

阿毗達磨俱舍論·破執我品

1995年宣講於圓光佛學院

● 第一堂課

前言

院長慈悲，各位同學大家好，剛才蒙院長的讚歎，我是不敢當的，我是很笨的人，雖然是出家好多年了，但是在佛法裡面，一點也沒有成就，所以應該說是很慚愧才對，那裡有這麼多像院長讚歎的那麼多的功德。那麼這一次，蒙院長的慈悲，到這裡來，和各位同學我們共同地學習佛法，在我本人來說，我也非常歡喜這件事。

我們出家人，這裡也有在家居士（在家居士是將來的出家人），我們常常地多聞熏習最淨法界的等流，那麼這是一個非常吉祥的事情。所顧慮的，就是我本人的學歷不夠，恐怕令各位失望了，這是一個顧慮的地方。不過我在想，各位在佛法裡面的研究已經有很多年了，那麼對於我本人，在這裡互相學習，應該是有很大的幫助，所以我才敢到這兒來學習。我也願意在這裡向院長學習，院長辦佛學院也有很多年了，愈辦愈成功，這一點，我願意在或者兩個星期、或者是三個星期內注意的學習。我先向院長致謝這一點。

其次，我說明我選擇這一個題目，《俱舍論》的〈破執我品〉。我感覺到，我們在佛法裡面的學習，可能各位也有同感，就是無我的這樣的道理（無我義），在佛法裡面（在經論裡面）常常的提到。在我本人出家以來，感覺到這個無我義不大容易懂。我學習了很多年的佛法，對於無我義也不大明白。怎麼叫做無我？《金剛經》上說：「知一切法無我，得成於忍，此菩薩勝前菩薩所得功德」。從出家就開始聽老師講解這個無我義，但是一直地不太明白。我剛才說，各位同學可能也有同感，也可能有不同感，可能各位同學很容易明白。不過我是很笨的人，我就是很久也不大明白。但是後來經過讀《中論》，讀中觀論、《百論》、《十二門論》，又讀《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》和《大智度論》以後，稍微的有一點分別。究竟什麼叫做無我義，多少有一點分別。

那麼現在，在《俱舍論》裡面最後一品〈破執我品〉，這是世親菩薩（或者世親論師），他專以此為題，來發明這個無我義。我感覺到，我應該再學習一遍。〈破執我品〉我是讀過，但是我沒有講過。這一次能有這個機會，也就是院長的慈悲給我機會，我和各位同學共同的學習，希望對於這個無我義，有一個明確的，或者說是能深入的明白它，什麼叫做無我義。

本來我的意思，我不想寫講義，我就是看一看普光法師的記、法寶法師的疏、還有演培老法師的《俱舍論講記》、還有其他的參考書，我看一看我記住多少，就向各位介紹多少。後來，昨天什麼時候有個電話，問我是不是有講義，那麼我臨時就是這些參考書上抄一抄，這裡抄一點，那裡抄一點，就寫成這麼一段。

譯本

本論兩譯：真諦譯，玄奘譯。真諦譯名，「阿毗達磨俱舍釋論」，二十二卷。真諦於梁武帝大同十二年（西元五四六年）間由水路來中國，至陳文帝天嘉四年（西元五六三年）正月二十五日，譯講俱舍於廣州制止寺（即今日之光孝寺），到光大元年（西元五六七年）十二月十五日始末究竟。奘公於唐高宗永徽二年（西元六五一年）於大慈恩寺譯，文義周備，妙理無虧，傳彼梵言務存其本。今講此品即以此本為依，略分三節述之。

有兩種譯本，一是真諦三藏的翻譯，第二種就是玄奘大師的翻譯。真諦三藏的翻譯，名為《阿毗達磨俱舍釋論》，它的名字是這樣子的，一共有二十二卷。真諦三藏，他是梁武帝大同十二年，那一年由水路來中國。大同十二年，就是公元的五四六年。至陳文帝天嘉四年，就是五六三年，那年的正月二十五日，他又翻譯、他又講《俱舍論》。看這個時間，他是五四六年來，到五六三年，這中間有這麼多年，有十七年，有這麼長的時間，翻譯並不多，翻譯了《金光明經》、還有《攝大乘論》、還有天親論，翻譯其實不算多。這一次從五六三年開始，正月二十五又翻譯、又講解《俱舍論》，是在廣州的制止寺。這個廣州制止寺我推測就是現在的光孝寺，但是我查大詞典，沒有解釋。到光大元年（五六七年）十二月十五日始末究竟。這樣子看呢，就是五六三年到五六七年，這是經過了四年，正月二十五到十二月十五差一個多月，就是整整四年，他才把它完全翻好。

「奘公於唐高宗永徽二年」，這一年是六五一年。真諦三藏是五六三年，差多少？差不到十年就是一百年。「於大慈恩寺譯，文義周備，妙理無虧」，他翻譯《俱舍論》，翻譯了三十卷，文義都是圓滿的，妙理無虧。「傳彼梵言務存其本。今講此品即以此本為依，略分三節述之」。

我昨天晚間看見張建木這個人他有一篇關於《俱舍論》的文章，就是有一個蘇聯人，還有個法國人，到印度又到中國的西藏，去過兩次，得到了《俱舍論》的梵本，後來就同張建木共同的來校對，就是玄奘法師翻的《俱舍論》，就是用梵本和玄奘法師翻的漢文本的《俱舍論》校對。他發覺玄奘

大師翻的很多不同於原本，和原本不一樣。在我們中國人、我們漢人向來的說法，認為玄奘大師的翻譯是非常忠於原文的，和羅什法師不同。現在，張建木說出了這樣的話，究竟是怎麼回事我是不知道。不過，梵本也可能不一樣，這話就是很難說了。

「略分三節述之」，第一節就是簡介本論的作者。

一、簡介本論作者：

本論作者，世親菩薩，誕生於北印度犍陀羅國，富樓沙富那（現在的白沙瓦）聚落中。有兄弟三人，長兄無著，幼弟師子覺，在佛教中都是享有盛譽的名德。他們誕生的年代，據近人的考證，無著約為西元三三六至四〇五年，世親約為西元三六一至四四〇年。作者出家於說一切有部，對北方佛教三世有的學說有精深的研究。到了中年，思想有限度的變化，採取經部思想的特長，修正毗婆沙的偏失。不宥於一隅，理長為宗，故不久，經無著菩薩的勸告，欣然接受大乘思想，成為有名的唯識學者，號為「千部論師」。

本論的作者誕生於北印度犍陀羅國，富樓沙富那（現在的白沙瓦），現在那個地方叫做白沙瓦，在那個聚落裡面。有兄弟三個人，長兄叫做無著（就是無著菩薩），幼弟就是師子覺，在佛教裡面都是享有盛譽的名德。無著菩薩當然在佛教裡面和世親菩薩名氣都是很高的，著作也非常多。師子覺呢，也有著作，我知道的就是《雜集論》。無著菩薩作的《集論》，後來師子覺作一個《雜集論》，就是解釋《集論》的，然後把它匯合在一起。現在藏經裡頭也是有，流通本也是有，不過現在倒是很少見。我們看見印順老法師寫的（不是〈遊心法海六十年〉，是另一個），也是說明他學習佛法的經過，一個長篇的文章裡面說到，他在閩南佛學院學習佛法聽的課程，其中就有《雜集論》。《雜集論》，有王恩洋的注解，我感覺到《雜集論》非常好，不知道現在臺灣各佛學院有沒有開這個課程？那個時候，像默如老法師、還有戒德老法師、印順老法師，還有好多老法師，都是那個地方的學生。他們那個時候，我們現在是叫做初級班、高級班或者是什麼名義，那個時候可是沒有這個名義，但是一開始學習佛法，就是這樣的課本。這可見和我們現在是不同了。這三位大德都是佛教的名德，都是在佛教裡面有很大貢獻的人。

他們誕生的年代，據近人的考證，這個近人就是印順老法師，他的考證，無著約為三三六至四〇五年，世親約為三六一至四四〇年。有個《婆藪槃豆菩薩傳》，這個傳上說，無著菩薩圓寂以後，世親菩薩大弘佛法，有這

種紀錄。而他們有相同的地方，都是由小而大。無著菩薩也是在小乘佛教裡面出家，世親菩薩也是由小，這後面說到，都是在小乘佛法裡面出家，而後回小向大的，都是這樣子。

「出家於說一切有部，對北方佛教三世有的學說有精深的研究」，本論的作者世親論師，他在說一切有部出家的。「說一切有部」就是印度的北方，北印度。「說一切有部」，說一切有就是三世有，過去世也是有、現在世有、未來世有。對於這樣的學說有精深的研究，不是泛泛的，因為這個人的智慧太高了。「到了中年，思想有限度的變化」，世親菩薩到中年的時候，他當然是學習的佛法多了，而那個時候就是經部最盛行的時代，他當然也去讀經部的著作，「採取經部思想的特長，修正毗婆沙的偏失」。「毗婆沙」就是指《大毗婆沙論》，說一切有部重要的一部著作。他感覺到，他在說一切有部出家，是以說一切有部為宗的，但是經部有特長，他也就把它取過來，來修正他所宗的說一切有部的偏失。

「不宥於一隅，理長為宗」，這就是世親菩薩這個人的大智慧，他不限於一方面，「理長為宗」，雖然不是我所宗，但是它的理，它的道理說得非常的優越，我還是尊重這一點的。所以他就會取經部的特長，他會這樣做。「故不久，經無著菩薩的勸告，欣然接受大乘思想」，他是「不宥於一隅，理長為宗」，因為他有這樣的思想，所以他不太久的時候，就經過他哥哥無著菩薩的勸告，他也就很歡喜的回小向大了，接受了大乘佛教的思想。這是在《大唐西域記》上有紀錄。無著菩薩看他弟弟在小乘佛法裡面很有成就，他就毀謗大乘佛教，當然也和現在差不多，大乘非佛說，也是這樣說，這樣說，那麼對於大乘佛教也會受到影響。無著菩薩他最初也是小乘佛教，但是後來是彌勒菩薩教化他回小向大。感覺他弟弟毀謗大乘，這是一個很嚴重的罪過，所以就給他寫封信，說有病了，請他來看看他。世親論師來看他哥哥的時候，他哥哥並沒有病。就是說因為你毀謗大乘，所以他就是有病，就開導他，他就回小向大了。

在我們中國佛教來看，鳩摩羅什法師，他原來也是小乘佛教的學者，也是有部。翻譯《大般涅槃經》的曇無讖，這位尊者，他也是小乘佛教的學者，而這些人都是回小向大了。從這些人在佛法裡面的成就看，這些人的智慧都是很高的。鳩摩羅什法師、曇無讖尊者，乃至世親菩薩、無著菩薩，都是大智慧人，他們智慧高，所以他們能夠回小向大，欣然接受大乘的思想。「成為有名的唯識學者，號為千部論師」，這是他在小乘佛法裡面有五百部的著作，回小向大之後，在大乘佛法裡面也有五百部的著作，有這麼多的著作，可見這個人的智慧有多高了。

這一段就是簡單介紹世親菩薩，他的思想上逐漸地由小而大的經過，我們現在說「心路的歷程」，那麼心路歷程原來就是這樣子，到了大乘的時候，就是最後的一個歸宿，就是思想穩定下來了。初接觸佛法的人，或者說我們初出家的人，在佛法裡面的學習，初開始思想不穩定，這個人說這個好，那個人說這個不好，心裡面不知道誰說的對？這樣情形也是很正常，也是很正常的。有的學習佛法的居士，這裡跑一跑，那裡跑一跑，其實也是很正常，不能說不對，不能這麼說。就是我們出了家以後，思想不穩定，也是很正常，也不能說不對。但是如果你本身你能夠對佛法有歡喜心，你能不斷的學習、不斷的努力，你慢慢的思想就穩定下來。穩定下來呢，假設你能夠在我們中國佛教，這個漢文佛教裡面，漢文佛教的確是重視大乘；小乘佛教在中國漢文佛教裡面，用我們凡夫一般的說話，就是不太走運氣，在古代的時候，大家不是太重視《阿含經》。但是最近多少年來，這個運氣有了轉變，學習《阿含經》的人逐漸的多起來，又有人發心把南傳佛教的藏經翻譯過來，這件事也非常好。《阿含經》會逐漸地逐漸地走運氣了，大家歡喜學習，我也歡喜《阿含經》。剛才院長說各位同學有福報，我在想，我們中國佛教徒是有福報，原來學習大乘佛法，這也是一種福報；現在小乘佛法能翻譯過來，我們能夠多多地學習，也是福報，我是非常的讚歎這件事。

這一段就是簡單的介紹本論作者的經過。我們也可以注意的去想一想，注意的想一想為什麼他會回小向大？而且在大乘佛法裡面有很大的貢獻，有很多很多的著作，《佛遺教經》還不能說決定是大乘，但是他翻譯的《法華經論》、還有《十地經論》、《攝大乘論》都有他的著作，都有世親菩薩的著作的。這些書在我們中國，從翻譯以後，很多人很多人在學習，很多人在學習。我從這裡也感覺到，比如說《法華經論》，《法華經論》是菩提流支翻譯的。《法華經》，我們中國的古德只有《法華經論》可以參考，可以作參考書。我們現在要學習某一種經、某一種論，都是要有參考書，不然我們怎麼學習呀？但是在古代中國的的大德，他們有多少參考書？像《華嚴經》，也有就是世親菩薩的《十地經論》，另外那有什麼參考書？但是，華嚴宗的這些祖師能把《華嚴經》分科判教，解釋得那麼圓滿，這表示什麼意思？就是我們中國的古德的大智慧，我們不可輕視的！我們不可以輕視的。

我聽見我們中國佛教徒到日本去留學，到日本留學以後，我不要說名字，就瞧不起中國佛教，認為中國佛教自古以來，這些都不看在眼內，就寫出這種文章。印順老法師就反駁這篇文章，給他四個字：「傲視法界」，就有這種事情。但是我在想，我是沒有留過學，我剛才說過我很笨，我也沒有學過藏文，也沒有學過巴利文，英文也等於是沒學，日文小小學一點，但是

沒有到日本留學。當然，歡喜學，我們應該是讚歎；去日本學佛教回來以後，瞧不起中國佛教；到南傳去學習佛法回來，也是瞧不起中國佛教，也認為中國佛教一無是處；那麼學了藏文的佛教的學者，回來再看漢文佛教，也是瞧不起中國佛教，也有這種事情。但是我在想中國佛教古代的大德，我認為智慧很高，並不像這些學者所說的那樣。這是閑話少說，這第二段。

二、略釋論題：

阿毗達磨俱舍論，是一論的總題。「阿毗」為梵語，漢譯為「對」。「達磨」，此云「法」。合而言之，「阿毗達磨」即是「對法」。有四種：（一）淨慧對法，又名自性對法。（二）隨行對法，又名眷屬對法。（三）方便對法。（四）資糧對法。前二種是勝義對法，後二種是世俗對法。

法者，能持自相，故名為法。若勝義法，唯是涅槃；若法相法，通四聖諦。對者，對向或能對觀。涅槃果法，此能對向。因果相對，趣向名因，所欣名果。謂無漏慧是真對向，餘修慧等生真對向，故名對向。或能對觀四聖諦境，故名對法。心境相對，謂無漏慧是真對觀，餘修慧等生真對觀，故名對觀。

又解：修慧能觀諦故，亦名對觀；餘思慧等能生對觀，亦名對觀。

俱舍，亦是梵語，漢譯為藏。有三義：一、包含義：由彼根本對法論中所有勝義，入此論攝，此論得藏名。二、堅實義：此論是彼根本對法之堅實義故。三、依彼義：此論依彼對法，從彼對法論中引生，彼對法論是此所依，此是能依。由上所說三義，故名為藏。

論者，如實無倒教誡學徒行善斷惡，遮無利益、與有利益，故名為論。

略釋論題，《阿毗達磨俱舍論》，解釋這個題。「阿毗達磨俱舍論，是一論的總題」。「阿毗」為梵語，漢譯為「對」，翻到中國話是「對」。「達磨」，此云「法」。合而言之，「阿毗達磨」即是「對法」。

對法是有四種：（一）淨慧對法，又名自性對法。（二）隨行對法，又名眷屬對法。（三）方便對法。（四）資糧對法。這四種對法，前二是勝義對法，就是淨慧對法和隨行對法，這兩種是勝義對法。這個勝義怎麼講呢？勝義就是聖人所學習有了成就的境界，叫勝義對法。在大乘佛法裡面解釋這個勝義，義是境界的意思；勝指聖人、佛菩薩的智慧，叫做勝智；殊勝的智慧境界，那麼叫做勝義。當然，佛菩薩的清淨智慧的境界，非凡夫所能及，當然是稱為勝義。那麼現在這個勝義，我看那個《普光記》上，普光法師的

解釋，他說這個勝指什麼說的呢？「是善是常」，所以叫做勝。佛菩薩的無漏的境界，也可以包括阿羅漢的清淨的智慧，是非常好的，而且又是永久的，所以是善是常，那麼就叫做勝。義，有真實的體性，所以叫做義。普光法師這樣解釋這個勝義。

前面這個「淨慧對法」，它是屬於勝義的對法。淨慧，淨就是清淨。清淨的對面就是染污，染污是什麼東西呢？就是我們的煩惱，愛煩惱、見煩惱，那麼這都是染污的。現在斷除去愛煩惱、見煩惱，成就了清淨的智慧，那麼就叫做淨慧，淨慧就是這樣意思，這是真實的對法。「又名自性對法」，就是這個阿毗達磨真實的體性是什麼？就是淨慧，所以又名為自性對法。

「隨行對法」是什麼呢？就是這個淨慧為主，其他的與淨慧相應的，比如色受想行識，這無漏的受想行識也是與淨慧相應的，那麼就叫隨行。隨順它活動的，跟隨它能有所活動，叫做隨行，這也是屬於無漏的。斷除去煩惱了以後，他這個受想行識都是無漏的境界，所以也是屬於勝義的，隨行對法。這個隨行對法「又名眷屬對法」，眷屬也就是隨順的意思。眷屬，通常我們用這個字的意思，「眷」當個愛字講，父親愛他的兒女，就叫做眷；「屬」就是隨順的意思，若彼此相愛，他就彼此能夠隨順，若不相愛的時候，就不隨順了。這是指在家人這些眷屬，用這個字。現在這裡只是用隨順的意思。因為在佛法裡面不講愛，是講智慧、慈悲。這一切無漏的功德法，彼此是互相隨順的。淨慧為主，其他無漏的功德都隨順這個淨慧，那一些就叫做眷屬對法。

三是「方便對法」，淨慧對法他是怎麼成就的呢？就是方便對法，就是要有聞思修的智慧。聞思修為方便，才能成就淨慧的對法。聞思修，還要加上一個生得慧。聞所成慧、思所成慧、修所成慧，在聞所成慧之前，還有一個生得慧。

生得慧，我想問你們什麼叫做生得慧？我想你們會知道。生得慧，就是與生俱來的一種智慧。《普光記》上解釋，什麼叫做生得慧呢？譬如說小孩子讀書，其實不要說小孩子，就說我們，我們讀書的時候，這一篇文章，有的人就讀一遍就能背下來，要是我讀了十遍還背不下來，這就是生得慧的差別。這生得慧有差別，不一樣的，生得慧有利有鈍的差別。這是一個生得慧。

再進一步就是聞所成慧，你聽聞佛法以後，你所得到的智慧。這個聽聞也包括閱讀，由閱讀你得到的智慧，叫聞所成慧。聞所成慧實在是很高，由淺而深。在《解深密經·分別瑜伽品》裡面，其他的品也有提到，這個聞所

成慧，就按我們出家人學習佛法來說，你能夠通達什麼是佛法了，那就叫做聞所成慧。這可見聞所成慧是很高的，不是說我們聽一聽，得到一些智慧就叫做聞所成慧，當然也是，可是不限於此的。

思所成慧呢，就是你通達了什麼是佛法之後，你又能夠在寂靜處能夠去深入的去思惟，思惟這個色受想行識是無常的、是無我的；無常故苦，苦故無我，諸法寂滅這樣的道理，深入的去思惟。那麼這個時候，這個智慧就進一步的就高深了一點。這個思慧，它能調伏煩惱，只有聞慧不行。我們學習佛法，從文字上學習了很多年，但是你不能降伏煩惱，煩惱來了的時候，它還能夠通行無阻。這貪心來了，無障礙的在活動，我們的聞所成慧不能阻礙它，明知道不對，作不得主，這就是聞慧不行。思慧就有這個力量，能夠使令煩惱不活動，能有這個力量，思慧有這個力量的。

修慧，就是還要靜坐，得到禪定，在禪定裡面修無常觀、無我觀、修四念處，這個時候的智慧，叫做修所成慧。修所成慧通於有漏、也通於無漏。就是你得到禪定，你開始這樣子用功的時候，這樣觀察的時候，還沒斷煩惱；雖然有了禪定，你還是個生死凡夫，所以還是有漏，貪瞋癡的煩惱還沒斷，所以還是屬於有漏。但是忽然間一天早晨起來靜坐思惟觀察，一下子，一念相應慧，斷了煩惱，就是聖人了。這時候還是繼續在禪定裡面修四念處觀，這時候就叫做無漏。所以這個修慧通於有漏、通於無漏。但是，在這裡來說，就是專指有漏的修慧說的。那個淨慧的對法，那個淨慧才是無漏。所以，方便的對法就指生得慧、聞所成慧、思所成慧、修所成慧，指這個智慧說的，當然也要有其他的功德配合，以此為方便，就是以此為橋梁，通過這裡，你才能成就淨慧的對法，這樣子。這是淨慧對法。

四是資糧對法，資糧就是我們每天吃飯，這糧它能資養我們，使令我們有精神，能有所作為，如果不吃飯就不行了。這是指什麼說的呢？就是指語言文字的阿毗達磨論，指這些。比如說有《六足論》，《集異門足論》、《法蘊足論》、《施設足論》、《識身足論》、《品類足論》、《界身足論》，一共有六個，《六足論》。這都是資糧對法，就是你學習這些論，就能使令你有了這樣的智慧，才能夠聞思修，才能夠得到無漏的淨慧對法。所以，這語言文字的阿毘達磨論，它也是對法。

這兩種，方便對法和資糧對法是世俗對法，後二是世俗對法，世俗也就是指有漏的意思。世，就是以覆障為義，覆障就是遮蓋的意思，這個真實義遮蓋住了，不明白什麼叫做真實義，那麼叫做世。這個俗是什麼事情呢？就是我們的眼耳鼻舌身意，接觸這色聲香味觸法這些顯露的事情的時候，能夠符合我們凡夫的心情，叫做俗。這個有漏的，它能遮蓋真理、能覆蓋真理不

得顯現，世俗的思想的這種境界，這樣子就指方便對法和資糧對法。因為我們不清淨，愛煩惱、見煩惱在一起活動的身口意，在一起活動的心意識，能夠、可以有這個能力去做這件事，我們與煩惱在一起活動的心意識，可以去學習資糧對法，也可以進一步的學習方便對法。所以，它是屬於世俗對法。當然，這種資糧對法、方便對法，它還是不順於世俗的，它是趣向於無漏的對法。雖然是不順於世俗，但是，是在我們有貪瞋癡活動的心意識，還能夠構得上，還能在那裡去學習，所以叫做世俗對法。這樣的世俗對法，和一般塵勞的事情還是不同，還是不一樣的。可是，因為沒得到無漏的戒定慧，就稱之為世俗了。所以，我們凡夫的境界和聖人的淨慧是有距離的，有一大段距離的。我們非要由資糧對法和方便對法才能夠連接上，才能同淨慧對法連接上的。所以，雖然它不是無漏的，但是在我們凡夫來說，它又是非常重要的。如果你廢棄了，說是不立文字，把這些語言文字的佛法都放在藏經樓上餵蟲子，我不要學，那你就不能得無漏的對法，就不行，因為中間沒有橋梁，你這個河過不去。所以，資糧對法和方便對法還是非常重要的。

「法者，能持自相，故名為法」，這底下再解釋「對法」兩個字。前面是說什麼是對法，就是由生得慧，聞思修慧到無漏的，通達諸法真義的無漏的智慧，這是真實的，這是對法。這底下解釋「對法」兩個字。「法者，能持自相，故名為法」，這是《俱舍論》上自己解釋。「能持自相，故名為法」怎麼講呢？就是能保持住自己的相貌，使令這個相貌不失掉，我昨天是這樣子，今天也是這樣子。如果昨天是這樣子，今天老了，昨天的相貌沒有了，說是我年紀大了，我身體不對勁了，沒有以前那麼樣健康了，那叫做失自相，就是不能保持自相。現在說能保持，能保持自相。我們通常說水以溼為自相、火以熱為自相、地以堅為自相，地水火風，風以動為自相。你昨天的風是動，今天的風也是動相，將來幾千萬年以後的風也是動相，風能保持住它的自相，所以叫做法，這樣講當然也是可以；但是可以變化一下講，世間上的有為法都是要破壞的，唯有涅槃能持自相，唯有涅槃能保持住它的自相。這個涅槃是個大安隱處，一切聖人到了涅槃那以後，是永久的安隱自在，不會再被破壞的。我們世間上的眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，世間上的榮華富貴都是要被破壞的，它不能保持自相，保持不住的，終究有一天垮臺了，所以不能持自相。現在說能持自相叫做法，就指涅槃說的，涅槃才可以稱之為法。其他的這些有為法稱之為法，就是方便地這麼說可以。所以「若勝義法，唯是涅槃」，這是最殊勝，最究竟了義的，唯有涅槃可以名之為法，因為它是能持自相的，所以涅槃名之為法。

「若法相法，通四聖諦」，法的相貌，法的相貌叫做法，就不單指涅槃

了。涅槃的無為法，乃至其他的一切有為法，也都稱為法的話，這樣子講法，就是通四聖諦。苦集滅道都可以叫做法，就是包括勝義法，涅槃也在內。苦、集、道，這是有為法。涅槃，就是屬於滅諦，是無為法。而苦、集，是世間的生死流轉的染污法。道，是出世間的緣起清淨法。而這些都可以名之為法，也都可以，也都可以說是能持自相，都名為法，也可以這樣子。這樣說，這個義就廣一點。單說涅槃名為勝義，名之為法，就是狹義的說，但是這樣解釋，這是佛法的一個真義所在，應該是這麼說。

「對者，對向或能對觀。涅槃果法，此能對向」，現在把這個法字大概的這樣解釋，這底下解釋對字。對字怎麼講呢？對者，對向的意思，你趣向那一方面去，那就叫做對。或者是「能對觀」叫做對；對者，觀也。對向怎麼講法呢？是「涅槃果法，此能對向」，涅槃的果法，這個無漏的清淨慧能到涅槃那裡去。其他的，我們的貪瞋癡的煩惱，世間上的榮華富貴，都不能到涅槃那兒去，唯有「此能對向」，此清淨的無漏的智慧，它能到涅槃那裡去，所以這個淨慧名為對法。

我講個故事你們聽聽，現在還有時間有沒有，還有時間嗎？講個故事你們聽聽。佛在世的時候，佛在王舍城，從靈鷲山下來托鉢，到城市裡托鉢。托鉢的時候，天上的魔王，魔王他有天眼，一看這瞿曇到城市托鉢，好！我去向他搗亂。他就變化出來一個蓬頭亂髮、頭像蓬草似的，就是頭髮很亂，然後手執牛杖、手裡拿一個杖，手足都是像那個農村種田的人，都皸裂，都剝裂，穿得很破爛的樣子。他就到佛這邊來說，就招呼：「瞿曇！你看見沒看見我的牛？」就這樣講。佛這時候一看，喔！這是惡魔，要向我搗亂。「牛，你問牛作什麼？什麼是牛？」佛這麼說一句話。然後魔王心裡：喔！瞿曇知道我是魔，知道我是惡魔，魔王說：「眼觸入處是我所乘，耳鼻舌身意觸入處是我所乘。」意思是你找牛幹什麼？牛是拉車的，什麼是車呢？就是你有眼耳鼻舌身意六根，接觸色聲香味觸法這個人，這都是車，誰是牛呢？就是第六意識是牛，第六意識駕這個車在三界裡面跑，在六道裡輪迴，但是都受魔王的控制，魔王就是這個意思。在六道裡輪迴，都受我的控制，我問牛幹什麼？都受我的控制，就是這個意思。那麼最後，說完這話，他又問：「瞿曇！你到什麼地方去？」

我們讀禪師語錄，南嶽懷讓禪師來到六祖禪師那裡：「你從什麼地方來？」這句話有同樣的意思。說是「瞿曇！你到什麼地方去？」這句話和那句話一樣，意思是一樣的。

所以佛就回答了，佛說：「你也有眼耳鼻舌身意六觸入處的，你這個魔王，你這個惡魔，你也有眼耳鼻舌身意六觸，你也是個車，你也是在三界裡

流轉。若是沒有眼觸入處，沒有耳鼻舌身意觸入處，汝所不到。」這個無眼耳鼻舌身意的地方，我們讀《心經》：無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法，無眼界乃至無意識界，乃至無十二因緣這些事情，意思是一樣，這個地方是你所不到的，我到那個地方去。佛這麼說。你問我到什麼地方去，我就到那個地方去。

這地方是說：「或能對觀。涅槃果法，此能對向」，涅槃果法，這個涅槃是什麼？就是「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」、「無眼耳鼻舌身意，無色聲香味觸法」，乃至一切無，是這個寂滅相，這是涅槃。這個涅槃，「此能對向」，是魔你所不到，我能到那兒去。佛為什麼能到？佛就是有這個淨慧，有無漏的清淨慧，所以能到涅槃那裡去，「此能對向」。我們沒有這個清淨無漏的慧，聞思修慧也不具足，不行，不能到，我們不能到。所以佛就說：「魔王！你不能到，你問我到那兒去？我到那兒去，你不能去。」是這個意思。所以「此能對向」，就是這個無漏的清淨慧，真實的對法，它能到那兒去，能到涅槃那裡去，這是這個意思。

「因果相對，趣向名因，所欣名果」，能對向涅槃，涅槃是果，這個無漏的淨慧是因。比如得初果，按小乘佛法說，得初果的時候就有淨慧了，他有無漏的無我、無我所的智慧。那麼這個智慧還不圓滿，要逐漸再修行，由初果、二果、三果、四果，那麼這個淨慧就成就了，成就了，他能夠到涅槃那裡去。所以因果相對，趣向的時候，這還是因，「所欣」，所歡喜的，那個是涅槃的果。

「謂無漏慧是真對向」，這無漏的、清淨的無我、無我所的智慧，它是真實能對向，能向涅槃那裡去。「餘修慧等，生真對向，故名對向」，其他的剩下來的那個修慧、思慧、聞所成慧、生得慧等，乃至到這語言文字的阿毗達磨論，它能夠生，能引生出來無漏的清淨慧，所以也名為對向。那麼，這是這個意思。

● 第二堂課

「心境相對，謂無漏慧是真對觀，餘修慧等生真對觀，故名對觀」，這裡是解釋「對法論」那個「對」字。「對」字有兩個意思，一個是對向，一個是對觀。「對向」的意思，是對向涅槃，就是清淨無漏的無分別智，它能夠對向涅槃；如果你不是清淨無漏的智慧，你不能對向涅槃。所以，真實的能對向者，是清淨無分別的智慧，叫做對向。這裡面有一個意思，有一個向前進的意思。因為得初果須陀洹的時候，他也成就了無我、無我所的無分別智，但是這個智慧沒有圓滿，還要繼續修行，增長他的這個無我、無我所的

智慧，那麼增長就是有個向前進的意思。幾時圓滿了的時候，就是小乘佛法到阿羅漢的時候，他就與涅槃能契合了。契合了的時候，倒不是一定要捨掉了色受想行識，他就平常的時候，他一入定的時候，他的無分別智，就能契合這個無相的涅槃境界，他或者立在那裡、或者坐在那裡，他就能契合涅槃，就是對向涅槃了。這是「對向」的意思。

現在這以下解釋「對觀」。「或能對觀四聖諦境，故名對法」，對觀，就是用觀來解釋對字，對就是觀。觀，若是隨順我們凡夫的習慣來說，就是有「能觀」、有「所觀」。所觀就是四聖諦，能觀也還是清淨無分別的無我、無我所的智慧。但是，你真實這樣去觀的時候，還是沒有能所的分別。「或能對觀四聖諦境，故名對法」，觀察苦集滅道，叫四聖諦境。苦、集是凡夫境界，滅是聖人的境界，道也通於凡聖，但是現在都名為四聖諦，什麼原因這樣說呢？你可以解釋嗎？苦、集是我們凡夫境界，但是這裡說都是聖諦，就是唯有聖人才知道苦，知道這個色受想行識是苦，我們凡夫不是知道苦。我們凡夫也知道生老病死苦、怨憎會、愛別離、求不得，也知道是苦。但是這個五取蘊苦，就是壞苦、苦苦、還有一個行苦，這個行是苦，就是五取蘊苦，我們自己不知道，我們凡夫不知道是苦。行苦，就是不要說欲界，色界天、無色界天的那種高深禪定的境界，還是在行苦之內的，外道就認為是涅槃了，認為無想定就是涅槃了，或者非非想定就是涅槃了，但是佛菩薩的大智慧的觀察，那是行苦，不是涅槃。這要聖人才知道的，所以叫做聖諦，凡夫還是不知道的。「對觀四聖諦境」，當然我們來到佛法裡面的人，學習佛法，你開始用功修行，就可以觀四聖諦，觀色受想行識是苦、空、無常、無我，這是因緣所生的，修四念處觀，這四種諦都可以觀，這麼觀。這樣觀的時候，就叫做「對觀四聖諦境」，這就叫做「對法」了。這樣說「對法」，就唯有佛法裡面才有，非佛教徒是沒有的。

「心境相對」，這樣對來說呢，就是能觀察的心和所觀察的境界相對。修慧，「心境相對，謂無漏慧是真對觀」，現在分別真實的對法，真實的對法非要是入了聖位以後，入了聖位以後，你才能夠沒有錯誤的、恰到好處的觀察到四聖諦。所以，無漏慧是真對觀，他能真實觀察到無我、無我所這個寂滅的境界，能觀察到。

我稍微舉一個例子你們聽聽，觀察這個滅諦。凡夫，在我們初開始用功修行的人，怎麼能夠觀察滅諦？觀察是無常、無我，可能可以觀察，但是觀察滅諦就是不容易。若是用大乘佛法《般若經》的道理，觀察一切法自性空也比較容易，但是在小乘佛法裡面說觀察滅諦，你怎麼觀察呢？因為小乘佛法裡面不說自性空，那麼可以說是十二因緣，「愛緣取、取緣有、有緣生、

生緣老死」，「生滅則老死滅、有滅則生滅」，你若修這樣的緣起觀的時候，就可以相似的（倒不是真實的），相似的，你的心，我們用功修行的心，可以不被色聲香味觸法所障礙，不被色受想行識所纏繞，有那麼一點相似的解脫味道，解脫色受想行識，使令你能觀察的心入於離一切相的境界，當然這不是真實的。「無明滅則行滅、行滅則識滅、識滅則名色滅」，「識滅則名色滅」這個地方也有這樣意思。下面是「有滅則生滅、生滅則老死滅」，也有這種味道，你若去思惟觀察，他就有這種味道。這是一樣。

第二個情況，就是如果你多多的靜坐，常常靜坐，常常靜坐會出現一件什麼事呢？初開始感覺到身體有若無的樣子。我們不靜坐的時候，總感覺到有五百磅這麼重，走路的時候或者是有病痛，總感覺到有這麼一個身體，或者是感覺到舒服，或者感覺到不舒服。但是，你若靜坐的時候，合適了的時候，有多少功夫的時候，就感覺這身體有若無，有又好像沒有，再進一步呢，就感覺沒有身體的樣子，你就會有這種感覺。這樣的感覺，你配合在這樣的定裡面去觀察「生滅則老死滅、有滅則生滅、識滅則名色滅」的時候，你就能相似的入於無所有的境界。這不是得聖道，還是自己內心的分別，並不是真實的。可是，雖然不是真實的，就能夠引導你向前進一步，向前進一步。如果你常常這樣用功修行的話，你就會有點力量，你心就會有點力量，有什麼力量呢？就是你遇見什麼苦惱的事情的時候，你的正念一提起來的時候，這苦惱的事情就不苦惱你，你的心就能解脫這個苦惱，就會這樣。

所以，這上面說「心境相對，謂無漏慧是真對觀」，這不是相似的，這是真實的，那就是要到初果以後才可以，「心境相對，謂無漏慧是真對觀」，那個時候是沒有能所的分別。「餘修慧等生真對觀，故名對觀」，這個真的無漏慧是聖人的境界，聖人的境界是無漏的。現在「餘修慧等」，就是無漏慧之餘，就是凡夫有漏的聞思修的智慧，它並不是真對觀，沒有這個力量，但是它「生真對觀」，你不斷的修習聞思修，它能引導你生起這個無漏的真對觀，「故名對觀」，所以，這個不是真對觀，也名為對觀了，也可以名為對法了。就是它幫助你，你不斷的努力，就能幫助你引起，發出來這個真對觀的無漏慧，所以有漏的聞思修也名為對觀了。

「又解：修慧能觀諦故，亦名對觀；餘思慧等能生對觀，亦名對觀」，前面的解釋，是說修慧等能生真對觀，所以叫做對觀。這以下解釋，不說它能生，而說它能觀。「修慧能觀諦故」，修慧，昨天解釋過，就是在禪定裡面，《俱舍論》上的意思，你最低限度要到未到地定，在未到地定裡面觀，最好是在初禪、二禪、三禪、四禪裡面觀，那麼這樣觀，它也能觀察苦集滅道的四諦，它有這個能力的。「修慧能觀諦故」，所以也名為對觀。當然這

個應該說是，如果你沒有入於無漏，那還是相似的，不是真實的，但是也說它能對觀了。「餘思慧等能生……」，「餘思慧」，剩餘的聞慧和思慧，它沒有能力對觀，它只能幫助你生起修慧，由修慧而生出來無漏的修慧，所以也名為對觀，是這樣意思，所以「亦名對觀」。

這上說阿毗達磨的對觀，也就等於說明我們修行用功的人深淺的次第。由聞慧而引發出來思慧，由思慧再進一步成就了修慧，由有漏的修慧再引發出來無漏的修慧，無漏的修慧就是真對觀了。這是解釋「阿毗達磨」。

「俱舍，亦是梵語，漢譯為藏」，前面解釋「阿毗達磨」，解釋完了。現在解釋「俱舍」，「俱舍」也不是中國話，它是印度的梵語，「漢譯為藏」，翻到中國話叫做藏。藏有三義：

第一個是包含的意思：「由彼根本對法論中所有勝義，入此論攝，此論得藏名。」「由彼根本對法論中」，根本對法論就是《六足論》或者《發智論》，或者指《阿含經》也可以在內，《阿含經》也說到對觀的事情，阿毘達磨的事情。由彼根本的對法論裡面所有的勝義，這些殊勝的境界，關於修行，由聞思修得入聖道、得阿羅漢的這些勝義，這個重要的、精要的部分，「入此論攝」，就是世親菩薩把它都引到《俱舍論》裡面來，《俱舍論》裡面就包含了根本對法論的勝義，所以「此論得藏名」，此《阿毗達磨俱舍論》所以就得到一個「藏」的名字，就是它能包含。這是第一個意思。

第二是堅實義：「此論是彼根本對法之堅實義故」，堅實，非常的真實、非常的堅固、真實而不可破壞的意思。此義是《順正理論》的解釋，說是俱舍這個字翻個藏，藏有個堅實的意思。譬如大樹的樹心，這個樹心是非常堅實的。「此論是彼根本對法之堅實義故」，此《俱舍論》是彼根本阿毗達磨的堅實義故，就是世親菩薩他把根本阿毗達磨的勝義（其實堅實就是勝義），把那麼多論的精要的地方都引來了，組織成，把它寫成了《俱舍論》，所以《俱舍論》是個堅實義。也就是那麼多的根本論的精要處，精華都在這裡了，集聚在這裡了，所以它是堅實義。

「三、依彼義：此論依彼對法，從彼對法論中引生」，依彼義是什麼意思呢？此《俱舍論》「依彼對法」，是依據彼根本對法論而作的，根據《阿含經》、《發智論》、《六足論》、《阿毗曇論》，根據那麼多的論作成的，所以叫做「依彼」，依彼為根據。「從彼對法論中」，此《俱舍論》是從彼根本對法論裡面引生出來的。「彼對法論是此所依」，彼那麼多的根本對法論，是此《俱舍論》的根據，所根據的，所以是此論所依。「此是能依」，此《俱舍論》是能依，那麼多的根本對法論是所依，所以叫做「依彼義」。藏裡面也有這樣的意思。

前面那個「包含義」和「依彼義」，是《俱舍論》本身的解釋，本身就這麼解釋的；「堅實義」是《順正理論》上的解釋。所以合起來，「由上所說三義，故名為藏」。

「論者，如實無倒教誡學徒行善斷惡，遮無利益、與有利益，故名為論」，這是「阿毗達磨俱舍」解釋完了，現在解釋「論」字。論是什麼意思呢？「如實無倒」，就是真實的、沒有錯誤的，無倒就是沒有錯誤，沒有錯誤的就是正確的「教誡學徒」，來教誡學習佛法的人，教誡是什麼意思呢？教誡他行善斷惡，要修學善法、斷滅一切惡法。怎麼叫做行善斷惡呢？「遮無利益」就叫做斷惡；「與有利益」，那就叫做行善。就是老師說你這裡不對、那裡不對，就叫做斷惡；告訴你應該這樣做、應該那樣做，那麼就叫做與有利益。論就是這樣的意思。

現在說《阿毗達磨俱舍論》也就是開示我們學習佛法的人，這是應該做的，那是不應該做的，這就叫做論。

三、正釋品文為三：

1、辨破執我品、應名破執我論：

阿毗達磨俱舍論法義（日本、快道林常撰）云：大師世眼等七言三頌，是破我論發起序，全非前論頌，因何理者？一、彼頌義意：向正法終，我見增起，亂佛聖教，是為序分，發起後故。二、若此非序，後段正宗「越此依餘」等，無所從來故。三、若是前段文，應如餘有頌前生起故。四、又可有「頌曰」言，前頌長行畢故。五、又「正理」全舉俱舍頌釋，然此三頌一向無；「顯宗」亦爾，以是破我序分故。六、又是前論頌，何故無長行？如是六理證，善成破我發起序，應破我號置於「大師世眼」等頌初也。閱舊俱舍，披破我品，全如我所言，破我品立名在三頌前。應理之義，冥會聖教。因是，「破我」亦有三分，謂大師世眼等三頌為序分，終三頌為流通，中間散說為正宗（大正六四、十一上）。上引「法義」所言，頗符於正理，故應定名為「破執我論」，非是俱舍論之一品也。

三是正釋品文。第一段是簡介本論的作者，第二段是略釋論題，這兩節說過了，現在是說第三節，正釋這一品的文。又分成兩段，第一段「辨破執我品、應名破執我論」，第二是略釋論題，第三正釋論文，這應該分三段。第一段辨別〈破執我品〉，在《俱舍論》裡面最後一品，一共是九品，最後一品是〈破執我品〉，這個名字有問題，應該名為「破執我論」才是對的。

《阿毗達磨俱舍論法義》這部書是日本人，這個人的名字叫做快道林

常，他作的。「撰」這個字，那個文上面是用這個字。這部書是他作的，這部書的上面說：「大師世眼等七言三頌」，就是「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅」這以下一共有三個頌，是四句為一個頌，每一句有七言，就是七個字，一共有三個頌，「是破我論發起序」，它是《破我論》的發起序。序、有正宗、有流通，分那麼三分。三分，這三個頌是《破我論》的發起序，「全非前論頌」，這三個頌完全都不是《俱舍論》的頌。它這個意思呢，「破我」是一部論，《俱舍論》是《俱舍論》，《破我論》是《破我論》，這是兩部書，兩部書把它合在一起印出來的，是這樣意思。但是在我們讀《俱舍論》的時候，感覺到它就是《俱舍論》的一品，而不是獨立的一部書；現在這位日本人，他認為這樣是不對，應該說它是《破執我論》，是獨立的一本書。

「因何理者」，什麼道理你這樣說呢？他舉出六個理由來：「一、彼頌義意，向正法終，我見增起，亂佛聖教，是為序分，發起後故。」這個日本人，他不是寫的日文，他寫中文，感覺不是那麼順，但是也可以明白他的意思。說是這三個頌裡面含義的意思，他用兩個義：第一個義是道理，頌本身所表達的道理。第二個義是義趣，它是什麼目的？這兩個義解釋不一樣。它的義意是什麼呢？

「向正法終，我見增起」，「向正法終」，或者把它句子改變，按照義來說：「正法向終」，他的意思應該是這樣意思。比如說是現在釋迦牟尼佛的正法就是一千年，一千年，一百年、二百年、三百年、四百年、五百年、六百年、七百年、八百年，就是向於終了，就是要滅了。我們計算這個數，我們昨天講過，世親菩薩，有印順老法師的考證，他是三六一年生的，到四四〇年故世了。故世了，但是他在作《俱舍論》的時候，應該是在中年的時候作的。中年應該是公元四百年的時候，他應該是四十歲，三六一年到四百年的時候，應該是四十歲。那麼到四四〇年，又一個四十歲，就是八十歲故世的，世親菩薩。若在中年，姑且說是在四百年的時候，四百年的時候，這個時候是正法的那一年呢？印順老法師的考證，就是佛入涅槃的這一年，就是公元前三九〇年，再加上四百年，那麼就是七百九十年，或者再加上十年，就是八百年的時候。正法一千年，他這句話說「正法向終」，就是佛的正法向於終了的時候，正法、像法、末法，正法向於終了的時候。「我見增起」，佛教徒裡面，或者非佛教徒裡面，我見是特別的有力量，有大勢力，逐漸地增長。「亂佛聖教」，就把佛的聖教混亂了，他說出來的佛法，雖然學習佛法，學習佛法而後講出來的佛法，能夠混亂了佛法。就是他加上了他自己的錯誤的想法，所以就把佛法弄得不好了，是這樣意思。

「是為序分」，這三個頌就是這個意思。這三個頌意就是「向正法終，我見增起，亂佛聖教」，這三個頌是這個意思，這個意思呢，「是為序分」，就是《破我論》的序分。用這樣的序，發起後面的正宗分，是這樣講。頌的意思是這樣，所以它是《破我論》的序，而不是《俱舍論》裡面的文。他這是第一個理由。

第二個理由，「若此非序，後段正宗「越此依餘」等，無所從來故。」若是這三個頌不是《破我論》的序，那麼後面《俱舍論》〈破我品〉的那句話「越此依餘」，底下還有幾句話，「無所從來故」，從那裡忽然間生出這麼一句話來呢？這個「越此依餘」是什麼意思？就是遠離了佛法，「此」是指佛法，「越」是遠離的意思，遠離了佛法；你不學習佛法，「依餘」就是依據非佛法，你學習非佛法，你能得解脫嗎？就是這麼意思。

那麼這個話從那裡來的呢？如果這三個頌上說「是諸煩惱力增時，應求解脫勿放逸」，有這句話，那後文說「越此依餘」，那麼那有解脫呢？就是連接起來了，是這樣意思。所以「越此依餘」等這句話也就沒有根據了，怎麼會突然間說出這句話來呢？他這是一個理由。

第三，第三個理由：「若是前段文，應如餘有頌前生起故」，若是這三個頌是前面《俱舍論》的文，不是〈破我品〉的文，那應該「如餘」，它應該像，應該同於前面《俱舍論》的文「有頌前生起故」。因為前面《俱舍論》的文，每一個頌前面，都有幾句話來生起這個頌的，你一讀就知道。讀《俱舍論》，它那個頌前面都有幾句話，提出個問題，會提出個問題來發起這個頌的，都是那樣子。現在這裡沒有，「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅」這個頌，前面沒有什麼話來生起它，那就和前面《俱舍論》不一樣，不一樣了。所以，若它是《俱舍論》的文，它應該有一個文來生起才對，現在它沒有，就足見它不是《俱舍論》的文，它是《破我論》的序文。

四、「又可有「頌曰」言，前頌長行畢故」，若它是《俱舍論》的文，你看讀《俱舍論》的時候，那個頌的前面，都有「頌曰」兩個字，而這裡沒有。所以「又可有「頌曰」」這句話，「前頌長行畢故」，因為前面這個頌，用長行來解釋已經完了，這是又一段文，所以應該有「頌曰」這句話，但是沒有，這可見和《俱舍論》不一樣。或者一個學者、一位大德他有著作的時候，他有一個體例，作《俱舍論》的時候，你看看那個體例是那樣子，作《破我論》的時候就變了，不是用《俱舍論》的那個方式，就採取另一個方式了，所以是不一樣的。

「又「正理」全舉俱舍論釋，然此三頌一向無」，他又說到第五個理由：《順正理論》這部書，是另一個論師作的，就是眾賢論師。眾賢論師的

師父就是悟入尊者。眾賢論師他看見了世親菩薩作的《俱舍論》以後，他不滿意，他自己又作了一部《順正理論》，這個《順正理論》就是來破《俱舍論》的。破《俱舍論》的時候，他用《俱舍論》的頌，《俱舍論》所有的頌他都用上了，然後他加以解釋，不符合說一切有部道理的地方，他就破，是這麼一部書。這一部書呢，所以「全舉俱舍頌（論）釋」，就是他把《俱舍論》裡面的頌全部都引來了，加以解釋。他用個「論」字，其實用個「頌」字都好，全舉俱舍頌來解釋的。「然此三頌一向無」，可是這三個頌，「大師世眼久已閉」這三個頌，在《順正理論》裡面沒有，他沒有引，他沒引這三個頌，他不引來。所以是「然此三頌一向無」，完全沒有，一向就是完全的意思，完全沒有。「顯宗亦爾」，《顯宗論》也是眾賢論師作的，眾賢論師他也是把《俱舍論》的頌通通都引來了，引來了呢，來顯示說一切有部的宗旨，是這樣子，他不去破《俱舍論》了，只是顯示說一切有部的宗旨。「亦爾」，也是和《順正理論》一樣，也是一樣，也沒有引這幾句，這三個頌。為什麼眾賢論師這兩部書裡面，沒有引這三個頌呢？「以是破我序分故」，因為這三個頌是《破我論》的序分，不是《俱舍論》的文，所以不引了，他有這樣的根據。

第六、「又是前論頌，何故無長行？」又提出個問題。假設說這三個頌，它是《俱舍論》的頌，若是《俱舍論》的頌，就是有一件事，有什麼事呢？《俱舍論》的頌後面都有長行來解釋頌的，你一讀就知道，每一個頌後面都有長行來解釋的，而這三個頌呢，《俱舍論》沒有解釋。「又是前論頌，何故無長行」，什麼原因這三個頌後面沒有長行解釋呢？你說個理由我聽聽。那麼就是以此來作證明，它不是《俱舍論》的文，他是《破我論》的文。

「如是六理證」，這還是那位日本人那個《法義》上說的。前面這六條道理可以來證明這件事，什麼事呢？「善成破我發起序」，善者，能也，「善」就當「能」字講，它能成立，由這六個理由，就可以成立「破我發起序」，這三個頌是《破我論》的發起序，而不是《俱舍論》的文。「應破我號置於「大師世眼」等頌初也」，應該把《破我論》的名號，放在「大師世眼久已閉」這個頌的前面。我們現在讀的《俱舍論》，它是放在三個頌的後面了，所以他不同意這個態度，他說應該改變一下。

「閱舊俱舍，披破我品，」這裡又找出個理由來，去看真諦三藏翻的《俱舍論》，就叫《舊俱舍》。玄奘法師翻的，叫做《新俱舍》。「披破我品」，就打開〈破我品〉來看一看，「全如我所言」，快道林常這個人說，《舊俱舍論》〈破我品〉的那個文，就完全如我所說的這樣，什麼呢？「破

我品立名在三頌前」，《舊俱舍》〈破我品〉的那個名字，那個品的名稱，它就是放在三頌的前面了，放在這三個頌的前面，足見這三個頌是屬於《破我論》的。

「應理之義，冥會聖教」，我說出這六個理由，是很合乎道理的，所以「冥會聖教」，默默中就契合了世親論師的本意。他稱《破我論》是聖教，合乎世親菩薩的原意。

「因是，破我亦有三分」，這樣來說，這三個頌是屬於《破我論》了，《破我論》也就有序分、正宗分、流通分。「謂大師世眼等三頌」，這是《破我論》的序分。「終三頌為流通」，《破我論》的最後面也有三個頌，那是《破我論》的流通分。中間散說的長行，那是《破我論》的正宗分。

這一段文，《俱舍論法義》這一段文，是在大正藏第六十四冊，第十一頁上面那一段開始，可以再去讀一讀就知道。《俱舍論法義》裡面，後面還有說出一些理由，但是我就不引了，就引這一段就好了。

「上引「法義」所言，頗符於正理」，這底下是我說的話，這不是《法義》說的話。前面引這一段話，我認為是合理的，這麼說有道理，故應定名為《破執我論》，非是《俱舍論》的一品。這是第一。前面第一行正釋品文為二，應該說三，正釋品文為三。第一段說完了，現在第二段略釋論題，現在不稱品，稱為論。

2、略釋論題：

此論破斥諸有所執，橫計實我，故名破執我。光記云：「我體實無，諸有橫執，此品廣破，故名破執我。」寶疏分假我實我，今破別執一物為實我，不破聚集假我。二師語異，而義不乖。

「此論破斥諸有所執，橫計實我」，這部論裡面究竟說的什麼事情呢？它就來「破斥諸有所執」，這一切眾生有所執著，執著什麼呢？「橫計實我」，橫就是不講道理，不講道理就是執著，思惟執著有一個真實的我在我們的色受想行識裡面、在我們的生命體裡面，有一個真實的我。

我們沒有研究哲學的人，當然沒有考慮這個問題，當然我們隨時講話，彼此思想上的溝通，也常會說到我，這樣子說，但是並沒有去想怎麼叫做我？沒有這樣想。但是印度的宗教，他們是非常認真的，所以，除了佛法以外，都是有我論，多數執著有個我。執著有個我，不是口頭說說的，他會仔細的觀察、思惟，啊！這是我，會說出個相貌來的，下文再說。這樣的執著實我是錯誤的，這當然是站在佛法的立場來批評，你執著有一個真實的我不對的，就加以破斥，所以故名《破執我論》。

● 第三堂課

三、正釋品文分成三段。第一段「辨破執我品，應名破執我論」，這一段講過去了。第二段是略釋論題，「此論破斥諸有所執，橫計實我，故名破執我。」「光記云」，就是普光法師《俱舍論》的注解。「我體實無，諸有橫執，此品廣破」，「體」字上面應該有個「我」字，這個我的體性實在來說是沒有的，沒有真實的我的體性。「諸有橫執」，但是一切眾生不明白道理，執著有一個真實的我。「此品廣破」，這一品裡面，廣博的，就是詳細的破斥這樣的執著，「故名破執我」。

「寶疏」，就是法寶法師有《俱舍論疏》。他的解釋呢，分假我、實我。我們通常內心裡面的思惟，或者是口頭上的語言，涉及到這個我，是有兩種不同：第一個是假我，就是假立名相的我，只是有一個名字，並沒有體性的，所以叫做假我。實我呢，就是有真實的體性的，那叫做實我。

「今破別執一物為實我」，現在這裡所破斥的我，是破那個「實我」。就是離開了色受想行識的五蘊，另外執著有一件東西，有一個東西，這個是我，就破除這個真實我。「不破聚集假我」，假我是依聚集的色受想行識，假立名為我，假名為我。這個我是不破的，這個我是合乎道理的。這是《寶疏》這樣解釋。

「二師語異，而義不乖」，法寶法師和普光法師這兩個人的解釋，文句上是不一樣，但是裡面的意義是沒有違背的，還是一致的。這個論題就是這樣解釋了。

3、正釋論文：

甲一、序分

「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅，不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教。自覺已歸勝寂靜，持彼教者多隨滅，世無依怙喪眾德，無鈎制惑隨意轉。既知如來正法壽，漸次淪亡如至喉，是諸煩惱力增時，應求解脫勿放逸。」

此三頌以傷歎勸學，發起正宗。就中，一、傷歎人，二、勸學法。就傷歎人中，一、正傷歎人，二、重釋傷歎。初一頌正傷歎人。初句傷歎如來：三界大師為世眼目，入寂多時，名久已閉。次句傷歎弟子：諸聖弟子舍利子等堪為證得佛正法者亦入涅槃，多分散滅。以上二句傷歎有德。

三是正釋論文，論文也是分序分、正宗分、流通分。現在第一段就是序

分。序分這裡就是三個頌。

「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅，不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教。自覺已歸勝寂靜，持彼教者多隨滅，世無依怙喪眾德，無鉤制惑隨意轉。既知如來正法壽，漸次淪亡如至喉，是諸煩惱力增時，應求解脫勿放逸。」這三個頌，看第三頁，這三個頌的大意是說什麼呢？「以傷歎勸學，發起正宗」，這三個頌的大意就是這樣子。用「傷歎」，很悲傷、很感嘆，這是一個意思。一個是勸我們努力的學習佛法，修學聖道得涅槃，用這樣的意思來發起這個正宗分。

「就中，一、傷歎人，二、勸學法」，在這個序分裡面，就是分兩段，第一是傷歎人，第二是勸學法。就傷歎人裡面，「一、正傷歎人，二、重釋傷歎」，就分這麼兩段。

第一段頌「正傷歎人」，初一頌，剛才一開始「大師世眼久已閉」這個頌是初句，第一句是「傷歎如來」。「大師世眼久已閉」是指佛說的。「三界大師為世眼目，入寂多時，名久已閉」，這是欲界、色界、無色界的一切眾生，都稱佛為大師。稱佛為大師，小師是指誰說的？就是指戒和尚說的，給我們受戒的這位親教師，對佛來說他就是小師。在印度的佛教呢，原來的情形，剃度的這位比丘，也就是為你受沙彌戒、受比丘戒，或者受菩薩戒的這個人，不像我們現在中國佛教的情形，剃度的這位法師不一定是受戒的，就是不一定。但是在印度原來的情形，不是的，就是那一個人。那麼這個剃度受戒的這個人叫個小師；佛是大師，佛有種種廣大的道德、德行。「為世眼目」，為世間人，世間人沒有般若波羅蜜的智慧，等於是盲了，沒有眼睛。佛的大悲心來到世間上教化眾生，就是為世間人做眼目，告訴你這條路是太平的，你應該調動、換，調換一下，修學佛法，所以叫做「大師世眼」，為世間人做眼目。

這個「久已閉」怎麼講呢？「入寂多時」，佛入涅槃了，捨應歸真了，已經很多年了。那麼昨天說過，大概在八百年左右，「名久已閉」。

「次句傷歎弟子」，第二句「堪為證者多散滅」，這句話是傷歎弟子，就是這個作者，論主世親菩薩，他傷歎佛的弟子。「諸聖弟子舍利子等堪為證得佛正法者亦入涅槃，多分散滅。」傷歎什麼呢？就是諸聖弟子。這個聖弟子，就是佛的弟子已經入聖道了，聖弟子。誰呢？就是舍利子等，舍利弗、目犍連，或者摩訶迦葉還沒有入涅槃，還有其他的很多的大阿羅漢。「堪為證得」，他們有能力幫助眾生證得佛正法，這個話應該是這麼說。舍利弗、目犍連、烏陀夷、富樓那尊者、須菩提尊者這些人都能弘揚佛法、教化眾生的，這些阿羅漢。但是他們隨著佛，佛入涅槃了，他們也入涅槃了，

舍利弗、目犍連是佛前，佛入涅槃前三個月入涅槃的。但是憍陳如尊者、優婆離尊者是以後，佛滅度以後才入涅槃的。「多分散滅」，多數的這些阿羅漢都已經不在了，都入涅槃了。

「以上二句傷歎有德」，就是「大師世眼久已閉，堪為證者多散滅」，這是有聖德的人他們都不在世間了，這是讚歎有德行的人。

下二句傷歎起失。凡夫愚癡無有慧眼，不能觀見四真諦理，起惑任情，無法自制，名無制人。由起鄙惡尋思，異途橫計，惑亂聖教。第二頌重釋傷歎。就中，一、重釋有德，二、重釋起失。無師自悟，名為自覺，簡異二乘。有此覺者，名為大師。于今已歸最勝寂靜，常樂涅槃，釋前世眼久已閉。持彼教者，諸大聲聞舍利子等，多分隨滅，釋前堪為證者多散滅。

世無依怙下二句，重釋起失。由佛及弟子滅故，名喪眾德；世間有情無所歸依，名無依怙。此即釋前「不見真理無制人」。無有正法之鉤制諸惑象，隨意起執，釋「由鄙尋思亂聖教」。

後一頌，即第二勸學法。既知如來正法壽命漸次淪亡，如人欲終，氣臨至喉，即便斷滅。於此時中，是諸煩惱勢力增盛，應速欣求解脫涅槃，而勿放逸起諸煩惱！

「下二句傷歎起失」，就是「不見真理無制人，由鄙尋思亂聖教」這二句，這是「傷歎起失」。沒有這些聖人教化眾生、弘揚佛法了，所以世間上的眾生就生起了很多的過失。凡夫愚癡沒有慧眼，就是沒有般若的智慧，「不能觀見四真諦理」，不能觀察世間也是有因果的，出世間也是有因果的。「起惑任情」，那麼眼耳鼻舌身意接觸色聲香味觸法的時候呢，就生起了很多的顛倒迷惑，那麼我們學習了佛法的人，知道自己是生了煩惱了，但是不能控制，所以「任情」，「任」就是放縱，放縱自己的煩惱。「無法自制」，沒有佛法，沒有這個戒定慧來控制自己，所以叫做無制人。「不見真理」就是不見四聖諦的真理，不見四聖諦就是聞思修的智慧都不夠，所以「無法自制，名無制人」。

「由起鄙惡尋思，異途橫計，惑亂聖教」，這是第四句「由鄙尋思」，由於這樣的人不能自制，所以他的內心生起了鄙惡的分別。「異途橫計」，「異途」就是不同的道路；佛法是一條道路，這是正道，另外還有其他的道路，就叫異途，就是邪道。「橫計」就是不合理的思惟、分別、執著，那麼就執著有我了。「惑亂聖教」，這樣一來，他內心的煩惱、迷惑，執著有我，這樣就是混亂了佛的正法。所以叫做「由鄙尋思亂聖教」。這是第一個

頌，是這樣意思。

第二個頌「重釋傷歎」，是「自覺已歸勝寂靜」這個頌，「重釋」，又解釋前面第一個頌的傷歎。「就中，一、重釋有德」，解釋有德。「二、重釋起失。無師自悟，名為自覺」，「自覺已歸勝寂靜」，就是佛陀他是沒有老師的，他是在菩提樹下思惟緣起，他就得阿耨多羅三藐三菩提了，所以叫做自覺。「簡異二乘」，簡別不同於緣覺和聲聞。聲聞、緣覺，和他們不一樣，所以叫做自覺。本來辟支佛也是無師自悟，可是他也要多生以來親近佛、聽聞佛法、栽培善根，才能夠無師自悟，但是自悟也沒有佛那麼圓滿，所以還是在簡別之內。「有此覺者，名為大師」，就是他能夠自覺的。「于今已歸最勝寂靜，常樂涅槃」，這是在世親菩薩那個時候，佛陀已經回到那個最殊勝的寂靜處，就是永久安樂自在的涅槃的境界去了。我們欲界的人，內心是散亂、是流動不停的，這樣子起惑造業受苦的，不是寂靜。但是色界、無色界天有甚深的禪定，也可以說是寂靜，但是若是對於佛的涅槃來說，那還不是最殊勝的寂靜，唯有佛的涅槃是最勝寂靜，因為那裡面沒有煩惱了。「釋前世眼久已閉」這句話呢，就是「自覺已歸勝寂靜」，就是解釋前面「大師世眼久已閉」這一句。

「持彼教者多隨滅」，「持彼教者，諸大聲聞舍利子等，多分隨滅」，就是受持佛所演說的正法，這些阿羅漢是能受持的。我們凡夫多數記憶力不好，要費很大的力量才能夠背出一篇文章，或者背一部經，很不容易，但是聖人可不一樣。阿難尊者是初果聖人，他當然過去有種種功德，所以他的記憶力強，而這一切阿羅漢都是記憶力很好的，所以聖人他是能受持正法的。「持彼教者，諸大聲聞舍利子等」，多分都是隨佛以後都入涅槃了。這是「釋前堪為證者多散滅」，這句話解釋前面那個，前面第一頌的第二句。「持彼教者多隨滅」。

「世無依怙下二句，重釋起失」，這二句「世無依怙喪眾德，無鉤制惑隨意轉」，這二句在解釋前面那一個頌的過失。「由佛及弟子滅故，名喪眾德」，佛和眾弟子這些大阿羅漢，都是具足無量無邊的德行的人，他們都入涅槃，都不在人間了，所以叫做「喪眾德」，這也是一個解釋。「世間有情無所歸依」，他們不在人間了，所以世間的凡夫眾生沒有歸依處了，「名無依怙」。此即釋前「不見真理無制人」，解釋這句話的。這句話也可以做不同的解釋，就是佛和弟子他們都入涅槃了，那麼其他的人就是沒有老師了，自己不能夠修學聖道，就不能成就聖德，那叫做「喪眾德」，這樣解釋也可以。「世無依怙喪眾德」，說世間的有情沒有佛、沒有這些阿羅漢作歸依處，所以就不能成就種種的聖德，叫「世無依怙喪眾德」，這麼解釋也可

以。

「無有正法之鉤制諸惑象，隨意起執，釋「由鄙尋思亂聖教」，「無鉤制惑」，「鉤」是調象師，調象師拿著鉤來降伏大象，來訓練這個象，叫牠可以用，那麼就是用鉤來鉤這個大象。這個譬喻不能學習佛法的時候，你沒有戒定慧的鉤來制伏你的貪瞋癡的煩惱，叫做「無鉤制惑」。無鉤制惑，所以「惑」就是很自在的活動，叫隨意轉。「無有正法之鉤制諸惑象，隨意起執」，這是解釋前面「由鄙尋思亂聖教」的意思。

後一個頌呢，即第二勸學法。傷歎人是前二個頌，最後一個頌勸學法。「既知如來正法壽命漸次淪亡」，如至喉。「既知如來正法壽命」，這個正法有兩種，一種是佛和阿羅漢成就了清淨無分別的智慧所證悟的真理，那叫正法；第二個就是教法，就是佛和阿羅漢所演說出來的佛法，語言文字的佛法，叫做教法。現在說「既知如來正法壽命」是指教法說的。佛和阿羅漢所證得的那個正法，那是沒有破壞的；現在只是語言文字的佛法流傳在世間是有壽命的，就是有時間性。「漸次淪亡」，漸漸的、逐漸的，佛的正法在世間就是滅亡了。「如人欲終」，像人要死了，「氣臨至喉」，氣只能到喉這裡，喘不出來了，不能喘氣了，「即便斷滅」，就死掉了。「於此時中，是諸煩惱勢力增盛」，佛法在世間不那麼興盛了，就在這個時候，這一切眾生煩惱的力量就是特別的興盛，特別的猛烈。「應速欣求解脫涅槃」，所以我們佛教徒要趕快地發出離心、發歡喜心，要努力的修行來解脫生死、得涅槃，「而勿放逸起諸煩惱」，這是勸學法。

甲二、正宗分（分二科） 乙一、總破（分六科） 丙一、問

「越此依餘，豈無解脫？」

正宗分，就是《破我論》重要的部分。在這一分裡面，分成兩段：第一段是「總破」，第二段是「別破」。第一段「總破」裡面，又分六小節，這有六段。第一個是問：「越此依餘，豈無解脫？」前面序分裡面說「是諸煩惱力增時，應求解脫勿放逸」，這是說現在這個時代，佛法不興盛了，人的煩惱就會特別嚴重起來，佛教徒不應該隨順煩惱活動，應該求解脫，修學佛法來解脫這個煩惱。

這樣說呢，你這樣說，但是我有不同的意見，什麼呢？「越此依餘，豈無解脫」，「越」就是超越、就是離開，「此」就是指佛法來說，就是我把佛法丟在一邊，不要管它，我去學習其他的法，叫做「餘」。我不學習佛法，我學習非佛法，叫做「依餘」。「豈無解脫」，豈是不能得解脫嗎？這個意思。「越此依餘，豈無解脫？」要看這個話，世親菩薩說這個話，這可

見我們出家人就是學習佛法，不應該到社會上學校去學非佛法。你看這地方「越此依餘，豈無解脫」是這樣意思，但是，說我們要弘揚佛法，若沒有世間的知識，就不能夠圓滿。所以學習非佛法，似乎也有需要，是不是呢？其實不一定。我們閒話少說。

丙二、答

「理必無有。」

以理推尋，必定無有。

「理必無有」，這第二段，這是回答這個問題。在道理上說，「以理推尋，必定無有」，從道理上說，你若不學習佛法，學習非佛法的話，決定不會得解脫。「以理推尋，必定無有」這句話不是《俱舍論》的文。「理必無有」這句話是《俱舍論》的文，這句話是普光法師《俱舍論記》上的話。

丙三、徵

「所以者何？」

這是第三段又是問。「徵」就是問的意思。因為什麼「理必無有」呢？

丙四、釋

「虛妄我執所迷亂故。謂此法外諸所執我，非即於蘊相續假立，執有真實離蘊我故。由我執力，諸煩惱生，三有輪迴無容解脫。」

初句略釋，謂以下廣釋。一切煩惱皆因執我，生死之業由煩惱起，三有輪迴因於惑業，所以執我無容解脫。

底下第四段來解釋這個道理。「虛妄我執所迷亂故」，因為學習非佛法，非佛法就是執著有我的，執著有我，那就不是佛法，那麼這個非佛法裡面，他們裡面有什麼不對呢？就是執著有我。執著有我是錯誤的，所以叫做「虛妄我執」。被錯誤的我執所迷惑了，使令他的思想混亂，沒有智慧，不能正見諸法實相，就會流轉生死的。「虛妄我執所迷亂故」這一句話就回答完了。這底下又解釋這個「虛妄我執所迷亂故」，解釋這句話。

「謂此法外諸所執我，非即於蘊相續假立，執有真實離蘊我故，由我執力諸煩惱生，三有輪迴無容解脫」，非佛法的過失就在這裡。這個「虛妄我執所迷亂故」這句話怎麼講呢？「謂此法外諸所執我」，這是說在佛法以外，所有的人他們都是執著有我的，執著有一個真實的我，要保護這個我、要愛這個我、要放縱這個我，若這樣子就有問題了。「非即於蘊相續假立」，這個所執著的我，不是佛法裡面所講的我。佛法是什麼呢？佛法是

「於蘊相續假立」的我。而一般的凡夫所執著的那個真我，「非即於蘊相續假立」，不是這個假名我。蘊，就是色受想行識的五蘊。相續怎麼講呢？相續就是前一個五蘊老病死結束了，又來一個色受想行識五蘊，也可能是到天上的五蘊、也可能是狗的五蘊、也可能是毒蛇的五蘊、也可能是地獄、餓鬼的五蘊，那個五蘊又死掉了，又來一個五蘊，總是相續不斷的下去，所以叫做「蘊相續」。假立，就是依五蘊假立一個我的名字，這樣子叫做我，這是佛法裡面所說的我是這樣子。於「此法外」，於佛法以外，執著有個我，那個我不是佛法中所說的「於蘊相續假立」的我。「執有真實離蘊我故」，佛法以外的人執著這個我，執有真實，就是執著有一個真實的我。這個真實的我怎麼講法呢？是「離蘊我故」，就是離開了色受想行識之外，有一個有體性的我，那個叫做真我，是這樣意思。

如果是在五蘊上假立名為我，離開五蘊，就沒有我了，只有我的名字而已，它本身沒有獨立的體性。譬如說是某甲和某乙兩個人在這坐著，說是某乙走了，某乙走了，某甲還可以繼續坐在這裡，什麼原因呢？就是因為他們各有各的體性，某乙走了，某甲他有獨立的體性，他可以不動，繼續坐在這裡。譬如桌子有四條腿，你拉一條腿的時候，那三條腿也都動，因為什麼呢？因為它是一體，所以它離不開，它動它就得動。那麼這個意思呢，就是假名我離開了五蘊的時候，他沒有自己的體性。沒有自己的體性，但是有個名字叫做我，就是假名我，就是有名而無體。這個真我，世間上的非佛教徒所執著的我，有名還有體，就是離開五蘊，另外有個體性，這個東西是我，有名也有體，所以叫做真我。你這個色受想行識老病死完了，但是我還是存在的，所以他有自己的體性。那有自體性的，叫做真我。「執有真實離蘊我故」，你這樣執著，就叫做「虛妄我執所迷亂故」，你這樣執著有我，就是不對的。根本沒有這麼回事，只是自己的妄想這樣執著。

執著這個我有什麼不對呢？「由我執力，諸煩惱生」，因為你執著有我，你這個執著的力量，就會諸煩惱生，就會有很多的煩惱因此而生起，因為這樣子就生起煩惱了。譬如說若是罵我，我就不高興了；誰若是讚歎我，我就好了，我就歡喜了。

須菩提尊者，佛在世的時候，這個大阿羅漢，他在修無我觀的時候，他常常觀察色受想行識沒有我，常常這麼思惟。有一天，他有事情，就到另外一個修行人的地方去，用我們現在的話，就是一個住茅蓬的老修行，他到那兒去，看他去。他一敲門，裡面的老先生說：「你是誰？」這樣問的時候，須菩提尊者就站在那裡，「我是誰？」心裡想，他不能回答「我」，不能回答。因為他感覺「這裡沒有我啊！」就會立刻會想起來「你是誰？」譬如說

「念佛是誰？」他想「念佛是誰？」「沒有我啊！色也沒有我、我所，受想行識也非我、我所，沒有我！」所以回答不出來，就是默然的站在那裡，就會有這種事情。這若換一句話說呢，某甲來罵某乙，說：「乙是壞蛋！」那麼說「誰是壞蛋呢？」「這裡頭沒有我啊！色也不是我，受想行識也不是我，甲並沒有罵我！」他會這樣想。我們出家人通常說一句話「向道上會」，所以人來罵我的時候，人家說我的壞話，或者拿拳頭打我的時候，你這時候你的心不要離開道，就不要離開般若波羅蜜的智慧。觀察我空就是般若的智慧，這時候你就想「打我，是打我嗎？」「誰是我？」「色不是我，受想行識不是我。」你這一想，你沒有生煩惱。如果你不修無我觀，那立刻的就是要把拳頭伸出來了。所以不要說伸拳頭，人家說一句不順心的話，心裡面就煩惱。或者人家瞪你一眼，心裡就煩惱，就是因為對我有傷害了。

所以「由我執力，諸煩惱生」，你若執著有我呢，你就會有煩惱。這句話「由我執力，諸煩惱生」，我看應該用一個星期的時間去思惟這句話。你去想「由我執力，諸煩惱生」，怎麼知道呢？你這樣想，你會知道了，「由我執力，諸煩惱生」。若沒有我的時候，就沒有煩惱，這是一個事實。所以沒有我的時候，沒有煩惱；有我執的時候，常常有煩惱的。「這個地方不對勁，我到別的地方去了，我不在這兒住。」你到別的地方，你還有煩惱，因為你還有我執嘛！你若沒有我執的時候，到什麼地方都一樣！都是淨土！都是快樂的地方！

「由我執力，諸煩惱生，三有輪迴無容解脫」，你有煩惱，你就會採取行動，就會造罪業，有罪業就使令你流轉生死。欲有、色有、無色有三有，六道輪迴，「無容解脫」，不能容許你得解脫的，你一定要受生死苦的。所以生死的苦從那裡來的？從自己的一念分別心、執著有我而來的。所以，你若「越此依餘」，就是沒有解脫。「虛妄我執所迷亂故」，所以沒有解脫，你若執著有我，就沒有解脫。佛法是無我論，所以要修學佛法，才能得解脫的，「應求解脫勿放逸」！

「初句略釋」，就是「虛妄我執所迷亂故」，這是略釋。「謂此法外諸所執我」以下是廣釋。一切煩惱皆因執我，生死之業是由煩惱生起來的，三有輪迴因於惑業而有，所以執我無容解脫」，不可能得解脫的。

如果有人問：「你出家多少年了？」「出家四十年了。」你斷煩惱沒有？和初出家是一樣的，人家說一句話，心裡就煩惱。說一句好話也是生煩惱，你生歡喜心也是煩惱，你生瞋心也是煩惱。因為什麼出家四十年、五十年、一百年還有煩惱呢？因為什麼？就是沒有修無我觀啊！沒有修這個無我觀，所以會有煩惱。我們出家四十年了，我也上早殿、上晚殿，我今天也讀

這個經，明天也唸那個咒，我也沒有懈怠，但是不斷煩惱，是不是？不斷煩惱！

我們看看這個律，看看藏經上《四分律》、《五分律》、《十誦律》、《僧祇律》，你看看律，你就知道佛在世的時候，比丘怎麼樣生活？出家是怎麼回事？我們聽老法師講經的時候，說「如是我聞，一時，佛在舍衛國祇樹給孤獨園」的時候，你講的時候，就說這是佛臨命終的時候，遺囑是這樣子，其中有一句話：佛在世的時候是依佛而住，佛入滅以後，依四念處住。你常這樣修行的時候，就能斷煩惱。佛在世的時候，那些比丘為什麼能得初果、得阿羅漢果？就是依四念處住，所以能得阿羅漢果，能得聖道。這上面主要是說無我，就是因為你執著有我，你一直的有煩惱。自己有煩惱，而還自己不知道是因為自己有執我才有煩惱，還不知道。因為「你不對，你給我煩惱，你不講道理，你觸惱我」，認為別人不對。別人不對，關我什麼事呢？主要是自己不對，就是自己執著有我的關係。這是第四。

丙五、責

「以何為證知諸我名唯召蘊相續，非別自我體？」

第五「以何為證知諸我名唯召蘊相續，非別自我體」，這是第五段「責」，責還是問。「以何為證」，有什麼理由作證明，知道我的名字「唯召蘊相續」，唯獨是招呼這個蘊相續，就是相續的五蘊叫做我，這是以五蘊立我的名字，只是這樣子而已。「非別自我體」，並不是另外，離開了五蘊，另外有個東西，是我的體性。這個我是指那個體性說的，離開了五蘊，另外沒有東西，無有少法可得。並且我們執著有我的人，不管是佛教徒也好，是非佛教徒也好，都是指這五蘊為我，都是執著這裡面有一個我，執著有個真實的我體的，都是這樣執著，那麼這就是錯了。現在佛法裡面說我呢，就是「唯召蘊相續，非別自我體」。現在這句話說，你有什麼理由證明，佛法裡面說的我，唯獨是在五蘊上假立名字，不是另外有個真實的體性的，你有什麼理由證明這件事呢？這是問。那麼這底下就是破。

丙六、破

「於彼所計離蘊我中，無有真實現比量故。謂若我體別有實物，如餘有法，若無障緣，應現量得，如六境意。或比量得，如五色根。言五色根比量得者，如世現見，雖有眾緣，由闕別緣，果便非有；不闕便有，如種生芽。如是亦見雖有現境、作意等緣，而諸盲聾、不盲聾等識不起、起，定知別緣有關、不關。此別緣者，即眼等

根，如是名為色根比量。於離蘊我，二量都無，由此證知無真我體。」

第六是破：「於彼所計離蘊我中，無有真實現比量故。」現在是佛教裡面說的我，是假名我；非佛教徒、非佛法裡面執著我，是有真實性的我，有實體的我。現在就是來成立這件事：非佛法中所執著那個真實我是不對的，所以，佛法中說的我「唯召蘊相續」。這底下是破。

「於彼所計離蘊我中」，在彼外道，非佛教徒所執著的這個我是離，叫「離蘊我」，離開了色受想行識，另外有一個實體的我，他執著這個是我。「無有真實現比量故」，他沒有真實的現量和比量可以知道有這樣的我的，沒有，沒有這種現量、比量，用現量去知道、用比量去知有一個實體的我，沒有。沒有真實現比量知道離蘊有一個我的。這一句話，就是這一段文的一個大意，這五行就是這一句話的大意，說出來了。「於彼所計離蘊我中，無有真實現比量故。」

「現量」，什麼叫做現量？就是不待名言，離一切分別心，他有所知，於所緣境有一個正確的智慧生出來，就是正確的認識所緣境，離一切分別心而正確的認識所緣境，那麼就叫做現量。

「比量」，就是對於所知道的事情不明白，怎麼辦法能知道呢？就是假藉已經知道的事情去推論那件事，那麼就能知道了，知道得也很正確，那叫比量。比如說見煙知有火，見角知有牛。有一道牆把牛遮住了，看不見牛的身體，但是看見角，有角就知道後面有牛，就是這麼意思。比如說看見那棵樹和草在搖動，就知道有風。這叫做比量。這一句話是說這一段文的大意，這底下詳細解釋。

● 第四堂課

丙六、破：「於彼所計離蘊我中，無有真實現比量故。謂若我體別有實物，如餘有法。若無障緣，應現量得，如六境意。」正宗分一開始分兩大段，第一段是總破，第二段是別破。總破就是沒有說出來是破誰，沒有說出來名字，所以算是總破。這一科裡分六科，這是第六科是破，第五科是責：「以何為證知諸我名唯召蘊相續，非別目我體？」這個我的名字是指假名我說的，不是指有實體性的我說的，有什麼證明呢？怎麼知道沒有真實的我呢？「於彼所計離蘊我中，無有真實現比量故」，就是離開了色受想行識，單獨的有一個實體的我，這樣的我不管是現量也好、比量也好，都是看不見的，都是沒有這件事的，所以知道這個我只是假名我。

「謂若我體別有實物」，這句話若詳細說，這樣說：若是所執著的我的

體性，離開了色受想行識，另外有它的實體，有一個真實的體性，這樣的話，「如餘有法」，就像其他的屬於有的這種事情。比如說色法、受、想、行、識，這都是有法，有法，色——地水火風，受有苦受、有樂受、不苦不樂受，想、行、識這些有法，它有它的體性的，都是有體性的。而這個所執著的我如果也是有體性的話，也應該很明白的看出來。比如說這裡有個樓房，我們一看，就是有個樓房在這裡。「若無障緣，應現量得」，如果中間沒有其他物體的障礙，那麼「應現量得」，我們的眼識應該能看見的，耳識或者是能聽見，眼耳鼻舌身應該感覺到有一個我，應該是這樣才對。「如六境意」，就是舉一個例子，如六境，就是色聲香味觸法這六種境界。前五種境界，色，我們眼睛可以看見，比如說燈開了的時候有光，眼睛就看見了；若有聲音的時候，耳就能聽見；鼻舌身，都會接觸到的，這是前五境。如果是第六境，就是法。色聲香味觸法。這個法就是由意處，十二處裡面，眼耳鼻舌身意，眼耳鼻舌身是前五根；那麼這個第六意處就包括眼識、耳識、鼻識、舌識、身識在內，六個識統起來名之為意處的。所以「如六境意」這個意，包括前五識在內，所以前五種境界，前五根、前五識可以得到；第六境就是意識，意識在我們平常人來說，意識很難是現量的，除非是得了神通、得了禪定的人，他在定中的意識，就是他心通，定中的意識起他心通的時候，能看見你的心在想什麼，那麼那也就是現量得，這樣嘛，他就會知道你的法塵，你在想什麼境界。所以統起來就說「如六境意」，這是指現量得。

現量得，我昨天講過，現量是不待名言的。不待名言怎麼講？你可以講嗎？比如我們的眼識看見東西的時候，就是不待名言。眼識……，有三種分別，眼識只有自性分別，就是眼識的體性是個明了性的。比如說地水火風這無情物，它沒有分別，它什麼分別都沒有，這是無知之物。這個眼識呢，它是有明了性的東西，屬於心法，所以它有明了性，那個明了性叫做自性分別，它的體性上有這種能力，能夠明了，但是它沒有隨念分別、計度分別，沒有。什麼叫做隨念分別、計度分別，這個現在不講了。眼識只有自性分別，所以它不待名言，它看見這個光了，但是，它並沒有分別這是光，沒有這句話，沒有名字，它不會說話的。誰能夠待名言？就是第六意識。第六意識看見光了，喔！這是有光明了，現在可以讀書了，可以有光、有書、有種種的名字，這是第六意識才有的。前五識是沒有名字，它也不會說話，沒有名字，所以不會說話。那麼這就叫做無分別，不待名言，沒有分別，那麼這是現量的境界。

這個所執著的我也像五蘊似的，它有它的體性，那就應該說色受想行識我，應該是六個。現在只說五個呢，就表示我是沒有自己的體性，只是個沒

有體性的假名字而已。所以若是它有體性的話，我們的前五識應該能得到。它若是屬於地水火風，我們眼睛能看見。若是屬於聲音，耳能聽見。若是屬於鼻所聞的香，或者是臭，鼻也能聞到。若是酸甜苦辣，舌頭也應該是嚐到。如果屬於寒熱這一類的觸，身應該能覺知到。我們感覺不到，前五識沒有辦法知道，就表示現量得不到。

「或比量得」，或者說現量不能得，這是有障礙，說有個大高山遮住了，那一面有什麼事情看不見，遮住了。或者有個牆，牆外面是什麼，遮住了，我看不見，就是不知道。那麼怎麼辦？「比量得」，用比量的智慧可以知道。那麼比量能不能得到呢？也是得不到！那麼就可以知道是沒有我的體性。「如五色根」，這舉一個例子，比量得這件事，就像五色根似的。五色根是什麼？眼耳鼻舌身，前五根都是物質成就的，精微的物質組成的，但是，這種精微物質的五根，不是我們肉眼能見到的。肉眼沒有見到，那麼你怎麼知道有呢？這就是比量，由比量而得知。這底下就解釋。

「言五色根比量得者」，這五色根，我們的肉眼不能知道，所以要用比量的智慧才能知道。譬如說「如世現見，雖有眾緣，由闕別緣，果便非有」，譬如，這裡舉一個譬喻，世間上的現前看得見的事情，「雖有眾緣，由闕別緣」，這件事雖然有很多的助緣，比如說是種這個麥、或者稻這些植物，有土、有肥料、也有人工、也有陽光、也有水，這些因緣都有了；「由闕別緣」，因為缺少了特別的因緣，就是沒有種子，這個種是別緣。比如這個土、水，這是一個共緣，這個水、土、人工這個緣，是共有的因緣。麥、稻、蘋果，或者是橙子、或者是高粱、是包米，都是需要有水、有土、有陽光這些因緣的，所以這個因緣是通於一切的，所以叫共緣；種子就是特別的了。蘋果它只是這一種，用蘋果的種子作因緣，高粱只能作高粱的因緣，不能作蘋果的因緣，所以，這些種子是特別的因緣。「由闕別緣，果便非有」，那麼，沒有種子，就不能生芽，莖、枝、葉、花、果都沒有了，你有水、土、人工也不行。「由闕別緣，果便非有；不闕便有」，若不缺少呢，它就會有，有種子就會有芽，所以「如種生芽」，若有種它就會生芽，芽就是果了。

「如是亦見雖有現境、作意等緣，而諸盲聾、不盲聾等識不起、起」，前面說外面的這些植物作譬喻，這底下是指我們人的本身來作譬喻。「如是」，和前面的譬喻一樣的，也是這樣，也是我們現見的。什麼呢？「雖有現境」，雖然有現前的境界出現，這個境就是所緣境，比如說有了聲音，聲音是耳識所緣境。有「作意」，這個耳識若是動的時候，要有一個條件，要有作意心所，這耳識才能動。眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這些

識要動的時候，一定要有個作意心所它才能動，所以作意也是個緣。那麼這個作意，所有識的生起，都有作意的因緣。所以，作意就是共緣，是共，是通於一切識的。這個作意怎麼講？作意，你看《百法明門論》心所上，作意心所是引心趣境。外面有了所緣境了，就會有作意心所，它去警覺應該生起的心識去接觸所緣境，這個引心趣境的這個作用，叫做作意心所。每一個心識都要有這個心所的。雖然有所緣境了，又有作意的心所了，還有其他的種種因緣，「而諸盲聾、不盲聾等識不起、起」。可是這些盲人眼根壞了，他的識不動。比如說是耳根壞了，這個聾人，聾人他有聲音出現了，又有作意的心所，但是他是什麼不行？他的耳識不能動。盲聾的人不能動，眼識、耳識不能動，不能去緣色、不能去聽聲音，這個識它就不起，眼識、耳識不能動。若是有現境、有作意等緣，不盲聾的人，他這個識就起來了，眼識就動了，眼識、耳識動起來，那麼這就是因為眼根、耳根沒有壞，所以識就會動。那麼眼根和耳根是個別緣，眼根只能為眼識作根，耳根只能給耳識作根，不能給眼識，這都屬於別緣。

「定知別緣有關、不關」，從這件事上看，可以知道別緣有的缺少、有的不缺少。此別緣是什麼呢？「即眼等根」，即眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。「如是名為色根比量」，這就叫做色根比量，就是前五識五色根的比量。這是什麼意思呢？就是你能發出識來，就可以知道你有五根，知道你有五種淨色根，有眼根、耳根、鼻根、舌根、身根。如果你發不出來識的話，就知道你沒有根了，所以這是叫比量。因為這五根我們不是肉眼能看見的，不知道有沒有，但是你能發出識來，就知道你有根。像昨天說的，樹和草在搖動，就知道有風；見到煙了，就知道有火；看見你能夠有眼識動起來、耳識動起來，就知道你有眼根、耳根。這是由比量而知。

現在這個「於離蘊我」，你執著離開了色受想行識的五蘊，另外有一個實體的我，這個我怎麼能得到呢？「二量都無」，現量、比量都得不到，得不到有這個我的體性。「由此證知無真我體」，從這可以看出來、可以證實、可以知道你所執著那個真我的體性是沒有的。本來是現量、比量，還有一個聖言量。沒有用聖言量來作證明，是什麼原因呢？因為我們佛教徒我們稱我們的本師釋迦牟尼佛是佛，但是，外道稱他的大老師也是佛，所以，你用聖言量這句話是無效的。所以就是用現量、比量來說好了。這一段文，世親菩薩破斥實我的方法，是用現量、比量來破，是這樣意思，你要記住《破我論》一開始的總破，是這樣破的。

乙二、別破（分三科） 丙一、破犢子部（分三科） 丁一、敘宗

「然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異。」

犢子部，小乘二十部之一，依「異部宗輪論」載，犢子部在佛滅後第三百年中，從說一切有部所分出。然依「舍利弗問經」、南傳「島史」、藏傳多羅那他「印度佛教史」等書所傳，此部係直接從上座部分出者。又南傳佛教謂其分裂年代在佛滅後二百年中。

「異部宗輪論述記」云：犢子者，律主姓也。上古有仙，居山靜處，貪欲已起，不知所止，近有母牛因染生子，自後仙種皆言犢子，則婆羅門姓。佛在之日，有犢子外道歸佛出家，如涅槃經說，此後門徒相傳不絕，至此分部，從遠襲為名，言「犢子部」。

「補特伽羅」，此云數取趣，我之異名。數取五趣，其體實有，與彼五蘊不一不異，彼計我體非斷非常。若與蘊一，蘊滅我滅，我即應斷，不可言一；若與蘊異，蘊滅我不滅，我應是常，不可言異。

「然犢子部執有補特伽羅，其體與蘊不一不異」，這底下是別破，前面是總破，這底下別破。別破有三段，第一段是破犢子部，第二段破數論師，第三段破勝論師。破犢子部裡面分成三段：第一段是敘宗，說犢子部執著有我的要義，他這個我究竟是怎麼個情形，先說明它。第二段正破。第三段是通難。今初，就是敘宗。「然犢子部執有補特伽羅」，這底下就指出來名字了，犢子部他是執著有「補特伽羅」，就是有我的。「其體與蘊不一不異」，這個「補特伽羅」的我的體性，和我們的色受想行識的五蘊，是不一也不異，是這樣的。那麼這就是敘宗，大概的要義是這樣。這底下解釋。

「犢子部，小乘二十部之一」，二十個部派佛法其中的一部，也還是一個大的部派，「依《異部宗輪論》載，」根據《異部宗輪論》這部書的記載，犢子部是在佛滅後第三百年中，三百年中就是由二百零一年開始到三百，就是在這個時候。「從說一切有部所分出」，它是從說一切有部裡面分出來的；說一切有部是屬於上座部。「然依《舍利弗問經》」，前面是根據《異部宗輪論》說的，若是根據《舍利弗問經》和南傳的《島史》（南傳佛教有一部《島史》，就是錫蘭的佛教）、藏傳的多羅那他《印度佛教史》（西藏傳的佛法，有一個人叫做多羅那他，是西藏人。他作的《印度佛教史》也有說到這件事）。這些書，一共是三種書，《舍利弗問經》、《島史》和《印度佛教史》這三種書所傳，所傳說的，此部係直接從上座部分出的，不是從說一切有部，從上座部分出的。又南傳佛教謂其分裂年代在佛滅二百年中，就不是三百年中。這個說法有點不同。

《異部宗輪論述記》，《述記》是窺基大師寫的。「犢子者，律主姓

也。」「律主」，這位大德是律主，就是他很重視戒律，他是這個部派的主人，這個主人的姓，姓犢子，犢子是一個族的姓氏，像我們中國人有人姓王、有人姓張、有人姓趙，就是這樣子。怎麼會有這樣的姓呢？「上古有仙，居山的寂靜處，貪欲已起，不知所止」，就是貪欲心生起來，他不知道把它停下來，「近有母牛因染生子，自後仙種皆言犢子，則婆羅門姓」，「皆言犢子」就是這一個婆羅門，這一個族姓就姓犢子了，以犢子為姓。「佛在之日」，佛在世間的時候，有個犢子外道歸佛出家，如《涅槃經》說。曇無讖翻譯的《涅槃經》，有南本、有北本的不同，北本是四十卷，南本是三十六卷，在南本來說呢，就是第三十六卷說到這件事。「此後門徒相傳不絕」，佛在世的時候，犢子外道出家以後，他又收徒弟，徒弟又收徒弟，一直的相傳不絕。「至此分部」，到了佛滅後二百年中或者三百年中，思想上有些分歧，就分成了部派。「從遠襲為名，言犢子部」，就是這個部派就從他以前大德的姓氏，取那個姓氏作這個部派的名字，就叫做犢子部。

「補特伽羅，此云數取趣」，這底下解釋這個補特伽羅，中國話叫做「數取趣」。「數取趣」是我的異名，也就是我，我有不同的名字。「數取五趣，其體實有」，數數地去取得五趣的果報。五趣，就把阿修羅包括在天道或者鬼道裡面，就變成了五道。「數取五趣」，其實得果報是人的業力，你造善業、你造惡業，所以你得到的果報就不同。但是，若是說誰在流轉生死呢？說我，這個我就叫做「補特伽羅」了。「其體實有」，他數取趣的這個我的體性是真實有的，這是犢子部有這樣的思想。

「與彼五蘊不一不異」，這個我的體性和五蘊是不一不異的。通常講呢，執著有我的有我論者執著這個我，通常來說，是和這色受想行識五蘊是不一的，不一而是異的。譬如說我們這個房子，人在房子裡住，房子若壞了，人就走了，另外再造一個房子在那裡住；那個房子壞了，再出去了，他離開這個房子，再造一個房子，到那個房子去住。這房子老是有成住壞空，但是這個人老也不死，從這個房子到那個房子，從那個房子到那個房子；就是這個我在五道的果報裡面，五道的果報老病死，都是死了，但是這個我是常存不壞的，是這樣的意思。但是我們中國佛教，《楞嚴經》是很興盛的，都歡喜學習《楞嚴經》，《楞嚴經》就是這樣講！為什麼人死了他不會斷滅呢？就是因為有常住真心。波斯匿王那一段就是這樣講，那麼和這裡面就有一點問題！「與彼五蘊不一不異」，這裡的說法不同，說是不一也不異，這樣講法。我們對於印度的佛教、對於印度的外道、對於犢子部的教義，我們中國佛教徒大多數都不大明白，大多數的我們中國佛教徒對於印度外道的思想，對於《阿含經》、《阿毗曇論》的思想，都不大明白，所以初開始一聽

到《楞嚴經》講這話，心裡很歡喜，「啊！原來是這樣子，這六道輪迴裡面，生滅無常變化中，有個不生不滅的我，常住真心！」這樣子，心裡很快樂，是不是？是這樣的。當然我們現在也有人還是歡喜，但是你若多讀一些佛法，就發覺有這樣的問題。這裡說的呢，就是和平常說的這個我，這有我論者有點不一樣，他說不一也不異。剛才說房子壞了，人就走了，這樣說，這五蘊和我是異的，彼此是各有各的體性的，是別異的、是不同的。現在這個補特伽羅，這個犢子部說的我，他說不一也不異，他這樣講。

「彼計我體非斷非常」，彼犢子部學者，這是佛教徒。犢子部是二十部派裡面的一個部派，是佛教徒，不是外道，這還不同的，還是不一樣，他執著有我。本來我們讀《阿含經》、你讀《寶積經》、讀《般若經》、《大智度論》、《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》，很多的經論裡面都是說無我的。諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜，三法印；無我是三法印之一。但是，犢子部就提出來有我，你看這事情怪，也是很怪。公然的和這三法印唱反調，這件事應該是要研究研究才對的。「彼計我體非斷非常」，也不是中斷，也不是常住的。不斷，應該是常，不中斷就是一直地常住下去；但是還不常住，這也是一個怪事。

「若與蘊一，蘊滅我滅」，他執著我是非斷非常，他認為我和五蘊是不一不異。不一不異和非斷非常是怎麼個關係呢？這解釋：「若與蘊一，蘊滅我滅」，這個有體性的我如果和色受想行識的五蘊是一，是一個，是一個的話呢，「蘊滅我滅」。這色受想行識的五蘊，很明顯的是敗壞的東西，這個色受想行識很明顯的老病死要結束了，那麼，它若和我的體性是一個的話，那麼它也隨著老病死了，也就結束了。所以蘊若滅了的時候，我也就滅了，那就是斷了嘛，「我即應斷」了，所以「不可言一」，所以說這個我和五蘊，不可以說是一，不可以這樣說。「若與蘊異」，說這個我的體性和五蘊是別異的，「蘊滅我不滅」，五蘊老病死壞了，但是我的體性不壞。「我應是常」，那麼我就是常住的了。他執著這個我是不斷也不常的，所以「不可言異」。所以不可以說我和五蘊……這個「不一不異」，所以就「非斷非常」。犢子部的學者這樣解釋這個問題。這一段文是大概地說明犢子部執著有我的要義，所以叫做敘宗。

丁二、正破（分二科） 戊一、以理破（分五科） 己一、約假實破

「此應思擇為實為假？實有假有相別云何？別有事物是實有相，如色聲等；但有聚集是假有相，如乳酪等。許實許假各有何失？體若是實，應與蘊異，有別性故，如別別蘊。又有實體，必應有因；或

應是無為，便同外道見，又應無用，徒執實有。體若是假，便同我說。」

「此應思擇為實為假」，這以下就是破，正破。丁一敘宗，丁二正破。世親論師破犢子部這個我，他不同意他這個我的執著。文為二，這一大段文分兩科，分兩段，「一以理破，二以教破」，第一個是講道理，用道理來破，你執著有我是不對的。第二用教破，就是用聖言量，佛是說無我的，為什麼你可以執著有我，這樣意思，教破。現在第一段是以理破，以理破裡頭分五段：（一）約假實破，（二）約依徵破，（三）約五法藏破，（四）約所託破，（五）約所識破。分成五段，現在第一段約假實破。

「此應思擇為實為假」，世親菩薩就是對犢子部的學者開腔了，就說「此應思擇為實為假」，你這樣執著有我，你應該再想一想，再思惟觀察一下，「為實為假」，你所執著這個我，是真實的呢、是個虛假的呢？是假立的呢、是有實體性的呢？你想一想。就是勸他想一想。

「實有假有相別云何？」這是要解釋這句話，或者說是犢子部的學者就反問世親論師，你說叫我去想一想是實是假，那麼實有和假有的相貌的差別是怎麼樣？怎麼叫做實有，怎麼叫做假有呢？這是犢子部反問世親論師。

「別有事物是實有相，如色聲等；但有聚集是假有相，如乳酪等」，這底下是世親菩薩回答他。「別有事物是實有相」，就是它本身有特別的體性，比如說這個樹林，林這個字，林就是有很多的樹，這時候我們就稱之為林。那麼這個林它是離開了樹，這個林就沒有了，這樣說呢，這個林本身沒有體性，它沒有體性的。那麼就是「別有事物是實有相」，就不符合這句話了。比如說軍隊，軍隊就是很多的兵，有一個能統帥的，還有很多的軍、很多的兵組織起來，就稱之為軍。說若離開了這麼多的事情，軍也就沒有了，都是假名字，它本身不是別有事物，不是別有體性的。若別有體性，那就是實有相，是真實有的相貌，就是它自己有它的體性，那就叫做實有相。「如色聲等」，就像色和聲，這地水火風是堅、溼、煖、動，它本身有它的體性的；聲音它也有它的體性的，那麼這就是實有相。「但有聚集是假有相」，如果只是很多的法聚集起來、和合起來，名之為軍、名之為林、名之為房、名之為車，這就是假有的，它本身的體性沒有的，它沒有自己的體性，那就是假的。「如乳酪等」，像乳酪，都是眾多的成分組成的，所以它自己是假有的，就不是真實的。那麼這是解釋什麼叫做實有，什麼叫做假有。這個意思，就是不是眾多的成分組成的，就叫做實有。如果眾多的因素組成的，就是假有，是這樣意思。

「許實許假各有何失？」這就是犢子部又反問了。如果我說是這個我

所，我認為有一個真實的我，這是實有的，或者說是假有的，有什麼不對呢？他這樣說。

「體若是實，應與蘊異，有別性故，如別別蘊」，這底下就是世親菩薩回答。「體若是實」，說是你若執著這個我，它的體性是真實有的，「應與蘊異」，他就應該與五蘊是別異的，與色受想行識是別異的，就是另外有體性的。「有別性故」，離開了五蘊，別有它的實性。「如別別蘊」，就像一樣一樣的色受想行識，各有各的體性。那就是這樣子，那這樣子就是常住了。

「又有實體，必應有因；或應是無為，便同外道見」，「又有實體」，若說它是有真實的體性，這個我是有真實的體性，它也一定是有個因由的；像這個色法、聲法，它有它的體性，色受想行識各有各的體性，它要有個原因的。那麼就是不是眾多法所組織成的，它要有個原因的；那麼，若有實體性呢，你這個我若有實體性，什麼原由呢？「或應是無為」，或者你說他有實體性，應該說這個我是無為法，應該說是無為了，沒有生住異滅的就是無為法了，「便同外道見」，那就和外道所執著的我是一樣了！「又應無用，徒執實有」，若是執著這個我是真實的有體性，像無為那樣子，就沒有作用了，就是沒有作用的，不能做什麼了！有為才有作用，無為沒有作用，「徒執實有」，你若執著是真實有，有體性的我，是白執著了，沒有什麼作用嘛！

「體若是假，便同我說」，若是執著這個我的體性，沒有自體的，是假名有的這個我，那就同我佛法裡面說的是一樣了，和你說那個「不一不異」就不一樣了！違背了你自己的宗旨了！這樣的破他。

● 第五堂課

己二、約徵宗破

「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內、現在世攝、有執受諸蘊立補特伽羅。」

先述犢子部宗，依內，簡外山等；現在，簡過未；有執受，簡內身不淨等物無執受者。

「非我所立補特伽羅，如仁所徵實有假有，但可依內、現在世攝、有執受諸蘊立補特伽羅。」這是第二科，約徵宗破。破犢子部，第一科是敘宗，第二科正破，第三科通難。正破裡面分二科，一以理破，二以教破。以理破裡面，第一段約假實破說完了，現在這個依徵破，也就是徵宗破。

前面約假實，世親論師用假和實破犢子部的我，但是犢子部的人他不同

意，他說：「非我所立」，這個補特伽羅的我，「如仁所徵實有假有」，「仁」這個字是個尊稱，一個人有慈悲心就稱為仁。或者說白話，如你所徵問的假有，我所立的我不是這樣子。「但可依內」，現在是說的有執受的諸蘊立補特伽羅的。

先述犢子部的宗，就是他執著這個我的宗要之義、精要之義。「依內，簡外山等」，文上說是但可依內，「內」是什麼呢？就是生命體，就是色受想行識，這句話就簡別不是外面的山河大地，那個不是我。「現在」，「依內」，「現在」是表示什麼呢？就是不是過去的色受想行識，也不是未來的，指現在的色受想行識說的。「有執受」這句話是什麼意思呢？「簡內身不淨等物無執受者」。執受，「執」是什麼意思呢？執是用手把它抓住不放，叫做執。就是我們身體的組成，大概的說就是兩種：一個是精神性的，一個物質的，這兩種東西互相不捨離，精神性的思想（心意識），它和生理的組織融合在一起，互相不分離，那麼就叫做執。「受」就是感覺，因為心理和組成的眼耳鼻舌身意融合在一起的時候，他才有感覺；外面的其他的東西沒有心理，他就沒有感覺了，所以叫做有執受。有執受簡別內身裡面的不淨等物，排泄出來的東西，它是沒有執受的。還有我們的頭髮它也沒有執受，所以你用刀剪它，它不感覺痛。像這個手的爪，你用刀剪它，用剪子剪它，它也不痛，也是無執受。這就是有執受的這一部分的色受想行識，依此來建立補特伽羅的。

「如是謬言，於義未顯，我猶未了如何名依？若攬諸蘊是此依義，既攬諸蘊成補特伽羅，則補特伽羅應成假有，如乳酪等攬色等成。若因諸蘊是此依義，既因諸蘊立補特伽羅，則補特伽羅亦同此失。」

論主正破：汝言依蘊者，為攬諸蘊為依，為因諸蘊名依，二者俱有過，皆違自宗故。攬蘊即是假，因蘊即無常。

「如是謬言，於義未顯」，前面是犢子部的學者說明他建立補特伽羅的我的一部分的意義，這底下是世親菩薩破他。「如是謬言」，像你說的這種錯誤的話，「於義未顯」，於你所要表達的意義，還沒能夠很明顯的令我明白，「我猶未了」，我還是不明白「如何名依」，怎麼叫做依色受想行識的蘊建立補特伽羅的我呢？這個依怎麼講法呢？

「若攬諸蘊是此依義，既攬諸蘊成補特伽羅，則補特伽羅應成假有」，這就是破他。若是你「依」這個字的意義，是攬取色受想行識的蘊，這個依是這樣講的話，「是此依義」。「既攬諸蘊」，既然是攬取諸蘊成立補特伽

羅的我，則補特伽羅就是假有的了，應該成為假有，而不是真實了。不真實、假有的含義，就是它自己沒有體性。它自己沒有體性，就叫做假有，它要以色受想行識為它的體；離開了色受想行識，我就沒有自己的體性了，所以這樣說呢，就叫做假有。譬如說這個房子，「房」這個字，它就是假有，是依據建築物種種的部分組合起來，假名為房，意思也是一樣。所以，若是攬取諸蘊建立補特伽羅，這個補特伽羅就是沒有自體的假我了，假名我了。「如乳酪等攬色等成」，就像牛乳或者是酪，這種東西它是攬取色香味觸種種這些營養的東西組成的，離開了這個東西，乳酪本身也沒有自體了，所以是假有的。

「若因諸蘊是此依義，既因諸蘊立補特伽羅，則補特伽羅亦同此失」，如果不是攬諸蘊是此依義，不是那樣意思，是因諸蘊是此依義，這樣講。「因諸蘊」怎麼講呢？諸蘊是由因而成，諸蘊是因的果，因是對果說的，由因而有果，然後以蘊為因而成立補特伽羅，這樣講法。若因對果來說，因和果是有前後的關係，因在前、果在後，有前後的關係；攬諸蘊是沒有前後的，那麼這地方就是有這麼點差別。這樣說呢，「則補特伽羅亦同此失」，你說是因諸蘊而有補特伽羅，其實它的過失也是一樣，也是假有的了，也可以這麼說，就是他本身還是沒有自體。其次，或者說因諸蘊而有補特伽羅，諸蘊是老病死的，是必朽之物、是無常的、敗壞的，你因諸蘊而有補特伽羅，補特伽羅也是要死掉的，也是沒有了。「亦同此失」，這個同就是同於諸蘊的過失，蘊就老病死，要死掉了，你因諸蘊而有我，我也要死掉的，所以是同。如果說同前面的攬諸蘊，那就是假有的過失。所以，這個同可以兩方面解釋：同於前面攬諸蘊，就變成假有的過失了，若是同於諸蘊老病死，就是無常的過失。

「論主正破」，這一段文是世親論主正式地破斥犢子部的補特伽羅的我。「汝言依蘊者，為攬諸蘊為依，為因諸蘊名依」，分成兩部分解釋。「二者俱有過」，你這兩個解釋都是不對的，「皆違自宗故」，都違背你自己的宗旨。自己宗旨，到後面再說。「攬蘊即是假，因蘊即無常」，所以都和你的宗旨不符合的，是不能成立的。

「不如是立。」

犢子部轉計依義，不如論主所言。

「不如是立」，犢子部又否認了。「犢子部轉計依義，不如論主所言」，不如世親論師所說的，我不是這樣立的。

「所立云何？」

論主徵。

「所立云何？」世親論師又問他，我解釋得不符合你的意思，那麼你究竟怎麼成立呢？

「此如世間依薪立火。」

犢子答。

「此如世間依薪立火」，我所謂依五蘊成立補特伽羅，就像世間上很常見的事情，依薪立火，就是這樣意思。這是犢子部回答的話，以下論主復問。

「如何立火可說依薪？」

論主復問。

「如何立火可說依薪」，火的成立，怎麼可以說是要依賴薪才能成立呢？你講解我聽聽，論主這樣問。

「謂非離薪可立有火，而薪與火非異非一。若火異薪，薪應不熱；若火與薪一，所燒即能燒。如是不離蘊立補特伽羅，然補特伽羅與蘊非異一。若與蘊異，體應是常；若與蘊一，體應成斷。」

犢子答。

「謂非離薪可立有火」，這底下犢子部的學者回答。我的意思是說，不能離開了薪來成立火的，不能離開薪而有火的。「而薪與火非異非一」，所燒的薪和能燒的火「非異」，不是別異的，可也不是一個。「若火異薪，薪應不熱」，如果說是火和薪是別異的，那就有一個問題，有什麼問題呢？薪應該是不熱。薪熱了，就是薪和火不是別異的，是這樣意思。這句話後面還要用的。他的意思就是，這個火和薪是不異的。若火與薪是一，是一體的，所燒的薪就是能燒的火了，這樣也不對，這樣所有的薪都應該在那裡燃燒才對。

「如是不離蘊立補特伽羅」，火與薪的關係是這樣子，我所成立的補特伽羅「如是」，也是這樣子，補特伽羅是不能離開蘊而建立這個補特伽羅的，然補特伽羅與蘊也是一樣，也是非異非一的。「若與蘊異」，若是這個補特伽羅的我和五蘊是別異的，我是我，色受想行識是色受想行識，各有各的體性，這樣說呢，「體應是常」，我的體性應該是常住不壞的了，所以它不異。若與蘊是一體的，「體應成斷」，我的體性也和色受想行識一樣，都

是老病死了。所以，我和五蘊是不一不異，是不斷不常的。犢子部這樣回答。

「仁今於此，且應定說何者為火？何者為薪？令我了知，火依薪義。」

論主復問。

「仁今於此，且應定說何者為火？何者為薪？」這底下世親論主又問他。

你現在別的先不要講，你先肯定的、很分明的講一講什麼叫做火？什麼叫做薪？叫我明白「火依薪」的道理，怎麼叫做火依薪？你講給我聽聽。

「何所應說？」

犢子反問。

「何所應說」，犢子反問，犢子部的學者反問，我還說什麼呢？

「若說應言所燒是薪，能燒是火。此復應說何者所燒，何者能燒，名薪名火。」

論主更重審定薪火體也。

「若說應言所燒是薪」，這底下「論主更重審定薪火體也」。你若是願意同我解釋，你應該這麼說，所燒的是薪，能燒的是火，應該這麼解釋。此復應說何者所燒名薪，何者能燒名火，把這個意思明明白白的解釋我聽聽。

「且世共了諸不炎熾所然之物，名所燒薪。諸有光明極熱炎熾能然之物，名能燒火。此能燒然彼物、相續、令其後後異前前故。此彼雖俱八事為體，而緣薪故，火方得生，如緣乳酒生於酪酢，故世共說依薪有火。」

犢子復答。

「且世共了諸不炎熾所然之物，名所燒薪」，這底下犢子部詳細地回答這個問題。「且世共了」，這裡面的深意我們姑且不說，暫時就說一說表面上的意思。世間上的人，大家都明白這一切的「不炎熾」就是沒有燃燒，但是他是所燃燒的東西，這種東西就叫做所燒薪，所燒的薪。所燒薪，這裡面有兩個意思，一個是它是所燒的，但是現在還沒有燃燒，這兩個意思。這樣解釋所燒薪。

「諸有光明極熱炎熾能然之物，名能燒火」，火是什麼東西呢？就是有

光明、有破暗的作用，它若燃燒起來的時候特別的熱，它是能燒所燒的東西，這叫做能燒火。「此能燒然彼物、相續、令其後後異前前故」，這個火，它能夠燃燒彼所燒的東西，相續的，那個所燒的東西並不是一剎那就壞了，它就相續下去的，它使令所燃燒的東西「後後異前前故」，後而又後，不同於前而又前的情況，有火燒了，所燃燒的東西就轉變了，變成灰了。這就叫做火，這就叫做薪，這樣解釋。

「此彼雖俱八事為體，而緣薪故，火方得生」，這底下又加以解釋。此薪彼火，這兩樣東西，雖然都是八種事為它的體性的，八種事是什麼呢？就是堅溼煖動色香味觸。堅溼煖動，地水火風就是堅溼煖動。堅溼煖動色香味觸，這八個為體。「而緣薪故」，但是要依賴這個薪，火才能生起，要這樣子才行。

「如緣乳酒生於酪酢，故世共說依薪有火」，這是舉個例子，就像依賴乳，後來就可以把它變成酪；像依賴酒，後來就變成酢了，所以，薪可以變成火，以後就變成火了。「故世共說依薪有火」，所以世間上的人大家都是說依薪而有火的，就是這樣子。這個解釋是詳細了一點。這是犢子部的學者回答世親論師的問題。

「若依此理，火則異薪，後火前薪，時各別故。」

論主破，若依此理，火則異薪，破前不異義。

「若依此理，火則異薪，後火前薪，時各別故」，這底下世親論主就破他，若根據你說的這個道理，火和薪就不同了，因為「後火前薪」，說薪是在前，說火是在後，有前後的不同，在時間上看，是有後的不一樣的。你說火與薪是「不一不異」，「不異」在這裡看出來，是個「異」，有一點矛盾了，這裡有個異。這在譬喻上說。

「若汝所計補特伽羅如火依薪，依諸蘊者，則定應說緣蘊而生，體異諸蘊，成無常性。」

破若同火依薪，其義即是無常，與蘊異也，違其前說非無常不異之義。

「若汝所計補特伽羅如火依薪」，就像火依薪那樣子的話，那麼這個補特伽羅是「依諸蘊者」，以蘊為所依，像火以薪為所依。「則定應說緣蘊而生，體異諸蘊，成無常性」，這樣說這裡面作個結論的話，「則定應說緣蘊而生」，那麼依薪而有火、依蘊而有我，那這是很肯定的就是你所說的依蘊而有我，這是很明白的是這樣意思，所以叫做「定」。這是一個意思。第二個意思「體異諸蘊」，我和蘊還不一樣，就像火與薪也有點不同，有這個意

思。若是緣蘊（依蘊）而有補特伽羅的話，蘊是無常的，我也就無常了，所以「成無常性」。「成無常性」又不是犢子部學者所同意的！

「破若同火依薪，其義即是無常」，這我就成了無常，但是犢子部學者不承認我是無常的。「與蘊異也」，火依薪，有前後的不同，那麼你的「我依蘊」也有前後的不同，也有差別了。這個意思後面會再解釋。「違其前說非無常不異之義」，違背了他前面的解釋，我是非無常的，我與蘊又是非異的，這樣的道理在這裡有點矛盾了，就不對了。下面解釋會更詳細一點。

「若謂即於炎熾木等煖觸名火，餘事名薪，是則火薪俱時而起，應成異體，相有異故，應說依義。此既俱生，如何可言依薪立火？謂非此火用薪為因，各從自因俱時生故。亦非此火名因薪立，以立火名因煖觸故。」

重破火依薪立，亦非火名因薪而立。

「若謂即於炎熾木等煖觸名火，餘事名薪」，這底下要繼續地破他。若是你這樣說，炎熾就是燃燒，木在燃燒的時候，還有其他的燃料，那個煖觸叫做火，一共八樣事，八樣事裡面只有煖觸名為火，其餘的事情叫做薪。若是你這樣講的話，「是則火薪俱時而起」，這樣說呢，火和薪同時的生起來，而不是前後了，堅溼煖動色香味觸是同時就有了，並不是前後的了。「應成異體」，應該說火和薪各有各的體性。「相有異故」，堅溼，堅的體相，溼、煖、動，各有各的體相了，色香味觸，都是各有各的體相了。這樣講呢，「應說依義」，你應該再解釋解釋，你說依薪而有火，依蘊而有我，這個依的道理，你再講給我聽聽。因為各有各的體性，就沒有依的意思了。譬如說我依靠你，我若不靠你，我不能活著了，就是能依者沒有自體了。現在你說煖觸名為火，其他的都名為薪，就各有各的體性，就沒有依的意思了，而你又說有依，你究竟是什麼意思呢？你的宗旨究竟是什麼呢？「應說依義」。

「此既俱生，如何可言依薪立火？」你這裡說薪是薪、火是火，同時的生起、同時的存在，這樣講怎麼還可以說依薪立火呢？這個依的道理沒有了。「謂非此火用薪為因，各從自因俱時生故」，這表示什麼意思呢？表示火不是用薪作因緣的，火是用燃料裡面的煖觸作因，其餘的都不是因。薪，是用其餘的其事為因，是各有各的因，「各從自因俱時生故」，同時地生起來，就沒有相依之義，沒有這個意思了。

「亦非此火名因薪立」，也不是說火的名字，因為薪而成立的，也不是。「以立火名因煖觸故」，立火的名字，是用煖觸來成立名字的，不是以

薪。「薪」這個名字太籠統了，說煖觸比較恰當，所以用煖觸而成立火的名字。這樣說依薪而有火，依蘊而有我，這個依的意思不存在了，你自己同自己矛盾了。

「重破火依薪立，亦非火名因薪而立」，這是表示犢子部自相矛盾的意思。這就是世親論師用這個異來破斥他的不異，這樣意思。

「若謂所說火依薪言，為顯俱生或依止義？是則應許補特伽羅與蘊俱生或依止蘊。已分明許體與蘊異，理則應許若諸蘊無，補特伽羅體亦非有，如薪非有，火體亦無，而不許然，故釋非理！」

此約喻難法。若諸蘊無，我亦非有，如薪非有，火體亦無，而不許然。彼部不許蘊無我無，以入無餘，蘊無我有。彼宗所許：我在生死，與蘊不一不異；若入無餘，與涅槃不一不異。既違己宗，故釋非理。

「若謂所說火依薪言」，若是你解釋你剛才所說的「火依薪」這句話，火依薪立，依薪而有火，這個「依」你解釋，「為顯俱生或依止義」，那個「依」是顯俱生？或者是顯示依止義？你說說我聽聽，這兩個道理，究竟那一個是對的？你究竟以那一個為你的宗旨？「為顯俱生或依止義」，若「依止」，就有前後的問題，就不是同時有；若「俱生」，就沒有依止義的。

「是則應許補特伽羅與蘊俱生」，若是你的宗旨是俱生的意思，那你就應該同意補特伽羅的我和蘊是同時存在的，就是各有各的體性。各有各的體性呢，就應該說是「色受想行識我」，應該這樣說，或者說「眼耳鼻舌身意我」，**應該說是六根【刪 28.32】**，應該說七個。五蘊應該說六，應該是這樣子。「或依止蘊」，或者說你不同意那個「俱生」義，就是決定是「依止」。

「已分明許體與蘊異」，你若是同意俱生的道理，那你也是很明白的，你同意了我的心性和五蘊是不一樣的，很明白這件事。「理則應許若諸蘊無，補特伽羅體亦非有」，如果你若同意依止的意思，不同意俱生，你同意依止的意思，這樣講呢，「若諸蘊無」，若是你的色受想行識老病死結束了的話，補特伽羅的體也就沒有了，因為你依靠五蘊。「如薪非有」，火體也就沒有了。

「而不許然，故釋非理！」但是你不同意這個說法，你不同意這個色受想行識沒有了，我就沒有了，你不同意這個說法。你若不同意這個說法，但是你又說依薪而立火、依五蘊而立我，所以你這個解釋是不合道理的！

「此約喻難法」，這一段就是約譬喻，薪和火是個譬喻，來難問他的法，就是依五蘊而立我。提出這個問題，使令你不容易回答，所以叫做

「難」。

「若諸蘊無，我亦非有，如薪非有，火體亦無，而不許然」，但是你實在又不同意這個說法。為什麼他不同意呢？「彼部不許蘊無我無」，他不同意。「以入無餘，蘊無我有」，因為犢子部他有這樣的意見，譬如說一個人修行成就阿羅漢了以後，得了阿羅漢果以後，入無餘涅槃的時候，色受想行識壞了，但是我還存在的，我並不與五蘊同時結束，我還是存在的。這樣說，蘊是無常的，我還是常住的。所以你若說是「如薪非有，火體亦無」，說是補特伽羅的體隨著色受想行識都老病死了，所以他不同意。這是一個意思。

「我在生死，與蘊不一不異」，彼犢子部的宗義所同意的是什麼呢？我在生死的時候，他所執著的我若在生死裡流轉的時候，「與蘊」，與老病死的色受想行識，是不一也不異的，是這樣子。「若入無餘，與涅槃不一不異」，若是得阿羅漢果，入無餘涅槃的時候，這個我，它沒有隨色受想行識一同的滅，它沒有滅。它與涅槃的不生不滅這種空寂的、我空的真如理性是不一不異的，不一而又不異，不異而又不異，這樣解釋。

「既違己宗，故釋非理」，這樣說呢，這個我雖然說和色受想行識是「不異」，但是還是偏於「常」的一面說的。因為色受想行識結束了，我還存在嘛，足見這個我是常住的。但是，你若說依五蘊而立我，就和我的常義不符合了。如果你決定強調依五蘊而立我，那就與在涅槃以後那個「我依」又不相合。總而言之，互相有矛盾。所以他的解釋，怎麼樣解釋都有過，自己的想法同自己的想法衝突，這樣意思。

「然彼於此自設難言：若火異薪，薪應不熱。彼應定說熱體謂何？若彼釋言「熱謂煖觸」，則薪非熱，體相異故；若復釋言「熱謂煖合」，則應異體亦得熱名。以實火名，唯目煖觸，餘與煖合，皆得熱名。是則分明許薪名熱，雖薪火異而過不成，如何此中舉以為難？」

此破前難：異薪，薪應不熱。若熱謂煖觸，即煖觸異薪，即薪非熱，體相各異故。若謂煖合，則薪煖合，許薪名熱。雖薪火異而過不成，如何此中舉以為難：若火異薪，薪應不熱。然薪異火，薪亦名熱。

「然彼於此自設難言：若火異薪，薪應不熱」，就是前面剛才講過，「然彼於此」，在薪與火、五蘊與補特伽羅不一不異這個地方，他自己假設一個難，假設一個困難，是什麼呢？「若火異薪，薪應不熱」，這前面講過，火和薪若是別異的，火是火，薪是薪的話，那麼薪應該是不熱才對。因

為熱是火，火有火的體性，薪有薪的體性，火在燃燒的時候，薪應該不熱，所以它就是別異，若是別異的話就是這樣子。事實上呢，火若燃燒的時候，薪就是熱，所以它們是不異的。「自設難言：若火異薪，薪應不熱」，熱的體性是什麼？

「若彼釋言熱謂煖觸」，要是他解釋說熱是什麼？熱就是煖的觸，涼也是觸，煖也是觸，煖熱都是觸。現在說煖的觸就是熱，這樣說，你在觸上的時候就感覺到熱，那個就叫做火。「則薪非熱」，底下這樣說，你去觸一觸薪，在沒燃燒的時候，薪是不熱的，薪的體相和火是不一樣的了。

「若復釋言熱謂煖合」，若是再加以解釋什麼叫做熱？什麼叫做火？就是和煖一合起來的時候，就叫做熱。若這樣解釋，「則應異體亦得熱名」，那就應該和火不是同一體性的東西，也可以得到一個熱的名字；其他不熱的東西，也可以加上熱，比如水是涼的，但是可以加上熱，加上熱這水就變成熱了，也得熱名。

「以實火名，唯目煖觸，餘與煖合，皆得熱名」，這是解釋煖合的意思，以實在的火的名字，「唯目煖觸」，煖觸才可以名之為熱的，「餘與煖合，皆得熱名」，其他的東西和煖和合的時候，也可以有熱的名字。

「是則分明許薪名熱」，這樣解釋，那就是很明白的，薪也可以名之為熱，就不應該說薪應不熱，不應該那麼說了。「雖薪火異而過不成」，雖然薪和火各有各的相貌，但是「熱謂煖合」這樣解釋，你說「若火異薪，薪應不熱」的過失就不成立了，因為火一燃燒，它就熱了。「如何此中舉以為難」，為什麼你在這個地方說「若火異薪，薪應不熱」？這樣說是不對的。

「此破前難：異薪，薪應不熱」，這一段文破斥他前面那句話，「若火異薪，薪應不熱」這句話是不對的。「若熱謂煖觸，即煖觸異薪」，如果你解釋熱是指煖觸說的，那就是煖觸和薪就不同了，「即薪非熱，體相各異故」。「若謂煖合，則薪煖合」，你要說煖合叫做熱，那麼，薪也可以和煖相合，那麼「許薪名熱」，那麼薪和火就不能分離了，應該說是「一」，應該這樣說了。

雖薪火異而過也不成立了，「如何此中舉以為難：若火異薪，薪應不熱」，就是連貫的唸下來，「如何此中舉以為難：若火異薪，薪應不熱」，怎麼可以這樣難問呢？「然薪異火，薪亦名熱」，這話的意思，五蘊就是我，這樣說，我就無常了。你若說是異，我就是常住的；若說是不異，我就是斷滅了。而他主張我是不常不斷的，所以「斷和常」和這個「不斷不常」又是矛盾的，這樣意思。

「若謂木等遍炎熾時，說名為薪，亦名為火，是則應說依義謂何？補特伽羅與色等蘊定應是一，無理能遮。」

又汝轉計薪即是火，依義謂何？既所喻決定，應是無理能遮。

「若謂木等遍炎熾時，說名為薪，亦名為火，是則應說依義謂何？補特伽羅與色等蘊定應是一，無理能遮。」「若謂木等」，若是你說這燃料的木草等，「遍炎熾時」，普遍地燃燒起來的時候，「若謂木等遍炎熾時，說名為薪」，這時候就叫做薪，「亦名為火」，這個時候也名為火。「是則應說依義謂何」，你若這樣講薪講火的話，那麼「火依於薪」的「依」是什麼意思呢？你講給我聽聽。因為這樣講，火和薪沒有依止義了。「補特伽羅與色等蘊定應是一」，所以在法上說，你所執著的我和色受想行識的五蘊也應該是一體的。你這樣講呢，就「無理能遮」，沒有一個道理去遮止，不許可！補特伽羅與色等蘊定應是一！你不能反對這個說法的。

「又汝轉計薪即是火」，前面是說「不一不異」，而現在這裡就是用一來破他的異。「又汝轉計薪即是火，依義謂何？既所喻決定，應是無理能遮」，既然你所舉出來的譬喻很明白的這樣子，「木等遍炎熾時，說名為薪，亦名為火」，那就是補特伽羅和色等蘊定應是一了，沒有道理可以遮止它，不准他這樣講，不能了，那麼這樣就會違犯斷滅的過失了！

「故彼所言如依薪立火，如是依蘊立補特伽羅，進退推徵，理不成立。」

總結火依薪喻，進退推徵，理不成立。

「故彼所言如依薪立火，如是依蘊立補特伽羅，進退推徵，理不成立。」這是「總結火依薪喻，進退推徵，理不成立。」「故彼所言」，所以他所說的「如依薪立火」這句話，這是他說的。「如是依蘊立補特伽羅，進退推徵，理不成立。」「退」是什麼意思呢？煖觸名火，其他的七樣事就不名為火，這就是退，這就是各有各的體性了，沒有依止的意思。「進」就是煖合名火，那七事也都熱了，其他的也都熱了，其他的東西都可以加熱，那麼就是進。「進退推徵」，你的「斷與常」和「不斷不常」總是有衝突，你這個「不斷不常」、「不一不異」的道理不能成立，你這樣的我是不能成立的了。如果退一步，退下來，只是煖觸名火，這樣講呢，就是我有自己的體性，色受想行識有自己的體性，彼此沒有依止的意思，那你就犯常的過失；你說不常，這是「進退推徵」，向前進一步、向後退一步去推求、去問難（徵是問的意思），你「不常不斷」的道理是不能成立的。

● 第六堂課

己三、約五法藏破

「又彼若許補特伽羅與蘊一異俱不可說，則彼所許三世、無為及不可說，五種爾燄亦應不可說，以補特伽羅不可說第五及非第五故。」

爾燄，此云所知。彼犢子部立所知法藏總有五種，謂三世為三、無為第四、不可說第五。即補特伽羅是不可說攝。茲牒計云：又彼若許我與五蘊若一若異俱不可說，則彼許五種所知亦應不可說具有五種。以我與前四法藏不可說為異故，不可說為第五法藏。以與前四法藏不可說為一故，不可說為非第五。非第五者，即是前四法藏。故第五、非第五俱不可說。

「又彼若許補特伽羅與蘊一異俱不可說，則彼所許三世、無為及不可說，五種爾燄亦應不可說，以補特伽羅不可說第五及非第五故。」這是第三段，約五法藏破。前面是約徵宗破，說完了，這是約五法藏破。我先順一順這段文。「又彼若許補特伽羅」，又彼犢子部的學者，假設他同意「補特伽羅與蘊一異俱不可說」，也不可說一、也不可說異。「則彼所許」，所同意的「三世、無為」，三世就是過去世、現在世、未來世，這三世都是有為法；無為就是沒有生住異滅的無為法。「三世」就是三個，加上「無為」，就是四個，再「及不可說」，再加上不可說，就是五個。「五種爾燄亦應不可說」，也應該是不可說的。這個意思是說，第五個是「不可說法藏」，這是很明白的說是不可說；其餘的四個是可說的，可以用語言文字去表達的。現在你若是同意補特伽羅與蘊是「不一不異」，不可說一、不可說異的話，那這五種境界也應該不可說，都是不應該說的，都是不可說的了。什麼道理呢？「以補特伽羅不可說第五及非第五故」，原因就在這裡。

看注解，「爾燄，此云所知」。「爾燄」不是中國話，是印度的梵語，中國話叫做「所知」，所認識的、所明了的事情。「彼犢子部立所知法藏總有五種」，他把一切法分成為五種法藏，就是每一法都包攝了無量的法，所以叫做法藏。總起來分為五種，總一切法分成五種，這五種是那五種呢？「謂三世為三」，過去、現在、未來這三個，這無為法是第四個，不可說是第五個。

說「不可說」，在《大般若經》上是有這五法藏的。成立一個法藏，名為不可說也有道理，實在是有道理的。我們大乘的經論上也是說第一義諦是離言說相的，你們讀過《起信論》，真如是離言說相的。說佛的無分別智所證悟的真如分這麼兩種：一種是為我們開示，開導我們，就是用語言文字來表達真如的理性，如此如此，是這樣的，那麼就叫做「依言真如」，這個真

如要依據語言文字，我們才能夠明白，喔！是這樣子。另外是「離言真如」，你真實地去證悟真如理性的時候，真如理性是沒有語言文字的，那就是不可說的意思。你們是聽過《攝大乘論》吧！《攝大乘論》有這樣的話：「非離彼能詮，智於所詮轉」，若是沒有能詮的語言文字，能詮的就是語言文字，譬如說聽外面的鳥叫一聲，鳥鳴花笑，這都是能詮，「離彼能詮」的時候，「智於所詮轉」，你的智慧在能詮、所詮的境界上轉動，這可以嗎？可不可以？你們是聽過《攝大乘論》吧！《攝大乘論》後面的偈頌上有這個話。「離彼能詮」的時候，有能詮就有所詮，若離了能詮的時候，所詮也是不存在了，那麼你的智慧還能在所詮上轉嗎？是不能轉的。那正是不可思議的事情，所以說「不可說法藏」，在大乘的經論裡面都是有的。而《大般若經》也很明顯的說到這五法藏，說到「過去、未來、現在」，加上「無為」，加上「不可說」的，也是合道理的。

但是犢子部他說這個我是「第五不可說藏」所攝，屬於第五不可說藏的，這個我是不可說的。但是，這個不可說是不可說什麼呢？不可說一、不可說異，不可說常、也不可說斷。但是事實上，它的情形還是常！實在來說，還是有點常的意思！所以不可說是第五法藏。「即補特伽羅是不可說攝」，屬於第五法藏所攝。

「茲牒計云：又彼若許我與五蘊若一若異俱不可說」，他若同意這樣的話，則彼所許五種所知亦應不可說，也應該都是不可說法藏了，而這個不可說法藏是具有五種的，三世、無為也都成為不可說了，應該是這樣子。什麼道理呢？「以我與前四法藏不可說為異故」，我是不可說法藏，這個不可說的我和前面的四個法藏「不可說為異故」，不可說它是別異的，那麼這話是什麼意思呢？就是前四個法藏和這個我是相同的，是一體的，那樣說，這個我就是可說的了，因為前四法藏是可說的嘛！這個不可說的我和可說的那四個法藏是一，那麼也就變成可說的了，所以就不可以說這個我是第五法藏。你說是和前面的四法藏不可說異嘛，就是這個我若是同於前面的四個，這個我就不是「不可說法藏」了。若是前四個可說的法藏同於不可說我的時候呢，那麼都是不可說了。所以這裡面就是有點混亂了。「以與前四法藏不可說為一故」，它不可說異，也不可說一。不可說一故，「不可說為非第五」，這個我又不可說它是非第五。這「非第五」是什麼？「非第五者，即是前四法藏」，因為第五法藏是不可說，非第五就是前四個法藏了，前四個法藏是可說。現在說是不可說，非第五，這個我不可說「非第五」，因為「不可說一故」。其實，你若一定挑毛病，那就是互相矛盾了。「故第五、非第五俱不可說」，所以前面說什麼原因五種爾燄都應該是不可說呢？因為

補特伽羅不可說是第五，也不可說非第五，就是混亂了，這個我等於說就是不能成立了。這是約五法藏來破，你這個我就很難成立。

己四、約所託破

「又彼施設補特伽羅，應更確陳為何所託。若言託蘊，假義已成，以施設補特伽羅，不託補特伽羅故。若言此施設託補特伽羅，如何上言依諸蘊立？理則但應說依補特伽羅。既不許然，故唯託蘊。若謂有蘊，此則可知，故我上言此依蘊立。是則諸色有眼等緣方可了知故，應言依眼等。」

因蘊知有我，說我依於蘊；因眼知有色等，應言色等依眼等立。然五識境雖由根知，不可說依根；我亦應爾，雖依蘊知，不應依蘊。

「又彼施設補特伽羅，應更確陳為何所託。若言託蘊，假義已成，以施設補特伽羅，不託補特伽羅故。」前面是第三段約五法藏破，這底下是第四段約所託破，所寄託的來破。「又彼施設補特伽羅」，又彼犢子部的學者他所安立的，施設在這裡就是安立的意思。「又彼施設補特伽羅」，就是你所安立的補特伽羅的名字「應更確陳為何所託」，你應該再一次的明確的說一說「為何所託」，這個名字是安立在什麼地方？「託」是寄託，也就是在的意思，在什麼地方，所在。

「若言託蘊」，如果說是寄託在五蘊上立補特伽羅的名字，「假義已成」，補特伽羅就是假名字了，假名字的義是已經成立了，「以施設補特伽羅，不託補特伽羅故」，因為你安立補特伽羅的名字，並不寄託在補特伽羅的自性上的緣故，那麼它就是假的，它本身沒有體性，是假名字了。「若言此施設託補特伽羅」，若是你說施設補特伽羅的名字，「託補特伽羅」，就是寄託在補特伽羅的自性上，名為補特伽羅的，若是你這樣講的話，「如何上言依諸蘊立」，前面你說是依色受想行識的五蘊立補特伽羅的，為什麼這麼說呢？那麼你又是互相矛盾了。「理則但應說依補特伽羅」，若按你犢子部的道理來說，入無餘涅槃的人，色受想行識都沒有了，我還存在，你有這樣的道理，按這樣的道理來說呢，你這個補特伽羅不應該是依五蘊立，應該說依補特伽羅，依據補特伽羅的自性，它本身有不可思議的理性，應該這樣說，這樣來建立補特伽羅的名字，你應該這樣說才對，才符合你的教義。「既不許然」，你既然不同意這個說法，「故唯託蘊」，所以只好在五蘊上建立補特伽羅的名字，只好這樣了。

「若謂有蘊，此則可知，故我上言此依蘊立。」這個地方又變化了，若是你改變你的想法，你這樣說，「若謂有蘊」，要是你說有了色受想行識的

五蘊，此補特伽羅就可以知道了。這句話這個地方有點妙，和前面的解釋不一樣，是有補特伽羅的體性的，但是你不可以直接去認識這個補特伽羅，你不可以，你要從五蘊這裡去認識它的，所以若有了色受想行識的時候呢，你才可以知道這個補特伽羅的。「若謂有蘊，此則可知」，要這樣子，「故我上言此依蘊立」，所以我前面說此補特伽羅是依五蘊而建立的。這樣講，這個意思又不同了。

「是則諸色有眼等緣方可了知故，應言依眼等」，這話就是世親菩薩說的，世親菩薩破他了。若是你這樣講呢，要有蘊，補特伽羅是有，但是要假藉五蘊去認識補特伽羅，若這樣的話，「諸色有眼等緣」，很多的地水火風的色相，這色相要一個人有眼、有光明、有作意、有種種的因緣，才能夠知道這個色。這個色是有，但是你若沒有這眼等緣，就不能知道；要有眼等緣，才能知道有色。那麼若這樣的話，這個色「應言依眼」，應該說世間上這個山河大地、根身器界這一切色，是依我們的眼為所依止的，依眼而有。依蘊而知補特伽羅，那麼，世間上的一切的色法也應該依眼等，才有這一切的山河大地。應該是這樣嗎？

「因蘊知有我，說我依於蘊」，這底下把這個意思明白的說出來。你的意思，有我是有我，但是要假藉色受想行識的蘊，才能認識補特伽羅的，所以就說我是依於蘊，以蘊為所依，這麼講。這樣說，我再舉一個例子你聽聽，「因眼知有色等」，因為我們有眼睛，我們才知道有青黃赤白地水火風的色，「應言色等依眼等立」，那我們就應該說這些色應該是依我們的眼睛所建立的，若我們沒有眼睛了，這一切色就沒有了，應該這樣說嗎？「然五識境雖由根知」，然而眼識、耳識這前五識所緣的色聲香味觸的境界，雖然是由眼根、耳根、鼻根、舌根、身根這五根才能知道，我們用眼識去認識一切色相，但是眼識要依止根，依止眼根，所以眼根很重要，這五識的境是由根來知道，「不可說依根」，但是你不能說色聲香味觸以我們的眼耳鼻舌身作依止的，不能這麼說。「我亦應爾」，你說成立這個我，也應該是這樣子，「雖依蘊知，不應依蘊」，雖然是要依靠色受想行識才知道有我，但是不應該說我以蘊為依止，你不應該這樣說。那麼這是約所託破，這樣破他這個道理。

己五、約所識破

「又且應說補特伽羅是六識中何識所識？六識所識！所以者何？若於一時眼識識色，因茲知有補特伽羅，說此名為眼識所識，而不可說與色一異。乃至一時意識識法，因茲知有補特伽羅，說此名為意

識所識，而不可說與法一異。」

初一句問。六識所識者，犢子部答。所以者何者，論主徵。若於一時下，彼宗釋由。因識色等故，知有補特伽羅，故說六識所識。

前面是第四段，這底下是第五段約所識破。「又且應說補特伽羅是六識中何識所識？」前面標出來科判的時候，約五識破那個五字是不對的，應該是約所識破。「又且應說補特伽羅是六識中何識所識」，是那一個識所認識的呢？你執著有一個補特伽羅的我，這個我要是有的話，就會被我們的這個識所認識，是那一個識能認識這個我呢？

「六識所識」，犢子部的學者回答，是六識所識。

「所以者何」，這又是問，怎麼叫做六識所識呢？

「若於一時眼識識色，因茲知有補特伽羅」，假設有一個時候，這個眼識依賴這個眼根發生作用的時候，認識青黃赤白的色的時候，行住坐臥、長短方圓的形相一出現，這個眼識它就知道了，認識了。「因茲知有補特伽羅」，因為這樣子呢，你就知道有一個我，若是這樣的話，就知道有我了。「說此名為眼識所識」，這個我是眼識所識，「而不可說與色一異」。這地方還有一個，還附上一個約束性，附上一個條件，就是什麼呢？眼識見這個青黃赤白、長短方圓的色相活動的時候，就知道有我，但是這個我和這個色不可說一、也不可說異的，因為這些形相都是無常的！你若說它一，它就斷滅了；說是異，又變成常了啊！所以不可說一、不可說異，它是有這麼個條件的。

「乃至一時意識識法」，我們看這個藏經裡面，倒不是經，是人說的話，說這個佛性在眼名見、在耳名聞，在你的腳上就會跑，在足能奔，的確是這樣講的。現在這是說，眼睛一看見形相的時候，就是能見，但是他這上面是說「所見」，是所見說的，當然也包括「識」在內的。「乃至一時意識識法」，就是略去了耳鼻舌身這幾個根，現在就是到了第六這個意識，意識依止意根去分別一切法的時候，「因茲知有補特伽羅」，這時候呢，這個第六意識就意識到有個我，念佛是誰？就知道有個我。「說此名為意識所識，而不可說與法一異」，這個我和法是一是異都不可說的。現在的這個說，這裡約所識破，我認為這是更深一層的解釋了，更深一層的解釋這個補特伽羅的境界。

「初一句問：又且應說補特伽羅是六識中何識所識？」這一句話是問。「六識所識者」，是犢子部回答，是他回答。「所以者何者」，這一句話，論主徵，就是世親菩薩又問，怎麼叫做六識所識呢？

「若於一時下」，「若於一時眼識識色」以下，「彼宗釋由」，彼犢子

部的學者解釋這個因由，解釋六識所識的因由。

「因識色等故，知有補特伽羅」，因為你這六識去識色聲香味觸法的關係，你從這裡就會知道有我，知道有補特伽羅，「故說六識所識」，所以這麼講。這一段文，說「若於一時眼識識色」這以下，這都是犢子部的學者描寫知道有我的情況。

「若爾所許補特伽羅應同乳等，唯假施設。謂如眼識識諸色時，因此若能知有乳等，便說乳等眼識所識，而不可說與色一異；乃至身識識諸觸時，因此若能知有乳等，便說乳等身識所識，而不可說與觸一異。勿乳等成四，或非四所成。由此應成總依諸蘊假施設有補特伽羅，猶如世間總依色等施設乳等，是假非實。」

論主例破，若爾計我，應同乳等，唯假施設，攬四境成，無有別體。由此喻顯，總依諸蘊假施設有補特伽羅，是假非實。

「若爾所許補特伽羅應同乳等，唯假施設」，這底下是世親菩薩破，世親菩薩立破。「若爾所許補特伽羅」，若是像你剛才說的，你所同意的補特伽羅的情形，「應同乳等」，應該就同於那個乳酪等，「唯假施設」，那就是假施設的這個我了，不是有自己體性的我了，那麼乳酪等也沒有自己的體性，彼此是相同的。這句話是總說的。「若爾所許補特伽羅應同乳等，唯假施設」，這是總說的，底下是別說。

「謂如眼識識諸色時」，這底下詳細說這個道理。比如說我們的眼識，它在認識青黃赤白長短方圓各式各樣的色的時候，「因此若能知有乳等」，這樣子，因此它能知道有乳、有酪、有生酥、熟酥、醍醐這些東西，「便說乳等眼識所識」，他就會說：喔！這個乳酪、生酥、醍醐，我看見了。「而不可說與色一異」，而不可以說乳酪和色是一是異，這不可以講的。「乃至身識識諸觸時」，就是眼耳鼻舌身，這是第五個身識，身識它在認識寒熱、澀滑、軟硬這些觸的時候，「因此若能知有乳等，便說乳等身識所識」，也可以這樣說，「而不可說與觸一異」，而這個乳，他不可以說這個和所觸的寒熱是一是異，這不可以說的。

「勿乳等成四，或非四所成」，如果你又說和觸一異了，和色一異了，這個乳若和色是有一有異的話，「勿乳等成四，或非四所成」，那不是就是這個乳就成為四個了，成了四個什麼呢？就是色香味觸是四個，由色香味觸成乳。乳是一，如果和色是一的時候，那就變成四個了。「或非四所成」，若說是與色是異，是別異的，那就不是四個所成了，不是色香味觸成立乳了，那這就不對了啊！你離開了色香味觸，還那有乳酪可得呢？所以不可說

一、也不可說異。

「由此應成總依諸蘊假施設有補特伽羅」，從這個乳酪的情況上看，來思量你所成立的我呢，道理是一樣的，「總依諸蘊」，就是依這個色受想行識的五蘊，不是別依，不是別依於色、也不是別依於受、也不是別依於識，而是總依色受想行識的，總依五蘊假施設有補特伽羅，總依五蘊就給它安立一個名字，叫做我，是這麼意思，而不是有自己的體性的。「猶如世間總依色等施設乳等，是假非實」，就像世間上總依色等，色香味觸這些東西，「施設乳等」，那麼這個乳離開了色香味觸，沒有它的體性，所以乳酪等是假的，不是真實的。說是依於諸蘊而有我，我也沒有體性，也是假的。

「論主例破，若爾計我，應同乳等」，世親論主就是用這個乳作一個比例，來破他的這個我，要是你那樣子執著這個我的話，就應該是同於乳酪等了，「唯假施設」而有的。這個乳是「攬四境成」，攬色香味觸而成就的，而成立的，「無有別體」，它沒有離開色香味觸另外的體性，沒有，另外沒有乳酪的體性，所以它沒有自己的體性，所以就變成假有了，假施設有。「由此喻顯，總依諸蘊假施設有補特伽羅，是假非實」，所以也是假的。前面這一段的破，只是大概的說一下。其中的詳細的情形，從這裡才開始。

「又彼所說，若於一時眼識識色，因茲知有補特伽羅，此言何義？為說諸色是了補特伽羅因？為了色時，補特伽羅亦可了？」

論主又牒徵破，先以兩關審定。眼識識色，因茲知有補特伽羅。為因了色，方了有我；為了色時，亦了於我。

「又彼所說，若於一時眼識識色，因茲知有補特伽羅，此言何義？」這以下是詳細的破他，破得是很妙的。又你所說的，若一個人於一個時候，眼識去認識諸色的時候，因此就知道有個我，說是看見那個人跑，就知道是有佛性，說那個人會罵人呢，就知道他是有佛性的；如果沒有佛性，就不會罵人了。這個話不是說笑話，他也有道理。現在這個我也是這樣子，看見他的形相，就知道有我。你這句話，「此言何義」，這句話裡面的道理是什麼？你詳細的再深一層的解釋解釋。

「為說諸色是了補特伽羅因？為了色時，補特伽羅亦可了？」這底下是世親菩薩……，前面是向對方提出來問題，提出問題而世親菩薩自己會加以解釋。說是你這句話的意思，「為說諸色是了補特伽羅因」，說這個色受想行識，很多的色受想行識，它是明了補特伽羅的條件，知道有一個補特伽羅的一個條件，一定要通過補特伽羅，一定要通過色受想行識，才能明白補特伽羅，所以這個五蘊是了補特伽羅的一個原因、一個條件，你是這個意思？

說「眼識識色，因茲知有補特伽羅」，你是這個意思？「為了色時，補特伽羅亦可了」，或者是這樣子，就是這一個人的眼識於認識色的時候，同時也就認識了補特伽羅，是這樣子？提出這兩個問題。

「論主又牒徵破」，這以下世親菩薩又把……，「牒」這個字當個標出來的意思，這個標，標是什麼意思呢？就是這件事隱藏在那裡，大家都不知道，把它提出來，放在那裡，大家一看就知道了，這叫做標。標也叫做牒，也是牒的意思，就是把這件事，把它提出來，明白的把它提出來，這叫做牒。就是這個，就說是「若於一時，眼識識色，因茲知有補特伽羅」這句話的意思不太明白，現在世親菩薩把裡面的意思提出來。「為說諸色是了補特伽羅因」，把這個意思提出來，牒出來。「為了色時，補特伽羅亦可了」，就是提出這麼兩個意思叫牒，提出兩個意思以後，「徵」，就是來問他、來責難他，來破斥他的不對。

「先以兩關審定」，世親論師是大智慧人，他說「眼識識色乃至意識識法，就知道有補特伽羅」，這樣子，那麼世親菩薩呢，用兩個困難來問他，審問他來確定，你到底那是那個意思？兩關，「為說諸色是了補特伽羅因」這是一關，「為了色時，補特伽羅亦可了」又是一關。「關」就是難過的意思，關山難越，這個關呢，你想過去是不容易，那裡有守關的人，你不對勁，他不准你過來。現在就是設置這麼兩個不容易解答的問題，就叫做關。

「眼識識色，因茲知有補特伽羅。為因了色，方了有我；為了色時，亦了於我」，這就是簡單的把他那兩關說出來。你說「眼識識色乃至意識識法，因茲知有補特伽羅」，你這句話的意思，「為因了色，方了有我」，就是這個第一關，了色的時候，才能了於我。「為了色時，亦了於我」，這樣解釋，這是二關。「為說諸色，是了補特伽羅因」這句話，把它變成了「為因了色，方了有我」，就是你若想要知道我，明白這個補特伽羅的存在，你一定先要了這個色受想行識這個蘊，你才能知道有我的，這裡面有一個先決條件。「為了色時，亦了於我」，這就沒有先後的問題了，就是同時的了。

「若說諸色是了此因，然不可言此異色者；是則諸色以眼及明作意等緣為了因故，應不可說色異眼等。」

破色為了我因。於眼識等了於諸色，色與眼等條然體別。因於色等了於我之時，因何我與色等而言不異？

「若說諸色是了此因，然不可言此異色者；是則諸色以眼及明作意等緣為了因故，應不可說色異眼等。」先把這兩個問題提出來，這裡就是破了。這個破呢，先破「色為了我因」，破色為了我因，先破這一個，先破這個第

一關。「為說諸色是了補特伽羅因」，先破這一個。「若說諸色是了此因」，要是你說先要了這個色受想行識的蘊，然後你才能夠明白、通達補特伽羅的存在，要是你這樣說的話，你這樣說。「然不可言此異色者」，可是你還是有一個附帶的條件，不可以說這個我是異於色的，還有這麼個條件，不可以說這個我和色是別異的，不可以這樣說。

「是則諸色以眼及明作意等緣為了因故」，這就是前文這個地方說過這個意思。這樣講呢，就給你舉一個例子，比如說這一切的色法的存在，要「以眼」，以我們的眼根及這個「明」，及這個光明，還要有光明，加上「作意」心所，這個眼識就會生出活動。這些因緣為了因故，為明了色的條件，這個青黃赤白的種種的色的存在，你要有條件才能夠知道色的存在，什麼條件呢？就是要有眼根、還要有明、還要有作意等，就是眼識的這些條件，這才能夠明白這個色。這樣的情形，「應不可說色異眼等」，那麼你說「若說諸色是了此因，然不可言此異色者」，那麼這也應該這麼說「應不可說色異眼等」，也應該這樣講，就是這一切的色相，不能夠與眼等是別異的，也要以眼為依了，應該這個意思。

「破色為了我因」，這一段是這樣了。「於眼識等了於諸色，色與眼等條然體別」，說這個眼識、眼根，或者作意、光明這樣這些因緣具足了，你才能知道外面的青黃赤白的色，這樣說，這個色和眼等的因緣，它的體性是個別的，色有色的體性，眼有眼的體性，是個別的，並不是我依賴你，沒有這個相依的關係。「因於色等了我之時」，而你說要通達五蘊的時候，才能夠明白補特伽羅的我，你認為是這樣，這個時候「因何我與色等而言不異」，你有什麼理由說這個補特伽羅的我和這個色的五蘊，它們的關係是不異呢？你有什麼理由說它是不異呢？因為「了色」是了我的一個原因，說我們的眼識、眼根、明和作意，它是了色的一個原因，也是因，但是它們並沒有這個不異的這種關係。你說了達五蘊的時候，才能了達補特伽羅，你為什麼要說它是不異，有什麼理由說它是不異？你說給我聽聽，用這個「不異」給他製造困難，這個意思。

院長如悟法師要我來講，他並沒有給我出題目講這個《破我論》的，沒有，是我自己選的。我自己選的目的，就是把有我論和無我論，認真地去認識一下，目的是這樣子。這是因為我個人出家以來，學習佛法的時候，感覺到不是一下子明白的，我不知道你們是不是有這個感覺。而實在這裡面講的，世親菩薩當然破這犢子部的這種有我論，這種有我論也不是容易破的，但是世親菩薩會說出各種各樣的理由來破他。我們從這上面去學習，應該是明白什麼叫做有我論，什麼叫做無我論。在下邊，愈來愈有意思。所以這個

地方可能是，也不是那麼容易辨別。當然學習佛法這件事，要有點忍耐心。你們同意嗎？同意不同意？（流通 mp3 到此）說是完全都滿我意...（錄音中斷）【刪除】

● 第七堂課

「若了色時，此亦可了。為色能了，即了此耶？為於此中，別有能了？」

破了色時即了於我，兩關定之。

「若了色時，此亦可了。為色能了，即了此耶？為於此中，別有能了。」這是約所識破。這是犢子部所說的補特伽羅我，在六識裡面，是一個識所能認識的？那麼犢子部的學者認為是六識所識，然後他又介紹了一下六識所識的次第。然後論主世親菩薩又破他，我把前面的文唸一下。

「又彼所說，若於一時眼識識色，因茲知有補特伽羅，此言何義？為說諸色是了補特伽羅因？為了色時，補特伽羅亦可了？」「若說諸色是了此因，然不可言此異色者；是則諸色以眼及明作意等緣為了因故，應不可說色異眼等。」

這底下「若了色時，此亦可了」，這是犢子部的說法。你說是眼識能識補特伽羅我，眼識在明了青黃赤白的色的時候，此我也為眼識所明了，這句話應該怎麼解釋呢？「為色能了，即了此耶？為於此中，別有能了？」就是用這兩句話解釋那一個意思。就是「為色能了」，就是調過來，眼識在明了色的時候，也就明了補特伽羅我，是這樣子？「為於此中，別有能了」，為是在了補特伽羅我的時候，另外有一個了去了色，或者說是在了色的時候，另外有一個了去了補特伽羅我。這個話裡面的意思，透露出來一個消息，就是了色的了，就是了補特伽羅我的了，是一個了，所以了色時，亦可了我。這就是一個了，了這兩樣事：一個了色、一個了我。「為於此中，別有能了」呢？就不是一個了了，了色是一個了，了我又是個了，所以叫做「為於此中，別有能了」，是這樣子嗎？這是問。「破了色時即了於我，兩關定之」，從兩個難題來決定它的含義，你是那一個意思？這兩個意思，你是屬於那一個？

「若色能了，即能了此，則應許此體即是色。或唯於色假立於此。或不應有如是分別：如是類是色，如是類是此。若無如是二種分別，如何立有色、有補特伽羅？有性必由分別立故。」

文中三重破：一、體同破：若色能了，即能了我，即應許我體即是色。二、

即色假立破：或唯於色假立於我。三、無二分別破：若即能了已，了於我者，或不應有如是分別：如是類是色，如是類是我。若無如是二種分別，如何立有色有我？有性必由分別立故。

「若色能了，即能了此，則應許此體即是色」，若是你的眼識的明了性，了這個色的時候，即能了此我，就能了此補特伽羅我，要是這樣的話呢，「則應許此體即是色」，那你就應該同意，此補特伽羅的體就是色，色即是我，就是這麼意思，應該是這樣意思，這個我就是色，我和色是相即的。

「或唯於色假立於此」，你若這樣說，色即是我的話，這句話怎麼講呢？或者可以這麼講嗎？「或唯於色假立於此」，就在你這個地水火風、堅溼煖動、青黃赤白這個色上面假立、假名為我。這個色即為我，就是假名為我，是這樣子？那樣子了色即了我，就是這樣意思。

「或不應有如是分別」，或者說不應該有這樣的分別，什麼分別呢？「如是類是色，如是類是此」，如果是我的體就是色，色就是我的話呢，那就不應該有這樣分別：說這是色，這樣的情形是色，這樣的情形是我，就不應該這麼說了，不應該有這樣的分別。

「若無如是二種分別」，如果說沒有這二種分別，「如何立有色、有補特伽羅」呢？那你為什麼立出來這是地水火風的色，這樣是流轉生死的我，你這樣分別就錯了！因為唯於色立名為我嘛，它們不是有二體性的呀！「有性必由分別立故」，因為有色的體性，又有補特伽羅我的體性，這一定是分別不同的情形才能建立起來的。那你唯於色假立於此我，立這個我，這就不相合了、就矛盾了。

「文有三重破」，這一段文，世親論師用三節文，一層一層地來破這個補特伽羅我。「一、體同破」，第一重體同破。怎麼叫做體同破呢？「若色能了，即能了我」，你要了色，就能了我，「即應許我體即是色」，這就叫體同破，我體就是色的體，色的體就是我的體，這兩者是同一體。那就是這樣子好了，是這樣子嗎？

「二、即色假立破」，第二重就是「或唯於色假立於我」這句話，就在色上假立為我、假名為我，就是這樣的意思，那麼就是假立。假立也有問題，體同也是有問題。

第三重「無二分別破」，若是體同、若是即色假立，那就沒有兩種分別了，沒有我和色的分別了，那就不應該有兩種分別。說是「若即能了已，了於我者，或不應有如是分別」，不應該有這種分別：「如是類是色」，這是堅溼煖動，所以這是色，這是無知的；「如是類是我」，這樣的，這是我，

它能夠從人間來到天上，從天上又跑到地獄去，這個我在流轉生死，說這個是我，那就不應該有這樣分別了。「若無如是二種分別，如何立有色有我？有性必由分別立故」，有不同的體性，那就是你分別它不同的性質，有不同的分別，才能成立嘛！既然有不同的分別，怎麼能說「體同」呢？怎麼樣能說「唯於色假立於此」呢？若說是體同，就不應該有分別，所以這互相矛盾了。就這樣破他。

「若於此中別有能了，了時別故，此應異色；如黃異青，前異後等。乃至於法徵難亦然。」

約別了以破。若先了色，後了我者，了時別故，我應異色；如黃異青，前異後等。乃至法境，兩關徵難，其義亦然。

「若於此中別有能了，了時別故，此應異色；如黃異青，前異後等。乃至於法，徵難亦然。」前面是二關定之，第一關「了色時，即了於我」，這一個關破完了，這一個難題世親菩薩把他說明了，來破這個補特伽羅我。第二關就是「為於此中，別有能了」，這又是一個，這個關，用這樣的義來破他。

「若於此中別有能了」，你在這個此，或者這個此就是我。若於此我中，去了這個我，去明了這個我，又去明了這個色，這兩個了不是一體的；離開這個了，另外有一個了的，怎麼這樣講法呢？「了時別故」，因為明了這個色或者明了這個我，不是同一個時間的，不是同一個時間就不同了啊！那這個了就不是一個了了。「此應異色」，這樣子了既然是不同了，那個所了的也就是不同，所了的我，「此我」，就應該不同於那個所了的「色」，約能了的不同去說所了的不同，這樣意思。「了時別故，此應異色」，這句話是這樣意思。舉一個例子，「如黃異青」，黃色和青色就不一樣，它是兩種顏色，這個了與了不一樣呢，所以所了的境界也不一樣，「前異後等」，就是前一剎那、前一分鐘是了色，後一分鐘就是了我，或者前一分鐘了我，後一分鐘了色。那這個了有前後的不同，就表示所了的東西也是不一樣的。如果他們是一體的，那就是前面那句話「若色能了，即能了此」，就不需要前後了，就是一下子就都明白了嘛！「乃至於法，徵難亦然」，說是對於這個眼識了補特伽羅是這樣子，那耳識、鼻識、舌識、身識、意識去了法，意識是去了法，耳識了聲，去提出來問題來難問他，也是這樣子，同於這個眼識了色的這個情形。

「約別了以破」，這一節文是約別了來破，是另外有個了。「若先了色，後了我者」，這樣的話，這有先後的不同，這個了的時間就不一樣了。

「我應異色」，那麼所了的我，也是不同於所了的色了。「如黃異青，前異後等。乃至法境，兩關徵難，其義亦然」。

「若彼救言：如此與色不可定說是一是異；二種能了，相望亦然。能了不應是有為攝；若許爾者，便壞自宗。」

破轉救也。若彼救云：如此我與色不可定說是一是異；二種能了，相望亦然，亦不可說定一定異；以所了不定一異，能了亦非一異，（你世親）何得責言（我犢子）為一為異。論主破云：如我與色不可定說是一是異；此我即非是有為攝，是第五不可說法藏收，我之能了與色能了，亦不可說是一是異，能了不應是有為攝，應是第五不可說法藏收；若許爾者，便壞自宗。自宗能了，是三世法藏有為攝故。

「若彼救言：如此與色不可定說是一是異；二種能了，相望亦然。」這底下是犢子部的學者就是感覺到世親菩薩說得也有道理，但是還有問題，所以又提出來一個意見，來救護、來救自己的這個看法，把自己的看法死掉了，現在要救它，把它救活，是這樣意思。「若彼救言」，這是假設，假設彼犢子部學者這樣說：「如此與色不可定說是一是異」，如我所立的這個我，「此」就是這個我，指這個補特伽羅我說，「與色」，與色受想行識這個色，不可以決定說是一是異，我是這樣的主張。「二種能了，相望亦然」，就是了色和了我這個明了性，這個眼識的這個明了性，「相望亦然」，他們兩個互相對望也是這樣子，也和這個色與我不可定說是一是異，這兩個了，了我、了色這個了也是不可說是一是異的，也是這樣說。

前面我們剛才講過，就是「若色能了，即能了此」，那就是一，這兩個了就是一，是一體的；「若於此中，別有能了」，就是別體的了；一個是一，一個是異。現在，世親菩薩用這個一異來破他，說是你這樣說不對，這兩個了相望，也是一樣，也是不可說一、也不可說異的，不能說一、也不能說異的。說「能了不應是有為攝；若許爾者，便壞自宗」這句話，是破轉救，前面是轉救，這裡是破轉救。「若彼救言：如此與色不可定說是一是異；二種能了，相望亦然」，這是救。這底下是破這個救，「能了不應是有為攝」，這個能了色、能了我，這兩個了，如果也同於你所建立的「我是不可說的，不可說一，也不可說異」，也是這樣子說的話呢，那麼這個了就不應該是屬於有為法了。因為犢子部的學者本來是說這個了的這個識是屬於有為法的，而這個不可說我呢，是屬於不可說法藏，第五法藏這不可說法藏的。現在他說這個能了，這兩種了亦然，也是不可說一、不可說異，那麼就變成不可說法藏了，就不是有為藏了，不屬於有為了。過去世、現在世、未

來世，這三世是屬於有為法。那麼，它就不屬於有為所攝了。說「若許爾者，便壞自宗」，說是你若同意「這個了不是有為攝」，你就違背了你原來的宗旨了。你原來的宗旨說這個了是屬於……，是過去、現在、未來，屬於有為的，現在又變成了不可說法藏了，那麼你這個宗旨不是就是違背了嗎？這又是把他破了，是破轉救也。

「若彼救云：如此我與色不可定說是一是異；二種能了，相望亦然，亦不可說定一定異」，這樣，「以所了不定一異，能了亦非一異」。這意思，因為所了的我和色是不可說一、不可說異，所以能了的這個了，也是同於所了了，也不可說定一定異。「何得責言為一為異」，你（世親論師）怎麼可以責問我是一是異呢？你不可以這樣問我的，這樣問是不對的。

「論主破云」，世親菩薩就破他：「如我與色不可定說是一是異」，這是你原來的宗旨，「此我即非是有為攝」，所以你說這個我就不屬於有為法了，它「是第五不可說法藏收」，屬於第五法藏所攝，收了。「我之能了與色能了，亦不可說是一是異」，你現在的主意，說能了我、能了色的這個，也不可說是一是異。這樣子呢，「能了不應是有為攝，應是第五不可說法藏收」了，因為第五法藏是不可說法藏，你說它也是不可說，那就不是有為攝。「若許爾」，你若同意那樣子，「若許爾者，便壞自宗」，那你就破壞了你自己的宗旨。「自宗能了，是三世法藏有為攝故」，因為你原來的宗旨，這個眼識耳識鼻識舌識身識意識這個識的能了性，是屬於過去世、現在世、未來世，是有生有滅，有生滅變化的，三世法藏，有為法藏所攝的。現在你把它改變成為不可說法藏，就是違背了你原來的宗旨了。

戊二、以教破

「又若實有補特伽羅而不可說色非色者，世尊何故作如是言：色乃至識皆無有我。」

經言無我，汝言有我，豈不相違？此引初經牒破。

「又若實有補特伽羅而不可說色非色者，世尊何故作如是言：色乃至識皆無有我。」前面是以理破犢子部的我，這底下第二是以教破，因為犢子部的學者也是佛教徒，佛教徒就是相信佛的，所以用佛的話來破他，就是有力了。「又若實有補特伽羅」，又假設你所執著的真實有一個我，「而不可說色非色者」，不可說它是色、不是色，不可說一、不可說異，「非色」就是與色異，「是色」就是與色一了，不可說一異者，總而言之，你是承認有我。

「世尊何故作如是言」，那麼我們本師釋迦牟尼佛他什麼原因作這樣說

法：「色乃至識（色受想行識）皆無有我」，這在《雜阿含經》裡面，很多很多都是：「色非我、非我所，受想行識非我、非我所」，很多很多這麼說，都沒有我。那麼經上怎麼會這樣說呢？「經言無我，汝言有我，豈不相違」，這不是和佛說的話相矛盾了嗎？你違犯了佛的法語了，你背叛佛教了，那怎麼可以呢？「此引初經牒破」，這是世親論師初引《阿含經》來破犢子部的我。

「又彼既許補特伽羅眼識所得，如是眼識於色此俱，為緣何起？若緣色起，則不應說眼識能了補特伽羅，此非眼識緣，如聲處等故。謂若有識緣此境起，即用此境為所緣緣。補特伽羅非眼識緣者，如何可說為眼識所緣？由此定非眼識所了。若眼識起，緣此或俱，便違經說，以契經中定判識起由二緣故。」

論主又引第二經牒破。經云：二緣生眼識者，謂眼及色，不言三緣眼色我也。

「又彼既許補特伽羅眼識所得」，這底下又引第二部經。又彼犢子部學者既然是同意了補特伽羅是眼識所得，因為眼識能看見，眼識能了。「如是眼識於色此俱，為緣何起？」這底下提出個問題，說是這個眼識，你說能了我的這個眼識，它於色，於所明了的色（地水火風、長短方圓這個色），「此」就是我，與我在一起，「俱」，在一起，就是於色、於我、於色我俱。這是分三個，眼識這個識，識於色、識於我、識於色我，叫做俱。「為緣何起」，這個識是緣色而生起的呢？是緣我而生起？是緣色又緣我而生起眼識呢？這樣問。

「若緣色起」，假設這個眼識緣色的時候，眼識才生起來，或者這個緣當個依止講，依止色而生起眼識。「則不應說眼識能了補特伽羅」，它若緣色而起，你就不應該說眼識它能夠了，能明了、能認識補特伽羅。「此非眼識緣」，因為眼識是緣色，沒有緣補特伽羅，「此非眼識緣」，此「我」不是眼識所緣，所緣了，所明了的，所緣念的。「如聲處等故」，就像這個聲音，十二處（色處、聲處、香、味等處），像聲音這個境界，這個境界不是眼識所緣，眼識只能夠緣色，而不能緣聲香等處，它不能緣，沒那個功能嘛！如果說是眼識能夠緣聲處，那耳識若壞了的人，聾子他的眼識沒有壞，他應該是眼識去緣聲音，就不聾了，這是不對的，所以是「如聲處等故」。所以，你說眼識緣我是不對的。

「謂若有識緣此境起，即用此境為所緣緣。補特伽羅非眼識緣者，如何可說為眼識所緣？」這底下，這幾句話等於是解釋前面這一段文。「謂若有

識緣此境起」，這是說若是有一個識，它緣這個境界而生起，即用此境為所緣緣。所緣緣你們學過沒有？所緣緣怎麼講？這個所緣緣，最後這個緣，就是當個「依仗」講。拿眼識為例，眼識生起，當然要有眼根，同時也要有所緣境，這個所緣境就是仗，仗這個所緣境才能生起，這是第一個，後面那個緣。那麼第二個緣呢，是「緣念」的意思，以它為依止而生起，生起了以後，又緣念它。拿眼識為例，就是色，以色為所依仗的境界而生起，生起了以後，眼識又去緣這個色，那就叫做所緣，合起來就叫做所緣緣，這樣意思。「謂若有識緣此境起，即用此境為所緣緣。」

「補特伽羅非眼識緣者，如何可說為眼識所緣？」補特伽羅，他不是眼識所能緣的，那怎麼可以說為眼識所緣呢？怎麼可以這麼說呢？這麼說就不對了。「補特伽羅非眼識緣」，補特伽羅不是眼識生起所依仗的境界，那麼如何可說為眼識所緣念的呢？所了知、所了別的呢？是這樣意思。「由此定非眼識所了」，由此道理可以決定知道補特伽羅不是眼識所了。

「若眼識起，緣此或俱，便違經說，以契經中定判識起由二緣故」，若眼識的生起，緣此我，或者是緣色又緣我，這樣子生起，這樣生起就是三個了，就是不對了。「便違經說」，便就是違背了《阿含經》所說的道理，《阿含經》怎麼說的呢？「以契經中定判識起由二緣故」，因為《阿含經》上是很分明的、很決定的、很肯定的說識的生起只是兩個緣，而不是三個緣。你說加一個我就多了，多了一個了，就不對了。

剛才這一段文，是「論主又引第二經牒破」，把他的執著標出來，用經的意思來破他。「經云：二緣生眼識」，生眼識有兩個緣，那兩個緣？「謂眼及色」，眼就是眼根，及所緣的色，這兩個緣生起，「不言三緣眼色我也」，佛沒有這麼說，所以你加上一個我是不對的。

「又契經說：苾芻當知！眼因色緣，能生眼識，諸所有眼識皆緣眼色故。」

論主又引第三經證識二緣生，非由我起。

「又契經說：苾芻當知！眼因色緣，能生眼識，諸所有眼識皆緣眼色故。」這又引第三部《阿含經》說：比丘應該知道，「眼因色緣」，那麼就能夠生出眼識，眼根因色的所緣，眼根與色相對的時候，就能生出來眼識，那麼「諸所有眼識皆緣眼色故」，一切眾生所有的眼識，都是依於眼根和色塵而生起的緣故。

「論主又引第三經證識二緣生，非由我起。」

「又若爾者，補特伽羅應是無常，契經說故。謂契經說：諸因諸緣能生識者皆無常性。若彼遂謂補特伽羅非識所緣，應非所識；若非所識，應非所知；若非所知，如何立有？若不立有，便壞自宗。」

論主又引第四經破。又若此我是眼識緣，能生眼識，我應無常；經說：因緣能生識者皆無常故。犢子不許我是無常，若彼轉救：我非識緣。破云：應非所識；若非所識，應非所知，如何立有我？若不立有我，便壞自宗。自宗立我第五不可說法藏中攝。

「又若爾者，補特伽羅應是無常」，這底下又引第四部《阿含經》來破他。說補特伽羅應該是無常的。你說補特伽羅是非常非斷，但是你若認為他是眼識所緣呢，那補特伽羅應該是無常的，就是不是常久的。「契經說故」，這句話不是我說的，是佛陀說的。

「謂契經說：諸因諸緣能生識者皆無常性」，各式各樣的因、各式各樣的緣，能生出來識的，生出眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，那些因緣都不是永久的。

「若彼遂謂補特伽羅非識所緣，應非所識」，你說是這個眼識要依仗我而生起，生起了，又去緣這個我。那麼，佛說諸因諸緣能生眼識的都是無常性，那麼我是眼識生起的因緣，那麼我就應該是無常的了啊！是不是？

「若彼遂謂」，若彼補特伽羅的學者，若彼犢子部的學者，一看這樣違背了佛說的話，所以就轉變了，說「補特伽羅不是識所緣」，不是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，不是六識所緣。若非識所緣，那麼「應非所識」，就不是識所能識的了，就不是識所能了別的了。

若非識所了別，「應非所知」，那就不是識所能知道的。「若非所知，如何立有」，若是不是你所知道的事情，你怎麼能說有個補特伽羅呢？根據什麼來說呢？「若不立有，便壞自宗」，如果你不承認，不建立有補特伽羅的話，那就違背了你原來的宗旨，你原來說有補特伽羅，這個還好懂一點喔！

「論主又引第四經破。又若此我是眼識緣，能生眼識」，這個我是眼識的所緣，能生起眼識，那麼這個眼識緣這個緣，就是當「依仗」講，依仗這個我生起眼識。「我應無常」，這個你所知道的我應該是無常的了。「經說：因緣能生識者皆無常故」，因為這個經上這麼說，能生識的因緣都是無常的。

「犢子不許我是無常」，他不同意了，他不同意我是無常。「若彼轉救」，若彼犢子部的學者，感覺這樣說有問題了，那麼又轉變一下來救護自己說：我非識所緣的。

「破云」，世親菩薩說：「應非所識」，若不是識所緣，也就不是識所能識的。「若非所識，應非所知，如何立有我」，那你怎麼建立有我？

《阿含經》我是曾經讀過，我也生歡喜心，我心裡面想，希望有因緣常常讀《阿含經》。常常讀《阿含經》，就會修四念處容易，修無我觀也容易、修無常觀也容易、修不淨觀也容易、觀受是苦也是容易。修四念處容易就少煩惱，不但是這樣，對於什麼叫做無我論，能認識得更清楚一點，什麼叫做有我論，也認識得也會清楚。

《阿含經》上，有一個有我論的外道，就來同佛辯論，佛就是說一個很簡單的一個道理，就把那個外道破了，《雜阿含經》有這麼一個小經提到的，很有意思。我們在佛學院裡面，初級班、高級班、大學部，或者研究所畢業了，當然我是以前落後的佛學院讀的，不是現在這個進步的佛學院，我更不是大學部，也不是研究所。但是，有一件事要知道，對於這個教義的認識，一定是要很分明的，一定是很分明，不能模糊！什麼叫做有我？什麼叫無我？自己說不清楚不行，不可以，不可以這樣子。你若常讀經，就會，就能解決這個問題，所以《阿含經》應該讀。但是，我可不同意說「大乘非佛說」這句話，我可是不同意的，大乘還是佛說！應該是這樣說。

「又若許為六識所識，眼識識故，應異聲等，猶如色；耳識識故，應異色等，譬如聲。餘識所識，為難準此。又立此為六識所識，便違經說。如契經言：梵志！當知五根行處境界各別，各唯受用自所行處及自境界，非有異根亦能受用異根行處及異境界。五根謂眼耳鼻舌身，意兼受用五根行處及彼境界，彼依意故。或不應執補特伽羅是五根境，如是便非五識所識，有違宗過。」

論主又引第五經破，將顯違經，先辨違理。彼宗立我與色等不一不異。若眼識識故，即異聲香等，如色；若耳識識，即異色香等，如聲。餘識所識，為難準此，此即難令我異六境。如何乃言我與六境非定一異？又立此我六識所識，便違經說。經言：梵志！五根行處各別境界，各唯受用自所行處及自境界，或前約處明，後約界釋，非有異色根亦能受用異根行處及異境界。意兼受用五根行處及彼境界，以此五識亦依意根，所以意根與能依識同緣諸法。汝意一我六識同取，是則五根亦能兼取異根行處異根境界，豈不違經？或不應執我是五根境，若非五根境，便非五識所識；若非五識所識，雖不違經，有違宗過，以汝宗說我五識所識故。

「又若許為六識所識，眼識識故，應異聲等」，前面這幾段破的，我們容易明白。這底下呢，就稍微難一點。「又若許為六識所識」，又你同意

（許就是同意），你同意補特伽羅的我是六個識所認識的，眼識乃至意識。要是這樣的話，還有個問題，什麼問題呢？「眼識識故，應異聲等」，眼所認識的補特伽羅，眼識所認識的原因「應異聲等」，這個眼識所認識的這個我，他就應該不同於聲，聲音的我，就不同。眼識是了別色的，了別色就了別了我，那麼這眼識它不能認識聲音，它不能去了別聲音。如果聲音那個我和色上的我是一樣的話，為什麼眼識只能認識色，而不能認識聲呢？就是因為還是不同，還是有點不同的，所以「眼識識故，應異聲等」。眼識所識的我，就不同於聲音的我，不同的。「猶如色」，舉一個例子呢，就像那個色，色是不同於聲音的，色跟聲音不一樣，所以眼識只能認識色，認識色的時候，不能認識聲，不能了別聲；耳識它只能去了別聲音，而不能去了別色；就是色與聲音是不同的。

「耳識識故，應異色等」，說耳識所識的補特伽羅我，它就是要不同於這個色，和這個色不一樣。你是說這個我，同這一切法是不一不異，說不異，你是不同意是異的我，不同意。但是這就是異，眼識所識的補特伽羅就異於聲音，這個我就異於聲音；耳識所識的補特伽羅我，它就異於色，他如果不異的話，耳識應該認識了，就是異。「耳識識故，應異色等，譬如聲」，聲音就是不同於色。所以它就是，從這裡面，你說是「六識所識」，那現在從這識上看，就知道這個我同一切法還是異的。你說「不一不異」還是不對，說不異還是不對的。

「餘識所識，為難準此」，這裡說眼識耳識，鼻識舌識身識意識也是這樣子，「為難準此」。這個應該是說鼻舌身三識，不能說意識，意識另外有問題。所以這其餘的鼻識舌識身識，也和眼識耳識一樣，也是這樣做難，難問他。

「又立此為六識所識，便違經說」，你建立這個補特伽羅我是六識所識，你這樣的說，就違背了《阿含經》的道理。怎麼知道呢？就如契經言，如《阿含經》說……，到點了。

（以上錄音帶脫漏）

慧命老法師，他對《攝大乘論》也很熟、對《阿毗曇論》也特別熟。他是不是對《阿含經》也很熟我就知道了，這個時候有什麼問題呢？因為唐朝的皇帝姓李，道教的這些老道，這些道士因為老子也姓李，所以就同皇帝建立這種關係，大家都姓李的關係，而唐朝的唐高祖李淵、唐太宗李世民也就承認這件事，所以同道教的關係密切了一點，下命令佛教的法師要在道士以後，下這個命令。下了命令，但是只是說姓李那是一回事，但是也還是要……，究竟佛教是講的什麼道理，道教講的什麼道理呢？這些做皇帝的政

客，他那有時間去讀書呢？所以，還是要辯論辯論，請那個道士、請法師來辯論（我們快一點說）。佛教的法師，就請了慧命這位老法師他來辯論，慧命來（一看《高僧傳》），**慧命老法師**幾句就把道士辯倒了，他用什麼方法，就是用《阿毗曇論》的這種方法，就像《俱舍論》世親菩薩的辯法，用「一異」，就用這種方法來辯論，就把道士辯倒了，用這個方法。所以我們學習佛法，我說我們了脫生死是最重要的事，第二件大事要弘揚佛法，就是要有辯才。辯才從那兒來的？自己讀書啊！說天生的，沒有那件事！就是要學習，你學習《阿含經》、學習《阿毘曇論》，這辯才就來了啊！

● 第八堂課

「又立此為六識所識，便違經說」，前面是約五識各別的難問他，使令他，使令這個不可說我與識是異的，是這樣意思。現在又說到「立此為六識所識」是違背《阿含經》所說的道理。

「如契經言：梵志！當知五根行處境界各別，各唯受用自所行處及自境界」，《雜阿含經》（**應為：中阿含經**）理面的《大拘絺羅經》上，「梵志！當知五根行處」，五根就是眼耳鼻舌身五根，五根對五塵（色聲香味觸），就發出來五識，五根和五識就在這五種境界上活動，所以叫做「行處境界」。這個境界，行處境界是各別的，就是眼根、眼識是在色塵上活動，耳根、耳識在聲塵上活動，就是這樣一根一根的「行處境界各別」。「各唯受用自所行處及自境界」，每一個根識唯獨是受用它自己活動的地方，就是境界。受用這個受就是接觸到了境界的時候，內心裡面有感覺，那麼就叫做受；有了受以後呢，就會發生作用，所以叫做受用。「非有異根亦能受用異根行處及異境界」，在這五根裡面，都是各別行處境界的，各別的用，沒有這個不同的根，它能受用不同根的行處境界的，沒有，都是各別自己的行處境界去受用的。

「五根謂眼耳鼻舌身」，這五種根。「意兼受用五根行處及彼境界」，前邊是說前五根，現在說第六意根，第六意根和前五根不同，它有自己的境界，同時它也兼能夠受用前五根行處及彼境界的，那為什麼會這樣子呢？「彼依意故」，因為前五根、前五識它們要發起活動的時候，不能完全自主的，它一定要以第六意根為依止，要得到它的同意，它才能活動的，所以這個第六意根也能夠去緣、去受用前五根的行處和境界，是這樣意思。所以這個第六意根、第六意識專注一境的時候，前五根就不動了，前五根、五識都不動了。所以若是得了色界定的時候，這個前五根、五識都不動了，天上打雷的時候，你聽不見，就是這個意根不給你方便，所以這個耳識沒有辦法

動，耳根耳識都不能動。所以「彼依意故」，它要以意根為依止，意根有多少攀緣的時候，前五根才能活動。因此，意根也就能夠受用前五根行處及彼境界。

「或不應執補特伽羅是五根境」，或者說不應該執著補特伽羅我是前五根所緣的境界，或者是這樣說，因為你若是前五根各別的緣，就使令它這個不可說我變成可說的我了，因為若是一是異，就是可以言說的了。那麼若說補特伽羅不是五根境，「如是便非五識所識」，那就不是前五識所認識的了。「有違宗過」，這樣說不是前五識所緣，那就違背你自家宗旨的過失了。所以是五根境呢，就有違背經的過失；不是五根境呢，就有違宗的過失。怎麼都不對，這是世親菩薩難他。

論主又引第五經來破犢子部的不可說我。「將顯違經，先辨違理」，將要顯示他違背《阿含經》的道理，違背聖言量，先說違背道理。「彼宗立我與色等不一不異」，道理是什麼呢？怎麼叫違背道理呢？彼犢子部的宗旨，他所成立的我，與色受想行識等是不一不異的，他立的宗旨是這樣。

「若眼識識故，即異聲香等」，如果說你說它是五根的境界，眼識可以認識它，眼識一看見行住坐臥的時候，哦！這裡有個我。這樣的話，眼識只能緣色，眼識這個我就不同於聲香了，就變成異了。「如色」，像色，就是異於聲香的，所以這個不可說我就不能說不異了，就得說異了。「若耳識識，即異色香等」，耳識識聲音的時候，它就不能識這個色香，那麼這個我也就是異於色香了。

「如何乃言我與六境非定一異」，你怎麼可以說你所執著這個我和六境、和五蘊、和這一切有為法不一不異，不是定一定異呢？這是違背宗旨了，也就是違背道理了。「又立此我六識所識」，這是前五根這一段，這底下又立此我是六識所識，不但是前五識，第六識也可以認識的，「便違經說」，那就違背《阿含經》。這底下辨違經。

「經言：梵志！五根行處各別境界」，前五根的活動地方是不同的，境界也不同，「各唯受用自所行處及自境界」，它在那個不同的地方活動，境界就不同，它的感覺也就不同，發出來的作用也就不同。

「或前約處明，後約界釋」，這個行處和境界，行處各別、境界各別，這個行處和境界怎麼講，它有什麼不同呢？「或前約處明」，或者是這個行處是指六處說的，色聲香味觸法，色處、聲處乃至意處，處指處所。「後約界釋」，這個境界，就指色界聲界，色聲香味觸法的六界，就指在十八界的六界說的，這樣就不同了，有這個說法。「非有異色根亦能受用異根行處及異境界」，在前五根裡面，每一根都是各別的行處境界、各別受用，沒有不

同的色根（前五根都是色根），也能受用異根行處異境界的，沒有。

「意兼受用五根行處及彼境界」，但是第六意根就特別了，它能夠通於前五根行處境界。「以此五識亦依意根」，什麼理由呢？因為彼五識的活動要依意故，也是依止意根的，要得到意根的許可，五識才可以活動，「所以意根與能依識同緣諸法」。這個理由就在這裡。

「汝意一我六識同取」，這一段文的意思究竟說什麼呢？這底下說出來。你的意思，一個我六識同取，眼識乃至意識，同時可以取這個我，在色聲香味觸法上，識在色聲香味觸法的時候就知道這裡有個我。「是則五根亦能兼取異根行處異根境界，豈不違經？」異根若是同取的話，一個我和六識同取，那這樣說，這個前五根，它就是等於說兼取異根行處、異根境界了，就是等於說眼根認識色的時候，也就取得了耳根所取得的我，耳鼻舌身取的我，它也都取到了，應該是這樣子才對。但是經上說不是的，各有各的境界，我不取你的境界，你不取我的境界。我眼識只見色，我不去聞聲，耳識只聞聲而不去見色，各有各的分際，互相不侵犯的。這樣說，你說六識同取，這和經上說各別取就是衝突了。所以，你就是違背經了。

「或不應執我是五根境」，這樣你違背經不可以，佛是聖言量，你不可以違背的。或者是你可以轉變你的執著，你說，不執著我是五根境，你可以轉變這樣。「若非五根境」，若這個我不是五根所緣的，「便非五識所識；若非五識所識，雖不違經，有違宗過」，不是五識所能認識的，這個我前五識不能認識，你若這樣改變的話，就不違背《阿含經》的意思了，但是有違宗過，違背你原來的宗旨的過失。「以汝宗說我五識所識故」，那麼你若說五識不識，不就和你的宗旨有衝突了嗎？

「若爾，意根境亦應別；如六生喻契經中言：如是六根行處境界各有差別，各別樂求自所行處及自境界。」

犢子引經難也。難意：六生喻經：六根行處境界各別，理實意根兼能受用五根行處及彼境界，何妨前經五根行處境界各別，而能兼取異根我境？經言五根行處境界各別，而能兼取異根我境，經言五根取各別境，未是盡理之言。

「若爾，意根境亦應別；如六生喻契經中言：如是六根行處」，這行處應該和若爾在一起，應該提起來，「行處境界各有差別，各別樂求自所行處及自境界。」

「若爾」，這底下是犢子部的學者說的話。說是你這樣講，因為前五根各別的境界來難問我這個不可說的我，要照你這麼說，意根也是一樣，意根的境界也是各別的。怎麼知道呢？「如六生喻契經」，這部經上說「如是六

根行處境界各有差別」，六根行處各有各的境界，都不一樣，「各別樂求」，各別歡喜求自己所歡喜的境界，「自所行處及自境界」，這樣這樣子，我們先順這個文，然後再說它的意思。

「犢子引經難也」，世親論師引聖言量來難犢子部的學者，現在犢子部的學者也引經，也引經來難世親論師。你引經，我也引經。

「難意」，難裡邊的意思是什麼呢？「六生喻經」，這部經上：「六根行處境界各別」，不一樣，「理實意根兼能受用五根行處及彼境界」，六根行處，眼根有眼根的境界，乃至意根有意根的境界，都是有各別的境界，但是從道理上，也就是從事實上看，意根兼能夠受用五根行處境界的，意根是這樣子的。既然意根是這樣子，「何妨前經五根行處境界各別，而能兼取異根我境」呢？把犢子部學者的意思說出來了，何妨前面那部經，五根行處境界是各別的，但是它也和意根有相同的地方，也可以兼取異根為我境嘛！眼根緣色境的時候，也可以取得耳根所緣聲境的我；其他根的境的我，也可以這樣。「經言五根取各別境，未是盡理之言」，那是不了義的說法，所以不是完全合道理的。那麼這一段是把犢子部學者引經的用意說出來了。

言六生喻經者，雜含經卷第四十三（一一七一）：

「如是我聞，一時，佛住拘睺彌國瞿師羅園。爾時，世尊告諸比丘：譬如士夫遊空宅中，得六種眾生。一者得狗，即執其狗，繫著一處。次得其鳥、次得毒蛇、次得野干、次得失收摩羅、次得獼猴。得斯眾生，悉縛一處，其狗者樂欲入村，其鳥者常欲飛空，其蛇者常欲入穴，其野干者樂向塚間，失收摩羅者長欲入海，獼猴者欲入山林。此六眾生悉繫一處，所樂不同，各各嗜欲到所安處，各各不相樂於他處而繫縛故，各用其力向所樂方而不能脫。如是六根種種境界，各各自求所樂境界，不樂餘境界。眼根常求可愛之色，不可意色則生其厭；耳根常求可意之聲，不可意聲則生其厭；鼻根常求可意之香，不可意香則生其厭；舌根常求可意之味，不可意味則生其厭；身根常求可意之觸，不可意觸則生其厭；意根常求可意之法，不可意法則生其厭。此六種根種種行處、種種境界，各各不求異根境界。此六種根，其有力者，堪能自在隨覺境界，如彼士夫繫六眾生於其堅柱，正出用力隨意而去；往反疲極，以繩繫故，終依於柱。諸比丘！我說此譬，欲為汝等顯示其義，六眾生者譬猶六根，堅柱者譬身念處。若善修習身念處，有念不念色，見可愛色則不生著，不可愛色則不生厭，耳聲鼻香舌味身觸意法，於可意法則

不求欲，不可意法則不生厭。是故比丘，當勤修習多住身念處。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

「言六生喻經」這句話怎麼意思呢？就是《雜阿含經》第四十三卷。四十三卷上有這部經，我們念一念。「一一七一」，這是大正藏的編號，把每一個小經都給上號碼，這件事也是很好，容易查、容易記憶。

「如是我聞，一時，佛住拘睺彌國瞿師羅園」，在這個地方。「爾時，世尊告諸比丘：譬如士夫」，譬如一個人，「遊空宅中」，就是到一個空的房子，裡面沒有人，沒有人住，在空房子裡面去看一看、走一走。「得六種眾生」，在空房子裡面，他得到六種眾生，六種有情。「一者得狗」，一者在空房子裡面得到了狗，「即執其狗」，就把這狗抓住了，「繫著一處」，就是用繩子綁住牠，把牠綁在裡面不准牠跑。「次得其鳥」，得到一個鳥，其次又得到一個毒蛇，其次得到一個野干。這野干，有的說是類似狐狸，也有人說是類似水獺。「次得失收摩羅」，這個失收摩羅，有的翻譯是鱷魚，失收摩羅可能不是中國話，翻個鱷魚，也有說是殺子魚。「次得一個獼猴」，就是猴，次得一個猴。「得斯眾生，悉縛一處」，每一個眾生都綁在一個地方，不准牠動，這個意思。

「其狗者樂欲入村」，那個狗呢，就歡喜到村落裡面去找東西吃，這是一個。其鳥呢，常欲飛到虛空裡面去。「其蛇者常欲入穴」，這個蛇是在洞裡面住的，「其蛇者常欲入穴」。「其野干者樂向塚間」，歡喜到墳墓的地方，埋死人的地方去。「失收摩羅者常欲入海」，就是常是想要到海水裡面去。「獼猴者欲入山林」，想要到山林裡面去。「此六眾生悉繫一處」，每一個眾生都把牠綁在一個地方，但是六個眾生所樂不同，牠所歡喜的不一樣，各有各的歡喜，「各各嗜欲到所安處」，每一個眾生都歡喜到牠認為安樂的地方去，「各各不相樂」，就是每一個歡喜自己歡喜的地方，不歡喜你歡喜的地方，你歡喜虛空我不歡喜，就是這個意思，各各嗜欲到所安處，「各各不相樂於他處而繫縛故」。可是每一個眾生，都被綁住了不能動，「各用其力向所樂方而不能脫」，每一個用牠的力量，是對向他歡喜的地方去，但是不能解脫，綁在那兒不能動。

「如是六根種種境界，各各自求所樂境界」，如是六根，這前面這是一個譬喻，並不是真實這麼一件事，譬喻什麼呢？就譬喻我們眾生，修行人這眼耳鼻舌身意六根，六根有種種的境界，各有各的境界，「各各自求所樂境界」，歡喜的境界；「不樂餘境界」，不歡喜別的境界，其他的境界不歡喜。

「眼根常求可愛之色」，這底下舉出例子來，說我們的眼根常是尋求可

愛的顏色，不可意的顏色「則生其厭」，就不高興了，不高興這不可意的顏色。耳根常求可意的音聲，就是歡喜音聲。我不會放燄口，我們這裡出家人多，在家人少。我不會放燄口，但是放燄口念的聲音，我歡喜聽，我還專去，聽說一個法師喉嚨特別好，韻調也好，氣力也好，他去放燄口的時候，不是在我住處，另一個廟上，我就專去聽他，有這個事情。「耳根常求可意之聲，不可意聲則生其厭」，就不高興，我們凡夫是這樣子，不可意聲則生其厭。「鼻根常求可意之香，不可意香則生其厭；舌根常求可意之味，不可意的味則生其厭」，這就是，我們是這樣子。但是我們出家人日常吃飯，還是把味調得好一點，說是不要好的、不要愛著，不好的也不要厭，自己修行是應該這樣。但是有點味，味若好，我們的脾胃也歡喜吃，能吸收營養，容易一點。若說是有營養，但是你不高興，就有點衝突，就是有點衝突的，所以還是調得好一點好，「不可意味則生其厭」。「身根常求可意之觸，不可意觸則生其厭；意根常求可意之法，不可意法則生其厭」，這個也是人之常情。

但是，另外有一件事，比如我們出家人出了家，如果你不到佛學院去學習佛法，自己學習佛法也不容易。到佛學院學法的時候（我也在佛學院住過的，我初出家時也住佛學院），聽法師講，要注意聽；你打妄想，聽不到了。注意聽，有時候聽懂，有時候聽不懂。舊時代的佛學院和現在不同，我以前讀那個佛學院的辦法呢，抽籤，妙境！要你回講。抽籤，抽中誰，誰要回講的，那樣你得預備，不預備就不能講，回講不來，所以天天要預備。考試，是一個學期幾個月或是考一次、或是考兩次，回講是天天要講，天天你要預備，也很辛苦。你辛苦呢，就厭啊！今天也這樣子，明天，一年兩年三年四年多少年這樣子，心裡是厭煩，不高興。但是另外有個問題，我要做大法師，那你就非學不可，不學就不懂，不懂怎麼做大法師呢？所以自己的理智上要求自己忍耐。這個法師講的如我意，那個法師講的不如我意，你都得要忍耐一點，好好學！所以這上面說不可意法，「意根常求可意之法，不可意法則生其厭」，就一定要忍耐一點，你不能厭煩的，厭煩還不行。

「此六種根種種行處、種種境界，各各不求異根境界」，這六種根各有各的行處，眼根的行處、耳根的行處乃至意根的行處，種種的境界不同，「各各不求異根境界」，每一個根都不求異根的境界。

「此六種根，其有力者，堪能自在隨覺境界。如彼士夫繫六眾生於其堅柱，正出用力隨意而去」，這底下稍微的要解釋一下。這六種根，其有力者，這六種根都是對於如意的事情就歡喜，不如意的事情就厭惡，有這種情況。「其有力者」，其有力者怎麼講？就是佛教徒，佛教徒想要得涅槃，有

這般若智慧的力量，就和一般凡夫的見解不一樣。「堪能自在隨覺境界」，他有堪能，有殊勝的能力，就是修四念處觀了，修四念處觀，改變了原來凡夫的那種習氣；歡喜的事情有愛，不歡喜的事情就厭惡，這凡夫是這樣子。現在，有力量的這個修行人呢，不是，「堪能自在隨覺境界」，能覺悟，好的境界也是假的，不好的境界也是假的，其心不動，「堪能自在隨覺境界」。

「如彼士夫繫六眾生於其堅柱」，就像那個人，前面那個遊空室的那個人，那個人把六個眾生，把牠綁在那個堅柱上，一個堅固的柱子上面，綁在那裡叫牠不要動，這個是什麼意思呢？就是修行的境界，就是修行人用正念，什麼叫做正念？就是四念處就是正念，學這四念處，把這眼耳鼻舌身意六根，就控制它，叫它不要貪瞋癡，是這個意思啊！

我給你講一個故事聽聽，**摩訶迦旃延**阿羅漢。

在印度的南方，有一個國家，天旱不下雨。不下雨，在本地的一些婆羅門就去祈雨，祈了多久也不下雨。就有人出主意，請佛弟子來祈雨，那麼遠的就派人到北方來見佛，說明這個意思。佛就派摩訶迦旃延尊者去做這件事，摩訶迦旃延尊者帶了六十位比丘，就是到了那個國家去。這個國王和大臣，就是請吃飯，來了歡迎，表示歡迎之意，就吃飯。我們出家人要想一想，要想一想，我們不能拿在家居士，拿人都當傻瓜，不可以！人家請我們吃飯，我們心想：唉呀！這是對我們恭敬，其實那裡面還有問題。有什麼問題呢？國王和大臣商議，說是婆羅門他們求雨沒能求到雨，現在請這些佛弟子來求雨，他們就是有道德嗎？那麼怎麼才能知道有道德沒有道德呢？試驗試驗他。怎麼樣試驗法呢？如此如此，這樣辦。

來了的時候，那麼一看呢，請吃飯的地方，就是給馬住的那個地方，餵馬的那個地方，有馬糞，味道也不好，也並不是正式的房子！就在那裡預備的飯、菜、桌子，飯也不好、菜也不好，大家吃，吃完了人家就問說：「今天我們預備的菜飯，你們吃得好嗎？」就是這麼一問。這比丘說：「吃飽了就好。」別的話誰也沒說就走了。走了，然後說我們明天還請吃飯，你們還來。來了的時候，明天來，一來一看，很好的、很莊嚴、很清靜的房子，所有的飯菜、設備，統統都是精妙，都是特別好的，色香味都是具足的。那麼這比丘照樣的吃，吃完了又問說：「今天我們預備的菜飯好不好啊？」「吃飽了就好。」還是這句話，就走了。

走了然後，這國王說是請婆羅門來，也這麼吃飯，吃飯的時候也是這樣子吃，吃完飯了就問，這婆羅門就開口大罵：「請我們祈雨，祈了這麼多天，原來就招待我們這樣子！」就是開口大罵。然後說：「不！我們明天還

請吃飯。」請吃飯嘛，這婆羅門第二天又來了，吃完飯了就問說：「今天的這個好嗎？」「今天好！今天好！」就是這樣講。這樣子說完了，婆羅門又走了。然後國王、大臣就商議，說是比丘和婆羅門吃飯這個反應啊，看一看，我們商議商議誰有道德，誰是沒有道德的，大家想一想，還是比丘，比丘啊，你外面境界的好壞不動其心，他心不動，他好也是「吃飽了就好」，不好也是「吃飽了就好」，其心不動！所以對比丘特別尊重、讚歎、供養。

所以，這個事情，我們出家人（這裡有居士），出家人啊，穩重一點，遇見了不如意的事情，你先不要動，心不要動；遇見了如意的事情，你也不要動，沉靜下來，以後再說，不要立刻地就表示什麼。真的，不要這樣子，我們不要和在家人一般的那樣子。我們哪，如果你不常用功修行也就會困難，常不用功修行，你這個心，老是放縱它。什麼叫做修行啊？就是老是控制這一念心，叫它不要亂動。就像剛才這六種眾生把它綁起來，這是個比喻，實在這後面說，那是什麼意思？就是修行的意思。你若常用功修行呢，就是常是控制這一念心叫它不要動，用戒定慧訓練它。習慣了，那麼你日常生活裡面遇見什麼事情，也是習慣，他心就不動，也並不糊塗，也知道這是冷、這是熱、這是好是壞，但是心裡不動。你若不常用功，你就不行，你隨時的，這個煩惱就會動。你若常用功，它就不動。

所以，這上面是說「其有力者，堪能自在隨覺境界，如彼士夫繫六眾生於其堅柱」，說是那個有力量的人，就是佛教徒，也就是發心用功修行的人，也就是他的正念有力量的人，明白點說就是這樣。這個正念有力量的人，他這個正念有殊勝的能力，能自在，「堪能自在隨覺境界」，不管什麼境界，他能用佛法的智慧去觀察，自在隨覺境界就是這樣。「如彼士夫繫六眾生於其堅柱」，這堅柱，把牠綁住了。堅柱這個意思，這個柱要是不堅固，那幾個眾生牠若一動，就把柱子拉倒了，那就不行了，現在說堅柱，就是表示你的四念處很厲害。「正出用力隨意而去」，那麼就是在這個苦惱的境界裡面就解脫了，就得解脫了。

「往反疲極，以繩繫故，終依於柱」，「往反疲極」是說這六種眾生，你若不綁住牠，牠就是各處亂跑，當然也是很苦惱的境界。「以繩繫故，終依於柱」，用這繩子繫住牠，雖然牠也會動，但是牠不能離開這個柱太遠。就是我們這個六根，總而言之，還就是一個第六意識，這個第六意識就是老是攀緣，在色聲香味觸法上，不是貪就是瞋，貪瞋癡慢疑，日常生活之中，和人家都不容易合。正念沒有力量的時候，常是向外攀緣，貪瞋癡老是動，和人家都不容易合，同住的人，同學之間容易起誤會，容易衝突。所以「往反疲極，以繩繫故，終依於柱」，就是你要用正念，綁住自己的一念妄想

心，雖然最初的時候還是有妄念，但是它離正念不太遠，它還是要回到正念這裡來，所以「終依於柱」。

「諸比丘！我說此譬，欲為汝等顯示其義」，這是佛說了，佛招呼諸比丘，我說這是個譬喻，欲為汝等顯示佛法的真義。「六眾生者，譬猶六根」，譬如眼耳鼻舌身意這六根。「堅柱者譬身念處」，若說四念處，身受心法這身念處，但是這身念處也就觀察這個色受想行識苦、空、無常、無我，觀身不淨、苦、空、無常、無我，這樣意思，也是包括了五蘊在內。「若善修習身念處」，若是你能善巧的、精進勇猛的修習身念處這個法門，「有念不念色，見可愛色則不生著，不可愛色則不生厭」。若善修這身念處，「有念不念色」，有的時候念色，有的時候不念色，倒不是決定念色的。你四念處的正念相應的時候，就不念色；那麼失掉正念，他又去取著去了，那麼一攀緣的時候，會見到可愛的色。見到可愛的色，因為你有身念處的智慧，「則不生著」，就不愛著、不取著它；不可愛色，你也不生厭，觀察都是苦、空、無常、無我嘛！和那愛，這兩種顏色無差別，所以無生愛憎。「耳聲鼻香舌味身觸意法」也是這樣子，「於可意法則不求欲」，也不愛著，於不可意的法也不生厭，就是心對於外面的境界不去執著。

「是故比丘，當勤修習多住身念處」，所以出家人受了比丘戒、比丘尼戒，就應該精勤的修習，多住在……，這一念心常是住在身念處這裡，觀察它是不淨、是苦、是無常、是無我的、是空的，常這樣修行。「佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。」

「非此中說眼等六根；眼等五根及所生識無有勢力樂見等故，但說眼等增上勢力所引意識名眼等根。獨行意根增上勢力所引意識不能樂求眼等五根所行境界，故此經義無違前失。」

論主為彼通六生喻經，經說六根行處境界各有差別，各別樂求自所行處及自境界者，非此中說眼等六根；但說眼等增上勢力所引意識名眼等六根。所以者何？眼等五根及所生識無有勢力樂見等故。樂見等者，是五識後意識，獨行意識不能樂求眼等五根所行境界故，故作是說六行處境各別也，無違前說五根各取自境界失。

「非此中說眼等六根；眼等五根及所生識無有勢力樂見等故」，這底下是世親論師駁他。前面是犢子部的學者引經來難問世親菩薩（世親論師），現在世親菩薩反駁他。

「非此中說眼等六根」這一句話，世親菩薩說，是前面前五根各行各的境界那一段，那個經文的意思，不是此中說的眼等六根，不是此《六生喻

經》說這個六根，不是，意思是不同的，你不能引這個來難問我。所以「眼等五根及所生識」這個道理是怎麼樣呢？道理是這樣子，這個眼耳鼻舌身意這五根，和五根所生的識，「無有勢力樂見等故」，它沒有力量去樂見可意色，不歡喜不可意色，它沒有這個力量。沒有這個力量，這個話怎麼講？你們可以懂這個話的意思嗎？因為前五識是沒有分別的，前五根接觸到前五種境界的時候，前五識是一剎那而已，它只有這個自性分別，隨念分別、計度分別沒有，所以它不能去，沒有，「無有勢力樂見」，沒有這個力量，因為沒有分別嘛！所以和這個文上，和這個《六生喻經》所說的意思不同。

● 第九堂課

「非此中說眼等六根；眼等五根及所生識無有勢力樂見等故」，這是犢子部學者引《雜阿含經》的一個小經來辨別這個問題；這底下是世親論師反駁他。「非此中說」，你引來的《阿含經》說到六根的事情，不是此中說的眼等六根。「眼等五根及所生識」，什麼理由呢？這個眼耳鼻舌身五根及五根所生的識，「無有勢力樂見等故」，它沒有力量樂見樂聞這些事情，沒有這個力量，就是因為沒有這個分別心。

「但說眼等增上勢力所引意識名眼等根」，你所引來的這個小經，裡邊說那個六根的情形，實在來說，「但說」，只是說眼等六根的力量，這個「增上」就是強有力的意思，有大力量，這個眼等六根有很大的力量，引發出來的那個第六識，這個第六識它有力量，若見若聞前六種境界的事情，若見若聞色聲香味觸法的事情。「名眼等根」，意識名眼等根，這樣講法。這個理由是什麼呢？就是前五根、前五識它沒有分別，它不能若見若聞這些事情，沒有這個力量，他這樣說「若見若聞」就表示是第六意識。

「獨行意根增上勢力所引意識不能樂求眼等五根所行境界」，這獨行意根怎麼講？獨行意根就是不和前五根同時活動，它單獨活動，就叫獨行，獨行是指第六意根增上的力量所引的意識，它不能樂求眼等五根所行境界。前面說這個第六意識它能夠若見若聞六種境界；而這個地方是獨行意根增上勢力所引的意識，它不能樂求眼等五根所行境界，這話是什麼意思呢？因為有同時意識，就是意根發出來的意識和前五識同時緣色聲香味觸，這個時候叫同時意識；但是這個同時意識一剎那間就過去了，過去了以後，就是獨行意識了。獨行意識它也能夠緣前五種境界，為什麼說不能緣呢？就是它不能夠緣「樂求眼等五根所行境界」，現在的境界不能，因為前五識一剎那間就過去了，過去了，遺留下來的影子，這個第六識能緣，能緣遺留下來的影子，遺留下來的影子是過去的前五種境界，過去的眼耳鼻舌身所緣的色聲香味觸

的境界，不是現在。所以說是獨行的意根所引的意識，它不能樂求眼等五根所行境界，就是不能樂求現在一剎那的境界，獨行意識它不能緣現在的五塵，它一定要通過前五根，才能緣現在的色聲香味觸；可是一剎那過去了，第六識一打妄想，就是緣過去的五塵。眼所見的境界是現在，但是一剎那眼識過去了，第六識就在打妄想：喔！這個光是很亮，這個時候是過去的，而不是現在的一剎那。所以這個地方說是「獨行意根增上勢力所引意識不能樂求眼等五根所行境界」。「故此經義無違前失」，所以這部經，你所引的《阿含經》和前面那個「五根各行自境界」沒有衝突。

「論主為彼通六生喻經」，這一段文是世親菩薩（《俱舍論》的主人就是世親菩薩、世親論主）他為彼犢子部的學者通《六生喻經》，通就是解釋，解釋《六生喻經》裡面說的道理。

「經說六根行處境界各有差別，各別樂求自所行處及自境界者，非此中說眼等六根；但說眼等增上勢力所引意識名眼等六根」，前面世親菩薩引《阿含經》，那個說的，就是各行自境界，「非此中說」，非犢子部學者所引的這部經說「眼等六根」；犢子部學者引來的這部經，但說眼等增上勢力所引的意識名眼等六根。

「所以者何」，因為什麼這麼解釋呢？「眼等五根及所生識無有勢力樂見等故」，理由就在這裡。「樂見等者」，「樂見等」是什麼意思呢？「是五識後意識」，就是剛才講的，五識緣現在的五塵，一剎那間就過去了，過去了，這個第六意識它把前五識緣的東西承受過來，它就若見若聞怎麼怎麼地，所以是第二剎那以後了。「獨行意識不能樂求眼等五根所行境界故」，它不能夠不通過五根，直接地去緣現在的五塵，不能，不能這樣子，沒有這個力量。「故作是說六行處境各別也」，所以每一個識所行的境界都是不同的。「無違前說五根各取自境界失」，那個並沒有衝突。

可是這樣解釋是解釋了，但是關於我的問題還沒解釋。因為世親論師引那個文，意思是說眼識緣色的時候，它不能緣聲，這表示緣色的我不是緣聲的我，這個時候就是有異，其中有別異了。犢子部學者的意思，我與色聲香味觸法、與色受想行識是不一不異的。現在世親菩薩引《阿含經》文的意思，挑出來一個毛病，就是異。那麼現在犢子部學者反駁，第六意識能緣前五塵，能緣前五識過去所緣的五塵，能總緣；它緣它自己的境界，同時也緣前五塵的境界，那麼前五根、前五識也可以緣嘛，這樣就是無差別了，是這樣意思，就是解釋了世親菩薩的難問。但是，世親菩薩解釋這一段文只是說是這個《阿含經》和那個《阿含經》中間沒有衝突，關於我的問題還沒解釋，這以下解釋。

「又世尊說：苾芻當知！吾今為汝具足演說一切所達所知法門，其體是何？謂諸眼、色、眼識、眼觸，眼觸為緣內所生受，或樂或苦、不苦不樂。廣說乃至意觸為緣內所生受，或樂或苦、不苦不樂，是名一切所達所知。由此經故，決判一切所達知法唯有爾所，此中無有補特伽羅故。補特伽羅亦應非所識，以慧與識，境必同故。」

論主又引第六經證法外無我，我非所識也。所達謂無間道，所知謂解脫道，或所達謂慧所達，所知謂智所知，皆是智慧所達所知法，眼目異名。此經既說所達所知唯有爾所，無有我體，故知我體亦非所識。雖達與知是慧非識，以慧與識，境必同故，我非所識。

「又世尊說：苾芻當知！吾今為汝具足演說一切所達所知法門，其體是何？」這底下世親菩薩又引《阿含經》。又世尊曾經這樣說，招呼比丘，「當知吾今為汝」，我現在為你們具足的，就是一點也不遺漏的，為你們演說一切所達所知的法門，所通達明了的法門。「其體是何」，這個法門的體相是什麼呢？「謂諸眼、色、眼識、眼觸，眼觸為緣內所生受」，謂「諸眼」是眼根，「色」是眼根所對的境界。「眼識」，眼根和色相對的時候就會引發出來眼識。「眼觸」，眼根、色、眼識這三個一和合就有觸了，接觸了。「眼觸為緣內所生受」，三和合而有觸以後，這個因緣的關係，「內所生受」，在眼識上就有感覺了，什麼感覺呢？「或樂或苦、不苦不樂」的感覺。「廣說乃至意觸為緣內所生受」，就是意根、法塵、意識這三和合就有意觸，意觸為因緣內所生受，意識就生出來受，或樂或苦、或不苦不樂受。「是名一切所達所知」，這就是所演說的具足的所達所知的法門。

「由此經故，決判一切所達知法唯有爾所」，由這部《阿含經》說的道理，就可以「由此經故，決判一切」，就是一點也不含糊的，決定、很分明的分別出來一切所達所知的法門「唯有爾所」，就有這麼多，另外沒有了。「此中無有補特伽羅故」，這表示這已經具足了，另外沒有事情了，那就表示這裡面沒有我，就是這麼多，沒有我的。「補特伽羅亦應非所識」，因為沒有我，所以也就不是所認識的了。「以慧與識，境必同故」，慧所緣境和識所緣境一定是相同的，不會有差別，這個意思是什麼呢？譬如說我們凡夫沒有智慧，我們的識所緣境就是這麼多，但是若是繼續不斷的修行，有了智慧的時候，就和原來凡夫的識不同了，所以這裡面有可能會有差別。這裡面說不是，慧與識是相同的，因為你到聖人的時候，慧到那裡，識也隨著到那裡，識是心王，慧還是心所的，不能說慧到那裡，識還落後了，不是的，所

以一定是相同的，所以就可以知道是沒有我的，這時候就把那個問題完全解答了。

「論主又引第六經證法外無我」，證眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法、眼識乃至意識、眼觸乃至意觸所生受，若苦若樂、不苦不樂，這一切法就這麼多，另外沒有我。「我非所識也」，沒有我，所以我不是所認識的。你說我是六識所識，是不對的。

「所達謂無間道，所知謂解脫道」，所達、所知怎麼講呢？「謂無間道」，無間道怎麼講？無間道，間是隔，沒有間隔。可以望文生義，可以作兩個解釋：一個見道的時候，證初果的見道有十六心（苦法智、苦法忍……，一共是有十六心）。十六心，一個心一個心的沒有間隔，連續地沒有間隔，見到我空之理了，叫做無間道。其次，我們學習佛法，經上說「無我、無我所」、「無常故苦，苦故無我，無我、無我所」，我們也按照經上說的道理去思惟觀察，但是你沒能見到無我的道理，還沒見道，因為什麼呢？有間隔，裡頭還有愛煩惱、見煩惱作障礙，我們的分別心和我空之理，被這個煩惱在中間隔住，有間隔。現在你長時期的修行，降伏煩惱，常常這樣修行，修這個四念處的時候，煩惱就被折服了，繼續地修行，就破了煩惱了，煩惱不在中間作障礙，所以在見道的時候，你那個無我、無我所的智慧就親見我空之理了，無間，沒有間隔，中間沒有間隔了，叫無間道。

解脫道呢，就是以後，無間道以後，這時候是大自然了，沒有煩惱的繫縛了，就叫解脫道。那麼用這兩個道來解釋一個達、一個知，這樣解釋，就是由凡而聖，最少是初果聖人了。「或所達謂慧所達，所知謂智所知」，就是智慧的意思。「皆是智慧所達所知法」，十八界、六處、六受，都是智慧所知法。「眼目異名」，其實眼睛也叫做目，目也就是眼，眼也就是目，都是指這個東西說的，只是名字不同而已。所以慧就是智，智就是慧，沒有什麼不同，這是又一個解釋。

「此經既說所達所知唯有爾所」，《阿含經》所說的具足的法門，就有那麼多，「無有我體」，佛沒有說這裡還有一個我，故知我體亦非所識。「雖達與知是慧非識，以慧與識，境必同故，我非所識」，「雖達與知是慧非識」就是剛才解釋這個，這是慧，而不是識。譬如修這個四念處去觀察無常無我，這是智慧，而不是識，但是它也不是和識分離的，也不能分離。所以慧所知的、慧所識的，也是識所識的。所以「境必同故」，慧與識的所緣境一定是相同的。所以，慧所知的十八界，根境識觸受，那麼多，識也是那麼多，這可以知道既然是那麼多，那就可以知道沒有我了，「我非所識」。

「諸謂眼見補特伽羅，應知眼根見此所有，於見非我謂見我故，彼便顛墜惡見深坑。」

論主又引第七經破，先敘妄計，後引經非。

「諸謂眼見補特伽羅，應知眼根見此所有，於見非我謂見我故，彼便顛墜惡見深坑。」這是世親論師又引《阿含經》來破他，但是「先敘妄計，後引經非」，先說犢子部錯誤的執著。「諸謂眼見補特伽羅」，那麼多犢子部的學者，他們都認為是眼睛能看見補特伽羅，能看見這個我。我看他會跑路，就知道他有一個我；我看他會說話，就知道他是有一個我的。「應知眼根見此所有」，犢子部的學者這麼執著，眼見補特伽羅，應知眼根能見此所有，能看見那個我，看見那個人有一個我，那個我是他所有的。

「於見非我謂見我故」，這句話是破他。說是他看見我了，他是看見沒有我，「見非我」，他所見的境界是沒有我的，「謂見我」，是他錯誤的執著有我，是這麼回事，並不是真看見我了。因為他執著有我，認為有個我是我所見，「彼便顛墜惡見深坑」，說是那個人，他就是跌倒了，「顛墜」，從那高山上跌下來，跌到什麼地方去了呢？跌到那個深坑裡面去了。什麼是深坑？就是惡見，你執著有我見，就叫做惡見，這個見不好，是一個很惡的見解，這是訶斥他的意思。

「故佛經中自決此義，謂唯於諸蘊說補特伽羅。如人契經作如是說，眼及色為緣生於眼識，三和合觸，俱起受想思，於中後四，是無色蘊，於眼及色，名為色蘊；唯由此量說為人。」

引經破也，文為三：一、初預示經意可知，二、如人下，正舉經文，即雜阿含經卷第十三、三〇六（大正二、八七下），三、世尊下，敘了義，禁異釋。正舉經文大分為三：一、說即蘊假立人，二、即於下，立種種名，三、苾芻下結勸。初中亦有三：一、初二句序起，二、次眼及色為緣下，略列五蘊名，三、後唯由下，明即蘊說人，簡無蘊外實我，故致唯言。

「故佛經中自決此義，謂唯於諸蘊說補特伽羅」，所以佛說的《阿含經》裡面，「自決此義」，佛親自地來決判這樣的道理，怎麼樣判決的呢？「謂唯於諸蘊」，就是說一切眾生執著有我，並不是他看見我了而執著有我，而就是在色受想行識的蘊上面說有個我的，「說有補特伽羅」。

「如人契經作如是說」，《人契經》是經的名字，在《阿含經》裡有這樣的經，作如是說，這樣說：「眼及色為緣生於眼識，三和合觸，俱起受想思」，三和合觸了以後，三和合觸俱起受、起想、起思，這樣意思。我們通常是說色受想行，而這裡說思；「行」在這裡說就是思，思心所，就是在一

切行動裡面，有目的的那個領導者、那個指揮者，做事情的時候，心裡面有個目的，為了那個目的、那個願望來推動這個行為，那個主動者叫做思，也就是那個行，色受想行那個行。

「於中後四，是無色蘊」，五蘊後面的四個蘊，就是受想行識，是無色蘊，它沒有四大的體質。「於眼及色，名為色蘊」，說是「眼及色為緣生於眼識」，眼根也是地水火風組成的，所以也是色；眼識所攀緣的也是色，所以，眼及色是色蘊。

「唯由此量說為人」，《人契經》上說什麼叫做人？就是眼及色為緣生於眼識，生了眼識以後，三和合觸，又生出來受想思。這是眼。耳為緣生於耳識，三和合觸，俱起受想思。乃至意根為緣生於意識，又是三和合觸，俱起受想思。這就叫做人，人就是這麼回事，另外沒有我，是這個意思。

「引經破也」，這是世親論師引《阿含經》來破他。「文為三」，這一段文有三段：「初預示經意可知」，「故佛經中自決此義，謂唯於諸蘊說補特伽羅」，這是預先指示這部《人契經》的大意。這句話容易懂了，可知。

「二、如人下」，第二段就是「如人契經作如是說」這以下，「正舉經文」，舉《阿含經》的文，等於《人契經》的經文，即《雜阿含經》卷第十三、三〇六經，大正藏第二冊，第八十七頁的下格。

「三、世尊下」，第三段就是世尊以下，是「敘了義，禁異釋」，那麼就是敘說這部經是了義的。「禁異釋」，你不可以作別的解釋。

二、「正舉經文」，這是分成三科。第一科「預示經意，可知」，現在說第二科「正舉經文」，「如人契經作如是說」這以下，「大分為三」，經文分成三段。

「一、說即蘊假立人」，即色受想行識的五蘊假立名字，名之為我，就是「唯由此量說為人」這一段。

「二、即於下」，下面那段，「即於此中隨義差別，立種種名」，立種種的名字。

「三、苾芻下結勸」。就分這麼三段，這經文分成三段。

「初中亦有三」，「即蘊假立人」也是有三節，「初二句序起」，就是「如人契經作如是說」這兩句話是序起、發起。

次「眼及色為緣生於眼識」這以下「略列五蘊名」，列五蘊的名字，就是說「眼及色為緣生於眼識，三和合觸，俱起受想思，於中後四，是無色蘊，於眼及色，名為色蘊」，這是把五蘊的名字都說出來了，沒有詳細解釋，所以叫略。

「後唯由下」，「唯由此量說為人」是唯由下，「明即蘊說人」。只是

這麼多，此量就是這麼多。「量」者數也，這麼多的數，「說為人」，就是色受想行識五個組合起來假名為人。「簡無蘊外實我，故致唯言」，簡者別也，另外沒有我。蘊外實我怎麼講呢？就是五蘊以外，我單獨有自己的體性，不是以五蘊為體性的，所以叫做外。譬如說這個桌子，桌子是什麼體性呢？是木造的，就是木為它的體性，但是裡面還有鐵，有幾塊鐵，鐵不以木為體性，它自己有它的體性，但是大家都在一起，那麼桌子就是有木、也有鐵。現在這五蘊裡面只是色受想行識，我只有假名字，它沒有自己的體性在五蘊裡面。所以就是「簡無蘊外」，不是離了五蘊之外，另外有一個實我的體性，不是的，沒有這樣的我。「簡無蘊外實我，故致唯言」，所以叫做「唯有此量說為人」，簡別另外沒有我。這一段說完了。

「經文大分為三：一、說即蘊假立人」，這一段說完了。

「即於此中隨義差別，假立名想；或謂有情、不悅、意生、孺童、養者、命者、生者、補特伽羅。亦自稱言我眼見色，復隨世俗說此具壽有如是名、如是種族、如是姓類、如是飲食、如是受樂、如是受苦、如是長壽、如是久住、如是壽際。」

二種種名中有二：初示我異名，於此五蘊法中立名，故云即於此中等；但是假立，顯無實體，故云名想。二亦自下示種法名。經文具說六識境，今且據初唯舉眼色。

二、「即於此中隨義差別，假立名想」，就是第二段，立種種名。「即於此中」，就在這裡頭，這個此是指什麼說的？就是在五蘊裡頭，即於此五蘊裡邊，「隨義差別」，隨那個義的不同，就假立各式各樣的名字，叫名想。

「名想」怎麼講呢？有一句話，「名為先故想，想為先故說」，名為先，就是先要有名字，你才能夠思想，你才能想。「想為先故說」，若是人想要說話，你先要思想，然後才能說話；如果你不先思惟思惟，就不知道怎麼說，所以一定要先想，而後才能說。但是「想」一定要先有名字，不然你沒有辦法想，沒有辦法想的。

我們從小孩子學說話，你就會看出來一個道理。小孩先說「媽」、再說「爸」，然後說「一、二、三、四、五」，一個一個名字，這句話、那句話，慢慢地，他就把它連貫起來：「媽媽上街了」，就會說出來一句話。如果沒有這些名字的時候，他心裡沒有辦法想，沒有辦法想，也就不能說話。所以這個「想」也還是名；說我說話，還是名，還是名字；想和說，都是名字；若沒有名字，也不會想，也不會說。所以「假立名想」，名字、想都是

假立的，是這麼意思。

「隨義差別，假立名想」，說這是燈、這是風扇、這是房子、這是車，這是草、這是人，這是大人、這是小人，都是隨種種義的差別假立名想，都是假的。

「或謂有情、不悅、意生、儒童、養者、命者、生者、補特伽羅」，就是立出這麼多的名字。「或謂有情」，立出有情這個名字，有情這個名字的解釋，大概兩個解釋：這一切賢人聖人、佛菩薩、阿羅漢，他觀察一切眾生就是眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，就是十二處，就這麼多，另外沒有，叫做有情；有情識的，他是有所愛著，所以叫做有情。這都是假立名字，不是有真實的體性的。

「不悅」，就是不歡喜，不歡喜是什麼呢？說是這個世界成住壞空，在住劫的時候，從光音天或從色界天上的人，來到這個地球上來，感覺這裡也很好。這個「來」有兩種來：一是隨時跑出來看看，就回去了，那個不算數，那是臨時的，不算數；就是死掉了，在天上死了，化生到人間，劫初的人都是化生，來到人間，他就回不去了，在這裡生活。這裡有自然的穀米、有地肥、有地味這些東西來資養他，不需要人工去製造，都是現成的。但是人久了就有貪心，不是你，也不是我，很多人在這裡互相就是有點問題，人與人之間有點問題，因為品德道德降低了，於是乎原來現成的境界都沒有了，就需要去製造才可以，要去耕田了，不然就沒有，所以叫做不悅。那種美好的境界消失了，沒有了，所以叫不悅，其實也就是人的意思。

「意生」，就是由意而生，世間上什麼事情不是由意而生的？「諸法意先導，意主意造作」，所以是意生，完全都是由心生的。這件事，也是假立名字，按照事實來說，就是這樣子嘛！

「儒童」，這裡面有點問題。我查新出來的《佛教百科全書》，查了老半天查不到，查不到這個儒童怎麼講。查不到，我就查《法相辭典》，《法相辭典》似乎有這個名字，它解釋的我也不滿意，它解釋的是根據《瑜伽師地論》解釋的，我還不滿意。說到這裡我說句閒話，《佛教百科全書》他說他參考了什麼什麼書編輯的，裡面有《法相辭典》，沒有丁福保的《佛學大辭典》；結果《法相辭典》還有個解釋，它都沒有，根本就沒有，我查不到，或者我眼睛不好，眼睛花了，就是查不到，這個是我們中國佛教應該慚愧的地方。而這個《中華佛教百科全書》上面，有那麼多的參考書，裡面沒有丁福保的《佛學大辭典》，我也注意看，它裡面沒有，你們再看一看它有沒有。結果，這個「儒童」在丁福保的《佛學大辭典》上有解釋，解釋得令我滿意。這個表示什麼意思？表示編百科全書這些人瞧不起《佛學大辭

典》。當然，它有些地方令人也不滿意，也不是完全沒有原因的。但是，丁福保的《佛學大辭典》它解釋了：

這句話是在《大日經疏》上面有解釋這個問題，《大日經疏》上面說：「摩納婆」，我們的唐三藏玄奘大師翻譯錯了，他敢說這句話！因為翻個儒童就是摩納婆，翻個儒童。《大日經疏》是一行禪師寫的，但是我並沒有去查這個字，我也是讀過多少，沒有完全讀，他說玄奘大師翻譯錯了，翻個儒童翻錯了，那麼應該翻什麼呢？應該翻個「勝我」，應該這樣翻，它說「摩納婆」是翻個「勝我」，如果你翻成儒童就不對。怎麼樣才可以翻個儒童呢？它說，「摩拏婆」應該翻個「儒童」，「摩納婆」應該翻個「勝我」，應該這麼翻。誰翻的對呢？按這上文的意思，這是破我空，破這個我，我不可得，沒有我，那麼這個儒童就是我的意思，那麼翻「勝我」是比較對了。翻個儒童怎麼講法，怎樣講？普光法師的《俱舍論記》，儒童翻個善人的意思，好人，儒童是好人，但是這個與我有什麼意思呢？所以不如《大日經疏》這個人說的，應該翻個「勝我」，這個與這段文的意思相合。

● 第十堂課

「即於此中隨義差別，假立名想；或謂有情、不悅、意生、儒童、養者、命者、生者、補特伽羅。」昨天講到「儒童」，現在開始講「養者」。「養者」，這是什麼意思呢？養者，「增長後有業故」，這個解釋很好。就是這個我，它在生死裡流轉，不是沒有原因的，就是不斷的來資養，不斷的來創造後來的生死的業力，招感後來生死的業力，叫做養。這樣說，「養者」是對將來說的、對來生說的。

「命者」就是指現在說的，他現在諸因緣和合，正在生活、正在生存，他的生命正在保持著，在世間上生存，這個我是這樣子。

「生者」就是他現在不斷的發生種種的事情，也是指現在說。前面「意生」應該說是指過去說，就是無量無邊的生命都是由意而生，這樣說。

「補特伽羅」，這已經講過，就是數取趣，也是這個我在生死裡面一次又一次得到新的生命，叫做補特伽羅。

這是即於此五蘊之中隨義的差別假立的名想，有這麼多的名字。「亦自稱言我眼見色」、我耳聞聲乃至我意識法這些事情，是自己這麼樣說，而在那件事的本身上的事情，那又一回事。

「復隨世俗說此具壽有如是名」，前面是假立的名想，其實不止於此，又隨順世間上的風俗習慣，世間人的心情，就會說出來這樣的話：「具壽有如是名」，「具壽」是對人的稱呼，比如說是年輕人，稱他為具壽，年老的

人稱為長老，這是一個稱呼。「有如是名」，有這樣的名稱，他的名字叫某某名；這樣的種族，他的家庭的情況；「如是姓類」，他是那一個姓氏的；如是的飲食生活；如是的受樂；如是的受苦，這樣子；如是的長壽，譬如人都是活一百歲，你活二百歲呢，就說你是長壽了；「如是久住」，他是能住在世間住這麼久；「如是壽際」，「壽際」，壽的邊際，就是他活到五十八歲、活到一百零二歲、一百二十五歲的邊際。這種情形也是隨順世俗這樣子安立名稱，實際上都指這個我說的，假立名稱的我說的。

「二種種名中有二：初示我異名，於此五蘊法中立名，故云即於此中等」，這個有情、不悅、意生乃至補特伽羅，這都是我的異名。「但是假立，顯無實體，故云名想」。「名想」是什麼意思呢？這只是方便安立的，就是自古以來這些有智慧的人，他會安立出來種種的名字，安立這個名字就是方便安立的。比如說這是車，我們以後就稱之為車，如果說那是狗，我們以後也就稱之為狗，就是這麼安立，並不是它有真實體性的。「顯無實體，故云名想」，「名想」表示沒有真實性，只是有個假名字而已。

「二亦自下」，第二科從「亦自稱言我眼見色，復隨世俗」以下，這以下示種種法的名稱。「眼見色」，這也是法，「有如是名、如是種族、如是姓類、如是飲食……」都是法，但是與我也不能分離的。

「經文具說六識境」，這是經文上說的，就是《人經》上說的，說到六識境。說「我眼見色」，只是說到眼識，其實經文上是具說六識的。「今且據初唯舉眼色」，其他的就不提了。

「苾芻當知！此唯名想，此唯自稱，但隨世俗假施設有。如是一切無常有為，從眾緣生，由思所造。」

三、苾芻下，勸學中，初勸觀我但是名。如是下，廣觀。

「苾芻當知！此唯名想，此唯自稱，但隨世俗假施設有。如是一切無常有為，從眾緣生，由思所造。」這底下是第三段。「勸學中，初勸觀我但是名。如是下，是廣觀」。「勸學中」這句話，就是勸我們這樣學習。「此唯名想，此唯自稱，但隨世俗假施設有」，我們這樣學習，這樣學習這句話怎麼講？就是常常的作如是觀，常常的心裡面這樣想，那就是修止觀了。在奢摩他裡面修毗婆舍那觀，觀察「妙境」這兩個字是假立的名字，不是有真實的體性，是這樣觀察。現在說是高山很美，你觀察「高山」這兩個字是假立的名字，不是有真實體性的。說這有毒蛇，「毒蛇」這兩個字也是假立的名字，不是真實有體性的，這樣思惟。一切的語言、一切的形相，完全都是假立的，這樣思惟，就叫做學習，勸學就是學習。我也說過，我們出家

人……，社會上的人，這個人是種田的、這個人是讀書的、這個人是做官的、這個人是做生意的、這個人是律師、這個人是會計師，我們出家人是幹什麼的呢？

我有一次到店鋪買東西，那個售貨員大概是初出茅廬，他對我端詳了一會兒，「你是幹什麼的？」我們是幹什麼的？思想工作者！我們平常是拿磬槌叩磬、拿木魚敲木魚，實在我們出家人表面上看不出來，心裡面在工作，心裡面工作做什麼？就是想：一切法都是假名字，本身都是空無所有的，所以「性空唯名論」，這都是假名字；唯識上也是說一切法都是假名安立的。我那天說「非離彼能詮，智於所詮轉」，這都是這個意思，勸我們這樣學，「非離彼能詮，智於所詮轉」。文以載道，文都是假名字，假名字裡面有義，你若是沒有假名字，這個義就不能表示。用這些假名字來表示義，那麼我們因為有了假名字，「名為先故想」，所以有了名字，然後心裡面想。現在告訴我們「勸學」，「苾芻當知！此唯名想，此唯自稱」，是你自己這樣稱呼，還是名。「但隨世俗假施設有」，一切一切的名字，都是假施設而有的，並不是有真實性。

「如是一切」都是無常的，都是有為，就是有生住異滅的，從眾因緣而生起。但是其中有一個重要的關鍵，就是這句話「由思所造」，就是我們內心裡面的「思心所」創造的。如果你內心不動，就都沒有事，什麼事也沒有。那麼現在已經有了，我們就是在有裡面受苦，在有裡面很苦惱，我們有這個臭皮囊，你的識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識）在臭皮囊裡面，就受臭皮囊的困擾，有了貪瞋癡的煩惱，這一念靈明的分別心在貪瞋癡裡面受貪瞋癡的困擾，就苦惱。現在釋迦牟尼佛來告訴我們「當如是學」，觀察一切都是假名字，都是苦的，「非離彼能詮，智於所詮轉」，可以嗎？我們去思惟這個事情，常常這樣想，久了就有作用，就不可思議，有不可思議的作用。

「三苾芻下，勸學中，初勸觀我但是名」，此唯名想，這個我但是有名，不是有真實的我。所以有人來罵我，你心裡就想……，如果你常常觀「我是假名字，不是有我」，誰要來罵呢？你心裡頭想。你心裡不要想：你為什麼罵我？不要這麼想，你想：誰是我？他就沒有煩惱，不煩惱。自己不煩惱，對方也不煩惱，安樂住。在第三者來看，就是在煩惱裡面安樂住。如果你不這樣想，「你為什麼罵我？你為什麼虐待我？」自己也苦惱，對方也苦惱，弄得天下大亂！所以，釋迦牟尼佛告訴我們安心之道，這就是。「勸觀我但是名」。

「如是下，廣觀」，就是「如是一切無常有為，從眾緣生，由思所

造」，所緣境更廣了，但是道理是一個，都是假安立的，都是空無所有的，要這樣思惟。

我們出家人在佛學院裡面學了，初級班畢業、高級班畢業、大學部畢業、研究所畢業了，對於佛法有歡喜心，我繼續學，知道得多了，年輕人記憶力好，那麼就可以講經說法了。但是你若沒有這個思想工作者，你沒有這樣工作，還是苦惱人。因為原來的凡夫的習氣，完全沒有變動，還是苦惱人！所以要觀，「勸學」就是勸觀，勸我們修止觀，常常這樣思惟、觀察，觀察久了，就不是苦惱人了。

「世尊恆敕依了義經，此經了義，不應異釋。」

三、敘了義，禁異釋。

「世尊恆敕依了義經，此經了義，不應異釋。」這是第三段「敘了義，禁異釋」。「世尊恆敕依了義經」，佛，釋迦牟尼佛，我們的世尊，常常的命令我們讀這一切經的時候，要根據了義經去學習、去修行的。了義經這句話怎麼講呢？「了」這個字有兩個意思，一個是什麼呢？了，就是沒有了，沒有了叫了，沒有剩餘的，就是這樣的道理完全說明白，完全說完了，沒有剩餘的，這是一個意思。第二個是明了的意思，就是這個經說得很明了，沒有隱藏的意思在裡面；你不明白，那就是不了義了。若是說「了」這個字，當個無餘的意思，就是究竟的意思，究竟明了，究竟叫做了，明了名了。現在這裡邊這兩個意思都有，也是明了，也是究竟了，你根據這樣的經去學習。

「此經了義，不應異釋」，世親菩薩引這部《阿含經》，這部經說的道理很明白，一切都是假名字，沒有真實的我可得，你不應該有不同的解釋，不應該這樣。

「又薄伽梵告梵志言：我說一切有唯是十二處，若數取趣非是處攝，無體理成；若是處攝，則不應言是不可說。」

論主又引第八經證十二處外，更無有實法，顯我無也。

「又薄伽梵告梵志言：我說一切有唯是十二處，若數取趣非是處攝，無體理成；若是處攝，則不應言是不可說。」這是論主世親論師「又引第八經證十二處外，更無有實法，顯我無也。」「薄伽梵」也就是翻個世尊，也有說具足六種意思的。「告梵志言」，告一個婆羅門，開示他說：「我說一切有唯是十二處」，宇宙間的萬事萬物太多了，境界太廣大了，這些萬法，無量無邊的法如果總攝在一個法門裡面來說，是什麼呢？就是十二處，就是色聲

香味觸法、眼耳鼻舌身意。意就包括了一切心、心所法在內，包括了一切法都在內，無餘，沒有剩餘的法不在內的。「若數取趣非是處攝」，若你犢子部學者的想法，認為數取趣的我不在十二處裡面，不是屬於十二處的，「無體理成」，那麼你這個數取趣的我沒有體性的道理就成立了，因為佛已經說了，一切有就是十二處，你說它不在十二處內，那等於就是說沒有這件事。「若是處攝」，如果說數取趣的我是屬於十二處之內的，「則不應言是不可說」，你就不應該說這個我是不可說，不應該那麼說。因為十二處是屬於過去、未來、現在，是有為法之內的；而犢子部學者把數取趣的我放在第五法藏不可說裡面，就不屬於有為法。你那樣說，就等於說沒有那件事，沒有我可得。

這就是論主引這第八經證明這十二處以外，更沒有什麼事情了，這就表示你所執著的我是沒有體性的。這是世親論師又是引第八經來證明這件事。

「彼部所誦契經亦言：諸所有眼，諸所有色，廣說乃至苾芻當知，如來齊此施設一切，建立一切有自體法，此中無有補特伽羅，如何可說此有實體？」

論主又引第九經，犢子部所誦經，證離法外無我實體。

「彼部所誦契經亦言：諸所有眼，諸所有色，廣說乃至苾芻當知，如來齊此施設一切，建立一切有自體法，此中無有補特伽羅，如何可說此有實體？」論主又引第九經，犢子部所誦的經，來證明離法外無我實體。這段文的意思是這樣。「彼部所誦契經」，彼犢子部的學者他們所誦的經「亦言」，也是這樣說：「諸所有眼，諸所有色」，一切眾生的眼、一切眾生所見的色，「廣說乃至苾芻當知，如來齊此施設一切」，佛的大智慧，「齊此」就是到此為止，不能超越這個範圍施設一切法的。施設一切法，那就是諸所有眼，諸所有色，那麼眼耳鼻舌身意色聲香味觸法，那麼就是十二處。「建立一切有自體法」，來建立一切自己本身有體的事情，說色是有這麼一件事、說聲也有這麼一件事乃至法也有這麼一件事，所以眼耳鼻舌身意也是，這都是有體法。「此中無有補特伽羅」，在這十二處裡面，沒有說到有個我的體性，佛沒有這樣說。「如何可說此有實體」，那你怎麼可以說補特伽羅，這個我的名字是有實體的？那不是違背了佛說的道理了嗎？和佛說的就相反了，唱反調了，那怎麼可以呢？「此中無有補特伽羅，如何可說此有實體」？

這是引犢子部學者所誦的經來證明我不可得。

「頻婆娑羅契經亦說，諸有愚昧無聞異生，隨逐假名計為我者，此中無有我我所性，唯有一切眾苦法體，將正已生，乃至廣說。」

論主又引第十經證離苦蘊外無別我也。

光記云：頻婆，此云圓。娑羅，此云真實。玄應音義釋云：頻婆娑羅，此云顏色端正，或云色像殊妙。又四分律初卷云：頻婆娑羅，此云形牢，又云影堅。

「頻婆娑羅契經亦說」，頻婆娑羅契經這麼說，「諸有愚昧無聞異生，隨逐假名計為我者，此中無有我我所性」。這部經上這樣說，「諸有愚昧無聞異生」，「諸有」就是很多的，很多的糊塗人，「愚昧」，糊塗人；「無聞」，他沒能夠博學多聞，其實就是沒有聽聞佛法，就叫無聞；「異生」就是這些生死凡夫，異生這個「異」字怎麼講呢？這個話是誰說的？不是我說的，我沒有這個智慧能說出這句話，這都是阿毗達磨論上說的，就是一般的所謂部派佛教，根本佛教或者什麼部派佛教，好像對部派佛教有一點不完全滿意，可是在我來看，部派佛教很好，它把《阿含經》很多很多的事情解釋得很妙，什麼叫異生？「各乘異業受生」，你看這個解釋多好，這個道理就明白了。他能夠供佛、供法、供僧，生到天上去了，他謗佛、謗法、謗僧，跑到地獄去了，各有各的業力，各乘異業受生，就叫做異生。若是聖人就不是，聖人是同生，同以無言說道，體假入真。所以，我感覺《阿含經》固然是好，《阿毗曇論》也是好，乃至我們中國佛教這些古代的高僧、這些大法師講的經論也非常好。你好好想就知道，我們現在，你想學《成唯識論》，古來大德給你《成唯識論述記》，還有很多的參考書，拿來就可以學；如果要學《攝大乘論》，有很多注解也可以學；如果沒有這些參考書，沒有這些大德的注解，你能學嗎？有注解，我們都不容易學得好，我們敢輕視古來的大德嗎？真是太差勁了！

「諸有愚昧無聞異生，隨逐假名計為我者」，這些糊塗人「隨逐假名」，譬如說這個我，別人說我，我也說我，這就「計為我者」，就執著有一個我。「隨逐」就是隨順，隨順這一切的古人方便安立的名字，就執著有我。

執著有我，你執著歸你執著，「此中無有我我所性」，那個假名字裡面，並沒有我的體性，也沒有我所的體性，沒有真實性的，只是一個假名字就是了。「唯有一切眾苦法體」，可也不是完全沒有，那麼有什麼呢？就是有個色受想行識、眼耳鼻舌身意，就是這個，色聲香味觸法、眼耳鼻舌身意，就是有這麼多的法的體性而已。「將正已生，乃至廣說」，這些法是將要生起、是正在生起、或者已經生起了，「乃至廣說」，眾生就在這裡流轉

生死，惑業苦流轉。

這部經裡面，頻婆娑羅契經裡面，就是論主又引第十經「證離苦蘊外無別我也」，離開了色受想行識五蘊之外，另外沒有我的體性，沒有，我的體性是不可得。另外沒有體性，本來說是我的體性，就是它單獨有一個體性，色有色的體性，受想行識有受想行識的體性，我有沒有體性呢？沒有！是這樣意思。但是說有我體性的呢，是說這個我的名字，它是表示它有體性，有什麼體性呢？有常恆住不變異的體性；色受想行識還是有變異的，而這個我的體性是常恆住不變異，這個有我論者這樣講，常恆住不變異。

現在這一大段文，是世親論師來破犢子部學者的我。他這個我也是有這個意思的，也是常恆住不變異。就是他前面說過，就是對於一個眾生修四念住，得阿羅漢果了，入無餘涅槃了，我還是繼續存在的，這可見我是常住不變，常恆住不變異的。

「光記云」，就是普光法師，他的《俱舍論記》上說：「頻婆，此云圓」，中國話是個圓的意思，漢文是圓的意思；「娑羅，此云真實」。「玄應音義釋云」，「玄應」是一位法師的名字，他作的《一切經音義》，是藏經所有的經，就是難認識、難解的字他給你注音，然後再解釋它的義，什麼音、什麼義，叫做玄應音義。「釋云」，他解釋說，「頻婆娑羅，此云顏色端正」，中國話是這個意思，「或云色像殊妙」。「又四分律初卷云：頻婆娑羅，此云形牢，又云影堅」，「影堅」是玄奘大師的翻譯。影堅就比形牢這個字用得好一點。牢就是牢固、就是堅固的意思，形就是影；就是他身體很強壯，不軟弱。

「有阿羅漢苾芻尼名世羅，為魔王說：汝墮惡見趣，於空行聚中，妄執有有情，智者達非有。如即攬眾分，假想立為車；世俗立有情，應知攬諸蘊。」

論主第十一引羅漢尼頌證無有我。世羅，此云山。

「有阿羅漢苾芻尼名世羅，為魔王說：汝墮惡見趣，於空行聚中，妄執有有情，智者達非有。如即攬眾分，假想立為車；世俗立有情，應知攬諸蘊。」我看到《阿含經》上，魔王時常來搗亂，他有時候向比丘搗亂，他也向比丘尼搗亂。這位比丘尼叫世羅，世羅比丘尼為魔王說：「汝墮惡見趣，於空行聚中」，說是你這個魔王、惡魔，墮落在惡見的苦惱的境界裡面去，「趣」應該說是境界，墮到惡見裡面去了。什麼叫惡見呢？「於空行聚中，妄執有有情」，「空行聚」是什麼？就是色受想行識的身體是行，它是剎那剎那變異的，所以叫做行；而不是一個法，是眾多的法聚集的，所以叫做

聚；這個行聚裡面，沒有常恆住不變異的我，叫空行聚。在空行聚中「妄執有有情」，你錯誤地、虛妄地執著有一個我，你這樣執著，這就是惡見，執著有我就是惡見。

《阿含經》一直的來破斥這個我，但是大乘經也是破我的，你讀《寶積經》、你讀《般若經》，也都是說無我，這是和《阿含經》是共通的地方，並沒有衝突，並沒有大小之別，不是說小乘說無我，大乘說有我，不是這個意思。「妄執有有情，智者達非有」，你這個惡魔是執著有我，但是有智慧的人是通達空行聚裡面是沒有我的，沒有我。當然你在佛學院裡上課，這個課上完，就上第二課，第二課完上第三課，你時間不多，也無可奈何。如果是佛學院畢業了呢，幹什麼？有的人說「我到佛學院，畢業了以後，我幹什麼呢？」自己問自己：「我幹什麼呢？」好像不知道做什麼！「佛學院畢業了以後，我做什麼呢？」自己問自己，好像沒有做什麼。

如果說這句話，就是佛學院還沒畢業！因為是做什麼？修無我觀嘛！怎麼說幹什麼呢？佛學院畢業了以後，就是修無我觀。比如說這裡有禪堂，有禪修班很好，就在那裡思惟「色無我無我所，受想行識無我無我所」，這樣思惟，思想工作者就是這樣思想，做這個事，不然的話這就是惡見趣啊！「智者達非有」，常修無我觀就是智者呀！

「如即攬眾分」，這裡底下說個譬喻，舉個例子，就像什麼呢？攬取很多的零件，叫眾分。「假想立為車」，把零件組合在一起，然後假名字想者，名也，就是假立名字叫做車。這是車、這是房、這是燈、這是風扇，都是種種的零件和合的。你看這個人來了，這個人也是「如即攬眾分，假想立為車」，這也是個車，人也是個車，他也是各處走，不過比車複雜一點。

「世俗立有情，應知攬諸蘊」，一般世俗的心情也是說我，立這個有情的名字，但是你應該知道，這個我沒有實體，只是眾多的因素和合起來，名之為五蘊而已，也是沒有我的。

「論主第十一引 羅漢尼頌證無有我」，這個阿羅漢尼他說……。（錄音中斷）

● 第十一堂課

「世尊於雜阿笈摩中，為婆羅門婆柁梨說：
 婆柁梨諦聽，能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨；
 我實無我性，顛倒故執有，無有情無我，唯有有因法。
 謂十二有支，所攝蘊處界，審思此一切，無補特伽羅；
 既觀內是空，觀外空亦爾，能修空觀者，亦都不可得。」

論主又引第十二經證無有我。婆柁梨是西方小棘名，父母憐子，以此標名。此十六句為三：初二句誠聽欲說，次二句標章，後十二句別釋。就別釋中，前兩句釋依心染，後十句釋依心淨。就後十句中，前兩句總標，後八句別釋。總標中初句雖有多名，且舉二名；次句從因生法，名有因法，唯言簡我唯是緣起有法，無有我也。別釋中初二句釋唯有因法；後六釋無我。中有三：初二句明於內無；次二句例內於外亦無；後二句明能修人亦無，恐謂於內外法無我，而能修觀人是實有，故亦遮之。

「世尊於雜阿笈摩中，為婆羅門婆柁梨說：婆柁梨諦聽，能解諸結法，謂依心故染，亦依心故淨」，這一共是四個頌。第一個頌，佛招呼婆柁梨，叫他諦聽，就是注意的聽。「能解諸結法」，「結」上一次講過，主要就是我們內心裡面的煩惱，煩惱是眾苦之本，若是能夠解除諸煩惱法，就解脫自在了，所以這個「能解」倒是非常重要了。「能解」，「能」這個字怎麼講呢？就是發心的意思，就是發願，我願意斷除煩惱，這叫做能，如果你不發心就不能，是這個意思。

「謂依心故染，亦依心故淨」，這是說染淨以心為本，六道輪迴生死是染，三乘聖道，三乘的涅槃就是淨，這樣的染淨都是由心來的；依心故染，依心故淨。為什麼依心故染呢？「我實無我性，顛倒故執有」，這是解釋依心故染的道理。我們凡夫口頭上說「我怎麼怎麼的」，實在內心裡面也是執著這個我的，而實在這個我是沒有我的體性的，我的體性是沒有的，只是個假名字。「顛倒故執有」，但是我們糊塗了、錯誤了、迷惑了，就認為有真實的我，所以就染污了。你一執著我，它就要保護這個我，於是乎有貪心，傷害到我呢，就有瞋心，所以執著我倒是煩惱的根本。

大乘佛法裡面說我癡、我見、我愛、我慢，這樣的道理在《阿毗曇論》裡面有講。「顛倒故執有」應該包括這四個意思，「我癡」就是不知道沒有我，不明白是沒有我，不明白但有假名我，沒有真實我，我癡。「我見」就是執著有我、執著有個真實性的我。執著有我，一個是意識上有意的執著有我，一個是習慣性的、與生俱來的、不需要學習的、也不需要去分別的，就任運的執著有我。所以分這兩種我執：一個是分別我執，一個是俱生我執，分這兩種。說是「顛倒故執有」，執著有這兩種我。一執著有我，就不清淨了，所以就是依心故染。那麼有了貪瞋癡的煩惱，於是乎就去做各式各樣的罪業，這樣子惑業就苦，流轉生死了。

「無有情無我，唯有有因法」，這以下是解釋依心故淨，解釋這個。如果你覺悟了沒有我，只是色受想行識而已，只是眼耳鼻舌身意而已，不是真實有我的。前面曾經解釋過，我的名字也是好多的名字，這裡面就舉出兩

種：一個是有情，一個是我；現在覺悟了的時候，就只是但有我的假名，有個假名字的我、假名字的有情，沒有真實體性的。能這樣覺悟了的話呢，這個覺悟應該說是從初果聖人開始，從初果聖人開始才算是覺悟。我們在凡夫的這個階級的時候，只是聽說了這個名字「沒有我」，只是向於覺悟的那條路上去，沒能真實覺悟，需要經過一番的修行，長時期的思惟、正憶念，才能夠覺悟的。

「唯有有因法」，沒有我，就是什麼都沒有了嗎？也不是！還有色受想行識，還是有眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，這些法還是有；只是在這些法上，沒有真實體性的我，只是這樣而已。「唯有」，唯獨有有因緣的一切法，沒有無因緣的法。執著有一個真實體性的我，那個真實體性的我就是非因緣生。如果它真實有體性，就不是由因緣有的了。所以一切法都是因緣有的，在因緣有的一切法裡面，沒有非因緣有的東西，就叫做無我。如果執著有個真實體性的我，也就等於說執著有一個非因緣體性的東西，是這個意思。所以，沒有我，只是有什麼呢？只是這一切因緣生法，只有這一些法。

那麼這些因緣生法都是什麼東西呢？「謂十二有支」，這底下解釋，解釋十二有支，解釋有因法。這一切法不是自然有的，都是由因緣有的，都是有因之法。有因之法是什麼呢？就是十二有支，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死憂悲苦惱，就是十二個緣起法。這都是有因緣的，有因緣才有的，所以叫十二有支，十二個部分，支就是一部分一部分的。

「所攝蘊處界」，十二有因法，也就是十二因緣。舊的翻譯叫十二因緣，新的翻譯叫十二緣起。換一個名字來說，也就能攝屬到五蘊、十二處、十八界了，這都是有因之法。五蘊、十二處、十八界。十二有支是前後次第來講，這個蘊處界是同時的，同是這一切法。在無明、行、識每一支的時候，都是有五蘊、十二處、十八界的，但是前後次第呢，佛的大智慧把它分成十二個部分。

「審思此一切，無補特伽羅」，前面「謂十二有支，所攝蘊處界」是解釋有因法。什麼是有因法？只是這些，只是五蘊、十二處、十八界，十二緣起而已，只是這個。這些法裡面有我嗎？底下解釋這個無我。有有情嗎？

「審思此一切，無補特伽羅」，審思就是很認真的、很深刻的去思惟觀察，十二有支也好，五蘊、十二處、十八界也好，去觀察它。「無補特伽羅」，在這些有緣法裡面，沒有那個無因法，沒有那個非因緣的我的體性，是沒有的，沒有數取趣的我，這裡面沒有我可得。

「既觀內是空，觀外空亦爾」，你若這樣去審思，今天也這樣思惟，明

天也這樣思惟，早晨起來這樣思惟，吃完早餐以後還是這樣思惟，吃完午飯以後也是這樣思惟，到晚間還是這樣思惟，長時期的思惟，就會知道、觀察內是空，就會很明了的觀察眼耳鼻舌身意裡面沒有我，這是「觀內是空」。「觀外空亦爾」，觀外面的色聲香味觸法也是一樣，也沒有我。那麼，觀內空就是我空，觀外空也就是我所空。沒有我，也就沒有我所了。

我講一個故事聽聽好不好，佛在世的時候……，我是願意早一點講完，但是話到嘴邊就要說，忍不住，這是不對的。但是我是說修無我觀，這個故事不是其他的事情，是修無我觀的好處，這故事是這個意思。

就是兩兄弟，大哥訂婚了，但是還沒有結婚就走了，就出外做生意，很久很久也不回來。但是訂了婚了，他的未婚妻原來是年紀輕，現在漸漸年紀大了，未婚妻的父親就著急了，就來到他的弟弟家裡，對他弟弟說：「你哥哥很久都不回來，我看，我這個女兒就許給你好了，你同她結婚好嗎？」這弟弟說：「不可以，無論如何都不可以。」過了多久再來勸他，過了多久再來勸，勸了多少次，他弟弟都不同意。忽然間，有一天接到一封信，他哥哥的朋友寫來的信，說他哥哥死了，已經是這樣怎麼怎麼的。過了幾天，未婚妻的父親又來：「現在你哥哥死了，你同我女兒結婚不結婚？如果不結婚的話，我就許給別人。」是這樣子。左想右想，就同意了，就結婚了。結婚了沒有太久，他哥哥回來了，有這個事情。那麼這時候，他的弟弟非常的害怕，很恐怖，又慚愧，就跑了，跑到什麼地方去了呢？他是舍衛國的人，跑到王舍城這裡出家，在靈鷲山就見佛，就要求出家，佛說：「善來比丘！」就出家了。

出家了，他哥哥非常的憤怒，就是出五百兩黃金募人，看誰肯想辦法能找到我的弟弟，把他的頭拿來，我給他五百兩金，當然就有人歡喜做這個事，就來了，來了要先付錢的，不是以後付錢，先把五百兩黃金給他。就各處打聽，他跑到王舍城，在靈鷲山出家了。那麼這個時候他哥哥就同這個人一同地到靈鷲山來。那麼這時候就到那裡去，一看這麼多的修行人，一看他弟弟，他弟弟這個時候已經得阿羅漢果了。它沒有分明的說出來有多久，但是我這麼推測這個時間不很久，我看不會超過三個月，不會超過一百天，就證阿羅漢果，這麼快，修無我觀、修四念處，這麼快，頂多我看一百天就得了阿羅漢果。若是一般的平常人，假如不修四念處的話，心總是有點害怕，心不安，若是常常修四念處，心與四念處相應，與法相應的時候，就沒有這個事情。所以，他哥哥帶著那個人，一看他弟弟在樹下靜坐，那個人就把毒箭準備好了要射，心裡想：這個人很好，不應該射。心裡又想：我若不射，這五百兩黃金就搶回去了，不行，還是射！就對準了就射。一射呢，並沒有

射到阿羅漢那個弟弟，他那弟弟叫做小軍比丘，卻把他哥哥射死了，他哥哥在旁邊嘛！和他在一起坐著，他是向前射，結果這個箭就把他哥哥射死了，有這種事情。

他哥哥當然不會立刻死，就是哥哥的心憤怒得更厲害，那麼死掉以後就變成毒蛇。變成毒蛇呢，就在他弟弟……，他弟弟在一個洞裡面，在洞裡面住。他變成毒蛇就在門軸那個地方住，那麼人出入，門這麼一拉，就把這個蛇擠死了。擠死了，但是沒有完，死了以後又變成一個毒蛇，變成很小的一個蛇，還是在他弟弟住的這個洞裡面，就在洞的上面。我們出家人的戒律要看，能知道佛在世的時候，那個比丘的生活究竟怎麼回事，怎麼生活，和我們不一樣。我們現在「嚙日囉」唸唸，那時候不是的。他還是在那裡靜坐，是在洞裡面坐，那個小蛇從上面就掉下來，就把他，就中毒了。中毒了，這個比丘他知道，他就招呼舍利弗尊者，他知道舍利弗尊者在離他的洞不遠，在那邊坐，就招呼他，說是：「你趕快來，把我這個身體移到外面去，不要污染了這個洞，我們同梵行者還可以在這裡住。」

那麼舍利弗尊者就來了，來了就看他：「我看你很正常嘛，你這個眼耳鼻舌身，外面看那個氣色完全很正常，不像是中毒的人。若是中毒，應該是黑了，或者是怎麼樣，變了。」小軍比丘說：「色是我我所否？受想行識是我我所否？」他這時候還說這句話，舍利弗尊者說：「是的，是無我無我所。」那麼就把他抱到外面去，一抱到外面去，這個身體就像糠似的，像穀把它磨出糠，是那樣子，就碎了，這個毒這麼厲害。這是在《雜阿含經》裡面。

我看，修無我觀、修四念住，觀無我無我所，得了阿羅漢果的時候，是這樣的，是這麼個境界，到最後的時候，心是「色無我無我所；受想行識無我無我所」，是這麼個境界。雖然是身體中毒了，而在他心裡面，什麼事情沒有。《金剛經》上說：「不住色生心，不住聲香味觸法生心」，就是無我無我所的意思，並無差別！就是一樣的，有這種境界。所以，我們出家了，假設在佛學院裡面畢業了，你不妨修四念處觀，就按《金剛經》的道理，是一樣。《金剛經》說：「若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。」這就是觀色受想行識無我無我所嘛！和《阿含經》有什麼差別？更無差別。「凡所有相，皆是虛妄」，道理是一樣的！我看，你能修四念處觀，得到無我無我所的智慧，比拿博士學位好！你們同意不同意？比拿博士學位好，真實不虛啊！

所以是「既觀內是空，觀外空亦爾」，能夠有這樣大自在的境界！不是說我們沒有病痛，一天也沒有什麼壓力的時候，心情自在，這是假的！隨時

瞪你一眼，心裡就難過了，所以那個自在是假的，很容易被破壞了。你若是修這個無我無我所、四念處的觀慧的時候，有了成就了，就是那麼嚴重的毒，他心情還是自在的，苦不能苦、火不能燒、水不能淹、毒不能害，他的心情是自在的。你看那文上說「既觀內是空，觀外空亦爾」，好像這裡沒有什麼，這裡面是不可思議。

「能修空觀者，亦都不可得」，觀察色受想行識無我無我所，能觀察色受想行識無我無我所的那一個也是無我無我所。《金剛經》說「般若波羅蜜，即非般若波羅蜜」就是這個意思。般若波羅蜜觀一切法空，般若波羅蜜本身也是畢竟空的。「觀外空亦爾，能修空觀者，亦都不可得」，這是佛為婆柁梨說這樣的妙法。

「論主又引第十二經證無有我。婆柁梨是西方小棘名」，小棘就是野外的那種有刺的樹，「父母憐子，以此標名」。「此十六句為三」，這一共四個頌，四四一十六句，分成三段。「初二句誠聽欲說，次二句標章」，次兩句就是「謂依心故染，亦依心故淨」，一個染，一個淨，標出這麼兩章來。「後十二句別釋」，解釋這兩章。

「就別釋中：前兩句釋依心染」，「我實無我性，顛倒故執有」，這就是染污了，執著有我就是染污了。「後十句釋依心淨」，後邊的「無有情無我」這以下十句解釋那個依心淨。

「就後十句中：前兩句總標」，「無有情無我，唯有有因法」這二句是總標，也是標出兩章：無我是一章，因緣法是一章。「後八句別釋。總標中初句雖有多名」，我是有多名的，「且舉二名；次句從因生法，名有因法」，從因生法，叫做「有因法」。「唯言簡我」，唯有有因法「唯」這個字，這句話什麼意思？就簡別，把這個我挑出去，不要它，「唯是緣起有法，無有我也」，這樣意思。

「別釋中初二句釋唯有因」，「謂十二有支，所攝蘊處界」釋有因法。「後六釋無我」，後六句是解釋無我，「審思此一切」這以下解釋無我。解釋無我裡分三段：「初二句明於內無」，就是「審思此一切，無補特伽羅」，觀察內色受想行識，就是觀察眼耳鼻舌身意裡面沒有我。「次二句例內於外亦無」，「既觀內是空，觀外空亦爾」，以內空為例，觀察外面一切法也是沒有我的。「後二句明能修人亦無」，也是沒有我的。恐謂於內外法沒有我，而能修觀的人是真實有的，還是有我，那是不對的，「故亦遮之」，所以說能修的人也是沒有我的。

「經說執我有五種失，謂起我見及有情見，墮惡見趣，同諸外道越

路而行。於空性中，心不悟入、不能淨信、不能安住、不得解脫，聖法於彼不能清淨。」

論主又引第十三經，證執我五失破有我。言五失者，謂起我下至越路而行，舉執我者相，於空下正說五失，五個不言，顯示五失。

「經說執我有五種失，謂起我見及有情見，墮惡見趣，同諸外道越路而行。於空性中，心不悟入、不能淨信、不能安住、不得解脫，聖法於彼不能清淨。」這是論主又引第十三經來證明執我是有五種過失，破有我，「證執我五失破有我」。

「經說執我有五種失，謂起我見及有情見，墮惡見趣」，你執著有我見、有情見，你這樣執著，你就墮落到惡見趣裡面去了。「趣」這個字，在《攝大乘論》的世親釋裡面解釋，「趣」表示多數的意思，就是惡見趣裡面有很多種見，有六十二見，或是一百八見，很多的邪知邪見。

「同諸外道越路而行」，和外道，他不循正路，「越路」就是不順正路而行，就是邪知邪見的道路走過去了。「於空性中，心不悟入」，你若執著有我見、有情見，執著有我的時候，你就在我空這種真理之中你不能悟入、你不能覺悟、不能契入；「不能淨信」，你不能夠對佛法僧有清淨的信心，你不能；「不能安住」，這也是一句，也不能安住在苦集滅道四諦裡面，不能安住；「不得解脫」，也不能解脫流轉生死苦海裡面。「聖法於彼不能清淨」，佛說的四諦、無我無我所的法門是聖法，那對於那個執著有我的人，則不能有清淨的作用，不能發生這個作用的。

「言五失者」，「論主又引第十三經證執我五失破有我」，言五失，這五種過失是那五種呢？「謂起我下至越路而行，舉執我者相」。「謂起我見及有情見，墮惡見趣，同諸外道越路而行」這一節文是什麼意思呢？「舉執我者相」，就是舉出來執著有我的這個人的相貌，那個人的相貌就是這樣子，「墮惡見趣，同諸外道越路而行」，是這樣意思。以下「於空下正說五失」，「於空性中，心不悟入」，這底下就是說出五種過失。「五個不言，顯示五失」，這個「言」就是字，五個「不」字，「於空性中，心不悟入」這是一個不，「不能淨信」又是個不，「不能安住、不得解脫、聖法於彼不能清淨」，是五個「不」，這就是五種過失。

我的看法，大乘佛法和小乘佛法，在根本上說無差別，是無差別的。但是大乘佛法，從《大般若經》上看，你讀《大般若經》、讀《大智度論》、讀《華嚴經》，是比小乘佛法來得深刻一點、廣大一點，境界是不同，但是根本的理論是一樣的，是無差別。那麼為什麼有大小的不同呢？大乘佛法這個大悲心特別強。你若讀《華嚴經》也好，你讀《大般若經》也好，你讀這

些大乘經典，佛能勸他發大悲心廣度眾生，有這種事情；而《阿含經》你看沒有這個事。所以《阿含經》呢，得了阿羅漢果以後，雖然他也可能會度眾生，但是他入無餘涅槃就沒有事了，再不能來到人間弘揚佛法度眾生。為什麼不能？就是沒有大悲心。佛菩薩為什麼他不入無餘涅槃？因為有大悲心。眾生還在流轉生死苦嘛！我不能夠我到無餘涅槃那裡休息了，我的父親、我的母親、我的朋友還都在生死海裡流轉，我不能入無餘涅槃啊！就是這大悲心，就是這一樣超過了小乘，所以不斷的弘揚佛法、不斷的廣度眾生，就得到一切種智了，這是阿羅漢所沒有的。所以大乘佛法的智慧高，智慧高不是從天上掉下來的，不是從地裡面出來的，是由於他的大悲心不斷的弘揚佛法，不斷的修行，這智慧高起來，那麼回事情。所以，的確是有大乘佛法的！不要相信「大乘非佛說」這種話，不可以這樣說的，你同意不同意？我看只有少數人說，還有人不同意這個意思。

「此皆非量。」

犢子部非。

「此皆非量。」前面世親論師引了這麼多的《阿含經》這個聖言量，來證明我是不可得的。那麼，犢子部的學者說了一句話：「此皆非量」，這些話都不足以作根據、不足以作標準，不足以根據它來決定沒有我的，不能這樣子的。

「量」，量是什麼？就是秤、磅秤，秤一秤你有幾十磅，你有一百磅，你有二百磅。拿尺來量一量，你有二十尺，有三十尺，或者是幾尺。那是個標準的意思，用這個標準來衡量你是對的、你是錯誤？現在犢子部說這都不是量，我不相信，就是這麼意思。

「所以者何？」

論主徵。

「所以者何」，世親論師又反問一句：「為什麼？」

「於我部中曾不誦故。」

犢子部答。

「於我部中曾不誦故」，犢子部回答了：「在我的部派裡面，這些經我們都不念，我們都不念這個經，所以它不是量。」

「汝宗許是量，為部為佛言？若部是量，佛非汝師，汝非釋子；若

佛言者，此皆佛言，如何非量？」

論主兩關徵責，初關：若部是量，佛非汝師，汝非佛子者，以汝部說我，違佛說故。

「汝宗許是量，為部為佛言？若部是量，佛非汝師，汝非釋子；若佛言者，此皆佛言，如何非量。」這是「論主兩關徵責」，就是世親論師大智慧，就是能夠同他辯論。「汝宗許是量」，說是你們這個學派的人的宗旨同意這是量，這是一個很標準的。「為部為佛言」，是屬於你們這一部的經就是量，是這樣意思？「為佛言」，是佛說的就是量，這是一個態度。這樣說，不管它是不是我這個部派念的經，只要是佛說的就是量，這是一個態度。第二個態度說，不！要屬於我這個部派學習的經，才是量，如果是你念的，不是我念的，那就不是量。這是兩個態度。這是問，世親論師問：「汝宗許是量，為部為佛言？若部是量，佛非汝師」，若說你這個部所念的經就是量，別的學派裡面念的經，雖然是佛說的，也不是量。這樣說的話，佛就不是你的師父了，你並不是歸依佛的了，因為是佛說的話，你還是不相信，那麼佛不是你的師父。「汝非釋子」，你也不是佛弟子了，佛非汝師，你也不是佛弟子了。「若佛言者，此皆佛言」，如果說你不是以部為量，而是以佛言為量，只要是佛說的就是量，「此皆佛言」，上來所引的《阿含經》說無我無我所這種道理，這都是佛說的，怎麼能說不是量呢？世親菩薩這樣反駁他。

「論主兩關徵責」，就是提出兩個難：一個部，一個佛言，提出這兩難來責問他。「初關：若部是量，佛非汝師，汝非佛子者，以汝部說我，違佛說故」，你這個部派裡面說有個我，這就違背佛說的無我的道理。你不相信佛說的無我，那麼你就不是佛弟子了。

「彼謂此說，皆非真佛言。所以者何？我部不誦故。」

論主述彼意也，我部不誦，證非佛言，所以非量。

「彼謂此說，皆非真佛言。所以者何？我部不誦故」，這是「彼謂此說」，這是「論主述彼意」，世親論師說犢子部心裡面的話。彼犢子部學者謂此說，上來說無我的道理，「皆非」，這不是真佛說的。這也是說，不是佛說的。「所以者何」，因為什麼不是佛說的呢？「我部不誦故」，我部不念這部經。「證非佛言，所以非量」，犢子部是這個意思。

「此極非理。」

論主非。

「此極非理。」世親菩薩：「這太沒有道理了，你說得不對。」

「非理者何？」

犢子部問。

「非理者何？」犢子部又反問：「怎麼沒有道理呢？」

「如是經文，諸部皆誦，不違法性及餘契經，而敢於中輒興非撥，我不誦故，非真佛言，唯縱兇狂，故極非理」。

論主答，顯彼非理。

寶疏云：以犢子部不誦，非唯爾許，更有多經；彼雖不誦，餘部同誦，何縱兇狂，總非眾多佛教非真佛說？

「如是經文，諸部皆誦，不違法性及餘契經，而敢於中輒興非撥，我不誦故，非真佛言，唯縱兇狂，故極非理。」這底下世親菩薩訶斥他：這些經說諸法無我、色受想行識沒有我，這些經文，「諸部」，各各的學派大家都在讀誦的，而這個無我的這種道理「不違法性」，不違背一切法的真實性、不違背一切法的真理，對於法的真理是相隨順的。「及餘契經」，也不違背其餘的一切經，此部經說無我，和其他的經說無我，都是相隨順的，沒有矛盾。那麼，這就是應該信受奉行，應該如法的學習才對！「而敢於中」，但是你的膽子很大，你敢在裡面「輒興非撥」。「輒」就是很輕易的，就是發動了你的愚癡就非撥它，說這不是真佛言，「我不誦故，非真佛言」。「唯縱兇狂」，你就是放縱你的愚癡、兇惡狂亂的心情，你不能用你的智慧觀察，「故極非理」。

「論主答，顯彼非理」。

「寶疏云」，法寶法師的《俱舍論疏》上說：「以犢子部不誦，非唯爾許，更有多經」，犢子部不誦的經，不但是前面說的那麼多，更有多經他都不誦的。「彼雖不誦，餘部」還是「同誦」的。「何縱兇狂，總非眾多佛教，非真佛說」，為什麼你放縱你的兇狂，你總非這麼多的佛法，說這麼多的佛教都不是真佛說的，就是非佛說了，你怎麼可以這樣子呢？這樣意思。

「又於彼部豈無此經？謂一切法皆非我性。若彼意謂補特伽羅與所依法不一不異故，說一切法皆非我。既爾，應非意識所識；二緣生識，經決判故。」

論主復徵，又於彼部豈無此經，謂一切法皆非我性。論主臆度知彼有說一切法皆非我性經，以佛教宗無我，異外道故。若彼意謂至皆非我：論主取彼意

說之，謂彼我與一切法不一不異故，經言一切法皆非我性；非謂總無補特伽羅。既爾至經決判故：又引經破也。既一切法與我不一不異，故名非我者，我應非是意識所識，經說意法二緣生識，不說我故。

「又於彼部豈無此經？謂一切法皆非我性。若彼意謂補特伽羅與所依法不一不異故，說一切法皆非我。既爾，應非意識所識；二緣生識，經決判故。」「又於彼部豈無此經」，又彼犢子部豈是沒有這些經嗎？「謂一切法皆非我性」，一切法就是色受想行識、眼耳鼻舌身意這一切法裡面，這裡面都沒有我的，這樣的經，他犢子部所誦的經裡面沒有嗎？他也是有的！

「若彼意謂補特伽羅」，若是彼犢子部學者心裡面：補特伽羅與所依法，與所依，就是色受想行識五蘊，是「不一不異故，說一切法皆非我」，不一不異，這就叫做一切法皆沒有我，這樣意思。他這個意思呢，說沒有我，而實在裡面還是有我，這個話就是這樣意思。

「既爾，應非意識所識」，若是說是沒有我，一切法與補特伽羅的我是「不一」，不一的意思就是色受想行識裡面沒有我；「不異」呢，色受想行識裡面還是有我；可是就這樣講法呢，就叫做一切法皆非我，這個無我的意思這樣講法。

「既爾」，既然是那樣講法，「應非意識所識」，這樣說，你這樣講無我，裡面還是有我，雖然有我，而不是意識所能認識的。怎麼知道呢？「二緣生識，經決判故」，因為《阿含經》裡面，這聖言量裡面說，識的生起就是兩個因緣，兩個因緣，這個識才生起來。比如說眼識，就是眼根和色塵這兩個因緣生眼識；乃至意識，就是法和意根生出來意識。這是經，經裡面很肯定的這樣子說明的。若是有個我的話，意識若緣得到我的話呢，那麼就是三個緣生起意識了，佛說是二緣生識，足見就是意識沒有去緣我，我不是意識生起的因緣。這個地方很妙，世親菩薩這樣講是很妙的。

● 第十二堂課

「論主復徵，又於彼部豈無此經，謂一切法皆非我性」，前面這三行文是世親論主又再一次地來問他。徵者，問也。又於彼犢子部豈無此經，什麼經呢？「謂一切法皆非我性」，講這樣道理的經，他沒有嗎？他一定有的。「論主臆度知彼有說一切法皆非我性經」，這是世親論主心裡面這樣推測，彼犢子部是有這樣的經的。「以佛教宗無我，異外道故」，因為釋迦牟尼佛所講的佛法，是以無我為宗旨的，為主要的一個大意，就是無我，這樣的道理是不同於外道，不同於非佛法。所以，犢子部既然是屬於佛教，他一定有無我的這種經，一定是有的。

「若彼意謂至皆非我」，前面這一段文裡頭，「若彼意謂補特伽羅與所依法不一不異故，說一切法皆非我」這幾句話，「論主取彼意說之」，這是世親論主揣度彼犢子部學者的內心，說出來的這種話，「謂彼我與一切法不一不異故，經言一切法皆非我性」，是這樣子講無我的，這就叫做不一不異，也就叫做無我。「非謂總無補特伽羅」，並不是說一切法沒有我，叫做無我，這樣意思。

我剛才說過，這一切法「不一不異」，這個我與一切法「不一」，就是我是我、一切法是一切法，這樣講呢，一切法本身是沒有我的。若是我與一切法「不異」呢，我和一切法是不別異的，沒有別異，就是它們還是在一起的，這樣講，一切法就是有我了。這樣說「不一不異」，就是可以說一半是無我，還有一半還是有我，是這樣子，這就叫做無我，犢子部學者解釋佛說這個無我的道理，就是這樣講。「非謂總無補特伽羅」，不是說完全沒有我，叫做無我，是這樣意思。

「既爾」，既然是那樣子，看這個經文：「故說一切法皆非我。既爾，應非意識所識」至「經決判故」這一段文，「又引經破也」，這一節文世親菩薩又引《阿含經》的道理，《阿含經》的文來破他這種執著，來破他這種想法。

「既一切法與我不一不異，故名非我者。」既然是這樣講，「我應非是意識所識」，你這樣講，你說無我，無我中還有個真我，無我中有真我，這可以這樣講，犢子部的這種解釋無我，等於說無我中還是有我，這個講法是這樣意思。這樣意思，可是有問題，什麼問題呢？「我應非是意識所識」，你說在色受想行識裡面還有我的話，這個我不應該是意識所認識的。怎麼知道不是意識所識呢？「經說意法二緣生識」，《阿含經》上說，意識的生起是兩個緣：一個是意根，一個是法塵，生意識。「不說我故」，沒有說有第三個，還有第三個就是我是意識生起的緣，沒有這麼說。

那麼犢子部說我是六識所緣，眼識也能看見有我，耳識、鼻識、舌識、身識、意識都看見有我的，那就應該三個緣生起識的。現在佛說二個緣生識，佛沒有說有我，你這個說法和佛說的聖言量又有衝突了。是你說的對？是佛說的對？你說錯了，不是佛說的不對。這等於是否認他的我論，這樣意思。

「又於餘經如何會釋？謂契經說非我計我，此中具有想心見倒。」

論主又令會釋此經。

「又於餘經如何會釋？謂契經說非我計我，此中具有想心見倒」，這樣

的經你怎麼講法呢？你犢子部學者認為有個我，那麼在這樣的經，你怎麼講法呢？又於餘經如何來會釋無我的道理？什麼經呢？「謂契經說非我計我」，說是色受想行識裡面、眼耳鼻舌身意裡面、色聲香味觸法裡面，一切法裡面都沒有我。而凡夫沒有智慧，無明顛倒，在沒有我裡面執著有我，這麼講，經上這樣說。「此中具有想心見倒」，這個非我計我的結果，就是想顛倒、心顛倒、見顛倒了。

怎麼叫做想顛倒呢？想是取相的意思。比如說我執著有我，心裡面就是取著我的形相。我說這裡有一條龍，我心裡面就現出個龍的形相；這裡有一條毒蛇，心裡面現出毒蛇的形相，現在我就是取著這個形相。比如說常樂我淨這四種顛倒，是無常的、是苦、是無我的、是不淨的，但是顛倒迷惑，無常認為是常，苦惱的境界認為是樂，沒有我而認為有我，不清淨的而認為是清淨，取著這個常樂我淨的相貌，所以就叫做想顛倒。想以取相為義，叫做想顛倒。

心顛倒怎麼講呢？你一取著了常樂我淨的話，你取著這個淨、取著這是美妙的，貪愛心就來了；如果違背了我的意思，瞋心就來了。你一取著了常樂我淨，貪瞋癡的煩惱就來了，這叫做心顛倒。

見顛倒怎麼講呢？人家說：「你起了貪瞋癡是不對的。」「你說錯了，我起貪瞋癡是有道理的。」這叫做見顛倒。「我生了煩惱是有道理的，並不是隨便起煩惱的。」他要說出個道理，用種種的道理來建立他的行為是合理的，實在是不對的，這叫做見顛倒。想顛倒、心顛倒、見顛倒。

經上這樣講，你認為有我，那麼，這樣的經，你怎麼去講？你講給我聽聽，是這個意思。「論主又令會釋此經」，他這樣講。

「計我成倒，說於非我；不言於我，何須會釋？」

犢子部通經。

「計我成倒，說於非我；不言於我，何須會釋？」這個文你會講嗎？這個文你可以講嗎？這段文真是很妙，犢子部學者他也有他的智慧。「計我成倒」，執著有我而成為顛倒也是對的，什麼呢？「說於非我」，是在無我上執著有我，那當然是錯誤的。本來無我，我執著有我，這是錯誤，這叫顛倒，是對的。「不言於我」，經上沒有說有我而認為有我，就是沒有這麼說，沒有這麼說，那麼這不是顛倒嗎？我認為有我，不是我執著有我，是本來就是有我，我就說有我，這是對了嘛！若本來沒有我，我執著有我，這時我是顛倒。本來就有我，我就按照本來的情形說有我，那我沒有什麼顛倒嘛！「何須會釋」，不需要講嘛！你看犢子部說的也是很妙，他這樣說。

「犢子部通經」，犢子部講這部經，你叫我會釋，我不需要會釋嘛！我說有我，是按照本來的情況講的，我沒有顛倒，我不需要會釋。犢子部這麼講。

「非我者何？謂蘊處界。」

論主問，犢子部答。

「非我者何？謂蘊處界。」犢子部的學者有智慧，但世親菩薩的智慧更大。他又講了：「非我者何？」你說於無我中執著有我是顛倒，那這個無我是什麼呢？什麼地方沒有我呢？你說給我聽聽。「謂蘊處界」，就是五蘊、十二處、十八界。這是論主問，犢子部回答，這樣說，蘊處界裡面沒有我，你在蘊處界裡執著有我，就是顛倒。

「便違前說，補特伽羅與色等蘊不一不異。」

論主出過，便違前說我與色等不一不異。若言蘊處界體非我者，如何言我不異蘊耶？

「便違前說，補特伽羅與色等蘊不一不異」，你說蘊處界裡面沒有我，那就違背你以前說這個補特伽羅的我和色等蘊不一不異，這個道理就有點衝突了。

「論主出過」，世親論主把他的過失指出來，指出他的過失，便違前面說的話，說「我與色等不一不異」，就違背這種話。這話的意思，我剛才說過「我與色等不一」，我是在這裡，色受想行識在這裡，色受想行識這裡沒有我，是可以這樣說。但是，你又說不異呢，色受想行識裡還是有我；你現在說蘊處界裡無我，這不是和你那個色受想行識與我不異有衝突了？有衝突了。「若言蘊處界體非我者，如何言我不異蘊耶？」你若說蘊處界裡面沒有我，那你為什麼又說補特伽羅的我和色受想行識的蘊不是別異的？別異呢，我假設是在這裡，色受想行識在這裡，所以叫別異，它們分開的，叫別異。若是不別異，不別異就是在一起了；在一起，那就是色受想行識那地方有個我。你又說「非我者何？謂蘊處界」，這是有點矛盾了，你還是不對的。

「又餘經說：苾芻當知！一切沙門婆羅門等，諸有執我，等隨觀見，一切唯於五取蘊起，故無依我起於我見，但於非我法妄分別為我。」

論主又出過：計我唯於非我法上妄計為我，不於我起也。

「又餘經說：苾芻當知！一切沙門婆羅門等，諸有執我，等隨觀見，一

切唯於五取蘊起，故無依我起於我見，但於非我法妄分別為我」，這地方這樣講。「又餘經說」，又其他的《阿含經》裡面又說，比丘啊！你應該要注意，「一切」的「沙門婆羅門等」，婆羅門是印度外道的一種，通於出家、在家；沙門就是一切的外道出家的，都叫做沙門，就是我們佛教徒出家的，也名之為沙門。所以，沙門是通稱，婆羅門是別稱。這些人「諸有執我」，這一切執著有我的這些人，「等隨觀見」，「等」就是大家都一樣，你也是這樣子，我也是這樣子，叫等；「隨觀見」就是隨你眼睛看的，心裡想的，叫觀，眼睛看見的叫見。隨你內心想的，或者是前五識所認識的，一切一切的地方，「一切唯於五取蘊起」，唯獨是在五取蘊上面生起來我的執著，不管是沙門、是婆羅門，一切執著有我的，都是在色受想行識上執著有我，是這個意思。

五取蘊，加個取字，是什麼意思呢？取就是愛取，十二緣起裡面有個愛取，愛增長叫做取。蘊，色受想行識這個蘊就是果報，這個果報怎麼來的呢？就是由愛取來的，你有愛取，你就一定會有色受想行識，你就會得到色受想行識的果報，所以叫做取蘊。蘊由取生，這叫做取蘊。其次，你有了這樣的蘊的人，凡夫有了這五蘊，五蘊中還會繼續的生起這個取，繼續地會引發出來愛取的，五蘊它會發出來愛取的煩惱；有了愛取的煩惱，又會去得一個五蘊，又會去得一個蘊，果報的，所以叫做取蘊。所有執著有我的人，都是在色受想行識上執著我的，這是佛在《阿含經》裡面這麼講。

「故無依我起於我見」，所以沒有人是依據本來就有我，然後再生出來我見，沒有這種事。「但於非我法妄分別為我」，所有執著有我的人，都是在無我法上面，虛妄、錯誤的分別，認為有個我，都是這樣子。這一下子把犢子部又說得不對了，你剛才說有的人是在無我法上執著有我，有的人是在有我法上認為有我，你分成兩類；其實沒有兩類，大家都是在無我法上執著有我的。這樣說，你犢子部執著有我就是顛倒，是這樣意思。

「論主又出過」，又說他的過失，「計我唯於非我法上妄計為我，不於我起也」，不是在有我上生起我見的。

「又餘經言：諸有已憶、正憶、當憶、種種宿住，一切唯於五取蘊起，故定無有補特伽羅。」

論主又出過：經言唯於五取蘊起，不言於我起，故定無我。

「又餘經言」，又別的《阿含經》上說，「諸有已憶、正憶、當憶、種種宿住，一切唯於五取蘊起，故定無有補特伽羅。」這底下「論主又出過：經言唯於五取蘊起，不言於我起，故定無我。」

「又餘經言：諸有已憶、正憶、當憶」，「憶」就是回憶、憶念，憶念一些事情，憶或者是當想，憶想一些事情，過去想念的事情；「正憶」就是現在，現在心裡面在想念什麼事情；「當憶」就是將來，將來心裡面想念什麼事情。「種種宿住」，各式各樣的宿命通，就是能夠憶念、通達過去的事情，叫宿住。「一切唯於五取蘊起」，這一切一切，都是在五取蘊上生起來的。宿命通，知道這個人過去種種情形，都是在色受想行識上生起，他是怎麼生活、做什麼事情、壽命長短、是苦是樂，都是在色受想行識上生起的。「故定無有補特伽羅」，所以決定是在色受想行識上是沒有我的。你不能夠說離開了色受想行識，在另外有個地方有個我，不是，都是在這上的，佛既然說沒有我，那就是沒有我。

「論主又出過：經言唯於五取蘊上生起，不言於我起，故定無我。」

丁三、通難

「若爾，何緣此經復說：我於過去世有如是色等。」

犢子部難云：若言無我，何緣此經復作是說：「我於過去世有如是色等」，故知有我。

「若爾，何緣此經復說我於過去世有如是色等。」這是第三科，通難。前面是正破，世親菩薩提出來種種的理論和《阿含經》的聖言量，來破犢子部的我。現在第三科是通難，是把犢子部的難問，把它通，他的難問等於是堵住了，變成不通了；但是世親菩薩有種種的智慧，又把它疏通了，就是難不住。這一大科的意思，就是犢子部說出來種種的道理，又引經上的話，來反難世親論師，證明是有我是對的。他說有我，也不是空空的說有我，也是說出來種種理由的。所以，我們現在拿出時間、精神學習這個《破我論》，不是空過光陰，不是這個意思。

「犢子部難云：若言無我，何緣此經復作是說」，什麼原因，什麼理由這一部經又這樣講：「我於過去」，就是佛自稱為我，我於過去世有如是色、有如是受想行識呢？我以前曾經做過鹿王，怎麼怎麼的，曾經做過仙人，怎麼怎麼的，我曾經做過國王，怎麼怎麼的。那麼，佛自稱有我，那就是表示有我嘛！「故知有我」，用佛這句話來證明是有我的。

「此經為顯能憶宿生一相續身中有種種事，若見實有補特伽羅，於過去生能有色等，如何非墮起身見失？或應非撥言無此經？是故此經依總假我言有色等，如聚如流。」

論主通難分為四：初正通。二若見下反責：如來知過去法不應起身見。三或

應下更徵：意言汝立實我，此經文還成違宗，如來知過去法不可起身見，或應非撥言無此經，我部不誦。是故下結顯經意：依總五蘊相續假我言有色等，如聚緣成假，如流相續假，無有別體，假立其名。

「此經為顯能憶宿生一相續身中有種種事，若見實有補特伽羅，於過去生能有色等，如何非墮起身見失？或應非撥言無此經？是故此經依總假我言有色等，如聚如流」，這底下是世親菩薩解釋。說「此經」，這部經顯示「能憶宿生」，能回憶過去世生中，一相續身中，這個宿世「一相續身中有種種事」，就是佛回憶過去生中行菩薩道的時候有種種事。「若見實有補特伽羅」，他回憶過去生的時候，也是說「我於過去世有如是色等」這麼說話。「若見實有補特伽羅」，如果佛他若是像凡夫這樣子，執著有一個真實的我，有體性的我，在過去生能有種種色受想行識這些事情，「如何非墮起身見失」，那怎麼樣他不是墮落到，像凡夫一樣的生起了身見的過失呢？那也就是和凡夫一樣有了我，有了我見，有了我相、人相、眾生相、壽者相了。「或應非撥言無此經」，如果這樣講，還表示是無我的，那麼你可能又不同意了，「非撥」，你又來謗毀這部經了，說是沒有這部經了。「是故此經依總假我」，所以這部經說是「我於過去世有如是色等」，這是依總假我。「總假我」怎麼講呢？色、受、想、行、識，這是別，色是一堆、受是一堆，想、行、識是各是各的一大堆，這是別，一個一個的是別。現在這個我呢，是把色受想行識這個別總起來，名之為我，所以這個我是總，是這樣意思。這樣建立的我，這個我是沒有自體性的，所以是假我。這樣說「我於過去世有如是色等」，這樣講，這叫做我，「如聚如流」那樣子，這下面有解釋。

「論主通難分為四」，分成四段。「初正通」：「此經為顯：能憶宿生，一相續身中有種種事」，這是正通。「二若見下反責」：「若見實有補特伽羅，於過去生……」，這是反問他。「如來知過去法，不應起身見」，佛，已經都成佛了，當然他知道過去一切法也都是如幻如化的，那有真實體性的我呢？不會起身見。「三或應下更徵」：「或應非撥言無此經」，你或者是這樣子吧，「意言汝立實我」，你是成立真實我的體性，「此經文還成違宗」，這部經只是承認有假名我，和你的宗旨還是有衝突的，「如來知過去法，不可起身見，或應非撥言無此經，我部不誦」，不誦這部經。「是故下結顯經意」：「是故此經依總假我」，這是結束這段文，顯示出經裡面的真意，就是依總五蘊相續的假我言有色等，如聚緣成假，如流相續假，無有別體，假立其名」。

「如聚緣成假」，就是這一件事要聚集各式各樣的條件和合而有，那麼

就是假的了。假這個字怎麼講呢？這個假當個借字講，假者、借也。說我沒有錢，我向你借錢，借錢了，人家說你有錢沒有，我說我有很多錢，那個人說這是假的，因為你沒有錢，這錢是借來的，所以你不是真有錢，叫做假，是虛假的、虛妄的意思，聚緣成假。說是這個叫做車，車就是要依賴各式各樣的零件和合名為車，車本身什麼也沒有，就是要依賴那些各式各樣的零件總名為車的，所以車本身這個名字是假名字。其他一切因緣和合而有的一切法，都叫做聚緣成假，都叫做假。「如流相續假」，像那個水流，水的流動，它繼續向前流，這個流動也是假，也不是真實的，你隨時可以變動，它不是真實流的，不真實一定要流，你若把它堵起來，它就流不過去了，就不流了，所以也是假的。「無有別體，假立其名」，這些都是因緣和合而有，它本身離開了因緣，它本身沒有體性，但是有個名字，這個名字就叫做假，假立名字。這是又破他這一個。

「若爾，世尊應非一切智，無心心所能知一切法，剎那剎那異生滅故。若許有我，可能遍知。」

犢子部難：無我不能遍知，有我可遍知也。

「若爾，世尊應非一切智」，這底下說出個道理來的。「無心心所能知一切法，剎那剎那異生滅故。若許有我，可能遍知」，這地方有點事情。說是犢子部學者說：「若爾」，若是那樣沒有我的話，世尊應該不是一切智者了，應該不是有大智慧的人了，因為什麼呢？「無心心所能知一切法」，因為心心所它不能知道一切法。這意思是說，若爾，世尊應該不是一切智，怎麼呢？他不是有心，心與智慧相應，能知一切法；說不是，「無心心所能知一切法」的。什麼理由呢？「剎那剎那異生滅故」，因為佛的心心所法、一切的心心所法，智慧是心心所法，心心所法剎那剎那的生滅，前一念的心心所法知道的事情，它知道是知道，但是它滅了；後一念的心心所法沒有經驗那一件事，所以後一念的心心所法……，你知道的心心所法已經滅了，後心心所法沒有經驗，後心心所法不知道，就像你知道的事情，我沒有經驗過，我就不知道。所以說佛非一切智，因為什麼呢？心心所法能知道一切法，但是心心所法它剎那剎那滅，滅了就不知道了，他這樣講這個道理。「若許有我，可能遍知」，若許有一個常住的我，這個我是不滅的，常恆住的、不滅的，所以它知道的事情，它一直能傳下來，就能知道一切法了，才成為一切智的；你若是，「若爾」，若是沒有我，那麼這一切智怎麼能成立呢？所以「應非一切智」。犢子部學者現在立出來這麼一個道理來。

犢子部難：無我不能遍知，有我才能遍知。難問他。

「補特伽羅則應常住，許心滅時，此不滅故，如是便越汝所許宗。我等不言佛於一切能頓遍知，故名一切智者，但約相續有堪能故。謂得佛名，諸蘊相續成就如是殊勝堪能，纔作意時，於所欲知境無倒智起，故名一切智，非於一念能頓遍知。故於此中有如是頌：如相續有能，如火食一切，如是一切智，非由頓遍知。」

論主通難，將通彼難，先破云：我應常住，許心滅時，我不滅故；我若不滅，如是便越汝所許宗，我非常故。我等不言下，正破，故於此中下，論主引頌證也。若依宗輪論大眾部等，一剎那心相應般若知一切法。

這底下世親菩薩就是難問他。「補特伽羅則應常住，許心滅時，此不滅故」，世親菩薩就是隨順他的意思講。這樣說呢，這個補特伽羅的我，它就是常住的了！常恆住不變異了。「許心滅時，此不滅故」，你同意，你認為這心心所法滅了的時候，而這個我不滅，所以它是常住的了。「如是便越汝所許宗」，若這樣講，心滅而我不滅，我就是常住的，這樣子呢，「便越汝所許宗」，就是超越了，也就是違反了你的宗旨；你的宗旨說是「我是非常非斷」，非常就是不常住，現在你說是常住，和你的宗旨不是有一點衝突了嗎？

「我等不言佛於一切能頓遍知，故名一切智者」，世親論師他自稱「我等」，我們不說佛對於一切法能「頓遍知」，一下子就知道一切法，這一剎那間就知道一切法，我們不這樣說，「我等不言佛於一切能頓遍知，故名一切智者」，我們不這麼說法。「但約相續有堪能故」，但是約佛的心心所法剎那剎那相續，就有能力知一切法，我們是這樣講法。「謂得佛名，諸蘊相續成就如是殊勝堪能」，這是說成佛的時候，其他的人還不行，得了一切種智，名之為佛，這個時候他的色受想行識當然也是相續的，就成就了這樣殊勝的堪能，勝過了一切眾生，勝過了一切阿羅漢、一切辟支佛、一切菩薩，他有這種能力。「纔作意時，於所欲知境無倒智起」，他心裡才一動的時候，就是對於所想知道的境界，那個不顛倒的智慧就生起來了，生起來了會很快的就知道事情，所想知道的事情就知道了，而還是剎那剎那相續有堪能，這樣子知一切法，不是說一下子就遍知一切法，不是這樣。「非於一念能頓遍知」，我們不是這麼講。「故於此中有如是頌」，所以在這裡面，佛自己這麼講：「如相續有能，如火食一切，如是一切智，非由頓遍知」，佛自己這樣說。「如相續有能」，例如佛的五蘊，色受想行識，佛的無漏的、殊勝的這個五蘊，他有這種能力，先說個譬如，像火能夠食一切，能食一切草木，就是能燒一切草木，而還是逐漸逐漸的燒，由近而遠，逐漸的燒；如

是一切智，佛的一切智知一切法，也是逐漸的知一切法，不過是很迅速就是。「非由頓遍知」，並不是有這種能力，一下子都知道一切法，不是這樣子，這可見佛自己這樣講，「非由頓遍知」，不是這樣子。

「論主通難」，世親論師來通犢子部學者的難，「將通彼難，先破云」，先破他說：「我應常住」，你的想法，你所執著的我應該是常住，「許心滅時，我不滅故；我若不滅，如是便越汝所許宗，我非常故」，你的宗旨說我是非常非斷，你現在執著常，和那個「非常」就是衝突了。「我等不言下」，「我等不言佛於一切能頓遍知，故名一切智者」，是正破犢子部的說法。「故於此中下，論主引頌證也」，「故於此中有如是頌：如相續有能，如火食一切」，引佛說的頌來證明佛的一切智不是頓，而是逐漸逐漸的。「若依宗輪論大眾部等」的見解，是「一剎那心相應般若知一切法」，大眾部有這個說法。

「如何得知約相續說知一切法，非我遍知？」

犢子部問。

「如何得知約相續說知一切法，非我遍知？」「約相續」，約佛的五蘊相續來說「知一切法，非我遍知」，怎麼知道呢？犢子部問。

「說佛世尊有三世故。」

論主答。說佛世尊有三世故，明知約相續說，知一切法，非我遍知。彼計世尊以我為體，是第五不可說法藏攝，非三世法故。

「說佛世尊有三世故」，這個問題，犢子部提出這個問題，說我是常住，所以佛是一切智者；心心所法是剎那剎那生滅的，所以不能夠知一切法。他用這樣的道理來講，這件事要是回答的話還是不容易，但是世親菩薩這樣解釋，「說佛世尊有三世故」，有的佛是過去世的佛、有現在世、有未來世的佛；用這個理由來否認那個我是遍知一切法，用這個理由。

「論主答。說佛世尊有三世故，明知約相續說知一切法，非我遍知」，這個地方什麼道理呢？這句話說明白了，「彼計世尊以我為體」，彼犢子部說是，究竟佛的體性是什麼呢？是以我為體性的，「是第五不可說法藏攝，非三世法故」，這個我是常住不壞的，也沒有剎那生滅的這種無常，這樣子，這個我似乎還是有知的，有智慧性的。

你們上過《大乘起信論》吧！《起信論》說：真如有大智慧光明義。當然這裡面還是有問題，真如的理性，真如是本有的，真如不是因緣有的了。犢子部說這個我是常住的，不是有因法，不是因緣生法，那就是本有的了，

本有的，裡面有大智慧光明義。真如上這個光明義是因緣有呢？是本有？如果是本有的話，那麼就是我們凡夫沒有成佛的，我們也有真如，我們也應該有這個大智慧光明義，是不是？那你現在是一切智者嗎？當然這裡面還有種種問題。

而現在這裡面的意思，它說得含蓄，沒有詳細說，這個意思是說「世尊以我為體，是第五不可說法藏攝，非三世法」，所以這個我的體性是常住不壞，能知一切法，心心所法是剎那剎那生滅，它不能知道一切法，它知道也不行，知道它滅了，用這樣的理論。但是現在世親菩薩說「世尊有三世」，這話是什麼意思？這話的意思就是沒有那個常住不壞的我。若有那個我，佛就是一直都是現在，而不會有過去的佛了。所以佛能知一切法，若說有三世，等於否認了有一個常住的我，否認了這件事。那麼，知一切法，誰來知呢？就不是我了，沒有我嘛！這還是要智慧知一切法，智慧知一切法，還是逐漸逐漸知的，不過是很快。所以，這樣就把犢子部的這個有我才是一切智者的說法否認了，否認這個說法。

「於何處說？」

犢子部問：於何處說佛有三世耶？

「於何處說」，犢子部又進一步問：佛是有三世的，有三世，等於是無常的意思了，是在什麼地方說的？犢子部問：於何處說佛世尊有三世呢？

「如有頌言：若過去諸佛，若未來諸佛，若現在諸佛，皆滅眾生憂。」

（雜阿含經卷第四十四、大正二、三二二上出此頌，一一八八經）。論主引頌答。

「如有頌言：若過去諸佛，若未來諸佛，若現在諸佛，皆滅眾生憂」，不是愛，「皆滅眾生憂」，滅眾生的憂苦，你說是滅眾生愛，眾生不歡喜；你說滅眾生憂，他歡喜，「要我沒有憂愁，好啊！」這個文是「滅眾生憂」。

這一部經，在《雜阿含經》卷第四十四卷，在大正藏是第二本，三二二上，出此頌。這部經的號碼是一一八八。

論主引這個頌來回答，在《雜阿含經》裡面說的。

「汝宗唯許蘊有三世，非數取趣，故定應爾。」

論主審定一切智前後相續，多時有堪能故，非是我也。若數取趣是世尊體，

遍知一切，不應說佛有其三世。

「汝宗唯許蘊有三世，非數取趣，故定應爾」，這底下「論主審定一切智前後相續，多時有堪能故」，是這樣子，「非是我也」，不是有個我。「若數取趣是世尊體，遍知一切，不應說佛有其三世」，若說是常住的我是佛的體性，用這個體性去知一切法，名為一切智者，若這樣說呢，經上就不應該說佛是無常的了，因為我是常住嘛！所以「汝宗唯許蘊有三世，非數取趣」，不是我有三世，我是常住不壞，所以，沒有三世，你的宗旨一定是這樣子；但是這個和《阿含經》的聖言量是不合的，所以你說錯了。

「若唯五取蘊名補特伽羅，何故世尊作如是說：吾今為汝說諸重擔，取捨重擔，荷重擔者。」

「若唯五取蘊名補特伽羅，何故世尊作如是說：吾今為汝說諸重擔，取捨重擔，荷重擔者。」前面犢子部學者舉出來我是常住的，來成立佛是一切智者，否認心心所的智慧知一切法。這個問題，世親論師把它否定了，這個問題解釋完了。你們各位認為怎麼樣？我和你們說，你讀《阿含經》也好，你讀《大般涅槃經》也好，佛法的確是很真實的，一就是一，二就是二，一點不含糊的。你看《大涅槃經》要讀一讀，那些菩薩與佛談論問題的時候，一點不客氣，說得非常的厲害，對於教義、佛法的真理、和這個凡聖的關鍵的地方，那些大菩薩說話，就像刀似的，一下子就伸出來了。而佛的大智慧，把這個問題就解答了，一點不含糊。《楞伽經》也是，一點也不含糊的。而犢子部說這種理論，我們如果若不仔細去思惟分別，我們可能成為犢子部的學者了。這的確是要認真的學習，你才能認識什麼是佛法，你不認真的學習還不知道，不是那麼簡單的事情。所以《破我論》，那麼容易破的啊？不容易的，你在這裡就看出來，不容易破。

● 第十三堂課

「若唯五取蘊名補特伽羅，何故世尊作如是說：吾今為汝說諸重擔，取捨重擔，荷重擔者。」

犢子部師又引經難：若即五取蘊名為我者，何故佛說吾今為汝說諸五取蘊重擔，取後重擔，捨前重擔，現荷重擔者。若無有我，於此經中，世尊不應作如是說荷重擔者。

「若唯五取蘊名補特伽羅，何故世尊作如是說：吾今為汝說諸重擔，取捨重擔，荷重擔者」，這是犢子部又提出來一個難問。前面的難問：如果沒有我，佛就不是一切智者，這個難問世親論師把它破了。這個破的情形，我

倒希望你們注意，把這個文，把這個破的理由注意一下，會有用。現在是第二，又重新提出一個難問：「若即五取蘊」，如果是沒有實體的我，只是五取蘊名之為我，就是假名我了，何故世尊作這樣的說法：吾今為汝說諸重擔，說取捨重擔，說荷重擔者呢？為什麼要這樣講呢？這樣講，就表示有一個實體的我，這是犢子部的意思。

這下面解釋，犢子部師又引經來難問世親論師：「若即五取蘊名為我者」，另外沒有我，何故佛這麼說：吾今為汝說諸五取蘊叫做重擔。這個重擔，就是我們平常做工的時候，就是擔一個很重的東西，擔在肩上面，前後有很重的東西壓在肩上，應該說是很辛苦。我們有色受想行識的果報，這就是我們的擔，使令我們很辛苦、很苦惱，就是這樣的意思。因為有了色受想行識，你就有老病死的苦惱，因為是「取蘊」，有取就是有煩惱，有煩惱呢，就會有愛別離、有怨憎會、有求不得，所以有三苦、有八苦、無量的苦惱，這就好像重擔似的。這句話是總說的。

底下「取捨重擔」怎麼講呢？「取後重擔，捨前重擔」，就是去取得以後的重擔，棄捨以前的重擔，對後而說前，對前而說後。「取後重擔」呢，現在的重擔發出來很多的煩惱，造了很多的業，由業和煩惱去取後面的色受想行識的果報，所以「取後重擔」。等到「捨前重擔」，這個老病死結束了，那麼就是棄捨了，是這個意思。

「現荷重擔」，「荷重擔者」這句話是指現在說的；取重擔、捨重擔是過去、未來說的；這是用三世來解釋。所以前面那一句「諸重擔」就是總說的，總包括三世。「若無有我」，如果說是另外沒有真實的我的話，「於此經中，世尊不應作如是說荷重擔者」，不應該這麼講，若這樣講就不對了。

「何緣於此佛不應說？」

論主卻徵。

「何緣於此佛不應說」，這是世親菩薩難問他：因什麼理由佛不應該這麼說呢？論主卻徵」，世親論師就是反過來問他。

「不應重擔即名能荷。所以者何？曾未見故。」

犢子部答：不應重擔五取蘊體即名能荷。如我宗說：能荷是我，所荷取蘊，即無此失。所以者何？論主徵。曾未見故，說能荷即所荷故。

「不應重擔即名能荷。所以者何？曾未見故」，這是犢子部的學者回答，回答這個問題，看他怎麼講？「不應重擔五取蘊體即名能荷」，荷擔這個話，就是有能擔的，有所擔的。所以說到重擔，一定包括有能、有所這兩

類。如果你說離開了五蘊，另外沒有一個實體的我，只是有個假名我，這樣說，就是沒有能擔的了。但是，還是要有個能擔，就是重擔自己來擔。犢子部就是不承認，說「不應重擔五取蘊體即名能荷」，不應該名之為重擔的五取蘊，本身就是能荷，能擔荷重擔的，自己來擔自己，沒有這個道理。

「如我宗說」，這犢子部學者說，如我們犢子部的宗旨，「能荷是我」，能擔荷五取蘊重擔的那個就是我，就是有實體性的我。離開了五蘊另外有一個我，這個我，自己有體性的，它是能擔者。「所荷取蘊」，所擔荷的是誰呢？就是五取蘊，是我所擔的。「即無此失」，這樣講就沒有自己擔自己的過失了。自己怎麼能擔自己呢？是沒有這個道理。

「所以者何？」這句話是論主徵，世親論主問他，為什麼不應重擔即名能荷呢？「曾未見故，說能荷即所荷故」，犢子部學者回答，我從來沒有看見有這種事情，能擔荷的就是所擔荷的，這種事情我沒有看見過，我的理由就是這樣子。

「不可說事亦不應說。所以者何？亦未見故。」

論主例破：汝立第五不可說法藏為我，此不可說事亦不應說。所以者何？犢子部徵。亦未見故。論主答。未見不可說事而說，若說即是可說，非不可說。

「不可說事亦不應說。所以者何？亦未見故。論主例破」，世親論師在正式破他之前，先例破，就按照他難問的情形，作個比例，照樣的，和他一樣的來破他。「不可說事亦不應說」，「汝立第五不可說法藏為我」，你成立前四個法藏都是可說的，第五個法藏就是不可說；這個不可說法藏究竟指什麼說的？就是指我說的，我是不可以說的。「此不可說事亦不應說」，這個不可說事顧名思義，就是不要說，不可說嘛，就是不要說，但是你還是說這是我；這件事我也沒有看見過，我也沒有聽人說過。你說是「不應重擔即名能荷」，說沒有看見過，是的，你說你沒有看見過，但是「不可說」還要說，我也沒有看見過，就是這樣比例說，「此不可說事亦不應說」。

「所以者何？」犢子部徵，犢子部來問。「亦未見故」，是論主回答。「未見不可說事而說」，我沒有看見過，也沒有聽人說過，不可說的事而還是說，那究竟是可說，是不可說呢？若說就是可說了，不是不可說。但是你又說它是不可說，不是自相矛盾嗎？用這個作比例，所以也是沒有看見過，「亦未見故」。

「又取重擔應非蘊攝，重擔自取，曾未見故。」

論主反難，取重擔為例：能取重擔，即是愛等。所取重擔，即五取蘊。即愛等即是五取蘊故。如何能取即是所取？曾未見故。

「又取重擔應非蘊攝，重擔自取，曾未見故」，這裡還是例破。「又取重擔應非蘊攝」，按照你的道理來說，所擔荷的重擔是五蘊，另外有一個能擔荷的是我。這樣說，我就不是五蘊所攝了。因為離開了五蘊，另外有一個能擔荷的，所以那個能擔荷的，不應該是屬於色受想行識了，「應非蘊攝」。「重擔自取，曾未見故」，如果說是另外沒有我，這個重擔自己來擔，那我也沒有看見過。這還是例破。「論主反難，取重擔為例」，能取的是重擔，「即是愛等」。

這若在佛法上說，從《阿含經》上說，大乘經裡也有提到，能擔這個重擔的，能取這個重擔的，取和擔不同，就是能拿到這個重擔的是誰呢？「是愛等」，就是「愛取有」這個煩惱和業力，它是能取得色受想行識的。所以「愛緣取，取緣有，有緣生」那個生，就是色受想行識生了。所以說「愛取有」是能取的，「生老死」是所取的，是這個意思，「即是愛等」。「所取重擔，即五取蘊。即愛等即是五取蘊故」，而這個愛，它是離開了色受想行識嗎？不是，它還是屬於色受想行識所攝的，還是屬於色受想行識裡面的。這樣說離開了五取蘊，另外沒有愛，這樣說，愛也是五取蘊，是不是？

「如何能取即是所取」，若按照你的說法，能取的應該離開了五蘊，另外有個能取，但是現在經上的意思，不是，能取也就是所取，所取還是能取，「曾未見故」，這也是你所沒見過的事情，你承認不承認這件事？

「然經說：愛名取擔者既即蘊攝，荷者應然。」

論主舉取擔者即是蘊，例荷者亦即蘊收。

「然經說：愛名取擔者既即蘊攝，荷者應然」，你沒看見過，那是你的問題。「然經說：愛名取擔者」，《阿含經》說：能取得五蘊重擔的那個東西，就是愛取有。「既即蘊攝」，這個愛取有既然是屬於色受想行識五蘊所攝，不是離開了五蘊，另外有一個愛取有，「荷者應然」，擔荷五蘊重擔的那個也應該一樣，也是五蘊所攝。愛取有就是蘊，能擔荷的也還是五蘊本身能擔荷，還是這樣子。用這個作比例。

「論主舉取擔者即是蘊，例荷者亦即蘊收」，用這個做個比例，那麼擔荷五蘊呢，也不是離開了蘊另外有一個擔荷者，也是就是蘊的。

「即於諸蘊立數取趣，然恐謂此補特伽羅是不可說常住實有，故此經後，佛自釋言：但隨世俗說此具壽有如是名，乃至廣說。如上所

引人經文句。」

論主引經文破實我。

「即於諸蘊立數取趣」，究竟這個擔荷者是誰呢？「即於諸蘊立數取趣」，就是在色受想行識上面假立名為我的這個，這個就是擔者。「然恐謂此補特伽羅是不可說常住實有」，然而，佛恐怕有的愚癡的眾生說這個擔荷五蘊重擔的這個補特伽羅，這個愚癡的人若執著它是不可說的、它是有實體的、它是常住不壞、真實的我，恐怕這樣執著。「故此經後，佛自釋言」，這就是前面引那個人經，這部小經的後面，佛自己就解釋說。「但隨世俗說此具壽有如是名，乃至廣說。如上所引人經文句」，佛恐怕你執著它是有實體的我，所以佛就自己解釋說，說這個我只是隨順世俗的人，方便的說此，說這個人有如是名字，有這麼一個名字，他叫某甲、某乙乃至廣說，說這個人壽命有多長、他是個讀書人、是個耕田的人、他是受苦受樂，就是這個假名，假立名字，名之為我，如前所引那個人經文句所說的這樣子。既然是假立名字，就不是真實我了。

論主引經文破犢子部的實我。

「為令了此補特伽羅可說無常非實有性，即五取蘊自相逼害得重擔名。前前剎那引後後故，名為荷者，故非實有補特伽羅。」

論主述經意誠犢子。

「為令了此補特伽羅可說無常非實有性，即五取蘊自相逼害得重擔名」，這底下論主繼續地解釋這部經的重擔的意義。這部經說到五取蘊是重擔，為什麼叫做重擔的道理，為什麼叫做荷重擔者？解釋這個道理。「為令了此」，為了使令我們凡夫的眾生明白這個我是可說的、它是無常的、它不是有真實體性的，就是假名我，不是真實我了。「即五取蘊自相逼害得重擔名」，為什麼叫做重擔呢？「即五取蘊」，就是這個色受想行識有煩惱的蘊「自相逼害」，自己傷害自己。身體就是色受想行識，色就是生理的組織，受想行識是精神性的東西，這兩個東西和合起來，名之為蘊。而這個蘊裡面的發生作用，不是貪就是瞋，貪瞋癡慢疑，還是以心為主，雖然裡面有生理的組織，還是以心為主。這個心，比如說我們人有病，多數是心理病；生理上有病，實在是心理病。貪心大的，就是因貪而有病；發怒、瞋恚，因此而有病；多憂慮、多恐怖，因此而有病，就是這麼回事。當然有的時候吃飯，病從口入，吃的東西裡面有毒，也會有病。這樣子呢，就是在五蘊本身有問題，起了衝突了，使令你受苦，就叫做重擔，重擔就是這個意思，使令你苦惱，所以叫做重擔。

那麼為什麼名為荷重擔者？這個荷什麼意思呢？「前前剎那引後後故」，前面的一剎那引導後面的一剎那生起，前前的剎那引起後面的剎那剎那的生起，這個引，前能引後，這個就叫「荷者」，假名為荷重擔者。「故非實有補特伽羅」，所以不是有真實有體性的我名為荷重擔者，不是的，就是假名為荷重擔者。佛說這種話的意思，可以表示兩個意思：一個是說無我，一個叫你對色受想行識生厭離心，對色受想行識這個臭皮囊不要生愛著心，是這個意思。

「論主述經意誠犢子」，前面這兩行多文是世親論主說明經裡面的含義，來警誡犢子部的學者。

「補特伽羅定應實有！以契經說：諸有撥無化生有情，邪見攝故。」

犢子部又引經難，顯我實有。我定實有，經說撥無化生有情，邪見攝故。化生有情即是實我，撥無邪見，明有實我。

「補特伽羅定應實有」，犢子部的學者還是執著，他說這個我決定是真實有的。什麼理由呢？「以契經說：諸有撥無化生有情，邪見攝故」，因為契經裡面說，是凡有這種情形的，什麼情形呢？「撥無化生有情」，沒有化生的有情，人說有，他撥，沒有。那麼這樣的「撥無化生有情」，這是屬於邪見，邪惡的知見。這就可以知道是有我，他這樣講。

犢子部又引經難，顯我是真實有的。「我定實有」，我是決定有。「經說撥無化生有情，邪見攝故」，這句話怎麼講呢？化生有情就是我，撥無就是邪見，你若撥說沒有化生有情，那就是邪見。那麼化生有情就是我，那麼等於說沒有我就是邪見，這表示就是要有這個真實我才是對的，這樣意思。

這個名有化生有情，普光法師的《俱舍論記》的解釋，說這個化生有情指什麼說的呢？就指中陰身說的，中有說的，就是前一個果報、後一個果報之間的那個中陰身，就是中有，指他說的。犢子部學者的意思呢，這化身有情就是我，他這樣解釋，所以說沒有化身有情呢，那他就是邪見，他這樣意思。他的意思，人在生存的時候，這個身體裡面有個我，死亡了的時候，這個五蘊壞了，這個我沒有壞，我就出去了，但是還沒有得到下一個身體，所以中間這一段是沒有五蘊的，這個化生有情叫做我，他的意思這樣子。等到又得一個果報的時候，這個我就入到那個果報裡面了。他大概是這個意思。

「誰言無有化生有情？如佛所言，我說有故。謂蘊相續，能往後世，不由胎卵溼，名化生有情，撥此為無故邪見攝。化生諸蘊，理

實有故。」

論主通難，我不言無化生有情，如佛所言，我說有故。

「誰言無有化生有情」，這底下是論主來解釋他的難問，就是來回答這個問題。誰說沒有化生有情呢？誰說的？誰撥無化生有情？誰啊？「如佛所言，我說有故」，像佛說有化生有情，我也說有。我信佛，我是佛弟子，佛這麼說，我也這麼說，佛說有化生有情，我也說有。我沒有撥，我沒有說「無有化生有情」，我沒有這麼說話。「謂蘊相續，能往後世，不由胎卵溼，名化生有情」，這個解釋一下，解釋就明白一點。說是這個化生有情究竟是指什麼說的呢？「謂蘊相續，能往後世」，就是前一個色受想行識（五蘊）壞了，老病死壞了，它繼續有一個有情相續下去，沒有斷。這個有情有什麼作用呢？「能往後世」，它能到後世的五蘊去，這是站在前一個五蘊來說，叫能往後世。化是這樣說，「不由胎卵溼，名化生有情」，為什麼稱它為化呢？因為它不是胎生，也不是卵生，也不是溼生，就是無而忽有，所以叫做化生有情。「撥此為無故邪見攝」，你說前一個生命和後一個生命的中間有一個連續者，中間那個連續是有的，如果說沒有，就說是邪見攝。「化生諸蘊，理實有故」，化生的生命體在說一切有部來說，它也是有色受想行識的，我們生存的人有色受想行識，中有也是有色受想行識的，也是這樣子，「化生諸蘊」。「理實有故」，這個理論上是真實有這麼一回事，是有一個化生有情的。所以你說誰撥無化生有情，我沒有撥呀！我承認有化生有情，但是，那是佛說的諸蘊，裡面也是有蘊的。

「論主通難，我不言無化生有情」，論主這麼說，「如佛所言，我說有故」。「佛所言」，佛說什麼呢？佛說「謂蘊相續，能往後世」，它能去後世，「不由胎卵溼，名化生有情」，這一切眾生得果報的方式，只有胎卵溼化四種，這一個是屬於化生的。「化生諸蘊，理實有故」，「撥此為無故邪見攝」，這只是說化生的諸蘊也是有五蘊的，不是說實我叫做化生有情，還是和犢子部學者不是同一個意見的。

「又許此邪見，謗補特伽羅，汝等應言是何所斷。見修所斷，理並不然！補特伽羅非諦攝故，邪見不應修所斷故。」

論主反難：無撥我邪見，汝說撥無化生我，故名為邪見。汝宗說我非四諦攝，此邪見不應見四諦斷；又迷理故，非修道斷。故知無有撥我邪見。

「又許此邪見，謗補特伽羅，汝等應言是何所斷」，這底下是「論主反難」，還是難問他這個問題。「又許此邪見」，又你認為撥無化生有情就是邪見，你認為這是邪見，什麼叫做邪見呢？「謗補特伽羅」，謗沒有化生有

情，這就是邪見，這個邪見就是不對的、是錯誤的。「汝等應言是何所斷」，若在佛教徒來說，要修學聖道、要斷這個邪見的，那麼這個邪見是何所斷？在什麼時候來斷這個邪見呢？你說一說！「汝等應言」，你們應該怎麼說他是什麼時候斷的。「見修所斷，理並不然！」說是在見道的時候斷這個邪見？是修道的時候斷這個邪見？「理並不然」，從道理上說都不對！都是不對的。

「補特伽羅非諦攝故」，你說的補特伽羅這個我，它不是屬於苦集滅道四諦所攝，它是第五不可說法藏，它不是四諦法所攝，那就不是見道所斷了；四諦所攝的這些煩惱都是見道所斷。「邪見不應修所斷故」，不是見道所斷，應該修道斷嗎？邪見也不是修道所斷，因為邪見是迷理的一種煩惱。煩惱有迷事的煩惱、有迷理的煩惱。在五蘊裡面有一個我，它是在生死輪迴為主的一個主體，在六道裡輪迴的一個主體，誰在生死裡輪迴？是我！你說出這一個理論，是我。這樣的煩惱應該是見道所斷的，可是這樣說，是屬於苦集滅道四諦的。你說這個我不屬於四諦，那就不是見道所斷了，是第五不可說法藏。「邪見不應修所斷故」，修道的時候所斷的煩惱是什麼？是迷事的煩惱，色聲香味觸上這一切的愛煩惱，這是迷事的煩惱，這些煩惱是修道所斷。比如說初果聖人，他還有貪心，他也有瞋心，初果、二果還有瞋心。論裡面說，初果聖人、二果聖人為什麼有瞋心呢？他說他收徒弟，徒弟不聽話，他不高興，那麼就是瞋心。這個瞋心叫迷事，是在事上生起的煩惱，所以是在修道的時候所斷。現在這個邪見煩惱，它不是迷事，所以不是修道所斷。又不是見道所斷，也不是修道所斷，那麼是什麼時候斷？你說給我聽聽。說不出來了，可見說它是邪見也不合道理了。這底下解釋。

「論主反難：無撥我邪見」，這一段文主要的用意就是，你說撥這個我就是邪見，這是你的虛妄分別，根本沒有這麼回事。「汝說撥無化生我，故名為邪見」，你這麼說。「汝宗說我非四諦攝」，你們犢子部的宗旨說這個我不是屬於苦集滅道四諦所攝的，因為它是不可說法藏所攝。四諦是佛為我們開示的，是可說的；那麼就是不屬於四諦所攝；不屬於四諦呢，「此邪見不應見四諦斷」，這個邪見見到四諦理的時候，不能斷這個我，它就不是見道所斷了。「又迷理故，非修道斷」，你說這個我是屬於理性的，屬於迷理的煩惱，應該是見道的時候所斷，所以不是修道的時候斷。這樣說，你這個我，你這個邪見什麼時候斷？不是見道斷，也不是修道斷，那麼是怎麼回事呢？從這裡知道，「故知無有撥我邪見」。如果這不是見道斷，也不是修道斷，那麼阿羅漢還是有這個邪見嗎？他沒斷嗎？還是有啊！因為阿羅漢是沒有邪見了啊！所以「故知無有撥我邪見」，所以知道，你說的撥我是邪見，

是你說的，根本沒有這樣的邪見的，是這樣意思。

「若謂經說有一補特伽羅生在世間，應非蘊者，亦不應理！此於總中假說一故，如世間說一麻一米一聚一言。」

論主又破犢子一我計。言經說者：犢子引經典難。此經見於增一阿含，卷第三，阿須倫品第八，大正二，五六一上。難意：此我於蘊五種外，別有實體，故言應非蘊。亦不應理下：論主破。經言一我，此於總蘊中假說一我，故如世間說眾多極微名為一麻一米，多穀麥等名為一聚，多念音聲名為一言。

「若謂經說有一補特伽羅生在世間，應非蘊者，亦不應理！此於總中假說一故，如世間說一麻一米一聚一言。」「若謂」，若是你這麼說，這底下還是破犢子部。若是你說有一個補特伽羅他生到我們人世間來了，生到人世間來，怎麼怎麼的，而這個補特伽羅不是，應該是不屬於色受想行識的，那麼就是不可說我。你這樣講的話，「亦不應理」，不合道理，因為什麼呢？「此於總中假說一故」，這是把色受想行識總起來，假說叫做一個補特伽羅，還是假名我，「如世間說一麻一米一聚一言」，都是假和合而立名字的，假名我，不是有實體性的我。

「論主又破犢子一我計」，他執著經上「有一補特伽羅生在世間」，這句話他執著，那麼論主就是破他這個執著。「言經說者：犢子引經典難。此經見於增一阿含，卷第三，阿須倫品第八」，就是在這裡。此經是見於《增一阿含經》，是卷第三，那裡有一品，叫做〈阿須倫品〉，這一品是第八，在大正藏第二卷，五六一頁上面。難的意思是這樣：「此我於蘊五種外」，蘊五種就是色受想行識五種，以外別有一個實體的，「故言應非蘊」，所以說這不是五蘊，另外有實體的我。「亦不應理下：論主破。經言一我，此於總蘊中假說一我，故如世間說眾多極微名為一麻一米」，一麻也好，一米也好，是眾多的極微和合而有，「多穀麥等名為一聚」，多穀多麥聚在一起是一大堆，所以叫做一聚，「多念音聲名為一言」，一言或者說是一句話，說這一句話，就是有多剎那才說完了這一句話，經過「多念」，就是經過多剎那發出來的音聲，我們人說這一句話，要經過多念發出一個音聲，叫做一言，一句話。這都是眾多法組合起來而有如是名的，所以都是假名，而不是有實體的，這樣意思。

「或補特伽羅應許有為攝，以契經說生世間故。」

論主反難：以經說一，即謂非蘊，是則一我。經說於生，我應有為，違汝宗

也。

「或補特伽羅應許有為攝，以契經說生世間故」，這底下「論主反難」。世親論師這位大比丘，他心很細緻，他真是有智慧。他這句話「有一補特伽羅生在世間」，「生在世間」這個地方他又來了智慧了，你說這個補特伽羅生在世間，「應許有為攝」，你應該同意這是屬於有為法了，你說是屬於第五不可說法藏，不對。什麼道理呢？「以契經說生世間故」，生世間，就不是不可說法藏了。

「論主反難，以經說一，即謂非蘊」，經上說有一補特伽羅，你就說那不是蘊，蘊是五，這裡說一補特伽羅，這就不是蘊，不是五蘊。那你這樣執著，說那是不可說法藏，「是則一我」，那是一我，就不是五蘊，應非蘊攝。「經說於生」，可是經上說生在世間，說個生字，「我應有為」，說個生字，有生就有滅，有生住異滅，那是有為法了。「違汝宗也」，也和你那個不可說法藏的宗旨也不合了，所以你說的不可說法藏是我，這句話不對。

「非此言生，如蘊新起。」

犢子部救。

「非此言生，如蘊新起。」犢子部學者他也不是笨人，他也有智慧，這底下他的智慧會說出來。「非此言生，如蘊新起」，我說生在世間的生，這裡說的生倒不是像世間上這個五蘊新起就叫做生，不是那個意思。犢子部就來救，他被人家破了，他現在來救。

「依何義說生在世間？」

論主徵問。

「依何義說生在世間」，不是新起名之為生，那麼你有什麼道理說這個生呢？論主徵問。

「依此今時，取別蘊義，如世間說能祠者生、記論者生，取明論故。又如世說有苾芻生、有外道生，取儀式故。或如世說有老者生、有病者生，取別位故。」

犢子部答：說我為生者，非是如蘊新生，但是我取新蘊故名為生，非我新生。如世間說習學祠祭得成就者，名能祠者生。毘伽羅名為記論，即是聲明論，習學記論得成就者，名記論者生。以此二種取明論故名生。彼所習論名為明論。又如世說初出家時，名苾芻生；初入外道，名外道生。以此二種取自威儀，自法式故名生。或如世說髮白面皺，名老者生；四大乖違，名病者

生。以此二種取別位故名生。上所言生，據別得法，非初生也；我生亦爾，據取別蘊，非我新生。

「依此今時，取別蘊義，如世間說能祠者生、記論者生，取明論故。又如世說有苾芻生、有外道生，取儀式故。或如世說有老者生、有病者生，取別位故。」用這樣的道理來解釋這個生也有道理，也不是無道理的。「依此今時，取別蘊義」，這裡說生，是根據現在這個時候，取它另外一個蘊義來說這個生的。這個蘊，比如說是這一個人如果活一百歲，蘊是剎那剎那的變異，前面一個蘊是什麼，後面一個蘊是什麼，就是這樣子。這個蘊雖然還是那個名字，但是前後不一樣了，取其中的不同的意思，就叫做生，這麼意思。看底下解釋。

「如世間說」，像世間上舉這個例子，「能祠者生」，祠就是在廟裡面主持祭祀的這個人，這個人生。「記論者生」，記論者就是讀書人，原來他沒有讀書，現在讀書了，這個是讀書人，原來是沒有讀過書嘛！說這個人以前就是有，但是現在有個新的成就的時候，就有一個新的名字出來，是這個意思，「記論者生」。「取明論故」，能祠者生，你在廟裡面主持一種儀式，你要明白那件事，要經過學習的，經過訓練才知道怎麼做；記論者生，這個讀書人，有學問的，也是要有智慧，就是「取明論故」，是取他讀過書了，論就是書，由讀書而生了智慧以後，他學習這件事他有成就了，這時候給他一個新的名字，這叫做生；就叫做能祠者生、記論者生。

「又如世說有苾芻生」，這個時候，這個人名之為苾芻了，並不是新生，他以前他就有。「有外道生」，他現在相信基督教了，相信回教了，這時候有外道生，其實他不作外道以前，也是有這個人的，是這麼意思，所以「非此言生，如蘊新起」。「取儀式故」，有苾芻生、有外道生，這是取他的儀式。有苾芻生，是佛法裡面的儀式；有外道生，是另外一個儀式，是不一樣的。「或如世說有老者生」，這個人老了，老的事情出現了。「有病者生」，這個人有病了。「取別位」，取他不同的階段，位可以當階段講，在不同的階段立不同的名字，這就叫做生，是這樣意思。

● 第十四堂課

「依此今時，取別蘊義，如世間說能祠者生、記論者生，取明論故。又如世說有苾芻生、有外道生，取儀式故。或如世說有老者生、有病者生，取別位故。」昨天講到這裡，是犢子部答，原來是世親論師問：「依何義說生在世間？」那麼這一段文，犢子部的學者回答「生在世間」這個話。「說我為生者，非是如蘊新生」，說不可說這個我，它是生者，就是生命的主體，

「非是如蘊新生」，並不是像五蘊才開始生起，原來沒有，現在現起，叫做生，由無而有，叫做生，現在說「我為生者」，不是那樣生。「但是我取新蘊，故名為生」，那麼怎麼叫做生呢？就是我得到一個新的五蘊，叫做生，原來的五蘊過去了，現在有一個新的五蘊，那麼這就叫做生，我得到一個新的五蘊，這叫做生。「非我新生」，不是我的本體才現起來，這樣講。

「如世間說習學祠祭得成就者，名能祠者生」，學習在廟裡邊祭祀的人，什麼樣的儀式，應該怎麼樣去辦，這件事學習成就了，就叫做能祠者生。「毘伽羅名為記論」，「毘伽羅」不是中國話，翻到中國話叫做記論，這個記論怎麼講呢？即是聲明論。聲明論是什麼東西呢？就是說這個文法的學問的一種書，文法，你學習這種書，你會寫文章、你會說話。世間上最會說話的人是誰呢？就是讀書人，讀書的人會說話，因為他這個名詞多，他學習了很多的名詞，他會用這個名，發出來很多很多的語言。這個沒有讀書的人，當然也是能說話，也會說話，如果他父親是讀書人，他母親是讀書人，那麼他雖然沒有讀書，他也能會說話，也有關係，或者他有很多好朋友都會說話，他常和這些人來往，他也就會說話。如果是周圍的人都是不大會說話，而自己又不是常讀書的人，說話就少，有什麼樣事情，他也會介紹，只是簡略的說一說，不會很周到的、很細密的說明，沒有這種能力。所以，學聲明論就是讀書的人作學問的一個課本。「習學記論得成就者，名記論者生」，說是大學畢業了，這是畢業生。「以此二種取明論故名生」，能祠者生、記論者生，這二種都是取這個明論，他們都是讀書的人，所以叫做生。

「彼所習論名為明論」，論，你學習這種書，能令你有智慧，所以叫做明論。「又如世說，初出家」的時候，「名苾芻生」，就是受了苾芻戒，出現一個苾芻。「初入外道，名外道生」。「以此二種取自威儀，自法式故名生」，這二種，苾芻和外道，這二種取自威儀，有外道的威儀，有佛法的威儀，他們本身都有法則的，都有各式各樣的形式，所以叫自法式，故名生。「或如世說髮白面皺」，這叫「老者生」，頭髮白了、面有皺紋了，這是老者生。「四大乖違」的時候，不調和了，這叫「病者生」。「以此二種取別位故名生」。

「上所言生，據別得法」，前面舉這麼多例子，等於是個譬喻，所說生是「據別得法」，是根據他另外得到一種知識，得到一種情況，就叫做生，「非初生也」，並不是他的生命體才開始叫做生。「我生亦爾」，前面說是「我生在世間」也是這樣的道理，「據取別蘊」叫做生，就是他把以前的蘊捨掉了，現在又得到另一個五蘊，這叫做生。「非我新生」，不是生命的主體者，我，它今天才出現，不是那個意思。他這樣講，也說出個道理來的。

「佛已遮故，此救不成。如勝義空契經中說：有業有異熟，作者不可得。謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假，故佛已遮。」

（雜阿含卷第十三，大正二，九二下，三三五）。論主引經破：經說有業有異熟，真實作者不可得故。謂能捨此前蘊，及能續後蘊，唯除五蘊相續法假說名為我，故佛已遮蘊外實我。

「佛已遮故」，他這樣生，解釋了老半天，就是我還是原來有的，是本有的，不是新生，總而言之還是有我。這樣子講生，「佛已遮故」，佛已經不同意了，已經否認這件事，「此救不成」，所以他這樣解釋這個生不成立，來救護他的道理是不成立的。怎麼知道呢？

「如勝義空契經中說」，《勝義空經》是經的名字。這部經裡面說「有業有異熟，作者不可得」，有業、有業所得的果報，有這件事，「作者不可得」，但是造業的這個人是不可得的，是沒有真實性的我，這經上這麼說。「謂能捨此蘊及能續餘蘊，唯除法假，故佛已遮。」「謂能捨此蘊及能續餘蘊」，就是眾生在生死裡流轉，能棄捨了這個老病死的五蘊，結束了，又能有一個相續下去的色受想行識現出來，有個捨，有一個續，就是有一個捨，又有一個得，有個失、有個得，就是這樣子變化。這樣子，色受想行識的變動，無窮無盡的相續下去，就是凡夫境界。但是佛教徒，若是你能修三十七道品、四念處，這樣修行呢，就能棄捨，把這個色受想行識棄掉，不要了，入於不生不滅的境界，那也叫做捨，那是究竟的捨掉了。「唯除法假」這句話怎麼講呢？到下文再說。「故佛已遮」，由《勝義空經》上看，佛已經說了「作者不可得」，沒有我可得的，所以你這樣說、那樣說，你的我還是不能成立的。

這部經是《雜阿含》卷第十三，大正第二冊，九二頁下，這部經的編號就是三三五，《勝義空經》，可以去讀一讀這部經。這部經在印順老法師的著作裡面常引，他常引這部經的話。「論主引經破」，犢子部的學者用「生在世間」這句話說了一篇大道理，來成立這個我的存在，有常恆住的我。現在世親論師引《勝義空經》來破他的這個我不存在。「經說有業有異熟」，異熟就是果報，果報不是一下子就成熟了，它要逐漸的變異，逐漸的成熟，所以叫做異熟，異時而熟，或者異性而熟。「真實作者不可得故」，這個作者不可得，就是真實有體性的我是不可得；假名我是有的。「謂能捨此前蘊，及能續後蘊」，前面的文「捨此蘊及能續餘蘊」，捨此蘊就是捨前蘊，前一剎那的蘊死掉了，及能續後面的蘊。就是蘊，老病死，然後繼續又有五蘊的現起，或者是剎那生剎那滅，剎那滅剎那生，這也是續起，這個蘊就這

樣變化的。

「唯除五蘊相續法假說名為我」，這個話是誰說？這個話就是普光菩薩（普光法師）《俱舍論記》上的話。但是我去讀這本經，《勝義空經》，《雜阿含經》這個《勝義空經》，我推測那個意思，「唯除法假」這句話怎麼講？它說「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅」這幾句話，就在《勝義空經》上說的。「此有故彼有，此生故彼生」謂「無明緣行、行緣識、識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛、愛緣取、取緣有、有緣生、生緣老死憂悲苦惱」，「此滅故彼滅，此無故彼無」謂「無明滅故行滅、行滅故識滅乃至生滅故老死憂悲苦惱滅」，就是這麼講，「唯除法假」這句話是經上的。這個「唯除法假」，我看那部經上文的意思，就是入無餘涅槃的阿羅漢入涅槃的時候，他修行成了聖人，入無餘涅槃的時候，沒有我可除滅的，這五蘊裡面沒有我可除滅，那麼有什麼滅呢？「唯除法假」，就是滅除去色受想行識而已，把色受想行識五蘊捨掉了，入於不生不滅的境界，只此而已。「唯除法假」，我看那文上是這樣意思。

這就表示「故佛已遮」，已經不同意你成立那個我。你說有一個常恆住不變異的我，沒有這回事，佛不同意。這樣說，法假說名為我，沒有那個真實體性的我，只有一個依色受想行識的五蘊，假名為我的我而已，沒有真實體性的我。

「故佛已遮蘊外實我」，所以佛已經否認了除了五蘊以外，另外有一個有體性的實我，不承認有這個實我的，這樣意思。你們可以再去讀一讀這部經。

「頗勒具那契經亦說：我終不說有能取者，故定無一補特伽羅能於世間取捨諸蘊。」

（雜阿含卷十五，大正二，一〇二上，三七二）。論主又引經破。不說有實能取者，故無實我能取捨蘊。

「頗勒具那契經亦說」，又引這部經，也是這麼說，「我終不說有能取者」，我從開始不說，我到最後也不說，有個真實體性的我能取著五蘊，我不說這件事。「故定無一補特伽羅」，所以可以決定了，別的事情可以活動地說，這件事是決定的，沒有個真實體性的我能於世間取捨諸蘊的，沒有，沒有這回事。

這部經，這種話是在《雜阿含經》卷十五，大正二，一〇二上，三七二經。「論主又引經破，不說有實能取者」，不說，不說有個真實的能取者，「故無實我能取捨蘊」，所以沒有那個真實的、有體性的我，它能取五蘊、

它能捨五蘊，沒有這回事的。

「又汝所引祠者等生，其體是何而能喻此？若執是我，彼不極成。若心心所，彼念念滅，新新生故，取捨不成。若許是身，亦如心等。」

論主又約喻破。

「又汝所引祠者等生，其體是何而能喻此？」

我們學習這部論到這裡為止，我們應該能明了什麼叫做我，這個外道或者犢子部所執著的我，這個我的體性是什麼樣子，什麼叫做我，應該是多少明白了什麼叫做我。在我們古德的著作裡，講到「如是我聞」的時候，也說到這個我怎麼怎麼的，但是他不說，不說外道所執著的我是什麼樣子，怎麼執著的，不說，就說沒有，沒有這個我，說是色受想行識裡沒有我就完了，就簡單的說就完了。

我是笨人，我就還是不明白怎麼叫做我，怎麼叫做無我，始終是不大懂。後來讀這些經論，哦！是這樣子，是這麼回事。不過我在想，為什麼我們的古德他不把這個我和無我說得明白呢？為什麼呢？你們可以解釋嗎？為什麼不明明白白的說呢？就是我們中國傳統的佛教學者歡喜《起信論》、歡喜《楞嚴經》！如果把這個我若說得太明白了就有衝突，有衝突就得要解釋，又不想解釋，所以只好不說。這是我的推測。但是這個問題，「紙包不住火」這話是有道理的，紙包不住火。如果我學習佛法，我只學《楞嚴經》，只學《起信論》，其他的我都不學，那麼就是這樣子了。但是你若是用功的話，你不可能把精神都放在「囉日囉」上面去，不可能老是做這一般的事情，常常地讀經的話，究竟有一天會讀到，讀到了，哦！原來是這樣子！原來這樣子，那怎麼辦呢？所以我在想，古代的印度佛教，佛菩薩大智慧，他不會留一個矛盾的事情放那裡不管的，所以經上有解釋這個問題，解釋了，這個問題已經解釋了，有衝突就沒有衝突，就是這麼回事。

「又汝所引祠者等生，其體是何而能喻此」，這底下世親菩薩的智慧大，你引出個道理，引出一篇文章來破他，他沒個完的來破你，把這個地方破完了，慢慢一節一節統統給你破掉了，世親菩薩是很厲害的。又你所引的祠者生、記論者生、苾芻生、外道生乃至什麼什麼，他這裡又繼續破。「其體是何」，這個祠者生、記論者生，什麼叫做祠者？什麼叫做記論者？它那個本體、本質究竟是什麼？你用它來譬喻這件事情，「而能喻此」，它究竟是什麼？而用它來曉喻這件事，來譬喻我的存在，表示我的存在。原來犢子部的意思用它來表示我的存在，是這樣意思。說「其體是何而能喻此？若執是

我，彼不極成」，你如果執著祠者、記論者這些譬喻，它本身是我，以我為體性的，這樣講，「彼不極成」，那樣的道理是不能成立的，我不能夠贊成，我不同意，我不能完全同意的，是這個意思。「若心心所，彼念念滅」，如果說是它那個體性，就是以心心所為它的體性，那個心心所是剎那剎那滅壞的，「新新生故」，又剎那剎那的生起，新新而生，剎那剎那的滅掉、剎那剎那的生起，又是剎那滅、剎那生，剎那生、剎那滅，就是這樣子，這叫做「念念滅、新新生」。因為這樣的關係，「取捨不成」，那麼你說由它來取諸蘊，取五蘊、捨五蘊，也不能成立了，它本身都靠不住，它怎麼能去取五蘊、捨五蘊呢？「若許是身」，說是祠者生、記論者生，如果你認為就是以身為體，而不是以心為體，以身為體的話，「亦如心等」，那也就和以心為體的意思一樣，因為也是剎那剎那變化的，所以它也不能夠取捨諸蘊的。說是若執是我也不可以，執是心、執是身，都是不能取捨諸蘊的，所以你的「我」是不能成立的。

論主又約喻來破。「祠者生、記論者生」這段文，是犢子部學者以此為喻表示他「我」的成立，現在論主就把他這個喻也破掉了，這個意思。

「又如明等與身有異，蘊亦應異補特伽羅，老病二身，各與前別。數論轉變，如前已遣，故彼所引為喻不成。」

論主又約喻破：如明論等與祠者等身異，蘊亦應異我；如何言不異？老身病身各與前位身有別異，亦應蘊與補特伽羅異。若言少身好身轉作老身病身，便同數論轉變，義宗數論；轉變如前已遣，故彼所引祠者生等為喻不成。言「轉變如前」者，茲引其文如後：「尊者法救作如是說：由類不同，三世有異，彼謂諸法行於世時，由類有殊，非體有異。如破金器作餘物時，形雖有殊而體無異。又如乳變成酪時，捨味勢等，非捨顯色。如是諸法行於世時，從未來至現在，從現在至過去，唯捨得類，非捨得體」。（阿毘達磨俱舍論卷第二十，大正二十九，一〇四下）。（如是）執法有轉變故，應置數論外道册中，同彼計故。言「如前已遣」者：俱舍論記二十，引婆沙七十七云：說類異者，離法自性，說何為類？故亦非理！諸有為法從未來世至現在時，前類應滅，從現在世至過去時，後類應生；過去有生，未來有滅，豈應正理？（大正四十一、三一—上）。

「又如明等與身有異，蘊亦應異補特伽羅」，這底下又這樣破。「又如明等」，說你這個明論，學習明論可以有智慧，成功了，可以「能祠者生、記論者生」等等，這件事觀察起來，「明論與身有異」，與能學習明論的這個人的身體，也是各有各的體性的，明論是明論，學明論的人的身體是另外

有體性的，彼此是別異的。「蘊亦應異補特伽羅」，你用這個譬喻，我也用它來做譬喻，那麼五蘊和補特伽羅，那麼也應該是別異的了？補特伽羅是補特伽羅，五蘊是五蘊，也應該是有異的？「老病二身各與前別」，你又說這個老者生、病者生，老的時候的身體「與前別」，與沒老以前的身體也是不一樣。說病者身，有病的身體和以前無病的身體也是各別的，都是不一樣，也是別異的。

「數論轉變，如前已遣」，如果你說不是異，又是怎麼的呢？比如這個沒有老的身體，他逐漸地變成老的身體了，沒有病的健康的身體，變成有病的身體了，這樣轉變，這樣子不是異，沒有老的身體和老的身體是有關係的，不是別異的。「數論轉變，如前已遣」，你這樣講，就和外道的數論說那個轉變的道理一樣。這個道理在前面的文我已經破了，已經說它不合道理了。「故彼所引為喻不成」，所以你所引的那麼多的譬喻都是不成立的，不能用此譬喻來成立你的「我」，不可以。

「論主又約喻破」，這底下來解釋這段文，論主又約喻來破他，如明論等與祠者等，它各有各的身體、各有各的體性，書有書的體性、人有人的體性，是異；那這樣說，「蘊亦應異我」，人的五蘊和補特伽羅也應該各有別異的。「如何言不異？」那你怎麼能說不可說我和色受想行識是不異的，你這樣說也不對了。「老身病身各與前位身有別異」，也是有別異的。「亦應蘊與補特伽羅異」，這個我的體性和五蘊的體性也應該是別異。「若言少身好身轉作老身病身」，年少的身體、壯年的身體轉作老身，好身就是沒有病，健康的身體，轉作有病的身體，如果你這樣說，「便同數論轉變」，和數論的轉變是相同的，是外道了。「義宗數論」，你若和他一樣的思想，你就是以數論為宗了。「轉變如前已遣」，像前面我已經破斥了，「故彼所引祠者生等」為喻都不成立。

「言「轉變如前」者」，這是《俱舍論》前面的文，「茲引其文如後：尊者法救作如是說」，那個文是這麼說。法救論師就是《大毗婆沙論》的四大論師之一，法救論師這麼說：「由類不同，三世有異」，就是過去世、現在世、未來世，在時間上來看一切法，一切法是有差別的，不一樣，不一樣的原因在那裡？就是類不同的關係。看他怎麼講，「彼謂諸法行於世時，由類有殊，非體有異」。彼法救論師說這一切有為法行於世時，在過去世到現在世，由未來世行到現在世，由現在世活動到過去世；這個時間也是很妙，也是很妙的。我們看那個高山，看那高山就好像是從古代的時候一直到現在，看那個月亮，是由古時代一直到現在，這樣講，但是若沒有發生的事情，忽然間出現了呢，又好像是由未來到現在；所以這時間上是兩頭的，從

未來到現在，從現在到過去，又好像是從過去到現在，由現在到未來，你觀察這時間，好像是有這種情形。那麼現在這上面說「由類不同，三世有異，彼謂諸法行於世時，由類有殊，非體有異」，《大毗婆沙論》上多數是說由未來世到現在，由現在到過去，多數是這麼說，所以「彼謂諸法行於世時」，在時間上，諸法是動的，所以就叫做行；時間是靜的，法在時間上活動叫做行，這樣講。

「由類有殊」，說一切有部說過去也是有、現在也是有、未來也是有，未來也是有、現在也是有、過去也是有，有三世有，所以叫做一切有部，那麼這是說有。但是現在有和未來有不一樣，現在有與過去有也不一樣，什麼原因呢？「由類有殊」，就是類，因為類的不同，「由類有殊，非體有異」，不是那個法的本身有差別，這樣講。究竟怎麼叫做類？怎麼叫做體？分出這麼兩種說法。

這底下他舉個例子，「如破金器作餘物時」，比如說這個東西，是金屬的東西做的，把它破壞了，譬如說是做的一個桌子，桌子這個金器把它破了，做其他的東西，用金作一個刀；原來是桌子，是個金屬的東西做的桌子，把它破了，做一個刀，「形雖有殊而體無異」，形相是不一樣了，這個桌子和刀的形相是不一樣，但是體質還是無差別，還是都是金屬的，是這樣子，那麼這就叫做類、這就叫做體，這個類這樣意思，這樣解釋類和體的差別。「又如乳變成酪時，捨味勢等，非捨顯色」，又像牛乳，牛乳把它變成酪的時候，味和勢也都變了，乳的味有多少甜，酪有點酸，就是味變了。「捨」也就是變，捨掉了原來的甘味，變成酸味了。「勢」，它的用法、它的力量、功能，牛奶是寒的，它的性能是寒，酪就是熱，這也是變了。「非捨顯色」，但是那個顯色，那個青黃赤白的顯色沒有變。（究竟什麼叫酪？我不懂，不知道，總而言之那個情形的意思就是變了。）

「如是諸法行於世時，從未來至現在，從現在至過去，唯捨得類，非捨得體」，比如說前生是一個女人，今生變成個男人了，但是還都是地水火風，那麼也可以這樣子說。「唯捨得類」，「得」者，成就的意思，唯獨是把它成就的類棄捨了，非捨所成就的體，體是不棄捨的，沒有棄捨。

那麼這就叫做轉變，這個「轉變如前」，正文上說「數論轉變，如前已遣」，前面轉變的意思，前面是這麼說，而這個文上是說法救論師講的，法救論師是一個佛教徒，是這麼說。

這是《阿毘達磨俱舍論》卷第二十上說的，大正藏是二十九冊，一〇四頁的下面。「如是」，「如是」是我加上去的，底下是「執法有轉變故」，這是訶斥他了，訶斥法救論師，這是俱舍論主訶斥法救論師。「如是執法有

轉變故」，你執著這一切有為法的轉變，「應置數論外道册中」，應該把你所講的這一段文放在數論外道那一類裡面去，因為什麼呢？「同彼計故」，你和那個外道數論的思想是一樣的，外道數論也這樣講，你也這樣講，你們兩個是一類，放在一起好了。這個話就是貶斥他了，等於說你是外道，這個意思。「言「如前已遣」者」，前面這一段文只是說轉變，什麼叫做轉變，這樣解釋。

「言「如前已遣」者」，《俱舍論》的文上「如前已遣」這句話，應該這樣也可以，「如是執法有轉變故」放在「如前已遣」的下面，這樣講也可以。這就開始訶斥他了。「俱舍論記二十」，就是普光法師《俱舍論》的註解，卷二十，「引婆沙」，引《大毗婆沙論》七十七卷上說：「說類異者」，前面說是「由類有殊，非體有異」，這個類的不同，怎麼叫做類的不同？你說的道理我不同意。「離法自性，說何為類？」離了法的體性，另外還那有什麼類可說呢？是這個意思。「故亦非理」，所以你這個說法不合道理！「諸有為法從未來世至現在時，前類應滅」，按照你這個講法，應該這樣說，這一切有為法從未來世，未來也是有，從未來世的有至現在時，到現在的時候，「前類應滅」，未來世那也是一類，現在世也是一類，但是類與類不同，那麼這個法它從未來世到現在的時候，未來那個類應該是滅了，現在這個類應該生起了，應該是這樣子。「從現在世至過去時」，這個有為法它不能停在那裡，它從現在這個時候又到了過去了，「後類應生」，過去也是一類，現在也是一類，過去這個類應該生起了，「過去有生，未來有滅，豈應正理？」這就抓住了這一點就是破他，過去這個法過去了，昨天的事情在今天來說就是已經過去了，過去應該是滅嘛，但是過去有生，叫做生；未來有滅，未來的事情還沒有嘛，你說有滅，這能合道理嗎？「豈應正理」，《大毗婆沙論》破這個類，這樣破。所以合起來說，就是「數論轉變，如前已遣」，是這個意思。

「又許蘊生非數取趣，則定許此異蘊及常。又此唯一，蘊體有五，寧不說此與蘊有異？」

若如彼宗蘊生我不生者，蘊滅我不滅，即定許我異於蘊及是常，即違汝宗：補特伽羅非常非無常，與蘊不一不異。「又此」下：論主重出彼計，我一蘊五，我與蘊異也。

「又許蘊生非數取趣，則定許此異蘊及常。又此唯一，蘊體有五，寧不說此與蘊有異？」這地方說「又許蘊生非數取趣」，又你犢子部所說的五蘊是有生有滅，我是常住不壞的，我又得一個新的生命，新的色受想行識，所

以叫做生。這樣說，五蘊的生起，它就不是我了，五蘊就不是我了，這個蘊，它是自己有自己的體性的，和那個蘊是別異的了。「則定許此異蘊」，那你決定是應該同意此補特伽羅不同於色受想行識的，因為色受想行識生了，我還是原來樣的；「及常」，你也要同意我是常住不壞的，而五蘊是老病死的，所以你一定要同意這個說法。「又此唯一，蘊體有五」，又你所歡喜的這個「我」，它的體性是個一，而色受想行識蘊的體性是有五個，色受想行識是五個，「寧不說此與蘊有異」，那你怎麼能夠不講此我與蘊有異呢？你不能不承認這一點。你若承認，你原來為什麼說不異呢？就是矛盾了。「若如彼宗蘊生我不生者，蘊滅我不滅」，這樣的話，「即定許我異於蘊」，和蘊不同了，「及是常」，及這個我是常住的。「即違汝宗」，那就違背了你的宗，你原來的宗旨違背了。「補特伽羅非常非無常，與蘊不一不異」，你的宗旨是說，補特伽羅也不是常，也不是無常，這個補特伽羅和五蘊也不是一，也不是異，你是這樣主張的。而現在看你的說法，這個我和五蘊是異了，不是不異，它變成常了，不是無常。

「又此」下：論主重出彼計，「又此唯一，蘊體有五」者，「重出彼計」，我是一，蘊是五，我與蘊異，也是不同的。

這個我再多說幾句話，我們中國佛教和印度佛教也是一樣，就是一個學派一個學派的，這是天台宗、這是唯識宗、這是華嚴宗，這是什麼什麼，就是這樣子，就是大家的思想不一致。但是其中有一樣事是共同的，就是大家都信佛，大家都相信佛法僧，對於龍樹菩薩，大家都是恭敬。天台宗說龍樹菩薩是我宗的祖師，華嚴宗也說龍樹菩薩是祖師，禪宗、密宗乃至三論宗，都是龍樹菩薩是他的祖師，乃至法相、唯識宗，無著菩薩也稱龍樹菩薩為阿闍黎，所以龍樹菩薩是大乘八宗共同的祖師，這是這樣子。祖師歸祖師，但是，仔細的想一想，你的思想是不是就是他的思想呢？那還是不一樣。我不要說太多。

我剛才說這一段話，可能有人聽見了不高興。說這個我，我們的祖師說不大想明白的解釋什麼叫做我？不這麼解釋，就說「色受想行識沒有我」、「地水火風沒有我」、「這個臭皮囊沒有我」，就完了。但是若讀《俱舍論》，尤其這《破我論》，我是這樣的，原來是這樣的，然後再說沒有我，這裡可就有問題了。這都是經論上現成的話，不是我會說出來這種話，所以我說出來這話，會引起一部分人不高興，你不要不高興我，你要看一看《俱舍論》的《破我論》。不過《破我論》是世親菩薩還沒有回小向大，還在小乘思想的時候說出這種話。但是，到了大乘的時候，你去看看《瑜伽師地論》，它還是無我，還是講無我的，你去讀《大智度論》，龍樹菩薩他也是

講無我的，還是講無我！不過就是那種說法和《楞嚴經》就不同！不過這個理論這樣講、那樣講，用這個名字、用那個名字，就是很複雜，不是那麼簡單的事情。所以，你若相信無我論，你就會反對有我論，但是這件事不是那麼一加一就是二那麼簡單的事情，所以，的確是要用時間去仔細地去學習才合適的。

● 第十五堂課

「大種有四，造色唯一，寧言造色不異大種？」

犢子部反難論主：大種有四，造色唯一，而言大種不異造色；雖蘊有五，我唯有一，因何不許不異五蘊？

「大種有四，造色唯一，寧言造色不異大種？」這是「犢子部反難論主」，前面世親論主破他，他是主張補特伽羅同五蘊是不一不異的，但是他說出來的話就傾向於異，其中最明顯的呢，就是前面的文說「生在世間」。那生在世間，什麼生在世間呢？當然就是五蘊，五蘊若生在世間，世間是無常的，生住異滅，是無常的；那麼補特伽羅不可以說是無常，那麼就變成異了，就這樣子來破他的執著。現在犢子部反難論主：大種是有四種，就是堅溼煖動。「種」這個字就是因的意思，一切色法、一切的物質，完全是因為堅溼煖動而成就的，所以叫做種。「大」就是廣大，很普遍的，到處都是物質，所以叫「大種」。有四種，也就是印度人對於物質的一個簡單的分類，堅溼煖動。「造色唯一」，這一切的物質都是四大種所成就的，所以叫做造色，這個造色只是一，就是一個大地、或者是一個高山、或者一條河，只是唯一。這樣說，因是四，造成的色是一；這樣四、一是不一樣的。「寧言造色不異大種」，那不可以說造色是不異大種嗎？這個「寧」字可以這樣解釋。

這底下「犢子部反難論主：大種有四，造色唯一，而言大種不異造色」，可是說這個大種是不別異於造色，因為離開了大種，是沒有色的，所以不能說異，雖然有四、一之別，但是不能說異，因為離開了大種的因，就沒有所造的色法了，這是一個比例。它的義是在五蘊和我這一方面，所以底下說：雖蘊有五，我是唯有一個，「因何不許不異五蘊」，你什麼原因不可以呢？大種有四，和造色的一也是有差別，但是不能說異，那麼五蘊是五，補特伽羅是一，但是它也可以說不異的。這是犢子部這樣子反難世親論師。

「是彼宗過！」

論主答：是彼宗過，非關我事。

「是彼宗過」，這是論主答，世親論師回答：是彼宗的過失！「非關我事」，這不關我的事情。

「何謂彼宗？」

犢子部問。

「何謂彼宗」，怎麼叫做彼宗呢？這是犢子部問。

「諸計造色即大種論，設如彼見，應作是質：如諸造色即四大種，亦應即五蘊立補特伽羅。」

論主縱計破：若犢子部執我與蘊同，覺天造色即大種者，即應亦同大種即是造色，蘊即是我。

「諸計造色即大種論，設如彼見，應作是質：如諸造色即四大種，亦應即五蘊立補特伽羅。」這底下「論主縱計破」，「縱」這個字在這裡可以當一個「順」字講，就是隨順你的執著來破你的執著，是這樣意思。「諸計造色即大種論」，「諸」在這裡可以當個「凡」字講，凡是執著造色就是四大種，這樣的論，這樣的說法，「設如彼見」，前面說「造色唯一，大種有四」而還說不異，這裡面的過失，是彼「造色即大種論」的過失，與我沒有關係，他這樣執著的，不是我執著這件事，所以你用這個過失來難問我，這是不相干的，是這個意思。這底下是縱破，「諸計造色即大種」這樣的論說，「設如彼見」，這是他的看法，假設就是像他這樣的看法，「設如彼見，應作是質」，那應該這樣來問他，你應該這樣問他：你造大種是四，造色是一，它們兩個不同嘛，怎麼能說不異呢？你可以這樣問，你這樣問是對的。

「如諸造色即四大種，亦應即五蘊立補特伽羅」，他執著四大種就是造色，五蘊就是補特伽羅，不能說是別異的，若這樣的話，「如諸造色即四大種」，不能別異的話，「亦應即五蘊立補特伽羅」，也就應該在色受想行識的五蘊上建立補特伽羅的名字，不是離開了五蘊，有獨立的自體名為補特伽羅的，應該是這樣才對。這樣子呢，就又不同了，又不同於犢子部的執著了。

「論主縱計破：若犢子部執我與蘊同」，犢子部執著這個我和五蘊是不相離的，「覺天造色即大種」，造色即大種是誰的說法？是覺天論師的說法。覺天論師是誰呢？覺天是《毗婆沙論》的四大論師之一，他也主張造色即大種，他也這樣主張。那麼你現在執著補特伽羅和五蘊是不別異的，也是相即的話，「即應亦同大種即是造色」，那麼你這個執著，也就應該相同於

「大種即造色」的這種執著，這樣說呢，蘊就是我，而不是離開了五蘊，另外有個我。犢子部執著這個我，雖然說和五蘊是不一不異，但是偏於異，還是偏於異的。什麼理由，理由是什麼？因為他說入無餘涅槃的時候，色受想行識滅了，但是我還存在，那不就是異嗎？還是偏於異的。現在世親論主就這樣說：你說造色即大種，那就等於說五蘊就是補特伽羅，那麼和你這個偏於異的執著還是衝突的，還是不合的，是這樣意思。

「若補特伽羅即諸蘊者，世尊何不記命者即身？」

犢子部難也：若不如我宗別有我者，謂即五蘊名命者，世尊答外道問，何不記言命者即身？

「若補特伽羅即諸蘊者，世尊何不記命者即身？」這底下「犢子部難」，難問世親論師，他這一個難，他等於承認了補特伽羅和五蘊是別異的，等於是承認了這個主張。若補特伽羅就是色受想行識的五蘊，離開了五蘊，補特伽羅的我沒有自己的體性，只是個假名我，這也等於說就是無我。這樣的話，「世尊何不記命者即身」，那麼世尊，我們的本師釋迦牟尼佛，有人問他的時候：我和五蘊是一是異？那他為什麼不回答「命者即身」，命就是我，我就是色受想行識，應該這麼回答嘛，為什麼不這樣回答呢？這樣說也等於就是補特伽羅沒有實體，只是個假名字，等於是這樣意思了，這樣意思，也等於就是無我。所以說，若是補特伽羅就是色受想行識，那麼世尊為什麼不這麼回答呢？「我就是身」，這樣回答嘛，怎麼不這樣回答呢？

「犢子部難也：若不如我宗別有我者」，我的宗旨是離開了五蘊，另外有一個我的，我的宗旨是這樣。「謂即五蘊名命者」，不同於我宗別有我，那麼即五蘊就是我，就是「即五蘊名命者」。這樣說這個命者，如果照外道的思想來解釋，生命的主體就叫做命者，命者應該這麼講；如果說是五蘊和合能夠生存下去名為命者，這個解釋不太合適。「謂即五蘊名命者」，就是這個五蘊就是命者，另外沒有一個我，是這樣子，「世尊答外道問，何不記言命者即身」，為什麼不這麼回答呢？

「觀能問者，阿世耶故。問者執一內用士夫體實非虛，名為命者。依此問佛：與身一異？此都無故，一異不成，如何與身可記一異？如不可記龜毛硬軟。」

論主答：我宗即蘊假說為我，即蘊假我；外道妄執有別實我，與蘊一異。由我無故，一異不成，故佛不記。如人不答龜毛硬軟，龜毛本無，何論硬軟？

「觀能問者，阿世耶故」，這底下世親菩薩回答，解釋他這個難問。佛

觀察提出問題的那個人的心情來回答問題的。「阿世耶」翻到中國話是這樣，意樂就是心裡面歡喜，應該是這樣意思。但是在這裡，就是他內心的思想、內心的意見，觀察他內心裡面的執著處，也就是他的意見，觀察他的意見是怎麼個情形，然後再決定怎麼回答。「觀能問者，阿世耶故」，怎麼樣觀察法呢？

「問者執一內用士夫體實非虛，名為命者，依此問佛：與身一異」，這叫做「觀能問者，阿世耶故」。說是佛觀察能問的人，他究竟內心裡面所思想的這個我的內容是怎麼樣的呢？觀察的結果，「問者執一內用士夫」，他執著有一個一，這個一表示不是眾緣和合；若眾緣和合，就不是一，那麼這等於說不是因緣所生法，就是自然而有的了。「內用」，內就是裡面，裡面發出作用，它能發出作用來，就是它本身。「一」等於是一個實體，這個實體能發生作用的，叫做士夫，就是這個人，或者說是我，發出作用的這個我。「體實」，它的體性是真實的，有實體，有真實的體性。「非虛」，不是虛妄的，它這個體不是虛妄的。比如說是以五蘊為體，那就沒有真實性了。說這芭蕉樹，就是一層一層的皮包裹起來，所以和其他的松樹、柏樹來對比的話，芭蕉樹就是沒有實體了。那麼這個我，它不是以五蘊為體，它本身有堅固的體性，那就是「體實非虛」了。「名為命者」，這就叫做我。這樣子，問的人的思想，對於我的體性是這樣子執著的。「依此問佛」，說這樣的我和色受想行識是一？是異？所以是「依此問佛：與身一異」，身就指五蘊說，他內心裡面有一個實體我的執著，他請問佛：這個我和這個色受想行識的關係怎麼樣呢？是一？是異？這樣問。「此都無故」，這樣的我是完全沒有的，一少分都沒有。「一異不成」，所以這樣的我和色受想行識去分別它們是一？是異？一也不成，異也是不成立的。「如何與身可記一異」，那怎麼能夠去回答說是這個我和色受想行識是一、是異呢？就不能回答，不能回答這個問題。「如不可記龜毛硬軟」，就像不可以回答，有人問龜身上的毛是硬的、是軟的？說這不能回答。這意思相同。

「論主答」，前面是問，這裡論主回答。「我宗即蘊假說為我」，世親論師說：我的宗旨是即蘊假說為我的，它沒有實體。「即蘊假我；外道妄執有別實我」，即蘊假立名為我，可是外道可不這樣解釋的、不這樣想的，他錯誤的執著有「別實我」，離開了五蘊，另外有個我的體性。「與蘊一異」，他問佛：這樣的我和蘊是一呢？是異？「由我無故，一異不成，故佛不記」，所以佛不回答。「如人不答龜毛硬軟，龜毛本無，何論硬軟？」這個回答，我認為說得很清楚，世親菩薩解釋得很清楚。

「古昔諸師已解斯結。昔有大德名曰龍軍，三明六通具八解脫。于時有一畢隣陀王至大德所，作如是說：我今來意，欲請所疑，然諸沙門性好多語，尊能直答，我當請問。大德受請。王即問言：命者與身為一為異？大德答言：此不應記！王言：豈不先有要耶？今何異言，不答所問？大德質曰：我欲問疑，然諸國王性好多語，王能直答，我當發問。王便受教。大德問言：大王！宮中諸菴羅樹所生果味為醋為甘？王言：宮中本無此樹！大德復責先無要耶，今何異言不答所問？王言：宮內此樹既無，寧可答言果味甘醋？大德誨曰：命者亦無，如何可言與身一異？」

論主舉昔答，釋犢子部疑也。如文可解。

「古昔諸師已解斯結」，前面世親論師自己直接解釋這個問題，這以下又引過去，就是古時代，古時代有很多的大德已經解答了這個難題。「結」就是繩子拴一個扣，這個扣弄緊了，不容易解開，就是提出這個問題你不容易回答，來譬喻這個問題是個難題。這個難題實在不需要等到現在，早有人解釋過了。誰解釋呢？這底下列出來。「昔有大德名曰龍軍」，過去時代有一位大德，有道德的人，名字叫做龍軍，龍軍論師。這個龍軍論師，有人說是在西元以前二世紀的時候出現在印度，西元前二世紀就是在兩百年內，就是超過一百年，在西元前一百五、六十年之間出現在印度。他的名字，中國話叫龍軍，印度話叫那伽犀那，翻到中國話叫龍軍。不過古人也是推測之詞，可能會有兩個龍軍，就是同名字，那個龍軍成為龍軍論師，是大乘思想的人，這一位似乎是屬於小乘的，有人這麼解釋的。這位論師在我們漢文的藏經裡面，有一個《那先比丘經》，這部經裡面說到他的事情，還有南傳佛教也有關於他的事情，叫《彌蘭王所問經》，裡面的內容差不多。「三明六通具八解脫」，龍軍論師是大阿羅漢，三明、六通、八解脫。這位是一個大阿羅漢，看這個三明六通具八解脫，是得了滅盡定了，八解脫最後一解脫是滅盡定，滅盡定解脫。

于時有一位「畢隣陀王」，我查這個辭典上看，畢隣陀王是希臘的人，希臘的種族，他是侵略過印度，侵略到中印度，力量很大，這個國王也很有學問、也很有智慧，他也信佛，後來和龍軍論師，跟他問答佛法，後來發心出家，得阿羅漢果，這個畢隣陀王。「至大德所」，就是他來到了龍軍論師這個地方。但是在《那先比丘經》上，好像不是《法句經》，是《賢愚經》是什麼經上，也提到龍軍論師和彌蘭陀王見面的事情，那是畢隣陀王請龍軍論師到他皇宮去，那是那樣，現在這是說畢隣陀王至大德所。「作如是說」，這個大王就說了：「我今來意，欲請所疑」，我到您這兒來的心意，

目的是想要請教你我的疑問，我有問題請問你。「然諸沙門性好多語」，可是很多的出家人，他的性格就好說很多廢話，就是這個意思，就是說話說很多廢話，不能夠一針見血的解答問題，就是這麼個意思，「性好多語」。「尊能直答」，尊者是對龍軍比丘的一個尊稱，您老人家若是能夠直接地回答我的問題，不要拐彎抹角的這樣子，就直接回答我，「我當請問」，我可以向您請教問題。假設您也和別的人也那麼說了很多廢話，我們就不要講，不要提問題。「大德受請」，龍軍比丘就接受他的請求，同意了，等於是先寫個合同。

「王即問言：命者與身為一為異？」就是問這個問題。「大德答言：此不應記！」這是不應該回答的。「王言：豈不先有要耶？」我們一開始見面有一個要求，就是不要說些廢話，「今何異言」，現在您不直接回答我，說這個話不應記，「不答所問？」「大德質曰」，龍軍比丘就請問他說：「我欲問疑」，我現在也要問你我的疑惑，「然諸國王性好多語，王能直答，我當發問」，龍軍比丘也是智慧，的確是智慧。

我再說幾句，好像是廢話，好像也不是廢話，彌蘭陀王請龍軍比丘到皇宮去，到了皇宮去，當然見面，先請他吃飯，吃飯的時候，預備很粗劣的飯菜，龍軍比丘吃了兩口、三口就放下了，彌蘭陀王就問：「怎麼這麼快就放下筷子了？」「我吃飽了。」然後把這個飯菜撤掉，重換好的菜飯，龍軍比丘又拿起筷子還吃。這時候，彌蘭陀王：「你剛才不是說吃飽了嗎？為什麼又吃呢？」所以這個人說話真是厲害，但是龍軍比丘說：「我剛才說那個粗劣的飯我吃飽了，這個好的我還沒吃飽。」所以這個事情，這是一個辯才，可以說是辯才！但是世間上有智慧的人做事和老實人做事態度不一樣，我們老實人做事就是實實在在的，我請你吃飯，儘量的把飯菜做得好好的，大家吃了就算了，但是聰明人不是，他有心機，試驗你一下！但是有辯才的人，有智慧的人，經過這麼一試，反倒是更好，黃金是愈搗它愈光明。廢話還是不要說太多，說到這裡。

「王能直答，我當發問。王便受教」，這時候，彌蘭陀王就接受他的條件。「大德問言：大王！宮中諸菴羅樹所生果味為醋為甘」，你大王居住的地方，那菴羅樹，很多的菴羅樹，結的果實是酸的呢？是甜的呢？「王言：宮中本無此樹！」我宮中沒有這棵樹。「大德復責先無要耶」，龍軍比丘就指責說，我們初開始我和你約定了，你不能夠性好多語，要直接回答我，我就是問是酸是甜，你就回答我是酸是甜，怎麼不答這個，答沒有這棵樹，答非所問，「今何異言不答所問」呢？「王言：宮內此樹既無」，說我宮內沒有這種樹，既然沒有這棵樹，「寧可答言果味甘醋？」我怎能這麼回答呢？

不能這麼回答。「大德誨曰」，龍軍比丘就教誨他說：「命者亦無」，這個我也是沒有，「如何可言與身一異？」回答完了。

補特伽羅與五蘊是一？是異？《阿含經》上，其他的經論有提到是不可記，不回答。不回答的原因如果不加以解釋，我們自己能懂嗎？不容易明白，不容易明白這個原因。現在這個《破我論》這裡面說出來了，世親論師解釋，根本沒有那麼回事，所以不能回答。但是這樣等於是回答了，我們才明白這個意思，什麼叫做不可記，明白這個道理。

「論主舉昔答，釋犢子部疑也。如文可解」，可以明白了。

「佛何不說命者都無？」

犢子部問。

「佛何不說命者都無」，犢子部又問：說是不可記，佛當時外道向佛提出這個問題的時候，這個我和五蘊是一是異？佛怎麼不回答他說沒有我！可以這樣回答嘛！為什麼不這麼回答？這是犢子部這樣問。

「亦觀問者阿世耶故，問者或於諸蘊相續謂為命者，依之發問；世尊若答命者都無，彼墮邪見，故佛不說。」

論主答：或謂諸蘊假名命者，若答無命者，彼墮邪見，故佛不說都無命者。

「亦觀問者阿世耶故」，這是世親菩薩回答犢子部問。「問者或於諸蘊相續謂為命者」，這提出問題的人，假設他認為相續不斷的色受想行識，假名為我的話，如果這叫做命者呢，「依之發問」，根據這樣的假名我來提出這個問題的話。「世尊若答命者都無」，說是沒有我，「彼墮邪見」，那麼那個人若相信佛的話的時候呢，他就墮落在邪見、墮落到惡見裡面去了，「故佛不說」，所以佛不說無我，不這麼回答。

「論主答」，這一段文是論主回答犢子部的問。「或謂諸蘊假名命者」，那個人這樣子認為命者這樣意思的，命者的含義是這樣的，「若答無命者，彼墮邪見，故佛不說都無命者」，所以不這麼回答。

「彼未能了緣起理故，非受正法器，不為說假有。」

此取意答，何不為說假名命者？

「彼未能了緣起理故，非受正法器，不為說假有。此取意答」，這一行是世親論師取意的回答，取這個犢子部學者內心裡面的意來回答這個問題。說「何不為說假名命者」，為什麼不說這個我是假名我？佛可以這樣說嘛！「彼未能了緣起理故」，因為提出問題那個人，他的程度還沒能夠，還不是

能明了緣起道理的緣故。「非受正法器」，他不是接受，他沒有接受正法的資格，可以這麼講；「器」在這裡解釋是資格的意思，他沒有接受緣起正法的資格。「不為說假有」，所以不說五蘊是因緣和合而有，假名為我。這種緣起的正法，要你有這個資格，佛才能為你講解的，你沒有這個資格，佛就不說，是這麼意思。這麼講，這麼回答。

「理必應爾，世尊說故。如世尊告阿難陀言：有姓筏蹉，出家外道，來至我所，作是問言：我於世間為有為無？我不為記。所以者何？若記為有，違法真理，以一切法皆無我故。若記為無，增彼愚惑，彼便謂我先有今無，對執有愚，此愚更甚。謂執有我，則墮常邊；若執無我，便墮斷邊。此二輕重，如經廣說。」

論主更引經明非受法器，不為說也。言如經廣說者：寧起我見如須彌，不起斷見如芥子，以起我見能修起諸善，故過是輕。以起斷見能造眾惡，故過是重。故佛不為說無我也。

「理必應爾，世尊說故」，取意這個回答，「彼未了緣起理故，非受正法器」，這件事在道理上看，一定是這樣子，這是沒有疑問的，怎麼知道呢？佛說了，佛說過這個話的。「如世尊告阿難陀言」，這裡舉個例子。「有姓筏蹉，出家外道」，有一個人的姓氏叫做筏蹉，他姓筏蹉。「出家外道」，這個人出家了，但是不是佛教的出家，他是外道出家的。「來至我所」，來到佛這裡來，「作是問言：我於世間為有為無？」這個我在這個世間，在色受想行識裡面，是我？是沒有我呢？「我不為記」，佛不為他，不回答，不為記。「所以者何」，所以然是什麼呢？為什麼不回答呢？「若記為有，違法真理」，若是回答他說色受想行識裡面有一個我，「違法真理」，這是違背緣起法的真理，所以不能說有。「以一切法皆無我故」，因為一切緣起法裡面是沒有我的，因緣生法裡面沒有一個非因緣生法，沒有這個我的，所以不能說有，有等於說謊話了。「若記為無，增彼愚惑」，如果回答他說是無，沒有我，色受想行識裡沒有我，「增彼愚惑」，不但不能解釋他的疑惑，反倒增加了他的迷惑、他的愚癡。「彼便謂我先有今無」，怎麼叫做增彼愚惑呢？若是說沒有的話，他就會這樣想：「彼便謂我先有」，原來是有我的，現在沒有我了，這麼講。「對執有愚，此愚更甚」，愚，有兩種愚：一個是執有的愚，一個是執著無的，也是愚。這個執無的愚，對這個執有愚來說，這兩個愚相對的來看呢，「此愚更甚」，執著無這個愚是更厲害。「謂執有我，則墮常邊」，說是你若是執著有一個我，你就會墮落在常的這一邊，有一個我是常住不壞的，流轉在生死裡面，色受想行識是無常

敗壞，但是我是永久常住的。「若執無我，便墮斷邊」，若是執著沒有我的話呢，他就墮落到斷滅的這一邊，這兩邊，墮落到斷滅這一邊，就是色受想行識死掉了以後，就完全沒有了，那麼就是中斷了，不生死輪迴了。若執著有我，色受想行識斷了，我還是常在的，沒斷，這是常住的。你執著有也不對，執著無也不對。可是這兩種斷，兩種過失，執著沒有我的話呢，這個過失是重。「此二輕重，如經廣說」，這兩種執著的過失有輕有重的不同，「如經廣說」它的道理，在《阿含經》裡有說。

「論主更引經明非受法器，不為說也」，他是問這個道理，為什麼不為他說無我呢？論主更引經說非受法器，所以不給他說無我。「言如經廣說者」，經上怎麼說的呢？「寧起我見如須彌」，寧可生這個我見像須彌山那麼高，有我，這個我很大的，如果執著有我，他自然會有我慢，如須彌山那麼高。「不起斷見如芥子」，不要發起斷滅的知見，像芥子那麼大，芥菜子很小。這樣說，起我見，很高大像須彌山；起斷見，如芥子許那麼點都不可以。「以起我見能修起諸善」，這兩種過失對比起來，你若是發起了常見的我見，他還能修起諸善，能修善法，因為我是常在生死裡輪迴，不要到三惡道去；我修善，可以在人天裡面享福，所以他還有這種顧慮，所以他不敢做惡，可以修善。「故過是輕」，所以執著常見的過失比較起來是輕微的。「以起斷見能造眾惡」，若是起了斷見的話，人若一死了就斷滅了，不會再生死輪迴了，那麼這樣的人就會佔人便宜，他就會造很多惡事，做了惡，他佔人便宜，死了以後不負任何責任，這樣不等於是鼓勵他做惡了？「故過是重」，前面起我見還能做善，所以過失不是重；起斷見能做惡，傷害很多人，過就是重了。「故佛不為說無我」，所以佛沒有為他說這個我。

「依如是義，故有頌言：

觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎銜子。

執真我為有，則為見牙傷；撥俗我為無，便壞善業子。」

論主依前長行之義說此頌。如虎銜子不急不緩。若急，說有命者，即執真我為有，為我見牙傷。若緩，說無命者，撥俗我為無，便壞善業子，所以不答。善業如子，名善業子。

「依如是義，故有頌言」，依這個道理，所以又有一個頌，依前面這一段文的道理，所以又有個頌這麼說：「觀為見所傷，及壞諸善業，故佛說正法，如牝虎銜子」，佛觀察眾生為我見所傷害，所以不能得聖道。「及壞諸善業」，能破壞善法，不能做善法，故佛說緣起的正法，「如牝虎銜子」，牝虎就是雌性的虎，母性的虎，雌性的虎生了子的時候，牠要搬家，牠怎麼

搬呢？牠那小虎子還不會動，牠怎麼搬呢？牠用嘴來叼住牠就搬走了。搬走的時候，牠用嘴來咬牠的兒，咬得不重，但是也不很輕。很輕就咬不住，不能搬走了；太重就受傷了，所以也不可以咬得太厲害，所以如牝虎銜子。「執真我為有，則為見牙傷」，這是解釋第一句「觀為見所傷」。執著有一個真我，老病死，生住變異老病死的色受想行識裡面，有一個不老病死的、有真實體性的我，若這樣子的話呢，「則為見牙傷」，那他就被我見所傷害了，就很難得聖道，就像老虎咬牠的兒的時候，若咬得厲害就受傷了。「撥俗我為無」，如果是假名我，「俗我」就是假名我，撥假名我為無，說假名我也沒有，滅掉這個假名我，不承認有假名我，「便壞善業子」，這樣子，人死掉了以後就完了，就斷滅了，他就認為斷滅了，這樣的人就不會做善事，就做惡事了。

● 第十六堂課

「論主依前長行之義說此頌」，前面這個頌是兩個頌，這兩個頌是世親論主根據前面的長行說的道理，再說此頌的。「如虎銜子不急」也「不緩」，「若急，說有命者」，這是合法；虎銜子，這是個譬喻。說有真實的我，「即執真我為有，為我見牙傷」，就像虎的牙叼牠的子，咬得太重了。「若緩，說無命者」，如果這個虎叼牠的子，咬得很輕，這譬喻說佛說法的時候說無命者，「撥俗我為無」，這樣子「便壞善業子，所以不答」。「善業如子，名善業子」，壞這個善業子，如果是連實我也沒有，假我也沒有的話，那就是斷滅了，斷滅了就不會發好心做好事，就會做惡事了，那就叫做壞善業，破壞了善業，就像虎銜子，對牠兒子不利，對牠的子無利益，也有所傷害的意思。

「復說頌言：

**由實命者無，佛不言一異；恐撥無假我，亦不說都無。
謂蘊相續中，有業果命者；若說無命者，彼撥此為無。
不說諸蘊中，有假名命者；由觀發問者，無力解真空。
如是觀筏蹉，意樂差別故；彼問有無我，佛不答有無。」**
重明前義，如文可解。

「復說頌言：由實命者無，佛不言一異；恐撥無假我，亦不說都無。」這一個偈是總說的。這個真實的我是沒有，所以不說我與五蘊是一是異，「恐撥無假我」，沒有假名我，所以也不說都無有我。這樣就是沒有真實我，還是有假名我的。「謂蘊相續中，有業果命者」，這底下是解釋。五蘊

就是生死的果報，是相續不斷的，在相續不斷的五蘊裡面，「有業果命者」，就是假名為我，是有這個假我的。「若說無命者，彼撥此為無」，如果佛說沒有假名我的話，那麼聽法的人就是「撥此為無」，假名我也沒有，所以佛也就不說這句話。「不說諸蘊中，有假名命者」，這底下說，佛說沒有真實的我，佛也應該說有假名的我，應該這樣說，為什麼佛不說諸蘊中有假名命者呢？「由觀發問者，無力解真空」，因為佛觀察這個提出問題的人，他的智慧不夠，不能明白因緣所生法裡面沒有真實的我。這個沒有真實的我，他不能明白，沒有真實的我叫真空。「如是觀筏蹉，意樂差別故」，觀察這個外道，他的心情上的程度，所以「彼問有無我，佛不答有無」。「何緣不記世間常等」，這前面這四個頌「重明前義，如文可解」。

「何緣不記世間常等？」

犢子部問。

現在這底下是因論生論的意思。因前面我的有無，也提到常、無常等。這是犢子部問。

「亦觀問者阿世耶故。問者若執我為世間，我體都無故，四記皆非理。若執生死皆名世間，佛四種記亦皆非理。謂若常者，無得涅槃；若是非常，便自斷滅，不由功力，咸得涅槃；若說為常亦非常者，定應一分無得涅槃，一分有情自證圓寂；若計非常非非常者，則非得涅槃，非不得涅槃，決定相違，便成戲論。然依聖道，可般涅槃，故四定計皆不應理。」

論主答，如文可解。

「亦觀問者阿世耶故」，也是這樣子，同樣的原因。「問者若執我為世間，我體都無故，四記皆非理」，說提出問題的人，他若是執著我就是世間、世間就是我，他這樣執著的話，而在佛法裡面，我的體性是沒有的，世間的因緣生法是有的，那麼「我體都無故，四記皆非理」，說世間是常、是無常、是亦常無常、非常非無常，這樣解釋都是不合道理的，所以佛就不回答這個問題。「若執生死皆名世間」，這底下解釋，「若執生死皆名世間」，如果執著色受想行識這個一生一死，這也是世間，就是世間上一切法都包括在內了，佛四種記也都是不合道理。「謂若常者，無得涅槃」，如果說色受想行識這一切的世間，是永久常住不壞的，那麼這個生死的世間是常住不可破壞，那就沒有人能得涅槃了，那麼說常是不合道理。「若是非常，便自斷滅」，若說這個五蘊的世間是無常的，那麼無常就是生住異滅、成住

壞空，那它自己自然到時候就滅了；「不由功力，咸得涅槃」，就是不需要用功努力修行，一切眾生咸得涅槃了，那麼到時候，自然五蘊的生死就滅了，就入於不生不滅的境界了，應該是這樣了，所以說無常也不合道理。「若說為常亦非常者」，如果這樣講，又是常又是無常的話，「定應一分無得涅槃」，一定是應該在一切眾生裡面，一部分眾生是不能得涅槃，一部分眾生自證圓寂了，應該是這樣，這樣子也不合道理。所以「若計非常非非常者，則非得涅槃，非不得涅槃，決定相違」，非得涅槃、非不得涅槃這兩句話是衝突的，這是相違的。「便成戲論」，這句話就成了沒有真實意義的戲論了。「然依聖道，可般涅槃，故四定計皆不應理」，「般」，中國話就是入，可以入涅槃。前面這四句都是不合道理的，那麼怎麼樣才合道理呢？若依據釋迦牟尼佛所講說的聖道，是可般涅槃，一切眾生，你若能夠修學戒定慧的聖道，你是能得涅槃的，你若不修，就不能得。「故四定計」，前面四句的執著，都是不合道理。

「論主答，如文可解」。

「如離繫子問雀死生，佛知彼心，不為定記。」

論主引例釋也。如外道離繫子以手執雀，問佛死生？佛知彼心，不為定記。若答言死，彼便放活；若答言生，彼便殺之，故佛不答。此亦如是。

「如離繫子問雀死生，佛知彼心，不為定記」，「離繫子」就是尼乾子，就是不穿衣服，這叫做離繫。這個人來問佛雀的死生，佛知彼心，所以不為定記。「論主引例釋也」，前面這四句都不合道理，引一個例來解釋。「如外道離繫子以手執雀」，他手裡面拿一個雀，拿一隻小鳥，問佛：「我手裡這個鳥是死的，是活的呢？」佛知道彼心，「不為定記」，不決定說。因為什麼呢？「若答言死，彼便放活」，一鬆手，鳥就飛了。「若答言生」，說這個鳥還活著，「彼便殺之」，他一用力，就把鳥殺死了。「故佛不答」，所以佛不回答。「此亦如是」，此四句也是這樣的意思，所以佛不答常、無常、亦常亦無常、非常非無常，佛不說。

「有邊等四亦不記者，以同常等，皆有失故。」

類釋有邊等四。

「有邊等四亦不記者，以同常等，皆有失故」，也都有過失。「類釋有邊等四」，前面常等四句解釋了，所以有邊等四句也解釋解釋，它們是同一類的。

「寧知此四義同常等？」

犢子問。

「寧知此四義同常等」，前面說這個「有邊等四亦不記者」，同於常等四句，都有過失，「怎麼知道四義同常等四句呢？」犢子問。

「以有外道名嚙底迦，先問世間有邊等四，復設方便矯問世尊：為諸世間皆由聖道能得出離？為一分耶？尊者阿難因告彼曰：汝以此事已問世尊，今復何緣改名重問。故知後四義與前同。」

論主引事答也。嚙底迦，此云能說。先問世尊有邊等四，世尊不答，後設方便矯問世尊：為諸世間常等皆由聖道能得出離？為但一分出離，一分不出離耶？尊者阿難在於佛側，因告彼曰：汝以此事已問世尊世間有邊無邊等四，今復何緣改邊無邊等四名為常非常等四重問世尊。有邊是非常，無邊是常，亦有邊亦無邊是亦常亦非常，非有邊非無邊是非常非非常。故知後四義與前同。

「以有外道名嚙底迦，先問世間有邊等四」，世間是有邊呢？世間是無邊呢？亦有邊亦無邊呢？非有邊非無邊呢？問這四句。「復設方便矯問世尊：為諸世間皆由聖道能得出離？為一分耶？」前面問世尊有邊等四，佛不回答，那麼這個外道又問，又方便善巧的，他又矯問世尊。「矯」有一個虛妄的意思、虛詐的意思，但是這裡不應該這麼講，這個「矯」應該是托的意思，就是假托，假托一件事來問世尊，來請問世尊這個道理。他就說了，前面問有邊無邊等四句，佛不回答，他就重新提出一個內容的含意是一樣，但是言句還是不一樣：「為諸世間皆由聖道能得出離」，說是世間上一切的色受想行識，就是一切眾生，他們都是由於學習聖道能得出離生死呢？「為一分耶」，為是一部分人得聖道出離生死呢？是這樣意思，這樣問，佛還是沒有出聲。那麼尊者阿難在佛邊，因此就告訴這個外道嚙底迦，就說了：「汝以此事已問世尊」，你已經向佛請問了，「今復何緣改名重問」，改變一個名字又再問呢？「故知後四義與前同」，所以知道這後面有邊等四句和前面那個常無常的道理是一樣的。

「論主引事答也」，世親菩薩引一件事來回答。「嚙底迦，此云」，中國話叫「能說」。先問世尊有邊等四，世尊不回答。「後設方便」，就是前面說一段話，佛沒有回答，後來也可以說是假托一個方便，設立一個方便矯問世尊：「為諸世間常等皆由聖道能得出離？為但一分出離，一分不出離耶？」說世間常、世間無常、世間亦常亦無常、非常非無常這四句，在這四句裡面看，皆由聖道能得出離，那麼就是無常了；若是不能出離，就是常

了；或者一分出離、一分不出離，就是亦常亦無常、非常非無常。「尊者阿難在於佛側，因告彼曰：汝以此事已問世尊」，已經問過世尊「世間有邊無邊等四，今復何緣改邊無邊等四名為常非常等四重問世尊」呢？這是阿難尊者這麼說，那麼就是「常的四句」和「有邊的四句」意思是一樣。

在《大毗婆沙論》上的解釋，有邊無邊等四句是怎麼樣的意思呢？是說這個外道，有天眼通的，他能夠看見下面的無間地獄，能看見這種境界，上面呢，能看見色界的初禪，能看見。那麼過了這個範圍，過了初禪以上就不見了，過了無間地獄以下也就不見了。那麼他就認為補特伽羅這個我是充滿了這個廣大的範圍之內的，如果過此範圍以外還有的話，我是能看見；既然不見，就是沒有，就是到此為止了，所以是有邊，這樣講，這叫有邊。無邊呢？就是橫著說（上下是豎說），橫著說東西南北，向西邊看，用他的天眼通向西邊看，向北、四面八方看，看不到邊際，於是乎他就執著這是無邊的，我是無邊的，或者世間是無邊的。那麼就是這樣子來執著是有邊、執著無邊。執著有邊是一句，執著無邊又是一句，執著亦有邊亦無邊、非有邊非無邊，就是這樣講。這樣講，當然這裡面，就是在禪定裡面用天眼通來觀察，那麼就執著了這四句。現在阿難尊者說：這四句就是和常無常意思是一樣的。這底下解釋。

「今復何緣改邊無邊等四名為常非常等四重問世尊」，有邊就是非常，由有而無，由無而有，這都是無常。無邊就是常，就是不變，一直是這樣子。亦有邊亦無邊就是亦常亦非常，非有邊非無邊就是非常非非常，「故知後四義與前同」，這樣意思。

「復以何緣世尊不記如來死後有等四耶？」

犢子問。

「復以何緣世尊不記如來死後有等四耶？」這個常無常、邊無邊這兩個四句說完了，這現在又說第二個四句。「復以何緣」，這還是犢子部來問：「什麼因緣世尊不記」，就是不回答，不回答如來死了以後，還倒是有呢？是沒有？是亦有亦無有？非有非無有呢？四句。這個問題也很有意思的。這底下是論主回答。

「亦觀問者阿世耶故，問者妄計已解脫我名為如來而發問故。」

論主答：問者妄計已解脫我名為如來而發問故。以實無我，故佛不答。

「亦觀問者阿世耶故，問者妄計已解脫我名為如來而發問故。」這句話有點意思。論主回答：「問者妄計已解脫我」，在生死流轉的眾生就是未解

脫我，這個我在惑業苦裡面繫縛，繫縛在惑業苦裡面不得解脫，這是凡夫。「已解脫我」，已從惑業苦裡面得解脫了，滅除了惑業苦；這時候這個我是得大自在了，叫已解脫我。現在說如來的意思是什麼呢？就是已經得解脫的我名為如來，來來往往的而如如不變、如如不動，這叫如來。這樣講呢，如來者，即是我也，所以名為如來，這麼樣發問。

我們學習佛法，各種經論上也常說到生死與涅槃、解脫與繫縛，學習這個問題。現在這句話倒是很簡要的，我得解脫，我沒有得解脫，已經解脫了的我叫做如來。這個地方，要注意這個問題。「以無實我，故佛不答」，外道的想法，什麼叫做如來？就是這個真常的我得解脫了，這樣講。現在佛的意思是，根本沒有這樣的我，所以就不回答這個問題。不回答死後是有？是無有？是亦有亦無有？非有非無有？在《阿含經》上，阿難尊者問舍利弗尊者，也是這樣問：阿羅漢入無餘涅槃以後（《阿含經》裡面說佛也是一樣，也是無餘涅槃），入無餘涅槃以後還有餘，還有沒有餘？涅槃以後，還有沒有剩餘的什麼？是無餘？是亦有餘亦無餘？非有餘非無餘？舍利弗尊者說：「不也！不也！」都不是，都不是。這裡面提到死後是有是無有，就是這樣問。那麼佛不回答，不回答這個問題。這件事在《中觀論》上有解釋涅槃，可以用《中觀論》解釋涅槃的那個文去解釋《雜阿含經》舍利弗尊者回答阿難的問題，可以用那個去解釋，但是也不是那麼容易明白，不是那麼簡單的事。所以我希望，我聽說錫蘭的覺音論師有《阿含經》的注釋，有《阿含經》的注解，希望能翻譯過來，看看他怎麼解釋。

這個地方，我認為在我們佛教徒來說，是非常重要的問題。《雜阿含經》上，舍利弗入涅槃以後，舍利弗的那個徒弟均提，均提來見佛，阿難尊者很悲痛，佛安慰阿難尊者的時候，又說到這個問題，說到涅槃以後的問題，就是舍利弗尊者入涅槃了，他的戒身是不是滅了呢？戒、定、慧、解脫、解脫知見是不是也滅了呢？阿難尊者說：「不也，世尊！」沒有。這個問題可以放在一塊兒，如果你寫文章的時候，可以這幾段文加在一起，就是一篇文章。這件事很有意思，也就關乎到小乘和大乘，所以說「大乘非佛說」這句話不能隨便，不是那麼簡單的事情。就是從這些《阿含經》，這不是大乘經說，從《阿含經》這些文，和這《俱舍論》《破我論》的文，你加起來推論這件事，「大乘是佛說」，就可以確定這件事，可以確定的。所以，我們初學佛法的人，你就坐在那裡看就好了，你不要發表意見，就坐在那裡看、聽，你用眼睛看、用耳朵聽，心裡面多思惟，你先不要發表意見，不要說人說大乘非佛說，啊！大乘非佛說，不是，不是那麼簡單的事情！

「今應詰問計有我者，佛何緣記有現補特伽羅，不記如來死後亦有？」

論主反詰犢子部。

「今應詰問計有我者，佛何緣記有現補特伽羅，不記如來死後亦有。」這底下是論主反詰犢子部。我心裡頭又有一些話，但是不要說，我們趕快講完。「今應詰問計有我者」，現在應該問執著有我的人，向執著有我的人發問，「佛何緣記有現補特伽羅」，佛什麼原因、什麼理由記有現補特伽羅？有現在的補特伽羅，「不記如來死後亦有」，不說佛死了以後也有，這不說，這是什麼原因？這世親菩薩大智慧，他能提出這個問題。

「彼言恐有墮常失故。」

犢子部答。彼宗計我非常故。

「彼言恐有墮常失故」，「彼言」就是犢子部回答：恐怕有墮落到常的過失。說死後還有我，那麼是常住的了，恐怕有這種過失，所以不說。這是犢子部回答。「彼宗計我非常故」，彼犢子部的宗旨，他執著這個我是非常非無常。非常故，所以佛若說死後還有，就是墮落常了，所以不說有。這是犢子部的回答。

「若爾，何緣佛記慈氏汝於來世當得作佛及記弟子身壞命終，某甲今時已生某處，此豈非有墮常過失？」

論主引類難。若謂恐墮常故，不答死後有我，何緣佛記慈氏菩薩及記弟子未來世事，此豈非有墮常過失？」

「若爾，何緣佛記慈氏汝於來世當得作佛及記弟子身壞命終，某甲今時已生某處，此豈非有墮常過失？」這是世親論主「引類難」，引出來同一類的、相似的事情來難問這個道理。「何緣佛記慈氏」，你說如果死後還有，若這樣回答的話，就墮落常的過失，那麼佛為什麼說彌勒菩薩他於來世當得作佛，那麼不等於說死後有了嗎？「及記弟子」，說彌勒菩薩將來作佛，這是《阿含經》說的，《阿含經》有這個說法。「及記弟子身壞命終，某甲今時已生某處」，生到什麼天上去了，或者下地獄了，這樣說，也是等於說死後有了。此豈非有墮常的過失呢？那麼佛不是這麼說了嗎？

「論主引類難。若謂恐墮常故，不答死後有我，何緣佛記慈氏菩薩及記弟子未來世事，此豈非有墮常過失？」

「若佛先見補特伽羅，彼涅槃已，便不復見。以不知故，不記有

者，則撥大師具一切智；或應許不記，由我體都無。」

論主兩關破。若言未解脫我佛先見故，即為記之，彼涅槃已，便不復見。以不知有故，佛不記有者，即撥大師具一切智，有而不知故。若謂世尊有一切智而不記者，或應許不記，由我體都無。

「若佛先見補特伽羅，彼涅槃已，便不復見。以不知故，不記有者，則撥大師具一切智；或應許不記，由我體都無。」這是論主兩關破。「若佛先見補特伽羅，彼涅槃已，便不復見」，這樣說，沒有入涅槃的時候，或者乃至到沒有修行的時候，佛是看見人的色受想行識這個老病死裡面，有個不老病死的我，佛是先看見了。「彼涅槃已」，說這個人修行入無餘涅槃了以後，佛就不見，不見這個我了。如果是這樣子的話，「以不知故，不記有者」，說是他不見，是因為他不知道？若是這樣解釋的話，「則撥大師具一切智」，那你等於說否認了佛是一切智人，你等於是這樣說了。「或應許不記，由我體都無」，或者你是這樣，你同意，佛不說入涅槃以後還有我，佛不這麼說，「由我體都無」，因為沒有我，所以不說有，所以不說，或者你是這個意思。

「論主兩關破」，設了這兩個難題來破他這個執著。看這上解釋，「若言未解脫我佛先見故」，說你沒得解脫的時候，你有一個補特伽羅，有一個我，「佛先」，佛以前就看見了你有一個我，「即為記之」，就為你說你是有一個我的。「彼涅槃已，便不復見」，不再看見這個我了。這個不再看見我，是什麼原因不見呢？「以不知有故」，說佛不知道有一個我，這樣解釋。「佛不記有者，即撥大師具一切智」，「以不知有故，佛不記有者」，這樣唸。佛不說他涅槃以後還有我，是因為佛不知道，這樣說呢，「即撥大師具一切智」了，「有而不知故」，因為涅槃以後還有我，這個五蘊是滅了，我還是不滅的，佛不知道這件事，那當然就是智慧不夠，就不是一切智了。「若謂世尊有一切智」，若說佛是一切智，「而不記者」，而不說涅槃以後有我，「或應許不記，由我體都無」，是這樣子。這是兩關，是一切智？不是一切智？這樣，是未解脫的時候有我，解脫以後就沒有我了，這兩關有很多的意思。

「若謂世尊見而不說，則有離蘊及常住過。」

論主又難。汝若謂佛見解脫我而不記者，則有離蘊過，計入涅槃，蘊滅我不滅故，及常住過。何得說言我與五蘊不異非常？

「若謂世尊見而不說」，這底下再說，論主又難。若謂世尊是見到涅槃以後還是有我的，佛是見，但是佛不說，「則有離蘊及常住過」，那你這個

我就是和色受想行識是相離的，而不是不異。「及常住過」，這個我是常住不壞的了，那麼墮常過失了嗎？不是。

「論主又難。汝若謂佛見解脫我而不記者」，佛是一切智，所以佛是見到了，分明的見到了得解脫的人，入無餘涅槃的人這個我還是在的，但是不說，不說這件事。「則有離蘊過，計入涅槃，蘊滅我不滅故」，則有離蘊的過失。他怎麼知道有離蘊的過失呢？這個我和蘊是可以離的。在我們凡夫是不能離，因為有愛取的關係不能離；但是入無餘涅槃以後就離了，離了，那個我還存在。「計入涅槃」，他執著入涅槃以後，「蘊滅」，色受想行識滅了，我還是不滅的，那麼不是相離了嗎？「及常住過」，這個我是常住不壞的。「何得說言我與五蘊不異非常」，那麼你的宗旨說我和五蘊是不別異的，這個我是非常的，那麼不是和事實相矛盾了嗎？

「若見非見俱不可說，則應徵言：不可說佛是一切智、非一切智。」

論主又難：汝若言已解脫我佛見不見俱不可記，即應徵言：不可說佛是一切智、非一切智，即違經說佛是一切智故。

「若見非見俱不可說，則應徵言：不可說佛是一切智、非一切智。」若是這樣說，佛見到我或者是不見到我，都是不可說的，因為犢子部執著這個我是不可說。見到我也不可說，不見也不可說。「則應徵言」，那就應該再問你，不可說佛是一切智、非一切智了，就應該這樣問。

「論主又難：汝若言已解脫我佛見不見俱不可記」，就是俱不可說。「即應徵言」，徵者問也，「不可說佛是一切智、非一切智」，也應該這樣說。「即違經說佛是一切智故」，佛經上說佛是一切智，而你這樣講等於說否認了這件事了，又是有錯誤。

「若謂實有補特伽羅，以契經言：諦故，住故。定執無我者，墮惡見處故。」

論主又敘彼計。

「若謂實有補特伽羅，以契經言：諦故，住故。定執無我者，墮惡見處故。」「若謂實有補特伽羅」，「論主又敘彼計」，世親論主又敘說彼犢子部的執著。若謂實在有一個我的，若是你這樣子頑固執著有我，「以契經言」，你的理由因為在修多羅裡面說「諦故、住故」，這是真實安住的，諦故是真實的，這個住是安住，安住有個不變的意思。諦也是真實不虛，它是不像色受想行識是虛妄老病死的，它是沒有老病死，是諦故，它是常住不

變，是住故。「定執無我者，墮惡見處故」，契經上說諦故、住故，定執無我的呢，那就墮落到惡見的地方去了，屬於惡見。你若說一定執著無我，你就是惡見，經上說有這個話。「論主又敘彼計」。

「此不成證。彼經亦說：定執有我者，墮惡見處故。」

論主破也。彼經亦說：定執有我者，墮惡見處故，不應計我。

「此不成證」，你這樣講，你引契經上的話，你認為用經上的話來證明你的思想是對的，實在是不能成立的，這個證是不成立的，你這個證明是不對的。因為什麼呢？「彼經亦說：定執有我者，墮惡見處故」，你決定執著有我，也是墮落惡見處的，所以這是不對，你這樣執著是錯誤的。

「論主破也」，論主破他的執著。「彼經亦說：定執有我者，墮惡見處故，不應計我。」「彼經亦說：定執有我者，墮惡見處」，那麼他只引一面，就是經上「定執無我者墮惡見處」，定執有我也是墮惡見處，所以也不應該執著有我。

在《阿含經》上還有一件事，什麼事呢？就是佛和阿羅漢是平等的。是約什麼說呢？因為佛也是愛煩惱、見煩惱都斷了，阿羅漢也是愛煩惱、見煩惱也都是斷了，是平等的，有這個文。但是，就在這個文相連的下一段，就說佛和阿羅漢也是不平等的，就是佛超過了阿羅漢以上。說到什麼呢？《俱舍論》也提到，阿羅漢斷除了染污無知，不染污無知阿羅漢沒有斷，佛斷了，這一部分就是不平等，是不平等。有的人寫文章就是，這當然是尊重《阿含》，尊重小乘佛教的人寫文章就這樣說，佛和阿羅漢是平等的，因為《阿含經》怎麼怎麼講的。但是你看那一段文，後面緊接著就有一個不平等，但是那個就不講了，就不講。我們學習佛法，要用智慧，不能感情用事，因為看你的文章就是這樣講，但是人家會去查一查，你這篇文章就不成立了，不是等於白說了，所以不能感情用事。歡喜《阿含經》應值得讚歎，但是要有智慧，要有智慧的，不能夠有一點虛偽，是不行的，不可以。現在這個地方，犢子部也有這個問題，所以世親菩薩把它引出來，你這樣講是不成立的，是不成證。

「阿毘達磨諸論師言：執我有無，俱邊見攝，如次墮在常斷邊故。彼師所說深為應理，以執有我，則墮常邊；若執無我，便墮斷邊，前筏嗟經分明說故。」

論主引阿毘達磨證成。

「阿毘達磨諸論師言：執我有無，俱邊見攝，如次墮在常斷邊故。」這

裡就把前面這個文圓滿的說一說。阿毘達磨諸論師說：「執我有無」，執著我是有、執著我是無，都屬於邊見所攝，都是墮在一邊去了，都是有過失的。「如次墮在常斷邊故」，如其次第，執我有，就墮在常邊；執我無，就墮在斷邊。執我有，是說墮在常邊，是因為你執著有一個真常不壞的我，所以墮在常邊；若是執我無，就是連假名我也沒有了，那就墮在斷邊，是這樣意思。「彼師所說深為應理」，這句話是世親論師說的。阿毘達磨那幾位論師說的話有道理，深深的有道理，合乎道理的。「以執有我，則墮常邊；若執無我，便墮斷邊」，若執無我，就是連假名我也沒有了，那就墮落斷邊；執著有我，是執著有真常不壞的我；如果有假名我，那不算是常邊，若是沒有真常的我，這樣子，也不墮落斷邊。「前筏嗟經分明說故」，前面《筏嗟》那部經裡面說得很明白了。

「論主引阿毘達磨證成」，執我有、執我無，都是邊見所攝。

「若定無有補特伽羅，為可說阿誰流轉生死，不應生死自流轉故。然薄伽梵於契經中說：諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死，故應定有補特伽羅。」

犢子部難，引經證成。

「若定無有補特伽羅，為可說阿誰流轉生死，不應生死自流轉故。」這底下「犢子部難，引經證成」。犢子部執著有我，他也有多少原因的，也有幾個理由。就是流轉生死，生死是無常的，無常的法能相續下去，這是很困難的事情，它能相續不滅，這是很難明白這個道理。若執著有一個我呢？這個問題解決了，就可以相續不斷地流轉生死。這是一個問題。說是若定沒有我的話，「為可說阿誰流轉生死」，「阿」是口頭語，是誰流轉生死，流轉生死是誰呢？「不應生死自流轉故」，不應該那個生死本身，它自己會流轉生死，不會的。說是那件事，有一個人在那兒辦事，一定有一個下命令的人，那個人才去做那件事，他的意思就是這樣。像這個船在大海裡向前航，就是一定有個船長在統理這件事，就是駕駛這件事。車在路上跑，一定有個駕車的人，不然那個車自己不會跑的。他的道理是這樣。

「然薄伽梵於契經中說：諸有情無明所覆，貪愛所繫，馳流生死，故應定有補特伽羅。」說是不應該生死自己能夠流轉生死，不應該是那樣子，所以一定有我，不是說我決定這麼說，我們看看經上說。「然薄伽梵」，就是世尊在契經裡面說：「諸有情無明所覆」，這個有情就是補特伽羅，這個有情他為什麼流轉生死呢？「無明所覆」，就是被愚癡所蓋覆，他沒有智慧。「貪愛所繫」，貪愛色聲香味觸的繫縛，你若有愛，就有繫縛。「馳流生

死」，所以在生死裡面跑，不能靜下來，在流轉生死。「故應定有補特伽羅」，經裡面這樣說，這個有情他為無明所覆，為貪愛所繫，在生死裡流轉，那麼這個有情流轉生死，可見這不是有我嗎？「故應定有補特伽羅」。這是「犢子部難，引經證成」，引經上說的話來證明他的思想是對的，可以成立。

「此復如何流轉生死？」

論主問：我非無常，如何說流轉生死？

「此復如何流轉生死？」世親論師問，世親論師不立刻地反駁他，叫他把他的思想再詳細地說一說，是這個意思。「此復如何流轉生死」，你說一定執著我在流轉生死，這個我怎麼樣在生死裡流轉呢？「我非無常，如何說流轉生死？」這個我是常住不變的，你執著這個我是常住的，那麼他在生死裡流轉，是怎麼樣流轉法？你說說我聽聽。

「由捨前蘊取後蘊故。」

犢子部答：由我捨前蘊，能取後蘊故，說我流轉生死。

「由捨前蘊取後蘊故」，是這樣子，就是這個我把前面那個蘊，老病死的那個蘊棄捨了，再去取得一個後來的色受想行識的果報，就是這樣子嘛！就這樣流轉生死。

犢子部回答：「由我捨前蘊，能取後蘊故，說我流轉生死。」是這樣子的。取捨者，那個就是我，我就這樣流轉生死。

● 第十七堂課

「如是義宗，前已徵遣。如燎原火，雖剎那滅，而由相續說有流轉。如是蘊聚，假說有情，愛取為緣，流轉生死。」

論主指同前破，復述正義。

「如是義宗，前已徵遣。如燎原火，雖剎那滅，而由相續說有流轉。如是蘊聚，假說有情，愛取為緣，流轉生死。」這是世親論主破斥犢子部的我見。前面犢子部的學者說：「若定無有補特伽羅，為可說阿誰流轉生死？」就是破這個說法。「如是義宗，前已徵遣」，你的意見決定認為有我，這樣的宗旨，我在前面已經問過你，已經破除了。「如燎原火，雖剎那滅，而由相續說有流轉」，生死的流轉不是因為有一個常恆住的我，不是那個。說一個譬如，就像這個平原裡面的火，這些草在燃燒。「雖剎那滅」，雖然是這個火剎那剎那的滅，同時也是剎那剎那的生，那麼這樣相續不斷的燃燒，正

好可以譬喻生死流轉的情況。「而由相續說有流轉」，就是一個五蘊連續一個五蘊的這樣相續下去，這就叫做生死，生死流轉就是這樣。「如是蘊聚，假說有情」，這樣的色蘊、受想行識蘊聚集起來，就假設說是有一個眾生，說是有情，這個是假名為有情的。流轉生死的原因就是「愛取為緣，流轉生死」，因為有愛，愛增長名取，因為這樣的原因，就流轉生死了。如果說斷了「愛取」，就沒有「有」，「愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅」。所以，阿羅漢果他沒有愛取了，他壽命到了的時候，他就不流轉生死了。這事實如此，不是說是有我，不是這個意思。「論主指同前破」，同前面說過，已經破過了，同時又再說流轉生死的正義，「如燎原火，雖剎那滅」，這樣子。這個地方呢，我們讀《楞嚴經》，說波斯匿王那一段，也就是這樣意思，就是說是有個常住真心在流轉生死，是有這個說法。

「若唯有蘊，何故世尊作如是說：今我於昔為世導師，名為妙眼？」

犢子部難：若唯有蘊而無我者，前蘊已滅，後蘊別生，如何可說今我於昔為世導師？

「若唯有蘊，何故世尊作如是說」，我剛才這個話說的，不知道你們各位聽了怎麼樣？對於《楞嚴經》有歡喜心的人，聽見這話，就不舒服了。但是《楞嚴經》對中國佛教功勞是很大的，這一點應該承認。

「若唯有蘊，何故世尊作如是說」，這是犢子部難。這犢子部學者說：假設只是有色受想行識的蘊，沒有我，為什麼世尊這樣講，「今我於昔為世導師，名為妙眼」呢？「今我」，現在的我在過去的時候，曾經為世間的導師來教化世間的眾生，那個時候叫什麼名字呢？叫做妙眼。《阿含經》的確有這個文。「犢子部難：若唯有蘊而無我者，前蘊已滅」，只是五蘊，前一個五蘊滅了，後蘊又個別的生出來，那麼蘊與蘊是不相同的，「如何可說」，怎麼可以這樣講「今我於昔為世導師」呢？這話是說得不對呀！因為現在這個五蘊和以前那個五蘊不是一個，不同於以前的五蘊，所以在過去的時候，現在的五蘊還沒出現；所以你說現在的五蘊在過去，這話說不通。若說有我呢，今天的我就是過去的我，是一個，所以「今我於昔」這話就說通了。如果說沒有我，只是蘊，這話不對，「今我於昔」這話說得不對，你看他這樣解釋。這是犢子部難。

「此說何咎？」

論主反問。

「此說何咎」，世親論主又反問：這個說有什麼不對呢？

「蘊各異故。」

犢子部答。

「蘊各異故」，犢子部回答說：「蘊各異故」，過去的蘊和現在的蘊是不一樣的，所以不能說今蘊就是過去的蘊，不能這麼說。

「若爾是何物？」

論主反問：若爾，今我於昔為世導師，此是何物？

「若爾是何物？」論主反問，世親論主問他，反過來問。「若爾」，若是那樣的話，「今我於昔為世導師」，那究竟是什麼東西呢？究竟是什麼呢？

「謂補特伽羅。」

犢子部答。

「謂補特伽羅」，犢子部說：就是我嘛！這個我在過去，過去的我就是現在的我；現在的我就是過去的我。昔我、今我是一我，這樣說就是說對了。

「昔我即今，體應常住，故說今我昔為師言，顯昔與今是一相續，如言此火曾燒彼事。」

論主難。文為三：初昔下難：此宗計我非常，若昔我即今我，應是常，違自宗也。故下述正義：故說今我昔為師言，顯昔與今是一相續者。如言此火下，舉火為喻：如人將一火先燒其草，後燒其木；雖剎那滅，是一相續，得說此火曾燒彼事，非謂前後火體不別。

「昔我即今，體應常住，故說今我昔為師言，顯昔與今是一相續，如言此火曾燒彼事。」這是世親論主反駁他。「昔我即今，體應常住」，過去的我就是現在的我，這個我的體性應該是常住的了。你說這個我是非常，那麼現在是常，不是和你的宗旨也不合！所以「故說今我昔為師言」，所以經上說釋迦世尊說「今我昔為師」這種話，不能按照你的執著去解釋的。你應該怎麼說呢？應該說「顯昔與今是一相續」，表示過去的五蘊和現在的五蘊是一個相續，是一個統一的、一個系統的相續的五蘊，這麼樣講。過去的五蘊雖然不是現在的五蘊，但是它是一個系統相續下來的，這個業力一直的相續下來，和別的、和其他的眾生不混亂的，不相混亂。所以這個假名我可以這

樣用，「今我於昔」，可以這樣用的。「如言此火曾燒彼事」，這句話有個意思，在下面講。

「論主難」，難問犢子部。這段文分三段：「初昔下難」，頭一段是「昔我即今，體應常住」是難問他。「此宗計我非常」，犢子部宗計我是非常的。「若昔我即今我」，那個我應是常住的了。「違自宗」，違背你自家的宗旨，你自相矛盾了。「故下述正義：故說今我昔為師言」，這是述說佛法的正義，「故說今我昔為師」這句話呢，「顯昔與今是一相續者」。「如言此火下，舉火為喻」，用火來作譬喻。「如人將一火先燒其草」，燒這草，這個草燒光了，繼續向前燒，就燒樹了，「後燒其木」。「雖剎那滅，是一相續」，燒草的時候，也是剎那剎那滅，燒那個草、燒這個草，這個草燒了，繼續延續下去，前火非後火，後火也非前火，說燒完了草就燒木，這個火都在繼續相續下去，是一個相續，是一直地相續下來的。「得說此火曾燒彼事」，可以說後面這個火和這個火，曾經燒那棵樹了、燒那個草了，可以這麼說，就是因為一相續的關係。「非謂前後火體不別」，並不是說前面的火、後面的火的體性是沒有差別，是有差別的；彼火是彼火，此火是此火的。就是這個燈光也是一樣，這個燈的光明，我看它一直在光，但是剎那剎那的光不一樣，前一剎那的光滅了，後一剎那生，生完了又滅，滅完了又生，但是我們的肉眼鈍，光看見它在光，你看不見它在生滅，我們的肉眼鈍。那麼這個五蘊也是剎那剎那生滅，但是它是一相續，是一個系統的。所以還是可以說「此火曾燒彼事」，是今我於昔曾為世導師，還是可以這樣說的。這樣子呢，就是假名我，而不是常恆住、不變異的我，是這樣意思。

「若謂決定有真實我，則應唯佛能明了觀；觀已，應生堅固我執，從斯我執，我所執生，從此應生我我所愛。故薄伽梵作如是言：若執有我，便執我所，執我我所故，於諸蘊中，便復發生我我所愛。薩迦耶見、我愛所縛，則為謗佛去解脫遠。」

論主又牒計破。文中先牒計：故薄伽梵下，引教證成。後薩迦下，結破。

「若謂決定有真實我，則應唯佛能明了觀」，這底下世親菩薩就是隨順他的意思，來破他的執著。「若謂決定」，如果你不改變你的思想，你認為決定有一個真實的我體，這個我，那麼這個我就是太妙了，不可說我。「則應唯佛能明了觀」，那只有佛才能明了的觀察，其他的人都看不見、都看不清楚。「觀已，應生堅固我執」，那麼這個有我，佛看清楚以後，應該發起了很堅固的我執，執著有我，任何人不可以改變他的。「從斯我執，我所執生」，從這個堅固的我執，又生出來我所執；執著有我，就執著有我所有

的，它是相連的。「從此應生我我所愛」，有了我執、我所執之後，也應該生出來我愛、我所的愛，生出來愛著，一定是這樣子的，有了我執，就有我愛。「故薄伽梵作如是言」，所以世尊就這樣說，這底下引證，證明這個意思。「若執有我，便執我所」，這個我所有的，來保護這個我的，也表示我的威力。「執我我所故，於諸蘊中，便復發生我我所愛」，你執著有我、有所的關係，所以在這個色受想行識的蘊裡面，就會進一步再發出來我、我所的愛，愛著這個我、愛著我所；不是我所呢，不一定愛，也可能還可能不愛，所以都是愛我的父母，別人的父母不一定，所以這個就是這樣子。「薩迦耶見、我愛所縛，則為謗佛去解脫遠」，你這樣解釋，一定有我，當然佛應該是看得最清楚，那麼佛也有我執，也有我愛了，那麼有這個薩迦耶見，就是我見。薩迦耶見，「薩迦耶」中國話是個壞聚；加個見，就是壞聚見。壞聚是什麼意思呢？就是色受想行識的這個蘊，是個老病死的一聚，老病死聚，這一堆，色這是一堆，受想行識各是一堆，是個老病死的東西，必朽之物，說是壞聚。這壞聚，本來沒有常恆住的我，但是執著有我，在這裡面執著有我，所以叫薩迦耶見。「我愛所縛」，為這個我見、我愛所繫縛。佛是我見，也有我愛，你這樣講法呢，「則為謗佛去解脫遠」，那你在謗誹佛他距離這個解脫是很遠的，他沒得解脫，就是凡夫了，這等於是這樣意思。

「論主又牒計破」，把他的執著標出來，再破他。「文中先牒計：故薄伽梵下，引教證成。後薩迦下，結破」，破他這個執著。

「若謂於我不起我愛，此言無義。」

論主又牒破。若謂非我計我，便起我愛，於我不起我愛，此言無義。

「若謂於我不起我愛，此言無義。」「論主又牒破：若謂非我計我，便起我愛」，假設這個犢子部學者的想法這樣，他說是沒有我，你執著有我呢，這樣的人是起我愛的；若是我，根本是我，那麼這個人他也認為有我，他是不起我愛的。如果你這樣講的話，「此言無義」，這個話沒有道理。沒有我，他若執著我，對於我是有愛心的；若根本就有我，這個人他不起愛心，這種說法合理嗎？不合道理，「此言無義」。

「所以者何？」

犢子部徵。無義所以。

「所以者何？犢子部徵。無義所以」，沒有道理的原因。

「於非我中橫計為我，容起我愛，非實我中。如是所言，無理為證。」

論主答：無義所以。汝之所計妄我即愛，實我不愛，無理為證。

「於非我中橫計為我，容起我愛」，在無我中不講道理，執著有沒有我，「容起我愛」，這容或能夠生起我的愛著。「非實我中」，並不是在真實的我體中起我愛的。「如是所言，無理為證」，這樣的說法，沒有道理作證明的。這個作證有兩種證，一個是教證，一個是理證。現在是說沒有道理作證。

這個話可以這樣講，我們看這個誰？嘉祥大師，你們知道嘉祥大師是誰？吉藏大師，他在《維摩經》上他講：「一切有為法是自性空的，有為法是自性空，是緣起有、是自性空；但是無為法是自性有的，不是自性空。」他這樣講。所以印順老法師說：「你是學三論？你是學三論宗？」就是中國的三論宗和三論還有一點距離。嘉祥大師他是三論宗的人，他有這種想法。當然，這個事情是很難說，生在無佛的，沒有遇見佛，我們生在有佛法住世的時代是不錯，但是還不如能面見佛最好。你看從印度翻譯過來這麼多的經論，翻譯《般若經》、《涅槃經》、《華嚴經》、《法華經》，很多很多經論，那麼中國人歡喜學三論的這樣學，但是又來了不同思想的經論，他敢不接受嗎？不敢啊！就是接受了。但是道理怎麼講？就是《中論》上「一切法是自性空」，在有為上說的；其他的「一切眾生皆有佛性，是真常不壞的」，這是在無為法上說的。這就是融會一下。現在這一段文上說「於非我中橫計為我」，假設若明白他這個意思，可以假藉這個意思來說：在有為法上都是無常，凡所有相皆是虛妄，這裡面沒有我；無為法中有真我，我姑且這麼樣譬喻，表示這個意思。「於非我中橫計為我，容起我愛，非實我中」，在無為法裡面不可說這個我，這是不奇怪的。也可以就這樣解釋好了，或者可以容易明白一點。

「如是所言，無理為證」，你有什麼道理作證明呢？「論主答：無義所以。汝之所計妄我即愛，實我不愛，無理為證」，這個話的確是不合道理。

「故彼於佛真聖教中，無有因緣起見瘡匏。如是一類執有不可說補特伽羅，復有一類總撥一切法體皆非有，外道執有別真我性；此等一切見不如理，皆不能免無解脫過。」

論主結破犢子，義便兼顯餘非。

「故彼於佛真聖教中，無有因緣起見瘡匏。如是一類執有不可說補特伽羅，復有一類總撥一切法體皆非有，外道執有別真我性；此等一切見不如

理，皆不能免無解脫過。」「論主結破犢子，義便兼顯餘非。」這一段文是這樣。「故彼於佛真聖教中」，這個文世親菩薩這麼說，訶斥他。我們沒有這種思想的人，應該是同意世親菩薩的說法。無我中執著有我，會起愛？真有我中起我執，而不起我愛？這話是的確不合道理。這底下就是世親菩薩結束這一段文。「故彼於佛」，所以彼犢子部學者在佛的真聖教的佛法裡面，「無有因緣起見瘡胞」，他在聖教中找不到根據的，所以就是沒有因緣由他的無明生起見的瘡胞。像人這個身體是健康，一點也沒有病痛，但是忽然間生個瘡、生個胞，那怎麼辦呢？就得要動手術，把它割掉了才好。那麼現在佛法裡面，佛說的一切法無我，這是聖法，而犢子部學者忽然間說有我，這等於在法中有瘡胞，這樣子。

「如是一類執有不可說補特伽羅」，像犢子部這一類，犢子部在部派佛教裡面還算大的部派，不是個小的部派，執有不可說的補特伽羅，這就是生了瘡胞了，那麼世親菩薩等於是個醫生，給他動手術了。「復有一類總撥一切法體皆非有」，執著有我不對，但是另外有一類人，這就是外道了，總撥一切法體都是沒有，我也沒有、法也沒有，都是斷滅的了。「外道執有別真我性」，在外道中還有人執著另外有一個真我的體性，離開了有為法，另外有一個有體性的真實的我。「此等一切見不如理」，這等於說是三個部分：犢子部執著有我；另外總撥一切法體皆非有，這第二；外道執有別真我，這是第三，都是不合道理。這樣的思想，一切的見，這是思想，他們的看法，他們的這個思想是不合道理。「皆不能免無解脫過」，這些人都是不能免掉了無解脫的過失。「無解脫」就是流轉生死了，這是苦惱境界。你用這樣的執著，這個在《阿含經》的立場，你執著有我是不能得解脫的，就是觀一切法都空了，但是執著有我，你還不能得解脫。這個非非想定，色界天的四禪、無色界的四空，無色界的四空定最高的一個非想非非想定，那個非想非非想的境界，究竟是怎麼回事情呢？天台智者大師給它一個解釋，叫「真神不滅」。真神不滅是什麼東西呢？神者，我也，真神者就是真我；這個真我不滅，一切法都沒有，唯我獨存，湛然獨立，這就是非想非非想定。就是他一切法都空了，欲也空了，得到色界定的時候，欲也空了；那麼，得到無色界定的時候，色也空了；到了非想非非想定的時候，空也沒有了，識也沒有了，無所有也不要了，只有這個真我，真神不滅。那麼這就是智者大師這樣解釋非想非非想定，正好符合《阿含經》的意思。《阿含經》的意思，你觀一切法空，雖然是勝過了不空的人，但是不能得解脫，因為這個我見還在，一定要觀我空才可以，所以《中觀論》上的〈觀法品〉，就是提倡你一定要觀我空才可以。所以，《中觀論》上和《阿含經》是符合，它同《般若經》

也是合的。這裡世親菩薩說「皆不能免無解脫過」，你若執著有我，你就不能得解脫，你有斷滅見，也是不能得解脫。

「論主結破犢子」，這是把前面這一段結束了，來破犢子的邪見。「義便兼顯餘非」，這個道理的方便說到這裡，就是兼顯其他的人也是不對，斷滅見也是不對，外道執有真常的我也是錯誤的。

「若一切類我體都無，剎那滅心於曾所受久相似境何能憶知？」
犢子部問。

「若一切類我體都無，剎那滅心於曾所受久相似境何能憶知？」前面是說若沒有我，阿誰流轉生死呢？這是個問題。這個問題世親菩薩為他解釋了，生死的流轉，是愛取有的關係，是愛取有而流轉生死；若沒有愛，生死就沒有了，不需要有一個常住的我，那個不需要。那麼這又有第二個問題，犢子部的學者提出來：若一切眾生都是沒有我的，我體都是沒有的，「剎那滅心」，只是色受想行識，色受想行識裡面雖然說有色，而還是以心為主，而心和色都是剎那生剎那滅、剎那滅剎那生，都是這樣子的。心在剎那滅的關係，「於曾所受久相似境」，對於曾經，就是過去曾經領受過、經驗過的事情，就是很久了，相似的境界。

「相似境」這個話怎麼講呢？下邊文倒有解釋，但是主要應該說，就是所緣境同我們的根識一接觸了以後，根裡面又現出一個境界來，我們的眼根又現出一個所緣境來，眼識就見這個所緣境，乃至意識也是緣這個所緣境。意識，這個獨頭意識，它不能去緣現在的一切法，不能緣這一切境界，就是緣前五識遺下來的影子。所以這個境，就是你眼耳鼻舌身這五根攝取前五境的影子，這個影子和外面的五境是相似的，眼根裡面所現的青黃赤白，和外面青黃赤白的境界是相似，這叫相似境。相似境這個話的意思，就是你這個心去緣這一切境界了，緣這一切境界，也就是你受，也就是你經驗了，那麼經驗了，你這個心去經驗了這樣的境界以後，但是心又滅了，滅了又生、生了又滅；就是以前經驗過的那一念心早已經滅了，而現在這一剎那心，那個時候還沒有生起，沒有接觸那件事，說「何能憶知」，你怎麼能夠回想以前的事情得知道呢？怎麼能夠呢？這個說法也有一點道理是不是？後面有解釋，現在不解釋。

「如是憶知，從相續內念境想類，心差別生。」

論主答：如是憶念，如是記知，從自相續內有念境想熏成種子，名念境想類。此種在心功能差別，名心差別，後之憶知從此念境想類種子心中差別功

能而生。

「如是憶知，從相續內念境想類，心差別生。」世親菩薩有大智慧，當然這個和唯識學有點關係。「論主答」，前面是犢子部提出個問題，所以他要成立一個我呢，也是為了解決問題的，不是無原因要有我，但是現在世親論師反駁他。「如是憶知」，說是這種事情，以前過去的事情，我現在能想、憶念，我能夠想起來：啊！我以前在什麼學校裡面我讀過書，我想起來了！這件事是什麼道理能想起來呢？「從相續內念境想類，心差別生」，從相續，「相續」是什麼？就是身體，這個五蘊身，色受想行識的五蘊身，這身體的內裡面，當然就是識，指識說的。「念境想類」，當時你經驗那件事的時候，你是有個念。「念境」什麼意思呢？就是把這個所緣境很明了的、很分明的顯現在心裡面，這個作用叫做念，能把所緣境很分明的顯現在心裡面，這叫做念，明記不忘，明明的顯現出來。這個境界顯現在心裡面之後，就「想」，就觀察、思惟，聯想這是什麼道理、那是什麼道理、怎麼怎麼情形，這樣想。你這樣心理上有了這樣的變化以後，就造成了一個類。「類」是什麼呢？就造成一個種子，這個類就是種子。你如是念、如是想，就是造成了如是的種子，你那樣的念、那樣的想，就造成那樣的種子。所以，這個種子和你當時的心境是相類的，你有善想、你有惡想，那麼你也就是那樣的種子。說我沒有一般的，我就念佛、念法、念僧，我這樣子念境、想，那麼你就是這樣的種子。所以，我們有的出家人，有的小孩子，年紀不大，但是到了廟上就歡喜，他以前也沒有看見過，就是念境想，就是有這個種子，就是這麼回事。那麼「心差別生」，以前的類是各式各樣的，儲藏在你的心裡面，這個差別就是各式各樣的，你心裡面有各式各樣的種子，你這個種子，因此你就能想，你能憶念以前的事情能得知道，是這樣子得知道的，並不是因為有個我。世親菩薩這麼樣解釋這個記憶的問題，這樣講。

「論主答：如是憶念，如是記知」，就是因憶念而能記知，而能知道。「記」就是說，可以說話，說話叫做記；你能知道，也就能說，能說當然也是能知。「從自相續內」，從你自家的五蘊身裡面，「有念境想熏成」了「種子，名念境想類。此種在心功能差別」，這個種子實在來說，什麼叫做種子？就是功能的意思，一種功能，就是它有力量再出現，它有力量再出現的。我感覺到我們在佛教裡面，在佛學院裡面學過教，初級班畢業、高級班畢業、大學部什麼什麼畢業，就有人常會問你佛法的問題；我感覺到呢，當然我和你們一樣，和你們還不同，我不是大學部畢業，我沒有大學部，我只是初級班，差不多。可是，就是常常有人提出來很多的問題，很多的問題能用這個道理來回答的，你要記住它，人家提出問題，你能用它回答。所以有

人說是，我做個夢，我怎麼忽然間有這個夢？你就可以這樣解釋：就是你以前熏習過！世間上沒有無因緣的事情，就是這麼回事！

聽有一個人講，是個喇嘛、仁波切回答人家的問題，他說：「眾生就是不斷的重複！」這句話有道理。眾生在生死裡流轉，忽然間生貪心，有時候生瞋心，有各式各樣，就是不斷的重複，的確是這麼回事。「此種在心功能差別，名心差別。後之憶知，從此念境想類種子心中差別功能而生」，就從這裡生出來的。這個解釋是不錯的，這個解釋是很好。我在美國，我也聽見一個相信天主教的人來相信了佛教，我說：「你是有學問的人，讀過書的，你相信了天主教，怎麼現在能夠移轉你的信仰來信佛呢？」他說：「天主教說的也有道理，但是有的問題不能解釋，佛教能解釋，佛教把很多的問題說得很明白，令你心裡面很舒服。」所以知道唯識不能不學！說我就歡喜三論，你唯識也要學！你若想做大法師，唯識你也要學！說我不學唯識也可以，但是我歡喜《阿含經》，歡喜《阿含經》也非常好，你學了《阿含經》，你看這一個短經、一個短經，就是不斷的說「無我、無我所」，叫你修無我觀！也是非常重要！修無我觀非常重要。所以這裡面這個解釋，我認為非常好。

「且初憶念為從何等心差別無間生？」

犢子部問。

「且初憶念為從何等心差別無間生？」這是犢子部問。前面這是分兩個問題，兩件事，一個憶念，一個記知，這是兩件事。現在記知先放著不管，我們現在姑且先說憶念。「為從何等心差別無間生」呢？這樣子講，無間生這個話怎麼講？因為心是相續不斷的，剎那生剎那滅，剎那滅剎那生，它一直的相續不斷，所以叫做無間，無間生也是無間滅，無間滅也是無間生，就是這樣子相續下去。那麼無間斷的生滅這裡面，能生起來這個憶念，是怎麼生的呢？你說說我聽聽，為從何等心差別無間生呢？你詳細說出我聽聽。這是犢子部問。

「從有緣彼作意相似、相屬、想等，不為依止差別、愁憂散亂等緣損壞功能，心差別起。雖有如是作意等緣，若無彼類心差別者，則無堪能修此憶念。雖有彼類心差別因，若無如是緣，亦無能修理。要具二種，方可能修，諸憶念生但由於此，不見離此有功能故。」

論主答：初憶念生，一由緣生，二由因生。一由緣生者：從有緣彼過去境界，作意力故為緣生念。過去境界與念境等，名為相似，由彼相似境界力故

為緣生念。或見今境與昔相似，便能引起緣昔境念，故言相似，或前念似後念故為緣引起。言相屬者，謂屬自身作意等緣，簡異他身，或因果相屬為緣起念。言想等者，等，取愛等，從有緣彼作意等緣力故初憶念起。二由因生者：從所依止身，不為差別、愁憂散亂等緣損壞功能，心差別因力故初憶念起。憶念起雖有如是作意等緣，若無彼類心差別因，則無堪能修此憶念。雖有彼類心差別因，若無如是作意等緣，亦無能修憶念之理。要具因緣二種勢力，方可能修。諸憶念生，但由於此因緣力生，不見離此二種因緣，有別真實我功能憶念故。

「從有緣彼作意相似、相屬、想等不為依止差別、愁憂散亂等緣損壞功能，心差別起。」這底下是論主回答。「從有緣彼作意相似、相屬、想等」，「從有緣彼作意」，我過去我想起了一件事，那件事在發生的時候，你的心在緣念那件事，你緣念那件事，就是你要經驗過；如果你以前沒有緣念過那件事，那你內心裡面沒有熏成種子，那你現在沒有辦法憶念，因為沒有種子來生起，所以你不行。一定是要緣彼，你緣慮，緣也就是攀緣、也就是思慮、也就是想念。「緣彼」，怎麼樣叫緣彼呢？「作意」，先是心要動起來，這個作意心所先動起來，緣、觀察那個境界，觀察那個相似的境界，當然這一定是……，因為前五識一剎那就過去了，不行，一定是第六識。第六識所緣的境界和前五塵是相似的，所以叫做「相似」，這個相似就等於是所緣境了。在所緣境上，心在那裡動，叫「作意相似」。

「相屬」，也是互相繫屬，和你互相繫屬的，而不是不連貫、不相繫屬的，那也不行，是這樣子。

「想等」，「想」，其實就是比作意說得更詳細了一點，就是去觀察思惟。「等」，前面是受、想，想完了可能就是有愛，有愛有恨，各式各樣的心理，所以叫等。這些心所法互相都有連帶關係，而不是孤立的，都不是孤立的。但是，比如說如意的境界出現，這個愛為首；不如意的境界出現，這個恨為首，瞋心為首。就是雖然大家在一起工作，中間有一個帶頭的，這還是不同。或者善心所裡面，或者慈悲喜捨，慈悲心，或者是思心所，或者無貪無瞋，各式各樣的心所，大家連在一起，在這個所緣境上活動。這樣子，就造成了一個很有力量的種子在心裡面，所以叫做「相似、相屬、想等」。

「不為依止差別、愁憂散亂等緣損壞功能，心差別起」，「不為依止」，這個「依止」是什麼呢？依止就是身體，就是我們這個身體，也就是五蘊。你的心當然依止於眼耳鼻舌身意在所緣境上活動，這個時候，你的身體沒有被差別的不同情況的傷害，你的身體「不為依止差別損壞」，這是一個。「不為愁憂散亂等緣損壞」，說我身體當時沒有受到傷害，但是我有特

別的事情，心裡面憂愁，有憂愁，心裡面特別的亂，雖然是心裡面緣念一種境界，但是心裡面亂，那就不行，那就損害了你那個「作意相似、相屬、想等」所造成那個種子的功能，被傷害了。被傷害了呢，你現在想要想就困難，也是困難。所以，特別散亂的人記憶力壞，記憶力不行；至於不散亂的人、有定的人，記憶力都會強一點，尤其是大阿羅漢，這些阿羅漢的聖人，記憶力不得了。所以，好像我說過沒有？結集經藏的時候，阿難尊者誦，不是照本念，誦《阿含經》，在誦的時候，那些大阿羅漢在下面聽，就知道你誦得對、是不對，這表示什麼？就是這些人都能誦，這個聖人大阿羅漢這個記憶力不得了。所以，超過阿羅漢的大菩薩，無量劫的學習佛法、廣度眾生，那個陀羅尼的力量更是不得了，更是不得了，修行的功夫是更高深了。所以這個聖人的境界，的確是我們應該仰慕、恭敬、尊重，我們是凡夫就是很可憐。

所以，你這樣子過去在經驗的時候，「不為依止差別損壞功能」，「不為愁憂散亂等緣損壞功能」，「心差別起」，你當時那個作意相似、相屬、想等造成的那個功能，沒有受到傷害，你現在能想起來以前的事情，就是因此而能生起，因為那個造成的功能而生起的。

● 第十八堂課

「從有緣彼作意相似、相屬、想等不為依止差別、愁憂散亂等緣損壞功能，心差別起。」這一節昨天講過。前面是問：「且初憶念為從何等心差別無間生？」這是問，這底下回答。「雖有如是作意等緣，若無彼類心差別者，則無堪能修此憶念」，回答這個問題就是從兩方面回答，第一個就是作意這些緣，第二個由心差別的種子，從這兩方面生起現在的憶念。「雖有如是」，但是這其中也有些不同的情況，雖然有這樣的作意等緣了，作意相似、相屬、想等的緣，你這樣經驗過、熏習過。「若無彼類心差別者，則無堪能修此憶念」，但是你的內心裡面沒有那一類的種子，那你也不可能成就，「修」在這裡就當成就講好了，你也不可能成就這樣的憶念。這個話怎麼講法呢？就是有作意的緣，也就是說一定有那樣的心差別，有心差別也就是有作意的緣了，怎能說沒有呢？這個話是這樣，這個「作意」有各式各樣的作意，你說這個人是做醫生的，他對於醫這一個範圍內的事情，他作意，經過長時期的學習畢業了，他現在做醫生的時候，他看病，隨時可以憶念那種知識，他這種憶念就會起來，但是你對於法律並沒有那樣作意，你若說是我想一想法律是怎麼樣，你想不起來，這就不可以。所以說「雖有如是作意等緣，若無彼類心差別者，則無堪能修此憶念」，就是這樣意思。

在這裡還有一件事，這個「作意等緣」分兩個部分。剛才說的是一種，其次是你過去有作意等緣，你現在還要有作意，現在再回想以前，也是要作意。那麼你以前有過這樣的作意，就是有這樣的心差別，那麼就會憶念，就想起來了，如果你現在不作意也是不行，是這樣意思。

「雖有彼類心差別因」，這就是表示你過去你這樣熏習過，有這樣的種子，「若無如是緣，亦無能修理」，但是你現在你不作意，沒有這個作意相似、相屬、想等，你沒有去這樣作意，那這個憶念也不能成就，也是不行的。「要具二種，方可能修」，這兩種都具足，你以前有這個心差別的種子，也有作意等緣，你才能成就這個憶念的，才能修此憶念。「諸憶念生但由於此」，這一切的眾生他能回憶以前的事情，他就能想起來怎麼怎麼回事，「但由於此」，只是由這兩個原因而成就的，「不見離此有功能故」，不看見離開了這兩種事情，兩個條件，另外有憶念的功能，沒有的。這話說得非常肯定。

「論主答，初憶念生」，初憶念生這個問題，「答」，是怎麼回答的呢？「一由緣生，二由因生」，就是有個緣、有個因。「一由緣生者：從有緣彼過去境界，作意力故為緣生念」，以它為助緣，才能引起過去的事情，這個念才能現起。「過去境界與念境等，名為相似」，你在過去的時候，你心裡面有作意，這個作意把心引起來，引起來這個念和那個境界是相等的，心裡念的境界和外面的境界是相等的，所以叫做相似。這就表示你用過心力了。「由彼相似境界力故為緣生念」，由那個境界的力量作助緣，你這個念才能生起。這個境界，它也是有個力量，怎麼能看出來呢？一般的境界，它能夠動你的心念，力量不大。一般的境界，路旁有一棵草，你就不是太注意這個事情，若是忽然間來個老虎就不得了，就是它這個境界這種力量也是不一樣的，所以是「境界力故為緣生念」，是這樣意思。「或見今境與昔相似，便能引起緣昔境念」，這又解釋，或者你看見現在的境界和以前所見過的境界相似，那就能引起你以前那個經驗的事情，你就會想起來，所以這也叫做相似，所以這個相似有這樣意思，過去與現在相似，這個解釋就不一樣，「故言相似」。

「或前念似後念故為緣引起」，這個前念和後念相似，那麼也能夠引起以前的念。這個話是這樣，因為我們這個心識的作用，我們在凡夫的時候，總是有能、有所，就是有所念的境界，也有能念的心，有能念的心，就有所念的境，有所念的境，就有能念的心。所以前面說「或見今境與昔相似，便能引起緣昔境念」，這是在所念的境界上說；「前念似後念」是在念上說，這個是不能分離的。但是在文句上看，「今境與昔相似」可能是很遙遠的事

情，或幾十年前的事情，或者是多少生以前的事情，這底下「或前念似後念」，這可能是現在，昨天的事和今天的事，或者前幾小時的事，這裡有遠近的差別，但是心和境是不能分離的。

「言相屬者」，相屬這個地方怎麼講？「謂屬自身作意等緣，簡異他身」，簡別不是別人的五蘊身，別人的五蘊身的作意，那與我就不相繫屬的，這個地方這樣講也好。「或因果相屬為緣起念」，或者是因果相屬，因和果它有連帶關係，所以由因能生起了果，這就叫做因此的關係而生起念。其實前面這就是因果，你以前熏習了這個因、熏習了這樣的種子，所以現在能起念，這就是果了，意思是同的。

「言想等者」，想以取相為義，「等」是什麼意思呢？「等，取愛等」，有愛或者有恨各式各樣的心所。「從有緣彼作意等緣力故初憶念起」，從這裡生起。

這是第一個回答。第二由因生者：「從所依止身，不為差別、愁憂散亂等緣損壞功能，心差別因力」起，由因力起，就是叫做心差別因力起，這個心差別因，你熏習了這個種子，但是這個種子要不為差別的因緣所影響、所破壞，不為愁憂散亂等緣所損壞，那樣的心差別因，它才有功能生起你的念，「故初憶念起」。所以這樣說，「心差別因力」能起憶念，是過去的因起；「作意等緣」是通於過去、通於現在。

「憶念起雖有如是作意等緣，若無彼類心差別因，則無堪能修此憶念」，也是不能的。「雖有彼類心差別因，若無如是作意等緣，亦無能修憶念之理」，也是不能的。「要具因緣二種勢力，方可能修」，這才能修。「諸憶念生，但由於此因緣力生，不見離此二種因緣，有別真實我功能憶念故」，原來是這麼一句話，就是這麼個因緣能起憶念，並不是因為有個我，這個我有能力能夠憶念，不是。原來犢子部的意思，就是用我作憶念的一個重要的能力，因為我才能憶念。現在論主否認了這件事。

「如何異心見，後異心能憶？非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理。」

犢子部難：若無有我，如何前時異心見境，後時異心能憶彼境？非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理。天授，梵云提婆達多，從天處乞得，謂天授與，從所乞處為名，故言天授。祠授，梵云延若達多，因祭祠天而乞得子，故言祠授。印度人名天授、祠授，其類實多，故偏舉也。

「如何異心見，後異心能憶？非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理」，這個問題還沒解決，犢子部又提出來這麼一個理由來問難、來難問。

「如何異心見」，不同的心理，比如說是我昨天我看見的事情，昨天能見那一念心一剎那就滅掉了，我今天能回想昨天的事情，今天這一念心並沒有看見昨天的事，沒有看見，所以今天憶念的心和昨天來說，就是異，這兩個心互相都是異，異心見。後來的異心能憶，我現在能憶念的心沒有看見昨天的事，你為什麼能憶念昨天的事呢？這也好像有道理。「非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理」，這舉個例，這譬如天授這個人，他的心所見聞的境界，「後祠授心有憶念理」，以後另外一個人叫祠授，這個人名字叫祠授，他能憶念天授所見聞的事情，能嗎？是不能的！所以你說前一念心見聞的事情，後一念心能憶，不合道理。他提出這麼一個道理來難問。

「犢子部難：若無有我，如何前時異心見境，後時異心能憶彼境」呢？若是有我就不同了，這個我是有體性的，以前見聞的時候也是我，現在回憶還是我，我自己經驗的事情我能回憶，這個事很好、這個理由很充足！你不承認有我，那怎麼異心見境，後異心能憶呢？他這樣說。「非天授心曾所見境，後祠授心有憶念理」，沒有這種道理的。這是他的難問。「天授，梵云提婆達多，從天處乞得，謂天授與」，說是天給你的這個孩子，賞給你的。「從所乞處為名，故言天授」。「祠授，梵云延若達多」，延若達多，《楞嚴經》有這個名字，延若達多，「因祭祠天而乞得子」，這個孩子是因為祭祀天而乞得的，故言祠授。印度人名天授、名祠授，這件事太多了，「其類實多，故偏舉也」。

「此難非理，不相屬故，謂彼二心互不相屬；非如一相續，有因果性故，我等不言異心見境異心能憶，相續一故。然從過去緣彼境心，引起今時能憶念識，謂如前相續、轉變、差別力故，生念何失？由此憶念力，有後記知生。」

論主答。

「此難非理」，這底下論主同他辯，你提出這個理由，你感覺到好像很充足，實在是不合道理。怎麼的呢？「不相屬故」，天授心所見境，祠授心它不能憶，因為什麼不能憶？「不相屬故」，互相不繫屬，你有你的關係，我有我的關係，互相不繫屬。「謂彼二心互不相」繫「屬」，兩個人，你的心和我的心，彼此沒有關聯，所以不能憶念。「非如一相續，有因果性」，那和我一個人，我過去見聞的事情，我現在能憶，這是一個系統下來的，「有因果性故」，它們有前因後果的功能。比如我昨天讀書我背下來了，我把這篇〈陋室銘〉我背下來了，「山不在高，有仙則名，水不在深，有龍則靈」，我把它背下來，隨時一想起來我就能背，就是前後有因果性故。

「我等不言異心見境異心能憶，相續一故」，我們佛教徒應該是這樣，不說異心見境異心能憶，不這麼講。就是沒有關聯叫異，那沒有關聯的，當然是不能夠憶念的。現在我們佛教徒為什麼不說異心見境異心能憶呢？「相續一故」，因為他的五蘊身剎那剎那地相續下來，還是那個系統，雖然不能說這一念心就是那一念心，但是，是一個系統的，所以還是能憶的。這個心法，真是得要大智慧人才能知道，不然是不行的。

「然從過去緣彼境心，引起今時能憶念識」，那麼你說不言異心見境異心能憶，那你怎麼說呢？「然」是轉變一下，是從過去緣彼境界的那一念心引起現在的能憶念識，現在的識雖然不是那個識，是剎那剎那滅，但是這個是從那個識引起來的。「謂如前相續、轉變、差別力故，生念何失」，就是過去緣彼境心，熏成了種子，這個種子一直是現在的，所熏成的種子並沒有過去、並沒有滅，它還一直的存在下來，這也有事情的。那個能熏習的心剎那剎那的滅去了，但是，熏成的種子是一直地相續地留存到現在，沒有壞，它沒有滅。所以「引起今時能憶念識，謂如前相續、轉變」，就是前面一剎那心已熏成了種子，它沒有中斷，前一念心引起後一念，一直到現在，叫相續。在這一念心熏成的種子，剎那剎那的一直地到現在，中間有變化，中間還有轉變；這就像種子，這個稻種、麥種種在田裡面，然後生芽、生出莖、生出枝葉、開花、結果，中間從種子開始，種到地裡開始到最後結果，中間這一段的相續有變化，就是這樣意思，轉變。「差別」，這是最後的時候，有不同的力量。我們的這一念心，栽培了或者是罪過或者是功德，也是「相續、轉變、差別」（後面有解釋這個），因此而生出來憶念，這樣解釋有什麼不對呢？「由此憶念力，有後記知生」，由於這個憶念熏習了種子的力量，所以後來就會記知，以前我做過什麼什麼事情，就知道。其實，如果講說一定要有我，我就能記憶以前的事情，但是也有很多人記不住！我以前做過什麼事？忘了！不要說是很久以前的事情，有人靜坐，靜坐完了在那兒打瞌睡，等瞌睡完了的時候，我剛才做什麼？不知道！就是剛才的事情就不知道！所以說有我能記住，為什麼不能記了呢？所以，還是佛法說得比較圓滿！還是這樣說。

「我體既無，孰為能憶？」

犢子部問。

「我體既無，孰為能憶」，前面這一段是回答了這個問題，但是犢子部他心裡面的問題還沒解決。「我體既無」，你不承認有個我，那個能憶念的是誰呢？「孰為能憶」，誰是能憶念的呢？他的意思，要有我，我是能憶念

的，而這個念是我使用的工具，他的意思是這樣，要由我來推動這個念，他是這樣意思。

「能憶是何義？」

論主反問。

「能憶是何義？」這底下論主世親論師問。你說：「我體既無，孰為能憶？」我問你，這個能憶念是什麼意思？這句話它表示的內容是什麼？這是論主反問，底下犢子部答。

「由念能取境。」

犢子部答。

「由念能取境。」這是犢子部答。他回答，「能憶」這句話，就是念能取得所念的境界，這就叫做能憶，能憶這樣解釋。這是犢子部回答的話。

「此取境豈異念？」

論主又責：既由念取境，豈念外別有取境？

「此取境豈異念？」這是論主又問，又反問他。「論主又責」，責就是問，又責問他。「既由念取境，豈念外別有取境」，就是既然是由念心所去念所念的境界，把境界分明的顯現出來，就是念的力量，豈是念的以外，另外有一個取境者嗎？就是這樣問，其實這句話的意思，念外還有個我嗎？就是這樣意思。這個念已經把憶念的這件事做好了，還用我做什麼呢？就是這個意思。

「雖不異念，但由作者。」

犢子部答：雖念外無別取境，然念取境之時，由有作者。

「雖不異念，但由作者。」他回答，犢子部回答。「雖念外無別取境」，取境這件事，由這個念把它做好了，另外沒有，不需要有個取境。「然念取境之時，由有作者」，可是這個念去取所念境界的時候，是另外有個我來推動他的，來推動這個念，是要有一個我來推動這個念的，所以一定要有我，沒有我不可以，是這樣意思。我現在心裡又有個妄想，這個妄想要說。這是《大智度論》一個地方破這個我，和這個地方是相合。有我論，現在是犢子部這樣，他說：譬如說大將軍做總司令指揮軍隊作戰，但是將軍前面還有一個國王，國王對將軍下命令他要去作戰，然後將軍領著軍隊才去作戰的，是這樣子的。說是我們的心念去做什麼什麼事情，為了要享受五欲，

這個心念就去做什麼什麼事，但是呢，心念前面有個我，對這個心來下命令：你怎麼怎麼的。和這個將軍，和這個國王指揮將軍，將軍指揮兵，有相同的意思，所以一定有我，這和這裡意思一樣。然念取境之時，有個作者的，這樣意思。那龍樹菩薩就辯別：你說將軍指揮兵，但是將軍前面要有國王，譬如說我們的心念去做什麼事情，前面要有個我，你這樣意思，那應該我前面還有一個我，我前面還有我，這樣才可以；如果說沒有，如果我前面再沒有我的話，那這個我也不需要，就是心取境好了。當然這個外道是不承認這一點，一定要有我才可以，要有國王指揮將軍的嘛！

龍樹菩薩就提出個問題，提出什麼問題呢？說是這個我去指揮心念做事情，我問你：這個我，他本身有沒有知？我的本體、我的本身有沒有知？如果這個我本身沒有知，我是無知的，那它怎麼樣去指揮心念做事呢？它是無知之物，它怎麼能夠知道指揮心做事呢？這個理由我認為很充足，如果沒有知，它不能下命令；說是若有知，它就直接去做事，還指揮心做什麼？用不著心了嘛！這樣問的時候，這外道怎麼回答呢？不能回答，怎麼都不對。說是有知，就不需要心了，它本身就是心了；若無知，又不能夠下命令，所以怎麼都不對。所以這個地方，龍樹菩薩下一個結論：其實就是沒有我，就是一個心念，它直接去做一切事情，另外沒有我！我認為這個說得很有道理。這裡就是「雖不異念，但由作者」，就是一定要有我。而這下面還有很多文，都是這個意思，就不需要有我！你執著這個我，實在一點用處沒有，只是六根和六境、六識就在這裡貪瞋癡活動就是了，另外那有一個我呢？就是這個意思。

「作者即是前說念因，謂彼類心差別。然世間所言制怛羅能憶，此於蘊相續立制怛羅名，從先見心，後憶念起，依如是理，說彼能憶。」

論主述宗通釋作者即是前說念因，非是實我。謂彼念類心差別種，能令後果念取境，故說前念因名為作者。然世間所言「制怛羅能憶」，此制怛羅非是實我，此於蘊相續假我立制怛羅名。從先見心熏種為因，後憶念果起，於憶念果上立制怛羅名，故言依如是理，說彼能憶。制怛羅是星名，正月出現，正月從此星為名。於此月生故，以此星為名；若執我者於此月生，即說實我名制怛羅。

「作者即是前說念因」，前面說「雖不異念，但由作者」是犢子部回答，這以下是論主開示他你這樣講「但由作者」，你認為那是我，其實不是，這個作者是誰呢？即是前面說的「念因」，就是在內心裡面熏習的那個

種子，就是它是個作者。「謂彼類心差別」，你那一類，你做醫生的，你就是醫生那一類；你是做律師的，你就是法律那一類；你是出家人，你就是屬於佛法戒定慧那一類的。你這一類，你熏習了種子，「心差別」，這就是主，就是作者。

「然世間所言制怛羅能憶」，然世間上一般人說話的習慣，說制怛羅這個人他能夠憶念，「此於蘊相續立制怛羅名」，制怛羅這個名字，就是在相續的五蘊上建立的名字，叫做制怛羅，就是這麼回事，並不表示這是真實的我。「從先見心，後憶念起」，而這個憶念，就是你以前熏習過，你現在再憶念，就起來了，就憶知了，「從憶念起」。「依如是理，說彼能憶」，說是他能憶念，就是只此而已。

「論主述宗通釋作者」，這一段文是世親論主述說佛法的要義，來解釋「作者」的含意是怎麼回事。作者即是前說的「念因」，就是「心差別」種子，「非是實我」名為念因。「謂彼念類心差別種，能令後果念取境」，就是「彼念類心差別種」就是因，能令後念取境，這個後念取境就是果，就是這樣，由因而有果，就是這樣子起念的。「故說前念因名為作者」，它是最主要的一個力量，所以算是作者。

「然世間所言制怛羅能憶」這個話，「此制怛羅非是實我」，不是真實的我；「此於蘊相續假我」立制怛羅的名字，只此而已。「從先見心熏種為因」，你以前這樣經驗過，熏成了種子，就是因，「後憶念果」，後憶念心就生起了，這時候叫做果。「於憶念果上立制怛羅名」，於憶念果上建立、安立一個制怛羅的名字，「故言依如是理，說彼能憶」。「制怛羅是星名」，是天上星辰的名字，這個星是「正月出現」，一年十二個月，第一個月的時候出現這個星，所以「正月從此星為名」，這個正月就叫做制怛羅。「於此月生故，以此星為名」，說這個人是在正月間出生的，那麼就名這個人叫做制怛羅。「若執我者於此月生，即說實我名制怛羅」，若是執著有我的這個人是在這個月生的，就說這個人叫做制怛羅，這個名字就是這麼回事，只是假立的名字，你不要執著說制怛羅能憶就是有實我能憶，不是這個意思。

「我體若無，是誰之念？」

犢子部問：若有我體，可念屬是我，第六轉成；我體若無，是誰之念？

「我體若無，是誰之念」，他這個問題還沒能停下來，又繼續問：若沒有我，那是誰在念呢？「犢子部問：若有我體，可念屬是我」，可以說這個念是屬於我所有的能力，我有念的能力，念是屬於我所有的，我是主。是

「第六轉成」，這樣第六轉就成立了。「我體若無，是誰之念」呢？這個念是誰的念，這時候就說不上來了。

「為依何義說第六聲？」

論主反問。

「為依何義說第六聲？」這底下論主問。這是印度的文學，這個語言上的變化，說有八轉聲，有八轉的分別，那麼這個是屬於第六轉，屬於第六聲。因為所說的語言表達一種義，一共有八種差別，八種差別呢，這個第六轉是屬於第六，它排在第六。那麼這裡論主反問：根據什麼道理來說這個第六聲的這一句話？論主問。

「此第六聲依屬主義。」

犢子部答。

「此第六聲依屬主義」，這是犢子部回答：這個第六聲的含義就是依屬主義，就是它屬於誰，是這樣的意思，它是屬於誰的。說是這裡有這麼多的黃金，這黃金是誰的？就會找它的主人，是這個意思，這就是屬於第六聲。八轉在《阿毗達磨雜集論》上有解釋，而現在的《佛教百科全書》上有解釋，你去看一看好了，我們不要說了。犢子部答。

「如何物屬何主？」

論主復徵。

「如何物屬何主？」論主復徵。就譬如這個什麼東西，它是屬於那一個主？究竟是怎麼回事呢？這句話說是犢子部學者說的也可以。這個第六聲是依屬主義，就像什麼東西是屬於那一個人的？所以叫做第六聲，是這個意思。

「此如牛等，屬制怛羅。」

犢子部答。

這底下「此如牛等」，牛、馬、羊等，或者這個房子「屬制怛羅」，是制怛羅所有，是他的所有權。那麼這就叫做第六聲，第六聲就是表達這樣的意義。犢子部答。

「彼如何為牛主？」

論主又問。

「彼如何為牛主」，你說他是牛的主人，怎麼叫做牛的主人呢？你再解釋解釋我聽聽。論主問。

「謂依彼彼所乘構役等中，彼得自在。」

犢子部答。

「謂依彼彼所乘構役等中，彼得自在」，這就是牛主的意思。「謂依彼」，根據他，他可以來乘，來騎這個牛，他可以騎這個牛。「構」，假設是母牛，他也可以構取它的乳。「役」就是來驅使它，讓牠去耕田、或者去拉車、做什麼什麼事情。他這樣子用這條牛的時候，「得自在」，心裡面很安閒，任何人不能干涉他說：不可以！你不可以騎牠、你不可以用牠，沒有人可以干涉他的。那麼這就表示，他是這個牛的主人。犢子部答。

「欲於何所驅役於念，而勤方便尋求念主？」

論主復問。

「欲於何所驅役於念，而勤方便尋求念主？」這個主的意思，他也解釋得很清楚，世親論師可能是同意了，這底下還是書歸正傳，還是正面說。你「欲於何所」，在什麼地方來驅役這個念？說是我是主，我驅役這個念，你命令這個念在什麼地方活動呢？這是這個念的這件事，「而勤方便尋求念主」，可是你不這樣說，你一次又一次的、方便的、善巧的尋求念的主人，從念上表示有我的存在，你一定老是這樣注意這件事。論主復問。

「於所念境，驅役於念。」

犢子部答。

「於所念境，驅役於念」，這犢子部回答：我是在所念的境界上驅役這個念，就是叫這個念在所念的境界上活動，這樣意思。

「役念為何？」

論主復問。

「役念為何」，論主又問：你驅役這個念做什麼呢？

「為令念起。」

犢子部答。

「為令念起」，就是叫這個念活動起來，它不可以在那睡覺，不可以休息，它一定要活動，「為令念起」，犢子部答。

「奇哉！自在起無理言！寧為此生而驅役此？又我於念如何驅役為令念起、為令念行？」

論主責也。

「奇哉！自在起無理言」，這是論主訶斥他說是太奇怪了！你很自在的發動這些沒有道理的話，說的話沒有道理，應該心不安了，但是你心很自在，心很安。「寧為此生而驅役此」，說是我驅役這個念，只是叫它活動，是這樣子嗎？你說得不對！「又我於念如何驅役為令念起、為令念行？」又你執著這個我「於念」，對這個念，怎麼樣來驅使它呢？叫它生起來、是叫它念行？從此至彼叫做行，或者做種種事叫做行。這是提出兩個問題。論主責也。

「念無行故，但應令起。」

犢子部答。

「念無行故，但應令起」，這犢子部的學者回答：念，它沒有行的力量，所以只能叫它生起就是了。這下面犢子部回答，沒有解釋因為什麼念無行。我若問你們，為什麼念無行？這句話怎麼講呢？這上沒有解釋怎麼講法。那麼這個念無行可以這樣解釋，我提供參考，因為念是屬於心法，也還是剎那剎那滅的，所以它就沒有行，不能從此至彼，就是不能從前一剎那到第二剎那來，所以叫做無行。譬如這個光，前一剎那的光不能到第二剎那來，因為前一剎那的光一生起就滅了，但是我們看見它繼續光，就是繼續有光生起，滅了又有光生起。所以它沒有行，光也是沒有行。那麼，念心所的心法是剎那剎那滅，所以它不能行。比如說念佛求生阿彌陀佛國，「生則決定生，去則實不去」也就是這個意思。當然也可以說一切法皆空，可以這麼講。

「則因名主，果名能屬。由因增上，令果得生，故因名主。果於生時，是因所有，故名能屬。即生念因是為念主，何勞立我為念主耶？即諸行聚一類相續，世共施設制怛羅牛，立制怛羅名為牛主。是牛相續於異方生，變異生因，故名為主。此中無一實制怛羅，亦無實牛，但假施設故言牛主，亦不離因。」

論主示正義。

「則因名主，果名能屬。由因增上，令果得生」，這底下世親論師開示他佛法的勝義。「則因名主」，若是你一定要找一個主，我給你找個主還好

一點，因就是主。「果名能屬」，由因所得的果，這個果是屬於主所有的，就是屬於因的，果是屬於因。因是非常重要的，有因就有果，所以果反倒是枝末了。但是，我們人做事，目的是要得果，果不是自然來的，就是要栽培這個因，所以因是主。「由因增上，令果得生」，因為這個因它有殊勝、有強大的力量，叫做增上，所以這個果就生起了，能生起果。若是這個因的力量不夠，這果就不能生，果是不能生的。所以你做善事也好，做惡事也好，這個力量要大，可是我們凡夫在這個世間上做事，做惡事的時候這個心力用的大，做善事的時候心用的力量小，做善事的用的的小，所以所得到的福報不是很大的。福報若是大，就是他栽培因的時候，栽培得強，所以他的福報大。「由因增上，令果得生，故因名主」，所以因是主要的，這樣意思。

「果於生時，是因所有」，這個果它在生起的時候，它是因所有的，是它創造的，它作成的，「故名能屬」，所以它是能屬，果是能屬，因是果的所屬。「即生念因是為念主」，這底下正式再回到正題上，現在說憶念的問題，就是能生起念的因由，那就是念的主，那麼就是我們過去熏習的種子。「何勞立我為念主耶」，你何必令你很辛苦的老是建立有個我，說我是念的主，那不必，你那樣說得不對。

● 第十九堂課

「即諸行聚一類相續，世共施設制怛羅牛，立制怛羅名為牛主。是牛相續於異方生，變異生因，故名為主。此中無一實制怛羅，亦無實牛，但假施設故言牛主，亦不離因。」這個犢子部的主意，他一定成立這個我；世親論主就是破這個我。到這裡這一段，論主示正義。前面說是犢子部回答：「念無行故，但應令起」，這底下是論主說。「則因名主，果名能屬。由因增上，令果得生」，果是因創造的，所以因名為主。「果於生時，是因所有」，是屬於因的，「故名能屬」。「即生念因是為念主，何勞立我為念主耶？即諸行聚一類相續」，前面是解釋怎麼叫做主，這底下就是但有個假名我，所有的因緣生法都是假名，這樣意思。「即諸行聚」，這個行就是一切有為法，一切有為法是一聚一聚的，「一類相續」，它成為聚的時候也就是果了，它是前後一類的相續下來，它不是中斷的。「世共施設制怛羅牛」，這個諸行聚一類相續，然後世間上的人共同的給它安立叫做制怛羅，「即諸行聚一類相續」，世間又施設名之為牛，制怛羅的人也好，一條牛也好，都是「諸行聚一類相續」。「立制怛羅名為牛主」，牛和制怛羅的關係就是立這個制怛羅他是牛的主人。「是牛相續於異方生，變異生因，故名為主」，這是說他是牛的主的原因，牛的相續的生命「於異方生」，原來是在東方，

現在跑到西方去了，那麼有變化，「變異」，有變化，這種變化出現的因，那就叫做主，就是這個牛是聽命令的，有人命令牠到西邊去，命令牠到南邊去，那個下命令者就是牛主，是這樣意思。

「此中無一實制怛羅」，這個制怛羅說是主，並不是有一個常恆住、不變異的、真實的我叫做制怛羅，不是這個意思。「亦無實牛」，牛本身也是「諸行聚一類相續」，牠的體內也沒有一個我的，也沒有個真實的我，「亦無實牛」。「但假施設故言牛主」，只是給牠方便地安立一個名字，叫做牛、叫做牛主而已。這樣子安立，「亦不離因」，也是不離開那個因的。若離開了因，那就是實在的我了，因為你執著那個真實的我性，它不是由因而有；由因而有的，就都是假法。所以若是離開了因，那就是有真實體性，就是變成我了。現在，是牛相續也好，是制怛羅的相續也好，都是有因的，都不離因，所以都不是有真實的我。這是論主示正義。

「憶念既爾，記知亦然。如辯憶知，孰為能了；誰之識等，亦應例釋。且識因緣與前別者，謂根境等，如應當知。」

此即例釋。明初憶念，其義既爾，釋後記知，其義亦然。準憶知，孰為能了，誰之識等，亦應例釋。大體雖同，非無少異；且識因緣與前別者，謂六根六境等，如應當知。

「憶念既爾，記知亦然。如辯憶知，孰為能了；誰之識等，亦應例釋。且識因緣與前別者，謂根境等，如應當知。」這是例釋。前面提出兩件事，一個是憶念，一個是記知。現在憶念這個問題，到這裡解釋完了，互相問答，到這裡結束了。憶念既然是這樣子是無我的，記知也是一樣，也是無我的。「如辯憶知，孰為能了；誰之識等，亦應例釋」，像前面辯論憶念這個問題，由憶念而得知，辯論這個憶念的時候，「孰為能了」，究竟是誰的憶念？就是這樣意思。是無我的！「誰之識等，亦應例釋」，現在辯那個記知就是識。憶念是回想過去的事而得知，記知是現在的識，或者是某一個人說明什麼事而得知，叫記知。「誰之識等」，這個知當然是識的作用，識能知，那麼識是誰呢？是誰的識呢？「亦應例釋」，也應該按照憶念的比例去解釋，也是無我的，識也是無我，只是假名的補特伽羅可以。

「且識因緣與前別者」，這樣子解釋，憶念是那樣子，記知也是那樣子，好像完全是相同的，其實也不是的。且識的因緣，記知也就是識，識發起的因緣和前面的憶念也有不同的地方，是什麼呢？「謂根境等」，識是依於六根去緣這個六境，是這樣子的，那麼和憶有一點不同。前面說有因有緣而得憶念；這裡說根境而得識，識是依於六根去緣六種境界的，所以和憶念

還有這樣的不同。當然，這裡面也有種子的問題。「此即例釋。明初憶念，其義既爾」，一開始解釋憶念的道理是那樣子，現在解釋後面的記知，其義也是，「亦然」，也是這樣子。「準憶知，孰為能了」，準照憶念的那個問題，誰是能了？誰是能憶念的？是無我的！現在說這個記知的識是誰的識？「亦應例釋」，也是無我！大體雖然是同的，「非無少異」，也有小小的不同，什麼呢？「且識因緣與前別者，謂六根六境等，如應當知」，是這樣意思。憶念唯屬於第六識，前五識不能夠回想過去的事，是不能回想的。但是，現在說到識，就通於前五識了，這是不一樣的。

丙二、破數論師（分三科） 丁一、敘宗

「有作是言：決定有我，事用必待事用者故。謂諸事用待事用者，如天授行必待天授。行是事用，天授名者。如是識等所有事用必待所依能了等者。」

此下就別破中，丙二破數論師。就中為三：一敘宗、二正破、三通難。此即丁一敘宗。

「有作是言：決定有我，事用必待事用者故」，這以下是別破中，丙二破數論師，丙一就是破犢子部的學者。所以，現在是第二大段「破數論師」。破數論師這一共是分三段，第一段是敘宗、第二段正破、第三段是通難。此即丁一敘宗，敘述數論的宗。數論「數」這個字是什麼意思？是智慧的意思，數是智慧的意思，就是你去學習這樣的學問，能令你有智慧，叫做慧數，所以起這個名字叫做數論。當然其中數論師的思想，有二十五諦，有這種思想，也是有數的，因數起論，稱為數論。

「有作是言」，就是指數論師這個外道，他們這樣講，決定是有我的，決定是有一個真常不變的我。什麼理由呢？「事用必待事用者故」，這個事用怎麼講呢？事就是用，就是我是本體，我的本體發出來各式各樣的作用，也就是能做種種事，所以事就是用。這個事用，「必待事用者故」，「待」可以當個依字講，當個依字講；「事用」，它決定是依事用者才能發出來的，所以必依事用者故。那麼這個事用是能依，這個事用者就是所依的；沒有體就沒有用，也沒有我，誰能做種種事呢？所以「事用必待事用者故」。「謂諸事用待事用者」，這句話舉一個例子，「如天授行必待天授」，譬如天授這個人，他做的事情，「必待天授」，那當然是要等待天授來做，這是他的事情，是他來做。「行」就是事用，「天授行」這個「行」，行就是前面說那個「事用必待事用者」那個事用，事用就是行，就是他做的事情。這個「者」呢，「天授名者」，「事用者」這個「者」指誰說的呢？就是指天

授這個人說的，「天授名者」，那麼合起來，就是事用、事用者。

「如是識等所有事用必待所依能了等者」，「如是」，像前面這個「事用必待事用者故」，這個「識等」，我們的眼識耳識鼻識舌識身識意識這個識等，「所有事用」，識，它做種種事情的這個事用，也是必待所依的能了等者。「能了者」就是我了，這個識一定依於我發出來這個識。這個我「能了」，能夠明了，它能想、它能取、它能夠殺、能盜、能做好事、能做壞事等等，都是由這個我來主動的，做主體的。所以這個識就是它的事用，所以必待所依的，必依於所依的我。我是誰呢？就是「能了等者」，依於它而發出來識的作用。「此下就別破中」，是「丙二破數論師」。「敘宗、正破、通難」，前面這一段是敘他的宗旨，他說出來有我，是說出這個有我論。

丁二、正破

「今應詰彼天授謂何？若是實我，此如先破。若假士夫，體非一物，於諸行相續，假立此名故；如天授能行，識能了亦爾。」

丁二正破。

「今應詰彼」，這以下破。「天授謂何」，現在應該，詰者問也，我先問問他「天授謂何」，什麼叫做天授？解釋解釋。「若是實我，此如先破」，如果說指實我名為天授的話呢，這就像前面文所破的，是沒有實我這件事的。「若假士夫」，如果說不是實我，只是假名的人說的，士夫者人也，假名的人叫做天授，這樣說，「體非一物」，這個假名人他的體性，就不是一個因緣生法，不是眾因緣生法，就是一個一，不是眾緣和合，所以叫做一，就是實有的東西；它的體性不是實有的東西，是眾緣和合的了，不是一個實體的東西。「於諸行相續，假立此名故」，士夫這個假名人，就是在諸行聚、相續的生命體上，方便的安立這個士夫的名字，叫做天授，這樣子，那麼這叫做天授。「如天授能行，識能了亦爾」，如這個天授是假名的人，這個人他能做種種事，不是有個實體的我，那麼這個識，眼識乃至意識，它能夠了色聲香味觸法種種境，也是一樣的，也是不是有實體的東西，也都是相續假立的名字，都是假名字，也是這樣子。丁二這是正破，破前面那個實體的我不存在的。

丁三、通難

「依何理說天授能行？」

丁三通難。數論難：若無實我，依何理說天授能行？

這底下是第三段「通難」，就是這個數論師他還是不同意你的佛法裡面

的道理，他會提出來一些問題來難問你，叫你有困難，不容易回答，所以叫做難。「數論難」，「通難」就是數論他有難解的問題提出來，他提出什麼問題呢？「若無實我，依何理說天授能行」，數論師的宗旨，一切一切都是我為體性的，我能看、我能聽、我能夠聞、能夠嘗、我會說話、我會罵人、我也會生氣、我會做種種事，都是要我才可以做的，如果沒有我，你用什麼道理說天授能行、能做種種事呢？這是這樣意思。

「謂於剎那生滅諸行，不異相續，立天授名；愚夫於中執為一體。為自相續，異處生因；異處生名行，因即名行者；依此理說天授能行。如燄及聲，異處相續，世依此說燄聲能行。如是天授身能為識因故，世間亦謂天授能了。然諸聖者為順世間言說理故，亦作是說。」

論主答，即假相續雖剎那滅，從此至彼，異處生時，名之為行者，非謂實我從此至彼。猶如焰聲，雖念念滅，異處生故，世說為行。如是天授下，類行釋了。又聖者順世間故，亦作是說。

「謂於剎那生滅諸行，不異相續，立天授名」，這底下論主回答這個問題：怎麼叫做天授能行？就加以解釋。謂於剎那剎那生、剎那滅，這一切有為法，也就是色受想行識這五蘊，「不異相續，立天授名」。「不異相續」這句話怎麼講？這相續有兩種：異相續、不異相續，有這麼兩種。什麼叫做異相續？說是現在我們死掉了，我們現在是人，這個生命體色受想行識是這樣子，是人，忽然間死掉了以後，變成牛了，變成牛也是色受想行識，但是牛和人是不同的，但是也是相續的，所以叫做異相續。現在說不異相續，就是你做人的時候，去年、今年、上一個月、下一個月、昨天、今天、上一個小時、下一個小時、前一剎那、後一剎那，還是人，我昨天看見你是這樣，我今天還看見你，我知道你叫某甲，你若變化太大，我就不認識了，如果是幾十年不見面，就不認識，現在是說你做人是不異相續，幾十年沒見面，也還是不異相續，還是那個生命相續下來的。如果這個果報結束了，得另一個果報，那就不是，就是異相續了。現在說「不異相續，立天授名」，給你起一個名字叫做天授，這樣子。「愚夫於中執為一體」，這個剎那生滅的色受想行識假名為天授而已，但是不明白道理的愚夫，一切的凡夫，尤其是這個外道，他「於中執為一體」，就在這個剎那生滅的諸行裡面，他執著這裡面有一個有實體性的東西，名之為我，這樣執著。「為自相續，異處生因」，剎那生滅諸行、不異相續這個東西，它是剎那生、剎那滅，剎那滅、剎那生，由此至彼，由彼至此，由前一剎那到後一剎那，無論在時間上或是在空

間上，就是這樣流動，那麼就是「為自相續，異處生因」。它是為你自己生命體，「異處生因」就是從此處到彼處去，前一念、後一念這樣子，前一念就為後一念的因，當然這裡面，生命體的動作就是妄想嘛，妄想為生因，不是有我。「異處生名行」，從此至彼就是行，當然不是有一個不變的體性由此至彼，沒有這種行，是變異的流動，那麼叫做行。「因即名行者」，你一動，即名為動者，就假名為人，這個人就名為動者，不是離開了這個有為的行，另外有個實體的我，不是；就在這個假名人上，名之為者，他行，就名為行者，他若是坐禪，就是為禪者，他若是律師，就稱為律者了，所以「因即名行者」。「依此理說天授能行」，就是這樣說的。

「如燄及聲，異處相續」，燈燄就是光明，或者這個聲音，「異處相續」，從此處到彼處，前後是相續的。「世依此說燄聲能行」，「燄聲能行」這句話，比如說我們人拿著燈由此至彼，那麼人是它的行者，燈不會自己跑到那邊去，但是你拿它由此至彼，燈也就是動了，所以也就叫做行，是這樣意思。這個聲音也是，能夠由近而遠，它也是能夠傳達到遙遠的地方去，那麼也就叫做行。「如是天授身能為識因故，世間亦謂天授能了」，前面是說天授能行，解釋這個「行」大概的情形這樣子。這底下就解釋「能了」。「如是天授身」，就是五蘊身，「能為識因」，或者說是眼耳鼻舌身意六根，六根為六識的因，能為因，「世間亦謂天授能了」，但是能了的是識，但是不說識，說天授，說他名字，也就是世間的人說話的習慣就是這樣子。

「然諸聖者為順世間言說理故，亦作是說」，聖人也這麼說，說「天授能了」，也是這麼講，聖人和凡夫說話也隨順凡夫的習慣，不然的話，凡夫不大容易聽得懂，所以也隨順這件事。

「論主答」，前面這個數論師提出一個問題：「依何理說天授能行？」若沒有我，怎麼能做種種事呢？這底下論主回答這個問題：「即假相續雖剎那滅，從此至彼，異處生時，名之為行者。」名之為行，就是名為行者，以此假名為人，就叫行者。「非謂實我從此至彼」，並不是有一個不變異的實我，能從這裡到那邊去，不是這個意思。「猶如焰聲，雖念念滅，異處生故，世說為行」，世間上就說這是行。「如是天授下，類行釋了」，就是「如是天授身能為識因故，世間亦謂天授能了」這底下，這是「類行釋了」，就是以行為類，以行為例，來解釋這個識的能了。「又聖者順世間故，亦作是說」，說天授能了，聖人也這麼說，也同意這麼講話的。

「經說諸識能了所緣，識於所緣為何所作？」

數論問。

「經說諸識能了所緣，識於所緣為何所作」，前面解答了天授能行的問題。數論師的意思：如果若沒有我，就一切都完了，現在說沒有我也能行，也能做一切事。這個問題就是暫時就到此為止，先提出第二個問題：經上面說諸識能了，在《阿含經》也是這麼說，諸識能了，能了所緣的境界。「識於所緣為何所作」，眼識乃至意識在所緣境上，緣慮這麼多的境界的時候，它究竟做什麼事情呢？做什麼了，數論問。

「都無所作，但似境生。如果酬因，雖無所作，而似因起，說名酬因。如是識生，雖無所作，而似境故，說名了境。」

論主答。

「都無所作，但似境生」，世親論師這樣回答，說識它在了別境界的時候，它另外沒有做什麼事，它只是做了一件事，就是「似境生」，只做了這一件事，其他它沒有做什麼。識的能了，世親菩薩這樣解釋，這個識和境界一接觸的時候，叫做「率爾」，就是忽然間就和境界接觸了，一接觸的時候，對境界的情況不太明白。所以第二個階段就是「尋求」，識對境界上去觀察一下子是怎麼回事情？忽然間聽到一個聲音，怎麼回事情，不大明了，就去尋求、去觀察。尋求的時候，然後明白了，就「決定」，這件事是怎麼怎麼回事。然後是「染淨」，然後這時候，或者生染污心，或者生清淨心。這個心生出來以後，就是「等流」。率爾、尋求、決定、染淨、等流，這是五心。現在這裡說是「都無所作，但似境生」，這是在「率爾」或者說在「尋求」這個時候，所以沒有說「決定」、「染淨」那個階段，所以它沒有做什麼。要到「決定」、「染淨」那時候就是做事情了，就有行動了。「都無所作，但似境生」，「但似境生」後面有解釋。

「如果酬因，雖無所作，而似因起」，這底下舉一個譬喻。「如果酬因」，譬如一個結果，這個果是幹什麼的呢？就是酬報以前的因；這個因經過了很長一個時間，很辛苦的來做這件事，到現在有了結果了，這個果本身另外沒有做什麼事，只是酬報這個因而已。「而似因起」，這個結果以後，這個果是什麼樣子就和那個因是相似的，比如是你種一個麥的種子種下去，最後結果還是麥，和原來的麥是相似的，似因起。「說名酬因」，就是另外沒做什麼事情。「如是識生，雖無所作，而似境故，說名了境」，「如是識生」，我們這個識，它現起的時候，雖然是沒有做什麼事，「雖無所作，而似境故」，但是識現起的時候，它了別那個境界，那了別的情形，和那境界是相似的，這就是這樣，就叫做了境，就是這麼意思。數論師問「識於所緣

為何所作？」論主就是這樣回答了。

「如何似境？」

數論問。

「如何似境？」數論師問。「似境而生」、「但似境生」這句話還要再加以解釋。數論問。

「謂帶彼相，是故諸識雖亦託根生，不名了根，但名為了境。或識於境相續生時，前識為因，引後識起，說識能了亦無有失。世間於因說作者故，如世間說鐘鼓能鳴，或如燈能行，識能了亦爾。」

論主答。謂能緣識上，帶彼所緣境界行相。如緣青色，能緣識上帶有青相，識現似境，說識能緣；如鏡對質，帶質像生，名鏡能照。是故諸識雖亦託根生，識無根相，不似根故，不名了根，但名了境。或識於境相續生時，前識為因，引後識起，說前因識名為能了亦無有失。世間於因說作者故，如世間說鐘鼓能鳴，能生鳴果故，於因立能鳴。或如燈能行，無別能行者，識能了亦爾，無別能了者。

「謂帶彼相，是故諸識雖亦託根生，不名了根，但名為了境。或識於境相續生時，前識為因，引後識起，說識能了亦無有失。」這以下就是論主回答，回答，用兩個方式回答這個問題。第一個，「謂帶彼相」，就是這個識它了境的時候，它能夠把所了的境，帶著它在一起，把它帶在一起，把所了的境界的相貌攜帶著。「是故諸識雖亦託根生」，所以眼識乃至意識，這麼多的識，雖然也是寄託著根，要依賴眼根耳根乃至意根，識才能生起，但是它不名為了根，不能說對根有所了知，不能，「但名為了境」，了別所緣境，這就叫做似境而生。你了的時候，這個識，同時有個念心所，就把這個境界取來了，和識在一起，然後這個識就是了這個境，這就叫做似境而生。

「或識於境相續生時」，這是第二個解釋。或者這個識在所緣境上相續的生起，一直的在了別境界的時候，「前識為因，引後識起」，前一剎那的識作因，因為什麼叫做因呢？「引後識起」，能引導後一念的識生起，所以前識叫做因，前能引後，前就是因，後就是果了。「說識能了亦無有失」，「前識為因，引後識起」，就說前一念識叫做能了，能了境，這麼說也沒有過失，也是可以。「世間於因說作者故」，這樣講，有什麼道理呢？因為世間上的一般人對於這個因，說這個因是個作者，它是個創造者，它能創造果，所以它就叫做因。「如世間說鐘鼓能鳴」，他舉一個例子，世間說鐘鼓能發出鳴聲來，它有這種能力。「或如燈能行」，燈就由前一剎那行到次一

剎那，有這種能力。「識能了亦爾」，說我們這個識緣境界的時候也是這樣子，它能夠前一念識能引起後一念識，後一念識又引起後一念識，一直的能了這個境界，那麼前一念識就叫做能了。

「論主答」，論主回答似境而生這句話的意思。「謂能緣識上」，能緣念所緣境的識上面，「帶彼所緣境界行相」，能把所緣境界的那個有為的行相，能夠帶起來，能攜帶著，就是能把所緣的境，由根把所緣境的相攝取來，當然這裡面有念的作用；然後識就去了別它，識了別，這個識不是直接緣外面的境界，就是緣它自己根所攝取來的境界。那麼，這個所緣境和識是在一起的，但是以識為主，就是識能帶境，這樣意思，帶彼所緣境界的行相。「如緣青色」，這舉個例子，如眼識緣青色的時候，「能緣識上帶有青相」。比如說這個眼識緣一個牛，那麼你這個眼就是帶一個牛相，這樣子。「識現似境，說識能緣」，是在識裡面，它現出來與外境相似的境界，就說識是能緣境的，這樣講。「如鏡對質，帶質像生」，像明鏡，它和本質的物相對的時候，這個鏡裡面就現出那個本質，就現出個影像來在鏡子裡面，也可以說鏡是帶那個本質的影像現起，「名鏡能照」，這就叫做鏡能照。「是故諸識雖亦託根生，識無根相」，所以諸識它也是依託根才能生起，沒有根，識不能生起的，可是識的了別裡面，不能了別根，它不能，「不似根故」，因為它的識裡面，沒有與根相似的影像現起，沒有，所以「不名了根，但名了境」，只可以說是了境，因為境的相貌在識裡面現出來了。

「或識於境相續生時」，這是解釋第二個，識於境相續生起的時候，相續生起就是一念一念相續下來，「前識為因，引後識起」，當然這裡面也有作意心所的作用，「說前因識名為能了亦無有失。世間於因說作者故，如世間說鐘鼓能鳴，能生鳴果」，能發出來聲音，這就叫做果。「於因立能鳴」，就是在能發的音上面，叫做能鳴。所以，前識能引後識，就說前識叫能了，這樣解釋也可以，也沒有過失。「或如燈能行，無別能行者」，並不是另外有一個我，能叫這個燈行，不是這個意思。「識能了」也是這樣，「無別能了者」。

「為依何理，說燈能行？」

數論問。

「為依何理，說燈能行」，這個問題還沒有完，他又繼續問這個問題，數論問。

「燄相續中，假立燈號，燈於異處相續生時，說為燈行，無別行

者。如是心相續，假立識名，於異境生時說名能了。或如色有色生色住，此中無別有生住者。說識能了，理亦應然。」

論主答文有二：初答能行相，二如是下例釋能了相。初法，二或如下舉喻，三說識下合法。

「燄相續中，假立燈號」，光燄發出來了，有光明，光明一剎那一剎那的相續下來，所以我們人呢，就給它方便的，給它立出一個名字，叫做燈的名號，立出個燈號。「燈於異處相續生時」，這個燈它能由東至西，在不同的地方相續的現出來，這樣子。「說為燈行」，這就是說燈能動，燈也能行。「無別行者」，並不是說有一個實體的東西叫做行者。「如是心相續，假立識名」，現在說我們這一念了別性的心，也是一剎那一剎那相續下來，就是假立名字叫做識，因為它能了別，所以叫做識。「於異境生時，說名能了」，在各種不同的境界，能現出來了別的功能的時候，就說這是能了，就從事實上來立名字。

「或如色有色生色住，此中無別有生住者。說識能了，理亦應然。」這是舉一個例子，或者就像那個色，地水火風的這些色，它有了，存在著，「有」當個存在的意思。色存在的時候，我們就說色有、色生，由無而有名為生；色住，色繼續的存在，剎那剎那的相續不斷的存在，叫做住，就是這麼講。「此中無別有生住者」，在這個色裡面，並不是另外有一個實體的東西使令它生、使令它住、使令它有的，不是，另外沒有。「說識能了，理亦應然」，也應該是這樣子。

「論主答文有二：初答能行相」，答這個燈能行的相貌。「二如是下」，「如是心相續，假立識名」這以下，「例釋能了」，照那個能行為例，也是能了的相貌，「例釋能了相」。初是法，「如是心相續，假立識名」，這是正面從法上說，從識的情況上講。「二或如下」，「或如色有色生色住」這以下舉譬喻，就是舉一個例。「三說識下合法」，「說識能了，理亦應然」，就是這個譬喻和所曉示的，所開示的法合在一起來說，理亦應然。

「若後識生，從識非我，何緣後識不恆似前？及不定次生，如芽莖葉等？」

數論難。此中難意：由有我故，我是自在義，欲得此法前生，此法後生，隨我意生，所以後不恆相似，不定次第。若後識生從前識生，非從我有，略為二難：一、何緣後識不恆似前善染識等。二、既從識生，何緣不先後定次第生，如先芽次莖次葉等次第而生。

「若後識生，從識非我，何緣後識不恆似前？及不定次生，如芽莖葉等？」這底下數論難，數論對沒有我還是不同意，所以繼續解釋這個問題，繼續要來論這個問題。「若後識生」，後一念識的現起從前一念識生起的，不是從我那裡發出來，不是。數論師他認為識是從我那兒發出來、生出來的；現在世親論師說前一念識能引發後一念識，這是等無間緣的意思。「何緣後識不恆似前」，那麼後識由前生的，那麼後識和前識應該是相似的嘛，怎麼不常相似呢？有變化了呢？「及不定次生，如芽莖葉等」，第一個問題是「不恆似前」，這是個難問。第二個難問「不定次生」，不決定有次第的生起。比如說是這個種子種在地下，它先發芽，然後有莖，發出莖，然後就是有葉，然後開花結果，它有一定的次第。識不是從我生的，從識生起的，從前一念識生起的，它應該有次第嘛！這裡的道理，這個問題很有意思。看底下解釋的。

「數論難。此中難意：由有我故，我是自在義」，他認為是有我，這個識的生起一定是以我為根本，要由我來生起，我是自在的意思，我要怎麼樣就怎麼樣，沒有障礙的，是自在義，「欲得此法前生，此法後生，隨我意生」。

● 第二十堂課

「數論難。此中難意：由有我故，我是自在義，欲得此法前生，此法後生，隨我意生」，數論師的意思，心識的生起是由有實體的我生起的，那麼這有什麼事情呢？因為我是自在的意思，我願意先生起這樣的心情，那麼這樣的心情就會生起，我願意這樣的事情後生，等一等以後再生起，那麼就以後再生起，都是隨我的意生起的，由我來指揮，我指揮它怎麼的就是怎麼的。這樣子，「所以後不恆相似，不定次第」，所以，前後心理的次第，沒有一定次第，是隨我意念的，是不恆相似，不是一定相似的，不是一定前後都是一樣，沒有一定的次第，這樣子符合事實是如此。「若後識生從前識生，非從我有」，如果後一念識是從前一念識引起的，不是由我來生起的。「略為二難」，那簡單的說，我提出兩個問題，你回答我。「一、何緣後識不恆似前善染識等」，後一念識因為和前一念識一樣，前一念識若是善，後一念識也應該是善，那麼這個善與善一直地相續下去，前後就相似了；若是前一念識是染污的，那麼那個染污的心又生染污心，染污心生染污心，一直的相續下去，前後都是相似的，你若說是前能引後，前一念識引發後一念識，這樣生起的話，就應該是前後相似的，這樣講，這是第一個問題，在事實上不是這樣子嘛，所以你說得不對。

「二、既從識生，何緣不先後定次第生」，有一定的次第，怎麼叫做先後次第呢？「如先芽」，這個種子先生芽，「次莖次葉等次第而生」，為什麼不次第呢？提出這兩個問題。這以下論主回答，文為三。

「有為皆有住異相故，謂諸有為自性法爾微細相續，後必異前。若異此者，縱意入定，身心相續，相似而生，後念與初無差別故，不應最後念自然從定出。諸心相續亦有定次，若此心次，彼心應生，於此心後，彼必生故。亦有少分行相等，心方能生，種姓別故。如女心無間起嚴污身心，或起彼夫彼子心等，後時從此諸心相續轉變差別，還生女心；如是女心，於後所起嚴污心等有生功能。異此無功能，由種姓別故。女心無間，容起多心，然多心中，若先數起、明了、近起，先起非餘，由如是心修力強故。唯除將起位，身外緣差別。」

論主答文為三：初通恆似前之難，二通定次生難，三示難了推佛。今初，先順釋。後若異此者下，約出定以顯。諸心相續下至彼必生故，第二通定次生難。作分別答，有二：此初約定次生，如論第七，十二心、二十心相生。亦有少分至種姓別故，二明別心生。有二，初略釋：二如女心無間下，指事廣釋。亦有二：初約嚴穢等心，二約生多心。初文中先正明。後如是下，辨生能有無。女心無間容起下，二約生多心。文有三：初正明，二數論問，三論主答。初文中先總示。然多心下，別辨先起者，或先數起者，或先明了者，或先近起者，先起非餘。由如是心修力強故，明先起所由。如是三心雖必先起，若將起位遇外緣，或善或惡差別非一，起即不定。

「有為皆有住異相故」，這有為法，它是有住異的行相，住異的相貌，它這時候生起，一直是相續是一樣的，但是過了一個時候就變了，它就會變，這也就是力量的問題，這個力量大，前後相似的情況會長一點，時間長一點。你若力量小，就很快就變了，就是這樣意思。我在小孩的時候，鄉村的小孩子不像現在有很多的玩物，在一個河裡邊，弄那個小石頭，一片的石頭丟在那水面上，它向前跑，有的是跑得很長，有的很短，那就是力量的大小的問題。

「謂諸有為自性法爾微細相續」，這句話，就是一切的因緣生法它本身的體性，「法爾」就是自然是那樣子，「微細相續」，其中有微細的相續的力量，相續的時候，但是不是那麼永久。「後必異前」，將來一定和前面不一樣了，一定是這樣子。像我們穿的這個鞋，最初是新的，後來穿一穿就舊了，一定是要變的，穿的衣服、房子，什麼都是這樣子。「若異此者」，說

是不是這樣子，不是這樣子，怎麼樣呢？舉一個例子，「縱意入定，身心相續」，這個「縱」是放縱的意思，你若是修定成功了，這個心，你一放它，它就跑到定裡面去了，就可以這麼講。入了定以後，「身心相續，相似而生」，這個身體也好，你的內心的境界也好，都是前後相似的，這樣相續下去，相似而生。「後念與初無差別故」，入定以後，沒有特別的因緣，最後的一念和最初的一念，乃至中間的這個情況，都是無差別的，無分別境界，這樣子，這可以說是前後相似，可是還不是決定這樣子，不是說永久這樣子。「無差別故，不應最後念自然從定出」，若是說是一定是相似，而沒有變異的話，那就不應該禪定裡面的最後一念，自然的就從禪定出來了，出來了，就和入定裡面那個心念不一樣了；入定，心裡面是明靜的，出定，心裡面就散亂了，它就是不一樣了，所以「自然從定出」，就是變化了。

「諸心相續亦有定次」，前面這樣說呢，就是有為法有住異相，不能說前後決定相似，一定有一定的次第，不能那麼說，可是「諸心相續亦有定次」，有的情形也有一定的次第。「若此心次，彼心應生，於此心後，彼必生故」，就是有一種情形，此心的後面，「若此心次」，若此一念心生起以後，「彼心應生」，那一念心一定生起來的，「於此心後，彼必生故」，是決定要生起來。像剛才說，「率爾」這個心一生起來以後就是要有「尋求」，這是一定要這樣子，「尋求」的結果就是「決定」，哦！是這樣子，就決定了。決定以後，就有「染淨」、「等流」，這就是一定的，一定是這樣子。這種情形，就是不熟悉的境界，一個生疏的一件事，那麼這個心同這件事一接觸的時候，就會具足這五心；如果是特別熟悉的事情，一下子就是決定，而不需要「尋求」，不需要這樣子，一下子就是決定了。熟悉的事情是這樣，不熟悉的事情，他一定經過五心。所以，有的情形就是有次第生起來，有的情形不一定，是這樣子。「於此心後，彼必生故。」

「亦有少分行相等，心方能生」，「亦有少分行」，也有一少部分的有為法，那麼情形一定是相等的，這樣這個心才能夠生起，也有這種情形，這個什麼道理呢？「種姓別故」，因為種姓不一樣，這是一個種姓，這是一個種姓，你所熏習的屬於這一類的，那就是這一類，你沒有熏習那一類，那一類的心不能生起，就是種姓不一樣。種姓的「姓」有的寫豎心邊那個性也可以，有的是用那個性，也有用這個姓，用這個姓也可以，大家是同姓的一家人，那麼這也是可以譬喻這件事。我們熟悉了熏習佛法，那麼就是屬於這一類，也可以說是種姓。你學習外道，就是那一個種姓，這就是種姓的不同。心理的生起也是這樣子，這底下舉一個例子。「如女心無間起嚴污身心」，譬如說這個女人的心，當然都是不間斷的在剎那生剎那滅這樣子，在這個不

間斷的生起中，這時候生起莊嚴身心的一種心理活動，或者生起一種染污的心理活動，染污身心的一種心理。分這麼兩類：一個是莊嚴的，就是清淨的，一個是染污的，分這兩類。「或起彼夫彼子心等」，這個女人忽然間就想念她的先生怎麼怎麼的，或者想念她的兒子又怎麼怎麼的，這樣子。

「後時從此諸心相續轉變差別，還生女心；如是女心，於後所起嚴污心等，有生功能」，當然這女人嫁了丈夫、生了兒，她就在這裡常是念她的丈夫、念她的兒，一個時期這樣子。後來呢？後來「從此諸心相續轉變差別」，你初結婚生兒育女，心在這裡面活動，在自己心裡面熏成了種子，以後又「從此諸心相續」，你熏成了種子以後，這時候這個熏成的種子在你內心裡面有三個階段：一個是相續，一個是轉變，一個是差別，就是這樣子，相續的轉變差別，這後面有解釋。「還生女心」，你最初沒有結婚的時候，沒有這樣熏習，沒有這樣的思想，你結婚以後，有了這個思想的時候，熏習了這個種子以後，又生起來這個女人的這種想法。「如是女心，於後所起」，「後」就是將來，將來所起的是清淨心或者是染污心，「有生功能」，就是有生起清淨心或者染污心的能力，有這種能力。你沒結婚的時候，你心裡面大概地這麼說，可以說沒有這種功能，沒有這個功能；你結婚以後，熏習一個時期，你心裡面這個能力就強了，就有這種功能，有生功能。「異此無功能」，若不同於這種情形呢，就沒有這種功能，它就沒有，你根本沒有結婚、沒有丈夫，也沒有兒女，你心就不會去想念丈夫，也不會想念誰是我的兒女，哦！他今天沒有吃飽，說是他今天怎麼怎麼的，沒有這種想法，就是因為沒有這樣熏習。「由種姓別故」，有功能、無功能，就是你熏習的種子不同，所以就有這種差別。

「女心無間，容起多心」，這底下又有個意思，女心無間，不管是一定的次第、不一定的次第，總是不間斷的在活動，像前面這種情形也不是決定的，它「容起多心」，遇見不同的因緣，就可能生起，又多出來一種心理的活動。「然多心中，若先數起、明了、近起，先起非餘」，這多心中，各式各樣的心，那一樣的心理先生起呢？這底下說這個問題。若先數起，我今天這個情形和過去有關係，過去的時候，這樣的心情數數的生起，常常的生起，「若先數起」，常常的生起，這樣的心理活動就容易先生起。

我說一個小小的故事，這個人我認識，在香港認識這個人。這個人他和他的太太結婚了不久，他是在船上做事的，那麼他和他太太分開了，在船上做事。在大海裡面，遇見風浪了，船就危險。危險的時候，他先生先想念他太太，有這種事情。但是這個風過去了，危險是過去了，又平安了，又沒有事了，過一個時期，回到家來了。回到家來了，他的太太就說：「某一

天，忽然間我的心一跳，我就馬上想起來你在船上有事情。」所以這是什麼呢？世間這個凡夫境界，心老是緣念可愛的境界，所愛的境界，所以那一念心，有事情的時候先現起來，就是那樣子，先現起來。這就是「若先數起」的這個心，在後來有事情的時候，它有可能先生起。

「明了」，就是我們心理上的活動，有的時候對一種事情明了，有的時候又不大明了，也有這種情形。那麼這個明了的心情也容易現起，也容易再現起的。

「近起」，容易現起的心情，就是離現在不遠的時候，那樣的心理活動也容易再現起，是這樣子。這舉出來三種，這三種都是容易現起的。

「先起非餘」，這三種心情先生起，而不是其他的，不數數生起的、不太明了的、很遠很遠以前的心理活動，那生起的功能就軟弱一點的。「由如是心修力強故」，由於這樣的數起、明了、近起，它的力量強，所以它就先起，它會先起的。

我昨天晚間我出去，或者也說是去講開示，我說出一件事，其實我現在的心情很急，很願意早點講完，但是我也說出來一下。譬如說是我們大家念佛，打佛七，你們都參加過打念佛七吧！打念佛七的時候，很多年紀大的、年紀輕的，又打木魚、又打引磬、或者打大磬，大家在念的時候，但是有的人心裡打妄想，想別的事情，想得很自在，不感覺到有什麼障礙。但是，若是打禪七的時候，大家在一起靜坐，旁邊這個人忽然間動一動，忽然間那兒動一動，忽然他起來又走了，那麼在旁邊靜坐不動這個人，就感覺這個人打閒岔，他一動，這個衣服就會發出聲音來，他站起來，就感覺到事情，嫌他打閒岔。其實他的聲音並不大，沒有打佛七的時候念佛那個聲音那麼大，但是他就感覺到打閒岔，這個心就不能夠明靜而住，就不能。這兩件事對比起來，是什麼意思？就可以知道，我們打妄想的力量非常大，你們大聲念佛，我還能打妄想，你們大聲念佛這個聲音雖然大，不能障礙我的妄想，打木魚、打大磬的聲音很大，我照樣打妄想，不感覺到你們打閒岔；但是，靜坐的時候，小小的聲音就打閒岔，這就是靜坐的時候，那個明靜的正念沒有力量。若有力量的時候，沒有關係，你有一點聲音，他不在乎，就是這地方說是「由如是心修力強故」。這妄想習慣了，貪瞋癡的妄想特別強，但是我們若不用功修行，你不知道，你不知道這個貪瞋癡的妄想強，這個正念的力量軟弱，不知道。

還有一件事呢，說是大家心平氣和的時候，我心裡頭想，這個身體，這個臭皮囊就是一節一節的骨頭連接起來，這麼想，還能想上來。但是，若是遇見什麼境界出現的時候，你心裡想這個不淨，想不上來。這是什麼原因

呢？就是你修不淨觀的那個正念沒有力量，你修得還沒成功；你若修成功了，它就能現出來。這個念，這妄想、或者是各式各樣的妄想，都有強弱的分別，但是在我們出家人來說，正念沒有力量，這是問題，正念沒有力量是問題。

有一個地方，我們出家人應該注意：不管你對不對，我要對！應該有這個想法。我心裡面動了瞋心，我就是錯了。不要說「你不對」，自己動了心，就是不對嘛，我不應該有瞋心。但是這時候，不知道自己不對，還是說別人不對，我要到院長那兒去告你。人就是這樣子，哦！我要找律師，你賠償我的名譽！我們出家人也可能是這樣子，這個是不應該。當然這也還是正念、理智的強弱的問題。

「由如是心修力強故」，「修」字怎麼講？就是數數的這樣做，一次又一次的這樣做，叫做修。所以我們出家人修四念處，叫做修，就是一次又一次這樣重複，不斷的在重複這麼修，這叫做修。那麼世間上不修行的人，他也有同樣的情形，就是那個貪瞋癡，數數的這樣貪、瞋，所以他貪心也很大、瞋心也很大，你告訴他「你這樣不對」，「不是，不是，我是對的！」還是這樣子，沒有辦法轉變自己，沒有辦法，很難覺悟的。所以，現在這上面說這心理活動各式各樣的情形，總而言之，就是貪瞋癡的妄想太大，力量大，「由如是心修力強故」。

「唯除將起位，身外緣差別」，前面說這心理的活動有各樣的差別，這樣子，但是，你那樣的心情，在初開始生起的那個階段，你的身體接觸到不同的因緣的衝擊的時候，那就會有變化。你說是心理強，有時候也會變。所以，你說那個人，夫妻很恩愛，到時候到法庭要打官司，變成怨家了，也會變的。所以，說是誰同誰好，是的，但是，好一定還藏個不好在裡面，不是決定的。只有遇見三寶以後，修學佛法，這個問題才解決；在凡夫的時候、其他的時候，都不能解決的。

「論主答文為三：初通恆似前之難」，這一段文裡面，前面他提出兩個問題，提出兩個難題，一個是不恆似前的問題，一個是要次第生的問題。現在這底下世親論主回答。先是「通」，也等於是解釋，解釋這個「恆似前」的難問。第二通「定次生」的難問，「三示難了推佛」，表示這個心理活動是很微細，不容易明了的事情，唯有佛才知道，這是表示這個意思。「今初，先順釋」，通恆似前之難，先順釋。「後若異此者下」，「若異此者，縱意入定，身心相續」這以下，「約出定以顯」，約入定出定來顯示這個事情。「諸心相續下」，諸心相續下面，「諸心相續亦有定次」這以下呢，至「彼必生故」，是第二通「定次生」的難問。這一段是「作分別答」，不是

決定這麼回答，有兩種：「此初約定次生」，有一定的次第，舉這個例子，這五心的次第，定次生。還有《起信論》有三細六粗，也有符合這個意思，也是定次生，有這個意思。「如論第七」，如《俱舍論》第七卷，有「十二心、二十心相生」，也是有次第生的意思，這個你們自己去看一看好了。

「亦有少分至種姓別故」，這是第二段「明別心生」。這是有不同的情況，是這樣子。分兩段，初是略釋。「亦有少分行相等，心方能生」，這是略釋。「二如女心無間下」，「如女心無間起嚴污身心」這以下，「指事廣釋」，這說出一件事，多多的解釋。這一段也有兩科：「初約嚴穢等心，二約生多心」。「初文中先正明」，先正明其意，「後如是下，辨生能有無」，生的功能有無，你常這樣熏習就有，不熏習就沒有這個功能。「女心無間容起下」，「女心無間，容起多心」這以下，「約生多心」來表示這個道理。「文有三：初正明」，正明這個多心的事情，「二數論問」，第二段是數論師又提出問題，三是論主回答。

「初文中先總示」，先說一個大概。「然多心下，別辨先起者」，「然多心中，若先數起、明了、近起」這個，「或先數起者、或先明了者、或先近起者，先起非餘」，就是過去的時候，數數的生起這樣的思想，它就是有力量；或先明了者；或先近起者。「由如是心修力強故，明先起所由」，為什麼它先生起呢？那個原因就是這個。

「如是三心雖必先起，若將起位」，若將生起的那個階段，「遇外緣」，那個時候遇見外緣，起位身遇外緣，或善或惡的差別，比如說是這兩個人是好朋友，這時候變成怨家了，忽然間來了一個善知識給調解一下，又好了，或者好朋友忽然間變成怨家，沒有人來調解，那麼就是分離了。所以，善惡各式各樣的差別不一定，所以，這個生起也不是決定的，也會變的，就是看因緣了。

「諸有修力最強盛者，寧不恆時生於自果？」

二、數論問：若由修力此心數起，諸有修力最強盛者，寧不恆時生於自果？

「諸有修力最強盛者，寧不恆時生於自果？」這是第二科，數論問。「若由修力此心數起」，若是你能夠這樣的心情數數地生起，那麼「諸有修力最強盛者」，你數數生起，你這個心情就是特別的強，「寧不恆時生於自果」，若是特別強，它怎麼不長時期的生起來這種心情呢？力量大，它一直地生起，它怎麼中間，後來會變呢？他提出這個問題。

「由此心有住異相故，此住異相於別修果相續生中最隨順故。」

三、論主答：由此心有住異相故，後漸劣前，順生異心，故不恆生自果。

「由此心有住異相故」，這是論主回答。雖然說這樣的心情數數的生起，它的力量很大，但是它也有住異的相貌、住異的情況的。「此住異相於別修果相續生中最隨順故」，這個住異相，它在強盛生起的時候，忽然間變了，不強盛了，「於別修果」，「別」就是其他的，其他的修果，就是別的事情，其他的事情相續中「最隨順故」，別修果相續的事情，它也能隨順，它不排斥。看這個解釋。

「三、論主答」，前面數論問，這裡回答。「由此心有住異相故，後漸劣前」，雖然是有力量，但是也逐漸地逐漸地，漸漸地不如以前那麼強盛了，軟弱了。「順生異心，故不恆生自果」，這個時候呢，其他的情況也就能夠生起，所以它不能長時期的一直地生那種心。這裡面有一個什麼事情呢？比如說我們是凡夫，「我是凡夫，我有貪心、有瞋心、有很多不清淨的心，我不能出家修行，不行！」你若看見這個地方的話呢，就不應該有這個心情「我不能出家」，就是能出家修行。因為什麼呢？雖然我有貪心、我有瞋心，那個瞋心有住異相，「後漸劣前」，在劣的時候，你可以修不淨觀能行，修無我觀也可以，我就能發心修行，就可以修行。但是，「後漸劣前」這句話呢，就是一個階段性，倒不是永久的。比如現在這個貪心生起來，生了五、六天以後，貪心就休息，劣弱下來，就不生了，過了三十天、五十天，貪心又來了。凡夫就是這樣子，瞋心也是這樣子，貪心也這樣子，各式各樣的心都是這樣子。那麼發心修行，就是在它軟弱的時候，道心就可以起來，起來的時候，你如果這個法門相應，或者阿羅漢是你的師父，或者觀世音菩薩做你的師父，他知道你什麼法門相應，一下子道心就起來了，那麼，三個星期得無生法忍了，就沒有問題了。如果是沒有遇見善知識，那麼你修的法門不太相應，但是因為以前有善根的關係，還是能勇猛的修行，修行但是沒得無生法忍，修行了三個星期沒得無生法忍；可是煩惱有這個週期性，也可以用這句話，「後漸劣前」，到時候又起來了，你以前三個星期修的那個道心還有一點氣氛，但是不能那麼修行，就得將就一點，慢慢的調伏，忍耐一點，把它強有力的情形慢慢又下來，你又歡喜修行，就是這麼回事。所以修行的事情，「哎呀！我快要得無生法忍了！」不要這麼想，因為你這幾天煩惱正是低的時候，道心強，等到煩惱起來的時候，道心也就低下來。所以，就是進進退退的，修行這件事是進進退退的，不要說大話。所以，修行的事情，要知道煩惱的相貌，也要知道你這個道心的相貌，各式各樣的情形，不可以輕視任何人，你知道那個人有什麼善根啊？不可思議的！所以，這上面等於是報告我們一個好消息。說「我現在煩惱很大，令我很難過，你

叫我去修行，修行不來」，不要怕，它過幾天就好了，你不要怕，是這麼意思。

「於別修果相續生中最隨順故」，所以我們不要怕，困難的時候忍耐一點，過一個時候就會好起來。好起來，這個問題是什麼呢？修行來說，你不要再去集聚染污的因緣去熏習，這件事很重要！你繼續熏習，煩惱是很強的，你減少染污的因緣的熏習，增加清淨的因緣的熏習，這個原則不要變。你一定，到一個時期，這個煩惱它不動了，它就不動了，雖然沒有斷煩惱，但是煩惱不動了。就像人不吃飯，他就不精神，你不熏習它，它就軟弱下來。說我們現在很有道心，你還要繼續地用佛法去熏習它，它才能夠道心才能增長，才有力量。你若說是你不去讀經，你不修戒定慧，你原來的道心一樣，也就沒有了；除非你得聖道了才可以，沒得聖道都是不行的。

「諸心品類次第相生因緣方隅，我已略說。委悉了達，唯在世尊，一切法中，智自在故。依如是義，故有頌言：於一孔雀輪，一切種因相，非餘智境界，唯一切智知。色差別因尚為難了，況心心所諸無色法因緣差別可易了知？」

論主謙讓仰推世尊。兼引頌證：孔雀毛羽，色類差別之因，唯佛能知。色差別下至可易了知，舉易況難。

「諸心品類次第相生因緣方隅，我已略說」，這以下是「論主謙讓仰推世尊」。各式各樣的清淨心或者染污心，一類一類的次第相生因緣的，方隅就是大略的意思、大概的情形，「我已略說」，我已經簡略的說了。「委悉了達，唯在世尊」，詳細的知道它們的事情，那唯有佛才知道。「一切法中，智自在故」，佛是有這種大智慧，在一切法裡面，有為法、無為法、世間法、出世間法、色法、心法，一切法中，佛的那個大自在的智慧通達無礙，所以佛才能詳細的知道。「依如是義，故有頌言」，所以有個頌說。

「於一孔雀輪，一切種因相，非餘智境界，唯一切智知。」這舉一個例子，「於一孔雀輪」，這個輪就是孔雀的尾，孔雀的尾一散布開的時候是圓的，所以說個輪。那麼多的顏色，孔雀輪是各式各樣的，那個尾也是很莊嚴，但是，別的鳥沒有那樣的尾，它就有那種事情，乃至到很多很多的事情，究竟什麼原因會那樣子？說長那個樹它有個尖，尖上有個鉤，為什麼這樣子？這事情我怎麼知道，所以唯有佛，「非餘智境界」，不是其他的人的境界，唯一切智的佛，他才能知道的。

「色差別因尚為難了」，色法各式各樣的因緣都不容易明白，「況心心所諸無色法」，何況我們的心王、心所，這是沒有形相、沒有色質的法，它

們的「因緣差別可易了知」，是容易明白嗎？更是難了知了。

「論主謙讓仰推世尊」，這一段文是世親論主，他心裡面謙讓，就是退一步。世親論師，印順老法師讚歎他一句話，說他對於佛法有極深刻的修養！「極深刻」，印順老法師讚歎他，用這樣的字讚歎他，有極深刻的修養，這可見是很不簡單。但是，他到這個地方的時候，他說「我不知道」，他說這一句話。「兼引頌證」，引這個頌做證明，孔雀的毛羽，色類的差別之因唯佛能知。「色差別下至可易了知，舉易況難」，這樣意思。

丙三、破勝論師（分三科） 丁一、敘宗

「一類外道作是如執：諸心生時，皆從於我。」

此下就別破中，丙三、破勝論師。就中，一敘宗，二正破，三通難。此即第一敘宗，彼說諸心生時，皆從於我。

「一類外道作是如執：諸心生時，皆從於我。」這底下「就別破中，丙三破勝論師」。前面數論師就到此為止，這底下破勝論師。勝論師這個外道，等於是一個學派的名字，叫做勝論。這一類外道做這樣的執著：「諸心生時，皆從於我」。前面數論師有這個意思，他也是，諸心生時，都是從我生的。

這是破勝論師，就中，一是敘宗，二是正破，三是通難。「此即第一敘宗，彼說諸心生時，皆從於我」，從我生的。

丁二、正破

「前之二難於彼最切，若諸心生皆從我者，何緣後識不恆似前及不定次生如芽莖葉等？」

此下第二正破。論主以前數論二難難彼勝論：我即是一，何緣後識不恆似前及定次第？

「前之二難於彼最切，若諸心生皆從我者，何緣後識不恆似前及不定次生如芽莖葉等？」這底下第二正破。破的時候，數論師用這兩種難來難這世親論師；現在，世親論師把這兩種難來難勝論師。「此下第二正破。論主以前數論二難難彼勝論：我即是一」，我不是眾因緣生法，它是一個有實體的東西。「何緣後識不恆似前」，由這個一的這個我，不是複雜的東西，它生出來的識，為什麼不恆似前呢？及定次第呢？用這兩個難來難問他。

「若謂由待意合差別，有異識生。理定不然！我與餘合非極成故。」

牒計別破。汝若謂我由待實句義色意合差別，方有異識生及不定次第。破云：理定不然！我與色意合非極成故，以佛法宗不許有我色意合故。

「若謂由待意合差別，有異識生。理定不然！」這以下，論主前面難問完了，還是論主再破他，論主破。「若謂由待意合差別」，如果勝論師他這麼說，這個我生識，並不就是單純的我，還要有這個意，等待這個意和我合起來，這個時候，有這樣的差別的關係，所生的識就會不同，前後就會不一樣。不只單純的一個我去生出識來，要加上意，要這個意和我合作的時候，合作的時候呢，這時候和以前不同了，所以叫做差別，就會生出來不同的識。這些數論師、勝論師，都是執著我以外，另外還要有個意的。

「理定不然！」世親論師破他，你說的這個道理不是這樣，是說得不對。「我與餘合非極成故」，你說有一個我，這個我和其他的東西去相合，你這樣子說法「非極成故」，我不同意、我不滿意、我不共許、我不同意這件事。

「牒計別破。汝若謂我由待實句義色意合差別」，「牒計」，前面這一行文，這是《俱舍論》的文，「牒計別破」，第一行文，這是註解了。「牒計」就是把勝論師的執著標出來，叫牒計。「別破」，各別的來破斥他這個說法。「汝若謂我由待實句義色意合差別」，這個我生識，不是它單獨的生出來識，它還要等待這個色和意同它相合，有這樣情形，然後「方有異識生」，這時候異識才會生起來，不同的識才會生起來。

這個勝論師的思想，他有「實句義」。比如說我，這個我是實，是有真實體性的；其中也有「色」，色聲香味觸的這些東西；也有「意」，還有好多的東西，這都是叫做實句義。「句義」這個話，就是用語言文字來表示這個道理，就叫做句義。在這一類裡面，勝論師的思想也是一大套的，這一部分叫做實句義，還有什麼什麼的。實句義這一類裡面，有色還有意，我要等待色和意同我相合，那就不是單純的我了，所以叫做差別。「方有異識生」，這時候才有不同的，各式各樣的識生起來。「及不定次第」，不是有一定的次第的。

「破云：理定不然！」理定不然這句話就是世親論師破他。「我與色意合非極成故」，你說你這個我和色意相合，這個我不贊成、我不同意。「以佛法宗不許有我色意合故」，為什麼不同意呢？因為世親論師是佛教徒，在佛教裡面，根本不許有一個我執的，不許有我，所以不能說我和色和意相合能生起來心理的活動，這是不對的。

● 第二十一堂課

「又二物合有分限故。謂彼自類釋合相言：非至為先，後至名合。我與意合應有分限。意移轉故，我應移轉。或應與意俱有壞滅。」論主破意與我合。二物合有分限，不可遍合。我遍一切處，意有分限故。又彼外道自釋合相言：非至為先，後至名合。我與意合，意有分限，我應亦有分限。意移轉故，我應移轉；意壞滅故，我應壞滅。若不爾者，何名為合？

「又二物合有分限故。謂彼自類釋合相言：非至為先，後至名合。我與意合應有分限。意移轉故，我應移轉。或應與意俱有壞滅。」現在的文是世親論師破勝論師。勝論師的意思，心意識的活動要以我作依止，才能活動的，現在是世親論師破除他這樣的執著。這個四十二頁上說「若諸心生皆從我者」，心理上的活動是從我的體上發出來的，「何緣後識不恆似前及不定次生如芽莖葉等？」這底下「若謂由待意合差別，有異識生」，勝論師回答這個問題說，這個我不是直接生出來種種的識的，它要和意相合的時候，才會生出來識，因為同意合，所以就生出來種種不同的識、分別心。世親論師說這樣解釋我不同意，因為我不同意有我，所以說我與意合生種種識，這是不對的。這是前面文的意思。

這以下，世親論師又繼續破他。「又二物合有分限故」，若兩件東西合在一起，它一定是一部分的，是有限度的，不是全面的合在一起的。這是說這個大意，這底下解釋。「謂彼自類釋合相言」，「有分限」這句話是我說的。但是「謂彼自類」，彼自家同類的勝論師，解釋這個合的相貌的時候說「非至為先」，這個合以前，就是沒有合的時候，這兩個物不在一起，不在一起，就是那個物沒有到這裡來，叫「非至」，沒有到這裡來，這是先，就是沒有合以前，合的以前叫「先」，先的時候是不在一起的，所以叫非至。「後至名合」，後來這兩個物在一起了，這時候才叫合，這樣說。「我與意合應有分限」，這樣說我和意合在一起，就應該是有分限的，這個意思是說，有一部分合，有一部分還是不合的，就是這個意思。「意移轉故，我應移轉」，這底下又有不同的理由來破這個合。這個「意」，它是有移轉，有變動的，忽然間生瞋心了，忽然間生貪心了，各式各樣的變化，「我應移轉」，這個我若同意合，也應該和意一樣的，也應該這樣變動。「或應與意俱有壞滅」，或者說你這個我同這個意也一樣的應該是壞了、沒有了、滅了。因為這個意譬如這個時候生貪心，過一會兒生瞋心了；生瞋心，那個貪心就沒有了，就是瞋心它也不是常在的，過一會兒又憂愁了，總是有生也有壞。那麼這個我同它合，也應該是這樣子。這是說個大概，這底下解釋。

「論主破意與我合」，破他這個主張。「二物合有分限」，「有分限」

這句話什麼意思呢？是「不可遍合」，不能是全面的合在一起，那就是有合，還有不合，這樣意思。「我遍一切處，意有分限故」，數論師、勝論師他們執著這個我，這個我的體性是廣大無邊、遍一切處的，是這樣子執著的。遍一切處，而意並不是廣大無邊、遍一切處，只是一少分、一部分。如果它若同我合的時候，當然不可能全面合，就是一部分，那麼就是還有不合。「又彼外道自釋合相言：非至為先，後至名合」，這也可以證明是一部分合。「我與意合，意有分限」，這個我和意相合的時候，意只是一部分，「我應亦有分限」，你和它合嘛，你也應該有分限。「意移轉故，我應移轉；意壞滅故，我應壞滅。若不爾者，何名為合？」若不是這樣子，那怎麼能算合呢？這個意若在移轉的時候，這個我不移轉，那就是不合了。兩個人合在一起，我也隨順你的意思，你也隨順我的意思，才算合；如果說是你有什麼主張，我同你辯，因為我不主張那樣子，這就是不合了。現在意和我合，我和意合，也是一樣；意若移轉的時候，我不移轉，那就是沒有合；意有變動、有壞滅的時候，我也應該隨著壞滅，這才能算是合。說是不是那樣，不是那樣，那就等於沒合。世親論師這樣破他。

「若謂一分合，理定不然！於一我體中，無別分故。」

又汝若謂我體遍滿，不可遍合，色意俱與一分我合者，破云：理定不然！我體是一，於我體中無別分故，何得說言與一分合，不與餘分合？以上破意與我合。

「若謂一分合，理定不然！於一我體中，無別分故。」世親論師又是破他。若是說你承認是一分合而不是全面的合，這還是不對的，「理定不然」，在道理上說，決定不是這樣子。因為什麼呢？「於一我體中，無別分故」，在這個統一性的我的實體裡面，「無別分故」，不是另外一部分的，它不是一部分一部分組合起來的，它是一個整個的一個實體，它是沒有一部分一部分這種事情。所以，你不能說和這個我合的是一分合，這是不通的。「又汝若謂我體遍滿，不可遍合，色意俱與一分我合者，破云：理定不然」，這個我，它和這個色、和這個意相合的時候，「俱與一分我合」，完全是和一分的我相合，因為我的體性廣大，色、意的體性沒有那麼大，所以只能與一分我合。「破云：理定不然！」世親論師就破他說，道理上不是那樣子。「我體是一，於我體中無別分故，何得說言與一分合，不與餘分合」呢？那不能這麼說，因為它本身沒有這個部分部分的這種分別，可是事實上又是困難。「以上破意與我合」，我和意合，才生出來種種的分別心，現在合有困難，那這個心怎麼樣生法呢？這就有問題了。

「設許有合，我體既常，意無別異，合寧有別？」

破：縱計有合，亦不許合。我體既常，意無別異，還是一常，合寧有別生識異前？

「設許有合，我體既常，意無別異，合寧有別？」「設許有合」，假設我同意，意和我是合的，但是要再想一想，你所執著的這個我是「既常」，既然是常住不壞的，常恆住不變異的，常恆住不變異的我，這個我的體性是常恆住不變異，它是永久存在，它中間是沒有變化的。比如我們說燈的光，一直的放光，我們也可以說這是常住，其實它剎那剎那的變異、變化的。比如說我們人的身體，我昨天也看見你，今天也看見你，還是那樣子，其實是剎那剎那的變化的。現在說「我體既常」那個常，是常恆住不變異，這裡面有什麼問題呢？就是不容易生分別心，不容易生分別心，就有這個問題。分別心就是變化，忽然間這樣想，忽然間那樣想，就是變化。若說我的體性是不變化的，「我體既常」，是不變化的。「意無別異」，而這個意，它本身也和這個我沒有差別，也是不變異的，你執著這個意也是有實在體性的，「還是一常」，這個意也是一個常，也是常恆住不變異。「合寧有別生識異前」，說是兩個都是不變異，合在一起，怎麼會另外生出來一個識，是和前一念，念念的變異，後一念和前一念不同呢？怎麼有這種可能呢？這不合道理。所以你從這個地方去分別，比如說那個草，或者種的稻、麥那種東西，由這個地下的土裡面的肥料和水、陽光、或者吹的風，不斷的在滋養它，它就不斷的在變異、不斷的在增長，高大起來；如果說不變異，就沒有辦法增長，就不能夠高大起來，這是不能的。說我們這個人的思想，這心理，在《智度論》上也好、在《瑜伽師地論》也好、唯識的經論上也好，都是說剎那生剎那滅，剎那滅剎那生的，這樣的心，是遇見不同的情況的時候，就會有不同的分別，它就會變異，就會這樣子。如果你說這個心是常恆住不變異，那麼遇見種種的境界的時候，這個心會忽然間生貪心、忽然間生瞋心，這個可能性怎麼解釋呢？就不容易，就不容易解釋。唯識上說的道理，現在這上也是說熏成種子，心的變異，同時會熏成種子，由種子再發現行，就是種種的分別心。這可以看出來，這個心不是常恆住不變異，是剎那的，剎那剎那的變異的，是有這件事。「我體既常，意無別異」，你一直執著都是常恆住不變異的，「還是一常，合寧有別生識異前」，它們都是一個死的東西，固定的那樣子不變異的，合起來以後，怎麼會生出來種種不同的分別心呢？你說說我聽聽。

「破：縱計有合」，前面「設許有合，我體既常，意無別異，合寧有

別？」「破：縱計有合」，就是同意你的執著有合，可以，你說有合。「亦不許合」，也還是不能合，也還是不能同意合。因為什麼呢？「我體既常，意無別異，還是一常，合寧有別生識異前？」我認為這個理由很充足。

「若待別覺，為難亦同，謂覺因何得有差別。」

破轉計。汝告救言：我待別覺慧故，方生異識。破云：為難亦與待意義同，我既遍滿無有差別，彼覺因何得有差別生異識耶？

這底下轉計，「破轉計」。「若待別覺，為難亦同，謂覺因何得有差別」，這底下破轉計。假設你又有不同的意見，要依賴另外有一個覺悟的分別的智慧，不但是意，另外還要有個覺悟的智慧，那麼就會有分別心了。「為難亦同」，世親論師說：你這樣執著呢，我來難問你，和那個意的情形一樣，「謂覺因何得有差別」，你認為那個覺還是有實體性的東西，還是有實體性；有實體性，它怎麼能變異呢？不實的東西才能夠變異，有實體性的東西很難變異，所以一樣的，它怎麼能有分別心呢？這是「破轉計」。

「汝若救言：我待別覺慧故，方生異識」，是這樣子。「破云：為難亦與待意義同」，那個道理是一樣的。「我既遍滿無有差別，彼覺因何得有差別生異識耶？」那個覺雖然不是遍滿的，但是它也有實體性的，它和這個我合了，怎麼就會有差別的情況出現，就能夠引生不同的分別心呢？這樣子難。

「若待行別我意合者，則應但心待行差別能生異識，何用我為？」

破轉計。若待行別我意合故生識別者，即應心但待行差別能生異識，何用我為？

「若待行別我意合者，則應但心待行差別能生異識，何用我為」，這底下又有不同的轉計。「若待行別」，假設你又改變了你的主張，你說「待行別」，要依賴種種不同的事情，做種種不同的事情，這樣子。「我意合者」，有我又有意，還有覺慧，又做種種不同的事情，這樣子生出來種種分別心。「則應但心待行差別能生異識」，那樣講，那就應該只是心，沒有我，不需要有我，就只是心，「待行」就是等待，或者說等待也可以，或者說是依賴，依賴種種行的差別，做種種事情的差別，這樣子，這個心行於境，「行」就是心在活動、在種種的境界上活動，就是做種種事情，這個時候就會引生不同的分別心，這就好了、就夠了。「何用我為」，還用我做什麼呢？不需要你執著那個我的。

「破轉計。若待行別我意合故生識別者，即應心但待行差別能生異識，

何用我為」，用我做什麼呢？不用我，識依於六根、緣於六境，做種種事、生種種分別，這就和佛法是一致的了，是這樣意思。

「我於識生都無有用，而言諸識皆從我生。如藥事成能除痼疾，誑醫矯說普莎訶言。」

責我無用，舉喻以顯。普莎訶，此云吉祥。此中意謂：識因行別，我都無用，而言識生由我。如藥除疾其事已成，誑醫矯說由我咒也。

「我於識生都無有用，而言諸識皆從我生。」這底下是世親論師又再破他。你所執著這個我對於各式各樣的分別心的生起，一點用也沒有，不需要這個我的。「而言諸識皆從我生」，但是你就是這麼糊塗固執，還是說這一切識都是從我生起的，還是要這樣講。這樣講的情形，我給你說一個譬喻，「如藥事成能除痼疾」，像醫生給病人開一個藥，藥買來了，然後煲，煲好了服下去，服下去然後就把病治好了，「能除痼疾」，「痼疾」就是不容易治的病，很難治的病。「誑醫矯說普莎訶言」，這個醫生他不老實，叫「誑醫」，「矯說」就是欺詐，給你說個咒，說這個普莎訶的咒，說這麼個咒。這是什麼意思呢？看底下解釋。

「責我無用，舉喻以顯」，這一段文，世親論師指責他說：我是沒有用的東西，不需要有我，用一個譬喻來顯示它，表顯它的錯誤。「普莎訶，此云」叫做「吉祥」，中國話是吉祥。「此中意謂」，這一段文的大意是說什麼呢？「識因行別」，識行於境，就會引起種種的分別，「我都無用，而言識生由我」，還是說識的生起是由我來的。「如藥除疾，其事已成」，那個事情已經做好了、圓滿了。「誑醫矯說由我咒也」，誑醫就說謊話，說你的病好是由我的咒好的，其實是用藥治好的。所以，心識的活動是由行而來，有關係，與我沒有關係，但是偏說是由我來的。

「若謂此二由我故有；此但有言，無理為證。」

破計心行由我有也，此但有言，無理證成。

「若謂此二由我故有；此但有言，無理為證。」這底下勝論師又說了：你說得不對，心和行這兩種東西，雖然因為行的關係，心就會有種種分別，但是心和行這兩種東西，是因為我才有的。因為有我的體性，心和行才能發出作用的，所以還是我。「此但有言，無理為證」，你這只是有這麼一句空話，沒有道理來證成這件事、來證明這件事的。

「破計心行由我有也」，破這句話，「此但有言，無理證成」。

「若謂此二，我為所依；如誰與誰為所依義？」

初句舉救，次句論主問相依之相。

「若謂此二，我為所依；如誰與誰為所依義？」這底下，「由我故有」是什麼意思呢？就是「我為所依」的意思。我是它所依靠的、所依止的，所以沒有我是不行的。「若謂此二，我為所依」，是這麼講，所以由我故有，這樣意思。「如誰與誰為所依義？」初句是舉救，「若謂此二，我為所依」，用這一句話來救他前面那句話，「由我故有」這句話，這就是有道理，我用這個道理來救前面那句話。

次句論主問相依之相：「如誰與誰為所依義？」你說這個我為心行所依，所以心行是依我而有，但是你再說一個譬喻來形容誰和誰相依的道理的相貌我聽聽，誰為誰所依，你再說得分明一點，我想一想。

「非心與行如畫如果，我為能持如壁如器；如是便有更相礙失，及有或時別住失故。」

論主探取其意，舉喻破之，結為二失。其意為何？謂心與行如畫如果，我為能持如壁持畫、如器持果。若如彼喻，便有我與心行更相礙失，同色法故。若如彼喻，及有或時別住失故，以畫色果與彼壁器有時別故。然計我體無有障礙，望彼心行無障礙失；我遍法界，望彼心行無別住失，故言非也。

「非心與行如畫如果，我為能持如壁如器；如是便有更相礙失，及有或時別住失故。」這底下是「論主探取其意，舉喻破之，結為二失」，這樣意思。這個心與行，你說是以我為所依；那麼我給你說個譬喻，「如畫如果」，就像那畫師畫的畫，或者是樹上結的生果，或者是蘋果、或者是梨、或者是橙子這些東西。「我為能持如壁如器」，你所執著的那個我，它是能持心和行的，心行以我為所依，我就能攝持心和行的，能攝持它，也可以說能支持它，是這樣子。那就像什麼？像牆壁能持畫，畫能掛在牆上；若沒有牆，畫沒有辦法掛，牆對畫來說，就是它的依止處。「如器」，果要放在器裡面，才可以拿走。所以，我為心行所依，就像壁能持畫、像器能裝果那樣子。

「如是便有更相礙失」，這底下就是破這個譬喻。「如是便有更相礙失」，這樣說，畫和果、壁和器，它們互相是有障礙的，就有相障礙的事情。這裡有個桌子，你不能在同時同處再放一個桌子，不行！它相礙，就是這個意思，有這種過失。「及有或時別住失故」，就是有的時候會別住，到另外一個地方去住了，不在這裡了，這也是個過失。比如說是裝這個蘋果在一個盤，在一個器裡面，可以把蘋果拿走了，不放在這裡了；畫掛在牆壁

上，可以拿走，拿到別的地方去，不在這裡掛了，它沒有分別居住的情形。那就是「以我為所依」，就不依了，就不能作所依了。這地方說「非心與行如畫如果，我為能持如壁如器」，實在來說，你說這個「所依」是不對的，不是心與行如畫如果、如壁如器那樣子，沒有這種依的意思，你講一講你這個「所依」怎麼講法？

這底下解釋，論主探取其意，舉出來個譬喻，來破他這個「我為所依」的道理。「結為二失」，結成二種過失：更相礙失、或時別住失故，這兩個過失。「其意為何」，探取其意，其意是什麼呢？「謂心與行如畫如果，我為能持如壁持畫、如器持果」，這樣意思。

「若如彼喻，便有我與心行更相礙失」，外道執著我，的確有這樣意思，就是世間上的宇宙萬有都是以我作依止處的，我是世間上的萬事萬物的根本，外道執著我的確是有這個意思。現在這底下論主破他，「若如彼喻」，若是像那樣的譬喻，便有我與心行更相障礙的過失，怎麼的呢？「同色法故」，和色法相同，有質礙，色法就是有質礙的。蘋果和器互相質礙，它才能承載，不然的話，你裝不住了。「若如彼喻，及有或時別住失故」，或是不在那邊住了，那麼你就不能為它作所依了。「以畫色果與彼壁器有時別故」，畫也是有色的，果也是有色的，以畫色果與彼壁和器，有的時候會分別的，所以就是沒有相依止義了。「然計我體無有障礙」，但是你執著我的體性不是色法，它是沒有障礙的，沒有障礙。「望彼心行無障礙失」，望彼那個心和行種種事，做種種事，那個我是沒有障礙的，沒有這個過失。「我遍法界，望彼心行無別住失」，你這個我是普遍到法界，你這個心和行也沒有辦法同我是相離的，也不能分離的。「故言非也」，所以說「非心與行如畫如果，我為能持如壁如器」，也不是這樣子。那麼，你這個相依怎麼講法呢？怎麼叫做相依？我說是心行與我，我是為心行作所依，像畫像果依於壁依於器那樣子，但是又不是這樣子，那麼究竟你這個相依怎麼講法呢？

「非如壁器，我為彼依。」

勝論救：非如壁器，我為彼心行依。

「非如壁器，我為彼依。」「勝論救」，勝論師救他的這個意見，被破了，他來把它救過來。「非如壁器，我為彼」心行「依」，不像那個壁和器為彼畫和果的依止，不像壁器那樣子，我為彼心行作依止，不是那樣子的。那樣子是有點過失。

「若爾如何？」

論主徵。

「若爾如何？」論主就問（徵）：若是那樣子非如壁器，那麼究竟怎麼叫做相依呢？你說是此二，我為所依，這個所依怎麼講法呢？

「此但如地，能為香等四物所依。」

勝論答：如色香味觸四物依地。

「此但如地，能為香等四物所依。」他現在重新舉一個相依之義的相貌。

「勝論答：如色香味觸」，像色香味觸這四種東西，這四物「依地」，它依止大地，這樣子心行依止於心，以心為心行所依，就像四物依止大地那樣子，這樣叫做相依，這麼講。

「彼如是言證成無我，故我於此深生喜慰。如世間地不離香等，我亦應爾非離心行。誰能了地離於香等？但於香等聚集差別，世俗流布立以地名。我亦應然，但於心等諸蘊差別假立我名。」

論主破云：若如汝說我為二依，如地與香等為所依者，香等依於地，四外無別地；心行依於我，二外無別我。

「彼如是言證成無我」，這底下世親論主又破他。「彼如是言」，彼勝論師的這種話，「證成無我」，可以證明成立佛法的無我義，可以這樣子講的。寫文章的方法在這裡可以看出來，寫文章怎麼寫呢？一開頭，就把主意，主要的精要之意就說出來，這一句話「彼如是言證成無我」就是這一段文的大意，第一句就把這個要意說出來，然後底下解釋；文章寫的方法，這樣寫法，這樣寫。當然也有人保密，我的主要的精要之意，我一開頭我不說，保密，我一點一點，最後才說出來，也有這麼寫法。「故我於此深生喜慰」，所以，我們兩個辯論，我是無我論，你是有我論，但是你說出來的話支持我的主意，所以我心裡很歡喜，我很安慰，「深生喜慰」。

「如世間地不離香等」，這底下解釋。「如世間地不離香等」，世間上這個大地、高山、大海，這個大地「不離香等」，它不能離開色香味觸有地的體性的，不是離開了色香味觸另外有個大地，絕不是這樣子，色香味觸就是大地，大地就是色香味觸，就是這麼回事。「我亦應爾」，說是我們平常說話，我怎麼的，「亦應爾」，也應該是這樣，「非離心行」，不是離開了我們這一念分別心的活動、心情的活動，另外有個我，不是那樣子，那麼這和佛法的意思相合的了。「誰能了地離於香等」，那一個人，他會這樣了別、這樣分別，說離開了色香味觸另外有個大地呢？誰這麼講？沒有！「但

於香等聚集差別，世俗流布立以地名」，世間上的人，也還是就在色香味觸的聚集，呈現出來種種的差別，現出個大海來、現出個高山來、現出個平原來，都是色香味觸，就這樣的境界，在世俗的流布，思想上的流布「立以地名」，就建立這就是大地，就是這樣講。「我亦應然」，你所執著的我，離開了一切有為法，另外有個我，是不對的，也應該是像這樣子。「但於心等諸蘊差別假立我名」，應該是這樣子。這就和佛法意思相合了。

「論主破云：若如汝說」，像你所說的，「我為二依」，心行的依止，「如地與香等為所依者，香等依於地，四外無別地」，色香味觸之外，另外沒有地，心行也就是依於我，「二外無別我」，心行之外，另外沒有我。所以，你說這個譬喻說得好，是符合佛法的。

「若離香等，無別有地，如何說言地有香等。」

勝論難：既言有香等，明知能有異於所有，故知四外別有於地。

「若離香等，無別有地，如何說言地有香等。」勝論師這個我執是很堅強的，繼續執著有我，說離開了色香味觸，另外沒有地，那為什麼說言地有香等？我們說這個大地有香、有色、有味、有觸呢？為什麼這話這麼說呢？「勝論難」，勝論師又提出個問題。「既言有香等，明知能有異於所有」，有一個能有，有個所有，它們兩個有關係，但是各有各的體性的，「故知四外別有於地」，勝論師這麼解釋。

「為顯地體有香等別，故即於地說有香等，令他了達是此非餘，如世間言木像身等。」

論主答：地是假名，香等為體。為顯假地體有香等別，故即假地說有香等，令他了達是此香等，非是餘物。如木像身，身即是木，離木之外無別像身。地即是香等，離香等外無別有地。

「為顯地體有香等別」，這底下世親論師解釋。「為顯地體」，為了顯示大地的體性有香等的差別，它的體性就是眾多的物組合起來，而不是一，是眾多的和合，眾緣和合。「故即於地說有香等」，所以就在地上說有香、有味、有觸、有色。「令他了達是此非餘」，這樣講可以使令人明白，哦！大地是這樣子，不是另外的情形。「如世間言木像身等」，這舉個譬喻，世間上的人說，這個像是木像，以木來造的像，所以，像身就是木，和這個意思有點相同。

「論主答：地是假名」，大地是個假名字，「香等為體」，色香味觸為它的體性，離開了色香味觸，沒有大地。所以大地是假名字，沒有自己的體

性，但是有個名字，沒有體性，可是有個名字，所以這個名字就是假名了。如果有體性的話，那就是真名，而不是假名了。「為顯假地體有香等別，故即假地說有香等」，為了顯示假名的地的體有香等的差別，所以就在假名的地上說有香等，「令他了達是此香等，非是餘物。如木像身，身即是木」，木像，木造的像，所以像身就是木，「離木之外無別像身」，另外沒有像的身體。「地即是香等，離香等外無別有地」，是這樣。

「又若有我待行差別，何不俱時生一切智？」

論主又牒計徵：又若有我待行差別，行既眾多，何不俱時生一切智？

「又若有我待行差別，何不俱時生一切智？」有智慧的人，就能說出來這些有智慧的話。這底下這個話，若是叫我就沒有辦法說上來，說不上來這個話。「又若有我」，你若執著一定有我，「待行」就會生出來差別的識，這樣說，「何不俱時生一切智」，為什麼不同時就生出來各式各樣的智慧呢？「論主又牒計徵」，世親論主牒計，就是標出來他的執著來問她，提出一個問題：「又若有我待行差別，行既眾多」，這個行，有很多的行，有貪行、有瞋行、有愚癡行、有慢行、有疑行，有殺盜婬妄，各式各樣很多很多的行，也有善行、有惡行、有世間行、有出世間行，很多很多的行，行既然是很多很多的，這個我和行一和合，那麼這個我就能生出來一切智了，可以同時生一切智，為什麼沒有這件事呢？這件事說得也有道理。

「若時此行功用最強，此能遮餘令不生果。」

勝論答：行有強弱，強者先起，遮劣不生，故不俱時生一切智。

「若時此行功用最強，此能遮餘令不生果。」這個回答的也有道理。「若時此行功用最強」，這時候這種行動，它的作用，力量非常的大。「此能遮餘」，這個大行、這個強行，它能障礙其他的行「令不生果」，使令它不可以生出來什麼什麼作用，不可以，它能獨霸。這樣講也有道理。

「勝論答」，勝論師回答這個問題：行有強有弱的差別，「強者先起，遮劣不生」，障礙劣弱的，沒有力量，力量小的不生起。「故不俱時生一切智」，不能同時生出來很多的智慧。勝論師這個問題答覆得有道理。

「寧從強者，果不恆生？」

論主復徵：強既先生，寧從強者，果不恆生，有時生劣？

「寧從強者，果不恆生」，又提出一個問題：強能凌弱，強能障礙弱，那麼強它做出來的果，成就了一件事，或者成就了一念心，為什麼不是永久

的存在呢？「論主復徵：強既先生，寧從強者，果不恆生」，有力量的，力量大了，它就是先生出來；其實，若不先生，你還是得要讓給它的；你軟弱，你先出來活動，強者後來，照樣你弱者還是要失敗了，被這個強的打倒了，強的會站起來。「強既先生，寧從強者，果不恆生」，不長期的強者在那活動，是「有時生劣」，事實上有的時候，劣弱的也能生起活動，那是怎麼回事情呢？

「答此如前修力道理，許行非常，漸變異故。」

勝論答：如前論主所論修力最強者，寧不恆時生於自果？答云：由此心有住異相故，我答此難亦與彼同，由有行體漸變異故。

「答此如前修力道理，許行非常，漸變異故。」這個勝論師把前面世親論師回答數論師的問題，他拿來了，拿來回答。這個問題就像前面那個修力的道理，說那個女人的心理，忽然生這個心，忽然生那個心，那段文就有提到這件事，修力的道理。「許行非常，漸變異故」，我同意是所有的行都不是永久的，都是逐漸的會有變化，所以，劣弱的也能生起作用。所以，世間怎麼強，也還是要無常的。

「勝論答」，勝論師回答這個問題。「如前論主所論修力最強者，寧不恆時生於自果」呢？也可以說，就像事實上這種情形，就是特別富強、豪強、有大權利的人，他就是在這裡獨霸，沒有人敢碰他。「答云：由此心有住異相故」，這回答說，心是有住異相，也會逐漸的逐漸的變化的，「我答此難亦與彼同」，也像你前面答數論師的一樣，「由有行體漸變異故」，它無論怎麼強，它也逐漸的會變，漸漸的後劣於前，漸漸就完了，就結束了，所以不能說恆生自果的。

● 第二十二堂課

「若爾計我，則為唐捐，行力令心差別生故，彼行此修體無異故。」

論主難：若由行力令心差別生，我即唐捐；外道計行得我，釋宗修心差別生；既由修力，何關於我。

「若爾計我，則為唐捐，行力令心差別生故，彼行此修體無異故。」世親論主難問他「寧從強者，果不恆生」，勝論師就引論主前面回答數論師的話，來回答論主的難問。完了的時候，論主就說：「若爾計我，則為唐捐」，若是這樣的話，你執著我就沒有用了，你白執著了，就是這個意思。「行力令心差別生故」，你的意思認為，心能生起各式各樣的分別，是因為

我的關係，我既然沒有用了，心怎麼會引起不同的分別呢？「行力令心差別生故」，就是行的關係，「行」就是做種種事，做種種事就會令心有種種分別，就是這樣子，心就是這樣的關係。「彼行此修體無異故」，前面那一段文，不是用「行」那個字，是用這個「修」；彼外道彼勝論師說「行」，佛法裡面說「修」；在行和修的體性上看，也沒有差別，說修造也就是造作的意思，也就是行的意思，做種種事，也是造作的意思。

「論主難：若由行力令心差別生，我即唐捐」，這個我就沒有用了，行能完成了這件事，就不需要你執著的那個我了，「我即唐捐」。「外道計行得我」，這個外道的思想，他執著有一個行，由行那個地方，就會找到我，它有這種作用，一定另外有個本體，本體是誰呢？就是我，由行而得我。這是外道的思想是這樣。「釋宗修心差別生」，但是我們釋迦牟尼佛的宗旨不是那樣意思，是「修心差別生」，就是你這個心，一次又一次的做種種事，這樣去做，就熏習了種子，由種子再生現行，就又種種心又生出來，生出來又熏種子，心就是這樣子。它就是又出來、又回去，回去了又出來，就是出來以後，心向外攀緣做種種事，同時又熏成了種子，就是回去了。回去了，又生現行，現行又熏種子。心理的活動如此而已，不是另外有個我的，這樣子。思想是不一樣，但是「既由修力」，從佛法的道理上看，我們心理上的種種差別生，既然是由修的力量來的，「何關於我」，那裡和我有什麼關係呢？就是沒有我了，不需要有我。對方勝論師引前面論主回答數論師的道理，來回答論主的難問。但是這一下子引出個問題來，就是我那個問題，是眾法是因緣生，沒有我的；你用那個解釋，那等於就是不承認有我了，這樣意思。

「必定應信我體實有。以有念等德句義故，德必依止實句義故。念等依餘，理不成故。」

勝論標宗，勸論主信。彼宗計我是實句，為彼念等德句所依，明知我體是有，不得令無！

「必定應信我體實有」，一個人思想成熟了，到達了一個階段，你想改變很難的，很不容易改變的，所以，勝論師到這裡忽然間有一點火氣。「決定應信我體實有」，你決定要相信是真實有我的體性的，這件事是不可動搖的，是決定！「以有念等德句義故」，因為我的體性上，它有念、有意、有勤勇、有各式各樣的德行發生這種作用的道理的，有這種事情的。「德句義」前面解釋過，勝論師一共有十句義，其中的一句是德句，還有一個實句，實、德、業，還有同、異、和合，一共有十句。現在這個念就是在德句

裡面，「念等德句義故」，因為我的體性上有這樣的德行的。「德必依止實句義故」，而這麼多的德，它一定有個依止處，依止誰呢？依止實句義，就是有實體性的義，就是我是有實體性的。「念等依餘，理不成故」，念等的德行若是依止地水火風，這是不合道理的。這實句義裡面還有地水火風，地、水、火、風、空、時、方，還有很多這些東西。念、勤勇這些要以我為所依，而不會以地水火風為所依的；其他的「理不成故」，以地水火風等為所依，那個道理是不成立的；一定是依止我，我有這麼多的德行，這是應該要相信的，就是這麼意思。

「勝論標宗，勸論主信」，這一段文是勝論師把他所信的宗旨搬出來了，勸論主相信。「彼宗計我是實句」，彼這個勝論師的宗旨，執著這個我，這是有實體性的，用言句表示出來這樣的道理，所以叫做句。「為彼念等德句所依」，這個我的有實體性，它能夠為那個念、意、勤勇各式各樣的，也有瞋的依止處，為依止的。「明知我體是有」，這麼多的德依止它，足見是有這個我的，我體是有的。「不得令無」，你不可以這麼說、那麼說，一定是還是要滅除這個我，不可以這樣子。勝論師這麼說。

「此證非理，不極成故。謂說念等德句義攝，體皆非實，義不極成。許有別體，皆名實故。經說六實物名沙門果故。彼依實我，理亦不成。依義如前，已遮遣故，由此所立，但有虛言。」

論主破：此證非理。引為證者，彼此極成，汝所引證，皆不極成。謂說念等德句義攝是實家德，體皆非實，我不極成。我許念等有別體故，皆名為實，非無體故。經說六實物名沙門果故。六物，謂無漏五蘊及與擇滅。於五蘊中，念等心、心所法既名實物，故知皆有實體。又彼念等依止實我，依義如前，心行依我中已遮遣故，由此所立，但有虛言。

「此證非理，不極成故」，世親論主又破他，我們問答，辯論有我、無我，你沒有別的理由可說了，就把你們自己的經書裡面，《毗伽羅論》裡面說出來的這種道理搬出來了，作證明、作證實是有個我，你這樣證明。「不極成故」，我不同意，我不同意這件事。「謂說念等德句義攝，體皆非實，義不極成」，你說有個我，我也不同意，你又說念等是德句義攝，屬於這一句的，它的念的體性也都是不真實的。「不極成」，我也不同意，你說它沒有實體，我也不同意。「許有別體，皆名實故」，在我的宗旨，世親菩薩站在說一切有部的立場說「許有別體」，它本身也有體性，那就可以名之為實。比如色是實，受想行識各有各的體性，都可以名之為實的。你說它們念等德句義不真實，這我也不同意。「經說六實物名沙門果故」，因為《阿含

經》裡面說有六個實物，你具足了，這就是沙門果；這可見念等這些心所法，都是在五蘊裡面的，所以也都是實；你說不真實，這是不行。「彼依實我，理亦不成」，你說這個念等德以實我為依止，這個道理上說不過去的。「依義如前，已遮遣故」，因為這個依止義，這個道理像前面我已經給你破掉了，如壁如器，它能夠來攝持這個畫、能盛載那個果，那個地方已經破了，這個依的意思是成立的。「由此所立，但有虛言」，因此你所建立的這種理論，這是空話而已，沒有那個道理。

「論主破：此證非理」，你說的道理，你這個證是不成立的，沒有道理。「引為證者，彼此極成」，互相辯論的規則，這是因明上的意思，你要引它來作證，引它來證明成立，要有一個條件，就是「彼此極成」，我也同意，你也同意，才可以引來作證明的；只是你自己同意，我不同意，那怎麼能作證明呢？是這個意思。「汝所引證，皆不極成」，你所引來的，我都不同意。「謂說念等德句義攝是實家德」，念等德句義是實體家的德行，就是我等體性的德行，「體皆非實」，說這個念等德行都是不真實，我是不同意的。「我許念等有別體故」，說一切有部的意思是這樣，有別體故，「皆名為實，非無體」，不是沒有體。

「經說六實物名沙門果」，六種實物是沙門修行所得的果。六物是什麼呢？「謂無漏五蘊及與擇滅」，六種實物是什麼呢？就是沒有漏的五蘊，色受想行識，就是無漏的五蘊；沒有煩惱的時候，那個五蘊就是無漏的。當然，最好是棄捨了生死的身體，得到那個無漏的意生身，那才可以說是無漏，或者是這麼說。但是，小乘佛法又不是這樣說，小乘佛法認為，棄捨了色受想行識以後，就入無餘涅槃了，他不要那個意生身，所以就還是得要指現在的色受想行識，沒有煩惱的時候，就名為無漏五蘊，也可以這麼說。「及與擇滅」，這個擇滅是什麼呢？就是般若波羅蜜，就是智慧。智慧叫做擇滅。這個擇滅，佛說法的時候用這個字，玄奘法師翻譯的時候，翻成漢文，用這個擇滅。「擇滅」這句話，我們說個白話，說一句我們或者容易懂的話，我是鄉村的人，農村裡面有什麼事呢？就是冬天收回來的穀，打好了，這穀是一粒一粒的，但是穀裡面有沙子，還有不是穀的，要把那個不是穀；穀是有用的東西，其他不是穀的東西，沙子土石，把它揀出去，扔掉，不要了，擇就是這個意思。擇也是觀察這一念心，觀察身受心法這五蘊，觀察它是無常的、無我的，是這個意思。然後，這樣常常的觀察，常常的觀察，就把這貪瞋癡扔掉了。貪心也沒有了，瞋心也沒有了，貪瞋癡慢疑，各式各樣的我見、我所見，有見、無見，這些邪知邪見統統沒有了。剩下來的呢，就是一念清淨心，一念清淨心。無漏的色受想行識，這個受，觸緣受，

凡夫也有受，聖人也有受，但是聖人這個受是明相應，明相應受，或者明相應觸，這和凡夫不同！

明是什麼？明就是般若的智慧，般若的智慧是光明。般若智慧的光明，它和這一念心在一起，不管是見到色聲香味觸，一切的境界，明在發生作用的時候，它就沒有貪瞋癡的煩惱，就成功了。不過是得初果的時候，還沒有完全成功，但是已經有了擇滅的無漏的智慧了。無漏的無我、無我所的智慧就是明，也稱之為擇滅。所以，無漏的五蘊和般若的擇滅的智慧，就是這六樣東西，那麼這是沙門果。沙門經過長時期的修行，成就了這樣的功德，所以叫做果。

「於五蘊中，念等心、心所法既名實物，故知皆有實體」，念等的這些德，它是屬於心所法，觸、作意、受、想、思，欲、勝解、念、定、慧，別境心所裡面，既然是屬於這五蘊裡面的，那麼，既然說是五蘊是實物，「故知皆有實體」。說一切有部是這樣意思。

「又彼念等依止實我，依義如前，心行依我中已遮遣故」，這是解釋前面「彼依實我，理亦不成。依義如前，已遮遣故」，這個依止義是不成立的。「由此所立，但有虛言」，不能成立。勝論師勸他相信有我，這一下子論主是不相信這件事。

丁三、通難

「若我實無，為何造業？」

此下第三通外難，此即勝論師難。

「若我實無，為何造業」，這底下勝論師還是繼續執著有我，說是若是這個我實在是沒有，那麼那個人為什麼要做那件事？我要做生意，那麼沒有我，做生意做什麼？

「此下第三通外難」，前面是正破，第三科是通外難，此即勝論師提出一個難問。

「為我當受苦樂果故。」

論主答。

「為我當受苦樂果故。」論主回答：他做種種事，都是有目的的，就是我將來要享受，沒有說是我將來要為了受苦，但是實在有的事情就是自己找苦頭吃，所以「為我當受苦樂果故」。

「我體是何？」

勝論師問。

「我體是何？」勝論師問。你說為我當受苦樂果故，那個我的體性是什麼？勝論師問。

「謂我執境。」

論主答。

「謂我執境。」世親論師這樣回答：就是我執的所緣境，這就是我的體性。這是論主回答。

「何名我執境？」

勝論問。

「何名我執境？」勝論師問：怎麼叫做我執的所緣境呢？

「謂諸蘊相續。」

論主答。

「謂諸蘊相續」，就是念念相續不斷的色受想行識，這就是我執的所緣境。我們要記住，要記住這個道理！比如說是什麼叫做我？你要按照這個來回答，「我執所緣境名之為我」。何名我執境？「謂諸蘊相續。」論主回答。

「云何知然？」

勝論問。

「云何知然」，怎麼知道相續不斷的五蘊是我執的所緣境呢？勝論問。

「貪愛彼故，與白等覺同處起故。謂世有言：我白我黑，我老我少，我瘦我肥，現見世間緣白等覺，與計我執同處而生，非所計我有此差別，故知我執但緣諸蘊。」

論主答。

「貪愛彼故」，這底下世親論師回答。凡夫都執著有我，聖人才是無我的，那麼凡夫執著我，他也不是單純的執著我，一定與貪愛在一起的；貪愛這個所緣境故，所以就是執著是我；執著是我，所以是愛著這個我；愛著這個我，所以執著這個我；我、我愛也是分不開的。「與白等覺同處起故」，我是白，我這個身體是白、我這個身體是黑的，我白、我黑，這些覺、這些分別心同在一處生起的，這個我見、這個我執是這樣子的，和這個白等覺同

處生起的。

「謂世有言」，前面就是把這個要義，這兩句話說完了。「貪愛彼故，與白等覺同處起故。」這個要義說完了，這底下解釋。「謂世有言」，謂世間上的人有這麼講，我白、我黑，我是老了、我年紀輕，我瘦、我肥，世間上的人思想上就是這樣講話。「現見世間緣白等覺，與計我執同處而生」，「現見世間」，這不是自己的妄想，現在，也不是過去、也不是未來，我就看見世間上人就是這樣子，「緣白等覺」，緣念這個白、緣念這個黑、緣念是黃，怎麼怎麼的這些分別，與計執著有我執那個同一處而生起的。「非所計我有此差別」，不是你所執著的我有白黑的差別，這是指勝論師你執著那個我，那另一回事，那當然沒有白黑老少肥瘦這些分別，沒有，但是一般人都是這樣子的。「故知我執但緣諸蘊」，所以知道一切眾生這個我執以什麼做所緣境呢？就是現在的，現前的色受想行識為他的所緣境，就是這麼回事。論主回答。

「以身於我有防護恩，故亦於身假說為我，如言臣等即是我身。」
勝論通釋論主難也。我有二種：一實、二假。實是真我，身是假我。以身於我有防護恩，故說為我；如言臣等能防護王，王言臣等即是我身，此是假我，非實我也。

「以身於我有防護恩，故亦於身假說為我，如言臣等即是我身。」這是「勝論通釋論主難也」。世親論主說：就是在五蘊執著有我的。現在勝論師就回答這個問題，「以身於我有防護恩」，我們現在的色受想行識這個身體，它不是我，但是它對於我有保護的恩德，現在色受想行識這個身體、這個東西，它能保護那個我，有這樣的恩德。「故亦於身假說為我」，所以對於色受想行識的身體，也方便的說這是我，這就是有個愛的意思，感激它的意思，感恩的意思說是我。

「如言臣等即是我身」，這個意思是相同的，舉這個譬喻。勝論通釋論主的難問，我有二種，勝論師的思想說我是有二種的：一個是實，一個是假。一是真實我，一個真我，二是假名我，「實是真我，身是假我」。「以身於我有防護恩，故說為我」，這個身體不是我，為什麼說它是我呢？因為這個身體對於我有防護恩，故說為我。「如言臣等能防護王」，政府的組織，國王周圍還有大臣，這些大臣他們來保護王的安全，王也就會說：「臣等即是我身」，你們就是我，就是我的身體。這個身體是我，你們也是我，就是這個意思。而這種意思有感念的意思，也是愛著的意思。這樣子而說我的，並不真是我，「此是假我，非實我也」。勝論師有這樣的思想，是一個

假我、一個實我。他這樣說。

「於有恩中實假說我，而諸我執所取不然。」

論主破也：如汝所計我執緣我，以身於實我有防護恩，假說身為我；而諸執蘊為我，皆謂實我，不謂假故。

「於有恩中實假說我，而諸我執所取不然。」這底下論主破也，破他：「於有恩中實假說我」，說是這個色受想行識，你剛才這個說法呢，色受想行識有防護恩，所以就說它為我，這實在是假說我，不是真是我，是假的，實在是假我，不是真我。「而諸我執所取不然」，可是一切眾生執著有我呢，他所取著的色受想行識不是這樣，不是這個意思。

「論主破也」，破他這個我。「如汝所計我執緣我」，這個我執緣這個色受想行識是我，「以身於實我有防護恩，假說身為我」，這是一個愛的意思。「而諸執蘊為我，皆謂實我」，執著色受想行識是我的，緣念這個色受想行識是我，不說是假我，而說這真實是我，這就和你說的不一樣。你那個解釋是你的意思，事實上，不是一切眾生這樣子的。

「若許緣身亦起我執，寧無我執緣他身起？」

勝論難：身實非是我，緣身起我執；他身非是我，寧無我執緣他身起？

「若許緣身亦起我執，寧無我執緣他身起？」「若許緣身亦起我執」，這底下是勝論師又有一個難問。「若許緣身亦起我執」，如果你同意這個身體是沒有我，沒有我，但是我執緣念身體的時候，就生出個我執來，這個是我，色受想行識是我。「寧無我執緣他身起」，是不是會有這種情形呢？就是沒有我執緣他身體，緣別人的身體，別人的身體也沒有我，緣別人的身體起我執呢？有沒有這種情形呢？

「勝論難：身實非是我，緣身起我執」，色受想行識裡沒有我，色受想行識不是我，但是我們這個心緣念身體的時候，就生出這是我，會生出這個想法。「他身」，別人的身體也不是我，「寧無我執緣他身起」，是不是會有……沒有這種情形嗎？這個我執是緣他身起的，是不是有這個情形呢？

「他與我執不相屬故。謂若身若心與我執相屬，此我執起緣彼非餘，無始時來如是習故。」

論主答：他五蘊身與能執心不相屬故，不計為我。自身與能執心相屬故，計自身為我，無始時來如是習故。

「他與我執不相屬故。」這底下論主就解答這個問題。他身，別人的身

體和這個我執是不相繫屬的，沒有關連的，所以不緣他身起我執。「謂若身」，這底下有解釋，「若身若心與我執相屬」，相繫屬呢，「此我執起緣彼非餘」，這個我執的生起就緣念這個相繫屬的身心，「非餘」，不是其他沒有繫屬的身心。「無始時來如是習故」，從久遠以來，我們的心情就是這樣熏習的，習慣於這樣子執著的。

「論主答」，論主回答：「他五蘊身與能執心不相屬故」，別人的色受想行識的身體，與我的能執著的心，不相繫屬，沒有關連，是「不計為我」，不執著為我，不執著為我的。若執著我所是可能的，但是不是執著我的。「自身與能執心相屬故」，自家的身體和能執的心，執著我的心，是相繫屬的，所以「計自身為我，無始時來如是習故」。所以，不執著他身為我，執著自身為我，理由就在這裡。

「相屬謂何？」

勝論問：言相屬者，謂何義耶？

「相屬謂何？」勝論師也是很厲害，就是一步步的問你。這個我執與自家的身心是相繫屬，這個繫屬什麼意思？什麼叫相屬？「勝論問：言相屬者，謂何義耶？」

「謂因果性！」

論主答：於自身中有因果相繫屬，故名為相屬；望他身中無因果性，不名相屬。

「謂因果性！」這個問題若問我，我就答不上來。現在，世親論師他會這麼講，「謂因果性」。

「論主答：於自身中有因果相繫屬」，有這個道理。「於自身中有因果相繫屬，故名為相屬；望他身中無因果性，不名相屬。」這話怎麼講法呢？我要造惡，我要做善、做功德的時候，也是用這個身口意來造，然後就是這一個系統的身口意去受果報，這叫相繫屬。別人做功德，你那個功德的果報不會我來接受的，所以不相繫屬。我做功德的時候，這個果報也不會你去承受，你去得果報的，所以就是彼此不相繫屬。只有自身的五蘊有這樣的因果性，所以這叫做相屬。這個解釋非常好。

「若無我體，誰之我執？」

勝論問：若有我體，我執屬我；若無我體，我執屬誰？

「若無我體，誰之我執？」勝論師沒個完的，還是問這個問題。若沒有

我的體性，沒有我，那麼這個我執是誰的我執呢？你說執著有我那個人，他身體沒有我，那麼那個我執是誰的？是誰的我執？就像那個人有很多錢，那個錢是誰的？他沒有我，那錢是誰的錢？是這個意思。說沒有我，但是凡夫還是執著有我，那個我執是誰的？是這個意思。

「勝論問：若有我體，我執屬我」，如果色受想行識裡有個我，那麼執著我執，當然是屬於我；若沒有我體，「我執屬誰」呢？這個意思。

「此前已釋，寧復重來。謂我於前已作是說：為依何義說第六聲，乃至辯因為果所屬。」

論主答，指同前釋。

「此前已釋，寧復重來」，這個道理我前面已經解釋過了，你怎麼還提出來問呢？那是與數論師相辯論的時候提出來的，但是和數論師提出來的時候，勝論師也在場，應該是這個意思。「謂我於前已作是說」，已經解釋過，「為依何義說第六聲」那個地方，「乃至辯因為果所屬」那個地方，說過這個道理了。所以「論主答，指同前釋」，以前解釋過了。

「若爾我執，以何為因？」

勝論問。

「若爾我執，以何為因」，若是這樣說，沒有我的話，什麼原因他會有我執呢？執著有我呢？勝論問。

「謂無始來我執熏習，緣自相續有垢染心。」

論主答：謂無始來我執熏習種子，緣自相續有垢染心，為我執因。

「謂無始來我執熏習，緣自相續有垢染心。」「謂無始來」，謂久遠以來，這底下論主回答：這我執的熏習從無始以來，我們就執著有我，你心一動，就熏習了種子，就是這樣子，熏習了種子，當然種子生現行，就是這麼循環。「緣自相續有垢染心」，緣念自家的五蘊有這個垢染心、有這愛著心。這個愛著心，當然有愛也就愛著這個我，這樣就熏習了，所以就從這裡，這就是我執的原因。

「論主答：謂無始來我執熏習種子，緣自相續有垢染心，為我執」的「因」，為我執之因。有我執，也就有我愛，一共是四個：我癡、我見、我慢、我愛，一共是四個。唯識上說，第七識就是有這麼多的煩惱。

「我體若無，誰有苦樂？」

勝論問。

「我體若無，誰有苦樂？」勝論師還要問這個問題。我體若無，那麼這個人受到的苦樂，這個苦樂是誰的呢？

「若能於此有苦樂生，即說名為此有苦樂，如林有果及樹有花。」

論主答：若依於此身有苦樂生，即說名為此身有苦樂，如林有果及樹有花。

「若能於此有苦樂生，即說名為此有苦樂」，這底下論主回答，假設就在這裡，有苦現前、有樂現前的時候，「即說名為此有苦樂」，就說在這裡有苦有樂。「如林有果及樹有花」，這樹裡面有果、樹上結著花。

「論主答：若依於此身有苦樂生」，依止此眼耳鼻舌身意的身體，有苦生、有樂生，「即說名為此身有苦樂」，就是這樣講，「如林有果及樹有花」。《雜阿含經》裡面說到烏陀夷尊者。烏陀夷這個人是誰呢？就是佛成道以後，要回到祖國去看父王，去通知父王的那個人，去報告消息那個人，叫烏陀夷（不是迦留陀夷，不是他），是烏陀夷。他這個時候，這麼一天到一個婆羅門女那裡，花園裡面，那個婆羅門女可能是一個有身分的人。那麼他就到她的花園裡面，花園可能很大，裡面有樹有花，很廣大的地方，他就在樹下，或者是一個小山坡下面坐下來。這個婆羅門女有很多學生跟她學法，學婆羅門教義的學生，到那個地方來砍柴，就看見有個比丘在那靜坐，就和烏陀夷談話，談得很歡喜，回來就報告這個婆羅門女，說：「花園裡面怎麼怎麼的，這個人很善巧說法，我們得大歡喜。師父！可不可以請他來為我們說法呢？」說：「可以可以！你們可以去請。」

那麼這些小孩子就去請烏陀夷，那麼第二天，烏陀夷就來了。到時候，當然這個婆羅門女會準備飯菜給他吃飯，吃完飯了的時候，這個婆羅門女就搭一個高座，自己上面坐上去，拿了一塊大布，把頭蒙起來一坐，然後就向烏陀夷說：「請你說法！」烏陀夷說：「今非說法的時候。」然後烏陀夷就站起來就走了。走了以後，第二天，這些婆羅門女的徒弟學生到花園去砍柴，又看見那個比丘在那坐著，還是和這比丘說話，又是說得很歡喜，說得很投契。回來了，又是向婆羅門女說：「這個比丘說得真是好，使令我們非常歡喜。師父！可不可以再請他來說法？」說：「可以可以！」又去請。請來，又是和頭一天一樣。第三天，這些徒弟又是看見烏陀夷比丘在那兒坐，又是說話，說得也很歡喜，回來又是報告婆羅門女，婆羅門女說再請他來，說頭幾次他都不說法，這個婆羅門女說：「頭幾次請他來，他都不說法，還要請他來嗎？」這些學生說：「你那個請法的儀式不對嘛！他怎麼能說法呢？」說：「好好好，再請，請來。」請來嘛，當然預備些菜飯，大家吃完

飯，這時候這個婆羅門女用個低座，很矮的座，然後在烏陀夷的旁邊坐下來，她就問法：「世間是自作？是他作？是共作？是無因作？」這樣四句。四句完了，烏陀夷說：「也不是自作、也不是他作、也不是共作、也不是無因作。」這麼回答。但是婆羅門女說：「我們日常生活，說是有苦、有樂、不苦不樂，說不是自作、不是他作、不是共作、不是無因作，為什麼會受苦受樂呢？」然後烏陀夷說：「汝有眼不」，你有沒有眼睛？說：「有。」「有眼耳鼻舌身意不？」說：「有。」說：「有色不？」說：「有。」「有聲香味觸法不？」說：「有。」說是：「眼觸為緣生受不？」說是：「有。」「耳鼻舌身意觸為緣，生受不？」說：「有。」這烏陀夷說：「如是受苦樂」，你的眼耳鼻舌身意接觸了色聲香味觸法就有識，生出識，三和合生觸，生觸就有苦受、有樂受、有不苦不樂受，這個受苦受樂如是而已。說完這話，婆羅門女得初果須陀洹。

這個道理何在呢？因為就是這一段文，「若能於此有苦樂生，即說名為此有苦樂，如林有果及樹有華。」在婆羅門教、在數論師、勝論師，執著有我，一切法以我為依止，所以我們行住坐臥也是我在發動，我們受苦受樂完全都是在我們，都是以我才能有這些事情。這個婆羅門女原來的思想就是這樣，是有我論。現在烏陀夷也沒有明白的說無我，沒有那麼說，只是說：「為什麼受苦樂呢？就是眼耳鼻舌身意接觸色聲香味觸法有識；根境識三和合生觸，如是受苦樂。」就是無我。她這麼一觀察，就是無我，只是這樣子，這些因緣生法有苦樂受而已。大概這麼想，這個婆羅門女約說一切有部的意思來說，最低限度有未到地定，心力稍微強一點，不像我們這個散亂心。心力強了，心裡一靜下來一思惟，「哦！沒有我。」所以，與無我智相應了，與我空的真如理相應了，就滅除我見了，所以得初果須陀洹。我們平常只是在文字上這麼樣，老師這樣講一講就算了，你沒有去思惟，沒有像外道那樣思惟「宇宙間萬事萬物根本的體性是我」，我沒有這種想法，沒有這種想法，一天就這樣潦潦草草這樣分別，你沒有深入的思惟這件事。她深入的思惟了，忽然間把這個我義取消了，一切都是無我的，加上那個未到地定的支持，所以就能得初果，就是這麼回事！我說的對不對？所以，這裡面說「若能於此有苦樂生，即說名為此有苦樂，如林有果及樹有花」。

「論主答：若依於此身有苦樂生，即說名為此身有苦樂」，不是說我有苦樂，不是這樣意思，「如林有果及樹有花」，就是那樣意思。

「苦樂依何？」

勝論問。

「苦樂依何？」他還要問這句話，勝論師問。

「謂內六處隨其所起，說為彼依。」

論主答：即內六處隨其所起苦樂之時，說為所起苦樂所依。

「謂內六處隨其所起，說為彼依」，是這樣意思。「內六處」，內裡面的眼耳鼻舌身意是內六處，外面的色聲香味觸法是外六處。在內六處上，隨你那一處，你生起來苦、生起來樂，就是那個地方就是苦樂的所依止，不是以我為所依的，不是這麼意思。

論主答：即內六處隨其所起苦樂的時候，說為所起苦樂所依，就是沒有我作依止處的，沒有依止處。在《大品般若經》上就一直說到這裡，沒有依止處，沒有依止處的。那麼若我實無，誰能作業？誰能受果？所以你把這《阿含經》，《雜阿含》、《中阿含》、或者《長阿含》，你仔細的深入地讀一讀，然後去讀《大品般若經》，去讀鳩摩羅什法師翻的《大智度論》所解釋的《大品般若經》，它是相合的，是相合，並沒有衝突，是相合。不過是《大般若經》說法空的地方多，也說我空、也說法空。《阿含經》說我空的地方多，說法空說得少。另外，《大般若經》說菩薩道，說發大悲心廣度眾生，這一方面《阿含經》裡沒有。但是，說到理性，觀於一切法空、無我無我所是一樣的，是無差別的。所以，你若是，我們歡喜《阿含經》也是好，但是你要認真的學習，然後再讀大乘經論，它是通著的，沒有矛盾。你就說如來藏，它也是沒有矛盾的，它本身有解釋。你不要從表面上，衝動了，喔！這不是佛法，不是那麼簡單的事情。

「若我實無，誰能作業？誰能受果？」

勝論問：既無作者受者，誰能作業？誰能受果？

「若我實無，誰能作業？誰能受果？」這是勝論問。「既無作者受者，誰能作業？誰能受果」呢？作業者是誰？念佛的是誰？道理是一樣的。作業者是誰？受果報的是誰？像剛才說受苦樂的是誰？道理一樣，他又問這個問題。那麼底下再回答這個問題。

● 第二十三堂課

「若我實無，誰能作業？誰能受果？」這是勝論師提出來的問題。「既無作者受者」，就是說沒有我，我是作者、我是行動者，就是能做善，也能做惡，這個善惡的業力得了果報，誰來領受呢？也是我，我是受者。現在說沒有我，也就是說沒有作者、沒有受者了。那麼，誰能作業？誰能受果呢？

這樣問。

「作受何義？」

論主反責。

「作受何義」，這個論主沒有立刻回答這個問題，反倒責問他：這個作、受是什麼意思？

「作謂能作，受謂受者。」

勝論答。

「作謂能作，受謂受者。」這是勝論師的回答。

「此但易名，未顯其義。」

論主再責。

「此但易名，未顯其義」，論主再責：你這是「作是能作，受是受者」，這個話只是在文字上有點更動，「未顯其義」，那個詞裡面的義沒有顯示出來。那說了等於沒有說，這不夠，這不可以。

「辯法相者釋此相言：能自在為名為作者，能領業果得受者名，現見世間於此事業若得自在，名為能作。如見天授於浴食行得自在故，名浴等者。」

勝論引辯外道法相者釋也。

「辯法相者」，這底下勝論師就詳細的解釋了。「辯法相者」，長於說明法的相貌的人，當然這可能是勝論師的書上，或者是《毗伽羅論》裡面，「釋此相言：能自在為名為作者」，他能夠很自在的做事情，那就叫做作者。「能領業果得受者名」，他能夠領受、覺受這業的果報，就可以得到一個受者的名字了。「現見世間於此事業若得自在，名為能作」，這底下舉例，現前看見世間上某一種人對於某一種的事業，若是他能夠很自在的處理，那就可以名之為能作。

「如見天授於浴食行得自在故，名浴等者」，天授，他很自在的在沐浴、在飲食、在走路、在做事，都是很自在的，那就可以名之為浴者、食者、行者，這樣子。

「勝論引辯外道法相者釋也」，解釋外道法相的人的解釋，他引來這樣回答論主的問題。

「此中汝等說何天授？若說實我，喻不極成；說蘊，便非自在作者。」

論主兩關破也。

「此中汝等說何天授」，這裡面論主又提出問題，說在這裡面，你說「天授於浴食行得自在故，名浴等者」，我問你：「說何天授」，什麼叫做天授？「若說實我，喻不極成」，如果說這個浴食行這個實我叫做天授，用實我來喻這個天授，用實我這個義來表示是天授，這樣我不同意。因為他不承認有我，世親論師是佛教徒，不承認有我，所以不同意這個說法。

「說蘊，便非自在作者」，如果說天授這個名字不是指實我說的，是指色受想行識的蘊，假名為天授的。這樣是天授名為作者的話，「便非自在作者」，若說色受想行識，那他就不是自在的作者。因為他本身有很多問題，有的時候不自在，有時候老來了、病來了、很多的苦惱事情來了，他就不自在，所以這個不是自在作者。你說「若得自在，名為能作」，這是不對。

「論主兩關破也」，說實我也不可以，若說是假名我就不自在，分這麼兩部分來破他的這個回答。

「業有三種，謂身語意。且起身業，必依身心，身心各依自因緣轉。因緣展轉依自因緣，於中無一自在起者，一切有為屬因緣故。」

廣明諸法皆待因緣不自在。

「業有三種，謂身語意。且起身業，必依身心」，這以下是世親論師廣明諸法皆待因緣皆不自在，破他的一定要有真實的我，破這個。「業有三種」不同，這個身口意一動起來就是業，所以身口意就是三業。「且起身業」，我們語業、意業先不提，姑且說身業，這身業的生起「必依身心」，一定要依止身、依止心。單依止身不可以，單依止心也不可以；一定要有身、也要有心作依止。「身心各依自因緣轉」，依止身心生起身業，那麼身心又各別的依止它自家的因緣而活動，這個身體也要有因緣才能存在，心也要有它的因緣才能活動，各有各的因緣。最低限度，這個身體要吃飯，不然這個身體就不能動，心也是各有各的因緣。你這個心若是沒有學過法律，你想做律師不行；你想做出家人，做個法師，做個講經的法師，你一定學習佛法，然後這個心才會做這件事，所以是各有因緣，不然就不行。

「因緣展轉依自因緣」，它身心各有因緣，那些因緣又各有因緣為它作依止，所以這因緣展轉依自因緣，是無窮無盡的。「於中無一自在起者」，在這麼多的因緣裡面，沒有一個說是不需要有因緣，它可以獨自存在，生起

活動，沒有一個是這樣子，一切有為法都是因緣，每一個都是這樣子，所以一切法都是無我的。「一切有為屬因緣故」，因為有為法它本來原來是沒有的，由無而有、由有而無這樣變動，都是因緣；沒有因緣它就不能存在，所以都不是自在的作者，所以你不要執著一定要有我。廣明諸法皆待因緣、皆不自在。

「汝所執我，不待因緣，亦無所作，故非自在。」

論主破實我自在。

「汝所執我，不待因緣，亦無所作，故非自在。」你所執著這個我，是不假藉因緣而有，是自然就有了，那不是屬於有為法，但是有這樣的我嗎？是沒有的。所以，也不能說它有所作，「亦無所作」，這個我不能做什麼事，根本沒有這件事，沒有我嘛！「故非自在」，也不能說它自在、不自在了！

論主破實我是自在的。

「由此，彼說能自在為名作者相，求不可得。」

總結難。

「由此，彼說能自在為名作者相，求不可得。」這是結束這段文。「由此」，由這樣的理由，說是對勝論師，他說「能自在為名作者相」，作者的相貌是自在為。「求不可得」，從理智上的觀察尋求，是找不到這麼一個自在為者。是「總結難」。

「然於諸法生因緣中若有勝用，假名作者；非所執我見有少用，故定不應名為作者。」

論主自釋作者，破我作者。

「然於諸法生因緣中若有勝用，假名作者；非所執我見有少用，故定不應名為作者。」世親論師是大智慧，破了他，然後還要繼續說明這件事。「然於諸法生因緣中」，這一切有為法都是因緣生的，在因緣生中，「若有勝用，假名作者」，它有這種強有力的作用，就稱它名為作者。「非所執我」，不是你所執著的那個我，它能小小有點作用叫做作者，不是的，「故定不應名為作者」，所以你執的我，不應該名為作者。

「論主自釋作者」，世親論主他沒有問，論主自己解釋什麼叫做作者，破斥他所執著那個我是作者。

這個「論主自釋」，在前面是破他的，勝論師的說法，然後就解釋什麼

叫做作者。從更前面的文，勝論師問：「若我實無，誰能作業？誰能受果？」那是提出這個問題，這裡等於是回答了。

「能生身業勝因者何？」

勝論問。

「能生身業勝因者何？」勝論師問。你說「諸法生因緣中若有勝用，假名作者」，那麼現在我問你，能發生身的業，身的動作，能做事，那個殊勝的原因是什麼呢？勝論問。

「謂從憶念引生樂欲，樂欲生尋伺，尋伺生勤勇，勤勇生風，風起身業。汝所執我，此中何用？故於身業，我非作者；語意業起，類此應思。」

論主釋勝因展轉起用，名為作者。汝所執我，此中無用，故非作者。語意業起，類身應思。

「謂從憶念引生樂欲，樂欲生尋伺，尋伺生勤勇，勤勇生風，風起身業。」這底下論主回答他的問題。「謂從憶念」，這個身體的動作從什麼地方生起的呢？什麼因緣生起的呢？「謂從憶念」，就是他內心裡面憶念一件事，憶念這件事的時候，就「引生了樂欲」，內心裡面有一個願望。我憶念一個壞事，心裡面生起一個願望，要消滅那個壞事，消滅這個惡事；若引生一個可意的事情，心裡面生起一個願望，來發展擴大這個如意的事情。所以不管是那一方面，都會生起樂欲。「樂欲生尋伺」，你對這件事有一個目的，想要怎麼樣，那麼就要去完成這件事，要滿足自己的樂欲，那麼就會想辦法，就是生尋伺，心裡面就想。「尋」是粗略的思惟觀察，「伺」是詳細的、微細的去思惟觀察。「尋伺生勤勇」，尋伺，計畫好了，心裡面就生出來一個有力量的動作，很勇猛，精進勇猛，生出這種動作。「勤勇生風」，這個動力，勤勇就是內心裡面的動力，這個動力一生起來，身體裡面會生出一個風來。其實勤勇是心理上的力量，這個風是四大的力量。這個四大的力量以心為本，心先發生勤勇，爾後四大才有風的力量出來。所以佛法不是唯物論，還是以心為本，「勤勇生風」。「風起身業」，風一動了呢，身體就動了，或者是足先動、或者是手動、或者是頭動、或者是眼睛動、或者是耳朵動，就是動了，就做事情了，就開始行動了。「汝所執我，此中何用？」你問我身業勝因是什麼，身業勝因就是這樣子，你執著那個我在這裡面來看，它有什麼用？一點用也沒有。「故於身業，我非作者」，就身的動作來說，我並不是作者。「語意業起，類此應思」，這個語業和意業的生起，以

身業為類，也就可以知道了，你想一想也就知道了，也就是大概這樣子。

「論主釋勝因展轉起用，名為作者」，這就叫做作者，這樣講。「汝所執我」，此中是沒有用的，「故非作者」。「語意業起，類身應思」，語業和意業的生起，類身應思。

「我復云何能領業果？若謂於果我能了別，此定不然！我於了別都無有用；於前分別生識因中已遮遣故。」

論主上來破我是作者，今破我是受者。我復云何能領業果得受者名？汝若謂於果我能了別，此定不然！我於了別都無有用；於前分別生識因中已遮遣故，指同前破。我既於識生無功能，於受樂苦亦無能也。

「我復云何能領業果？若謂於果我能了別，此定不然！」這底下就說這個我是受者，觀察、討論這個問題：「我是不是受者？」「我復云何能領業果」，你認為我是領受業果者，這個我什麼理由、什麼樣的情形，它有能力領受業果的苦樂呢？「若謂於果我能了別」，如果說是果報，「若謂於果」，這果報來了的時候，苦惱的境界來了、安樂的境界來了，這個時候這個我能夠了別果的苦樂，所以也就是它受苦受樂了。如果你這樣講，「此定不然！」決定不是這樣子。「我於了別都無有用」，我對於苦樂境界的了別，實在是沒有這個了別的作用。「於前分別生識因中已遮遣故」，像前文分別識的生起的因緣，那一大段文裡面已經破斥了、已經破除了，我是不能生出來識的，這可見它沒有了別的作用。這個是昨天講過的。

「論主上來破我是作者，今破我是受者」，破我是受者。「我復云何能領業果得受者名」，這個我又用什麼理由能領業果，得受者名呢？「汝若謂於果我能了別，此定不然！我於了別都無有用；於前分別生識因中已遮遣故，指同前破」，這個指出來，破斥這件事和前面一樣。「我既於識生無功能」，這個我沒有生起識的功能，「於受樂苦亦無能也」，也是一樣的，沒有這種能力。因為受樂受苦也還是要有識，我既然不能生識，也就不能夠受苦樂了。

「若實無我，如何不依諸非情處，罪福生長？」

勝論難：若無我者，唯蘊生因名作業者、受苦樂者。諸非情亦有損益等事，因何不於彼說罪福生長？

「若實無我，如何不依諸非情處，罪福生長？」勝論師又會提出個問題：若真實沒有我，怎麼個原因它不依止諸非情處，就是色聲香味觸這些外面的境界，沒有情識的境界，能罪增長、福增長呢？怎麼不這樣子呢？那麼

非情處，它也可以造罪造福，或者受罪受福，是不是呢？

「勝論難：若無我者，唯蘊生因名作業者、受苦樂者」，若是沒有真實我，只是色受想行識它裡面的醞釀，就是法的生因，是作業者、是受苦樂的，都是五蘊，作善作惡也是五蘊，受善惡果也是五蘊，另外沒有我的。「諸非情亦有損益等事」，這樣說，受苦樂這件事在我們的生命體上，有的時候有苦有樂、有損有益的事情，所以，我們就是受了損、受了益、受苦、受樂；可是在非情的事情上，也有損益等事，「因何不於彼說罪福生長」呢？在彼非情的境界上說生長呢，說罪福生長呢？這個罪福的果報也在非情的境界上會顯現的。比如說種田，豐收了，風調雨順，五穀豐登，這事情就歡喜；如果天老爺不下雨，靠天吃飯，那麼這就不行了，田都枯萎了，不能結實了，那麼人就苦惱了，這也等於是罪了，但是，那還是在身外。現在世親菩薩回答。

「彼非受等所依止故，唯內六處是彼所依。我非彼依，如前已說。」

論主釋難兼破執也。唯內六處，受等心法所依止處。諸非情法非受等依，故非依彼罪福生長。我非受等依，如前已說。

「彼非受等所依止故」，不說非情上面罪福生長，這裡面的問題主要是在受方面說，受罪受福，在受方面說。「彼非受等所依止故」，外面的無情物不是能生起受的。受就是感覺，受苦就是感覺苦，受樂就是感覺樂。感覺苦樂這件事是依止眼耳鼻舌身意上生起的，而不是依止那個草、那個樹生起的。所以，那個無情物不是受等依止處，不是受生起的依止處，不是在那裡生出受的。所以「唯內六處是彼所依」，唯獨是內裡面的眼耳鼻舌身意是彼受等的依止處，能生起苦樂的感覺，所以唯內六處是彼依故，所以從內六處上來論罪福的生長。「我非彼依，如前已說」，不是你所執著的我是受苦樂的依止處，這像前面已經說過了，已經說過這件事。

「論主釋難兼破執也」，這一段文，世親論主又破他的難問，又破他的執著。「唯內六處，受等心法所依止處」，依止內六處生起苦樂的感覺，所以從這裡生出罪福，而不是從外面的境界。「諸非情法非受等依」，這一切無情物，不是受想等的依止處，不是，「故非依彼罪福生長」的，不是，因為我們受苦，假設有理智的人，他受苦了，他會去求取佛法的智慧，去栽培善根，那麼，將來就會受福。因為受苦而去做功德，就會受福。沒有理智的人，就做土匪了，受苦，我不能受苦，我要去……像香港很多年前，有一個野狼案，你們誰知道？「天官賜福」，就是五十萬港幣過來了，他是和那

個，把一個銀行的老闆抓來了，抓來向他家裡打個電話，「在某某地方，你拿五十萬港幣來」，那個人說「天官賜福」，你就拿五十萬過來。因為沒有錢花了，就苦惱了，所以就採取這種行動。所以，因受苦而造罪，造罪又受苦，所以，同樣是受苦，也會做善，也會做惡。同樣是受樂，也會去放逸做惡，也會去做功德。所以受苦樂等，是內身的感覺上來論罪福生長的，而不是從外面說的，「故非依彼罪福生長」。「我非受等依」，如前已經說了，說過了。

「若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果？」

勝論難：若有我體，可造業已，能生後果；若實無我，業已滅壞，復云何能生未來果？

「若實無我，業已滅壞，云何復能生未來果？」這是個問題。你看《成唯識論》也就提出這個問題。為什麼要有阿賴耶識？也有這個事情。「若實無我」，若實在沒有我，這個所造的業剎那剎那的滅壞了，滅壞了，云何復能生未來果呢？因為有業，才能生未來果，業滅壞了，將來怎麼能夠生出果報來呢？

「勝論難」，他提出這個問題難世親論師：「若有我體，可造業已，能生後果」，若有我存在，那麼你造了業以後，業能夠生後果。「若實無我，業已滅壞，復云何能生未來果」，業已滅壞，怎麼還能生未來果呢？這樣問，這是勝論師這樣難問。

「設有實我，業已滅壞，復云何能生未來果？」

論主反責。

世親論師真是大智慧，他這麼樣回答：「設有實我」，假設有我，「業已滅壞，復云何能生未來果」呢？這個回答得很好。你說沒有我，業已經滅壞，不能生未來果；那有我，業已滅壞了，怎麼能生未來果呢？這個問得好。

「從依止我，法非法生。」

勝論答：我為所依，法非法為能依。從法非法，未來果生。

「從依止我，法非法生。」勝論師回答：「從依止我」，這個法和非法以我為依止，以我為依止，那麼由法非法就會生出來善惡果報，這樣講，以我為依止。

「勝論答：我為所依」，以我作所依止處，「法非法為能依」。什麼叫

做法？什麼叫做非法呢？對我能有利益的，叫做法；對我無利益的，叫做非法。這個法非法，這是勝論師那個十句義裡面的事情。十句義，德句義、有業句義，那裡面說到這個法、非法。這個法非法是能依，從法非法，未來果會生起來。就是這件事對我有利益，於是乎我去做這件事，這件事對我無利益，這無利益要想辦法要去排斥它，怎麼怎麼的，也會做事，也會動作，於是乎生出來一切的事情。這是勝論師這麼講。這個法非法在《俱舍論》裡面有提到這件事。

「如誰依誰，此前已破，故法非法不應依我。」

論主破：此法非法依止於我，如誰依誰。此法非法如畫如果，我為能持，如壁如器等。此前已破，法非法不應依我。

「如誰依誰，此前已破，故法非法不應依我。」這底下，世親論師又破他：「如誰依誰」，前面已經有這句話，在第四十四頁，第四十四頁說到這個「如誰依誰」。「如誰依誰」這個道理和那地方意思是一樣。法非法以我為所依，所以，誰依靠誰？你說一個譬如，把它顯示得更分明一點，就是那個地方，論主在前面已經破了，故法非法不應該以我為所依，這樣意思。

「論主破：此法非法依止於我」，「如誰依誰」那一段文，那一段文怎麼說的呢？「如誰依誰」那一段文說的。「此法非法如畫如果；我為能持，如壁如器」，在前面文說到這件事，那麼這個法非法以我為所依，就類似這樣子，畫依止於牆，以壁為所依止，果以器為所依止。所以，法非法以我為所依，就類似這樣子，類似畫依止於壁、果依止於器這樣子。「此前已破」，在前面已經破斥這種說法了，法非法不應該以我為所依，因為根本沒有我，有什麼依止呢？

「然聖教中不作是說，從已壞業，未來果生。」

論主略示正義。

「然聖教中不作是說，從已壞業，未來果生」，這是勝論師這樣解釋：以我為所依的法非法能生一切法，這樣解釋。《仁王般若經》上有一段文：「初一念識異木石」。初一念識怎麼講呢？就是我們的識和外面的境界一開始接觸的那一剎那，那一剎那就是無分別性的，只是一個明了而已，所以它只是異於木石，木石是無知之物，所以有人解釋《仁王般若經》這個地方，就說這是阿賴耶識，這一念識「生得善、生得惡」。我們頭幾天解釋率爾、尋求、決定、染淨、等流，也是相通的，「生得善、生得惡，善為無量善識本，惡為無量惡識本」。那麼勝論師說「法非法能生一切法」，其實也有點

相似。但是，勝論師說以我為所依，「法非法以我為所依」；現在世親論師說「不可以以我為所依」，不可以以我為所依，只是破這個所依的我，在這裡不明白的破這個法非法。那麼從《仁王般若經》上看，也可以說法非法為一切法的生的因緣。生得善、生得惡，善是一切無量善識本，惡為無量惡識本，這也是法和非法。那麼也可以解釋善就是法，惡就是非法，法非法為一切法的生因緣、滅的因緣，也可以這樣解釋。所差的地方就是「以我為所依」、「不以我為所依」這個地方，這個地方有點不同。

這下面解釋，「然聖教中不作是說，從已壞業，未來果生。」印順老法師是大智慧，他的確是大智慧，他就是說把大乘佛法分成三類：虛妄唯識論、性空唯名論、真常唯心論。虛妄唯識論在這裡看也沒有衝突，性空唯名論也沒有衝突，就是真常唯心論在這裡可是有事情了，但是它也是有它的說法。印順老法師這樣講，我們容易聽得懂，我們容易看得懂。其實，在我們古代的大德也是這樣，也是這樣說，但是那個用的詞句不一樣。天台宗是藏通別圓四教，說這個藏教也就可以說這是小乘，但是天台智者大師沒有用小乘的名字，只說是三藏教；大乘佛法，他也是通、別、圓，也是分三類的。印順老法師、太虛大師也都是說大乘佛法分三類。這個分三類，大家的意見是一致；可是裡邊的通、別、圓，和印順老法師的三系來對比的時候，還是有一點差別，還是有差別。我們現在還是講無我論，別的話不說，不要說太多，我今天想講完。

「然聖教中不作是說，從已壞業，未來果生」，聖教裡面不作是說。不作什麼說呢？「從已壞業，未來果生」，已經壞了的業能生未來果，佛法不這麼說法的，不是這樣講。你剛才說若是沒有我，業已經壞了，怎麼能生未來果呢？佛法不這麼講，論主是這樣意思。

「論主略示正義」，小小的解釋一下。

「若爾從何？」

勝論問。

「若爾從何？」勝論師緊跟著又提出個問。

「從業相續轉變差別。如種生果，如世間說果從種生，然果不從已壞種起，亦非從種無間即生。」

論主答：此後果起，從業所熏相續轉變差別種生。言「非從種無間即生」者，要經多時展轉生果。

「從業相續轉變差別」，這底下稍微詳細的解釋了。這個果，後來的

果，因在前，果在後，是從業的相續、轉變、差別生起的。這一句話就把這一段文的大意說完了。「如種生果」，這底下用譬喻來解釋。如種子生出來果這件事，「如世間說果從種生」，蘋果、橙子、稻、麻，它都是從種子生出來的，要有種子。「然果不從已壞種起」，可是呢，果不是從那已經壞了的種子能生起果，是不能的。「亦非從種無間即生」，也不是說從那個種子不間隔就生出來果了，也不是這樣子。這底下解釋。

論主答：此後果的生起，從業所熏相續轉變差別種生出來的。言「非從種無間即生」這句話什麼意思呢？「要經多時展轉生果」，這才能生出果來的。世親論師這個意思就是很符合事實，不是完全憑自己的臆想去解釋那件事，是約事實來解釋，這樣意思。

「若爾從何？」

勝論師問。

「若爾從何」，說是不是從已壞的種生起，也不是從種無間即生，那麼是怎麼生的呢？勝論師問。

「從種相續轉變差別，果方得生。謂種次生芽莖葉等，花為最後，方引果生。」

論主答：此後果起，從種展轉增強功能，果方得生。謂種次生芽莖葉等，花為最後，展轉增強功能，至後方引果生。此種功能中間不斷名相續，前後不同名轉變，無間果生名差別。

從種相續、轉變、差別生的，果方得生，這句話怎麼講呢？怎麼叫做相續、轉變、差別呢？「謂種次生芽」，種的以後，就生出芽來，由芽以後，生出莖來，由莖生出葉，莖就是那個幹，生出枝葉，然後開花結果，這樣子。花是最後，這時候才引出果生。這樣子從種到果，中間有這麼多的事情，所以叫做相續、叫做轉變、叫做差別而生果的，這樣子。所以也不是從種子無間就生出果的，種子到果，中間有這麼多的間隔的，所以不是從種無間生果，也不是種子壞了能生果。果還要不壞，種子沒有壞，還要有這麼多的相續、轉變、差別，才生出果來。這是約譬喻說的。

「論主答：此後果起，從種展轉增強功能，果方得生」，這個種子種在地下，地下這個水，有水、有土，也要有點陽光的熱，還要有風，地水火風，有肥料，各式各樣來滋潤這個種子起變化，就是增強了功能，功能增長了，這時候才生出果來。「謂種次生芽莖葉等，花為最後，展轉增強功能，至後方引果生」，是這樣意思。「此種功能中間不斷」，叫做「相續」，這

個種到果，這個種有生果的功能，但是這個功能，由種到果，在中間它不斷，叫做相續。「前後不同名轉變」，這個功能，前後還是不一樣的，是逐漸的加強起來，所以它就是也是有點轉變。「無間果生名差別」，到最後的時候，不間斷，果就生出來，這時候叫做差別。這個功能和前面不一樣，所以叫差別。

「若爾，何言從種生果？」

勝論問。

「若爾，何言從種生果」呢？這不是從種生果了，那麼，怎麼說從種生果？勝論問。

「由種展轉引起花中生果功能，故作是說。若此花內生果功能，非種為先所引起者，所生果相應與種別。如是雖言從業生果，而非從彼已壞業生，亦非從業無間生果，但從業相續轉變差別生。」

論主答。

「由種展轉引起花中生果功能」，由種子的展轉經過多少變化，才引起花裡面生果的功能，所以說是由種生果，這樣意思。「若此花內生果功能，非種為先所引起者」，若是花內生果的功能不是最初種子所引起的，「所生果相應與種別」，所生出來的那個果的相貌，應該和種子不一樣。「如是雖言從業生果，而非從彼已壞業生」，這底下是合法，既然是種子和所生果，那個功能是種子引起的，而所生的果又和種子是一個相貌，所以就說從種生果，但是這中間還有很多事情的。

「如是雖言從業生果」，從我們造的業生果，「而非從彼已壞業生」，已經壞的業就不能生。譬如說是造了罪，但是我們誠懇的懺悔，有般若的智慧的作用加裡面，這個業就會壞，業壞了就不能得果報了，所以能滅罪。「亦非從業無間生果」，也不是的，中間還是有一段隔離的，「亦非從業無間生果，但從業相續轉變差別生」起的。這是很符合事實的說法。論主這樣回答。

「何名相續轉變差別？」

勝論師問。

「何名相續轉變差別？」勝論師又問。

「謂業為先，後色心起，中無間斷，名為相續。即此相續，後後剎

那異前前生，名為轉變。即此轉變於最後時，有勝功能無間生果，勝餘轉變，故名差別。」

論主答。

前面是在譬喻上說相續、轉變、差別，現在是從法上說。「謂業為先，後色心起，中無間斷，名為相續。」「謂業為先」，假設說是我們做人的話，前生也可能是人，或者是鬼，那麼他造了一種業，後來做人的色心生起，就是果報了；那前面造業和後面色心起，中間還有一段長時期的，也可能隔多少生，也可能隔幾十年、幾百年，還有一段距離的。所以，先所造的業到後來果報的色心生起，中間這一段，這個業是沒有中斷，「中無間斷，名為相續」，這叫做相續。這樣說呢，造了業，一切法都是有生滅無常，但是這時候這個業，中間是沒有斷，所以說這個常叫做相續常。常，有相續常和凝然常的不同。常恆住不變異，那麼就是凝然常，就是不可破壞的。造了業，業是有為法，有為法它還應該是有生滅的，但是相續，它不是凝然常。若是凝然常，就不可能會壞，不可能會有結束的一天了。所以它是相續常，所以中無間斷，叫做相續。

● 第二十四堂課

這個業，一種業，從開始出現到得果報，中間是相續不斷的。這個相續不斷，前後的相續還是有一些不同，就是後後的剎那是不同於前前的剎那，後一剎那不同於前剎那，就是它逐漸的會增長，也可能會退縮，不一定。當然，這是指我們佛教徒，我們佛教徒你若是造了什麼罪，你常常懺悔，它後剎那就是異於前前生，它就會削弱它的力量，逐漸逐漸起變化，所以名為轉變。若是一般在家人，沒有宗教的信仰，沒有佛法的信仰，不相信因果，造了罪以後呢，造了一次再造一次，造一次再造一次。對於愛著這種罪業，這種取著心，念念的增長，貪心來了，瞋心來了，一直在造業，就使以前造的罪業，也是後剎那異前前生，但是是增長的，力量愈來愈大，是這樣子，這也是轉變。這個轉變，也可能是增長，也可能是削弱，不一定。

「即此轉變於最後時，有勝功能無間生果」，這裡說的轉變，當然是表示增長的意思，不斷的增長就是不斷的轉變，那麼到最後，增長到最後的時候，它有個殊勝的能力，這個殊勝能力和那個果，中間是不間隔的，就生果了。因為業力去得果報很不容易，《成唯識論》說得詳細，就是這叫做引業。有滿業、有引業。這個引業的力量是很大的，要有很大的力量，才能夠把這果報引發出來，所以叫做引業。這個滿業就是莊嚴這個引業。比如說從你這個時候前一個果報結束了，後一個果報還沒有生起，中間這個時候，這

一剎那中間，這個時候是那樣的，就是前一剎那滅，後一剎那生，中間也是沒有間隔的。沒有間隔，但是前一個果報結束了，譬如說是人，這個果報結束以後呢，就什麼也不是，也不是人，也不是天，也不是地獄、餓鬼、畜生，什麼都不是，但是，你的業力就從這個地方引你到天上去，這是要很大的力量才可以，這個引業是很厲害。所以，這上面說「有勝功能無間生果」，這個功能是力量很大的，所以叫做勝，「無間生果」。

「勝餘轉變，故名差別」，這個最後剎那的這個勝功能也是轉變而有，它和前一剎那，前前剎那的那個轉變有差別，所以這個地方叫做差別，這個差別原來是這樣意思。這說得很詳細了。這是論主回答「何名相續轉變差別」，就是這樣解釋了。

「如有取識正命終時，雖帶眾多感後有業，所引熏習而重、近起、數習，所引明了非餘。如有頌言：業極重近起，數習先所作，前前後後熟，輪轉於生死。」

論主因解差別，顯業先受。如有取識正命終時，雖色心中帶彼眾多感後有業，所引熏習功能種子，一重業者今先受果，譬如負債，強者先牽。二近起者今先受果，如將命終遇善惡友，生善惡趣。三數習者今先受果，如一生來偏習此業。此三所引，由明了故先起，非餘輕等業也。頌中：一業極重，二業近起，三種業數習，即先所作，如其次第配釋三前，謂重業前熟、近起前熟、數習前熟，餘輕等業後熟，由斯業故輪轉生死。

「如有取識正命終時，雖帶眾多感後有業，所引熏習而重、近起、數習，所引明了非餘。」這底下論主解釋「有勝功能無間生果」，究竟生什麼果呢？就是表示這個意思，說這個意思。這底下舉一個例子，「如有取識」，取就是煩惱，這個煩惱的特性是什麼呢？就是取著外面的境界。這個阿羅漢以上的聖人，初果多少還是有一點，阿羅漢以上的聖人，他的眼耳鼻舌身意，和色聲香味觸法外面的境界不取著，他不取著，你怎麼樣弄什麼花樣出現，他心不動、不取著。當然這從大乘佛法來說，這個無生法忍、諸法實相的功德，阿羅漢心還是動一點，還會動，那是另一個說法了。這個主要就是阿羅漢他的心與諸法實相應了，他就不動、他不取；一切境界他都不去執著、不去分別，所以是無取識，那就是無漏的智慧境界。我們凡夫總是有取，我們自己常反省自己就會知道，一有什麼境界，就想要知道，有點什麼消息、怎麼回事情，就想要問一問，就是這樣，就是有取，我們時時都是有取的，我們凡夫就是執著，不能回反過來注意自己的一念心。別人的事我不要去管，我就管我這一念心，叫它清淨，別的事情不要去管，但是不行，

偏要去注意別人的事情。注意到以後，就去傳說，向這個講，向那個講，啊！怎麼怎麼的，然後就引出來是非、煩惱。引出是非、煩惱了以後，心裡不安，應該覺悟！哎呀！我因為去注意別人的事情，然後傳說，然後引起煩惱，我以後再不要這樣子。不！繼續這樣犯，重犯這個過失！繼續這樣子。你一個人，世間上社會上的人，就在煩惱裡面生活，那也就隨他去了，我也不管這個事。我們出家人可是不應該，出家人初開始發道心，道心都是很微弱的，不是那麼強，一有點煩惱，就破壞他的道心，這樣子我們就有過失了。我的道心也不強，你的道心也不強，互相不能夠扶養，就不能夠互相增長道心，反倒互相障礙，這是不應該，就是這個取的過失。這個取煩惱的特性就是這樣子。

「正命終」的時候，死掉了，死掉了的時候，「雖帶眾多感後有業」，這個有取識，這是煩惱，煩惱和業力，業力的生起去得果報，要煩惱來幫助它。如果雖然有業力而沒有煩惱的時候，業力不能單獨得果報的，所以這個業力和煩惱，業力不能離開煩惱。所以，「雖帶眾多感後有業」，這個有取識的這個凡夫眾生，他臨命終的時候，很多的財富，很多的名、權力，或者是很多親愛的事情，你都不能帶去，帶不去，你帶什麼？帶眾多的感後有業，「萬般將不去，唯有業隨身」就是這個意思。「感後有業」，招感後來的果報，後來果報的業力就在有取識，它帶來很多。雖然帶來很多，但是不能夠同時得果報，你帶的業是很多，不能說所有的業力都發生果報，這是不可能的。

那麼，誰先發生作用得果報呢？「所引熏習而重、近起、數習，所引明了非餘」，你帶著後有業，後有業就是你在存在的時候，你的這個身口意，眼耳鼻舌身意在色聲香味觸法上不斷的熏習，所引來的熏習的種子。「而重」，在這麼多的業力裡面，是極重的那一個，它先發起作用。或者是「近起」，最近你做的事情，它先發起作用。「數習」，或者是這種業力不是很重，但是你常常做這件事，你常常做、常常做，那麼它也容易得果報。因為什麼呢？因為你「重」，就是造業的時候，你內心裡非常的明了、不糊塗。你「近起」的事情，最近發生的事情，你造的業力，內心裡也明了，久遠了呢，心裡面就不太明了。「數習」也是明了，頭一次不大明了，第二次就明了，漸漸它就明了。明了呢，容易得果報。「所引明了」就先得果報，「非餘」，不是剩餘的那個不明了的、不重的業、不是近起的業、不是數習的業，它們不會先得果報的，是這樣。但是說我造這個業力，造的也不是很重，雖然是近起、數習，但是力量不大，但是有別人幫助一下，也會好一點。所以，我們出家人助念，的確是也很有關係。我自己八苦交煎的時候，

心裡面煩躁，念佛念不來，平常沒有病的時候，我是念佛，但是有病的時候，佛也念不來，念不來，我的好朋友來幫助我念佛，我就能念，所以幫助也有作用。

「如有頌言」，就像有一個偈頌這麼說：「業極重近起」，業力裡面，有極重的業、有近起的業、有數習的業，這都是先所作的，先所作的極重的業、近起的、數習的業。「前前前後熟，輪轉於生死」，這樣意思。看這個解釋：

「論主因解差別，顯業先受」，因解釋「有勝功能無間生果，勝餘轉變，故名差別」這個地方，那麼同時來顯示那一個業力先受果報，所以有這一段文。如有取識正命終的時候，雖色心中帶彼眾多的感後有的業力，所引的熏習功能種子，眾多裡面，第一種是「重業者今先受果，譬如負債，強者先牽」，你欠這個人的債，欠那個人的債，欠了很多債，那麼多的債主，裡面特別強的那個人，他先來同你要，你不給不行，就是強者先牽。

「二近起者今先受果，如將命終遇善惡友，生善惡趣」，將命終的時候，遇見惡知識來搗亂，你心裡面不清淨，當然就是到三惡道去了。遇見善知識讚歎你的功德，所以，同有病的人，來看病的時候，不要說一般的話，說什麼話呢？你要知道他以前做過什麼功德，你就讚歎他的功德：啊！你以前打過禪七，你以前打過佛七，啊！你以前辦過佛學院，啊！做過什麼好事。你讚歎他的功德，使令他生歡喜心，你這樣說話，不要說其他的雜事。如果說些傷心的事，更是不對了，不應該這樣講。「如將命終遇善惡友，生善惡趣」，就是類似這樣子。「三數習者今先受果」，我們自己，我們沒有得無生法忍，我們也一樣，也是苦惱人，但是有一件事應該注意，或者從現在開始，或者能想起來以前我做過什麼功德，自己做個記錄，我做過什麼好事，一樣一樣統統記下來。記下來的時候，把這個記錄弄得、寫得清清楚楚的，等到臨命終的時候，有重病的時候，你交給你的好朋友唸給你聽。這個事情很重要的，的確是很重要。自己也是這樣子，對別人也是這樣子。還是很有用的，這一件事。

「三數習者今先受果，如一生來偏習此業」，就像有生以來，我天天歡喜念佛，我天天念佛，念佛念的時候，似乎還有一點散亂，但是天天念，也是對於這件事就熟悉，你一有什麼事情，阿彌陀佛！一有什麼事情，阿彌陀佛！就表示熟悉。熟悉呢，就容易起作用。所以，我們儘量的注意這個事，將來我們就容易到佛世界去，或者是容易得聖道，這麼回事。

「此三所引，由明了故」，因為這三類的業力都是特別的明了，如果所做的業力做得不明了，那個業力不容易得果報。「由明了故先起」，先發起

作用得果報。「非餘輕等業」，其餘的輕業，或者不是近起的，也不是數習的，那就不容易先得果報。「頌中」，這個頌裡面，「業極重近起，數習先所作」底下這個文，一是業極重的，二是業近起的，三是種業數習。這個種子，數數的熏習這個種子，那麼就叫做種業。「即先所作」，這個種業數習，就是先所作的業力。其實，這三個都是先所作。「如其次第配釋三前」，「前前前後熟」這三個前，這裡有業極重、業近起、種業數習，這三個業力配這三個前。怎麼配法呢？「謂重業前熟」，這是配一個前，近起的前熟，數習的前熟，這三個前這樣配。「餘輕等業後熟，由斯業故輪轉生死」。

「於此義中有差別者，異熟因所引，與異熟果功能；與異熟果已，即便謝滅。同類因所引，與等流果功能，若染污者對治起時，即便謝滅。不染污者，般涅槃時，方永謝滅。以色心相續，爾時永滅故。」

論主釋：諸因生果，滅壞不同。

「於此義中有差別者」，這還是有個特別的事情要知道。「異熟因所引，與異熟果功能」，異熟，這是新的翻譯；舊的翻譯就是翻個果報，就是異類而熟、異時而熟。我們造善業、造惡業得的果報，原來是無記的；因通善惡，果唯無記，這個事情真是妙，也是很妙的。那麼果唯無記，所以叫做異熟，變異而熟。這個「異熟因」，招感果報的因，因所引，異熟因所引的種子。「與異熟果功能」，它這個因，異熟因所引發出來的，就是它在你的識裡面，給你栽培上異熟果的功能。我們身口意在動的時候，就叫異熟因，動的同時，在心裡面熏成了功能，就叫異熟果功能。這異熟果功能，是異熟因給你的。你在創造的時候，你在採取行動的時候，就叫異熟因。異熟因剎那剎那的過去了，但是在你心裡面，栽培了異熟果的功能，就是種子了。

「與異熟果已」，這個異熟果功能，最後的功能很強，給你一個異熟果，給你一個果報酬勞你。「即便謝滅」，酬勞完了，給你一個異熟果完了呢，那個異熟果功能就謝滅了，即便謝滅，就結束了。「同類因所引，與等流果功能，若染污者對治起時，即便謝滅」，前面說異熟因，這個因緣果報，雖然有種種的說法，但是大略就是這兩類：一個異熟因，一個同類因。這個異熟因剛才說過，因通善惡，果唯無記。「果唯無記」主要是什麼東西？就是我們那一念明了性的心，它就是異熟果，或者是人的異熟果、或者是鬼、或者是畜生、或者是天，就是那一念心是你的果報的主，果報的主要的，這一念心是果報。那麼，這樣的異熟因，這個功能，給你異熟果以後，

它就謝滅了，就是結束了，就沒有了。「同類因所引，與等流果功能」，給你一個功能了以後，它怎麼樣情形呢？

譬如說是，我們現在讀書，或者是做事都是一樣，隨處都是一樣，都是有這種事情。譬如說是起一個善念，起一個惡念也是一樣，起一個善心，就熏成了一個善念的種子，善念的種子一發動，又有一個善的心情、心所出現，那麼這樣子，它一熏，當時就給你果報，給你果，當時就給你。你用善的心去做事，就熏成一個善的種子在你心裡面。那麼，熏成了，你心裡面就是成就了一個善的種子，這個善的種子再發出作用以後，又熏成一個善的種子，它就是沒個完，它沒有辦法說是到此為止了，沒有。像那異熟因給你異熟果已，那個種子就謝滅了。但是現在這同類因，或者善心、或者是惡心，它給你了，你熏成了種子，種子再生現行，現行熏種子，沒個完的，沒有說是結束了，沒有這件事。所以，「同類因所引，與等流果功能」，這個等流果的功能又發出來作用，作用又熏成種子，就是這麼流轉，沒有結束的時候。到什麼時候會結束呢？

「若染污者對治起時，即便謝滅」這個話這樣講，怎麼叫做染污？我們說是生惡心，當然是染污，但是生善心，可是也同我、我所執在一起，也是染污。我想要拿錢布施，但是我歡喜這個人，我就給這個人，我不歡喜你，我不給你。那麼，用錢去布施別人，解決別人的困難，這應該是善心，但是你有一個我愛在裡面，就是染污，還是染污。所以，這個染污的這種等流，等流的行為、等流的功能「對治起時」，就是佛教徒，佛教徒修學戒定慧，修學四念處，觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我，你這麼修，得阿羅漢果了，這個染污的滅了、沒有了，從這以後再沒有了，這個時候才滅掉的，即便謝滅。「不染污者」，不染污的在阿羅漢來說，就是那一念清淨心。清淨心，他也會生出慈悲心來，也會幫人做事，利益眾生的事，他也是能做，也能說法，或者什麼的，或者說是能夠入定，這一切無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見的這些事，這些事他還是存在不滅。「般涅槃時，方永謝滅」，這兩個謝滅，般涅槃時，入無餘涅槃的時候呢，就滅了，「般涅槃時，方永謝滅」，這時候才滅，般涅槃時才滅。

「以色心相續，爾時永滅故」，因為那時候，這個色和那個心，受想行識的相續，那時候永久的滅了，永久的不存在了。這個地方說是永久不存在，這個地方呢，你若讀《阿含經》就有點問題。《雜阿含經》上，我頭幾天說過，我沒有詳細說。說是舍利弗尊者入涅槃的時候這一段文，這段文非常重要，在印順老法師的《唯識學探源》，還有什麼地方，他引這段文，這段文他有點解釋。就是，說舍利弗尊者入涅槃，這個均提尊者，舍利弗尊者

的弟子，把他的舍利、衣、鉢就是拿來見佛，阿難尊者心裡很悲痛，那麼佛就說：「舍利弗尊者入涅槃，他的戒滅了嗎？定、慧、解脫、解脫知見滅了嗎？」說：「不也！世尊！」就是這個地方有問題。這上面說「以色心相續，爾時永滅」，那麼和《阿含經》就是有點不同。《阿含經》那段文說不滅，那段文說不滅呢，比如說這個定、慧，戒、定、慧、解脫、解脫知見；定、慧是心所法，有心所，當然是有心王，那當然這個受想行識都還在。那麼還有一個色。有受想行識，就是有心法；有心法，一定還是有色法，就是無漏的色法就是了。無漏的五蘊，這就是出來了。無漏的色受想行識、無漏的戒、定、慧、解脫、解脫知見還存在。這在大乘佛法來說，這個《成唯識論》上說，就是不可思議的意生身嘛！就是不可思議的意生身，那麼這個不可思議的意生身得阿羅漢果，有的地方說與六地，菩薩的十地，六地齊、相齊，也有說到七地相齊。總之，第八地是超過阿羅漢了，第八地繼續有這不可思議的意生身。當然，也可以說這叫做法性生身，也可以名為法性身。這個法性身是無量壽的，我們的身體老病死，那個身體是沒有老病死了，一直到成佛，他繼續的有這個身體的存在。在《法華經》上說，他入無餘涅槃以後，他這個不可思議的無漏的色受想行識存在，他還會見到佛的，當然還是見到釋迦牟尼佛。見到釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛就為他說佛法，就說發無上菩提心的佛法，那麼他就會行菩薩道了。如果在人世間的時候沒有發無上菩提心，這時候就能發無上菩提心了，那麼就是菩薩了。是菩薩，就是不斷的，或者是阿僧祇劫、阿僧祇劫的行菩薩道，他的功德就逐漸的增長，到最後圓滿的時候，就是圓滿報身佛，就是法身了，就是圓滿報身了。這樣說呢，在《阿含經》裡面有這樣話。這個地方，在律裡面也有引，引舍利弗尊者入涅槃這一段，不只一處。這樣說，在小乘裡面，《阿含經》裡面，就和大乘就連上了，相連上了。

我再說一個事，說虛雲老和尚的年譜說是，到了五台山去，說是遇見一個童子叫均提。印順老法師也說，舍利弗尊者就是文殊菩薩，他說這個話。那麼說是這個童子是文殊菩薩的侍者，名字叫均提，均提是舍利弗尊者的弟子。這裡也有個消息，就可以看出來，大乘佛法是佛說，不能說是非佛說。也不能像《阿含經》有的地方說，灰身滅智了，就完了。我到……今天可以講完的，我到了新加坡，遇見了一個錫蘭比丘，他大概八十多歲，接近九十歲了，我是有意的同他見面的，我就問他，我說：「你將來到那兒去？」這個老比丘頭腦很靈，他立刻明白我的意思，他說：「我將來還回來，還在這裡。」這句話答覆得很對，就明白我的意思了。我說：「你不是到涅槃那裡去？」「不，不！我到那裡去就完了。」這翻譯的人就是用這個字，用中國

話「我若到無餘涅槃那兒去就完了」，說這句話。《大毗婆沙論》說，入無餘涅槃是什麼？入無餘涅槃就不是有情了，說了這麼一句話就結束了，說這種話。所以，在讀《阿含經》，我是主張認真的學習佛法，不是說馬馬虎虎，讀了、學一學，然後人云亦云，說大乘非佛說，不要有這個態度。認真的學習《阿含經》，認真的學習大乘佛法，最後你會融會貫通，你才知道是怎麼回事。

這個《佛陀的啟示》作者是羅睺羅，是錫蘭比丘，這個比丘去年好像還來過台北，他有個學生在新加坡，也是錫蘭比丘，我和他見面，就提到羅睺羅。我說：「羅睺羅是你的師長，你的老師，寫《佛陀的啟示》這本書，當然我不懂英文，我是看中文本，那上有引無著菩薩的《集論》（有個《雜集論》，還有個《集論》），《集論》上的話，一段文，在《佛陀的啟示》裡面引這一段文。我就問他，我說：「你們是南傳佛教，你們寫的書上，怎麼有大乘佛法的文句呢？」他說羅睺羅是他的師長，是他在佛學院讀書的老師，他對大乘佛法有好感，他說大乘佛法有很多的地方是可取的、可以學習的，他不說這是非佛說。非佛說是什麼，是誰說？那句話就不好聽了！所以，這件事，從這一段文上說，我剛才這話的意思，要好好的學習佛法。我們好好的學習佛法，像印順老法師遊心法海六十年，他有一篇文章說「我還是讚歎大乘佛法的」，還有那麼一句話。所以我們初來到佛教，我出家十年、出家二十年，你能和六十年比嗎？

這一段文也有個意思。其實，這段文在《攝大乘論》也有這個意思，《成唯識論》都有解釋這段文的意思。所以，這個等流果，等流的熏習和這異熟的熏習，它們的不一樣，「論主釋：諸因生果，滅壞」是不一樣。異熟因、等流因、同類因有點不一樣的，滅壞是不一樣。

「何緣異熟果不能招異熟？如從種果有別果生。」

勝論師難：如外熟果能為後果之因，異熟之果何不為異熟因？

「何緣異熟果不能招異熟」，這個異熟果不能招異熟，什麼理由呢？「如從種果有別果生」，這個種子的果另外能生果，那麼，異熟果也應該能招異熟，也應該能生出果報來嘛！這是勝論師的難。

「如外熟果能為後果之因」，如這植物裡面，這個蘋果、橙子，「異熟之果何不為異熟因」呢？提出這個問題。

「且非譬喻，是法皆等，然從種果無別果生。」

論主釋其別難，兼破果生。初句釋前難，次句破前立種果還為因。

「且非譬喻，是法皆等」這一句話，當然我的智慧不夠，所以我會生出個妄想：這個翻譯者應該把這個話再多翻譯幾句，用四句或者是五句、六句，就會好懂一點。現在這個就是二句。「且非譬喻」，就是「如從種果有別果生」，這是個譬喻。「何緣異熟果不能招異熟」這句話先不說，先說你這個譬喻，你這譬喻是譬喻得不對，就是「且非譬喻」。「是法皆等」就貫下來，不能說一切法都是一樣的嘛，不能那麼說，這麼意思。「然從種果無別果生」，可是真實的來說，不能說從種果有別果生的；你說是「從種果有別果生」不對，這話不是這麼說法。

「論主釋其別難」，「何緣異熟果不能招異熟？」這是個難問，這是特別的難問。這底下「且非譬喻，是法皆等」以下是釋其別難，解釋一下，「兼破果生」。「初句釋前難」，「且非譬喻，是法皆等」釋前句的難。「次句破前立種果還為因」，破他。這底下又詳細解釋。

「若爾，從何生於後果？」

勝論師問。

「若爾，從何生於後果」呢？

「從後熟變差別所生。謂於後時，即前種果遇水土等諸熟變緣，便能引生熟變差別。正生芽位，方得種名。未熟變時，從當名說；或似種故，世說為種。」

論主明彼後果從後熟變差別所生，約常喻以答。

「從後熟變差別所生」，這和前面的文是一樣的，這個種子能生果，是經過熟變、差別才能生出果來的，不是說從種果就生果，不是那麼意思。「謂於後時，即前種果遇水土等」，要把它放在土裡面，還要有水，水土是熟變的緣，熟就是變，以水土來滋潤它，就使令它變化。「便能引生熟變差別」，這熟變的緣能引生熟變的差別，水土使令它生變化。「正生芽位，方得種名」，正在生出來芽的階段，那時候才能名之為種，如果不生芽，那就不能稱為種的。「未熟變時」，但是我們也可以說它是種呢？「從當名說」，從它將來它會生出芽來，所以也名之為種。「或似種故，世說為種」，它現在雖然沒有生出芽來，但是和將來所得的那個果有相似，所以就稱之為種。

「論主明彼後果從後熟變差別所生，約常喻以答」，平常的這種譬喻來解答這個問題。

「此亦如是，即前異熟遇聞正邪等諸起善惡緣，便能引生諸善有漏及諸不善，有異熟心。從此引生相續轉變，展轉能引轉變差別，從此差別，後異熟生，非從餘生，故喻同法。」

論主以法合喻。

「此亦如是」，這底下合法。「即前異熟遇聞正邪等諸起善惡緣」，你說這個異熟為什麼不能招異熟果？剛才說等流因得等流果比較容易，譬如你起一個善念，然後就在心裡面得一個善念的種子。你死掉了以後，你心裡面還能生出善念來，這比較容易。你若是造了善惡業，去得一個人天的果報不是那麼容易，不是那麼容易的，就是難一點，難一點的。而且，這個善惡業力去得果，要經過一個階段的熟變的因緣。所以不能說你這個異熟果得來了，它立刻再得果報，不可以那樣子的，沒有那麼容易。

「即前異熟」，即前異熟是什麼？就是你那一念明了性的心。「遇聞正邪等諸起善惡緣」，你遇見了、你聽見了有正的、好的境界，或者邪惡的境界。這個正邪是什麼？就是善惡。能夠幫助你生出善念的，那就是正，能夠令你引發惡心的，那就是邪。你遇見了、聽見了這麼多的因緣，「便能引生諸善有漏及諸不善，有異熟心」。那麼你現在這一念心就是以前的果報，這一念心就是異熟果。這異熟果上，它就能夠遇見善惡的因緣，就能引發出來諸善有漏。有漏的善法，用這個我、我所的取著心去做善事，那麼就是有漏。「及諸不善」，就做惡事了，傷害人的事情了。「有異熟心」，你造了有漏的善業或者做惡業，在你內心裡面熏成了善惡業的種子了，這時候你的心，就將來要得果報的，所以「有異熟心」，要招感將來的果報了。果報還是在未來，但是現在有這種能力了，所以叫做有異熟心。你若是斷掉了煩惱，不是有取識，那就不是有異熟心了。

「從此引生相續轉變」，這和前面文一樣。前面文「展轉能引轉變差別，從此差別，後異熟生，非從餘生」，從這樣子這種強盛的功能，就生出將來的果報，不是從異熟果當時它就能生出果報來的，不是。從種生果，也要經過展轉的熟變差別的。

「故喻同法」，所以在譬喻上的情形，和法的情形是相同的。

「論主以法合喻」。

「或由別法類此可知。如拘櫟花塗紫礦汁，相續轉變差別為因，後果生時，瓢便色赤，從此赤色，更不生餘。如是應知從業異熟，更不能引餘異熟生。」

論主又引別喻，顯此異熟果更不生餘。

「或由別法類此可知。如拘櫟花塗紫礦汁，相續轉變差別為因」，這底下論文又引別喻，就是引另外一個特別的譬喻，引特別的情況，也和前面相比的時候，也可以明白的。怎麼叫做別法呢？「如拘櫟花」，有的地方解釋似乎也說就是檸檬，這我也不清楚，也可能是。「塗紫礦汁」，這個汁塗在拘櫟花上面。「相續轉變差別為因，後果生時，瓢便色赤」，得那個果的時候，這個拘櫟花得果的時候，果裡面那個瓢，顏色就是紅的；你若塗上紫礦汁的時候，拘櫟花得的那個果，果裡面的瓢就是紅色的。「從此赤色，更不生餘」，不能生別的了。「如是應知從業異熟，更不能引餘異熟生」，它不能，若是引的話，一定要心動出善心或者惡心，又造了善惡業，這時候將來才能得果報。

「論主又引別喻」，前面是常喻，這個地方算是別喻，「顯此異熟果更不生餘」。

「前來且隨自覺慧境，於諸業果略顯粗相，其間異類差別功能，諸業所熏，相續轉變，至彼彼位，彼彼果生，唯佛證知，非餘境界。依如是義，故有頌言：此業此熏習，至此時與果，一切種定理，離佛無能知。」

論主謙讓，仰推世尊。

「前來且隨自覺慧境」，世親菩薩他又留有餘地，這樣意思，姑且隨順我自己的覺慧的所能明白的境界，於諸業果略顯粗相，其間異類差別功能，諸業的所熏，相續的轉變，至彼彼的階段，彼彼果生這種事情，「唯佛證知」，唯獨佛才能夠知道，「非餘境界」，餘人是不能知道的。

「依如是義，故有頌言：此業此熏習，至此時與果」，這樣的業是這樣熏習來的，要到這個時候才能得果報。「一切種定理」，一切種的善惡果報，這種決定的真理，離佛無能知道的。「論主謙讓，仰推世尊」。

這是把《破我論》的正宗分說完了。下面就是第三段，勸學流通分。

甲三、勸學流通分

「一、已善說此淨因道，謂佛至言真法性，應捨闇盲諸外執，惡見所為求慧眼。二、此涅槃宮一廣道，千聖所遊無我性，諸佛日言光所照，雖開昧眼不能睹。三、於此方隅已略說，為開智者慧毒門，庶各隨己力堪能，遍悟所知成勝業。」

初頌勸求慧眼，捨妄證真。佛已善說清淨涅槃無漏因道，即因名道，能通至涅槃故。淨因為何？謂佛世尊至理言說，真無漏法性是所遊道。真實無我諸

法性，此是應觀應證。不照真理名闇，無慧眼名盲；闇而復盲，諸外道邪執，但由惡見所為，此是應捨。應求慧眼，除斯僻執，證無我理。第二頌：若不求慧眼，如來正法教行及理，昧眼不能睹。大涅槃，眾聖所居，名涅槃宮，理也。無我大路，趣涅槃宮，千聖所遊，名一廣道，行也。此無我道，諸佛如日，其言似光，為之照明，教也。如是正法，彼諸凡外由無勝慧，雖開僻見，昧眼而不能睹。第三頌：略顯說意，勸學有成。初二句略顯說意。方謂四方，隅謂四隅，於此無我理教方隅，我已略說。為開智者慧毒門，如身少破，著少毒藥，須與毒氣遍一身中，為毒作門。今造此論亦復如是，開少慧門，諸有智者能深悟入，如似毒門，名慧毒門，從喻為名。後二句勸學有成。庶各隨己自力堪能，學三乘行，遍悟所知四諦深理，諸法無我，成就涅槃清淨勝業！

「已善說此淨因道，謂佛至言真法性，應捨闇盲諸外執，惡見所為求慧眼」，這是第一個頌。「此涅槃宮一廣道，千聖所遊無我性，諸佛日言光所照，雖開昧眼不能睹」，這是第二個頌。第三個頌：「於此方隅已略說，為開智者慧毒門，庶各隨己力堪能，遍悟所知成勝業」，第三個頌。

初頌是什麼意思呢？「勸求慧眼，捨妄證真」，這個意思就是這樣。「佛已善說清淨涅槃的無漏因道」，第一句「已善說此淨因道」，這個淨就是無漏的、是清淨涅槃的意思。無漏的因道其實就是三十七道品，也就是四念處，也就是無我。「即因名道，能通至涅槃故」，你這樣學習修行，能把你運到涅槃那裡去，所以叫做道路。「淨因為何」，是什麼呢？「謂佛世尊至理言說」，這個「至理言說」就是佛那個話，他能表示真理，我們說的話不能表示，所以我們的話不能到真理那裡去，佛的話是能的，所以叫至理言說。「真無漏法性」，佛所說的那個真無漏的法性「是所遊道」，是所遊之道，就是你那個戒定慧在這個道路上遊走，也就是思惟觀察，修奢摩他、毗婆舍那叫做遊。「真實無我諸法性」，一切因緣生法都是無我性，這就是所遊之道。「此是應觀應證」，應該觀察、應該覺悟的。「不照真理名闇」，「應捨闇盲諸外執」這個闇，「不照真理名闇」，不照真理叫做闇，無慧眼叫做盲。「闇而復盲，諸外道邪執」，外道的邪執就是闇而復盲，沒有光明又沒有眼睛，是「闇而復盲」。「但由惡見所為」，這種執著是由他的惡見所做的，也就是無明煩惱所做。「此是應捨」，所以「應捨闇盲諸外執」。「惡見所為」，就是這些邪執是惡見所為。「應求慧眼，除斯僻執」，我們應該從聞思修求慧眼，這樣說，慧眼就是無漏的智慧。有了無漏的智慧的時候，就能除斯邪僻的執著，「證無我理」了。所以這一段文是「求慧眼，捨妄證真」的意思。

第二個頌：「若不求慧眼，如來正法教行及理，昧眼不能睹」，你不求慧眼，就沒有辦法得解脫。「大涅槃」，那是「眾聖所居」，「此涅槃宮一廣道」，是很多的聖人，一切的阿羅漢、辟支佛、佛，都在那裡住，所以叫做涅槃宮，這是說理。「無我大路，趣涅槃宮，千聖所遊，名一廣道」，無我的大路，無我就是一種觀察、智慧，這是一條道路，是趣涅槃宮，你若想到涅槃那裡去，要從無我這條路，才可以走到涅槃那裡去，就是修無我觀了。「千聖所遊，名一廣道」，這麼多的聖人都從這裡走，所以，這條道路是很廣大的。這個「千」就是表示多數的意思。「行也」，這是說修行。大涅槃是說理；這是說修行。

「此無我道，諸佛如日」，佛就像太陽似的，「其言似光」，佛說的話就像從太陽發出來的光明，「為之照明」，就把這無我道照得很光明，那麼這就是教。佛在為我們說無我論，說無我的法門，這是教。那麼加起來，就是教行理了。「涅槃」是理；廣道就是「千聖所遊無我性」，這就是行；「諸佛日言光所照」，這是教。這三句就是教行理。「如是正法」，這教行理都是正法。「彼諸凡外由無勝慧，雖開僻見，昧眼而不能睹」，雖開僻見，外道他會發出來一種邪知見，叫做開。「昧眼不能睹」，他那個迷迷糊糊的眼睛，是不能看見如來的正法的，就不能得解脫。你若不求慧眼，就不能得解脫。

「第三頌：略顯說意」。「於此方隅已略說」，略顯作者，論主說《破我論》的意趣、目的。「勸學有成」，勸我們學習佛法要有成就。

「初二句略顯說意」，「於此方隅已略說，為開智者慧毒門」是略顯說意。「方謂四方」，「於此方隅」那個方隅怎麼講？方就是東西南北這四方；隅就是四隅，東南、西南、東北、西北這四隅。「於此無我理教方隅」就是邊際，無我理教的邊際。「我已略說」，前面的《破我論》已經略說了。「為開智者慧毒門，如身少破」，像我們身體有小小的破了、流血了。「著少毒藥」，不要多，少少的毒藥。「須與毒氣遍一身中」，就能夠普遍到全身。「為毒作門」，如身少破，為這個毒做了門，入來的門。「今造此論」，現在造的《破我論》呢，「亦復如是」，開少少的智慧門，「諸有智者能深悟入」，能深悟入無我的道理。「如似毒門，名慧毒門」，從喻為名字的。

「後二句勸學有成」，就是「庶各隨己力堪能，遍悟所知成勝業」。「庶各」，隨順自己自力的能力，「學三乘行」，學這個三乘聖道的修行。「遍悟所知」，能遍悟一切的眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法、眼識耳識鼻識乃至意識，苦集滅道的深理，諸法都是無我的，就會覺悟這件事。然後用功

修行，就成就涅槃清淨的勝業。

結語

忽有因緣來圓光，學習無我義吉祥，風輕雲淡君知否，數畝蓮花陣陣香。

今日講完，我說一個偈子。「忽有因緣」，這個「來」字改個「到」。「來」是平聲，「到」是仄聲，「圓光」都是平聲，「來」也是平聲，平聲太多了，改個「到」。「忽有因緣到圓光，學習無我義吉祥」。「風輕雲淡君知否」我改了，改為「高飛白鷺意云何」，我有時候走來，我看鳥在那兒飛，牠在那兒幹什麼呢？飛起來是什麼意思呢？「數畝蓮花陣陣香」，經過那個地方有個蓮花池，就又改了，「風送蓮花陣陣香」。

我再念：

忽有因緣到圓光，學習無我義吉祥，高飛白鷺意云何，風送蓮花陣陣香。

我的意思，有一點私心，願意認真的學習世親菩薩《無我論》，究竟怎麼講的？這個《破我論》，那麼我有這個心，但是沒有機會講，你們的院長慈悲，給我一個機會，所以我就來到這裡來了。但是我的嘴很笨，也就是我的心笨，講得馬馬虎虎的，所以我非常感謝你們有耐心煩，肯坐在這裡聽。

現在蒙佛菩薩慈悲、院長的慈悲，今天能夠圓滿，我非常的感謝。