

《菩提資糧論》 第四講



就是甲二，即是本宗分。本宗分就是分開兩部份的，乙一就是講菩提資糧的法體是甚麼來的，即是菩提資糧是修甚麼法，就是叫修菩提資糧。另外一部份就是乙二，修菩提資糧的時候，就是修集的程序。要先做甚麼，後做甚麼。就關於菩提資糧的法體就分開兩部份。丙一、丙二，丙一就是正取六度，即是六波羅蜜多是菩提資糧，正式的菩提資糧，乙二就是旁通其他，其他就包括四處和四無量，那麼我們就未講的。在正取六度裏面，我們是分開丁一、丁二、丁三。丁一就是般若為初資糧，上一次就講了這項了。般若是諸佛之母和諸菩薩之母，又說離開了般若波羅蜜多，其餘五波羅蜜多都不能夠成為波羅蜜多。所以，般若波羅蜜多就是導首，即是說最主要的菩提資糧。

今日，我們上一次講完般若是做初資糧，般若即是表示般若波羅蜜多，即是智度。今日繼續處理就是丁二，即是「餘度為次資糧」。即是其餘五度或者其餘九度，即是其餘六波羅蜜多，還有五種的未講。而又可以將六波羅蜜多擴大到十波羅蜜多，還有九種未講。那這九種波羅蜜多，或者這五種波羅蜜多是次要的、輔助的菩提資糧。今日就處理這部份，即是丁二了。丁二就有一首頌文，今日就講這首頌文而已。第六首頌了，「施、戒、忍、進、定，及此五之餘，皆由智度故，波羅蜜所攝」這樣。這個譯本沒有用波羅蜜多的多字，波羅蜜就是等於波羅蜜多了。譬如玄奘法師就全部翻譯的，因為 *paramitā* 的 *tā* 是音尾來的，但是鳩摩羅什及其餘的譯本裏面多數不翻譯音尾，*tā* 字。但鳩摩羅什……玄奘法師就全部都翻譯。所以這個譯者，這個法藏，這個譯者翻譯都不譯，就說波羅蜜是般若所攝。

這首頌文，我們分開兩部份看。第一部份就講，除了波羅蜜多之外，還有甚麼波羅蜜多？它是屬於波羅蜜多的範圍，所攝的範圍。先舉了五種，第一，先舉了施，布施；第二就是戒，即是持戒了；第三是忍辱的忍；第四是進，即是精進；第五是定，即是禪定。這個布施、持戒、忍辱、精進、禪定，都是屬於波羅蜜多所攝，但是有一

個條件。條件就是由般若做導首，才能夠變成波羅蜜多。如果不是以般若為導首，就是這五種波羅蜜多，這五種修行都不能夠叫波羅蜜多。第二句就是「及此五之餘」，由於受到般若波羅蜜多影響緣故，它都變成為波羅蜜多了。五餘是甚麼？是指十波羅蜜多其餘四種波羅蜜多，哪四種呢？第一種我們叫做方便善巧波羅蜜多，下文就會講。第二種我們叫做願的波羅蜜多，願。第三種叫力波羅蜜多，力量的力。第四種就是智慧的智，智波羅蜜多，即是方便、願、力、智，就是另外四種的波羅蜜多。那六波羅蜜多加這四種波羅蜜多，就是十波羅蜜多。通常很少講十波羅蜜多，通常是指六波羅蜜多，這處就是涵攝著另外四種波羅蜜多，十種波羅蜜多，今日就處理這首偈了。這首偈頌的意思是講甚麼？我這處就講「明餘度為輔助的菩提資糧」，以，即原因在哪裏？「以」，以即是因為的意思，因為布施、持戒這些修行，必須要依靠、必須要藉賴這個般若波羅蜜多，然後才成為波羅蜜多。如果不藉賴這個般若波羅蜜多，它不能夠成為波羅蜜多。

今日要講這首頌的頌意。接著就是呂澂先生的《講要》，就講整首頌的含義是甚麼了。先解釋含義，他先解釋了般若波羅蜜多，和其餘波羅蜜多的關係。呂澂的釋文最主要，般若必藉五度及餘(那四度)相應，方能見諸實事，否則空無所用。」這處顯示般若波羅蜜多既然是首要，應該不用修其餘那五波羅蜜多。我修般若便可以，為何還修持戒、布施、持戒、忍辱、精進、禪定其餘的波羅蜜多。那你要解釋的，自在比丘就沒有解釋，自在比丘並沒有解釋。呂澂就解釋這個問題，因為般若波羅蜜多，因為要藉賴，這個藉即是借的意思，依靠其餘的五波羅蜜多，和其餘四波羅蜜多，它才能夠見諸行事的。怎樣見諸行事？比方你修行菩提資糧，佛的目的就是幫助一切眾生都能夠到彼岸，要幫助一切眾生。般若波羅蜜多不能夠幫助，不能夠幫助一切眾生，般若波羅蜜多是一種觀一切皆空，譬如我們在讀《心經》「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，大家讀過了。照和見五蘊的作用就是這樣，「五蘊皆空」。他能夠「照見五蘊皆空」，「照見五蘊皆空」就是不起執而已，能夠證體，不會起執而已。那就不能夠圓滿成就一切佛的功德。

你修波羅蜜多的目的就是將來能夠成佛。好似佛一樣能夠無邊的功德，盡未來際。般若波羅蜜多不能夠成就這個無邊功德的未來際，不能夠建於實質的行事。所以只是修般若波羅蜜多，你不修其餘那五波羅蜜多和其餘那四波羅蜜多，就不能夠真真正正做出對眾生有利的行為。所以他說般若波羅蜜多，與其餘那五種和其餘那四種彼此相應，那種般若波羅蜜多，才能發揮那種實際的、實踐那個度生這種工作，才能成就。否則空無所用，如果你只是證到真如的時候，你怎樣度生？這種說法跟唯識有些不同了。唯識就說般若分兩種，一種叫做根本智，第二種(是)後得智。唯識宗認為後得智都可以度生，但是中觀的學派和《般若經》裏，是無強調後得智，所以呂澂就般若中觀思想說，如果只是修行般若波羅蜜多，就不能夠利益眾生。但是唯識家就說可以，唯識家因為般若的後得智，一樣是度生。就是這兩派講法不相同，呂澂先生在這處並無強調後得智。暫時這處，後面有講。看其餘的呂澂先生作品裏面，有強調後得智。這處因為他純粹在講《菩提資糧論》，不是唯識宗的典籍，它是中觀學派的典籍。所以就無將後得智清清楚楚交代。

又回頭，修布施、持戒、忍辱、精進、禪定這五波羅蜜多就可以了，就不需要修般若了，他說又不是的。「而彼(餘度)善根」，即是修其餘五波羅蜜多或四波羅蜜多，如果無般若，「若無般若」來到做指導，就「不能運至彼岸」，不能夠成佛，不能夠解決生死。你不能夠到彼岸，即是你不能夠成佛；不能夠成佛，就不能夠發揮佛的功德。所以你只是修布施、持戒、忍辱、精進、禪定，不能夠成為波羅蜜多。亦不能夠成為波羅蜜多的時候，即是不能夠成為波羅蜜多的時候，你就不能夠到彼岸。波羅蜜多一詞就解作到彼岸的意思，你不能夠成就般若波羅蜜多，怎樣到彼岸呢？不能夠到彼岸的時候，你就不能夠成就佛的果，即是大菩提，不能夠成就。連涅槃都不可以，就不能夠得到菩提的德，不能夠發揮菩提的無邊功德。所以，般若波羅蜜多要與其餘五度相應，其餘五度相應，又要與般若波羅蜜多相應。那麼相得益彰，因此他又引了經，他說「經云：『般若為母，五度為父。』」他引的出處在下面，他引下面，跟這個自在比丘，引「《稱遍諸佛國名毗摩羅吉利帝菩薩(所)說(經)》」，有沒有那麼長的經(名)？即是將一些總攝的義理放在一首頌裏面。加插一些重要的頌文，頌文就

這樣「般若波羅蜜，菩薩仁者母」，至於其餘的「善巧方便就為父，慈悲以為女。」一首這樣的偈頌。

一首偈頌就取了這兩句，取了「般若為母，五度為父」。因為這個「善方便」就是指五度。所以只是有母親，亦都不能夠產生兒子；只是有父親，亦都不能產生兒子。要父母親俱全，才能夠產生兒子。兒子的比喻菩提、大覺，即是說要成就菩提這個大覺，需要般若波羅蜜多，和其餘的波羅蜜多彼此聯合，產生作用。這處就很簡單，呂澂就答，將這個地方扼要地講出來，所以有般若波羅蜜多做導首之外，還要有其餘那五度，和五度之餘的四度，做次波羅蜜多，第二種波羅蜜多，那麼接著的釋文就很詳細了。釋文就是自在比丘解釋各種波羅蜜多，是包括六種波羅蜜多都有解釋，和六波羅蜜多之外，其餘四種都有解釋，希望今日能夠完成這些解釋。第一解，a就是第一解，第一段解釋，「以般若前行故」，因為般若波羅蜜多做導首，前行即是導首，那麼「菩薩為菩提而行布施」，因為行布施還要靠般若做導首、做前行，所以施是布施，施就是第二的菩提資糧。這裏的施字在梵文裏，是 dāna，所以有時候書裏譯作陀那。陀那即是音譯，布施的意思，意譯就是布施。陀那就是音譯，亦都即是布施的意思。好似戒，我們叫尸羅，又是從梵文翻譯過來，讀佛經的時候，你要注意有時候一個詞彙會用意譯的，有時候用音譯的。這處意譯和音譯都給了大家。要了解到布施之所以成為波羅蜜多，一定要以般若做前行，如果般若不做前行，布施就不能夠成為波羅蜜多。我們上一回都講了，要透過般若智才能成為布施波羅蜜多，因為般若智有三輪體空，空即是不執著的時候，所以你將來能夠證佛果。另外，三輪體空不起執的時候，布施的功效才能發揮的。如果你執的話，你只能夠生天人的果報，就不能夠成佛的果報、不能夠到彼岸。接著問，布施有幾多種呢？於是自在比丘就講了，「彼有二種」，彼即是指布施了，有兩種。

哪兩種？一就叫財施，二就是法施。那財施和法施又有甚麼分類？他又分類，他說「財施、法施各有二種」，一種是有著的財施、法施，第二種叫無著的財施、法施。「有著、無著」。怎樣才是有著？怎樣才是無著？有問題又要解決，如果只為自

身的，為自己的，如果是為自己資生的，或者是保存自己生命的，食東西等等，好的衣著、好的食用、好的居所等叫做資生工具，為你的資生和為自己。有時候為了勝果而「希望相續」的，勝果是甚麼？表示生天、生人而生命相續下去，希望這樣的，這些就叫有著了。這個「財、法施，是為有著」。是為有著的財施、是為有著的法施。所以一般的定義的時候，佛家有時都很會用那個效果論，但亦有時候用動機論。這裏就用動機論，有著、無著是講動機，你修布施的時候，你的動機是甚麼？即是你的目的是修甚麼？你目的是為了自己的名譽、為了自己有好的生活、讓人信賴你的，改善你的生活的，或者第二生生天的，這樣的時候是有著。這個是有著，有著的布施不能夠叫做波羅蜜多，就叫布施，不能夠叫波羅蜜多。怎樣叫無著呢？無著布施能夠成佛。無著是這樣，「若為利益安樂一切有情」不同了，不是為自己，為利益一切其餘的眾生。還有若為利益「無障礙智」的，這是省略了若為「利益」這個詞語，全落在下面了。若為利益「無障礙智」，無障礙智是甚麼智？佛智，是嗎？

因為佛的一切智智是無所障礙，成就佛的功德的。所以他都有目的，目的就是為了一切眾生的福祉，為了自己將來能夠成佛的，好似佛那樣有無障礙的一切智智，又是成佛了。即是為了到彼岸、為了成佛，修這個般若波羅蜜多，這樣好似都有著？無著的目的，著是為眾生，著他會成佛，但是為眾生不是自私、為成佛的目的是為成就願，因為你發大菩提心是願。你的願「我當成就這個大涅槃、大菩提。」然後普度一切眾生，都能夠成就大涅槃、大菩提。願成、成滿，成就圓滿你的大願。他又說這樣算是無著了，這樣是無著，不是完全無目的，無目的的行為是無意義的。不過不會執著實的大菩提可得、大涅槃可得，不會執著實的有眾生可度，是嗎？即是在三輪體空的前行，來到修這個財施、法施，這樣都是叫無著，它都是無著，對向大涅槃、對向利益眾生，不去執著有實在眾生得滅度。就像《金剛經》裏頭說一切眾生滅度之後，而實無眾生得滅度者。初讀的時候，都無眾生滅度那是做甚麼？要在心裏面不執著有實的眾生得滅度，只是行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，這樣的這個心態、這個目的、這個動機去行於布施，叫做無著布施。無著布施是對向大菩提，那麼就是真真正正得這個菩提資糧，所以就真真正正叫它做布施波羅蜜多。至於其餘一樣，其餘

後面無講。其餘還有一些，即是除了財施、法施，還有第三種施，在這裏無詳細講，「其餘更有無畏施」，即是人們經常生在恐怖當中，那你就「無有恐怖，究竟涅槃」。

《心經》都有這一行的句子。「無有恐怖」即是別人恐怖，你能夠使到他不恐怖，都是一種施，這種都是一種布施來的。「亦(應)隨順入財施」裏面，他不再分類，(是歸去)財施、法施。那麼是法施?甚麼是財施呢?法施就是為眾生說法，使到他們將來能夠到彼岸的，其餘的布施都是財施，只有這兩個分類。財不一定錢財，好似譬如我們的財施，給食物沒東西食的人，這都是財施。你給予棉被別人蓋，都是布施，(雖)不是錢，但都是財施。都要分類，即是說法度生，這就是法施。其餘一切布施都是財施。那第一種都幾詳細，有三類布施，財施、法施，如果加那個無畏施，三種布施。三種布施裏面，都分了兩大類，一類叫做有著、一類叫無著。有著不能夠叫波羅蜜多，只有無著才能叫做波羅蜜多。因為無著有般若做指導，般若做前行，所以它無著。如果般若不做前行，一定有著。即使你說我對向那個大菩提，都有菩提之著。普度一切眾生，為了利益眾生，都是布施眾生之著。只是般若前行、三輪體空，你的布施就是無著。你就能夠成為這個布施波羅蜜多。那第二種波羅蜜多，尸羅。「言尸羅者」，śīla 這個字就是音譯，是代表戒的意思，尸羅這個詞彙就有很多解釋，尸羅這個字的真正意義，叫「習近」。習字，甚麼叫習?做很多次叫做習，近即是日常生活。在日常生活裏面，即是能近取譬。

《論語》都有講，你日常接觸的事物就是近了。在日常接觸當中，你做很多次的。習字就是羽字頭做一個白，羽字頭代表鳥兒的翼，即是鳥兒飛就是白的聲音，是形聲字來的。形聲字即是行為多次重複，這樣叫做習。「學而時習之，不亦悅乎」的那個習，習即是重複。學習重複，重複做一件事，便是習。它的意思是，日常所做的事情、做的行為、習慣，這樣叫尸羅，本來原意。所以它有很多解釋意思。它解戒有行為、習慣、性格、道德、虔敬等等，都在裏面，有這麼多解釋意思的。那麼「論盡」(麻煩)，這些梵文，其實所有的語文是自然的語言，natural language 都是這

樣，一個詞彙有幾種解釋意思。中文詞彙一樣，有很多解釋意思。梵文一樣有很多解釋意思。有這麼多解釋意思，因為有些是本義，有些是引伸義。這個本義是習近，引伸是一切習慣，好的習慣，好的習慣得到的好的果報，於是就引伸到道德、性格、虔敬等等，這些好的。將劣那些就省略了，就將意義改變了。那麼這個就是體，尸羅之體就是日常的習慣。

但是除了體義之外，它還有本性義，本來是這樣，人的習慣的本性就是變成這樣的，本性義。世間有些是樂的戒，有些是苦的戒。即是樂的習慣做一些引致快樂的行為，習慣做些行為導致苦的行為，這些叫做本性義。或者尸羅一詞，又有其他意義，清涼義，這麼多的分法，顯然是受了後期的唯識家的注疏方式，一個意義，將其所有意義列出來。即是尸羅第三重意義就是清涼，清涼的意思即是每個人能夠守戒，守戒就不做行為，不會有悔意的，就「為不悔因」。由於我們經常守戒，就不會做了行為之外，我就不會悔恨我應該不做的。所以《論語》都有人問孔子，怎樣才有俸祿？孔子說：「言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」你做了行為，行的時候，不過失的，尤是過失。而說話沒有過失的，你行為當中不會悔恨的，這麼的時候，你自然得到升官發財。那麼祿即是升官，即是如果你守戒，行為自然不會有後悔，不後悔之因，不用有後悔的，引致你不會後悔的，這個是戒。又引致「離心熱憂惱故。」離心熱、憂惱，由於你守戒，你的心就不會生氣等等。於是，心的憂戚、憤怒引致不安，都不會有。

所以清涼，離開了熱就變了涼，離開憂惱就清。所以戒引伸有清涼意思。又有「安隱義」，安隱就是安穩的意思，這兩個字相同。為何叫安隱義？就能夠「為他世樂因故」。因為如果你來世落地獄，那就會覺得心焦如焚，但是你能夠守戒，就一定會生天趣或者人趣，所以你不用為你的來生而擔憂，安穩。「又安靜義」，又有很寧靜的效果，為何？因為又建立止觀，止觀讀作止觀音(灌)都可以。將名詞讀止觀，因為你用修正觀、修定的時候，一定要有戒，才有定，沒有戒不能夠有定的。入定的時候，還想怎樣賺錢的，怎樣入定呢？入不到定的。修戒的時候，定就是幫助你的。由此你能夠守戒，所以將來入了止觀，你有成就止觀。所以他有一種叫做止觀，因為止

觀怎樣?心一境性，因為心很平靜的。因為它是第四禪，捨念清淨，還不是淨?捨清淨、念清淨，捨即是心不傾動，心平等性，心正直性為捨，那時候心境很寧靜，在定中很寧靜的，很寧靜的時候有一個因，大致守戒做因。由此守戒又使到有一種含義，又叫安靜義。還有第二樣，「又寂滅義」，寂滅即是得涅槃，「得涅槃因故」，因為是得涅槃的因，因為你不守戒，你根本不可以得涅槃。所以守戒能夠(在)將來得到涅槃。涅槃就會寂靜。

「又端嚴義」，很端莊莊嚴的儀態。即是為何?因為能夠「莊飾故」，莊嚴修飾自己，如果你守戒時，你行出來，舉頭投足，舉步前行的時候，都有一種很端莊嚴肅的體態。所以他有一個叫做「端嚴義」。「又淨潔義」，一切惡的行為、戒的行為，能夠「洗惡戒垢故」，惡戒即是惡的行為，這個戒字本來解作行為，解日常生活的行為，習近，即是平日的行為當中，壞的行為，你能夠洗擦乾淨。這樣的時候，你洗滌凡塵，洗滌清你的凡塵、洗滌乾淨的時候，自然就是潔淨義。守戒有潔淨義。由「頭首」帶出無所恐怖，「又頭首義」，第六種義、第七種義，你能夠「入眾無怯弱」的感受，你無怯弱，如果你自己不守戒的時候，你分分鐘鐘做了壞事的時候，你出來的時候，不能夠義正辭嚴地向眾生說法，你連抬頭望人都不敢，因為你做了壞事多。但是守戒就能上對得著天，下對得著地，中間對得著人，對得著諸佛菩薩，那就無所懼。無所懼的時候，你就可以「君子無入而不自得焉」，你可以抬高頭去做事。你就「入眾而無所怯弱」這種浩然之氣，充塞你的生命裏面，就是靠守戒。你不守戒，你無浩然之氣。所以孟子說甚麼?「浩然之氣充塞乎宇宙之間，是集義所生者，非義襲而取之也。」集義者是你做的行為與義相應，當然是與義相應，所以《論語》、《孟子》，儒家思想跟佛教通的。一講菩提資糧，我想每處都通的。為何中國人喜歡大乘的原因，因為大家思想根本相同。你讀《孟子》，(與佛家思想)完全講對的，集義者所生，你就有浩然之氣，有浩然之氣，就無所懼，你就能夠「頭首義」。那麼你能夠「頭首義」，然後讚你又莊嚴頭首，有人會讚頌你，有種「讚歎義」，人人都讚許你，但是你的目的不是想人讚，因為自然得，是我無所求而得，有所求而得，那就是執著，無所求而得，我應該得，無所求而得，是應有的。

所以，儒家都是，這個「四十、五十而無聞焉，斯亦不足畏也已」，是孔子講的，一個人四、五十歲，都沒人認識這個人的名稱，這個人的厲害有限。他不是為了名聲，但我為了行為，我行為自然有一個聞譽的，聞字讀聞，即是聲聞和名聲自然會來的，應該來的。你生在世界裏面，你應該在世界上有名譽，自然有的。所以你守戒又能有這項，有這個「讚歎義」。戒是清涼的人，值得人們恭敬、尊敬的，值得人們讚歎。很詳細，講戒的意義，這麼多重意義的，所以呂澂先生就很欣賞這本書就是這樣(緣故)，《菩提資糧論》。這本書就很積極的，即是全都告訴你佛的弟子怎樣做、怎樣做，很清楚的，條理很清楚到極!這裏是講戒的意義，戒的效用，就無講甚麼戒。接著第二段就講明內容了，就有幾多戒?就講戒分別有「身、口、意善行所轉生」即是你行身、口、意業，你自然就產生戒。那就舉幾戒，它說當中，即是「於中遠離殺生、(遠離)不與取、(遠離)欲邪行等，是三種(叫)身戒」，身戒即是不殺生、不偷盜、不邪淫，但是用的文字不同，一樣的。「遠離殺生」就是不殺生；「遠離不與取」，甚麼叫不與取，「與」即是「給」的意思，即是別人不給東西你，你強行取，那便是偷盜，是嗎?他人都沒有說給你 Rolex 手錶，你取別人的 Rolex 手錶，這樣便是偷盜。

即是同一個詞彙表達，可能是直譯都不定。我們說不偷盜是漢語，不與取的真真正正意義，不與取，是梵文譯過來，偷盜是不給與你，而你就擅自取別人的財物，不與取。那麼欲邪行，欲就貪欲，貪欲的邪行，即是遠離貪欲邪行，這個發心持不殺生、不偷盜、不邪淫，即是說除了你正式的妻子或者丈夫之外，你不應該跟其餘的人發生任何關係，這個是邪淫。如果是出家人，根本不應該有性生活。這個就是「遠離欲邪行」，這三種就叫身戒。另外身口意，先講了身戒，那麼口戒呢?「遠離妄語」，即是說謊，遠離「破壞語」，即是鬥亂彼此，挑逗別人打架。遠離「麤惡語」，這個麤即是粗字，麤惡語，這個是惡口；遠離雜戲語等，這個是甚麼?綺語。即是十善行裏面，四種就是口業，我們能夠遠離妄語、綺語、惡口，還有鬥亂彼此，這些四種，叫四種口戒了，「是四口戒」，這四口戒。身口意，有意行，意行又怎

樣？

「遠離貪、瞋、邪見」這個用內心講，不正當貪、不正當憎恨別人、不正確見解。不正確見解包括甚麼？壞身見或者邊見、見取見、禁戒取見和惡見，惡見即是無因果等等，五種見，這個叫做邪見，沒有這些見，那麼你就生了一種叫做意戒。於是，原來這處講的行就是十善行，十善行就可以，你修十善就可以。如果詳細？出家人另外有具足戒，比丘具足戒或者比丘尼具足戒，修這個比丘、比丘尼具足戒。我未到這個二十歲，於是我可以不修比丘戒，不修具足戒的，可以的。不修這個比丘尼戒，我雖出家，但不需要守、都未夠二十歲，這個是一般講。因為中觀學派和般若思想，他們要解脫和成就菩提資糧，不一定要出家的。出家與在家都可以，下面有講，即是另外下面有講，你在家一樣可以得到菩提資糧，你出家又可以得到菩提資糧，所以講戒就是一般講，不分開那麼詳細，哪些是在家、哪些是出家等等。第二，於是你這麼守，你就得到，又以般若波羅蜜多為導首，那麼守戒這裏又叫做波羅蜜多，戒波羅蜜多。持戒波羅蜜多。如果你不能夠這麼守，你就只是修波羅蜜多，不是，你只是守戒、修戒。

譬如修十善行，佛經講過甚麼？生天，一定生天。一定得到福報，但是修十善行，目的對向是無著的、是對向利益一切有情、是對向將來得到大菩提、一切智智的、是無障礙智的。前面所講這種的守戒就叫戒波羅蜜多，就不是叫普通的持戒。接著就是忍辱了，第三段，忍辱。忍辱這個詞彙，忍辱的梵文叫做 *kṣānti*，翻譯做中文就很困難的，那個字叫做羸提，*kṣānti* 這個詞語就羸提。因為在漢語裏面，是無兩個副音一齊做聲母，在漢語裏面是無的。所以一遇到這些 *ts*、*tr*、*cr*、*pr* 這些字就會翻譯得很麻煩，所以譯的字是很複雜的譯法，用這個羸字，羸提的譯法。羸提這個忍辱就有很多意義，有忍辱的意義，有安忍的意義，有這兩種意義。就解釋了。如果你的身、你的心能夠「受諸苦樂，其志堪忍，不高不下，心無染濁」，那就叫做羸提，這叫忍辱了。即是這樣很有趣了。忍辱就不一定辱，它說你身體快樂的時候，你能夠堪忍快樂，身體痛苦時能夠堪忍痛苦。一般人，當你快樂的時候，你會高傲，是嗎？你

痛苦的時候，你的心裏頭自卑、卑下，現在有「不高不下」，他就不會有高傲、又不會卑下，不會產生自卑感，又不會覺得痛苦的。這樣的時候，你的心就無染濁了。這樣的情況就叫做安忍。安忍在梵文的字用羸提。

如果太過快樂，打麻將贏了甚麼滿貫十三么，就會快樂死都有的。即是說他不懂安忍，他打完一場麻將後，心臟病發死了。如果他懂得安忍，他食十次滿糊，應該都不會死才對的，他有安忍，快樂、痛苦都安忍，那你過份快樂都不可以的，或者入定的時候，你入不到定，根本入不到定。初禪的時候，是有快樂，離生喜樂，有喜有樂。但是二禪的時候就定生喜樂，又有喜有樂，高級些。第三禪，離喜妙樂，沒有喜，只有樂。第四禪，捨念清淨，喜與樂都平靜，不起的，心如止水。佛家很有趣，以為追求快樂，佛家不是的，追求捨，佛家追求平靜，你不能夠平靜，即是你不能夠安忍。其實忍辱翻譯得不好，忍辱很容易的，快樂都不對的，太過快樂、太過痛苦都不能夠堪忍，這樣都不對的。這樣起甚麼？即一是高之心，一是下之心，有高下，要不高不下，心無傾動。這樣才是安忍，捨念清淨，你的心是染濁，有所染濁，這樣就不能夠捨了。「若自在說」即是就那個忍辱、安隱來講，「則施設為三」，就分做三大類，即是安隱，自在即是從安隱本身來講，就可以建立有三種不同安隱。第一種安隱叫做「身住持」，即是身體能夠很寧靜住，住即是集中，持就把持。集中把握即是說安隱，住持即是安隱，換一個字一樣解釋意思。你要代入去，身住者，身安隱，身體很安隱。第二個「心住持」，心很安隱。第三，「法住持」，道理很安隱，「法住持」。這些下面講，身安隱、身住持、心住持、法住持這幾種住持。即是說你分做三大類了，即是將安隱(分做)三大類，但與《瑜伽師地論》講的不同。

瑜伽學派裏面就將安隱又分做三類，叫做安受苦忍，即是有三種住持，一會再解釋。這個安受苦忍，即痛苦時就忍受它的，心不傾動那樣去克服、對付這種痛苦，很寧靜的境界。耐怨害忍，別人怨恨你、別人害你的時候，我都能夠忍受他的，這個指心理方面。還有一種叫做諦察法忍，諦，即是無顛倒叫諦，甚麼叫諦？諦字即正確意思，解釋無顛倒，如實叫做諦。即是說四聖諦，即是四種不顛倒的事情，如實理解

的。苦應知，人生是苦的，你又如實地了解人生是痛苦，所以無顛倒。苦為樂，你就顛倒了，四顛倒了。苦就執樂是四顛倒，就諦法就是教法，即是真理。能夠察細無顛倒去了解一切真理，那種態度就叫做諦察法忍。有些人不可以，例如多幾個概念，概念太過多了，沒有心去學習了，讀唯識，唯識很多個概念，幾百個概念，於是讀多三幾個就害怕，因為這種學問很麻煩的，經院學派，我們不接受了。其實你未修到諦察法忍，譬如我們說《菩提資糧論》裏面，都有好多概念，現在都有幾十種概念，你有沒有覺得它麻煩？如有，即是你都不能夠成佛了，因為你都無了忍，第三種忍，諦察法忍，都怕麻煩，這處就是瑜伽行派所分析的。

各宗各派就分到這樣，叫身住持、心住持、法住持，你問了，甚麼叫做身住持？甚麼叫心住持？甚麼叫法住持？解釋了。先解釋第一種。身住持者，身住持忍，即是安忍，住持是安忍，安忍的意思，即住持。心一境性就是住持，身和心能夠集合在一點，那即是安忍了。那麼安忍，所以他們都無用忍辱這個字，到現在都不出現忍辱的字，這個是中觀學派，純粹，不是唯識。般若思想來的，「謂身所遭苦」，或者是一些外在的，「若外有心、無心不愛之觸所生身苦，(我能夠)堪忍不計。」堪即是足也，忍，我忍受，我能有足夠的力量去忍受它，不計較。那些外在的，令到身體覺得不快，這樣是甚麼呢？有兩類的，有些有心、有些無心的。即是引致你身體感覺痛苦、不快，有兩類事物，一類是有心，有心即是有心識活動使到你；有些是無心識現象使到你，那麼兩類。先講了有心，這些引致到身體不快就叫做身住持。

舉例由外在所生者，外在所生是甚麼？好似「以食因緣故」，因為他要滿足他的段食，因為肚子餓，要「醫肚」。而使到人「起怖、瞋、癡」等等，就是就叫做外在所引致的苦。為何會使到你怖、瞋、癡？為何會「食因緣」所引起呢？就舉例了，好似蚊子那樣咬你，蚊虻，即是蚊那類咬你，蛇咬你，因為蛇要食你，因為飢餓。譬如老虎要食你，因為老虎為食而咬你。所以釋迦牟尼都試過以身飼虎，老虎沒有東西吃，想將小虎吃掉，結果母老虎想吃了小虎的時候，釋迦牟尼以前未成佛，做菩薩的時候，都試過以身被老虎吃的。獅子、熊羆二足的野獸，有些是四足的野獸。有些是

二足、有些是四足。多足的野獸那些是有心物，這些是有心識的，是有情識，即是有情來的。有心即是有情，有情是有無量因緣，有很多種原因，為食原因，有很多原因要「逼惱於身」，對牠身體產生迫逼，產生各種苦惱，即是咬你、吃你的話，打你等等，引致你身體痛苦。又有些是來「或復來乞手」，有時間要求給一隻手我，乞「足」，叫你給一隻腳他。乞你的耳朵、乞你的鼻，乞你的頭，乞你的眼、乞你的四肢等等。「支節而割截之，於此惡事，心無悶亂，亦無動異，此名身住持忍。」你就斬給他，他要眼，你挖眼睛給他，本人做不到這樣。不過，我們知道釋迦牟尼都試過節節肢解，將身體斬給別人。除了釋迦牟尼佛，這個世界還有沒有人？

都有，龍樹菩薩，即是這個作者的弟子，他的學生，他都有試過拜天神，叫做提婆。提婆的時候，即是他學生，他的老師叫做龍樹，學生叫做提婆。他以前都未信佛，拜過天神，拜過大自在天。但這個神像說要一隻眼，他就要挖一隻眼給神。那麼這些事幾多是真不真實，我不知道。但是在傳裏面，即是《提婆傳》裏面，是有這件事，挖了很多次，挖了之後，不知道為何他有神通，又生出來，生回後又叫他挖，他又挖給神的，這麼有趣的。又挖，很多次的。除此之外，龍樹，即是這個作者，在很多的記錄，他怎樣死的？就說他是很老，但又死不了。皇帝就跟隨他修長生不老術，皇帝亦都不會死，皇子又怎樣呢？父親不死，他就不能繼位，就請教他母親。「母親，我那麼久都不能繼位，哥哥都死了，二哥也死了，三哥……我是最小的兒子，我都幾十歲了，我自己都快要死了，爸爸都仍未死，我不能夠繼位。」他母親就告訴他，「因為你爸爸不能傳位給你，由於他得到長生術，你可以請教龍樹。」請教龍樹，皇子就說：「我有事，你就幫我。」龍樹就用一些吉祥草割一個頭給他，就死了。你信不信就一件事，有一個故事是這樣的。

另外的故事，又是這樣的，這個就是西藏的傳說，但在我們漢文所譯的《藏經》的〈龍樹傳〉裏面這樣說，龍樹晚年的時候，應該很老了，已百歲了，又死不去，但是辯論又很厲害，跟外道、小乘辯論，辯論都贏的。他智慧特別高，那麼外道的人都很憎恨他，逢辯論都輸給他(龍樹)，小乘人也很憎恨他。結果他(龍樹)問：「你們憎

不憎恨我?」(外道、小乘)：「我(們)很憎恨你。」「那好了，明天你們不會憎恨我了。」(龍樹)就自己躲在房間就去世了。即是這樣的，這個節節肢解、割截，惡事於心無悶亂，即是不會引致你的心不寧靜。在佛教資料裏面，是很多的，好多令你覺得很奇怪，斬一隻手、斬一隻腳給你，挖一隻眼珠給你，都有這樣記錄，又是有記錄。這樣，如果你挖了給他，心就無亂悶，另外你的身體就無動異，這個叫做有身的外在的「身住持忍」。那有些無心的，即是引致你痛苦的時候，不是有情引致，就好似「暴風、盛日」，盛日即是太熱的熱天，是太猛、太熱的太陽，「寒熱、雨雹」，落雹的雹，雨雹、落雹的雹，雨來到打你、熱的來迫你、雹來到觸到你、擊倒你的頭，引致你痛苦，「諸無心物來逼惱時(候)，(你)遍身苦切，而能安受(這種痛苦的時候)」，你能夠安然接受，那麼亦叫做忍。

這個「內身所起」，就舉例內身所起的界動因。界動因即是這個界代表我們那個不同極微，因為通常有地水火風空識，六大元素，六大當中，開首那五大，地水火風空這些就叫界，那地水火風空的界失調。身體裏面失調，即是好似中國人講甚麼?五行失調，金木水火土失調就會病，中醫有兩派，一派講陰陽，一派是講五行的，即是我不懂中醫，不過基本特色都有了解，即是知道少少，即是五行失調的時候，你會病。在印度人裏，你的四大失調，你會病了，怎樣病?風病、黃病、痰病、癩病，這個癩字。風，你可能是肚痛、肚瀉那樣；黃就是黃膽病；痰就是咳；這個癩就代表心不舒服，心裏頭心病，這個叫做癩，等等起，乃至到講不盡那麼多四百四十種病。

「極為身苦」，逼惱你的時候，「你能(堪)忍不計」，不計較，這樣這個就身住持忍裏頭的無心類。前面那些野獸咬你是有心，是有情，由有情所引致的，你會痛苦，你能堪忍，這些是身外在的有情引致的痛苦，你能夠身住持；這種無情引致的痛苦，能夠身住持。那麼就很詳細了，這些亦都叫做身住持忍。那身住持忍，之後就有心住持忍，亦都很詳細。「於中心住持忍」的時候，舉例了，第一種「罵詈」，詈字、這個𠵼字讀言，詈字即是責罵一樣，責罵即是罵詈，詆譏你、罵你，這樣叫罵詈。有人罵詈。「瞋嫌」，憎恨你、嫌棄你。「呵責」，呵斥你、責罵你。「毀

謗」，毀謗你的名譽。「挫辱」，挫辱你，辯論的時候，贏了你，罵你不行的，挫折你、羞辱你。「欺誑」，欺誑即是欺騙你，用講大話騙你等「等不愛語」來到……你不喜歡聽的說話，故意說來逼迫你的時候，你的「心不動」，亦都無染濁而引致悶亂的，「亦無濁亂」，你這種境界叫心住持忍。通常以心來到講的，剛才身體的忍受，這個心的忍受。

第二類，「又八種世法」，世間法接觸你，使到你、引致你會痛苦的，你都是忍受。哪八種？第一，「利」，你有利益。「失利」，你就沒有利益。利，譬如，買股票，現在五千點，突然變了萬五點，(是)利；失利，突然間萬五點又跌到七千點，那你忍不忍得？這叫忍。這個利與失利都是世間法，引致你心不安忍。現在你安忍，好的名譽，就好了；但壞的名譽加予你，你忍好的名譽，壞的名譽又忍嗎？不只是單方面，所以經常講忍辱是不對的，翻譯作安忍才對的。好的名譽，你心不傾動，惡的名譽加諸你，你亦都心不傾動。乃至譏諷你，好的名稱、讚譽你，你覺得痛苦、覺得快樂，都入了這一、二、三、四、五、六、七、八種世法當中，世間法裏面，「心無高下」，心亦都不高舉，亦不卑下。亦都「不動如山」的，完全不傾動，好似山一樣不傾動，你這種「亦名心住持忍」，這種是心住持忍。

那又有第三種，第三種「又斷順眠瞋」，此處不知道(是否)字的問題，我就不正確了解它整個詳細的用字，意思我是知道，即是將你的憎恨，你就壓伏他為眠，順著它不起怒惱，斷了他的瞋恨，是否這麼多重的意義呢？很少，就在譯本處，我就不清楚。可能譯本上有少少錯漏都不知道，照著解釋我就是這樣的解釋「斷順眠瞋」。即是瞋加以順眠、加以斷除。這個時候，「故無殺害心」，因為生氣的時候，我都不會起心動念殺他的。「無結恨心」，我又不會放在心上去憎恨一個人。又「無鬥諍心」，又不會跟他作對的。又「無訴訟心」，又不會想辦法告他的。又能夠相反了，這個是消極講，從積極講，又「自護護他」，自己護五根，亦都護了他的五根，使到他、守護他五根。守護自己和守護他。我不但不會告發這個人，他對不起我，即使別人說他的時候，我(為他)用遮瞞。這個「自護護他」，這麼做就是悲心，「(於)眾生

(當)中，(能夠)慈心相應，與悲共行」，那麼慈心與悲心有甚麼不同呢？慈心就是別人無快樂，我能夠使到他快樂的，這樣叫慈心相應。悲心是別人有痛苦，我能夠拔除他的痛苦，這樣叫悲心相應。有人要害我、瞋恨我，我不但不瞋恨他的，還會維護他，無人可以吧？很難得的，所以耶穌這一面被人摑了一耳光，讓另一面給人打，都不對他生氣，還安忍，即是第二種宗教都能夠做這個安忍。他(耶穌)又是的，不但我不生氣(被打)，而且「慈心相應」，用慈愛之心對他；「悲心共同」，我的行為當中，經常拔除他的痛苦。而且很開心，「起歡喜意」，意即是心，我的心經常一樣喜悅，「恆作捨心」，捨就是不傾動，捨字就是心平等、心正直的，這樣的心態，就是整日的心都不傾動。快樂又不傾動，痛苦都不傾動，罵我都不傾動，這種叫做心住持忍。講了三大類，還有一種忍，它不是叫諦察法忍，都似諦察法忍，它叫做法住持忍。即是在道理上，能夠安忍。法住持忍，其實是心講的，不過不只是忍、心不傾動這樣的意思解釋，它還會思維，透過思維推理，那它說「於內於外，如實觀察故」，就對外事、對內心觀察的時候，「外者」，對外如實觀察，好似別人罵詈、殺害你，你怎樣想呢？

當外人要罵你，做了一個口業，又要殺你，拿刀追斬你，是身業，你會怎樣想呢？你就想了，「罵詈者」，他罵你的時候，罵你罵我的時候，用聲音罵的，「你是衰人！」、「你是死人！」這樣罵，這些聲音，「聲字和合」，即是這些聲音是很多……即是說話時候的語言，語言是很多聲音連結在一起。譬如法，dharma，dharma字有 dhar 音和 ma 音合在一起，依聲音的和合而成為字。那麼聲音和合，「同時不散」，即是幾個聲音重疊在一起，dharma 的 dh 音和 ar 音走在一齊叫做 dhar，ma 音是 ma 音走在一齊不散，就是 ma。dhar-ma 就是 dharma，就是法。dharma 的時候，是幾個音組成一起而不分散的，那麼同時在一起而不分散，但它亦都剎那存在，我說 dharma 就無了，罵了你那句就無了，於是依聲就次第相應義。聲音一講完就無了，這叫剎那生滅，剎那完。所以剎那構成字，即是構成概念的時候，概念只是一個空的、是無實在、無體的。無體的聲音好似雷響一樣「砰」完，就無了。行雷閃電，行雷(後)就無了，就不可以說次第相續存在的，不可以說生命那樣，過去世存

在、現世又存在、未來那樣相續住的。聲音不是的，罵完你之後，聲音不會繼續存在的。這個就無用語言罵，語言寫在書裏，就是繼續相續。印度人初初就很喜歡口頭講，講完就算了。因為佛經初初用口傳，不是用文字寫的，所以這處講的字，都不是文字，都是講語言的，名句文，聲音的，叫口傳講，所以就無痕跡的，講完就沒有痕跡。

此中並無實在，「此中無有罵詈」，實在的罵、罵人無實體，罵人是聲音而已，聲音是併合來的，併完就散了，好似行雷「砰」完就無了，無實體存在。但是凡夫以為是實體，那些人不能夠安忍，就以為實在了，而「凡夫虛妄分別」，就生瞋怒，就罵你了，就會很生氣，他不知道罵你只是聲音而已，那些聲音無實體的，不會相續下去、繼續存在，那麼他(凡夫)是執實，以為繼續存在，就會生氣、憤怒了、憎恨心了。這樣於是「若字與聲，自性義中，知不可得，心則隨順」，但是我就知道概念、聲音自體就根本不可以的，無實在、無實體的，無實的自性的、無實在自身的，所以我能夠隨順它了。「心則隨順」。「不相違背」，還對我自己的修養不會相違，能夠「平等忍受」，那就叫做「法住持忍」。「法住持忍」與「心住持忍」不同，心住持忍，罵我(時)，我直接不理他。但是法住持忍是要經過思維，經過道理的分析，罵我就用甚麼罵我？用語言罵我，語言是無體法、是空的，是「緣生則聚，緣散則滅」的，所以都不是實體，我何須瞋怒？即是這樣經過理解，這樣叫法住持忍。法住持忍都要透過心思維，不過是思維道理。透過道理講，所以它又叫做法住持忍。又舉例了，是殺害了，剛才講了兩樣，就是罵詈和殺害。至於殺害者，「當作(如)是念」，念即是想，這處的念不是記憶，念就是思維了。應該這樣、這樣思維，怎樣思維？「身非受害者」，他想殺害我身，我的身體不是實體被他殺害到，我的身體不是有實的身體被他殺害，身不是被害，沒有實的被受害者。如果我知道「身若無」，知道身體根本是空、不實在、緣生的，即是緣聚則生，緣散則滅的。這樣的時候，「心則如草木壁影等」，亦不需要生氣。

即是說身心相應，有身才有心，無身就無心。無實在的身，無實在的心，心何須

生氣? 身體任由他殺，我的身體不用生氣的，根本我的身體無實在的身體。他斬我手指就任由他斬，無所謂的，所以禪宗裏面就是有一個人斬了一隻手出來，記不記得? 慧可是嗎? 慧可求法，他在落大雪(時間)，他在菩提達摩的門前站著，被雪落到，菩提達摩看見到這個人那麼用功，如程門立雪，在達摩門前立雪，於是問他：「你做甚麼?」(慧可)：「我為求法。」(達摩)：「法有甚麼可求?你怎樣顯示呢?你有誠意求法?」(慧可)拿了一把刀出來，斬了自己的手，顯示自己的誠意。這樣就是自己斬自己。那你說身外無，他就斬了自己的手。手不實在，身體何須生氣。身好似不生氣，好似草木那樣不生氣才對，好似牆壁那樣不生氣，好似影子一樣不生氣才是。身應該是不生氣才對，這個就是忍，身好似「草木壁影」那樣忍。亦都再思維心，身體不是害，那心就是害了，傷我的心不是害? 那個人傷我心，可能你戀愛，你被人分手，拋棄了你，你很生氣，傷我心，這樣不可以的。你失戀都不用生氣，「心亦非受害者」，於是「心亦非受害者」，無實在心被他害，就不用生氣。「以心非色」，心根本不是物質，色是物質，心不是物質，不是物質的時候，它「無所觸礙」。

心不是物質，身體觸不到的，是不可入性，無妨礙的，是不可入性，所以不可以接觸。我放了一個杯在這裏，同時不能放第二樣東西。這樣叫做有質礙。心都無質礙，無質礙怎樣害我的心?怎樣傷害我的心? 如果玻璃樽在這裏，我不喜歡，我打破它，拋到地下，破了，就傷玻璃樽。但是心跟玻璃樽，打又打不到我，你掐我，我又不痛的。你都掐不到我的，打不到我，那麼生甚麼氣呢?所以「無觸礙故，於第一義中」根本沒有心被你殺害，你傷不到我的心。傷了無形無相的心，你怎樣傷害我的心?有形有相就可以傷害到，無形無相是傷害不了。於是這個是心住持忍。你要以理化情，剛才心安忍簡直不經過思維，身安忍、心安忍是不經過思維。但是這個經過思維，思維的真理化，思維要忍受一陣子，將那些忍的東西勉強壓起來，但當之後它會再爆出來。壓得多就會爆得很厲害也不定，但是法住持忍就不會爆，因為以理化情，說了道理，說服了自己，就不是說積壓在心中，就會有東西爆發出來，不會火山爆發，所以只是身安忍、心安忍，是不足夠的，因為它是多一重，以理化情，這個是法住持忍，那一種忍是高級些，高級很多，以理化情。「作(如)是觀時」，於是就「不

見殺害」，殺害你都不生氣，追殺我都不生氣，你可以走，但是走，我都不害怕他會走的。

所以孔子就好似陽虎那樣，孔子的樣子生到好似陽虎，那些匡人就對陽虎很生氣，不知大家讀過《論語》那一段嗎？於是，孔子周遊列國，到匡的時候，是被人追殺的，但是孔子被追殺的時候，那些人走得很快，他就慢慢走，那些人問孔子「為何那麼慢走，會被人斬死。」「天生德於予，桓魋其如予何？」他說天降大任被我去化度，教化所有人，於是這些這樣的蠻子，他們不會害我生命的。但是比他更慢的學生，顏淵更慢一些，走得更慢一些，孔子見到顏淵，孔子走到一個安全地方的時候，就過了一個時辰，學生才走到。孔子問：「吾以回死矣」，我以為你被人殺死了，孔子說：「顏淵，我以為你被人追殺死了。」那顏淵怎樣答？「夫子在，回何敢死？」他說：「老師你都無被斬死，我顏淵怎敢突然間死了，不傳你的學問？」所以這些的法住持忍的時候，不只是西方，我講印度，西方是有這樣的思維方式，在中國很多地方都有這些思維方式，你稍為讀多些書的時候，比對一下，你發現是「人同此心，心同此理，以理化情。」是有信心，(對)生命有信心。那孔子和顏淵都很有信心，不需要走得很快，不需要走，「生死有命，富貴在天」，不需要走得很快。不止孔子，普通人都能夠這樣。我記得以前我媽媽都是這樣，以前日本人(侵略)，淪陷的時候，被飛機追，每個人都走得很快，我媽媽揹著我走時很慢，(飛彈)炸下來，不需要那麼急，你走快些，飛機分分鐘射死你，你走得慢，一樣射死你。所以很定的，很定當，不需要那麼惶恐的，因為他有身住持忍、心住持忍、法住持忍，那你就會生活得比較有意義，你認為你害怕就不會被人追殺嗎？你愈害怕就愈被人追殺，你不需要太害怕這件事。

好了，這個是叫做「此名法住持忍」。這個是外在，外在是別人加諸你，有些是內在，內在又怎樣？內在你這樣忍，「謂觀內法時」，我們的生命，你自己的五蘊，外在即是五蘊之外，內在是你自己五蘊，即是色受想行識，你自己內在，如何觀呢？「作如是念」，念即是觀，觀我內在生命是五堆聚集體，五蘊，即是色蘊、受蘊、想

蘊、行蘊和識蘊等等，各種識，於是怎樣呢？「色(蘊)如聚沫」，色蘊即是物質身體，這個身體是色蘊，其實它是無常的，好似泡沫那樣走在一起，你養金魚，金魚噴了一個泡，四條金魚噴一泡，水面就會有很多泡兒，泡兒是否永遠存在？不是，過了一會，泡就會散了。我們的生命亦都如是，好似泡沫那樣聚集在一起。而想蘊就好似陽焰，是朝早的太陽出來的時候，射到水點，水點映出一些地方，好似海市蜃樓，好似一個城那樣，那些城，當太陽再上少少，影子是無了。這樣叫陽焰，陽焰即是海市蜃樓，是陽光射在水份，會折射，有虛假相。這些虛假象、幻象就叫做陽焰。太陽的光焰，即海市蜃樓。行蘊好似芭蕉，芭蕉者是一葉葉的芭蕉，芭蕉就不是一塊芭蕉葉，是很多細的纖維組成，你可以一塊塊搥開它，一縷縷搥開、幾塊那樣搥，搥出幾百條絲，芭蕉就會散了。那麼我們的行(蘊)，亦都是很多東西聚集一起。

你分析它，亦都是一個個行為，剎那存在，它不會永恆存在，好似芭蕉纖維那樣，組合成芭蕉葉，無實在的芭蕉葉。所有芭蕉葉都是一個假體，行蘊是一個假體。識蘊呢？識蘊即是了別作用，即是眼、耳、鼻、舌、身、意那六識，好似幻象一樣，幻是從緣所生，眾緣和合才有。譬如眼識有甚麼緣？有健全視覺神經的眼根，還有明確的影像出來，還有適當距離、適當光度、又要有作意等等。那麼有九個條件具足，你才產生眼識的了知。九樣東西才產生眼識。八個條件成熟就聽見，有八樣東西。有七個條件成熟，你才有眼、耳、鼻、舌、身、意，鼻、舌、身這三識，這八個條件，條件聚合它就會發生作用，條件一不具足就不能產生作用，所以是緣起的。所以無實在動作，無實在這些色、受、想、行、識這五蘊，無實在的動作，所以又不能夠自生。即是條件制約才有生，剎那生滅的，「空故，離我，我所故」，離我即是無實的靈魂，無實的靈魂所具有的事物。「無我，無我所」即是無實在我、無實在法，所以「於中色(蘊)」不是我、色(蘊)不是屬於我所有的。色(蘊)非我、亦非我所」，這個跟《雜阿含經》一樣，色蘊是無常，無常是苦，苦是無我，無我就無我所一樣。

即是取原始佛教的觀念，如是其他都是無我、無我所。「如是受(蘊)、想(蘊)、行(蘊)、識(蘊)，(亦都是)非我、非我所」，文字上受想行識，「識非我、識非我

所」。意思是這樣，受蘊是非我所，非我。想蘊非我、非我所。行蘊非我、非我所的。所以最後識蘊非我、非我所。那又是省略了受想行幾樣，列了受想行識出來，然後諸蘊非我、非我所，省略了。怎樣？最後那一段，「識(蘊)非我、識(蘊)非我所」，即是五蘊都是無我，「此等諸法從緣而生。」如果從緣生，就無自性。明明又是說自性，無一種自己存在自己，無永恆存在、無不可分割的存在自體，無的，即是無實我、無實法，所有中觀學派都要破自性。這裏都破，所以《中論》裏面，那個「不生不滅、不常不斷、不一不異、不來不出。」全部破自性的，甚麼叫不生不滅？是無自性的生，無自性的滅，無自性的常、無自性的斷、無自性的一、無自性的異、無自性的來、無自性的去，是講自性，不是說假法，不是如幻如化的緣生法，緣生法有生有滅，是講自性，所以這裏是破自性，並無實的自性，並無實的我的自性，並無實的我所有的自性，屬於我事物的自性，沒有我，哪有我所有，所以無我自然通無我所有。若自性都無，無實物的自性，無我的自性，無那個我所自性，「則無能害者」。你想害我的生命都害不到，是嗎？因為你有實物讓我害，無實物讓你害，因為害你的生命就是害五蘊，五蘊裏面，色蘊是無我、無我所，受蘊是無我、無我所，想、行、識都是無我、無我所。整個生命都是怎樣？無我、無我所，害你甚麼呢？害不到你，即是剛才說的危害，就從外體，如果從內體，那就是內觀了。

內在生命，自己反省，反省無實的生命、無實的我，假體有，生命有假體，「如是觀時，若內」，若即是或，或內觀、或外觀的時候，「諸法自性皆不可得」，無實自性的，這樣的觀法，使到你的心很寧靜，心是平等正直的，你能夠安忍的，叫做法住持忍。透過義理，以理化情，而得到安忍，寧靜的心理狀態，這樣的修行，就叫做安忍波羅蜜多。你這樣修的目的，目的是要對向兩件事，第一要利益一切有情，第二是成就一切智智的大菩提果，對向這個(大菩提果)。如果你不是對向這個，對向生天，這樣就叫做安忍修法，但是不能夠叫做安忍波羅蜜多。這點就不同了。d了，精進了，精進的名稱叫做勇健，精進這個叫 *vīrya*，這個是梵文，勇健體相，體性是勇健。業用又是勇健，本身精進就是勇健的體，但是精進的活動都是勇健，體又是它，用又是它。精進以勇健為體，亦都以「勇健作業」，他自己勇健完，要產生作業，勇

健地去作業就有影響力，業用。在諸菩薩當中，當你初發菩提心的時候，「乃至究竟坐菩提場」，即是坐道場，坐道場即是甚麼？當你最後剎那入金剛心，快要成佛的修行，叫做坐道場。你就「建立一切的菩提」，那個相應的身口意業，即是你建立，為了達到菩提的因，分即是菩提因，菩提分即是修行的目的是得到大菩提。這個做因，那麼引致到身口意等等善業相應的。即是你努力成就這個身業的，目的是能夠達到甚麼？得到大菩提的果，所以做菩提分，做菩提的因，將來得到菩提因就得到菩提果，現在你的行為是菩提之因，這樣寫就是行為是你的口業，與一切菩提之因相應，你的意業與一切菩提之因相應的，而努力去完成、勇健去完成，這樣叫做甚麼？「此名精進波羅蜜多」。那即是精進波羅蜜多有幾多類？有很多類。

精進波羅蜜多有三類，剛才的身口意，他又用身口意，「為身口意」，彼身口意精進，就以心精進為前行，身口意精進裏面以心精進是最重要。心精進是甚麼？意精進最重要，因為意業，因為意的精進帶動身精進、口精進，這個強調精神不是小乘，小乘是實在身業、實在口業，這個跟瑜伽的講法一樣。瑜伽認為根本嚴格講，只有意業，無身業、無口業，因為身業、口業是被意業，即是心的活動去推動作業，它是被動的，真真正正的心作業，身體不懂作業，你的口不懂作業，它都有，它強調心精進是最主要，心精進那麼主要，有哪些？有很多，「復有三十二種菩薩精進」，這個菩薩精進，講得那麼具體，第一種「不斷三寶種精進」，甚麼叫三寶？佛法僧，你經常去接近佛法僧。成就無量精進，為何要接近佛法僧？因為你想得大菩提去怎樣？去普度一切眾生。不捨眾生，使到眾生能夠成熟，成熟什麼？使到眾生將來都能夠得到大菩提。成熟眾生，即是使一切眾生都能夠得到大菩提的果。即是你的出發點是這樣，勤行精進。接受無量流轉精進，這裏很特別，即是你是輪迴生死，不斷流轉下去，你都能夠攝受的，接受它，不會怕流轉生死，這樣精進。但是小乘人就不是，他們就不能接受流轉精進，趕快地修完，得到甚麼？得到阿羅漢果，是嗎？離三有的，大乘說不要那麼早離三有，不要那麼早，要故留煩惱，瑜珈是故意將一些少少情欲，讓它保留著，讓他轉生、讓他再來這個世間，不要那麼快地離開。

所以嚴格來講，這一派都不是幾歡喜修淨土，所以龍樹菩薩造《十住毗婆沙論》，說修淨土那些，叫易行道，它的好處，它不容易退轉。即是他們去(淨土)，快些去極樂世界、生極樂世界，去極樂世界修行。極樂世界何須你普度眾生，極樂世界每個人都可以度人，不需要你普度眾生，我們不需要回來，我們成了佛才回來會不會遲些?所以它這個是易行道，不得已的人才做的。真正難行道，即是精進，要一切難行道，攝受無量流轉，生生世世，生生世世那麼流轉都能夠精進的，這樣精進，不是純粹一生就了結，不需要那麼快了結，要更大的智慧普度那麼多的眾生。「無量供養給侍精進」，即是你能夠無量供養佛，給即是供養，侍奉佛、供養佛，不只佛了，一切眾生，你的父母、你的師長、你的尊長及需要的人，你都能夠供養他，菩薩發了大菩提心，供養他，那些不發大菩提心，你都給侍他，這樣的精進，所以說非常積極的。很積極的，佛教講這個是很積極。「聚集無量善根精進」，善根即是善因也，你一切對向的菩提，那個果，你要做一切應做的事，那樣精進。這樣，再看，時間到了。講不完，今晚只是講這處，講不完就第二堂說快些，因為它太精彩，不捨得講快些。只有它每一項講，我覺得它很積極，講……今日都要在這處停了。過了幾分鐘，星期四見吧。

-完-