《百法明門論講義六》

圖滇喇顛 格西講授　吳翠雯老師翻譯

2009/07/05

抱歉，因為早上翻譯時我把無想報跟無想定譯錯了，就是在名詞上譯錯了格西再一次幫我們作一個總攝的整理。

「無想報」指的是什麼呢？當我們生於上界第四靜慮天的時候，只有在剛剛投生到第四靜慮天的時候以及即將要從第四靜慮天死掉的時候會有想，中間的階段，除了阿賴耶識以外其它的粗分心識完全遮止，在粗分心識完全遮止時段裡面的不相應行法就稱為無想報。

了解了剛才講的無想報之後，接下來看「無想定」，無想定是無想報產生的因。修無想定的補特伽羅是有一些特質的，首先從修者的動機來看，他內心裡面會認為在輪迴當中非常的苦，一點點心要或意義都沒有，所以想要從輪迴當中解脫。修無想定的補特伽羅內心裡面存在著想要從輪迴當中解脫的動機，雖然有這種動機，但是他認為怎樣是解脫的狀態呢？怎樣才是一種修解脫的道路呢？他認為如果能夠得到無想報就是一種解脫，他認為修無想定就是得到解脫的道路。也就是把無想定認為是解脫道，他想要得到的解脫是像無想報那樣的狀態裡面，粗分的煩惱、粗分的心識都遮止，都不現行，他認為這就是解脫，由於有這種想法，所以他就修無想定。

怎麼修無想定呢？修無想定是讓他的內心，除了阿賴耶識之外，其它的粗分心識一旦現行，他就想辦法遮止，靠著不斷遮止自己六識的生起，以這種方法來修，這就是無想定修行方法的內容。現在我們談到心不相應行法當中的無想定，就是剛才所描述這種修道過程當中的心不相應行法。

接下來看「滅盡定」，基本上，滅盡定跟無想定很像，只是修的補特伽羅不一樣，修無想定者是凡夫，修滅盡定者是聖者，這是它們兩者的差別。

這時候我們談到的聖者，他的內心裡面已經沒有欲界、色界及空無邊、識無邊、無所有處的煩惱了，在他的心續裡面只剩下有頂天的煩惱。

第二個講到的是他的動機，修滅盡定者的聖者動機是為了求希望內心能安住於寂靜而去修滅盡定，他並不是覺得這是一個解脫道，這是修滅盡定者的動機。

在所修的內容上面，就跟剛才講的~~滅盡定~~無想定是很像的，除了不去遮止阿賴耶識之外，就不遮止阿賴耶識這一點，不管是剛才講的無想報、無想定，或是現在講的滅盡定，這三者都是共同的，他們都不會去遮止掉阿賴耶識，阿賴耶識一旦遮止了，就等於這個人沒有了，所以阿賴耶識不遮止，但是除了阿賴耶識之外，包括眼識、耳識、鼻識、舌識、身識及粗分的意識等六識都遮止讓它門不現行。在做這樣修行的時候，也就是在做這樣遮止的時候，這個時段中的心不相應行法就稱為滅盡定。

剛剛既然講到修滅盡定者是聖者，我們就反過來問：「只要是聖者就一定能夠進入到滅盡定的修行嗎？」不一定！他必須要是聖者，而且已經得到了靜慮正行，這樣才能進入滅盡定的修行。有一些阿羅漢是沒有得到靜慮正行的，這樣就沒有辦法進入滅盡定的修行，所以修滅盡定者是聖者，但並不是所有的聖者都能夠修滅盡定。

會做滅盡定修行的聖者，其實包括了聲聞聖者、緣覺聖者及菩薩。不過，如果是菩薩修滅盡定的話，在還沒有修以前，他會先決定一個時間的長度，會在這樣的時間內入定做滅盡定的修行，不會在裡面待上非常長的時間，如果待上太長時間的話，就會傷害到他想要利他的主軸。可是，對於小乘的聲聞乘者來說，他們做滅盡定的修行，可能時間就非常的長，長到怎樣的程度呢？比如他們決定要長時間做滅盡定的修行時，可能到樹下或山洞裡面，然後就開始入定，時間是非常的長，不過他們的身體因為有護法保護的緣故，所以也不會有野獸來咬或吃他們的身體，但是他們禪坐的時間非常的長，在那一段很長的禪坐時間裡面，他們的頭髮就長長了，

可能就會繞著身體一直長，甚至可能長到岩壁上面。你從外面看，可能會以為這個人已經死了。如果他是在樹下禪修的話，春去春來，落葉就掉滿他的全身，不只如此，那些落葉後來又腐壞了，腐壞的落葉變成泥土，就在他的身上，你不知道他是經過這麼長的時間，還以為他是鑽到土裡去修行，其實並不是。可是，如果是菩薩的話，就不會做這麼長時間滅盡定的修行，因為這會傷害到菩薩想要利他的事。

接下來看到「**8.名身**」，藏文裡面的「身」字是「聚合」的意思，其實「名身」跟「名」的意思是一樣的。我們來看「名」是什麼意思，名是表示某一法的「體性」，而不是在表示這個法的「差別、特質」，「表示某法體性之聲」就是這裡講到的「名」。比如當我們講到「瓶」的時候，這個聲音其實是在講瓶的體性，而不是在講瓶有什麼差別、特色。所以，「瓶」所說明的是「表示某法體性的聲」。雖然名和名身的意思一樣，這邊講名身的意思主要是表達：像這樣「表達法的體性」的名有很多，所以就稱為名身。

接著看「**9.句身**」，「句」意思是表示某一法的特色或某一法的差別之聲，剛才講到名是表示某一法的體性之聲，這裡講的句是表示某一法的特色或某一法的差別之聲。比如瓶的底部、瓶的顏色、瓶的無常，這些是用來表達瓶這個法的特色或是跟別的法差異之所在，這就是句。

接著看「**10.文身**」，這裡不要從「文章」的「文」去理解，文指的是名及句根源的聲韻，或者說它是名跟句構成基礎的聲韻。要有這個聲韻，接下來我們才可以談它的名是什麼、句是什麼，所以才說這裡講的文是名及句的根源或基礎的聲韻。由於有這樣的聲韻，接下來才會產生名、句等等。

這邊文身的「文」要把它想成「文字」，重點放在「字」上面，不要把它想成是大篇的文章。這樣說來，我們平常都會說「我在寫字」，其實你寫下來的不是字，是你把字給它一個形體，或是行之於一個形狀。真正的字是你發出來的音，寫下來的只是把發出來的音行諸於形狀，給它一個形狀，

我們才說這是文字。一般我們會說「我在寫字」，可是聲韻是沒有辦法寫的，只是一般世間人的說法會說「我在寫字」或「我在念字」，這樣講來好像是把字想成是一個形狀，事實上，字本身是一種聲韻，只是我們把這個聲韻轉化成為一個形體，給它一個形體才是我們現在書上面所印的文字。

接著看「11.生」，生指的是：本來沒有，依於因緣而新成立。這裡講的因緣必須要是相順的因才能夠產生相順的果，並不能由不相順的因而產生相順的果。比如人生出來的小孩一定是人，狗生出來的小孩一定是狗，並不會生一個羊，就像這樣的概念。因為狗跟羊彼此是不相順的，如果以狗為因的話，就不會生出一個不相順的羊出來。所以這裡要說明的是：要理解剛才所說因緣的「因」時，要從相順因的角度去理解。就像今天我們種下一個青稞的種子，生出來的一定是青稞芽，並不會是別的芽，就像這樣，因果之間一定是相順的。可是如果科學家運用一些方法，比如會讓青稞種子產生別的芽，這樣說來，剛剛的說法就得要做一些調整了。

接著先看「13.老」，住等一下再看。老指剛才講到的已經生的法因為時間而改變，這就稱為老。不過這種改變是一種相順的改變。就像一個小孩剛剛生出來只有一點點大，經過了一段時間，慢慢改變之後，小孩就慢慢長大了。像這樣的改變過程都是我們現法可見的，我們親眼看得到的一種粗分的改變，這樣改變的過程就是老。

像這種粗分的改變就是老，這件事情應該是大家都知道的，可是對於更細一點的改變可能就要經過研究、觀察之後才能夠了解。比如要知道我們身體的變化是比較容易的，因為它是一個粗分的變化，可是我們內心在時間流當中是如何變化的，就不是那麼容易知道的。因此當我們進一步去細細研究的時候，就會知道除了身體會變化以外，我們的心也會變化，變化到最後，到這一輩子要結束，當我們死亡的時候，我們的意識跟整個身蘊就分開了，分開之後再接下來的意識會到哪裡去呢？當了解到我們的意識接下來還有下一輩子，這時候就等於已經證知或了解「我們有來世」這件事情。知道有來生這件事，不一定要等到死亡時才知道，我們現在就要

開始做這樣的研究。

我們現在談「老」這件事，了解到身體跟心都是會變化的，在粗分的變化之外，我們再進一步去討論細分的變化會是怎樣的變法，一直這樣追下去的時候，發現到變化的最後身體跟心會分開，就是我們的意識跟身體會分開，然後我們會到下一世去，當真正了解到這一點的時候，我們就說「我們證知有來世」。

剛才談到的老指的是相續之流的改變，是從「改變」的角度去理解老。我們現在回到第十二項「**12.住**」，住是生而未毀壞，比如我們從媽媽肚子裡生下來，在我們未毀壞之際就稱為住，所以生而未毀壞就稱為住。

接著看「**14.無常**」，指由因緣而生之法的毀壞，就稱為無常。剛才講到的「住」是從「生而未毀壞」的角度來講。就「毀壞」這一點來說，其實粗分的毀壞是我們所知道的，比如看一株植物花開，然後花凋零，這件事是我們可以現法看到的。或者我們可以看到一間房子蓋好了，然後它倒了、壞了。像這樣子粗分的毀壞，我們是可以親眼看到的，可是細分的毀壞則是我們所不了解的。

會改變的法稱為無常，而存在卻不會改變的法則稱為常。剛才在講到無常的時候，除了會改變的法之外，還要加上一個會毀壞，所以在講到無常的時候，會改變、會毀壞之法就稱為無常。

格西在這裡想講一個小故事，以前有一天，有一個老師在教導學生關於無常的法，老師就跟學生說：「所謂無常法是一個會毀壞的法，凡是會毀壞的法就稱為無常法。」這個老師有一個吃飯用的非常漂亮的瓷碗，有一天被學生不小心打破了，這個學生非常擔心他的老師會罵他，於是一個聰明的學生就想了一個辦法，他跑去問老師：「老師，你之前說無常法就是會毀壞的法。」老師說：「是啊！是啊！」然後學生就問說：「老師，你那個瓷碗是不是無常法呢？」老師說：「是啊！是無常法。」學生就說：「那個

碗破了耶！」講到這裡，老師就沒有罵他。因為無常法會破、會毀壞是一件很正常的事情。這個學生想：「如果我沒有好好的想一想怎麼跟老師報告碗打破的事，可能會捱老師一頓罵。」這個聰明的學生用這樣的方法，結果他的老師就沒有罵他。

當我們從「無常是會毀壞、會壞滅之法」去理解的時候，接下來就想一想，從我們生出來到未死之際之間，都知道會死，如果我們理解到：「雖然現在是活著，可是我只是還沒死而已，是會死的。」這是對於粗分無常的理解，從這裡我們再往下仔細一點去看待無常這件事情的話，要怎麼去想呢？就是：「我們會死」是決定的，在沒有死而還活著的時段中間，我們其實也是不斷的在變化，朝著毀壞的方向走去，每個小時、每一分到每一秒，剎那剎那之間，我們都不斷在變化。像這樣子，我們從「人活著會死」的粗分無常開始，再往下一點一點去做細分的話，最後當我們理解到像一彈指的時間裡面還可以細分成六十二份，在一彈指的六十二分之一的時間裡面，我們其實是一剎那也沒有安住的時刻，就是一剎那也沒有不會變化、不會毀壞，當了解這樣的真相時，就可以說我們已經了知了何謂細分的無常。

像這樣的思惟方式再往前推，會推到哪裡去呢？格西說，以他現在來說，這樣一位坐在台上的格西，他前面的相續是剛剛被媽媽生出來的小小嬰兒狀態，剛剛被媽媽生出來的小嬰兒相續之流的前面在哪裡呢？是在媽媽肚子裡胎兒的時候。那麼在媽媽肚子裡胎兒的前面相續是什麼呢？是結生相續那個時間點的心續，就是媽媽肚子裡面胎兒相續之流的前面那個時間點，在心識入母胎結生相續之前，那個心識在哪裡呢？就是前輩子。

像這樣子，把剎那變化的觀念往後延伸到我們的來世，如果往前推的話就是前輩子。透過這樣觀察研究的過程當中，當我們了知到「我是有前世的」的時候，就說：「我們已經證知有前世這件事。」所以無常是可以對自己修的，或是以自己為所緣而修，就是以自己為所緣去觀修「我是一個剎那壞滅之法」。當你這種無常修行的力道強烈的話，對於接下來的出離心的生起

或憶念佛法都非常有幫助。不只如此，如果無常能夠修得好的話，要去證得補特伽羅無我及空性都會比較容易。

所以《道次第》在很前面的段落裡面就提到我們要觀修念死無常，在《道次第》當中對於念死無常的觀修談到：應該要去思惟「我們是一定會死的」，而且什麼時候死根本就說不定，《道次第》當中有提到要觀修念死無常。可是我們在想到念死無常的時候，也許心裡會有一點點沒什麼味道的感覺，為什麼我們會這樣呢？我們只是嘴巴上面說「念死無常」而已，內心深處其實是有著很深的常執，我們會為很多年以後的事情作各種各樣的準備，明年要穿的衣服在今年就買好了，會想到明年要吃的東西、要住很久很久的房子，好像心裡想的都是「我是不會死的一個人」，雖然嘴裡會說念死無常，可是內心懷著「我不會死」的想法。就是因為內心有這種「我不會死」的常執，就使得我們會有這種種的表現。

這樣講起來，是不是我們完全不要去準備吃的、穿的呢？格西說：「還是要準備一下，不然搞到自己什麼都沒有，這樣也是很麻煩的。」

接著看「**15.流轉**」，先舉一個例子來說，比如我們生下來，現在活著，然後我們死了，然後我們有來世，就像這樣子。以我們來說，現在是人，活著，然後死了，假設下輩子投胎到畜生道，在畜生道之後又死了，接下來投生到上界當天人，這個上界指的是色界或無色界，然後在上界的天人完了之後，我們又投生回欲界，也許是欲界的人或欲界的天。像這樣不停在輪迴當中流轉，為什麼會不停在輪迴當中流轉呢？這是由於業及煩惱的緣故。所以這裡講到的流轉，指的是在業及煩惱未斷的情況下，一而再、再而三的在輪迴當中不斷的流轉，這樣的情況就是這裡所說的流轉。

只要業及煩惱還沒有斷除之際，我們都不可能離開輪迴，在未離開輪迴之間，我們就在整個輪迴最高位的有頂天及地獄之間不斷的投生。有時候會投生為畜生，有時候投生為人，有時候投生為天，可能投生到上二界，也可能投生到欲界的天人，也可能投生到地獄趣，就這樣子不斷的在六道

當中輪轉。只要煩惱跟業未斷之間，我們的狀態就是這樣，在輪迴當中流轉。一旦煩惱斷除的時候，就不會再造投生在輪迴的業，這時就成為阿羅漢，只要成就了阿羅漢果位之後，就不會再投生於輪迴當中。

從剛才講的無常及流轉兩者，我們可以理解到：其實我們現在的狀態都是輪迴者，都是在輪迴當中不停留轉者，現在這一輪是人，再來呢？再來會到哪裡去呢？不知道。再來會到哪裡？主要是看我們現在的心，從現在所存在的狀態，比如以我們現在所獲得的人身來看，大概知道以前其實做得滿不錯的，所以現在得到這樣的一個人身。但是，再來呢？我們的未來其實就是我們現在的心，如果現在的心是善良的，以善良的心去造很多善業的話，那麼我們的未來就會在善趣。可是，如果們這一輩子不造善業，而是用力造惡的話，其實等於是在為自己的未來投生往惡趣積極的造路，我們在積極的以現在的身造一個投生往惡趣的道路。

接下來看「**16.定異**」，在解釋定異之前，先舉一個比喻，我們從業的角度來舉例：我們說造善業，肯定決定會感得樂果；而造不善業，肯定決定會感得苦果，這是一個例子。從這個例子要說明的是什麼呢？凡是物從它各自的因，肯定決定能夠產生它各自應得的果。比如你種下青稞的種子，肯定會長出青稞的苗芽；你造了善業，肯定不會感得苦果，肯定只會感得樂果。從剛才那樣的說明之後，我們再回到「定異」二字，「定異」二字在理解上應該是說「由各自的因，肯定決定會產生各自的果」。「定」就是我們剛才解釋時講到的「肯定決定」，「異」指「各自」，不同的因有不同的果，各自的因產生各自的果，這就是這裡「異」的意思。

剛才講到「定異」的時候，講到「定」字時說「肯定決定」，當你造了善業，你一定會得到樂果。講到這邊，我們可能會有疑惑，有的人明明非常善良，也造了很多的善事，可是他為什麼好像有生不完的病，一直不停的在生病呢？或是他雖然有學佛法，也造了很多的善事，可是他為什麼永遠都病不好，一直不停在生著各種這樣的病，因此心裡就會覺得：「你說的決定，可能並不一定。」答案是：「造善業肯定會得樂果，你現在看到他造

的善業跟生病之間並沒有因果關係，他的生病並不是這輩子修法、造善業的果，而是來自於他過去生曾經造的不善業所感得的果。」

此生我們造了非常多的善行，可是這輩子我們的病痛也沒有斷，為什麼會這樣呢？可能是由於這些病痛是我們未來將投生地獄時所要領受的各種各樣的苦，由於我們造很多善行，福德力的緣故，使得未來我們將投生地獄領受的痛苦在今生以病痛的方式成熟。

舉個例子來說，比如火的熱度只會讓水變乾，火的熱度沒有辦法讓水增多，今天你把一件結了冰的衣服拿來烤火，你就會看到水滴出來了。在結冰的衣服下面所燃起火的溫度是不是使得水產生的因呢？不是，它是使得水越來越少的因。你現在看到從衣服上面滴下來的水其實不是由火產生的果，火只會讓水越來越乾而已，它並不會新生出來水。

現在用這個例子要說明什麼呢？這些病就很像從衣服上面滴下來的水，我們所造的善行使得這個病能夠在這一生就感果，在這一生就成熟，使得我們下一輩子不用到地獄當中去領受那些痛苦而已，所以這一生所造的善行並不是產生病的因。

火只會使水乾或是傷害水的存在，它不會是促使水產生的因，所以當我們在一件結冰的衣服下烤火的時候，冰存在狀態就被火傷害了，如果再繼續烤的話，水也會乾掉。

接著看「**17. 相應**」，這裡的「相應」，意思是在因和果兩者之間，果會隨行且相順於因。「果會隨行且相順於因」就稱為相應，就像剛才講樂果一定是隨行相順於善因而產生的，或是青稞苗芽這個果一定是隨行相順於青稞的種子而生，所以要理解這邊講的相應就是果隨行相順於因。

這裡在講相應的時候，「相」指的是互相，就是因跟果彼此之間是互相有相順關係的。接著舉個例子，假設有一隻狗很不喜歡你，牠是一隻會咬

人的狗，你要怎麼去改變牠不喜歡你且會咬人的這件事呢？你用很生氣的心去揍牠，可不可以阻止牠不喜歡你且要咬你呢？不能，用這種方法只會讓你和那隻狗的關係越來越惡化而已，一定不會有什麼改變的。你的方式應該是給牠食物，在內心充滿愛心的狀態下給牠食物，對牠慈愛，有一天牠看到你來的時候，就不再是想要咬你，一定會搖著尾巴迎向你，一定會有這樣的改變。當牠搖著尾巴迎向你，就是產生「牠很喜歡你」這個果的時候，這個果是由怎樣的因帶來的呢？一定是由相順因產生的，就是你喜歡牠、你對牠慈愛，由這樣的因帶來「那隻狗也很喜歡你」的果。而不是由於你打牠、強迫他，然後牠就會改變，從不喜歡你到喜歡你，從會咬你到不會咬你，並不會有這樣的改變。所以當我們要贏得喜愛的時候，一定是先付出喜愛，先去做慈愛，這樣才有可能得到那樣的果。這就是談到相應，相就是指互相，就是因跟果互相之間的關係。

接著看「**18.勢速**」，勢速指在因果關係當中，因的力道越大，果的產生速度就會越快。比如我們出離心力道強烈的話，那麼我們資糧道的生起就會越快；資糧道、加行道等力道越大的話，我們佛果的獲得就會越快，所以因的力道越大，果的速度就會越快。這邊的「速」，指果產生的速度越快。

接著看「**19.次第**」，次第談的就是一種前後，比如由因而生果，然後再以這個果為因，而後再生下一個果，就像這樣子，就是因果之間的次第。就像媽媽生小孩，小孩生孫子，孫子生曾孫，就是類似於這樣因果之間的次第。

接著看「**20.時**」，指因果相續的產生，就稱為時。今天我們談到因果，就要把它的範圍想成是「物」，也就是只有在「無常法」這一塊才會討論到時間，如果是常法的話，就沒有「時間」這個命題的討論了。剛才講「時」就是因果相續的產生，比如講到早上或早時，早上這個時間是一個果，它是以什麼為因而生的果呢？就是「晚上」這個時間沒了、結束了，所以才會有早上這個時間的產生。所以早上這個時間是一個果，它的因就是晚上

這個時間。「今天早上」這個時間是「昨天半夜」這個時間的果，當昨天半夜這個時間結束之後，才會有今天早上的產生。

接著看「**21.方**」就是一般講的東西南北方的「方」，或是說前方、後方，只有物（或者說無常法）可以討論它的方是什麼，也就是它的方向或方位是什麼，如果是常法的話，就沒有辦法談什麼是方了。凡是色法都有方，都可以討論它的方是什麼。

翻譯者問：格西講到凡是色法都可以討論它的方，前面有講到只有無常法有方，常法是沒有的，那麼，心有方嗎？

回答：有，心是一個續流，所以可以說它的前方、後方。如果是心的話，我們可以分成善法這個方向及煩惱這一方面，再來是以相續之流來分，比如一剎那前、一剎那後，也可以這樣分。所以，就心來分，也可以分方。

接著看「**22.數**」，就是平常講的數數，比如一、二、三等等。「數」其實就是指「有為法別別相異」。這邊講的「別別相異」就是它不是只有一個，它比一還要多，如果只有一的話，那就沒有數可以算了。所以，在解釋數的時候，我們就是用「有為法別別相異」稱為數。

接著看「**23.和合性**」，和合性指因緣跟果相順。

接著看「**24.不和合性**」，就是因緣跟果不相順。在講到和合性跟不和合性的時候，藏文的前面都加了「行」字，就是行為和合性及行為不和合性。

就行為這方面，格西再以不相和合性的部分作了一個解釋，我們講到不和合性是指因緣跟果是不相順的，這種情況就稱為不和合性。比如你對一個人非常好，可是不管你怎麼對他好，他都不給你一點好顏色，還是對你很不好。像這樣的狀況，我對他是好的行為，可是他回應給我的還是不好的行為，這樣就是屬於不和合性。

接著看「第五、無為法者，略有六種。」這裡依其體性分為六種，分別是：「一.虛空無為、二.擇滅無為、三.非擇滅無為、四.不動滅無為、五.想受滅無為、六.真如無為。」

首先看「一.虛空無為」，一切法無論是善、不善或無記，都是無我的。這裡講的「虛空無為」指「空掉有我」的空性，就是虛空無為。中文翻譯是虛空，有人可能會以為是天空的那個虛空，藏文直接用「空」字，並不是「天空」的意思。大家先不要把「虛」字劃掉，還是先留著原譯本。

剛才「虛空無為」的解釋方法，重點是朝向於「虛空」的「空」來解釋。如果用「虛空無為」的角度來理解的話，我們應該把「虛空」理解為沒有遮或礙，沒有遮或是沒有妨礙，我們在討論「虛空」的時候，是就它沒有遮礙的部分來討論。

今天我們對於「虛空」一詞的理解，或是對於藏文中「空」的理解，如果朝向於「空掉遮礙」的部份來討論的話，這上面寫「虛空」的理解就是要朝向這樣。

此處虛空無為的「虛空」可以朝兩個方向去理解，一個是格西前面講的朝向於「空掉有我」的空性，這是一種理解方式；第二種理解方式是朝向於「空掉遮礙」的空性，把這邊的「空掉」想成是動詞，就是把遮礙給排除掉，剩下來的空就是針對虛空無為的空性解釋方法。所以，這裡有兩種理解方式。

我們剛剛解釋了第二種，是因為我跟他講中文是怎麼譯的，他說中文這樣的譯詞是朝向那個部分（空掉遮礙）的理解，所以就寫成「虛空無為」。不過剛才解釋的第一種，就是把虛空無為的「虛空」整個朝向空性去理解，這是根據無著菩薩所造《阿毘達磨集論》的解釋方式來解釋的。

接著看「二.擇滅無為」，這裡的擇滅無為其實要講的就是滅諦，為什麼

用擇滅無為來說明呢？首先滅諦是常法，所以，「擇滅」後面加了一個「無為」，「無為」就說明它是一個常法。接著為什麼用「擇滅」的字眼來說明呢？由於是依於我們修對治道的力量而斷除煩惱的「斷」，這就是我們講的滅諦。用「擇滅」是說明它是依於對治，依於道的修持而使得煩惱斷除，這裡講的滅諦主要是針對於斷煩惱之斷而說的，這就是擇滅無為。

接著看「三. 非擇滅無為」，我們看「非擇滅」的意思，因為講到「無為」其實就是要說明它是一個常法。非擇滅上面雖然有寫了一個「滅」，它並不是真正的滅諦，只是給了一個「滅」的名字，其實它並不是真正的滅諦，真正的滅諦是前面所講的擇滅。

非擇滅是就「煩惱不生」的部分來說的，可是這個「煩惱不生」，並不是靠著對治的力道而使得煩惱不生，只是由於煩惱生起的因緣不具足而沒有產生煩惱，這樣的煩惱不生就稱為非擇滅。

接看「四.不動滅無為」，不動滅無為是屬於擇滅無為當中的一部分，把它另立出來，是為了要說明：這個「不動滅無為」指的是依著修對治而斷除第三靜慮以下及第三靜慮的煩惱，這種滅諦稱為「不動滅無為」。

接著看「五.想受滅無為」，我們先看「受」，這裡提到「受」，要說明這是處在第四靜慮天的狀況中，它的受就只有捨受而已，樂受和苦受都沒有了。接著看「想」，這裡指的是處在第四靜慮天中，可是它的想不是空無邊處、識無邊處或無所有處，這三者都不是。

第五個「想受滅無為」，其實是「想滅無為」跟「受滅無為」兩者合併的詞，「受滅無為」指第四靜慮天已經沒有了樂受和苦受，僅有捨受而已。至於「想滅無為」要談的是第四靜慮天以上，已經斷除了空無邊處、識無邊處及無所有處的煩惱，只剩下有頂天的煩惱沒有斷除而已。所以這裡的「想滅無為」指的是斷除了空無邊、識無邊、無所有處的煩惱之斷。這邊講到的「滅」都是指斷煩惱之斷，可是就「想」這個部分，要說明的是除

了有頂天以下的煩惱都斷除了，包括空無邊處、識無邊處及無所有處等部分。

為什麼要特別提出「想」呢？因為在第四靜慮天的狀態裡面，它的受已經是捨受了，你沒有辦法去說明它到底要斷的是什麼，而且是處在無色的狀態裡，所以你只能從「想」來作區分。

接著看「六.真如無為」，真如無為指的是一切法唯心成立，外境是不存在的，也就是空掉了法我的真如，就是真如無為。

講到這裡，一百個法就已經講述完畢了。藏文是先把這一百個法標了上、下引號，接著說：「以上這一百法，佛說都是法無我。」也就是以上所講的這一百個法是我們所要空掉的基礎，就是在這一百法上都要成立起法無我，這一百個法上都不能夠成立為有我。

抱歉！剛才應該是說：「以上這一百法，佛說這一百法都是無我。」剛剛是譯成「法無我」，請把「法無我」刪掉，改成「這一百法都是無我」。所謂的無我指的又是什麼呢？簡單來講，所謂的無我統攝為二，一個是補特伽羅無我，一個是法無我。這就是接下來的中文，「**言無我者，略有二種：一、補特伽羅無我，二、法無我。**」一旦我們講到無我，它所包含的內容就只有兩個，一個是補特伽羅無我，一個是法無我。

接下來藏文寫的是「**大乘法明門論圓滿**」，講到這裡，這一部《大乘百法明門論》就已經講述完畢了。由於論題上面寫的是「百法明門」，也就是當我們進入這個門之後，我們對這百法就能明了。格西說：「現在我們這個課講完了，大家是否已經入們了呢？」打開門的是格西，他開門了之後，請大家入門。他說他如果沒有把這個門開好，可能大家要進來就有一點困難了。假設我們都已經進門了，大家是否已經清楚見到這一百法了呢？

既然我們已經進了這個門，往後我們就應該在這個內涵上多多的複

習、思惟。比如起今天進到一個房子，這個房子裡面有一百個東西，雖然你看到了這一百個東西，可是你對這一百個東西並沒有細細的看，我們應該以後再花一點時間，將每一樣東西細細的把玩，細細的了解之後，才能夠說真正見到了這一百個東西。

在藏系的傳統上面，因為今天我們已經把這部《百法明門論》講述圓滿，為了將來我們能再次有學習《百法明門論》的緣起，所以藏系的習慣，在講述完一個之後，會在從頭再唸一下，接下來格西就為我們唸一些。

格西剛才為我們唸了《大乘百法明門論》，唸到「**如世尊言：一切法無我。何等一切法？云何為無我？**」以上就是《大乘百法明門論》講述圓滿。

問題：我們今天講到「心不相應行法」有二十四種，我不太清楚「心不相應行法」這個標題的意思。

回答：這裡講心不相應行法，主要的意思是：它不是色法，它不是認知，而且它與認知不相應，這種有為法就稱為心不相應行法。簡單一點來講的話，不是色法也不是認知的有為法就是心不相應行法。

問題：就這樣的文字聽起來，好像是比較負面的，對嗎？那麼，滅盡定應該是比較正面的，這是我不太清楚的。

回答：這應該跟所謂的好不好沒有什麼關係。

翻譯者：在格西接下來講之前，我先講一個我之前用的名相，之前講心識的時候，並沒特別注意這個名詞的用法，後來我問廖本聖老師，每次講「歇巴」的時候，他都會用「認知」或「知」字來代替，所以，我剛才講不是色法也不是認知的時候，其實就是以前我們在阿底峽看的那個表格裡面「不是心法也不是色法」當中的「心法」的意思。

心不相應行法其實無所謂的好壞，我們想一想，從之前的幾堂課一直

走到現在，整個排法是怎麼講的呢？先談的是認知，或者是所謂的心法。先談到心法，裡面講到整個心王有哪些、煩惱有哪些、善心所有哪些，這些全部都屬於心法（或認知）的範圍當中。這個講完之後，我們接下來是講十一個色法，在講完心法和色法之後還有一塊，這一塊其實是屬於無常法之列，可是它既不是色法也不是心法，這一塊就是心不相應行法。當我們把色法、心法跟心不相應行法都講完之後，我們就等於是把無常法這一塊講完了。可是我們知道，凡是所知、凡是存在者，除了無常法之外還有常法，所以當我們講完了心法、色法及心不相應行法之後，還漏掉一個法，當我們在講百法時，還漏掉了常法這一塊，所以剛才的「第五無為法」就是我們講的常法。

剛才下課時有師姐問：「我們說補特伽羅也是不相應行法，怎麼沒有包括在這二十四個當中呢？」格西說：「它是屬於在命根當中，擁有命根者其實就是補特伽羅。」

剛才下課時有師姐問到：「講到命根的時候，有提到業力、阿賴耶識，那麼菩薩有沒有命根呢？」格西說：「凡是補特伽羅都有命根，所以菩薩有，佛也有。即使到了八地以上的菩薩，他們一樣有阿賴耶識，只有佛沒有阿賴耶識。佛雖然沒有阿賴耶識，卻有由阿賴耶識所轉成的大圓鏡智，所以佛有命根，菩薩也有命根，八地以上菩薩也有命根。」

那麼，剛才講的「由於業力的緣故」又要怎麼理解呢？剛剛在解釋的時候是以輪迴者為例子來說明，講「由於業力的緣故」，這主要是講到輪迴者的情況。但是講到命根的重點是在阿賴耶識的相續存在，我們提到阿賴耶識，其實八地以上的菩薩也都有阿賴耶識，所以講到誰有命根或誰沒有，它的範圍當然是連菩薩也都包括進來。雖然佛陀沒有阿賴耶識，可是佛陀有由阿賴耶識轉成的大圓鏡智，所以佛陀一樣有命根。

再以一個角度去解釋，剛才講的「由業力之故」的「業力」還是可以留。怎麼說呢？其實業不能光從有漏業去理解，我們把業的範圍擴大到包

括有漏業及無漏業的話，那就沒有問題了。

當我們在講五遍行的時候，有講到一個「思」，思就是業，因為它是五遍行之一，只要有心就會有思。佛有沒有心呢？有。所以，佛有思，佛也有業。但是我們在這裡對業的理解，不能只從有漏業去理解。

所以可以說，我們沒有任何一個時候是沒有造業的，但是這個業包括了善、不善、有漏、無漏等等，就是連佛都有業，他是無漏業。

問題：早上有提到眼識跟意識之間毫無間隔，所以意根就是意識。那麼是不是也可以推理成：「如果我聽到聲音，意根也就是意識。」是不是根識都可以這樣推呢？

回答：在眼識生起之後，我們就生起了意識，意識的生起需要它的增上緣，就是我們說的意根，而此時的意根，指的是在這個意識生起前一剎那的這個增上緣--眼識。

剛剛說眼識產生後產生意識，這個意識的產生需要一個增上緣就是意根。那我們可不可以直接說這個眼識就是意根呢？格西說：「不行，因為眼識存在的時間不可能很長。」因為眼識存在的可能是一小段時間，我們現在要講的是：在「意識生起前一剎那的眼識」才可以作為此處成為意識生起的增上緣--意根。假設這邊是眼識，它沒有間隔的時候所生起的意識，這個意識的生起需要有一個增上緣，就是意根，這個意根並不是整段的眼識，而是這個意識生起的前一剎那的這個眼識才是它的意根，所以不能夠直接說眼識就是意根。

在作夢時所見到的色不是色法，它屬於不相應行法。當我們在想一個東西的時候，一樣會看到形狀跟顏色，這是什麼呢？比如你想的是以前曾經看過的一個東西，這時候你在想的是你的分別心在運作，這時候你的腦子裡面所想的這些形狀及顏色其實有兩個，一個是你以前曾經真正見到過

的色法，它是色法，第二個是你的分別心以義共相為所緣而在想。比如你以前看過一個什麼東西，現在你想的是以前的那個東西，因為你以前曾經看過，所以你的腦子裡面所想的的對境，有一部份是你以前真正看過的，那個就是色法沒錯。但是在分別心運作的同時，分別心想的那個對境是義共相，義共相屬於常法。所以當你在想著一些東西的時候，那時候你的腦子裡面所緣的對境，一部份是色法，一部份是常法，常法指的是：我們在以分別心運作的時候，我們的所緣就是義共相。

問題：有提到不相應行法裡面的「17.相應」「23.和合性」，因為它們的定義好像滿類似，是不是和合性比較偏重於行為方面而相應的範圍比較大，有沒有這樣的關係呢？

回答：這兩者的確真的是很像，其實所說的基礎是一樣的，在藏文的和合性和不合性前面都有加上「行為」二字，討論的都是因果之間的關係，但如果不特別討論到善的行為帶來善的對待、回應的話，那就是屬於第十七項的相應，如果特別就行為上面來講的話，就變成是第二十三項的行為和合性。其實行為和合也是一種因果的隨行相順的關係。