

標題：卷第十六〈本地分・思所成地〉第十一之一

上次我們講完了第一段了，今課就講第二段。第二段主要是講述在家與出家都會具有雜染的性質的。「雜染」即是有煩惱影響、染污的情況，就叫做「雜染」。但是這個在家與出家是怎樣分呢？「在家」大家都知道，即是我們一般的、有家庭生活以及世間倫理生活的人，出家，這裡講的「出家」不只是指佛教的出家，是包括了其他的宗教的一些修行人，這個出家就大家記住，不只是指佛教方面的出家，而是其他宗教都有的。因為其他宗教都有出家人的，是嗎？所以就有所謂「出家」。但是在家、出家都會有不同的情況，就是說，雖然是出家修道，但是都會有染污的性質。

這個「雜染」即不是純善的、不是純善的情況。何解會有雜染的性質呢？是因為這個「自性」有「無明」以及「貪愛」這兩種東西了，就是「十二支」那個（「無明」），（是，可以了。）「無明」，「無明」是最主要的，它是「十二因緣」最初的一個條件，引起後面的整個生死輪迴。但是這個與過去的「無明」有關，但是去到「愛」那支，「愛支」就是我們現在世，現在世所出現的貪愛，都是「無明」那些東西，但記不記得「貪愛」還有一種東西？除了貪愛之外，聽眾：不愛。講者：是，不愛，兩種的，貪、嗔的東西，都是這一世的。不過貪愛所引起的執着會強一些，所以就用「貪愛」來做一個代表。這樣即是雜染的本質是由「無明」與「貪愛」所形成。現在跟著有兩首頌，現在屬於第二段偈頌方面的意義就有兩首頌，十至十一這兩首頌就是講這個問題。

先看看偈頌：「由二品為依，是生便可得」。這個「是生」的「是」即是這、這個，這種東西就會出現了，這種東西是什麼呢？這種東西應該就是指雜染，雜染那種情況、那種現象就會出現，即「是生」。可以「得」；「得」就是已經形成了，所以我們能夠知覺到、了解到，就叫做「得」。通常佛經講「得」就是你在那個感知上，即是現量方面或者比量方面能夠了解，這樣就叫做「得」。而「二品」是什麼呢？有些解釋「二品」是「在家品」、「出家品」這兩類人，但是如果作為「為依」的話，「依」即是依靠着「二品」而出現的，即是依靠在家、出家而出現這個雜染，似乎就不是很通，是嗎？這樣「二品」應該是什麼？

聽眾：世俗諦？講者：不是，不關事。聽眾：能取、所取？講者：不是！為何無端端是能取、所取？你先看看現在的資料，跟著現在的資料看。聽眾：無明？講者：沒錯，就是「二品」，依靠、因為有這些「無明、貪愛」才有生「雜染事」，這個解釋應該會好一些，有些就說是「出家品」、「在家品」，因為前面的資料有在家、出家兩類，故這樣說。但是我覺得「二品」應該是指「無明、貪愛」作為一種基礎，「依」就是基礎，一個 basis，這個「依」你可以用 basis 作為了解。

由這個基礎，所以產生「雜染事」，「是生便可得」了。所以這種雜染的性質就會出現，而我們就會感受到、知覺到的，我們知道一些人做事很愚癡（無明），不過自己通常都不知道，因為「當局者迷」所以不知，別人看你就知道。是嗎？「恒於境放逸，又復邪昇進」。「恒於境放逸」主要就是指在家，因為在家常常會接觸很多「五欲境」，即是「色、聲、香、味、觸」的境，常常在這些地方打轉，所以很容易在這些地方放逸，「放逸」是什麼意思？「放逸」就是應該做而不做，即是放任自己，應該勤力去修養好自己，但這些我們有時就會放任自己而不做，這樣就叫做「放逸」。「又復邪昇進」，「昇進」就指「出家品」，「出家品」是求進步的，出家的目的就是這樣，努力去修養自己，但他的努力走向了不正確的方向之上，所以他雖然似乎是有進步，有一種好像增強的趨勢，但是這種增強的趨勢可能在邪知、邪見的方面，所以這個是指「出家品」的，「在家品」、「出家品」。

「愚癡之所漂，彼遂邪昇進」就是指「出家品」了，「愚癡」，「愚癡」即是說，他之所以有這種「邪昇進」，「邪昇進」就是根據一些不正確的知見而去修行，他雖然是有進步，但是這個進步會向不正確的方面去進步的，但是何解會這樣？就因為受「愚癡」所影響，這個「漂」，「漂」就是衝擊，「漂」就是好像我們見到的那些海嘯的水，一路沖走各種東西，那些東西是不由自主被沖走的，這是一個很強大的力量，就是由「愚癡」這種力量，令到這些出家的人，修行的人，他們出現這種「邪昇進」的情況，所以這兩句主要是指出家的那些人。後面的兩句：「諸貪愛所引，於境常放逸」，就是指這個「在家品」，在家的那些人。

在家人常常都會受很多誘惑，很多境象的誘惑，所以在「境」的方面就經常在這些地方「放逸」而不能夠以精進的態度去學習，這個就講出了兩個問題，一個問題是這個「愚癡」；一個就是「貪愛」，一個「貪愛」這裏，「愚癡」這個，即是兩種東西，所以一方面

就是與出家有關的「邪昇進」，另一個就是與在家有關的，在「境」方面「由貪愛」而「放逸」，這個就指出，之所以維持住一種雜染的性質，就是因為這兩個問題，就是這「二品為依」，「無明」、「貪愛」就為一個根據。偈頌大概就是這樣解，我們再看看下面的意思。「如前所說『有因法有』」，大家有沒有印象「有因法有」這個名詞？記不記得我們講「存在」？「有法、無法」的存在？就有這些內容，是嗎？這個「有因法」，即是有些「法」、有些事物本身透過某些因素或者條件令它出現的，所以這個「有因法」本身其實是一個「果」來的，但是通過很多條件而形成，這個「有」就是指存在了。

這種法的存在，這種法是什麼？很多因緣條件所形成的，所以它是一種「果法」，現在講的這個「有因法」；之前講的這個「有因法」如果套進「十二因緣」來講，主要就是講首七支，即是由「無明」一路去到那個「受」，這是我們現在世所出現的結果來的，所以這個叫做「有因法」。但是「有因法」本身可以很闊的（範圍），很多「存在法」本身由很多條件而形成的「果」，作為一個「果」的現象，它就屬於叫做「有因法」。但是如果是「十二支」，它指前面的的七支。「欲顯在家及與出家雜染自性有……」,這個「自性」，雜染的性質是「有因法有」的,即是這個「自性」是不是本然不變的那個「自性」？不是的！它是由這些因素所形成的那種特質，就叫做「自性」，記不記得什麼是「自性」的意思？就是它自己本身獨特的性質就叫做「自性」，這個就屬於「有因法」，既然是「有因法」而存在，即是說它不是自然就是這樣；本然就是這樣，它是因為有很多因素而形成的，即是說，這種雜染並不是本質上是這樣，而是「有因」而形成。

「故次說言」，「故次說言」即是後面跟著就說：「由二品為依」，「二品為依」即是說，是不是就是指這個「愚癡」與「貪愛」「是生便可得」？這個「是生」就是這個，就是這個雜染、雜染性，「由此二頌，顯無明、愛（就是）有因法有」。這些就是「雜染法」存在的一種主要的因素，主要的原因。這裏就講了兩類人，這個「品」就是兩類、兩類人或者是兩類東西，這裡就是指在家、出家兩類人，或是指「無明、愛」這兩種形成「雜染」的那些因素，這個就叫做「有因法有」。如果在這個七支裡面，七支裡面的那個「有因法有」就是由這個第三支開始，即是由「識支」開始，一路去到「受」，即是我們現在世的生命，是現在世生命的結果，就是過去的「無明」，以及過去的「業」而形成的，所以這些屬於「有因法有」，它是一種「果」來的，就是我們人生的苦果，苦果的形成。記住，我們人生為何叫做「苦果」？並非指你這一生一定很痛苦的意思，而是說凡是講「苦果」，即總是有

些不圓滿的地方就叫做「苦果」，不一定說這一生就是痛苦的一生，不是那樣解，而是一定有不圓滿的地方，就叫做「苦果」。聽眾：但是你之前講「有因」是由第一支去到第七支？講者：是。聽眾：現在是第三支……講者：因為已經是過去了，「無明」與「業」是過去的，引致現在的結果就是由「識支」開始，能分到嗎？過去與現在的關係，現在這個「有」，即是現在這種結果出現，這種結果是不是自己本身就這樣存在？不是，它是因為由「無明、行」等形成的，所以它不是本質上是這樣，而是因為「有因法」而形成，這種叫做「有因法（的）有」。

然後再跟著的那一段就有五首頌解釋這個「雜染品」，即是出現這種雜染的質素、性質的那些東西，這裏怎樣分呢？這一段，現在有一個標題給你，是嗎？大家看標題就要知道現在這個標題是講什麼？一定是要針對現在這一段要講的意思，這樣才叫做「標題」，是嗎？將來你們自己也是這樣，將來如果你們寫文章，或者寫書，整個標題出來，標題要對應這段講什麼，內容就要講什麼，不要與標題不相干，那是不對的，這個也是這樣的情況。現在就是以「雜染」作為一個主題，即是一個 subject，這個「雜染」作為一個主要的論述；論述這個「雜染」的時候，這裏就應該再分什麼？這裏的標點，我就覺得應該可以這樣分的，分的時候，第一，通過這個「雜染」作為我們現在要討論的部分，第一就要了解它的「品差別」，「品」就是品類以及種類的意思，「差別」也是種類的意思，「差別」有時是指不同，有時指類別，現在是講雜染的類別，所以下面的標題叫做「明差別」，「差別」就是講雜染有哪些類別；即分類的情況。

第二就是要「明所依」，它是依什麼而形成的？即是雜染是依什麼而有？然後雜染的「因」，是不是都是講那些內容？只是不同的面，它的種類、它的所依、它的「因」依什麼條件而形成。最後就講「時分」，雜染又分什麼階段？階段的雜染，所以這個標題應該是分了四方面去論述，論述雜染是怎樣去理解的，可以通過四方面去了解，通常我們了解一種東西可以通過很多方面的，可以四種；或者三種，甚至十種都可以，是看你分析的細緻程度。所以是無所謂的，即是分多少都沒有問題。總之我們要對應內容、隨著文字的內容，大概應該分四方面理解或者討論，這個就是我們了解標題的情況。然後這個「此中」就應該擺進這裏，下面這裏，「此中」，因為下面開始說，這些內容就分了這幾個方面，跟著就說，在這個情況之下我們怎樣理解它。但因為我們在中間插了這些頌進去，所以我們先看看頌：「由有因諸法，眾苦亦復然。根本二惑故，十二支分二。(12)」分兩個部份，「有因諸法」即是

種種的果，現在這些果的出現，這些果就是各種的苦果，「眾苦」，因為我們一般人的人生是有雜染、有漏的時候，一定是有不完美的地方、不圓滿的地方，所以就一定有種種的問題，「眾苦」亦是這樣，因為「眾苦」是「有因法」來的，所以也是如此，由「根本二惑」，「惑」即是這兩種煩惱，就是「無明、愛」，這兩種是「根本二惑」，最基本的，是引致苦果的，所以這個「無明」、「貪愛」其實就是四諦裡面的集諦來的，集諦而引致苦諦。「十二支」分兩個部份，分兩個部份是這樣分法，在論文那裏它這樣分，他說，「有因諸法」大概就是由「無明」乃至「受」，這個法屬於這個部份，是與「無明」有關的，而有因的「眾苦」，就是由「愛」去到「老死」，即是分兩個部份。

第一個部份是首七支，第二個部份就是後面的五支。由這兩部份合起來就看到，「煩惱、業、生」這三種雜染的情況，有沒有同學可以出來整理一下這個「煩惱雜染、（業）、生」怎樣配搭？有沒有同學可以做？試一下。「十二支」裡面，那些「支」是屬於煩惱？那些「支」是屬於「業」？哪些「支」是屬於「生」？「生」其實即是「苦」、苦果的意思，大家能不能分到？首先你將它分成兩個部份，因為他說分成兩個部份，首先分開兩個部份，然後在這兩個部份之中，你就怎樣分那個「煩惱、業、生」三方面。

大家看不看得明白？你分得到嗎？試一下，分不到？有哪一位是分到的？你試一下解碼，讀經是要解碼的，我講給你聽很容易，不過你聽完就沒有了，最好是你自己想過。你可以嗎？分不分到？你要出來寫，要不看不到。聽眾：不知對不對。講者：不要緊，試一試，不對我會替你改正。這裏的字看不看到？看到是嗎？我是說後面，你們當然看到，我是問後面的同學可否看到？都看到？不會太小，是嗎？是，對了，首先分兩部份。聽眾：分兩部份？講者：是。在這裏再分。聽眾：不知對不對。講者：別那麼快走！你先分，第一個部份先分煩惱、業、苦。剛才可能按了這個掣，已經開了，聽眾：已經開了？講者：是。什麼？不是，首七支你怎樣分「煩惱、業、（與）苦」？聽眾：在首七支裏面分？講者：是呀！「業」是哪一支？是，「行」。大家幫手，沒錯。聽眾：「業」。講者：對了，「業」是這個，然後「生」呢？是，這裏全部都是，這是「生」，是不是首七支「煩惱、業、生」全部都齊了？ 好了，第二 part，第二 part 的「煩惱、業、生」是哪幾個？聽眾：「愛」。講者：對了，這樣就分到了，是嗎？這樣就識了，OK，不錯，先不要擦，這裏分了兩個部份，就看到是不是兩個方面？這裏的偈頌：「十二支分二」，即分了兩個部份，但是「有根本二惑」，是嗎？根本有兩個「惑」，一個是「無明」；一個是「貪愛」，是不是看到由

「無明」開始？或者由煩惱開始？然後，跟著就由這些煩惱影響著你的行為，所以跟著就是「業」，「業」就是過去世，就是「行支」，現在世就是那個「取」與「有」，由「取」而得到未來的果。

然後「生」就是「老死」，「生、老死」就是那個所謂的「生」的雜染，這個通常在佛經講「煩惱、業、生」，就是造就這個所謂有染污性的現象出現的模式，就是這個「煩惱、業、生」。如果在分那裏，何解前面七支叫做「有因諸法」，後面五支叫做「有因眾苦」？「有因諸法」即是說，之前已經有這些「因」所累積的一些因素，而在這裏形成這些結果了，就在我們這一世的出現的，所以由前面的這個「無明」與「業」，就會引發現在的結果，這個就是有些東西已經在這裏，而引發出來的，而現在世，現在世我們再由這個「貪愛」，然後再有「取」，就是醞釀一些未來的東西，所以就有兩個部份，所以將來你們會讀到一些經典，讀到就是由「無明」去到「受」，就叫做「能引」、「所引」，「引」就是什麼？就是已經有的東西你引發它出來，拉它出來，是嗎？引這個結果出來，就叫做「能引」、「所引」。

後面的五支就叫做「能生」、「所生」，「能生」就是能醞釀一些東西，將來會出現的，所以這個「十二支」分兩部份，而兩個部份之中，何解有些是「煩惱、業、生」是這方面的；有些「煩惱、業、生」是另一個方面的，就是這樣的關係，聽眾：老師，這個檔案在哪裏？知不知？講者：檔案在哪裏？先看看，可以了，不過再看一看，這個可以了。如果有些同學之前已經讀過，就知「能引」、「所引」是講什麼，不知亦無所謂，你再進一步就知道什麼叫做「能引」、「所引」；「能生」、「所生」了。咦？又不行了？這些屬於叫做「雜染」方面，「雜染品」的方面，就所以這裏何解叫做「差別」？「差別」即是種類，屬於種類的東西，就是「有因諸法」以及「有因眾苦」這個諸類，以及分出這個類別，這個類別就是這個「煩惱、業、生」，聽眾：老師！這個「煩惱、業、生」是不是與「惑、業、生」是一樣的？講者：是，即是「惑、業、苦」，其實即是「惑、業、苦」。你們不是聽過「惑、業、苦」的模式？「惑」即是煩惱，「惑」即是無知，對那些事理無知就叫做「惑」，不清楚就叫做「惑」，「業」亦然，大家都是業，「生」就是苦，「生」即是出現那個苦果，所以另一種叫法就是「惑、業、苦」，都是這個模式，亦都可以用另一個名詞代表，就叫做「煩惱、業、生」，這三種就叫做「雜染法」，「雜染法」分這三類，所以叫做「差別」。這一段就是講差別的問題，即是分了什麼類別。這種雜染是歸入「煩惱」那一

類，有些雜染歸入「業」的方面，有些雜染歸入出現「苦」的方面，就是這樣分。因為現象有很多類，你這樣擺（歸類），歸入哪一類？這一段就主要講這個，就是差別，「差別」就有三種雜染。然後第十三頌就是指出這個「差別」是什麼性質？性質與以前講的一樣。首先看看第十三頌：「自無能作用，亦不由他作。非餘能有作，而作用非無。」是不是與前面的有些偈頌很接近?之前講的「無我」，是不是有些偈頌像這些？「法不能生他，亦不能自生。眾緣有故生……。(8)」是不是差不多的意思？現在他又再講這些，即是說它是同一個性質、一個準則。「自無能作用者」，這一句，因為這裡有個「等」字，你留意有個「等」字，「等」字即表示不只是講一句，而是包括其他……什麼？現在很細粒？聽眾：在右下角那裡，有個 100.講者：開到 100%，對了！謝謝！因為我都不是很識得用這些東西。

這裏最主要就是講……夠大沒有？這裏說，「重別顯業雜染義」，即是這裡最主要是講「業雜染」，何解叫作「業」？因為他講「作」，是嗎？「作」即指是造，「無能作用」這個「作」即是造作，「造」即是 karma，「業」就是 karma，karma 這個字本身是你「造」一些東西，它的語根是 kṛ 這個字，是一個「造、造作」的意思，但是你做一個行為，這個行為的「業」能夠引致業報，一定是你「有目的的行為」或者「故意的行為」才會引起業報的，你無意去做的那些不會引致業報的，但是你有意去做，就會引致業報了，無論你的目的是好與不好，都會出現相關的業報的。

所以這裏講的「自作」、「他作」，是否自己一個原因可以做一個行為？還是其他人令你做？或者其他的主宰你要做，諸如此類。無！雖然沒有這些有自性的「自作、他作」，這個行為不是無，「作用」是指這個行動或者行為，不是不存在，是存在的，不過有各種因緣形成，這個就是顯示「業雜染」的問題。這個「等言」就是說，這首偈；這幾句話，就是顯示這個「業雜染」的意義，就是「由彼所作有差別故」，「有差別」即是他造成這個行為，有幾方面的情形。由此，「彼果異熟不思議故」。即是將來出現結果亦都是因為因緣、業而出現的結果，不是單一的因素而出現業果。

哪幾種因素呢？第一就是「自無能作用」這句，這句是說，不只是自己做，而是有需要「助緣」的，因緣條件，「因」、主因以及助緣，「緣」這個「助緣」，就是「待善惡友他所引故」。即是你靠近好的朋友或不好的朋友，他會引導你去做一些好的行為或不好的行為的，這即是我們常常講的「近朱者赤，近墨者黑」。你常常都是與一班做義工、做善事的

一起，就會做那些，是嗎？常常與一些去偷呃拐騙的，你也多數會做這些事。這個就與你接近什麼人，影響到你的行為的決定，這個就是「自無能作用」，就視乎你追隨什麼人，這個是助緣來的。第二個是「亦不由他作」。是否別人叫你做，你就做呢？其實你都有自己的決定，是嗎？所以是「待自功用所成辦故」，「自功用」就是你決定要這樣做，即是別人叫你做，但是做不做是你自己決定，當你做這個決定的時候，你的決定是靠你哪一種力量去決定？在心所上是哪個心所？對了，「思心所」，即是由你的意志去決定，我是否跟隨這個人所講的決定去做？所以這個亦都要靠自己內心的決定，成為一個主要的原因而形成你的這個行為。所以「待自功用所成辦」，「所成辦」即是造成這個行為，這即是說，是「不由他作」了。

「非餘能有作」，這一句就是還有其他的因素所形成的，「非餘」這個「餘」，這個字可以說，還有其他人方面，他人、自己已經包括了，所以這個「餘」就應該不是指人，按道理就應該不是指人，但會不會是造物主要你這樣做？主宰你要這樣做呢？有時如果有造物主的一些宗教，就會認為是上天安排你做這樣的角色，可能與你無關，善惡你不必承擔，等於導演叫你做惡人或者善人，你只是扮演這個角色而已，所謂「餘」可能就是指這些了。但是佛教所講的「餘」就不是指造物主，而是指什麼呢？是你自己之前經常培育、栽培了一些什麼因緣在裡面，譬如你的過去世，或者過去的一些之前的過程裡面，你經常造就某一些力量，那些力量就叫做「種子」，這個就是「因」，前生因有很多方面的情形，就會形成你很容易就做這個決定，即是你過去的習性是這樣，你很容易為善、為惡就要走向某一個傾向了，這個就是「要（依）待前生因」，「前生」即是過去，這個「因」就有很多種子方面的力量決定，以及你自己的因緣習性有很多不同，所以你才會有這樣的選擇。

「方有所作」，就是有許多「前生因差別故」，所以是不是一個行為是有幾方面形成的？別人的影響，是嗎？自己的決定，但是自己的決定後面是有很多因素支持你這個決定的，譬如你習慣了是這樣，你覺得這樣是對的，你就會決定這樣做，諸如此類。這個就是「前生因」、「前生因差別故」。所以這裏就顯示了「業」的雜染，即是這個行為本身，是有幾方面形成的，所以它是不是「自性有」的東西來的？不是本身有的，是有幾種情況，以及你最後的決定是怎樣也是很難講的，是嗎？你經常都是這樣做，但是可能偶然你有一次不是這樣做也可以的。突然之間放下屠刀，立地成佛都可以，經常都會做壞事，突然之間做好事也會有的，什麼決定是很難講。不過這個決定很多時都會受你長期的習慣所影響，就會有

很大的可能性是這樣。所以「業」這個雜染亦都是無實自性的，是有很多的因素所形成。這裏就指出了那個「差別」的問題，首先是講了「煩惱雜染」，然後講這個「業雜染」。好了，跟著那一段就是講「所依」。是依什麼而出現這些（「生雜染」），其實這裏主要講「生雜染」，「能生雜染」。第十四頌是講「所依」的：十四、十五頌都是講「所依」。

就是「非內亦非外，非二種中間。由『行』未生故，有時而可得。（14）」然後還有一首頌就是第十五頌：「設諸『行』已生，由此故無得。未來無有相，過去可分別。」這兩首頌是講「所依」的，這兩首頌其實理解上都頗麻煩。首先看首三句，首三句：「非內亦非外」，一路去到「由『行』未生故」，即是這裡一個，這三句，因為下面的頌又有一個「等」字，凡是見到「等」字，就要看它「等」到哪裏為止，究竟是包括四句或者三句？諸如此類，總之自己讀的時候就要自己決定了，或者看一些資料去決定。

所以這裡的「等頌」其實就是指首三句的，就是「顯依未來不生雜染」，「未來」即是未出現的東西，就不能夠構成所謂「雜染法」，構成雜染法一定是靠過去與現在的東西，所以他說「依止」什麼？「依止」就是那個 basis，所依，它靠什麼而產生雜染呢？就是要靠現在與過去的「諸行」，就「能生雜染」，還有就是，這個「諸行」是什麼意思？通常我們一路讀這麼久，如果我們分析，就說「諸行無常」，「諸行」是什麼意思？聽眾：是一切現象。講者：沒錯，就是一切現象。但是現在他說，現在與過去「諸行」，就是應該主要是指「業」，明不明白？所以你們有時看（經典）你要決定，譬如這個字，它究竟是指「現象」還是「業」？按理應該是指「業」，即是各種「業」的行為，就產生這個所謂「雜染」，出現這些新的雜染。「非內非外」，「內、外」的意思我們已經分析過，怎樣謂之「內」？生命之中的我們稱之為「內」；生命以外的境界就叫做「外」。

「非二種中間」，「二種中間」即是說，不是那兩種；不是內外那兩種，這樣屬於中間地帶的它是什麼？就大概是指其他人的生命，譬如其他人的生命並非我的生命，是嗎？但是又不可以將它歸入自然的世界或者物質的世界，這些就叫做「內外的中間」，「非二種」即是這兩類分不到的就叫做「中間」，「中間」大約就是其他人的生命體，它又不是等於我們內在的生命體，但也不可以說它是外在世界的境。「由『行』未生故」，「由行」這個「行」就是指諸行，這個「行」就是，這種東西未出現，既未出現就不能構成雜染。如果這樣，這個就不是指「業」了；是指「諸行」了，因為如果這樣就是「業」，本來是應該指

「業」的，但是這裏就只是講「業」就很難這樣去解釋，但有它一個意思是與「業」有關的，因「業」而引生那個雜染。大約這一句就是這樣，這個「所依」，即是雜染出現的「所依」就靠什麼？靠現在或者未來的「諸行」；如果是「未生」，即是未來未出現的，就不可以作為雜染的所依的。好了，但是在偈頌裡面是「有時而可得」，「有時而可得」就是說，「有」即是存在，表示存在，存在即或者是過去世曾經存在，或者是現在世存在，如果這樣就是「可得」了，「得」什麼？得雜染、雜染法「有時而可得」。

這樣即是前面說所講，如果是未出現的現象，它不構成「雜染法」的，但是如果「有」，即是已經存在，或者是現在存在，就可以構成「雜染法」，這樣就叫做「有時而可得」。問題就是這一句，最大的問題是這一句，「設諸『行』已生」。好像講及到，假設「『行』已生」，「行」即是諸行已經出現了，因為偈頌是「設諸『行』已生」，頌文都是講，頌文說，「設諸『行』已生」，那個論文就是解「設行已生」，這個「諸行」究竟是現象還是「業」？其實兩種都有可能，「由此故無得」。這個就變成是麻煩了，「無得」的意思是什麼？無雜染法可得，但是如果是「設諸『行』已生」，何解是「無得」？這樣就出現了矛盾，或者講不通的情況，所以這裏的解釋很多都解得很難通，很難通之中，我們怎樣去想通它？我提供一個可能的答案，不一定對的，我就這樣讀，我將這兩句合起來讀，因為這兩首頌是連一起的，我們現在分它為十四、十五頌，但它的意思可以不一定是四句斷（句）的，它是可以連續的，如果連續的時候，我們看看能不能解得通問題。

「有時而可得設諸行已生」。這樣通不通？通的，「設諸行已生」，所以就「有」，「有」即是存在，就可以「得」這個雜染法，這樣可以嗎？都通。聽眾：即是後面那句先？講者：不是！不是！我意思即是說，我們不要斷了十四頌、十五頌，因為十四頌、十五頌其實有些句子可能是有關係的，聽眾：即是不一定要四句？講者：是！不一定要四句的，這樣我覺得這樣讀法似乎通一些，如果不是這樣，一路接下去好像不是很通，這樣通不通？因為你說「設諸行已生，由此故無得」，這個似乎不對，聽眾：是不是經很多時前後未必……講者：對！對！未必就是去到那裏斷（句）的意思，所以我的解法是這樣，這兩句是這樣，但這個我不肯定，我就是提供一個可能的解法給你們知。聽眾：如果不是就解不到。講者：不是很通，或者不通硬要解通它就沒意思了，是嗎？所以這樣我覺得似乎是接近一些。然後，何解這裏會這樣？大家記住，因為這裏是我插了這些頌進去，它本身是沒有這個頌的，所以頌要解的時候，其實是可以連貫的，所以「設諸行已生」未必是這樣分法。而是這個「設諸

行」可以這樣。是不是來到這裏？這一句可以走到上面，如果你想讀得通，再走上去就比較通一些，所以你讀的時候可以移前移後的。你自己要看，你自己覺得，如果這樣移上來，即是變成由這裏開始了。然後就到這個，這個我就這樣讀法，這兩句有關連的，後面的那句就連到下面，如果不是就很難解，「由此故無得，未來無有相」。

「無得」的原因是什麼？因為未來還未出現，是嗎？所以這裏就說，「即由此相……」;「即由此相無有分別」,這個「此」是什麼意義呢？這個「此」就是根據這個理則，根據這個道理，如果未來是未出現的，這樣那個「未來」因為未出現，所以就沒有這個雜染法，過去、現在「有」已經出現了，就有「雜染法」，根據這個道理，所以就「即由此相無有分別」，就是因為「未來無相」，所以就「無有分別」。可以這樣解。他說，「如此如是當來決定不可知故」。來到這裡，這樣是不是這樣比較解得通？明不明白何解這裡要這樣分？「由此故無得，未來無有相」。

但是過去就可以分別，因為過去是已經存在過，你可以知道有種種的分別，「若不如是分別異類」，「異類」即是過去、現在、未來這樣劃分，這樣你就任何時間都可以得這個「雜染法」，但是應該不是，未來不是這樣，但是過去就可以分別，「若於過去即可分別」。他說，「如此如是，曾有相貌可分別故」。「曾有」即是曾經出現過、經歷過就「可分別」的，你可以理解或者是回憶，這裏是不是就可以解這個意思？「由此故無得，未來無有相」。大家這個意思，即是現在這樣分，但是我們在現實上又怎樣理解呢？大家可能都有試過算命，算命是不是多數過去準確一些？未來就很難預測了，未來未必準的，因為未來有很多可能性，不過那個趨勢就會容易這樣走，但不一定是這樣的。但是為何過去多數算得比較準確？因為過去已經出現了，那些會容易算得準，但是還有一些證據，就是大家不知有沒有聽過「圓光術」？有沒有聽過？聽眾：道家的。講者：道家的法術，對了。道家的一種法術，這種法術是可以在一碗水裏面，或者一個鏡；或者一幅牆畫一個圈，那個圈就好像一個顯象的媒介，如果有法力就會令到有些過去出現的情況、經歷的情況出現在那個位置的。

多數要找小孩子，因為他們雜念很少，那些孩子會看到過去經歷的事，我們的羅時憲（1914–1993）老師就懂這些法術，他做過這些事。他曾做過的情況是怎樣呢？有個人不見了戒指，就很傷心，因為以前的人沒什麼錢，失去了戒指覺得好大件事，差不多要生要死。他就用圓光術顯現整個過程，原來她洗手的時候，戒指跌了落出水口的位置，沖水的位置，

原來戒指跌落水管裡面，但是那個過程（失主）沒有為意，所以看不到，她不知道，以為別人偷了，諸如此類。這樣就很多懷疑、很多事，後來用這個圓光術看到，顯現了整個過程，整個過程顯現在那個洗手的時刻跌落，於是找人去拆水管，果然真的找回戒指。是不是很神奇？再神奇一些，就是後來有些謀殺案，是請羅公去看到整個過程，知道哪個人謀殺。

但是知道了之後，出了名就大事不妙，很多人找他，甚至乎可能那些黑道的人要對付他，是嗎？這樣他唯有要走，搬屋並禁止別人再宣傳這些。不過現在他已經不在世，所以講也不要緊了。聽眾：老師，你們有沒有學？講者：沒有！我沒有學，我只是知道。但是我講出來的意義是什麼呢？意義就似乎是過去發生的事有個無形的錄像，如果不是，不可能重新顯現那個過程出來的。聽眾：即使你不記得。講者：對！即使你不知道都好，你所做的事情似乎是有個 cctv 機、無形的 cctv 機在錄影，這樣你通過這種法術可以再顯那現個過程，是嗎？重現那個過程，或者通過你的宿命通，「宿命通」即是你記得過去世的東西，它都是顯現過去的東西，即是表示什麼？過去存在的東西是有錄像在這裏的，這個錄像可以有不同的方式再顯現出來，可以重新顯現出來。

所以有句說話叫做「天眼昭昭」，不是「天眼恢恢」，是「天眼昭昭」，很清楚，就好像這些。即是說這種東西表示什麼？過去的東西是已經存在、出現紀錄在這裏的。這樣就證明他在這裏講，何解說過去、現在的東西，是一種已經存在的雜染法，未來因為未出現，你不肯定它將來是怎樣的，將來可以有很多變化，所以這裏一方面是解這個意思，一方面大家小心了，有這些錄像在這裏的，如果不是，不可能這個法術可以做得到的，其實亦真是有這種情況。所以過去是有相貌的，過去是有相貌，即是有些相狀是會保存下來的。

這樣，他說，「過去可分別」，這個「過去可分別」我也是將它擺到下一部份，連續這一句，到這裏為止。聽眾：麻煩老師，我想看看上面第二句是什麼意思？下一行。講者：下一行，哪裏？聽眾：「若不如是分別異類，或時可得」這句。講者：如果我們不是這樣分，即是任何時候都可以「得」。如果我們不分別這樣的不同，「異類」即是這樣的不同狀況，不同狀況就是過去、現在是可得，未來是不可得，是嗎？如果我們不是這樣分法，「或時可得」即是任何時刻都可以有這個雜染法。但是現在不是，雜染法只能夠限於過去與現在，未來是不是雜染？你是可以改變的，（就算）你整天殺人放火，你都可以立地成佛的，（只要）放下屠刀，未來沒有決定你一定要怎樣的。同時，你如果修行修得好，過去所造的

惡業分分鐘（隨時）可以被凍結，那些惡業（的結果）就可能出不來，所以未來的雜染不一定必然出現。不過問題是，你如果沒有其他有力的克制的力量，它通常是會出現的，通常是條件一具備，它就會出現了。聽眾：老師，既然未來「未得」，我想問，諸佛「授記」是何解？講者：因為「授記」通常是你達到七地菩薩才「授記」，即是當你（修）到七地，那時候你已經解決了輪迴，輪迴已經肯定可以搞定了，問題是你是否修大乘？如果修大乘就繼續向上，再去學很多渡眾生的技巧。聽眾：地前就不可能有「授記」？講者：地前的「授記」，那個確定性沒有那麼大，但是譬如你已經見道了，見真理，般若智都出現了，你沒理由那時還退的，是嗎？你應該繼續的，即照常理你都應該會繼續，所以見了道其實都可以授記。

不過去到七地已應該是不退轉了，再退轉就真的很奇怪了，沒有那麼傻的人，修得這麼好你還退？聽眾：是不是一定要遇到佛才可以授記？講者：佛有這樣的能力，他知道你的那個趨勢。聽眾：即是我們沒有什麼機會？如果我們……講者：你不「授記」都可以，你繼續去（修）都可以。聽眾：即是不授記都可以自己修？講者：你有信心就自己去，何需授記？不需要授記的，他授記是加強你的信心。即是譬如我讀博士的時候做論文，如果你去到最後的階段，你整份論文已經完成了，教授都大概知道你得與不得（通過與否），你一出來已經知道了。他是不是就可以預先說，你都應該差不多了。

即是我畢業之前的一年我已經知道了，因為那位教授已經說我的這個 research 做得不錯，他這樣講我應該知道，他已經「授記」我可以畢業，是嗎？我不用等到最後 defense 的時候才知道自己行不行，如果叻（能幹）的教授告訴你可以，那你多數可以了，這個就是大約是「授記」，但是何解他會知道你可以？他看到你的 research，大概你應該有些貢獻了，他才會說你可以的，如果你什麼貢獻都沒有，他不可能說你可以的，是嗎？所以大概是這樣，如果你修行修得很好，佛就可以授記你：你應該可以了，你將來會成佛的，因為你已經做到很好了。這樣就可以「授記」了。或者他看到你有很多善根，善根已經很充足了，都應該是走這條路了，這樣也可以授記，但是比較確定的授記通常是在第七地，就多數是一定的。聽眾：你剛才講的「錄像」那些，可不可以用「第八識」來解釋？「阿賴耶識」會將我們的行為做一個記錄？講者：這個錄像……聽眾：即是可不可以用「第八識」來解釋？講者：「第八識」一定有自己的錄像的，即是你自己的經歷記憶、錄像一定儲存在你的「第八識」、你的記憶裡面。聽眾：別人拿不到？講者：是，他人未必知，但是現在這個通過其他

法術都知，這樣似乎這個「錄像」可以是宇宙間的一種（功能），宇宙間可以有一個好像天網那樣，或者就像我們安裝了（攝）錄像那樣可以看到，但是你自己的就是個人的記憶系統裡面那個，那個是一定保存在那裡的，至於可以通過其他媒介可以做，就有其他。是的，這樣會不會當中借助某一個人的「阿賴耶識」裏面的資料？就作為一個條件而顯現這種東西亦有可能的。總之你是在某個資料庫裡拿這些資料出來而已。

你可以在這個圖書館資料庫裏面去取；也可以在另一個資料庫取都可以的，有這個可能，總之是「天眼昭昭」、「天網恢恢」，另一個是「天網恢恢疏而不漏」；「天眼昭昭」就是這個了。剛才你的問題可以了嗎？這樣「過去可分別」我就連著下面來解，連接第十六頌，這個第十六頌就是講那個「時」的「因」以及那個時分，這個「因」就是指那個「雜染」的「因」；以及與時間有關係的東西，他說，「過去（是）可分別」，我們剛才講了原因，何解過去是「可分別」？因為已經有「錄像」在這裏了，另外就是「分別曾所更」，「曾所更」就是你過去曾經經歷過的東西，這個「曾」就是指曾經、經歷過；「更」就是經歷的意思，已經經歷過的東西，你就應該可以分別了，所以過去、過去是「可分別」，就是因為什麼？「分別曾所更」，是嗎？「非曾亦分別」，「非曾」即雖然它不是過去出現的東西，但是都可以在現在分別，現在可以分別，如果現在出現都可以。

至於未來就怎樣呢？未來與現在都是有關連的，所以通過現在都可以對將來作一個預測，但是這個預測不是一定很準確的；不一定確定是這樣的。所以這裏的他解法就是這樣，「非唯曾更」，「曾更」即是你曾經經歷過，不只是你曾經經歷過是「可分別」，「未曾更者」即是之前未經歷過，他說，「雖不分明取其相貌」，即是不很清晰地取到那種情況、那個狀態，但是跟著它的種類可以分別，即是根據過去的情況，大概我們可以預測到將來仍然是這樣。譬如我們根據過去兩屆的選舉出來的特首是這樣，那個管治的程度是這樣，我們估計下一屆都差不多，或者是更差。但是否下一屆一定不好？不一定，只是根據過去兩屆的情況，估計下一屆也是好不到那裡。但是下一屆會不會因為上兩屆做得不好，而他小心翼翼做得好也不奇怪，沒有人知道，只不過我們是根據過去而推測未來是這樣而已，但是我們未確定是不是一定差的，是嗎？所以未來的雜染我們不一定是可以確定下來，不過我們根據過去，雖然它未出現，如果你的 pattern 無變，惑、業沒變，你的苦都會是這樣的。

所以「惑、業、苦」這個 pattern 沒有轉變，你就一定是繼續輪迴的。（又這樣了）。

你要改變就要將那個模式轉變才可以，如果不是，就會都是那個情形。這個就是說「然隨種類亦可分別」，「此則顯示」什麼？ 顯示「依現在行」，「現在行」即是現在的狀態，「分別為因」，我們這樣理解；知道是這樣，然後「生諸雜染」。即是將來會出現那些「雜染法」。「依現在行」會出現這些「雜染法」。

所以這幾句大概就是這樣連接在一起，就解釋了為何會這樣分。然後最後兩句也是獨立的，所以這兩首頌很難解釋，就是因為它有些內容是連接的，「行雖無（有）始，然（有）始可得」，這個「行」可以是諸行或者是「業」。雖然「無始」，「無始」即是我們找不到它最初的第一時刻的位置，其實即是無「第一因」，但是開始或者出現是有「可得」的，「可得」就是眾緣和合它就出現，但是由於眾緣和合，你可不可以找到第一因？其實是找不到的，只要你確定眾緣和合，就應該不會有第一因，因為既然是「眾緣」，哪裡有第一因？所以「行雖無（有）始，然（有）始可得」。這個就是指出，「顯示雜染時分差別」，即是有過去、現在、未來的雜染分別。

「無始時來（就這樣）常隨逐故」，即是「雜染」就是根據這個方式或者這個程序這樣出現、這樣去「隨逐」，即總之過去為因有現在的雜染；現在為因有未來的雜染等等。但是過去「隨逐」之中，亦不是有固定的「隨逐」、固定的轉移，而是「剎那剎那新所起故。」即是每一個狀態都是新的、與以前完全不同的一種狀態出現，就是一種如我們之前講的，剎那、剎那滅，生生不息的情形，每一刻都是一個新的狀態出現，就不會有過去有些東西轉移到現在，或者轉移到未來，沒有這種實在自體的轉移，但是各種條件聚合的時候就會出現這些雜染法，這就是他所講的意思了。這裏就比較複雜，這一段就是講這個部份，就是指第三段，有五首頌，這五首頌就講出這個「品」的差別：「所依」以及「因、時分」四方面。

而解釋的時候，也涉及很多頌文，因有連接的問題，所以你們自己讀的時候就要小心了。大概就是這樣讀，我教你們這樣讀，你們如果將來發現這個讀法不對，你們自己可以改正的，也沒問題。我的分析大概就是這樣，這樣分法。我是示範給你們看這樣分，將來你們自己讀就要知道，不一定是固定四句就一個意思、四句就一個意思的。有些（不是），多數是四句一個意思，但不是全部是這樣，當你讀不通的時候，你就嘗試一下這樣，看通一通下面，看行不行，諸如此類。好了，第四段就是講這個「自相」、「共相」，以及「二諦觀」

了。這裏就表示什麼呢？之前講的雜染部份已經講完了，雜染就分這四方面去分析，現在他講什麼呢？由「二諦觀」講「清淨」。怎樣令那些雜染改變？改變靠什麼？靠「如實觀」，「如實觀時」你慢慢就能由雜染轉為清淨。所以他說，「自此已後顯清淨品」。「清淨品」、「清淨品」就要與「無明」相對，是嗎？即用智慧去觀察，「明」是對抗「無明」的，「明」就是智慧，所以你要用智慧去觀察，智慧就是如實觀了，你慢慢會漸漸清淨，即是將那些雜染減低，減低你就會獲得清淨了，就有四首頌解釋：首先我們看看十七至十八頌。

這首偈頌其實是佛經經常見的，你讀《雜阿含經》一定常常見到這幾句話：「諸色如聚沫、諸受類浮泡、諸想同陽焰、諸行喻芭蕉、諸識猶幻事」。是不是「色、受、想、行、識」五蘊？「日親之所說」，「日親」即是佛陀，佛陀的那個種族（名稱），其實即是指佛陀，佛陀常常這樣講五蘊的，這五蘊他經常用一些例子去講，因為就這樣講「色無自性」，「無自性」是很抽象的概念，以及是一些很專技性的概念，一般都很難明白，這樣不如用一些例子，讓大家去了解比較容易一些。「諸色」即是各種物質現象，就好像「聚沫」，「聚沫」是什麼？就是那些水上面那些水點。如果風一吹，它就會聚集成一堆，或者一吹散它們就會分開，聚散無常，這個就是……但是那個「聚沫」是靠什麼？風力令它或是聚；或是散，「色」的情況也一樣，物質的情況亦然，自然界的轉變我們見到很厲害，滄海桑田，轉變得很嚴重，它就好像「聚沫」的情況，「聚沫」就是表示聚散無常的意思，就用這個「無常」來表示。

「諸受類浮泡」，意思即是那些水泡，我們俗語叫水泡，水泡出現很快，但很快又「叻」一聲就消失，就是表示我們的感受，苦樂的感受很快出現，亦很快消散，亦是無常的一種情況。表示很容易轉變，出現很快也消失得很快的意思，就是指「受蘊」。「諸想同陽焰」，「陽焰」即是一些水通過陽光的蒸發，陽光照射的時候，離遠會看到一些境象，出現了的境象，但是那些境象不真實的，那些境象很多時都會好像一些水的型態，就變成特別是在沙漠的地方，乾燥的地方很容易會見到這些境象，它就會導致沙漠裡面的人或者動物看到水的境象，就常常誤以為那裏有水，但是去到那裡原來是沒有水的，只是一個假象而已，但是有形有像的，有形有像但不是真實，所以「陽焰」常常譬喻什麼？「有像而無實」的意思，所以用想、想蘊，想蘊是我們的取像，取像的時候，通常我們取一種東西，取一個像，每個人所取的像都有些不同的，都可能帶有主觀的色彩在裡面的，我這樣看一個人，與另外

一個人看一個人是不同的，特別是你鍾意的人與你不鍾意的人，你會有很多主觀的心理質素加諸那個所取像之中，變成那個取像不是貼近真實。但是有這個像，所以「有像而無實」就表示顛倒妄想的意思。「諸想」，何解叫做「諸想」？為何用那個「諸」字？有哪些「想」在這裡？最主要就是六方面的「想」，就是眼所取像的東西，耳所取像的東西就叫做「諸想」，是六種「想」。

何解「想」是一個「蘊」呢？因為是六方面的取像，這六方面取了很多資料，取得很多色、聲、香、味、觸的資料，但是這些資料如果你不懂得整理、組合它，它不能夠形成一幅圖出來的，所以你還有一種力量，就是將這些零碎的資料怎樣組合成一幅世界的圖像，這個世界圖像對你有某方面的意義，那就是你自己所看的世界，這個世界是你自己取像出來的，但是有些（人）取這些像，有些人取那些像，所以大家的世界觀有些不同，看的東西有些不同，大家選擇也不同。不過你的選擇通常與你的一些經歷有關，與你的一些背景有關。所以「諸想」與「陽焰」，「陽焰」是一個譬喻，有形有象，不過是不真實的形象。

好了，「諸行」，「諸行」是什麼？「行」是什麼？這個是「行蘊」，是什麼？聽眾：造作。講者：是，造作，主要就是造作，「行蘊」主要是造作，即是行為，各種的行為。譬喻什麼？譬喻芭蕉，這個「芭蕉」主要是指芭蕉的樹幹那方面，芭蕉的樹幹的組成是怎樣的？是一幅幅的葉或者樹皮一路包住，如果你將樹皮一幅幅地剝出來的時候，剝到最後是中空的，即是中心是沒有東西的，這個中心空是表示什麼？是「空無自性」的意思，空無實質、空無實體，芭蕉這種東西就很能夠表現一個好像有具體的一種東西，是嗎？但是你剝開、分開之後，其實是什麼都沒有的，就好像這個「諸行」的情況。所以佛陀所用的例子很了不起，很貼切，是嗎？但是如果是當芭蕉、香蕉諸如此類就解不到，是講芭蕉樹的樹幹。

「諸識猶幻事」，「幻事」就是指那些魔術，魔術要用很多掩眼法，令到你覺得似真的有那些東西，它是迷惑我們的，「諸識」的情況也是一樣，「諸識」就是指六個「識」，主要是講六個「識」，唯識宗就講八個「識」，六個「識」各別了解事物的情況，也是令我們不能夠如實清晰地看看事物，就像幻視的情形一樣，這樣魔術就不是那種東西，卻整到是那種東西給你看，你就覺得很真實的，那個情況也是一樣，就是好像真實，實際上不是真實，而以這種不真實的情況迷惑我們，所以就叫做「諸識猶幻事」。這裏就是講五蘊全部都是無常、不實的東西，是嗎？無常、不真實的意思，就是這些例子，「日親之所說」，「日

親」大家看看下面的注，「日親」就是 Gotama 這個字的音，不是！那個不是音，是意思來的，這個音是什麼？是喬達摩，Gotama 就是喬達摩，Gotama 喬達摩是佛陀的姓來的，即是他種族的姓，這個「日親」是怎樣？據說佛陀的種族的先祖，先祖的其中一個祖先修行的時候修得很好，但是就沒有後代。有一次他被人誤殺了，那些血滴落地下之後，在這個地下忽然就生出兩棵甘蔗，所以佛陀的族就因此而得名為「甘蔗族」。能夠出現這棵甘蔗，就因為有太陽曬著，所以叫做「日炙」，「日炙」就是這個意思，日光照射之下，孕育出這兩棵甘蔗，當甘蔗開花結果之後，就有兩個小孩子出來，他們是佛陀的先祖，所以就叫做「日親」，即是太陽的親屬。

「日親」就是這樣的意思，但是那個音就叫做「喬達摩」，所以「喬達摩」就是他的姓，「日親」就是講他的祖先的來源，或者他的種族。或者「日親」就是佛，「佛、日煮」等，就是這樣的意思。這是典故來的，印度傳說的典故，知道就可以了，這些很難考究是不是真的。始終是有些宗教的色彩在裡面，宗教神話的色彩在裡面。「日親之所說」其實就是指佛陀所講的，佛陀常常講這些的。這個大家常常會熟口熟面（很熟悉），因為這些例子常常在佛經出現它的，意思就是說，所有事物都是虛幻不真實的意思，或者無常、不真實的意思，但是不真實不代表沒有那種東西，因為那種事象是出現的，不過事象背後沒有任何真實的性質在後面。這個就是偈頌了，偈頌裡面有第十八頌是半首偈，所以他說十八的上半頌，就是這樣。所以那些頌是不是可以拆開？因為這裏的六句是解這些意思，表示真是可以拆開，不一定是四句、四句那樣。好了，「或由自相故」，「自相」即是每一種東西，它自己本身的特質，就叫做「自相」。所以「色」有色的特質，「受」有受的特質，所以用這些例子去表達。第十八頌的下半頌即是這兩句，這兩句合起來，就表示一個意思，上面是表示「自相」，「自相」即是每種東西的那種獨特的一種性質，現在是講怎樣呢？「共相」，「共相」即是大家共同的性質，即是五蘊的共同性質，前面講「五蘊」自己各別的性質就叫做「自相」，現在就講共同的性質。

「諸行一時生，亦一時住滅」。這裡是講「生、住、滅」了，「生」是出現，「住」是暫時存在的，「滅」，最後走向消滅，或者是死亡，「共相」就是這些「蘊」，「蘊」的各種情況，一定有出現的過程，有它暫時維持、保留、維持住這個狀態的過程，然後最後走向消滅，所以有生必有死、有生必有滅，這是一定的自然規律。這個規律就是所有「法」的共相，就是「諸行」、「諸行」的「所有法」的共相都是這樣的。但是要留意，通常我們講

「生、住、滅」是指一段時間來看，觀察它由出現到滅亡，是經歷一個時間，但是如果如實觀應該是怎樣？「一時」，前面不是有「一時」嗎？「一時」是什麼意思？對了，剎那，每一剎那都是這樣，生滅、生滅、生滅，你可以一段時間去看，它一定是有生必有滅，由生一路走向滅的階段。

就好像我們的人生一樣，我們出世一定會走向死亡的，這是必然的規律。你接不接受都是會這樣的，但實際上，它其實是每一個時刻都是生滅、生滅的，所以如果你再深入一些去看，其實就是每一時，剎那、剎那都是這樣，所以如果你再透徹些看事物，就是每一時的那種情況。如果你一段時間能夠看得通，當然已經很不錯了，即是知道，一定是由生到滅，如果再清楚一些，是每一時刻都是這樣。聽眾：老師，你上一次講，你在定中能不能夠感受剎那、剎那那個？講者：剎那那個是平時的，是平時的，不過那時是在定中，平時都可以定的，不一定是坐禪才可以定的，總之在一個很強的定力之下你就可以看到。所以不要限制自己一定要在定中才可以做到。聽眾：行、住、坐、臥？講者：是，應該行、住、坐、臥都要做到就最好了。

好了，第十九頌就是「明二諦觀」了，之前是不是已經講了「自相、共相」？現在講最後一個「二諦觀」，第十九頌，他說，「癡不能癡癡，亦不能癡彼。非餘能有癡……」這個 pattern 記不記得？是一樣的，是嗎？你識前面這些，自然就很容易解決了，「而愚癡非無」，記住，之前是什麼？「不自作、不他作、不餘作」是嗎？但是「作」不是無，豈不是一樣？是嗎？「不自生、不他生」，是嗎？「不餘生」，但是「生」是不是無？不是的。所以這裡也是一樣的形式，你明白前面，這裏都會明白的，「愚癡」有沒有自己的本質？沒有的，所以「愚癡」也不能夠令我們有這樣的性質，令我們表現無知的狀態，是嗎？所以「不能癡癡」，不能夠自己「癡」自己，不會自己令自己、不是有一種本質令自己無知，「亦不能癡彼」，即是也是這個，但是「愚癡」不是無，我們看這個解釋，「或由世俗及勝義諦故」。

世俗的角度，或者是最高真實的角度去看，雖然是「無癡者」，「癡者」即是「自性」的「癡者」、本質的「癡者」，但是「非無愚癡」，「愚癡」是在世俗的角度，眾緣所生就有「愚癡」的表現了，是嗎？所以由於「世俗諦故，說癡能癡」。 這個「癡」是怎樣來的？他說，「又復顯示非不愚者……」，「非不愚者」即是「愚者」了，兩個否定，是

嗎？這樣就是「愚者」。因為「愚者不正思惟」，明明無實你以為是實，就是「不正思惟」，所以你被「愚癡所癡」那個原因就是這樣。這樣第二十頌的意思很簡單，「不正思惟故，諸愚癡得生。」「此不正思惟」是什麼人會起？「非不愚者起」，即是無知的人會起。對真實無知的人就會起（愚癡）了，對真實不明白的人就會起了。但你是不是永遠都會「不知」？你學就會知了，是嗎？你慢慢去實習就會知了，看得通就會知了。所以這裏的兩句就很簡單，你明白了那個模式，其實他常常都是用這個模式去看的，你也可以常常練習用這個模式看事物，你漸漸就會離這些雜染的狀況。這一段，這幾首頌主要是要講什麼？「清淨品」，即是怎樣去擺脫「愚癡、貪愛」，就是你不要執有自性，是嗎？所以你如實觀，你漸漸就會得清淨了。這首偈就是這樣。好了，我們這節課講到這裏。

-完-