

標題：卷第十六〈本地分・思所成地〉第十一之一

今日電腦有問題，所以看不到這個螢幕，我們照講，照講義講。上次我們開始講到偈頌的解釋，就是「長行釋」，偈頌方面，其實就擺在前面，後面就全部是長行，但是為了幫助大家對照，所以就將偈頌擺在長行的中間，這是方便大家讀，原文就擺在前面，就不是偈頌、長行那樣夾雜。上次在偈頌裡面是開始講「勝義伽他」，「勝義伽他」合起來有四十四首頌。

我們就已經講了第一段，第一段就是了解有情「無我」，以及既然是「我」都沒有，依附在「我」的作用之下的東西當然亦都沒有，所以這是第一首頌的意義。然後，我們今天開始第二首頌，第二首亦是講「無我」的，因為現在是「勝義伽他」，最主要就是講「人無我」、「法無我」這方面的道理。

第二首頌就是「唯有十二支」，「唯有十二支」即是「十二因緣」，十二種與存在有關的一種因果相連的關係，這就是「十二有支」。這個「十二有支」是與「蘊、處、界」一起流轉的，「蘊、處、界」即是在十二有支那個流轉的過程，即是一個階段引發另外一個階段，一定不會離開「蘊、處、界」的，「蘊、處、界」就是我們的生命現象，以及我們存在的世界，所以我們不要只是了解「十二有支」，而是應該「十二有支」與「五蘊、十二處、十八界」一起去了解，因為我們在「十二有支」這個結構之上，去顯示「蘊、處、界」的那種相續活動的情況，活動產生的情況，以及因果相連的狀況，這種是我們稱之為「流轉」。

「十二有支」主要是講流轉的生命，即是輪迴的生命。當然，它亦都有另外一個方向的，另外一個生命方向就是朝向解脫那邊，解脫就是叫做「還滅」，還滅就是停止流轉、停止輪迴。如果我們沒有方法去獲得解脫，我們是繼續在十二支裏面生命延續，生命延續的時候一定就有「蘊、處、界」，所以「審思此一切」，「審思」即是很仔細深入地了解這些東西的時候，由於是大家相依而存在的時候，我們就知道每一個環節是「眾生不可得」，即是「人」是不可得的，「實我」是不可得的。這首偈大致是這個意思。至於長行是怎樣解釋這個偈頌？首先就是講，什麼叫做「有法」？凡是講「有法」就是講存在法，存在的現象，這

個就是指所謂的「諸法」，諸法的「諸」字是什麼呢？這是量詞來的，即是什麼？所有的事物，是嗎？「諸」即是所有，all，all 這個意思，all existence, 所有法，這麼多種現象之中，他說，「而未宣說。何等為法。」即是「法」是什麼？所以跟著，「故次」，「故次」即是跟著，就「說言『唯有十二支』等半頌。」「等半頌」即表示什麼？不只「十二支」，是嗎？還有「蘊處界流轉」那一句，因為只有半首頌，一頌裡面的一半，所以不只是一句，而是兩句，即是「十二有支」要連同這個「蘊處界流轉」一起理解的，這樣就包括所謂「諸法」，「諸法」即是一切的事物現象的意思。

既然是「諸法」的時候，也是一個相互關係的一種狀況，它一定是什麼呢？緣起相依，以及一種積集的狀況，是嗎？他說，「如有支次第」，「有支次第」即是「十二支」的排列順序，我們一路順觀生命的進程的時候，就發現應該有這些「蘊」，各種「蘊」一起參與去流轉的，而這些「蘊」就包括了眾生的不同的生命形態，有些五蘊是什麼五蘊？你們是什麼「五蘊」？聽眾：「色、受、想、行、識」。講者：不是，我是說你們，我是說你們是那一類「五蘊」？聽眾：人。講者：人五蘊，對了。即是五蘊，我們拆開就五堆東西，但是五蘊有不同的組合，在組合之中，你們是屬於人類的五蘊，有些是屬於狗的五蘊；有些是魚的五蘊，諸如此類。所以是「諸蘊等」，「諸蘊等」的「等」一方面包括「界」與「處」，另一方面是，它是哪一種生命形態？「此顯」，「顯」即是這兩句顯示什麼呢？「不取微細多我」，「微細多我」即是這麼多「蘊」，這麼多「蘊、處、界」合起來有很多東西，即是「諸法」，我們就不在這些「諸法」上取，「取」即是執着種種法的「我相」、「法相」等等，「我執、法執」，這樣就能夠對治什麼？「對治」即是克服或者是消除，「宰主、作者（以及）受者執」，就是這些「我執」，「我執」是可以消除的。

「十二有支」是什麼呢？「十二有支」你們在這裏看到，是嗎？「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生」，「老死」要在另一處，要分開的，如果「老死」一起，就變咗一「生」就死了，是了，有些由「生」去「老死」很久的，視乎是哪一種五蘊，如果你是天界五蘊，就有很長時間的生存，經過很長時間才到死亡的，如果你是昆蟲那些五蘊，就很快，是嗎？朝生暮死都可以的，是嗎？是看你不同的生命形態，所以由生去到老死的階段就有長有短，要看你是哪一類不同的「五蘊」，這個「五蘊」我們一路還會繼續講，所以先排出來，總之就是這個順序，又無知開始，由「無明」，生命的無知，世界的無知，特別是「我執」、「法執」的無知，就會引伸後面的那些「生、老死」了，當中，我們能夠

出現這個狀況，其實就是因為我們的執着，我們的各方面的那些不正確的見解，最主要就是形成我們這種生命的狀態，除了這個「十二有支」之外，就是「蘊、處、界」那些亦是，就是以「眼、色為緣」而生這個「眼識果」；「眼」就是指「眼根」，即是視覺的感官，是對應什麼呢？對應它捕捉的境界，一定是形狀的境界、顏色的境界、形狀的境界，在這個接觸之下，這是一個條件來的，「緣」即是條件，在這種條件之下就會生起「眼識」，「識」是什麼？了別，視覺的了別，或者視覺的感知。

由視覺的了別，你一定會取得一些東西，那就是「果」，譬如現在我看到這個螢幕，這個就是我取得的「果」，是嗎？「根」、「眼根」，「眼色為緣」而「生眼識（的）果」，「果」即是取得了一些資料，知道這種東西，但是你的「眼根」，即是視覺感官只是捕捉這個境象而已，但是能夠知道這個境象是什麼，就是「眼識」，所以要結合幾種（功能）你才知道它的存在，譬如這個螢光幕的存在。他說，「無別受者」，「受者」即是受用的人，受用的人是什麼？譬如「根、境」和合，然後就生起這個視覺的感知，知道一些東西之後，通常我們知道某些東西之後，就一定對它有所受用，譬如我們看電視，是嗎？很多娛樂節目；很多資訊節目，我們就會受用那個電視機，但這個「受用」是什麼？不是有一個「一、常、主宰」的受用者，沒有這種東西，但是有一個「根、境、識」和合的受用者。

所以讀這些文字的時候就很難搞，因為它沒有詳細地講哪些是實在，哪些是不實在，你就要根據道理的脈絡，現在講這個是「無受別者」，怎會「無受者」？必有「受者」的。但這個「受者」不是一個自己能夠獨一存在的「受者」，可以嗎？這個就是佛教經常講的東西來的。來來往往都是講這些東西；反反復復都是講這些東西，因為現在講「勝義伽他」，勝義境界中是「無實我」，「無實我」就包括這個所謂「受用者」了，「受者」。但是否我們真的「無受用」呢？不是的， 緣起的狀態之下，我們是有受用的，只不過是在勝義的角度來講沒有一個實在「受用者」而已。

所以你就不要捉錯用神：既然沒有「受用者」，我們的眼要來做什麼？諸如此類。不是這個意思，是有「受用者」的，不過是世俗上的作用。「此中顯示即十八界」，「即十八界」即是「六根」對「六境」，然後有「六識」；這樣就構成我們整個宇宙萬有的那些資訊了，你取得的資訊不外就是經過這十八方面取得的，你想想，你有沒有什麼可以超過這個「十八界」而取得？想下來是沒有的，可不可以離開這十八個範圍可以取得一些其它的東

西？所以是「即十八界」，在這個「十八界」的範圍之中，就有這個受用的各方面了。「說受者性」，現在又有個「受者性」，這個「受者性」是什麼？有沒有實性？仍然沒有，但是一個因緣和合而有的「性」是有的，是嗎？這個集合就有這個作用，所以什麼叫做「有」就是這個意思的「有」。

現在「十二有支」就是講這一些存在的情況。這個「眼、色為緣生眼識」，如果在「十八界」，「十八界」我們知道，如果是「十二支」，我們擺在哪裏？擺在那個位置？如果配合「十二支」來看，「眼根」在哪裏？聽眾：色。講者：哪個色？聽眾：名色的「色」。講者：名色？「眼根」呀！聽眾：「六入」。講者：「六入」，對了，沒錯。「名色」是什麼？剛才是誰說「名色」？先解釋「名色」，何解你會說「名色」？聽眾：身心的作用。講者：對了，精神、精神就是「名」，因為「名」是無形無象的，只是一些概念，是嗎？只是有些狀態而已，「色」是什麼？物質，我們整個生命體就是這兩堆東西的組合。

你又可以分五塊東西，也可以分兩類，精神與物質兩方面。「六入」就是六根，所以「根」是在這裏，剛才我們講的「眼根」就在這裡，「六根」在這裡，「十二支」的這個部份。「境」在哪裏？「根」所接觸的「境」，「十二支」在哪裏？聽眾：「受、觸」。聽眾：「根、境」所觸。講者：「觸」。聽眾：「根」、「境」相接觸。講者：對了。沒錯。六入跟著就是「觸」，「觸境」，然後你才有「受」，這個「識」，「識」在哪裡看？「眼色為緣生眼識等」，那個「識」入哪裡？是不是這個「識」？返回這個「識」？聽眾：不是……講者：對了！你有「受」，通常你就知道了別，你才有「受」，是嗎？所以它包括了你知道什麼的，這樣，與這個「識」又有什麼關係呢？聽眾：「阿賴耶識」……聽眾：「阿賴耶識」的種子裏面現行出它的境？講者：也不是，都接近，但是未去到這麼快，未去到了別那麼快，因為了別就在這裏，「根、境」才會有這個了別，但是這裏也有個「識」字，而且是排先的，即是說在「六入」之前的，所以就一定不是指普通的了別。

剛才有個同學講「阿賴耶識」是正確的，如果唯識宗就主要講「阿賴耶識」，但是如果講六識系統就講不到這個了，因為它沒有「第八識」，這個「阿賴耶識」投生的時候，投生而形成這個生命，這些生命、這個出現的生命，生命的名色，一種新生命的名色的組合，然後跟著有這個組合之中的「六入」，如果你是烏蠅的「眼根」，與我們人類的「眼根」是不同的，這樣就看是什麼組合了。然後你取什麼生命境界就由這個「識」去做一個、取一個

怎樣的生命境界，當然它不可以自己做主動，它是要靠前面的業力、這個「行」的業力決定它跟著投生哪一個世界，取什麼「名色」，是嗎？所以不到它自己決定，所以這個不是一個「自我」來的，不要以為這是一個靈魂，可以自己決定，是由（行）這裏決定，這樣你的行為由什麼決定？就由你那些「無明」的質素來決定，「無明」深，你的業力就比較麻煩一些；「無明」淺，你的業力就好很多，你跟著後面的那些就會好了。

所以就由這些決定，一路去。所以這個「識」由這裏開始有些不同了，現在「十八界」都是主要講了，現在是講「十二處」，講「十八界」這裡已經包括了這裡了，有「受」的時候就包括了這些。好了，這一個就是我們現在，這個是過去的、之前做了一些東西或者之前有一種力量會推使我們進入這種生命狀態，所以這個是屬於什麼？今世，今世是與這個有關連的，這兩個關係，這個是過去與今世的關係，好了，今世我們有這個這樣的狀態之下，跟著我們就再有一些什麼？「愛、取、有」了，又有不同的鍾意的東西與不鍾意的東西。記住，這個「愛」就包括了那個「惡」的，不是什麼你都愛的，是嗎？有些東西你是憎的，所以「愛」是包括「惡」的，是嗎？這個就由你這個「無明」所影響了，或者有你過去世的一些情況去影響了，你鍾意什麼，傾向鍾意什麼？傾向不鍾意什麼？然後，既然有「愛、惡」之後，跟著影響你什麼？那個「取」，「取」會怎樣？你鍾意就「取」，是嗎？你不鍾意是怎樣？如果你是「惡」的……聽眾：捨。講者：你就會捨，所以這個「取」不只是一個「取」的方面，還有「捨」的方面。

有些東西你不要的，你希望快些離開它，如果是你憎的東西，你就想快點捨。好了，這些是現在世的「無明」，以及「業」，這些是煩惱來的，由這些推動我們的行為，所以這是「業」來的。這一堆東西又由一世累積了很多力量，是嗎？累積了力量之後，它就一定會有一個傾向，傾向好或者不好；善或者惡，諸如此類。這樣，你未來生命的趨勢就會形成了，未來生命你會是什麼形態？你今世就差不多可以決定了，所以你今世大約幾十年之後，你大概都知道自己應該是什麼趨向了，你有幾十年要怎樣做人？整日是什麼行為、什麼思想？你大概都知道了。因為（業）會累積，力量是會累積的，這股力量很強，你自然會走那種個路向。所以你走三善道或者三惡道？基本上這幾十年你自己差不多都應該知道了。這個呢？這個都是現在世的，今世就引致什麼？來世的生、老死，這個是一個基本的生命模式，有生就一定有朝向老、衰老以及死亡這個過程。這即是說，你每一世都是經過這個生、老死，生、老死的中間就會插入這一堆，即是每一世都有這些去影響著的，這個就是「十二有

支」。每一個環節都不要以為有個實在的「支」，都是什麼呢？前面的為條件而有後面，是嗎？這個就是整個因緣的系串，因緣的序列，有前面的那個（階段）就有後面的那個（階段），是不是單一？也不是單一，記住了。

只不過是在敘述上令大家容易明白，所以一個個，實際上不是一個個的。其實都是一堆東西，一堆（條件）一起而形成另一個階段，不過講的時候就用一個概念跟著一個概念，這裏就是那個所謂「受」，這裡說，「即十八界說受者性」，是嗎？「受」就是那個什麼？「受支」、「愛、取」就一路跟著來了。這些就叫做「有法」，這個是不是有些像這裏？將來會怎樣？將來會是一些什麼東西？會出現什麼？就是這裏了，「有法」。但是這些都是全部「有」的，全部都是存在法來的，不過形成未來的生、老死是那些「有」呢？哪一類「有」？就會在這裏的每一支中去形成的。

所以它每一個環節都是沒有一個所謂實在的「補特伽羅」，既然沒有實在的「補特伽羅」，那麼實在的作者、受者都沒有了，但是緣起假有的「補特伽羅」是有的，緣起的作者是有的，緣起的受者也是有的，所以第二方面就是說，「雖言無主」，沒有實在的主體，但是「而未宣說無何等主」？那一方面的「主」呢？「為欲顯示」，「顯示」即是指出給大家知道，所以就是跟著那首頌、就是跟著兩句頌了，「審思此一切，眾生不可得」。即是前面的兩句，講了「有法」；這麼多「有法」是怎樣存在、怎樣出現？然後在中間、在這個當中沒有一個所謂「主體」，就是一切、即是這麼多「蘊、處、界」等等的東西，是「眾生不可得」，這個「眾生」是什麼？實在的「自我」，「補特伽羅」的「自我」，「一、常、主宰」的「我」在每一個環節之中都找不到一個這樣的東西，這樣就是「審思此一切，眾生不可得」。

因為「一切」就是諸法，諸法就是「十二支」以及「蘊處界」這些。「審思」是通過什麼去審思？即是去深入去分析、深入去思考就通過三量去思考，大家知不知道是哪三量？聽眾：現量、比量、聖言量。講者：對了！不錯！非量？不是，「審思」，聽眾：擦不擦？講者：不要擦，等一會還要講。現量、比量，非量？非量就不是。聽眾：聖言量！講者：聖言量，就是了。「非量」即是錯誤的知識，你沒理由用錯誤的知識去想的，是嗎？現在他糾正你的錯誤知識，有什麼理由你用錯誤的知識去想呢？「現量」即是直覺、直接的知覺，直接知道這種東西。譬如我現在見到你們，就是直接知覺，但是我家裏現在是什麼情況？現在

就不是我的現量了，是嗎？因為我已經看不到了，不是我眼前、我的現前可以知覺到的，比量就是通過一些你已經有的知識作為基礎，然後你推出一些你未確定或未知的東西，但是你根據以前的一些資料，你大致上可以推出這個應該會得到什麼結果，這個就是屬於推理或者推論的知識，或者思惟、思惟方面的知識，是涉及到一些推論的。

聖言量就是專家權威的知識，他這方面是是專業的，你就相信這些是聖言量，聖言量通常就指宗教領袖的知識，譬如佛教的「聖言量」就是佛講的話就叫做「聖言量」，如果世俗上的「聖言量」，譬如醫生說的可不可以當「聖言量」？可以，因為他是權威、有權威的知識，你有病就要相信他，如果你不相信他，你不敢吃他的藥，是嗎？你就要相信他，但是你是否需要讀完全部醫學知識才食他的藥？不用的，這些你相信他就行了。這就叫「聖言量」。

我們現在講的「聖言量」是佛經所講的那些道理，主要是指佛陀，或佛菩薩講給我們聽的那些道理。我們根據這些知識，他們比我們有更多的體會，以及對真理的了解如此透徹，我們就相信他所講的話。但是有些是我們經驗的知識或者直覺的知識；或者是我們思惟所得的推論的知識，我們都要靠這些知識的，現在他所講的就是一些好像推論式的東西，這樣就是「無我」了，你能不能體驗到「無我」？體驗不到的，你現在只是靠比量去了解。但是比量也要有些現量的基礎，現量的基礎是什麼？聽眾：止觀？講者：止觀？沒有那麼快。不用那麼快，止觀也可以的，但是現在他所講的推論，是不是有一個基礎？基礎就是現量的基礎，現是什麼？就是現在你的「六入、觸、受」這些，這些現在你已經經歷到、感受到的，所以就是以這個作為基礎，你自己經常去多一些思考、反思，在這些這樣的經歷之中，有沒有一般人所講的實在的獨立性、永恆性？有沒有這些東西？如果沒有的，這樣就是可靠的，這個推論是可靠的。

好了，當這個推論是可靠時，我們再經過你剛才講的止觀，深入的、專心的、在專注的精神狀態之中，再深入去體驗這些東西，再去反思我們整個生命的構造，譬如「不淨觀」等諸如此類。「四念住」，是嗎？「觀心無常」，「觀法無我」這些，是不是在聖言量的基礎、比量的基礎上再進一步現觀？這個就是「現量」。到那時，你真是如實體驗你自己的生命真是「無我」的時候，那才是真正的現量知識。但是我們未達到、現在我們未達到，這些都是現量來的、是眼前你現在經歷的，正在做的。所以現在這個「人無我」的推論，是在現

量的基礎上的，將來你會再提升現量的感覺，就是你真是以止觀體驗到了，真是出現般若智了，「空」的智慧出現，知道真是全部無我，這樣你就證明到這個「聖言量」是可靠的，是嗎？但是我們在這個無知的狀態之中，我們只能先暫時相信這個「聖言量」，是嗎？暫時相信他講的這個推理，然後你再自己進行止觀，再去深入思考，所以要審思，「審思」就是經過這三量，慢慢你就會印證到他所講的真確性、可靠性了。

然後你得到這個所謂真正的、在無我的狀態中體驗的時候，是否就真正可以剷除你的煩惱？可不可以減少你的自私執着，諸如此類？你慢慢就可以體驗這些。這樣你做人各方面都會有些不同了，慢慢你的智慧觀察程度也不同了，你做人的品質、你為人的品質也不同了，你就逐漸可以知道佛經講的那些道理了。那個可信性的程度，這就是「審思此一切，眾生不可得」。現在這個「眾生不可得」只是「聖言量、比量」而已，未達到「現量」的，但是應該總有一日，你可以知道什麼叫做「眾生不可得」的。

這樣第二首頌大概就是這個意思，是不是那些頌很難理解？因為包含了很多意思在裡面，如果你不經過長行解釋，要不就很快過，好像識了那些字，但是裏面的含意你就要慢慢去體會、去了解了。好了，跟著就去到第三至第五頌。首先就是看了第三、第四頌，第三頌說：「於內及於外，是一切皆空；其能修空者，亦常無所有」。又是「勝義伽他」的「人無我」、「法無我」這些東西。

「此若無者」就應該擺在下面好些，即是偈頌應該先排。「此若無者」，這個「此」就是說，他說「一切皆空」，是嗎？「云何建立內、外成就」？「內」是什麼？「內」通常就是指我們的身體，我們的生命，因為整個我們的生命體以及外在世界，是否可以畫出個界線？這個是「我」，我以外的東西就是「我所」或者外在的世界，通常簡單就這樣區分，「我」這個內；「外」就是我以外的，就是外境，通常內外是這樣分，「一切無我」，就是我這個生命體以及我以外的各種外境，是不是已經包括了所有東西？這裏是一個「二分法」，在所有的事物之中，一切東西，這個是內，「內」就是所謂「身體」；身體以外的就叫做「外」，即是「境」，是不是已經包括了所有東西？你看看舉任何一種東西，看看能否包括？一本書擺在哪裡？擺在這個範圍，是嗎？你的剛剛吃完的東西，正在消化的飯在哪裏？就在（胃）這裏，是嗎？諸如此類。你的眼睛在哪裏？這裡，諸如此類，這樣就包括了所有東西。這個「二分」就已經包括（所有）。所以「內、外」就包括了一切法。他說，

「一切皆空」，無論是「於內」或者「於外」，這一切的東西都是「皆空」，記住，「空」不是無，「空」只是無實性的意思。但是我們怎樣成就這個所謂「內、外」？如何成立它？他說，「此顯內外唯假建立」。「假建立」是什麼？假名、概念，以及我們以一種思惟的方式將它「二分」，或者安立種種的法在這些範疇裡面，這些「二分法」裡面，這樣就包羅了所有東西在內了。這個就顯示它的「成就」或者「建立」是假名，以及我們種種假名的種類劃分，當初並沒有假名所涉及的實在的本質，實在的自體，所以稱之為「一切皆空」。

這裡解釋了首兩句。跟著就「云何建立能觀、所觀二種成就」？這兩種是怎樣成立的？「能觀、所觀」，「能觀、所觀」一般來講可以就這樣（簡單）分主體與客體，就像我們以內、外去分。如果「內」我們轉為什麼？我們這個生命體有能觀察、能知覺（的功用），這樣稱為「能觀」；被我們所觀察、被我們所知覺的，就是所觀的東西，所觀的事物，我們其實都可以這樣分的，你只不過是將這個概念轉成不用「內」，變成「能觀」，是嗎？不用「外」而叫做「所觀」，就這樣而已。即是你可以用不同的概念去做這個劃分，都是包羅了一切法在裡面。「能觀、所觀」就包括了什麼？能夠修「無我觀」的人，所以他這裏說，「其能修空者」，「修空者」即是能觀察這種道理的人，「無我觀」不是無基礎而去觀「無我」的，是在現象界之上去觀「無我」的，「亦常無所有」。

「亦常無所有」就是無論什麼時刻，無論是什麼情況、什麼事件都是「我不可得」。（「我」）這個自性是無所有的，是沒有一種東西不是這樣，任何時刻不是這樣，這樣就叫做「亦常無所有」。這就是我們一般的「我、我所、主、客、內、外、能觀、所觀」這樣去看勝義的、「人無我」的觀點。聽眾：老師「其能修空者」是什麼？講者：「修空者」、「修空者」即是一個人，即是那個能夠修這種空觀的人就叫做「修空者」，其實即是能觀的人，他修觀，他修「無我」，一方面觀自己是「無我」，還要觀外在的很多事物亦是「無我」，這就是「亦常無所有」了。

這亦包括了剛才講的內外一切法。聽眾：「常」是不是一、常、主宰的「常」？講者：這個「常」不是一、常、主宰的意思，「常」是什麼意思？聽眾：經常。講者：經常，經常是這樣，即是時時都是這樣。聽眾：其實「其能修空者」是不是指所有人？講者：不是！他只是講「修空者」而已，有很多人不修「空」的，你無學過，你很難「修空」的，是嗎？通常你要有這種訓練，你才能夠「修空」的，你問普通人什麼叫做「修空」，他不知道

的，要經過這方面的訓練，他才知道什麼叫做「修空」。在佛教教我們主要修什麼？修「空觀」；修「無我觀」，或者修「緣起觀」，其實是一樣的，「緣起觀」即是「空觀」；「空觀」即是「無我觀」，一樣的。修這些，你就會破除很多顛倒執着，就會慢慢如實觀，這樣你看事物就不同了，當你一看事物正確的時候，你做事就會正確，你看錯，通常就會指引你錯了。

這是第三頌。第四頌就「我我定非有」，兩個「我」，所以這兩個「我」你可以加一點在中間，不加也可以，總之你明白就可以了。首個「我」是聖者的「我」；聖者的生命體，或者主體；第二個「我」是凡夫，凡夫的「我」，所以有兩個「我」，即是兩類人。一類是已經知道真實是什麼了，知道「無我」是什麼的人。一種就是凡夫，整日執「我」、執「實」的人。但是這兩種人，無論是聖者或是凡夫，都是「定非有」，並非是聖者變成實有，記住一樣是非有的，非有又不等於不存在，「非有」是什麼？無聖者的自性，無聖者的實體，亦無凡夫的實體，所以聖者是「無我」；凡夫也是「無我」。

「無我」即是無自性，無聖者的「自性」，無凡夫的「自性」，一樣的。不會因為他們的層次不同而忽然由「無我」變成「有我」，不是這樣，都一樣是「非有」，「非有」只是那個「我」不可得。但是由顛倒妄計，顛倒妄想執着，所以，這個認為是有實在的聖者、實在的凡夫，這只是由我們的顛倒執着而有而已。所以他在偈頌說，「1.云何建立聖者、異生」，「異生」即是凡夫，何解叫做「異生」？聽眾：異趣。講者：異類而生、不同趣，都對，異生即是指常常都要在(輪迴).....常常都要轉世，常常都要取不同的生命體，今生可能在人間，下生可能取另一種生命體，可能是畜生的生命體，或者天趣的生命體等等，總之你一日是在生死輪迴的過程之中，你就叫做「異生」，「異生」即是取種種不同的生命境界。

所以它就代表了凡夫，凡夫是整日輪迴的，輪迴的不同的生命體。這兩種是怎樣成立呢？何解有這兩種名稱的成立呢？這個名稱的成立有沒有實在性呢？所以他說，「故次說言『我、我定非有，由顛倒妄計』」。這樣即是說什麼？「此顯」即是首兩句，這個「此」字，首兩句是顯示聖者與異生的「我」，這個「我」是什麼？這個我要貫通前面的「聖者我」以及「異生我」，所以這個偈頌就有兩個「我」，是嗎？一個是「聖者我」，一個是「異生我」，這兩個都是決定「決定無有真實我性」，「決定」即是確定，一定是這樣，並沒有一個所謂真實的一、常、主宰的性質，那個本質在這裏。不過我們由於顛倒妄計，顛倒

執着分別之下，以為是有這種性質，我們凡夫一般都認為是有的，你總感覺有個「我」的，是嗎？如果你不感覺到有「我」，你怎會保護自己？怎會自私自利？怎會什麼都先想到自己？一定是感覺到有「我」，你才會這樣，這是你的自然反應，而且是你本能的反應，本能上是覺得是有「我」的，所以你才會有這樣的反應，如果不是你不會有的，但這是我們眾生在長期的輪迴之中，這種顛倒執着形成的一種很固定的看法，所以我們很自然，天生就有這種傾向，自然覺得有個實在的「我」的。

這裡就解釋了首兩句。他說，「云何建立彼、此成就」？這裡什麼是「彼」？什麼是「此」？讀經就最麻煩是這些，「此、彼」這些，「此、彼」，「此」是指什麼？「彼」是指什麼？最難搞。你們認為「此、彼」是什麼？聽眾：聖者是「此」，講者：是，可以的。通常「此」就是指一個比較近一些的概念；「彼」就是比較稍遠一些的概念，根據現在我們讀的這個經文，「聖者」就是先行的，「異生」是行後，所以哪個近些？「異生」近一些；「聖者」遠一些，所以這個「彼」就多數是指聖者的「我」；「此」就是那個異生的「我」，由於這兩者都是顛倒執着才有的，決定是「無我」的，是嗎？所以跟著的那句話就講什麼？那句偈頌是怎樣講？第三句就叫做「有情我皆無」。

「有情」即是「補特伽羅」，或者是一個什麼？「有情」就是眾生，或者是一個「有情識」的生命，眾生一個最大的特徵，就是它有感覺，有感覺、有情感的表現，有很多情緒的狀態，最主要就是這個知覺、感受等等的東西，如果石頭我們會不會叫它做「有情」？不會的。

我們這些六道眾生才叫做「有情」，有情的情況都會有不同，它那個理解（能力）的程度，它的情緒干擾的程度，六道都有不同的高低，在這些有情之中，我們賦予它們很多名稱，種種主體的「我」就在這裏出現，所以「有情我」其實都是「補特伽羅」，都是「補特伽羅」的另一些名稱，他說，在這些地方實際上就是什麼？並無一個所謂「實在」的主體，但是我們有一個假名的所謂「聖者我」，聖者或者凡夫，成立是成立這個，成立這個假名，這個狀態之下，我們賦予這個名，這樣的情況之下，我們替它分類為屬於凡夫那一類或者聖者那一類，當然它是有不同，我們才這樣分類，如果大家相同就不用分類了，是嗎？一定是聖者與凡夫不同。是嗎？但是雖然聖者與凡夫不同，但這樣並不是聖者就有一個實我，凡夫就無實我，不是這樣，聖者、凡夫同樣是「無實我」。這就是第三句，解這一首頌的第三

句。好了，第四句，第四句最後就是「唯有因法有」，「染者、淨者皆不可得」那個主體就沒有的，實體是無的，有什麼呢？就有「因緣法」，「因緣法」就有了，這個最後一句其實是指第三方面，所以有個「三」字。因為首兩句是講第一方面，第三句講第二個方面，現在第四句講第三個方面。他說，「云何建立染、淨成就」？「染」是什麼？「染」是指凡夫，凡夫是一種有執着，有種種錯誤見解的情況，有很多的偏執，所以這個就屬於染污狀態的生命。「淨」就指聖者了，是清淨的生命境界，「染、淨」又怎樣成立？怎樣成就？所以「故次說言」，「故次」即是這首偈頌跟著講的這一句，「唯有因法有」。只是能夠形成所謂「聖者」或者「凡夫」的那些所需要的條件存在，就有這一類的生命、生命狀態或者生命境界的存在。是根據那些支持這種生命境界的條件存在而令它存在的。

所以染者、淨者都是不可得，並非本然就是這樣，不是永恆如此，而是在這種條件之下就有這種聖者的生命境界出現，在這種存在狀態、條件之下，就有凡夫的生命境界出現。所以這個就是什麼？「因法有」，不過這個「因法有」其實都沒有離開這些：「無明緣行，行緣識」，這些條件具備之後，就有染的凡夫境界存在了，是嗎？如果這些條件一路一路消除，聖者以及淨的生命境界存在。其實並沒有離開這些東西，只是「因法有」而已，一個是「流轉因」而存在，一個是「還滅因」的存在，就是這些「因法」，因緣條件。所以生命流轉的「因」，或者生命解脫還滅的「因」也同樣是這些東西，也是不離開「蘊、處、界」的，你不可以離開「蘊、處、界」講這些什麼染淨的成就，或者凡夫、聖者的東西。

但是這些概念只是表達這些東西，表達這些意思，但不要在這些表達意思之外以為有「實我、實法」。這一首頌大致就是這樣的意思。聽眾：後面那個「有」是不是解「存在」的意思？講者：是了，「唯有因法有」。其它是不可得了，「有情我皆無」，一個是「無」，對應另一句是「有」，是嗎？這些東西「無」；不過「有」什麼？有那些「因法」，因緣法。「無」什麼呢？無因緣法之下的所謂「一、常、主宰」的「我」，沒有這種東西。其實兩種是對應的，「因緣法有」就變成了「自性無」了，所以一個就「有」；另一個就「無」。

好了，這首頌，這裏有三首頌，三首頌就講述了以下這些意思：一方面講「一切皆空」；另一方面就是凡夫與聖者的劃分，以及其實是某些「因法」存在，它就有這些存在性。至於第五首頌，他就說，「諸行皆剎那」，這個「諸行」是指什麼？聽眾：造作？講

者：「諸行」不是造作，是一切現象，但是這個「行」與這個「行」是不同的，這個「無明緣行」的「行」就是指什麼？是造作出來的業力、行為，但是「諸行」就不是指這個「行」，「諸行」是指這些，全部是這一些東西，就叫做「諸行」，所有存在的現象，「諸行」就指所有存在的現象，就不是單指這種東西，包括這堆東西，「諸行」其實都是這堆東西來的，所以這堆東西常常都要(講及)，但是他沒有講清楚，是嗎？但是你要知道，其實它是要對應這堆東西來講。

「諸法皆剎那」，這個「剎那」是什麼？「剎那」、「剎那」地存在的，「剎那」是什麼意思？「剎那」是一個梵文，kṣaṇa 這個字的音，就是表示一個最短的時間，大概是將一秒再分百多個部份，一秒已經很短，是嗎？再分成百多個就更短。剎那大概就是這樣，很短、很短的時間。一秒你大概可以固定它的時間，如果你將它再分到很細、很細時，你應該是不能固定它的，但是大致上我們想像到一點，一點、一剎那那樣。

這是我們思惟上有這個所謂「剎那」，即是一個最短的時間，但是剎那、剎那，它是不同的，剎那、剎那存在，但是存在之後即刻有變，所以這個我們稱為「剎那滅」或者剎那的存在，這個就是佛教所看的，「諸行無常」就是這樣，因為每一瞬間都不同的，「住尚無」，「住」即是停住那一刻都找不到，何況有實自體的「用」？所謂「住尚無況用」，這裡你可以「住尚無」一撇，然後「況用」後面你可以加一個 question mark，即是「何況用」呢？何況有實在的「用」呢？停住況且不能，何況是有實在的「用」呢？這兩句就說，「雖說諸法皆無作用」，「皆無作用」，記住一定是在勝義角度來講的，不是在世俗角度來講，世俗角度諸法是有「用」的，「而未宣說云何無用」，何解「無用」？這個「無用」一定是在「勝義諦」的角度來講的，「故次說言」，就是這兩句：「諸行皆剎那，住尚無況用！」這是首兩句的意思。

但是雖然是剎那，但是我們要知道，這麼多種東西，它存在於特殊空間或者時間，它是發揮一瞬間的力量的，即是現在我們的知覺，我們聽到的聲音，是存在一剎那而已，跟著就不同了，氣溫亦然，也有些不同的，會有少少不同，因為我們的身體也會不同。我們的循環系統每一瞬間都不同，現在過了一段時間，可能又死了很多細胞，每分鐘、秒秒鐘都不同，或者剎那、剎那不同，但是雖然不同，但是每一瞬間都發揮某些作用的，不過它的作用很短、很短暫，但是雖短暫，何解我們不覺得它短暫呢？因為每一瞬間、每一瞬間我們就感

覺到有一種延續性，就好像覺得常常都維持這樣，其實在這種維持之中，它是每一瞬間都不同的，每一瞬間都有不同的狀態的。

在物質的境象，我們不能這樣捕捉到這種（變化），但是我們看看我們的思緒、我們的意念，我們的情緒變得很快，思考、反應都很快，這些就更明顯看到剎那滅、剎那滅，但是每一瞬間都有某種作用，他只是在特殊的時空產生或者發揮這方面的作用，不是一種永恆的、固定的作用。所以他說「無用」的意思，是沒有永恆固定不變的「用」。但是剎那、剎那之下發揮的效用不是無，如果無，你怎能存在？若無，你如何活動？是每一瞬間你都有些東西在做，有些東西在反應，不過它只是存在一個很短的時刻，很短暫的時間，跟著有微細的改變，但是你找那個永恆的作用是沒有的。永恆固定的作用無。

所以是「（何）況用」的「用」是指永恆固定不變的那個「用」，而剎那、剎那滅的那個「用」是有的，如果無，我們怎樣消化我們的食物？如果無，我們怎樣累積我們的知識？何解我們學過的東西明天還可以記得？如果沒有這個作用是不可能的。所以首兩句就是這個意思。跟著就說，「如前已說『用轉非無』」。「用轉」即是作用的運轉不是無。作用的運轉不是沒有的，即轉變的作用不是無。「云何無用而有用轉」？「無用」即是無實自性的「用」，無固定不變的、永恆的「用」。

怎樣有作用的產生呢？「轉」即是產生、出現，跟著就說那兩首頌了，「即說彼生起」，「故次說言」，「故次說言」即是對應前面的這個問題回答，他答：「即說彼生起，為用、為作者」。這個「彼」又指什麼？聽眾：「諸行」。講者：對了，應該是指「諸行」。「諸行」的出現有某方面的作用，是嗎？某方面引起這個所謂「作用」，或者形成這個作用的那個主要的物體，或者某些人。即是說，雖然是無恆常不變的「用」，但是有某一瞬間存在的作用在發揮、出現中，這個我們假名稱之為「用者」或者「作者」，「用者、作者」，或者「作用、作者」。這個「用」是什麼？從本質來講，它是「果」來的，「果（就）故名為用」。即是各種因緣條件集合，就會出現一種東西而形成的那種作用，那個是因緣所生的果，那個果就有作用。他說，「作者」是指什麼？「作者」就是主要的「因」，「因故名『作者』」，這個「因」如果在瑜伽行派或者唯識宗（理論），就是能夠產生這個作用的主要因素，這就是種子功能了，某種功能產生這方面的作用，這樣就謂之叫做「作者」。但是這個潛在的能力或者這個功用並非自己單獨可以出現的，即是一粒種子，你沒有

經過栽培是不能夠發揮作用的，是嗎？我們的功能亦也是這樣的情況，我們有潛在的很多功能，但是這些功能不能夠自己起作用的，它要很多條件，才能令它產生這種潛能的作用，但是如果你沒有這些潛能，你又產生不到作用的，所以它一定要「依因待緣」，「因」就是那些主要的力量，但是這些力量不能夠自己產生，要靠很多條件幫助它產生。

但是它形成某種結果，我們稱這種做「作者」，或者叫做「因」，「彼生起」，「彼生起」即是「諸行」， 譬如「諸處，諸識得生」，是嗎？「處」就是「十二處」；「六識」或者「八識」等等，這些就是現象界各方面主要的東西。所以「彼生起」就是指這個現象界、諸行，「諸行」就是指這些東西，「十二處」、「識」等等這些就可以出現，出現就是「生」。「彼得生者，非離眼等」，而那些「諸行」可以成就，「非離眼等」包括什麼？「眼」、「識」這些，「眼識」等這些，就會成就這些「諸行」了。

即是各種條件和合，或者各種「因法」互相配合它的作用，就會產生這些「諸行」。所以「作者、用、彼諸行」這些，其實全部都是假名，是嗎？但是它代表着緣起現象之中的各種因素，然後出現這些結果，這些結果又會顯現這樣的作用，這些全部都沒有它實在的本質或者永恆的本質。這是在勝義角度去看，沒有這種本質的。世俗角度就有和合緣生的種種作用，不過這些作用是在很短的瞬息之間，剎那、剎那；剎那、剎那出現這樣的狀況，你信不信有剎那、剎那出現的狀況？聽眾：信。講者：現在……,信，是嗎？有這種情況的,因為現象好像很穩固很確定，所以很多人就覺得很實在，但是如果你很仔細；或者修止觀那些，就會看到，那些存在事物是在很短、很短的時間裡改變，是流動中的，看到是流動，不是固定的，那時你就知道是什麼？全部真是剎那、剎那的情況，在剎那、剎那時，你那個「我」的感覺就很弱，但是你固定的狀況，你一定覺得有「我」，一定是很永恆、很實在，但是當你在那些觀察之下，很仔細的觀察之下，你看到一點點、一點點的情況，每一瞬間的轉變，你就知道全部都是「諸行流變」，是一種流變的情況來的，在當中你一定不會有「我」的感覺在那裏；不會有「實法」的感覺在這裡。

你要去到這些時刻才可以真正解除這種「我見」、「法見」，或者是「自性見」。這樣就慢慢體會，慢慢有一日就會體驗到這些，聖者多數是體驗到這些，所以他就會離這些執著的，凡夫難以看到這些，不能感覺到（變化），就會覺得很實在、很固定，所以當你的「見」不同，你的感覺就不同了。這裏就是講第五頌，第五頌就是這樣的意思，然後再「廣

顯無用〔釋第 6-9 頌〕」。怎樣謂之「無用」？當然是以勝義諦來講「無用」了。我常常要強調以什麼角度去講「無用」，如果你當世俗諦都「無用」，你就不能夠發揮緣起世界的作用，你應該好好地發揮緣起世界很多作用的，利益自己利益它人，如果你覺得世界無用，你就肯定是什麼都不做了。

「廣顯無用」即是詳細去顯示，何解是「無用」的？剛才就只是「諸行」，「諸行」是一個概念，包括了所有東西，包括了一切的存在，現在再將這個「諸行」或者一切法再拆散它，拆散它有多少東西，然後再（展示）給你看，它是怎樣「無用」的？這些你會覺得很繁瑣，是嗎？何解要如此細緻？但是不經過這樣細緻，你又拆解不了你「自性」的執見，因為太根深蒂固，我們很難的，你要常常這樣訓練之下，練久了，你才能減少那種「我、我執」的感覺，真的會減少一些的。聽眾：即「諸行」是共相，這些是別相，是不是這樣的意思？講者：「諸行」是一個總概，包括了所有東西，任何東西都叫做「諸行」，即是一切法、所有的事物，這是一個總概念，包含了所有東西，這麼多東西我們怎樣掌握？最好就是再把它拆散，拆成幾堆東西，然後再從一大堆中拆開小塊來看，然後再看另一塊，再慢慢去看。

首先將它怎樣拆？先拆為「十二處」，是嗎？首先是「一切法」是大概念，而後在一切法裏面再分出十二部分，十二堆東西，其中一個屬於叫做「眼」，屬於「眼」，「眼」是什麼？「眼根」，「眼根」一定是對「色境」，是嗎？「根」對「境」，「眼根」對「色境」，應該眼就能夠見「色」了，現在他說，就好像講反語：「眼不能見色」。是不是很違反常識？常識上我們的「眼」就是見「色」的，但是現在他說「眼不能見色」。

所以他不是在常識的角度或者世俗的角度去講的，這個「不能見色」不真的「眼」不能夠見「色」，而是說，只是眼本身是不能夠獨立見到色境的， 它必須要配合很多條件才能夠見到顏色的境象、形象、境象， 這樣大家數一數「眼識」的出現要有什麼條件？講者：這樣快！數一數，你數過就知道了，如果不是這樣，只是說「眼不能見色」，這樣就過了去。你再記一記，看看怎樣。聽眾：光線。講者：第一點光線、距離，對了，要適當的光線，太亮你也看不到的，距離也是適當的距離，太遠看不到；太貼近眼睛你也看不到的，這些是條件。是嗎？光線、空間、距離。聽眾：眼根。講者：眼根，對了。聽眾：色境。講者：色境，對。四緣了，還有什麼？還有五個條件，聽眾：主語（subject）, 賓語（object）

講者：什麼？object 就是所緣，是，要有個 object，刺激它那個感官去捕捉那種東西，何解這麼多東西刺激你，你卻只留意那種東西？聽眾：作意。講者：對了，作意。作意是其中一個。你特別留意的，你見這麼多人，卻可能沒有什麼人有印象的，但是有些人是你特別有印象的，你會記得他，你要注意他，特別留意他，這樣叫做「作意」。

五個條件，還有四個，只是一個所謂「眼識」的出現就要這麼多條件的配合，大家基本上舉了很多，都不錯了，「眼識」與其他「識」是否需要配合？聽眾：「六識」、「七識」、「八識」。講者：對了，沒錯，「六識」、「七識」、「八識」都需要的。這樣就多了三個了，第一要「阿賴耶識」，是嗎？第二「末那識」都要的，因為「末那識」支持「阿賴耶識」的，所以有「阿賴耶識」也要有「末那識」了。然後「意識」要配合你的「眼識」一起去了解這種東西，若不然就不是真正了解，只是見到一種東西，但它是什麼？你是不清楚的，一定要加上「意識」才能夠清楚。

還有一種也很重要，沒有它也不行，「種子」；種子功能一定要，是嗎？所以你大概起碼要這些條件「眼識」才可以出現，才可以見到，而且你的「眼根」是健全的，正常的，如果有什麼障礙，或者白內障諸如此類，你又看不到了，所以很多條件。所以他這裏說「眼不能見色」，並不是真的「眼」不能夠見「色」，而是說眼不能夠自己獨立可以見色，不能夠眼單獨就可以見到另一種東西的，如此類推，一樣的。「耳不能聞聲」，並非耳真是不能夠聞聲，而是獨一的耳不能夠聞聲。而是需要很多條件配合才能夠聽到音聲。鼻亦然，「鼻不能嗅香」，「嗅」即是嗅覺，嗅覺可以是香味或臭味，這個「香」只是代表一種物質，實際上是也包含了「不香」的東西，以及「惡臭」的都包括在內。

「舌不能嘗味」，「味」就有很多種味覺的感受了，「身不能覺觸」，「觸」就觸覺到很多東西、很多感覺，身體的觸覺，「意」、「意」就是指「意識」，「意（「識」）不能知法」，這個「法」包括了前面那些「色、聲、香、味、觸」很多具體的東西在這裏，「意識」都能夠知道的。「意識」亦都能夠知道什麼？抽象的概念，抽象概念它都識的，抽象概念是無形無象的，有些不但止是抽象概念，還有一些在各種抽象概念之中，再抽取一些更加原則性的東西，原理性的、公式等等都可以，都是「意」去做，然後「意」可以做什麼？一方面理解一些東西；知覺到一些東西，另外還要做推理、判斷，然後甚至乎想像、創意的一些想法，諸如此類都是「意識」。所以「法」的範圍很大，又可以想過去的東西，可

以回憶過去的東西，也可以構思你未來會怎樣，現在又怎樣把握？過去、現在、未來都可以，還有超出我們現在的世界以外的東西，我們都可以想像，諸如此類。

所以「法」包括了很多東西的。所以由「眼不能見色」一路到「意不能知法」，這些就是同一類，同一類是想解釋什麼？解釋下面那一句：「如前所說諸法無用；此顯無用略有七種」：「無用」、「無用」以七個角度去講，第一種叫做「無作用（的）用」，就是如「眼不能見色等」這一句，一路到哪句？因為後面有個「等」字，這樣你就自己計，計到「意不能知法」那句。即是有六句，是嗎？識不識讀？慢慢就識了，是嗎？其實就是這樣，你跟著就知道了。你不習慣就覺得很難搞，但你習慣了就知道，其實就是在講這個範圍的東西，你慢慢就能砌出來了。

好了，跟著那兩句：「於此亦無能，任持驅役者」。這裏兩句是講什麼？是講第二方面，「無隨轉用」。「無隨轉用」就是講跟著的兩句，即是第七、第八句，他說，「於此」，「此」即是前面那一句「諸法」，這些「諸法」當中亦都沒有能夠「任持」，「任持」即是支持住、保持著，這裏亦然，即是一個實在的「任持（者）」，「驅役者」就是指使或者是驅使別人做一些事情，或者操控一些東西，這樣就叫做「驅役」。他說，在這些法之中，諸行、諸法裡面，亦找不到能夠「任持、驅役」的，所以「如其次第，宰主、作者俱無所有，故無有能隨轉作用」。

「隨轉作用」即是不會因為這樣，我們跟著就能夠產生有個支持、主使的一個作為基礎的所謂「作用」的意思，隨着這個基礎而發生這個作用的意思。但是我們如果一有所謂「宰主」等等，就會覺得有這個基礎，就有一個作用發揮的基礎，去保持住、運用這種東西的地方，他說，沒有的，這個所謂「隨轉」的「用」。這兩句就解釋第二方面的「無隨轉作用」。

第三句就是「法不能生他」這一句，這一句叫做「無生他用」，「無生他用」即是一法不能夠產生另外一種東西，何解不能夠「生他」？因為每一法都有它自己的因緣；由自己的種子功能而形成的，這種種子，譬如是瓜的種子，就只能夠生瓜，是嗎？豆的種子只能夠生豆，不能夠瓜種生豆子的，即是說，這個功能只是有某方面的功用，不能夠產生其它方面的東西，在這個角度我們說，它是從自種生，既然是自種生，它就不能夠產生自種以外的其

它東西，所以「眼根」只能是「眼根種子」所生，它就不能夠產生意、意根的種子；「意根種子」有自己「意根」的力量，那些種子怎樣來的？他們認為，總之出現了這種現象就一定有這種力量的來源，那種力量來源就稱為「種子」了，或者某種潛能，是這樣的。

所以你見到有任何東西，一定有那方面的種子的，他就由這個結果去追溯有一個力量來源，這個來源就是用「種子」做代表。每種東西都有自己的力量來源，那就是自身的種子。所以種子有個定義，就叫做「親生自果」，只能夠生自果，就好像我們現象界一樣，松樹種子只能夠生松樹，其它的種子就生其它的。所以「法不能生他」、「無生他用」，主要就是指自身的種子，自己獨特因緣的種子。「亦不能自生」，既然有自己種子，何解「亦不能自生」？因為「無自生用」，「無自生用」是什麼？因為要「待」其他緣才能生起其他功能，「待緣而生」，就好像我們有具備了很多種子，但是你不去栽培它，是不可以形成某一種結果的，所以「亦不能自生」這一句，就代表什麼？表示一種叫做「無自生用」，雖然自己擁有這種力量，但這種力量不能夠自己出現的，要配合其它條件才可以出現。

再跟著那一句就是「眾緣有故生，非故、新新有」，這兩句。「眾緣有」才出現，「非故」，這個「故」就不是之前那個狀況，而是「新新有」，「新新」即是什麼？即是每一個時刻的一個新的狀態、一個新的狀態，這兩句就有兩個「故」字，是嗎？前面的「故」是什麼意思？聽眾：所以。講者：所以的意思，對了。

後面的「故」是什麼？之前、以前，那樣。所以你們自己要知道這些名詞，它在什麼時候怎樣用？不要完全是一律用一種意思。這個由於各種條件配合，所以就出現，就是「故生」；這個「故」，但是這個「眾緣生」只是剎那滅的，所以「非故」，「非故」就不是之前那個狀態，它已經轉變了，每一個轉變都是一個新的狀態出現、新的狀態出現，所以叫做「新新有」。既然是「新新有、非故」的時候，怎會有一種東西由前一瞬間轉移到下一瞬間？不會有這種實在的東西轉移的，它是不會停住的，不會跟著就帶落另一個時刻，所以就「無移轉用」。「無移轉用」。聽眾：是不是「物不遷流」的意思？講者：是，「物不遷流」的意思。聽眾：老師，我不是很明白「移轉」。講者：「移轉」？「移轉」是什麼？由 A 去到 B 就叫做「移轉」，或者由前一個時刻帶到下一個時刻，就叫做「移轉」。聽眾：是不是每次剎那生滅？講者：是剎那、剎那不會真的有一種東西可以「移轉」的，這個可以嗎？「無移轉」即是時間上的「移轉」與空間上的「移轉」都是不行的，但是眾緣聚集的時

候，它就會出現這種狀態，出現之後就即刻滅，又有一個新的狀態出現，所以叫做「新新有」。第六就叫做「無滅他用」。「無滅他用」就是，「眾緣有故生，非故、新新有」，即是第八頌後面那兩句，而第九頌的第一句，第一句叫做「法不能滅他」。

「滅他」即是消滅其他東西，一方面它不能夠「生他」，但亦不能夠令其他東西消滅，「無滅他（的）用」。一方面出現，「法」的出現，「生」即是出現，當然要待眾緣，是嗎？一種東西的消失，亦都有很多條件會令它消失的，亦會有這樣的情況，但是消失的時候，不是某一法可以令其他東西消失，是它的功能，以及支持這種功能的各種條件，當支持不住，就會消失的。這裡是講，某個物體好像存在了一段時間，最後消失，這個消失不是某一法令它消失的，是支持它的條件不再存在了，這樣它就會消失，所以不是某一法可以令到其他東西消失的。

這樣亦「無自滅用」，亦不能消滅自己，或者令它完全不能夠出現，總之條件聚合就會出現，條件不存在的時候它就會怎樣？這裏講「自」，「自」就一定是指種子了，這個功能會是什麼情況？這裏亦都涉及到種子功能的問題，種子學說的問題，這種潛在的能力如果條件具備的時候，就會湧現一種力量、一種現象，這種我們稱之為種子出現的現行，是嗎？而一現行，它是剎那滅的，這股力量又會再形成新的種子，這個一、這個異，這個是加強了的，因為它現行過、出現過，已經出現過，它的力量再加強，再熏新的種子，好了，這個種子可不可以再出現？要看情況了，如果它再出現，就是再現行，現行又熏種生，一路加強那種力量，但是萬一它去到這個條件已經沒有力量可以支持它現行了，這樣它怎樣？它就在這個「種異」的情況之下在「阿賴耶識」保存下來，就潛伏在這裏，對了，就眠伏在這裏，眠伏在這裡，遇緣它就現行，如果無緣去現行，它就潛伏在這裏，所以它是不會「自滅」的，聽眾：除非金剛心……講者：但是不是永恆？不是永恆，因為它都每一瞬間滅又再產生一個新的，不過這是潛能的生滅、生滅、生滅，在自己那個內在生滅、生滅，這個生滅就在現象界生滅、生滅，所以它完全沒有一個永恆存在的意思、永遠不變的意思。聽眾：是不是種子自己生滅的時候都是「種異」的力量？講者：都是「種異」的力量，因為它已經累積了這種力量在這裡，它會在生命中保存這種力量的。但是要待緣，待緣出現再產生一個新的情況，自己剎那生滅，自己內在剎那生滅，或是在外在剎那生滅，或是在內在剎那生滅。聽眾：那個剎那生滅的程度每一段都是不同？即是一路剎那生滅？講者：是。聽眾：一路應該是怎樣的？那個 extent 都是一樣的？講者：如果它沒有再現行，它就不能夠再加強，就要看看它的

時段有幾長了，如果它真是很長，都凍結了沒有什麼動，它能夠出現的條件就會弱很多，但如果它經常有少少刺激都出現，那些就會整日爆發，整日湧現、爆發。

你就看你自己的種子，你常常發脾氣那些種子就整日湧現，你就越來越大脾氣，是嗎？如果你修養好，越來越好的，有些種子就可能整日都不出來的，譬如發脾氣的種子不出的。那些就慢慢好似減弱了，但其實沒有減弱，它仍然在那裡，不過是說，能夠激發它出現的難度就高很多，有些是很容易就激發出來，有些是很難激發出來的。總之都是「無自滅用」，不能夠「自滅」的，遇緣就再起，或者是潛伏的狀況。

這裏就是「亦不能自滅」的意思。最後那句就是「眾緣有故生，生已自然滅」。這裡就說，眾緣有所以出現，是不是眾緣有才能夠滅呢？即是說，是不是滅的時候，亦都通過很多條件而存在，所以才滅？他說不是，「眾緣有故生，生已自然滅」。「生已自然滅」就是那種功能與那些條件就是一瞬間、一瞬間出現的，自然滅的。但是我們為什麼覺得有些東西，譬如現在一個 iPad 4，iPad 3 沒有了，或者多數已經不用了，那個時候，支持這個產品的條件還存在，還有一路繼續，一路繼續其實是很多瞬間種子現行、種子現行繼續這種東西，但是現在這些大家都不再用了，我們就不要這個，另一種產品出現，這是好像是什麼？好像是要透過大家都不用，或者大家生產商都不生產，所以沒有這種東西，其實它由出現到不出現，是經過了很多剎那滅、剎那滅，不過在世間現象上，我們覺得好像有存在的時刻，就說眾緣有才滅，但是我們看穿它那個時段的每一個流程、每一個訊息，其實就是生已、自然滅，生已、自然滅，那樣的。

這裏透過這麼多種作用的描述告訴大家，無一個固定不變的、恆常的所謂「作用」，但是有這麼多種子、因緣條件具備而形成的作用出現，不過出現之後，跟著就剎那滅，剎那滅有幾種剎那滅的情況，但它都是生生不息、生生不息那樣的延續。這裏就講完了，即是講完了什麼？第一段不是有九首頌嗎？現在這九首頌我們講完了，那九首頌講什麼呢？是「明有情我及作用體義諸法」都無，是嗎？有情的「我」，作用的「體」，以及它們各種的意義，這些種種的諸法都無，這裏已經講完第一段了。是不是很難搞？九首頌，你們慢慢、慢慢去理解它，以及知道它是哪方面在世俗諦的角度、緣起的角度？哪些是在勝義諦的角度、自性空的角度去看事物？佛教就是教我們看這些：在勝義諦的角度去看、緣起的角度去看或者世俗諦的角度去看。這樣慢慢習慣，這樣就叫做「如實觀」。好了，我們今堂課先講到這

裏。

-完-