有情在地獄裏邊，也不恒燒，也不是一天到晚燒的。打個比喻，「如暫遊增」，到遊增地獄去的衆生，它並不燒，本有尚且不燒，何況中有呢？中有更不會燒它的母親——母狗的肚子。「遊增」，在「世間品」講器世間的時候要講。有八層地獄，每一層地獄裏邊的四個門，都有四個小地獄，一共十六地獄，這十六地獄叫遊增地獄。這些遊增地獄裏邊是沒有火的，還沒有進根本地獄，在遊增地獄的時候是不燒的。這是一個解釋。

「又解：諸趣中有，雖居一腹，非互觸燒，業所遮故」，另外一個解釋：假使五個小狗都在肚子裏死掉了，一個生天，一個生人……乃至一個生地獄，它們裏邊，業報不同。即使在一個肚子裏，五個中有也不會互相碰到，都燒起來的。地獄是地獄的業報，天是天的業報。當天的業報碰到地獄的業報的時候，它感不到燒。這個不奇怪。同是一條河，人看是水，天看到是琉璃，魚看到是它的家鄉，餓鬼看到是膿血。因爲業報不同，同樣一個東西，地獄的中有感到有火燒，其他四個中有

却不會感到有火燒。它們沒有燒的業報，住在一起也不會被燒掉。五隻小狗，擠在一起的中，尚且不燒，母狗當然也不會被燒。這是第二個解釋：因為業報不同，即使它們在一起也不會燒。

總的來說，中有的形狀是跟將來投生的形狀一樣的，否定了剛纔說到的一般的看法。中有形狀知道之後，大小是怎麼樣的？

又論云：欲中有量，雖如小兒年五六歲，而根明利。菩薩中有，如盛年時，形量周圓，具諸相好，故住中有，將入胎時，照百俱胝四大洲等。此明菩薩中有。若爾，何故菩薩母，夢見白象子來入己右脅？難也。此吉瑞相，非關中有，菩薩久捨傍生趣故。答也。如訖栗枳王夢，所見十事。訖栗枳王者，云作事王也。謂大象、井、鈔、栴檀、妙園林、小象、二獼猴、廣堅衣、鬥爭。白象相端嚴，具六牙四足，正知入母胎，寢如仙隱林，如是所見夢，但表當來餘事先兆，非如所見。已上論文。

欲界的中有，他的大小跟五、六歲的孩子那樣。「而根明利」，五、六歲的小孩子不懂事，六根不明利的，尤其是意根不發達，但是中有的六根却是非常的明利。

菩薩，指最後身菩薩，就是釋迦牟尼佛投生的那一身（悉達多太子），菩薩的中有，「如盛年時」，同壯年的時候一樣。「形量周圓」，他長的樣子，周遍圓滿。「具諸相好」，同樣有三十二相，八十種好。「故住中有」，因為菩薩的中有是「形量周圓，具諸相好」，所以入胎的時候，他的光明要照百俱胝的四大洲。一個四大洲是一個世界。印度的億是十萬，一百個十萬叫俱胝，這個是印度數字，俱胝、那由他，阿僧祇，都有具體的數字，不過是極大。照一百俱胝的四大洲，就是一百俱胝的世界。「菩薩中有」，投生為最後身菩薩的那個中有。

「若爾，何故菩薩母，夢見白象子來入己右脅」，既然說菩薩的中有是青壯年時候的樣子，光明具足相好具足，摩耶夫人夢見一頭白象進入右脅，後來就懷孕了。說明菩薩入胎的時候，明明是以象的形狀來投胎的，怎麼《俱舍》說是以盛年的、相好圓滿的中有來投胎呢？這個又不符了。

我們在研究佛經時不要師心作解，師心自用，否則會犯錯誤。要深入地學。不要看了表面、抓了一邊得出矛盾，就說這是荒謬的、亂造的、徒然的，否則你自己吃虧。這裏邊自有它的道理。菩薩的中有是盛年時，而且是相好圓滿，光明周遍。摩耶夫人，她夢裏白象入右脅而懷胎，也是事實。那麼這有沒有矛盾？如果你們學得少的話，就會認為有矛盾。一會兒這麼說，一會兒那麼說。菩薩中有的相，該是白象的樣子呢，還是人的樣子？學得少的人，不要自己馬上下定論，多看些書，就會知道。

夢相，夢的吉兆，投母胎的這個徵相，並不是中有。所以儘管他的母親在夢裏邊感到這個白象的相，却並不是菩薩的中有投胎。白象表示清淨，全部是白的，乾

淨的，沒有一點點染污和煩惱的。「此吉瑞相，非關中有」，這不過是表示吉祥的一個瑞相，並不是真的中有，與中有不相干的。

「菩薩久捨傍生趣故」，白象屬傍生趣，菩薩到最後投生，成佛的那一輩子，早就離開傍生趣了，根本不會生傍生道。見道之前，在煖、頂、忍、世第一四加行的時候，上忍的時候，三惡道的根子已經斷掉了，三惡道就不會去了。雖然煩惱還沒有斷，但是不會起作用了，再不會投三惡道了。他怎麼還會現白象相呢？所以這個是表示吉祥的樣子。我們看到現在世間上賣東西做商標，也經常有個白象，代表吉祥。所以說夢見白象並不說明是象的中有來投胎，這是兩碼事。

講到這裏，又舉了很多夢的例子，表明夢並不等於事實，只是一個吉兆。過去有個訖栗枳王，是迦葉佛時候的一個國王。「訖栗枳王者，此云作事王」，「訖栗枳」是梵語，它翻成漢話是「作事王」，他做了十個夢，謂大象、井、麁（面）、旃檀、妙園林、小象、二獼猴、廣堅衣、鬥爭，一共十個夢。

「白象相端嚴，具六牙四足，正知入母胎，寢如仙隱林」，這是菩薩入胎的時候，他的母親摩耶夫人做到的夢相。把古代的訖栗枳王的夢，跟摩耶夫人的夢擺在一起，意思是說，前面那個夢表示的是徵相，摩耶夫人的這個夢也表示徵相，而不是真的中有。「如是所見夢，但表當來餘事先兆，非如所見」，舉了那麼多的夢，只不過表示將來一些事情的預兆，並不是真正那回事情的。摩耶夫人見的白象，並不是白象的中有來投生，而是表示將來清淨的佛要來投生。

解云：訖栗枳王，迦葉佛父，作此十夢，來白世尊，佛言此表當來釋迦如來遺法弟子之先兆也。王夢見有一大象，被閉室中，更無門戶，唯有小窗，其象方便，投身得出，尾猶窗礙，不能出者。此表釋迦遺法弟子，能捨父母妻子出家，而於其中，尚懷名利，如尾礙窗。

「解云」，《俱舍論》的話很略，圓暉上人解釋一下：訖栗枳王是迦葉佛的父親，他有一次做了十個夢，他不知道是什麼意思，他就去問迦葉佛，迦葉佛給他解釋。「迦葉佛父，作此十夢，來白世尊」，這個世尊是迦葉佛。「佛言」，迦葉佛給他說：「此表當來釋迦如來遺法弟子之先兆也。」這個夢還早得很，這十個夢是表釋迦牟尼佛遺法（末法時候）弟子的形象。

第一個，「王夢見有一大象，被閉室中，更無門戶，唯有小窗，其象方便，投身得出，尾猶窗礙，不能出者」，迦葉佛的父親夢到一頭大象，野獸裏邊氣力最大的是象，但是被關在一個房間裏，這個房間沒有門，都封閉的，只有一個小窗。這個房間代表三界，三界裏邊沒有地方好逃的，只有一個小窗能出去，那就是釋迦牟尼佛指示的修行道路。這個大象困在裏邊，就從小窗子出去。但是全身都跳出去了，一個尾巴勾在窗裏邊，逃不脫！你如果下個狠心一蹦，尾巴雖然受點傷，畢竟出去了。但是捨不得，尾巴的毛還捨不得拔，結果礙在這裏，又給人家抓回去了。這個表示，「釋迦遺法弟子，能捨父母妻子出家，而於其中，尚懷名利，如尾礙

窗」，釋迦牟尼末法時候的弟子，能捨父母、妻子、兒女，出家修行，但出了家之後，又貪起名利來了，名利就是尾巴，被窗子鉤住，還是跑不脫。本來好不容易身軀從窗裏蹦出去了，妻子、兒女什麼東西都丟了，出去了很好啊！但是尾巴一點點捨不得，名利還會勾住，結果出不了三界。

名利如此，財色名食睡一樣的，哪一個都會把你勾住。即使你其他地方都好，只要有一點點罣礙，勾住了，你就出不了三界。所以說要出三界，要把所有煩惱斷完，乾乾淨淨的，一點也不留，纔出得去。保留一點點，你就跑不脫，這是我們末法時候的弟子要特別提高警惕的。要修行，就得一切放下。最標準的典範——密勒日巴，所有的家產，被搶了，奪了，他就都丟完，什麼都不要了，乃至衣服都沒有了，吃的沒有了，餓得骨頭都暴出來了，還是照常修行。什麼東西都不求，不貪，這個纔是真正的修行。當然，我們不能要求每一個人都像密勒日巴這麼高，但是要有學習他的心，方向要擺正，不要貪戀名利。有很多人，出家學法也很用功，為什麼？將來做法師，搞名利去的。這樣子學法對不對？根本不能出三界。這樣子學法，也學不好。因為煩惱把你擋住了，真正的佛法，你得不到的。拿表面的東西騙騙人還可以，但要真正修行，要請你教怎麼修恐怕你就教不下來，因為你自己沒有經驗。能去水中救人的人，必須自己能夠游泳，你自己游不了水，你怎麼救水中的人呢？「泥菩薩過河，自身難保」。泥巴沒有燒，不成陶器，那水裏一泡就化掉了；泥菩薩沒有經過燒，不起作用的。這是一個很值得思惟的問題。

又夢見一渴人，求覓水飲，便有一井，具八功德，井隨逐渴人，人不欲飲。此表釋迦遺法弟子諸道俗等，不肯學法，有知法者，為名利故，隨彼為說，而猶不學。

第二個，「又夢見一渴人，求覓水飲，便有一井，具八功德，井隨逐渴人，人不欲飲」，有一個人渴得不得了，到處求水喝。恰好有一口井，裏邊是八功德水，最好的水，又涼，又甜，又乾淨，喝了對人有八種功德，跟極樂世界的水一樣。渴得不得了的人，哪怕髒水都要喝的。紅軍二萬五千里長征的時候，渴極了連尿都要喝，否則要渴死了。那麼這口井不但有那麼好的水，而且還跟了那個渴人跑，叫他喝。可是這個人既很渴又不要喝，這個怪不怪？

這個夢是什麼意思？「釋迦遺法弟子諸道俗等」，末法時候，出家的也好，在家的也好，「不肯學法」。現在就有點這個相，不想學，歡喜吃吃喝喝，充充殼子（聊天），混，不學法。「有知法者，為名利故，隨彼為說，而猶不學」，有人知道點佛法，為了名利而給別人說，跟在後頭給人家說。法是要學的，法不能跟在後頭說的。一般的法是要磕了頭纔給，密勒日巴的求法大家都知道，沒有供養，一脚踢出去，頭髮拉了滾出來，再就鞭子抽出去的。你沒有供養，你修什麼法？跟着你送上門來的法，本身就成問題，更何況為名利送上門來的呢！這個根機之差，可想而知。一個沒有法的人，等於一個渴的人一樣，就是三界的衆生。你在佛的這個門

裏出家，或者歸依，那就是要求法。現在法送上門來還不要，而自己又渴得不得了，法却一點也沒有，這個問題在哪裏？大家揣摩一下。這是一個預兆，是說釋迦牟尼佛末法時候有這個現象。

又夢見一人，將一升真珠，博一升麩。此表釋迦遺法弟子，爲求利故，將佛正法，爲他人說。

「又夢見一人，將一升真珠，博一升麩」，又一個夢，有個人把一升的真珠換了一升的麩面。一顆真珠就有無量無邊的價錢，一升的真珠更加不得了，該是發大財了。但是他把這一升珍珠跟人家調一升炒麵。這個有什麼意思？釋迦牟尼佛的「遺法弟子，爲求利故」，將佛的正法，跟人家說法，他的目的只要一點鈔票。等於說拿如同無價之寶的真珠的佛法，換一升炒麵。說法是如此，趕經懺不也如此嗎？爲了求利，只要幾十元錢，或者幾百元錢，趕一場焰口，把佛法給人家去唱一道。這都是末法的現象。

又夢見有人，將栴檀木，博以凡木。此表遺法弟子，以內正法，博外書典。

「又夢見有人，將栴檀木，博以凡木」，拿最貴重的栴檀香木去跟人家換一根普通的木頭，這也是個笨透的人。這是什麼意思？「表遺法弟子，以內正法，博外書典」，把佛教的正法經典、論著，跟外道去換外道的書。有很多人去求外道的氣功，弄那些書，而自己佛教的書不要。這個夢就是表示這樣愚癡的事情。

又夢見有妙園林，華菓茂盛，狂賊壞盡。此表遺法弟子，廣滅如來正法園也。

本來一個花園，裏邊華菓茂盛。一批狂賊，把它破壞得乾乾淨淨。這是什麼意思？釋迦牟尼佛的遺法弟子自己把佛法滅掉了。「廣滅」，把佛法的正法花園全部滅掉了。佛也說過，真正能滅佛法的，不是天魔外道，只有獅子蟲，從內部來破。內部以什麼破？相似正法，取籌，這些方法可以破佛教，天魔外道是破不了的。自己內部破，遺法弟子把自己的花園弄得一塌糊塗。

又夢見有諸小象，驅一大象，令之出群。此表遺法弟子諸惡朋黨，破戒衆僧，擯斥有德人也。

又看見很多小象合起來，把大象趕出群去，「令之出群」。小象是沒有能力的象，大象，有大勢力的象。這是什麼意思？「遺法弟子諸惡朋黨」，那些不好的、不如法的、破了戒的僧，結了黨，把真正持戒有德的人趕出去。

又夢有一獼猴，身塗糞穢，搪突已衆，衆皆避也。此表遺法弟子，以諸惡事，誣謗良善，見皆遠避。

有一個獼猴自己身上塗了很多髒東西，大糞之類的，「搪突已衆」，在自己的群裏邊，東衝西衝地亂衝。它的身體很髒，大家都害怕它，都避它。這什麼意思？佛的遺法弟子裏邊，有一些不好的弟子，以壞事來忤逆毀謗那些好人。人家看了忤逆、毀謗這些髒東西潑到身上來了，都感到害怕，遠而避之。這也是末法時期的現象之一。

又夢見一獼猴，實無有德，衆共扶捧，海水灌頂，立以爲王。此表遺法弟子，諸惡朋黨，舉破戒僧，猶以爲衆首。

這個獼猴，「實無有德」，根本沒有道德，沒有能力，也沒有功德，什麼都沒有，但是大家把它扶起來，「海水灌頂」，以他爲王。印度的規矩，國王要登位的時候，用四海的水來灌他的頂，表示四海之內皆是他統治的地方。這樣子一個獼猴，沒有德不該做王的，大家把他扶起來，給他四海灌頂，裝模作樣地立他爲王。這表示遺法弟子，一些破戒僧結了黨之後，舉那些破戒的人做他們的頭，真正好的人却排斥掉。

又夢見一衣堅而亦廣，有十八人，各執少分，四面爭挽，衣猶不破。此表遺法弟子，分佛正法，成十八部，雖有少異執，而真法尚存，依之修行，皆得解脫。

夢到一件衣很廣、很堅固。有十八個人，大家抓了一塊，拼命地爭搶。但是這麼搞衣還沒有破。表示佛涅槃以後，佛的遺法弟子，把佛的正法分了十八部。這十八部呢，「雖有少異執」，雖然他們的主張有不同，但是「真法尚存」，整個的佛法尚沒有失掉，你依哪一部修行都能解脫。雖然十八個人，每一個人執以一端，但是整個的衣並沒有破掉，你依了這端修還是整個衣的一部分，能得到解脫的。雖然因爲機的不同，因緣的不同，他們看法不同，分了部，但是都通佛的本源，依之修行，都能得解脫。

又夢見多人共集，互相征伐，死亡略盡。此表遺法弟子，十八部內，各有門人，部執不同，互興鬥爭也。

「又夢見多人共集，互相征伐，死亡略盡」，很多人集在一起互相打仗，結果死得差不多了，幾乎要死完了。這個表示什麼呢？十八部本來沒問題，十八種方式修行都可以成道。但是十八部裏邊，各自的門人弟子還有很多沒有見道，是凡夫之見，部執不同，互相鬥爭。這樣反而把佛法糟塌了。這裏我們要注意，十八部的部主都沒有互相攻擊的心。佛法內部是不主張互相誹謗的，誹謗出於那些有煩惱的門人，他們帶着我執來看事，一味地起鬥爭。這是不對的。互相誹謗，兩敗俱傷，你

想誹謗人家，抬高自己，結果整個的佛法就給你糟塌了。所以佛法裏邊，儘管宗派不同，不要互相誹謗，雖然分十八部，只要不鬥諍，沒問題，你歡喜修哪一個派都能成道。現在宗派很多，只要是佛說的宗派，以佛的法門而成立的宗派都能夠成佛（自己立的宗派不在此例）。不要互相攻擊，互相誹謗，這個很重要。互相謗來謗去的話，受害的是佛教自身，就是摧殘佛教，所以這個千萬不要。

此之十夢，但表先兆，非如所見。菩薩母夢見白象者，是善瑞先應，非白象也。

「此之十夢，但表先兆」，總的來說，夢只不過是表示一個預兆，並不是真的有那事情。並不是說在末法時期，真的有一頭大象關在房子裏，一個獼猴身上髒得很，到處亂闖。沒有這些事情，不過是象徵性地表示後來出現的情況。所以聯繫到摩耶夫人的那個夢，「菩薩母夢見白象者，是善瑞先應，非白象也」，摩耶夫人夢裏見到的白象也只不過是一個預兆，象徵性地表示佛要出世，乾淨的，白淨的，大力的樣子。並不是真的白象中陰身來入胎。最後身菩薩的中陰身具足三十二相，八十種好，不是白象。

色界中有，量如本有，與衣俱生，慚愧增故。欲界中有不與衣俱，由皆宿習無慚愧故。唯有鮮白苾芻尼，由本願力，世世有自然衣，恒不離身，隨時改變，乃至最後般涅槃時，亦以此衣，纏屍焚葬也。

「色界中有，量如本有，與衣俱生，慚愧增故」，色界的中有大小跟本有一樣。色界天人有多高多大，他的中有身就有多高多大，而且是有衣的。欲界的中有身是没有衣的。為什麼色界中陰身有衣？「慚愧增故」，生到色界天的人，慚愧心增上。欲界有男女之欲，色界沒有，他們慚愧心強，所以天然有衣，即使中有的時候也有衣。「欲界中有不與衣俱，由皆宿習無慚愧故」，欲界的中有身沒有衣的，為什麼？因為過去的煩惱習氣，沒有慚愧。所以投生欲界的中有身都沒有衣，小孩生下來也沒有衣。有人會振振有詞地說：這個是天然的，父母生下來如此的。這個就是無慚愧的話。你是沒有慚愧纔沒有衣，如果有慚愧的話，像色界天人那樣的慚愧，不但本有天然有衣，中有的時候也有衣。

「唯有鮮白苾芻尼，由本願力，世世有自然衣，恒不離身，隨時改變，乃至最後般涅槃時，亦以此衣，纏屍焚葬也」，欲界的中有，一般是沒有衣的，但是有個例外：有個鮮白比丘尼，鮮白是她的名字，比丘尼因過去發願力的緣故，生生世世都自然有衣。過去世的時候，她以衣服供十方僧，供僧的時候就發願，發願她生生世世都有衣服，乃至中有的時候，也不裸形，也有衣服。因為她供衣的功德，加上她發的願，滿她的願，所以她生生世世中有身都有衣，生下來也天然有衣。小孩子時衣很小，長到多高，衣服也多高，乃至出家之後，衣服變成袈裟，直至她涅槃時，衣服變成裹屍布，隨了她一生階段的改變而改變，這是她過去發願的果報。

除了這位鮮白比丘尼之外，還有商那和修，阿難的弟子。他過去世以一種草織的衣，安居自恣的時候，拿來供僧。他以這樣供養的力量，五百生的中有都有衣服。而且也是同樣，出胎之時就穿有衣服，身體長，衣服也長，乃至阿難度他出家的時候，衣服也變袈裟了。這個跟鮮白比丘尼一樣，都是供養衣服的果報，當然還要發願。這樣的人在欲界是絕無僅有的。

這裏講了欲界的、色界的，大家想一想，無色界為什麼不講？中有是從這個有到那個有，中間過渡的一個階段，無色界沒有形狀又沒有處所，這裏沒有了，當下就生無色界，沒有處所可以跑過去的，也沒有身體，所以無色界沒有中有。

本有謂死前，居生剎那後者，本過去業所感之有，名為本有。此之本有，在死有前，居生有後，中間諸蘊，為本有體。言生有者，初受生時一剎那蘊也。言死有者，最後命終一剎那死蘊也。

「本有謂死前，居生剎那後」，頌裏最後兩句解釋本有，死有之前，生剎那以後，這中間的一個階段，叫本有。「本過去業所感之有，名為本有」，依據過去你造的業，感了現在的五蘊身，叫本有。在死有之前，生有之後，中間的那些五蘊，都是本有的體。

生有，纔投生的那一剎。投生的時候是什麼？無明緣行，行緣識，這個時候的五蘊，就是生有。只有一剎那，不是很長時間。正在投生這一剎那叫生有。生有過了之後，就是本有。一直維持到死有，死有是最後命終那一剎那，也是很短的時間。命最後快沒有了，到沒有這一剎那叫死有。從生有起，一直到死有之前，中間這一段全部是本有。所以說，「此之本有，在死有前，居生有後，中間諸蘊，為本有體」。「言生有者，初受生時一剎那蘊也」，最初受生的時候，這一剎那的五蘊叫生有。「言死有者，最後命終一剎那死蘊也」，最後命終的這一剎那的五蘊，叫死有。

欲色二界，具足四有；若無色界，唯闕中有，有餘三有。

「欲色二界，具足四有」，什麼叫四有？生有、死有、本有，中有。「若無色界，唯闕中有，有餘三有」。無色界，沒有中有，只有生有、本有、死有。欲界色界是具足四有的。最初是生有，然後是本有，本有最後死的時候是死有，死有之後中有，中有投生之後，叫後有，後有就是當本有。從你現在的這一輩子來說，叫後有。從後邊來說，投生以後，就是本有。所以說四有輪轉基本上就是生有、本有、死有、中有。

從此第二，明眼等九門。論云：已辨形狀，餘義當辨。頌曰：

同淨天眼見 業通疾具根 無對不可轉 食香非久住  
倒心趣欲境 濕化染香處 天首上三橫 地獄頭歸下



下邊第二，「明眼等九門」，這裏中有講得比較詳細，它從眼等開了九個門來分別。「論云：已辨形狀，餘義當辨。」中有的形狀、大小講過了，其他的特徵要分辨、說明一下，包括各式各樣九個門。下面直接看解釋。

釋曰：此有九門。同淨天眼見者，第一眼境門，謂中有身，唯兩眼境：一、同類眼見，五趣中有，各見自類也。二、淨天眼見，言淨天眼者，修得天眼，極清淨故，能見中有。生得天眼，則不能觀，以中有身極微細故。

「釋曰：此有九門」，「第一眼境門」，什麼眼睛能看得到中有？「謂中有身，唯兩眼境」，中有的身體，只是兩種眼睛的對境，其他的眼睛是看不到中有的。以前有個居士，想用科學的方法證明佛教是真實的，就從中有下手。世間的人認為死掉之後什麼都沒有了，所以不相信佛教。他想證明有中有，利用中有來證明前後世存在，佛教是真實的。他想盡辦法，想製造最新的科學儀器來探索這個中有的存在。最後還是沒有辦法，為什麼？中有太微細了，這些科學儀器，碰到中有這個東西，根本不起作用。中有身只有兩種眼睛看得到。

第一種，「同類眼見，五趣中有，各見自類也」，同類的眼睛，可以看到它。比如人的中有只能看到人的中有，天的中有只能看到天的中有，其他的中有，也看不到。畜生的中有，只能看到畜生的中有。五趣的中有互不相見，只有同類的纔能看到。

第二種，「淨天眼見」，這個天眼不是一般報得的天眼，要清淨的天眼，修得的天眼。鬼神、天人都有天眼，這是報得的天眼，過去業報感得生下來就有天眼的特異功能。報得的天眼差，見不到中有。淨天眼是修得來的，「極清淨故」，淨天眼纔能看到中有。「以中有身極微細故」，因為中有的身體微細得不得了，鐵圍山都可以穿過去。

有餘師說：天中有眼，能見五趣；人中有眼，能見四趣，除天中有也；鬼中有眼，能見三趣，除人天也；傍生中有眼，能見二趣，除人天鬼也；地獄中有眼，唯見自類也。

有的論師認為不僅僅是同類眼可見，高級的也能見低級的，但低級的看不見高級的。要投天的中有，他眼睛能夠看到五趣，不但看到同類的天趣，還有人趣，傍生趣，乃至地獄趣的中有，都能看到。因為其餘的趣比天低級，天的中有能夠看到他們的中有。人的中有的眼睛只能看到四趣：自趣、傍生、地獄、鬼。天趣比他高，看不到。鬼的中有又差一點，可以看三趣，人、天中有看不到，看下邊三趣。傍生的中有，比鬼的中有又差一點，只能看兩趣，傍生趣和地獄趣，人、天、鬼的中有看不到。地獄的中有只能看到地獄有情的中有，前面四個趣都比它高，他們的中有比它微細，所以看不到。這是另外一種說法。

業通疾者，第二行速門。凌空自在，是謂通義。通由業得，名爲業通，此通勢用速故，名疾。中有獲得最疾業通，上至世尊，無能遮抑，以業勢力最强盛故。

「第二行速門」，它的行動速度極快。「業通疾」，它這個通是業報得來的，因從它的業裏邊就有這麼行動極快的通，這不是神通，這是業通。「凌空自在，是謂通義」。空中飛行自在，這是通的意思。「此通勢用速故，名疾」，這個通雖然是業報感得，但是極快，叫疾。「中有獲得最疾業通，上至世尊，無能遮抑，以業勢力最强盛故」，中有的業通是最快的，乃至佛也不能把它擋住。爲什麼？這個業的勢力最强。佛要度有緣的衆生，能接受教的纔行，如果你不能受這些教，佛也度不了。這個中有的力量極厲害。這個通是從哪裏來的呢？就是我們本來的功能，佛是他本來功能全部顯發出來了，正的方面發揮，佛的神通，五眼六通，十力、三明、四無畏、大悲、三念住，這些本有功能全部發揮出來了。業通雖然沒有把自己的功能發揮出來，但是因爲中有身極微薄，把蓋住的力量從業的方面發揮出去了，也是極厲害的。所以說業力跟佛力兩個可以並的，從好的方面說，最高的成就是佛的力量，從壞的方面，跟了煩惱流轉的這個業的力量也是極厲害的。這就是看自己怎麼用，本來我們都有這個力量，用得好的是成佛度衆生，用得不好是自己下地獄。地獄也是自己業報所感的，不是哪個加與你的。

具根者，第三具根門。一切中有，皆具五根。

「第三具根門」，中有五根必定是具足的，沒有殘缺的中有。「一切中有，皆具五根」，不管你是哪個趣的中有，都是五根具足圓滿的。那麼怎麼有的孩子生下來是不全的呢？那是胎裏邊的時候，過去業報把那些根遮住了，不全了。在中有的時候，投生的時候，一定是全的。

無對者，第四無礙門。對謂對礙，中有凌空，金剛山等，所不能遮，故名無對，曾聞析破炎赤鐵團，見有生蟲故。

「第四無礙門」，「對」，對礙，前面講得很多。「中有凌空，金剛山等，所不能遮，故名無對」，一切的境界，中有都可以像穿越虛空一樣穿過去，金剛鐵圍山也遮不住它。因爲它極微細，極微薄，在宇宙裏飛行，好像是没有東西擋住它一樣的，最大的須彌山，還有鐵圍山都擋它不住，都能透過去，這是無對。

「曾聞析破炎赤鐵團，見有生蟲故」，曾經聽到這麼一個說法，一個燒得很燙的一個鐵球，把它破開來，裏邊有蟲。這個蟲怎麼進去的？是有跑進去了。不要說鐵團，就是鐵圍山、須彌山，它也穿得過，所以說它是沒有障礙的。

不可轉者，第五不可轉門。謂五趣中有，不可轉也。人中有起，但往人趣，必不可令人中有沒，餘中有起，天等亦然。

「第五不可轉門」，這是又一個問題。「謂五趣中有，不可轉也」，中有成就了，不可轉。「人中有起，但往人趣，必不可令人中有沒，餘中有起，天等亦然」，人的中有既然已經起來了，只能生人趣，不能改變。這裏注意，中有只能叫起，不能叫生，投生之後，纔能叫生。人的中有起來之後，不能把他沒掉，再化一個天中有生天上去。那麼超度怎麼辦？超度有没有效？如果照這個說法，中陰身不會轉變，最多使他福氣增長。如要超度去另一個趣，本來是地獄趣，你把它度到人天趣，照這個說法是不行的。除非去了地獄之後，馬上死掉，再生到人天。一般的教理的說法就是這樣子。這個是指一般的情況，特殊情況下可能會突破這個界限。我們經常說超度中陰，一定要在中陰的時候超度，投了生就不好超度了，那就是說中陰有轉變的可能性。這當然有它的依據和道理，但是我們現在還沒有找到經論上的依據，還得找，不能憑空想像。在沒有找到之前，到底怎麼回事也不要亂說。

食香者，第六所食門。中有以香爲食，由食香故，名健達縛。若少福者，唯食惡香；若多福者，妙香爲食。

「第六所食門。中有以香爲食，由食香故，名健達縛，若少福者，唯食惡香；若多福者，妙香爲食」，中有身它不要吃東西的，只要聞一下香味道就可以了，所以叫健達縛。健達縛就是食香的意思，天龍八部裏有健達縛。福氣大的，享用的香都是好香；福氣不好，只能享用不好的香，臭香。我們一般超度的時候供中有的菜，供好之後，氣味它吃了，但是菜不吃，它只要聞一下氣味就飽了。

非久住者，第七住時門。婆沙師說：此住少時，一切中有，樂求生故，速往受生，必不久住。更有餘師說：極多七七日。尊者世友說：極至七日。法救大德說：時無定限，生緣未合，中有恒存。故輪王中有，要至人壽八萬歲時，方頓與果，以世尊說業力不思議故。

「第七住時門」，住多少時間，又一門。「婆沙師說：此住少時，一切中有，樂求生故，速往受生，必不久住」，「婆沙」就是《大毗婆沙》，這些論師說，中有住的時間極少。因爲什麼緣故？中有都是急於投生，不會久住。

但是還有其他的一些論師這麼說，「極多七七日」，最多是七天，那麼七個七天，一共七七四十九天。什麼原因呢？中有的身體很微薄，也不堅固，七天必壞，壞了一次，再起一次，再壞了，再起一次，最多七次，再多起不來了。中有身最多是七七四十九天。

世友尊者說只有七天。一個中有身七天必壞。壞了之後，再起個中有，相似相續的，同類的再起六次，一共七次，七七四十九天。

「法救大德說：時無定限」，還有一個法救論師說這個時間沒有定的。「生緣未合，中有恒存」，只要你生的緣還沒有合，中有總存在的，不會滅掉。「故輪王中有，要至人壽八萬歲時，方頓與果」，所以輪王的中有平時不會出來，要等人最好，福氣最大，人壽都是八萬歲的時候纔投生。那麼他要等很久。但是這個是絕無僅有的例。大多數中有是不長住的，一般的七天，最多七七四十九天。「以世尊說業力不思議故」，因為佛說過業報的力量是不可思議的，所以也能在七天之中不死，也有超過七天的，像輪王。

倒心趣欲境，濕化染香處者，第八結生門。倒心者，此明中有先起倒心，馳趣欲境，彼由業力所起眼根，雖住遠方，能見生處父母交會，而起倒心。若男中有，緣母起愛，生於欲心；若女中有，緣父起愛，生於欲想。翻此二緣，俱起瞋心。

「第八結生門」，中有如何投生、結生的。

「倒心者，此明中有先起倒心」，能夠正知入胎的只有菩薩、輪王，其餘凡是投生，一定是顛倒心，不會是正知的。「馳趣欲境，彼由業力所起眼根，雖住遠方，能見生處父母交會，而起倒心」，這是指欲界，欲界有父母的。中有都是顛倒心投生，它極快地跑到它所歡喜的那個欲境。因為業的力量，它的眼根很利，雖然極遠，比如它在中國，要去美國投生，那當然遠得不得了，在地球的反面。但是它該投生的父母交會的時候，它能看到，看到之後，起個顛倒心馬上就投生去了。

「若男中有，緣母起愛，生於欲心；若女中有，緣父起愛，生於欲想。翻此二緣，俱起瞋心」，男的中有看見母親，起愛染，起顛倒的欲心；女的中有對父親，起愛染，起顛倒心。或者說翻過來，男的中有看到父親，起瞋心，妨礙他；女的看到母親，也起瞋心，妨礙她。這都是顛倒心。瞋心，欲心，都是煩惱心。

故施設論云：時健達縛，於二心中，隨一現行，謂愛或恚，彼由起此二種倒心，便謂己身與所愛合，所泄不淨流至胎時，謂是己有，便生歡喜，此心生已，中有便沒，受生有身。若男處胎，依母右脅，向背蹲坐；若女處胎，依母左脅，向腹而住；若非男非女，住於母胎，隨所起貪，如應而住。必無中有非女非男，以中有身必具根故，然中有身，或男或女，後胎增長，方作不男女。如上所明，是胎卵生。

《施設足論》這麼說，這時「健達縛」，就是中有，「於二心中」，一個愛，一個恚，「隨一現行」，不管起愛心也好，起恚心也好，「由起此二種倒心，便謂己身與所愛合」，這兩個倒心生起來之後，自己有一種幻覺，好像跟它所愛的境和合。是男的中有感到自己在跟母親和合；而女的中有感到跟父親和合。這個時候，流出的不淨到胎的時候，它執為自己的，就起歡喜心。一生歡喜心，中有就沒有了，就投生在這個膿血裏邊去了，「受生有身」。處胎的樣子：男的住胎，依母親

右脅，向背蹲坐。男的因爲它是跟母親交會，所以它在胎裏邊，依了右脅的方向，面向背，他的臉朝背的。女處胎，在母的左脅面朝肚子的，朝外的，因爲它中陰的時候是跟父親和合，所以說朝外的，向腹而住。還有一種不男不女的，生下來就是黃門之類的，根不全的。它住在母胎隨它所起的貪，如應而住。他入胎的時候，對哪個起貪就朝那一方向而住。對父親起貪的，向腹而住；對母親起貪的，向背而住。但是中有本身來說，沒有非男非女，沒有黃門的。「以中有身，必具根故」，中有身，它的五根必是全的，男女根必定是健全的。爲什麼養下來的胎兒有黃門呢？「然中有身，或男或女」，雖然中有身是正規的男或女，但是因爲業報的關係，住胎成長的時候變成了不男不女。

上面是說胎生、卵生。這裏產生一個問題，現在精子跟卵子也可以在試管裏受精，這個不是好像跟經典有矛盾嗎？不矛盾的，中有看到精子卵子交會，產生幻境，還是看到一些幻的東西。所以說不管你是試管裏的也好，真的父母交會也好，他投胎的時候，都是顛倒心投胎的。他所看的境，不一定是真的境。他有這個幻覺，就會入胎，沒有什麼矛盾。

餘濕化生，今次當說。濕化染香處者，夫論受生，皆須起染，濕化無胎，依何起染？故說濕生染香故生。謂遠臭知生處香氣，便生愛染，往彼受生，業有勝劣，香有淨穢。

「濕化染香處」，濕化的受胎，跟胎卵不同，它是染著於香，染著於處。「夫論受生，皆須起染」，凡是投生的都有染污心，但是這個染污心有不同。濕生、化生起什麼染污心呢？「故說濕生染香故生」，濕生是貪著香味而投生。

「謂遠臭知生處香氣，便生愛染，往彼受生，業有勝劣，香有淨穢」，他能夠很遠就聞到那個香氣。我們前面說過的香有四種，等香不等香等等，都包在這裏面。他聞到這個氣味就生了愛染心，到那邊去受生。因爲業報有勝劣，香也有淨穢：業報勝的，聞到勝的、清淨的香味投生；業報差的，聞到差的、髒的氣味起愛染投生。蛆蟲就是貪著聞大糞的臭味，就生到那個地方去了。這是濕生的投生。

若化生者，染處故生。謂遠觀知當所生處，便生愛染，往彼受生，業隨善惡，處有淨穢。於地獄趣，起倒心故，亦生愛染。謂彼中有，或見自身冷雨寒風之所逼切，見極熱地獄，情欣煖觸，投身於彼；或見自身熱風盛火之所逼害，見寒地獄，心欲清涼，投身於彼。先舊諸師，作如是說：由見先彼造惡業時已身伴類，馳往赴彼。

化生染著處所。「謂遠觀知當所生處，便生愛染，往彼受生」，中陰有通，它遠遠地看到那個地方，便生起愛染的心，到那邊去投生。受生處也是跟着業報的善惡，有淨穢：善業大的，它歡喜那些清淨的地方；惡業多的，它歡喜那些髒的地方。哪怕地獄，它也歡喜。

「於地獄趣，起倒心故，亦生愛染」。地獄是化生，也是貪著那個地方。地獄很可怕，他為什麼貪著呢？因為起了顛倒心，也會起染污。這個染污心一生，投生到地獄趣。「謂彼中有」，地獄的中有，「或見自身冷雨寒風之所逼切，見極熱地獄，情欣煖觸，投身於彼」，地獄的中有身感到冷雨寒風，把自己逼得很難受，很冷。他喜歡追求暖的地方，一看到火燒地獄，歡喜地跑過去取暖，到那邊染著那個地方，中有就沒了，就在地獄投生了。這也是顛倒的心，它認為地獄裏有暖氣就去了。實際上呢，去受火燒之苦。「或見自身熱風盛火之所逼害，見寒地獄，心欲清涼，投身於彼」，自己感到身上很熱，裏邊起極大的火，熱得很難受，對冷的地方很歡喜，他要去清涼一下，向那個地方跑了去，染著那個地方，一染著就投生寒冰地獄。

「先舊諸師，作如是說，由見先彼造惡業時已身伴類，馳往赴彼」，也有一些論師這樣說，中有會看到以前一起「造惡」的那些同伴，經常在一起吃喝玩樂的。那麼他看到他們在哪裏，就高興地跟他們合併去了。結果呢，他們在地獄裏邊他也進了地獄。這些都是業報所感。

有一個公案：有一個人已經死掉了，中有身出去了，他還糊裏糊塗不知道（一般中有出去，都不知道自己已經死了）。他在街上到處逛，看到一扇打開的門，往門裏邊看，一桌男女，有唱有拉，吃酒吃飯，很是高興。他也歡喜這些事情的，就進去參加他們的宴會，裏邊的人也很歡迎他。盡興之後，糊裏糊塗就醉了。等到醒過來，發現已經在豬胎裏邊了。這幾個都是豬，一胎的豬，就是這麼一起來的。他不知道是入豬胎，看到吃喝玩樂很高興，他平常有這個習氣，就往那邊走了。

天首上三橫，地獄頭歸下者，第九行狀門。謂天中有，首正上昇，如從坐起；人鬼傍生中有，行相還如人等；地獄中有，頭下足上。故有頌曰：顛墜於地獄，足上頭歸下，由毀謗諸仙，樂寂修苦行。此上所論，據人中死，還生人趣，若通餘趣，行相不定。故婆沙云：若地獄死，還生地獄，不必頭下足上；若天中死，還生天中，不必首上足下；若地獄死，生於人趣，應首上昇；若天中死，生於人趣，應頭歸下。

「第九行狀門」，投生的時候行狀怎麼樣？「謂天中有，首正上昇，如從坐起」，要生到天上去的中有頭朝上的，好像我們坐在那裏，要站起來頭往上一抬，生天的中有也是這樣子，頭朝上。人、傍生、鬼的中有，他們行狀還是跟人、傍生、鬼一樣，臉朝前，既不朝上，又不朝下。地獄的中有頭下足上，頭在下足在上，往下去。顛倒入地獄就是頭朝下走。

「故有頌曰：顛墜於地獄，足上頭歸下」，要到地獄去投生的行狀是顛倒的，腳在上邊，頭在下邊，像游泳跳水那個樣子。為什麼要入地獄？「由毀謗諸仙，樂寂修苦行」，因為毀謗那些歡喜寂靜修苦行的修道人。毀謗之後感的業報就是下地

獄，下地獄的樣子是足上，頭歸下。這是一個過去大家都知道的頌，所以引這個頌來證明這個事情。

「此上所論，據人中死，還生人趣，若通餘趣，行相不定」，這一句話「還生人趣」，圓暉法師可能是筆誤，或許是古代抄寫的人抄錯了。這上邊所說是據人中死，人裏邊死了之後生五趣的情況。人中生天的頭朝上，人中生地獄的頭朝下。人中的中有生人的臉朝前，橫的。人死了之後，生傍生的臉還是朝前。生餓鬼的一樣也是朝前。這是人中死了之後，生五趣的情況，如果人死生人趣，那就簡單了，頭都是橫的，沒有上昇，沒有下墮。所以這明顯有錯，可能是過去的抄寫本抄錯的。

「若通餘趣，行相不定」，假使不是人裏邊死的，其他的趣死的，它的行相就不一定了。「故婆沙云」，《大毗婆沙》七十卷裏邊有這麼一句話：「若地獄死，還生地獄，不必頭下足上。」假如地獄裏邊死了，下一輩子還是生地獄的話，當然不必頭下足上。本來在地獄，不用往下去了。這個話值得警惕，在地獄裏邊死了之後，死了又下地獄，再死了還投地獄，這樣不斷地在地獄裏投生，很可怕的。「天中死，還生天中，不必首上足下」，假使天上的人死了之後，還生天上，那頭不必抬起來了。本來在天上，平的就可以了。在地獄裏邊死了之後，生人趣應該頭朝上了。若天中死，生人趣該頭歸下。所以說行狀不定，根據地處的高下。

中有的九門分別講完了。昨天一個問題，我們這裡講的中有，跟世間上傳說的那些所謂中陰身之類的是有一點差距的。當然我們不能說經論不對，反而那些傳說對。那些世間上的看法還有考驗的必要，那個公案（見本書一五〇九頁）可以說明，有些是鬼變的，不是真的那個人。

從此第三，明入胎門。論云：前說倒心，入母胎藏，一切中有，皆定爾耶？不爾。經言入胎有四，其四者何？頌曰：

一於入正知 二三兼住出 四於一切位 及卵恒無知

前三種入胎 謂輪王二佛 業智俱勝故 如次四餘生

釋曰：此兩行頌，是第十一入胎門。一切入胎，不過四位。一於入正知者，一入胎位也，唯知入胎，不知住出。二三兼住出者，二兼住者，二入胎位也，謂知住胎，亦知入胎。三兼出者，三入胎位也，謂知出胎，兼知住入，兼言為顯後帶前故。四於一切位者，第四入胎位也，入住出位，一切不知。及卵恒無知者，此前四位，唯說胎生，若卵生者，入胎等位，三時不知，名恒無知，恒無知同前胎生第四位，故頌言及也。

「從此第三，明入胎門」，前面講了胎卵濕化起染污心的入胎，下邊提一個問題，「論云：前說倒心，入母胎藏，一切中有皆定爾耶」。投生的時候胎卵濕化起染污心、顛倒的心：從人投胎的，看到父母親交會的情況；從濕生的，貪著那個味道；從化生的，貪處所。都是貪著的染污心。那麼是不是所有的有情，一切中有入

胎都是顛倒心呢？「不爾」，有例外的。「經言入胎有四」，根據經上的教證，入胎有四種，「其四者何」，哪四種呢？以兩個頌來回答。

「頌曰：一於入正知，二三兼住出，四於一切位，及卵恒無知。前三種入胎，謂輪王二佛，業智俱勝故，如次四餘生。」

「釋曰：此兩行頌，是第十一入胎門」，前面講了十個門，現在是第十一個門，分別入胎的一些情況。「一切入胎，不過四位」，總的來說，一切有情入胎的情況只有四種。

「一於入正知」，第一種，入胎的時候正知，「一入胎位也」，這是第一個入胎位。「唯知入胎，不知住出」，入胎時正知，知道這是母親，心裏明明白白的，沒有顛倒心，很清楚，這是進的母親的胎，但是入胎之後就迷糊了，住出就不知道了。

「二三兼住出」，這句話的語法是兼用的，二兼住，三兼住出。「謂知住胎，亦知入胎」，第二種，除了入胎正知之外，住的時候也是正知。「三兼出者，謂知出胎，兼知住入」，第三種，出胎也知道，「兼知住入」，住胎，入胎也都知道。總之，第一個入胎正知，第二兼住，再兼出是第三種。「兼言爲顯後帶前故」，這個兼是後帶前。

「四於一切位，及卵恒無知」，第四種，一切位，指入住出三時，「及卵恒無知」，無知兩個字並用，一切位無知，還有卵生的也是恒無知。「此前四位，唯說胎生，若卵生者，入胎等位，三時不知」，跟第四種胎生一樣，卵生也是一切位恒無知，入、住、出都是不正知。

這個文體是互相連帶的。胎生裏邊，有正知的入，有正知的入住，有正知的入住出。卵一切都是無知。胎生的第四種跟卵生的全部一樣，都是無知。

問：如何卵生，言入胎藏？答：謂卵生者，先必入胎，從初名說，或可卵言，據當名說。謂先入胎，後從卵生，說胎名卵，據當名說，如煮米時，即言煮飯，據當名也。

下面一個問題：「如何卵生，言入胎藏」，前面說卵生是入胎、住胎、出胎都無知。既然是卵生，怎麼說入胎呢？

「答：謂卵生者，先必入胎，從初名說」，這是第一個解釋。因爲卵生的開始也要入胎，長成卵，等把卵生下來，再從卵裏邊出來。但是它一開始進去的時候要入胎的，所以「從初名說」，根據入胎的時候來說。

「或可卵言，據當名說。謂先入胎，後從卵生，說胎名卵，據當名說，如煮米時，即言煮飯，據當名也」，第二個解釋，這個卵生是「將來當名」，是就將來的名字說。開始的時候，還是入胎的，入了胎之後再排出卵。「後從卵生，說胎名卵」，將來的名字叫卵，現在是胎，把胎叫卵，「據當名說」。好像我們說煮飯，實際上煮的是米，怎麼叫煮飯呢？煮好了纔叫飯，在煮的時候是米，所以真正嚴格



地說，你没有燒飯，是燒米。但我們一般都這樣說，你在幹什麼？我在燒飯。這是從「當名」說，將來這個米要變飯的，從它的果來說，也可以說燒飯。這是六離合釋裏邊哪一個？有財釋，可以因立果名。

前三種入胎，謂輪王二佛者，約人以配也。第一入胎，謂轉輪王，於入胎時，無倒想解，正知入胎，不知住出。第二入胎，謂獨勝覺，於入胎位，正知入住，不知出位。第三入胎，謂無上覺，入住出位，皆能正知。言二佛者，獨覺大覺也。

「前三種入胎，謂輪王二佛者」，前面三種，入、住、出正知的是哪些人呢？那是特殊的人物，不是一般的。轉輪聖王，難得一現，要人的壽命八萬四千歲的時候纔出現轉輪聖王；二佛更難遇到，辟支佛，比輪王還要難遇；大佛世尊那更難遇，釋迦牟尼佛滅度以後，不曉得經過多少劫的時間彌勒佛纔出來，這是很稀有的事情。這三種人是入、住、出中間有正知的。「約人以配」，拿人來配前面的三種。

第一種入胎：謂轉輪聖王，他於入胎的時候，「無倒想解」，心没有顛倒，「正知入胎」。但是住的時候、出的時候不正知，糊塗顛倒了。

第二種入胎：「謂獨勝覺」，獨勝覺就是辟支佛，「於入胎位，正知入住，不知出位」，入的時候正知，住的時候也是正知，但是出的時候不正知。這裏我們也想一想胎藏的可怕。修行人怕的就是入胎，入了胎之後，以轉輪王那麼大的福氣，雖然入的時候正知，到了胎裏還是迷掉了。辟支佛，那麼厲害的，神通廣大的，入胎正知，住胎正知，出胎也迷掉了。所以說要儘量地修到不入胎。

「第三入胎，謂無上覺」，無上正等正覺，入胎、住胎、出胎皆能正知。這三個位都不迷，唯一的是最後身菩薩，要成佛的那個菩薩，他能夠入、住、出全部不迷，「皆能正知」。「言二佛者，獨覺、大覺也」，所謂二佛，即獨覺、大覺，佛就是覺。

業智俱勝故者，釋前所以也。第一業勝，正知入胎，謂轉輪王，宿世曾修廣大福故。第二智勝，正知入住，謂獨勝覺，久習多聞，勝思擇故。第三福智俱勝，謂無上覺，曠劫修行勝福智故。

「業智俱勝故者，釋前所以也」，解釋他們為什麼能夠入、住、出不迷，正知。

第一，「業勝」，轉輪聖王，他的業報最殊勝，「正知入胎，謂轉輪王」，業報勝所以能夠正知入胎。轉輪王，「宿世曾修廣大福故」，他在以前修得極大的福報，這個時候依着福報的力量可以入胎正知。

所以說我們不要輕視培福，一天到晚地只求智慧。福報大的可以入胎正知，這個正知就是智慧，所以說智慧跟福報不能絕然分開的。中國有個土話，叫「福至心靈」，福氣大了之後，心也靈巧起來。反過來你如果不培福，拼命去鑽智慧，乾巴巴的，結果智慧並沒開發出來，因為你沒有福報。這兩樣東西，本來是辯證統一的東西，福報不培你智慧也不開，正知見生不起來。真正培福的人，智慧就會開。比如阿底峽尊者的侍者師，一天到晚忙於做事情，結果成就超過那個大瑜伽師（在森林裏邊修禪定），就是這個原因。

第二，「智勝」，智慧特別超勝的緣覺，「正知入住」，能夠正知入、正知住。「謂獨勝覺」，他為什麼能夠這樣子呢？「久習多聞，勝思擇故」，他由於很多輩子的多聞，這一輩子無師自悟。獨覺，獨自開悟的，也都是過去多聞來的。所以修行人千萬不要自以為了不得，以為眼睛閉起來什麼都不學就能開悟。是要宿世修習多聞之後，「勝思擇故」，不斷地超勝地思擇，然後能夠感到這一輩子開悟，無漏慧生出來。六祖大師也同樣，他一聽人念《金剛經》「應無所住而生其心」，就開悟了。我們念一百遍、二百遍，乃至一千、一萬遍，恐怕還是莫明其妙，這就是宿世的善根不夠。所以千萬不要自以為宿世跟六祖大師一樣，不學就能開悟。所以說多聞是最重要的事情，你如果宿世沒有多聞，這一輩子再不多聞的話，下一輩子更笨了，這個是危險的因，這是因果。

第三，「福智俱勝」，福德和智慧都是最殊勝的，就是無上覺。「曠劫修行勝福智故」，他無始以來都修習殊勝的福德智慧，感得入、住、出都能夠正知，這是福智圓滿的。轉輪聖王福德很大，但是智慧不夠。獨覺雖然是智慧很殊勝，但是福氣又不夠。只有唯一的大覺世尊，福德智慧都是第一，這纔是一切圓滿。

如次四餘生者，如次兩字，配上業智俱勝，是輪王二佛也。四餘生者，四謂第四入胎，即入住出位，皆不正知，除前三種，餘胎卵生，福智俱劣，皆是第四入胎位攝。

「如次」，挨着前面三個次第配上業智俱勝，就是輪王、辟支佛、佛，他們的原因是業勝、智勝、俱勝（業智都勝）。

「四餘生者，四謂第四入胎」，第四種入胎，入、住、出位皆不正知。「餘生」，除了前面的輪王、辟支佛、大覺三種之外，所餘的胎卵生全部屬於這三位恒無知。什麼原因？「福智俱劣」，福德也不夠，智慧也不夠，都很下劣，所以纔感得果報是入胎、住胎、出胎全部不正知。這些都屬於第四種所攝。

所以說，世間人以為是自然規律、理所應當的一些事情，其實都是有原因的。就像剛出生的小孩沒有衣服，一般認為這很正常，實際上是很慚愧的事情。因為沒有慚愧，中陰身、胎兒纔沒有衣服；是因為福德智慧都下劣，纔感得入住出胎都不正知。我們知道原因以後，要努力培福修慧，要為自己負責，不要再像一般人那樣推之於客觀。這就是修行。

從此大文第二，遮外道難，是數論、勝論外道難也。論云：此中外道執我者言，若許有情轉趣餘世，即我所執，有我義成，今爲遮彼。頌曰：

無我唯諸蘊 煩惱業所爲 由中有相續 入胎如燈焰  
如引次第增 相續由惑業 更趣於餘世 故有輪無初

釋曰：前一行，明無我，但有由惑業，相續入胎也。後一行，明生死輪轉。

「從此大文第二，遮外道難」，第二科是外道的問難。實際上是把佛教的真正宗旨抬出來了，佛教與外道根本的差別就在這裏。當時最厲害的外道數論師、勝論師提出了問難。

「論云：此中外道執我者言」，外道是執著有個我的。勝論外道所執的我，並不是那麼簡單地說這個色殼子就是我，他們執的我是大我，因爲有煩惱所以分成了很多小我。把煩惱去除則回到原來的大我。他們也有一套哲理，總的一個範疇是脫不開「我」，他們執著有「我」的。這些外道說，「若許有情轉趣餘世，即我所執，有我義成」，既然你們說了很多中有投生的情況，你們承認有投生，那麼等於承認有我。流轉生死都是我在裏邊，沒有我，哪個在流轉生死呢？

「今爲遮彼」，爲了遮止他這個執著，遮破他的那個難，就來一頌。

「無我唯諸蘊」，第一句把他否定，你說有我的，我們說沒有我的。流轉生死的是什麼呢？「唯諸蘊」，只有五蘊。但五蘊不是我，色受想行識五個蘊，每一個蘊裏邊也有很多。色蘊，五根、五境、無表色十一個；受蘊裏邊，苦樂憂喜捨；想蘊裏邊，也很多很多；行蘊更多；識蘊也不少，六個或者七個、八個。如果說五蘊是我的話，到底有幾個我呢？哪幾個不是我呢？所以只是五蘊罷了。

五蘊爲什麼能投胎呢？「煩惱業所爲」，因爲起了煩惱造業，所以感得流轉生死。一期業報盡了之後，要投生到下輩子去，是通過什麼橋梁起作用的呢？「由中有相續，入胎如燈焰」，因爲有個中有身，可以使得這一輩子到下一輩子連續起來，中間沒有斷掉，雖然說是五蘊入胎，但這個五蘊是剎那生滅的。

有部主張剎那生滅，一切有爲法都是剎那剎那地生滅。不但心是剎那生滅，色法，山河大地也是剎那生滅。大家總可以覺察得到自己的心沒有定下來的時候。還有河水就更明顯，河水不停在流，今天的水已經不是昨天的水，乃至八點零一分的水也不是八點鐘的水。所以說都是剎那生滅，沒有一刻停的。

那麼這個剎那生滅，這一輩子到下一輩子，中間斷的，怎麼能生過去呢？「由中有相續」，中有把它連起來，可以入胎，下一輩子又會生，那麼具體是什麼情形呢？「如燈焰」，好比燈焰一樣，一盞燈的火焰，一滴油上來，化成火焰滅掉，第二滴油又上來，又化成火焰滅掉了，油不斷地往上昇，火焰也不斷地生起來，滅掉，火焰生滅生滅，看起來，這個火焰就像沒有滅掉。中有也跟燈焰一樣，不斷地

在生滅，可以相續，可以使前輩子跟後輩子連續起來。不是死掉之後就斷了，什麼都沒有了。

「如引次第增，相續由惑業，更趣於餘世，故有輪無初」，根據它的引業，投胎之後，「次第增」，慢慢地增長。開始結了一個羯羅藍，是很小的凝血，一滴精、一滴血結成的。慢慢地增長，最後六根全了，出胎。之後又從嬰孩到小孩子，再到少年，青年、壯年，乃至老年，最後是再投生。這樣子，「相續由惑業」，這個過程中相續的生長由惑業所感，到最後老死之後，又投其他的身。所以說這個生死流轉跟輪子一樣，沒有哪一個是開頭的。

我們慣性的思惟，任何事物總有一個開頭。那麼問一下，我們是什麼時候開始流轉生死的？這個問題，就是外行話。如果知道佛教的話，就不會有這個問題。因為生死本來如幻，是空花一樣的。你眼睛不好，看到空中天花亂墜，你說問問看，這個天花是從哪個天掉下來的？怎麼問得出來呢？這花根本不存在，是眼睛有毛病看出來的假花。生死流轉也是如幻的，你怎麼推得出一個生死在什麼時候開始呢？總之，這話是無知的話。但是我們世間上的人却偏偏要問什麼時候開始。

小孩子經常問這個問題：先有蛋還是先有雞？如果說先有蛋的話，再問這個蛋哪裏來的，雞生的，那麼先有雞。這個雞又是哪裏來的呢？蛋孵出來，那該先有蛋。這樣子問到底，沒有一個頭，問一萬年還是那麼一回事。所以這個話本來不成立的，生死如幻的，不要去問。

那麼這裏提出一個根本性的問題，佛教之所以跟外道不同，就是在有我無我的問題上。佛教有兩個無我，一個是人無我（補特伽羅無我），一個是法無我。流轉生死的不是我，是法、是五蘊。那麼這些五蘊本身是不是有自性的？沒有自性。補特伽羅無我、法無我，這兩個概念把所有的佛教都包完了。認識這兩個概念要中觀的般若正見。沒有般若正見，無論如何是不能親證那個道理的。我們用有漏的智慧只能夠通過佛的說教，依稀恍惚得一點點的理解。但是這個理解是很膚淺的，也是不全面的。你感到某方面的經書已經看懂，但可能人家提一個問題就把你問倒了，你不全面嘛。真正證到空性之後呢，上、下、左、右、前、後，你怎麼問，他怎麼答。所以禪宗真正開了大悟的人，他說的話，你無論怎麼說他不倒的。因為他確定親證了無我的道理，他隨口說出來的都是從那個源頭上來的，而且都是活潑潑的，不是死板板的。我們看書，就算把一本書背下來了，你如果只背這一段，只要從另一方面問難，你就倒了。假如把三藏十二部閱藏閱完了，那麼總算多了，但是有些藏經裏面沒有的問題給你提出來，你還是吃不消。因為你沒有真開悟，只不過依文解義，懂了一點點。當然，大開圓解也能夠正確地理解到空的道理，但僅僅是理解，不是親證。我們要求學修一定要並行也是這個道理，你單是學，是學問，畢竟只留在第六意識裏邊的思考的一些階段，不能深入到親證的階段，那永遠是浮在面上的，經不起真正的考驗。

佛教講的是人無我、法無我，而《俱舍》裏面的重點是講人無我，單講一個人無我夠不夠？所以有些人說《俱舍》是小乘，只講人無我，不講法無我。大乘講不講人無我？也要講人無我。《俱舍》裏邊講不講法無我？我們看下邊。

「作者不可得」，作者就是我（補特伽羅我），但是有法假。法假就是「此生故彼生，此滅故彼滅」，這個話就是說投生的我是沒有的，是五蘊，這個五蘊法本身也是緣起。這個生了之後那個生，那個生了之後這個纔生，這個法也是緣起的。法無我的道理已經包在裏邊了。但是下手却必定要從人無我下手。

大乘裏面最高的是龍樹菩薩的中觀。中觀是講無我道理的，《入中論》是代表性的著作。它裏邊也有這個道理，我們可以互相參照。《俱舍論》是入於無我的進門的一個方式，這是我的看法。

《入中論》裏邊有這麼一句話：「慧見煩惱諸過患，皆從薩迦耶見生，由了知我是彼境，故瑜伽師先破我。」我們用般若智慧觀察到煩惱有各式各樣的過患，這些煩惱的過患都是薩迦耶見所生，是我見而生的。這個我見是緣什麼呢？緣這個我。所以說瑜伽師，大乘的修行人，他要破人我、法我，先從人我下手。所以《俱舍》是從人我下手，這是跟大乘一致的，並不是到此為止，只破人我。

下邊，我們還要說，人我、法我是不可分割的。破人我不破法我是不可能的，單破法我不破人我也是不可能的。從人我下手，纔能破法我，而破人我的時候，必定也破了一些法我，如果一點法我不破的話，人我就破不了。這個道理，《入中論》發揮得很詳細，我們可以大概地給你們介紹一下。

我們先肯定，就算是大乘最高的空宗，也是要從補特伽羅無我（人空）下手。「先修補特伽羅無我，次於法無我義，若念正知攝持而修」<sup>①</sup>。先要從補特伽羅無我下手，然後對法無我的道理再以正念正知來修。這就是《俱舍》的任務，這是進門的，先補特伽羅無我。所以並不局限在小乘，這個跟大乘是通的。就像中士道、上士道也不是絕然分割的，中士是上士道的前階段，也是入於大乘的上士道的一個階梯。沒有它，大乘上士道是上不去的。那麼同樣的道理，沒有人無我的話，法無我也上不去。

這裏有個問難。「若謂此中，豈非宣說悟入大乘真實之法，故唯滅盡我、我所執，非是所得真實性義」<sup>②</sup>，他說，大乘是要悟入一切法空的道理，所以如果單是滅了我執、我所執，就是人我、我所這兩個執，並不是大乘的真實義。大乘的真實空性，你並沒有證到，只證到一個人無我罷了。「又唯決擇我及我所悉無自性，亦未決擇諸法無我，故名悟入真實之道，不應正理」，這是外邊的問難：你只是抉

<sup>①</sup> 《菩提道次第廣論》卷二四（第五五二頁）。

<sup>②</sup> 《菩提道次第廣論》卷十七：「若謂此中，豈非宣說悟入大乘真實之法，故唯滅盡我、我所執，非是所得真實性義。又唯決擇我及我所悉無自性，亦未決擇諸法無我，故名悟入真實之道，不應正理。答曰：無過。於一切種永滅我、我所執，略有二種。一、若以煩惱更不生理而永斷者，雖於小乘亦容共有，然由永斷內外諸法戲論之相皆無可得，即是法身。又若通達我無自性，於彼支分諸蘊亦能滅除有自性執。譬如燒車，則亦燒毀輪等支分。」（第四〇七頁）

擇，以智慧來辨析我跟我所都沒有自性，但是你没有抉擇諸法無我，這樣說你悟入真實道不合道理。

回答：「無過」，沒有過失。「於一切種永滅我、我所執，略有二種」，一切法滅除我、我所執，有兩種：一種，「若以煩惱更不生理而永斷者，雖於小乘亦容共有，然由永斷內外諸法戲論之相皆無可得，即是法身」，你單是斷煩惱，把它斷掉再不給它生起來，那麼小乘也有，也是相同的，但是永遠斷掉一切法的戲論相，就是法無我要證到，這就是法身。第二種是說，「又若通達我無自性，於彼支分諸蘊亦能滅除有自性執。譬如燒車，則亦燒毀輪等支分」，你既然把補特伽羅我破掉了，那麼我所組成的部分，我的身體，我的心（受想行識那些思想的東西）也可以破掉的。因為總的破掉之後，它的支分也破得掉。打個比喻，假使把車燒掉了，那麼車的支分，輪子、車箱、車頭、頂篷、裏邊的設備，就都燒完了。補特伽羅我空掉了，組成補特伽羅我的五蘊也就空掉了，這個道理是統一的，所以說，先要從破人我下手。

但是問題並不這麼簡單，還有很多辯論的事情。「我性且非有，豈能有所。由我不可得故，則其我所我施設處亦極不可得」，既然我都没有了，那麼我所，我所的施設處，也就破掉了。我所的施設處是五蘊。我所是與我相關的屬於我的東西，我的身體，我的山河大地，我的東西，這些是安立在五蘊上邊的。我都没有之後，這個我所安立的東西，也可以把它破掉，這是一層。

第二層，這兩個連貫的，「如是諸觀行師，若時通達無我，爾時亦能通達蘊事我所皆無有我」，修行的人，通達補特伽羅無我之後，也能通達它的五蘊、我所也是沒有的。通達無我之後，馬上通達這個法我也是空的，這是有連帶關係的。「此說於我達無性時，亦能通達我所諸蘊無我無性」，只要你能夠通達到補特伽羅我是沒有的，那也可以通達我所的蘊（組成我的那個五蘊）也是自性空。

其中引《入中論釋》有這樣幾句話：「由緣色等自性成顛倒故，亦不能達補特伽羅無我，以於諸蘊施設我事而緣執故。如云：乃至有蘊執，爾時有我執。此說未達蘊無自性，不能通達補特伽羅無我性故。」這是辯證地說，你如果不能通達法沒有自性，是不可能通達補特伽羅無我的。它舉個頌，「乃至有蘊執，爾時有我執」，只要你執著五蘊是真實的話，那麼這個補特伽羅我執也存在。

以前我們學唯識的時候，是這麼說：小乘破人我，大乘破法我。這個話跟中觀的看法是有一點點差異的。中觀的看法，人我執跟法我執是交織的，不可能說一個破掉，一個不動。你要破人我執，必定要破了一部分的法我執。如果這一部分法我執不破掉的話，人我執也破不掉。所以你說法我執一點沒有破，人我執破掉了，這個話是不成立的。

反過來說，假使你能夠通達補特伽羅無我，這個智慧能夠通達一切人我空，那麼不要其他的因緣，就用這個智慧去觀照法的話，一切法自性空也能夠通達。智慧就像火，燒木頭可以燒掉，燒其他的草木東西也可以燒掉。反正火就是火，就能夠

燒。這個無漏的智慧、般若的智慧能夠照破補特伽羅我空，那麼用這個智慧去照法，也可以照見它的空。這是真正的智慧，你只要在通達補特伽羅空的那個時候，再照一切法空的道理，也會通達，這兩個不是沒有關係的。

再引《金剛經》，「若心取相，則爲著我、人、衆生、壽者；若取法相，即著我、人、衆生、壽者」，這很明顯，你要是執著法相，執著一切法它有自性的話，那你還是執著我、人、衆生、壽者，補特伽羅也空不了。這兩個東西是連貫的。這個到我們以後學中觀的時候要詳細講，現在只是介紹一下。

「釋曰：前一行，明無我」，前面一個頌是講無我。「但有由惑業，相續入胎也」，既然沒有補特伽羅這個我，哪個投胎呢？由煩惱造業，這個五蘊產生入胎的現象，「相續入胎」，可以中間不中斷。「後一行，明生死輪轉」，第二個頌說明生死輪轉的情況，爲什麼有生死輪轉？因爲有煩惱業不斷地轉。輪子，一個圓圈，哪裏是頭啊？你說它都是頭也可以，說它不是頭也可以。每一個都是頭，每一個都不是頭。總之是，它的前面還有，推來推去，沒有第一個。這是「生死輪轉」，故「有輪無初」，沒有一個頭。下邊一個一個分析。

無我唯諸蘊者，無我者，正遮外道。謂外道執我，臨命終時，能捨此蘊，於受生時，能續餘蘊，若無有我，誰能蘊續，故有我也。爲破此執，故言無我。

「無我唯諸蘊者」，這是《俱舍》的重點，希望大家要注意。討論的時候詳細一點，應當自己能夠鑽問題，這些問題結合自己的心得，可以深入地思考。你認爲是怎麼樣的？人家有人家的依據，你的依據在哪裏？到底哪個的道理對？這可以慢慢辯論。「無我唯諸蘊者」，這是第一個，否定外道的。外道說，你們說沒有我，那麼是哪個流轉生死呢？唯諸蘊，是五蘊在流轉。

「無我者，正遮外道。謂外道執我，臨命終時，能捨此蘊，於受生時，能續餘蘊」，外道認爲有個我在生死流轉，我的命死掉之後，我就捨掉這個身體出去了，受生的時候又找一個新的身體，餘蘊就生起來了。經常有人這麼說：這個房子爛掉了，換個新房子。原來那個身體不要了，找一個新的身體，投生去了。他們認爲有個靈魂。靈魂的概念就是我的概念，民間經常說靈魂什麼的，佛教不認爲有靈魂。佛教跟民間的那些信仰是不一樣的，不要胡扯。我們最害怕相似佛教，把那些民間的或者其他信仰的東西，都攙到佛教裏邊，用佛教的名詞來講外道的話。這是最破壞佛教的，危害性最大的東西。那麼靈魂也好，我也好，這些都是外道，他們的知識淺，不能夠通達真理，只好安立這麼一個東西來解釋一些生命的問題。釋迦牟尼佛智慧圓滿——阿耨多羅三藐三菩提，洞察一切真理，沒有補特伽羅。如果有補特伽羅流轉生死，就永遠不能出三界。爲什麼？有的東西，不能使它沒有，沒有的東西也不能使它生長出來，這是客觀規律。正因爲生死流轉的我是沒有的，所以纔能出生死。出生死，不是說出去之後還有一個我，有個我跑到三界以外，三界在哪

裏？三界之外又在哪裏？你參到這個流轉生死的我是沒有的，當下就停下來了。哪個在流轉？無始以來，沒有哪個在流轉生死，悟到這一點就出生死了。

外道執著，假使沒有我的話，「誰能續蘊，故有我也」，他們的邏輯是，既然流轉生死，這個死了受生，就有這麼一個東西，就是我。假使你說沒有我，此死彼生這個現象，怎麼能夠實現呢？「爲破此執，故言無我」，要破掉外道這個執著，先來一個針鋒相對，先跟你說，沒有我。然後再跟你講道理，爲什麼沒有我。

故論云：內用士夫，此定非有，如色眼等不可得故。註曰。解云：外道執我，名爲士夫，如士夫用也。故論主破言，此定非有。如色等五境是現量知，眼等五根是比量知，汝今執我，非如色、眼等現、比量知，故不可得也。

「故論云：內用士夫，此定非有」，「內用士夫」指我。就對境來說，外是境，內是士夫，就是我。這個士夫，補特伽羅，決定是沒有的。怎麼樣子沒有我呢？這是用一個因明來證明。「如色眼等不可得故」，「色」，可以看得到的，現量可得；「眼」，淨色根，看是看不到的，但是比量可得，如單有水、土、人工，沒有種子不能生芽，由見芽果比知有種子。單有外面的東西、光線等，沒有眼根則不能見，由能見色，從比量而知裏邊一定有眼根。現量、比量可以得到的，就是客觀存在。現在這個我，現量看不到，比量又比不出來，那當然就沒有了。

「解云：外道執我，名爲士夫」，這個話因爲講得比較簡略，一般人不容易了解，圓暉法師把它詳細地發揮一下：外道執著一個我叫作士夫。「如士夫用也」，有士夫的作用，這個就叫我。「故論主破言，此定非有」，所以論主破它，這個是一定沒有的。什麼原因？「如色等五境是現量知，眼等五根是比量知，汝今執我，非如色、眼等現、比量知，故不可得也」。

世界上的事情，只有兩種：一種是現量可得的，色聲香味觸，當下你可以用五官直接去感受、體驗到的；一種是比量可得，雖然我們的五官不能接觸，但是從道理推論可以推出來有這麼一個東西，如眼根。一般的科學的基礎是用五官觀察、實踐來的，有些比較抽象的、高深的東西用五官去觀察不行，只能按道理推。從實踐的基礎，一層一層推上去，推到確實有那個東西，那麼是「比量而知」。世界上客觀存在的東西，只有兩種可能性：一種是現量能夠實踐；一種是比量能夠推出。除了這兩種之外，其他的東西不存在。如果有東西現量不能知，比量也推不出來，那肯定是沒有的東西。

那麼這個我，現量你拿出來看看，什麼東西？拿不出來。比量，你用道理推出一個我來，又推不出來。那這個我不存在，「故不可得也」，這個你執的我，既不同色，現量可知；又不同眼，比量可知，那決定是沒有。這是理證，從道理上證明沒有我。下邊是教證，依釋迦牟尼佛的言教證明沒有我。



世尊亦言：有業有異熟，作者不可得，謂能捨此蘊，及能續餘蘊，唯除法假。註曰。解云：作者，我之異名。衆生生死，由業異熟，非由作者實我也。法假謂何？問也。依此有故彼有，依此生故彼生，廣說緣起。註曰。已上論文。解云：依此無明等有故，彼行等得有；彼無明等生故，彼行等得生。十二緣起，假立於我，名為法假也。

釋迦牟尼佛說過一句話，「有業有異熟」，業是有的，異熟果也是有的，但是這其中的作者那個我是沒有的，造業的我不可得。「謂能捨此蘊，及能續餘蘊」，這個五蘊捨掉了，又能夠投生，繼續再取一個新的五蘊，這樣子一個主宰的我，是不可得。釋迦牟尼已經闡明了這個道理，以佛的教來證明我是沒有的，是教證。但是這個投生的現象是有，捨此蘊、續餘蘊的士夫作者雖然沒有，但是法假是有的。什麼叫法假？下邊有解釋。

「解云：作者，我之異名」，能夠起作用的人，就是我，具有主觀能動性。「衆生生死，由業異熟，非由作者實我也」，衆生的此死生彼，是因為所造的業感的異熟果在推動，並不是有一個真正能起作用的自在的我在裏邊投生，一個實在的我是沒有的。

法假是有的，「法假謂何」，什麼叫法假呢？「依此有故彼有，依此生故彼生，廣說緣起」，這個有了，那個纔有；這個生了，那個纔生。互相地生起，你生它也生；它起你也起。所謂有，一般是從空間的方面來說，有此纔有彼，有彼纔有此，互相依賴，互相存靠。這個生了之後那個生，是從時間上說，這個沒有生，後邊的那個也生不了。最簡單的例子，父親之後纔有孩子，那麼這個是此生故彼生。一切東西都有這樣的互相依賴性。沒有一個真實的東西。「廣說緣起」，這就是緣起，此生故彼生，「依此有故彼有，依此生故彼生」，具體是在十二緣起裏說。

「已上論文」，上面是《俱舍論》的原文，下邊是圓暉法師的解釋。

「解云：依此無明等有故，彼行等得有；彼無明等生故，彼行等得生。十二緣起，假立於我，名為法假也」。什麼叫法假？因為有無明纔有行；因為有行纔有識。「此有故彼有」，如果沒有無明就沒有行；那沒有行也沒有識；沒有識也沒有名色，這就是「依此有故彼有」。無明生了之後行纔能生；行生了之後識纔生出來；識有了之後纔有名色；名色、六處、觸、受，一個一個挨着。這個生了，那個纔能生；那個不生的話，這個也不生，所以這是互相依賴的緣起，這就是十二緣起。以十二緣起立一個假的我，叫法假。這個法假就是流轉的現象，「此生故彼生，此有故彼有」，這樣子投生流轉的現象是有的，但是沒有真正的補特伽羅在裏邊投生，這是佛教肯定的回答。

前面無我的道理說了那麼多，這個道理不是你耳朵聽聽就行的！把你以前思想裏邊相關的概念跟它結合起來，肯定有矛盾，有矛盾要解決，要經過思惟，反復思索纔能夠把這個問題接受下來。如果不經思惟的話，你自己內心裏一套沒有被碰到過，雖然今天聽了無我、無我，真正說話或者做事情的時候，「我」很自然就

跑出來了，因為無始以來，你思想裏邊就是有個「我」的。這個無我道理，聽聞之後沒有思惟的話一定不深入，跟你的原來思想根本不相干，經是經，你是你，各了各的。所以聞慧是不夠的，聞慧不過是了知佛的教授教誡，知道之後，進一步要消化，拿來淨化自己的思想，必須要經過思惟的階段，不思惟的話，永遠觸及不到你的思想根子，永遠改變不了你的思想。所以說學法之後，不經思惟，不經討論，自己悶頭看書，不會有大的進步。我們說打針，可以把葡萄糖等營養、藥品往你身體裏打進去，但是抵抗力畢竟還要你自己生起來的。學佛也一樣的，儘管你錄音帶什麼的，一天到晚塞在耳朵裏聽，但如果不經思惟的話，這個耳朵進，那個耳朵出，留不住的。一定要思惟，道理要自己去摸索，不是人家能夠給你灌進去的。

如理思惟之後，還要法隨法行。如果單是如理思惟，懂了，不做也沒用。要經過思惟，有了聞慧、思慧之後，纔有修慧。修慧是在定中熏陶之後，把它肯定下來。然後在行動上，纔能表現出來，你單單是浮在面上的聞慧，行動上根本起不了作用。思慧也只能夠在自己思想上有一點迹象，境來的時候，還是勝不過去的，無始以來的煩惱兼習氣勝不過的。真正實際行動，就是要鍛鍊，不斷地再再地串習，把它也養成個習慣，這是一個方法。要起作用，一定要經過修慧。比如說不淨觀，儘管看書看得頭頭是道，書一合，馬路上去一看，就不行了，頂不住了。你再思惟想了很多，同時自己的思想也跟它合拍了，認為是這樣子的，但是馬路上去看一看，或者跟你說幾句話，握一握手，就完了。這個沒有力量的。一定要經過定中的熏修，定中把不淨觀修成了，開眼閉眼就像白骨，歷歷分明看到了。然後，這個境界你再遇到的話纔可以抵抗。

但是也要注意，不要自認為修行了一點就保險了，可以到處亂搞。遇到太殊勝的境一般還是過不去的，因為定有深淺，即使你得了定之後，一般凡夫的定，天上殊勝的妙境，還是勝不過。釋迦牟尼在菩提樹下，那個天魔的魔女境界，一般凡夫是頂不過的，只有釋迦牟尼佛的這個禪定纔勝得過。所以我們學法的人一定要提高警惕，隨時隨地戰戰兢兢，防微杜漸，不要放逸。文殊菩薩的寶劍要永遠舉起，遇到什麼情況就要及時砍的。你如果放逸，等到煩惱熾盛了，再去拔寶劍的話來不及了。它已經把你殺掉了，慧命斷了之後，只好三惡道去了。這裏是強調，我們學法，不是書上看看就解決問題的，一定要經過思惟，同時還要經過修練。當然，我們不是一下子就能得定，還需要不斷地串習，什麼叫修？嚴格地說得了定之後纔叫修。聞慧、思慧、修慧，沒有得定之前不能叫修，只能叫聞、思。那麼我們得定之前修行，怎麼修呢？再再地串習是修的因，也能叫廣義的修。那麼這樣看，沒有得定的人，也有希望，不斷地、反復地思惟，再再地串習，雖然跟真正得定的力量比，還是差得遠，但是也可以產生力量。

唯諸蘊者，正立義也。唯有五蘊，更無實我，於此蘊上，假立為我是正道理，非所遮遣。

「唯諸蘊者，正立義也」，你說沒有我，到底什麼東西流轉生死呢？只有五蘊在流轉，是五蘊裏邊緣起的作用，這個現象我們看上去就是投生。依此生彼，這些現象「唯有五蘊，更無實我」。投生現象、生死流轉現象只有五蘊在裏邊起作用，沒有實在的補特伽羅的士夫，或靈魂、神我之類的。「於此蘊上，假立爲我是正道理」，在這個五蘊上邊，假安立一個我，這個我不是真的，因爲它有這個作用就叫它我，是擺上去的、假的法我。「非所遮遣」，這個假安立的我在五蘊上是可以成立的，是正道理，是合法的，不是我們要遮的，但是不能說實在有個我。

所以這裏要區別：外道所執的有個自性的、實在的、不生不滅的靈魂，是沒有的。不管婆羅門教也好，老道也好，其他外道也好，都是執著一個不死的東西。有這個概念的就是外道。如果佛弟子還說靈魂、靈魂的，你就是外道，還沒有進入佛教的門。我們學佛教，第一要知道，補特伽羅無我，要先肯定地把這個我掃掉，先要把這個概念承認下來。掃掉之後，你再把那些道理接受下去，慢慢地，慢慢地，用定中智慧抉擇到無我的真理。這個時候就可以見道，見了道之後再修，得無學道，最起碼要超出三界。大乘的無學道，還可以廣度衆生。

那麼最基本的一個道理是從無我下手。我們佛教的最高原則，再強調一下，就是無我。無我有兩層，一個人無我，一個法無我。而人無我、法無我又是互相交織，不可分割的，不是兩個不相乾的東西。要斷人我，就要斷法我，大乘的空性從人無我下手，但你如果不觸及到法無我，人無我也證不到。就是剛纔《入中論》的那些道理，這個道理固然很深，一時難以掌握，但是這個概念我們要有。

小乘破人我，真正破了人我的決定要破法我，總要觸及到一點，但是這個法我範圍很小。涉及他自己了脫三界的這些法我破掉了，度盡虛空遍法界的一切衆生所需要的那些法無我没有觸及到，那就叫二乘。如果你把一切法有自性的道理全部破掉了，那就是大乘的法無我。所以不要從破人我、破法我這個定理上去判斷二乘、大乘，要從有沒有發菩提心的這個界限來看大乘、二乘。發了菩提心，修菩薩行的，大乘；沒有發菩提心的，沒有修菩薩行的，就算你空性證得再深，二乘。《法華經》說的，真正證了阿羅漢的，沒有不回小向大的，因爲他法空道理已經知道一點了，他再破下去，就可以破完的。假使你認爲，你是破了人我，法我不要破的，這個夠了，那你阿羅漢還沒有證到，是增上慢者。這些都是《法華經》的道理。這兩者關係非常要緊，我們是學大乘行者，在學《俱舍》的時候，就要知道前面的路，不是眼睛看了腳下一塊就算了。我們的目標，是要通達一切法無我的道理的，但是下手，要從破人我下手，這是必然的規律。

下面有幾個問題說一下。投生的時候，懷胎之後再入胎的，就是奪胎，這是特殊情況。在入胎、住胎、出胎的過程中，自己沒有入胎，住胎也是其他的人代，當要降生的時候，奪了人家那個胎，他從那個胎裏出來。這是很特殊的個別情況，這是有的。

從無色界到欲界有沒有中有？怎麼投生？他在哪裏死的，就哪裏降生。他假使欲界得了無色定，死了投生無色界，沒有中有，哪個地方死去，哪個地方就生無色界。無色界沒有處所，所以用不着來去。他從無色界死去時，還在那裏出現中有，它不要來去的。投天，是天的中有；投人，是人的中有，中有的樣子就是它將投生的那個趣的樣子。

所謂不定業是感果不感果不一定。一定的因緣之下感果，某些因緣之下不感果。不定業等到它因緣成熟了，要感果的時候，這個業就已經定下來了。

有些問題前面講過，大家討論的時候要深刻一點。昨天我收到一封信，是上海兩個居士寄來的，他們是有工作的，都是住在單位裏邊，兩個人討論。他們說討論的收穫極大，比一個人看，或只是聽，效果要好得多。反正，討論的甜頭他們嘗到了，他們兩個一碰到就是說不完的話，主要都是針對如何來應用佛法，這纔是真正討論。我們這裏討論的內容總是不生動，有些人不感興趣，甚至不想討論。我們這裏學校出來的人不少，學校裏討論的方式、討論的題材都可以套用到《俱舍》中來。

當然，重要的是，如何結合書上的理論淨化自己的身口意三業，這纔是真正的收效。單是嘴上能說一套，只達到一半，要在行持上完全落實了，那就是真正的效果收到了。行持上落實，主要還是淨化自己的心。身口意三業，以意為主，意決定身語業，意淨化了之後，身語決定也跟着淨，意不淨化，身語再裝模作樣的，也沒有用。表面上看很威儀，但是內心是腐爛的。以前有一個比喻：有的果子最好的，外邊又好看，裏邊又好吃，像香蕉、蘋果之類的，這是頭等；有的是外相不好看，但裏邊還是很好吃，這是二等，也好；有的是外相既不好，剖開來也不好，三等，沒有用的。最壞的是外相很好，裏邊却是爛的，最有欺騙性，有危害性。如果內外都腐爛的，人家看你這個樣子就不對頭，不會跟你學的。外面裝模作樣，做得很威儀，就會有人跟你學，裏邊却是一塌糊塗，那纔是自害害人。所以我們認為，做第一等最好；第二等的人也可以；要不然的話，就做第三等；但千萬別做第四等，外面裝模作樣，裏邊却腐爛的，實在是害人不淺。

煩惱業所爲，由中有相續者，釋難也。既無實我，應許諸蘊即能從此轉趣餘世，中有入胎，爲遮此難，故有斯頌。蘊剎那滅，不可從此轉趣餘世，但由數習煩惱業力，令中有蘊相續入胎。

前面，我們講到「無我唯諸蘊，煩惱業所爲」，起了煩惱造業，造業要感果，就感投生。中間還有一個問題：既然蘊是剎那滅的（有部主張五蘊是剎那滅的），纔生就滅掉了，如何能夠轉世呢？還沒有投生之前已經滅掉了。外道執著一個不生不滅的我，精神不滅，靈魂之類的東西，這個東西纔能從這一世投到下一世。你們說五蘊由煩惱業的因緣而投生，但是五蘊剎那滅的，它怎麼能從這一世跑到那一世去呢？這是一個問題。

入胎如燈焰，如引次第增者，正明相續也。譬如燈焰雖剎那滅，而能相續轉趣餘世，諸蘊亦然，名轉無失。故雖無我，但由惑業以爲因故，諸蘊相續入胎義成。如業所引，令胎中蘊次第轉增。次第增者，謂從羯羅藍，乃至鉢羅奢佉，名次第轉增也。

「入胎如燈焰」，中有入胎就像燈焰一樣。燈焰，燈芯把油滴從燈盤裏吸上來，點了火之後，油化爲火焰，這個火焰一燒就滅掉了，一滴油一下子化成火就沒有了。但是這滴油的火還沒有滅之前，第二滴油又吸上來，把第二滴油點燃了，它又是一亮，在還沒熄之前，第三滴油上來了，這樣子前面不斷地消滅，後頭不斷地生起來。我們看來，這個燈焰似乎是不動的，可以維持下去一直到油燒完。它可以不斷，因爲相續所以不斷。投生也是一樣，五蘊雖然剎那生滅，但是因爲業報的關係，前後相似相續。前面雖然滅掉了，後邊又生起來了。中陰身就是這樣子入胎，完全可能的。燈焰剎那生滅，但是燈焰可以從這裏到那裏不中斷。中陰身一樣，雖然五蘊剎那生滅，但是它可以連續地從一地方死去到那地方投生，相似相續不斷，中間不會斷掉，而不需要外道所說的那個不生不滅的靈魂之類的我，投生的中間不需要有個外道所說的我。

「如引次第增」，「引」是引業。我們造的業分兩種：引業、滿業。引業決定我們在五趣中投哪一趣。假使造了人的引業，決定投入人趣；造狗的引業，決定狗趣。哪一趣肯定之後，在這一趣裏邊受哪些苦樂報，是滿業決定的。滿業好的，這個人又健康又長壽，長得又好，又是聰明，又是地位高，財富大，有權力。假使滿業差的，雖然生到人間，又殘缺又愚蠢，又貧困，又沒有權力，受人欺侮，乃至於短命。

「正明相續也」，相似相續的一些情境，如何具體地表現出來？入胎之後怎麼樣子發展？怎麼樣子相似相續？

「譬如燈焰雖剎那滅，而能相續轉趣餘世，諸蘊亦然，名轉無失」，這個還是根據前面的說下去，燈焰雖然是剎那生滅，但是燈焰可以維持下去，相似相續，從這一時到那一時，從這一方到那一方。五蘊也一樣，相似相續就可以轉過去了。所以說，雖然沒有我，因爲起煩惱造了業，成爲一個因，推動五蘊流轉，剎那相續地引果，入胎，這個也可以成立。

根據你所造的業，引到那一個趣裏入胎。「令胎中蘊次第轉增」，入了胎之後，這個引業還在起作用，在胎裏邊不斷地增長。什麼叫「次第轉增」？「謂從羯羅藍，乃至鉢羅奢佉，名次第轉增也」，一層一層地發展，羯羅藍是一個凝滑，父精母血，加這個投生的識，三和合，這是第一個階段，後來是額部曇等。

相續由惑業，更趣於餘世者，明三有輪轉也。謂次第增，乃至命終，現蘊相續，於現在世，復起惑業，以此爲因，更趣於餘世。故有輪無初

者，明無始也。如是惑業，爲因故生，生復爲因，起於惑業，從此惑業，更復有生，故知有輪旋環無始。

「相續由惑業，更趣於餘世者」，入了胎之後慢慢地增，胎裏邊五位，羯羅藍、額部曇、閉尸、健南、鉢羅奢佉，六根完整了。然後出胎，出胎又是五位，嬰孩、少年、青年、壯年、老年，這五個階段。因爲造業的關係，之後又死掉，死掉又投生，這是三有輪轉的情況。

什麼叫「次第增」？「乃至命終，現蘊相續」，從入胎起一直到命終，這個五蘊不斷地相似相續地變化。照現在的說法，它的細胞不斷地在分裂、變化，從小孩子很嫩的樣子，到最後脆弱衰老的樣子。但是這個人相續沒有斷掉，不是小孩子不見了，那個老人突然出現了。雖然從小孩子變到老人，樣子完全不一樣，但是中間沒有斷掉，五蘊相似相續。「於現在世」，乃至命終，中間不斷相續的五蘊，還有煩惱，又造業，感到將來投生的地方去。所以說「有輪無初」，這個流轉生死跟一個輪一樣沒有一個頭。

那麼，拿到手裏邊一個輪子，你說哪裏是頭呢？我們流轉生死，也沒有一個頭。世間上的人，有一個虛妄的分別心，對事物都要分別它從哪裏來的？哪裏是一個開頭？人是哪裏來的？猿猴進化來的。猿猴又是哪裏來的？其他動物進化來的。其他動物又是哪裏來的？……推到後來，推到單細胞，這個單細胞的生命從哪裏來的？生命起源之謎，沒有辦法，這個問題到此爲止，解決不了。

流轉生死也是如此，沒有一個頭。「故有輪無初者，明無始也。如是惑業，爲因故生，生復爲因，起於惑業」，生了之後又造業，造業之後又感果，感了果之後又造業，造業又要投生，哪裏有個頭呢？沒有一個頭。「故知有輪旋環無始」，這個不是詭辯，等你真正把空性道理通達之後，知道確實是那麼個事情，你要從虛妄分別裏找個頭是不可能的。中觀就是不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出，八個不。一切法沒有自性，根本就談不上來出、生滅、一異、大小。

又論文明次第增義，引經頌曰：最初羯刺藍此云凝滑，亦云和合，次生額部曇此云胞，從此生閉尸此云血肉也，閉尸生健南此云堅肉，次鉢羅奢佉此云支節，後髮毛爪等，及色根形相，漸次而轉增。髮毛等，總是第五位，此上是胎內五位也。

「又論文明次第增義，引經頌曰」，怎麼次第增呢？經上有頌，引下來講述胎內的次第增。「最初羯刺藍」，羯刺藍是凝滑，也是和合，是父精母血和合成一點凝滑的東西。「次生額部曇，此云胞」，慢慢地發育了，成了一個胞。「從此生閉尸」，不是單一個胞，是有血有肉的一塊。「閉尸生健南」，健南是軟趴趴的肉，已經有點堅硬。次是「鉢羅奢佉」，鉢羅奢佉這一位要長一點時間，五官在這個時候分別出來了。「後髮毛爪等，及色根形相，漸次而轉增」，後面毛髮、爪子乃至

五根，眼、耳、鼻、舌、身。身開始有了，眼睛、耳朵、鼻子、舌頭，這些一起慢慢生長、發育，長毛髮、長五根，時間都在鉢羅奢佉這一位。鉢羅奢佉長成出胎，出胎就是嬰孩了。

從此大文第八，明十二緣起。第一，廣明十二緣起，第二，略攝喻顯。就第一廣明十二緣起中：一、總辨，二、別明。就總辨中，又分六段：一、總判支位，二、別顯體性，三、明本說意，四、以略攝廣，五、遣通疑難，六、會釋經文。且初第一，總判支位者，論云：如是蘊相續，說三生為位。頌曰：

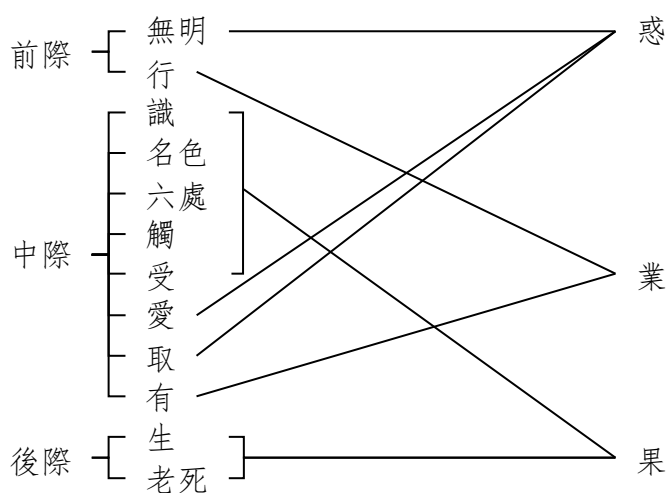
如是諸緣起 十二支三際 前後際各二 中八據圓滿

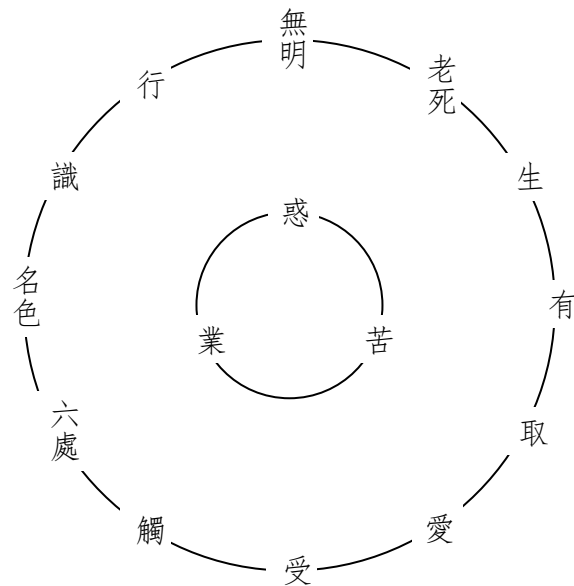
釋曰：前兩句標名、列數，下兩句依世立支。

「從此大文第八，明十二緣起」，從煩惱造業到入胎，又造業又死又入胎，到底是怎麼回事？在佛教裏邊緣起是怎麼回事呢？「第一，廣明十二緣起，第二，略攝喻顯」，先詳細說明，第二攝攏來，用比喻來顯出它的道理。第一個，「廣明十二緣起中：一、總辨，二、別明。就總辨中，又分六段，一、總判支位，二、別顯體性，三、明本說意，四、以略攝廣，五、遣通疑難，六、會釋經文」。

「且初第一，總判支位者」，十二緣起有幾個支分？幾個位？「論云：如是蘊相續，說三生為位」，五蘊相續，從三生來說是前生、現生、來生。有部的以三際（三生）解釋十二緣起。

〔表三 - 四：三際十二支緣起〕





緣起是佛經裏到處出現的，每一個部派有他不同的解釋，這是有部的解釋。

「如是諸緣起，十二支三際，前後際各二，中八據圓滿」，緣起總的分成十二支。這十二支從時間上說分三世，三際就是三世。「前後際各二」，前生、後生各佔兩支。中間「據圓滿」來說八支，假使不圓滿不一定八支。我們看前面兩個表。

「三際」——前際、中際、後際。前際兩支：無明支、行支；後際也是兩支：生支、老死支；中間八支：識、名色、六處、觸、受、愛、取、有。中間八支是據圓滿的來說的，欲界胎生，由識投生的羯羅藍慢慢地長到名色，一直到六處，六根完整了，鉢羅奢佉出胎。如果是化生，識、名色都不要了，六根一下就完整了。如果中天，胎裏邊死掉，只有識、名色、六處三支，後邊的觸、受、愛、取、有等都沒有了。所以，據圓滿的欲界胎生來說有八支，也可能不到八支，化生不要八支，中天的，胎裏死掉，也不到八支。

「釋曰：前兩句標名、列數，下兩句依世立支」，前兩句，把名字標出來，緣起幾支呢？十二支。一共有幾世來說呢？三際來說。前後際兩支，中間據圓滿的說有八支。

十二支者，一無明，二行，三識，四名色，五六處，六觸，七受，八愛，九取，十有，十一生，十二老死。言三際者：一、前際，即是過去，二、後際，即是未來也，三、中際，謂現在世也。前後際各二者，謂前後際各立二支。無明、行在前際，生、老死在後際。

此十二支，哪十二支？無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。「言三際者」，一是前際，過去世，二是後際，未來世，三是中際，現在世。一個生命，前輩子投生到現輩子，現輩子死掉投生到後輩子，從連續的三世來說，前中後三際。



「前後際各二者」，前際、後際各安立二支。無明、行，前際；生、老死，後際。

中八據圓滿者，此明中際立八支也。除前後際，所餘八支，在現在世。據圓滿者，中際八支非諸有情皆悉具有。今言八者，據圓滿說。歷八支位，名為圓滿；若中天者，不具八支，有歷二支等，謂胎內死等也。又此八支，據欲界說，非色、無色。謂色界中，無名色支，以彼化生，諸根頓具故。若無色界，無名色及六處支，以無色故。故大緣起經說具有故，彼說，佛告阿難，識若不入胎，名色得廣大增長不？不也，世尊。乃至廣說。解云：此經既云入胎方有名色等增長，明知八支據欲界說，以色界不入胎故。

「中八據圓滿者」，中際立有八支，都「在現在世」。現在世八支是據圓滿的來說的。「中際八支非諸有情皆悉具有」，不是一切有情都要滿八支的。「今言八者，據圓滿說。歷八支位，名為圓滿」，最圓滿的有八支，八個支分都經過的叫圓滿。假使「中天」的，胎內死的，六根還沒長全就死掉了。墮胎，打下來一塊軟的肉，識和名色兩支，還沒有成硬塊的只有兩支。

「又此八支，據欲界說，非色、無色。謂色界中，無名色支」，這個八支是欲界裏邊說的。色界化生，不要經過住胎，不要名色支，他一出生六根已經完具。無色界名色、六處都沒有，沒有身體。以色界、無色界或者是欲界的中天來說都不到八支。

「大緣起經說具有故，彼說，佛告阿難，識若不入胎」，《大緣起經》講緣起，是從欲界具足八支的情況來說的。佛告阿難，識假使不入胎，「名色得廣大增長否」，名色能不能長大？那是不可能的。「不也，世尊。乃至廣說」。「解云：此經既云入胎方有名色等增長，明知八支據欲界說」，因為胎生只在欲界，色界、無色界是沒有的，「色界不入胎故」。所以，《大緣起經》裏邊的這一段文是據欲界的具足八支圓滿的情況來說的。

有時但說二分緣起，一前際攝，二後際攝，謂無明乃至受支，此七支前際攝；若愛乃至老死，此五支後際攝。前後因果，二分攝故。前因果者，謂無明行為因，識等五為果也；後因果者，謂愛取有為因，生老死為果。此約因果，分為二際。

「有時但說二分緣起」，前面是從三際來說，前際、後際、中際。十二支有時候也可以兩際來說，前際與後際，前一輩、後一輩子，挨着的兩世。那麼這個怎麼分呢？「謂無明乃至受支」，這七支是前際，假使愛至老死這五支是後際，前際是因，後際是果。這兩際是兩分因果。

「前因果者，謂無明行爲因，識等五爲果也；後因果者，謂愛取有爲因，生老死爲果。此約因果，分爲二際」，無明、行、識、名色、六處、觸乃至受，這個屬於前際；愛、取、有、生、老死這五支屬於後際。前後是兩重因果，前面的因果：無明、行是因，識等五爲果。後際裏邊又是一重因果。愛是煩惱，取也是煩惱，有是造業，煩惱造了業就感到生、老死。

用這個前後兩際、兩重因果來說也可以，說三際因果也可以，反正是佛說的話就可以，根據我們的需要來解釋，但是原則性不能動的，不能亂來。佛經的註解是有一定的，不是隨便什麼解都可以的，但是你智慧大的可以從多方面說。初地菩薩百法明門，一個法有一百個解釋，都是合理的、不錯的，二地菩薩一千個解釋，但是我們不能亂解釋。《俱舍》主要講三際的因果，兩際也可以。

從此第二，別顯體性。論云：無明等支，何法爲體，頌曰：

宿惑位無明 宿諸業名行 識正結生蘊 六處前名色  
從生眼等根 三和前六處 於三受因異 未了知名觸  
在姪愛前受 貪資具姪愛 爲得諸境界 遍馳求名取  
有謂正能造 牽當有果業 結當有名生 至當受老死

「從此第二，別顯體性」，十二支每一支的體性如何？「論云：無明等支，何法爲體」，「無明等」，「等」後面的十一支，以哪一個法爲體？

「宿惑位無明」，無明是過去的煩惱，總的來說叫無明。「宿諸業名行」，過去造的業，總括一個名字叫行。

「識正結生蘊」，正在投生這一剎那的五蘊叫識。「六處前名色」，在六處還沒長之前的這個階段叫名色，名是精神，色是物質，就是精神物質這麼一團。

「從生眼等根」，六處以後開始生出眼、耳、鼻、舌、身五根。「三和前六處」，五根生起來了，還沒有接觸外境，還沒有生觸的時候，這個階段叫六處。

「於三受因異，未了知名觸」，苦、樂、捨三個受，這三個受的因不同，這是觸。觸是受因，爲什麼要受苦，爲什麼能感快樂，這個因他不知道。他只知道碰到火是痛的，吃到糖是甜的。但是這個甜是爲什麼原因來的？他不知道，這個時候很幼稚。這個時候叫觸。

「在姪愛前受」，等到你能夠分別，這是糖，吃了甜的，自己知道手去拿糖，這個時候懂事了，叫受。但是年齡還不大，男女之貪還沒有生起來。

「貪資具姪愛」，不但是有男女貪，對一切的受用的東西也貪著，這個時候叫愛。

「爲得諸境界，遍馳求名取」，那些五欲的境到處去追求，爲得到這個境界想盡辦法，貪心力量強了，這個階段叫取，都是煩惱。

「有謂正能造，牽當有果業」，正在造能夠感後來的果的業，正在造的時候叫有，那就是業。

「結當有名生」，下一輩子結生的時候，相當於現在的識，那叫生。

「至當受老死」，將來的受支、愛支、取支、有支等等都包在老死支裏邊，這是後際。中間講得廣，前後兩際講得略一點。

釋曰：宿惑位無明者，謂過去生，起煩惱時，名宿惑位；此位五蘊，至今果熟，總名無明。既是五蘊，獨標無明者，論云：彼與無明，俱時行故，由無明力，彼現行故，如說王行，非無導從，王但勝故，總謂王行。解云：彼者，彼宿惑位五蘊也。

「釋曰：宿惑位無明者，謂過去生，起煩惱時，名宿惑位」，過去起煩惱的時候，這個階段叫宿惑位。「此位五蘊，至今果熟，總名無明」，宿惑位的五蘊，到現在這個果成熟了，回憶過去起煩惱的時候，那時候的五蘊統統叫無明。無明這一支並不單是煩惱，還有其他的五蘊，但是無明的力量特別強，就把這一支的五蘊叫無明。總的一句話就是過去的煩惱。

「既是五蘊，獨標無明者」，既然它是五蘊，還有很多的色、受、想、行、識，無明不過是行蘊裏邊心所法之一，怎麼叫無明呢？

《俱舍論》說：「彼與無明，俱時行故，由無明力，彼現行故，如說王行，非無導從，王但勝故，總謂王行。」既然是五蘊，色、受、想、行、識，它們是跟無明一起走的，由無明的力量它們纔生起來的，怎麼只說一個無明呢？《俱舍》打個比喻，國王出行的時候並不是國王一個人走，他有很多隨從的人員，有警衛、護士、醫生、大臣，有各式各樣的專業人員都跟他一起走。但是總的說是國王到了，那些人略而不說。為什麼呢？「王但勝故」，王是最殊勝的。報紙上也說什麼國家的總統到了，他是一個人來的？當然是一大批。但是報導的時候，標題總是說某總統到了，隨從人員祇附帶提一下。所以說雖然是無明，並不是說沒有其他的五蘊，因為無明的力量強，所以標無明為名字。

「解云：彼者，彼宿惑位五蘊也」，這個彼代表宿惑位那個時候的五蘊。這是強調那個宿惑位的時候雖然叫無明，還有其他的五蘊。總的來說，有部的解釋這十二支全部是五蘊，哪一個力量強就安什麼名字。第一個，過去起煩惱的時候，無明的力量很強，這個無明代替總的煩惱，過去世煩惱都叫無明，其他的五蘊就隱下去了，只標一個無明。

宿諸業名行者，謂宿生中，起諸業位，此位五蘊，總名為業，業名為行，造作義故。此十二支，皆有位字，故初句位言，流至生老死。

第二支，「宿諸業名行」，在過去世造的業，總的來說都叫行。「此位五蘊，總名為業，業名為行，造作義故」，行，就是造作，行動了，就有業。「此十二支，皆有位字，故初句位言，流至生老死」，這個頌裏邊因為要節約字，「宿惑位無明」，從第二支乃至老死支，這個「位」字都是有的，省略掉了。

識正結生蘊者，若於母胎等正結生時，一剎那位五蘊，名識，受生識強，故別標識。

「識正結生蘊」，識這一支，是正在結生的那個時候的五蘊。

「於母胎等正結生時，一剎那位五蘊，名識，受生識強，故別標識」，受生的時候，或者看到父母起貪心或者起瞋心，或者染著這個生處，都是識的力量強，所以投生的時候叫識。這個識有多長時間？就是父精母血和合的一剎那。過了這一剎那，第二剎那叫名色。所以投生的時候只有一剎那，這一剎那就是四有輪轉的生有。受生的時候，識的力量最強，所以這一剎那的五蘊叫識。

六處前名色者，從結生後，六處生前，中間諸位，所有五蘊，總稱名色。中間諸位者，即是胎中，從羯羅藍至鉢羅奢佉五位也。論云：此中應說四處生前，而言六者，據滿立故。四處除身意也。

「六處前名色」，結生以後，六處五官還沒有生出來，眼、耳、鼻、舌、身還分不出的時候，中間所有的五蘊都叫名色。

「中間諸位者，即是胎中，從羯羅藍至鉢羅奢佉」，鉢羅奢佉五根具足就是六處，名色就是羯羅藍之後，頰部曇、閉尸、健南、鉢羅奢佉這中間諸位所有五蘊叫名色。鉢羅奢佉很長，從四支形相初顯一直到六根全，都是鉢羅奢佉<sup>①</sup>。在六根沒有全之前，雖然有鉢羅奢佉，可以包括在名色裏邊，因為名色是總的精神、物質的混合體。名是精神，色是物質。從十二支裏邊說從羯羅藍一直到鉢羅奢佉六根沒有全之前可以叫名色。六根全了之後是六處。

「論云：此中應說四處生前，而言六者，據滿立故」，說六處生之前，這是總的說，嚴格說應是四處生之前，因為身根意根早就有了，一投胎這塊肉是身根，投胎的識是意根，眼、耳、鼻、舌這四根是慢慢長出來的。

從生眼等根，三和前六處者，此是鉢羅奢佉，此位通多念也。從名色後三和已前生眼等根，此位五蘊，說名六處。六處創圓，根相顯故，但標六處。

「從生眼等根，三和前六處者，此是鉢羅奢佉，此位通多念也」，這個位是比較長的，從名色以後三和合以前。什麼叫三和合？根、識、境三個和合產生觸，觸之後產生受。從名色以後還沒有接觸環境之前，這個時候生的眼等根是有了，還沒有境，沒有三和合。這時候的五蘊叫六處。

「六處創圓，根相顯故，但標六處」，創圓，眼、耳、鼻、舌慢慢長成了，六根圓滿。六根的相比較顯現，這個時候的五蘊叫六處。

<sup>①</sup> 《瑜伽師地論》卷二：「即此肉搏增長，支分相現，名鉢羅奢佉。」

於三受因異，未了知名觸者，三受因者，謂三受境，境名為因，能生受也。謂出胎後，三兩歲來，根境識三，能有對觸，此位五蘊，總名為觸，觸相顯故，故標觸名。於三受境，未能了知，故未名受。

「於三受因異，未了知名觸」，三受因，三受的境，我們的受是根據境來的。「境名為因，能生受也」，有了境，能感各式各樣的受，碰到火感到燒痛，吃了糖感到甜，因為境而產生苦受或者樂受。境是受的因，受的苦樂是因境而來的。冬天烤火感到很舒服，那個樂受是因為有火，沒有火的話舒服從哪裏來呢？夏天曬太陽又熱得熬不住，那個苦受是從太陽的熱度來的。所以說，境是產生受的因。但是小孩子還很幼稚，對三受的境未能了知，故名為觸。這時他碰到火知道痛，冬天曬了太陽知道舒服。但是為什麼舒服？他不知道，這個境他不了解，受因不知道。這個很幼稚的階段叫觸，受的因還不了解。

「謂出胎後，三兩歲來，根境識三，能有觸對」，在胎裏邊有六根，但是不對境的。出了胎之後，兩三歲左右很幼稚，他已經碰到環境，根境識已經生起，觸對能夠生起來了，觸的相顯，這個時候的五蘊叫觸。根境識能夠三和合，有這個觸的作用，能感到這個受的因他不了知，是比較幼稚的階段。

在姪愛前受者，謂五六歲已去，十四十五已來，已了三受因差別之相，未起姪貪，此位五蘊總名為受，受用勝故，故別標受名。

「在姪愛前受」，五六歲以後，十四、五歲以前，知道這個東西能產生樂受，那個東西產生苦受，了知三受因差別，但是姪貪還沒有起，這時候的五蘊叫受。

「此位五蘊，總名為受，受用勝故，故別標受名」，受的作用殊勝，特別標一個受的名字。十四五歲，這是指印度當時人的情況，世親菩薩是印度人，印度人發育得早一點，我們北方的人發育年齡要拖後一點。現在末法時期衆生壽命短，跟壽命長的時候來說，又得要調整一下。也有十四、五歲之前，小孩子姪欲心生起的，稍微要提前一點。一般十四歲、十五歲以前，了知三受因差別，未起姪愛。

貪資具姪愛者，十五已去，貪妙資具，姪愛現行，未廣追求，此位五蘊總名為愛，愛用勝故，別標愛名。

「貪資具姪愛」，十五歲以後，「貪妙資具，姪愛現行」，不但是對男女姪愛貪著，對好的用具，如手錶、照相機等，什麼都要求。這個時候他的知識面廣了，追求心也大了。但是雖然貪的妙資具、姪愛現前，還沒有廣追求，拿得到的就要，拿不到的也沒有辦法，這個時候愛的作用勝，把整個的五蘊「別標愛名」。

為得諸境界，遍馳求名取者，取謂貪也，年既長大，貪五欲境，四方馳求，不憚勞倦。此位五蘊，總名為取，以取勝故，標以取名。愛、取別者，初起名愛，相續轉盛，別立取名，相續取境，轉堅猛故。

「爲得諸境界，遍馳求名取」，年齡再大一點，他追求不到不罷休，得不到的東西他要想盡辦法，乃至沒有錢的話，他偷也要偷，搶也要搶，殺人放火都不管，這個時候叫取。他爲了要求到那個境界，到處去求，「年既長大，貪五欲境，四方馳求，不憚勞倦」，爲了要滿足自己的願望，什麼辛苦也不怕，這個時候的五蘊叫取，取就是貪，是厲害的貪。「以取勝故」，這個取的作用殊勝，特別強，故「標以取名」。

「愛、取別者，初起名愛，相續轉盛，別立取名」，既然愛和取都貪姪欲資具，差別在哪裏呢？是程度的不同。初起來的時候，力量不太強的時候叫愛。相續轉增，不斷的發展，越來越厲害叫取。「相續取境，轉堅猛故」，持續的取境，越來越堅固猛利。愛的時候也取，取不到就放下了。到取的階段他放不下，執著那裏，得不到不罷休，到處想辦法去追求。既然有愛取當然造業。

有謂正能造，牽當有果業者，因馳求故，積集能牽當有果業，此位五蘊總名爲有。業名爲有，有當果故，以業勝故，標以有名。

「有謂正能造，牽當有果業者」，有支是造業。「因馳求故，積集能牽當有果業」，既然去追求，那就造不少的業。有些追求財的，殺人放火也幹，造很大的業。這個業要感將來的果報的，這個時候的五蘊總安一個名字叫有。「有當果故」，業能感果的，要有將來的果，這個業就是有。以業的作用勝，所以這個時候的五蘊叫有。

結當有名生者，從此捨命，正結當有，此位五蘊總立生名。當來生支，即如今識，當來生顯，立以生名，現在識強，當體受稱。

「結當有名生」，既然造了業要感果，就要投生。將來結生的時候叫生。「從此捨命」，這樣子追求之後死掉了，有的人是死於非命的，殺人放火取了財，享受了一點點，就給抓起來槍斃了，捨命之後要去投生。「正結當有，此位五蘊總立生名」，正在投生的那一剎那，這個時候五蘊叫生。「當來生支，即如今識」，下一輩子的生這一支就是現在的中際的識支。爲什麼一個叫識，一個叫生呢？「當來生顯，立以生名，現在識強，當體受稱」，當來的受生的意義比較明顯一點，當來結生叫生。今生投生的時候識的力量強，當體就是識，所以安個識的名字，內容是一樣的。

至當受老死者，於當來世，受生已後，有名色支，次生六處支，次生觸支，次生受支。此之四位所有五蘊，總名老死。如是老死，即如今世名色、六處、觸、受四支，從生支後，老死相顯，標老死名。

「至當受老死」，既然於當來世受生，這個受生就是識支。以後有名色支，名色之後有六處，再觸支、受支，這四位所有的五蘊都叫老死，把名色一直到受略成

一支叫老死支。「如是老死，即如今世名色、六處、觸、受四支」，後際的老死支相當於中際的這名色、六處、觸、受四支，所以前後都可以對比，中際是圓滿的說，前後是略的說。

「從生支後，老死相顯，標老死名」，從生之後就開始老死。老死，不一定頭髮白纔是老，慢慢趨向變異的都是老。生住異滅，生下來實際沒有住的，馬上就異了，異就是老死。小孩子生下來，今天跟昨天比一比，今天比昨天就老了，當然我們眼睛看不出來，但你分析一下，他的細胞又老了一點了，一天一天老，一年更看得出，一年要老一點，到了長大了之後，一看很明顯的，小孩子那個嫩嫩的樣子沒有了，皮膚什麼都已經是粗的了。不斷地在成長，只好不斷地變老。最後現出白頭髮了，衰敗的樣子出來了。實際上這個老死刹那刹那都在發生，新的細胞生，舊的細胞死，但是我們的肉眼僅看到在往前發展，一直到最後的一期終了，真正死掉了，那是一期命終的老死。如是老死，即是今世生支以後，老死相顯，標名老死。為什麼老死合在一起？因為有的人不一定老了纔死，中天、年紀輕死的也不少。所以老死合在一起，這有特別的意義。

論云：又緣起支，差別有四：一者刹那，二者連縛，三者分位，四者遠續。

《俱舍論》裏邊又說，緣起支的解釋，一般有四種：第一是刹那緣起；第二是連縛緣起；第三是分位緣起；第四種是遠續緣起。

云何刹那？謂刹那頃，由貪行殺，具十二支。癡謂無明，思即是行。通大地思，貪必有也。於諸境事，了別名識。貪起有識，了境者也。識俱三蘊，總稱名色。註曰。言三蘊者，色想行三，此之三蘊與識俱起。想蘊取全，色蘊少分，除五根及表、無表色，以別立支故，取餘色蘊，即扶根四境是也。行蘊亦取少分，除無明、思、觸、受、貪，及無慚、無愧、惛沉、掉舉，並生、異、滅，以別立支故，取餘行蘊，即作意等是也。

什麼叫刹那緣起？一刹那裏邊可以有十二支緣起。舉例：「由貪行殺」，假使貪心起殺的，就是殺雞、殺鴨子，貪它的肉，貪它的皮毛，把它殺掉，吃它的肉，用它的皮。行殺的時候有十二支。

這時候的癡就是無明支。他當然有癡，聰明的話就不會殺生，癡就是無明。

造作的那個思心所是行，「通大地思，貪必有也」，思是大地法，凡是起心必有它。貪心起的時候，必定有跟它同時生起的思心所。

「於諸境事，了別名識」，對那些事情能夠了別：這是雞，這是鴨子，這是刀，要把它殺掉。這個了別的是識。貪是心所法，貪起的時候心王、心所同時生起的，心王就是識。

「識俱三蘊，總稱名色」，跟識一起起來的三個蘊：色、想、行，都叫名色。想蘊、行蘊是名，色蘊是物質，是色。「此之三蘊與識俱起」，這個色蘊、想蘊、行蘊，是跟識同時生起的。

「想蘊取全」，這個時候的想蘊，把外境放在心裏來取相，這個取相的心所叫想。

「色蘊」是一部分，要把五根、表色、無表色除開。因為五根屬於六處，表、無表色也有其他支涵蓋的，取五根、表、無表色以外的色蘊，具體說就是浮塵根，以及聲、香、味、觸這四個境。

「行蘊」也是少分的。不是全部的行蘊都生起來的。跟它相應的行蘊，除掉無明、思、觸、受、貪下邊要立支的，無慚、無愧、昏沉、掉舉、生、住、異、滅等，其餘的行蘊，作意等等，心所法裏邊餘下的那些，還有不相應行，都包在裏邊。

住名色根，說為六處。眼等五根，住名色故，說此五根，以為六處，雖然是五，六處攝故，說名六處也。六處對餘和合有為觸。六處即是根，對餘境識，三和有觸。領觸名受。貪相應受。貪即是愛。即行殺時，本貪心也。與此相應諸纏名取。謂無慚、無愧、昏沉、掉舉，名為諸纏，與貪相應也。所起身語二業名有。謂行殺時，起身語二業，名為有支也。如是諸法，起位名生，熟變名老，滅壞名死。此是三相，熟變是異相。

「眼等五根，住名色故」，眼等五根是名色裏發展出來的，住在名色裏邊，此五根以為六處。「雖然是五，六處所攝」，雖然它只有五個，但是屬於六處攝的，所以說眼等五根叫六處。名色是總的，根是別的。這個根是依了名色住的，叫住名色根。實際上是五根，但是總的來說是六處，安立了六處支。

「六處對餘和合有為觸」，六處就是根，對餘的識、境三和合，這就是觸。「領觸名受」，領納那個觸的叫受。就是貪心相應的那個，受心所。貪本身是十二支的愛支，行殺時候的貪心，貪它的肉或者貪它的什麼。

「與此相應諸纏名取」，跟貪相應的其他的煩惱都叫取，無慚、無愧、昏沉、掉舉等等，與貪相應的這些煩惱都叫取。前面名色所包含的行蘊裏邊，要把無慚、無愧、昏沉、掉舉都去掉，因為已經安在取支裏邊了。

「所起身語二業名有」，正起殺的時候，身業、語業叫有，所以前面把色法裏邊的表、無表色除掉，行殺的業包在有支裏邊，「謂行殺時，起身語二業，名為有支也」。

「如是諸法，起位名生」，這些法，它正生起的時候是生，變異的時候叫老，壞滅的時候叫死，五蘊裏邊的生、異、滅，生是生支，變化滅壞叫老死支，所以前面行蘊裏邊要把生、異、滅除掉，只立生、老死兩支。一剎那行殺的時候十二支都具足，叫剎那緣起。



復有說者，剎那、連縛，如品類足，俱遍有爲。十二支位所有五蘊，皆分位攝。即此懸遠相續無始，說名遠續。已上論文。

《俱舍論》的另外一個說法，連縛緣起、剎那緣起，按《品類足論》，遍有爲法，不但是有情，還有無情，只要是有爲法都有剎那緣起、連縛緣起。有爲的十二支這個五蘊皆分位攝，這是分位緣起。分位緣起從前後時間無始的相續來看叫遠續緣起。這是論文，下邊要解釋。

解云：言剎那者，一剎那也。連縛者，因果無間相連起也。若情非情，皆有生滅，念念相續，故剎那、連縛，遍一切有爲也。前解剎那唯是有情，此師解剎那亦通非情也。分位緣起，約順生受業及不定受業，三世十二支五蘊分位也。遠續者，即前分位，約順後受業，及不定受業，隔越多生，無始遠續之因果也。

「解云：言剎那者，一剎那也」，一剎那裏邊有十二支。什麼叫連縛？「因果無間相連起也」，這個十二支，一支一支的因果，不管是同類因，異類的因都連續無間，中間沒有中止，遍一切有爲法。這是《品類足論》說的，就是剎那緣起也好，連縛緣起也好，凡是一切有爲法都有剎那生滅，連續相續下去的，都可以有剎那緣起、連縛緣起，不一定是有情。

「前解剎那唯是有情，此師解剎那亦通非情也」，前面舉的例子，以貪行殺，是從有情方面舉的，剎那緣起是有情也。這裏根據《品類足論》也可以通無情，非情的器世間也有剎那生滅。那很簡單，它當然不至於有十二支，那些名色、受、想，這個無情沒有，支分少一點，但是每一剎那無情都有它的緣起。

「分位緣起」，這是講有情。「約順生受業及不定受業」，根據順生受業，下一輩子感果，來安立分位緣起。很遠的世感果搭不上，三世要連着來。不定受業，可以下一輩子受。假使下一輩子受，可以安立分位緣起。假使它屬於要好幾輩子以後受的業就不包在這裏邊。所以不定受業裏邊，取下一輩子受的那一部分。「三世十二支五蘊分位」，這是這兩種業的十二支的五蘊的分位，叫作分位緣起。

「遠續」緣起呢，就是前面的分位緣起，「約順後受業」，不是三世連起來的，很遠以後感果的都包在裏邊叫做遠續緣起，「及不定受業，隔越多生」，隔越多生的不定業包在遠續緣起。分位緣起，前輩子、這輩子、後輩子三個是連起的。如果隔很多世纔感果的，那都屬於遠續緣起。「無始遠續之因果也」，很久前連續下來的因果，這個因果當然不是一輩子感的。很多輩子以後感果的叫作遠續緣起。沒有跳出三界，就是無始無終的遠續緣起。

有部是認爲講緣起是講分位緣起的。但當時總結的緣起有四種：剎那緣起、連縛緣起、分位緣起、遠續緣起。下邊詳說有部的意思。

從此第三，明本說意。此中有兩：一、正明說意，二、遣他愚惑。

且初說意者，論云：世尊於此說意者何？頌曰：

傳許約位說 從勝立支名

釋曰：傳許約位說者，傳許世尊，唯約分位，說十二支，不據剎那等也。

「從此第三，明本說意」，有部的說法。「此中有兩：一、正明說意，二、遣他愚惑」，第一科說意。「論云：世尊於此說意者何」，「於此」，四個緣起裏邊，「說意者何」，這四種緣起，佛是指什麼的？有部的看法，世尊在這四種緣起裏邊，他到底主要是指哪個緣起來說的？

「頌曰：傳許約位說，從勝立支名」，「傳許」，這個話就是不信任。有部的傳承，他們認為佛是約分位緣起說十二支的。「傳許世尊，唯約分位，說十二支，不據剎那等也」，十二支緣起不是根據剎那緣起等。剎那緣起等等是後人把它演繹出來的，當然也通，但是佛的本意在分位緣起。這個我們也可以想象，佛在世主要是度衆生出生死，當然以人爲本位，從有情說的，那麼一些無情的緣起呢？從宇宙客觀的規律來說，一切有爲法都有它的緣起，也可以推演出去。有部認為佛的真正意思是根據分位緣起來說的，不是根據剎那緣起，或者遠續緣起、連縛緣起來說的。

分位緣起，經部有破，論主意朋，故言傳許。

「分位緣起，經部有破，論主意朋，故言傳許」，爲什麼頌詞裏邊要擺一個「傳許」呢？表示這是有部的講法，經部有不同意的地方。經部認為不是全部十二支都是五蘊，他們認為有些是單個的法。而論主世親菩薩意朋經部，傾向於經部，對有部的說法懷疑，所以說它是「傳許」。實際上是不是那回事？不一定。衆賢論師的師父悟入羅漢，他開始看《俱舍》裏的頌，就感到並不全是弘揚有部的，裏邊很多處「傳許」。傳許，有部傳承纔這樣承許，不一定是佛真正的意思，論主並不承認。

從勝立支名者，此通外難。分位緣起，皆具五蘊，何緣但立無明等名？爲通止此難。以諸位中無明等勝，雖有五蘊，從勝立名，標無明等，廣如前釋。

既然有部認為十二支都是五蘊，爲什麼不安五蘊的名字？要安無明、行、識、名色的名字呢？這個無明、行、識、名色都是一個法，而五蘊却是很多法，這個裏邊有問難。「從勝立支名者，此通外難」，外邊有問難。「分位緣起，皆具五蘊」，分位緣起每一支都具足五蘊，爲什麼單是說無明、說行、說名色這些呢？「爲通止此難」，爲了解釋、制止這個問難，那麼就解釋說「從勝立支名」。

「以諸位中無明等勝，雖有五蘊，從勝立名」，這個分位裏邊每一支都具足五蘊，但是在每一位裏邊有突出的、力量特別強的。無明支雖然是五蘊，但是無明的力量特別強，作用特別強，所以安無明。在第二支行的作用特別殊勝所以安行支，從勝立名。前面也舉過例，如國王出行，並不是國王一個人出行的，帶的隨從很多，但是一般只說國王出行，隨從就略掉了，因為最殊勝的、最高的是國王。這裏一樣，說無明、說行、說識、說名色，就把同時那些五蘊也包在裏邊。但是殊勝的、作用最強的是無明、行等等。

「標無明等，廣如前釋」，因為從勝來立名，所以把無明的名字安上去。

經說分位唯是有情，論說剎那、連縛通情非情，分位、遠續亦同經說，唯是有情，經為斷惑，唯說有情，論依法相，通情非情。

「經說分位唯是有情，論說剎那、連縛通情非情」，分位緣起跟剎那緣起、連縛緣起不同在哪裏呢？經上所說的，都是從有情解脫生死來說的分位緣起，這是修行的事情；論裏邊根據宇宙的客觀真理，來推演出緣起的作用，剎那緣起、連縛緣起，有情非情都能夠安得上。論是把經的意思推廣了說。有部認為經裏邊佛的意思是從分位講的，從有情解脫方面講的。

「分位、遠續亦同經說」，分位緣起、遠續緣起跟經說的一樣。「唯是有情」，這是單是有情的。那麼經裏邊為什麼要說有情呢？「經為斷惑，唯說有情」，經裏邊講十二緣起主要是使我們斷煩惱、出生死，所以從有情來說的。「論依法相，通情非情」，論裏邊根據法相，研究整個的宇宙的一些法則，那當然要包括有情、非情。

為明此義，次下問起，即當第二遣惑門也。論云：契經何故唯說有情？頌曰：

於前後中際 為遣他愚惑

釋曰：世尊為遣三際愚惑，故說緣起，唯約有情。

「為明此義，次下問起」，經裏邊為什麼只從有情的角度說這個分位緣起？

第二，「遣惑門」，說十二支緣起是為了遣除煩惱。

「頌曰：於前後中際，為遣他愚惑。釋曰：世尊為遣三際愚惑，故說緣起」，佛為了要使我們眾生除掉現在、過去、未來三世的愚惑，所以說緣起支。這個緣起支既然是為了遣除有情的疑惑，當然是從有情說的。這證明經上說的是分位緣起。這是有部的依據。

問：如何有情前際愚惑？答：謂於前際，生如是疑，我於過去世，為曾有非有？何等我曾有？云何我曾有？解云：曾有非有者，疑我有無也。

何等我者，疑我自性，爲即蘊我，爲離蘊我也。云何曾有者，疑我差別，爲當常我，無常我耶？

「問：如何有情前際愚惑」，有情對三世有疑惑，前際的疑惑是什麼呢？

「答：謂於前際，生如是疑」，有情對前際，過去產生這樣的懷疑。貪、瞋、癡、慢、疑、不正見是根本煩惱。「我於過去世，爲曾有非有？何等我曾有？云何我曾有」，對過去的懷疑，我在過去世，到底是有的，還是沒有的？「何等我曾有」，假使我曾有，我過去是怎麼樣子有的？是什麼自性？「云何我曾有」，我過去是常的還是無常？有什麼差別？

「解云：曾有非有者」，他第一個懷疑，過去世有沒有我這麼一個補特伽羅？究竟是過去本來就有的，現在又投生，而且靈魂不滅，流轉生死，還是過去沒有的，現在由父母的因緣而生出來的？懷疑過去的我到底是有的，還是沒有的。

假使過去有的話，第二個問題，「何等我曾有」，這個我到底是什麼東西？我的自性是什麼？還是五蘊就是我，或者離開了五蘊是我？或者色蘊是我？受蘊是我？想蘊是我？或者是最後了別的識蘊是我？

很多人執著識蘊是我，阿賴耶識或者是第六識，或那個細意識等等，認爲流轉生死是這個東西。執著色殼子是我的，那是最膚淺的凡夫。問你在哪裏？拍拍胸脯，這個就是。這個是最粗的，以爲這個身體就是你，如果說身體是你，這就有很多話問了，假使你受了傷，手要截肢，腳要截肢，內臟要換……那請問你到哪裏去了？所以執身是我，一般是很容易破除的。但是你說道理破除了，實際上的心還是執著這個色殼子是我，這是無始以來的執著習氣。

那麼高級一點的，執著心理的狀態是我。有個哲學家叫笛卡爾，他說，我思故我在。因爲我有這個思惟的意志作用，所以我是存在的，我就是思。佛教裏邊也有些人，認爲阿賴耶識是我。但是唯識宗說阿賴耶識不是我，執著阿賴耶識爲我的是外道。那麼總是有人，一層一層的執著，從色蘊是我，受蘊是我，想蘊是我，行蘊是我，乃至識蘊是我，或者執著整個五蘊是我。或者，實在跟人家辯得講不通的時候，說五蘊之外還有一個我。那麼我到底是什麼自性？考慮這個問題。

「云何曾有」，這是說它的差別。這個我到底是常的，還是無常的？是一個，還是多個？是男的？女的？這個問題就多了，各式各樣差別，都產生這些問題。

這就是說，對於前際，過去世，存在三個大問題，第一個，我到底過去存不存在？有沒有？第二個，假使有的話，我的自性是什麼？第三個，假使存在的話，這個我的差別又是什麼？是常的，無常的？是一的，多的？這些是一連串的問題。這是對過去世的一些迷惑、愚癡。

問：如何有情後際愚惑？答：謂於後際，生如是疑，我於未來，爲當有非有？何等我當有？云何我當有？解云：當有非有者，疑我有無也；何等我者，疑我自性也；云何我者，疑我差別也。

「問：如何有情後際愚惑」，在未來世，有情的一些愚癡的疑是什麼呢？  
「答：謂於後際，生如是疑」，他對將來產生這樣的懷疑。「我於未來，爲當有非有」，到底將來還有沒有？現在的一般人就是說，現在有個我，死了以後什麼都沒有了，等於說燈熄掉了，沒有東西了，這是一般的知見。也有外道執著這個我是靈魂，不會消滅的，是永生的。那麼未來的我，到底是有還是沒有？這是一個大前提。假使有的話，「何等我當有？云何我當有？」這跟對過去的疑問一樣。

「解云：當有非有者」，懷疑我在未來到底還有沒有。這些問題每個人都存在，哪個人心裏沒有這些問題呢？過去世到底有沒有？有的話，什麼時候開始有的？未來世到底還有沒有？有的話，將來的我是什麼樣？一連串的問題。「云何我者」，懷疑我的自性，這個我就是五蘊呢？還是五蘊中的一個、兩個呢？或者是離開五蘊還有個我呢？假如就是五蘊的話就說不通了，你說色蘊是你，那你死掉了，身體都爛掉了，你還在哪裏？那就根本沒有了。你說受蘊是你，想蘊是你，一層一層想，受蘊、想蘊都是剎那無常，它都改變的，那麼識蘊好像是很微細，尤其是阿賴耶識很像是這個我。

佛也說過那個話：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演，一切種子如瀑流，恐彼分別執爲我。」<sup>①</sup>佛對阿賴耶識不隨便說的，因爲它裏邊一切種子似瀑流，裏邊各式各樣的種子都有，但是凡夫、那些外道搞不清楚，還以爲這就是我。所以說佛講阿賴耶識，對高級的不會執著我的人纔說。所以一般經裏邊，並不談阿賴耶識的問題。那麼這裏就執到將來的我到底還是五蘊呢？還是離開五蘊有我呢？將來的我是什麼東西？「云何我當有」，這個我是常的？還是無常的？是一個，還是多個？各式各樣的問題都來了，這是對後際的、未來的。

問：如何有情中際愚惑？答：謂於中際，生如是疑，何等是我？此我云何？我誰所有？我當有誰？解云：何等是我者，疑我自性也；此我云何者，疑我差別也；我誰所有者，疑我因也，謂此現在我，過去誰因所有也；我當有誰者，疑我果也，謂我當有誰果也。爲除如是三際愚惑，故經唯說有情緣起。

「問：如何有情中際愚惑？答：謂於中際，生如是疑」，對現在生一些懷疑，「何等是我」，到底當下什麼是我？禪宗是參話頭，參這個東西，念佛是誰？到底哪個在念佛？你一句阿彌陀佛在念，到底哪個在念？你倒說說看。「此我云何？我誰所有」，我屬於哪個的？「我當有誰」，我能產生什麼果？從我裏又可以產生有什麼東西出來。

「解云」，現在的問題就更複雜一些。「何等是我者，疑我自性」，這個我到底是色蘊？受蘊？想蘊？五蘊？或者離開五蘊還有這麼一個不可說的我？「此我云何」，疑我差別。這個我到底是常的還是無常的？是一個還是很多的？「我誰所

<sup>①</sup> 見《解深密經》卷一。

有」，我的因是什麼？什麼地方來的？屬於誰所有的？「謂此現在我，過去誰因所有也」，過去有什麼因？產生現在這個我？「我當有誰者」，現在這個我，要產生作用，將來產生什麼果？我將來可以產生什麼東西出來？「疑我果也，謂我當有誰果也」，現在這個我後來有什麼樣子的果可以出來。「爲除如是三際愚惑，故經唯說有情緣起」，因爲衆生對前後中三際有這麼多的愚癡、迷惑，所以佛經裏邊說緣起，是解釋這些迷惑的，確實主要是爲了有情修行纔說的。

以契經說：苾芻諦聽，若有苾芻，於諸緣起、緣已生法，能以如實正慧觀見，彼必不於三際愚惑，謂我於過去世，爲曾有非有等。

這裏再舉經裏的話來證明。「苾芻諦聽」，比丘或者大家都要仔細聽好。比丘如果能夠對「緣起、緣已生法」，能夠以如實的、正確的智慧來觀照，那麼前面所說三際愚惑決定解除了，不會有這些懷疑。那就是說，這部經明確指出了緣起是爲解釋衆生的迷惑而說的，是爲有情說的，這是有部的依據。

從此第四，以略攝廣。論云：又應知此緣起支，雖有十二支，而二三爲性，三謂惑業事，二謂果與因，其義云何？頌曰：

三煩惱二業 七事亦名果 略果及略因 由中可比二

「從此第四，以略攝廣」，由略的來攝廣的。「論云：又應知此緣起支，雖有十二支，而二三爲性」，十二支雖然是廣的，但是根據它的性質來說，只有兩種或者三種，以二、三爲性。

「三謂惑業事，二謂果與因，其義云何」，三種怎麼說？「謂惑業事」，一種是惑，一種是業，一種是事，事是惑業所依靠的地方。兩種來說，「謂果與因」，一個是因，一個是果。十二支可以以惑、業、事來包括，或者以因、果來包括，這是以略攝廣。它的意思怎樣攝呢？下邊講這個問題。

「三煩惱二業，七事亦名果，略果及略因，由中可比二」，這一段文非常要緊，要背下來，從「無我唯諸蘊」開始，是最要緊的。佛法就是緣起，而這一段正講緣起。緣起是什麼呢？如何破外道的問難？緣起十二支是如何，前中後三，怎麼分配？這十二支具體的內涵如何？緣起的樣子有多少？都在這個裏邊。

緣起有四種。有部的看法，重要的是爲有情去除疑惑，以分位緣起爲主。下邊把廣分位緣起略攝一下。

「三煩惱二業」，在十二支裏邊，三支是煩惱，二支是業。哪些是煩惱？無明是煩惱，愛、取也是煩惱；兩支是業：行、有。十二支要弄得非常熟，閉上眼睛都指得出來，怎麼分析都分得出來。「七事亦名果」，十二支除去三個煩惱和兩個業，餘下七個事，即識、名色、六處、觸、受再加上生、老死，這七支是果。這裏略說，從惑、業、事來說，三個煩惱，兩個業，七個事；從因果來說，三個煩惱、兩個業都是因，七事是果。

「略果及略因」，這裏邊後際略果，前際略因，怎麼略的呢？「由中可比二」，中間八支，把前後一比的話，前面略掉的。再比如後際是略果，果到底略了多少？中際的果是識、名色、六處、觸、受，後邊只有生、老死兩支。一個是五支，一個兩支。把中間一比，就知道略了多少。前際略因，前際煩惱是無明一支，把中間的愛取一看，就知道它略掉了。「由中可比二」，把中間那八支一比較，它略在哪裏都看出來了。

釋曰：前兩句正明相攝，下兩句釋妨也。三煩惱者，無明、愛、取，煩惱爲性。二業者，行、有、二支，以業爲體。七事亦名果者，除前五支，餘識等七，名之爲事，是煩惱業所依事故，如是七事，亦名爲果。義准餘法，即亦名因。謂無明、行爲因，識等五爲果，愛、取、有爲因，生、老死爲果。

「釋曰：前兩句正明相攝」，前面兩句，正明相攝。「下兩句釋妨也」，後兩句解釋一些問難。先看它如何攝？

「三煩惱者」，前際的無明，中際的愛、取，這三支都是煩惱。「煩惱爲性」，無明是大煩惱地法。「二業」裏面的行支、有支，造作爲性，「以業爲體」。

「七事亦名果」，除了前面的五支（三煩惱、二業）外，餘下的還有七支都是事，爲什麼叫事？「是煩惱業所依事故」，煩惱與業要作用都依靠這個事。「亦名爲果」，這七個事也是煩惱業的果。

「義准餘法，即亦名因」，反過來依次類推，除了七事以外，其餘五個煩惱與業是因，所感的事是果。十二支從惑業事來說略爲三個，從因果來說只有兩個，這是以略攝廣。「謂無明、行爲因」，識、名色、六處、觸、受是果。「愛、取、有爲因，生、老死爲果」，這是因果。無明是煩惱，行是業，煩惱與業是因，識等五個是果；愛、取是煩惱，有是業，煩惱業是因，生、老死是事，也是果。

略果及略因者，此舉略門。由以爲妨，後際略果，說二果故，謂識等五合爲二果，是略果也。前際略因，惑唯一故，謂愛、取二惑，爲無明一因，是略因也。而於中際，廣說果因，開事爲五，謂識等五果也。惑爲二故，謂開無明，爲愛、取二也。何緣中際，廣說果因，前後二際略因略果？由中可比二者，釋前妨也，由中際廣，可以比度。前後二際，廣義已成，故不別說，說便無用。

「此舉略門，由以爲妨」，這個略裏邊有一些妨難，那怎麼叫略呢？也解釋一下。

「後際略果，說二果故」，後際生、老死兩支是果。「謂識等五合爲二果」，很多人誤會，認爲後際略因，只說了果沒有說因；前際略果，只說了因，沒有說

果，這是錯的，不要望文生義。後際略果，中間說果有五支，而後際只說了兩支：生、老死。把識、名色、六處、觸、受這五支併合了兩支，所以叫略果。

「前際略因，惑唯一故」，前際裏煩惱只講了一個無明，中際有愛、取兩個。「無明一因，是略因也」，因為只說了無明一個煩惱，這是因裏邊略了一個煩惱。前際是略因。「而於中際，廣說因果」，中間八支，因也好，果也好，都是說廣的，所以說中間是廣的。「開事爲五」，本來這個事，後際兩支，它開爲五支。「惑爲二故，謂開無明，爲愛、取二也」，把無明支打開成了愛、取兩支。

「何緣中際，廣說果因」，爲什麼前際要略因，後際略果，而中際要廣開因果呢？「前後二際略因略果」，前際略因，後際略果。中際廣說。「由中可比二者，釋前妨也」，跟中間那八支一比，所略的東西都明明白白地擺出來了。「由中際廣，可以比度」，因為中間廣開，前後略的跟它一比就比出來了，所以前面、後面不要廣開。「前後二際，廣義已成」，前際、後際廣的意思已經包在這十二支裏邊，所以不要再說。

這樣基礎打好了，後邊就可以說生死流轉的問題。《俱舍》對於十二支緣起的道理講得非常仔細透徹，我們要把它真正的意思抓住。

從此第五，釋通疑難。論云：若緣起支唯十二者，不說老死果，生死應有終；不說無明因，生死應有始；或應更立餘緣起支，餘復有餘，成無窮失問也，不應更立。然無前過，此中世尊由義已顯。云何已顯？徵也。頌曰：

從惑生惑業 從業生於事 從事事惑生 有支理唯此

「從此第五，釋通疑難」，解釋問難。「論云：若緣起支唯十二者，不說老死果，生死應有終；不說無明因，生死應有始」，第一個問題，緣起只有十二支，老死後頭沒有果，到老死爲止，是不是生死有終？無明是第一支，前面沒有因，那是不是生死有始？很多人認爲無明是最初因，假使無明是初因，那麼生死就有始，這是一個問題。

第二個問題，「或應更立餘緣起支，餘復有餘，成無窮失」，假使你說不對，無明前面還有東西的，那麼無明前面是什麼？還要更立一支，這一支立好了，它是生死的開始嗎？不是。那麼它前面還要立啊，你再立一支，這樣不斷地立，無窮。我們在小孩子的時候，經常問的，天有多高？你說多少里的高，這個多少里外是什麼？還是天，那麼再上去呢，還是天，到底多少啦？這個說不清楚了，宇宙沒有一個邊際的。前後也沒有一個邊際，時間既沒有開頭，也沒有一個終了，無明支前面要加，就要不斷地加。老死的果後邊要加的話，也要不斷地加。那你這本書寫不完了，你不是有無窮失嗎？

「不應更立」，回答說，十二支夠了，不需要再加。「然無前過」，但是也沒有無窮的過失，爲什麼呢？「此中世尊由義已顯」，這十二支，世尊早已把這個道



理給你講清楚了。佛是一切智者，這些問題，就在十二支緣起裏邊，早給你解決了。是你自己看不出來而已。大家十二支學過了，是不是會解決這個問題？自己想想看。十二支到底有始無始？是不是只有十二支？生死是不是有開始、也有結束？當然不會。生死哪只有三際？生死無始以來投生不曉得有多少世了。生死是無始無終是肯定的，既然無明前面還有因是不是還得加，老死後面還有果是不是也得加，無窮過怎麼避免？

「云何已顯」，外道搞不清楚，看不出來，是怎麼顯出來的呢？

「頌曰：從惑生惑業，從業生於事，從事事惑生，有支理唯此」，大家看本書一五八八頁表三一四，這十二支裏邊，它把惑業事三個，拉了大括弧綫。無明、愛、取拉一個括弧叫惑；行、有拉一個括弧叫業；識等五支，後邊生、老死拉一個括弧就是事，或者是果。合起來說三個，是惑業事；說因果的話，七事叫果，三煩惱二業是因。

「從惑生惑業」，從煩惱裏邊可以產生煩惱，也可以產生業，這是煩惱的作用。「從業生於事」，業能產生什麼？產生果，即生事。事還要生東西的。「從事事惑生」，從事來說，能生事，也能生惑。「有支理唯此」，因為這個緣故，十二個有支，「唯此」，只要十二支就夠了，不要更多。世尊的理就顯在這裏，世尊的鑰匙已經交給你，看你能否拿這把鑰匙，去打開鎖？恐怕也不容易。

釋曰：從惑生惑業者，一從惑生惑，謂愛生取也。二從惑生業，謂取生有，無明生行也。從業生於事者，謂行生識，從有生生也。從事事惑生者，一從事事生，二從事惑生。從事事生者，即是事能生事也，謂識生名色，乃至觸生於受也。從事惑生者，即是事能生惑也，謂受生愛也。

「釋曰：從惑生惑業者」，惑有什麼作用？可以產生煩惱，也可以產生業。

第一個，「從惑生惑，謂愛生取」，這是中際的愛、取，愛是惑，取也是惑，所以說惑能夠生惑。這是第一個原則。

第二個，「惑生業」，煩惱能夠推動造業，「取生有，無明生行」，這是惑生業的例子。這些原則跟科學定律一樣。

佛法就是緣起法，十二支緣起是緣起法裏邊最基本的一個模式。初學人一定要把這十二支緣起搞得滾瓜爛熟。這十二支還有變化的，一樣十二支，《成唯識論》講得有點不同。我們學過《論》的也知道，也是十二支的變化，又多了一點，從能生支、能引支，分了兩套東西。如果這裏最基本的模式不記住、搞不清楚的話，上面一層一層的，更複雜的分析更接受不了。所以這個最基本的模式非記住不可，而且要搞得滾瓜爛熟，提起十二支，心裏馬上有個東西，全部和盤托出。別人問什麼問題，可以一個一個解釋，問不倒的。

「從業生於事」，業只能產生果，事就是果。十二支裏有哪些例子呢？行生識，行緣識嘛，行是業，識是事；從有生生，這也是業生果。

事（果）出現之後，也有作用，它能生事，也能生惑。

「一從事生事」，第一種是從事生事。「二從事生惑」，第二種是從事生惑。第一個從事能生事，在十二支裏邊，比如識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受等等，乃至後邊的生緣老死，都是從事生事。

從事生煩惱，事也能夠產生煩惱。產生果之後，還會起煩惱，起煩惱之後又要造業。如果一次果受了就沒有事的話，生死就盡了。受了果之後還要起煩惱，還要生，造業。從事生惑是受生愛。受是事，愛是煩惱。所以事不但能生事，還能生惑。這個道理明白之後十二支就夠了，不會無窮。

有支理唯此者，正釋難也。由立有支，其理如此，謂說名色生於六處、受生於愛，已顯老死爲事惑因，謂名色與受是老死；既受生愛、愛生於取，已表無明爲事惑果，謂愛與取是無明也。無明有因，生死無始；老死有果，生死無終，故不須立餘緣起支。故經言如是純大苦蘊集。解云：如是者，如是十二因緣起也；無我我所，故名爲純；爲果義邊，名爲苦蘊；爲因義邊，名爲集也；此苦蘊集，無始無終，故名爲大。既十二支皆名苦集，故知無明有因，老死有果，若不爾者，此經言何用？

「有支理唯此」，這裏有支不是指十二支裏邊的有那一支，有支就是十二支。十二支怎麼叫有呢？有漏的五蘊叫有，這十二支流轉生死都叫有支，所以說「有支理唯此」。這個十二有支裏邊的道理就這樣子。「唯此」，只要十二支就夠了，不要更多了。這個道理已經講透了，下邊是如何配了。如果能夠自己動腦筋配起來的，這樣的思惟是頭等。講到這裏爲止，無窮失的問題就解決了。

「由立有支，其理如此」，世尊安立十二有支的道理就是這樣。「謂說名色生於六處、受生於愛，已顯老死爲事惑因，謂名色與受是老死」。

「名色生於六處」，老死是後際的，略果，可以跟中間五支比一比。五支裏邊，名色生六處，事能生事，受能生愛，事能生惑。老死既然是事，它也可以生事，也可以生惑，後頭還有，有什麼呢？看前頭的中際，後際的生支相當於中際的識支，老死支相當於名色一直到受。既然老死就是名色到受，名色能生六處，六處生觸，觸生受，受後邊有愛。那麼老死後邊東西多得很，就在中間比出來了。中間一看這個輪子就轉起來了，已顯老死爲事，又是惑的因，那就是老死後頭還有，不是最終點。

「謂名色與受是老死」，識就是生支，名色到受都是老死。

「既受生愛、愛生於取，已表無明爲事惑果」，受能夠生愛，「愛生於取」，無明相當於中間的愛、取，無明本身是事惑的果。假使無明也是愛的話，愛前面有受。假使無明是取的話，取前面有愛。那這是說無明前面還有，中間一比就比出來了，不要再安立了，所以這個很巧妙。

「已表無明爲事感果」，無明本身是事的果，就是受的果，也是惑的果，是愛的果，所以無明前面有因。「謂愛與取是無明也」，愛取就是無明，愛是無明的話，無明前面有事；取是無明的話，無明前面還有惑。所以無明雖然擺在第一，從中間一比，它前面還有東西。那就是這個輪子又轉起來了，無明前面還有什麼？一轉，轉到中間愛取裏邊，愛的前面有受，取前面有愛，這就是無明前面的東西。釋迦牟尼佛早把十二支講清楚了，不懂時說還要加，懂了就不要加了。

下邊總結。「無明有因，生死無始」，既然無明前面還有因，這個生死就沒有個開頭。你說無明是開頭，不對，無明有因的。老死後邊還有果，老死就是中間的名色緣六處，六處緣觸，觸生受，受後邊有愛，老死後邊還有果的。無明前有因，「生死無始」，老死後有果，「生死無終」。

「故不須立餘緣起支」，所以無明前面、老死後頭不需要立支，這兩個問題在十二支裏邊都解決了。第一個關於生死是否有始終，無明不是第一支，無明前面還有，生死沒有始。老死不是最後一支，老死後頭還有，生死無終。這第一個問題解決了。第二個問題，既然無始無終，那這十二支是否不夠？不需要再立。無明前面的東西中間有了，老死後邊的東西中間也有了，這十二支全部夠了。

「故經言，如是純大苦蘊集」，經裏邊說，這個十二支緣起是純大苦蘊集。這裏的涵義也很深。爲什麼佛這樣子說呢？十二支緣起裏邊「無我我所」，十二支是法假，於五蘊裏邊兜圈子，根本沒有一個補特伽羅，一個士夫，或者神我，或者靈魂在那裏流轉。所以說「純」，純粹是五蘊，沒有我、我所。「如是」指前面十二支，純指裏邊就是五蘊，沒有我，也沒有我所。

「謂果義邊，名爲苦蘊」，這十二支當它做果的時候叫苦蘊；當它是做因的時候叫集，所以說苦蘊集。十二支裏邊有果有因，果是七個事，因是三煩惱二業。因是集，果是苦蘊，如是純苦蘊集。「此苦蘊集，無始無終」，無明前面有東西，生死無始；老死後頭有果，生死無終。這個無始無終是最大的，所以叫「大」。

「既十二支皆名苦集，故知無明有因，老死有果，若不爾者，此經言何用」，十二支，七支是果，五支是因，這還是從十二支的相對關係來說的。實際上分析之後，果後邊還有果，因前面還有因。既然因前面還有因，這個因就是前面因的果；果後邊還有果，這個果就是後面果的因。所以這十二支，不但是七支是果，五支是因，實際上從前面看都是果，從後面看都是因，十二支都能做果，都能做因，都可以叫苦集。

「故知無明有因」，既然無明有因，那麼生死無始。「老死有果」，生死沒有終。因爲無明並不是單是作因，還可以作果的，無明前面還有因。老死也不是單是作果的，老死也可以作因。既然老死是因，當然後頭也感果。所以說釋迦牟尼佛說這十二支，把所謂的無窮失以及生死有始終這些問題全部解決了。

我們這裏學的十二支緣起，內涵很深，一般書上看不到。當然這是從無始無終、無我的角度上看。其他的論典，比如《成唯識論》有另外的發揮，也有獨特的

地方。我們學過《論》，《論》也有它的發揮，把十二緣起不斷地深入。所以說十二支緣起並不是很淺的。我們以為十二支好像很簡單，其實是智慧不夠，佛講的緣起，如果一層一層看下去，確實深得不得了。現在學了這一種講法，是不是到此為止了？還不見得，這不過是我們所想不到的深度加了一層。

那麼更深的，上面舉了兩個例，《成唯識論》和《論》都各有其講法。也不是僅這兩種就完了，後邊還有中觀裏邊甚深的緣起，這是一層層地講。十二支緣起大概到這裏，從《俱舍》的範圍來說，基本上理論方面已經圓滿了。後來每一支還要分辨其內容，有一些問難，後邊要分析。

從此第六，會釋經文。論云：如世尊說，吾今為汝說緣起法、緣已生法，此二何異？問也。且本論文，此二無差別，以俱言攝一切法故。解云：本論說緣起攝一切有為，緣已生法亦攝一切有為，既言此二俱攝一切有為，明知無別也。從此論主正釋經意，頌曰：

此中意正說 因起果已生

釋曰：此兩句正釋經意。言此中者，此契經中也。因起果已生者，此經中意，諸支因分說名緣起，由因有緣，能起果故，故知因分名為緣起。諸支果分說名緣已生，由果皆從緣所生故，故知果分，名緣已生。

「從此第六，會釋經文」，第六科，解釋經文，跟經文對起來講。

《俱舍論》裏邊舉一些經裏的話，「如世尊說」，經裏邊世尊這麼說，「吾今為汝說緣起法、緣已生法」，現在給比丘們說緣起法、緣已生法。「此二何異」，緣起跟緣已生，到底有什麼差別？

「且本論文，此二無差別，以俱言攝一切法故」，照本論文，照《發智論》裏邊說，這兩個沒有差別，緣起法攝一切世出世間法，緣已生法也攝一切世出世間法。「解云：本論說緣起攝一切有為，緣已生法亦攝一切有為」，《發智論》說緣起法包含一切有為法，緣已生法也攝一切有為法。「既言此二俱攝一切有為，明知無別也」，既然兩者都是攝一切有為法，那就很明白地知道兩個沒有差別。這個是體上沒有差別，名相却有差別，涵義也有差別。差別在哪裏呢？「從此論主正釋經意」，下邊論主要正面的解釋經的意思。

「頌曰：此中意正說，因起果已生」，這部經裏邊說的，「吾今為汝說緣起法、緣已生法」，經中的意思正面說：因起果已生。緣起法是從因上講，緣已生法是從果上講。當它作因的時候叫緣起，但它的前面還有因，那它也是果，當它作果時候就叫緣已生法。所以說兩個東西是一個，但是作用、名字卻不一樣，這是世親菩薩對本論的更進一步的發揮。

「釋曰：此兩句正釋經意」，這兩句話正是解釋經上的那些文，就是緣起法、緣已生法。世親菩薩用這兩句正面的來解釋。「言此中者」，這個此是契經，解釋經裏的意思。

「因起果已生者，此經中意，諸支因分說名緣起」，這個十二支裏邊，從因上來說叫緣起。「由因有緣，能起果故」，因有了緣之後能夠起果。「故知因分名為緣起」，所以這個因叫緣起。有緣之後能起果，就是因的作用，叫緣起。

「諸支果分說名緣已生」，這個十二支裏邊，從果的那個方面來說叫緣已生。「由果皆從緣所生故」，所有的果都是從緣生的，已經生出來叫果。所以，從果上來說叫緣已生，從因上來說叫緣起。

由此理故，如是一切，二義俱成，諸支皆有因果性故。解云：一切者，十二因緣也。二義者，緣起、緣已生也。又論云：若爾，安立應不俱成。解云：難也。諸支因果，體既無別，如何安立緣起、緣已生法，故云應不俱成。

「由此理故，如是一切，二義俱成」，照前面講的兩個道理都能夠成立，「諸支皆有因果性故」，每一支它都有作因的一方面，也有作果的一方面。

「解云」，圓暉法師再詳細一點說。「如是一切」，這十二支的全部。「二義俱成」，說它緣起也好，緣已生也好，都能成立。

「又論云：若爾，安立應不俱成」，這又產生一個問難，你說這裏講通了，都可以作因，也可以作果，所以說一切都成立。照你這樣說，既然說是彼，就不能說是此，如果說是此，就不能是彼。兩個不能同時成立。

這是辯論裏邊腦筋細一點纔會體會到。腦筋粗一點不曉得在說什麼。先要預習一下，聽好課之後，再復習一下，討論討論，比較一下纔有體會。

怎麼叫不俱成呢？這是問難。「諸支因果，體既無別，如何安立緣起、緣已生法，故云應不俱成」，他說你每一支，因也好，果也好，體都是一樣的，你怎麼說既叫緣起法，又叫緣已生法，那不是亂套了嗎？應不俱成，兩個不能同時成立。

論云：不爾，所觀有差別故。謂若能觀此，名緣已生，非即觀斯復名緣起，猶如因果父子等名。解云：答前難也。所望不同，二義常別，如行望無明，常名緣已生，不名緣起也。若行望識，常名緣起，不名緣已生也。故體雖一，得成二義。如世間子望父邊，常名子不名父，父望子邊，常名父不名子，雖是一，得有二名，況法可知。

「論云：不爾」，不是，能成立的。「所觀有差別故」，這是相對來看的，你不能絕對地、形而上學地看問題。要辯證地看，從這一方面看，它是緣已生法，從那一方面看，它是緣起法，悉能成立。

打一個比喻。比如一個在家人，你說他是父親還是孩子？他既是父親，又是孩子。你說這個話不對，又是父親，又是孩子，那說他是父親，就不是孩子，說他是孩子，就不是父親，二不俱成。這個很簡單，要相對地看，他對他的父親來說，他不是孩子是什麼？他對他的孩子說，他不是父親是什麼？一點也沒有錯。這個不是

孤立地看問題，如果孤立地看，他是父親，又是孩子，那當然否定掉了。所以這個看似簡單的問題，心要細一點，否則抓不住意思。

「謂若能觀此，名緣已生，非即觀斯復名緣起」，這是相對說的，相對於這個來說，它是緣起法，這時候不能叫緣已生法。相對他的父親叫兒子，不能說對他的父親還叫父親，那當然是顛倒。「猶如因果父子等名」。

「解云：答前難也」，圓暉法師解釋。「所望不同，二義常別」，它對待的法不一樣，這兩個意思決定是恒常有差別的，兩個不能混淆的。就十二支來說，行支對無明支說是果，無明緣行，行是果，叫緣已生法，不能叫緣起法。行對識來說是緣起法，不能叫緣已生法，它能生識支。所以說對於行支，它叫緣起法，也能叫緣已生法。就看它相對哪個說的。

行對無明來說決定是緣已生法，行支對識支來說決定是緣起法，毫不含糊。既是緣起，又是緣已生。不是搞玄學，擺了個迷魂陣，把他弄得亂七八糟，是空非空，亦有亦空，亦空非有非空，不曉得說了什麼。這裏不是那樣，說一句話都有道理的。行的體是一個，但是它名字、作用不一樣。作因的時候，叫緣起，作果的時候，叫緣已生。

下邊是父子那個比喻。父親對兒子來說，總是父親，不能叫兒子，翻過來，孩子對父親來說，只能叫孩子，不能叫父親。所以說，雖是一個體，但根據相對的對象不同，兩個名字都好安，但不是亂安，不是亂套，是有確定涵義的。一般在談話中間也是一種邏輯，有的人亂說，可以指出來，你要對什麼東西說纔這樣說。在辯論的時候，有些人狡辯就是利用這一套，這個要仔細分辨。



# 俱舍論頌疏講記 卷十

〔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）





### 分別世間品第三之三

從此大文第二，別明。於中有二：一、別明四法，二、別指餘文。且別明四法者：一、明無明，二、明名色，三、明觸，四、明受。就第一明無明。復分爲二：一、明釋義，二、引證。初釋義者，論云：無明何義？問也。謂體非明。答非智明。若爾，無明應是眼等。難也。眼等五根，亦非智明，以應是無明也。既爾，此義應謂明無。此更別釋明無之處名無明也。若爾，無明體應非有。難也。若明無之處名無明者，既是他無，體應非有也。爲顯有體，義不濫餘，頌曰：爲顯有體者，不同第二釋；義不濫餘者，不同初釋也。

明所治無明 如非親實等

釋曰：明所治無明者，明有實體，謂此無明不了四諦，明所對治名曰無明，與明相違方名無明，非是離明之外皆是無明，亦非明無之處名無明也。

「從此大文第二，別明」，裏邊有一些特殊的法，另外再提出來講一下。分兩科，第一是「明四法」，二是「別指餘文」。「明四法」，哪四個法？「一、明無明，二、明名色，三、明觸，四、明受」。這四個法在十二支裏邊，特別提出來說明。第一個「明無明」，分爲二科，「一、明釋義，二、引證」。

「論云：無明何義」，無明是什麼意思？從字面上講意思比較混淆，第一個回答，「謂體非明」，它的體不是明，叫無明。「答非智明」，不是智慧的與明了的，叫無明。

「若爾，無明應是眼等」，照你這麼說，不是智慧的、光明的、明了的東西叫無明，那麼眼耳鼻舌身都是無明，眼耳鼻舌身是色法，當然沒有智慧、明了，那麼這些該叫無明。這是明顯的錯，就是指出矛盾，這個無明的概念混淆。「難也。眼等五根，亦非智明，以應是無明也」，照你這麼說，體不是明的叫無明，那麼眼耳鼻舌身五根，它本身不是明，那它應當是無明。

「既爾，此義應謂明無」，既然這樣子說，前面那個推翻，反過來，明沒有叫無明。「此更別釋明無之處名無明也」，再給一個解釋，沒有明的地方叫無明。

「若爾，無明體應非有」，如果說沒有明叫無明，那無明就沒有體了。「難也」，這又是一個問難，「若明無之處名無明者」，無明就沒有體的。

「爲顯有體，義不濫餘」，爲了顯出無明是有體的，同時，它是特殊的一個法，爲了不跟其他混淆，所以要特別把無明標一下。「爲顯有體者，不同第二釋」，第二釋是沒有體的，而無明是有體的。「義不濫餘者」，無明也不是離開明所以叫無明，不是與眼等五根等混爲一談的。

「明所治無明，如非親實等」，前面一句是表明無明的體，什麼叫無明？明所對治那個法，明是智慧、明了，針鋒相對的叫無明。無明是有東西的，不是明無，

也不是非明，而是明所對治的那個法叫無明。下邊打比喻，「如非親實等」，好像世間上說非親非實等，還有非法非義等等。

「釋曰：明所治無明者，明有實體」，智慧所對治的那個法，叫無明，無明是有體的，是真實智慧所對治的那個法。「謂此無明不了四諦，明所對治名曰無明，與明相違方名無明，非是離明之外皆是無明，亦非明無之處名無明也」，明，智慧是了達四諦十六行相的。四諦所對治的那個法，叫無明。正是跟明相違背的，針鋒相對的。明所對治的這個法，明所相違的法，這一個法叫無明。不知道三寶、四諦、緣起法、因果等等叫無明。這是一個確定的東西，既是有體的，也不是跟其他那些色法等相混淆的。它有體，不能如實了解四諦、緣起等法，叫無明。

所以說，「非是離明之外皆是無明」，不是說，除了智慧之外，其餘都是叫無明。也不是說智慧没有的地方就叫無明。

如非親實等者，舉喻釋成。論云：如諸親友所對怨敵，親友相違名非親友，非異親友，非親友無。解云：非異親友者，謂說怨家名非親友，非異親友外皆名非親友。此喻無明不濫眼等也。非親友無者，謂不是親友無處名非親友，此喻無明有體也。

下邊用世間的比喻來說明這個問題，「如非親實等」，這是梵語，中國却没有這樣的說法，但是印度既然有這個比喻，這裏根據文句上的法、義參照一下。「如非親實等者，舉喻釋成」，以現實的比喻來解釋這個問題，成立它。

「論云：如諸親友所對怨敵，親友相違名非親友」，這是梵語，與親友所敵對面的怨家，跟親友是相反的，印度叫非親友。「解云：非異親友者，謂說怨家」，這是第一個比喻。「非親友」，梵語就是怨家。這跟漢語不一樣，漢語的非親友，指不是親戚朋友，可以泛泛地指很多的人。但是印度非親友是特別有所指的，就是怨家。「非異親友外皆名非親友」，非親友不是泛泛而說親友之外的所有人都叫非親友，是專門指怨家。「此喻無明不濫眼等也」，這就像無明，不是離開了智慧都叫無明，跟其他的眼耳鼻舌身等不相混淆。

第二個「非親友無」，不是說親友没有的地方，叫非親友，非親友是有人的，就是怨家。也就是說，不是智慧没有的地方，叫無明，無明有體的。

非實者，諦語名實，此所對治虛誑言語，名為非實。非異於實皆名非實，亦非實無名為非實。

第二個比喻，「非實」。什麼叫實？「諦語名實」，實實在在的話，就是佛說四諦那些不可變異的話叫實。「此所對治虛誑言語，名為非實」，它的反方向是實所對治的那個法，就是假話，叫非實。「非異於實皆名非實」，不是說離開了諦實的話都叫非實。也不是說，諦實没有的地方叫非實。

等者，等取非法、非義、非事也，如不善法名爲非法，不善義名非義，不善事名非事。此與善法等相違，名非法等也。論云：如是無明，別有實體，是明所治，非異非無。解云：非異者，非是異明之外總是無明也。非無者，非是明無處名無明也。

「等者，等取非法、非義、非事也」，非法，不善的法叫非法。不合義理的叫非義。不善的事情叫非事。跟善法相違的叫非法，並不是善法以外的都叫非法，也不是說善法没有的地方叫非法，這個全部是配那個比喻。

「論云：如是無明，別有實體，是明所治，非異非無」，所以《俱舍論》說，無明是實在有體的，是明（智慧）所對治的那個法，並不是說離開了智慧，都叫無明，也不是說智慧没有就叫無明。這個頌主要解釋無明是一個確定的有實體的法。

「解云：非異者，非是異明之外總是無明也」，並不是離開智慧之外，一切法都叫無明。「非無」，並不說智慧没有就叫無明，是有體的。

又契經說，無明緣行，故知有體，此則略證。

前面是用推理來證明無明有體，不混淆其他的。下邊教證，從佛的契經裏邊也可以引證出來。佛說十二緣起的時候，「無明緣行」，無明可以緣起下邊生起的一個行來。那麼既然它有作用的，能夠生起行的，那當然它有體的。没有體怎麼能生出行來呢？所以從經裏邊看，可以證明無明是有體的。這裏教證、理證都全了。這是略證，後邊還有廣證。

從此第二，廣證。頌曰：

說爲結等故 非惡慧見故 與見相應故 說能染慧故

釋曰：初句引證，下三句破異說。說爲結等故者，說謂經說，結是九結，等取三縛、十隨眠、三漏、四瀑流。經說結等，皆有無明，豈無實體，說爲結等。

「從此第二，廣證」，《俱舍》裏邊應用了很多思辯學，都是辯論的問題。經過這樣學，我們的思想會周全，會細緻。考慮問題，研究學問分析力強，思想能夠深入。不經過這些訓練，思想是浮的。很多人一定都有這個感覺，書看了半天好像懂了，實際上意思抓不出來。浮在面上，不深入。不深入永遠學不進去。要深入到字裏行間，透入文字之後纔能抓到內容實質。如果僅是停留在文字上，背下來了之後也得不到裏邊真正的意思。前面貫不通，人家提一個問題，馬上就打倒了，這個就是没有深入。我們多學《俱舍》，就能夠把思想磨鍊細緻。細緻不但是對思辯、辯論有幫助，同時對入定也有幫助，入定的心是很微細的。如果你粗心粗氣的，決定入不了定；你心慢慢地微細，微細，細到後來，最細的心就是入定。所以這個對我們修定有一定的幫助。同時對我們開智慧有極大的幫助，開智慧，不經過微細的鍛鍊，怎麼開得出來呢？

「說爲結等故，非惡慧見故，與見相應故」，這些都是因明的架式。它立宗說，無明有體。因是什麼？「說爲結等故」。第二個因，「非惡慧見故」，無明不是惡慧，惡慧是見。「與見相應故」，第三個因。「說能染慧故」，第四個因。這裏有四個因明的格式在裏邊。

「釋曰：初句引證，下三句破異說」，第一句是引證，下三句破。第一句引經上的文來證明有體，「說爲結等故」，這是教證，經裏說的，不是一般人說的。

「說爲結等故者，說謂經說，結是九結，等取三縛、十隨眠、三漏、四瀑流」，在「隨眠品」裏邊，有各式各樣的煩惱。裏邊結有九個，縛有三個，隨眠有十個，漏有三個，瀑流有四個，其他還有。舉這幾個，裏邊都有無明的，在九結裏邊有無明結，在三縛裏邊有無明縛，十個隨眠裏邊，也有無明，三個漏裏邊，有個無明漏，四個瀑流裏邊，有個無明瀑流。既然經裏邊九結、三縛、十隨眠、三漏、四瀑流都有無明，那明確顯示無明是有體的。

「經說結等，皆有無明，豈無實體，說爲結等」，經裏邊說結、縛、隨眠、漏、瀑流等等，裏邊都有無明，豈可以說，沒有體的東西擺在結、瀑流等裏邊去呢？沒有體，不能擺在裏邊。在各式各樣煩惱裏邊，無明是其中一個，所以它能擺進去。這是以經來論證無明是有體的。

非惡慧見故者，破有餘師說。有餘師說，無明以惡慧爲體。故彼云：如惡妻子名無妻子，如是惡慧應名無明。論主破此，故言非惡慧，見故，謂染污慧，名爲惡慧，於中有見，故非無明。如身見等，是惡見慧，慧既有見，寧是無明？

「非惡慧見故者，破有餘師說」，破有些論師的不正之見。「有餘師說，無明以惡慧爲體」，有些論師說無明是以惡慧爲體，不好的慧、不如法的慧、邪的慧，是無明。立宗來破：無明非惡慧爲體，爲什麼？因是「見故」，下面仔細解釋。

「彼云：如惡妻子名無妻子，如是惡慧應名無明」，對方引世間上的話來證明，說惡慧就是無明。印度的習慣，惡妻子叫無妻子，假使這個人的妻子很暴惡，就叫他無妻子，這樣的妻子等於沒有，實際上比沒有還糟糕。這樣類推過來，惡的慧可以叫無慧，慧是明，無慧就叫無明。

「論主破此」，世親菩薩認爲不對。「故言非惡慧，見故」，非惡慧，這是宗。無明不是惡慧，爲什麼？因是見故。「謂染污慧名爲惡慧」，什麼叫惡慧呢？染污的慧，不是清淨的慧。清淨的慧是無漏慧或者有漏的善慧，這是不染污的。染污的慧叫惡慧。

「見故」有兩層意思，第一層，「於中有見，故非無明，如身見等，是惡見慧」，各式各樣的惡慧很多，中間有一部分是屬於見的，就是身見、邊見、邪見等這五種不正見。九結裏邊有一個是無明結，那些邪見之類叫見結，也是九結之一。

你如果說無明就是惡慧的話，何必九結裏邊，除了無明結，再加一個見結呢？如果兩個是一個東西，有無明結，那不需要再有見結。這是第一個理由。

第二層意思，「慧既有見，寧是無明」，無明是糊裏糊塗，愚癡。而見却有推度、決斷這個功能。無明根本沒有推度決斷的功能。見有這個功能，無明沒有這個功能，那無明不能是見，所以說「慧既有見，寧是無明」。

與見相應故者，破彼轉救。謂餘師言：若爾，非見惡慧，應許是無明，如貪等相應慧，是非見惡慧也，既非是見，應是無明。爲破此救，故言與見相應故，謂此無明，與見相應，故知無明，不可是慧。無明若慧，豈有二慧，共相應耶？既許無明與見相應，故知無明不是慧也。

「謂餘師言：若爾，非見惡慧，應許是無明」，他救說，惡慧裏邊種類很多，那些不屬於見的惡慧叫無明。「如貪等相應慧，是非見惡慧也」，與貪心、瞋心等等相應的，同時生起來的惡慧。五義相應，同一所緣，同一所依，同緣一個境，同一行相等等。貪等，那些貪瞋癡的煩惱同時相應的那個慧，它沒有推度性，沒有決斷性，知道這個對象是好的，他就心裏貪著，這樣的惡慧，「既非是見，應是無明」，體不是見，應是無明。

「爲破此救」，世親菩薩再進一層，破他的這個救。「故言與見相應故」，不是見的惡慧是無明，這個看起來很難破它。法相沒有學好是辯不出來的，是絕對要輸的。「與見相應故」，世親菩薩說，生起無明的時候，在心所法裏邊還有一個見可以跟它相應。

有部的說法，在一剎那裏心不能有同體的兩個心所法同時生起。當你生起受的時候只能生起一個受，不能說又是苦受，又是樂受。想也是，你起男想的時候，不會生女想，生女想的時候，不能再起男想。在一個心的狀態裏邊，每一個心所法只能起一個，不能兩個同時起來。既然無明可以跟見相應，見也是慧心所。無明這個心所法可以跟慧心所同時生起相應。在一個心裏邊，兩個慧是不能同時生的。無明既然可以跟慧相應生起，無明決定不是慧。

「豈有二慧，共相應耶」，一個心裏邊怎能生起的兩個慧心所呢？不允許。「既許無明，與見相應，故知無明不是慧也」，既然有部裏邊明確說明，無明可以跟見相應，當然無明跟見不是一個心所法，見是慧心所，既然跟見相應，就是跟慧相應，那麼無明跟慧決定不是一個東西。這就破掉了非見的惡慧是無明的說法。

說能染慧故者，引教證也。如契經言：貪欲染心，令不解脫；無明染慧，令不清淨。此經既說無明染慧，故知慧體不是無明。無明若慧，豈可慧體還能染慧？然無明體，謂不了知四諦、三寶、善惡業果，即是了知所治別法。大德法救，說無明體，是諸有情恃我類性。解云：無明恃我而起，即我慢之類也。

「說能染慧故者，引教證也」，前面是理證，後面是教證。

「如契經言：貪欲染心，令不解脫；無明染慧，令不清淨」，這是引經裏的話，經裏邊說貪心所把心王染污了，使它不能解脫。同樣的，「無明染慧」，無明這個心所法把智慧染污了，使它不清淨。不能明確了知四諦、十二緣起等等一些法的道理。這是兩個對比，一個是貪欲的心所法染污心，一個是無明的心所法染污慧。得到的結果都是不好的，一個是不解脫，一個是不清淨。

利用經裏的話，既然說無明能夠染污慧，「故知慧體不是無明」，所以慧的體不是無明。「無明若慧，豈可慧體還能染慧」，如果無明就是慧，自己怎麼染污自己呢？既然「無明能染慧」，那就說明，無明跟慧不是一東西。

「然無明體，謂不了知四諦、三寶、善惡業果，即是了知所治別法」，這裏正面說明，對四諦、三寶、十二緣起、善惡的業果等不了解的心所法，叫無明。「即是了知所治別法」，是明所對治的另外一個有體的法，叫無明，不是惡慧。這裏證明無明是有體的，也不是一般所說的惡慧，既有理證，又有教證。

下邊另外一個論師提出其他的說法。

「大德法救，說無明體，是諸有情恃我類性」，《俱舍論》裏邊說，「大德法救」，很有名的大德法救說，無明的體是有情「恃我類性」，有情執恃有這麼一個我。這個恃就是依靠，心裏有所恃，就會有我慢、慢心生出來。

「解云：無明恃我而起，即我慢之類也」，無明因為是依仗一個我生起來的，是我慢的同類。這個說法在《俱舍論》裏邊有廣大的辯論，這裏只提一下子，下邊沒有說。「恃」，在《基本三學》中「禪定品」後面有三十八恃（見本書九一九頁）。那是海公上師在講起恃的問題時所發的一個講義，於是就印在它後頭。一般的我慢，都恃各式各樣的東西，如出身高貴可以產生我慢；才能出眾也可以產生我慢；有什麼權力或者身體長得好、氣力大等等都會產生我慢。

我們也很明顯地看到，有人念經聲音大就產生我慢。這些都是自己不知道緣起法，總是憑自己一點長處，我慢就膨脹起來了，這個是很愚癡的。這樣從我慢裏邊產生很多煩惱，貪瞋癡慢疑都會生起來。這個是微細的我執，就在這些地方看。一般人平時還覺得很自然，感覺不到，但是你一分析，馬上現原形了。到底你這個我慢貢高是憑什麼東西？自己想一想，總是有依靠的東西在裏邊。那本書裏就舉了從經上引摘下來的三十八個，這個值得去參考。看看自己有沒有依這三十八個東西來產生我慢貢高，這是修行上很要緊的事情。

從此第二，明名色。論云：名色何義？色如先辨，今唯辨名，頌曰：  
名無色四蘊

釋曰：名謂非色四蘊，即受想行識。問：名於四蘊，是行蘊攝也，如何四蘊，總說為名？答：論有四釋。

「從此第二，明名色」，名色，好像很容易，實際上問題不少。「論云：名色何義」，《俱舍論》提一個問題，名色是什麼意思？「色如先辨」，色，「界品」裏邊講過，變礙爲性。現在重點是講名。名不是名句文身的名，因爲怕混淆，必定要辨析一下。

「頌曰：名無色四蘊」，所謂名者，名色的名是無色的四蘊。

「釋曰：名謂非色四蘊，即受想行識」，除開色，那些非物質的四個蘊，就是受想行識。「問：名於四蘊，是行蘊攝也，如何四蘊，總說爲名」，提一個問題，名（即名句文身的名），在四個蘊裏邊是不相應行，是行蘊所攝的，怎麼說四個蘊都是名呢？「答：論有四釋」，《俱舍論》裏邊對這個問題有四個解釋。

一云：隨所立名，根境勢力，於義轉變，故說爲名。問：云何隨名勢力轉變？答：謂隨種種世共立名，於彼彼義轉變詮表，即如牛馬色味等名。問：此復何緣標以名稱？答：於彼彼境轉變而緣。解云：已上論文，此師意者，如今時名，隨於古昔名之勢力，方得於義轉變詮表，或詮此境，或詮彼境，詮彼彼境，名爲轉變。名既如此，四蘊亦然。謂受等蘊，隨根境勢力，於境轉變而緣，轉變如名，故標名稱。言轉變緣者，謂緣此緣彼，名轉變緣也。

「一云：隨所立名，根境勢力，於義轉變，故說爲名。問：云何隨名勢力轉變」，怎麼樣叫隨名勢力轉變呢？「答：謂隨種種世共立名，於彼彼義轉變詮表，即如牛馬色味等名」，這裏很多問答，「問：此復何緣標以名稱？答：於彼彼境轉變而緣」，這是《俱舍論》的原文。

「解云：已上論文，此師意者」，大意是什麼呢？「如今時名，隨於古昔名之勢力，方得於義轉變詮表，或詮此境，或詮彼境，詮彼彼境，名爲轉變。名既如此，四蘊亦然。謂受等蘊，隨根境勢力，於境轉變而緣，轉變如名，故標名稱。言轉變緣者，謂緣此緣彼，名轉變緣也」，意思是說，名跟受想行識四個蘊有同類的作用，就把這四個蘊叫名，這是第一個解釋。

我們把文再看一看，「問：云何隨名勢力轉變」，你說前面說的隨所立名，根境勢力於義轉變，怎麼樣轉變？「隨種種世共立名」，我們所叫的各式各樣名字，這是古代以來一向公認的名字。假使有四條腿可以擺東西的一個木板板叫桌子，已經安這個名字，這是隨世間的種種共立的，大家公共承認的一個名字。這個名字安好之後，「於彼彼義，轉變詮表」，不同的名字，表達不同的東西，從這個角度來說叫轉變詮表。名是這樣的，「此復何緣標以名稱」，那麼受想行識爲什麼叫名呢？「答：於彼彼境轉變而緣」，這個受想行識，隨着根和境的力量，分別緣不同的東西，顯現不同的行相，這個叫轉變能緣，從轉變的意思來說，跟名的作用一樣，所以它也叫名，這是第一個解釋。



第二釋云：又類似名。此解意者，謂一切法不過二類，一者色類，二非色類。四蘊與名，同非色類，類似名故，四蘊名名。

第二個解釋，「又類似名」，這四個蘊跟名有相類似的地方。「此解意者，謂一切法不過二類，一者色類，二非色類。四蘊與名，同非色類，類似名故，四蘊名名」，這個比前面一個好懂一些。一切法總的分兩類：一個是物質的一類，一個非物質的一類。受想行識四蘊跟名都屬於非物質的那一類，所以說四個蘊叫名。不屬於色法的東西很多，為什麼叫名呢？這個好像有點兒勉強。

第三解云：隨名顯故，此解意者，謂色法粗著，有不須名顯，如眼見也，四蘊微細，要須名顯，必藉名故，故標名稱也。

第三個解釋，「隨名顯故」，這是原文，圓暉法師解釋。「此解意者，謂色法粗著，有不須名顯，如眼見也，四蘊微細，要須名顯，必藉名故，故標名稱也」，色法比較粗，肉眼一看到色法，就能直覺地感到。物質的東西五官直覺可以感到，不需要借名字這個媒介。而四蘊那些抽象的東西，比如那些道理，離開了名言，你怎麼思惟呢？根本就捉摸不到。「四蘊微細」，實際上就是抽象，直覺感不到的，沒有名來顯，就不知道是什麼東西，一定要靠名，所以四蘊叫名。這是第三個解釋，好像比較恰當一些。

第四釋云：有餘師說，四無色蘊，捨此身已，轉趣餘生，轉變如名，故標名稱。解云：此師約捨身名轉變，初師據緣境名轉變，轉變雖同，二釋別也。

第四個解釋，這個論師是以另外一種觀點來說。「四無色蘊」，受想行識，這四個非物質的蘊，「捨此身已，轉趣餘生」，人死了以後，色蘊是不能帶着走的，而受想行識跟中陰身一起跑。「轉趣餘生」，這一輩子是在這個地方，下一輩子在另一個地方，「轉變如名」，好像名一樣是可以轉變的。名也是要轉變的，比如緣一個馬叫馬，緣一個牛叫牛，跟着所緣而轉變。從轉變的角度跟名有同樣的意思，所以叫名。第一個師也是說轉變，四蘊緣境的轉變，這是說投生的轉變，兩種轉變的內涵不一樣。

這樣一共分了四種解釋。主要是說，名色這個名指的是受想行識四個蘊。

從此第三，明觸。於中有三：一、明六觸，二、明二觸，三、明八觸。

且初明六觸者，論云：觸何為義？頌曰：

觸六三和生

釋曰：觸六者，是眼等六識，相應觸也，謂眼識相應觸，乃至意識相應觸。觸體雖一，據識分六。三和生者，釋觸義也。謂根境識三和所生，能有觸對，故名爲觸。

「從此第三，明觸」，對於觸支要講很多。「於中有三」，分三類來講。「一、明六觸，二、明二觸，三、明八觸」，觸有好幾種，六觸、二觸、八觸。先說六觸，「論云：觸何爲義」，觸是什麼意思？

「頌曰：觸六三和生」，觸六三和生，觸有六個，是三和合而生的。

「釋曰：觸六者，是眼等六識，相應觸也」，觸有六種，眼識等相應的觸。不要忘記了，觸是心所法，眼耳鼻舌身識是心王，心王必定有心所法相應。這個相應裏邊，有個觸心所，就是相應的觸。「謂眼識相應觸，乃至意識相應觸」，觸有六種，即分別是眼耳鼻舌身意六種識相應的觸。「觸體雖一，據識分六」，觸本身這個心所法的體是一個，但是根據相應識不同，先分了六種。後邊還有兩種、八種的分法。那麼它的體是什麼呢？

「三和生者，釋觸義也」，觸的意義是什麼呢？三和合而生的，這個叫觸。「謂根境識三和所生，能有觸對，故名爲觸」，根，即眼耳鼻舌身意六根，六境（色聲香味觸法），根境相對生起識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）。根境識，比如眼根對色境生起眼識，這三個東西和合對外界有所感觸，能夠產生觸對，這就是觸，後面就產生受。根境識三個合起來，有觸對的功能，「故名爲觸」。前面講受的時候附帶把觸講了一下，可以參考前面的「受領納隨觸」。

論云：且如五觸生，可三和合，許根境識俱時起故，意根過去，法或未來，意識現在，如何和合？解云：此文難也，法或未來者，緣未來法也，言或者，不定也，且據緣未來，亦通緣餘世，故言或也。此難意者，謂意法識三，各居一世，豈名和合？論云：此即名和合，謂因果義成，或同一果，故名和合，謂根境識三，同順生觸故。解云：答前問也，此有兩釋。初釋者，意法爲因，意識爲果，因果義成，即名和合。第二解者，根境識三，同一觸果，同一果故，故名和合。此上兩釋，不約同世，名和合也。依薩婆多，離三和外，別有觸體，是心所法。若是經部，三和即觸，更無別體。論有相破，煩而不敘。

「論云：且如五觸生，可三和合，許根境識俱時起故，意根過去，法或未來，意識現在，如何和合」，提問，你說三和合生觸，前面五個眼耳鼻舌身，三和合生觸，與前五識相應，這個沒有問題。但是意根、法境、意識這三個和合有問題，眼根緣色境生起眼識，都是現在世，但是意根是無間滅意，過去了，緣的境可以是明天的事情，境在未來，而這個意識當下生起來了，是現在。根境識三個，可以三世分開的，意根決定是過去，意識決定是現在，緣的法境當然可以現在，可以過去，

也可以未來。如果緣未來的法，根在過去，境在未來，識在現在，這三個東西是三世分開的，根本碰不到面，怎麼是三和合呢？

「解云：此文難也」，這個文是問難。「法或未來者，緣未來法也，言或者，不定也」，法可以三世。我們現在緣未來的法。「言或者」，也可以緣過去的。「且據緣未來」說，因為我們要舉一個典型的三世分開的例子，就談未來的境。「亦通緣餘世，故言或也」，其實也可以緣現在法，也可以緣過去的法，所以叫「或」。

「此難意者」，問難的意思重點在哪裏？「謂意法識三」，意根決定是過去的，法緣未來的，識是現在的，這三個東西怎麼和合呢？「豈名和合」。

「論云：此即名和合」，他提了這個難，世親菩薩在《俱舍論》裏邊回答，順着他的話說，這就叫和合，產生一個果也叫和合。這是就作用的和合，不是時間的和合，不是在一個時候，三個東西碰頭了纔叫和合，它們三個合作起來，作用和合。或者它們之間互相成因果，或者它們和合起來，產生一個觸的果，都叫和合。不一定要三世在一起纔能叫和合。「謂根境識三，同順生觸故」，根境識三個東西同時生起一個觸的果，這就叫和合。

「解云」，回答前面那個話，「此有兩釋」，裏邊有兩個解釋。

第一個解釋，「意法爲因，意識爲果」，意根緣了法境產生意識。意根、法是因，意識是果，它們成了因果，由前面的因產生後邊的果，當下就叫和合，這個就是和合的意思。

第二個解釋，「根境識三，同一觸果，同一果故，故名和合」，根境跟識三個法，它們合作起來產生一個果——觸（觸心所）。就它們共同產生一個果的方面來說，叫和合。比如我們請三個人來做個事業，三個人要合作，這個就是和合，一定都在現在世叫和合嗎？不一定！只要它作用起來了，共同產生一個果就是和合。

「此上兩釋，不約同世，名和合也」，從因果的意義上講也好，同一果也好，這就是我們所說的和合，不一定要同在現在世，同時纔叫和合。意識，意根，法境，它們三個雖然不是同一世的，這個就叫和合。爲什麼？第一層，意識是意根跟法境產生的，因果義成，和合。第二層，意根、法境、意識，共同產生一個觸的果，大家合作，成辦一個事業，也是和合。不一定要同世叫和合。

「依薩婆多，離三和外，別有觸體，是心所法。若是經部，三和即觸，更無別體」，觸心所，有部、經部有辯論。有部認爲，根境識三和之後產生另一個心所法叫觸。四十六個心所法裏邊，有一個觸心所。但是經部說，這根境識三個和合，當下就叫觸，並不是另外還有一個觸心所。這個意思就是一個認爲觸有體，一個認爲觸沒有體。「論有相破」，《俱舍論》裏邊有辯論。「煩而不敘」，此處省略。

從此第二，明二觸。論云：即前六觸，復合爲二，所以者何？頌曰：  
五相應有對 第六俱增語

釋曰：五相應有對者，眼等五觸，名有對觸，觸雖無對，謂依眼等，是有對故，從所依爲名，名有對觸，有對之觸，依主釋也。第六俱增語者，第六意觸，名增語觸。所以然者，增語是名，名能詮表，增勝於語，故名增語。名是意觸所緣長境，故偏就此名，名增語觸。

「論云：即前六觸，復合爲二，所以者何」，前面六觸，可以合攏來分爲兩類，怎麼分呢？

「頌曰：五相應有對，第六俱增語」，一個是有對觸，一個是增語觸。前五個識相應的叫有對觸，第六識同時生起的叫增語觸。就是這兩個觸，這兩個名詞我們可能沒有聽到過，這是比較深細的問題。

「釋曰：五相應有對者，眼等五觸，名有對觸，觸雖無對，謂依眼等，是有對故，從所依爲名，名有對觸，有對之觸，依主釋也」，眼、耳、鼻、舌、身所生的觸，叫有對觸。爲什麼叫有對觸呢？觸是心所，沒有對礙的，但是所依的根，眼、耳、鼻、舌、身這五個根是有對的，「從所依爲名」，以所依的根來安它的名字叫有對觸。「有對之觸」，叫有對觸，「依主釋」。所依的根有對，並不是觸心所本身有對，是有對的根所產生的觸，有對之觸，叫有對觸，依主釋。

「第六俱增語者，第六意觸，名增語觸。所以然者」，爲什麼？「增語是名，名能詮表，增勝於語，故名增語」。先說增語。語，我們說的是話，就是聲音。我們的語言，外國人來一句也聽不懂，只聽見你發聲音，不曉得是什麼意思。這個語沒有詮表、沒有內涵，只是一個聲音。一個語有了名是有詮表，假使說茶杯，就表示特指這個東西，這個就有涵義了。增語，有名的成分加進去，這個語言成了有意思，有詮表的。外國人聽到茶杯這兩個字，不知道你說的是啥，沒有詮表，只是聲音。名能增上，把名加到聲音上之後，有增上的作用，能產生詮表的作用，叫增語。「增語是名，名能詮表，增勝於語」，把聲音增上一下，能夠表達意義，這是靠名的作用。這個名對語言來說，能夠使它增上，使它殊勝，能代表意義叫增語。所以名叫增語。

「名是意觸所緣長境，故偏就此名，名增語觸」，名，是第六意識纔有的，在意觸緣境的時候有特殊的功能。其他的五個觸，是不帶名言的。所以意觸緣境的時候要有名，長境就是超過其他前面五個。它是帶名而緣的，所以就這一點來說，第六意識的觸，叫增語觸，是帶了名而緣境的，前五識是不帶名的。

問：何故名是意識長境？答：謂如眼識，但能了青，不了青名，意識了青，亦了青名，故青上名，稱之爲長，長者餘長也。增語是境，觸是能緣，緣增語故，名增語觸，增語之觸，依主釋也。故論云：增語觸名，就所緣立。有說，意識名爲增語，以此意識，語爲增上，方於境轉，五識不然，是故意識獨名增語，觸與增語意識相應，名增語觸。故論云：增語觸名，就相應立。

「問：何故名是意識長境」？名是意識的長境，意識的特殊的一個緣的境，什麼意思？「答：謂如眼識，但能了青，不了青名，意識了青，亦了青名，故青上名，稱之爲長，長者餘長也」，打個比喻說什麼叫長境。假使我們看一個青色的東西，我們的眼睛看着它，能了別這麼一個境。但是你只能緣這個境，不曉得它的境叫青，青的名字是我們安上去的，外國人不叫青。眼識緣境，只緣青的那個本質，青的名字沒有。透過意識纔安上去這個叫青，這個青的名字是意識的境，所以這個青的名字是意識的長境，是意識比前五識能多緣的境，能緣青這個名也是意識的特長。

「增語是境，觸是能緣，緣增語故，名增語觸」，增語是所緣的境，增語就是名，觸是能緣的心所，能夠緣增語叫增語觸。「增語之觸」，「依主釋」，這是依主釋，緣增語的觸，叫增語觸。

「故論云：增語觸名，就所緣立」，增語觸這個名詞，以所緣的境來安立的。因爲所緣境是增語，所以第六意識的觸叫增語觸。這是一種解釋，下邊還有別的解釋。

「有說，意識名爲增語」，這個說意識叫增語，「以此意識，語爲增上，方於境轉，五識不然，是故意識，獨名增語」，五識是直覺的，現量的直覺。意識緣境要帶名言的，語爲增上緣，纔能夠緣境，這個意思纔曉得，這是叫什麼什麼的，纔能分別那個境，所以說意識叫增語。意識本來叫意識，現在因爲緣境的時候，要語的增上纔能於境轉，意識叫增語，這是什麼釋？有財釋，把其他的名字拿過來做自己名字。

「觸與增語意識相應，名增語觸」，觸與增語意識是相應的，這個觸是意識相應的觸，而意識是緣增語的，意識叫做增語，觸和意識相應，就立名叫增語觸，這是什麼釋？這是從觸與意識（即增語）相應角度來說，觸和意識關係密切，把增語名字拿過來，叫增語觸，這是鄰近釋。「故論云：增語觸名，就相應立」，這是從相應來安立的，鄰近釋。前面用所緣的境來立的，依主釋。

從此第三，明八觸。論云：即前六觸，隨別相應，復成八種。頌曰：

明無明非二 無漏染污餘 愛恚二相應 樂等順三受

釋曰：明無明非二者，此有三觸：一、明觸，二、無明觸，三、非明非無明觸。頌言非二者，是第三觸也。

「第三，明八觸」，觸分類很多，六觸、二觸，還有八觸。

「明無明非二」，這是三個。明觸、無明觸、非明非無明觸，這三類是什麼意思呢？明觸是無漏的；無明觸是染污的；非明非無明觸，其他的有漏善跟無記。明觸是無漏的，有漏裏邊分兩個，一個是染污的——無明觸，一個是善與無記——非明非無明觸，這是三種。「愛恚二相應」，還有跟愛相應的觸，跟恚相應的觸，這又是兩種。再加「樂等順三受」，順樂受，順苦受，順捨受。一共是八個觸。

「釋曰：明無明非二者，此有三觸」，先說這一類，有三種。明觸、無明觸、非明非無明觸。「頌言非二者，是第三觸也」，非二就是非明非無明。

無漏染污餘者，釋上三觸也。餘者，謂無漏染污外餘有漏善無記也。無漏相應觸，名為明觸；染污相應觸，名無明觸；與有漏善無記相應觸，名非明非無明觸。

「無漏染污餘者，釋上三觸也。餘者，謂無漏染污外餘有漏善無記也」，頌詞裏的那個餘，無漏、染污外餘下來的，就是有漏善跟無記。

「無漏相應觸，名為明觸；染污相應觸，名無明觸；與有漏善無記相應觸，名非明非無明觸」，一切法，不外乎是有漏無漏。明是無漏，把明除開，餘下有漏裏邊有染污的，有善的，有無記的，再把染污的無明觸除掉，餘下的就是有漏的善跟有漏的無記，屬於第三個非明非無明觸。無漏相應的觸叫明觸，染污相應的觸叫無明觸，有漏的善跟無記法相應的觸叫非明非無明觸。在修行裏邊很重要，明觸出來就是無漏法出現了，修行要得無漏法。

愛恚二相應者，此有二觸：一、愛觸與貪相應也，二、恚觸，謂與瞋相應也。謂煩惱中，此二數起，故無明觸外，別立此二也。

「愛恚二相應」，跟貪相應的觸叫愛觸，跟瞋相應的觸叫恚觸，貪、瞋是最厲害的兩個煩惱。「謂煩惱中，此二數起」，在煩惱裏邊，貪與瞋，這兩個東西都是經常起來的。「故無明觸外，別立此二也」，無明觸，染污的觸包括貪與瞋，但是因為這兩個在煩惱裏邊起的特別多，作用特別大，所以把它另外開出來。從無明觸裏邊打開，再另外立這兩個觸。

樂等順三受者，為約三受攝一切觸，總為三觸：一、與樂受相應，名順樂受觸。二、與苦受相應，名順苦受觸。三、與捨受相應，名順不苦不樂受觸。

「樂等順三受」，受有三種，以三個受來攝一切的觸，那麼成了三個觸，一是順樂受觸，跟樂受相應的觸；跟苦受相應的觸叫順苦受觸；與捨受相應的觸叫順不苦不樂受觸。觸跟受的關係，以前講過，「受領納隨觸」，受是從觸的那個變化而來的，順苦受的觸能夠產生苦受，順樂受的觸產生樂受，所以說觸是直接生受的一個因素。受的苦樂，全部決定於觸，所以觸裏邊分三類，順苦的、順樂的、順不苦不樂的。

問：何故此觸，名為順受？答：論有三釋。一云此三能引樂等三受故，解云：此則能引順所引也。二云或是樂等受所領故，解云：受領於

觸，觸名順受，此約所領順能領也。三云或能爲受行相依故，解云：受之行相，依觸而生，名爲順受，此據所依順能依也。

「問：何故此觸，名爲順受」，爲什麼這個觸要叫順受呢？論裏邊三個解釋，把它分了三層來講。

第一個解釋，「此三能引樂等三受故」，這三個觸能夠引生三個受（樂受、苦受、不苦不樂受），所以叫順。「解云：此則能引順所引也」，能引是觸，所引是受，能引的是順了所引的受（這兩個本來是互相影響的），觸順那個受，這是第一個意思。也可以說受是順觸的。這裏說，能引樂等三受故，能引的觸順着所引的受，因爲是什麼受就有什麼產生它的觸。

第二個解釋，「或是樂等受所領故」，領納，前面講過。「解云：受領於觸，觸名順受，此約所領順能領也」，受領納它的觸，如孩子接受他父親的相，受等於孩子，觸是他的父親。受的苦樂差別，受順着觸把它領納下來，這個觸叫順受。能領的是受，所領的是觸，所領順能領，觸能夠順受，這是又一層意思。前面說能引是觸，所引是受，這裏是所領是觸，能領是受，能所顛倒一下，但還是觸順受。

第三個解釋，「或能爲受行相依故」，觸是受的行相所依的。「解云：受之行相，依觸而生，名爲順受，此據所依順能依也」，受的行相是根據觸來的，就像孩子順着父親的長相，父親怎麼的相，他的孩子就會有那麼的相。依了觸的行相，受也是這麼的行相，順苦受的觸，產生苦受，順樂受的觸產生的是樂受，這叫順受。

順受有這三個解釋，能所的關係，顛來倒去說，以上面三種方式來講，總的一句話，觸是順受的，明白這個意思就行。

又論云：如何觸爲受所領行相依？問第二第三釋也。行相極似觸，依觸而生故。答也。解云：行相極似觸者，答觸是受所領也，如世子孫媚好似父，名能領父，受似觸相，說領觸也。依觸而生故者，明觸受所依也。

「又論云：如何觸爲受所領行相依」，關於所領的行相依，這是問第二、第三個解釋。「行相極似觸，依觸而生故」，受的行相跟觸十分相似，而且是依觸而生的，就是第三個解釋。這是論的原文，圓暉法師又把它解釋一下。

「解云：行相極似觸者，答觸是受所領也」，這是第二個解釋，能領所領的關係。「依觸而生故」，是第三個解釋，能依所依的關係，觸是受所領，受是孩子，觸是父親，他的相貌是由孩子領納下來的。「如世子孫媚好似父」，世間上，孩子相貌總是跟父親相像的，「名能領父」，子孫是能領的，父親是所領的。受也是，受的樣子像觸一樣的，那麼受領觸的那個行相。受能繼承觸的行相，這是能領所領的關係。「依觸而生故者」，第三個是能依所依的關係，「明觸受所依也」，觸是所依，受是能依，觸是依受而來的。

如是合成十六種觸也。初明六觸，次明二觸，又說明等三觸，其次愛恚二觸，後說順樂等三觸，故成十六。

如是合成十六種觸，這裏是八觸，前面是六觸，再加上二觸，一共是十六個觸。這些為什麼要講？因為我們經上看到明觸之類的詞，有的講禪定，裏邊經常有出現這些。這裏把在經上出現的所有觸的名相全部講好，以後碰到這些名相，你自己心裏明白它的內涵。

從此大文第四，明受支。一、總，二、別。

第一總者，論云：受何爲義？頌曰：

從此生六受 五屬身餘心

釋曰：從此生六受者，從此六觸，能生六受，謂眼觸爲緣，所生諸受，乃至意觸爲緣所生諸受。五屬身餘心者，六中前五爲身受，依色根故，色根名身，聚集義也。受依身起，名爲身受，身之受故，是依主釋也。意觸所生受，說名心受，但依心故，名爲心受。心之受故，亦依主釋。此上二受，俱從所依爲名，思之可解。

「從此大文第四，明受支，一、總，二、別。第一總者，論云：受何爲義」，受是什麼意思？

「從此生六受」，從前面那六個觸生六個受。「五屬身餘心」，前面的苦樂憂喜捨，苦樂是身受，憂喜是心受，捨是身心兩邊都可以。總的來說是苦樂捨，由身心不同，分爲苦、樂、憂、喜、捨五個受。這裏是根據六個根、六個觸產生的六個受，眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸，也就是從眼等產生的受，分爲六個受。

「從此生六受者」，從前面六個觸生六個受。「謂眼觸爲緣，所生諸受」，眼觸所生的受，耳觸所生的受，「乃至意觸爲緣」，乃至意觸所生的受。

「五屬身餘心」，前五種受是屬身的，最後一種屬於心。「六中前五爲身受」，眼觸乃至身觸所生的都是身受。「依色根故」，因為眼耳鼻舌身是色根、物質。「色根名身，聚集義也」，色根叫身，這個身不是一定身體的身，集聚的意思叫身。「受依身起」，受依了這個物質集聚而產生，叫身受。「身之受故，是依主釋也」，這個很容易。

「意觸所生受」，那當然是心理狀態，它所依的是意根，無間滅意，是心法，所以叫心受。「但依心故，名爲心受」，這個受是依託在心上的，不依色根，所以叫心受，「心之受故」，也是依主釋。

「此上二受，俱從所依爲名」，這兩個受，身受，心受，都根據它所依的根，所依的是色根叫身受，所依的是意根叫心受。「思之可解」，這很容易。



薩婆多宗，受之與觸俱時而起，觸生於受同時因果。若經部宗，觸既爲因能生於受，故觸與受必不同時。彼宗不許同時因果，論有相破，煩而不敘。

這是比較經部跟有部的不同點，在有部裏邊觸心所跟受心所，同時而起。十個大地法裏邊，「受想思觸欲，勝解三摩地」，觸心所，受心所同時生。它們一個是因，一個果。從六個觸生六受，那怎麼同時生起呢？同時因果，這是有部的看法，兩個法同時存在，它們有因果關係。

經部認爲既然是因果，應該一個在前，一個在後，不能同時，所以說經部認爲觸是因，受是果，觸與受不在同一個時間發生，在一個心裏邊，俱時存在是不可以的。因爲經部宗裏邊，「不許同時因果」的，「論有相破」，《俱舍論》的原文裏邊互相辯論有很多，這裏就不細講了。

我們認爲，同時因果應當擺進去。一切法不但有時間上的關聯，也有空間的關聯，空間存在可以同時的，空間上也有因果的關係。所以說有部講同時因果這是比較深刻的。因果不一定在前後，也可以有同時。

從此第二，別明。於中有二：一、開定數，二、義分別。且初開定數者，頌曰：

此復成十八 由意近行異

釋曰：此復成十八，由意近行異者，此前心受，由意近行異，復分成十八，應知此復聲，顯乘前起後。意近行異，有十八者，謂心受中，有喜憂捨緣六境起，各六近行，故成十八。且喜緣六境，有六喜近行；憂緣六境，有六憂近行；捨緣六境，有六捨近行。

「從此第二，別明」，前面是總說六受，六受裏邊歸納起來兩種受，身受、心受。廣開有十八個受，十八個意近行。「於中有二：一、開定數，二、義分別」，把它打開，數字定下來，然後分別它的意思。「且初開定數者，頌曰：此復成十八，由意近行異」，這個受由意近行的不同又開了十八個。

「釋曰：此復成十八，由意近行異者」，前面的那個心受由意近行的不同又分了十八個。「應知此復聲」，「此復」這兩個字，「顯乘前起後」，順了前面的文字打開後邊的話。

「意近行異，有十八者」，因爲意近行的不同，開了十八。什麼意思？「謂心受中，有喜憂捨緣六境起，各六近行，故成十八」，心受是憂喜捨三種，這三種都可以緣六境，色聲香味觸法，每一個受有六個近行，成十八個近行。

舉個例，「且喜緣六境，有六喜近行」，喜可以緣色聲香味觸法這六個境，就有六種喜的近行，憂和捨也是如此，那麼一共是十八個。

問：若由自性，應但有三，喜憂捨三自性異故。若由相應，應唯一，一切皆與意相應故。若由所緣，應但有六，色等六境，爲所緣故。答：此成十八，具足由三，由自性、相應、所緣三義，乃成十八也。於中十五，名不雜緣，謂色等五，十五近行，境各別故，名不雜緣，三法近行，皆通二種。法且有二：一者別法，謂五境外，所餘法也。二者通法，所謂五境，或二二合緣，乃至五五合緣，以雜緣故，此之五境，亦名爲法。喜憂捨三，若緣別法，名不雜緣，緣別法時，兼緣色等，或唯合緣色等五境，名爲雜緣，故法近行，通二種也。

「問：若由自性，應但有三，喜憂捨三自性異故。若由相應，應唯一，一切皆與意相應故。若由所緣，應但有六，色等六境，爲所緣故」，辯論，他說十八個不對，假使你從自性來說，受的自性只有三個，喜憂捨，不能說十八。假使你從相應的來說，只有一個，一切都與意識相應。假使從所緣的境來說，應當只有六個，即色聲香味觸法。從幾個角度來說都不行。

「答：此成十八，具足由三，由自性、相應、所緣三義，乃成十八也」，意近行就是從自性、相應、所緣這三個意思，把這三個意思合起來看，就是十八個。

「於中十五，名不雜緣，謂色等五，十五近行，境各別故，名不雜緣」，這十八個近行當中有十五個不雜緣，所緣的境是固定的，不是雜的。「謂色等五，十五近行，境各別故」，緣色聲香味觸的那十五個近行，緣色就是緣色，緣聲就是緣聲，不能交替的，所以說不雜緣。

「三法近行，皆通二種」，法近行可以緣兩種情況，別法和通法。

第一個別法，「謂五境外，所餘法也」，眼耳鼻舌身意緣的境是色聲香味觸法，把色聲香味觸除掉而餘下的法，只能意根所緣，前五根不能緣，這叫別法。眼耳鼻舌身所緣的境，色聲香味觸，意根也能緣，這是意根的通法，跟前五根通的。

第二個通法，就是色聲香味觸。意識去緣這五個境的時候，可以有二二合緣，比如又緣聲又緣色，或者是三三合緣，乃至五五合緣，這五個境一起都能緣到。前面十五個近行，不能雜緣。後面三個意近行是可以雜緣的，意識既能緣法，也可以同時緣色聲香味觸。「此之五境，亦名爲法」，五境也可以叫法，通法，是意識和前五識都能緣的法。

「喜憂捨三，若緣別法，名不雜緣」，意近行裏邊，喜憂捨，假使緣別法，這是意根的別境，眼耳鼻舌身不能緣的，這是叫不雜緣。假使緣別法的時候，兼帶色聲香味觸的，或者不緣別法，而合緣色等五境叫雜緣。緣別法的時候，固然緣了意根特殊的法，也可以緣眼根所對的境，也可以緣耳根所對的境，那個時候叫雜緣。

「故法近行，通二種也」，所以法近行有雜緣和不雜緣兩種情況。

問：此意近行名爲因何義？答：傳說喜等，意爲近緣，於諸境中，數遊行故；有說，喜等能爲近緣，令意於境數遊行故。身受不名意近行者，

良謂身受，有二種依，一依五根，二依意根。非唯依意，故不名近，由無分別故亦非行。第三禪樂唯依意根，亦有分別，非近行者，謂欲界意識無樂根故，緣初欲界無樂近行，故上界樂亦不立也。又於意地有喜有憂，以相對故，各立近行。第三靜慮雖有意樂，而無意苦，無所對故，不立近行。

「問：此意近行名為因何義」，意近行到底是什麼意思呢？

「答：傳說喜等，意為近緣，於諸境中，數遊行故」，第一個解釋，是有部的傳說。喜憂捨三個受，以意識為它的最親近的緣，靠它在境中數數遊行（遊行就是分別那個境）。以意為近緣，在境裏邊遊行叫意近行，這是第一解釋。

「有說，喜等能為近緣，令意於境數遊行故」，反過來說，以這三個受為緣，這是最親近的緣，意識在境上數數地去分別遊行，也叫意近行。

「身受不名意近行者」，心受有十八個意近行，身受不能叫意近行，為什麼？

「良謂身受，有二種依，一依五根，二依意根，非唯依意，故不名近，由無分別故亦非行」，身受為什麼不叫意近行呢？因為身受，跟意近行這個名相是不合的。身受有兩個依：一個是五色根，一個是意根——無間滅意。當你眼識生起來的時候，固然要依眼根，也要依無間滅意，並不是單是依意根，不能叫意近行。它對意根來說關係不是最密切的，意近這兩個字合不上。

「由無分別故」，前五識是沒有分別的，因為它沒有計度分別、隨念分別，只有自性分別。而行就是分別，「數遊行」，就是數數地去分別那個境，既然前五識只有自性分別，所以它不能數數遊行，也對不上號。所以它跟意不近，也沒有行的意義，所以不能叫意近行。所以說只有心受裏邊，可以開十八意近行。

「第三禪樂唯依意根，亦有分別，非近行者」，另外說，第三禪的心受，悅意的受叫樂受。在意近行裏邊只有喜憂捨，沒有樂，這是什麼原因？下邊要辨一下。第三禪的樂，「唯依意根，亦有分別，非近行者」，第三禪的樂受，是心受，是依意根的，也是有分別的，不是前五識，為什麼不安意近行呢？

「謂欲界意識無樂根故，緣初欲界無樂近行，故上界樂亦不立也」，這是一個原因，因為欲界裏邊的意識，只有喜根，沒有樂根。欲界是最粗的，三界第一個是欲界，在欲界裏邊沒有樂近行，上界的樂近行也不安立了。這是一個原因。

「又於意地有喜有憂，以相對故，各立近行。第三靜慮雖有意樂，而無意苦，無所對故，不立近行」，立近行的時候，喜跟憂是一對，有喜有憂，兩個相對的。我們在心裏邊有喜也有憂，一個是悅意的，一個是不悅意的，捨受，不喜也不憂，還是跟喜憂相對的，所以安立它們為近行。而第三靜慮，雖然心裏有樂受，但是沒有意苦，心裏的苦沒有，沒有相對的意思，所以也不立，這是兩個原因。

從此第二，義分別。一、繫緣分別，二、有漏無漏分別。初繫緣分別者，論云：諸意近行，幾欲界繫？欲界意近行，幾何所緣？色無色界爲問亦爾。頌曰：

欲緣欲十八 色十二上三 二緣欲十二 八自二無色  
後二緣欲六 四自一上緣 初無色近分 緣色四自一  
四本及三邊 唯一緣自境

釋曰：初兩句明欲界，次四句明色界，後四句明無色界。

「從此第二，義分別」，分別十八個近行各式各樣的作用。「一、繫緣分別，二、有漏無漏分別」，第一門是繫緣分別，第一個繫，三界裏是哪一界所繫的，十八個近行，屬於欲界的有多少，屬於色界的有多少，屬於無色界有多少？第二個緣，欲界的，緣欲界的有多少？欲界的緣色界的有多少，欲界的緣無色界的有多少？第二門，有漏無漏門。

「初繫緣分別者」，先講繫緣分別，「論云：諸意近行，幾欲界繫？欲界意近行，幾何所緣？色無色界爲問亦爾」，十八個意近行，哪些是欲界繫的？何是哪個界，幾是幾個意近行。屬於欲界的意近行有多少？而欲界的意近行又能緣色界的是多少？緣無色界的是多少？而色界裏邊，初、二禪，跟三、四禪又來分一個等級，這是欲界。第二個色界繫的有多少？色界的緣欲界的、緣色界的、緣無色界的分別有多少？第三個屬於無色界的意近行有多少？無色界緣欲界的、緣色界、緣無色界又是多少？

「欲緣欲十八，色十二上三」，這是欲界的。

「二緣欲十二，八自二無色」，這是色界的初、二禪。「後二緣欲六，四自一上緣」，色界的三、四禪。

「初無色近分，緣色四自一」，無色界裏邊空無邊處的近分定特殊，可以緣色界。「四本及三邊，唯一緣自境」，四無色根本定，及識無邊處、無所有處、非想非想處上面三個的近分定，下邊明細地講。

「釋曰：初兩句明欲界，次四句明色界，後四句明無色界」，先說欲界，只有兩句。

欲緣欲十八者，上欲明繫十八，下欲明緣境十八，謂欲界繫具足十八。緣欲界境，其數亦然。

「欲緣欲十八」，前面這個欲字，明繫十八，欲界繫的有十八，緣欲界的也是十八。欲界繫有十八個近行，緣欲界也有十八個近行。

色十二上三者，此明欲界近行緣上界境界數也。欲緣色界境，唯十二，謂喜憂捨各緣色四，三四十二。彼無香味，除香味六也。上三者，上

謂無色，欲緣無色，唯得有三，謂喜憂捨，各緣彼法。彼無色等五所緣境，故有三法。

「色十二上三」，緣色界只有十二個近行，緣無色界只有三個近行。「此明欲界近行緣上界境界數也。欲緣色界境，唯十二」，欲界的近行，緣色界境的時候，只有十二個。「謂喜憂捨各緣色四，三四十二，彼無香味」，色界裏邊，禪悅爲食，沒有段食，沒有香味兩個境，只有色聲觸法這四個境。喜憂捨三個，各有四個境，三四一十二，緣色界只有十二個。

欲界緣無色界的時候，只有三個。「謂喜憂捨，各緣彼法。彼無色等五所緣境，故有三法」，無色界沒有物質，色聲香味觸都沒有，只有一個法。法裏邊分喜憂捨，有三個近行。

二緣欲十二者，二謂初禪二禪，此初二禪唯繫十二，謂六喜六捨，但除六憂，彼無憂故。緣欲界境，共亦有十二，除六憂境也。

「二緣欲十二者」，這個「二」指初禪、二禪，它緣欲界的有十二個近行。「謂初禪二禪，此初二禪唯繫十二，謂六喜六捨，但除六憂」，色界沒有憂根，只有六個喜、六個捨，初、二禪所繫近行有十二個，這十二個都能緣欲界的境。

八自二無色者，謂初二禪緣自界八，謂彼喜捨各緣四境，除香味四。二無色者，緣無色二，謂喜與捨各緣彼法

初、二禪緣色界的時候，八個；緣無色的時候，兩個，「謂初二禪緣自界八，謂彼喜捨各緣四境，除香味四」，初二禪，色界沒有香味，只有四個境，每一個境，有一個喜，也沒有憂。喜有四個境，捨有四個境，一共八個近行。緣無色界的時候，只有兩個行。「謂喜與捨各緣彼法」，無色界，只有法境，一個喜，一個捨都只能緣無色界的法，兩個。

後二緣欲六者，第三四禪名爲後二，三四靜慮唯繫六種。彼無六喜，但有六捨。緣欲界境，亦得有六，色等六也。四自一上緣者，三四靜慮緣自境四，謂捨緣四境，除香味二也。一上緣者，一緣無色，謂法近行。

後二禪即三、四禪，「後二緣欲六者」，色界三、四禪所繫的近行只有六個。三禪以上沒有喜根，喜是粗動的，三禪還有心樂，但是粗動的喜沒有，四禪是只有捨。所以說喜憂捨裏邊，憂只有欲界有，喜是初、二禪有，捨是三、四禪有。所以它們只有捨，沒有喜，也沒有憂。

緣欲界，欲界裏邊色聲香味觸法都有，所以六個捨都可以有。緣色界的時候，沒有香味兩個，所以緣自己的時候，只有四個。緣無色界的時候，只有一個捨緣法，只有一個法近行。

所以說三、四靜慮，緣欲界是六個，緣自己只有四個，緣無色界只有一個。

無色界分了兩個等級。最初的，空無邊處的近分定跟色界相鄰的，也能夠緣第四禪，所以說它的情況不同。上面的根本定跟三個近分定不緣下界。

初無色近分，緣色四自一者，謂空處近分唯繫四種，緣色界境亦有四種。謂空處近分起有漏道，能緣色界第四靜慮色等四境，既緣有四，繫亦四也。緣自界一，謂唯法境。

「初無色近分，緣色四自一者」，初無色，空無邊處近分定，從四禪要進入空無邊處。這個階段，正在向空無邊處進去的時候，還沒有進去，離開第四禪還不遠，還能緣色界。

謂空處近分有四種。「緣色界境亦有四種。謂空處近分起有漏道，能緣色界第四靜慮色等四境」，色界第四靜慮的境只有色、聲、觸、法四個，香味沒有。為什麼空無邊處近分定能緣色界？在修空無邊處近分定的時候，正是要厭離四禪，欣慕空無邊處的那個定，就是欣上厭下，對下邊第四禪感到不滿足，要追求上邊根本的空無邊處定，正在努力的時候要緣色界。如果你不緣色界，不知道厭離的話，你怎麼能達到空無邊處呢？所以說他要緣色界。色界有四個境，起有漏道斷色界的煩惱，決定要緣下邊，有四個近行。

「既緣有四，繫亦四也」，能夠緣色界第四禪的有四個近行，所繫的一共也是四個。「緣自界一」，緣自己的時候，只有一個「法境」，只緣一個法，因為無色界沒有色法，緣自己近分定的時候只有緣法。

四本及三邊，唯一緣自境者，謂空處等四根本地及識處等三近分地，名為三邊。此七地中唯一，謂法。無色根本不緣色界，彼上三邊亦不緣色，故唯有法一近行也。不緣色義，定品當辨。

「四本及三邊，唯一緣自境者」，四個根本靜慮，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，後面三個的近分定，即識無邊處、無所有處、非想非非想處的近分定，只有一個，即緣自境的法。它們只有一個捨受，也只能緣自境的法，所以只有一個近行。

「謂空處等四根本地及識處等三近分地，名為三邊」，此七地裏邊只有一個法境，「此七地中唯一，謂法」，無色界沒有色聲香味觸，只有法。「無色根本不緣色界」，無色界的定不緣色界，它厭離色界，怎麼再去緣色界呢？

「彼上三邊亦不緣色」，空無邊處的近分定，因為厭離第四禪，它要緣一下色界的粗苦障的相，不緣色界不能厭離。而上邊三個近分定是要遠離下邊的無色界定，所以它們不緣色界，只緣自己法。無色界只有一個法境，所以三個近分定跟四個根本地，只有一個法近行。「不緣色義，定品當辨」，為什麼無色界的定不緣色，後邊「定品」要講，這裏附帶講一下。

無色界的根本定，既有有漏善的，也有無漏善的，都是不緣下邊的有漏境的。無漏法當然不緣於下邊的有漏境，有漏的已經超出了下邊的，已經厭離下邊的，怎麼還去緣下邊的呢？不再緣下邊的。所以說無色界的定心極微細，它沒有遍緣的力量去緣下邊的。無色界定得到之後，對下界有漏的法是不緣的。

從此第二，有漏無漏分別者，論云：此意近行通無漏耶？頌曰：

十八唯有漏

釋曰：此意近行，三界所繫，故唯有漏，不通無漏。

「從此第二，有漏無漏分別者」，有漏無漏相對容易一些。「論云：此意近行通無漏耶」，這個意近行通不通無漏？什麼叫無漏？「無漏謂道諦，及三種無爲」，不隨增煩惱的。這十八個近行，到底是煩惱隨增還是不隨增的？

「頌曰：十八唯有漏」，十八個意近行，只能是有漏的，沒有無漏。

「釋曰：此意近行，三界所繫，故唯有漏」，意近行，都是三界所繫的，當然有漏，無漏法是三界不繫的。

論云：誰成就幾意近行耶？謂生欲界，若未獲得色界善心，成欲一切，初二定八，三四定四，無色界一。所成上界，皆不緣下，唯染污故。

「論云：誰成就幾意近行耶？謂生欲界，若未獲得色界善心，成欲一切，初二定八，三四定四，無色界一」，生了欲界，假使沒有得到色界善心，成就欲界的一切意近行；初二定成就八個；三四定成就四個；無色界一個。這個帳算起來不是很簡單。「所成上界，皆不緣下，唯染污故」，為什麼不緣下界？是染污的，那決定不緣下界，這個原則掌握好之後，這個帳纔能算。

因為《俱舍》是很細的，我們以前在佛學院裏邊就這麼說的，《俱舍》是真刀真槍，沒有靠作假的。有些講性空之類的，還可以冒充，講了一大套，人家聽了是頭頭是道，可是說得對不對，不知道！《俱舍》却半點也假不來，就說這個意近行叫你算帳，《俱舍》沒有學過的話，你根本算不出來。你講也講不像，沒辦法的，就是真刀真槍，沒有學過是冒充不了的。學過《俱舍》的人，你要去騙他，也騙不了，他的耳根莊嚴。聽過《現觀莊嚴論》的人，耳根莊嚴，比起戴金耳環，那不曉得莊嚴多少，這是海公上師給我們的開示。一切佛法裏都說，「諦聽諦聽，善思念之」，多聞的弟子都有耳根莊嚴。《俱舍論》是聰明論，你聽了之後就會耳根莊嚴，是聰明的莊嚴。人家說的話對不對，心裏全部有數，騙不了你，你對人家說法也不會亂說，《俱舍》學好的人都是有尺寸的，不能馬馬虎虎地亂說。

學《俱舍》的好處，不但修行需要，辯論的時候也非常需要，你鑒別人家的法說得對不對，是相似佛法還是真正的佛法，這是一把很厲害的尺子，一量就準，一目了然，就像那些專家能鑒別寶石一樣。

昨天講了十八個意近行，這是從心受裏開出來的，因為心受比較微細，就把它打開廣說。身受很明顯，沒有打開，我們修行主要就在心上。有漏無漏的問題，十八個意近行都是三界所繫，當然是有漏的。一般說都是雜染的，纔叫意近行。

接下去又開始算帳。「論云：誰成就幾意近行耶」，投生哪界的人成就幾個意近行？「謂生欲界，若未獲得色界善心」，生了欲界的，沒有得到色界善心，沒有修色界的定，色界的善法沒有得到。當然，他欲界的意近行一切都成就。「初二定八，三四定四，無色界一，所成上界，皆不緣下，唯染污故」，凡是欲界的凡夫有情，三界的染污法即身都有，成了上界的善心之後，下地的染污就捨掉了。現在是最下的欲界，又沒有成就上界的善心，三界的所有染污法都成就，所以十八個都成就。初二定成就八個，沒有香味，也沒有憂，這跟前面一樣的，成就八個。三四定成就四個，只有捨受，境只有色聲觸法，只有四個意近行。無色界，只有一個法境，也只有捨受，所以只有一個法近行。「所成上界，皆不緣下，唯染污故」，假使成就上界有染的那些意近行，是不緣下界的，因為染污的法只在自界，不緣下界；假使成就無染的善心，可以緣下界。

解云：欲界有情成三界染故，雖未得上界善心，而成彼地染污近行也。

為什麼欲界的有情能夠成就上界的「初二定八，三四定四，無色界一」呢？因為欲界的染污心是最粗的，欲界的染污心尚且沒有去掉，那麼色界的染污、無色界的染污當然沒有去掉，所以能夠成就上兩界的意近行。意近行本身是染污的，所以三界的染污法，欲界都成就的。假使得了色界的禪定，色界的善法得到之後，那就不一樣了，上界的染污法不緣下界，只是染著自己那一界。

論云：若已獲得色界善心，未離欲貪，成欲一切；初靜慮十，唯成四喜，染不緣下香味境故，捨具成六，未至定中，善心得緣香味境故。餘隨此理，如應當知。解云：未離欲貪，顯未得根本也。言獲得彼善，唯近分也。然近分地唯捨無喜，既得善捨，故捨有六，善緣下也。未得根本，成彼染喜，故唯有四，染不緣下也。

「論云：若已獲得色界善心」，已經得到了色界的善心，「未離欲貪」，欲界的九品煩惱沒有全部離掉，那還在未到地定，根本定沒有得到。根本定得到之後，欲界的九品煩惱斷完了。未到地定從欲界的煩惱一品一品斷，等到斷了九品，就是到根本定。未到地定已經屬於色界，所以色界的善法得到了一些，但是欲界的貪欲還沒有完全斷完。那麼這一些人，欲界的意近行一切都成就，因為他還在欲界。

初靜慮成就十個，哪十個呢？「四喜，染不緣下香味境故」，初靜慮的染污法，它還是可以成就的，四個染污的喜，色聲觸法四個屬於喜的染污的是成就的。捨有六個，得了未到地定，未到地定是捨受，正在斷煩惱，也是善法，可以緣下邊的，因為善法可以緣下界，染污法不能緣下界。所以在未到地定的捨，可以成就六



個。「未至定中，善心得緣香味境故」，未到地定是捨根，起的是善心，可以緣欲界的香、味兩境。所以說捨裏邊有六個，喜裏邊只能四個，一共是十個。

「餘隨此理，如應當知」，原則是，成就那一界的善法可以緣下界的境。根據這個道理，自己去配，因為很繁，他沒有一個一個仔細講。日本人研究《俱舍》，分析得很仔細，畫了表，給你一個一個寫出來。懂了道理，推得出來，不畫也沒關係。日本人研究學問有個特色，非常細緻。以前我們在學校裏，學數學，還有學英語語法的時候，日本人的參考書是第一等的。他把一些難題給你仔仔細細地講清楚，應付考試呢，日本人參考書是最好。但是真正要派大用場的時候，有些是用不到的，太細緻了。那考試出難題的時候用一下，平時在工作上，不一定會碰到那些問題。日本人的研究一向如此，非常細緻。

「未離欲貪」，欲界的九品煩惱沒有斷完，不管你斷了一品、二品，乃至七品、八品，總之還有一品沒斷掉，欲界的煩惱還有，不能叫離貪。九品沒有斷完，根本定沒得到。欲界的煩惱九品斷了之後得根本定；初禪的煩惱九品斷了之後，得二禪；二禪的九品斷了，得三禪。乃至九九八十一品煩惱斷完的成阿羅漢，出三界。

「言獲得彼善，唯近分也，然近分地唯捨無喜」，近分地裏沒有喜根。為什麼？近分定正在斷煩惱，都是捨。正在斷的時候，不會生出喜來的，斷完了纔能生喜，所以說根本定有喜。「既得善捨，故捨有六」，善的法可以緣下界，可以緣欲界的香味，所以捨裏邊是近分地的善，意近行有六個，可以緣下界的。

「未得根本，成彼染喜」，根本定沒有得到，他的染污法還是成就的。因為欲界的人對上界的染污法天然成就，欲界的尚未斷完，上界的當然沒有斷，所以說他染污的喜是成就的。而這個喜不能緣下，因為染污法只是染著自界，不能緣下界的，所以只有四個，香味兩境不能緣。「染不緣下也」，得了上界的善，可以緣下界的。沒有得上界的善，單是得到上界的染污法，那不能緣下界。

又論云：若生色界，唯成欲界一捨法近行，謂通果心俱。解云：以通果心，唯捨相應也。

「又論云：若生色界，唯成欲界一捨法近行」，欲界的可以得善初禪、二禪、三禪，可以斷上面的染。假使他前輩子初禪定得到了，捨了報之後，決定生初禪。不是欲界的人，情況不一樣了。生到色界，對欲界只成就一個，因為他已經捨掉欲界那些下劣的東西，不要去緣它了。會緣欲界是通果心，他化一個身到欲界來，這樣也可以緣欲界的法，只緣一個法境，成就一個捨的法意近行，因為通果心只有捨根相應，上界沒有憂，通果心也沒有喜。

此上所論十八近行皆通有漏，是婆沙宗。然依經部，於有漏中，唯取雜染，名為近行。於愛門立喜近行；或於憎門立憂近行；或於不擇捨門立

捨近行。以雜染故，所以近行名耽嗜依，是染喜憂捨也。爲治染故，立出離依，即善喜憂捨也。故論云：即喜等爲三十六師句，謂爲耽嗜依、出離依別，此句差別，大師說故，耽嗜依者，謂諸染受，出離依者，謂諸善受。解云：染善相對，各有十八，成三十六句。

「此上所論十八近行皆通有漏」，依毗婆沙宗（有部）說，意近行都是有漏的，也包括善的，未到地定的六個善也是意近行。依經部來說，「於有漏中，唯取雜染」，十八個近行不但是有漏，而且決定是染污的那一部分，善的不在裏邊。

經部、有部，有一些差別，這些差別影響到其他的一些觀點，所以發心研究《俱舍》的人，可以把有部、經部的那些差異點集中起來，然後從這裏邊看，經部、有部的主張爲什麼不同？裏邊有很多差異點，各式各樣的，小的差異可以總結出一些，大的宗旨不一樣。歐陽竟無作了一篇《俱舍論》的序，裏邊就把《俱舍論》裏邊經部不同意有部的觀點等等，一個一個舉出來很多。這一篇文章，真正要研究的值得參考。現在對本文還沒搞清楚，暫時不看也可以，這是第二步要研究的人看的。

裏邊有漏的，染污的方面叫近行，怎麼安立的呢？「於愛門立喜近行」，從貪愛的那個煩惱的方面來說，立一個喜近行。「於憎門立憂近行」，對瞋恚的那個煩惱這一方面的，立一個憂近行。「於不擇捨門」，不擇捨，不經過考慮而捨的，那就是癡，於癡門裏邊安立一個捨近行。這個捨不是行捨的捨，是不擇捨，不經過選擇，沒有智慧，屬於愚癡，既不喜又不憂。這裏不是通達一切法空的捨。貪瞋癡三個大門，裏邊三個近行，一個是喜近行，一個憂近行，一個是捨近行。

「以雜染故，所以近行名耽嗜依」，經部說凡是近行都是雜染的，所以近行叫耽嗜依。「是染喜憂捨也」，是染污的喜憂捨的近行，三六一十八，都是耽嗜依，是出離的、執著的。

「爲治染故，立出離依，即善喜憂捨也」，爲了對治這十八個耽嗜依的近行，另外又安立了出離依，即善喜憂捨。講法相都是講修行。十八個近行都是凡夫經常要出現的，數數現行的叫近行。爲了對治這十八個染污的近行就安立一個出離依。一個是耽嗜依，執著三界不放的，一個是出離依，要離開三界執著的。針鋒相對，一個對一個，這是善的喜憂捨。這個善，據《光記》說，包括有漏無漏的善，但這不叫近行。耽嗜依的十八個叫近行，對治耽嗜依的叫出離依，也有十八個。

「故論云：即喜等爲三十六師句，謂爲耽嗜依出離依別」，由耽嗜依、出離依的差別，有三十六句，這三十六句就是法。這些差別是大師即佛說的，所以叫「師句」，顯示這是佛說的法。對治那些煩惱染污的十八近行，安立十八個出離依。這樣加起來是三十六個。「此句差別，大師說故」，這些句子是佛說的。「耽嗜依者，謂諸染受，出離依者，謂諸善受」，所謂耽嗜依就是染污的受，喜憂捨；所謂出離依是善的受，包括有漏無漏。

「解云：染善相對，各有十八」，染的跟善的互相對待的，「成三十六句」，我們要注意，這三十六個師句，只有染污的十八個叫近行，出離依的十八個不叫近行，合起來三十六個叫師句。這裏講了一些經部、有部的差別，很明顯地看到，經部裏邊修行的氣氛出來了，有對治性的說了十八個出離依。

從此第二，餘指別文。論云：何緣不說所餘有支？頌曰：

餘已說當說

釋曰：上來所明無明等四，所餘六支，已說當說，故此不論。且識與六處，界品已說。前言識謂各了別，是識支也；名眼等五根，六處支也；行有二支，業品當說；愛取二支，隨眠品當說；生老死二是識等攝，故無指陳。

「從此第二，餘指別文」，十二緣起一共有十二支。講了無明支、名色支、觸支和受支，還有一些沒有講，怎麼安立？這裏說一下。

「釋曰：上來所明無明等四」，無明、名色、觸、受這個四支講了，「所餘六支，已說當說」，還有六支有的已經說了，有的將來要說，「故此不論」，這裏就不講了。「且識與六處，界品已說」，識，講識蘊的時候已經講過了；六處，「界品」講六處六根的時候講過了。「前言識謂各了別」，「界品」裏的頌，「識謂各了別」，就是講識蘊，「是識支也」。「名眼等五根」，這個是六處，「彼識依淨色，名眼等五根」，「界品」裏講了。

「行有二支，業品當說」，行支、有支，講「業品」的時候要說。

「愛取二支，隨眠品當說」，愛、取兩支，「隨眠品」裏邊要說。那無明跟愛取有什麼關係？無明相當於現在的愛取，愛取也相當以前的無明，並不是說無明和愛取是一個東西，這個要注意。愛取是愛取，無明是無明。在十二支裏邊，前際中際的愛取、無明是相對的，都是惑，都是煩惱，就這一點來說是相近的。說前支的無明就是中間的愛取，中際的愛取就是前支的無明，並不是說這三個東西就是一個。要是一個，它何必要立愛取。愛、取兩支在「隨眠品」的時候要廣講。

「生老死二是識等攝，故無指陳」，生、老死兩支就是前面的識等，即識、名色那些支所包含，也不說了。實際上，我們講過生、老死，就是生、住、異、滅。生就是生，老死就是異、滅，那麼總是假安立的，前面講過的。有的立三支，生、異、滅，有的立生、住、異、滅。在此交待一下。

從此大文第二，略攝喻顯。論云：此諸緣起，略立爲三，謂煩惱、業、異熟果事也，應寄外喻顯別功能。頌曰：

此中說煩惱 如種復如龍 如草根樹莖 及如糠裏米

業如有糠米 如草藥如華 諸異熟果事 如成熟飲食

釋曰：前四句喻顯煩惱，次兩句喻顯業因，後兩句喻顯果事。

「論云：此諸緣起，略立爲三，謂煩惱、業、異熟果事也」，這個三二，一個是因果二，一個是三，惑業事。這裏說惑業事，用比喻來說明這三個東西。緣起支，「略立爲三」，惑是煩惱，第二是業，異熟果是事。「應寄外喻顯別功能」，攝惑業事是十二支，怕意思還沒透，用世間上的一些比較明顯的比喻，把它各別特殊的功能顯出來。

「頌曰：此中說煩惱，如種復如龍，如草根樹莖，及如糠裏米」，關於煩惱，打了好幾個比喻；「業如有糠米，如草藥如華」，業也有三個比喻；「諸異熟果事，如成熟飲食」，異熟果一個比喻。每一個比喻都有一定的涵義，用這些世間上明顯的事情來比喻惑業果，把它們的作用明確地表現出來。

「釋曰：前四句喻顯煩惱」，前面四句講煩惱，下面兩句以比喻來顯業，業就是因，「顯業因」。業因兩個字，什麼釋？業是一個名相，因也是一個名相，合起來，是持業釋。下邊也一樣，果事，果是一個名相，事也一個名相，果就是事，持業釋。後邊兩句呢？「喻顯果事」，以比喻來顯出這個果，就是事。

煩惱如種者，如從種子芽莖等生，從煩惱生煩惱、業、事。

第一，煩惱，「此中說煩惱」，此中就是十二支裏邊的煩惱，第一個是種，第二是龍，第三是草根，樹莖及如糠裏米。「煩惱如種」，先說煩惱是種，「如從種子芽莖等生，從煩惱生煩惱、業、事」，種子能夠生芽生莖，煩惱就像一個種子，從煩惱裏邊，第一個是生煩惱，也可以生業感果。

煩惱如龍者，如龍鎮池，水恒不竭，煩惱鎮業，感果無窮。

「煩惱如龍」，這是印度的一個說法，「如龍鎮池，水恒不竭」，假使有龍在水裏住，有龍的加持，這個池的水不會乾的。假使這條龍走掉了，那麼池水就會乾涸。這裏應用這個典故來說煩惱。「煩惱鎮業，感果無窮」，只要煩惱還在，加持那個業，它的果報感起來是沒窮盡的。如果没有煩惱，一個業感了果之後，業的作用就没有了，但是如果煩惱在那裏，就不斷地造新業，感的果報也没有窮盡。只要有煩惱，三界的果報是受不完的。没有煩惱，假使有業還沒有受完，也可以不感果。

煩惱如草根者，如草根未拔，苗剪剪還生，未拔煩惱根，趣滅滅還起。

第三個比喻，「煩惱如草根」，煩惱跟草根一樣，「如草根未拔，苗剪剪還生，未拔煩惱根，趣滅滅還起」，斬草不除根，春風吹又生，這是古人說過的，大家都很熟悉。把草割掉了，根没有除掉，只要天氣暖了，春風一吹，老根馬上又長新草了。如果你不把煩惱的根斷掉，「趣滅滅還起」，表面上好像把它滅掉了，將來還是要起來的，這個滅不是真的滅，比如外道修世間禪定，他修到非想非非想天

的定，這個定是最深細的定，把欲界的煩惱，乃至色界初禪，二禪、三禪、四禪、乃至空無邊處、識無邊處、無所有處的煩惱，全部壓下去了，不起作用了。這樣子看起來，煩惱好像是滅掉了，一些外道就認為已經解脫涅槃了。但是這個煩惱根沒有斷掉，你雖然得了定，好像是解脫了，但是一旦因緣來了，你還是要生起新的煩惱。根子不斷，沒有保證的，就跟草沒斷根一樣。這是把煩惱的功能以各式各樣的比喻，把它突顯出來，讓人很明白地知道。

如樹莖者，如樹莖頻生枝葉華菓，從諸煩惱，數起惑業事。

「如樹莖者，如樹莖頻生枝葉華菓，從諸煩惱，數起惑業事」，一般的樹，只要樹幹不砍掉的話，旁邊的小枝枝每年修剪掉以後，它會長得更多。維修樹木的人，他把下面的枝枝都砍掉，為什麼？下面枝枝長大了，這個樹就不好看，也長不高。煩惱也一樣，會不斷地產生一些惑業事，煩惱起煩惱，煩惱起業，業又感果，這個事情是不會完的，砍也砍不完的。

有一種樹非常奇怪，那時我在廣化住在一棟教學樓裏，前面一棵大樹很茂盛。這個大樹，夏天當然比較陰涼了。但是有一次，他們請的工人來修那個樹，把那個樹砍得真可憐，什麼枝枝都砍完了。一般說樹幹的頂上是不能砍的，砍了之後它不會長，但這個頂上也砍掉了，只留下一根光禿禿的粗杆子。我想他們是怎麼搞的，那麼好一棵大樹把它砍了。後來有人告訴我，不要擔心，它會長的。果然沒過很久，一兩個星期後，一下子抽出來，長得比以前還茂盛，這是什麼樹？叫不出名字來。煩惱也是一樣，只要你不斷根，惑業事不斷地會生。

及如糠裏米者，如糠裏米能生芽等，煩惱裏業，能感餘生。

「及如糠裏米」，最後一個比喻，糠是米外邊的皮，糠裏米是沒有去皮的米。「如糠裏米能生芽等」，我們吃的米，把外面那個糠打掉了，掉在地裏，它不會長的。如果這個糠包的米，糠沒有打掉，春天掉在地裏，它就會長出芽來的。所以煩惱如糠，米好比是業，煩惱裏了業，假使煩惱潤了那個業的話，能感餘生，能夠感下一輩子的果報。那這裏也就是反面顯出，如果有業，沒有煩惱滋潤它，也可以不感果。比如阿羅漢果，他的煩惱斷完了，但是無始以來造的業，哪有那麼快都受完？還有很多的業沒有受報，但是煩惱沒有了，這個業好比是沒有糠的米，掉在地下就不生芽了。

外道沒有這個智慧，他也知道受的苦都是業感的，我只要把業感的果受完就可以解脫了，但哪一天受完呢？永遠受不完的。無始以來造的業是不知多少，你現在這一輩子，又在造新業，不可能說一天到晚沒有造業。不管你善業、惡業都在造，你哪一天把業受得完呢？所以說這樣子求解脫是根本不可能的。而佛教以智慧為前導，只要把煩惱斷完了，縱使有業沒有受完，也是一個沒有糠的米，丟在那裏不生芽。所以這是一個智慧，你如果不把這個糠去掉，那你什麼時候把這個業受得完

呢？煩惱把業裹住，這個業只要有煩惱的話，那還能感餘生，即後面還要投生。這是以各種比喻，把煩惱的功能全部闡發出來。

業如有糠米者，如米有糠能生芽等，業有煩惱，能招異熟。

第二個，業，「業如有糠米者」，第一個比喻，跟着前面來的，煩惱是裹米的糠，業就是有糠包的米。「如米有糠能生芽等，業有煩惱，能招異熟」，業是米，煩惱是糠，米有糠包住，丟在地下能生芽，業有煩惱滋潤，它能招異熟果。反面的顯出來，造了業而沒有煩惱滋潤，也不一定招異熟果。我們解脫就是靠這個法則，如果沒有這一條規律，解脫成為不可能的，無始以來造多少業，你哪知道呢？

業如草藥者，如諸草藥果熟為後邊，業果熟已，更不招異熟。

第二個比喻，「業如草藥者，如諸草藥果熟為後邊」，這個草藥，果長好之後，這個藥就沒有作用了。業也是一樣的，「業果熟已，更不招異熟」，業的果受好之後，這個業不再起餘異熟。

業如華者，如華於果為生近因，業為近因，能生異熟果。

第三個比喻，「如華於果為生近因，業為近因，能生異熟果」，這是從因果的關係來說。果子是樹長的，但是單是樹不生華，果子還出不來的，要生了華之後纔長果。華對果來說是最接近的因。煩惱是根源，但是煩惱不造業的話，就感不了果。果最親近的因是業，如同華一樣，直接是生果的，業也是直接生異熟果的。煩惱雖然力量很大，但它是間接，要透過業的渠道。

如成熟飲食者，如熟飲食但應受用，不可復轉成餘飲食，異熟果事既成熟已，不能更招餘生異熟。

「如成熟飲食」，諸異熟果是成熟飲食，好像是燒好的飯。「如熟飲食但應受用，不可復轉成餘飲食，異熟果事既成熟已，不能更招餘生異熟」，飯菜燒熟了，你只有吃了。這時候說這個菜不要這麼燒，要那麼燒，不行了。這個菜已經燒熟了，改不了了。異熟果一樣的，異熟果已經成熟了，你想再轉變另外的異熟果，那不行的。地獄裏的烱銅鐵丸子，你不喝也要喝下去，沒有辦法，獄卒逼你喝。那異熟果來了是可怕的呀，果還沒來之前，趕快懺悔，趕快不要造。如果你現在不警惕，等到異熟果來了，你叫天叫地的，哭也好，鬧也好，沒有用了。閻羅王把你判下來了，這個果報你非受不可。

我們有點智慧的人，在果沒有成熟之前，好好地抉擇一下，該怎麼做不感這個果。所以菩薩畏因，衆生畏果。衆生等到果來了，你哭啦，鬧啦，沒有用了，果已經成熟了，來不及了。菩薩是最聰明的，要怕果，因就不要造了。如果你因又要造，果又怕受，怎麼做得到呢？你說又要馬兒跑，又要馬兒不吃草，你自己去當馬

看看，你自己也做不到。這個是妄想，這纔是唯心主義，這輩子享受，下輩子又要生天，沒有的事情，佛教不是這樣的唯心主義。你現世享受，下輩子地獄擺在那裏，你不想去也得去，這是客觀的事實。

從此大文第九，明四有者，論云：如是緣起煩惱業事，生生相續，不過四有，中生本死，如前已釋。染不染義，三界有無，今當略辨。頌曰：

於四種有中 生有唯染污 由自地煩惱 餘三無色三

前面講的十二支緣起，這是煩惱業事三個東西，生生相續，一生一生地無始以來到現在沒有斷的。這個相續裏邊，總的來說，沒有超過四有輪迴。哪個四有？中有、生有、本有、死有。前面講過，中有是投生之前那個階段，前輩子死了，後輩子還沒有投生，中間的一個階段叫中有。生有，是投生的一剎那。生有以後，死有之前，這個一期壽命，是本有。臨終的那一剎那，死有。死有過了之後，又是中有，中有滅掉，又是生有。

這個輪子在不斷地轉，無始以來，不曉得轉了幾次。那我們想想也夠了，受的那麼多事情，趕快要跑出去，再不跑，你還得去轉，轉到哪一天？現在碰到佛法，使它停下來的機會來了。就像在大海波濤中，救生圈放下來了，你不抓，一個浪頭過來就把你埋到底下去了。以後這個船開走了，那你叫天不應，叫地不靈，看你怎麼辦？那麼前面，中生本死四有講完了，這裏要講生有、死有、本有、中有染污、不染污的道理，三界裏邊哪一界有四有、哪一界少哪些？略略解釋一下。

「於四種有中」，在生有、中有、死有、本有四個有裏邊，「生有唯染污」，生有決定是染污的，不染污就不會投生，不管你染男女（父母的交會），或者是染香氣，或者是染處所，都是染污心，都是有貪著的心。因為有這個染污心纔投生，所以說我們要不投生，就不要起染污心。

「由自地煩惱」，煩惱是染著自地的，不會染著他地的。你生在這個地，決定是這個地方的煩惱把你繫住了，投生在這裏。其他的地方呢，你心裏不住。「餘三」，另外三個有，染的、善的、無記的，這三種都可以有。投生的時候，生有是迷掉的，佛告訴我們一定是染污心。投生以後的這個階段，時間很長，你到底會起什麼心？善心會起來，無記心也會起來，染污的煩惱心同樣會起來。那「餘三」，不但是本有如此，死有也是三種，中有也會起三種。唯獨生有，決定是染污的。

「無色三」，在三界之中，無色界只有三個有，反過來說就是欲界、色界四個有都有。無色界少一個中有，無色界沒有物質，不需要中有這個東西。中有是從死有到投生的中間一個過渡。無色界只是一個精神狀態，精神狀態又沒有距離，沒有空間，因為沒有空間就沒有來去，沒來去就不需要中有。

釋曰：前三句及第四句餘三字，三性分別門，最後三字三界分別。於四有中，生有唯染污，謂受生時，自地煩惱皆能潤生。故對法者咸作是

言：諸煩惱中，無一煩惱於結生位無潤功能，然諸結生唯煩惱力，非由自力現起纏垢。解云：自力纏者，嫉慳忿覆悔眠也。垢謂六垢，此纏及垢起不藉他，故名自力。以自力故，要因思擇，方始現前。初受生時，身心昧劣，故不起也。無慚、無愧、昏沉、掉舉，是隨從纏，煩惱起時，必相應故。於受生位，亦得起也。

「釋曰：前三句及第四句餘三字，三性分別門」，前三句講生有是染污的，跟第四句中的「餘三」，是講「三性分別門」，最後「無色三」，無色界有三個，反面襯托出來，色界、欲界是四個。

「於四有中」，四個有裏邊，生有只有染污一種，不通善，也不能無記。「謂受生時，自地煩惱皆能潤生」，受生的時候，它投哪一個地方，那個地的煩惱都能潤生。比如要受生欲界人的，人趣的煩惱都能生起來。

「故對法者咸作是言」，對法者就是阿毗達磨論師，他們都這樣子說。「諸煩惱中，無一煩惱於結生位無潤功能，然諸結生唯煩惱力，非由自力現起纏垢」，在投生的時候，自地的所有煩惱都能產生作用，「然諸結生唯煩惱力」，但是結生的時候，是煩惱的力量，「非由自力現起纏垢」，不是自力纏。

「解云：自力纏者，嫉慳忿覆悔眠也」，自力現起的纏垢，自力纏就是嫉、慳、忿、覆、悔、眠這幾個小煩惱，垢是六個垢，這個纏跟垢起的時候，不要靠其他的緣，叫自力。「以自力故，要因思擇，方始現前」，要經過考慮，自己力量產生的，不是外緣生起來的。

「初受生時，身心昧劣，故不起也」，投生的時候思考力減弱，不會生起自力纏，它們不起作用，而其他的一切煩惱，都要在投生的時候起潤的功能。「此纏及垢起不藉他」，纏垢不是因為其他的緣而起的，要靠自己的思考力思擇而起的，而受生的時候，因為身心昧劣，生的糊裏糊塗的，所以不起這些。「無慚、無愧、昏沉、掉舉，是隨從纏，煩惱起時，必相應故」，這幾個纏不是自力纏，不是自己力量起來的，是隨從纏，跟其他煩惱起來的。「於受生位，亦得起也」，這個投生的時候相應的，要起來，起作用的。

這是說投生的時候，哪些煩惱起作用。當然，主要是貪著對方的境，或者是貪男女，或者是貪香，或者染著這個地方，但是其他的煩惱，都在起一定的作用，除了自力纏跟那個垢，垢決定是自力的，只有六個，這六個在「隨眠品」裏邊有。纏裏邊有自力的纏，還有隨從纏，就是跟着其他煩惱一起，不要靠自己的思擇力的，那就是無慚、無愧、昏沉、掉舉這四個。

又論云：雖此位中身心昧劣，而由數起或近現行引發力故，煩惱現起。解云：無始名數起，前生稱近行。初受中有，亦唯染污，猶如生有。

「又論云：雖此位中身心昧劣，而由數起或近現行引發力故，煩惱現起」，雖然生有的時候，身心昧劣，但是因為經常起這些煩惱，或近現行，前輩子臨終時候



現行的那些煩惱，由它們引發的力量，煩惱會現起的。本來糊裏糊塗，怎麼起煩惱呢？因為數起煩惱的力量，經常產生的煩惱力量特別大，最近發起的煩惱，也是有很大的力量。所以我們自己修行，修了半天，自己要檢查，你哪一方面的煩惱特別厲害，經常要湧起的，這個對以後投生是決定性的因素。你如果是經常起這些煩惱的話，那投哪一趣，決定擺在面前。你要自己避免投那個苦趣，就要把這個煩惱對治掉。煩惱不對治掉的話，它的力量就會把你拉過去，你自己做不了主。

修行的人，對境的時候要能夠起主宰作用。這個境來了，你不修行的話，它天然就會起煩惱，而修行人就是要知道，這是一個煩惱心，這有什麼後果。現在使你身心擾亂、智慧減退、身體衰弱，將來引入地獄、餓鬼、畜生三惡道，那麼你這樣子劃不來，要對治它。對治它之後，當下可以身心健康，學法能夠有得益，下輩子的苦報可以免掉。如果你隨着煩惱走，那你這輩子就是一段枯木，沒有人形，下輩子更不要說。

「解云：無始名數起」，無始以來經常起的煩惱。「前生稱近行」，前一輩子，叫近行。「初受中有，亦唯染污」，中有開始起來的時候，也是染污的，「猶如生有」，就像生有的時候。但是進入中有之後，中間可以生起善的、無記的心。為什麼臨終的一念最要緊？就是近行的關係，你要投生，受中有的時候，最近的這一剎那就是臨終那個念頭。臨終起善念，將來投生有好處，就靠這個力量投到善趣。如果念的是阿彌陀佛，你一心的念，求生西方，會接引到西方去，臨終十念就能去，這個臨終的力量也極大。所以說臨終的助念不是迷信。因為這個念頭產生他的中有，中有決定他的下一輩子，這個力量極大。有福氣的人，雖然這一輩子，沒有好好修行，但臨終碰上善知識，當然這也是前輩子的善根而得到的，如果前輩子沒有善根，臨終決定不會碰到善知識，可能碰到一些惡友，把你引到更壞的地方去。臨終碰見善知識，你可以生天或者是生西方，如果臨終你没有善友，來了一批外道，給你嘰哩呱啦的搞了一陣子，那你完了。

「初受中有，亦唯染污，猶如生有」，生有固然是唯染污的，中有初起的時候也是染污的，跟生有一樣。但是中有不是一剎那，後面的時候，他會起善的，無記的，而生有只有一剎那，這一剎那過了，就是本有。

餘三無色三者，除生有外所餘三有，皆通三性，名為餘三，善染無記也；無色三者，於無色界，唯有三有，但無中有。頌中不言欲色界者，故知於中具足四有。已上總是第一，明有情生竟。

「餘三無色三」，除了生有以外，其他的三個有通善、染、無記這三個性。「無色三者」，無色界只有三個有，沒有中有。「頌中不言欲色界者，故知於中具足四有」，頌裏沒有說欲界、色界，只說無色界三個，那很明顯欲界、色界是四個具足的，「故知於中俱足四有」。「已上總是第一，明有情生竟」，有情生，有情住，有情死，這個在「世間品」都要講。有情生講完了，下面要講住的情況。

從此大文第二，明有情住。論云：有情緣起已廣分別，是諸有情由何而住？頌曰：

有情由食住 段欲體唯三 非色不能益 自根解脫故  
觸思識三食 有漏通三界 意成及求生 食香中有起  
前二益此世 所依及能依 後二於當有 引及起如次

釋曰：有情由食住者，標也。經說，世尊自悟一切法，正覺正說，謂諸有情，一切無非由食而住。食有四種：一段，二觸，三思，四識。

「從此大文第二」，「世間品」裏邊幾個大題目，有情生、有情住、有情死。現在講有情住。「論云：有情緣起已廣分別」，有情的十二支緣起講了很多。「是諸有情由何而住」，這個緣起是講投生的事情，那麼生了下來，怎樣子安住呢？

「頌曰：有情由食住，段欲體唯三，非色不能益，自根解脫故」，有情所以能住就靠飲食。這個飲食，却不是吃飯、喝飲料那麼簡單。一共有四種食：段食、觸食、思食、識食。先講段食，「段欲體唯三」，段食只在欲界有，它的體是香味觸三個。「非色不能益」，色不是段食，聲也不是，聲是不能住的，說過就沒有了。色不能作飲食，為什麼？「不能益自根」，色法對自根（眼根）尚不能夠滋養，何況其他的根呢？所以不能起食的作用。「解脫故」，解脫就是阿羅漢，他根本沒有貪著，他吃東西的時候，香味觸吃下去，身體能夠滋益。色法對身體沒有影響，比如說你吃一塊糕，這塊糕是方的也好圓的也好，是黑的也好白的也好，吃下去都是一樣的長養身體，它形狀、顏色等的變化對它的長養作用沒影響，所以段食要把色法除開。

下面觸食、思食、識食三個食，「有漏通三界」，它是有漏法，三界都有。

「意成及求生，食香中有起」，這裏又提到中有的問題，中有吃什麼食物？附帶說了中有的五個名字：一個是意成，它不是入胎而成的，是意成的；求生，它要追求投生的；又叫食香、健達縛，它吃香的；又叫中有，中有叫起不能叫生。所以中有有五個名字：意成、求生、食香、中有、起。

下邊總結四個食，「前二益此世，所依及能依」，所依是我們的色根，能依是我們的心、心所。前面兩個段食、觸食，對我們這一輩子的身心有好處，段食對色根有滋益，觸食對能依、能緣的心有滋益。「後二於當有，引及起如次」，後邊兩個食，思食，識食於當有，即下一輩子，思食能引起它，識食能夠把它生起來，分別起這個作用。這些當然是從大部分來說，思食有的時候對現世也有益處，段食有的時候，對下輩子也有好處，下邊分開講。

「釋曰：有情由食住者，標也」，有情生之後，怎麼樣子住的？「由食而住」，下邊引經據典。

「經說，世尊自悟一切法，正覺正說，謂諸有情，一切無非由食而住」，經裏邊說，佛自己無師自悟，一切法，一切智，什麼東西都知道了。「正覺正說」，自

己正覺又能夠如實而說。怎麼說呢？「諸有情一切無非由食而住」，一切有情都是由食而能夠安住，沒有食就不能住。我們在五臺山的時候，每個人都有一部《集異門論》作為參考資料。《集異門論》的第一篇，講食的時候說，「一切有情皆依食住」，第一句話就是這樣。佛經上也是這麼說，「謂諸有情，一切無非由食而住」，把食的重要性提出來了，下一步研究什麼叫食。「食有四種」，這個食，不是我們想像那麼簡單，吃的飯、點心、水果是食，食共有四種，一是段食，二是觸食，三是思食，四是識食。

段有二種，謂細及麤。細為中有食，香為食故。諸天中食，及人劫初食，亦名為細，無便穢故，如油沃沙，散入支體故。或細汗蟲，嬰兒等食，亦名為細。謂身有細蟲，因汗而生，名細汗蟲也。

「段有二種，謂細及麤」，在段食裏總共又分兩種，謂細及粗，三個鹿就是粗細的「麤」，這是「粗」字古代的體。鹿是東跑西跑的，心靜不下來，三個鹿是粗得不得了。

「細為中有食，香為食故」，先說段食，段食裏邊有粗有細，細食又分兩種。

第一種最細的，「細為中有食」，這個細的食是中有的食，「香為食故」。中有這個體本來極微細，中有對鐵圍山、須彌山都穿得過去，哪能吃粗的。一顆米吃進去，它要穿越就頂住了，不要說須彌山，一張紙就頂住了，它絕對不吃那些粗東西。只吃一點香味道，香是體積很細的。

「諸天中食，及人劫初食，亦名為細」，天上的食也是微細的。劫初的時候，人吃的什麼東西？地味，劫初的時候地上有一層皮，這個皮比奶餅都好吃。吃下去沒有大小便，這些都是細食。劫初的人，從光音天下來的時候，吃地上的細食根本就没有大小便，後來貪心大了，越吃越要吃，地味沒有了，慢慢就長自然香稻。自然香稻不是現在的稻子，不要人耕種，比現在的稻穀好吃得多，雖然好畢竟是粗，吃下去大小便來了。大小便就有大小便地方，有大小便地方就會生姪欲。姪欲來了，就現男女相，那一連串犯罪的事情都來了，這個後邊要講。

這個細食，「無便穢故」，沒有排泄的便穢，它只是吸進去，怎麼樣呢？「如油沃沙，散入支體故」，好像油滲入沙裏邊，直接滲進去了，沒有渣子，不要排泄的，這是很細的細食。

第二種，我們飲食裏那些比較細的，流質之類的東西，如嬰兒吃的奶就很細，但是這個還是有排泄，小孩子畢竟還有大小便。所以細食有兩種，一種是真正的細食，沒有排泄的；一種是我們的飲食裏邊比較細的，流質之類的東西。

什麼叫細汗蟲？「謂身有細蟲」，身上長一種細的蟲，因汗氣而長的，叫細汗蟲。細汗蟲吃的東西，跟嬰兒吃的東西，這也叫細食。這個細汗蟲，一般註解裏邊說是蚤蟲之類的東西，或者吃汗的蟲。反過來，除開這些細食就是粗食，我們吃的飯、餅乾、饅頭，這些都是粗食。

段欲體唯三者，明段食體，如是段食唯欲界繫。體唯三塵，謂香味觸。言段食者，可成段別而飲噉故，謂以口鼻，分分受之。光影炎涼及塗洗等，雖無分段，有資益故，亦名為食，故段食言從多分說。光影炎涼名為食者，寒遇日光，及值炎火，熱逢樹影，並得風涼，有益於人，皆名食也。

「段欲體唯三者，明段食體」，說明段食以什麼為體。「如是段食唯欲界繫」，段食只有欲界有。生在色界的人，根本不吃段食，都以禪悅為食。得了色界禪定的人，不要說三天不吃飯，三年不吃飯也沒關係，只要他入定不出來，他不要飲食，以禪悅為食。只有欲界的人要段食，所以段食是欲界繫。「體唯三塵」，這個段食的體是三個，塵是外境，就是香味觸。飲食都有它的氣味，舌頭嘗的味道，還有碰上去的觸感，軟的、硬的、燙的等。

「言段食者」，為什麼叫段食？「可成段別而飲噉故，謂以口鼻，分分受之」，吃下去時，不是一下子全部吞下去，是一段一段的，分了吃下去的，或者一口一口吃下去，或者鼻子一口一口吸香味道，這樣子分了一段一段的，叫段食。

這裏特別說一下。「光影炎涼及塗洗等，雖無分段，有資益故，亦名為食」，段食裏邊，還有一種食，「光影炎涼」，「光」，光綫對我們身體有好處，醫學上也提到，太陽曬上十分鐘，身上維他命D已經夠了，不要再吃什麼維他命丸。

「影」，天很熱的時候，你到陰涼的地方坐一下，對身體有滋益。「炎涼」，冬天烤烤火，夏天乘乘涼，這些對身體都資助的。還有塗洗，洗澡，塗一些塗香之類的東西。這些光、影，比如太陽光沒有一段一段吃下去，但是對我們身體有資益，也屬於段食。有的人以為太陽光照到身上很舒服，是觸食。這不是的，觸食是三和合生的觸，是心所法那個觸，不是身上碰到的觸。你身上碰到舒服，都屬於段食的範圍，但這不是分段的。

「故段食言從多分說」，大部分來說可以分段而食的，叫段食，其中也有一些不可一段一段分開的，如陽光、影涼、塗洗等等，也叫段食。

「光影炎涼名為食者」，光影炎涼怎麼叫食呢？「寒遇日光」，冬天曬太陽；「及值炎火」，烤烤火；「熱逢樹影，並得風涼」，熱天的時候，樹影下躲一下，涼風吹一下，對人都有好處，也是食。凡是對人有資益的都屬於食的範圍，並不一定要吞到肚子裏纔叫食。

非色不能益，自根解脫故者，明色非段食也。

「非色不能益，自根解脫故」，段食的體是香味觸。聲當然不能作食，聲是抓不到的東西，一下子過了，馬上就沒有了，你怎麼吃下去呢？對身體也不能資益。所以聲不能作食，這個大家很容易了解。色為什麼不能作食？「非色不能益，自根

解脫故」，非色是宗，色不是段食，什麼緣故？不能益自根故，不能益解脫故，兩個原因。

論云：色亦可成段別飲噉，何緣非食？以不能益自所對根、解脫者故。解云：且色不益自根者，自根是眼，眼見色時，而無益也。自根大種尚無有益，況能益餘諸根大種，故色非食。不益解脫者，謂不還果，及阿羅漢，無段食貪，名為解脫，此不還等，色香味觸俱得離貪，雖見美食，而不能益，飲噉香味等，便即有益，一種離貪，見色無益，以此故知，色非段食。

「論云：色亦可成段別飲噉，何緣非食」，先提一個問題，《俱舍論》說，色是個外境，色塵也可以分了一段一段地吃下去，為什麼不屬於食？「以不能益自所對根、解脫者故」，兩個原因，一個是不能益自所對根故，一個是不能益解脫者故，這兩個原因成立色不是段食。下面圓暉法師再解釋一下。

第一個原因，「且色不益自根者，自根是眼，眼見色時，而無益也。自根大種尚無有益，況能益餘諸根大種，故色非食」，東西吃下去，首先要長益的是自根。假使舌根吃下去，它首先要對舌根有好處，鼻根吃下去的東西，對鼻根先有好處，然後慢慢資養其他的，眼耳舌根。這個色吃下去之後，對自己的眼根都不能益，何況益其他的根呢？

第二個原因，「不益解脫者」，解脫者就是不還果、阿羅漢，他們對欲界的色聲香味觸，都沒有貪著了。不還果已經離開欲界了，欲界再也不來了，對欲界的色聲香味觸當然已經沒有貪著心。阿羅漢更不用說，他對三界都沒有貪著了，何況欲界（段食是欲界的）。所以，不還果跟阿羅漢這兩種，都是對欲界的色聲香味觸沒有貪。他雖然不貪，但吃了東西下去之後，能夠對身體有益。但是色吃下去却没有益，他看到再好的東西不貪，對他沒有益，對香味觸他也沒有貪，但是他吃下去，能資養身體。所以說，對色聲香味觸都離了貪，見了色沒有資養身體的作用，而吃了香味觸能夠起作用，從這裏證明，色不是段食。

這裏當然說得簡單，我們稍微講一點補充材料。先是《俱舍論》原文<sup>①</sup>。什麼叫食？凡是食，吃下去，先要資益自根大種。假使鼻根聞到了之後，第一個對鼻根有好處，然後再到其他的眼耳等根。舌根嘗了味道之後，第一對舌根有好處，然後再資益其他的根。當色吃下去的時候，對自己的眼根毫無好處，對其他根更沒有好處。這是什麼原因？你吃下去的時候，是在嘴裏吃，這是舌根的作用，根本不能了別這個色境。對眼根也沒有起滋養的作用，所以這個色是沒有起作用的。

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷十：「夫名食者，必先資益自根大種，後乃及餘。飲噉色時，於自根大，尚不為益，況能及餘？由彼諸根，境各別故。」

另外再微細一點說，《成唯識論》裏說食有四種<sup>①</sup>。第一是段食，段食以變壞為相，這是更深一層地解釋食的意思。什麼叫變壞為相呢？謂欲界繫的香味觸三個，在吃到嘴裏變了的時候，能起食的作用。「由此色處，非段食攝」，色處不是段食，為什麼？「以變壞時，色無用故」，你在嘴裏嚼了半天，眼睛又看不到色，鼻子、舌頭、身體又接觸不到色境，色對其他三個根不起作用，所以說色對身體沒有好處，沒有起資益作用。

《順正理論》提一個問題<sup>②</sup>，「色處何緣不名為食」，色處為什麼不叫食？「是不至取根所行故」，眼睛看色的時候，不要碰到的。而經上說，「段食非在手中器中可成食事」，所謂段食，不是拿在手裏，或者擺在碗裏就可以算吃東西，一定要放到口裏，牙齒嚼了之後，經過津液的潤濕，然後咽下喉嚨，順着腸裏邊慢慢消化，經過一系列變化的作用之後，裏邊的營養流入脉裏邊，資益身上的那些蟲，乃至增益諸根，真正食的意義在這裏，色沒有這個作用，所以說色不叫食。

大家知道畫餅不充飢，你肚子餓了，看到很多好的飲食，你會不會飽啊？不會飽。反而更難受，餓得更慌，看是不會飽的，色不能當飲食。

這樣說是比較充分一點。但是又提起一個問題，《俱舍論》上有的。有的時候，看見好的色，心裏歡喜，對身體也有好處，這是什麼食？一般說，顏色對人的作用也很大。以前法國有座大橋是灰色的，經常有人跑到橋上去自殺。後來政府感到顏色有問題，把這個橋染成很鮮明的紅色，結果自殺的人明顯減少，說明色對人作用很大。有的時候看到色，心裏生歡喜心，對自己有好處，但為什麼說色不是段食呢？這是觸食。你心裏生高興心，這是心的觸，由眼識生的觸對身體起作用，不是色對我們物質上起作用，所以不是段食。

還有一個故事，三國的曹操帶部隊打仗，路上部隊口渴得不得了，沒有水喝，曹操很聰明，爬到高地方一看，他說那裏有一片梅林，我們趕快跑過去，到了那裏大家吃梅子。士兵本來走不動了，一聽有梅子之後馬上精神振奮開過去，結果那裏並沒有梅子林，但是離目的地近了，再熬一熬就到了，水也有喝了。這個是什麼食？這也是思食，是心裏的一個虛妄心。

順便提一句，廚師往往很胖，他在廚房裏燒飯，胃口並不大，但是他很胖。什麼原因？這是細的段食，聞香，跟中陰一樣的。他聞了很多很多的香，他第一個把飲食裏邊的精華吸進去了。第一個享受香味的就是廚師，還沒有拿出來他已經吃夠了，這個味道他吃了不少，所以一般廚師都是胖的，他的營養特別豐富，這些都是食的關係。

<sup>①</sup> 《成唯識論》卷四：「（謂契經說食有四種。）一者段食，變壞為相，謂欲界繫香味觸三，於變壞時，能為食事。由此色處，非段食攝，以變壞時，色無用故。」

<sup>②</sup> 《順正理論》卷三十：「色處何緣不名為食？是不至取根所行故。以契經說，段食非在手中器中可成食事，要入鼻口，牙齒咀嚼，津液浸潤，進度喉嚨，墮生藏中，漸漸消化，味勢熟德，流諸脉中，攝益諸蟲，乃名為食。爾時方得，成食事故。」

第二個是觸食，《成唯識論》<sup>①</sup>說「觸境爲相」，觸食的定義是觸境，觸着那個境爲相。「謂有漏觸」，決定有漏的，無漏的觸不增長三有的。這個是增長、資益三有，在三有裏資益我們身體的一定是有漏的。有漏的觸取境的時候，它能產生喜的那些受，這對我們身體有資益的作用，「能爲食事」，補益我們的身體。「此觸雖與諸識相應」，前面說觸有六個，眼識相應乃至意識相應的觸，這裏意識相應的觸是主要的，食的意思特別勝。觸的境比較粗顯，可以產生喜樂及順益的捨。這個捨也是對我們身體有好處的。假使你心裏很煩躁的時候，把心放下，什麼都放下，這樣的觸，對我們身體也有好處。所以這樣順益的捨，不是一般的捨。這些喜、樂、順益捨都對我們身體有資養的作用。

食的主要意思，是能夠對我們身體產生資養作用。六識裏邊眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，前面五識相應的觸當然也能產生一些順益我們身體的作用。但是總的來說，作用最大的是第六識相應的觸，這個有喜樂的觸，或順益捨的觸，對我們身體有資養作用——殊勝，所以說叫觸食。

第三個，思食。思食的定義是「希望爲相」，心裏有一個希望。「謂有漏思，與欲俱轉」，跟欲心所同時轉的有漏思，對可愛的境有所希求。「能爲食事，此思雖與諸識相應，屬意識者，食義偏勝」，同樣，雖然思心所可以與前五識相應，但是第六識相應的思心所，食的意義特別殊勝。前五識都是叫無分別，只有自性分別，沒有計度隨念分別，當然它作用是小得多。而第六識不但有自性分別，又有計度分別、隨念分別，它的分別作用特別強，跟它相應的思心所，作爲一個食的作用當然更殊勝。所以說雖然前五識也有思心所，但作用不強。而第六識相應的思心所，這個希望的力量特別強，作思食的意思特別殊勝，所以以第六識爲主，並不是說前面五識相應的思沒有作用。

在《俱舍論》裏邊講了一個公案。有一個地方遭了饑荒，一戶人家的父親看看再下去要餓死了，要逃荒去。他有兩個年紀很小的孩子，走也走不動，要他抱着走。但他自己又餓得不得了，抱不動，看樣子沒有辦法了。他就想了個辦法，要趕快自己逃荒去，儘快地拿些東西回來給他的孩子吃。走之前呢，他在兩個麻布口袋裏裝了些灰，高高地挂在梁上，對他的孩子說，這裏有糧食，你們餓的時候把它們打開來吃，等我帶回來有更好的糧食。這樣他的孩子就天天望着口袋，雖然肚子餓得很，但是想到裏邊有吃的，心裏就有希望。那個父親走了很久，逃荒的時候，一下子拿糧食回來談何容易呢？跑出去自己會不會餓死都不知道。小孩子在家裏呆了很久，至少一星期以上了，那餓得不得了，哭起來了。一個鄰居跑進來，孩子說，你趕快幫忙把這個糧食口袋拿下來，煮起來吃，我們餓得實在不行了。鄰居說，現在饑荒的時候，哪有那麼大口袋的糧食啊，不可能的。孩子說，我們父親從來不騙

<sup>①</sup>《成唯識論》卷四：「二者觸食，觸境爲相，謂有漏觸，纔取境時，攝受喜等，能爲食事。此觸雖與諸識相應，屬六識者，食義偏勝。觸粗顯境，攝受喜樂，及順益捨，資養勝故。三意思食，希望爲相，謂有漏思，與欲俱轉，希可愛境，能爲食事。此思雖與諸識相應，屬意識者，食義偏勝，意識於境，希望勝故。」

我們，一定是糧食，趕快把它拿下來。那個鄰居也沒辦法，就把它解了一看，一大口袋的灰，那個孩子一看到灰，馬上眼睛一翻就死掉了。本來餓得不行了，快死了，就是因為思食，寄希望於口袋裏的糧食，維持了一個多星期。但是後來看到是灰，希望沒有了，思食的力量沒有了，那麼就一下子餓死了，這就是思食的作用。

另外還有一個故事也是《俱舍論》說的，有一批商人到海裏去取寶，碰到大海浪船翻了，食物都沉到海底去了，他們很着急，這時候遠遠地看到海裏邊有一大堆水泡，看上去好像是高起來一塊，像一個岸。他們看見這個岸不遠，坐個爛船開過去，拼命地希望能快點到海岸去。但這時是糧食已經沒有了，餓了很多天，好不容易開到他們認為是岸的地方，一看，都是水泡泡，糟了，馬上就死掉了。過去能夠維持他生命的是個希望（思食），到地方一看不是岸，希望沒有了。維持的力量沒有了，就死掉了。

這種事世間上也經常有，一個老人臨終的時候，掛念他的孩子，盼着孩子回來，等在那裏，一直等到他的孩子到了，看到了，滿意了，就走掉了。但也有因孩子實在太遠了，等不及，他心念的力量不夠，先死掉了。

還有一種也是《俱舍論》上講的，海裏邊有一種大的動物，它產卵不在海裏邊。大概怕卵被海水漂掉，就跑到岸上產在沙裏邊，可能這個卵要保持溫暖，產了卵之後，用沙把它蓋住。然後它就回到水裏去，卵在沙裏邊，可以維持一段時間，慢慢地可以化出來。這裏有兩個說法，一個是說產卵的母親，它儘量繫念那個卵，卵就不會壞。假使這個母親忘掉了，這卵就要壞掉。這個說法，世親菩薩認為不對，應當是卵在思念它的母親，這是卵的思食。卵產下來的時候，有個溫暖的觸，這個卵儘量抱着對它母親的懷念，可以維持它不壞，一直到它化出來。這也是屬於思食。

這些都是思食特別殊勝的作用。一般說，思食是對下一輩子造的業，思就是思心所，是意造業。我們的業就是由思心所造的，這是思食。

最後是識食。識食是什麼呢？《成唯識論》裏邊說<sup>①</sup>，「執持為相」，它的功能是執持我們的身心不壞掉。我們昏睡沒有做夢的時候，精神作用全部沒有了，或者是休克的時候，意識作用沒有了，是不是死掉了呢？沒有，阿賴耶識還在，阿賴耶識把身體維持不壞掉。如果阿賴耶識離開了，那就完了，這個身體就要爛。有的人看起來死過去，實際上阿賴耶識沒有走掉，還能夠維持生命的，有可能活過來。如果阿賴耶識真正跑掉了，不用多久細胞就會變壞，細胞壞死了，就再也活不回来了。這個識執持身心，「謂有漏識由段觸思，勢力增長，能為食事」，有漏的識，它靠了段食、觸食、思食這些輔助的力量，它有能夠維持生命的功能。

<sup>①</sup> 《成唯識論》卷四：「識食，執持為相，謂有漏識，由段觸思，勢力增長，能為食事。此識雖通諸識自體，而第八識義偏勝，一類相續，執持勝故。由是集論，說此四食，三蘊五處十一界攝。此四能持有情身命，令不壞斷，故名為食。」



「此識雖通諸識自體，而第八識食義偏勝」，《成唯識論》當然是以八識來說的。雖然八個識都有識食的意義，但是第八識的意義特別殊勝，「一類相續執持勝故」，它能夠一類地相續下去，執持我們的身心，這個作用最殊勝。這個容易理解，執持身體的作用，如果是眼識的話，晚上睡覺，什麼都不看了，眼根該壞了，但是不壞。再比如休克了，前六識都不起作用，但你的身體怎麼沒壞呢？因為阿賴耶識還在，它能夠執持你身體不壞掉，執持為相，這是識食。

這四個食，能維持有情的生命，使它不斷不壞，所以叫食，這是《成唯識論》的意思。這個也很好，我們參考一下。因為根本乘的東西，它到後來補充得更完整，就是上面的瑜伽與中觀。這裏再說一下，從有部發展到俱舍，俱舍發展到經部，經部再發展上去，就是唯識。所以唯識是由經部、有部這些源流發展起來的。所以裏邊的意思，只有補充，並沒有什麼相反的地方。尤其是跟經部關係接近，很多地方是採取經部的一些見解。

能使有情的生命不壞不斷，所以叫食。段食只有在欲界有用處，色界、無色界根本不要了，對他們沒有用。觸食與思食遍三界，但是依識而轉的，有識纔有觸食和思食，識食也是遍三界的。

下邊再提一個問題，也是《成唯識論》裏邊的<sup>①</sup>。段食是香味觸三個為體，是不是所有的香味觸都是食？我們想一想看，有香有味有觸的東西不一定都可以吃的，即使能吃，吃下去也不一定對身體有益。是不是一切都是食呢？不是。「於變壞時能為食事」，在變壞的時候，可以做食，沒有變壞的時候，不能叫段食，香味觸這三個東西不是一切時候都是食。《對法》第五卷裏邊說：「有變壞故，有變壞者，資益之時，方名食故。」什麼叫食呢？首先它要變壞，變壞的時候，還要對身體有資益，那個時候纔叫食，沒有壞的時候，不能叫食。

下邊又講色不是食<sup>②</sup>，跟前面講過的基本一致。聲，這個體是很稀疏。「離質用興」，它對我們起作用離開根的，對我們身體不是資益的作用，也不算食。但是我們聽了好的音樂，很歡喜，也對身體有好處的。聽了好的音樂，能夠消除疲勞等，但這是觸食，對聲音反應起一個聲觸，這個觸對我們有好處，但不是段食。

<sup>①</sup> 《成唯識論述記》卷四：「即此三界，此三一切皆是食耶？於變壞時能為食事，非未變壞說為段食。即非此三一切皆食。對法五說：有變壞故，有變壞者，資益之時，方名食故。初食未壞，但觸所得，六十六說名為觸食。望一食者，非望餘生。若望一切，有非是食。」

《成唯識論義燈》卷四：「段食之體，於變壞已有資長攝持，方名為食。雜集第五云：有變壞故，有變壞者。變壞故，即香、味、觸體變壞時。變壞者即資持之用。問：為正變壞時名食，為長養資持之時方名為食？答：資持用時，方名為食。故瑜伽六十六云：若諸段物，於吞咽時，令心歡喜，諸根悅豫，當於爾時，不名段食，但名觸食。若受用已，安隱消變，增長喜樂，於消變時，乃名段食。未資長時，但是觸食者，望生喜樂及順益捨可為觸食，不爾亦非。故本疏云：名為觸食。望一食者非望餘生，若望一切有非是食，此意即於所食香、味、觸，有不生喜樂等，即非觸食。」

<sup>②</sup> 《成唯識論述記》卷四：「問：何故色處非段食耶？論：由此色處至色無用故。述曰：勝定果色，亦色處類，非變壞時，能為資益，故非段食。以變壞時，色於自根，不能資益。於其自根，既無資用，於餘根等亦無作用，不資養等。又色粗著，與根相離，方能為境。不與根合，故非是食。聲體疎遠，離質用興，不能資益，故非是食。問：此三為食，為對自根，亦對餘識？答：此三入腹，變壞之時，先資自根，為資養已，然後乃能資諸根等。發識明利，說名為食，非要別對，自識所取。」

觸思識三食者，觸謂三和生觸，思謂意業，識謂識蘊，皆能持身，並稱為食。有漏通三界者，觸思等三雖通無漏，而今食體唯取有漏，資益有故。若無漏法破壞諸有，故非食也。觸等三食通三界攝。

「觸思識三食者」，這裏講得很簡單，觸是三和生觸，不是身體觸到的叫觸，是根、境、識三個和合起來產生的那個觸，觸食是心理狀態。「思謂意業」，思是意業，造業的那個思心所。「識謂識蘊」，就是我們的識蘊，前面《成唯識論》講，識蘊裏邊主要是第八識，第八識力量最強。在根本部裏邊第六識的思心所是第六識的細心，這個微細的心能持身。這六個識都能持身，而第六識的思心所的力量最強。反正能持身體、資益身體的，能使它不壞、不斷的，都叫食。

「有漏通三界」，前面的段食只有欲界有，色香味觸，「界品」說「十五唯有漏」，這肯定有漏的。意識、意根和法界是通三的，允許有無漏，那麼觸食、思食與識食，到底是有漏還是無漏呢，這個要辨一下。「有漏通三界者，觸思等三雖通無漏」，後邊三個心法本身是通無漏的，但食的含義是「資益有故」，所謂「有」，就是三界裏生死的五蘊，能夠資益這個的。「若無漏法破壞諸有，故非食也」，無漏法是出三界的，要破壞有的，「故非食也」，不叫食。

「觸等三食通三界攝」，觸食、思食、識食通三界。無漏觸不是食，但是無漏觸對身體，益處却是很多。修無漏定的，那個禪觸，對我們身體有極大的幫助，但因為它是出三界的，不是資長三有的，那就不叫食，食都是屬於有漏的。後三個食通三界，段食只有欲界有。

意成及求生，食香中有起者，此通經說中有名也。謂契經說：食有四種，能令部多有情安住，及能資益諸求生者。解云：言部多者，此云已生，五趣生已皆名已生，故部多言，攝五趣也。言求生者，即是中有，以佛世尊以五種名說中有故，一名意成，從意所生，非精血等外緣成故。二名求生，常喜尋察當生處故。三名食香，香為食故。四名中有，二趣中間所有蘊故。五名為起，對向當生暫時起故。

「意成及求生，食香中有起者，此通經說中有名也」，經裏關於中有用了很多名相，這裏把它集中起來說一下。「謂契經說：食有四種」，經上講食的時候，帶起這個問題。經裏邊說，食有四種。「能令部多有情安住，及能資益諸求生者」，這裏提求生，所以講到中有的五個名字。經裏邊說食有四種，這四種食能令部多有情安住，及能資益那些求生者，兩類有情。什麼叫部多有情呢？

「言部多者，此云已生」，部多翻成漢語就是已生。在五趣裏邊已投了生的都叫已生，所以部多包含了五趣的有情。食能使五趣的衆生安住，這是第一種。

「言求生者」，求生就是中有，中有不停地在找投生的地方，找到之後就投生，不會閑在那裏的，所以中有時間不長。

「以佛世尊以五種名說中有故」，佛對中有說過五個名字。一個叫意成，「從意所生，非精血等外緣成故」，不是從父母精血這些外緣而生的，是直接從自己意識裏邊生出來的，這是化生。「二名求生，常喜尋察當生處故」，它經常在尋找該投生的地方，叫求生。「三名食香，香為食故」，前面說過，健達縛以香為食，它的飲食是細飲食，吃那個味道。「四名中有」，這是一般的名字，死有以後，還沒有生之前的中間階段叫中有。「二趣中間所有蘊故」，在兩個趣中間，這個趣死掉了，那個趣還沒投生，中間的五蘊叫中有。「五名為起，對向當生暫時起故」，對將來要生的那個生有來說，它是暫時這麼起一下。中有的時間不長，叫起。

這裏指出了中有五個名字，意成、求生、食香、中有、起，意義不同，但是指的體是一個，以不同的特徵來安名字。

又契經言：有壞自體起，有壞世間生。解云：起謂中有，生謂生有，此二無常可破壞故，名為有壞。中有非無，標以自體，生有多過，稱曰世間。

經裏邊有這麼一句話：「有壞自體起，有壞世間生。」這是什麼意思啊？

「解云：起謂中有，生謂生有」，「起」是說中有，「有壞世間生」，這個「生」指生有，這兩個都是無常的、可以破壞的，叫有壞。中有也好，生有也好，都是無常，要壞的。「中有非無，標以自體」，一般人不承認有中有，這裏強調它有體。中有是無常變壞的，這是「有壞自體起」。「有壞世間生」，生有也是無常、要變壞的。世間有很多過失，是要變壞的。這個生有是屬於世間，有很多過失的，叫「有壞世間生」。

又契經言：有補特伽羅，已斷起結，未斷生結。於此經中，廣說四句：謂上流者，為第一句，謂無色上流也，於無色界，不受中有，已斷起結，更有受生，未斷生結也。中般涅槃為第二句，正居中有，未斷起結，更不受生，已斷生結。諸阿羅漢為第三句，更無生故。除前諸相為第四句。

「又契經言：有補特伽羅」，下邊四料簡。契經裏有這句話，有一類補特伽羅，起結（生起中有的煩惱）已經沒有了，而未斷生結，生結還沒有斷，怎麼樣的呢？四句來說。

第一句，「謂上流者，為第一句」，上流是什麼呢？不還果生到無色界去，無色界裏邊沒有中有，所以沒有起中有的結，但他並不是不投生了，無色界裏邊還要一層一層上去，空無邊處、識無邊處，一直到最高，然後纔涅槃。那麼他有生有，生有的結還在，而起中有的結沒有了，因為他再也不起中有了。證到最高的時候就證阿羅漢、般涅槃了。上流是從不還果起，生到無色界，不再起那中有，起結已經斷掉，但是生結沒斷，還要在無色界裏受生，這是第一句。「謂無色上流也」，不

還果裏邊有中般、現般、有行般、無行般、上流般等等，這些都在「賢聖品」廣講。這是指裏邊一種，要生到無色界去的上流。「於無色界，不受中有」，到無色界裏邊，「已斷起結」，中有不要再受了，但是還要到無色界受生，生結沒有斷，這是第一句。

第二句，「中般涅槃為第二句，正居中有，未斷起結」，他在欲界證了三果，然後命終時起色界的中有，起結沒有斷掉，但是他在中有時證四果、般涅槃了，再不會去受生了，生結斷了。

第三句，「諸阿羅漢為第三句，更無生故」，已斷起結，已斷生結，起結也沒有了，中有不再起來了，生結也沒有了，再也不投生了。那就是阿羅漢。阿羅漢不會再起中有，再不受生，所以起結和生結都沒有了。

第四句，「除前諸相為第四句」，把前面幾個除掉，餘下的一切有情都是第四句，生結也沒有斷，起結也沒有斷，就是還在投生，還會起中有。到無色界中有沒有嗎？證了阿羅漢果、不還果，下邊的欲界、色界不來了，但是凡夫，就算到了無色界，欲界、色界還得來，你還會起中有，所以起結沒有斷，生結沒有斷掉。所以一切凡夫，都是既沒有斷生結，又沒有斷起結。

上來引經意，證中有名為起也。又部多者，是無生義，謂阿羅漢不受生也。諸有愛者，說名求生，更受生故。

「上來引經意，證中有名為起也」，引這個經講了很多，目的在哪裏？就是證明中有也叫起。部多有幾個意思？一個是已生，還有一個叫無生。這是梵語，它的譯法有變化。漢語也會一個字有好幾個意思，這裏部多又可以作無生講，指阿羅漢，不受生了。「諸有愛者，說名求生」，反過來，求生是有愛的，愛取沒有斷，他還要受生的。

後四句頌者，明食廢立。問：諸有漏法，皆資長有，如何世尊說食唯四？答：雖爾，就勝說四，無失。問：其勝者何？答：頌言前二益此世，所依及能依者，此明二食勝也。言此世者，現在世也。言所依者，謂有根身，段食於彼能為資益。言能依者，謂心心所，觸食於彼能為資益。如是二食，於已生身有資益功能，最為殊勝。

「後四句頌者，明食廢立」，後面四句頌是講食的廢立。

「問：諸有漏法，皆資長有，如何世尊說食唯四」，一切有漏法都能夠增長三有，為什麼說飲食只有四個呢？這是說食的廢立，為什麼這個是食，那個不是食？

「答：雖爾」，雖然這個話是對的，一切有漏法都資長三有的，「就勝說四」，就作用特別殊勝安立食只有四個。「無失」，這沒有過失。有漏法都能資長三有，但這四個特別殊勝，作用特別大，就把它們四個安立成食，其他的作用一般、不殊

勝，不在食之列。如果都是食，食的意義反而沒有了，所以食要從作用最殊勝來說，這是沒有過失的。

「問：其勝者何」，殊勝在哪裏呢？「前二益此世，所依及能依者」，前面兩個，段食跟觸食，對現世的所依、能依特別地有資益的作用。所依，就是根身，我們的身體。「段食於彼能為資益」，段食對我們所依的身體特別有資益的作用，你吃得好就胖起來，吃得差就瘦下去，你不吃飯就要餓死，這就是關係最強，聯繫直接。可見對現世所依的根身，資益作用最殊勝、最大的是段食，所以要安立為食。

第二觸食，對我們的能依，心王、心所，「觸食於彼能為資益」，觸食對心王、心所的資益最大。前面講到，為什麼當法國那座大橋是灰顏色的時候，自殺的人特別多，換了紅顏色，自殺的人就顯著地減少呢？這就是觸的作用。他看了灰顏色，感到世界沒有味道，沒有希望，促進他自殺的念頭；看到紅顏色，欣欣向榮的，有一個歡喜心，生歡喜心就不想自殺了。埋頭苦幹，雖然苦一點，也咬着牙關再幹下去，所以這個觸食對人的心王、心所資益作用特別大，所以這兩個要安立為食，這是對現世說的。

「如是二食，於已生身有資益功能，最為殊勝」，這兩個食對已生的即現在的身體資益功能最殊勝，所以說這兩個安立為食。並不是說這兩個只對現世，對後世也有作用，但是小一點。那反過來說，後邊兩個食主要對後生有作用，當然對現世也有作用。前面說那個小孩子把一袋東西視作糧食，可以維持他不死，這就是對現世有作用，但這畢竟是少數，作用也不是頂大。總不能看着那個口袋一年、兩年下去，還是不行的。而段食吃下去，每天吃，身體決定能保持好，胖胖的。所以思食對現世的作用不是沒有，比較差一點。反過來，段食、觸食兩個食對後世也不是沒有作用，稍微小一點。

後二於當有，引及起如此<sup>①</sup>者，明後二食勝也。言當有者，謂未來生，思食是業，能引當有，思食引已，識種子力能起當有，由業所熏識種子力，當有方起，故此二食能益當生，最為殊勝。故雖有漏皆資長有，而就勝說唯有四食，前二如養母，養已生故，後二如生母，生未生故。

「後二於當有，引及起如此」，後邊兩個食，對當來的有，即後世，一個是引起來，一個是把它生出來。後面兩個食，按照順序，一個是引出，一個是生起來。

「明後二食勝也」，這是說後兩食的殊勝在哪裏。「言當有者」，當有是未來生，將來要有的，現在還沒有生出來的。「思食是業」，意業就是思。在經部裏說，意業的體就是思心所，所造業能夠引起當有，感果，所以思食能夠引當有。識食的種子力量，能夠使它慢慢地變化，從種子把它現行起當有，能夠生出當有來。

「由業所熏識種子力，當有方起」，業所熏識的種子，它的力量就慢慢產生，使當有現行生出來，種子熏現行。

<sup>①</sup> 此：頌文中為「次」。

「故此二食，能益當生最爲殊勝」，所以說思食與識食，這兩個對當有生出來有特別的、殊勝的作用。但是前面說過，思食對現有也能起作用。段食、觸食對當有間接的作用也有，但是不像思食、識食對當有的作用那麼強。

「故雖有漏，皆資長有，而就勝說唯有四食」，所以說一切有漏法，雖然都增長三有的，但是從作用特別殊勝的來說，只有四個食，「唯有四食」。

再說個比喻，「前二如養母，養已生故，後二如生母，生未生故」，前面兩個食好像是養母，也可以說保姆，把已經生下來的養大。後兩是生母，「生未生故」，當來的有還沒有生，要把它生出來，這是靠後頭兩個食。這個比喻相當恰當，容易明白，也容易記憶。

又論文明段食四句分別，第一句者，是段非食，謂所飲噉爲緣，損壞諸根大種。第二句者，是食非段，謂觸等三食。第三句者，亦段亦食，謂所飲噉爲緣，資益諸根大種。第四句者，謂除前相。

「又論文明段食四句分別」，四料簡。這裏講段食的四句，觸食、思食、識食同樣可四料簡，後面會簡略地說，原則性講了就行，先說段食的四句。

第一句，是段非食，「謂所飲噉爲緣，損壞諸根大種」，所吃的東西爲因緣，損壞諸根大種，吃下去對諸根大種沒有益。這一種是段，但不是食。

第二句，是食非段，是飲食，但不是分段的。觸食、思食、識食，這三個食也是食，但是它不是分段的，不是段食。

第三句，亦是段亦是食，那就是段食，「謂所飲噉爲緣，資益諸根大種」。

第四句，既不是段，又不是食，除開那些分段的以及能資養身體之外的東西。

觸等三食皆有四句，於中是觸等而非食者，謂無漏觸及有漏觸爲緣，損壞諸根大種，餘思可解。

「觸等三食皆有四句」，觸食、思食、識食，這三個食裏邊，也都有四句。「於中是觸等而非食者」，這裏把幾個難的講一下，其餘容易的自己配。這三種的四句裏邊，是觸等，是觸，是思，是識，而不是食的，分別是無漏觸，無漏的思，無漏的識。無漏的不能作食，但它本身是觸，是思，是識。

「謂無漏觸及有漏觸爲緣，損壞諸根大種」，無漏觸是一種，有漏的觸，不能長養身體，反過來損壞諸根大種的那些，這個是觸，而不是食。「餘思可解」，其他很容易，自己可以去思惟。比如既是思又是食，那就是有漏的思，並且可以資養身體的，希望爲業，像這一類的能夠引起後世的業，現世的能夠維持生活的都叫思食。

論云：五趣四生，皆具四食。問：如何地獄有段食耶？答：飲鐵丸等，雖於食已能為損壞，而能暫時解除飢渴，得食相故，亦名為食。又孤地獄飲食如人，故五趣中皆具四食。

有一個問題，三界的五趣四生，是不是都有四食的？五趣：地獄、傍生、鬼、天、人；四生：胎、卵、濕、化。「論云：五趣四生，皆具四食」，回答，五趣四生都有四個食。

又問，「如何地獄有段食耶」，地獄裏邊怎麼有段食呢？「飲鐵丸等，雖於食已能為損壞，而能暫時解除飢渴，得食相故，亦名為食」，兩個理由，一個是說，地獄裏邊吃的烱銅、鐵丸子，這個吃下去對身體有損壞的，本來不叫食，但是暫時可以解除飢渴也叫食。另外一個原因，「又孤地獄飲食如人」，孤獨地獄裏邊飲食跟人一樣，當然吃得差一點，那麼它也有段食。所以說，「五趣中皆具四食」，五趣裏邊四個食都有。當然，欲界具足四食，色無色界沒有段食，前面講過。這裏要說一下，前面說是段非食的，吃下去之後，損壞大種的不叫食，這裏又說地獄裏邊吃烱銅、鐵丸子，雖然對身體有損壞也叫食，這個不是矛盾嗎？怎麼解釋這個矛盾呢？《麟記》引《大毗婆沙》，說有兩種情況都可以叫食。

哪兩種呢？一個是吃下去，能夠除飢渴的，暫時把身體的飢渴除掉。另一個是吃下去對我們的身體、諸根大種有益的，這兩種隨具一種都叫食<sup>①</sup>。

光影炎涼根本不能解渴、解飢，但是對身體有好處也叫食，地獄裏的烱銅、鐵丸雖然不能增益地獄的根身四大，非但不能增益還要損壞，因為吃下去能夠暫時解除飢渴，也叫食。

海裏的大鵬金翅鳥不是要吃龍的嗎？龍裏有非化生的龍，吃下去可以增益身體；也有化生龍，你吃下去的時候是飽了，但是這個龍死掉以後，什麼東西都沒有了，那你根本吃不飽，不能增長身體，但因為也有作用，這也叫食。

講到這裏，有情的生、有情的住都講完了，下邊講有情的死。

從此大文第三，明有情沒。論云：今應正辨，何識現前，何受相應，有死生等？頌曰：

斷善根與續 離染退死生 許唯意識中 死生唯捨受  
非定無心二 二無記涅槃 漸死足臍心 最後意識滅  
下人天不生 斷末摩水等

釋曰：初兩句標六法也，一斷善根，二續善根，三離染位，四退惑時，五死，六生。許唯意識中者，於此六位，唯許第六意識相應也。死生唯捨受者，死生唯許捨受相應，苦樂明利不順死生，捨受中庸，故順死生。

<sup>①</sup>《麟記》卷十：「婆沙說食於二時，能為食事，俱得名食。一初食時能除飢渴，二消化已資益根及大。今地獄有初一義，故亦名食。」

講到死沒，把生帶着講一下。在死的時候，包括生的時候，哪些識現前？這個識又是跟哪個受相應的？

「斷善根與續，離染退死生，許唯意識中」，斷善根、續善根是意識的事情。離染退，得了定離染，後來退掉，也是意識的事情。死、生也是意識的事情。唯識裏說阿賴耶識，阿賴耶識也是細意識。斷善根、續善根、離染、離染退、死、生，只有一個意識，其他識不參與的。

「死生唯捨受」，死的時候，生的時候都是捨受相應。「非定無心二」，定中和無心都沒有死生。「二無記涅槃」，涅槃的時候依兩種無記心。死的時候，最後意識在哪裏滅？分漸死、頓死。頓死是意識一下滅掉了，沒有按一定的規律；漸死是慢慢死。「足臍心」，有好幾種講法，《俱舍》裏講投生三惡道的，意識最後從足下消滅，投生人是從臍間最後消滅，生天的從心裏消滅，意識從這個地方出去。也有說生天的從眼睛裏走，往生的、聖者、阿羅漢是從頂上出去等等，有各式各樣的說法。「下人天不生」，下是三惡道，意識從足下滅，人是在臍，天、不生（阿羅漢）都在心間滅，這是《俱舍》的說法。

「斷末摩水等」，死的時候是怎麼死的？一個人身上有一百個小的支節叫末摩。《俱舍》裏說，人身上這個末摩是致死的地方，這個地方一斷掉之後命就沒有了。那什麼東西使它斷的？水火風，並不是刀。這個斷不是把它一刀兩斷，即是用水火風使它激烈地刺激一下，它斷掉了也就沒有命了。

「釋曰：初兩句標六法也」，斷善根與續善根、離染、離染退，再加死、生，一共是六個位。「於此六位，唯許第六意識相應也」，在這個時候只有第六意識相應，前五識不參與的。

「死生唯捨受」，死的時候，生的時候，只有捨受相應，為什麼原因？

「苦樂明利不順死生，捨受中庸，故順死生」，生也好，死也好，都是糊裏糊塗的。明利的苦樂受不會有，都是捨受。假使說一個人痛死的怎麼沒有苦受呢？他在死之前是苦受，等到死的一剎那苦受沒有了，他已經麻木了，就是捨受。死是一剎那，臨死長時的苦跟死的一剎那不是一回事。

非定無心二者，二謂死生，定及無心無死生義，故言非也。言非定者，謂由三義：一、身在下界，起上界定，必無死生，界地別故。二、加行生故，然死生心任運而起。三、能攝益故，生死有損，定既有益，故無死生。

「非定無心二」，二是死跟生，在定中跟無心的時候是沒有的。假使你入定或者沒有心（無心定），都不會有死有生，「故言非也」。

「言非定者，謂由三義」，定心不會死生，有三個理由。

第一，「身在下界，起上界定，必無死生，界地別故」，假使在下面欲界的人起色界定，決定不會死，它的界地別故。因為定是色界的定，而這個人是欲界的



人，這個界跟地不一樣，他不會死生。死生要在同一個界，還要同地。比如色界，色界有初禪地、二禪地，初禪地的人住二禪定也死不了，要出了定之後以初禪的心纔死的。

第二，「加行生故，然死生心任運而起」，定是由加行而生起來的，不是隨隨便便自己起來的。而生死是糊裏糊塗，不要加行的，所以加行起的定不會死。

第三，「能攝益故，生死有損，定既有益，故無死生」，生死是有損壞的，定是攝益的，兩個是相反的，所以說定裏邊死不了。定有攝益作用，在經裏邊也很多，有一次舍利弗在入定的時候，有兩個大力鬼神看到他在入定，感到討厭，就一巴掌打過去，舍利弗後來出定了，感到頭痛，就問世尊，他說我這一次出定，怎麼頭痛起來了？佛說幸好你是入定的，否則這一巴掌打過來，你就粉身碎骨，早就沒有了。那麼大的氣力打過來，只一點點頭痛就算了，那就是說入定的時候攝益的力量極大。

非無心者，在無心位，命必無損，若所依身，將欲變壞，心必定還起屬所依心，然後命終，更無餘理。於無心位，亦無受生，以受生時煩惱為因，於無心位，無煩惱因，故無生也。

「非無心」，在無心的時候，決定不會死的。「若所依身，將欲變壞心必定還起，屬所依心，然後命終」，入無心定的時候，絕對不會死掉，假使你一個身體真正要死了，心決定要生起來，原來屬於你身體的那一界的心還要生起來，然後命終，沒有心的時候是不會命終的。「更無餘理」，假如要死的時候，決定要從無心出來，然後生起那個所依的心，最後命終，沒有例外的。

「於無心位，亦無受生」，受生同樣。因為死生有很多地方相同，講死的時候，附帶講生。在生的時候，也不會無心，因為受生的時候，也是煩惱染著，或是染著那些男女，或者染著香，或者染著處，決定不會無心而受生的，受生的時候，煩惱心是因。「於無心位」，無心的時候，煩惱心也生不起來了，所以不會受生。

二無記涅槃者，入涅槃心唯二無記，謂異熟生及威儀路。唯無記心入涅槃者，無記勢力微，順心斷滅故，工巧稍強，通果定發，雖是無記，不入涅槃。

「二無記涅槃」，涅槃的時候是用哪兩個無記心呢？是用異熟生、威儀路兩個無記心。無記心有四個，還有工巧明、通果心，後面這兩個力量強，所以說入涅槃不用，而用威儀路、異熟生兩個無記心。「入涅槃者，無記勢力微」，要入涅槃了，那個勢力要減下去。涅槃就像是剎車，無始以來流轉生死，那麼大的動力要把它剎下去，要把力量減微、減微，減到最低點，然後涅槃。所以要用勢力微弱的無記心來涅槃。「順心斷滅故」，順着心斷滅，其他的心力量強，不順涅槃這個斷滅

的心。無記心裏邊，工巧明當然比其他有記心要差一點，但比異熟生、威儀路還要強一點。

「通果定發，雖是無記，不入涅槃」，通果心是要入定纔發的。前面說入定不會生死。那麼工巧和通果這兩個心是無記，但不是入涅槃的心。入涅槃的心是異熟生跟威儀路兩個無記心。

漸死足臍心，最後意識滅，下人天不生者，明死時識也。言下者，三惡趣也。不生謂阿羅漢也，若頓命終，意識身根忽然總滅。若漸死者，墮於惡趣，識滅於足，若往人中，識滅於臍，若得生天，識滅於心，若得羅漢，識滅亦於心，有言於頂滅。上來所明，皆據最後意識滅也。

《俱舍》的說法是，「漸死足臍心，最後意識滅，下人天不生」，死的時候，意識最後從哪裏滅？「下」是三惡道，然後是人一個，天一個，不生一個，不生就是阿羅漢，這幾種有情死時意識分別由足、臍、心處滅掉。

「若頓命終，意識身根忽然總滅」，假使是突然死的，如一顆炸彈把他炸死了，一下子死掉的，他意識身根忽然全部滅掉了，談不上意識最後從哪裏走。

漸死是有次第的，善趣、惡趣有差別的。「若漸死者，墮於惡趣，識滅於足」，這個識在足下邊息滅的，這個足是總說。分開來說，畜生道是在膝蓋上息滅的，餓鬼道是在腰下面息滅沒有的，地獄是在腳板心以下息滅的。「若往人中，識滅於臍」，假如生人的最後識在臍中滅掉，生天的在心間滅掉，得阿羅漢的也在心間滅掉。「有言於頂滅」，有人說阿羅漢在頂上滅掉，這是一般都採取的，證果證道的頂上滅，從頂上出去。

「上來所明，皆據最後意識滅也」，這裏說的都是指意識最後在哪個地方滅掉。從哪裏滅掉是有一定地方的。一般說證果證道的頂上滅，往生的也是頂上滅。一個人往生了，如果老是去摸他的頭也不好。一般的凡夫是有煩惱心的，你一會兒摸一下，一會兒摸一下，老摸他的頭，摸得他煩惱起來了，本來可以往生的，弄得他生不了，不是阻礙他往生了嗎？所以說不要太執著，不要老是去摸。

斷末摩水等者，正明死義。末摩，此云支節，然於身中，有百處異支節，其量甚小，觸便致死，是謂末摩。水等者，等取風火，於此三大，隨一增盛，如利刀刃，觸彼末摩，因此命終，故名爲斷。此言斷者，非如斬薪令成兩段，但由三大觸彼末摩，令身無覺，說名爲斷。地界不名斷末摩者，謂無第四內災患故，內三災患，謂風熱痰，痰是水增，淡<sup>①</sup>熱緣火起，風病風增，無第四災故，無地界斷末摩也。

「斷末摩水等」，末摩斷掉叫死。什麼東西斷的？水等，即水火風。

<sup>①</sup> 淡：據大正藏，為「痰」，疑為衍文。

「末摩，此云支節」，這個是什麼支節？「然於身中，有百處異支節」，在身上有一百處不同的支節。這個支節是很小的、很微細的。「觸便致死」，一碰就死，這一般說是致命的地方，叫末摩。怎麼斷的？並不是拿把刀把它砍斷，它很小的，你用不着刀，只要有强有力的水火風，碰它一下就死掉了。

「水等者，等取風火」，水火風這三個大，隨便哪一個大特別增強就會出問題。一般四大不調的病，還可以調整過來的。如果快要死了，四大不調就調整不過來了。「隨一增盛，如利刀刃，觸彼末摩」，四大不調裏特別強大的一個，水也好，風也好，火也好，就像利刀一樣，一碰這個末摩就命終。「非如斬薪令成兩段，但由三大觸彼末摩，令身無覺，說名為斷」，斷末摩，並不是說像拿把刀砍柴，把它砍成兩段，僅不過是三個大，就是水火風隨一特別增盛的時候，碰到那個末摩，身體全部失去知覺，那就叫斷。

「地界不名斷末摩者」，那為什麼只有水火風，地大為什麼不斷末摩呢？「謂無第四內災患故」，內災只有三個，沒有第四個。實際上地的力量不大，所以說沒有在裏邊。這裏是配合三災，內三災什麼？風、熱、痰，痰是水增，熱是火增，風是風增，水火風能產生三種災患，內三災。斷末摩也有這三大，沒有第四災，所以沒有地界斷末摩。

有說：此似外器三災，外有水火風，內還有水火風，既外無地界災故，內無地界患也，此斷末摩唯人間有，非於天上。然諸天子將欲死時，有五衰相，一、衣染塵垢，二、華鬘萎悴，三、兩腋汗出，四、臭氣入身，五、不樂本座，此五相現必定當死。

「有說：此似外器三災」，外器界有三個災，水火風災，火燒初禪，水淹二禪，風吹三禪，相應的內裏邊也有水火風三災，外邊沒有地災，內部也沒有地災。

「此斷末摩唯人間有，非於天上」，斷末摩就是人間有，天上沒有。

「然諸天子將欲死時，有五衰相」，天人死的時候是五衰相現，什麼是五衰相？「一、衣染塵垢」，本來天上的天人，身是乾淨的，塵垢不沾的，快死時，塵垢就沾住了。「二、華鬘萎悴」，頭上戴的天冠上的華鬘萎了，本來這個華一直是鮮的，華萎就快死了。「三、兩腋汗出」，本來不出汗的，兩個腋下出汗。「四、臭氣入身」，身上發臭氣。「五、不樂本座」，對自己原來坐的地方，現在坐着穩不住，感到坐不安逸。這五個相現，「必定當死」，一般說三、五天就會死。

天上的五衰相，有上面大的五衰相，還有小五衰相<sup>①</sup>。

第一，衣服、莊嚴品這個時候發出不可愛的聲音。

第二，「自身光明忽然昧劣」，本來天人身上有光的，他的光明忽然暗下去了。

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷十：「一者衣服嚴具出非愛聲，二者自身光明忽然昧劣，三者於沐浴位水滴著身，四者本性囂馳今滯一境，五者眼本凝寂今數瞬動。此五相現非定當死。」

第三，「於沐浴位水滴著身」，洗澡的時候，本來天人的皮膚不沾水的，這個時候水沾住了。

第四，「本性囂馳今滯一境」，本來天人是活潑的，這個時候腦筋鈍了，一個境界裏呆在那裏不大活動了。

第五，「眼本凝寂今數瞬動」，天人的眼睛，本來是有神的，不是迷亂的，眉毛、眼睛不是亂眨的，這個時候不斷地眨眼睛。

小五衰相現，可以挽救，不一定死的。如果修其他的方法也可以不死，但是大的五衰相現一定要死了。這是講有情的死。

從此大文第二，明三聚。論云：世尊於此有情世間生住沒中，建立三聚，何謂三聚？頌曰：

正邪不定聚 聖造無間餘

釋曰：上句標，下句釋。謂諸聖人，名正性定聚。造五無間者，名邪性定聚。自餘凡夫，名不定性聚。頌言餘者，正邪定餘，即無間外餘凡夫也。言正性者，所謂涅槃，定者是聖，有無漏道，遠一切惡，故名爲聖；獲得畢竟離繫得故，定盡煩惱，故名爲定；聖於正性，得決定故，名正性定也。言邪性者，謂三惡趣，定謂造無間人也，造五無間，必墮惡趣，故名爲定。造無間人於邪性中，得決定故，名邪性定也。不定性者，除正邪外，所餘有情，遇聖入聖，遇邪入邪，名不定性聚。

有情的生、住、沒，總的來說，建立三個聚，即三類衆生，什麼三聚？「何謂三聚」。

「頌曰：正邪不定聚，聖造無間餘」，這個頌很好，大家可以背下來，很有好處，並不是要應付考試。對以後學法或者給人家講經，這是現成的註解，不要查字典的。字典查出來，也不一定配得上。這裏說有三種聚：正定聚、邪定聚、不定聚。這三種聚是怎樣對應的呢？「聖」，第一類是聖者，聖者是正定聚。「造無間」，造無間罪的是邪定聚。「餘」，除這兩類以外，餘下的有情都是不定聚。這兩句話乾脆得很，意思却包含得很多。

「釋曰：上句標，下句釋。謂諸聖人，名正性定聚。造五無間者，名邪性定聚」，「自餘凡夫」，其他凡夫，除了聖者和造無間罪以外，餘下的是不造無間罪的凡夫，叫不定聚，或者「不定性聚」。

「頌言餘者，正邪定餘」，造無間罪的是邪定聚，決定是墮惡趣的，其他凡夫是不定聚。這個也可以看到凡夫都是不堅定的，自己努力一把，可以加入正定聚裏邊，自己退了，放鬆一點，就會落到邪的裏邊去，進退都在自己。

有些人總是說命裏邊規定要怎麼怎麼的，那就是把事情推給客觀，自己不要努力了。有一位，其實他自己心裏有這個想法，却說命裏注定要跟那個人結婚的，這個話你怎麼說得出來呢？如果跟哪個結婚是命裏定的，你自己沒有主宰權啊？現在

父母也管不了，哪裏一個法律定了你必須要跟什麼人結婚？沒有的。那什麼命注定的，沒有的。只要你不要嘛，就可以了。所以說把這個推給客觀，實際也就是表示他自己願意。你願意直接說願意好了，不要去推客觀，說什麼命不命的。這些都是外道宿命之論，我們佛弟子不要用這些東西。你要是自己歡喜就直截了當的，不要推給命。宿命論是外道的論，佛教不是宿命論，佛教是創造命運的，命運掌握在自己手裏。這個也不很深，《了凡四訓》就講這個「命自我立」的道理，真正研究佛教的佛弟子應該明白。所以這些託詞，最好不要用，那是曲解佛教的說法。

什麼叫正性定聚？「正性」就是「涅槃」，能夠得到寂滅涅槃的是正性。「定者」，這個聖者有無漏道，遠一切惡叫「聖」。聖者得到無漏道之後，能夠得到畢竟的離繫得。我們前面學過得、非得，這個離繫得也是一個名相。離繫是一個法，就是無為法裏的擇滅涅槃。你要證到離繫的時候，這個法你證到了就有一個得，這個得得到了，那就是離繫涅槃得到了。得到涅槃決定會盡煩惱，凡是聖者決定會盡煩惱的，他已經入了聖者，這個去向已經肯定了，將來總有一天，煩惱要盡的、斷的。

「聖於正性，得決定故」，聖者，是見了道以上的人，他將來決定能夠得到涅槃，這樣子的人叫正性定聚。凡夫，你說發菩提心，發了半天，並不一定得到，要佛授記你，決定哪一輩子成佛，那纔說是決定了。還沒有得到授記的凡夫是不定聚，佛也不給你授記，因為你沒有得到決定的。聖者有了無漏道，無漏道能夠遠一切惡，將來決定能夠把煩惱斷完，得到畢竟的涅槃，這是肯定的、決定性的，所以叫正性定聚。

反過來，「邪性」，邪性是三惡道。決定入三惡道的人是哪些？造無間罪的人。其他的人去不去三惡道是不一定的，他要是懺悔或者是做了極大的善事，可以扭轉過來，不一定馬上就下去。但是造了無間罪的人必定墮三惡道，而且是三惡道裏邊的最苦的無間地獄，邪性是肯定了的。

「造五無間，必墮惡趣，故名爲定」，惡趣還說得寬了一點，實際上造五無間罪的人下什麼惡趣呢？就是無間地獄，惡趣裏邊的最苦的地方，這是肯定的。提婆達多三次害佛。一次是放醉象沒有害到。第二次在山上拋大石頭，石片子碰到佛的小趾腳，出了一點血，以惡心出佛身血，無間罪成功了。第三次，臨終的時候，把自己的手指甲留得很長，裏邊擺了很多的毒藥，他故意裝那個可憐樣子，說他快死了，請佛來看看他。佛來看他，他就爬起來，想用這個指甲把佛的皮膚抓破，讓毒進去。他爬起來要想抓佛的時候，地下就裂開了，生陷地獄。這是去無間地獄。無間罪已經成就了，必定墮惡趣。「造無間人於邪性中，得決定故」，改變不了的，叫邪性定。

「不定性者」，那就是一般的凡夫，除了正性定聚、邪性定聚之外所有的有情。他碰到聖者可以入聖，遇到邪的惡知識、邪友、惡友可以入邪。所以說凡夫修

行要找環境，隨了聖者可以入聖，隨邪入邪，碰到邪的惡友、惡知識，那可以引入地獄。

凡夫修行一定要借助環境。聖者可以隨便，姪室酒肆都可以行菩薩道，這個在菩薩戒裏講過的。但是凡夫不行，凡夫到這些地方，你不墮落哪個墮落呢？所以說凡夫真正想修行的話，那必定要選擇清淨的道場。如果你不選擇的話，惡友、惡知識是最危險的。他表面上看起來很同情你，很通情達理，好像對世間上的事情很通達，跟你說這些戒律等等過分了、不合時代等等，說了一大套，講起來很中聽、很合理、很切時代，很符合衆生的煩惱習氣，聽起來很順耳。真正的教誡教你修行却是不順耳的，都是要艱苦奮鬥、要吃苦、要去勤勞，總是不順你的習氣的。我們這裏是三點半，昭覺寺還要早，兩點鐘，而且打了鐘之後是不停的。我記得以前的時候，打鐘進來之後，馬上「大師慈悲」就念起來了，那你爬起來洗個臉的時間都沒有。這個就看你自己了，如果要精進的，你就好好的上去，如果不想精進，那就退墮，這個道路自己選。

凡夫是自己選擇的，選擇正邪也是靠自己。走正路、走邪路也靠自己。你要進清淨道場住，就是走正路。如果你到那些亂七八糟的地方去，那是邪路。你走邪路符合某些人的心願，他們也歡喜你那麼做，你自己也感到很舒服。但是舒服到後來的後果是下惡道。不但是惡道，這輩子就要吃苦，這是因果的關係。所以我們真正來修行的人，如果你是聖者，就不要我們教了，自己認得到路；如果你覺得自己是凡夫的話，一定要選擇一下，一定要親近善知識、善友，惡知識、惡友是不能見的。

修行人要經常發這個願<sup>①</sup>，永遠不要碰到惡友、惡知識，萬一碰到的時候，希望他不要跟我講話，萬一他講了話之後，希望我聽不懂，就是這樣子。這個願發了之後有没有用？有用！如果經常發這個願的話，惡友、惡知識就不會碰到，即使碰到了，他說什麼你聽不清楚，因緣會這樣。很多事情都要靠發願，我們成佛度衆生也是靠發願。

這裏把有情世間基本上講完了。學了法之後，一定要有鞏固。討論是鞏固的方式之一，大家要善於利用討論來鞏固自己、深入自己，而且還能利人，在討論的時候，人家不懂的，可以發揮一下讓他們懂。

我們也反對在討論的時候誇誇其談，好像自己在講經一樣。這是我慢的表現。討論的時候都是以大家平等的、協商的態度，不要說我的一定正確，你不能反對，你一反對就是錯誤，甚至於面紅耳赤地爭起來了，這不是討論的精神。大家平心靜氣地把自己懂得的、擅長的貢獻給大家參考，不夠之處讓大家的見解來補充自己，虛心接受人家的意見，不要固持己見。即使人家的意見是錯的，你要提出適當的依

---

<sup>①</sup> 能海上師《慧行習練刻意成念記講錄》：「惡友者，能令人壞三寶、壞戒、壞因果，凡與我慢隨順者，皆惡友也。經云：寧墮地獄，勿遇惡友。地獄之苦，猶有出期；惡友引人，造業受報，其苦無盡。不遇惡友，須常發願。師長常教我等發願，勿遇惡友，設遇、願彼勿發言，設發言、勿說邪知見語，設說、願我不聞，設聞、願我不信，若萬一被其所惑，願我速能覺悟改悔，常如此啟白，則能遠離惡友之害矣。」

據，根據什麼經、什麼論來論述，這樣子是可以的。自己也沒有依據，不要硬爭，說我一定是對，你一定是錯。這個「我」就不對了，這就是我執。

# 俱舍論頌疏講記 卷十一

〔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）





## 分別世間品第三之四

前面第八、九、十，三卷講有情世間，第十一卷開始講器世間。講世界是如何形成的，講世間的一些地理知識、天文知識，比如四大洲、八小洲，以及地獄的、餓鬼的情況（包括壽量、身量等等），最後講三大災。

佛法裏講的世間不一定跟現在科學講的世間符合，也不要勉強去跟現在科學講的世間相符合。因為這是佛說的，而現在的科學還不一定能夠證明到。科學在不斷地發展，不斷地改進，現在成立的，將來推翻，這種情況也很多。不必硬配。以前有本雜誌，刊登過一篇文章，它把佛說的四個緣，就是六因四緣五果裏的四個緣，配上宇宙間的四個場，什麼引力場、電磁場……這就有點硬配，四個緣意義很確定，是因緣、所緣緣、等無間緣、增上緣。用物理學的四個場來配，看上去已經很生硬，夠勉強了。更何況這四個場也不是天經地義，一定就四個。如果以後再發現一個，第五個場出來，那麼也要再加一個緣出來嗎？這樣硬配，大可不必！還有空間，三度空間，四度空間，這空間不斷地發展下去。一定要用現在的科學標準衡量佛教，這是多餘的。佛教裏的內容，科學已經證明的也有不少，但不是全部證明得了的。

有的人想得很好，想用科學來弘揚佛教，以為只要把科學跟佛教證明得完全一模一樣，到最後科學也學透了，佛也成了。這簡直就是一個妄想！科學怎麼會跟佛教一模一樣呢？科學最基層的依據是五官觀察的現象。靠眼耳鼻舌身對外部世界的接觸，得來的一些直接經驗，再總結合成一個一個規律，然後再用這些規律推演出那些看不到、摸不到的事理。我們五官有局限性、片面性，靠不住，所以，科學不是絕對可靠的。

首先，用五官觀察出來的世界，是帶自性的。桌子就是桌子，凳子就是凳子，山就是山，都是實實在在有的。而真正客觀的世界，是空性的，是如幻顯現的。就這一點看，已經不可靠了。

其次，舉些很淺的例子來說明。把筷子擺在玻璃茶杯裏，眼睛看上去是彎的，不直的，但用手摸一下，却是直直的，沒有彎，這就說明五官觀察靠不住。起大風的時候，眼睛看見月亮在雲朵裏跑，實際上月亮沒有跑，是雲在跑。學過物理學，或者是懂一點航海知識的人就知道，兩艘船在海上航行的時候，眼看着就要碰到了，實際上却碰不到，而有的時候，看上去不會碰到的，却碰到了。這兩艘船都在動，他過來，你過去，眼睛看的方向就不能確定。所以航行的方向一定要靠儀器測量定位。用五官觀察東西靠不住，這個我記得沈家楨也發揮了很多。整個宇宙間的光波，眼睛只能觀察到從紫外綫到紅外綫這一段，紫外綫以外，紅外綫以內的光波，眼睛根本看不到，毫無所知。眼睛能觀察多少東西呢？整個宇宙那麼多光波，眼睛只能看到一點點，就把這一點點，概括為宇宙的全部光的現象，那是靠不住

的。耳朵也同樣，最高頻率的聲波聽不到，最低頻率的聲波也聽不到，只有中間一段能聽到。如果說靠耳朵就可以把宇宙一切都覺察到了，也靠不住。至於手碰到的，更不用說了，手能碰到多少範圍的東西呢？整個宇宙，哪裏碰得完呢？那麼所謂的科學，靠觀察宇宙現象得來的結論，實際上也不可能是真正可靠的。

至於說把科學研究透就成佛了，那更是笑話。成佛要斷煩惱，科學家哪個斷煩惱了？科學家可以發明很多東西，脾氣却很大，這個樣子想成佛是不行的。

所以，想用科學來證明佛教，這本身就是靠不住的。首先，一切法都是空性的，而科學看來都是實在有的。其次，觀察的器官不行，眼耳鼻舌身都是帶了偏見的。等於說顯微鏡這個儀器本身不準確，怎麼能量得出準確的東西呢？再次，科學既不斷煩惱，又不證空性，即使科學研究發展到最高峰，二十世紀的科學、五十世紀的科學，也不見得跟佛教一模一樣。五十世紀的科學家，跟佛的距離差得不曉得有多遠，這種想以研究科學來達到成佛的目的是不可能的。但現在持這些妄想的人呢，也確實是很多。

從此大文第二，明器世間。一、明所居器，二、明能居量，三、明三分齊。就明所居器中有二：一、別明小器，二、總明大千。就明小器中有八：一、明三輪，二、明九山，三、明八海，四、明四洲，五、明黑山等，六、明地獄，七、明日月，八、明天器。且初第一，明三輪者，論云：如是已說有情世間，器世間今當說。頌曰：

安立器世間 風輪最居下 其量廣無數 厚十六洛叉  
次上水輪深 十一億二萬 下八洛叉水 餘凝結成金  
此水金輪廣 徑十二洛叉 三千四百半 周圍此三倍

「一、明所居器，二、明能居量，三、明三分齊」，我們所居的器世間是怎麼一回事？有二，「一、別明小器」，小世界；「二、總明大千」，三千大千世界。小器世間裏邊又分，明三輪，明九山，明八海，明四洲，明黑山（南洲後邊有黑山），明地獄，明日月，明天器（天人住的地方），一共八科。

「且初第一，明三輪」，先說三輪，這個三輪不是「喻阿吽」，這是器世間的三輪。「論云：如是已說有情世間，器世間今當說」，這是《俱舍論》的話，前面講有情世間，現在說器世間。三輪就是風輪、水輪、金輪。器世間，最下面的是風輪，往上是水輪，然後金輪，金輪上邊再形成我們住的地方。也就是說，器世間是依靠在金輪上，金輪依靠在水輪上，水輪又依靠在風輪上。修內供的時候也是根據器世間的原型。器世間的量及其他的情況都在這裏講。

釋曰：初句總標，餘句別釋。洛叉此云億。論云：許此三千大千世界，如是安立形量不同。謂諸有情業增上力，先於最下，依止虛空，有風輪生，其量廣無數，厚十六億踰繕那。如是風輪其體堅密，假使有一大諾

健那，此云露形神，以金剛輪，奮威懸擊，金剛有碎，風輪無損。又諸有情業增上力，起大雲雨，澍風輪上，滂如車軸，積水成輪。於未凝結位，深十一億二萬踰繕那。

「釋曰：初句總標」，這是總標，「餘句別釋」，下面一句一句講。

「洛叉」是梵語，叫「億」，但不是中國的億，中國是一萬萬叫億，印度是十萬叫億，表示的數字不一樣。它說十一億二萬，實際上就是一百一十二萬。

「論云：許此三千大千世界，如是安立形量不同」，「許」是共許，一般的佛弟子，各經論、各宗派，都共同認為三千大千世界是這樣安立的。「謂諸有情業增上力」，形量怎麼安立？怎麼不同呢？主要是有情的業報關係，衆生的業力增上的緣故。

「先於最下，依止虛空，有風輪生」，世界的成住壞空，後邊要講。成的時候，是風輪先轉，風很大，慢慢地在上面凝成水輪，後來水輪的表面上冷下來形成硬殼子，就是金輪。現在科學也認為，世界最初形成的時候，是一個熱的氣流，熱得不得了。氣流在不斷地運動，之後慢慢地冷卻凝成水，水面上再冷卻下去，結成了層硬的殼子，就是地輪，相當於我們說的金輪。這一點，科學很接近佛教，不稀奇。因為，最初提出這些論點的科學家研究過佛經，他腦子裏認為佛經的思想很能符合現在的物理學現象，就拿出來對照，再經過各方面的科學鑽研，擡出來，這實際也是從佛學思想裏推論出來的。

「謂諸有情業增上力」，因為業力的關係，於最下依止虛空，在虛空裏產生風。風就是運動，虛空有很多運動的氣體，其量廣無邊，充遍整個宇宙，它的厚度，「十六億踰繕那」，十六洛叉，踰繕那是十六里，實際上遠遠超過這個數字，因為當時人的時空思想，以為這就大得不得了了。

「如是風輪其體堅密」，不要小看是風輪，它的體非常堅固，因為風輪裏含了很多的元素，後來的地輪、水輪，乃至於什麼寶等東西，一開始都含攝在這個風輪裏，所以其體堅密。到底堅密到什麼程度呢？假使有一大諾健那「以金剛輪，奮威懸擊」，諾健那是梵語，漢語叫露形神。有一個大的諾健那神，那氣力更大得不得了。他拿着金剛輪，奮威懸擊，使足了氣力來打，金剛輪夠堅密，不壞的，是很厲害的東西，能使金剛輪的人氣力又非常大，這樣子來打風輪，「金剛有碎，風輪無損」，結果，金剛輪可以打碎掉，而風輪壞不了。這就說明了風輪的堅密程度。本來是空，空裏邊一運動就產生風。這樣風輪形成了。

「又諸有情業增上力」，先決條件是業力，沒有業力就不會產生這些。「起大雲雨，澍風輪上，滂如車軸，積水成輪。於未凝結位，深十一億二萬踰繕那」，在風輪上邊，因為衆生業力增上的緣故，起了大的雲雨。現在的科學也說，極厲害的運動之後，會產生很大的熱，這個熱氣體能形成很大的雲，雲慢慢地冷卻下來，就會下雨。劫初這個雨很大，我們經常說傾盆大雨很大，但劫初的雨，它的雨點似車子的軸那麼粗，大得不得了，不斷地下在風輪上。也就是說，風輪運動的外殼冷卻

之後結成雲，雲再冷下來形成雨，在風輪上面，長時下很大的雨，就積成了水輪。水輪還沒有凝結成地輪的時候，這個水輪有十一億二萬踰繕那那麼深。

問：如何水輪，不傍流散？答：有餘師說，一切有情業力所持，令不流散。如所飲食未熟變時，終不流移墮於熟藏。有餘師說，由風力持，令不流散，如箒持穀。有情業力，感別風起，搏擊此水，上結成金，如熟乳停上凝成膜，故水輪減，唯厚八洛叉，餘轉成金輪，厚三億二萬。二輪廣量其數是同，謂徑十二億三千四百半。周圍其邊數成三倍，謂周圍量，成三十六億一萬三百五十踰繕那。

「問：如何水輪，不傍流散」，這裏提了個屬科學的問題，我們知道水是會流動的，那麼，這個水輪在風輪上，它怎麼不向四邊流開去呢？是怎麼凝聚在一起的呢？這有幾個解釋。

「有餘師說，一切有情業力所持，令不流散。如所飲食未熟變時，終不流移墮於熟藏」，有些論師說，因為一切有情的業力所感，這個水輪裏的水不會流散。打個比喻，我們吃的飲食，還在消化、沒有變熟的時候，不會流到熟藏（大腸）去。雖然腸子是通的，但飲食吃下去之後要經過好幾個小時，等營養成分吸收完後，再排到熟藏，並不是馬上到熟藏的。

一切有情的業力所持，可以使水輪裏的水不到處流散。現在的物理學解釋為地心吸力可以把四邊的水都吸住，不會流。地球有五大洲、四大洋，水的面積比陸地面積要多得多，地球本身又是自轉，又是公轉，不斷地翻身，但水是吸住的，根本不會流出去。這個水為什麼不流出去呢？地球有什麼力量可以把水吸住呢？地心吸力哪裏來的？這些都是業力的關係。

其餘的論師說，「由風力持，令不流散，如箒持穀」，是風的力量，把它持住，不流出去。好比農村裏的箒（用竹蔑編成的圓形農具，箒穀子用），穀子不會散出去。風把水持住也一樣，不會到處流散。根據前個論師的觀點，是業力把它持住的，沒有風，也不會散出去。

「有情業力，感別風起」，因為有情業力的關係，另外又起了一股風。「搏擊此水，上結成金，如熟乳停上凝成膜」，這股風猛烈不斷地吹在水上。因為水溫本來很熱，經風一吹，冷卻之後，水面上就凝結了一層堅硬的金。這就好比是熱牛奶放一會兒，表面會結一層牛奶薄膜一樣。因為結了一層膜，結成了一個金輪，水輪的厚度減少。水輪本來是十一億二萬踰繕那，有三億二萬結成硬的金輪，餘下的八億還是水輪。

「二輪廣量其數是同」，金輪跟水輪的大小是一樣的，它的直徑為十二億三千四百半，很廣很廣。「周圍其邊數成三倍」，它的周圍加三倍，這符合數學，周長等於直徑乘 3.1416 的算法。3.1416，三倍多一點，一共是三十六億一萬三百五十踰繕那，這是個天文數字了。

從此第二，明九山。頌曰：

蘇迷盧處中 此云妙高 次踰健達羅 此云持雙，山頂有二雙迹，山能持故，故以名焉 伊沙馱羅山 此云持軸，山峰上聳，猶如車軸，此山能持故也 竭地洛迦山 竭地洛迦，西國樹名，此國南方，亦有此樹，名檐木山，山上寶樹，其形似彼，故以爲名也 蘊達黎舍那 此云善見，見者稱善 頽濕縛羯拏 此云馬耳，山形似彼也 毗那怛迦山 此云象鼻，山形似彼 尼民達羅山 此是魚名，其魚嘴尖，山形似彼

於大洲等外 有鐵輪圍山 前七金所成 蘇迷盧四寶  
入水皆八萬 妙高出亦然 餘八半半下 廣皆等高量

「從此第二，明九山」，風輪上面是水輪，水輪上面是金輪，金輪上面是地，地上形成山，總的說，大山有九。

「頌曰：蘇迷盧處中」，第一個，蘇迷盧，此云妙高山（須彌山），在中間。

第二個，「次踰健達羅」，踰健達羅是梵語，在須彌山外邊的第二層山，「此云持雙」，爲什麼叫持雙？「山頂有二雙迹，山能持故，故以名焉」，因爲山的頂上有兩個車道，山持兩個道，故叫持雙山。

學過曼荼羅就知道，須彌山在中間，須彌山外面是海水，海水的外邊一圈是踰健達羅山（持雙山），持雙山之外又是海水（八功德海），外面又是一重山，就是伊沙馱羅山。伊沙馱羅山之外又是海水，再外面一圈又是山，一共七層金山，最後一個是鐵圍山，鐵圍山中間的海是鹹水海。照《地藏經》說，鐵圍山以外是地獄。前面七重山都是金山，金山裏邊的水都是八功德水。

第三個，伊沙馱羅山。因爲山頂上的山峰聳起來，從形狀來看好像一個車軸。山能持這個車軸，叫持軸山。

第四個，竭地洛迦山（檐木山），竭地洛迦是印度一種樹名，叫檐木。「此國南方亦有此樹」，我們南方也有這樣的樹，「山上寶樹其形似彼」，因爲山上有很多寶樹，山的形狀像它一樣，所以把這座山叫成這種樹的名字。

第五個，蘊達黎舍那（善見），見者稱善，大家看了都說好，就叫善見山。

第六個，頽濕縛羯拏，馬耳山，因爲山的形狀像馬的耳朵。

第七個，毗那怛迦山，象鼻山，因爲山的形狀像象鼻子。

第八個，尼民達羅山，尼民達羅是一種嘴很尖的魚，因爲山像一條尖嘴魚的樣子，所以叫尼民達羅山。

「於大洲等外，有鐵輪圍山」，尼民達羅山之外是四大洲，四大洲之外再有鐵圍山圍起來。前面七重山不是一般的土山，都是金所成。蘇迷盧是由四寶——金、銀、吠琉璃、頗胝迦寶所成。四個方位各顯一種顏色。須彌山的南方是吠琉璃寶（青寶石），因爲青寶石的顏色照到虛空，整個虛空乃至水都成了青顏色；東洲是銀色的；北方是金色的。很多人說美國是北俱盧洲，美國的天是金色的嗎？不是，

還是藍的，藍的就是南洲。說喜馬拉雅山是須彌山，就更可笑了。喜馬拉雅山在亞洲，亞洲沒有金顏色的天。所以這些都是不可靠的說法，不可取。

蘇迷盧四寶所成，入水皆八萬，水的深度有八萬踰繕那，山在水下的高度都是八萬。「妙高出亦然」，須彌山的高度跟水深一樣，也是八萬。「餘八半半下」，其餘八個山，半半下，就是第二重踰健達羅山的高度只有四萬，伊沙馱羅山高二萬，一半一半的減下去。「廣等皆高量」，山四周的廣度跟高度一樣，山高的四周就寬，山不高的四周就狹一點。

釋曰：前兩行半明九山，次兩句明山體，後一行明山量。論云：於金輪上，有九大山，妙高山王處中而住，餘八周匝遶妙高山，於八山中前七名內。第七山外有大洲等。此外復有鐵輪圍山，周匝如輪，圍一世界。持雙等七，唯金所成；妙高山王，四寶爲體。謂如次四面，北東南西，金、銀、吠瑠璃、頗胝迦寶。隨寶威德，色顯於空。故瞻部洲空，似吠瑠璃色。

頌的前兩句半說明九山，後兩句說明山的體，最後一行說明山的大小。

《俱舍論》說，「於金輪上，有九大山」，金輪上有九大山，當然還有地。金輪很堅硬，不像土地那麼鬆，上邊風化之後，再形成土地。九大山中，最高的、最大的山之王就是須彌山，它處在中間，其餘八大山圍繞在四周，將須彌山一層一層地包起來，形成圈。「於八山中前七名內，第七山外有大洲等」，這八個山，前七個山是內，第八個山是外。前七重山裏邊都是八功德水，第七個山以外是鹹水，四大洲就在鹹水海裏。鹹水海之外有個鐵圍山，「周匝如輪，圍一世界」，鐵圍山好像輪子一樣，把七重大山、鹹水海，全部包起來，這一圈範圍就是一個小世界。也就是說，須彌山爲中，旁邊七重金山，最外一圈鐵圍山包起來，這麼大小。上邊忉利天，一直上去，還有四禪天……這是一個小世界。

「持雙等七，唯金所成」，從持雙山開始的前面七個山都是金所成，這個金是金屬，不一定就是黃金。「妙高山王，四寶爲體」，妙高山是最珍貴的，以四個寶爲體。「謂如次四面，北東南西，金、銀、吠瑠璃、頗胝迦寶」，四周是什麼寶呢？四面北東南西依次第，北面是金，東面是銀，南邊是吠瑠璃，西是頗胝迦寶。

「隨寶威德，色顯於空」，這些寶是無價之寶，威德很大，寶的顏色一直映到天上去，所以天空的顏色就是寶的顏色。「故瞻部洲空，似吠瑠璃色」，所以我們南洲的天空是青顏色的。太陽照得很亮的時候，如果天空什麼雲彩也沒有，那就是一片青天。這個青顏色是什麼地方來的呢？是須彌山南方的吠瑠璃寶反射出來的顏色，當然光是太陽的光。北方是金的，東方是銀的，西方是頗胝迦寶，一般就是水晶寶，白顏色的玉石，水晶這一類的寶，它的顏色也可以看到。照這樣說，北方的天是金色的，東洲那邊（須彌山東方）的天是銀色的，南方是青藍色的，西方就是

白色的。現在，宇宙飛船也好，什麼也好，有沒有發現金色的天，銀色的天，跟白色的天？恐怕還沒有發現，還在南洲裏邊，沒有跑出去。

問：如是寶等，從何而生？答：亦諸有情，業增上力，復大雲起，雨金輪上，滴如車軸，積水濤奔，其水即為衆寶種藏。由具種種威德，猛風鑽擊，變生衆寶類等。

「問：如是寶等，從何而生」，《俱舍》是聰明論，什麼問題都要問一下，又問在正題上，不是亂問。聽說有的居士聽佛法後討論，却討論生意經。那不對頭，做生意的事情不要在這時候討論。這個時候應該是討論經書的正題，如何出生死，如何把經上的知識接受下來。

這些寶是怎麼生出來的？「答：亦諸有情，業增上力」。這是最普遍的一個原則，是業報所感的。業報所感怎麼感？不能說變，《俱舍論》裏特別強調，生出來的，跟數論的變不一樣。寶怎麼起來的？是衆生業力增上的緣故。又起一陣大雲，大雨澍下，金輪上邊，滴似車軸，也是下很大的雨，跟車軸那樣粗的雨。「積水濤奔」，那麼大的水下來，形成一股大大的波濤，奔涌而來。「其水即為衆寶種藏」，這個水就是各式各樣寶的種、藏。什麼叫種？裏邊含了寶的因素，寶從水生，是寶的種子。藏，藏在水裏邊，水裏邊有很多金等礦物質。這個水不是一般的自來水、蒸餾水，它含的寶藏很多。「由具種種威德，猛風鑽擊，變生衆寶類等」，水裏邊本來有寶的種，有寶藏在，因為各式各樣很厲害的風、有威德的風、有各種功能的風去吹那個水，風就是運動，經過各式各樣的運動，就產生了各式各樣的寶。

如是變生金寶等已，復由業力，引起別風，簡別寶等，攝令聚集，成山成洲，分水甘鹹，令別成立內海外海。

「如是變生金寶等已，復由業力，引起別風」，像這樣子金、寶什麼產生之後，又由一些業力，感另外一種風，「簡別寶等，攝令聚集，成山成洲，分水甘鹹，令別成立內海外海」，另外這個風把那些寶分別積聚起來，堆成各式各樣的，成了各式各樣的洲。把水分成鹹的、甘的，使它們成了內海、外海。前面七個內海是甘的、甜的八功德水，外海是鹹的，鹹水海。

如是九山住金輪上，入水量皆等八萬踰繕那。蘇迷盧山出水亦爾。餘八出水，半半漸卑，謂初持雙山，出水四萬，乃至最後鐵輪圍山，出水三百一十二半。如是九山一一廣量，各各自與出水量同。

「如是九山，住金輪上」，這金輪上的九重山，入水量皆等八萬踰繕那，在水裏都是八萬踰繕那，出水面的高度却是一層低一層。「蘇迷盧山出水亦爾」，蘇迷盧山出水面的高度，跟在水底下的深度都是八萬踰繕那。「餘八出水，半半漸



卑」，其餘八個山，它的出水面的高度，一半一半地減，「卑」就是低下去，怎麼減呢？「謂初持雙山，出水四萬」，持雙山比須彌山減一半，最後的鐵輪圍山，出水高度只有三百一十二半。四萬，二萬，一萬，五千，二千五，這樣算到後來，第八層就是三百一十二個半。「如是九山一一廣量，各各自與出水量同」，山的廣度跟它出水的高度一樣。

從此第三，明八海。頌曰：

山間有八海 前七名爲內 最初廣八萬 四邊各三倍

餘六半半狹 第八名爲外 三洛叉二萬 二千踰繕那

釋曰：妙高爲初，輪圍爲後，中間有八海，前七名爲內。七中皆具八功德水：一甘，二冷，三爽，四輕，五清淨，六不臭，七飲時不損喉，八飲已不傷腹。如是七海，初廣八萬，約持雙山內邊周圍量。於其四面，數各三倍，謂各成二億四萬踰繕那。其餘六海，量半半狹，謂第二海，量廣四萬。乃至第七量，廣一千二百五十。此等不說周圍量者，以煩多故。第八名外，鹹水盈滿，量廣三億二萬二千。

這是講海的大小。兩山夾一海，九山中間是八個海。從須彌山往外排，前七個是內海，最後鐵圍山以內的是外海。「最初廣八萬」，最初的海，它的寬度八萬踰繕那，「四邊各三倍」，四邊就是海的四邊、四周圍，「三倍」，二十四萬。這個很好算，須彌山在中間，須彌山本身的周圍是八萬，海寬是八萬，海繞須彌山，須彌山這邊的海八萬，須彌山那邊的海八萬，一整個海的寬度就是二十四萬，四邊都那麼寬。其餘的六個海，就是八功德水的內海，半半狹，寬度一半一半地減。第八個海是鹹水海，它的寬度是三億二萬二千踰繕那。這是海的量，大概的情況記住就可以了，數量不一定要記得那麼準確。

「釋曰：妙高爲初，輪圍爲後，中間有八海」，最初是中間的妙高山，最外是鐵輪圍山，兩層山中間夾一個海，九山中間一共八個海，前面七個海叫內海。

「七中皆具八功德水」，在七個海裏邊，都有八功德水。我們經常念《阿彌陀經》，八功德水的八個功德，恐怕大家不一定能夠背得下來。什麼叫八個功德，第一是甘，甜的；第二是冷，清涼的；第三是軟的，不是硬水，裏邊沒有雜質的東西，沒有渣子；第四是輕，很輕；第五是清淨，很乾淨；第六是不臭，水不會臭；第七，飲時不損喉，吃下去的時候，不會損害喉嚨；第八，吃下去的時候，不傷肚子。有的時候，吃了冷水肚子要痛，喉嚨凍得不得了，這個水不會，是清涼，不是冷得不得了。這是八功德水，前面七個海裏都是。

「如是七海，初廣八萬，約持雙山內邊周圍量。於其四面，數各三倍，謂各成二億四萬踰繕那」，第一個海，二億四萬。須彌山在中間，高是八萬踰繕那，寬也是八萬踰繕那。海水寬也是八萬，海水圍繞着須彌山，東邊海寬八萬；西邊海寬八萬，南北也是八萬。那麼海的邊就可以算出來，中間須彌山是八萬，兩邊又是八

萬，二億四。東邊是二億四，南邊、西邊、北邊也是二億四，四邊都是二億四萬踰繕那。

須彌山外第一層海這樣，第二層也好算了，它的寬度是少一半的，只有四萬。這一邊四萬，那一邊四萬，加上山的寬度，再加中間二十四萬。知道原則，自己好算，也不需要把它全部算出來。「其餘六海，量半半狹」，須彌山跟持雙山中間的海，寬是八萬，持雙山跟持軸山中間的海面寬度只有四萬，這樣依次減少，第七海的寬度，減到一萬二千五。「此等不說周圍量者，以煩多故」，這個海的周圍有多少寬呢？沒有說，太繁了，就不寫了。歡喜算就自己去算好了，也不是很難的算術，一層一層推出去，照第一個去推。

這七層海過了之後，第八個海是外海，不是八功德水，而是鹹水充滿。娑婆世界也有八功德水，我們沒有看到。我們碰到的海水都是鹹得不得了，不能吃，越吃越渴。如果船入大海之中，帶的淡水沒有了，那就非渴死不可。「鹹水盈滿，量廣三億二萬二千」，第八個是鹹水海，充滿了鹹水，它的寬度三億二萬二，就是三十二萬二千。這是八大海。

從此第四，明四大洲。頌曰：

於中大洲相 南瞻部如車 三邊各二千 南邊有三半  
東毗提訶洲 其相如半月 三邊如瞻部 東邊三百半  
西瞿陀尼洲 其相圓無缺 徑二千五百 周圍此三倍  
北俱盧毘方 面各二千等 中洲復有八 四洲邊各二

這是四大洲。在第八個鹹水海裏邊有四大洲，八小洲其實是八個中洲，因為小洲無計其數，每一個大洲旁邊有兩個中洲。

「於中大洲相，南瞻部如車」，大洲的形狀，南瞻部洲的形狀如車。「三邊各二千，南邊有三半」，車是古代乘的交通工具，前面騎馬的狹，後邊坐人的寬。南瞻部洲的樣子跟車相似，南邊特別短，最狹，只有三個半踰繕那，其他東西北三邊一樣長，都是二千踰繕那，跟南邊比，差不多快一千倍，南洲的形狀是這樣。南洲人相也是上邊寬下邊狹，跟南洲的相一樣，下邊下額就是那麼一點點，跟上面顙骨比起來，是很小的。這是大概樣子，當然不是全部的。

「東毗提訶洲」，東洲是半個月亮的樣子。「三邊如瞻部，東邊二百半」，從方位來說，東洲在須彌山的東面。半月形，靠東那一邊是個尖尖，很小，只有三百半。南、北是一個圓弧形，靠西邊是一個弓弦，長度差不多，都是兩千。

「西瞿陀尼洲，其相圓無缺，徑二千五百」，西洲是一個無缺的圓形，它的直徑是二千五百，「周圍此三倍」，周圍是 3.1416 乘直徑，近似三倍直徑。

「北俱盧毘方」，北俱盧是正方形，每一面都是二千，相等的。

「中洲復有八，四洲邊各二」，在四大洲的旁邊各有兩個中洲，一共八個。就是四大洲、八中洲。

釋曰：前三行半明大洲，後兩句明中洲。論云：於外海中，大洲有四，謂於四面對妙高山。南瞻部洲，北廣南狹，三邊量等，其相如車。南邊唯廣三踰繕那半，三邊各有二千踰繕那。解云：此言車者，是西國車，彼國車形，前狹後闊，如人面也。

「釋曰：前三行半明大洲，後兩句明中洲」，前三句半頌釋大洲，最後兩句說中洲。「論云：於外海中，大洲有四」，在外海（鐵圍山裏的鹹水海）裏邊有四大洲。從這裏看，我們到須彌山的距離遠得很，要經過七重金山，七個八功德水的海。我們到喜馬拉雅山哪裏要經過八功德水呢？地球上還沒發現八功德水在哪裏。說喜馬拉雅就是須彌山，從各方面來說，都是不可靠的。

「謂於四面對妙高山」，相對於妙高山來說，它的方向是這樣的，「南瞻部洲，北廣南狹」，南邊是瞻部洲，瞻部洲北面寬，南面狹，東西北三邊一樣長。

「其相如車」，好比古代的車一樣，南邊特別小，只有三踰繕那半，其他三邊各有兩千踰繕那。「此言車者，是西國車」，是印度的車，「彼國車形，前狹後廣，如人面也」，這個國家的車子，前面很狹，後面蠻寬，跟人的臉一樣，上邊寬，下邊狹。方向也是這樣，朝南的一邊很狹，北面很廣，東西兩邊彎下去，是一個矩形的樣子。

又論云：唯此洲中，有金剛座，上窮地際，下據金輪，一切菩薩將登正覺，皆坐此座上，起金剛喻定，以無餘依及餘處所，有堅固力能持此故。解云：以無餘依者，除菩薩身外，更無餘依身起此定也。無餘處者，除金剛座外，無餘處所也。此定力大，餘依餘處，無堅固力，可能持故。

這裏順便講到南洲特色。南洲有個金剛座，「上窮地際」，座的上面在地面上，金剛座的深度是從地面一直到金輪。「一切菩薩將登正覺」，要成佛的時候，都要坐在金剛座上。爲什麼呢？因爲成佛之前，要「起金剛喻定」，金剛喻定的力量極大，在其他地方坐就承不住這個定的力量，所以一定要在金剛座上成佛。

「以無餘依」，最後身菩薩的身體跟其他的人結構不同，骨頭交接的地方，跟龍盤一樣盤起來的，非常堅固。一般的人的骨頭鉤住就完了。那麼菩薩的身體能夠承得住這個定，而金剛座也承得住這個定，唯有金剛座這個地方纔承得住這個定。無餘依，沒有其他的身體，無「餘處所」，沒有其他地方，有這麼大的力量能夠持金剛喻定。大家可以回憶一下，金剛喻定起的時候，力量大得不得了，東涌西沒，西涌東沒，南涌北沒，這個地動起來的時候只有在金剛座上，還能夠維持不動。如果在其他的地方，座就垮掉了，坐不起來了。

「解云：以無餘依者」，依是依身，依的這個身體，除了最後身菩薩，「更無餘依身起此定也」，就是成佛的那個菩薩的身，沒有其他的身體可以起這個金剛喻

定。「無餘處者」，除了金剛座以外，沒有其他的地方。「此定力大」，這個金剛喻定的力量大得不得了，其他的依、處沒有那麼大的力量來持它，承不住。

東勝身洲東狹西廣，三邊量等，形如半月。東三百五十，三邊各二千。西牛貨洲圓如滿月，經二千五百，周圍七千半。北俱盧洲形如方座，四邊量等，面各二千。等言爲明無少增減。隨其洲相，人面亦然。

「東勝身洲東狹西廣」，東邊很狹，西面很寬，三邊量等，南北兩邊跟半月一樣。供曼荼的時候，東勝身洲就是個半月形，一個直的朝西邊，兩個弧在南北，東邊是個尖尖，只有三百五，而兩個弧跟西邊的直線都有兩千，所以是東少，南西北比較寬，那是東洲。

「西牛貨洲圓如滿月」，是個圓形，跟滿月一樣。它的直徑是二千五百，周圍是七千半。

「北俱盧洲形如方座」，好像方的座，「四邊量等」，正方形，每一面都是二千。「等言爲明無少增減」，所謂相等，就是四邊一樣，沒有多也沒有少。

「隨其洲相，人面亦然」，這是洲跟人的關係，地形對人有一定的影響。洲的樣子跟人的臉是相似的。看人的面形有個習慣問題。我們看慣了南洲的人都是上邊寬、下邊狹，如果看到一個東洲的人，半月形的臉就會覺得不可思議。如果看到北俱盧洲的正方形的臉，也會覺得奇怪。還有西牛貨洲的圓臉，倒是我們這裏也有，記得上初中的時候，有個人臉圓得不得了，一個頭就像西瓜那麼圓。當然，看慣了東洲的人來看我們南洲的人也是覺得怪了，頭上面那麼寬，下面一點點。我們看華僑或者華裔，他們的相貌也會跟真正的漢人有一點不同，在國外住得久了，經過幾代演變，就會有些不同。我在溫州看到有個居士，她丈夫是意大利人，她的樣子就有點不像漢人了。這是地形對人的生理有影響。

復有八中洲，是大洲眷屬。謂四大洲側，各有二中洲。瞻部洲邊二中洲者：一、遮末羅洲，此云貓牛，二、筏羅遮末羅洲，此云勝貓牛。東勝身洲邊二中洲者：一、提訶洲，此云身，二、毗提訶洲，此云勝身。西牛貨洲邊二中洲者：一、舍捩洲<sup>①</sup>，此云諂，二、嚧怛羅漫恒里拏洲，此云上儀。北俱盧洲邊二中洲者：一、矩拉婆洲，此云勝邊，二、憍拉婆洲，此云有勝邊。此八中洲，皆人所住。人形短小，如此方侏儒。有說唯一洲，羅刹婆居，即是此方遮末羅洲也。

「復有八中洲」，還有八個中洲，是大洲的眷屬，大洲邊上附帶的。「謂四大洲側，各有二中洲」，每一個大洲兩邊，有兩個中洲。南瞻部洲的兩邊，一個是遮末羅洲，「此云貓牛」，第二個是筏羅遮末羅洲，「此云勝貓牛」，是中洲的名字。東勝身洲兩邊的中洲，一個提訶洲，身，一個毗提訶洲，勝身洲，這個跟曼荼

<sup>①</sup> 舍捩洲：此據《俱舍論》，《頌疏》中爲「舍捩洲」。

供一樣的。西牛賀洲的呢？一個是舍捩洲，梵語叫諂，一個是嚧怛羅漫恒里拏洲，叫上儀洲，這是梵語翻譯的中國話。北俱盧洲兩邊的中洲，一個是矩拉婆洲，叫勝邊，一個是僑拉婆洲，叫有勝邊，這是梵語。

此八個中洲都是住人的，但比大洲的人要小一點。這像小島上的人要小一點一樣。人形跟地形也是一樣的，大洲上的人高大一些，小洲上的人小一點，「如此方侏儒」，侏儒就是小人，長不高的人，中洲裏住的人，就跟所謂的侏儒這一類人一樣。

「有說唯一洲，羅刹婆居」，有的人說，有一洲不是人住的，南洲的遮末羅洲是羅刹住的。我們看佛教故事裏，總有一些商人什麼漂墮羅刹鬼國，大概就是指這個遮末羅洲。那現在是不是羅刹住呢？就不一定了，可能現在有人住了。

現在講的是整個世界，這個講得很快。器世間形成，三輪，是風輪、水輪、金輪，金輪上有九重山，須彌山在中間，七重金山，最後是鐵圍山。在山的中間有八個海，七個內海是八功德水，一個外海是鹹水海。在鹹水海裏有四大洲，四大洲的形狀大小也都講了，四大洲兩邊各有兩個中洲，一共八個中洲。這些知道以後，對修曼荼有很大幫助。

從此第五，明黑山等。頌曰：

此北九黑山 雪香醉山內 無熱池縱廣 五十踰繕那

釋曰：此瞻部洲，從中向北，三處各有三重黑山。有大雪山，在黑山北；大雪山北，有香醉山。此山有香，人嗅便醉。雪北香南，有大池水，名無熱惱，出四大河：一殑伽河，從池東面出，繞池一匝，方入東海。二信度河，從池南面出，繞池一匝，方入南海。三徙多河，從池北面出，繞池一匝，方入北海，此方孟津河是也。四縛芻河，從池西面出，繞池一匝，方入西海。無熱惱池，縱廣正等，五十踰繕那量。八功德水，盈滿其中，非得通人，無由能至。於此池側，有瞻部林，樹形高大，其果甘美，依此林故，名瞻部洲；或依此果，以立洲號。

這裏講南瞻部洲一些有名的地方。

「釋曰：此瞻部洲，從中向北，三處各有三重黑山」，從南洲的中部到北面去有三個地方，每個地方各有三重黑山，三三九，一共九個黑山，過了三重黑山之後，在黑山北有個大雪山，大雪山的北面有另外一個山，叫香醉山，為什麼叫香醉山？「此山有香，人嗅便醉」，因為這山有個香味，人聞到香味要醉。

「雪北香南，有大池水，名無熱惱」，在雪山的北面，香醉山的南面，中間有一個大的池叫無熱惱池。無熱惱池是佛經裏很有名的一個地方，池裏邊出四大河。第一是殑伽河，就是恒河，「從池東面出，繞池一匝，方入東海」，從池的東邊出來，繞池一圈後，進入東海。第二是信度河，從池的南面出來，也繞池一匝到南海。第三是徙多河，從池的北面出來，繞池一匝，到北海去，這就是印度的孟津

河。第四是縛芻河，從池的西面出來，繞池一匝，方入西海。這都是印度的河，源頭都是無熱惱池，從無熱惱池的東南西北，流出四大河流。四大河流流出來的時候，從無熱惱池的周圍繞一圈，然後流入東南西北四大海。這是印度的地理，不必花很大力氣研究它。佛教裏對地理知識一向是不太重視的。這裏因為講到器世間，順便說一下。

無熱惱池是怎麼一個情況呢？「無熱惱池，縱廣正等，五十踰繕那」，它是正方形的，邊長都是五十個踰繕那那麼寬。「八功德水，盈滿其中」，南洲是在鹹水海裏邊，七個內海有八功德水，但在南瞻部北面這個無熱惱池裏，却是八功德水充滿其中。這個池有沒有被發現過？「非得通人，無由能至」，沒有得到神通的人到不了。一般的凡夫到不了那地方的。

「於此池側，有瞻部林，樹形高大，其果甘美，依此林故，名瞻部洲；或依此果，以立洲號」，在無熱惱池（就是阿耨達池），旁邊有一個瞻部林，樹長得很高大，果子也很甜美。南瞻部洲的名字就是根據這個樹來取的，這個瞻部林裏的樹叫瞻部，樹的果子叫瞻部果，那麼這個洲也就叫瞻部洲。傳說瞻部林下邊是海，海下邊有金子，瞻部金那是最好的金子。這是南洲一些特殊的地方。

我們說《俱舍》是講修行的，看了半天，看不出修行？這些都是器世間，是叫你厭離的，接下來要講的地獄是最容易起厭惡、厭離心的，講得很仔細，對三惡道的可怕就要從這生起恐怖心。果害怕，更要怕產生果的因。所以，在懺悔的時候，我們經常要問，於罪及墮見否？罪，犯了什麼罪？知不知道。墮，犯了這個罪，將來要墮到哪一個惡道去？知不知道。知道之後，絕對不敢犯了，要趕快懺悔。那些對將來的惡果麻木不仁的人，是心被煩惱迷掉了，只顧眼前，對一切後果都不顧。好像亡命之徒，只要把錢搶到，眼前能夠享受就好，明天槍斃也不管了，其他都不想了。這樣子的人，是沒有理智的，跟野獸跑出去只為了吃東西一樣，有打獵的人，或者其他更大的野獸，它都不管不顧，只是為了拼命吃飽肚子。那麼這是愚癡，很可憐。我們人不能像畜生一樣。

從此第六，明地獄。論云：復於何處，置捺落迦？大捺落迦，何量、有幾？頌曰：

此下過二萬 無間深廣同 上七捺落迦 八增皆十六  
謂塘煨屎糞 鋒刃烈河增 各住彼四方 餘八寒地獄

「明地獄。論云：復於何處，置捺落迦？大捺落迦，何量、有幾」，在什麼地方有大地獄？它的大小怎麼樣？一共有多少大地獄？

「頌曰：此下過二萬，無間深廣同，上七捺落迦，八增皆十六，謂塘煨屎糞，鋒刃烈河增，各住彼四方，餘八寒地獄」，在南瞻部地面以下，過二萬踰繕那是阿鼻地獄。阿鼻地獄的深度和廣度都是兩萬，這麼大一個大地獄。在阿鼻地獄上邊還

有七個捺落迦（七個地獄），一層一層上去，像八層樓一樣，無間地獄是最底層，上面還有七個。

八大地獄中每一個地獄的四邊都有四個遊增地獄，四方各四個，四四一十六個。遊增地獄的名字是燒煨、屎尿、鋒刃、烈河。這四種遊增地獄，就是大捺落迦（大地獄）的苦受了之後，還要在外邊受的，再增加的一些苦受，叫「增」。所以說地獄裏受的苦是不可想像的，能夠不去是最好，造了罪是非去不可的。「各住彼四方」，在大地獄的四個方位各有四個。

除了大地獄、遊增地獄之外，還有八寒地獄。大地獄總的是這麼多，小地獄當然還有更多。《地藏經》裏邊也講了很多。

釋曰：此瞻部洲下過二萬，有阿鼻旨大捺落迦，深廣同前，謂各二萬。故彼底去此，四萬踰繕那。以於其中，受苦無間，非如餘七捺落迦，受苦非恒，故名無間。且如等活捺落迦中，諸有情身，雖被種種斫刺磨擣，而彼暫遇涼風所吹，還活如本，由此理故，立等活名。阿鼻旨中無如是事。有餘師說，阿鼻旨中，無樂間苦，故名無間。餘地獄中，雖無異熟樂而有等流。

「釋曰：此瞻部洲下過二萬，有阿鼻旨大捺落迦」，在南瞻部洲地下，一直下去，二萬個踰繕那那麼深就是地獄。如果我們去鑽地，一直鑽下去，會不會看到地獄？這個跟在母狗肚子裏死掉的小狗一樣的，你不是地獄的報，就是掘到二萬踰繕那，也不一定能看到地獄，因為共業不同。這個在母狗肚子裏邊，要投生地獄的小狗，它的中陰是地獄，但母狗的肚子不會燒掉，因為業報不同。「故彼底去此，四萬踰繕那」，這個阿鼻旨大地獄，它的頂層離開地面兩萬，它的深度是兩萬，它周圍的量也是兩萬踰繕那那麼寬，所以說它的底離地面是四萬踰繕那。

「以於其中，受苦無間」，為什麼叫阿鼻旨地獄，無間地獄？因為在這裏受的苦是沒有間斷的。「非如餘七捺落迦，受苦非恒」，在其他的捺落迦也是受苦，但不是一刻不斷地受，中間可以停一下。而阿鼻旨地獄卻不一樣，受苦是無間的，「故名無間」，所以就叫無間地獄。無間的意思很多，死了之後，中間沒有間隔，直接到地獄去，也是無間的一個意思。

「且如等活捺落迦中，諸有情身，雖被種種斫刺磨擣，而彼暫遇涼風所吹，還活如本，由此理故，立等活名」，怎麼叫無間呢？打個比喻，說最上面的等活地獄。等活地獄的有情，受很厲害的苦，是什麼苦呢？「種種斫刺磨擣」，斫就是砍；刺是用刀、矛來刺；磨，是在磨子裏邊磨；擣就是，過年做圓子的餡子時，拿東西把餡打得粉碎，擣得粉碎那個擣，這些阿育王做人間地獄時都搞過。在等活地獄裏邊，受的苦很厲害，死了之後，只要一陣涼風一吹，馬上就又活了，跟以前一樣，活過來之後，再要受苦，中間沒有停頓。「由此理故，立等活名」，由這個道理就叫等活，「等活」，等，相等於前面的一樣，活了，叫等活。而「阿鼻旨中無

如是事」，但是阿鼻地獄裏邊，却没有這樣子間歇的，沒有什麼風吹一下，活過來了，沒有暫時不受苦的情況。

「有餘師說，阿鼻旨中，無樂間苦，故名無間。餘地獄中，雖無異熟樂而有等流」，另外一些論師解釋無間，說阿鼻地獄裏，受的苦中間沒有夾一點點快樂，沒有樂夾在苦裏邊，就是不斷地受苦，叫無間。難道其他地獄有樂嗎？它異熟果的樂是沒有，地獄裏可能有等流的樂，過去的樂等流下來的，這個是可以有的，那麼說活過來是樂了，異熟的樂沒有，但等流的樂可能有。

七捺落迦，在無間上，重累而住。其七者何？一、極熱，二、炎熱，三、大號叫，四、號叫，五、衆合，六、黑繩，七、等活。有說此七在無間傍。

「七捺落迦，在無間上，重累而住」，無間地獄是底層，其他七個捺落迦在無間地獄上邊重累而住，就跟八層樓高一樣，一層一層疊起來。

「其七者何」，哪七個呢？「一、極熱，二、炎熱，三、大號叫，四、號叫，五、衆合，六、黑繩，七、等活」，從下到上，挨着阿鼻地獄是極熱地獄，再上一層是炎熱地獄，再高一層是大號叫地獄，再上是號叫地獄，再上是衆合地獄，再上是黑繩地獄，最高一層是等活地獄。「有說此七在無間傍」，有的人說這些地獄在無間地獄的旁邊，不在上邊，有幾個說法。

八捺落迦，增各十六。故薄伽梵說此頌曰：此八捺落迦，我說甚難越。以熱鐵爲地，周匝有鐵牆，四面有四門，開閉以鐵扉，巧安布分量，各有十六增。多百踰繕那，滿中造惡者，周遍煖交徹，猛火恒洞燃。

「八捺落迦，增各十六」，在八個捺落迦的四面、周圍，遊增地獄還有十六個。受了地獄的苦之後，還要受外邊的苦，叫增。

「故薄伽梵說此頌曰」，爲什麼有遊增地獄呢？有佛說的一個頌可以證明。「此八捺落迦，我說甚難越。以熱鐵爲地，周匝有鐵牆，四面有四門，開閉以鐵扉，巧安布分量，各有十六增。多百踰繕那，滿中造惡者，周遍煖交徹，猛火恒洞燃」，這是佛說地獄的一個頌，藉這個頌證明有十六個遊增地獄。

釋曰：十六增者，八捺落迦，四面門外，各有四所。

「釋曰：十六增者」，什麼叫十六增呢？八個捺落迦的四面有四門，東南西北四門，每一個門外邊有四個地獄，哪四個？

一、煆煆增。謂此增內，煆煆沒膝。有情遊彼，纔下足時，皮肉與血，俱焦爛墜，舉足還生，平復如本。



第一，「糖煨增」，這是遊增地獄，當地獄受了苦之後，還要增上受這裏的苦。什麼叫糖煨增？「謂此增內，糖煨沒膝」，在這個遊增地獄裏，「有情遊彼，纔下足時，皮肉與血，俱焦爛墜，舉足還生，平復如本」，糖煨是燒得很燙的灰，這個地獄裏邊充滿了這些極燙的灰，一直没到膝蓋，把膝蓋都埋在裏邊。有情跑到那裏去，腳下去的時候，因為裏邊極熱，熱得不得了，皮肉全部都爛掉了，都掉下來了，只剩一付骨頭。假使腳抬起來，又長好跟原來一樣，平復如本，這是糖煨增。假使受了苦之後沒有知覺死掉也就算了，但他舉足起來，又恢復原樣，腳踩下去還要再受一次苦，兩隻腳交替不斷地受苦。

二、屍糞增。謂此增內，屍糞泥滿，於其中多有娘矩吒蟲，觜利如針，身白頭黑。有情遊彼，皆為此蟲，鑽皮破骨，啞食其髓。

第二，「屍糞增」，這是屍糞地獄。這個地獄，「屍糞泥滿」，充滿了屍體跟糞的泥漿，「於其中多有娘矩吒蟲」，在這個屍糞地獄裏邊有一些「娘矩吒蟲」，這是一種怎麼樣子的蟲呢？它的嘴很尖跟針一樣，很厲害，身體是白的，頭是黑的。有情到屍糞地獄裏，那臭的味道已經很不好聞了，難過得不得了，這些屍糞裏邊的蟲還要鑽到人的身上，「鑽皮破骨」，它不但吸皮上的血，嘴還跟針一樣硬梆梆的戳得很深，從皮裏戳進去，一直把骨頭都戳破，吃骨裏的骨髓，那是很厲害的蟲。

小的時候看到小說裏描述水牢。把人關在水牢裏邊，很多屍體泡在水裏腐爛了，那氣味是難聞得不得了。屍糞地獄比水牢還不曉得要增長多少，整個地獄都是屍體、糞的漿，是臭不堪言的東西，裏邊還有那些要吸骨髓的厲害的蟲。

三、鋒刃增。謂此增內，復有三種：一刀刃路。謂於此中，仰布刀刃，以為大道。有情遊彼，纔下足時，皮肉與血，俱斷碎墜，舉足還生，平復如本。二劍葉林。謂此林上，純以鈹利劍刃為葉。有情遊彼，風吹葉墜，斬刺支體，骨肉零落，有烏駁狗，攄掣食之。三鐵刺林。謂此林上，有利鐵刺，長十六指。有情被逼，上下樹時，其刺鈹鋒，上下鑿刺，有鐵觜鳥，探啄有情眼睛心肝，爭競而食。刀刃路等，三種雖殊，而鐵杖同，故一增攝。

第三，「鋒刃增」，鋒刃增，「復有三種」，有三種鋒刃。

一是刀刃路，上刀山。在中國的民間流傳的故事、小說裏經常提到上刀山。在一條路上鋪滿刀，刀口是向上的，有情跑到那裏，足纔踩下去，刀就把皮血、骨頭全部都割爛、割碎，一塊一塊掉下來，掉下來後又不死，痛得不得了。結果皮掉完了，把腳舉起來又長好了，再踩下去又再破一次，這是不得了的苦。

二是劍葉林，這個樹林，「純以鈹利劍刃為葉」，樹葉子都是利刃，寶劍一樣很快的。「有情遊彼，風吹葉墜，斬刺支體，骨肉零落，有烏駁狗，攄掣食之」，

樹葉子跟利劍一樣厲害，有情在樹下經過的時候，風一吹把樹葉子吹下來，就是一把把劍掉下來，把有情身上的皮血肉一塊一塊的全部割下來，之後有一種狗，叫烏駁狗，把掉下的肉掣了吃掉。古代傳說它是能吃老虎的，很厲害。

三是鐵刺林，「謂此林上，有利鐵刺，長十六指。有情被逼，上下樹時，其刺銛鋒，上下鑱刺，有鐵嘴鳥，探啄有情眼睛心肝，爭競而食」，這是另外一種受鋒刃苦的情況，鐵刺林。這個樹上有很多荊棘一樣的樹葉子，都是鐵刺，不是一般的木頭。這個刺有十六指那麼長，十六指是併起來，那是很長的刺。有情到了那裏，獄卒逼他上樹的時候，這個刺是往下的，把他刺得一塌糊塗，好不容易爬上了樹頂上，又讓他下來，下來的時候，刺又朝上，經過那些刺，又是痛得不得了。

不但有刺來刺，還有鐵嘴鳥，它的嘴很厲害，跟啄木鳥能夠啄木頭一樣，這鐵嘴鳥吃什麼呢？它抓有情的眼睛、心肝來吃，「爭競而食」，而且不是一隻鳥，大家爭着來吃，這個想想也可怕。想到可怕麼，那就不要造地獄的業。造業的話，將來不去是不可能的。

「刀刃路等，三種雖殊，而鐵杖同，故一增攝」，刀刃也好，劍葉也好，鐵刺也好，都是鋒刃的一類，所以是同一個游增地獄所攝。

四、烈河增。謂此增內，滿熱鹹水。有情遊中，或浮或沒，或逆或順，被蒸被煮，骨肉糜爛，設欲逃亡，於兩岸上，有諸獄卒，手執刀槍，禦捍令迴，無由得出。此河如壑，前三似園。四面各四增，故言皆十六。

第四，「烈河增」，烈河增是怎麼樣的情況呢？充滿了很熱的鹹水，為什麼是鹹水？淡的水燒到一定時候，溫度再上不去了，鹹水的溫度要超過淡水的溫度，燙得不得了。我們經常看到，鹹的湯看看沒有煙的，吃起來却很燙。這個鹹水的溫度極高。「有情遊中」，有情在這熱鹹水裏，「或浮或沒」，漂來漂去，或者沉下去，「或逆或順」，或是順着水走，或是逆了水走，「被蒸被煮」，想想煮魚的時候好了，水越來越燙，越來越燙，魚在裏邊翻來覆去，難過得不得了，最後就燙死了。這樣子蒸煮的結果呢，骨肉糜爛，肉燒爛了不說，骨頭都燒爛了，這是因為溫度高了。假使害怕了想逃，兩岸上有很多獄卒，拿了刀槍，不准你上來，你跑也跑不上來，這都是業報所感。

「此河如壑，前三似園」，這個河像護城河一樣，是圍着城的，在周邊的。前面三個增地獄像園子，在園子的周邊，圍了這麼一條河，就是要一層層的受苦。

「四面各四增，故言皆十六」，每個地獄的四邊，各有四個增，四四一十六，一共是十六個。

此是增上，被刑害所，故說為增。本地獄中，適被害已，重遭苦故。有說有情從地獄出，重遭此苦，故說為增。

爲什麼叫增？「此是增上，被刑害所，故說爲增」，在本地獄裏邊的苦受夠了，再增上一點苦給你受的，叫增。「本地獄中，適被害已，重遭苦故」，在原來的大地獄裏邊，纔受了苦之後，增上的再受一點這些小的苦。「有說有情從地獄出，重遭此苦，故說爲增」，也有說從地獄裏出來，再要受這個苦，也都是解釋增的意思。

問：諸地獄獄卒是有情不？答：有說非情。問：既是非情，如何動作？答：有情業力，如成劫風，風雖非情，亦能成劫。

「問：諸地獄獄卒是有情不」，提出一個問題，地獄的獄卒是不是有情？以前我們這裏也有人問過，「答：有說非情」，有幾種說法，有的說不是有情。

「問：既是非情，如何動作」，既然不是有情，它怎麼會動呢？「答：有情業力，如成劫風，風雖非情，亦能成劫」，怎麼會把罪人逼得去受苦？逼得有情不能從河裏跑上來呢？答：這是有情的業力所感。前面講過，劫初的時候起大風，先是風輪，風輪之後，慢慢的成了水輪、地輪，最後是世界形成。風不是有情，也是能動的，而且能夠造成這個世界，也能成劫。實際上想一想，我們做夢的時候，很多有情在夢裏邊，甚至有獅子、老虎追你什麼的，它們哪裏是真的有情呢？是你業報所感的，也不是真的有情，也是會動的，甚至會打你、會咬你。

問：若爾，云何通彼大德法救善現說？如彼頌曰：心常懷忿毒，好集諸惡業，見他苦欣悅，死作琰魔卒。據此頌文，豈是非情。答：琰魔王使諸羅刹婆擲諸有情置地獄中者，名琰魔卒，是實有情，非地獄中害有情者。故地獄獄卒，非實有情。有說有情。

「問：若爾，云何通彼大德法救善現說」，假使它不是有情，那麼大德法救善現的一個頌跟你的說法有矛盾，怎麼通釋？「如彼頌曰：心常懷忿毒，好集諸惡業，見他苦欣悅，死作琰魔卒」，這是大德法救善現造的一個頌，他說有些有情心裏邊常常懷忿毒，瞋恨心很厲害，歡喜做壞事，見人家受苦他高興，這樣子的人感的果報，是將來做琰魔王下邊的獄卒。照這麼說是有情投生到地獄裏去做獄卒的，你怎麼說獄卒不是有情呢？這個要通釋一下。

「答：琰魔王使諸羅刹婆擲諸有情置地獄中者，名琰魔卒，是實有情，非地獄中害有情者。故地獄獄卒，非實有情」，他解釋說，琰魔法王的那些部下是羅刹婆等，那些很兇的非人之類，他們是做什麼的？「擲諸有情置地獄中者」，把有情甩到地獄裏去的叫琰魔卒，琰魔卒是真的有情。前輩子瞋恨心大，經常發瞋恨、毒害心的，見人家受苦他高興的，造這些惡業的人將來做琰魔卒，這些確是真的有情。而獄卒跟琰魔卒不是一回事，獄卒是在地獄裏害有情的那些。就是把罪人叉了油鍋裏去煮的，在烈河增邊拿着刀、槍不讓有情上來的，以及在劍葉林、刀山裏逼着有

情跑上跑下的，那些都不是有情，是地獄裏的獄卒。琰魔卒並不是地獄裏害有情的  
那些人，所以說在地獄的獄卒不是真正實在的有情。

《俱舍》裏邊把地獄的獄卒這個問題說清楚了，在世親菩薩的《唯識二十論》  
裏這個問題講得更清楚一點。將來我們《俱舍》講完，接下去就準備講《二十唯識  
論》。爲什麼呢？世親菩薩從有部出家，經過經部的學習，造了《俱舍論》，這集  
了根本教的大成。經過《俱舍論》，學習了經部的理論後，對唯識已經開闢道路  
了，再經過他哥哥無著菩薩的勸，他很容易就進入唯識。他進入唯識之後，弘揚唯  
識的第一部，就是《二十唯識論》。所以我們從《俱舍》直接探討下去，講到《二  
十唯識論》，這是依世親菩薩的思想體系來的。

講《二十唯識論》障很大。我們曾經有一次講《二十唯識論》，開頭講了一  
半，有大的障來了，就在一節課一個小時內很快全部念完。總算沒有斷掉！因爲講  
經講一半停下來是不好的。就是最後一節課，講完之後離開了。

問：若爾何緣，火不能燒彼？答：此定由業力所隔礙故，或感異大  
種，故不被燒。

「問：若爾何緣，火不能燒彼？」又問，地獄有大火，罪人被燒得焦頭爛額，  
皮骨跟肉下墜。火是無情的，沒有親疏的關係，也應當是客觀的，罪的人固然要  
燒，獄卒也應當一樣要燒，爲什麼不燒獄卒呢？

「此定由業力所隔礙」，由業力所隔礙，獄卒燒不了是因爲它沒有被燒的業  
力，罪人纔有被燒的業力。「或感異大種」，獄卒的大種跟罪人的大種不一樣，它  
不會燒的。這也不奇怪，記得以前學化學的時候，老師說，假使太陽裏邊有有情的  
話，那麼他們的身體組織當然是不一樣的，他們的身體是由耐火的物質做成的，在  
高的溫度之下一樣能生活。地獄裏獄卒的四大跟罪人的四大不一樣，獄卒的四大在  
大火裏不受影響，這是業力的關係。

復有餘八寒捺落迦：一、頰部陀，此云皸，寒風逼身，故生皸也。二、尼刺  
部陀，此云皸裂。三、頰嘶吒，四、臃臃婆，五、虎虎婆，此三忍寒聲也。  
六、喙鉢羅，此云青蓮華，寒逼身青故也。七、鉢特摩，此云紅蓮華，身寒赤色，似  
紅蓮華故也。八、摩訶鉢特摩，此云大紅蓮華，寒之更甚，身色彌紅也。

「復有餘八寒捺落迦」，接下來講八寒地獄，也是一個一個地說。

第一是頰部陀，「此云皸，寒風逼身，故生皸也」。八寒地獄的寒冷程度是一  
層進一層。開始是個皸，寒風逼身，因爲冷逼在身上，身上生起皸來，就是和凍瘡  
一樣的。第二是尼刺部陀，皸裂，這個更冷，已經冷得皸都裂開來了。

第三是頰嘶吒，第四是臃臃婆，第五是虎虎婆。這三個凍得怎麼樣呢？是冷得  
話也說不出來只有喊了，冷的時候喊出來的聲音就是唵唵、唵唵的。越冷聲音變得

越厲害，頰嘶吒還稍微好一點，臃臃婆冷得就是臃臃！虎虎婆，冷得更厲害，嘑嘑的喊起來了。這是根據聲音的不同分三個層次。

第六是喼鉢囉，就是青蓮花，冷得身上都像開花一樣，都凍得成青蓮花一樣，那是寒冷的程度更高了。第七是鉢特摩，就是紅蓮花，本來凍青已經夠冷了，跟蓮花一樣爆開來，這是凍紅了，變成紅蓮花更厲害，身上的寒赤色，好像紅蓮花一樣，都裂開了，冷得不得了。第八是摩訶鉢特摩，大紅蓮花，開裂得更大了，身上的顏色就是緋紅。

這是八寒地獄，寒氣越來越重，從第一個到最後一個是寒冷程度不同。

論云：此中有情，嚴寒所逼，隨身聲色變，以立其名。解云：初二地獄，隨身變立名，次三隨聲立名，後三隨色變立名也。此八並居贍部洲下，如前所說，大地獄傍。

「論云：此中有情，嚴寒所逼，隨身聲色變，以立其名」，這捺落迦的名字，是根據嚴寒所逼之後，有情的身體，發的聲音，身上的顏色，來安立的。開始是身起炮，中間是聲音的變化，最後是身上的顏色的變化，從青到紅，再大紅。

「解云：初二地獄，隨身變立名，後三隨色變立名也」，前兩個是根據身上的變化來安名字。第三、四、五，根據冷的時候，發的聲音來安名字。第六、七、八，最後三個是根據顏色的變化來安名字，冷得凍青了，最後凍得紅了，再大紅，分三種不同顏色。「此八並居贍部洲下」，這八寒地獄在哪裏？都在贍部洲的下邊，「如前所說，大地獄傍」，就在前面說的八大地獄的旁邊。

問：此贍部洲，其量無幾，下寧容受無間等耶？答：洲如穀聚，上尖下闊，是故大海漸狹漸深也。

「問：此贍部洲，其量無幾，下寧容受無間等耶」，再提一個問題，贍部洲範圍不是挺大，它下邊怎麼有那麼多的地獄呢？

「答：洲如穀聚，上尖下闊，是故大海漸狹漸深也」，這沒什麼稀奇的，就好像穀聚，堆的穀子一樣，上邊很小，下邊很大。南贍部洲也是，露出海面的不大，但是海底下的很大，越是底下越大，好像穀子堆。因為這個原因，「是故大海漸狹漸深」，大海的水深越往下，地方越是狹小。因為洲的下邊大，越深的地方，海的面積越小。這是根據水下邊的地形的變化來說的。

如上所論，十六地獄，一切有情業增上力感。餘孤地獄，各別業招，或多或少，或二或一，所止差別多種，處處不定，或近江河山邊曠野，或在地下，空及餘處。諸地獄器安布如是，本處在下，支派不定。

「如上所論，十六地獄，一切有情業增上力感」，這十六個地獄，即八大地獄、八寒地獄，都是有情的業報增上而感的。

「餘孤地獄，各別業招」，前面是共業所感，地獄的有情共同感到大火或者大寒。還有孤獨地獄，是個別的業報所感的，只有一個或幾個有情在受苦，沒有其他有情。「或多或少，或二或一，所止差別」，多種處的不定，「或近江河山邊曠野，或在地下，空及餘處」，孤獨地獄是個別人的業報所感的，不是共同的業力所感。個別業招，或者是多一點，或者少一點，乃至一個兩個。他住的地方各式各樣，差別很多。地方處所也不一定，或者是在江河山邊、曠野，或者在地下，或者空間，或者其他地方，山上之類的，根據個人的業所感。

「諸地獄器安布如是，本處在下，支派不定」，地獄的器世間布局就是這樣子，根本地方在下邊，它流出來的支派在空間、海邊等等都有，不一定。

傍生住處，謂水陸空，本處大海，後漸流入餘處。

「傍生住處，謂水陸空」，傍生是水陸空都有。水裏邊有傍生，陸地上當然有傍生，空中就是飛鳥之類的。「本處大海」，但是根本地方是大海，這是《俱舍論》裏的說法，當然它有依據的。現在科學研究，好像最初的有情也是從海裏出來的。「後漸流入餘處」，後來跑到其他地方去，上了岸之後，慢慢地把在水裏的功能淘汰了，適應於陸地的生活。那些飛禽，因為它經常飛出去，它的翅膀慢慢就長大了，長大了之後就可在空中自由飛翔。它們的根本處是在海裏邊。

諸鬼本處，琰魔王國，於此贍部洲下，過五百踰繕那，有琰魔王國，縱廣量亦然，從此展轉，散居餘處。或有端嚴，具大威德，受諸富樂，自在如天；或有飢羸，顏貌醜陋，如是等類，廣說如經。

「諸鬼本處，琰魔王國」，琰魔王是鬼王，所以餓鬼的根本處是在琰魔王的國家裏面。「於此贍部洲下，過五百踰繕那，有琰魔王國，縱廣量亦然」，在南洲地下邊五百踰繕那的深度（跟地獄還差得遠，它離地要近一點），有個琰魔王國。這個琰魔王，上次有人問是不是地獄的王？它是鬼王。「縱廣量亦然」，它的深度、廣度也都是五百踰繕那。

「從此展轉，散居餘處」，這是根本地方。從這個地方發展出去，到其他各式各樣的地方都散開去。餓鬼裏有各式各樣的，有多財鬼、少財鬼、無財鬼。「或有端嚴，具大威德，受諸富樂，自在如天」，福德最大的，長也長得「端嚴」，有很大的威德，受到很大的福報享受，也跟天一樣非常的自在，這是鬼道裏的最高階層。還有最差的呢，「或有飢羸，顏貌醜陋，如是等類，廣說如經」，或者是經常受苦的，樣子長得也醜陋，這些經上說得很多，可以去參考。

這主要是講三惡道的處所，它的根本地在哪裏，後來支流出去的一些在哪裏。據一般的論書裏邊記載，福報大的餓鬼在天上也有，當然也是從根本地琰魔王國裏出來的。

從此第七，明日月等。論云：日月所居、量等義者，頌曰：

日月迷盧半 五十一五十 夜半日沒中 日出四洲等  
雨際第二月 後九夜漸增 寒第四亦然 夜減晝翻此  
晝夜增臘縛 行南北路時 近日自影覆 故見月輪缺

「從此第七，明日月等」，現在要講日月這些。「論云：日月所居、量等義者」，日、月住的地方，大小怎樣。這裏用頌回答。

「日月迷盧半，五十一五十，夜半日沒中，日出四洲等，雨際第二月，後九夜漸增，寒第四亦然，夜減晝翻此，晝夜增臘縛，行南北路時，近日自影覆，故見月輪缺。」這是以前印度的一些天文地理知識，當然，跟科學不一定配得上。日月的大小，只有五十一、五十踰繕那。照現在的說法看，太陽、月亮的大小懸殊，不是五十一、五十的比；同時，五十一、五十，比地球要小得多，也不是那回事。那麼到底是怎麼回事？得了天眼之後，自己可以去看。這是古代的人記載下來的，當然有可能是根據當時的地理記的。那個時候的科學水平是這樣的，一定要把現在科學的道理跟人家說，人家也不一定接受。根據以前的科學水平，佛也可以這麼說，不與世間諍。

釋曰：初句明日月近遠，第二句明日月體量，次兩句明四時，後兩行明晝夜增減。

「釋曰：初句明日月近遠」，第一句，太陽、月亮跟我們地面的遠近是多少？第二句，說太陽、月亮的大小，下邊兩句講四時，就是白天黑夜。好像說，我們現在是白天，美國是半夜，就是這個情況，當然四周要比較一下。再下邊兩行是晝增、夜增。夏至以後天要減短，冬至以後白天慢慢增長，這也講一下。再下邊還要講什麼？月亮為什麼有的時候圓，有的時候缺？所以說，《俱舍論》裏邊包含的知識是很多很多的。

論云：日月衆星，依何而住？依風而住。謂諸有情，業增上力，共引風起，遶妙高山，空中旋環，運持日等，令不停墜。

「論云：日月衆星，依何而住」，人是依地而住的，地下邊是金輪、水輪、風輪，一層一層依靠，那麼月亮、太陽跟星是依什麼住的？《俱舍論》提這個問題，「依風而住」，它是依風的力量住的。「謂諸有情，業增上力，共引風起，遶妙高山，空中旋環，運持日等，令不停墜」，總的說這是業力所感。風就是運動，不要一說到風就以爲一定是一股大風，把太陽吹來吹去，這個講法好像太膚淺了一點，是運動的力量把它運持住。我們說力學，吸引力也是屬於力的一部分，依了風力而住，謂諸有情的業增上力量，有一種風引起來，它繞了妙高山在空中旋環，運持月亮、太陽，使它不掉下來。

彼所住去此，四萬踰繕那，持雙山頂，齊妙高山半。日五十一，月唯五十，星最小者，唯一俱盧舍，其最大者，十六踰繕那。日輪下面，頗胝迦寶，火珠所成，能熱能照。月輪下面，頗胝迦寶，水珠所成，能冷能照。唯一日月，普於四洲，作所作事。北洲夜半，東洲日沒，南洲日中，西洲日出，此四時等，餘例應知。

「彼所住去此，四萬踰繕那，持雙山頂，齊妙高山半」，太陽、月亮離開我們地面多遠？這裏是四萬踰繕那，妙高山的一半，在持雙山的頂（第二層持雙山是妙高山的一半高），「齊妙高山半」。太陽，是五十一個踰繕那那麼大，月亮只有五十個踰繕那，星星最小的只有一踰繕那，最大的十六踰繕那，都比太陽、月亮小，這跟現在的天文、地理，不一定符合。

「日輪下面，頗胝迦寶，火珠所成，能熱能照。月輪下面，頗胝迦寶，水珠所成，能冷能照」，為什麼太陽能發光呢？太陽的下邊是一種頗胝迦，是水晶這一類的寶，這個水晶寶是火珠所成的，能發火、發熱，也能照。月輪下邊的頗胝迦寶是水珠所成，它有清涼的作用，也能照。

「唯一日月，普於四洲，作所作事」，只有一個太陽、一個月亮在四大洲，做事情，就是作白天、黑夜。怎麼作白天、黑夜呢？「北洲夜半，東洲日沒，南洲日中，西洲日出，此四時等，餘例應知」，他舉個例，說北俱盧洲是半夜的時候，東洲太陽纔下去是黃昏，南洲正是太陽當午，西洲太陽纔出來。根據這個，有人就說美國是北洲，那不是的。美國天也是藍，怎麼會是北洲？「此四時等，餘例應知」，按這樣子，其他的可以比，北俱盧洲是白天，那麼東洲什麼，西洲什麼，比一下就出來了。

日行此洲，路有差別，故令晝夜有減有增。從雨際第二月後半第九日，夜漸增；從寒際第四月後半第九日，夜漸減也。晝時翻此。夜若漸增，晝便漸減；夜若漸減，晝則漸增。晝夜增時，增一臘縛，晝夜減時，減一臘縛。日行此洲，向南向北，如其次第，夜增晝增。

「日行此洲，路有差別，故令晝夜有減有增」，太陽、月亮，在四周迴路旋環的時候，走的路軌不完全是老路，有差異的，一會兒朝南，一會兒朝北。現在就是南回歸綫、北回歸綫，太陽的軌道要移動的。因為軌道移動的關係，晝夜有長有短。現在夏天是晝長夜短，白天長得很，早上很早天亮了，晚上八點鐘，天還沒完全黑掉，到冬天呢，六點鐘纔亮起來，晚上五點鐘就看不見了。那晝長夜短、夜長晝短是什麼原因呢？

「從雨際第二月後半第九日，夜漸增；從寒際第四月後半第九日，夜漸減也」，雨際、寒際，這是印度分的時間，我們一年分四季，印度是分三季，一季是四個月。從雨際的第二個月後邊第九日開始，夜增，晝開始短，晚上長了；從寒季



的第四個月後半第九日開始，夜漸減也。「晝時翻此」，翻過來，夜增的時候，晝就減，夜減的時候，晝就增。

「夜若漸增，晝便漸減；夜若漸減，晝則漸增」，反正一天就那麼多時間，夜長了晝就短，晝長了夜就短。「晝夜增時，增一臘縛，晝夜減時，減一臘縛」，減的時候，減一個臘縛，增的時候也增一個臘縛。什麼叫臘縛，下邊有解釋。

「日行此洲，向南向北，如其次第，夜增晝增」，太陽的軌道在南洲航行的時候，偏於南，那麼就是夜增，偏北的時候，晝增，白天就長。

這是《俱舍論》的原文，下邊是圓暉法師的解釋。

釋曰：西國之法，分十二月，以爲三際，謂寒熱雨，各有四月，略述兩釋。

「西國之法」，印度的曆法，把一年十二個月分爲三季，哪三季呢？寒季、熱季、雨季。每季四個月，晝增夜增的關係有兩個解釋。這兩個解釋也不矛盾，我們先說再看。

泰法師云：從二月十六日，至六月十五日，爲熱際四月；從六月十六日，至十月十五日，爲雨際四月；從十月十六日，至二月十五日，爲寒際四月。雨際第二月，後半第九日，當此間八月九日，從秋分已去，夜增晝減也。寒際第四月，後半第九日，當此間二月九日，從春分已去，夜減晝增也。此約晝夜停等，後說增減也。

神泰法師，是《俱舍》三大家之一。他說從二月十六，到六月十五，熱際的四個月。從六月十六到十月十五，是雨季的四個月。從十月十六開始到二月十五是寒季四個月。雨季第二個月的後半第九日，就是這裏的八月九日。他怎麼算的呢？印度的演算法是白半月，黑半月。一個月從我們的十六開始是初一，到三十日是月半，到最後月滿了是月底。它前半月是黑月，後半月是白月，最後月亮圓的那一天是月滿。他們的分法跟我們不一樣。它雨季的第二月後半第九天，雨季是六月十六到十月十五。第一個月，六月十六到七月十五。第二月的後半就是八月的第九日，八月初九，「從秋分已去，夜增晝減也」，相當我們的秋分，這個時候，晚上長，白天短。「寒季第四個月，後半第九日」，相當於我們的二月初九，相當於春分，這個很好推，這個時候，夜減晝增，晚上是少了，白天要增了。這裏的夜增晝減不是從我們的夏至開始，而是從秋分開始。秋分是晝夜一樣的多，然後開始夜長晝短，是這樣子分的。跟夏至的分法不一樣。夏至，冬至的演算法，是從最短的一天開始，慢慢放長。所以，這兩個標準不一樣，也不矛盾。

「此約晝夜停等，後說增減也」，開始是晝夜兩個一樣長，都是十二小時，然後慢慢地晝增夜減，白天要超過十二小時，晚上要少於十二小時，一點點增。這是泰法師的解釋。

光法師云：西方諸國，時節不定，還隨方俗，以立三際。從十一月十六日，至三月十五日，爲熱際；從三月十六日，至七月十五日，爲雨際；從七月十六日，至十一月十五日，爲寒際。雨際第二月，後半第九日，當此間五月九日，此與夏至，稍得相當。此時日極長，夜極短，從此已後，夜則漸增。若寒際第四月，後半第九日，當此間十一月九日，此與冬至，稍得相當。此時晝極短，夜極長，從此已後，夜則漸減，晝則漸增。

普光法師的講法跟我們現在的是符合的，就是夏至到冬至的開始。「光法師云：西方諸國，時節不定，還隨方俗，以立三際」，西方的諸國，就是印度國也不完全一致的，而是隨各地方的風俗習慣來分一年三季。從十一月十六日到三月十五日，是熱季，這就跟前面的不一樣了。從三月十六到七月十五日，是雨季，從七月十六到十一月十五是寒季。照前面的說法，雨季第二個月的後半第九日，就相當於我們的五月初九，跟我們的夏至差不多，這時候白天最長，夜最短，從夏至以後，夜就增長了，白天也就相應要短下去。一直到什麼時候？到寒季第四月後半第九天，相當於我們的十一月初九，冬至差不多的時候，那時候白天最短，晚上最長。

「從此已後，夜則漸減，晝則漸增」，冬至以後，已經到極點了，是白天最短，夜最長，過了冬至，白天要增長，夜要相應的減短，但還是白天短，夜長。泰法師是一直增到白天、夜裏一樣長的時候，再開始算，他這裏是最短的時候，開始算。所以，兩個雖然時間不一樣，但不矛盾。「從此已後，夜則漸減，晝則漸增」，冬至的時候白天最短，夜最長，過了冬至以後，白天要長了，夜要短。我們現在快夏至了，快到白天最長時候了。

故婆沙一百三十六云：摩訶陀月 當此間十一月也，白半之日，夜有十八，晝有十二，從此已後，晝增夜減。室羅筏拏月 當此間五月也，白半之日，晝有十八，夜有十二，從此已後，夜增晝減。

「故婆沙一百三十六云」，這是引證《大毗婆沙》。它有一段文，什麼文呢？「摩訶陀月」，摩訶陀是梵語，就是我們的十一月。「白半之日，夜有十八，晝有十二」，十一月的白半，白月的一半，就是初九，晚上有十八個牟呼栗多，白天有十二個牟呼栗多。牟呼栗多是時間的單位，相當於我們的幾分鐘，幾秒鐘一樣。他們不用幾小時來算，用牟呼栗多來算的。「從此已後」，過了冬至以後，「晝增夜減」。「室羅筏拏月」，五月白半的時候，就是夏至的時候，「白半之日」，就是五月初九，那是白天最長了，白天有十八個牟呼栗多，晚上只有十二個。「從此已後，夜增晝減」，過了夏至，晚上要增加，白天要減了。

解云：言十八十二者，謂十八十二牟呼栗多也。據此文證明，知夜極長後，方說晝增，晝極長後，方說夜增也。

「解云：言十八十二者」，謂十八個牟呼栗多，十二個牟呼栗多，這個牟呼栗多是什麼？後頭也要講。「據此文證明，知夜極長後，方說晝增」。根據這個文，是符合光法師的，白天最長的時候，纔開始說夜增，白天最短的時候，開始說夜減，這個說法跟我們現在的一樣。而泰法師的說法比較特殊，是從晝夜相等的時候開始算。這兩種說法都可以用，不矛盾。

又此論云：日行此洲，向南向北，如其次第，夜增晝增。故知五月，夏至已後，日則向南，說夜增也。十一月，冬至已後，日既向北，說晝增也。

「又此論云」，《俱舍論》，「日行此洲，向南向北，如其次第，夜增晝增」，太陽在這個洲上的軌道，「向南向北，如其次第」，向南的時候，夜增，向北的時候，晝增。我們知道，五月夏至以後，太陽向南方偏行，是夜增，十一月冬至以後，太陽向北，這是晝增。

此上兩釋：泰法師意，約晝夜停等後，說有增減。光法師意，約晝夜極長後，說有增減。各據一義，任情取捨，更有多解，不能具敘。

泰法師跟光法師的兩個解釋，泰法師是晝夜相等的時候開始算長短，而光法師跟現在的演算法一樣，晝夜最長的時候開始算長短。「各據一義」，他們各根據一個道理來說，「任情取捨」，隨便採取哪個都可以，不矛盾的。

還有很多解釋，這裏就不引了。至於說哪一種好，都合理，都沒有錯。

依此論文，一百二十刹那，為一怛刹那；六十怛刹那，為一臘縛；三十臘縛，為一年呼栗多；若至極長，有十八年呼栗多；若至極短，有十二年呼栗多。故知中間，延促總有六年呼栗多。

這是屬於印度算時間的問題。刹那是極短的時間，壯士彈指，一個很用力的人彈指，他這麼一彈就是一刹那，很快。一百二十個刹那，一個怛刹那，六十個怛刹那，一個臘縛，三十個臘縛，一個年呼栗多。一天一夜，有三十個年呼栗多。白天最長的時候，有十八個年呼栗多，極短的時候，十二個年呼栗多。

「故知中間延促」，從這裏看，最長是十八個年呼栗多，最短是十二個年呼栗多，中間的增減是六個年呼栗多的差距。

從夏至日已去，至冬至日已來，有一百八十日。日夜增一臘縛，計一百八十臘縛，足成六年呼栗多。

「從夏至日已去」，夏至那天過了之後，一直到冬至中間，一共一百八十天，這是不照陽曆算的，按陽曆算，三百六十五還要多幾天。一晝夜增一臘縛，每一天

增加一個臘縛，一百八十天一共增了一百八十個臘縛，就是六個牟呼栗多。因為，最長最短中間差距就是六個牟呼栗多。一個牟呼栗多是三十個臘縛。

故冬至日，夜有十八，晝有十二也。若從冬至日已去，至夏至日已來，成六牟呼栗多，義准前說。故夏至日，夜有十二，晝有十八。

「故冬至日，夜有十八，晝有十二也」，冬至日，從最長的夏至減六個，只有十二，白天就是十二個牟呼栗多，晚上增長，有十八個牟呼栗多。「若從冬至日已去，至夏至日已來，成六牟呼栗多，義准前說」，冬至以後，晝增夜減也是相差六個牟呼栗多，這個自己根據前面的去推。

「故夏至日，夜有十二，晝有十八」，到夏至的時候，晝最長，有十八個牟呼栗多，晚上只有十二個。總的一天是三十個牟呼栗多，這是印度的演算法。我們現在都用鐘點算，也是習慣，二十四小時，六十分鐘，六十秒，這是六十進，也不是頂好算，最好都是十進，更方便些。印度的算法是更麻煩，一百二十個剎那是一個怛剎那，六十個怛剎那是一個臘縛，三十個臘縛是一個牟呼栗多，三十個牟呼栗多是一晝夜。像這些，知道就可以了。

問：何故月輪，於黑半末白半初位，見有闕？答：世施設論中，作如是釋：以月宮殿行近日輪，月輪被日輪光所侵照，餘邊發影，自覆月輪，令於爾時，見不圓滿。

月亮為什麼有缺有圓？黑半末，就是黑月的底。黑半末白半初，陰曆的二十七、八，一直到下個月的初二、三，這段時間，為什麼月亮是一點點，看上去只有像弓弦那麼一點？月亮有缺。「答：世施設論中，作如是釋」，《世施設論》是一部書，不是《施設足論》，是講世間上另外一些道理的一本論書。它是這樣解釋的，「以月宮殿行近日輪，月輪被日輪光所侵照，餘邊發影，自覆月輪，令於爾時，見不圓滿」，這個說法跟科學一模一樣。它說月亮跟太陽在航行的時候，月亮靠近太陽的那一邊就發光，沒有太陽照到的那一邊就有個影子，這個影子把自己的半個月亮遮蓋掉了，所以看不清楚，我們就看不圓了。月亮本身是圓的。科學上說，因為太陽照過去，在月亮的後邊，形成一個很長的結結實實的影子，跟着月亮在走，影子蓋的地方也就看不到了。

又經部宗，先舊師釋，由日月輪，行度不同，現有圓缺。

「又經部宗，先舊師釋」，這是經部裏邊，過去一些大德的另外一種說法。他說：「由日月輪，行度不同，現有圓缺」，由於它行的角度不同顯出圓缺，這個比較抽象一點，前面那個很清楚。

問：日等宮殿，何有情居？答：是四王天下天衆所居。若空居天，唯住如是日月等宮殿。若地居天，住妙高山諸層級等。

「問：日等宮殿，何有情居」，哪些有情住在太陽、月亮裏？日月輪，是四天王下邊的天衆所住，也屬於四天王天的一部分。「空居天，唯住如是日月等宮殿」。四天王天裏邊又分地居、空居。空居天，就住在太陽、月亮上邊，地居天就住在須彌山的山腰裏邊，有四個層次，後面要講。還有持雙山等這些山上都有四天王天，四天王天的地方最寬，也有住在七重金山裏邊的。

從此第八，明天器。一、明天所居器，二、明天器近遠。就明天所居器，文復分二：初、正明天器，二、便顯餘義。初文分三：一、明四天王天器，二、明三十三天器，三、明空居天器。且初第一，明四天王天器者，論云：有幾層級？其量云何？何等諸天？住何層級？頌曰：

妙高層有四 相去各十千 傍出十六千 八四二千量  
堅手及持鬘 恒憍大王衆 如次居四級 亦住餘七山

「從此第八，明天器」，人間的器世間講完，講天器世間。「一、明天所居器」，天所居的器世間，「二、明天器近遠」，天器世間離人間多遠？「就明天所居器」，又分兩段，「初、正明天器，二、便顯餘義」，先說天的器世間，還要順便講一些其他的事情。

正明天器又分三。第一層，最低的四天王天，明四天王天的器世間，第二層，三十三天的器世間，第三層，明空居天器。四天王天，在須彌山腰，或者是七金山上邊，雖然是在山上，還是沒有離開地，是地居天。三十三天，即忉利天，在須彌山頂上，還是以地爲依據的，也是地居天。再上，夜摩天是空居天，不靠地，夜摩天以上，兜率天、他化自在天等等都是空居天，都是在空中的。先說四天王，再說三十三天，然後空居天。

「且初第一，明四天王天器者，論云：有幾層級？其量云何」，四天王的天有幾層？大小如何？「何等諸天？住何層級」，問得很仔細，哪些天住在哪一層，就像我們有四層高樓一樣，第一層是哪些人住的，第二層是哪些人住的？一層一層都問清楚。

「妙高層有四」，妙高山分了四層，「相去各十千」，每一層相距都是十千（一萬）。「傍出十六千」，傍出，就是離開山的距離，旁邊出去，也就是它的寬度，有十六千，最寬的是十六千，就是一萬六。其他的是八千，四千，二千，一共四層。最少的是二千，再多的是四千，再多點八千，最多的一萬六千。

哪些天人住的？「堅手及持鬘，恒憍大王衆，如次居四級」，這四個層級，從下面算上去，最初一層是堅手住的，堅手是一個藥叉王，它帶了部下住最低一層級。第二層住持鬘，也是一個藥叉王的頭子。第三層是恒憍，第四層是四天王自己住。如次，挨着次第住須彌山四個層級。但是四天王天呢，散布了其餘的七個金

山。「亦住餘七山」，其餘七個金山裏邊，都有他們的天人住，包括太陽、月亮也在裏邊。

釋曰：蘇迷盧山，有四層級。始從水際，盡第一層，相去十千踰繕那量。如是乃至從第三層級，盡第四層，亦十千量。此四層級，從妙高山，傍出圍遶，盡其下半。妙高山下，四萬名下半耳。

「釋曰：蘇迷盧山，有四層級」，蘇迷盧山就是須彌山，分了四層。「始從水際，盡第一層，相去十千踰繕那量」，從水面到第一層，高是一萬踰繕那，就是第一層離開水面一萬踰繕那。「如是乃至從第三層級，盡第四層，亦十千量」，第一到第二是一萬，第二到第三是一萬，第三到第四也是一萬，一共四萬，第四層正好在須彌山中間，須彌山一共是八萬踰繕那高。

「此四層級，從妙高山，傍出圍遶，盡其下半」，這四個層級，從妙高山的旁邊伸出來，這像我們山上開了公路一樣的，公路很窄，它却很寬，一直伸出去的，繞着須彌山周圍傍出，盡其下半，在須彌山的下半部分，有四個層。「四萬名下半耳」，須彌山的下半截有四萬踰繕那，四天王天就在這。上邊是四萬高，沒有天住，頂上是忉利天。

最初層級，出十六千，第二、第三、第四層級，如其次第，八四二千。有藥叉神，名為堅手，住初層級；有名持鬘，住第二級；有名恒憍，住第三級。此三皆是四大天王所部天衆。第四層級，四大天王，及諸眷屬，共所居止。故經依此，說四大王衆天，除層級外，七金山上，亦有天居，是四大天王，所部村邑，是名依地住。四大王衆天，於欲天中，此天最廣。

「最初層級，出十六千」，最初一個層級最低，但是最寬，有一萬六千踰繕那那麼寬，第二、第三、第四層級挨次要小下去，八、四、二千。

哪些天人住？有藥叉神叫堅手，帶了他的部下住第一層級，這些都是防護在四天王天外圍的，守護的神。因為海裏有阿修羅，跟忉利天打仗的話，從海裏爬上去，第一道防線就是堅手，他們跟阿修羅打。假使堅手被打敗了，阿修羅再上第二層……打到四天王天，四天王天把阿修羅頂住。如果四天王天頂不住的話，就直接上去跟忉利天打仗了。

第二層級是持鬘，第三層級是恒憍，也是帶領部下住。「此三皆是四大天王所部天衆」，都是四天王部下。「第四層級，四大天王，及諸眷屬，共所居止」，四天王他們自己跟他的眷屬，住在最高一層級。

「故經依此，說四大王衆天，除層級外」，所以經裏邊說這個地方就是四天王的的天，除了須彌山的四個層之外，七金山上也有天住，也是四天王的部下，等於說前面是首都，其他的是城市、聚落、郊區、村落之類的。「是名依地住」，都靠地

的，山也是在地上，不是懸空的，地居天。「四大王衆天，於欲天中，此天最廣」，欲界裏邊，四天王天是最大的地方。

從此第二，明三十三天器。論云：三十三天住在何處？頌曰：

妙高頂八萬 三十三天居 四角有四峰 金剛手所住  
中宮名善見 周萬踰繕那 高一半金城 雜飾地柔軟  
中有殊勝殿 周千踰繕那 外四苑莊嚴 衆車粗雜喜  
妙地居四方 相去各二千<sup>①</sup> 東北圓生樹 西南善法堂

「從此第二，明三十三天器」，三十三天的器世間，「論云：三十三天住在何處」。

「妙高頂八萬，三十三天居」，妙高山的頂上，八萬踰繕那，周圍都是那麼寬，是三十三天居的地方。「四角有四峰，金剛手所住」，這個山的頂上，東北、西北、西南、東南四個角有四個山峰，這四個山峰，有五百踰繕那那麼高，那麼寬。有金剛手，一個藥叉神守護的，等於是他們防衛的地方。

「中宮名善見」，中間有一個宮殿叫善見。它的量呢，周圍一共一萬個踰繕那，高一個踰繕那半。金城，衆寶所成的一個宮殿，這是帝釋天的首都。「雜飾地柔軟」，各式各樣的寶所裝飾的這個地呢，它踩下去很軟的，並不像我們這個金子那樣硬梆梆。

「中有殊勝殿」，在善見城裏有個殊勝的宮殿，它的周圍是一千踰繕那，這是帝釋天的宮殿。外邊有四個非常莊嚴的林苑，「衆車粗雜喜」，這四個林苑後邊都要講。「妙地居四方」，在四個林苑的四邊，各有一個很好的妙地，互相的距離各是兩千，《俱舍論》裏邊說二十踰繕那，這裏說的是兩千。在帝釋天東北方有一棵大的樹，叫圓生樹；在西南角有一個善法堂。它們都是帝釋天的一些比較名勝的地方，假使你要去旅遊，這些是非去不可的地方。

釋曰：三十三天，住蘇迷盧頂，其頂四面，各八十千，與下四邊，其量無別。山頂四角，各有一峰，其量縱廣，各有五百。有藥叉神，名金剛手，於中止住，守護諸天。於山頂中，有宮名善見，見者稱善也。四面二千半，周萬踰繕那，金城量高，一踰繕那半。其地平坦，亦真金所成，俱用百一雜寶嚴飾。地觸柔軟，如妒羅綿，於踐躡時，隨足高下，是天帝釋所都大城。

「釋曰：三十三天，住蘇迷盧頂」，三十三天在哪裏呢？在蘇迷盧須彌山的頂上，四面各八十千，這個須彌山的頂上很大，四周都是八萬踰繕那。須彌山的形式，我們從這可以看出大概來了。下邊四天王天寬，往上一直瘦，中間最瘦。到了三十三天又胖起來。等於說兩邊一樣大，中間是小一點，這樣子一個形狀。為什麼

<sup>①</sup> 千：《俱舍論》作「十」。

叫三十三天？據說在須彌山頂的四邊各有八個天，四八三十二天，帝釋天住在中間，一共是三十三個，所以叫三十三天。

這個頂上很寬，四邊都有八萬踰繕那，「與下四邊，其量無別」，跟須彌山底，靠海的那個四邊一樣大。「山頂四角，各有一峰」，山頂的四個角落上，都有一個山峰，「其量縱廣，各有五百」，山峰的高廣都是五百踰繕那。有個叫金剛手的藥叉神，它守這個地方，「於中止住，守護諸天」。等於說它在這個堡壘一樣的高山山頂上，防守、保護帝釋天、三十三天。

於山頂中，有個宮殿叫善見，為什麼叫善見？太好了，看了都說好。「四面二千半」，東南西北四個邊，都是二千半踰繕那，四邊加起來，一萬踰繕那。

「金城量高，一踰繕那半」，這個城是他們的首都，它的高度是一個踰繕那半。「其地平坦，亦真金所成」，這個地很平，地平如掌，是真的金所成。「俱用百一雜寶嚴飾」，不但是金城，還有一百種的寶來裝飾，為什麼叫百一呢？一百個一，各種各樣的寶，有一百種，叫百一，百一雜寶，不是一百零一。金寶不是硬得很嗎？天上的金跟人間不一樣。「地觸柔軟，如妒羅綿」，這個地，腳踩下去非常柔軟，妒羅綿一樣。妒羅綿就是絲綿這一類東西，就像現在的彈簧椅、沙發這麼柔軟。「於踐躡時，隨足高下」，你踩下去的時候，就陷下一點，腳舉起來，它就彈上來了，這是天然的。「是天帝釋所都大城」，帝釋天的首都就是這個地方。下邊說帝釋天的宮殿。

於其城中，有殊勝殿，種種妙寶，具足莊嚴，蔽餘天宮，故名殊勝。面二百五十，周千踰繕那。是謂城中，諸可愛事。

「於其城中，有殊勝殿」，這個殊勝殿呢，是種種的妙寶莊嚴，超過其他所有的天宮，特別殊勝。「面二百五十」，每一面，東南西北都是二百五十個踰繕那，周圍四個加起來一千個踰繕那。「是謂城中，諸可愛事」，這是說城裏邊的一些殊勝的地方，那就好像是遊覽名勝時候介紹的，必定要去的好地方。

城外四面，四苑莊嚴，是彼諸天，共遊戲處。

在善見城裏有一個殊勝殿是帝釋天的宮殿。帝釋天宮殿的外邊，四個方面都有四個園林做莊嚴，是那些天共遊嬉處，遊樂的地方。下面說四個苑。

一衆車苑，隨天福力，種種車現。二粗惡苑，天欲戰時，甲仗等現。三雜林苑，諸天入中，所玩皆同，俱生勝喜。四喜林苑，極妙境界，並集此苑，觀此無厭，名喜林也。

第一個是衆車苑，「隨天福力，種種車現」，這個苑裏邊有各式各樣莊嚴的車，根據進去的天人自身的福報，就可以看到、得到這樣的車，就可以乘那個車。



福報大的，這個車也更大、更莊嚴；福報小的，這個車要小一點、不莊嚴一點，這是根據福德力量現出各式各樣的車。衆車苑是有很多的车。

第二個是粗惡苑，爲什麼叫粗惡呢？天打仗的時候，各式各樣的兵器都到那裏去取。因爲打仗是粗惡的事情，所以叫粗惡苑。天上是不是有打仗？阿修羅經常要跟帝釋天戰爭。因爲阿修羅對帝釋天上的財富，尤其是甘露，非常羨慕，他要奪，於是經常要發動戰爭。打的時候，帝釋天的天人就到粗惡苑裏取各式各樣的兵器。

第三個是雜林苑，「諸天入中，所玩皆同，俱生勝喜」，天人進這裏的時候，對各式各樣娛樂的事情，都生歡喜心。爲什麼叫雜林苑呢？因爲有些其他的苑，有一些天是不准進去的，而這個地方，各式各樣的天人都可以進去，都可以遊樂，叫雜林苑。

第四個是喜林苑，「極妙境界，並集此苑，觀此無厭，名喜林也」。這個裏邊，進去之後，各種各樣遊戲的東西都有，大家都生大歡喜，觀之無厭，不會厭疲，所以叫喜林苑。

此爲外飾，莊嚴大城。四苑四邊，有四妙地。中間各去苑，二千踰繕那。是彼諸天勝遊戲處，諸天於彼拵指爭勝歡娛。

「此爲外飾，莊嚴大城」，這個是大城四周的莊嚴。在四個苑的四邊，有四塊大的妙地，等於說綠化地一樣。地的中心，離苑有二千踰繕那，在《俱舍論》裏是二十踰繕那，兩千好像是長了一點。這也是天人遊戲的地方。「諸天於彼拵指爭勝歡娛」，天人在這個地方呢，拵指，大約是摔跤一類的活動，競爭取勝，以此爲娛樂。

城外東北，有圓生樹，是三十三天受欲樂勝所也。其圓生樹，盤根深廣，五十踰繕那。聳幹上昇，枝條傍布，高廣量等，百踰繕那。挺葉開華，妙香芬馥，順風熏滿，百踰繕那。若逆風時，猶遍五十。

在城外東北處，有一個圓生樹，這是天裏邊最有名的一棵大樹，「是三十三天受欲樂勝所也」，是三十三天裏邊一個名勝的地方，很快樂的地方。「其圓生樹，盤根深廣，五十踰繕那」，圓生樹的樹根很深，也盤得很寬，在地下深、廣都是五十踰繕那。「聳幹上昇，枝條傍布，高廣量等，百踰繕那」，樹幹生得很高，它的枝葉向四邊散布，高廣都是一樣的，一百踰繕那那麼高。傍生出去的樹枝所遮蔭的地方，也有一百踰繕那那麼寬。「挺葉開華，妙香芬馥，順風熏滿，百踰繕那。若逆風時，猶遍五十」，樹枝上開了很多花，氣味芬馥，非常香，順風吹的時候，在一百踰繕那那裏都聞到這個香氣，假使逆風的話，可以滿五十踰繕那。

問：順風可爾，云何逆風熏？答：有餘師言，香無逆熏義，依不越樹界，故說逆風熏。解云：言不越樹界者，謂圓生樹身，去外枝條，四面各五十踰繕那，如

在樹下，近東邊立，去彼樹身，五十踰繕那。若有東風，名為逆熏。此人由在樹界內，而得頭上枝條等香故，言不越樹界也。

「問：順風可爾，云何逆風熏」，提問，花香順風吹出去能夠傳一百踰繕那的距離，逆風怎麼還有五十踰繕那的距離能聞得到氣味？順風吹的時候，花香可傳布出去，逆風吹的時候，怎麼還可以熏五十踰繕那呢？

「答：有餘師言，香無逆熏義，依不越樹界，故說逆風熏」，一個論師說，香氣，逆風本來是熏不出去的，風朝這邊吹，那邊當然沒有香味。但是，在樹的範圍之內，還是有香味，不管逆風也好，什麼風也好，在樹下邊香氣總是有的。所以逆風也有五十踰繕那的香味。

「解云：言不越界者，謂圓生樹身，去外枝條，四面各五十踰繕那」，圓生樹高廣都是一百踰繕那，直徑是一百踰繕那，半徑是五十踰繕那。所以，從樹身中心出去，到邊上是五十踰繕那。「如在樹下，近東邊立，去彼樹身，五十踰繕那。若有東風，名為逆熏。此人由在樹界內，而得頭上枝條等香故，言不越樹界也」，意思就是說，假使站在樹的東邊五十踰繕那的地方，假如東風吹來了，樹香味都往西邊吹，但是因為樹的枝葉四邊都有五十踰繕那，雖然有逆風，但是樹的香味還是聞得到。這逆風熏五十踰繕那是「不越樹界的」，不管逆風、順風，都能聞到香味。世親菩薩認為這個說法不恰當。

論主正解云：理實圓生，有如是德，所流香氣，能逆風熏。雖天和風力所壅遏，然能相續，流趣餘方，漸劣漸微，近處便歇，非能遠至如順風熏。五十踰繕那近處，百踰繕那遠處也。

「論主正解云」，世親論主認為正確的解釋應當這樣。「理實圓生，有如是德，所流香氣，能逆風熏。雖天和風力所壅遏，然能相續，流趣餘方，漸劣漸微，近處便歇，非能遠至如順風熏」，按理來說，圓生樹是帝釋天最殊勝的樹，不是一般的樹，是帝釋天裏邊有名的名勝。所出的香氣，不但是順風能熏，逆風也能熏，它有這個功能。「雖天和風力所壅遏」，雖然天上都是和風，沒有暴風，風吹來了，逆了風，還是能夠透過去，能夠相續流布餘方。但是因為風是朝這邊的，「漸劣漸微」，這個香的味道一點點少下去，慢慢少。「近處便歇」，不能達到一百踰繕那，距離五十踰繕那的時候就停下來，再遠沒有了。「非能遠至如順風熏」，不是像順風一樣可以到達一百踰繕那，只能至五十踰繕那，因為逆風力量把它阻遏，所以香氣熏出去要近一點。這是世親菩薩的觀點，天上的圓生樹跟人間的不一樣，確實能逆風熏，但範圍相比順風要小。

又論云：如是華香，為依自地，隨風相續，轉趣餘方，為但熏風，別生香氣？問也。自地者，華也。香依華發，說華為自地也。此義無定，諸軌範師，於此二問，俱許無失。答也。依華依風名二問也。

「又論云：如是華香，爲依自地，隨風相續，轉趣餘方，爲但熏風，別生香氣」，又問，香味是直接從花上散出去的呢？還是花的香味熏在空氣上，空氣成了香的風，吹出去的？「問也」，這是小字，自地者，就是花本身，「香依華發，說華爲自地也」，這是一種，說花自己本身發的香味。另外一種，是香的味道熏在風裏邊。「此義無定，諸軌範師，於此二問，俱許無失」，世親菩薩的回答，這個意思倒不一定。軌範師，是指過去那些大德們，可以作爲規範的那些論師，對這兩種回答都認爲可以，花直接散出來也可以，熏在風裏邊也不錯，兩個都有。「答也。依華依風名二問也」，這兩個問沒有過失，都可以有。

若爾者，何故薄伽梵此云功德聚也。言：華香不能逆風熏，根莖等香亦復爾。善士功德香芬馥，逆風流美遍諸方。解云：引此頌意，難論主許華香能逆風熏也。修善之士，名滿四方，能逆風熏，華香不爾也。

世親菩薩答了這個問題之後，那邊又提問，說這個答案有問題，跟佛說的有違背。怎麼違背呢？假使照你這麼說，香是逆風能熏的，那麼佛的一個偈，裏邊跟你說的意思不一樣。薄伽梵有六個意思，自在、熾盛、莊嚴、名稱、吉祥、尊貴，有的翻世尊。多義不翻，這裏還是用薄伽梵的原名，這是梵語。

佛曾經說一個偈，「華香不能逆風熏」，花的香，順風能夠傳出去，逆風不能熏出去。「根莖等香亦復爾」，不但花的香如此，根的香，莖的香，有些是根上有香，有些是枝幹上有香，這些香同樣也是不能逆風熏的。但是「善士功德香芬馥」，善士，修行的人，他的功德香，一般指戒香，這個香却是不管順風、逆風，都能流布各方，到處流布，「流美遍諸方」。那就是持戒的功德，當然也包涵定、慧的功德，這些功德不管是逆風也好，順風也好，都可以傳播到各方去。流美，傳出去，大家歡喜讚歎。持戒的人，你讚歎也好，你罵他也好，對他都沒有損害。你越是罵他，越顯得他戒德高。很多人對現在持戒的人誹謗，說不合時宜，現在是新時代了，是現代化的什麼太空時期了，還把二千五百年以前的老戒條拿出來不是太落後了嗎？這些誹謗的話，越是謗的厲害，持戒的人功德越是傳播得遠，爲什麼？持戒是大家歡喜的事情。如果戒不要了，你做事情，大家都不歡喜。如果一個出家人，吃酒吃肉，到處男女混合，到處玩樂，抽煙打牌，這個人，哪個看得起呢？這反過來正顯出持戒的高貴。所以，誹謗並不能損害持戒，定、慧的功德也如此。所以說逆風、順風都能吹，是在讚歎功德。但他引這個偈來反駁，你說圓生樹逆風能熏，這跟佛的話不符合，佛都說清楚了，花的香不能逆風熏，根的香、莖的香，同樣都不能逆風熏，說圓生樹的花能逆風熏，那你這個話怎麼解釋呢？

「解云：此引頌意，難論主許華香能逆風熏也」，這是問難。「修善之士，名滿四方，能逆風熏，華香不爾也」。善士的功德、名稱，逆風可以熏得到，不管讚歎、毀謗，他的名氣都能夠傳播出去，不會因爲誹謗而受損。但是佛說花香不能逆風熏的。

論主通云：據人間香，故作是說，以世共了無如是能。若據天香能逆熏也。化地部經，說此香氣，順風熏滿，百踰繕那。若無風時，唯遍五十。

「論主通云」，論主解釋這個問題。「據人間香，故作是說，以世共了無如是能。若據天香能逆熏也」，佛說這個話，是在人間說法的時候，人間的香不能逆風熏，這大家知道的，以這個來比喻。但是天上的香，確實跟人間不一樣，能逆風熏。這是世親菩薩解釋那個問難，也沒有妨礙。

「化地部經，說此香氣，順風熏滿，百踰繕那。若無風時，唯遍五十」，化地部是另外一部，他們的經裏說，這個香氣順風熏一百踰繕那，一樣的。假使沒有風，不說逆風，五十踰繕那的地方能聞到。這各個部有一些小的差異，世親菩薩是贊成逆風熏的。

城西南角，有善法堂，三十三天，於彼評論如法不如法事。

城西南角有善法堂，「三十三天，於彼評論如法不如法事」，東北是有圓生樹，這個城的西南角也有個名勝地方，叫善法堂。善法堂是三十三天，辯論世間上如法不如法的事情的地方，或者聯合討論降伏阿修羅的辦法等等，是討論的大會堂、會議堂，討論大事情的。

從此第三，明空居天。論云：如是已辨三十三天，所居外器，餘有色天衆所住器云何？頌曰：

此上有色天 住依空宮殿

釋曰：此前所說，三十三天上有色諸天，住依空宮殿。謂夜摩天、都史多天、樂變化天、他化自在天，及梵衆天等十六處，並前天合成二十一天，名有色天。二十住空居也。

四天王天在山腰，跟七金山的地方，都在山上的，是地居天。三十三天在須彌山頂，也是依地而住，是地居天。夜摩天以上，是空中而居，空居天。

「從此第三，明空居天。論云：如是已辨三十三天，所居外器，餘有色天衆所住器云何」，前面三十三天住的外器界已經講完了，其餘有色，有色是簡別無色，無色界沒有器世間，不談。有色界的天，他所住的地方是怎麼樣的？有色界包涵欲界的跟色界的天。「此上有色天，住依空宮殿」，忉利天以上的有色天，他依空間的宮殿而住。

「釋曰：此前所說，三十三天上有色諸天，住依空宮殿」。哪些天呢？「夜摩天、都史多天（兜率天）、樂變化天、他化自在天」，這是欲界的四個天，還有「梵衆天等十六處」，色界天，「並前天合成二十一天」，把前面四天王天、三十三天合起來，一共二十二個天，這些都是有色天。「二十住空居也」，這二十二個

天，只有四天王天、忉利天是住在地上的，其餘的都在空中而住，他們的宮殿不依地的。

從此大文第二，便顯餘義。一、明六天行婬，二、明諸天初生，三、明欲生樂生也。此即第一，明六天行婬。論云：如是所說，諸天衆中，六天行婬云何？頌曰：

六受欲交抱 執手笑視婬

釋曰：唯六欲天，受妙欲境。於中初二，依地居天，形交成婬，與人無別。然風氣泄，熱惱便除，非如人間，有餘不淨。夜摩天衆，纔抱成婬。都史多天，但由執手。樂變化天，唯相向笑。他化自在天，相視成婬。隨彼諸天男女膝上，有童男童女欬然化生，即說爲彼天所生男女也。

「從此大文第二，便顯餘義」，講了天的器世間，其他的事情順便講一下。第一明六天行婬，第二明諸天初生，第三明欲生樂生。

「此即第一」，先講第一個，「六天行婬」，爲什麼要講這個？婬欲的事情是不值得在桌面上談的，爲什麼要講？這就是修行。我們說《俱舍》都是講修行的，這地方就是修行的一個大大的問題。六天是怎麼行婬欲的？越是上層婬心越輕，要生上層天，必須修行節制婬欲。

「論云：如是所說，諸天衆中，六天行婬云何」，前面所說的六欲天，欲界的六天，既然是欲界就離不開男女，那麼婬欲事情是怎麼的？

「頌曰：六受欲交抱，執手笑視婬」，六個天受欲的時候，「交」，四天王天跟忉利天都是交，跟人間一樣，但是不泄精；「抱」，夜摩天是互相擁抱；都史多天「執手」；樂變化天是「笑」；最高的他化自在天，「視」，兩個眼睛一看就是婬欲。

所以不要說女人來了，對她看看沒有問題，天上看就是搞婬欲的事情，執手、笑、擁抱更不要說了，都是婬欲的事情，是卑鄙的事情，天人看了吐口水的。比丘絕對不能做。有的人粗心，認爲這不是犯婬欲。這是天上的婬欲，固然不是人間的，如果要出離三界，不要說出三界，要想出離欲界，那這些都不能做。如果做的話，肯定就在欲界裏邊，跳不出去，那修行就成問題了，欲界跳不出去，三惡道裏邊就有你的分。

「釋曰：唯六欲天，受妙欲境」，這六欲天，受殊妙的五欲境。「於中初二，依地居天，形交成婬」，初、二，四天王天、忉利天，要交纔能婬欲，「與人無別」，跟人間一樣。「然風氣泄，熱惱便除，非如人間，有餘不淨」，但是跟人間還有不同的，他只要一股氣出了之後，煩惱就泄了，不像人間還有不淨的東西出來，天上沒有不淨。

「夜摩天衆，纔抱成姪」，夜摩天擁抱就成姪。我們爲什麼不贊成受了八戒的，乃至於五戒的，去跳交誼舞？擁抱就是姪欲。你說不是姪欲，擁抱、跳跳舞有什麼關係？就是姪欲，是天上的夜摩天的姪欲，你不能做的。

「都史多天，但由執手」，都史多天握握手就是姪欲。現在世間上，握手是禮節。比丘不握手。海公上師有一次出席人大會議，他穿了袈裟，坐在那裏。這個時候會還沒有開，是空閑的時間，有一個少數民族的老婆婆，大概是信佛的，看了海公上師穿的大量衣，很歡喜。大家看到佛像就是這樣子的，袈裟披過去，沒有一個扣子扣起的。她看到海公上師穿的跟佛一樣的衣服非常歡喜，就從她的位子上一下子衝過去，握了海公上師的手，握手，很高興。海公上師回來有七天不高興。他後來有一次講經的時候跟我們說，你們出去的時候要注意周圍，去外邊不要單是眼睛看地下，周圍還要觀察一下。如果看到女人要跟你握手，馬上把手拉開來，合掌，當然，那是善巧方便。這意思是什麼呢？就是與女人握手的事情，出家人絕對要避免。

「樂變化天，唯相視笑」，相對的看一看，笑一笑，就是姪欲。所以出家人要住在寺院裏，遠離那些染污的境，然後再做對治，煩惱心慢慢會息下去。你去多看多看呢，不斷接受那些境界，你的染污心就成倍地增長，永遠除不了。就是這麼一回事情，這不是好事。

所以我們修行的人，如果真想修行，真想出離，真想度衆生，那這些事情非避免不可。否則的話，自己度不了，怎麼度衆生呢？自己還在欲界跳不出去，在五趣裏輪迴，哪裏談得上度衆生呢？所以這些事情很微細，但是很重要，都是修行的事情，不要看輕了。笑一笑也不行，眼睛看一看也不行。

佛在世時，一個比丘，他去乞食，看見一個年輕的、胖胖的女人，朝他看了一眼。這個比丘呆了，認爲這個女人對他有好感，回去之後，什麼都不上心了，就是想那個女人的眼睛對他看，以爲她是對他有意思。這樣子時間久了呢，頭髮也不剃，手上的指甲也不剪，煩惱相顯出來了。佛問他，佛在世比丘根性好，他就老實說，他認爲胖女人好像是對他有意思，他心裏放不下，這樣子呆住了，修道修不起來了。佛叫他修不淨觀、九想觀。好，他聽佛的話，一修解決了，這個煩惱就去掉了。這就是說要對治，這些事情看看是很輕，實際上是煩惱熾盛、滋長。

我們爲什麼不要在鬧市裏辦道場，也是這個意思。鬧市裏邊，你總要出去吧！不要說馬路上，就是在窗口看看，也夠了。你眼睛裏邊充滿了那些東西，回來假使要修禪定的話，都會冒出來，這個定就修不好。你要修戒定慧，他來個貪瞋癡，跟你對着幹。衆生習氣就是貪瞋癡，它力量強，你的戒定慧力量很薄弱。聽了一節課，稍微生起道念，等到這個看電視也好，馬路上去看也好，一看的話，什麼都沒有，擦的一乾二淨，戒定慧氣味全部都沒有了。有的人煩惱來了不對治，跟着煩惱走，就是自己往三惡道去鑽，這是很可憐的事情。

這個事情，海公上師講得很多。他說以前有一個出家人，在山洞裏邊修行，在閉關，大家很佩服他。他本來已經學問很好，又能修行，那是學修兩個都全的。他在修行呢，大家供養他。有一家施主因為自己忙，就叫一個女孩子給他送飯。那時候那個女孩子纔十歲左右，他也不在乎，天天送飯，他就吃飯。後來過了幾年，女孩子長到十七八歲，成了大人樣子了，天天看到，天天看到……開始根本沒有事的，是送飯嘛，他也不去管她的。後來因為時間長了，她的樣子也變成女人相了，慢慢慢慢感情就生起來了。你說本來不在乎的，送飯是可以的，是如法的事情，但是不行了。煩惱根子在，環境不避免的話，就會引生煩惱。

送飯送到後來，這個出家人就不見了。那些朝拜他的人跑過來看，奇怪了，怎麼山洞空掉了，人不見了，到哪裏去了呢？難道他閉關滿後走掉了？結果後來有人在大街上看見一個人牽了一匹馬在走，馬上邊坐了個女人。一看，就是那個人。糟了，已經還俗了。開始的時候，他也想不到還俗的。煩惱的力量很厲害，你不去避免它，它把你鉤起走。

《俱舍論》後邊要講，生起煩惱的原因最重要的三個。第一個是種子沒有斷，沒有證三果，婬欲種子沒有斷掉。第二個是外境現前，引起婬欲的境在你面前出現。第三個是不正作意，沒有提起正念，就會產生煩惱。

在上比丘壇的時候，比丘是阿羅漢的因，要出三界的，這個魔王大哭大鬧，哎呀，這些人又要跑出我的範圍，不聽我的話，要跑出去了。魔妃很幽默地給他說，大王啊！你不要着急，這些人我們看他們受好了，我們放長綫釣大魚，等到他們有一點點名堂，我把他們拉回來，他們跑不出我的手掌。這個魔的王后有點遠見，比魔王好像聰明一點。

我們說比丘戒，為什麼二百五十條戒？就是根本的堡壘，裏邊一層一層的有七條防綫。第一層防綫衝破了，還有第二條，第二條防綫衝破……最後的一層是根本，是不能破越的。防綫多了，保障也越大，就是保衛的人多啊。如果你外邊那些防綫不要，說這些是弘法利生的障礙，不要它，那麼你把你的堡壘暴露在敵人的眼下，没用很久就要被攻破掉的，所以這個防綫是重要的事情。這個防綫就是要重視那些微細戒，如果對那些微細戒不重視，就有很大的危險性。

海公上師再再地苦口婆心，我們大家還記得那個蒼蠅的比喻嗎？聞聞味道沒有關係吧？不行的，味道聞到之後，熬不住了，舌頭要去舔，一舔的話，這個膠紙把你粘住了，那就好了，舌頭粘住了，總要想辦法把它蹦出來，越蹦越糟糕，兩腳一蹬，腳粘住了，後腿再一蹬，六個腿都粘住了，再去打滾，全身粘住了，好了，沒有辦法，躺着一動也不能動，怎麼辦？等死了。等死之前就儘量吃，吃！吃胖了再死，這樣子的人就是中了煩惱的魔之後，儘量享受五欲，反正總是一個死，儘量享受。但是死之後，還有後頭呢，還有地獄在等你，這不是小事情。三果以下的人，欲界的九品煩惱都沒有斷完。初果以下的人，都有犯邪婬的可能，不要掉以輕心，

一定要嚴於防護。如果要弘法利生，這條戒不清楚的話，什麼人都要罵，鬼看了要吐口水，你弘什麼法呢？根本談不上，所以這是絕對重要的事情。

這裏講姪欲的事情，也是叫我們重視。眼睛看、笑，乃至執手等等，包括現在的什麼跳交誼舞，都是姪欲，凡是真正要出離三界的人，不管在家、出家的都要避免。

「隨彼諸天男女膝上，有童男童女欵然化生，即說爲彼天所生男女也」，這是說天上的有情是化生的，因爲沒有人間的精血這種不淨，尤其是上邊的天，執手笑視，都是姪欲。有姪欲就會生男生女，那是化生。天上的天男也好，天女也好，在膝蓋上，他的孩子童男童女，「欵然而生」，突然之間化出來了，這個就是他的子女。天的子女不是胎生，是化生。

這裏我們可以看《四十二章經》，這本書好得不得了，我們念幾段。

「佛言：財色於人，人之不捨，譬如刀刃有蜜，不足一餐之美，小兒舐之，則有割舌之患」，財與色，這兩個東西，假使不捨離的話，等於吃刀口上的蜜。在刀口上有一點蜜，沒有多少，也吃不飽，但是去吃的話，有割斷舌頭的危險。舔一下，舌頭就割裂開。如果舔得重一點，舌頭就掉下來，這是不能碰的事情。

「佛言：愛欲莫甚於色，色之爲欲，其大無外。賴有一矣，若使二同，普天之人，無能爲道者矣」，對愛欲來說，色是愛欲裏邊最大的，沒有比它再大的了。幸虧只有一個，一個還勉強掙扎出來，如果有兩個色欲的話，那麼天下的人要修道是不可能了，那就沒有人能成道了，這就是色欲的厲害。

「佛言：愛欲之人，猶如執炬，逆風而行，必有燒手之患」，愛欲不除的人，等於拿了個很大的火炬，逆風而行，不要好久，手就要燒掉的。

「天神獻玉女於佛，欲壞佛意」，天人獻個很好的天女給佛，他說這個女子侍候、敬佑你，給你拿掃帚，做事情。佛的態度怎麼樣？「佛言：革囊衆穢，爾來何爲？去！吾不用」，女人不要看自己長得好，不過是一個裝了屎尿的臭皮囊，去，不要！這是佛的態度。我們要以佛爲榜樣，這是我們學佛的正規。

從此第二，明諸天初生。論云：初生天衆，身量云何？頌曰：

初如五至十 色圓滿有衣

釋曰：且六欲天初生，如次如五、六、七、八、九、十歲人，生已身形速得圓滿。

「從此第二，明諸天初生」，既然化生，他生出來怎麼樣呢？「論云：初生天衆，身量云何」，纔生的天，大小怎麼樣？

「頌曰：初如五至十，色圓滿有衣」，欲界的六欲天初生時候的大小：四天王天養下來的孩子有人間五歲那麼大，忉利天有情出生時有人間六歲那麼大，乃至他



化自在天有情出生時有人間十歲那麼大，一共是六個天。色界的人生下來就是圓滿的，跟一般的色界人那麼大。還「有衣」，色界人有慚愧心，生下來就有衣服。

「釋曰：且六欲天初生」，欲界的天初生的時候，「如次如五、六、七、八、九、十歲人」，按次第，好比人間的五歲至十歲人的樣子那麼大，四天王天像五歲那麼大，忉利天六歲那麼大，夜摩天七歲那麼大，兜率天八歲那麼大，化自在天九歲那麼大，他化自在天十歲那麼大。

「生已身形速得圓滿」，生下之後很快就長大了，不像我們人間，小孩子要過三、四歲纔能夠自己走路，兩歲還走不穩的。到十幾歲、二十多歲纔長到成人，而天上不要，很快地就跟一般天人那麼大了。

色界天衆，於初生時，身量周圓，具妙衣服。一切天衆，皆作聖言，謂彼言詞，同中印度。

「色界天衆，於初生時，身量周圓，具妙衣服」，色界天的人生下來的時候，就跟普通的天人那麼大。舉一個例，這是其他書上舉的喻，註解裏說梵衆天的天人是半踰繕那那麼高，初生下來也就有那麼高。不但如此，還有好的衣服，天衣，化生出來就有。欲界天的天人生出來沒有衣，色界天有衣。爲什麼欲界沒有衣？這個就顯出來了，大家一想就知道，有欲，沒有慚愧心，即使是天人，還沒有除掉男女欲，而色界人沒有男女欲，他有慚愧心，所以養下來就有衣服。

「一切天衆，皆作聖言，謂彼言詞，同中印度」，天上的人，說的是什麼話？這個也要考慮一下，跟中印度的聖言一樣，是梵文，天上的人講梵語。中印度，就是印度裏邊講梵語的那些地方。

從此第三，明欲生樂生。論云：欲生樂生差別，云何應知？頌曰：

欲生三人天 樂生三九處

釋曰：欲生三者，第一，依受如生現前欲境故。謂諸有情，樂受現前諸妙欲境，彼於如是現前欲境中，自在而轉，謂全人趣，及下四天。第二，依受如樂自化妙欲境故。有諸有情，樂受自化諸妙欲境，彼於自化妙欲境中，自在而轉，謂唯第五樂變化天。第三，依受如樂他化妙欲境故。謂諸有情，樂受他化諸妙欲境，彼於他化妙欲境中，自在而轉，謂唯第六，他化自在天。此上人天，受欲界生，是謂欲生差別三種。

「從此第三，明欲生樂生。論云：欲生樂生差別，云何應知」，經上有樂生、欲生的名相，把樂生、欲生的差別、內涵講一下。論是解釋經的，《俱舍論》是《阿含經》的一把鑰匙，也是學《發智》、「六足」的一個關鍵，這在序裏邊都講清楚的。經上有些名相，都要解釋。什麼叫欲生？什麼叫樂生？它的差別怎麼樣？是怎麼回事？「頌曰：欲生三人天，樂生三九處」，這個內容，在下邊要講。

「釋曰：欲生三者」，欲生有三種。

第一種，「依受如生現前欲境故」，他受的五欲境是現前的、現成的。現在世間上有這些五欲境，他就享受。「謂諸有情，樂受現前諸妙欲境」，享受那些現前的妙欲境。「彼於如是現前欲境中，自在而轉」，對這些欲境，他有一點自在權，可以享受。這是哪些人呢？人趣全部，整個的人類都是。「下四天」，四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天，他們享受的五欲境，也同樣是生下來現成的。

第二種，「依受如樂自化妙欲境」，他要享受什麼五欲境，自己變出來，那更自在。人間跟下四天，生下來現有的能享受，沒有的享受不了。而化自在天呢？「如樂自化妙欲境」，自己化的，自己歡喜化什麼，就享受什麼五欲。「有諸有情，樂受自化諸妙欲境，彼於自化妙欲境中，自在而轉」，他有這個自在權，可以享受。「謂唯第五樂變化天」，只有樂變化天一個天，自己能夠變化，他要變化什麼五欲，就出現什麼。

第三種，「依受如樂他化妙欲境故」，這又高一層，他自己也不要化的，他要什麼，人家給他化。「謂諸有情，樂受他化諸妙欲境，彼於他化妙欲境中自在而轉」，他化自在天，他要享受什麼妙欲境，有人給他現成化出來。

「此上人天，受欲界生，是謂欲生差別三種」，這個人也好，天也好，都受五欲境，是欲生，在欲界裏邊生，有三種差別。第一種是享受現前的五欲境，是客觀存在，不能自己隨心變化。第二種，可以自己變化，樂變化天。第三種，自己要什麼，人家化給他，不必自己化，他化自在天。這是欲生的三種差別。

樂生三者，三靜慮中，於九處生，受三種樂。一於初靜慮三處生中，受一種樂，謂離生喜樂，離欲界惡，生喜樂故。第二靜慮三處生中，受一種樂，名定生喜樂，從初禪定中生二禪喜樂故。第三靜慮三處生中，受一種樂，名離喜妙樂，離第二禪喜，生第三禪樂，離喜之樂，名離喜妙樂。初靜慮中，長時安住離生喜樂，第二靜慮，長時離苦，第三靜慮，長時受樂，故名樂生。

「樂生三者」，色界的有情，享受的是什麼樂呢？初禪是離生喜樂，二禪是定生喜樂，三禪是離喜妙樂，都是樂。他們享受的樂也有三種差別，初、二、三禪。

「三靜慮中，於九處生，受三種樂」，三靜慮，初二三靜慮，九處生，每個靜慮裏邊三個天。初禪是梵眾天、梵輔天、大梵天。二禪是少光天、無量光天、極光淨天。三禪是少淨天、無量淨天、遍淨天。每一個地有三層天，一共九層，九處生。他們受的這三種樂不一樣。

第一種，離生喜樂。初禪三處生中，初禪三個天裏邊受一種樂，是初禪的樂，離開欲界那些煩惱的罪惡生出的喜樂，叫離生喜樂。

很多人想不通，以為欲界的樂放棄了，就是枯燥的，淡如無味，人生就灰乎乎的，沒奔頭，沒有意思。殊不知，欲界的五欲離開之後，有一種殊妙的樂，這個樂是欲界人不能想像的。修行得了初禪，這個離生喜樂生起之後，修行就有力了。

記得以前一本歐洲的雜誌，談到佛教，有一些人對佛教產生懷疑，因為是十足的凡夫嘛，他以爲人生在世，飲食男女，是天然的東西，好像不能離。他說出家人男女這一關沒有，生活怎麼過下去的，他認爲沒有男女好像不能生活了。殊不知出家人有定樂，有法樂，還有解脫之樂。持戒有解脫之樂，把煩惱的環境撇開之後，自然會生起一種解脫樂。這個去試試就知道，在五欲的環境裏纏得不可開交的時候，你到一個清淨的地方去，就會有一種不一樣的感覺。清淨，是解脫樂的一個小苗。真正跑到清淨地方去，把五欲的樂甩掉，那個時候解脫樂就現前，比這個要殊勝得多。如果得了定，定裏的樂來了之後，一切人間的樂都比不上，甩都來不及了，誰還要那麼髒的東西呢？不要了。所以有這個樂，纔是能夠一步一步上去，修道纔有奔頭，如果沒有這些樂的話，修行成問題。離開了五欲，並不是淡而無味，什麼都沒有，而更殊妙的樂却來了。世間上的禪定，離了五欲，生起這個離生喜樂，如果無漏的出世的樂出來，那更殊勝，不知道比有漏的離生喜樂，還要高多少，更不要說世間欲界的五欲。就像難陀，佛帶難陀去天上看了看之後，他覺得他的女人就像一個瞎眼的老猴子一樣了，這個一比，不要看了。五欲也一樣，得了禪定之樂後，五欲就是個瞎眼的老猴子，再也不要了。

我們鼓勵大家趕快從定道上下功夫，如果得了定，不要說真正離生喜樂得到，哪怕是定的味道嘗一點，也可以把你穩下來。如果定的味道沒有，就像那一位一樣，一天到晚想着外邊的女人的話，那就根本不能修行，總有一天會滾下去，現在就滾下去！那麼，離開了欲界粗惡的煩惱，就會生起一種喜樂來，就是初靜慮的離生喜樂。

第二種，定生喜樂，「第二靜慮三處生中，受一種樂」，二靜慮也是三層天三個地方，也有一種樂，叫定生喜樂。爲什麼叫定生喜樂？「從初禪定中生二禪喜樂故」，這個喜樂超越了初禪的樂，得到更好的樂。二禪的定生喜樂，比初禪的離生喜樂更高一層，一層高一層。所以，修行是大有奔頭的，不少的寶貝都在後頭，不要看到這個出家好像是什麼都沒有了，出家人不在乎享受財富，而是要求無漏的樂。這是二禪的定生喜樂。

第三種，離喜妙樂，「第三靜慮三處生中，受一種樂」，三靜慮也有個三天，也受一個樂，離喜妙樂。喜的衝動也除掉了，這個是寂靜的樂，離二禪的喜生第三禪的樂，叫離喜妙樂，「離喜之樂，名離喜妙樂」。

「初靜慮中，長時安住離生喜樂」，初靜慮三個天，「長時」，得了定之後，永遠在安樂之中，出定入定都有喜樂在身上。

「第二靜慮」，長時安住定生喜樂，「長時離苦」，二禪爲什麼叫離苦呢？因爲二禪以上，眼耳鼻舌身識都沒有了。初禪是有尋有伺的，二禪是無尋無伺，中間禪無尋唯伺。二禪無尋無伺，前五識不起作用，五識唯尋伺嘛，這前五個識還是有尋伺，粗的。在二禪以上細了，五識不生了，苦是身感覺的，身識沒有，苦也沒有

了，所以二禪離苦。初禪雖然沒有苦，身識還在，所以不說離苦。二禪呢？身識沒有，離苦。

「第三靜慮，長時受樂」，這是離喜妙樂，心上樂。

這三種都叫「樂生」。是色界天裏邊三個靜慮天受的三種樂，叫樂生，它的地方有九處，三個樂是什麼？離生喜樂，定生喜樂，離喜妙樂，都是樂。這是欲界、色界，受的方面的一些差別。

從此第二，明天器近遠。於中有二：一、明天器近遠，二、明下天見上。且初明天器近遠者，論云：所說諸天，二十二處，上下相去，其量云何？頌曰：

如彼去下量 去上數亦然

釋曰：隨從何天去下海量，彼上所至，與去下同。謂妙高山，從第四層級，去下大海，四萬踰繕那，是四天王天。從彼上去，三十三天，亦如彼天，去下海量。如三十三天，去下大海，上去夜摩天，其量亦復爾。如是乃至如善見天，去下大海踰繕那量，從彼上至色究竟天，亦與彼天去下大海量等。從此向上，復無所居，此處最高，名色究竟天。

「從此第二，明天器近遠」，天離開人間有多遠？這是天文數字。「於中有二：一、明天器近遠，二、明下天見上」，下邊的天能不能見上邊的天？「且初明天器近遠者」，先說天上器世間的距離是多少？

「論云：所說諸天，二十二處，上下相去，其量云何」，二十二層天，從欲界的六欲天一直到色界的十六天，一共二十二個。這二十二個天，它們的中間距離如何？「上下相去」，上的下的，它們離開的距離有多少？

「頌曰：如彼去下量，去上數亦然」，這個天離開下邊多少遠，它對上邊也是那麼遠，這個「下」就是妙高山下邊的大海，水平面。天離開水平面多遠，離開上邊一個天就有多遠。

「釋曰：隨從何天去下海量，彼上所至，與去下同」，不管什麼天，它離開海面有多少，那麼它上面一個天離開它也有那麼遠。下邊具體說明。

「謂妙高山，從第四層級，去下大海，四萬踰繕那，是四天王天」，打個比喻，拿四天王天來說，四天王天有四個層級，第四層是四天王住的地方，在須彌山的中腰，須彌山八萬踰繕那，那麼它離開海面四萬。那上面那個忉利天離四天王天也是四萬，所以忉利天離開大海是八萬。

「從彼上去，三十三天，亦如彼天，去下海量」，從四天王天到忉利天的距離等於四天王天離開海的距離。四天王天離海四萬，忉利天離開四天王天也是四萬。三十三天離開大海是八萬，夜摩天離開三十三天也是八萬。這樣子一倍一倍上去，「如是乃至如善見天」，是色界天，「去下大海踰繕那量，從彼上至色究竟天」，最高的天，「亦與彼天去下大海量等」，善見天，離開須彌山下邊的海水有多高，

那麼色究竟天離開善見天也有那麼高，所以，越是上面距離越大，越是下邊的距離越近。

「從此向上，復無所居，此處最高，名色究竟天」，再向上面，色究竟天上面什麼天？沒有了。無色界是沒有地方的，不能說無色界處在什麼地方。有色的地方，色究竟天是最高處。

從此第二，明下見上天。論云：於下天處生，昇見上不？頌曰：  
離通力依他 下無昇見上

釋曰：三十三天，由自通力，能從本處，昇夜摩天。或復依他，謂得通者，及上天者，接往夜摩天。所餘諸天，昇上例爾，若來若至，下見上天。然下眼不能睹上界地，非境界故，如不覺彼觸。

「從此第二，明下見上天。論云：於下天處生，昇見上不」，假使生在下天，能不能昇上邊去看上邊的東西？下邊的天能不能到上邊的天去遊覽？

「頌曰：離通力依他，下無昇見上」，這個有條件，自己有了神通，或者有神通的人把他帶上去，或者上面的天把他接上去，除了這幾個條件，不能上去，也看不到東西。

「釋曰：三十三天，由自通力，能從本處，昇夜摩天」，以三十三天來說，夜摩天比他高一層，他假使修了神通，從三十三天可以昇到夜摩天去。「或復依他，謂得通者」，或者依他的力量，自己沒有力量，沒有通，其他有得神通的人把他帶去也行。「及上天者，接往夜摩天」，或者是上面的夜摩天人接他去，也可以上去看東西。

「所餘諸天，昇上例爾」，三十三天如此，其他的天要到上面去也同樣。三個條件，除此以外見不到。

「若來若至，下見上天」，若來，上面的下來把他帶上去，或者他自己有神通上去，或者有神通人把他帶上去。這樣子，下邊的天可以見上邊的天。

「然下界眼不能睹上界地，非境界故」，但是，除了神通之外，下邊的眼界不能看上界。以欲界來說，欲界的眼不能看色界的東西。色界初地，也不能見二禪。下眼不能見上界，所以，下邊的人，跑到喜馬拉雅山，跑到須彌山頂，也找不到忉利天，不是那個業報，看不到。何況喜馬拉雅山根本不是須彌山。所以要科學證明忉利天在哪裏，那怎麼證明呢？根本見不到。「非境界故」，不是他的境界，業報不一樣，「如不覺彼觸」，他的東西你也一樣碰不到。

因此義便，復明天量。有餘師說：夜摩等四依處，量同妙高山頂。有餘師說：上倍倍增。有餘師說：初靜慮量，等一四大洲；第二靜慮，等小千界；第三靜慮，等中千界；第四靜慮，等大千界。

「因此義便，復明天量。有餘師說：夜摩等四依處，量同妙高山頂」，這是天的器世間大小。有些論師說，夜摩天上面幾個天，它們的大小「量同妙高山頂」，跟須彌山頂一樣大。但是，有的論師說，越是上邊的天，越是一倍一倍地增。「有餘師說：初靜慮量，等一四大洲」，有的論師說，初靜慮天的一個住處，有四大洲那麼大，四大洲是一個世界。二靜慮有小千世界那麼大，一千個世界等於一個小千世界。第三靜慮呢，中千世界。第四靜慮呢，大千世界，那就是大得不得了。一個四大洲，一個須彌山，整個的七重金山，八個香海水，都算在裏邊，是一個世界。初靜慮一個世界那麼大，二靜慮有一千個世界那麼大，三靜慮有一千個小千世界那麼大，第四靜慮，三千大千世界，一千個中千世界這麼大。下邊接着講什麼叫三千大千世界。

從此大文第二，總辨大千。論云：齊何量說小、中、大千？頌曰：

四大洲日月 蘇迷盧欲天 梵世各一千 名一小千界  
此小千千倍 說名一中千 此千倍大千 皆同一成壞

釋曰：千四大洲，乃至千梵世，如是總說為一小千。千倍小千，名一中千界；千中千界，總名大千界。如是大千，同成同壞。

「從此大文第二，總辨大千」，前面大千、小千說了很多，「論云：齊何量說小、中、大千」，到底什麼叫小千、中千、大千？

「頌曰：四大洲日月，蘇迷盧欲天，梵世各一千，名一小千界，此小千千倍，說名一中千，此千倍大千，皆同一成壞」，三千大千世界是一個成壞，一個成劫、一個住劫、一個壞劫、一個空劫，都是同時生滅的。一個四大洲、日、月、須彌山乃至欲界天，一直到梵天，叫一個世界。一千個世界叫小千世界，一千個小千世界叫中千世界，一千個中千世界叫大千世界。所以，三千大千世界呢，不是三個千，是千倍千倍千倍！三個千倍，這個叫三千大千世界。

「釋曰：千四大洲，乃至千梵世」，就是一千個世界叫一個小千世界，「總說為一小千」，一千倍的小千叫一個中千世界，再一千倍的中千世界叫大千世界。

「如是大千，同成同壞」，整個三千大千世界，同一成壞。在成劫的時候同時成就，住劫的時候都住，壞劫的時候同時壞，最後空劫全部空掉。這三千大千世界是一個體系的，它們的成壞是同時的。

從此大文第二，明能居量。一、明身量，二、明壽量。且初明身量者，論云：如外器量別，身量亦別耶？亦別。云何？頌曰：

瞻部洲人量 三肘半四肘 東西北洲人 倍倍增如次  
欲天俱盧舍 四分之一增 色天踰繕那 初四增半半  
此上增倍倍 唯無雲減三

釋曰：瞻部洲人，身多分長三肘半，於中少分，有長四肘。東勝身洲，人身長八肘。西牛貨洲，人身長十六肘。北俱盧洲，人身長三十二肘。欲界六天，最下身量，一俱盧舍四分之一。如是後後，一一分增，至第六天，一俱盧舍半。

「從此大文第二，明能居量」，能居的天人的身量、壽量。這裏我們就要看到，天上的壽已經夠長了，但是地獄裏更長，是以天上的一輩子當做一天一夜，要受那麼長時間的苦，那是不得了的，進去之後，不曉得是哪一天出來。

「論云：如外器量別，身量亦別耶」，外器世間各個天不一樣，那麼各個天，天人的大小是不是也有差別？「亦別」，回答，有差別。「云何」，怎麼差別？

「頌曰」，以頌來回答。「瞻部洲人量，三肘半四肘，東西北洲人，倍倍增如次，欲天俱盧舍，四分之一增，色天踰繕那，初四增半半，此上增倍倍，唯無雲減三」，欲界四大洲人的身量，跟欲界天、色界天那些天人的身高多少？看長行就清楚了。

「釋曰：瞻部洲人，身多分長三肘半，於中少分，有長四肘」，南洲大部分的人，身高三肘半，一肘是二十四個手指橫起來排，二十四個指算一個肘。這長度單位後頭要講。大概是三肘半那麼高，大部分人都是這麼高，少部分特別高的也有四肘。當然再少部分特別矮的也有。東勝身洲的人比南洲要高一倍，八肘，西牛貨洲再高一倍，十六肘。北俱盧洲要再高，三十二肘。從這裏看，美國就不是北俱盧洲，美國人再高也沒有三十二肘，南洲的人四肘是最高的。北俱盧洲人，我們沒有發現，如果發現了北俱盧洲人，他立起來，有我們八個那麼高，哪個美國人有那麼高呢？沒有。這是四大洲人的高度。

「欲界六天」，那更高了。「最下身量」，四天王天，一個俱盧舍四分之一，一個俱盧舍是兩里，兩里的四分之一是 0.5 里，相當高了。清涼橋有一個布鞋，是四大天王的鞋，船那麼大一個，但是照四分之一俱盧舍那麼高的身量比起來，那個鞋還嫌小了。這是四天王的塑像穿的鞋，如果真的四大天王穿起來，那鞋真的就是一個航海船那麼大。「如是後後，一一分增」，忉利天再加四分之一，夜摩天再加四分之一，到第六天他化自在天是加到一俱盧舍那半。這是欲界天。

色天身量，初梵衆天，半踰繕那，梵輔全一，大梵一半，少光二全。此上諸天，皆增倍倍。唯無雲天，減三踰繕那。謂遍淨天，六十四踰繕那，至無雲天，於一倍中，減三踰繕那，計成一百二十五踰繕那也。所以無雲減三者，從第三禪變易受生，入第四禪不變易受難，故減三劫也，捨受名不變易受也。又解：謂順色究竟天一萬六千劫，故減三劫，謂無雲天減三劫，已上倍倍增，乃至色究竟，增滿一萬六千踰繕那也。

色界天的身量更高。一個踰繕那是十六里，梵衆天半個踰繕那，就是八里那麼高，梵輔天一個踰繕那，大梵天一半踰繕那，少光天兩個踰繕那。「此上諸天皆增倍倍」，上面是一倍一倍增，二、四、八，這樣子增。

「唯無雲天」，增了一倍之後，「減三踰繕那」，什麼意思呢？「遍淨天」是六十四個踰繕那。到無雲天，本來六十四的一倍是一百二十八，在一百二十八裏邊減三個是一百二十五。無雲天是一百二十五個踰繕那高。爲什麼要減三，下邊說了幾個原因。「所以無雲減三者，從第三禪變易受生，入第四禪不變易受難，故減三劫也」，第三禪以下，受都是要變的。前面講過，第三禪有捨受跟樂受兩個變化，初、二禪有喜樂受跟捨受，那麼欲界苦樂憂喜捨都有，而第四禪只有捨受，沒變化。因爲從要變化的受，生到不變化的受，比較困難，所以要減三。這裏減三劫，實際上是減三個踰繕那，因爲身量跟壽量是相同的，身量是一百二十五個踰繕那，他的壽量也就是一百二十五個劫，一百二十八減三個。這裏應當是說減三踰繕那，說減三劫呢，是把壽量跟身量混起來講了。

「已上倍倍增，乃至色究竟」，無雲天是第四禪第一天，爲從有變易的受到無變易受，中間有一點困難，所以減三個。那麼再上去，從無雲天，福生天，廣果天，一直上去，乃至五不還天的色究竟天，都是一倍一倍地增，最高的色究竟天，增滿一萬六千踰繕那。四禪天有八個天，一倍一倍增，自己去算好了。

從此第二，明壽量。一、明善趣壽量，二、明惡趣壽量，三、明中天不中天。且善趣壽量者，論云：身量既殊，壽量亦別不？亦別。云何？頌曰：

北洲定千年 西東半半減 此洲壽不定 後十初叵量  
人間五十年 下天一晝夜 乘斯壽五百 上五倍倍增  
色無晝夜殊 劫數等身量 無色初二萬 後後二二增  
少光上下天 大全半爲劫

釋曰：北俱盧洲人，定壽千歲。西牛貨洲人，壽五百歲。東勝身洲人，壽二百五十歲。南瞻部洲人，壽無定限。謂劫減位，極壽十年，於劫初時，人壽無量百千等數，不能計量。已說人間壽量長短。

「從此第二，明壽量。一、明善趣壽量，二、明惡趣壽量」，這些都是修行用的，講惡趣的壽量是叫我們怖惡趣。觀無常，畏惡趣，是下士道的兩個科目。無常觀了，要觀惡趣的可怕。惡趣的壽命很長，進去沒有出期，所以要提高警惕，千萬不要進去。第三「明中天不中天」，中間夭折的有沒有？先說善趣的壽量。

「論云：身量既殊，壽量亦別不」，既然每一個天跟四大洲的人身量都不一樣，那麼壽量是不是也不一樣呢？「亦別」，也不一樣。「云何」，怎麼不一樣？「頌曰：北洲定千年，西東半半減，此洲壽不定，後十初叵量」，北俱盧洲的人一千年，沒有中天，決定活一千年，死掉之後，生欲界天，這是北俱盧洲的特殊規



律。西東兩洲呢，半半減，西洲比北俱盧洲少一半，東洲又比西洲少一半。南洲，「此洲壽不定」，南瞻部洲的人壽量却是不一定的。後十初叵量，最少的是十歲，劫初的時候是無量歲，那壽命是長短不一定。

天上的壽量，「人間五十年，下天一晝夜，乘斯壽五百」，人間的五十年是四天王天的一晝夜，算這樣的三十晝夜是一個月，十二個月是一年，一直推到五百年。這不是我們的五百年，他們的一天一夜就有人間五十年，壽命很長，「上五倍倍增」，上面五個天，忉利天乃至他化自在天，壽量一倍一倍地增。

「色無晝夜殊，劫數等身量」，色界天沒有白天黑夜，壽命以劫算，多少劫呢？跟身量一樣，身體是一百二十五個踰繕那，壽命就是一百二十五個劫。最高的色究竟天，身量一萬六千踰繕那，壽命就是一萬六千個劫。「無色初二萬」，無色界，最初的空無邊處是二萬大劫，「後後二二增」，後邊的是兩萬兩萬地增，增到最高的八萬。「少光上下天，大全半爲劫」，少光天的上邊一個劫，全劫就是一個劫。少光天下邊，半個劫叫劫，這個劫單位有不同，下邊要廣講。

「釋曰：北俱盧洲人，定壽千歲」，北俱盧洲的人壽命是肯定的，沒有中天，養下來就是注定了一千歲，再高也不行，低也不會。西牛貨洲的人五百歲，比北洲減一半。東勝身洲的人，兩百五十歲，比西洲減一半。南瞻部洲的人，壽無定限，壽命沒有一定的。「謂劫減位，極壽十年」，到劫的最後最短，人的壽命到十歲就老掉了。「無量百千等數，不能計量」，在劫初的時候，人的壽量很長，很長，是說不清楚地長，因為是光音天下來的，光音天的壽量很長的，那麼纔到地球上來，也感得這個壽命很長。「已說人間壽量長短」，人間的四大洲說好了。

要先建立天上晝夜，方可計算天壽短長。天上云何建立晝夜？且人間五十年，爲四天王天一晝一夜，乘此晝夜，三十日爲月，十二月爲年，彼壽五百歲。上五欲天，漸俱增倍。謂人間百歲，爲第二天一晝一夜，乘此晝夜，成月及年，彼壽千歲。夜摩等四，隨如次人二、四、八百、千六百歲，爲一晝一夜，乘此晝夜，成月及年，如次彼壽，二、四、八千，一萬六千歲。

要說天上的壽量多少歲的話，先要建立天上的晝夜，天上一天一夜到底多少，把這個先安立好，然後纔可以計算他的壽命長短。

「天上云何建立晝夜」，天上一晝一夜怎麼算呢？「且人間五十年，爲四天王天一晝一夜」，人間五十年只有四天王天的一個晝夜。這個好像很奇怪，怎麼會呢？其實也不奇怪，在蘇聯靠近北極的地方，三個月是黑夜，三個月是白天，一晝夜就等於我們幾個月，北極恐怕是半年黑夜，半年白天。「乘此晝夜」，四天王的壽命是這樣一晝夜算的五百歲，那等於人的幾歲，這個自己去算算看。

「上五欲天，漸俱增倍」，上面的五個欲界天，他的壽量一倍一倍增上去，怎麼增？增也不是四天王天的加倍。舉個例，人間一百歲是忉利天的一晝一夜，這樣

的一晝一夜乘上三十天是一月，十二個月一年，那麼忉利天的人，彼壽千歲，他要活一千歲，那是更長了。

「夜摩等四，隨如次人二、四、八百、千六百歲，爲一晝一夜」，夜摩天，人間二百歲是一晝夜，乃至他化自在天，人間的一千六百年算一晝一夜。那麼三十天一個月，十二個月一年，這樣算的年，他們的壽命，夜摩天是二千歲，兜率天四千歲，化自在天八千歲，他化自在天一萬六千歲，一倍一倍的增。這個增，不但是歲的數字增，而且它的晝夜也在增，所以這個增的倍數很大很大。「如次彼壽，二、四、八千」，二千，四千，八千，一萬六千。四天的壽量如此。

問：持雙已上，日月並無，諸天云何建立晝夜及光明事？答：依華開合，建立晝夜。又依諸鳥鳴靜差別，或依天衆寤寐不同，依己自身光明成外光明事。

「問：持雙已上，日月並無，諸天云何建立晝夜」，這個問題，粗心的人恐怕想不到，細心的人要問，太陽、月亮在持雙山的頂上，持雙山以上包括忉利天、夜摩天、兜率天，那裏沒有太陽、月亮，晝夜怎麼算呢？我們人間太陽出來是白天，太陽下去是黑夜。太陽、月亮沒有了，「諸天云何建立晝夜」，天上的一天一夜是怎麼算的？五百年一天一夜，一千歲一天一夜怎麼算呢？

「諸天云何建立晝夜及光明事」，天上晝夜怎麼建構？它的光明，就是白天黑夜又怎麼分呢？「答：依華開合，建立晝夜」，以花的開，花的合來建立晝夜，天上的花開的時候是白天，關了是黑夜。鳥鳴的時候是白天，鳥不叫了是黑夜。「或依天衆寤寐不同」，或者根據天自己睡覺的情況不同。「依己自身光明成外光明事」，白天他自己身上有光，睡了之後沒有光；醒過來，光就來了，這樣成了外邊的光明。

色界諸天中，無晝夜別，但約劫數，知壽短長。彼壽短長，與身量等，謂若身量，半踰繕那，壽量半劫，若彼身量，一踰繕那，壽量一劫，乃至身量長萬六千踰繕那，壽量亦同，萬六千劫。無色壽量，從下如次，二、四、六、八萬大劫，謂空處二萬劫，識處四萬劫，無所有處六萬劫，非想非非想八萬大劫。

「色界諸天中，無晝夜別」，色界天沒有晝夜，「但約劫數，知壽短長。彼壽短長，與身量等」，壽命是以劫來算，長得不得了。壽命的長短，跟身量的數字一樣。舉個例，「謂若身量，半踰繕那，壽量半劫」，假使身量是一踰繕那，壽量是一劫，「乃至身量長萬六千踰繕那」，壽量也就是萬六千劫。這是色界天，很好算，跟身高的數字一樣。

無色界更好算，「無色壽量，從下如次」，從最低的，空無邊處開始，挨着次第，二、四、六、八萬大劫，空無邊處二萬劫，識無邊處四萬劫，無所有處六萬劫，非想非非想處八萬大劫，都是大劫。大劫、中劫下邊要說。

應知如上所說劫量，少光已上，大全爲劫，八十中劫爲一劫也。自此下諸天，大半爲劫，四十中劫爲一劫也。由此理故，經說大梵，過梵輔天，壽一劫半。謂以成、住、壞各二十中劫，此六十中劫，爲一劫半。故以大半四十中劫，爲下三天所壽劫量。言三天者，梵衆、梵輔、大梵天也。

「應知如上所說劫量」，前面所說的這個劫，單位有不同，「少光已上，大全爲劫，八十中劫爲一劫也」，少光天以上的劫是一個大劫，全的叫一個劫。這個大劫包含八十中劫。「自此下諸天，大半爲劫，四十中劫爲一劫也」，少光天以下的，也是以劫來算，但這個劫，單位小一半，四十個中劫是一個劫，大半就是大劫的一半。大劫、中劫的關係下邊還要說。八十個中劫成一個大劫，就是成住壞空，每一個成住壞空有二十中劫，四個二十，八十個中劫，是大劫。

「由此理故，經說大梵，過梵輔天，壽一劫半」，因爲這個道理，經說就是經上的話，這是通經。梵衆天的劫，是半個大劫爲一個劫，這樣子是可以講通的。如果全部以大劫爲劫的話，就講不通了。所以經上說大梵天的壽命是一劫半，「謂以成、住、壞各二十中劫」，大梵天的壽量比梵輔天要長。梵衆天是半劫，梵輔天是一劫，大梵天一劫半。這個一劫半，實際上是六十個中劫，四十個中劫是一個劫，再加二十個中劫，一劫半。

「故以大半四十中劫，爲下三天所壽劫量」，少光天以下的三個天，是半個大劫，四十中劫爲一劫，跟上面八十中劫爲一劫的不一樣。「言三天者」，哪三天呢？「梵衆、梵輔、大梵天」，初禪三個天的劫，比二禪以上的劫要小一半。

從此第二，明惡趣壽量。論云：已說善趣壽量短長，惡趣壽云何？頌曰：

等活等上六 如次以欲天 壽爲一晝夜 壽量亦同彼  
極熱半中劫 無間中劫全 傍生極一中 鬼月日五百  
頹部陀壽量 如一婆訶麻 百年除一盡 後後倍二十

「從此第二，明惡趣壽量」，下邊是惡趣的壽量。天上的壽量很長，那麼羨慕天上的福報，厭惡世間的五欲，也可以得人天福報。

佛教是方便接引衆生的，那些根機下劣的衆生，叫他出離，他不想出離，叫他發菩提心度衆生更害怕，三大阿僧祇劫，爲衆生犧牲頭目腦髓，他不願意。怎麼救這些人呢？只好給他講天上福報那麼大，使他放棄現世五欲，追求天上的。

大家去看看佛典故事裏難陀出家的例子，以天上的福報來代替世間的五欲，這個也不究竟。最後佛帶他去看地獄。他一看，害怕了，知道天上的福享完，就要到地獄來受苦，地獄的油鍋在等他，這纔不貪著天上的福報，真正要出離了。

當然說天上的福報也有好處，可以暫時把目前的一些五欲放棄。但這絕對不究竟，不能以人天福報為究竟。我們把惡趣的壽量一看就害怕了，天上的福報也不要了，天上福報跟惡趣的時間一比，也是短得微乎其微。天上再怎麼享受，一會兒功夫馬上去惡趣裏邊去，出不來了，長得不得了。

「惡趣壽云何？頌曰：等活等上六，如次以欲天，壽為一晝夜」，等活地獄黑繩地獄等前面六大地獄，挨着次第，以欲界天的壽為一晝夜。等活地獄是最上層，它的壽命是以四天王天的壽命算一晝夜（四天王天是以人間五十年為一晝夜的，壽是五百歲），這樣子算上去，也要五百歲，那不曉得多少了。下邊還要厲害，一倍一倍地增上去。黑繩地獄是以忉利天的壽命為一晝夜，壽命一千歲，這樣子比天上長不曉得多少了。「極熱半中劫」，到極熱地獄，這是第七個地獄，半個劫。「無間」一個劫，一個「中劫」，以劫來算了。

「傍生極一中」，傍生最高的壽命一個中劫。

「鬼月日五百」，人間的一月是它一天，鬼的壽命是五百歲，鬼比人要長。所以，有人說看到古代的人了。因為古代的鬼比人的壽命要長，人間轉了好多世，那個鬼還沒有轉世。如悟達國師的前世是漢朝的袁盎，把晁錯殺了，結果他轉了好多世作了高僧，而那個晁錯還是鬼，要找他。

「頹部陀壽量」，頹部陀是寒冰地獄，它的壽量，「如一婆訶麻，百年除一盡，後後倍二十」，一婆訶麻，就是一堆麻，一百年拿一顆芝麻拿出去，不曉得要多少年能把那堆麻拿完。頹部陀，最輕的寒冰地獄，壽命這麼長。後邊，二十倍二十倍地加上，所以地獄的壽命長得是太可怕了，千萬不能去。

釋曰：四天王等六欲天壽，如其次第，為等活等六捺落迦一晝一夜，壽量如次，亦同彼天。謂四天王天壽量五百歲，於等活地獄為一晝一夜。乘此晝夜，成月及年，以如是年，彼等活地獄壽五百歲。乃至他化天，壽萬六千歲，於第六炎熱地獄，為一晝一夜。乘此晝夜，成月及年，彼炎熱地獄，壽一萬六千歲。第七極熱地獄，壽半中劫，無間地獄，壽一中劫，二十增減，為一中劫也。

「釋曰：四天王等六欲天壽，如其次第，為等活等六捺落迦一晝一夜」，四天王天的壽命等於等活地獄的一晝一夜，忉利天的壽命等於黑繩地獄的一晝一夜，這前面六個天跟前面六個捺落迦配起的，天的壽命只是地獄的一晝一夜。然後，算月，算年，再要那麼多的壽命。四天王天是五百歲，等活地獄也就有五百歲的壽命。忉利天是一千歲，黑繩地獄也要一千歲，這樣一個一個算下去。

「壽量如次，亦同彼天。謂四天王天壽量五百歲，於等活地獄爲一晝一夜」，四天王天一輩子，等活地獄裏邊只有一晝一夜，這樣的三十天成月，十二月成年，這樣子的年也要五百歲，纔是等活地獄的壽量。

「乃至他化天」，最高的他化自在天，壽量是一萬六千歲。這個一萬六千歲是第六個炎熱地獄的一晝一夜。然後這樣的一晝一夜，再三十成月，十二月成年，也要活一萬六歲的這麼多年，這個不得了，所以地獄不能去。

我們說懺悔的時候，你於罪及墮見否？墮下去，怎麼受苦，壽命多長，都要知道。知道了就會害怕，纔要真正懺悔。不然，糊裏糊塗，認爲地獄去一趟沒關係，這就糟了，這樣的懺悔懺不成，不能清淨。地獄裏去不得，苦得厲害。去了之後，我們前面講過的，壽命又那麼長，不曉得哪一年出來，所以不能去。

「第七極熱地獄，壽半中劫」，極熱地獄不用年算，用劫算，半個中劫。無間地獄是一個中劫的壽。什麼叫一個中劫？「二十增減，爲一中劫也」，人的壽命從八萬四千一直到十歲，再從十歲到八萬四千，是一個增減，這樣子二十次，纔是一個中劫，可見得很長。

傍生壽量多少無定限，若壽量極長，亦一中劫。故世尊言：大龍有八，謂難陀等，皆住一劫，而能持大地。

「傍生壽量多少無定」，畜生的壽量也不一定，有長有短。「若壽量極長，亦一中劫」，最長的是一個中劫，短的不要說，朝生暮死的也有，蟲蟲、螞蟻這一類，秋天的蟲養下來，晚上就死掉的也有。「故世尊言：大龍有八，謂難陀等，皆住一劫，而能持大地」，引佛的話，最大的龍有八個，「難陀龍王等……」經上經常這麼說。龍它們住一劫的壽命，一劫就是一個中劫，它們能夠持大地，它們力量很大，把大地持住，傍生最大的是龍，一劫壽命。

鬼以人間一月爲一日，乘此成月歲，彼壽五百年。

「鬼以人間一月爲一日」，人間的一個月爲鬼裏邊的一天一夜，「乘此成月歲」，這樣子的一天一夜，乘三十個成月，十二個月成年，「彼壽五百年」，它的壽量是五百歲。很早朝代的鬼現在還在，爲什麼？它壽命長嘛。

問：寒捺落迦，壽量云何？答：世尊寄喻，顯彼壽言，如此人間佉黎二十，成摩揭陀一麻婆訶量。佉黎此云斛，婆訶此云籊，麻者巨藤也。一麻婆訶量者，意取婆訶量，不欲取麻，如言一穀籊。頌言婆訶麻者，意欲取麻，如言一籊穀，有置巨藤平滿其中，設復有人，百年除一，如是巨藤，易有盡期，生頹部陀，壽量難盡。此二十倍，爲第二寒地獄壽，如是後後，二十倍增，是謂八寒地獄等壽量。

「問：寒捺落迦，壽量云何」，寒冰地獄，八寒地獄的壽量怎麼樣？「答世尊寄喻，顯彼壽言」，這個壽量實在說不清楚，只好打比喻來說了。

「如此人間佉黎二十，成摩揭陀一麻婆訶量」，佉黎，印度的一個量名，佉黎相當於十斗。「婆訶」，漢語叫筲，是圍穀子的東西。「麻」是巨籐，我們理解為芝麻的麻就行了。一個麻婆訶量，就是取一婆訶、一筲的芝麻，「如言一筲穀」，一穀筲，好像圍起一堆的穀子一樣。

「頌言婆訶麻者，意欲取麻」，有放在一個筲子裏那麼多的麻，假使一個人，一百年去取一粒芝麻，那麼麻拿完了，八寒地獄中最初那個地獄的壽還沒有完。可想而知，這個壽命很長。

「此二十倍為第二」，第二個寒冰地獄壽命還要長，長多少？長二十倍。十斗是一個佉黎，二十個「婆訶麻」就是二百斗的芝麻圍起來，一百年拿掉一粒，把麻拿完，它的壽命還沒有完。第三、第四，都是二十倍、二十倍的增。八寒地獄的壽量就是如此，這是惡趣的壽量。

從此第三，明中天不中天。論云：此諸壽量，有中天耶？頌曰：

諸處有中天 除北俱盧洲

釋曰：諸處壽量，皆有中天。除北俱盧洲，彼定千歲。此言諸處有中天者，約處所說，非別有情。以諸處中，有別有情，不中天故。謂住睹史多天，一生所繫菩薩，及最後有菩薩謂王官身也，佛記樹提伽也佛使耆婆也，隨信隨法行見道聖人，菩薩、輪王母懷彼二胎時，此等亦無中天。

「明中天不中天」，有沒有沒到最高的壽量而中間死掉的？「論云：此諸壽量，有中天耶」，上邊講的這些壽命，有沒有夭折的？

「頌曰：諸處有中天，除北俱盧洲」，到處都有中天的，但是北俱盧特殊，沒有中天。北俱盧洲決定是一千年，中間不會死掉。北俱盧洲之所以沒有佛教，是因為那裏的有情沒有苦。生的時候，又沒有什麼病痛。一千年不會中天，沒有恐懼。死掉之後生欲界天，也沒有什麼好怕，死了之後生天去，更好。

「諸處壽量，皆有中天」，各個地方，哪怕是天人的壽量，都有中天的，只有北俱盧洲沒有，「彼定千歲」，他的壽命一定是一千歲。

「此言諸處有中天者，約處所說，非別有情」，諸處有中天這個話，是指那些地方都有中天，不是某個人。人裏邊有中天，但不是每一個人都中天，這個要辨別清楚。辯論的時候，這些都要很注意，如果不注意給人家抓辮子，就要輸掉。是說有中天，不是說每一個地方的人都是中天。「以諸處中，有別有情不中天故」，每一個地方都有不中天的有情，南洲的人有活到一百歲的，滿壽的人也不少，不是個個都中天。

「謂住睹史多天，一生所繫菩薩」，決定不中夭的，舉例說，諸處有個別的有情是一定不中夭。哪些呢？睹史多天的一生所繫的菩薩，就是要降生人間，還在補處菩薩的時候，這個菩薩決定不中夭。兜率天的壽命四千歲，他就四千歲。

「及最後有菩薩」，最後有菩薩就是釋迦牟尼太子身，這個身體也不會中夭。南洲有中夭，但是成佛的那個身不會中夭。睹史多天也有中夭，但是一生補處的菩薩決定不中夭。中夭，就是出意外。南洲雖然有中夭者，但有情却不一定都中夭，肯定有不中夭的。下面舉例肯定有不中夭的人。

「佛記」，佛授記的人不會中夭。這指哪些呢？「樹提伽」，樹提伽是個人。「佛使」是耆婆童子，他醫術很高明，能夠治很多的病。樹提伽的家裏很富有，父母年紀很大了還沒有孩子，最後忽然懷孕了，高興得很。當時的人有些迷信思想，他們去問外道，孩子的命怎麼樣？外道亂說是女孩，而且不長命。結果他們不相信，再去問佛。佛說是男的，而且長命的。這與外道說的不同。外道要維護信譽，害怕孩子養下來是男的、長命的，於是就下毒手，用藥把他母親毒死，這樣子小孩子就會在胎裏死掉，就分不清男女，而且短命。用這個手腕來達到他們的預言，很卑鄙。但是，佛已經授記了，你害也害不了。當時印度的規矩是火化，把他母親火化的時候，佛派人到火裏，把肚子裏的孩子取出來，結果，孩子抱出來沒有死。這就是佛記。「佛使」，也不會中夭，跑進大火裏去取的人也沒有燒死。所以，佛記的不會死，佛差使的人也不會死。

「隨信、隨法行」，這是兩種聖人，隨信行、隨法行。見道的聖者，隨信行是鈍根的，隨法行是利根的，他們在見道的十五剎那的時候，絕對不中夭，不會見道見一半死掉。見道的十五剎那，決定不會死。

「菩薩、輪王母懷彼二胎時」，菩薩指最後身菩薩，就是釋迦牟尼，摩耶夫人懷胎時候，或者轉輪聖王母親懷胎的時候，這個時候，他們的母親也不會中夭。一中夭的話，菩薩就生不出來了。因為他們的福氣，母親懷輪王，或者懷最後身菩薩的時候，不會中夭。摩耶夫人養下來七天死掉了，但是在懷胎的時候，絕對不會死的，菩薩身決定是平安降世的。

佛記的，不會中夭，但將來年紀大死了，是另外一回事。佛使的，佛叫他取的，決定火燒不死，但是其他時候，就不一定。隨信行、隨法行，見道的十五剎那，絕對不中夭，見了道之後，也不定了。輪王的母親、懷菩薩胎的母親，懷胎時候，決定不中夭，養下以後，是否不中夭就不一定了。摩耶夫人養下七天就生忉利天去，那是已經養下了，在懷胎的時候不會中夭。每一個洲，每一個地方，除了北俱盧洲之外，都有中夭的事。但是個別的絕對不中夭，就舉了這些例。

# 俱舍論頌疏講記 卷十二

〔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）





## 分別世間品第三之五

從此大文第三，明三分齊。就中：一、明三極少，二、明二量。且初明三極少者，論云：如是已約踰繕那等，辨器世間身量差別，約年等辨壽量有殊，二量不同，未說今說。此二建立，無不依名，前二及名，未詳極少，今應先辨三極少量。頌曰：

極微字剎那 色名時極少

釋曰：上句標，下句釋也。極微者，是色極少也；剎那者，是時極少也；一字者，是名極少也。謂分折<sup>①</sup>諸色，至一極微，爲色極少；分折諸名，至於一字，爲名極少；分折於時，至一剎那，爲時極少。一字名者，如說瞿名。

「從此大文第三，明三分齊」，這是講數量，單位有三種分齊。「一、明三極少，二、明二量，且初明三極少者」，什麼叫極少？

「論云：如是已約踰繕那等，辨器世間身量差別」，前面把器世間的大小，跟天、人的身量（高度），用踰繕那等長度單位來計算，把壽量用年等時間單位來計算。「二量不同，未說今說」，踰繕那等長度單位，跟年等時間單位是不同的，前面沒有說，現在說一下。

「此二建立，無不依名，前二及名，未詳極少，今應先辨三極少量」，時間也好，長度（空間的長短）也好，都是依靠名（名句文身的名）建立的，如果離開名句文身，它們怎麼表達呢？年本身是名句文身，踰繕那本身也是名句文身，所以這兩個都是依名句文身建立的。現在三個東西，一個是長度（空間的），一個是時間，一個是它們所依的名，它們的「極少」即最小的單位是什麼？把最小的單位先說一下。

「頌曰：極微字剎那，色名時極少」，極微是色（物質）的最少單位；名句文身的最小單位是字，就是文；剎那是時間的最少單位。最少的單位：極微、字、剎那。極微是色的極少單位，字是名的極少單位，剎那是時間的極少單位。

「釋曰：上句標，下句釋也」，上句是標，標出東西來，下句解釋，它是哪個的最小單位。「極微者，是色極少也」，色法（物質）分到最小，不能再分的叫極微。這是古代物理學的一些知識，而現在是分子、原子、電子這樣一直分下去。以前是分到極微爲止，但現在還沒有達到極微的水平，即使電子跟中子也還不是極微。極微小到什麼程度呢？沒有單位，也沒有方向。如果有方向，總還有東南西北可以分，如果有長度也可以分，但極微是不能分了，是最小最小的東西，再分下去就是零，沒有了，就是空了。極微是介於物質與空之間的東西。學唯識的時候就會知道，極微是假安立的，是沒有的。假使有極微，總有個方向，有方向就可以分，

<sup>①</sup> 分折：《俱舍論》作「分析」，下兩處亦同。

有長度也可以分。沒有方向，沒有長度，這是什麼呢？沒有，所以說是假安立的。極微是色極少，物質最小的是極微。

剎那是時間的最小單位。字就是名句文身的文，是名的最少。名是一個概念，字是一個字母。因為梵文的文字跟西方一樣是字母組成的，一個名決定是一個或幾個字母拼起來的，一個拼音字母是名的最小的單位。沒有一個名詞不是字母拼出來的，所以最小的單位是字（字母）。「謂分析諸色，至一極微，為色極少」，一切物質分到最小的時候就是極微。「分析諸名，至於一字，為名極少」，把一切名（概念、名詞）分到最小的時候就是一個字母。「分析於時」，把時間分析到最小是一剎那，而一剎那也是一個理想的單位。「一字名者，如說瞿名」，一個字的名有沒有？就是一個名詞，它只有一個字母，這種情況有沒有？有！梵語叫瞿。瞿這個名是有意義的，但是只有一個字母。那是梵文的語法，就不多說了。

問：何名剎那？答：衆緣和合，法得自體頃。又解，或有動法，行度一極微。又解，對法諸師，作如是說：由如壯士一度疾彈指頃，六十五剎那，如是名為一剎那量。

「問：何名剎那」，一般名的問題世間上比較容易了解，但時間跟空間的問題却是哲學的問題，下文就要辨這個問題。剎那是什麼？「衆緣和合，法得自體頃」，從理上來說，一個法生的時候要因緣和合。生起一個法來，因緣和合，合攏來了，法生了，這一點點時間就叫剎那。但是這個剎那的定義很抽象，具體怎麼算呢？「或有動法，行度一極微」，一個運動的東西，它經過一極微的空間所需要的時間，叫一剎那。這個也比較抽象，一個極微是拿不出來的，只有一點點大。經過一個極微的時間，這也不好算。下邊是更具體的。

「又解，對法諸師，作如是說」，對法諸師，阿毗達磨的論師，一般指有部的。他們這樣說，這是一個具體標準。「由如壯士一度疾彈指頃，六十五剎那，如是名為一剎那量」，壯士，一個很有力的人。因為有力，彈指很快，很快地彈一下指，這一彈指的時間有六十五個剎那，而一剎那就是彈指的六十五分之一。以這樣的方式來計算，能夠比較具體地理解一個剎那的數量。

從此第二，明二量。就中：一、明踰繕那等，二、明年等。且初辨踰繕那等者，論云：已知三極少，前二量云何？總問。今且辨前踰繕那等。別問。頌曰：

極微微金水 兔羊牛隙塵 蟻蝨麥指節 後後增七倍  
二十四指肘 四肘為弓量 五百俱盧舍 此八踰繕那

釋曰：極微為初，指節為後，應知後後皆七倍增。謂七極微為一微量，積微至七為一金塵，一解云：塵向金上住。又解：塵透金過，至下水塵皆有兩釋也。積七金塵為一水塵，積七水塵為一兔毛塵，一解：兔毛上住。一解：量如兔毛

端，乃至牛毛，皆有兩釋。積七兔毛塵爲一羊毛塵，積七羊毛塵爲一牛毛塵，積七牛毛塵爲一隙遊塵，積七隙遊塵爲一蟣，積七蟣爲一蝨，積七蝨爲一麤麥，積七麤麥爲一指節，三節爲一指，二十四指橫布爲一肘，豎積四肘爲一弓，謂尋，豎積五百弓爲一俱盧舍，一俱盧舍者，計是從村至阿練若此云無喧雜中間道量，說八俱盧舍爲一踰繕那。解云：計一肘有一尺八寸，一弓有七尺二寸，乃至一俱盧舍計有二里，一踰繕那有是十六里。

「從此第二，明二量。就中：一、明踰繕那等，二、明年等」，最低的單位定下來了，時間的最小是剎那，空間長度的最少是極微，而一踰繕那、一年可以根據這兩個最小的單位慢慢算上來。

「且初辨踰繕那等」，先說空間的長度。「論云：已知三極少」，前面講過三個極小，名極小是字，色（空間）極小是極微，時間的極小是剎那。極小的單位有了之後，就可以推算踰繕那等的量。「前二量云何」，踰繕那等跟年等是怎麼算出來的。先說踰繕那等空間的量。

「頌曰：極微微金塵，兔羊牛隙塵，蟣蝨麥指節，後後增七倍，二十四指肘，四肘爲弓量，五百俱盧舍，此八踰繕那」，從極微推到踰繕那，就是這樣算的。極微最初，指節爲後，是七倍七倍地增。極微是最小單位，從最小開始，七個極微是一個微（頌裏「極微微」，七個極微合一個微），七個微是一個金塵，七個金塵是一個水塵，七個水塵是一個兔毛塵，七個兔毛塵是一個羊毛塵，七個羊毛塵是一個牛毛塵，七個牛毛塵是一個隙塵，七個隙塵是一個蟣，七個蟣是一個蝨，七個蝨是一個麥，七個麥是一個指，到此爲止，都是七倍七倍的增加。兔、羊、牛毛，兔毛比較細一點，羊毛稍微粗一點，牛毛更粗一點。隙塵就是陽光照射下空中的灰塵。蟣是一種很小的蟲。蝨就是蝨子，比較大一點，可以看到了。麥是麥子。指節，一個手指有三節。這都是比較容易看到的，它們的關係就是這樣。

「釋曰：極微爲初」，極微是最小的，「指節爲後」，到指節爲止，都是七倍七倍增，「應知後後皆七倍增」。

「謂七極微爲一微量」，七個極微是一個微。七個微是一個金塵，什麼叫金塵？「塵向金上住」，能夠在金上住的叫金塵，「又解，塵透金過」，這種塵能夠透過金屬，那就極微細了。金塵如此解釋（有兩種解釋），水塵也如此解釋。七個金塵是一個水塵，七個水塵是一個兔毛塵。兔毛塵乃至牛毛塵又是兩種解釋：「一解，兔毛上住」，兔毛的尖尖上能粘得住的塵，「一解，量如兔毛端」，這種塵的大小，跟兔毛的頭頭一般，牛毛塵、羊毛塵也都這樣解釋。七個兔毛塵爲一個羊毛塵，羊毛稍微大一點了。七個羊毛塵是一個牛毛塵，牛毛又更大一點。七個牛毛塵是一個隙塵。七個隙塵是一個蟣（身上長的一種汗蟲，小蟲）。七個蟣是一個蝨，蝨子那麼長。七個蝨是一個麥，一粒麥子那麼長。七個麥是一個指節，一隻手指有三個指節。合三個指節就是一個指，一隻手指的長度。然後二十四指橫布爲一肘，二十四指不是豎着加起來，而是橫着排起來的長度叫一肘。豎積四肘爲一弓，

把四肘積起來（是豎，不是橫着排起來的），叫一個弓，也叫尋。豎積五百弓是一俱盧舍，一俱盧舍相當於印度從村子到阿蘭若（寂靜處、修行地方）的距離。

一肘大致相當於我們的一尺八寸，一弓有七尺二寸，一俱盧舍相當於二里路，八俱盧舍就是一踰繕那，那就是十六里路。從極微一直算到踰繕那，踰繕那是計算天人高度的，是最長的一個長度單位。

從此第二，明年等。就中：一、明剎那至年，二、明諸劫數。且初明剎那至年者，論云：如是已說踰繕那等，今當辨彼年等量別。頌曰：

百二十剎那 爲恒剎那量 蠟縛此六十 此三十須臾

此三十晝夜 三十晝夜月 十二月爲年 於中半減夜

釋曰：剎那百二十爲一恒剎那，六十恒剎那爲一蠟縛，三十蠟縛爲一年呼栗多，三十年呼栗多爲一晝夜，三十晝夜爲一月，十二月爲一年。於一年中，分爲三際，謂寒熱雨，各有四月。十二月中，六月減夜，以一年內，夜總減六。云何如是？故有頌曰：寒熱雨際中，一月半已度，於所餘半月，智者知夜減。

「從此第二，明年等。就中：一、明剎那至年，二、明諸劫數」，先從剎那推到年，然後是劫。「且初明剎那至年者，論云：如是已說踰繕那等，今當辨彼年等量別」，空間長短的數量，踰繕那等已經講好了，時間的年月日這些數量，該怎麼差別？

「頌曰：百二十剎那，爲恒剎那量，蠟縛此六十，此三十須臾，此三十晝夜，三十晝夜月，十二月爲年，於中半減夜」，從剎那算到年，一百二十個剎那合一個恒剎那。六十個恒剎那是一個蠟縛，蠟縛前面見過。三十個蠟縛是一個須臾，須臾就是牟呼栗多。三十個須臾是一晝夜。印度算法跟我們現在不一樣，現在是二十四小時一晝夜，分二十四份，他們是三十個須臾一晝夜，分三十份。三十個晝夜是一個月，十二個月是一年。這倒是和國際上一樣，一月是三十天，一年是十二月。

「於中半減夜」，其中有一半的月少一個夜（少一天），那是小月。

「釋曰：剎那百二十爲一恒剎那」，一百二十個剎那是一個恒剎那。六十個恒剎那是一個蠟縛，三十個蠟縛是一個牟呼栗多（須臾），三十個牟呼栗多是一個晝夜，三十個晝夜是一個月，十二個月是一年。

「於一年中分爲三際」，寒際、熱際、雨際，每一際是四個月，我們是四季，他們是三季。「十二月中，六月減夜」，在一年十二月裏邊，有六個月少一天，是小月。「以一年內，夜總減六」，所以一年之中要少六天，「云何如是？故有頌曰：寒熱雨際中，一月半已度，於所餘半月，智者知夜減」，怎麼知道一年要少六夜？有個頌證明。寒熱雨三際之中，一個半月過了之後，於所餘半月，智者應知夜減。一個半月之後，餘下的半個月要少一夜，這和我們的陰曆是一樣的，過了一個

月之後，第二個月的下半月就少一天，是小月。印度也有這樣的演算法，一年要少六天。那就要閏月了，過幾年閏一下，多一個月。

從此第二，明劫量。就中：一、明劫數，二、明劫中人，三、明劫中災。且初明劫數者，論云：如是已辨剎那至年，劫量不同，今次當辨。頌曰：

應知有四劫 謂壞成中大 壞從獄不生 至外器都盡  
成劫從風起 至地獄初生 中劫從無量 減至壽唯十  
次增減十八 後增至八萬 如是成已住 名中二十劫  
成壞壞已空 時皆等住劫 八十中大劫 大劫三無數

釋曰：劫有四種：一壞，二成，三中，四大。言壞劫者，謂從地獄有情不復更生，至外器都盡。壞有二種：一趣壞，二界壞。界壞復有二種：一有情壞，二外器壞。謂此世間，過於二十中劫住已，從此復有等住二十壞劫便至。

「從此第二，明劫量。就中：一、明劫數，二、明劫中人，三、明劫中災」，講到劫，什麼是劫，有哪些劫，劫裏的人，劫裏的災，這些講完，「世間品」也就講完了。世間是這樣地千變萬化，有極苦的阿鼻地獄，也有最寂靜的非想非非想天，人裏邊有中天的、醜陋的、受苦的，也有享福的，怎麼來的？造的業不同，所以說跟著就要講「業品」。

「論云：如是已辨剎那至年」，時間的問題，從剎那到年已經講好了。劫的單位很大，要再說劫的情況，「今次當辨」。

「頌曰：應知有四劫，謂壞成中大」，劫有四種：壞劫、成劫、中劫、大劫。什麼叫壞劫？「壞從獄不生，至外器都盡」，如果地獄裏沒有衆生來投生了，那地獄不就空掉了嗎，難道衆生都不受地獄苦了？不是。這個地方快要壞了，這個地方的地獄就沒有衆生來投生了，生到他方地獄去了。所以從地獄裏有情不生開始，一直到外器界都消滅完，這段時期叫壞劫。壞劫之後這個世界就空掉了，什麼都沒有了。空劫之後有成劫，慢慢又形成世界。先是出現一股風，就是前面講過的風輪，風輪之後，慢慢積成水輪、金輪等等，最後阿鼻地獄裏邊第一個衆生生下來，這樣成劫結束了。然後是中劫。

什麼叫中劫呢？開始從光音天生下來的是無量歲，壽命很長，但因為煩惱重了，壽命也減下去了，一直減到十歲；再從十歲增加到八萬，八萬減到十歲，這樣反復十八次，最後再增到八萬。「如是成已住，名二十中劫」，這樣，二十個中劫是一個住劫。

「成壞壞已空」，「成」了之後「住」，「住」了之後「壞」，「壞」了之後「空」，「等住劫」，跟住劫的時間一樣，都是二十個中劫。所以成住壞空，一共八十個中劫，是一個大劫。二十次的增減：中間十八次，八萬到十歲，十歲到八

萬；開始一次是從無量到十；最後一次又是從十到八萬。這樣共有二十個中劫，是一個住劫。成住壞空，四個都是二十個中劫，所以一共八十個中劫。「大劫三無數」，成佛要經過三個阿僧祇大劫，纔能成佛。

「釋曰：劫有四種」，壞成中大。這裏先說四種：壞劫、成劫、中劫、大劫。實際上還有住劫、空劫。

「言壞劫者，謂從地獄有情不復更生，至外器都盡」，地獄的有情不生了，該受地獄苦的有情到他方世界地獄去了。這時候開始，地獄到初禪的有情慢慢沒有了，然後從地獄的器世間一層一層燒上來，一直燒到梵天，外器都盡，這就是壞劫。「壞有二種：一趣壞，二界壞。界壞復有二種：一有情壞，二外器壞」，一個是趣壞，有情沒有了；一個是界壞。界壞有兩種：一種是有情壞，一種是外器壞。因為「界」包括有情與器世間，所以界壞又分有情壞與外器壞。

「謂此世間，過於二十中劫住已」，這個世間，二十中劫是穩住的，就是先從壽命無量到十歲，然後從十歲增到八萬，八萬又到十歲，這樣上下一共十八次，最後從十歲增到八萬，住劫。住劫以後，「從此復有等住二十壞劫便至」，二十個中劫住了之後，壞劫就來了，壞劫的時間跟住劫一樣，有二十中劫。

若時地獄，有情命終，無復新生，為壞劫始，乃至地獄無一有情，爾時名為地獄已壞。諸有地獄定受業者，業力引置他方獄中，由此准知傍生鬼趣。然各先壞本處住者，人天雜居者，與人天同壞。若是時人趣，此洲一人，無師法然得初靜慮，從靜慮起，唱如是言：離生喜樂，甚樂甚靜。餘人聞已，皆入靜慮，命終並得生梵世中，乃至此洲有情都盡，是名已壞瞻部洲人。東西二洲，例此應說。北洲命盡，生欲界天，由彼無能入定離欲。北洲不入定，顯不生色界也。乃至人趣無一有情，爾時名為人趣已壞。

「若時地獄，有情命終，無復新生，為壞劫始」，地獄裏的有情死了之後，新的不來了，這是壞劫開始。

「乃至地獄無一有情，爾時名為地獄已壞」，地獄裏邊，去了之後不來了，只有死掉的，沒有新生的，地獄空掉了，地獄裏邊沒有有情了，這叫地獄已壞，就是五趣之中的地獄趣壞了，器世間還在。

「諸有地獄定受業者，業力引置他方獄中」，那些有地獄定受業的有情，因業力的緣故，把他們引到他方世界的地獄去了。

「由此准知傍生鬼趣」，傍生、鬼趣也一樣。假使開始是傍生，死掉之後，新的不來了，慢慢傍生死完了。鬼也一樣，死掉之後，新的不來了，慢慢鬼也死完了。這是傍生趣壞，鬼趣壞。

「然各先壞本處住者」，但是要壞，哪裏先壞？先在本處所壞。傍生的本住處是大海，鬼趣的本住處是琰魔王國。琰魔王國的鬼先去了不來，然後琰魔王國空，之後其他地方的鬼也慢慢的去了不來，其他地方也空掉。傍生一樣，大海裏邊的去

了不來，海裏邊的傍生空，然後其他地方的傍生也慢慢死了，新的不來，不投生了，那麼傍生趣也空掉了。

「人天雜居者，與人天同壞」，鬼、傍生跟人天一個地方住的，人壞的時候，他們也壞，天壞的時候，他們也壞。

「若是時人趣」，到那個時候，人趣裏邊，「此洲一人」，南洲有一個人，「無師」，沒有人教，「法然得初靜慮」，法爾如此，得了初靜慮。得了初靜慮，心裏起了定之後，「唱如是言」，很高興，他宣傳說，「離生喜樂，甚樂甚靜」，離生喜樂好啊！快樂啊！清淨啊！因為他自己嘗到甜頭了，到處宣傳，所以其他的人聽了之後，也跟他學習，「皆入靜慮」，他們得了靜慮，命終之後都生梵天（初禪）。「乃至此洲有情都盡」，這樣有情都跑掉了，新的又不來了，南洲的有情沒有了，「是名已壞瞻部洲人」，南洲有情的人趣壞掉了，器世間還沒壞。

「東西二洲，例此應說」，南洲先壞，然後東洲，然後西洲。

「北洲命盡，生欲界天，由彼無能入定離欲」，北俱盧的人不能修定，但死了之後生欲界天，所以也沒有人了。先是南洲的生梵天，接着東西兩洲的也生梵天，最後北俱盧洲的都生欲界天，新的不來了。「乃至人趣無一有情」，四大洲的人都跑完了，人趣就沒有了，當然八小洲跟着一起也都沒有了。「爾時名為人趣已壞」，這個時候人趣沒有了，器世間還在。

若時天趣，四大王天，隨一法然得初靜慮，乃至並得生梵世中，爾時四大王天有情都盡，是名已壞四大王天。餘五欲天，例此應說。乃至欲界無一有情，名欲界中有情已壞。若時梵世，隨一有情，無師法然得二靜慮，從定起已，唱如是言：定生喜樂，甚樂甚靜。餘天聞已，皆入彼靜慮，命終並得生極光淨天，乃至梵世有情都盡，是名已壞有情世間。

「若時天趣」，天趣怎麼壞？「四大王天，隨一法然得初靜慮，乃至並得生梵世中」，四大天王的天也是一樣，有一個天人，他天然的，法爾如此，得了初靜慮，那他也宣傳初靜慮好，於是所有四天王天的天人，慢慢都跟他學習，也都生到梵天去了。「爾時四天有情都盡」，四天就是四大天王的天。四大天王天的有情都盡了，叫作壞四大王天，這樣四大天王的天也壞掉了。

「餘五欲天，例此應說」，欲界其他五個天，忉利天，乃至他化自在天，同樣也是得到初禪，慢慢少下去。「乃至欲界無一有情，名欲界中有情已壞」，一直到欲界一個有情也沒有了，就叫欲界有情壞掉了。欲界五趣都沒有了，器世間還在。

「若時梵世，隨一有情」，慢慢上去到梵天了，梵天裏邊有一個有情，「無師」，沒有人教，「法然」，到那個時候，天然如此，法爾如此，得二靜慮。從靜慮起來之後，他也高興，「定生喜樂」，比我們這個好得多，「甚樂甚靜」。其他的梵天聽了他的話，也羨慕他，追求二靜慮，「皆入彼靜慮」，都去修定，慢慢都得了二靜慮，「命終並得生極光淨天」，都生到二靜慮去了。「乃至梵世有情都



盡」，梵世新的不投生了，原來的都生到二靜慮去了，梵天也沒有有情了，「是名已壞有情世間」，有情世間壞掉了。因為一個小世界就是從地獄到梵天。

唯器世間，空曠而住。餘十方界一切有情，感此三千大千世界業盡，於此漸有七日輪現，諸海乾竭，衆山洞然，州渚三輪，並從焚燎，風吹猛焰，燒上天宮，乃至梵宮，無遺灰燼。自地火焰燒自地宮，非他地災能壞他地，由相引起，故作是言。下火風飄，焚燒上地，謂欲界火猛焰上昇爲緣，引生色界火炎，餘災亦爾。如是始從地獄漸壞，乃至器盡，總名壞劫。已上釋初行頌。

「唯器世間，空曠而住」，整個世界的有情都沒有了，只有器世間還在，空空地擺在那裏。

「餘十方界一切有情，感此三千大千世界業盡」，其他十方世界的有情，感到這個世界的共業也盡了。也就是說，共業是大家力量維持的，這裏的有情已經沒有了，那是這裏有情共業沒有了，然後其他世界的有情感這個世界的共業（那是比較間接的）也沒有了。這個世界就要壞了，就要燒掉了。

「於此漸有七日輪現，諸海乾竭，衆山洞然，州渚三輪，並從焚燎，風吹猛焰，燒上天宮，乃至梵宮，無遺灰燼」，這就是火燒梵天。劫火洞然，有的人很害怕，其實有情早就沒有了，世界只是空空的殼子。有情的共業沒有了，這世界就不能存在了，燒了。如何燒的？漸次。這個世界上七個太陽出現了，一個太陽是燒不掉的，慢慢地，兩個太陽，三個太陽，四個太陽，最後到七個太陽，七個太陽出來的時候，溫度就非常高了。

「諸海乾竭」，所有的大海水都乾掉了。「衆山洞然」，所有的山都燒得紅紅的。「州渚三輪，並從焚燎」，州渚，大海裏邊小的那些州。大的州，小的渚，還有三輪（金輪，水輪，風輪）全部燒完。「風吹猛焰」，這個火有大風吹，一直燒上天宮。從地獄燒起，一層一層上來，一直燒到人間，人間燒到欲界天，欲界天一層層燒上去乃至梵宮，梵天的宮殿都燒掉。「無遺灰燼」，燒得一點灰塵都沒有了。

「自地火焰燒自地宮，非他地災能壞他地，由相引起，故作是言」，下地的火怎麼能燒上地的宮殿呢？業報不同啊。自己當地的火焰纔能燒自己宮殿，下地的火不能燒上地的。但是相引，下地的火能夠引起上地的火，上地的火又把它當地的宮殿燒掉；然後這個火又能夠引起上地的火，上地的火又把它本地的宮殿燒掉，這樣一層一層引上去。所以說「下火風飄，焚燒上地」，並不是真的下地的火燒上地，而是一層一層引上去的，是自地的火燒自地的宮殿。「謂欲界火猛炎上昇」，欲界的火很大，「上」是一個緣，引起色界的火，色界的火起來之後把色界的宮殿燒掉。

「餘災亦爾」，其他的災，水災、風災一樣，都是自地的壞自地的。「如是始從地獄漸壞，乃至器盡，總名壞劫」，從地獄開始壞，一直到整個世界的器世間都燒完，就叫壞劫，「壞從獄不生，至外器都盡」。

壞劫之後是空劫，整個的世界，就是空空的，什麼都沒有。空劫過了之後成劫，新的又要產生了。

所言成劫，謂從風起，乃至地獄始有情生。謂此世間，災所壞已，二十中劫，唯有虛空，過此長時，次應復有等住二十成劫便至。一切有情業增上力，空中漸有微細風生，是器世間將成前相。風漸增盛，成立如前所說風輪水金輪等。然初成立，大梵王宮乃至夜摩天宮，後起風輪等，是謂成立外器世間。初一有情，極光淨沒，生大梵處，爲大梵王，後諸有情，亦從彼沒，有生梵輔，有生梵衆，有生他化自在天宮。漸漸下生，乃至人趣，北俱盧、西牛貨、東勝身、南瞻部，後生餓鬼、傍生、地獄。法爾後壞，必最先成。若初一有情，生無間獄，二十中成劫，應知已滿。已上釋第五、第六句。

「謂從風起」，虛空中出現了運動的氣體，慢慢地凝結下來，成了風輪、水輪、金輪，乃至地面。「乃至地獄始有情生」，地獄裏邊有情開始生起來。前面第十一卷開頭就是講成劫中三輪的事情。

「謂此世間，災所壞已」，這個世間，火災燒了之後。「二十中劫，唯有虛空」，在二十中劫期間是空空的，什麼都沒有，是空劫。過了很長的空劫之後，「次應復有等住二十成劫便至」，又是成劫來了。成劫的時間，「等住」，跟住劫一樣也是二十中劫。那個時候，世界又產生了。

「一切有情業增上力」，主要是業所感，一切有情業的增上力。「空中漸有微細風生」，空劫本來什麼都沒有，但因為業力的關係，有一些小小的風產生了，開始運動起來了。「是器世間將成前相」，這種微細的風發動的時候，是器世間快要形成的前相。這個風開始很小，慢慢地越吹越大，「成立如前」，就是前面說的風輪、水輪、金輪等。一般也可以想到，極熱的氣體慢慢地冷卻下來，就成了大雨，積成水輪，水輪冷卻之後，硬的一塊是金輪。

「然初成立，大梵王宮乃至夜摩天宮，後起風輪等，是謂成立外器世間」，在成立的時候，先要成立大梵天宮。燒的時候大梵天宮最後燒，成的時候大梵天宮最初成。然後一層一層下來，最後到夜摩天宮。夜摩天以上是空居天，空居天全部產生以後，然後起風輪，慢慢是地居天出現，地居的天、地上居的有情，都是風輪之後纔開始的。所以說空居天成立之後，然後起風輪，風輪之後就慢慢地開始了前面講的水輪、金輪、須彌山等等。

外器世間成立之後，「初一有情，極光淨沒，生大梵處，爲大梵王」，因爲大梵天宮是最初成立的，所以開始的時候，最初一個極光淨（二禪天）有情命終了，就投生到大梵天。那個時候，在這個世界只有大梵天一個，其他的都還沒有生。

「後諸有情，亦從彼沒，有生梵輔，有生梵衆，有生他化自在天宮，漸漸下生，乃至人趣」，後來的有情，也是二禪天死掉之後，他不是生到大梵天了，而是生到梵輔天，或者梵衆天，或者更低的欲界天，乃至生到人間。所以，佛教最初的人是二禪天來的，既不是猴子變的，也不是阿米巴變的。「北俱盧、西牛貨、東勝身、南瞻部」，先是北俱盧洲有，再是西牛貨洲，再東勝身洲，再是南瞻部。南瞻部的人有了之後，生餓鬼，餓鬼之後傍生、地獄。「法爾後壞，必最先成」，後壞的先成功，先壞的後成功。地獄最初壞，也最後成功。

「若初一有情，生無間獄，二十中成劫，應知己滿」，一直到最低的阿鼻地獄有一個衆生投生了，這個時候，二十中成劫滿了，然後住劫來了。

此後復有二十中劫，名成已住，次第而起，謂從風起造器世間，乃至後時有情漸住。此洲人壽，經無量歲，至住劫初，壽方漸減，從無量劫，減至極十年，即名爲初一住中劫。已上釋第七、第八句。

「此後復有二十中劫，名成已住」，成劫以後，是二十中劫的住劫。

「次第而起」，按照次第。「謂從風起造器世間，乃至後時有情漸住，此洲人壽」，從風輪、水輪、金輪，慢慢地器世間成功，最後慢慢地有情開始住到這個地方來，南洲人的壽命，「經無量歲，至住劫初，壽方漸減」。成劫的時候，地獄衆生還沒有生，南洲的人已經生了（這時還在成劫，沒有到住劫，地獄生了之後，成劫纔滿）。這個時候，光音天生到南洲來的人，壽命是無量，一直到住劫。成劫當中，壽命是無量的，到住劫開始之後，壽量纔減下來，從無量歲慢慢減到最低的十歲，這是第一個中劫。住劫裏邊有二十個中劫，第一個是從無量歲減到十歲。

此後十八，皆有增減，謂從十歲增至八萬，從八萬歲減至十年。第二十劫唯增無減，謂從十歲，增至八萬，名第二十劫。一切劫增，無過八萬，一切劫減，唯極十年。十八劫中，一增一減，時量方等，初減後增，故二十劫，時量皆等，此總名爲成已住劫。已上釋第九乃至第十二句也。

「此後十八，皆有增減，謂從十歲增至八萬，從八萬歲減至十年」，一共有二十個中劫，第一個中劫只有減沒有增，從無量到十歲。中間十八個中劫，從十歲增到八萬，又從八萬減到十歲，這樣十八次增減。最後第二十中劫，「唯增無減」，從十歲增到八萬。這二十個中劫的時間是一樣的，但中間十八個是一增一減，第一個是單減不增，最後一個是單增不減。

「一切劫增，無過八萬，一切劫減，唯極十年。十八劫中，一增一減，時量方等，初減後增，故二十劫，時量皆等」，一切劫裏邊，增到最高不超過八萬，減到

最小不低於十歲。十八個劫是有增減的，一增一減叫一個劫，「時量方等」，時間都是一樣的。第一個中劫只有減，最後，第二十中劫只有增，但是這二十劫的「時量皆等」，時間都是一樣的。「此總名為成已住劫」，這樣成了之後住，叫住劫，二十個中劫是一個住劫。

所餘成壞，及壞已空，雖無增減二十差別，然由時量與住劫同，准住各成二十中劫。已上釋第十三、第十四句也。

住了之後要壞，壞了之後要空，這些雖然沒有增減的二十個差別，但是它們的時間跟住劫同樣也是二十個中劫的量。

成、住、壞、空各二十中劫，一共是八十中劫。住劫有二十個增減，中間十八個一增一減，最初是單減，最後是單增，一共是二十中劫。住劫如此，成劫、壞劫、空劫，時間都跟住劫一樣，各是二十中劫。

成中初劫，起器世間，後十九中，有情漸住。壞中後劫，壞器世間，前十九劫，有情漸捨。如是所說，成住壞空，各二十中劫，積成八十，總此八十成大劫量。

「成中初劫，起器世間，後十九中，有情漸住」，成劫的第一個中劫，器世間成就，後面十九個中劫，有情一個一個生起來，開始是大梵天，後來一個一個下來，最後是阿鼻地獄的衆生起來。

「壞中後劫」，壞劫的後劫，「壞器世間」，前面是趣壞、有情壞，最後是器世間壞。「前十九劫，有情漸捨」，先是地獄空，慢慢地人間空，再是忉利天空，一直到初禪天空。

「如是所說，成住壞空」，成劫、住劫、壞劫、空劫，各有二十個中劫的時間，所以總的來說是八十個中劫。中劫有增有減，十八個增減，跟前面的單減、後面的單增，都是中劫的量。住劫是二十中劫的時間，成、壞、空，同樣也是那麼長的時間。總的來說，成、住、壞、空一共是八十個中劫，這八十個中劫是一個大劫。

問：劫性是何？答：謂唯五蘊，時無別體，依法而立也。

「問：劫性是何」，劫數量講好了，劫本身是什麼？「答：謂唯五蘊，時無別體，依法而立也」，劫就是時間，到底它是以什麼為體的呢？五蘊為體。沒有一個特別的東西叫時間，是依了法的運動，這樣子差異產生了時間概念。

《百法明門論》把時間立為不相應行，是心王、心所跟色法的分位差別，五蘊產生運動變化的時候就有一個時間的概念出來。它沒有個別的單獨的體，體就是五蘊，五蘊的一些差異產生時間的概念。「依法而立」，依了五蘊這些法而安立時間。

問：經說三劫阿僧祇耶此云無數，積何劫成三劫無數？答：累前大劫爲十百千，乃至積成三劫無數。

「問：經說三劫阿僧祇耶，積何劫成三劫無數」，三劫，三大阿僧祇劫，說三劫阿僧祇也可以，三大阿僧祇劫也可以，三阿僧祇大劫也可以，反正這個劫是大劫，阿僧祇耶是個數字，有三個這麼大的數字的劫。阿僧祇耶是梵語，翻成漢語是無數。那麼所謂三大阿僧祇劫，是哪些劫成了無數的三劫的？

「答：累前大劫爲十百千，乃至積成三劫無數」，就是前面八十個中劫的大劫，大劫從十到一百，一百到一千，一直積到阿僧祇，三個阿僧祇。

問：既稱無數，何復言三劫？答：非無數言，顯不可數。解脫經說六十數中，阿僧祇耶是第五十二，一數。

「問：既稱無數，何復言三劫」，既然阿僧祇耶是無數，那再加個三有什麼意義？有三個無數，那不必了。學過數學的都知道，無窮大這個數字，它已經大得不可再加了，三個無窮大、五個無窮大，這些都沒有意義。既然無數劫裏的數字已經沒有數了，何必加個三呢，不是多餘嗎？

「答：非無數言，顯不可數」，這個無數，並不是真的數不清，只不過是數字很大，一般就用無數來代替，實際上還是可數的。「解脫經說六十數中，阿僧祇耶是第五十二，一數」，《解脫經》裏邊講數字，說有六十個數字，就是從一到十，一百，一個一個推上去，一共立了六十位，而阿僧祇耶是其中的第五十二位。

問：云何六十？答：如彼經言，有一無餘數，始爲一，一十爲十，十十爲百，十百爲千，十千爲萬，十萬爲洛叉，十洛叉爲度洛叉，十度洛叉爲俱胝，十俱胝爲末陀，十末陀爲阿庾多，十阿庾多爲大阿庾多，十大阿庾多爲那庾多，十那庾多爲大那庾多，十大那庾多爲鉢羅那庾多，十鉢羅那庾多爲大鉢羅那庾多，十大鉢羅那庾多爲矜羯羅，十矜羯羅爲大矜羯羅，十大矜羯羅爲頻跋羅，十頻跋羅爲大頻跋羅，十大頻跋羅爲阿芻婆，十阿芻婆爲大阿芻婆，十大阿芻婆爲毗婆訶，十毗婆訶爲大毗婆訶，十大毗婆訶爲嚧增伽，十嚧增伽爲大嚧增伽，十大嚧增伽爲婆喝那，十婆喝那爲大婆喝那，十大婆喝那爲地致婆，十地致婆爲大地致婆，十大地致婆爲醯都，十醯都爲大醯都，十大醯都爲羯臘婆，十羯臘婆爲大羯臘婆，十大羯臘婆爲印達羅，十印達羅爲大印達羅，十大印達羅爲三磨鉢耽，十三磨鉢耽爲大三磨鉢耽，十大三磨鉢耽爲揭底，十揭底爲大揭底，十大揭底爲拈筏羅闍，十拈筏羅闍爲大拈筏羅闍，十大拈筏羅闍爲姥達羅，十姥達羅爲大姥達羅，十大姥達羅爲跋藍，十跋藍爲大跋藍，十大跋藍爲珊若，十珊若爲大珊若，十大珊若爲毗步多，十毗步多爲大毗步多，十大毗步多爲

跋邏橈，十跋邏橈爲大跋邏橈，十大跋邏橈爲阿僧祇耶。於此數中，忘失餘八，若數大劫，至此數中阿僧祇耶，名劫無數，此劫無數，復積至三，經中說爲三劫無數，非諸算計不能數知，故得說爲三劫無數。

「問：云何六十」，六十數字是什麼？「如彼經言，有一無餘數，始爲一」，根據《解脫經》，「有一無餘數」，開始是一，這是開始計數，數的開始是一個一。然後十個一是十，十個十是百，十個百是千，十個千是萬，十個萬是洛叉，十個洛叉是度洛叉，十個度洛叉爲俱胝（俱胝這個數字也是可以算的，它是有數的），十個俱胝是末陀，十個末陀是阿庾多，十個阿庾多是大阿庾多，這都是十進位，一直算到第五十二個，就是阿僧祇耶。照現在數學就是十的五十一次方。所以阿僧祇耶也是有數的，但因為這個數很大，一般就叫無數。

「於此數中，忘失餘八」，因為平時不大用到那些大數字，經上說有六十個數，後面還有八個忘掉了，只有前面五十二個還記住，一直到阿僧祇耶爲止。

「若數大劫，至此數中阿僧祇耶，名劫無數」，八十中劫的大劫，從一開始，十個十個加，加到阿僧祇耶，就是阿僧祇劫，而三倍的阿僧祇劫就是三大阿僧祇劫。「名劫無數」，無數就是阿僧祇。「此劫無數，復積至三」，阿僧祇劫的三倍，「經中說爲三劫無數」，就是三大阿僧祇劫。

「非諸算計不能數知，故得說爲三劫無數」，無數劫並不是說算不清楚，實際上還是有數的。如果說數不清楚沒有底的，那成佛就成不了了，三大阿僧祇劫，不知道哪一天去了，這是有底的，就是那麼多的時間成佛。

問：何緣菩薩發願，長時精進修行，方期佛果？答：無上菩提，甚難可得，非多願行，無容得成菩提。菩薩要經三劫無數，修大福德智慧資糧，六波羅蜜多，多百千苦行，方證無上正等菩提，是故定應發長時願。

「問：何緣菩薩發願，長時精進修行，方期佛果」，有人說《俱舍》是小乘，但這裏大乘的思想就拿出來了，《俱舍》不是小乘，而是三乘都有。三大阿僧祇劫，這個數字很大，爲什麼菩薩發願要長時的精進修行，經過那麼長的時間成佛呢？

「答：無上菩提，甚難可得，非多願行，無容得成菩提」，無上正等正覺不是很容易就能得到的，沒有大願大行是得不到的。一般越是難的東西，越是要經歷更多的艱苦纔能得到。簡單的事情，一舉手就做好了，但要成就大事業，那就要花很多心血。而這是要成佛，要度衆生的大事，很不簡單，不是少的時間可以完成的。

「菩薩要經三劫無數，修大福德智慧資糧，六波羅蜜多，多百千苦行，方證無上正等菩提」，菩薩修行成佛的時候，要經過三大阿僧祇劫。這麼長的時間修什麼？是大的福德、智慧資糧，不是小福德。難道聲聞緣覺不要福德嗎？人天乘還得要福德，聲聞緣覺當然更要福德，但不是大福德，是有限的。如果要度一切衆生，

那就要無窮的福德，智慧也是大智慧。要積那麼大的福德智慧資糧，少數時間當然不行，還要行六波羅蜜多，要經過多百千苦行，纔能夠證到無上正等菩提。

「是故定應發長時願」，所以必定要發長時願。如果你發願：最好趕快成佛。趕快成佛好不好？爲了度衆生，趕快成佛是好事，但是貪便宜，「最好有便宜的法，我不經辛苦一會兒就成佛」，這裏邊就有問題。不是說趕快成佛的願有問題，而是說你怕辛苦、想貪便宜、想要快，這個有問題。如果要度一切衆生，就要捨得無數的時間去幹那些苦事情，這個願是要發的，至於說時間是長是短，那是看你方便。不管快也好、慢也好，如果不爲衆生犧牲很多時間，這個願不發的話，恐怕成不了，簡單的法交給你也不能成。這個大願一定要發起來，發了之後，成佛纔有希望。假使怕麻煩，最好是簡簡單單地成佛，那恐怕還沒有那麼舒服的事情。所以說艱苦的願是要發，但是真正的是不是一定要積那麼多時間？也不一定。在大願之下，也有方便也可以快，但這個願是一定要發的。你說要快，你就不要長期的辛苦，那個心本身就有問題。長期辛苦，爲衆生犧牲頭目腦髓，這個心要有，但是爲了快快速度衆生，自己要早點成就，修習這個快速的方法，這是可以的，這也是好的。但是怕辛苦、圖便宜，這是要不得的。所以說，真正要修行，一定要發長時的願。如果這個願都發不起，你怎麼成佛呢？

問：若餘方便，亦得涅槃，何用菩薩久修苦行？答：爲欲利樂一切有情，故求菩提發長時願。云何令我具大堪能，於苦海瀑流濟諸含識，故捨涅槃道，求無上菩提。

「問：若餘方便，亦得涅槃，何用菩薩久修苦行」，假使其他的方法也可以得涅槃，菩薩爲什麼要修那麼長的時間的苦行呢，結果還是得個涅槃，他們也是很快得個涅槃，你何必呢？這就是大乘菩提心的問題。

「答：爲欲利樂一切有情，故求菩提發長時願」，爲了要利益一切的有情，所以要求菩提。爲什麼要求菩提？如果不求無上正等菩提，就不能利益一切有情，聲聞、緣覺就度不了有些衆生。只有成了無上正等正覺，纔能度脫一切衆生，所以一定要求菩提，要發長時願。他說什麼願呢？

「云何令我具大堪能，於苦海瀑流濟諸含識，故捨涅槃道，求無上菩提」，怎樣使我有極大的能力，在苦海裏邊濟諸含識。瀑流是很急的水流，有情在苦海裏邊漂流，好像很舒服，實際是在瀑流裏邊衝啊，這些都是受苦無盡。爲了在苦海瀑流裏邊把衆生拔濟出來，要自己有大的能力，所以情願放棄涅槃，求無上菩提，這是菩薩發的願。

問：濟他有情，於己何益？答：菩薩濟物，遂己悲心，故以濟他，即爲己益。

「問：濟他有情，於己何益」，越問越細，救其他的有情，對自己有什麼好處啊？自己證涅槃不是很好嗎，為什麼要救有情？

「答：菩薩濟物，遂己悲心，故以濟他，即為己益」，菩薩濟物，這個「物」不是東西，是衆生。菩薩救衆生是滿足自己的悲心，所以濟他就是利益自己，自他二利是一致的、統一的。因為救衆生纔可以滿足自己的悲心，所以說利他就是利己。

問：誰信菩薩，有如是事？答：有懷潤己，無大慈悲，於如有情，此事實難信。無心潤己，有大慈悲，於如有情，此事非難信。如有久習無哀愍者，雖無益己，而樂損他，世所同悉。如是菩薩，久習慈悲，雖無利己，而樂益他，如何不信？又此菩薩，由種性異，有此志願，起於他苦為己苦，用他樂為己樂，不以自苦樂為己苦樂事，不見異他益而別有自益。依如是義，故有頌曰：下士勤方便，恒求自身樂；中士求滅苦，非樂苦依故；上士恒勤求，自苦他安樂，及他苦永滅，以他為己故。此言上士，謂菩薩也，意說菩薩觀他如己，故見他樂，即為己樂。

「問：誰信菩薩，有如是事」，有誰相信這樣的事情呢？所以這些問題都是我們自己心裏的問題，即使不問，在我們自己心裏也還會冒出來，「唉！那麼辛苦幹什麼呢？」

「答：有懷潤己，無大慈悲，於如有情，此事實難信」，對有些只求自利、沒有大慈悲的有情來說，菩薩三大阿僧祇劫犧牲頭目腦髓，精進苦行，要求無上菩提的事情難以相信。但如果不是這一類有情，却是會相信的。「無心潤己，有大慈悲，於如有情，此事非難信」，另外一些有情，「無心潤己」，不是專門為利益自己的，且有大悲心的，對這樣的有情來說，這個事情是不難信的。

所以從這裏一看，凡是對大乘菩薩、佛的事情信不過的，不是這個事情信不了，而是根機不行。如果是二乘根機，或者是人天根機，根本就信不過這些事情。真正大乘根機，利他心強的，有慈悲心的，信得了。不但信得了，自己還要發這個願，要做。「如有久習無哀愍者，雖無益己，而樂損他，世所同悉」，假使有一些人無始以來的習氣是沒有哀愍心，沒有悲心的，「雖無益己，而樂損他」，雖然這個事情對自己沒有好處，他也要損害人家，以損害人家為樂。明明對自己沒有好處，也要使他人受苦，使他人受損失，他也要做，為什麼？一般說損人利己，雖然損了人家，却還利益自己。但損人不利己，他還願意做，為什麼？這是無始以來，那些瞋惡、殘暴習氣重的人，他歡喜侵犯人家，即使對自己沒有好處，他也要去做那些事情。這樣的人有沒有？「世所同悉」，世間上都知道，有這樣的人。

「如是菩薩，久習慈悲，雖無利己，而樂益他，如何不信」，反過來，菩薩久習慈悲，很長的時間修習慈悲心，雖然不利己，但歡喜利他，為什麼信不過呢？既然世間上有些沒有悲心的人，不利己而歡喜損害他；反之，菩薩是經常修慈悲的，



他不利己而益他，爲什麼信不過呢？有這一邊，決定也有那一邊，所以沒有什麼不可信的。

「又此菩薩，由種性異，有此志願，起於他苦爲己苦，用他樂爲己樂，不以自苦樂爲己苦樂事，不見異他益，而別有自益」，前面以世間的道理來證明這個事情是有的，這裏又以種性來說。「又此菩薩」，因爲種性不一樣，他是菩薩種性，他有這個誓願，願意發這個願。「起於他苦爲己苦」，以人家的苦爲自己的苦，以人家的安樂爲自己的安樂。這也不希奇，父母對子女就是這樣，子女歡喜，父母也歡喜。父母自己辛辛苦苦地賺了錢，在外邊受氣，但只要把子女養得好好的，他們還是高興。子女有的時候痛苦了，他們比自己痛苦還難過。這是我親眼看到的，一對父母，他們的孩子生病了，他們着急得不得了，寧願他們自己生病，孩子不要病。這是很自然的，既然父母對子女有這個心，爲什麼菩薩對衆生就不能起這個心呢？當然也有可能。菩薩以他苦爲己苦，以他樂爲己樂，不以自己的苦樂爲自己的苦樂事，自己苦樂不當一回事，而把人家的苦樂當事情。

「不見異他益，而別有自益」，再進一層，離開了利他，還有什麼自利的？這是爲什麼對自己有好處的就是利他，以利他爲自益。世間上也常有這些體驗，一般最大的安慰就是做好事，做了好事，對人家有益，有了益處之後，對自身來說是最大的安慰。如果去侵犯了人家，得了很多財富，或者得了很多的名譽，雖然地位高了、名譽高了，但心裏欠了，總是感到不大安穩。而做了很多好事，利益人家了，看到人家離苦了，看到人家得安樂了，你心裏會特別舒服，這就是「利他就是自利」。如果再從深的般若來看，自他本來是一體的，你把自他分得那麼嚴格，結果受害的還是自己。「持愛自己災害百損門」，如果愛自己，一切災害就都在這個地方開始了。爲了自己，就是受苦的門，而利他却是成佛的門，這兩個截然不同。

「依如是義，故有頌曰」，根據上面的道理，有一個頌，這是當時的佛教裏一般都知道的、普遍誦的一個頌，這個頌是什麼？是修行次第的上中下土的來源。

「下士勤方便，恒求自身樂；中士求滅苦，非樂苦依故；上士恒勤求，自苦他安樂，及他苦永滅，以他爲己故」，這是三士道的發心。「下士勤方便」，想了各種各樣的方便，很精進的「恒求自安樂」，總是爲自身安樂，這是下士。但是自身安樂，還得講因果，還得要受五戒、行十善，纔能以後得到自己的人天福報。如果不知因果，專門損人利己，那自己安樂根本得不到，好像是賺了便宜，果報來了之後，你受的苦更大。賺人家的便宜，受苦的還是自己，你去搶人家的，結果自己可能受地獄報，以後報完了，到人間還要受貧窮的報，自己的財產保不住，被水、火、盜、賊所侵損，這是果報，這並不是安樂。真正依因果來講安樂，主要是五戒十善，那是真正的自身樂，但是很小。

「中士求滅苦，非樂苦依故」，中士，中士道是要求滅苦，他認爲這個世界上都是苦，三界都是苦，六道的苦，人間的八苦，三界的三苦，苦苦、壞苦、行苦等，而一切樂並不是真的樂，是苦的依。如果世間的樂不去掉，還要執著，那苦就

滅不了，爲什麼？世間的安樂是苦的依，苦將來要依此而產生的。所謂樂極生悲，世間上經常說的。樂極生悲，還是樂極了纔生悲，實際上就佛教的意思來說，不管樂本身「極不極」，都是苦的依，苦將來就在樂這個地方生起來。所以樂是不究竟的，本身就是苦的依，那麼當然不要求了，你要滅苦，苦的依當然也不要了。所以人天的福報，也不要貪著，乾脆出三界。

「上士」更進一層，「恒勤求，自苦他安樂」，「恒」，就是經常地、不斷地、沒有時刻離開地、精勤地去求，求什麼？自己情願受苦，要使人安樂。所謂安樂，離開三惡道，人天的安樂是最初的；離開三界之苦是中等的；最後得到無餘涅槃的樂，常樂我淨的樂，是最大的安樂。上士對一切衆生要求這些，也就是我們說的，「安住律儀涅槃中」，開始使他安住在律儀裏邊，慢慢增上，最後到無餘涅槃中。要使衆生得到這麼大的安樂，情願自己受苦。「及他苦永滅，以他爲己故」，不但要他人安樂，還要把他人的苦全部滅掉，苦真正滅掉就是涅槃。上士情願自己吃苦，要使他人安樂，要把他人的苦都無餘的滅盡。上士爲什麼這樣做？以他苦爲己苦，以他爲己，就是自他相換。我們現在執著自己的身心就是自己，自私自利，所以造了很多罪，如果你反過來，把人家執爲自己，把自己不當一個私有的東西看，那麼你做的一切就是利人的事情。本來你一切利己的，而現在利人，那就是修菩薩道，菩提心就這樣生起來了。以他爲自己，這是自他相換的菩提心快修成功了，如果修成功，自己吃點苦也就不在乎了。只要他人能夠安樂，能夠離苦，自己什麼都肯幹，頭目腦髓，什麼都肯犧牲，時間長達三大阿僧祇劫，乃至盡未來際都肯幹。這樣的心，纔真正是成佛最必要、最先決、最根本的條件，而這個心就是菩提心。這個心發起來之後，成佛就在手掌之中。如果這個心生不起來，你想成佛，即使天天想成佛，乃至求最高的法，也成不了佛。因爲成佛的因沒有，菩提心是成佛的因，如果菩提心還沒有發起來，即使最高的法交給你，也不會成佛。

記得好像有個公案，阿底峽尊者弘法的時候，很關心家鄉的事情，凡是有人來，他經常要問：家鄉最近有什麼消息？後來有人去告訴他，說家鄉出了個奇怪的新聞，有一個修很高的法的人成就了，成了一個阿羅漢。這個人本來是要成佛的，他却成了阿羅漢。阿底峽尊者說：「好！好！好！」那個人奇怪：「他該成佛的，怎麼成阿羅漢您還說好？」阿底峽尊者說：「他還沒有墮落，總算還有出離心，能成阿羅漢，如果出離心沒有，還得流轉，還得墮落。」

還有個公案，一個修很高的法成就的人，因爲瞋恨心沒有息下去（那是菩提心沒有生起），他修降伏法，把對方降伏了，最後他自己下地獄了，害人終害己。修成佛的法，却用來降伏他的怨家，那結果就是自己感地獄果，那是更慘。所以，即使修再高的法，如果沒有菩提心，用瞋恨心來修，結果還是要得到惡報。

所以，祖師大德再再強調，真正的寶就是菩提心。如果菩提心沒有得到，你再去求無上甚深的微妙法，即使能拿來，也還是有危險；也還會下地獄、生惡趣。假使沒有菩提心，即使沒有起貪瞋癡煩惱，最多也不過成阿羅漢果，佛還成不了。所

以菩提心有了以後，修任何法，不管是慢一點、快一點，最後決定是菩提的果。所以說菩提心是一個寶。大家都念《五字真言》，發菩提心，二十二個喻，每一個喻都有特殊的意義，「大藏寶源藏」，這些都是寶。有了菩提心，佛果就在手掌之中，沒有菩提心，無論怎麼地精進，怎麼地修無上高的法，也成不了佛。所以這裏講三士，重點就是說，為什麼上士會「恒勤求自苦他安樂，及他苦永滅」呢？「以他爲己故」，菩提心成就了，把他人當自己，不把自己當自己，不爲自己小的利益，這纔達到這樣子的。因爲是菩提心成就這些難行苦行，所以不要說三大阿僧祇劫，哪怕盡未來際爲度衆生辛苦，他都不在乎，這個是成佛的必要條件。如果怕辛苦、怕時間長、想偷懶、想趕快成就，以這樣貪便宜的心，想成佛，恐怕成不了，即便拿到最高的法也不一定成。

「此言上士，謂菩薩也」，這裏的上士就是菩薩。「意說菩薩，觀他如己，故見他樂，即爲己樂」，意思是說，菩薩把一切衆生當作自己看，所以衆生安樂就是自己的安樂。那麼這樣的人，世間上有没有？很難找。沒有發真正菩提心，即使經書念得再多，辯論也很好，那也都只是外表一套。真正的內涵，菩提心還沒有，沒有真正生起來，那麼傳法的資格就沒有，所以這個菩提心要緊！

從此第二，明劫中人。就中：一、明佛獨覺，二、明輪王出現，三、明劫初有王。且初明佛獨覺者，論云：如是已辨劫量差別，諸佛獨覺出現世間，爲劫增時，爲劫減時？頌曰：

減八萬至百 諸佛現世間 獨覺增減時 麟角喻百劫

釋曰：從此洲人壽八萬歲，漸減乃至壽極百年，於此中間，諸佛出現。

「從此第二，明劫中人」，劫裏邊的人。前面有情都講過了，這裏講特殊的人：佛、獨覺、輪王。「就中：一、明佛獨覺，二、明輪王出現，三、明劫初有王」，先說佛、獨覺，「且初明佛獨覺者，論云：如是已辨劫量差別」，劫的數量的差別等等，都講好了。「諸佛獨覺出現世間，爲劫增時，爲劫減時？」佛、獨覺在世間上出現，是在劫增的時候，還是在劫減的時候？

「頌曰：減八萬至百，諸佛現世間，獨覺增減時，麟角喻百劫」，決定是減劫時佛出現，從八萬歲減到一百歲左右的時候。「獨覺增減時」，獨覺出現不一定，增的、減的都可以。「麟角喻百劫」，獨覺修行要一百劫，佛是三大阿僧祇劫。

「釋曰：從此洲人壽八萬歲」，這是南洲，其他的不是這樣，北俱盧一定一千歲，沒有增減。南瞻部洲的人從八萬歲減到一百歲的時候，「於此中間，諸佛出現」，在這中間，佛出世。

問：何緣增位，無佛出耶？答：有情樂增，難教厭故。

「問：何緣增位，無佛出耶？」爲什麼增的時候不出來，一定要減的時候出來，而且是減到一百歲呢？

「答：有情樂增，難教厭故」，有情在增劫的時候，福報增上，受的樂增上，這時候教他厭離很難。北俱盧洲之所以沒有佛法，不能教化，就是因爲他們沒有苦。現在東南亞的出家人，基本上都是大陸去的，本地的人極少，當然個別也有，但是很少。當時在廈門教書的時候，很多海外的人都來大陸招收弟子，爲什麼呢？那個地方的人生活很好，不想出家，但信不信佛呢？都信，信的很多，爲求福報。有病的不要害病，做生意的要發財，沒有孩子的想要孩子，這些人都信佛。同時，那地方外道不少，有邪法，如果沒有佛教的保護，邪法要害你。據說印度尼西亞，晚上衣服不敢晾在室外，有人要作邪法害你的，他在你衣服上弄點什麼東西，你穿了這件衣服就要倒霉。所以說他們都需要佛教。所以，福報大了要出家是難，但是爲了自身利益信佛的却不少，這種情況到處都差不多。臺灣的出家人，男的很少，女的却不少。女的苦多，生理上、社會上，總之苦要比男的多，她們出家的不少。大陸上也一樣，仙游、莆田一帶，比丘尼非常多，因爲生活苦。我在莆田住過兩年多，有親身體會。莆田地方苦，男的都到外邊打工去了，家裏農活、家務、孩子都是婦女全部包完，那是相當地苦啊，所以出家的也不少。所以說真正要出家，苦是一個動力，福報太好了，就不想出家。

當然，有根機的人也不在乎。佛是在最好的王宮裏邊出家，在什麼都圓滿的地方出家，這是特殊的。而一般的衆生，總是要點苦，纔能刺激他。不一定是他自己受苦，看到世間上不可保證，都有各式各樣的苦難，他想到自己也免不了這些，他會出家。釋迦牟尼佛也是這樣，他本身沒有苦，但是他小時候，第一次跟父親出去遊覽，看到農民種田，田犁過去了，裏邊蟲翻出來，蟲翻出來之後，麻雀馬上把它一口銜住，麻雀纔把蟲吞下去，老鷹又把麻雀吃掉了。這樣一個吃一個，殘酷的世界啊，太子看了很感嘆，就產生出離的心。世間的苦，不一定自己親自受。下等的，要自己苦得不得了了，纔回頭想修行。也有最下的，苦得沒有辦法的時候，還不想回頭，還想找一個機會能夠享受世間的快樂。這些人怎麼辦呢？要地獄裏苦嘗夠了，再看是不是能回頭。而最上等的，就像佛一樣，看到其他的衆生受苦，就感到自己非出離不可。如果不出離，衆生的苦誰來救呢？所以這是最上等的。中等的，一般總是社會上受點挫折，或者其他什麼原因。一般來說年輕出家或小孩出家很好，但是很多人都不穩固。因爲沒有經過世間的一些磨練，苦沒有看透，認爲還是巧克力的世界，去嘗嘗味道。這不是巧克力，這是黃連，苦得不得了。記得五臺山有一個偈：「苦瓜連根苦。」苦瓜，瓜是苦的，根也是苦的，那是說這個世界上，一點甜的都沒有，從根到瓜，全都是苦。如果認得到這個，出離心就來了。所以在增的時候，「有情樂增，難教厭故」，不容易教化厭離世間，要出離不容易，所以要在減劫的時候出現。

問：何緣減百年，無佛出耶？答：五濁極增，難可化故。言五濁者，一壽濁，二劫濁，三煩惱濁，四見濁，五有情濁。劫減將末，壽等鄙下，如滓穢故，說名為濁。謂壽濁損命也，劫濁損資具，煩惱與見衰損善品也。由煩惱濁，耽欲樂故，由其見濁，自苦行故；或煩惱濁，損在家善，或由見濁，損出家善。若有情濁，衰損自身身量、色、力、念、智、勤、勇，及無病故，多病損無病也。

「問：何緣減百年，無佛出耶？」為什麼壽到一百年之下，佛不出來，一定要一百年以上的時候出來呢？壽極一百年，最低到一百年，中間可以出佛，二萬、三萬、四萬，乃至八萬歲都可以出佛，一百年以下就不會出了。

「答：五濁極增，難可化故」，五濁惡世，這五個濁太厲害，也不好化。福報太好了，固然不好化，但濁惡太厲害，也不好化。現在的世界就是五濁惡世，末法時期，雖然佛法還沒有滅掉，一萬年的末法從現在纔開端，但是已經難化了。即使是到佛教裏來學佛的人，知見差異也很大，不正知見極多，難化。

什麼叫五濁？「一壽濁，二劫濁，三煩惱濁，四見濁，五有情濁」，有情濁就是衆生濁，念《彌陀經》的人都背得很熟。「劫減將末，壽等鄙下，如滓穢故，說名為濁」，劫慢慢減下去，快結束的時候，壽、煩惱等等，都越來越鄙下，好像是渣滓，這就是濁的意思。壽濁即命濁。「壽濁損命也」，命不長了。

「劫濁損資具」，資具，享受的東西越來越減少了。書上經常可以看到，以前國家間送禮，都是很多的黃金。在請世親菩薩造《俱舍論》的時候，也送了很多黃金。現在黃金却不大能看到了。前兩天來了幾個居士，他們的黃金首飾，纔一點點細。以前的人戴的東西好，重得不得了。這是福報差了，資具少了。

「煩惱與見，衰損善品也」，煩惱濁，煩惱勝；見濁，邪見多，這些都對善法有損害。「由煩惱濁，耽欲樂故，由其見濁，自苦行故」，煩惱濁是耽著五欲的快樂。見濁是自己苦行，這些人有志氣，他知道享受不好，但是没有智慧，自己去搞一套苦行的方法來練。現在這種情況很多，佛教內部也有，自己没有學，也没有方法，就是自己想一套，自己來苦自己，雖然很想解脫，但這樣解脫不了。佛在世的時候，苦行外道就是這樣。學法的人都知道，自己苦行是不行的。但是現在還有些人，他是佛弟子，甚至是出家人，還會行苦行。頭陀行當然很好，迦葉尊者就是頭陀行第一，但頭陀行不是無益苦行，而是有智慧在裏邊。「或煩惱濁，損在家善」，或者煩惱濁使在家的善法損壞。在家的一些居士，耽著煩惱，善法就修不起。出家人裏邊，總算是把五欲甩掉了，但是見濁，見不正，爲了見鬥爭。前面講五蘊裏邊的受想兩蘊，已經把這兩個講得很清楚了，一個是見，想蘊，一個是受蘊，耽著煩惱，耽著享受。

「若有情濁，衰損自身」，有情濁，使有情本身減下去。減什麼？「身量、色、力、念、智、勤、勇，及無病故」，本來身量高大，但五濁惡世的時候，身體也慢慢小下去，矮下去了。本來力氣很大，但那時力量也小下去了。本來顏色很

好，皮膚很白，也慢慢地黑下去了。本來念力很强，佛在世的時候沒有書，阿羅漢三藏十二部都是背的。而我們現在要背一個《菩薩戒略頌》，到現在也沒有人來背，這樣一點點都背不下來，實在太差了。我想背得下來的人是有，但是沒有出來背，我們還是要考核，要看看你到底背了沒有。念力也差，智慧也差，正知正念都沒有了。「勤」，懶惰，不勤了。「勇」，也沒有勇氣了。「無病」，本來是沒有病的，病也多了。現在的病多得不得了，各式各樣的怪病都出來了，很多病以前都沒有聽到過，像肝炎，我們小的時候就沒有聽到過，但現在肝炎却是普遍得不得了。最近出現艾滋病，又是一個新奇的事情，從來沒有聽到過的名字。不知道將來還有什麼病出來。以前聽到那些不正規的人生什麼梅毒，就認為是不得了的病，這是很卑鄙的，很不好的病，現在艾滋病比那個還厲害得多。

以前看到一本海外的也是講佛教的書，裏邊登了一個女人的兩張照片，一張是十年以前的，那時她還年輕，長得非常端正；一張是十年以後的，那時她感染了艾滋病，到了病的晚期。這兩張照片簡直是判若兩人，患了艾滋病之後，人的形狀都變掉了，身體都捲起來了，臉瘦瘦的，兩隻眼睛陷下去，像貓頭鷹一樣，這種病太可怕了。

以前還在報上看到這樣的消息，有些國家，艾滋病人開車違規，警察去抓的時候，只要聽說他有艾滋病，碰也不敢碰，快走快走，就放走了。

還有一篇文章，一個記者到意大利採訪，意大利的斜塔很出名，他到斜塔遊覽，登上去的時候，看見塔的頂層有兩個男女在說話。這兩人看見他來了，就說能不能給他們照張相。那個記者有照相機，他說沒問題，就給他們照相。照好之後，他們兩人就從塔的欄杆一起翻下去，掉在下面摔死了。據說是艾滋病，因為他們在世界上已經絕望，沒有辦法了，只有一起跳塔自殺。就在自殺之前，拍張照片留個紀念，這樣的紀念也夠慘了。這是艾滋病。五濁惡世的病很多啊，我們所以說要出離啊！如果再拖下去，以後不知道會出現什麼病，你是不是會得，誰又能保證呢？

「多病損無病也」，本來是無病的，變得比較多病了，把無病損害了，這是衆生濁。衆生各式各樣的衰退，這是五濁惡世。

因為壽到一百年之下，五濁惡世越來越盛，不好教化，所以佛出世最低人壽到一百年。從八萬減下去，減到最低一百年，這中間佛會出世。一百年以下，因為五濁惡世太厲害，衆生的煩惱太盛，福報太差，感不到佛來現了。

獨覺出現，通劫增減，然諸獨覺，有二種殊：一者部行，謂有部黨；二者麟角，唯一出世，如麟一角。部行獨覺，先是聲聞前三果人，後得無學，不由他悟，轉名獨勝。有餘師說，先是異生，曾修聲聞順決擇分，今自悟道，得獨勝名。由本事中，說一山中，有五百苦行外仙，有一獼猴，曾與獨覺相近而住，見彼威儀，後時獼猴，至外仙所，現先所見獨覺威

儀，諸仙睹之，咸生敬慕，須臾皆證獨覺菩提。若先是聖人，不應修苦行。麟角喻者，要百大劫，修菩提資糧，然後方成麟角果也。

「獨覺出現，通劫增減」，獨覺，因為不是大量地教化衆生，所以劫增、劫減的時候都可以出現。

「然諸獨覺，有二種殊」，獨覺有兩種不同。「一者部行，謂有部黨；二者麟角，唯一出世」，無師自悟的獨覺有兩種，一種是部行，有他的同修。「部黨」，有他的弟子，不是單獨的。一種是麟角，麒麟只有一隻角，麟角是說只有他一個，是單獨修行的。「唯一出世」，單獨一個人出世，不教化弟子的，「如麟一角」。

「部行獨覺，先是聲聞前三果人，後得無學，不由他悟，轉名獨勝」，部行獨覺原來是聲聞，以前是佛弟子，已經證到前三果（初果、二果、三果），無學法沒有得到。後來他不在佛出世的時候出現了，證到無學，「不由他悟」，所以叫獨勝，就是獨覺。這是一般的說法，其他的說法也有。

「有餘師說」，另外有論師說，獨覺不一定是前三果的人，也可能是異生（凡夫），但是他修過佛的教，修過聲聞乘的順決擇分（加行道），還沒有證果。「今自悟道，得獨勝名」，不在佛出世的時候出現，自己悟了道，也叫獨覺、獨勝，無師自悟。從這裏看，不管先是修聲聞順決擇分也好，先是三果人也好，總是學過佛法的，種子是有，所以纔能成獨覺，自己能夠開悟。現在佛教裏邊有很多人，也都是想求開悟，但又沒有獨覺那麼利的根器，以前有沒有學過那些法也不知道，就是眼睛閉起來，頭垂起來，什麼也不要學，等着開悟，這不是愚癡嗎？獨覺無師自悟，因為是以前有根底的。或者是三果的人，已經是聖者了，或者是修過加行道的，也不是很簡單的人，所以可以無師自悟。而你什麼都沒有，你怎麼無師自悟呢？

這裏是兩種：一種是聖者，三果；一種是加行道的人，還是凡夫。怎樣證明凡夫也可以無師自悟成獨覺呢？有個公案。「由本事中」，佛的《本事經》裏邊，「說一山中，有五百苦行外仙」，一座山裏邊有五百個修外道的仙人。「有一獼猴，曾與獨覺相近而住」，有一隻猴子，跟獨覺住得很近。「見彼威儀」，因為住得近，猴子經常看到獨覺行住坐臥的威儀。後來這隻獼猴跑到那五百個外道仙人那裏去了，「現先所見獨覺威儀」，因為看得多了，猴子就學獨覺的樣子。獨覺行住坐臥的威儀，猴子做起來的時候，那些仙人看了，「咸生敬慕」，非常羨慕。「須臾皆證獨覺菩提」，因為學到他的威儀，他們也都很快地證到了獨覺。這個公案中，假使照第一種說法，仙人應是聖人，而假使仙人是三果的人，他們是不會修外道苦行的，「若先是聖人，不應修苦行」，正因為他們在修苦行，證明他們還沒有證聖者，是加行道的人，順決擇分就是加行道。

這個公案說明，證加行道也可以得獨覺，反正是學過佛法的，而加行道已經是煖、頂、忍，那也不是很低的。經過修加行道的人，纔有可能無師自悟，如果不是，那就不要勉強了，沒有本錢。人家有錢的人跑到店裏去，口袋裏一抓，什麼都

可以買。你也跑到店裏去，什麼都要買，但口袋裏摸不出東西，你怎麼買呢？別人根本不給你的。所以還是自己口袋裏摸摸看，有沒有錢呢，有錢就進去，沒錢就不要進去，免得進去給人家罵一頓。如果自己沒有以前的資糧，你說眼睛閉起來，頭垂起來，我要開悟了，你怎麼開呢？

「麟角喻者，要百大劫，修菩提資糧」，麟角喻，就是麟角喻獨覺，他修行要一百大劫。佛要三大阿僧祇劫，他要一百大劫，因為不廣度衆生，所以要快一點。但也不是很容易，因為他僅僅次於佛，他的智慧超過阿羅漢，修了菩提資糧，然後成麟角果。

這裏要說一下<sup>①</sup>，聲聞乘成阿羅漢，最快的修行，要幾輩子？最慢要多少？獨覺最快多少？最慢多少？佛最快多少？最慢多少？聲聞乘最快的三生，最慢的六十劫。獨覺最快的四生，最慢的一百劫，這裏一百，是就最慢的來說。那麼成佛呢？這是一般的說法。成佛最基本的是三大阿僧祇劫，這個不能少，三大阿僧祇劫的福慧資糧具備了之後，還要修一百大劫的相好。三十二相、八十種好，在三大阿僧祇劫修行成功之後還要一百大劫的時間去修，快的只要九十一大劫，慢的要一百大劫。釋迦牟尼佛就是快的，他超過了彌勒菩薩。本來應是彌勒菩薩先成佛，但因為釋迦牟尼精進，七日翹勤，他超過了彌勒菩薩先成佛，沒有要一百大劫。至於一百大劫修佛的相好，三十二相，哪一個相好？要修多少時間？這些「業品」都要講。

這就是說，佛也好，緣覺也好，都不是憑空來的，都是經過長時間的修練來的。極快的，四生、三生，那是利根的人，是緣法最好的人纔能做到。我們可以想想，自己是不是最利根的？是不是利根，衡量很簡單，就是出離心有沒有？如果出離心根本沒有，對世間還很貪，你怎麼算是利根呢？再退一步，你信心有沒有？佛說的話，是不是都能信下去？不見得。我經常說這個比喻，念觀世音菩薩名，設入大火，火不能燒，你敢不敢念了觀音菩薩到大火裏去救人？恐怕不敢。既然不敢，那你信心不夠。第一信心不夠，第二出離心不夠，第三菩提心更難，最後你空性見是不是得到了？如果這些你没有得到，你怎麼說利根呢？恐怕鈍根都很難說，不知道排到哪一個位子了。所以說自己是利根還是鈍根，很容易檢查。而現在的一些人拼命追求最高的法，最上根利智的法，追求了之後，想快快成就。你不知道，你人窮啊，口袋裏沒有錢，最高檔的商場跑進去，你買什麼呢？什麼都買不了。價錢都很貴，你口袋裏沒有，你進去有什麼用處呢？進去看一看，你受用不了。無上的大微妙法也一樣。現在很多人迫切地要求生起次第、圓滿次第、大手印、大圓滿之類的法，總是想往上求最高的，他也不看看自己是什麼人。

所以說真正要修行，先把自己成就為那個器，這是重點。佛教是向內求的，你把自己的器成就了，決定佛菩薩有感應，會來救你。如果器沒有成就，急忙向外求，到處去求善知識，即使是佛來了，他怎麼給你法？就是給你，你有什麼用處

<sup>①</sup> 《光記》卷二三：「聲聞極疾三生修加行，極遲六十劫修加行，若據獨覺，極疾四生修加行，極遲百劫修加行。若據佛乘，極疾三無數劫及餘九十一劫修加行，若極遲者三無數劫及餘百劫修加行。」



呢？如果不是那個器，再高的法給你，你也用不來啊。一個不懂科學的人，如果把非常好的最精密儀器交給他，他可能會把儀器弄壞了，甚至於可能爆炸了，把自己炸死了。如果自己成就那個器，佛的慈悲，肯定會把法給你的。如果不是那個器，求了也沒有用。所以我們修行，要向內求，好好把自己根器鑄成功，法自然就得到了，就得手應心，修起來就會成就。

還有很多人，什麼經書都要，大藏經更要。得來之後，堆在房間裏，一本也看不懂。怎麼辦呢？給人家需要的人，你給他看倒起作用了。自己一本也看不懂，文字又差，佛法的根機又沒有，你請那麼多藏經幹什麼啊？你請了很多，倒也可以做個圖書館。圖書館要是公開的，那大家看也好了，但你這個圖書館又是不公開的，自己又是保密的。甚至於大家來了，還不給人家知道，「我有這麼多好書，不給你知道，知道了之後，怕你要借。」這樣太小氣了，這是吝法，吝法的果不好。

再講一個小路尊者的公案。小路尊者當時出了家之後，什麼都學不會，一句偈，四句話，念了前頭忘了後頭，記了後頭忘了前頭。沒有辦法，佛只好叫他掃地。掃地，就是把心裏的煩惱掃掉。他倒很聽話，佛的教誡，非常聽從，他就掃地。那個時候，僧團裏的規矩是要輪班說法的，說法的時候鋪個高座，就坐在那裏說法。這一次輪到小路尊者說法，他的笨是出了名的，大家就看熱鬧去了。所謂高座，就是把自己穿的衣堆在一起，這次小路尊者說法，大家就把衣服全都拿出來，堆了個高高的座，讓他坐上之後出洋相。佛叫小路尊者上去，小路尊者上去之後，竟然很聰明地說了一套非常微妙的法。大家很奇怪，去問佛：小路尊者那麼笨，怎麼一會兒說得那麼好？佛說，他從前是大法師，本來是精通三藏的，但因為吝法，自己笨掉了，有好的法不肯傳給人家，不肯教給人家，自己就笨下去了。笨下去之後經過懺悔，又恢復了。所以說登了座之後，一講就講得非常好。但是前面沒有懺悔乾淨的那一段時間，他是愚蠢得不得了。什麼壞事沒有做，只是因為吝法，就感了這麼大的果。

所以說好的書，希望大家看。當然，要對機，如果借給不對機的人，他也不懂的。如果是那個機，還是要公諸於世，佛教本來就是大眾的，是一切有情都可以有的。但是要對機，不對機的也不能亂給，對機的人不給也不好。

前面講到聲聞、獨覺、菩薩三乘修行證果的時間長短，總的說聲聞最快的是三生，最遲六十劫；獨覺最快的是四生，最遲一百劫；成佛最快的是三大阿僧祇劫加九十一劫，最慢是三大阿僧祇劫加一百大劫，一百大劫是修三十二相、八十種好，修相好圓滿的。

《俱舍論》還講了獨覺到底度不度眾生的問題，這個問題很重要，這裏附帶說一下。獨覺有兩種：一種是部行獨覺，一種是麟角喻獨覺。部行獨覺是有徒眾的，麟角喻獨覺單是一個人，單獨的。

《俱舍論》裏提一個問題<sup>①</sup>，為什麼獨覺不調伏他，不廣度衆生呢？「非彼無能演說正法，以彼亦得無礙解故」，他並不是沒有能力宣說正法，因為獨覺也得到四無礙辯，當然說法自在，沒有問題。「又能憶念過去所聞諸佛所宣聖教理故」，他得了神通之後，過去所聽到的佛說的正教，全部能記得起來。獨覺既有四無礙辯，過去佛講的法，又都能憶記起來，所以絕對能說法。這裏也證明了獨覺以前是學過佛法的，如果沒有學過，他也成不了獨覺。

所以說我們再再地強調，眼睛閉起來，腿收起來，什麼都不學，想開悟是靠不住的，除非以前根機很厚。就獨覺有兩種說法，一種說獨覺以前是三果（一、二、三果）聖者，一種說獨覺以前是加行道（四加行）的，纔可能有後來成獨覺的希望。如果自己沒有成聖者，也沒有煖、頂、忍、世第一的功德，那麼眼睛閉起來，腿收起來，你說開悟，恐怕沒有這個條件。而且聖者對三寶的信心，對戒的信心決定是不壞，「四不壞信」，這是自己可以考驗的。假使見道以上，對佛法僧決定不會產生懷疑，對佛所授的戒也不會懷疑。所以說假使是聖者，決定不會說「戒要改變了，要現代化了」之類的話。假使不是聖者，退一步是四加行的，得了煖、頂、忍、世第一之後也不會說這些話。因為即使沒有見道，在煖的時候，證道的火的前相也已經有了，火生起來之前要發暖，證道之火前相已經有了，對聖道的理解，相似的已經生起了。這可以自己問一下，是不是這樣的水平？如果沒有達到這些境界，那是不可能自己獨覺開悟的。

將來要講「賢聖品」，在見道之前要經過七個階段：五停心觀、總相念住、別相念住、煖、頂、忍、世第一——七賢位。這是賢，不是聖。見道之前，有七個賢的位。第一個是五停心觀位，把不淨觀、數息觀都修成功了，進入內凡。本來是外邊凡夫，這是進入佛教內部的凡夫了。那麼自己想一想，如果要說自己是四加行的行者，那你絕對修過五停心觀，這是一個開端。五停心觀，對不淨觀、數息觀等等已經修成了，因此自己可以看看有沒有這個功德？如果不淨觀功德沒有，數息觀功德沒有，看見外面的五欲要動心，或者自己坐下來，掉舉很重，瞋心也有，慈悲觀沒有生起來，那你決定不是可以這一輩子開悟的人，那就得好好學。

所以說，我感到這些不學教的人，就有這樣的盲目性。總是把自己抬得很高，認為自己是大根機，只要眼睛閉起來，腿盤起來，就會開悟的。但你並不知道開悟的條件在哪裏。最起碼把《俱舍》學一學，知道獨覺前面具備了什麼條件之後纔能開悟，如果沒有這些條件，你怎麼開呢？所以說這一些地方，都表明了學教的重要性。不學教，自己就糊裏糊塗，總感到自己是大根機。不管大根機、小根機，鏡子一照就知道了，這個鏡子是什麼呢？就是教嘛。

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷十二：「何緣獨覺言不調他？非彼無能演說正法，以彼亦得無礙解故。又能憶念過去所聞諸佛所宣聖教理故。又不可說彼無慈悲，為攝有情現神通故。又不可說無受法機，爾時有情亦有能起世間離慾對治道故。雖有此理，有彼宿習少欣樂勝解，無說希望故。又知有情難受深法，以順流既久難令逆流故。又避攝眾故，不為他宣說正法，怖喧雜故。」

這裏說，獨覺能夠憶起過去很多劫以來佛說的聖教。他也可以說法。「又不可說彼無慈悲」，也不能說獨覺沒有慈悲心，爲了攝受有情，他也神通教化。他顯神通，就是慈悲，但是他不說法。「又不可說無受法機」，也不可以說獨覺出現了，受他教化的機沒有。因爲「爾時有情亦有能起世間離欲對治道故」，獨覺出現的時候，那些有情受他神通教化之後，也能生起對治世間五欲的道，所以獨覺攝受的機是有的。但爲什麼獨覺不廣度衆生呢？

「雖有此理，由彼宿習，少欣樂勝解，無說希望故」，雖然獨覺的能力是有，但是他很久以來的習氣，不喜歡給大家多說法，不愛多說，就怕麻煩。

「又知有情難受深法，以順流既久難令逆流故」，又知道一切有情因爲順了五欲之流很久了，很不容易接受佛的甚深教法，要有情去逆流而上，這是困難的。經常聽到現在的人勸我們，要迎合潮流，把水平降低一點，度人要多一點。我就對他們說，本來佛教是逆流而上的，在五濁惡世的時候，如果順潮流，那培養的是什麼僧呢？培養的那些相似佛法的僧是破壞佛教的，那起什麼作用呢？所以人少不在乎，却是要真，要真的僧，一個也好，兩個更好，十個、八個還要好，當然越多越好。但是如果水平放低了，即使培養一百、一千、一百萬，都是沒有用的，都是說相似正法的，破壞佛法，培養這些幹什麼用？還是不要好一些。正因爲在獨覺出現的時候，沒有佛的時候，衆生順了五欲之流，很難逆流而上，所以獨覺怕麻煩，不願意多說。

此外，獨覺歡喜清淨，不想攝衆，「又避攝衆故，不爲他宣說正法，怖誼雜故」，如果攝受徒衆，各種各樣的事情都會有，吵吵鬧鬧的也會有。所以獨覺避免攝衆，歡喜一個人閉關，清修，清清靜靜的。這樣習氣久了之後，就不願意跟人家說法，將來的果就是獨覺，不是菩提，不是佛。所以在因地的時候，要好好地審查自己。如果有這些習氣，你即使聞到的是佛法，將來感的果也是獨覺。即使你很用功，但是因爲愛清靜、怕攝衆、嫌麻煩，不願意給人家多說法，將來最高的果也是獨覺。如果修不成，那更不要說了，即使一切都圓滿，修成了，也是一個獨覺果。佛的因是菩提心，如果菩提心不生起來，即使一切法修得再高，最高的也是獨覺。所以在因地上修行的時候，需要刻刻檢查自己，到底獨覺的習氣有沒有？如果獨覺的習氣很深，將來成就的時候，最高的是獨覺，成不了佛。這一點值得警惕。很多人在叢林裏邊怕煩、怕多事，歡喜清靜，少事少惱，這些跟菩提心都是有違背的。所以，如果真正要發心，就不要怕麻煩。只要不是爲世間五欲（財色名食睡）、世間八風，而是爲正法、爲利益衆生的事情，該做的要做，不能做的不要亂做。

菩薩利益衆生是有層次的。初發心菩薩，只能利益到一定的程度，慢慢提高，乃至見了空性，每一個層次都不同。學《菩薩戒》的時候曾講過，如果一開始就要做大事，就想飛過大海，但自己的能力又還沒有，翅膀還沒有長硬，那恐怕要掉在大海裏死掉了。大鵬金翅鳥，一鼓翅能飛十萬八千里，那大海飛過去當然毫無問

題。所以要量力而行。佛制的戒都是根據客觀情況，很科學的，有層次的，自己不要蠻幹，也不要不幹，就是該幹的要幹，不能幹的不要亂幹。

如何做到恰如其分呢？只有學習。不通過學習，你怎麼知道該做到哪裏？怎麼知道哪些是不該做的？所以說學習是最重要的事情，「多聞多聞，諦聽諦聽」，這是佛再三讚歎多聞弟子。所以，想學佛却又不想聽教的人要好好反省。除非你是禪宗根機，有大善知識攝持你，這是一條特殊的路徑，也可以通達。但是總的來說，整個佛教的通途是必須學教。你走一條別路，有大善知識，這是另外的特殊情況。通途來說，非學教不可，戒定慧，聞思修，這是必須的途徑。所以我們再三強調，一定要學教，不要嫌麻煩。「這個教不好懂，我一句阿彌陀佛……」，一句阿彌陀佛，你最多是往生，往生之後，你還是要學教。如果不學教，你怎麼成佛呢？怎麼度衆生呢？再到娑婆世界來廣度衆生，怎麼度呢？所以不學是不行的。不論先學、後學，反正總是要學，與其以後學，不如現在就學起來。我也經常說這個話，在五濁惡世，一天一夜持一個淨戒，比在佛世幾百年功德還要大；同樣地，在五濁惡世，你艱苦地學法，那比在佛世正法的時候，當然功德也無量無邊的大，何樂而不爲呢！與其整天在那裏等死，等往生，不如現在就學起來。

從此第二，明輪王出現。論云：輪王出現，爲在何時？一問。幾種？二問。幾俱？三問。何威？四問。何相？五問。頌曰：

輪王八萬上 金銀銅鐵輪 一二三四洲 逆次獨如佛  
他迎自往伏 諍陣勝無害 相不正圓明 故與佛非等

釋曰：初句答初問，次兩句答第二問，次一句答第三問，次兩句答第四問，後兩句答第五問。從此洲人壽無量歲，至八萬歲，有輪王出。此王由輪旋轉應導，威伏一切，名轉輪王。金銀銅鐵，輪應別故。謂鐵輪王，王一洲界；銅輪王，王二洲界；銀輪王，王三洲界；金輪王，王四洲界。輪王如佛，無二俱生，唯一出現。

「從此第二，明輪王出現」，轉輪聖王，大家經常聽到的，輪王到底怎麼回事？

「論云：輪王出現，爲在何時」，輪王出現是在什麼時候？這是第一問。「幾種」，輪王分幾種？「幾俱」，輪王出現的時候，有什麼東西跟他一起來的？「何威」，輪王有什麼威德？既然叫轉輪聖王，總有一定威德，不然就是普通王罷了。

「何相」，轉輪聖王有什麼相，是不是跟普通王一樣的？一共五個問題，一個半頌全部回答。

「頌曰：輪王八萬上」，輪王出現在八萬歲以上的時候，因此，人壽減到八萬以下是没有轉輪聖王的。「金銀銅鐵輪」，輪王有四種：金輪王、銀輪王、銅輪王、鐵輪王。輪王統治的地方，「一二三四洲」，「逆次」，倒過來，金輪王統治四洲，銀輪王統治三洲，銅輪王統治兩洲，鐵輪王統治一洲。「獨如佛」，輪王出

現的時候，跟佛一樣，只有一個，不可能同時有兩個轉輪聖王。兩個轉輪聖王就要鬥爭，而輪王是無敵的，兩個無敵的就矛盾了，所以同一時間只有一個轉輪聖王。

「他迎自往伏，諍陣勝無害」，各轉輪聖王的威德不同：金輪王是其他的國家來迎請他，請他去統治他們的地方。銀輪王要自己出面，也不用多說話，一看到銀輪王，他們自己就伏了。銅輪王要去給他們宣布自己的威德，然後他們纔伏。鐵輪王要把部隊帶去，他們看到部隊來了，就害怕了，就伏了，但是沒有戰爭。一切輪王都不需要動刀槍。「諍陣勝無害」，雖然有四種不同的方式，但是都沒有傷害，即使把部隊帶去，也不傷害，不需要流血，他們自己會伏。

「相不正圓明，故與佛非等」，輪王也有三十二相，但是跟佛的三十二相不一樣。一是不正，一是不圓，一是不明，這三個跟佛的不一樣。「故與佛非等」，所以說，佛跟輪王的相不是一樣的。雖然同樣是三十二相，但佛是正、明、圓，輪王是不正、不明、不圓，裏邊還有差別。《金剛經》說輪王也有三十二相，但沒有詳細辨。輪王的三十二相與佛的三十二相，中間還是有差別。

「釋曰：初句答初問，次兩句答第二問，次一句答第三問，次兩句答第四問，後兩句答第五問」，按照次第，五個問題，分別用一句或兩句來回答。

「從此洲人壽無量歲，至八萬歲，有輪王出」，此洲指南洲。劫初的時候，光音天下來，人的壽命是無量。因為天上的壽命很長，他生到地面上來，沒有受過地面的飲食，所以仍然和天人差不多，壽命無量。後來慢慢吃東西了，身體重了，飛不起來了，福報也減了，壽命也減了。人壽慢慢地減下去，一直到八萬歲，這中間有輪王出來，八萬歲以下就不出來了。因為輪王是在人福報大的時候出來的，八萬歲以下，福報越來越少，根機也差了，煩惱也重了，不可教化，所以輪王也沒有了，沒有這個福報見到輪王出現。

「此王由輪旋轉應導，威伏一切，名轉輪王」，為什麼叫轉輪聖王呢？因為這個王有一個輪寶，它可以在四天下旋轉，帶着他去威伏一切。他的威德可以降伏一切，所以叫轉輪王。

「金銀銅鐵，輪應別故」，輪有金輪、銀輪、銅輪、鐵輪四種差別。根據輪王福報的不同，感的輪也不同，金輪王的輪最好，鐵輪王的相比較要差一些。「謂鐵輪王，王一洲界」，鐵輪王管一個洲，一個南洲。銅輪王管兩洲，銀輪王管三洲，金輪王四大洲全部管到。而輪寶又是怎麼出現的呢？《俱舍論》有這麼一段<sup>①</sup>。

「契經言」，契經裏邊說。「若王生在刹帝利種，紹灑頂位」，這個王是刹帝利，是在高貴的種姓裏邊出現。他受了王位。「於十五日受齋戒時」，在十五受齋戒的時候，這個王是每月受齋戒的，如八關齋戒之類。他受戒的時候，「沐浴首身，受勝齋戒」，所以真正要受戒，尤其是剃度，要前一天申請沐浴清淨，然後那

<sup>①</sup> 《俱舍論》卷十二：「故契經言，若王生在刹帝利種，紹灑頂位。於十五日受齋戒時，沐浴首身，受勝齋戒。昇高臺殿，臣僚輔翼，東方忽有金輪寶現，其輪千輻，具足穀輞，衆相圓淨，如巧匠成。舒妙光明，來應王所，此王定是轉金輪王。轉餘輪王應知亦爾。」

一天穿新的出家的衣服。「受勝齋戒」，受了殊勝的齋戒。「昇高臺殿」，受戒之後，登上他的臺殿，國王的殿。「臣僚輔翼」，大臣在他兩邊服侍他。這個時候，因為他誠心誠意地受勝戒，所以感應來了。「東方忽有金輪寶現」，東方自然有一個金的輪寶出現，這是指金輪王。「其輪千輻」，這個輪有一千輻，我們現在畫的法輪有八輻，代表八正道。「具足轂輞」，中間轂輞都具足。「衆相圓淨」，這個輪非常圓，非常之清淨。「如巧匠成」，好像是技藝高超的那些匠人所造的。「舒妙光明，來應王所」，放出極好的光明，到王的地方來。「此王定是轉金輪王」，這個王就是金輪王。金輪王有他的感應，他的業報所感。他到十五日，沐浴齋戒，昇殿的時候，就會有金輪寶現出來，到他那裏來爲他服務。其餘的轉輪王，銀輪、銅輪、鐵輪，也都有這樣的情況，但是感應的輪不一樣，一個銀輪，一個銅輪，一個鐵輪。這是輪王的一些殊勝的功德。

「輪王如佛，無二俱生」，轉輪聖王跟佛一樣，生下來只有一個，不能兩個同時出現。佛出現的時候，三千大千世界只有一尊佛。以前經常聽到東南亞的那些法師們感嘆他們的出家人太少。我問他們：「寺院有多少人啊？」「哎呀！我們這個地方，一個世界一尊佛」。那就是說，整個一塊地方，只有他一個比丘。他們如果要做佛事，要好幾個地方的比丘合攏來，纔可以做成功，所以出家人非常少。轉輪聖王跟佛一樣，三千大千世界只有一尊佛，一個世界也只有一個轉輪聖王，不會有兩個同時出現。「無二俱生，唯一出現」，只有一個出現的。

依薩婆多，十方世界，唯有一佛。依經部宗，十方世界，許十方佛。論有相破，煩而不敘。

「依薩婆多，十方世界，唯有一佛」，佛出現的時候，到底十方世界唯有一尊佛呢，還是十方世界有很多佛呢？這個問題有辯論，依薩婆多（有部）來說，十方世界一尊佛就足以教化了。佛的功德無邊，他的神通也極大，他的五眼能觀察一切衆生，十方世界一尊佛就已經夠了，不需要兩尊佛。但經部有反駁，他們認為十方世界有十方的佛。一尊佛單是教化一個三千大千世界，這是機緣的不同，而每一尊佛都有他的機緣。從現在的觀點來看，「從是西方過十萬億佛土，有世界名曰極樂，其土有佛，號阿彌陀，今現在說法<sup>①</sup>。」釋迦牟尼佛在娑婆世界的時候，極樂世界有阿彌陀佛，那十方世界，就是有十方佛。當然有部堅持十方世界一尊佛，有他們的理由。在《俱舍論》裏邊辯論了很長一段，這裏沒有把它錄下來。「論有相破，煩而不敘」，《俱舍論》裏邊，互相有辯論，由於問題比較深，這裏暫且不說。

此四輪王，威定諸方，亦有差別。謂金輪王，諸小國王，各自來迎，作如是請：我等國土，安穩富樂，多諸人衆，唯願天尊，親垂教敕，我等

<sup>①</sup> 見《佛說阿彌陀經》卷一。

皆是天尊翼從。若銀輪王，自往彼土，彼方臣伏。若銅輪王，至彼國已，宣威競德，彼方推勝。若鐵輪王，亦至彼國，現威列陣，剋勝便止。一切輪王，皆無傷害，令伏得勝已，各安其所居，勸化令修十善業道，故輪王死，定得生天。

「此四輪王，威定諸方，亦有差別」，福報不同，威德也不一樣，這四個轉輪王，鎮服諸方（四大洲）的能力、威德也有差別。

「謂金輪王，諸小國王，各自來迎」，金輪王威德最大，其他小國家的國王自己來請他去。「作如是請：我等國土，安穩富樂，多諸人衆，唯願天尊，親垂教敕，我等皆是天尊翼從。」怎麼請呢？他說：「我們的國家都很安穩、富樂，財富也很多，人民也很多，安居樂業，請天尊親自來教化我們，我們都是你的翼從，都是你的下屬。」這是頭等的金輪王，人家自己來請他去。

銀輪王因爲福報差一點，人家不親自來請。福德不同，感的果也不一樣。所以這些地方對自己修行都是有幫助的，如果你要威德大，要教化衆生，那你就得多培些福，福報大了，教化就容易，自己不去人來請。如果福報差，那就比較困難。如果没有福報，儘管你說法很好，人家不聽，你也没辦法，不聽你的教化，那就教化不了人。所以說，福德與智慧是相互配合的，你智慧再大，没有福氣，人家不聽你的教化，你也無可奈何。

「自往彼土，彼方臣伏」，銀輪王要親自去，去了之後，他們看到了，了不得，確實偉大，然後纔服他。這是不來請的，要自己去的。

「至彼國已，宣威競德，彼方推勝」，銅輪王不但要自己去，還要宣傳自己的威德、威力，還要跟人家比，「我的德行跟你們比比看，哪個德行高？」然後他們纔服，認爲他是了不得，殊勝，比他們好。這已經要做宣傳工作了。

「若鐵輪王，亦至彼國」，鐵輪王，更差一點，當然也要去。「現威列陣，剋勝便止」，鐵輪王要帶部隊過去，把陣勢擺好，裝作要打的樣子。人家看了，這個部隊確實厲害，不敢跟他對抗。「剋勝」，勝了。「便止」，就停下來。不殺人，不流血，轉輪聖王都是不傷害人的。

「一切輪王皆無傷害，令伏得勝已，各安其所居，勸化令修十善業道」，一切轉輪聖王，不管金、銀、銅、鐵，都是不傷害人民的，不需要戰爭流血的。只要對方臣伏，自己得勝，讓他們各自在自己的地方安居，勸化他們修十善業道。輪王都是勸化修十善業道的。「故輪王死，定得生天」，所以轉輪聖王死了以後，決定生天，他自己行十善業道，也教化他所有的人民都修十善業道，所以他的業報決定生天。

經說輪王有七種寶：一者輪寶，二者象寶，三者馬寶，四者珠寶，五者女寶，六者主藏臣寶，七者主兵臣寶。如諸輪王，非唯七寶，與餘王別，亦有三十二大士相，與餘王別。

「經說輪王有七種寶」，經常說的是金輪寶，那是最高的輪王擁有的，實際上，金輪寶是金輪王的，銀輪寶是銀輪王的。一般轉輪聖王出現，就有七個寶同時出現。這是他的福報所感，他一出現，決定有七個寶跟着他一起來。第一是輪寶，前面講過。第二是象寶，當時的軍隊，有步軍、車軍、馬軍、象軍，四個軍。步軍就是現在步兵。車軍就像現在的裝甲部隊之類的，當然沒有現在的厲害。馬軍就是騎兵。象軍，比騎兵還厲害，坐在象上衝鋒的。因為象的力量更大，所以最厲害的是象。而象寶則是象中之王，是最厲害的象。轉輪聖王出現了，就有最大力的白象做他的武器，有了這個象寶，其他的一切部隊都不敢侵犯。第三是馬寶，這個馬跑得很快。第四是珠寶，就是摩尼寶，把它擺在幢上，要求什麼，就有什麼跟雨一樣下來。假使沒有糧食，一求，糧食就像雨一樣下來，沒有金銀首飾，就下金銀首飾，沒有衣服，就下衣服。摩尼寶是如你意的，照你的意思，要求什麼，就有什麼。第五是女寶，就是玉女寶，是服侍轉輪聖王生活的。第六是主藏臣寶，就是大臣寶，他是管轉輪聖王的庫藏，這些內務的事情的。第七是主兵臣寶，就是將軍寶，是國防部長，專門管國防的打仗的。一共出來的有七個寶。所以把這一品學一下，對我們修曼達供大有幫助。須彌山的地形，四大洲、八小洲、七香海、七金山、輪王七寶，基本上都搞清楚了，以後修曼達就有一個比較清楚的概念。不然的話，不知道念什麼。

「如諸輪王，非唯七寶，與餘王別，亦有三十二大士相，與餘王別」，轉輪聖王跟一般小王的差別，不但是他有七寶，其他的沒有，而且在相上也有差別，輪王有三十二大士相，而其他的王沒有。所以從這裏來看，阿育王是轉輪聖王的說法是湊合的，第一他不出現在八萬歲的時候，第二他沒有三十二相。但是一般都說他是轉輪王，因為他能執政，在那個時候能統一全印度。

問：若爾，輪王與佛何別？答：佛大士相，處正明圓，王相不然，故有差別。

「問：若爾，輪王與佛何別」，如果輪王有三十二相，那輪王跟佛在外相上有什麼差別呢？

「答：佛大士相，處正明圓，王相不然，故有差別」，三十二相有不一樣。佛的三十二相，「處正」，相所處的位置，正好在那個地方；「明」，紋路很明，相是很明顯的；「圓」，比較圓淨。而轉輪聖王就不一樣，相有偏的，沒有那麼明，沒有那麼圓滿。舉個例子<sup>①</sup>，輪王的三十二相，有一個相是足下輪相，他的脚下邊有一個千輻輪相。五臺山顯通寺有一塊石板，上面有佛的脚印。這是不是佛的脚印，我們也不知道，反正流傳下來是說佛的脚印在那裏，一個脚印中間有個千輻輪。佛的三十二相之一，就是足下有千輻輪相。「處正」，佛千輻輪相所處的位置

<sup>①</sup>《麟記》卷十二：「佛大士相處正明圓者，處正當處，如千輻輪相，正當足下。明者分明，如千輻輪相明顯，圓謂圓滿，如千輻等具足。」



正在足心，而轉輪聖王千輻輪相的位置，稍微偏一點，不正在足心。「明」，轉輪聖王足下輪相的紋路沒有那麼明顯，而佛却是非常明顯。「圓」，佛的足下輪相是正圓的，而轉輪聖王的千輻輪相，雖然是圓的，但沒有圓正，可能是有的地方不太圓。總的相是一樣，但裏邊有差別，佛是處正、明、圓，而轉輪聖王是不正、不明、不圓，這些有差別，報有差別。所以說，即使轉輪聖王有三十二相，跟佛的三十二相也不可同日而語。後邊就要講到，佛的三十二相，來之不易，在三大阿僧祇劫的福德資糧的加行修夠以後，還要修一百劫的相好。三十二相、八十種好，一百大劫專門來修。每一個相，要多少多少的福纔能修成，在後面的「業品」裏都要講。既然這樣，轉輪聖王的相當然是不如佛。佛要花那麼多功夫，纔能把三十二相、八十種好修圓滿，這樣修出來的相，當然是正、圓、明。

從此第三，明劫初有王。論云：劫初人衆，爲有王爲無？頌曰：

劫初如色天 後漸增貪味 由惰貯賊起 爲防雇守田

釋曰：劫初時人，皆如色界，諸根無缺，形色端嚴，身帶光明，騰空自在，飲食喜樂，長壽久住。

「從此第三，明劫初有王」，這是佛教的社會發展史。這個世界的演變，從佛教來看，不是發展，而是退化，但退化也不是絕對的。從劫初的無量歲，慢慢退化到十歲，十歲以後，又發展到八萬歲，八萬歲之後，又退化到十歲。這個過程不是一貫地發展、進步，也不是永遠的退步，而是某一個時期退步，某一個時期進步，要看是什麼時候。就劫初來說，剛剛從光音天生到人間，這顯然是退化。「從此第三，明劫初有王」，劫初之後，第一個王是怎麼來的？因爲王出現不是偶然的，有他的因緣，這些因緣，就是劫初以後的變化。

「論云：劫初人衆，爲有王爲無」，劫初的時候，有沒有王？這裏就講這個問題，同時又附帶了很多問題。現在社會上的講法，劫初的時候是原始的共產主義，是沒有王的，大家是平等的。確實是這樣，不但印度的佛教裏記載如此，中國古代的典籍記載也是如此。開始的時候，大家都是平等、富樂，大同世界，沒有高下、貴賤、貧富，是最理想的世界。這在佛教裏說起來也很有理由，因爲都是從光音天來的，當然是大家平等，而且品德也非常之高，也沒有鬥爭、欺騙的事情，那就是大同世界嘛。

「頌曰：劫初如色天」，劫初的時候，跟色界天一樣。「後漸增貪味」，慢慢地貪了味道，就起了變化。「由惰貯賊起」，東西本來是不需要藏的，但由於懶惰，藏了之後，就會有人要偷，賊也就起來了。「爲防雇守田」，爲了防止有賊來偷，就要推舉一個人作王，來主持公道，這個時候王就出現了。本來是共產主義，大家是共同的，不用私自藏起來的，但後來人的品德下降了，私心雜念作怪，自己藏東西，要藏的話，就有賊來偷，來偷的話，就要保護自己的財產，要保護財產，那就得立一個王來管這個事情。這個時候開始有王，以前是沒有的。

「釋曰：劫初時人，皆如色界，諸根無缺，形色端嚴，身帶光明，騰空自在，飲食喜樂，長壽久住」，劫初時候的人跟色界光音天的人一樣，「諸根無缺」，根非常完整，沒有殘缺。「形色端嚴」，長得非常端正、莊嚴。身上帶着光明。「騰空自在」，現在要飛機，他却不要，要飛就飛起來了。「飲食喜樂」，不是吃東西很高興，他沒有那麼貪，他的飲食就是禪定中的喜樂，不吃東西的。他有禪定中的喜樂（二禪是定生喜樂），以喜樂為飲食，所以也是長壽久住。他的壽命在劫初是無量歲，因為光音天的人壽命很長，是天文數字，所以一般人說無量就可以了。

有如是類地味漸生，其味甘美，其香鬱馥。時有一人，稟性耽味，嗅香取食，餘人隨學，競取食之，爾時方名初受段食。資段食故，身漸堅重，光明隱沒，黑闇便生，日月衆星，從茲出現。由漸耽味，地味便隱。從斯復有地皮餅生，競耽食之，地餅復隱。爾時復有林藤出現，競耽食故，林藤復隱。爾時有非耕種香稻自生，衆共取之，以充所食。此食粗故，殘穢在身，為欲蠲除，便生二道，因斯遂復有男女根生。由二根殊，形相亦異，宿習力故，便相瞻視，因此遂生非理作意，欲貪鬼魅，惑亂身心，失意猖狂，行非梵行，人中欲鬼，初發此時。

「有如是類，地味漸生」，因為福報所感，在地面上產生一種地味。地味就像牛奶的上面積了一個泡，很薄很柔軟的奶層一樣的東西，非常好吃，非常香。地面上積了一些很柔軟的，濃湯一樣的，生酪一樣的東西，這個味當然比生酪要好得多。「其味甘美」，味道極甜、極好，「其香鬱馥」，香味也極好。這是福報所感，地上生了這樣一些東西。

「時有一人，稟性耽味，嗅香取食，餘人隨學，競取食之，爾時方名初受段食」，人中間千差萬別，雖然都是好的，但其中有一個人差一點點。所謂差一點點，就是一個壞事的根，所以說我們不要差的人進來。雖說人多倒是好，熱熱鬧鬧的，可是差的人進來，他越來越壞，就會把整個團體都搞壞了。這個就是耽食，貪著東西吃吃，也不算太壞，但這却是一個根子，一切壞事情，都從這裏生出來了。其中有一個人，「稟性耽味」，宿世的習性耽著味道，歡喜貪好味道。他聞到那個香味道，熬不住，就把地上的東西取一點出來，嘗嘗看。一嘗好吃得不得了。人家看到他吃得高興的樣子，就問他：「你幹嘛那麼高興？」「這個東西好吃。」人家見他如此讚歎，也嘗一嘗，一嘗的確好吃。「競取食之」，大家都爭着去吃。「爾時方名初受段食」，人間的段食，這個時候開始。本來是喜樂為食，禪悅為食，吃了段食，過患就來了。

「資段食故，身漸堅重，光明隱沒，黑闇便生，日月衆星，從茲出現」，因為吃了段食，身體也重了，光明也沒有了，本來是光明體，慢慢地堅硬了，成了物質的、硬梆梆的東西，飛不起來了。「光明隱沒」，光明也沒有了。本來是不要太陽、月亮的，因為身上有光明，整個地面都是光明的，但現在身上光明沒有了，天

一片黑。這個時候，福報所至，突然有太陽、月亮、星出現，白天黑夜就這樣開始了。

「由漸耽味，地味便隱」，東西是越貪越少，所以財富不要貪，越是慳貪，財富就越是要少。本來地味非常好，但因為一貪味道，地味也就沒有了。

「從斯復有地皮餅生」，雖然奶油一樣的地味沒有了，但是一種像烤餅一樣的地皮餅生出來了。當然這個餅也很好吃。「競耽食之」，雖然奶油一樣的地味沒有了，餅來了也不錯，有吃的比沒有好，於是又貪起來了，競耽食之，又爭着吃了。但這樣一吃，「地餅復隱」，地餅的福報也沒有了，地餅也吃不到了。

「爾時復有林藤出現」，地餅沒有了，再差一點，還有一種飲食，林藤。這種藤跟樹林一樣的。就像現在吃的麻花，一根一根的，大概是那一類的。當然味道比麻花好得多，因為劫初時候人的福報很大，感的果報也好。雖然地味、地餅沒有了，林藤出來，還是好吃。「競耽食故」，又是貪味道，拼命搶了吃。「林藤復隱」，林藤也沒有了。

「爾時有非耕種香稻自生」，自然香稻，一種稻穀，不用人種，自己會長，而且非常香，比現在的穀要好吃得多。又是爭着要吃，自然香稻慢慢地退化，現在的穀就是這個種子下來的。「衆共取之」，大家又拼命拿來吃，「以充所食」，作為自己的食物。

「此食粗故，殘穢在身，為欲蠲除，便生二道」，食物越吃越粗，開始地味是最微細的，跟奶油一樣的細東西，後來是地餅，烤餅一樣的，也是很細的，林藤也是很細，但自然香稻就粗一點了。前面講過，段食有粗有細，劫初的段食最細，吃了沒有排泄物。而吃了自然香稻以後，就要排泄，大小便就有了。「殘穢在身」，營養吸收完了，還有渣滓在身上，這些渣滓就要從身上排掉。如果不排掉，身上就成垃圾堆了。而要蠲除大小二便，大小二便道就生出來了。所以劫初的人沒有男女相，大小二便道有了之後，男女相就顯了。

「因斯遂復有男女根生」，有大小便道的時候，男女根也生出來了，這是宿世的習氣，男的習氣就生男根，女的習氣就生女根。無始以來的那些不好的種子，經過那些退化的作用，就現行了。

「由二根殊，形相亦異」，因為兩根不同，人的形相也不一樣。前面講過，男根的作用，就是身體高大，聲音宏亮，歡喜軍馬一類的事情等等。女根的作用，就是身體要細一點，聲音要尖一點，歡喜針綉一類的事情等等。形相、志樂都不一樣。「宿習力故」，過去習氣的力量。「便相瞻視」，無始以來的貪欲習氣又生出來了。本來沒有男女根，這些習氣都隱在裏邊，因為沒有緣。

我們經常說，修行就是把住這個關口，不要接觸那些緣，沒有那些緣，自然煩惱不生。如果緣來了，煩惱又沒斷掉，煩惱當然會生。你是凡夫，煩惱又怎麼會斷掉呢？聖者纔能慢慢斷煩惱，八十八使的見惑在見道的時候斷掉，九九八十一品修惑，要見道以後一品一品斷，你見道都沒有見，你怎麼斷？既然什麼都沒有斷，那

就是滿肚子的煩惱習氣，只要對面的境一現，就都會引出來。所以說一定要遠離，這就是修行。沒有辦法，一定要遠離。你說「我沒有關係，我可以頂得住」。你頂得住？煩惱來了，你就頂不住，滾下去了。出家的時候，受戒的時候，自己發了心，甚至於痛哭流涕，發了很大的心。但結果是，慢慢不注意戒律，對那些界限不清楚，或者不學，或者是輕率地不重視。那麼跟那些境，先是看看，跟蒼蠅一樣的聞聞味道也好，看一看也好。看看也沒有關係，不犯戒，看了之後就要說話去了，說了話之後，就要什麼什麼來了，完了，一下拖下去，按也按不住，勸也勸不好，拼命勸他，你要好好修行啊，怎麼你將來要落地獄很可怕的。哎，不管了。沒有辦法，煩惱來了，非要不可，不到黃河心不死，一定要地獄現了嗎？看看，是不是悔過來？這個我們就不知道了。這個是愚癡，但是煩惱的習氣不能給它引出來。所以說開始不注意的小的地方，大的東西來了就止不住了。我們說跟水堤一樣，水堤漏了，你趕快把它堵住。你這個小缺口堵得住，還可以維持這個地方，不會被海水淹掉。如果你小缺口不在乎，一點點小沒有關係，小的，衝！衝！衝大了，一下子堤垮了。好了，這樣你來不及了，要救也救不好了，整個的一片堤全都是一片汪洋，人、畜、財產、房屋，全部是泡到水裏去了，那是自己愚癡。我們說這個不要怪人家，因為佛是再三跟我們說了，聽不聽在自己。

「宿習力故，便相瞻視」，因為過去煩惱習氣的力量，就互相看。兩根既殊，形相不一樣，就要看了。開始是好奇，但是好奇好奇，就不是奇了，就產生不好的念頭出來了。「因此遂生非理作意」，非理作意就是不合理的心，就是煩惱心生起來了。

「欲貪鬼魅，惑亂身心，失意猖狂，行非梵行」，做壞事的時候，就有那些鬼來幫你的忙。做姪欲的事情，欲貪鬼就會幫你，使你的心狂亂，失去理智，以致什麼壞事都做。要行兇殺的時候，也會有瞋恨的鬼來幫你，使你怒不可遏，感到非殺不可，把刀插下去。等對方命斷了，這個時候醒過來了，怎麼把他殺掉了？但已經犯了罪，要槍斃了，來不及了。槍斃了還不算，還得下地獄。「惑亂身心，失意猖狂」，假使本來是膽子很小的，但經過貪欲鬼的煽動之後，就會不顧一切，自己的正知正念就會失掉，猖狂而行。「行非梵行」，那些不如法的事情就出來了，男女的事情就出來了。所以說退化就是這樣退化的，光明為體，騰空自在，禪悅為食，慢慢就到這個樣子了。「人中欲鬼，初發此時」，人間的貪欲鬼，這個時候開始起作用。這時姪欲的事情產生了。然後是偷盜。

爾時諸人隨取香稻，無所貯積。後時有人，稟性懶惰，長取香稻，貯擬後食。餘人隨學，漸多停貯。由此於稻生我所心，多收無厭，故隨收處，無復再生。遂共分田，慮防遠盡，於己分田，生吝護心，於他分田，有懷侵奪。劫偷過起，始於此時。

「爾時諸人隨取香稻，無所貯積」，當時還是共產主義，財產是公共的。自然香稻長了之後，要吃就去吃，不吃就走開，需要的時候就取一些，自己是不用私藏的。

但是有的人，「稟性懶惰」，非常懶惰，他懶得天天去採香稻，就採一大捆藏起來，吃幾天再去。「長取香稻」，多取一些。「貯擬後食」，今天吃不完明天吃，明天吃不完後天吃，免得天天跑。這樣看起來好像很聰明，但到底聰明不聰明，下邊的果報一看，就是笨透了。「餘人隨學，漸多停貯」，這個人看上去很聰明，可以少跑路，其他的人都跟他學，慢慢地大家都把自然香稻藏到自己家裏去了。

「由此於稻生我所心」，「這是我的」，我、我所就來了，我所之心，私有財產的觀念就產生了。「多收無厭」，獲取財富是不會厭足的，越多越好，就把自然香稻都儘量地收到自己這邊來。「故隨收處，無復再生」，本來吃了還會長的，但因為以貪心去收，收了之後就不長了。這樣更糟糕了，更要藏起來，更要搶了，更要爭了，於是越爭越下，惡性循環。

所以我、我所產生的煩惱是一切衰損的因由。「持愛自己災害百損門」，如果持愛自己，要吃得好、要懶惰、不要多跑路，一切災害的，一百種損害的門，就在這個地方開了。不知道你們念誦時是嘴裏在念還是心裏在念？如果心裏在念，一句一句都很警惕。但有的人念就是唱歌，高興就唱一唱，不高興就休息一下，臉上摸摸，耳朵抓抓，這樣子念經效果不大的。你們經常要注意，如果這樣念，你自己在念什麼都不知道了。如果心裏在念，實際上一個一個寶貝自己每天都能熏習到，這個力量很大。如果只是嘴裏在念，那時間混過去了，效果不大。

因為貪心大了，把香稻都藏起來，一收之後，香稻就不再生了。不生之後，「遂共分田」，還有一些沒有收的地方大家分田。「慮防遠盡」，恐怕以後沒有了，大家害怕了，那趕快把地佔了。「於已分田，生吝護心，於他分田，有懷侵奪」，自己分的田，因為慳貪，怕人家來偷，要好好保護；對人家的田，想佔過來，偷過來，把他的香稻割過來。「劫偷過起，始於此時」，偷盜就是從這個時候開始。看到人家的田好，或者田多，而自己分得太少，就去偷起來了。劫（明搶）、偷（暗偷）的過失在這個時候開始了。私有財產一起，就會有搶劫、偷盜的事情。如果都是公共財產，還搶什麼呢？不會搶的，大家都是一樣的。所以說人的心越是要維護自己，越是倒霉。

記得一個公案，有一個國王，在佛世的時候出家了，他一個人住在曠野裏，非常歡喜。他說自己以前做國王的時候，每天身邊警衛都站得滿滿的，晚上睡覺提心吊膽，總是擔心別人來搶他的東西，或者鄰國來打仗，要奪他的土地、人民、財產，一天到晚睡不好、吃不好。現在出了家，一個鉢、三件衣，什麼都不要了，持銀錢戒，一分錢也不要了，還有誰來搶？誰來偷呢？什麼都沒有，非常舒服。但我們現在出家人也害怕，因為有錢。所以錢不是好東西。也聽到過有的地方，發生兇

案，把錢搶走，就是有錢的問題。如果跟佛在世一樣，大家都是乞食，那這些事情不是都沒有了？

爲欲遮防，共聚評議，僉量衆內一有德人，各以所取六分之一，雇令防護，封爲田主，因斯故立刹帝利名。大衆欽承，恩流率土，故復名大三末多王此云共許王也。自後諸王，此王爲首。時人或有情厭居家，樂在空閑精修戒行，因斯故得婆羅門名此云淨志。後時有王，貪吝財物，不能均給國土人民，故貧匱人者，多行賊盜，王爲禁止，行輕重罰，爲殺害業，始於此時。時有罪人，心怖刑罰，覆藏其罪，異想發言，虛誑語生，此時爲首。

「爲欲遮防，共聚評議，僉量衆內一有德人，各以所取六分之一，雇令防護，封爲田主，因斯故立刹帝利名」，爲了防止偷搶這些事情，大家共同商討，在大衆裏邊推舉一個有道德的、大家信得過的、有威德的人，大家把自己收入的六分之一交給他，讓他來保護，封他爲田主，也就是王。由此故立刹帝利名，刹帝利的名字在這個時候開始，就是國王的事情來了。本來是沒有王的，這個時候開始有王。

「大衆欽承，恩流率土，故復名大三末多王」，這個時候的王，是大家推舉出來的，有道德，有才能，大家都服他，同時他辦事也公正、如法。「大衆欽承」，大家都很恭敬他、景仰他。他保護大家不受到侵犯，他的恩德流布四海之內。「率土」，就是四海之內的意思。整個國土都蒙受到他的恩德，所以也叫大三末多王。大是偉大的，三末多王就是共許王，大家推出來的。這跟我們中國的古代一樣，國王是推舉的，堯、舜的時代，都是推有德的人出來，大家都服。

「自後諸王，此王爲首」，大三末多王是一切國王的開端，刹帝利的開端。

「時人或有情厭居家，樂在空閑精修戒行，因斯故得婆羅門名」，其中也有一些人，對居家的生活不歡喜，這也是宿世的習氣，他歡喜在空閑之中修行，靜靜地修戒。這樣就產生了婆羅門。「淨志」，婆羅門是梵語，叫淨志。婆羅門的規矩是怎樣的呢？小孩子七歲左右的時候，開始在家裏學各式各樣的學問，學到十五歲，到外邊去參學。小時候學普通的學問，十五歲之後專門學婆羅門的法。到四十歲的時候，回家娶妻養孩子，外道就是怕家嗣要斷，所以四十歲回家娶妻生子。但是到五十歲以後，就入山修道。這個時候，婆羅門也產生了。

「後時有王，貪吝財物，不能均給國土人民，故貧匱人者，多行賊盜」，當然第一個王是好的，但後來壞的王也出現了。這個國王貪吝財物，自己對財物起貪心，不能公平地供給國家裏的人民。以致貧富懸殊，產生了貧困人口。有些窮人不能生活，沒有辦法，所以只能作盜賊。

「王爲禁止，行輕重罰，爲殺害業，始於此時」，國王爲了禁止盜賊，抓住之後進行處罰，輕的打幾下、關幾天，重的就要殺。這樣殺的事情就開始了，本來是

沒有殺的。可以看到，十惡業道裏的殺、盜、姪的事情，一個一個都開始了。所以從佛教來看，不是進化，而是退化。

「時有罪人，心怖刑罰，覆藏其罪，異想發言，虛誑語生，此時爲首」，那時有的罪人，看到偷了東西要罰要殺，就害怕了。他就怕刑罰加上來受不了，抓住之後，「你偷了多少？」「沒有偷！」妄語來了，第一次打妄語是這樣來的。本來不需要打妄語的，但因為要罰，要殺頭的，他害怕了，不想死，只有說沒偷，打起妄語來了。「異想發言」，心裏想的跟說的不一樣，不直說。「虛誑語生」，虛妄語在這個時候就開始產生了。十惡業道一個一個的開始了。這就是佛教的社會演變史，當然和現在的科學是合不上了。

從此第三，明劫中災。就中：一、明小三災，二、明大三災。且小三災者，論云：於劫減位，有小三災，其相云何？頌曰：

業道增壽減 至十三災現 刀疾飢如次 七日月年止

釋曰：從諸有情，起虛誑語，諸惡業道，後後轉增，由惡業增故，此洲人壽量漸減，乃至極十，小三災現。故諸災患，二法爲本：一耽美食，二性懶惰。此小三災，中劫末起。言三災者，一刀兵，二疾疫，三飢饉。

「從此第三，明劫中災」，劫裏邊還有小三災、大三災。所以《俱舍》好就好在這裏，什麼都給你講清楚。學過之後，再看佛經，一目了然。劫裏邊的災，有小的災、大的災，各有三種，叫小三災、大三災。先說小三災。

「且小三災者，論云：於劫減位，有小三災」，在劫減的時候，從八萬歲減到十歲，有小三災。「其相云何」，小三災是怎麼一回事？

「業道增壽減，至十三災現」，業道，十惡業道，就是前面的姪欲、偷盜、殺害、妄語等。隨着業道越來越增，壽命也就越來越減。壽命減到十歲的時候，三災就要出現。「刀疾飢如次」，刀兵災、疾疫災、飢荒災。這三種災持續的時間，如其次第，「七日月年止」，刀兵災是七日，七天的屠殺，人殺得差不多了，有人逃進山裏躲起來，沒有殺死，其餘參加鬥爭的都殺完了。疾疫災是七個月，飢饉災要鬧七年。時間過了就止。

「釋曰：從諸有情起虛誑語，諸惡業道，後後轉增」，虛誑語是個壞事情，一打誑語，就什麼壞事都可以做了。人面前衣冠楚楚，好像是個君子，但是背後什麼都幹，這是虛誑語的壞處。從有情起了虛誑語之後，惡業道就不斷地增加，「後後轉增」，一個一個增長。因為惡業增的緣故，果報也就差了，「故此洲人壽量漸減」，這個洲的人的壽量也就減下去了。「乃至極十」，乃至減到十歲，最少了。十歲以後，為什麼不再減？因為十歲以後，經過三個災，人都死得差不多了，大家彼此看到之後不再是仇恨，而是生歡喜心了。好比在曠野中間，如果碰到一個人，那高興得不得了，本來一個人害怕，現在有個人給你作伴了，那只有高興的，沒有仇恨心。不會爭，不會鬥了，互相地幫助，互相地救濟了。所以十歲以後，人差不

多少到快沒有了，煩惱心息下去了，善心慢慢增長，最後壽量又增到八萬歲。壽量慢慢減到最小的十歲，「小三災現」，有三種比較小的災出現。

「故諸災患，二法爲本：一耽美食，二性懶惰」，這句話很重要，看起來不是重罪，但是一切災患的根本就是這個。第一是耽美食，想吃好東西。一般來說，出家人辛苦，一天到晚修法，吃得好點沒有關係。但實際上，吃得好是災患的根本。當然從常住的觀點來說，希望大家把佛學好，飲食、營養要好一點。但是營養好，不等於味道好，不要從味道上着想。營養好了，就是給機器上油，機器能夠運轉了，這就夠了，你能修行了。不要貪味道，這個味道不好，那個味道好，今天做饅頭，明天做包子，後天包水餃，這個也不要。營養夠了就可以了，能修行了。如果耽美食，一切災害跟着後頭就來了，那個時候就糟糕了。

第二是懶惰，睡在床上不想動。記得以前在寶光寺的時候，有一個學生，他早上上殿，實在起不來，喊也不動，打也不動，情願挨打，打兩下，他還是睡他的覺。但是他最怕打針，再怎麼感冒，他也不打針。後來，正巧有個老師會針灸。他儘不起來，我們說：「你再不起來，我們就找老師給你打針了。」他馬上就起來了。這是對治法。但懶惰是一個壞事情，一切災患都是從懶惰來的。分田就是因爲懶惰，把東西藏起來，以致後來產生那麼多的災患。

所以這兩個東西，大家要記住，耽美食、性懶惰，是災患的本。這個記住，修行有好處。一切災苦要避免，不要懶惰、不要貪好的東西吃。

「此小三災，中劫末起」，小三災在中劫的末尾開始，就是人壽減到十歲的時候。有的地方說三十歲開始，三十歲一次，二十歲一次，十歲一次<sup>①</sup>，這裏是十歲的時候。哪三災呢？刀兵、疾疫、饑饉，這是小三災。什麼是刀兵災？

十歲時人，爲非法貪，相續增盛，不平等愛，映蔽<sup>②</sup>其心，瞋毒增上，相見便起猛利害心，隨手所執，皆成利刀，互相殺害。

十歲的時候，人心狠毒。「爲非法貪，相續增盛」，「非法貪」，不如法的貪，現在也可以看到，人的貪心比以前不知道重了多少倍。如法的貪還好一點，不如法的貪不斷地增長。「不平等愛」，朋黨，這一批是要的，那一批是要排斥的。

「映蔽其心」，把他的心遮住了，糊塗了。「瞋毒增上」，瞋恨心也增長了，「相見便起猛利害心」，看到了就要去害他。

《俱舍論》打了個比喻，好比打獵的人看到野獸一樣，要麼不看到，如果看到，決定要把它打死。那時候的人也一樣，看到仇人之後，就想把他害掉，瞋恨心非常重。這樣的心，現在就已經出現了。將來劫末的時候，不知道還要增長多少倍的瞋毒。所以看到就會起猛烈的害心，不是小小的害心，而是極厲害的害心。就像獵人看到野獸一樣，一定要把它打死。「隨手所執，皆成利刀」，不論手裏拿的是

<sup>①</sup> 《麟記》卷十二：「然劫章疏說，至三十有飢饉災，二十歲有疾疫災，十歲有刀兵災，與此不同。」

<sup>②</sup> 蔽：《頌疏》作「弊」，依《俱舍論》校正。



樹枝也好，樹葉也好，都成利劍。因為人心硬了，長的東西也是硬梆梆的，很鋒利，可以殺人。隨手所拿的東西都成了利刀，互相地殺害。這是刀兵劫，就這樣七天七夜互相地殘殺。而比較老實的、比較善良的、不參加鬥爭的，就跑到山裏躲起來。由於參加鬥爭的互相殘殺，殺得差不多了，以後人少了，這樣再出來，大家就互相地友愛了。

又中劫末十歲時人，由具如前諸過失故，非人吐毒，疾疫流行，遇輒命終，難可救療。

中劫末十歲的時候，產生疾疫災。有的書上說是二十歲的時候，產生疾疫災。但這裏還是十歲，中劫末的時候。「由具如前諸過失故」，跟前面一樣，人的煩惱重了，各式各樣的過失具足。「非人吐毒」，非人，羅刹之類的。非人看到人類那麼壞，就吐毒氣，這種毒氣使疾疫流行。非人吐毒，人間產生瘟疫，到處是傳染病。「遇輒命終」，碰到就死，這是最厲害的傳染病。「難可救療」，不治之症，很難救。這是疾疫災，七個月。七個月的疾疫，人也死得差不多了。

又中劫末十歲時人，亦具如前諸過失故，天龍忿責，不降甘雨，由是世間，多遇饑饉，既無支濟，多分命終。

「又中劫末十歲時人」，有的說三十歲。「亦具如前諸過失故」，也跟前面一樣，人的貪瞋癡心很盛，各式各樣的過失都具足。「天龍忿責，不降甘雨」，天上的龍，看到這些人實在討厭，很忿怒，呵責這些人，不降甘雨。「由是世間，多遇饑饉」，沒有雨，稻子長不出來，饑荒災就出現了。「既無支濟，多分命終」，沒有吃的，大部分都死掉了。

饑饉災我們在一九五九年也碰到過一次，當然沒有那麼厲害。一九五九年是大災荒，到處都餓慌了。不知道怎麼回事，那個時候肚子大得不得了，再怎麼吃下去也不會飽。那時候我們吃飯都是稀飯，什麼稀飯呢？玉茭面糊糊。玉米粉燒成糊糊，一個人兩瓢，飽也好，不飽也好，沒有了。年紀老的，胃口小的吃不了，可以跟他們要一點，再多沒有了。大寮裏只給兩瓢，沒有多的。吃了一半，半餓不飽的最難過，乾脆餓了還好一點，這樣吃了一半沒有了最難過。那怎麼辦呢？採野菜，打野果子，到處去搞。後來挖洋芋。挖洋芋，自己種的也不能吃，入庫！每天分多少吃，有數量的。當然，一般地上挖的時候不限制，生的吃下去，吃下兩個。真的吃兩個還嫌少，泥巴也不要剝掉，連泥巴一起吃下去。這樣的生活我們都經歷過啊！但這樣吃還不飽，害浮胖病的人很多，當時我也害過一次，營養不良嘛。不過吃的並不少，當時吃的數量比現在至少要多兩三倍，但就是不飽。不知道什麼原因，吃了那些東西總是不飽，再多也不飽。當時很多人想辦法，用自己的棉被、舊衣服與老百姓換糧食，什麼糧食？當時他們的粗糧，山藥蛋之類的東西。

那個時候，有居士給我一些全國糧票，那是最值錢的，可以買大米。據外地的說，五斤糧票可以換一部自行車，大家餓得不得了，自行車不要了，換五斤糧票，吃飽了再說。但我那時自己不知道有糧票，十幾年後才發現有六百斤。六百斤根本餓不了，還可以拿出來供衆。但當時不知道擺在哪裏，自己想也想不到，糊裏糊塗，不知道怎麼回事。大概是業報所感，該受餓的，有糧票也不知道拿去換東西吃。六百斤，根本不會餓了嘛！自然災害只有一年，一年哪裏吃得了六百斤呢？一天一斤，也只要三百六十斤。

小三災，刀兵劫、疾疫劫、饑饉劫，人壽減到十歲的時候出現。

第一種是刀兵劫。那個時候瞋恨心特別厲害，人互相看到，就像打獵的看到野獸一樣，起猛利的害心，一定要把對方殺掉。樹葉子、草都跟劍一樣厲害，互相殺害，這是刀兵劫。

第二種是疾疫劫。因為人的過失大，非人看了不歡喜，吐毒，疾疫流行。這種瘟疫傳染到了，就要命終，很不容易救。

第三種是饑饉劫。因為世上的人過失衆多，天龍不歡喜，不降甘雨。因為沒有雨，五穀不登，所以饑饉流行。「既無支濟，多分命終」，餓死的不少。

由饑饉故，便有聚集、白骨、運籌。有二聚集：一人聚集，謂彼時人，由極飢羸，聚集而死；二種聚集，為益後人，輟其所食，置於小篋，擬為種子。白骨亦二：一彼時人，命終未久，白骨便現；二彼時人，饑饉所逼，聚集白骨，煎汁飲之。運籌亦二：一由糧少，行籌食之。謂一家中，從長至幼，隨籌至日，得小粗食；二謂以籌挑故場蘊，得少穀粒，多用水煎，分共飲之，以濟餘命。

「由饑饉故，便有聚集、白骨、運籌」，在饑饉劫的時候，有三種事情：一是聚集，一是白骨，一是運籌。

「聚集」有兩種。第一是「人聚集」，「謂彼時人，由極飢羸，聚集而死」，這是人合在一起。那時的人，因為餓得太厲害了，大家在一起集體餓死。第二是「種聚集」，「為益後人，輟其所食，置於小篋，擬為種子」，這個聚集是好的事情，因為有人感到雖然自己遭了饑荒災，但如果把穀子都吃光了，後人就連種子也沒有了，更不行了。所以個別好心人，把自己吃的稍微留一點在小篋子裏邊，給後人作種子用。

白骨也有兩種。「一彼時人，命終未久，白骨便現」，因為那個時候餓得很厲害，身上血肉基本上都乾枯了，所以死了沒有好久，白骨就現出來了。「二彼時人，饑饉所逼，聚集白骨，煎汁飲之」，因為餓得慌了，沒有辦法，只有把死掉的人的白骨熬成湯喝。為了吃一點點的營養，人的骨頭也不顧忌了。這樣吃骨還是好的，互相殘殺就更殘酷了。

運籌也有兩種。「一由糧少，行籌食之。謂一家中，從長至幼，隨籌至日，得小粗糲」，自然災害的時候也有相仿的情況出現，這個劫末的饑饉災的苗子已經現過了。因為吃的東西太少，糧食少，就運籌。每一家裏邊，從長到幼，從老的到小的，每一個人發一根籌子，輪到誰的籌子，誰就得一點點粗的、不好的東西吃，而沒有輪到的就拿不到。

「二謂以籌挑故場蘊，得少穀粒，多用水煎，分共飲之」，以前堆穀子的穀場，地下還埋了一些小小的穀粒，用籌去挑這些剩下的穀粒，把挑出來的穀子用很多水來煮，熬成米湯，大家吃。這已不能叫稀飯，就是米湯，大家分了吃。餓得不行的時候，這個吃一點也好。記得自然災害的時候，過去在舊社會也有，一個縣鬧饑荒，樹皮、草根都吃完了，那一帶，樹都是光溜溜的，草也沒有了。實在餓得慌的時候，什麼都要吃。他們挑堆穀場留下的穀子，當然一點也不能浪費了。

所以，既然現在的福報還有，就不要隨便浪費。想到沒有糧食的人，在地下的糧食都要揀起來，還要分了大家，一點點穀子煮成湯大家吃。而現在糧食糟蹋的現象很厲害。以前在四川的時候，一些學生開玩笑，把觀堂裏吃的饅頭拿來打人，一個打過去，掉在地下就不管了。倒剩飯的桶裏邊，好好的饅頭，一碗碗的飯都倒在裏邊。這個現象，我們是看不慣的。現在的人福報大，雖然福報大，但是也有用完的時候。我們以前舊社會出來的，對這些是絕對不允許的，長輩看到這樣，是要呵責，要罵的。現在的人好像很不在乎，但是自己折福。尤其是三寶的財物，這樣隨便亂丟、亂倒，將來窮的時候就不堪設想。甚至於品德不好的，到餓鬼趣，像目蓮的母親一樣，一點飲食也得不到，那個時候纔感到浪費糧食是可惜了。「以濟餘命」，大家這樣分了點米湯，吃一點點，把命吊着不死掉。

然有聖教，說治彼方，謂若人有能一晝一夜，持不殺戒，決定不逢刀兵劫起；若能以一訶黎怛鷄，起殷淨心，奉施衆僧，決定不逢疾疫劫起；若有能以一搏之食，起殷重心，奉施衆僧，決定不逢饑饉災起。刀兵劫起，極唯七日；疾疫災起，七月七日；饑饉災起，七年七月七日。過此便止，人壽漸增。東西二洲，有似災起，謂瞋增盛，身力羸劣，數加飢渴。北洲總無。

「然有聖教，說治彼方」，這些災患很苦，但是佛教有專門對治的方法。

「若人有能一晝一夜，持不殺戒，決定不逢刀兵劫起」，只要能夠一天一夜持一條不殺戒，在以後決定不會碰到刀兵劫，這個很便宜。我們天天受八關齋戒，如果真心真意把這八條戒持好，可以藉此一天一夜的功德往生西方極樂，而且還是中品<sup>①</sup>。所以持戒的功德不可思議。尤其是在末法時期，有些人要毀謗戒，要廢除

<sup>①</sup> 《佛說觀無量壽佛經》卷一：「中品中生者，若有衆生，若一日一夜持八戒齋，若一日一夜持沙彌戒，若一日一夜持具足戒，威儀無缺，以此功德，迴向願求生極樂國，戒香薰修。如此行者命欲終時，見阿彌陀佛與諸眷屬放金色光，持七寶蓮花至行者前。行者自聞空中有聲，讚言：善男子，如汝善人，隨順三世諸佛教故，我來迎汝。行者

戒，要改戒，如果在這個時候能夠堅持戒律，能夠心地清淨地持上一天一夜，功德不可思議。如果盡形壽受持，那更是不可思議。所以不要只看到持戒的困難，要知道持戒的好處也無量無邊。正法時期持戒，能夠如法地持，大家讚歎。但在末法時期，大家毀謗的時候，各式各樣條件困難的時候，持一天一夜的功德，比正法時期一百年還要大。經上有這些校量功德的文，到底幾倍是記不清，但是功德極大，超過那個好多好多倍。這是刀兵劫，只要能一天一夜至心持不殺戒，就能夠避免碰到刀兵劫。既然大家都害怕刀兵劫，那就希望大家真心地把不殺戒持好。

「能以一訶梨怛鷄，起殷淨心，奉施衆僧，決定不逢疾疫劫起」，訶梨怛鷄又名訶梨勒，是一種普通的藥。雖然是很普通的藥，但只要能夠誠心誠意地，起殷敬心、清淨心、沒有私心雜念的心，用這個藥來供僧，那麼將來決定不會碰到疾疫劫。所以供僧醫藥有這麼大的功德。因為僧是三寶之一，是佛的代表，也是住持正法的主體，所以供養僧寶的功德不可思議。能夠對僧衆施醫藥，將來就不會碰到疾疫災。

「若有能以一搏之食，起殷重心，奉施衆僧，決定不逢饑饉災起」，假使能夠起殷重心，這點很重要，不是馬馬虎虎的心，不是要名要利的心，也不是求後世、現世福報的心，以殷重的心，即使少到一搏之食，用很少的飲食來供僧，那麼以後決定不逢饑饉災起。

在福建講到這裏的時候，有很多同學供僧、打齋，就是響應這個，也是爲了避免將來碰到饑饉劫，這是好事。但是我們不希望你們供齋，因為你們沒有錢。但是供齋的事情，大家發心。明天初八有盛大的供齋的事，很多居士發心供齋。這一天，希望大家發心幫忙，當然念經的要念經，其他能夠空閑的，去大寮裏邊儘量做一點事情，這也是供齋的一份，也在裏邊了。

所以不要怕做事情辛苦，在僧團裏的一舉一動，只要是盡心去做，將來的果報都不可思議。這不過是舉了三點，持不殺戒、供僧衆醫藥、供僧衆飲食，就能夠避免三災。如果在僧衆裏邊服侍病人、服侍老人，或者做其他的事情，將來的果報也是極大，不可思議。在經裏邊，這些公案多不可舉。悟達國師，因為服侍一個老的僧人，結果把人面瘡的怨業解除了。這還是花報，將來的異熟報還要大。所以在僧團裏邊，不要發一點心就感到吃虧，好像自己辛辛苦苦給大家做事情，又沒有什麼待遇，什麼報酬。如果要報酬、要待遇，去幹其他工作好了，那裏有待遇、有報酬。出家不是爲這些來的，出家是爲集福德資糧、智慧資糧來的，而這正是積集福德資糧的最好的機會，所以不要放棄。不要到了寶山空手回，寶山到都到了，回去的時候却兩手空空，什麼都沒有帶，或者是寶沒有拿到，却搬了塊很重的大石頭回去，那就是愚癡。

「刀兵劫起，極唯七日」，刀兵劫殺害很快，七日就殺得差不多了。「疾疫災起，七月七日」，瘟疫是七月七日。因為疫病死亡要慢一點，不像一刀下去就死掉了，而是要拖一段時間，慢慢地蔓延，大概是七月七日，到這個時候，也是死得差不多了。饑饉災時間更長，「七年七月七日」，鬧饑荒，不會一下子全部餓死，但七年也就差不多了。「過此便止」，過了這些時候，就停下來。為什麼？人死得差不多了，貪瞋的心息下去了，感到大家要團結友愛。這樣心改善了，果報也就改善了。

所以現在要轉末法為正法，首先就要把心轉過來，大家把正法的心生起來。什麼是正法的心呢？羯磨住世，就是正法住世，大家有持戒的心，正法就能轉過來。所以一定要重視戒律，如果不重視戒律，就是自己促進這個末法時期的消沉。本來末法時期，已經是正法慢慢地衰敗下去了，如果是促進它衰敗，使它敗得快一些，那就是改戒，或者廢戒。我們要使正法常住，要使正法能夠再興起來，或者說使佛教不要馬上消滅，那就是要護持正法，要重視戒律，要以戒為師，這個很重要。

過了這個時候，災息下去了。「人壽漸增」，因為人的心轉好了，福報也就有了，慢慢地壽命也增長起來。這是南洲的情況。

「東西二洲，有似災起，謂瞋增盛，身力羸劣，數加飢渴。北洲總無」，南洲有小三災，東西兩洲的人福報比南洲大，雖然沒有跟南洲一樣的災，但是有相似的情況出現。在南洲刀兵劫的時候，東西兩洲的人瞋恚心特別盛，特別強，雖說沒有拿刀去殺，但是瞋心特別厲害。疾疫劫流行的時候，他們感到「身力羸劣」，身體沒有勁，疲塌塌的沒有精神。饑饉劫流行的時候，他們也有飢渴，經常吃不飽，感到飢餓，感到口渴。北俱盧洲情況不一樣，什麼災都沒有，一點影響也不受。因為他們沒有那麼重的煩惱，所以這些影響一點也沒有。東西兩洲有相似的情況，但是沒有南洲厲害。南洲人最厲害。

南洲人是剛強難調，但是轉過來學佛法的時候，也是南洲的人最快，最能夠成就。佛出世、成佛，都在南洲。南洲的士夫有十六個殊勝，《現觀莊嚴論》裏講過，當然現在不能一條條講。總的來說，南洲的士夫有特別殊勝的地方，固然造惡很厲害，但是行善的時候，力量也特別強，成佛度眾生，他能夠堅忍不拔，犧牲頭目腦髓也不在乎，為了達到目的，可以一切不顧。正是這樣的性格，所以，好的事情，要南洲的士夫纔當得起，但壞的事情做起來，南洲的士夫也最厲害，果報也最慘重。

從此第二，明大三災。論云：前說火災焚燒世界，餘災亦爾，如應當知。何者為餘，今當具辨。頌曰：

三災火水風 上三定為頂 如次內災等 四無不動故  
然後器非常 情俱生滅故 要七火一水 七水火後風

釋曰：三災火水風者，此大三災，逼有情類，令捨下地，集上天宮。初火災興，由七日現；次水災起，由雨霖霖；後風災生，由風相擊。此三災力，壞器世間，乃至極微，亦無餘在。

「從此第二，明大三災。論云：前說火災焚燒世界」，前面說過，世界成、住、壞、空，壞劫的時候，有情先壞，然後地獄的火燒起來，再一層一層燒上來，乃至燒到梵天，一個世界全部燒完。「餘災亦爾」，其餘的水災、風災也同樣，但「餘災」沒有講清楚。「如應當知」，其他的災一樣，同樣應當知道。「何者爲餘，今當具辨」，什麼是餘災，現在要把它講清楚。

「三災火水風」，火災、水災、風災，就是大三災。「上三定爲頂」，二禪是火災的頂，火燒初禪，二禪燒不到；三禪是水災的頂，水淹二禪，三禪淹不到；四禪是風災的頂，風吹三禪，三禪被吹得粉碎，而四禪天不動，不受風災。

「如次內災等」，爲什麼有大三災呢？因爲內部有三種因素。內災的因素會感到外邊的大三災。「四無」，四禪沒有災。爲什麼？「不動故」，爲什麼不動呢？因爲出入息已經沒有了。出入息是風災的因，尋伺是火災的因，喜樂是水災的因。四禪，尋伺沒有了，火災燒不到，喜樂沒有了，水災淹不到，出入息沒有了，風災也吹不到，所以說「四無不動故」。既然四禪沒有大三災，四禪天是不是就是常的，不壞了？也不是。「然彼器非常」，它的器世間也不是常的。「情俱生滅故」，它不是共業，是別業，有情生到四禪，他的宮殿也生了，有情沒有了，宮殿也消失了。「情俱」，跟有情同時生滅的。

大三災的次第，「要七火一水」，七次火災，然後跟着一次水災，又是七次火災，再來一次水災。這樣連續七次水災以後，再來七次火災，然後一次風災。

「釋曰：三災火水風者，此大三災，逼有情類，令捨下地，集上天宮」，大三災要起的時候，逼着有情，趕快離開下地，生到上地三災碰不到的地方。萬一生不上去，就生到其他世界的那些地方。地獄的有情，如果沒有善根生上去，那只有生到其他世界的地獄，還是受地獄苦。並不是說三災來了，大家可以不受苦了。有根機的、有善根的，可以生到天上去，沒有善根、沒有根機的，只好去其他的世界。地獄、餓鬼、傍生，沒有善根的，還是一樣，再受三惡趣的苦。

「初火災興，由七日現」，火災開始，七個太陽出現。地面上，先是一個太陽。一個太陽，冬天感覺很好，冬天的太陽大家喜歡，夏天就受不了了。一個太陽已是如此，七個太陽一起出現，「諸海乾竭，衆山洞然」，大海都乾涸了，山都跟煤爐子一樣燒起來，有情當然早就離開了，整個世界從阿鼻地獄開始，一直燒到梵天。七次火災以後，就是水災。「次水災起，由雨霖霖」，因爲大雨不斷地下，就引起水災。然後是風災，「由風相擊」，風不斷地衝擊，產生了極大的風。

「此三災力，壞器世間，乃至極微，亦無餘在」，這三災的力量，把器世間全都破壞掉了，乃至極微也沒有了。更不要說灰塵了，灰塵還是飛起來的，連最小的極微都不存在了，全都化了空，這是空劫。壞劫之後是空劫，什麼都沒有了。

上三定爲頂者，第二靜慮，爲火災頂，此下爲火所焚燒故；第三靜慮，爲水災頂，此下爲水所浸潤故；第四靜慮，爲風災頂，此下爲風所飄散故。

「上三定爲頂者，第二靜慮，爲火災頂，此下爲火所焚燒故」，從阿鼻地獄到梵天，全部爲大火所燒，而第二靜慮火燒不掉，所以是火災的頂。「第三靜慮」是水災頂，從阿鼻地獄一直到二禪，「此下爲水所浸潤故」，都被大水所淹，只有第三靜慮淹不到，所以是水災的頂。「第四靜慮，爲風災頂」，從阿鼻地獄，乃至三禪，「爲風所飄散故」，而第四靜慮吹不動，所以是風災的頂。

如次內災等者，謂初靜慮，尋伺爲內災，能燒煩惱心，等外火災故；第二靜慮，喜受爲內災，與輕安俱，潤身如水，等外水災故；第三靜慮，動息爲內災，息即是風，等外風災故。下三靜慮，有如是內災，遭是外災壞。

「如次內災等」，爲什麼會產生外三災呢？因爲內部有相應的因素，所以引起外災。一切因果來說，外部的東西都是內部引起的。佛也說過，佛教不是外部的力量可以滅亡的，不管是行政命令還是天魔外道，都不能消滅佛教。真正消滅佛教的是獅子蟲，內部人的破壞。所以說，內部的東西是最麻煩的事情。現在外三災之所以能夠從阿鼻地獄一直破壞到初禪、二禪、三禪，是因爲有內三災的緣故。如果內災除掉，外災也不會來。

所以修行不要外求。廣化的山門內側，上書「莫向外求」四個大字，不要外邊去求。往外面追求，追求財色名食睡當然不好，追求殊勝的神通，也是外求。自己內心求，把內部的煩惱除掉了，外邊的災患就不會有，那些福報就會來，那些殊勝的法緣也會到。所以要內求，不要外求。

內三災是什麼？「謂初靜慮，尋伺爲內災，能燒煩惱心，等外火災故」，初靜慮有尋伺，「尋伺喜樂定」，而尋伺能夠燒惱心。尋伺是衝動的，等於燒惱我們的心，那就感到外邊的大火燒壞器世間。「等外火災故」，相等於外面的火災能夠燒壞世界。

「第二靜慮，喜受爲內災」，喜受是衝動的，「與輕安俱，潤身如水」，喜受跟輕安的觸，一起能夠使身體感到舒服。「潤」，好像水一樣，當時感到很舒服。但是外災就引起水災，「等外水災故」，相等於外邊的水災。

「第三靜慮，動息爲內災」，第三靜慮，固然把喜息下去，尋伺當然也息下去，但是出入息還在，要呼吸。內的呼吸的風動，就感到外邊的風災。所以嚴格來說，出入息也還是一個毛病，還是一個不好的因素。如果出入息沒有了，那風災的因素就不會有了，也就不會感到風災。「息即是風」，呼吸就是風，「等外風災故」，相等於外邊的風災。

內部有這三個因素，就能夠感到外部的三災。所以不要去怨天尤人，好像碰到火災，碰到水災，是運氣不好，或者是不保佑，或者是命不好等等。不要去怪，原因在自己。自己的尋伺沒有去掉，決定要感到火災；喜受沒有去掉，決定要感到水災；呼吸沒有去掉，決定要感到風災。這是必然的，因果如此。

「下三靜慮，有如是內災」，下三靜慮有這些內災，「遭是外災壞」，所以要碰到相應外災的破壞。如果不是靜慮，那更是充滿了內災，欲界的喜受、尋伺、呼吸當然是更厲害，所以說外災也是不能避免的。

問：何緣不立地，亦以爲災耶？答：以器世間即是地故，但可火等與地相違，不可說言地還違地。

「問：何緣不立地，亦以爲災耶」，四大是地水火風，爲什麼火、水、風是災，而地不是災呢？

「答：以器世間即是地故，但可火等與地相違，不可說言地還違地」，因爲器世間本身是地大，火、風、水可以跟地相違，破壞地，但地大自己不能相違，不能自己破壞自己，所以地大的災是沒有的。

問：第四靜慮，何爲外災耶？答：頌言四無不動故，彼無外災，離內災故，由佛說彼名不動地故，內外三災所不及故。

「問：第四靜慮，何爲外災耶」，前三靜慮都有外災，第四靜慮是什麼外災呢？「答：頌言四無不動故」，這個頌回答，「四無」，第四靜慮沒有外災。爲什麼？「不動故」。「彼無外災，離內災故」，第四靜慮沒有外災，因爲沒有內災，前面內災的因素都沒有。「由佛說彼名不動地故」，佛說第四靜慮是不動地。「內外三災所不及故」，內三災也動不了它，外三災也動不了它，所以叫不動地。

問：若爾彼地，器應是常？答：頌言然彼器非常，情俱生滅故。謂彼天處，無總地形，但如衆星，居處各別，彼天生時，天宮隨起，彼天死時，天宮隨滅。

「問：若爾彼地，器應是常」，既然外三災都碰不到，那麼它的器世間應是常的，不會破壞了？「答：頌言然彼器非常，情俱生滅故」，這些都是回答問題的頌，很緊要，然而它的器世間不是常的。「謂彼天處，無總地形」，第四靜慮的天之處所，沒有總的地形。「但如衆星，居處各別，彼天生時，天宮隨起，彼天死時，天宮隨滅」，第四靜慮器世間的情況，就像天上的星星，各管各的。有情生到第四靜慮，他的宮殿隨他的身體同時生起來，他的異熟報有了，依報也有了，異熟報消滅了，依報也消滅。所以說也不是常的。雖然外三災不能破壞第四靜慮的器世間，但是它本身跟它的有情同時生滅。有情生上去的時候，天宮就生起來，有情消滅的時候，天宮也就沒有了，所以還不是常的。



問：所說三災，云何次第？答：頌言要七火一水，七水火後風。要先無間，起七火災，其次定應一水災起，此後無間，復七火災，還有一水災，如是乃至滿七水災，復七火災，後風災起。如是總有八七火災，一七水災，一風災起。應知八七火災，中間有七水災，次第八七火災後，有一風災，計數總有六十四災。

「問：所說三災，云何次第」，這三災是按了什麼次第來的？也是有規律的，「頌言：要七火一水，七水火後風」。

「要先無間，起七火災，其次定應一水災起」，這是客觀規律，一定要無間，就是連續的、中間不夾其他災的七次火災。第一次是七個太陽燒了，燒到初禪；後來成了之後，又燒，再燒到初禪；連續七次的火災，然後一次水災。「此後無間，復七火災」，一次水災之後，又是七次火災，七次火災之後，又來一次水災。這樣七次火一次水，連續的下去，等到七次水災滿了之後，再來七次火災，風災就來了，「後風災起」。「如是總有八七火災，一七水災，一風災起」，前面要八個七的火災，一個七的水災，然後纔來一次風災。「應知八七火災，中間有七水災，次第八七火災後，有一風災」，先是火災，七次火災出現一次水災，第七次水災之後，又是七次火災，這第八個七火災以後，就是風災，不是水災了。「總有六十四災」，火災七八五十六次，加七次水災，再加一次風災，共六十四災。

問：何緣七火災後有一水災？答：謂順極光淨天壽八大劫故。謂緣水災壞第二禪，既極光天壽八大劫，故第八災方有水災，壞第二禪也。

「問：何緣七火災後有一水災」，為什麼要七次火災以後來一次水災？「答：謂順極光淨天壽八大劫故」，客觀上也是和極光淨天的八大劫壽命相配合的。「謂緣水災壞第二禪」，因為水災壞第二禪，而極光淨天是第二禪，有八大劫的壽，所以第八次的災纔有水災，前面七次壞不到第二禪。第八次的災，有情八劫的壽沒有了，所以器世間要摧毀掉。這跟下地一樣，先是有情世間壞，有情八大劫的壽命過了，然後器世間壞，如果有情八大劫的壽還在，水災是不會來的。經過七次火災，再來一次災，那是第八劫，是水災。

問：何緣八七火災後，方有一風災？答：謂順遍淨天壽六十四大劫故。謂風災起，壞第三禪，既遍淨天壽六十四劫，故第六十四災，方是風災，壞第三禪也。故論云：由彼有情所修定因，於上漸勝，故感身壽其量漸長，由是所居亦漸久住。由此善釋施設足文，遍淨天壽六十四劫。

「問：何緣八七火災後，方有一風災」，為什麼第八個七火災以後纔有風災？這也是有一定的規律的。「答：謂順遍淨天」，三禪天的壽命是六十四大劫，一定要到六十四劫的時候，纔配上風災。風災是在六十四劫的時候，而正好三禪天六十

四劫的壽命也到了，有情沒有了，器世間就要壞了，所以第六十四個災是風災。六十四劫之前，第三禪不會有災，但六十四劫的時候，有情沒有了，那災就起，所以六十四劫的災纔是風災，壞第三禪。

「故論云：由彼有情所修定因，於上漸勝，故感身壽其量漸長，由是所居亦漸久住」，所以《俱舍論》說，因為有情所修的定，越是上面的越殊勝，所以修上面定的天人，感到的壽命也特別長，高度也特別高，所居的器世間也特別久。這都是定上的因素來決定的，越是上面的越殊勝，所以報也越殊勝，有情身上的報就是壽命長、身量高，器世間的報就是能夠久住，不被破壞的時間比較長。

「由此善釋施設足文，遍淨天壽六十四劫」，這也很配合《施設足論》的話，它說遍淨天的壽命是六十四劫。風災在六十四劫的時候纔起，和《施設足論》遍淨天的壽命六十四劫，恰恰是配合的。因為六十四劫的時候，風災纔起，破壞第三禪，而六十四劫之前，風災不會起，遍淨天的壽命還沒有盡。

講到這裏，「世間品」就講完了。在整個《俱舍論》裏邊，最容易懂的是「世間品」。在「世間品」，就有情世間與器世間來說，又是器世間的那一部分最好懂，最是簡單。一般說，只要有一點腦筋的，基本都會聽懂。

器世間是果報，這個果報由何而來？有情的千變萬化，器世間各式各樣的規律，這些原因在哪裏？要追究上去，是業的不同，所以接着講「業品」。



## 思考題

### 分別世間品第三（卷八至十二）

- 一 三界是何？其中處別有幾？
- 二 五趣云何？試比較界趣體之寬窄。
- 三 試述七識住。
- 四 試述九有情居。
- 五 云何名「識住」？
- 六 試比較七識住、九有情居之異同。
- 七 云何四識住？爲什麼「唯自地」？
- 八 比較七識住、四識住體之寬狹及其四句分別。
- 九 說有四生，何等爲四？何處有何？各舉例說明之。
- 一〇 後身菩薩爲何不示現化生而受胎生？
- 一一 何謂中有？何故中有不名生？
- 一二 有部、經部、大眾部對中有的看法有何不同？
- 一三 論主如何以因明論證中有？大眾部如何救？
- 一四 論主如何破大眾部救？試詳述之。
- 一五 論主如何引教證有中有？
- 一六 大眾部如何釋中般？論主如何破之？
- 一七 試述中有形狀及身量。
- 一八 菩薩入胎與摩耶夫人夢白象來入右脅，其間如何通釋？
- 一九 詳述訖栗枳王十夢及其徵兆。
- 二〇 欲界中有爲什麼無衣？
- 二一 試述中有眼等九門。
- 二二 世俗所傳中有現象與經論所說，比較其同異。
- 二三 試述欲界中有胎、卵生結生概況。
- 二四 試述濕、化二生受生概況。
- 二五 試述中有受生形狀。
- 二六 一切中有是否皆是倒心入胎？
- 二七 入胎可分幾種？一一述之。
- 二八 試述輪王二佛入胎之不同，何故？
- 二九 數論、勝論外道如何難佛教中有受生之說？
- 三〇 佛家如何答外道難？
- 三一 何謂法假？

- 三二 既無實我，蘊又是剎那滅，云何從此轉趣餘世？
- 三三 試述「如引次第增」之內涵。
- 三四 生死有無初始？爲什麼？
- 三五 試述三際十二支緣起。
- 三六 云何二分緣起？試比較二者同異。
- 三七 十二支，試一一述其要。
- 三八 云何剎那緣起？試舉例以說明。
- 三九 緣起支差別有幾？試比較其同異。
- 四〇 有部認爲世尊說緣起依何者而說？
- 四一 契經何故於緣起支唯說有情？
- 四二 十二支緣起云何略攝以三二爲性？
- 四三 云何「有支理唯此」，生死既無始無終，又無無窮失？
- 四四 試細釋經文「如是純大苦蘊集」。
- 四五 緣起、緣已生有何差別？
- 四六 何謂無明？是否「體非明」或「明無」？
- 四七 云何廣證無明有體？
- 四八 爲什麼受等四蘊稱之爲名？
- 四九 云何六觸？
- 五〇 云何二觸？
- 五一 云何八觸？
- 五二 云何六受？試以身心配之，又「身」字何義？
- 五三 觸、受二心所之生起，有、經二部有何不同觀點？
- 五四 何謂意近行？意近行有幾？此復從何而開出？
- 五五 意近行屬身受，抑屬心受？爲什麼？
- 五六 欲界繫意近行有幾？彼緣欲、色、無色界復各有幾？
- 五七 色界繫意近行有幾？彼緣欲、色、無色界復各有幾？
- 五八 無色界繫意近行有幾？彼緣欲、色、無色界復各有幾？
- 五九 此十八意近行屬有漏、無漏？
- 六〇 何謂三十六師句？
- 六一 試以外喻顯惑、業、果各別功能。
- 六二 四有是何？試以三性門細釋之。
- 六三 四有在三界中，何界有幾？
- 六四 論說有情生，具體所講內涵有哪些？
- 六五 有情由何而住？
- 六六 食有幾種？
- 六七 段食有幾種？具體指哪些？

- 六八 何以色塵非食？
- 六九 試述四食得名及其各以何爲相？
- 七〇 四食有漏無漏？
- 七一 四食幾界所攝？
- 七二 中有共有幾名？各述其義。
- 七三 試釋「有壞自體起，有壞世間生」。
- 七四 試述起結、生結，已斷、未斷四句。
- 七五 諸有漏法皆資長有，云何世尊說食唯四？
- 七六 試述「是段非食」四句。
- 七七 試仿段食四句，述觸食、思食、識食各四句。
- 七八 地獄衆生食鐵丸等，能壞自身，云何稱食？
- 七九 論說六位唯與意識相應，何等六位？云何唯與意識相應？
- 八〇 死生云何唯捨受相應？
- 八一 云何「定」無死生？
- 八二 云何「無心」無死生？
- 八三 入涅槃心云何？
- 八四 試述五趣衆生及阿羅漢，最後意識滅處。
- 八五 何謂「末摩」？云何「斷末摩水等」？
- 八六 云何斷末摩非地大？
- 八七 試述天人小五衰相。
- 八八 試述天人大五衰相。
- 八九 有情有三聚，何謂三聚？
- 九〇 不定聚有情於修行時，最應注意何事？
- 九一 試述三輪安立。
- 九二 何謂九山？
- 九三 試述八海。
- 九四 何謂八功德水？
- 九五 試述四大洲形量及其對人之關係。
- 九六 何謂金剛座？爲什麼成佛必須在金剛座？
- 九七 大雪山及香醉山在何處？
- 九八 何謂無熱惱池？在何處？
- 九九 南瞻部洲以何立名？
- 一〇〇 試述八大地獄之處所及所受苦狀。
- 一〇一 試述十六遊增所受諸苦，何故名增？
- 一〇二 試述八寒地獄之處所及受苦狀。
- 一〇三 試述餓鬼、畜生之本處及其概況。

- 一〇四 試述日、月之量及餘義。
- 一〇五 試述晝夜增減之說二種。
- 一〇六 試述四天王天器概況。
- 一〇七 試述三十三天之名來由及其器概況。
- 一〇八 何謂地居天、空居天？何界有幾？
- 一〇九 六天行婬於修行有何關聯？
- 一一〇 天男、天女云何而生？
- 一一一 諸天初生，身量云何？
- 一一二 云何欲生、樂生？各有幾種、幾處？
- 一一三 諸天上下相去，其量云何？
- 一一四 於下天處生，升見上否？
- 一一五 何謂小、中、大千世界？
- 一一六 試述人、天身量差別。
- 一一七 云何善趣壽量？
- 一一八 云何大半爲劫、大全爲劫？
- 一一九 試述惡趣壽量，對行人有何啓發作用？
- 一二〇 諸處壽量有無中夭？
- 一二一 試述三極少量。
- 一二二 試依時空之極少量，安立年月及逾繕那等。
- 一二三 劫有幾種？各述其詳。
- 一二四 試述成、住、壞、空。
- 一二五 何謂三劫無數？試述其具體數字。
- 一二六 何緣菩薩發願長時精進，方成佛果？
- 一二七 上士自苦他安樂，是否可信？
- 一二八 諸佛、獨覺何時出現世間？何故？
- 一二九 試述三乘修行極疾、極遲，須經幾時？
- 一三〇 輪王出現在何時？爲什麼？
- 一三一 輪王有幾種？各具威德如何？
- 一三二 何謂輪王七寶？
- 一三三 輪王有何相？與佛有何不同？
- 一三四 試述劫初以來人類的演變。
- 一三五 試述小三災何時、如何出現。
- 一三六 何謂「聚集、白骨、運籌」？各有幾種？
- 一三七 佛教中有無對治小三災之方法？
- 一三八 試述小三災之期限。
- 一三九 東、西、北洲有無小三災？

- 一四〇 何謂大三災？以何爲頂？
- 一四一 試述大三災之內因。
- 一四二 第四靜慮有無外災？何故？
- 一四三 第四靜慮器界常否？
- 一四四 三災之次第云何？何以故？
- 一四五 災總計有多少？爲什麼？