諦觀全集論釋（一）

俱舍論頌講記

釋註者　演培法師



01455695

港台书

B942
20099
1

諦觀全集論釋一

俱舍論頌講記（上）

釋註者 演培法師





俱舍論頌講記（上）

諦觀全集
E12

釋註者：演培法師
定　價：精裝三冊乙套
新台幣 **1200** 元整

郵撥帳號：**0111208-1** 號

發行者：李雲鵬
出版者：天華出版事業股份有限公司
地　址：台北市士林區忠誠路二段 **168-1** 號 **1** 樓
電　話：**(02)28736629**
傳　真：**(02)28736709**
印刷者：祥新印刷股份有限公司
行政院新聞局局版臺業字號第 **1679** 號
中華民國 **77** 年 **11** 月初版　**96** 年 **3** 月七刷

HEAVENLY LOTUS **PUBLISHING CO., LTD.**
1-2F,168,Chung-cheng Rd.,Sec.2,Shih-lin, Taipei, Taiwan, R.O.C.
TEL：886-2-28736629　　FAX：886-2-28736709
NT$1200 元

如有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回更換
調價恕不另通知，郵購未滿 **500** 元，另付郵資 **50** 元
為尊重出版者，請勿翻印，歡迎助印

ISBN 957-9397-22-8

序一

默如

一大藏教的內容，大別爲經、律、論三種。這三藏，又可分別爲根本教、演進教。前者是正覺心中流出的基本教理，如四阿笈摩等；後者是從基本教中源流演變進化的中道教理，如一乘性相等。論藏中，又分做宗經論、釋經論；這阿毘達磨俱舍論，便是三藏中論藏的宗經論。

有說，三藏是佛說的。也有說，經和律是出於佛的金口；而論藏是些大菩薩或係尊者造的。這兩種措詞並不同，但都能講得通。原來，佛說法的動機，由於內在的悲願衝動，外在的群機愚迷，由於外感內應相互涉入而形成契理契機的言教。佛法的目的在衆生上，要衆生去妄、去執、去迷、去謬；求悟、求證、求眞、求覺。因此，佛說法，急急的求得衆生自心的了悟；而佛世的衆生又多是上根利智的，所以修多羅中多是散說——語錄式。律是釋尊爲著教團組織的嚴密，佛子毘尼的遵守而制訂的。論藏究竟的出處是怎樣？佛在世時，多是隨機散說，語多靈活圓貫，沒有一點板滯，也沒毫厘著色的痕跡。後來的尊者們，很爲景仰釋尊超絕言思曠縱天聰的高風，但爲了

完成佛理的緊嚴的體系化，從溫故知新的態度上造成論典。因此說，論藏是佛滅後的尊者造的。然而，佛在世也曾論議過諸法性相，和對法的材料差不多，這樣，論藏無疑的也爲佛說。這部俱舍論，便是佛滅後的尊者——世親菩薩的聰穎睿智中構造出的一部結晶品。

關於俱舍論的著者——世親尊者的生平史蹟，以及他的思想的直接間接的淵源，在這本講記中已有精詳的介紹，很明顯的昭示在懸談內，這裡不必多說。佛法在大小二乘佛法中，不外對於空有兩方面的闡發，到了佛滅度後的初五百年中，儘管形成二十種的部派不同，到底不外對于空有的思想歧異所致，如對三科假實的見解不同，三世有無的論調懸殊等。後來傳到中國來的聲聞乘的論典，介紹部派思想的，僅有異部宗輪論的簡短著述。能在中國樹立起宗派來的，有羅什譯的成實論，在齊梁時弘揚極盛而成宗派，其次，便是眞諦譯的俱舍論，由慧愷等竭力提倡，在陳隋間就樹起俱舍宗了。到了唐代玄奘再譯成了俱舍論，因奘、基闡揚唯識法相，俱舍就浸假而歸併了法相，不再成宗。雖然，採用了經部學說爲主幹，而多分又近於大乘空底思想的論典流傳到中國來的，好像僅是少數卷帙的成實論等。可是，譯成華文的一切有宗的思想

中逐漸演進而成的論典，却是浩瀚廣博，卽如六足論、發智論、婆沙論、阿毘曇心論、雜心論都是。像俱舍論更是採取了部派中最進步的經部思想來融貫有部思想的，也就是依據以上諸阿毘曇論來擇長去短而制成諸論中最精要的一部聖典。由上看來，在中國的根本教中，經典是以阿笈摩爲代表，論典是以阿毘曇爲代表——因其他部派的學術思想傳來中國者，多是零星簡片的，毘曇論典的譯傳，却是相當的豐富——而俱舍又是阿毘曇的代表，因之要說俱舍論，就是中國傳來的根本聖教中的論典的代表，或者說是中國唯一的根本聖教，也足以當之無愧！

現在再從俱舍這一論的各方面來加以察看，就是作個面面觀。俱舍論的文字、內容、結構等，莫不有他獨特的地方。文字是五言一頌的六百頌，他的制作是煞費心匠。古人做詩，對於隻字半句的推敲從不肯稍讓；而俱舍的成頌，運思或許還要過之。結構方面，是鈎鎖連環的，脈絡相通的，前後聯貫，條然有序。而他的內容又是怎樣呢？他將出世法和世間法，都能描寫刻劃的淋漓盡緻。就拿人生問題來說吧：在生理機構上，一個人只需一隻眼睛就可看到東西，一個鼻孔也能呼吸，爲什麼會生成兩隻眼睛，兩個鼻孔的？這在俱舍中就有很明白的交代。又，一個人用著怎樣不正的心思

和動作才會去變牛馬償還欠債，或被打入到極慘痛的地獄去的？一個人又以怎樣動態和舉措就得生天受樂去的？俱舍論中對于這些業果輪廻的道理，業已明白的啓示出來。他如天體怎樣？天上的壽命和環境怎樣？地域的區分如何？數學又是怎樣的建立？甚至宗教的生活、修養、持戒該怎樣？乃至人生心理學等，俱舍中都一一的列舉得言之綦詳。但根本的聖典，還不是把這些有漏因果來做重點的。而他的目的，是叫人修習定慧，希聖希賢的，所以俱舍的後段，特別强調著賢聖的位置，以及修習定慧的方法。總之，本論的內容，是詳明四諦眞理。不過，大家切勿誤會這是小乘教，因此我避免這個名詞，却把他叫做根本教，比較起來，這確是佛法的根本理論；近人謂阿笈摩多分近乎佛說的，可以證明。要知道：四諦原是根本法輪，一切演進的大乘性相的經論中所詮，任他義理多麼繁蹟得玄奧深邃，也不出這個四諦的範圍！因此，就說俱舍是一大藏教的總滙也不爲過。

像這根本法輪的俱舍偈頌，他所闡述的至理名言，確有不可磨滅的價值，將是永遠的像那日輪光芒般底發射輝耀於人世間的。但有人要問：俱舍經過了奘師新譯而後，就有附屬唯識法相的趨勢，隨著法相而宏傳，在唐時，也曾極一時之盛，可是唐以

後的法相堙沒了，俱舍也隨之而斂跡。俱舍經過了這多年的不興而至於今日，想再來發揮他，播揚他，是不是有過時的明日黃花之感？答：不然。在今天來提倡俱舍學，是最中肯綮的（適時，應機，對症），這裡可從幾端來說明。一、拿論頌的文字和結構來說，他能訓練成人們的條理科學化的腦筋。因爲他的文字緊嚴，結構精密，讀過了他這論頌後，腦筋自然要清晰些，於事於理，可以增加認識和辨別。二、他的內容中詮顯的法相和理論都分劃得清清楚楚，有一定的界說，不容在意識上浮遊飄蕩的而沒個判定，一掃向來心地上的模糊渾濁的印跡。近幾十年前的講教法師，多偏重講理性的聖經，超群拔萃的精通經教者固不乏人；也有些講者因爲發揮理性的伸縮性較寬，他是彈簧式的，就可以自由的發抒他的天才了。甚者，等而下之，就變爲顢頇佛性儱侗眞如者，其癥結，就是由於不明法相之故。現在提倡俱舍學，使他由相而入性，一洗舊有頭腦中的空疏之弊，可能成爲性相貫通的佛學者。三、學佛的目的，不單在文字和義理方面的研究，而是要在由行而求悟證的，但要證實相般若，需從文字般若著手起——亦有特殊根性的禪宗人，他是可以不立文字的單刀直入，然而恐是少數——文字般若，要以經論爲依歸。經是佛對上根人說的，言簡意賅，不在於瑣屑的分別

；而論呢？却由祖師融會佛陀的意旨而再自出心裁組成體系化的一種作品——如起信論，傳是馬鳴尊者宗百部大乘經而造成的。換句話說，起信論就是百部大乘經的精髓；也可說，讀了這部論，不啻讀了百部大乘經所得的一個總結——俱舍論，他是一切有系的思想進化的大成，由此看來，讀了這部論的收穫是多麼大！再者，起信論是以渾融的筆調來談性，俱舍論是以精審的態度來總辨性相的，學者如忽視了法相的甄別而能成爲佛學的眞知者決不可能，我敢說。因此，俱舍是學者必修的一課。又者，在一般通常根性的中下等人，單去鑽究隨機應說的佛經還不能夠馬上就領悟，最好，要到論典中去研究。如俱舍論，他能明白的指示一條修行的途徑，對于宇宙人生的眞相，揭示得很了然的，很透徹的；修行的人如不了解流轉還滅的因果原則，宇宙人生的眞理，畢竟無法超脫。因此，今日的中下根人，如以俱舍論來作爲求入悟證的法門，那末，先行認識了四諦的眞理，而後下手用功，自然易於把握得住。

近二十年，一般學者感覺到俱舍學對於人世確有著這切實的利益，而又是研究唯識學的初階，就生起研究俱舍學的興趣來。如武昌佛學院的僧俗師生們，都曾作一番深切的研讀，從事著作宏揚。其中以法舫法師爲研究俱舍最有心得之人，曾任武院俱

舍講師，他可算是最近代俱舍學的專家。可惜他的壽命不永，因在錫蘭大學的任教過勞而亡，也並沒有俱舍學的作品行世。

現在福嚴精舍的演培法師，他在佛學上用過一二十年的功夫，他是虛大師的高足，也曾追隨印順法師多年。他對於大乘的性相，小乘的教理，都有研究，見地很高；而且，他對于佛學的著述，翻譯，成就頗大，用力很勤。現在出版的這本俱舍頌講記，就是他的重要作品之一。他治學的精神，實在令人感佩！聽說，這本六十多萬字的俱舍頌講記，他不惜勤勞的親自抄寫；甚至覺到不妥的，再改再抄。可見得這本講記的功夫之勤了！而且，這頌記完全用的現行的語體文，將最艱深的佛理易成最淺近的文字的說明，流通暢達；這眞嘉惠初學者不淺。俱舍的著疏，還是出於梁陳和唐代人手筆爲多；有宋而後，不復再見。這本俱舍頌講記，可算是繼唐人而後的唯一學術性的通俗作品，今特介紹於有志研究者！

中華民國四十五年，六月十一日，於新店竹林精舍。

序二

李子寬

阿毘達磨俱舍論，簡言俱舍論，譯云對法藏論。俱舍論頌，總有六百四頌，初三頌明造論緣起，當序分；中六百頌明所擇漏無漏法義，當正宗分；末一頌勸求解脫，當流通分。佛寂九百年至一千年間，世親菩薩造。頌文文義幽深，淺智者不解，乃作論文解之。世親於薩婆多部出家，初學彼部所立三藏。後學經量，具述有部謬處，以經部正之，其取捨折衷於十八部，外出一機軸者，攝毘婆沙要義周盡，故曰「攝彼勝義依彼故，此立對法俱舍名」。普光論記中云：「俱舍論文同鈎鎖，結引萬端，義等連環，始終無絕，採六足之綱要，備盡無遺，顯八蘊之妙門，如觀掌內，雖述一切有義時，以經部正之，據理爲宗」。賈曾釋記有云：「世親菩薩造論千部，標揭義門，訓剖名相，文約事廣，詞微理明，對法藏論爲尤工。卽此可知是論價值之崇高，故多稱爲聰明論。眞諦初譯，玄奘再譯，註疏記釋者，有眞諦、智愷、惠淨、道岳、普光、法盈、法寶、圓暉、慧暉、遁麟、神泰諸家，當時師承宏揚者甚盛，號俱舍宗，以世親爲祖。唐以後攝入唯識法相，而專研俱舍論者漸少。晚近歐陽漸，唐大圓有講述

而無專著，法舫法師有專著而未梓行。三年前演培法師，主臺省佛學講習會，開講俱舍頌至世間品，嗣於福嚴精舍續講，完成六百頌講記。紀錄者爲妙峯、常覺、幻生、惟慈諸師。經二年餘，成六十七萬餘言。將作者歷史考訂，思想淵源，本論與婆沙、雜心關係，及組織次第，譯者釋者，條分縷述，極爲詳明。而六百頌艱文深義，以淺而易明之語體出之，較諸家註釋，明顯通暢，讀而易解，契合現機，法施利普，師其現代法匠歟！

佛誕二千五百年觀世音菩薩成道日菩薩戒弟子李子寬薰沐謹序

序三

鍾伯毅

世道隆替，人心純駁，幾無不視學術及其思想爲轉移。卽統世出世間之佛法，亦每受思想之驅策，使其反映於時間空間者，爲盛爲衰，或突盛而潛衰，或此衰而彼盛，影響重重，未之或渝。然每一思想，孕育而滋長，馴至決盪有力，又不可不深勘明辨其相因相緣之迹，此治佛學者所從事，亦篤佛行者不可忽。蓋佛學三藏十二部不能盡，佛法八萬四千門不足算，乃喻爲大海水，正顯浩瀚淵深之不易測，又喻爲一味，實亦一切卽一，綜此一味大海水中，所揭有空兩義，究爲兩大主流。雖然有空兩大主流，其衍爲小乘、大乘、密乘，或五乘、三乘、一乘，則認識空與有之義蘊如何，領悟空與有之分齊又如何，立者固玄之又玄，破者復歧而又歧，卽密宗更各重傳承，各分位證，其未能全循世俗齊一耳目者，不容諱言矣。然此五花八門，轉苦適從，取爲佛教詬病，未始不可檢討。殊不知果求眞理，愈諍愈顯，佛法於時之演進，空之演變，更復萬千，雖愈諍愈歧紛，實愈諍愈適應，八萬四千病，八萬四千藥，又何疑焉？顧佛陀根本教義，要重自由，而達於自在，益見思想之不可錮蔽，不可統制，要當啓

發自由。而所謂自由者，非任其泛濫潰決，天下幾多罪惡假行之不可懼也。乃必準於三法印，使之尋求眞理，進而自由適應各各根性，實踐眞理。俱舍論問世，或抑自由思想之作之一顯例乎？重可考矣。

阿毘達磨俱舍論，六百頌，三十卷，世親菩薩所造。世親生長婆羅門教顯閥，決然脫離，而投佛陀新幟之下。復當迦膩色迦國王極端權威，護持小乘有部，壹懸婆沙論，爲其統馭教典。仍不甘此使由不使知之愚民教義，潛投異國，學習婆沙，積以四年，盡窺得失。歸而亟取經部精華，彌本宗缺陷，成此組織謹嚴義理豐富之巨著，抑卽其自由思想遞進之勇敢表示，謂爲結小開大之轉扭可，謂爲囘小向大之怒芽亦無不可，譽以時代聰敏論，當之誠無愧矣。蓋本論所許爲進步思想者，非妄逞新奇也，非故創門戶也，實鑒自號正統派一切有之不能圓融其義，遂援經部如過未無體，種子熏生，不相應無實，乃至十例，勇加修正。復認一切現象，區分五位七十五法，建立無我緣起說，以足其整體。其秉理長爲宗之立場，不違理故，我所宗故，機運如是而已。夫小乘無論出自部派與根本，大旨一宗於四諦。然婆沙執有也，成實偏空也，或認俱舍爲折衷之論，未嘗不當，究以俱舍雖不盡拘婆沙範圍，實原婆沙所改造，對立不

成，何取折衷？惟與成實旗鼓相當，且具相反相承之眞價，毋寧俱舍、成實，判爲兄弟論，更表双林競挺。故延綿中土，猶並建小乘俱舍、成實兩宗，互顯有空，人天共鑒。

演培法師蹟學善辯青年僧，亦大乘法器，廼取小乘俱舍論，積成六十七萬餘言之講記，其故云何？必也悲憫今世集邪見之大成，貌襲一切有，强飾一切物，流布一切惡，鐵鑄不自由思想，錮蔽世界，扼殺人類，爰擧自由思想所激發而具足因果之俱舍，應機弘揚，廣施無畏，寧非一針見血之妙手乎？復悲佛教近趨，多誇大乘而卑小乘，虛憍成風，弊蝕於利，惟揀小乘論著中潛有大乘嘉種者，懸作參研正鵠，進而誘治小乘爲大乘基石，大乘乃小乘前程，使其知所先後，則近道矣。而卷首懸記，已累萬言，逐頌詳詮，必多新義，破我品署爲別論，具徵卓識。書既成，循請印布，屬序年有餘學不足於余，祇掬學術自由，思想自由，以求眞理，以踐眞理，達於佛陀勝義，相與質證。然乎？否乎？惟作者及讀者幸正之！

中華民國四十五年丙申初秋慧空居士鍾伯毅敍於臺北

自序

佛法有空有二說，爲學佛者所共知，但追溯空有二說的兩大思潮從何而來，不得不說早在第一次五百結集時，已經胚胎萌芽，不過其時還不怎麼顯著而已。到了佛滅後百餘年，有名的阿輸迦王出世，佛教開始達於無比的隆盛，高僧大德乃亦一時輩出，因而與這同時，關於教義的異見，亦陸續的產生，並且彼此互爭是非。從歷史上去看，這就是傳承原始佛教老套的保守思想的一派，與適應時代而施斬新解釋的自由思想的一派之爭。這不論過去現在，都是如此的。思想自由派的僧衆中，有所謂大天其人，長於哲學的思辨考察，嘗嘗的主張新說，所以思想保守的一派，也就特別的抨擊他，說他唱道違反佛陀聖教的邪義，於是兩派諍論，不絕如縷。思想保守的一派，就是所謂上座部，思想自由的一派，就是所謂大衆部。從來上座部正統之說，卽是有說，而大衆部之說，却漸漸的傾向空說。在小乘學派，說一切皆空而至其極的，無過於成實宗。此說出於佛滅九百年頃，如從年代上去考察，距離二十部分派的時代，約有四五百年，如從其所說上去考察，有部的教義，是一切皆有，成實的教義，是一切皆

空，兩者的思想，完全是相反的。再從大乘佛教的關係來考察，大乘佛教最早出現的，是立於龍樹思想下的空說，而其起源，則出發於般若部的大智度論、中觀論、十二門論等之說，如從思想的聯絡上加以考察，我認爲這是小乘佛教空說更進一步的表現。又在大乘佛教中，最早代表有說一方面的，是馬鳴菩薩的起信論。有關這年代作者，雖不無多少可疑，然歷史上事實，現在姑置不論，而單從思想方面去看，其緣起論的方面，屬於大乘中的有說，可謂毫無疑義。然俱舍論，在大小二乘、空有二說間，是屬那一種呢？就實際說，俱舍在大小二乘的中間，似謀有空二說的調和折衷。因著者世親，不是拘泥有部一家之說的人物，在他的言論中，採取經部所說的不少，自號以理長爲宗，取兩派的所說而折衷之，所以俱舍不是純然的屬於有說，而是在空有二說之間的。雖則如此，但從宗派發達史上來說，俱舍是從有部出的，應仍稱爲有說。同時，由於他的思想，從未逸出小乘範圍，所以自古以之爲小乘教，亦無異議。不過據向所說，俱舍論的思想，是小乘教中最發達者，因而可說他居於將欲步入大乘之域的最重要的地位。

依一般佛教學者說，佛法的研究者，欲從小乘入於大乘，其路線有二，就是成實

論與俱舍論。俱舍論屬於其中的有說，爲大乘有門的初步，成實論代表空說，爲大乘空門的端緒。這從教義發達的聯絡上說，固沒有什麼不可，但若把他視爲歷史的事實，那就大大不可了。因爲從淺入深的順序，是以俱舍、成實、唯識、三論爲次第的。若論他們出現的前後，而從歷史事實去考察，不用說，三論先於唯識、成實而出，俱舍是最後出的。成實，雖被認爲是俱舍相反的一論，而實是欲破斥有部實在論所唱道的一種極端的空論，對這極端的空論，始有俱舍調和的實在論起。然卽同是空論，大乘空論的三論出於前，小乘空論的成實出於後。因爲是這樣的關係，所以向說大乘空有二大思潮，是從小乘空有二派思想演變而來，那不過是就思想發達的聯絡所示，並不是就歷史的事實而論，這點，我們不可不深切的了解！

俱舍既居步入大乘之域的地位，那他當然是一部很重要的論典了，所以學者對此不可忽視！民二十九年，余修學漢（藏教理）院，聽法舫法師講俱舍，卽對其發生莫明其妙的興趣，所可惜的，就是界品剛剛講完，舫公卽奉虛大師命，去錫（蘭）弘傳大乘佛教了。從此祇有自己學習，再無機會聽明師講說。三十二年冬，我印（順）公領導的法王學院，請某師來爲諸僧講俱舍頌，根品沒有講完，因彼入藏學法，於是我

奉印公命，爲學僧續講俱舍，但因一學期就畢業，欲將六品多近五百的頌文，全部講完，事實是不可能的，乃由印公選出二百餘頌來講，是爲余講俱舍之始。其後，又曾兩度講俱舍論：一講於華西佛學院（四川什邡羅漢寺），一講於蓮宗學院（成都十方堂），終因咯血病一再復發，或講兩卷而止，或講一卷而止。三十八年夏，避赤禍於香江，四十年秋，住青山淨業林，同住學友五六人，爲求增進法益，除請印公導師爲我們講勝鬘經外，彼此則互講互聽，續明法師講辨中邊論頌，我則講俱舍論頌，講至根品的六因四緣，因來臺而止。以是，余講俱舍，或論或頌，先後凡四次，但沒有一次能全部講完，每念及此，總不免感到是件無限的憾事，總希望有個機會讓我好好再講一次。

四十一年春來臺，主持臺灣佛教講習會會務，兼習日文，日在忙碌中，雖我慈航老人，常常要我到內院講次俱舍，終因會務纏身，無法實現。待講會進入第三學年，一因本會學僧的佛學已略植其基，二因內院有三五學友來會旁聽佛學，並從關凱圖居士學習日文，因緣成熟，乃於此一學年內，講授俱舍。承幻生、妙峯、常覺、惟慈四法師發心筆記，益增我講解的勇氣。不意一學年來，僅講至世間品，學僧即行畢業，

無法再爲續講。初我以爲此次所講俱舍，又將這樣不了而了。後我印公導師，應菲島學佛人士之請，去菲弘法，命回福嚴精舍自修，並與諸法師共究佛法，因而得以續講俱舍，仍由幻生等四法師續爲筆記。可是講完第五隨眠品，由於我的雜事太多，每週且往來臺北新竹間說法，致使舍內講務，時講時輟，難以賡續。但爲貫徹我的初志，從第六賢聖品以下的三品，開始親自解釋，以成全部講記。本講記的完成，雖後三品，是我自己寫的，但前五品，是四法師記的，因此我在這裏，不得不向他們首致謝意！

界、根二品講記，剛剛整理就緒，覺生編者來索稿，乃交與該刊發表，南洋怡保勝進老法師看了，覺得很好，來問幾時脫稿，是否須要出版，願代籌印費若干，因而促起我將之早日問世的念頭。按我的預計，去年的年底，一定可以脫稿，那知差別因緣太多，不能專心一意講解，致未如期完成。年終，勝老法師又來信，謂已籌得印費幾許，望積極準備出版；嗣得菲島賢範居士來函，謂亦可以略助印費；寶島劉亮疇居士，亦發心資助；另得靈峯常住、慈輝居士的助力：衆緣所成，乃付手民。因此本書問世，多得力於勝進老法師、優曇法師及劉亮疇、董賢範二居士，謹此特爲誌謝！

本書忽促付印，或因講時忽略，或因未再修訂，錯誤在所不免，敬請時賢，多所指正！全稿承仁俊法師校正一遍；復荷默如法師、伯毅、子寬二長者，惠賜佳序；更蒙慧復、懷謙二居士，發心校對：凡此種種，無不是本書問世的勝增上緣，於此一併敬致謝忱！

中華民國四十五年八月一日序於福嚴精舍

財團法人佛陀教育基金會 敬贈

諦觀全集

演培法師 著

E1	佛說十善業道經 佛說八大人覺經 講記（合訂本）	360 元
E2	大寶積妙慧童女經講記	250 元
E3	金剛般若波羅密經講記 金　剛　經　概　要（合訂本） 金光明經空品講記	420 元
E4	維摩詰所說經講記（二冊）	800 元
E6	般若波羅密多心經講記 心　經　十　二　講（合訂本）	360 元
E7	解深密經語體釋	590 元
E8	華嚴經普賢行願品講記	420 元
E9	觀世音菩薩普門品講記	250 元
E10	梵網經菩薩戒本講記 附：八關齋戒十講（二冊）	750 元
E12	俱舍論頌講記（三冊）	1200 元
E15	唯識二十頌講記 八識規矩頌講記（合訂本）	380 元
E16	入中論頌講記	590 元
E17	成唯識論講記（五冊）	3000 元
E22	異部宗輪論語體釋	250 元
E23	勸發菩提心文講記	250 元
E24	大乘佛教思想論	560 元
E25	小乘佛教思想論	470 元
E26	天臺性具思想論	290 元
E27	佛教的緣起觀	250 元
E28	唯識法相及其思想演變	250 元
E29	印度部派佛教思想觀 人　間　佛　陀（合訂本）	460 元
E30	南天遊化	370 元
E31	法雨徧施集	390 元
E32	獅城演說集	360 元
E33	慶悼雜說集（二冊）	670 元

佛學叢書

			平　裝	精　裝
B1	佛典菁華錄	蔡淡廬編	420 元	
B2	律學	妙因法師著	120 元	
B3	來果禪師語錄彙集（二冊）	來果禪師講述	1200 元	1600 元
B4	虛雲和尚年譜	岑學呂編	480 元	
B6	弘一大師年譜	林子青著	160 元	220 元
B7	唯識史觀及其哲學	法舫法師著	480 元	
B9	禪與藝術	劉大悲譯		330 元
B10	佛教各宗大綱	黃懺華著	350 元	420 元
B11	禪的訓練	徐進夫譯	390 元	270 元
B12	印度佛學思想概論（二冊）	呂　澂著	720 元	360 元
B13	中國佛學思想概論（二冊）	呂　澂著	720 元	360 元
B14	觀世音菩薩本事	後藤大用著		260 元
B15	西藏度亡經	徐進夫譯	390 元	
B16	標註碧巖錄	古芳禪師註	200 元	270 元
B17	六祖壇經箋註	丁福保註	250 元	300 元
B18	中國佛教發展史（三冊）	中村元等著	1600 元	
B19	空虛的雲（三冊）	馮　馮著	2000 元	1600 元
B20	念佛人	鈴木大拙著	390 元	
B21	佛典漢譯之研究	王文顏著	300 元	350 元
B22	印度思想史與佛教史述要	服部正明等著	360 元	
B23	般若筆譚	許志明著	320 元	
B24	學佛論述	林式謙著	250 元	300 元
C2	佛學大辭典（四冊）	丁福保著		3600 元
F8	天華健康食譜	天華製作		500 元

瓔珞叢書

A45 見性成佛	莫正熹著	**100** 元
A47 我的菩提路	圓香等著	**80** 元
A48 大乘起信論新釋	豐子愷譯	**300** 元
A49 佛陀的人格與教育	陳柏達著	**300** 元
A50 禪宗源流與修持法	月溪禪師著	**300** 元
A53 佛學綱要	蔣維喬著	**200** 元
A54 弘一大師文鈔	李芳遠編	**70** 元
A56 金剛經今譯	陳高昂譯	**200** 元
A57 廬山煙雨浙江潮	祥雲法師著	**100** 元
A59 帶業往生與消業往生	祥雲法師著	**100** 元
A65 禪定天眼通之實驗（二冊）	馮　馮著	**720** 元
A66 認清自殺真相	天華編輯部	**100** 元
A70 素食健康長壽	天華編輯部	**100** 元
A71 太空科學核子物理學與佛理的印證（二冊）	馮　馮著	**600** 元
A72 天眼慧眼法眼的追尋（三冊）	馮　馮著	**1080** 元
A73 生於憂患死於安樂	許志明著	**90** 元
A75 巴西來的小男孩	馮　馮著	**200** 元
A76 臨終自救手冊	天華編輯部	**100** 元
A77 戒淫增福延壽	天華編輯部	**100** 元
A78 般若波羅蜜多心經要釋	斌宗法師著	**390** 元
A79 佛說阿彌陀經要釋	斌宗法師著	**480** 元
A80 南無阿彌陀佛	天華編輯部	**100** 元
A81 大佛頂首楞嚴經講記（二冊）	倓虛法師著	**1600** 元

瓔珞叢書

A2	佛教的精神與特色	林世敏著	150 元
A3	林老師講佛經	林世敏著	150 元
A5	金山活佛神異錄	樂觀法師著	100 元
A6	葛藤集	融熙法師著	200 元
A7	佛法與科學	王小徐著	300 元
A8	學佛通論	續明法師著	250 元
A9	唯識研究	周叔迦著	200 元
A12	佛教科學觀	尤智表著	150 元
A13	靜坐三昧集	陳慧劍編	300 元
A14	禪宗泰斗的生平	邱祖明譯	200 元
A16	學佛餘言	唐一玄著	360 元
A18	圓覺經今譯	陳柏達譯	300 元
A19	觀無量壽佛經釋論	呂碧城著	60 元
A20	相宗十講	慈航法師著	390 元
A21	人間的佛教	李　覺譯	300 元
A22	來果禪師開示錄	來果禪師著	300 元
A23	正信的宗教	林世敏著	200 元
A24	弘一大師演講全集	弘一大師講	250 元
A25	弘一大師格言別集	弘一大師選輯	200 元
A27	西藏與西藏佛教	法尊法師著	120 元
A30	宗教與信仰	大同法師著	250 元
A31	建設佛化家庭	陳海量著	100 元
A32	大智度論曇無竭品今譯	陳柏達譯	200 元
A33	六祖壇經今譯	聖印法師譯	350 元
A34	來果禪師自行錄	來果禪師著	250 元
A36	夜半鐘聲	馮　馮著	300 元
A37	釋迦．玄奘．甘地	魯靈殿著	100 元
A40	慈航法師演講集	慈航法師著	300 元
A41	了凡四訓今譯	黃涵之語譯	200 元
A42	密宗綱要	王弘願著	250 元

國家圖書館預行編目資料

俱舍論頌講記　演培法師 釋註

--初版.--臺北市:天華.民 77

面:公分.--（諦觀全集;E12-14）

ISBN 957-9397-22-8（一套精裝）

1.論藏-註釋

222.6　　81004441



目次

序……一——一八

懸論

一　本論作者小史……一
二　本論與婆沙的關係……八
三　本論與雜心的關係……一二
四　本論的思想淵源……一九
五　本論的組織次第……二四
六　本論的價值與地位……三四
七　本論的譯者與釋者……三七
八　本論的論題略釋……四三

正釋

分別界品第一……四九——二三四
分別根品第二……二三五——四三七

俱舍論頌講記 上册

懸論

一 本論作者小史

1 作者生年的考訂

在大小乘的學術思想史上，都佔有光榮一頁的世親論師，是本論的作者。他誕生在北印度犍陀羅國的富婁沙富那（現在的白沙瓦）的村落中，有兄弟三人：長兄無著，幼弟師子覺，在佛教界中，都是享有盛譽的名德。他們誕生年代，學者傳說不一：有說在佛元九百年至一千年間；有說在佛元七百年至八百年間；有說還要提早一百年。傳說不一，依何爲當？從印來華的譯師，譯出彌勒、世親的論典考察：佛元八百年中，曇無讖來華創譯了彌勒論；八百九十五年時，菩提留支來華又創譯了世親論。從

華去印留學奘公所親近的老師考察：奘師親承的大德是戒賢，賢生於佛元九百十三年；他的老師是護法，護法的老師是陳那，陳那是世親的門人，這是一。奘公在印，曾親見一位九十歲的老僧密多斯那，他是德光的弟子，而德光是世親的學僧，這是二。隨後，奘公又去親近在家論師勝軍，勝軍是從安慧學因明的，而安慧是世親的得意門徒，這是三。從這三點看，自世親到奘師，只三四傳而已，不會有三百餘年的相隔。所以，從譯論上考察，知道世親生於佛元九百年至一千年之說不確；從奘師親近的名德考察，說世親生於佛元六世紀至七世紀也不對。據近人考證：彌勒生年爲六百五十至七百三十年；無著爲六百九十至七百七十年；世親爲七百一十至八百年。因而考訂本論的作者，生於佛元七百年至八百年間，大概是沒有多大出入的。

2 作者出家的研究

作者誕生在特殊階級的婆羅門種族中，父親名叫嬌尸迦，是當時婆羅門教有名的領袖，不特爲一般群衆所擁戴，且受當代國君超日王的敬禮。作者兄弟，沐浴在祖傳的宗教氛圍中，受婆羅門教的文化教育熏陶，且在婆羅門教的思想嚴密封鎖、言論極不自由下，理應爲婆羅門教的忠實信徒，怎麼反而出家做了佛的弟子？這在研究作者

學術思想的我們，是應有一正確認識的。

考佛教在印度傳佈的興衰，約可分爲三個時期：一、佛元三世紀前，佛教得阿輸迦王的護持，王因弘法心切，爲了推廣佛陀的偉大教法，特下詔徧遣傳教師，到南北東西的各區，宣傳佛化。在各傳教師努力弘傳下，一時佛法徧於五印，而躍登於國教的地位：就在宗教界言，實執當時各宗教的牛耳；就在思想界言，握著當時思想界的權威；就在政治指導言，負有當時的政治指導權；就在社會信衆言，擁有廣大社會群的熱烈崇信：這時期的佛教，可說是印度佛教的黃金時代，值得後代的每個佛弟子所憧憬！二、阿輸迦王以後，從三世紀到九世紀初的佛教，因於三世紀中，受了熏迦王朝的摧殘，就逐漸的走著下坡路了：從表面看，佛法似還有人在普徧的推動，巍巍然仍不失爲大教之一；但實際上，只限於內部的學術研究，思想上的領導權，幾乎消失殆盡，而宗教界的第一把交椅，也早已讓給別人了！三、佛元九世紀末及十世紀以下，佛教從各個區域慢慢的緊縮，而局處到摩羯陀的一個角落，於是就開始向著滅亡的路上前進！這有多種的原因，從外患說：北印佛教遭遇軍事上的破壞，是受入侵的匈奴族所蹂躪；東印佛教遭遇政治上的打擊，是受當時執政者設賞迦王所摧殘；而使佛

教獲得致命傷的勁敵，則是印度固有的婆羅門教明攻暗襲！從內部說：佛教徒受唯心、眞常、圓融、他力、神秘、欲樂、頓證的思想長期熏陶，一天天的與梵我論合流！論理，喜歡瑣屑，高興談玄；實行，崇尚迷信，汚濁淫穢。所說所行，既無益於個己身心，亦無濟於國家民族，假使律於根本佛教，那簡直是反佛教的！佛教在這樣的情態下，不亡做得到嗎？所以從興衰史上，觀察印度的佛教，唯有阿輸迦王時，是最極隆盛期！玆姑不論其他佛教化區盛況怎樣，且來一談西北印佛教隆盛的情形。

西北印佛教的傳入者，是弘說一切有系的末闡地，他是奉迦王命而首先到達犍陀羅國的。由於機緣的成熟，尊者一踏進國境，就受到舉國上下狂也似的歡迎，而佛法眞理之花，更爲全國人民愛好著！這樣，尊者在那兒很快的就築起鞏固的法幢，達到了弘法傳教的目的！此後，由於佛弟子的不斷弘傳，佛教在那兒就高度的發展開來；到迦膩色迦王時代，犍陀羅國在佛弟子的莊嚴下，儼然成爲東西文化的要衝，政治經濟的中心了！作者世親，適於祖國佛教最極隆盛時誕生於世。人類是喜新厭舊的，在佛教高速度的發展、婆羅門教的日趨萎縮下，犍陀羅國的一般哲人碩士，莫不投入佛教的懷抱，接受佛化，尤其普通的老百姓，呼吸到佛教的自由空氣，沐浴在佛教的平

等眞理中，領受了佛教的法味，更是五體投地的崇拜著！世親論師，是自由的愛好者，眞理的追求者，所以雖在家庭教育中，受了婆羅門教的思想熏陶，但終於脫離了傳統宗教的羈絆，而接受博大高深的佛法，爲佛門弟子！這不是偶然的，有著內在的因與外在的緣：內因，是他具有出家爲佛弟子的宿根；外緣，那是受了當時佛化發達的影響。

3 作者思想的透視

作者出家於說一切有部，對北方佛教三世有的學說，有精深的研究，獨到的認識，可說他是有部宗的有名學者，弘揚有部學不遺餘力。所以他出家後的初期思想，是全部接受一切有的三世實有思想，曾作了不少關於闡發有部思想的論典。到了中年，作者思想有了限度內的變化，不一味的以有部學高於一切，且相反的對說一切有思想，有些表示不滿起來。有個時期，他承繼雜心論的法統，擬採經部思想的特長，去修正毘婆沙的偏失，像造作本論，也就有著這樣思想的轉變。雖對自所宗承的本宗，有了限度內的思想變遷，但總沒有放棄小乘學的陣地，轉移到大乘學的園地上來，這從他用先軌範師的色心持種，不取上座師資的心心所持種說，可知。因爲心心所持種說

，是很容易傾向於唯識的。在這時期，作者不特沒有轉入大乘佛法的傾向，且不時的還作論誹謗大乘，破斥大乘！從他的中年思想看，似乎要以進步的有宗學者自居，不復再求上進了。畢竟他是一眞理的探索者，思想的前進者，不久，終於敵不過思想的啓發，眞理的呼喚，及手足感情的引誘，經無著勸告後，就又欣然的接受大乘思想了！

在作者回小向大的時候，正是印度大乘佛教發揚到最高度而又日趨分化的階段：眞常唯心論的學者，以東印的摩竭陀爲發展的大本營；性空唯名論的學者，又開始在南印復活他沉寂一時的中觀學；虛妄唯識論的學者，則以西印阿踰陀爲弘傳虛妄唯識論的中心。作者向大，就是參加在虛妄唯識論的陣營裏，而爲競進的健將之一。所以晚年時代的世親思想，是踏入大乘唯識學的新階段了。一個人的思想，在不斷的演變、前進下，終有凝固停滯的一天，作者到了晚年，思想就陷在虛妄唯識論的窠臼中，不復越出這思想雷池的一步，且高築起唯識思想的堡壘，與性空、眞常的學者，作不妥協的理論鬪爭，力拒性空、眞常思想於唯識的堡壘外。由此，我們知道，作者的思想，是經三期演變的：初則爲有部思想的墨守者，次則爲有部思想的前進者，終則爲

大乘唯識思想的熱信、愛好者。

4 作者作品的一瞥

作者世親，是一天聰奇悟、思想前進的人物，他的作品豐富，可從印度學者譽爲千部論師得知。由諸譯師先後譯來我國的，約有三十多部：辨中邊論，攝大乘論釋，大乘莊嚴論釋，大乘成業論，大乘五蘊論，大乘百法明門論，唯識二十論，三十唯識頌等，這是關於大乘的；小乘的有阿毘達磨俱舍論及本頌，止觀門論頌等。在這大量的作品中，小乘以俱舍爲代表的傑作；大乘比較精義入神的，要算大乘莊嚴論釋，攝大乘論釋，十地經論等。但其作品爲後代學者熱切研究，及給予大乘唯識學的影響者，當推晚年所作的唯識三十論頌。頌雖寥寥的一百二十句五言頌，但博大精深的唯識要義，已含攝無遺！正因過於簡要的關係，致使後代學者對他的解釋，異說紛然。奘師譯的成唯識論，列有十大論師論戰，可以想見。此外，菩提留支譯的淨土論，傳是世親著，有點靠不住：論中的論義，既與唯識的教義不合，而以作者思想觀察，也不會產生這樣的作品。他如眞諦三藏譯的作者作品，還相當的多，有的是與奘公同本異譯，有的很少弘傳，所以這兒不再一一列舉。

二　本論與婆沙的關係

1　毘婆沙論的編集

佛元五世紀到六世紀間，西北印的說一切有系，因得國王迦膩色迦的護持，一時達於無比的隆盛。迦膩色迦王的早年，是一殺人無饜的暴君，後得有部宗的名德脅尊者、馬鳴的感化，乃歸心佛教，實行仁政。王信佛後，對佛教的護持，佛法的弘揚，聖僧的珍重，可說竭盡爲佛子的能事。他在佛教美術史上留下的那不可磨滅的勝蹟，是在富樓沙補羅建築高四十餘丈的佛塔，塔的莊嚴偉大，不特過去是冠於五印，就在現代美術史上，也有他的特殊地位和價值！不過，王貢獻佛教最大的一事，莫過於結集，因他是佛理的愛好者，對於佛學的研究，精益求精，解愈求解。據西域記說：王爲對於佛理的追求，常請有名的高僧大德到宮中供養，開示法要，可是所問愈多，所答愈各差異，因而引起王的致疑。有一天，王以諸僧所答的別義，請示有宗德高望重學博解深的脅尊者，尊者以極悲痛的口吻回答他說：「如來去世，歲月今回，其弟子各以自宗爲是，他宗爲非，所以致有今日」。國王聽了，也覺非常痛惜，於是乃請告

以補救的辦法，尊者以結集三藏答，王毫不遲疑的應允、贊助、護持。當卽召集了五百聖衆，公推世友、法救、脅尊者等五人爲上座，在迦濕彌羅國的環林寺內，建立隆重廣大的法會，時經十二年，集出三十萬頌的三藏注釋。王見了這樣巨帙的三藏典籍，歡喜踴躍的頂戴受持，且以銅葉雕鏤，珍藏在石室內，不許隨便的傳出國外，可見他尊重的一斑！不過，這次所結集的，與其說是佛法三藏的結集，毋寧說是說一切有的一系結集，這可以十萬頌大毘婆沙論爲證。材料豐富的毘婆沙論，是迦旃延尼子發智論釋論。論中以有部的極端思想，裁正衆說，就是有部的同系、別系諸師，凡有異說，莫不破斥，至譬喻論者、分別論者，當更是他所彈斥的標的了。婆沙問世，說一切有的教義大成後，有宗雖呈一時隆盛的狀態，但因有部學者的思想走極端，執小障大，執有礙空，理論趨於機械的分析，自會慢慢不能弘通，可說盛之極就是衰之始，後來有部宗的教權所以不能持久，實由於他專橫獨尊的結果，並不是無因而如此的。

2 本論的應運問世

有部宗的學者，自以爲得到國王的護持，及集出龐部巨帙的寶典，就可緊握教權，穩坐法界第一位的寶座了，那裏知道婆沙的編集，正是他沒落的先聲：論中不但破

斥各派，獨尊一家，稍嫌過火；就是理論的機械分析，文字的繁瑣縟節，思想的封鎖綦嚴，尤爲太過！

當時，堪與有部學說抗衡的，唯經部師。經部學者，弘揚本宗的教義，不遺餘力，一時經部學大盛；經部盛行，說一切有的本宗，就爲之搖搖欲墜了！作者的思想是前進的，是以進步的有宗學者自居的，對自所宗仰的說一切有系的學說，固有精深的研究，即對盛行的經部學，也有獨到的認識和了解。這時，目見本宗漸漸衰微，復又深感本宗理論的缺點，於是乃欲折衷各派，而挽救本宗的厄運。後來，聽說自宗還有高深奧妙的婆沙論典，珍藏在迦濕彌羅國的石室中，爲自己所未研究，於是就發心要到那兒去學習，以求得到本宗更究竟的眞理，宣傳於世。

學習婆沙，是件不容易的事，他既沒有傳出國外，去學思想就得正確。當時在迦濕彌羅國的學者，都曾受過有部思想的特殊訓練，而且他的思想統治又極嚴密，絕不容你少致懷疑！作者在那時，被認爲是思想上的危險分子，要想進入他們的學團，學習這樣的大法，實在是極困難的。幸迦濕彌羅的諸師，只聞世親的大名，未見他是怎樣一個人物。作者利用這點，改名換姓，扮作一個不解佛法的普通僧伽，到迦濕彌羅

學習大法。時經四年，婆沙的精義，瞭然於胸，有部的教理，明如指掌。以經部學衡量他的是非，越感本宗的思想錯誤，教義的乖理。所以每於師友談論之間，嘗以經部的異議，不客氣的抨擊本宗的不當！

一天，悟入尊者在定中觀察，知道他是有名的世親，並明白他來學習婆沙的用意，於是就密告他說：「這兒的出家衆，有的還未離欲，他們只講感情，不尚理智，如知你是世親，會發生意外的危險；現在他們還不知道，你得趕快離開這兒」！作者得到這樣的警告，當然不能再在迦濕彌羅逗留下去，所以卽日起程歸國。回國後，彌感本宗的缺點太多，師友的情執太深，所以就將冒險學來的婆沙，爲國內教友敷講，結果造成阿毘達磨論本頌的六百頌。頌成，派人送往迦濕彌羅國，公於佛教界的大衆。不知者，以爲世親弘婆沙義，將爲有宗大放光彩，所以舉國上下，凡是佛教信衆，莫不狂也似的迎接這法寶。在大衆熱烈的遠迎下，獨悟入尊者冷然，且慨歎的告訴大衆說：「你們歡喜什麼？認爲這是專弘我宗的嗎？錯誤極了！他不但不是專弘我宗的教義，而且有很多地方抨擊我宗！頌置『傳說』，這不是不信的明證嗎？如有認爲我說的不對，不妨派人去請世親加以解釋看看」！世親受請，依頌文一一次第解釋，而成

今日流行的阿毘達磨俱舍論。論成，照樣的送到迦濕彌羅去，大衆讀了，才信悟入所說不虛。

如上所述，我們知道：本論是在婆沙初編，有部隆盛而又變化，以及世親思想正在轉變時期，爲了祛除人們的偏黨觀念，發揚佛教至極眞理而產生的。

三　本論與雜心的關係

1　從組織的次第看

向來講俱舍的，都說他以六足、發智、婆沙爲背景，很少談到與雜心的關係，其實雜心與俱舍的關涉頗深。印順法師說：「（俱舍）論承阿毘曇心論及雜心論之統，雖以婆沙爲己所宗，而不事盲從。其組織次第，同雜心而少爲改作。頌文仍雜心之舊者，亦十之四五，此可勘而知之」。根據這幾句話作更深入的觀察，可分三點說明如下。現在先從俱舍的組織觀其與雜心的關係說起。

雜心，是部論典的名稱，具說應爲：雜阿毘曇心論，爲佛滅七百年代法救（達磨多羅）論師的作品。欲明雜心與俱舍的關係，還得先考察一下雜心與心論的交涉。心

論是阿毘曇心論的略稱，爲佛滅六世紀法勝（達磨尸利）論師所作。此論從十品二百五十頌成立，在每一頌之間，都有簡單的長行，其形式恰如俱舍論。他的最大特長，就是組織嚴密。所謂十品，就是界品、行品、業品、使品、賢聖品、智品、定品、契經品、雜品、論品。前七品是全論的主體，後三品可說是附加的。其後約經百年，法救論師出，因「不以譬喻者之離宗爲然，亦以婆沙之繁廣瑣碎爲難，乃取婆沙之精義，增補心論而成雜心論，以溝通東西二系，存有部之眞。凡六百頌十一品，多心論之舊，而增一擇品」。由此可以想像雜心論與心論關係的密切。彼於序品中說：「敬禮尊法勝，所說我頂受，我達磨多羅，說彼未曾說」。但雜心論一出現，就在教界發生影響力，可說於法勝心論以後，世親俱舍以前，成爲有部宗最盛行的一部論典。因爲此論思想純粹，議論精當，要而不煩，易爲學者所接受，所以問世二三十年後，不特風行於犍陀羅國，並且普及到中印地方。法顯三藏於西紀四〇六年，在印度摩竭陀國的華氏城，曾發現此論。徵於這一事實，可爲上說佐證。

心論與雜心論，可說是姊妹論，除文字上的廣略稍有不同外，其組織、思想、內容都同。現在就拿雜心與俱舍來對觀一下：雜心有十一品，如上所說。俱舍只有八品

，其破我品，是否屬俱舍，容爲別論。俱舍界品與雜心同，雜心行品，在俱舍叫根品，業品彼此也同，俱舍的隨眠品，雜心叫做使品，使與隨眠，都指煩惱而言，其他賢聖、智、定三品，其名亦同，唯俱舍無後四品，而於根品與業品間，加一世間品。現就各品略說其內容，以明兩論深切的關係。

第一界品，敍說十八界及其諸門分別；第二行品，是說心所及其相生次第，以及六因四緣。這兩品的內容，正相當於俱舍界、根二品所說，因爲界品明萬法體，根品顯諸法用，亦是說的這個。第三業品，明種種的業相；第四使品，明九十八使的煩惱。所以正相當於俱舍的業品與隨眠品。若依雜心所說，此上四品，就是分別說明關於所謂輪迴界因果的次第。但依俱舍論說，初二品既是顯示萬法的體用，則其下明輪迴的因果，就不能不於業品之前加一世間品，以明輪迴界的結果。因爲業品只可說是迷界的親因；隨眠品只是迷界的疏緣，假定沒有世間品，苦果就無由表現。其次三品，是說解脫界的因果。第五賢聖品，示修行的次第及聖者的階級；第六智品，表斷煩惱及種種妙用之力而說明九智或十智；第七定品，明此智所依的禪定。所以這相當於俱舍第六、七、八三品的內容。以上諸品，雖已相當的說明了輪迴與解脫的法相，但在

法救的意境中，認爲還有許多需要加以補充，所以又作後面的四品。世親論師不以此爲然，從世間說到出世間，從有漏說到無漏，從生死說到涅槃，前面諸品已經足夠，無須再畫蛇添足，而且從內容看，也不過是前七品的補遺而已。但從他的體裁看，第九雜品，第八契經品，相當於南方論部的經分別，第十一論品，相當於所謂論分別或問答。第十擇品，只是擇取諸處之要而已。其論第十說：「雖已說多法，決定衆雜義，於彼無量處，當復擇其要」，就是此意。

還有，雜心論的諸品次第以及其所詮表的意義，如心論一樣，要不外四聖諦。如焦鏡後出之阿毘曇心論序說：「位次品次依四諦爲義：界品直說法相，以擬苦諦；行、業、使三品，多論生死之本，以擬集諦；賢聖所說斷結證滅之義，以擬滅諦；智、定二品，多說無漏道，以擬道諦。自後諸品，雜明上事，更無別體也」（出三藏記集第十卷）。心論如此，雜心亦然，反觀俱舍亦復如是，所以歷來講解或註釋俱舍的學者，一說到俱舍內容，就以四諦來配屬：即初二品總明四諦，後六品別明四諦，以此判爲全論的次第與組織。所以從組織的次第看，可以看出俱舍與雜心的深切關係。

2 從頌文的對照看

或有人說，雜心與俱舍，形式的組織容或相同，內容的所詮未必盡同。眞正就思想說，雜心純粹是有部的思想，俱舍間取經部的理論，當然有所不同。但世親依雜心而造俱舍，勘對兩論的頌文，實有不可磨滅的痕跡。照世親看，雜心雖有六百頌，但那頌文的作法，是很粗雜而不免冗長的。如有些意義，一頌本就可以表達了的，但法救却用二頌或三頌去說明他；又如有些道理，只須在長行稍帶一筆就可以了的，而作者却爲他特立一頌；其他如頌文的缺乏嚴密，而與散文相類似等，在世親看來，總覺有點不滿意。所以雖有六百頌那麼多，但從所含婆沙的問題看，言所不及的似還很多。世親爲補充其意義，改正其缺點，於是面對雜心而造俱舍，亦成六百頌。就中，就照雜心頌文那樣而採用的固然不少，將其加以大大改造而成爲自己的也有，另外全爲世親新作的。如大體分別，可以這樣說：將雜心的六百頌，緊縮爲三百餘頌，自己新作二百多頌，合爲六百頌的俱舍。

爲證明上說，對於兩論頌文，一一加以對照，是有其必要的。不過首須了知的：一、俱舍與雜心的譯者不同，縱在梵文是同一頌，但由譯者的譯筆不同，於是頌文有別，這是自然的道理。二、就是俱舍本身，因有兩種不同譯本，究竟那個比較合於梵

文原意，也極難說。三、俱舍的某一頌文，是從雜心某一頌來的，固易看出，但某頌文或長行，在俱舍中固有，而雜心中未必有，反之，某頌在雜心中雖有，而於俱舍無由發現：我們如不細心，那就很難看出兩論的關係。頌文很多，一一對照，實難做到，只好擇其比較切近的來對觀一下，而且唯以奘譯的俱舍爲準。

俱舍論		雜心論	
有漏無漏法	除道餘有爲	若增諸煩惱	是聖說有漏
於彼漏隨增	故說名有漏	以彼漏名故	慧者說煩惱
地謂顯形色	隨世想立名	地謂色形處	堅想說地界
水火亦復然	風卽界亦爾	餘二亦二種	風卽風或異
牟尼說法蘊	數有八十千	廣說諸法陰	其數有八萬
彼體語或名	此色行蘊攝	戒等及餘陰	悉是五陰攝

上面略以三頌對照而論。總結的說：俱舍八品，除世間品，是世親基於婆沙、施設等論而新造外，其他七品，平均差不多有半數，是從雜心脫化而來。關於這點，研究俱舍者，不可不深切注意！

3 從世親的學歷看

我們知道，雜心論的作者，是說一切有部的，其造此論的地點，在犍陀羅國布色羯羅城的附近。如稍回憶，當能想到，犍陀羅國是世親的故鄉，而世親的出家亦於有部，就不難推定他自始就與雜心論發生親切的關係。因雜心論是在犍陀羅國作，而又盛行於當時，有部學者，把他當著一般讀物來讀的。世親既出生於犍陀羅國而又出家於一切有部，如說他沒有學過雜心，那是很難令人置信的。按一般所說：法勝心論出世後，有所謂古世親（爲新世親的師祖，如意論師的老師）者，曾經根據心論，造無依虛空論，到雜心論作者，因不滿於空論，所以就作雜心。因此我們可以推想：世親出家後，先學法勝心論，繼而進學空論，縱未以雜心爲課本，但至少曾從旁參考，且由此進入婆沙之門。世親爲一思想自由的學者，一方痛於自宗思想的固執，一方受了經部思想的感發，深不以己所學爲足，爲進一步的探究本宗根源，乃立志去迦濕彌羅學法。等到學就歸國，覺得雜心論，雖爲婆沙綱要書，但不完全之處尙多，且此論雖是犍陀羅的作品，但太忠於迦濕彌羅婆沙之說。富於批判精神的世親，繼承無依虛空論的學統，再加經部思想縈迴腦際，於是他就乘著新進銳氣，爲對抗當時盛行的雜心

以經部思想爲背景，「遠欲發揮大毘婆沙之批評精神，近欲發揮所謂無依虛空論宏遠玄曠之氣魄」，所以就激發了他造俱舍的志願。而他造俱舍時，並不如一般所說，講一日婆沙而得一頌，那樣機械式的造論，而是以雜心爲中心，置婆沙論於面前，參照所謂無依虛空論，及其他種種參考書，而始完成被譽爲聰明論的俱舍。不過，從形式上看，就說俱舍論爲雜心論的繼承者，也未嘗不可。這在明俱舍與雜心的關係方面，是吾人所必須加以理解的！

從上面的三點說來，可以看出兩論關係的深切。最後還須一說的：心論、雜心、俱舍，雖說都以有部爲宗，而實皆非忠於有部者，如法勝心論出，隱然就與迦濕彌羅的發智系，形成對立的狀態；雜心固「以溝通東西兩系，存有部之眞」爲目的，而實亦非婆沙之舊；至於俱舍，「宗有部而取經部義以格量之」，則更是佛教學者所共知的事實。所以我們研究俱舍，對於其前的心論與雜心及其後的顯宗與正理，都應作爲旁證，方得本論的大旨。

四　本論的思想淵源

1　直接的思想

一部偉大的學術作品，必有他偉大的思想體系，爲他的根柢，本論在當時，可說是空前而又振動教界的最偉大的作品，自有他思想上的系統和來源。據近人的研究所得，本論思想的源泉，有直接間接的兩大類：直接的思想依據，就是部派佛教，間接的思想依據，就是根本佛教。

部派佛教，就是小乘的二十部派。小乘學者的思想紛歧，錯綜複雜，可算到了無以復加：有的爲了一頌之微，分裂爲四。學派分裂的動因，是多方面的，而要爲思想集團的分化。僧伽本以和合爲本：在事以六和爲原則，在理以一理爲共證，在所宗承以具三德二利的佛陀爲同尊，這樣在同一信仰下，採取同一行動，趨向同一目標，爲什麼還會發生思想上的分化？這似很奇特，其實很平常，因爲學者的思想，無論怎樣，難以統一，何況佛教重自由而思想尤其開放。所以佛世的一味佛教，到佛滅百年後，由二部而三系，由三系而四派，由四派以至二十部，一時學派爭鳴，互以正統自居。以今研究學派思想所見，固各有其所長，亦各有其所短，此中得失，可讀印度之佛教的「學派之分裂」、「學派思想泛論」兩章。

本論是在各派思想發達到高度，而又逐漸凝固後產生的。所以構成本論思想的主要元素，不僅是上面說的雜心、婆沙，舉凡部派佛教中其他學派思想的所長，論主無不採用，所以本論的思想，爲學派思想的總滙，學俱舍的，不應以六足、發智、婆沙、雜心做參考，就算滿足，而應徧及小乘二十部派的每一學派的學說思想，才能正確的把握本論的思想樞紐，不爲一家一派的思想所拘。這不同的思想，論中講到的時候，可爲一一指出，現在不勞先說。

2 間接的思想

根本佛教，就是佛說的四阿笈摩及諸部律典。從聖教的依據上說，這是直接中的直接思想，因爲要有根本佛教，才有部派佛教，有了部派佛教，而後才有俱舍問世。現在說他是間接思想的淵源，這不是否認根本佛教，爲後代大小乘一切學派思想的總源泉，而因本論思想的流出，與阿含教及諸部律，隔著一座部派佛教的橋樑，所以就成了本論的間接思想了。學派思想，參雜了主觀的執見，不能吻合整個佛教的正確思想，這是誰也不能否認的。作者創作本論，一方面以學派思想爲所依，一方面又發現他們思想的錯誤，爲要糾正他們的思想，透視思想的本源，乃不得不上溯於根本佛教

，因而阿含與俱舍，就發生了間接而又深切的關係了！

阿含是佛法的根本，是如來住世親口所宣說，其內容說明的不外是：三科、四諦、十二因緣、三法印、人天因果及出離因果諸法。三科是佛以之說明萬有根本的，阿含對他有詳細的發揮，本論的界品，也有廣泛的解釋。四諦是佛以之顯示生死流轉的苦痛及原因，顯示解脫生死的聖境及離苦得樂的正道的。他是佛法的精義所在，阿含經中處處說到他，佛弟子也常常的談到他，而本論的全部，可說都是講的四諦要義（其所以到下諸品次第中再說）。緣起是佛以之區別佛法與外道差別的：他們說宇宙的本元是大梵，萬事萬物爲大梵所創，亦受其所支配；說到個人的主體是小我，生死流轉，就是小我在上遊下遊。佛法既不承認有大梵，也不贊成有小我，宇宙萬有是從緣起，有情流轉也只是緣起的鈎鎖。緣起是佛法的特質，阿含經中有廣大的開顯，本論的世品也有相當的闡述。三法印是佛以之衡量教法的眞僞及邪正的，合乎三法印的法則，就是眞正的佛法，反之，就是僞造邪說，不是佛法。有人說：阿含中的長阿含，偏談諸行無常印，雜阿含偏談諸法無我印，增一及中含，偏談涅槃寂靜印。論師作論，都是解釋法印的，不過有的偏釋一印，有的舉一明三：如五蘊論，是偏解諸行無常

的，涅槃論，是偏釋涅槃寂靜的，本論則是偏明諸行無常與涅槃寂靜的。人天因果及出離因果，是佛依之使令有情得到現前增上生及畢竟決定勝的二種勝利的，這只要讀了阿含經，就會知道。本論說的有漏法，是明人天的因果法，說的無漏法，是明出離的因果法。根本佛教與本論有著這樣深而且切的關係，可見本論間接採取阿含的思想實在不少，所以研究本論的學者，如能留心阿含，當必更能獲得俱舍的心要！

3 思想的革新

本論的作者，以他銳利的眼光，進步的思想，公正的態度，客觀的立場，創出這部偉大的作品，實使當時的佛教界，發生空前的變化，尤其使有部的學者，感到極大的恐慌！作者作論的態度，是取不偏不黨的主義，所以他雖出家於有部，爲有部宗的學者，却站在本宗的立場上，批評本宗的學術思想：論中採用經部的思想尤多，像過未無體、種子熏生、不相應行無實等，無不是用的經部義。歐陽竟無的俱舍記敍中，說捨有部而取經部的，計有十義，可檢閱參考。在這取捨間，是用的論議方式，到了議論不決時，就說「經部不違理故，婆沙我所宗故」。不但理論上有所取捨，就是師承的固陋偏執，也不輕敢苟同；阿毘達磨在有部學者看，是佛說的，在作者看，這不

過是一脈相承的傳說，實際是後來學者造的。所以歸敬序說：「因此傳佛說對法」；流通頌中說：「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法。少有貶量我爲失，判法正理在牟尼」。傳統的有部學者，教理的嚴格，思想的劃一，不容稍有歪曲，現在作者這樣大膽而公開的糾正了本宗的思想，修改了本宗的教義，不能不說是思想上的一個偉大革新！正統派的有部學者，恐俱舍有動婆沙的宗本，乃有衆賢論師，積十二年的心力，作俱舍雹論，大破俱舍，以救本宗，凡俱舍猶豫取捨的，都爲之一一翻破，而更詳盡的顯示有宗的正義。這樣，就展開了自宗思想理論的鬪爭。傳說世親欲再造論破斥他的雹論，因了年紀的老邁，加以雹論許多思想比較進步而合理，所以只把他的論名，改爲順正理而已。有人說：俱舍在當時，是劃時代的代表作品，理論上有他崇高的價值，思想上有他無限的權威，的確是不錯的！

五　本論的組織次第

1　一論的組織

不論是怎樣的作品，尤其是具有權威性的代表作品，必然都有他的嚴密組織，否

則的話，就是有豐富的內容，也將大爲失色。本論是部劃時代的偉大作品，當然不是雜亂無章的，所以關於本論的組織，不可不知，知道了一論的組織，其內容也就得知大概。前面說過，本論的組織，大體同於雜心。雖然如此，但以俱舍而言俱舍，其組織應該是這樣的：依照向來所說，本論一部分三十卷而爲九品，由四大義門所組織成的；但據我人今日研究，破我品不屬本論，其說法當稍不同。於此首須知道的，本論一部的要領，不出苦等的四諦，因而就其內容以論其目的，如果一言而盡，實不外於觀四諦而至涅槃而已。所以本論可分爲兩大部門，就是理論與實際的兩門。理論的部門又分二段，就是最初的界、根二品：界品明宇宙萬有的法體，根品明宇宙萬有的法用，如以佛法向來的話說，是總明有漏、無漏的諸法，文有七卷。實際的部門也分二段，就是有漏與無漏：有漏明迷界的結果、親因、疏緣，亦卽別明有漏世間的一切諸法，文有十四卷，是世間、業、隨眠的三品：世品明迷界的結果，業品明迷界的親因，隨眠品明迷界的疏緣，可說是屬於事實的世界觀人生觀的一部分。無漏明悟界的結果、親因、疏緣，亦卽別明出世無漏的一切諸法，文有八卷，是賢聖、智、定的三品：賢聖品明悟界的結果，智品明悟界的親因，定品明悟界的疏緣。換句話說，是說明

理想的目標，指示到達理想的途徑，如對前半的世界觀人生觀看，可叫做理想的世界觀人生觀。總上諸品，是明理論與實際的兩大部門。今將一論全部組織，表示如左：



2　諸品的次第

本論的品目次第，從八品的組織中，已可明白看出，但所以然未明，所以有再一說的必要。

佛說契經，論師造論，其所顯示的，不外理論與實際的配合，即由理論的闡發，促起實際的行動，再由實際的行動，證成理論的合法。本論是依經論而創造的，當不

超出理論與實際的兩大部門。觀乎八品的次第，可看出先理論而後實際，卽初二品多在理論方面發揮，次六品多在實際方面指示，眞可所謂次第井然，絲毫不紊。小乘諸經論，以三法印爲印證諸法的尺度，合之就是佛法，不合就非佛法。諸經論中，有具明三法印，有唯明一法印。本論的所明，向來有人主張重在諸法無我印，但這是就最後一品說，現在我們既不以破我品爲本論所屬，此說當然也就不可靠。依於近人所見，本論雙明諸行無常印與涅槃寂靜印。依此次第看八品的次第，是這樣的：最初兩品，總明二印；世品說器界的成住壞空，有情的生老病死，業品說諸業的刹那生滅；隨眠品明煩惱的起息不定等，這是別明諸行無常印；賢聖品說的四向四果，智品說的斷諸煩惱趣證寂滅的諸智，定品說的降伏內心克制散亂的諸定等，這是別明涅槃寂靜印。論中雖未明顯的說到諸法無我印，但亦可能隱含其內，因爲諸行無常是世間，涅槃寂靜是出世間，要想截斷世間的生死流，步入出世的涅槃宮，必須通過橫貫兩端的諸法無我之橋樑的。四諦，是佛法的宗綱，一代時教中心，佛陀，最初在鹿苑以正法教授五比丘的是四諦，最後在雙林以大法囑咐諸比丘的是四諦，中間四十餘年橫說竪說的一切教法，也無不是四諦，所以四諦在佛的教法中，實佔有最高的地位。阿含以「

我說緣起」爲宗，其實緣起與四諦，是一而二、二而一的：四諦是十二緣起的歸納，十二緣起是四諦的演繹。從四諦的次第看諸品的次第，也是必然如此的：界、根二品總標四諦，所以講解本論的學者，講到題前總綱時，總以四諦爲開端。依總綱而次第解釋的，就是以下的六品。世品包含無邊際的器界，無量數的有情，有情與器界，爲有漏世間的苦果，是苦諦；苦果不是無因無緣突空結成的，必有他的動力因，協助緣，這就是業品、隨眠品，是集諦；感到苦果强有力的壓迫，生起厭離心要求脫離時，須先解決他的動力因，動力因的業及隨眠，可不可以解決？怎樣解決？解決了部分，得到怎樣的境界？解決了全體，又入於怎樣聖地？賢聖品中有詳細的說明，是滅諦；煩惱業的能夠解決，這是不成問題的，不過要得其道，得其道，如破竹似的，很快就解決了，否則的話，不特不能解決，還要增長惑業，所以智、定品中特明其道，是謂道諦。依四諦的次第，建立八品的次第，可說是最恰當而不容我人動亂前後的。再就初二品說，先界品後根品的所以：界品明萬有諸法的本體，根品明萬有諸法的相用，從體起用，用由體顯，若先根品而後界品，那就成爲先用後體，用爲無體之用，無體之用就是非用，還有什麼可說？復就後六品的次第說：世間、業及隨眠的三品，是說

三有世間的生死流轉現象，屬於有漏的世間法；賢聖以及智、定的三品，是說超三有的涅槃還滅現象，屬於無漏的出世法：先有漏而後無漏，先生死而後涅槃，先世間而後出世間，次第先後，秩然有序。至世間的三品，爲什麼先世間、次業、後隨眠；出世的三品，爲什麼先賢聖、次智、後定，可以推知，毋勞多說。

一論的組織，諸品的次第，學者如能眞切的了解，則對全部的要義，也就可以獲得相當的認識，進而研究正文，就能眉目清楚，得其頭緒，不致如入汪洋大海似的茫無所知。

3 破我品別說

中國佛教學者，誰都知道俱舍有九品，前八品屬於俱舍，固無問題，最後破我一品，是否屬於俱舍，實值探究的一大問題。過去雖沒有人提出討論，但近來已有人注意到。據日本學者林常所著俱舍法義看，我可確定的對大家說：破我品應名破我論，是另一部書，非俱舍一品。略論其理由如左：

一、從長行的生起相說：首應注意的，本論每一頌前，在長行中，都有他的生起相，以生起下面的頌文。如正宗分最初「有漏無漏法」等三頌前的長行說：「何法名

爲彼所揀擇，因此傳佛說對法耶」？而破我品的「大師法眼久已閉」等頌前，却沒有長行說明他的生起相，可見「破我」不屬俱舍。

二、從「頌曰」的形式說：本論的每個頌文，在長行生起相後，都接有「頌曰」二字的形式，而破我品的序分頌前，却沒有「頌曰」兩字。如說破我品是屬俱舍，爲什麼前八品頌有「頌曰」二字而後一品沒有呢？豈同一作者在同一論中用不同的方式嗎？從一般寫作的態度說，這是不應有的現象，所以證明此品不屬俱舍。

三、從長行與頌文說：本論，不管是最初序分的七言三頌，或中間正宗分的五言六百頌，乃至最後流通分的七言一頌，都是有頌有長行，頌是本頌，長行是解釋，即作者世親，先造本頌，送往迦濕彌羅，然後受請，再作長行釋頌；但「大師法眼久已閉」等三頌，單有頌文而無長行，而破我品文，又唯有長行而無偈頌，彼此不相類如此，怎可說是屬於俱舍一品？

四、從顯宗、正理論說：誰都知道，世親俱舍出世，震動了教界並搖撼了有部宗義後，那有名的衆賢論師，曾針對俱舍做了兩部不朽的作品：一是顯宗論，專闡發有部本宗正義；一是順正理論，專對破俱舍。而這二論，都依俱舍的本頌論說，雖顯宗

論遇到不合本宗的頌文，曾稍加改動，但順正理論對於頌文，並未更動一字。可是二論都祇解釋到「迦濕彌羅議理成」的一頌卽止，而「大師法眼久已閉」等三頌以及破我品的長行，都沒有解釋。如說破我品是屬俱舍，爲什麼衆賢論師不續解釋？由這亦可證知此品不屬俱舍。

五、從前後文組織說：不論著書或作文，大都先緒論，後結論，中間正論，論說自己所要說的義理。本論在劈頭第一歸敬發起頌中說：「對法藏論我當說」。世親當說的對法藏論，我們打開俱舍一看，就知是指中間的六百頌，在這六百頌中，發揮了全論義理及中心思想後，就又以「我多依彼釋對法」的一句，作爲全論的總結，也就是總結上文「對法藏論我當說」的一句。綜觀俱舍全論文義以及他的組織，頌文至此，已有結論，不須再與下文連接，而且實也連接不起。如說在結論後，再來一破我品，就組織說，試問他應屬於那一部分？老實說：不管判屬正宗或流通，都有點不倫不類，所以破我品應爲別論，於此又可得一證明。

六、從對佛及弟子態度說：世親是一思想自由的作家，以理長爲宗，不落於宗派窠臼。這從他在俱舍與破我二論中所持的態度可以看出。俱舍雖以有部宗義爲背景，

而實以眞理或正理爲依歸。合於此的，不管那宗那派的教義都採用，不合此的，判別他的是非，唯以佛世尊所說爲準，所以總結說：「判法正理在牟尼」。至於宗派學者的見解，不客氣的予以痛切而嚴厲的批判，所以同部異派的許多思想理論，都在他中正不偏的態度下，被破斥了。破我論以破一般宗教哲學者所計常一我爲中心，只要能破這計我的邪執，以達到無我解脫的目的，誰都可以根據如來正法而加以批判。又俱舍論中，雖唯尊重教主釋迦牟尼而排衆聖弟子，但到破我論，對於佛陀的入滅，固非常的悲嘆，就是聖弟子的散滅，亦致其深深的痛惜。這就破我論開頭說的「大師法眼久已閉，堪爲證者多散滅」，可以得一明證。如破我品是俱舍的一品，爲什麼作者的態度，有這樣的前後不同？

由上六點理由，本已足證破我品非爲俱舍所有，但理證只可使智者信服，不能使愚者信受，爲使尊重教權者，亦能首肯這種論說，所以特再舉三點教證如下：

一、從品位的安置說：對觀諦譯與奘譯的破我品，其地位的安置是不同的：諦譯的破我品，置在「大師法眼久已閉」等的三頌前；而奘譯的破我品，置在「大師法眼久已閉」等的三頌後。就破我品爲別論說，無疑以眞諦爲是。因從諦譯看，破我品恰

好也具三分，即「大師法眼久已閉」等的三頌，是序分；中間的長行，是正宗分；最後「已善說此淨因道」等的三頌，是流通分。從文義看，這是一部論的完整組織，所以品題應該放在頌前。且一般流通的俱舍本頌，根本就沒有破我品，可以證知不屬俱舍。

二、從論文的所指說：本論在前後文談到一個相關的論題，前略則指如後說，後略則指如前說。舉例言：業品中說到殺生斷命時，一般以爲「既標第六非我而誰」？因這論題不是三言兩語所能說盡，所以論主別指說：「破我論中當廣思擇」。由此可知他在造俱舍論時，胸中已有了破我論的腹稿，不然，爲什麼要這樣說？又俱舍第二卷中，討論到生四靜慮以自他地眼見自他地色時，論主則指「如後定品當廣分別」。還有，第二十八卷分別定品開頭也說：「生靜慮體世品已說」。依論中所指看：世親對前八品都稱爲品，獨對破我品稱爲論，證知破我品是獨立的一論。若定說他是俱舍的一品，論主爲什麼不說破我品而說爲破我論？

三、從內典錄有破我論疏說：稍爲注意眞諦三藏歷史的人都知道，諦師譯完俱舍後，曾著疏以傳俱舍的深玄，如慧愷俱舍序說：「至天嘉五年二月二日，與僧忍等更

請法師，重譯論文，再釋義理。至光大元年十二月二十五日，治定前本，始末究竟」。所以相傳眞諦三藏述有俱舍義疏六十卷（一說五十卷），可惜此疏久已不傳。諦既著有俱舍論疏，復又著有破我論疏，可見此二論的不同。假定同爲一論，何必另作破我論疏一卷？

這樣看來，破我品屬於別論，可謂毫無疑問。雖說破我品本身，富有極高的價值，但不必隸於俱舍，因從俱舍組織看，無此並不感到缺陷。既然如此，爲什麼自古即將此品附於俱舍？當知這是附錄的意思。我想：大概在世親完成俱舍後，爲欲顯示佛教的根本問題，特再造破我論以附其後。如有在所著書後，載有附錄一樣。

六　本論的價值與地位

1　偉大的價值

作者的作品，傳有「小論千部，大論亦千」。本論是千部小論中的偉大代表作，從時間上講，他是結小開大的機樞之作，亦爲作者思想開發時所產生的傑作。一部作品價值的大小，在看他有無中心思想，有中心思想，就有他的偉大性，否則就無價值

可言。本論的一貫思想中心，在徹觀迷悟因果眞理而達到涅槃的眞智，由此可以想像本論的價值是如何偉大了。

本論問世後，佛教內的小乘各派學者，固群起的學習，卽外界的哲學者、宗教家，像在思想界負有盛名的勝論、數論師，也都精心的探究。在內外學者風起雲湧的一致學習下，不特沒有發現本論的缺點，且共譽爲時代的聰明論，後雖有衆賢論師作雹論攻擊，但毫未動搖本論在學術思想界的無上權威，因而可見本論偉大價值的一斑！假使沒有他的偉大價值性存在，怎會博得一般學者的學習？又怎能維持他的權威不墜？這是鐵的事實，誰也不能否認。

修學佛法，有其次第，違越次第，雖有所得，也不踏實。佛教的學派，雖說很多，要不出於大小乘，小乘是大乘的根本，大乘是小乘的發展，小乘之於佛教，猶木之有根本，一切花葉果實，都從此而發源。這，從思想的演變上，從人事的弘揚上去觀察，都可明白看出。所以研究佛法，首當研究小乘。小乘在印度，有二十派之多，大體只有空、有二宗的對抗，因而傳到中國來，就成爲成實、俱舍二宗：成實是代表空的，俱舍是代表有的，談空不能離有，所以俱舍不能不研究，因爲他是說有的代表作

。同時，本論又是法相大乘的階梯，大乘法相所談的五位百法，在俱舍的七十五法中，已具體而微的含有，所以學習大乘法相的，不可不研究俱舍。歐陽先生說：「學唯識法相學，應學俱舍學，如室有基，樹有其本」。如瞭解了俱舍要義，對大乘法相學，也就思過其半。本論的價值如何偉大，於此可以正確的了知。

2 崇高的地位

作者，是劃時代的大思想家；本論，是劃時代的思想代表作；近人研究印度佛教的思想，尤其是探討小乘佛學的思想，有以世親思想爲中心的。以這樣有思想的偉大人物，創作這樣有思想的作品，他在佛學界的地位崇高，不言可知。

佛教在印度，自思想的演變，教理的發展說，可劃分爲三大時期：初期以諸行無常印爲中心，無論是理論的闡發，修行的宗要，都是以無常門爲出發。在小乘學派中，最足爲這期代表的，唯有說一切有部。中期以諸法無我印爲中心，無論是就理論的解釋說，修行的實踐說，都是以一切法性空爲本的。大乘佛教開始時，最可爲這期代表的，無過於龍樹中觀學。後期以涅槃寂靜印爲中心，在理論方面，是發揮眞常妙有的一乘學，在修行方面，是以證如來覺性爲唯一目的。堪爲這期代表的經典，就是楞

伽、密嚴經等。以三期佛教而觀本論的所屬，當然是屬初期的小乘佛教。初期佛教是小乘，中期與後期是大乘，以大小乘的地位分判，自不能說本論的地位已登峯造極，不過就小乘講，他却有資格可以高登小乘的法壇，坐小乘的第一位法座，因他是初期佛教最後的產兒，以前人所獲得的最高成果，剔除頑迷固陋的偏執，吸取幾百年的佛教精華，發揚教法的眞理，不偏不黨，後來居上，自是必然的道理。西域記說：「時有世親菩薩，一心玄道，求解言外，破毘婆沙師所執，作阿毘達磨俱舍論，辭義善巧，理致清高」。可見本論坐小乘佛教最高的法位，毫無愧色！

七　本論的譯者與釋者

1 譯者

中國的佛學，是來自西土，西土的文字，不同於華夏，國人要了解佛法的實義，其間須有善通兩國文字的學者，做番溝通傳譯的工作。因時代的不同，譯師的不同，譯來中華的佛學，往往同一經論，有幾種不同譯本，像本論就有兩種翻譯：一是陳眞諦譯，一是唐玄奘譯。

一、眞諦三藏譯的叫做阿毘達磨俱舍釋論。考釋論的譯出：譯者是於梁武帝大同十二年間，由水路來到中國，當時適值梁室危殆，國事紛亂時期，師避亂東西，二十有年，不能施展弘法的大志，於是就起返回祖國之念，到達廣州時，遇慧愷法師，就請譯攝大乘論，二年譯畢，又想回去，愷及僧忍，乃更請講俱舍，得諦師的慈允，乃於陳文帝天嘉四年正月二十五日，譯講俱舍於制止寺，惑品還未講完譯畢，就又遷到南海續講，到了十月，才譯成論偈一卷，論文二十卷，到天嘉五年二月二日，愷與僧忍，又懇切的要求諦師把論文重譯一遍，到光大元年十二月十五日，才治定前本始末究竟，成爲現在藏中所藏的論本。這是俱舍第一次譯來我國。諦師所譯經論很多，而無著世親系的唯識法相學，傳入我國，也自眞諦三藏始。

二、玄奘在大慈恩寺譯的叫做阿毘達磨俱舍論，有三十卷，時在唐高宗永徽二年。奘公是翻譯界的泰斗，所譯經論，計有七十三部，一千三百三十卷。古今翻譯界中，無有相與比的。而師對中國佛教貢獻之大，亦可說是空前一人！

法師俗姓陳，是洛州地方人，父叫陳惠，有四個兒子，師爲最幼的一個。八歲時，父親教讀孝經，至曾子避席，忽然起來整襟說：曾子聽了師命，尚且知道避席，我

奉慈訓，怎能坐聽？師於年幼就這樣的知孝道，當非尋常兒童所可同日而語。十三歲時，政府下度僧令，師往報名，由於年幼不合規定，沒有被錄取，乃徘徊試場前，試官鄭善果見了，覺得很奇怪，就去問道：「你是不是來求度的」？「是的，因我習近業微，未蒙錄取」！「你要出家，這當然是很好的，但你出家的目的何在」？「我的目的是：遠紹如來，近光遺法」。善果以他的大志可嘉，特別破格錄取。我們想，一個十三歲的小孩，懷著這樣的大志出家，豈是泛泛人所能做得到的嗎？

出家後，從景法師聽講過涅槃，隨嚴法師學習過攝論。十七歲時，隋氏失御，天下大亂，與兄避難長安，因京城沒有講席，時局也不怎麼安定，就又同他的哥哥，經子午關，進入漢川，在空景二法師門下受學。後達成都，曾聽過道基的毘曇，寶暹的攝論，道振的迦延。年滿二十時，正當煬帝大業十一年，就在成都大慈恩寺受具。受了戒，至唐高祖武德五年，師年二十七歲，坐夏學律，對律有相當的瞭然。後來講解攝論、毘曇於荊州天皇寺，到趙州謁深法師學成實論，入長安止大覺寺，就道岳法師習俱舍。當時長安有道振神州，聲譽海外的法常、僧辨二大德，法師隨之咨詢攝論、俱舍的深義，兩大德異口同聲的稱讚他說：「汝可謂釋門千里之駒，其再明慧日，當

在爾躬，恨吾輩老朽，恐不見也」。法師印度留學回來，果重明慧日，爲一代法將。

唐貞觀二年，法師年二十九歲，對婆沙、雜心、俱舍、攝大乘的諸論研究，都已有了相當的心得，但他是求眞求實的學者，時時覺得自己所學習的沒有盡其理解，也就時時從本國的諸大明師詢問質疑，而終不能滿足自己的心願，於是就生起遠遊印度，參訪明師，探本尋源的大志。慈恩傳說：「師既徧謁衆師，備飡其味，詳考其義，各擅宗途，驗諸經典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方，以問所惑」。法師以這樣的偉大志願，西去求法，故能獲得驚人的成就回來。計師於貞觀元年（西元六二七年），由長安首途出發，到貞觀十七年（西元六四三年），自鉢羅耶伽國，啓程東歸，經于闐國返抵長安，前後達十七年。在印度歷遊百三十國，凡釋尊所化之地，泥洹堅固之林，降魔菩提之樹，迦路崇高之塔，那揭留影之山，莫不至誠禮敬。就中，留居中印摩竭陀國的那爛陀寺五年，精進不懈的修學，爲奘公畢生學業最得力的所在！

考奘公留學印度的當兒，正是印度大乘教法最極隆盛的時期，而虛妄唯識論尤昌明於此時。大師戒賢爲當時那爛陀寺的首座，也是弘傳虛妄唯識學的有力大師。奘公親從受業，盡傳其學，對瑜伽、正理、顯揚等對法諸論，精心研究，盡解其義；他如

小乘一切有部、經量部以及大乘法性宗的學說，都有獨到的造詣。除了佛學，就是印度哲學者的學說，像勝論、數論的宗趣，無不學習了知，而尤難能可貴的，是備通各種語言文字。所以說：「耆山方等之教，鹿苑半字之文，馬鳴、龍樹諸所著述，十八異執之宗，五部殊途之致，收羅研究悉得其文；雖七例八轉之音，三聲六釋之句，無不盡其微妙」。畢業後，五印的國王，爭相恭敬供養。隨又徧遊諸國，采風問俗，到貞觀十七年回國，十九年正月二十四日，安達長安。帶回的三藏典籍，凡五百二十夾，六百五十七部，其中各地方各宗派的學說，應有盡有。稍息，從事翻譯：自貞觀十九年三月開始，到龍朔三年十月結止，計十九年的翻譯，譯事未嘗一日間斷，最後到不譯時，離師捨棄人世，只不過一月而已。奘公這種爲法不惜身，辛勤爲大道的無畏精神，永爲後人的楷式，永值吾人的學習！

至法師西行時，途中所遇艱窘困苦的狀況，在印度時，受國王臣民熱烈敬禮的情態，回本國時，得君主人民隆重莊嚴的歡迎，以及在佛教中所作的佛事，備載大慈恩寺三藏法師傳，這兒不多敍述。

2 釋者

俱舍是部文簡義豐的小乘論結晶，單讀他的本文，不能盡解其義，古德爲了利益後學，曾作不少關於俱舍的注疏。諦師譯了俱舍釋論，著有俱舍義疏六十卷，貢學者參考；繼有陳智愷法師疏八十卷，唐紀國寺惠淨法師疏三十卷，普光道岳疏二十二卷。疏釋輩出，一時學者群起研究，舊俱舍在中國，就極一時之盛。他們不以解釋研究爲滿足，且高竪起毘曇宗旗幟，與成實宗相競美。隨後奘公回來，俱舍重譯，爲新俱舍作釋者，前後很有數人：如唐之普光法師俱舍論記三十卷，又俱舍論法宗原一卷，法盈修的俱舍頌疏記一卷，法寶法師俱舍論疏三十卷，圓暉法師頌疏二十九卷，慧暉法師頌疏抄六卷，遁麟法師俱舍頌疏記二十九卷，神泰法師俱舍論疏三十卷。由諸法師不遺餘力的弘傳，新俱舍在佛教界，又大開其燦爛之花，而舊俱舍竟無人問津了。不錯，俱舍在千餘年的弘傳中，曾產生了大量的注疏，現在所保存的也還很有幾部，但究竟是散失了不少，尤其舊俱舍的注疏，一無僅有，不能不說是俱舍學的重大損失！現存的注疏，深得俱舍本義的，固不能說沒有，未得俱舍精要的，也不能說沒得，所以研究俱舍所依據的參考資料，應以審愼的態度，客觀的眼光，細爲抉擇，不可一味的盲從古人，以爲古人說的就是對的。有人說：俱舍的著述，可以作爲研究參考的

，無過於俱舍光記、法寶疏、圓暉頌疏，因這三本書，有本有源，恪如其眞，非以己見，强解論義，所以後代講說、注釋本論的，莫不以這三大著述爲重要的資料，我們研究俱舍，自也不能離開這幾部參考書。

八　本論的論題略釋

1　分別的解釋

阿毘達磨俱舍論這七字，是一論的總稱，現以四段把他分別解釋如下：

阿毘是印度話，中國譯做對，有對向對觀的兩意：能對向於涅槃的是教法，爲教法所對向的是涅槃，對向是就約這能對所對說的。能觀於四聖諦的是智慧，爲智慧所觀的是四聖諦，對觀是就約這能觀所觀說的。以對向說，本論的旨趣，在使有情求證寂靜的涅槃，以對觀說，本論的目的，在開發抉擇無漏的眞智。其實，眞智是求涅槃的指針，涅槃是智慧進趣的標的；沒有指針而盲目的亂行，固不能直達涅槃城，沒有標的而一味的依著指針所指的路線前進，終不能到達歸宿點。所以這兩者有著同等的重要性，論題的阿毘，包含這兩義，其意也就在此。

達磨是印度的語聲，我國譯做法。法的定義，小乘教法中，只說任持自性的一義，大乘教法中，更說軌生物解的一義。意說宇宙間的每一法存在，一面能保持他自己的特殊個性，一面也能使人認識這法就是這法，那法就是那法，不會令人以鹿爲馬，認魚目爲珍珠。這是法之所以爲法的必具條件。

俱舍也是印度的說法，我國譯做藏。有包含和依止的意思：依止，是說本論根據其他經論的思想和理論所創作的；包含，是說本論可以含攝其他經論要義的。

論在佛教中，是與經律並稱的，與一般說的論議的論字不同：普通說論，就是發揮自己的理論，這理論有人接受了，就算達到了發表議論的目的，至於錯不錯誤，正不正確，那他是不管的。佛弟子造論不是這樣：擺在他面前的一個任務，是怎樣使後進的學者，獲得正見，使未來的佛弟子，得到解脫，所以他造論時，要在不違法相、不違釋尊精神的條件下動手。因此，佛教的論典，有宗經釋經的兩種，如違越佛說的修多羅，以私見創作，不能以之教誡學徒，也不會有人信受奉行。

2 綜合的解釋

阿毘達磨四字，合譯叫做對法，有廣略的二義：就廣義說，是三藏中的論藏總稱

，能總攝一切的論典；就略義說，是三門中的毘曇一門，能窮究一一法的根源。說對法是三藏中的一藏，而以無漏慧爲體性，這是後人的解釋。考阿含經中佛說阿毘達磨的用意，是稱美法義深玄、廣大無比，古人據於此意，或以增上義釋阿毘，或以讚歎義、超越義、廣大義、無比義釋阿毘。有說阿毘的毘字，有明了分別的意思，像聲論者說：「毘謂抉擇」。明了分別，有直接親切意，如說「直下領會」，或說「洞然明白」：所以又釋爲對法、照法、現法。明了分別，又有明晰條理的意思，如說「文理密察」：所以又釋爲分別法、抉擇法。現再根據婆沙所說各派不同的解釋，簡單而擇要的介紹如下：

阿毘達磨諸論師說：對一切法的法相，能善巧最極善巧的抉擇，就名阿毘達磨。婆沙師說：阿毘達磨是伏法，能降伏一切外道的邪說異論；又叫數法，能詳細的分別一切法的自相共相，無有如法的問難於他，使他有絲毫的違背法性眞理。法密部說：阿毘達磨是增上法，因爲這法是增上的。化地部說是照法，以這能照一切法界性相的，如經中說：「一切照中，我說慧照最爲上首」。譬喻師說是次法，一切法中涅槃最上，阿毘達磨僅次於涅槃一等，所以叫次法。正理師說是通法，因爲這能通達一切契

經，契經不能理解的地方，得此法就能理解。脅尊者說：究竟慧、決斷慧、勝義慧、不謬慧，叫阿毘達磨。妙音說：求解脫的人，修習妙行時，以這分別所未了達的意義，如正分別這是苦，是苦因，是苦滅，是趣滅道，是加行道，無間道，解脫道，勝進道，向道，得果，所以說名阿毘達磨。雜阿毘曇心論說：「云何名阿毘曇？……答：於牟尼所說等諦第一義諦甚深義味，宣揚顯說眞實性義，名阿毘曇。又能顯現修多羅義，如燈照明，是慧根性，若取自相則覺法……諸論中勝，趣向解脫，是名阿毘曇」。阿毘曇，是阿毘達磨的異譯，學者有無比法、向法、大法、勝法的幾種不同解釋。雖有各種的說法差別，但究其要，不外是勝義法及法相法；勝義法就是出世的涅槃法，法相法就是世間的世俗法。佛陀的一代時教，也不外說這兩法，中論頌說：「如來以二諦，爲衆生說法」，就是這道理。本論是抉擇勝義的無漏、法相的有漏兩大類法，所以名阿毘達磨。

阿毘達磨俱舍，依華語說，叫對法藏。對法的意義，在上面說過了，藏是什麼意思，這到論中「攝彼勝義依彼故，此立對法俱舍名」的兩句頌時再解釋，這裏不復多說。

阿毘達磨俱舍論，阿毘達磨及論五字，是論題的通名，不特本論可以這樣說，其他像六足、發智等諸論，都可名爲阿毘達磨論的。俱舍兩字，是一部的別稱，唯有本論叫做俱舍，其他不論什麼論，都不得名爲俱舍。綜合通別的名稱，根據論中的內涵，用以教授後起的佛子，名爲阿毘達磨俱舍論。

正釋

分別界品第一

此論共有八品，今講八品中的第一，卽分別界品。品是品類，就是這一類法與那一類法，彼此相關的，歸納在一處去說明，卽叫品。文句一說：「品者義類同有，聚在一段，或佛陀自唱，或結集所置，或譯者添足」，就是此意。經論中的分品，等於現代人著書分篇、章、節、段一樣，主要是把有關的義理結合一處，可說品就是章段義。此論各品的品題，是作者自己安立的。分別，卽詳細的加以辨別說明，如我們研究任何一個論題，必對他加以審思、考慮、分析、研究，這都是分別義。本品所要分明辨別的，主要是萬有諸法的體性，所以說界品明諸法體，因爲界的定義是性，性卽體性。不過在明諸法體中，隨應配合蘊處界的三科來說明，所以品標界名，旨在通三科以明法體，不是以三科相對立名。顯宗、正理名本事品不名界品，卽爲遣除對於蘊處相對之執。本品既在總明諸法體性，爲什麼講二十二門分別時，專就十八界分別，

不約蘊處分別呢？依光記說：「界名義廣故偏說之，處雖義廣名狹不說，蘊名與義俱狹不說」。又須知道的：本品在明諸法體性而以三科隨應配合來說時，大體是說蘊處界的三科事，蘊處界的名義六事，見非見等二十二門分別事。明白這三段的意義，對於本品的大意也就了知。關於界義，還有很多，婆沙說界有十一義，今暫不講，到後再說。第一是數目字，就諸品的排列次序說，本品在諸品中屬於第一，故名分別界品第一。

甲一　序論

乙一　歸敬及發起

諸一切種諸冥滅　拔衆生出生死泥　敬禮如是如理師　對法藏論我當說

本頌是序論中的歸敬及發起。歸敬序，明歸敬三寶的用意，即前三句；發起序，明造論的動機，即後一句。佛教的經論：經前大都有證信及發起，論前大都有歸敬及發起。經是佛說的，有證信以證明他的可信；論是佛弟子造的，有歸敬以明他有所依止，也含令人生信意。

說到歸敬，其所歸敬的對象，當然是三寶，但由造論者的意趣不同，或具歸三

寶，或唯歸一寶，沒有一定。如本論就是唯歸三德圓具二利完備的佛寶。有說含攝法僧二寶，這是不足取的。二序的有無也是這樣：有的單有歸敬而無發起，即在歸敬後，便開始造論，如入阿毘達磨論；有的祇有發起而無歸敬，即說明了自己造論的動機，就直接的敍說論意，如異部宗輪論；有的双具二序，如雜心論、阿毘曇心論（光、寶俱說無發起者，但就閱初頌說，沒有看到後頌，實際是双具二序的）；有的兩序俱無，如有部根本論典的發智論。此論在這四種中，屬於第三的一種形式。

印度的佛教論師，在創造一部偉大的作品前，必先撰數頌，以明自己對於三寶的歸敬，其用意向有多種解釋，今綜合爲四義來說：一、求三寶加被：這示佛弟子的創作論典，不是爲求名聞利養，而是爲住持正法，利益衆生。可是，這是一件艱巨的工作，要完成他是很不容易的，作者爲欲達成任務，不致中途遭受意外的阻礙，所以特先祈求三寶威德加被。不然，如在造論的過程中，發生種種魔障或意外，那就不能達到住持正法，利益衆生的目的了。二、表不忘三寶：佛弟子的一切活動，不論是言語、思想、行爲的方面，都以三寶爲所依、爲眼目，決不片刻的忘記三

寶，所以論前歸敬，以三寶爲先。三、與三寶相應：佛弟子不論做什麼事，尤其關於思想的闡發，理論的發揮，都要合乎三寶的眞諦，與三寶的精神相應，不可脫節、違背，否則就不能算爲佛教徒了，所以要行歸敬。四、令學者生信：爲佛弟子者，對於三寶，大都有著眞誠的信心，因三寶所啓示我們的，都是正確可靠而不含有欺誑性的，只要我們能信受奉行，一定能踏上人生的正軌，步入解脫的大道。佛弟子造論既爲利益衆生，衆生所最信賴者就是三寶。作者如在論前歸敬三寶，學習的人打開第一頁，見有三寶在前，知爲佛弟子的作品，佛子造論，以佛的思想理論爲依歸，值得我們學習、崇信，於是此論在世間，就發生了作用；不然的話，讀者對該論的信心，無形中就會降低，所以論前要先歸敬。

諸　諸在通常解說，是衆多義，表示非一。但此中的諸字，向來佛教學者，是指代表佛的。既然如此，直接言佛不更確當些嗎？爲什麼要用諸字代替？不直言佛而言諸者，一般以爲這是作者的極大善巧。因爲，當時印度其他宗教哲學者，都認自己所信仰的宗師，是一切智者，假定作者偏以釋尊爲所歸敬，其他宗教哲學者，就認佛弟子有偏見、有朋黨之嫌，而要予以批評了。世親爲避這種無謂的譏嫌，所

以特別言諸不言佛。意思是說：不管什麼人，我都歸敬，以表大公無私。話雖這麼說，但在作者心目中，是有一標準的，這就是要具三德二利，才值得歸敬，否則沒有被歸敬的資格。可是眞能具三德二利的，唯佛與佛，所以諸是代表佛的。恐謗隱佛而言諸，老實說，不是正確的解釋。如說具三德二利者就歸敬，一般宗教哲學者，也以自師具有這些功德，難道世親也歸敬他們嗎？要說不，豈非更遭譏毀？所以老老實實的稱佛，比較確當。頌文言諸，是指諸佛。意說不但歸敬釋尊，通歸一切諸佛。如論中說：「諸言所表，謂佛世尊」；又說：「今欲造論，爲顯自師其體尊高，超諸聖衆」。舊俱舍說：「此偈但依佛世尊說」。其他許多論典，開頭就歸敬佛。四分律也說：「稽首禮諸佛」。佛自宣唱：「天上天下唯我獨尊」。佛都不怕別人批評他自高自大，我們稱揚佛、歸敬佛，又何所忌諱？怕什麼批評？假定恐人指責，所以頌中言諸不言佛，爲什麼到論文又明白的指出是佛世尊？難道世親先有所畏而後無所畏嗎？因此頌初諸言，唯通諸佛，不通外道。我們是佛弟子，應勇敢的無懼的直承我們所宗奉的大師，「其體尊高，超諸聖衆」。要知論主在論前，所以要歸敬佛寶，就因見當時的邪說橫行，無智者多，迷惑眞理的不可勝數，體達眞

理的寥若晨星；而自己所信奉的大師，偉大崇高，才歸命敬禮的。經說：佛爲天中之天，聖者之聖。眞的，他在三界衆生群中，完備了福足慧足，實堪爲人天之尊；在出世聖者林中，具足了智德斷德，實超過一切聖衆。這樣偉大而高超的聖哲，自非人類一般邪師劣慧者所可比擬。佛弟子透徹的認清了這點，理當歸敬，有什麼譏嫌可避？

一切種諸冥滅　這六字，一般學者，向來把他讀爲一切種冥滅，諸冥滅。謂一切種冥，是不染汚無知，是習氣，或名所知障。到了佛果位上，了知宇宙界的諸法品類，於是就滅除所知障，斷不染無知，圓滿智德。諸冥，是染汚無知，是煩惱，或名煩惱障。到了佛果位上，解決四諦及修道所對五部境上的冥暗，於是就滅除煩惱障，斷染汚無知，圓滿斷德。智斷二德成就，就圓成了無上菩提，親證了究竟涅槃，完具了佛的自利。

一向以來的這種解說，雖說似乎可以，但不大吻合頌意。對此六字，我們應讀爲：一切種、諸冥滅。一切種卽一切種智，是顯示如來的智德；諸冥統指染汚不染汚的二種無知，滅此諸冥，是卽顯示如來的斷德。爲什麼這樣講？因佛所完成的智

德，是約斷一切惑所得智而言，既說一切惑，當然包含了染污不染污的二種無知，怎可說斷不染無知是如來智德？再者斷不染無知，是不是叫做斷惑？假定也叫斷惑，應屬斷德所攝，怎可說爲智德？況且智德之相，深邃難知，斷是屬因，智是屬果，如斷不染無知名爲智德，那豈不是因果相濫？至佛所完成的斷德，是約斷諸煩惱說爲斷德的，既說諸煩惱，怎可說唯斷染污無知是如來斷德？依通常說，如來的斷德是不共二乘的，假定唯斷染污就是如來斷德，那豈不是與二乘斷德相共了嗎？如佛斷德共於二乘，不唯有違本論長行所說「爲顯自師其體尊高超諸聖衆」之文，即與正理說的「如來成就尊勝不共功德」；舊俱舍說的「當令他知大師不共功德」，亦無法通。

或有以爲：我們所說，不是無所本的，如順正理論說：「一切種冥皆永滅故，智德圓滿；諸境界冥亦永滅故，斷德圓滿」。這種解說，不是與我們的說法相一致嗎？從文字上看，是有點類似，但從內含說，實在不盡同。依照我們的理解，此文意思是說：諸境界冥，包含了染污不染污的二種無知，將這永遠解決了，就完成斷德；而一切種智，本是什麼人都可獲得的，但由障彼種智的二種無知沒有斷除，所

以不能顯現，佛之所以得一切種智，是因徹底解決障彼種智的二種無知，而始圓滿智德的。

諸冥，通指二種無知。但是，什麼叫做染污無知，什麼叫做不染污無知，還未加以解說。現來略爲一談：染污無知，以煩惱爲體，對於客觀的諸境，不特不認識，而且常常在上面生起煩惱。如對見修二道所觀的種種對象，因爲認識不清，不能親切體驗，於是就在所觀的境上，發生各式各樣的煩惱活動。依順正理論說，卽對諸法的自相共相不能認識。不染污無知，以劣慧爲體。所謂劣慧，以現代術語說，就是認識的不夠，知識的缺乏；以佛法的話說，就是智慧的短少。一個人對宇宙萬有了解的程度如何，就看他的智慧大小以爲斷。因爲多一分智慧，就多知一分境界，少一分智慧，就少知一分境界。雖對現前的事物不能認識，但決不於上生起一念貪瞋，所以叫做不染污無知。順正理論說：「若於諸法味（諸法滋味或苦樂味）、勢（諸法損益等勢力）、熟（諸法至成熟位）、德（德用）、數（一二等數）、量（大小等量）、處（近遠等）、時（近遠等時）、同（相似）、異（差別）等相，不能如實覺，是不染無知」。這，對法說，只障一切智，不障涅槃；對人說，只障

菩薩，不障二乘。

諸冥的冥，是冥頑不靈的意思，就是無知或愚癡，有蓋覆障蔽的作用。如清淨眼見物，是很清楚的，但眼一有了病，被紅翳罩住能見的視線，那他就失却觀物的明度。衆生心上的癡暗，蒙蔽智慧的光明，不能正見諸法的眞相，所以叫冥。滅是消滅，卽徹底解決的意思。如洗淨眼中的紅翳，恢復他的明淨視線，就又可以明見一切。衆生心上的癡暗破除，也是如此，所以叫滅。衆生與佛的差別，就在諸冥的滅與不滅。

拔衆生出生死泥　上句明佛自利德，此句明佛利他德。拔是救拔的意思。衆生爲有情的異名。出是出離的意思。生死卽有情的生命業果，在六道輪廻中的升沈現象。泥是譬喩，卽溝坑裏的淤泥。世人跌入溝坑、陷進淤泥時，想從中跳出，是很不容易的。因泥有陷溺的力量：剛拔出右脚，左腳又深深陷入；待提起左脚，而右脚又深溺泥中。欲想兩脚同時拔出，實極困難。人喩衆生，衆生沉溺在生死泥中，生而又死，死而又生，欲出無邊生死的苦海，超越淤泥溝坑的三界，同樣是極爲困難。如剛從三惡道升進人天，轉過頭來，又墮入了苦痛極深的三惡道。所謂「鑽馬

腹，入驢胎，剛從帝釋殿前過，又向閻君鍋裏來」。這確是有情生命流轉的寫實。平常說生死不易了，就是這個道理。

衆生在流轉不息的生死海中，如不覺生死的苦痛可怕，當然不會生起厭離世間的思念；若從現實生活環境的種種感觸中，體驗到人生充滿苦痛時，那厭離世間的意念便油然而生。可是，反觀自身的力量薄弱，要想超出，既無能力，又無辦法，於是就迫切的渴望他人，給予有力的救濟，然什麼人有此能力，使我超出苦痛的世界呢？想到這點，又不免感到失望，正在這時候，悲心徹骨的佛陀，觀見衆生的苦痛，不忍衆生長期挨受這種苦痛，所以就生起悲心，現身說法，把我們從生死泥中救拔出來。但佛的慈悲救拔，不是運用神通威力，將衆生從生死泥中拖出，而是以正法之手拔濟令出。世間救人於淤泥，必須救者與被救者的兩手，緊緊的交握，才能救出；佛陀既伸出了正法之手，衆生亦應伸出至誠信心之手，與之相接，方得超越生死；否則，佛陀所說的正法，與我們完全無關。所謂「佛以正法爲手，生以信心爲手」，感應道交，方可得脫。世人救拔溺泥者，必省察溺者當時的實況，如便於左手則用左手，便於右手則用右手；佛陀救拔生死泥中的有情，授以正法教手也

是這樣，是隨衆生的根性而施設的，用那種法門可使衆生得度，佛就授以怎樣的正法教手。這是如來極大的方便與善巧。

大悲世尊，不特說法善巧，並且有其步驟。世間最苦的，無過於地獄，佛救有情，必先從地獄等大苦難處救出，置於苦難較少的人天善處；但人天還在生死牢獄中，須進一步的救出，安置於永久安樂的涅槃處。從這大悲救度的行動說，佛對衆生的恩惠，眞是深廣無涯！一個崇奉佛教的信徒，特別是捨俗的出家弟子，應時刻的想到如何酬報佛恩。報佛恩的唯一要道，就是弘宣如來的正法。

總結佛的三德二利，列表如下：

三德 { 智德 — 一切種 — 自利
斷德 — 諸冥滅 — 二利
恩德 — 拔衆生出生死泥 — 利他

敬禮如是如理師　這是對三德二利的佛陀，表示高度的崇敬。敬是歸敬、敬禮、或稽首，卽以我們最尊貴的頭，接如來極卑下的足，這是最高的禮節，亦卽現在人說的最敬禮。如是是指法詞，指上說的三德二利。如理師就是大師，有兩種意思

：一從世尊如實契證無倒眞理說；一從世尊以如實無倒的眞理化度有情說。因此稱爲如理師。

無倒的倒，分析起來，約有人、法、時的三倒。

一、人倒：謂對如來的教法，已經明確的認識清楚，但對衆生的根機，還未弄得十分明白。如知不淨觀的法門，是能對治多貪大病的，照理應對多貪衆生施設此教，可是他却對他說因緣觀；又如知因緣觀的法門，是能對治愚癡大病的，照理應對愚癡衆生說此法門，可是他却對他說不淨觀：如是知法不知人，是爲人倒。

二、法倒：謂對衆生的根機，已經分析清楚，但對如來的教法，還不知他的功用何在。如知這衆生是染著於有的，能對治此有執的，唯有如來性空法門，由於不知空能治有，仍爲之說有法門，益增他的有執；又如知這衆生是貪著於空的，就應對他說有法門，以去除他的著空之執，若仍爲之說空法門，益增他的空執。如是知人不知法，是爲法倒。

三、時倒：謂雖善能了知如來法門及衆生根性，但不能把握適當時機，說法度生。因爲衆生的根性有成熟未成熟的不同：善根成熟的，應說而不說，善根未熟的

，不應說而說。不應說而說，是爲逆時（時間未到），應說而不說，是爲過時（時間已過）。逆時說法，則失智慧，過時不說，則失慈悲。如是名爲時倒。

善能遠離上說三倒的，就稱如理師。

如理師化導衆生的方法，不出教授教誡：教授是理智的指導，思想的改造，教誡是行爲的淨化，生活的訓練；或開示教義方面的是教授，指導規則律儀的是教誡。以此二者，訓育弟子，如法合理，正確無倒：就開示教義說，應說大乘的就說大乘，應說小乘的就說小乘；說大乘法時，應說唯識教的就說唯識教，應說中觀法的就說中觀法。說小乘教時，應說四諦法的就說四諦法，應說十二緣起的就說十二緣起。約指導規則說，學小乘的使他合於小乘律儀，學大乘的使他合於大乘律儀，不讓任何一個弟子，有越軌的行爲，非禮的活動。爲佛弟子者，面對這樣一位契證如實眞理而又如是無倒化導有情的如理師，怎能不虔誠的敬禮呢？所以說敬禮如是如理師。

對法藏論我當說　上三句是歸敬序，這一句是發起序。意說：我這樣至誠的敬禮如是有德的大師，是有我的心願的，那就是我要說對法藏論。對法藏的意思，下

面詳說。論的定義，是教誡學徒，行一切善，斷一切惡。

乙二　釋對法名體

淨慧隨行名對法　及能得此諸慧論

這兩句頌，出對法的名體。上文說「對法藏論我當說」，但對法的意義是什麼呢？還須加以解釋。先出對法體，後釋對法名。依順頌文的次第說：一、淨慧對法（又名自性對法）；二、隨行對法（又名眷屬對法）；三、方便對法；四、資糧對法。前二是勝義對法，後二是世俗對法。對法的法字，是中國的譯語，在印度叫達磨。達磨不是佛教專有的術語，是印度通常的流行語，但阿毘達磨四字連在一起，即成佛教專有的術語，而不通其他學說的了。阿毘達磨合譯成中國話，就是對法。對法的解釋，從古以來有種種的不同，現據南方與北方學者的解說，略爲一談：南方學者主要以五世紀的佛音論師爲代表，因他是南方佛教界的權威人物；北方主要以毘婆沙論爲代表。可說這是南北佛教的兩大陣營。

依南方佛音論師的解說：阿毘達磨，是勝法或殊勝法的意思，這與中國譯的無比法相似。謂凡有增盛、特殊、尊重、最上、詳說的特色之法，即可稱做阿毘達磨

。如歸納起來，可以這樣說：增盛等的四種，是從法的內容上表示的，詳說，是在方法論上講的。然這解說，不是佛音獨創的特見，而是把古來很多論師的意思加以綜合的說明。南方系的論部學者，對於阿毘達磨的正統解說，大略就是如此。

再從北方毘婆沙論對阿毘達磨所介紹的種種解釋看：在義理方面，謂「於諸法相，能善抉擇，能極抉擇，故名阿毘達磨」；在字義方面，不管是法密部所說，譬喻者所說，法護尊者說，大概都把阿毘視爲殊勝的解釋。從這點看，與佛音所介紹的南方論師的解釋，可說是一致的。因此，我們對這解釋，必須加以特別的注意。又婆沙論中的聲論者，即文法學者，對此解說是：「阿謂除棄，毘謂抉擇，此法能除棄抉擇，故名阿毘達磨」。這種解說，驟看好像是很奇特，但實可有這種解釋的餘地。

於此須知的：阿毘達磨的產生，其主要的任務，在解釋如來的教法，即將如來的教法，加以條理化、組織化。其實，對法的意義，不特對於教法的詳說、分別、抉擇，就是對於理法的研究自身，亦爲阿毘達磨的任務之一。所以我國把阿毘達磨直接譯爲對法，與其說是在於文字，毋寧認爲在於義理。阿毘達磨，雖以經爲所依

，但漸次的發達，反以論支配經，就是解釋經句，也以理法爲先，而以文句爲次，至不合理法的不了義經不用，其理由亦在此。

除此之外，對法的最後目的，是依之而開發智慧，卽在打破無始以來的迷妄，而到達於解脫涅槃的境地。從佛陀說，衆生無始來輪廻於三界的所以，病在爲無明蒙蔽，不能如實的看破法的眞相之所使然。現在若能由理法的研究，如實的發見法的眞相，是卽解脫的正因。因而，阿毘達磨的本質，終於是在眞智，卽無漏智那東西。至於理法的研究，只可說是到達這個的手段。婆沙爲明此事，作如次的說：「如是勝義阿毘達磨自性，唯是無漏慧根」，這可說是根本阿毘達磨；依此而起這個聞思修的有漏三慧，則可說是第二次的阿毘達磨；而起有漏三慧的諸論，是又可以名爲第三次的阿毘達磨。簡單而扼要的說明這個的，就是本頌的這兩句。

淨慧　從上自性對法看，眞實的對法自體，就是淨慧。淨是清淨，表示沒有一點染汚，慧是智慧，顯示他有正確的認識。清淨無染的智慧，是出世的無漏慧，不是世間的有漏智。因爲他能正確的認識諸法，不爲煩惱之所染汚，所以名爲淨慧。其功用爲抉擇，就是抉擇四聖諦的事理諸法。抉擇是慧的作用，不是慧的自體，從

用顯體，名爲擇法。正理說：「慧者擇法義」；本論說：「慧謂擇法」；論四釋慧時又說：「慧謂於法能有簡擇」。不特無漏淨慧，有擇法的功用，就是有漏慧也有擇法的力能，如論二十六說：「如是所說聖有漏慧，皆擇法故」。有說擇法是慧的自體，那是錯誤的。

隨行　隨是追隨、跟隨、伴隨、隨從之義。行是所現起的活動，或是所發生的作用。凡是追隨於他、跟隨於他、以及隨從於他的，都不能獨自發生活動作用。隨行對法，雖有活動的力能，但不是自動生起，要隨從無漏清淨慧，然後才能發生，淨慧猶如主人，隨行好似臣僕，主人有所行動，臣僕必定隨侍左右，所以名爲隨行。

淨慧，以別境中的慧心所爲自體；隨行，既是跟隨無漏慧的，那他就包含了與慧心所同時發生活動的一分心心所，不相應行法中的得及生、住、異、滅的四相，此外還含攝色法中的無表色。寶疏約俱有因義，說隨行中不包含得，這是不對的，因爲論主立隨行名，是約主伴門說的，不是局於俱有因義。爲伴者，在時間上說，不管是前、是中、是後，都是跟隨不離的；在功用上說，不管是勝、是劣、是親、

是疏，只要性相隨順，畢竟都是他的伴侶。所以光記說攝得，是不錯的。唯光記說隨行攝慧，這是很要不得的。如隨行與淨慧各有慧心所，那究以誰爲主體呢？不免有主伴相濫的嫌疑。依我們看，隨行祇有跟隨淨慧相應的一種活動，並沒有主體性的作用，因此，不可說隨行中俱有慧心所。婆沙說：「如是勝義阿毘達磨自性，唯是無漏慧根，一界（法界）、一處（法處）、一蘊（行蘊）所攝；若兼相應及取隨轉，三界（意界、法界、意識界）、二處（意處、法處）、五蘊（色蘊中的無表色、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊中的意識）所攝」。因這兩種對法，是無漏的，有義用的，所以叫做勝義對法，又名眞實對法，如舊俱舍說：「此卽眞實阿毘達磨」。

諸慧　這是解釋方便對法。諸慧表示不是一慧，有聞思修三慧及生得慧的四種。聞慧，是聽聞如來無上聖教所得來的智慧；思慧，卽將所聞的聖教，再加以細心地尋思探索玩味，而徹底地深刻地了解聖教所得的智慧，卽所謂哲學的智慧；修慧，卽從思惟觀察所得的智慧，再在身心上，加以體驗與實踐，然後所得的一種眞切智慧，這也可以叫做宗教的智慧。生得慧，是與生俱來的智慧，亦卽俗說的天生慧。聞等三慧與生得慧，雖同樣的具有受持十二分教的性能，但因聞等三慧各有他的

特殊任務，所以就將受持十二分教的功用歸於生得慧。如讀誦經典，有人一讀就熟，有人則不行，這就是生得慧的淺深不同。婆沙四二說：「若於三藏十二分教，受持讀誦究竟流布，是生得慧」，就是此意。

諸論　這是解釋資糧對法。諸論，是指六足、發智等論。六足是：一、集異門足論；二、法蘊足論；三、施設足論；四、識身足論；五、品類足論；六、界身足論。是諸論典，都是獲得自性對法的資糧，所以名爲資糧對法。因爲不是一部兩部，而是有著很多論典，所以說諸論。這些論典，都是有部的根本論，就中施設來華未譯，如表：

諸論
- 六足論
  - 集異門足論—二十卷一萬八千頌　佛在世時　舍利弗造—玄奘譯
  - 法蘊足論—十二卷六千頌　佛在世時　大目揵連造—玄奘譯
  - 施設足論—一　萬　八　千　頌　佛在世時　迦多衍尼子造—來未譯
  - 識身足論—十六卷七千頌　佛滅百年　提婆設摩造—玄奘譯
  - 品類足論—十　八　卷　佛滅三百年　世　友　造—玄奘譯
  - 界身足論—三　卷　六　千　頌　佛滅三百年　世　友　造—玄奘譯
- 發智論——二　十　卷　佛滅三百年　迦多衍尼子造—玄奘譯

諸慧與諸論，是得無漏勝義對法的資糧和方便。沒有方便的諸慧，固不能得清淨眞實的無漏慧，沒有資糧的諸論，同樣是一無所得。因這兩種對法，是有漏的，世間的，所以叫做世俗對法，又名假名對法，如舊俱舍說：「若說假名阿毘達磨。偈曰：能得此法諸智論」。

及能得此　及是並及，此指勝義對法，能得對所得講。意思是說：不特所得的淨慧、隨行叫做對法，就是能得勝義對法的所有資糧和方便，也叫對法，所以說及能得此。又及是相違義。意說：上句的淨慧、隨行，是勝義對法，下句的諸慧、諸論，是世俗對法。勝義與世俗，是兩個相反的名詞，爲了顯示這兩者的差別，所以特用一個及字，作爲溝通上下的聯詞。茲將能得所得的兩種對法，列表如下：

對法
- 勝義對法
  - 自性對法……淨慧……慧　心　所
  - 眷屬對法……隨行……俱行心心所等
- 世俗對法
  - 方便對法……諸慧……聞思修生得慧
  - 資糧對法……諸論……六足發智等論

四種對法，說起來好像是很簡單，但實包括了佛法的要義及修學佛法的程序和

方法，這從表中可以看出的。學佛的最大目標，在求得生死解脫，但沒有出世清淨慧是不行的，所以佛法特重無漏慧的求得，也可說無漏慧是奉行佛法者所應追求的唯一標的。但淨慧的發生活動，不是獨一的，獨一的慧心所，不能發生作用，所以要有相應的心心所及善所緣法（無漏五蘊在內）與之俱行。不過，眞要獲得無漏淨慧，還須有種正確方法。不但求淨慧，就是做什麼，也要有方法。如讀書、做事，沒有一套方法，則事業不成，學業不就。求智慧的方法雖多，主要的是聞思等慧，如說「從聞思修，入三摩地」，就是此意。聞從什麼地方聞？狹義的說，是聽他人的講解，廣義的說，自己閱讀也是聞。若閱若聞，都不離文字，所以最初的步驟，應研究佛弟子的論述，因爲論師們的論典，有嚴密的組織，正確的理論，一貫的思想，學者如能悉心探討，就可開發自己的智慧，所以這是進求無漏淨慧的資糧，有了資糧就可起修，能夠實修就可獲得無漏慧了。反之，如不先從語言文字了解諸論的深義，怎能獲得有漏三慧？不得有漏慧，怎能求得清淨慧？不得清淨慧，怎能達到了生死證涅槃的最後目的？由此可見佛法的修學者，第一步應以研究清淨無垢言教爲最大急務！

對法　上面講的勝義與世俗對法，是出對法體；這裏說的對法，是正釋對法名。法在印度叫做達磨。依小乘說，法是持義，就是能持自性。世間存在的每一事物，各各有能保持自體相不失的特性。如驢馬，驢是驢，馬是馬。馬有保持馬之自體相的特性，就不失其爲馬，驢有保持驢之自體相的特性，就不失其爲驢。存在的一切，不但能保持自體，並能遵守一定的軌則，使人一見就知他是什麼，所以大乘學者在能持自性一義外，更加一軌義，就是軌生物解的意思。持望於自，軌望於他。如驢與馬，保持牠的自相，固是牠的特能，使人生起驢非馬、馬非驢的認識，也是牠的特能。即或有時認識錯了，以驢爲馬，以馬爲驢，但驢馬的本身，決不因人們認識的錯誤，而失掉他們的自體相。又如魚目混珠，其實，魚目依舊是魚目，珍珠仍然是珍珠，毫不因人的混亂，而改變了它們的原有性相。由於諸法有著這樣的特性，所以佛教統一切萬物名爲法。這裏說的，主要是勝義的涅槃果法，世俗的法相諸法，迷悟的四諦理法。對有對向對觀兩個意思：對向是因果相對，即以能對的清淨無漏慧因，對向所對的出世涅槃妙果，這是勝義對法。對觀是心境相對，即主觀的能觀心與客觀的所觀境相對，以觀察客觀的五部境，這是世俗對法。舊俱舍說的

「此智對一切法（對向義），於法現前（對觀義）」，也是這意思。

乙三　釋藏之名義

攝彼勝義依彼故　此立對法俱舍名

本頌立名阿毘達磨俱舍，依照他的意思，譯成我國話，叫做對法藏。對法的意義，已如前說；藏的意義，現以兩句頌來說明。初句是釋義，次句是結名。

攝彼勝義　攝是採取，彼指資糧對法，就是六足、發智諸論。六足、發智諸對法論中所詮的法義，有勝有劣，有正有旁，今作者世親，捨棄那劣義旁義，擇取那勝義正義，做爲此論思想理論的中心。換言之，卽取精要，重新造論。攝有能攝所攝：能攝取勝義的爲俱舍，爲俱舍所攝取的，是彼根本論中的勝義。舊俱舍說：「由義對法入此攝」。入是包納義，攝是攝持義。意謂此論不特能包納根本論中的勝義，並且將彼勝義，一一攝持起來，使之不散不失，所以說入此攝。順正理論標藏堅實以入攝釋，也是此意。堅實，有團攝之義，卽將散於根本論中的勝義，一點一滴的團攝起來，不使散失。如樹的內在，有種團攝的力量，能使樹木的皮葉不離，所以名爲樹藏。正因具有這樣的意義，所以本頌說爲攝彼勝義，舊俱舍說爲入攝。

依彼故　依是根據，彼指六足、發智的資糧對法。意思是說：此論雖然創造完成了，但論中的思想、義理以及法相，都不是我世親所創造的，而是依根本論中的義理爲義理的。不過，根本論中的義理，散漫無緒，我從無限錯綜複雜中，網羅攝取本論的精義，用有系統的方法，加以嚴密的組織，成爲這樣一部條理化的論典，而這有組織有條理的論典，如沒有彼諸對法藏論爲我所依，根本就不會產生，所以說依彼。依有能依所依，所依的是彼諸論，能依的是此俱舍。

此立對法俱舍名　這是結藏名。由上所說的兩種意義，所以此論立名對法藏。

乙四　意樂及說者

若離擇法定無餘　能滅諸惑勝方便　由惑世間漂有海　因此傳佛說對法

作者攝彼依彼諸論中的勝義，造成這部偉大的對法藏論，其意趣及目的何在？而首說對法藏者又是誰？本頌前三句，解答第一問題；後一句，解答第二問題。說到造論的動機，依全論的文義看，是有四五點的，此頌只是其中的一點，卽爲斷除有情的諸惑。

若離擇法定無餘能滅諸惑勝方便由惑世間漂有海　此明作者造論的意樂。擇是

抉擇，法是諸法，能抉擇諸法的是智慧，爲智慧所抉擇的是諸法，所以擇法是智慧的異名。諸惑，指一切煩惱。依小乘教典說，卽八十八使的見惑，八十一品的思惑。煩惱有種强盛的力量，驅使衆生在三有生死海中，漂流沉淪，受諸苦痛，因此可說煩惱是使衆生受苦的根源，欲使衆生不受生死苦，必先解決衆生心中的煩惱，而解決煩惱的唯一利器，無過於智慧，唯有揮動智慧的利劍，才能徹底斬斷煩惱的情絲，堵塞生死的源流。假使離了清淨無漏的觀慧，決定沒有其他的殊勝方便，能解決煩惱。佛法以解脫有情生死爲目的，所以須使求解脫的每一有情，獲得殊勝的無漏慧，以於法相海中，如理抉擇，若不能得淨慧，抉擇諸法行相，就不能認識一切法，不認識諸法，就要起煩惱，衆生由惑向外衝動，就造種種惡業，而漂流於三有海中了。作者說對法藏，其意樂及目的，就是使有情獲得擇法。法華經說爲令衆生開示悟入佛之知見，亦卽此意，因爲佛之知見，就是無漏慧。

因此傳佛說對法　此明對法史上的傳承。對法是什麼人創說的？學者間有不同的看法：據正統派的毘婆沙師傳說，是佛在各部經中所散說的，後代發智、六足的學者，將佛所散說的對法，搜集起來，用番整理工夫，加以組織編輯，成爲有系統

的論書。婆沙卷一說：「誰造此論？佛世尊造此論」。大德迦多衍尼子等做這工作，等於大德法救集佛說無常頌爲無常品，以及結集法句譬喻經、法集要頌、出曜經等。如有量云：

此論（發智論）定是佛說——宗

餘人結集故——因

如無常頌等——喻

因明是佛法的論理規則。婆沙學者運用因明量成立自己的主張，並以無常頌作爲事實的例證，其理由似乎是很強有力的。順正理論也說：「舍利子等諸大聲聞，亦無有能於諸法相如理簡擇，是故此論所依根本阿毘達磨定是佛說」。衆賢論師抬出佛的直接弟子，以證明佛說對法，好像更加強了他的威勢！但實際，這祇是有部學者一脈相承的傳說而已。如在其他學派看來，則認對法是佛子造的，不是佛所散說的。論主用傳說，就是表示不信任佛說對法。順正理說：「經主稱傳，顯已不信阿毘達磨是佛所說」。

有漏無漏法　除道餘有爲　於彼漏隨增　故說名有漏　無漏謂道諦
及三種無爲　謂虛空二滅　此中空無礙　擇滅謂離繫　隨繫事各別
畢竟礙當生　別得非擇滅

總標法體，即把一切法的自體，在這三頌中標示出來，可說這是全論的大綱。初句，是總標中的總標，也就是總標界、根二品；餘十一句，是依標別釋。別釋中的前三句，釋諸有漏法，也就是總標世間、業及隨眠的三品；後八句，釋諸無漏法，也就是總標賢聖、智及定的三品。釋有漏中，初句出體，次句釋義，末句結名；釋無漏中，無漏二字是標名，謂道諦等十三字是出體，末後的五句釋三無爲。茲依頌文，列表如下：

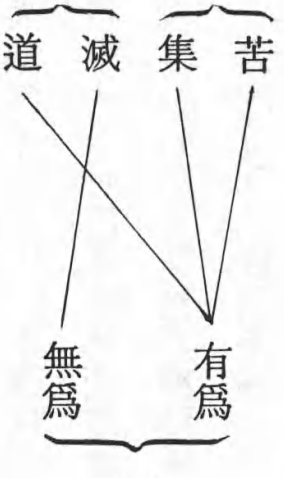
- 總標大綱……有漏無漏法
- 漏無漏法
  - 釋有漏法
    - 出有漏體……除道餘有爲
    - 釋有漏義……於彼漏隨增
    - 結有漏名……故說名有漏

- 別別解釋
  - 釋無漏法
    - 標無漏名……無　漏
    - 出無漏體……謂道諦至虛空二滅
    - 釋三無爲
      - 虛空無爲釋…此中空無礙
      - 擇滅無爲釋…擇滅謂離繫等
      - 非擇滅無爲釋…畢竟礙當生等

有漏無漏法　世出世間，不管有形無形、有現象無現象的事事物物，眞是多得不可勝數，如要個別的去了解他，那實在是不可能的。雖則是這樣，但歸納起來，不外有漏、無漏的兩大類法，因這兩大類法，攝一切法無遺。或有以爲經裏有用有爲、無爲攝一切的法，爲什麼世親不依此呢？這是隨著者當時的意趣而立名的，並沒有定準；或約所依而立的，因世親依雜心論造論，雜心論開頭就說有漏無漏，所以此論也以這總攝一切。我們又可這樣說：說爲無爲是站在哲學立場說的，說漏無漏是站在宗教立場說的。說法者如先開顯生死苦痛的有漏界，涅槃安樂的無漏界，聞法者就會生起厭苦求樂的意樂，而生死也就可以解脫了，所以說漏無漏，在宗教學上含有求解脫的意義。其次，說漏無漏，能破除吾人情意上的四倒，如阿毘曇心

論說：「有漏無漏行，離常樂我淨」。說爲無爲，只能對治思想上的斷常二執，就是有常執的，說有爲以治之，有斷執的，說無爲以治之：這只是思想的糾正，解脫還談不上。所以本論用有漏無漏，總標全論綱要。

除道餘有爲　有漏、無漏能攝盡一切法固無問題，但一切法的品類無量無邊，究有那些法是屬有漏的？有漏法的內容到底是指什麼？爲佛陀學綱的四聖諦，包含有漏、無漏的兩重因果，以此而言：滅諦是無爲無漏，道諦是有爲無漏，爲有爲有漏的，是苦集二諦。約漏無漏相對說：苦集是有漏，滅道是無漏；約爲無爲相對說：苦集道三是有爲，滅諦是無爲。道雖列於有爲之林，但不屬於有漏之數。除去有爲的道諦不名有漏，其餘的有爲（苦集）叫做有漏，表列於左：



於彼漏隨增　彼指苦集二諦，隨增是隨順增長的意思。有二種：一、相應隨增

，謂煩惱與相應的心心所，隨順增長。如眼識生起貪或瞋，與同時意識的心王心所，相互隨增。心王及大地法等的心所，本無所謂染污的，但由貪等煩惱的起而鼓動，使無染污的心等變爲染污，心既被染污而受蒙蔽，於是對事物就認識不清，而與貪等滾成一團，加強貪等的活動，是爲相應隨增。如一坑大糞與水土的和合，水土雖原是清淨的，但與大糞的混和就成爲不淨，而糞由於水的增加，其臭氣也就更大更濃。糞如煩惱，水土如其他的心心所。二、所緣隨增，謂煩惱與諸所緣的境界，隨順增長。如緣客觀的美境，就在這境上生起貪愛，由於境界的美，就又誘引潛在的貪心勃起，是爲所緣隨增。如豬等的住於雜穢之處，眠戲其中，豬身爲雜穢所塗成爲不淨，而其地因豬的居住，屎尿增加，於是更增不淨。豬喻所緣的客觀境界，雜穢喻貪等的煩惱。苦集二諦所以稱爲有漏，因爲在此二諦之中，不特可以生起煩惱，並且等相隨增。緣滅道二諦，雖說也生煩惱，然既與他本身無關，又無隨順增長作用，所以名爲無漏，不名有漏。

於彼漏隨增這句頌，是從阿毘曇心論修改來的。該論說：「若生諸煩惱，是聖說有漏」。後來法救依之造雜心論，覺得生有語病，因爲說生煩惱就是有漏，滅道

二諦也生煩惱，難道也可說他是有漏嗎？如不承認滅道是有漏，怎可說生諸煩惱？所以法救把他改爲「若增諸煩惱，是聖說有漏」。此論既以雜心思想爲背景，因而就說於彼漏隨增。然如實說，用隨增釋有漏，並不自法救始，在婆沙中早有人說，如婆沙二十二說：「由二事故名有隨眠心：一由隨眠於此心有隨增，二由隨眠於此心有同伴性」。

故說名有漏　此結有漏名。漏是漏泄義，如水杯破了，或有了洞眼，水卽從裏面慢慢漏出來。這裏，狹義說，指煩惱，唯代表集諦；廣義說，指五取蘊，可總包苦集。煩惱所以名漏，因他有股巨大的力量，如萬馬奔騰洶湧澎湃的洪流，我們的身口如止制煩惱洪流泛濫的堤防，內心所茁長的善根，等於堤防下的苗稼。要使善根苗稼在肥沃的土地上生長結實，必須鞏固身口的堤防，防止煩惱洪流的潰泛。如身口堤防一旦被煩惱巨流沖破，則善根苗稼就要遭到淹沒與毀滅的命運。像河水穿漏土石的堤岸，淹沒農夫的禾稼一樣。在婆沙中對漏的解釋，有六義，今取二義：一、留住義：留是稽留，住卽安住。意說煩惱有種力量，稽留衆生安住於三有生死海中，不得出離。二、流出義：此約六根門頭說，卽常常從他（六根）流出不淨的

煩惱，驅使衆生在六趣生死中，頭出頭沒，如泉出水一般。有人說：煩惱使人久住在生死中，就名爲漏。業也有這種功能，爲什麼不名漏呢？這因煩惱的漏義是決定的，業的漏義不決定。有情流轉於三界，固由業力之所招感，但若沒有煩惱的滋潤，其業卽枯萎，不能發生招感作用。如證阿羅漢果的聖者，雖尙有過去作的種種業存在，但因沒有煩惱的滋潤，就不再感後有的生命，而證入無餘涅槃。因此，漏是專指煩惱，不包括業在內。

無漏謂道諦及三種無爲謂虛空二滅　此明無漏，約有四種。卽有爲無漏的道諦，無爲無漏的滅諦。道指所修的道，如下智、定二品所說的種種道；滅指所證的寂滅無爲，有三種類別，卽虛空、擇滅、非擇滅。這四類法所以名爲無漏，因他不與諸煩惱隨順增長。無漏就是沒有漏落，不稽留有情於三有中漂流輪轉。如表：

- 無漏
  - 道……有爲
  - 滅……無爲
    - 虛空
    - 擇滅
    - 非擇滅

無爲是佛所說，是佛弟子所論，固無問題，但無爲法是多是少，在學派間頗有諍論。然從原始阿含聖典看，佛似祇說一種無爲，卽離去愛染繫縛而得的不生滅自體，就是擇滅無爲。唯約不生不滅的定義詮說無爲，無爲是可有衆多的，所以後來部派學者就把他展開，如有部講三種無爲，尙屬原始之說。其中擇滅非擇滅，雖爲部派學者所共認，但虛空無爲，或有所不許。如大衆部、化地部（屬分別說系）所說不同的九種無爲，其中固有有部所說的三種無爲，而南方案達羅學派及舍利弗毘曇，於其九種無爲中，只講擇滅與非擇滅，不講虛空無爲。虛空究竟是否無爲，是部派學者所激烈諍論的一大課題，應加深切注意！

此中空無礙　此中，卽在三種無爲當中。空指虛空無爲，無礙顯以無障爲他的體性。既不障礙一切法，一切法也不障礙他。如色法，是有礙的物質世界，但他生而來、滅而去，來去生滅，自由活動，都從虛空無爲而來，如沒有這虛空無爲，一切的物質就不能活動。宇宙界的森羅萬象，所以各自呈現秩然不紊的相用：一面固是各自的因緣力，一面實由無障礙的空所成，所以有無礙性的虛空無爲，就能容受宇宙界的萬有諸法。正理論說：「虛空容受色等有爲」；此論說：「由無礙故色於

中行」，都是此意。然須研究者，這無礙爲性的虛空，是不是就是一般眼所見身所觸的虛空？不是！通俗說的虛空，雖有相似的無礙性，但他只是現於空界的色法，在現象上觀察，不無相當的變化，而且他的無礙性是相對的，雖不障礙其他法的產生，但爲他法之所障礙，如桌子一放，空間卽不存在。因此，有部學者將虛空分爲二種：一是可見的，如六界中的空界，是有爲色法；一是不可見的無障礙性，才是虛空無爲。但這並不是無所本的：如中含四十卷說的「空無所依，但因日月故有」，既因光明得知有虛空，當會引發人們空是色法的見解，又中含五十卷說的「此虛空，非色，不可見，無對」，虛空既然是如此的，自可使人生起無爲性的觀點。所以有部，分虛空爲兩種，而且都各有其實體。

擇滅謂離繫　擇滅無爲以遠離繫縛爲他的體性。繫指煩惱，離是遠離。煩惱留住有情於生死中受苦，所以要設法遠離。遠離了繫縛的煩惱，跳出了業網的重圍，就可獲得生命解脫。離繫專約有漏說，有爲無爲及無漏，是無繫可離的。擇是簡擇，爲智慧的異名。擇是慧的力用，慧是擇的自體，因爲離繫是慧簡擇的功能，所以名爲擇滅不名慧滅。擇滅所抉擇的對象，是四聖諦：什麼是有爲無爲？什麼是有漏

無漏？何法該證？何法該斷？如是抉擇清楚，滌除身心上垢穢，就證得解脫的滅諦，顯現諸相寂滅的眞理。擇滅是略稱，具足應名擇力所得滅，如牛所駕車，略名爲牛車，其理是一樣的。此擇滅無爲性，在有部學者，認爲是聖者內證，離言而實有的，如此論第六卷說：「此法自性實有離言，惟諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是常是善，別有實物名爲擇滅，亦名離繫」。但經部譬喻師，却主張擇滅非實有；而成實論師，更從涅槃離諸相的立場，證明擇滅的非實有性。所以這在學派間，也有諍論。

隨繫事各別　離有漏的繫縛，得解脫的擇滅，是一是多，學派也有不同的解說。正理論說：「有作是言：諸所斷法同一擇滅；對法者言：隨繫事別」。對法者，就是有部。依有部說：離一繫縛得一擇滅，能繫縛的有漏法體有多少，所獲得的擇滅也就有多少。如於貪上離去繫縛，就在貪上得一擇滅，於瞋癡上亦然。假定能繫縛者有八萬四千，所得擇滅亦八萬四千。因行者得擇滅，不是一時得的，有在見道位上所得的擇滅，有在修道位上所得的擇滅，有在無學道位上所得的擇滅，假定諸所斷法同一擇滅，證入苦諦所斷煩惱滅時，就應證得一切所斷諸煩惱滅，但事實不

然，因苦諦煩惱滅時，祇得一苦諦滅，餘者並未證得，否則，就不應再修聖道，以修聖道的目的，就在斷惑證滅，可見唯一擇滅，是不合理的。「有部學者，不但是有爲的多元實在論者，在無爲法上還是多元實在論者」。主張擇滅是一的學派，順正理論祇說有作是言，並未指定那一派，依寶疏及神泰，說是正量部的思想，依印順導師從理上推測，說是大衆分別說系的主張。不管他是何部所屬，在學派中，總有這麼一派，站在這派立場說，擇滅是一，也有相當的理由。宇宙人生的眞理只有一個，如斷一煩惱，卽證一眞理，眞理豈不是衆多了嗎？性空學探源說：「主張擇滅同，謂是一味的；主張擇滅異，謂是差別的。後代大乘以虛空爲譬喻來會通一味與差別：虛空，隨了器皿的方圓，而有方圓之別，如這空杯中的圓空，與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別。但空的體性，是渾然同一的，不能說有差別。擇滅如果說是衆多差別，難道直覺體驗下的涅槃性還有差別相嗎？這是困難的。大乘虛空喻的會通，就是針對這困難而發的」。

畢竟礙當生別得非擇滅　這是解釋非擇滅無爲。畢竟是決定究竟的意思，當生

是指未來所要生的法，礙卽阻礙或障礙。總合的說：有一種法在當來是有生起可能的，但爲另一法做了他的障礙，使他永遠的究竟的沒有生起的可能，於是就得了一個擇滅，唯此所得的擇滅，僅由外緣的短闕，非藉抉擇的慧力，所以別名爲非擇滅。得非擇滅無爲，在三世的時間裏，是屬那一時得呢？婆沙雖有多說，但以未來世得爲正義，所以此論說當生，卽唯有在未來當生而不生的法上得。婆沙三十一說：「擇滅於三世有漏法得，非擇滅於未來不生有爲法得」。別得，據麟師說有二解釋：「一、異前擇滅，別自起得，名爲別得；二、緣缺位中，證非一品，別別而得，名爲別得，如前擇滅隨繫事別」。麟說後釋爲勝，今說前釋爲是。如有人說：「別得者，異擇滅得故云別得，非隨不生事其滅各別」。舊俱舍頌說：「別有非擇滅」；長行解釋說：「異擇滅有別滅」；此論長行說：「得滅異前」：都是此意。緣缺得非擇滅，其意怎樣？如眼識與意識傾其全力共專注於色境時，其餘聲香味觸的諸境都滅，雖有耳不能聞聲，乃至雖有身不能觸境，因爲眼及意識注色境時，身等諸識住未來世，沒有生起的可能，而且永遠的不生，卽使眼識滅後耳識於第二刹那復生，但已不是前一刹那的耳識。因爲一切有爲法，都是刹那演變著的，後一刹那當

然不是前一剎那，所以被眼識所障的前一剎那耳識，就永遠不生而成爲非擇滅無爲，耳聞聲時眼不見色，舌嘗味時身不覺觸等，都可得此非擇滅的。有部之所以這樣主張：一因五識唯緣現量不緣過未；一因五識是異時起非俱時起。

乙二　別釋法體

丙一　總明漏無漏體用

丁一　明漏無漏體

戊一　正明法體

己一　總明色等五蘊

庚一　有爲體名

又諸有爲法　謂色等五蘊　亦世路言依　有離有事等

三種無爲已如上說，而諸有爲是以什麼爲體？又有什麼不同名稱？本頌就是解釋這兩問題的：初句標有爲法名，次句出有爲法體，後二句辨有爲法的異名。

又諸有爲法　又是復義或再義，謂無爲法已說，今再講有爲，故說又。諸有爲法對三無爲法說的。有爲，是有所作爲的意思。如在同一時空中，創造一種什麼法

體，必須衆多條件的聚合，然後才可完成一樣東西。因此，佛教說宇宙萬有的現象，無一是從一因生的，所謂上帝創造萬物，完全是無稽之談，爲佛法所不取。有爲法，在時間上講，通於三世的。或有人疑惑說：過去現在的諸法，是假衆多條件產生的，固可說是有爲，但未來法還未生，怎可亦說有爲？論說：「彼同類故，未來無妨」。如牛乳，爲人受用時，固名牛乳，即在乳房尙未擠出，亦名牛乳，是牛乳同類的緣故。又如柴薪，正在燒時名薪，而堆著未燒的草木，亦名爲薪，沒有那個可說燒時叫薪，不燒就不叫薪。未來法也是這樣，在時間上雖尙未來，但一來到現在，決有他的作爲，相望過現是同類的，所以不妨稱爲有爲。

謂色等五蘊　此明有爲法的自體。五蘊有有漏、無漏的兩種；能攝一切有爲法的，是有漏五蘊，非無漏五蘊，爲了簡別戒等的無漏五蘊，所以說色等的有漏五蘊。順正理論說：「爲別戒等，故說色等」。五蘊爲什麼是有爲法體？正理論說：「老病死等災橫差別，隱積損伏故名爲蘊」。這意思是說：有爲法有著衆多的過患隱伏在裏面，不遇緣便罷，一遇緣就活躍起來，如盜賊埋伏在山中一樣。所以色等五蘊，爲有爲法體。

亦世路　以下辨有爲的異名。先說世路，有二義：一、世指三世，約時間說；路是道路，是遊歷義，約法體說。有爲諸法行於三世的時間內，以世爲所行路，或過去已行，或現在正行，或未來當行，所以名爲世路。二、世是可破壞的意思，路爲無常法的所依。變動於三世中的有爲諸行，由於刹那刹那的遷移變化，結果必爲無常性所吞食、消滅、破壞。眞諦三藏說：「行行不息能盡萬里之路，無常是世，有爲是路，與世作路，故名世路」：這確是世路極好的解釋。

言依　言是語言，以色蘊中的音聲爲體；依是所依，有說以名義爲依，有說單以義爲依，後者如婆沙說：「言依名轉，名依義轉，約展轉因，以義爲依」。本來名義是相爲表裏的，義爲名所詮表，名能表詮於義，如俗說有名的意義，有意義的名。每吐一句語言，必含有其意義，所以義爲言之所依，但爲顯示是名相應義，非道理義，所以論說「卽名俱義」。人類的語言，如沒有義爲所依，就無所寄託，亦卽不能開口。如說粉筆，其義卽是能寫，而且有粉筆之名，與義相應。言依，依三世有爲法建立：或依過去說曾諸法，或依未來說當諸法，或依現在說今諸法，所以言依是有爲的異名。有質問說：有爲法依三世說立三言依，無爲法亦假言說方可表

達，爲什麼不立言依？這在婆沙有多種的解說，今依順正理論略談一義。無爲法是由有爲法滅而建立的，如契經說：「蘊滅名滅。滅非言依，言依是蘊」，因此，無爲不立言依。

有離　離是遠離，謂永遠離去煩惱的繫縛，而獲得清淨自在，卽擇滅無爲。有離者，卽在有爲的諸法中，有離繫的涅槃，表示無爲就在有爲中，並不是離了有爲另有無爲。正理論說：「此有離故，說名有離，如有財者，名爲有財」。諸有爲法如同船筏，不特非法爲修道者所捨，就是聖道也要捨離，所以經說：「法尙應捨，何況非法」？

有事　事指因義，就是一切有爲法的生起，各有他的能生因，無因卽不得生。經部師說：事是體義，就是一切有爲法，各有他的眞實自體，不是虛假而有的。正理論說：「此有事故，說名有事」。

等　等在諦譯俱舍中沒有。本論有等，表示有爲法的異名，不止這些，另外還有有果、有煩惱、墮三界，有纏、無常、世間、有行等。因爲不能一一擧出，所以用一等字以概其餘。雜心第九說有「從緣生亦因、有因（有事）亦有爲、說處（言

依）及與道，有果意當知」的七名。

庚二　有漏異名

有漏名取蘊　亦說爲有諍　及苦集世間　見處三有等

有漏的名義，已如前說，此立取蘊及有漏的異名。有漏異名，本來很多，這裏略舉七種。先給取蘊，定一範圍，然後解釋。正理論說：「前說一切有爲名蘊，今說有漏名爲取蘊，義准無漏但名爲蘊」。此明蘊與取蘊的寬狹：但名爲蘊，可以包含漏無漏的二種蘊；名爲取蘊，就唯指有漏五蘊了。這裏建立有漏異名，所以說取蘊不名蘊。雜心有與此相似的頌說：「亦名爲煩惱，受陰及與諍，煩受諍起故，是諸賢聖說」。

有漏名取蘊　正理論說：「何緣取蘊名爲有漏？以於彼中漏隨增故」。本論舉三喻說明取蘊的意義：一、取是煩惱，蘊是五蘊，取蘊就是煩惱蘊，有情的五蘊果報身，是由煩惱所產生的，如無煩惱就不造業，如不造業就不會招感五蘊的苦果。如草糠火，發火的原料是草糠，從草糠中出生火，名草糠火，若火是從煤炭中發出，那就又名爲煤炭火了。二、爲生命體的五蘊，是屬於煩惱的，如人天有情的五蘊

身，屬於輕微的煩惱所有，三惡趣有情的五蘊身，屬於粗重的煩惱所有：蘊屬於取，所以名取蘊。如王與臣，那國的大臣，就繫屬於那國的大王。三、現行的五蘊身，又能產生煩惱。以十二因緣說：從識至受的五支，是現實存活的生命體——五蘊身，受緣愛，愛緣取，愛取就是煩惱支。前五支的蘊體，是能生因，後二支的愛取，是所生果。蘊能生取，所以名取蘊。如花果樹，生桃果的是桃樹，生杏果的是杏樹。雜心論說：「彼諸行從漏生故，生漏故，漏處故，名爲有漏」，也是此意。

亦說爲有諍　有漏不但叫做取蘊，亦可說爲有諍。諍就是煩惱，含有相互乖違的意思。如諍論一個論題，彼此之間的思想，就顯得異樣的乖違。煩惱是不善的，所以他一生起，就與善法乖違，使清淨的善法，騷動擾亂，不能繼起。雜心說：「擾亂心故名諍」，就是此意。諍又有損害自他利樂的意義。一個人的煩惱不起則已，如果翻騰起來，對別人一定是不利的，如瞋心生，不是動武就是漫罵。其初的動機，雖想損人以利己，但結果每每弄得自他俱害。衝動了的煩惱，不特能損害自他，且在有漏的五蘊法中，隨順增長。諍復三種：一、百八煩惱的煩惱諍；二、生命解體的死陰諍；三、各各相違的戰鬪諍。此中指煩惱諍說。品類足二說：「有漏是

有諍，無漏是無諍」，也就是這意思。確實的，人在煩惱沒有衝動時，心境是很寧靜的，一旦衝動起來，就被他擾得神魂顛倒，心緒不寧。如一團體中的分子，彼此相處和合無諍，則其團體內，必定充滿融洽和諧的空氣；如終日吵吵鬧鬧，諍鬪不已，那就不得安寧了。這就是諍的意義。

及苦　及是並及。意說有漏名取蘊、有諍，並及可以叫做苦等。苦指現實的生命自體。生命體所以名苦：一因他爲一切苦迫的所依，所謂「有身則苦生，無身則苦滅」，就是此意。一因他的自體就是粗重不安隱的，如八苦中的五蘊熾盛苦，就是顯示此意。這樣的一個苦報體，我們凡夫雖然不知，但在出世聖者，很能正確的了解他是苦痛的源泉，所以覺得有漏是可厭的，沒有一點值得貪戀愛著。如不願做的，非逼你去做，自己想做的，却又做不到，事事違背內心的要求，處處受到環境的壓迫，這不是苦是什麼？所以說有漏是苦。

集　集是集諦，指煩惱說。集以招感爲他的體性，謂有煩惱的存在，就可招感生死的苦果。正理論說：「卽彼種類能爲因故，能集成故」。

世間　指有情與器界。世約時間說，間卽中間義。不論是有情的生命與無情的

事物，都是在三世的時間中之所顯現的，所以名爲世間。顯現於時間中的生命與事物，含有不斷的變動性，所以終爲生滅無常法所消滅破壞，不能久住於世。因而凡有可破壞和可對治性的，卽稱世間。品類足說：「有漏是世間，無漏是出世」，卽顯世間爲有漏的異名。

見處　見指五見，處是依止義。此說有漏的五蘊身，爲五見所依止處。依通常說：煩惱有五利使和五鈍使的差別，二者均以生命體爲所依處，爲什麼只說五利使的見處，不說五鈍使的貪等處呢？因爲貪等諸煩惱在身心中的增盛，沒有五見來得强而有力。有情煩惱所以熾盛，主要由於五見住身心中，隨順增長煩惱的緣故，假使沒有不安分的五見，其煩惱必然會減少活動。要知見就是思想，思想複雜的人，煩惱就多，思想單純的人，煩惱就少，所以說見處。

三有　就是欲有、色有、無色有，爲三界的異名。三界中一切有漏法的產生，各有其因，是集諦；依因而生的諸有漏法，各有所依，是苦諦：有因有依的諸有漏法，都屬三界所有，所以名爲三有。

等　上述七種異名，約不同意義說。卽從這面觀察有這意義，就立這一名詞，

若從那面觀察有那意義，就立另一名詞，實際總名有漏。如是從個別意義立名，還有很多，像煩惱、隨眠、受陰、有染、墮界、有味著、非聖法、有求、當取、有取、有勝，都是異名之一，現在用一等字以概括之。

己二　別明蘊辨處界

庚一　正示體明處界

辛一　明色蘊辨處界

色者唯五根　五境及無表　彼識依淨色　名眼等五根　色二或二十
聲唯有八種　味六香四種　觸十一爲性　亂心無心等　隨流淨不淨
大種所造性　由此說無表　大種謂四界　卽地水火風　能成持等業
堅濕煖動性　地謂顯形色　隨世想立名　水火亦復然　風卽界亦爾
此中根與境　卽說十處界

色等五蘊是有爲法，已如上說，現來正式說明有爲諸法的本體。如五蘊，怎樣叫做色蘊？怎樣叫做受想行識？處與界亦須這樣說明。先明色蘊辨處界。

色者唯五根五境及無表　此標色蘊的十一種色。雜心論以四句說明這個：「十

種謂色入，及無作假色，是分別色蘊，牟尼之所說」。五根，指眼耳鼻舌身，爲組織有情生命的原料；五境，指色聲香味觸，爲宇宙萬有的現象；無表，指無形無象無可表示的色法。唯簡異計，卽簡別色蘊唯十一種，既不可增多，又不可減少。學派中，如經部師說無無表，覺天及經部色中，唯立能造四大，不立所造諸色，法救又說無法處所攝色，種種異計不同，所以有部正統派，說唯十一種。

自眼根以至無表，總說爲色者，色有二義：一、質礙的意思，卽有體積而佔有空間的東西，兩者一碰面，就互相對礙，如書有書的體積及其所佔據的方位，桌有桌的體積及其所佔據的方位，所以書礙於桌，桌礙於書，不能並容。二、變壞的意思，「有體積而存在的，受到另一質礙物的衝擊，可能而且是終久要歸於變壞的」。「有此二義，卽名爲色，卽等於近人所說的物質」。

彼識依淨色名眼等五根　此釋十一色中的五色根。雜心卷一有與此類似的長行說：「彼眼入者眼識所依，四大所造淨色，不可見有對，舌身亦如是」。初句的五字，非常的簡練，缺一不可。彼指根境二物，識指精神動能，表示五識的依根緣境。約依根說，可名根識，卽能緣的心識，依於所依的眼根，就叫眼識，乃至能緣的

心識，依於所依的身根，就叫身識。約緣境說，可名境識，卽能緣的心識，緣於所緣的色境，就叫色識，乃至能緣的心識，緣於所緣的觸境，就名觸識。不過通常都稱爲眼識等，很少叫做色識等罷了。其實是可叫做色識等的。如舊婆沙五十五引外入經說：「緣色生識，是名色識，乃至廣說」。既然如此，爲什麼一般都叫眼識等呢？關于這問題，到下再爲詳說。依是增上能生義；淨色卽淨色根，簡非扶根塵。這是說能發生認識作用的，是淨色根，非扶根塵。

彼識依淨色的五字，所以不可缺少者，有人作這樣的說：一、如但說彼識依色不用一淨字加在其中，扶根塵及色香味觸四境，既是色法亦爲所依，難道也可名爲眼等嗎？現用一淨字加在上面，卽表明識的所依，唯是清淨的色根，而非虛浮的扶根塵等。二、如但說彼識淨色不用一依字插在裏面，就文理言，也患有不顯明肯定的語病。如清水池與透明鏡，都屬於淨色，若不用依字作彼識與淨色之間的媒介，說明識與淨色的屬性關係，那清池與明鏡的淨色，豈不是也應名爲眼等了嗎？但事實上，他們祇可說爲淨色，不可名爲眼等，因爲缺乏爲識所依的條件，所以應用依來簡明能爲識所依的，方可叫做眼等根。三、如但言彼識不用依淨色三字，則識與

根之能所依的關係就要混亂，換句話說，能依的眼等五識，應名所依的眼等五根。所以必須把這五字連合起來，方可免除上面三種過失。

眼等諸識的精神作用，有相應的物質構造做他的基礎，這在佛教說，就是清淨的五色根，他分布在有情的肉團裏面，爲四大種所造，大種爲產生淨色的元素——本質。此淨色根，佛經又名勝義根，爲肉眼所不能見，我們所見的，祇是扶助勝義根的四塵，佛法名爲扶根塵。五根發生五識，在心理學上說，是有機感覺產生活動，是有機體認識世界的活動。所以佛法說的淨色根，就是生理學上說的感覺神經，佛法說的扶根塵，就是生理學上說的感覺器官。感覺神經，爲知覺所由獲得的途徑。假如感覺神經中某一部分壞了，那他某一部分的知覺，必然就失去作用，不管他怎樣仍在運動。佛法說：我們之所以能見色聞聲，是淨色根的唯一功能，如內在的淨色根壞了，外在的眼球縱然完好無恙，而終不能發生照物的功用。這樣比對的來講，可見佛法所說的五根機能，與現代生理學所說相近。

我們的眼睛，其眼球的構造，儼如現代的照相機，所以有說，人類的眼睛，是世界上最早而且最巧妙的照相機。不過就作用說，照相機的作用比較單純，眼睛的

作用比較複雜就是了。人類的耳朵，是天賦的電話機，其構造和作用，簡直和電話的原理一樣。鼻根具有嗅覺的作用。講到嗅覺，人類嗅覺的機能，已大大的退化。退化了的嗅覺器官，所以仍傲然的高踞於面部中央，實因他不是專負嗅覺一部分任務，他的眞實作用，是在呼吸，卽現代人說的司理著「生命之源」的呼吸的門戶。一個人一天不吃飯可以，若五分鐘沒有空氣呼吸，則生命就將面臨死亡的絕境。所以鼻子裏頭留給嗅覺器官的地盤，只是極小的一部分，那就是附在鼻腔裏面上部的黃色粘膜，由兩種細胞而成，其一爲支柱細胞，其他則爲細長的嗅細胞。嗅細胞就是嗅神經，散布在空氣中的物質微點，接觸到鼻粘膜，刺戟了嗅神經的末梢，他就將這外來的刺戟，傳向神經中樞，神經中樞得到報告，立刻就起嗅的知覺，了達傳進來的是香是臭。舌根是嘗味的，依婆沙說，舌根極微住在舌頭上，猶如彎彎的半月，唯其中有一部分不屬舌根，所以現代生理學說，舌不是味覺器官，味蕾才是味覺器官。舌頭有舌尖、舌緣、舌根的三部分：舌尖的作用是嘗甜，舌緣是嘗酸，舌根是嘗苦，三者都能發生感覺的，祇有鹹味。味覺的强弱，和物質與粘膜接觸面的大小有關，嘗味時的舌頭轉動，就是使物質廣布，而多接觸於粘膜。身根是覺觸的

，其極微遍布於整個身體內，次第而住。觸覺是皮膚功能的一種器官，即皮膚裏面有神經末梢，負著傳達觸覺、痛覺、溫度及壓力等等感覺的任務。佛法中說的五根功能，是可與現代感覺神經配合講的。這裏只是舉其大要，要知其詳，可閱生理學上感覺機能的部門。

色二或二十　此下有一頌明五境，先說色境。色境，大體上分爲二種：一是形色，二是顯色，所以說色二。然再把這二色加以演繹分析，形色有八種，顯色有十二種，所以說或二十。表如下：

二色
- 形色——長、短、方、圓、高、下、正、不正
- 顯色——
  - 本顯色——青、黃、赤、白
  - 差別色——影、光、明、暗、雲、煙、塵、霧

（二十色）

形色是物體的狀態，如桌子有桌子的形態；顯色是顯現的顏色，如青黃赤白等。青黃赤白稱爲本顯色，即一切的顯色，以這四種爲根本。這與現代講的三原色稍有不同。我們知道，物質是各具有特殊的顏色的，其顏色之所以不同，由於物質對於光線的吸收和反射的各不相同。如紅色物質對於日光反射其紅色光而吸收其他各

色光，所以望去是紅色；藍色物質反射日光中的藍色光而吸收其他各色光，所以望去是藍色；黃色物質對於日光反射其黃色光而吸收其他各色光，所以望去是黃色。紅（赤）藍（青）黃（黃）稱爲三原色，因各種不同的顏色，都是由這三者作適當的配合而產生的。如紅與藍二色配合起來，成爲紫色；紅與黃配合起來，成爲橙色；黃與藍配合起來，成爲綠色；幾種顏色的總和，如各色完全吸收，就成黑色，如各色全部反射，就成白色，所以白色在現代，不視爲基本色。以顏料的配合爲例說：「如黃色顏料和藍色顏料適量配合，可得綠色。因黃色顏料能反射黃色光和綠色光而吸收其他色光，藍色顏料能反射藍色光和綠色光而吸收其他色光，兩種顏色混合後，祇能反射綠光，其他色光全被吸收，故成綠色」。影，即在太陽或燈光下，障礙光明生起的餘色。光，就是太陽光，凡是光都是從發光體送出來的，太陽是發光體，所以名光。明，與光不同，論說「月、星、火藥、寶珠、電等諸焰名明」。月亮，本無光明，我們所以見到月明，這不過是太陽的反射作用而已，所以佛法稱他爲明。星、寶珠也是這樣。火藥，照現在說，也是一種發光體，這裏說他是明，不知是指那類火藥。暗，即黑暗，如深夜的黑幕重重，一無所見。雲與霧的成因是

相同的，卽地面上的水分，由熱度的蒸發，騰升高空，一旦遇到冷空氣，就凝成微細的水點，浮游於空中。兩者的不同：離開地面高的是雲，在地面低的地方是霧。這與科學說的一樣。其餘顯色以及八種形色，形相易了，不再煩說。二色是二十色的歸納，二十色是二色的演繹。在學派中，還有加一空一顯色，說爲二十一種的。

聲唯有八種　明聲境。聲是音聲，正理說，能有呼召的名聲，或唯音響的名聲，是耳根所取的聲波，爲大種所造的色性。雖說有八種差別，但最基本的爲二：一、有執受大種爲因：謂有一種音聲，從有執受的大種發出來的。大種，指地水火風；有執受，是說心心所法，墮在自體中，執持組織生命自體的大種，而生起一種覺受。合起來說：四大種上有覺受，名有執受大種。從這四大和合的生命肉體中發出音聲，所以就名有執受大種聲。此有二種：一有情名，謂從口中發出有意義的語言音聲，二非有情名，顧名思義，這是不易了解的。既從生命體發出的音聲，爲什麼稱做非有情？當知這種音聲，雖從生命體發出，但屬無意義的，如兩手相擊等，所以名非情名。有情名中又有二種：一是令人歡喜的可意聲，如歌功頌德的讚美聲；二是令人厭惡的不可意聲，如誹謗毀罵的咒詛聲。非有情名中亦有二種：一是令人

興奮的可意聲，如演講時的鼓掌聲；二是令人悲哀的不可意聲，如跌倒時的悽慘聲。二、無執受大種爲因：謂有一種聲音，從無執受大種發出來的。如河流山溪中的流水聲，時鐘滴答滴答的擺動聲。此種音聲，雖也由於大種所造，但無精神之所執持，所以叫做無執受大種聲。此有二種：一有情名，依佛法說，是化人發出的音聲，現在能表明這種聲音的，無過於留聲機。留聲機雖沒有精神的執持，但他能發出有意義的聲音，所以叫有情名；二非有情名，如樹木相擊所發出的音聲。有情名中又有二種：一是令人愛聽的，如幽雅的留聲機聲，名可意聲；二是令人害怕的，如化人的暴惡音聲，名不可意聲。非有情名中亦有二種：一如松濤溪水的可意聲。二如火山爆炸的不可意聲。唯是決定義，即從生命界與自然界所發出的聲音，決定有這八種。於中：有執受與無執受，是就發音的因上分的；有情名與非有情名，是就物類分的：可意與不可意，是就聲音發出後所得的反應說的。列表如下：

- 有執受大種
  - 有情名……有意義之語言音聲
    - 可意聲……如稱讚之悅耳音聲
    - 不可意聲……如毀罵之不悅耳聲
  - 非有情名……無意義之鼓掌音聲
    - 可意聲……如鼓掌之悅耳音聲
    - 不可意聲……如跌倒之不悅耳聲

八種聲
- 無執受大種
  - 有情名……化人留聲機之音聲
    - 可意聲……如唱片之幽雅音聲
    - 不可意聲……如唱片之暴惡音聲
  - 非有情名……風雨時鐘之吼打聲
    - 可意聲……如溪水之悅耳音聲
    - 不可意聲……如火山之爆炸音聲

味六 明味境。味是所嗽可嘗的意思，爲舌根所取的境界。本論說有六種，就是甘、醋、鹹、淡、辛、苦。甘是甜味，如糖及甘蔗等的諸甜質。醋是酸味，卽一切的酸料。鹽等的鹹物是鹹。淡而無味者爲淡。辛是辣味，如辣椒、葱蒜等的辣物。苦是甜味的反面，如黃連等的苦藥。但以現在科學說，味只有甘、酸、鹹、苦四種。辛辣，科學者認爲是鼻孔和舌被葱蒜辣椒等刺激時的一種痛感，並不是單純的味覺。淡的自身本是無味，所以科學者也不談他。還有常人說的澀味，在佛法、在科學，都不折不扣的說是一種觸覺，不可說爲味。其次，我們的味覺，在食東西時，當滋味浸入口中，最先感覺到的是鹹味，其次是甜，再次是酸，最後是苦。這與味覺分部掌理有關：鹹味，爲舌尖、舌緣、舌根全部所感覺，所以先嘗，舌尖管甜味，所以次嘗，舌緣管酸味，所以再次嘗之，舌根管苦味，當然是最後嘗到。

五境的次第，依照通常說，是色、聲、香、味、觸。講完色聲，應講香塵，次第方才不亂，爲什麼這裏先講味塵？正理論說：「越次說者，顯彼境識生無定故」。五識緣境，並沒有決定的次第，而是看外在的因緣具不具說的。誰識因緣先具，誰識就先生起。如觸境的因緣現前，身識雖居最後，但也可以先起。從這意義看，越次說味，是卽顯示五境生識，沒有次第的決定性。

香四種　明香境。香是所齅，爲鼻根所取的境界。如通常說，香有好香、惡香、等香、不等香的四種，但實際說，香只有好香與惡香，不過其中都具有等香不等香，成爲四種而已。什麼叫做好香？齅了使人感到舒適喜悅、增益內心，長養大種、發育肉體，並能增長自己福業的是好香。什麼叫做惡香？齅了使人感到異常局促緊張，無益身心，不能增長福業的是惡香。等香的等，是均等義，不太强、不太弱，恰到好處，名爲等香；若增益，若損減，出於均等之外，名不等香。上說有益身心是好香，無益身心是惡香，只是一往之談。實際，好香中的等香，固有益於依身，惡香中的等香，亦有益於依身；反之，惡香中的不等香，對於身心固能招致損害，好香中的不等香，也同樣的可以損害身心。此四香的分別，不是新說，而有所據

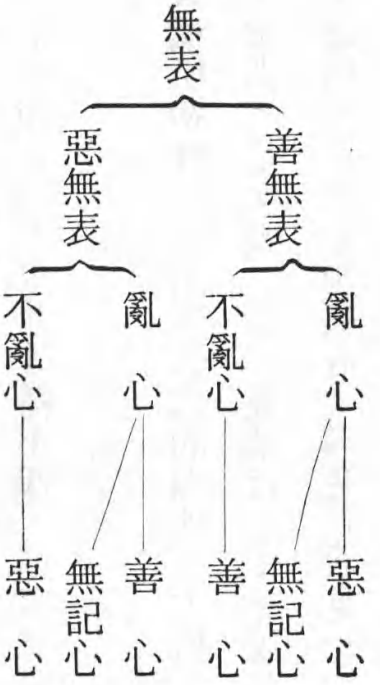
，如舊婆沙第十說：「香入有四種，有好有惡。好有二種，有等有增減；惡香亦爾」。增是太強，減是太弱，即不等香。正理論中解說香塵，但釋等不等，不釋好與惡，亦即顯示好惡各有二種，成四種香。

觸十一爲性　明觸境。觸是所觸法，不是觸心所，爲身根所取的境界。有十一種，即地、水、火、風、滑、澀、輕、重、冷、饑、渴。前四爲能造觸，後七爲所造觸。能造觸，到講無表色時再說；所造觸，前四當體得名，後三從果受稱。滑是柔和輕軟的意思，如觸及什麼而感光滑者是。澀是粗糙强硬的意思，如觸及什麼而感粗澀者是。有分量可以用秤稱，或能爲鎭壓成辦摧伏他的，是重。無分量不可用秤稱，或易可轉移無傷害於他的，是輕。多人集合在同一空氣中，同樣感到溫暖的需要，名冷，因冷才發生煖的要求，所以說煖欲名冷。有機體內覺得饑餓，需要受用飲食，名饑，因饑才發生食的要求，所以說食欲名饑。口乾是渴，因渴而有飲的要求，所以說飲欲名渴。冷饑渴三，所以就因而立果名者，因這三者，原是欲心所的異名，並非眞正是觸。因有三觸，發此三欲，所以冷饑渴，是觸家的果，而非就是觸。說得明白一點：由於內身中有觸力令欲煖才欲煖，有觸力令欲飲才欲飲，有

觸力令欲食才欲食。現在所以稱他爲觸者，觸是因，欲是果，乃於觸因上而立果名而已。如思想、信仰、行動、目標一致的僧團，由於彼此的和合，而得身心的安樂，和合是因，安樂是果，安樂之果從和合因來，所以說僧衆和合樂。七所造觸的差別建立，由所依大種的增盛不同：水火增盛成滑，地風增盛生澀，地水增盛成重，火風增盛生輕，水風增了有冷，風界增了起饑，火界增了發渴。餘如悶力等觸，隨其所應，攝在十一觸中，不再煩說。

亂心無心等　此下一頌明無表相以顯其體。這一句，是表示無表色生起的部位。能生起無表色的，依這裏說有四位，就是亂心位、不亂心位、無心位、有心位。頌文只標出亂心與無心，有心與不亂心，用一等字概括他。亂是相互混亂，卽凡性質不相同的和在一起，就顯現出混亂的相貌。這裏說的亂心不亂心，是以善惡無記的三性心，望於善惡二無表說的。如善無表住於善心中轉，由於兩者性質相同，所以善心就名不亂心，如善無表住於惡心無記心中轉，由於兩者性質乖違，所以惡無記心就名亂心。如惡無表住於惡心中轉，因爲兩者性質是同一的，所以惡心名不亂心；若惡無表住在善無記心中轉，因爲兩者性質相背，所以善無記心就名亂心。如

表：



無心，指無想、滅盡的二無心定。無心定的功用，在伏滅心心所令不生起。心心所於此定中雖不生，但無表色的色體，仍然隨定或起或滅。正理論說：「雖更有餘無心果位，而無表色非所隨流，故無心言不攝於彼」。有心，指有心定。意說不特無心定有無表活動，就是有心定亦有無表隨轉。上說四位：亂心不亂心，約散心位說，通善惡無記的三性；有心與無心，約定心位說，唯通善性。

隨流　隨是隨順，流是流轉，長行以相似相續義釋之。相似有多說：一、善無表與善表色相似，惡無表與惡表色相似。二、善心爲等起因所激發的善無表色與善心相似，惡心爲等起因所激發的惡無表色與惡心相似。三、約無表色本身說，前念

與後念間，沒有異性相續，說名相似。於此三說中，我們可以合取第二第三兩說，以明相似。相續，是說無表於亂心無心等的四位中，生滅變動的流轉不息，或俱轉相續，或前後相續。唯須說明的，無表有多種，別解脫律儀無表，固通四位；靜慮及無漏二律儀無表，只在有心位相續；不律儀無表，唯行於亂心不亂心中。

淨不淨　無表與有表不同：有表通三性，無表無無記性，所以現用淨不淨來簡別他。淨是善無表，屬善性所攝，不淨是惡無表，屬不善性所攝。無有無表攝於無記性中，因無表色絕對是有記的或善或惡，沒有非善非惡的無記無表。長行以善不善釋淨不淨，正是爲此。無覆無記是淨，如不以善性釋淨，則與無覆無記相濫；有覆無記是不淨，如不以惡性釋不淨，則與有覆無記相濫；所以用善不善，簡別二無記性。

大種所造性　此明無表色的因性。大種是地水火風，所造對能造說。能造的是大種，所造的是無表。造在婆沙百七十三說是因義；正理論也說「此中造者，卽表因義，云何知然？如契經說：『色造我見』，卽是因色起我見義」。可見造是產生無表的動力，而大種的種義亦含其中，因種也是因的意思。

由此說無表　結無表色名。由此者，由於具備上述的四個條件，就可名爲無表了。說是傳說，表示這是根據婆沙師說的，不是論主的本意。正理論說：「說者，顯此是餘師意，經主不許如是種類無表色故」。因無表色在諸位中相似相續，是假非實，而婆沙師說有實體，論主不讚成實有之見，所以用一說字。可是正統的有部學者，認爲無表是假非實，就失對法宗了。我們應以論主所說爲是。

無表色的位次及名雖已知道，但其自體還有一說的必要。無表是以色業爲體性的，如有所表示的表業一樣，所不同的：表業可以表示於人，使知動身發語的所行所爲，是善是惡；無表不可表示出來令他人知，因他是隨心轉的。正理論說：「無表者，由善不善心所起等，諸位隨流淨不淨色，雖如表業，而非表示令他了知，故名無表」；又說：「依止身語表業差別，及善不善心等差別，所生無礙善不善色，是名無表」。雜心論說：「無作者（無作就是無表，翻譯不同，眞諦譯爲無教），身動滅已，與餘識俱，彼性隨生。如善受戒，穢汚無記心現在前，善戒隨生；如惡戒人，善無記心現在前，惡戒隨生」。意思是說：身表業的行動停止後，仍有無形無象的擊發因存在。如前一天依善心受了律儀戒，到第二天雖生起惡心，但善心的

戒體，仍隨惡心流轉，名無表色。

大種謂四界卽地水火風　五根、五境、無表等十一色，是由其他元素所組合成的一種物質，佛法稱之爲所造色。但能組合的質料是什麼呢？就是這裏說的四大種。種是所依，亦是因義，意謂一切所造色依四大而生，亦以四大爲所依，所以名種。種稱四種就可，爲什麼要稱大種？宇宙間的萬有諸法現象，如加以分別：有的可以說他是大，但不一定可稱爲種，如虛空的廣大無涯，而不能爲一切法因。大德說曰：「虛空雖大而非種，不能生故」。有的種的條件具備，但不可以說之爲大，如稻麥等雖有能生性，可是其相不能普徧。大德說：「餘有爲法，雖能爲種而體非大，相不遍故」。獨地水火風四者，不特具有上說的種義，而且還具有大義，因爲他是遍於一切色法，一一極微皆有四大的。正理論說：「由大及種二言具故」，名爲大種。四大種又名四界，界的定義很多，今簡說爲二義：一、因義，卽四大爲創造一切色法的主要因素；二、出生義，謂四大種爲一切色法的出生處，凡是出生之處，世間就說名界。又有二義：一、能持自相：如地能保持堅硬的自相，水能保持潤濕的自相，火能保持溫煖的自相，風能保持輕動的自相。二、能持造色：謂四大種

創造了形形色色的現象，並不是完成了就算了事，他還有一種潛在的力量，執持所造的色法，使他繼續不斷的存在；所以名界。

能成持等業　此明大種的業用。四大，按照他的次第，能成持、攝、熟、長的四種功用。持爲地大業用。萬物皆依地大而存在，而地實亦有任持擔當的功能，如地放棄擔當的任務，失去任持的力能，地球固然要宣告毀滅，萬物也將失去憑藉，不能繼續的生存下去。攝爲水的業用，含有攝而不散的意思。如粉筆之所以爲粉筆，就因有水在其中負著團攝的使命，假定沒有攝而不散的水在裏面發生活動作用，粉就要分散而不成爲粉筆了。熟爲火的作用，是成熟的意思。如人類受用的飲食，自從世間發現火能熟食後，誰都願意吃熟的東西，雖則熟食所用火的原料或方式，容或不同，但總離不開火，如沒有火，米就不能成爲熟飯，菜就不能成爲熟菜。長爲風大的功能作用，論文說是「長謂增盛或復流引」。宇宙萬有諸法所以能欣欣向榮地生長，由小而大，這完全是風的流引增盛的作用。世間如果沒有風，不特不能使每一法的勢力加强，也不能引動每一法的生長。由於四大有持攝熟長的四大作用，所以頌說能成持等業。

堅濕煖動性　明大種的自體。其體的安立次第，就是堅、濕、煖、動。堅是堅硬，就是固體，爲地大的自性；濕是潤濕，就是液體，爲水大的自性；溫是溫煖，就是熱體，爲火大的自性；動是輕動，就是氣體，爲風大的自性。此四大性能爲任何物質所不可缺的，我們隨拈一樣什麼物體，無不有這四大性能，沒有就不成爲物質。但這與現代的說法稍有不同：依物理學說，物有三態，就是固體、液體、氣體三者，沒有佛法說的熱體。他們說：「有一定的形狀和體積，稱爲固體；雖有一定的體積，却無一定的形狀，盛之於圓器則圓，盛之於方器則方，這類的物質稱爲液體；空氣、氧等無一定的體積和形狀，都隨容器的大小而充滿之，稱爲氣體」。以水的三態變化說，這是日常所習見的事。「從氷說起，氷遇熱則變爲水，水遇熱則變爲水汽；水汽冷却又變爲水，而水冷却則又變爲冰」。其他物質，如加以適當的處理，都有三態的變化。「如空氣加以適當的壓力和冷却，則可變爲液體與固體」。科學者所以不說熱體，因爲他們把溫度看作使物質有三態變化的動能，物質之所以有三態變化，完全是溫度或高或低所致。此外，科學者說物質三態，只是物之形態上的變化不同，其本質及特性並無變更。如液體的水，始終是水，而且其性唯水

，並不含有堅性的地等。佛法說一一極微，都具有四大性能，正因爲是這樣，所以某一性能增盛了，就現爲某一狀態，假定不具這些特性，在一物上就不應現有不同的形態。

堅等的四性與持等的四用，不可說他相卽，也不可說他相離。地等的自相就是堅等，其本身是那樣就是那樣，無須對觀其他什麼，持等的業用，並不是約持自相說爲持業，而是要別觀他物才能反顯出他的作用，光從他的本身看是看不出的。如地以堅爲性，他的自體就是堅，不要另外觀察別的東西才知是堅；持用就不然，如問怎知地大可以任持？則我們的答案，可以說是由於大地萬物的存在。存在的萬物是所任持的，既有所持，無疑有能持的地大在任持。地大如此，水火風亦然。正理論說：「地界堅相無別所觀，別觀所持說能持業，水界濕相無別所觀，別觀所攝說能攝業；火界煖相無別所觀，別觀所熟說能熟業；風界動相無別所觀，別觀所長揭剌藍等或復芽等說能長業」，就是此意。

四大種在法相方面常常談到，印度古代哲學者探究宇宙的本源，也有以四大爲本體的，不特印度的哲人如此，希臘哲學家，西洋古代哲學者，也有此說。如經中

告訴我們的地論外道，發現有生命無生命的一切萬物依地生長，於是就計地爲萬有的眞因；水論外道，體察水能潤生有命無命的諸法，並能毀壞一切萬物，於是就計水爲萬物的根本。西洋古代哲學的創始者泰勒士（紀元前六二四年的人），也認萬物的根源是水。水能變動，因而就成液體、固體、氣體的形態。萬物之所以有各式各樣的不同形態，他認爲完全源於水的變形。火論外道，說火能產生萬物，萬物的根源就是火。希臘哲學家赫拉克里特說，永遠活著的火，是萬物的根源。火先變形爲流體的水，再由流體的水變爲固體的地。這樣，火變爲一切，一切又變爲火。如商品變爲黃金，黃金變爲商品那樣的在循環著。風能生長萬物，摧毀萬物，於是風論外道，就執風爲萬有的本體。希臘哲學者阿那克西美內，以空氣爲一切的根源，就近風論者所說。他說：空氣稀薄化了，就發生火，收縮或濃厚化了，就發生風雲水地，所以他是萬物的本因。近代科哲學者講的分子、原子、電子等，仍是離不了四大而別有所說。佛法說宇宙間的萬有諸法，沒有一樣物體，是由獨一的地或水所成，不論是有生命或無生命的，都具有四大，而且是不相離的；如固體的石等法中，現見有能攝、生火、增墜的三業可得，可知地中有水火風的不相離；流動的水中

，見有持攝、溫煖、輕動的三業可得；溫煖的火中，見有任持、攝聚、擊動的三業可得；飄動的風中，見有能持、生冷、起煖的三業可得：因知四大恆不相離。所以佛法以四大爲組織萬有的四大要素，大種所造的是萬有的現象。一切物質，不出能造所造的兩大類，婆沙說：「謂所有色總有二種：一四大種，二所造色，除此更無第三色體」。

地謂顯形色隨世想立名　四大，可分爲眞實與假立的二種。前頌是顯眞實四大，此頌是明假立四大。假立四大，卽普通人口頭上說的，這是地，那是水等，可以明確地指示給我們看的。通常說的地，大都指大地或土地的地而言，以顯形色爲他的自體。如平常說的，這土是黃色的，那土是紅色的，就是以顯色建立的地；還有我們說，這地有三五丈長，那地短得只有一二尺，或這地很高，那地太低，就是以形色建立的地。顯形二色所顯示的地，無疑是眼所見的色境，與上堅性地，爲身所觸的觸境不同。或有人問：地既由顯形二色所顯示的，就直接叫做色好了，爲什麼要叫地呢？當知這是隨順世間俗情假想立名的。因自原始人類以來，世間有情要指示一個地方，都以顯形色而相互指示的，如離顯形色，就無法指出地的所在。眞假

地大的不同，婆沙很清楚的分別說：「地云何？答：顯形色。此是世俗想施設地，謂諸世間於顯形色，依共假想施設地名。如世間說青黃地等，長短地等。地界云何？答：堅性觸。此是勝義（眞實），能造地體」。

水火亦復然　明水與水界、火與火界的差別。例上大地，應說：「水謂顯形色，隨世想立名；火謂顯形色，隨世想立名」。論主爲避煩瑣，所以用「亦復然」三字來省略，意說普通所見的水火，與地一樣是隨順世情假想立名。如說海水是碧綠的（海水實沒有色，因爲深不可測，看來好像是綠），或說黃海水是黃的，就是依顯色假想而得名，或有人形容溪水的小水長流，洪水泛濫，就是依形色假想而得名。常人說火是通紅的，就是依顯色假想立名，或說那是一團火，就是依形色假想立名。所以水火也爲有情共同假安立的名稱。

風卽界亦爾　明風與風界的不同。有兩種解說：一、風卽界，意說風沒有假立的。因風以動爲性，動就是風，所以說風卽界。正理論說：「世間於動立風名故，風與風界無有差別，由此道理言風卽界」。二、風亦爾，意說風也是依顯形色而假立的。如說黑風起了，就是依顯色立名，或說團風來得很大，就是依形色立名。此

二說中，順正理論，以前說爲勝，但亦有以後說爲正的。依我們看，應以正理所說爲是，因世間於風而起假想，是少分說，但一往說，並非正義。

有人說：假四大是所造色，凡所造色，必具色香味觸四塵，爲什麼只說顯形色爲地等，而不說香味觸爲地等呢？這因：一、地等雖有香味觸，但因世人只知顯形爲地等，而不知由色香味觸的四境合成，加以色境的特勝，所以偏以顯形色爲地等。二、色要離開才能見到，是屬離中知，香等要和合才能覺到，是屬合中知。世人互相指示彼此，總在離中知中，顯示他的形態，不在合中知中，說明他的如何，所以世人唯說色爲假四大，不喚香等爲假四大，也就因此，說地謂顯形色，不說地色香味觸。

如上分別，可知眞假四大，差別有三：一、眞四大是屬觸境，假四大是屬色境；二、爲觸境的眞四大，是身根所取，爲色境的假四大，是眼根所取；三、約能所造說，眞四大屬能造，假四大屬所造。如認清這三種的不同，眞假四大就不致混亂了。不然，不免以假爲眞。

從色者唯五根起，至風卽界亦爾止，已將能造所造的一切色法講完，亦卽說明

了五蘊中的色蘊。

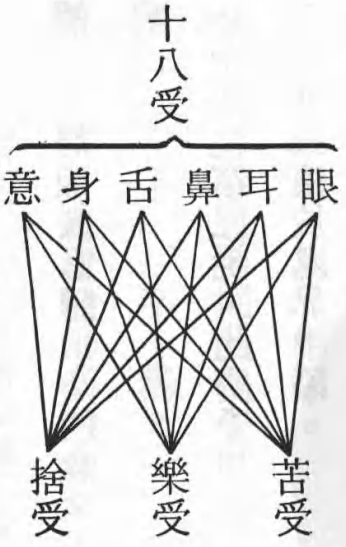
此中根與境卽說十處界　此中，卽在十一色中，除無表色，餘五根五境，在十二處中，卽說爲五根處與五境處的十處，在十八界中，卽說爲五根界與五境界的十界。頌文的「卽說」，有的頌本是「許卽」。一字不同，意義大有出入。卽說，表示沒有諍論；許卽，是說稍有諍論，表示這是婆沙的意思，不是論主的本意。因有部主張三科俱實，經部說蘊處是假，唯界眞實，論主出入於有部、經部之間，主唯蘊假，處界皆實，所以認爲不可以假的色蘊，建立眞實的處界。但這說法仍有問題。一、藏經中的論本，雖多用許卽二字，但論文中沒有談及這問題，果屬非論主意，長行應有說明，因此一部，凡在頌中，表不信的，必於長行，加以解說，如無表之說，空界傳說等。二、據顯宗與正理二論看，都是用的卽說二字。顯宗論，上面說過，凡與自宗宗義不同的俱舍頌文，都加修改，這裏改了，自沒有什麼可異；但順正理論，始終不改一字，獨有這兒改用卽說，不能不使我們注意。三、俱舍每有不信婆沙的表示，正理論師必加釋顯，以救自宗而轉破世親，但在這段文中，沒有提出異議。由此，我覺得用卽說二字較妥，許卽也許是印錯了的。

受領納隨觸　想取像爲體　四餘名行蘊　如是受等三　及無表無爲名法處法界

五蘊中的色蘊已說，此明受想行三蘊。初句明受蘊，次句明想蘊，第三句明行蘊，後三句明三蘊於處界中攝。

受領納隨觸　受是領納的意思，含有領受、承受、受用等義。如把東西領受下來，而予以受用。受是有情的情緒作用。吾人的生命肉體，感受客觀的外境，必先有所觸，然後才能感到合意不合意，所以說領納隨觸。隨觸所感而有的受，本有種種不同，今姑就苦樂捨的三受說。一、接觸到客觀的環境，如果是適意的快感，內心起一種適悅的情緒，名爲樂受；二、接觸到的客觀外境，如是不適意的痛感，內心起一種不悅的情緒，就名苦受；三、另有一種中庸的境界，使人起不苦不樂的感覺，卽名捨受。但苦樂捨三受，是否各有其體，學者有不同的看法。依有部說，三受各有其體，因有增益、損減諸根大種及俱相違三種不同作用的緣故。依其他學派說，吾人的感受，不是苦就是樂，無苦無樂就是什麼都沒有，所以不承認有捨受的

實在自體。有部認爲此說違教違理，一無可取。經中告訴我們說：「由樂斷故及苦斷故，此中唯有不苦不樂」。而且從道理上講：一個人的心識產生，一定不能離受，離受心必不生，所以大乘唯識學說受爲五徧行之一，小乘說受是大地法，其理由也就在此。我們有苦有樂時心生，固可說有受，無苦無樂時心生，不能說無受。從這聖教及道理看來，可知第三受決定非無。話雖這麼說，但在事實上，確有商榷的餘地，依不承認有實捨受的學者說：一般所謂無苦無樂，並不是眞的沒有苦樂，不過其苦樂的程度輕微，粗心凡夫不易感覺到罷了，實際不是苦就是樂，決無第三捨受自體。學派有此兩說，姑特略爲一談。然受隨於所依的不同，可分爲眼觸所生受，乃至意觸所生受的六受，六受各有三受，成十八受。如表：



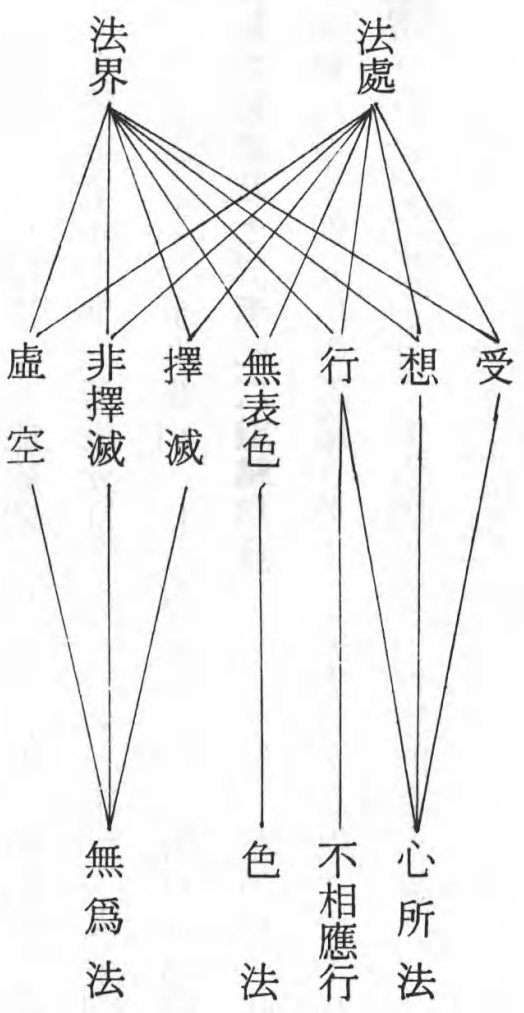
想取像爲體　這是解釋想蘊的。想爲大地法中的心所之一，以取一切事物的現象和義象，爲他的體性。拿現代的話說，想就是認識作用。吾人認識客觀外在的一切境時，內心卽攝取那境相而不期然的現爲心象，所以順正理論說：「所緣境中，如相而取，故名爲想」。在這無限差別的表象作用上，再加以構思、綜合、聯想、了解、分析，而成具體的概念，進一步更爲所取的境相，安立種種的名言，爲想蘊的特別功用。不過現象與義象，是有所不同的：現象，指有物體形態的，如所執取的青黃顯色，長短形色，男女等相。義象，指無物體形態的法，如所執取的苦樂寃親等相，雖有現象與義象的不同，但同爲想蘊所取像。如約所依根分別能依想，也有眼所生想等的六想身。

四餘名行蘊　四餘，指除色受想識的四蘊外，其餘四十四心所，十四不相應行的一切有爲法，都屬行蘊所攝。行是造作義，經說若能造作未來有漏有爲的果法，名行取蘊。所謂造作，就是與外境接觸時，內心立刻生起一種如何適應、改造等的心理活動，以此執行對於境界的安排與處理，而成爲行爲，所以行是我人的意志作用。造作的功用，本非限於心所等的五十八法，其餘色等四蘊，也有造作意義，所

以不名行蘊者，一因他們已各別得了獨立的名稱，而獨行蘊沒有，爲顯五蘊的名義差別，所以唯此得行蘊名；二因其餘四蘊，祇能代表他們各自的自體，不能含攝多法，而行蘊却能含攝多行，所以特標行蘊之名。雜心論說：「五陰雖是行，而一受行名」，就是此意。

其次，經中每以六思身代表行蘊，這是什麼意思？是約特殊超勝不共其他意說的。正理論說：「思是業性，爲因感果，其力最強」。他不但自身有强有力的活動，並有强勝的力能，推動其他心心所法，發生活動作用，可說他是心所中的原動力，據此佛說六思身名爲行蘊。如約所依根分別能依思，也有六思身的差別。

如是受等三及無表無爲名法處法界　如是像上說的受想行三蘊，色蘊中的無表色，還有五蘊所不攝的三種無爲，在十二處中名爲法處，在十八界中名爲法界。表如下：



辛三　明識蘊辨處界

識謂各了別　此卽名意處　及七界應知　六識轉爲意

已釋受想行三蘊，此明最後識蘊。初句出識蘊的自體，後三句建立處界。

識謂各了別　識是心識，在七十五法中，他是心王，亦卽精神的主體；了別是主體精神的作用。因所依根有六種差別，能依識也就有眼等六識。雖有六識，而各各以了別爲他的體性，所以說各了別。如眼識依眼根機關了別青黃長短的顯形色，耳識依耳根機關了別有無執受的內外音聲，鼻識依鼻根機關了別好惡諸香，舌識依

舌根機關了別甘等諸味，身識依身根機關了別堅等諸觸，意識依意根機關了別內外的事理諸法。正理說：「各各總取彼彼境相，名各了別，謂彼眼識雖有色等多境現前，然唯取色不取聲等」。可說他們唯各站在自己本位上，了別自己所當緣的境界，決不超出範圍以外去了別他境。當心心所法了別各自境界時，緣總相抑緣別相，光記雖有四說，但唯第三是正義，其他皆不足取。即心王唯緣境的總相不緣別相，心所可緣總別相，這是大小乘的共義。如緣花，了別這是花，這是心王的作用；如進而了知這是什麼花，花上有些什麼顏色，開得怎麼樣，這都是心所的作用。別不離總，所以心所不但緣別，亦能緣總。小乘的正理、顯宗、入論都說：「識惟能總取境相，非能取境相差別，若能分別差別，即名心所」。大乘的中邊、瑜伽、顯揚等諸論，亦皆說：「心唯取總相，心所取總別二」。所以應以此爲正義。

此即名意處及七界應知六識轉爲意　這三句頌，應讀爲：此即名意處及七界，應知六識轉爲意。即此所說識蘊，於十二處中立名意處，於十八界中立爲七心界。所謂七界，就是眼耳鼻舌身意的六識界及六根中的意根界。

由卽六識身　無間滅爲意　成第六依故　十八界應知

這一頌，說明六識如何轉爲意，以及爲何說明十八界的理由。初二句抉擇意界自體的有無，後二句遮無十八界疑。

由卽六識身無間滅爲意　如上所說，知道識蘊卽六識身，六識身卽識蘊，別無他法，現於六識外建立意界，試問這是指的什麼呢？當知意根是由六識身轉變而成的。謂六識身於生滅中，無間隔的轉謝過去，而爲後識生起所依的那法，名意根界。無間滅已爲後念依的，大乘說是等無間緣或開導依。心識的活動，前一念識不滅，後念識決不生。小乘既不立末那識，爲意識生起的所依，如再不立無間滅意爲意界，作爲第六識生起的所依，意識不是沒有所依了嗎？識無所依，怎能生起？正因前念爲後念依，前滅後生，念念相續，展轉無窮，所以以無間滅已的六識身，立爲意界。意與識的不同有三：一、約時間說，現在生起的叫識，落謝過去的名意，二者只有時間的前後，沒有實體的差別。正理論說：「時分異故，別立無失」。二、約能所依說：卽同一六識身，爲所依義名之爲意，爲能依義名之爲識。正理論說：

「如何已滅是現識依？是現生識隣近緣故」。三、約能所生說：就其從他生的方面說，叫做識，約他能生識的方面說，叫做意。沒有能生的意，從他生的識，就無法活動。因有這三點不同，所以別立爲意。或有人說：能爲後念心識之所依的就名爲意，已證阿羅漢果的無學聖者，當其最後灰身泯智入無餘依涅槃時，再也沒有後念心識的生起，則此最後一念心，就失掉了所依的意義，豈不是不可叫做意了嗎？不然！要知後念心識不生，不是最後念心不能做他的所依，而是由於缺乏其他的條件，在滅入過去的六識身，爲所依義是已完成了的。如穀種子，從田中收回，已完成種義，後來所以不再出生新穀，因缺乏水土等的他緣。意亦如是，不是不能爲識所依，因缺乏心識生起的因緣，所以識不得生。

成第六依故十八界應知　有人這樣責難說：六識卽意，意卽六識，既無別體，界應唯有十七或十二，不應說有十八界！如將六識攝歸一意，界則唯有十二；如將一意攝歸六識，界亦唯有十七。果然如此，爲什麼建立十八界？這是有道理的！凡是識的生起，必有他的所依，如前五識各有所依，第六意識豈能沒有？爲了成立第六意識的所依，所以特就六識身轉謝過去的立爲意界。如是根境識三各六，就建立

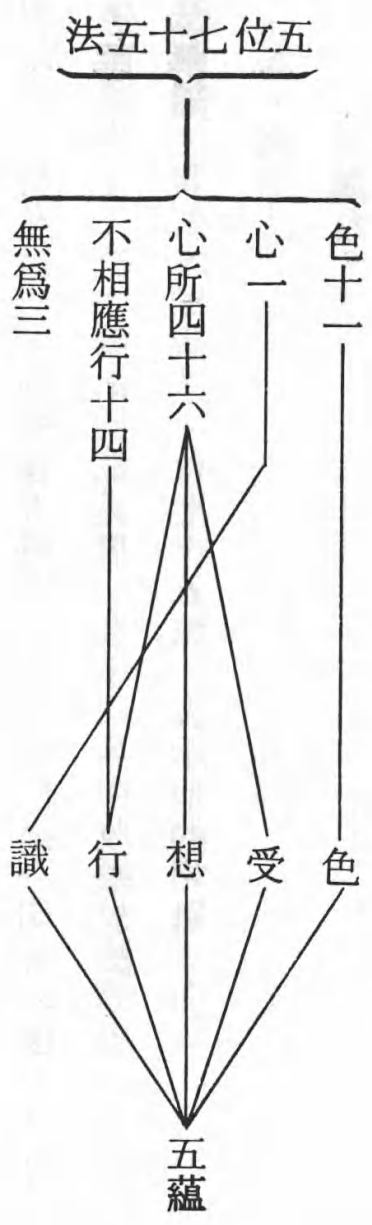
十八界。正理論說：「如前五識，別有眼等五界爲依，第六意識無別所依，如離所緣識無起義，離依亦爾，識不得生，爲成此依故說意界。如是所依、能依、境界，應知各六，界成十八」。

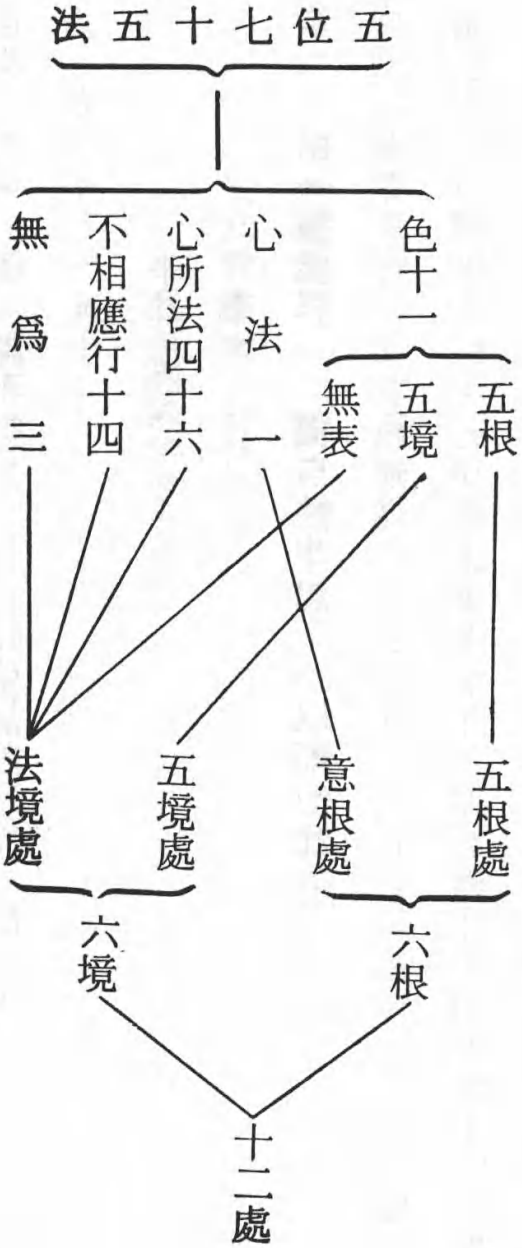
辛二　決判種種問題

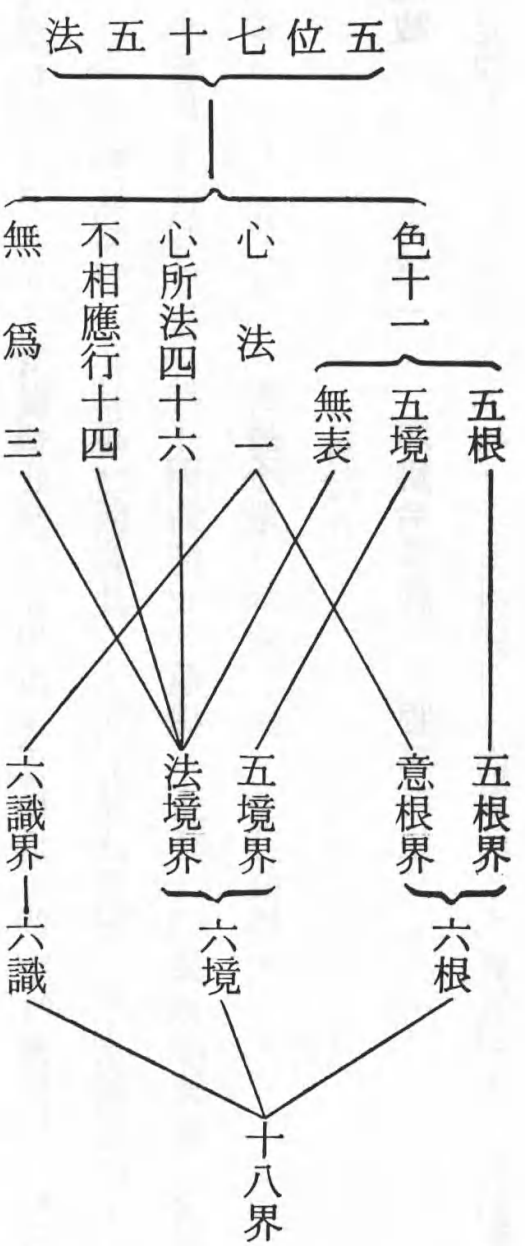
壬一　三科總攝

總攝一切法　由一蘊處界　攝自性非餘　以離他性故

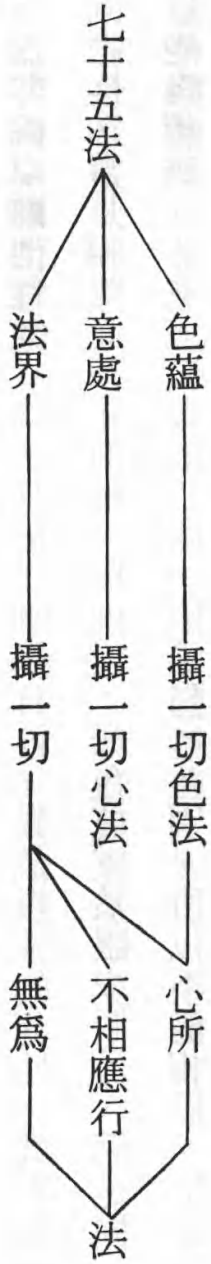
這是以蘊處界總攝一切有爲無爲的諸法。初二句正明總攝，後二句辨攝相遮異部。攝諸法相，有總別不同。此頌雖說攝的總相，但別攝亦不可不知，所以先說別相相攝。佛法說的相攝，就是科學上用的歸納法，謂將一切散漫無章的歸納爲幾類。以三科說：一切有爲法，歸納在五蘊中，而取蘊只攝一切有漏法，五蘊又不能攝盡無爲。無爲在十二處中歸納於法處裏，在十八界中收攝於法界裏，所以處界能攝盡一切法無遺。現就本頌說的五位七十五法，表示他的相攝差別。


五位七十五法
色十一
心一
心所四十六
不相應行十四
無爲三
色
受
想
行
識
五蘊


五位七十五法
色十一
心
心所法四十六
不相應行十四
無爲三
五根
五境
無表
法一
五根處
意根處
五境處
法境處
六根
六境
十二處



總攝一切法由一蘊處界　三科別攝諸法，就如上表所示，現再說明頌的總攝。一蘊，指色蘊，一處，指意處，一界，指法界。諸法雖多，五位七十五法，攝盡無餘。如一色蘊，總攝十一色法，一意處，總攝一切心法，一法界，總攝心所四十六、心不相應十四、三無爲的六十三法。諸法在三科中總攝，就是如此。



攝自性非餘以離他性故　諸法相攝，唯攝自性，異於自性的他性，就不能攝，因他們的體性，常是相離而不相即的。舉例說：如色蘊望於眼處眼界，因是同一色法，所以能夠相攝，若望無質礙的心法，因爲體性差別，所以不能相攝。又如眼根唯攝眼根自性，不攝耳根；耳根唯攝耳根自性，不攝眼根：因爲各有自體，所以融洽不起。色蘊唯攝自性，不攝餘蘊，受等四蘊，各攝自性，不攝他蘊，其理亦然。可是，化地部的學者，認爲性質相同的諸法，固可相攝，就是異於自性的他性，也可相攝。如契經說：「三蘊攝八支聖道」。三蘊是戒定慧：戒蘊攝正語、正業、正命；定蘊攝正念、正定；慧蘊攝正見、正思惟、正精進。假定唯攝自性，慧蘊應唯攝正見，不應攝正思惟、正精進，既攝此二，可見諸法相攝，不唯攝自性，亦能攝他性。有部學者不以此說爲然，因爲經說三蘊攝八正道，四攝攝諸徒衆，臺觀中心攝衆材等，是約方便招引，暫持不散，假說爲攝，並非眞能相攝。

壬二　三科開合

類境識同故　雖二界體一　然爲令端嚴　眼等各生二

這是決判種種問題的第二科，名三科開合，而實即十八界的開合。前面說過，

有情生命體上，具有十八界類，因而便發生這樣問題：人的眼睛、耳朵、鼻孔，都是左一隻右一隻，各各具二的，是則眼耳鼻三根界，就可開爲六界，而十八界也應是二十一界，爲什麼唯立十八？這是一個很有趣味的問題，所以本頌特別略爲說明。上二句明數合義，下二句示數開義。

類境識同故雖二界體一　這應讀爲：類同故，雖二界體一；境同故，雖二界體一；識同故，雖二界體一。類是體類，約所依根說。爲識所依的眼耳鼻三根，雖各有左右二界的不同，但同爲根的自體，並沒有他的差別性。境是境界，約所緣境說。眼耳鼻三根，雖各各有二，但緣同一境界。如眼根緣粉筆，左右兩眼，同以一粉筆爲所緣，並不是左眼緣的是一境，右眼緣的爲另一境。識是心識，約能依能緣的精神說。眼等雖各有二，但同爲一識所依，同發一識。如是界的部分，雖各具二，而體唯一，所以界立十八，非二十一。

然爲令端嚴眼等各生二　如上所說，有人又提出問題道：眼等自體既是同一，我們人類各各唯生一眼、一耳、一鼻就可以了，爲何要各各生二？這在婆沙以四說釋此難，此論長行以二義釋端嚴。一、身相端嚴，端嚴卽端正莊嚴。有人以爲：有

情身上，眼耳鼻三，各各生二，是爲莊嚴身相的，假定各生一處，那就醜陋不端嚴了。這是婆沙的第二說，寶疏說是有部義，不很可靠，因婆沙中敍說了四家意見後，並未加以評破，說這是正義。二、心識端嚴，這是婆沙第三說，而爲論主所採取的。有情身上，眼耳鼻三，各生二處，是爲發識端嚴明了，因爲現見世間有情，閉一眼睛，見色就不分明，塞一耳朶，聽聲就不清楚，堵一鼻孔，就難辨別香臭。發智論說：「双開眼時，見分明故」。正理論說：「說眼等根爲令端嚴各生二處，此有別義，非爲嚴身，現見世間於諸作用增一圓滿亦說端嚴，若眼等根各缺一處，見聞齅用皆不明了，各具二者明了用生，是故此言爲端嚴者，正是爲令用增上義」。如說爲令身相端嚴，有二事難通：一、性極兇惡的鴞至和那野猫，雖也有兩眼、兩耳、兩鼻，我們見了，不但不覺得有什麼端嚴，反而感到異常的討厭。二、從原始出現到這人世間的人類，就唯生一眼、一耳、一鼻，大家看慣了，不特不覺得醜陋，反而以一眼等爲最漂亮，如有二眼人的出現，倒認爲怪難看的是不吉祥之物了。所以爲令端嚴，不是爲的身相，而是爲的心識明了。有人或又提出反問：如爲發識而生二眼，似乎大可不必，因在初生時，眼稍長大一點，是就可以了，不一定要生

二處。解決這問難，最好用婆沙第一脅尊者說爲當。「脅尊者言：一切有疑，故不應責。謂若增減亦復生疑，云何此三各唯爾所？然各二處不違法性」。意思是說：這不必問，問了祇有自找麻煩。如生來就唯生一眼，則問爲什麼不生二眼；若生來就具有三眼，你又可問爲什麼不生二生四！須知這是因緣差別，沒有追問的價值！

壬三　三科名義

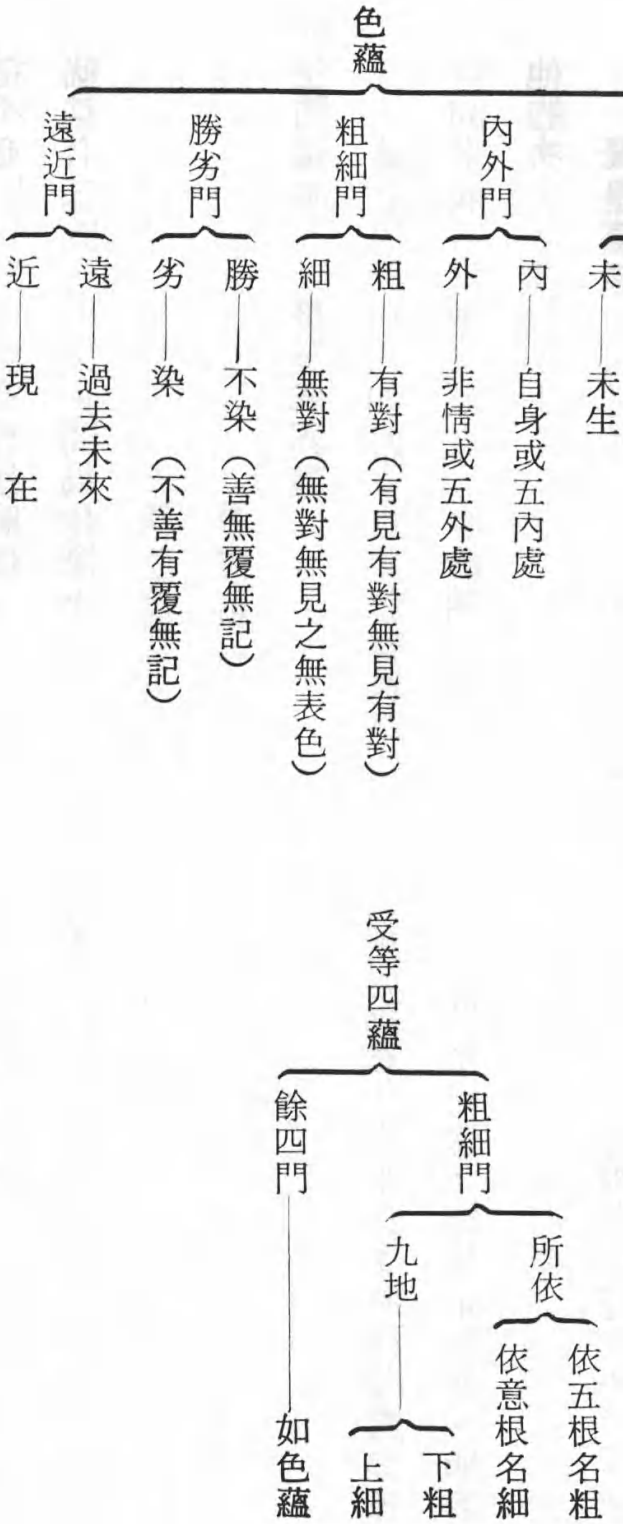
癸一　釋蘊等名

聚生門種族　是蘊處界義

蘊處界三科的如何安立，怎樣與諸法相攝，都已說過；現來正式解釋蘊處界三科的名義。這兩句頌文，應拆開讀爲：聚是蘊義，生門是處義，種族是界義。順著他的次第，簡說如下：

聚是蘊義　聚是積聚。一個單純的東西，不可稱聚，要由很多個體的集合，才可說聚。謂將品類差別的諸有爲法，約其同類的和合積聚起來，是爲蘊的定義。如色法，不論是過去、現在、未來的，自身以內的，客觀外在的，粗如有對的，細如無對的，清淨殊勝的，染污微劣的，遠非現實的，近如目前的，一切的一切，總略

而爲一聚，說名色蘊。色蘊如此，受想行識亦然。如表：



生門是處義　生卽出生、增長，能出生、增長其他法的，卽名爲處。婆沙舉喻說：如城市裏面，出生種種的東西，可供人們受用，長養人們生命。從所依的六根

，所緣的六境，出生種種的心心所法，長養染淨的生命體，繼續不斷的生存，也是此意。如眼根色境和合爲緣，引生眼識及其相應心所，乃至意根法境和合爲緣，引生意識及其相應心所。大乘雜集論第二說：「生者能生，其體六根六境，是能生諸心心所之門，故名生門」。可說與此論同一意趣。

種族是界義　種是種類，族謂族姓，含有差別義。就界的種類說，意顯十八界各有他的生長因；就界的族姓說，意顯有情的生命體中，有十八類的族姓不同，並且每一族姓，都有嚴格界限，決不混同。如一山中的金銀銅鐵礦，就是族的意思。金礦叫金礦界，銀礦叫銀礦界……。各礦以其族類爲他的界限，決不金礦混成銀礦，銀礦混成鐵礦。

上來略解三科名義，今再從名義上推究其假實。蘊處界三，本爲佛對宇宙萬有分類說明，經裏並未討論他的假實問題，而且從原始聖典看，不但沒有說他是假，反而是說一切有，因爲這三者，都是現前有情的具體事實。有部和犢子學者，本於聖教所說，主張三科皆實。可是其他學者，從另一觀點去探討，覺得三科有假有實的差別，雖這樣說，也不違反聖典。於是三科假實論，就在學派間熱烈展開。大體

說：經部主張蘊處假有，十八界眞實；大衆系的說假部也以十二處爲非實，是否亦主五蘊是假，未在論典中發現明文，但據其「謂苦非蘊」的文句看，亦可想像他是主張蘊假的。世親論師出入於有部經部之間，既不同情有部的蘊是實有，亦不同情經部的處是假有，他是主張蘊假處實的。還有一剎那論者，與有部、論主站在同一陣線，說十二處眞實，關於這個假實之辨，說來非常麻煩，略而不論。

癸二　明教起因

愚根樂三故　說蘊處界三

佛陀採用三科法門，說明一切法的眞實相，是有他深刻用意的，這就是教起的原因，換句話說，佛爲什麼要施設這三科教法？講到這問題，婆沙七十一，說有八種原因，本頌以三義攝盡，就是：愚三故，說蘊處界三；根三故，說蘊處界三；樂三故，說蘊處界三。

愚三故說蘊處界三　愚是愚癡，亦卽知識缺乏。謂對所應了知的境界，迷惑不能正確的認識。我們所認識的對象，主要不出心之與色——精神與物質；而迷惑亦卽在此，不過有迷心和迷物的偏重不同，所以約此說愚有三：一、有類有情，對於

無知的色法，尙能稍有認識，但對精神，特別對隨心而起的心所法，迷惑相當嚴重，簡直毫無所知，於是就妄執心所爲我。佛爲開示這類有情，就說五蘊法門，總攝色爲一蘊，識爲一蘊，而針對有情所迷，特將心所法剖開詳明，使其反迷歸悟，不再妄執受等爲我。二、有類有情，對於精神界，不論是主體的所屬的，迷惑甚輕，獨對有質礙的色法，無智了解，迷惑甚重，於是就妄執色法爲我。佛爲開示這類有情，說十二處法門，總攝心心所法爲一處半，詳細分析色法，使破色上的迷惑，令知物質的非我。三、有類有情，愚癡太重，智慧太少，不特迷於精神，亦復迷於物質。佛爲開示這類衆生，所以說十八界法門，廣明心色二法，令得正確認識，不再妄生執著。由於三類有情迷惑不同，所以佛說蘊處界的三科差別。

根三故說蘊處界三　根卽根機、根性。衆生的根性，有上中下三。一、上根利智的，性穎悟，慧力勝，不特略聞卽解，且能聞少知多。像這類有情，當然毋須爲之詳說，所以佛總宇宙萬有，爲說五蘊。二、中等根機的，智慧不太明利，也不太愚，說略不得要領，說廣又覺太繁，爲適應這類根機，所以佛說不廣不略的十二處，既能使他消化得了，又能使他領悟眞諦。三、下等根性的，由於智慧闇劣，思想

遲鈍，必須對他廣爲分別解剖，方能領悟，所以對他說十八界，令從十八界，悟入諸法實相。由於有情的根性，有這三品的差別，所以佛說蘊處界的三科不同。

樂三故說蘊處界三　樂是好樂，亦卽勝解。有情的好樂，也有三種：一、樂略的有情，勝解力强，廣說認爲瑣屑，佛爲巧逗其機，乃直捷了當的，簡明扼要的，爲說五蘊法門。二、樂中的有情，勝解力平，既不喜廣，亦厭太略，在他的意識中，認爲廣了無用，略了不夠明顯，爲逗此類機宜，佛說十二處法門。三、樂廣的有情，勝解力劣，最喜詳談，略固茫然無知，適中亦不完全理解，必須不厭其詳的廣爲開示，方能滿足他的需求，所以佛就對他說十八界。由於有情的好樂有三種不同，所以佛說蘊處界的三科差別。

三科
- 蘊……愚心所者……利根……樂略說
- 處……愚色法者……中根……樂中說
- 界……愚色心者……鈍根……樂廣說

癸三　敍蘊廢立

諍根生死因　及次第因故　於諸心所法　受想別爲蘊

此頌敍述五蘊的廢立。誰都知道：大乘說有五十一心所，小乘說有四十六心所。卽以小乘而論，在四十六心所中，爲什麼特以受想二心所別立爲蘊，餘均攝於行蘊中？有的學者說：受想通於三性、遍於三界、與六識（大乘八識）俱，所以別立爲蘊。這不能成爲立蘊的正確理由，因爲具有這些性能的，不獨受想二心所，其他如觸、作意、思，也都具這些條件，但並未別立爲蘊，可見這未抓到受想之所以立蘊的理由。本論現說三因，才是最基本的。前二句明三種因，後二句明建立蘊。

諍根因　諍是煩惱，有乖違義。煩惱的產生，必有其根源，這就是諸見及諸欲，諸見攝五利使，諸欲攝五鈍使。當知諸欲是從受生的，受爲一切欲的基本最勝因，諸見是從想生的，想爲一切見的基本最勝因；因受領受五欲境界，所以就在境上生起貪心，因想起諸顚倒妄想，所以就從妄想中起諸倒見。婆沙七十四說：「受能發起愛諍根本，想能發起見諍根本」。可見煩惱產生的動力，是受想。頌疏說：「煩惱名諍，卽諍名根，受想二法，與諍根爲因，諍根之因」，名諍根因。以六離合釋說，是依主釋。有說：在家多欲，出家多見，佛爲在家者說法，多呵五欲，爲出家者說法，多斥倒見。但這祇可說是偏重，不可說是必然，因在家出家，都有欲、

見的。

生死因　生死是輪廻的業果，有果必有因，其根本動因就是受想，可說生死是由受想所支配的。衆生在三界生死中沉淪，一方面固由躭著男女的欲樂，他方面亦由投胎時的不正妄想。有情在生存時，因爲染著色欲，所以欲爲生死本，既從欲海中滾來，受胎時自然就隨倒想所轉。如男的見母生喜，見父起瞋，女的見父生喜，見母起瞋，根本就未把父母當作父母看。佛法主要目標，是將衆生從生死的歧途中，拉回頭走上解脫的正道。但欲達到這個目的，須先抉擇心心所法，看看誰爲解脫的勁敵。大乘學者抉擇的結果，心王以意識爲主腦，心所以受想爲頑强。佛亦卽發現受想爲生死因，才把他特立爲蘊，使衆生重視他、對治他。對治的方法，佛學上常說二無心定。無想定是外道修的，雖因知見錯誤，不能由此而得解脫，但以受想爲克治的主要對象，希望由此停止意識活動的動機，不能說不對。滅盡定是佛教聖者修的，目的也在滅除受想，所以又名滅受想定。此定修有相當的工夫，確能使受想不起作用，而生死亦可得了。所以這在佛教的修行上，具有他的特殊重要性！

及次第因故於諸心所法受想別爲蘊　及並及，次第因，是說受想於五蘊中能作

次第的動因，五蘊如沒有受想，其次第就無法建立。爲次第因的理由有四，到下明五蘊次第時，再爲詳說。到此，我們可把頌文作這樣的讀：諍根因故，於諸心所法，受想別爲蘊；生死因故，於諸心所法，受想別爲蘊；次第因故，於諸心所法，受想別爲蘊。

癸四　顯不攝法

蘊不攝無爲　義不相應故

前說五蘊只能攝盡有爲，不攝無爲，但爲什麼不能攝諸無爲呢？婆沙以十義說明他的理由，此論以兩句頌攝盡其義。攝在正理、顯宗論中，都說「蘊不說無爲」，照長行看也是說字，如論說「三無爲法不可說在色等蘊中，與色等義不相應故」。不過，奘公的幾種譯本，及古人的註釋中，都用攝字，所以現仍保存原字，不加改動。其實，用不說、不攝都可，其含義是一樣的。

蘊不攝無爲義不相應故　要知五蘊不攝無爲，先知彼此不同意義。如上所說：色以變礙爲義，受以領納隨觸爲義，想以取像爲義，行以造作爲義，識以了別爲義。無爲法的體性，既不是變礙的，當不可攝於色蘊；既不具領納義，當不可攝爲受

蘊；既沒有取像義，當不可攝於想蘊；既不含造作義，當不可攝於行蘊；既無了別之義，當不可攝於識蘊。五蘊的定義與無爲的體義，互不相應，所以不攝。或有人說：義不相應，不攝無爲，確有理由，但我以爲，在五蘊外，別立第六無爲蘊，未嘗不可，何以不立第六蘊以攝無爲？不可！要知蘊是積聚爲義，而無爲法却無積聚性，怎可別立一無爲蘊？義不相應不攝，這是你所承認的，蘊與無爲法體，既然義不相應，你爲什麼又要主張別立第六無爲蘊？這不是你的自相矛盾嗎？還有，取蘊是一切有漏雜染法的所依，蘊爲染淨諸法的所依。無爲非雜染依，不可攝於取蘊，非清淨依，不可攝於蘊，既非蘊及取蘊，自更不可別立爲蘊。有人以爲無爲法性能生一切法，是未分清諸法界限的妄言，若明此中意義，就不會再發無爲生諸法的謬論了。

癸五　彰名次第

子一　五蘊次第

隨粗染器等　界別次第立

五蘊，依照他的次第說，是色受想行識，但爲什麼決定他的次第如此呢？把他

的次第掉動一下不可嗎？不可！這有四種理由，依頌文說：一、隨粗次第立，二、隨染次第立，三、隨器等次第立，四、隨界別次第立。今據此分別說明如下：

隨粗　約粗細明五蘊次第：粗卽粗顯，細卽微細。以後四蘊與初色蘊對觀，色蘊是物質的，十一色中，除了無表，都是有對的，下文說十有色有對，就是指此。他在五蘊中，較之無形無對的餘四蘊，無疑要粗得多，所以說在最初。後四蘊雖同爲微細的心理活動，但面對客觀境界時，最易爲人感受領略到的，無過於苦樂。在精神作用中，因受心所較粗，所以列在第二。後三者對比，想蘊在互相對待上，較爲明顯，如男女相待，老幼、美惡、大小相待，一見就可想像得出，所以居在第三。行蘊含攝心所很多，而其中貪等煩惱，活動時易於被人發現，行相粗於心識，所以排在第四。識是精神的主體，緣境只取諸法的總相，不取別相，行相最極微細，不易分別抉擇，所以殿在末後。

染　約染淨明五蘊次第：衆生所以沉淪於生死不能自拔，主要動因，是由男女愛樂，在彼此愛樂中，初作容貌顏色的相愛；由於互貪其色，於是就耽著其中的快樂感受；所以對樂受發生耽著，實由各人的顚倒妄想力；妄想力的產生，源於行蘊

中的煩惱，煩惱的衝動，是依於心識：色受想行能染汚識，所以識蘊說在最後。

器等　約器喻明五蘊次第：器卽器皿，可裝東西之用。人類受用飲食，裝盛飯菜，首先須得準備飯盆、菜碟。我們生命自體，先有一色殼子。色爲受依，猶如器爲食物依，所以說在第一。有了器皿，進求食物，受能增損吾人的身心，如食物的良否，可以損益肉體，所以說在第二。有了米麵小菜，還須油鹽醬醋，以調其味，否則不能受用。想是取怨、親、中平等相的，取怨敵相起苦受，取親愛相起樂受，取處中相起捨受，想助受生，所以說在第三。飲食助味都具備了，如無烹調的人，仍然不行，所以要請厨師，厨師如行，行造善業感好果報，如好厨師做好飲食；行造惡業感苦果報，如壞厨師做壞飲食。行能造業感報，所以說在第四。飲食做好，必給人們享受，享受者卽是識蘊，因爲識蘊感受苦果，無異人之享受飲食，所以說在最後。

界別　約三界差別明五蘊次第：欲界有色相顯了的五欲妙境，所以色蘊在先。色界有四靜慮，初二靜慮有殊勝的喜受，第三靜慮有殊勝的樂受，第四靜慮有殊勝的捨受，因爲色界諸受特勝，所以受蘊第二。無色界有四空處，空無邊處、識無邊

處、無所有處，想像力最豐富，所以想蘊第三。非想非非想處，業感八萬大劫果報，思惟力最強，思是屬於行蘊的，所以說在第四。有了色等四蘊爲所住處，識蘊就有活動的場所，因爲識以色等爲所住的，四蘊如田，識如種子，種必播於田中，識必住於四蘊，所以識最後說。

次第立　這是總結上面的諸義。意說：由粗細、染污、器喻、界別的四義，所以立五蘊的次第，既沒有增益的過咎，又沒有損減的過失，更沒有雜亂無章的過患！

本頌以四義建立五蘊次第，是就流轉門說；雜心、正理更就還滅門，明五蘊的次第。深入佛法的堂奧，有二要門：一是不淨觀，一是持息念。不淨觀所觀的是所造色，持息念所念的是四大種，大種與所造，都是色法，所以先說色蘊；觀力增盛，獲得輕安，內心生起樂受，所以次說受蘊；苦樂的感覺，與肉體的接觸，不是有損於肉體，就是有益於肉體，但這祇就肉體的說法，並不是損益於我，如是，我想的執著泯除，法想的念頭生起，所以次說想蘊；觀想純熟，通達我無法有，煩惱不生現行，所以行蘊在四，煩惱息滅不行，心就調柔有所堪能，所以識蘊說在最後。

這約順的次第說，如約逆的次第說：染淨的生起，以心識爲主，所以先應以識蘊爲所觀的對象；集中注意力觀察心識，依心識而起的煩惱活動就減輕，煩惱減了，我想漸漸淡忘，唯有法想加强；法想加强，由貪而生的樂受就不生，但欲貪受眞正不生，必須觀於諸色，所以先色次受想行識。

子二　處界次第

前五境唯現　四境唯所造　餘用遠速明　或隨處次第

前面講的五蘊次第，這裏來說處界次第。科目雖則總說處界次第，而頌文實祇顯示內六處的次第。因六境六識的次第，與內六處有著密切的關係，祇要明白了內六處，外六處以及依根緣境的六識，就可比類而知。論說：「處界門中，應先辨說六根次第，由斯境識次第可知」。內六處，就是眼耳鼻舌身意，但爲什麼這樣排立他的次第？意根或鼻根放在前面不可以嗎？本頌就是解決這個問題的：前三句約緣境及作用明諸根次第；後一句約人身的部位說明次第。

前五境唯現　約量非量差別釋：吾人以根取境，有現、比、非的三量差別。現量，是對現前境界直接親切的了解；比量，事物不一定現在眼前，但可用推理方法

知道他；非量，不是現比二量的境界，而純是一種錯覺境界。眼等五根取色等五境，唯取現前的現量境，義較殊勝，所以在前。反過來看，意根緣境，在時間上，不但緣現在，且緣過去未來；在三量中，不特緣現量境，亦緣非比二量；在法上說，不獨緣有爲法，同時還緣無爲法，所以意在於後。這樣對起來看，五根緣境決定，作用不亂，行相分明；意根緣境不定，作用龐雜，行相不明。因爲是這樣的關係，所以如此分別他的次第。

四境唯所造　約能所造差別釋：眼等五根，就其體說，同屬色法，就取境說，同屬現量，爲什麼眼等四根在前而身根在後？要知眼等五根取境，雖同屬於現量，但緣境時有能所造的不同。眼等五根，唯取大種所造色，身根取十一種觸，具有能所造的二種，所以身根一面緣所造觸，一面緣能造觸。這樣比較，身根緣境比眼等四根要複雜些，所以把單純的眼等四根放在前面。

餘用遠速明　約遠近速明差別釋：餘指身根之餘的眼耳鼻舌四根。眼等四根取境，既同是所造色，爲什麼這樣分別他的先後呢？因此四根作用，眼及耳根，能取遠處境界，所以前說，鼻及舌根，唯取近處境界，所以後說。取近境的，是合中知

，如陣陣花香撲鼻而來，好像是有距離，其實這是由花香化爲氣體，透過空間而與鼻根相接才能覺到；舌根嘗味，要把有味的東西放在舌頭才知其味，既同屬合中知，爲什麼鼻前舌後？這因速明的關係。就速度說，如對色香美味的飲食，其味是甜是苦，必須進入口中方知，而其香如何，鼻根可先覺到，作用速的在前，作用慢的在後。就明度說，鼻能取味中的細香，舌不能取香中的細味，因此一前一後。取遠境的，是離中知，如見遠遠的景物，聽遠遠的音聲。既同屬離中知，爲什麼眼前耳後？這由於遠近遲速的不同。就長度說，如站在高山頂上，遠見河水的流動，但不聞流水的潺潺聲，遠觀青葱的樹木，但不聞樹木的松濤聲，所以眼在耳前。就速度說，眼根作用的速度强，耳根作用的速度弱，如先看到撞鐘擂鼓，然後才聽聲音傳來。科學者所說，與佛教一樣，可見佛法是最科學的。「有時你看到很遠的地方有個工人在那裏敲石塊，你定會注意到他的錘子打下去許久以後，聲音才傳到你的耳朵裏……好比說你站在五百尺以外，那麼你看到槍炮發射的閃光以後，大約半秒鐘才能聽到他的聲音」。聞聲比見色遲，所以耳在眼後。

或隨處次第　約有情身的部位釋：有情的生命骨架，是六根的所依，而六根安

布在生命的骨架上，從外表看，他的次第是這樣的：眼根居最高位，又顯現在面前，所以說之在先，耳根安在眼下，鼻根布在耳下，舌根立在鼻下，身根中央在臍，所以列於舌次，意根別無方所，就他所依說，徧依諸根發生，所以說在最後。順正理論不贊成此說，他認爲鼻根極微，住在鼻額當中，並非居於眼下，橫觀眼耳鼻三，其形狀如冠花鬘，沒有什麼高下差別。論主的解說，或許是就根依處假說的，約勝義根說決不如此。正理師因不信此說，特採論主的作風，說是「傳說」。

癸六　判名廢立

爲差別最勝　攝多增上法　故一處名色　一名爲法處

本頌解決兩個問題：一、十二處中的五根五境及法處少分色，都名爲色，爲什麼唯以眼所取境立名色處？二、十二處的每一法體，都能任持自性，通統可叫做法，爲什麼唯以意所取境立名法處？頌的第一句及第二句，解答第一問題；初句前三字及第二第四兩句，解答第二問題。雜心論以頌答前一問題說：「雖有衆多色，但說一色入，當知一色入，三眼境界故」。又以一頌答後一問題說：「彼一切諸法，雖盡是法入，法中衆多故，一法入非餘」。這首頌文，應讀做：爲差別故，一處名

色，爲最勝故，一處名色；爲差別故，一名爲法處，爲攝多故，一名爲法處，爲增上法故，一名爲法處。依此解說如下：

爲差別　約差別義明唯眼境爲色處：所緣的色等，能緣的眼等，是各各差別的，所以不總說一而差別建立者，爲令研究易於了知諸法差別的界限，不致含混紊亂的緣故。如眼所緣的色，不爲耳所緣，乃至身所緣的觸，不爲餘所緣；又眼根的作用，不爲耳根用，乃至身根的作用，不爲餘根用。假使沒有眼等的差別想像，色等的個別名詞，五根緣境就無法區別。耳根等所取的境界，就其勝用上既然替他建立了聲等的別名，而眼根所取的境界，一因無別名可立，一因他的自體是色，所以就立名爲色處，此色處名，是眼等諸名詞所簡擇區別出來的。因此，五根五境的十色處，雖同攝於總的色蘊中，但爲對其他九處各別立名，所以特取色的總名，別立爲色處之名。

最勝　約最勝義明唯眼境爲色處：有人問：假定是爲差別，這所有權不獨眼根所取境有，其他也可有的，爲什麼不將這頭銜讓給耳根所取境呢？雖五根所取境都可享受這名稱，但因其他九處的色義，不及色處的意義殊勝，所以不得通名。色處

特勝的意義有二：一是有對礙的，只要以手摩觸，就可變壞；二是有所見的，世人可以指示在此在彼：所以在十處中，特立通名。

雜心論說這是肉眼、天眼、慧眼的三眼所觀的境界；正理論說諸大論師共立此爲色處，非於聲上建立色名；此論長行及正理又說，世人共於此法立爲色名，誰也不會說這是聲是香等：由這種種理由，故以色的通名，立爲色處別名。

攝多　約攝多法義明唯意境爲法處：法處雖是十二處之一，但他能含攝四十六心所、十四不相應行、三種無爲及無表色的多法，而其他觸處等，任何一處，都沒有含攝多法的功能，所以特取通名立爲法處。

增上法　約攝增上法義明唯意境爲法處：增上法，指殊勝的涅槃，因於一切法中，涅槃是最極增上的。法處能含攝這最高無上的涅槃法，而其他觸處等，任何一處，都沒有這功能性，所以唯取意根所緣之境，名爲法處。

法處所以名爲法處，除了上述的理由，還可以差別義成立他，所以第一句頌中的爲差別三字，通於色處、法處而言。意思是說：十二處雖都可以叫法，但若不立法處，就不能顯出十二處的差別，爲顯十二處的差別，所以對餘十一處，特取法的

總名，立爲法處別名。

故一處名色一名爲法處　這是總結。意說：由差別、最勝的道理，所以一處叫色處；由攝多法、攝增上法、爲差別的道理，所以一處叫法處。

癸七　論攝異名

子一　略攝衆多法蘊

牟尼說法蘊　數有八十千　彼體語或名　此色行蘊攝
有言諸法蘊　量如彼論說　或隨蘊等言　如實行對治

上來已略顯示三科各別的名稱，今再略爲論究攝餘異名。我們知道，諸經論中，不特說有蘊處界，並說有其他名稱，但是否可攝在這三科當中，實是一大問題。能攝，怎樣攝法？不攝，三科卽有攝法不盡之失，而前說的「總攝一切法，由一蘊處界」，亦將無法會通。爲解決這些難題，所以有此論攝異名一科的產生。依照現在的意思看：餘處所說種種蘊處界的名稱，是可爲此中所說蘊處界所攝的，不過當攝時，要審愼的觀其自相，如其所應而攝：如應攝在那一蘊中的，就應攝於那一蘊；如應攝在那一處中的，就應攝於那一處；如應攝在那一界中的，就應攝於那一界

。初頌明餘一切蘊皆可攝於五蘊中，次頌明法蘊的數量多少。於中，前二句明佛說法蘊的數量，第三句明法蘊自體，第四句正明所攝，五六二句約能詮文說法蘊量，第七句約所詮義明法蘊量，第八句約對治用明法蘊量。

牟尼說法蘊數有八十千　雜心頌說：「廣說諸法陰，其數有八萬」，亦即此意。牟尼，中國譯做寂默，乃印度用以表徵聖者之德的，就是釋迦牟尼世尊。釋尊所說的法，雖有無量無邊，但類別的積聚起來，就叫法蘊。概略的舉其數目，約有八十千之多。十百爲一千，十千爲一萬，八十千，卽八萬。印度人計數，以十或百爲因，乘成多數，在百千以下的以十乘，百千以上的以百乘，所以說八萬爲八十千，實卽平常所說八萬四千法門多數的總稱。

彼體語或名此色行蘊攝　釋尊說的八萬法門，以什麼爲他的自體？這是關於教體的研究，佛法的各宗派，大都討論到這問題，現姑舉小乘兩派不同的說法：一說彼諸法蘊，以語言音聲爲體，因佛在娑婆世界說法，是運用口頭發出音聲吐露語言，而使衆生信受的，如楞嚴經說：「此方眞教體，清淨在音聞」，卽指此。一說彼諸法蘊，以名句文爲體，因要有名才可說教，所以教體是名句文。正理論說：「詮

義如實，故名佛教，名能詮義，故教是名，由是佛教定名爲體，擧名爲首以攝句文」。如來施設的教法，能如實的表詮法義，法的眞相是怎樣，就如實的說他是怎樣，能詮所詮毫無乖違，卽名佛教。而藉以表詮如實義的是名，所以名爲教體。如此兩說，婆沙評以聲爲體爲正。婆沙百二十六說：「問：如是佛教以何爲體？爲是語業？爲是名等？答：應作是說語業爲體。問：若爾！次後所說當如何通？如說佛教名何法？答：謂名身句身文身，乃至次第連合。答：後文爲欲顯示佛教作用，不欲顯示佛教自體，謂次第行列安布連合，名句文身是佛教用」。如來所說法蘊，若以語言音聲爲體，聲是色法，卽屬五蘊中的色蘊所攝；若以名句文身爲體，名等是不相應行法，卽屬五蘊中的行蘊所攝。前者可說是約當機聽法接受所聽的道理講，後者可說是約能詮法所詮義講。

有言諸法蘊量如彼論說　此約能詮文明法蘊量。雜心頌說：「法陰謂經論，如是一一說」。能詮文，就是一切教典，等於現代人說的文獻。佛說一切法蘊的言教，其量究有多少，婆沙七十四有六說，此論只取其一二及六的三說。依照第一師意：佛說有一部法蘊論，是由六千頌所組織成的，因而佛說的一一法蘊量，如彼法蘊

論所說，都是由六千頌組織成的。諦譯俱舍說：「有餘師說：有一分阿毘達磨名法陰，其量有六千偈，八十千中一一法陰，其量皆爾」。奘譯俱舍說：「有諸師言：八萬法蘊，一一量等法蘊足論，謂彼一一有六千頌，如對法中法蘊足說」。依諦譯看，是指佛說的法蘊論；依奘譯看，是指目連造的法蘊足論。今說以諦譯爲正。每一法蘊的能詮文，都具有六千頌，以梵文三十二字爲一頌。八萬法蘊，卽有四億八千萬頌，其數量是相當可觀的。

或隨蘊等言　此約所詮義明法蘊量。所詮義，就是能詮文中所含的意義。依照第二師的意見：法蘊的數量，唯就所詮的義門，分別他的多少，一個義門，卽一法蘊量。如五蘊、十二處、十八界、十二緣起、四食、四諦、四靜慮、四無色、四無量、八解脫、八勝處、八徧處、三十七道品、六神通、無諍、願智、四無礙解，以及其他一切法門，一一皆名法蘊。舊婆沙說：「如世尊種種言辭說四念處，是一法陰齊量。四正斷、四如意足、五根、五力、七覺、八道種亦如是」。

如實行對治　此約對治用明法蘊量。雜心頌說：「及諸對治行，悉名法陰數」。依照第三師的意思：前兩種說法，雖各有他的道理，但如切實的說，佛之廣演教

法，是隨所化有情的心性不同，而作種種差別說的。因此法蘊的數量，應約對治的煩惱計算，所治的煩惱數有多少，能治的法蘊量也就有多少。假定所化有情有八萬四千塵勞煩惱，佛所說的法蘊也就有八萬四千，以一法蘊治一煩惱，否則佛就唐勞而說了。這種說法，雖也可以，但未免太呆板了。

上來雖有三說不同，而同承認如來法蘊有八萬數，祇是法蘊之所以有八十千，在說明上，有約能詮、所詮、對治的差異而已。

子二　類攝餘蘊處界

如是餘蘊等　各隨其所應　攝在前說中　應審觀自相

八萬四千的法蘊，或攝於色蘊，或攝於行蘊，已於前兩頌中說明，此頌再指出諸契經中，說的戒等五蘊、十種遍處、六十二界等，也可爲三科所攝之義。

如是餘蘊等　餘蘊，指戒、定、慧、解脫、解脫知見的無漏五蘊；等是等於八勝處、十遍處、六十二界、六界等的諸法。

各隨其所應攝在前說中　佛於餘契經中，說的一切蘊、一切處、一切界，各各隨他所相應的，應該攝在前說三科中的那一科，就攝在那一科：如應攝於蘊中，就

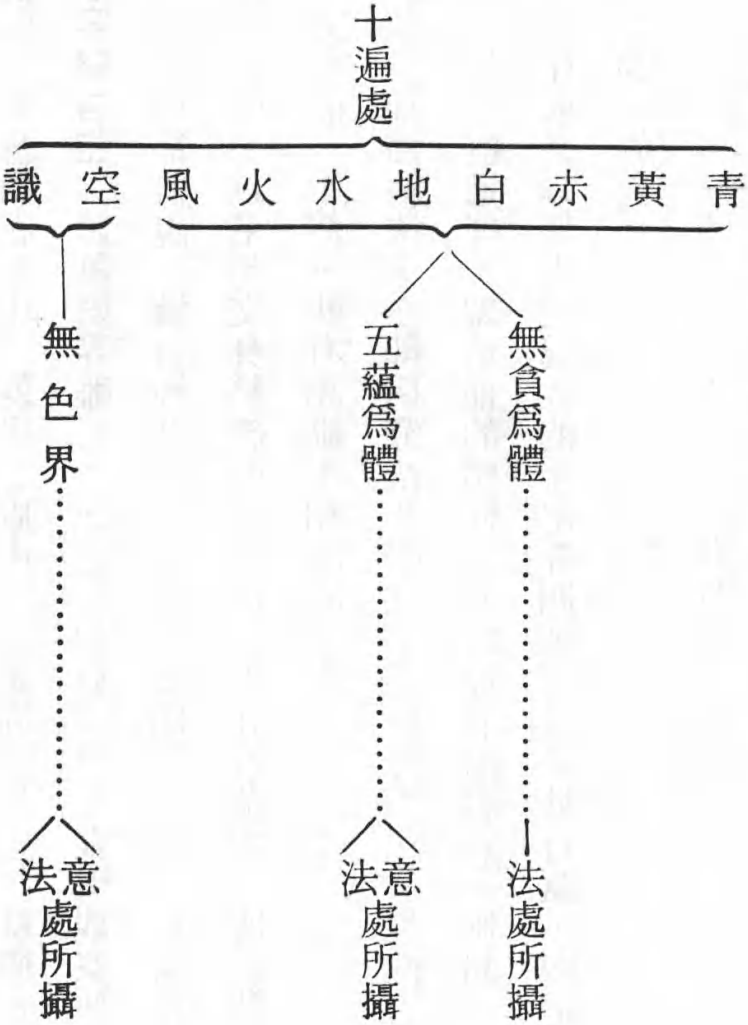
攝在蘊中，如應攝在處中，就攝於處中，如應攝於界中，就攝於界中。

應審觀自相　諸蘊處界雖可與此三科相攝，但應審愼觀察他的自相，絕對不可隨便相攝，因爲前說「攝自性非餘」。如八萬四千法蘊，以語言音聲爲體的，就決定攝在色蘊中，以名句文身爲體的，就決定攝在行蘊中。所以觀察一一自相後相攝，這是必要的，不然，就有相攝不相應的過失了！

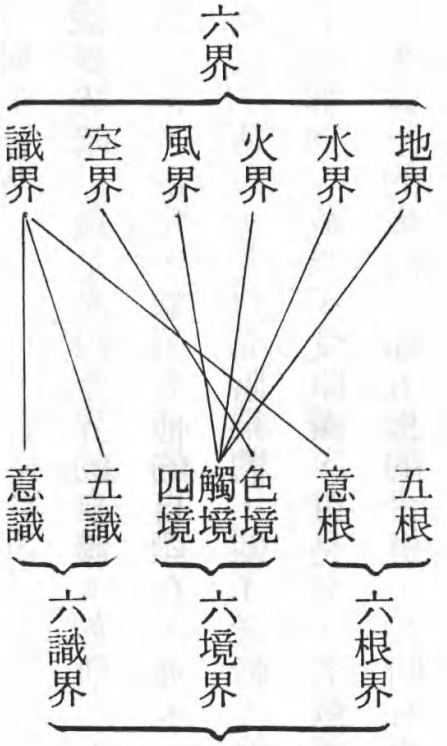
攝是一種歸納法，亦卽研究法相學的一種最好方法，以此方法研究法相學，使人容易了知他的道理，認清他的體性，明白他的出發點。無漏五蘊中戒蘊，應攝於色蘊，因律儀是以無表色爲性的；定等四蘊，應攝於行蘊，因這些是以大地法中的心所爲性的。如表：



十遍處是：青、黃、赤、白、地、水、火、風、空、識。處是所緣，其體是靜慮。前八遍處，在觀察時，如以無貪爲他的體性，就攝在法處中；如兼以與無貪心所相應的心王助伴說，就通意處、法處攝，因爲是以五蘊爲性的。空識二處，也屬意處、法處攝。其義明顯，無須多說，今列一表以示之：



界有六界、六十二界的差別，這兒且說地等六界與十八界相攝：前四界是觸界所攝，因四大是所觸的觸境；空界是色界所攝，因空界是以光暗爲體的；識界爲七心界所攝，因識界是以有漏識爲自體的。六十二界與十八界的相攝，光記有詳細的說明，請參閱。



子三　別明空識二界

空界謂竅隙　傳說是光暗　識界有漏識　有情生所依

上面與十八界相攝的六界，地水火風四界，在前釋四大時已明，所以這裏特明空識二界。空與識，前面本亦略已談到，這裏所以別明者，是爲抉擇兩大問題：一

、空界與虛空無爲的虛空，其義是一還是異？二、識有有漏識與無漏識的兩類，此中識界是不是包括這兩類識？頌初二句，答覆第一問題；後二句，答覆第二問題。

空界謂竅隙　所謂空界，簡單說，就是竅隙，有外界內界的類別。就外界說，如門窗等的竅隙；就內界說，如口鼻等的竅隙。這內外的竅隙，叫做空界，並非虛空無爲，叫做空界。

傳說是光暗　這是點出空界的自體。如前所說，虛空（無爲）是以無礙爲性的，空界既不同於虛空，當另有他的自體在，那末，內外法上的竅隙，是以什麼爲體呢？據有部的傳說，是以光暗爲體，離了光暗，沒有竅隙可得。如門窗上的竅隙，從這邊看到那邊，視線不受阻礙，就是光，若竅隙細狹，不透光明，看不過去，就是暗。又生命上的竅隙，如五指的合併，其間有靠不攏的縫隙，具有光度與暗度。所以空界就是竅隙，而竅隙必藉光暗以顯。傳說，表不信任。因經部主張空界是假，而有部却認爲是實，論主意同經部，所以置「傳說」言。同時須要知道的，此中「光暗」二字，在普通流行的論本中，是作「明暗」，雖也沒有什麼不可，但從多數說，應以光暗爲正，因正理、顯宗及諦譯俱舍，都是用的光暗，如舊論說：「無

有竅穴，離光暗可見故，是故言空界，唯光暗爲性」。

已依頌文明空界義，再據婆沙略辨空與空界的五義差別：一、是色非色的差別：空界以光暗爲體，而光暗是顯色，所以屬色法所攝；虛空以無礙爲體，而無礙不是色，所以屬非色所攝。二、有見無見的差別；以明暗爲體的空界，是眼所見的境界；而無礙爲性的虛空，却不是眼所緣見的。三、有對無對的差別：空界是屬色法，既有所障礙，亦有所對待；而虛空無爲，既無所對待，亦無所障礙。四、有漏無漏的差別：空界不但爲煩惱所緣，且隨順增長於煩惱，所以是有漏；虛空雖爲煩惱所緣，但不隨順增長，所以是無漏。五、有爲無爲的差別：空界，有生有滅，有所作爲，是有爲法；虛空，不生不滅，常住不變，是無爲法。由此五種差別，可以明顯的看出空與空界的各別。同時要知道的，這裏說的虛空，是指虛空無爲言，普通說的虛空，乃爲空界所攝，二者務必分清，不可含混一點。

識界有漏識有情生所依　識，雖有有漏無漏的兩類，而這兒說的識界，是專指有漏識說。有漏識對於有情，有著重要的關係。一個有情的生命組織，不出精神與物質的兩大要素，拿六界說：前四界是生命的骨架，屬於肉體方面，空是生命體上

的竅穴，識是內在的精神活動。前五是物質，後一是精神，總爲有情生命主要的所依。一個活潑潑的生命體，其組織恰如機械的機件，各部門，各機關，都有一定的機件，缺少了任何部門機件，其機器就將整個兒停止活動。正理論說：六界是有情生存的三大要素：一、出生生命的識界，是生因。新生命的開始，是由識的引生，可說識是前後生命的接續線，在生命論上，有著重要位置；二、爲生命依止的大種四界，是養因。業識入胎，與赤白二滴結合而成新生命，新生命就以四大種爲所依止，漸漸向完成的階段進展；三、容受生命生存的空界，是長因。心物和合的生命，所以能生長延續，主要卽由此空界的容受，不然，生命就不得延續和生長。六界三因，恰好是構成有情生命的具體內容。一個生命，從開始完成，到最後解體，其中間得以相續生存，全賴六界三因的保持，如六界缺少任何一界，生命立刻就要崩潰！無漏識，不但不能出生、長養生命，爲生命的所依，而且還要使我們生命，趨向於散壞與破滅，所以識界唯指有漏識，不取無漏識。

戊二　義門分別

己一　有見無見等三門

一有見謂色　十有色有對　此除色聲八　無記餘三種

本品所明的法體，已於前正明法體的一科中，詳細的指示出來，但法體指出後，覺得還有種種義門，須要加以分別料簡，所以跟著有義門分別一科來。此科有十九頌，分二十二門，爲避繁瑣，簡括爲十四科。本頌有三門：一、有見無見門，論十八界的幾界有見，幾界無見，頌的第一句，解答這問題。二、有對無對門，辨十八界的何者有對，何者無對，頌的第二句，解答這問題。三、三性差別門，明十八界的那是屬善惡性，那是屬無記性，頌的後二句，解答這問題。

一有見謂色　這是抉擇有見無見義。十八界中，可以稱之爲有見的，只有六境界中的色境一界，餘十七界都名無見。婆沙百二十八，對此問題，舉三師的不同解說：一、大德說：色處之所以叫做有見，因眼根是能見，色處是所見，在所見的色境上，有能見的眼根在，所以名爲有見。二、世友說：色處之所以叫做有見，因色的形態比較粗顯，世人可以相互的指出他在此在彼，所以稱之有見。三、脅尊者說：什麼叫做見？見就是影像，但有影像顯現出來的，在十八界中，唯是色境界，所以色處名爲有見。於此三說中，本論取第二說，因此義比較殊勝、圓滿，合乎論主

的意見。所謂殊勝，如前頌說：「爲差別最勝，故一處名色」；論長行說：「有見故，可示在此在彼差別」。如一棵樹，因爲有見，所以可指出他是在講堂門口，或在馬路旁邊。對這問題，學者向有各種解說，而解說得最好的，要算光記，如說：「示現此彼言說，故名有見，此卽言說名見」。原來色境得名有見，卽因他的自相，可用我們「此」「彼」的言說，明確的把他指示出來，所以卽言說而名見。舊論說：「此色易可顯，如言此色彼色」，光記卽據此而來。雜心頌說：「界中一可見，又說一切界」，依此看，一切界都可叫有見，不唯色境。不過十八界都名見，是就聖者的慧眼說，凡夫的肉眼，仍唯一色可見，因是慧眼境界，所以他引頌說：「彼一切諸法，慧者見無我」。

十有色有對　這是解釋有對無對義。十八界中，唯五根五境的十（有）色界是有對的，餘七心界及法界皆是無對。對是對礙，卽在有體積的法與法之間相互對礙，如正理說：「此能有彼礙，故名有對」。分別的說，對有三種：一、障礙有對，這易明白。如左手礙於右手，右手礙於左手；此石礙於彼石，彼石礙於此石；或手礙石，石礙手等。凡是有體質的東西，必都佔有一定的空間，在同一空間內，絕對

不容彼此並存。十色界，既是衆多極微積聚的，能佔空間據點的，可礙可分的，當然是屬障礙有對了。二、境界有對，這指六根六識及法界中的一分相應心所。此等諸法，雖各各有他所領取的境界，但各祇能領取自己範圍以內的境界，超出卽無能爲力。如眼根眼識及其同時相應心所，於所觀的色境上，有種勢力作用，能領取這色境，若越此範圍，卽爲其他境界障礙，無能領取，所以叫做境界有對。三、所緣有對，這指一切心心所法說，謂六識王所，在所緣的客觀境界上，雖能發生認識作用，但唯能認識自己的所緣，超出卽無法認識。如眼識及其相應心所，在自色境上有所緣，非自所緣的聲境上，就無所緣作用。眼識如此，餘識亦然。所以叫做所緣有對。

境界與所緣，在一般人看，是一而二、二而一的，沒有什麼差別，現分二種有對，自有他的不同，所以須略辨明：境界有對，是說這法對於那法，有自在力，能支配他，所支配者，就是能支配的境界。如眼根眼識及相應心所，在色境上，有領取功能，隨時要取，就可取來受用，所以所取的色境，是根識的境界。所緣有對，唯就心心所說。諸心心所，自體羸劣，要緣境界，方得生起，所謂法不孤起，仗境

方生，就是此意。所緣有對，可說是約知識產生的來源言。

論文雖說三種有對，而頌文十有色有對，唯就障礙有對說，若通以後二種有對講，應如雜心頌文說：「十二界有對，一界說少分（此明境界有對，十二界指六根六識，一界少分指法界中心所）；十界（障礙有對）七（七心界）有對，一少分亦然（明所緣有對）；說境界有對，障礙及與緣」。據此，才能清楚的分出三種有對的不同。

此除色聲八無記　這是解釋三性所屬義。此除的「此」，指十有色有對的十色界，於此十色界中，除去色聲二界，餘五根及香味觸的八界，在三性門中，屬非善非惡的無記性，因這八界不可記別是善是惡，所以雜心頌說：「無記謂八種」。無記，婆沙以多義釋，現略談三點：一、對感果說：有情招感的現實果報體，可愛或不可愛，可以明顯記別的，是有記；反之，不能規定他可愛或不可愛，名無記。二、記是可說的意思：所感的果報體，可以說爲愛樂或不愛樂的，是有記；反之，不可說爲愛樂或不愛樂的，名無記。三、善是善增上法，可讚歎，可愛樂；惡是惡增上法，可訶毀，非愛樂，名有記；反之，如一法上，無善惡增上，無可讚毀，無愛

不愛樂，名無記。雜心一說：「善者記爲善，不善記爲不善，不記善不善故說無記」。

餘三種　餘指其餘的七心界、法界、色界、聲界的十界。這十界，是通三性的，把他分開來說，色聲二界的通三性：如由善心相應思心所力等引生起的身語活動，經思而透過身體表現出來的，是屬色界的身表業，經思而由口頭以言語吐露出來的，即屬聲界的語表業，如是色聲二界，就是善性；如由惡心相應思心所力等引生起的身語活動，經思而透過身體表現出來的，是屬色界的身表業，經思而由口頭以言語吐露出來的，是屬聲界的語表業，如是色聲二界，就是惡性；如由無記心相應思心所力等引生起的身語活動，既不是善，又不是惡，如是色聲二界，就屬無記。再就七心界說：心是心王，必有心所與之相應，視其相應的心所性質如何，然後才能斷定他的是善是惡還是無記。如與無貪無瞋等的善心所相應生起的，就是善性；與貪瞋癡慢等的惡心所相應生起的，就是惡性；與餘作意、勝解等心所相應生起的，就是無記。原來心識本身，本無所謂善惡，所以有善有惡，完全是心所力量造成。法界包括世出世間的一切法，說明他的通三性，較爲複雜，現略分別如下：善有

無貪等的三善根及慚愧的自性善，有與自性善相應的相應善，有善無表、得、四相、二定的等起善，有擇滅無爲的勝義善；惡有貪瞋癡的三不善根及無慚無愧的自性惡，有與自性惡相應的相應惡，有不善無表、得、四相的等起惡；除善不善，餘皆無記。

己二　欲色無色界繫門

欲界繫十八　色界繫十四　除香味二識　無色繫後三

本頌分別十八界在三界中的繫屬。究竟那幾界是屬欲界所繫，那幾界是屬色界所繫，那幾界是屬無色界所繫？頌的初句明欲界所繫，中間二句明色界所繫，後一句明無色界所繫。繫是繫屬，或所有的意思，就是三界有情，被繫所縛不得解脫。

欲界繫十八　欲界的有情，被繫所繫的，全具十八界，因爲凡是生在欲界的有情，所依的六根，所緣的六境，能依能緣的六識，一一都是無所欠缺的。

色界繫十四除香味二識　色界的有情，被繫所繫的，除去香味二境及鼻舌二識，只有十四界。爲什麼除去香味？因香味是屬段食所有，色界有情，禪悅爲食，不像欲界有情，要以段食維持生命的延續，他們既不需求段食，所以也就沒有香味，

原來，受用段食的有情，身體極爲粗重，而色界天人，身體柔輭，光明具足，足證沒有受用段食。雜心說：「彼無摶食性，以身微妙故」。爲什麼除去鼻舌二識？因此二識是緣香味二境而發生活動的，今色界天既無所緣的香味二境，能緣的鼻舌二識，自然也就沒有了。

無色繫後三　後三，指意根、法境、意識三界，因這三界是在六根、六境、六識最後的。爲無色界所繫的，唯這最後的三界，餘五根、五境、五識，都非無色界所繫。有情得以上生無色界，必須離有對的色法貪欲，既離色法，當然沒有有對的五根五境的十色界；五識的生起，要有所依與所緣，今無色界既缺乏五識生起的因緣，所以無色界亦無五識。

己三　有漏無漏法義門

意法意識通　所餘唯有漏

依照上面總攝別攝看，十八界是能攝盡一切有漏無漏法的，但那幾界是有漏，那幾界是無漏，又那幾界通於有漏無漏呢？現在來把他加以討論：上句明有三界通漏無漏；下句明十五界唯通有漏。

意法意識通　徧通有漏無漏的，是意、法、意識的後三界。如意及意識的二界，爲無漏道諦所攝，而沒有雜染煩惱隨順增長時，就名無漏，反過來不爲無漏聖道所攝，而時時隨順增長於貪等煩惱，就名有漏。法界中屬有爲道諦及三種無爲的，是無漏。如擇滅無爲，純以淨慧爲體，慧與煩惱是敵體相對的，有淨慧的存在，煩惱自然被克制而無法活動；虛空、非擇滅，雖爲煩惱所緣，但不隨順增長；道諦雖是有爲，但屬無漏，所以都是通於無漏的。至法界中有煩惱隨增的心所等，當然是就通於有漏的了。

所餘唯有漏　唯名有漏的，是後三界所餘的五根、五境、五識的十五界，因這十五界，都是隨順煩惱而增長的，所以不通無漏。據有部說：不但凡夫身的十五界是有漏，就是無學聖者以及佛身的十五界也屬有漏，因具縛有情緣如來身，仍是會起貪瞋的。但照大衆部說，佛身是無漏的，如婆沙百七十三敍述他們的意見說：「謂分別論者及大衆部師，執佛生身是無漏法……佛一切煩惱並習氣皆永斷故，云何生身當是有漏」？又譬喻者引經說：「離貪瞋癡則離諸漏」，所以他們不但主張佛身無漏，就是阿羅漢身亦是無漏，不但離過身中是無漏的，就是非有情數亦是無漏

。如依此諸學者說，那就不能說餘十五界唯是有漏了。頌說所餘唯有漏，完全是據有部宗義說的。

己四　有尋有伺等門

五識有尋伺　後三三餘無　說五無分別　由計度隨念　以意地散慧意諸念爲體

有尋有伺是一品，等卽等於無尋唯伺、無尋無伺的二品。這是討論十八界與尋伺二心所的關係：那幾界是有尋有伺，那幾界是無尋唯伺，那幾界是無尋無伺，這也是一大問題，所以須研究一下。頌文概括地指出：前五識界是有尋有伺的；後三界是通有尋有伺等三品的；餘有十界是無尋伺等的。

未講頌文前，且闡釋一下尋伺的意義。尋是尋求，伺是伺察，都是屬於心理活動的一種現象。雖同以分別爲自性，但活動狀態粗顯叫尋，微細叫伺，是爲二者的差別。惟尋伺有無實體，學派有不同意見：有部認爲離主體的心識，有尋伺的實在自性，因心識之所以有粗有細，實由尋伺的關係，如無尋伺實體，就不能表現心識的粗細。經部的看法不同，我人心識的有粗有細，不是由於尋伺，而是心識本身行

相如此，所以離主體心識外，沒有助伴的尋伺實在性可得。他們所以有著這樣相反的論調，實因有部是王所別體論者，經部是王所一體論者，所以一主別有實體，一主無別自體。

五識有尋伺　眼耳鼻舌身的五識界，與尋伺二心所，是俱生俱滅的，所以有尋伺二心所相應。推其原因，約有兩點：一、五識直取境時，行相是很粗顯的。二、五識生起，緣外在的客觀境界，是向外門轉的。論長行說：「以行相粗，外門轉故」，即顯此意。因此，五識恆與尋伺相應，這是決定了的，不可說五識先起，尋伺後生，因要在同一時間內，才可說相應，異時就說不上相應了。雜心說的「有覺（尋）有觀（伺）五」，與此意同。

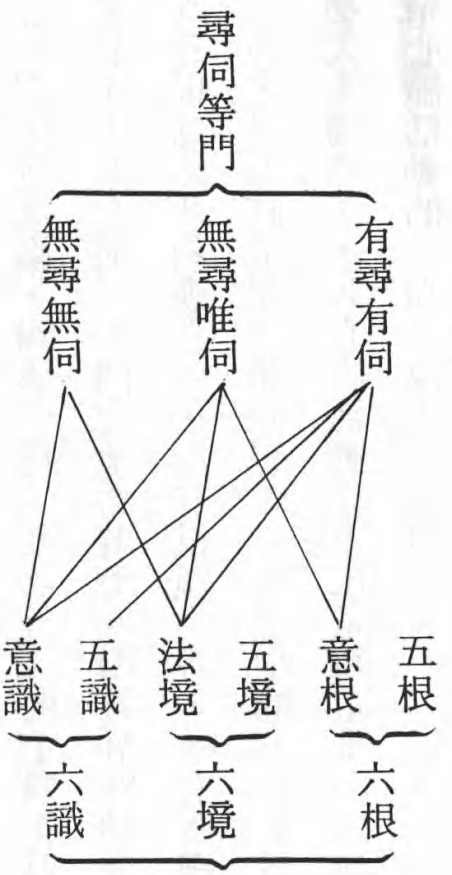
頌中有尋伺的「有」字，頌疏改爲唯尋伺的「唯」字，這應該比較正確些。現舉三文以作佐證：一、論長行說：「顯義決定，故說唯言」；二、舊俱舍說：「有覺亦有觀，定是五識界」；三、正理顯頌唯字意說：「五識唯於尋伺地中有故」：由此可知改用「唯」字較爲確當。然有不以此說爲然，因在梵文裏，「有」字是也含有定義的，所以用「有」也未嘗不可，而且頌文用「有」，長行用「唯」，有其

互顯的意義，就是舊論用「定」也互不相違。

後三三　後三，指意根、法境、意識的三界。此三界遍通有尋有伺等的三品。如意界、意識界、相應法界（簡別不相應法界），除尋伺二心所（尋不與尋相應，伺不與伺相應），在欲界五趣雜居地，色界離生喜樂地的有情，不論何時，心識生起，都與粗細的尋伺相應，所以這二地叫做有尋有伺地。不特散心位上如此，就是修靜慮等至，入於定心位中，也有尋伺相應，名爲有尋有伺相應三摩地。從離生喜樂地向定生喜樂地進修，到達中途，其功行，向上看不及二禪，向下看超過初禪，所以特名靜慮中間定地。中間定地的有情，因爲靜慮功深，起心動念，都極微細，所以他的意根意識及相應心所，沒有粗顯的尋，唯有微細的伺，以是名爲無尋唯伺。自第二靜慮以上直至非想非非想處，此七地的有情，後三界皆無尋伺，因他們所修靜慮功夫更爲高深，其心識活動分不出是粗是細，所以不與尋伺相應。約此三界九地有情心識活動的差別，說後三界通三。

餘無　十八界中，除去五識界及後三界，餘五根五境的十色界，因是色法，談不到與尋伺相應，所以是無尋無伺。不特十色界如此，就是法界中的一分不相應行

，靜慮中間所起的伺，也是無尋無伺，因伺不與伺的本身相應，不相應行非心心所，自沒有與尋伺相應的道理。



以上兩句頌文，本已說明十八界與尋伺的關係，可是因論生論，就又發生另一問題。六識緣境，依大小乘各派學者說：意識是有分別的，五識是無分別的。有無分別，取決兩個條件：一、一刹那中，可取很多不同類的境界；二、在一所緣境上，能刹那刹那的多念相續。五識緣境，唯取現實，不取過未，於同一境，前念後念，無取功能。意識不特能緣三世境，並能前後念相續緣。所以意識有分別，五識無分別。可是，尋伺是以分別爲自性的，五識既與尋伺相應，怎可說無分別？若無分

別，應不與尋伺相應。爲解決此問題，所以特又舉出下面一頌。

說五無分別由計度隨念　這明五識無分別的所以。講到分別，本有三類：一、自性分別，卽法的本身含有分別性；二、隨念分別，卽隨順於念而起分別；三、計度分別，卽由慧而起種種的推求和度量。一般說五識無分別，約無隨念、計度二分別說，並非沒有自性分別。如一匹馬，原有四足，不幸被人割去三脚，僅存一脚，於是人們就說此馬無脚，其實並非完全沒有。當知自性分別的自體就是尋，可說尋就是自性分別，自性分別就是尋，二者是一體兩面。正理論說：「五識雖與慧念相應，擇記用微，故唯取意」。婆沙說：「欲界五識身，唯有一種自性分別，雖亦有念而非隨念分別，不能憶念故，雖亦有慧而非推度分別，不能推度故」。這都是說五識無後二種分別的所以。

以意地散慧意諸念爲體　這明隨念計度二分別的自體。意地指意識，謂計度分別，唯以第六意識相應的散慧爲體。散慧簡別不是定慧，定是心一境性，與其相應的慧，沒有分別計度的作用，不然就不能心一境性，安住於三摩地了。意諸念，指意識相應的定散諸念。謂隨念分別，通以第六意識相應的定散諸念爲體。念是明記

不忘的意思，凡過去曾經緣慮過的，時刻銘記在心，不忘不失，名之爲念，散心位上固有此明記不忘的功用，定心位上此功用尤爲重要，因欲得定，必須念念不忘，然後才能達其目的，所以以諸念爲體。

說明了尋伺與十八界的關係，如再稍加思索，就又可以產生這問題：小乘心所法有四十六，爲什麼唯以尋伺與十八界分別？這有兩個要點：一、行相相似，二、生起不定（有時同起，有時別起）。憍慢與慚愧，雖有相似義，但無不定義，如憍與慢，憍起慢決不起，慢起憍決不起，二者決不俱起；而慚與愧，有慚決定有愧，有愧決定有慚，決不各別而起。尋伺二心所，不但有行相相似義，而且有生起不定義，所以特取此二心所，與十八界分別。

己五　所緣無所緣等二門

七心法界半　有所緣餘無　前八界及聲　無執受餘二

科文中的等字，是等於有執受無執受。本頌解答兩個問題：前兩句解答有所緣無所緣，後兩句解答有執受無執受。有人聽了十八界中幾有尋伺以後，接著產生這樣一個疑問：十八界望於所緣無所緣，那幾界是有所緣？那幾界是無所緣？又望執

受無執受，那幾界是有執受？那幾界是無執受？所以特舉此頌解說。

未釋頌文之前，先明二門意義。緣有緣慮、攀緣的二義，這裏是採用第一緣慮義。能有所緣慮的名有所緣，無有所緣慮的名無所緣。執受，簡單的解說，卽執持領受。有執受，就是心心所法，一致合作攝持五根身，爲自己的生命依止。原來有情的生命體，一定要有精神的執持，才能不會壞爛的存在人間，但精神也一定要有肉體爲他活動的處所，假定沒有五根，精神就無所寄託，而失其存在了。所以就以這執持攝爲依處的意義，名有執受。因此，無形的心心所法與質礙的有色諸根，發生相互安危的密切關係：如所執受的根身，一旦有了極重的危險或損害時，能執受的心心所法，同時也就發生了危險的問題；反之，能執受的心心所法，有了極重的危難或損害，所執受的肉體，隨之也就有崩潰毀滅的可能。約危險說是如此，就安樂說亦然。如所執受的肉體，安樂自在，能執受的心心所法，也就隨之活躍起來；反之，能執受的心心所法輕鬆愉快，所執受的肉體，也就隨之健壯康樂。正理論說：「有執受法略有二種：一者有愛及有身見，執爲己有名有執受；二者爲因能生苦樂，名有執受」。前者正智生時就斷，因見愛煩惱，敵不過智慧光明；後者卽使諸

漏斷盡，也不見得斷滅，因證有餘依涅槃的聖者，異熟果的身心還在。所以諸法一旦被執，就到般涅槃，都隨轉不捨，也就一向叫做有執受。無執受與此相反，可以推知，毋須再加說明。

七心法界半有所緣　七心界就是六識界及意根界。法界半指法界中所含攝的一分相應心所，因全部法界具有四十六心所、十四不相應行、三無爲及無表等六十四法，現在只取四十六心所，所以說半。有所緣，是說這七心界及法界中一分心所，各各能取他的所緣境界，所以名有所緣。正理論說：「有所緣故，如人有子」；雜心頌說：「有緣當知七，法入說少分」，都是此意。

五識有所緣境，是緣實境，抑緣假境，學者是有諍論的。依婆沙師說，五識直接的緣於實有的極微，所以是緣實在的境界；依經部師說，五識只能緣於和合的假物，不能緣於實有的物質，假定五識緣實有境，聖者觀彼所緣，就不應說他是虛僞妄失之法。小乘兩派，說起來，似乎各有其理，但以大乘的眼光看，都不能成立。如說：「五識上無極微相故，毘婆沙義不成；五識不緣假，彼識上無和合相故，經部師義不成」。

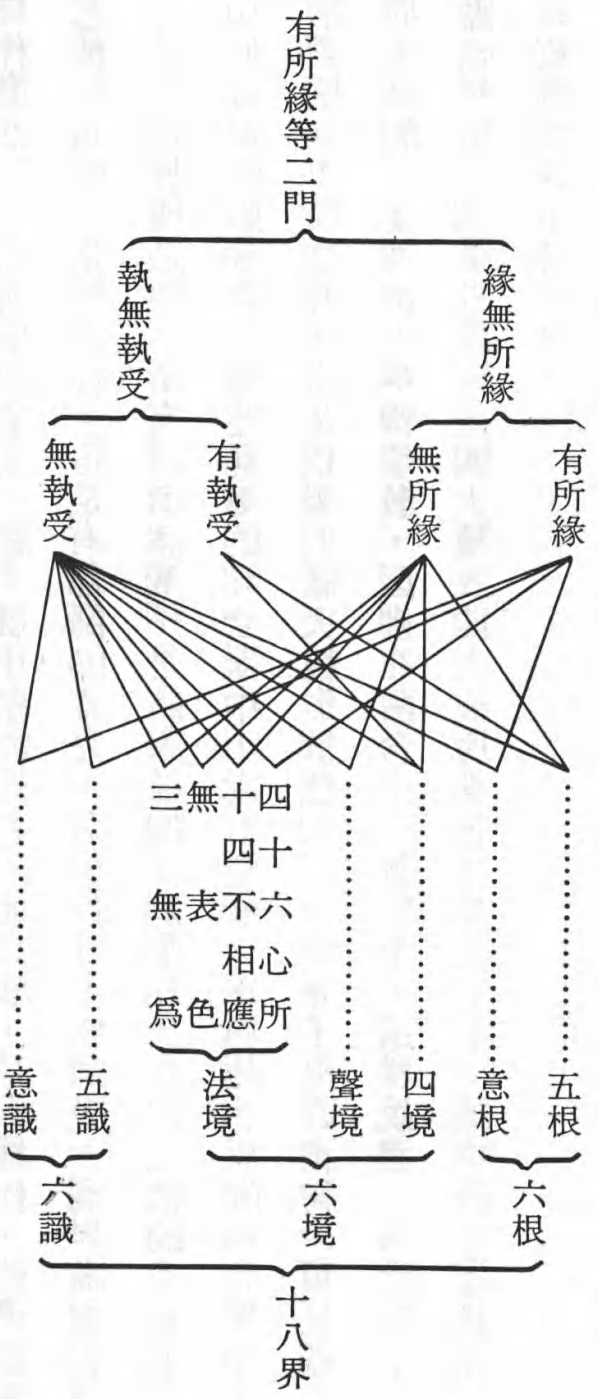
餘無　除了有所緣的七心界及法界一半，其餘五根五境的十色界，並法界中的十四不相應行、三無爲及無表色的二十八法，都不能緣慮境界，所以是無所緣。餘無二字，唯奘師的譯本有，依諦譯俱舍看，是沒有的，如彼頌說：「七識有緣緣，法界中有半」；雜心論也不頌無緣，只是長行中說：「無緣非心法」；如再推究上去，法勝的心論，也是如此。因而，梵文可能沒有這兩字，而爲譯者所加。

前八界及聲無執受　前八界，卽前說的七心界及法界，再加一聲界，合爲九界，都是無執受的，因無執受的功能性故。執受是約爲他所執受說，有所執受，名有執受，無所執受，名無執受。七心界是心王，法界（一分）是心所，爲五根身的能執持者，所以他們都不受別法所執受。至於法界中的不相應行、無爲、無表等法，因爲不是積聚的色法，所以亦無執受。及聲的及字；有約義不同說，謂前八界是有所緣的，聲界是無所緣的，所以說及聲；有約體不同說，謂前八界是心法，聲界是色法，所以說及聲。不管就那種說，我覺得正理論的解釋最好。如說：「頌中及言，具含二義：一、顯總集，謂八及聲，總無執受；二、顯異門，謂餘師說，不離根身，亦有執受」。約第一總集義說，及是並及的意思，其義明顯，無須再說。約第

二顯異門說，卽一種聲音的兩種看法，自然界的流水、波濤聲，是離有情根身之外的音聲，所以屬無執受，但不離有情根身所發出的音聲，是就屬於有執受了。這雖是餘師所說，但與本頌前說聲有八種，亦非常吻合。

餘二　除去無執受的九界，其餘的五根及色香味觸的四境，通有執受無執受的二門。先說五根：有情的五根身，如安住於現實的世間，由有心心所法的執受，而表現生命的一切活動，且在生命的活動中，生起苦樂的感覺，名有執受；假使一期生命結束，解體了的五根入於過去，心心所法就放棄執受的職務，名無執受。還有五根尙在未來，生命體還沒有完成，心心所法也不預先負起執受的任務，所以也是無執受。次說四境：色香味觸的四境，如安住於有情的現實生命體中，不離有情的根身，就名有執受；外界的花草樹木等，雖與吾人的生命體，同樣具有四塵，但因是屬外界，不爲心心所法之所執受，所以名無執受。還有過去未來以及屬於現在而離開生命體的四境，因與現實的五官，不發生接觸關係，不會有感覺作用，所以也名無執受。再就生命體上的髮毛爪齒等說，不離根的才有執受，離於根的就無執受。如離肉體的頭髮，突出於外的指甲，用刀剪割時，沒有疼痛的感覺，就表示他無

執受，但連在肉體上的頭髮或指甲，用刀剪割時，感到非常的痛楚，是就顯示有執受。雜心頌說：「九不受餘二」，義同本頌。茲將上述二門，列表如下：



己六　大種所造等二門

觸界中有二　餘九色所造　法一分亦然　十色可積集

大種所造等的等字，等於可積集不可積集門。十八界在大種性、所造性中，那幾界是大種性，那幾界是所造性，那幾界是非大種非所造性？在可積集不可積集中

，那幾界屬可積集，那幾界屬不可積集？這首頌就是討論這兩個問題。前三句答初問，後一句答次問。大種性，指四大種，所造性，指一切所造色；可積集，是說有極微的可聚集，與此相反名不可積集。

觸界中有二　十八界中，能通大種性，亦通所造性的，唯有身所覺觸的觸界。觸爲什麼通二？前說觸境有十一種，就中堅濕煖動的能造觸，是大種性，餘滑澀等的七種所造觸，是所造性。這是有部師的意見，若依經部上座師說：觸界唯有大種性，並不通於所造性，所有滑澀諸觸，是諸大種的差別形相，亦卽大種的次第安布：如於金銀頗胝迦寶金剛芭蕉等的和合聚中，說有滑觸；在與此相反的和合聚中，說有澀觸。不特如此，就是依眼取諸大種形量色相，也能覺了滑澀諸物，可見觸是不異大種的。正理破他違背聖教，因佛在阿含中，曾對弟子這樣說過：諸比丘！你們應當知道：觸是外處，是四大種及四大種所造色，無見有對。經中既是這樣說，所以經部所說有違聖教。

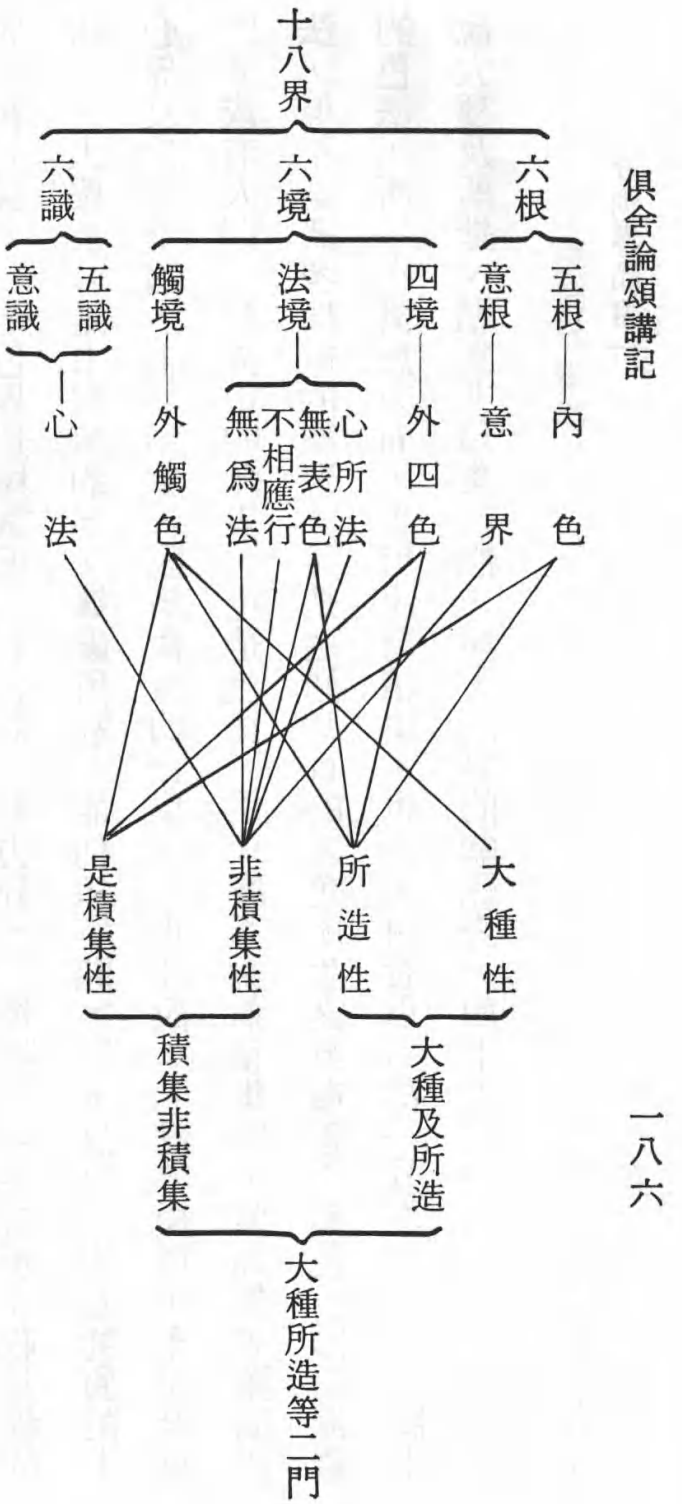
餘九色所造　十種有對色中，除了觸界以外，所餘五根及色聲香味的九種色界，唯有所造性，而不通大種，因這九界都是大種所創造的。如淨色根是四大種所造

的清淨色，但這只能說爲四大所造，不可說所造的就是四大種，所以這九界祇通所造性。雜心論說：「九界四大造者，除觸界，餘九色界四大造，四大所生故，四大因故，四大與此諸界五因生：生因、依因、建立因、養因、長因」。可是，爲有部十大論師之一的覺天尊者，說五根五境的十色界，都是大種性，沒有一界可說是所造的。經部譬喻師，也具這思想，如他們說：「諸所造色，非異大種」。爲證己義，他們引經說：有情的眼球內部，各別有他的堅性（地）、堅類（與堅相類的法），濕性（水）、濕類（與水相類的法），煖性（火）、煖類（與火相類的法），動性（風）、動類（與風相類的法）。眼根內部如此，餘諸色根亦然。如異大種而別有諸根，經中就不應說諸根中有大種性，既於諸根中說有堅濕煖動，證知諸所造色不異大種，亦足證明十色界唯大種性非所造色。又有經中說：「諸有士夫，皆卽六界」。士夫，卽有情的異名。地等六界，是有情生命所依的實體，所以知道十色界不異大種，如有所異，經中應明顯的指出。這種說法，在有部及論主，絕不同情，所以破斥道：世尊說法，處處唯指堅等四相是大種性，從未在這四相以外，說有第五或第六法的大種。四大種在六境中，唯屬觸境所攝，必須身體接觸到了，手掌撫

摩到了，才能覺知對境是堅或是濕，所以觸非眼耳鼻舌四者之境，而色聲香味又非身根所能覺了。如十色處都是大種性，那眼等四根，應能取堅濕煖動四性，身根亦應取色等四境，事實既非如此，所以唯觸界中有大種性，餘九色皆屬所造。經說諸根內部有堅濕煖動，是約大種及所造色的不離說，並不是說諸根自體就是大種，因淨色根不是離開大種而獨存的。婆沙說：「彼經說眼根所依大種，不說眼體」（是堅等性）。妙音尊者說：「世於大種立眼根名，以是眼根所依止故」。經中唯說六界，是因有情在最初續生時，生命體未完成，五色根未齊備，這時身根雖具雛形，但仍沒有覺冷覺渴等的感觸。當知法體有了，作用未起，是不可立於有用品中的。又六界是一切有情有用的本體，因每一有情，自開始完成一新生命起，到最後結束這一生命止，其中間的生命延續，完全是六界的功能，在生命延續的過程中，如支持生命的六大支柱，有一朽毀了，生命立即有崩潰的危險，但是造色可沒有這樣的嚴重性，因爲某一部門造色壞了，充其量不過使某一部門失却靈活的作用，並不有礙生命的生存。由上看來，大種與造色，其義差別，非常顯然，決不可說大種與造色無別。

法一分亦然　法是法界。法界中所含有的一分無表色，亦唯屬於所造性，因爲是依大種而產生的。除這諸界外，其餘的七心界及法界中的心所、不相應行、無爲諸法，都不是有質礙的物質，所以這一切不可說爲大種性及所造性。雜心說：「法界中身業口業四大造，餘色界非四大造，七心界非四大造」，就是此意。

十色可積集　這句頌是解答可積集不可積集的第二問題。十八界中堪可積集的，唯五根五境的十色界，因這都是極微積聚而成的，如眼根就是由衆多極微積集所成。雜心說：「十色界是極微聚，有分故（有方分），覆障故（能蓋覆障蔽其餘的法），大礙故（是有對礙的），據處所故（能佔領空間）」。反之，不是物質的七心界及法界全體，名非積集，因無極微的積集性。正理說：「體非極微，不可聚故」。或有人問：法界中的無表，也是色法，爲什麼不說他積集呢？當知無表雖屬色法，但不是衆多極微的積聚，而是透過身口的表色所生之無礙善不善色，因是無礙的色法，所以在積集方面，不可說爲積集，也就不可說爲「法一分亦然」。玆將上說大種及所造、積集非積集二門，與十八界的關係表示如下：



己七　能斫所斫等三門

謂唯外四界　能斫及所斫　亦所燒能稱　能燒所稱諍

此頌所討論的，包括三個論題：一、那幾界是能斫所斫？二、那幾界是能燒所燒？三、那幾界是能稱所稱？在未解釋前，先說一說本頌的譯法。依舊俱舍看，他把上二句倒過來，譯爲「能斫及所斫，謂是外四界」，照梵文次序，這是比較恰當的，因「能斫及所斫」一句，是標其題旨，「謂」是解釋或敍述之詞，就是解釋上

面的所標，先標後釋，是本頌的一貫風格。如上說：「又諸有爲法，謂色等五蘊」；又世間品說：「前三種入胎，謂輪王二佛」。這都是先標要旨，後加解釋。本頌既無所標，怎可開始云謂？所以如照舊譯，應該說「能斫及所斫，謂唯外四界」爲當。但奘法師這樣倒置，是爲便通第三句的。因頌的第三句，是承上二句而來，如連貫其意思，就是：外四界，不獨是能斫所斫，也是所燒能稱等的，所以依倒句法譯出。

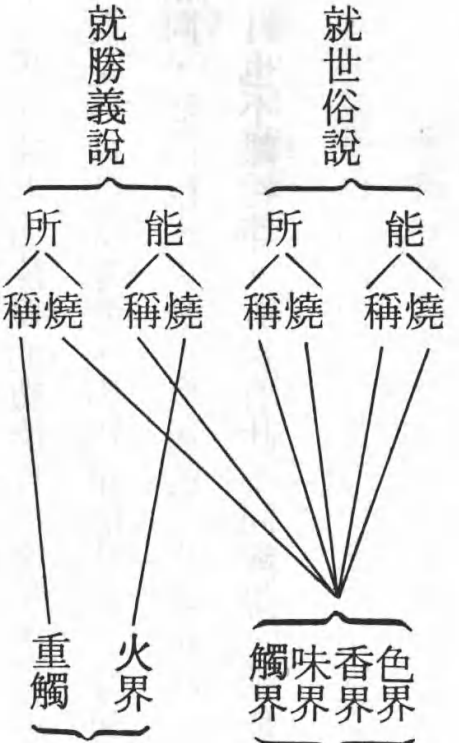
謂唯外四界能斫及所斫　這是解答能斫所斫的第一問題。外四界，指色香味觸，唯是決定的意思。謂爲能斫及所斫的，在十八界中，決定只有外四界，其餘諸界不可說爲能斫所斫的。要知外四界所以是能斫所斫，必先了解斫字的特殊含義。自然界的薪等色法，都是由衆微積聚成的，沒有那樣色法可以獨立延續的，而且每一色法，都要互相資助，才得不斷的增長。如樹木等的植物，是衆微的聚集體，把他種植在土壤中，加以肥料等的色聚，作他的滋養，他就可加速度的增長續生。在他繼續生長或存在的過程中，假若以刀斧把他劈成兩截或多截，他仍維持其生機，使每一截繼續存在增長，名之爲斫。色等外四界，積集成爲刀斧的，名能斫；積集成

爲樹薪的，名所斫；所以有情生命體外的色等四界，是通能斫及所斫的。

五根所以不可說爲能斫所斫，因爲有情肉體不可分爲二截的，若分二截生命就不能繼續，不但整個肉體不能分割，就是生命體上的支分也不能分割，割了就要失去感覺的作用。科學者說：人的神經系統斷了，靈活感覺也就隨之失去，因爲神經系統通於腦髓，壞了就沒有反射刺激的作用。還有，支分果眞離了肉體，根就不可得，所以非是所斫。同時，諸內色根，是最極清淨的微細色，生理學上說，眼睛及耳膜的神經細胞是極淨的，所以不可說爲能斫。七心界及法、聲二界，不是能斫所斫，可以推知，不再繁說。此外，有爲法的細無常相，由於物體的刹那生滅，也不可分割的，假使分割的話，當正分割的一刹那自體，已不是前一刹那自體，所以現在不能相續，不可分割，因而也就不能說爲能斫所斫。

亦所燒能稱能燒所稱諍　本來，能燒與所燒是一門，能稱與所稱又是一門。現在混合來說。先明所燒與能稱，後論能燒與所稱。色等的外四界，不但是能斫所斫的自體，也是所燒能稱的自體。謂由外四界積集起來的柴薪，可作世間的燃料，就成所燒；作爲稱量穀米等物的秤桿，就成能稱。生命體上的五色根，是清淨微妙的

，生命解體了，根就隨之失壞，那老人的耳聾眼瞎，是由神經系統的破壞，根雖壞而肉體仍存，所以不可爲所燒能稱的自體。七心界及法界，也在簡別之內，不言可知。聲界雖屬色法，但因不能相續存在，所以亦非所燒能稱。所燒與能稱，唯爲外四界，在學派間，已成公認的定案，沒有什麼可諍執；但是談到什麼是能燒所稱，學者就有了不同的意見。有的學者說：能燒所稱的自體，如前能斫所斫、所燒能稱一樣，唯以外四界爲自體。因凡具有燃燒作用而能焚燒他物的，就必含攝得色香味觸的四微；所稱，是有分量的，可以稱的，如石頭木塊之類，當然也是四微的結合體。另有學者說：爲能燒之自體的，並不是四微的粗色聚，祇是四大種的火界，因爲唯有火界，才具有能燒的功能性。至於所稱的自體，只可說是觸界中的一分重性，不可說是四微的聚集體，因爲重的法體，才可說得上稱。從表面看，兩派主張，似不相同，從內觀察，是可會通的。火是色法，凡是色法，決不離香味觸；重是物體的，自也不離香等。所以有此不同解說，祇是立場不同而已。



己八　異熟生等五類門

內五有熟養　聲無異熟生　八無礙等流　亦異熟生性　餘三實唯法
剎那唯後三

這一頌半，是解答五類問題的：一、屬於異熟生的是那幾界？二、屬於所長養的是那幾界？三、屬於等流性的是那幾界？四、屬於有實體的是那幾界？五、屬於一剎那性的是那幾界？在沒有解釋頌文前，先略說一說五類法的名義，然後對於頌文，才不會感到困難。

一、異熟生：這如具說，應名異熟因所生，略去「因所」，簡名異熟生。異是

因，熟是果，有著因果的聯繫性，亦卽異熟因所產生的意思。有變異而熟、異類而熟、異時而熟的三義；吾人所造的善不善業，到達結果時，其性質必經變異，而後才能轉爲成熟的果體，所以異熟是因，果名異熟生。這可說是事物質量的轉變，如穀麥種子，放到土裏之後，其形態必須經過變異，才能抽芽、開花、結果，假若種子一成不變，就不能結成穀麥的果實。而種子的轉變，從前後看，也有量上的差異，如由一粒穀麥，可以變爲數十粒穀麥，所謂由一體變爲多體，就是這意思。外界的穀麥等種是這樣，當知業種亦然。由業種子的變異，而感得異熟報體，所以叫做變異而熟。大乘唯識學上的種子生現行，也含有這變異義。其次，異熟因所招感的異熟果，因果是類別不同的，如大小乘所說，因是善惡，果唯無記，以無記之果望於善惡之因，其類不同，所以叫做異類而熟。婆沙二十卷說：「問：何故名爲異熟因？異熟是何義？答：異類而熟是異熟義，謂善不善因，以無記爲果，是異熟義」。十九卷中又說：「異熟者，熟有二種：一者同類，二者異類。同類者，卽等流果，謂善生善、不善生不善、無記生無記。異類者，卽異熟果，謂善不善生無記果，此無記果，從善不善因生，故名異熟」。意謂因果的性質類別，名之爲異；不同的

果由不同因所熟，所以叫熟。再次，能感的業因與所感的熟果，在時間上是不同時的，如過去造業今生受果，或今生造業來生感報，名爲異時而熟。正理說：「離因而熟，名爲異熟，異熟體生，名異熟生」。或因未感果時，就在其上，假立異熟果名，因善惡業因，當來定要感果的。如現生六觸處的異熟果，由過去的業因所感。經說：「今六觸處，當知卽是昔所造業」。古德說：「欲知前世因，今生受者是」。都是此意。

所長養，是說有情的生命所資。有情的肉體，沒有資料的長養，是無法維持生存的。可以資養身體的東西雖很多，而論文只概括的指出四種：一、飮食：衆生的生命生存，可說全賴飮食之所支持，幾時斷絕飮食的供給，幾時就宣告生命的滅亡。二、資具：卽日常生活上的必需品，如房屋、衣服等的一切資身之具，乃至陽光、空氣等，就中空氣尤爲重要，一個人三五天不進飮食不要緊，生命還可殘存，如三五分鐘沒有空氣呼吸，那就成爲生命上的一大威脅，甚至立刻就要崩潰。三、睡眠：有情的生命肉體，是藉四大組合成的，如一架機器一樣，過分使用而不予以相當的休息，不特不能支持下去，且有立卽爆發的危險，所以在適當的時間內，必須

予以合度的睡眠，才能免除疲勞。可以說：睡眠，是恢復健康的元生素，是免精神疲勞的特效藥。四、等持：等持就是禪定。善修禪定的行者，從禪定中獲得輕安快樂，能使身心調順健康。因爲定有調伏自體，攝持四大，少生病痛的功能。經說禪悅爲食，也就是約保養身體說的。以上四點，是資身的基本最勝因，是有益於有情肉體的，所以有情的肉體叫做所長養。

等流性，是因果相似的意思，亦卽平等流類相續義。如前一念心是善，後一念心也是善，前念與後念，相等流類，叫等流性。但這唯就有爲法說，不通其他。其詳，到下再講。

眞實事，是指無爲法說。推究世間的一切事物，無不是無常變幻，假而不實，唯出世間的無爲法，是不生不滅不可破壞的堅實性。

刹那性，講到刹那，本有二種：一是刹那生滅的刹那，一是不由同類遍行因所生，而當見道初一刹那入於無漏時，叫做刹那性。今唯指後者說。

內五有熟養　內五，卽有情生命體上的五色根，他在五類門中，屬異熟生性及所長養性，因爲是由異熟體所生，飲食等之所支持長養的。增一阿含經說：「五根

爲昔造業因所招之果」。現實的生命，要依飲食湯藥現在之緣的長養，方可由少而壯、由壯而老，就是一個人的肥瘦，也與資養大有關係。就五根的本性說，前刹那滅，引生後一刹那，原可說爲等流性的，但因等流離了異熟、長養無別自體，所以就略而不談。唯仍須知道的：異熟生的不一定就是長養性，長養性的不一定是異熟生法。異熟是先天的，長養是後天的；先天的異熟生法（色根），怎樣使他壯大發展，全靠後天的生活滋養（長養）。如古代的城池，有外廓，有內城，而外廓是內城的保障——喻長養是發展異熟的。所以，長養是對異熟說的，沒有異熟，要長養做什麼？又有什麼可長養？因此，唯內五根，有異熟生性，有所長養性；心心所法，雖有異熟性，而無長養性，因無體質的東西，不可長瘦令肥的。外四境，既無異熟生性，當也就不說有長養性。

聲無異熟生　五塵境界中的聲塵，以五類法分別，只有所長養、等流性，而沒有異熟生。約有執受的大種音聲說，聲是發自有情根身之內的，如身體養得強壯，發出的音聲就洪喨，若身體長得消瘦，發音就微弱無力，所以聲雖可以鍛鍊，但主要還是與滋養有關。其次，聲是由同類因所生的，如從男子根身發出的是男聲，由

女人根身發出的是女聲，而各各音聲的前念與後念，皆流類相等，所以是等流性。爲什麼聲無異熟生呢？凡爲異熟生的，必由過去業因之所招感，無須待現在緣之所助成；而聲是隨現在內心的欲樂，然後才吐露出來的，並不是由過去的業力所感得的報體，所以聲無異熟生。

八無礙等流亦異熟生性　無礙，是沒有體積可以障礙的意思，這在十八界中，唯七心界及法界的八界，是無礙法。無礙的八界，於五類門中，有等流、異熟生的二性，而無所長養。如前一念所生心屬於善性，後一念心仍是善性，或前一念所生心屬於惡性，後一念心仍是惡性，因爲是由同類遍行二因所生的，所以是等流性。諸無礙法，都由過去異熟因所引生的，所以有異熟生性。八無礙法，無形無相，不是極微積集的物質體，不可長養令肥或瘦，所以無長養性。

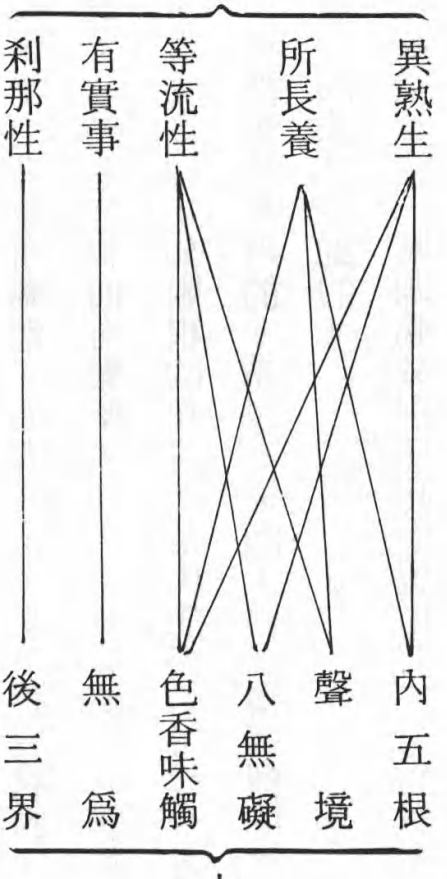
餘三　餘，指色香味觸四界。此四界在五類法中，通於異熟生、所長養、等流性的三種。色等四界，本通情與非情，如有情肉體上的色等，是由過去的善惡業所感得的，爲異熟生性；業感得的生命出現後，由生活上的飲食資助，得以增長廣大，爲長養性；內外一切的色香味觸，在他繼續存在的時期中，今天看是這樣，明天

看仍是這樣，總是前後均等，流類相似的，是爲等流性。還有，香味觸是無記性的，因而也有無記等流。所以此四界通於三種性。

實唯法　實卽五類法中的眞實事，其體堅實而不可毀滅。十八界中含有眞實性的，唯法界所攝的一分無爲法，所以說唯法。除這一分無爲法，其餘十七界以及法界中的心所，不相應行，無表色諸法，因屬生滅變異而不堅實的有爲，所以不得名實。

刹那唯後三　具有見道第一刹那無漏智性的，於十八界中，唯有意界、法界、意識界的後三。在從凡入聖的過程上說，悟入見道是有十六現觀的，當最初以苦法智忍的無漏眞智，解決苦諦下的一切煩惱，踏進無漏見道時，這就是世第一的最後一刹那心，也就是第一現觀的一刹那性，但不可說是等流性。等流，要第一刹那、第二刹那……前後相等流類，才可叫做等流；可是，現在說的這一刹那性，是約前所未有的無漏眞智說的，在這一刹那前，唯是有漏智，所以見道初無漏智，沒有同類遍行因的等流性。不特初證見道的第一刹那，名刹那性，就是與這一刹那相應的無漏五蘊，也是刹那性非等流性。所以後三界有此刹那性者，因初無漏智相應的心

，是意界、意識界；而與這俱起的心所及得、四相、道共無表，都是法界中的法。如表：



己九　釋得及成就義門

眼與眼識界　獨俱得非等

這兩句頌，是研究這樣一個論題：十八界中，有眼根界，過去沒有，現在有了，那眼識界是不是也先未得現在得？又眼識界，先前沒有，現在有了，那眼界是不是也先未得現在得？如是，就十八界一一追問，可有三十六問，智者思之可知。

得在根品不相應行法中，有詳細的說明，現來簡單的一說。有部說一切法實有

，凡實有法必有所得，所以在他的思想體系中，得是非常重要的一法。得與成就的定相，稍爲不同：若這一法從未來向現在進發，當他剛要到達現在的生相，此時就名爲得；既得之後，相續而正流到現在的階段，雖仍爲我所有，因已得故，不名爲得，但名成就。得與成就大體相似，但從時間上加以劃分，就顯出他們的不同。所以得時不叫成就，成就時不叫做得。婆沙百六十二說：「問：得與成就何別？有說未得而得名得，已得而得名成就。有說最初得名得，後數數得名成就……」。得的定義是獲，現在哲學上叫做所屬性。如有一物，原不屬於我的，現在屬於我了，就名爲得。婆沙說：「先無繫屬而有繫屬名得，先有繫屬而有繫屬名成就」，亦卽此意。得有能得所得的自體，如眼根的獲得，是由能得的得體令得的。尤須知道的：得唯屬於有情，自然界是無得的。謂以有情的主觀，得客觀的無機所得法，能得的得是主動的，所得的法是被動的。

獨　眼根與眼識相望，有四句分別。此中獨指前二句的單句：一、得眼根不得眼識：謂在有情的生命體上，眼根已慢慢的獲得生長，但眼識在眼根繼續生長的時期中，還沒有獲得。如於欲界受生的有情，除了化生，其餘胎、卵、濕生，都是如

此。以胎生說：初入母胎的新生命，從名色位向六根位進發時，眼根的細胞，在胞胎內就漸漸的生長，但眼識在胞胎內，決不會發生作用。眼根未生時叫未得，漸漸生長時名爲得。還有一說：無色界的有情生命窮盡，下生到色界二、三、四靜慮天時，也唯得眼根不得眼識。因二靜慮以上的有情，五識是不起作用的。如詳細說：初靜慮的有情，只有眼耳身的三識活動，無鼻舌二識的作用。到二禪天的有情，不但鼻舌二識的作用停止，就是眼耳身的三識活動亦無。所以八識規矩頌說：「眼耳身三二地居」。二、得眼識不得眼根：謂有情的生命體上，眼識作用已經生起，但眼根還沒有獲得。如無色界的有情，下生色界的二、三、四靜慮，或欲界的有情，上生這些地方時，雖在第一剎那已得眼根，但無眼識，有時是諸天中的有情，要看看本地或下地的世界，於是就向初禪天去借眼識，當開始借得眼識，見到初二禪天種種境界時，我們只可說他得眼識，不可說他得眼根，因爲當他生到二禪以上時，早已成就了眼根，並不是現在纔得。而識原來是沒有的，現在纔從初靜慮中借得眼識，所以名得。此上兩句單句，在頌文中叫做獨，卽單獨的得眼根，或單獨的得眼識之意。

俱得　此指四句中的第三俱句，得眼根亦得眼識。如無色界的有情，沒生欲界，或色界的初禪（梵世）時，根識能同時的獲得。界繫門說：「無色繫後三」，無色界的有情，前五識及五色根，都是沒有的，而欲界與初禪，是有根有識的，所以從無色界下生欲界或初禪天時，不論是根或識，都是最初創得，所以名爲俱得。

非　此指四句中的第四非句，不得眼根亦不得眼識。如欲界有情上生無色界，無色界是無根無識的，所以由欲界生到此界，根識俱不可得。又如我們現刻正在觀色時，眼根與眼識共同的取境，照理是應叫做俱得的，現在却說非得，這是什麼道理？當知正觀色時，若根若識俱已成就，不成就決不能觀色，成就就不再得，所以說是非得。

等　等是等於成就，得有四句分別，成就亦然，所以說等。其四句者：一、成就眼根不成就眼識：如生色界二、三、四靜慮天，因此三地中，唯有眼根而無眼識，所以生到這三天時，唯成就眼根。眼識如不向初靜慮借，就無由生起，所以不成就。二、成就眼識不成就眼根：如生欲界的有情，眼根雖漸漸的生長，但還沒有成就，或雖成就而又損壞了的。可是，以界地的自性說，生欲界的有情，眼識必定是

成就的，但初托胎及生後的盲人，不消說，眼根是不成就的。三、成就眼根亦成就眼識：如生欲界的有情，得到眼根沒有失壞，或生色界初靜慮以至四靜慮，正當觀色時，觀色，證明了眼識已成就，但沒有眼根，識不會起觀色作用，所以眼根也成就。四、不成就眼根也不成就眼識：如生無色界的有情，五根、五境、五識俱無。講到成就，必要先得，然後才可說，無色有情，根識俱不得，何可說成就？所以是俱不成就。

上就眼根對於眼識、眼識對於眼根，分別得與不得，成就與不成就，各有四句。雜心論中有與此相似的頌文說：「若彼得眼界，或彼所依識，二俱得不得，亦色及與捨」。以此類推，再拿眼根望於色境，或眼識望於色境，分別得與成就，也各有此四句，如是總計，還有三十四個四句分別。婆沙七十三卷有詳細說明，可以參考，這兒不繁述了。

己十　內根外境之義門

內十二眼等　色等六爲外

這兩句頌，是討論內外的問題，上句明內，次句明外。講到內外，婆沙有好幾

處談到，因而光記與寶疏，都引婆沙說以明內外。光記據婆沙百三十八明三種內外，寶疏依婆沙七十四說內外，婆沙前後所講內外，雖各有他的意義，但依之解說本頌，我覺得寶疏所引比較符合今文，光記似有未妥。七十四分別內外有三種說：「謂內六識身是染淨法所依止處，若與六識作所依者，名爲內處，作所緣者，名爲外處，故依法立內外處名。復次，若法是根立爲內處，若法是根義立爲外處。復次，若法有境立爲內處，若法是境立爲外處」。可見此說與本頌是相合的。

內十二眼等　內是內界，十八界中屬於內界的，是能緣的眼等六識及識所依的眼等六根，因這十二界是生命體上的根性的緣故。有人提出這樣的責難說：約處作爲所依止根名內，六識身轉爲過去，成爲意識的所依，固可名內，若六識住於現在位上，還沒有轉成意根時，是識非根，不爲心識依止，怎可名內？如識不應爲內，頌說「內十二眼等」，又如何通？要知意根的自體就是六識，於意根位六識無缺，因而六識名之爲內。同時，六識即使未到意根位，也不超出意根之相，跳出意根範圍以外，所以名依，亦名爲內。

色等六爲外　這是說色等六境爲外界，因這些法都是根識所緣取的外在者，所

以雜心論說：「當知六界是外」。

己十一　同分彼同分義門

法同分餘二　作不作自業

這半頌是探討同分彼同分的問題：上句抉擇十八界的同分彼同分；下句解釋同分彼同分義。本門討論這問題，其唯一的意趣，就在闡明十八界作用的互相聯繫性；宇宙界的萬有諸法，爲十八界所攝盡，而十八界的所有，爲根境識三包括無遺，所以本頌明根境識的相互關係，就是明十八界的相互關係，亦卽明宇宙萬有的互相作用關係。就物質現象說，明現象的變化，就精神知識說，明知識的來源。關於什麼叫同分？什麼叫彼同分？在頌文「作不作自業」的一句中本要談到，但現在不妨先來作一扼要的說明，以便討論那幾界是同分，那幾界是彼同分。同是共同的意思，分是作用的意思。意謂有關的幾類法，在同一時間內，採取同一行動，發揮同一作用，產生同一結果，名爲同分。如眼根正在取色，色正爲眼根所取，而眼識又正了別色境，如是根境識三，在同一時間內，各自同有一分相互交涉，發展同一分的作用，共同有生觸果的功能，名爲同分；但當此三共同趨於粉筆或黑牌一境時，其

餘眼未觀察到的形色，不了別色的眼識，就名彼同分，因他們的作用，還沒有發生的關係。法義說：「彼同分，彼指有用同分也。分種類義，同是相似義，與彼同分、同見、同一處、同眼等，種類相似，故名彼同分」。

法同分　探討十八界的同分彼同分，唯有同分而無彼同分的，祇是法界。法界的範圍寬廣，無時無刻不爲意識所緣，而意識亦無時不緣法塵境界，至於意根更是時刻引生意識作用。論長行說：「由諸聖者決定生心觀一切法皆爲無我，彼除自體及俱有法，餘一切法皆爲所緣，如是所除亦第二念心所緣境」。所以識在境中，不論已生、正生、當生，認識其境，其境就名同分。法界既於一切時中，都能產生意識的認識作用，當然無一法界而非同分了。雜心論說：「一界說有分者，法界一向是有（同）分，非餘有分，以一切法界，意識境界故」，即是此意。

餘二　餘指其餘的十七界，通於同分彼同分的二種：如眼根見色，正作自業時，就屬同分；不見色，不作自業時，就名彼同分。餘十六界，比例可知。雜心頌說：「分餘分十七」，亦同此說。

有人說：法界爲意識所緣名爲同分，餘十七界亦爲意識所緣，爲什麼不說唯名

同分呢？不可比例！要知分別十八界的同分彼同分，是據六根六識各各能取自境說名同分的，不是約爲所緣境義說名同分的，餘十七界爲境作意識緣，所以不可說唯名同分。

有人說：五境爲五識所緣，作自業用，叫做同分，不作自業用，名彼同分，這固不成問題，但五境爲意識所緣，應說五境唯是同分，不通彼同分，似乎比較對些。不對！要知說境同分，是就六境各於自識定爲所緣說的：如色境定爲眼識所緣，乃至法境定爲意識所緣，而五境爲意識緣是不定的，所以不可以意識緣色等境，就說色等唯是同分。

作不作自業　這是解釋同分彼同分義。業是業用，根境識三，各有他的不同業用：如根有發生認識的作用，識有了別境界的作用，境有助生知識的作用。此三者在同一時內，各自發作業用，就名同分，不各自作業，就名彼同分。光記說：『云何同分彼同分義者……答：根境識三各起作用，互相隨順，互相交涉，故名爲分；同有此交涉分，故名同分。或復分者是已作用，故前說言，若作自業名爲同分，根境識三，同有此已作用分，故名同分。或復分者是所生觸果，根境識同有此果分，

故名同分。與上相違名彼同分。如不見色眼名非同分，見色眼名同分，由非同分不見色眼，與彼見色眼同分，種類分同，名彼同分。言種類分同者，正理解云：「云何與彼種類分同？謂此與彼同見等相，同處同界，互爲因故，互相屬故，互相引故，種類分同」。解云：無用與彼有用種類分同，能見義同，同是眼處，眼界互爲同類因，互爲等流果，相屬互相引起，如是種類名分。有用無用同有此分，卽以無用與彼有用，同有此分名彼同分』。簡單的說：根境識三，各自含有因果的聯繫性，如能生認識的根境是因，所生的心識是果。三者有著因果的交涉作用，說名同分，反之，名彼同分。

己十二　見修非所斷義門

十五唯修斷　後三界通三　不染非六生　色定非見斷

這一頌是研究三種所斷的問題。三斷是：一、見所斷，就是證見道時所斷的法。二、修所斷，就是入修道時所斷的法。三、非所斷，就是非見修二道所斷的無漏法。十八界中，那幾界是屬見道所斷？那幾界是屬修道所斷？又那幾界是屬非所斷？上二句正明三斷，下二句解釋外難——有說是破經部。

十五唯修斷　十五，指十色界及五識界。唯修斷，是說這十五界，唯獨屬於修道所斷，不通見所斷及非所斷。雜心也說：「當知十五界，彼悉修道斷」。爲什麼？因這十五界的染污法，是迷於法的事相而起的煩惱，不是迷於四諦因果理所生的煩惱。迷四諦因果理所生的煩惱，決不由前十五界，而前十五界，亦決不會產生這煩惱，所以非見道所斷。十五界既屬有漏的染污法，當不通於非所斷。

後三界通三　後三，指根境識最後的意根界、法境界、意識界。通三，是說這最後的三界，通於見斷、修斷、非所斷。雜心頌說：「餘界俱三種」。此後三界所有的煩惱，如果是迷四諦因果眞理所起的見惑，那就不但見惑是屬見道所斷，就是與見惑相應的心心所、生住等相、並隨行煩惱的得體，一切都在親見諦理，悟入見道時斷盡，統統屬於見道所斷。餘一切有漏法，如迷於事相而起的十隨眼，與十隨相應的心心所、生住等相、並隨行煩惱的得體，在修道位上漸次斷盡，所以是修道所斷。後三界中的一分清淨無漏法，體非繫縛，不屬欲、色、無色的三界所有，所以是非所斷。

經部師說：修學的行者，由十六現觀最後一剎那心，悟入見道，登上聖人階梯

時，見道前的異生性，已決定捨去，爲什麼不說他是見道所斷？招感三惡趣果報的二種身語表業，在四加行位雖還可以造作，但入見道證得聖者的果位，自再不會創造惡趣的業因，經說更不造新業，就是指在這時，爲什麼不說他是見道所斷？還有，有漏的染不染色，到達聖者的果位，也不生起，理應說是見道所斷，但爲什麼不說？論主說：這在事實上不可說爲見道所斷，其理由如下：

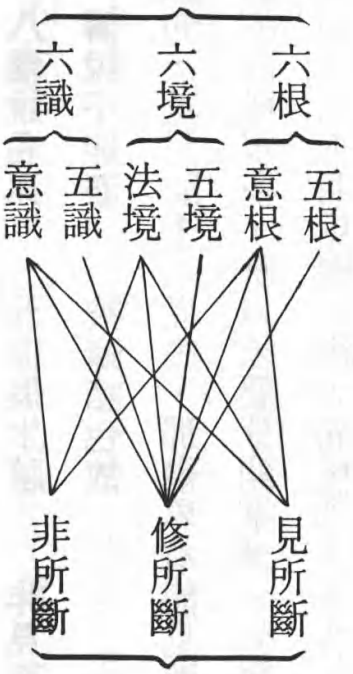
不染　這是第一個理由。不染，指性質非染的有漏善及無覆無記。所謂異生性，是屬不染污的無覆無記所攝，非善性或不善性。怎麼知道？因離欲有情，還成就此法，所以不是染污的不善性，假使是染污的，欲界異生，離欲貪已，就不應該再是異生；斷善根的有情，也成就此法，所以不是不染的善性，假使是不染的，斷善根的，就不應該再是異生。異生性，既不是善、不善性，而是非染污的無覆無記，所以不可說爲見道所斷。若見所斷，應是忍斷，若忍所斷，忍正起時，猶應成就，是則聖者應該還是異生。

非六生　這是第二個理由。六，指第六意根，由第六意根所生的諸法，可說見斷，如從前五根所生的諸法，不可說爲見斷。招感惡趣的身語表業，既非六生，當

非見斷。

色　這是第三個理由。色，指有漏的染不染色，亦卽身語七支的表業。如前說的招感惡趣的身語表業，不是身體的動作，就是言語的發動，都屬於色法的範圍，所以非見道所斷。

定非見斷　這是總結上義。照論文看，還有兩個理由，可證上述三者，定非見斷。一、迷惑四諦理所直接產生的煩惱，可說見斷，不染非六生法，非迷四諦理有，所以不是見斷。二、要由見惑親自發動的，可說見斷，色非見惑親所發動，所以非見所斷。



庚一　正明

眼法界一分　八種說名見　五識俱生慧　非見不度故　眼見色同分
非彼能依識　傳說不能觀　被障諸色故

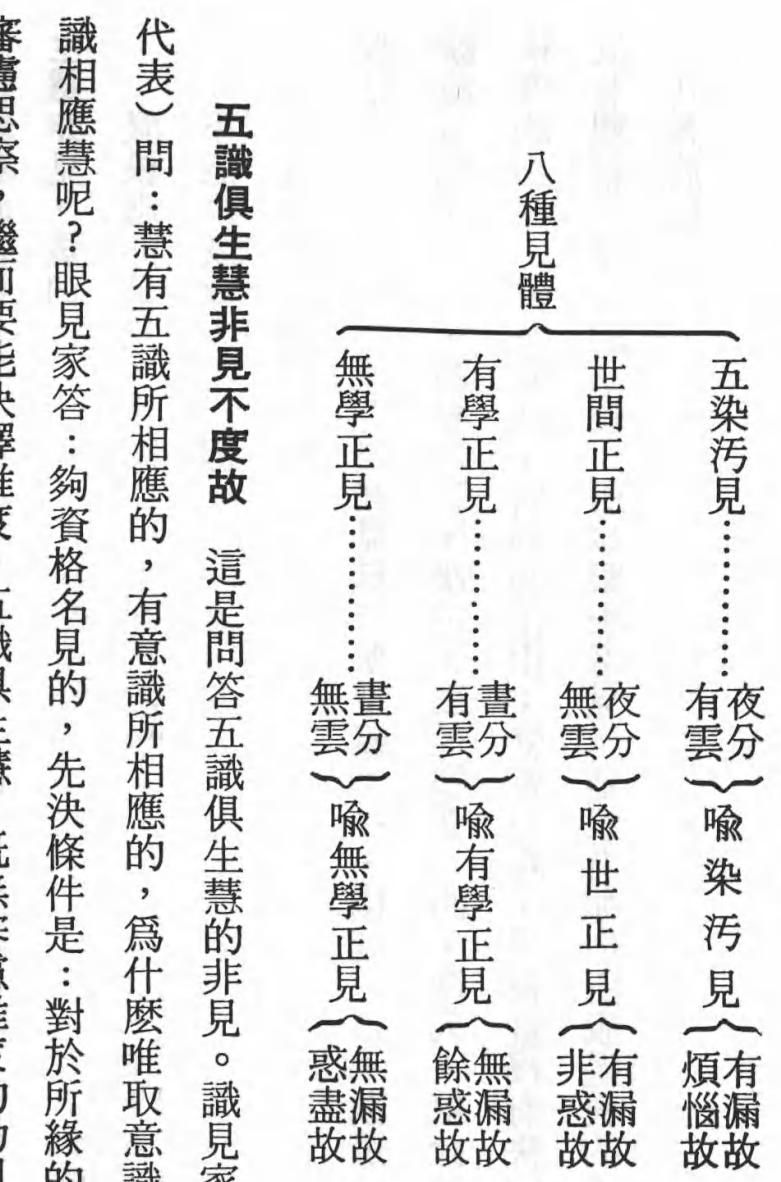
這兩頌八句，是討論十八界中，那幾界有能見性，那幾界沒有能見性的問題。此中，所包含的問題很多，所以須要分開來講。先釋見非見義，後再旁論其他問題：於正明中，初二句正明見體，後六句抉擇各家各派對於見的看法。據婆沙說：見體是什麼，約有五家的意見：一、世友論師認爲能見事物的是眼根，如現在看見粉筆，就是眼根發生的觀照功能，所以歷來學者把他稱爲根見家。二、法救論師認爲能見事物的，是識的功用，並非是根。三、妙音論師說，能見事物的，既不是根，又不是識，而是與眼識相應的慧心所的功能。四、譬喻論師說，能見事物的，不特根識沒有這功能，就是慧心所也無此作用，而是與眼識和合的心心所能見。五、犢子部的主張，略與經部同。後四家，可總名識見家。所以雖有五家的主張不同，但從根本立場的觀點去分析，實不外根見家與識見家。論主是同情識見家的，爲隨順婆沙義，論中以根見家破識見家，而主要的致力破斥妙音的五識俱生慧，因爲破了

五識相應慧，那眼識相應慧的執著自然就去，既已破除了識能，和合的心心所，怎麼能成？所以和合義也就遣去。

眼法界一分　這是辨定能見屬於何界。依根見家義，十八界中，全部具有能見功能性的，唯一眼根。除此，還有法界中的一分是見。餘十六界及法界半，通名非見。眼根在部位上分別，有二依處，全都有見，因見體是一，如前頌說「雖二界體一」，既非一分見，一分不見，所以眼根全分是見。雜心頌說：「一界是見性」。法界所含攝的法，本來很多，說一分是見，指屬心所之一的八種見，餘則非見，所以雜心頌說：「一界（法界）中有見」。凡稱爲見，須具兩個定義，即觀照與推度。隨具一義，就可名見。依此來看：眼根雖無推度而有觀照，八見雖無觀照而有推度，所以得名爲見：餘十六界半，既無觀照之功，又無推度之能，所以不名爲見。

八種說名見　法界一分的八種見，在這句頌中來說明他：一、五染污見，就是身邊邪見戒的五見。此五所以稱爲染污，一因其自體就屬不淨，同時又爲其他煩惱染污，如純潔的白地，添了一些彩色，就成不淨。在染污的心所法中，唯這五法是見，餘如貪等、不共無明、俱生染污慧、癡等，都非是見。染污見的見力，如有雲

的黑夜，黑夜見物，已感困難，再加烏雲籠罩，自更糢糊不清容易錯誤了。這喻世間的染汚見，在有漏法中，迷（黑夜）惑事理，撥無因果，已算顛倒，若再與貪等煩惱相應（有雲），自更迷上加迷，越發認識不清。二、世間正見，就是意識相應所起的善有漏慧。他的見力，如無雲的月夜。一色長空，月輪高照，繁星朗耀的明夜，取境辨色，雖不及白天，但較黑夜要好得多。這喻世間正見，在有漏法（月夜）中，能明因識果，修善斷惡，不與煩惱相應（無雲）。三、有學正見，就是前三果有學聖者身中所具的諸無漏慧，如見道所得的八智等是見，餘者非見。他的見力，如日間有雲，有雲的白天見物，不但比黑夜看得清楚，就是比月夜也清楚些，雖然明見，但因還有點昏暗的氣氛，所以辨色仍不徹底。這喻有學正見，觀法無常，厭離世間，急求出離，斷諸煩惱，然仍有殘餘的煩惱未盡，所以如雲，是無漏法，所以如晝。四、無學正見，就是第四阿羅漢果身中所具的諸無漏慧，除了盡智無生智，餘一切慧都名爲見。他的見力，如白天無雲，日光明照，見種種色，正確無謬。這喻無學正見，透視諸法，究竟無我，證得涅槃。因爲是無漏，所以如白日，因爲是惑盡，所以如無雲。此八種見，前六是屬世間見，後二是屬出世間見。



五識俱生慧非見不度故　這是問答五識俱生慧的非見。識見家（以妙音論師爲代表）問：慧有五識所相應的，有意識所相應的，爲什麼唯取意識相應慧爲見非五識相應慧呢？眼見家答：夠資格名見的，先決條件是：對於所緣的境界，最初要能審慮思察，繼而要能抉擇推度，五識俱生慧，既無審慮推度的功用，所以不名爲見。量曰：

五識俱生慧非見——宗

不能推度故——因

如虛空——喻

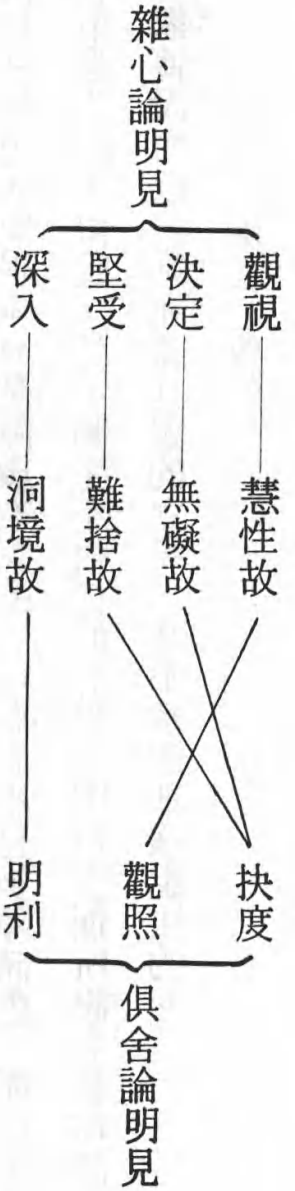
從上所說看來，識見家似已無話可說，但他根據根見家「不能推度故」一因，而又產生這樣的問難說：如你根見家說，要具有推度的功能性方可名見，五識俱生慧因無推度的功能性，所以非見，那末，眼根也是沒有推度功能的，理應如五識俱生慧非見。量曰：

眼根應非是見——宗

不能推度故——因

如五識俱生慧——喻

眼見家答：此難非理！要知見具三個定義：一、抉度，二、觀照，三、明利。雜心論說有四義：一、觀視，二、決定，三、堅受，四、深入。就此論說，眼根雖沒有抉度的功能，但有觀照、明利的作用；就雜心說，眼根雖沒有決定、堅受的作用，但有觀視、深入的功能：所以眼根名見，是沒有如你所說過失的！茲將二論明見定義列表於后：



如以正理及顯宗論就一切法明見，則又如下表：



眼見色同分　這是解答識見家的另一難題。識見家問：假定眞唯根見非識，那末，當眼識不起時，根應仍見諸境，爲什麼眼識不生，根就不見呢？根見家答：你誤會了！我說根見，不是如你所說的，而是約同分說的，就是根識同時發生作用時，方有見用，並非一切時眼根都有見的功能！

非彼能依識　識見家又責難說：眼根要與眼識和合方能有見，這豈不是更證明了能見色的是能依的眼識，非所依的眼根了嗎？根見家答：不然！根之所以需要與識和合，因根要有識的任持，而後根的勝用才能表現出來。如燒柴薪，有了柴薪去引火，火的勝用就表現出來，若見色用是識，這見色用，離眼根也應可生，但事實上，識只能長益俱生大種，令起殊勝根用，見種種色，所以非彼能依識是見。

傳說不能觀被障諸色故　這是根見家反詰識見家明識非見。如你所說，能依識是見，那末，識是精神的主體，無有所礙，眼識應如意識一樣，如在講臺上，意識可推想房內的種種，不受墻壁的障礙，是則我人在講堂內，不但能見講堂內的一切，就是房間內，甚至連大殿上的東西，都應能見，可是事實上，被障的諸色，眼識不能見，所以能依之識非見。識見家說：你的眼根不也是如此嗎？根見家說：不錯！不過你要知道，眼根本身是障礙有對的，有對眼不見被障諸色，而仍說他有見，這是沒有過失的！傳說，是示論主不信任的意思。因爲上面所說各種辯論，不過是有部一家傳說而已，站在識見家的立場，是不承認那樣說法的。

或二眼俱時　見色分明故

關於見非見的分別，還有餘義未明，所以特再傍論幾點。這兩句頌，明一眼二眼見。在常識上，我們閉一眼開一眼，仍能見色，已足證明二眼俱能見色，可說無須再爲討論。但在時間上，兩眼見色，是前後交替而見，還是一時俱見，學派中，就有了不同的看法。依經部上座師與犢子學者說：見的依處既分隔左右，則見色時唯一非二，設或同時睜開兩眼，也是左右互相交替前後而見，最足爲此證明的，如木匠繩墨，必須閉起一眼，才能把線拉直，又以一眼觀箭等時，始能審知他的曲直之相。有部不同情這種主張，所以頌說：

或二眼俱時見色分明故　意說：我人見色，有時唯一眼見，或時兩眼同見，決非前後速疾交替而見。爲什麼同時見？因見色分明故。如閉一眼見色糢糊不清，而兩眼睜開見就很分明。正理說：「以閉一眼於色相續見不分明，開二眼時卽於此色見分明故」。若如犢子學者所說前後而見，睜兩眼時亦一眼見，一眼見色不很分明，兩眼觀色亦應糢糊不清，反之，兩眼看書明瞭清楚，一眼看書亦應清晰。事實既

非如此，所以不特兩眼有時俱見，就是百眼千眼也唯生一識。

辛二　至境不至境

眼耳意根境　不至三相違

本頌討論至境不至境的問題。所謂至境不至境，是論以根取境時，根境二法是否相到：如根境相到，就是取至境；若根境間有著某些距離而不相到，名取不至境。這問題的產生，由於聖教有不同的說明。佛在阿含經中，有時對弟子說：諸有情眼，爲愛非愛色之所拘礙。拘礙，就是根境互相碰到。依據此一聖教看，六根似乎全取至境。有時佛又對弟子說：我以天眼觀諸有情……不論是遠是近，都能了了明見。依此聖教看，六根似有取不至境的。據婆沙十三說：至不至有兩種：一、約功能到境名至，可說六根都取至境，因根的作用如不到境，就不知所取者爲何。二、約體相無間名至，因根境各別有其實體，於是就有取至境及不至境的差別。本頌辨此，約後義說。

眼耳意根境不至　六根中，眼、耳、意的三根，是取不至境，即根與境必須保持相當的空間距離，然後方能有取，這在大乘，名離中知。如眼取色，在某種限度

內，遠近皆可得見，但接近根門，如點在眼內的藥水，反不能見，所以是取不至境。主眼取至境者說：如明亮的油燈，能至遠近兩方，照耀一切物象，眼根也應如此。量曰：

眼根應遠近二境取至而取——宗

火明性故——因

如燈——喻

取不至境者說：在理論上，你的量根本不能成立，因火明性故的因，我是絕對不承認的，假若眼是火明性，那我們在黑暗中，就應以火明性的眼見色，不須另求光明，可是事實上，在暗中見色，是要另求光明的，由此證知眼根不是火明性；若說眼中的光明性微小，要另求强大的光明照灼方有所見，那與事實更相違背，因現見世間微小的光明，爲强盛的光明所障覆，而消失了他的作用。如在講堂內先點一盞香油燈，然後再燃亮强烈的電燈，香油燈的光明就顯現不出；又在光天化日之下，電燈光亦失其光耀。如是眼根的微光，爲强烈的光明所奪，豈不是畢竟不能見色了嗎？同時，燈於油炷等的極鄰近物能燒能照，而眼於眼藥等的極鄰近物却不能見，怎

可以彼例此？所以你必須接受眼取不至境的意見。識見家說：對的，我承認你的意思，不過，眼根既取不至境，理當普取一切不至諸色，爲什麼較遠的形色不能見呢？根見家答：你知道嗎？磁石是能吸取不至鐵的，你能說他普吸一切不至鐵嗎？彼既不爾，眼何獨然？再說，若如你執眼取至境，理應普見一切近色，爲什麼接近根門的眼藥不能見呢？所以你須了解：眼根雖說是取不至境，但不一定要普見一切。

耳根亦取不至境，如距離很遠的音聲，或比較近的音聲，我們都可聽到，但太迫近耳門的音聲，反而不能聽到。婆沙論說：耳根能聞耳穴內的音聲，通取至不至境。正理七說：「有說耳能取至境等」。眞諦說：「聲來入耳者，是正量部計」。有說這是成實論義，如彼第四說：「耳識二種，或到故知，或不到而知。耳鳴以到故知，雷聲不到而知」。世友論師不同情此說，所以正理破道：吾人對於遠近音聲的聽取，有明了不明了的差別，若至根門方聽，聽近音聲明了，聽遠音聲亦應明了，反之，聽遠音聲不明了，聽近音聲亦應不明了。又聽音聲，有決了猶豫的差別，如聽較近的音聲，當下就能決了他是發自人類、畜生、或大自然界，若聽較遠的音聲，卽不免猶豫不決，不知他從什麼地方發出的音聲。假定聲到根門方聽，聽近音

聲決了，聽遠音聲不應有所猶豫，反之，聽遠音聲有所猶豫，聽近音聲亦應無所決了。事實既非如此，可知耳根唯取不至境。

意根是生命內在的精神作用，無形無象，活動力相當强，能自由的緣取過去、未來，或前或後，或遠或近，但與他同時俱有的相應法，却不能取，可見是取不至境。

三相違　三指鼻、舌、身的三根。此三根取境，與上相違，唯取至境。大乘稱此爲合中知。如香氣透過空間撲入鼻根，始能辨別他是惡香還是好香；酸鹹的滋味，必待送到舌頭上嚐一嚐，才能辨別出是苦還是甜；冷暖的感觸，必須密接於身根，然後方能覺知。不過，依正理論說：三根雖各緣取至境，但其間不無微細的差別。如一極微分爲四分，鼻取香境，相距約有三分；舌取味境，相距約有二分，身取觸境，相距約有一分：因三境自體粗細不同，所以有此三種分別。

辛三　根境等不等

應知鼻等三　唯取等量境

六根各各取自所緣境界，越自所緣卽無能爲力，在講所緣與境界有對時，已詳

細辨別。但當諸根各自緣境時，是唯取等量境呢？抑通取等不等量境？等不等量，以根的極微量爲準：能取根的極微量有多大，所取境的極微量也有多大，名等量；若境的極微量，大或小於根的極微量，名不等量。

應知鼻等三唯取等量境　在六根中，鼻舌身的三根，因爲是取至境的，所以唯取等量境。明白點說，鼻舌身根的極微量怎樣，香味觸境的極微量也就怎樣，如是根境相稱，合生鼻舌身識。頌中的應知二字，是勸示我人，不但應知鼻等唯取等量，而且應更知道眼耳取境不定，意根是無形的心識，沒有形狀和質量，不可對比辨別等不等量。何以知道眼耳取境不定？如眼根於色，有時取大見諸高山，有時取小見一毛端，若大若小，名不等量；有時取葡萄或與葡萄相等的野棗果等，名等量境。耳根聞聲也是這樣，如聽雷響，超過耳根量，或聞蚊蚋嗡嗡之聲，小過耳根量，名不等量。若取與根相等的音聲，如琴瑟之音，其聲和雅，不大不小，名等量境。

辛四　六識依世攝

後依唯過去　五識依或俱

六識的生起，要內有所依，外有所緣，但六識的所依，是怎樣建立的呢？如前

所說，眼等五識，唯緣現量境，屬現在世攝，諸識所依之根，是否如同五識屬現在世攝？第六意識，通緣三世非世諸境，諸識所依之根，是否如同意識亦通於三世所攝？不然！頌說：

後依唯過去　後，指第六意識，因是在六識中最後的。意識唯以無間滅已的意根爲所依，此所依根是屬過去世攝，不通現在與未來。

五識依或俱　眼等前五識的所依有二：一、不共依，卽眼等五色根，爲五識作各別依，屬現在攝；二、共依，卽無間滅已的意根，爲五識作共所依，屬過去攝。五識，或依過去的意根，或依現在的五根，所以說或俱。

辛五　眼等得依名

隨根變識異　故眼等名依

引發心識的條件，本來很多，但主要的是根與境，所以經中常說：眼及色爲緣生於眼識，乃至意及法爲緣生於意識。根境對於生識，既有同等的重要性，爲什麼唯以根名所依非境？答曰：

隨根變識異故眼等名依　六識的生起，根境的功用，雖說是相等，但根有特殊

的意義，卽：根有了變異，識也跟著發生變異。如根增長健全，識的認識就敏銳分明；根若損減，識的認識就暗昧不明。至於色等諸境，不論他有著怎樣的增損變化，識照舊去了別他，絕不因境的變好變壞，而使識發生什麼變化。婆沙七十一說：「復次，根有損益，識隨損益，色不爾故」。因爲識隨根的變異而變異，所以眼等名依。

辛六　識隨根立名

彼及不共因　故隨根說識

識是認識，凡爲認識，必有能所，能認識的是主觀的心識，所認識的爲客觀的對象。從能所的密切關係上說，能認識的心識，應隨所認識的對象，得名色識聲識等，爲什麼現在反而隨根立名？答曰：

彼及不共因故隨根說識　六識之所以隨根立名，約有兩個原因：一、彼所依根的意義殊勝，如前說隨根變識異。二、不共因，如自眼根唯爲自眼識所依，不共他眼識依，耳根唯爲自耳識所依，不共他耳識依，乃至意根唯爲自意識所依，不共他意識依；而色境不但爲自眼識及意識所取，亦通他身眼識及意識所取，乃至觸境不

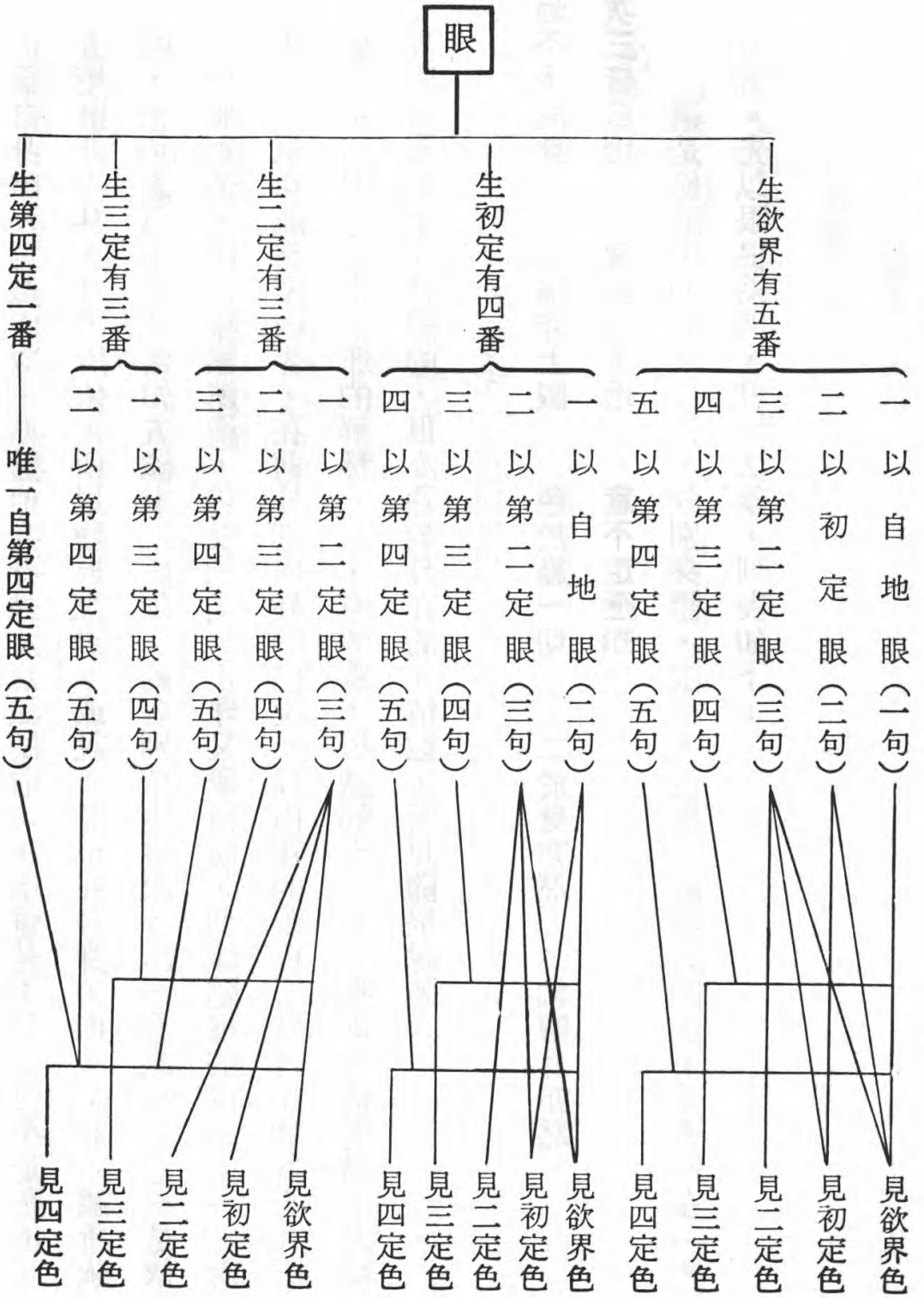
但爲自身識及意識所取，亦通他身身識及意識所取，法境雖是不共，但不是所依，五境既非不共，亦非所依，所以隨根說識。或說：意根在自身方面，是通六識所依的，怎可說爲不共？當知五識有二所依，約各別依，立眼等識，意識唯一意根是依，更無別依，所以雖標總稱，仍受別名。正理又舉兩說，明識隨根的得名：一、內界性，根與識都屬內界，在前分別內外門已說。以內在的眼根，爲內在眼識的所依處，這可說是非常合理的解釋。二、有情數，根識的十二界，唯屬有情所攝；六境界固有屬於生命自體的，但亦通於外在的非情數，所以隨根說識。

辛七　依地同異別

眼不下於身　色識非上眼　色於識一切　二於身亦然　如眼耳亦然

次三皆自地　身識自下地　意不定應知

這是傍論中的最後一科，分別身體、眼根、色境、眼識的四法，是否同在一地所有。先以眼根爲例，根據法義，列表如下：


眼
生欲界有五番
一 以自地眼（一句）
二 以初定眼（二句）
三 以第二定眼（三句）
四 以第三定眼（四句）
五 以第四定眼（五句）
見欲界色
見初定色
見二定色
見三定色
見四定色
生初定有四番
一 以自地眼（二句）
二 以第二定眼（三句）
三 以第三定眼（四句）
四 以第四定眼（五句）
見欲界色
見初定色
見二定色
見三定色
見四定色
生二定有三番
一 以第二定眼（三句）
二 以第三定眼（四句）
三 以第四定眼（五句）
見欲界色
見初定色
見二定色
見三定色
見四定色
生三定有三番
一 以第三定眼（四句）
二 以第四定眼（五句）
見欲界色
見初定色
見二定色
見三定色
見四定色
生第四定一番——唯一自第四定眼（五句）
見欲界色
見初定色
見二定色
見三定色
見四定色

從表的表面看，似乎難懂，但一經說明，就知沒有什麼難解。現在且來略說眼生欲界的五番十五句，其他生初禪的四番等，可以比例而知。一、身在欲界，以欲界眼，見欲界色，身眼色識四法，是就同在一五趣雜居地。二、身在欲界，以初禪眼，見欲界色，那身與色就屬欲界，眼與識則屬初禪。三、身在欲界，以初禪眼，見初禪色，那就身屬欲界，眼、色及識屬初定有。四、身在欲界，以二禪眼，見欲界色，身與色屬欲界，眼根屬二禪，眼識屬初禪。五、身在欲界，以二禪眼，見初禪色，身屬欲界，眼屬二禪，色及眼識屬於初禪。六、身在欲界，以二禪眼，見二禪色，身屬欲界，眼識初禪，眼根及色屬於二禪。七、身在欲界，以三禪眼，見欲界色，身與色屬欲界，眼屬三禪，眼識初禪。八、身在欲界，以三禪眼，見初禪色，身屬欲界，眼屬三禪，色及眼識屬於初禪。九、身在欲界，以三禪眼，見二禪色，身屬欲界，眼屬三禪，色在二禪，眼識初禪。十、身在欲界，以三禪眼，見三禪色，身屬欲界，眼識初禪，色及眼根屬於三禪。十一、身在欲界，以四禪眼，見欲界色，身與色屬欲界，眼識初禪，眼根四禪。十二、身在欲界，以四禪眼，見初禪色，身屬欲界，色及眼識屬於初禪，眼在四禪。十三、身在欲界，以四禪眼，見二

禪色，身在欲界，識在初禪，色在二禪，眼在四禪。十四、身在欲界，以四禪眼，見三禪色，身在欲界，識在初禪，色在三禪，眼在四禪。十五、身在欲界，以四禪眼，見四禪色，身在欲界，識在初禪，色及眼根在四禪。所以有這種種差別，因爲身體、眼根、色境，通於欲界及色界的四禪所有，而眼識則唯欲界及色初禪有，二禪以上就沒有了，因而有如是差別。

眼不下於身　眼根望於身體，或相等的同在一地，或差別的在上一地，而決不會在身之下的一地。如以欲界眼見欲界色，眼與身就是同在一地。若身在欲界，而得色界的初禪眼，或二三四禪眼，此眼就是差別的在上一地。設身到達上地，得到殊勝的眼根，就不須再起下地的劣眼，因爲下地劣眼，不能見上勝色，所以說眼不下於身。

色識非上眼　色境眼識望於眼根，或相等的同在一地，或差別的在下一地，而決不會在眼之上的一地。如以欲界的眼根，發欲界的眼識，見欲界的色境，此卽彼此相等的同在一地。又以初禪的眼根，發初禪的眼識，見初禪的色境，這也是相互平等的同在一地。有時以二禪天的眼根，借初靜慮的眼識，觀初靜慮的色境，這色

與識就在眼根的下一地，因下地的粗眼，不見上地的細色，同時，上地的眼識，不依下地的眼根，所以說色識非上眼。

色於識一切　所緣的色境望於能緣的眼識，或相等的同在一地，或差別的在上一地、在下一地，是通於一切的。如以欲界的眼識，了別欲界的色境，色之與識，就是相等的同在一地。若以初禪的眼識，了別欲界的色境，色望於識，就是差別的在下一地；設得二禪的天眼，借初禪的眼識，了別二禪的色境，色望於識，就是差別的在上一地。所以說色於識一切。

二於身亦然　二，指色與眼識。意謂以色境眼識與身體相望，如色望於識，是通一切的，所以說亦然。如身在欲界，以欲界的眼識，了別欲界的色境，三者就是相等的同在一地。初禪也是如此。若身在欲界，生起上界的天眼，以初禪的眼識，了別初禪的色境，色識望於身體，就差別的在上一地。設身在二禪天，借初禪的眼識，了別初禪的色境，色識望於身體，就差別的在下一地了。

如眼耳亦然　上講眼根，此例耳根，卽他的分別，與眼根是一樣的。論中準上眼根頌文，說了如下一頌：「耳不下於聲，聲識非上耳，聲於識一切，二於身亦然

」。雜心也說：「耳界如前說」。明白眼根的道理，耳根的道理自也明白，所以不須再加敍說。

次三皆自地　在眼耳二根之次，就是鼻舌身的三根。這三根，是合中知，取至境，所以根境識身四法相望，都是同在一地。如生命體在欲界，以鼻根覺香境，四法就同在一欲界地。鼻根如此，舌根亦然。雜心頌說：「鼻舌界自地」，就是此意。唯須知道的：鼻舌二識唯欲界繫，不通上地。身根、觸境、身識、身體，就欲界說，雖也同屬一地，但因身識通於初禪，於是到了二禪以上，如借初禪的身識，那身識望於身觸，就通相等的自地及差別的下地，而與鼻舌二識，稍有不同了。所以說：

身識自下地　自，指欲界與初禪。謂此二地的身識，望於身觸，同在一地，所以名自。若生上三定中，借初禪的身識，覺了上地的觸境，身識望於身觸，在下一地，所以名下。雜心論說：「身觸卽地說者，身識有差別故。生欲界，欲界身，欲界觸，欲界身識生；初禪亦如是；生二禪，二禪身觸，初禪地身識生，以覺自地觸故，非他地生；第三、第四禪亦如是」。

意不定應知　意根望於意識、法境、身體，或相等的同在一地，或差別的在上、在下一地，是不定的。所以雜心頌說：「意識則衆多」。唯當知道的：身體只通欲色二界，意根、法境、意識，是通三界的。分別他們同地異地，到後定品有詳細說明，現在姑簡單的一說。如生命在欲界，以欲界意，觀欲界法，引發欲界意識，如是四法，就是同在一地。生命在色界諸天，以自地意，觀自地法，引發自地意識，四法也是同在一地。生命到無色界，除身體，餘三法也是同地。若生命在欲界，而於遊定時，從初禪中無間生起欲界的意識，了別欲界的法塵，那就意屬上地，意識、法境、身體三者，屬於下地。遊定於初禪是如此，於二三四禪亦然。如是，生初二三禪，從上地意，起下地意識，也是這樣。有時，在遊定中，有下地意，依上地身，如生上地，先起下地識身化心，就是依下地意受上地身。

己十四　能識所識等三門

五外二所識　常法界無爲　法一分是根　並內界十二

這是義門分別的最後一科，包含三大問題：一、十八界中，那幾界在六識內，是屬幾識所識的？初句解答這一問題。二、十八界中，那幾界是常的？那幾界是無

常的？次句解答這一問題。三、十八界中，那幾界是根性的？那幾界是非根性的？後二句解答此一問題。

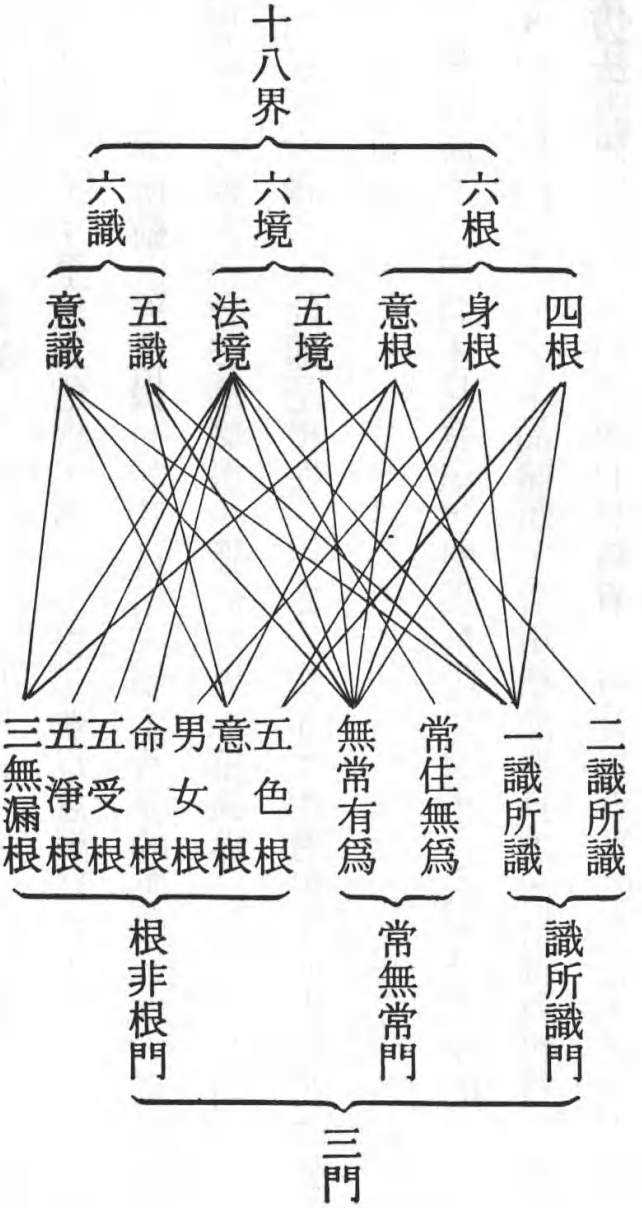
五外二所識　此明能識所識門。五外，指色等的外五境。這外在的五境，一方面各別爲五識所認識，另方面又總爲第六意識所認識，所以說五種外境，爲六識內的二識所識。雜心頌說：「色界二識識，乃至觸亦然」。分開來說：色界爲眼識及意識的二識所識。所不同的，眼識唯識自相，意識能識自相及共相。色界是這樣，當知觸界也是如此。五識所以唯識自相，因五識身是緣自相境界，現在境界，唯一念，不思惟，所以不能認識共相。意識所以兼緣共相，因意識是緣自共相境，通緣三世非世諸境，念念相續，思惟分別，所以能認識共相。除外五境爲二識所識，餘十三界，一向爲唯一第六意識所識，非五識所識，所以雜心頌說：「諸餘十三界，一向意識緣」。

常法界無爲　此明常無常門。講到這問題，十八界中，可說無一界全是常住，唯有法界中的一分無爲，是屬常住性的，除此，餘十七界及法界所餘諸法；都是無常有爲法，所以雜心頌說：「爲無爲共一（法界），一向是有爲，當知十七界」。

法一分是根並內界十二　此明根非根門。如契經說，根有二十二根。以十八界分別二十二根，是這樣的：命根、五受根、五淨根的十一根及三無漏的一分——三無漏根，是以意根、樂根、喜根、捨根、信根、進根、念根、定根、慧根的九根爲體。其中意根是心王，總攝七心界，不屬法界所攝，除去意根的一分，其餘的樂等一分，爲法界所攝；至於五色根、男女二根、並以意根爲體的一分三無漏根，爲六根六識的十二界所攝。五色根，如其自名，屬十八界的眼等五根，意根攝七心界，男女二根攝於身根，一分三無漏根，攝於意界、意識界。所以雜心頌說：「內界說十二（六根、六識），此卽是根性，一界（法界）中有根」。由此可知外五境及法界中少分，是非根性。

上來根據論文，已將本品諸頌，略爲解說；現再一說研究本頌的方法，作爲結論。一、以哲學的眼光看，本品諸頌，可用概念與具體、精神與物質、歸納與演繹的三種方法去研究。二、以科學的見解看，可分爲五官的本質、組織與部位的所在，五官對境的現象界，心理感覺的精神界的三種方法去探討。三、以部派的異說，抉擇論題的錯誤與否，如擇滅的一體多體，三科的假實，心所的有無，以及識見根

見等。如能這樣的分類研究，然後就可瞭然本品要義及其價值所在了。茲再將最後三門列表於下：



分別根品第二

總明有漏無漏的體用中，界品明漏無漏的法體，已如上說；根品明漏無漏的法用，此中當說。

未解釋頌文之前，先明本品的大義。本品所說的內容，不出三大類法：一、明二十二根義，有二十二頌；二、明俱生諸法義，有二十七頌；三、明六因四緣義，有二十五頌：全品總合七十四頌。如是種種，都明有爲法的差別作用，所以正理論中名差別品。本論的品次，如上所說，是依雜心建立的。但雜心論中，唯有行品，並無根品一名，而行品所明的，只是俱有法及因緣，並略說到極微字刹那等的差別。至本品中二十二根的體相，到後修多羅品中才說到。所以雜心論的行品，是總約有爲法的遷流變化，生滅不住的方面說的。論主雖據雜心而造俱舍，但將他的行品，分爲根品與世間品。世間品主要的是明有情的流轉，器界的成壞，而雜心論對此問題，則略而未談。今根品既明三大類法，可見已含攝了雜心行品與修多羅品的一分義。

本品的主要內容，既包含三大部門，爲什麼以根立爲品名呢？這有兩個理由：一

、本品的三大論題，二十二根說在最前；二、在三大論題中，二十二根有特殊的勝用。因此，名爲根品。既然根義最極殊勝，那末，他的特殊勝用是什麼呢？論說：「最勝、自在、光顯名根」。具足了這三義，才有資格稱根。光記對此設有三種解釋，今採取其第三義說：最勝義，是約根的自體講；自在義，是約根的作用講；光顯義，是約根的體用，皆極殊勝講。舊譯俱舍第二說：「根義云何？最勝自在爲義，於自事用中，增上自在故。復次，光飾爲義，於身中最明顯故：是故以最勝自在光飾爲義」。關於根義，歷來學者，雖作種種不同的解說，但都據婆沙百四十二卷所說根義而來；雜心卷八也有與婆沙相同的說明。總略的說：二十二根於諸法中，各有他的最極殊勝的增上作用，所以名根。有人說：如以增上義說明根義，那末，諸法相望，各有他的增上作用，就不應說只有二十二根，而應一切都可立名爲根！又有說：若以最勝義說明根義，那末，想的取像，邪見的斷善根，涅槃在諸法中的最勝，理亦應都立名爲根，怎可說唯有二十二根？答：不然！要知一切法中，二十二根，最極增上，所以別立爲根；其他諸法，雖增上用不無，但非最極殊勝，所以不立爲根。

丁二　明漏無漏用

戊一　明二十二根義

己一　略釋根義

庚一　有部師釋

傳說五於四　四根於二種　五八染淨中　各別爲增上

這一頌，是有部師解釋根義。舊頌譯爲：「於四義、五根增上；於二三、四根；五及八，於染汚、清淨」。新舊譯的字句，雖略有別，但大義無乖。

傳說　這兩字，舊譯中沒有。用傳說二字，表示此頌所解說的二十二根義，祇是有部一家的傳說而已，論主並不表示同意。因爲除了有部這種解說外，其他經部也對這個加以解釋，而且比有部更爲正確合理，論主是同情後說的，所以正理九說：「初傳說言，顯樂後說」。後說，卽指下面經部的解說。

五於四　五指眼耳鼻舌身的五根，四指四事。卽五色根於四事上，有各別增上的作用。一、於莊嚴身有增上用：有情的生命自體，特別是人類有情，必須五根具足，方可說得上相貌莊嚴。俗說：五官端正，方登人品，就是此意。假使生命體上，缺少了某一根，如眼盲、鼻塌，就醜陋難看而不莊嚴了。二、於導養身有增上用

：導卽引導，養是保養，五根對於生命的引導保養，是具有增上功用的。我們知道：有情的生命自體，出現在這世間，不論是高級的、低級的，無不要求他的個體，延續不斷的生存下去，這可說是有情的本能要求。但世間促成生命滅亡的逆緣很多，隨時隨地都有解決生命的危險。特別是近代科學昌明以後，毀滅生命的可能性更多！如欲避免不必要的犧牲，就不能不藉助於能爲增上的五根。如眼根有能見的作用，耳根有能聞的作用。比方走路，見到前面車輛阻塞，或遇危險地帶，就可設法遶道通過，不致遭受危險或驚嚇；聽到槍炮的音聲，或屋宇的倒塌聲，就知設法躲避，免遭不測。假使沒有眼耳二根，如聾若盲，橫衝直撞，勢必弄到喪身失命而後已。欲界有情的生命生存，是賴段食的維持，而段食具有香、味、觸的特性，能覺香、嚐味、覺觸的，是鼻、舌、身三根的功能，假使沒有這三根受用段食，生命也就難以生存！所以五根對於引導養護自身方面，是有他的增上作用的。三、於生識等有增上用：有情的見色聞聲，了別色聲等的如何，這是識的功用，然能發生五識及其相應心所的，是五根的力能，沒有五根或根壞了，識就無由得生，這是很重要的一種增上作用。四、於不共事有增上用：事指色聲香味觸的五境，五根取於五境

，各別而取，如眼唯取於色，不共於聞聲等，乃至身唯覺觸，不共於見色等，是爲不共義。五根於四事上，有著這樣的增上作用，所以雜心說：「五根說四種」。

四根於二種　四指女男命意的四根。這四根各於二種事上有增上用。先講女男二根的二種增上：一、有情的差別：依佛法說，原始的人類（劫初），初從光音天下生，根本沒有男女相狀的差別，大家原都一樣的，但到後來，由於男女根的生起，於是就知有男女的類別。二、分別的差別：有情既有男女的類別不同，那末，他們的相貌等，自也有很大的別異。如身體形態，男的比較高大，女的比較矮小。就聲音說，男人的聲音洪喨雄壯，女人的聲音微細柔和。就乳房說，男子的乳房小，女子的乳房大等。正理第九又有一說道：男子的性情勇敢，女人的性情怯弱，是爲有情的差別；男子的衣著樸素，女人的服飾華麗，是爲分別的差別。此二增上，如實際說：有情的別異，是約生命的總相說；分別的別異，是約生命的別相說：總別不同，說二增上。次明命根的二種增上：一、於前生命能續增上：有情的生命，出現於世間，不管壽命多麼長，終不能永住世間，到了某一階段，必然要告一結束，但這一生命結束了，並不是就永遠的完了，還有後一生命繼續而來，這後來的生命

於前去的生命，有能續的增上用。二、於現生命能持增上：生命的存在世間，雖不能永久的生存下去，但在生命的業力尚未窮盡的時間內，他是能安定的保持不壞的，這能保持生命不斷的，是命根的功用，所以命根有能任持現實生命的增上用。後顯意根的二種增上：一、能續後有的增上：後有，就是後一生命。有情的前一生命過去，後一生命跟著就來，但什麼使他這樣延續不斷的呢？這就是意根的增上力。據有部說，現實生命的結束階段，是死有；前後生命的延續之間，是中有；由此中有，起愛恚心，生起後一生命，是生有；到了生有位，完成後一生命，是後有。所以，意根有續後有的增上用。二、自在隨行的增上：雜含三十六說：「心能導世間，心能偏攝受」。經中說的心，就是此中說的意。世間的若善若惡，皆由心力所造成，所以說能導；一切的一切，既爲心所導引創造，一切諸法當然就以心爲主體，所以說攝受。由於心能導世、攝受，因此於諸法中，唯一心法自在隨行。雖說餘法亦可隨行，但不自在亦無勝能，所以沒有增上力用。雜心頌說：「當知餘四根，各有二增上」，也同此說。

五於染中增上　五指憂喜苦樂捨的五受根，此五受根於染污法中有增上用。因

貪瞋等的煩惱，於中隨順增長的。如緣適意境而有的喜樂受，就隨順於貪而使貪煩惱增長；緣不適意境而有的苦憂受，就隨順於瞋而使瞋煩惱增長；緣中庸境而有的捨受，就隨順於癡而使癡煩惱增長。有說：五受根，不特於染法中有增上用，就是於淨法中也有增上用。如經中說：身安樂的時候，心就得定；能夠知苦厭苦，就信有涅槃樂而去追求，憂喜捨三，能與出離爲依。本論下文說：「出離依者，謂諸善受」。雜心頌說：「受或煩惱分」，亦卽表示：五受根，或爲煩惱分的增上，或爲清淨分的增上。

八於淨中增上　八指信等五清淨根及三無漏根，此八種根，於清淨法中有增上的作用。謂有情在世間，若有信等的八根，一切清淨的善法，就會一天天的隨順生長起來，以至了脫生死，證入涅槃；反之，如沒有這八根，一切清淨善法，就無法生長了，所以雜心頌說：「信等依清淨」。

庚二　經部師釋

了自境增上　總立於六根　從身立二根　女男性增上　於同住雜染
清淨增上故　應知命五受　信等立爲根　未當知已知　具知根亦爾

於得後後道　涅槃等增上

略釋根義之中，前約有部義釋，此約經部義釋。經部是主識見的，所以對有部以根釋導養身及不共事，不表同情，在他看來，見色聞聲，避危就安，受用段食，支持生命，都是識的增上力用，非根功能，因而緣境的不共，也就是識非根了。論主信受經部所說，所以特別引用於此。

了自境增上總立於六根　自境卽自己所緣的境界，了是了別。經部的意思，了別六塵境界，六識才有這種功能，因識是以了別爲性的。所當分別者，前五識只能了別各自所有的境界，而意識却能徧緣一切境界。了別境界固是識的特能，但識的生起必依於根，所以「眼等五根於能了別各別境識有增上用，第六意識於能了別一切境識有增上用，故眼等六各立爲根」。六根只於六識有增上用，其本身並不能了別境界，可見有部說於導養身根有增上用的道理不能成立。以此例彼不共事，當知亦爾。或有人說：眼等爲識生起的增上用，立名爲根，那末，色等亦爲識生起的增上用，理當亦立爲根，不然！根於識有兩種特能：一爲識的通因，如眼識，不論了別青黃赤白的那一種色，眼根都能爲之作增上用；但是色無此能，如青色唯與了別

青色的識爲所緣，不能與了別黃色等的諸識爲所緣。二、識依於根而隨根轉，謂根力强識就明耀，根力弱識就闇昧；但是識緣於境時却不隨轉，卽外色不論有怎樣的變化，識決不隨他有明昧的不同。由此兩種因緣，所以外境不立爲根。

從身立二根女男性增上　依有部說，六根有各別的實在自體，男女二根也有各別的實在自體；而經部說，男女二根是依身根建立的，並沒有他獨立的實在性。世間之所以有女性與男性的不同，全由男女二根爲他的增上。因此，可說身根爲總，男女二根爲別，別不離總，所以男女二根，只是各就其身根的下部，所別立的一分。有情由於男女根的差別，其所表現於身形、言聲、作業、志趣的各方面，也就不同。身形、音聲如前說。作業，女的喜操烹調、縫紉、刺繡等事，男的則喜治學問、做大官、立功、立德、立言等事。志趣，女的愛好脂粉，喜歡裝飾，男的高興冒險、樂意弓馬，所以男女的個性，差得很遠。但這只是大體的分別，如從男女平等的立場講，未必都是如此。

於衆同分住中命根有增上用　頌中的同字是衆同分，這到後面講不相應行時有詳細解釋，如以現代話說，衆同分就是生命。有情生命得在一時期內安住，完全是

由命根的增上用，因爲命根，有連持色心，執持壽煖的特殊功能。色心和合具有壽煖的生命，如果到了色心分離、壽盡煖消、命根喪失時，自然就不能保持而崩潰了！

於雜染法中五受根有增上用　此意如前有部師說。未斷惑染的凡夫，所以常有煩惱的生起，是由接觸外境，起諸不同感受而來的。所以於雜染中，苦樂憂喜捨的五根，有增上用。

於清淨中信等五根有增上用　前有部說，信等五根及三無漏根，都於清淨法有增上用；今經部說，能爲清淨法作增上用的，唯信等五根，三無漏根，於得後後道等，方有增上作用。爲什麼唯說信等五根於清淨法有增上用？因在煖頂位中修諸觀行時，由此五根的勢力，能暫伏煩惱令不起活動，以使清淨法一天天的增長，而引生無漏聖道的緣故。

未知當知根於得已知根道有增上用　未知當知根是見道時所有的，已知根是修道中所有的，由見道而引生修道，這是必然的次第，所以第一無漏根，於得第二無漏根有增上用，因爲沒有第一無漏根，第二無漏根是不可得的。

已知根於得具知根道有增上用　已知根是修道位中具有的，具知根要到無學位中才能獲得，由修道而證無學道，這也是必然的程序，所以第二無漏根，於得第三無漏根有增上用，因爲沒有第二無漏根，第三無漏根就不能得。

具知根於得涅槃有增上用　學者到達了無學位，成就了具知根，必然就解決了內心上的一切煩惱，煩惱解決了，身心也就得到解脫，身心解脫，就證涅槃，涅槃必是解脫了煩惱已後，方證得的，所以第三無漏根，於得涅槃有增上用。

頌言後後者，因第二已知根是在第一未知當知根後，第三具知根是在已知根後，所以說後後。等言顯示無漏三根，還另有一種不同的解說，閱論可知，茲不贅釋。

己二　明根廢立

庚一　自宗解說

心所依此別　此住此雜染　此資糧此淨　由此量立根

明根廢立，就是廢除無明、語具等，立此二十二根；有說於七十五法中，廢除六十二法不立爲根，唯依十三法立爲二十二根。關於這問題，也有兩方意見的不同

。本頌是以有部自宗，說明根的廢立。論主先提出內宗、外教的責難：一、約自宗的十二因緣互相引發說：由無明的因引生行的果，乃至由生的因引發老死的果，如是在「此故彼」的因果之間，豈不是各別有他們的增上用嗎？如以增上立名爲根，則十二因緣也應立名爲根。二、約外教的五作業根說：在數論外道所立的二十五諦中，有五作業根的一類：一、語具，對於說話有增上用；二、手，對於執持東西有增上用；三、足，對於行動有增上用；四、大便處，對於揚棄肉體內部的糞穢有增上用；五、小便處，對於男女方面生起淫樂事有增上用。如是五事，在有情分上，各有他的增上用，如以增上立名爲根，這五作業根不也應該立爲根嗎？不！上來所說，一切不得立名爲根，因眞正成爲根的，要有如本頌所具的條件：

心所依　此約六根說。六根又名內六處，爲組織有情的根本，生命要這六根完具，才能完成，如無六根，生命體就不得成。完成生命的六根，又爲心心所法的所依，所以說心所依。

此別　此約男女二根說。此指六根組合的生命體。以下四個此字，都作此釋。雖說每一衆生都由六根以完成其生命，但由女性中的女根增上，男性中的男根增上

，因而形成男女相的差別，所以說此別。

此住　此約命根說。由六根組織成的生命體，要使他一期安住不潰，這需賴命根的維持，如果命根斷了，爲有情本的六根，也就不能住世，所以說此住。

此雜染　此約五受根說。六根受用六境時，本無所謂染與不染，但由所接觸的外境不同而生起不同的感受，以此五受爲增上，致使有情有種種的雜染，所以說此雜染。

此資糧　此約五淨根說。有情的有雜染，固是由於六根；有情的有無漏資糧，也是由於六根。六根之所以得爲無漏淨法的資糧，由於信等五根爲其增上的關係，所以說此資糧。

此淨　此約三無漏根說。六根清淨，雖非一般凡夫所能做到，但斷盡煩惱的出世聖者，確能做到六根清淨，因有三無漏根爲其增上的緣故，所以說此淨。

由此量立根　由此六種定量，所以立爲二十二根。至佛敎所說的十二緣起，數論所說的五作業根，不在這六種定量之內，所以不可別立爲根。此中道理，如論廣說。

庚二　異師解說

或流轉所依　及生住受用　建立前十四　還滅後亦然

這一頌，是以異師的立場說明根的廢立。二十二根，本爲佛在經中說的，後來的佛弟子，不管那個，只有照著去說，故不可增加一根，又不可減少一根。但爲什麼建立二十二根？其數是以什麼意思立的？這在學者之間，就有不同的意見了，所以現在約異師說。依照此師說：全部佛法，不出流轉還滅的二大門，而二十二根，就是依此二大門而建立的。謂由前十四根，成立流轉門義，由後八根，成立還滅門義。如是二十二根，圓滿具足，既不可增，又不可減。什麼叫做流轉？正理說：「生死相續是流轉義」；婆沙說：「流轉者，謂更受生」。什麼叫做還滅？正理說：「生死止息是還滅義」；婆沙說：「還滅者，謂取涅槃」。

或流轉所依　或字是對上頌說的。意謂像上以六種定量建立二十二根固可以，或者約流轉還滅二門建立二十二根也可以。先說流轉門的四義：所依是第一義，這正指的六根。有情在生死中流轉，是以識爲主體，但心識的生起，必有他的所依，爲他所依止的，就是眼等六根，假使沒有六根，流轉就不得成，所以說流轉所依。

及生　生是第二義，指男女二根。流轉中的有情，生而又死，死而又生，其所以能得受生的，由於男女二根爲他增上的緣故。假使沒有男女二根，受生就不得成。但這是約欲界的胎生與卵生說的，至於濕生與化生，那就不在此例，因爲濕化二生的有情，不受胞胎，毋須假藉男女根而完成其生命的。

住　住是第三義，指命根說。受生有情，得在現實世間，一期安住，完全是由命根的增上，因爲命根是生命相續不斷的主因，假使沒有命根，生命決不能繼續生存。

受用　受用是第四義，指五受根。有情受生後，既延續的生存於世間，必然就要受用世間的境界。如眼取色，色卽爲眼之所受用。所以經中說：「眼以色爲食」。由於六根受用客觀的境界，因而就有苦樂等的領受不同。當其領受客觀境界時，如發生憂苦的情緒，就有損於生命體，若發生喜樂情緒時，就增益於生命體，所以說受用。

建立前十四　這是結前所說。謂由流轉所依的六根，流轉受生的男女根，流轉安住的命根，流轉受用的五受根：總合起來，建立二十二根中的前十四根。

還滅後亦然　前十四根，以流轉的四義建立，後八種根，以還滅的四義建立，所以說還滅後亦然。一、信等五根，爲還滅的所依，因這五根是出生一切善法的根本動因，依此淨法向還滅的道路一步步邁進，終有到達最後目的地的一日。二、未知當知根，爲還滅的出生，因從有漏的異生位，不斷的向出世的聖者位進行，到十五心入於見道，在見道位上，無漏法初生，名爲未知當知根的。三、已知根，爲還滅的安住，因從見道進入修道，在修道的過程中，由已知根的力量，常常持此最初所得的無漏法，相續無間的現起，使之安住不失。四、具知根，爲還滅的受用，因從修道入於無學道，解決了一切煩惱，度脫了一切苦厄，由具知根的力量，受用現法樂住，所以名受用。

二十二根的建立，固由流轉還滅的四義；就是二十二根的次第，也由流轉還滅的四義而排列的。所以二十二根的次第：先說內六根，次說女男根，再說命根及五受根，最後才說信等五根及三無漏根。

己三　明根體性

身不悅名苦　即此悅名樂　及三定心悅　餘處此名喜　心不悅名憂

中捨二無別　見修無學道　依九立三根

這兩頌，是明二十二根的體性。在界品的最末，舉出了根名，在本品的最初，略釋了根義，但根的體性，究竟是什麼，還未作具體的說明，所以特再舉兩頌以顯示之。講到根體，於中：眼等五根，爲取外界五境，而生內界五識的機關，其體爲有形的色法。意根爲過去六識生起後念六識的所依，其體爲無形的心王。這在界品講蘊處界時已說。男女二根，爲身根內的一分，非離身體而有，所以其體也屬色法。這在本品的開始，已經講過。命根，是保持身心和合的生命體的東西，屬於非色非心的不相應行法。這到不相應行法中，再爲詳說。信勤念定慧的五根，信勤二者，其體是心所中的大善地法，念定慧三者，其體是心所中的大地法。這到講心所的地方再說，所以在這兩頌中所要說的，只五受根及三無漏根。五受根以受爲體，三無漏根以九根爲體。

五受根，是以身心的感受不同而建立的：依身所感受的有苦有樂，就立爲苦根、樂根；依心所感受的有憂有喜，就立爲憂根、喜根；若身若心所感受的無苦無樂、無憂無喜，同立爲捨根。所以諸受總攝爲身受、心受。

身不悅名苦　此明身受中的苦根。謂受心所與五識相應，領納客觀的違逆境界，生起不悅的情緒，損傷肉體的康樂，名爲苦根。

卽此悅名樂　此明身受中的樂根。謂受心所與五識相應，領納客觀的適意境界，生起歡悅的情緒，增進肉體的康樂，名爲樂根。

及三定心悅　此明第三禪中的心悅，亦屬樂根所攝。照通常說：意識相應的受，不是喜就是憂，無所謂樂的；但第三禪中的心悅，特別例外，亦名爲樂，不名爲喜。這是什麼道理？一、第三禪中的心悅，其相非常安靜，沒有任何躁動，而喜相是粗動的，其得之者，身心的雀躍，如海水中的波濤鼓湧一般，三禪有情，離此動態，所以不名爲喜，但名爲樂。二、第三禪中的有情，前五識的活動，已經完全停止，沒有與五識相應的身受，唯有與意識相應的心受，因此，其內心所得的歡悅，但名爲樂，不名爲喜。正理九說：「或復樂根攝益殊勝，喜根攝益則不如是，由此第三靜慮地樂，諸聖說爲所躭著處」。

餘處此名喜　此明心受中的喜根。餘處，指第三禪以下，所餘的欲界及初二禪的三地之處。在這三處與意識所相應的受，若在內心中感到特別的歡悅，就名喜根

。得此喜根的有情，不論在散地的欲界，定地的色界，無不味著於他，所以唯名爲喜，不名爲樂。同時，得此遍觸身心的喜受，就如貧人得寶一樣，一旦歡悅過度而又失去時，立刻就又生起憂惱：所以其相粗動，不能長久保持。

心不悅名憂　此明心受中的憂根。謂受心所與意識相應，領納客觀不合己意的境界，生起不愉快的情緒，使精神上遭受打擊，以致萎靡不振，名爲憂根。

中捨二無別　此明身心二受中的捨根。中謂處中或中庸之意：就是身心與外境接觸時，既不引生歡悅的情緒，也不引生不悅的情緒。以五識相應的身受言：既無益於肉體，亦無損於肉體；以意識相應心受言：既無耗於精神，亦無長於精神。他是不苦不樂、不憂不喜的中庸受，所以名爲捨根。二指身心的二者，此處中受，在身心的兩方面，一樣任運而生，其行相的安住，也同樣的無別，所以雖通身受心受，但總立一捨根。

見修無學道依九立三根　此明最後的三無漏根。九指意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧的九根。這九根爲三無漏根的自體。三無漏根，是依見、修、無學的三道而建立的，其建立的過程是這樣的：向解脫道前進的行者，當其正觀四聖諦理

時，生起八忍八智的十六心，而於十五心位時，斷除迷理的八十八使的見惑，以契入於見道，在此見道位中，雖對四諦理還未透徹的知道，但到次念第十六心時，就可全部理解四聖諦是什麼了，所以在此位中所發的九根，名未知當知根。惠暉說：「八智名知，知四諦境有決斷故；八忍非知，未成決斷故。彼修行者，正起忍時，作未知苦諦行解，名未知，至後念智位，必當知苦諦，合名未知當知」，可說解釋得非常明白。第十六心中，盡知四聖諦的眞理後，雖已踏上了修道的階段，但爲進一步斷除迷事的八十一品的思惑，仍得繼續不斷的觀察四聖諦理，所以在此位中所發的九根，名已知根。在修道長期修習的過程中，漸次漸次的斷盡迷事的惑染，證入最高的無學位，知道自己一切所作皆已完辦，既再沒有什麼煩惱可斷，亦再沒有什麼正道可修，所以在此位中所發的九根，名具知根。簡單的說：在見道位上，意等九法，爲未知當知根體；在修道位上，意等九法，爲已知根體；在無學道位上，意等九法，爲具知根體。所以說：「見修無學道，依九立三根」。

己四　諸門辨別

庚一　有漏無漏門

唯無漏後三　有色命憂苦　當知唯有漏　通二餘九根

從此以下，有六個頌，約諸門分別二十二根。這一頌，是以有漏無漏門分別。在二十二根中，有那幾根是有漏的？有那幾根是無漏的？頌解答說：

唯無漏後三　後三，是指未知當知、已知、具知的三根。這三根，在諸根的最後，所以說後三。二十二根中，唯獨屬於無漏而不通有漏的，就是這最後的三根。因這三根，是依見、修、無學的無漏三道而建立的，在有漏位上，任何有情，都不可能有此三根。

有色命憂苦當知唯有漏　有色，指眼等五根及男女二根。這七根，是色蘊所攝的，所以名爲有色。爲色蘊攝的有色根，說他唯是有漏，寶疏認爲有釋義不盡之失，因爲色蘊攝的色法，不但有有漏色，還有無漏的無表色，怎可說唯有漏？此實沒有了解本頌意趣而起的責難，不足取！光記對此立一因明量，我以爲是很合理的：

眼等五根女男根七應有色——宗

以色蘊攝故——————因

如五境——————喻

五境爲色蘊攝名色，有色七根爲色蘊攝，理當如五境名色。如是有色七根及命根、憂根、苦根，在二十二根中，一向屬於有漏，因從無始以來，其性質唯是有漏的，所以不通無漏。

通二餘九根　除了上說的十三根，其餘的意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧的九根，通於有漏、無漏之二，所以說通二。怎知這九根是通有漏的？因未入無漏聖道前，在加行位所引發的，雖則說是善的，但仍是有漏善，所以是有漏。怎知這九根是通無漏的？因在見、修、無學的三道位中，與三無漏根爲體的時候，卽成無漏。

庚二　是異熟非異熟門

命唯是異熟　憂及後八非　色意餘四受　一一皆通二

這一頌，是討論二十二根中，那幾根是異熟的？那幾根是非異熟的？是異熟，謂由善惡業所感的異熟報體；非異熟，謂不是由善惡業所感的異熟報體。於二十二根中，分別這個，大概是這樣的：

命唯是異熟　在二十二根中，可以稱得上是異熟的，唯一命根。怎知命根決定

是屬異熟？因他是過去善惡業之所招感的果報，所以唯是異熟性。

憂及後八非　憂是憂根，後八，是指信等五根及無漏三根。如是九根，非異熟性。爲什麼？要知凡是異熟性的：其一、必定是非善非惡的無記法；其二、必須是屬有漏性攝。若是善是惡的有記法，或出世的無漏法，不得名爲異熟。憂根是通善通惡的，信等五根是純善無惡的，都屬有記法，所以非異熟性。最後的三無漏根，既然是屬無漏的，當然不是業所感的異熟報體，所以非異熟性。

色意餘四受一一皆通二　色指有色七根，意卽意根，餘四受爲五受中的苦樂喜捨的四受。如是十二根，一一皆通是異熟及非異熟之二。如有色七根，假使是依過去善惡業之所招感的果報，卽是異熟性；假使是依現在飲食睡眠等之所長養的，卽非異熟性。意根及餘四受，也是這樣：爲業之所招感的，就是異熟性；爲善性或惡性，或像威儀路、工巧處等的無記，皆非異熟性攝。

庚三　有異熟無異熟門

憂定有異熟　前八後三無　意餘受信等　一一皆通二

這一頌，是明二十二根的有異熟無異熟的論題。有異熟，是約能有當來異熟之

果說的；無異熟，是約當來無有異熟之果說的。凡是有異熟的，必是有漏及有記法；凡是無異熟的，必是無漏或無記法。前頌以是非論異熟，此頌以有無談異熟，兩者的重心，可說都在業感，所不同的：前約當體而論，此約因果而言。那末，在二十二根中：有那幾根是有異熟的？有那幾根是無異熟的？頌解答說：

憂定有異熟　定是決定的意思，表示於二十二根中，唯有憂根決定是有異熟的，因他是强思而起的有漏法，又是唯爲散地所有的有漏法，所以屬於有異熟攝。

前八後三無　前八，指有色七根及命根；後三，指無漏三根。如是前八後三的十一根，決定都是無異熟的。如分開來說明其理由，是這樣的：眼等的前八根，唯是無記性法，沒有感當來異熟果的可能，所以無異熟。未知當知等的後三根，唯是無漏性法，無漏法，不特沒有惑業潤生，而且是破壞三有果報的，所以也無異熟。

意餘受信等一一皆通二　意指意根，餘受卽苦樂喜捨的四受，信等卽信勤念定慧的五根。如是十根，一一皆通有異熟無異熟的二者。分別的說：意根及喜樂捨的三受，假使屬於或善或惡的有記法及有漏者，卽爲有異熟攝，因有當感異熟果義的；假使屬於非善非惡的無記性及無漏者，卽爲無異熟攝，因無當感異熟果義的。苦

根一向唯是有漏的，所以唯約有記、無記，分別他的有異熟、無異熟。明言之：是善不善的有記苦根，即有異熟；是非善非不善的無記苦根，即無異熟。信等五根，一向唯是善性的，所以唯約有漏、無漏，分別他的有異熟、無異熟。明言之：屬於有漏的信等五根，就有異熟；屬於無漏的信等五根，就無異熟。還有喜樂捨的三受根，在有漏邊，以三性分別，如同苦根的有無異熟；在無漏邊，爲三無漏根的自體，即無異熟。所以頌文總結這十根說：「一一皆通二」。

庚四　三性分別門

唯善後八根　憂通善不善　意餘受三種　前八唯無記

前二科都與善惡無記的三性有關，若不了解二十二根與三性的關係，對上兩頌的意思，就會分不清楚，所以接著以此一頌來分別三性。在二十二根中：有那幾根是善性的？有那幾根是不善性的？又有那幾根是無記性的？頌解答說：

唯善後八根　後八，就是信等五根及無漏三根。如是八根，在三性中，唯屬善性。未知當知等的三根，是屬無漏法，說他是善性，當沒有問題。信等五根，雖通有漏，但以善性爲主，所以亦唯善性。有人這樣難說：念定慧的三根，是七十五法

中的大地法，本皆通於三性的，怎可說他唯是善性所攝？這是有道理的！諸大地法雖說皆通三性，但唯取淨品有勝作用的方面建立爲根，不取不善及無記法以立爲根。因爲，染汚的念定慧，是斷淨品的，無記的念定慧，是不順淨品的，所以爲淨品勢用增上的念定慧三根，唯是善性。

憂通善不善　憂根，在三性中，通於有記的善不善性，不通非善非惡的無記性。如憂自己所修的善事不成，此憂就是善性；若憂自己所作的惡事不遂，此憂就成惡性。無記有兩種：一是有覆無記，一是無覆無記。憂根的行相是愁感的，有覆的行相是歡欣的，二者相違，所以不與有覆無記相應。憂根是分別轉的，無覆——威儀路、工巧處、異熟生——是任運轉的，二者乖異，所以不與無覆無記相應。

意餘受三種　意指意根，餘受就是苦樂喜捨的四受。如是五根，一一皆通善惡無記的三性。

前八唯無記　前八，就是有色七根及命根的八根。如是八根，在三性門中，唯獨是屬無覆無記，因在他的本身上，是說不上善與不善的。

欲色無色繫　如次除後三　兼女男憂苦　並餘色喜樂

這一頌，是辨別二十二根爲三界所繫。「此中繫言，別行本頌如今。頌疏、鮮本及正理、顯宗、舊論並作界，並義通。準非得及名句等界繫門，界字亦通矣。又準十八界界繫門云無色繫，今本爲善，界繫義明了故」。那末，有那幾根是欲界所繫？有那幾根是色界所繫？又有那幾根是無色界所繫？答：

欲色無色繫　這是標立三界的名字。欲指欲界，色是色界，無色卽無色界。三界之名旣標，而後明其所繫。

如次除後三　如次，謂如以下三句的次第，配上欲色無色的三界。除後三，是約欲界所繫說。謂在欲界中，除去最後的無漏三根，不是他所繫，其餘的十九根，皆爲欲界所繫。無漏三根所以不爲欲界所繫者，繫是繫縛的意思，凡可稱爲繫縛的，必定是有漏法，未知當知等的三根，旣然是屬無漏的，當不爲三界所繫，所以應該除去。

兼女男憂苦　此約色界繫說。謂在色界中，不但除掉欲界所除的三無漏根，並且兼除女男憂苦的四根，只有十五根，爲色界所繫。色界爲什麼沒有女男二根？男

女二根是爲受用欲樂事而建立的，色界有情離去淫欲，於彼無用所以不繫。要知有情生命體上所以有這有那，完全是爲有用而安立的，假使無用還要他做什麼，所以除去。或有難說：假使因爲無用，就不爲其所繫，那末，鼻舌二根，於彼亦無有用，無香味境故，理當亦非色界所繫？不然！如依有部解釋：鼻舌二根，在色界中，雖無齅香嘗味的作用，但有令身端嚴的作用。男女二根就不同了，不但沒有受用的功能，且也沒有端嚴的力用。所以，鼻舌二根爲色界繫，男女二根非色界繫。色界爲什麼沒有憂苦二根？色界中的環境，安定順適，沒有違逆損害不善的事以逼迫有情，所以肉體所接觸的境界，不會感受什麼苦痛；同時，苦痛的發生，是從所依的生命體而來，生命體若粗澁，就易生苦，生命體若淨妙，就不生苦。色界有情的生命體，是最極淨妙的，所以沒有苦受。色界中的有情生命體，時常有著奢摩他的定水在滋潤著，身心常在輕安愉快中，所以沒有憂根。

並餘色喜樂　此約無色界繫說。謂無色界中，不特除去三無漏根及女男憂苦的四根，並且還除去其餘的眼等五色根及喜樂二根，只有信等五及命意捨的八根，爲無色界所繫。眼等五色根，無色界爲什麼不具有？因照有部說，無色界是無色的，

有情的生命，只有精神，不具物質，所以物質構成的五色根，爲無色界所不繫。喜樂二根，爲什麼爲無色界所不繫？依一般所說：在三界九地中，到色界第四靜慮，不但沒有喜，卽樂受也不起，色界尙且如此，何況無色界？但依經部所說：苦樂隨身，可以一直達於第四靜慮，因爲有身就有苦樂的；憂喜隨心，可以一直達於最高有頂，因爲有心卽有憂喜的。如照這麼說：「並餘色喜樂」的一句，就大大的成爲問題。不過，這裏是約有部義說的，所以並無不通之處。

庚六　三斷分別門

意三受通三　憂見修所斷　九唯修所斷　五修非三非

這一頌，是分別二十二根的三斷。三斷是：見所斷、修所斷、非所斷。在二十二根中：有那幾根是屬見所斷的？有那幾根是屬修所斷的？又有那幾根是屬非所斷的？頌解答說：

意三受通三　意卽意根，三受指喜樂捨。如是四根，一一皆通三斷。爲什麼？當知這是約有漏無漏分別的，在有漏位的四根，若與見惑相應而起，就屬見道所斷，若與其餘的有漏相應而起，就屬修道所斷；到了無漏位，此四根轉成無漏，就屬

非所斷，因無漏法，不可說爲斷的。

憂見修所斷　憂根在三斷中，屬於見修二道所斷，不通非所斷。因爲憂根不論在什麼場合，都是有漏性而不能成爲無漏的，所以非所斷。既是有漏的，當有斷的可能，所以與迷理的見惑所相應的憂根，就在見道所斷，與其餘有漏所相應的憂根，就在修道所斷。

九唯修所斷　九指有色七根，以及命根苦根。如是九根在三斷中，唯屬修道所斷。上辨有無漏門，曾說「有色命憂苦，當知唯有漏」的話，所以有色七根及命苦二根，都是有漏法，既屬有漏，當應斷除，但斷有見所斷和修所斷二種，照說九根應如憂根通二所斷，爲什麼是唯修所斷？分開來說：有色七根及命根，是無記法沒有染污的作用，因爲不染故，所以非見斷。至於苦根，唯與五識相應，非從第六識之所生，因爲是非六生，所以定非見斷。雖不發生染污的作用，但也不是無漏性的，所以又不是非所斷法。然九根既是有漏的，有漏的就當斷，既非見所斷法，自是修所斷了，所以說九唯修所斷。

五修非　五指信勤念定慧的五根，修指修所斷，非指非所斷。此五種根，在三

斷中，通於修所斷及非所斷而不通於見所斷。爲什麼？因此五根通於有漏無漏的兩界，而在有漏界中，又是非染汚性的。約其非染汚性說，所以不通見所斷；約其是有漏性說，所以爲修所斷；約其是無漏性說，所以爲非所斷。

三非　三指無漏三根，非指非所斷。意謂無漏三根，在三斷中，唯是非所斷攝，因爲無漏法，是說不上斷的。

己五　諸雜分別

庚一　受生得異熟根

欲胎卵濕生　初得二異熟　化生六七八　色六上唯命

上面諸門辨別的六大門，是就根的當體說，所以一一擧出二十二根；此下諸雜分別的六大門，是望他法的差別而說，所以不再擧出一一根來講。雜分別有八頌，是雜論二十二根的零碎問題。如發生之初，幾根先得，臨終之時，幾根後滅，得果之時，用根多少等，一一爲之分別。諸如此類問題，在諸門辨別中，義不相類，攝不進去，所以另立諸雜分別一科。

這一頌，是明三界受生的開始，彼此所得的異熟根，各各有著怎樣的不同。所

謂異熟根，如前是異熟非異熟門中說，爲異熟根的共有十三根。那末，一個有情初受生時，所得的異熟根，是部分的先得呢？還是十三根全得呢？這個問題，要約三界分別，就是說：欲界有情最初受生得幾異熟根，乃至無色界亦然。三界有情，又有胎卵濕化四生的差別，其初受生所得之根，當然也就有所不同，所以又須約四生分別。不過，具有四生的，唯欲界有情，若色無色界，則全係化生。現在依此說明如下：

欲胎卵濕生初得二異熟　欲指欲界。在欲界受生的有情，於四生中，如屬胎卵濕三生的最初受生，唯得身與命的二異熟根。什麼道理？因這三生的受生，其根是漸漸生長的，所以不得餘根。如眼等四根及女男二根，依十二緣起的順序說，要到六處位中，方得生起。至意、捨二根，在受生時，雖亦現有，但在續生之時，其性染污，不可說爲異熟。初受生時，雖有苦樂憂喜的諸根，但不是異熟生法，信等五根，又非異熟，所以皆於受生位中無有。

化生六七八　此明欲界化生有情受生時，能得幾多異熟根。如頌所示：化生最初受生，有得六根、七根、八根的差別。化生有情，一經變化，整個生命，就可完

成，所以有此不同。得六根的，就是眼耳鼻舌身及命根，這是約原始人類沒有男女類形說的，因劫初有情，人人同一體態，分不出男女相貌。得七根的，於上六根，再加男女根的一種，這是約天人唯有一形說的。得八根的，於上六根，再加男女二根，這是約地獄有情容有二形說的。

色六　色指色界。在色界最初受生的有情，因爲是化生受生的，所以如欲界無形者一樣，一開始就得眼耳鼻舌身及命的六根，所以說色六。

上唯命　上指無色界。此界在欲、色二界之上，或勝於欲、色二界，所以名上。勝是約因果超勝於下界說的：無色因勝，是說他所修的定，能感非想非非想的八萬大劫的果報，所以其因勝於下界；無色果勝，是說他由勝因所得的八萬大劫這樣長遠的果報，比下界任何一地所得的果報殊勝：若因若果，皆極殊勝，所以稱上。在如是超勝的無色界中最初受生，其所得的異熟根，唯一命根，沒有其餘的色等諸根，因無色界是無色的。

庚二　正死滅根多少

正死滅諸根　無色三色八　欲頓十九八　漸四善增五

上頌約最初受生先得幾根說，此頌約正當死時幾根後滅說。有情生命將要結束時，他所具有的諸根，必然要慢慢的滅去，而現在所要研究的，有那幾根是在最後滅去。這仍須以三界分別：上頌順三界的正常次第以明，本頌逆三界的次第以明，稍有不同。此中道理，約有四點：一、乘上文所說之便，上從欲界說到最後無色界，現在就順這無色界說到最初的欲界。二、無色界所滅的命意捨三，必爲後後界之所兼滅。三、約滅根的多少，安立他的次第，如滅根少在先，滅根多在後。四、上界唯頓，欲界有頓漸，所以作如此分別。

正死滅諸根　這是總明。此句應該通下讀：就是無色界正死時所滅的諸根如何，色界正死時所滅的諸根如何，欲界頓死時所滅的諸根如何，漸死時所滅的諸根又如何。同時，還須了解的：有情之死，除了三界的差別，還有善等不同的死法，而欲界又有頓死與漸死的兩種。死法既有種種，最後滅根自不一致。所以此句總標，下別分說。

無色三　三指命意捨的三根。謂無色界的有情將命終時，那命意捨的三根，在最後滅去。無色界中，唯有捨受，無餘諸受；無色界中，無有諸色，不談有色諸根

，所以如是諸根，不論其滅不滅。

色八　色指色界，八指命意捨及眼耳鼻舌身的八根。謂色界有情的滅亡，其最後滅去的，有如是八根。色界有情是化生的，不論生位死位，都有眼等五根，所以命終時，此眼等五根，亦在最後滅去。

欲頓十九八　欲指欲界。欲界有情的生命結束，有頓亡的，有漸死的。如遇疾病而頓時暴亡的，或被槍擊炮轟刀殺而死的，或墜飛機而致死的，眼等諸根同時頓捨，是爲頓死。若因慢病而漸次死去的，是爲漸死。這一句是明頓死的滅根不同。具男女二根者的頓時命終，有眼等五根及女男命意捨的十根，在最後滅去；唯具男根或女根之一形的頓時命終，於前十根中，除却男或女的一根，有九根在最後滅去；不具男女二根者的頓時命終，於前十根中，除去男女的二根，其餘的八根在最後滅去。

漸四　這是明欲界漸死滅根的多少。謂欲界有情因病而漸次死去的，唯滅身命意捨的四根。命意捨三根，爲一切有情死時最後所滅之根，由上所說可知。身根是有色七根之一，有情漸死時，其他有色根，可先壞滅，唯獨身根，與意等根，最後

滅去，而告一期生命結束。

善增五　善指善心。前來所說死後滅根多少，是約染污心或無記心說的，假使以善心命終來說，不論他是在三界中的那一界或那一地，也不問他是頓死還是漸死，一一皆具信等五根。如無色界原是三根的，加五就成八根；色界原是八根的，加五就成十三根；欲界頓死具十根的，加五就成十五根；具九根的，加五就成十四根；具八根的，加五就成十三根；漸死具四根的，加五就成九根：所以說善增五。

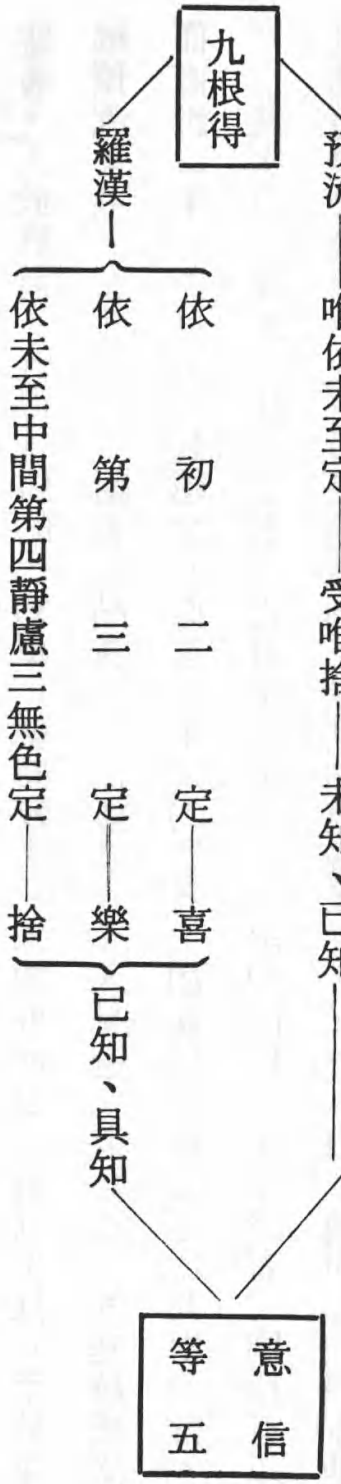
庚三　得果用根多少

九得邊二果　七八九中二　十一阿羅漢　依一容有說

這一頌，是明四果聖者，當其正得果時，各各由幾根得。說明白點：於二十二根中，由那幾根能證得初沙門果？乃至由那幾根能證得第四沙門果？頌解答說：

九得邊二果　邊指最初預流果及最後阿羅漢果。這二果說名爲邊者，因爲：一是居於最初邊，一是居於最後邊。九指九根，謂不論是初得預流果、後得阿羅漢果，都由九根而得。所不同的：得初果的，是意、捨（唯依未至定，所以唯捨受）、信、勤、念、定、慧、未知當知、已知的九根；得後果的，是意、信、勤、念、定

、慧、已知、具知的八根，再加喜、樂、捨三根中的任何一根，名爲九根。喜、樂、捨的三根隨一不同，是約所依的定不同說的：如依初二靜慮得阿羅漢果，就由喜受及前八根證得；如依第三靜慮得阿羅漢果，就由樂受及前八根證得；如依未至中間、第四靜慮、三無色定得阿羅漢果，就由捨受及前八根證得。因此於八根外，說喜樂捨的隨一不同。如表：

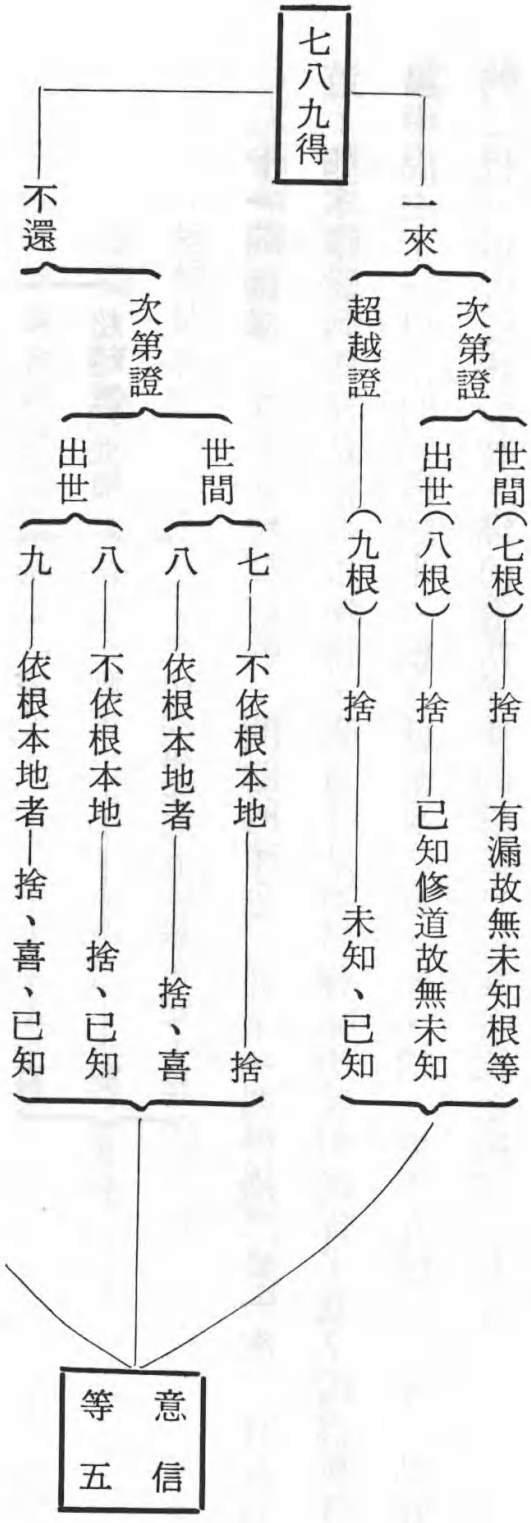


七八九中二　中指中間的一來及不還果。證第二、第三果，其所用根的數目，大約有三種不同。有依七根證得，有依八根證得，有依九根證得，所以說七八九中二。先說證一來果，此果聖者，有次第證與超越證的兩種不同。而次第證的，又有以有漏世間道得與以無漏出世道得的差別。如以有漏世間道得果的，那就只有意、

捨、信、勤、念、定、慧的七根，因爲是有漏的，所以沒有未知當知根等。若以無漏出世道得果的，那就有了八根，卽於前七根外，加一已知根，因爲是無漏的。可是於此有一問題：已知根在未知根後，論理有了已知根應有未知根，何以於此不說？因爲這是次第證，見道得未知根，修道得已知根，已知根勝於未知根，證二果的聖者，入於修道，既得殊勝的已知根，就將較劣的未知根捨去，所以不具。至於超越預流果（先在凡夫位，斷去六品貪，名倍離欲，今入見道至道類智，就超越預流而直證二果，所以名爲超越）而直證一來果的聖者，如初果一樣的是由九根證得。

其次說不還果，此果聖者，也有次第證與超越證的兩種。次第證者，同樣有以世間道得果與以出世道得果的差別。以世間道得果的，又有入根本地與不入根本地的兩類：如以有漏世間道不入根本地而得三果，那就只有意、捨、信、勤、念、定、慧的七根；若以有漏世間道入於根本地而得三果，那就在前七根上，再加一喜根，成爲八根得了。以無漏道得果的，也有入根本地與不入根本地的兩類：如以無漏出世道不入根本地而得三果，那就只有意、捨、信、勤、念、定、慧及已知的八根；若以無漏出世道入於根本地而得三果，那就在前八根上，再加一喜地，成爲九根

了。至於超越（先在凡夫位，斷除九品思惑，一入見道至道類智，就超前二果，直證第三不還果）預流、一來果而直證不還果的聖者，則由意、信、勤、念、定、慧、未知當知、已知的八根，再加喜、樂、捨三根中的任何一根，由九根得。喜、樂、捨的三根隨一不同，是約所依的定不同說的：如依初二靜慮直證不還果，就由喜受及前八根證得；如依第三靜慮直證不還果，就由樂受及前八根證得；如依未至中間及第四靜慮並下三無色定直證不還果，就由捨受及前八根證得。因此，謂於八根外，喜、樂、捨的三根隨一不同。表如下：



超越證(九根)
- 依初二靜慮——喜
- 依第三靜慮——樂　未知、已知
- 依未至中間第四靜慮三無色定——捨

十一阿羅漢　這是解釋問難的。問題的產生，從上「九得邊二果」來。有人問道：如本頌說阿羅漢是由九根所得，那豈不是與發智論所說相違背了嗎？因爲發智論中說由十一根得的。所謂十一根，就是意、喜、樂、捨、信等五根，已知、具知的二根。俱舍既依發智，爲何有這矛盾的說法？現在答覆他這個問難說：

依一容有說　發智論中說由十一根得阿羅漢者，這是依於一個有情，容有這種情形說的。謂如有一補特伽羅，證得阿羅漢果後，復從無學位中數數的退墮下來，由喜、樂、捨的三受隨一現前，復數數的證得阿羅漢果。如第一次證時，是由喜受現前，其後退墮下來，第二次再證時，就由樂受現前，證後遇緣又退，到第三次證時，則由捨受現前，如是證而復退、退而復證，容有三受於一身中轉，所以發智論說由十一根得。但是，正式證時，所用的受，只有一種，決無三受於一時俱起，所以本頌說由九根得與發智說由十一根得，並無衝突。

成就命意捨　各定成就三　若成就樂身　各定成就四　成眼等及喜
各定成五根　若成就苦根　彼定成就七　若成女男憂　信等各成八
二無漏十一　初無漏十三

這三頌，是明二十二根中，當某一根成就時，其餘還有幾根決定與之同時成就。定量，是說成就，就決定成就，不成就，就決定不成就，其量決定如此，無所缺少。但每一根所俱成就的定量，各各不同。約一一根自身所成就的定量說，是決定的，約一一根彼此互相比對，其所成就的根量，是差別的。所以現在一一予以分別說明。

成就命意捨各定成就三　這是約命、意、捨三根各各決定成就三根說的。如開始成就命根，就決定有意及捨根與之同時成就；意根成就時，捨與命根必定與之同時成就；捨根成就時，意與命根必定與之同時成就：因這三根是相互關連的，且通於三界九地的，只要他是有情，沒有不成就這三根的，所以說定成。

若成就樂身各定成就四　這是約樂、身二根定各成就四根說的。謂樂根成就時

，必同時成就命、意、捨，餘十八根，或成就或不成就。身根成就時，亦必同時成就命、意、捨，餘十八根，或成就或不成就。此中是約兩類有情成就根的不同說的：一、約生於無色界的聖者說，他們在無色界中，成就下三禪的無漏樂根，但因無色界中無有色身，所以成就樂根不成就身根；二、約生於第四禪的異生說，他們在第四禪中，只有一味平等的捨受，沒有下三禪的所謂樂根，因其已斷除了樂的緣故，但因色界是有色身的，所以成就身根而不成就樂根。

成眼等及喜各定成五根　這是約眼、耳、鼻、舌、喜的五根，各各必定成就五根說的。謂眼根成就時，必同時成就身、命、意、捨的四者。眼根如此，耳、鼻、舌根亦然。若喜根成就時，必同時成就命、意、捨、樂的四者。或者有人要問：生到第二靜慮的有情，一方面捨去初禪所得的眼耳身三識之樂，一方面還未得第三禪的意地善無記樂，那他所成就的樂根是什麼？這是約得第三禪的染污樂說的。

若成就苦根彼定成就七　這是約苦根成就時，必有其餘身、命、意、喜、樂、捨的六根與之同時成就說的。苦根的成就，必是在欲界，上生色無色界，就沒有苦可言了。在欲界中有了苦根，所以餘必同有，因爲如是七根，是不可缺少的。

若成女男憂信等各成八　這是約女、男、憂、信、勤、念、定、慧的八根，每一根成就時，各各決定成就八根說的。謂女根成就必有八根者，七如苦根所有，再加一女根的本身。男根成就必有八根者，七根亦如苦根所有，再加一男根的本身。憂根成就必有八根者，七根如前苦根所具，再加一憂根的本身。信等五根成就八根者，一一各加命、意、捨的三根，合成八根。如信根成就時，有勤、念、定、慧及命、意、捨的七根與之俱起，如是勤、念、定、慧，亦如信根。

二無漏十一　這是約具知與已知的二無漏根成就時，各各必定成就十一根說的。如具知根成就時，必有命、意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧及具知根的本身，共爲十一根。若已知根成就時，必也有具知根所有的十根，加已知根的本身，共爲十一根。

初無漏十三　這是約最初未知當知的無漏根成就時，必同時成就十三根說的。十三根者，卽身、命、意、捨、喜、苦、樂、信、勤、念、定、慧的十二根，再加一未知當知根的本身，共爲十三根。初無漏的未知當知根成就時，必定是在欲界中，所以有生命體的身根，苦痛感的苦根。後二無漏所以沒有此二者，因那是約不還

果及羅漢果聖者，上生無色界說的。

庚五　極少成就幾根

極少八無善　成受身命意　愚生無色界　成善命意捨

這一頌，是明二十二根，在有情身中，最少能夠成就幾根。依頌文看，少得不可再少的，要成就八根。不過成就八根的，有兩類有情不同，所以所成就的八根也就各別。今分說如下：

極少八無善成受身命意　極少八三字是總標，無善下是別釋。無善，是指斷善根的闡提衆生。在此類衆生的生命體上，極少具有五受根及身命意的八根。因凡斷善根的有情，必然是生在欲界中，所以就有身根，有了身根，必具五受，而命根與意根，是與生命以俱來的，有生命就必有此二者，所以斷善根的有情，極少成就八根。由於他們斷善的因緣，所以屬於善性的信等五根及三無漏根，在他們的生命體上，決不成就；而男女二根、眼耳鼻舌四根，如是六根，在他們的生命體上，或成就或不成就，是不決定的，所以不說。

愚生無色界成善命意捨　這是約生無色界的異生說的。愚是異生的別名，所以

正理與顯宗二論，都說「愚謂異生」。異生雖因修善而得上生無色界，但因沒有見到四諦的眞理，所以不成就三無漏根。無色界中，沒有有色七根及苦樂憂喜四受，所以無色有情不成就此。然無色界的異生，極少成就幾根呢？八根！就是信等五根及命意捨的三根。信等五根，一向是善的，所以頌文中的善字，總代表這五根。

庚六　極多成就幾根

極多成十九　二形除三淨　聖者未離欲　除二淨一形

這一頌，是明二十二根，在有情身中，最多能夠成就幾根。依頌文看，多得不可再多的，祇成就十九根。

極多成十九　這是總標。謂有情最多所成就的有十九根，而成就十九根的，有兩類有情不同。

二形除三淨　這是第一類成就十九根的有情。二形，指具男女二形的異生。異生是凡夫，除了聖者所成就的清淨三無漏根不具外，其餘的十九根，皆容俱有。二形的有情，必是生在欲界中，所以約得而不失方面講，具有眼等四根；生在欲界的二形有情，是不離於欲的，所以得能成就五受根；具二形的有情，決不是斷善根的

，所以有信等五根；身命意的三根，在欲界中，有了生命，就具有此，所以亦定成就：如是連男女二形，共成十九根。

聖者未離欲除二淨一形　這是第二類成就十九根的聖者。此中所說的聖者，是指初二果及不還向說的，因爲這些聖者，還未完全離去欲染，如斷六品思惑的一來果，還要一來欲界的人間可知。除二淨，就是除去二無漏根。由於有住見道或住修道的不同，因而所除的二無漏根也就有別：假使是住見道未離欲的聖者，他所除的是已知與具知的二無漏根，因在這時他還沒有成就這二根；假使是住修道未離欲的聖者，他所除的是未知與具知的二無漏根，具知根在這時還沒有成就，未知根在見道位時雖已成就，但從見道進入修道，由於得到較高級的已知根，其低級的未知根已捨去，所以不成就。除一形者，謂不論是住見道的、修道的，必除去男女根中的一根，因爲沒有二形人，可以證聖果的。正理論說：「言一形者，無有二形及與無形得聖法故」。既沒有二形的，又沒有無形的，可以證得聖法，證知男女二根中，必有隨一成就，所以極多成就十九根。

己一　正明俱起

庚一　色法俱起

欲微聚無聲　無根有八事　有身根九事　十事有餘根

有爲法的現起，不論是那一法，必有與之俱生，決非單獨而起的，所以現在來講俱生諸法義。顯現於宇宙間的諸法，雖是森羅萬象的不可紀極，但總歸納起來，實不外於色法、心法、心所有法、心不相應行法及諸無爲法的五種。前四種名有爲法，因他是念念生滅，變化不停的；後一種名無爲法，因他是無生無滅，常住不變的。無生滅的無爲法，既是常住而沒有變化的作用，當就說不上與諸法的俱生，所以這裏說的俱生諸法義，專約前四種的有爲法說。凡說俱生，必是生滅法，凡是生滅法，決非單獨生起，一定有其他的諸法同時俱起。

正理論中在開始明俱生諸法時，曾提出這樣一個問題：「何緣思擇諸行俱生？爲遣邪宗顯正理故」。俱生，確爲佛法中一重要論題。因明俱生諸法義，其目的，是爲遣除邪宗的妄執，顯示佛法的正理。邪宗，指當時印度的其他學派，他們對宇宙萬有的生起，各有不同的看法：有的計執諸法是無因無緣自然而起的，有的計執

由一因而生諸法的……根據這些妄執，不能說明萬有生起的現象，所以必須遣除，而以佛法的俱生義，說明諸法生起的狀態。

論有爲法的俱生，有四大類法，這一頌，是明色法的俱起。照正理論說，有色有兩種：一是極微聚的，一非極微聚的。極微聚的，又有欲界繫、色界繫的差別，而欲界繫中，又有無根聚、有根聚的分別。本頌主要在辨別論究極微聚色。

欲微聚無聲無根有八事　欲指欲界，簡非色界，因色界中沒有香味，亦無八事。微聚，照光師的解釋，是顯色聚中最極細小者，所謂卽微是聚，名爲微聚，非指極微的本身言。照正理論說，在有對的色法中，那最極微細不可再加分析的色的細分，名爲極微，如極短時間的一剎那，不可再分析爲半剎那，說名剎那。如是衆微和合，定不相離，說爲微聚。微是極微，衆微聚合的最極細小的色法，名極微聚。本論與正理，各約一義說，都可通。

在欲界中，那無聲無根的外山河等，是由能造的四大，所造的四微，八事俱生的，於此八事中，絕對不可再少一事，但爲顯示更無比這微細的色法，所以立微聚名。微聚由八事成，是約總相說的，若細細的論究，實由百四十微所成。如所造的

四微，各各具有能造的四大，四四就有十六大種，加所造的四微，合爲二十。如是二十色法，各各又由七微所成，所以總計有一百四十極微。現在所以但說八事者，是約彼此體類相同說的。

有身根九事十事有餘根　前約非情所攝的色法說，此就有情所攝的肉體言。凡爲有情，必有身體，不論是高級的或低級的。內有情界中，如果無聲而有身根，此身根聚，就由九事俱生，卽能造的四大，所造的四微，加彼身根本身，合爲九事。如在身根中，更有其餘的眼耳鼻舌根聚，那就由十事俱生了，卽前身根所說的九事，再加眼等四根的任何一根，成爲十事。因眼等四根，是依身轉而不離於身的。有眼根必有身根，餘三亦然，所以有十。眼等四根所以別說，因眼是眼，不是耳，不可於眼上加耳，說成十一。

上面，不論是非情攝、有情攝的色法，都是約無聲說的。外在的色法，假定是有聲，卽爲九事所成，此中所以不說，因聲是由大種相擊而生，有時有，有時沒有，非如色等恆時俱有的。內在的色法，有身根九事的，若有聲生，加所生聲，就由十事所成；十事有餘根的，若有聲生，加所生聲，就由十一事所成。這是以有執受

大種爲因而生的聲，雖與諸根不相離起，但因時有時不有，所以頌中略而不說。

庚二　四品俱起

心心所必俱　諸行相或得

這兩句頌，是明四品俱起。四品，就是心、心所、諸行相、得。色法在前已經說過了，所以這兒不再立色一品，雖不別立，但實可以攝在諸行之中。

心心所必俱　這是說心法與心所法必同時俱生。謂若心王生起時，必有心所與之相應而起，反之，心所生起時，心王也一定與之同時俱起。心王缺少了心所就不得生，心所缺少了心王也不得生。約此心王心所互相相望，說他決定俱起，不是說幾個心王與幾個心所，或一個心王與一切心所同時相應，方得生起，因在性、地、界的諸方面，王所的有無，是沒有一定的。寶疏說：「王必兼所，所必兼王，非謂心王而與一切種類心所俱也」。雜心二說：「若彼心起時，是心必有俱」，也就是這意思。

諸行相　諸行，指色、心、心所、不相應行的一切有爲法；相，指生、住、異、滅的四相。凡是有爲法，不論是色、是心等，只要他生起，必與有爲的四相俱起

，決不能離開有爲的四相而單獨生起，所以說諸行相必俱。雜心也說：「一切有爲法，生住及異滅，此亦有四相，展轉更相爲」。

或得　得在有部的思想系中，是個極重要的一法，這到下面講得時，會詳細的談到。現在所表明的，是約諸行上的得說的。依有部說，得是實有的，不管色法、心法生起，不但俱有四相，同時還有能得的得體。有爲諸行，有屬外在的非情，有屬內在的有情，所謂與得俱生，在情與非情中，唯是有情法，非情的有爲行，不與得俱生，所以說或。

己二　廣辨差別

庚一　心所有法

辛一　明五地法

壬一　總標名數

心所且有五　大地法等異

這兩句頌，是總標五地法的名數。有爲的諸行，照前兩句頌看，有色、心、心所、不相應行的四類，爲什麼現在只辨心所及不相應行的兩類呢？當知色法及心王

的兩類，在第一界品中，已詳細的說明，所以現在不再重說。

心所且有五大地法等異　慧暉鈔說：「且者未盡之言，此論文明五地外，更有八不定地，在五地外故」。五類心所法，就是：一、大地法，有十種。二、大善地法，也有十種。三、大煩惱地法，有六種。四、大不善地法，有二種。五、小煩惱地法，有十種。另外，還有不定地法的八種。所以心所總有四十六個。不過，在下別釋名體的頌文中，只依此總標名數的五地法而說。至不定地法的八個心所，在長行中略爲談到，要知其義，可閱論文，此不贅釋。

壬二　別釋名體

癸一　大地法

受想思觸欲　慧念與作意　勝解三摩地　遍於一切心

這一頌，是明五地法中的第一大地法。大地法者，地是心王，因此心王是彼心所所行之地，所以說名爲地。大是受等十心所，因爲受等十心所，通於善、惡、無記的三性，其功用是廣大的，凡心生起，他必與之相應而起。合言之：心王爲功用廣大的受等所依之地，名大地法。婆沙說：「受等十法遍諸心品，故名爲大。心是

彼地故名大地，受等卽是大地所有，故名大地法」。五地中，雖前四地皆名爲大，但其意義各別，不可混同。

受　受的特有定義，就是領納，爲有情的情緒作用。凡爲有情，必然接觸外境，與境接觸，自然就有各種不同感受：如所領略是適合自己心意的，就生起快樂或歡喜的情緒，如所領略是違反自己心意的，就生起苦惱或憂愁的情緒，如所領略的無所謂違心或適意，就生起平庸的情緒。如是名之爲受。

想　想的特有定義，就是取像，爲有情的認識作用。凡爲有情，必然要認識客觀的境像，當正認識客觀境像時，就取境像而現爲心象，構成種種概念，安立種種名言。正理二說：「所緣境中如相而取，故名云想」。

思　思的特有定義，就是令心造作，爲有情的意志作用。吾人面對客觀的境界，引生主觀的內心，使心於客觀的境界上，有運轉造作的功用，名之爲思。正理十說：「由有思故，令心於境有動作用，猶如磁石勢力，能令鐵有動用」。其實，思不特能令心動，也能令其餘的心所法，發生活動作用，可說他是諸心心所生起動能的原動力。

觸　觸的特有定義，就是觸對前境，爲有情的感覺作用。他是根境識三和合而有的，離了根境識三，就沒有觸的作用。根境識三的和合，觸對任何一種境界，必有一種心理的反應，而最主要的是順生於受，因受不是緣泛爾的境界，要領納觸所緣的境相，才能生起苦樂的情緒。

欲　欲的特有定義，就是於境希求，爲有情的順勤作用。凡爲有情，必有他的希望，雖各有情的希望不同。心理學家說：「一個人如對自己所生存的世間，沒有了一點希望，那他決不能再生活下去。有希望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去」。不特如此，而且由於有欲，更有興趣的去做自己所要做的事情。入論說：「欲謂希求所作事業，隨順精進，謂我當作如是事業」。

慧　慧的特有定義，就是於法簡擇，爲有情的辨別作用。世間的諸法，有善惡、有染淨、有德失、有邪正，如無辨別力、抉擇力，勢必弄到邪正、德失、染淨、善惡不分。但能具有辨別力、抉擇力的，是此慧的功能。具有慧力的人，就可憑自己的觀察力去抉擇，而不致隨便附和於人了。正理十說：「簡擇所緣邪正等相，說名爲慧」。

念　念的特有定義，就是明記不忘，爲有情的記憶作用。凡爲過去所曾經驗過的境界，時時刻刻都有一種清楚的印象，盤旋在自己的腦海中，不忘不失，名之爲念。正理十說：「於境明記不忘失因，說名爲念」。念雖多於過去境上施設，但於現在所緣境上亦有此念。正理十說：「非於現境曾無明記，後於過去有憶念生」。

作意　作意特有的功用，就是令心警覺。這是世間所說的留意，心理學上所說的注意。吾人的心識，認取客觀境界時，有時爲睡眠心所之所沈沒，不能注意於所取的境界，作意就開始執行其任務，警覺心念專注到所取的境界上，不可大意，爲作意的唯一功用。正理說：「引心心所令於所緣有所警覺，說名作意」。

勝解　勝解的特殊作用，就是於境印可。勝是殊勝，解是理解，堅固不拔的殊勝理解，名爲勝解。有主義或宗教信仰的人，對自所信的主義或宗教，有了正確而肯定的認識後，如再遇到其他的主義或宗教，不論他們理論說得怎樣高妙，都不動搖自己原來所信仰的，是謂勝解。

三摩地　三摩地的特有定義，就是心一境性。吾人心識緣於境界時，必要定力的保持，才能使他安然的住在一個境界上。不然的話，心性不斷的掉動，就不能安

住一境而緣了。這就是所謂精神集中，也就是思慮統一。能如此，自然就專注一境而不移動了。正理十說：「令心無亂，取所緣境不流散因，名三摩地」。

遍於一切心　此顯大地法爲大地之義。大地法之所以爲大地，向來學者，有多種的解釋，如有以五義、八義、九義立大地法的，但本頌只以遍一切心的一義，名爲大地。這十大地法，依毘婆沙師傳說，各有他的自體，而每一心王生起時，必皆同時俱有，所以說遍於一切心。可是，依經部師中室利邏多上座所說，十大地法，只有受想思三，有其實體，餘七祇是分位假立而已。因爲經說「俱起受想思故」。論主信受經部所言，所以論中說：「傳說如是所列十法，諸心刹那和合遍有」。因爲如此，所以正理第十至第十一，廣破上座非理，如欲知其究竟，可閱正理。

癸二　大善地法

信及不放逸　輕安捨慚愧　二根及不害　勤唯遍善心

這一頌，是明五地法中的第二大善地法。於中：前三句出體，後一句末四字，釋大義。怎樣是大善地法，到最後一句再解釋。頌中的兩個及字，依正理論說，兼攝欣厭兩善心所，所以婆沙二八、百四十三、百九十六，以及入論，都說有欣厭，

本頌所以不說者，一因欣厭二者不能並起，二因欣厭二者不遍善心。正理說：「大善地法，性不成故」，就是此意。法義說：「喜根厭行俱轉，厭欣定不俱行，爲顯定不俱起，特說二及」。大善地法，在唯識學上，名善心所，有十一個，比此所說的，多一無癡善根。

信　信的特有作用，就是令心澄淨，含有熱情的、誠摯的意思。謂於諸法的眞理，有了熱忱的信受，就使自己的內心，不雜不亂，不染汚了。正理十一說：「爲欲所依，能資勝解，說名爲信」。信是信仰，對於某一事理，發生了有力的信仰，就欲努力的去追求，從追求中確信有此事理，方能印可，所以信爲欲依，信資勝解。

不放逸　不放逸的特有作用，在對治放逸，而勤勉的修諸善業。說明白點，卽在日常生活中，不要隨便的放蕩，生活規律化，行爲合理化。一切行善斷惡的力量，可說都從不放逸來。中含三四喩經說：「若有無量善法可得，彼一切以不放逸爲本」。增含說：「云何爲無放逸行？所謂護心也」。護心，就是時刻的防護自己的一念心，不要飛躍到懶散不善的放逸心上去，則所向皆善，無量善法都得成就。所

以不放逸，對於斷惡法，修善法，是有他特別功用的。

輕安　輕安的特有作用，在使身心堪能。有了輕安，就可對治惛沈，堪能修諸禪定了。身輕安，是約輕觸說的，就是四大調適，沒有困倦或粗重的感覺；心輕安，是約心所說的，就是內心的輕快安樂，沒有一些沉重或煩燥。不論身輕安或心輕安，都要修定才有，沒有修定的人，不會有輕安之感的。

捨　捨的特有作用，在使身心平等、身心正直。品類足三說：「身平等、心平等，身正直、心正直，無警覺寂靜性，是名爲捨」。有人說：「背於非理，向於正理，是不能捨，如於理及非理，無向無背，平等而住，是名爲捨」。捨是善性，由如理心之所引生，所以能調伏心，令不超出日常的所作。

慚　慚是反省自己的自覺能力。能反省到自己一切不如人，爲了充實自己的德學，爲了要向賢善者看齊，就能常懷虛心而尊重賢善了。所以一個眞正具有慚恥之心者，對於戒定慧等的一切功德，絕對會生起極大的恭敬，而對具有戒定慧等一切功德者，也必能生起極大的崇重。如是名之爲慚。

愧　愧是表示重視世間的公意。能尊重社會的公意，大家認爲這樣做是合理的

，有益於人群的，合乎道德律的，自己就這樣去做，假使社會公共認爲這是不道德的，有害於社會的，不合乎道理的，爲了尊重社會的公論，避免世間的譏嫌，就輕拒暴惡，決不去做世人所認爲不可做的惡事，以免內心時時感到愧疚。由於知道隨順大多數的意願，所以就能止息惡行而不再去造作了。

二根　二根，就是無貪、無瞋的二善根。大乘加上無癡，稱三善根。小乘爲何不說無癡？無癡是以慧爲體，慧在大地法中已說，所以大善地法中不再重說。正理論說：「已得、未得境界，耽著、希求相違，無愛染心名爲無貪」。對於已得的財利等，耽著不捨，對於未得的財利等，追求不已，這名爲貪。反過來說，對未得的世間名利，毫無愛染心，不去積極的追求，對已得的世間財利，毫無愛染心，不深刻的耽著不捨，名爲無貪。正理論說：「於情、非情無恚害意，哀愍種子說名無瞋」。人生存在世間，必然要與社會界、自然界發生接觸，但所接觸的人群和自然，不一定都能滿自己的心意，而且有時會有種種的痛苦逼迫而來，如不了解痛苦和痛苦的來源，就要生起瞋恚，假使了解，知道世間原是這麼一回事，那就不會對情與非情生起瞋恚，名爲無瞋。

不害　不害，就是不損惱有情。有情在世間，不管是人類，或他類有情，都有無限的痛苦襲擊著，我們同情憐愍尙且不暇，那裡可以再忍心的去傷害他？一個人能對人類及畜類，生起同情心，不論在任何情況下，都不使有情感受痛苦和威脅，是爲不害。

勤　勤是精進，卽努力向上的進趣心。依照一向所說是：未生的一切惡法，用力使他永遠不起，已起的一切惡法，速卽努力使他斷除；未修的無量善法，從現在起令速修學，已曾修學的善法，更要繼續熏修使他增長。所以佛法講勤，是專約止惡行善說的。如不作善而反賣勁爲非作歹，在佛法說，這不是勤而是懈怠。所以必要：於一切損人利己的事，勇敢的去斷除，於人類社會有益的事，勇敢的去做：這才是佛法中講勤的本義。

唯遍善心　此明大善地法得名的所以。大善地法之所以名爲大善地法，約有兩個意義：一是顯示他唯是屬於善性，二是顯示他可以遍於一切善心。就第二義說，簡別了欣與厭的二心所，因爲此二心所，性質雖然唯是善的，但不能遍於一切善心；就第一義說，簡別了十大地法，因爲十大地法，雖然可以遍於一切善心，但其性

質不是唯獨善的（通三性），完備的具有唯善與遍善心二義的，祇信等十，所以得名大善地法。

癸三　大煩惱地法

癡逸怠不信　昏掉恆唯染

這兩句頌，是明大煩惱地法。其義與上大地法的解說相同。地指心王，心王爲大煩惱所依之地，名大煩惱地。於諸心所法中，假定是大煩惱地家所有的法，就名大煩惱地法。這六個大煩惱地法，如對比後代唯識學上所說的煩惱心所：癡在唯識學上，屬於根本煩惱，餘五則屬大隨煩惱，二者分類，稍有不同。現依次第，解說如下。

癡　癡是愚癡，沒有智慧的意思。論文稱爲無明、無智、無顯。明有照矚的功能，智有審抉的作用，顯具彰了的意義。現因愚癡煩惱的潛在，所有照矚、審抉、彰了的勝能，都已喪失，所以名爲無明、無智、無顯。正理論說：「癡謂愚癡，於所知境，障如理解，無辨了相，說名愚癡」。

逸　逸是放逸，對不放逸言。不放逸是一切善法產生的原動力，放逸則是一切

不善法生起的根源。放是放蕩，逸是縱逸。放蕩縱逸，就是毫無規律的心理行爲。有了這種煩惱在心理作祟，對於一切善業就不能修習，而成爲修諸善事所對治法。舉例說：修學佛法者，應多閱讀經論，修諸禪觀，可是有人一讀經、一靜坐，精神就提不起，而看小說、做遊戲，却精神百倍，興味昂然。依佛法說，這卽放逸。

怠　怠是懈怠，懶惰的意思，就是不論做什麼善事，都不能勇猛無畏的去做，而爲大善地法中的勤所對治。正理論說：「怠謂懈怠，於善事業缺減勝能，於惡事業順成勇悍，無明等流，名爲懈怠」。如不務正業，專做壞事者，於月黑風高，深更半夜時，出發去幹盜竊偷取的勾當，一般而言，似也非常辛勞，但在佛法，認爲仍屬懈怠。

不信　不信是信的反面。信是令心澄淨，不信當然就是心不澄淨。如行施戒，是善法因，由這善因，感樂果，能信得過去的，名之爲信，假定對這因果，內心不能印可，名爲不信。

昏　昏是昏沈，令心沈醉不明的意思。昏沈雖爲人人所具有，但在修定者特別感到他的障難。修定，最主要的，要對所觀境，觀得清清楚楚。如所觀境，明了現

前，是卽有堪能性，假定昏昏沈沈，身心粗重，不能明了觀所緣境，是卽無堪能性。

掉　掉是掉擧，使心高擧妄動的意思。掉擧，本有身心的兩種，這裏是指心掉擧說，亦卽通常講的打妄想。妄想本是人人有的，不過一向動著的人，不覺得他的活躍就是了。一旦靜坐而修定時，不盡妄想滾滾來，所以就成修定的大障礙。因爲心念高擧，妄想躍動，就不能安定的住於所緣。

恆唯染　此明大煩惱地法得名的所以。大煩惱地法之所以名爲大煩惱地法，約有兩個意義：一是此六心所性唯染汚，二是此六心所恆遍於染。就第二義說，簡別了忿等小煩惱地法、貪瞋等、無慚無愧，因爲這些煩惱心所，在性質上，雖然唯是染汚的，但不能遍於一切染汚；就第一義說，簡別了十大地法，因爲十大地法，雖是遍於一切染的，但由他的通三性，不可說是唯染。完備的具有唯染與遍染二義的，是癡等六法，所以得名大煩惱地法。

癸四　大不善地法

唯遍不善心　無慚及無愧

這兩句頌，是明大不善地法。初句明大不善地法的理由，次句指出大不善地法的自體。

唯遍不善心　此明大不善地法得名的所以。大不善地法之所以名爲大不善地法，約有兩個意義：一是顯示無慚無愧唯屬不善性，二是顯示無慚無愧遍一切不善心。就第二義說，簡別了忿等七（十中除諂誑憍）及瞋心所，因這八個煩惱心所，在性質上，雖然唯是不善性的，但並不是遍於一切不善心的；就第一義說，簡別了十大地法，因爲十大地法，雖則是遍一切不善心的，但由他的通三性，不可說是唯不善心。完備的具有上述二義的，是無慚無愧，所以得名大不善地法。

無慚及無愧　無慚是慚所對治法，無愧是愧所對治法。關於他的意義，到後「無慚愧不重，於罪不見怖」的兩句頌中再說。

癸五　小煩惱地法

忿覆慳嫉惱　害恨諂誑憍　如是類名爲　小煩惱地法

這一頌，是明小煩惱地法。初二句出體，後二句明得名所由。此十心所，在大乘唯識學上，叫做小隨煩惱。現依次解說如下：

忿　忿是忿怒的意思。這唯約現前的境界說。謂對當前不如意的事情，發生一種憤慨的心理，卽俗說「發火發怒」。忿怒於心，有時甚至掀動肝火，破口罵人，動手打人。

覆　覆是蓋覆、隱覆、覆藏的意思。如我人做了一件不可告人的事，就把他隱瞞起來，不讓人知道，深怕因此而有損自己的聲譽，於己不利。其實，我人任做一件什麼事，不管怎樣，都是隱藏不了的，俗語說得好：「要想人不知，除非己莫爲」。卽或有時覆藏得了，但一反省起來，內心就會感到深深不安，而起無限的後悔。所以佛教主張人有了罪，就發露懺悔，不然，其罪更加深重。

慳　慳是慳恪、恪惜的意思。慳與貪不同：貪不但對已得的深深染著，對未得的還熱烈的追求；慳只是對於已歸自己所有的財物或知識，不肯施捨於人，有法不施，名爲恪法，有財不施，名爲恪財。

嫉　嫉是嫉妬、障礙的意思。就是見到他人有了榮譽或有益的事，心裏老是放不下，所謂「不耐他榮」，是此唯一的特能。因爲這樣的關係，所以就想出種種方法，去打擊、破壞、障礙獲得榮譽者。這種嫉妬的心理，就是俗說的「妬火蒙心」

，如不能達到破壞的目的，則又「憂心如焚」的，做出損人而不利己的勾當！

惱　惱是惱怒、損惱的意思。這種心理的產生，是從忿恨的二種心理來的。如對一人忿忿不已，心裏就起痛恨，由於長期的懷恨在心，因而一遇機緣，兩相見面，惱怒暴發，立即施以報復，或血口噴人，或大打出手，一洩胸中之恨，名之爲惱。

害　害是傷害的意思，爲不害之所對治。有此害煩惱的心理存在，常常擾害得使他人在精神上、肉體上，感受苦痛。迫害狂者，對於衆生，一定是沒有悲愍心、同情心的。

恨　恨是痛恨，就是對人結怨，懷恨在心。懷恨的人，大都悶在心裏，在外表上是看不出的。雖然不形於色，但實恨之入骨。如果恨意未消，一旦碰到因緣，就起損惱，所以恨是惱的前奏。

諂　諂是諂媚的意思。如一個本來無德無學的人，因爲向人有所要求，即對人現出種種的媚態，假獻慇懃，人說是就是，人說非就非，自己完全成了一副軟骨頭，只要獲得所求者的歡心，什麼醜態都可表現出來，名之爲諂。

誑　誑是欺誑，不眞實的意思。就是無德無學的人，爲了貪求名聞利養，假裝好像很有德學的樣子，甚而至於平時不燒香，見人則拜佛，以種種不正當的手段，誑惑世間，博取名利，說之爲誑。

憍　憍是憍傲，其義到下再說。

如是類名爲小煩惱地法　此明小煩惱地法得名的所以。小煩惱地法之所以名爲小煩惱地法，約有四個條件：一、唯修所斷，二、唯意識地起，三、唯無明相應，四、各別現行。於諸心所法中，對這四個條件，不管是缺四、缺三、乃至缺一，都不夠資格，名小煩惱地法。完滿的具此四條件的，只有忿等十法，所以說如是類名爲小煩惱地法。至於何者缺一義、二義等，閱寶疏、光記可知，玆不贅說。

辛二　明定俱生

壬一　辨欲界俱生

欲有尋伺故　於善心品中　二十二心所　有時增惡作　於不善不共
見俱唯二十　四煩惱忿等　惡作二十一　有覆有十八　無覆許十二
睡眠遍不違　若有皆增一

心所的名稱及其意義，都已約略說過，現來正式說明他們的俱生義。所謂俱生，就是每一種的心識生起，決不是單獨行動的，必有與他同時生起者，祇不過多少不同而已。依三界分別，欲界與上二界的俱生是不同的，今先說欲界。欲明欲界的俱生義，先得了解心的種類有幾品。依論文看約有五品，即善心品一，不善心品二——謂唯與不共無明相應以及與餘貪瞋等相應的二種，無記心品二——謂有覆無記與無覆無記。但日人林常說：五品分別不順文勢，應依頌文分爲善、不善、無記、睡眠四品。可是依論文看，我認爲還是照古德分爲五品解說較爲確當。

欲有尋伺故　這是總標。欲即欲界。意謂欲界有情的心理活動，不論是善、不善、無記，都必有尋伺心所與他相應，因爲上面已經說過，欲界是屬有尋有伺地的。

於善心品中二十二心所有時增惡作　此明善心品中的心所俱生。意謂一個有情不生起善心便罷，如生起善心，那就一定有二十二心所與之同時生起。那二十二心所呢？謂十大地法、十大善地法，再加尋伺，合爲二十二心所。有時如再增加一個惡作心所，那就有二十三個心所同時生起。爲什麼要用「有時」而不肯定的說有惡

作？因爲惡作通於善惡的兩方面，在善心品中有無不定，所以說爲有時。

在此，不妨給惡作加以解說。惡作，在唯識學上，屬不定心所，在小乘學中屬不定地法。其體以追悔爲性，所以有譯爲悔。其體既然是悔，何以又稱惡作？因於所惡作的事，覺到不怎麼稱心，於是就在內心深處，生起深深的懊悔，悔恨自己爲什麼做出這樣的事？而此追悔的心理，是緣所惡作事而生起的，所以名爲惡作。在道理上講，惡作本來是境並非是悔，現在所以把追悔說爲惡作者，這是從境而得名的。如緣空解脫門，本以定爲體，今不言定而言空者，因爲是以空爲所緣境，所以就從境得名。又如不淨觀，本以無貪爲體，今不言無貪而言不淨者，因爲是以不淨爲所緣境，所以就從境得名。當知惡作也是如此。但是，怎知惡作通於善惡的呢？依婆沙三十七說，惡作總有四句差別，據此四句差別看，可知惡作通於善惡。一、有惡作是善於不善處起：如過去做了打人的錯事，現在回想起來，覺得那是實在不應該的，因而無限懊惱，悔不當初，如是追悔，就是於不善處而起的善惡作。二、有惡作是不善於善處起：如過去發心出家、受戒，本是諸佛歡喜、人天讚美的大善事，可是到了後來，由於煩惱衝動，覺得出家有許多不方便，戒行難以遵守，因

而後悔，早知如此，不該出家、受戒，如是追悔，就是於善處而起的不善惡作。三、有惡作是善於善處起：如過去曾爲某種救災行動而行了一次布施，但以我的財力言，那只是百千分中的一分，未免杯水車薪，現在想來，覺得當時所施的太少了，我有這樣的力量，爲什麼只布施那麼一點？如是追悔，就是於善處而起的善惡作。四、有惡作是不善於不善處起：如過去做了一件盜竊的惡事，取了別人很多的金錢，現在回想起來，不特沒有悔意，而且悔恨那時拿得太少，早知偷了人的東西不發生問題，爲什麼不一次多拿一些？如是追悔，就是於不善處而起的不善惡作。所以惡作是對已做事情而生的追悔心，而且是在善及不善的二處而起，或者是在作與不作的二處而起的。

於不善不共見俱唯二十　在欲界中的有情，如果是不善心品的生起，那就唯有二十個心所與之同時生起。唯不善心品有二類：一是不善心與不共無明俱，二是不善心與不善見俱。所謂不共心品，是說這不善心品，唯有無明，沒有所餘貪等本惑，忿等小惑及惡作等，所以名爲不共。在此不共心品中，有十大地法，六大煩惱地法，二大不善地法，再加尋伺二者，合爲二十心所俱生。所謂不善見，在身、邊、

邪、見、戒的五見中，純粹屬於不善性的，唯有邪見、見取、戒取的三種見，而身、邊二見，是有覆無記。現說不善見，就是簡別有覆無記的身、邊二見。於不善見相應心品，亦有如前不共無明相應心品所說的二十心所與之同時生起。不善心品與不善見相應，除了二十心所，加不善見的任何一見，應有二十一心所，何以祇有二十？當知見以慧爲體，如界品說的五染汚見，就是慧爲自性。而大地法中有慧心所，通於三性，假定是惡性慧，卽爲不善見的自體，所以不另立見。

四煩惱忿等惡作二十一　此兩句頌應讀爲：四煩惱二十一、忿等二十一、惡作二十一。謂不善心品，如與貪煩惱相應，就有二十一個心所同時生起，二十如不共所說，再加貪的本身，合爲二十一。如與瞋或慢或疑相應，也是二十一心所同時生起，二十如不共所說，再加瞋或慢或疑的本身，合爲二十一。不善心品，如與忿覆慳嫉惱等的十小煩惱地法相應，就有二十一個心所同時生起，二十如不共所說，再加忿等的一一自身，合爲二十一。不善心品，如與不善惡作相應，也就有二十一個心所同時生起，二十如不共所說，再加不善惡作的本身，合爲二十一。

有覆有十八　此下明無記心品的心所俱生。無記有兩種：一是有覆無記，一是

無覆無記。這句頌先說有覆無記心品，有十八心所與之同時生起，那就是十大地法、六大煩惱地法，並不定地法的尋伺。

無覆許十二　這句頌明無覆無記心品，有十二心所與之同時生起，那就是十大地法以及不定地法的尋伺。許是承認的意思，意謂十二心所與無覆無記心品俱生，是正統派的有部學者所承認的，假定站在有部異師的立場看，除了上說的十二心所，應該還有惡作與無覆無記相應，所以順正理論說：「有執惡作亦通無記，憂如喜根，非唯有記，此相應品便有十三心所俱起」。正統派的有部學者，不承認這主張，所以順正理論批評他說：「然此惡作通善不善不通無記。隨憂行故；離欲貪者不成就故」。隨憂行故，謂惡作是隨憂心而起的，如過去應行善不行，事後感到懊惱，懊惱就是心理的憂感現象，可見惡作與憂根有著密切的關係。在上二十二根的三性分別門中，說「憂通善不善」性。今惡作既與憂根有關，應如憂根唯通善不善性，怎可說他通於無記？離欲貪者不成就故，謂在欲界的有情，可說有憂根，如果是離欲貪的上界有情，就沒有憂根可言，惡作既是隨憂根而起的，所以不通無記。怎知惡作是隨憂根有的？正理論說：「若離憂根，誰令心感」？所以正統派的有部學

者，只許惡作通善不善不通無記。

睡眠遍不違若有皆增一　睡眠也是心所之一。欲界有情沒有說是不睡眠的，不過有的睡眠有夢，有的睡眠無夢。無夢的睡眠唯無記性，有夢的睡眠通於三性。通三性的睡眠，與上所說的五種心品，都不相違，如果是有的話，那就在前五種心品中，一一皆增加一個睡眠。如善心品中，原是二十二心所，加一睡眠，就成二十三，善心品中，有時增惡作，原是二十三心所，加一睡眠，就成二十四。不善不共心品以及不善不見，原是二十心所，加一睡眠，就成二十一，不善心品中，如原是二十一的，加一睡眠，就成二十二。無記心品，如有覆無記，原是十八心所，加一睡眠，就成十九；如無覆無記，原是十二心所，加一睡眠，就成十三：所以說睡眠遍不違，若有皆增一。

壬二　辨上界俱生

初定除不善　及惡作睡眠　中定又除尋　上兼除伺等

上來已將欲界俱生辨別說明，現在再來辨明上二界的俱生。

初定除不善及惡作睡眠　初定，就是色界的初靜慮定。不善約有十種，就是瞋

、無慚、無愧、忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨。此十煩惱，就其性質說，唯獨是不善的，色界沒有不善，所以於色界初定，要把這些惡心所除掉。此外還要除去惡作和睡眠的兩種心所。上面說過，惡作是隨憂根而起的，初禪天既沒有憂根，當然也就沒有惡作。睡眠是由段食來的，受用段食的有情，才會發生睡眠，初禪以禪悅爲食，既然沒有段食，當然也就沒有睡眠。除此所除外，其餘一切，如欲界說，所以也就不必多談了。

中定又除尋　中定，卽中間定。從初靜慮到二靜慮的中間，有一中間靜慮定。在這中間定中，不但要除去初禪所當除的，而且還要除去心粗性的尋心所。因以三地分別：欲界及初禪，爲有尋有伺地，中間靜慮定，爲無尋唯伺地，到了這步田地，有情的心性，只有細的沒有粗的，所以需要除尋。除此，餘皆具有。

上兼除伺等　上，指二禪以上，直至非想非非想。意說到了二禪以上，不但除去前面所當除的，而且還要除去伺等。等卽等於小煩惱地法中的諂、誑、憍的三個心所。二禪以上，名爲無尋無伺地，所以不僅無尋，亦復無伺。諂、誑、憍三，在初禪天雖有，到二禪以上卽沒有。怎知二禪以下的初靜慮中，還有諂、誑、憍呢？

舉例來說：馬勝比丘，爲欲了知四大種，於何位中滅盡無餘，特入殊勝的等持中，詢問諸天，從四王天直問至梵衆、梵輔天，都說不知道，乃進而問大梵天，實際他也不知道，但爲保持自己的尊嚴，矯亂而答，梵衆天們，見他應答如流，以爲梵王眞了不起，由此可見他是多麼的欺誑和憍傲！但這一套，只能騙騙諸天，要騙馬勝比丘，那是騙不了的，所以後來他把馬勝比丘引出衆外，悄悄的對他說：「這種境界，我實在是不知道的，然爲維持我的顏面，不能不作那樣的回答，現在請你原諒，還是去請問世尊吧」！諂言愧謝，這就是表示大梵天仍有諂在。說到四大種的無餘滅盡，或依未至、中間、四根本定的六地，起無漏道斷第四靜慮煩惱盡時，諸四大種究竟離縛無餘滅位；或依空無邊處的近分定，起有漏道斷第四靜慮煩惱盡時，諸四大種究竟離縛無餘滅位：是爲四大種盡滅無餘。

辛三　明相似殊

壬一　無慚等

無慚愧不重　於罪不見怖　愛敬謂信慚　唯於欲色有

世間有許多法，從表面看，好像是相似的，沒有什麼不同，但深一層的分析，

其性質作用，多少總有點不同。一般人所不易分別的，而佛法却嚴格的把他區別出來。似相似而實差別的法，雖說很多，現在姑且提出四對來，略爲一談。本頌是說無慚無愧及愛敬的二對。初二句是一對，後二句又是一對。

無慚於德有德不重　無慚無愧，這是我們常常在口頭上說的。如沒有道德自覺的人，就不免要罵他一聲無慚無愧。將這兩個名詞聯繫在一起，一聽就好像是一個意義，但實際二者有著絕對不同的性能。現在先說無慚。所謂無慚，是約對於功德及有德者，不生敬重尊崇講的。功德，簡單的說，是指戒定慧等的諸功德法而言；有德，是指具有戒定慧等諸功德的人而言。對於功德及有德者，假定是個正常而有慚恥之心的人，理當生起尊重崇敬的心來，可是無慚恥者，不特對於功德無敬無崇，就是對有德者，也是無所畏懼，不願作弟子禮。一個人不知「崇重賢善」，那還有什麼辦法？簡直是無藥可醫的了！

無愧於罪不見怖畏　無愧不同於無慚的，因爲這是約對罪惡不見怖畏說的。我們知道，一個人造了罪惡，將來一定要感不可愛的果報，有如是因必有如是果，因果是絲毫不爽的。假定是個深信因果而又有羞愧的人，見了罪惡之果，必然深感可

怖，可是無羞愧者，於罪絲毫不見怖畏，造了彌天大罪，好像若無其事。這樣的人，要他不作惡，也就萬難了。可是不見怖，爲見怖果而不生怖名不見怖？還是因爲不見怖果名不見怖？假定見了而不生怖，那就是邪見，邪見是撥無因果的，縱然有時見到三惡道等，但認這不一定是從罪惡中來。假定不見而不生怖，那就是愚癡，愚癡不知什麼因感什麼果，所以自己造了惡，不覺有什麼恐怖。但是這裏說的不見怖言，不是顯示見與不見，而是顯示無愧別有他的體性，不過別有體性的無愧，能爲愚癡邪見二者爲因，使之或者見而不怖，或者不見彼怖。

明白了無慚無愧，慚愧的意義，也就可知。對起來說：於諸功德及有德者，能生崇敬，有所畏懼，執弟子禮，名之爲慚。於所造的一切罪惡，深見他的可怖惡果，就名爲愧。慚愧與無慚愧的兩種善惡心理，在我人的內心深處，時刻都在搏鬪著。一個人的慚愧心多還是無慚愧心多，就看他們的搏鬪結果如何。慚愧力强，無慚無愧就被打倒，無慚愧强，慚愧就被壓伏，所以二者是互相凌奪、互相起伏的。不過在做人來講，人之所以爲人，就在有慚愧心。經中曾說：人與畜生的不同，就在有此慚愧二種淨法，假使世間沒有慚愧的二種淨法，人與畜生也就難以分別了。如

世尊說：「有二黑法能破壞世間，謂無慚無愧」。所以我們要做一個像樣的人，必須使道德意向的慚愧心，充分的擴展起來，成爲德行的有力策發者，不致做個無慚無愧者！

愛敬謂信慚　這是顯示愛敬二者的不同。愛以信爲自體，敬以慚爲自體，所以說愛敬謂信慚。愛，大體分別，有染污愛與無染污愛的二種：染污愛以貪爲體，無染愛以信爲體，此中說的信愛，是指的第二種。信，本有多種，主要有信可信樂的不同。信可又名信忍，以忍許爲相，卽對某一事理，認定他確實如此，可以相信得過，名爲信可。信樂又名信求，以願樂爲相，卽對某種眞理，生起了確定信心，進一步的再去追求，名爲信愛。由於信愛範圍的寬狹不同，可用四句來分別：一、信是信的但不一定愛，這就是苦集二諦。忍可生命苦果確實是苦，集爲招感苦果的動力；但因苦集是有漏的生滅法，沒有一點可值得愛樂的，所以無愛。二、愛是愛的但不一定信，這就是一切的染污愛。如緣妻子兒女等，內心生起深深的愛著，覺得他們都是我所愛的對象；但凡從染污愛出發的，以貪爲主，沒有什麼可信樂的，所以無信。三、信固然信愛亦復愛，這就是滅道二諦。認定滅眞是滅，道爲到達寂滅

的要素，可以確信不疑；然滅道既爲出世的清淨無漏法，當然是可愛樂的：所以有信有愛。四、既不可信又不可愛，這就是除了上面的三相外，指其他的法。以慚爲體的敬，是敬重的意思。論文對此說有兩句差別：一、慚是慚的但不敬重，這就是緣苦集二諦而生起的心態。謂當緣於苦集的時候，內心生起無限的慚恥，我爲什麼到今天還受這樣的苦果，起不如理的煩惱，造不盡情的罪業？雖然生起這樣的念頭，但因苦集是世間有漏法，沒有什麼可值得尊重的，所以無有崇敬。二、不但有慚而且有敬，這就是緣滅道二諦而生起的心態。謂當緣於滅道的時候，內心生起深深的慚恥，寂滅解脫早應該證的，爲什麼還沒有證？無漏聖道早應該修的，爲什麼還沒有修？這樣一想，因而生大慚恥。滅道既爲出世無漏法，當然是可尊可重的，所以又生起崇高的敬意。普通把愛敬聯在一起用，以爲二者沒有什麼分別，但照上面講來，實在是有很大不同的，這點不可不知。

唯於欲色有　這是約三界分別愛敬的有無。根據頌文看，明顯的知道，愛敬在三界中，唯於欲色二界中有，無色界是沒有的。或有人說：愛以信爲體，敬以慚爲體，信慚都是大善地法，凡是大善地法，必然通於三界，爲什麼說無色界無有愛敬

？講到愛敬，約有兩種：一是對於法的愛敬，一是對於人的愛敬。對法愛敬，可說通於三界，對人愛敬，只可說是唯在欲色。爲什麼？因有情的生命體，在欲色界中，具有色身、尊卑、相顯的三種特色，彼此相望，可說有愛有敬，而無色界的有情，依有部說，是無色的，無色就沒有色身，沒有色身也就沒有尊卑可別，所以無有愛敬。

壬二　尋伺等

尋伺心粗細　慢對他心擧　憍由染自法　心高無所顧

本頌是明四對中的後二對。初一句顯示尋伺一對的差別，後三句顯示憍慢一對的差別。

尋伺心粗細　關於尋伺的意義，在界品「五識唯尋伺」的一句頌中，曾略談過。論文並且說：「性自分別體唯是尋，後心所中自當辨釋」，就是指此而言。尋謂尋求，伺謂伺察，其性都是分別，所以分爲二者，是約粗細不同講的。照有部說：心的粗性叫做尋，心的細性叫做伺，若尋若伺，都是心所，而且各別有他的實在自體，雖不含攝於五地法中，但屬不定心所所收。我們的心識，本無所謂粗細，因有

此二心所相應的關係，所以就有了粗細：謂與尋相應，內心活動卽粗，與伺相應，內心活動卽細。有部說於一心中粗性名尋，細性名伺，經部認爲是不可能的。論主贊同經部，所以反對他說：「云何此二心相應」？經部之所以不同意有部的解說，因爲他不承認尋伺是各別有體的心所法，而只是內心上的差別作用而已。內心活動粗時，就名爲尋，細時就名爲伺，離開內心活動的粗細，根本就沒有尋伺的獨立自體。婆沙四二說：「謂或有執尋伺卽心，如譬喻者」，就是指此。有部又作別解以救其實有說：尋伺爲語言的動力（行），我們不說話則已，如想要說話，必先有尋伺，沒有尋伺爲動力，語言是無法宣說的。卽此語言的動力，粗的叫做尋，細的叫做伺，而且在一心內，各別有他的自體，於道理上，又有什麼相違？經部回答說：如有各別的體類，在道理上，固沒有什麼不對，可是事實上，並沒有各別的體類，所以你所說的，就變成違背道理了。因在同一體類中，絕對不容粗細同時俱起的。假定說是體類也有他的差別，那就請你把他不同的別相說給我聽聽看，如果說不出的話，就可證知沒有他的各別體類了。各別體類尙不可得，怎可妄執尋伺一心相應？

慢對他心舉　此下三句，解釋憍慢的差別。憍慢，在平常人的觀念中，是常聯在一起的，如說某人很憍慢。從二者表面看，的確非常相似，但深入內層看，二者是有別的。常人只見相似的一面，不見差別的一面，所以就把憍慢混爲一談了。現依頌文說明他們的不同義。慢，是在自他對較下而生起的高舉心。如道德、學問、智慧、體力、色相、財富、權勢等，將這一切，在自他對比下，總覺自己的道德比他高，學問比他好，智慧比他深，體力比他强，色相比他美，財富比他多，權勢比他大。總之，自己的一切，都超過他人。既然一切比人强，一切人就不在自己的眼下，而私心高舉，以爲自己了不起，當然就沒有尊重別人的意向。講到慢，本有七種，對他而生起的慢，只是慢、過慢、慢過慢、卑慢的前四種，而後增上慢、我慢、邪慢的三種，是不待他人而起的，因這無始來都是依自相續而起的。

憍由染自法心高無所顧　憍是憍傲，看不起人，如說某人的傲態，令人看了就不順眼。憍與慢不同的最重要的一點，就是憍只由於染著自己的道德、學問、智慧、體力、色相、財富、權勢等法，而在內心生起高傲心，毫不顧視他人的長處，所以婆沙四三說：「此中憍者，謂不方他但自染著種性，色、力、財、位、智等心傲

逸相」。一個人自視高，縱不觀於他人的如何，也會看不起別人。可是，不管憍或慢，都是不健康的心理，在做人方面，都是不應有的。我們試想想看，人生在世，本爲相依相存的，任你是個怎樣萬能的人，決不可能獨立生存，那還有什麼可憍傲的？又有什麼可值得高慢？所以佛法把這二者稱爲煩惱，要徹底的摧毀他，不讓他殘存心中。

辛四　明衆名別

心意識體一　心心所有依　有緣有行相　相應義有五

什麼是心，在界品講識蘊時已經講過，什麼是心所，在本品講心所有法時也已講過；可是心心所，在諸契經中，就其某一種的意義，建立某一種的名稱，關於他們的不同名義，也得辨別說明一下。於中第一句，顯示心王的衆名，後三句，顯示心心所的別名。

心意識體一　心的不同名稱，本來是很多的，而心意識三者，爲大小乘共教，於諸聖教，有時說在一起，有時分說各處。就其說爲「此心此意此識」言，心就是意，意就是識，三者只有言聲的差別，而義實是無別的。就其在此說心，在彼說意

，在別處說識言，也可分別三者不同的意義，雖有不同的意義，但實體還是無別的。婆沙七十二，分別心意識的差別，總別共有八種原由。此論說的「集起故名心，思量故名意，了別故名識」，就是婆沙第七復次說的「滋長是心業，思量是意業，分別是識業」。心是中國話，印度叫質多，其義爲集起，謂由心的力量引諸心所及諸一切所作的事業，如樹心能集起樹的皮膚及枝葉等。意在梵語叫做末那，其義就是思量，因爲心有思量的作用，所以別名爲意。識的梵語叫毘若南，是了別義，因爲心對境界有種了別的功用，所以別名爲識。論文所舉異說之「淨不淨界種種差別故名爲心，卽此爲作所依止故名爲意，作能依止故名爲識」，就是婆沙第六復次說的「彩畫是心業。如契經說：『苾芻當知！諸旁生趣由心彩畫有種種色』。歸趣是意業。如契經說：『苾芻當知！如是五根各別所行各別境界，意根總領受彼所行境界，意歸趣彼作諸事業』。了別是識業。如契經說：『苾芻當知！識能了別種種境事』」。有情所以有淨善不淨惡諸法種族的種種差別，完全是由我人心力之所使然，所以就以種種差別義解說心，正理十一說：「或種種義故名爲心」。舊論說：「善惡諸界所增長，或能增長彼故名心」。卽此種種義的心，約他能作別法所依止說

，名之爲意，約他可作能依止說，名之爲識。由上兩種解說看來，可知心意識三，就其名所詮義方面，儘管有所不同，而他們的自體，實在還是一個，並無多體。

心心所有依有緣有行相相應義有五　上明心王的名稱差別，此名心心所法的總合異名。這有四種：一、有所依：所依是六根。心心所法的能夠生起活動，必有他們的所依，沒有所依，就無法活動，所以名有所依。二、有所緣：所緣是六境。心心所法的生起，不特要內有所依根，而且要外有所緣境，所謂「法不孤起，仗境方生」。因爲心心所的發生，必有他們的所緣，所以又名有所緣。三、有行相：行相，就是行解的相貌，如舊論說：「或說有相，是所緣境隨類差別能分別故」。相是能緣的心用，亦卽名爲行解，可說行就是相，都是約能緣的行相說的，所以不必把相解說爲現於心心所上的客觀境相，因爲心心所，別名有行相，完全重在他有能緣行相方面而言。四、相應：相應，論文說是「等和合」。等是平等或相等，卽平等和合，其義有五：一、所依平等，是說心心所法同依一根而得現行，因爲不論心心所法有何多種不同，而所依根必然是同一的。如眼識依眼根，與眼識相應的心所亦必依眼根，方名平等。若心王依於此根，而相應心所依於另一種根，那就不名平等

了。二、所緣平等，是說心心所同緣一境而得現行，因爲心心所法共緣無量百千多法，雖復不同，由於所緣共故，皆名同一所緣。如眼識所緣的境是什麼，與眼識相應的心所亦必緣什麼，決不會眼識緣青，而心所緣黃。不然，那就不名平等了。三、行相平等，是說心心所法同一行相而得現行，雖則心所兼取別相稍有不同，但取總相時，心王與心所的行相，是沒有不同的，所以名爲同一行相。如心王起一青行相時，與心王相應的諸心所，亦必同起這青的行相，名爲平等。如心王起青行相，而心所起黃青相，那就不名平等了。四、時間平等，是說心心所法於同一剎那中而現行的，王所現起，在時間上，假定有前後的隔別，那就不名平等了。五、體事平等，是說心心所法各唯一物和合而起。如生起的心王自體是一，與心相應的心所雖多，但諸心所法的自體亦必各一，決沒有兩個自體，於一相應心心所中，同時俱起的。如與心王相應的受心所，本有苦樂的不同，但在同一念中，只容有一苦受或樂受的自體，不可說有苦樂不同的感受同時相應。又如惡作心所，有善惡的差別，善性的惡作與心王相應時，惡性的惡作就不能生起；反之，惡性的惡作與心王相應時，善性的惡作就不容生起。如是，名爲體事平等。總合上說的五種平等，是爲相應

義。

庚二　不相應行

辛一　總標名數

心不相應行　得非得同分　無想二定命　相名身等類

明俱生諸法義中，前明心所有法，此明不相應行。不相應行法，在各論典中，其數多少不同。大乘唯識學的百法明門論中，立有二十四個不相應行法，而世親安慧的兩五蘊論，却與法救的雜心論同，立十四不相應行法，與此論所說的十四小別，卽除此論的非得，另加一異生性，在品類法蘊兩論，立有十六，卽除此論的非得，另加依得、事得、處得（得所依處名爲依得，得於諸蘊名爲事得，得內外處名爲處得），而妙音尊者的甘露味論，雖立十六種，但除去品類足中的命，更加凡夫性，全同於此論的，可說只有悟入尊者的入阿毘達磨論，至於順正理論，則又於此論所說的十四外，加一和合性，如正理十二說：「等者等取句身、文身及和合性」。實際和合性是可含攝在此論的衆同分中的，依得等三，就其意義言，爲得的差別，可包括在本論的得中。總之，不相應行法，諸論所立，多少不同，這是作論者的意

樂有別，既不可說誰對誰不對，也不必妄爲溝通。

心不相應行　不相應行法，有總有別，此句是總名，下三句別稱。得等十四法，爲什麼稱爲不相應行呢？在未說明他們的理由之前，先要了解不相應行法的總名。這在學者中，有詳略的稱謂不同：最簡單的名不相應，略名不相應行，處中名心不相應行，詳細的名心不相應行蘊，或名非色不相應行蘊，最詳細的名非色非心不相應行。本頌的心不相應行，就是處中而言。所謂心不相應，簡單的說，就是與心不相應的意思。不相應簡別心所，因爲得等不如心所五義平等而與心相應而起的。正理十二說：「諸法不與心相應故，說名爲心不相應行，非如心所與心共一所依所緣相應而起」。其次，不相應的自體，既不是色性、無爲性，又不是心王性，所以以行簡去這些。正理十二說：「說心言者，爲顯此中所說得等是心種類，諸心所法所依所緣皆與心同，亦心種類，爲簡彼故言不相應，諸無爲法亦心種類，無所依緣亦是不相應，爲欲簡彼故復言行」。此中所以不簡色法與心法者，因爲這是比較容易了知，所以略而不談。

得非得同分無想二定命相名身等類　這是別列十四不相應行的名目：一、得，

二、非得，三、衆同分，四、無想果，五、無想定，六、滅盡定（即頌文中的二定），七、命根，八、生相，九、住相，十、異相，十一、滅相（即頌文中的相），十二、名身，十三、句身，十四、文身（頌中的等字，就是等於句身、文身）。類，在論文中沒有解釋；光記釋爲流類，就是得等；入論釋爲義類，如說「等者，此中義類差別，諸行句義齊此應知」。入論所說的等，就是此論所說的類，意顯此論之外所說種種不相應行，皆是此論的義類差別，更無另外的別體。正理釋頌中的類說：「類者，顯餘所計度法，即前種類，謂有計度離得等有蘊得等性」，與本頌所說略有不同。

辛二　別牒詳明

壬一　別別解釋

癸一　得非得

子一　明自性

得謂獲成就　非得此相違　得非得唯於　自相續二滅

於十四不相應行法中，先明得非得的自性。在前界品講到「眼與眼識界，獨俱

得非等」時，曾經說到「得」是有部思想中的重要一法。就頌文看，有得、獲、成就的三個名詞。實際，得就是獲及成就，獲就是得並成就，成就亦即得與獲。從語言中發出音聲，雖說有別，而其意義實無有異。如施設論說：「問：得云何？謂獲、成就；獲云何？謂得、成就；成就云何？謂獲、得。得、獲、成就，聲雖有別而義無異」。說雖這樣說，但實稍有別，依婆沙百六十二看，計有七種差別，本論取其第七說：「初獲名得，得已不失名成就」；兼用第三說：「最初得名得，後數數得名成就」。

得謂獲成就　什麼叫做得？得有能得所得的不同，如我現在得到一枝自來水筆，得筆的得是能得，筆爲所得。得就是獲的意思。論文分獲爲二：一、從來沒有得到的，現在開始得到了，名爲未得今獲。如出家衆受比丘戒而得戒體，在未登壇受戒前，名爲未得，正當受戒得戒時，名爲今獲。二、原來曾經得到過的，其後又因他緣失了，雖然說是失了，但現在又得了，名爲已失今獲。如學佛者的修定，在某一時候，寂然入定而得定了，可是後來由於某種因緣，定又失了，名爲已失，失雖失了，但若稍加功用，就又定境現前，名爲今獲。什麼叫做成就？得已不失名爲成

就。如受戒後，在未破戒前，不管經過多少時候，戒體始終保持不失，名成就戒。成就不如獲分爲二者，因爲初念今獲已去，成就是沒有差別的，所以總名爲得已不失。其實從意義上去講，由於獲有二種，隨獲而有的成就，當亦可分二種：「謂未得今獲得已不失，已失今獲得已不失」。不過，頌疏把得已不失分爲二種，說「先未得法今時已得，先已得者今復不失」，以配合上面的未得今獲，已失今獲，那是不對的，因爲得已就是不失，不失就是得已，二者的意義，是沒有差別的，假使一定要勉强分的話，那在成就中也就有了初後，就是成就之初叫做得已，成就已後叫做不失，可是事實上，沒有這道理，所以不可分二。光記釋說：「得、獲、成就義雖是一，而依異門說差別名，故於此文總言一得，於中義別立獲、成就。謂若有法，從來未得及得已失，俱今初得，此法上得，創至生相將成就時名獲，若流至現得已不失名成就。獲時不名成就，成就時不名獲……若於彼法有獲定有成就，得至生相決定流入現在故；自有於法有成就無獲，如非想見惑，無始來成無初得故」。

非得此相違　什麼叫做非得？當知與得相違，名爲非得。例得也可分爲二種：

一、如有一法，從來沒有失過的，現在開始失掉了，名爲未失今不獲。二、若有一法，先前失雖失過的，後又重行得到了，重得雖已重得，今又開始失了，名爲重得今不獲。光記釋說：「非得與此相違者，謂若有法，先未曾失及重得已，但今初失，此法非得創至生相，將不成時說名不獲，若流至現在名不成就。不獲時未名不成就，不成就時不名不獲……應知若於彼法，說有不獲定有不成就，非得至生相，決定流入現在世故；自有於彼法，有不成就無不獲，如無生智，以於彼智無初非得故」。

得非得唯於自相續二滅　上明得非得的自性，此明得非得的所依。所謂所依，就是依於什麼而有得非得。據頌文看，很明顯的知道，得與非得，唯在自相續及二滅中有。原來一切法不出有爲無爲的兩類，於有爲類中，又可大別爲有情與非情，而有情界中有自他之別。自相續者，自是自己，簡別他人，相續卽是身心，簡別非相續的自然界。意思是說：吾人不管得戒、得定、得慧、或得什麼，都是在自己的相續不斷的身心上得的，決不會在他相續的身心上得，因在人與人之間，無有成就他身之法的，更不會在非相續的自然界得，因在情與非情之間，不可能成就非情法

的。假定在我人的生命體上，成就非情之法，那就破壞了諸法的法性，因爲這樣一來，在同一相續上，就分不出是有情還是無情，或者就成亦有情亦無情了，那還成什麼話？假定在個己的生命體上，成就他身之法，那就有三大過失：一、趣壞：趣是五趣，如我人理當成就人法，假定也成就豬馬牛羊等法，則我人的生命體，究竟是人還是畜生？若說亦人亦畜生，是則五趣之理被破壞。二、身壞：身是身體，如男性理當成就男身之法，假定也成就女身之法，則我人的生命體，究竟是男抑或是女？若說亦男亦女，是則有情之身被破壞了。三、業壞：業卽事業，如比丘有比丘所應做的事業，將軍有將軍所應做的事業，若比丘成就將軍業，將軍成就比丘業，那就分不出是將軍還是比丘，豈不是破壞了人類的事業嗎？所以於自身心，不得成就他身之法。

於有爲法中，唯於自相續有得非得；於無爲法中，唯於擇滅非擇滅的二滅有得非得。爲什麼呢？因擇滅是所證法，所以有得非得；非擇滅是礙法不生，所以有得非得，至於虛空無爲，既非證法，亦非礙法，所以不論得與非得。擇滅是離繫縛而得的，當證得擇滅時，就是有得，未證得擇滅時，卽是非得。如以證未證者分別：

於苦法智以上，以無漏道離去繫縛的四向四果的聖者，固已成就擇滅，就是以有漏道斷惑的異生，也已成就擇滅。婆沙百五十七說：「然擇滅得有二種，謂有漏無漏。有漏擇滅得，由離欲界染乃至無所有處染故起，是世俗道類……無漏擇滅得，由離三界見修所斷染故起，是聖道類」。反之，見修二惑全未斷的具縛凡夫，固不成就擇滅，就是於初剎那苦法忍位的具縛聖者，也還沒有成就擇滅。不成就擇滅就是非得，成就擇滅就是得，非擇滅是由緣缺不生而得的，當正緣缺而其法不生時，就得一非擇滅，是爲有得，而且這是一切有情無不成就的，但若緣會而其法正生時，就不得非擇滅，是爲非得。不過，非擇滅得，於有漏無漏中，唯屬有漏而不通於無漏的。婆沙百五十七說：「非擇滅得唯是有漏」。如上所說，可知得非得唯在二滅中有。

得與非得，成就與不成就，有部學者一概認爲有實自體，而經部師却說無實成就不成就性，但是觀待分別假立。婆沙百五十七敍彼意說：「或復有執成就非實有法，如譬喻者作如是論：諸有情類不離彼法說名成就，此無實體，但是觀待分別假立，如五指合名之爲拳，離卽非拳故非實有，如是有情不離彼法說名成就，離卽不

成就故體非實有。問：彼何故立此論耶？答：依契經故。如契經說：有轉輪王成就七寶，若此成就是實有者，應成就他身及非有情數。謂彼輪王，若成就輪寶、神珠寶者，則法壞，亦是有情數法，亦是非有情數法；若成就象寶、馬寶者，則趣壞，亦是人趣亦旁生趣；若成就女寶者，則身壞，亦是男身亦是女身；若成就主藏臣寶、兵將寶者，則業壞，亦是王亦是臣。勿有此過！故成就非實有」。因爲論主同情經部，所以論問「何緣知有別物名得」？雖然有部舉出補特伽羅成就善法及不善法；有學成就八支，無學成就十支；如來應正等覺成就十力等的種種聖教，以證明成就等的是實非假，但總缺乏强有力的正理，以證成成就等的實有。另有一分學者，認爲成就是實有的，却不承認不成就性有他的實體。爲什麼？諸成就性，各有作用，所以是實；不成就性，既無作用，所以非實。說不成就非實，爲有部所不同意，因觀不成就而說有成就，假使不成就沒有實體的話，觀彼而有的成就，亦應沒有實體。說成就有實體，爲經部所不同意，因觀成就而有不成就的，假定成就有實體的話，觀彼而有的不成就，亦應有實體。既不承認不成就是實，爲何承認成就有體？所以論主破斥說：得非得等定非實有；或者說：汝所執得應無別體。爲什麼？因得

非得等，不如色等由現量可得，也不如眼根等比量可得。如龜毛等一樣，龜毛等不是現比二量智之所得，所以不是實有；得等既如龜毛等，不由現比二量可得，當如龜毛等非實有性。若說得能作所得法的生因，因而也就有了他的作用，從他的作用上講，可見得體非無。這也不然！苟以作用證明有得，那無爲法上就不應該說他有得，因無爲法是沒有能生作用的。其次，有部說輪王成就七寶，是約攝御自在而假說的，非如補特伽羅成就善不善法等。假使這樣，那就可以正確的理論破斥他說：汝宗七寶應有實得得（宗）；契經說有成就言故（因）；如善惡等（喻）。或反過來說：汝善惡法應無實得得（宗）；契經說有成就言故（因）；如七寶等（喻）。或還可說：善惡等法應自在故名成就（宗）；契經說有成就言故（因）；如七寶等（喻）。論中如是種種辨論，成立得等是假非實。而論主的最後結論，却是非常巧妙的。經部師說得等是假非實，有部師說得等是實非假，二派所說敵體相反，究竟那個對呢？可說兩派都是對的。因爲經部所說不違正理，所以是對的；有部所說是我所宗，所以是對的。一往看來，論主是很公正的，沒有倒在那邊，實際他是傾向於經部的，何以見得？哪！有部之所以對，由於他是我之所宗，假定不是我所宗的

話，那他所說得有實體，是就很成問題了。

子二　明差別

丑一　明得差別

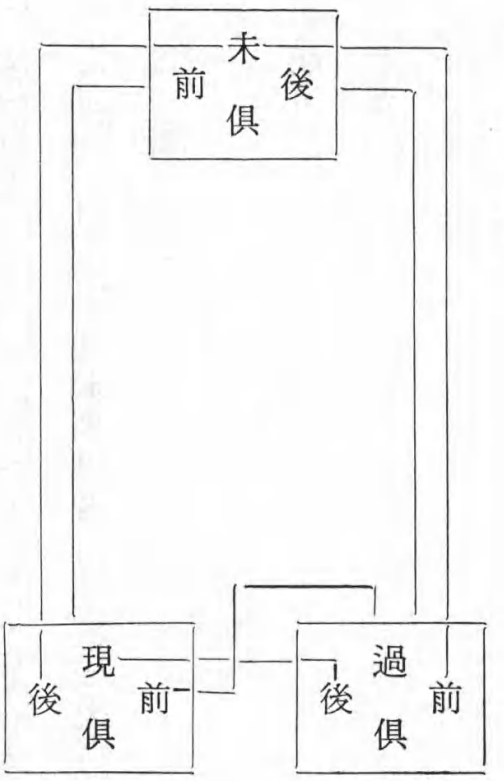
三世法各三　善等唯善等　有繫自界得　無繫得通四　非學無學三
非所斷二種　無記得俱起　除二通變化　有覆色亦俱　欲色無前起

明差別中，先明得的差別，次明非得差別。於明得差別中，前六句是總說，後四句是簡別其中的差別相。總說中，有五門分別。關於這一問題，古今來有多種說，眞是難以定準。現在只能就其比較近於論的本義，略爲一說。雖有總論別論的兩段，實無有法相的差別。今且依得前後而辨其三世。世是時間，依法而立，並無別體。依法而言三世，約有三種類別：一、約生滅辨三世的次第，則以未來現在過去爲先後。如是說三世次第，旨在顯示生者必滅的道理，以斷除凡夫執常的妄執。二、約因果辨三世的次第，則以過去現在未來爲先後。如是說三世次第，旨在顯示酬恩報答的意義，以勸發衆生捨惡行善。三、約生起次第辨三世的次第，則以過去未來現在爲先後。如是說三世次第，旨在顯示有爲法的生起，有其必然的次第。所以

然者，因在必滅（過去）與現起（現在）的中間，一定是有一個未生（未來）位的，所以未來在過去現在的中間。今頌說的三世，是先過去，次未來，後現在，乃約生起的次第以辨別的。如約得的前後俱說，必依未來現在過去的次第，因爲這是生滅義，設不由於法的生滅，那就不能辨別他的前後俱了。頌說三世法各三，是約總相說的，所以判得的前後俱，必須要約未來現在過去的生滅次第以辨。此論、正理、顯宗、婆沙、入論、五事論，雖皆據於過去未來現在的生起次第，但一論到得前後俱，必然就又依於未來現在過去的生滅次第。今依五門略釋如下：

三世法各三　這是三世門。意說三世法得各有三種：謂過去法有過去得、有未來得、有現在得；未來法有未來得、有現在得、有過去得；現在法有現在得、有未來得、有過去得。婆沙百五十七說：「謂三世法一一各有三世得故」。過去法有過去得者，是約法俱得說的。就是所得的法與能得的得，同在過去，不前不後，名法俱得。婆沙喻爲如影隨形得。如過去的異熟生等，就屬此類。過去法有未來得者，或約法前得說，或約法後得說。約法後得說，是約隔越相續而言，如欲界的不善色等，或如過去世的道共戒等，雖已落謝過去，但因隔越現在而仍相續，所以就名法

後得。所謂法後得者，因爲得在法後的緣故。婆沙喻爲犢子隨後得。約法前得說，是就前後起而言，如已落謝過去的道共戒等，因法前得的種類衆多，那起未盡者仍未來得，這未來得不起則已，一起必在過去法前得，而過去與未來，猶如未來與現在，現在與過去，是相隣近的，所以名爲法前得。所謂法前得者，因爲得在法前的緣故。婆沙喻爲牛王引前得。過去法有現在得者，是約法後得說的。就是所得的法在過去，能得的得在現在，得在法後，名法後得。如別解脫戒，落謝過去，現在不失，起而得之，就屬此類。未來法有未來得者，是約法俱得說的；未來法有現在得者，是約法前得說的；未來法有過去得者，是約法後得說的。現在法有現在得者，是約法俱得說的；現在法有未來得者，是約法後得說的；現在法有過去得者，是約法前得說的。圖如下：



此上且就總相方面，約前後俱具足一相說；若論他們的單複，是有三種差別的。一、有三世法各具三世得，如欲界的善不善四蘊等，因爲具有法前、法後、法俱的三得的。婆沙（百五十七）說：「（欲界）善不善有覆無記四蘊及無覆無記中通果心，俱生品四蘊彼得，世雜、刹那雜，謂在過去未來現在，皆具三世得故」。又說：「威儀路四蘊中善慣習者，如佛、馬勝及餘有情所善慣習，並工巧處四蘊中善慣習者，如佛、妙業天子及餘有情所善慣習，彼得亦皆世雜、刹那雜，謂在三世各有三世得故。色界善五蘊，有覆無記及無覆無記中通果心，俱生品四蘊，彼得世雜

、刹那雜，謂在三世各有三世得故……無色界善，有覆無記四蘊彼得，世雜、刹那雜，謂在三世各有三世得故……無漏五蘊彼得，亦世雜、刹那雜，謂在三世各有三世得故」。二、有在過去具三世得，在現在唯二世得，在未來唯自未來得，如欲界的善不善色及色界的善色蘊，因爲沒有法前得，所以唯有法俱得、法後得的二種。婆沙說：「欲界善不善色，若在過去有三世得，若在未來唯有未來得，若在現在有二世得，謂未來現在」。又說：「（色界）不定善色蘊，如欲界善不善色蘊說」。三、有唯在三世但有自世得，如欲界的無覆無記色等，因這唯有法俱得，而沒有前後起的。婆沙說：「（欲界）無覆無記一切色蘊，異熟生四蘊，及威儀路、工巧處多分四蘊彼得，世不雜、刹那不雜，若在過去得亦過去，若在未來得亦未來，若在現在得亦現在……（色界）一切有覆無記、無覆無記色蘊，及威儀路、異熟生四蘊彼得，世不雜、刹那不雜，隨在彼世即唯有彼世得故……（無色界）異熟生四蘊彼得，世不雜、刹那不雜，隨在彼世即唯有彼世得故」。

上來總說，雖則是那樣，但若別說，又略有不同。先引婆沙百五十七文說：「諸未曾得無漏五蘊，及未曾得有漏修所成，並未曾得聞思所成，彼最初得，若在未

來彼法唯有未來得，若在現在彼法則有未來現在得，若在過去彼法則有三世得。擇滅非擇滅法，雖非三世攝而有三世得。然擇滅得有二種，謂有漏無漏。有漏擇滅得，由離欲界染乃至無所有處染故起，是世俗道類。若未離染，彼滅唯有過去未來得；若已離染，彼滅卽有三世得。無漏擇滅得，由離三界見修所斷染故起，是聖道類。欲界見苦所斷法擇滅，若苦法智未現在前，彼滅唯有未來得；若現在前，彼滅則有未來現在得，若已滅，彼滅則有三世得。如是乃至有頂第九品法擇滅，若盡智未現前等，如理應知。非擇滅得唯是有漏，彼最初得，若在未來，彼滅唯有未來得；若在現在，彼滅則有未來現在得；若在過去，彼滅則有三世得」。此別說與前總說所不同的：別說是約初得重得的差別說，不同總說依於前後俱三分別。文中的最初二字，就是簡別後念的。一到後念，後後相續，三世法就各有三世得了。別說既約最初以辨單複，當不可說三世法各三了。還有一點需要注意的，卽別說中的未來現在過去的次第，於俱舍中是沒有的。大體上說：婆沙與俱舍的三世分別門是相同的，雖則婆沙沒有俱舍的總說，俱舍沒有婆沙的別說，好像有點差別，但在那意義上，可說毫無差別，關於這點，學者不可不知！

三世法各三的這句話，光記、寶疏都有他們詳細的解說，而且互相論說不同，如依俱舍法義作者看，兩家解說都未得論意。現我是依法義並參酌婆沙講的。至於各家所說，究有什麼不同，如比對研究，當可發現他們的異同所在，且可了知何者是眞得論意的。

善等唯善等　這是三性門。善等的善，是指所得的善法；等是等取所得的不善法及無記法。唯善等的善，是指能得的善得；等是等取能得的不善得及無記得。善惡無記的三性是有爲法，凡是有爲法得，一定是隨所得法的性質不同而不同的：就是所得法的性質是善的，能得的得也是善的，所得法的性質是不善的，能得的得也是不善的，所得法的性質是無記的，能得的得也是無記的。爲什麼如此？因有爲法是有作用的，從其作用而引發自得。有爲法得雖隨所得法性類差別，但無爲法得却有不同，此又可以分爲二類：一、擇滅無爲得，不是隨所得法判別他的性質，而是隨能證道判別他的性質，假定能證道是有漏的，那能得擇滅的得，也是有漏的，假定能證道是無漏的，那能得擇滅的得，也是無漏的。爲什麼如此？因諸擇滅的本身，沒有什麼作用，唯是由於道力求證那擇滅時，以引發那能得擇滅的得的。二、非

擇滅無爲得，本身既沒有什麼作用，也不是由於道力的所求，所以唯依命根及衆同分，以顯示能得得的性質。寶疏說：「由此三性之法各自性得得，雖得擇滅不由所得，得非擇滅依衆同分等，以道與擇滅同性，同分與非擇滅同性，由此二種雖不由所得，而得與所得必定同性，由此三性必同性得」。

有繫自界得無繫得通四　這是繫不繫門。有繫，是三界的有漏法；無繫，是非三界的無漏法。自界得，是說爲三界繫的有漏法，如果他是屬於欲界所繫的有漏法，那能得的得亦唯在欲界，如果他是屬於色界所繫的有漏法，那能得的得亦唯在色界；如果他是屬於無色界所繫的有漏法，那能得的得亦唯在無色界。得通四，是說不爲三界所繫的無漏法，其得通於四方面，就是三界得及無漏得。講到無漏法，在界品開頭的「有漏無漏法」一句頌中，曾經說有二種：一是有爲無漏，就是道諦；一是無爲無漏，就是擇非擇滅。把這分開來說：無爲無漏中的擇滅得，通於色無色界及無漏，爲什麼？上面說過，擇滅得是隨能證道判其性質的，而能證道有有漏無漏的兩種：假定是以有漏道而證擇滅，那所引發的能得的得，就屬色無色界所繫，因爲此二界中，是有有漏道可證擇滅的，所以證得擇滅的得，也就通彼二界。至於

欲界所以沒有擇滅得，因爲欲界沒有能證道證擇滅的關係。假定是以無漏道而證擇滅，那證得擇滅的得，也就唯屬無漏，因爲是隨能證道而名無漏的。非擇滅得，通三界繫，不通無漏，爲什麼？上面說過，非擇滅得，是隨命根及衆同分，以判其性質的，命根及衆同分，既然通於三界所繫，那能得非擇滅的得，當然也就通於三界所繫。說得明白一點：欲界緣缺，得非擇滅，其能得得，卽欲界繫；色界緣缺，得非擇滅，其能得得，卽色界繫；無色界緣缺，得非擇滅，其能得得，卽無色界繫：所以論說「非擇滅得通三界繫」。有爲無漏的道諦得，在四種中，唯是無漏，不通三界，因爲道諦得，是隨所得判的，所得的道諦是無漏，能得的得自也是無漏的。如上所說無繫得通四，是約三類無繫法總說的，並非一一無繫法皆通四種，這不可不知！

非學無學三　這是三學門。三學，是有學、無學、非學非無學。頌中第一非字，應流至無學上面，稱爲非學非無學。三指能得的得，意謂非學非無學法，其得通於學、無學、非學非無學的三種。頌文因受字數限制，只標非學非無學，但據論文看，三學的能得得都談到的。有學法，就是有學身中的有爲無漏法，假定所得的是

有學法，那能得的得也唯是有學的，因所得的有學法是有爲的，所以能得的得隨所得者判其性質，自然也是屬於有學的。無學法，就是無學身中的有爲無漏法，假定所得的是無學法，那能得的得，也唯是無學的，因所得的無學法是有爲的，所以能得的得隨所得者判其性質，自然也是屬於無學的。非學非無學法，就法說是一，而法上得，通於三學。要明白這個，須先知什麼是非學非無學法，據論文說，「一切有漏及三無爲，皆名非學非無學法」。諸有漏法不可修學，不是有學無學身中的有爲無漏法，所以名爲非學非無學。此有漏的非學非無學法，唯有非學非無學得，因爲有漏法是隨所得判的，所以能得的得必然也是非學非無學。非擇滅得，隨所依的命根及衆同分判，非聖道所引的擇滅得，隨能證道判，此二種得，因爲都是屬於有漏的，所以並是非學非無學。假使以有學道所證擇滅得，其得也就是有學，因隨能證道而是有學的；假使以無學道所證擇滅得，其得也就是無學，因隨能證道而是無學的。由於所得的非學非無學法，有有漏及無爲的兩類，所以能得的得也就通於有學、無學、非學非無學的三者。

非所斷二種　這是三斷門。三斷，是見所斷、修所斷、非所斷。見所斷法，其

能得得，也是見所斷；修所斷法，其能得得，也是修所斷。非所斷法，其能得得，通於修所斷、非所斷的二種。爲什麼？當知非所斷法，是指無漏法而言。所謂無漏法，主要的是指道諦及擇非擇滅。如非擇滅得及非聖道所證的擇滅得，就是屬於修所斷的，因爲一是隨所依判，一是隨能證道判的緣故。如聖道所證的擇滅得及有爲無漏的道諦得，就是屬於非所斷的，因爲一是隨能證道判，一是隨所得判，而不論是能證道或所得道，都是無漏的，所以是非所斷。至於見修二道所斷法，如其次第，唯是見修二道所斷得者，因所斷法，一定是有漏的，凡有漏法，必隨所得判其性質，所以唯有見修所斷得。

無記得俱起　上來六句是總明，此下四句是別說。因爲三世法各有三世得，這不過是總括的說，而諸有爲法實不一定都是這樣的，所以現在要將其中的差別加以簡別。無記得俱起的無記，是指無覆無記。如異熟生全以及非數習的威儀路工巧處的少分無記，由於他們的勢力微劣，在法前、法後、法俱中，唯有法俱得。卽法若在過去，得亦在過去，法若在現在，得亦在現在，法若在未來，得亦在未來。論說唯法俱得，似乎是很簡單，而實於中「彰顯有前後俱得三世各有三及有法俱法後無

法前者，若在未來唯未來得，在現有現未二得，若在過去具三等義」，如前所引婆沙百五十七文可知。

除二通變化　所謂無記得俱起，這只是就某一部分說，並非一切無覆無記都如此的，如天眼天耳的二種神通以及能變化心，雖說也是無覆無記性的，可是他却具有法前法後法俱的三得，所以要把他除掉。二通慧及能變化心，所以有三種得，約有兩個原因：一因他們的勢力强，在有爲法中，凡是勢力强者，不特有法俱得，而且有法前法後得，次强者，無法前得，有法俱法後得，而力最弱者，就唯有法俱得，無前後得了。二因他們是由加行差別所成辦的，所以具三種得。還有極善串習的威儀路及工巧處，也是具有法前法後法俱之三得的。

有覆色亦俱　在無記法中，不特無覆無記，唯有法俱得，就是有覆無記色，也唯法俱得，無法前後得。此中所說有覆無記色，就是色界初禪天的修所斷惑所發的身語表色，雖能發的煩惱，通於三得，但所發的身語，唯有法俱，不說是下品的身語如此，就是極上品的身語，也不能發生無表，由此可以想見他的勢力微劣，正因勢力劣的關係，所以決定沒有法前法後得。或有人問：此有覆無記色，爲什麼唯在

初定？這是有道理的：如欲界的有覆無記身邊二見，沒有發業的功用，所以欲界沒有此色；再如二禪已上，因爲沒有尋伺，也就沒有發業功能，所以亦無此色。有覆無記色，雖唯法俱得，但一切有覆無記四蘊，因爲勢力强、能發業，却是具有三種得而通三世的。

欲色無前起　上說無記，此說善不善。欲色二字，不是欲界與色界的對稱，而是專指欲界中的善不善表無表色言。此善不善色，於三得中，有法俱得及法後得而無法前得，因爲此法的勢力，不能引發前得的關係。婆沙百五十七說：「欲界善不善色，若在過去有三世得，若在未來唯有未來得，若在現在有二世得，謂未來現在」。色界只有善色無不善色，而善色得其得不定，如初靜慮的善身語表色，雖有法俱得法後得，然隨心戒却有三世得，果欲說的話，比例欲界色可知，婆沙百五十七說：「不定善色蘊，如欲界善不善色蘊說」。

丑二　明非得差別

非得淨無記　去來世各三　三界不繫三　許聖道非得　說名異生性得法易地捨

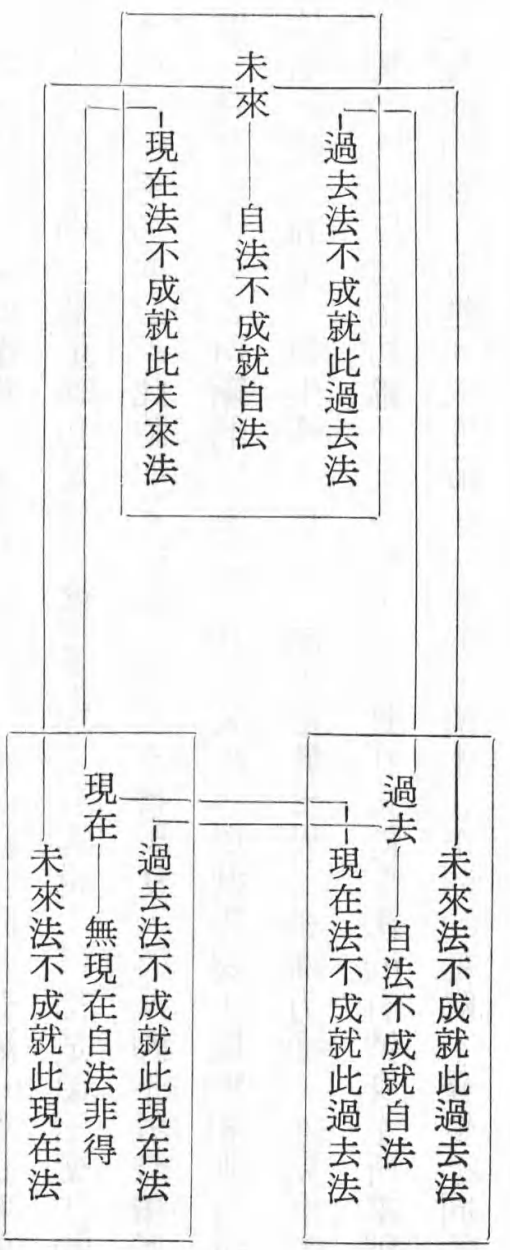
如上所說，已明得的差別；非得差別如何，此中當說。得之差別，有五門分別；非得差別，只四門分別。於中第一句是三性門，第二句是三世門，第三句是界繫門，四五兩句是明非得不通無漏，最後一句是明捨門。今順其次第，說明如下。可是，於此成爲問題的，就是非得差別中，爲什麼不論三學門及三斷門？比例於得來說，本應有此二門，因從初句非得淨無記一看，就知這是非學非無學，並知這是唯屬修道所斷，所以略而不談。

非得淨無記　這是三性門。非得是總標，淨無記正是三性分別。無記有染有淨，染的是有覆無記，淨的是無覆無記。頌說淨無記，就是指無覆無記言。意說一切非得，在三性中，唯是無覆無記性攝。爲什麼？要知這道理，當先知非得是隨於什麼而顯示他的性類差別的。據婆沙百五十八說：非得不可說他隨於所不得法以顯示他的性別，因爲兩者的性質是相反的。假定非得隨於所不得法而成性類差別，那就不免有如下的過失：已經斷了善根的有情，應該還成就善法；已經離去欲染的有情，應還成就不善法；已經斷諸雜染而獲得無學果的，應還成就染污；尚未獲得出世三乘聖法的異生，應已成就三乘無漏聖法；乃至擇非擇滅的非得，應該說是無爲。

但是事實不然，所以非得不可隨所不得法性類差別。非得又不可隨能證道以顯示他的性類差別，因爲他既不是世間的有漏道所求，又非出世的無漏道所求的。然則他依什麼而有性類差別呢？唯依命根及衆同分而轉。所依的命根衆同分是無覆無記的，能依的非得當然也就是無覆無記的。

去來世各三　這是三世門。法義說：非得與得對待看，本有很多差別，而大體約有三種：一、得有法前得、法後得、法俱得三；非得只有法前非得、法後非得，而絕對沒有法俱非得。所以然者，因爲得與所得法，是相互隨順的，非得與所不得法，是相互乖違的，所以婆沙百五十八說：「得與所得法，或俱起，或不俱起；非得與所不得法，必不俱起」。光記四說：「得有同時得，前後得；非得有前後非得，無同時非得」。非得所以沒有法俱非得，因爲法不現前則已，如果現前的話，是所得者，一定有得。二、在三世門方面，得與非得也不全同：如得三世法各有三世得，而非得現在法無現在非得，除了這點，其他大體差不多。三、論三世的能所有，得與非得也是各別的：得談三世能所有，是據前後俱得的差別說的，非得談三世能所有，唯依法法互不成就的道理講的，與前後非得的有無，沒有什麼關係，因爲

其性相違及無俱起。頌說去來世各三，就是過去未來世，一一各有三世非得，反顯現在世，唯有過去未來非得，決無現在非得。過去法有過去非得者，就是過去世的諸法中，此法不成就彼法，名爲過去法有過去非得。過去法有未來非得者，就是未來法若不成就過去法，名爲過去法有未來非得。過去法有現在非得者，就是現在諸法，隨其所應不成就過去法，名爲過去法有現在非得。未來法有未來非得者，就是未來世的諸法中，此法不成就彼法，名爲未來法有未來非得。未來法有過去非得者，就是過去法不成就此未來法，名爲未來法有過去非得。未來法有現在非得者，就是現在諸法，隨其所應不成就此未來法，名爲未來法有現在非得。現在法有過去非得者，就是於過去的諸法中，不成就此現在法，名爲現在法有過去非得。現在法有未來非得者，就是於未來法中，不成就此現在法，名爲現在法有未來非得。現在法無現在非得者，因爲於一法中，成就與不成就，是不能並存的。婆沙百五十七廣爲說明，可以參閱。爲使明瞭起見，今將非得三世門，圖示如下：



三界不繫三　這是界繫門。三界不繫，是指所不得法，三字一字，是指能得非得。所有三界繫的及不繫的一一非得，都是通於三界繫的。如彼欲界法有三界的非得：欲界有情不得欲界法，非得就屬欲界繫，色界有情不得欲界法，非得就屬色界繫，無色界有情不得欲界法，非得就屬無色界繫。色界法有三界的非得：欲界有情不得色界法，非得就屬欲界繫，色界有情不得色界法，非得就屬色界繫，無色界有情不得色界法，非得就屬無色界繫。無色界法有三界的非得：欲界有情不得無色界法，非得就屬欲界繫，色界有情不得無色界法，非得就屬色界繫，無色界有情不得

無色界法，非得就屬無色界繫。因爲非得是隨所依判別的，所依命根衆同分通於三界，能依的非得當然也就通三界繫。不繫的無漏法，也有三界非得：如欲界不得不繫法，非得就屬欲界繫，色界不得不繫法，非得就屬色界繫，無色界不得不繫法，非得就屬無色界繫。

許聖道非得說名異生性　這是解說非得不通無漏的所以。異生性，簡單的說，就是還沒有獲得無漏聖法的凡夫性。發智論說：「云何異生性？答：若於聖法、聖煖、聖見、聖忍、聖欲、聖慧，諸非得、已非得、當非得，是謂異生性」。聖法等的六句，婆沙四十五對此解釋，有多種的說法。有的說：這都是顯示苦法智忍的，不過約總別說有差別，就是初句是總，後五是別。有的說：這都是顯示聖法的，所不同的，也只在總別而已。此論取其扼要，說爲不獲聖法。婆沙四十五敍犢子部說：異生性，就是欲界見苦所斷的十隨眠，其性染汚，爲欲界繫，屬於相應行蘊所攝，是見所斷。經部師說：異生性，在界方面，通於三界，在斷方面，通見修斷，在攝方面，屬於不相應行蘊所攝，在假實方面，是在未得聖法的有情身上所差別假立的，並沒有他的實在自體。世友解說：能令有情生起不同的見解，發生不同的煩惱

，造作不同的行業，感受不同的果報，有諸不同的受生，往於不同的界趣，名異生性。有部說：在凡夫位，不獲一切三乘聖法非得，名異生性，有實自體，非假安立。今論主同意經部是假非實，所以論說「如經部師所說爲善」。還有一點也應知道的，就是不獲這句話，只是表示離於獲的意思，如果說是有了少分所獲，就名聖者而非異生了。這點非常重要，假定不是這樣，諸佛世尊也不成就聲聞獨覺種姓的聖法，那豈不是也就成了異生嗎？所以對此須要加以簡別。

得法易地捨　這是捨非得門。非得在怎樣的情形下捨去呢？這有兩個時候可以捨：一、得法時捨，如從來沒有得到聖道的，我們說他是異生性，假使現在得到聖道，轉異生性而爲聖者，以得代替非得，彼非得就捨去了。二、易地時捨，如原生存於欲界五趣雜居地的，一旦上升到色界離生喜樂地時，那他下界地法所未得的非得就捨去了，或原居於上界離生喜樂地的，一旦下墜到欲界五趣雜居地時，那他上界地法所未得的非得就捨去了。因爲非得是隨所依命根衆同分有的，某一界地的生命既已結束，依彼而有的非得當然也就捨了。但這不是由於得的代替非得，而全是由生命轉移陣地的關係。

同分有情等

這是不相應行法中的第三一種。先引婆沙說，次解釋頌文。婆沙二十七說：「云何衆同分？謂有情同分猶如命根體是一物，偏與一切身分爲依，是不相應行蘊所攝，惟無覆無記性，惟有漏，通三界，是異熟及等流，非長養，非色法故。異熟者，謂趣同分等，如地獄趣有情展轉相似，乃至天趣等有情亦爾；等流者，如欲界有情展轉相似，乃至無色界等有情亦然」。讀此，同分是什麼，已一目瞭然。同時，知道同分是實有物，有部學者認爲：假定同分不是別有實物的話，而於衆生由種種別類更互不同，此也是衆生，彼也是衆生，像這樣的同智及同言說，那就無法成立了。可是經部學者說：不管你舉出怎樣的理由來說，但總不能證明說是別有實物叫做同分，因爲他只是在相似的種類諸行生時，於中假立名爲人同分等。

同分有情等　頌中的同分是出名，有情等是正釋。同分的名義，有兩種解說：一是種類相似義，二是因義。正理依因釋，所以說「分是因義」；俱舍依相似釋，所以說「展轉類等」。所謂同類相似名爲同分者，如在同一趣中受生的諸有情類，

身體的形態，諸根的業用，內心的欲樂，異性的相求，飲食的受用，一切的一切，展轉互相類似，名爲同分。依論文說，這有兩種不同，就是有差別與無差別，現在逐漸擴大的說明他們不同：如中華民國的國民，不管是屬那一種族、那一階層，都必然的共同享受信仰、言論、出版、集會、結社等的自由，是爲無差別同分；但中國的全體國民，是由各種種族，各個階層所構成的結合體，所以種族與種族、階層與階層之間，仍有他們的不同，雖有不同，但在各種族各階層中，彼此仍有共同的風俗、習慣、語言、文字、好樂、事業等，是爲有差別同分。又如人，不管他是男是女是老是幼，但在人的一點上，大家都是同一的。有差別者，在人類中，男的與男的一類，女的與女的一類，在俗的與在俗的一類，出家的與出家的一類，各類有情相等有的。再如無限生存的欲望，生命自體的染著，飲食等物的資養，這不管是那一種類的有情，又不問是那一界趣的有情，高級的，低級的，爲每一有情平等共有的，是爲無差別同分；此一種類與彼一種類的有情，此一界趣與彼一界趣的有情，是各各差別的，雖然如此，但在此一種類、此一界趣的有情中，彼此的樂欲事業等，仍是共同的，是爲有差別同分。無差別與有差別的同分，正相當於類與種的概

念。或說：無差別是總同分，所以論文用「一切」二字顯示；有差別是別同分，所以論文用「一類」二字顯示。此外，論文還說有法同分，就是蘊處界等的諸法，展轉相似；但這爲諸論所不說，所以現在也就略而不談。

癸三　釋無想

無想無想中　心心所法滅　異熟居廣果

這是不相應行法中的第四一種。無想，是指無想異熟，爲無想定之所感。但無想定，是否唯感異熟，或亦感其餘的，論文沒有明白的顯示，如據正理論說，無想有情天中的無想及色，唯是無想定所感的異熟，而無想定絕對沒有力量能引衆同分以及命根，因爲這是有心的第四靜慮所感之果。這與婆沙百十八第一師所說是一樣的。照有部說，無想異熟，因爲能遮未來心心所法暫時不起，所以他是有實自體的；但經部說，無想只是在諸餘心心所法暫不轉位而假立的，並沒有他的實在自體。兩說不同，應以後說爲善。

無想無想中心心所法滅　頌文第一句的兩個無想，前者是指無想異熟，後者是指的無想天。意思是說：在無想天中，有無想異熟，於此無想異熟報體中，諸心心

所法，停止了活動，名爲心心所法滅。但心心所法不起活動的無想有情，是長遠的沒有想呢？還是有的時候有想呢？當知所謂無想，只是就其中間五百大劫所受的果報而言，至於初生、將死的兩頭，還是有想的。換句話說：初生無想天的時候，是有心理活動的；將死要離無想天的時候，也是有心理活動的。所以經中說：「彼諸有情由想起故，從彼處沒，然彼有情如久睡覺，還起於想」。還有一說：無想有情所受的果報，在時間上，共有五百大劫，眞正入於無想狀態的，只有四百九十九劫，其餘有一劫的時間是有想的，那就是初生時的半個大劫與將死時的半個大劫。

異熟居廣果　無想有情的報體，一向是異熟的，因爲所修的無想定是異熟因，所以所感的無想報是異熟果。然此無想有情所居住的世界是在什麼地方？頌文告訴我們是居住於廣果天。廣果天是第四靜慮的第三重天（第一重爲無雲天，第二重爲福生天），本爲有想有情所居住的世界，現說無想有情居廣果天，不是居於廣果天中，而是在廣果天上，另有一個高勝處，爲無想有情所居，這如初禪中有高樓閣，是大梵王所居住的，叫做中間禪。居於高勝處的無想有情，報盡死了以後，又將生於何處？就他的業力說，命終必生欲界，因爲凡生無想天的有情，一定是有欲界順

後受業的，所以生於欲界不生別處。欲界有五趣別，究生在那一趣，要看他的業力，是沒有一定的。頌疏說：「謂諸外道，修無想定，於加行時，或起邪見，謗釋種涅槃；或起見取，計無想天爲眞解脫；或起戒取，計無想定以爲眞道：如是等惑，爲惡趣因。既修此定，次復離欲，或起生得，或聞、或思，如是等善，爲善趣因。由善惡雜起故，生五趣不定也」。

癸四　明二定

子一　無想定

如是無想定　後靜慮求脫　善唯順生受　非聖得一世

這是不相應行法的第五一種。無想定爲生無想天之因，將此無想定修好了，一定是生無想天的。有部說這也是有實體的，因爲他能遮令心心所法滅而不生；經部說這唯於心不轉位假立爲定，並沒有他的實在自體。兩說不同，而以後說爲善。

如是　論說：「說如是聲，唯顯此定滅心心所與無想同」。約滅心心所法一分相同，叫做如是，並不是說大同小異，稱爲如是，因爲五類、三性、別體、數法等，兩者都是各別的。

無想定　論文對這有二解說：一是無想者定，就是修無想的人所完成的定；一是或定無想，就是無想本身就是定。無想定本以滅一切心心所法爲自性的，爲什麼現在唯說無想？因爲行者在加行位中修的時候，專心一意的只是厭患於想，所以得無想定名。正理十二說：「由厭壞想生此定故，非諸異生能厭壞受，由躭著受而入定故」。

後靜慮　這是明所依地修無想定。後靜慮，就是第四禪天，因爲他在諸靜慮中，居於最後的緣故。諸有修無想定者，一定是依第四靜慮而修，不依餘處。

求脫　這是明修無想定的作意，亦卽是動機。外道學者，修無想定，其唯一動機，是求眞解脫。他們認爲：無想果是眞正的解脫，無想定是確實的出離道，爲了證得那無想解脫，就必須修此無想定。

善　這是三性分別。此所修的無想定，在善惡無記的三性中，唯獨是屬善性，正因爲他是善的，所以能招無想天中的五蘊異熟。或有人說：無想定是無想的因，無想是無想定的果，因中分別三性，果上爲何不論？前說無想，在頌文中，已以異熟顯示，凡是異熟，一定無記性攝，不說已經知道；今無想定，就他爲異熟因說，

是屬善性所攝，原也不說可知，但因頌中未說，所以論文特說一向是善。

唯順生受　這是明受報時。無想定既是異熟因性，當然一定要感受果報的。可是講到受報，向來說有順現、順生、順後、及不定受的四種，那末，爲善性的無想定，於此四種中，順於那種受呢？論說「唯順生受，非順現、後及不定受」。現實生命是這一生，後一生命是第二生。順生受，就是於第二生中受生；順後受，就是於第三生中受生；順不定受，就是受生的時間沒有一定。無想定所以唯順生受，論說「若起此定，後雖退失，傳說現身必還能起，當生無想有情天中。故得此定，必不能入正性離生」。無想定所以不順餘受者，婆沙百五十二說：「非順現法受者，以於餘處修此定已，生無想天方與果故；非順後次受者，此定猛利速與果故；非順不定受者，不可退轉故」。

非聖　是明修學的人。凡修無想定者，一定有兩個錯誤的認識：一是誤認無想爲眞正的解脫；一是誤認此定爲眞正的出離。由前一錯誤而生起見取，由後一錯誤而生起戒取。單從這兩種煩惱活動看，就可證知此定不是聖者所修，因爲聖者已解決了這二種煩惱，不特不會產生這兩種妄執，而且以明確的智慧，深切了知此無想

定所感得的五百劫生死大果，空無所得，那裏還盲目的修學此定？所以這唯是智慧短少的外道學人所修的一種定。

得一世　這是明成就。修無想定的人，得到無想定時，其能得的得，初念起時，於三世中，唯得現世，所以說得一世。如所得的無想定在現世，那能得的得也在現世，是爲法俱得。但到第二念後，乃至未捨以前，因無想定是有記性，也可成就過去，得在法後，有法後得。唯決沒有法前得，因無想定是無心的，無心就不能修於未來，所以無法前得。婆沙百五十二說：「問：此無想定亦得過去得未來得耶？有說：不爾！惟有心定可有是事，非於無心有得修義。若作是說：定初刹那唯成就現在；定餘刹那成就過去現在；出此定已但成就過去」。

子二　滅盡定

滅盡定亦然　爲靜住有頂　善二受不定　聖由加行得　成佛得非前

三十四念故

這是不相應行法的第六一種。滅盡定與無想定，一般稱爲二無心定。照有部說，無心定的有情，決定是無心的；但經部說，無心定中，並不是完全無心，順正理

論敍述他的意見說：「譬喻論者，作如是言：滅盡定中唯滅受想，以定無有無心有情，滅定命終有差別故，經說入滅定識不離身故，又言壽煖識互不相離故」。婆沙百五十二也說：「謂譬喻者分別論師，執滅盡定細心不滅。彼說：無有有情而無色者，亦無有定而無心者。若定無心，命根應斷，便名爲死，非謂在定」。一百五十一卷，又說到無想定有心，理由是同樣的。譬喻者說沒有無色的有情，沒有無心的定，可知譬喻者的本義，與分別論者和大衆部是一致的。其次，有部說滅盡定是有實體的，如順正理說：「滅盡定體爲假爲實？應言此定體實非假，能遮礙心令不生故」。又說：「由此故知，離前心外定有別法，能遮礙心，由此法故，於無心位，雖有心因而心不起，卽此別法名滅盡定，體是有爲，實而非假」。經部則說分位假立無別自體，所以論文說：「由前定心能遮礙故，謂前定心與所餘心相違而起，由此起故，唯令餘心暫時不轉，此能引發違心所依令相續故，唯不轉位假立爲定，無別實體」。

滅盡定　這又名爲滅受想定。滅盡定中，本總滅除一切心心所法的，爲什麼唯說名爲滅受想定呢？這是約修行的聖者，在加行的時候，特別厭逆此二心所說的。

在界品講受想二蘊時，曾經說到：有情的妄想、倒見，是由想心所而起的；欲樂、貪愛，是由受心所而起的。此二心所，在我人心中，活躍得最厲害，爲一切煩惱的根源，所以修定的聖者，特偏厭逆如是二法，正因偏厭受想，所以名滅受想定。

亦然　說亦然聲，顯此滅盡定的滅除心心所法，與前無想定滅心心所是一樣的。就其滅除心心所的立場說，二定大體是相同的，但他們的不同，除了下面所說者外，在加行位上的厭患，也略不同：無想定的行者，特重於想的厭患，不重於受，所以正理說：「非諸異生能厭壞受，由躭著受而入定故」。滅盡定的行者，不特著重於想的滅除，而且對受心所亦同厭患。對觀二定，有多差別，今略分別如下：

爲靜住　這是第一動機不同：修無想定，是以出離爲動機，而以求得解脫爲目的的；修滅盡定，是以止息想爲動機，而以求得寂靜安住爲目的的。

有頂　這是第二所依不同：修無想定，是依第四靜慮而修的；修滅盡定，是依有頂——非想非非想處——天而修的。前修無想定的外道，所以不依下三靜慮及欲界地修，因欲界有苦受的激動，下三靜慮有喜樂受的動搖，不易入於無想境界。現修滅盡定的聖者，所以不依下八地修，因下諸地，是有想地，行相粗動，欲止息他

，是很不容易的。有頂天中，非想非非想，行相微細，欲克制他，比較容易，所以唯依有頂修滅盡定。

善　這是顯示滅盡定在三性中，唯獨屬於善性，不通不善與無記，因爲是由善心所等起的。此與無想定同。

二受不定　這是第三順受不同：無想定在四受中，唯獨是順生受，而滅盡定是通於順生受、順後受、順不定受的。謂修滅盡定的聖者，得非想非非想處天的果報，有在第二生得（卽順生受），有在第三生得（卽順後受），有不一定那一生得（卽順不定受）。這有兩種：一、報定時不定，卽受果是決定了的，但得果的時間，不一定在那一生。二、時報俱不定，換句話說，就是全不受。法義說：「無學聖人更無後有，預流一來不生無色，非此所論；今就那含言之，於中但身證那含有此差別，如樂慧那含，生五那含天不生無色，及於下得此定入涅槃，並全不受有頂異熟」。爲什麼沒有順現受？因修滅盡定，決是易地受果，卽現生修定，不在現生受果，而在未來受果，所以滅盡定無順現受。

聖由加行得　這是第四相續不同，亦卽修行者的不同：無想定，不但出世的聖

者不修，就是普通凡夫也不修習，唯有專信無想天爲眞解脫的外道才修，而滅盡定，却是佛教的聖者所修的，凡外不能修此定。爲什麼？論說三個理由：一、怖畏斷滅，無色界是無色的，現在若更滅除心，無智的異生看來，是就歸於斷滅，因而發生怖畏，入論說：「異生於此怖畏斷除，無聖道力故不能起」。二、唯聖道力能起，聖道是無漏道，凡夫沒有無漏道，不說也就知道了。三、現法涅槃勝解得入，異生既然對此發生怖畏，當然不會有此勝解。由此三因，所以唯有聖者可修。聖者修習此定，一定要加功用行，勇猛精進才能得，因爲他是無心的，不大加行，那是不能得的。但能得此定的得，也與無想定同，就是第一刹那得時，唯得現在得（法俱得），從第二刹那以後，乃至未捨以前，通成過去（法後得）、現在（法俱得），若出了觀，就唯成就過去，決不成就未來，所以無法前得。

成佛得非前三十四念故　滅盡定，不特三果、四果聖者得，成佛也得滅盡定的，但佛得此定，非如前說由加行得，而是由離染得的。因爲佛在成道時，首由盡智解決一切煩惱，進而得無生智，當以盡智離去諸染時，卽得滅盡定，不須加以用功修行而後始得。在佛的立場，非特得滅盡定不由加行，就是得其他的一切功德，也

都是由離染得，非由加行得。三十四念故這句，是遮異說的。婆沙百五十三說：「外國諸師作如是說：一切菩薩，先起滅盡定，後證無上菩提。問：云何名爲不起意樂？答：彼說一切菩薩，先離無所有處染，起如是決定意樂，我當不起於座，依第四靜慮，入正性離生，得不還果，起滅盡定，證無上菩提，如所思惟，後皆證得，由此故說不起意樂」。外國諸師雖作是說，但爲有部之所不許，因爲菩薩的得菩提，是由於三十四念，決非先起滅盡定，而後方發生盡智。三十四念者，諦現觀中的八忍八智，爲十六念，再加斷有頂天的九品煩惱所起的九無間、九解脫道的十八念，合爲三十四念。頌疏說：「菩薩先斷無所有處貪，後依第四禪，起三十四念，此三十四念，唯無漏心，故不可說從見道出，起滅盡定，以入滅盡定心，是有漏故，此有漏心望三十四念，名不同類，故不可起」。

以上，說明了二定的不同點有四，相同點有二，而論文更說第五異熟不同：前無想定，是招無想天的五蘊異熟，此滅盡定，唯招有頂天的四蘊異熟。有人把這判爲依地差別，那是不對的，論文明所招果，不特問詞分明，而且如作此說，與前依地差別，有相濫的過失。

二定依欲色　滅定初人中

這是二定的第六一種不同。前說無想定依後靜慮，滅盡定依有頂天，那是約所依地的差別說的；此說依欲色的不同，乃是約所依身的差別說的。現在簡單的分別如下：

二定依欲色　二定，就是無想定、滅盡定；依欲色，是說修此二定，唯獨依於欲色二界身起，決不依於無色界身。無想定不依無色界身，那是沒有疑問的，因他將來所感的報果，最高不過是無想天。修滅盡定，既可招感有頂的四蘊異熟，爲什麼不依無色身修？如前所說，無色界中，沒有色身，所以不依無色界起滅盡定。

滅定初人中　雖說二定都依欲色身起，但彼此稍有不同：無想定，在生死中流轉的有情，無始來曾經修習過的，現在來修很易生起，所以不管在欲界色界，都可最初生起。滅盡定，長處於生死中的有情，從來都沒有修習過，現在開始來修，要他生起很難，所以初得滅定，必須在於人中，人中之所以有這可能，因佛出人間宣說此定，加以人類的慧解猛利，因而能夠生起現前。在人中修起滅定，如果沒有退

的因緣，壽終就直生有頂，假定退了，就先生色界，復依色界身，修起滅盡定。可見初起唯在人中，復修亦可依於色界。

癸五　明命根

命根體卽壽　能持煖及識

這是不相應行法的第七一種。初句以異名顯示命根的自體，次句從命根的作用以示其體。命根是壽命之義，涉及我人一生生存相續的原理。在這意義之下，此命根，雖被認爲似於化地部的窮生死蘊，犢子部的非卽非離蘊我，但據有部說，他既不是物的，也不是心的，完全以心身相續的狀態，爲一種抽象的原理，毫沒有靈魂的意義。在這點上，與他們所說不同，那是不可忽略的。如在南方，把他看爲物質之一，那更與此所說而異其趣了。

命根體卽壽　什麼是命根？其體就是壽，或說壽是命根的異名。入論說：「是名命根，亦名爲壽」。品類足說：「云何命根？謂三界壽」。發智論說：「命謂欲界繫壽，色界繫壽，無色界繫壽」。壽既是命根的異名，所以下句擧用以示其體，壽體知道了，命體不說自成。壽的作用是什麼？曰：

能持煖及識　一個活潑潑的健全生命，必然具有壽煖識的三者，而這三者且必須的互相依持，生命才得繼續不斷的存在，如果任何方面，放棄此一任務，肉體立即成爲無知的枯木。經說：「壽煖識三更互依持得相續住」。雜含第十說：「壽煖及諸識，離此餘身分，永棄丘塚間，如木無識想」。壽能持煖及識，煖能持識及壽，識能持壽及煖，三者本是相互依持的，但今就壽的作用顯示其體，所以特說能持煖及識。

癸六　明四相

相謂諸有爲　生住異滅性　此有生生等　於八一有能　生能生所生　非離因緣合

這是不相應行法的四相。於中，初四句正明四相，後二句兼釋外難。正明四相中，首兩句明四本相，次兩句明四隨相。相是標相。一切諸法，不出二種，就是有爲無爲。什麼是有爲？什麼是無爲？關鍵就在四相的有無。具有四相的，就是有爲，不具四相的，就是無爲。此標有爲法的四相，經中有時略說爲生滅二相，有時處中說爲生住滅（或生異滅）三相。一般而言，說三相多，所謂三有爲相是。有爲法

所以有此生等的形態，因爲他是無常的關係。但是，佛說「有爲有三有爲相」，只是表示有爲法有這幾種不同的形態而已，並沒有分析他的假實。到部派佛教時代，學者對此加以探討，就發生了假實諍論。大體說：有部及犢子，是主實有的，如正理說：「此中生者謂有別法」、「住謂別法」、「異謂別法」、「滅謂別法」。經部譬喻師，是主假有的，如論文說：「經部師說：何緣如是分析虛空？非生等相有實法體如所分別，所以者何？無定量故，謂此諸相，非如色等有定現、比或至教量，證體實有」。又說：「經中所說有爲之相，略顯示者：謂有爲法，本無今有，有已還無，及相續住，卽此前後相望別異，此中何用生等別物」？兩說不同，論主取經部義，如論文說：「故依相續說有爲相，不違正理善順契經」。

相謂諸有爲生住異滅性　有爲法的四相，在本頌中，有本四相，有隨四相，此說本相。上句標章，下句出體。相是能相，諸有爲是所相法。正理論說：「如是四種是有爲相，顯彼性故得彼相名」。能相的四相，究竟是指什麼？就是生住異滅。「性是體義」，因有部說四相，是各有實體的。學派對於四相，既有假實的看法不同，因而對他的解說也就有異。如據有部，諸有爲法，一一刹那，皆具四相，四相

於法，但望用說，非據體論。諸有爲法，本來都在未來，他之所以來入現在，是由生相的力量，令之來入現在的，假定沒有生相的話，諸有爲法，就應如虛空等一樣的，根本就不可生。未生法生已來入現在，住相就使令彼用，暫時獲得相對的安住，假定沒有住相令諸法安住，諸法就應不能引於自果。有爲諸行，在安住中，所以不能數引自果，是由異相的力量，衰彼引果的功能，如沒有異相敗壞其功用，爲什麼不能繼續不斷的引於自果？諸行引果的功能，既被異相漸漸衰損，到了最後必然歸於毀滅，毀滅現法功用的，就是滅相的力能，假使沒有滅相，諸法作用應不滅入過去。同時應該知道的：有部雖說一一刹那具有四相，但他說生相是在未來起用，住異滅三相是於現世同時起用。可是於此成爲問題的：四相所起的作用，既有現在未來二世的差別，怎可說爲同一刹那？關於這問題，婆沙三十九有二說。一說云：「體雖同時用有先後，一法生滅作用究竟名一刹那」。一說云：「或生滅位非一刹那，然一刹那具有三體，故說三相同一刹那」。如據經部，既不承認有實生等，亦不承認刹那四相，四相的差別是這樣的：在一期相續的過程中，就他在某一階段上，假安立爲某一相名，如剛剛生起假立名生，到最後盡滅假立名滅，中間相續隨轉

不斷假立名住，卽此住時刹那刹那前後不同假立住異。所以婆沙三九說：「謂或有執三有爲相非一刹那，如譬喻者。彼作是說：若一刹那有三相者，則應一法一時亦生、亦老、亦滅！然無此理，互相違故。應說諸法初起名生，後盡名滅，中衰名老」。又三八說：「或復有執：色等五蘊出胎時名生，相續時名住，命終時名滅，如經部師」。經中有時佛說生異滅的三相而不說住者，約有兩個原因：一是免與自相住的無爲法相濫，二令有情對遷流變異的無常法深生厭怖。

此有生生等於八一有能　上說本相，此說隨相。有爲法之所以名爲有爲法，卽因有四種標相，能表示諸有爲法是有爲。但能相法的四相本身，究竟是有爲？還是無爲？論到這問題，學者間也有不同的意見。薩婆多部與犢子系，說四相是有爲；分別論者說諸有爲相皆是無爲；法藏部說生住異三相是有爲，滅相是無爲；相似相續沙門，說相與所相一切相似，如色法的生老住無常，體還是色，乃至識也是這樣。中觀論講記敍述各家不同的意見說：「分別論者說三相是無爲的，因爲三相是一切有爲法的普徧理性，如無常是諸法的眞理一樣。有爲法在一切處、一切時，總是有生住滅的，生住滅，有他的普徧性、永久性，他是普徧恆常的理性，所以能使一

切法流動不息，一切法照著他的理則而生滅。這思想，接近觀念論與形而上學。法藏部說滅是無爲，一切法終究要歸滅無，他是一切有爲的最後歸宿，能滅一切，有絕對而必然的力量，所以也非無爲不可」。其實，說有爲，說無爲，都不能得到問題的解決。若如分別論者說四相是無爲，無爲法是不生不滅，沒有變化，沒有差別，沒有作用，沒有相貌，怎能爲有爲法作相，以表現有爲法是有爲？若如有部說四相是有爲，那四相的本身，應該還有四相來表示他。說明白點：生有生住異滅四相；住異滅也各有生住異滅四相。爲什麼要這樣？因凡有爲法，就有這四相，四相本身既是有爲，當然也應具有此四相。不然，怎知他是有爲？有部說：對的，四相本身還有四相以表示他，我確是就這樣主張的，那又有什麼不可？不行！果如你有部所說，四相更有四相，那就犯無窮過：「如甲法是有爲，是由生住（異）滅乙爲他作表相的；乙法也是有爲，就又要生住（異）滅丙爲他作表相；丙法仍是有爲，那就還要生住（異）滅丁爲他作表相：這樣推論下去，不是成了無窮嗎」？（中觀論講記文）有部說：在你看，似乎有無窮過，但在我，雖承認另有四相爲有爲法的四相作相，可却沒有如你所說的無窮過。要明白此中道理，先得知道：爲有爲法作相

的生住異滅四種是本相，爲四本相作相的生生、住住、異異、滅滅四種是隨相。「如某一法的生起，有生能使他生起。這生另有能生他的生生；這生生的生起，能生於那個本（相的）生。本生，指能生某一法的。本生從生生而生，這生生是不是也還要另一個生生，去生這生生？不要！因爲本生生起的時候，除了他自己以外，有能生其他一切法的力量，所以本生的生起，還可以生於（隨相的）生生。這樣，本生是有爲，是由生生所生的；生生也是有爲，是由本生所生的。所以主張生住（異）滅外另有有爲相，却不犯無窮的過失」（中觀論講記文）。據有部說，法現起時，有九法共生：謂法、生、住、異、滅、生生、住住、異異、滅滅，是爲九法。本相的生住異滅，作用是特別大的：如生，生起時，除了生的自體，能使其餘的八法都生起；住，住時，除了住的自體，能使其餘的八法都住；異，異時，除了異的自體，能使其餘的八法都異；滅，滅時，除了滅的自體，能使其餘的八法都滅。但隨相的生生等，却沒有這樣大的作用：如生生只能生本生，決不能生起其他的八法；住住只能住本住，決不能住其他的八法；異異只能異本異，決不能使其他的八法都異；滅滅只能滅本滅，決不能使其他的八法都滅。法，根本是被動的，不能令餘法

生滅。此本相的生，有隨相的生生，此本相的住，有隨相的住住，此本相的異，有隨相的異異，此本相的滅，有隨相的滅滅，而所以不致有無窮過者，就因爲「四種本相，一一皆於八法有用；四種隨相，一一皆於一法有用」。根本生又名大生，生生又名小生，生生於本生，就是小生生大生，本生生於生生，就是大生生小生。能生有爲法的生，須由另一個生生，這是他生派或展轉生派的犢子系與說一切有者的見解；但若以自生派或不展轉生派的大衆系者的觀點看，生是自生的，不需要其他的生法生。如他所舉的譬喻說：舒放光明的燈光，一面能自己照耀自己，同時又能照其他的東西。燈光是這樣，生法也如此：生法生起時，自己能生自己，同時又能生其他的法。這樣，生是有爲法，却不須生生來生他。這樣的思想，完全走上另一系統，與他生派的有部學者截然不同。爲免過於煩瑣，不再詳細論說。

生能生所生非離因緣合　這是解釋問難的。經部說：若如我說生是假立，可免未來諸法同時生起之過；若如你有部說生有實體，生在未來生所生法，未來一切法，爲什麼不同時生起？有部答：未來諸法的生起，雖有賴於生相之力，但並不是離了其餘的因緣和合，唯靠生相的力量能生所生。某法之所以在這時生，某法之所以

在那時生，完全是待其餘的因緣和合協助的緣故。如果因緣尚未和合，其法就不得生，所以未來諸法非皆俱起。經部說：諸法生起既有待於其他因緣和合，那我們所見到的，唯是因緣有生法的功能，有因緣和合的時候，諸法就生起，無因緣和合的時候，諸法就不生，那裏需要什麼實自體的生相？所以你說不離所餘因緣和合而生諸法，不特不能證成你的實有生相，反而證成我的生是假立，諸法唯有緣生。

癸七　名身等

子一　名句文身

名身等所謂　想章字總說

這是不相應行法中的最後三種，所謂名句文身是。論說：「毘婆沙師說有別物爲名等身，心不相應行蘊所攝，實而非假，所以者何？非一切法皆是尋思所能了故」。正理說：「由教及理知別有物。教謂經言：語力、文力，若文卽語，別說何爲？……又說：如來獲得希有名句文身。又說：彼彼勝解文句甚爲希有。由此等教，證知別有能詮諸義名句文身，猶如語聲，實而非假。理謂現見：有時得聲而不得字，有時得字而不得聲，故知體別」。可是，經部及論主，認爲此三都是以語爲性，

不可別立爲實有，所以論說：「豈不此三語爲性故，用聲爲體色自性攝，如何乃說爲心不相應行」？双方對此有熱烈的諍論，閱論可知，此不贅說。

名身等所謂想章字總說　此中，名身等三字是標章，所謂下七字是正釋。想章字三字是對釋名句文的，就是以想釋名，以章釋句，以字釋文，而總說則是解釋身字一字，名身等者，乃是等取句身、文身。以想釋名，論文說爲「名謂作想」。什麼叫名？名是諸法的名詞。他能隨我們所發的音聲，歸赴那所要稱謂的對象，趣其自相，所以有人將之釋爲歸義、赴義、隨義、趣義。正理說：「此中名者，謂隨歸赴，如如語聲之所歸赴如是如是，於自性中名皆隨逐呼召於彼」。名爲呼召，光記釋爲：「謂隨音聲歸赴於境，呼召色等」。什麼叫想？想就是依字於諸法共分別度量而安立的。他與名的關係：想是約能安立說的，名是約所安立說的。所以這裏說的想，不是取像的想心所，而是契約的意義，即諸聖者共爲契約立色等名。正理十三說：「想謂於法分別取著，共（共立契約義）所安立字所發想（作想義），即是眼耳瓶衣車等，如是想身即是文身」。以章釋句，論文說爲「句者謂章，詮義究竟」。舊論以言釋句，不須章字。原來句在古代就是說言，到秦漢以後，儒者訓話，

乃有句稱。今以章釋句，乃約詮義究竟的意思說，不是就篇章之章的意思說，因爲在印度，只有以四句成偈，積偈爲若干數，根本沒有別立篇章的風習。句者，以世俗說，如高山流水等，以佛法說，如諸行無常等，是詮顯義理的。以字釋文，論文說爲「文者謂字」。就是一個一個的字母，如阿、壹、依等字。他的意義，是能彰顯，近顯名句，遠顯於義。顯宗論說：「文者，謂能有所彰顯，依此由此，彼彰顯故，此卽是字，謂令繫念無有忘失」。名身等的身，是聚集義，本頌爲顯三種差別，所以標示名身等，並非欲以此顯示名身、多名身的差別。雖然如此，不過依照向來解說，也可略爲這樣分別：一名是名非名身，二名是名身，如說色、聲，三名已上名多名身，如說色聲香等。一句是句非句身，二句是句亦句身，三句已上名多句身，如說諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。一字是文非文身，二字亦文亦文身，三字已上名多文身，如迦、佉、伽等。但頌文以總說釋身，是專約聚集義說，不一定要作如上的分別。

子二　義門分別

欲色有情攝　等流無記性

這兩句頌，寶疏把他科爲名句文中的義門分別，光記把他判爲不相應行的諸門分別，今以寶疏爲正，所以取之。怎知這是對的？因爲頌前問起，只是「此名身等何界所繫……」，並非「得非得等何界所繫……」。以是證知光記所判爲非。

欲色　這是界繫門。謂名身等，在三界中，唯獨是屬欲界及色界所繫，不屬無色界繫。因名句文，依聲而有，無色界既沒有聲，當就不會發名等。但就欲色二界繫說，又有隨身隨語的差別：隨語而有名句文，那就應該唯屬欲界及初禪的二地所繫，因爲語言是由尋伺爲因而發的，而尋伺只有二地有，到二禪以上就沒有了。隨身而有名句文，身是色法，於欲色二界都有，所以隨身判名等所繫，也就通於五地。有說亦通無色界繫，但婆沙認爲還是唯屬欲色界繫爲善。

有情攝　這是情非情分別。名句文身，究竟是屬有情所攝？還是屬於無情所攝？不用說，要能說此名句文者，方能成就，而能說者唯是有情，所以是有情數攝。非情數的外界山河大地等所顯義，雖是所說的，但不可說他成就名等，因無成就之理。

等流　這是五類門。謂名身等，在五類中，唯獨是屬等流性，不通其他。名等

是隨欲生，不是由業所感，所以不通異熟生；名等是不相應行，非爲色法，所以不通長養；名等是有爲法，虛假不實，所以不通實性；名等從同類因生，所以非是刹那，而爲等流性。

無記性　這是三性門。謂名身等，於三性中，唯獨是屬無覆無記性攝，不通善及不善。名等原是依於音聲而發生的，聲既通於三性，名等爲什麼不隨音聲而通三性？這不能比例！由語業所發的音聲，是隨內心的作意思發起的，所以音聲隨發語心通於三性，而名等既不是直接由心力親所發起，當就不通善惡而唯無記了。

辛三　總釋餘義

同分亦如是　並無色異熟　得相通三類　非得定等流

上兩句頌，順於文勢，雖將名身等的義門已加分別，但其他的不相應行，還有餘義所未說的，亦當略爲辨別，所以有此頌總釋餘義。

同分亦如是並無色異熟　這是釋同分的餘義。以同分望於名身等，約通於欲色、有情、等流、無覆無記的這幾方面，兩者是相同的，所以說亦如是。不過二者，還稍有不同的：一、名身等唯通欲色，而同分並通於無色界，三界都是有同分的。

二、名身等唯是等流，而同分並通於異熟性，因爲同分是業所感的。爲什麼不通實性？因爲不是無爲。爲什麼不通剎那？因爲是從同類因生。爲什麼不通所長養？因爲不是色法。爲什麼不通非情？因草木等諸無情物，沒有展轉業用樂欲互相相似，所以於非情數，不說別有同分。

得相通三類　這是釋得及四相的餘義。得及諸相，在五類門中，通於有剎那、等流性、異熟生的三類。因這都是善不善的有漏業之所生的，所以通於異熟；因這都是由同類因有的，所以通於等流；因這都與苦法忍俱的，所以通於剎那。爲什麼不通所長養？因爲他們不是色法；爲什麼不通實性？因爲他們不是無爲。得唯屬於有情所攝不通非情，在前講得時已經說過，所以這裏不再說。一切有爲法皆有四相，由此已知相通有情及於非情，所以這裏不再說。

非得定等流　這是釋非得及二定的餘義。非得、無想定、滅盡定三者，在五類門中，唯獨是屬等流性，不通其餘的四類。因爲是從同類因生的，所以有等流性。爲什麼不通實性？因爲不是無爲。爲什麼不通所長養？因爲不是色法。爲什麼不通有剎那？因爲不與苦法忍俱。爲什麼不通異熟生？因爲不是業所感的。無想定唯異

生得，滅盡定唯聖者得，非得唯於有情相續中不成就，由此已知這三者唯有情數不通非情，所以略而不說。

不相應行法共有十四種，前半頌，說名句文三，此一頌，說得、非得、同分、二定、四相，共爲九種，兩者合計只有十二，尚有其餘的無想、命根二者，在頌中沒有說到，論文亦只說「無想命根如前已辨」。現再略爲點出：「此法一向是異熟果」，於五類中，唯通異熟。既然是異熟性，在三性中，當然是屬無覆無記。此諸有情，「居在廣果」，於三界中，唯屬色界所繫。「由彼有情中間長時想不起故」，於有情數非情數中，不消說，是屬有情數攝。其次，命根，在二十二根中，曾說到他唯有漏、唯異熟、唯無記、通三界繫、性修斷、唯有情數。只要對上面所說的記得，這裏當然可以不要再說。

最後再說一說得、四相、非得、二定的餘義：約界分別：得及諸相通三界繫及不繫；非得通三界繫；無想定唯色界繫；滅盡定唯無色界繫。約性分別：得及諸相通於三性；非得唯是無記；二無心定其性唯善，不通不善及無記。關於這些餘義，在一一說明不相應行時，本都已經顯示過了的，所以正理說：「餘隨所應，義皆已

顯」。今爲使人易於記取起見，所以特再略爲一提。

戊三　明六因四緣義

己一　明六因

庚一　明因體

辛一　總標名

能作及俱有　同類與相應　徧行並異熟　許因唯六種

諸法的生起，必有待因緣，因緣和合就生，非離因緣得生。因緣的重要性，於此可見。但是所謂因緣，究竟是指何法，不得不略一說，所以在這段大科中，特別明因緣的意義。於中先明六因，次明四緣。現且一談六因四緣論的起源。在北方阿毘達磨論，以因緣論而被常談的，大體有兩種分類法，就是六因論與四緣論。六因論，是把萬有成立的條件，分爲六種；四緣論，是把因緣分爲四種，由此而成立一切法。六因論，主要是在有部宗發達起來的教理，發智論的著者迦多衍尼子，可說是此說的大成者。盡我人的研究，在發智論以前的論書中，不獨未發現此說，就是在婆沙、俱舍，也明白的把這大成歸於迦多衍尼子。據有部學者說，這六因論，原

在增一阿含六法部的，但因時久而被散佚，後來迦多衍尼子，由其願智力的感悟而爲誦出。正理論說：「如是六因，非佛所說，如何本論（發智論）自立此名？定無大師所不說義，阿毘達磨輒有所說，經中現無，由隱沒故。自相可得，決定應有：：故有說言：此六因義，說在增一增六經中，時經久遠，其文隱沒。尊者迦多衍尼子等，於諸法相無間思求，冥感天仙現來授與」。像這樣說，要之，不外是欲把一切歸於佛說的所謂救釋，實際是可說爲由迦多衍尼子想出或大成的。六因論，到後來，專爲有部宗內所採用，不爲他派所依用的理由，也就在此。在大體上，雖說迦多衍尼子是這大成者，但究竟是他新想出來的呢？還是前人已有作這樣說過的，而現在由他集其大成呢？關於這問題，至少在今天，可說是還無法解答的。要之，六因的分類，從他性質上判別，在有部宗內，由於心所論發達到很複雜，所以就想出了適應這個的因緣論，而在宗義上被確立的，是迦多衍尼子之力，那是無可疑的。有部教徒，對於此說，即使作怎樣的解救，但在迦多衍尼子以前，無法發現其典據，却是事實。不過我們還得知道的，把因分爲六種行於佛教之內的風習，並不自有部始。在南方論部，把因分爲貪、瞋、癡、捨、慈悲、智的六種，也就顯示了這一

思想。那在大乘佛教，十卷楞伽卷第三（相當於四卷及七卷楞伽卷第二），分爲當因、相續因、相因、作因、了因、相待因的六種，也是此一事實的顯然發展。迦多衍尼子的六因論，畢竟不外是乘此一風潮而起的分類法。其次，關於四緣論的發展經過，到下講四緣時再說，這裏暫且不論。六因就是：

能作及俱有　這是第一能作因與第二俱有因。能作因所以說在最先，因爲其體是遍通於一切法的；俱有因所以說在第二，因爲其體是遍於諸有爲的。

同類與相應　這是第三同類因與第四相應因。同類因所以說在第三，望於俱有因，因除未來，雖然較狹，但能含攝一切心、心所法、色、不相應，因而列在第三；相應因所以說在第四，在時間方面說，他雖通於三世，但因其體唯心心所，狹於同類因，所以列在第四。

遍行並異熟　這是第五遍行因與第六異熟因。遍行因所以說在第五，因他通於染汚一切心及心所的。異熟因所以說在最後，因他的自體是最狹的。比較此二因說：在欲界方面，遍行因體狹，異熟因體寬，在上二界中，遍行因體寬，異熟因體狹，所以異熟因在遍行因後。

許因唯六種　如上所說的六因，是對法諸師所共同承認的，既不可增多，又不可減少，所以說唯六種。

辛二　別顯體

壬一　能作因

除自餘能作

上已舉出六因，並略指出他的先後，但六因的一一相怎樣，不能不知，所以此下逐一解說。這句頌，明能作因相。

除自餘能作　這是顯示能作因的範圍寬廣。意思就是除去自體的其他一切法的總稱。每一法的生起，不論在消極方面，或在積極方面，必有資助他的各種條件，而能作因正是指出這個，與四緣說的增上緣是一樣的。消極的資助，就是無力的能作因。所謂無力，是說此因望於那個結果，並未給與他怎樣的助力，只是沒有妨礙他的生起而已。宇宙間的萬有諸法，所以能得各遂其生，不能不歸於這消極的資助，因爲唯有無所障礙，諸法才得暢其所生。積極的資助，就是有力的能作因。所謂有力，是說此因望於那個結果，雖沒有直接而親密的關係，但能間接的給與助力，

使能生起他的結果。這樣說來，不管是有力無力的，只要這法對於結果有能作的功用，都名能作因，能作因的唯除自體，而通於有爲無爲一切法的理由，也就在此。所以必須除去自體者，因在有爲法中因果相望，自體決不能爲自己作因。正理論說：「何故自體非自能作因？以能作因於自體無故。謂無障義是能作因，自於自體恆爲障礙。又一切法不待自體，應有恆成損減等故」。寶疏釋後二句說：「若待卽此自體，自體恆有，應恆成；若待第二自體，第二自體恆無，應恆損減」。能作因之所以得名能作因，由於因能作果，能作就是因的緣故。照這麼說，不特這於果無親密關係的餘因是能作因，就是於果有親密關係的其他五因也是能作因，爲什麼此因獨名能作？當知餘五因性，雖則亦能作因，但已各受別名，唯能作因無別稱，所以就以總稱而受別名，如色處等，總卽別名一樣。

壬二　俱有因

俱有互爲果　如大相所相　心於心隨轉　心所二律儀　彼及心諸相
是心隨轉法　由時果善等

上說能作因相，此說俱有因相。於中，初三句正明俱有因，次四句明心隨轉義

。於中，前三句是說隨轉體，後一句是說隨轉義。未釋頌文前，先談一談因果的同時異時。依經部說：因果在時間上，必定是前後的，如世間現見以前種等爲因而後生芽等果，從來未見有像有部那樣的同時因果，怎可說俱起諸法聚中有因果義？但在有部，不特說有異時因果，就是同時因果，也認爲是因果的特徵，如這裡說的俱有因，就是眞正發揮那個特徵的立論。關於同時因果、異時因果的爭辯，在正理論中有詳細的說明，玆不贅釋。

俱有互爲果　頌中的初二字是標名，後三字釋俱有義。俱表示同時，有顯示非無，與俱有法爲因，或此法與彼法同時俱有而爲因，名俱有因。互爲果者，是指相互資助合同成立一法的條件。如主觀與客觀發生關係時，主觀爲客觀的原因，客觀爲主觀的原因，在兩者相俟而成立世間的一點上，說那兩者相互爲他之因。據有部說，這俱有因，有兩種情形：一是所謂同一果俱有因，謂由種種的原因，結合而生一結果，正是相當於所謂協同的原因。例如多人協力組一團體，假定不是多人協同相資，那團體必不能成立。一是所謂互爲果俱有因，謂甲乙二個以上之物，自他互爲因果，正是相當於所謂互助的原因。例如以三枝槍，交叉而立，其中隨一爲原因

時，餘二就爲結果。原來萬有諸法，不但在時間上繼起續生，有著前因後果的關係，而且在空間上互相資助，有著同時互因互果的關係。現在所說的俱有因，正是在同時上所立的原因法。

如大　上釋俱有因的意義，下示俱有因的相狀。說到他的相狀，本來是很多的，現在姑且舉出三類，以例其餘。這是第一類。如大，就是四大。四大更互相望，雖則有時有所偏增，有時無所偏增，但不論怎樣，地望於水火風，水火風爲地大因，水火風望於地，地爲三大的因。此四大種，造所造色，必須互相和集，方有造色功能，所以約互相望名俱有因。

如相所相　這是第二類。相是能相法，就是生住異滅，所相是所相法，就是一切有爲。如能相相於所相時，所相爲能相果，能相爲所相因；若能相因所相而轉時，能相爲所相果，所相爲能相因，如是互爲因果，是爲俱有因義。

如心於心隨轉　這是第三類。舊俱舍說：「心於隨心法，隨心法於心」，二者更互爲果。謂心與心隨轉法互相相望，心隨轉法爲心王的果，心王爲心隨轉法的因；反之，心王爲心隨轉法的果，心隨轉法爲心王的因，是卽互爲果俱有因義。

心所　第三類的互爲果，說到心隨轉法，但什麼是心隨轉法，上未指出，今略點明。分別言之，約有三類。心所，就是四十六心所有法，爲第一類的心隨轉法。

二律儀　二律儀，就是靜慮律儀與無漏律儀，前者又名定共戒，後者又名道共戒。此二律儀，入定就有，出定就無，是隨心而轉的，爲第二類的心隨轉法。

彼及心諸相　彼指第一類心所與第二類的二律儀，及心是指心王。心所、二律儀、以及心王，各各皆有四相，所以說爲諸相。如是諸相，爲第三類的心隨轉法。

是心隨轉法　這是結名。爲什麼這三類法都名心隨轉呢？約有三個理由，簡說如左。

由時　這是約第一理由說。時指生、住、滅、墮一世的四時。此四在形態上雖有不同，但總爲時間所攝，所以總名爲時。光記說等不通於時，那是對的，寶疏說等亦通於時，是不對的。墮一世，就是墮在某一世中。說生、住、滅，本已知墮於某一世中，如生是墮未來，住滅是墮現在，爲什麼還要說墮一世？雖然如此，可是未來法還未到達生相時，以及法已滅入於過去時，此未至生相法及過去法，爲三相之所不攝，若不另說墮一世，那就不知此法與心王，是否也不相離，所以特於生、

住、滅外，別說墮一世。諸隨轉法與此心王，由於在時間上，是同一生、住、滅及墮一世，所以名心隨轉。

由果等　這是約第二理由說。果是一果，等是等於異熟、等流。意思是說：諸隨轉法與此心王，同得一果，同感一異熟，同得一等流，所以名心隨轉。一果，是五果之一，然異熟、等流，亦屬一果所攝爲什麼要別說？當知這裏所說的一果，主要是取士用果及離繫果，所以特爲別說。

由善等　這是約第三理由說。善是善性，等是等取不善及無記。諸隨轉法與此心王，由於在三性方面，是同一善性，同一不善性，同一無記性，所以名心隨轉。

如上所說，時有四種，果等三種，善等三種，總爲十因，以此十因名心隨轉。

壬三　同類因

同類因相似　自部地前生　道展轉九地　唯等勝爲果　加行生亦然

聞思所成等

上說俱有因相，此說同類因相。同類，是相似的意思，卽因與果同其性質的時候，而說前者是同類因。一切諸法，不獨是刹那滅的，同時也以一樣的狀態而繼續

的，這不外是此同類因及其等流果的相續。現在順著頌的次第，將同類因的意義，略爲說明。

同類因相似　這是總釋同類因。謂萬物中同一類者，在時間上前後相望，就其現象的相似，說明他的因果關係。例如前念善心爲後念善心之因，前念惡心爲後念惡心之因，前念後念其類相似，名同類因。論文舉善五蘊與善五蘊、染汚（依婆沙通不善及有覆）五蘊與染汚五蘊、無覆無記五蘊與無覆無記五蘊的例子，說明同類因義。如色蘊能與色爲同類因，亦能與餘四蘊爲同類因，餘四蘊等望於色等，皆得名爲同類因，其義亦然。

自部　相似名同類因，並非泛指一切相似法說的，必須要在自部中，方可說爲同類因。部有五部，就是見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷、修所斷。前四屬於見道所斷，後一屬於修道所斷。如見苦只可與見苦所斷爲同類因，不可與其餘四部爲同類因……修所斷只可與修所斷爲同類因，不可與其餘四部爲同類因，如是名爲自部。

自地　五部煩惱各爲自部同類因，這只是約同在一地說，並不是異地相望，亦

可爲同類因，因爲有漏法，某部屬於某地所繫，那是一定的，決不可有所遷變。所謂地，是指三界九地而言。欲界有一地，色無色界各有四地。如屬欲界五趣雜居地見苦所斷，就唯與欲界五趣雜居地見苦所斷爲同類因……如屬無色界有頂地見苦所斷，就唯與無色界有頂地見苦所斷爲同類因，如是名爲自地。

前生　五部煩惱各爲自地同類因，這只是約在同一空間說，如在時間方面說，並非三世各自爲同類因，唯說前生與後生果爲同類因，其義也還沒有完全，因爲未說與未生法爲同類因，必須要說前生與後相似，生未生法皆爲同類因，方是圓滿的同類因相。所謂前生，拿過去與現在未來相望，過去是前生。拿現在與未來相望，現在是前生。因此，過去不特可與現在爲同類因，亦可與未來爲同類因，而現在只可與未來爲同類因，不可與現在及過去爲同類因。未來爲什麼沒有同類因？因爲沒有前後次第的意義，所以不說未來有同類因。

道展轉九地　前說唯在自地有同類因，是專依有漏法說的，假定就無心聖道說，展轉相望，一一都可與九地爲同類因，而此九地又與前說不同，是指未至、中間、四靜慮、三無色的九地，除此而外，欲界地沒有等引，不能引發無漏聖道，有頂

地定非猛利，也不能引發無漏聖道。能引發無漏聖道的九地，其所引發的無漏道，展轉相望，得以相互爲同類因。如依未至地所引生的無漏道，不特可爲自地後念同類因，且亦可爲餘八地之無漏道的同類因，如是乃至無所有處地所引起的無漏道，不特可爲自地後念同類因，且亦可爲餘八地之無漏道的同類因。推求他的所以，因無漏道在諸地中，是屬客居性質，不爲任何一地的愛染執爲己有，所以雖地不同，但因是同類的關係，展轉得爲同類因。

唯等勝爲果　無漏聖道，雖一一得與九地爲因，然非一切爲一切因，那是爲誰做因呢？唯與等勝之果爲因，因無漏道是由勤修加行而生起的，不可說是祇爲劣果之因！且舉例說：如八忍八智中的已生苦法智忍，與未來的苦法智忍爲同類因，這就是等因；若此已生的苦法智忍，與未來的苦法智爲同類因，或與最高的無生智爲同類因，那就是勝因，因爲智是勝於忍的；如已生的苦法智，與未來的苦法智爲同類因，這是等因，與未來的無生智爲同類因，這是勝因，但苦法智決不爲苦法智忍的同類因，因爲智勝於忍，勝者不作劣法因。如是乃至諸無生智，唯與諸無生智爲同類因，因爲二者的勝能是相等的，所以無生智不爲劣因，因爲勝者不爲劣法作因

，亦不爲勝因，因無生智最極殊勝，更無有法勝於無生智的。其次，已生見道與見道爲同類因，這是等因，見道與修道、無學道爲同類因，這是勝因，因後二道勝於初見道的。已生修道與修道爲同類因，這是等因，修道與無學道爲同類因，這是勝因，因無學道是勝於修道的，但修道決不爲見道因，因見道是劣於修道的。已生無學道唯與無學道爲同類因，決不與見修二道爲同類因，因見修二道是劣於無學道的。

加行生亦然　前明無漏道唯與等勝果爲同類因，此明有漏加行生法，亦唯與等勝果爲同類因，兩者是相同的，所以說亦然。

聞思所成等　加行所生善法是指的什麼呢？就是聞慧所成的功德，思慧所成的功德，修慧所成的功德。三慧所成的一切，必須加功用行，然後方可生起，所以名加行善。如欲界聞所成慧爲聞慧同類因，這是等因，聞慧爲思慧同類因，這是勝因。欲界思所成慧但爲思慧同類因，這是等因，思慧不爲聞慧同類因，因思所成勝於聞所成的，聞思二慧不爲修慧同類因，因欲界散地，無修所成慧。色界聞所成慧爲聞慧同類因，這是等因，聞慧爲修慧同類因，這是勝因，但色界聞慧不爲思慧同類

因，因色思定地，無思所成慧。修所成慧唯與修慧爲同類因，因爲是相等的。色界修慧不爲聞慧同類因，因修慧勝於聞慧的；無色界修慧不爲聞慧同類因，因無色界是無聞（沒有耳根）的；色無色界修慧不爲思慧同類因，因二界中無思，舉心思時，就已入定。如將此加行善，分爲九品來說：「下下品爲九品因，下中品與八爲因，乃至上上品唯與上上品爲因，除前劣故」。加行善固然是這樣，而生得善及諸染污，九品相望，却可展轉爲同類因的。

壬四　相應因

相應因決定　心心所同依

上明同類因相，此說相應因相。相應因的自體，雖則是俱有因的一部，但俱有因通於宇宙萬有，就在物質方面，也是普徧著的，這可說是在特別限於心理活動的法則一點上，而被稱爲特殊的一因，依照向來所說，二因的寬狹是這樣的：相應因唯獨局在心心所法方面，俱有因却是通於一切有爲法的，所以說：「有相應因卽俱有因，心心所是，有俱有因非相應因，餘色不相應法是」。

相應因決定心心所同依　上三字擧名，次五字出體，後二字釋相應義。決定，

是簡別俱有因的，因俱有因，在心、心所、色、不相應等各方面，是不決定的，而相應因決定在心心所法方面，不通於其他，所以說決定。阿毘達磨諸論師言：「心與心所，心所與心心所，皆展轉力持而得生故，更互相應，一身二心不並起，故無相應義」。所以講到相應，唯有在心心所，而他所以相應，由於必同所依、同所緣、同行相、同時、同事，五義平等，名爲相應。總而言之，吾人內心的現象發生活動時，不論心王心所，都不能單獨而起，必須二者的相應資助，互爲因果，乃名爲相應因。

壬五　徧行因

徧行謂前徧　爲同地染因

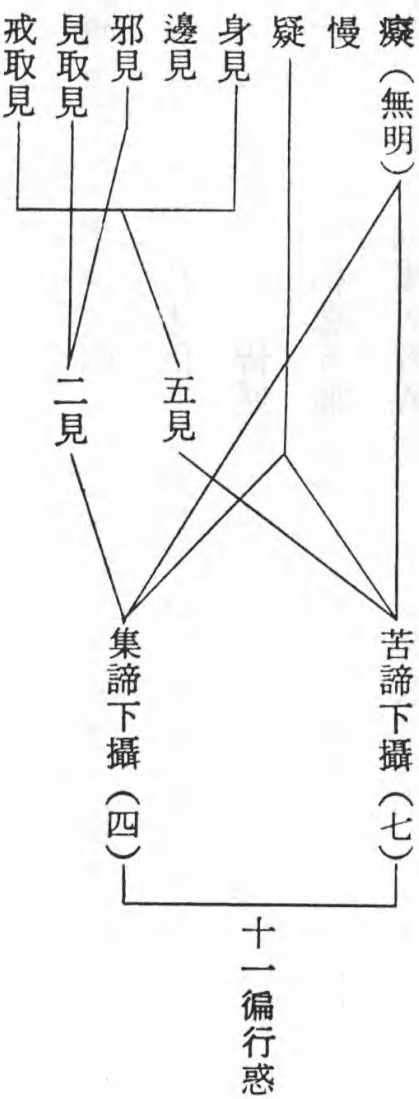
上明相應因相，此明徧行因相。此徧行因與前說的同類因，本來是相同的，而稍有差別者，同類因徧於宇宙萬有，徧行因唯就心所中十一徧行煩惱，以論其前因後果的關係。有情內心的煩惱，本來是極多的，但此十一種，是諸煩惱中最强烈而爲其他一切煩惱的原因，所以叫做徧行因。

徧行　這就是指那十一徧行煩惱及其相應的俱有法。所謂十一徧行者：迷苦諦

理的十惑中，取其身見、邊見、邪見、見取見、戒取見、疑、無明的七種；迷集諦理的七惑中，取其邪見、見取見、疑、無明的四種。總此十一種煩惱，能爲一切煩惱的起因，所以得徧行名。

謂前徧　前指前生，意思是說，唯有過去現在已生的徧行諸法，與後同地染汚諸法爲因。此中前生，是簡未來，因爲未來未起，沒有做因的資格。

爲同地染因　徧行因，在時間方面，固唯前生可以爲因，在空間方面，亦唯可爲同地染汚諸法爲因，不可與異地染法爲因。茲將十一徧行惑，列表如下，用作參考：



異熟因不善　及善唯有漏

上明徧行因相，此明異熟因相。這可說正是善惡的異名，是招至將來幸不幸之果的因。在狹義之下的善因善果，惡因惡果，就是指這因果律。把他名爲異熟的所以，在婆沙雖有種種的異論，但論文舉毘婆沙師，把他解說爲異類而熟，就是因是善惡，果唯無記，因果其類，不同而熟，是異熟義。如以六因分別：俱有、相應、同類、徧行四因，唯是同類熟，此異熟因，唯是異類熟，兼具同類熟、異類熟之二者的，唯那體最寬廣的能作因。但經部說，由因變異而果方熟，是異熟義。要知果得熟名，必須具有二義：一、造業並不立卽感果，要待相續、轉變（將欲感果）、差別（正感果時），而後果體才得生起。二、異熟果的生起，是看因的勝劣，因的勢力殊勝，果就速生，因的勢力羸劣，果就遲生。如以六因分別：俱有、相應二因所生的果體，只具有後一條件，而缺少前一條件；能作、同類、徧行三因所生的果體，只具有前一條件，而缺少後一條件；兩義具備的，唯異熟因所生的果體，所以經部師說，異熟果不應由餘五因得。

異熟因不善及善唯有漏　簡單的說，唯諸不善及善有漏是異熟因。善不善因可招異熟果，所以名爲異熟。但無記法爲什麼不招異熟？因爲他的力量薄弱，如朽敗了的種子一樣，所以不招異熟。無漏法又爲什麼不招異熟？因爲他缺乏愛水的滋潤，如沒有水潤的堅實種子一樣，所以不招異熟。而不善、善有漏法，具上兩種含義，所以得招感異熟果的異熟因名。

辛三　世分別

徧行與同類　二世三世三

上雖標出六因的名，顯示六因的體，但在三世的時間中，還沒有分別何因通於何世，所以現在用這兩句頌略爲分別。

徧行與同類二世　這是說徧行因與同類因，在三世的時間中，唯通於過去與現在的二世，不通於未來，因爲未來沒有此二因的意義，其中道理在前已經說過了。

三世三　這是說通於過去、現在、未來三世的，有異熟、相應、俱有的三因。還有能作因，頌中未說到。論說：「頌既不說能作因所居，義唯應知通三世非世」。通於非世的能作因，是指無爲法說的，因無爲法不墮世中。通於三世的能作因，

是指有爲法說的，因有爲法在三世中遍有的。

庚二　明得果

辛一　總擧果體

果有爲離繫　無爲無因果

六因的體相以及在三世中的確定，都已如前所辨，但因是對果而建立的，究有那些爲因所對的果？此下略明由因得果。這兩句頌總擧果體。上句顯體，下句釋疑。

果有爲離繫　講到因所得果，略有兩種：一、有爲果有四，就是異熟、等流、增上、士用四者；二、無爲果唯一，就是離繫。果之所以分這兩類，是約他的不同來源說的：有爲果，由彼六因所引生的，是所引果；無爲果，由彼聖道所證得的，是所證果。證因與生因不同，所以非六因所攝。

無爲無因果　或有人說：既然承認無爲是果，那就應該說他從因所生；既然承認無爲是因，那就應該說他能生於果！釋此難說：無爲法體，雖則可說是果，但他只是聖道所證果，並不是六因所引生果，所以說無爲無因。諸無爲法，雖則是能作

因，但他只是就不障礙邊，說名爲因，並不是有能證或取與的功用，由於沒有能證的功用，所以沒有離繫果，由於沒有取與的功用，所以沒有有爲果。顯宗九說：「是故擇滅，是因無果，是果無因；餘二無爲，是因非果，無因無果理極成立」。正理十八也說：「有法能爲一因性者，謂無爲法；無法非因有法非果，所謂虛空及非擇滅」。

辛二　對因配果

後因果異熟　前因增上果　同類徧等流　俱相應士用

如前所說，果有五果，如是五果，對前六因，那一果是由那一因得的，今當略爲配合說明。首須知道的：五果中的離繫果，是由聖道所證，非由生因所生，所以在此只論六因得餘四果，不論離繫果。

後因果異熟　後因，指異熟因，因他在前六因頌中，是屬最後說的。果異熟，倒過頭來，就是異熟果。意思是說：異熟果，是依異熟因所得的結果；或者是說：異熟因所感的果是異熟果。異熟因體爲善惡業，依那善或惡的業力，所感無記的果體，稱異熟果，因爲這是異於原因的或善或惡，而成熟的無記性的結果。

前因增上果　前因，指能作因，因他在前六因頌中，是屬最初說的。增上果，是五果中的最後一果。意思是說：增上果，是依能作因所得的結果；或者是說：能作因所得的果是增上果。所謂增上，就是能作因，對於所得果，有種增上的能力。增上之果，名增上果。或有人說：能作因主要的功能唯無障住，有什麼增上可說？當知卽由無障得增上名，假定因作障礙，彼果就不得生，由於因無障住，而後果方得起，所以得增上名。

同類徧等流　此說同類因與徧行因所得的果，是等流果。所謂等流者，是說果與因同其性質。例如因是善的，果也是善的，因是惡的，果也是惡的。對同類因的果，就是此果。此外，徧行因爲一切煩惱的原因，由此因而所起的果也是煩惱的，在這點上是等流果。此二因所得的果，都是於因相似的，所以因性雖二，其果唯一。

俱相應士用　此說俱有因與相應因所得的果，是士用果。所謂士用者，就是士夫的作用，從喻而得名的。如依士夫的作用，能成種種的事業。這主要的，可說是對動力因的果。論文把他的定義說爲：「若法因彼勢力所生，卽說此法名士用果」

，不外就是這個意思。所以如將由人因事而產生某種果的情形加以擴大，此果是有極廣大的意義的。總之，苟發現那動力因，其果都成爲士用果。不過，這裏主要的是對俱有因、相應因的果而言。關於士用二字，正理有很好的解釋，如說：「此中士用、士力、士能、士之勢分，義皆無別，諸法功能，如士用故，名爲士用，如勇健人，似師子故，名爲師子」。士用果的範圍，既然極爲廣大，爲什麼此中但說俱有、相應二因得士用果？因爲唯此二因，具足能得俱生，無間二士用果；又士用果，俱的意義特强，所以唯俱有、相應二因，獨能獲得俱士用果；再則俱有、相應二因，決定能得士用果，不如其他皆能定得，由這種種關係，所以此中但說俱有、相應二因得士用果。

辛三　別顯果相

異熟無記法　有情有記生　等流似自因　離繫由慧盡　若因彼力生
是果名士用　除前有爲法　有爲增上果

因果相對，決定如是，上來已經說過了，但諸果的相狀，究竟怎樣，現當略爲顯示。初二句顯異熟果相，第三句明等流果相，第四句示離繫果相，五六兩句辨士

用果相，末後兩句彰增上果相。

異熟無記法　此說在三性中，唯無覆無記法，有異熟果，絕對不是在於善、染。假定異熟果是善或惡，那所造業就應沒有受盡的時期，可是事實不然，有情的生命體，到壽盡的時候，必然要暫告一段落，所以異熟果，唯是無覆無記中攝。

有情　從善惡業生的名爲異熟，那非有情數亦應說他是異熟，因爲也是從善惡業生的，不可這樣比例：要知唯不共業所得之果，方可說爲異熟，若是共業所得之果，不得名爲異熟。有情的報體，是不共業所感的，唯個己生命獨自受用；非有情數法，是共業所感的，餘可於中共同受用，爲欲簡彼共所受用的非有情數不是異熟，所以異熟果唯局有情。

有記生　若說唯於有情有異熟的話，則在那有情數中的長養、等流，亦應說他是異熟。這也不可！要知此異熟果，其性與因不同，爲了簡別這些，所以說有記生。記是記別，一切不善及善有漏，能記異熟，名爲有記，換句話說，就是善惡業感的意思。異熟果，既然唯是有記生，可見是不通於等流、長養。等流通於三性，不特不是唯有記生，其體亦非唯是無記；長養體雖屬於無記，因爲通三性生，所以不

是唯有記生。如是像上所說，名爲異熟果相。

等流似自因　此明等流果相。與自因法相似，說名爲等流果，謂似同類、遍行二因：如同類因是善惡無記的，彼等流果相也是善惡無記的；如徧行因唯是染污的，彼等流果相也唯是染污的。有人這樣的難說：假定徧行因與同類因所得的等流果，都是相似於因的話，那就總名爲同類因好了，何必要分爲二因呢？二因雖等相似，但稍有所不同：徧行因的等流果與因相似，是約同地五部煩惱同是染污性說的，不是約五部、三性的種類說的；同類因的等流果與因相似，是約五部、三性的種類說的，隨其性類，各望自部，雖則是同類因，若望餘部，就不得做同類因的資格，因爲望於他部，如同是染污類，那就屬於徧行因。所以徧行因雖得等流果，而不可說他就是同類因。

離繫由慧盡　此顯離繫果相。盡是滅的意思，慧是擇的意思，慧盡實卽擇滅的異名。由慧簡擇爲一種動力，漸漸離去煩惱的繫縛，證得諸法的擇滅，名離繫果，因爲擇滅又名離繫，是由離去繫縛所證得的，所以界品頌說：「擇滅謂離繫」。正理論說：「由擇爲因，離諸繫縛，證此滅故，說名爲果」。

若因彼力生是果名士用　此明士用果相。如有這麼一法，因那東西的勢力所生，就把這法稱名士用果。舉例說：如因下地的加行心力，生起上地的有漏無漏定，則此有漏無漏定，就名士用果。還有擇滅雖是不生法，但亦可名不生士用果，因爲是由無間道所證得的。正理論說：「此既不生，如何可說彼力生故名士用果？現見於得亦說生名，如我得財生，是我得財義」。

除前有爲法有爲增上果　此明增上果相。某類有爲法將要生時，其餘的諸法不作他的障礙，此所生法，就是增上果，所以增上果，唯約有爲法說。因果相望，有著不同：以果望因，果或與因同時俱有，或果居於因後，絕對沒有果在因前：以因望果，因或與果同時俱有，或因居於果前，絕對沒有因在果後。今說除前，就是在有爲法中，除去以前已生的諸有爲法，因爲前法不是後法之果。把這除了以後，其他的有爲法，或與因俱有的，或在因之後的，都名爲增上果。除已生法一切是增上果，這是適應那除自餘一切法皆爲能作因說的。在這意義下，其他的四果，雖也可說是增上果，然而這裏，特別是指除去四果意義的果，尤其可說是對消極因、間接因的無障果、間接果。這麼說來，那士用果與增上果，豈不是沒有差別了嗎？不！

二果是略有不同的：如做玩具的人，玩具做成功了，對他不但是士用果，同時也是增上果；可是對於欣賞玩具的人，那他只是屬於增上果，不可說爲士用果，因爲欣賞者對於玩具，並沒有給予作用。

辛四　因取與時

五取果唯現　二與果亦然　過現與二因　一與唯過去

對於六因而立五果，固已如上所說，但於此成爲問題的，就是在那因果之間的時間關係怎樣？經部，是主張異時因果的；有部，是承認有同時因果的。因果關係，以賽姆斯的話說，就是一切條件的總計。所以在這之間，有明前後、俱時等區別的必要。關於這個，有部立取果與與果的二種區別。取果，正指果體實成的當體，相當於那質料因；與果，是指實現其果的作用，相當於那動力因。凡是因，可說都含有這二種作用。論文，把他的定義解說爲：「能爲彼種故名取果（種是因義，現在爲因，能取後果）；正與彼力故名與果（與是給與，謂果將生，因與力用，令入現在）」。依此說明六因五果的關係，是這樣的：

五取果唯現　此說於六因中，除去能作因，其他的五因取果，唯獨是在現在，

不通過去未來。因爲過去已經取果，未來作用還沒有生，所以論說：「定非過去，彼已取故，亦非未來，彼無用故」。五因取果，在時間上，雖然都在現在，但是與果有別，其別如下：

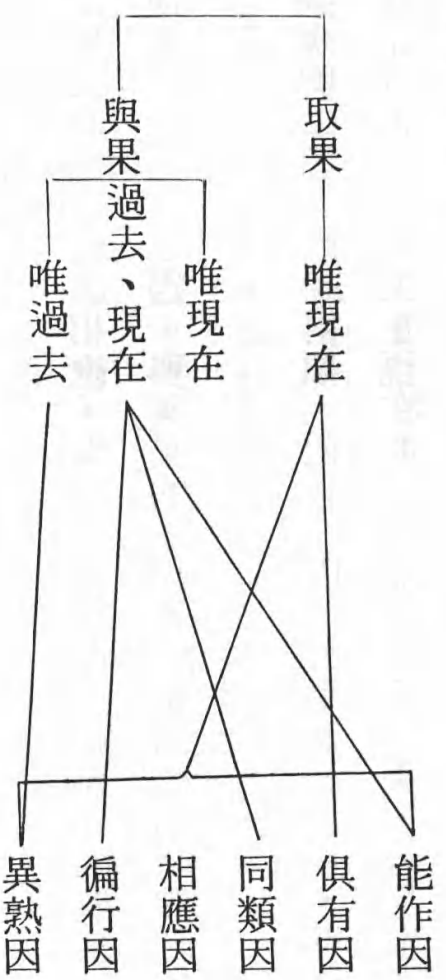
二與果亦然　此說相應、俱有二因，與果如前五因取果一樣，唯獨在於現在，所以說亦然。因此二因，與其果的士用果，絕對是同時的，所以取果與與果，都是屬於現在。

過現與二因　此說同類、徧行二因，與果通於過去、現在的二世。此二因所得果，都是等流果，如站在現在的立場看：其等流果，若是由過去因所繼承的產物，那他的與果就在過去；其等流果，若是由無間斷所繼承的產物，那他的與果就在現在，以因與果之間，差不多是無間斷的。

一與唯過去　此說最後一個異熟因，與果唯獨在於過去，不通現在、未來。爲什麼？因這是過去業酬於現在，果既不與因俱有，又不能無間而生，所以其與果必在過去。

所除能作因的取果、與果是怎樣的呢？這如從大體上說，能作因的取果，也是

在於現在，而初句中所以把他除去者，因爲其間含有無爲法、未來法等，不可說是都在現在，且無爲法及未來法，雖是能作因，但不能取增上果。正理論說：「然能作因，能取果者，定唯現在」。至於與果，除了絕對沒有變化的無爲法，不能與果外，其餘的能作因，如把他視爲不障因，過去、現在，可說都有與果的功能。要之，這取果、與果的區別，是就各種因而把他分爲質料與動力的二者，以明其時間之規定的。圖示如左：



庚三　明法生

染汚異熟生　餘初聖如次　除異熟徧二　及同類餘生　此謂心心所

餘及除相應

因是什麼意義，何因而得何果，此因果的關係，都已如上所說；但在這當中，那一種法由那幾種因生，還得說明一下。講到這問題，首當知道所生法有四類：就是染污法、異熟生法、初無漏法、三所餘法。所謂三所餘法，就是在無記法中，除了異熟生，取其他的工巧處、威儀路、通果心的三種無記；在善法中，除去初無漏法，取其他的一切善法。於此六句頌中，前五句明相應法，後一句明色不相應。

染污異熟生餘初聖　這八字，是標出諸染污法、異熟生法、三所餘法、初無漏法的四大類。

如次　這二字，是辨因多少。意思是說：在此四法的除因門中，於下兩句，如其次第，除去某一種因。

除異熟餘生　這是約第一類的染污法說。諸染污法，於六因中，除去異熟因，由其餘的五因生。爲什麼要除異熟因？因異熟因所生諸法，不是純粹染污的。

除偏行餘生　這是約第二類的異熟生法說。異熟生法，於六因中，除去偏行因，由其餘的五因生。爲什麼要除偏行因？因偏行因所生諸法，唯獨是染污的。

除二因餘生　這是約第三類的三所餘法說。三所餘法，於六因中，除前異熟、徧行二因，由其餘的四因生。爲什麼要除這二種因？因所餘法，既不是異熟性的，又不是染汚性的，所以不從此二因生。

除二及同類餘生　這是約第四類的初無漏聖法說。初無漏法，於六因中，不特要除去前面所除的異熟、徧行二因，並及還要除去同類因，只從其餘的三因生。爲什麼要除去這三種因？因初無漏聖法，絕對沒有前生的同類法，所謂初念無漏無同類因，就是此意，所以須要除去同類因。開始所得的聖法，既然是無漏的，當然純屬善性，所以須要除去異熟、徧行二因。

此謂心心所　所生的四類法中，各有二種：一是相應法，一是不相應法。上來所說四法從因所生，是約心心所的相應法說的，所以說此謂心心所。

餘及除相應　餘指色法及不相應行法。此色及不相應的四類法從因所生，是這樣的：如惡律儀的染汚色、不相應行，如心心所所除的異熟因外，兼及除去相應因，從其餘的四因生。若眼等五根的異熟生色、不相應行，如心心所所除的徧行因外，兼及除去相應因，從其餘的四因生。設是除初聖外所餘無漏戒及定共戒等，一切

善色、兼工巧、威儀、通果色的三所餘色，不相應行，如心心所所除的異熟、徧行二因外，兼及除去相應因，從其餘的三因生。假定是苦法忍上的道共戒初無漏色、不相應行，如心心所所除的徧行、異熟、同類的三因外，兼及除去相應因，從其餘的二因生。諸法之中，決無一因生者。

己二　明四緣

庚一　總明四緣義

辛一　四緣體

說有四種緣　因緣五因性　等無間非後　心心所已生　所緣一切法　增上卽能作

在前開始講六因時，曾經這樣說過：關於四緣論的發達經過，到下講四緣時再說。所以現在來觀察一下四緣論。四緣論與六因論的不同，不獨在小乘論部所用，就在大乘教也依用的，因爲因緣論的分類，是一般所承認的。雖然如此，但儘我人研究，不獨巴利文聖典，沒有明說四緣的經文，就是在漢譯阿含中，也沒有明說四緣的文獻，現在所可發現的四緣說，只在大乘經的分別緣起初勝法門經卷下。有部

三藏中的四緣分類，望於經說的形態，至少有被整理的痕跡。對此四緣分類的觀察，如作發達史的研究：前之六因論，若說是其支流，則此四緣論，就可說是本流。但四緣的分類，是不是開始就被規定爲四呢？這在古典經典思想沒有弄清楚以前，是很難預爲論斷的。不過就論部說，在提婆設摩（佛滅百年頃人）的識身足論卷第三，已有四緣的名目。此外，關於四緣的議論，在施設足論中也有。總之，四緣論的成立，不能提到太早的時代。這不獨在論部如此，就是在含有四緣論的契經，也可說是那樣，爲什麼？因那契經，在巴利文方面，固不用說，就是在漢譯，也沒有所傳。然則四緣成立的經過，應怎樣的研究呢？這在漢譯的所傳中，是有可注意之材料的，那就是舍利弗阿毘曇論的十緣說。十緣，就是因緣、無間緣、境界緣（所緣緣）、依緣、業緣、報緣、起緣、異緣、相續緣、增上緣（見舍利弗阿毘曇論卷第二五至卷第二六）。此十緣說與四緣的關係，如卒然的說，是先有四緣說，然後漸次增加，始成爲十緣說，這種看法，大體是不錯的。然佛教是特別重視因緣論的，那末，他的作用又是怎樣的呢？作爲其根本精神的，要之，以「此有故彼有，此生故彼生」的原理爲基礎，從種種的立場，看一切的現象，明其相互關係，同時，

如消極的說，由此因緣論，對抗當時流行於世的無因論（偶然論）、一因論（自在神、自性、時）等，以明佛教相對主義的世界觀。如將此四緣論與前六因論比較，不管是四緣論或六因論，主要都是著重於心理活動的分類，在這點上，雖則是同樣的，但四緣論，主要是認識論的，六因論，却專以生命活動爲中心，在這點上，可說又有不同。話越說越遠，就此收住，依於頌文，將四緣說，分別如下：

說有四種緣　這是舉數標名，顯爲契經所說。有人說：「前之六因，無經說故，所以言許；今之四緣，有經說故，所以言說」。有經說，意指阿含經中有說。婆沙十六也說：「然此六因非契經說，契經但說有四緣性：謂因緣性，廣說乃至增上緣性」。根據這些看來，四緣說，似乎是契經有的，可是如上分別，現存阿含經中，並無明文說有四緣性。至在分別緣起初勝法門經中，雖有四緣說，但這是大乘所誦，不能以此證於今說。有部學者說契經說，只是有部一家言而已。

因緣五因性　從此以下，有五句頌，正出四緣體。此明因緣性。婆沙曾論到這樣一個問題：六因與四緣相望，是因攝緣呢？還是緣攝因？這有兩說：一說互相隨攝其事；一說緣攝於因非因攝緣。本論是依後說，所以初後二緣，以前六因顯示其

體。第一因緣，於六因中，除能作因，所餘五因，是因緣性。爲什麼？因爲因緣，總指一切有爲法而言，並不含攝無爲，所以只以五因爲因緣性，然爲什麼不把無爲立爲因緣？因能作因是以無障礙消極的原因爲主體，乃其他的五因全體，涉及間接直接的一切原因，變成所謂一切事情的意義。這樣，說因說緣，原來是總括現象成立的原因、條件、事情等的一語。正理十八說：「爲攝五因及三緣性所不攝義，立能作因及增上緣，體俱廣故」。所以能作因不包含在因緣性中。於諸緣中，因緣雖有最重大的任務，但他的意義，依論說並沒有一定。有論中說：因是貪、瞋、癡、捨、慈悲、智的六種，爲主要的心理活動，因而，因緣可說是指由貪等的心理活動而現起種種現象的關係。在舍利弗阿毘曇論，雖把他止於心理活動而招其果，但進一步，把物質的四大，也攝於此因緣中。總之，所謂因緣，大體以質料因爲主，而更加以動力因。如建房屋，木材固是因緣，人工也是因緣。如縮小推究此說，那極廣泛的因緣論，對於某件事的成立，寄與直接間接的一切條件，都可含於此因緣中。

等無間非後心心所已生　此明等無間緣性。等無間緣，要而言之，是在法的存

續，明其前後關係。換句話說，是對前念心的作用（心心所）與後念心的作用間關係之規定。據佛教心理學說，我們的心，絕對是生滅的，一刻也不止於同一的心。心的相續，在前後念間，不能沒有那相續的規定。明這規定的，就是緣起。如簡單說：前念的心，把自己退出，成爲引發後念之緣，是爲等無間緣。如舉喻說：某人佔舞臺表面的地位，他人就不能出現於舞臺，爲使他人能佔那個地位，前人必須退出那個地位，這可說是理之當然。前者隱居，導出後者，其關係，就是等無間緣。在這意義下，所以等無間緣，也可名開導依。所以名爲等無間者，因前念的心心所，同所引出的後念心心所，其性質雖不同，但在量上，至少是同等的。如前念心心所的體一，後念心心所也是同一，而且在那之間，從沒有其他的要素間入，因此得名等無間緣。以心心所釋等無間緣，是不是一切心心所都名等無間緣呢？不！阿羅漢臨入涅槃的最後心心所，是不可以名爲等無間緣的，因爲刹那滅後，不再引生後念的心心所，所以說非後心心所。除了阿羅漢的最後心心所外，諸餘已生心心所法，一切皆是等無間緣。爲什麼說已生言？這是簡別未來及無爲法，不可名爲等無間緣的。爲什麼說心心所？這是簡別色法及不相應行，不可名爲等無間緣的。且如色

法、論文及婆沙說：物質的相續，在無間而行的一點上，前之物質雖爲後之物質的無間緣，但在前後之量未必一定的一點上，那與心心所相續的等無間緣，是不同的。至於世友及大德對此的意見，可參閱論文卷七及婆沙卷第一〇便知，於此不再詳說。

所緣一切法　此明所緣緣性。所緣緣，是客觀的意義，也就是總稱所謂主觀心識的一切對象。據佛教心理學說：心心所法，其性羸劣，如要發生活動作用，必須托於外境，假定沒有外境，那心就不得起，如一個身體非常瘦弱的人，要想走動走動，沒有拐杖，是不能起身的。約他作爲心起而必要境的一點上，這是很重要的一緣。在舍利弗阿毘曇論，把他解說爲「的」的意思，謂如射矢之「的」的關係。所謂所緣緣者，所緣，是指心心所法所緣的一切對象，就是客觀的別稱，而此所緣的對象，能爲心心所發生之緣，所以名爲所緣緣。

增上卽能作　此明增上緣性。這在諸緣中，也是極重要的。所謂增上卽能作，意思是說，增上緣就是能作因，能作因就是增上緣，其意義是非常寬廣的。如前說能作因，是指除去自體的一切法。只要能使一事情的成就，不問那是積極的、消極

的，一切都被攝於此中，所以增上緣的意義，也就不外於此。不過他的意義，與因緣一樣，是很曖昧的。據舍利弗阿毘曇論說：增上者，畢竟是强烈的精神作用之義。卽以欲、以精進、乃至以心、思惟，不管怎麼樣，都是以强烈的志向而行事的意思，因而，增上緣者，就是由中心動機而支配我們的行爲，可說是相當於亞利斯多德的所謂目的因的概念。雖有說增上是自在之義，猶如王者，但不外是指這動機之力。

辛二　緣作用

二因於正滅　三因於正生　餘二緣相違　而興於作用

上來已將四緣，略爲解說，但每一緣，都有他的作用，現應進一步的說明，那一種緣，在什麼果位，而始發生他的與果功用。依光記說，四緣的與果用，過去現在，有著衆多，須別分別，而取果用，有不同說，正理說是唯在現在有取果用，婆沙說在過去現在都有取果用。此中但說與果用者，惠暉說：「爲因義成，方是取果，是四緣故，不論取果，但言與果用」。其次，頌中沒有說到增上緣，這是什麼道理？這如前頌六因三世門，不說能作因，其道理是一樣的，唯準其意義，應知是通

一切正滅正生時的，所以頌中不說。

二因於正滅　因緣性具有五因，此句先說相應、俱有二因，唯於正滅時，發生他的與果作用。論說：「正滅時言，顯法現在，滅現前故，名正滅時」。光記說「住異雖亦同時，滅相義當在後，故偏言滅」。這兩種因，在滅位上，發生作用，就是使俱生士用果或俱生果有一種作用，趣所緣境及一果等。在現在位，相應、俱有二因，於一時中，本來都可取果、與果的，可是現在專約與果功能這一方面說。

三因於正生　此說因緣性中的其餘同類、徧行、異熟三因，唯於正生的時候，發生他的與果作用。所謂正生，就是未來法到達正生的階段，那生相現前，名正生時。如分別的說：同類因與徧行因，是發生與等流果的作用；異熟因，是發生與異熟果的作用。

餘二緣相違　餘二緣，就是等無間緣及所緣緣。這兩種緣所發生的與果功用，與上所說，剛剛是相違反的。如等無間緣，唯於果法生的階段，發生與果的作用，因爲後念心心所生時，前念心心所讓給他的地位的緣故，所以與二因於正滅位有用不同。若所緣緣，唯於能緣果法滅的階段，發生與果的作用，因爲心心所要在現在

時，方能取境的緣故，所以與三因於正生位有用不同。

而興於作用　這是結用，通上三句。謂二因於正滅而興於作用；三因於正生而興於作用；餘二緣相違而興於作用。

辛三　緣生法

壬一　總明諸法

心心所由四　二定但由三　餘由二緣生　非天次等故

四緣是生諸法的，但所生的諸法，是不是都由四緣生呢？這實有分別之必要。此總明諸法中，前三句正辨緣生法，後一句遮外道宗的妄執。

心心所由四緣生　於諸法中，先說心心所法，是由四緣生的。顯宗十一說：「此中由言爲顯故義，謂心心所四緣故生」。緣生二字，本在第三句，因爲是通上二句的，所以把他連起來講。因緣具五因性，這是約總相說，若分開來講，也有不全具者：如不是異熟果法的生起，就沒有異熟因，如不是染污性法的生起，就沒有徧行因，如是初念無漏法的生起，就沒有同類因，眞正可以說是皆有的，唯相應、俱有二因而已。心心所法，前生自類，如不作開避引發，那是不能生起的，所以有等

無間緣。所緣緣，唯是生起心心所法的特殊之緣，除了引發心心所外，可說沒有其他的作用，所以六識身及其相應法，各有他的所緣緣。心心所法的生起，除了他的自性，餘一切法不障他生，皆是他的增上緣。所以說心心所由四緣生。

二定但由三緣生　此說非色非心的不相應行法中，像無想定、滅盡定，只從因緣、等無間緣、增上緣的三緣生；因爲不是心法，所以沒有所緣緣。由因緣生，主要是五因中的俱有因與同類因。由俱有因，是指二定上俱有的生等四相；由同類因，是指前已生起的同地所有的善法。如果是無想定，那就屬於無想天中同地所有的善法，如果是滅盡定，那就屬於有頂天中同地所有的善法。由等無間緣生，是以入二定前的心心所法爲等無間緣，而引生二定的現前。由增上緣生，是說二無心定的生起，除了他的自性，餘一切法不障他生，皆是他的增上緣。所以說二定但由三緣生。正理論說：「豈不無想亦三緣生，是心心所等無間故，亦應說爲心等無間，但非心等加行引生，故於此中廢而不說，或此無想但聲所顯，非如二定相對立故」。二定的生起，雖有等無間緣，但二定本身，却只可說是等無間，而不可說是等無間緣，爲什麼？正理論說：「然心方便加行引生，故可說爲心等無間，與心等起定相

違害，故非心等等無間緣。又爲此緣理相違故，謂修行者，厭惡現行心心所法，入無心定，若無心定，復爲此緣引心心所，則修行者，應於此定無樂起心，爲離現行心心所法，入無心定，此復引生心心所法，不應道理」！

餘由二緣生　除了上面所說的緣生法外，其餘的色法及不相應法，都是由於因緣、增上緣的二緣所生。因這兩類法，不是能緣的心心所，所以沒有所緣緣；又不是心心所法之所引生的，所以沒有等無間緣。但決沒有一法，是無因或一因生的，所以由二緣生。

非天次等故　這句頌文，舊論譯爲非自在次故，順正理論作非天次第故，比較而言，正理所說爲勝，因爲非天是立宗，次第故是所由，長行解說，除擧出次第因外，並沒有更出餘因，可見以次第爲然。如欲保存等字，應與次字顚倒一下，成爲非天等次故，則等就是等於我、勝性等。如上所說，我們知道，世間諸法，唯從因緣所生，決不會從自在天、我、勝性等一因所起，爲什麼？因爲現見諸法，是由次第而起的，所以非但一因所生，假定妄執自在天等一因生的話，則無間諸法，就應俱時而起，可是事實不然，因而不得妄計。自在天，就是摩醯首羅天。西域記七說

：「波羅疪斯國，外道數萬人，或斷髮、或推髻、露形、塗身以灰，求出生死」。從他們所敬事的對象說，名自在天，約他們修道的狀態說，亦稱塗灰。詳如論文所說，不具釋。

壬二　隨難別解

大爲大二因　爲所造五種　造爲造三種　爲大唯一因

上說色法是由因緣及增上緣的二緣所生，但是講到色法不出大種所造兩類，此兩類色法的關係怎樣呢？論說：「大種所造，自他相望，互爲因緣」。就是大種望於大種，所造望於所造，大種望於所造，所造望於大種，彼此都可相互爲因緣的。現在分別說明如下：

大爲大二因　此說四大種望於四大種，但有俱有與同類的二因。俱有因是俱起的，同類因是前生的，二因各別，缺一不生。從大種的更互相望邊，說他有俱有因，從大種的更相隨順邊，說他有同類因。爲什麼沒有相應因？因這不是心心所法。爲什麼沒有異熟因？因這同是無記性的。爲什麼沒有徧行因？因這不是染污性的。

爲所造五種　此說四大種望於所造色，能爲生、依、立、持、養的五因，而此

五因於六因中，屬於能作因攝。諸所造色，是從大種所生起的，如母生子一樣，所以說爲生因。諸所造色，從諸大種生起以後，仍然隨逐大種而轉，如弟子之依老師一樣，所以說爲依因。大種不但能生起造色，而且能任持造色，如大地之能任持萬物一樣，所以說爲立因。諸所造色在某一階段所以不斷不壞，這完全是大種執持的力量，如飲食之能維持生命一樣，所以說爲持因。大種能夠增長造色，猶如水能沃潤樹根一樣，所以說爲養因。爲什麼沒有相應因？因這不是心心所法。爲什麼沒有徧行因？因這不是染污性法。爲什麼沒有異熟因？因這同是無記性的。爲什麼沒有同類因？因這是同時起的。既是同時起的，爲什麼又沒有俱有因？因大種望於所造色，並不是同爲一果，其性類又不一定相同，容許別世而造，容許別爲成就，所以非俱有因。

造爲造三種　此說所造望於所造，但爲俱有、同類、異熟的三因。如隨心轉的身語二業，七支無表，更互相望，展轉爲因，是爲俱有因。一切前所生起的造色，望於後時生起的同類，皆可爲因，是爲同類因。謂諸不善及善有漏的身語二業，能招異熟眼根等果，是爲異熟因。爲什麼沒有相應因？因這不是心所法。爲什麼沒有

徧行因？因這不是染汚性的。

爲大唯一因　此說所造望於大種，唯有一異熟因，爲什麼？因由身語二業，能招異熟大種果的。

上來都是就因緣說，並未談到增上緣，這是什麼道理？當知大種、所造，自他相望，各有增上緣，是平等轉的，所以就略而不談，如要說的話，那就一一加一增上緣。

庚二　別明等無間緣

辛一　諸心相生

壬一　十二心

欲界有四心　善惡覆無覆　色無色除惡　無漏有二心　欲界善生九
此復從八生　染從十生四　餘從五生七　色善生十一　此復從九生
有覆從八生　此復生於六　無覆從三生　此復能生六　無色善生九
此復從六生　有覆從七生　無覆如色辨　學從四生五　餘從五生四

前在四緣中，講到等無間緣時，雖曾總說已生諸心心所，除了阿羅漢的最後心

心所，一切皆是等無間緣，但還沒有決定說，那一種心無間而有幾心生起，復從幾心有什麼心生起，今當定說心有多種。概略而言，大約有十二種心。於中，初頌列十二心，次四頌正辨生相。正辨生相頌中，初四句辨欲界四心，次六句辨色界三心，再四句辨無色界三心，最後兩句辨無漏二心。

欲界有四心善惡覆無覆　此列欲界的四心，就是善心、惡心、有覆無記心、無覆無記心。

色無色除惡　此列色無色界各有三心。色界三心，除去惡心，有其餘的善心、有覆無記心、無覆無記心；無色界亦復如是。

無漏有二心　此列無漏的二心，就是有學無學。

欲界善生九　此說欲界善心，無間容生九心。所謂九心，就是欲界本身四心，色界的二心，無色界一心，再加無漏二心，合爲九心。欲界善心所生的色界二心，一指由欲界善心，入色界定，生彼色界善心，一指從欲界善心中死，往生於色界的時候，生彼續生的染汚心，因爲受生心一定是染汚的。欲界善心所生的無色界一心，就是以善心死了以後，上生於無色界的時候，生彼續生的染汚心，因爲受生心一

定是染汚的。欲界善心所以不生無色界善心者，因爲二者距離得太遠的關係。欲界善心所生的無漏二心，是以欲界的加行善心，入於有學、無學觀中，是爲二心。

此復從八生　此指欲界的加行善心。謂此加行善心，復從八種心生，就是自己欲界的四心，色界二心，無漏二心，合爲八心。色界二心生欲界善者，一從色界定出，由彼定心，生起欲界的善心，一從色界染心，生起欲界的善心，這是由於入定者的願樂，因當他入定的時候，曾經作這樣的發願，願我從今以後，寧可生起下地的善心，不要生起上地的染汚，由他事前發過這樣的願，所以被初靜慮的染汚定所逼惱時，於是就從那染汚定，生起了下地的善心，他之所以這樣求依下善，目的是在預防有所退失。無漏二心生欲界善者，是指出了學無學觀，生起欲界的善心。

染從十生四　染指不善、有覆無記的二種染心，這二種染心，是從欲界的四心，色界的三心，無色界三心的十心所生的，因於此十心中，無論那一種心，都可於命終時，生起欲界的二染，所以說從十生。欲界二染所以不從學無學生起者，因爲絕對沒有無漏生起染汚心的。能生四者，是說此二染心，各各能生自己欲界的四心，除此必無生起之理，因爲絕對沒有下地染心，無間能生上地及無漏心的。

餘從五生七　欲界四心，除了上面說的善、惡、有覆無記的三心，所餘的自然是指無覆無記了。此無覆無記是從自界四及色界善的五心所生的。從色界善定生起欲界的無覆無記，主要是指通果心，因通果無記，是從色界善定生的。從五心生的無覆無記，無間能生七種心，那就是自己欲界的四心，色界的善及染污二心，無色界的染污一心。生色界善心者，因欲界的通果無記，唯獨是與定心相出入的，所以從彼定心所生的通果無記，還能生起彼色界的善定心。生色界染污心者，約在異熟、威儀、無記心中命終，上生色界，於彼續生位中，生彼染污心說的。生無色界染污心者，這也是約於無記心中命終，生無色界，於彼續生位中，生彼染污心說的。

色善生十一　上來是說欲界四心無間從生能生決定，此下有六句頌，是辨色界三心的從生能生的情形。色界善心，無間容生十一心，即於前十二心中，唯除生無色界的無覆無記心，因爲異熟生心，唯屬自界所有，不容異地相生，而無色界却又唯有異熟生無記心，所以色界善心不能生彼。

此復從九生　即此色界善心，復從九心無間生起，謂除欲界的二染污心及無色界的無覆無記心，而從其餘的九心生。色界善勝，欲界二染污心劣，勝不從劣生，

所以須要除去。色善既不生無色界的無覆無記心，無色界的無覆無記心，當然也就不生色界善心了。

有覆從八生　此說色界的有覆無記心，是從八心無間生起的，即於十二心中，除去欲界的二種染心及學無學的二無漏心。

此復生於六　即此色界有覆無記心，復能生起自己色界的三心，欲界的善、不善、有覆無記的三心。生欲界善，是約從染污定，生起欲界的善心說；生欲界的染污二心，約在色界染心命終，下生欲界，於續生位，生欲界二種染心說。

無覆從三生　此說色界的無覆無記心，是從自界的善、有覆無記、無覆無記的三心生的，除此，其餘的九心，無生無覆無記心之理。

此復能生六　即此無覆無記心，復能生起六心，那就是自界的三心，欲界的二染污心，無色界的一染污心。生餘二界的三心，都是約續生位的染污心說的。

無色善生九　色界的三心相生，也已如上所辨，此下有四句頌，明無色界的三心相生。無色界的善心，無間容生九心，即於十二心中，除去欲界善心及欲色二界各一無覆無記心，能生其餘的九心。

此復從六生　即此無色界的善心，復從自界的三心、色界的善心、學無學二心的六心所生。

有覆從七生　此說無色界的有覆無記心，無間能生自界的三心，色界的善、染二心，欲界的不善、有覆無記二心的七心。即此無色界的有覆無記心，又是從七心無間而生起的，那就是於十二心中，除去欲界的不善、有覆無記的二染汚心，色界的有覆無記的一染汚心，並及有學無學的二無漏心，從其餘的自界三心、色界善及無覆無記的二心、欲界善及無覆無記二心的七心生。

無覆如色辨　此說無色界的無覆無記心，如色界的無覆無記心之所辨別，就是從三心生、能生六心。所謂能生六心，就是能生自界的三心，色界有覆無記的一染汚心，欲界不善、有覆無記的二染汚心。所謂從三心生，就是從自界的善、有覆、無覆的三心生。

學從四生五　此說有學心，從三界善心及有學心的四心所生，而又能生起三界善心及學無學心的五心。

餘從五生四　餘指無學心。此說無學心，從三界善心及學無學心的五心所生，

而又能生三界善心及無學心的四心。所以不生有學二者，因這不是其果。

壬二　二十心

十二爲二十　謂三界善心　分加行生得　欲無覆分四　異熟威儀路工巧處通果　色界除工巧　餘數如前說

十二心的相生，已如前說，卽此十二心，分爲二十心，是怎樣的呢？卽欲界有八種心，色界有六種心，無色界有四種心，無漏有二種心：總合爲二十種心。

十二爲二十　這是總說，就是將前十二種心，再爲仔細分別，總合而成二十種心。

謂三界善心分加行生得　前說三界各有善心，卽此三界善心，一一分爲加行所得善、生得所得善二種，就成六種心。

欲無覆分四　屬於欲界的無覆無記心，再分四種，那四種呢？

異熟威儀路工巧處通果　這兩句頌，就是指出欲界的四種無記：一、異熟生，二、威儀路，三、工巧處，四、通果心。威儀，就是行住坐臥的四大威儀，以色香味觸的四塵爲體，因爲是以威儀心之所緣的，所以名爲威儀路，而緣威儀路的心，

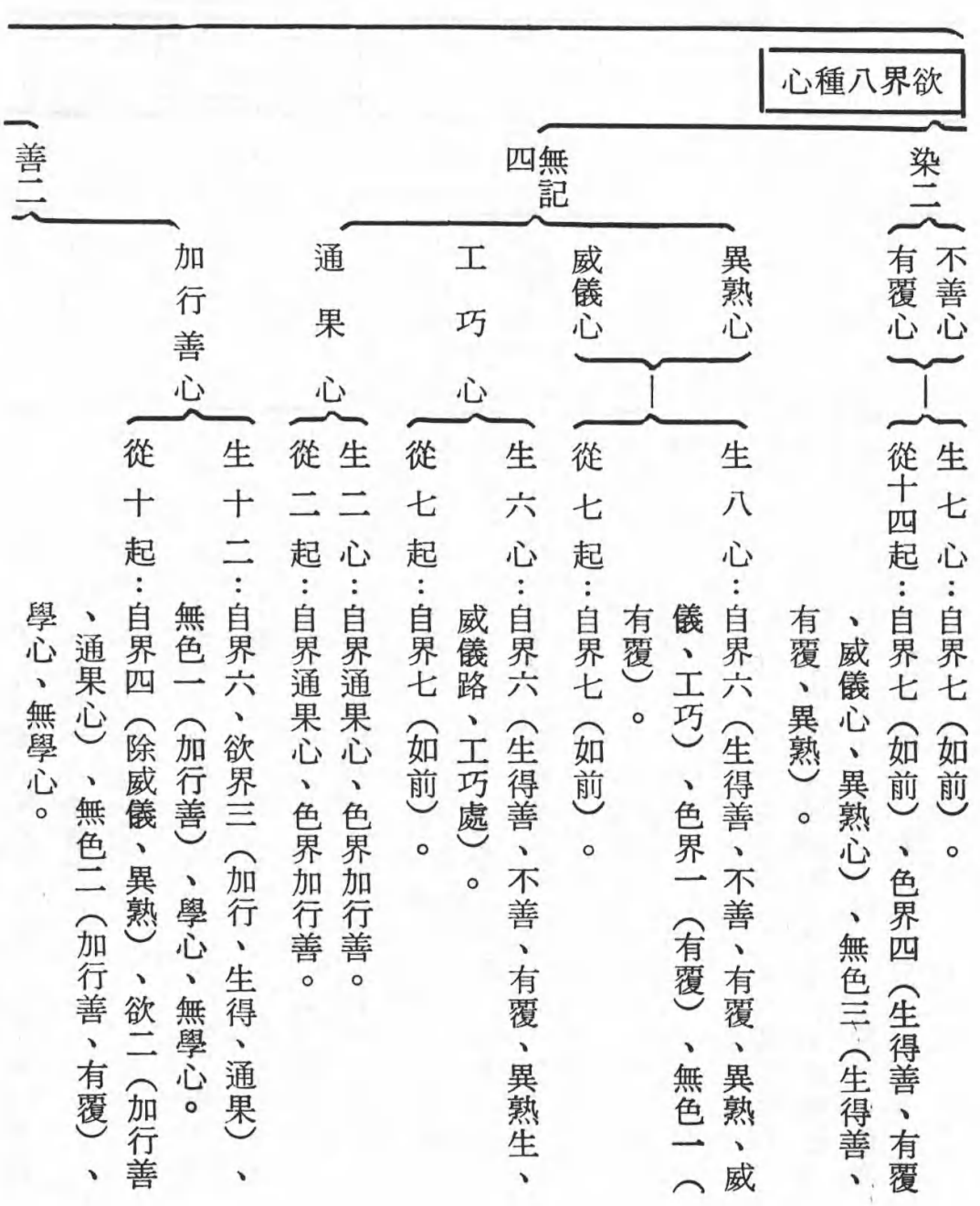
就名爲威儀路心。如別分別，約有三種：一、起威儀路心，謂能起彼意法二處爲體，唯獨是屬於意識的。二、緣威儀路心，這雖通於眼鼻舌身四識以及意識，但眼等四識只能緣威儀路，不能緣起威儀路，而意識不特能緣威儀路，亦能緣起威儀路。三、似威儀路心，就是泛泛然的緣於客觀外在的色等，所以這是通於六識的。工巧處，就是藝術、技藝，這有兩種：一是身工巧，就是雕刻、繪縷等；一是語工巧，就是歌詠、唱唄等。前身工巧，是以色香味觸四境爲體的，因爲身工巧一起，就不能離於四境；後語工巧，是以色等五境爲體的，因爲語工巧一起，就不能離於五境。工巧所以名之爲處者，是約他爲心之所緣說的。此工巧心，別爲分別，也有三種：一、起工巧心，謂能起彼意法二處爲體，唯獨是屬於意識的。二、緣工巧心，這雖通於五識以及意識，但眼等五識，只能緣工巧處，不能緣起工巧處，而意識不特能緣工巧處，亦能緣起工巧處。三、似工巧心，就是泛泛的緣於客觀外在的五境，所以這是通於六識的。通果心，就是能變化心以及天眼、天耳通果。這能變化心，緣於變化的色等四境，有時也緣於聲，因有發語通果心的。

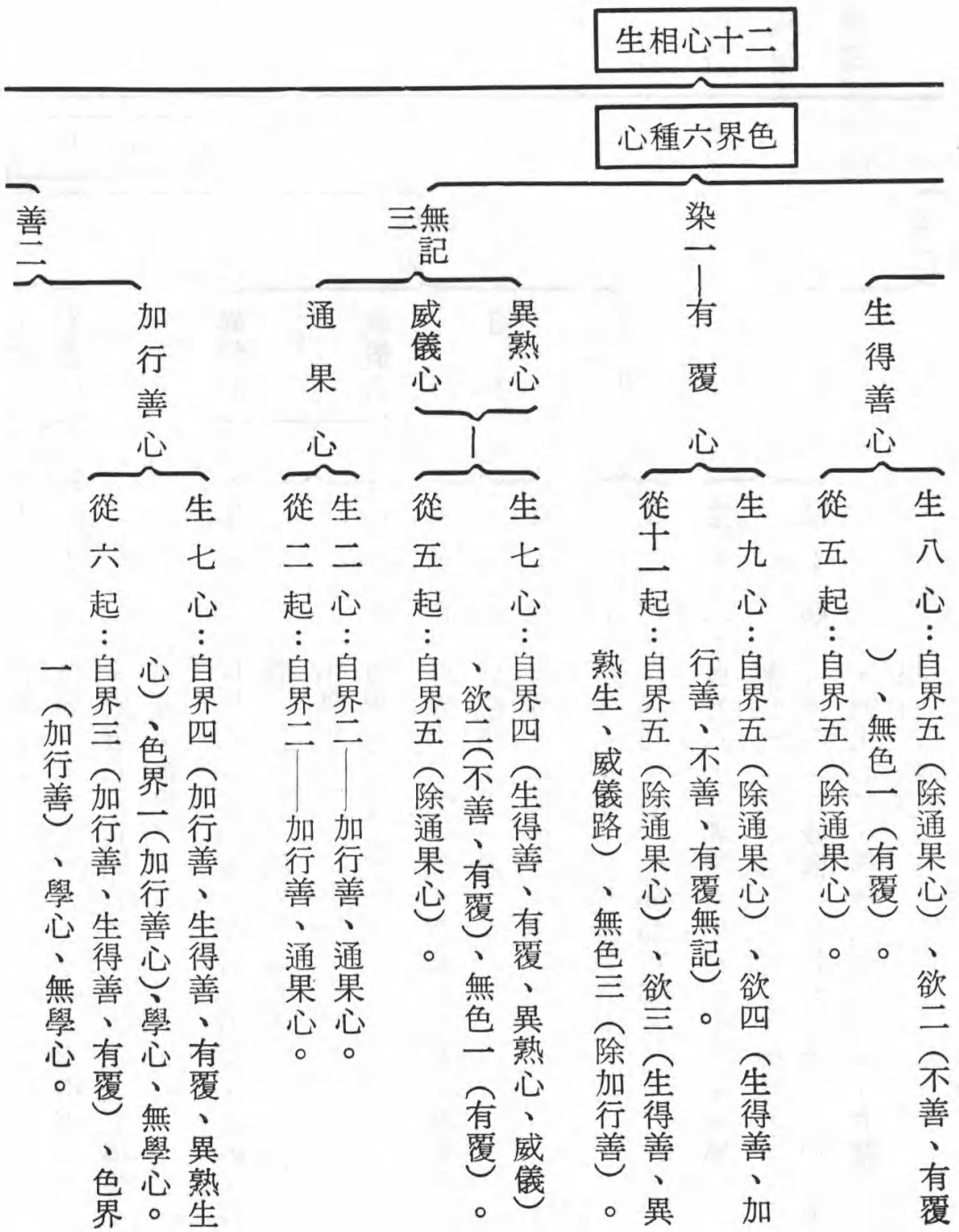
色界除工巧　此說色界無覆無記，須要除去工巧處，只有其餘的三種無記，爲

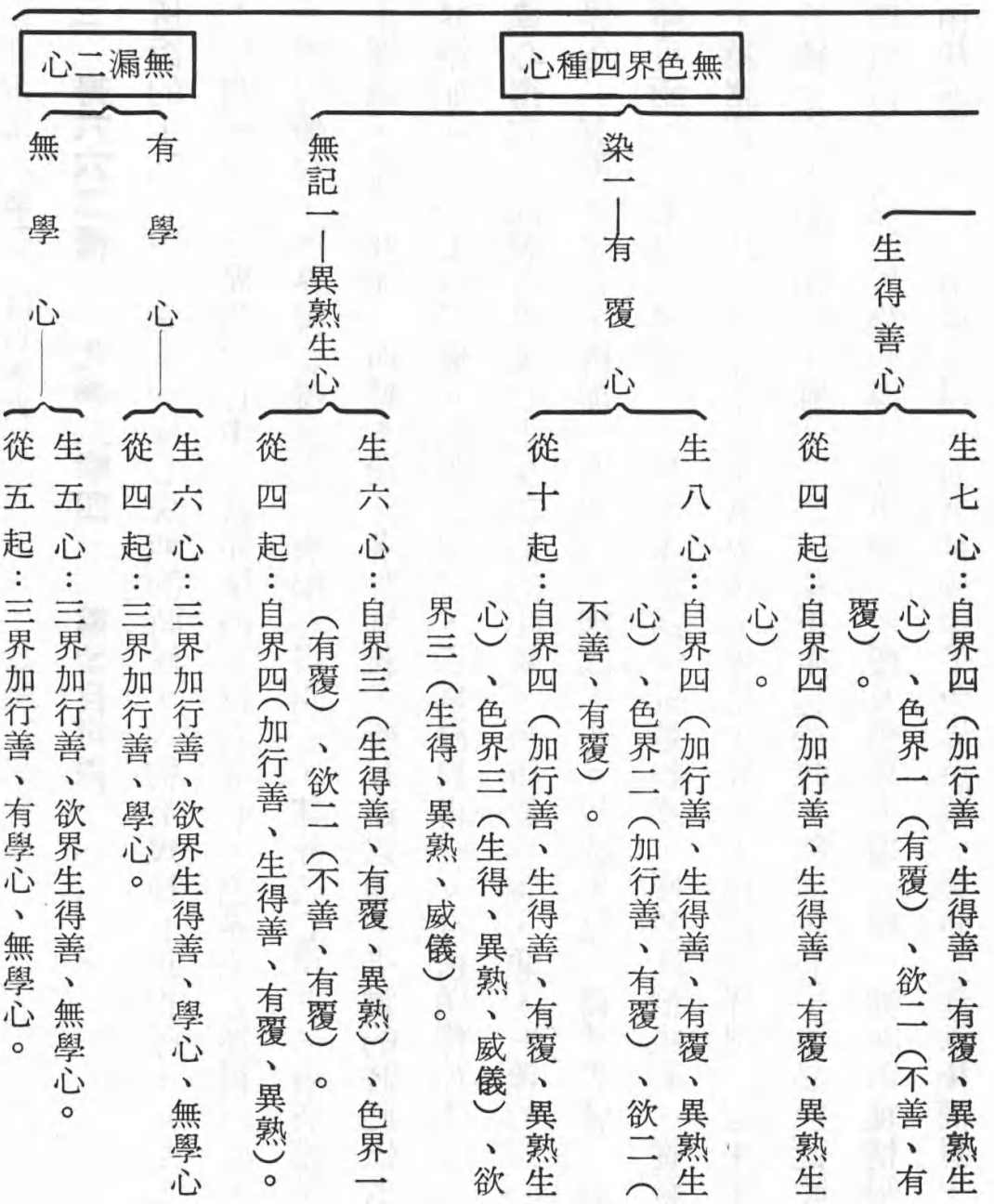
什麼？因上界中，完全沒有造作種種工巧事的。

餘數如前說　此說除了三界善分爲加行、生得、欲界無覆分四、色界無覆分三外，其餘無色界的無覆唯一異熟生、色無色界的有覆各一、欲界染污心有不善、有覆的兩種、無漏的有學、無學心的二種，一概如前十二心中說，所以說餘數如前說。頌疏說：「如是十二爲二十心：謂欲界八，二善、二染、四無記心；色界六種，前八心上，除不善、工巧二；無色界四，於前六心，更除威儀、通果二心；兼學無學，故成二十」。如是說來，我們知道，十二或二十，只是開合不同：合則爲十二，開則爲二十。關於二十心的相生，說來非常麻煩，現在姑且簡單的表列如下：

善二
- 加行善心
  - 生十心：自界七（加行、生得善、不善、有覆、異熟、威儀、工巧）、色界一（加行善）、學心、無學心。
  - 從八起：自界四（加行善、生得善、不善、有覆無記）、色界二（加行善、有覆）、學心、無學心。
- 生得善心
  - 生九心：自界七（如前）、色一（有覆無記）、無色一（有覆無記）。
  - 從十一起：自界七（如前）、色二（加行善、有覆無記）、學心、無學心。


欲界八種心
染二
不善心
有覆心
生七心：自界七（如前）。
從十四起：自界七（如前）、色界四（生得善、有覆、威儀心、異熟心）、無色三（生得善、有覆、異熟）。
無記四
異熟心
威儀心
工巧心
通果心
生八心：自界六（生得善、不善、有覆、異熟、威儀、工巧）、色界一（有覆）、無色一（有覆）。
從七起：自界七（如前）。
生六心：自界六（生得善、不善、有覆、異熟生、威儀路、工巧處）。
從七起：自界七（如前）。
生二心：自界通果心、色界加行善。
從二起：自界通果心、色界加行善。
善二
加行善心
生十二：自界六、欲界三（加行、生得、通果）、無色一（加行善）、學心、無學心。
從十起：自界四（除威儀、異熟）、欲二（加行善、通果心）、無色二（加行善、有覆）、學心、無學心。


二十心相生
心種六界色
染一——有覆心
生得善心
生八心：自界五（除通果心）、欲二（不善、有覆）、無色一（有覆）。
從五起：自界五（除通果心）。
生九心：自界五（除通果心）、欲四（生得善、加行善、不善、有覆無記）。
從十一起：自界五（除通果心）、欲三（生得善、異熟生、威儀路）、無色三（除加行善）。
無記三
異熟心
威儀心
生七心：自界四（生得善、有覆、異熟心、威儀）、欲二（不善、有覆）、無色一（有覆）。
從五起：自界五（除通果心）。
通果心
生二心：自界二——加行善、通果心。
從二起：自界二——加行善、通果心。
善二
加行善心
生七心：自界四（加行善、生得善、有覆、異熟生心）、色界一（加行善心）、學心、無學心。
從六起：自界三（加行善、生得善、有覆）、色界一（加行善）、學心、無學心。


無色界四種心
生得善心
生七心：自界四（加行善、生得善、有覆、異熟生心）、色界一（有覆）、欲二（不善、有覆）。
從四起：自界四（加行善、生得善、有覆、異熟生心）。
染一—有覆心
生八心：自界四（加行善、生得善、有覆、異熟生心）、色界二（加行善、有覆）、欲二（不善、有覆）。
從十起：自界四（加行善、生得善、有覆、異熟生心）、色界三（生得、異熟、威儀）、欲界三（生得、異熟、威儀）。
無記一—異熟生心
生六心：自界三（生得善、有覆、異熟）、色界一（有覆）、欲二（不善、有覆）。
從四起：自界四（加行善、生得善、有覆、異熟）。
無漏二心
有學心
生六心：三界加行善、欲界生得善、學心、無學心
從四起：三界加行善、學心。
無學心
生五心：三界加行善、欲界生得善、無學心。
從五起：三界加行善、有學心、無學心。

辛二　得心多少

三界染心中　得六六二種　色善三學四　餘皆自可得

於前所說的十二心中，當某一種心現前的時候，大約有幾種心可得呢？這是沒有一定的！分開來說，三界染污心中：欲界染污心得六種心，色界染心亦得六心，無色界染心得二種心，色界善心得三心，有學心得四心，其餘諸心現前，各各都是自得。順正理論，雖釋此頌，而據本論，多加別義，所以顯宗論，老實的將此頌改爲：「三界染如次：得七六二種。色善二學三，二無餘自得」。今依頌釋如下：

欲界染心得六　此說欲界染心正現在前的時候，可得欲界善、惡、有覆的三心，色無色界各一有覆無記心，再加一有學心，總成六心。以欲界染心得欲界善心說，這有兩種可能：一是由疑續善，一是由界退還。疑是疑惑，屬於煩惱染心，從疑引發正見，續諸善根，此卽欲界染心生欲界善。界是上界，有情從上界退，還來生於欲界，於續生位、必有染心，雖是染心，但正生起染時，欲界善心，亦必於此時，起法前得而得之。以欲界染心得欲界不善、有覆及色界有覆心說，亦在兩種情形下：一是由起惑退，一是由界退還。前者是據離子色界煩惱，後時生起欲染而退，

當正生起欲惑退染心時，卽能總得欲界不善及有覆心並色界有覆心。後者是約從無色界退，還來生於欲界，於續生位，必是染心，所以得欲界二染及色界染心。以欲界染心得無色有覆及有學心說，那就是由阿羅漢果，起欲界惑退，當正起欲染心，得無色有覆及有學心。是爲欲界染心得六種心。

色界染心得六　此說色界染心正現在前的時候，可得其自界的善、有覆、無覆的三心、欲界的無覆無記心、無色界的有覆無記心，再加一有學心，總成六心。以色界染心得色界三心及欲界無覆無記心說，那是據在無色界命終，還未生於色界，於續生位，必是染心，當正生起色界續生染時，卽能總得自界三心，欲界一通果心。色界染心得無色有覆無記心及有學心，那是據阿羅漢果，起色界惑退而言的。

無色界染心得二　此說無色界染心正現在前的時候，於十二心中，唯得二心，那就是由阿羅漢果，起無色界惑而退，當正起染污心時，得自無色界的有覆染心及有學心的二心。

色善三　此說色界善心正現在前的時候，於十二心中，能得自界的善心，欲色二界各一通果無記，合爲三心。所以得此三心，論說由於昇進。如從欲界入未至定

，得色界善心，這就是從欲界而入色界的昇進。如斷欲界惑盡，以第九解脫道入根本地，得欲色二界的各一通果心，這就是從加行而入根本地的昇進。因爲昇進，所以就得心。

學四　此說有學心正現在前的時候，於十二心中，可得有學心、欲色二界的各一通果心、無色界的善心，總成四心。得有學心，在初證入正性離生，於苦法忍位，爾時名得。得欲色二界的各一通果心，在以聖道離欲界染心，入根本地位，爾時名得。得無色界的善心，是在以聖道離色界染時。

餘皆自可得　餘指前說染等心餘，就是三界的各一無覆無記心、欲及無色界的各一善心，再加一無學心，總合而爲六心。此之六心正現在前的時候，一一唯可自得，不成就他，如無記唯無記，善唯是善，無學心唯無學心。

上來所說，是依論主所說的得心多少，若依雜心所說的得心多少，與此稍有不同：如論主說染心現起，三界總有十四心，而雜心說染心現起，三界總共只有九心。此之不同，在於彼論約單得說，此論約重得說。如色界染心，一在欲界染時得，一在色界染時得，這就是重得；而雜心於中除去一心。又無色界染心及有學心，一

在欲界染時得，一在色界染時得，一在無色界染時得，三度而得，亦卽重得；而雜心各各除去二心，加前所除一心，總除五心，所以得九。雜心說善心得欲界無覆、色界善及無覆、無色界善、學及無學的六心；此論約重得，說得色界善三及有學四。雜心於此七中，除欲色界無覆各兩度得（一、色善時得，二、學心時得）的一心，取餘五心兼無學一，所以是就唯有六心。雜心頌說：「若得九種法，當知穢汚心，善心得六種，無記卽無記」。論文說：「有餘於此總說。頌曰：慧者說染心，現起時得九，善心中得六，無記唯無記」。都是說的此意。