

陳雁姿博士 講授

標題：卷第十六〈本地分・思所成地〉第十一之一

我們繼續講〈思所成地〉，現在講到第二部份。第二個部份是「思擇所知」。我們每一次讀到那裡就要知道去到哪裏，因為它的經文很長，如果不清楚劃分，你讀完都不知自己讀到哪裏，也不知道它在整個架構裏是屬於什麼部份，所以現在我再提一提大家，現在是在講「思擇所知」。「思擇」就是「思所成慧」能夠成就的一種鍛鍊來的，就是我們平時要多一些觀察，以及多些思考我們所知覺的各方面的東西，了解它們各種存在的特性；它真假的程度；以及作用於我們生命中存在界的各方面我們要有所了解，這樣我們才可以很好地去運用它。在運用之中又不能落入執着之中，這個就是「思擇所知」所構成的智慧。

因為現在是講「思所成慧」，我們怎樣可以在將來能夠得到這個「思所成慧」？就是通過我們多些思考問題，多些思考各種存在的萬象。佛經就教我們「思擇」，思擇所觀察義，而所觀察的境裏面，有些是知道它存在的「相」，「有」是存在，「非有」是不存在，「相」就是它們的各種的特性、「相狀」、作用的情況，這些都包括在「相」裏面了，有些是「有相」，有些是「無相」，這樣就分了兩方面，分兩方面去分析。首先是分析「有相」，即是「存在」有些什麼情況？然後再分析「無相」，是嗎？「非有」即是無，這樣就每一項逐項分。在「有相」方面分出五種，一種就是那個存在物自己本身特有的狀況，這樣叫做「自相」，「自相」即是自己獨特的方面；「共相」就是與其他東西共同的方面。

「自相有法」、「共相有法」已經講了，跟住就到「假相有法」，如果我們叫它做「假」，而它不是真實，有些什麼情況？所以大家再看那個「假相」的方面了，就是這裏的「假相有法」。「假相」的東西很多，所以就分出六個方面，所以叫做「六種言論」，這六種首先講出。他說，凡是，「若於是處」即是說，如果任何地方有這六方面的情況出現，這樣我們都可以將它歸入「假相」方面。「假相有」的情形。下面就講出那個「六相」是什麼。「屬主相應言論」我們上次講了，它最主要就是講「心不相應行法」，這個「心不相應行法」一定要依附一個所謂「物體」或者「主體」才能夠表述它的性質，它自己是不能夠獨立存在的，它一定要依附，所以它叫做「配屬於主」，或者從屬於主體方面才能夠了解它的

情況。「不相應行法」雖然是假，但是在我們日常生活裏是非常有用的，但是你知道它是假的就「行」（可以）了，是嗎？但是我們不妨好好地去運用它。第二就是「遠離此彼言論」，「遠離此彼」他特別強調，「非以此顯此，亦非以彼顯彼」，這樣即是排除了兩方面：「以此顯此」與「以彼顯彼」兩方面，何解要排除呢？因為在「以此顯此」與「以彼顯彼」那裡都有些是在實相裏轉的，所謂「實相」就是最真實的、比較真實的狀況，有些是屬於世俗的實相；有些是勝義的實相。

在世俗的存在之中，它是比較真實，「比較真實」即是說它是一些基本的元素發揮一些普遍的效用，無論是精神或者物質，都有這些基本的元素，這些都是屬於「實相」方面的，但是有些是「假相」，是「實相」所顯示的某種狀態，那種就叫做「假相」，現在這個「遠離此彼言論」，就不屬於「實相」的那些東西，它完全是「假相」中的各種假的情況，這種就叫做「遠離此彼言論」。這些就是只是C那個，「一向於假相處轉」就是這個部份，這些我們已經講過了。

好了，第三就是叫做「眾共施設言論」，這個「眾」就是講大家，或者各方面，一起施設，「施設」即是建立或者形成的一些東西。有六方面，可以在六方面去建立的，這個「眾共施設」，實際上在裏面的內容來講，最主要就是講心識以及與心識一起對應境象的五個「遍行心所」，這五方面就是我們怎樣知覺對象的那些情形。而知覺的時候，知覺的力量與被我們所知覺的東西是很多方面的時候，我們其實可以是一種有集體的成分，亦有各別的部份，何解這樣講？因為這是屬於瑜伽行派或唯識宗，他們的一種看法，就是所謂「唯識所現」，一切都是由心識所投射出來的東西，投射的時候是有很多力量一起投射的，並非是單一的力量，但是最主要的就是心識方面，「心識」就是那種了別力、知覺力，但是除了知覺力之外，起碼還有五方面的心理、精神作用的配合，是一起配合它去看這種東西，或者投射出這種東西，這個就是「心所」。

「心王」與「心所」，這個「心王」、「心所」有一個基本的定義，所以這裡就會講出它的相狀是怎樣的，它這裏只是講一般性的意思而已，但是實際上，由於「心」與「心所」的質素不同的時候，它所顯現出來的東西也會不同，所以這些就稱為「大家共同施設」出來的東西，共同建立出來的東西，譬如人類世界有人類世界所投射的一種狀況，不同的生物有牠們投射出來的情況，就是牠們的心與心所構成出來的東西，是那一類生物所共同施設

出來的那種狀態。這種我們叫做「假立」，它不是本質是這樣，而是你處於這種心識的狀態，你會見到這樣而已。譬如我們人會見到這種境象，但是如果是另一類的眾生；天界眾生或者地獄界的眾生就可能看到不是這樣的狀況。但是他們都有這種「心王」與「心所」的，大家作為「眾生」都具有這種知覺力，但是這種知覺力如果限制於它生命存在的境界的時候，它會見到這樣的情況，這個就叫做「施設假」。

這六種的第一種就是叫做「事相狀」；「事相狀」就是我們見到的境物，這種境物的狀況首先是由「識所取」的，「識所取」就是指「心王」了，由心識，特別是八個識，八個識都有它們各別取的東西，通過它們取到不同的東西之後，我們再有一些能力去總括它、整理它，整理了之後，我們就會覺得是這樣，感覺很真實的。這個就是叫做「事」，「事」就是存在體，存在體的那種相狀，現在我們的「事相狀」就是我們人類的境界了，是「識」所取的狀況，「識」最主要就是一種了別力，「識」是一種了別力，但是「識」有一個意義就是有一種「顯象」的意思，顯現，它有能力顯現出這種狀態出來，離開「識」是不能夠有那個事象的顯現的，唯識宗就很強調這個理論，不會有離開「識」的存在，因為所有東西都是「識」所投射出來的東西，或者顯現出來的東西，這個「識」除了別之外，即辨別不同的東西之外，它有顯象的能力，顯現的能力，顯現境界的能力。

這個「事相狀」是由「識所取」的，由「識」所顯現的。第一個，你起碼先有這種能力，如果不是，你不可能知覺到這些東西的。第二就是「所識相狀」；「所識相狀」又要通過另一個「心所」，去幫助我們取這個我們所知覺的情況，這個叫做「作意心所」，其實這些「心所」我們之前講過了，是嗎？〈五識身相應地〉的時候我們已經講過了，所以因為這是最基本的東西，所以你們應該要知，所以會經歷很多名相的訓練，因為要了解我們的生命包括了什麼東西，這種生命的狀況會出現什麼境象，是大家相關的。

這些能力叫做什麼？就是其中一種「作意心所」，「作意心所」就是我們有力量知覺一些東西，知覺的時候，我們會留意這種東西，對於這種東西有一種感覺，然後產生那個「識」，令「識」注意到這個境象，或者取這個境象，但是大家會覺得，既然你之前說有「識所取」，「識」投射出來，何解還有個「作意」呢？因為不同「識」有不同的作用，首先有個「阿賴耶識」，「阿賴耶識」首先根據我們的業力的狀況，我們就已經先投射我們的存在界出來，然後我們再根據我們的「眼識」與「意識」的作意，就會在存在界裡的眾多東

西中特別留意某種東西，譬如特別留意你，這樣多人我不留意，我只是留意你，於是我注意到你，注意到是我的選擇，但是這個選擇是我另一個「識」，或者「眼識」或者「意識」的選擇來的，但是「阿賴耶識」就有另一個整體存在界的投射首先投射出來，然後再根據我們某一個「識」的作意，注意某方面的東西，或者特別留意那方面的東西，那樣就叫做「作意」，當然「阿賴耶識」也有作意，但是我們作意哪一方面或者留意哪一方面，最主要就是「眼識」，「眼、耳、鼻、舌、身、意」這幾方面。它們會產生「六識」，「六識」的作用等等。

除了「作意」之外還有一個「心所」，就是叫做「觸心所」，這個「觸心所」就會觸覺到一些相狀就是「淨妙相」，這裏有個「等」字，很多時佛經舉一個名詞就算了，就不再舉。大家讀開了都知道，「淨妙相」是包括什麼？識不識讀？有個「等」字的時候，包括那些什麼？「不淨妙」那些、「美妙」的、好的，這個其中一類，與它相對的是一些不好的東西，所以包括這些。你觸覺到什麼？觸覺到「淨妙」的，那些很美妙的狀態我們會很鍾意，是嗎？有些不好的境象我們都會觸覺到的。這個「觸心所」主要就是調協我們的心理作用去對應這種境象。無論好與不好，所以都有個「等」字，「等」就是「淨妙、不淨妙」，或者既不屬於「淨妙」也不屬於「不淨妙」，只是一般性的，普普通通，也可以的。

當我們接觸到這個「境」之後，跟住就有「受」，「受」就是感覺，感覺的時候，有些感覺，這個「相狀」，這個「境象」給我們一種舒服的、好的感覺，我們就叫做「饒益」，後面這個「等」字大家現在都應該識讀了，是包括「不饒益」，或者它兩種都不是，都可以的，這個「等」就是這些，很多時就會用這個方式去寫，就費事再長篇大論地寫這麼多情況，所以你知道一個相狀之後就一定會有感受的，你覺得好的就叫做「饒益」，不好的就「不饒益」，這個就是「苦受、樂受」的那些東西，還有「不苦不樂受」的，所以相狀是有幾方面。

然後這些相狀我們有一種「言說」的相狀，當我們取到這些相狀之後，整個「想」不是指思想，而是取像的意思，攝取了這些境象，抽取了這些境象。就好像一台攝影機那樣，捕捉了這些境象之後，這境象就有個界限、有個形象，我們跟著就會跟據我們所學習的記憶，就會將它與有關的概念配合，這種東西我知道，我學過，這是杯、這是車，這些我們就會根據我們取到的相狀，就把那個概念給予它。這些言說是怎樣來的？是由取像而來，這個

也是心靈的力量來的，心理的力量，想所取的。然後我們取了這些相狀，然後知道它是什麼之後，我們就會有反應了，反應的時候，我們就會做一些行為，好的我們就想擁有它，是嗎？想得到它、追逐它，不好的，我們就盡量想排斥它，諸如此類。這些就是我們的「行」，「行」即是我們的「業」，我們的「行」為，「行」為就是經過我們前面影響我們，我們決定要怎樣反應、怎樣做，所以就會有這些「邪行等」了。這個「等」是等什麼？「正行」諸如此類。

或者有些既不可以說它是善或者惡的「業」，那些是什麼？對了，「無記業」。這個「等」就是這個意思了，但是因為我們普通人一般多多少少都會有有漏的反應，所以就用「邪行」擺前面，實際上是有「正行」各方面的東西。聽眾：老師，這裡講的「想」與「識」是不是同的？講者：「想」與「識」不同，「想」純粹只是將那幅影像取進來，但是「識」不是，「識」令你取得那幅影像之後，你知道那幅影像是什麼東西，那個就是「識」。

譬如我知道現在這塊是金，我就會（知道）這塊東西是金，你就知道它是「金」，與「非金」即刻就不同了，分得出它是「金」還是「非金」的那種力量，那種叫做「辨別力」，了別力。「想」就不是這一種。聽眾：概念？加個概念下去？講者：不是，加概念最主要是由「想」而來的，取得了相狀之後，你就會在你那個記憶系統裡面，想起這些相狀可以叫做什麼名，這樣就是言語施設的東西，或者我們之前未見過的，大家可能要創造一個新名詞，是嗎？譬如可能以前是無 iPad 的，現在就有這個名詞叫做 iPad，是嗎？你可以一路給它新的名詞都可以的。但是以前舊有沿用的名詞，我們會將它對應這個相狀，就會說這個名詞，這個概念。所以它與「識」是不同的。聽眾：「識」主要是了別？講者：是，了別。知道它是什麼，區分到它與其它東西的不同，那種就叫做「識」。

你想一下，你平時每一日由朝到晚，由你睜開眼睛開始，這些東西是不是整日在作用？沒有一種東西離開這些你可以知覺到的，以及知覺了之後你會有很多反應，很多的做法，很多的想法，就全部由這些基礎而來，所以這個是屬於什麼？它現在只是簡單的講「心識」以及五個「遍行心所」。這五個就全部是「遍行心所」來的，「作意、觸、受、想、思」，是嗎？何解叫做「遍行心所」？所有「識」、所有任何「心王」出現一定要有這五個「遍行心所」與它一起活動，（遍行）即是你任何時刻都在活動中的，但是有些心所不是，

「別境心所」只是某種特殊情況才出現的，他就不再講這裡，但它應該是包括了其他的「心所」的。

好了，因為每個人的「觸、受、想、思」反應不同，所以這些不是絕對劃一的，每一個人都有不同的反應、不同的感覺，亦都因為你個人的、個人的很多背景、文化背景、教育背景，你的經歷，你怎樣看事物，很多時是影響你所見的東西，大家見同一樣的東西，而各自的感覺是不同的，看法都不同的，所以這些只是什麼？是「施設假」來的，是嗎？不是絕對的真實，在這樣的環境之下，你會有這樣的看法，所以它只是屬於施設，但是施設之中，大家有共同性、類似性的，如果我們都是人類，大家就會很接近，我們香港人就會很接近這種想法、狀況，是嗎？但是香港人，大家都是中國人，香港人與內地人就有些不同了，所以我們都有文化差異，是嗎？也會有衝突等等的東西，因為大家看一件事情都會大家有不同，大家的習慣不同，想法不同，所以這些是屬於「假法」，這個叫做「假立」，假立的言論，這個「假立」會就哪裏去講呢？就會在我們的「心識」方面、了別力方面去建構這種的「假」，但是雖然是假的，但是大家不要全部否定這些作用，全部是每一瞬間你都做這些東西，你現在學習都靠這些力量的，所以它雖然是「假」，但是很有作用的；很有用處的。

但是我們知道假，就是表示我們不要固執是一定是這樣，不一定我們這樣看就一定是最正確的，一定必然是這樣，其實不是的，另一種情況之下，又會有不同的看法，你就可以比較什麼？開放一下自己的心胸，無須一定要固執己見，以及要知道當你提升自己的時候，你的看法又跟著不同了。譬如現在這些東西你覺得很辛苦、很陌生，過幾年你繼續習慣去學，你就會很輕鬆了，大家就會不同的，特別是當你的經歷，你各方面的體驗再深一些的時候，當體驗再深一些的時候，你會（覺得）這些文字給你的意思也不同了。

所以這些是「假」，「假」即不固定一定就是這樣。但也非不固定至是你完全捉摸不到的東西，有某些東西你可以掌握的，這裏是與「心識」有關、「心王」、「心所」有關的「假法」。另一種就叫做「眾法聚集言論」，第四種。「眾法」就是很多東西聚合在一起，聚集在一起，所以它有和合的意思，「眾多和合建立」，建立的所謂「自性言論」，「自性言論」即是它有自己基本的定義、基本的性質，但其實這種基本性質是在哪裡講它的基本性質呢？是在「和合」這種狀態之下講的，即是它組合了之後，我們說這種東西有實質、這個性質，這個性質是不是絕對性質？不是！你要記住它是「和合」之後所形成的性質，譬如這

間房，這座大廈有這間房，有很多建材造成這座大廈，現在我們說，這是一個道場，是在和合之後講這個自性的，這個道場可以（用於）大家學習，但是將來這個地方轉為另一種用途可以嗎？做另一種功能也是可以的，是嗎？所以它只是在某種和合之下，現在和合了，現在種種因緣和合之下，我們就叫這裏做道場而已，叫這是一個團體，佛教團體，將來它用作另一種用法都可以的，可能是做旅館或者其他用途都可以，所以這個「自性」，記住，這個自性、這個特質只是一種和合的情況之下出現，我們給它這種自性的意義於它而已，它不是一種絕對的自性來的，不是永恆不變、固定不變的那種自性，現在是因緣聚合之下建立這種自性，如果你明白這個情況，我們跟著就可以明白「色、受、想、行、識」全部都是這種情況，全部都是在這種眾緣聚合之下，我們說這是物質的性質，這種是感受的性質，這種自性只是聚合之下而這樣稱之，它不是一種絕對的自性來的。

「色、受、想、行、識」是這樣，所以我們在「內色」，「內色」，「內」就相對一個「外」，是嗎？「內」就是指我們的生命體，我們這個生命主體，是靠「色、受、想、行、識」這些東西組成這個生命體的，所以它有物質方面也有精神方面的東西，然後在這個組合體裏面，我們就叫做種種的「我」，是嗎？我們現在是人類的「我」，或者是「香港人」、或者「陳大文」這些，這是屬於「我」的名稱來的，這個所謂生命體、生命的組合體，去建立種種的「我」的概念。

然後在「外」，「外」就是我們的生命體以外的，通常佛教就會這樣分的。我們怎樣分內、外？內、外其實是視乎怎樣我們怎樣劃界而已，其實內、外也沒有固定的，你可以看怎樣謂之「內」；怎樣謂之叫做「外」，一般的「內、外」就是屬於我們生命體的就叫做「內」；生命體以外的就叫做「外」，是這樣的。但是大家記住，大家的共同語言、佛教的共同語言就是這樣界定，但是「內、外」並非絕對是這樣。外在的、生命體以外的東西就是「色、聲、香、味、觸」這些東西了，這些境象，環繞於我們生命體之外的東西，這樣即是世界，世界的各方面，這也是和合而形成的種類，差別即是種類，各種各類，這個「色、聲、香、味、觸」應該歸入哪一類？如果在「五蘊」裡面，「色、聲、香、味、觸」歸入哪一類？十二處？不是，前面那裡「色、聲、香、味、觸」，不是！「色、受、想、行、識」？聽眾：色。講者：是，色蘊，即是物質，物質的組合，這就是每一類，就是物質組合下面再分什麼？「色、香、味、觸」，「色、香、味、觸」是不是還可以再分類？還可以再分的，顏色境象、味道的境象全部都可以再分的，所以這種就叫做「差別」。即是一類一

類，即是一類又包含另一類，一類又包含另一類可以的，所以是層層這樣分的，但是都是一個組合，組合而分的一個類別，然後，大致我們說「色、聲、香、味、觸」已經包括了色蘊了，色蘊也可以包含了這堆東西，所以我們日常的用品，「宅、舍、瓶、衣」這一堆東西，這些言論也是什麼？是不是都是 under 色蘊？是色蘊之內的，是嗎？它又屬於什麼呢？會涉及到「色、香、味、觸」這些東西，所以就是這一堆類型，類型之中又這樣分，有些是大的類型，有些是小的類型，這樣就是差別了。

有很多這樣的言論，基本上，種種「我」以及種種言論的所謂「法」，就是形成所謂「我」與「我所」這些觀念，「我」就是講主體方面的東西，然後，屬於「我」或與「我」有關的，就叫做「我所」，這些概念，其實也是假立的，不過這一堆的假立之中，第一就是在一個「蘊」的聚合上面去講它的性質，另外也是再分出所謂主、客的概念，主體的概念、客體的概念，所以如果讀《三十頌》（《唯識三十頌》）的時候，就有「種種相轉」，是嗎？「由假說我法，有種種相轉」這些就是「我法」了，種種「我」；種種「法」，然後怎樣？「彼依識所變」，是嗎？講者：對了，是這樣。這一堆東西，其實全部都是「我相、法相」，這個「我相、法相」就是「我」、「我所」；或者主、客這些假立的概念，這一類也是另外一種「我」，即是另外一種「假法」，主、客的這些「假法」；內、外這些「假法」，這種叫做「眾法聚集（的）言論」。

第五就是「不遍一切言論」，「不遍一切」即是這個言論是有限的、有它的限制的用法，他說：「謂諸言論有處隨轉、有處旋還」，「隨轉」即是它合用的，可以繼續用的，繼續這樣稱的；「旋還」即是它不合用了，你要停止用這個語言的。語言一定是有限制性的，不會是合用於所有東西之上，所以這裏說的這種又叫做「假」了，所以是「假法」的那方面。

譬如「舍、宅」這些，樓房、屋宇這些，「舍」、「宅」這些言論，就可以「於諸舍、宅處處隨轉」了，凡是房屋都可以叫做「舍」、「宅」，但是在哪裡不可以在這樣叫呢？「於村」，鄉村、聚落其實就是一些部落聚居的地方來的，「亭邏」，「亭邏」也是一些巡邏、守衛的地方，然後到「國」，「國」、城這些，如果譬如「舍」、「宅」這個概念，在房屋那裏可以用，是嗎？但是去到這些「村、聚落、國（家）」這些，就不可以用了,那個就要怎樣？停用，停用的時候，我們叫做「旋還」，即是不可以再用了。但如果是

房屋那些，那些你就可以繼續用，是嗎？那樣叫做「隨轉」。即是當你用那些語言的時候，那些語言其實是要對應現象界的，因為語言概念其實就是我們要發揮它們的一種指示作用而已，這個概念指這種東西，「杯」是指這種東西（杯）；「電腦」是指電腦，等等。

是指示性的作用，這個指示性的作用有些適合用，有些不合用，既然有些合適；有些不合適，所以這就屬於「假法」，所以這個語言是一種「假法」來的，譬如「於盆、甕等」，這些語言可以在這一類東西處「隨轉」，「處處隨轉」，但是去到「瓶器」這些就已經不能夠用了，何解不能用？「盆」與「瓶」有什麼不同？所以要你識得區分。你們知不知「盆」與「瓶」有什麼不同？分不分得出？聽眾：作用不同。講者：作用不同，對，還有呢？應該形狀都不同，是嗎？「盆」就大一些、闊些，大些；「瓶」是窄身一些的，是嗎？尤其是瓶頸，細一些的。所以由於形狀上、（雖然）它們大家都是容器，但是形狀上不同，我們都叫不同的名稱，所以當「盆、甕」的名在「瓶」上就不可以用了，所以就叫做「旋還」。

譬如「軍」，軍隊這些，「言隨諸軍轉」這些地方就可以用。但是軍隊於一般的男女就不可以用，小孩子也不可以用，「幼少」即是兒童也不可以用，亦不可以用「軍」，因為軍隊不包括女子與兒童，這個就不適用（「旋還」）。「林」亦然，很多棵樹集合一起，叫做「林」，但是那些枝葉花果，我們也不叫做「林」，獨立的一棵樹，我們也不叫做「林」，這些就不合用。所以這些言論就是「不遍一切」，是嗎？不是所有東西都合用的，而是有些對，有些不對，所以這些是屬於「假法」。

第六種叫做「非常言論」，「非常」即不是一種恆常，不是恆常就有不定性在裏面，不定性有四方面，第一種叫做「破壞故」，「由破壞故」，「破壞」就是當這種東西毀壞的時候，我們就不再叫它原來的這個名了，這種言論就不可以再用了，譬如「瓶」，那個瓶打爛了，瓶破了之後，打爛了的碎片你還可以把它叫做「瓶」嗎？不可以了，你會叫它做「碎片」或者叫做「垃圾」了，所以「瓶」這個概念，當這件東西的形狀毀壞了，就不可以叫做「瓶」，所以「瓶」的那種言論概念就要捨棄了，這種就是「由破壞」的緣故，所以不再用。不能叫「瓶」的時候，你就叫它為「瓦」、瓦礫等等，就這樣叫，所以「瓦等言生」，就是這樣。第二就是「由不破壞故」，「不破壞」就是它本身不是毀壞了，但由於「種種物共和合」之後，即是在各種材料和合了之後，集合之後，它轉變成另外一種形式，特別這種

舉例是用一些藥物，譬如很多藥材集合了之後，就將它磨成粉或者搓成丸狀，譬如藥丸那樣，藥丸裡面有很多成份，是嗎？這樣，當它成為一個丸狀或者散末（「或丸或散」），即是那些粉末，藥粉，有些是磨成粉的，雖然磨成粉，但是它還是含有那種成份在，是嗎？雖然樣子不同了，但是當它叫做、成為「丸」或者「散」的時候，它那種成份的名就不再用了，就叫它做某一種丸，是嗎？譬如「地黃丸」那樣，現在我們叫它做「地黃丸」就是一個名，但是這個名包括了其它幾種藥材在裡面的，散末也是，藥散亦然，它的形態不同了，但是它的成份就包括了很多東西在裏面的，這個不是破壞，只是改變了它的相狀而已，由於它改變了相狀，「種種雜物差別言捨」了，即是裡面的成分的名不再叫，就用另一個名全部統括了，所以那些藥材的名稱就不再叫了，這些差別的不同藥材的名稱不再叫了，但是某種某某丸、某某散等名就出現了，就是這樣。

這種不是破壞，沒有破壞，但是用了不同的名去叫它。這些又是假東西，是嗎？假的言論。第三就叫做「加行故」，「加行故」就是講有些人工製作的方面，例如，他舉一些例，譬如「金段」，「金段」即是金磚、金塊這些，在這些金屬材料做一些加工製作，「諸加行」，這個「加行」即是做人為的加工，加工的時候，可能要熔了這些金，熔成液體，然後才能夠造成「環、釧等異莊嚴具」，不同的「莊嚴具」，「異莊嚴具」，這樣就可以打造金環、金釧，「環、釧」也是不同名稱的叫法，「環」多數是頸方面的裝飾品，「釧」是什麼？手臂、腳腕那些叫做「釧」。

或者金戒指、金項鏈諸如此類。那時候，當它被打造成另一種製成品之後，它原來那個器材、那個叫「金段」的素材就不會再叫了，「金段」這種言論就會「捨」了，這種名就不叫了，「環、釧」這種名言就會出現，就是這樣叫法。這種就是非常言論，「非常」即是不是經常是這樣的，它改變了就會有另外一個名出現。第四就是「轉變」，有些東西改變，譬如「飲食」，「飲食等於轉變時，飲食等言捨」，「轉變」是什麼？是經過消化的過程，消化吸收的過程，轉變成為營養，是嗎？我們生命所需要的某些營養，這時候「飲食」這個名詞就不用了，不再用，到你吸收完，它成為廢物再排出來的時候，就變成「便穢」，這樣又有另外一些名稱，排泄物或廢物等等的東西，又有另外一些名稱，在轉變的情況之下就有不同的叫法。他說，「如是等類」，即這些各種的情況，就叫做「非常言論」。

他將很多方面的「假」鋪排給大家知道。這裏總結，總結「假相有法」，因為前面講

及了六類，六個方面，六個方面「隨於諸物」，「隨於諸物」即是任何東西，如果那些東西它能夠發起這六方面言論的任何一種，「當知此物皆是假有」，它一定是屬於「假有」的東西來的。這樣就稱為「假相有法」。屬於「假相」的存在法。大部份都是和合假、緣起和合的東西多，以及語言構造的和合，語言構造的假。

大概的分類，第一種就是如此多種的「假」，有些是什麼呢？心識所呈現的事象；有些是屬於主客的概念，有些是我們語言的、約定俗成的語言會這樣用法，有時這樣用法，有時是那樣的用法，有些是不決定的、在狀態改變時候就有不同的叫法，這些就全部都是屬於假的。即是各種各類的假，就包括了因緣和合所形成的「假法」，因緣和合一定有變化，一定有生滅的，另外是我們的知識概念所施設的假，這是我們假立的東西，由於它是假，它一定包含了一個意思是什麼？不是普遍的真實，不是絕對的真實，以及它包括一個不確定的因素在裡面，這些全部你都可以稱它做「假」，不過它們有不同的真假程度。

譬如這些「色、受、想、行、識」，相對那些語言概念是不是比較真實一些？由於這些東西都是我們的心識所投影出來的， 所以這些又真實一些，去到「眾共施設」言論，即是心識這些施設作用比較根本一些，再基本一些，然後這些又重要，是嗎？語言那些沒有那麼真實，任你怎樣用，不同民族、不同區域就有不同的用法，所以這種就更加假了，但是有用的，語言全部有用的，這是六方面的「假法」，分出這幾類出來，所以所謂「假」你不能一概而論，它有各方面不同的「假」的意義，你要明白它們怎樣「假」，就不可以一聽到「假」字就好像是一種不好的意思，其實不一定不好的。但是亦要知道它們與真實的概念有不同的地方，就是真實的意思是什麼？印度人所看的「真實」，是指經常要保持這樣才是「真實」，不是一時是這樣；一時是那樣，能經常保持這種性質不改變的，同時它還發揮一種功效的，那些就叫做「真實」。

但主要是它經常能夠保持這樣，那樣就是比較真實的。所以基本元素因為能夠經常保持這種力量，那些就會比較真實，我們有時不是叫那些人說「真心」？「真心」即是你無論靚或不靚；健康或有疾病、或貴賤都是對你這樣好，那樣我們叫做「真心」，即是經常保持，不會因為環境改變你就改變，環境改變你就改變，我們就說那不是真心，是嗎？所以「真、假」大概就是這樣分，現在這裏講的那些「假、實」，「真、假」或者「實」，其實大概都是這樣，比較能夠穩定地保存的，那些就屬於叫做「真」，所以它有不同層級的真假

的劃分。這些都是幫助我們了解，我們自己與世界的各種情況。好了，這樣跟著就再有另一種「有法」就叫做「因相有法」，「因相有法」就一定是與另外一個概念「果」有關，是嗎？因、果經常是相對的，「因相」與「果相」就是相對的概念，現在有些存在法，存在的事物是屬於「因」的方面，在佛教，「因」這個概念很重要，佛教整日講「因緣」、「結果」這些，「因」其實與「緣」是可以相等的，經常叫做「因緣」，是嗎？「因緣」其實即是條件，是一些 condition 的東西來的，是產生某種東西的一些條件，大部份的經典，「因」可以等於「緣」，兩個可以互用的，相通的，有時它又可以再分成細一些，就是「因」是一種主要的條件；或者是不可以缺少的條件，「緣」就是那些輔助的條件，但是有時你要看上文、下理，因為「因、緣」是可以互通、互用的，就等於條件。

但是在不同系統，因緣有時的意義都有不同，如果在唯識宗，即是瑜伽行派的這個系統的典籍，它們的「因」有一種特別的意義，它是主要是指什麼？就是指那個種子、習氣的方面，即是潛能，「潛能」就是有一種潛在的力量，它將來會引發某方面的結果的，那種我們叫做「因」。譬如我們用種子作為一個例子，如果你播下一個瓜的種，你會期待將來的收成是一個瓜的；如果你是播穀米的種子，將來是會收成穀米，如果你是播種桃樹的種子，你將來是希望收成桃子，這就是種瓜得瓜，種豆得豆，將來出現結果的那個主要因素就叫做「因」，而那個因素在唯識宗來講，就是特別指潛能，種子的功能，凡是能出現它自己本身的結果的，就叫做「種子」，或者叫做「主因」，所以那個「因」是有特別的意義的，就不是一般的條件的意思。

現在這裡是講什麼呢？現在這裡的「因」就主要是講一般的條件，亦包括我剛才講的那個種子功能的意思了。他首先就標舉出什麼是「因法」，「因相（的）有法」，有五種。然後就再「別釋」，「別釋」首先就是講第一種，是「可愛因」，「可愛因」是什麼呢？如果我們稱它為「可愛」，即是我們鍾意的東西，就是屬於善法，以及它落在因果的範疇之中的時候，它都是屬於「有漏法」，「有漏法」即是世間法。譬如人天的福報，我們稱這種為「可愛因」，將來會引發人天的福報，那種就叫做「可愛（的）因」，這種「可愛」就是某種可愛的結果，或者一種「可愛」的果報，善的有漏法就屬於「可愛」的果報，現在我們生而為人，大家都應該是做了一些可愛的「因」了，佛教在價值的判斷，人類是好的果來的，現在你成為人，已經是一個好的結果，是一個生命的果報來的，這種果報是一個好的果報，而這種好的果報不會無端出現的，一定是你以前做了一些獲得這種可愛果報的條件、因素，

是嗎？所以你應該是做了一些可愛的「因」，所以你今世有這些善的有漏法。

如果你是生而為人；你既聰明又貌美等等，又有好的職業，又有很多好的條件，家庭又好、親屬又好，這些就是屬於「可愛因」。所以你自己可以判斷自己，這一世是否屬於一種由可愛因素形成的善有漏法，如果大致上是好的，你就種了很多可愛的因，這樣即是各方面的條件都不錯。如果有些「不可愛因」，你也不要怨天尤人，一定是以前造就了一些不可愛的「因」，所以有些不善法的出現。即是說，有些結果的出現，一定是有與它相對應的，相呼應的因素在裡面，這與業報有關，這個「可愛因」、「不可愛因」就是與業報有關，「不可愛因」多數是講「三惡道」，「三惡道」是不善法。

「長養因」，「長養因」即是說，它要透過不同性質的東西，譬如有些「善法」，有些「不善法」，有些「無記法」，佛教對於存在的分類，有時它是通過這種事物本身的某種特性去判斷，有時它會用另一種角度去分類的，分類是用一種價值觀去分類，譬如「善」是一種價值觀來的，是嗎？好與不好是一種價值判斷，有些就再將那些法分成善法、不善法、無記法，「無記法」即既不屬於善；也不屬於惡，普普通通那樣，他說，這個「長養因」是什麼呢？是通過「前前」，「前前」即是之前，以前，過去，過去「所生善、（或者）不善、無記法」，這個讀法大家記住，有時它的詞語是會貫通前面的字的，譬如講這個「法」字，現在這裡大家看到「無記法」，是嗎？「無記法」，其實這個「法」字是應該通往「善法」、「不善法」，應該是這樣讀的，就是「前前」，即是你過去，過去曾經造就的善法、不善法、無記法，在這些法、在這些不同類別的法裏面，你「修習、善修習」，經常做，持續地做，持續做的時候會達到一個效果，就是令它加強那種力量，「多修習故，能令後後所生」,即是經過你之前經常這樣做，將來它所生的某些同類的法，是會再「展轉增勝」，「長養」就是這個意思了，不斷加強，但是形態上會改變的，即是性質上會改變的，就會通過一個轉變的過程之中而加強的，那樣叫做「展轉增勝」，這種叫做「長養因」，「長養因」沒有限於哪一類，如果你經常在善法處不斷修習，你將來在善法的力量會很強，如果你在不善法不斷修習，你將來做壞事就很拿手，很能想出那些蠱惑東西，這是屬於你「展轉增勝」的不善法，不斷加強，所以如果你明白一些道理，是同類、同類增長，他現在是講同類，同類法的「長養」，就是通過修習，通過經常做，就會加強了。

所以有些「因」就是通過你不斷加強之後，它會增強，越來越殊勝的，越來越強，強

大的、有增長的成份的，這種因我們叫做「長養因」。所以你們讀佛經，讀佛經一樣都有「長養因」的，是嗎？一定有的，如果你經常學，又不會忘記，這樣經常溫習、經常聽，就不會忘失，就會記得，以及加深你的了解，這種就叫做「長養因」。

另一種，第四種叫做「流轉因」，「流轉因」就是「謂由此種子，由此薰習，由此助伴，彼法流轉」，這些名詞又很難解，「由此種子」，這個「種子」指什麼呢？主要就是指能夠引發三界、三界存在的那些種子，我們知道在三界的存在，我們現在都是三界的存在，屬於三界的存在，三界的存在一定會有什麼呢？有煩惱、業這些，煩惱與有漏業這些，這樣的種子力量，這些力量是經過「薰習」，「薰習」也是一個很重要的概念，其實就是指將這些種子力量不斷激發它；不斷栽培它，然後加強它的那種力量，這樣就叫做「薰習」。這種潛能，種子是一種潛能，潛能要經過激發，經過不斷培育，好像種子的培育那樣，培育才可以成長，這些潛能亦然，要經過激發、培養之後，通過一個所謂「薰習」的過程，即是激發這種力量，或者栽培這種力量，這個就叫種子，凡是「薰習」，一定是表示、一定有一個意義，就是這種子發揮一些功用，成為一種現實的東西，成為現實才叫做「薰習」，未成為現實不可以叫做「薰習」。

就算你擁有潛能也好，從未經過這種激發的過程就不叫做「薰習」，但是你可能擁有那種潛能，但你未經過激發、培育，是不會形成一種現實的事象的，不會形成一種現實的力量的，所以一講「薰習」，一定有種現實性在裏面，經過現實的那種過程。這樣它有個名詞叫做「現行」，現行過的，就叫做「薰習」，未現行過，就可能只是一個種子的狀態，當現行過的種子，我們就可以叫做「薰習」了，它「薰習」了之後，它會形成一股力量，這股力量就會加強的，再加上那個「助伴」，他說，「由此助伴」，除了種子，而沒有其它的條件輔助，那個種子都不能夠有一個很好的成長，所以要有很多增上緣，「助伴」是增上緣來的，就好像我們種下一粒種子那樣，你都要加陽光、水份這些東西培育它的。

所以純是種子不夠，但是種子是一個很重要的原因，經過「薰習」以及各種的增上緣，「彼法（就）流轉」了，「流轉」就在這個生死輪迴的界域裏面發揮它的功用，這些我們就叫做「流轉因」，這些法就叫做「流轉因」，「流轉因」就包括生、老死，十二因緣裡面的內容，全部都是這些了。屬於叫做「流轉因」，但是否只是十二因緣，也不是，有很多形成我們生命的一種形態，譬如我們屬於人的形態都有很多種子功能形成的。在這個人的世

界，這個世界有很多東西，這麼多東西也是有很多種子一起投射出來的力量，才能有這麼多的境象。或者我們正在享用的這個環境，都是我們大家的力量一起投影出來的，投射出來的，大家一起因緣聚合可以享用這個地方，它是屬於三界法裏面的東西，這些種子有很多類型，都有很多方面，這些要遲些搞什麼種子理論才會知道多一些，暫時講給你聽，流轉三界裡面有很多很多的種子，有些種子你經過「薰習」以及相關的條件，你就會在那方面去流轉，譬如你經常「薰習」一些人天的善法，你就在人天的界域裡流轉，你經常做一些惡業，你將來就在三惡道裏面流轉，諸如此類。

地獄種子是你自己栽培的，天堂種子也是你自己栽培的，你自己自作自受，即如是因得如是果，佛教是講因果相應的規律，但是這個因果規律就有「種子、薰習、助伴」這些東西結合的，總合就叫做「流轉因」，所以「流轉因」是個複合的概念，不是一個單一的意義，包括流轉三界裏面有很多的可能性。這個可能性是用一個種子、「種子薰習」的觀念去講解，但是因為其理論複雜，這裡都不能講這麼多了，即大概的原理是這樣。流轉有它的因素之外，還滅也有它的因素，「還滅」即是停止輪迴的過程，就叫做「還滅」，十二因緣有什麼？順著十二因緣去做就是流轉，是嗎？十二因緣，我們停止十二因緣這個過程就叫做「還滅」。所以十二因緣有流轉的十二因緣、還滅的十二因緣，還滅即是解脫的「因」，解脫生死輪迴的「因」，解脫的時候，三界諸行會還滅的，「諸行」就是各種的現象，三界裡面有漏的現象會停止的，有漏的現象會停止，是因為雜染會「還滅」的，「雜染」就是「無明」、「業」這些，或者「愛、取、有」這堆東西，這些東西你能夠消滅它，有消滅它的力量，諸行就會停了，就不能夠出現，「所有一切能寂靜道」，「寂靜」這些「惑、業、苦」，就叫做「寂靜道」，「惑、業、苦」都能夠停止、靜止，這樣就叫「寂靜道」。

這個「寂靜」我們就叫做「般涅槃」，「般涅槃」即入涅槃，達到一種滅諦的境界，所以「滅」主要就是什麼？滅除煩惱的擾亂，以及苦因、苦果全部停，那種就叫做「涅槃」，「般涅槃」就是說，能夠達到一個寂靜的生命境界，煩惱停止、苦停止，是叫做「還滅」的一種狀態，其實這個就是四諦裏面「滅諦」。聽眾：老師，何解要加個「般」字在前面？講者：這個「般」字是一個梵文的音來的，這個：pariṇirvāṇa 它是不是一個動詞？它應該是一個名詞來的，「般涅槃」，這個 nirvāṇa，好像有這個 ṇ，parinirvāṇa 這個字，nirvāṇa 就是說一種熄滅的意思，熄滅什麼呢？其實主要就是滅火，火的熄滅，「火」是什麼？貪、嗔、癡那些火，是嗎？經常逼迫住我們的那些火，即是在我們的生命在流轉之中逼迫著我

們，現在這些火能停止了，pari 這個字就是完全的停止，completely 的意思，譯音 nirvāṇa 就是涅槃，是譯音來的，pari 即是這個「般」，所以它是一個名詞還是動詞？應該是名詞來的。nirvāṇa，「涅槃」就是這個音，涅槃都可以，就這樣「涅槃」都包括這個意思，「完全地寂滅」，是嗎？就表示你已經達到一個完全清淨的境界，不會再被煩惱影響，不會被苦影響的情況，這個好像有一個長 a（ā）的，總之「般涅槃」就是這個音，講這個名詞的音，所以英文其實就是這樣譯法， complete extinction,完全靜止的，寂止、寂滅，就是這個意思，佛經常常講「般涅槃」，「般涅槃」就是這個意義，其實它是一個音譯來的。

或者我們叫做入涅槃，「入涅槃」的譯法不是很準確，應該是完全的寂滅，完全熄滅，完全熄滅就是滅諦，是嗎？滅諦的意義就是這樣。但是這個是什麼呢？是「果」來的，這個「能般涅槃」是一個結果來的，一個生命的最理想的境界，但是能夠達到這個果的出現，當你「諸行還滅，雜染還滅」，以及「所有一切能寂靜道」出現了，出現這樣的情況就是「般涅槃」的情形，這個其實是講這種狀態，但是這種狀態怎樣可以達到呢？就要「能趣菩提，及彼資糧并其方便，能生，能辦」，那個就叫做「還滅因」。

「能趣菩提」，「菩提」是智慧，bodhi 這個字就是智慧的意思、覺悟的意思，能夠去到覺悟的境界。但是你去到覺悟這個層次的時候，你就需要很多資糧，即是你要去到某一個境地，你是一步一步去，一步步去的時候，你要有很多有關的條件，令你去到這個目標，目的地，這麼長遠的覺悟的過程，你需要很多資糧，資糧主要就是福德智慧的資糧，你要積集很多的資糧，令你去到覺悟的目的地，你只是擁有這些資糧不夠的，你還要識得很多方便，「方便」即是很多方法，運用這些資糧的方法，很多大乘經、很多佛經都講這些方法，它首先告訴你，你需要什麼條件？資糧就需要什麼覺悟的條件，然後這些條件你怎樣去運用它？怎樣做到能發揮它的功效？所以這個「能生，能辦」即是你怎樣培育這個資糧？怎樣能夠成辦這個、成就這個般涅槃的境界？是不是有很多因素在裏面？這些就叫做「還滅因」，「還滅因」有很多很多的，因為無數那麼多資糧，因為這個覺悟境界不是我們普通的成就，一個很大的成就，這個成就不是小小的福德資糧就可以做到的，是要廣大的福德資糧才可以做到，要廣大，我們要很多生去培育這些資糧，造就這個資糧的，所以這個資糧也不是永遠是這樣，它是需要「能生，能辦」，「生」即是怎樣能夠令它出現，令到它發揮、達到一個最至極的一個效果，這樣叫做「能辦」，如果你只是發揮一種小小的效果，都不能算是盡量發揮到它的功效，我們佛教在大乘的理想來講，是要完全發揮它的功效，這樣才是最理想的，

所以要達到大菩提，不是小菩提就可以的。這些「集諦、滅諦」（「滅諦、道諦」）全部都是屬於「還滅因」，前面的「流轉因」是什麼？不是，這個「滅諦」與「道諦」，前面的是「苦諦」與「集諦」，「流轉因」包括了所有「苦諦」與「集諦」在裡面的東西，「還滅因」是所有、主要就是所有「道諦」，「道諦」成就的時候，其實「滅諦」就出現了，這種亦都不能夠分離的，這個叫做「還滅因」。

我們要知道怎樣會導致流轉，其因素是什麼？要了解這些因素，如果你要停止流轉你就要造就一些功夫，是嗎？你知道要停止什麼，如果你要有一種理想境界出現，你要知道，達成這個理想，有什麼條件與做法，你就要盡量去創造這些條件，造就這些條件，根據這些法則去做，你應該就可以達成這個目標了。所以全部都是這些東西，你鍾意什麼「可愛因」，你就造就「可愛因」的條件，避免「不可愛因」，是嗎？你是有智慧的人，是應該避免「不可愛因」的，造就「可愛因」。

以及知道長養什麼，長養善法，不是長養不善法，是嗎？應該這樣，這裏總名全部叫做「因相有法」，即是屬於「因」的、屬於條件性的，那些是什麼存在法，那些存在法大部份與種子有關，「若廣分別」，這裡只是講了一些簡單的名詞概念給大家知，如果「廣分別」，「廣分別」即是詳細地分析，這個「分別」不是一種不好的意思，不要以為是指執着，這個「分別」是我們詳細去分析這些東西的時候，就「如思因果中」，「思因果」即是我們要思擇因果的法則，因果的各種方面的時候，就「應知其相」，「應知其相」就是應該知道它各方面的情形，這個「應知其相」其實之前已經講過了，你們看第 10 那個注，「應知其相」是指什麼？是在《瑜伽師地論》的卷五，〈有尋有伺地〉裏面，就有講到十因、四緣、五果，大家還記不記得？不記得了？這是很複雜的一個理論來的，不記得很正常，不要緊，記得才奇怪，但是你如果掌握了這個十因、四緣、五果，基本上大部份的因果法則你都掌握了，不過它非常複雜，亦都不是很容易能夠完全清楚的。

但是講回因、緣、果的理論，在〈有尋有伺地〉講十因、四緣、五果就講得很詳細了，如果你能夠把握到這個十因、四緣、五果，你基本上都能夠把握你的人生了。你的人生要怎樣造就？怎樣去掌握機會？怎樣去造就條件？怎樣去發揮你的潛能？各個方面你應該會很清晰的，如果你能夠了解這個。不過就真是很難了解，你就要知道，即是你要詳細再看這個部份，簡單就是我們剛才講的那個部份就已經大概可以了。所以你每一種東西，即是你自

己日常的每一種東西，你要知道怎樣做得好，怎樣發揮得好，你一定要了解那方面的各種因果規則，譬如你做了一份工，你要做好這份工，你都要知道做好這份工要有什麼專業的訓練，怎樣去與別人配合做這件事，這樣你才可以做成功的，還要怎樣去把握機會，機會來的時候，你已經是準備了去做了，諸如此類有很多，日常你都知道這些的，佛經亦教了很多這樣的規則給我們，總之你應用在你的生活中，它就是講了那個原理、規則給你聽，每個人有很多不同狀況，你因應自己的情況怎樣去運用這些法則。

好了，「因相」講完就到最後的「果相」，他說，「何等名為果相」？「果相」其實最主要就是「五果」來的，「十因、四緣、五果」的「五果」部份，這個「果相」怎樣出現？「果」一定由「因」出現的，它有五方面的「因」，五方面的「因」與「十因」無關係的，總之「十因、四緣」就會形成這個結果出來。在結果方面它又再分它們是怎樣？第一種叫做「生」，「若生」，當知是名。這個「生」是對應「果」來的，那個果出現就叫做「生」，但是這個「生」一定要和合出現，是因緣和合出現的東西，是這樣的情況。即是有種結果出現。「若得」，「得」即是你能成就這種結果，獲得這種結果，凡是「得」，表示你擁有這種結果的時候，或者這種成就的時候它不會（失），你是可以保持到的，這樣謂之叫做「得」，如果你得了之後會失，這樣就不叫做「得」。

但是你擁有的時候，你在保持的時候，都可以叫做「得」，我們知道很多東西不能夠永遠擁有，但是沒有問題，總之你能夠掌握的時候，能夠保守住那種東西的時候，都叫做「得」的，不失就叫做的「得」了，成就叫做「得」，「成」，就是成立一些道理、成立一些學說、理論，或者主張就叫做「成」，「辦」就是說日常世間的事業方面，怎樣？其中一種就是生命，能夠保持住一個健康的生命、正常生命的狀態，這樣都是叫做「辦」，成辦這個生命，然後在這個狀態之中，你可以做很多世間的事業，你在世間各方面的專業都叫做「辦」，成辦的意思。

即是你能夠做得到。然後「轉」就是發揮這些功用，積極發揮它的功效，凡是一種東西，一種結果，它一定有些功用發揮的，你就看怎樣去發揮這些功用了。即是說，人生中，你一生中，很多重要的環節都包括了這些，「生、得、成、辦、轉」這幾項你自己好好地掌握，好好地達成你自己覺得所謂最幸福、最美好的生命的狀況，你要知道，你要達成這些的時候，各方面需要的條件是怎樣，當「果」成就了之後，你怎樣保持它，即是「得」，

「得、辦、轉」這些，這些你怎樣保持它不失？怎樣盡量維持它長一些？這是你全部可以根據某些準則去造就的，所以如果你這幾方面你能夠明白掌握，你學佛應該不會是一個失敗的人生，應該不會，除非你搞錯了一些東西，搞錯了一些規則，或者不明白那方面的規則，你才會搞得自己很不容易，按道理你應該很出色的。

如果這些你可以做到的話。所以一定要思考，哪些是有利的條件，哪些是不利的條件？哪些要避免？哪些要造就？你自己要好好思考，是因應你自己的狀況去思考，沒有特定的，每個人都不同的，所以你自己想你自己的那方面，但是它的基本準則是這樣。你是不是有問題？這樣就講完了，這個「有法」、存在的五方面的法已經講了。「有法」講完就到「無法」，「無法」即是不存在的「法」，有五方面，「五門」即是五個角度或者五個方面，首先又是一個「總標」，即是首先列舉了哪五方面，然後就逐個解釋，解釋之中，其中第一種叫做「未生無」，未出現這種東西，這種不存在的東西可能未來會出現的，但現在不存在，這樣就叫做「未來的諸行」。

有一種是已經過去，過去式的，過去的「諸行」，已經是進入了時間長流之中了，現在已經是不存在了，這種叫做「已滅無」，譬如有很多物種以前曾存在過的，但是現在已經不存在於這個世界上了，這樣叫做「已滅無」。即是說，有些「無」它應該出現，不過現在還未出現的，那樣叫做「未生無」。這個特別是指什麼呢？「未生無」有很多方面，但是有一種在佛教來看，就是你們有很多「未生無」的，即是你們有很多潛能，你們未充分發揮的，譬如你成佛的潛能、智慧的潛能，這些全部還未發揮的，還有很多無漏功德，那些功德你還未能發揮出來，所以這些全部是屬於「未生無」，你知道你有很多未來的好東西你還未實現出來，你就要知道，這些東西怎樣造就？也是要掌握那方面的因果。

「已滅無」未必完全是一定不可能出現，有些東西因緣和合時，它也會再出現的。好了，「互相無」就有幾方面，這裡提出有三方面，他說，各種法，「互相」就一定不止是一種法，起碼有兩種或者以上，他說，「謂諸餘法由所餘相若遠離性、若非有性，或所餘法與諸餘法不和合性」，這三種。即是一種東西與另外一種東西，或者其它東西，「遠離性」是什麼？「遠離性」，大概就是它們兩種不會一起存在的，應該是分開的，不可能在一起的，這樣就叫做「遠離性」。普通是譬如一些有體積的東西，凡是有體積東西就一定佔空間，是嗎？一佔了某個空間就有種「不可入性」，不可進入，是嗎？如果有體積的東西，與那個

「可入性」就一定是遠離，一定不能在一起的。另外譬如是佛法的「緣起，緣生」，凡是「緣生」一定是與「自性」遠離，「自性」就不用「緣生」，「自性」存在就不用「緣生」了，「緣生」一定是「無自性」。這種「緣生」與「自性」兩個概念一定是什麼？就是遠離的，是不能夠一起的。這種叫做「遠離性」。

另一種就叫做「非有性」，「非有性」即是不存在，不存在，譬如說無色界，無色界一定是無物質的，應該是無物質的存在，一種存在境界是無物質的、純精神的境界，那種物質與無色界是什麼？物質不存在於無色界，是嗎？這樣就叫做「非有性」。「不和合性」就是說，譬如水火不相容這些，它們大家是互相克制的，互相對立的，不能夠並存的，所以如果是有智慧、有覺悟的時候，「無明」一定是減少，是嗎？「無明」很強的時候，智慧亦不能發揮作用了，同樣地，這種叫做「不和合性」。這種叫做「互相無」，即是互相對立或者互相影響之下不存在的，這樣就叫做「互相無」。

有一種就叫做「勝義無」，「勝義無」就是說，由世俗言說的「自性」，即是說，世俗，我們言談或者是在我們用概念思惟的層面，凡夫是概念思惟，由概念思惟所運用的各種語言，語言概念就叫做「言說自性」。其實我們思考都是「言說自性」，其實你的腦思考的時候，裡面有很多語言在進行中，不過不出聲而已，出聲就叫做語言，其實裡面都是「言說自性」來的，這些「假設言論所安立性」，就是透過我們建立一些概念，構想一些概念、建立一些概念去幫助我們了解這個世界，或者描述這個世界。

他說這種描述或者思惟層面的東西，是在「勝義諦」裡不存在的，叫做「勝義無」。即是最真實的境界不存在這個。意思即是說，語言概念，以及我們通過思惟推理那些過程，不能夠達到勝義諦這個境界，不能夠達到那個層面，這個層面一定容納不了這個世俗語言的那種運作，不能夠容納到思惟概念的運作，這樣即是超越思惟，是嗎？無分別、還要是離言的，離言、離分別，那個就是勝義諦。真實層面不可以用言說去限制它的，思惟亦只是用某個角度去思惟，這些不是勝義諦，絕對層面不可以容納這些，所以它不存在於勝義諦那裡，即是這種言說性存在於世俗諦，但不存在於勝義諦，那種叫做「勝義無」。

這樣你可以測試到自己幾時是「勝義無」，幾時達到「勝義諦」。以及「勝義諦」是否可以容納這個言說。如果到時你說你自己入了「勝義諦」，證到勝義諦，即是你還是在用

語言概念，即是其實不是，你自己都應該知道不對。聽眾：老師，我想問「勝義無」與「勝義相」有什麼不同？講者：現在是在「無」的角度去講，哪一個層次之下，那種東西不存在，不是所有情況之下都不存在，譬如世俗語言，我們平時就存在的，是嗎？但它不存在於勝義諦，當你正在證勝義諦的時候，它是不存在的。

首先是什麼情況之下不存在。現在正在分析不存在的東西，不存在有很多不存在的層次。但是另一方面，我們是否可以用有的角度去看？世俗語言的有就是我們剛才不是講很多「假法」？那些是世俗語言存在的「有法」，即是「有法」也可以用世俗語言，是嗎？但是這個世俗語言在什麼情況之下沒有？勝義那裡就沒有了。即是「有」、「無」其實是我們設定的，我們用什麼方式分析這些東西，可以用「有」的角度去分析；亦可以用「無」的角度去分析。好了，「畢竟無」是完全無，徹底地無，「徹底無」，譬如是「石女兒」這種概念，「石女兒」是什麼？印度人說「石女」就是那些不能夠生育的女人，就叫做「石女」，「石女」又怎會有個兒子呢？是嗎？即是「石女兒」是一種不存在的概念，因為不可能，既然她不可能生育，又怎會有個兒子？所以「石女兒的兒子」應該是不存在的，由始至終都不存在的，所以這種由始至終都不存在的東西就叫做「畢竟無」。畢竟、這種「畢竟無」。

就連世俗的層面都是不存在的，剛才我們講的世俗語言只是世俗層面的存在，勝義的層面不存在，但是如果「石女兒」這種，它雖然是世俗的語言，但它是連世俗諦都不存在的，即是現實界不存在，現實的世界不存在的。還有一些不存在的概念，譬如說兔角這些，兔角是現實世界不存在的。這種就叫做「畢竟無」。所以「無」就是有這幾類的「無法」，大概就分成了這幾種，「未生無」、「已滅無」、「互相無」，這樣「無」就簡單一些，是嗎？「有」就有很多，因為我們一接觸，就全部接觸「有」，我們主要是接觸「有」，其實主要不是接觸「無」的，所以「有」方面的分析會多得多。已經分析了「有法」、「無法」，怎樣謂之「有」；怎樣謂之「無」，有什麼層次，大家可以分析很多。

現在這麼多種「無」之中，你最容易去除的「無」是什麼？「畢竟無」會不會比較容易去除一些？有些層次你會容易一些的；有些是沒那麼容易明白，沒那麼容易了解，但是有些你一了解那些的時候、一掌握了那些之後，你就應該可以搞定了，未掌握或者未能完全清楚的，你就慢慢思考，或者思擇，或者根據不同的資料再深入一些去了解。無所謂的，你了解到什麼程度都沒問題，你要因應自己的程度，能掌握多少就得多少，大致就是這樣分法，

好了，「有、無」已經基本分析了之後，下一課我們就會講另一種，就是他再將這個「有性」、「無性」，即存在與不存在再分為五種，有五種有性、五種無性，其實這五種有性、五種無性是一個總括來的，總括了五方面的存在，五方面的不存在，但它其實是講什麼？如果大家有學過「三自性」、「三無性」，其實存在就是有些用「有」的方面去分析；有些是用「無」的方面去分析，你可以用「三自性」去分析世界，又可以用「三無性」去分析世界，就是用正面、肯定的角度來講就「三自性」，或者現在講的五種「有性」；如果用一個否定的方式，或者反面的方式去描述的時候就用五種「無性」，或者三種「無性」去講也可以的，這樣即是說，你用不同的方式去描述世界。

之前我們講過的「有法」、「無法」，就是逐層逐層去分，就是層層疊疊去分，去了解那種存在的情況，現在再來一個總括，即是下一課我們繼續講的就是總括，這些其實大家可以將之與什麼掛鉤？與「三自性」、「三無性」掛鉤就可以了，就是總括一切法大概有三種存在的層面，或者三種不存在的層面，其實正反兩面是可以互相支持的，正面可以支持反面；反面可以支持正面的。但是比較具體的分析，就是我們今節課講的那些內容，那些「有法」、「無法」那些內容，那些是很詳細的分析，所以你只是一學就學了「三無性」、「三自性」，其實你是不清楚「存在」是什麼東西的，經過剛才的分析，你是不是清楚了很多？聽眾：是。講者：知道什麼是「存在」，有這麼多種層面。然後你再了解什麼「三無性」、「三自性」，你就會有個總括性的了解，如果你只是了解「三無性」，無經過前面的分析，其實你是一個很模糊的概念，所以為何有很多人學得很模糊？是因為沒有經過這種這麼詳細的分析。

所以這一段其實很重要的，你可以了解「存在」是什麼東西，「不存在」又是什麼東西。「存在」是哲學的一個很重要的概念，是嗎？以及哪些對我有用；哪些對我無用，有用到什麼程度？哪個範圍，全部都應該清清楚楚的，你就可以作為一個瑜伽師，因為現在是講《瑜伽師地論》，你自己就可以很好地去思考，無論在定中思考或者平時自己日常思考都好，你都應該運用這些，你不運用，你學完就沒有了，你應用就常常都會覺得很有用，真是能用到的，如果不是，你會覺得這些東西無用的，讀了這麼多概念都不知要來做什麼，不過識不識用就你自己的事了。今天講到這裏。多謝！

-完-