

俱舍論頌疏講記

分別業品第四之一

世親菩薩 造論

圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

俱舍論頌疏講記 卷十三

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別業品第四之一

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

世別由業生 思及思所作 思即是意業 所作謂身語

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

言意業者，約等起立，業即是思，與意相應，意等引起，名為意業。

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

言身業者，約所依立，身謂色身，業依身起，名為身業。

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

言語業者，約自性立，以語自性，即是業故。

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

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

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

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

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

此身語二業 俱表無表性

釋曰：身語各有表無表故，身語二業，俱表無表性。

〔表四 - 一：業體性〕

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

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

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

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

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

從此第二，別明身語表。論先問云：且身語表，其相云何？頌曰：
 身表許別形 非行動爲體 以諸有爲法 有剎那盡故
 應無無因故 生因應能滅 形亦非實有 應二根取故
 無別極微故 語表許言聲

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

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

正量部認為行動是身表業的體，比如殺生這個動作，就是身表的體。而有部說，一切法剎那滅，沒有所謂的動作，前面一個樣子過去，滅掉了，後面一個樣子相似相續地接下去，但已經不是前面那個樣子。大家都知道，電影實際上是把一張一張的膠片連起來快速地放，我們看電影銀幕上這個人跑來跑去，其實你一張一張看膠片，都是靜止的。所以行動是假安立的，是剎那滅的，沒有運動。我們前面學過

《印度佛學史分期略說》，正量部說心跟外器間的火焰、流水、聲音之類的是剎那滅，而許器世間裏有些東西不是剎那滅，是一期生滅。這裏對於身業的看法跟有部的剎那滅有矛盾。正量部說行動為體，有部說非行動為體。什麼理由呢？

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

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

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

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

「身表許別形者」，這是第一句話，「一切有宗，許身表業，形色為體」，前面說身語二業有表、無表兩種。表業裏邊，先說身表業。有部的主張身表業是以形色為體。「由思力故，別起如是如是身形，名身表業」，身表業是思心所引起的，發動了身的形狀。「形謂形色」，形是形色，形色如長短方圓，高下正不正這些。

「猶如合掌，殺縛等形」，舉例，合掌的樣子，殺的樣子，把有情用繩子捆起來的樣子，這就是形色。有部說，這個形色就是身表業。「表善惡故」，能夠表示給大家看，這是善事或是惡事。殺是惡的，合掌是善的。「表即是業，有造作故」，一層一層地說，形色可以表示給他人看，所以叫表；而這個表，本身又是有造作的，所以是業。「此之形色，依身起故」，這個形色怎麼叫身業呢？因為這個形色是依

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

非行動爲體者，正量部說，動名身表，爲破此故，說非行動。

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

正量部計，有爲法中，心心所法，及音聲光明等，許剎那滅，定無行動。

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

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

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

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

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

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

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

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

有部說，一切有爲法都是有剎那的，「定無行動」，不能有行動。「何以得知」，說皆有剎那，有什麼依據呢？「以有盡故」，「盡故」是一切有爲法有剎那的因，因爲一切有爲法都有盡，最後都要消滅的。「既後有盡，知前有滅」，既然後面要消滅，要盡的，那麼前面一定也有滅。「故知有爲法，皆剎那滅」，所以說，以「有盡」這個因來成立一切有爲法都是剎那滅。這個量已經立出來了。下面還要解釋。「故頌盡故二字，釋上有剎那故也」，「盡故」這個因是成立有剎那。「頌中故字，兩度言之，有剎那故」，先以有剎那這個因，說明不能有行動，然後說爲什麼有剎那，以有盡故來證明有剎那，所以一層一層的，有兩個量在裏邊。

此應立量，身表業色是有法，定無行動是宗法，因云有剎那故，同喻云如心所等。

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

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

並曰：心等有剎那，心等無行動，身表有剎那，身表無行動。

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

故論云：若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表業。

「故論云：若此處生，即此處滅，無容從此轉至餘方，故不可言動名身表業」，既然是剎那滅的，一個形色在這裏生，當下在這裏就滅，下一剎那又是另外一個形色。如果一個東西要動，他決定要持續存在一段時間，但你還沒有動的時候，馬上就滅掉了，所以沒法說一個不變的東西從這裏到那裏，所以不存在一個實有的行動，也就不能說行動是身表業。比如說殺生，你刀拔出來這個樣子一產生，到第二剎那這個樣子就消滅了，換了一個砍的樣子，然後砍的樣子消滅，再變成其他的樣子，每一個剎那都是一個不同的東西（體），這個過程並沒有一個不變的體（行動），所以這個行動的體是沒有的。就像電影的片子，實際上是一張張靜止的圖片，但那個機器搖起來，你感覺是在動，是我們的眼睛受騙了。所以有時候有人想用科學來證明佛法，但要知道，科學儀器乃至我們的眼睛本身就有局限，所以結論也是有局限的。所以說「行動」作爲一個實體是沒有的，是一個假法，不能說身表業的體是行動。

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

彼宗救云：我許身表無剎那滅，故有行動。即顯論主剎那爲因，有不成過。

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

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

「爲破此救，應立量云」，爲了要破正量部的反救，有部再立個量。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

應無無因故者，破彼轉救，彼許法滅，待因而滅。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「應生中上熟因體即是滅下中熟因」，這個現象一分析就看出來，如果滅有因，生起中熟的因就是滅下熟的因，生起上熟的因就是滅中熟的因，這樣子，同一個東

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

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

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

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

形亦非實有者，是經部宗，標破有宗實有形色。

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

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

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

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

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

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

如見火燄，於一方面，無間速運，便謂為長，見彼周旋，謂為圓色，故形無實別類色體。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「但由顯色，如是安布，差別相中，假立長等」，顯色，這樣子一擺，叫做長；那樣子擺，叫圓。離開了顯色就沒有長、圓的差別。所以說，這個形色是假的。

「方圓等相，名差別也」，長短方圓，這是顯色安布的差別，是假立的。

然經部宗，形為身表，但假非實，形雖是表，而非是業。

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

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

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

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

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

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

言語業者，亦思爲體，謂發語思，依語門行，故名語業，語之業故，故名語業。

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

言意業者，謂審慮思，及決定思，爲意業體。

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

故此三業，皆思爲體。

所以，前面說業的體是行動也好，形色也好，經部認爲都不對，這些都是假的。真正的身業、語業的體是思心所。身業是動身思，語業是發語思，意業也是思——審慮思、決定思，全部是思心所。「故此三業，皆思爲體」，所以這三個業的體都是思心所，這是經部的說法。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

唯識的空，唯識把一切外境都空掉，只留下一個內心，那空得更徹底，但是內心畢竟還在。中觀把阿賴耶識也要空掉。

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

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

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

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

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

經部的論師證明無表色不實在，有三個理由。

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

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

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

這是以三個理由證明有部的無表不是實在有。

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

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

故此已下，薩婆多宗，以八義證無表實有。頌曰：

說三無漏色 增非作等故

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

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

「釋曰：此頌有八證」，這個頌裏邊有八個理由來證明。

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

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

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

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

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

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

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

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

及無記心，或無心時，若無無表，依何法說福業增長？故知無表，實有體也。

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

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

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

什麼是有依七福業事？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹ 見《增一阿含經》第四十卷第七經。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「此經於法處中，不言無色」，有部說，佛在這本經裏所說的法處，十一處所不攝的法都在裏邊，無見無對的，這裏並沒有說法處裏沒有色法，「故知法處中，實有無表色」，那法處裏邊應該有色，這個色就是無表色，除了無表色，哪還有無見無對的色呢？假使沒有無表色的話，這個經就「闕減」，缺了一塊，為什麼？

「便成無用」。佛說的話是不增不減的，一點也不缺的。佛並沒有說法處裏邊沒有色，如果說法處裏沒有色法的話，這個經裏就缺了一塊，佛說的話就不圓滿了，那不可能。佛說的話決定是圓滿的，不會缺減的。那麼肯定法處裏邊有色，這個色就是無表色。

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

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

「第六，八道支證」，佛說的有八道支即八聖道，也是一個證明。這個是很微細的。「若無無表，應無八道支」，假使沒有無表色，八道支不能成立，爲什麼？

「以八道支中，正語、正業、正命，此三是無表故」，在八聖道裏邊，正語、正業、正命，這三個是無表。爲什麼是無表？「以在定時，無語等故」，下邊解釋。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

薩婆多宗，引上八證，證無表實。

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

從此經部會通前說。

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

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

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

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

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

第二，無漏色，亦定境色。依無漏定，所生色者，名無漏色。

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

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

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

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

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

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

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

第四，非作成業證者，亦思種為體。

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

第五，法處所攝色者，是前定境界色也。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我們想想看，一天一夜有多少念？一念一剎那，每一念增長一個七，你受了戒之後，只要不捨，一輩子下來，這個功德會如何？但是你要是捨了戒，也就沒有了。所以說戒的功德，從這個七支七支的種子來看，不可思議，無邊地不斷地增長。如果有不清淨的，只要沒有捨戒，沒有犯根本的，半月半月誦戒的時候，可以洗乾淨，有了髒的就洗。如果你重的有違犯，只要不是根本，馬上作法懺，哪裏髒，就洗哪裏，哪裏破，就補哪裏。這樣子戒體還是清淨的，能夠念念七支增長。就是不要破戒，一破掉，還有破戒的罪。所以說戒的功德，還不說其他的功德，單是從它的思心所種子來看，一個念頭加七個種子，兩個念頭加兩個七，一天一夜有多少的倍數？你一輩子，假使二十歲受戒，活到八十歲甚至一百歲，過去阿羅漢有一百二十歲的，那戒的功德就不可說了。所以從這一點看，我希望大家對戒律要重視。戒的功德後邊當然還要講的，以後講別解脫戒，那更要講。受了別解脫之後，只要沒有捨戒，七支的思種子不斷增長的話，戒的功德就不斷地增長。所以受戒之後，即使在睡覺，種子還在增長的，除非你碰到了捨緣，那就停下來了。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

此能造大種 異於表所依

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

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

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

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

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

欲後念無表 依過大種生

「從此第二，明能造時同異」，能造的四大種跟所造的無表色是同時還是不同時的？「論云：如表與大，必同時生」，表色跟大種決定同時生。身表色，有部說是形色，比如你做一個樣子（表色），這個樣子所依的四大種與表色是同時生起的，如果没有四大種，這個表色就生不出來，所以是同時的。「無表與大，少分時異」，無表色跟四大種初念是同時，後念則不一樣。

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

釋曰：言欲者，簡色界定俱無表，定俱無表，與能造大時必同也。

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

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

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

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

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

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

「論云：為轉隨轉因，如輪行於地，以手地為依」，過去的大種是轉因，現在的大種是隨轉因，轉因是主要的，隨轉因是次要的。打個比喻，「如輪行於地，以手地為依」，一個輪子在地上滾的時候，手去推是主要的因，讓輪子滾起來，手是

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

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

問：初念大種造後念無表，爲即用彼造初念無表大種，爲別起大種造後念無表？

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

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

「答：依婆沙論，此有三種」，根據《大毗婆沙》，有三種解釋。

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

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

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

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

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

從此第三，明能造地別生。論云：何地身語業，何地大種所造？頌曰：

有漏自地依 無漏隨生處

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「又無諸大種是無漏故」，第一，無漏法不墮界攝，即不繫縛於界的。第二個原因，沒有一個大種是無漏的，四大種都是有漏的。色法中只有無表色，容許有無漏，其他的色法（包括四大種），乃至前十五界，都是有漏的。「復不可說不繫大種」，既然四大種是有漏的，就不能說有不屬三界所繫的大種，來造無漏戒，既然這些都沒有，只能從所依身來看，「由所依身，無漏起故」，是依這個身體起無漏法的。「故隨生處，大種所造」，假使你身體在欲界，是依欲界身起無漏法的，那麼這個無漏戒（無表色），就是欲界的四大種來造的。

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

此下第二，諸門分別，就中：一約類以明，二約性界地辨。

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

此下第一，約類以明。論云：此表無表，其類是何？復是何類大種所造？頌曰：

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

「此下第一，約類以明」，以五類分別門來辨表、無表色。五類分別，即異熟生、所長養、等流性、一剎那、有實事，以這五個門來分。「論云：此表無表，其類是何」，表色、無表色在五類裏邊屬於哪一類？「復是何類大種所造」，這個問題更複雜。第一問本身是哪一類，第二問能造的大種又是哪一類，這是兩層問題，越問越細。

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

釋曰：前六句，明無表類及所依大種，後兩句，明表類及所依大種。

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

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

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

無表無執受者，若定若散，一切無表，無變礙故，名無執受。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

表唯等流性者，身語表色，同類因生，唯等流性。

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

屬身有執受者，就中身表，以屬身故，名有執受。語表不屬身故，無執受也。

「屬身有執受」，身表、語表中，身表（形色）是屬於身上的，是有執受的。

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

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

又提一個問題。身表業、語表業是表色，那你造了很多的身表、語表，那就有很多的大種，那你原來的身體是不是擺得下？會不會使你的身體撐大，甚至破壞呢？新生的等流大種，就是造身表、語表的大種，「遍住身分」，身上到處可以住。

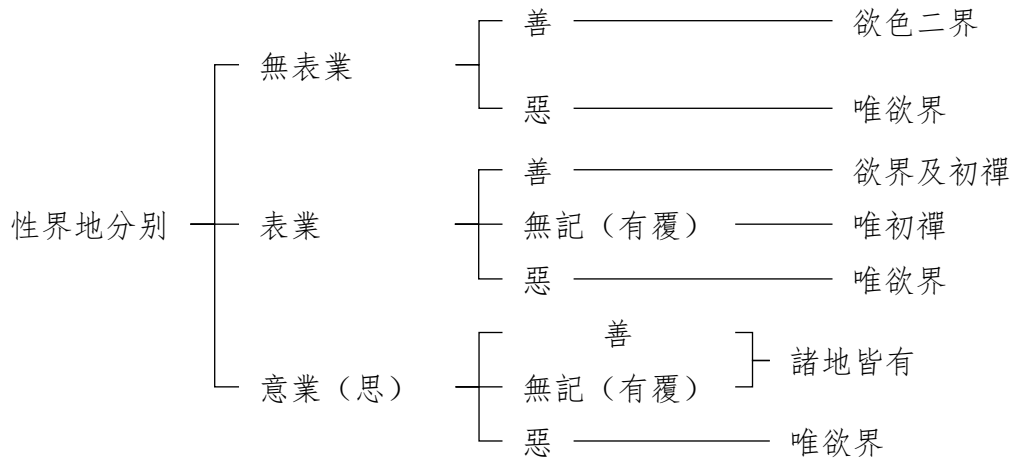
「造有表業」，住在身上造有表業。「不破本身」，不必破壞本身，因為身上本來空隙很多。「身亦不大」，身體也沒有脹破。你造很多的身業、語業，造它們的四大多得不得了。不像橡皮泡泡，一口氣吹進去，它會脹大甚至破掉，這些四大不會把你身體脹破，也不要身體擴大。「異熟虛疎，有孔隙故，故得相容」，異熟果不是我們看得那麼密實，裏邊空隙很多，再多的表色也擺得下，不需要身體擴大，也不會脹破。

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

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

無表記餘三 不善唯在欲 無表遍欲色 表唯有伺二
欲無有覆表 以無等起故

〔表四 - 二：約性界地辦業〕



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

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

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

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

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

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

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

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

為什麼無表不通無記？討論就要這樣追問。

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

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

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

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

不善唯在欲者，無表、表、思，於中不善，唯在欲界，善及無記，諸地皆有。

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

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

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

無表遍欲色者，此明無表不通無色，以無色界無大種故，既無大種，無表寧有？

「無表遍欲色」，無表色在三界裏邊，遍欲界、色界，無色界沒有。

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

又有身語，方有律儀。無色界中，無身語轉，故無律儀。

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

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

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

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

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

這是三個原因，解釋無色界為什麼沒有無表色。

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

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

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

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

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

所以說表業只有「有伺二」，即有尋有伺、無尋唯伺這兩個地。

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

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

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

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

問：何名初禪有覆表業？答：如大梵王於馬勝所，起諂誑心，發身語業，名有覆表。

「何名初禪有覆表業」，欲界沒有有覆無記的表業，那麼初禪為什麼有？

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

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

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

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

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

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

從此第二，明三性所由。就中有二，一明三性所由，二明二種等起。

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

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

勝義善解脫 自性慚愧根 相應彼相應 等起色業等

〔表四 - 三：四種善〕

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

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

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

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

「勝義善解脫」，第一勝義善。解脫就是涅槃，也就是擇滅無爲。

「以涅槃中，最極安隱，衆苦都寂，猶如無病，是善是常，故名爲勝。有實體故，復名爲義」，什麼叫勝義？是善的、常的，叫勝，這個最殊勝。有實體的叫義，有部認爲無爲法是有體的，經部認爲無爲法是没有體的。是善，是常，又有體，就叫勝義。在七十五個法裏，既是常又是善的，只有一個，即涅槃——擇滅無爲。

「故此涅槃，名勝義善」，涅槃是最高的善法。以前在講「法處」的時候，說爲什麼其他處不叫法處，而這個處叫法處？一個原因就是這個處裏包含了至高無上的涅槃法，所以獨得法處的名字。這個涅槃就是解脫，爲什麼殊勝呢？「最極安隱」

，大家求安穩，比如生極樂世界，但安隱還有層次，最安隱的是一切苦沒有了，好像一個人什麼病都沒有，這就是涅槃。不要把涅槃理解為死亡。一般人認為，釋迦牟尼佛涅槃，就是沒有了，覺得是很消極、很痛苦的。實際上涅槃是最極安穩的，什麼苦都沒有，有苦的不叫涅槃。所謂的三苦息滅，貪瞋癡的因、貪瞋癡的果都沒有叫涅槃，所以是最好的地方。不要把涅槃想像成一個苦惱的東西。這個涅槃，是無為的、常的，又是最高的善法，是勝義善。

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

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

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

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

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

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

第四等起善，指身語表業和無表業。身語業之所以是善，是因為發動的心是善的。「色業謂身語表無表業等」，「色」，這是有部的說法，身業的體是形色，是色法，語業是音聲，也是色法，還有無表業也是色法，所以色業就是身語二業加無表業。色法有十一個，無表色也是色法。像這些地方，大家把《俱舍》前後貫通，就會覺得其味無窮，否則知後不知前，那討論起來就打不開。

「等取不相應中四相及得」，「等起色業等」，後面這個「等」字是有所指的，指不相應行裏邊的「四相及得」，以及「二無心定」。一切有為法都有生、住、異、

滅四個相。一個法現起，會有一個得。還有「二無心定」，這兩個無心定本身心都沒有了，不能說善，但因為發動的心是善的，也叫等起善。修定的心是善心，惡心得不到定。所以修無心定的等起心是善的。以上這些法都是等起善。

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

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

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

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

翻此名不善者，翻此四善，立四不善。

【表四 - 四：四種不善】

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

「翻此名不善」，善有四個，反過來，不善也有四個。

勝義不善，謂生死法，由生死法，苦爲自性，極不安隱，猶如痼疾。

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

自性不善，謂無慚愧及貪瞋等三不善根，性是不善，猶如毒藥。

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

相應不善，除無慚愧等外，餘心心所法，要與無慚愧等相應，方名不善，如雜毒水。

「相應不善」，除了無慚無愧等外，其餘的心心所法，跟無慚、無愧、貪、瞋、癡相應的，就是相應不善。一個同樣的比喻，「如雜毒水」，清水本身是沒有毒性的，但是裏邊放了毒藥，你只要喝一點點，馬上就被毒死了。所以其他的心王心所雖然本身不是毒的，但是如果和自性不善相應的話，也變成毒的了。所以說佛法裏強調要親近善知識、善友，千萬不要碰到惡知識、惡友，那就是這個關係。你如果跟善的相應，你也成了善的，跟惡的相應，你也成了惡的。古人有這個說法，入芝蘭之室，他身上就有香味；入鮑魚之肆，身上就帶臭味¹。「近朱者赤，近墨者黑」，世間也有這個道理。這個道理要會用，就不會造惡了。如果道理背得很熟，做起事情來偏偏與惡友爲伍，那你道心就會退，不久就要滾下去。

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

「等起不善」，等起善反過來是等起不善。「謂身語業，不相應中，四相及得，以是自性相應不善，所等起故」，跟前面一樣，也是造的身語業，還有身語業的生、

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

住、異、滅和得。這裏沒有二無心定，因為二無心定是善的。由不善（自性不善、相應不善）的心王心所發動的那些身語業，都是不善的，叫等起不善。

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

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

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

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

【表四－五：二種無記】

無記	{	勝義無記	——	謂虛空、非擇滅。以是常故，名為勝義。 非道所證，故曰無記
		自性無記	——	謂色、不相應等。有為無記

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

「勝義無記，謂虛空、非擇滅，二常法也」，虛空無為、非擇滅無為這兩個無為法，「以是常故，名為勝義」，因為它常，又是有實體的，是勝義。但是它「非道所證」，不是道所證到的，不是善法，故稱無記，它本身是無記的。

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

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

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

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

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

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

從此第二，明等起義。引經難起，故論云：如上所言，見所斷惑，不能發表。若爾，何緣契經中說，由邪見故，起邪思惟、邪語、邪業、及邪命等。解云：邪見是見所斷惑，既從邪見發邪語等，如何見惑不發表乎？此不相違總答。何以故徵也？頌曰：

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

「從此第二，明等起義」，明等起義，什麼叫等起，這裏詳細地探討一下。

「引經難起」，引經的一個難。「故論云：如上所言，見所斷惑，不能發表。若爾，何緣契經中說，由邪見故，起邪思惟、邪語、邪業、及邪命等」，根據經上的話，來問難前面的一些原則性的問題。前面講過，見所斷的煩惱不能發表業，所以說欲界沒有有覆無記的表業，因為沒有有覆無記的修所斷煩惱。而身見、邊見雖然是有覆無記，它是見所斷煩惱，不能發表業。這就是原則上說，見所斷的煩惱是

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

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

不發表業的。照這麼說，經上有句話跟這個有矛盾，「由邪見故，起邪思惟、邪語、邪業、邪命」，邪見，撥無因果，也是五個見之一，屬於見所斷的煩惱，見都是迷理惑。由邪見的緣故，就發動邪思惟——這是意業，邪語——語業，邪業、邪命——身業，就是說邪見可以發動身語意三業，這跟前面說的原則不符合，怎麼解釋呢？

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

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

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

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

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

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

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

「等起有二種」，等起有兩種，先標出來宗旨。「表、無表色等起，有二種也」，什麼是等起？就是發動表色、無表色的心。它有兩種，一種叫因，一種叫剎那。

名字列出來，「因及彼剎那」，「一、因等起，二、剎那等起」。「發業前心，名因等起」，在發業之前，起一個心，這個心叫因等起，「在先爲因故」，在發業之前，先起一個心要做這個事情。「與業俱心，名剎那等起」，正在造業的時候，跟業同時生起的心，「同一剎那時故」，跟造業是在同一剎那，叫剎那等起。

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

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

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

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

「於外門心，正起業時，見斷無故」，外門就是緣外境，（見所斷的心是內向、內門轉的，是迷理的。）當你對事情起煩惱的時候，這是修所斷的煩惱，「正起業時，見斷無故」，當你外門去造業的時候，見所斷的煩惱沒有現行，但是修所斷的煩惱起來了。所以見斷的識，只能是轉，在造業隨轉時，識由外門轉，它是不會起來的。

唯隨轉五識者，第二句也。謂五識身，無分別故，不能爲轉；外門起故，能爲隨轉。

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

修斷意通二者，明俱句也，修所斷識，有分別故，而能爲轉；外門起故，亦爲隨轉。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

但是依大眾部來說，佛沒有無記心，佛一向是善。為什麼這樣說呢？「以佛世尊常在定故」，大眾部認為佛行住坐臥無不在定中，都是善的，無記的東西沒有，不善更不要說了。他引一部經說，「那伽行在定，那伽住在定，那伽坐在定，那伽臥在定」，「那伽」這裏說是龍頭，其他的書，有翻譯為龍的。龍是最尊高的獸中之王，象徵人天之王，也就是佛。這個頌很有代表性，經常聽到人家說，佛行住坐臥無不在定中，定都是善的，當然沒有無記的心。

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

俱舍論頌疏講記 卷十四

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別業品第四之二

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

無表三律儀 不律儀非二

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

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

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

〔表四 - 六：三無表〕

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

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

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

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

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

律儀別解脫 靜慮及道生

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

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

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

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

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

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

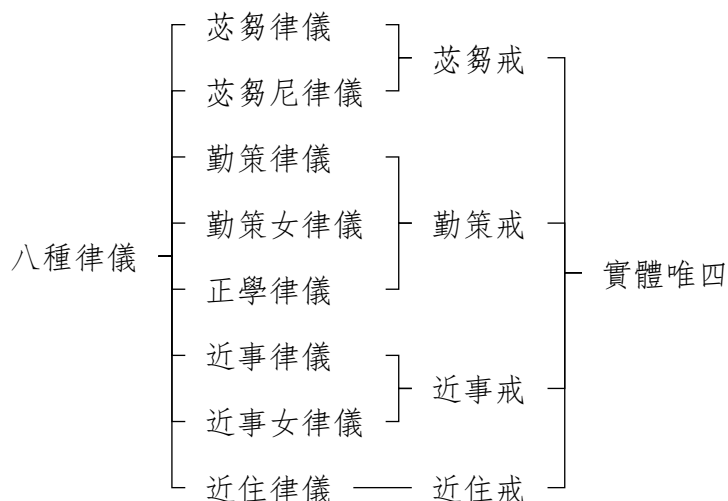
修定的人，經常感到身上有發癢、發脹之類的情況，各式各樣的禪觸。欲界的四大不能生定，要色界的四大起來之後纔能生定。色界四大生起的時候，就會有一些不同的禪觸生出來。所以得了禪觸是好現象，說明色界的四大已經在身上生起來了。在欲界身上生色界四大，就會感到一些癢的感覺，或者脹、熱、冷等各種感覺，使身上感到很舒服，不難受的，這是好的。如果感到不好受的、不舒服的那些感受，那不是禪觸，那是禪病。所以感到這個禪觸裏邊有冷觸或者熱觸，就是涼或暖，這是很舒服的感覺。如果你修定的時候，感到燥熱，一種悶的、不舒服的熱，或者一種寒，毛都豎起來的，不正常的感覺，那是禪病，不是禪觸。要分辨這些，一個簡單的原則，禪觸總是感到舒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

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

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

初律儀八種 實體唯有四 形轉名異故 各別不相違

〔表四 - 七：八種律儀〕



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

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

釋曰：初句辨名，次三句明體。

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

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

「初律儀八種者，標也」，別解脫律儀，有八種。哪八種呢？

第一，「苾芻律儀」，比丘戒。

第二，「苾芻尼律儀」，比丘尼戒。

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

第四，「勤策律儀」，沙彌律儀。什麼叫勤？「勤為大僧之所策勵」，「大僧」，即比丘，比丘策勵沙彌好好地修行，這是勤的一個意思。沙彌戒裏舉了三個。

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

第五，「勤策女律儀」，沙彌尼戒。

第六，「近事律儀」，男居士戒。

第七，「近事女律儀」，女居士戒。

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

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

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

「實體唯有四」，實際上的體唯有四，名是有八個，但是體只有四個。

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

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

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

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

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

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

「離近事戒，無別近事女律儀」，男居士、女居士戒體是一個，戒相也一樣的。

最後近住戒，八關齋戒裏沒有分近住男、近住女，這是一天一夜的戒。

所以總的來說，八個別解脫戒裏邊，體只有四個。

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

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

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

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

「或苾芻尼戒，名苾芻律儀」，或者是比丘尼，轉形成了男身，就叫比丘。

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

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

「故論云：非轉根位有捨先得，得先未得律儀因緣，故四律儀非異三體」，

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

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

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

第一是故捨。不想修行了，不要出家了，自己發心故意地捨掉。

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

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

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

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

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

「今轉根位非四捨攝故」，四種捨戒裏邊並不包含一個轉根，轉根不是捨戒。「非有捨先得戒因緣也」，他沒有捨戒的因緣，轉根不是捨戒的因緣。「又轉根位，無得先未得戒之因緣」，除開佛在世那些善根厚的「善來苾芻」外，得戒要先受戒的，如果先沒有受戒的，轉了根，也不算受戒，戒沒有得到。所以轉根既不是捨戒的因緣，也不是得戒的因緣。「故知尼等四戒，不異苾芻等三體也」，所以說比丘尼、沙彌尼、女居士的戒，跟比丘、沙彌、居士的戒這三個體沒有差別。近住戒不分男女，就不用說了。前面三個，因為男女的不同，就分了七種。

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

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

答：三種律儀，其體各別，具足頓生。故於苾芻身中，有二百六十五戒，俱時而轉。

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

問：三種律儀，同不殺等，既爾相望，同類何別？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

受離五八十 一切所應離 立近事近住 勤策及苾芻

「從此第二，安立四律儀」，四個律儀的體是怎麼安立的？

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

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

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

釋曰：初兩句標戒數，下兩句立戒名。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「若受離十所應遠離，安立第三勤策律儀」，假使你受了十條應當遠離的戒，安立第三種，沙彌戒。「謂於前八，塗飾香鬘、歌舞觀聽，開爲二種」，沙彌是出家人，所以對這兩條要重視。本來居士八戒，塗飾花鬘與歌舞伎樂是並在一條的，而沙彌戒一出家人，這些事情是嚴重的，所以把這條分爲兩條：塗飾花鬘、歌舞觀聽。再加上一條，「受畜金銀等寶」，不能受持金銀，這是出家人的戒，一共十條。

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

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

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

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

若受離一切所應遠離身語業，安立第四苾芻律儀。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

正學女重點的六戒是什麼呢？

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

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

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

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

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

第五，不飲酒，跟五戒一樣。但有更嚴格的要求，一切酒不能飲，茅頭一滴也不行。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

二、智者稱揚，故名妙行。

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

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

第三叫業。「所作自體，故名爲業」，業就是造作，它本身就是造作，叫業。

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

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

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

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

四、能防身語，故名律儀。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「又此初念，亦名業道」，初一念也叫業道，第六個名。爲什麼叫業道？

「本求戒思，今日究竟，依業暢義，立業道名」，別解脫的意思，也在這裏。本來要求戒的那個思心所，「今日究竟」，在得戒的那一刻滿願了。「依業暢義」，求戒的思就是業，正達到目的時候叫業道，第二念已經達到了，不能再叫業道。

「謂戒前思，名之爲業」，受戒前面的那個思心所，就是意業，叫業。「初念戒體，名之爲道」，第一個念，戒體成就了，這第一念的戒體叫道。這個業在道上通過去。本來業是要求戒的心，沒有得戒的時候，就像車子有了，公路沒有，車開不過。現在別解脫的戒體成就了，就像路通了，車子可以開了，就在這一剎那叫業道。「名之爲道」，這個初念的戒體，是道。

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

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

「故初刹那，名別解脫，初棄惡故」，講到這裏，再總結一下，第一刹那得戒的時候，叫別解脫，這時把各式各樣的惡一個一個捨棄了；第二念以後，已經捨掉了，不能叫別解脫，只能叫別解脫律儀。所以，初得戒的那一剎那，叫別解脫，「初棄惡故」，第一次把惡捨掉了。

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

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

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

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

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

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

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

八成別解脫 得靜慮聖者 成靜慮道生 後二隨心轉

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

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

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

釋曰：初句明成別解脫，次兩句明成定、道，後句明差別。

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

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

八成別解脫者，始自苾芻，終於近住，此之八衆，成別解脫戒也。

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

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

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

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

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

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

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

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

中間定是無尋唯伺地，那是大梵天王所得到的定，是初禪到二禪中間的定。

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

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

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

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

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

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

後二隨心轉者，唯定、道二名心隨轉，入定則有，出定則無，與定心俱，名心隨轉。

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

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

別解脫戒，非心隨轉，異心、無心，亦恒轉故異心者惡無記也。

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

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

從此第二，明斷律儀。論云：靜慮、無漏，二種律儀，依何義故，名斷律儀？頌曰：

未至九無間 俱生二名斷

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「此戒與未至九無間道，俱時而生，名俱生二也」，定共戒也好，道共戒也好，跟未到地定的九個無間道同時而生的，這個叫俱生二，這兩種戒都叫斷律儀。「此俱生二，以能永斷欲塵惡戒及能起惑，名斷律儀」，這兩個跟未至定同時生起的戒，能夠斷掉欲纏（欲界所繫縛）的惡戒，也就是不律儀，更能夠斷掉起惡戒的那個煩惱，叫斷律儀，這是斷律儀的內涵。無漏道是永斷，真的斷根；有漏道是把它壓下去，使它不生作用，從表面上說，都是斷。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

靜慮律儀，跟無漏的道共律儀，在某些特殊的情況下，又叫斷律儀。

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

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

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

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

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

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

有靜慮律儀，非斷律儀，應作四句。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

無漏律儀，非斷律儀，亦有四句，准前四句，思而可知。

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

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

正知正念合 名意根律儀

「從此第三，會經二律儀」，經上有兩種律儀，要會通一下。

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

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

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

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

「此二自性，非無表色」，這兩個律儀的體不是無表色。「若爾是何」，既然不是無表色，是什麼呢？

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

「問：何故無法前得」，為什麼別解脫戒沒有法前得？

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

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

「不律儀亦然者」，不律儀就是惡戒。

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

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

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

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

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

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

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

「聖初除過去」，這是道共戒，聖，即聖者，見道以上的叫聖。

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

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

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

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

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

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

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

從此第二，約世成處中。論云：已辨安住善惡律儀，住中云何？頌曰：

住中有無表 初成中後二

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

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

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

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

「釋曰：言住中者」，這個中代表非律儀非不律儀。

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

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

初成中後二者，住中無表，初成現在，初剎那後，成過、現二世也。

「初成中後二」，第一念成就現在，「住中無表，初成現在」。「住中」的中，代表非律儀非不律儀，「成中」的中，代表現在，都有中間的含義，不要混淆。

「初成中」，第一念成就現在世。「初剎那後」，第二剎那以後，既成過去，也成現在。

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

住律不律儀 起染淨無表 初成中後二 至染淨勢終

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

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

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

釋曰：上二句答前問，下二句答後問。

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

若住律儀，起染無表者，如諸苾芻，起勝煩惱，作殺縛等。

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

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

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

住不律儀，起淨無表者，如屠人等，起淳淨心，作禮佛等。

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

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

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

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

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

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

從此第二，明成表者，論云：已辨無表，成表云何？頌曰：

表正作成中 後成過非未 有覆及無覆 唯成就現在

「從此第二，明成表者」，表業怎麼成就？這一科講這個問題。

「論云：已辨無表，成表云何」，無表的講完，如何成就表業？

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

釋曰：前兩句，明成善惡表；下兩句，明成無記表。

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

表正作成中者，此表謂律、不律，及處中表也。正作此表業，恒成現在，名為成中。

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

後成過非未者，此上表業，初刹那後，通成過去，非成未來。不隨心色，勢微劣故。

「後成過非未」，上面的表業，第一刹那之後，第二刹那以來，也成就過去，但是不能成就未來。過去的如果不成就，你就可以不負責了，以前做的壞事，沒有

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

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

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

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

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

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

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

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

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

這個我們初聽好像很麻煩，要把它分清楚，能發動的無記心，是心法，通三世；所發動的無記表業（色法），無記心本身已經力量不强，它發動的色法（表業）更弱，所以無記的表業只能是通一世。無記的表業，只有法俱得，只能成就現在世。

從此第三，明惡戒異名。論云：此不律儀，名差別者，頌曰：

惡行惡戒業 業道不律儀

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

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

釋曰：此有五名，是不律儀名之差別。是諸智者所呵厭故，果非愛故，立惡行名。

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

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

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

污淨尸羅，故名惡戒。

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

身語所造，故名爲業。

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

根本所攝，故名業道。

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

不禁身語，名不律儀。

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

然業道名，唯目初念。通初後位，立餘四名。

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

從此第四，成表及無表。論云：或成表業，非無表等，應作四句，其事云何？頌曰：

成表非無表 住中劣思作 捨未生表聖 成無表非表

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

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

釋曰：初兩句，是第一句；下兩句，是第二句。

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

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

「成表非無表」，表業成就，無表業不成就的，這是第一種。具體是指哪些呢？「住中劣思作」，住中，即住在非律儀非不律儀的人。律儀是強的善，不律儀是強的不善。非律儀非不律儀是不太強的善、惡，他起劣思，動念造作的思心所很微劣，不是強有力的。這個造作的業，只有表業，沒有無表業，因為力量微弱。「謂住中人，以微劣心」，以很輕微的心來造善或者造惡，這個時候他的表業當然有。無表業要強有力的心纔發起來的，「以心輕故」，因為心很輕微，無表業不生，這是第一類。

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

第二類，有無表業而沒有表業，這個更不好舉，一般說有了表色纔有無表色。「捨未生表聖」，過去的表業捨掉了，現在的表業還沒有造作，這樣的聖者，他有無表，而沒有表業。「謂經生聖，住胎藏位」，經生聖，就是預流、一來這些聖者。預流果七返生死，一來果也得要到欲界來投胎一次。前一輩證了聖者位（初果、二果），第二輩子又來投生的。他在胎裏的時候，表業當然沒有，胎兒在胎裏不會造表業。過去的表業已經捨掉了，「過去生者，今時已捨」，前輩子的表業，到這一輩子已經捨掉，這是另外一個生。「故不成表」，過去的捨掉了，今世表業還沒造。所以說，表業不成就。

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

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

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

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

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

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

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

從此第一，明得三律儀。論云：此諸律儀，由何而得？頌曰：
定生得定地 彼聖得道生 別解脫律儀 得由他教等

〔表四 - 八：得三律儀〕

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

「從此第一，明得三律儀」，如何得到三種律儀？

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

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

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

「釋曰：定生得定地者」，這是定共戒所依的地，「明得定戒也。有漏未至、中間、四根本禪，及上三近分靜慮」，這都叫定地。為什麼加有漏？如果是無漏，那是道共戒，因為它是有漏，屬於靜慮律儀。未到地定、中間定、四個根本禪、三個近分靜慮，這些都能得定共戒。初禪的近分定是未到地定，二禪的近分定、三禪

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

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

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

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

道共戒也是與心俱，因爲道共戒也是從無漏定裏出來的。

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

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

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

頌云等者，毗婆沙師說，有十種得具戒法，故說等言。

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

一、由自然。謂佛、獨覺，自然是智，以不從師證此智時，得具足戒。

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

二、由證入正性離生。謂憍陳如等五比丘，見道生時，得具足戒。

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

三、由佛命善來苾芻，爾時得戒，謂耶舍等。正理論云：由本願力，佛威加故。

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

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

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

四、由信受佛為大師，得具足戒，謂大迦葉也。

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

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

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

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

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

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

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

第六，「由敬受八尊重法」，這也是佛在世善根深厚的。「謂大生主」，大生主就是摩訶波闍波提，佛的姨母。大生主是漢語的意譯，音譯是摩訶波闍波提，摩訶是大。為什麼叫摩訶波闍波提呢？大梵天王的名字叫大生主，認為一切衆生都是他生的，這是古印度的一些教派的說法。為什麼佛的姨母叫大生主呢？因為佛的姨母是她父母在大梵天王前祈求來的，所以父母給她取名叫大生主。

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

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

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

什麼叫八敬法？我們簡單地說一下。

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

第二，不准罵謗比丘。不得罵比丘，不得謗比丘，不能說比丘的壞話。

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

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

第五，半月半月要從大僧乞行摩那埵，為大僧辦事，做事情。

第六，半月裏邊要到僧團裏邊求教誡。

第七，不能獨立安居，要依止僧團安居。

第八，自恣的時候，也要到僧團裏去自恣。

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

還有一個例子，我們也可以作一個教誡。佛涅槃之後，迦葉尊者來了，看到佛的足底千輻輪下有一點髒的東西。他問阿難這是什麼？阿難說：「因為有些女人，

看到佛涅槃了，悲傷痛哭，眼淚滴在佛的足上。」迦葉尊者說：「這表示將來的佛法（千輻輪相表示佛的法輪），會被女人染污的。」當然並不是說女人很不好，女身煩惱多，大家要警惕。

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

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

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

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

八、由持律為第五人。邊國僧少，許五人受，要須一人持律羯磨，故云第五。

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

九、由十眾得。謂於中國。

第九，在中國，這是指佛教興盛的地方，不是我們這個國度，當然我們現在也算中國，因為佛教也是比較盛的。在佛教盛的地方，比丘多的地方，要十眾得，十個師，三師七證。

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

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

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

如上所得別解脫律儀，非必定依表業而發。

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

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

別解脫律儀 盡壽或晝夜

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

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

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

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

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

一種是晝夜邊際，一晝夜，沒有第三種。所以受六個月比丘戒，沒有這個規矩。
「故時定爾」，時間決定如此。

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

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

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

從此第二，明惡戒時。論云：依何邊際，得不律儀？頌曰：
惡戒無晝夜 謂非如善受

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

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

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

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

「此是智人所訶厭業」，這種事業是有智慧的人所呵斥厭離的，你去對他說，他罵你還來不及，所以不敢去說。「無對師故」，決定沒有對師受不律儀的。「無一晝夜」，做壞事也不是只做一晝夜就不做了。「要期盡壽」，他要麼不做，要麼就是這一輩子要做。比如說小偷，他偷了之後手癢得很，身邊就算不缺錢，他還要去偷。這個習慣性成功了之後，見錢就想偷，所以不會一晝夜就停下來的。

「雖不對師，由起畢竟壞善意樂」，要做這些壞事，他總是一輩子做下去。他雖然沒有對師說「我一輩子做壞事情」，但是他善的意樂畢竟壞掉了，惡的心起來，把善心壞掉了。「畢竟壞」，而且不是壞一點點，全部破壞，如此纔得到不律儀。

對殺豬的人來說，他絕對不會對豬生憐愍心，他是以殺豬為業的，就一輩子以殺豬為業，纔不考慮其他的事情。這樣子不律儀成就，所以決定是盡形壽的。

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

近住於晨旦 下座從師受 隨教說具支 離嚴飾晝夜

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

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

釋曰：此有七意。

「釋曰：此有七意」，這個頌，有七層意思。

一、於晨旦，謂受此戒，要日出時，此戒要經一晝夜故。若旦有礙緣，齋竟亦得受。

第一，「晨旦」，受的時候決定是早上。「謂受此戒，要日出時，此戒要經一晝夜故」，要受這個戒，在早上，太陽出來了。太早也不行，有的人冬天八點鐘要上班的，一定要七點鐘出門，他六點多鐘跑來受八關齋戒，不行的，太陽沒有出來，不能受的，要日出時。因為這個戒是一晝一夜，到第二天日出的時候，這個戒就結束了。

「若旦有礙緣，齋竟亦得受」，早上假使有礙緣，有一些因緣把受戒的事情障礙掉了，「齋竟」，吃過午飯也可以受。但是《大毗婆沙》¹裏邊說，這樣子的開許，不是一般的開許。他有一個問答，八關齋戒午後受的時候得不得戒？他肯定說不得戒。但是有例外，比如受了菩薩戒的人，每一個月初八，或者每一個月六齋日，要受八關齋戒，而這一天，碰到特別因緣上午錯過了受戒的機會，下午受戒，可以

¹ 《大毗婆沙》卷一二四：「問：若至午後，受此戒者，亦得戒不？答：應言不得，除先要期，月八日等，恒受齋戒。彼有餘緣，午前不憶。食已方憶，深生悔愧。即請戒師，如法受者，亦得此戒。」

開許。其他時間，不是在規定的初八，或者十四、十五，下午不要來受八關齋戒了，不得戒，一般總是早上的。「旦有礙緣」，是發願每個月初八、十五要受的，這一類的人，他碰到因緣不能受，早上有事情錯過了，這纔允許他下午也可以受。

二、須下座，謂在師前，居卑劣座，或蹲，或跪，曲躬合掌，唯除有病。若不恭敬，不發律儀。

第二，「須下座」。第二個條件，要在師的下座。什麼叫下座呢？「謂在師前，居卑劣座」，在師的前面，要比師低，卑劣就是不能很高的座，坐的墊子，不能太好，不能超過師的；要低，不能跟師一樣高。「或蹲，或跪」，或者蹲在那裏，或者是跪在那裏。「曲躬合掌」，把身體曲躬，往前弓一點，合掌，兩隻手合掌（合十，十個指頭合起來¹。）這是一般的通例，一定要這樣子做。「唯除有病」，假使有些人年紀大了，或者害什麼病的，他要受歸依，或者受八戒，那麼有開許。

為什麼要這麼做？「若不恭敬，不發律儀」，假使你不恭敬的話，不得戒，律儀生不起來。這個跟菩薩戒一樣，菩薩戒裏講過，你不頂禮、恭敬禮拜的話，不供佛像的話，不得戒。八關齋戒也一樣，反正自己檢查，如果有不恭敬心，儘管表面是磕頭什麼的，也跪在地下，如果心裏不恭敬，很我慢，不得戒；心想「他們在受，我勉強受受也算了，總算我也受個戒，我一個人不受不好意思」，有我慢心、輕慢心、不恭敬心，不得戒。這個恭敬心是很重要的，若不恭敬不發律儀。

三、從師受，謂必從師，無容自受。以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯。

第三，「從師受」，即使坐得很低，你自己一個人受，行不行？不行，要從師受。「謂必從師，無容自受」，自己不能受，一定要從師。現在有些居士，他在家裏，也是想受八關齋戒，但是受八關齋戒，跑到高棍多寶講寺來受，再回去，那怎麼上班呢？那沒有辦法，只好是開許開許。

這個照嚴格的規矩是不行的。因為你要受八關齋戒，決定要找比丘，而且是要持午的比丘。八關齋戒，這八條以齋為體，不非時食是一個重要的問題。如果你找這個師，他要吃下午飯的，這樣的師也不能授八關齋戒。他自己都沒有持這一條，怎麼給人家授呢？在《藥師經》裏邊說比丘、比丘尼都可以受八關齋戒，因為前面講過，在比丘身上有五戒、十戒、二百五十戒，却没有八戒，所以說比丘也能受八戒。並不是說「我有苾芻戒，我八戒不要受了」，你没有八戒。當然相同的條相是有，但是這個八戒的戒體是没有的。這是要從師受，嚴格地說，要從師受，不能自受。

「以後若遇諸犯戒緣，由愧戒師，能不違犯」，師有什麼作用？可以使你有慚愧心。如果你碰到犯戒的時候，一想起師父那個樣子，不敢，他知道了不得了，不

¹《略論釋》：「兩手屈大指合置掌中，表不空，捧如意寶……兩手緊貼，乃外道相。兩手空，感生無佛邊地。」

好意思，這個就可以防止犯戒。如果自己受的，馬馬虎虎，哪個曉得你受了沒受，犯就犯掉了，沒有一個節制的心。所以說決定要從師受，這是佛的善巧，叫大家受了不要犯。

四、隨教說，受此戒者，應隨師教，受者後說，勿前、勿俱。異此授受，二俱不成。

第四，「隨教說，受此戒者，應隨師教，受者後說，勿前、勿俱。異此授受，二俱不成」，受戒，照規矩，要自己說的：某人某人，今天一日一夜受什麼什麼戒。師說一遍，他照說一遍。現在因為很多人文化淺，對佛教不熟悉，你叫他說那麼長，他說不來，只好說「能持」就好了。「受者後說」，師先說一句，受戒的人跟着說一句，就像我們受三歸一樣的，師父說「盡形壽歸依佛」，受的人也「盡形壽歸依佛」。「勿前、勿俱」，不要超前，師還沒有說完，來不及先說起來了；或者「俱」，跟師一起說，這個不得戒。

「異此」，假使不是跟在後邊說，比如你在師前說，那表示什麼都懂，你沒有說，我就說了，好像佛學知識很淵博，不得戒；跟師一起說，也不得戒。決定要師說完，你纔說；「異此」，假使不是後說的話，「授受二俱不成」，授的也沒有授給你，要受戒的人也沒有受到戒，都不成立，那就不得戒了。

五、具足受八支，方成近住，隨有所闕，近住不成。

第五，「具足受八支，方成近住，隨有所闕，近住不成」，五戒可以少受幾支，受一戒、二戒、三戒，乃至五戒圓滿的，都可以。但是這個八關齋戒，要麼不受，要受就是八支全受，不允許少受一支。因為一共只有一天一夜，一天一夜連這八條都做不到，你何必受八關齋戒呢？八關齋戒是在家的居士要學習出家人，要近阿羅漢住，發了這個心纔受八關齋戒的，而這八條還做不到，要少兩條的話，那乾脆不受就算了。這八支要具足受，「方成近住」，纔叫近住。「隨有所闕」，隨闕哪一條，「近住不成」，不成立。

六、離嚴飾，憍逸處故。常嚴身具，不必須離，緣彼不能生憍逸故。

第六，「離嚴飾，憍逸處故」，莊嚴的香花，華麗的裝飾，產生憍逸的地方要離開，遠離。「常嚴身具，不必須離，緣彼不能生憍逸故」，這裏邊就是說高廣大床之類的東西，「常嚴身具」，經常用的那些東西，不一定要離開。比如說你有一個床座，已經舊了，經常睡在那裏的，睡上去又沒有感到這個非常好，不會產生憍傲放逸的心，已經是司空見慣的事情，那也不算，不一定要離。高廣大床，主要指那些特別殊勝的，你不大享受得到的東西。

七、晝夜，謂至明旦日初出時。若不如斯依法受者，但生妙行，不得律儀。

第七，「晝夜」，一晝一夜。「謂至明旦日初出時」，今天太陽出來的時候受，到明天太陽出來圓滿。「若不如斯依法受者，但生妙行，不得律儀」，依這七個條件行持的，得八關齋戒；假使不是這樣依七個事情如法而受的，只生「妙行」，是一個好的行為，「不得律儀」，戒體是沒有的。這個事情做得很好，不是壞事，但戒體不生。有些人說：「我不殺生，也不偷盜，五戒我都做得到，但是我不要受。」這只是妙行，不得律儀。因為你受戒的勇氣都沒有，你怎麼得律儀呢？受戒要有這個勇氣，這一輩子不殺生、不偷盜，下這個決心纔得律儀，而且還要那麼多條件，從師受、要下座、要恭敬，羯磨的時候不要前、不要俱，要在師以後說等等，條件具足纔能得戒，差一點都不行。

云近住者，近阿羅漢住，以隨學彼故；或近盡壽戒住；或名長養，長養薄少善根有情，令其善根漸增長故。如有頌曰：由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養。

「云近住者，近阿羅漢住」，能夠親近阿羅漢住。「以隨學彼故」，你要跟阿羅漢學，要親近他，以這樣子的身份纔能親近阿羅漢住。你如果是在家身份，不持八關齋戒，你沒有資格親近阿羅漢住，也沒有資格跟他學。所以說八關齋戒是在家人學習出家人，親近阿羅漢或者有修有證的出家人的一個必備條件。

「或近盡壽戒住」，這個近住有兩個意思，一個是近阿羅漢住，一個是近盡壽戒住。出家人是盡形壽不殺、不盜，乃至不非時食的。而在家人，一時做不到，要接近出家人盡形壽的戒而住，學習出家人的戒，也叫近住。

「長養薄少善根有情，令其善根漸增長故」，或者叫長養，那些善根很薄弱的有情，使他善根增長。受八關齋戒，對善根薄弱的有情，可以增長善根。我們天天念善根增長，這是一個非常好的方式。「如有頌曰：由此能長養，自他善淨心，是故薄伽梵，說此名長養」，舉個頌來證明八關齋戒叫長養。「由此」，受了八關齋戒，「能長養」，長養什麼？「自他善淨心」，增長自己和他人善的淨心。你自己受了戒，使人家起恭敬心培福，也可以使人家起羨慕心，跟你學習，可以增長自己和他人善的淨心。所以「薄伽梵」說這個叫長養。

從此第二，明具八支。論云：何緣受此，必具八支？頌曰：

戒不逸禁支 四一三如次 爲防諸性罪 失念及憍逸

「從此第二，明具八支。論云：何緣受此，必具八支」，為什麼受八關齋戒一定要具足八支？「頌曰：戒不逸禁支，四一三如次，爲防諸性罪，失念及憍逸」，把八關齋戒分析一下，戒支有四條，不逸一條，禁支三條。按次第，四個是戒，一個是不逸，三個是禁。為什麼要立四一三呢？「爲防諸性罪，失念及憍逸」，戒支

是防止性罪的，不逸支是防止失念的，禁支防止憍逸的，所以說這八個配起來，就像一副藥湯頭一樣，不能少，決定要如此。

釋曰：前兩句者，離殺等四，名為戒支，防性罪故；離飲酒一，名不放逸支，酒必放逸，犯性戒故；離塗飾等三，名禁約支，以能隨順厭離心故。

「釋曰：前兩句者，離殺等四，名為戒支，防性罪故；離飲酒一，名不放逸支，酒必放逸，犯性戒故；離塗飾等三，名禁約支，以能隨順厭離心故」，這四句都是配好的，都是按了次第來的。八關齋戒裏邊一共八條，分為三個項目。

第一個，戒支，離殺盜姪妄，為什麼要安立戒支？防止性罪，殺盜姪妄是性罪。

第二個，不放逸支，不飲酒。喝了酒必定放逸，有的人他認為自己沒有醉，其實他已經精神受了刺激，行動、說話已經亂了，平時不敢說的話也說出來了，平時不敢做的行動也做出來了，自以為還沒有醉。凡是吃酒的人，都不會說自己醉的，自己有點迷迷糊糊，他還說不醉，還能喝，這是人的自尊心，也有我慢心，他總是要說自己酒量大。

佛為什麼制酒戒是一滴都不能吃呢？因為酒的量，每一個人不同，有的人酒量小的，一點都會醉，所以是從最小量來立的，如果從量大的來立，那麼量小的人吃了就醉了，不是放逸了嗎？所以說酒是必定不能吃，一點也不能吃，這是佛制的。吃了酒之後，必定放逸。吃醉了固然是大放逸，沒醉時精神興奮會小放逸，自己也不知道自己在放逸，自以為能控制住，實際上早就在放逸，說大話、狂話，這些已經是放逸的表現。吃酒必放逸，這個是肯定的。所以一定要離酒。

放逸之後，會怎麼樣？「犯性戒故」。一放逸的話，會觸犯性戒。我們經常講這個公案，一個優婆塞平時五戒持得很嚴，但是他在信佛之前是個酒鬼，愛吃酒的。信了佛受了五戒之後，酒是戒掉了，但是酒癮還在。有一天，他想：「我吃一點點，不吃醉，佛制放逸，吃醉了要放逸，我不要吃醉就可以了。」他這麼想後就去買了一點酒來吃，然後感到單吃酒沒有菜不行，那該要弄點好的菜配酒，正在這個時候，鄰居的雞飛進他家院子來了。他說：「這真是有感應了，我想吃菜，就有一個好菜來了。」馬上把雞抓住，拿人家的東西，價值五錢，離了本處，根本的盜戒犯了。他殺了雞，又犯殺戒。鄰居發現雞不見了，敲門來問，她說：「你看到我的雞沒有？」他說：「沒有。」這下妄語戒也犯了。再一看鄰居，是一個年輕的女人，長得非常端正，這時候他以為沒有醉，其實醉掉了，就犯邪淫了。這樣，犯了酒戒一條，殺盜姪妄全部破掉。所以酒戒是防止性罪的，如果酒戒不禁的話，性罪可以根本地全部破掉，這個嚴重性，一定要提高警惕。不要自以為吃一點不會醉的，醉的事情已經幹出來了，等到你犯戒之後，再後悔都來不及了。

「離塗飾等三」，香花鬘塗身、歌舞伎樂，高廣大床等，這三條是禁約支。禁約支是「以能隨順厭離心」，不要去執著那些享受的東西，要趨向厭離、出離，不要去貪著三界的那些東西。

所以這八條都有一定的作用，這是配齊的，就像中藥的湯頭一樣。

下兩句者，釋上立三支也。所以立第一戒支者，爲防性罪故，殺生等四，名爲性罪；立第二不放逸支者，防失念故；立第三禁約支者，防憍逸故。

「下兩句者，釋上立三支也」，爲什麼立三支——戒支、不逸支、禁約支？

第一防性罪。「所以立第一戒支者，爲防性罪故，殺生等四，名爲性罪」，殺盜婬妄就是性罪，立這四個戒支，叫你不要去犯性罪，直接給你提出來，不要殺，不要偷，不要妄語，不要婬欲。這些是性罪，要把它止住，所以說立戒支。

第二，不放逸支，「防失念故」，吃了酒之後，正念會失去，失去正念就要放逸。所以說不要吃酒，可以提起正念、避免放逸。

第三，禁約支，「防憍逸」，憍逸是自以爲了不得，飄飄然的。一般失意的人，他不會憍逸，而有一點點成就，或者人家一捧，憍逸就來了，這個很多。所以儒家也說，少年得志大不幸。年輕的人得志，做了官或者發了財，或者是成了名，這是大不幸。爲什麼？你得了這個之後，人家一捧你，名一傳，就飄飄然，進步不了了，什麼煩惱、放逸的事情都會幹出來，所以這個是防止憍逸。

這八條分了三支，原因就是這樣。戒支是防性罪的；不放逸支是防止失念，失了念之後，就要犯性戒；第三個禁約支，防止憍逸，可以趨向出離。

而說此八名八齋支者，依經部宗，此之八種，總名爲齋，別說爲支。支者分也，以別成總，得支名故，是故齋名，假而非實，如車衆分攬衆分成名爲車也，及四支軍攬象馬車步四支成名軍也，五支散等攬五分藥成名散也，其車、軍、散三，是假名也。

這八條爲什麼叫八齋支？齋、支，這兩個字什麼意思？「依經部宗」，先說經部的。「此之八種，總名爲齋」，這八種總的名字叫齋。「別說爲支」，每一條又叫支。「支者分也」，支就是支分。「以別成總，得支名故，是故齋名，假而非實」，「以別成總」，八條合攏來叫一個齋，裏邊的每一條是它的支分。「是故齋名，假而非實」，所以「齋」這個字，經部的說法是假安立的，沒有實體的。

打個比喻，「如車衆分」，一個車有輪子、軸、車身、車廂、發動機等等，這些東西合攏來叫車，這個車在哪裏呢？車是拿不出來的。你一找的話，這個是輪子，這個是軸，這是坐的車廂，每一個支分在，但車拿不出來，具體的東西都是各種零件，所以車是假名安立的。

另外是軍，古印度是四種，象兵、馬兵、步兵、車兵這四種叫軍。這個軍就是象、馬、步、車合攏來的，離開象、馬、步、車，軍在哪裏呢？假立的一個名。再比如一種藥叫五支散，它有五分的藥合起來叫五支散，這個散也是假名字，離開這五個藥，哪裏有這個散呢？樹林的林也是一樣，很多的樹合攏來叫樹林，將樹一棵棵地移開，那個林在哪裏？獨立的林是没有的。

所以說總的名字是假的，下邊具體的東西纔是有實體的，這是經部的說法，齋是假的。「其車、軍、散三，是假名也」，車也好，軍也好，散也好，這是假安立的，是各式各樣的支分總起來叫車、軍、散。這是經部的說法。

若薩婆多宗，離非時食是齋體，八中一故，亦齋支。所餘七支，八中一故，是齋支，非是離非時食，非齋也。

有部有不同的看法。什麼叫齋？「離非時食」，第八條「不非時食」是齋的體，齋是有實在的東西。

「八中一故，亦齋支」，總的是齋，這八支都叫齋，但是齋不像經部一樣是假名，是有實體的，是不非時食。不非時食本身是齋，又是齋支，因為總的也叫齋，不非時食是八種之一，也叫齋支。其餘七支也是八中之一，都是齋支，但是不能叫齋。

所以說我們學法要有體系。沒有體系、東抓西抓的，那就是不成套，不成套就不能解脫。學法要專精一門，一門通了之後，學其他的就容易了，因為佛法是相通的。當然雖說相通，每一種體系却是不同的。如果唯識跟中觀合起來講，或者把唯識跟《大乘起信論》的體系合起來講，那就矛盾百出。《大乘起信論》，真如隨緣不變、不變隨緣，真如能隨緣的。而唯識裏邊真如是無為法，無為法不會動的，不會隨緣的，如果隨緣，就是有為法。所以這裏邊，同一個名相，在不同體系裏作不同的解釋，作用也不一樣。你若亂湊的話，表面上看起來學問很大，什麼經都通，實際上是一竅不通。現在有些雜誌、文章天花亂墜地寫了一大篇，內行人仔細分析一下，裏邊矛盾也不少。書看得很多，東抄西抄的，不一定就是學問，這祇是文抄公。文抄公在文壇裏是絕對受反對的。

從此第三，明不受近事得近住。論云：為唯近事即得受近住，為餘亦有受近住耶？頌曰：

近住餘亦有 不受三歸無

「從此第三，明不受近事得近住」，不受五戒，也可以受八戒。但是「不受三歸無」，沒有受三歸的人，不能受近住，近住的戒體不能發的。

「論云：為唯近事即得受近住，為餘亦有受近住耶」，《俱舍論》裏邊提個問題：是不是只有受五戒的近事（居士），能夠受八關齋戒？一般說，先受三歸，再受五戒，再受八戒，沒有受五戒的人，是不是也可以受八戒啊？

「頌曰：近住餘亦有，不受三歸無」，受了五戒再受八戒，當然是可以，沒有受五戒的，也可以發近住戒。沒有受過三歸的，不能受近住戒，不能發戒體的。那一次溫州有幾個居士，說三歸來不及，先受八戒。沒有三歸，不能受近住戒，不得戒體。這是有依據的，不是亂套的。

釋曰：餘亦有者，餘謂三歸也。不受近事，但受三歸，亦得近住，故言餘亦有。不受三歸，必不得近住，故言不受三歸無。或有不知要受三歸方始發戒，或復忘誤，直受近住，亦發得戒。由意樂力，發律儀故。

「釋曰：餘亦有者，餘謂三歸也。不受近事，但受三歸，亦得近住，故言餘亦有」，這裏的「餘」指受了三歸，不受近事。近住是單受三歸的也可以，不受三歸的不行。但有的論師說，這個講三歸不大對頭。

近住戒，除了五戒居士以外，單受三歸的，也可以受的。但是，「不受三歸，必不得近住」，假使不受三歸的話，那你決定不能得近住的戒體，「故言不受三歸無」。如果你將來辦道場的時候，有居士要受八關齋戒，他三歸依還沒有受，而說：「我能不能先受個八關齋戒，以後再來補三歸？」這個不行，否則戒師是有罪的。

「或有不知要受三歸，方始發戒，或復忘誤，直受近住，亦發得戒」，這是對受戒的人說，假使他不知道要受三歸之後纔能受近住戒、生起近住戒，或者忘掉了，或者搞錯了，直接去受近住，對受戒的人來說，他一心地要受八戒，因為他意樂心強，也可以得近住律儀。但是授戒的戒師有罪。所以我們做戒師的不能隨便。固然那個受戒的是得戒了，但是傳戒的人有罪。所以不能亂傳，一定要先確認他受了三歸的，纔能傳。三歸如此，具足戒也有同樣情況，受者不懂的話，他去受戒，也可以得戒。

從此第四，明近事戒。一、明發戒時，二、會經文，三、明三品戒，四、明三歸體，五、明離邪行，六、明娶妻不犯，七、明離虛誑語，八、明遮飲酒。

「從此第四，明近事戒」，八戒講完，講五戒。五戒裏邊具體的事情很多，分了八科，一科一科講。

此下第一，明近事律儀。依經部宗，受三歸，名三歸近事，後說五戒相，名五戒近事。受三歸時，未發五戒，於此五戒，隨受多少，皆發得戒。

「此下第一，明近事律儀」，經部的說法，受三歸的時候，也叫近事。這個居士受了三歸，叫三歸近事；給他授了五戒，叫五戒近事。一個是三歸近事，一個是五戒近事。受三歸的時候，那時還沒有發五戒。五戒中酒戒不能不受，其餘四條可

以受一條、二條、三條、四條，隨你受多少，都可以。「隨受多少，皆發得戒」，都能夠生起戒體，這是經部的說法。

若薩婆多宗，受三歸竟，即發五戒。要須五戒，方名近事。

「若薩婆多宗，受三歸竟，即發五戒」，受了三歸之後，五戒的體就有了。

「要須五戒，方名近事」，沒有五戒，不能叫近事。所謂三歸近事，在有部是反對的。凡是講近事，決定要有五戒，實際上五戒的戒體，他是生起來了，但是戒相沒有給他說，這是可以的。所以說受了三歸依之後，本身五戒的戒體已經發起，「即發五戒」。要五戒的戒體，纔能叫近事。

故論云：如契經說：佛告大名，諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄒波索迦此云近事，願尊憶持，慈悲護念。齊此名曰鄒波索迦，為但受三歸，即成近事？引經起問。

「故論云：如契經說」，《俱舍論》引一部經上的話，「佛告大名，諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄒波索迦」，鄒波索迦就是近事，這是新譯，舊譯是優婆塞。「願尊憶持，慈悲護念。齊此名曰鄒波索迦」，引經上的話，受三歸，做居士的時候，要怎麼做呢？「佛告大名」，大名是一個人，佛告訴他，假使白衣男子，要受三歸做居士，需要怎樣的條件呢？

假使有一些白衣的男子，在家的男人。「男根成就」，受戒的男子當然要男根成就，假使對女子的話，女根成就。有部說歸依三寶是要得五戒體的，所以二根、黃門不能得戒，也不能受歸依。「歸佛法僧」，他一心地歸依佛法僧，以佛法僧為最高的準則，一心依靠、歸投、求救於佛法僧。「起殷淨心」，殷勤的、清淨的心。前面講過，受戒的時候，一定要起這個心，菩薩戒裏也講過，發恭敬、清淨的殷重心。「發誠諦語」，真誠說話，不是嘴裏一套心裏一套。怎麼說呢？「自稱我是鄒波索迦」，說自己是居士，是鄒波索迦，希望尊（就是世尊，佛）「憶持」，憶念我，慈悲護念我。如此說了之後，就叫鄒波索迦。

「為但受三歸，即成近事？」這是問題，是不是單受個三歸就成近事呢？

外國諸師說，唯此即成。經部宗答：唯此三歸，即成近事也。

「外國諸師說，唯此即成」，外國諸師指的是經部。經部的論師說，只要受了三歸，就是近事，不受五戒也可以。「經部宗答：唯此三歸，即成近事也」，經部認為，受了三歸就可以叫近事。

迦濕彌羅國諸論師言：離近事律儀，則非近事。有宗義也，要五戒名近事。

「迦濕彌羅國諸論師言：離近事律儀，則非近事」，而迦濕彌羅的那些有部論師，他說離開了近事律儀（五戒），不能叫近事。「有宗義也」，這是有部的主張，要受了五戒纔能叫近事，這是辯論。

若爾，應與此經相違。經部難也。此大名經，但說三歸不言五戒也。此不相違，已發戒故。有宗答也。何時發戒。經部徵。已上論文。頌曰：

稱近事發戒 說如苾芻等

「若爾，應與此經相違」，經部說，照你有部這麼說，你與經相違。佛說受三歸就是近事，鄔波索迦，你怎麼說要受五戒纔叫近事呢？

有部說，「此不相違，已發戒故」，這個沒有矛盾，受三歸，五戒的戒體已經有了，可以叫近事了。經部問，你既然說受了三歸，五戒體已經有了，「何時發戒」，戒體什麼時候發的呢？五戒沒受，怎麼發起五戒的體呢？

「頌曰」，有部回答，「稱近事發戒」，在說是近事的時候發五戒。「說如苾芻等」，打個比喻，在白四羯磨的時候，比丘戒就成立了，不要說二百五十條，纔得比丘戒。三歸一樣的，三歸一說，五戒的戒體已經有了，這是用比丘戒的情況來做比喻。

釋曰：稱近事發戒者，答發戒時也。大名經中稱近事言此時發戒，謂經云：自稱我是鄔波索迦，願尊憶持、慈悲護念，此時即發近事五戒，稱近事等言，便發律儀故。本求戒心擬受五戒，故受三歸即發五戒。以經復說，我從今日乃至命終捨生言故。此經意說捨殺生等，略去殺等，但說捨生。故於前時，已發五戒。

「釋曰：稱近事發戒者，答發戒時也」，圓暉法師解釋，就在說自己是鄔波索迦的時候，發五戒戒體的。「大名經中」，他舉一個經，《大名經》。「稱近事言，此時發戒」，自稱我是鄔波索迦的時候，已經發了五戒。「謂經云」，他把《大名經》更詳細地引一下，經是這麼說的。「自稱我是鄔波索迦，願尊憶持、慈悲護念，此時即發近事五戒，稱近事等言，便發律儀故」，自己說近事等這句話的時候，五戒律儀就發出來了。

「本求戒心，擬受五戒故」，你來受三歸的時候，本來就有想求受五戒的心，「故受三歸，即發五戒」，你說了三個的話，根據你的願心，就起五戒的戒體。這個話好像是勉強，他還有依據。「以經復說」，經裏還這麼說，自稱是鄔波索迦之後，「我從今日，乃至命終，捨生言故」，他從現在開始，乃至命終，「捨生」，這個捨生不是自殺，捨殺生，就是不殺。「此經意說捨殺生等」，就是不殺、不盜、不邪淫、不妄語，自己稱了鄔波索迦之後，還要說從現在開始乃至命終，不殺、不盜等等，這個「捨殺生」略了一個「殺」字，就是「捨生」。「故於前時，已發五戒」，所以在說三歸的時候，已經發戒了，因為下邊還有五條戒的戒相。

說如苾芻等者，舉喻釋成也。說謂經說捨殺生等，由如苾芻一白三羯磨竟發苾芻戒，後說四重學處者，令識相堅持；近事戒亦然，先受三歸已發近事戒，後說捨生等，令識相堅持，是故近事必具律儀。

「說如苾芻等」，再打個比喻，比丘也是這樣。「舉喻釋成也」，在法上成立之後，還要打個比喻，使人家更明白。

「說」，經裏說的，「說捨殺生等，由如苾芻」，他不殺，不盜，不婬，這些跟比丘一樣的。比丘登比丘壇的時候，一白三羯磨，羯磨完了，比丘戒體就有了，這個時候沒有給他說戒相，後來說四個重的學處，四個根本戒說一下，還有二百四十六條都沒有說，但是比丘戒體全的，都有了。「令識相堅持」，開始羯磨的時候，戒體已經有了，後來說四個重的學處、四個性戒，叫他明確這些事情不要做，「堅持」，要堅持不要做那些壞事情。這個只不過是叫他戒相認識清楚，並不是這個時候發戒體的。

「近事戒亦然」，比丘戒如此，近事戒同樣。先受三歸的時候近事戒體已經有了，後來說捨殺生等等，只不過是叫你認識戒相，不要違犯。比丘戒跟居士戒同樣的，戒體是先有的，後來是「令識相堅持」，知道戒相，不要殺，不要偷，一個一個具體的講了之後，使你能夠堅持不犯。「是故近事必具律儀」，所以說，稱近事（鄔波索迦）的話，決定有五戒，這是有部的說法。

從此第二，會經文。頌曰：

若皆具律儀 何言一分等 謂約能持說

「從此第二，會經文」，這麼講，與經上有些話好像有矛盾，下邊會通經文。

「頌曰：若皆具律儀，何言一分等，謂約能持說」，經部又問，照你這麼說，受了三歸依之後，都有五戒的戒體，那為什麼持五戒的時候，在四個性罪裏邊可以持一條、二條、三條乃至四條呢？之所以說持一條、兩條，並不是真正的戒體只有一條、兩條，是說這五條戒裏邊，他能做到幾條。

釋曰：前兩句引經難，後一句通釋也。

「釋曰：前兩句引經難」，前面兩句引經裏的話，來問難有部。「後一句通釋」，後面一句疏通、解釋。

經部師言：若具律儀方名近事，何故世尊言有四種？一、能學一分謂一戒也，二、能學少分謂二戒也，三、能學多分謂三戒四戒也，四、能學滿分謂五戒也。

「經部師言」，這一連串都是經部、有部的辯論。經部說，你前面說受了三歸就有五戒，並且引《大名經》來作證明，「若具律儀方名近事，何故世尊言有四種？

一、能學一分，二、能學少分，三、能學多分，四、能學滿分」，照你說，一定要具足五戒纔叫近事，爲什麼經上佛說，近事有四種，一種是只能持一分的，即性戒只持一條的，一種是能持兩條的，一種是能持多分的，三條的、四條的，一種能持滿分的？這是什麼原因呢？

謂約能持說者，有宗通釋也。理實近事，須具五戒，謂約能持，說一分等，能持先所受故，說能學言；若不爾者，應言受一分等，經既不言受一分等，明知能學，約能持說。

「謂約能持說」，有部解釋，體是有的，但是他能持的有一條、兩條、三條。「有宗通釋也，理實近事，須具五戒，謂約能持，說一分等」，就能持來說，能持一分，能持二分、多分、滿分，戒體都是有的，但是你能做到的，可以少一點，持一條的，持兩條的，乃至持五條的。「能持先所受故」，以前受的五條裏邊，能持幾條。「說能學言」，能持幾條叫能學，經上說能學一分、能學二分，是指能持多少。

「若不爾者」，反過來說，假使不是照這個說法，戒體開始沒有得到，另外受的時候，可以受一條、兩條的，應當說受一條、兩條，怎麼是學一條、兩條呢？如果說受的戒是一條、兩條，那麼五戒的戒體就變成了一條、兩條，而有部說戒體是全的，在五條裏邊，你只不過是能持幾條，還有些不能持，並不是戒體沒有。這是經部、有部的辯論。

從此第三，明三品戒。論云：此近事等，一切律儀，何緣得成下中上品？頌曰：

下中上隨心

「從此第三，明三品戒。論云：此近事等，一切律儀，何緣得成下中上品」，「三品戒」，我們經常說，受戒要得上品戒，近事、比丘等等這些戒，分上、中、下品，是根據什麼分的？當然是發心的殊勝。在登比丘壇的時候，希望大家，第一是出離心，最好是發菩提心，甚至爲將來要成佛、度衆生、住持正法，要發這個大的心，得的戒品是上品，如果你發一個逃避世間或者求清閑的心，這個是下品。受戒的時候，發心很重要。

釋曰：上品心受戒，得上品戒，乃至下品心受，得下品戒，故戒隨心，有三品別。由此理故，或有羅漢，成下品戒，異生成上品戒。

「釋曰：上品心受戒，得上品戒」，看你發的是什麼心。不管你的戒場如何清淨，戒師如何合格，你自己發心是下品，你得的戒還是下品戒；反過來，如果戒師不清淨，儀式不如法，那麼你發心再殊勝，不得戒。這爲什麼？條件不夠。假使其

他的條件都如法，你發上品心受戒，得上品戒；假使發中品心，得中品戒；「乃至下品心受，得下品戒」。所以說受戒的時候，自己心要好好發起來。

我們受歸依也一樣，你要真正發起來，歸依佛法僧，將來自己要成就佛法僧，成就自性三寶，這個發心就殊勝。你一開始學佛，將來成佛的道路已經給你開出來了。如果你發心歸依，是恐怕自己發不了財，或害怕鬼神侵犯你，這樣子來求佛救，可不可以？可以是可以，佛還是會救，但只爲自己，這是下品。

「故戒隨心，有三品別」，所以說得的戒，戒品的高下，那就是看你的發心的差別。往生也一樣的，三品往生，九品往生，都是看你發心怎麼樣子，重點還在發願。確切地說，三品往生都要發菩提心。淨土宗，又不是二乘，更不是人天乘，都是大乘的法門，哪有不發菩提心呢？不發菩提心，怎麼叫大乘呢？摩訶衍，大乘就是發菩提心的人修的法。所以你既然修淨土，大乘法門，如果只做自了漢，乃至於爲了人天福報，不發大乘心，這個不稱。受戒也是，看你的發心是上、中、下哪一種。

「由此理故，或有羅漢，成下品戒，異生成上品戒」，這裏的意思是，阿羅漢受比丘戒的時候，也可以成下品戒；凡夫發殊勝的上品心，也能得上品戒。這就要看菩提心有沒有，有沒有成佛度衆生的一個願。所以說，阿羅漢如果發的是自了漢的心，當然他的戒是下品的；凡夫發的是殊勝的菩提心，是成佛度衆生、住持正法的願，當然是上品戒。所以說戒的上品或下品，看發心而定，不在乎你人的品位高下。國王受戒，跟一個要飯的受戒，也根據他發心好不好。不見得國王去受戒，一定是上品。要飯的發菩提心、殊勝心，就是上品；國王如果是爲了逃避世間苦惱，爲了自己的安逸、清閑，恐怕還是下品。所以說，這個發心的殊不殊勝決定了戒的上、中、下品。

從此第四，明三歸體。論云：諸有歸依佛法僧者，爲歸何等？頌曰：
歸依成佛僧 無學二種法 及涅槃擇滅 是說具三歸

「從此第四，明三歸體」，佛教徒起碼都受過三歸，沒有三歸不叫佛教徒，那麼三歸的體是什麼？能夠如法地回答的人，恐怕不多。

「論云：諸有歸依佛法僧者，爲歸何等」，歸依三寶，到底歸依的是什麼？是不是歸依佛（一個人），歸依法（佛的三藏十二部）？這個我們一般說的，歸依佛兩足尊，乃至三十二相、八十種好；歸依法，一切的經典；歸依僧，那些菩薩、羅漢，乃至現在出了家的這個僧。是不是？這個是從形相上說，當然不能叫錯，但是這樣還膚淺，有部是理智比較發達的，追得很深，問到底歸依什麼？

「歸依成佛僧，無學二種法，及涅槃擇滅，是說具三歸」，三歸的體，是成佛的無學法，乃至成僧的有學、無學法。歸依佛，是歸依成佛的無學法，這是歸依佛的體，並不是歸依佛的人。歸依僧，首先不是歸依凡夫僧，也不是歸依聖僧的人，

而是歸依成就聖者的有學、無學法。歸依法，就是歸依涅槃，就是最究竟、最了義的法。從這裏我們看，整個三歸，都是歸依法。

釋曰：歸依佛者，不歸佛身，但歸依成佛無學法。由無學法，能成佛故；又佛得無學法，是殊勝故；又佛得無學法，能覺悟一切故。由此三義，故歸依也。無學法者，謂佛身中，盡、無生智，無漏五蘊爲體。

「釋曰：歸依佛者，不歸佛身」，歸依佛，並不是歸依佛這個人。

「但歸依成佛無學法」，這是有部的說法。成佛靠什麼？就是大乘的無學法，這個法就是歸依佛的體。「由無學法，能成佛故」，成佛就是靠這個無學法而來的。

「又佛得無學法，是殊勝故」，佛得到了這個無學法，因此成爲殊勝的三界至尊。

「又佛得無學法，能覺悟一切故」，佛能夠度一切衆生，也靠這個無學法；佛的一切功能、一切尊貴都要靠這個無學法。真正歸依佛，就歸依這個無學法，那纔是最究竟的歸依佛。「由此三義，故歸依也」，因爲這三個意思，歸依佛，總的來說，就是歸依無學法。

什麼叫無學法？「謂佛身中，盡、無生智，無漏五蘊爲體」，就是佛的最高的智慧，盡智、無生智。成無學的時候，一個叫盡智，一個是無生智。利根和鈍根阿羅漢都有盡智，利根阿羅漢纔有無生智。而佛是大利根，所以盡智、無生智都有。佛身上的盡智、無生智，就是佛的無學法。這個無學法，以無漏的五蘊爲體。因爲它本身是智，是無漏的慧心所，有慧心所決定有心王，心王是識蘊，心所是行蘊，必定有受、想的心所相應，就是受蘊、想蘊，決定有他的道共戒（無表色），也有色蘊，所以這是無漏的五蘊。

歸依僧者，謂歸依成僧二種法，所謂學法、無學法。此二種法，能成四向四果僧故，故歸依也。

歸依僧是歸依什麼？「謂歸依成僧二種法」。什麼叫僧呢？嚴格地說是聖僧，成就了聖者纔能叫僧，一般的凡夫，只不過是僧的因，將來能成僧。成僧的兩種法，一個學法，一個無學法。學法，成就初果、二果、三果等；無學法，最後成就四果。「此二種法，能成四向四果僧故」，所謂四向四果的僧，就靠這有學、無學這兩種法。僧之所以成僧，僧所以殊勝，僧之所以能夠利益衆生，都是因爲他有學法、無學法，所以說真正歸依僧，是歸依成僧的有學、無學法。

歸依法者，唯歸涅槃。涅槃即擇滅也。一切衆生身中，所證擇滅，是善是常，寂滅一相，故通歸依。

歸依法是什麼呢？廣義地說，三藏十二部都是法，而根本上，都是通向涅槃的大路，總歸起來最了義的法是涅槃，所以說真正歸依法，「唯歸涅槃」，只是歸依涅槃，涅槃就是擇滅。

「一切衆生身中，所證擇滅，是善是常，寂滅一相，故通歸依」，一切衆生身裏所證到的擇滅，這個擇滅是一相的，「寂滅一相」，都是空性。這個都是善的，又是常的，無爲法。是常的、寂滅的、一相的。所以「通歸依」，一切衆生所證的擇滅，都一起歸依，這是所歸依法的體如此。這是有部本來的說法。

若依論主，歸依佛者，非直歸依佛無學法，亦歸依佛身。以損生身，成無間罪，故知佛身亦真佛體，故須歸依。歸依僧者，亦歸僧身。以所依身是苾芻故，故通歸依。此能歸依，語表爲體。

但是世親論主稍微修正了一些。「若依論主」，根據世親菩薩的說法，「歸依佛者」，不但是歸依成佛的無學法，也歸依佛身，這個也很簡單，佛既然身上有無學法，這個佛也是尊貴，普通的人沒有，那當然佛這個身也值得歸依，他也有依據。「以損生身，成無間罪故」，因爲你損害生身，出佛身血，以惡心出佛身血，要成無間罪，稍微出一點點血，就要成無間罪的，而且是很重的無間罪，比殺父、殺母還要厲害。由此證明佛身非常尊貴，也是我們歸依的對象。當然佛身爲什麼那麼尊貴，因爲有無學法。

「故知佛身亦真佛體」，所以佛的身也是佛的體，也應當擺放在歸依佛的體裏邊，因爲他有了那個法之後，佛的身也是屬於佛體，所以也要歸依。前面的說法是依法不依人，全部依法，有些極端。依法不依人，但這個法是寄託在人身上的，那你還得要歸依佛的身體。活生生的佛陀，也是要歸依的，「故須歸依」。

歸依僧，同樣，也要歸依聖僧，那些三果四向的賢聖僧，假使大乘的就是菩薩，也要歸依他們的身，就是有情。「以所依身是苾芻故」，一般嚴格來說，出家的叫僧，三果四向的那些聖者，他們的有學、無學法在身上，值得歸依，本身又是比丘，也是我們歸依的對象。

「此能歸依，語表爲體」，所歸依是佛、法、僧，能歸依的是什麼？語表業，「語表爲體」，因爲要說的。我們要說「歸依佛，歸依法」，這一定要說的，不說不成歸依。歸依法，就是涅槃，這個是一致的，所以沒有再說。

問：歸依者何義？答：是救濟義，由歸三寶，解脫苦故。

「歸依者何義」，什麼叫歸依呢？「是救濟義，由歸三寶，解脫苦故」，歸依三寶之後，可以把我們從苦裏救出來，解脫苦，歸依就是求救，也是投靠的意思。

如世尊言：衆人怖所逼，多歸依諸山山神名也。園苑及叢林亦神名也。孤樹制多等孤樹，神，制多，外道塔也。此歸依非勝，此歸依非尊，不因此歸依，能解脫衆苦。

「如世尊言」，這個下邊舉一個頌。「衆人怖所逼，多歸依諸山，園苑及叢林，孤樹制多等，此歸依非勝，此歸依非尊，不因此歸依，能解脫衆苦」，世間上很多人被一些苦惱、恐怖所逼，想解脫，但有一些錯誤的歸依，這又分了幾類。

第一種，被苦惱、恐怖所逼，比如碰到王賊兵害、怨賊之類的苦，他逃到山上去，「多歸依諸山」，到山上去求山神，歸依山神，希望解脫這些苦。

第二種，「園苑及叢林」，有些人受到愛別離苦，比如失戀，女友不要他了，或者是破產，或者是家人死掉了等等，心裏憂惱得不得了。他跑到花園裏去散散心，或投靠苑裏的神，希望他來解除苦惱。

第三種，有些人受到一些飢渴，假使活命的方法沒有了，走投無路，他到叢林裏邊，去求那些叢林裏的神，求樹神，孤樹就是大樹。也有的要求發財，求生育孩子什麼的，世間的方法求不到，就求樹神。

或者有些人覺得現在太苦了，希望下一輩子好一點，去拜外道的塔。制多就是塔，佛教的塔也叫制多，但這裏專門指的外道塔。

「此歸依非勝」，這種歸依不殊勝，「此歸依非尊」，也不尊貴。註解裏說，「非勝」指不能離三惡道的苦，「非尊」指離不開人間的苦。

歸依這些，連三惡道的苦都離不了，進一步，人間的、天上的苦、三界的苦更離不了。這些歸依都不殊勝。爲什麼？它沒有這個能力嘛。你要求就求一個最有能力的人，不能求一個沒能力的人。真正至高無上的是佛陀，所以應當歸依佛陀。前面那些歸依，「不因此歸依，能解脫衆苦」，你歸依那些神，並不能解脫一切苦，人天苦、三惡道苦，都解決不了。

諸有歸依佛，及歸依法僧，於四聖諦中，恒以慧觀察，知苦苦諦知苦集集諦，知永超衆苦，知八支聖道道諦，趣安穩涅槃滅諦。此歸依最勝，此歸依最尊，必因此歸依，能解脫衆苦。是故歸依，普於一切受律儀處，爲方便門。

「諸有歸依佛，及歸依法僧，於四聖諦中，恒以慧觀察，知苦知苦集，知永超衆苦，知八支聖道，趣安穩涅槃，此歸依最勝，此歸依最尊，必因此歸依，能解脫衆苦」，這是正確的歸依，歸依佛、歸依法、歸依僧。這個一點不迷信。有部是非常理智的，歸依佛法僧，重點還要歸依那些成佛的無學法，成僧的學、無學法，與歸依涅槃，那你是離不開法的。

歸依佛法僧之後，「於四聖諦」，苦集滅道。「恒」，時時刻刻不斷地以智慧去觀察，觀察什麼？「知苦」，這個世間是苦，確實是苦，不是假的苦。有的人，嘴裏說苦苦苦，回頭看電影，看電視，看得忘乎其形，高興得不得了，這苦啥呢？你嘴裏說苦沒有用。吃酒的時候高興，作起詩來了，這個苦哪裏去了？這些都是不知苦。真正知苦，覺得世間上毫無樂趣，最好的國王的位子，什麼享受拿過來都不要。佛就是這樣，天人獻玉女，那是最好的女人，獻給佛享受，佛不要。這個是苦

東西，髒東西。所以真正知苦的人實在很少，如果你真的知苦，就不會說出那些謬論。

「知苦集」，苦的因，集諦。認識了苦，苦的因也要知道。「知永超衆苦」，也知道這些苦、集是可以超出的，而且永遠超出的，這個當然指的是滅諦。「知八支聖道」，要離開苦和苦的因，要修什麼呢？八聖道，道諦。「趣安穩涅槃」，能到達最高的、無上的滅諦的境界。

所以說歸依三寶很理智的，苦集滅道要修的。你如果離開慧，求三寶，「你救救我，加持我成佛，加持我離苦」，這樣子求，心倒是好，但沒有行動是不能解脫的。如果佛能夠加持我們吃一顆藥，或者手一指，一道光過來，你成佛了，什麼苦都解脫了，那麼世間上怎麼還有那麼多受苦的衆生呢？這是不可能的。

有些人糊裏糊塗，對四諦法不了解，甚至於出了家還俗。怎麼一回事呢？修行畢竟是要靠自己的。離開佛教，你沒有方向，沒有方法，當然不能解脫；但是方法來了，教導也有了，你不去做，那你怎麼會成佛呢？就像有病要吃藥，藥很好，很名貴的藥，但你不吃，你怎麼會好呢？你說藥苦得很，不吃，你的病怎麼會好呢？修行是要有點苦的，如果一天到晚跟地主一樣享受，要解脫生死的苦，不可能！

釋迦牟尼佛纔降生的時候，一個阿私陀仙給他算命，說太子長得非常好，三十二相，在家成轉輪聖王，出家成佛，沒有說他既能作轉輪聖王又成佛，一舉兩得。既享受最高的在家的福報，又能得到出家的最高無上的智慧，不可能的。要麼是出家成佛，要麼在家，成最高的轉輪聖王，不可能兩個都得。儒家也說，熊掌、魚，都是我所欲的，但是魚和熊掌不能兼得，要麼捨魚得熊掌，要麼捨熊掌得魚。出家跟在家兩個合起來，你想一舉兩得，做不到。所以說我們選擇道路，真正要解脫生死，成佛度衆生，唯一的道路，佛已經示現了。如果要選在家的，最高是做轉輪聖王，以十善法教化衆生。

「是故歸依，普於一切受律儀處爲方便門」，所以說，歸依是「一切受律儀」，什麼戒，最基礎的方便——三歸依。離開三歸依，談不上受戒，所以我們每一次受戒，都要說三歸依。三歸依有五個層次，第一個三歸依是翻邪三歸，本來你不是佛門弟子，在邪路上走的，把你轉過來，走入正途。受五戒的時候，五戒的三歸；受八戒的時候，八戒的三歸；受十戒的時候，十戒的三歸；乃至受具足戒的時候，具足戒的三歸。在每一個受戒的時候，都要受三歸，這些三歸卻不一樣，有層次高低。

此第五，明離邪行。論云：何緣世尊於餘律儀處，立離非梵行，唯於近事一律儀中，但制令其離欲邪行？離欲邪行者，自妻不非時也。頌曰：

邪行最可呵 易離得不作

「從此第五，明離邪行。論云：何緣世尊於餘律儀處，立離非梵行，唯於近事一律儀中，但制令其離欲邪行」，其他的戒，都是要離非梵行，一切姪欲都要離開的，而近事戒（居士戒）裏邊，只要離開邪姪就可以了，這是什麼原因？

「離欲邪行者，自妻不非時也」，自己的妻不非時、非分的，這不算犯。有的人以為對自己的妻就沒有邪姪，對自己妻如果做過分的，不是合適地方，不是合適時候，或者其他的一些因素，也是犯邪姪。這裏的問題是說，為什麼其他的律儀，包括比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩尼、八關齋戒都是要離非梵行，一定要絕對離欲，姪欲都要離開，而在近事戒裏邊，只要離開邪姪就可以呢？

「頌曰：邪行最可呵，易離得不作」，三個原因。

邪行是最可呵斥的，在世間上，大家都呵斥的；非梵行，一般說是世間上並不反對。當然，你要出離是不行的。最可呵的，是邪行。

「易離」，同時，這個容易出離。離開邪姪，一般人還做得到，假如要離開非梵行，一般人做不到。有些在家的青年人，對他說成佛很好很好，你要離開女朋友，學佛去，他不幹，他最放不下這個了。

海公上師經常說，像這些人，菩提道場，佛的法座叫他去坐，說你坐這裏四十九天成佛，不要四十九天，坐四十五分鐘就成佛，他也不坐的，成了佛，女朋友不是就離開他了？他捨不得。所以對這些欲邪行，一般是容易離，但是說離非梵行，有的人覺得非常不願意。很多人就是這樣，信佛很好，你為什麼要出家呢？出家是離非梵行，他想不通。這樣子的人很多，寫信來問我，跟我討論這個問題，「在家不是一樣修行嘛，不是一樣能成就，為什麼要出家呢？」好幾封信來討論這個問題。

「邪行最可呵」，必定要離的。「易離」，同時容易離開，不像那個非梵行，一般都做不到。「得不作」，聖者證了聖道以後，他天然不做邪行，而非梵行，初果、二果還有，這是第三個原因。所以佛在居士戒裏邊制離邪行，因為居士纔開始信佛，不能要求太高。離邪行他是做得到的，而且是最可呵的、最不好的，先把它除掉。

釋曰：此有三意，制欲邪行。一、最可呵責，侵他妻故，感惡趣故，非非梵行。二、易遠離故，謂邪行易遠離，在家耽欲，離非梵行難，故不制離非梵行也。三、得不作故，謂諸聖者，於欲邪行，決定不作，得不作律儀。經生聖者，性戒成就，雖易多生，亦不犯故；離非梵行，則不如是，謂初二聖，有自妻故，有非梵行。

「釋曰：此有三意，制欲邪行。一、最可呵責」，為什麼呢？「侵他妻故」，侵犯人家的妻子，這個是世間上最不道德的事情。而且要感惡趣的，從因上說極不道德，從果上說，極大的苦趣，都是佛呵斥的。而非梵行，却不是如此，世間上的人並不呵斥它，他也不侵犯他人的妻子，也不一定感惡趣。

第二，「易遠離故，謂邪行易遠離，在家耽欲，離非梵行難，故不制離非梵行也」，在家的人耽著五欲，你叫他離開一切的姪欲事情，他做不到。對於不邪行，他還可以做到。接引那些纔信佛上路的人，你不能要求太高，幼兒園的學生，叫他考博士去，那怎麼考呢？所以不制離非梵行。

第三，「得不作故」，什麼叫不作？「謂諸聖者，於欲邪行，決定不作，得不作律儀」，聖者，見了道以上，對邪行這個罪惡，決定是不做的。他為什麼不做呢？「得不作律儀」，他的道共戒就會天然地對這個事情絕對不做，他得了道共戒，不會再犯的。「經生聖者，性戒成就，雖易多生，亦不犯故；離非梵行，則不如是」，經生聖者，初果、二果還要投生，投生以後，因為他的無漏道共戒有法前得、法後得，性戒成就，他天然不會犯性戒，殺盜姪妄不會犯的，這裏的姪指邪姪。「雖易多生」，雖然多次投生，預流果七返生死，「亦不犯故」，也不會犯。就算隔胎迷了，但是性戒存在，天然不會犯的，即使他投生的地方沒有佛教，他也不會犯。

但是離非梵行，却不是這樣。初果、二果的聖者，有時候還是有妻子的，因為他欲界的煩惱還沒有離完。欲界的九品煩惱斷了一、二、三、四、五品，這是初果，六品以上的是二果，他欲界煩惱沒有斷完，有的聖者現在家身，就有妻子之類的，有非梵行，但是邪姪絕對沒有。

由上三因，是故近事，制欲邪行。若不爾者，應經生聖犯近事戒，有自妻故。

「由上三因，是故近事，制欲邪行」，因為這樣的三個原因，對近事來說，欲邪行是不准幹。「若不爾者，應經生聖犯近事戒，有自妻故」，假使不這樣子，近事也不能做非梵行的話，經生聖者還要犯居士戒，那就成了矛盾。因為經生初果、二果現在家身可能有妻子，如果居士戒一定要制非梵行的，這個聖者還要犯居士戒，那不會的。見道以後的聖者，任運，任何時候都不會犯居士五戒，即使你殺他頭，他也不犯的。

從此第六，明娶妻不犯。論云：諸有先受近事律儀，後娶妻妾。於彼妻妾，先受戒時，得律儀不？問也。理實應得，勿但於一分，得別解脫律儀。答也。若爾云何後非犯戒？難也。頌曰：

得律儀如誓 非總於相續

「從此第六」，「娶妻不犯」，假使一個居士，受五戒的時候是單身的，後來他娶妻了，是不是犯居士戒呢？不犯。

「論云：諸有先受近事律儀，後娶妻妾。於彼妻妾，先受戒時，得律儀不」，受戒的時候，在佛面前發了誓，對一切女人不做邪姪的事情，因為他這時是單身，一切女人都不是他的妻妾，對一切女人都不能姪欲。後來他結婚了，那麼在他受戒的時候，他的不姪對象中包括他現在的妻妾嗎？

「理實應得，勿但於一分，得別解脫律儀」，別解脫律儀對一切有情都起作用的，不邪行，是對一切女人都不邪行，乃至男人也不做。「理實應得」，那麼照規矩說，他受戒的時候，當時沒有娶妻妾，對她們身上也是有律儀的。因為得別解脫的時候，不是說對這一部分人不殺、不盜、不邪淫，而那一部分人可以殺、可以偷、可以邪淫，對一切有情平等的。「若爾」，照你這麼說，「云何後非犯戒」，開始的時候，她不是他妻子，後來結婚了，要做這個夫妻的事情，是不是犯戒？

「頌曰：得律儀如誓，非總於相續」，下面解釋。

釋曰：得律儀如誓者，如本受誓，而得律儀。本受誓云：我於一切有情，誓斷欲邪行罪。非總於相續者，謂誓不言我總於一切有情相續，離非梵行。故於有情得離邪行戒，不得離非梵行戒。故後娶妻妾，非毀犯前戒。

「得律儀如誓者」，得律儀，但是看你發什麼誓？你如果是發的誓是不淫欲的誓，那你娶妻了就犯戒；如果你發願的時候是不邪淫，那麼你娶妻的時候，不算犯戒，只要不邪淫就對了。「如本受誓」，你開始受五戒的時候發的誓，「而得律儀」，得的律儀，跟你發的誓是同一性質的。你本來的誓言，「於一切有情，誓斷欲邪行罪」，對一切有情，發誓不做欲邪行的事情。「非總於相續者，謂誓不言我總於一切有情相續，離非梵行」，你不是說對一切有情不做淫欲的事情，只是離開欲邪行，那麼你的願如此，「故於有情得離邪行戒，不得離非梵行戒」，你對一切有情來說，只有離邪行的律儀，並沒有離非梵行的律儀。

所以原來發願是離欲邪行，後來娶妻，娶妾，對前面的誓言並沒有違犯。如果說，發的願是離非梵行，那再娶妻是犯戒。這個問題比較深一點，一般人恐怕想不到，但是這裏還是提一下，因為萬一有人對這個事情有一個懷疑，那麼對持戒就產生問題。單身的時候受居士戒，後來娶妻並不犯。如果這個概念不弄清楚，單身漢就不敢受五戒了。

從此第七，明離虛誑語。論云：何緣但制離虛誑語，非離間語等，為近事戒？亦由前說三種因故，謂虛誑語，最可呵故；諸在家者，易遠離故；一切聖者，得不作故。復有別因。頌曰：

以開虛誑語 便越諸學處

「從此第七，明離虛誑語」，為什麼在近事戒裏邊，不立惡口、離間、綺語，而只立一個離虛誑語？三個因。第一是最可呵，第二是在家的容易遠離，第三是一切聖者得不作。另外還有一個因素。

釋曰：學處者，戒名學處，所應學故。越者違越。若開誑語，便越學處，被檢問時，於所犯戒，便言我不作，因斯於戒，多所違越。故佛爲欲令彼堅持，於一切律儀，皆制虛誑語。

「釋曰」，學處就是戒，「戒名學處，所應學故」，我們應當學的地方就是戒。

開了虛誑語，犯了戒說沒有犯，就要違背諸學處。前面的三個因，第一，虛誑語是最可呵斥的。在戒本裏一開頭也是不能打虛誑語。第二，在家的人，虛誑語是容易遠離的。第三，聖者投生以後，他天然不會打誑語。聖者的可貴也在這裏，見道以後的聖者，不論生在哪裏，出家也好，不出家也好，碰到佛法也好，沒有碰到佛法也好，即使還是個小孩子，這五條戒無論什麼情況都不犯的，所以一切聖者得不作，他天然不會再犯這些。

「復有別因」，除了三個因，另外還有一個因素，開了虛誑語之後，容易犯戒。因爲你犯了戒之後，人家問你：你犯了沒有？他打誑語，說沒有犯。那麼這樣就不處分了。不處分，他肆無忌憚，「多所違越」，以後還要犯。除了前面所說三個因以外，如果不持虛誑語戒，一切的戒就持不了了。只要說個誑語好了，什麼都不犯，其他的戒就不可靠，所以說制虛誑語有這個原因。當然，嚴格地說，在居士的妄語戒裏邊也包含有制離間語、惡口和綺語，但是條相裏邊只制一個虛誑語，重點還在虛誑語。比丘戒裏邊，罵人也是有條文的，離間也是有條文，誑語也有條文的，全部單獨制的。而居士戒裏邊，只制一個虛誑語，是重點。

從此第八，明離飲酒。論云：何緣於彼諸遮罪中，不制離餘，唯遮飲酒？頌曰：

遮中唯離酒 爲護餘律儀

「從此第八，明離飲酒。論云：何緣於彼諸遮罪中，不制離餘，唯遮飲酒」，除了酒戒外，佛說的其他遮罪在居士戒裏邊都沒有立，什麼原因呢？比丘戒裏邊遮罪很多，不飲酒只不過是其中一條，爲什麼居士戒特別地在四個性罪以外，只擺不飲酒這一條遮戒呢？

「頌曰：遮中唯離酒，爲護餘律儀」，遮裏邊只擺一條，「離酒」，不飲酒，因爲要保護其他的律儀。酒一開的話，其他的戒就守不住。

釋曰：遮罪雖多，食酒過重。謂飲酒者，心多放逸，必犯律儀。爲護律儀，故遮飲酒。酒無定量，少分亦醉，故佛嚴制，乃至茅端亦不許飲。

「釋曰：遮罪雖多，食酒過重」，遮罪雖然很多，但是酒的過失特別重。什麼原因？「謂飲酒者，心多放逸，必犯律儀。爲護律儀，故遮飲酒」，因爲吃了酒之後，心放逸。大家都知道，吃了酒之後肇事的人很多。我們以前超度過一個人，他是被槍斃的。他吃了酒之後，跟朋友吵架，就殺人了。這是吃酒的過失，本來不會

殺人的，吃酒之後，心控制不住了，最重的罪也犯出來了。以前聽說，舊社會裏邊，劊子手要殺人的時候，他自己也吃酒，不喝酒的話，這個頭就砍不下來，那個不是開玩笑的。他自己吃了酒之後，煩惱重了，就能忍心下手。

所以說吃酒的過失很多，吃了酒之後會放逸，必定要犯戒。這個很重要，「必犯律儀」。你說可能不犯，不可能的，吃了酒之後，決定要犯。「爲護律儀，故遮飲酒」，爲了要護持律儀的話，所以一定要遮飲酒。

有的人說，只要你不醉就可以了？「酒無定量，少分亦醉，故佛嚴制，乃至茅端亦不許飲」，這個酒量，各人各人不定的，有的人酒量很大，稍飲一點，不見得醉，但是有的人一碰就醉，所以說佛制的时候，以最嚴格的制。假使說制得寬一點，那些人吃醉了，不是犯戒去了嗎？爲了要使一切持五戒的人都不犯的話，那決定「茅端」（一個草的頭頭，茅草頭）這麼一點點酒也不能飲。這是爲了要防止吃醉。很多人，自己以爲沒有醉，實際上早就醉了。以前報紙上有個報導，兩個人比賽哪個酒吃得多。結果一個人已經吃得搖搖晃晃，還說沒醉，醉得不行還充好漢，再吃、再吃、再吃，最後大概吃死了。所以酒這個東西要亂性的，決定要遮。

酒非性罪，佛教遮制，不許令飲，違遮得罪，故名遮罪。如殺生等，未制戒時，聖必不犯，故名性罪，性是罪故。又性罪相，唯染心行。療病飲酒，不爲醉亂，許無染心，故非性罪。

「酒非性罪，佛教遮制，不許令飲，違遮得罪，故名遮罪」，什麼叫遮罪？酒不是性罪，它本身不是一個罪，但是佛制把它遮掉，再犯得罪。這裏我們就看到佛的善巧。就像打仗一樣，一個司令部外邊有一道防綫，這道防綫之外還有防綫，幾道防綫，纔保得住。如果司令部只有一道防綫的話，那一攻就破，如果司令部連一道防綫都沒有，那更危險了。酒戒在居士戒裏邊是唯一的一條防綫，比丘戒有好幾條防綫。如果你一條防綫也不設，司令部什麼時候攻垮了都不知道。居士戒防止性罪不犯的，只有酒戒這麼一條遮戒，以此護持性罪不犯。

這個罪是怎麼來的？「違遮得罪」，違背佛的遮制，而得到的罪，叫遮罪。反過來，「如殺生等，未制戒時，聖必不犯，故名性罪」，殺、盜、姪、妄這一類，即使佛不制戒，聖者得了無作律儀的時候他本身就不會犯，這是性罪。「性是罪故」，它本身就是罪。這裏是一個區別，一個是佛遮制的，叫遮罪；一個是佛沒有遮，你犯了之後，本身就是罪，聖者他是決定不作的。這是遮罪、性罪不同。

「又性罪相，唯染心行，療病飲酒，不爲醉亂，許無染心，故非性罪」，另外一個分別，性罪的相決定是染污的，遮罪却不一定。比如飲酒有開許，如果有病，醫生說這個病非吃酒不可的話，可以開，白了羯磨再開。居士通過醫生開的藥方，就可以開。這個開，是爲了療病吃這個酒，並沒有染污心，他也不是爲了醉亂，所以這不是性罪。性罪決定是染污心，而遮罪可以沒有染污心，不同於性罪。

五戒裏邊，重點說了三個。第一個是邪淫。爲什麼要制邪淫？因爲邪淫過失特別地多。

第二個，虛誑語，也跟邪淫一樣有三條過失。同時，本身如果不制虛誑語的話，一切戒就持不住，都要違越。這是制性罪裏邊重點的兩條。

第三個，遮罪裏邊，就是飲酒一條，這是重點。這麼多遮罪，在居士戒裏邊，只有一條，因爲飲了酒，心一放逸，必犯律儀。爲了要護持律儀，決定不能吃，連茅端那麼一點點酒也不能吃。

俱舍論頌疏講記 卷十五

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

分別業品第四之三

從此大文第五，明得三律儀別。就中：一、明得處時同異，二、明有情支因，三、明得惡處中。此下第一，明得處時同異。論云：此別解脫、靜慮、無漏，三種律儀，從彼得一，亦得餘二不？不爾。云何？頌曰：

從一切二現 得欲界律儀 從根本恒時 得靜慮無漏

「從此大文第五，明得三律儀別。就中：一、明得處時同異，二、明有情支因，三、明得惡處中。此下第一，明得處時同異。論云：此別解脫、靜慮、無漏，三種律儀」，先說善的律儀，即別解脫戒、靜慮律儀與無漏律儀這三種律儀，「從彼得一，亦得餘二不？不爾。云何」，得了一個，是不是也得其他兩個呢？就是說，從這個地方得別解脫戒，是不是也可以從這個地方得到靜慮律儀與無漏律儀呢？「不爾」，不是的。「云何」，它們差別在哪裏？

「頌曰：從一切二現，得欲界律儀。從根本恒時，得靜慮無漏」，得別解脫戒有三個條件：從一切，從二，從現。第一是從一切，一切就是根本、加行、後得，都發別解脫律儀。第二，從二，一個是有情類，一個是非有情類，這兩類都發別解脫律儀。第三，從現。決定是現在世，過去、未來不能發別解脫律儀。而靜慮律儀跟無漏律儀，只有從根本業道，加行、後得不生。「恒時」，通三世的。

釋曰：上兩句，明得別解脫戒；下兩句，明得定、道戒。

「釋曰：上兩句，明得別解脫戒；下兩句，明得定、道戒」，定共戒、道共戒都是定中的戒，所以兩個合起來說；別解脫戒是散心得的戒，從師受的戒，是另外一種類型。

從一切二現，得欲界律儀者，一、從一切得欲律儀。二、從二得欲界律儀。三、從現得欲律儀。

「從一切二現，得欲界律儀者」，「一切」是一個條件；第二，從二得欲界律儀；第三，從現得欲界律儀。從一切、從二、從現，是三個條件。

從一切者，謂根本業道、加行、後起，此發罪處，名為一切。謂別解脫，離根本罪及加行、後起罪故，於一切發惡處，得別解脫戒。

「從一切」，什麼叫一切？根本業道、加行、後起，這幾分都產生別解脫律儀，叫一切。不但是根本，從加行和後起也能發別解脫戒。「謂別解脫，離根本罪及加行、後起罪故」，別解脫戒，不但是根本業道要遮止，還遮止加行，遮止後起。

「於一切發惡處，得別解脫戒」，一切發惡的，不管加行也好，根本也好，後起也好，都把它止住，這樣得到別解脫律儀。

什麼叫根本、加行、後起呢？舉個例，假使殺豬，他正把刀往它的心上一刀刺下去，這個豬命斷了，這是根本罪，是根本業道。加行，殺豬的人這一天要準備殺豬，從早上起來，洗臉，拿刀，磨刀，拿繩子，把豬捆起，放在那個殺豬的凳子上，然後拿起刀，向它刺下去，沒有刺到命終，這些都是加行。後起，殺了之後，或者是割了肉去賣錢，或者割肉下來把毛拔掉，去洗乾淨煮了吃，吃的時候，還說味道好，還要請人家一起來吃。這些都是後起。

別解脫戒，它不但根本要止，同時加行、後起也要止，所以說對於發惡的根本、發惡的加行、發惡的後起，這些地方都止住，都產生別解脫律儀，這叫一切。

二、從二得者，二謂二類：一、有情類，性罪遮罪。性謂殺生等，遮謂女人同宿等。二、非情類，性罪遮罪。性謂盜外財，遮謂掘地等。今受善戒，能離性罪及與遮罪，故從二類發罪處，得別解脫戒。

第二，「從二得」。什麼二？一個是有情，一個非情。別解脫戒，不但是從有情身上得別解脫律儀，非情裏邊也有。

第一是有情類，有情類裏邊有性罪，有遮罪。有情的性罪，「謂殺生等」。殺生是殺有情。遮罪，「謂女人同宿」，跟女人在同一個房間過夜，這是遮罪。雖然不是性罪，沒有從根本犯，但是佛制止的。出家人不能跟女人同一個房間過夜。在一個房間過夜了，就說不清楚你到底是怎么回事。人家說你這個出家人不規矩，怎麼跟女人在一個房間關一夜，幹什麼呢？不要說一夜，平時有女人在一起說話，也不能把門關起來說，這個要很注意。

再一個，特別要強調一下，出家人的寮房，女人不能進去。有什麼要緊事情，到客堂來說，大殿前面的院子上說也可以。總之要在公共場所，大家公開地說，不要關起門偷偷地說。關了門在裏邊，人家說你幹什麼事情，你說不清楚。所以一律不准。跟女人同宿，或者跟女人一起走路，都不行的。出家人（男眾）如果要出去，不能單獨跟一個女人同走，至少要幾個出家人一起。走路也不能並排着走，要離開相當的距離。還有同乘一部車，這些都要注意。這是有情分上的遮罪。

第二，「非情類」，從非情也能發別解脫戒的罪。什麼呢？偷盜。偷盜的是財，這不是有情，是性罪。掘地、壞鬼神村（砍樹）等遮罪，也屬於非情的事情。別解脫戒，在有情身上發戒，在非情身上也發戒，都有性罪、遮罪兩種。

「今受善戒，能離性罪，及與遮罪，故從二類發罪處，得別解脫戒」，現在別解脫戒這個善戒，我們受的五戒、八戒，乃至比丘戒，能夠離開性罪、遮罪。所以說不管從有情也好，從非情也好，都能從發的地方制止不犯，叫別解脫戒。

三、從現得者，論云：謂從現世蘊、處、界得，非從去來。謂此律儀，有情處轉，去來非是有情處故。

第三，「從現得」。「論云：謂從現世蘊、處、界得，非從去來」，從現在的五蘊、十二處、十八界得別解脫戒，不是從過去、未來的發戒。

「謂此律儀，有情處轉，去來非是有情處故」，為什麼過去、未來不能發戒呢？因為這個別解脫戒，「轉」是生起來，從有情處轉。這個「有情處」有兩個意思，一個是有情，一個是有情處。有情處是現在的，過去、未來的不能叫有情處，所以說決定是現在世得別解脫戒。

解云：有情處者，一有情，二有情處。處有二種，一所依處，二所止處。以離邪淫，於守護有情邊發戒。若離殺生，於有情所依處發戒。若不掘地，於有情所止處發戒也。

什麼叫有情處？「解云：有情處者，一有情，二有情處」，這兩個東西合攏來叫有情處。「處有二種」，有情處又分兩個，一個是所依處，一個是所止處。所止處就是非情，所依處是有情。什麼叫有情、有情處呢？「以離邪淫，於守護有情邊發戒」，離邪淫，律藏的解釋，於守護的有情發戒。假使這個女子，她還沒有成家，父母守護她的。跟她犯了邪淫，對她的父母有罪；假使她已經成家，丈夫守護她的，跟她犯邪淫，是對她的丈夫有罪，這是從有情邊。

假使殺生的話，「於有情所依處發戒」，有情所依處是什麼呢？就是他的身體，他的身體就是五根。把他殺掉之後，他的身體就壞掉了。「所依處發戒」，你持了不殺戒，絕對不侵犯、不殺害這個有情，就在有情所依處產生別解脫戒的功能。

「若不掘地，於有情所止處」，有情所止的地方，就是器世間。有情所依的是它的根身；有情所止的，是他生活的地方，那就是外界。這個不掘地，是從有情所止處這個地方發了願，就從這個地方產生別解脫的功能。

所以說別解脫戒對有情、有情依處、有情止處都起了一個作用。所以這個不受戒跟受戒兩個性質完全不同。不受戒你不做壞事，並沒有對有情、有情所依處、有情所止處起發戒的作用，沒有保證不來侵犯他，不殺害他，只不過沒有那個機緣殺他。所以說持戒之後，對一切有情、有情處都起一個特別的功能，絕對不殺害他、不偷盜他東西等等，這個作用就大了。所以別解脫受了之後，跟不受的人不犯五條戒，兩者的功德不可同日而語。有些人認為，「持戒很麻煩，犯了有戒罪，倒不如我既不持戒，又不犯戒」，好像很高明。並不高明，你沒有犯五條壞事，僅僅不犯就完了，戒的功德一點也沒有。

從根本恒時，得靜慮無漏者：一、從根本得靜慮無漏戒；二、從恒時得靜慮無漏戒。

靜慮律儀跟道共戒是怎麼得的呢？「一、從根本得靜慮無漏戒」，不是一切。根本業道的時候，得靜慮律儀，加行、後起不發。定共戒、道共戒都是從根本上得。「二、從恒時得」，從時間上來說，通三世，別解脫戒只有現在世的。所以說「從恒時得靜慮無漏戒」。

從根本者，謂從根本業道處，得定、道律儀。此二律儀，於定位中，唯有根本。定前定後，無此戒故，故無加行、後起位也。由定、道戒唯根本故，故得戒時，唯於根本起惡處得。別解脫戒，加行、後起，皆容有故，故於三處，皆發得戒。論云：若得靜慮、無漏律儀，應知但從根本業道。尚不從彼加行、後起，況從遮罪。已上論文。

「從根本者，謂從根本業道處，得定、道律儀」，定、道律儀，從根本地方得，不從加行，不從後起，什麼原因？

「此二律儀，於定位中，唯有根本，定前定後無此戒故」，靜慮的戒、道共戒，決定是得了定之後纔起來的，這是隨心轉戒。定心起，它們也起，一入定就是根本；定心沒有了，它們也沒有了。「故無加行、後起位也」，所以沒有加行、後起。

定共戒、道共戒是能起的律儀，能治一切惡的律儀。這個定共戒、道共戒，本身是根本的，所對治的惡也只能是根本的，加行、後起不對治。所以說，「故得戒時，唯於根本起惡處得」，得到定共戒、道共戒的時候，也是從對治的惡的根本方面得到，而與它的加行、後起不相干。能治的律儀是根本的，所治的惡處也是根本的、起戒的地方。

別解脫戒不一樣，「加行、後起，皆容有故」，因為別解脫戒是散心，它可以有加行，可以有後起，所以在加行、後起、根本三個方面都得戒。加行不做，也是別解脫戒的範圍；後起不做，也是別解脫戒的範圍；根本不做，當然更是別解脫戒的範圍。所以加行、後起、根本，三個都發別解脫戒，而定共律儀、道共律儀，只得根本的，這個有不同。

「論云：若得靜慮、無漏律儀，應知但從根本業道。尚不從彼加行後起，況從遮罪」，這是總結的話，引《俱舍論》的原文。假使你得到定共戒、道共戒，這是從根本業道裏邊發戒的，它尚且不從性罪的加行、後起處發戒，何況遮罪呢？遮罪是佛制纔有的罪，定共戒、道共戒不是佛制的，是從性罪上說，而且是根本的，所以沒有遮罪，這個跟別解脫戒不一樣。

第二從恒時得者恒謂三世也，謂從三世，發定、道戒。由定道戒，與心俱轉，謂戒俱心能緣三世，故心俱戒亦防三世。

第二個，從恒時得，從三世，不限於現在。別解脫戒從現在世得。「謂從三世，發定、道戒」，定道戒通三世，「由定道戒，與心俱轉」，心隨轉，「謂戒俱心能緣三世，故心俱戒亦防三世」，跟定共戒、道共戒同時生起的心（定心），能夠緣三世；反過來，跟定心同時生起的定共、道共戒，也能對三世起作用，「防三世」，對三世都可以防止不起罪、不做罪，三世裏邊都有作用。

這句話，世親菩薩後來有一個補充。過去的、現在的已經起來了，用不着防了，真正防止，就是防未來。所以說定共戒、道共戒雖然是防三世，但過去已經起過，

用不着防；現在也已經產生了作用，也用不着防，從真正具體作用上來說，真正要防的就是未來，未來不讓它生出來。

戒體的心能緣三世，跟心同時生起的戒也能防三世。

由上差別，應作四句。論云：第一句者，謂從現世，加行後起及諸遮罪。以現世故，得別解脫戒。加行等故，不得定道戒也。第二句者，謂從去來根本業道。由根本故，得定道戒。由去來故，不得別解脫戒也。第三句者，謂從現世根本業道。以現世故，得別解脫戒。是根本故，得定道戒也。第四句者，謂從去來加行後起。由去來故，無別解脫戒。加行等故，無定道戒也。

「由上差別，應作四句」，把定共戒、道共戒跟別解脫戒的差別做四料簡，使你對前面的差別更深入、更明白，界限分明。

「應作四句。論云：第一句者，謂從現世，加行後起及諸遮罪」，根據前面的差別，自己可以列出來。第一句，只得別解脫戒，不得定共、道共律儀。「從現世，加行後起及諸遮罪」，這個裏邊，從現在世，三種戒都可以有；但加行、後起、遮罪，這個只能是別解脫戒，定共戒、道共戒沒有。

第二句，只得定共、道共戒，不得別解脫戒。「謂從去來根本業道」，從過去、未來得戒，又從根本業道得戒。別解脫戒只從現在世得戒，過去、未來不通。過去、未來，又是根本業道得戒的，那只有定共戒、道共戒。

第三句，既得別解脫戒，也得定共、道共戒。從現在世，又是根本業道，別解脫戒、定共、道共戒都可以。「以現世故，得別解脫戒」，是根本故，也可以起定共、道共戒。

第四句，既不得別解脫戒，又不得定共、道共戒。「謂從去來加行後起」，過去、未來的加行、後起，中間略掉一個遮罪，從這地方起的，既不是別解脫戒，也不是定共戒、道共戒。謂「由去來故」，因為過去、未來的緣故，沒有別解脫戒；加行、後起、遮罪，那又沒有定共戒、道共戒，所以兩個都不是。

又論云：非於正得善律儀時，可定有現世惡業道等，是故應言從現處得，理實應言防護未來，定不應言防護過現。

世親菩薩把它們的差別講完之後，發表自己的意見。

「論云」，《俱舍論》裏說，「非於正得善律儀時，可定有現世惡業道等」，正在得到善律儀的時候，得了五戒、十戒、比丘戒的時候，不可能做那些惡業道。因為在得善律儀的時候，不可能有惡業道，做了惡業道就得不到善律儀。所以不會在得戒的現在世造惡業道，「等」，等是加行、後起、遮罪等等。所以說，這兩個是矛盾的，那麼這應當怎麼說呢？「是故應言從現處得」，「從現」應該說「從現處」，加一個「處」字，那個毛病就沒有了。

解云：此文是論主彈前第三第一句。謂正得善戒，豈有現世惡業道等。等取第一句中，加行、後起及遮罪也。彈已正言，是故應言從現處得。此意者，第一第三句應加處字，義即無妨。謂現在雖無業道等體，而有發業等處，故於業道等處發戒，義無妨也。若論發戒，有通三世，論其防罪，理應未來，遮不起故。過去已滅，現在已生，不可防也。

「解云：此文是論主彈前第三第一句」，前面第三第一句，他說有點毛病，應該要糾正一下。「謂正得善戒，豈有現世惡業道等」，你在得善戒的時候，不可能有惡業道。「等取第一句中，加行、後起及遮罪也。彈已正言」，指出他的錯誤以後，那該怎麼糾正呢？

「是故應言從現處得。此意者」，這個意思是什麼呢？第一、第三句裏邊，應該加一個處字，這個道理就對了。他說現在雖然是無業道等起，業道本身是沒有，但是可以發業的處還是有的，「故於業道等處發戒，義無妨也」，所以說從現處得，這個話沒有毛病，世親菩薩認為要加一個「處」。這個問題大家回去還要慢慢地思考。

「若論發戒，有通三世，論其防罪，理應未來，遮不起故」，發戒，定共戒、道共戒，對三世都發戒，過去的一一法後得，現在的一一法俱得，未來的一一法前得，三世都可以發戒。但對防罪來說，前面說要防三世，這個話有毛病。你過去、現在的罪是不能防的，只能防止未來的不犯。所以說發戒可以通三世，防罪只能說防未來。你說防三世的罪，這個話又有毛病。

所以說，「論其防罪，理應未來，遮不起故」，對未來的罪，遮止它不起。

「過去已滅，現在已生，不可防也」，過去的滅都滅掉了，現在的也已經生出來了，你防什麼呢？已沒什麼好防的。所以說，它這裏前面的一句話，「故心俱戒，亦防三世」，這個防，他說有問題。只能防未來，不能防三世。而發戒可以通三世。

這裏，世親菩薩指出兩點，一個是發戒地方，在善律儀的時候，不可能有惡業道等，在惡業道處是可以的。另外一個，這個心俱戒，就是定共戒、道共戒，防三世罪有語病，應當說防未來，而發戒是通三世。

從此第二，明有情支因者，論云：諸有獲得律儀不律儀，從一切有情支因有異不？此定有異。異相云何？頌曰：

律從諸有情 支因說不定 不律從一切 有情支非因

「從此第二，明有情支因者」，「支」是七支，「因」是受戒的心。這些有不同的地方。

「論云：諸有獲得律儀不律儀，從一切有情支因有異不」，那些得到律儀戒、不律儀戒的人，從一切有情，他的支、他的因，有沒有差別？支，七支，或者是四支；他的因，發的心，上、中、下，有沒有差別？

「此定有異」，回答，這個決定有異的。「異相云何」，不同在哪裏？

「頌曰：律從諸有情，支因說不定。不律從一切，有情支非因」，律儀是從一切有情發戒，它的支、因，不一定。不律儀也從一切有情發戒，但是非一切因。假使以上品心得了惡戒，以後做了什麼壞事，上品、中品、下品，還是上品惡戒。如果以下品心發的惡戒，後來用上品的心做壞事，成就一個上品的處中無表，上品的業道是有的，但是這個惡戒還是原來的下品，這個不改的。所以說它的因不是一切的，哪個心得的不律儀，哪個心得到的，就是哪一品的。

釋曰：律從諸有情者，從一切有情發律儀故。以於一切有情住善意樂，方發律儀，異則不然，以惡意樂不全息故。

「釋曰：律從諸有情者，從一切有情發律儀故」，從一切有情發律儀。持戒是以一切有情為對象的。不殺生就是一切有情都不殺，不能說某些人殺，某些人不殺。經常聽到有些人說，「對什麼什麼人我都可以好，而這個人是怨家，我不能夠對他持戒，不能夠對他發菩提心」，這樣，根本不發戒，也不能發菩提心。盡法界的有情，只要一個不包進去，菩提心就起不來。菩提心是不能簡別一個的，持戒也一樣的，你說別的有情我都不殺，只有這個人非殺不可，那是不行的。「以於一切有情住善意樂，方發律儀，異則不然」，對一切有情起好的意樂心，沒有例外的，這個纔生律儀，律儀有功德的原因也在這裏。

一般人的不殺，是沒有看到恨的東西，這一天你沒有殺，也沒有做其他壞事，好像你也持了五戒，實際上，這與持戒不一樣。受戒是有善的意樂心，對一切有情發誓，絕對不傷害他們；不受戒就根本沒有發誓，當碰到惡的、你恨的，你還會殺它，現在不過是沒有那個緣，沒有殺而已，兩個是差得很遠的。所以說對一切有情住了善的意樂心，不去侵犯他，不去偷他的，不去搶他的，那麼纔發律儀。只要還有一點例外，不是於一切有情住善意樂的話，就不發律儀。「以惡意樂不全息故」，你不是對一切有情起善的意樂，還有一個例外，那你惡的心沒有全部息下去，這樣律儀就不能產生了。所以律儀的對象決定是一切有情。

支因說不定者，支謂七支，因謂受戒心。支不定者，有從一切支得，謂苾芻戒；有從四支得，謂勤策等戒。因不定者，謂下、中、上心不俱起故。或有住戒非一切因，謂或下心、或中、或上，受近住、近事、勤策戒。或有住戒由一切因，謂以下心受近事戒，後起中心受勤策戒，後起上心受苾芻戒，具此三心，名一切因。

「支因說不定」，但是支、因不一定，支是七支，身口七支，因是受戒的心。

「支不定者」，律儀的支不同，「從一切支得」，如比丘戒，把身三、口四一切犯的東西都止掉了，一切支得。有的從四支得，勤策、近事，這些戒略一點，沒有開得那麼廣，只說了四支，身三、口一，即殺、盜、姪、妄，所以說支不定。

「因不定者，謂下、中、上心不俱起故」，起了下品的心，不會起中品的；起了上品的心，不會起下品的。這三個心不會一次起來。

「或有住戒非一切因，謂或下心、或中、或上，受近住、近事、勤策戒」，一個人前後分別受了近住戒、近事戒、勤策戒，如果受每一種戒的時候都是以下心，那住戒就是非一切因，或者全部是以中品心，或者全部以上品心，住戒都是非一切因。

「或有住戒由一切因，謂以下心受近事戒，後起中心受勤策戒，後起上心受苾芻戒，具此三心，名一切因」，另一種情況，比如以下品的心受近事戒，以中品的心受勤策戒，以上品的心受比丘戒，這就有了一切因。他身上有近事戒，有勤策戒，又有比丘戒，下品的、中品的、上品的都有，這就是一切因。但是一切因，也是分開的，某個戒是上品，某個戒下品，只不過他身上同時具足這三品。「具此三心，名一切因」，當一個比丘身上，這三個因都有，叫一切因。

論云：若人不作五種定限，方可受得別解脫戒，謂有情、支、處、時、緣定。

「論云：若人不作五種定限，方可受得別解脫戒」，前面說的要對一切有情，這是一個條件，你要得到別解脫戒，不能有五個定限，如果有，就得不到別解脫戒。哪五種定限呢？「謂有情、支、處、時、緣」。

【表四 - 九：五種定限】

五種定限	有情定	——	念我唯於某類有情，當離殺等
	支定	——	念我唯於某律儀支，能持不犯
	處定	——	念我唯於某類方域，當離殺等
	時定	——	念我唯於某日月等時，能離殺等
	緣定	——	念我唯除鬥戰等緣，能離殺等

有情定者，念我唯於某類有情，當離殺等。

什麼叫有情的定限呢？「念我唯於某類有情，當離殺等」，有情裏邊起定限，有一些有情我是不殺的，但是某些有情要殺的。某些外道，他們的戒條說人是不能殺的，但是有些動物是上帝造給他們吃的，可以殺。某一些可以殺，某一些不能殺，這個有定限，這樣不發律儀。

所以說，儘管外道有很多的善事，但不發律儀。要發律儀，決定是遍一切有情，什麼都不殺。有的人說，我不殺牛馬這些，它們是給人做事情的，但是豬要殺，豬又不做事情，一天到晚吃了睡，不殺它殺哪個？你有這個定限就不行。也有的人說，養的家禽我不殺，林子裏的野獸要殺的，這也不對。有的說大的野獸不殺，小的蟲

蟲沒有關係，這個也不對。反正殺戒，是一切有情都不殺，纔能發律儀。如果有定限，某些要殺，某些不殺，那就不發律儀。

言支定者，念我唯於某律儀支，能持不犯。

第二，支不能有定限。什麼叫支定限，他說「我唯於某律儀支，能持不犯」，比如說受戒，「這幾條，我是可以不犯的，還有兩條不行，我非犯不可」，這個不發戒。除了近事戒，可以暫時學幾條，其他的比丘戒、近住戒、沙彌戒等等，你說我受三條，不受幾條，那個不行，必須要全部受。如果你開始的心就這麼說，你說比丘戒裏二百五十條，只能受二百條，另外五十條不持的，這樣不發戒。這是支分不能有定限。

《百喻經》裏有個公案，有一個牧牛的人，他有二百五十條牛，去放牛的時候，有一頭牛被老虎吃了，他說我本來二百五十條是完整的，現在這頭牛死了，不全了，就把牛趕到一個地方全部殺掉了。這個是比喻，二百五十條戒，你犯了一條，可以懺悔，還有二百四十九條還在的。你說犯了一條，反正破戒了，算了算了，全部不要了，一下子破完了。這個你不是很愚癡嗎？

那麼這裏說，你某些戒能持，只要說一條不能持，這就不行。有些人經常會說這個話，他自以為很聰明、很有見解，好像也很老實，他說這些戒我都能持，就是這一條我不能持。這樣，不發律儀，哪怕二百五十條戒，你受二百四十九，一條不受，不發律儀。這是支分的問題。

言處定者，念我唯於某類方域，當離殺等。

還有處定，「念我唯於其類方域，當離殺等」，處所定，他說：「在某些地方，我可以不殺的，離開了這些地方，要殺的。」比如說在城市裏我不殺的，跑在山裏邊，那些野生的動物我要殺的；或者是自己國家的人不殺，其他國家的人，我要殺的等等，這些都不能，處所不能定限。

言時定者，念我唯於某日月等時，能離殺等。

時定，「念我唯於某日月等時，能離殺等」，比如說，佛的聖誕日，或者是他自己認為什麼好的日子，這些時候，他可以不殺，那麼其他的時候，他要殺的。這一類有時間條件的也不行，不能發律儀。

言緣定者，念我唯除鬥戰等緣，能離殺等。

「言緣定者，念我唯除鬥戰等緣，能離殺等」，緣就是因緣。在某些因緣下可以不殺，但是某些因緣來了就要殺，這個也不行。舉個例，平時都可以不殺，打起仗來非殺不可。這樣子也不能發戒。

若作五種定限受者，不得律儀，但得律儀相似妙行。

所以時間定，緣定，地方定，這些情況都不能發戒。所以，「若作五種定限受者，不得律儀」，你受戒的時候，心裏邊有這些那些定限的，有一種分別的，不發律儀的。所以受戒的時候，應沒有條件地把每一條戒持到底。假使你心裏有一個條件，不發戒，這個受戒的時候要注意。

你們有些要受比丘戒的，受的時候千萬記住，第一發心要上品，發菩提心，度衆生，要住持正法。如果你發一個心，就是自己出離，這個太小了，自了漢的心，這是小乘心。還有，不要有定限，這五個定限都不能有，隨便有一個定限，那就不得律儀，不發戒。所以說得戒很不容易，戒師不殊勝、不如法，就不得戒。你的問答羯磨詞錯了，不得戒。自己心裏沒有正念作意，聽不清楚，不得戒。各式各樣條件很多，有五種定限也不得戒。不得戒，但好事還是做了一些，一點都沒有好處嗎？也不是。「但得律儀相似妙行」，跟律儀相近的妙行還是有。

這是律儀戒，它是從一切有情發戒，它的支分，就是七支、四支不一定，因也不一定。

不律從一切，有情支非因者，謂不律儀，從一切有情得，心擬遍殺諸有情故。從一切支得，謂不律儀，具一切支，身三口四，皆造惡故。非因者，非一切因，下品等心，不俱起故。

不律儀就是惡戒，從一切有情支非因，不律儀，也對一切有情得。「心擬遍殺諸有情故」，第一是對一切有情來說，都是起這個惡律儀，他要殺的話，一切有情沒有揀擇的，都可以殺。

「從一切支得」，不律儀沒有支分差別的，凡是身三口四，他都會造惡。

「非因者，非一切因，下品等心，不俱起故」，它不會是一切因的，因為上品的心起了，下品、中品都不會起，起了下品的，也不會起中品、上品，所以說因不是一切的，「下品等心，不俱起故」。

問：如屠羊等不律儀人，於一生中，不與不取；於已妻妾，住知足心；啞不能言，無語四過。如何於彼具一切支？

「問：如屠羊等不律儀人」，這個不律儀舉個例子，先舉個殺羊的。「於一生中，不與不取」，這是經部跟有部一大辯論。這裏他取了一部分，在《俱舍論》裏邊還有很多。現在舉個例問難，你說惡律儀是一切有情都要殺的，七支都全的，那假使一個殺羊的人，他是有不律儀的，你說他是一切支，對一切有情都有惡心的，他一生中却是「不與不取」，不偷東西的，這很可能的。殺羊的人，却不偷東西，這是有的。「於已妻妾，住知足心」，對自己的妻子，他也知足，沒有去外邊搞邪淫。「啞不能言」，你說他會有口四惡，誑語、惡口等等，而他是啞巴，既不能罵

人，又不能打誑語等，身語七支當中，他只有一個殺羊，其他的幾支都沒有犯，「如何於彼具一切支」，怎麼說一切支呢？

答：彼遍損善阿世耶故阿世耶，此云意樂也。雖啞不言，以手指揮，而身表語所欲說義，故得具支。若不要期盡壽，及不具支，兼不遍有情者，但得處中惡，不名不律儀。

「答」，看有部怎麼答。「彼遍損善阿世耶故」，他善的意樂心已經損壞了。「雖啞不言，以手指揮，而身表語所欲說義，故得具支」，他雖然是啞巴不說話，他手可以打手勢，他的身體做的事情，都可以表示他的語，身體也可以代表說話的意思，這樣口四惡還是算做的，所以說還是具支。

「若不要期盡壽，及不具支，兼不遍有情者，但得處中惡，不名不律儀」，照經部你這麼說，如果他不是要期盡形壽殺羊的（要期即自己發願），或者不具支的，殺是要做的，盜姪誑語是不做的，「兼不遍有情」，不是殺一切有情，那麼這個情況，不叫不律儀，只能叫處中的惡的律儀。因為不律儀決定是要對一切有情都起惡的意樂心，也一切支都具足，而且要盡形壽幹的。

這裏邊，經部、有部辯論很多¹，有一些很有意思。看起來，世親菩薩是偏重於經部的。他這麼說的，如果不律儀的人，殺心遍一切有情，但那些殺羊的人，他對自己的妻子、兒女、父母不會殺，有些惡律儀的人，乃至於致命因緣，他還不會殺他的孩子、妻子，怎麼說他遍一切有情都起那個惡律儀，都有殺心呢？

有部怎麼答呢？他說，「由彼至親，若為羊等，於彼也有損害心」，這個話是現世，假使下一輩子，他的孩子或者是妻子做了羊，他一樣殺。所以說，現世雖然是不殺，下輩子還是會殺，這是有部的說法。

但是經部又反問，「彼至親現非羊等，如何於彼可有害心」，現在你明明知道他是你的至親，他又不是羊，你怎麼好說對他有害心呢？你說他將來作了羊有害心，現在他不是羊，有什麼害心？律儀是遍行都不殺，你說惡律儀，遍一切有情都要殺，把他的獨生子都包在裏邊，這是有問題的。他說變個羊之後，同樣殺，但是他現世不是羊，你殺不殺呢？

這裏邊辯論很多，總的來說，世親菩薩傾向於經部。下邊我們不再舉那麼多了，你們自己要歡喜看的，可以去圖書館裏借《俱舍論》，其他的書暫時不要借。這裏提一下，海公上師為什麼得大成就？他到中國藏地去親近祖師，主要學的，教理方面《現觀莊嚴論》是重點，得了這個，一通百通，其他都能夠旁通。他學《現觀》學了好多年，大概六、七年之久。第一次進藏是學《現觀》為主的，先學教理。海

¹ 《俱舍論》卷十五：「非屠羊等不律儀人於己至親有損害意，乃至為救自身命緣亦不欲殺，如何可說普於一切得不律儀？由彼至親若為羊等於彼亦可有損害心。既知至親現非羊等，如何於彼可有害心？又聖必無作羊等理，如何於彼得不律儀？若觀未來羊等自體，於現相續得不律儀，是則羊等於未來世亦有至親及聖自體，於彼決定無損害心，是則應觀未來自體，不於現在得不律儀。於羊等現身既有害意，如何不於彼得不律儀？於母等現身既無害意，如何亦於彼得不律儀？於等事中應求異理。」

公上師過去是做軍官的，四川劉湘、劉文輝那些大軍閥都是他的同僚，所以他去的時候帶了很多綢緞、金銀、供品，同時也帶了一部藏經進藏。到了康薩仁波切那裏之後，按一般想法，他以為要學法當然是參考書越多越好，一部藏經全部帶去了。結果到祖師那裏，跟他學《現觀》。祖師說參考書兩本夠了，《小品般若》《摩訶般若》兩本拿出來，其餘的鎖起來。如果東看西看的，反而把真要學的耽擱了，這是學習的方法，我們也這樣做。

不要說我們小氣，圖書館封起來。與《俱舍》有關的書，你儘管去借。沒有關係的，希望你們暫時不要看。因為你正在學《俱舍》，就像打鐵，這塊鐵燒紅了，你不去打，另外拿一塊冷鐵去打，氣力費了很多，冷鐵又打不成一個器，而這塊熱鐵却冷掉了，可惜了。所以學法要專，有一定的道理。世間上的學問也是，大學裏的分科就分得很細、很專。我們學佛法，當然也要有重點，一門深入，然後一通百通。

依經部宗，隨所期限，支具不具，於諸有情，遍與不遍，皆得不律儀。近事戒亦然，隨受多少，皆得戒也。唯除八戒，以時促故，要須具支，及遍有情，方發戒也。

「依經部宗，隨所期限，支具不具，於諸有情，遍與不遍，皆得不律儀」，經部的說法，不管你是不是盡形壽，也不管七支具不具足，一切有情是不是全部要殺，都可以得不律儀，他認為有部說得太絕對化了，裏邊有矛盾。你說一切有情都殺的纔叫不律儀，那麼你孩子殺不殺？你說孩子下一輩子做了羊要殺，那他不做羊呢？他現在不是羊，你殺不殺呢？你說一切有情都要殺的話，那就包括你的孩子也在裏邊了。所以說，經部的看法是要比較寬一點，他說不管是不是盡形壽，七支具不具，有情遍不遍，都可以發不律儀。

「近事戒亦然，隨受多少，皆得戒也」，從善的來說，居士戒同樣，你能受多少，都發近事戒，這是經部的主張。有部說近事戒，一受三歸，體都全了，並不是受一條兩條的。經部說不管你受一條、兩條、三條、五條都能發戒。這是一個體系的，講律儀如此，講不律儀也是如此。近事戒跟不律儀同樣，都可以遍不遍，支分也可以一條、兩條，這是經部的主張。

「唯除八戒」，八戒却不行。為什麼？「以時促故，要須具支，及遍有情，方發戒也」，八關齋戒，只有一天一夜，不能說可以不具支、可以不遍有情，一天一夜的學習，那就是要完整，這樣子纔發戒。

不律儀者，謂諸屠羊、屠鷄、屠豬、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗、置弼、惡王、典刑、罰人、聽察、斷罪等人。言縛龍者，謂以咒術，繫縛龍蛇，戲樂求物，以自存活。煮狗者，西國惡旃陀羅

人，呼爲煮狗；或可煮狗以充所食。聽察者，謂御史等。斷罪者，謂大理等。

「不律儀者」，什麼叫不律儀？這裏再仔細講一下。「謂諸屠羊、屠鷄、屠豬、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗、置弼、惡王、典刑、罰人、聽察、斷罪等人」，這些都是惡律儀。殺豬、殺羊、殺鷄、殺狗的，大家都知道是不好的。捕魚、捕鳥、打獵的，這也是不好的職業。還有犯法的，劫盜、強盜。魁膾，劊子手，是殺人的。典獄，典獄官，要關人的。「言縛龍者，謂以咒術，繫縛龍蛇，戲樂求物，以自存活」。縛龍，有些古印度人用咒把蛇、龍啊，抓起來，並能使喚它們，做各式各樣的表演來取錢活命的。

「煮狗者，西國惡旃陀羅人」，還有煮狗¹，在印度是罵人的話，是指最下賤的那些人，「或可煮狗以充所食」，或者他自己煮狗來吃。古印度四個階級，最低的低賤到什麼程度呢？如果其他的三個階層的人在走路，你踩了他們的影子，就可以把你殺死，這個以前是很可怕的。

據說以前印度四個階級等級很森嚴。甘地在印度鬧革命的時候，他主張平等，他主張一切有情都可以去教堂裏邊、寺院裏邊，而婆羅門主教却禁止旃陀羅進他的廟，這樣子僵持不息，甘地就絕食，不吃東西。甘地是一個不抵抗主義者，主張一切都由和平方式解決，他不用暴力的。因爲這件事情僵持不下，他就不吃飯，因爲他是一個領袖，整個印度就震動了。這個壓力很大，婆羅門主教也感到壓力很大，他也來個不吃飯，兩個一起不吃飯。因爲甘地是經常不吃飯，政治上有什麼事情解決不了，他就不吃飯，一天不吃飯，兩天不吃飯，一個星期，整個印度都鬧起來了。那個時候印度是英國人管的，英國人只好讓步。甘地絕食這個本事已經練得很好了，那個婆羅門主教却不行了，甘地可以三個星期不吃飯，他一個星期就死掉了。結果，後來就開放了。婆羅門教堂，一切等級的人都能進去。這是以前的一個事情。

這裏「聽察」是什麼呢？「謂御史等」。「斷罪」，是「大理」等。這些都是判刑的官。這些判罪的官也屬於不好的職業，有惡律儀的。一般認爲做法官之類，好像是很了不得，在佛教看起來却是不律儀的。還有惡王，惡王就是殘酷的、非法治國的王，像以前秦始皇那類，都是屬於不律儀的範圍。這一類人，他身上都有不律儀、惡戒。

從此第三，明得惡處中。論云：已說從彼得不律儀。得不律儀及餘無表，云何方便？未說當說餘無表者，謂處中也。頌曰：

諸得不律儀 由作及誓受 得所餘無表 由田受重行

¹ 《光記》卷十五：「言煮狗者，謂旃茶羅等諸猥惡人，造諸惡類，西國呼爲煮狗人，非常煮狗，或可煮狗以充所食，西方汗狗，故以標名。」

〔表四 - 一〇：得不律儀〕

得不律儀	由作	—— 謂生在不律儀家，初作殺等，起加行時，便發惡戒
	由誓	—— 謂生餘家，為活命故，懷殺害心，便作誓言：我從今日乃至命終，當作如是事業，養活自身。起誓心時，便發惡戒

釋曰：上兩句，得惡戒方便；下兩句，得處中方便。得不律儀，由二種因：一者由作，二者由誓受。

「從此第三，明得惡處中」，惡律儀跟處中無表如何得？「論云：已說從彼得不律儀，得不律儀及餘無表，云何方便？未說當說」，前面已經順便說了一些，得不律儀的支、因以及和有情的關係，現在要說怎麼得不律儀和處中無表。

「頌曰：諸得不律儀，由作及誓受，得所餘無表，由田受重行」，得不律儀，「由作」，或者「誓受」。得處中無表，「由田受重行」，田，對方福田是重的，或者「受」，自己起的誓願是重的，都可以發處中無表。

「釋曰：上兩句，得惡戒方便」，上兩句是得惡戒的方便，下兩句得處中無表的方便。「得不律儀，由二種因：一者由作，二者由誓受」，一個由作，一個是由誓受。

由作者，謂彼生在不律儀家，初作殺等，起加行時，便發惡戒。謂生屠家，少小見殺，起誓心輕，不發惡戒，要作殺等，得不律儀。

怎麼叫「由作」呢？「謂彼生在不律儀家，初作殺等，起加行時，便發惡戒」，生在不律儀家庭（世間的那些職業），開始操作那個職業，纔起加行的時候，惡戒就起了。具體說，「謂生屠家」，假使生在殺豬殺羊的家裏，「少小見殺，起誓心輕，不發惡戒」，年紀小的時候，看他父母在殺，這個時候，他没有發很重的誓心，這個時候不發惡戒，等到他長大一點了，他要繼承他父母的工作，操這個職業，親手要去殺、一開始加行的時候，惡律儀就生起來了。這是由作而生起，只要起加行，就產生不律儀。

二、由誓者，謂生餘家，為活命故，懷殺害心，便發誓言：我從今日，乃至命終，謂我當作如是事業養活自身。起誓心時，便發惡戒。謂生餘家，少小已來，未曾見殺，誓心必重，故發惡戒。

第二個「由誓」，要發誓。「謂生餘家，為活命故，懷殺害心，便發誓言：我從今日，乃至命終，謂我當作如是事業養活自身。起誓心時，便發惡戒」，這不是生在那些惡律儀家庭，生在其他人家的，但是他為了自己的活命，要做殺害的事情，比如殺豬殺羊等，他發一個誓願，從現在開始，乃至命終，這一輩子都是靠這個職業來謀生。當他發願的時候，惡戒就起了。具體說，他生在「餘家」，不是那些不

律儀家。「少小已來，未曾見殺」，從小沒有見過殺，因為從來沒有見過殺，這次要殺了，那要起極大的殷重心纔能做得起來，輕輕的心是做不起的，所以說他一發誓，決定要殺的時候，這個誓心決定重，那個時候就發惡戒，只要發個誓心就起惡戒。不一定要開始殺，在殺之前發了誓願，惡戒就起，跟前面不一樣。前面生在不律儀家庭，看殺看慣了，「起誓心輕」，這個力量很輕，所以要做的時候纔起惡戒。

所以惡戒總有兩種，一個是親自作的時候生惡戒，一個是發了誓言的時候起惡戒。

得所餘無表者，餘謂餘處中無表也。由田受重行者，得處中因也。一者由田，謂於如是諸福田所，施園林等，彼施無表，初施便生。二者由受，謂自誓言，若未禮佛，不先食等，於其齋日，誓常施食，但起誓心，便發無表。三者由作，謂起如是殷重作意，行善行惡，便發無表。由此三因，得餘無表。

〔表四 - 一一：得處中無表〕

得處中無表	由田	謂於如是福田所，施園林等，彼施無表，初施便生
	由受	謂自誓言，若未禮佛，不先食等，於其齋日，誓常施食，但起誓心，便發無表
	由作	謂起如是殷重作意，行善行惡，便發無表

「得所餘無表者，餘謂餘處中無表也」，得處中無表，由什麼原因，什麼方便？「由田受重行」。

第一由田，「謂於如是諸福田所，施園林等，彼施無表，初施便生」，這個田，福田是說父母，或者是三寶，這是培福的地方，你只要對這樣的境，布施園林、供養其他東西，因為對方的田殊勝，一開始布施供養的時候，就有處中無表產生。

第二由受，自己發誓。舉個喻，「謂自誓言：若未禮佛，不先食等」，早上起來，不拜佛是不吃早飯的；或者有這個誓言，「於其齋日」，在齋日，六齋、八齋，「誓常施食」，在這一天要去街上布施飲食的，只要誓心一起，這無表就起了。

第三由作，「謂起如是殷重作意，行善行惡，便發無表」，他自己起一個殷重的心，一定要做這個好事，或者做那個壞事，這個時候，「殷重作意」，起無表色。因為無表色的起，決定要力量比較大的，一個是對方的田重，一個是自己發誓言，一個是自己起的作意重，這就可以產生無表。

「由此三因，得餘無表」，由田、受、作，這三個都是重的，可以產生處中無表色。

此下大文第四，明捨差別。就中：一、捨別解脫，二、捨定道戒，三、捨不律儀，四、捨處中，五、捨諸非色。

「此下大文第四，明捨差別」，第一個，別解脫戒如何捨？第二個，定、道戒如何捨？第三個，捨不律儀如何捨？第四個，處中無表如何捨？最後一個，捨諸非色。

此下第一，明捨別解脫。論云：如是已說得律儀等。捨律儀等，未說當說。且初，云何捨別解脫戒？頌曰：

捨別解調伏 由故捨命終 及二形俱生 斷善根夜盡
有說由犯重 餘說由法滅 迦濕彌羅說 犯二如負財

〔表四 - 一二：捨戒因緣〕

捨戒因緣	由故捨	—— 須具三緣：一、由意樂，厭戒心故 二、對有解人，相領解故 三、發有表業，謂陳捨辭，違受表故
	由命終緣	—— 戒依身得，所依捨時，戒隨捨故
	由二形俱生	- 謂男女根生，由所依變，心隨變故；又二形人，非戒依故
	由斷善根	—— 戒依心發，善心既斷，戒亦隨捨
	由夜盡	—— 唯近住戒，戒期限過故捨

「此下第一，明捨別解脫。論云：如是已說得律儀等」，別解脫律儀、定共律儀、道共律儀、不律儀跟處中無表，得的方便講完了，下邊講如何捨。「捨律儀等，未說當說」，如何捨律儀等？「等」，就是不律儀之類的。「且初」，先說別解脫，「云何捨別解脫戒」。

「頌曰：捨別解調伏，由故捨命終，及二形俱生，斷善根夜盡。有說由犯重，餘說由法滅，迦濕彌羅說，犯二如負財」，這是捨別解脫的一些條件。

第一，故捨，蓄意要捨，自己安心捨的。第二，命終捨戒，因為別解脫戒是盡形壽的，命完了，戒也沒有了。第三，二形俱生。假使他的根有變化，成了二形人，這個戒也沒有了，二形不能得戒。另外一個是斷善根，善根是一切戒的根本，善根都斷掉了，那上邊的戒當然就沒有了。第四，夜盡，八關齋戒，一天一夜過了之後，那就捨戒。

下邊是一些不同的說法，「有說由犯重」，經部師認為犯了根本戒之後，也就捨戒。「餘說由法滅」，另外一部，法密部認為到法滅盡的時候，戒體也就沒有了。

「迦濕彌羅說，犯二如負財」，迦濕彌羅就是有部，他們的說法跟經部不一樣。經部跟四分律一樣，犯了一個根本戒，戒體就沒有了。而迦濕彌羅有部認為，犯了根本戒之後，戒體還在，但是犯了大罪，「如負財」，等於說有錢的人，錢固然還有，但是他另外欠了一筆大債，戒體沒有捨完，這是有部跟經部不同。

釋曰：前四句有宗，第五句經部，第六句法密宗，後兩句有宗通難。

「釋曰：前四句有宗，第五句經部，第六句法密宗」，前面四句是有部的說法，戒如何捨。第五句「有說由犯重」，是經部的說法。第六句，法密部的說法。最後兩句，有宗通難。有部宗要解釋，犯了根本之後，到底有沒有戒。

言調伏者，意顯律儀，由此能令根調伏故。除近住戒，所餘律儀，由四緣捨。一、由故捨者，須具三緣：一、由意樂，厭戒心故；二、對有解人，相領解故；三、發有表業，謂陳捨辭，違受表故。

先說「捨別解調伏」，調伏就是戒，就是律儀。「由此能令根調伏故」，所謂律儀能使人不做壞事，使根調伏，根能夠調柔聽話，不隨煩惱轉，也叫調伏。

「除近住戒，所餘律儀，由四緣捨」，近住戒由五緣捨，除此之外，其他七種戒，由四個條件，即四個緣捨戒。哪四個緣？

「一、由故捨者，須具三緣」，故捨就是你安心捨戒，自己願意捨戒的，但是這個捨戒，不是隨便就捨得了的，有三個因緣。

第一，「由意樂，厭戒心故」，自己心裏不願意持戒，有厭戒心，心裏討厭這個事情，這是一個重要條件。如果強迫你的，你心裏並沒有捨，那也條件不具。在有的時候，強迫大家說捨戒、捨戒，還要居士喊口號。那時當然你不喊也可以，你抓個手舉在那裏，嘴裏念一個南無阿彌陀佛，他也不知你說啥東西。你心裏不想捨，就算是嘴裏喊了，也不算捨戒。

第二，「對有解人，相領解故」，你要捨戒，決定要對人說。有的人說要對他的戒師說，這不一定。只要是能懂你的話的人，你對他說捨戒了，他聽懂了，那就行了，不一定要向受戒的師父去說。

第三，「發有表業」，決定要自己說，要現出那個樣子來，有表業。「謂陳捨辭」，自己要說捨戒的話，如果你不說，那也不行。這三個條件裏邊，少一個，捨戒的因緣就不具足。「謂陳捨辭」，自己說捨的話。「違受表故」，受戒的時候，自己說，能持、能持，要受戒；現在你要捨戒的時候，自己也要說自己捨戒。這兩個，一個是要受，一個是要捨，跟那個受的表業相違背的，這樣子說之後，就把那個衝掉了。否則的話，那個影響還消滅不了。

三緣有闕，捨戒不成。非唯起心，謂在夢中，捨不成故；非唯起表，癡狂心等，不成捨故；非唯此二，對傍生等，捨不成故。故具此三，方成故捨。

「三緣有闕，捨戒不成」，三個緣缺一個，就捨不了戒。所以有的人，他還俗了，如果你捨戒的手續沒有做，成了家，那就犯根本大戒，一定要捨了戒之後纔行。那捨了戒之後，這些就不犯了。普通在家人，只要不犯邪淫，不算犯戒。這裏邊說，三個緣一定要具足。

「非唯起心，謂在夢中，捨不成故」，單是起個心念頭，不能叫捨。假使做夢，在夢裏說捨戒了，人家也不知道，這不能算捨。

「非唯起表，癡狂心等」，單是說「要捨戒、要捨戒」這個話，心裏沒有那個事，也沒有人聽懂你的話，那也不算捨。舉個例，癡狂心，他發狂了，有神經病，他自己說捨戒捨戒，這個也不算捨。因為他心裏對捨戒這個事情根本就糊裏糊塗的，不算捨。

「非唯此二，對傍生等，捨不成故」，「此二」，一是要起心，一是要說捨戒的話。不僅要有這兩個條件，假使說捨戒的話，對方不懂，「對傍生等」，對一條狗說捨戒，它不懂你說什麼話；或者對一個外國人說，他聽不懂，那也不能算捨戒。一定要對方理解，纔能算捨戒。

「故具此三，方成故捨」，這三個條件具足，纔算捨戒，「成故捨」。一般的人，儘量不要捨戒。但萬一碰到違緣的情況，有些人要還俗，那麼捨戒的手續一定要辦夠。不要糊裏糊塗，戒還沒有捨，你就成了家，不得了。捨了之後，問題不大，將來還可以重新出家，但能夠不捨最好。

我們以前在溫州，有臺灣的居士來了，第一句話就是：捨過戒沒有？他們幾個問你捨過戒沒有，你說沒有捨過，他們就恭敬得很。捨過戒，他對你就不大恭敬了。不捨戒的人，畢竟是好一點。

二、由命終者，戒依身得，所依捨時，戒隨捨故。

第二，「由命終」。「戒依身得，所依捨時，戒隨捨故」，你得戒的時候，就靠你這個身得的，你發的願也是盡形壽，所以這個所依身捨掉的時候，這個戒也就沒有了。

三、由二形俱生者，謂男女根生，由所依變，心隨變故，又二形人，非戒依故。

第三，「由二形俱生」，二形就是男女根，他換了形，成了一個二形人。「由所依變，心隨變故」，所依的身體變掉了，那麼心也變掉了。

「又二形人，非戒依故」，二形身不是戒所依的體，所以說，成了二形之後，戒體就沒有了。二形人不能受戒，這個很重要。所以真正受大戒的時候，照原來的

規矩，要查看的，如果是二形或根支不具的，不能受戒。現在是變通辦法，就是問，自己老實說，沒有那些情況的可以受。但是這裏也不可避免有的人打妄語。當然男根不具也不得戒，二形當然更不行。

四、由斷善根者，戒依心發，善心既斷，戒亦隨捨。

第四，「由斷善根者，戒依心發，善心既斷，戒亦隨捨」，戒重點是根據自己的發心，是從善心上發的戒。善根斷掉了，這個根子抽掉了，戒體也就沒有了。

斷善根怎麼斷呢？上品的邪見，就是撥無因果。如果起了上品邪見的話，斷了善根，那什麼戒都沒有了。

五、由夜盡者，戒期限過故。

第五，「由夜盡」，戒體的期限已經過掉，八關齋戒是一日一夜，一日一夜過掉了之後，這個戒也捨了。所以說八關齋戒每天要受，因為戒的期限只有一天一夜。如果再要受的話，重新又來。近住戒是一個特殊的，其他的戒都是盡形壽，由前面四個緣捨；近住戒，要再加一個緣，一晝夜過了，就捨。

捨近住戒，由上五緣，所餘律儀，唯由四緣捨，謂除夜盡。總論別解脫由五緣捨。

「捨近住戒，由上五緣，所餘律儀，唯由四緣捨」，捨近住戒由上五緣。「所餘律儀，唯由四緣」，其他的律儀只由四個緣捨。「謂除夜盡」，除開最後一個夜盡。這個《俱舍》的文字，對於標點大家可以留意，基本上四個字一點，前文「戒期限過故」，「故」是虛詞，多一個字。「捨近住戒，由上五緣，所餘律儀，唯由四緣捨」，一般都是四個字，有的時候加一個字。

「總論別解脫，由五緣捨」，總的來說，別解脫戒由五個緣捨，故捨、命終、二形生、斷善根，八關齋戒再加一個夜盡。

下邊是各部派的不同說法，也廣列了一下。

有說由犯重者，經部師云，於四重禁，若隨犯一，亦捨勤策及苾芻戒。

「有說由犯重」，這個四分律也有，犯了根本戒就捨戒，戒體就沒有了。經部師也這麼說的，「經部師云，於四重禁，若隨犯一，亦捨勤策及苾芻戒」，不但是比丘，沙彌也是，根本戒一犯，就驅擯。勤策戒也好，比丘戒也好，殺盜婬妄四個重禁，隨犯一個，戒體就沒有了。這是經部的說法，跟四分律是相同的。

餘說由法滅者，法密部宗，正法滅時，捨別解脫戒。以法滅時，一切學處、結界、羯磨皆止息故。

「餘說由法滅者」，這是法密部的說法，「正法滅時」，正法滅盡的時候，別解脱戒的戒體也沒有了。正法滅掉之後，比丘也不成爲比丘了。一方面是「一切學處、結界、羯磨皆止息故」，所謂法滅，一切學處（戒）、結界、羯磨等法都消滅了，戒體也沒有了。世親論主對此有看法，下邊廣說。

犯二如負財者，薩婆多宗，釋犯重不捨戒也。所以然者，非犯一邊，一切律儀，應遍捨故。如犯僧殘等，亦不捨戒也。然有二名，謂持犯戒，如有財者，負他債時，名爲富人及負債者，犯戒亦爾。若於所犯發露悔除，名具尸羅，不名犯戒，如還債者但名富人。

「犯二如負財」，這是有部跟經部看法不一樣。「薩婆多宗，釋犯重不捨戒也」，有部認爲犯了根本戒並沒有把戒體捨掉，只不過是犯了一個大戒。

「所以然者」，爲什麼？「非犯一邊，一切律儀，應遍捨故」，並不是犯了一個邊罪（邊罪即重罪），就把一切的戒全部捨完了。「如犯僧殘等」，比如說犯僧殘，或者犯波羅夷之類的，並不捨戒，只是犯了一個戒。

「然有二名」，但是這個比丘却是有兩個名字，「謂持犯戒」，又是持戒，持那些沒有犯的戒；又是犯戒，犯了根本戒，所以他的名字叫持犯戒。

「如有財者，負他債時，名爲富人及負債者，犯戒亦爾」，打個比喻，假使一個有錢的財主，他做生意，欠了一大筆債，固然那邊負了一筆債，但是只要沒有破產，這邊他還是一個財主，錢並不是全部沒有了，兩邊都有，既是欠債的人，又是一個有錢的人。犯戒的人也是這樣，一方面犯了根本戒，一方面其他的戒沒有犯，也是叫持戒，又持又犯。這是有部的說法，一般都不採取這個。後來一般都是採取犯了根本戒就驅擯，戒體沒有了。

「若於所犯，發露悔除，名具尸羅，不名犯戒」，假使有犯的話，你犯了之後，只要發露悔除，名具尸羅，不名犯戒。只要發露、如法地懺悔之後，還是具足戒的，那就不叫犯戒，犯戒可以懺悔的。「如還債者但名富人」，假使一個有錢人，把債還掉了，他不叫欠債的人，還是叫富人。而經部跟四分律（四分律是曇無德部），也有它的依據，認爲犯了根本戒是不能懺悔的。

今略敘兩宗。經部宗所以言犯重捨戒者，以世尊言，若犯重者，非釋迦子，害沙門性，破苾芻體，壞滅墮落，立他勝名。波羅陀夷，此云他勝。惡法名他，他來勝己也。世尊既言非釋迦子等，明知捨戒也。

「今略敘兩宗」，現在，簡單地講一講兩宗的不同。

「經部宗所以言犯重捨戒者，以世尊言，若犯重者，非釋迦子，害沙門性，破苾芻體，壞滅墮落，立他勝名。世尊既言非釋迦子等，明知捨戒也」，這是經部的依據。經部認爲犯了根本戒就是捨戒。根據佛說的，經裏邊佛親口這麼說過的，假

使犯了根本重罪的人，他不是釋迦子，就不是佛的子，不能屬於佛門裏的人，「害沙門性」，把沙門性害掉了，再沒有沙門性。

什麼叫沙門性？沙門，一般外道的出家人都叫沙門，佛也叫沙門。佛在出家的初期，乃至成道之後，人家都叫他大沙門。真正地說，沙門是有無漏道的人，能夠斷煩惱的。從這個意義來說，沙門之稱只有佛教裏纔相應，外道不能得無漏道，也不能斷煩惱。既然佛說害沙門性，沙門的性沒有了，也不能稱佛的弟子。「破苾芻體」，比丘的體也破掉了。「壞滅墮落」，他的戒壞滅、墮落。「立他勝名」，安個名字叫他勝，煩惱打勝，自己敗掉。

「世尊既言非釋迦子等」，佛既然說，犯了根本律儀就不是釋子，沙門性也沒有了，比丘體也沒有了，壞滅墮落，將來要墮落三惡道的，「他勝」，煩惱打勝了，「犯重者」是敗掉的，既然這樣說，可知是捨戒。戒體沒有了。這是經部的依據。「波羅陀夷，此云他勝」，波羅陀夷的意思是他勝。「惡法名他」，煩惱惡，這是他，「他來勝己」，煩惱打勝了，自己敗掉了，比丘體都沒有了。

有宗通云：此經中言，非苾芻者，謂非勝義苾芻。勝義苾芻，是諸聖人，由犯重故，不成聖果故，言非苾芻。

「有部通云」，有部的解釋。「此經中言，非苾芻者，謂非勝義苾芻。勝義苾芻，是諸聖人，由犯重故，不成聖果故，言非苾芻」，那麼有部怎麼解釋呢？有部認為，比丘有好幾種，世尊說的非釋子、非比丘等等，意思指不是勝義比丘。什麼叫勝義比丘？就是聖者。犯了根本罪的人，他這一輩子不能成聖果，所以說，不能作勝義比丘。從這個密意，佛說非比丘，並不是說他沒有比丘體。

又經部引律，明四苾芻：一名相似苾芻謂俗人假名苾芻也，二自稱苾芻謂犯重自稱苾芻也，三乞丐苾芻謂出家人以乞自活，四破惑苾芻謂聖人也。律文既說犯重，非是苾芻，名自稱苾芻，故知捨戒也。

「又經部引律，明四苾芻」，經部根據律藏，說比丘分四種。

「一名相似苾芻」，相似比丘表面上看是個比丘，實際上不是比丘，是世俗的人冒充比丘，「謂俗人假名苾芻」。

第二是自稱比丘，是犯重的，自己還以為是比丘，實際上沒有比丘體。

第三是乞丐比丘，出家人以行乞為生活的，正規的比丘。

第四是破惑比丘，聖者，煩惱破掉的，斷了煩惱的比丘。

「律文既說犯重，非是苾芻，名自稱苾芻，故知捨戒也」，經部根據律部裏邊四種比丘，認為犯重比丘叫自稱比丘，自稱比丘根本不是比丘，自以為是比丘，人家已經不承認了。既然說自稱比丘，那當然客觀上戒體沒有了。經部說犯重的是捨戒的。

又有宗引經，證不捨戒，如世尊說：純陀當知，沙門有四，更無第五。所言四者：一、勝道沙門謂佛獨覺，自然覺故，二、示道沙門謂舍利弗，說法示道故也，三、命道沙門阿難以戒定慧爲命故也，四、污道沙門犯重苾芻也，律云摩訶羅，謂老苾芻喜盜他物也。此經既說犯重，名污道，仍號沙門，明知有戒。

有宗再辯論。「又有宗引經，證不捨戒，如世尊說」，有部也引了一些佛的話，佛說，「純陀當知」，純陀是一個人的名字。「沙門有四」，沙門也有四種。「更無第五」，只有四種，沒有第五種。

「所言四者」，哪裏四種呢？第一，「勝道沙門」，佛、獨覺，這是勝道沙門。第二，「示道沙門」，是舍利弗，能夠說法教化的，叫示道沙門。第三，「命道沙門」，阿難是以戒定慧爲命的，這是以阿難舉例。還有很多比丘，還沒有去給人家說法示道，自己能夠勤修戒定慧的，叫命道沙門。第四，「污道沙門」，犯重罪的比丘，污道。「律云摩訶羅，謂老苾芻喜盜他物也」，戒律上有個叫摩訶羅的老比丘，歡喜偷人家東西，犯根本的盜戒，叫污道比丘，把這個道染污了。「此經既說犯重，名污道，仍號沙門，明知有戒」，那個經裏邊說，犯根本罪的污道沙門，還是叫沙門，可以知道他沙門的體還在，不過是染污了。

經部通云：相似沙門，名爲沙門，非有戒體名沙門也。

「經部通云：相似沙門，名爲沙門，非有戒體名沙門也」，經部的意思，污道沙門跟相似沙門一樣的，相似沙門雖然有沙門的名字，但不是真的沙門。污道沙門，雖然名字叫沙門，但是實際上道已經污掉，戒體沒有了，不能叫比丘。

詳論主意，經部爲正。故論主調有宗言：若如是人，猶有苾芻性，應自歸敬禮，如是類苾芻。

「詳論主意，經部爲正」，他們往復地辯論了很多，世親菩薩采取哪一家呢？從《俱舍論》裏邊仔細觀察，論主的意思是以經部的說法爲正。

「故論主調有宗言：若如是人，猶有苾芻性，應自歸敬禮，如是類苾芻」，在《俱舍論》裏邊，論主嘲笑、調弄有宗，他說像這樣破了戒的人，還有比丘性、還能夠叫比丘，那你歸依三寶，就去歸依那些人好了。當然這是一種嘲笑的話。

有部認爲犯了根本戒還有戒體、仍舊叫比丘，世親菩薩是不贊成的。他說如果這些人還有戒體，那麼你歸依三寶，這些人也歸依在裏邊了。他的意思是說，破了戒的比丘不是比丘，歸依三寶，這些人不在裏邊。記得有一個居士要說一個比丘的過失，旁人說居士不能說出家人的過失。他說那個人已經破了戒，根本不是比丘了，可以說。這個大家想想，到底有沒有道理？

前法密宗，論主破云：正法滅時，雖無一切結界、羯磨及毗奈耶，未得律儀，無新得理，而先得者，亦無捨義。

「前法密宗」，法密宗說當法滅的時候，羯磨、學處、說戒，這些都沒有了，這個時候比丘體也沒有了。這個世親論主也有看法，認為不對頭。

「論主破云」，論主破它說，「正法滅時，雖無一切結界、羯磨及毗奈耶，未得律儀，無新得理，而先得者，亦無捨義」，他說正法滅掉了，一切結界也好，羯磨也好，毗奈耶戒也好，都沒有了。你要受戒，要結界，結界之後如法誓，一白三羯磨，纔能得戒體。沒有得戒的人，再得戒體已不可能，但是已經得戒的，並不因為法滅，他戒體自然消失。所以世親菩薩認為，新得戒是不可能，但是已經得了戒的人，也不因為法滅，他的戒體就捨掉。

從此第二，明捨定、道戒。論云：靜慮、無漏，二律儀等，云何當捨？頌曰：

捨定生善法 由易地退等 捨聖由得果 練根及退失

〔表四 - 一三：捨靜慮律儀〕

捨靜慮律儀	易地捨	——	謂從下地生上地時，或上地歿生下地時
	由得退	——	謂獲勝定，還退失時
	捨衆同分	——	捨少分殊勝善根，謂煖等三，故言少分。 世第一及增上忍，無命終捨

「從此第二，明捨定、道戒」，定共戒、道共戒怎麼捨？「論云：靜慮、無漏，二律儀等，云何當捨」，別解脫戒的捨法知道了，三種律儀的另外兩種，定共、道共，如何捨呢？

「頌曰：捨定生善法，由易地退等，捨聖由得果，練根及退失」，前兩句是講定共戒，後兩句講道共戒。「捨定生善法」，定生善法就是定共戒。捨的時候，有三種方式。「由易地」，三界九地，從這一地生到那一地去了，這一地的定共戒也沒有了。「退」，定退掉了，這個定共戒也沒有了。「等」，還有其他的一些條件也可以捨定共戒。「捨聖」，聖是道共戒，「由得果」，得後邊的果之後，前面的就捨掉了。前面的道共戒捨掉，得到後面殊勝的道共戒。「練根」，鈍根可以練成利根，當你利根練成，鈍根的道共戒就捨掉了，得到利根的道共戒。「及退失」，還有是道退掉了。

得的果會不會退？有幾種說法。一般說預流果不會退，有部認為二果、三果、四果都會退。經部認為二果、三果可能退，阿羅漢果不會退。但是阿羅漢果不論退不退，總是在這一生裏邊，他還能夠恢復的，不會退了之後命終又投生去了。退了之後，道共戒也會失掉。

釋曰：捨定生善法者，標也。由易地退等者，明二緣捨。一、易地捨。謂從下地，生上地時，捨下地法也，或上地沒，生下地時，捨上地法也。二、由得退。謂獲勝定，還退失時。

「捨定生善法者，標也」，這是定共戒，從定裏生起來的善法，都是一樣的。

「由易地退等」，捨有三個方式，一個是易地，一個是退，再加個等。

先說易地捨，「謂從下地，生上地時，捨下地法也，或上地沒，生下地時，捨上地法也」，假使你生在下地的，現在生到上地去了，那麼下地的定共戒就沒有了，得到上地的定共戒。或者是上地的人命終了，生到下地來，上地的定共戒也沒有了，下地如果是定地，還有定共戒。

「二、由得退。謂獲勝定，還退失時」，得了定之後退掉了，這時定共戒也沒有了。因為定共戒與定心俱。

頌言等者，等取捨衆同分，亦捨少分殊勝善根。少分殊勝善根者，唯煖等四，名殊勝善。若異生捨，命終時捨，或生當地，或生上地，皆捨煖等。既當地捨，故非易地，以易地捨，唯上下故。

「頌言等者，等取捨衆同分，亦捨少分殊勝善根」，這個「等」字，還有點意思在裏邊。「捨衆同分」，人有人的衆同分，天有天的衆同分，捨衆同分不一定是易地。欲界的人生到天，天生到人，這個地沒有變，但是衆同分捨了，人的衆同分變成天的衆同分，或者天的衆同分變成人的衆同分。這個時候也有捨一部分的善根，因為它總的題目是捨定生善，有一些善根也要捨掉。

什麼叫少分善根呢？煖、頂、忍、世第一這四個叫善根，是殊勝的善根，就是四加行，這是善根裏邊最殊勝的，得了世第一的時候，馬上就見道了，所以這是世間上第一的善根。

「若異生捨，命終時捨，或生當地，或生上地，皆捨煖等。既當地捨，故非易地，以易地捨，唯上下故」，異生，不是聖者，煖、頂、忍、世第一，還沒有成聖者。當他命終的時候，「命終時捨」，假使他得了煖、頂、忍，這個時候衆同分沒有了，煖、頂、忍善根也捨掉了。或生當地，比如欲界的還生在欲界，或者生到色界去，煖、頂、忍的善根都會捨掉。

「既當地捨，故非易地」，因為當地也有捨的，所以不叫易地，因為不一定要跳一個地，欲界投生去欲界，也要捨的，所以這個跟易地捨意思不一樣。「以易地捨，唯上下故」，易地捨，就是上地生下地，或者下地生上地，捨定生的定共戒。而當地，欲界到欲界也可以捨，不一定要跳地。三界九地，欲界是一個地，初禪、二禪、三禪，乃至非想非非想等八個地。善根的捨，不一定要易地，當地也可以捨，易地當然也同樣捨，只要命終了就捨。

那麼捨多少？四個善根是煖、頂、忍、世第一，忍又分上忍、中忍、下忍，煖、頂與忍的中下品，死掉了要捨的。到忍的上品和世第一，那個時候決定要見道，所以不會死，也不會捨。得了世第一馬上就要見道，這一剎那決定法爾不會死掉的。

修行修到煖、頂、忍的下中品，死了之後，這些善根都捨掉，都沒有了。所以說要修長壽法也是這個原因，善根成就了，趕快進一步修，讓這一輩子的時間能夠再長一點，此生進入見道，見道就不會退了。修行要即身成就不退，就是要延長壽命，繼續修下去。因為你下一輩子再修，畢竟是很花時間的。小孩子出生之後，什麼都不懂。等到長大了，學習知識，要教，以後碰到善知識，再引上去，那是要耽擱很長一段時間的。假如遇上不好的緣，還會退下去。

明捨定戒，由上三緣。如色界定，由易地、退捨，捨無色定，亦如此也，唯無律儀，與色界異。

「明捨定戒，由上三緣」，這裏總結一下，定共戒捨的時候，三個緣。當然，煖、頂、忍、世第一都是得了定的人纔有。

「如色界定」，打個比喻。「如色界定，由易地、退捨」，色界的定，他的定共戒有兩種退，一種是易地，換了個地，上地生下地，下地生上地，原來地的定共戒就捨掉，得新一地的定共戒；一種是退，定退掉了，當然也捨掉了。

無色界的定也是這樣子，易地捨和退捨。但是沒有律儀，與色界異。無色界裏邊沒有定共戒，它的定如此，無色界定易地也要捨掉，退掉了，定也捨掉了，這是與色界相同的地方，但無色界沒有定共戒，因為它沒有色法。

捨聖由得果，練根及退失者，明三緣捨聖也。一、由得果，若得後果，捨前果道，及向道故。二、由練根，謂轉根時，捨鈍根道故。三、由退失，退失果道、勝果道故。向道名勝果道，趣勝果故。

〔表四 - 一四：捨無漏律儀〕

捨無漏律儀	得果	——	若得後果，捨前果道及向果道
	由練根	——	謂轉根時，捨鈍根道故
	由退失	——	退失果道、勝果道故

「捨聖由得果，練根及退失」，捨聖，聖就是無漏。捨無漏的道共戒，「明三緣捨聖也」，有三個緣可以捨聖的無漏戒。

「一、由得果，若得後果，捨前果道，及向道故」，聖果，有初果、二果、三果、四果。在得四個果之前，前面有初果向、二果向、三果向、四果向，得了一個果，就把向道的道共戒捨掉了。假使得了一個後面的果，二果、三果、四果，就把

前面的初果、二果、三果的道共戒也捨掉了，捨掉一個低的，得到一個高的，這是好的捨。就像是走路，你往前一步，你右腳踩過去，左腳一定要捨掉原來的位置。如果左腳還站在那裏不動，那只能站在那裏不能動了，你永遠不能往前。修行也是一樣，你如果把前面的抓得緊緊的，不肯放下，後邊也得不到。所以我們修行不要執著，得了一點好處，不肯放下就不易再進步。得到了，這個是好得不得了，好是好啊，但後頭好的還有啊。前面的好，你捨不得放，那後頭那些更好的就永遠得不到。我們對好的也要捨，這個捨當然不是亂捨，得了後面的果，前頭的要捨。這個道理《金剛經》裏也有，說法如筏喻者，過河了，你還把這隻船再背在身上跑，就太愚癡了，過了河，船就不要了。我們要知道，修行人對一切法都不要執著。

這個不執著，也不是說什麼都不要了。你要過河，說船不要，我就跳過去，那就掉下去了，過河你非用船不可。在修行開始的時候，戒、定、慧一定要的。你說，這個不要執著，持戒二百五十條幹啥，只要心裏不犯戒就可以了。有些居士對我說，你們太執著了，二百五十條，那個小事情一個。最近有人寫信給我說，你們安居很好，有的地方反對安居，說這是形式主義，裝模作樣什麼的。你沒有過河的時候，這個船就不要了，你不是要淹死嗎？過了河之後當然不要了。修行沒有成就時，非要戒、定、慧不可，成就了之後，是不是可以不持戒？不是。過了之後，不特意持戒，而自然地持戒。佛成了道之後，行住坐臥，一切威儀自然恰恰如法、合戒的，沒有一點出差，那就是天然地合起來了。自性三寶，本來的覺性，跟一切宇宙的法則，兩個和合之後，自然產生梵行，八萬四千威儀，自然就產生出來了。不要做作，天然的就來了，那纔是不執著。但這個不執著，不是說成了佛不要持戒，雖然沒有持戒的心，但自然不會犯戒。初果的聖者也是這樣，沒有心去持五戒，但天然不會犯五戒。這些我們一定要搞清楚，不要認為不執著就是不持戒了。開始下功夫，非抓住這個戒定慧不可，等到你戒定慧成熟了，成了習慣，不想它也是在戒定慧裏邊，這個時候就叫不執著，並不是不要，這是兩碼事。

得了後面的果，前面的道就捨掉，或者捨前面的向道，這是得果捨。

另外是練根捨，練根後邊要講，鈍根可以轉利根叫轉根。轉根，就是「捨鈍根道故」，得了利根道，鈍根道當然要捨掉了。如果你鈍根道捨不得，利根道也得不到。

最後第三種，退失，「退失果道、勝果道故」。什麼叫勝果道？得了果之後，再往前走，假使得了初果，再往二果走，中間的二果向對初果來說就是勝果道。

「趣勝果故」，趣向第二個果，二果比初果要勝，叫勝果道。假使你果道或者勝果道退掉了，相應的道共戒也沒有了，這是第三種，是不好的捨。

此文總明捨無漏法。戒隨法故，故捨無漏戒，亦同上三緣。

「此文總明捨無漏法。戒隨法故，故捨無漏戒，亦同上三緣」，這裏所說的捨，一切無漏的法，都包在裏邊，包括道共戒在內，這是寬一點。

得了二果以後，初果的無漏法就不要了，二果的無漏法都得到了，那是更殊勝；得了三果的無漏法之後，二果的無漏法，包括道共戒也不要了，捨掉了。這是捨定共戒、道共戒有這些差別。

這裏要補充一下。有部認為初果是不退的，二果、三果、四果會退。經部認為初果、四果不退的，中間兩個果會退。上座部認為四果都不退。這是部派間有一些差別。但是，四果即使有退，絕對不會退了之後就死掉了，投生去了，退了之後，就在這一輩子很快會恢復的。所以退也好，不退也好，差別不會很大，退是退一會兒，一會兒迷糊了，很快又恢復了，四果決不會退了之後命終又去流轉生死，三果也決不會又投到欲界去的。

此第三，捨不律儀。論云：如是已說捨諸律儀，不律儀云何捨？頌曰：

捨惡戒由死 得戒二形生

〔表四 - 一五：捨不律儀〕

捨不律儀	由死	——	捨所依故
	得戒	——	謂得別解脫戒，或得靜慮律儀，惡戒便捨
	由二形生	——	所依變故

「從此第三，捨不律儀。論云：如是已說捨諸律儀」，三種律儀如何捨講完了。「不律儀云何捨」，這個惡戒是怎麼捨的？

「頌曰：捨惡戒由死，得戒二形生」，捨惡戒有三種捨法：一種是死，命終捨；第二個得戒，去受了別解脫戒，惡戒也就捨掉了；第三種，二形生，生理變化成了二形人，不管善戒還是惡戒都不能成就。二形人不能受戒的，善戒、惡戒都受不上，大的壞事做不了，大的好事也做不了。這樣的人，沒有堅定心，不是法器，不能做大事。

釋曰：捨不律儀，有三種緣：一者由死，捨所依故；二、由得戒，謂得別解脫戒，或得靜慮律儀，惡戒便捨；三、由二形生，所依變故。

「釋曰：捨不律儀，有三種緣」，捨不律儀，有三個緣，三種方式。

「一者由死，捨所依故」，身體沒有了，戒是依身的，從這個身上發的戒。身體沒有了，戒當然也捨掉了。而且他發的願是這一輩子做殺豬殺羊，一輩子完了，這個惡律儀沒有了。

第二種是得戒，得了別解脫戒，或者得了定共戒後，惡戒便捨。為什麼不得道共戒呢？有惡戒的人，不會得道共戒，可能會得定，但是已經很難了。得別解脫戒

相對容易些，比如有不律儀的人，他聽到佛教好，到佛教裏受歸依，受五戒，那麼身上的惡律儀就捨掉了。上一次有幾位來受了歸依之後，談到他們的一些想法。有一位說，他是生長在外道家庭的，從小就信了外道，現在受了佛教的歸依，是不是叛道？我們說這是好事，你現在把惡戒捨掉，得了善的別解脫戒，這是好事情。

如果修得了定，有了靜慮律儀，那麼惡戒也息下來，沒有了。所以說在外道裏的，或者是有惡戒，一輩子殺豬殺羊的，最好是歸依三寶，受個五戒，那就好了，那些惡戒都捨掉了，這是最好的辦法。得了靜慮律儀也會把惡戒捨掉，但得定畢竟是困難的，就算出家的比丘，有幾個得定的？一個受惡戒的人，你想得定，談何容易呢？但是受個別解脫戒却是很容易，只要如法的師、如法的羯磨做到之後就可以了。

第三種，「由二形生，所依變故」，所依的身體變化了，戒也捨掉了。二形不是戒器，律儀也好，不律儀也好，都不能寄託在二形身上的。所以說二形人，他也不得惡律儀，即使做那些壞事情，只得處中無表，惡律儀（不律儀）他不會有，因為他心不堅強。

論云：住惡戒者，雖或有時起不作思，捨刀網等，若不受得諸善律儀，諸不律儀，無容棄捨。譬如雖避發病因緣，不服良藥，病終難愈。

「論云：住惡戒者，雖或有時起不作思，捨刀網等，若不受得諸善律儀，諸不律儀，無容棄捨。譬如雖避發病因緣，不服良藥，病終難愈」，這是讓一般人提高警惕，受了惡戒的人，雖然他有的時候起念頭，感到這個事情不好，想不做，甚至於把殺生的刀、捕魚的網等等捨掉，不幹了，是不是惡律儀就沒有了？還在。

那要怎麼辦呢？一定要受得善的律儀。假使你不受善的律儀，不受別解脫戒，也得不到定共戒，惡律儀還是存在，所以這個很嚴重的。打個比喻，假使一個受寒的病人，發病的外緣避免了，現在不受寒了，但是不等於你的病就好了。你受寒的病還是要吃藥纔會好的。如果你以前有惡律儀，就算這些壞事現在不做了，但是不受別解脫戒，惡律儀還是去不掉的，一定要受了戒纔能去掉。

從此第四，捨處中無表。論云：處中無表，捨復云何？頌曰：

捨中由受勢 作事壽根斷

「從此第四，捨處中無表。論云：處中無表，捨復云何」，處中無表怎麼捨呢？「頌曰：捨中由受勢，作事壽根斷」，中就是處中無表。由什麼捨？由受斷、由勢斷、由作斷、由事斷、由壽斷、由根斷，六種方式。

〔表四 - 一六：捨處中無表〕

捨處中無表	由受斷	——	謂捨所受，念從今時，棄先所受
	由勢斷	——	謂由淨信、煩惱勢力所引無表，彼二勢斷
	由作業斷	——	謂如所受，後更不作
	由事物斷	——	謂所施寺舍、敷具，或所施爲置網等事壞
	由壽命斷	——	命斷壞時，無表便捨
	由根斷	——	本因善根或不善根，發處中無表。今起加行，斷善、不善根時，便捨所引無表

釋曰：處中無表，捨由六緣，上句由字，下句斷字，六度言之。

「釋曰：處中無表，捨由六緣」，處中無表由六個緣捨。上句的由跟下句的斷，要用六次。所謂六事就是受、勢、作、事、壽、根，這六個事情。

一、由受斷，謂捨所受，作是念言：我從今時，棄先所受。

第一，「由受斷，謂捨所受，作是念言：我從今時，棄先所受」，以前所受的處中無表，他自己發個願捨，起這個念頭，從現在開始，把以前所受的那個不要、捨掉，這就是由受斷。

二、由勢斷，謂由淨信、煩惱勢力所引無表，彼二限勢，若斷壞時，無表便捨。

第二，「由勢斷，謂由淨信、煩惱勢力」，淨信，是善的處中無表的力量；煩惱，是做惡的處中無表的力量。「所引無表，彼二限勢，若斷壞時，無表便捨」，本來得處中無表是由淨信或者煩惱的力量引出來的，現在這個力量沒有了，那麼它的無表也就捨掉了。

假使你過去發願說，每天吃飯之前要拜佛的，起一個處中無表，這是好的。後來，對佛的信心退掉了，不想拜了，就不再拜了，這個無表當然也沒有了。壞事也一樣，本來起什麼煩惱，得到處中無表，後來這煩惱輕了，或者修行之後煩惱斷掉了，或者煩惱壓下去了，這個處中無表也沒有了，所以說斷煩惱有好處的。我們受了別解脱戒的人，比如比丘假使做了一些壞事，惡的處中無表還會有，如果要把這些斷掉，就要把產生這個惡的處中無表的煩惱息下去，這個息下去，這個勢力沒有了，那個無表也就沒有了。所以這個都是和修行有關的事情。

三、由作業斷，謂如所受，後更不作，如先禮佛，今不作也。

第三，「由作業斷」，作代表作業。「謂如所受，後更不作」，本來是要這樣子做的，後來不做了，停下來了。假使說以前每天早上吃飯前要禮佛的，現在不拜了，當然這個無表也沒有了。比如有的居士，每個月的初一、十五要到廟裏燒香去的，後來不去了，這個也沒有了。作業斷，不做就沒有了。

四、由事物斷壞，故捨，謂以所施寺、舍、敷具、制多、園林，及所施爲罝網等事壞，無表便捨。

第四，「由事物斷壞，故捨」，事物斷，以前布施了那些寺、舍、敷具、制多（制多是塔）、園林，這些是好事。這些供養的東西壞掉了，這個處中無表也就沒有了。假使說壞事，「罝網等」，捕魚、捕獸網這些東西壞掉了，那你以前造這些網時的處中無表也就沒有了。「無表便捨」，這是東西壞掉了，無表就沒有了。

五、由壽命斷，命斷壞時，無表便捨。

第五，「由壽命斷」，命斷了，無表便捨。這是命終捨，三種無表一樣的，律儀也好，不律儀也好，處中無表也好，命終都捨的。

六、由根斷，根謂善根，本因善根，發處中無表。今起加行，斷善根時，便捨善根所引無表。

第六，「由根斷」，善根，「根謂善根，本因善根，發處中無表。今起加行，斷善根時，便捨善根所引無表」，本來處中無表是由善根而發動的，這個無表的根子是善根。現在，起一個加行，比如邪見之類的，把善根斷掉了。由善根所引發的無表色也就沒有了，因為根子都拔掉了。

頌文根字，理應通不善根，謂起加行，斷不善根，便捨不善根所引處中無表。論文唯言斷善根者，影取不善根也言加行者，處中劣故，但加行時捨也。

「頌文根字，理應通不善根」，上面說善根，這針對好的無表，世親菩薩認為這個根包括善根、不善根。「謂起加行，斷不善根」，你起了好的加行，對治道，把不善根斷掉，那麼不善根所引的惡無表也就斷掉了。

「論文唯言斷善根者，影取不善根也」，《俱舍論》裏邊只講斷善根，沒有講斷不善根，論主只講一邊，另一邊你自己可以去推想。世親菩薩《俱舍論》裏講的是斷掉善根，而圓暉法師認為也可以包含不善根。因為講了善根，對立面不善根也可以包在裏邊。影取，有形必定有影。「言加行者，處中劣故，但加行時捨」，處中無表力量比較弱一點，只要起加行，在斷善根的時候，善根還沒有斷，只要起了加行，要斷它，這個處中無表就沒有了。

這裏總結一下，今天講的內容是三種無表如何捨的問題。第一是善的律儀，分別解脫律儀、靜慮律儀，還有道生律儀；第二是惡戒又如何捨；最後處中無表又怎

麼捨。這裏的區別，講得很多，也很細，很不好記，要多看、多辯。大家討論，也是互相問難。這個問題你搞不清楚，如果人家一問，你當時答不出來，很難爲情，應該馬上要去把它搞懂。等到你下了功夫去搞懂的話，你可能這一輩子不會忘掉了。辯論、討論，是一個復習的方式。不但是自己復習，還用人家的智慧幫你復習。一個人的智慧有限，大眾的智慧就強。不要覺得人家都不如你，他這個地方不行，但某個地方可能比你深入，因爲每個人經驗、思想都不一樣，不能說他什麼都比你差。孔子也說：「三人行，必有我師。」大家也都可以體會到，某一個人的知識、學問，你要全部超過他，一點也不遺漏，恐怕很難。他總有超過你的地方，所以互相取長補短，總會得好處。

另外一個問題，大家要得好處，事先要多看一些參考資料，或者把原來的文，仔細地摸索一下。你飄飄泛泛地參加討論，心裏無所準備，就像打沒有準備的仗，一定會輸的。做什麼事情預先要有準備，這樣纔能做得好。

現在大家討論的方式，每一個人準備一個問題，這個比以前是進步一點，但最好是全部準備，你說到寶山去，一大片的寶，你只拿一個，可不可惜？假使時間有，力量還有，可以再多復習幾個題。

昨天我們講到捨無表的問題，這些實際上並不難。得戒、捨戒那些因緣，從事上來說不難，但從理論上講是有點難。初學의如何克服這個困難呢？成佛尚且要成，何況一本《俱舍》呢？一定要下功夫，下決心是第一個。第二個，自己力量不夠，求三寶加持，《五字真言》好好念，文殊菩薩的心咒，隨時隨地都念，至少先念一百萬。再二百萬、三百萬都可以。

另外一個，要尊重法寶，講經的時候，經書不要擺得太低。我們以前發過一個講義架子，把書放在上頭，這是最起碼的要求。如果你放在腿上，甚至放在地上，這樣對法寶不恭敬，後果會笨下去，對法寶要絕對尊重。

另外一個要輔導。討論的時候，那些學得比較好一點的，可以擔任輔導的工作，大家有問題可以去問他們。而那幾位也要耐煩一點。

從此第五，捨非色善染。論云：欲非色善，及餘一切非色染法，捨復云何？頌曰：

捨欲非色善 由根斷上生 由對治道生 捨諸非色染

「從此第五，捨非色善染」，非色的善法、染法。非色是把五蘊裏邊的色法去開，主要是心法。

「論云：欲非色善，及餘一切非色染法，捨復云何」，前面講了表色、無表色的捨，這是色法的範疇；現在是非色，主要是心法，非色的染污法和善法，又如何捨？這是問題。

「頌曰」，回答，「捨欲非色善，由根斷上生，由對治道生，捨諸非色染」，欲界非色的善法，如何捨掉？兩個，一個是根斷，善根斷了，一切善法當然也沒有

了，這是不好的捨；第二個生到上界去，上邊色界好的善法得到了，欲界的善法就捨掉了，那是捨了一個差的，得了一個好的。

非色染污法怎麼捨？「對治道生」，假使貪欲，以不淨觀去對治；瞋恨心，以慈悲觀對治。對治道生了，作用起了，這個染污法就捨掉了，一定要對治的。簡單一句話，不對治，煩惱去不了的。你等在那裏，想一個方便法門把煩惱去掉，沒有那麼簡單的。要去掉煩惱，非對治不可。用其他的法只能壓一下，真正要解決問題的，還是要起對治道。對治道起一個，斷一個煩惱；起兩個，斷兩個煩惱。……沒有便宜可賺的。所以說佛教裏邊，踏踏實實，不取巧，也不偷懶，不下功夫就没有效，下一分功夫決定得一分效。

釋曰：捨欲非色善者，此有二緣。謂心等善，名非色善。一、由根斷，謂斷善根。二、由上生，謂生上界。

「釋曰：捨欲非色善者，此有二緣。謂心等善」，非色善，「心等」，「等」是心王心所，還有不相應行的得之類的，它也有善。這個非色善法，兩個緣捨。一個是根斷，根是善根，善根斷了之後，一切善法就没有了。第二個由上生，「謂生上界」，當你生到色界去了，或者生到無色界去了，當然得到上界的法，欲界的法就捨掉了。欲界的法繫屬於欲界的，離開欲界，這個法不管是善的、惡的都捨掉了。三界的有漏法屬於界繫的，離開了這個界，這個界的法就都離開了。

捨諸非色染者，諸謂三界。三界非色染者，心等法也。由一緣捨，謂由對治道生。若此品類，對治道生，當捨此中所有煩惱，及彼助伴助伴者，相應俱有能得也。

第二個，染污法如何捨？「捨諸非色染」，非色染不單指欲界，三界的染污都在裏邊。「諸謂三界」，即三界的染污法。「三界非色染」，不屬於色法的那些染污法。「心等法也」，也是心王心所，跟不相應行裏有善惡的法。

染污法要捨掉，只有一個緣。「由對治道生」，你對治它，這個對治道力量生起來，染污法就斷了。所以一定要對治道生。所以說修行不要貪便宜。有的人，他總聽人家講，這個法好、那個法好，自己沒有學過教理，到底好不好，沒有一個尺寸，聽人家說得天花亂墜的，就相信他好。而學過教的，知道沒有便宜賺的，對治道不生，這個煩惱不會斷的。再說，即使他講得對，但是每一個法都有一定的功能，不能說只要這個法，其他的法就不要了。真是這樣的話，佛何必說八萬四千法門呢？我們有八萬四千煩惱，就有八萬四千法門，有這麼多的對治道，有什麼病就要吃什麼藥。對治道生的時候，這個染污法就可以斷掉，所以說由一個緣捨，「謂由對治道生」。對治道後邊要廣講。

「若此品類，對治道生，當捨此中所有煩惱及彼助伴」，煩惱是心所法，它的助伴心王，還有那些大地法、俱有法、得、四相之類的。一定要對治道生，纔能把

煩惱捨掉。想佔便宜是没有的，就算修往生法，往生了西方，你到西方去之後，還得要修對治道，煩惱斷了纔能到娑婆來廣度衆生。你帶業往生，煩惱也帶去的，你不斷掉，永遠還是成不了佛的。到西方去的好處是說不退，不退並不等於說煩惱就斷完了。你還是要慢慢去斷，西方的環境比較順，退的緣沒有，你可以不退墮到三惡道。但是西方的人不修行，還是斷不了煩惱，還不能回娑婆度衆生，更成不了佛。而且西方修行，穩是穩的，但速度慢的，這個佛經上也有說，在西方世界修一百年，不如在末法時期修一天一夜。

一個法總是有利必有弊，不要說有一個十全十美的法。一切法裏邊，不要想有一個什麼問題都没有的事。因為根器不同，需要各式各樣的法。假使不是那個修密根器，勉強去修，那你往下墮，下地獄。所以一切要看自己的根器。佛說的法一切都好，如同石蜜，中邊皆甜，只要對根。印光法師經常說的，法無高下，哪個法能對治毛病的，就是好的。不能評論說這個法好，那個法不好。看你自己是什麼病，吃這個藥對頭，這個法就是好的。

這裏是提醒大家，假使有煩惱却不修對治道，煩惱永遠是捨不掉的。如何捨非色染呢？這裏叫我們修行對治道，只有這一個緣能捨。

從此大文第五，約處成善惡。論云：善惡律儀，何有情有？頌曰：

惡戒人除北 二黃門二形 律儀亦在天 唯人具三種
生欲天色界 有靜慮律儀 無漏並無色 除中定無想

「從此大文第五，約處成善惡」，在哪些地方可以成善、成惡？「論云：善惡律儀」，這個善惡指善惡律儀，三界裏，哪些地方的有情有善惡律儀？

「惡戒人除北，二黃門二形，律儀亦在天，唯人具三種，生欲天色界，有靜慮律儀，無漏並無色，除中定無想」，先說惡戒，只有人間的三洲有，北俱盧洲沒有。因為惡戒就是做這些極惡的事情，要煩惱極重的人纔有。北俱盧洲的人，沒有那麼重的煩惱，所以不生惡戒，但是他又沒有苦，善的戒也沒有。所以我們說有利必有弊，雖然他惡戒沒有，但也不能修佛法，因為太舒服。

「二黃門」是什麼呢？二種黃門，就是不男，扇搥、半擇，這是兩種，等一下要說。「二形」，有男女二形的，都不能得惡戒，也不能得善戒。

「律儀亦在天」，律儀只有人間和天上有，但是人間有三種，別解脫律儀、定共戒、道共戒都可以有。欲界天、色界有靜慮律儀，沒有別解脫律儀。無色界沒有定共戒，因為他沒有色法。但有道共戒的得，法前、法後得，而沒有法俱得，因為沒有色法。「除中定無想」，這個裏邊，中間定、無想定都沒有無漏法。

釋曰：惡戒人除北，二黃門二形者，明惡戒處。於人趣中，唯三洲有，除北俱盧，彼無極重無慚愧故，故無惡戒。於三洲中，除黃門等，亦無惡戒。扇搥、半擇，名二黃門。

「惡戒人除北，二黃門二形者」，惡戒在哪裏有？人間有，但是要除北俱盧洲，只有三洲有，爲什麼？「彼無極重無慚愧故」，北俱盧洲的人都是比較善良的，有慚愧心，壞事決定是極大的無慚愧心纔會做，一般有點慚愧心的，壞事就不敢做。所以說煩惱重的人，只要有慚愧，他可以克制，不會犯大的重戒。如果慚愧心沒有了，那就是靠不住了，肆無忌憚，什麼壞事都會做。

所以教育，經常要教那些克制煩惱的東西，不要教人家沒有慚愧。這個無所謂，那個也沒有關係，這個一講，大家就沒有慚愧，什麼壞事都可以做。所以一定要培養慚愧心，有慚愧心，就會善惡分明，哪些是善，哪些是惡。善的，一切聖者、有智慧的人讚歎。惡的，有智慧的人呵斥，就不敢做，這慚愧心生起，那就對自己有一定的制約，可以不做壞事，這個慚愧心很要緊。北俱盧洲，他們有一定慚愧心的，極壞事不會做，所以惡戒不會有，「故無惡戒」。

「於三洲中」，其他三洲有無慚愧的人，有惡戒，但是要除黃門、二形，這些沒有惡戒。因爲這些人心不太堅定，善戒也不能受，惡戒也起不了，就是通常說的，大的好事做不成，大的壞事也幹不來。什麼叫二黃門？「扇搥、半擇」，扇搥是什麼？沒有根的，或者有根但沒有根的作用，屬於黃門一類。還有一種半擇，有一些人，希望異性對自己做一些非法的事情，在男女方面不正常的，廣講有五種。這裏大致說，不正規的那些，或者是沒有根，或者是根的作用不正常的那些人，叫二黃門，這是兩種。二形前面講過，男女根都有，這些要除開。這些人，善的律儀沒有，惡的律儀也不會有。

律儀亦在天者，人天兩趣，容有律儀。於人趣中，除北俱盧，彼無受戒，無別解脫戒，不入定故，無定道戒。

「律儀亦在天者，人天兩趣，容有律儀」，善的律儀，人趣當中，北俱盧洲除外，他們惡戒沒有，善的律儀也沒有，沒有別解脫戒，也不入定。「不入定故，無定道戒」，定共戒、道共戒決定從定中來，沒有定的話，定共戒、道共戒都沒有。

很多人就是看看書，翻翻語錄，就說「開悟了」。定都沒有，無漏法哪裏起來呢？怎麼會開悟呢？所以這些是異想天開，是不學教的那些幼稚的想法。如果要得道共戒，就要開悟（見道）纔有。如果定都沒有的話，你怎麼開悟呢？這是最起碼的，你說你開悟了，看看你定有沒有？定有沒有，一下就看出來了，最起碼的是未到地定，這是屬於色界的。至少欲界的欲貪、瞋恚心都沒有了，昏沉、掉舉、睡眠、飲食，都除掉了，這樣的人纔談得上開悟。得了定不一定開悟。定共戒得了之後，並不一定就有道共戒。古印度的婆羅門，他們的禪定修得很高，不但是四禪，甚至於無色界的定也得到了，但是他們沒有道共戒，沒有修佛法，不會有無漏法。

得到道共戒，非有定不可。如果定的氣味都沒有，你說你開悟了，那是笑話。現在很多人都會說，這個開悟，那個開悟，如果學過教，一看就看出來了。得定的

人是怎麼樣子的？沒有瞋恨心的，如果他会發脾氣，就是定還沒有得到。定沒有得到，怎麼會開悟呢？

我記得有一個居士說，他最近不出門，他在修滅盡定。這也很令人詫異，滅盡定是三果以上的聖者纔能修的，你一個凡夫想修滅盡定，這不是一個笑話？如果說你是三果以上的，你也不會說自己在修滅盡定，那就暴露自己的身份是三果以上，真正聖者一般不會暴露自己是聖者，當然也不會說自己在修滅盡定。

「人天兩趣，容有律儀」，律儀在人天兩個趣都可以有。人趣裏邊三洲有，北俱盧洲沒有，第一，北洲沒有別解脫戒，「彼無受戒，無別解脫戒」，他們沒有受戒的。佛法都沒有，怎麼受戒呢？第二，他們又不入定，沒有定道戒。當劫末大火要起的時候，北俱盧洲的人先生到欲界天，生到欲界天之後，再起初禪定，生到初禪。在北俱盧洲不入定的，因為他太舒服了，不想修定，所以也不入定，定共戒、道共戒都沒有。

二形等人，亦無善戒：於一身中，起男女欲，俱增上故；又無志操，於正思擇，無堪能故；無有極重慚愧心故。扇搥等身，如鹹鹵田，不生嘉苗、惡草故，無善戒、惡戒也。

「二形等人，亦無善戒」，二形黃門，惡戒固然沒有，善戒也得不到。

「於一身中，起男女欲，俱增上故」，二形，一個人身上又有男的欲，又有女的欲，兩種欲都增上，這是怪人。這樣的人當然是不正常的，不能修行。

「又無志操」，一方面，它是男女欲增上。有些小說講清朝末年宮廷裏邊的一些太監（黃門）的事，他們姪欲心重得不得了，各式各樣的怪事都會做，為什麼？他們的根沒有了，欲心更盛，這個欲不在根上，是在心裏的煩惱，當然跟生理上有一定的關係，但是主要的在心。《四十二章經》也有這麼一篇，有個人他患姪不止，想把自己的根斷掉，結果受了佛呵斥：欲在心裏邊，斷了根有什麼用呢？所以這是愚癡的事情。

這個問題在哪裏？問題在不學。所以說佛教要多聞，多聞。你多聞之後，知道這樣做是沒有用的，甚至是犯錯誤的，你絕對不會做。你沒有多聞，還認為這是好事情，以為這樣子幹了，會入道。哪知道你不但入不了道，身體又搞壞，既愚癡又可憐。所以不學的話，往往要產生很多的錯誤。我們希望每一個人都要學教，凡是出家人，既然是人天師，你自己不學教，害自己，你還要去作師，害人家，這個不得了，責任太大了。如果把人家害了，人家一天在地獄裏沒有出來，你就一天解決不了業障，要那些人出完了，你的業障纔消得了，你背了那麼大的包袱，是不得了的事情。

二形人沒有善戒，又無志操，意志不堅定。「於正思擇，無堪能故」，正思擇，就是如法思擇。在教裏邊，好好地深入思惟的能力沒有，所以說二形黃門，他不能

入道。還有一個原因，「無有極重慚愧心」，這些人姪欲心重得不得了，慚愧心很微劣，沒有極重的慚愧心，不能入道。

「扇搥等身，如鹹鹵田，不生嘉苗、惡草故，無善戒、惡戒也」，「扇搥等」，就是黃門、二形這一類的人，就像鹽鹵田裏邊，稻子固然長不出，一片惡草也長不出來，是沒有用的地。本來是人身難得，佛法難聞，人是修道的一個根器，尤其是南洲的，但是二形就完了，沒有堪能性。黃門、二形當然不好，但是這個因是哪裏來的？重要的是不要去損壞一切有情的根。所以說世間上有些職業，如專門騙牛、騙馬的，最好不要做，否則自己將來的果報有問題。因不造，果也不會有；如果造了因，那果就會有。所以說菩薩畏因。

唯人具三種者，謂具別解脫、靜慮、無漏三種律儀。別解脫戒，天趣無也。

「唯人具三種」，人是最能夠修行的一個趣，三種律儀都有。別解脫戒在天趣沒有，因為天上太舒服了，別解脫戒受不了，靜慮、道共可以有。人間三種律儀都有，所以說人是修行最好的一個趣。我們說人身難得，比天還好，天人別解脫戒受不了的，只有人間有。那麼得了人身之後，千萬不要錯過了。很多人，尤其是那些信佛的，有的還是出了家的，還在那裏混，年輕輕的東跑西跑，明明知道出家是為了修行，但是這裏看看，那裏跑跑，搞了半天，你到底修了多少行呢？再下去，几下子，頭髮白了，無常到了，你就搞不成了。再說一句不好聽的話，哪一個人保證你是一定到老纔死啊。中天的人南洲是很多的，小孩子在胎裏死的都有，何況長出以後，年輕死的不少的。

有一首詩說：「莫待老來方學道，孤墳多是少年人。」孤墳，沒有子孫給他上祭，那些年輕的死掉之後，連後輩也沒有，孤零零的一個墳在那裏，這個不少的。修行次第講得很多，想無常，不要想一定會活到八十歲、一百歲，沒有那麼如意的，十歲、二十歲、三十歲都可能死的。如果在這裏東晃西晃的，哪一天你命終了，不是可惜了嗎？我在南普陀有一個學生，長得又好又聰明，年紀又輕，應該是將來能成大器的，當我離開南普陀的時候，我還問起這個人，據說他有一次回到他姐姐家裏吃飯，忽然大口吐血，當下就死掉了，好像還不到二十歲，有什麼辦法呢？所以不要說年紀大了再學道，年輕的時候悠悠晃晃的，如果錯過了，這個機會沒有了，以後再要得人身，再要碰到佛教，再要出家，就不是那麼容易的事情了。

生欲天色界，有靜慮律儀者，此二界中，俱能入定，有靜慮戒。於無想天，唯得成就。無色界無，謂無色故。

天固然有律儀，但是只有定共戒、道共戒，別解脫戒是沒有的。「生欲天色界，有靜慮律儀者，此二界中」，就是欲界天跟色界天都能入定，有靜慮戒。無想天只

能成就，沒有定共戒。「無色界無，謂無色故」，無色界沒有靜慮律儀，因為它沒有色，也沒有無表色，沒有定共戒的戒體。

無漏並無色者，謂無漏戒，欲色界有，並在無色。於無色界，雖不現行，而得成就。聖人生在無色界中，成就色界過去未來無漏律儀。法前後得，得不失故。

「無漏並無色」，無漏戒，欲界天、色界天有，無色界也可以有，「並在無色」，所以說無漏並無色。無漏道共戒，欲界、色界天都有，無色界的天人，定共戒是成就，但沒有現行（無法俱得），但無漏戒的法前得、法後得是有的，所以說也可以有道共戒。欲界天、色界天，當然也有道共戒。「謂無漏戒，欲色界有，並在無色」。

「於無色界，雖不現行，而得成就」，無色界雖然沒有無表色現行，但成就是可以的。「聖人生在無色界中，成就色界過去未來無漏律儀」，聖者生到無色界，他色界裏過去的、未來的道共戒，就是法前得、法後得，他都有，所以說他可以成就。雖然法俱得沒有，但成就是有的。「得謂獲成就」，這個成就是過去的、未來的。「法前後得，得不失故」，這個得還沒有失掉，所以法前得、法後得都有。

除中定無想者，謂於色界中定梵王，及無想天，唯是異生，無無漏戒，故須除也。餘十六天，有聖人故，皆容得有無漏律儀。

「除中定無想」，色界的中定，梵王那個地方，還有色界的無想天，這裏都是異生，沒有無漏戒。中間定是大梵天王住的地方，大梵天王是外道，他說他能生一切，這個不是佛教，大梵天王沒有無漏戒。第四禪的無想天也是外道修的，他們都是凡夫，沒有無漏戒的，所以要除開。無漏戒在欲界、色界、無色界都有，但是要除掉中間定跟無想定。

「餘十六天，有聖人故，皆容得有無漏律儀」，色界裏邊除了無想天、中間定，其餘的十六個天，聖者都可以住，都可以有無漏律儀。

這就是講善的律儀、惡的律儀在三界裏邊哪些地方有，兩個頌就講完了，字很緊湊，意思完整，但是用的文字很少，這也是《俱舍論》是聰明論的表現之一。

學法要把重點抓住，這一科主要講什麼？把重點抓住之後，大概心裏有個數，有些細節，裏邊一些比較深的問題，你暫時不懂，問題不大，但是總的原則要掌握住。裏邊一些解釋問題的，或者辯論的，暫時放一放也可以。我們這裏是培養法師的，本來比丘是人天師，是要做法師的。那麼你要做法師，如果自己都沒有搞懂，怎麼教人家呢？自己糊裏糊塗，教出來的人更糊裏糊塗，一直糊塗下去的話，最後什麼都搞得亂七八糟，那不行的。學法一是一，二是二，師父如此，弟子也這樣子，那叫傳承，弟子的東西跟師父的東西基本上像一個印章印下來的。禪宗傳心印就是

這麼的，基本上的原則都是一個模子的。本來每一個法流都有傳承，唐朝以後到宋朝，有些都斷掉了，傳法、傳心印不太談得上了。

從此大文第二，釋經諸業。就中有十一：一、明三性業，二、明福等三業，三、明三受業，四、明三時業，五、明身心受，六、明曲穢濁，七、明黑黑等，八、明三牟尼等，九、明三惡行等，十、明十業道，十一、明三邪行。

「從此大文第二，釋經諸業」，這裏是「業品」的重點。經裏邊講了很多業，這裏匯總解釋一下。前面講理論性的，這裏都是具體的。因果，其實就是業、果這兩個東西。流轉的因果是起煩惱、造業，感得世間的苦果；還滅的因果是由定生慧，最後達到聖者的果。現在講流轉的業、因，分十一科，把經上所提到的業一個一個解釋清楚。這樣，以後看經一目了然。

從此第一，明三性業。論云：且經中說，業有三種，善、惡、無記，其相云何？頌曰：

安不安非業 名善惡無記

釋曰：謂安穩業，說名為善，得可愛果，濟衆苦故。不安穩業，名為非善，招非愛果，損有情故。言非業者，非前二業，立無記名，不可記為善、不善故。

〔表四 - 一七：三性業〕

明三性業	善	安穩業，得可愛果，濟衆苦故
	惡	不安穩業，招非愛果，損有情故
	無記	非前二業，不可記為善、不善故

「從此第一，明三性業」，三性業到底是什麼？「論云：且經中說，業有三種，善、惡、無記，其相云何」，經裏邊說業有三種，一種是善的，一種是惡的，一種是無記的，這到底是怎麼一回事？

「頌曰：安不安非業，名善惡無記」，經上說的善、惡、無記，一種是安穩業，一種是不安穩業，一種非安穩非不安穩業。安穩的業叫做善，不安穩的業叫不善，非安穩非不安穩的業叫無記。

「釋曰：謂安穩業，說名為善，得可愛果」，什麼叫善？得可愛果的叫善，這是依據客觀的標準，而不是憑主觀想像。

佛教的善跟其他哲學、宗教所認為的善不一樣。一切哲學和外道的善惡都是憑教主或哲學家安排的，搞不清楚，每個人都可以安立一套善惡的標準，所以，是莫

衷一是。那麼，究竟以什麼為標準呢？這個需要鑒別。唯一的標準，就是實踐。善的、惡的，如何檢驗呢？這就看你造的業感什麼果。將來感樂果、可愛果、福果，那決定是善業。將來感苦果，墮三惡道的，決定是惡業。這是佛教的標準，是可以客觀檢驗的，而不是自己心裏認為這個對就是善，那個不對就是不善，不是那麼隨便的。有人說，宗教都是勸人為善，都是好的，好像所有宗教是一家。這裏希望每一個人記住，善惡的標準不一樣。

「濟衆苦故」，善業可以得可愛果，可以脫離很多的苦，避免一切不可愛的果，這叫安穩業。果是安穩的、可愛的。

「不安穩業」，感不安穩果的。「招非愛果，損有情故」，損害有情，招的果決定是不可愛的，苦的果，這叫惡。以感的果作為標準。

「非前二業」，不是安穩業，也不是不安穩業，叫無記業。「不可記為善不善故」，記是把它分別為善的、不善的。不可記，這個業不能記別，無記的。

所謂安穩業是善業，不安穩業是惡業，非安穩非不安穩業是無記業。

從此第二，明福等三業。論云：又經中說，業有三種，福、非福等，其相云何？頌曰：

福非福不動 欲善業名福 不善名非福 上界善不動
約自地處所 業果無動故

【表四 - 一八：福等三業】

明福等三業	福	欲善業名福，招可愛果，益有情故
	非福	不善業名非福，招非愛果，損有情故
	不動	上二界善，名不動業。約處言之，業果不動

第二個，「福等三業。論云：又經中說，業有三種」，福業、非福業、不動業，也是經上說的。「其相云何」，這三種業怎麼樣呢？

「頌曰：福非福不動」，把名字標出來：福業、非福業、不動業。

「欲善業名福」，欲界的善業叫福，欲界的不善業叫非福，上界的善業叫不動業。上界是欲界以上，色界、無色界，它的善業叫不動業。「約自地處所，業果無動故」，為什麼叫不動？根據它的處所，它的果是不動的。比方說，修得初禪的定，將來決定感的是初禪的果，那就生梵衆天、梵輔天；如果修得中間定，感的是大梵天；這是不會動搖的，所以叫不動業。

釋曰：初句標，次下釋。福非福不動者，標也。欲善業名福者，招可愛果，益有情故。不善名非福者，招非愛果，損有情故。上界善不動者，上二界善，名不動業。

「釋曰：初句標，次下釋」，第一句標名字，下邊解釋。

「福非福不動者，標也」，標三種業：一種叫福業，一種叫非福業，一種叫不動業。「欲善業名福」，欲界的善業叫福業，為什麼叫福業？「招可愛果，益有情故」，跟善一樣，能感可愛的果。這個業，從倫理上說是利益有情的，從因果上說是感得可愛果的，就叫善業。反過來，「不善名非福」，不善業，感的是不可愛的果。從倫理上說是損害有情的，從感果上說是不可愛的，這是福業的對立面。不動業，「上界善」，上二界，色界、無色界，在欲界之上叫上界，它的善法叫不動業，「上二界善，名不動業」。

問：豈不世尊說下三定，皆名有動？

「問：豈不世尊說下三定，皆名有動」，這個問題蠻有趣。前面說三災，初禪因為有尋伺，感火災；二禪有喜樂，感水災；三禪還有呼吸，感風災。四禪不動，沒有災，內因沒有，外災也沒有，這是不動。在四禪纔叫不動，怎麼能說色界、無色界的定都叫不動業呢？那麼，初禪、二禪、三禪也成不動嗎？這跟前面說的，初禪、二禪、三禪是有動的，豈不是矛盾嗎？

答：初禪有尋伺動，二禪有喜受動，三禪有樂受動，故立動名。不動經中，據能感得不動異熟，說名不動。

「答：初禪有尋伺動，二禪有喜受動，三禪有樂受動，故立動名」，初禪有尋伺的動，二禪有喜的動，三禪有離喜妙樂的動，這個叫動。這是從每一個定的特徵來說，有動。「不動經中，據能感得不動異熟，說名不動」，《不動經》裏邊，這三個定，上二界的善都叫不動，是從感得的果報來說。修初禪的定，果報決定在初禪；得二禪定，果報決定在二禪。從這方面說它不動；並不是說定裏邊沒有尋伺、喜、樂，這些動是有的，但是果報不動，這兩個不要混淆。

問：如何有動定，招無動異熟？為答此問，故頌言約自地處所，業果無動故。雖下三定有災患動，約處言之，業果不動。如初定業，招初禪果，初禪處定，無容轉令二地處受。業果處定，立不動名。然欲界中，有天等業，由別緣力，轉人等中受，故非不動。

「問：如何有動定，招無動異熟」，這個問題問得很仔細，明明承認初禪有尋伺的動，二禪有喜受的動，三禪有樂受的動，（四禪捨受是不動）。初禪、二禪、三禪都是有動的定，這個因是動的，那麼異熟果怎麼不動呢？

「爲答此問，故頌言」，爲了回答這個問題，所以講了這個頌，「約自地處所，業果無動故」，所謂的不動，對它的處所來說，它感的果是不會動搖的，並不是說它沒有尋伺、喜受跟樂受這些動。

「雖下三定」，下三定有災患動，內災是尋伺，外災是火；內災是喜，外災是水；內災是樂，外災是風。有災患就會有動。「約處言之，業果不動」，根據將來受生的地來說，感的果是不動。修得了初禪定，受報的果決定在初禪天，這個業果是不動的，所以叫不動。而不是說災的動不動。

「如初定業，招初禪果，初禪處定，無容轉令二地處受。業果處定，立不動名」，這個不動業是決定的，初禪的定感初禪的果。初禪果在初禪的地方去受報，不會到二禪去受報。而人間的，欲界的果，却是不定的，可以在人間受，也可以到欲界天受，可以帝王家裏受，也可以到北俱盧洲去受，不一定。「業果處定」，這個業感果的地方是定的，叫不動。

「然欲界中，有天等業，由別緣力，轉人等中受，故非不動」，欲界爲什麼說會動呢？假使在欲界裏造了生天的業，這個當然是不定業，定業是不動的。「由別緣力」，因爲其他的因緣，使天上受的業到人間受，這就是動了。而在色界、無色界造的業，如果得了初禪定，決定生在初禪，不會動。

從此第三，明三受業。論云：又經中說，業有三種，順樂受等，其相云何？頌曰：

順樂苦非二 善至三順樂 諸不善順苦 上善順非二
餘說下亦有 由中招異熟 又許此三業 非前後熟故
順受總有五 謂自性相應 及所緣異熟 現前差別故

〔表四 - 一九：三受業〕

明三受業	順樂受	——	始從欲界，至第三禪，所有善業
	順苦受	——	欲界不善業
	順不苦不樂受	——	第四禪至有頂，所有善業。有餘師說，由中定業招異熟故，證知下地亦有順非二業

「從此第三，明三受業」，順三受業，順苦受業，順樂受業，順不苦不樂受業。「論云：又經中說業有三種，順樂受等」，「等」是順苦受、順不苦不樂受。根據受來分，這三種業，「其相云何」，到底怎麼回事？

「頌曰：順樂苦非二」，順苦、順樂，非二就是非苦非樂，不苦不樂受。「善至三順樂」，從欲界一直到三禪中間的善法，叫順樂受業。「諸不善順苦」，上界沒有不善業，只有欲界有不善的業。欲界的不善業，叫順苦受業。「上善順非二」，

從三禪以上的善法叫順不苦不樂受的業。三禪以上，從四禪一直到無色界，都是捨受，沒有喜樂，當然非苦非樂。所以，三禪天以上的善法，叫順不苦不樂受的業。

「餘說下亦有，由中招異熟，又許此三業，非前後熟故」，這是一段辯論。有的人說，三禪以下也有順不苦不樂受業，「由中招異熟」，中間定，它感的異熟果也是順不苦不樂。「又許此三業，非前後熟故」，還有一種說法，順三受業同時也是成熟欲界的業，欲界也有順不苦不樂受業感的果。順不苦不樂受的業不但三禪以上有，色界的中間定、欲界裏也有。這個辯論的難點在欲界這裏。把原則掌握，理路搞清，也沒有什麼大困難。

另外，順受的業分五種，自性順受、相應順受、所緣順受、異熟順受和現前順受五種。開始是三種，後來又分五種。把三種受業先講，然後再說辯論。

釋曰：初一頌正明三受，次一頌引證，後一頌明順受。

「釋曰：初一頌正明三受」，第一個頌，正明三個受，順苦、順樂、順不苦不樂受。中間的頌引證，證明中間定跟欲界都有不苦不樂受的業。最後一個頌，「明順受」，後三個受，順受有五種。一共三個大科。

順樂苦非二者，標也。一、順樂受業，二、順苦受業，三、順不苦不樂受業等，即非二也。

「順樂苦非二者，標也」，標三種順受業的名字，就是順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業。「等，即非二也」，非二，不苦不樂。

善至三順樂者，釋順樂受，始從欲界，至第三禪，所有善業，名順樂受。

順樂受業，「善至三順樂」，善業，欲界開始一直到第三禪的所有善業，都叫順樂受業，因為它感可愛的果。三禪以上沒有樂受，所以不能叫順樂受。

諸不善順苦者，釋順苦受，欲界不善業，名順苦受業。

「諸不善順苦」，所有的不善業都叫順苦受業。順苦受業都在欲界，欲界的不善業，感不可愛的果，就是順苦的。因為色界沒有不善法，染污法只有有覆無記。

上善順非二者，釋不苦不樂受，第三禪上，從第四禪，乃至有頂，所有善業，名為上善，名順不苦不樂受業。

「上善順非二」，上界的善是「非二」，在三禪以上，不苦不樂受。「第三禪上」，從第四禪開始，乃至到有頂（非想非非想天），所有的善業都叫上善，是順不苦不樂受業。全部是捨受，也叫不苦不樂受。

論云：非此諸業唯感受果，應知亦感彼受資糧。受及資糧，此中名受。

解云：此相應俱有名資糧也。

這裏簡別一下，順苦受業、順樂受業，好像感的果都是受，是不是這個業感的果只是受呢？不是。「非此諸業唯感受果」，這些業——順樂受、順苦受——不是感一個樂受、苦受的果；還要「感彼受資糧」，受是主要的，同時還有受旁邊的很多資糧。資糧是什麼？就是它的相應的法、俱有的法，跟樂受、苦受相應的心王心所，它身上所有的得、四相等，這些法都是它感的異熟果之一。

總的說順樂受業、順苦受業這些業，他們感的果是比較寬的，並不是只感一個受（有樂受，有苦受，有不苦不樂受）。受是主要的，但並不僅僅局限於受，還有受的相應、俱有法，都在裏邊。

我們看書聽經要抓要點，不能捨本逐末。有智慧的、善巧的，本末都要搞清楚。如果智慧差一點，或者纔來沒有基礎，那就把本抓住，略掉枝末。如果把根本丟了，抓些枝末，也算懂了一點點，但是不太好。最差的，根本、枝末都不懂，聽得糊裏糊塗。既然聽就要聽到一些東西，即使聽到一個公案，壞事做不得，要感地獄果的，這個也好，這也是因果的一個要點了。如果認真聽，或多或少都能獲益，總會得點好處。

有人提問：約處成就善惡裏邊，律儀戒、惡律儀，要除掉黃門、二形，「二黃門二形」，不能受惡律儀，也不能受律儀戒。但是前面的捨戒裏又提到，不管是律儀也好，不律儀也好，二形生就捨戒，這跟黃門就有差別。不管善戒、惡戒，黃門、二形要得戒都不可能，這是鹽鹵田，不能生嘉苗，也不能生惡草。但是已經得了戒的，假使成了黃門，不捨戒。二形生捨戒，黃門不捨戒。黃門跟二形的差別就在這裏。這是微細的問題，提得比較好。

再說一遍，二黃門二形都不能得惡律儀，也不能得別解脫律儀。但是得了律儀的人，成了二形就捨戒，戒體就没有了；成了黃門，不捨戒，這是差別。二形是男女的煩惱都有，煩惱特別重，戒體不能存在。黃門，假使原來有戒體的，不捨戒。黃門，在律藏裏邊說有六種。第一種是生黃門，生下來就沒有男根的。第二種是捺破，有些女人煩惱重，比如妃子跟妾之間，人家養了孩子，她妒忌，在孩子小的時候，把他男根弄壞掉了。第三種是宮刑，犯了什麼罪，把男根割掉的。第四種，生理不健康，人家碰到纔生起男根，平時沒有男根。第五種，看了人家姪欲，妒忌心一起纔生起男根，平時沒有。這都是生理上不健康的變態的一些情況。有說五種不男，還有說六種不男的，第六種半月黃門，半月裏邊能做男的事情，半月裏邊不能做的。總的來說，黃門，有的經上說是五種，有的說六種，把捺破加進去。這是關於二形和黃門得戒跟捨戒裏邊的一個問題。

前面我們講了三受業，順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業。順樂受業，從欲界的善業開始，一直到第三禪的所有善業，都叫順樂受業，能感樂果。欲界的不善業叫順苦受業，將來感的果報是苦的。不善業只有欲界有，色界沒有。上善就是

三禪以上，從第四禪開始所有的善業，它感的果報都是不苦不樂受。這是因為第四禪以上沒有喜樂那些衝動的受，只有捨受。

這就產生個問題：四禪以下有沒有順捨受的業？考察下來還是有，兩種。一種是中間禪，中間禪是捨受，欲界也有。

「論云：非此諸業唯感受果」，順受業，順樂受、順苦受、順不苦不樂受的業，是不是只感一個受的果，就是只感一個苦受、樂受或捨受呢？

「應知亦感彼受資糧」，不但是感受的異熟果，也感其他的異熟果，受的資糧包括四個蘊，色、想、行、識都有，這幾個蘊是受的資糧，跟受同時生起。

同時，受的資糧是跟受相似的，假使是順樂受業感的，這些果報也都是順樂受的；假使是順苦受業感的果報，整個五蘊都是順苦受的；順不苦不樂受業的果報，整個五蘊都是順不苦不樂受的。因為五蘊中間受的心所特別強，所以就安一個受，並不是說其他的沒有，其他的資糧還是有的。什麼叫資糧？普光法師《俱舍論記》裏說：「餘四蘊資助受故，名受資糧¹。」除了受蘊的其餘四個蘊，「資助受故」，幫助受的，叫受的資糧。打開來講，其實色想行識四個蘊都有，有是跟它相應的、俱有的。也有不相應行，得、四相等，所以總的來說五蘊都有。這五蘊行相都是跟受相順的，叫順受。下邊辯論。

餘說下亦有，由中招異熟者，有餘師說，第三禪下，亦有第三順非二業。中謂中間禪也。由中定業，招中異熟故。明知下地有不苦不樂受業。謂生中間，唯有捨受，故彼業感順非二果。

「餘說下亦有，由中招異熟」。其他的論師有這麼說，三禪以下（四禪以上都是捨受）也有順不苦不樂受的業。「中謂中間禪也」，中間禪也是順捨受。「由中定業，招中異熟故」，修中間定的那個業因，將來感的果報就是生到中間禪，「招中異熟」，招中間受的異熟。那麼它這個業決定也是順不苦不樂受的業，因為中間禪生的異熟果是捨受。「明知下地，有不苦不樂受業」，不但是四禪以上，下地，第三禪以下也有順不苦不樂受的業。

「謂生中間，唯有捨受」，因為中間禪只有捨受。「故彼業感順非二果」，所以，中間定這個業因，它也是屬於順不苦不樂受的。

又許此三業，非前後熟故者，引證，意明下地有捨異熟，此是發智本論說也。彼云：頗有三業，非前非後受異熟耶？解云：同一時受，言非前非後也。彼論答曰：有，謂順樂受業色，順苦受業心、心所法，順不苦不樂受業心不相應行，乃至廣說。

¹ 《光記》卷十五：「非此諸業至此中名受者，非此諸三受業唯感受果，應知亦感彼受資糧，除受餘四蘊資助受故名受資糧，受及資糧此中總名為受。唯言受者，從強說故，相從說故，受資糧故。」

「又許此三業，非前後熟故者」，《發智論》裏允許這三個業一時成熟。一時成熟又是順苦受的，決定是在欲界。就是說欲界裏邊也有順不苦不樂受的業。引《發智論》裏邊的原文來證明，其中「許」，就是承認。

「意明下地有捨異熟」，意思是說下地（上地是定地，下地是欲界）欲界裏也有捨的異熟果，就是有順不苦不樂受的業，有這個業就感捨的異熟果。「此是發智本論說也」，《發智論》說：「頗有三業，非前非後受異熟耶？」有沒有三個業，非前非後，同時感異熟果？「非前非後」就是同一時候。

「彼論答曰」，論裏邊回答「有」，舉例，「謂順樂受業色，順苦受業心、心所法，順不苦不樂受業心不相應行，乃至廣說」，一共有三句。第一種是順樂受的業，感的色法。第二種是順苦受的業，感的心王心所法。第三種順不苦不樂受的業，感的心不相應行，這是三個受不同，感的果也不同。五蘊裏邊，一個是色，一個是心王心所，一個是心不相應行，這三個業可以同時成熟。這是一種，「乃至廣說」，還有兩種沒有說。

解云：順樂色者，於人天中，眼等五根，色香味觸。順苦心心所者，謂感人天苦受及相應法。順不苦不樂受業心不相應者，於人天中，命根、衆同分、得、四相，此是第一節文。

「解云：順樂色者」，順樂受的異熟果是指什麼呢？「於人天中，眼等五根，色香味觸」，眼等五根，人天的果報是順於樂受的，就是福報，這是可以產生樂受的；還有外界的色香味觸，好的外境，能夠產生樂受的。爲什麼沒有聲？因爲發聲音要作意，要加行纔能起的，不是任運的，所以聲不是異熟果。這是第一種，順樂受的色。順苦受的心、心所，這個業能夠感得人天的苦受的相應法——心王心所，這個業將來能感跟苦受相應的心王心所的異熟果。順不苦不樂受業的心不相應行，人天當中有不相應行，是命根、衆同分、得、四相（生住異滅）。

這是第一句。第二句、第三句這裏不說了，自己去配，一個順樂受的色，再一個順樂受的心、心所法，還有順樂受的心不相應行，三個。順苦受的心、心所法，也可以順苦受的色，順苦受的不相應行。順不苦不樂受的心不相應行，也可以順不苦不樂受的色，順不苦不樂受的心、心所法。這樣子，三個三個配，總共是三句。這三句裏邊，取第二句，這是第一節文。

於廣說中，更有一節文，俱舍略引，但言乃至廣說。第二節文，順樂受業心不相應行，能感人天命根等四。順苦受業色者，謂感人天中色香味觸。順不苦不樂受業心心所法，此業能感不苦不樂受，及相應異熟也。

還有第二、第三節，於廣說中，「於廣說中，更有一節文」，就是第二節。「俱舍略引，但言乃至廣說」，《俱舍論》裏沒有引出來，只是說「乃至廣說」。

這裏引出第二節文，是什麼呢？第一，順樂受的心不相應行，能感人天的命根、衆同分、得、四相等。

第二，順苦受的色，「謂感人天中，色香味觸」，為什麼沒有五根？因為人天的五根不屬於苦受，三惡道的五根纔是苦受，所以順苦受的色只是外境，外境也許使人能夠產生苦受，而人天的五根，却不是產生苦受的，所以不說五根。

第三，順不苦不樂受的心、心所法，這個業能夠感不苦不樂受及相應的異熟。辯論就是取這一點，證明欲界裏邊也有順不苦不樂受的業，能夠感到捨受跟它的相應法。一方面是，證明它有順不苦不樂的心、心所法的異熟果。不苦不樂受的心、心所，就是捨受。另一方面是，三個業同時成熟。同時成熟的話，要有苦受，每一個裏邊都有苦受，那決定是在欲界，在上二界，色界、無色界是沒有苦受的。所以第一個證明它是欲界，第二個證明它也有捨受異熟果。引這段文就是為了證明欲界裏邊也有順不苦不樂受業感的異熟果。

今引彼文，意取第二節文為證，以說不苦不樂受業，感不苦不樂受異熟，明知欲界有捨異熟。以本論說三業俱時受異熟果，由此證知，下地亦有順非二業。非離欲界有此三業俱時熟故，上界無苦故，三業之言，唯說欲界。

「今引彼文，意取第二節文為證」，現在取《發智論》的第二節來證明。「以說不苦不樂受業，感不苦不樂受異熟，明知欲界有捨異熟。以本論說三業俱時受異熟果，由此證知，下地亦有順非二業。非離欲界有此三業俱時熟故，上界無苦故」，從《發智論》引的論文裏，可以推測出欲界也有順不苦不樂受感的異熟果，也有捨異熟。

怎麼證明呢？「三業俱時成熟」，這三個業，一個是順樂受，一個是順苦受，一個順不苦不樂受。下邊的果報，是色、不相應行跟心王心所來互相調換，一共有三句。既然是三業俱時受異熟果，「由此證知，下地亦有」，那可以證得下地也有順不苦不樂受的業。怎麼知道是下地呢？離開欲界，這三種業不可能同時成熟。既然有苦，三業同時成熟，表示這個業決定在欲界，證明欲界也有順非苦非樂受的異熟果。總的來說，「三業之言，唯說欲界」，這三個業同時成熟，是指在欲界的業。

問：豈不業是善惡，受果無記？此業與樂，體性既殊，如何說為順樂受等？答：業能為因，利益樂受，故約利益，說名順受；或復此業，是樂所受，謂樂是業異熟果故，果領於因，此即所受順能受也；或復彼樂，是業所受，由此能受樂異熟故，因受於果，此即能受順所受也。

「問：豈不業是善惡，受果無記？此業與樂，體性既殊，如何說為順樂受等？」我們講過，業有善惡，但受的果——異熟果是無記的。「體性既殊，如何說為順樂受等？」業與果，本身體是不同的，那麼你怎麼叫它順樂受業、順苦受業呢？

「答：業能為因，利益樂受，故約利益，說名順受」，第一種解釋，這個因（就是

業)能夠利益樂受，就是能夠產生樂受的有利條件，從這個角度來說，它叫順樂受業。

「或復此業，是樂所受，謂樂是業異熟果故，果領於因，此即所受順能受也」，第二種解釋，這個業是樂所受的，是樂所領納的。領納的意思是「受領納隨觸」，觸的行相像受的，好比孩子像他父親一樣，這叫領納。這個樂受本身是業的異熟果。業是因，樂是果，「果領於因」，所受順能受，能受的是受（樂受），所受的、所領納的是業。果是能受的受，因是業，是所受。

第三種解釋，「或復彼樂，是業所受」，或者反過來說，這個樂是業所受的，受是感受的意思。「由此能受樂異熟故」，這個業能夠感受這個樂的異熟果，業來感果。「因受於果」，因就是業，業來感這個果。這個說法是能受順所受，能受的業順着所受的果，所以叫順受。

這個問題，業跟樂的果體性不一樣，為什麼說順樂受業？

第一種解釋，業是因，能夠利益樂受，能夠產生樂受的有利條件，那麼叫順樂受業。

第二種解釋跟第三種解釋是互為因果的，領會了領納的意思，這兩種解釋也好懂。業是因，樂是果，樂的行相像業，業是順樂受的，就好像孩子像他的父親一樣。這個業是樂所受，樂是業的異熟果，樂是領納業的。果能領納因，果像它的因。

「此即所受順能受也」，所受是業，能感受的是受，所受順着能受，領納能受，這是一層。

或者反過來，「彼樂是業所受」，業是感受樂的，「由此能受樂異熟故」，因為這個業能夠產生樂的異熟果，「因受於果」，因，這個業感那個果，「此即能受」，能受是業，是因，順着那個所受的果。這兩層意思都可以說。

順受總有五者，標也。總說順受，略有五種。謂自性相應者，已下別釋也。一、自性順受，三受為體，自性是受故，自性不違，名為順受。二、相應順受，以觸為體，謂觸與受相應，名相應順受。如契經說，順樂受觸，乃至廣說。

順受，經裏邊一共有五種。「總說順受，略有五種，謂自性相應者」，第一種，自性順受，「三受為體」，苦、樂、捨三個受是它的體。「自性是受故，自性不違，名為順受」，本身就是受，是受的自體，跟自性不相違的，自己順自己，叫順受。

第二種，相應順受，「以觸為體，謂觸與受相應，名相應順受。如契經說，順樂受觸，乃至廣說」，順樂受觸、順苦受觸等等，這個講觸的時候講過，觸跟樂有直接的關係，它跟受是相應的，叫相應順受。

及所緣異熟者，第三所緣順受，色等六境為體，謂所緣境，順能緣受，名所緣順受。四、異熟順受，謂感異熟業，順異熟果，故名異熟順受。如契經所說，順現受業¹，乃至廣說。

第三種，所緣順受，「色等六境為體」，所緣，所緣的法是外境——色聲香味觸法，這六個境，外境是它的體。「謂所緣境，順能緣受，名所緣順受」，因為所緣的境可以產生受，某些境能產生樂受，某些境能產生苦受。這個所緣的境，順着能緣的受，叫所緣順受。

第四種，異熟順受，感的異熟果，順着它的異熟因（就是業），叫異熟順受，就是這裏說的順樂受業、順苦受業。「如契經所說，順現受業，乃至廣說」，書上這個「順現受業」，應該寫「順樂受業」，這個字可能是筆誤，旁注一下。「乃至廣說」，就是順苦受業、順不苦不樂受業。因為順現受業，是後頭的，現在還沒有講。

現前差別故者，第五現前順受，現謂現在，受正現行，即是受體，現前不違，名現前順受。言差別者，上說五受，是差別也。此前所說，順樂受等，於此五中是第四異熟順受，由業能招受異熟故，雖業與受體性有殊，而得名為順樂受等。

「現前差別故」，第五種，「現前順受，現謂現在，受正現行，即是受體，現前不違」，這是從時間上說，當下，現前正在受現行的時候，跟那個受，當體不違，叫現前順受。「言差別者」，一共有五種差別。哪五種呢？總結一下，就是有自性順受、相應順受、所緣順受、異熟順受、現前順受。

「此前所說，順樂受等，於此五中是第四異熟順受」，我們講的順樂受業、順苦受業、順不苦不樂受業這三種，就是這五種裏邊的第四種，異熟順受。「由業能招受異熟故」，這個業，能招受的異熟果，「雖業與受體性有殊」，雖然這個業跟那個受的果，它們的體不一樣，但是，因為它能產生那個樂受、苦受，可以叫順樂受業、順苦受業。

這一段文，有點難懂。學法要動腦筋，諦聽諦聽，善思惟之，這個不要忘掉。還要好好地去思惟。有些人總想「加持」，人家幫助你，只能是加一把力，如果自己不用功，不努力，永遠不得成就，再加持你也得不了什麼效果。

學法，一定要動腦筋。光眼睛看耳朵聽還不夠，這是艱苦的腦力勞動，需要思惟。我們早上不像其他的廟兩點就打鐘，到三點半纔打，就是照顧學法的人。因為腦力勞動要思惟，睡眠要適當地加一點，營養、菜也吃得好一點。如果不思惟的話，就會胖起來的。

安居的目的在哪裏？什麼叫戒蠟？因為古代的秤是天平秤，一邊站人，一邊擺蠟，在安居之前去稱，稱好了，多少蠟擺在那裏；等到安居完了，再稱一稱。如果

¹ 順現受業：疑為「順樂受業」。

瘦了，你三個月用功，好，讚歎；如果胖了，三個月吃飯，沒有用功，那就呵斥你沒有用功。所以說這三個月裏邊，用功的可能會瘦一點，瘦一點不要緊，不要害怕，但是瘦了不要害病，瘦到病倒了，那也不行，失去意義。也不是一定要求每一個人都要瘦，好好用功就是了。能夠又用功又胖，那更好。有禪定的人就行，他一方面用功，一方面身體不瘦下去。一般地說，普通的人一用功的話，多少要瘦一點，那麼這個瘦也不要害怕，有好處的，等到自恣的時候，就給你長功德，還有供養。當然我們不要供養，我們是要功德，這個自恣的功德、安居的功德是重要的。

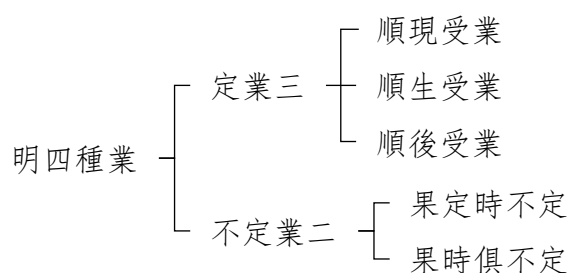
從此第四，明三時業。就中：一、明四業，二、明差別，三、明中有業，四、明定業，五、明現法果業，六、明業即受果。

「從此第四，明三時業」，三時業，是從時間上來講。分了六科。

此下第一，明四種業。論云：如是三業，有定、不定，其相云何？頌曰：

此有定不定 定三順現等 或說業有五 餘師說四句

〔表四 - 二〇：明四種業〕



「此下第一，明四種業」，業有四種。「論云：如是三業，有定、不定，其相云何」，三業裏邊，有定業、不定業，這到底是怎麼回事？

「頌曰：此有定不定」，業有定業，有不定業。「定三順現等」，定業有三種，順現受、順生受、順後受。順現受，現世就受的業，決定受現報；順生受，第二世受的業；順後受，第三世以後受的業。這是決定要受的定業。還有一種是不定業，這是第四種。「或說業有五，餘師說四句」，有的人說業有五種，也有說八種，這是把業的種類打開來說。

釋曰：此有定不定者，標也。此前三業，有定、不定。定三順現等者，別釋也。定有三業：一、順現法受，謂此生造，即此生受；二、順次生法受，謂此生造，第二生受；三、順後法受，謂此生造，第三生後受。

「釋曰：此有定不定者，標也」，這是標名，定業與不定業。「此前三業」，前面講的那些三業，總括起來，都有兩種：一種是定業，一種是不定業。「定三順

現等者，別釋也」，定業分三種。「定有三業：一、順現法受，謂此生造，即此生受」，這一輩子造業，這一輩子受果，是順現法受。有些人造惡造太多了，現報。

第二，「順次生法受」，順生受業。「謂此生造，第二生受」，這一輩子造業，下一輩子要受，這個現在看不到的，一般的凡夫就不相信。「你看他做了那麼多壞事，還不是好好的，又胖又富，地位又高，這個因果咋講呢？」我們知道白起是秦國的大將，後來二世做了豬，這是歷史上有記載的，當然他是被別人殺掉的，這是生報、現報都有。

第三，順後法受，「謂此生造，第三生後受」，第三生或者第四生等受報，這都叫順後法受。

依經部說：順現受業，其力最強，必受現、生、後；若順生受業，其力稍劣，必受生、後受，不受現受；順後受業，其力最劣，不受現、生，唯受後受。隨初熟位，名順現等，並不定業，合成四種。言不定者，不定受故。謂不定受異熟故，或於三世，時不定故，立不定名。

「依經部說，順現受業，其力最強，必受現、生、後」，經部的說法，順現受業，是力量最強的業，不但當下這一輩子就要受，第二世要受，第三、第四生還要受，這是最強的業，要受好幾生。

「若順生受業，其力稍劣，必受生、後受」，順生受業是下一輩子要受的業，這個力量比現生受業的要差一點。它的果報就是下一輩子要受，後一輩子還要受。那就是兩種，順生、順後。

順後受業，力量最小。「不受現、生」，現世——這一輩子不受，「生」，來世——下一輩子也不受。「唯受後受」，只是第三輩子以後纔受。這些業報是更渺茫。如果說做了很多好事還是很貧窮，或者做了很多壞事還是很富有，這就說明造的不是順現受業。如果造順現受業的話，現世決定會富起來，現世以殊勝的心供養三寶，或者對父母特別孝順，現世都會富起來。力量沒有那麼強的業這一輩子不一定感報，可能是下一輩子，也可能是第三輩子以後感報。

凡夫目光短淺，這些看不到，就以爲因果沒有。這也不是說佛教故意編一套來騙騙人，「三世，反正你也不知道，我也不知道，只好隨你怎麼說」，不是那回事。真正得了禪定的人能得宿命通，就能看到過去、未來的事情。天眼通見未來，這並不稀奇。有的氣功師得鬼神通，也有可以看到幾世的。這些事情不是虛妄的，不是騙騙人的，跟科學一樣是可以實踐的。但不是像科學那樣拿儀器來做實驗，這個實踐是要修禪定，禪定修成功了決定會知道。如果自己沒有能力修成禪定，那就相信可信的人。真正得了定，得了智慧的，就是佛菩薩，相信他們就是了。否則自己糊裏糊塗，就會搞錯。

歸依三寶，就是叫我們相信佛菩薩。你自己還是凡夫，沒有開智慧，不相信佛菩薩，相信誰呢？說徹底點，相信三寶就是相信自性的三寶，相信自己本來的佛性。

但不是相信自己現在的煩惱、愚癡，這個要簡別。自己本來的佛性要相信它，就是有成佛證果的可能性，你自己現行的是愚癡、煩惱，怎麼能相信呢？當然不能相信。所以說我們要親近具德師父，他們是有修有證的，修好的人，我們相信他，纔能被引入正路。你相信自己，而自己的煩惱無明重得很，那決定走錯路。很多人不知道這個道理，總以為自己對人家不對，學法像買東西一樣的，這個話要聽，那個話不要聽，這樣子挑，學了半天，是學自己，把自己的知見用佛經來充實一下，多找幾個依據，自己的錯誤一點也沒改。這樣子學得越多越糟糕。

根據經部，業的力量分三種。順現受業最強，順生受業其次，順後受業最劣。

「隨初熟位名順現等，並不定業，合成四種」，定業，決定受果的業。隨這個果最初成熟的時間來分：現世受的，順現受；來世受的，順生受；後世受的，順後受。這是三種，不定業有一種，一共是四種。

「言不定」，什麼叫不定？「不定受故」，這個果報不一定受。「謂不定受異熟故，或於三世，時不定故，立不定名」，不定包含兩層意思。一個是果不定，這個果報到底受不受，不一定。假使懺悔了，就不受了，或者做了好事，惡報就不受了。還有一個時間不定，到底在什麼時候受報不一定。或者是現世受，或者是來生受，或者是以後受，時間沒有決定。

或說業有五者，或有欲令不定受業，復有二種。謂於異熟有定、不定，開為二種：一、異熟定時不定，謂果必受，於三世時，即不定也；二、異熟與時俱不定，謂果與時俱不定受也。但有果定時不定業，無有時定果不定者，但於時定，於果必定，以時離異熟無別性故。四業五業，開合為異，其理無別。

「或說業有五」，有人說業又可分為五種，不定業也可以再分。「或有欲令不定受業，復有兩種。謂於異熟，有定、不定，開為兩種：一、異熟定時不定，謂果必受，於三世時，即不定也；二、異熟與時俱不定，謂果與時俱不定受也」，因為不定業裏邊又分成兩種，加起來一共五種業。

哪兩種呢？第一種，「異熟定時不定」，果是要受的，但是什麼時候受不決定，現世受、來世受、後世受不一定，這是一種。

第二種，「異熟與時俱不定」，時間跟受的果都不定。果或者是在下一輩子受，或者後輩子受，時間不定；或者果本身可以不受，做了大的善事，惡果就不受了，或者懺悔之後，不受。果不定，時間也不定。

「但有果定時不定業，無有時定果不定者」，這裏把時間跟果來做四料簡的話，果定時不定是可能的，但時定果不定的，沒有。「以時離異熟無別性故」，時間是假法，時間不能離開異熟果。時間跟果的關係，不是別體的（關係）。只要時間定的，果一定定。時定果不定這一類不定業是沒有的。果既不定，時間就不能定，果定了之後，時間纔可能定。所以說不定業分開，只能兩種，不能三種。

這裏，「四業五業，開合爲異」，說四業，或者五業，是不定業開合的不同。「其理無別」，道理是一樣的。

餘師說四句者，謂餘譬喻師說，業分八種，故爲四句。彼許時定於果不定，於不定中，時復分三，兼前五業，故成八種。

「餘師說四句」，這個餘師指的是譬喻論師，譬喻論師是有部裏的一類論師，是經部的先驅，譬喻論師發展到極端的時候，就產生了經部論師。譬喻論師把業分了八種，八種用四句來說，把所有的可能性都擺進去，這是開得更大了。

他們允許時間定、果不定，前面簡別這是不可能的，這裏他們又把它擺進去了。「於不定中，時復分三」，在不定裏邊，時間分三，現受、生受、後受，又分了三個。「兼前五業，故成八種」，加上前面五個，成了八個。

第一句者，於時分定，異熟不定。謂順現等三業，三世時定，於果不定。若現世受，其果即受，現若不受，永更不受，於時必定，於果不定。順現既然，生後亦爾，此分三種：一、謂順現定，果不定；二、順生定，果不定；三、順後定，果不定。

「第一句者，於時分定，異熟不定」，時間是定的，異熟果却不定。「謂順現等三業，三世時定，於果不定」，或者順現，或者是順生，或者順後，時間定的，果不定的，那有三種。

「若現世受，其果即受，現若不受，永更不受，於時必定，於果不定。順現既然，生後亦爾」，他解釋說順現受業，果是不定的，怎麼一回事呢？他說這個果，假使屬於順現受的，就是現世要受了，假使現世不受的話，永遠不受了，分了這麼一種。就是順現受的不定業，要麼不受，要受就是現世受。後面一樣，假使第二輩子受的業，要麼就第二輩子受，要麼乾脆不受。順後受，要麼以後生受，要麼乾脆不受。「此分三種：一、謂順現定，果不定；二、順生定，果不定；三、順後定，果不定」，時間是定的，果不定。

第二句者，有業於異熟定，於時不定，謂不定業，定得異熟。此但爲一，謂果定時不定。

「第二句者，有業於異熟定，於時不定」，有的業，異熟果是定的，時間不定，「謂不定業，定得異熟」，這是前面的不定業這一種。異熟果是決定的，哪一世受不一定，這個只有一句。「此但爲一，謂果定時不定」，果是定的，或者順現受，或者是來生受，或者是後生受，這個時間沒有決定。這是果定時不定。

第三句者，有業於二俱定，謂順現等，定得異熟。此有三種：一謂順現時果俱定，二謂順生時果俱定，三於順後時果俱定。

「第三句者，有業於二俱定」，果也定，時也定，「謂順現等，定得異熟，此有三種」，這個業，決定現世受的，順現受業；決定來生受的，順生受業；決定是後生受的，第三生以後受的，順後受業。果、時兩個都定的，這是三種定業。

「一謂順現時果俱定，二謂順生時果俱定，三於順後時果俱定」，時果都定，這是第三句，有三種。

第四句者，有業於二俱不定，謂時不定業，非定得異熟。此但爲一，謂果不定，時不定。

「第四句者，有業於二俱不定，謂時不定業，非定得異熟」，時間不定的那個業，異熟果也不定的，這是一句，謂果不定，時也不定。

這四句，第一句有三種，第二句有一種，第三句有三種，第四句一種，總的一共有八種業。最好自己畫畫表，把這八個業，根據它的規律畫出來。

論云：彼說諸業，總成八種，謂順現受有定、不定，乃至不定亦有二種。解云：順現等三定者，第三句是也。順現等三不定者，第一句是也。第四不定中定者，第二句是也。不定中不定者，第四句是也。

「論云：彼說諸業，總成八種」，譬喻論師說業有八種，這裏總結一下。「謂順現受，有定、不定」，順現受的有定、不定，兩種。順生受的有定、不定，兩種。順後受的有定、不定，又是兩種。不定也有兩種，時不定，時、報都不定。總共八種。

「解云：順現等三定者，第三句是也」，順現受等，三個都是定的，果都是定的，是第三句。順現等三，果不定的是第一句。「第四不定中定者」，第二句，是時間不定，異熟果是定的。第四句，時也不定，果也不定。

順現受的有定、不定，順生受的有定、不定，順後受的定、不定，不定的定、不定，畫的基本原則告訴大家，可以去照這個畫。自己去畫深刻一些，對它的體系熟悉一下，有好處，不要抄。經過自己腦力勞動思惟出來的東西，纔是受用的。人家現成的，如人飲水，冷暖自知，他吃了冷也好，熱也好，舒服也好，與你漠不相干，他是有他的受用，你不勞動，沒有你的受用。抄，儘管抄，抄一本書，把《光記》都抄完好了，沒有用的。有的人總覺得書越多越好，請了很多書。書多沒有用的，圖書館的管理員不一定什麼都懂的。書是書，你是你，不相干。倒不如把幾部書搞精通，成了個有學問的人。書弄了一堆要去看，看了，還得要鑽研。

從此第二，明差別。論云：於此所說業差別中，其相云何？頌曰：

四善容俱作 引同分唯三 諸處造四種 地獄善除現
堅於離染地 異生不造生 聖不造生後 並欲有頂退

「明差別」，第二明差別。「於此所說業差別中」，這個比較難一點。前面所說的業，有什麼差別呢？

「頌曰：四善容俱作」，講了那麼多業的分法，三業、四業、五業、八業（八種），到底哪一種講得比較好呢？「四善」，四業的說法比較好，這是世親菩薩對前面的評價。「容俱作」，這四個業，有可能同時都做，順現受、順生受、順後受乃至不定受，這四個業，在一個時間，四個業全部做，也有可能性。

「引同分唯三」，引衆同分的只有三個業，能夠將來投生到哪裏去的，是三個業。順現受業是現世的事情，已經投生了，不會引衆同分了。

「諸處造四種」，什麼地方造哪些業呢？諸界、諸趣，三界五趣都能造四種業。

「地獄善除現」，地獄裏邊善業的順現受業是没有的。地獄裏邊都是苦的，地獄裏造順現受業，這一輩子得樂報，不會有的，要除開。

「堅於離染地，異生不造生，聖不造生後，並欲有頂退」，這是說離欲的跟聖者的情況。對已經離開的地，他們不會造生業。已經離了這個地的欲，下輩子決定不會再生到這個地方來。假使得了初禪，已經離開欲界了，下一輩子不會有生欲界的業。得了初禪，下輩子決定是到初禪天的。至於後業，可能有。

「聖不造生後」，聖者，比如說阿羅漢，他要離開三界，三界的順生受、順後受業都不會有。他這一輩子過了之後，不再來了。第三果阿那含也一樣，欲界的順生受業、順後受業不會有，因為他以後永遠不來欲界，欲界的第二輩子、第三輩子的業，對他來說不相干，不會有的。

這裏邊比較細致，要「善思念之」，好好地思惟。只聽不思惟很難懂。我講了半天，你不一定懂，如果前面的基礎沒有，你没法懂；如果你腦筋不去鑽，也不好懂。開悟當然不容易，你要理解也不是很容易的事，要很多條件。那是不是難得高不可攀呢？開悟就像鯉魚跳龍門，確實困難，跳過去了就變成龍。理解就像爬梯子，只要肯一步步踩上去決定會到的。氣力不夠，想跳三丈高，怎麼跳得上去呢？有梯子可以爬，別說三丈，十丈也爬得上去，只要你肯走。所以學教理就是登梯子，一步一步爬，總會上去的。爬不動，休息一下，補充點營養，繼續爬。不能說爬不動就乾脆不走，退下來，那就糟糕了。

釋曰：四善者，論主評取，說四業家於理爲善，但於時中，說定、不定，釋經所說四業相故。

「釋曰：四善者，論主評取，說四業家於理爲善，但於時中，說定、不定，釋經所說四業相故」，前面關於業的種種說法，到底哪一種說得比較好呢？世親菩薩評論說四業的這種說法於道理上比較完善。

世親菩薩認為，不定業從果上說定、不定不合理，而從時間上說定、不定是合理的。什麼時候受不知道，可能現世，也可能將來，這是時間上不定。這樣來解釋經裏邊的四個業是比較好的。

容俱作者，今此四業，容一時作，謂於一時，自行姪欲，遣使行殺，或盜或誑，業道齊成。或一感現，或一感生，或一感後，或一不定，一時造四，未必皆爾，故說容言。

「容俱作」，這是另外一個問題。「今此四業，容一時作」，「容」，容許，可以。順現受、順生受、順後受、不定受，這四種業能不能同時造？是可以的。

「謂於一時」，如何同時造四種業呢？他舉個例，就是在同一時間內「自行姪欲」，自己犯姪戒，造姪欲的事情；「遣使行殺」，派一個使者去殺人，也在那個時間殺；「或盜」，再派一個人去偷東西，也在那個時候偷；「或誑」，或者去騙人。「業道齊成」，這四個業道同時都成就。但四個業道罪有輕有重，「或一感現，或一感生，或一感後，或一不定，一時造四，未必皆爾，故說容言」，一個感現生受；一個感第二生、來生受；一個感第三生以後受；一個不定，不一定受，這四種。同一個時間造的四個業，感果的時間不一定。

雖然一時造四是可能的，「未必皆爾」，但是一般都不會這樣的，「故說容言」，所以說允許。「容俱作」，是可能這樣子一起作，實際上不一定都這樣。

問：幾業能引衆同分耶？答：頌言引同分唯三。於四業中，除順現受。現身同分，先業引故。

「問：幾業能引衆同分耶」，這四個業裏邊，哪些業能夠引衆同分呢？衆同分，下一輩子投在哪一道。投生人，人的衆同分；投生天，天的衆同分；投生畜生，畜生的衆同分。

「答：頌言引同分唯三」，這四種業裏邊，能夠引衆同分的只有三種業，「於四業中，除順現受，現身同分，先業引故」，能夠引下一輩子衆同分的業，順生受、順後受、不定業，這三種業都能引衆同分。現輩子的衆同分是前輩子業引的，是過去造的業。如果說順現受業可以造現在的衆同分，假使你是人，造了個投生畜生的順現受業，中途變成畜生，這個一般說不會。

所以說引衆同分的業，只有三種，順生受、順後受、不定受。

這個如果心靜下來，不難懂的。要把繞在綫團上的一團絲綫拆開，要有耐心。如果連學法的耐煩心都沒有，說要入定，那是休想。這個心慢慢地細下去，以後入定就容易。否則，兩個眼睛閉起來，腿一收，想入定？一輩子也入不了的。這就是細心不細心的問題。

上一次有人提出，在「順苦樂非二」那裏，為什麼業與果兩個性質不同却可以相順？「問：豈不業是善惡，受果無記？」因是善惡，果是無記，既然是一個無記，

一個是善惡的，「此業與樂」，樂是果，「體性既殊」，兩個體不一樣，為什麼說順樂受、順苦受、順不苦不樂受？如何順？

這有三個解釋，不要混淆。

第一個解釋，「業能爲因，利益樂受」，業是因，對這個果（樂的受），有利益。幫助它生出來。「故約利益，說名順受」，因為這個業有力量使得這個樂的果能夠產生出來，所以從能夠使果產生的這方面來說，叫順受。能夠產生樂受，或者苦受，或者不苦不樂受。

第二個解釋，「或復此業，是樂所受，謂樂受是業異熟果故」，孩子領納父親的相好，那麼孩子像父親。這個業是樂所領納的，這個受不是感受，是領納。「謂樂受是業異熟果故」，這個樂是果，業是因，果領於因，這個果好似孩子，因是父親，果領納因的因素，樂的就領納樂受，苦的就領納苦受。「此即所受順能受也」，這所受、所領納的是業，能領納的是受，所受的業順着能受的受。因為果是領納業的，從這一個方面來說，這個業是順那個果的。

第三個解釋，「或復彼樂，是業所受」，這個「受」是感受，不是領納，意思看起來是差不多，實際上是從另外一個角度來說問題。「或復彼樂，是業所受」，這個樂的果是業因所感受的。「由此能受樂異熟故」，這個業能夠感受樂的異熟果，「因受於果」，業就是因，能夠感受那個果，果從因生出來的。能受（業）順所受（果）。

這是從不同角度出發，說明為什麼業跟果體不一樣，但却可以是相順，是從三個方面都可以解釋的。前面講業，世親論主認為，講四業的道理比較好，就是順現受、順後受、順生受、不定受這四種。不定業是從時間上說定、不定。要麼是時間不定，果也不定，沒有時間定了果不定的。

四個業是不是同時能作？也可以，「容俱作」。順現受、順生受、順後受、不定受，這四種業可以在一剎那之間，一個人全部造完。容許有這樣的情況。

這四個業裏邊，順現受、順生受、順後受、不定受，能夠引衆同分的只有三種業，把順現受的業除掉。因為這一輩子的衆同分是過去的業所決定的，你現在生在人間，就是人的衆同分，不可能現在造個業馬上就變成其他衆同分的。所以順現受業不感衆同分。

問：何界何趣，能造幾業？答：頌言諸處造四種者，已下句共答此問也。總而言之，諸界諸趣，或善或惡，隨其所應，容造四種。

「問」，另一個問題，「何界何趣，能造幾業」，三界、五趣能造幾種業？

「答：頌言諸處造四種者，已下句共答此問也」，回答，總而言之，三界也好，五趣也好，「隨其所應」，都能造四種業，沒有限制。

地獄善除現者，此下約別論也。於地獄中，四種善業，除順現受，無愛果故，惡容造四。

但有一個例外，「地獄善除現」，地獄裏順現受業，現世感報的善業沒有。

「此下約別論也。於地獄中，四種善業，除順現受，無愛果故，惡容造四」，善業裏邊，不能造順現受業，因為地獄裏沒有可愛的果。但是惡業呢？四種都可以造，地獄裏造惡業，現世受報的也會有，那更苦一點了。至於順現受的善業，使這一輩子受好報的，地獄裏是不可能造的，地獄是純苦，沒有善的順現受業。

堅於離染地，異生不造生，聖不造生後者，不退性名堅，此通異生及聖也。彼於離染地，若不退異生，不造生業，以不退性，離此地染，於第二生必不生故，故無生業，容造餘三。

下邊是對那些利根不退的人造這四個業的簡別。「堅於離染地，異生不造生，聖不造生後」，什麼叫堅？不退性，利根，他能夠不退的，這樣子的人叫堅。「此通異生及聖也」，不管是凡夫，還是聖者，凡是不退的利根都叫堅。這一類人有他們的特殊性。

「彼於離染地，若不退異生，不造生業。以不退性，離此地染，於第二生必不生故，故無生業」，對凡夫來說，彼於離欲地，假使他得了初禪，如果是「堅」，不退的，得了初禪就不會造欲界順生受業，因為第二輩子決定生初禪天，不會再生欲界，欲界的煩惱已經離掉。這是利根、不退的凡夫。那一個地的煩惱離掉了，那麼這一個地的順生受業，即在這個地方第二輩子受報的業就不會有。什麼原因？因為他這一個地方的煩惱已經除掉，既然不退，第二生不會再生到這裏來。假使欲界的煩惱除掉，第二生決定生色界，不會生欲界。「故無生業」，所以不會造順生受業。

「容造餘三」，但是可以有其他三個業：順後受、順現受、不定受。這一輩子離開欲界的煩惱，生色界，但是到了色界，他退了，那麼色界的福報享完，第三生到欲界來是可能的，順後受業可以有。順現受，這一輩當下受的報，也可以有。不定受，當然更有可能。這是凡夫。

不退聖人，於離染地，不造生、後，以不退性，必無還生下諸地故，故無生、後，容造餘二。

不退的聖者，「於離染地，不造生、後，以不退性，必無還生下諸地故，故無生、後，容造餘二」，假使他這個地的煩惱離掉了，如果是不還果，他對欲界的煩惱已經離掉，第二輩子投生欲界的業不會造。他不但是第二生不來，後業也不會造，第三、第四、乃至第五生等，永遠不來欲界，所以順生受業、順後受業都不會造。那麼阿羅漢也不來三界，也不會再造這些業。

「以不退性，必無還生下諸地故」，因為他不退，離開了下地，下地永遠不來。如果退的，當然可能再生起。凡夫是第三生可能下來，聖者是永遠不來。「故無生、後」，所以順生受業、順後受業都沒有。「容造餘二」，順現受——這一輩子受報的業可能會有，不定受也可能會有。即可以受，可以不受，時間也不一定，它可以在現世受，也可以根本就不受。聖者是如此。

並欲有頂退者，離欲聖人，及有頂聖，雖有退墮，而亦不造欲界、有頂生後二業，同前不退聖故，頌致並言。夫從離欲、有頂退者，必是退果。諸退果者，必不命終，還修得果，故於離染地，永更不生，故無生、後業也。

「並欲有頂退」，欲、有頂退，這是兩類人，一類是離欲，一類是離有頂的欲。「離欲聖人」，不還果，離開欲界的聖者，欲界的煩惱除掉了，「及有頂聖」，有頂就是三界的頂（非想非非想的天），離開有頂煩惱的聖者，那是阿羅漢果。「雖有退墮，而亦不造欲界、有頂生後二業，同前不退聖故」，前面說某些部派認為第三果、第四果是會退的，即使他們退，也不會造欲界的或者有頂的順生受業、順後受業。對不還果來說，即使退，欲界的順生業、順後業不會有的，因為他欲界畢竟不來了，退了之後，馬上會恢復的，沒有命終就恢復了。阿羅漢果一樣，三界的，有頂的煩惱除掉了，第二輩子、第三輩子再投生到有頂天的那些業，也不會有的。「同前不退聖故」，跟前面的不退的聖者一樣，順生受業、順後受業不會再有。

「夫從離欲、有頂退者，必是退果」，從欲界離了欲之後的三果，或者從有頂離了煩惱之後的四果，他們雖然會退，這個退是退的果。「諸退果者，必不命終，還修得果，故於離染地，永更不生，故無生、後業也」，前面講過，退果的，他縱然是偶爾退一下，在沒有命終之前會恢復的，所以第二輩子、第三輩子受的業是不會有的，決定不會再流轉生死。不還果，先說不退的，當然是欲界不來了，沒有順生受、順後受的業；即使要退的，也是沒有命終之前恢復，也不會有順生受業、順後受業。阿羅漢果也一樣，先是不退的利根，固然是三界的有頂的業不再造，假使要退的，在命終之前，還是會恢復果位，有頂天的或者三界的順生受業、順後受業也不會有。這是講凡夫和聖人利根、鈍根的造業的情況。

從此第三，明中有造業。論云：住中有位，亦造業耶？亦有。云何？頌曰：

欲中有能造 二十二種業 皆順現受攝 類同分一故

在中有的時候，能不能造業？「論云：住中有位，亦造業耶」，在五趣六道造業，這是大家公認的，在中有的時候，是否可能造業呢？「亦有」，也能造。「云何」，怎麼造呢？

「頌曰：欲中有能造，二十二種業」，欲界的中有，能夠造二十二種業，「皆順現受攝」，但都是順現受的。「類同分一故」，爲什麼？類同分是一。

釋曰：於欲界中，住中有位，容有能造二十二業。謂中有位、胎內五位、胎外五位，中有能造此十一位定、不定業，故名二十二。皆順現受攝，類同分一故者，中有所造十一種定業，皆順現受攝。以中有身，與生有十位，一類同分，無差別故。此一同分，同一業引，故類無別。由類無別，故此定業，皆順現攝。

「釋曰：於欲界中，住中有位，容有能造二十二業」，在欲界中有的時候，可能造二十二種業。哪二十二種呢？

「謂中有位、胎內五位、胎外五位，中有能造此十一位定、不定業」，中有造的業，它感的果，或者是中有裏邊受，或者是胎五個位的時候受，就是羯羅藍、阿部曇、閉尸到鉢羅奢佉；或者是胎外五位的時候受，就是嬰孩、童子、少年、壯年、老年。這兩個五，加一個中有，一共十一個。所以中有能造在這十一位感果的業。每一位中都有定業、不定業，加起來是二十二種業。

「中有所造十一種定業，皆順現受攝」，從中有所造十一種定業來說，決定是順現受，爲什麼？「以中有身與生有十位，一類同分，無差別故。此一同分，同一業引，故類無別」，這是解釋什麼叫類同分。中有的身跟生有，包括胎裏五位、胎外五位，一共十個位，是同一類的，沒有差別。「此一同分，同一業引」，不管是中有，還是生有，同是一個因引的，引業相同。「故類無別」，所以種類沒有區別。投入的中有，它的形狀已經是人的樣子。上次提到超度時看到亡者生前的樣子，大德說那是不可靠的。中有，已經是第二生的樣子，不能再顯過去的樣子。跟他投生的那個同分是一類的，沒有差別。

「由類無別，故此定業，皆順現攝」，因爲是同一個類別的，既然這個業決定要受的，都是順現受。

又此中有，由與生有同業引故，故不說有順中有受業。此即是彼順生順後順不定業所引生故。

「又此中有，由與生有同業引故，故不說有順中有受業」，這是另外一個問題。再明確一下，在中有裏邊，假使要造定業，決定是在現世受。因爲中有跟生有是同樣的類，要麼不造定業，如造定業，決定是這一輩子受的。另外，中有與生有的引業相同，所以不說順中有受業，因爲順中有受業，就是順現受業，根據它要投生的方面來說，就可以了。投入身的就是引到人同分的業，生畜生的就是引到畜生同分的業，中有跟它是相同的。

「此即是彼順生、順後、順不定業所引生故」，引中有的業，跟引它投生的業是相同的。假使是上一輩子造的業，現在的中有就是順生受業所引，還有就是順後

受業所引，或者就是順不定業所引。根據它投生到哪裏，引中有的業也一樣的，所以不需要有順中有受業。

從此第四，明定業相。論云：諸定受業，其相云何？頌曰：

由重惑淨心 及是恒所造 於功德田起 害父母業定

「從此第四，明定業相」，定業有什麼特徵？「論云：諸定受業，其相云何」，決定要感果的業（就是定業），是什麼樣子的？

「頌曰：由重惑淨心，及是恒所造，於功德田起，害父母業定」，有四大類定業是決定受果的。第一，是「重惑淨心」，極重的煩惱，或者極清淨的善心，發心重，決定受果。第二，「恒所造」，雖然不是很重的煩惱，但是經常做，天天做的。比如吸煙，天天吸、天天吸，雖然不是大壞事，但這決定感果，因為有習慣勢力。習慣勢力最可怕，能夠造成感果的決定性，「恒所造」。第三，是「功德田起」，雖然不是重的煩惱或者淨心，也不是恒所造，但對方是大功德田，三寶，或者得了殊勝果位的，在這些地方造的業，善的也好，惡的也好，決定要受，這是定業不能轉。最後，「害父母業定」，對父母起的損害心，或者做損害的事業，不管輕的、重的，決定受。很多人不理解這個因果道理，對父母不重視。對父母不重視，決定感報，這是肯定的，佛經裏有依據，《俱舍論》就有依據。有的人自以為自己很對，好像說父母很多事情不懂，看不起他們，甚至於輕視、反對，吵鬧、打架也有的。這樣子，決定感果。

現實的例子，我在上海的一個鄰居是木匠，體力勞動者。聽說他小的時候脾氣很大，跟他父親吵架時拿鐵棍子打父親。後來他四十幾歲，年紀不大，害肝炎病休在家裏。他的孩子十幾歲，跟他吵架的時候也打他。問他為什麼打父親。他兒子說，你自己不是也打父親嗎？這個小孩子小的時候，看到父親打祖父，現在也打他父親，這個就是現報。我們不要看輕這個事情，果報很嚴重的。

釋曰：諸定業相，略由四因。一、由重惑及重淨心，謂重煩惱，或重善心，所造業也。二、及是恒所造，雖不重心造，但恒所造也。三、於功德田起，謂佛法僧，或得勝果者，謂預流無學，或得勝定者，謂慈定、滅定，於此田所，雖無重惑，及重淨心，亦非常行，以田勝故，必定受業。第四、於父母所，隨輕重心，行損害事，業果必定。此上四因，皆定業攝。

〔表四 - 二一：定業四因〕

定業四因	—	由重惑及重淨（善）心所造業
	—	恒所造業，雖不重心，但恒所造
	—	於功德田（三寶、勝果、勝定者）起業
	—	於父母所，隨輕重心，行損害事

「釋曰：諸定業相，略由四因」，決定感果的業，大概說有四種因相。

第一，「由重惑及重淨心」，極重的煩惱或者極大的善心所造的業決定感果，這是發心的問題。發心厲害、猛利，是決定感果的一個因素。

第二，「及是恒所造」，雖然發心不重，但是經常做。經常做、習慣做的事情，決定感果。聽說有些小孩家裏並不窮，但是小時候偷慣了，只要看到有機會可乘就要偷。家裏生活都很好，並不需要他偷東西，但是偷的習慣養成了，這是習慣勢力。這做成習慣性的事情決定要受報。我們出了家的人，每天禮佛、誦經，如果天天如此的話，決定感報。如果你把這些當成負擔，儘想逃避，偷懶，馬馬虎虎，不是恒所做，這個就得不到報。出了家都希望證果證道，如果每天課誦都不能堅持，連最起碼的果報都得不到，還談得上什麼證果證道呢？恒所做，所以不管這個經念得怎麼樣，你每天到這個時候必定念，決定感果報。

第三，「於功德田起」，功德田，對方是極大的功德田。「謂佛法僧」，三寶面前培的福或造的罪決定感報。另外一種，得勝果，「謂預流無學，或得勝定者」，預流果、無學果。為什麼二果、三果不說，單說預流果呢？預流果，一切見所斷的煩惱，八十八使全部斷完，功德很大。阿羅漢，把三界九九八十一品修惑斷完了，這兩個果位，功德是特別殊勝。二果、三果，見的煩惱在預流果已經斷掉了，修的煩惱沒有斷完，二果只是斷了欲界的六品，三果斷了三界裏的欲界，還有色界、無色界修的煩惱沒有斷，所以他們沒有擺進去，特別強調初果跟四果。還有「得勝定」，殊勝的定，慈定，即慈心定；滅定，即滅盡定。於得了這些定的人，或者是三寶，或者是預流果，或者是阿羅漢果，在他們面前造的罪，或者造的功德，雖然不是極重的煩惱心，不是極大的清淨心，也不是經常做，但是因為他們福田殊勝，決定受報。

所以說到寺廟裏來，一點頭一稽首，乃至一聲南無佛，將來決定成佛，也是這個原因，這個果報是決定有的。在三寶面前，在得殊勝果位、殊勝定的人面前，要好好地尊重、培福，不要造罪。如看不出來，對一切人都不要造罪，當他是無學，當他是得了殊勝定的人看，那你就不會造罪了。論講過的，如果對發了菩提心的菩薩造了罪，那重得不得了。發了菩提心的人，他臉上並不寫「我是發菩提心的」，而你又看不出來的。要是經常對一般的人起煩惱心，漫不經心，起誹謗等等造罪的話，成習慣了，那碰到那些發菩提心的，一樣地造業，那你的罪就洗不清了。所以

說，自己的煩惱要儘量地收斂，拿鏡子要照自己，不要照人家，這樣把每一個衆生都當聖者看，或者當佛看，當父母看，就不會造罪了。否則，碰巧是發菩提心的，或者是菩薩化現的，那這個罪就不可說了，所以要經常注意，提高警惕。

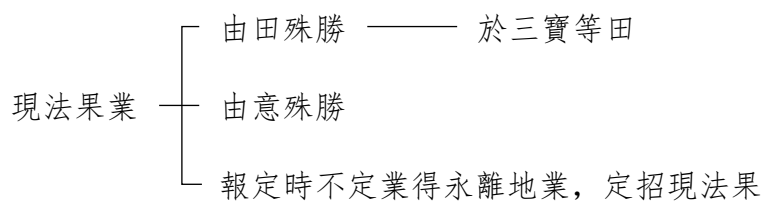
第四，「於父母所，隨輕重心，行損害事，業果必定」，在父母面前，不管你是極重的煩惱也好，輕的煩惱也好，「損害」，對父母不利的事情做了，跟他們違抗或者對罵，甚至於打，那這個業報決定要受，「業果必定」。反過來，如果在父母面前極孝順地去承事，那果報也是極大。這裏沒有說善的一面，單說惡的，因為父母本身是大恩田，應當去孝順的，這是本分。而你反過來，以極重的心做損害，那罪太大了，恩田你去損害了，那個果報就特別重，定業不能轉的。

這四種情況下，造的業決定要受。

從此第五，明現法果業。頌曰：

由田意殊勝 及定招異熟 得永離地業 定招現法果

〔表四 - 二二：現法果業〕



「從此第五，明現法果業」，這一輩子馬上受果，就是現報。什麼業招現報？

「頌曰：由田意殊勝，及定招異熟。得永離地業，定招現法果」，在這些條件之下，要招現世報。

釋曰：由田意殊勝者，一由田勝，二由意勝。由田勝者，聞有苾芻，在僧衆中，作女人語，便變爲女。由意勝者，聞有黃門，救脫於牛黃門事故，轉爲丈夫。此等傳聞，其類非一。

「釋曰：由田意殊勝者」，一個是由田殊勝，一個是意殊勝。

第一種是田殊勝，佛法僧是大福田。曾經有這麼一件事，一個比丘，「在僧衆中，作女人語，便變爲女」，在僧衆面前學女人說話，馬上就變女人了。在僧寶這個大福田面前造一點罪的話，這一輩子受現報。以前也講過，有一個比丘看到阿羅漢在洗澡，阿羅漢皮膚很細，他起了一念的煩惱心，當下變女人。

很多人不知道，你在僧團裏邊培福，得的果報極大，反過來在僧團裏邊偷懶、不想幹，人家辛苦，你享受，那麼你失的福也很大，所以很多人待不住，這也是一個原因。僧團裏邊不培福，自己會待不住，這是自己的果報，這輩子受的。

第二種是發心殊勝，「由意勝」，發心好的或極壞的，也會感現報。舉個例子，「聞有黃門，救脫於牛黃門事故，轉爲丈夫」，有一個黃門，他救了牛，因爲救牛這件事，後來黃門就轉成丈夫了。具體怎麼回事呢？以前有個國王，因爲在邊境跟鄰國打仗，就委託他的弟弟掌管國家。不過臨走的時候，他弟弟送給國王一個金盒子，說以後需要的時候再打開。國王也就沒當一回事，以爲送他一個禮。結果，國王在外邊打仗，打了很久，他的弟弟很公正、很盡心地來治理國家。但是有一些奸臣，因爲他們的一些壞事不得逞，就起念頭想謀害他弟弟。等國王回來後，這些奸臣在國王面前說閑話，說他弟弟不規矩，在王妃面前做壞事。這樣國王就對弟弟大發脾氣，結果他弟弟請國王把以前送的金盒子打開來看。國王莫名其妙，打開一看，是一個男根。他弟弟說，早預料到會有這些事情，所以在國王臨走前，自己就把男根割下來，保證不做壞事。國王大受感動，他弟弟幫他治理國家，還受了冤枉，同時自己身體也殘廢了。於是，國王就對他弟弟特別優待，宮殿裏隨他自由進出，沒有拘束。

這樣子過了一段時間，有一天國王的弟弟看到一個人趕了一大群牛在路上走，這些牛好像很垂頭喪氣的樣子。他就問那個趕牛的人：「你趕這些牛幹什麼去？」趕牛的說騙牛去，把牛根去掉好做事情了。因爲牛、馬，它們有根在的時候發起性來不聽話的。國王弟弟想，男根去掉是很痛苦的事情，他自己受了這個痛苦，那麼多牛也要受這個苦，就起極大悲心，把牛全部買下，放生。他因爲自己感的痛苦，把牛的痛苦也當成自己痛苦看，把它們解放了。雖然所緣的對象是牛，因爲發的心好，結果這個感現報。感了報之後，他男根又生起來了。生起之後，他自己感到有危險性就不去內宮了。國王本來是允許他內宮裏隨便進出的，現在他不去了，國王奇怪，他把這個事情講了，國王很感動。

這就是說發心殊勝也會感現報。「此等傳聞，其類非一」，這一正一反兩個例子提醒我們，在殊勝福田裏，固然要培福，就是對畜生起殊勝的心，救護的心，也會感現報。所以，不要輕視畜生，不要輕視那些不是福田的，只要發心殊勝，同樣能感大的報。以前有人問，是供養的對象殊勝的好，還是發心好的好，這個果報到底怎麼決定？這都是其中的一個方面，都能決定。對象殊勝的，感的報當然大；自己發心殊勝的，感的報也大。這幾種因果是交叉的，好幾個因素配合起來決定你最後受的報是哪些。

得永離地業，定招現法果者，此顯報定時不定業，謂阿羅漢人，隨在何地離此地染，名得永離地業。此永離地業，聖未離染時，於此地中造善惡業，及離染位所修善業。此等諸業，於異熟定時不定者，此業必能招現法果，謂於此地，更不受生，故招現果。若於此地，有生後定業，彼必定無永離染義，必於生後受異熟果。若於異熟及時俱不定者，由永離染故，更不受異熟。

「得永離地業，定招現法果者」，這是另外一種，阿羅漢果和不還果，情況是一樣的。「隨在何地離此地染，名得永離地業」，阿羅漢果，他對三界的煩惱永遠離掉了，以後再也不來三界受生。不還果是欲界的煩惱永遠離掉了。永離欲界地，永離三界地，都叫得永離地業。

「聖未離染時，於此地中造善惡業，及離染位所修善業。此等諸業，於異熟定時不定者，此業必能招現法果」，這些聖者，假使是阿羅漢，證了阿羅漢果，那三界就再不來了，而原先在三界裏造的業，如果是不定的，就不受了。如果是決定要受而時間不定的，那這個業決定要現在受掉。否則，證了阿羅漢果出了三界，沒辦法受了。所以真正要證阿羅漢果、不還果的，還沒有證果的時候，那些該受的果都要來找你，你受了之後纔能證果。爲什麼以前的安世高法師要跑中國來三次？頭兩次都是還報來的。這些報如果不受掉，後邊果就證不到，所以他自覺地跑來償報。這個報償掉了，以後再修行，果位纔能上去。

得了不還果的，他以後欲界不來了，那麼欲界的業，不定受的不受了，假使一定要受，這一輩子一定要受完，不受完的話，出不了欲界。阿羅漢果也一樣。佛在世的時候，很多阿羅漢的弟子都受到果報。人家說，唉，怎麼阿羅漢還受報？以前造的定業，這一輩子肯定要受掉。

得了永離地業的人，或者離欲界，或者離三界，還沒有離染時所造的善惡業，假使時間不定而果報決定要受的，那就是現受，因爲這一世不受，以後沒有機會受了，果報好像冤家一樣肯定要找到你的，你要出國了，非找你不可，你把錢還了再說。「謂於此地，更不受生，故招現果。若於此地，有生後定業，彼必定無永離染義，必於生後受異熟果」，因爲這一個地方他再也不來受生了，所以決定要招現果，現世要受。「必於生後」，假使有順生受業、順後受業的話，你這一輩子過了，決定還要再來這個地方受報，那麼你這一輩子決定不可能證離染地，不可能證不還果、阿羅漢果。

「若於異熟及時俱不定者，由永離染故，更不受異熟」，假使異熟果報受不受不一定，時間也不定，那這些果就不受了。證不還果的，在欲界造的時間、果報都不定的業，他可以不受報。證阿羅漢果的，三界裏邊造的業，時間、果報不一定的不定業，也可以不受。

從此第六，明業即受。論云：何田起業，定即受耶？頌曰：

於佛上首僧 及滅定無諍 慈見修道出 損益業即受

〔表四 - 二三：定即受業〕

於佛上首僧	於佛上首僧		
	從滅定出		
	從無諍定出		
	從慈定出		
	從見道出	永斷見惑	
	從修道出	永斷修惑，得阿羅漢	

「從此第六，明業即受」，馬上受報的業。「論云：何田起業，定即受耶」，在什麼田面前造的業是馬上要受報的？

「頌曰：於佛上首僧，及滅定無諍，慈見修道出，損益業即受」，在五種情況之下造的業，損（壞事）、益（善業），很快就受報的。哪些呢？「佛上首僧」，以佛為上首的僧團，滅盡定、無諍定、慈心定（就是慈悲心）出定的人，見道、修道（修道是阿羅漢果，把三界的修惑都斷完的，見道是把八十八使見惑都斷完的）出來的人，你如果在這些人身上培福也好，造罪也好，馬上就受報，這些是更重的業。

釋曰：於佛上首僧者，佛於僧中最高為上首，名上首僧。佛雖非聲聞僧，而是聖僧攝也。

「釋曰：於佛上首僧者」，佛在僧團裏邊是上首，叫上首僧。我們說，佛不是聲聞僧，而是聖僧攝，佛也屬於僧。所以《阿含經》說，佛在僧數中。佛也是僧團裏邊的一員，但是是上首，僧團裏最高的一位。不要認為佛跟僧絕然不同，佛也屬於僧團之一，所以不能把三寶截然分開。佛法僧，好像是佛寶、法寶、僧寶分開。當然，我們強調佛寶，但佛也可以攝在僧中。有部的說法，三寶都攝在法裏邊，佛就是成佛的無學法，僧就是成學、無學的那些無漏法，都是法，那麼三寶本來是通的。所以，如果在以佛為上首的僧面前造罪，或者培福，馬上受報。

在佛面前當下受報的，我們知道的提婆達多就是實例。提婆達多要害佛，幾次害不成，最後他已經快要死了，大家都說人之將終，其心也善，都是善心，但是提婆達多從頭到尾都是罪，都是煩惱，臨終的時候，還念念不忘要害佛。他一面託人去請佛來，一面把十個指甲都沾滿了極毒的藥水，只要抓破皮，就進入血液，人馬上會被毒死的。佛來了以後，他故意裝作親近，去抓佛，想把皮抓破，毒放進去，他想自己死了，把佛也害死。哪知道佛是害不死的。當他看到佛來了，坐起來想去抓佛，就在這個時候，生陷地獄，地就裂開，裏邊火焰噴出來，他當下就下去。現報，而且很快就報，還沒有碰到佛的身，他已經下地獄了。

於佛上首僧面前造的罪、培的福，都是當下受，很明確，「損益業即受」，損的、益的業都當下就受。

及滅定無諍者，此下有五：一、從滅定出，謂此定中，得心寂靜，以無心故，極似涅槃故，初出此定，是勝上依身。二、從無諍定出，謂此定中，止他煩惱，謂緣無量有情為境故，初出此定，無量勝功德，熏身相續轉。慈見修道出者。三、從慈定出，謂此定中，緣無量有情為境，增上安樂意樂隨逐故，初出此定，無量勝功德，熏身相續轉。四、從見道出，謂此見道，永斷見惑故，初出定時，淨身續起。五、從修道出，謂此道中，永斷修惑，得阿羅漢，故出此道時，淨身相續起。此上五種，取初出定，名功德田，若行損益，其業即受。

「及滅定無諍」，滅盡定，無諍定。「此下有五」，有五種人。

第一，滅盡定。從滅盡定纔出定的人。「謂此定中，得心寂靜，以無心故，極似涅槃故，初出此定，是勝上依身」，滅盡定，他的心寂靜，心都沒有了，寂靜得不得了，跟涅槃很相似。涅槃是殊勝的最高的一個境界，它跟涅槃相近，那麼纔出這個定的人，他的身是殊勝定的依，這個殊勝定的氣氛還在，所以在這個人的身上，培福也好，損害也好，造的業馬上受報。這是一種。

第二，無諍定。無諍定，後面要講，《金剛經》裏也有，「佛說我得無諍三昧」，他沒有煩惱，什麼諍的事情都不會起。從無諍定出來的人，「謂此定中，止他煩惱，謂緣無量有情為境故」，對一切有情不起煩惱。一般人對親的，起貪的煩惱；對怨的，起瞋的煩惱；對不親不怨的，起癡的煩惱，都是起煩惱。而修這個定，對無量無邊衆生都不起煩惱，也能制止他人的煩惱。這種纔出這個定的人，「無量勝功德，熏身相續轉」，等於說從薰了香的房間纔出來，身上還帶着香氣，他身上定的功德還很濃厚。這個時候，在他面前培福也好，損害也好，馬上受報。

第三，慈心定。修慈悲觀，「謂此定中，緣無量有情為境」，在這個定中對無量無邊有情都起慈心。「增上安樂意樂隨逐故」，使一切衆生都得最殊勝的安樂。纔出這個定的人，這種增上的意樂在他身上轉，氣分還沒有散掉，「初出此定」，無量的殊勝的功德增上，相續而轉，那麼在他身上損益，做損害的或利益的業，都要馬上受報。

第四，從見道出。前面講過，為什麼三果、二果不說，說初果、四果呢？「謂此見道，永斷見惑」，見道把見所斷的煩惱八十八使斷完，這個功德很大，一下子斷完，從此見道的煩惱不會起來。「故初出定時，淨身續起」，初出定的人帶了那個淨身的氣分，所以在他身上造罪或培福，馬上受報。

第五，從修道出。修道所斷的煩惱，「謂此道中，永斷修惑得阿羅漢，故出此道時，淨身相續起」，阿羅漢修道所斷的煩惱全部斷完，九九八十一品，這個功德

也極殊勝。從這個定裏邊出來的阿羅漢，在他身上培福或損害，這個業也是馬上就受報。

「此上五種，取初出定，名功德田。若行損益，其業即受」，這五種，纔出定的時候，定中的氣分還在，沒有失掉，還在相續而轉的。對這樣的功德田行損害也好，利益也好，當下就受報。簡別，如果已經出定很久了，就沒有那麼厲害；纔出定的時候，你去造業，那就馬上受報。

第一是定業，第二是現法受業，第三是當下受的業，這三層，一層重於一層。

從此第五，明二受。就中：一、明二受，二、明心狂等。今即是初明二受，論云：頗有唯招心受異熟，或招身受非心受耶？亦有。云何？頌曰：

諸善無尋業 許唯感心受 惡唯感身受 是感受業異

【表四 - 二四：二受業】

二受業	唯感心受	——	從中定以上，乃至有頂善，諸無尋業，唯感心受。身受必與尋伺俱生故
	唯感身受	——	惡業唯招苦，苦在五識，故招身受。心俱苦受，決定名憂，憂非異熟，故惡不感心受異熟

「明二受」，什麼叫二受？「就中：一、明二受」，就是心受、身受，「二、明心狂等」。先說第一個，二受，「論云：頗有唯招心受異熟，或招身受非心受耶？亦有」，回答：有的。這裏是什麼問題呢？異熟報有身受的，有心受的。那有沒有一種異熟報單是心受而沒有身受，或者單是身受而沒有心受的？這是一些智慧的問題，也是阿毗達磨的問題。回答，「亦有」，也有。哪一些呢？

「頌曰：諸善無尋業，許唯感心受。惡唯感身受，是感受業異」，下面解釋。

釋曰：諸善無尋業者，謂從中定已上，乃至有頂善，此名無尋業，唯感心受。身受必與尋伺俱生，故無尋業，不感身受。

「諸善無尋業」，善業沒有尋的。尋伺，粗的叫尋，細的叫伺。無尋業簡別有尋有伺，包含無尋唯伺或者無尋無伺，中定以上乃至有頂，中定是無尋唯伺，二禪以上都是無尋無伺，這些善業，只有心受。這個道理很簡單。身受，「五識唯尋伺」，五識要起，決定跟尋伺相應。現在，沒有尋了，五識不起。五識不起是心受，意識決定是心受的，所以沒有尋的業，感的報決定是在心裏受的，這是第一種。

惡唯感身受者，惡唯招苦，苦在五識，故招身受。心俱苦受，決定名憂，憂非異熟，故惡不感心受異熟。

「惡唯感身受者，惡唯招苦」，造的惡業，感的果報是苦報。我們說身的苦叫苦，心的苦叫憂，這個苦是五識，身受的，所以感身受。

「心俱苦受，決定名憂」，凡是只招苦報的惡業，決定是身受，因為心的苦受叫憂。「憂非異熟」，前面五類分別門有，「故惡不感心受異熟」，心的苦受是憂，憂不是異熟果，所以惡業不感心憂的果，不感心受異熟，而決定感身苦的果。苦是身受的，眼耳鼻舌身這五個識都是身受，所以說惡業決定是身受。

這兩種，如果前面學好，自己也簡別得出來，或看了這句話，應當馬上回憶起來。如果看了這個話還莫名其妙，那要好好把前面再學一下。

從此第二，明心狂等。論云：有情心狂，何識因處？頌曰：
心狂唯意識 由業異熟生 及怖害違憂 除北洲在欲

〔表四 - 二五：心狂五因〕

心 狂 五 因	一、由業異熟	——	由用藥物咒術或造坑穿陷衆生或餘事業，令他失念
	二、由怖	——	非人驚怖，遂至心狂
	三、由害	——	謂惱非人，非人瞋故，傷害支節，能令心狂
	四、由違	——	大種乖違，能令心狂
	五、由憂	——	謂喪親愛，愁憂發狂

「從此第二，明心狂等」，心狂，精神病，狂亂，也是有原因的，這裏也分析一下。還有「等」，就是聖者有沒有的問題。「論云：有情心狂，何識因處」，有情心狂亂，這屬於哪一識？原因是什麼？什麼地方有？有識、因、處幾個問題。

「頌曰：心狂唯意識」，心狂前五識沒有，狂亂決定是第六意識的事情。「由業異熟生」，為什麼狂？異熟果。感的異熟，很容易使他狂，這是過去造的異熟業。或者，「怖」，受到非人惱害等極大的恐嚇，害怕、狂亂；或者是「害」，非人，那些鬼神，傷害身上的某個支節，也可以使用有情心狂；一個是「違」，四大不和、四大不調，也會狂亂的；第五個是「憂」，心裏過分地愁憂，也會狂亂。那麼「處」，哪些地方有狂亂呢？北俱盧洲沒有，「除北洲」。天上有沒有？色界天沒有，無色界也沒有，只有欲界有。

釋曰：心狂唯意識者，以五識身無分別故，必無心狂。是故心狂，唯在意識。

「釋曰：心狂唯意識」，解決第一個問題：六個識裏，狂亂決定是意識。「以五識身無分別故，必無心狂。是故心狂，唯在意識」，心狂是分別心錯亂了，五識

無分別，因為五識沒有計度分別、隨念分別，沒有分別就不會狂。「是故心狂，唯在意識」，所以心狂亂只屬於第六意識的事情。

由業異熟生者，已下明狂，總有五因。一由業異熟，謂由彼用藥物咒術，令他心狂，或令他飲藥毒藥酒，或現威嚴，怖禽獸等，或放火燒山，或造坑阱，陷損衆生，或餘事業，令他失念，由此當來感別異熟，能令心狂。及怖害違憂者，第二由怖，非人驚怖，遂致心狂；第三由害，謂惱非人，非人瞋故，傷害支節，能令心狂；第四由違，大種乖違，能令心狂；第五由憂，謂喪親愛，愁憂發狂，如婆私吒等。

「由業異熟生者，已下明狂，總有五因」，狂亂有五個原因。

第一種，「由業異熟，謂由彼用藥物咒術，令他心狂，或令他飲藥毒藥酒，或現威嚴，怖禽獸等，或放火燒山，或造坑阱陷損衆生，或餘事業令他失念。由此當來感別異熟，能令心狂」，凡是造了這些業的，將來感的異熟果就很容易狂，稍微一受刺激就狂。哪些業呢？「謂彼用藥物」，用一些藥或者用咒術，使對方心狂，給他吃毒的藥令心狂亂，或者用咒使他狂亂，或者令他飲那些毒的藥酒。或者現威嚴、可怕的樣子，恐嚇禽獸——那些貓、狗，使它害怕。所以，哪怕是禽獸，你去恐嚇它，將來感的果報，是自己要狂亂。

某些時候，很多人因為受到迫害，狂亂、瘋了。但有些人，不管怎麼厲害的迫害、恐嚇，也沒有狂，這並不是有什麼其他原因。當然加持是有的，但主要是業報的問題。如果以前有那個業的話，把你一逼、一嚇，幾下子就會狂亂。所以恐嚇禽獸等等也不要做。有的人，把貓、老鼠，或者是小鳥這些動物嚇得亂跑，你去恐嚇它，是開個玩笑，結果你的報是狂亂，劃不來。放火燒山，也是使那些野獸起極大的驚怖，也會使自己感得狂亂。或者是抓野獸，用坑、陷阱，損害衆生。或者其他的事情，使他心裏頭錯亂。你使人家恐怖、失念的話，將來感的果報，就是自己心狂。所以，怕果報，就不要造因。

「由此當來，感別異熟」，這些事情幹了之後，並不是生下來就狂，而是將來感得的異熟果很容易狂。有的人經歷再大的折磨也不狂，有的人受一點刺激就狂了，這是異熟因的關係。以前造了那些業的，這個異熟果就是心很脆弱，容易發狂。嚇害人，果報是不大好的。我們小時候有一部電影叫「夜半歌聲」，在一個廣場上的公共車站口那裏，放了很大的一塊廣告牌，這個立體的廣告牌被製成一個人的樣子，穿了個大袍子，兩隻眼睛用電燈點起，搖搖擺擺的。結果，有個母親帶着小孩子，下電車一看到那個廣告牌，小孩大叫一聲就嚇死了。後來這個廣告牌也去掉了。這些都是使心狂亂的因素。

第二種，「及怖害違憂」，現輩子，「由怖，非人驚怖，遂致心狂」，碰到那些鬼神、非人現了很可怖的樣子，嚇壞了，心狂亂，這也是一個因素。

第三種，「第三由害，謂惱非人」，自己惱害那些非人、鬼神，結果鬼神也起瞋心，把你身上的某些重要支節傷害之後，也能夠使你狂亂。

第四種，「由違，大種乖違，能令心狂」，四大不調，迷亂心竅，也會狂。

第五種，「由憂，謂喪親愛，愁憂發狂，如婆私吒等」，心裏太愁憂了，也會狂。舉個例，婆私吒是一個婆羅門的女人，她養了六個孩子，六個孩子前後都死掉了，她心裏難過得不得了。這樣子因為太過愁憂，心狂；狂了之後，發精神病，她衣服也不穿，到處亂走。後來見了佛，佛加持使她恢復本心。過分愁憂也會發狂。把前面講的五個因素都避免掉，就不會狂。

除北洲在欲者，明處也。欲界五趣，皆容有狂。地獄恒狂，餘趣容有。欲界聖中，佛無有狂。自餘諸聖，大種乖違，容有心狂。無異熟生，由得聖故；亦無驚怖，超五畏故不活畏、惡名畏、大衆畏、死畏、惡趣畏也；亦無傷害，非人敬故；亦無愁憂，證法性故。

「除北洲在欲，明處也」，什麼地方有心狂？決定在欲界，北俱盧洲沒有。

「欲界五趣，皆容有狂」，欲界的五趣，天、人、地獄、餓鬼、畜生，都有狂亂的現象。「地獄恒狂」，地獄裏邊總是狂的，因為地獄的苦太厲害了，逼得他發狂了。

「餘趣容有」，除了地獄以外，其他地方，可能有，不一定都有。

「欲界聖中」，那麼欲界的聖人有没有？「佛無有狂」，聖者裏邊，佛沒有狂的。「自餘諸聖，大種乖違，容有心狂」，除了佛以外，其他聖者，假使四大種乖違，四大種不調的話，也有狂的可能。「無異熟生」，由異熟業感的狂是沒有的，

「由得聖故」，既然證了聖道，沒有驚怖，天人來嚇他，他也不會害怕，也不會驚怖的，不會狂。「超五畏故」，什麼叫五畏？「不活畏」，害怕生活沒有着落。

「惡名畏」，害怕不好的名稱流布。「大衆畏」，在大庭廣衆之間，有畏懼心。

「死畏」，恐懼，怕死。還有一個「惡趣畏」，怕死了以後投惡趣。這五種畏懼都會使人的心不自在。聖者這五種怖畏都沒有了，也決定沒有驚怖的狂。「亦無傷害」，那麼非人損害，損害支節的狂有没有？聖者，非人都恭敬的，不會傷害他，這個因素也沒有。「亦無愁憂」，聖者，因為證了法性的緣故，一切法的空性證到了，再也不會愁了，那愁憂的狂也沒有。

前面這五種因素裏邊，除了佛以外，其他的聖者可能會有四大乖違、四大不調的狂，但是其他因素的狂不會有，因為是聖者。實際上，一般聖者是不大有狂的，這裏是說可能性，不是絕對沒有，也可能有。

假使以前造了要狂的異熟業，決定要把那個業報受掉之後，纔能證到聖者。我們小時候看小說，說一個人去京城考試，考房是一人一間，經常有妖魔鬼怪出現，你要發迹，那些怨鬼就要找你。現實地說，要登比丘壇，如果有業報的話，也會有障。所以一切障礙都要排除，纔能登比丘壇。

我們在五臺山受戒的時候，有一個戒兄在登壇之前忽然眼睛紅了。這個人纔十九歲，是個沙彌頭，很聰明。大家想盡辦法，每天用熱水洗，想把火氣引下去，結果沒有用。眼睛不但是紅了，而且像個煮熟的蛋白一樣，瞪起來不會動了，簡直可怕至極，那是決定不能受戒了。是什麼原因呢？他自己說，他以前是針灸醫生，曾經把一個人的眼睛搞壞了。在他眼睛出毛病之前，眼前曾經一晃，就看到那個人在他身旁一閃，之後眼睛就起毛病。那麼就是這個人要阻礙你，因為針灸失誤，你把他的眼睛搞壞，那麼他要障礙你登比丘壇了。結果他趕快修懺悔法，趕在登比丘壇之前，到下邊一個出家人那邊針灸了一下，好了，業障消了，總算是沒有障住，後來還是登了壇了。

這個人很聰明，他在戒堂裏邊把戒本背下，什麼《比丘日誦》等等就在三個月裏全部都背下了。我們是四月十五受的菩薩戒，受了戒就安居。在安居三個月裏邊，全部背完，後來又在這一年裏邊，把《辨識阿含》通本背完。

假使有障的話，聖者的果是證不到的。決定要把這個業報受了之後，纔能證到聖者的地位。所以我們為什麼要強調懺悔法呢？想證果證道，第一個，要把業障先洗乾淨再說。要得到果位，業障沒有洗掉，怎麼能得到呢？我們凡夫無始以來造的業說也說不完，不修懺悔法怎麼行呢？

所以，不管什麼人，修顯宗、淨土宗什麼宗，都必須修懺悔法。有人說「我不要修懺悔的法，我要帶業往生」，帶業往生是可以，但畢竟很危險。在上海有個居士，她很用功，《法華經》抄寫了好幾部。她是個寡婦，很年輕就沒有丈夫了。臨終前的一個月，她就看到她的丈夫，住在很高、很好的洋樓裏，環境很好。這位居士看見他，心生歡喜心。這樣子的話，要生西方就困難了。這個娑婆世界的煩惱把她勾住了，到底往生了沒有，不知道。看到那些現象對她來說是不利的。如果她有堅強的出離心，決定往生淨土；如果她對這些起了貪戀心，那就障住了。

在佛教裏邊，跟你有緣的女人叫冤家。你修行沒有碰到冤家，什麼情況都打得過去。冤家來了，即使這個人長得很難看，脾氣很怪，你會在她面前毫無抵抗力，會服服帖帖地跟着跑的。這是過去很多世的因緣。在這些人面前，自己要堅強，有堅強的心，頂得過去的話，問題就解決了。沒有碰到冤家時，你再吹自己是怎麼樣怎麼樣，經過多少考驗，沒有用的。冤家來了，你就像一團泥巴碰到水一樣，全部化光了。所以沒有證到三果以前，不要說狠話，三果纔把欲界的煩惱斷完，三果的人自己也不吹的。所以說斷了煩惱，不要嘴裏說，凡是自己吹的人都靠不住。

從此第六，明曲穢濁。論云：又經中說，業有三種，謂曲穢濁，其相云何？頌曰：

說曲穢濁業 依諂瞋貪生

釋曰：說者，經說也。依諂生三業名曲，依瞋生三業名穢，依貪生三業名濁也。

「從此第六，明曲穢濁」，還有曲、穢、濁三個業，也是經上提到的。「論云：又經中說業有三種，謂曲穢濁，其相云何」，這三業是什麼情況呢？「頌曰：說曲穢濁業，依諂瞋貪生。」

「釋曰：說者，經說也」，經裏邊所說的曲、穢、濁這三個業，是根據三個煩惱來稱的。依諂曲的煩惱生的身口意三業，叫曲；依瞋心起的身口意三業，叫穢；依貪起的身口意三業，叫濁。因為這三個有特別的作用，所以又特別立了三個業。諂曲，就是不直，很多壞事，就是不直產生的。直心是道場，你曲了之後，就不能入道，也容易入邪。瞋當然是最不好的，是髒的，所以瞋生的三業叫穢。依貪生的三業是不乾淨的，是濁。

思考題

分別業品第四（卷十三至十五）

- 一 何謂業？其有幾種？
- 二 有情世間及器世間差別之因何在？
- 三 什麼叫「先覺因」？
- 四 業之體是何？
- 五 釋身業、語業、意業三名詞。
- 六 有部計身表業以何爲體？
- 七 正量部計身表業以何爲體？有部如何破？
- 八 何謂剎那滅？
- 九 云何以「盡故」爲因，證一切有爲法皆剎那滅？
- 一〇 云何「滅不待因」？
- 一一 經部破形色非實有，試述其事證、理證。
- 一二 經部宗如何安立三業？
- 一三 經部宗如何解釋二業？
- 一四 有部語業以何爲體？
- 一五 經部宗說無表是什麼？有無實體？爲什麼？
- 一六 有部證有無表，依據有幾？
- 一七 云何說三色證？
- 一八 云何說無漏色證？
- 一九 云何福增長證？
- 二〇 云何非作成業證？
- 二一 云何法處色證？
- 二二 云何八道支證？
- 二三 云何別解脫戒證？
- 二四 云何戒爲堤塘證？
- 二五 經部如何會通有部之八證？
- 二六 試述經部思種之義。
- 二七 何謂有依七福業事？
- 二八 何謂無依福？
- 二九 試述經部種子涵義：熏習、微細、相續、轉變、差別。
- 三〇 試述經部色心持種之理由。
- 三一 無表色之能造大種與表色所依是否同一？

- 三二 無表與大爲同時否？
- 三三 解釋所依、依，何謂轉因、隨轉因？
- 三四 何地身語業，何地大種所造？
- 三五 試述表、無表五類分別。
- 三六 試述表、無表所依大種諸類分別。
- 三七 試述表、無表業三性分別。
- 三八 何故無表不通無記？
- 三九 試將表、無表及意思之性、界、地分別列表以說明之。
- 四〇 爲什麼「表唯有伺二，欲無有覆表」？
- 四一 試說明四種善。
- 四二 試說明四種不善。
- 四三 試說明無記有幾種。
- 四四 爲什麼無記中無有相應、等起？
- 四五 等起有幾種？
- 四六 論主如何解說契經中由邪見故而起邪語等？
- 四七 試述轉與隨轉之四料簡。
- 四八 試述轉與隨轉三性之不同
- 四九 解釋「牟尼善必同，無記隨或善」。
- 五〇 無表有幾？何謂律儀等三？
- 五一 律儀差別有幾？
- 五二 初律儀相差別云何？實體有幾？
- 五三 比丘戒的基礎，應先受什麼戒，方能受具戒？
- 五四 比丘身具有幾種律儀？有何不同？
- 五五 云何安立苾芻等四種律儀？
- 五六 別解脫律儀有何異名？各解釋之。
- 五七 分別「別解脫」與「別解脫律儀」、「業」與「業道」之差別。
- 五八 誰成就何律儀？
- 五九 外道也有不殺等戒，與別解脫戒有無不同？
- 六〇 何謂隨心轉？
- 六一 何謂斷律儀？
- 六二 何謂自性斷、緣縛斷？
- 六三 解釋「得靜慮」、「得聖」之內涵。
- 六四 試述靜慮律儀與斷律儀四句。
- 六五 試述道生律儀與斷律儀四句。
- 六六 何謂意律儀、根律儀？其自性爲何？
- 六七 誰成就何無表？齊何時分？

- 六八 住中律儀云何？述其成就之時分。
- 六九 住律、不律儀，亦有成惡、善無表否？設有，爲經幾時？
- 七〇 成就表業，三世成就云何？
- 七一 試述惡戒異名。
- 七二 試述成表及無表四句。
- 七三 解釋名句：「捨未生表聖」、「經生聖」、「未經生聖人」
- 七四 三種律儀由何而得？
- 七五 毗婆沙師說有十種得具戒法，一一說明之。
- 七六 別解脫戒，戒時邊際云何？
- 七七 依何邊際得不律儀？
- 七八 近住律儀云何而受？
- 七九 「近住」何義？又有何異名？
- 八〇 何緣受近住戒必具八支？
- 八一 關於「八關齋戒」這名詞，試詳細解釋之，並述有部與經部的不同觀點。
- 八二 受近住戒是否必須先受近事五戒？
- 八三 關於近事一名詞，有部與經部有何不同解釋？
- 八四 有部的主張有什麼依據？
- 八五 經說近事四種，能學一分等，有部如何會通？
- 八六 一切律儀，依何緣得上、中、下品？
- 八七 歸依三寶，爲歸何等（依有部義）？
- 八八 對有部的說法，世親論主看法如何？
- 八九 歸依是何義？
- 九〇 云何歸依普於一切受律儀處爲方便門？
- 九一 云何諸律儀中，唯於近事戒中制離欲邪行？
- 九二 受近事律儀者，後時娶妻，犯近事戒否，爲什麼？
- 九三 近事戒中，何緣但制離虛誑語，非離間語等？
- 九四 何緣於五戒中，於諸遮罪中，唯遮飲酒？
- 九五 別解脫與靜慮、無漏二律儀得戒有何不同？
- 九六 何謂一切？何謂現？何謂二？
- 九七 解釋「有情處」？
- 九八 試述得別解脫與餘二律儀之四句。
- 九九 世親論主於此節文有何看法？
- 一〇〇 試述得律儀之一切、支、因，與得不律儀有何不同？
- 一〇一 得不律儀，經部與有部有何不同？
- 一〇二 何謂不律儀？具體何指？
- 一〇三 得不律儀由何方便？

- 一〇四 得處中律儀由何方便？
- 一〇五 云何捨別解脫律儀？
- 一〇六 關於犯重，有部與經部觀點有無不同？
- 一〇七 經部引律，明哪四種苾芻？說明什麼問題？
- 一〇八 有部引經，明哪四種沙門？又說明什麼問題？
- 一〇九 世親論主對各部看法如何？
- 一一〇 云何捨靜慮律儀？
- 一一一 云何捨道生律儀？
- 一一二 何謂易地捨？當地捨？具體指什麼？
- 一一三 云何少分殊勝善根？云何不說全分？
- 一一四 云何捨惡戒？
- 一一五 云何捨處中無表？
- 一一六 云何捨欲非色善？
- 一一七 云何捨諸非色染？
- 一一八 善惡律儀，何有情有？
- 一一九 云何三性業？
- 一二〇 云何福等三業？
- 一二一 頌曰：「上界善不動」，世尊說下三定皆名有動，云何通？
- 一二二 欲界中業，云何有動？
- 一二三 何謂三受業？
- 一二四 順樂受業等，所感果是否唯受果？若不爾，云何曰順樂受等？
- 一二五 云何無色界無前二律儀？無色界無色，云何而有無漏戒？
- 一二六 順非二受業，是否只有第四禪已上有？何處還有？
- 一二七 證明中間禪有順非二受異熟果。
- 一二八 證明欲界有順非二受異熟果。
- 一二九 業是善惡，受果無記，二體既殊，云何順樂受等？
- 一三〇 頌曰：「順受總有五」，哪五種？試詳述之。
- 一三一 試述四業。
- 一三二 試述五業。
- 一三三 試述八業四句。
- 一三四 於四、五、八種業中，論主評取何家？
- 一三五 云何四業容俱作？
- 一三六 云何引同分業唯三？
- 一三七 諸趣諸界能造幾業？有何例外？
- 一三八 何謂「堅」？
- 一三九 堅之異生，云何於離染地，不造生業？

- 一四〇 堅之聖者，云何於離染地，不造生後？
- 一四一 細釋「並欲有頂退」一句內涵。
- 一四二 中有能造業否？能造幾種業？
- 一四三 中有所造定業，云何皆順現受攝？
- 一四四 爲什麼不說有順中有受業？
- 一四五 哪些業受果必定？
- 一四六 哪些業受現法果？
- 一四七 哪些業即受果？
- 一四八 何業唯感心受？何業唯感身受？爲什麼？
- 一四九 有情心狂，何識、何因、何處？
- 一五〇 何謂曲穢濁業？