

# 《十二門論》 第十五講



就是〈觀作者門〉，這一門裏分開「丙一」、「丙二」、「丙三」，我們正在講「丙二、長行廣釋」，「長行廣釋」這處我們正講「丁一」。「丁一」就是「正釋頌文」，這個頌文就是「自作及他作、共作、無因作，如是不可得，是則無有苦。」這就認為苦是不實有的，如果苦是實有，那你修行都沒用了，你怎樣盡力修，那些苦都去不了，所以要伏斷諸苦的時候，一定要知道苦是無實自性才行，有實自性是不能有苦。

這樣，我們上一堂就「正釋頌文」將頌文解釋，解釋了「自作不可得」與「他作亦不可得」，那麼現在我們要講「共作不可得」與「無因作不可得」。這樣，「共作不可得」就應該在三十六頁，「釋苦非共作」，第一就是「釋苦非自作」，第二是「釋苦非他作」，第三是「釋苦非共作」。

這樣，我們現在開始講了，上一堂有沒有問題啊？即那個「自作」與「他作」，沒有的話就看「共作」，這釋文就是龍樹菩薩自己解釋頌文的，即我剛才讀的那首頌他自己解的，這就不同《中論》那樣有第二個人為它解釋，龍樹菩薩就說，「自作（及）他作亦不然。」「自作（及）他作亦不然」，其實如果說「諸苦自作（及）他作亦不然」即是「共作亦不然」，所以，讀書讀到這處很容易被混淆了，前面講了「破自作」（及）「破他作」，為何「自作（及）他作亦不然」呢？這沒有意思，重複了，他的意思就不是講「自作」與「他作」，是「自作（及）他作」連起來變成「共作」是不能夠成立的。共作業，共作自性實有的業是不能成立的。

這樣就講理由了，他說，「有二過故」，這很簡單，「有二過」即是共作的時候具有兩重的過（失）。「二過」就是兩重（的過失），因為前面講過「自作」不能成立，因為「自作」有種種過（失），這個世界沒有自己產生自己的，上一堂講過支筆不可以自己產生支筆的。那麼「他作」呢，「他作」又不能成立的，「他作」為何不

能成立？有許多種過，因為自與他是兩個獨立體，完全沒有關係的，沒有關係的東西又怎可叫「他作」。或者「縱破」，你說自性產生，不是，你說眾緣產生事物的本身，那麼事物的本身本來是由眾緣產生，它沒有自性，沒有自性的時候，能夠產生它的因緣、眾緣，對自性來講就叫做他性，如果沒有自性，哪有他性啊？這樣，既然眾緣產生果法，果法是無自性，眾緣就不可叫做他性。

我們上個禮拜是這樣論證的，因為要相對的，有他性的時候，一定要有自性才行，那麼自性都不能成立，怎能成立他性？這樣，所以他性亦不能成立。他性既不成立，他作的意思就是他性去作自性，這樣就不能夠成立的。如果從另外角度講，從「奪破」講，大家記不記得？「奪破」就根本眾緣不是他性，因為眾緣都需要有其他緣去作它，這怎麼可以叫做他性啊！眾緣自己本身就不是他性，就不需有自性反證無他性，不需要，直接破！說它根本無自性，根本無他性的這個眾緣，所以眾緣所產生的果法是不能叫他作。

這樣，於是有兩類過，「有二過故」，即是說有兩種的過失，因為「共作」是由「自作」兼「他作」而成就的，「自作」有種種的過失，「他作」有種種的過失，那麼，「共作」兼兩種過失於一身，這樣叫做「有二過故」。這「二過」不是兩個過失，是兩類不同的過兼於其身。他說，「若說自作苦、他作苦而成共作苦者」，他說因為共作是聯合了自作與他作而成立的。這樣，由自作兼他作而成立的共作，那它就有甚麼過呢？它有自作、他作的過了，於是就兼有自作的過與兼他作的過了。這裏「則有自作、他作過」，就是龍樹菩薩進一步去解釋甚麼叫做「有二過故」，這些文字都是龍樹菩薩自己做的。那麼，如果我們只講到「有二過故」就停了，那是不行的，因為人們就不知道「有二過故」怎麼解釋了，這樣，所以龍樹菩薩再進一步將「二過」解釋，是指自作過、他作過。這樣就做個結論了，「是故共作苦亦不然」，因此，如果你執著有「自作」與「他作」合成變為「共作」產生有自性的苦，這是不能成立的。

這樣，上面的一段是散文來的，根本具有三支的比量或是三段的論式，不過當時

就不興（流行）將它列成三段論式，那麼我們嘗試將剛才那些意思、散的意思，就將它組織成為一個論式，一個推理的形式，就變了三段：第一段，他說「若所執諸苦是共作」如果可以成立，那麼，這個是歸謬法，先假定成立，假定共作能夠成立，這是一個歸謬的開始，開始以為它對，假定對的，假定真是「共作」，這就要解釋甚麼叫做「共作」，「自作」兼「他作」就叫「共作」。

那麼，如果「自作」兼「他作」構成「共作」而可以成立，那會怎樣啊？這於是前項出來了，就由前項去分析出後項。那就後項會這樣，如果成立，那「苦是自作應無有過失」，「苦是他作亦應無有過失」。這個後項是純粹從前項分解出來的，因為第一，假定「自作」兼「他作」構成「共作」而能夠成立，能夠成立即是沒有過失才能成立啊，是吧！那麼，「自作」又有過失，「他作」又有過失，那怎麼可成立啊！所以，前項假定「共作」能夠成立的話，就要兩種過失都不能具有了，就是剛剛我們說如果「共作」就有兩種過失了，這個不是大前提，這個是小前提而已，這就是說，在龍樹菩薩的長行解釋裏面是省略了大前提，即省略了這句話的，是省略了的。

那麼，他所提供的是甚麼呢？是小前提，小前提就是（「有二過故」），我們說的「自作及他作亦不然」，這個是結論來的。這樣，這個小前提是「有二過故」，那現在將「有二過故」就放在小前提，他說，今苦是自作有過失及苦是他作亦有過失，這樣兼有的過失，他就說「苦是自作及苦是他作均有過失。」那麼，這句話是百分之百從龍樹菩薩前面的「有二過故」得來的，這小前題是龍樹菩薩提了出來。那麼，龍樹菩薩還有結論的，龍樹菩薩一開始就有結論說：「自作、他作亦不然。」這句就是結論。「自作、他作亦不然」即是「共作亦不然」，「共作亦不然」即共作不能成立，這樣，於是看回結論：故苦是共作不能成立。

那麼，你會問，在這三段論式本來沒有大前提，是你強加進去的。這樣，我們知道大前提是甚麼呢？大前提是將小前提與結論可以砌（構建）出來的，小前提就是「共作有二過故」，就是「自作」有過不能成立，「他作」有過不能成立，所以「共作」不能成立。這樣，「自作」、「他作」、「共作」三種可以構成大前提了，這大

前提如果是沒有的，即如果真的有 p，即共作可以成立，這樣就是 q，我現在不要這個，因為沒有 q1，同時沒有 q2，q1、q2 是過（失）來的，q1 就是自作之過，應該不存在的，同時 q2 是他作之過（失），應該甚麼？不存在，這才構成 p 的這個「共作」。這樣，在上面證明 q1 是成立的，即自作是有過（失）的，同時他作又是過（失）的，這就否定後項了，他用否定，我用一個肯定，即否定它了，因為否定的否定，我將這個 q1 否定了，即等於  $\sim q1$  否定了即 q1，這個  $\sim q2$  即他作沒有過失，現在不是沒有過失，這即是 q2，那麼小前提是 q2，小前提就是龍樹菩薩說的「有二過故」，如果「共作」應該沒有二過故，現在變成「（共作）有二過故」。那麼，所以大前提不需要給你的，他給出結論，給了小前提，自然就找到甚麼？大前提，如果大前提一寫了就很清楚，這是純粹的邏輯論證來的。

這樣，因此月稱法師他們反對研究《中論》的時候用比量的，其實是錯的，是不對的，你不用比量怎麼論證呢？現在世界上講道理是只有兩種道理，一種真理就是甚麼？現量的真理，即經驗的真理；第二，理性分析的推理的真理。這樣，現在你不要推理的理性分析，那麼龍樹菩薩就不用做《中論》。所以，月稱法師這麼有名氣，我們都不可以完全信他，他講的東西是我不接受的，很難接受。因為現在，尤其是二十一世紀的人還盲目相信不需要推理，我想這個時代的人是不能接受的。好了，這裏我們看完整個論證了，那麼中間有一些括號，括號即進一步有些解釋，他說，「苦是共作不可得。」那麼，這裏只破了「共作」而已，但是，他本來肯定有「共作」和肯定有「自作」，肯定有「他作」。

如果有「自作」一定有「自作者」，是吧，如這個苦是某一個人自己產生自己的，那麼他自己就是作者，有作一定有作者的，作是一種業來的，一種活動來的，那麼活動的時候有活動的主體，那個作者就是主體，能作業的主體，作事的主體，活動的主體。有體有用，作是用來的，做一種東西，做是用來的，有用一定有體，一定有主體才能做到一種東西，那個主體未必是人，不一定是人，但我們都要有種東西（主體）去產生才對的。這樣，如果沒有「自作」的時候，我們上文提到自然沒有「自作

者」了，沒有「他作」，自然沒有「他作者」了。那麼，現在這裏破了「共作」，就是剛才的假定，假定「共作」可以成立，就不應該有「自作過失」，不應該有「他作過失」，那現在又有「自作過失」，又有「他作過失」，所以沒有「共作」了。那麼，這整個過程中，我們假定有些活動叫做「共作」，但結果推論出來是不成立的，不成立就是否定剛才的假定，這就是說，不可能有「共作自性實有的苦」。

那麼是不是沒有苦啊？答案就不是沒有苦啊，是沒有實的苦、不變的、自性實有、常的、一、常、不變自性實有的苦。這就不要（理）會錯意（思）了，以為龍樹菩薩與我的經驗是相反的，建立的宗就有一個相違，這個相違叫做現量相違，我現在感覺是苦啊？我現在牙痛就苦啊！那現在立個宗是現量相違的？那麼又不是這樣，龍樹菩薩並不是說完全沒有苦啊！龍樹菩薩只是說沒有自性實有的苦，同時亦都沒有自性實無的苦，記住他說苦是空的，苦是空的不是沒有苦，千萬不要（理）會錯意（思）。苦是空的意思就是沒有自性實有的苦與沒有自性實無的苦，這樣就是中道。這個就是中道，不能偏向一邊，偏實有固然不對，實無亦不對。

所以，前面破了自性實有的苦，不是「共作」，連作者，那個主體，作苦的主體都破了。這樣，那個括號（內容）很簡單，就是因為「共作苦不能成立」，所以「共作者亦不能成立」。甚麼是「共作者」？是由這個自作的主體與他作的主體合起來變成一個共作的主體，這個共作的主體是不能成立，這樣叫共作，共即自性的主體加他性的主體共在一起，而成為「共作者」，那麼，這個「共作者」不能成立。這樣，我們上文講過了，我們說〈觀作者門〉與《中論》的〈觀苦品〉是很近的，那破了「自作」、破了「他作」的時候，我們即刻引《中論》的〈觀苦品〉做一個對比看看，現在我們看〈觀作者門〉可不可以在〈觀苦品〉裏面找一首頌是與它相合，或者不是頌，或是散文與它相應。

那麼，下文就找到可以相應的，這個相應的兩句頌文：「若彼此苦成，應有共作。」這個意思是如果「彼」，前面的那些論證，論證了的自作與「此」他作能夠成立，這就「若彼此成」，「彼」就是前面的「自作」能夠成立，「此」就是現在的

「他作」能夠成立，那就應該有「共作」的苦能夠成立，那個「苦」字前面又有個括號的，我或寫少了「應有共作」，這個「共作」的「苦」字後面有個括號的，應該「苦」的前面都有括號的，我或漏寫了這個括號。這就是說，如果「自作」能夠成立，「他作」能夠成立，這樣「共作」就能夠成立。

這樣就可做大前提的，這個大前提：如果「共作」成立，「自作」與「他作」應該能夠成立，是吧！剛好這〈觀苦品〉就是補回那個甚麼啊？大前提，這麼有趣，《中論》裏面只有大前提，又沒有小前提，又沒有結論的。那麼，一定找到結論的，為甚麼？因為前文已經證明了「自作」不能成立，前文又證明了甚麼？「他作」不能成立，這就是說，我寫了大前提，小前提你應該自己加進去，因為以前做過了，這就將以前的結論放在小前提，於是引出這個甚麼啊？結論，引出結論，引出假定「共作」能夠成立，變成「共作」不能成立。

這就是龍樹菩薩在《中論》的時候，就提出一個很清晰的大前提破「共作」，而在《十二門論》就調轉沒有大前提，整個結論先行，再做一個甚麼？小前提，等（讀者）自己去想出個結論。不是種種東西都是老師講出來，老師就將一部份東西排列出來，這樣你應該用你的智慧去找出個結論，是這樣的，或是補充大前提，或是補充小前提。那麼，《中論》也是，《中論》的頌文十居其九那個三段論式是不齊的，有時候給兩段，有時候給一段，就如現在這〈觀苦品〉只給一段，給一段，你要知道下面的兩段，不用講了。

好了，解了那個「共作」，那就進一步解釋這個「無因作」，「無因作」就很容易的，而且不複雜。這樣，龍樹菩薩說，「若苦無因生亦不然，有無量過故。」就這樣簡單，如果你說諸苦，苦不是一種，有很多種，所以加個「諸」字，它是無因所生的呢，這個就是假定，假定它是無因所生的。這樣假定是不對的，「則亦不然」，這裏合起來整句就是結論，這個結論就是奪破，就是「苦是無因生亦不然」，這句就是結論。有了這個結論，這樣就沒有小前提啊，那麼他做了小前提，「有無量過故。」

「有無量過故」，它不是 q1、q2，因為單一個小前提，它裏頭沒有另外兩個的組成部份。這樣，「有無量過故」，他沒有講哪些無量過啊，但在下面有些文字講出「無量過」，看看三十八頁，這裏就完了，就這麼多東西了。那麼，就這麼多東西不夠資料去證明啊，所以，我用的辦法就是將《中論》的一品叫〈觀作者品〉，在裏頭找資料補回它，於是在《中論》〈觀作者品〉用青目的解釋來補充它，三十八頁找到嗎？即剛才那頁隔兩段，剛剛那頁三十七，隔開的不知幾多了，再隔壁就是六十三，再隔壁就是三十八，就是這一頁有兩個黑色畫的。

青目就解（釋）了，他說，「若待於無因」，這裏就回應了前面，前面說「若苦無因生」，是吧！這就講「無因」了，他說，如果墮入「無因」這種過（失），「則無因、無果、無作、無作者，無所作用法。」變了種種都無了。如果「無因」呢，那麼世界上所有現象都有因有緣，這樣就有果法現象出現了，那麼「無因無緣」呢，一切現象諸行不能出現的。這樣，所以如果你掉進「無因」那個過失裏面呢，就是「無因」變「無果」了，「無因」的時候，「無因」重複你的「無因」，「無因」又怎會有果呢？因為果是托因而有啊！這樣，「無因」就自然是「無果」了。

所以，如果掉進「無因」這過失裏面呢，即計執「無因」，計執一切法「無因」生，這樣的時候就變了現象沒有因緣、沒有條件，沒有成熟的條件了。那麼，沒有因緣作為條件的時候，自然是沒有果法出現了，沒有因法，相對就沒有果法了，這樣世界就變得沒有果法了。這樣，有因、有果法才有作者，現在「無因」就沒有作用了，沒有活動了，沒有活動，自然是沒有活動的主體，無作就無作者了，因為「無因」「無果」自然是「無作」。因為，由因去作果的啊，「無因」自然得不到「果」，不但推（論）不出「果」，「無因」就推（論）不出作，推（論）不出活動，推（論）不出能夠產果的活動。

這樣，沒有產果的活動，自然就沒有產果的體，這個主體就是無作者，「者」是主體來的，就變得沒有起活動的主體了。那麼，沒有起活動的主體，又沒有活動的本身，又「無因」，又「無果」，就變得怎樣啊？他說，「無所用作法」，就沒有一種

工具，「所用」就是透過某一種工具，就產生些事物出來了。為何叫一種工具呢？譬如，我們作個瓶，作瓶的陶師就是作者，陶師做的時候就是作，但作瓶不是空手作的，不是上帝啊，要拿些泥，又拿個模，又要踩，那些是甚麼啊？那些是工具來的，作瓶所需要的用具啊！這樣，無因自然就無果，無作又無作者，於是所依賴的能作事物的工具都沒有，都不能成立，那麼，所用的作法亦都不成立，推論出世界沒有東西。這樣，「若無作等法」，前面所有的工具、作者、活動，所有的事物不存在。

那麼，整個活動包括你做的事業，包括善業與惡業，那即是說善業、惡業都不存在了，因為作善業那個主體就是五蘊假我。這樣，他作的活動就很複雜的，是由思心所決定，思心所決定就不是有思心所就起活動的，有時就依仗身體作出那種叫甚麼？身業；有時依仗你的發音的器官，你的口，口不只是口啊，是包括一切發音的功能，這個發出語言的功能就作出甚麼啊？語業。這樣，這些能夠作出身業，能夠作出口業，然後起了活動，那麼這個叫做動發思，這然後熏習功能進你的生命體內，完成了你的作業。

那麼，你一生的無量的業作過了，這些功能一定有習氣在你的生命體內，當你的生命在一期生命完結的時候，這些習氣本身是起作用，一是招引福報，或者招引罪報，罪報即是痛苦的生命，出現兩大類生命，或者這樣，或者那樣，於是又叫做業報。那麼，如果是沒有作，又沒有作者，又沒有身的工具、口的工具，這樣你不可能作業的，是吧！學生：「昨日講的……」教授：「昨日的不好問了，人家不知道你講甚麼啊！好吧，你問吧。」學生：「（昨日講）習氣不淨，剛剛你在前十秒講善業都是習氣，那麼善業都屬於不淨了？」教授：「昨日我們講的是某一種小乘學派，我現在講的是大乘唯識啊，你應該明白了，因為不同學派（對）同一個講法是有不同的理論，就不好混淆了。」我們現在講的是大乘，昨晚講的是小乘，小乘都有很多種學派，有些說它不淨，有些說它無關，與清淨生命無關，說它不淨是指我們生命裏的心識，有些學派說它是清淨的，這個是上座部說的；有些說生命內有兩類心，有些染的心，有些是離染的心，這個就是說一切有部的；有些說不是，現在又有染又有無染，於是去除了染，去除了煩惱，得個清淨的心識，純清淨之後，就不再會變得染污了，

就永遠清淨下去，有這樣的學派。這就是說，小乘有很多種講法，就不能夠用一種講法去否定了我們大乘的講法。大乘裏面，業有兩大類：一叫有漏業，然後是無漏業。佛都作業的！那是純無漏、純清淨的！凡夫所作的業呢，不可以純清淨的，一定是有染污的，一定是有雜染的，不可用染污，染污即是惡，或是有覆無記，雜染即有煩惱相應，即我們起心動念有煩惱相應。

這樣，所以我們的業叫做甚麼啊？有漏業，不是純清淨。這就不能夠一面講的，我們應該用小乘的分別說，站在佛陀的角度是如何如何，站在凡夫的角度是如何如何，站在甚麼？聖者的角度是如何如何……這樣，即你問的是否染污，答不到你，對不起！因為這個問題不可以說是或不是，是很複雜啊！這樣的情況是如何，第二個情況又如何，第三個情況又如何，是這樣。

所以，即是說佛教的問題是很複雜的，不可以那麼單純說是這樣，或不是那樣。譬如說，作業是否空啊？我不懂得答，第一，甚麼叫做空，第二，甚麼叫做作業，第三，問他是誰作業，第四，甚麼情況下作業，有這麼這麼多的條件。所以，當我答這個問題的時候，你要給我半個鐘，這樣就很清楚全告訴你，「非不為也，（實）不能也。」「不能」呢，是（不能）短時間內答你，這問題無關就不答你了。所以，「非不為也」，我不是想不做，某個情況下不能夠做，一做就不行了，一開始答就離題萬丈，不行！這樣好了，回到這裏，那就是說，作當中有些與業有關，有些與業無關的，譬如打雷閃電與業有關嗎？沒有，無關的，因為這不是與我們意識的思心所的作意產生的活動，它是自然產生的啊，對吧。這樣，所以自然產生的現象所產生的東西，它是沒有善惡關係的。即使我們人的活動都不是純粹與業報有關，我將這支筆放下它，那這個都是業啊，那麼放下支筆，會不會有福報？有罪報呢？這個答案都沒有的，也沒有福報，也沒有罪報，是吧，這個時候就不可以有果報了。

但是，某些行為它是可以有罪報，又有福報的，那麼，哪些行為有罪報？哪些行為有福報呢？這樣，要講唯識了，唯識告訴我們知道，凡是與我們的煩惱心所與某些隨煩惱心所相應的業，將來招引痛苦的生命，好像我們的瞋心起了，或是無慚、無

愧、忿、恨、覆、惱、嫉、慳，這樣的心識一齊結合而起的活動，那麼，這種活動將來就得到痛苦的果報，於是我們分類，我們 classily 這些行為叫做惡、不善的業。不善的業這種定義是由那種行為將來招引苦果而判斷出來的。那甚麼叫做善的業呢？善的業就是那些活動，即行為，將來能夠招引福報而有的。那麼，怎樣才能有這樣的福報呢？這樣就將心識分析了，凡是與無貪、無瞋、無癡、有慚、有愧等等，這就是說有十一種善心所相應的心識活動，透過經驗就告訴我們這些心識活動變成行為之後，招引今生或者來世，來世不是下一世，是未來世啊，請大家注意！來世這個詞語要界定它不是就下一世那麼快啊，有些是下一世，有些不是下一世，未來世而已，可能隔了兩世、三世、四世都不定，招引福報，那麼這些行為我們就分類說這些行為是善的行為。所以，善、惡行為是從個果報定的，即我們界定的時候，就甚麼的果就有甚麼的業，這樣定的，就不是說上帝判斷的，是經驗，是經驗得來，是一般人透過分析、透過經驗歸納，歸納出某些行為是那樣的。

這樣，那些行為與某某相應，與某某相應的這些就是窺基法師在《成唯識論述記》內講的，這樣一講就很清楚了。你自己問自己，你這個行為本身，所有的心識活動不是單純的，是很複雜的，那麼你問問你的心識活動是否與煩惱相應呢？與哪些煩惱相應呢？不是所有與煩惱相應都下地獄的，與貪相應會不會下地獄啊？不會的，貪不會引致你惡的。貪心都好啊，我貪做功德越多（越）有名譽，這哪用下地獄啊？不用的，不會的，你有福報，是人天福報，不過你想解脫得大涅槃，可不可以啊？又不行的，所以叫做有漏業，善又如何？這樣的善只可在「三有」的福報，他在欲界、色界、無色界得福而已，這樣與解脫生命無關的。

所以，它不是波羅蜜多，波羅蜜多叫做 pāramitā，pāramitā 是解決你的流轉生死的，這些叫做 pāramitā，你解決不了你的流轉生死的時候，它是善業，或者惡業，但它不可以叫做波羅蜜多。它不是波羅蜜多，布施都不是波羅蜜多，它就叫布施而已；持戒，持戒持得好，這樣未必是得到解脫的，因為持戒有兩種，有些叫淨持戒，有些叫染持戒，染持戒永遠都解脫不了。染持戒好不好啊？好，好過你不持戒

啊，你不持戒，三惡道有你的份，大開中門去歡迎你，那麼，於是我染持戒，我貪生天啊，生天可享福啊，享福不是罪惡來的！甚麼是惡啊？剛剛說下地獄、有份入三惡道受苦那些行為。那麼，我享福沒有對不住人啊，如果對不住人的行為就叫做惡，那就享不到福了，你暫時搶了別人的福去自己受的時候，結果是苦的，生命是苦的。好了，這行為有些是有果報的，有些是沒有果報的，上文講的那些是沒有，現在講有（果報）。那麼，如果沒有「作」，那就有果報的行為不存在，沒有果報的行為都不存在。這樣，當有果報的行為不存在的時候，於是「罪福報亦無」，如果沒有行為，即無有罪福，無有罪福就是那活動沒有引致罪業的活動，又沒有引致甚麼？福業的活動。這樣，「罪福等無故」，引致罪報的活動不存在，引致福報的活動不存在的緣故，因此福報、罪報都不存在。

這樣，又再說「若無罪福報」，如果福報、罪報都不存在呢，那麼，「亦無大涅槃」，沒關係了，你要怎樣想啊？因為大涅槃都要透過修行，這種是甚麼？這種是善業來的啊，修行是不是業來的？是，修行都是業，修行都要有福報才能修行！是吧！這樣，其實這裏的「若無罪福報」，你不要個「罪」（字），「若無福報，亦無大涅槃」，怎麼解啊？因為得「大涅槃」，在唯識宗，你要有資糧位，資糧位是要培養哪些資糧啊？福德資糧，就有福啊，然後就是甚麼啊？智慧資糧。那麼，沒有福德資糧，就沒有智慧資糧了，因為沒有福，生存要在街上乞食，你受不到教育啊，你向達官先生乞兩毛錢買麵包，哪怎麼讀大學呢？那麼你沒有福報的時候，就沒有智慧資糧了。這樣，從你沒有福德資糧，就跟著智慧資糧發揮不出來，發揮不出來，就不能夠修行，不能夠修行，怎麼得「大涅槃」、「大菩提」呢？這樣，所以你看似這裏沒有關係，「大涅槃」與「罪福」沒有關係的，不是啊！在「唯識」看是很有關係，「中觀」看可能沒有關係，這樣看「中觀」是你不熟中觀，你不懂《般若經》，是吧，「中觀」裏面看都很有關的，所以有福才能帶出這些資糧，帶出福德資糧，有福德資糧、智慧資糧，你才能修行，修行才能證果，證果完滿才能叫做甚麼啊？「大涅槃」、「大菩提」。

這樣，於是「無因作」的時候，如果「無因作」就全無活動，全無善報的活動，

全無惡報的活動，那麼，所以「大涅槃」亦都沒有了。這樣，「諸可有所作，皆空無有果。」其他一切各種各樣的活動，結果都不存在，不存在的時候，所以也沒有果報。那麼，這個「空」是解作空無，空無有果報，當它解作真是自性實無的時候，它加個「無」字在後面的，是吧。

這就是說，龍樹菩薩知道有些人將「空」字是解作無的，當他自己不是解作無的時候，他很仔細講的，你說有又不行，你說無又不行，兩邊講的，但是，這裏只講空無的時候，就是指世俗人的那個講法，就是「沒有」的解釋，真的沒有果報。這樣，就是如果「無因作」的時候，就作不出東西，即沒有活動，沒有活動，就沒有果，沒有果就是善的果又沒有，惡的果又沒有，解脫生命流轉生死的果又沒有，出離生死得「大涅槃」、「大菩提」的果亦沒有，那麼，生命就變成死寂。

這樣，即如果「無因作」，就作不出東西，沒有活動，整個宇宙死寂，死寂的宇宙。那麼，這裏我是照用《中論》內的〈觀作者門〉去解的，因為有時候我們的方法就大家是般若中觀學派，就是這本書講得不夠透徹，我可以借用另一本書，同一個學派、同一類思想作補足，那麼我們現在就做了這個補足。這樣，《中論》講到（「無因作」）就不只這一品的，它的第一品〈觀因緣品〉亦都有相同的講及到「無因作」，所以，我在下文就再引《中論》的「無因作」，〈觀因緣品〉的「無因作」，這一樣是青目的解（釋）。為甚麼要用青目的解（釋）？為甚麼《中論》引用青目的解（釋）？因為中國的版本裏只有青目的解（釋），是沒有龍樹菩薩的解（釋），龍樹菩薩的解（釋）要找西藏文，西藏文的一本論叫《無畏論》，就與青目的解（釋）有九成相同，有一成不相同。

這樣，所以中文的資料內，漢文的文獻內，只是有青目的解（釋），那麼，你不要青目的解（釋），於是要唯識的解（釋），安慧的解（釋），或者是清辨的解（釋），即《般若燈論》的解（釋）。那麼，這裏用鳩摩羅什的譯本，因為那兩個版本不是鳩摩羅什譯的，所以就用青目的解（釋）。那麼，〈觀因緣品〉在青目的解（釋）是這樣解（釋），我讀一次就知道了，他說，「若無因有果者」，若無因都有

果，那這個是「無因作」了，假定而已，不是真的「無因作」，假定無因都有果產生的話，這樣很弊（糟糕）啊，怎樣的弊（糟糕）啊？這樣，布施、持戒，這些修善業的人可能掉入地獄，為甚麼啊？入地獄就不需要因，你說「無因作」啊！這樣，我們為甚麼會下地獄呢？我們作惡業為因才可下地獄啊！這樣，如果「無因作」的時候，就不作惡業都下地獄，會有這樣的現象，即不需要作惡業，因為「無因作」，無因有果，就不需要作惡業為因而都可有下地獄的果，變了這樣，那麼你接受嗎？你不接受，所以就是不可能「無因作」了！如果「無因作」，就你作善業都下地獄的，這個是大前提。

小前提呢，就是現在凡作善業不會下地獄，所以，世界上沒有「無因作」這件事。這樣，這是三段論式來的。那麼，又說，「十惡五逆應當生天」，為甚麼啊？因為無因。這樣，在佛經的理論裏面，有個情況是生天的，這個情況就是作十善之後生天。因為在戒律內有十種遵守戒律的行為，叫做「十善道」。「十善道」，「道」是一條路，你作十善的路跟著走就上天，所以，有本經叫做《十善業道經》，有本這樣的經，就是教我們作十善業去生天的。那麼，哪十善啊？不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不綺語、不兩舌、不惡語、不貪、不瞋、不邪見，講到全部了。

這樣，這些我們佛教徒都要懂的，因為我們自己要知道有沒有作這些事啊，你要自己問自己的，你要「吾日三省吾身」，你常常要知道的，這十種業很容易背的，應該常常檢討有沒有做這十種業，最好日日都檢討一下才對，當然有做過就很開心了，不殺生不是去殺生，是不做殺生。那麼，（作）這十種業，你就可以生天了，但是，他說「無因作」的時候，就不用作這十種業了，不用作這十種業，相反，作其他業都可以生天的，那麼作其他業，中性的都無所謂，但有時不是中性的，舉出作「十惡」都可以生天，「十惡」即剛剛的（「十善」）調轉，不殺生（變成）又殺生、又偷盜、又邪淫、又妄語、又綺語、又兩舌、又惡口，做了全部，不是一回事啊，不作為因落地獄啊，亦都不作為因都可以生天的，這樣，所以倫理價值、倫理規範完全沒有作用了。因為宗教背後的意義，這個世界上的宗教有甚麼作用啊？世界上的宗教的存在作用就是一種倫理價值，那種彰顯合理的倫理價值，一個宗教違反了彰顯倫理價

值，那個宗教就是邪教。所以，彰顯真、善、忍的法輪功，它不是邪教，因為它的倫理價值要求真、求善、求忍的，這樣它不是邪教，但它做的行為是否能彰顯真、善、忍，那就不得而知了。

因為有些人口講一些東西，那個身體做另外一些東西的，講出來的就很漂亮，但做出來就很醜陋，人總是這樣掩飾自己，可以標榜很好的理想，但他自己不可以實踐。世界上多數是這樣的，說別人就很容易，說自己就很難，包括涂謹申，他要梁錦松下台很容易，但他自己就不肯下台，大家扮演同樣的角色，世界上的人就是這樣，如果我硬要擁護涂謹申肯定說他對，那是偏心而已，你不能擺正這心，是有所執。如果無執的時候，要公平的時候，大家要一樣才行，你的職位與他的職位都是公職來的，於是你要求人家怎樣做，你就要求自己怎樣做，這樣才合理的。那麼，通常是這樣，所以我們不知道彰顯真、善、忍的是不是邪教，即是我們不能憑他的口號就信他，應看他的行為是否合乎他的口號。

這樣，於是他就說，如果「無因作」的時候，你作「十惡」，你都會生天的，（作）「十惡」本來不可以生天的，因為有「十惡」就沒有「十善」。在佛教裏有「十善」才可以生天，那麼現在就不需「十善」了，「十惡」都生天，所以，「五逆」，五種墮無間地獄的惡行，是甚麼？殺你爸、殺你媽、殺阿羅漢、出佛身血，解散我們的和合僧，破和合僧，這五種行為是墮無間地獄的。但是，現在做了「五逆」，不當作因，如果不當作因的時候都能夠生天，這樣，於是將道德倫理的標準絕對破壞了。這樣，他主要講的就是如果「無因作」可以成立，就倫理價值不能成立。

如果成立倫理價值，一定不能接受甚麼？「無因作」。這樣，下面將前面的資料組織成一個三段論式，即所有的資料用現代語言歸納出一個論證。這個論證：如果「無因作」可以成立，這是一個假定，假定那是可以成立的，於是將它分解出來就會怎樣？這樣，一切善因、善果、惡因、惡果，包括涅槃、菩提，乃至到科學技術、法律，全部都不能成立。那麼，這裏「一切科技、法律皆不能成立」是我加進去，因為上文是沒有的，上文只是甚麼？「一切善因、善果、惡因、惡果、涅槃與菩提」這些

不能成立，其他沒有的。但是，將它放到現在這時代講科技，科技都不能成立，因為科技都講因果關係的啊，是吧！科技你可以不說因果關係嗎？譬如，明天升空的太空船，我們為他擔心有裂痕啊，有 12 cm 那麼長的裂痕呀，這樣如果「無因作」的時候，有這條裂痕如何亂飛都不會失事的；但相反，完全沒有裂痕，可以是完美的太空船都可能解體啊！是吧？「無因作」啊！「解體」即爆開了，即上一次哥倫比亞號那樣爆了，那麼爆了一定有因啊，那次是隔熱那塊板脫落了，撞爛了這個原因，所以當太空船返回地球太熱了，承受不住那種熱，這些熱直接是摩擦而產生的，摩擦產生的熱怎樣啊？直接透入太空船，太空船太過熱，熱到爆那樣就解體。

這是有因才有果。那麼，無因無果的時候，如果無因都有果呢？這就太空船是百分之百完美的，它都應該會解體。那麼，你做科技研究有甚麼意思呢？那就不如翹起手腳（放棄）了，讓它 by accident 要不成功，要不失敗。這樣，所以如果無因有果時，科學技術都不能成立。那法律為何不能成立啊？更糟！法律，就是你駕車撞到人，肯定要告你，但是駕車很守規矩都捉去坐牢啊，都要罰你錢才是，因為罰你錢這個果是不需要因啊！那麼世界上還有法律嗎？是吧！還糟糕過一個極權國家喜歡捉誰就捉誰！因為它是無因捉去坐牢。這樣，所以在任何的時代，任何的一個活動都不可能是無因作的。

那麼，這一大段是在龍樹菩薩的《十二門論》是沒講的，但在《中論》有比較詳細講，於是就砌成剛才所講的那個論證了。這樣，下面就加按語，他說，「苦是無因作所以不能成立。」那麼，這裏有沒有「無因作」的主體「無因作者」呢？有沒有？是沒有的，因為「無因作」都作不到，哪有作者啊？無因就無作者，所以這是沒有作者了。因為：「自作」有作者，自性的體就是作者；「他作」又有作者，因他性的體就是作者；「共作」是自作者與他作者合成為共作者。但是，無因就無作者，因無因是無東西，是零啊，是空無啊，空無即空無作者，所以無因是無作者的。好了，這樣完了之後，我們看看三十九頁，這是總結本頌，怎樣總結法呢？原來這裏的總結是引一首頌文的，不，它不是頌文，對不起啊，是在經裏找一段經文作結，龍樹菩薩就

說，「如小乘經」，這個「如」即是好像，好像小乘經中有這樣的記載，怎樣的記載呢？就是「裸形迦葉問佛」。他說，就是一個外道，這個外道不是大迦葉，不是摩訶迦葉，摩訶迦葉是釋迦牟尼佛的弟子啊，他後來主持了甚麼？主持結集。但這個不是，這個加了「裸形」，「裸形」即是不穿衣服的，因為他不是不穿衣服，只是修苦行，爛衫爛褲，那些人就說：「這個是無慚外道，這個是 Jainism，這個是 Jaina。」是耆那教那些人，那就說他是裸形外道，是一個貶語來的，其實他不是很差的人，他都修善行的，如果很差就不會問佛了，他問佛就是這個人都是尋求甚麼的？真理，是很值得讚賞的人、外道。

那麼，他問佛甚麼呢？他說：「苦是否自作呢？」「苦自作耶？」佛默然不答，原來佛有時不答人的，問這麼傻的問題，這樣佛就不答啊。那麼，他然後又問：「世尊，若苦不自作者」，苦不是自作的，那是否「他作耶？」是不是第二個人引致苦呢？是不是第二個人給些苦他呢？給他嘆（受）一下苦呢？那麼，佛亦不答，佛是用各種的手勢去否定了。我的理解，佛是很斯文的，是和藹可親的一個人，不會很高傲的不睬你、轉過臉去，他一定不會是這樣的，不知為何文字寫成好像不睬人那樣。我就很不相信是這樣，我只相信佛是用否定的各種非語言性的答案，因為答案不一定是語言，他搖一下頭也可以啊，擺一下手也行，搖搖頭也行，是吧！這樣，他默然就是不講話，不講話可以有 body language 的啊，不一定有甚麼 verbal，不需語言去答的，可以用手勢，用 gesture 答，用其他 body language 去表達。

那麼，我心中是不想解作佛是高傲的，這亦不是佛的本性，高傲不是佛的本性，這裏不能說他高傲，他只是不用語言去答，即是不會（否定）的意思。於是，他又問，「世尊！若爾者，」這個「爾」字怎樣解？對的，這樣，他說如果這樣，那即是怎樣啊？就是說，非自作、非他作，這個「若爾者」，如果是自作不對，他作不對，這樣的時候，是否「苦自作、他作（即共作）耶？」這樣，自作、他作都沒有個「共」字，是吧，「自作、他作」是自作連同他作，自作兼他作即共作，他沒有那個「共」字，但是我們讀書讀到這裏即知是共作了，即前面兩個無關，前面兩個合起來

就變成「共作」。自作，即是「A，非 B」(A.~B)；他作即是甚麼？「B 而非 A」(B.~A)；共作就是「亦 A 亦 B」(A.B)；無因作就是「非 A，同時非 B」(~A.~B) 的意思。那麼，這個就是甚麼？這個「同時是 A，同時是 B」(A.B)，所以，「同時是 A，同時是 B」，他就問：「若爾者，苦自作、他作耶？」即這個是不是自作兼他作啊？就是「共作」，那麼佛亦不答，佛又不答他。

於是又再問，他說，「世尊！若爾者」，「若爾者」（指）亦非自作、亦非他作、亦非共作，如果是這樣呢，「苦無因、無緣作耶？」苦是否不需因、不需緣就產生的呢？佛亦不答，佛在語言上是沒有作答。「如是四問，佛皆不答者，當知苦則是空。」佛的用心（是這樣）。那麼，這句話就不是小乘經講的，這句話是誰說的？小乘經講的完了，剛到「佛亦不答」這處就完了。這樣下面的「如是四問，佛皆不答者，當知苦則是緣生性空。」這句是誰講的？是啊，這是龍樹菩薩的按語。這樣，所以證明了自作不行、他作不行、共作不行、無因作不行。

那即是怎麼樣啊？苦是無自性的，無自性叫做緣生性空，無自性是沒有自性，即它不是自有、獨有、恒有的一個活動。那麼，它為甚麼不是一個有自性的活動？因為緣生的緣故，因為仗因托緣而產生。這樣，凡是仗因托緣產生都無自體，那即是暗示了裸形外道所問的自作是甚麼啊？是有實自性的主體去產生有實自性的苦，所以佛說他不對。他作是甚麼意思啊？裸形外道以為有實自性的他這個主體去作出有實自性的苦。這樣，下面一樣，無因作就是不需要有因，不需要有自性，又不需要有他性，完全沒有東西，零都會產生有實自性的苦。那麼，佛告知這樣是錯的，那錯的核心根源就是苦的本身根本是無自性的，就不是說沒有苦啊，是有眾緣和合產生的苦，眾緣都無自性，苦亦是無自性，這樣的苦就存在，那麼佛沒有講清楚。

這樣，佛為甚麼不講清楚呢？我一般的理解就是甚麼？當時這樣的觀念是很難接受的，未到時候發揮出來，直至到大乘教興，般若的經出現才講到「一切畢竟空」，絕對地無例外地一切法是無自性的，這樣的理論是大乘（佛法）出現才有，大乘經一

出現就講這種理論，大乘經最初出現的時候就講「般若」，這是「般若系統」出現了。那麼，小乘就不可以這樣答了，小乘有時候都講「法是空」的，就跟我們以前的《阿含經》的講法，《阿含經》是怎樣解（「法是空」）呢？如果色蘊是無常，色蘊就是苦，苦就是無我，無我就無我所；受、想、行、識是無常，無常是苦，苦就是無我，亦無我所。

這樣，所以整個五蘊是無常的，無常就是苦，苦就是無我，無我即是無我所，這樣講「空」的，它的講法全是這麼講的，就不是講「緣生、無實自性，所以空。」這樣的講法呢，是大乘才那麼講的，小乘有小乘的那套講法，小乘的那套講法就不能究竟了，大乘的講法就很究竟了。這樣，大家講同一樣東西，大家講「空」都不同，不要說小乘不講「空」，小乘都講「空」，但講法與大乘的講法是不一樣的。這樣，所以我就寫了一篇文章，兩年前在法相學會的《法相集刊》上發表的，將「阿含」、將「部派」、將「中觀」、將「唯識」、將「如來藏」講「空」是怎樣不同的，那篇文章是佛家講「空」義的辨解是如何解釋，那篇文章是將佛教講「空」是順著歷史過程而介紹的，那麼你看了這篇文章的好處呢，就知道甚麼時代講「空」是怎樣講的，這樣就不會矛盾了，這就是說，放在那個時代，每一個時代的講法不相同。

好了，這就引經了，即是上面所講的「自作不可得」、「他作不可得」、「共作不可得」、「無因作的苦不可得」，之後就完了，完的時候，龍樹菩薩說不只是他講的，釋迦老祖一早就這樣講了，那麼這個就叫做引經作證。但是，小乘人就未必這樣接受，他們是不能接受甚麼呢？是不能接受「自作」、「他作」、「共作」、「無因作」嗎？他又不是啊，他只是不能接受苦的本身，你說它無自性，這一點他不接受，他認為苦是有自性，有些實在的苦。這樣，他又以為那個「自作苦」不對的時候，佛有另外一重意義的，因為外道執有「自作苦」的時候，這個「自作」是執有「神我」作苦，「神我」作苦，小乘人一定不接受，因為小乘人是破甚麼的？破「我」的，是吧，因為佛講「無我」啊，他怎可接受「自作苦」的「自作」是「神我」啊？這樣，所以他們以為（「自作苦」的「自作」）是「神我」；「他作苦」，他以為這個「他」是「神我」；「共作苦」，他以為佛不接受是由於「共作」是「自」的「神

我」與「他」的「神我」兩種「神我」一齊作苦；「無因作」，完全等於零，沒有東西產生，肯定不接受了。

所以，在小乘人的心目中，就不是佛在講這段經教的目的，就不是「苦是無自性」，不是這樣的，他就是說無實的自性「我」，無實的他性的造物主、創造主，無實的創造主加上實的靈魂合起來去作「苦」給神，他以為是這樣。那麼，於是下文就引一些論證，現在先看這裏，將前文總結的頌文作證，我們作一個這樣的三段論式，我們先說大前提，他說，如果所執的苦是自性實有，這個是大乘所做的，這個不是跟小乘所做，即是龍樹菩薩的意思去做。那麼「彼」，這個「彼」是代表甚麼？「彼」是代名詞，一定是找出名詞，是甚麼？對，是有實自性的苦，這個「彼」（的意思）。那麼，這個「有實自性的苦」應該有幾個可能性：一是「自作」、一是「他作」、一是「共作」、一是「無因作」，這四種的作法隨便有一種可以成立。

隨便有一種，如果苦是有實自性的話，一是「自作」能夠成立，一是「他作」能夠成立，一是「共作」能夠成立，一是「無因作」能夠成立，隨便有一種就可以。這就是說，如果 P，大前提那麼有四種：一是 q1，或者 q2，或者 q3，或者 q4 ( $p \rightarrow q1 \vee q2 \vee q3 \vee q4$ )，隨便有一種就可以，這個是大前提了，如果有實自性的苦能夠成立的話，一是「自作苦」能夠成立，一是「他作苦」能夠成立，一是「共作苦」能夠成立，一是「無因作苦」能夠成立。那麼，你不用 q，用另外的也可，用兩個符號都可以，即把這個搬過去，或者那個搬過去，這個 q3，即 A and B (A.B) 搬過去，q4 就是甚麼？非 A 同時非 B ( $\sim A. \sim B$ ) 搬過去都可以，這時你 bracket 了它，用括號括住它，都可以的，這個是大前提。那麼小前提，現在「四作皆不能成立」，現在就是說小前提 q1 不能成立，同時 q2 是不能成立，同時 q3 亦是不能成立，同時 q4 又是不能成立 ( $\sim q1. \sim q2. \sim q3. \sim q4$ )。為甚麼要同時啊？對，如果不是同時，如果不同時的時候，可能有一個能夠成立，那就這個能夠成立了，這樣同時就全非是了，全部非了所有，不是或者，完全了，那麼非了，即否定了全部，這就四部份都否定了。這四部份否定，可以不是這樣寫的，你可以用原有的寫 q1、q2 或者

q3 或者 q4，然後這樣否定也可以的  $\sim(q1 \vee q2 \vee q3 \vee q4)$ ，這段的符號也即這個  $(\sim q1. \sim q2. \sim q3. \sim q4)$ ，它們是等值的，將它否定了之後，全部變成 and 了，即否定了全部後項，這樣前項是否定，即自性實有的苦不能產生、不能成立的。

這樣，所以下面結論是「故所執苦非自性實有」了，即自性實有的苦是不能成立了，那個論證是這樣的。那麼，「苦」自性實有不能成立，非自性實有，即「空」，所以下面「苦即是空」，「空」的意思就是非自性實有，這樣界定的。這樣，「苦」既然是「空」的話，那麼，實的作者，能夠自性實有的作者去作自性實有的苦，不能成立。所以，於是有作就有作者，沒有作所以都沒有作者了。

這樣，「作者」那部份亦都可以論證的，即下面第四十頁的論證，這個論證說，如果苦有作者，這個自性作者即有自性的作者，可以這樣寫：若有自性的作者，就有「自作」、「他作」、「共作」、「無因作」，必須其一可以成立。即隔兩版（那處）。這樣，小前提是「四作已經不能成立，所以苦有作者自性亦不能成立」。這是補充的，在原文是沒有的，但我們講學的時候，原文沒有，但都補回它，這樣就完美，這即論證整首頌的時候，最初的「苦非自作、非他作、非共作、非無因作」，頌的意思是皆不可得，這就能夠成立了，這就很清楚地把最初頌的意思講完了。

講完了，大家有甚麼問題呢？這樣，沒有問題就請你打開第二版，我們正在講「丙二」，是吧，那個科判，即是這個科判，正在講「丙二」，這個「丙二」分開兩部份的，即「正釋頌文」，「丁一」我們完成了。那麼，下面第二節就是「丁二、辨答餘義」，這樣外人、小乘人就不是那樣的看法，小乘人就說，剛才引的經文的意思不是說苦不是無自性的，他以為苦是有實自性的。因為小乘人，尤其是說一切有部，認為一切法（的）法體三世恒有的，苦（在）過去有、現在又有、未來都有的，這是他不承認是「空」，他不承認是無自性啊，這個是小乘當中的說一切有部學派。這樣，因為般若中觀學派是對治兩種執，一種是執實有，一種是執實無。執實有的那種我們叫實有論者；執實無的那些叫虛無論者。這是對付兩種東西，但是當印度裏面有

兩種思想的，一種思想是一切法都實有的，一切法體是實的；一種思想是一切法都無的、空的，一切都無的，兩種極端的講法。這樣，般若中觀就（認為）兩種極端都錯的，所以叫做邊執，一是落入有邊，一是落入甚麼？無邊，所以叫做邊執，執向一邊。這就不是「中道」，因為講「中道」是釋迦牟尼佛講的，釋迦牟尼佛在《雜阿含經》裏面的〈化迦旃延經〉，有篇這樣的經，〈化迦旃延經〉在我們的《中論》第十八品〈觀法品〉裏面是引述過這部經的。

中觀學派的《中論》裏有沒有引《般若經》呢？有沒有引《心經》呢？有沒有引《小品般若經》呢？有沒有引《大品般若經》呢？有沒有引《金剛經》呢？這個答案是沒有，沒有一段引用過，完全沒有的，但是它引過很多段的《阿含經》。這是為甚麼？這就是說這學派初出現是有個對向性的，是對小乘人說的，希望小乘人不要執實有，又不要甚麼啊？執實無，於是引回他們的經。這樣，剛剛又引經了，剛剛引的又是小乘經，不是大乘經啊，那麼你說為何不引大乘（經）啊，引大乘（經）沒用啊，因為小乘人說大乘經非佛說的啊，這樣我們所引（用）的資料要共許的資料，就不好引（用）單方面的資料，所以他們引（用）的資料全部都是小乘的。這樣，在外國的學者就不能通透，很多（這樣），他們說龍樹菩薩在《中論》裏面都不是講大乘的，這樣，所以講大乘的不是龍樹菩薩做的。

哪些經、哪本論講大乘？有本論只是講大乘的，解大乘經的，對了，《大智度論》，（他們認為）《大智度論》非龍樹菩薩所做，哎呀，這麼癡線！他在《中論》不講，你應該尋究為何不講，是吧！為何不引大乘經呢？那麼，你明白到引大乘經一定要對某些眾生講的啊！如果對一些是小乘的眾生講的時候，你不應該引（用）你自己的經，是吧，應該引（用）他接受的經啊！所以，（龍樹菩薩）他講「中道」都完全引《雜阿含經》的，他要破「我」又是引《阿含經》的，他講「緣生」、「此有故彼有」、「此無故彼無」那些又是引甚麼？《阿含經》，是沒引（用）大乘經的。那麼，外國的那些學者就懷疑了，懷疑原因是沒有理由大乘學者一句都不引（用大乘經）的。這樣好了，我們跟著的「辨答餘義」就分開兩節，這個「辨答餘義」就是講小乘人提出另外的見解，不過，小乘人提出的見解很精闢的。於是，分開兩節，一段

就是「外譯經義」，這個「外」字不是外道，請大家注意，就是小乘人的意思；「譯」即討論；「經義」是剛剛的那段經的宗趣是甚麼。剛剛我們說的宗趣是甚麼？說「苦是無自性」這是甚麼啊？龍樹菩薩看那段經的宗趣。小乘人就不是，那篇經是破甚麼？破「實我」的，是破有造物主的，這個是他們的宗趣。這樣，破「實我」、破有造物主是否錯呢？這個答案都不錯的，他真的有破「實我」的意思，一破「實我」就破了造物主，因為造物主都是「我」來的，造物主本身就是「我」。

這個就是「他性」了，這個宇宙有個造物主創造的，這就是創造神論，這種神學的理论在印度根本是存在的。這就是基督教那種模式的宗教形式，在印度根本是有這種模式的，這種模式叫做創造神論。佛教就不是創造神論，根本佛教第一（是）否定了「我」，否定了「我」自然就否定了神，所以佛教是無神論，是無神的。因此，有個教宗，上一任的教宗去到印度說佛教是無神論，香港那些佛教徒就嘈喧巴閉（吵鬧），說他詆毀佛教，好心就讀一下佛教（經典），佛教真是講無神論的，還說別人詆毀你。教宗（講佛教是無神論）我給一百分他，以教宗、天主教思想的人，他都能花時間讀佛經，讀完佛經又知道佛教是無神論的。你們這些佛教徒，生出來已經在佛教家庭長大都說有神論，這就無話可說了，這即佛教教育是零，是零分。一個外道，在佛教的角度看天主教，他是外道，不是貶義詞，他是外於佛教，我們叫內學，他們叫甚麼學？外學，外即外道。這個「道」字是好東西，「道」是智慧來的，「道」字解智慧。

不過是外人的智慧，研究外學的智慧，連外人都知道佛教是無神論，為何你們佛教徒自己不知啊？還嘈喧巴閉（吵鬧），你快點 shut up，不要講話，你越講越顯出你的無知，顯出佛教徒自己無知，所以我們香港那些學校是否關門才行，因為那些是佛教學校出來的，他們都不知道，不懂佛教是無神論。天主教徒都知道，你不要看輕天主教徒啊，那些神父是高永霄先生教他們的，教佛經給他們聽的，高永霄先生教了很多年，十年八載了，在香港有間修道院，那間修道院專門教神父的，邀請了高永霄先生，很多年前，六、七年前在那處教，每一年都教十多個鐘的，那些神父個個都讀佛經的。所以，佛教徒應該花些時間去讀《聖經》，真是要讀《聖經》啊，因為你接

觸許多那些讀《聖經》的人，你接觸他們就「知彼知己，百戰百勝」。所以，我是讀《聖經》的，我告訴你，你同我拗（辯論）《聖經》，你就輸給我了。你有時間（應去學外典），這個是否我講的呢？不是我講，是龍樹菩薩講的，龍樹菩薩在一本論，叫做《菩提資糧論》，說我們應該把一小部份的時間去學外典，這樣你才能將佛教的理論去發揮出來，你不學外典，你沒有辦法去度一個外典的人，沒有辦法度一個外道。這樣，你應該讀其他的典籍的，你有時間讀一下道教的理論，所以在我屋企有道教的書，大陸出版的道教史，最近出版的一本《中國道教史》是任繼愈編的，你們屋企有沒有買這本道教史？這樣，所以我們讀佛教的人不只是懂佛教，我們應該知道儒家思想、道家思想、道教思想、基督教思想、回教思想，應該要知道的，他不知道的將來是沒有資格講佛經，這個就是龍樹菩薩講的。

我們讀大乘的《瑜伽菩薩戒》，有一條戒律就是你研究外典的時間不能夠超越研究內典（的時間）。這暗示了甚麼啊？暗示鼓勵要讀外典，你要啊，不過就不要佔全部的時間，除非你對外典滾瓜爛熟，有例外的，可以開的這條戒，開到你很熟的時候，你為了某個目的而要多些時間（研究），可以開啊，但目的不是亂開，有一條這樣的戒啊！這樣，所以你應該讀一下《菩薩戒》，就知道是需要讀外典的。學生：「老師，你剛說佛教無神論，但中國講有神論，你會跟中國答問題嗎？」中國都沒（這樣）講，中國的哪一本論說中國佛教是有神論？儒釋道都是無神論啊！學生：「他們當作有的。」是他自己那個人而已！在中國根本是沒有講到有神論的，中國人沒有講的。是的，那個「神」字他們不知怎麼解釋，他以為一個 spiritual being，一個高精神狀態的生命體以為是神，這是與基督教所講的神不同，基督教所講的神就是創造主。創造主的神，所以在十誡裏面有一條誡：耶和華是唯一的真神，這條是最主要的誡，其他與佛教的戒律一樣的，是吧，你不可偷盜、你不可殺父殺母、你不可邪淫，那與佛教一樣的，但這一條不一樣啊！你應該供奉耶和華是你唯一的真神，這條誡是摩西十誡裏面最主要的一條誡。

這樣，我們讀書就知道大家都有戒，哪些戒與佛教一樣呢？哪些戒與佛教不一樣呢？你應該大概知道。如果不知道的時候就矇查查（不清楚），很多人說，「聖母即

是觀世音」，那麼你矇查查（不清楚）就以為那是對的，很多人這麼講的！好了，今日講到這，準時下堂，講慢了一點。

-完-