

《瑜伽師地論》 第八十六講



標題：卷第十六〈本地分・思所成地〉第十一之一

我們繼續講這個〈思所成地〉。首先，我們先看回我們之前的基本組織，〈思所成地〉主要就是講三方面的，「自性清淨」我們已經講過了，「自性清淨」就是講〈思所成地〉的本質是什麼，它本身的狀況就是要通過思考或者分析，而達到一個清淨的智慧，清淨的智慧即是說，它不是一些普通的胡思亂想的東西，而是（通過）一種正確的思惟而達到一種清淨的知性，是以一個理性的基礎去觀察事物的，這是一種理性的活動，這就是「自性清淨」的意思，這個我們已經講過了。

第二方面，第二部份就是「思擇所知」，「思擇」即是你經過思考之後，你要抉擇、揀擇，即是你要有了一個判斷，能夠識得有一個怎樣的選擇，選擇正確的；去除那些不正確的，就叫做「揀擇」。這個通過思考而揀擇，就要對那個「所觀察義」進行很多方面的一個了解以及分析。所以他這裏就說，「謂善思擇所觀察義」。「善」即是你很好地去「思擇」，「思擇所觀察義」，因為宇宙萬有還有這麼多存在法，所以那個「所觀察義」是非常闊的範圍，亦都可以說是大家最難過的關來的，因為是「存在」的分析，而「存在」的三界，這麼多方面的存在，你要各方面要了解，以及超出三界的那些存在都要了解，是嗎？有很多人會覺得這個部份很繁複，以及對大家來說是很艱難的，因為有很多方面，尤其是一些古代的概念名詞，對現代人來講很吃力，也很辛苦。

但是大家想想，是否可以 skip 了這一 part 不講，而直接講「戒、定、慧」？不可以的，如果可以，佛陀就不需要講這些了！是嗎？未來佛，現在這部《瑜伽師地論》是未來佛講的，他也不需要講這個，為何不直接講，你持戒就可以了！你修禪定就可以了，很多人都這樣想的，學這麼多的概念做什麼？直接修禪定就行，是嗎？其實如果你就這樣修禪定，如果沒有這些對於「存在」的分析了解，你不知道你生命的真實存在的情況，你不知道生命上進的途徑，不知道你可能墮落的那個境界，也不知道你

修行的時候要警惕自己的哪些東西，你在修行的過程之中一定有很多「我」，道德的「我」、思考方面的「我」、思惟的「我」，修行境界的「我」，等等的「我」一定出現。你是不可能得到那個解脫的，以及你對於這些存在的東西不經過觀察、分析，你是不可能去除無知的能力，因為所謂「無知」，就是你對這些東西不懂，「無明」，「無明」不只是你迷惘等等的東西，而是你對這些存在法不了解，就叫做「無明」。

如果你連這些東西都不知道，你以為就這樣去進行修持，其實是很危險的，很多外道都不經過這個步驟就直接去修禪定，到最後他是否可以得到解脫？佛陀說他不能得到解脫的。是嗎？所以這個部份是很艱難的，因為你一路讀就會感覺到很枯燥，而且很辛苦，有很多名相，但是這真是一個很需要的部分，至於你這一世能學到多少？無所謂的，總之你大概知道，我們整個生命的組成，生命的狀況是怎樣？我們現在生存的世界會是怎樣？或者我們現在不知道的一些世界會是怎樣？你大概盡量在你的這一生去理解，然後同步並進的時候，你就可以做「戒、定、慧」。我意思不是說你只是學這些而不需要修「戒、定、慧」，但是我提醒大家，不要以為你不需要讀這一部分就可以修「戒、定、慧」，那是非常之有問題的。

好了，因為跟着的那部份很麻煩，很難的，所以這裏要講給大家知道，何解你要學這些東西，以及如果不學，對你會有什麼問題，是會構成很多問題的。所以在「所觀察義」，這個「義」其實即是境來的，存在的「境」，存在的境物、境界等等的東西。你要知道什麼？要知道「有法」，「有法」是一個概念，相對是「非有法」，「非有法」就是不存在的事物。存在的事物、不存在的事物，因為它不是現代語言，所以大家會辛苦的，但是你們大家可以將它用現代所能了解的（語言）去掌握它。「存在」即是 being 或者 existence 那些東西，存在的事物，你要知道它的「有」相，「有」的各種相狀，「有」有很多層次的「有」，有些是真實的有，有些是虛假的有，但是虛假都有假的不同情況的，所以他就教我們去看存在的事物，它真實的程度去到哪裡？它虛假的程度去到哪裡？這樣你就能了解，所謂「存在」的東西具有這樣多的相狀，當你面對這些東西的時候，你就可以分出哪些東西是真，哪些東西是假

的，你怎樣對待真的法？怎樣對待假的法？你就可以有一個所謂「思擇」的判斷，以及經過這些了解之後，如果你知道那些是「假法」，你會有什麼態度？就不需要這麼執着了，是嗎？但是它假之中又不是不執着，也不是可以躺平不用做，也不是的，因為那些「假法」是有用的，你要知道它雖然是假，但是在條件運作之下它是有作用的，你要好好地掌握這些作用，運用那些作用。

所以假有假的程度；真有真的程度，這樣你自己好好地掌握它們。對於「非有法」，即是不存在的事物，你也要知道它是怎樣「無」法，「有」有這麼多程度，「無」也一樣有那樣多程度的「無」。這些都是幫助你在面對這些事象的時候不要迷失，要有正確的判斷，有很好的把握，所以「有法」要知道「有」是怎樣的；「非有法」要知道「無」是怎樣，不存在的情況是怎樣？這就是你要所觀察的「義」。你學會了這些東西之後，你平時就要多些觀察，因為我們平時要面對很多的現象，這些現象就是要你很好地取來觀察，很好地拿來檢證，是嗎？你學的東西你需要檢證，在日常的生活中，你面對這些事象的時候，你要好地去檢證它，去印證佛陀講過的東西、或者是佛菩薩講過的東西。這個「所觀察義」就是你「思擇所知」的「義」，這個「所知」，所知的境，「境」即是「義」。

這裡講了一個大概的範圍給大家知道之後，這些其實全部都是基礎佛法方面的東西，「蘊、處、界」方面的東西，五蘊、十二處、十八界方面的東西來的，不過他再擴展，在這個我們基本佛學的知識之上，再將它那個「有」的情況再作一個詳細的分析，所以你在不同的程度之下對於「蘊、處、界」的理解是會有不同的，你初級佛學班了解了很簡單的五蘊，是嗎？只是五堆東西就算了，但當你再中級、高級的時候，你就要擴展五蘊的範圍深入去觀察；或者仔細觀察它的各方面。

這樣你才可以層層深入，也不是停留在最初級的階段，而是不斷有進步，不斷有看事情的方式，看事情的角度，這就是「思擇所知」的範圍了，這些能清楚了解，一方面就去除無知、去除執着，所以可以達到一個「自性清淨」，即前面所講的〈思所成地〉，「思所成」的慧是「自性清淨」，何解可以得到「自性清淨」？你就要經過

這些訓練。好了，這樣就到第二節了，就解釋那個「有法」，首先講存在，存在法，好了，「所觀有法當知（此法）略有五種」，即是概括地講有五個方面，詳細講可能很多，但是暫時因應我們的程度，大概可以講這五方面，因為有些東西佛陀是不講的，因暫時我們的程度不夠，他是不講的，所以不止這些，但就「略有」五法。

五法之中，第一個我們已經講了，「自相有法」，是嗎？「自相有法」、「共相有法」，「假相有法」、「因相有法」、「果相有法」，如果是屬於「有」這個範圍裏面，就包括這五個方面，大概是這五個範圍，「自相有法」我們上節課已經講了，「自相」與「共相」是一個相對的概念，通常這兩個概念常常會一起出現的，但是通常會先講「自相」，然後才講「共相」。什麼是「自相」呢？「自相」就是事物它本身獨特的性質，就叫做「自相」，只有它是這樣的，這樣謂之叫做「自」；「自」表示不共，不同於其它東西的最特別、最基本的那種性質，就叫做「自相」。

我們是通過事物的「自相」去了解事物的，如果樣樣東西都分不到它的「自相」，我們就區分不到 A 與 B 的不同，杯與電腦有什麼不同？杯有杯的自相；電腦有電腦的自相，就是通過「自相」去了解事物的那種獨特性、不同性，然後在這個獨特的地方，我們去掌握那種東西。但是它也有些共通性質是共通於其它東西的，有些東西是大家共同 share 一些性質的，這樣就叫做「共相」，就不是自身獨特有的，而是與其它事物（共有）的，凡事「共」就一定是講不止單一種東西，一定是有一堆東西起碼有兩種特徵是有一種共同性的，我們才能叫做「共相」，「自相」就可以講，只是那種東西本身，可以是單一的東西。「共相」就不是，「共相」起碼要有兩種能看出它們的共同性的地方，我們今天就由「共相有法」先講。

「共相有法」首先有總標，總標即是首先舉出屬於「共相有法」的有些什麼東西。這裏就說「復有五種」，有五方面：種類的「共相」，成所作共相、一切行共相、一切有漏共相、一切法共相」。首先就是，他每講一個部份，就一定會將那個部份我們需要把握的幾個重點先舉出來，然後再逐點逐點去解釋，它的這種方法就叫「總標」，「標」即是列舉出我們要注意的哪幾個部份，然後再逐個部份、逐個部份

去解釋，就叫做「別釋」，這是佛經、讀佛經的方法來的，通常就是首先舉出那個總綱，然後再逐點、逐點去講，我們知道有五個部份要講解的。第一個部份就叫做「種類共相」，「種類（的）共相」就涉及到一些事物的關係，以及根據它的性質去分出一些特質，然後，如果大家都共同擁有這些特質，這樣就可以分為一類，這樣就謂之叫做「種類」。

在這個種類之中，會根據你是依靠哪一種角度，或者哪一種分法，我在這個觀點是這樣分的，在另一個觀點又可以另一種分類的，有很多種的種類法。現在他舉一些例，「種類法」，譬如「色、受、想、行、識」，這就是五蘊，現在講五蘊，五蘊的這種存在法，它們有各別の種類，即是每一種的「蘊」自己都是自成一類的，是嗎？這樣謂之叫做種類の「共相」。所以這個所謂「種類共相」就涉及到一個概念與另一種概念它們自己之間的關係，例如在這個五蘊這裏，「色、受、想、行、識」，它一個最基本的「共相」是什麼？現在講「五蘊」，「色、受、想、行、識」，它們各別都有一類的。聽眾：人。講者：什麼？人？不是！不是！不是！大家都識「色、受、想、行、識」的「色蘊」，「色蘊」是一類，這個，如果就這樣是一類，它裡面包含一些東西的，是嗎？但是它根據什麼來分呢？現在根據這個「色」來分，根據「色」這個性質來分，「色」就是什麼？聽眾：物質。講者：物質，對了，根據物質去做一個分類，凡是屬於物質性的東西就可以放進去，所以「色蘊」裡面就有一堆東西，這就是那個「類」，這一類裡面有很多種，很多種類別，就是這樣分，是嗎？有什麼類？你們知道。聽眾：身體。講者：對了，身體是一部份，還有呢？即是身體，「四大」那些，譬如「四大、五根」這些，「五境」這些，這一堆全部都是歸屬於這一類。

然後就「受、想、行、識」也是這樣，感受又是一堆東西，受、「受蘊」，還有一些，還有幾個「蘊」，五個「蘊」，這五個「蘊」都有它的共同性，共同性是什麼？聽眾：假體。講者：什麼？假體？在什麼情況之下看到它是假體？聽眾：變化。講者：變化，無常、變化，還有呢？再本質一些，再準確、本質一些。還有一個大類，聽眾：有為法。講者：不是，再準確一些。都正確，你們講的都正確的，現在問

題是它要根據一個準則去分，根據某一個準則去分，現在它大家有一個什麼共同的準則？現在講「共相」、共同性質。「我」？不是，看不到它的共同性質？不是，看不到這個字？「蘊」？聽眾：聚？積聚。講者：對了！沒錯！這個是「蘊」，最大的概念是「蘊」。聽眾：積聚。講者：「蘊」就是積聚，很多東西一堆堆組合一起，是嗎？這個就是「蘊」，這是最大的「類」，最大的概念，這個概念在邏輯上叫做「上位概念」，這個概念涵蓋了這些東西，全部涵蓋了這些種類。

但是這些全部都有「蘊」的，「色、受、想、行、識」都有個「蘊」字的，只不過它們在不同的積集中有不同的準則，有些是在感受做準則，有些是在物質那個做準則，有些在了別力的方面、有各種的了別力擺在這一堆裡面的，有一堆是你怎樣決定你的行動，諸如此類擺在那裡，譬如「行蘊」那些，是嗎？有些是取像的，有很多方面的取像的，視力方面的取像與聽覺方面的取像是不同的，有一堆取像的東西，它都是「蘊」來的，這部分我們叫做「下位概念」，它是被這個「上位概念」所包括，全部包括，所以它最大的概念就是這個蘊，積集，由積集而有這些東西，大家都是有一些共同性，共同性就是「蘊」，這個就是「共同性」，這就是事物的「共相」，但是如果它的「自相」是什麼？物質就是它的「自相」，「受」是它的「自相」等等。

或者如果再細分，「色蘊」裏面還有，如果是物質大概念裡面也包括這些東西，這些是不是也各別有它自己的「自相」？如果沒有「自相」，你怎樣分它的「根」與「境」？是嗎？但是它們雖然有「自相」，但是大家都有共同性，就是大家都是物質，這個就是它們的共同性，可以嗎？大家分不分得到哪種層次的「共相」、哪種層次的「自相」？諸如此類。所以「自相」、「共相」其實大家是會相依的，不過擺在這裏就要看它們的「共相」是什麼，這樣就可以一層層知道它們是怎樣分了。這個就叫做「種類」，或者分類法。

佛經一開始一定講「蘊、處、界」，差不多每本重要的經典都是講這些，第一步你要了解「蘊、處、界」，就是了解那個積集，積集其實講現象界，你剛才講現象界很多特質，都在這裏的，但是它最基本的意思就是積集，我們要先掌握這些。至於你

如果在分類方面，你要用其它的準則的時候，你就有另一種的，不一定要看這個，這裡是舉一個例而已，舉一個例子，整個現象界可以用「蘊」這樣來分，這個「蘊」組成我們的生命體、組成我們種種的世界，這個就叫做「種類」方面的「共相」。

有些所謂「有」，有就是這些共相「有」。第二就是叫做「成所作（的）共相」，「成所作」的基本意思在這裏，「成辦所作（的）共相」，你讀經典的時候，你看它的名詞，哪些與它有重要關係的，你就（標注）一下它，「成所作」就是大家共同所作而形成的一種現象來的，「能承辦所作」，這些是包括什麼呢？就是包括「善（的）有漏法」，「善有漏法」屬於那個界域呢？屬於叫做「感（可）愛果」，「感」即是招感，招感我們鍾意的果報的一種現象，現在我們生而為人，其實已經是一種果報來的，你生而為人，而不是生而為豬，就已經是感了一個可愛的果了，即是你的生命比較理想一些，好一些，不過這雖然是一個可愛的結果，是一個好的果報，不過這種果報是屬於善的有漏法，「善」即是對自己有益，現在有益、未來有益的就叫做「善」，或者對自己有益、對他人有益就叫做「善」，但是如果是屬於三界裡面的可愛果，它都是屬於叫做「有漏法」。

所謂「漏」就是一些不好的東西，流出一些不好的東西就叫做「漏」，「有漏」即因為我們的生命在這種三界的境界入面，通常都會有很多種煩惱執着在裡面，就自然會流露或流出這些不好的性質的東西，就算是一些所謂善的法或者是可愛的法，都多多少少有些執着在裡面的，多多少少有點染污在裏面的，所以就叫做「有漏法」，善的「有漏法」。怎樣感這些「有漏法」？就是大家造成的，「能成辦所作共相」。這個在佛經裏面就講，大家共同作用之下，感得現在的一個較為好的世界，好的生存世界，這是大家共作的，或者共業所成的世界，這種就叫「共相」。

意思是現在我們在一個比較好的生存環境裏，不單止是我自己造的業，大家都有份的，大家共同造就這個世界；比較好的存在世界，我們就在人的世界裏面生存。有些是共同造就地獄世界，有些共同造就餓鬼的世界等等，有些更好的，就造就天堂的世界，諸如此類，是共所作的，「能承辦所作（的）共相」，「如善有漏法於感受

果」這種情況一樣，「如是」，所以你有時讀的時候，「如」什麼，因為之前已經解過了，就好像這種情況之下，相對的那些不善法，感那些非可愛果，是不是另一種狀況？另一種狀況亦然，是大家的共業所成的。

一方面有自身的業，亦都有其它人的業互相配合，所以是「能成辦所作」。還有一些是屬於成辦什麼呢？成辦那個覺悟，「菩提」就是覺悟了，bodhi 這個字就是覺悟，例如什麼呢？如果修「四念住，四正斷、四神足、五根、五力、七覺知、八正道支」，這個「支」都是講修行的某一些項目，某些部份，這些全部都屬於叫做「菩提分法」，這些不解了，「三十七菩提分法」大家應該識了，「菩提分法」就是成就覺悟的那些因素，這個「分」就是指你那個「因」，將來你會得到覺悟智慧的因素是修這些項目，所以，當你修這些項目，將來就能夠「成辦」得菩提，得智慧、得覺悟，是通過這些，去造就，去獲得，或者證得，這樣就叫做「由能成辦所作共相」。

因為所有這些不是單一的項目，很多項目你一起修，然後你將來能夠達到一個全面的、或者完整的一個覺悟，所以這個是「由能成辦所作共相」，「成辦」什麼？無漏的善法，無漏的智慧，這也是一種共相來的。所以你就看到它的分類是嗎？有時用這種標準去分類，現在的標準是什麼？有些是屬於在「可愛果」處分，在果方面處分，一些是可愛果、非可愛果，有些是無漏的果。這個就是它們的「共相」，「當知亦爾。」都是這樣的準則，這樣去做。

第三就是「一切行（的）共相」。「一切行」，「行」這個字就是講現象、現象界的一種基本的性質。這個範圍很大，因為「一切行」，所有「行」，這個「行」字是什麼意思呢？聽眾：造作。講者：對了，造作，沒錯，造作，還有呢？聽眾：遷流。講者：對了，造作、遷流。「一切行」其實即是「諸行」，這個「諸」是一個古代的名詞，即是現在的「所有」，或者叫做「一切」。這是一個量詞，是嗎？是一個量詞，包括所有的，如果這個「行」，這個「行」字在中文就比較難了解的，它其實是一個梵文的翻譯，這個字是一個「作」（saṃskāra），因為它的語根是這個√kr，do、做一些東西出來，是嗎？造就出來的，而 sam 這個字，這個前置詞，就是

一些東西聚合在一起，英文就叫做 putting together，together 即是一起做、一起做的意思，其實那個「行」就是一起做，現象界是什麼？是很多條件聚合一起做的，是嗎？一起造就出這種東西，所以我們中文就譯為「造作」，現在他的意思就是和合，是嗎？造作，擺在一起，和合一起，造成一種東西，我們看任何一種事物，任何一種現象，有很多東西，當條件配合的時候，它就出現一個這樣的現象，譬如這是白板，這支筆，諸如此類，它是這樣的情況，我們中文就譯為「行」，它其實有個「有為」的意思，剛才有同學說「有為」，「為」即是造、do 這個字，是有很多東西合起來，所以叫做「有為」，有很多東西合起來的時候，「有為法」其實就是指「諸行」，凡是有些東西結合起來的時候，它就會出現一些東西，出現一些的時候，當它出現一些東西的時候，它一定是在一個時間的歷程裏出現，所以為什麼我們說有「遷流」？「遷流」就是在時間的進程裡面出現，然後持續，跟著改變、最後消失，是嗎？一定是在時間的「流」裡面那樣造就的，所以有「遷流」的意思，還有「為」的意思；或者有「造作」的意思，什麼 putting together？就是全部支持這些東西的那些條件，因緣條件，是嗎？各種條件，這些東西配合的時候，就會出現這些東西了，這樣就是造作有為法，「諸行」即是所有這些有為法都是一種遷流的現象，是嗎？一種造作的情況而出現的，凡是造作而出現的東西，最後一定有個歸宿，消滅就是它的歸宿，消失就是歸宿了，所以任何現象都走不開這個規律，走不開這個情況，所以是一切法的共相。

這個共相就是說，它們所有都是無常的，何解要無端端有個「無常性」出來呢？你要了解「無常性」背後何解它無常，因為它是條件限制之下而出現，或者條件支持下而出現，條件一改變，它就改變了，它不可以自己自主，它是依靠很多條件支撐着它，就像我們的生命體一樣，現在條件配合，我還可以存在，是嗎？十幾二十年後，或者幾年之後，我都可能已經不在這裏了。

這樣即是當我的健康支持不到我；或者我的生命有其它東西影響，令我不能繼續，這就是那個「無常」，就是屬於「諸行」之一。所有東西都是這樣，大家有個共同性，共同性就是這個「無常性」，但是「無常性」的背後其實就是這些情況，就是

凡是緣起，凡是造作出來的東西或現象一定是無常性。這個「共相」的應用範圍就很闊，是所有的現象，包括我們剛才講的那些「色、受、想、行、識」是不是現象？什麼有漏的善法、不善法都是現象來的，全部都是無常。

菩提是不是無常？菩提也是，沒錯！菩提也是會改變的！很微薄的菩提慢慢會積累到很高層次的菩提，一樣的，如果它不能夠改變，你就不能得到無上菩提了！所以這是有改變的，一樣是改變的。所以「無常」本身，你這樣看就知道，所謂「無常」不一定是負面的意思，不一定的，可以積極也可以，或者負面都可以，中立也可以，視乎你怎樣看。你不能接受無常性，你可能會覺得很不開心，那些東西沒有了會很不開心。你也可以知道，無常性是可以令到我們進步的一個因素、一個條件，所以好不好是視乎你怎樣看，佛教就叫我們如實觀，所有東西都是無常性，無常性之中你怎樣去掌握它的積極面，還是只掌握它的負面，是你自己個人的事。

但是它的基本共相就是無常，無常性，無常性不一定不好，很多人說，無常就是苦，無常就是不好，不一定的，無常可能是好的，如果是你窮就永遠是窮，那就慘了！你蠢就永遠是那樣蠢，那就就慘了！另一種「共相」只是應用於有漏法方面，即是它們的共相，你要看它 apply 在哪些範圍之中，有些是 apply 於所有的現象，有些只是現象中有漏的部份，這個「有漏」與「一切行」相對來講範圍是小一些的，它的外延是小一些的，「一切行」的外延是大一點的，因為包括有漏、無漏的現象。

但是現在這裡講的「共相」是有漏的現象而已，即是與煩惱、染污，有問題的東西結合在一起的東西。凡是有漏的，即是有煩惱、有執着、有染污的一種狀態，那些有漏的「行」，「行」即是現象，有漏的現象一定帶有一種「苦」的性質，這個「苦」亦然，大家不要整天想着凡是佛教講苦一定是怎樣？很痛苦、逼迫那種苦，「苦」是一種廣義的苦的意思，凡不是很完美就叫做「苦」了。我們知道，世間萬象一定是沒有完美的地方，一定都是有些缺陷的，所以「月有陰晴圓缺」、「人有悲歡離合」，是嗎？聽眾：「此事古難存」。總有一些不完美，或者美中不足的地方，這個就是為何我們有這麼多煩惱，這麼多問題，就是因為很多這些原因。就算你很快

樂，你擁有快樂的那些條件，你都會擔心的，這些快樂幾時離開我？你都一定有相當的恐懼，你越擁有得多，你可能就越恐懼，所以它總有一些苦性存在這裡的。再加上因為它最後一定會消失，因為前面講「一切行」的共相就是，出現的東西一定最後都一定會消滅的，凡是消滅的東西一定有「行苦」，當那些東西你知道一定會無的時候，一定會走向一個消亡的階段時，那裡你多多少少都會有一些遺憾的感覺，或者不足的感覺。

這些就是苦。所以「苦」不一定是搞得你很痛苦那種，是一種廣義的「苦」的意思，總之引致我們有些不舒服、不開心，憂、悲、苦、惱這些都叫做「行」，有漏的「行」，有「行」就有多少苦性，這個「苦」就三苦都包括在內，不只是「苦苦」方面，這又是「共相」。而有漏的範圍是哪裡？三界，三界的存在都是有漏的，不過有漏的程度不同，如果你是無色界的有漏就薄弱些的，色界相對欲界又好些；相對無色界，它的有漏性又多一些的。但是色界相對欲界，色界卻沒有那麼有漏，好了，欲界還有幾個層次，是嗎？六道都是欲界的，這樣就看你在哪裏了。

人道相對天道，我們有漏多些，但是相對畜生道，我們又好些，所以只是相對性的。所以總之都是有某種有漏性質存在，所以這個是共相，也有某方面的苦，再進一個共相，這是更大的範圍，一切法，一切法是包括「有為法」與「無為法」，剛才我們講的那個「諸行」就是有為法，但是有一些東西，有一種些存在，不是條件可以造作而成的，它也不落入時間、空間，時間的範疇裡面，不是時間遷流的東西，那種我們叫做「無為法」。

世界上有沒有這些「無為法」呢？有，例如呢？「無為法」很難想，因為我們多數接觸的都是「有為法」，能思考到的，都是「有為法」，「無為法」是比較難了解，「無為法」在其它的宗教，他們都有「無為法」的，譬如神，創造主不是因緣造作出來的，是嗎？自有、永有的，「神」這些概念是無為法來的。佛教就不認為有這種，是嗎？但其實都是大家怎樣看「無為」，都是屬於「無為」的觀念。另一種無為法就譬如「真如」那些，真如、涅槃那些是無為法來的，它不是因緣條件造作出來

的，它亦不落入時間的範疇，會出現，然後跟著就消失，不是那種情況，那些我們叫做「無為法」。在佛教來講，「無為法」就是指真如，或者諸法實相那一類。那些就是叫做「無為法」。「無為法」什麼人會知道？那些體證真理的人就會知道，他會知道這種存在是什麼，對於我們普通人，我們是不知道的，對於那些曾經證得無為法的人就知道，所以它都是一種「有」，是嗎？一種存在法，但是這種存在法只是相對那些聖人的智慧會看到，相對普通凡夫，他們是暫時看不到的。

但也不是凡夫就永遠看不到的，他一路修，他也可以知道。這些無論是「有為法」或「無為法」都有一種共同性，就是「空」、「無我」，「空」、「無我」是可以應用在所有法之上的，有為法沒有那個自己永恆存在的特質，所以「無我」，亦都因為它沒有自己的本質，所以它叫做「空」。記住，「空」不是說什麼都沒有的「空」，「空」只是「空」它的本質，不是「空」了現象界，現象界不「空」的，我們的生命體不「空」的，但是你說生命體有一個永恆不變的本質，這是沒有的。

所以「空」是「空」這個，但不是「空」我們這個生命體；不是「空」這個世界。所以這個「空」大家要小心，不是什麼都沒有的「空」，只是「空」一種東西，「空」每一種事物的本質，我們認為有一個固定不變的本質，那個叫做「空」，那種東西沒有，我們就叫做「無我」，「無我」是講無這種東西，無論「有為法」、「無為法」都是這種情況，所以這裏的「共相」就有很多方面的「共相」了，是嗎？種類方面，大家一起造就的，造就之中，有些是現象界的東西，有漏界的東西，或者是一切法，所有的東西，所有存在。

這樣最全面的，就是最後這個「一切法」，就是所以東西都包含在內了，這個「共相」就是「空、無我」的「共相」，所以就是叫做「一切法空」了，是嗎？因為包括了「有為法」、「無為法」，或者「一切法無我」都可以的，兩個意思一樣。好了，跟住就說：「如是一切」，「如是一切」即是上面所講的東西，「總說為一（種叫做）共相有法」。「有法」之中，「存法」之中，那個「共相」的情況，大概我們可以這樣去理解。這裡有沒有問題？聽眾：有，老師，我想問問，譬如那個真如都

是「空、無我」，我們學什麼常有法？講者：因為這個就是顯示事物的「空、無我」的真相，即是你體驗的那個真相，「無為法」就顯現這個真相，「空」、「無我」這種真相，明不明白？不明白？因為我們現在見到的東西全部都是有的，是有形有象的，有形有象的種種事物的情況，當有一天，你是穿透這個現象，那個相狀會沉沒的，以及把捉到這種和合的幻相，那時候你就知道「空」、「無我」的情況，那個相會體驗到，那是一個「空、無我」的相來的，所以它本身就是代表着「空、無我」，但是現象界的「空、無我」就不是表層看到的，我們要通過分析才知道它是這樣。

它也是屬於「空、無我」的情況，那是你通過思惟分析以後才知道「空、無我」，但是真正的「空、無我」的情況，你可以通過那個體證，進入那個最深的層次去體證那個「空相」、「無我相」的，那時是無形無象的，無語言概念……聽眾：代入那個「色即是空」？講者：對了、沒錯，「色即是空」。聽眾：代入那個「色即是空」？講者：對了、沒錯。聽眾：這樣真如是無我的？講者：真如就是「無我相」，「空相」。聽眾：真如其實是一個「相」來的？，講者：是一種無我的「相」，也是一個「空」的相，但是你現在所了解的「空、無我」是一種概念上的了解，但是當你真正證入那個無為法、真如，那時你是如實把捉那個「空相」、「無我相」的，有一種相，是體驗到的，而那個體驗不是我們現在語言層次的那種「空、無我相」來的。但是它們大家基本上有這樣的性質，所以語言上我們都這樣稱它。

「空、無我相」、「空相」、「無我相」，亦不是離開現象界去體驗的，不是離開現象界到另一處地方叫做「空相」、「無我相」的，就在現象界體驗這個是「空、無我相」，那個「空、無我相」是現象界的如實相。為何它是一個無為法？就因為它由始至終都是這樣，它造就出來的現象是這樣，它沒有造就出來也是這樣，這就是「無為」的意思了，但是記住，有為法不離開無為法的，不是離開有為法而另有一個無為法。

「如是一切總說為一切共相有法」了。這些地方如果你慢慢了解這些「共相」的情況，你就會知道，現象界有很多的屬於「無常」、「苦」、「無我」，是嗎？其實

他已經幫助我們了解，現象界怎樣成立，它遷流的情況，它造就的情況，以及它最後是歸於什麼？「無常、苦、空」，是嗎？「無常、苦、空」不一定要消極地了解「無常、苦、空」，我們可以很積極去了解都可以的，它會幫助我們，減少我們的一些執著，因為我們世人往往就是希望現象界、或者我們的現狀要很穩定，是嗎？很穩定，常常都會保持這樣，但是實際的現象界是不會這樣的，你了解這個相，到有一日，這些東西改變的時候，你就不會那麼辛苦，你會容易接受一些，諸如此類。

好了，這是自相、共相，講了兩項。第三項就叫做「假相有法」，「假相有法」都是講「有法」的方面，在這個有法下面，在這個範圍之下去講一些「有」，但屬於「假相」的，但是「假」之中又要分很多種情況的「假」，這裡主要是講六方面的言論，這種「假相」，是語言上的「假相」，語言概念方面的「假相」，與語言有關的。聽眾：如果這樣，「自相有法」、「共相有法」都是「假相有法」？講者：不是，他前面有講有些是勝義的，看不看到？這裏是不是有個「勝義相有」？這個是真實的，這個不是假的，即是這個「有」，有些是真；有些是假，有些是屬於相狀方面的「有」；有些是「勝義相有」；有些是現在這一刻有，這一刻「有」就是由因果支持它，所以它的「有」是因為有因有果的一種和合的情況。

好了，假相那裡，凡是我們講假，第一多數就是不真實，是嗎？我們才叫做「假」，因為它是一個相對名詞來的，相對「真」的就叫做「假」，如果假，一般就說它不真實，另外，它不是永恆的，是暫時的現象，或者它是我們假立出來的，「假立」即是我們構想出來；建構出來的東西，就是「假相」。建構出來的東西又可以是不確定的，多數有些不確定性在那裡，大致這些範圍就屬於所謂我們說「假」的意思，「假相」的意思。

這裏首先也是「總標」，首先舉出「假相有法」是什麼？首先給一個大概的意思給大家。「謂若於是處」，或「於是處」，「是處」即是在某一方面，如果它是「略有六種言論生起」，即是如果有些東西是透過六方面的言論出現的話，我們就大概知道這些東西是「假相有」了，即是由言論而出現的這種「處」，「處」即是這種事

象，這些就是屬於叫做「假相有」。剛才講的「無為」、「勝義」是什麼呢？是「離言」的，那些真實是「離言」的，所以那些就不落入所謂「假相」的範圍了。因為什麼是假？就是一個範圍是假了，是嗎？這範圍就有六方面的言論，支持它、形成它「假」的那種狀況。

又一個「總說」，哪六種？這裡首先就列舉出來了，六方面：由「謂屬主相應言論」一路到「非常言論」六方面，首先就標舉了綱領出來，然後就「別釋」，「別釋」就一路在講下去，第一個就叫做「屬主相應（的）言論」，「主」就是講，「主」與「屬」是一個依、是一個配屬的一個名詞來的，即是一個所謂「主體」或者一個物體，有些東西是需要依附在這個物體上，這樣就謂之叫做「主」與「屬」，他說，「謂諸言論」，有些說話是「配屬於主方」，「配屬於主」，即是某一個主體或者物體，某種東西，你才能夠明白它的「相」的，「方解其相」，是要有一個「配屬」的關係之下，你才知道是指什麼的，如果沒有這個「配屬」，你是不知道它指什麼的，所以是「非不屬主」。

這種我們叫做「屬主相應（的）言論」。譬如說，我們講「生」的時候，如果是單講「生」，你就不知道什麼「生」，是嗎？究竟是誰的「生」？「此誰之生」？這樣可能是什麼？可能是一個人的出現，是嗎？人的出世，他是龍年的BB（嬰兒），我們就知道這個「生」是講這種東西，或者一隻牛出世，你就「配屬」那個「生」，或者是一朵花的「生」，諸如此類，這樣就是「配屬」那個「主」，你才知道他講的是什麼。

所以「生」這些語言，是要根據它那個屬於哪方面的物象或者現象，才能夠令人了解的，這個就屬於「假」了，一種屬於「假法」。「待所屬主」，即是它所依附的、或者隸屬的那個主體「起此言論」，例如你就是講什麼？某種物質相的出現，「謂色之生」，或者「受、想、行、識之生」。譬如果「我」現在有種苦的感受出現，這個「生」是說「我」的一個感受，或者有些這個想法出現，這也是一個「生」，諸如此類。這個「生」一定是要相配某一些東西，我們才能夠理解的，「非

說『色』時，此誰之色」？即是誰所擁有的這個物質的方面，這種我們叫做「待所屬主起此言論」。好像「生」這種情況，「生」就是舉一個例，然後，「生」是這樣，「老、住、無常」這些，「心不相應行（法）」，「心不相應行」，「心不相應行」這個名詞大家看注那裡，第七個注，在佛教對於宇宙萬有的分類，是分為五個範疇，五個大範疇，其中一個範疇是屬於什麼呢？物質的範疇就是「色法」，另一個範疇記不記得？聽眾：「心法」。講者：「心法」，對！沒有錯。心法，還有呢？聽眾：「心所法」。講者：「心所法」，也是有五大類，「色法」、「心法」、這是講心王那一類，心法，然後就是「心所法」，然後「心不相應行法」，還有一個什麼「法」？聽眾：「無為法」。講者：「無為法」，對了。這四種「法」都是「有為法」來的，「有為」現象，這個（無為法）不是有為現象，合起來，我們稱這個集謂之什麼？「五法」，我們有時叫做「五法」，但亦都是叫做什麼？「五位百法」，就是講這種東西，即是每一堆東西組成這一個集的，然後加起來就是五個範疇，有 100 種東西，就叫「五位百法」。

其實「五位百法」就是一切法，因為在佛教來看，所有重要的元素都包括在這裏了。其實即是一切法，因為有為法、無為法都包括進去，即是一切法都包括了，或者有時比較專門的名詞就是「五位百法」。現在我們講就是「心不相應行法」，「心不相應行法」是其中一種法之一來的。這裏他說，世界上有些東西，有些事物，不是與我們的心一起相應的，這個就要相對這個概念，這個叫做「心相應行法」，因為這兩組是對立的，相對的。

這些「心所」入面，「心所」有很多心理的作用，是與我們的心王一起互相配合，是嗎？叫做「相應」，「相應」就是一起去了解那個境，就叫做「心相應」，「心相應的行」。這個都是活動來的，與心王一起，互相一起去了解一些東西，那個就叫做「心相應行（的）法」，這樣就有五十一個心所。但是有些法就不是與心一起去相應去了解事物的，那種就是色法不相應、心法也不相應的，它自己是一組的，例如「生」這種東西，生、住、或者是講什麼？無常這些，就是你們看第二、第七的注，「不相應行法」有二十四種。這些（「不相應行法」），這些都是在某一種色法

或者心法，某種狀況之下我們去建構一些概念，去理解那個情況的，它就不是與心一起去把捉外在世界，所以它叫做「心不相應行」。世界上就有一堆這些東西，這些就屬於「假法」了，「不相應行」是屬於「假法」，因為它可以怎樣？它不可以離開某種色法或者心法之上去理解它的，譬如我們剛才講的「生」，它是在一種無論是物質現象或者心靈現象之下，我們了解這個心靈的出現，或者這些物質現象的出現，我們稱這種狀況之下叫做「生」，它是一種在某種狀況之下出現的一些概念，或者它要表示一種關係，這個主體出現這樣的情況。

這樣就是譬如時間、空間、數目等等，都是叫做「心不相應行法」，它要配合一些東西才可以了解的，這種就叫做「屬主相應（的）言論」。聽眾：老師，不好意思，我還是不大明白「心不相應行法」，無常何解會是「心不相應行法」？講者：這個「心不相應行法」的無常性，是因為它自己本身不能夠獨立存在的，不能夠有獨立的「生」的，它的「生」一定要依附某種物象或者一種心靈現象，我們才能叫這個名，有沒有獨立的「生」？沒有的，我們見到花出現的時候，當它含苞待放的時候，當它開放的時候，我們就叫某種東西「生」了，或者發芽，我們叫做「生」，是在某一種狀況之下，我們叫這個（「生」）名，不能夠離開那種物而去叫這種東西。聽眾：這裡的「心不相應行」的「心」是代表什麼意思？講者：「心」就是講精神現象，所以我剛才為什麼一定要講「心相應」？這種東西與那種東西不同的，是嗎？心王就是我們的八個識，就叫做「心王」，「心王」主要是認知事物的，但是我們不是純粹認知，在認知的過程中，我們還有很多心理，認知之中，我們喜歡它，我們就有好的感受、開心的感受；不鍾意它，我會不開心，是嗎？諸如此類，這裡就是與心一起相應去了解事物，這些我們叫做「心相應行」。這些當然是無常的，是嗎？這些都應該是無常的。

好了，這一堆東西它不是與心一起掌握事物，而是說，它在物質方面或者精神方面，在某一種狀況之下，我們給它一個名，就了解它們的狀況，那個就叫做「心不相應行」，它不是這種情形，這種（「心相應行」）是與心王一起去了解那個對象，這個（「心不相應行」）它自己本身不能夠了解對象的，但它可以表達對象的某種狀

況，所以它不是一種認知意義的意思，這個「相應」是有認知意義的，與心王一起去了解一些東西……聽眾：用分位來解釋？怎樣用「分位」……講者：「分位」就是某種狀況之下，它才這樣。聽眾：「分位」就是某種狀況？講者：譬如「生」是不是一種狀況？是某一個階段的狀況來的。過了這個階段我們不再叫「生」，是嗎？另一個階段可能叫做「死」，是某一個階段時我們才這樣叫，所以這個叫做「分位假法」。這個「假」就是這個意思。聽眾：在某個階段存在？講者：是。某個情況之下。聽眾：老師！可以不可以譬如經緯線？講者：譬如經緯這些就是「分位假法」，是不是真是有經線、緯線？沒有的。是我們設定的，是嗎？但是雖然我們的天空其實沒有這個線，但是我們可以設定這些東西，然後在運行方面、航空方面是很有用的東西。

這些就叫做「分位假」了。但它是不是與心一起相應去了解事物？不是，所以它不屬於這個範疇，它是屬於這個範圍，很多「分位假」，所以這裡本身就已經是「假」的程度頗大的，因為它要依附一些東西而這樣，相對來講，這些沒有那麼假，這是比較真實一些的，是嗎？這種力量會比較明顯一些。有一種「假法」是這種，我們這樣稱它的，我們這樣理解它的，通過這些「不相應行法」，我們了解事物的某些情況，這種是一種叫做「分位（的）假法」，所以這個我們叫做「假相有」，這種「有」是「不相應行法」的那種「分位假」，但是這個「分位假」很有用，雖然它是假的，你想想，沒有這些時間設定、沒有這些經緯設定，有很多東西是不能夠運用的，所以這些我們知道是假，但是我們不能以為假就不理這些，其實我們全部都要關注這些東西的。

現在我們講很多東西，都要透過這些各種所謂「心不相應行」的範疇，我們才能夠了解世界的，你不能只是以純粹的心靈看東西，你就可以了解世界，世界意義很多是以「分位假」去定義的，例如什麼呢？你每日講很多說話，每一句說話都有「分位假」在裡面的，何解呢？譬如說，我今晚食了……，「我今晚吃了」，那麼吃了什麼？吃了飯，是嗎？如果你純粹只是心王了解的東西，譬如你吃了飯，這樣你就有味覺出現的，是嗎？你只是味覺而已，知道吃了飯的味道，但是你通過你這樣講的時候，就多了很多東西了，不只食飯那麼簡單了，不只是一種味覺了，多了一個主體概

念「我」，是嗎？或者我的朋友，朋友就變成另一個人，「今晚」是一個時間概念，你讓人了解你吃飯是在什麼時候怎樣進行的，這樣就有了一個時間的「分位」，譬如「吃了一碗飯」，「一碗」就是數量，然後你這個「我」相對這個動作有個什麼？有個客體與它相對，是嗎？有個客體被我吃了，是嗎？所以就有了「主、客」概念，有個「體」的概念；有個「用」的概念，是嗎？然後這一餐飯是一個情人節的晚餐，又有另外的一些意義了，不過你們今天都來上課，錯過了一個浪漫的晚餐，這個是不是全部所謂你的那個經歷，那些意義於你全部是「分位假」給予你的，你沒有了這些，你的世界就會很貧乏，是嗎？所以這些雖然是假，但是不是很有用？基本上你不可以離開它而用，人類與動物之最大不同，就是因為你識得很多分位假，你知道很多體、用關係、因果關係種種的東西，全部這些都是「假法」，但是這些「假法」要配合物質的現象、精神的現象去理解它、去描述它，你就可以（了解）這個世界的意義，就是由這些開展出來，如果沒有這些東西，你的世界就很簡單，動物的世界就很簡單，牠們很少會講這些，是嗎？但是人類世界豐富很多，豐富一些就多了這些。

所以你無時無刻不可以離開這些，所以「假」得來是有作用的。但是你也不要執着那些主、客，你要識用，但不要執。所以你越是各方面的領域越多，你的整個生命就會越來越豐盛，越來越豐富，譬如你文化方面的培養多，藝術培養多等等，你看事物就不同了，你（用）藝術眼光看東西不同，你純粹（用）物理的眼光看也是不同的，是嗎？所以每個人所看到的世界都有些不同，因為你用的那些「分位假」，是很多方面的「分位假」去配合，這是「假相」來的，不過對我們是很有用的，對我們一生來講是很有用的東西，但你又不要執着它，總之出現這些東西都是屬於叫做「假相」，第一種「假相」是言語上的，所以這些全部是言語，這樣別人會了解你，通過這些言語別人可以了解你很多東西，你也可以了解自己，也可以了解他人。

第二種叫做「遠離此彼言論」，這部分比較麻煩一些，「遠離此彼言論」。他說，有些言論就是「非以此顯此，亦非以彼顯彼」。你看佛經最麻煩就是這些東西，什麼「此、彼」最難搞，什麼「有、無」這些，整日搞這些，讀到大家都暈了，但是有兩個「非」，大家留意兩個「非」字，「非以此顯此」，「此」即是這種，這種，

用這種顯示這種東西，即是那種東西本身去表達那種東西，有些是「以彼顯彼」，不同的東西，但是通過不同東西的對比，透過這種東西去了解另外一種東西，就叫做「以彼顯彼」。

現在「遠離此彼言論」，即是不屬於這種也不屬於那種，即是有第三種言論，其實在講三種言論，一種言論就是「以此顯此」，一種叫做「以彼顯彼」，第三種就是這兩種都不是，就是「非以此顯此，亦非以彼顯彼」，這樣理解法。但是你只是讀這一句就很難理解，你就要看下文才知道，如果就這樣讀，你就不知道他講什麼，這樣叫做「遠離此彼言論」。如果它不屬於「以此顯此」或「以彼顯彼」那種言論，它就一定是假的，一定是屬於一種叫做「假相有」，這樣他第一就首先講出有哪些言論了。有三方面的，若「以此顯此」的言論，這種言論或者會在這個「實相處轉」；或者「於假相處轉」，「轉」即是出現，這種言論的出現，有些是在真實的事物或者事象上去講這些話，有些這種言論、「以此顯此」的言論，是在「假相」方面出現（「於假相處轉」），現在他說兩方面都有，「實相」又可以出現；「假相」又可以出現，第一種就是這樣的情形。

第二就是「以彼顯彼（的）言論」，亦與第一種情況一樣，有些在「實相」上出現（「實相處轉」）；有些在「假相」處出現（「亦於假相處轉」），第三種就叫做「非以此顯此亦非以彼顯彼」的情況，他說這種「言論一向於假相處轉」，「一向」即是由始至終，一向都是，一向都是「假相轉」。由於「一向於假相處轉」，所以就將它歸類於「假相有法」裡面了。何解前面這兩個不擺？因為有些是「實相處轉」，它不一定是全部是假的，是嗎？但是C這個，即是第三個，它全部是假的，那種就叫做「假相」。所以你就是要思考，即是當它分出三類的時候，何解這一類特別將它擺（歸入）在這裏呢？因為它完全都是假的，它沒有在「實相（裡）轉」。

好了，然後就解釋這三方面的言論是什麼？什麼謂之「以此顯此」這種言論呢？首先他說有「實相轉」與「假相轉」，所以他第一個就首先告訴你知道，怎樣謂之「實相轉」？「實相轉」就是「地之堅」。「（例）如地之堅」，在佛教裏面，佛教

對於事物的所謂「實相」，「真實相」的那個所謂「真實」，一定是它自己本身是有一些很實在的功用的，當然最高的實相就是剛才講的「勝義真實的空相」，但是世俗上的一些實相，是有一個很廣泛或者經常保持了這種性質，以及這種功用在裡面，那些我們也叫做「真實」，所以有些就叫做世俗的真實，有些是勝義的真實，世俗真實例如就是指那些最普遍的元素，譬如「四大」，「四大」的普遍元素，「地、水、火、風」就是古代，印度古代所謂物質方面的看法或者元素論方面的觀點，這些元素是所有物質之上都具備的，這樣就叫做「大」，「大」即是普遍，普遍於所有物質之上。

其中「地、水、火、風」，這個「地、水、火、風」這四種，「地」最主要是硬度方面的東西，具有硬度的物質就叫做「堅」，「水」就是一些有濕度，或者液體方面的東西；「火」呢？「火」就是一種溫度，或者暖的東西，「風」就是一種氣流、氣動情況的那些性質，最普遍的物質現象，或者物質的基本特性就是這幾種。但是「地、水、火、風」是我們看不到的，因為它很細，它的那個元素本身，因為最後的元素是普通視覺見不到的，我們只能夠透過它的一些屬性去掌握這種最基本、或者最普遍的元素是什麼，就是通過硬度、濕度這些去了解。所以這種我們叫做「實相」，「實相轉」。就是這些真實的、真實的元素，一些真實的構成、構成的一些最基本的性質，我們叫這種做「實相」，「實相」有時都歸入勝義的。

勝義是因為「地、水、火、風」我們是見不到的，都是要殊勝智慧才能見到的，即是說，「地、水、火、風」一般人是看不到的，但是據講有些阿羅漢（arhat）是能看得到「地、水、火、風」的。可能這些「地、水、火、風」就是現在我們講的「原子」、「粒子」之類。我們就要特別的儀器才能夠看到，但他們是可以看到的，這種我們叫做「實相」。凡是「實相」就是性質經常保持在這裡，它不會一時有一時無的，那些我們叫做「實」。好了，「假相」，「地之堅」這些是屬於「實相」，即是有些言論，當我們講這些，譬如「地」的硬度，諸如此類，這些是屬於「實相轉」的言論，有些是「假相轉」的，「假相轉」就是譬如就是「石之圓」，「石」就是一種現象來的，不是一種最基層的元素方面，石是我們能看到的，元素我們看不到，但石

是能看到的，所以石是什麼？石是「假相」來的，有形有象的都是「假相」，因為會改變的，石頭的圓也是一種「假相」方面的意思，因為石頭是不是一定圓的？不一定是圓的，是嗎？橢圓又或尖都可以等等。所以這個「圓」是一種「假相」之上的某種狀況，所以它更加是「假相」中的「假相」，這些其實是相對的，「地」這些相對是真的，是嗎？石就相對沒有那麼真了，「圓」就更加沒有那麼真了，是嗎？即是一層層的真假、真假的對比，「地之堅」，「地之堅」是「實相」來的，「石之圓」就是「假相」，「水之濕」，實相還是假相？實相；「油之滴」呢？也是液體，是嗎？「油之滴」這些是「假相」來的，「火之煖」呢？「實相」。

「燬之焰」呢？。「燬」即是火焰，「燬」是「假相」來的；火焰可以是熊熊烈火，是嗎？很微弱的火焰也可以，這些是假相來的。「風之動」是「實相」，「飄之鼓」呢？。「飄」即是飄揚、飄動，譬如旗的吹動，這是「假相」，這些就是「假相」了。他說，當我們講「地之堅」是屬於「實相轉」的。當我們講「石之圓」，就是「假相轉」的言論。所以你看佛經，是不是有些像儒家講的「格物」，是嗎？「格物致知」，其實做很多「格物」的，「格物」即是對很多物象你要去了解、各方面去了解，其中有些很接近我們的一些科學觀點，是嗎？科學就是要理解很多方面的情況，他說，我們首先要搞這些東西，我們要了解很多物象，所以也是要做「格物致知」的功夫，不過你做的時候，因為「格物致知」要做太多的「格物」，不可以等你「格物」之後再做其它東西，你是要一路「格」一路要做修養功夫，要做「戒、定、慧」，但是這個「格物」是要生生世世去做的；一世是做不完那麼多的。

好了，B了，B是什麼呢？「以彼顯彼」，怎樣謂之「以此顯此」呢？這個「此」與用這種東西去顯示另一種東西，就表示它是在同一種東西方面去理解，譬如「地」與「堅」是不分離的，是那個元素之中出現這種屬性，這種屬性不可以離開這種東西，所以是用這個東西，但是「地」我們見不到，「堅」我們感覺到，所以用「堅」去顯那個「地」，但都是同一種東西，是嗎？所以「以此顯此」，即不是兩種不同的東西來的。但是如果「以彼顯彼」，這個「彼」就是「此、彼」相對，相對這種，我們叫那個「彼」，在那個角度我們叫做「彼」。「以彼顯彼」就可以是不同的

東西，不同方面的東西，不同方面的東西可以在「實相轉」，有些是「實相轉」。例如什麼語言會這樣講？譬如「眼之識」，「眼之識」都屬於實相，何解是「實相」呢？因為除了物質現象之外，精神現象、精神現象都是有些元素的，佛家的分析，精神的元素，最基本的元素，那些元素有些概念就是法體，「法」的最後性質，「識」就是最後的性質，「眼」其實有個「根」字，「眼（根）之識」。

「根」也是一些法體來的，「根」是物質性，是嗎？視覺神經那些是屬於「根」，然後通過視覺神經所獲得的、所出現的視覺能力，那種就叫做「識」，那種「識」就屬於一種叫做了別的能力，「根」是什麼呢？「根」就好像影相機那樣，它那種「根」取到什麼就自動會取得的，總之在物象的那個範圍它就取得這種東西，它沒有什麼了別的，就像影相機拍到的照片，但拍到的是什麼就不管。但是「識」就不是，取到什麼之後就會辨別，這是蘋果；這是花，諸如此類。

這樣就是了別，這樣就是通過視覺去了別。視覺神經與那個視覺力是不是不同的東西來的？所以當我們說「眼之識」的時候，它是「以彼顯彼」，就因為兩種東西不同，兩種是不同的東西，或者「身之觸」等等。但因為這些是屬於法體的範疇，即是最基本的元素，生命的最基本元素，所以這裏也叫做「實相轉」。

當然，這個「實相」相對剛才講的「四大」，它比較上來講沒有那麼「實」，因為那「四大」比較普遍，普遍於所有物質現象，它是更加真實的，但是這個六個「識」、六個「根」這些都是法體，是構成我們生命的一種很重要的元素，但它不算是最後的、或者最普遍那種，但都是叫做「實相」，因為它是屬於法體來的，這種我們叫做「實相轉」，凡是去到法體這個程度，我們都叫做實相，因為它是有真實的功能要出現的，保持著的，這個就叫做「以彼顯彼」的言論。聽眾：老師，我想問「法體」是何解？講者：「法體」其實就是我們所謂最後的、最終極的那種質素，最後的東西，因為我們在現象界那裏，我們任何東西都是可以再分析的，凡是可以分析的東西都是假的，佛教的看法就是這樣，但是物質分析到最後，不可再分析的，就叫做「法體」，或者我們稱之為「元素」的東西。這個最後的性質就是保持到最純粹的性

質，那個就叫做「法體」，我們的精神現象，精神現象有很多方面，他也是分析，分析我們的精神現象，精神現象分析到最後就分析出八方面的能力，認知能力不可以沒有這八方面的，同時，這八方面常常都是這樣活動的，這個就是最後的心法的「法體」，明白嗎？「根」也是這樣，「根」這種捕捉力、很強烈的捕捉力，他同樣地分析到我們這個生命體裏面有六方面的「根」的力量，這個就是最後了，即是分到最後，不可以再分的那種性質，那個就叫做「法體」。

我們現代的語言就叫做「元素」，即是最後的 element，或者最重要的成分等等。這個我們叫做「實相轉」，因為分析到最後，最後的那種東西不可以再拆，再拆就什麼都沒有了，這個就是「實相轉」。如果有些是「假相轉」，「假相轉」就譬如說，「佛授、德友」，「佛授、德友」是印度人的名，就像我們中國的陳大文，那些是名而已，「佛授、德友」，「佛授」或者「德友」是不同的個體，在不同的個體上我們就叫這些名稱，所以「佛授、德友」都是假名而已，是一個稱號，稱呼這個人，這個人它自己本身，無論是飲食方面，他的「車乘、衣服、莊嚴具」，即是裝飾物等等，大家都擁有的東西是不同的，所以這些就屬於叫做「假相轉」，第一那個人的名字是「假相」來的，是一個標籤而已，或者是方便我們叫他，所以這個是假名。

第二就是，他所擁有種種的東西都是「假相」，這些是假的「相」，「飲食、衣服等等」，即是衣、食、住、行各方面的東西，這些都不是最後的元素，「飲食、車乘」都不是最後的元素，所以它不是「實相」，是「假相」來的。第三就是「非以此顯此、亦非以彼顯彼」了，這是第三方面，不是前面那兩種的情況，因為前面兩種是有「實相轉」、「假相轉」，現在他說，它「一向於假相處轉」，「一向」即是只有，只有在「假相」方面「轉」而已。例如什麼呢？他舉出很多：「宅之門」，一間屋的門，是嗎？「宅」是什麼？「宅」本身都是「假相」，它不是元素來的；它不是「法體」來的。而在這個「宅」的假名之上總合的一間屋，這間屋有「門」、有窗、有牆等等，這些是在假的「總相」上再有一些「別相」的「門」。即是在這些假體之上，再有各別的名稱，是不是假中的假？全部都是假，因為它是和合的假體來的，假名的假體來的，或者是「舍之壁」，是嗎？「舍之壁」即是房屋的牆，「瓶之

口」、「甕之腹」等等，「軍之車」、「林之樹」，這些全部都是總合的名稱，是假名的東西，是嗎？前面這個假名，後面那個是什麼？在這個假名之下的某個狀況，某個部份，即是假中假，還有「百（分）之十」是嗎？是假立的一些數目單位，或者數目的排列，「十（分）之三」都是我們搞出來的假名，這些就是屬於叫做「假」，他說，如果現在我們講六方面的言論的「假相」，第三這種假中假的狀況，就一定是「假相」來的，但是前面的兩種就不一定全部是假的，因為有些是「實相轉」。

但是「如是等是名遠離此彼言論」。佛教分析的東西就是這麼繁複，你說它很精細、很仔細又可以，你說它是這樣逐層逐層看，給人的感覺就很繁瑣。但是我們在宇宙萬有裡面，如果我們想清楚地了解哪方面是較為真；哪方面是較為假，它又會帶引我們去做一個判別，揀別就是這樣了，你開始識得分了。然後你在這麼多之中，哪些重要，哪些不那麼重要，如果「識」來講，「眼根」，「眼之識」相對「林之樹」，哪個比較緊要些？「眼之識」比較要緊一些，諸如此類。

這樣你就知道，哪些是生命之中更加重要的，哪些沒有那麼重要的東西，這樣有些沒那麼重要的東西你就應該比較容易放下，即是教你容易放下。亦都教你如果是「實相轉」，或者沒有那麼假的，你怎樣去運用它。真假都可以運用的，沒有問題的，就要善巧去運用了。這樣就要教你的智慧，我們時間差不多，或者留些時間看看大家有沒有問題，或者我們今天講到這裡，因為已經很多，你們自己要慢慢消化，這些都是很辛苦的東西來的，是艱難辛苦的過程來的，但是亦都是非常重要的過程，是你怎樣看整個自己生命以及世界。我們今課先到這裏。

-完-