諦觀全集論釋一

# 俱舍論頌講記

釋註者　演培法師


01455696

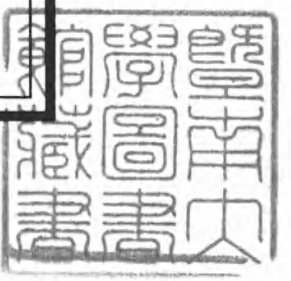
港台书

B 942
20099
2

諦觀全集論釋一

# 俱舍論頌講記（中）

釋註者 演培法師



# 俱舍論頌講記（中）

諦觀全集
E13

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

# 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 |

財團法人佛陀教育基金會敬贈

# 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

分別世間品第三……一——二一四
分別業品第四……二一五——四八九

# 俱舍論頌講記 中册

## 分別世間品第三

別釋法體中，前二品，總明有漏無漏的體用，下六品，別明有漏無漏的體用。於中，先明有漏的因果，就是世間、業、隨眠的三品。此分別世間品，是說的有漏果，爲衆生指出其果，然後再敍說質料因及動力因，使衆生明確了知苦果之所由來。講到世間，佛法向來把他分爲有情世間與器世間的兩大類。器世間，是說這世間的形態，有情的住處；有情世間，是指住於這器世間的生物總體。從來兩者，雖則是不可分的，但在觀察的便利上，將他分爲二類，可說是佛教教學的通例。所以此品所說的世間，也就有這兩大部門。不過，講到佛教的世間觀，是以有情世間的觀察爲主，因而在論器世間中，也自含有有情論。從這意義而看佛陀對於世界觀的態度，雖以所謂世間爲觀察的對象，但對物理的世界，生物現象的自身，可說未多注意，如有以爲佛陀是

從天文、地理到動物、植物，論究種種的事象，不用說，那是非常錯誤的。然我們必須承認的，就是世間雖唯有情與器界，而有情却爲世間之本。因有有情在這現實世間的往返，而後始知有器界，有有情在這現實世間的延續，而後始知有時劫。假定離了有情，所謂器界，所謂時劫，那就不必論，且實無可論。所以不談世間則已，要談世間，必以有情爲本。佛法概論第三章說：「佛法以有情爲中心、爲根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不易把握佛法的眞義」。有情與器界，何以稱爲世間？世是遷流無常的意思，是虛僞無實的意思，是可對付制伏、可破除斷滅的意思。凡有墮在這世法中的，都可叫做世間。因爲世間是無常無實的，所以就有情世間說，其數雖則是無量無邊，但總在生老死的圈中打轉，就器世間說，其量雖則是無窮無盡，但總在成住壞的圈中翻滾。本品詳細分別有情世間的動態，器世間的形狀，所以名分別世間品。

丙二　別明漏無漏體用

丁一　明有漏之因果

戊一　明有漏果

己一　有情世間

庚一　總辨有情

辛一　明有情生

壬一　明三界

**地獄傍生鬼　人及六欲天　名欲界二十　由地獄洲異　此上十七處**
**名色界於中　三靜慮各三　第四靜慮八　無色界無處　由生有四種**
**依同分及命　令心等相續**

在上根品之末，已依三界，辨明諸心相生及得心多少等，但什麼叫做三界？在三界中處別有幾？都還沒有談到，所以現在首當說明三界。如前所說，佛教世界觀的基礎，是人生觀；因而佛教雖如婆羅門教把這世界分爲三界，但那三界說，正不外於從這人生觀計算出來的結果。卽從我人精神狀態算出禪定修行的階段，適應這個，才把有情界，分爲欲界、色界、無色界的三態，所以三界的劃分，大體可說是爲有情的分類。欲界，就是欲盛的地方，五欲雖都爲欲界所有，而最主要的是食欲色欲，但如實說，五欲妙境，並非眞欲，眞正可以說爲欲的，是諸妙境所引發的貪

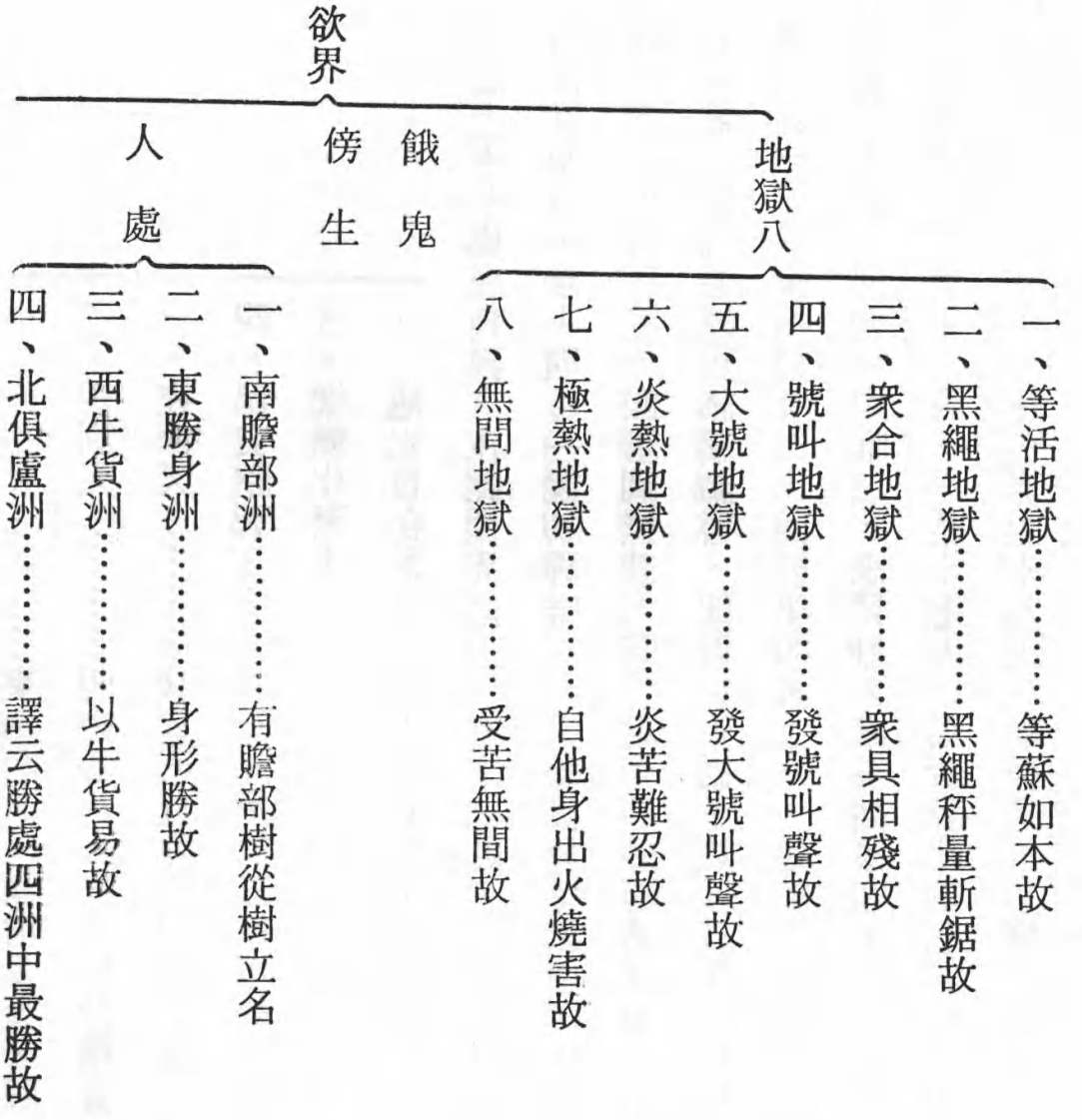
，所以佛有頌說：「世諸妙境非眞欲，眞欲謂人分別貪，妙境如本住世間，智者於中已除欲」。色界，欲雖不盛，但還沒有完全脫離物質的束縛，是色所屬的界，所以名爲色界。無色界，全離物質的束縛，而全然是精神的當體，眞正是我們精神修養的階梯，是無色所屬的界，所以說名無色界。三界名義已略解說，當依頌文分別如下：初頌明欲界，次頌明色界，後頌明無色界。

**地獄傍生鬼人及六欲天名欲界**　此中，前十字列五趣名，後三字結名欲界。地獄，是依梵語那落迦的意義譯的，因爲地下有獄，似於世間牢獄，所以得地獄名。這在三惡趣中，是屬最苦之處，所以正翻叫做苦器或苦具。有人又作這樣分別說：捺落迦譯爲苦器，就是有情受苦之處，而正式受彼苦的叫那落迦。光記也這樣說：捺落迦是所依的地獄，那落迦是能居的人。依惠琳應音說：「那落迦此譯有四義：一、不可樂，二、不可救濟，三、闇冥，四、地獄。經中言地獄者，一義也」。總之，受苦有情所居受苦之處，名爲地獄。傍生，就是畜生，約他傍行者多，所以叫做傍生。如人類有情是直立的，而畜類有情是橫行的。正理二一說：「言傍生者，彼趣多分身橫住故，或彼趣中，容有少分傍行者故，又類多故，多愚癡故，名曰傍

生」。所謂類多，如空中的飛鳥，水中的魚龍，地上的走獸。有無足的，兩足的，四足的，多足的。有一棲的，兩棲的，三棲的種種。就是一切禽獸、蟲魚的總稱。鬼，依正理論說，是由在餘生中，喜盜他人財物所感得的生命報體。這在一般人，雖不易見到，但確是住在世間的。「人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病及病人的所見所聞，或由於跳神扶乩等神秘現象。其中最主要的，爲見到死亡者的孤苦饑渴，如易所說的『遊魂爲變』。這雖有無財、少財、多財——如血食之神——的差別，從饑渴苦迫得名，常稱之爲餓鬼。傳說：唯有生在餓鬼中，才享受兒孫的祭祀。這是有情的一類，與中國『人死爲鬼』的思想不同」。人是有思想的動物，所以正理說：「或多思慮，故名爲人」。「古來講做一個人要有理性的道德，即現在所講做人要有人格，就是從理性中發揮道德以完成人格的人。這種人格是尊重的，是異於禽獸的。此內具的理性道德發現於人倫的群衆；即爲禮法政治等。然後以儒家所說的『仁』，最足表明人之性德，故孟子說：『仁者，人也』。子思說：『人者，仁也』。孔子也說：『克己復禮爲仁』。此仁乃指人之性德，亦指爲君子或成人的意思……所以人是應保持人之理性道德，乃能永久不失去人之

所以爲人的德性」。佛法中又說人是忍的意思，就是這人世間苦痛充滿，而我們人類却能忍受得了，好像不在乎的樣子。但若發揮忍的精神，忍人之所不能忍，爲衆生而實行忍辱波羅蜜，那就成爲堅忍精進的德性了。及六欲天，就是天界，天界爲光明的世界，就是天國，爲我們肉眼之所不見的。可以說：「比人間高一級的是天，天中也有高級與低級的。低級的天，是鬼、畜中有大福報者。如四天王天的毘樓博叉，是龍王、是畜生；毘沙門是夜叉、是鬼。四天王以上的帝釋天，才是人身的；但爲帝釋守衛的，也還是鬼、畜之類」。正理解釋說：「天謂光明、盛德、熾盛，遊戲談論，勇悍相凌，或復尊高，神用自在，衆所禱告，故名爲天」。此天有欲，名爲欲天，欲天有六，言六欲天。此上所說，從最苦的地獄，到最樂的天國，不論是器界或有情，總屬欲界所攝，所以名爲欲界。

**二十由地獄洲異**　二十，顯示欲界中的處所，有二十個不同，而此是由上五趣的地獄差別及人趣的四洲差別所成的。地獄差別有八，洲的差別有四，今列一表如下：


欲界
地獄八
一、等活地獄……等蘇如本故
二、黑繩地獄……黑繩秤量斬鋸故
三、衆合地獄……衆具相殘故
四、號叫地獄……發號叫聲故
五、大號地獄……發大號叫聲故
六、炎熱地獄……炎苦難忍故
七、極熱地獄……自他身出火燒害故
八、無間地獄……受苦無間故
餓鬼
傍生
人處
一、南贍部洲……有贍部樹從樹立名
二、東勝身洲……身形勝故
三、西牛貨洲……以牛貨易故
四、北俱盧洲……譯云勝處四洲中最勝故

天處
- 一、四王天……東治國天、南增長天、西廣目天、北多聞天
- 二、忉利天……四方各八天、中央帝釋宮、合名三十三天
- 三、夜摩天……譯云時分時時唱快樂故
- 四、都史陀天……譯云知足於五欲境知止息故
- 五、樂變化天……自他妙欲境自在轉故
- 六、他化自在天……他化妙境自在轉故

**此上十七處名色界**　在此欲界之上，有十七處，名爲色界。但此所說的十七處，有部異師有兩說不同：一說初禪唯二，大梵攝於梵輔中，而於第四禪立爲九，謂開無想天。婆沙百五十四講到無想天時曾說：「外國諸師說：第四靜慮處別有九，此其一處，迦濕彌羅國諸論師言，卽廣果天攝，然以高勝寂靜故別立名，猶如村邊阿練若處」。一說初禪有三，而於第四禪立八，這如今論所說。若正統的有部學者，只說十六處，卽初禪中唯二，謂梵輔天處有高樓閣，名大梵天一生所居，非有別地。經部於色界立十八天，不是十七天，頌疏說此十七處，是經部師立，那是錯誤的。正理二一說：「上座色界立十八天，故作是言：修諸靜慮，各有三品，謂上中

下，隨三品因，生三天處。第一靜慮，大梵天王，自類相望，得有同分，與梵輔處，勝劣有殊，如聚落邊阿練若處，雖相隣近而處不同。無想有情於第四定，爲第四處，與廣果天，有差別故，處成十八」。當知正理論主心目中的上座，就是經部，把他誤認爲二，當然是不對的。

**於中三靜慮各三第四靜慮八**　此正指出色界的十七處。於中初、二、三三靜慮，一一各有三處，而第四靜慮獨有八處，如是總合有十七處，而此所說的十七處，諸器世間並諸有情，總名色界。初靜慮的三處，就是梵衆天、梵輔天、大梵天；二靜慮的三處，就是少光天、無量光天、極淨光天；三靜慮的三處，就是少淨天、無量淨天、遍淨天；第四靜慮的八天，就是凡夫的三天，聖者的五天。凡夫的三天，爲無雲天、福生天、廣果天；聖者的五天，爲無煩天、無熱天、善現天、善見天、色究竟天。今依其次第，表列如下：

初禪
- 梵衆天……大梵所有所化所領故名梵衆
- 梵輔天……於大梵前行列侍衛輔梵王故
- 大梵天……廣善所生名梵威德等勝名大

色界

二禪

少光天……自地天內光明最小故名少光

無量光天……光明轉勝量難測故名無量光

極光天……淨光遍照自地處故名極光淨

三禪

少淨天……意地受樂名淨此最劣名少淨

無量淨天……此淨轉增量難測故名無量淨

遍淨天……此淨周普更無能過故名遍淨

四禪

無雲天……此上諸天無雲在無雲首故名

福生天……更有異生勝福所生說名福生

廣果天……異生果中此最殊勝故名廣果

無煩天……煩謂煩雜於無煩中此最初故

無熱天……意樂調柔離諸熱惱故名無熱

善現天……已得上品雜修靜慮果易彰故

善見天……離修定障餘品至微見清澈故

色究竟天……無處於有色中過此名色究竟

**無色界無處由生有四種**　已說色界幷處不同。無色界中都無處所，因此界中沒有色法，無有方所可爲指示，雖然沒有處所可指，但由異熟生的勝劣差別，說有四空處的不同：一、空無邊處，二、識無邊處，三、無所有處，四、非想非非想處。如是四種，名無色界。但這四種，絕對不是由於處的上下不同，純是由於受生的勝劣有殊。今且表釋如下：

無色界
- 空無邊處天……厭有色身思無邊空作空無邊解故
- 識無邊處天……厭前外空思惟內識作識無邊解故
- 無所有處天……厭無邊識思無所有作無所有解故
- 非非想處天……非前粗想名非想有細思名非非想

**依同分及命令心等相續**　此明無色界的所依。有色界中，一切有情，心心所法的相續而轉，必是依於色身，無色受生的有情，既然沒有色身，那他的心心所法，豈不是沒有相續而轉的可能了嗎？不然！當知他雖沒有色身，但有同分以及命根，即依此命根及同分，心心所法得以相續，並不是說無依而相續的。在根品不相應中，講到命根、衆同分時，都說到他們通三界，無色界的有情，既然依此使令心心所

法相續而轉，爲什麼不說有色界的有情，也是依此而心心所轉呢？據有部學者說：欲色界中的有情，從他們的身同分等恆時相續看，雖則也可爲依，但因身相粗顯，所以偏說依於色身而轉。

壬二　明五趣

**於中地獄等　自名說五趣　唯無覆無記　有情非中有**

在佛經中，三界五趣，常常連結在一起講，上面既已說了三界，五趣又是怎樣的呢？如以三界分別，那界全具五趣？那界不具五趣？關於這兩問題，在此一頌中明。初兩句，列五趣名；後兩句，諸門分別。趣是所往的意思，就是諸有情所應往、所應生、所結生處，說名爲趣。在未釋頌文前，先略辨五趣六趣的差別。五趣，就是上面說的地獄、餓鬼、畜生、人、天，這是上座及有部等所採用的分類；六趣，就是在傍生後，加一阿修羅，這是犢子部或案達羅派等所採用的說法。阿修羅，從吠陀時代，已被認爲對抗天部，佛教，大體承受婆羅門教的思想，所以以之住於海底，主要認爲是對抗帝釋天的。在長含二十二，特說阿修羅品，因而在有情的分類中，以之爲別類而攝，實也不足爲怪。而且在阿修羅中，也有種種的種類。就以

善惡分別，也可說有六趣：善有上中下的三品，所以有天、人、阿修羅的三趣；惡有上中下的三品，所以有地獄、傍生、餓鬼的三趣。假定不是這樣，那就惡的三品，可有三種果報，善的三品，就只有二種果報了，這在道理上，似有說不通。不過，俱舍、正理、顯宗、雜心諸小乘論，都是說五趣的。以五趣言，阿修羅，或有說是屬於天趣所攝，或有說是屬於鬼趣所攝，或有說是屬於鬼畜二趣所攝，或有說是屬於鬼畜天三趣所攝。異說紛紜，難以定準。

**於中地獄等自名說五趣**　在三界中，隨其所應，說有五趣，各如自名所顯，就是前面所說的地獄、傍生、鬼、人、天，是名五趣。以三界分別：欲界總有五趣，天趣一分，餘四趣全，色無色界，各有天趣一分。

**唯無覆無記**　此以三性分別，於三性中，五趣自體，唯屬無覆無記性攝，不通善及不善，因這是過去業所招感的，所以唯異熟生無記是五趣體，趣體假定通於善染，於一趣中，具有五趣的業及煩惱，那五趣豈不是就變成雜亂了嗎？所以不可說通善染。

**有情**　此以情非情數分別，趣體唯獨屬於有情所攝，不通外器非情，因非情中

無異熟生，且通五趣共所受用。

**非中有**　此說中有非趣，因爲趣是所往的，中有是能往的。「施設足論作如是說：四生攝五趣，非五攝四生，不攝者何？所謂中有」。中有在四生中，是屬化生，所以不是趣攝。正理二一說：「猶如中有，是趣因故，趣謂所往，中有不應是所往處，由此能往正所生處，故非趣攝」。

壬三　明七識住

**身異及想異　身異同一想　翻此身想一　並無色下三　故識住有七**
**餘非有損壞**

上說三界五趣，五趣狹於三界，今說七識住，則又狹於五趣，因於五趣中，唯取人天二趣的少分爲七識住。所謂七識住，就是有七生處爲識住體。就是欲界的人天爲一識住，色界的前三靜慮爲三識住，無色界的下三無色爲三識住，總合爲七識住。何以叫做識住？識所樂住，叫做識住。光記說：「若欲色所繫五蘊爲體，若無色所繫四蘊爲體。如其所應，有情數法，識於其中，樂住著故，是名識住」。正理二二說：「有餘師說：唯有情數得識住名，契經說故，爲顯諸識所住著事，故契經

說七識住名」。如長含第八衆集經、第十增一經同大緣方便經；中含二四大因經；增一阿含三十三及四十二，都說到七識住這問題，所以這是契經所有的。

**身異及想異**　這是第一識住。身異，是指有情的色身，不論在顯色形色的那一方面，其狀貌都有種種的不同；想異，是指有情的感受，有苦樂捨想的種種差別。此識住有情，主要是指人類的全體，天趣的一分。「一分天者，謂欲界天及初靜慮，除劫初起」。所以要除劫初起者，因那是屬第二識住。

**身異同一想**　這是第二識住。此說有類具有色身的有情，狀貌是不同的，但心想是同一的。「如梵衆天，謂劫初起，是第二識住」。此中說的梵衆天，祇是指初靜慮的一處，實則是包含梵輔、大梵二處的。怎知他們是同爲一想？論說：「以劫初起，彼諸梵衆，起如是想：我等皆是大梵王生；大梵爾時亦起此想：是諸梵衆皆我所生。同梵一因，故名想一」。怎知他們的身相不同？論說：「大梵王身，其量高廣，容貌威德，言語光明，一一皆與梵衆不同，故名身異」。這祇是就大梵、梵衆說明身的不同，其實梵輔、梵衆，當處相望，其身也是有別的。

**翻此**　這是第三識住。前說身異想一，今則翻轉過來，說爲身一想異，所以說

翻此。如二禪三天的有情，不論就顯色形色看，其狀貌沒有什麼不同，所以是身一。此靜慮的有情，喜（樂）捨二想，雜亂現前，有時現起喜想，有時現起捨想，所以說想異。但這是有部學者說的，論主認爲此天中的二想交雜，是由緣於劫火，有怖不怖，並不是由於喜捨二想的交雜，所以論中稱爲傳說。

**身想一**　這是第四識住。此約第三靜慮有情說的。三禪諸天的身相，不論就顯色形色看，其相貌沒有什麼不同，所以是身一。但三禪名爲離喜妙樂地，唯有樂想，所以說想一。正理二二說：「遍淨天樂，寂靜微妙，常生欣樂，無起厭時，是故無由近分交織，故唯依此立想一名」。

初靜慮想一，二靜慮想異，三靜慮想一，三者的不同，顯宗論十二，有很明白的分別，如說：「初靜慮由染污想故言想一，以於非因起戒禁取執爲因故。第二靜慮由二善想故言想異，由等至力二受交參而現前故。第三靜慮由無記想故言想一，純一寂靜異熟樂受而現前故」。

**並無色下三**　此除最高的有頂天，指其餘的下三無色，就是空無邊處爲第五識住，識無邊處爲第六識住，無所有處爲第七識住。集異門足十七引經說：「無色有

情，超一切色想（超一切眼識身相應想），滅有對想（滅四識身相應想），不思惟種種想（無五識身所引意識相應緣色等種種障礙等想），入無邊空，空無邊處具足住，如空無邊處天，是名第五識住。**無色有情**，超一切空無邊處入無邊識，識無邊處具足住，如識無邊處天，是名第六識住。無色有情，超一切識無邊處入無所有，無所有處具足住，如無所有處天，是名第七識住」。

**故識住有七**　這是總結。由上所說，所以知道，識住計有七種。爲什麼餘處不名識住呢？這是有道理的，如說：

**餘非有損壞**　其餘的三惡趣、第四靜慮、非想非非想處天，所以都不是識住者，因爲是有損壞的緣故。正理二二說：「云何於中識有損壞？損壞識法於彼有故」。如諸惡趣，有極重的苦受，能損於識，使令心識不樂於中安住。第四靜慮有無想定及無想事，能壞於識令相續斷，所以不是識住。有頂天中有滅盡定，能壞於識令相續斷，所以不是識住。同時須知：假定有這麼一個地方，清淨、安樂、美滿，其他地方的有情，對此嚮往、仰慕、追求，希望到這個地方來安住，到了以後，覺得確屬不錯，不想再求出離，始可說爲識住。三惡趣既是極爲苦痛、極不理想的所在

，那個有情願生於彼？即或由於業力，墮入三惡趣去，恨不得立刻就能出離，誰也不願在那兒多逗留一刻，所以不得說爲識住。入第四靜慮的有情，不管是在無雲、福生、廣果的那一天，如他是異生性，時時要求出離，想進一步的入於無想，如他是聖者性，也不願於中久住，時刻想跳出來，樂慧聖者，求入五淨居天，樂定聖者，求生無色界中，而即在淨居天的聖者，也不以此爲滿足，仍想進一步的求證寂滅，所以第四靜慮不是識住。最高的有頂天，其性昧劣，所以不是識住。

壬四　九有情居

**應知兼有頂　及無想有情　是九有情居　餘非不樂住**

七識住，已如上分別，九有情居，今略說明。這九有情居，在雜含第十七、長含第八衆集經及十上經、第九增一經、雜含第十七、增一第四十九衆生居品都有說到，所以這不是論師們的創說。且舉增一第四十說：「有九衆生居處，是衆生所居之處」。集異門足論十九說：「時舍利子復告衆言：具壽當知！佛於九法自善通達，爲諸弟子宣說開示。我等今應和合結集，佛滅度後勿有乖諍，當令法律久住利益人天。此中略有二種九法，所謂九結、九有情居」。寶疏說九有情居，不是經中所

說，這是錯誤的。佛說九有情居，是對破外道想計，因有想計外道以爲神我，擇善而居，佛爲破斥這個，所以顯示這是九有情居，不是神我所居。何以稱爲有情居？集異門足論十九說：「謂有情所居、所住、所止、所樂生處，卽總顯示此中所有有漏五蘊（色界）四蘊（無色界）名有情居」。由此可見九有情居，唯獨是有情法，不屬器界處所。雖唯有情法，但不攝中有，因諸中有，不是久所居住的地方，所以有情不樂安住。此有情居與上識住有何不同？正理二二說：「於生死中，爲顯諸識由愛住著，建立識住；顯諸有情於自依止愛樂安住，立有情居：故此二門建立差別」。

**應知兼有頂及無想有情是九有情居**　說了七識住後，於此應知道的：卽在前所說的七識住上，再加最高的有頂天，並及色界的無想有情，如是九處，爲諸有情之所欣樂安住，所以立爲九有情居。

**餘非不樂住**　除了上說九處，立爲有情居外，其餘如三惡趣及第四靜慮，除無想天所餘八天，皆不可立爲有情居，因這不是有情之所愛樂安住的。如三惡趣，不是有情樂意住在裏面的，而是由於惡業羅刹，逼迫令住，勢不得已的，其情況一如

世間的牢獄，所以不立有情居。除無想天的第四靜慮諸天，雖有樂意來此居住的有情，但住在裏面的，不是不樂遷動，其樂動的狀態，如前識住所說，茲略不論。

壬五　明四識住

**四識住當知　四蘊唯自地　說獨識非住　有漏四句攝**

經中不但常常說到七識住，而且還時時說到四識住，所謂四識住，就是有情的情識，或在色上貪著（住），或在受上貪著，或在想上貪著，或在行上貪著，生起我我所執，於是就被繫縛而流轉於生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東西南北四維上下，除欲、見法、涅槃」。綜合此四識住的能住所住，就是五蘊，這就是有情的一切。今列一表如下：

識所依住
- 物質……色
- 精神
  - 情緒……受
  - 認識……想
  - 意志……行

識……識

**四識住當知**　四識住是標名，就是色受想行四者，爲能住識之所依住，所以經說「識隨色住，識隨受住，識隨想住，識隨行住」。當知是勸勉之詞，就是決定應當如是了知，通下三句。

**四蘊**　這是正式出四識住的自體。當知四識住的自體，於五蘊中，唯是有漏的色受想行的四蘊。假定是無漏的，那就不可說爲識住，因他是破壞有的。雜心八說：「無漏非識住，彼壞染污識故」。

**唯自地**　這是以自他地分別。謂於有漏的四蘊中，唯取自地的色受想行爲識所住，若在他地的色等，那就沒有識住的意義了，因爲餘地的四蘊，不是識所樂住的。識住之所以得名識住，一定要有喜愛滋潤於識，令於色等蘊中增長廣大，而後方可說爲識住，但在餘地的色等四蘊，並沒有喜愛能滋潤心識，使其增長廣大，所以餘地四蘊，不在識住所攝。還有須知道的：就在同一地中，以自他相望，唯在自相續中有識住義，若在他相續中識隨樂住，雖如自相續一樣，但他的身心望於我的身心，決不可爲我的識住；以情非情相望，唯有情數立爲識住，若非情數無識住義。可是這在婆沙，有兩說不同，如彼百三十七說：「有情數蘊爲識住，此事可爾，非

有情數蘊，云何名識住？答：有多種識住，謂相應識住，俱有識住，所依識住，所緣識住，所行識住；非有情數蘊是識所緣，故名識住」。

**說獨識非住**　此說於五蘊中，獨有識蘊非是識住，因爲識是能住，離能住識，才立所住四蘊，所以不可說識爲識住。如人乘車，車是所乘，人是能乘，不可說能乘的人就是所乘的車，其道理是一樣的。又如人住屋中，屋是所住，人是能住，不可立能住人爲所住屋，也就是這個道理。

**有漏四句攝**　這是辨別四識住與七識住的同異。從彼此同是屬於有漏的一點看，可說二者是相同的；從彼此位體寬狹的不同一點看，可說二者是差別的。如以四識住與七識住互相相望：在位的方面講，四識住寬，七識住狹，因前者通惡趣等，所以是寬，而後者不通惡趣等，所以是狹。在體的方面講，七識住寬，四識住狹，因前者通以五蘊爲體，所以是寬，而後者唯以四蘊爲體，所以是狹。如是兩者寬狹不同，四七相攝可爲四句，一、是七識住非四識住，這就是七識住中的識，因爲是識蘊，所以爲七識住攝非四識住攝。二、是四識住非七識住，這就是三惡趣、第四靜慮、有頂天、中有的受等四蘊，因爲是四蘊，所以是四識住攝，因爲是三惡趣等

，所以非七識住攝。三、是七識住亦是四識住，這就是七識住中的四蘊，因四、七識住都俱有的。四、非七識住亦非四識住，這就是三惡趣、第四靜慮等的識蘊，因爲是惡趣等，所以非七識住攝，因爲是識蘊，所以非四識住攝。

壬六　明四生

**於中有四生　有情謂卵等　人傍生具四　地獄及諸天　中有唯化生**

**鬼通胎化二**

有情在三界五趣中，生生不已的受生，如分別他們新生長育的形態，有四種不同，那就是胎、卵、濕、化的四生說。這是契經所說的，如增一阿含十七說：「爾時世尊告諸比丘：有此四生。云何爲四？所謂卵生、胎生、濕生、化生」。生是出生現起的意思，婆沙說：「有情現義、起義、出義是生義」。又「問：何故名生？答：諸有情數和合而起故名生。問：三界五趣亦和合起何但此四？答：此四唯令有情數起，亦遍攝有情數。界趣不爾！以界雖遍有情數，而非但有情數起，通非情數。趣雖但有情起，而不遍有情數，不攝中有故。由此但四說名爲生」。

**於中有四生有情謂卵等**　於中是所依義，就是在三界五趣中有此四生。謂有情

類中，有卵生、胎生、濕生、化生的四種。卵生，如鷄、鴨、雀、鴿、鸚鵡、鵝、雁等。生從卵殼，名爲卵生。胎生，如象、馬、豬、羊、牛、驢以及人等，生從胎臟，名爲胎生。濕生，如蟲、蟻、魚、蝦、飛蛾、蚊、蚰等，生從濕氣，名爲濕生。化生，如諸天、地獄、餓鬼、初人、畜生等，生無所託，名爲化生。佛法概論第五章第二節說：「佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的。如胎生，最初的自體，必須保存在母胎中。等到身形完成，才能離母體而出生。出生後，有相當長的幼稚期，不能獨立求生，要依賴生母的乳哺撫養。特別是人類，更須要父母師長的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。卵生卽不同，離開母體時，還不是完成的身形，僅是一個卵。須經一番保護孵化——現在也用人工的，才能脫卵殼而出。有的也需要哺養、教導，但爲期不長，多有能自動的生存而成長。濕生又不同，母體生下卵以後，就置之不問，或早已死亡了；種子與母體，早就脫離關係。等到一定時期，自己會從卵而出，或一再蛻變，自謀生存。從有情的出生到長成，胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間可說沒有多大關係，是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，

就依這樣的意義而成立。化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情，不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。從生長的過程說，胎生繁複於卵生，卵生繁複於濕生，濕生繁複於化生。從產生所依的因緣說：胎生與卵生，必依賴二性和合的助緣；濕生中，卽有但以自身分裂成爲新的生命；化生更不須此肉體的憑藉，卽隨業發生。依胎、卵、濕、化的次第說，化生應爲有情中最低級的。但從來的傳說，化生是極高的——天，也是極低的——地獄，而且還偏於鬼、畜、人三趣中」。

**人傍生具四**　此說人趣及傍生趣，各各具有四生。先說人趣四生的差別：一、人從卵生。據婆沙說：在過去的時候，有一商人入海，在大海中，得一雌鶴，奇麗美觀，歡喜非常，帶回家中，產生兩卵，後來卵開，生二童子，端正聰明，年長出家，得阿羅漢果，大者名世羅，小者名鄔婆世羅。二、人從胎生，這如現在的世人，都是從胎生的。三、人從濕生，相傳過去有頂生王從布殺陀王頂皰而生，是爲濕生。四、人從化生，此唯約劫初生人說的。因爲初人在此世界出現，依佛經說，是從化生而有的。據正理說，只要你是人，不管是以怎樣形態而受生的，都有成爲聖

者的可能，但是成了聖者以後，再不會受卵濕的二生，因爲卵濕生類性多愚癡，而聖者大都是欣求殊勝智見的，所以不受卵濕二生。傍生的四生，關於胎、卵、濕的三生，是大家所共知共見的，不必多加解說，至於化生，如龍、妙翅鳥等都是。

**地獄及諸天中有唯化生**　此說極苦的地獄有情、極樂的天趣有情、以及中有的有情，於四生中，唯獨是屬化生，不通其他三生。

**鬼通胎化二**　此說鬼趣有情，通於胎化二生，不通卵濕二生。鬼有化生，無何諍論，說胎生者，有不同情，所以論引經說：「如餓鬼女白目連曰：我夜生五子，隨生皆自食，晝生五亦然，雖盡而無飽」。由此可以證知是有胎生的。

有情界受生，有四類不同，已如上說，但那一生類的有情最多呢？這有兩說不同：一說濕生有情最多，因爲現見是有很多的；一說化生有情最多，因於五趣中，有二趣全是屬於化生的，有三趣也有少分是屬化生的，甚而至於中有也是化生的，所以最多。受生既有四種不同，究竟那一種受生是最殊勝呢？這不用說，當然是屬化生，順正理說：「應言最勝唯是化生，支分諸根，圓具猛利，身形微妙，故勝餘生」。

壬七　明中有

癸一　明中有

子一　正明中有

**死生二有中　五蘊名中有　未至應至處　故中有非生**

前說地獄、諸天、中有，唯是化生，但是什麼叫做中有？中有爲什麼不可名生？於中，初二句解答第一問題，後二句解答第二問題。吾人由於前世的業力，生到這現實的世間來，多托母胎而起。其生來的次第，有死有、中有、生有、本有的四種。此下卽略明四有義。本頌先成立中有。

**死生二有中五蘊名中有**　死生二有，就是死有與生有。死有，指生命結束的最後一剎那；生有，指生命結生的最初一剎那。中有，就是在死有之後，至正托母胎之前，其間所有的有情五蘊身，卽死有與生有之間的一個聯繫者。如從人間死歿，上往天上受生，在人間的生命自體已經結束，而天上的生命自體尙未完成，於其中間，有五蘊起，爲了要至生處，所以現起此身。假定沒有這中有，作爲前後生命的連繫，在有部看來，生命就要斷滅，所以建立中有。

**未至應至處故中有非生**　死有之後，中有生起，生有現前，中有歿去，這可見中有，是有起歿的，既有起歿，爲什麼不名爲生？還有，此中有身，是從業所感得的？還是由於自體有的？若說是從業所感得的，那就應當說名爲生，因爲業是生因；假定說是自體有的，那就應當說爲無因，是則犯無因過。這樣分析起來，所以中有應卽名生。不然，要知生之所以爲生，是依所至義而建立的，就是當來所應到的地方，說名爲生。此中有生，體雖有起有歿，但還沒有到達所當到的地方，所以不得名生。正理二三說：「此但名起，不說爲生，死生有中暫時起故」。又生的意義，是屬所起的，而中有是能起，所以不得名生。什麼是所起的呢？要由業力所引的異熟五蘊，方名所起。

子二　證有中有

**如穀等相續　處無間續生　像實有不成　不等故非譬　一處無二並**
**非相續二生　說有健達縛　及五七經故**

關於中有的有無，在學派中，是有諍論的；一般而言：大衆部、分別說部、化地部，是不立中有的；而說一切有部，則堅決的主張中有的實有。據大衆部說：如

立中有，不特與正理相背，且亦與聖教相違。大衆系的學者認爲：一個有情的生命結束，無間後一生命就生，於其中間，根本不須假藉什麼中有托生。正理二三說：「死有無間，生有卽生，其理極成，故無中有」。而且從佛所說的報業看，祇有順現受報、順生受報、順後受報的三種業，並未說有順中有報業，無業而受中有身，其理豈成？正理二三說：「又曾不說中有業故，謂有經說，順現受等三業不同，曾無契經說有第四順中有業，不可說中有無業而生，勿一切無因自然生故」。同時，既然承認有死，生有也就應成，因要有生方可有死，無生有死，這在道理上，無論如何是說不過去的。「又取有無俱成失故：謂死無間取中有不若取應生，經所說故，如契經說：若捨此身更取餘身，我記生故。如其不取應般涅槃，既般涅槃何有中有」？再就聖教說：謂世尊說：「預流有情極於七有」，若有中有，世尊應言極十四有。又有經說：「若有一類造作增長五無間業，無間必定生地獄中」。假定死生中間，有個中有相隔，那就與無間義相違背了。「由與如是理教相違，故知定無中有可得」。有部學者當然不肯承認此說的，所以也就舉出理證與教證，以證中有的實有。頌中，前六句是依理證，後二句是依教證。

**如穀等相續處無間續生**　有部依正理說：有情從這個地方歿到那個地方受生，必須承認在那中間，有個擔任連續的任務者，那就是中有，假定沒有中有，那就決定沒有從餘處歿餘處受生之理，因爲從來沒有見到世間的相續轉法，處雖有間而仍可以續生的。譬如世間的穀等相續，要於果種的中間有芽莖等的相續，而且在這前後相續的過程中，必然是處無間斷。如穀等的相續，既是處無間斷，當知有情前後生命的相續，其道理也是如此，刹那續生，處必無間，是故中有實有義成。量說：死生要處無間（宗）；以續生故（因）；猶如種果（喻）。種果是續生，種果無間絕，死生是續生，當如種果是無間絕。

**像實有不成不等故非譬**　大衆部的學者救說：諸續生法不一定要處無間，因爲現見世間有法續生，處雖間斷而得續生，如鏡等中從質生像，就是這樣。當知有情從死至生，中間雖有間斷而能續生，亦復如是。大衆部出有部續生因的不定過說：死有生有，爲如種果的續生而絕無間斷呢？爲如質像的續生而有間斷呢？續生因既有不定過，怎可證成中有的實有？論主破斥此救說：你所立的質像，如果說是實有，那在道理上，是不能成立的，即或退一步說可以成立，但你所說的譬喻，與法是

不相等的，所以不能成爲譬喻。

**一處無二並**　這是解釋上面像實有不成的理由。從道理上講，在同一地方不應有二色並生，假定有二色並生，那就顯示他的非實有。如鏡面像色，由別四大所造，其體相互對礙，怎可一處二得並生？今既於鏡面現出色像，可知其像非實。又如在同一有水的地方，兩岸一時同有像生，二像既是同時顯現，所以知道像非實有。

**非相續二生**　這是解釋上面不等故非譬的理由。非相續，是第一理由。意謂不說像非實有，即或承認你所說的像是實有，但因於法不得相等，所以你要拿他來做譬喻，還是不成的，因鏡像與本質，體類各別，非是一物，所以非一相續。同時，鏡像與本質，在時間上，是俱時而有的，不是前滅後生的，所以知道非一相續。而死有生有，是一相續，前滅後生，中無間隔。以質像非一相續法，而喻死生一相續法，法喻怎能齊等？二生，是第二理由。意謂大衆部學者所立的像喻，其像是託本質及鏡二緣生的，而生有現前，唯依一死有爲緣而受生的。以二緣所生法，喻一緣所生法，法喻何得齊等？所以你所舉的譬喻，不論從那方面說，都不成其譬喻。

**說有健達縛及五七經故**　上以正理證有中有，此以教證中有非無。因爲契經說

有健達縛，健達縛是中有的別名，所以知道中有決非沒有。如契經說：「入母胎者，要由三事俱現在前，一者母身是時調適，二者父母交愛和合，三健達縛正現在前」。除中有身，試問有什麼別的東西，名健達縛正現在前？其次，由經說有五不還故，證知中有決定非無。經說五不還者：一者中般，二者生般，三無行般，四有行般，五上流般。當知中有，就是中般，假使沒有中有，以何名爲中般？假定說是在欲色二界的中間般於涅槃，所以名爲中般的話，那如不生二界而中有又沒有，何有有情於中趣般？假定說是於彼有天名之爲中，那是絕對不合正理的，因爲無有經說中天之名的。再說：中般要有中天，那末，生般應有生天，有行般應有有行天，無行般應有無行天，上流般應有上流天，彼既不爾，豈何獨然？又有七善士趣經，將前五不還中的中般分爲三種，卽於欲界生命結束後，受色界中有，往上受生時，由處及時，類別爲三：有的還未超出欲界就般涅槃，若處若時，都是很近的，是爲第一類中般；有的剛剛到達二界的中間就般涅槃，若處若時，都是處中的，是爲第二類中般；有的離欲界後到彼色界未及受生，就般涅槃，若處若時，都是很遠的，是爲第三類中般。由此七善士趣經，亦可證知中有實有。

**此一業引故　如當本有形　本有謂死前　居生剎那後**

如主中有者說，中有是實有的，那末，進一步應更思擇這中有，當往五趣中的那一趣？所起的中有形態又是怎麼樣？與當所趣的生有爲同爲異？這都是重要的問題，所以在此頌中略微一說。於中，初兩句，正釋中有的形狀；次兩句，順釋本有的意義。

**此一業引故如當本有形**　有情的輪轉，是由於業力，業有引業、滿業的兩類。中有與本有，就其引業說，是同的，就其滿業說，是別的。由於死後的中有與當來的本有，爲同一引業之所牽引的，所以中有的形狀就如當來本有的形狀，明白點說，當來本有的狀態怎樣，現在中有的狀態也就怎樣。如本有的形態是人的樣子，中有的形態也就如人一樣；本有的形態如果是天身，中有也成就了天人的形態；乃至本有是畜生、餓鬼的狀態，那中有的形態也就顯現了畜生等的相狀。中有的形態似於本有的形態，本有的意義怎樣呢？頌解答說：

**本有謂死前居生剎那後**　如上所說，中有是在生前死後的中間，負著死生之間的聯繫工作，可說是死生間的橋樑。本有者，本於過去業力所感的存在之生命——有，名爲本有。所以本有在死有前居生有後的一段時間，就是從生命最初一剎那開始，直到生命結束的最後一剎那前爲止，在這長時間中，都稱本有。本有住世的長短，是隨壽命而轉的，所以壽命時間的長短，就是本有時間的長短。

丑二　眼等九門

**同淨天眼見　業通疾具根　無對不可轉　食香非久住　倒心趣欲境**
**濕化染香處　天首上三橫　地獄頭歸下**

這是諸分別中的第二眼等九門，所謂九門，就是眼境門、行速門、具根門、無礙門、不可轉門、所食門、住時門、結生門、行狀門。此之九門，都是關於中有的問題，所以須要一一加以分別。

**同淨天眼見**　這是第一眼境門。此句可讀爲：同眼見，淨天眼見。所以如是分別者，表示中有爲兩類眼所見。一、同眼見：如下具根門說，中有是具有五根的，所以每一中有身的有情，都有眼根，因而屬於同類的中有身的有情，彼此可以互相

相見，就是這個中有有情，可以看到那個中有有情，那個中有有情，可以看到這個中有有情。但是對此，學者有兩種說法不同：一、浮游於空中的中有，是有很多很多的，有屬於天趣的中有，有屬於人趣的中有，有屬於三惡趣的中有，所謂同類相見，是說天趣與天趣的中有，可以互相相見，人趣與人趣的中有，可以互相相見，三惡趣與三惡趣的中有，可以互相相見，叫做同眼見。二、只要是中有，不管他屬於那一趣的，都叫同類，雖是同類，但有勝劣的差別，因此有說：天趣中有，不僅可以見到天趣的中有，而且可以見到人、鬼、畜生、地獄的餘四趣中有。人趣中有，不僅可以見到人趣的中有，而且可以見到鬼、畜、地獄餘三趣的中有，但不能見天趣的中有，因爲天趣中有勝於人趣中有的。如是類推，鬼趣中有，祇能見三趣的中有，不能見人天二趣的中有；畜生中有，祇能見二趣的中有，不能見鬼人天的三趣中有；地獄中有，祇能見自趣同類的中有，不能見餘趣的中有。所見雖有多少不同，但也叫做同眼見。二、淨天眼見：天眼對肉眼說的，中有身的有情，以我們人類的肉眼，無論如何是不能見到的，唯有天眼才能看見，但天眼又有生得與修得的區別，生而報得的天眼，仍然不能見到中有有情，必須修得的清淨天眼，才能有所

見，爲什麼？因中有身的生命，是最極微細的，所以要淨天眼見。

**業通疾**　這是第二行速門。中有漂游在高空中，時東時西，忽南忽北，行動極其迅速，當他正在行進的當兒，任何力量，甚而至於諸佛，也無法可以阻止住他。爲什麼會這樣？這是由於業通的力量。通是無礙自在的意思，但這通不是由修所得的，而是由業所得的，所以說爲業通。有情從死有位躍進中有階段，必然得此業通，因爲業力的殊勝不可思議，所以中有成就了這最疾業通，一切加行就快速得令人可驚了。此通勢用速故，所以名爲業通疾。正理二四說：「中有具此最疾業通，諸通速行無能勝者，依此故說業力最强」。

**具根**　這是第三具根門。根卽眼等的五根。祇要是中有身，不管是那一界趣的，一結束了前生命體而躍上中有的階段，必然完整的具有諸根，絕對不會缺少任何一根。不特五根如此，就是男女根也這樣：如是男的中有身，決定具有男根，如是女的中有身，決定具有女根，因無中有，是非女非男的。爲什麼必具諸根？正理二四說：「雖言中有如本有形，而初異熟，最勝妙故，又求有故，無不具根」。

**無對**　這是第四無礙門。對是對礙，無對，卽沒有對礙之義。這是顯示速疾而

行的中有，在空中的行動，那怕是銅牆鐵壁，甚至堅實如金剛山，也阻礙不了他。正理二四說：「曾聞枷破欵赤鐵圍，見於其中有蟲居止，故知中有無對義成」。所以中有要去受生時，受生之處，儘管距離十萬八千里，儘管有著萬重的高山，也阻礙不了他那敏捷無礙的行動，所以說無對。

**不可轉**　這是第五不可轉門。轉是轉變，如這形態變成那樣形態，就是可轉。受引業所引的中有形態，却是絕對不可轉變的。如天趣中有的現起，就祇有趣向於天趣，人趣中有的現起，就祇有趣向於人趣，要說在中有位上，將人趣的滅了，轉變爲天趣或餘趣，將天趣的滅了，轉變爲人趣或餘趣，那無論如何是做不到的。這主要的原因，是由業力決定了他們如此。所以同以引業所引的本有，也是這樣，如已成爲某一趣類的本有，就不得再爲轉變。比方直立的人類形態，怎樣也不能改成橫行的畜類。正理二四說：「此與生有一業所引，故知趣處不轉亦然」。

**食香**　這是第六所食門。經說：「一切有情皆依食住」。中有，既是有情的一類，當也以食維持他的生命，但以什麼爲食呢？且以欲界中有說，那是以香爲食的，正因爲他是食香的，所以得健達縛名。說到香，有好惡的兩種。中有食那種香，

就看他的福報。福報大的受用好香，福報小的受用惡香。

**非久住**　這是第七住時門。中有身的有情，住在中有的階段，大概要經幾時呢？據婆沙師說，中有在其本位逗留的時間，是沒有好久的，很快就去受生。爲什麼？「一切中有樂求生故，速往受生必不久住」。論主隨順此意，所以說非久住。但在婆沙，有餘師說：在中有所經的時間，最長爲七七四十九日，在這時間內，雖不論什麼時候，都可受生，但期限絕不會超出四十九天之外，到七七滿的時候，無論如何是要受生的。此外，依世友尊者說，最多七天，七天期限到的時候，非去受生不可。而大德法救說，時無定限，什麼時候受生的因緣成熟，什麼時候就去受生，如果受生因緣一年未熟，中有就住一年。頌疏說：「故輪王中有，要至人壽八萬歲時，方頓與果，以世尊說業力不思議故」。我人認爲此說比較合理，因爲受生是受業力因緣之所支配的，不能硬性規定他的時限。

**倒心趣欲境濕化染香處**　這是第八結生門。結生，就是最初受生。中有有情，不論他在本位所住的時間，是久是暫，但最後必然要去受生，可說是不變的定律。然而中有去受生的最初剎那，究是怎樣的一種心境？因爲受生必是染污心，所以住

中有中往受生處，必先生起顚倒錯亂的染心，以奔赴於欲境。就是由於過去的業力，當他受生因緣成熟時，在中有位上所起的眼根，能見遠遠受生之處的父母交會，因而生起倒心：假定中有身是男性的，見到父親就起瞋心，見到母親就生愛心；假定中有身是女性的，見到母親生起瞋心，見到父親生起愛心。施設論說：「時健達縛，於二心中隨一現行，謂愛或恚。彼由起此二種倒心，便謂己身與所愛合，所憎（應是遺字）不淨泄至胎時，謂是己有，便生喜慰，當生喜位，名入母胎。取最後時所遺精血二三滴許，成羯剌藍，精血相依，無間而住，中有蘊滅，生有蘊生」。到了這個時候，中有的任務宣告結束，一期的生命由此開始。

以上所說，是專約胎卵二生受生的有情說的，若是濕化二生受生的有情，那又是這樣的：以染汚心受生，這是一切有情所共的，濕化二生既無胞胎，那他依於什麼而起染心呢？頌文告訴我們：濕生有情染香而生，因爲這類有情，鼻覺特別銳利，遠遠嗅到所應受生的香氣，就在那上面生起染著心，立刻奔向那兒去受生。由於業的勝劣，所著香有好惡。業力勝的染著好香受生，業力劣的，染著惡香受生。化生有情染處而生，因爲這類有情，視覺特別靈敏，遠遠見到所應受生的處所，就起

一種强烈的染著心，而投奔過去受生。如業力殊勝，就染托淨處受生，如業力卑劣，就染托穢處受生。這是濕化二生受生情形的不同。地獄雖是化生，但爲極苦之處，怎會對他生染著心？正理二四說：「生地獄者，亦由業力。或見身遇冷雨寒風，或見身遭熱風猛焰，冷侵熱逼，酷毒難忍，希遇溫涼，冀除所厄，見熱地獄熱焰熾然，寒地獄中寒風飄皷，便生愛染，馳躬投赴」。

**天首上三橫地獄頭歸下**　這是第九行狀門。從中有邁向於生有時，那一趣的中有，是以那一種的形態，奔赴受生之處的呢？說到這個，大體是這樣的：天趣中有，趣向於天受生時，頭是向上的，其形態，就如人從坐站起那樣的頭向於上。三橫，是指人、鬼、畜三趣有情受生時的形態，都是橫形的，就如飛鳥掠過天空那樣的姿勢一樣。地獄頭歸下，顯示中有到地獄趣受生時，其形態，恰與天趣相反，是頭向下脚朝天的，有的相似於游泳者從高臺跳入水中的姿勢。但這所說，專約人類死後往生餘趣說，如果是餘趣中有的受生，其形態，却不一定是這樣的。婆沙七十說：「且依人中命終者說。若地獄死還生地獄，不必頭下足上而行；若天中死還生天趣，不必頭下足上而行；若地獄死生於人類，應首上昇；若天中死生於人趣，應頭

歸下。鬼及傍生二趣中有，隨所往處如應當知」。

丑三　入胎差別

**一於入正知　二三兼住出　四於一切位　及卵恒無知　前三種入胎　謂輪王二佛　業智俱勝故　如次四餘生**

此說入胎的差別，是從上面「倒心趣欲境」來的，中有入胎，起顛倒心，是不是一切入胎都是如此，這當然是個問題，所以現在特地提出來討論一下。依此兩頌所說，很顯然的知道：諸有入胎，並不是都起顛倒心的，爲什麼？因入胎有四類差別的不同，現在根據他的次第，逐一簡單的說明如下：

**一於入正知**　有情受生，有入胎、住胎、出胎的三個階段。此說第一類入胎的有情，在第一入胎的階段，因過去曾少修福慧，由於念力的所持，所以能心想分明，正知無亂的入胎，但亦唯於入胎不迷亂而已，到了住胎、出胎的兩個階段時，就又迷糊而毫無所知了。

**二兼住**　此說第二類入胎的有情，由於過去多修福慧的因緣，到了現在的時候，不獨入胎時，清楚的知道自己是在入胎，且兼帶的知道自己是怎樣的安住在母胎

中，所以說兼住。

**三兼出**　此說第三類入胎的有情，由於過去廣修福德的因緣，以念力的所持，入胎固能心想分明，正知無亂，住胎固能明白了知，不顛不倒，就是出胎也仍清清楚楚的分明不昧，所以說兼出。

**四於一切位恒無知**　這是胎生有情的第四一類。意說此類有情福慧俱少，因而在入胎、住胎、出胎的一切位中，都是懵然無所了知，所以說於一切位恆無知。

**及卵恒無知**　胎生有情的入胎，有四類的差別，如上所說可知，但是須更知者，不特第四一類有情，於一切位是恆無知，而且還有卵生有情，在入、住、出的一切位，也是常常時恆恆時，都是無所知的，所以說及卵恆無知。有人這樣問道：卵生明明是從卵出的，怎可說是入胎藏？當知卵生有情，雖則是從卵出，但他未成卵前，必須先入胎的。入胎以後，完成卵形，再從卵出，現在所以說胎名卵，是約當來之名而言。如米下鍋時，最初所煮的，明明是生米，但依慣例，一般都是說煮飯，當知這也是據當來而立名的。

**前三種入胎謂輪王二佛**　胎生有情的入胎，在四類中，有三類是具正知的，但

這是指怎樣有情說的？第一類於入正知者，是指轉輪聖王說的；第二類於兼住正知者，是指獨勝覺的聖者說的；第三類於兼出正知者，是指無上覺的佛陀說的。頌中二佛，就是指獨覺與大覺，亦卽向來所說的辟支佛與佛。

**業智俱勝故如次**　前三類的入胎，所以具有正知，如其次第是這樣的：第一正知入胎的轉輪聖王，是由於業勝的力量，因爲他在過去生中，曾經修了廣大無邊的福德關係。第二類於入胎住胎都得正知的獨勝覺，是由於智勝的力量，因爲他在久遠已來，就已修習多聞勝思擇的關係。第三類於入住出都得正知的無上覺，由於業與智二者俱極殊勝的力量，因爲佛在曠劫當中，積集無邊勝福慧的緣故。

**四餘生**　四指第四類入胎的有情。意思是說：除了前面的三類，是由正知的受生，其餘的胎生以及卵生，由於福智俱劣的因緣，不特入位、住位不得正知，就是出位也不得正知。總合而爲第四入胎位攝，所以說餘生。

癸二　遮外計

**無我唯諸蘊　煩惱業所爲　由中有相續　入胎如燈焰　如引次第增**
**相續由惑業　更趣於餘世　故有輪無初**

明中有中，前是正明中有，此是遮除外計。佛陀時代前後的印度思想界，除了極少數的順世外道，不承認生死輪廻，大多數的學者，都承認輪廻這一事實的。不過他們談及生死前後的連續，每認爲要建立一個常恆不變的實在自我，有了實在性的常我，而後才可從此世至他世，而後才可在生死中不斷地流轉，否則是無法建立輪廻的。自我的由此世轉於他世，就如一個人，從東邊房子走進西邊房子一樣，房子雖然轉換了，而人仍然是那個人，並沒有改變。至於時而在天上人間享樂，時而在三惡趣中受苦，苦樂雖有不同，自我仍是一個，卽受苦的是這自我，享樂的也是這自我，其情形，就像唱戲的藝人，有時裝扮爲富樂的帝王，有時裝扮爲貧窮的乞丐，帝王與乞丐的身分雖不同，事實是由一個人改裝的。總之，有情的三世輪廻，五趣流轉，都以常恆的自我爲中心的，沒有了這個，一切就無從說起。可是佛法的思想不是這樣：佛法，一面承認輪廻是有，一面否定有實自我，無實自我而可建立輪廻，所以就使一般人，難以信受，無法理解。其實唯有如此，才能顯出佛法的特色，才可發現佛法與一般思想的不同。

**無我唯諸蘊**　無我，是正式遣除一般執我者的我執。執我者說，輪廻於生死中

的有情，此一生命結束，我就離此生命而去，彼一生命開始，我就到彼生命續生，所以有情生生不已的流轉無窮。佛法不承認此說，所以用無我二字，徹底的否定他。如客觀的色等境界，我們可以現量而知，潛在的眼等五根，我們可以比量而知，但是執我學者所說的自我，既不能如眼等比量而知，又不能如色等現量而知，怎可說他有實自體？依佛法說，有情的生死流轉，並不是什麼實在自我，而只是諸蘊的生滅變動。在有部學者看來，「諸法的業用，雖是剎那生滅的，身心的相續，雖是沒有自我的，但和合相續無常演變的生滅用上，有假名的補特伽羅在，依這假名的補特伽羅，可說有從前世轉到後世去的生命聯繫者」。雜含第十三說：「諸比丘！眼生時無來處，滅時無有去處，如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已異陰相續，除俗數法。耳鼻舌身意亦如是說。除俗數法，俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識，廣說乃至純大苦聚集」。亦即顯示唯有假我，於生死中輪轉。

**煩惱業所爲由中有相續**　有人以爲：佛法既否定實有自我，而唯承認生滅諸蘊，那就是諸蘊，在此處滅，在彼處生，依此諸蘊的生滅，就可建立從此世轉至他世

的輪廻，何必還要什麼中有身？爲了解答這一問難，所以舉此兩句頌來說明。首先我們須要了知，五蘊是刹那生滅的無常法，根本就不可能從前世轉至後世。我們所以得在生死中前後相續，這完全是由煩惱業力的推動，卽由煩惱創造業力，由業力牽引中有，由此中有擔任死生二有間的聯繫任務，所以得入母胎而構成新生命。

**入胎如燈焰如引次第增**　由煩惱業的推動，中有入於母胎，新生命於焉開始，而此新生命體，雖時刻的變動不居，但仍無間的延續，且能漸次的增長。如世燈焰一樣，雖然刹那生滅，前焰不是後焰，但其光焰，却能相續不斷的，展轉照至餘方。所以雖無實在的自我，但唯諸蘊刹那生滅，由於煩惱業的推動，轉至餘世其義得成。卽此諸蘊，如先惑業勢力所引，次第漸增。有情從入胎後到出胎前，在母胎中漸次增長，共經五個位次：一、羯剌藍，此譯和合，或雜穢、凝滑，卽業識與父精母血和合的最初階段，其所經歷的時間，據說約一七日。二、頞部曇，此譯皰，三事和合的新生命，經過七日的長養，逐漸形成皰的狀態，所以叫做皰，其所經歷的時間，據說也是七日。三、閉尸，此云血肉，成爲皰形的生命，經過七日的長養，就又轉爲嫩肉，並且含有血球，所以叫做血肉，其所經過的時間，據說也是七日。

四、健南，此云堅肉，在前一階段，生命體上，雖已有了血肉，但還嫩弱得很，可是經過七日的長養，已長成爲堅實的肉體，可以摩觸了，所以叫做堅肉，其所經過的時間，傳說也是七日。五、鉢羅奢佉，此云支節，就是到了這一階段，生命體上的一切支節，以及髮毛爪指，種種色根形態，均已圓滿具備，此後如不胎死腹中，生命就逐漸長大，以至於出胎。如據化地部說，髮毛等已下，是屬第六位，如據瑜伽說，胎內共有八位，五位如上所說，第六爲髮毛爪等位，第七爲色根位，第八爲形相位。其實，這只是開合不同而已。以入胎經說，新生命在母胎中，經三十八個七日，復經四日乃出，總合爲二百七十日。是爲胎中五位經過的情形。

**相續由惑業更趣於餘世**　有情初由惑業牽引中有，如幻相續往所生處，於母胎中繼續增長，一直到了出胎，在一期生命的過程中，展轉相續，又復於生命體上，起惑造業，待先世惑業所引現實生命的壽量等法至窮盡時，又在新的煩惱業力指引之下，轉趣餘世感受新的生命，有情的生命之流，就是這樣生生不已的相續著的。

**故有輪無初**　衆生在生死海中，起惑造業，由業受生，生而再起惑、造業，由惑業再受生，是卽顯示了三世輪廻，祇爲惑業苦的相互增上，並不需要建立什麼實

在自我。無實自我而受生死，那末，衆生的生命，最初受生，是怎樣的呢？這就是求個生死的起始。依佛法說，生死是無始的。有情在生死中，儘管生死死生，生生不已的流轉，但如追求他的初際，那實在是不可得的，如果定要尋求他的初際，那就必然走上無因論的邪途。正理二四說：「若執有始，始應無因，始既無因，餘應自起，無異因故，現見相違，由此定無無因起法」。然則如何？正理二四有說：「謂惑爲因，能造諸業，業爲因故，力能引生，生復爲因，起於惑業，從此惑業，更復有生，故知有輪旋環無始」。

壬八　明緣起義

癸一　廣明十二

子一　總辨

丑一　總判支位

**如是諸緣起　十二支三際　前後際各二　中八據圓滿**

在這外計中，論文說到：「唯除法假，法假謂何？依此有彼有，此生故彼生，廣說緣起」。顯示生死唯是惑業苦的緣起鈎鎖，並無實我主宰其間。但是緣起何義

，從此以下廣明。本頌先將緣起的支位來個總判。於中，初二句牒法標支際，次二句以支配三世。

**如是諸緣起十二支三際**　俱舍法義第九說：「初中如是者指上之辭，諸緣起者，猶言相續諸蘊，故舊論曰如此緣生法」。意謂：衆生由於惑業的牽引而流轉於生死，如從另方面說，就是受緣起法則的支配。諸緣起，表示爲緣能起的緣起法，不是一個，是有很多的，但歸納來說，就是無明緣行，乃至生緣老死的十二支。支是因義、分義，謂將世間極苦的生死問題，分爲十二個範疇說明以得名的。際是分際的意思，三際，就是前際、後際、中際。前際，約過去說，後際，約未來說，中際，約現在說，所以三際就是三世的時間分際。以十二支緣起配以三際，是這樣的：

**前後際各二中八據圓滿**　前際與後際各有二支，中際則有八支。前際二支，爲無明行，是說的過去生，後際二支，卽生老死，是說的未來生，中際八支，爲識、名色、六入、觸、受、愛、取、有，是說的現在生。論文頌前的說三生爲位，就是指這三生。唯當知道的，就是中際所屬的八支，並非一切有情全都具有，乃是專據生命圓滿的有情說的。怎樣才算八支圓具？要從識支到有支，一一經歷，完備不缺

，方可說是圓滿。如有有情，由識入胎至名色位，生命尚未完成，就在母胎夭亡；或有衆生，經過名色的階段，踏上六入的分位，雖已粗具形態，但因業力因緣，亦復胎死腹中：像這些有情，僅具二支或三支而已。其次，八支圓滿者，專約欲界有情說，若色無色界的有情，並不完具八支，據婆沙二四說：色界有情，於中際中，只具七支，無名色支，因名色要在母胎中漸次完成，而色界有情純係化生，一時頓得六根，不須經過名色，由識支直趨六入，所以可說爲識緣六入。無色有情，因爲無色的關係，於中際中，要除名色、六入，只具六支，所以他們受生時，由識直趨於觸，而應說爲識緣觸。但以評家而言，三界有情，一一皆具十二有支的。他的理由是：「色界五根雖定頓起，而生未久根不猛利，爾時但是名色支攝。無色界雖無色及五根，而有名及意根。彼應作是說：識緣名，名緣意處，意處緣觸。是故三界皆具十二」。今論同於前說，不同評家，所以說中八據圓滿。三際攝十二支如此，若以二際攝十二支如何？這是這樣的：從無明乃至於受的前七支，屬於前際所攝；從愛乃至於老死的後五支，屬於後際所攝。所以如此分攝，由於前後因果不同：前一分因果，以無明行的二支爲因，以識等的五支爲果；後一分因果，以愛取有的三

支爲因，以生老死的二支爲果。前後雖有不同，而爲因果則一，所以總括起來，但說二分緣起。

丑二　別顯體性

**宿惑位無明　宿諸業名行　識正結生蘊　六處前名色**
**從生眼等根　三和前六處　於三受因異　未了知名觸**
**在淫愛前受　貪資具淫愛　爲得諸境界　徧馳求名取**
**有謂正能造　牽當有果業　結當有名生　至當受老死**

上來雖已標出十二有支的一一名稱，但一一支的個別體性怎樣，還未指出，所以現以四頌十六句，解釋他們的各自體性。但此刻板式的劃分十二個階段說明，把某一支限定在某一階段上，這是形式緣起論者的作風，眞正說來，可以不必這樣機械的。

**宿惑位無明**　緣起的第一支是無明。無明，這裏說是在過去生中所起的煩惱，叫做宿惑位。我們知道，無明的活動，不是突空的，他還是寄托在過去的五蘊生命體上動的，所以宿惑位上的五蘊，至於今之果熟，總名無明。在此階段，既然具有

五蘊，爲什麼獨標無明？這因他與牽引後有的業行，決定爲因性的關係。有情的造作諸業，是由煩惱所發動的，其業如無惑的滋潤，就不能牽引後有，能牽後有的業，決定是由煩惱滋發的。但牽後有的諸行生時，並不是說貪等諸惑於中都發生作用，雖然如此，但不能不有賴於無明，所以說無明，就是總說煩惱。爲什麼唯以過去生中的煩惱叫做無明，而現生活動的煩惱不叫無明呢？這因過去的煩惱似於無明，所以作如此說。比方貪等的煩惱，在還沒有得果之前，其勢力非常明利，無明不然。正理二五說：無明勢力，設未虧損，亦非明利，彼現行時，亦難知故；前生諸惑，至於今生，已得果故，勢力虧損，其相不明，似無明品，故唯前世惑，可說無明聲」。總之，在此階段，無明力强，其義殊勝，所以總名無明。

**宿諸業名行**　此爲第二行支。行，就是有情在過去生中所造作的福、非福、不動的諸業行，此位五蘊，至今果熟，總名爲行。十二支的一一支，皆有位字，所以第一句的位字，應該一直通到老死，如此句，就應說名宿諸業位名行。爲什麼宿生如是類業獨名爲行？因爲「宿生位中果今熟者，行相圓滿，獨立行名」。

**識正結生蘊**　此爲第三識支。識，是依過去的行業而爲現實生命最初入胎的第

一位。依論文說：「於母胎等正結生時，一剎那位五蘊名識」。一切有部所說的識支，唯約此最初一念入胎識說。具有五蘊而獨名識者，因此剎那位中，識受生的功用，是最殊勝的緣故。唯這所說的識，專約意識而言，至於五識，生緣未具，不含攝在此中。

**六處前名色**　此爲第四名色支。名色，是在母胎中漸漸完成生命的階段。依論文說：「結生識後，六處生前，中間諸位，總稱名色」。中間諸位，是指羯剌藍以至鉢羅奢佉的胎內五位。

**從生眼等根三和前六處**　此爲第五六處支。六處，是指生命已經完成，六根已經具備而即將出胎的第三位。依論文說：「眼等已生，至根境識，未和合位，得六處名」。意顯在名色後，六處雖已生起，但在根境識三未具和合的階段，下中上品，次第漸增，於此位中，總名六處。說三未具和合，難道在這階段，諸識都不生嗎？實際說來，沒有那一位中，意識不生作用的，到了名色階位，身識尚可生起，何況到六處位，還說無三和合？所以如此說者，因爲在這位中，此六處勝，所以特約六處，以標位別。

**於三受因異未了知名觸**　此爲第六觸支。觸支，是指從母胎中出生後，在嬰兒的三兩歲之間，雖經常的與外在的環境相接觸，但對於苦樂捨三受之因的差別，還不能了知，說名爲觸。三受因，就是三受境，境之所以名因，因他能生於受。如苦受，是以所接觸的違逆境界爲因所生的；樂受，是以所接觸的順意境界爲因所生的；捨受，是以所接觸的中庸境界爲因所生的。但在這階段的有情，對於三受境，還未能了知，所以只名爲觸，不名爲受。

**在淫愛前受**　此爲第七受支。受，是領納感受意。人生到了六七歲的兒童時代，對一切客觀環境的感受，已發生一種領納的了知作用。如感受到苦的境遇，了知爲苦，樂的了知爲樂，人之所以有此苦樂的感覺，這完全是受的作用。受在人生歷程的階段上說，是在人們發生淫愛之心的前一段過程中，在這階段上，雖具有五蘊但因感受作用特別明顯，所以獨標受名。

**貪資具淫愛**　此爲第八愛支。愛，就是貪愛。人生在前一階段，雖已有了苦樂的辨別，但還沒有強盛的欲樂，可是到了十五六歲的少年時代，情形就不同了，不特對客觀環境有所感覺，且發生厭逆與愛好的心理。如對苦痛、惡劣不理想的感受

，生起厭逆心，希望能擺脫他，雖說是厭逆，實際爲愛的變態，因不如所愛，才生厭逆。如對美滿、快樂的理想境遇，就生起愛好心，希望能永遠的屬於我，爲我所有。人類的貪愛生起，主要不外物質與精神的兩類：如貪資具，就是屬於物質愛的方面。資具，就是支持生命延續存在的一切資生之具，如衣食住等，一般而言，是對五欲境界的貪愛，以物質的五欲，資養生命的活動。如貪淫愛，就是屬於精神愛的方面。淫愛，以世俗的眼光看，似乎是側重肉體方面，實際應以男女間的精神愛爲主。這種精神上的愛情，在生理發育健全的成年人中，沒有不渴求的，而且非常旺盛熾烈的，雖然如此，但還沒有廣爲追求，所以說名爲愛。

**爲得諸境界遍馳求名取**　此爲第九取支。取是執取，亦卽將付諸行動的表現。在少年時，男女之間，於互相愛慕的過程中，雖然彼此都有了愛意，但還潛在意識之內，由於膽小害羞，尚不敢付諸熱情奔放的行動，可是到了青年、壯年時期，因爲愛欲轉趨旺盛，於是就進一步，對於自己認爲所喜愛的對象，就不惜生命、時間、金錢的犧牲，向四面八方的馳取追求。不特男女間的相互追逐是如此，就是對五欲境界的追求亦然，所以此位五蘊，總名爲取。

**有謂正能造牽當有果業**　此爲第十有支。什麼叫有？在因方面，是指業，在果方面，也可指報體。現約一般所說的業說。謂由愛取煩惱的衝動，促使身心向外發展，於是就造作種種業，以決定將來是怎樣的報體，所以業，是指正在造作而能牽引當來三有果報者說，業之所以名有，就因爲他能有當來之果。我人不造業則已，造了業一定要感果。有就是有因有果之意。此有從取而來，因爲馳取追求，必要動身發語，由是造諸業行，牽引當來生命果報，所以此位五蘊，總名爲有，因爲業用是特別殊勝的。

**結當有名生**　此爲第十一生支。生，是約正在結爲當來新生命的果報而言。結生，就是結合父精母血及識三者而完成新生命體，卽現生命結束，而新生命接續的開始，如說明白些，就是現在受生之識，指結生時一刹那的當體。然爲什麼現在受生叫識、未來名生呢？這因當來受生時，生相較爲明顯，而現在受生時，識的意義特强，其實未來之生，就是現在之識，不過各就其特殊點立名而已。正理二七說：「如此生中行爲緣故，初結生位名爲識支；如是來生有爲緣故，初結生位名爲生支。此位此名正所須故，謂於現世識用分明，未來世中生用最顯，隨自用顯立以支名

」。

**至當受老死**　此爲第十二老死支。老死，依一般說，人到七八十歲時，老態現前名之爲老，結束此段生之旅程名死，因爲老後緊接著就是死，所以合爲老死支。但就佛法說，在受生後，一直到當來的受支，中間諸位，總名老死。因在第一刹那完成生的狀態，從第二刹那開始，直至最後生命結束，這一大段的人生旅程，便是老死的過程。依此義說，所謂老死，實指現階段人生的名色、六處、觸、受四支，由這四支的進行，就是老死。如是四位總說爲老死者，是爲使令有情，厭捨欣求當有之心，所以以老死名，顯未來的過患。

以上是別顯十二有支的個別體性並略爲解說。

丑三　說意遣惑

**傳許約位說**　**從勝立支名**　**於前後中際**　**爲遣他愚惑**

此中有二：一、正明說意，就是初二句；二、遣他愚惑，就是後二句。緣起，經中說有四類，就是刹那緣起、遠續緣起、連縛緣起、分位緣起。可是在這四類中，世尊意所說的是那一種呢？這是我們所要解決的第一問題。緣起，本是通於有情

非情的，但是佛說緣起，特別側重有情，這是什麼道理？這是我們所要解決的第二問題。現在分別說明如下：

**傳許約位說**　這是解答第一問題。緣起雖有四類，但依有部一向傳說承認的，佛說緣起，是約分位說的，不是據剎那等說的。正理二七說：「對法諸師咸作是說，佛依分位說諸緣起。經主不信，說傳許言」。原來分位緣起之說，爲經部學者所不贊同，論主同意經部，不同意有部，所以說爲毘婆沙師相傳共許。事實，講到生命緣起，應從「彼此關涉的和合中，前後相續的演變中」去觀察，才能窺見緣起的眞意，如只機械的割裂爲各個獨立的地位，是不能算是善知緣起者。如說識，照分位緣起說，只是限於受生時的一剎那叫識，過此以後好像就沒有識的作用，其實在人生的一期生命中，何曾有個時候離開過識？怎能把他唯獨的限於受生一剎那？又如名色，據分位緣起說，好像只是精血識結合後的一段過程，實際有情生命就是由精神與物質組成的混合體，從未離開過名色而有生命存在，怎能把他規定在一個極短暫的過程中？由於分位緣起說過於呆板，所以我們稱他爲機械的緣起觀。正理二七曾敍述到上座學者對於分位緣起的彈斥，可以參閱。

**從勝立支名**　有人這樣責難說：如你所說的分位緣起，依照上面別顯體性看來，一一支中皆具五蘊，既然皆具五蘊，爲什麼單立無明等名？爲通此難，所以說從勝立支名。關於這個，論文有明白的說明：「以諸位中無明等勝故，就勝立無明等名：謂若位中無明最勝，此位五蘊總名無明，乃至位中老死最勝，此位五蘊總名老死」。何以第一階段無明最勝？何以最後階段老死最勝？參考光記可知。

**於前後中際爲遣他愚惑**　這是解答第二問題。佛之所以唯約有情說諸緣起，是爲遣除衆生在三際中所有的愚惑，令其洞悉生命唯是緣起的鈎鎖，並沒有一個實在的自我主宰其間。三際愚者：有類衆生，以現生命爲中心，向前推究過去，對於我在過去，有種種的疑惑，不知在過去世中，是否有我的存在，如過去世中是沒有我的，那就不談，假定有我，那是怎樣的我？爲卽蘊我？爲離蘊我？再以五蘊分開來說，爲色是我？爲受是我……？如果隨執一種爲我，則此過去中我，是以怎樣的姿態有的？爲不變的常有？抑演化無常而有？爲是男性的我有？還是女性的我有？如是種種愚惑，妄想分別前際之我。佛對這類迷執過去有實我的衆生說：你們不要這樣愚惑過去，過去那兒有我呢？過去所有的，祇是無明與行而已。有類衆生，認爲

過去已經過去，不用再爲追究，但人生祇有短暫的數十寒暑，這一生過去，未來怎樣呢？有我沒有我？如沒有我，那就不說，假使有我，那是怎樣的我？爲卽蘊我？爲離蘊我？……佛對這類迷執未來有實我的衆生說：你們不要這樣愚想未來，未來那兒有我呢？未來所有的，祇是生老死而已。還有一類衆生，是現實主義者，不問過去，不求未來，只說現在，卽此現實生命的內在，其我是怎樣的我？爲卽蘊我？爲離蘊我？不論是那一類的我，爲常住的？爲無常的？同時又以現在推想過去與未來，卽現前的我，是由過去什麼因所有的？當來又可得到什麼果？如是種種妄想推求。佛陀開示這類迷執現在有實自我的有情說：你們太愚癡了，現實生命剎那剎那在生滅，內在那有實我？要知現在所有的，不過祇是識、名色、六處、觸、受、愛、取、有的八支緣起而已。爲除如是三際愚惑，所以經唯宣說有情緣起。反過來，如能洞觀緣起，則於三際必不愚惑。如契經說：「若有苾芻，於諸緣起、緣已生法，能以如實正慧觀見，彼必不於三際愚惑，謂我於過去世，爲曾有非有等」。

丑四　以略攝廣

## 三煩惱二業　七事亦名果　略果及略因　由中可比二

依有情而說的緣起義，雖有十二支，而實以三、二爲性。三指惑業事，以三之略攝十二之廣。二指果與因，以二之略攝十二之廣。話雖這麼說，但如何相攝，還不知道，所以現在特爲說明。前二句正明相攝，後二句解釋妨難。

**三煩惱二業七事亦名果**　爲前際因的無明及後際因的愛取，如是三支，以煩惱爲性，屬惑所攝；爲前際因的行及後際因的有，如是二支，以業爲性，屬業所攝；除此五支，其餘的識、名色、六處、觸、受、生、老死的七支，因爲是惑業的所依，屬事所攝。卽此七支，亦可名之爲果，其餘五支，則說爲因，因爲是以煩惱業爲他們的自性的。如分別說：無明與行爲因，識等五支爲果；愛取有三爲因，生老死就爲果。就十二支爲三所攝言，中國古來有首偈說：「無明愛取三煩惱，行有二支屬業道，從識至受並生死，七事同名一苦道」，也就是如此相攝的。

**略果及略因由中可比二**　這是解釋妨難。以三際的因果說，中際廣說因果，後際略說果性，前際略說因性，這是什麼道理？所謂略果，就是將中際的五果，合爲後際的生老死二果；所謂略因，就是將中際的愛取二惑，合爲前際的無明一因；所謂廣說因果，就是將過去的無明一因，開爲現在的愛取二惑，將未來的生老死二事

，開爲現在的識等五果。但爲什麼要有這樣廣略的不同？這因中際相顯，所以廣說果因，前後二際難了，所以各爲略說，而且由於中際的廣說，比度前後二際，他的廣義已成，所以無須再爲別說，就是說了也沒有什麼用。

丑五　釋通疑難

**從惑生惑業　從業生於事　從事事惑生　有支理唯此**

對於十二因緣的詳細說明，到此本已告一段落。但外人從無明與老死的二支，却又發生這樣的疑難：照你們說，無明緣行，無明祇可爲他法因，而不從餘因生，也就不能作果，假定眞是這樣，有情的生死，豈不是有了起點——從無明開始？因無明的前面，沒有能生無明的東西，所以無明就成了第一因。其次，緣起最後的老死支，是從他法生的，不能生於他法，所以老死祇能爲果，不可作因，既不作因而更有果，生死豈不就有終了嗎？依佛法說：出世聖者的生死，是無始有終的，世間凡夫的生死，是無始無終的，站在凡夫的立場講，老死如不作因而有其果，生死之流就爲截斷，怎可說爲無終？假定說無明更有因，就應在無明的前面，加上能生無明的東西；假定說老死更有果，就應在老死的後面，再加老死所生的果法，如是，

前復有前，後復有後，犯無窮過。爲了通釋此難，須要確切說明：既不更立餘支，亦無前說諸過。

**從惑生惑業**　這句頌，應讀爲：從惑生惑，從惑生業。從惑生惑者，是說的愛與取的二支。愛與取，都是有情生命內在的極重煩惱。有情在愛煩惱的推動下，生起馳求的取惑，所以因愛而取，就是從惑生惑之義。從惑生業者，是約無明緣行、取緣有的四支說的。無明與取同樣是染污的煩惱，而行與有則同爲煩惱衝動所造作出來的業行，所以說從惑生業。

**從業生於事**　這是約行緣識、有緣生的四支說的。生與識的二支事，是行與有的業力引生，這行生識、有生生，就叫做從業生事。

**從事事惑生**　這句頌，應讀爲：從事生事，從事生惑。從事生事者，如識生名色，名色生六處，六處生觸，觸生受，及生生老死。從事生惑者，這是約受生愛說的。受是屬於事，愛是屬於惑，愛從受生，所以說從事生惑。

**有支理唯此**　十二有支的緣起理的建立，唯此十二，無明前固不用別立餘支，老死後亦不用別立餘支，而無始終的生死流，同樣可以建立。其理由怎樣呢？緣起

，本是甚深極甚深的，外人祇看到他的次第生起，却沒有透視他前後次第的相關性，所以見無明的前面無能生法，卽說無明唯能作因不可爲果，見老死的後面無所生法，卽說老死唯是他生的果法不可爲因，因而就以爲生死有終始的，其實那裏是這樣？現在的名色生六處，六處生觸，觸生受，不就顯示了老死爲因而有果了嗎？從十二有支的次第看，老死似乎唯從生生，但現在的名色、六處、觸、受四支，是未來的老死，却被外人忽略了。承認名色是老死的一分，名色爲六處因，六處爲名色果，這不就是老死有因有果嗎？如說「名色生於六處，就是顯示老死爲事因，事爲老死果」。對此如有明確的了解，就不會發生生死有終的謬論了。再進一步看，不但了解老死爲事之因，亦可知其爲煩惱之因。因受是老死的一分，從受生愛，這就顯示了老死爲惑因，惑爲老死果。所以說「受生於愛，就是顯示老死爲惑因，惑爲老死果」。由此可見老死不止爲果且也作因。其次，再說無明不但爲因而且有因爲果之義。我們知道：愛取二支同是煩惱，無明亦卽煩惱的別稱，所以古說「無明愛取三煩惱」。十二支中的愛生取，就是顯示無明爲惑果，謂愛爲因，取爲果，那裡可說無明唯因？同時，無明不僅可爲惑果，且也可爲事果，這從前面的受生愛，可

以明顯的看出。老死爲因有果，不可說是生死有終，無明有因爲果，不可說是生死有始，所以佛法說生死是無始無終的。假使不明這道理，要在無明前立能生法，老死後立所生法，這不特不能解決問題，而且簡直是畫蛇添足。所以緣起唯此十二支，不能增多，不可減少。

## 丑六　會釋經文

### 此中意正說　因起果已生

上面是從多方面說明緣起的意義，現在再來融會解釋經文中的緣起別義。緣起，是佛法中的重要術語，但有時也說爲緣生，如有經中佛說：「吾當爲汝說緣起法、緣已生法」。接著解說此二定義與內容時，同樣說爲：「此有故彼有，此生故彼生；謂無明緣行，乃至招集純大苦蘊」。後來的學者，研究這論題，發生極大的困惱，就是這二者，究竟是同呢？還是不同？如說同，說一就可，何必說二？如不同，爲什麼又是同一內容？經學者種種的推究，所得結論很不一致，本頌且據有部說明緣起與緣生的不同內涵。

**此中意正說因起果已生**　此中卽指經中。經中的意思，正是說的：諸支的因分

爲緣起，因爲有緣能起果的；諸支的果分爲緣已生，因爲果法皆從緣所生的。所以這緣起與緣生，顯然的顯示了有爲法的因與果。以十二因緣說：一一支中都具緣起與緣生的因果義，如無明緣行，無明爲緣起，行爲緣已生法，若行緣識時，行就是緣起，而識爲緣已生法，如是至於生緣老死，生是緣起，老死爲緣已生法，至於無明爲緣已生法，老死爲緣起，由上愛緣取，名色緣六處可知，這是有部宗的正義。另有一分學者說：中間十支可說有因有果，前面的無明，祇可說爲緣起，不可說爲緣生；後面的老死，祇可說爲緣生，不可說爲緣起。有人就此責問說：諸支既可爲因，亦可爲果，因果體性無別，怎可安立緣起緣已生法？有部解釋：這是約所望不同而安立的。如無明緣行、行緣識，其行向前無明看，常常叫做緣已生法，是果，向後識看，常常叫做緣起，是因。其體雖是一個，可成因果二義。舉例來說，如世間爲子爲父者，向上望於父親，自己就稱爲子，向下望於兒子，自己就稱爲父，雖屬同爲一人，不妨爲子爲父。關於緣起緣生，其他還有種種異說，玆不詳述。

子二　別明

丑一　別明四法

**明所治無明　如非親實等　說爲結等故　非惡慧見故　與見相應故說能染慧故**

上是總辨緣起，此是別明四法。所謂別明四法，就是將十二支中的無明、名色、觸、受四支，再特別提出來，加以詳細說明。這一頌半，是明無明。初二句釋無明義，後四句引經證成。無明本是我們所熟習的名詞，但他的意義究竟如何，了解的人恐還不多。如有人說：什麼叫做無明？其體不是智明，名爲無明。另有人說：什麼叫做無明？就是沒有明的地方，叫做無明。不容否認，這兩種說法，都沒有眞正了解無明之所以爲無明。爲什麼？若如第一說，體性非明名爲無明，那六根六境的十二處，其體亦非智明，豈不是也可叫做無明？若如第二說，明無之處名爲無明，那豈不是宣告了無明無體？這是不可以的！現在，一方面爲要顯示無明有他的實在自體，一方面使無明之義不與其他相濫，所以須加說明。

**明所治無明**　此中所治二字，是主要的眼目，由此就可遣除上述的兩種誤解，以顯示無明有實自體。無明之所以叫做無明，主要是由於他不能了達四諦的眞理，

與明相違叫做無明，明所對治叫做無明，並不是說離明之外都是無明，也不是說明無之處叫做無明。

**如非親實等**　這是舉喻證成。頌文應讀爲非親、非實、等。等是等取非法、非義、非事、非天、非白、非愛等。非親友，論文的解釋是這樣的：「非異親友，非親友無」。不管什麼人，生存在世間，總有他的關係人，這關係人，不是親戚，就是朋友，簡稱曰親友。親友的反面，就是非親友，爲非親友者，一般的解說，不是冤家，就是仇敵，並不是異於親友的一切人，都叫做非親友，因爲親友以外的他人，雖則與我沒有什麼關係，但並不是我的冤家對頭，所以非親友，非異親友之義。這是比喻與明慧相違的無明，是明所對治的對象，不可與眼等十二處相濫，因爲眼等不是明所對治的對象，所以不得稱爲無明。若說凡與明相異的都是無明，那無明就多得不可勝數了。非親友無者，首須知道，一說非親友，必然就有仇敵的對象在，假定根本沒有仇敵的對象，說非親友是無從說起的，所以一般說的非親友，絕對不是親友無處名非親友，因爲親友無處，就是一無所有，一無所有，還說什麼非親友？這是比喻無明有實自體，不是明無叫做無明，因在明無之處，根本什麼都不可

得，怎麼還可說有無明？

非實，論文的解釋，是「非異於實，亦非實無」。這裏說的實，主要是約語言講的，如說眞語、實語、諦語名實，此所對治虛誑妄語，叫做非實。可見非異於實的其他一切，皆名非實，亦不是實所無處，名爲非實，而是約那虛誑不實的妄言，說名非實的。其他不善的法叫非法，不正的義叫非義，一切的惡事叫非事等，都可依此類推解說，因意義差不多，爲避煩瑣，不再贅說。

**說爲結等故**　上面是顯示無明本身確有其獨立的自體，現在是引聖教以證其體非無。說，是契經說。結，是指九結。等，是等取三縛等。意思是說：佛在契經中，有的地方說九結，有的地方說三縛，有的地方說七隨眠、三漏、四瀑流等。九結中有無明結，三縛中有無明縛，乃至四瀑流中有無明瀑流，足徵無明有其實體，假定確無實體存在，經中佛爲什麼說有無明結、乃至無明瀑流？在此須加一說的，就是隨眠有七種、十種的差別，七種是經說的，所以隨眠品說：「故經說七」。十隨眠，是後代對法諸師所說，非契經說，所以論十九說：「上六隨眠，於本論（發智）復分爲十」。然光記、寶疏、頌疏，都說是契經說，這是不可靠的。

**非惡慧見故**　此下三句，是破餘師。有餘師說：無明有實自體，這是不成問題的，但他的自體，不是別的，就是惡慧。爲什麼？要知無明就是無知之意，但所謂無知，並不是如木石一樣的，實在說來，他確是能知的心用，不過因他所見不正確，障礙眞知，不能洞達人生的眞諦，而被說爲無明的，所以他以惡慧爲體。如人娶了一個妻子，但一點不賢慧，不善自處理家務，敬愛丈夫，只是一味潑辣、惡毒、懶惰、懈怠，毫無爲妻之德，所以有人問到他：你的妻子怎樣？他總是搖搖頭回答說：我無妻子！我無妻子！其實那裏眞的沒有妻子？不過因妻子不賢慧，無妻子德，說爲無妻子而已。又如人家生了一個忤逆不孝的兒子，別人說他有兒子好福氣，他自己却說無兒子，這也不是說眞的沒有兒子，而是說兒子不孝，有兒等如無兒罷了。今無明的原理，也是如此。不是糊里糊塗的一無所知叫無明，是說對於客觀的事理，沒有正確的判斷，合理的認識，因而對此惡慧說爲無明。論主不承認這意見，所以破斥他說：非惡慧！卽無明有無明的實體，不可以惡慧稱爲無明。爲什麼？見故。惡慧是什麼？就是染汚慧。於惡慧中有見，所以不是無明。如身邊邪見戒的五見，就是屬於惡見慧，慧中既然有見，怎可稱爲無明？當知見是見，無明是無明

，現於惡慧中有見，卽顯示不是無明。

**與見相應故**　此破轉救：餘師聽說有染汚見的惡慧，不能稱爲無明，於是就改換論調說：惡慧不一定都是有見的，如與貪等相應的惡慧，就是沒有染汚見的，那末，含有見的惡慧，固然不可稱爲無明，不含見的貪等相應慧叫做無明，這應沒有問題了。不然！不說無明則已，如一講到無明，必與見相應，既與見相應，知無明非慧，假定無明是慧，那豈不是有二慧相應了嗎？事實不是這樣，所以不可說無明是慧。

**說能染慧故**　說，卽契經說。據契經說：「貪欲染心，令不解脫；無明染慧，令不清淨」。經中既說無明能染於慧，可見慧體不是無明。假定無明就是慧，怎可慧體還染於慧？依經的意思說：吾人原都可以解脫的，但因貪惑把內心染汚蒙蔽了，所以不得解脫。同樣，吾人原都可以明確了知四諦、三寶、因果、事理的，但因無知的無明，封閉了我們的明慧，使了知的性能消失，於是就形成一種愚癡的狀態。能染是對所染說的，所染是慧，能染是無明，既有能所染的區別，可知各有其自體的存在。我們從契經所說看來，證知無明別有實體。

## 名無色四蘊

這是別明名色。名色，本包括兩部分，以五蘊說，色蘊就是代表色，受想行識四蘊，就是代表名。此中科文，雖明名色，但主要的是明名，色在頌中並未談到，這因色蘊已在界品詳說，所以這裏不再重說，單明無色的四蘊。

**名無色四蘊**　什麼叫名？就是無色的受想行識四蘊。無色是對有色說。五蘊中的第一蘊，是屬物質方面的，所以叫色；受想行識的四蘊，是屬精神方面的，所以叫無色。無色四蘊爲什麼都叫名？依正理二九說：「能表召故，謂能表召種種所緣」。或有人說：名是屬於不相應行法中的一種，受等四蘊，各有他的獨立性格，怎可都稱爲名？這在論文中，有四種解釋：一、於義轉變：名有詮表自性的作用，如鐘錶、粉筆等的一個個不同的名稱，能詮表一個個不同形態的事物。所以從世界有人類以來，古人就對各種事物，安立各種名稱，我們隨著古人所立名的勢力，名此名彼，方得於義轉變詮表，或詮這個，或詮那個，詮表諸境，名爲轉變。依此而言，受等四蘊，也有轉變義，因爲情緒等的精神作用，隨於所依根所緣境的勢力，或

緣於此境，或緣於彼境，轉變而緣。由於四蘊的轉變義，與名的轉變義相同，所以標以名稱。二、類似於名：宇宙間的萬有諸法，雖說多得不可勝數，但總歸納起來，實不外於兩類：一是色法的一類，一是非色的一類。四蘊與名，同爲非色法的流類，類似於名，所以得受名稱。婆沙十五解說四蘊得名爲名的所以說：「佛於有爲總分二分，謂色、非色。色是色蘊，非色卽是受等四蘊。非色聚中有能顯了一切法名，故非色聚總說爲名」。三、隨名所顯：顯是顯示，卽能顯示境界的，稱之爲名。色法雖也以名顯示，但因其相粗顯，有的不用名顯，但以眼見也可了知。如說菊花，一聽就懂，這就是以名顯的，但有一種新奇東西，有人從未聽過他的名稱，不知他叫什麼，但只要指給他看，一見就可了知其內涵。而非色法却不然，由於他的行相潛隱幽微，難以了知，亦無法指給他看，所以須用一種專有名稱去顯示他，方能獲得徹底的了解，否則，是無法知其底蘊的。四、轉變名名：吾人的現實生命，在現世結束了，組合生命的肉體——色蘊，唯有丟在這個世間，絕對不能帶到來世去受生，這是誰都可以知道的，但受等四蘊就不同了，此一生命告一段落，立刻就轉他世受生，可說是毫無問題的，因而就約轉變如名義，標以名稱。第一與第四說

，雖同以轉變名名，但彼此所指的內容不同：前者是約在境界上轉變而緣的意義說，後者是約生命的捨身趣生的轉變受生的意義說。於此四種說中，論主只承認前三者，不以後說爲然，所以論文特說「有餘師說」。四蘊之所以得名爲名，就是由上所說的理由。

寅三　明諸觸

**觸六三和生　五相應有對　第六俱增語　明無明非二　無漏染汚餘**
**愛恚二相應　樂等順三受**

這是別明觸支。觸爲認識過程中的要素。經部與有部，對此有不同的看法：依有部說，識與觸二者，各有不同的自體，是離三和外而別有的，雖爲別有，但識與觸，同時相應，所以觸從三和生，又爲令三和合的心所。但在經部，認爲觸卽是識，卽觸境時的識。雜含一三有明顯的文說：「眼色二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受想（思）等有四」。所以和合的識，卽名爲觸而成認識，並沒有觸的獨立自體。這在論文，双方辯論得很熱烈，可以參閱，玆不詳敍。

**觸六三和生**　先說六種觸。觸六，就是六觸。謂眼所生觸，乃至意所生觸。三

和，就是根境識三者的和合。意思是說：能有觸對的觸，是由根境識的三事和合而產生的。三和是能生，觸是所生，有能所的差別，所以觸有實體。有人說：根境識三，同在一世，如眼等五，都在現在，和合生觸，尙屬有理；但若意所生觸，也是三和所生，那就有問題了。因爲，意根是屬過去的，意識是在現在的，法境或在未來的（意識本來通緣三世，現在且據緣未來說），三者各居一世，彼此有著距離，怎能叫做和合？當知和合不一定要同時俱有，只要因果義成，就可名爲和合。如意法爲緣生於意識，能生的意法爲因，所生的意識爲果，如是有因有果，卽名和合。或者這樣說也可：根境識三同一觸果，由於果是同一的，所以就名和合。從上兩種解釋看來，可見不一定是要同世的方名和合。

**五相應有對第六俱增語**　這是將前六觸，綜合而爲二觸：一、有對觸，二、增語觸。有對觸，是約眼等五識相應觸說的。觸，本屬心所，心所那有所對？現在說爲有對者，婆沙百四十九有二說：一約有對境說，因爲五塵境界，都是有所對礙的；二約有對根境說，因爲所依所緣，都是有所對礙的。法勝毘曇、衆賢正理，同於婆沙第二說；雜心與俱舍，同約所依根說。所依五根是有對礙的，能依的觸也就隨

之叫做有對。增語觸，是約與第六意識相應觸說的。增語，各有說法不同。光記有四釋，唯初釋近似。如說：「語是音聲而無詮表，名有詮表，增勝於語，故名增語」。法義說：「增，增積，語是聲字，聲字積集是名，故名稱增語」。原來我人發出的語言音聲，只是一個個的單字，外文的拚音字，一定要把一個個的單字（字母）拚起來，構成名詞，才有詮表，所以由音聲吐露出來的字，積集爲名，因爲名是依於聲字的。正理更舉一說：「意識名爲增語，於發語中爲增上故」。我人的出言吐語，假定沒有意識操縱其間，口頭就不能說話，所以一定要以意識爲其增上，但此說爲論主所不取，所以稱「有說」。

**明無明非二無漏染汚餘**　此下說八種觸。此中，初句明三觸，次句釋其義。三觸者：一、明觸，二、無明觸，三、非明非無明觸，就是頌文說的非二。釋其義者，謂與無漏相應觸，名爲明觸；與有漏染汚（不善、有覆無記）相應觸，名無明觸；與其餘的有漏善及無覆無記相應觸，名非明非無明觸。

**愛恚二相應**　這是八觸中的第四、第五兩種觸：一是與貪相應的愛觸，一是與瞋相應的恚觸。或有人說：煩惱的種類很多，爲什麼這裏只提出愛恚二相應的二種

觸呢？因這二種煩惱活動得最頻繁，所以特於無明觸外，依此數數現起的一分煩惱，復立二觸。

**樂等順三受**　這是八觸中的最後三觸：一、與樂受相應的，叫做順樂受觸；二、與苦受相應的，叫做順苦受觸；三、與捨受相應的，叫做順不苦不樂受觸。此之三觸所以名爲順受者，論文說有三個理由：一、由於三觸能夠引生三受，從能引順所引說；二、由於三觸爲樂等三受之所領的，受領於觸，觸名順受，約所領順能領說；三、由於三觸爲三受的行相所依，受之行相，依觸而生，名爲順受，此據所依順能依說。具上三個條件，所以觸名順受。

寅四　明受別

卯一　六受十八受別

**從此生六受　五屬身餘心　此復成十八　由意近行異**

這是別明第四受支。先說六受、十八受。受，原是從觸生的，在十二有支中，名爲觸緣受，即觸是因，受是果，於是形成能生所生的因果差別。但談到能所生的因果問題，經部與有部也有不同的看法：有部認爲觸生受是同時的，因他承認有同

時因果；可是在經部，以爲既承認有能所生的因果關係，卽不能說是同時存在，在時間上一定要有前後，才能建立能所生的因果系，如在同一刹那，因果就無法建立，所以然者，因他只承認有異時因果。由於因果時間觀的不同，所以產生同時、異時的因果差別，這在論中有詳細的辨別，可以參閱。

**從此生六受五屬身餘心**　此中，初句六受，隨能生因說，後句二受，隨所依法說。此，指上所說的觸，卽專約六觸說。受從觸生，所以從六觸所生受，也就有六種：謂眼觸爲緣所生諸受，耳觸爲緣所生諸受，鼻觸爲緣所生諸受，舌觸爲緣所生諸受，身觸爲緣所生諸受，意觸爲緣所生諸受：如是名爲六受。將此六受歸納起來，有二種受：一、身受，二、心受。六受中，那幾種屬身受？那幾種屬心受？謂眼觸所生受，乃至身觸所生受的前五受，名爲身受，因爲是依色根而有的，色根就名爲身，爲什麼？以是集聚所成的。受依身起，所以名爲身受。餘心的餘，是指五受之餘的意觸所生受，此受名爲心受，因爲意觸所生受，是以意根爲所依，而意屬於心根，能依隨所依得名，所以名爲心受。

**此復成十八由意近行異**　此，指前二受中的心受，意說卽此心受，如再加以分

別，就可成爲十八種受，我們知道，平時講受，有苦樂憂喜捨的五受。捨受通於身心的兩方面，苦樂二受屬於身受，憂喜二受屬於心受，現在所要說的十八受，就是專約屬於心受所有的憂喜捨三受而分別的。然而由於什麼而有如此差別呢？這是由於意近行的差別，才形成十八種受的。意，指意識，近，卽接近，行，卽分別作用。這在論文中，有二種解釋：一、憂喜捨三受，以意爲他的近緣，而後不斷地遊履於境界上，分別境界的如何。二、憂喜捨三受，爲意識的近緣，促使意識不斷地生起，在客觀境上遊履分別。正理以後說破前說，似取後說，但在論主，不以此二說爲然，所以初言「傳說」；舊論稱爲「彼說」。論主的意思，似乎是這樣的：憂喜捨受，親依於意，名爲意近，近是依義，行分別義，簡無分別，所以婆沙說：「數分別故名行」；中含四二說：「分別六喜，分別六憂，分別六捨，總說十八意行」。也就因爲如此，身受不得稱意近行：一因他依色心二根，對於意的關係，不怎麼密切親近，所以沒有近義；二因他是屬於色法，沒有分別作用，所以就又失去了行的意義。

明白了意近行，現在再來說由意近行，爲什麼會成十八受的差別？這因憂喜捨

的三受，各緣六種境起，三六近行，所以成爲十八。分開來說：喜緣六塵境，有六喜近行，憂緣六塵境，有六憂近行，捨緣六塵境，有六捨近行。從受的自性說，本應但有三種，就是憂喜捨三的自性差別；從受的相應說，本應唯有一種，因爲諸受皆與意識所相應的；從受的所緣說，本應只有六種，因爲是以色等爲所緣的。現在所以說爲十八受，是約自性、相應、所緣三義具足說的。於此還要知道的：前十五近行，各各緣他自己的境界，是很單純的，所以名不雜緣；後三法近行，一一皆通二種，因爲法是二的，一是五境之外的法，叫做別法，一是五境本身也名法，叫做通法，與意相應的憂喜捨三，假定唯緣別法，不緣通法，名不雜緣；如在緣別法時，兼緣色等通法，或唯合緣色等五境，名爲雜緣。其次，有人提出這樣的疑問：第三靜慮的妙樂，不獨唯依意根，而且也有分別，如以有分別、唯依意爲近行的條件，第三靜慮的妙樂，既然具備了這兩個條件，爲什麼不叫做近行呢？關於這個問題，首先應當知道：在欲界的意識，根本沒有樂受，由於緣初欲界無樂近行，所以第三靜慮樂也就不立爲近行。同時，凡講到意近行，必須兩物對立，如心受有憂喜的對立，所以可各立爲近行；第三靜慮，雖有意樂，但無意苦，既無意苦與之相對，

所以不得單獨立爲近行。

卯二　緣繫漏無漏別

**欲緣欲十八　色十二上三　二緣欲十二　八自二無色　後二緣欲六**
**四自一上緣　初無色近分　緣色四自一　四本及三邊　唯一緣自境**
**十八唯有漏**

這是義門分別，有兩大門：一、繫緣分別門；二、漏無漏分別門。繫緣分別者，繫就十八近行，在三界中各繫多少說，緣就十八近行，在三界中各有幾種爲某一界緣。漏無漏分別者，是分別十八近行，爲唯有漏抑通無漏？現在依頌解釋如下：

**欲緣欲十八色十二上三**　這兩句頌，是明欲界的所繫及所緣。初句頌文應讀爲：欲繫十八，緣欲十八。意思就是說：屬於欲界所繫的，圓滿具足十八近行，以此所繫緣欲界境亦十八種。頌文次句，專約緣的方面說。站在欲界的立場，緣於色界的境界，於十八中，唯緣十二，卽憂所緣的色聲觸法，喜所緣的色聲觸法，捨所緣的色聲觸法，三四共爲十二。爲什麼不緣香味？因色界中無有，所以不緣。三受各除二種，合共除六。上三的上，指無色界，因其位於欲色二界之上。站在欲界的立

場，緣無色界的境界，於十八中，唯緣後三，卽憂喜捨三，各自緣彼法境。由無色界中無色等五，所以祇緣三種法境。

**二緣欲十二八自二無色**　色界有四禪，這兩句頌，先明初二禪。頌中的二字，就是指初禪和二禪。十八近行，屬於初二禪之所繫的，唯十二種，就是六喜近行，六捨近行，除去六憂近行，因爲到了色界，屬於心受的，只有喜，沒有憂的關係。站在色界的立場，下緣欲界的境界，除六憂所緣境，也祇緣六喜、六捨的十二種境。八自，自是自地，卽初二禪的有情，各自緣於自地的境界有八。如初靜慮緣自地境，喜緣色聲觸法，捨緣色聲觸法，二者合爲八種。初靜慮如此，二靜慮比例可知。二無色，是說在初二禪天緣無色界境，只能緣二境，卽喜所緣的法境與捨所緣的法境。

**後二緣欲六四自一上緣**　後二，是指色界的第三禪及第四禪。十八近行，屬於三四靜慮之所繫的，唯有六種，就是六捨近行，因爲到了此二靜慮，不但沒有憂，就是喜也沒有，所以須更除去六喜近行。立於三四禪天，下緣欲界的境界，也只緣色等的六境。四自，意說第三第四靜慮，各自緣於自地的境界有四，卽以捨緣於色

聲觸法的四種，因無香味，所以除香味二。一上緣，意說此二靜慮緣上無色界境，唯有一種，就是以捨受緣彼法境。

**初無色近分緣色四自一**　四無色界，有近分定和根本定之分。如空無邊初定爲根本定，要入而還未入此根本定時，在這一階段，就叫近分定，因爲這時，雖還沒有進入根本定，但已接近了。由此爲階或以此爲門，進一步就可入於根本定，所以名爲近分。初無色近分，就是無色界最初空無邊處定的近分定，爲此近分定之所繫的，唯有四種，緣於色界境的也有四種，卽於近分起有漏道，能緣色界第四靜慮的色聲觸法四種，由於所緣由此四種，所以所繫也具這四種。至於緣自近分定本身的境界，祇有一種，就是捨受所緣的法境，所以說自一。

**四本及三邊唯一緣自境**　四本，就是無色界空無邊處等的四根本定；三邊，就是識無邊處等的三近分定，因初近分定，在前已說，所以現在不談。邊是邊緣，就是近分定，已到達了根本定的邊緣，所以叫邊。四根本定及三近分定，共有七地，爲此七地所繫的唯一，就是捨受的法進行，因爲所繫的只有一種，所以爲各自地之所緣的，亦唯捨受所緣的法境。不特無色根本定不緣色界境，就是無色上三近分也

不緣色界境。爲什麼不緣？這說來話長，到後定品再爲詳明。

**十八唯有漏**　這是有漏無漏分別門。頌文明白的告訴我們說：由意近行差別的十八受，唯獨是屬有漏，不通無漏，因十八近行，都是三界所繫的法，無漏法是不繫於三界的。

## 丑二　餘指八支

### 餘已說當說

上來已經個別說明無明等的四支。但是我們要問：爲什麼只提出這四支來說，而不一一說明其餘的八支？現在答覆他說：

**餘已說當說**　餘，指其餘的識、六處等的八支。如識及六處，在前界品已經說過。前頌說的「識謂各了別」，就是顯示的識支；說的「彼識依淨色，名眼等五根」，就是顯示的六處支。行有二支屬業，到下業品再說；愛取二支屬惑，到下隨眠品當明；至於生老死二支，未來的生，就是現在的識，識已講過，未來的老死，就是現在的名色、六處、觸、受，都已一一說過，更無可指，所以不論。

## 癸二　略攝喻顯

**此中說煩惱　如種復如龍　如草根樹莖　及如糠裹米**
**業如有糠米　如草藥如華　諸異熟果事　如成熟飲食**

這是明緣起義中的第二科，即在詳細的說明緣起支後，再將十二有支歸納爲煩惱業異熟果事，各以不同的譬喻，顯示他們的特殊功能。於中，前四句喻顯煩惱，次兩句喻顯業因，後兩句喻顯果事。

**此中說煩惱**　此中，指在惑業事的三者中。於此三者之中，現在先說煩惱。煩惱，即平常所說「昏煩之法，惱亂心神」的意思。有情的生命內在，由於煩惱的纏擾，而使心境不能獲得清涼與安寧。他在生命體上所發生的擾亂作用，現藉五喻來說明他：

**如種**　這是第一喻。種子，就是通常所說的麥種、豆種、稻種等。不管是那一類的植物種子，只要他的功能性沒有壞，都可從他生起芽莖等。有情的煩惱，也是這樣。只要身心有著煩惱的存在，一定會從惑生惑，支配我們去造業，感受生死的苦果。

**復如龍**　這是第二喻。復是又的意思。龍是一種神奇性的動物。據說有一種龍

可以致水，有某處有一水池，不管天時是怎樣的乾旱，若問那池中的水會不會枯涸，就看那池中是否有龍潛在，有龍潛在，不論天氣如何乾燥，池水是不會涸竭的。這喻有情的生死之流，是不是會截斷，全視煩惱的存在與否，如有煩惱存在，以此滋潤於業，生死之流就會永遠不絕地延續下去。

**如草根**　這是第三喻。除草，一定要連根拔掉，才能使他不生長，若單除草葉而不除根，那他終歸是要復活的。所以俗說：「野火燒不盡，春風吹又生」。有情要解決生死之流，必須先除去滋潤生死流的煩惱根。所謂斷煩惱，並不是克制現前介爾之心的活動，而是要徹底的剷除潛在內心的根深蒂固的煩惱。如煩惱根沒有拔除，此一趣的生命體雖滅，彼一趣的生命體，緊接著又產生起來。

**如樹莖**　這是第四喻。樹莖，現約樹榦說。一棵樹如有樹榦在，一定會抽枝、發葉、開花、結果。此喻有情有煩惱在，必然會不斷的起惑、造業，受生死的苦果。

**及如糠裹米**　這是第五喻。我們現在吃的米，是已除去糠皮的米，再也沒有生長的功能性。糠裹米，顧名思義，是還有糠裹在米上，換句話說，就是稻，仍有他

的生長之功能性在。這喻煩惱包裹著業，能感受其餘的生命自體。

**業如有糠米**　這是業的第一喻。有糠米與糠裹米的意義，本來是差不多的，所不同者，乃在他們的著重點。糠裹米，是以煩惱爲中心而言的，卽煩惱包裹業；有糠米，是以業爲中心而言的，卽業有煩惱。米還有糠存在，表示他還能生芽等；業有煩惱的支持，表示他仍能招感生死的苦果。

**如草藥**　這是業的第二喻。如有一類草藥，以此爲因，果熟爲最後邊，等到果成熟了以後，就不再生果了。這是喻一業一生的意思。如感受某一果報的業力成熟，以此成熟之業，招感了某一果報，彼業的作用就算完了，不再招其餘的果報。

**如華**　這是業的第三喻。有花必要結果，可說花是生果的近因。此喻有業必招異熟，業是感招異熟的最近因，所以說如華。

**諸異熟果事如成熟飲食**　這是說明苦（事）的譬喻。諸異熟果，是顯示有情的異熟果，有苦樂的種種不同。所有諸異熟果，就如煮熟了的飯菜一樣，除了供給人們受用外，是不能再轉成其餘飲食的。有情感受的異熟果也是如此。苦的祇好受苦，樂的唯有享樂，異熟果事既然成熟了，如此就決定如此，絕對不能更招餘生異熟

。假定說諸異熟，更感餘生，如是餘復生餘，就應永無解脫之期！

壬九　明四有

**於四種有中　生有唯染汚　由自地煩惱　餘三無色三**

有情在惑業苦的緣起法則支配下，於生死中生死死生的生生不已的相續不斷，實不外於四有的輪轉。關於四有的名義，在前已解釋過了。現在來分別四有，主要是分別三性及於三界的繫不繫。三性分別，卽在善惡無記的三性中，分別四有屬於何性所攝；繫不繫分別，卽在欲色無色的三界中，分別四有在三界的有無。

**於四種有中生有唯染汚由自地煩惱**　在四種有中，先說生有的屬性，頌文明白的告訴我們，生有在三性中，唯獨是屬染汚性，絕對不通善性及無記性。染汚，不用說，是由煩惱所染的，但是不是一切煩惱皆能染汚生有？不然！要由自地煩惱，生有才成染汚。就是生命生到那一地中，就唯由那一地中的煩惱染之。雖然如此，但在諸煩惱中，無一煩惱於結生位無潤功能。不特生有如此，就是初受中有，也如生有那樣的唯是染汚，這點我們不可不知。

**餘三**　餘，指生有之餘的死、中、本三有。三，指善、惡、無記三性。意思是

說：其餘的死、中、本三有，一一皆通於三性。如以死有說：有以善心死的，如通常說的善死善終者；有以惡心死的，如所謂兇死者；有以無記心死的，這如一般人死的情形。

**無色三**　這是分別三界的有無。無色，就是無色界；三，指死、本、生三有。意思是說：在無色界中，唯有這三有，沒有中有。爲什麼？婆沙六九說有兩個理由：一、中有要在前趣的死有已去，後趣的生有未來時，方現起來爲死生間擔任連續工作，無色界沒有方所的差別，生時新的生命立即出現，中間無須什麼做他的橋樑，所以無色界無有中有。二、中有的現起，要有色法做他的田器，無色界沒有色法，以什麼做他的田器？所以沒有中有。無色界無中有，反顯欲色二界有中有，所以就略而不談。

從明三界起到明四有止，一共有三十八頌，都是說的有情生，以下明有情住及有情沒。

辛二　明有情住

**有情由食住　段欲體唯三　非色不能益　自根解脫故**

**觸思識三食　有漏通三界　意成及求生　食香中有起**
**前二益此世　所依及能依　後二於當有　引及起如次**

有情出現在這世間，雖說生命是無常的，但總得延續下去，所以現在明有情住。住卽安住，亦卽生存的意思。有情生存在世間，必有他的生存條件，這主要的就是飲食，有飲食的維持，才能使生命生存於世間。生命的延續生存，如點長明燈一樣，要得燈不息滅，必須常常加油添炷，才能保持燈的繼續放射光明，若油盡炷枯，燈光必然息滅。生命的生存，必須不斷地加進新的動力，也是如此。「食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持延長其生命，而且擴展長大」。講到食的含義，與因緣一樣，是極寬泛的，因爲不管什麼，凡有資益增長的作用，都可稱爲食。不過約資益有情的作用强盛說，佛陀特別把他總括爲四食。如雜含一五說：「有四食資益衆生，令得住世攝受長養。何等爲四？謂一、粗摶食，二、細觸食，三、意思食，四、識食」。現在依頌說明如下：

**有情由食住**　只要是有生命的有情，不管是高級的或低級的，其要求飲食以維持生存，可說是一樣的，所以佛在經中說：「一切有情皆依食住」。「此一論題，

有針對外道的重要意義。當時的苦行者，要求生死的解脫，而沒有適當的方法，僅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麥，或但服水，或專食氣，苦苦的支持身命，以求得解脫物欲的拘累，而達心靈的自由。釋尊在苦行時，也曾精苦到如此。等到覺悟了苦行的徒然，於是受牧女乳糜的供養，資養身心，才能於菩提樹下完成正覺的解脫。苦行者譏嫌釋尊的受食乳糜，懷疑釋尊的正覺，所以特地說此一切有情依食而住的四食。這不但肯定了飲食的重要性，而且指出了生死延續的動力何在，怎樣才能完成解脫」（佛法概論第五章第一節說）。所以學佛不能忽略這四食說。

**段欲體唯三**　四食中，第一是段食。段食在三界中，唯屬欲界，色無色界無有。至於爲段食的自體，只是香味觸的三境，卽受用香味觸的段食，以資益有情的生命。段食，卽我們日常所吃的飲食，因爲這所食的，是屬於物質的，可分爲多少餐次段落的，所以叫段食。佛法概論說：「要能資益增長於身心，才合於食的定義。所以服食毒品等，不能資益而反損害身心，佛法中卽不稱爲食。有情一期生存的延續，必要有段食，特別是這欲界的人間。沒有這，雖有別的資益——食，也難於生存。如入定過久，由於缺乏段食，出定時卽不能支持而死亡；這可見段食對於人類

的重要。以定慧的修持來說，如營養不足，身心過於衰弱，定慧也不能成就。苦行者不知適宜的段食，對於生存及修養的重要性，所以會驚奇釋尊的受食而得到正覺。要知道，段食不但直接的資益營養了肉體，有健康的肉體，能發生健康的精神，所以也間接資益了精神」。依論文說，段有二種：一、細段食，二、粗段食。如中有所食的香，天人及人類劫初所食的飲食，都稱爲細食。不同於細食的，就名粗食，如現在一般所受用的飲食。其次，有些雖不用口鼻分分受之，但能資益於身，也屬細段食攝，如影光炎涼塗洗等都是。比方一個人感到冷，走進太陽光中取煖，夏天熱的時候，走到樹蔭下去納涼，或者遇到一陣涼風，都可有益於我們的身體。但段食自體，爲什麼唯以三境爲體而非是色呢？答：

**非色不能益自根解脫故**　色境所以不是段食的自體，約有兩個原因：一、其色不能益於自根：自根，就是眼根，因爲色是眼所對的。眼根見色境時，不能資益眼根，自根尚不能益，那裏還能資益生命體？如一桌飯菜，我們只用眼去看看，不但不能有益於整個肉體，就對自根及大種也無益。經說：「段食非在手中器中可成食事，要入鼻口、牙齒咀嚼、津液浸潤、進度喉嚨、墮生藏中、漸漸消化、味勢熟德

、流諸脈中、攝益諸蟲、乃名爲食，爾時方得成食事故」。二、其色不能益解脫者：解脫者，是指四果聖者中的第三、第四果。因初二果還沒有徹底的離欲界貪，所以不約彼說；三四果已究竟的離欲界貪，對於飲食的貪愛，自然也遠離了，因遠離了食貪，所以雖見種種美妙飲食，由於內心並不生起怎樣喜愛，並無益於肉體，但如欲噉了食上的香味觸時，對於生命的肉體，還是有所補益的。由此可見：三四果的聖者，在色香味觸的四境上，雖都不起貪染，然因見色無益，受用餘三有益，所以色境非食。

**觸思識三食**　有情的生命流，所以不斷地住於世間，食，可說是主要的因緣。前說食有四種，第一段食，已如上說，現講後三種食。觸食者，觸是心所法的一種，有情的六根與六境相對，發生六識而有認識的觸，所以最初一剎那的認識，可說就是觸的動力。觸對境界，生起合於己意的感覺，名可意觸，生起不合己意的感覺，名不可意觸。但作爲觸食的，是指可意觸說。我們平常觸對外境，如覺所觸對的境界，很合自己的意欲，內心就生起喜樂的快感，由此快感而資益生命肉體，使身心健康活潑。如人過於憂愁苦悶，深深陷入悲觀領域，身體就會漸漸消瘦下去；若

心境舒暢寬達，無有愁苦，時時都在喜悅中過活，身體自會慢慢強壯起來。俗說：「人逢喜事精神爽」。平時精神萎靡者，一旦逢到喜事臨門，精神就會爽適輕快起來，這就是喜悅的情緒支持了精神，所以觸食也是維持有情生命生存的重要因素。近代衛生學上說的樂觀的心情，是身體健康不可缺的條件，也就是這意思。佛法概論說：「又如修定的人，得到定中的喜樂內觸，出定後身心輕安，雖飲食減少，睡眠減少，而身心還是一樣的健康。又如按摩，可以促進身體的健康，也是觸食的作用。中含伽彌尼經說：『身粗色四大之種，從父母生；衣食長養、坐臥、按摩、澡浴、强忍……』。這坐臥、按摩、澡浴、强忍等，說明了觸對於有情資養的功用。即是不可意觸，如運動的感受疲勞等，也是可以爲食的。所以雜含（一五、三七三）說：『觸食斷知者，三受則斷』」。舉例來說：如沐浴使身心起順適的感覺，即驅走了積累的疲勞。這都是與觸相應而有益於生命體的，所以名爲觸食。

思食者，思是意欲思願，即思心所相應的意欲，這對有情的生命延續，有著極强大的作用。原來，我人生存在這苦痛充滿的惡濁世間，不管是上智下愚，不論是貧富貴賤，無一沒有他的意欲，意欲給予我們生存的勇氣，人如沒有希望支持與鼓

勵，就不能在這艱苦的世間活下去。人生在向前進的旅程中，因對未來抱有無窮的希望，所以能振奮精神，創造事業，克服萬難，任勞任怨的活下去，不但活下去，而且因他充實了生命，不斷地上進，使生命活躍於世間。假使悲觀失望，那就沒有生存的勇氣了。一般自殺者流，大都是對前途絕望而出此下策的，如有一線希望，總會挨下去的。希望能使生命在時間流中延續，所以意思也成爲有情的食。但據論文說：「思謂意業」，就是由於意志的活動，造作種種的行業，引續未來的生命。

識食者，識爲精神的主體，唯識學說是第八識，小乘學者說是意識，阿含稱之爲有取識。取是執取，卽執取身心的，與染愛相應的識。有情的一期生命，從開始到結束，中間所以不壞不潰，而延續的活躍於世間，就是由於識力的執持，所以識有維持生命延續、幫助身心發展的力量。如有情最初入胎，固是識的作用，卽入胎後的生命，也是識力的支持。識，沒有一刻放棄他執持的責任，否則，生命隨時宣告滅亡。佛法概論說：「識緣名色，爲佛法中重要的教義，如長含大緣方便經所說。經中佛對阿難說：人在最初托胎的時候，有「有取識」。父母和合時，有取識卽攝赤白二諦，成爲有機體的生命而展開。『若識不入母胎者，有名色否？答曰：無

也』。「名色」，指有情的身心自體。這個自體，由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎，而長大成人。所以經說：『識不執取，名色得增長否？答曰：無也』。此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命卽宣告結束，肉體卽成爲死屍。所以佛說：『阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色』。有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要」！

**有漏**　這是漏無漏的分別。資益有情生命的四食，在漏無漏中，本來都是屬於有漏的，而現在所以唯對後三食說有漏言，因在界品說十五界唯是有漏，已顯示段食唯獨屬於有漏，所以不須重行再說。無漏觸等爲什麼不可說他是食？要知食是能牽能資諸有的，是可厭可斷而爲愛所生長之處，無漏雖資助於他所牽諸有，但他本身却沒有牽有的功能，也不是可厭可斷愛所生長的地方，既無益於生命而反摧毀生命的存在，所以不可建立爲食。

**通三界**　這是三界有無的分別。通於三界皆有的，在四食中，唯觸、思、識的三食。至於段食，從上「段欲體唯三」看來，已可證知他唯屬欲界所有，所以現在不再別說。

**意成及求生食香中有起**　這是從上無漏非食來的。論文引經說：「食有四種，能令部多有情安住，及能資益諸求生者」。部多有情，是指已經受生的有情，就是本有；所以舊論直捷了當的說爲已生，不說部多。資益諸求生者，不消說，求生，是指的中有。論說：「言部多者，顯已生義，諸趣生已，皆謂已生，復說求生，爲何所目？此目中有。由佛世尊以五種名說中有故」。五種名者：一、意成，是說從意所生，由牽引業所引果，而不是攬於外在的父母精血之緣以成身的。二、求生，在死後生前過程中的中有生命，決不作常期安住的打算，只是暫時經過的歷程，在這短暫的時期中，他沒有一刻不觀察尋求他的受生處，所以名爲求生。三、食香，求生有情，在過程中，也以食維持他的生命，不過不是吃人間的煙火食，而是以香爲食的，所以名爲食香。四、中有，這就是死生二有中間的五蘊名爲中有，其意義已如前述，不再說。五、起，這有兩種說法：第一、死有無間，支體無缺，其身頓起名起；第二、對向當來受生，那是決定了的，現在不過暫時現起名起。經說：「有壞自體起，有壞世間生」。起，就是中有，生，就是生有。自體，表示中有不是虛無縹緲的幽靈，而有他的實在自體，雖有自體，但在生滅無常的遷流過程中，終

爲時間大流之所破壞，不會永久住在這個中間階段的。世間以過患爲義，受生的生命體，就算是福盡而死，也不過數十寒暑，終必歸於滅亡的，何必樂求這生而又滅的無常身？爲恐衆生不知生有的過患，而妄執爲常住不滅，所以以世間顯示他的過患。前面說過，世間可以作爲食的很多，但爲什麼唯說四食？爲了解決這個問題，所以頌說：

**前二益此世所依及能依後二於當有引及起如次**　資益生命的食，所以不多不少的唯說四種，因爲前面的段觸二食，能夠資益現世生命體的所依及能依。所依，是有情的根身，亦卽生命的肉體，受用段食，能資益彼，因有根身，由於段食，得住於世。能依，是有情的心心所，亦卽生命的精神，可意觸食，能資益彼，因心心所，由於觸食，而得活躍。總之，段觸二食，是長養現實身心的必需品，其功能最爲殊勝，所以說爲食。後面的思識二食，能夠資助當來生命體的引發與現起。能引當有，是思食的作用，能起當有，是識食的作用。生命在現實世間中，由於對無限欲望的追求，因而就不斷地進取，造作種種的行業，由業熏識，便招未來的生命，未來生命的最初受生，雖說是有取識的作用，但識要由思業的熏習，才能引發未來的

生命報體，假定沒有思業的牽引與熏發，未來生命能不能現起，那是很成問題的。如是二食，於未來的生有，引起功能最爲殊勝，所以說爲食。論文更舉喻說：「前二如養母，養已生故；後二如生母，生未生故」。由這種種關係，所以唯說此四種食。

辛三　明死生受識等

**斷善根與續　離染退死生　許唯意識中　死生唯捨受　非定無心二**
**二無記涅槃　漸死足膍心　最後意識滅　下人天不生　斷末摩水等**

有情從初受生始，生命就進入新的階段，但出現世間的新生命，雖希望永久地生存下去，可是事實上，隨著業力的支配，生命有著限期，業力一盡，生命必歸毀滅，所以光記將此科爲明有情沒。但仔細探究此頌的意趣，不但明死，亦復說生，不唯說明死生，且亦論識受等，所以寶疏將此科爲明死生受識等。現據彼說。正理三〇於頌前，廣列六問，如說：「今應思擇：於前所說中等四有，生死二有唯一剎那，於此時中何識先起？此識復與何受相應？定心無心得死生不？住何性識得入涅槃？於命終時識何處滅？斷末摩者其體是何」？頌文就是一一解答這些問題的，可

見不是唯明死生。

**斷善根與續離染退死生許唯意識中**　這是解答「何識現起」的第一問題。問中，本來只問死生二位的識起，現在乘便，列出六位，就是：一、斷善根位，二、續善根位，三、離界染位，四、從離染退，五、命終位，六、受生位。於此六位中，法爾唯許意識現起，非餘五識，因餘五識，在這六階段，是沒有生起功能性的。初結中有位，唯也是意識，因在所說「生」的這個字中，已包含了他，所以不說。

**死生唯捨受**　這是解答「何受相應」的第二問題。在死與生的兩個位置上，與意識相應的受，唯是中庸的捨受，沒有喜樂的覺受。爲什麼？因喜樂受，其性非常猛利，使人可以明白的感受到，對於死生的狀態，不相隨順，所以說「非明利識有死生義」。要知生時與死時的心境，極爲暗昧，唯有暗昧的狀態，才能順於生死，而不喜不樂的捨受，恰好性不明利，糢糊不清，所以說死生唯捨受。根據此義，婆沙、正理，說下三靜慮，唯近分心，有死生理，因爲根本地中是沒有捨受的。

**非定無心二**　這是解答「定心無心得死生不」的第三問題。頌中的「二」字，依光記及頌疏說，指死及生，據俱舍法義說，就是指的定心無心二種。意思是說：

雖在意識得有死生，但在定心及無心二位之中，却沒有死生之理可說。爲什麼定心不可說有死生？這有三個理由：一、由界地別無有死生：如在欲界等入上界地定等，不可異地心而命終受生，因爲死生心必定起於當地的。二、由勝加行之所引發：此說就是界地是同，因爲其性極爲明利，不順死生的暗昧狀態，而且死生心是任運現起，入定心是勝加行發，二者絕對不同。三、定心對於生命有所攝益，至於死要由損害方得命終，同時我們知道，凡是在定的心，必然是善而非染污，可是受生必由染污，所以定心亦不能受生。爲什麼無心不可說有死生？無心與命終，其理是相違的，所以不可說有死。因爲說到死，大概有二種：一是由於他人的殘害，一是由於任運的命終。無心位中，由有殊勝法的任持，他人殘害不到，由於無心的活動，不得任運命終，假定說是所依身要變壞的時候，必定要先生起屬於自地所有的所依心，然後才得命終，所以經說：「無想有情，由想起已，從彼處歿」。至於無心不受生，因在無心位中，沒有潤生的煩惱，離了起惑因，怎能去受生？所以有的經也曾說到無心不受生的道理，爲避煩瑣，略而不論。

**二無記涅槃**　這是解答「住何性識得入涅槃」的第四問題。死有位上的心識，

雖則說通於三性，但得羅漢的聖者，因爲沒有染污心，當不會由染心入涅槃，雖則說有善心及工巧通果的二無記，但因明利强盛，不順於入涅槃，所以無學聖者的入涅槃心，唯由異熟生與威儀路的二種無記，因爲其性微弱，順於昧劣相續斷心，所以彼入涅槃唯二無記。

**漸死足臍心最後意識滅下人天不生**　這是解答「於命終時識何處滅」的第五問題。死，是生命最後崩潰的階段，嚴格的說，是最後的一剎那。他是生命的存在，不可誤解爲死了就沒有。但是說到死，有頓漸不同；頓死，大多是意外的橫死，意識身根一時頓滅，不可分別識何處滅。漸死，就是平常人的病死，那他的識滅，就表現不同。如這有情生前是造惡的，將來要下墮於三惡道，則他的意識，最後從足底滅；若這有情是行的人趣的業，將來還到這人間來受生，則他的意識，最後從肚臍滅；設這有情在做人的時候，是修的天趣業，將來上生天堂，感受天趣的果報，則他的意識，最後從心處滅；至於出世的證得不生的羅漢聖者，最後捨報入滅，有說意識從心滅，有說意識從頂滅。這是據小乘說的，若依大乘稍有不同：謂「有情的生命將告結束的死歿時，因造善造惡而有或下或上的所依漸冷的不同。若這有情

生前是造善的，他所依的身，就從下漸漸的冷到心；若生前是造惡的，就從上漸漸的冷到心：到了心窩，才徹底的全身冷透了」。所以瑜伽第一說：「將終時，作惡業者，識於所依從上分捨，卽從上分冷觸隨起，如是漸捨乃至心處；造善根者，識於所依從下分捨，卽從下分冷觸隨起，如是漸捨乃至心處；當知後識唯心處捨，從此冷遍滿」。演秘三據三界經說：「臨終時，將生地獄，神識從足出，生畜生者從膝出，墮餓鬼者從腹出，生人者從心出，生天者從眼出，作聖人者從頂出」。古代相傳，一直是如此的。但除三界經，沒有其他的經文可證，而三界經是僞妄不可信的。

**斷末摩水等**　這是解答「斷末摩者其體是何」的第六問題。末摩是印度話，我國譯爲支節。據印度的醫方家說：在我人的舌根當中，約有毛端那樣細的容量，是沒有舌根的，卽此無舌根處，是爲末摩支節，不可用針刺的，針一刺到這個地方，那人立刻就會致死。但據阿毘達摩師說，衆生的生命體上，約有百處叫做末摩的，任何一個末摩，碰都碰不得，一碰就會致人於死地，所以正理三〇舉頌說：「身中有別處，觸使令命終，如青蓮花鬚，微塵等所觸」。水等的等，是等於火風。意思

是說：水火風的三大，任隨一大增盛，就如鋒利的刀刃，斬到生命的肉體一樣，觸動那個支節，立刻就告命滅，名爲斷末摩。光記說：「此言斷者，非如斬薪令成二分說名爲斷，水等增時斷此末摩，猶如有人被斷頭已無覺知故，故得斷名，非成二分說名爲斷」。有情的生命肉體，是由四大組織成的，爲什麼但由三大觸彼末摩說名爲斷而地大不名斷末摩呢？這有兩個原因：一、有情肉身有風熱痰的三大災患，即水大增盛有痰病起，火大增盛有熱病生，風大增盛有風病發，因無地大所患的災病，所以不說地大斷末摩。二、無情外器有水火風的三大災難，生命內在的水火風似外三災，由於外器的地界非災，所以內身的地大也就沒有斷用。有情的眞實死，就是斷末摩。但觸及末摩，有的固立刻即死，有的稍經一時才死，最長的大概要經過一晝夜，所以婆沙百九十說：「末摩斷已，或經晝夜，方命終故」。由斷末摩而結束生命，這是專約人類說的，假使天人死亡，其狀態就有所不同。如欲界天死，是由於五衰相現，而這又有大五衰與小五衰的差別。小五衰相的現起，不一定就命終，如遇殊勝的善緣，還可挽回死亡的惡運，大五衰相的現前，就非死不可了，不說不能遇到善緣，就是遇到强有力的善緣，也不能使生命再延續下去！何爲小五衰

？一、天人的服裝與妙莊嚴具，本可自然的發出微妙的音聲，但到衰相現前時，微妙之音一轉而爲不可愛聲了。二、天人的身相原來是有光明的，但衰相一現時，光便暗昧而隱沒了。三、天人平常沐浴，水一點不著身，而衰相現前時，就有水滴著身不去。四、天人的本性原極活潑奔馳，可是衰相現時，就失去了本有的活潑，而滯於一境了。五、天人的眼睛本是凝寂的，但到臨要死時，兩眼就不斷的轉動起來。何爲大五衰？一、天人的服裝，本很潔淨莊嚴，一塵不染，可是大衰相現，塵埃就染於衣。二、天人的花鬘，時時新鮮艷麗，但是衰相現前，花鬘便枯萎了。三、天人的兩腋，本不流汗的，今衰相現而有汗出。四、天人的身體，時有香氣遠揚，到衰相現時，外來的臭氣，也浸入身體了。五、天人坐於天座，本來很安然的，可是大衰相現，再也不能泰然的樂於本座了。有此大五衰相，雖然一定要死，但並不是要完具五相才死，任何一相現前，都有死的可能。

庚二　判聚差別

**正邪不定聚　聖造無間餘**

有情世間，有兩大科，一是總辨有情，一是判聚差別。在總辨有情中，有生住

歿的三段不同，不論那類有情，都逃不出這三大範疇的。所以釋尊據此，建立三聚有情的差別。聚是類聚，卽將有情歸納爲三大類。上句標名，下句解釋。

**正邪不定聚**　此標三聚：一、正性定聚，二、邪性定聚，三、不定性聚。什麼叫做正性？契經中說：「貪無餘斷，瞋無餘斷，癡無餘斷，一切煩惱皆無餘斷，是名正性」。當知此中所說的斷就是涅槃，因爲斷諸煩惱，就能證得涅槃，所以擇滅說名正性。定的意思是聖，就是聖者，因無漏道生起的聖者，決定能夠獲得斷盡煩惱，畢竟能夠獲得離繫涅槃，於正性中定，所以名正定。什麼叫做邪性？依正理說，約有三種：「一、趣邪性，二、業邪性，三、見邪性：卽是惡趣、五無間業、五不正見，如次爲體」。定的意思是五無間定，因在有情位中，不造此業則已，造了此業，就必定墮地獄，由五逆業於邪中定，所以名爲邪定。造餘惡業，雖然也有墮三惡趣者，但因並不決定，不得名爲邪定。什麼叫做不定性？就是有類有情，其性不定，遇到善緣，可以爲聖，遇到惡緣，可以爲邪，說名不定。

**聖造無間餘**　這是解釋上句的。聖，指正性定聚，成就上面說的學無學法，就名正性定聚。正理說：「正脫已脫煩惱縛故，說名爲聖，聖是自在離繫縛義；或遠

衆惡故名爲聖，獲得畢竟離繫得故；或善所趣，故名爲聖」。造無間，指邪性定聚，成就上面說的三種邪性，就名邪性定聚。正理說：「中無間隔，故名無間；好爲此因，故名爲造」。餘，指不定性聚、正理說：「正邪定餘，名不定性，彼待二緣，可成二故，非定屬一，得不定名」。

己二　明器世間

庚一　明所居器

辛一　別明小器

壬一　明三輪

**安立器世間　風輪最居下　其量廣無數　厚十六洛叉**
**次上水輪深　十一億二萬　下八洛叉水　餘凝結成金**
**此水金輪廣　徑十二洛叉　三千四百半　周圍此三倍**

本品所要分別的中心論題，不出兩大部門：一、有情世間，二、器世間。前者可說屬於人生觀的說明，後者可說屬於世界觀的說明。不過，佛教不談世界觀則已，一談到世界觀，就關涉到人生觀，也就是說：佛教的世界觀，不是孤立的，離不

開人生觀的。人生與宇宙，器界與有情，有著息息不離的相互關係，所以講到世界觀，必然要從有情的業力去說明。世界，佛教與婆羅門教，都把他分爲三界，這可說沒有什麼不同的。稍爲有別的：婆羅門教所稱的三界，是天界、空界、地界，而視爲純物理的；佛教所稱的三界，是欲界、色界、無色界，乃從禪定的修行階梯推究出來，認爲是精神的境界。到部派佛教時代，阿毘達磨的學者，由於與當時神話的物理的世界相呼應，雖將三界修整到某種程度的物理存在的形態，但結果仍是欲從倫理的唯心的立場解釋宇宙，佛教與婆羅門教，在這點上，是大大不同。原來，婆羅門教，認爲世界的成立與毀滅，爲神的覺醒與睡；而佛教却說世界是由於有情的業力增上，萬有的成立也好，世界的壞空也好，終歸是依我們意志而如此的，這在理解佛教世界觀上，是很重要的一點，所以我們須要首先理解。拿印度的教派對於世界觀的看法說：佛教的世界觀，與耆那教大體相似，與婆羅門教的世界起源說大不同，因在佛教的世界觀中，根本沒有世界起源論的這一題目的。

立於阿毘達磨的立場，從物理方面觀此三界，那是這樣的：無色界完全脫離物質的束縛，在世界現象論中，根本沒有什麼可說，而色界雖多少還未脫離物質的約

束，但因他的境界較爲殊勝，也不是現象世界所要說的，所以作爲這器世界的題目來討論的，唯是我們欲界。概略的說：於中，以須彌山爲中心，下從地獄，上至三十三天，又以鐵圍山爲外圍，以須彌山爲中心，卽九山、八海、四洲、日月等，那就是了。然有一點，還須知道的：佛教，不光是說一個世界，類似於此的世界，是無量無邊的。佛法概論說：「佛陀不像神教者那樣淺狹，專以渺小的區域爲天下，以爲神但創造這個天地。佛陀從無限時空的體驗中，知道世界是多得難以計算的。這在過去，每被譏笑爲懸想。由於近代科學的成就，證實了世界無數這論題，像我們所住的那樣世界（星球），確是非常的多。利用望遠鏡的精製等，宇宙在不斷的擴大發現中」。雖然如此，現在先從我們所住的世界說起。因爲一一世界，大體上是同的，所以如理解一個世界，就可理解全部世界，無須一一予以說明。

**安立器世間**　這是總標。我們所住的這世界，是怎樣安立的？或者說是怎樣構成的？依佛法說：「許此三千大千世界，如是安立形量不同」：

**風輪最居下其量廣無數厚十六洛叉**　世界的成立，依照此中頌說，是由於三輪，在未開始成立世界前，世間唯有特定的空間，佛法稱之爲空輪，雖說是空間，但

其中充滿構成世界的物質因素，不過還沒有形成而已。依此空輪，由於業力的增上緣，就構成風輪，所以風輪在水輪金輪之下。「從空輪起風輪，即物質與空間相對分化，即在特定的空間中，有速疾流動的物質形態出現。活動旋轉於空間中的物質，是氣體的，所以稱爲風輪，說風輪依空輪」。萊波拉斯的星雲說，大體與此相近，他說：「當初的宇宙間，充滿著高熱的氣體，當他們到處集成團的時候，便開始旋轉，於是在這個時候，天空中充滿著無數旋轉的氣體」。空中有氣體旋轉，不是依空輪有風輪嗎？最初成立的風輪，如說其量，那廣度簡直大到無法說明，所以說其量廣無數。如說其厚，有十六洛叉由旬。洛叉是印度話，中國譯爲億，與現在所講的億不同，現在以一萬萬爲一億，印度以十萬爲一億，十六億，就是一百六十萬。由旬，有十六里、三十里、四十里的不同，這到後面再爲詳說。

**次上水輪深十一億二萬下八洛叉水**　風輪完成之後，由於有情的業增上力，使氣體逐漸凝結，而形成水輪，水輪位於風輪之上，所以說次上水輪。概論說：「風輪——氣體——的久久旋轉，發現水輪，這即是氣體的凝成液體，氣體與液體分化。運動中的液體，在大氣包圍中，所以說水輪依風輪」。新微行星說的學者說：「

當初，天空中佈滿著小行星，後來這些小行星逐漸密集，便成爲一團，大部分聚於中央，這就是太陽；其他散在中央四周的，便是各個行星……不過較大的行星，例如木星和土星等，仍是液體」。在旋轉不息中，氣體中有液體，這不就是依風輪而有水輪嗎？如是水輪，在未整個凝結時，其深度原有十一億二萬由旬的，後來由於其他業風的摶集，使其深度減少，唯厚八洛叉了。

**餘凝結成金**　水輪所減去的其餘三億二萬由旬，再由有情的業力增上，逐漸凝結起來，於是就成爲金輪，因而此金輪的厚度，恰好是三億二萬由旬。概論說：「液體的不斷運動，漸凝爲固體——經中說風吹水而結成沫，卽金輪。那時，水氣發散於金輪的四周，所以說金輪依水輪。由於運動，地面有凹凸而成爲海洋，雨水淹沒了大陸的大部分。起世經九說：『阿那毘羅大風吹掘大地，漸次深入，乃於其中置大水聚，湛然經積；以此因緣於世間中復有大海』。可見海在地面，所說的金輪依水輪，不能解說爲大地在海中」。萊波拉斯說：「後來，環形的氣體在濃厚的部分，逐漸團聚成爲球形，仍環繞中央的氣團旋轉。中央的氣團，便是太陽；四周由環狀氣體旋成的球形，便是各行星。至於衛星，也和行星的組織相同，不過他是從

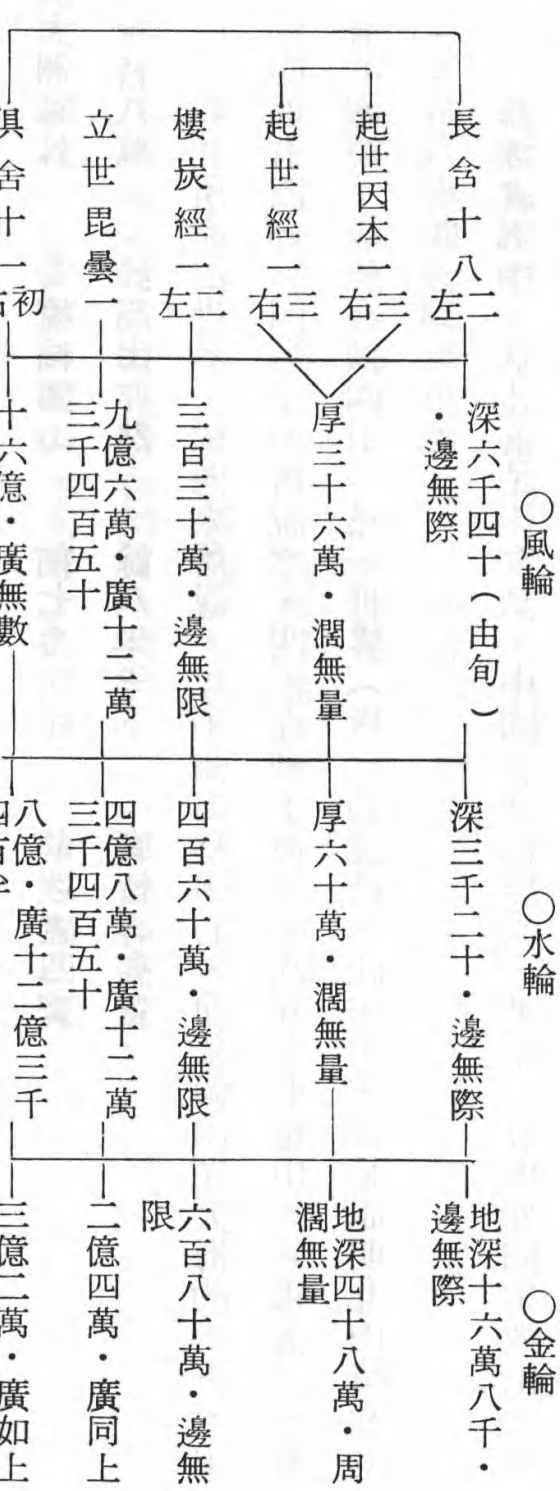
行星四周的環狀氣體所凝成的」。照瓊斯說：「宇宙之中，當初是滿布著無數微星，在會集得比較密些的地方，便併成太陽或行星。這些微星，本來是溫度很低，光也沒有的，後來密集的時候，因爲互相衝突，便產生高熱度而互相溶合了，變成放光的球形；我們的地球，也是這樣構成的」。據新微行星說的學者意見：在四周的行星，因爲體積較小，所以有些已經由液體凝成固體了……例如地球等，便已凝成固體了。由液體凝成固體，這不就是依水輪有金輪的明證嗎？此最後成爲固體的金輪，就是我們這個地球的成立，地球上的種種現象，就是這金輪上的各別形態。

**此水金輪廣徑十二洛叉三千四百半**　上來雖已分別說明水金二輪的深度厚度的不同，但還沒有說明他們廣度的差別。照頌文說：水金二輪的廣度直徑，同爲十二億（洛叉）三千四百五十由旬。

**周圍此三倍**　這是說明兩者的周圍量，以上廣度的三倍計算，卽等於三十六億一萬三百五十由旬（這是古人的計算，其實這是不夠準確的；依世界公認的周圍率的3.1416公式計算，其結論爲：387826.5200才較正確）。

上來所說三輪的深、厚、廣的數量，純粹是依本頌說的，在其他的經論，不一

定完全是這樣的，爲避麻煩起見，姑列一表如下：




我們這個世界最初的成立，佛法說是由於空、風、水、金的次第完成，而把這些都稱之爲輪，可見佛法說明世界的成立，是取圓形而旋轉的運動。所以地球成立的過程，由風輪而水輪，由水輪而金輪，以及在金輪的四周有水——水汽——，水的四周有風——沒有水汽的空氣，風的四周有空，爲一圈圈的輪形世界，與現代萊波拉斯和瓊斯所說地球的凝結，由氣體變成液體，又由液體變成固體；當變成固體

以後，他的表面，有的時候，也被溶岩所陷沒，等到溫度逐漸下降，水蒸氣凝結成水，降至地球表面，那時就有海的發生。如是對照起來看，佛法與近代的解說，不特沒有什麼嚴重的矛盾，而且簡直一致。

壬二　明九山

**蘇迷盧處中　次踰健達羅　伊沙馱羅山　揭地洛迦山**
**蘇達梨舍那　頞濕縛羯拏　毗那怛迦山　尼民達羅山**
**於大洲等外　有鐵輪圍山　前七金所成　蘇迷盧四寶**
**入水皆八萬　妙高出亦然　餘八半半下　廣皆等高量**

我們所處的世界，依向來所說，以須彌山爲中心，而須彌山在大海的中央。山的四面有四洲（四洲下面再說），四洲在鹹水海中。此外有七重山，八重海，一層層的圍繞；最外有鐵圍山，爲一世界（橫）的邊沿。此四頌，就是說明九山情形的，至於八海四洲到後再說。

**蘇迷盧處中**　蘇迷盧是印度話，中國義譯爲妙高，就是一般所知的須彌山，他居於世界的最中央，所以說處中。

**次踰健達羅**　踰健達羅也是印度話，依照他的意義，中國譯爲持雙，因此山頂有兩個雙蹟，山能力爲任持，所以名持雙山。

**伊沙馱羅山**　伊沙馱羅，中國譯爲持軸，因此山的最高峯，聳入雲霄，就如一支車軸竪立在那兒一樣，所以名持軸山。

**揭地洛迦山**　揭地洛迦，我國譯爲檜木，這本是印度一種樹的名稱，在我國的南方，相傳也有此樹，山的形態似彼檜木，所以得名檜木山。

**蘇達梨舍那**　蘇達梨舍那，中國譯爲善見，相傳此山壯麗美觀，不管什麼人見了，沒有不稱善的，所以名善見山。

**頞濕縛羯拏**　頞濕縛羯拏，義譯爲馬耳，相傳此山的狀貌，就如一般所見馬的耳朵一樣，所以名爲馬耳山。

**毘那怛迦山**　毘那怛迦，我國譯爲象鼻，相傳此山的狀貌，就如一般所見象的鼻子一樣，所以名爲象鼻山。

**尼民達羅山**　尼民達羅，此譯爲持，本是一種魚的名稱，這魚的嘴巴特別尖削，相傳此山的形狀似彼，所以名爲持山。

**於大洲等外有鐵輪圍山**　這是九山中的最外一層山。在這山內，須彌山外，有四洲、七山、八海，所以鐵圍山爲此世界最大的範圍，一切都籠罩在這鐵圍山內。

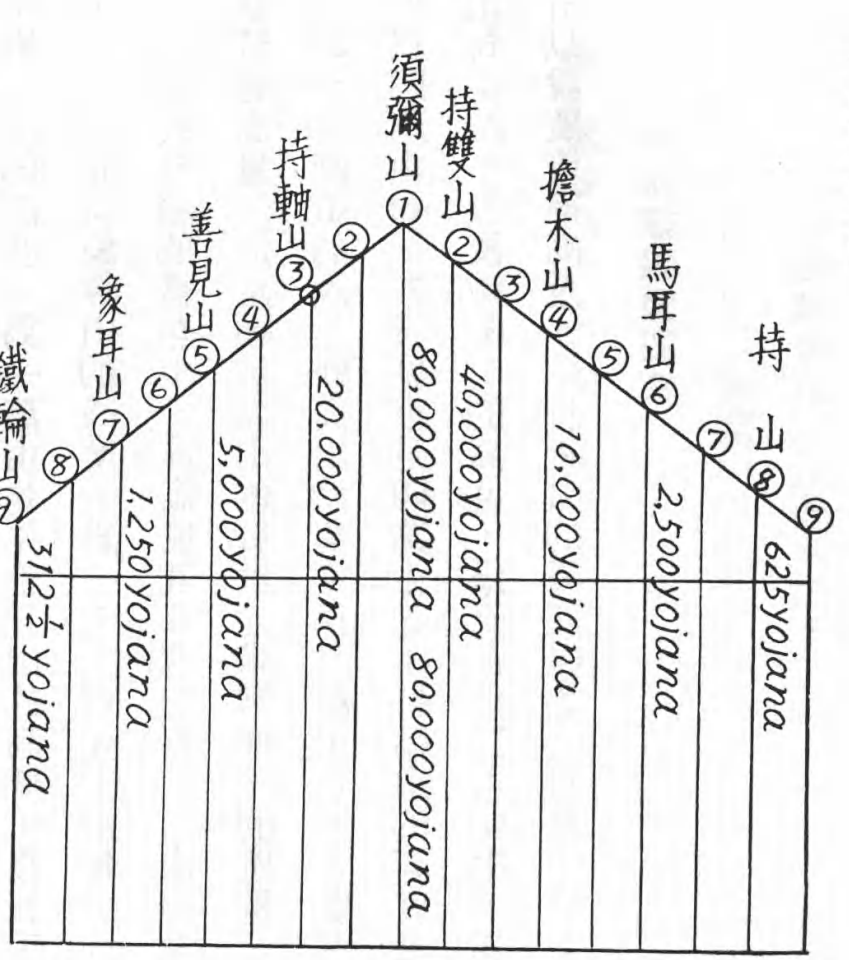
**前七金所成蘇迷盧四寶**　前兩頌半，是舉九山的名稱；此兩句頌，是明九山的體質。關於鐵輪圍山，其體是鐵的，從他的名稱已可知道，所以不須再說，但其他的八山，究是泥土的？還是石質的？根據頌文看：從持雙山至持山的前七山，其體質完全是由金所構成的，而爲世界中心的蘇迷盧山，則由金、銀、吠瑠璃、頗胝迦的四寶所構成的。如以東西南北分別，東面是銀，西面是頗胝迦，南面是吠瑠璃，北面是金。吠瑠璃，是青色寶，所以樓炭經，叫做青瑠璃，此寶從山得名，山出此寶，謂遠山寶，遠山卽是蘇迷盧山，此寶青色，一切寶皆不可壞，亦非烟焰所能鎔鑄。頗胝迦，此云白玉，就是白玉寶，外界的什麼顏色與此寶合，他就能反映出什麼顏色來。

**入水皆八萬妙高出亦然**　上來所說的九山，都是住在金輪上的，而他們的入水之深，不管那一種山，都深及八萬由旬，但高出水面，九山却各各不同，以妙高山說，出水的高度與入水的深度，是相等的，就是入水的深度爲八萬由旬，出水的高

度也是八萬由旬，所以說妙高出亦然。

**餘八半半下**　除了妙高山的出水八萬由旬，其餘的八山，依妙高山的高度，一半一半的往下減：例如持雙山的高度，則爲四萬由旬；到持軸山的高度，就成二萬由旬；檐木山的高度，爲一萬由旬；善見山的高度，爲五千由旬；馬耳山的高度，爲兩千五百由旬；象鼻山的高度，爲一千二百五十由旬；持山的高度，爲六百二十五由旬；到最外圍的鐵圍山，其高度就只有三百十二由旬半了。

**廣皆等高量**　這是顯示九山的廣度。講到他們的廣量，一一皆與本身的高度相等的。如不憚厭煩的說：妙高山的高度爲八萬由旬，其廣度也是八萬由旬；持雙山的高度爲四萬由旬，其廣度也是四萬由旬；持軸山的高度爲二萬由旬，其廣度也是二萬由旬；乃至最後鐵圍山的高度，爲三百十二由旬半，其廣度也是三百十二由旬半，所以說廣皆等高量。茲將諸山的高度與廣度列表如下：




以須彌山爲中心的九山，究與我們所處的世界，有著怎樣的關係，在過去，是沒有人發生這樣問題的，到近來，有很多人對此感到關切。在以科學說佛法者看來，認爲須彌山就是北極，而克魯哎魯氏說，從持雙山到持山的七山，關係於日、月

、木、火、土、金、水的七星。在以眞現實者的觀點來說，須彌山系就是一太陽系。然而這些說法，未必確實切合。蘇迷盧又名須彌盧，與喜馬拉耶的梵語相合，這確是世間唯一的高山。所以我們認爲：須彌山就是喜馬拉耶山，不必把他想像得離開事實太遠，說得多麼神而又奇。其詳，到後講四大洲時再說。

壬三　明八海

**山間有八海　前七名爲內　最初廣八萬　四邊各三倍**
**餘六半半陋　第八名爲外　三洛叉二萬　二千踰繕那**

依照現代的知識說，起初，在地球的表面，不大有凹凸的現象，所以全體都給海所陷沒，後來，地殼發生凹凸，陸地從海面下升起，於是在這地球上，就發生大海與陸地的現象。如果要知海陸各占地球的面積多少，先得了知地球的總面積。地球的總面積，用數學來計算，約有五一〇、一〇〇、八〇〇平方公里，這就是標準橢圓體的面積。海的面積，約占地球總面積的百分之七十二，陸的面積，只占地球總面積的二十八。所以地球的表面，與其說是「陸的世界」，不如說是「海的世界」，較爲妥當。佛法說的八海，是否就是現在說的海，很難論定，因此，我們只有

照著佛法解說，不能牽强附會。

**山間有八海**　這是總標。在九山中，以妙高山爲最內的一重山，以鐵圍山爲最外的一重山，於此九山之間，每隔一重山，有一香水海，所以共有八海。

**前七名爲內**　在八海中，以前七海，名爲內海，而且於每一內海，都具有澄淨、清冷、輕和、柔輭、不臭、飲時不損喉、飲已不傷腹的八功德水。

**最初廣八萬四邊各三倍**　如是七重內海的第一重海，從須彌山的外側，到持雙山的內側，其廣度的直徑，約爲持雙山的內邊周圍量，計有八萬由旬，持雙山亦如須彌山的四角，其內側的四邊，各各猶如廣度的三倍，卽每一邊爲二億四萬由旬，所以全周總計，爲九億六萬由旬。

**餘六半半陋**　在八重海中，除最初的一重海，其餘的六重海，因爲是一重陋似一重的半半陋下去，所以就第二持雙山外側的內海說，從持雙山的外側，到持軸山的內側，其廣度的直徑，爲四萬由旬，比第一重海，剛剛陋了一半。而此內海外側的各邊，持雙山的廣度四萬與海幅的四萬，各爲二倍，四四一十六萬，加前二十四萬，合爲四十萬由旬。因而，總海外岸線，爲百六十萬由旬。以下順次，可以進於

這個計算。

**第八名爲外三洛叉二萬二千踰繕那**　八海中的最後一重海，名爲外海，實卽鐵圍山的內海，於中鹹水充滿，因而亦可名爲鹹海。從持山到鐵圍山間，其徑爲三億（洛叉）二萬二千由旬（踰繕那）。而鐵圍山，因爲是圓體，所以其全長，約於其內側時，從須彌山的中心計算，爲至此的距離之二倍，卽直徑乘圓周率。如以外側來說，更加三百十二由旬半計算，那就好了。

壬四　明四洲

**於中大洲相　南贍部如車　三邊各二千　南邊有三半**

**東毗提訶洲　其相如半月　三邊如贍部　東邊三百半**

**西罽陀尼洲　其相圓無缺　徑二千五百　周圍此三倍**

**北俱盧婁方　面各二千等　中洲復有八　四洲邊各二**

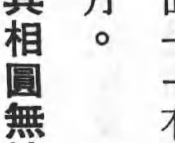
以上，是這大地界鳥瞰圖的解說。然而，我人住的世界，位於其中的那一種？在以須彌山爲中心的外海中，卽鐵圍山內，持雙山外，有四洲。此中四頌，就是說明四大洲的形態的。以科學說佛法者說，四大洲，卽這地球上的大陸；眞現實者說

，四大洲，是太陽系中的水、金、地、火的四行星。其實這種解說，並不能祛除人們對於佛法四洲說的疑惑。要知佛法中的世界安立，大抵是引用時代的傳說，而且釋尊所引述的，在印度古代的須彌山與四洲說，大體是近於事實的。

**於中大洲相**　這是總標。於中，就是在外海中，對著須彌山的四面：南有南贍部洲，西有西牛貨洲，北有北俱盧洲，東有東勝身洲。而此四洲的狀態怎樣，是現在所要加以說明的。

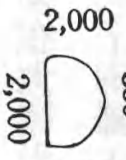
**南贍部如車三邊各二千南邊有三半**　就中，位於南方的，是贍部洲，或名閻浮提洲，是從閻浮提河得名的，約在佛世時的僧伽施到舍衛一帶。等到印度人擴大視線到全印，發現海岸，於是或說四洲在海中，南閻浮提卽印度全境，可說閻浮提是印度人對於印度的自稱，本爲印度的專名。佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國來。到近代，由於世界範圍的擴大，因而認爲我們所住的地球，就是南閻浮提，而閻浮提成爲地球的別名了。這眞是隨著人類知識的發展，以逐漸擴大其範圍。那裏知道範圍越擴大，其與事實距離越遠。如依向來所說，此閻浮提洲的形態，就如印度古代車子一樣，北廣南狹，三邊各有二千由旬，南面僅不過三由旬半。如以圖顯

示，那是這樣的




，住在此洲的人，其面上廣下狹，恰如閻浮提洲一樣。

**東毗提訶洲其相如半月**　位於須彌山之東的，是東勝身洲，其形態如半月體，若以圖顯示，那是這樣的




，因而住在此洲的人，其面孔也就像半月一樣。毘提訶，以近人的考證，本爲摩竭陀王朝興起以前的有力王朝，在恆河下流，卽今巴特那以北地方。又有人說：毘提訶，原是種族名，奧義書中曾經說到有王治理其國，佛陀時代，以其地爲首都之毘提訶族及以毘舍離爲首都之離車族，合併而爲跋耆族，成立貴族的共和國。後爲阿闍世王所併，阿闍世王的母親，就是該國人，所以叫做韋提希。

**三邊如贍部東邊三百半**　東勝身洲的四周量，南、西、北的三面，如贍部洲的東、西、北的三面一一有二千由旬，但是其東邊，只有三百五十由旬，所以如上圖示，其形猶如半月。

**西瞿陀尼洲其相圓無缺**　位於須彌山之西的，是西牛貨洲，其形態是圓體，就

如圓滿無缺的圓月一樣。所以住在此洲的人，其面孔如洲一樣是圓的。此洲，據近人考證，就是現在的拉支普塔那洲，屬於塔爾沙漠，如據西域記說，就是婆羅婆私的一塊遊牧地帶，因在沙漠中不能耕種，偶有水草的地方，就爲遊牧人民據爲遊牧區。由於是遊牧區，所以西瞿陀尼，譯爲牛貨。起世經七有說：「所有市易，或以牛羊，或摩尼寶」，這不啻是當時遊牧區的實際情形的寫照。

**徑二千五百周圍此三倍**　西牛貨洲的四周量，其直徑爲二千五百由旬，周圍比此大三倍，合爲七千五百由旬。

**北俱盧叓方面各二千等**　位於須彌山之北的，是北俱盧洲，其形態是方的，因爲四邊各有二千，所以周圍在大體上，爲八千由旬。住在此洲的人，其面孔如洲那樣，是四角形的。俱盧，又名拘羅，譯爲福地，爲婆羅門教的發皇地，在薩特利支河與閻浮提河之間，是雅利安民族由五河向東進展的據點。原來，雅利安人先住於閻牟那河上流拘羅地方，婆羅門所說的中國，就是此地，所以又稱爲婆羅門國，或雅利安國。後來，漸次南下而至恆河下流地方，漸及於第二三角形的全部。其年代大略自紀元前一千年至五百年頃。當第一期時，他們的眼界，專限於五河地方，尙

未與雪山相接，當更不知海是什麼；雖據傳聞而知有恆河，但還沒有親目所睹。到了第二期時，發見較印度河更大的恆河，入於豐沃的平原，眼界固已次第擴充，生活狀態亦自變動，文明進步遂益顯著（見印度哲學宗教史總緒第二節）。由於恆河上流日趨發達，而一向被推重的拘羅，反一天天的沒落下去，成爲印度人仰望的樂土。拘羅所以受推重，不特是雅利安人發展的據點，婆羅門教的發皇地，且是婆羅門四姓成立的地方，以四吠陀說，除了阿闥婆吠陀，是在摩竭陀國成立者外，夜柔吠陀與沙摩吠陀，都是在拘羅地方作的，至於爲最原始的梨俱吠陀，雖說是在五河地方所創的，但實也在拘羅地方所整理的，因此安居在南閻浮提的印度人，時時還在想念著古文明的發祥地。如以現今的印度地理說：在旁遮普的東北、西旁遮普之南的平原，亦卽巴提阿拉四周之地。

佛法概論說：「釋尊以前，印度早有了四洲的傳說。當時，以神聖住處的須彌山爲中心，山南的恆河上流爲南洲，向東爲東洲，向西爲西洲，而一向推重的拘羅，已經沒落，所以傳說爲山的那邊。印度人自稱爲南閻浮提，可見爲拘羅已沒落，而發展到恆河上流時代的傳說。那時東方王朝毘提訶，還不是印度雅利安人的征服

區。四洲與輪王統一四洲說相聯繫；這是雅利安人到達恆河上流，開始統一全印的企圖與自信的預言。這一地圖，豈非近於實際？……總之，從古典去考察，佛陀雖採用世俗的須彌四洲說，大致與事實不遠」。

**中洲復有八四洲邊各二**　在四大部洲的傍邊，各各把附屬島說爲自己所有的，在這婆羅門教的世界觀，也是有的。在佛教，四洲各各有二中洲，所以說中洲復有八。屬於閻浮洲的二洲，是遮末羅洲（猫牛）與筏羅遮末羅洲（勝猫牛），這正是從現今錫蘭島方面發達起來的思想。屬於東勝身洲的二洲，是提訶洲（身）與毘提訶洲（勝身）。屬於北俱盧洲的二洲，是矩拉婆洲（勝邊）與憍拉婆洲（有勝邊）。屬於西牛貨洲的二洲，是舍攄洲（諂）與慍怛羅漫怛里拏洲（上儀）。雖說此諸中洲，都是人所居住的地方，但也有說遮末羅洲或筏羅遮末羅洲，是羅刹所居。此八所以稱爲中洲者，劣大勝小，居大小中，所以稱中。婆沙百七十二說：「此八中洲，一一復有五百小洲以爲眷屬，於中，或有人住，或非人住，或有空者」。

壬五　明黑山等

**此北九黑山　雪香醉山內　無熱池縱廣　五十踰繕那**

世界有四大洲，已如上說，現在明黑山等。但據正理頌前問起看，此中主要的，是顯無熱惱池，其他只是附帶的指出其方位而已。如正理三一說：「辨諸洲已，無熱惱池，何方幾量」？

**此北九黑山**　此，指南贍部洲。正理三一說：「依至教說，此贍部洲，從中印度，漸次向北，三處各有三重黑山」。南贍部洲，是四大洲的一洲，就地理的位置說，不管從那一方面去研究，都可證明他在印度的範圍內，這從順正理論說的「此贍部洲，從中印度……」的一段文，也可得到證明。漸次向北的北，是西北的意思，就是由南贍部洲的中印度，向西北印度方面去，中間有九重黑山，這九黑山分爲三處，每處有三重黑山。這一重一重的黑山，如站在雪山的最高峯看，其細小就如一個個的螞蟻點綴其間，所以又名蟻山。如舊俱舍說：「此�necessary浮洲中，向北有三黑山，度三黑山，復有三黑山，度三黑山，復有三黑山。此山悉下故名蟻山」。

**雪香醉山內**　在九黑山的北面，就是大雪山，在大雪山的北面，又有香醉山。雪山有二：一是喜馬拉耶山，在西北印度的西北面，一是法顯所指的雪山，卽今興都庫斯山。此中所說的雪山，是指前者的大雪山。香醉山，相傳此山有香，人們嗅

到了，就如喝醉酒一樣的會醉倒，故得此名。如據起世因本經說，在這香山之中，還有無量的緊那羅，常常的歌唱出微妙的樂聲。

**無熱池縱廣五十踰繕那**　在大雪山之北香醉山之南的中間內，有一無熱惱池，池中盛藏著八功德水，爲龍王所居住。藥師經講記說：「關於龍的傳說，印度與中國大致相同。據說，龍的形態跟蛇差不多，而魚和蝦蟆也可化爲龍。這個世界的下雨、落雪、降冰雹，都與龍有關」。無熱惱是中國話，印度名爲阿耨達池，相傳是阿耨達多龍王所居住的。他之所以名爲無熱惱，據印度的傳說，約有三種原因：一、其他的龍在受快樂的時候，有種滾熱的熱沙，散布在他的身上，使他熱惱得失去龍形而現出蛇形來；二、其他的龍在遊戲快樂的時候，忽然會吹來一陣熱風，使他熱惱得失去龍形而變成蛇形來；三、其餘諸龍在遊戲快樂的時候，有大鵬金翅鳥，忽然飛入龍宮，我們知道，金翅鳥是專吃龍的一種動物，所以當牠飛來時，諸龍就生起極大的恐怖，因受驚過度，而失去龍形現出蛇形。可是住在這無熱惱池中的龍王，不管在怎樣的情況下，都不會受到這些苦痛，而享受著清涼寧靜的快樂，所以名爲無熱惱池。此池的面積，共有五十由旬（踰繕那）大。傳說此池爲印度四大河

流的發源地。一、殑伽河，就是恆河，從池子東面流出水，圍繞池子一週，而經此河流入東海。舊譯名爲天堂來，以彼外書云：「本入魔醯首羅天頂，從耳中出，流在池上，以此天化身在雪山頂，故作是說」。由於見到河水是從高處流下來的，所以就名爲天堂來。二、信度河，譯來中國叫做驗河，從池子南面流出水，圍繞池子一週，而經此河流入南海。三、徙多河，中國譯爲冷河，從池子西面流出水，經過此河流入西海。相傳這就是我國長江大河的源流。其實這一傳說，是沒有根據的，因爲長江發源於我國青海省西南境的巴顏喀喇山。如從地理上考察，徙多河，是現在新疆的葉爾羌河，從此河下游至塔里木河流，到羅布諾爾（泊或湖）卽止，並未再向東流至我國內地。四、縛芻河，此云青河，是從池的北面流出，經過此河而入於北海的。有人說，這有似於我國的黃河，這也不可靠。縛芻河，實際是現今的阿姆河，在西土耳其斯坦境內，其水是流入於鹹海的。我國黃河，源出於青海省巴顏喀喇山的噶達素齊老峯，二者地理不同，怎可混爲一談？在這池子的旁邊，有一個贍部林，林中有樹叫閻浮提，因樹立名。此樹生於閻浮提地北邊，在泥民陀羅河南岸，枝葉茂盛，可愛非常，風雨不侵，久住不凋，其果成熟，甘美可口，所以依此

贍部林之名而名爲南贍部洲。

壬六　明地獄

**此下過二萬　無間深廣同　上七捺落迦　八增皆十六**
**謂熾煨屍糞　鋒刃烈河增　各住彼四方　餘八寒地獄**

佛教關於地獄的思想，從原始佛教起，就已被採用了。然其初，專是通俗的倫理論，還沒有達到成爲世界觀的要素。其數及位置，就是到部派佛教時代，在阿毘達摩論書中，也還沒有確定。如從大體說，在那初期，地獄的說法，是片斷的，且是譬喻的，如說到那一種是對的，則與婆羅門教的地獄思想，有很多連絡之點，如以地獄之數爲七，就是一個明顯的例子。不過，經過相當年代而被次第的整理，則已發揮了佛教的特色，同時，地獄在世界觀及有情觀的方面，也佔了重大的地位，這是我們不可不知道的。住於地獄的有情，比人間是低一級的。佛法概論說：「比人間低一級的，是地獄。地獄爲各宗教所共同承認的，佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火。佛經與舊約都有『現身入地獄』的記事：大地裂開，人爲從地湧出的火燄所籠罩，墜入地心。地獄在地下，卽地球中心，地心確是火熱的。經

上又說有八寒地獄，或與南北極有關」。現在本頌所明的，就是先八熱地獄，後八寒地獄。

**此下過二萬無間深廣同**　此指南贍部洲。在這南贍部洲之下，經過二萬由旬，有一無間地獄。這無間地獄的深度與廣度，同於上面一樣，各有二萬由旬。所謂無間，約有三義：一、無間隔：此指苦樂而言。出現在人世間的有情，時苦時樂，有所間隔，固不用說，就是在餘七地獄中，約其異熟果報身說，雖則是唯苦無樂，但約其等流果說，有時也有少樂間隔於苦的，可是生在無間獄中的有情，那就絕對唯苦無樂，沒有一點快樂，可以間隔於苦。二、無間斷：此指時間而言。在其他地獄中的有情，受苦的時間，是斷斷續續的，並不是永遠受苦，但生無間獄中的有情，那就沒有這樣理想，其受苦的時間，是永無間斷的。三、無間隙，此指空間而言。謂生於其他地方受果的有情，多少總有些空間，讓其自由活動的，但生無間獄中的有情，不管那空間是多麼大，受苦的有情是多或少，每個於中受苦的有情果報身，都恰如其量的與無間獄一樣大，毫無一點空隙，可以自由活動。受此苦的有情，是造五逆十惡的極大罪業者所招感的。

**上七捺落迦**　這在婆沙有兩說：一說無間地獄，縱廣高下二萬由旬，次上一萬九千由旬中，安立餘七地獄，一一縱廣一萬由旬；一說無間地獄，縱廣高下各二萬由旬，次上有三萬五千由旬，安立餘七地獄，一一縱廣高下各五千由旬。還有一說，無間地獄在於中央，餘七地獄周匝圍繞，如今聚落圍繞大城。此七捺落迦，就是極熱、炎熱、大叫、號叫、衆合、黑繩、等活。就中，入於等活的有情，雖爲獄卒（關於獄卒的身分，在阿毘達磨論師之間，是有議論的。大衆部、正量部，把他說爲有情；有部及經量部，說不是有情而爲惡業所感之大種的變形；南方案達羅學派及後代大乘唯識學，也同於此說）切斷於熱鐵上，但由於冷風所吹，立卽又復活過來，再受同樣的痛苦，所以得名等活。正理三一說：「衆苦逼身，數悶如死，尋穌如本，故名等活。謂彼有情，雖遭種種斫刺磨擣，而彼暫遇涼風所吹，尋穌如本，等前活故，立等活名」。黑繩地獄者，恰如木工引黑繩於木材，而後把他切斷；亡者也由於獄卒，持鐵繩而構成圖案，然後根據這圖案而被切斷，所以得名黑繩。正理三一說：「先以黑繩，拼量支體，後方斬鋸，故名黑繩」。又如衆合地獄，罪人被追於獄卒，遁入二山的中央，正是這個時候，前後火災發生，更有兩山相合壓搾

罪人，所以名爲衆合。正理三一說：「衆多苦具，俱來逼身，合黨相殘，故名衆合」。其他極熱等四種地獄，各各受火的逼迫或從罪人的號泣狀態而得名的。如正理三一說：「若外若內，自身他身，皆出猛火，互相燒害，熱中極故，名爲極熱。火隨身轉，炎熾周圍，熱苦難忍，故名炎熱。劇苦所逼，發大酷聲，悲叫稱怨，故名大叫。衆苦所逼，異類悲號，怨發叫聲，故名號叫」。

**八增皆十六**　以上八大地獄，各各皆有十六附屬地獄，說名爲增。在佛教，由於某種的理由，雖認八大地獄爲主位，但一般過去所信的，其他的地獄，是怎樣形態，也欲攝取的結果，所以於此立附屬地獄。不過關於十六增的名稱，經論各各說有不同，據此頌說，八大地獄的四門，各各同有四增，四四合爲十六增地獄。四增的名稱到下再說，現在先來解釋增的意義。增之所以爲增，依論文簡單說：從本地獄出來的罪人，剛剛才受過很大的苦，不料現在又重遭此苦，所以說名爲增。依正理解說：在此十六中受苦增劇，超過了本地獄；或在此中所受的種種苦，其苦具的種類之多，眞是不可勝數，所以說名爲增。四門各有四增，其差別名是什麼？頌曰：

**謂煻煨屍糞鋒刃烈河增**　謂一、煻煨增，舊譯名爲熱灰園，所以煻煨就是一種熱灰。就人世間說，一個生的東西，放到熱灰裏去，可以烤熟。此說有情在八熱地獄，受夠種種的痛苦，拚命的想要逃出，那知剛逃出了那些重圍，又陷溺於煻煨地獄中，當脚踏進那如火一般的熱灰裏，熱灰如沙漠一樣，煻煨沒膝，皮肉焦爛，苦不勝受，但走出那熱灰，被焦爛的腿子，又回復到原形。二、屍糞增，舊譯名爲死屍園。從煻煨地獄逃出的有情，又遇著屍糞地獄。於此獄中，盡是堆積的死屍與糞穢，裏面有一種名叫娘矩吒的毒虫，口如鋒針，身白頭黑，當有情來到這裏，就爲這些毒虫鑽入皮膚，吮吸血髓，使人如置身於鋒針之上，眞是苦痛不堪。三、鋒刃：這又可以分爲三種：①刀刃路，這完全是由鋒刃的刀所鋪成的一條路，從遠遠望去，如同一條平坦寬濶的大道，但當罪惡有情走上去時，剛一下足，皮肉與筋骨頓覺斷裂，儼如步上刀山，苦不能受。②劍葉林，此樹林中的樹葉，大體看去，亦如人世間的綠葉，實質全是鋒利劍刃所做成的，罪惡有情進入此林，想要在樹下休息片刻，忽然一陣狂風吹來，將滿樹的劍葉，吹落在有情身上，斬刺肢體，骨肉零落，同樣的苦痛難當。③鐵刺林，此樹林中，有高過百人的鐵樹，在鐵樹上，有長十

六指的鐵刺，有情被痛苦所逼，想攀上樹或跳下樹，一枝枝的鐵刺，就上下交織的刺入有情的骨髓，雖則痛苦難忍，但更有鐵嘴鳥，從樹林中飛出，探啄有情的眼睛心肝，爭競而食。這三種所加於有情的苦痛雖不同，但同樣的屬於鐵仗，所以合爲一增所攝。四、烈河：烈河，是說此河中，盈滿著熱鹹烈水。有情久經鋒刃苦毒的逼迫，剛剛逃出來，又復溺於此烈河中，被沸騰的熱水，燒煮得骨肉糜爛，備經衆苦。如上所說的增獄，我們聽了，尙覺毛骨悚然，何況親受其苦？

**各住彼四方**　此四增獄，各各住彼八大地獄的四方，每一方有四增，四方總計爲十六增。

**餘八寒地獄**　餘，謂於八熱地獄之餘，還有八寒地獄。八寒地獄，在鐵圍山外，爲最黑暗的地方，於中常常有淒勁的冷風，在上下衝擊著，使住在其中的有情，「寒酷切身，膚皮皰裂，體戰僵硬，各出異聲」。一、頞部陀，譯爲皰。住此獄中的有情，被寒風逼切，使身體凍紅僵硬發腫成皰。二、尼剌部陀，譯爲皰裂。住此獄中的有情，受寒氣所侵，非但凍僵成皰，且使所凍成的皰裂開。三、額哳吒，謂住此中的有情，爲嚴寒逼迫時，發出額哳吒、額哳吒的叫聲。四、臞臞婆，謂住此

中的有情，爲嚴寒逼迫時，發出臞臞婆、臞臞婆忍寒的叫聲。五、虎虎婆，謂住此中的有情，受不了嚴寒的逼迫，就發出虎虎婆、虎虎婆的忍寒叫聲。六、嗢鉢羅，譯爲青蓮華，謂住此中的有情，肉體被凍得如青蓮華一樣。七、鉢特摩，譯爲紅蓮華，謂住此中的有情，肉體被凍得如紅蓮華一樣。八、摩訶鉢特摩，譯爲大紅蓮華，謂住此中的有情，肉體被凍得如大紅蓮華一樣。

上來所說的諸地獄，都在此贍部洲的地下，所以婆沙百七十二說：「贍部洲下有大地獄，上亦有邊地獄及獨地獄，或谷中，或山上，或曠野，或空中，於餘三洲，唯有邊與獨，無大地獄。所以者何？唯贍部人善惡業並猛利，非餘洲故」。在其他三洲的人，假定造了惡業，亦來在此洲的下面，受地獄的果報。其他還有傍生及諸鬼的住處，詳如論文及正理三一所說，此中不再述。

壬七　明日月等

**日月迷盧半　五十一五十　夜半日沒中　日出四洲等**
**兩際第二月　後九夜漸增　寒第四亦然　夜減晝翻此**
**晝夜增臘縛　行南北路時　近日自影覆　故見月輪缺**

這三頌，是說明照此世界的日月及依之而起的曆數。佛教的日月曆數比於布拉那的日月曆數，可說很有科學的意義。布拉那的日月曆數，見於事實的，是極爲儱侗，而說明他的，又太過神話；佛教的日月曆數，雖則同樣是假定的，但結合於事實的探求，其說明法是很精密的。關於日月運行的說明，佛教的文獻雖有很多，但那最詳細的，無過立世阿毘曇論卷第五、日月行品所說，但現在首依此頌解說，兼以立世論補充說明。

**日月迷盧半五十一五十** 以日月的高度說，二者是相等的，卽在須彌山的中腹（半）四萬由旬的地方，與持双山頂一樣高（布拉那以太陽爲十萬由旬，月爲二十萬由旬），懸於空中不落而不絕運行者，是由於風力的所持。據長阿含卷第二二世紀經世本緣品說：支持這日月且使之運行的有五風，謂持風、養風、受風、轉風、調風；據起世經十卷說，是持風、住風、順風、攝風、行風的五風。其大：太陽，徑是五十一由旬的圓體；月，徑是五十由旬的圓體。至於其他的星星不等，大的有十六由旬，小的只一俱盧舍。如以此比於閻浮洲的三邊，各有二千由旬，那就顯示出日月是很小的了。而在這之中，有日月宮殿，其與婆羅門教的說法，是同一的。

可是講到日宮月宮的構成要素：依論文說：日輪是由頗胝迦寶火珠所成，有熱度，能照耀；月輪是由頗胝迦寶的水珠所成，是清涼，有照耀。世間的光明，無過於日光和月光：日光是溫暖的，富有熱力的，一切的一切，在日光朗照下，都能明顯地發露出來；月光是清涼的、安寧的、幽靜的，他在黑夜中，放出皎潔的光輝，引導人們走上正路，避諸險難：所以兩者都有能照的作用。若如立世阿毘曇論說：月是瑠璃所成，爲白銀所覆，水占大部分；日是玻璃所成，爲赤金所覆，火占大部分。關於這方面，婆羅門教是沒有談到的。如以現在的天文學說：太陽的形態，似一很大的火球，雖是火球，但不燃燒什麼，也非爲要燃燒才有，他只是一個熱度非常高的火球而已。至於太陽的大小，約略估量起來，其直徑有一百三十九萬一千公里。太陽的容積和地球比較，大有一百三十萬倍，就是要彙集一百三十萬個地球，纔能和太陽一般大。說到太陽的重量，如果他的體質，是和地球同樣的，也應有地球的一百三十萬倍。可是經過學者們的詳細研究，知其只當地球的三十三萬四千倍，由此可知太陽的體質比地球輕。組成太陽的體質重量，約當地球體質重量的四分之一。現在，雖三尺童子，也知地球是環繞太陽轉的，但從前人們，都認爲太陽是環繞

地球轉的，所以佛法隨俗，也說日月繞須彌。雖然如此，但我們不能說，太陽是高懸在空中的一顆固定不動的星球，因他實是帶著環繞著他旋動的地球，和其他的許多星星，每秒鐘大約也要旋動二十公里。最後再說一說月球：渾圓的月球，其形態夜夜不同，所以古人覺得非常奇怪，並且創出許多迷信話來。但經近代天文學家詳細觀察後，知道他也是天體中的一個，並和地球一樣，不能自己發光。月球的直徑，只有地球的四分之一弱，面積，只有地球的十三分之一强。所以月世界的廣濶，比亞洲或美洲還小，比非洲稍大。從地球上看去，月的輪廓，完全是圓形的。地球雖然也是球形，但因南北極的地方，略帶扁平，所以地球不是渾圓的，正像一隻橘子一般。可是月體，却的的確確像個渾圓的球。月體看去所以一時變大，一時變小，這是由於他升到地平線上和升到廣漠無際的空中的不同，並不是月球的形體眞的或大或小。在天朗氣清時，現於空際的清冷而皎潔的月光，並不是月球自體所發射出來的，而是反射太陽所射過去的光，這從月光采色帶的色素，完全和日光相同，可以獲得證明，但月球所反射的，並不是日光的全部，只占十分之一。至於月是代表清涼，這也有理由的，因爲太陽雖直射著月球，但他表面上的溫度，仍是升不到

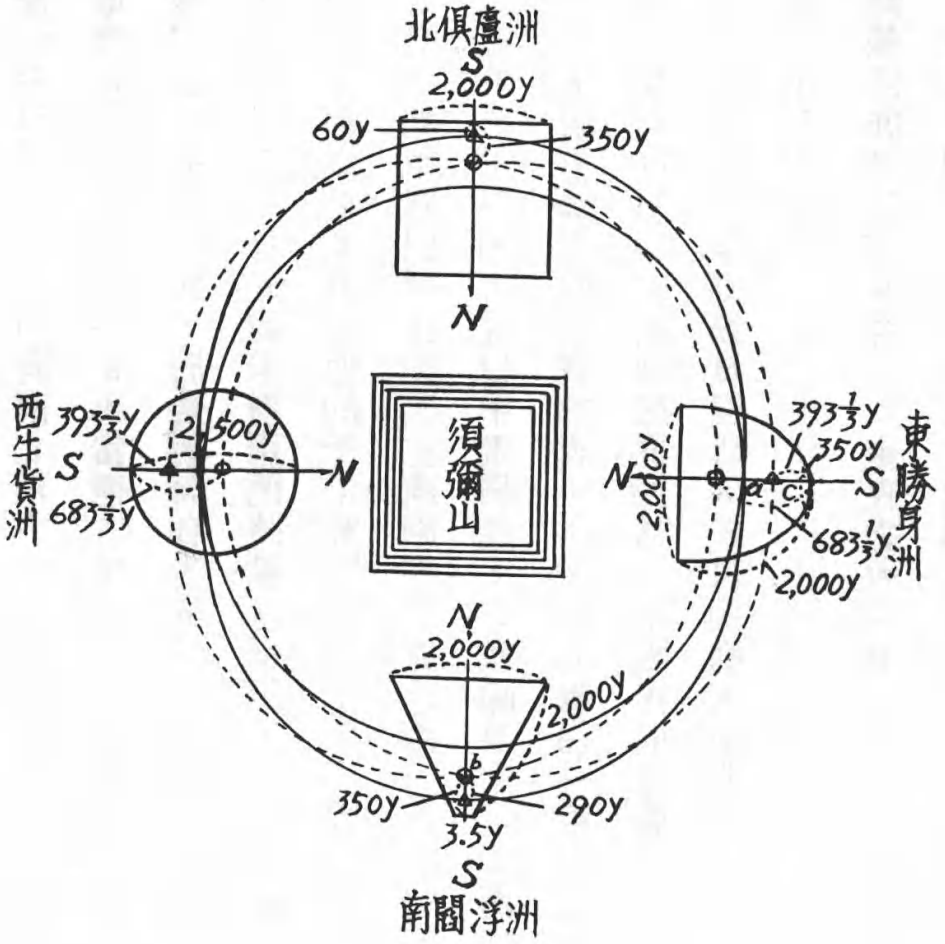
氷點以上，由此可知月球實是很冷的。

**夜半日沒中日出四洲等**　此明四洲的時間不一，有人問：南洲有日月繞蘇迷盧山，其他三洲是另有日月繞蘇迷盧山呢？還是與南洲同一日月呢？答：是同一個日月。又問：既是同一日月，那是不是在同一時候於四洲中作其所作呢？答：不是這樣的，是有夜半、日沒、日中、日出的不同，而且這在四洲是相等的，就是每一洲中，都有夜半、日沒、日中、日出的四個過程。如北洲夜半，南洲就是日中，東洲日沒，西洲日出。反之，南洲夜半，就是北洲日中，東洲日出，西洲日沒。如西洲夜半，東洲是日中，南洲爲日沒，北洲爲日出。反之，東洲爲夜半，西洲爲日中，南洲爲日出，北洲爲日沒。古人有首偈頌說得好：「東勝身洲日將出，西牛貨洲日將沒，南贍部洲日當午，北俱盧洲打三鼓」。這無異是四洲時間的寫照。但此傳說，佛教與婆羅門教，大體也是相同的。不用說，這與現代的天文學，是不大相契的，那主要的一點，就是地動天動說的差別，如把日繞須彌，改爲地球繞日，其意義仍然大體相近。地球像陀螺似的旋轉，稱爲「自轉」，他的軸，稱爲「地軸」；地球環繞太陽的旋轉，稱爲「公轉」，他所轉的路線，稱爲「軌道」。地球的旋轉，

初從東北方漸漸地轉向西南方，在十二小時以後，幾乎完全是在東西兩方旋轉，此後便從東南旋向西北，在一晝一夜以後，仍舊回向南北兩方。我們計算時間，以一日爲標準；一日的時間，就是地球自轉一次的時間，當他自轉時，從太陽射出來的光，便漸漸地移動，恰好把地球表面兜個圈兒，於是射著日光的地方是晝，背向太陽的是夜；日光射著某子午線的是正午；日光尚未射正的時候，稱爲上午；已經射正的時候，稱爲下午。每處地方，都以日光射在他的子午線時稱爲正午，因而由於場所的不同，時刻跟著也就有異。如甲處已至正午，乙處因在甲處之西，日光還沒有射在他的子午線上，於是乙處的正午時刻，就較甲處爲遲。以我國華中言：漢口的正午，較南京就遲若干分鐘。太虛大師在眞現實論說：「例南北線爲一直桿，橫貫地球，懸在空中，自身從西至東，向日以一定速度而漸轉，中國正向日當午時，美國則爲半夜子時，非洲爲日出時，太平洋則爲日沒時。餘可例推。南北極永遠無正向日時，亦鮮全背日時，故爲非晝非夜」。

**兩際第二月後九夜漸增寒第四亦然夜減晝翻此**　晝夜之所以有長短，其理由，完全是基於太陽的運行如何。日通自洲的內路而行時，通過最長的中路時，是爲平

分。佛教與婆羅門教，在這點上，所說也是相同的。現據立世阿毘曇論，來說明這個。該論大體把他分爲外路與內路，從極南路到極北路，其距離爲二百九十由旬。就中，外路先在南閻浮及北俱盧的二洲，從其最南端（各洲常以向須彌山的方面爲北），在六十由旬之點定一點，更在東勝身及西牛貨的二洲，從南端，定點於三百九十三由旬三分之一的

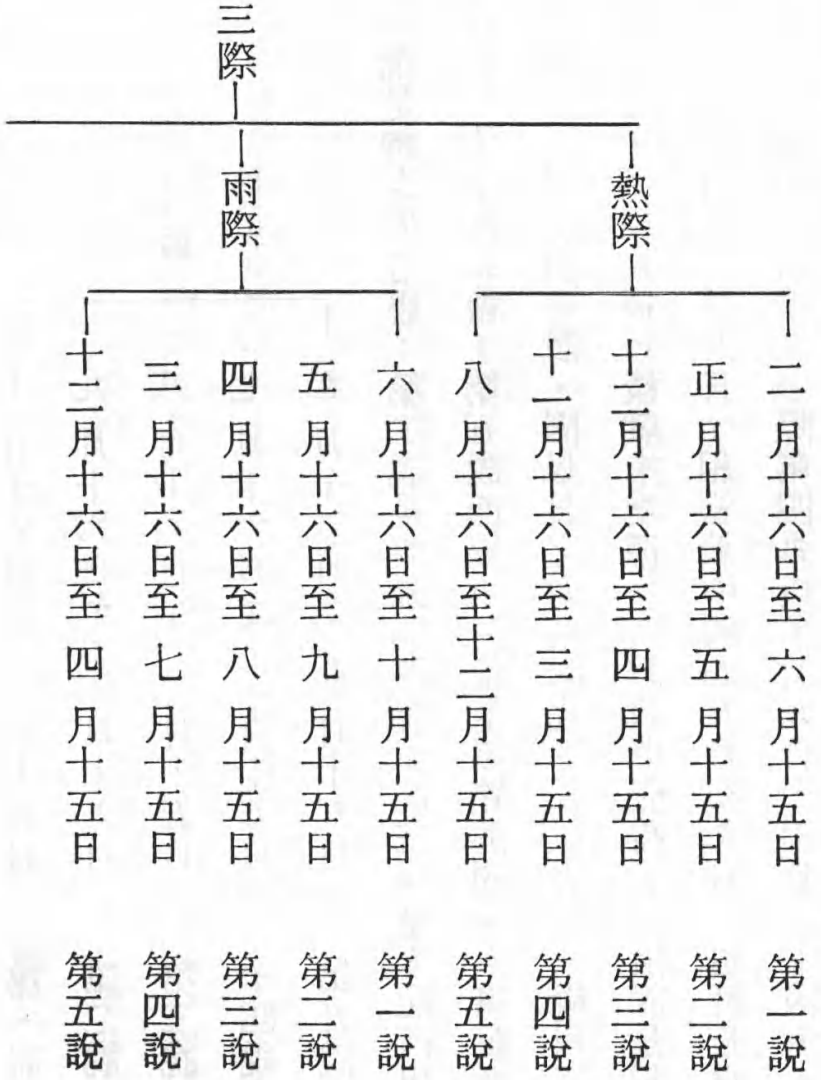


地方，照這四點畫圓，以之爲外路。徑是四億八萬一千三百八十由旬，周圍是十四億四萬四千一百四十由旬。內路，從這各唯二百九十由旬，是通北方的線，卽在閻浮洲與北俱盧洲，去南端的三百五十由旬之處；在東勝身洲與西牛貨洲，是在六百八十三由旬三分之一的線，直徑爲四億八萬八百由旬，周圍是十四億四萬二千四百由旬。日月，實是在這二線之間，作周期的運行，而二百九十由旬的不同，是使日月曆數有種種情形的所以。

因此，以上軌道說爲基礎，先明太陽的運行，以一年爲三百六十日（五年閏一月），太陽的軌道，發生百八十種的不同。就是從外路入於內路，從內路入於外路之間的不同。當然，太陽（月也如此）決不是唯運行於外路或內路，而是跨於外路內路的，但由那跨法的不同，而成爲百八十種。但爲其基本的跨法，可說只有四種：一、在閻浮的與北洲的內路，是貫通東西兩洲之中路的一線，此洲的冬至（舊十一月九日？）日，就是在此。二、太陽運行在此洲與北洲的中路，是運行於西洲的外路，東洲的內路一線，此洲秋分的中日，相當於那一天。三、結合北洲的外路、南洲的內路、東西二洲中路的一線，南洲的夏至，太陽是步此軌道的時候。四、結

合南北二洲的中路、東洲的外路、西洲的內路一線，此洲春分的中日，就相當於那一天。這樣，此四軌道成爲標準，其交錯是爲百八十路。由此而說晝夜的長短，雖則是以一晝夜爲三十個牟呼栗多或牟休多，但在增位，晝夜最長，不過十八牟呼栗多，減位，晝夜最短，唯十二牟呼栗多，在這點上，與婆羅門教，仍是相同的。據立世阿毘曇論說：一日的不同，是三十分之一的牟呼栗多，等於一臘縛：從夏至，每日減一臘縛的時間，從冬至，每日增一臘縛的時間。然而在此成爲問題的：這冬至與夏至，晝夜平分之日，相當於那一天呢？這在實際上，因由緯度的關係，而有多少的不同。在立世阿毘曇論，舉有兩種異說：第一說：五月十五日是夏至，八月十五日是平分；十一月十五日是冬至，二月十五日是平分。第二說：六月九日是夏至，九月九日是平分；十一月九日是冬至，三月九日是平分。在婆沙一百三十六中，又這樣說：摩伽月的白半第八日（十二月九日）是冬至；室羅筏拏月白半第八日（六月九日）是夏至。在本頌的論文解說：「從雨際第二月後半第九日夜漸增，從寒際第四月後半第九日夜漸減」。然那雨際的第二月與寒際的第四月，是指的那一月呢？因缺乏明瞭說明，所以在光記就舉出種種的異說。關於這個，我想先來說明

印度的季節，印度將一年分爲十二個月，這與中國是一樣的，唯季節的劃分，只有熱際、雨際、寒際的三際，每際爲四個月，這與中國的四季說不同。就算是三際，從何月到何月爲何際的問題，傳來我國有五說之多，現在先列一表如下：



寒際
- 十月十六日至二月十五日　第一說
- 九月十六日至正月十五日　第二說
- 八月十六日至十二月十五日　第三說
- 七月十六日至十一月十五日　第四說
- 五月十六日至九月十五日　第五說

第一說是神泰的意思；第二說是眞諦的傳說；第三說是光記所出的有解；第四說是光、寶及玄奘的相傳；第五說西域第一說是羯箱那國說。諸說各有根據，不能說誰對誰不對。但就俱舍說，因以日之向南向北等，以表示一歲爲二，就是六月向南，六月向北，到極長極短後就有增減，所以我們覺得光記所說是契合於俱舍的。所謂從雨際第二月後半第九日，相當於中國的五月初九日，也就是夏至日，夜間漸漸增長，白天減短。所謂從寒際第四月後半第九日，相當於中國十一月九日，也卽是冬至日，夜間漸漸減短，白天增長。這種日夜時間的長短，都是由於日行路道轉交的關係。而這在頌疏，又把夜增解說爲從平分增與夏至以後增的不同。然不管那種說法，把雨際、寒際視爲這樣的不同，總有一點錯誤。如更進一步的考察，所謂

寒際、雨際，所謂日夜長短，實際是從緯度的不同而不同的，所以在印度一國，也難有一定，何況由印度至中國，而要說他一定，當知這是極爲困難的。還有，如據今日的計算，地球繞太陽旋轉一周的週期，時間是三百六十五日五小時四十八分四十六秒，因而如以一年爲三百六十五日，每隔四年必須閏一日，閏年二月份多一日爲二十九日。但實際上，一年之長，不是正三百六十五日又四分之一，而是比這數略小的 365.24221 6 日。印度用的大陰曆，因爲是三百六十日，爲了處置留下的五日又四分之一，所以有加閏月的必要。在立世阿毘曇論，雖以之五年閏一月，但如何的詳定其日數，並沒有說明，加之不詳於曆數的結果，以不能詳論他爲一大遺憾！就現在的天文學說：地球自轉的自轉軸，不是正垂於他的公轉軌道面，而和他的正垂線成約二十三度半的傾角；有如孩童玩的陀螺，陀螺一面旋轉，一面在地面疾走，而自轉軸常不正垂地面的。換言之，如將地球赤道面擬想擴大到天上去，這個面和黃道面成二十三度半的交角，這是地面各地日子長短和氣候變化的一個很重大的因素。所以四季劃分是這樣的：春季九十二日二〇二時，夏季九十三日一四、四時，秋季八十九日一八、七時，冬季八十九日・〇、五時。總計三百六十五日五時

八分，爲一年的長度。依我國說有二種：一、以立春爲春首，立夏爲夏首，立秋爲秋首，立冬爲冬首。二、舊曆正、二、三月爲春，四、五、六月爲夏，七、八、九月爲秋，十、十一、十二月爲冬。在西洋方面，普通以現曆之三、四、五月爲春，六、七、八月爲夏，九、十、十一月爲秋，十二、元、二月爲冬。佛法是採用當時印度的傳說，當不能完全與現代相合，況且佛爲理智的道德的宗教家，有他的中心工作，無暇解說天文與地理，而且那時能有這樣的說明，也可說是難能可貴了。

**晝夜增臘縛行南北路時**　不管白天增長也好，夜間增長也好，但增加多少時間呢？只增加一臘縛。臘縛，是印度計算時間的名稱。據印度傳說：一百二十剎那，爲一怛剎那（比秒較久），六十怛剎那，爲一臘縛（比分較久）。晝夜增的時分是如此，晝夜減的時分也是這樣。所以會有如此增減的不同，是由於太陽在此洲向南向北的運行，所以有夜增晝增，夜減晝減的差別。頌疏說：「故知五月，夏至已後，日則向南，說夜增也；十一月，冬至已後，日既向北，說晝增也」。起世因本十說：「冬分日宮過六月已漸向南行，每於一日移六俱盧奢，無有差失，是時日宮在閻浮最極南際，地形狹小，日過速疾，是故冬分晝短夜長。復次，春夏時日宮過六

月已漸向北行，每一日六盧奢，無有差失，是時日宮在閻浮處中而行，地寬行久，是故晝長夜短」。但這只是約南洲的地行說，並不一定都是如此。

**近日自影覆故見月輪缺**　以上，是太陽運行的概略，現在再就月來說一說。月與太陽一樣，也是運行於內外兩路之間的，而行經十五路，再還立於元軌道。就是大凡三十日，以盡其軌道的全體，從外路入於內路是十五日，從外路移於內路也是十五日。因而在這意義之下，月的傍行，比太陽還快，一天所行，計算爲十九又三分之一的由旬。然而在其周行，月的速力，比太陽慢，大約一日太陽比月快四萬八千八十由旬，因而是或合或離的。當其合的時候，其光，一日蔽月的三由旬又一由旬的三分之一，以此方便，所以漸次至於十五日，一切被覆，月光不現，成爲黑分；當其離的時候，一日現出三由旬又一由旬的三分之一，以此方便，所以漸次至於十五日，到達了全不受太陽的遮蔽，而成月滿月（白分），這就是月之盈虧的原理。如從今日說，那當然是不正確的，但在布拉那，欲由甘露的盈虛，說爲月的盈虧，如比於這個，可說又是極科學的了。簡單的說：月行到太陽的對面，不受太陽的影子蓋覆，所以所見的月就是圓圓的，但當月行近太陽時，自己的光影爲太陽光所

遮蓋，所以所見的月輪就有所減缺。起世因本經說：「此月宮殿，於黑月分第十五日，最近日宮，由彼日所覆翳故，一切不現」。如依近代天文學說，那是這樣的：地球像陀螺似的自西向東旋轉，月球便環繞他向著同一的方向旋轉。在另一方面，太陽便火光灼灼地照耀著。當月球轉到和太陽恰成相對方的時候，他向著地球的一面，完全被日光照射著，到了夜間，我們便能看見一個渾圓的月形，這就叫「滿月」。後來，月球漸漸移動，黑暗的部分也看見了，等到他在地球的橫向時，我們只能看見他照著日光的半部，這就叫「半月」。再過幾天，月球出現的時間，愈挨愈遲，當他出現時，不一會，太陽也跟著出現了，所以就看不見。其後，月球的出現時間，恰和太陽同時，他雖然晝間現在空中，但因被太陽光遮蓋住，就再也不能見到他，傍晚時，也只見彎彎的像一個鈎形，這就叫「新月」。滿月以後，每夜現於東方空際的月形，便逐漸缺起來，先在右上方缺時，變成了一半，其形狀恰像一張弓，缺的部分是弓弦，因爲他是向上的，所以叫做「上弦月」。後來，上弦月升到上空而直立，等到向西沒落時，便缺在下面，所以就叫「下弦月」。但因那時太陽已經逐漸升起，空中慢慢明亮起來，誰也不再去注意他了。從來大家都把他叫做上

弦月，那是單指看見一部分說的。新月以後，月形漸漸圓滿起來，這時正和以前相反：出現時是下弦，沈沒時是上弦。當他出現時，因還在晝間，我人看不見他，可是，由於見他將沈時是上弦，所以就叫他是「上弦月」。這末說來，我們知道：月球的轉動，是繼續不絕地繞著地球旋轉的，並沒有片刻的休息。

壬八　明天器

癸一　明天所居器

子一　正明天器

丑一　明四天王器

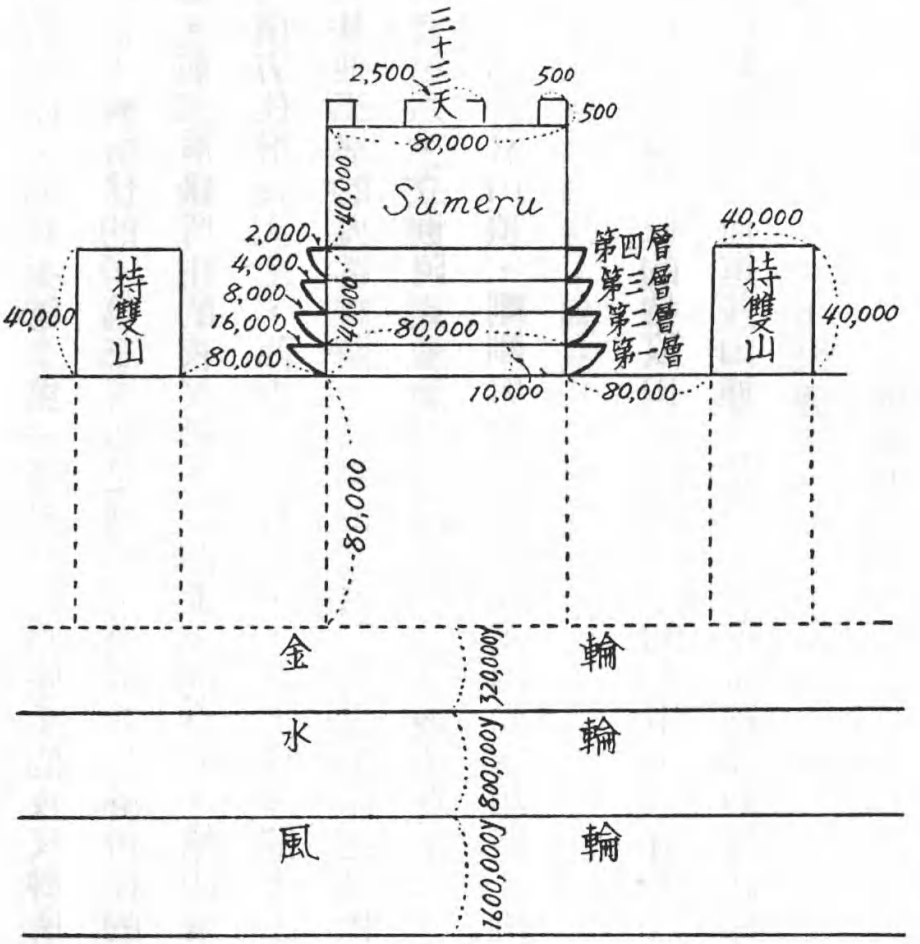
**妙高層有四　相去各十千　傍出十六千　八四二千量**

**堅手及持鬘　恒憍大王衆　如次居四級　亦住餘七山**

上來所說的日宮月宮，是那類有情所居住的？因爲他在須彌山腰，所以爲四大天王所部天衆居住。不過，眞正唯住日等宮殿中的，是空居天，至於地居天，是住於妙高山的諸層級的，所以現在要來說明妙高山有幾層級，其量云何，那一類天住於那一層級。

**妙高層有四相去各十千**　須彌山，其高爲八萬由旬，其頂四角，在面基底，四邊至少各各也是八萬由旬。其下半分，卽從水際至四萬由旬之處，有四層級。其第一層，始從水際，一直到第一層的盡頭，相去計有一萬由旬。其第二層，始從第一層頂，一直到第二層的盡頭，相去也是一萬由旬，如是從第三層頂，一直到第四層的盡頭，相去同樣是一萬由旬。

**傍出十六千八四二千量**　如上四層，一一從須彌山的中軸部分傍出，圍繞著須彌山而轉。此諸層級的厚度：第一層縱廣爲一萬六千由旬，第二層縱廣爲八千由旬，第三層的縱廣爲四千由旬，第四層的縱廣爲二千由旬。如據起世經說：「下級縱廣六十由旬，中級四十，上級二十」。今依本頌圖表如下：


三十三天
2,500
500
500
80,000
40,000
Sumeru
2,000
4,000
8,000
16,000
80,000
第四層
第三層
第二層
第一層
40,000
80,000
10,000
80,000
持雙山
持雙山
40,000
40,000
80,000
金輪
水輪
風輪
320,000y
800,000y
1600,000y

**堅手及持鬘恒憍大王衆如次居四級**　在這四層級中，是些什麼有情居住的呢？是諸神及鬼神的住處。如其次第：第一層級是稱爲堅手的夜叉神所住的，第二層級是稱爲持鬘的夜叉神所住的，第三層級是稱爲恆憍的夜叉神所住的，第四層級正是四天王的住處。前三層級所住的夜叉神，是四天王的眷屬。第四層級有四方：東方住持國天王，南方住增長天王，西方住廣目天王，北方住多聞天王。最高一層的四天王，統攝著其他三層的鬼部神將，時刻的守護著全世界。這是依於本頌說的，如依起世因本經卷第六，立世阿毘曇論卷第四，瑜伽師地論卷第二，都說四天王是住於持双山頂的，因持双山頂，剛剛與須彌山腰四萬由旬處相齊，所以有此傳說不同。

**亦住餘七山**　此說其餘的持双山、持軸山等的七山，也有天人居住其中。因爲四天王天所住的是都城，而這些山頭，是四大天王所統攝的村莊部落，所以也是諸天所居住的地方。

丑二　明三十三天器

**妙高頂八萬　三十三天居　四角有四峯　金剛手所住**

**中宮名善見　周萬踰繕那　高一半金城　雜飾地柔輭**
**中有殊勝殿　周千踰繕那　外四苑莊嚴　衆車粗雜喜**
**妙地居四方　相去各二十　東北圓生樹　西南善法堂**

四天王住於何處已經知道，三十三天的住處又是在於什麼地方呢？現在以此一科來說明三十三天所居住的器界。三十三天，是從忉陀時代把諸天稱爲三疊十一天等來的，乃表示集團的意思，與三十三的數目，並沒有什麼特別關係，這點，我們不可不知。

**妙高頂八萬三十三天居**　妙高山的最高峯，拔海剛好是八萬由旬。在這雄偉高聳的妙高峯山頂，就是三十三天所居住的器世間。依照向來的傳說，帝釋天住在最中央，四面各有八天，如是四八三十二，再加帝釋，共爲三十三天。四忉陀中的梨俱忉陀與阿闥婆忉陀，常常說到三十三天，但這只是一種泛稱，並非表示神的定數。在忉陀神界中，最雄大、最重視、最有名的，且幾佔有印度國民保護神之地位的，不能不說是因陀羅。拜火教雖認爲他是惡神；但到佛教，又把他叫做釋提桓因，成爲歸依佛教的神了；在印度教中，說他是喜見城之主，爲豪奢的天部，永遠受著

人們的崇敬。這在印度的傳說中，不單爲雷霆之神，且爲保護印度民族中武士族的軍神。關於忉利天的情形，佛的聖教常常說到，而且以起世經爲始，在諸經論，都極口讚賞，所以以下諸頌，都是說明其情況的。

**四角有四峯金剛手所住**　在須彌頂上有四角，因爲他的最高峯，四面是四方形的。每角有一山峯，如是四角，就有四個山峯。每個山峯的高度和廣度，均爲五百由旬，有金剛手藥叉神止住其中，是所謂須彌山的門衛及巡視，是爲了要保護三十三天的，因此也可說他們是爲諸天站崗的守衛神。

**中宮名善見周萬踰繕那**　在三十三天的中央平地，有一宮殿名善見宮（或名妙見，或名喜見）。因此宮殿，非常莊嚴、華美、富麗、堂皇，任何人見了，無不心生歡喜、讚美、稱善，所以名善見。宮殿的面積，以平面說，四邊各有二千五百由旬，其周圍量，則爲一萬由旬，所以說周萬踰繕那。

**高一半金城雜飾地柔軟**　三十三天中，有爲帝釋所都的大城，名爲金城，是純用眞金所建築的，其高度爲一由旬半。金城中的每一建築物，都是用百一雜寶所莊飾的，就是平坦的地面，也是用眞金所成的。金子雖是堅固體，但其地的體質，却

不是硬碰碰的，而是很柔軟的，其柔軟的程度，就如敷設的毛氈一樣，當天人踏在上面的時候，隨著脚的高下而高下，毫無堅硬的感覺，現在的沙發椅、彈簧床，有點類似。正理三一說：「城有千門，嚴飾壯麗，門有五百青衣藥叉，勇健端嚴，踰繕那量，各嚴鎧仗，防守城門」。

**中有殊勝殿周千踰繕那**　在此金城當中，更有毘闍延的殊勝殿，就是帝釋的住處。殿之所以稱爲殊勝，是形容這座宮殿，乃用種種珍寶所莊嚴起來的，其他任何天宮都所不及，可說是三十三天中的第一座華貴的宮殿，所以說名殊勝。他的面積，四邊各有二百五十由旬，周圍量是一千由旬。

**外四苑莊嚴衆車粗雜喜**　以上是說城內的種種理想的事情，這裏是說城外的四方更有四個林苑，也是由各種妙寶所莊嚴起來的。一、衆車苑：諸天到此苑中遊玩的時候，心裏想要什麼美妙寶車，自然就會現出你所喜愛的寶車，給你乘坐遊樂。二、粗惡苑：帝釋天與阿修羅欲作戰時，三十三天的天兵天將，走進此苑，想要什麼類型的鋒利武器，就有什麼鋒利的武器出現給你使用；武器是殺人的東西，所以稱爲粗惡。立世阿毘曇論解說這個，謂此苑所以取名粗惡，由於有池與樹的關係。

又諸天入於此苑，互爭前後而發生嫉視，依此說名惡口苑。三、雜林苑：諸天入此苑中，想要什麼各式各樣的微妙玩具，都能如自己的心意獲得，自由玩耍，各生勝喜。四、喜林苑：諸天到此苑中，要求種種五欲之樂，各式各樣的雜類欲樂，都能俱臻美滿的出現，使你見到聽到，沒有一點厭足。如是所說四苑，其形態是四方的，每一苑的周圍量，是一千踰繕那。在四方四苑的居中，一一有個如意池，池的面積，一一是五十由旬，其中充滿了八功德水，想要什麼舟筏，就有什麼妙華寶舟出現，希望聽到什麼鳥的音聲，就有什麼好鳥奏出美妙的音樂，種種莊嚴說不能盡。

**妙地居四方相去各二十**　在四個林苑的四邊，各有寬敞的廣場，天然的地面，也是柔軟而微妙的，不像我們人世間的土地，充滿齷齪的塵埃，所以稱爲妙地。如是四塊妙地，中間距離四苑，各有二十由旬，至於其地的四邊，一一皆二百踰繕那量。這些微妙之地，都是諸天遊戲的地方，有時諸天也在這兒捔勝娛樂。

**東北圓生樹**　在金城外的東北方，有樹林，其中長的都是圓生樹。依諸經論說，此林是三十三天受用欲樂的殊勝地方。樹根深入地裏五由旬，高百由旬，枝出四方，廣百由旬。枝葉扶疏，涼蔭如大傘蓋。樹開艷花，清香撲鼻。其香，如隨著順

風散發出去，在百由旬外，都可嗅到其香，假使遇著逆風，其香也可遍熏五十由旬。

**西南善法堂**　在金城外的西南角，還有一座相當巍峩的大善法堂。相傳三十三天衆，常於上半月的初八、十四、十五的這三天，來到人間視察人們所行所爲的是善還是惡，然後將自己的視察觀感所得，再集合諸天到此善法堂中，互相討論，看看可用什麼方法，能夠制止人們的作惡。據立世阿毘曇論說：八日巡視天下的，是四大天王的大臣；十四出巡觀察世間的，是四大天王的太子；十五這天時間殊勝，四大天王親自要到人間來巡視一番，看看人間究是行十善者多？還是作十惡者多？這是一種說法。另一種說法是：諸天集合到善法堂中，闡揚出世道法，讚嘆三寶功德，分別世間邪正，所以名善法堂。

丑三　明空居天器

**此上有色天　住依空宮殿**

欲色二界的諸天，大體可分爲兩類：一是地居天，一是空居天。地居天，指四天王天與三十三天，因爲他們，一個在須彌山腰，一個在須彌山頂，都是有地可居

的，上來所說的種種，都是關於地居天的情形。空居天，指夜摩天以上的諸天，現在來說明他們所居的器界。

**此上有色天住依空宮殿**　此，指忉利天；有色天，指夜摩天至色究竟天。意思是說：在此忉利天以上的有色諸天，不管是那一天，都是以空爲宮殿而居住的，因爲其器世間體是空，所以就不論大小。正理三一說：「有說：空中密雲彌布，如地爲彼宮殿所依」。講有情所居住的外器世間，講到色究竟天就止，再上到無色界天，經論就不再談，原因是無色界沒有物質，無法施設他的器世間相的。

子二　便顯餘義

丑一　六天行淫

**六受欲交抱　執手笑視淫**

以上說明了地居天與空居天的器界，本來已可告一段落，但因還有一點餘義，須要加以說明，所以順便就此顯示出來。這所要顯示的有三點，現在先說關於六天行淫的差別。

**六受欲交抱執手笑視淫**　淫卽淫欲。欲界之所以稱爲欲界，因欲界的有情，一

面享受色等的五欲，一面享受男女的淫欲，四洲的人趣有情如此，六天的天趣有情亦然，正因爲有此物欲與淫欲，所以稱爲欲界。顯宗十六說：「梵衆天等由對治力，於諸欲法皆已遠離，唯六欲天受妙樂境」。長含說到這問題，那是很複雜的：南洲的有情，固有男娶女嫁的婚姻往來，東洲西洲的有情，同樣的有此情形，北洲雖沒有嫁娶的風俗，但男女的淫欲之事還是有的。其他如金翅鳥、阿修羅、四天王乃至他化自在天，都有婚姻嫁娶的事情。至上諸天，因爲沒有男女性別，也就不談什麼婚嫁之事了。現在且來一談六欲天的天人受淫欲時的情形：一、交，此說四王天、忉利天的天人，要行淫時，就如人類一樣的，必須男女互相發生交媾的關係，然後方可完成淫欲之事。二、抱，此說夜摩天的天人行淫時，男女只須互相擁抱一擁抱，就完成性行爲。三、執手，此說兜率天的天人行淫時，男女之間，祇要互相的握一握手，就算完畢淫欲之事。四、笑，此說化樂天的天人行淫時，其動作更爲簡單，只要男女双方互相的笑一笑，其淫欲心就息滅。五、視，此說他化自在天的天人，其淫欲心如果衝動的時候，男女只須相互的看一看就行了。如據婆沙，對此有二說：一如現在所說，一說「一切淫事必二形交欲火方息」。正理三一贊同此意說

：「實並形交，方成淫事」。他們並且作此會通說：所謂擁抱、執手等，並不是眞的就這樣簡單的完成淫事，而是約他們行淫的時量差別，作如此說的。就是夜摩天的二形交媾，如互相擁抱那樣長的時間，卽成淫事，如是乃至他化自在天，男女形交，如互相看一看那樣長的時間，其熱惱卽除。

丑二　諸天初生

**初如五至十　色圓滿有衣**

欲天有情，雖有男女婚娶，但諸天的受生，上面說過，都是屬於化生，那末，其初生的天人形態，是怎樣的呢？起世經卷七總說六欲天說：「比丘！彼於天中，或在天子，或在天女，或於坐處，或兩膝內，或兩股間，忽然而生，初出生時，卽如人間十二歲兒。若是天男卽在天子坐膝邊，若是天女卽在天女兩股內生。既出生已，彼天卽稱是我兒女」。還有長含說的身量又不同：「四天王初生如此人間一二歲兒，忉利天如二三歲，閻魔如三四歲，化自在如四五歲，他化自在如六七歲」。本頌所說却是這樣的：

**初如五至十色圓滿有衣**　初，指四天王天。意說四天王天的天人，初生下來，

其身量，如人類的五歲小孩那樣大；忉利天的天人，初生下來，其身量，如人類的六歲小孩那樣大；夜摩天的天人，初生下來，其身量，如人類的七歲小孩那樣大；兜率天的天人，初生下來，其身量，如人類的八歲小孩那樣大；化樂天的天人，初生下來，其身量，如人類的九歲兒童那樣大；他化自在天的天人，初生下來，其身量，如人類的十歲兒童那樣大：而且六欲諸天的天人，一生下來已後，那身體的形態，很快的就可獲得圓滿。至於色界天的天人化生，一生天上，不特身量圓滿，而且具有微妙衣服，纏裹著身體。他們的身量，如後所說，梵衆天是半由旬，乃至他化自在天是萬六千由旬。還有最奇特的一點，就是不論欲界天人或色界天人所發語言，都與中印度的一樣，而且不須學習就可講說。

丑三　欲生樂生

**欲生三人天　樂生三九處**

欲色二界的有情受生，有欲生、樂生的二者差別，但是，什麼叫做欲生？什麼叫做樂生？須要加以分別。依集異門論說，欲生，是欲界中受生的意思；依光記的解說，欲生，是受欲境而生的意思：兩說都可講得過去。樂生，集異門論說是「離

苦受樂，故名樂生」。

**欲生三人天**　欲生三，是說於欲界中受欲境而生的有情，有三類的差別，而此三類，是約欲界人天分別的。第一類的有情，由於宿業的因緣，感得隨本所生的現前欲境，而自由自在的享受運用，誰也侵奪不了他的，這就是欲界的人趣以及欲天的兜率以下四天。第二類的有情，雖也能自由的享受種種微妙欲樂的境界，但他要從自己所變化出來的五欲妙樂境界，才能任運的享受，並不是於一切欲境，都能自在而轉。這是指第五化樂天的有情說的。第三類有情，由於宿業的因緣，當其要受用境界的時候，不須運用自己的變化，只令比他低一級的天子，化作種種五欲妙境，他就可於中自由自在的受用了。這是指第六他化自在天說的。

**樂生三九處**　樂生三，是說離苦受樂而生的有情，也有三類的差別，而此三類的不同，是就色界下三靜慮分別的。第一類的有情，於初靜慮中三處出生，受一種樂，卽離生喜樂。第二類的有情，於二靜慮中三處受生，受一種樂，卽定生喜樂。第三類的有情，於三靜慮中三處出生，受一種樂，卽離喜妙樂。九處，是說三靜慮各有三處。如初靜慮有梵衆、梵輔、大梵的三處；二靜慮有少光、無量、極光的三

處；三靜慮有少淨、無量、遍淨的三處。舊俱舍說：「是諸天，由離生樂，由定生樂，有離喜生樂」；因爲是這樣的關係，所以名爲樂生。

癸二　明天器近遠

子一　天器近遠

**如彼去下量　去上數亦然**

上面已經說明了天人所居住的器界，現在再來說明天人所居住的器界上天下地的距離，究竟有多近多遠。這是頗饒趣味的一個問題，所以把他分別如下：

**如彼去下量去上數亦然**　彼，指居住於須彌山第四層的四天王天。從四天王天所居住的天頂一直到下面水輪的邊際（卽水平線），其距離是四萬由旬。彼天去下的數量如此，當知去上的數量亦然。說得明白一點：從四天王天到下水平線的四萬由旬，從四天王天向上到忉利天，其距離也是四萬由旬，這是第一重天上下相望的數字。如此類推，則忉利天下望水輪邊際上望夜摩天，其距離各爲八萬由旬。夜摩天下望水輪邊際上望兜率天，其距離各十六萬由旬。兜率天下望水輪邊際上望化樂天，其距離各爲三十二萬由旬。化樂天下望水輪邊際上望他化自在天，其距離各爲

六十四萬由旬。他化自在天下望水輪邊際上望梵衆天，其距離各爲一百二十八萬由旬。梵衆天下望水際上望梵輔天，其距離各爲二百五十六萬由旬。梵輔天下望水際上望大梵天，其距離各爲五百一十二萬由旬。大梵天下望水際上望少光天，其距離各爲一千零二十四萬由旬。少光天下望水際上望無量光天，其距離各爲二千零四十八萬由旬。無量光天下望水際上望光音天，其距離各爲四千零九十六萬由旬。光音天下望水際上望少淨天，其距離各爲八千一百九十二萬由旬。少淨天下望水際上望無量淨天，其距離各爲一萬六千三百八十四萬由旬。無量淨天下望水際上望遍淨天，其距離各爲三萬二千七百六十八萬由旬。遍淨天下望水際上望無雲天，其距離各爲六萬五千五百三十六萬由旬。無雲天下望水際上望福生天，其距離各爲一億三萬一千零七十二萬由旬。福生天下望水際上望廣果天，其距離各爲二億六萬二千一百四十四萬由旬。廣果天下望水際上望無煩天，其距離各爲五億二萬四千二百八十八萬由旬。無煩天下望水際上望無熱天，其距離各爲十億零四萬八千五百七十六萬由旬。無熱天下望水際上望善現天，其距離各爲二十億零九萬七千一百五十二萬由旬。善現天下望水際上望善見天，其距離各爲四十一億九萬四千三百零四萬由旬。善

見天下望水際上望色究竟天，其距離各爲八十三億八萬八千六百零八萬由旬，色究竟天下望水際，其距離爲一百六十七億七萬七千二百十六萬由旬。

子二　下天昇上

**離通力依他　下無昇見上**

這是說明從下天昇入上天能見上天的情形。以欲界天說：如四天王衆能昇見三十三天，但三十三天不能昇見夜摩天等，唯這是就一般而言，如果獲得定所發通等的特殊因緣，那又不同，現在略爲分別。

**離通力依他下無昇見上**　下昇見上，約有三個因緣：一、下天的天人，自己得神通，運用自己所得的神通，可以從下昇上而見於上。二、仰仗他之具有神通力者，使自己得以昇見上天。三、依於天人的接引，使自己得以昇見上天。此如忉利天的天人，要到夜摩天去，或由自力而去，或仗他力而去，或賴上天的天人接引而去。如果離了這三種因緣，那在下天的天人，是無有見到上天的。還有上天來到下天，仍可見到上天，但由上界地來入下界地，非下化身，下界地眼則不能見，因這不是他所見的境界。如前界品所說，下界下地眼，不能見上界上地色，因爲上界的色

境微細，不是下地眼的境界。不過上界地來向下時，如果化作下界地身，那是可以見到的。

辛二　總辨大千

**四大洲日月　蘇迷盧欲天　梵世各一千　名一小千界**
**此小千千倍　說明一中千　此千倍大千　皆同一成壞**

這兩首頌，是明大千世界的，一個大千世界，有小千、中千、大千的差別，合名爲三千大千世界，但切勿誤會，以爲一個佛化世界，有三千個大千世界。如我們所居住的娑婆世界，就是一個三千大千世界，也就是一佛所化之區。現在把他分開來，先明小千世界。

**四大洲日月蘇迷盧欲天梵世各一千名一小千界**　我們知道，這個世間，是以須彌山爲中心，以鐵圍山爲外廓，中間有七重金山，八個水海，山的四面有四大洲，中腰有日月輪，如是叫做一個世界，像這樣的世界，要集合一千個，就是一千個四大洲，一個日與月，一千個蘇迷盧山，一千個六欲天，一千個梵世，合起來名一小千世界。

**此小千千倍說明一中千**　此明中千世界。所謂中千世界，就是將上面的小千世界，從一加到一千，集合起來而得名。所以一個中千世界，等於百萬個小千世界。

**此千倍大千**　此明大千世界。所謂大千世界，就是將上面的中千世界，從一加到一千，集合而成的，所以一個大千世界，等於百億小千世界。

**皆同一成壞**　這是說明三千大千世界是否爲同一成壞的問題。照上所說，小千世界的頂點，只到達色界的初禪，初禪以上，不屬小千世界所有，這是沒有諍論的。現在所要討論的，是中千與大千的問題。有人說：中千通於二禪天，大千通於三禪天，但俱舍不同意此說。依俱舍說：一個中千世界，是由千個小千世界組合成的；一個大千世界，是由千個中千世界組合成的。不管是中千、大千，其組成的基本單位，都是小千世界，小千世界既只通於初禪，那末，一個小千世界如此，則個個小千世界都如此。換句話說：中千與大千，都只通於初禪。正理三一說：「此中小千，唯擧至梵世，故少光等非小千界攝；積小等爲中大千，故中大千亦不攝彼」。不特如此，而且這三千界，都是同一所成，同一所壞的。

辛一　明身量

**贍部洲人量　三肘半四肘　東西北洲人　倍倍增如次　欲天俱盧舍　四分一一增　色天踰繕那　初四增半半　此上增倍倍　唯無雲減三**

上面是講的所居的器界，而器界是不離開有情而存在的，但能居器世界的有情，其身量與壽量的情形如何，是須要加以說明的。現在先來說明有情的身量。所謂身量，就是身體的高矮或長短的意思。

**贍部洲人量三肘半四肘**　南贍部洲人的身量，從多分說，大都是長三肘半，從少分說，也有部分人，長達四肘的。肘是計算長短的一種度量衡。一肘，相當於唐代小尺的一尺八寸，等於現代米達尺的二五二，即比米達尺稍短一點。如以人身三肘半說，則一個人的身量，只有唐代小尺的五尺四寸高。如以四肘計，則人的身體，就有七尺二寸高。

**東西北洲人倍倍增如次**　東勝身洲人的身量，比南贍部洲的人增加一倍，如以四肘計，就是八肘。西牛貨洲人的身量，又比東勝身洲人的身量增加一倍，即十六肘。北俱盧洲人的身量，又比西牛貨洲人的身量增加一倍，就成三十二肘（以唐尺

計，即五七、六尺）。

**欲天俱盧舍四分一一增**　欲天，是說欲界六天有情身量的長短。如就最下一層的四天王天說，約有一俱盧舍的四分之一長。俱盧舍也是計算長短的名字。一俱盧舍，有五百弓，則四天王天的有情身量爲一百二十五弓，忉利天的有情身量，比四天王天增加四分之一，則爲二百五十弓。夜摩天的有情身量，比忉利天又增加四分之一，則爲三百七十五弓。兜率天的有情身量，比夜摩天又增加四分之一，則爲五百弓。化樂天的有情身量，比兜率天又增加四分之一，則爲六百二十五弓。他化自在天的有情身量，比化樂天又增加四分之一，則爲七百五十弓。因爲是一俱盧舍的四分之一的一一增加，所以到第六他化自在天的身量，爲一俱盧舍半。

**色天踰繕那初四增半半此上增倍倍唯無雲減三**　這是說明色界有情身量的長短。色界有情的身量，不是俱盧舍可以計算得出，而是要以由旬來計算的。在色界最前面的四天，是從半由旬開始而各增加半由旬的，但從第五天開始，就各增加一倍了。不過這中間須要說明的，就是無雲天要減去三由旬，然後照此所減的再倍倍增。現在依此所說列表如下：

色界有情身量

梵衆天——有情身量半由旬
梵輔天——有情身量一由旬
大梵天——有情身量一由旬半
少光天——有情身量二由旬（以上名「初四增半半」）
無量光天——有情身量四由旬（以下名「此上增倍倍」）
極光天——有情身量八由旬
少淨天——有情身量一六由旬
無量淨天——有情身量三二由旬
極光淨天——有情身量六四由旬
無雲天——有情身量一二五由旬（此名「唯無雲減三」）
福生天——有情身量二五〇由旬
廣果天——有情身量五〇〇由旬
無煩天——有情身量一〇〇〇由旬
無熱天——有情身量二〇〇〇由旬

善現天——有情身量四〇〇〇由旬
善見天——有情身量八〇〇〇由旬
色究竟天——有情身量一六〇〇〇由旬

極光淨天身長六十四由旬，直倍無雲應是百二十八由旬，現在須要減去三由旬，所以就只有百二十五由旬了。但爲什麼要減去三由旬呢？依寶疏說：「下變易受，以樂欲心勝，由此造業引壽等勝，不變易受引欣心劣，由此造業引壽等減」。變易受，是喜樂受，因爲是有轉變改易的，不變易受，是屬捨受，因爲是無轉變改易的。有變易受，力量强大，所以壽能倍增；無變易受，力量薄弱，所以不能倍增。

辛二　明壽量

壬一　明善趣壽量

**北洲定千歲　西東半半減　此洲壽不定　後十初叵量　人間五十年**
**下天一晝夜　乘斯壽五百　上五倍倍增　色無晝夜殊　劫數等身量**
**無色初二萬　後後二二增　少光上下天　大全半爲劫**

上已說明有情的身量，現再說明有情的壽量。關於有情的壽量，分三部分來說

明，現先說明善趣有情的壽量，其次說明惡趣有情的壽量，最後分別壽命有無中夭。

**北洲定千歲西東半半減**　北洲，就是北俱盧洲。北俱盧洲的有情壽命，定一千歲，因這是不折不扣、的的確確的一千歲，於其中間決沒有死亡夭折的。爲什麼？因此洲有情，在人趣中，福力最强，雖享受種種快樂，但沒有攝受之過，所以壽定千歲。西牛貨洲的有情壽命，比北俱盧洲要減一半，所以只有五百歲。東勝身洲的有情壽命，比西牛貨洲又減一半，所以只有二百五十歲。

**此洲壽不定後十初叵量**　此洲，就是南贍部洲。南贍部洲的有情壽命，是不一定的。正理三一說：「南贍部人壽無定限，劫後增減或少或多，少極十年多極八萬。於劫初位人壽叵量，非百千等所能計故」。瑜伽第四也說：「贍部人壽量不定，彼人以三十日夜爲一月，十二月爲一歲，或於一時壽無量歲，或於一時壽八萬歲，或於一時壽量漸減乃至十歲」。

**人間五十年下天一晝夜**　上說人間壽量長短，此下說明天趣有情的壽量。我們人類計算時間的方法，是以三十晝夜爲一月，集十二月爲一年。人類的五十年，在

一般看起來，是相當悠長的，但把他與下四天王天的天人比較起來，不過是他們的一晝夜而已。

**乘斯壽五百上五倍倍增**　欲天有情計算時間的方法，和我們人類一樣，也以三十個晝夜爲一月，集十二月爲一年。人間五十年，爲四天王天的一晝夜，那末，四天王天的有情壽命，究有多大呢？乘這所說的晝夜，彼天壽命有五百歲，而此五百歲，如以人類的年月計算，則等於人類九百萬年。從此以上的五天，按照四天王天五百歲的壽命，一倍一倍的增加上去，那就是了。現在列表如下：

欲界六天壽量表

| 天名 | 天人壽量 | 人類年代 |
|---|---|---|
| 四天王天 | 五百歲 | 九百萬年 |
| 忉利天 | 一千歲 | 一千八百萬年 |
| 夜摩天 | 二千歲 | 三千六百萬年 |
| 兜率天 | 四千歲 | 七千二百萬年 |
| 化樂天 | 八千歲 | 一億四千四百萬年 |
| 他化天 | 一萬六千歲 | 二億八千八百萬年 |

這裏有人提出問題來問道：上面說日月繞須彌，是在須彌山的半腰，四王天在須彌的半山中，與日月的居地平衡，固可以日月而分晝夜，但在四王天以上的諸天，既沒有日月，那以什麼分別晝夜呢？依俱舍論說是這樣的：或以花的開合爲晝夜（花開爲晝，花合爲夜），或以鳥鳴不鳴爲晝夜（鳥鳴爲晝，不鳴爲夜）；或以寤寐爲晝夜（寤爲晝，寐爲夜）。因爲外界的光明，是以內身而成的。

**色無晝夜殊劫數等身量**　六欲天的有情，是以晝夜的集合爲壽命的計算，但到色界天，沒有晝夜的差別，那又以什麼計算壽命呢？這是以劫數來計算的，而他的劫數長短，與身量的數量，是相等的。如彼身量是半由旬，則他的壽量就是半劫，如是一直推上去，到色究竟天，有情身量一萬六千由旬，則他的壽命就是一萬六千劫。表如次：

梵衆天——壽量半劫
梵輔天——壽量一劫
大梵天——壽量劫半
少光天——壽量二劫

無量光天——壽量四劫

極光天——壽量八劫

少淨天——壽量一六劫

無量淨天——壽量三二劫

極光淨天——壽量六四劫

無雲天——壽量一二五劫

福生天——壽量二五〇劫

廣果天——壽量五〇〇劫

無煩天——壽量一〇〇〇劫

無熱天——壽量二〇〇〇劫

善現天——壽量四〇〇〇劫

善見天——壽量八〇〇〇劫

色究竟天——壽量一六〇〇〇劫

**無色初二萬後後二二增**　此明無色界四天的壽量。初二萬，是說空無邊處天的

有情壽命，有二萬劫這麼樣長。其後三天，各以二萬增加。如表：

空無邊處天——壽量二萬劫
識無邊處天——壽量四萬劫
無所有處天——壽量六萬劫
非非想處天——壽量八萬劫

**少光上下天大全半爲劫**　上來所說色界諸天壽量的劫數，其劫是依什麼而說的呢？爲壞劫抑爲成劫？爲中劫抑爲大劫？關於這問題，須分開解說：在少光天以上的諸天，是以大全爲劫，卽八十中劫爲一劫；在少光天以下的大梵等三天，是以大半爲劫，卽四十中劫爲一劫。正因爲是這道理，所以經中有說：「大梵過梵輔天壽一劫半」。謂以成住壞各二十中劫，此六十中劫，爲一劫半，所以以大半四十中劫，爲下大梵、梵輔、梵衆三天所壽劫量。

壬二　明惡趣壽量

**等活等上六　如次以欲天　壽爲一晝夜　壽量亦同彼**
**極熱半中劫　無間中劫全　傍生極一中　鬼月日五百**

**頻部陀壽量　如一婆訶麻　百年除一盡　後後倍二十**

上來已說善趣有情的壽量長短，現在來說惡趣有情的壽量長短。於中，先明八熱地獄壽量，次明傍生及鬼壽量，後明八寒地獄壽量。玆當一一分別說明如下：

**等活等上六如次以欲天壽爲一晝夜壽量亦同彼**　此明八熱地獄中的後六地獄。地獄有情的壽命極長，長過欲界的六天。如人間五十年，爲四天王天一晝夜，四天王天五百歲，才是等活地獄的一晝夜，換言之，亦卽人間的九百萬歲，才是等活地獄的一晝夜。而等活地獄有情的壽命，有五百歲。如此依年月計算起來，確是人間驚人的數字。等是等於其上的五個地獄，這是從後向前倒數的。如是等活等的六個地獄，依其次第，其壽命與六欲天有情同。上已說了等活地獄，現在來說其他五個。人間百歲爲三十三天一晝夜，而三十三天壽一千歲，等於黑繩地獄一晝夜，易言之，亦卽人間的三億六百萬歲，才是黑繩地獄的一晝夜。而黑繩地獄有情的壽命，有一千歲。人間二百歲爲夜摩天一晝夜，而夜摩天的壽命二千歲，等於衆合地獄的一晝夜，亦卽人間的十四億四百萬歲，爲衆合地獄的一晝夜。而衆合地獄有情的壽命，有二千歲。人間四百歲爲兜率天一晝夜，而兜率天的壽命四千歲，等於號叫地

獄一晝夜，亦卽人間的五十七億六百萬歲，爲號叫地獄的一晝夜，而號叫地獄有情的壽命，有四千歲。人間八百歲爲化樂天一晝夜，而化樂天的壽命八千歲，等於大號叫地獄一晝夜，亦卽人間的二百三十億四百萬歲，爲大號叫地獄的一晝夜，而大號叫地獄有情的壽命，有八千歲。人間千六百萬歲，爲他化天一晝夜，而他化天的壽命萬六千歲，等於炎熱地獄一晝夜，亦卽人間九百二十一億六百萬歲，爲炎熱地獄一晝夜，而炎熱地獄有情的壽命，有一萬六千歲。如將這些一一依年月計算起來，那眞是成爲天文數字了。

**極熱半中劫無間中劫全**　炎熱地獄之上的極熱地獄有情的壽命，爲半個中劫；極熱地獄之上的無間地獄有情的壽命，爲中劫全，關於一中劫的解說，古代諸師有種種說法不同，現就其正義說應是這樣的：「是二十劫爲一劫。何者？前六地獄對六欲天，下極熱、無間亦應對梵衆、梵輔二天。彼既半劫與一劫，今亦其數等，理必應然。亦復以彼梵衆、梵輔半劫、一劫爲一日夜，其壽是半劫、一劫，是亦理豈不爾？若不爾，唯約人間二十劫者，應劣於炎熱地獄故」。

**傍生極一中鬼月日五百**　這是說明傍生與鬼趣的壽命。傍生壽命的長短，本來

沒有一定的，但約牠最長的壽命說，也有一中劫的，如佛所告訴我們的難陀等八大龍王，都是壽命一劫的。鬼趣的壽命，只有五百歲。而鬼趣的年月，是以人間一月爲其一日而計算的。

**頻部陀壽量如一婆訶痲百年除一盡後後倍二十** 這是說明八寒地獄有情的壽命。在經論中，說到此諸地獄的壽命，是無法計算的，祇有用譬喻來顯示。頻部陀的壽命，如同一婆訶痲。痲卽胡痲，是印度的一種微細植物，比芝蔴還要小。婆訶譯爲篙，卽裝谷痲用的器具，等於現在的谷倉、米倉。一婆訶量，可容二十斛，將此二十斛胡痲，放在一婆訶中，派一有力的勇士，經過一百年拋出一粒，如是將二十斛胡痲拋完，方爲一頻部陀的壽命。至於其他的七個地獄，以頻部陀計算，每個再加二十倍。所以起世經第四解寒地獄說：「諸比丘！如憍薩羅國斛量，高盛不概，而於其間，有一丈夫，滿百年已，取一胡痲」。雜含四十八說：「當爲汝說譬：如拘薩羅國，四斗爲一阿羅，四阿羅爲一獨籠那（卽一斛六斗），十六獨籠那爲一闍摩那（卽二十四斛四斗），十六闍摩那爲一摩尼（卽三百九十斛三斗），二十摩尼爲一佉梨（卽七千八百八十斛），二十佉梨爲一倉（卽一萬五千六百十六斛），滿

中芥子，若有人百年取一芥子，芥子盡，阿浮陀地獄壽猶故不盡」。要照這樣說，那壽命就更長了。

壬三　明中不中夭

**諸處有中夭　除北俱盧洲**

上面已講過四洲、六欲、色無色界、傍生、鬼趣、八寒、八熱諸有情的壽命長短，但這長短的壽命，是固定這樣呢？還是有中夭呢？這也是一個重要的問題，所以現在特再略爲分別。

**諸處有中夭除北俱盧洲**　約所居止處說，除了北俱盧洲的有情，壽命一定千歲，沒有中夭而外，其他的三洲以及天、畜、鬼、地獄中的有情，都有夭亡的現象。如以南洲的有情說：有活二三十歲而夭亡的，有活一二十歲而夭亡的不等。約能居有情說，不一定每個有情都夭亡，也有不夭亡的：如一生所繫的菩薩，因只爲一次生死所繫，所以此菩薩的壽命，決定是四千歲，必沒有中夭的可能性，如彌勒、觀音等，就是一生所繫的菩薩。還有最後有的聖者，因依此身決定證得無學果位，所以也是沒有中夭的。除此之外，還有菩薩母懷菩薩時，輪王母懷輪王時，在沒有生

出菩薩、輪王時，是也不會中夭的。其他如隨信行、隨法行的行者，在見道十五刹那的時候，也是決定沒有中夭的。所以諸處有中夭的這話，是約處所說的，不是約人說的。

庚三　明三分齊

辛一　明三極少

**極微字刹那　色名時極少**

在說明器世間中共分三科，上面已說明了所居器與能居量，現講第三科明三分齊，先講三極少。三極少，是從三方面說明最少的數字。如上講多，多到無量無邊的程度，此講極少，又是少到什麼程度呢？所以這裡用極微、字、刹那來顯示。頌文上下句，配合起來講，那是這樣的：極微色極少，字名極少，刹那時極少。

**極微色極少**　色就是色法，也就是物質。大體上，色法可分做二種：即粗顯的色法與微細的色法。凡爲我人所能見到的色法，大都屬於粗顯的，凡爲我人所不能見的色法，則是屬於微細的。如這支粉筆是完整的，現把他分爲七分，在七分中取出一分，再分爲七分，如此一直分析下去，分析到最後不可再分時，就叫極微。這

極微，就是事物的最後原素，也卽是所謂點，卽其小無內不可再分割的東西，等於現今科學上說的原子和電子，是物質最小的單元。這最小的單元，如用顯微鏡透視，或者還可見到，我人肉眼是看不到的，唯有輪王、天眼、最後身的菩薩才能見到。關於極微的假實，諸家所說有不同：「經部十處粗假細實，大乘世俗粗實細假。薩婆多等粗細俱實，一說部等粗細俱假」。正理三二說：「然許極微略有二種：一實，二假。其相云何？實謂極成色等自相，於和集位現量所得；假由分析，比量所知，謂聚色中，以慧漸析，至最極位，然後於中辨色聲等極微差別。此析所至名假極微，令慧尋思極生喜故。此微卽極，故名極微。極謂色中析至究竟，微謂唯是慧眼所行，故極微言，顯微極義」。

**字名極少**　名卽名稱。前講名句文時曾說過：名有一字的名，有二字、三字乃至多字集成的名。一字的名爲最少，二字或三字以上的名爲多字之名。以一字而成的名，在字的數量上說，那是屬於最少的，因爲不立一名便罷，如立一名，最少要有一字，如說掉名。

**剎那時極少**　這是約最短的時間說的。時間有過去、現在、未來的三世，這三

世，本如一條不斷的長流一樣，是不可劃分的，但爲顯示時量的長短，只好方便地劃分。佛經中計算時間最長的數字，是用劫做代表的。如把時間縮短來計算，有用年、月、日、時、刻、分、秒等。如把時間劃分到最後不可再劃分時，就稱爲剎那，所以剎那是時間最後的單元。

辛二　明二量

壬一　踰繕那等

**極微微金水　兎羊牛隙塵　蟣蝨麥指節　後後增七倍**

**二十四指肘　四肘爲弓量　五百俱盧舍　此八踰繕那**

現實世界的構成，其主要的體質，不外色香味觸的四塵。此四塵是由所謂極微積集，卽物質最小的單元所構成的，所以先說極微，而後論其性質。太虛大師說這爲空量的計算，眞現實論說：「點線面積之點，假定爲不可以長廣厚度量之圓微，線可以量長而未能量廣，面可以量長廣而未能量厚薄，至積乃爲具體形物，須量以長短廣狹厚薄之三度。凡度量一形物，必須有此三度，更加時量，則須四五六度，方能得之。若僅有長短廣狹之二度，則如三直線相合而成一三角形式。此種三角形

式，但爲思想言說圖畫上之假設，而非事實上具體之形物。今取俱舍論說表演如下」。大師既據於俱舍，現在就來一說。

**極微微金水兎羊牛隙塵蟣蝨麥指節後後增七倍**　構成物質世界的原素，是色等四塵，而這是由細以至粗的，那爲物質最少的單位，就是極微。虛大師說：「假定極微爲最單點，但是圓量，無長廣厚可量，卽風界種，風卽輕動之力，等於以太」。現在以算學把他計算出來，極微的長度，只有一萬萬分之一公厘，以此而論，也可說他有長度。集合七個極微爲一微量。虛大師說：「卽火界種，火卽火熱之力，等於電子，已有長廣厚之可量」。以算學把他算出，一微量，爲一萬萬分之七公厘。積微至七爲一金塵。「卽地界種，等於原子，金卽堅靭之質」。而一金塵量，爲一萬萬分之四七公厘。金塵，光記有二解說：一、金是最堅密的，任何東西不容侵入其中活動，而金塵能於中自由往還。二、由七微結合而成的金塵，能於金上安立得住。再把七個金塵結合起來，就成爲水塵，一水塵量，爲一千萬分之三三公厘，可以落在水上。「卽水界種，等於分子。水卽濕粘之質，由此質成生物質故」。水塵積至七，爲一兎毛塵，喻此物質量，已有兎毛的尖端那麼大了。所以一兎毛塵，

爲一百萬分之二三公厘。「七水微爲一兎毛塵，卽生物之原形質，亦曰生元」。兎毛塵積至七，爲一羊毛塵，喻塵有羊毛的尖端大。所以一羊毛塵，爲十萬分之一六公厘。「七兎毛塵爲一羊毛塵，無組織之細菌」。積七羊毛塵，爲一牛毛塵，卽塵已有牛毛尖端大。所以一牛毛塵，爲一千分之一公厘。「七羊毛塵爲一牛毛塵，有組織之細菌」。積七牛毛塵，爲一隙遊塵，如門縫窓竅中的微塵，可以出入，在陽光照耀下，我們能夠見到。「七牛毛塵爲一隙遊塵，隙光中肉眼可見之微塵」。其塵量，爲一千分之八公厘。積七隙遊塵爲一蠏，蠏爲吸吮人體上血液的小蟲子，其量爲一千分之五七公厘。積七蠏爲一蝨，蝨子也是吸人血的小蟲子，可爲肉眼所見，其量爲一百分之三九公厘。積七蝨爲一麥，喻塵有麥子那樣大，其量爲二公厘點七。積七麥爲一指節，量長一八公厘點九。此以極微爲最初單位，以指節爲最後單位，其中一一增加七倍，以示微塵量漸次的增大，所以說後後增七倍。

**二十四指肘四肘爲弓量五百俱盧舍此八踰繕那**　關於七七倍增，上面說到指節爲止，如將二十四指，作橫形排列起來，就爲一肘。一肘，以唐小尺計算，等於一尺八寸，以現代公厘算，等於四五四點四公厘。積四肘爲一弓量，以唐小尺計算，

等於七尺二寸，以現代公尺算，等於一公尺八寸四。積五百弓爲一俱盧舍，以唐一尺計算，等於三千六百尺，以現代公尺算，等於九百二十公尺。積八俱盧舍爲一踰繕那，以唐小尺計算，等於二萬八千八百尺，以現代公里說，約七公里餘。今列一表如下：

一肘……一・八尺……〇・四六公尺
一弓——四肘……七・二尺……一・八四公尺
一俱盧舍——五百弓……三、六〇〇・〇尺……九二〇公尺
一踰繕那——八俱盧舍……二八八〇〇・〇尺……七・三六公里

踰繕那，又作踰闍那、由旬、由延，是印度計里程的數目，等於我國說的驛站。因時代、地方、險易而異，自古所傳，頗有異同，即法顯、玄奘等所記印度尺度及里程亦甚錯綜。大唐西域記卷二說：「夫數量之稱，謂踰繕那。踰繕那者，自古聖王一日軍行也。舊傳一踰繕那四十里矣，印度國俗乃三十里，聖教所載唯十六里」。列表如下：

由　旬　唐華里　唐小尺　公　里　英　里

舊傳一踰繕那＝四〇里＝七二〇〇〇・〇尺＝一八・一基羅米達＝一一・二英里

國俗一踰繕那＝三〇里＝五四〇〇〇・〇尺＝一三・六基羅米達＝八・四英里

聖教一踰繕那＝一六里＝二八八〇〇・〇尺＝七・三基羅米達＝四・五英里

由旬，爲佛陀學常用的計量語，向來說有小、中、大的三種。一小由旬，有說相當於中國的二十里，有說相當於中國的十六里。一中由旬，有說相當於中國的四十里，有說相當於中國的三十二里。一大由旬，有說相當於中國的八十里，有說相當於中國的六十四里。歷來計算，都未一定。所以有如此現象，主要的原因，由於路途難行與易行的關係。大體而言：恆河流域的平原地帶，以四十里爲一由旬；西北印度的高山地帶，以三十里爲一由旬；南印略兼山地的地方，以十六里爲一由旬。

壬二　年月日等

癸一　刹那至年

**百二十刹那　爲怛刹那量　臘縛此六十　此三十須臾**

**此三十晝夜　三十晝夜月　十二月爲年　於中半減夜**

**寒熱雨際中　一月半已度　於所餘半月　智者知夜減**

時量的長久或短暫，就其粗顯的方面說，乃是寄於日的出沒，月的圓缺，就其細密的方面說，乃是寄於我人的心念生滅。所以從來的學者，大抵以空量爲物的特質，以時量爲心的特性，且認空量與時量，爲完全沒有交涉的二理，因而心與物，也就成爲沒有交涉的二事。其實，時量與空量，是相互不離的，既沒有離時量的空量，也沒有離空量的時量。時量的計算法，中國說有一瞬一霎的小單位，是依肉眼及所見電光的最速度而言。然幾瞬幾霎爲一須臾，我國並無計算法，所以只是泛稱而已。已有計算者，則爲三十須臾爲一時辰，十二時辰爲一晝夜，三十晝夜爲一月，三月爲一時季，四季以爲一年，三十年爲一世，如此而止。今世所通行的：六十忽爲一秒，六十秒爲一分，十五分爲一刻，四刻爲一小時，二十四小時爲一晝夜，約三十日以爲一月，約三百六十五日，分十二月，爲一年，百年爲一世紀。佛陀學中，大抵以刹那爲計算時量的最小單位，現略分別如下：

**百二十刹那爲怛刹那量臘縛此六十此三十須臾**　印度於時間最短者，叫做刹那。刹那的眞量，經論說是除了佛陀，其他的人是不能知的。有說於一念中，有九十

剎那，計一分鐘爲四千五百個剎那，大毘婆沙論則說一晝夜有六十四萬萬六千六百零六萬六千六百八十個剎那，今依俱舍論說，如壯士一疾彈指頃，六十五剎那，名爲一剎那量。將此剎那量，一個一個的積至一百二十，就爲一怛剎那量，約一·六秒時。將此怛剎那量，一個一個的積至六十，成一臘縛，約一分三十六秒時。將此臘縛量，一個一個的積至三十，成一牟呼栗多（須臾），爲四十八分時。此頌的時量，表如次：

剎　那——〇·〇一三三秒時

怛剎那——一·六秒時

臘　縛——一分三十六秒時

牟呼栗多——四十八分時

**此三十晝夜三十晝夜月十二月爲年於中半減夜**　這是中時量的計算。將上牟呼栗多的時間，一個一個的積至三十，則成爲一晝夜，就是二十四小時。二十四小時的一晝夜，在印度說爲晝夜六時。晝三時，就是初日分、中日分、後日分；夜三時，就是初夜、中夜、後夜。合晝三時夜三時，爲晝夜六時。亦有以晝夜六時，爲晝

六時夜六時，而一晝夜同中國之十二時者。將此晝夜，一個一個的積至三十，成一個月，則爲三十日。於此三十日的一月中，分爲兩個半月：一個叫做黑半月，乃是中國的十六日至三十日，用月光的初虧，以至全晦爲紀；一個叫做白半月，乃是中國的初一日至十五日，用月光的漸盈，以至圓朗爲紀。這樣說來，印度與中國，雖同用月曆，然有不同的，卽中國的初一，是印度的十六，中國的十五，是印度的三十。如此黑月白月兩半分合成者，謂之一月。集合這十二個月，就爲一年。以理推之，也應有閏月法，不然，數年之後，季候卽不相齊，可是印度的閏月怎樣，現在還不知道，只好略而不論。雖然如此，但立世阿毘曇論，似亦略爲談到，現錄於此作爲參考。彼論日月行品說：「如是廻轉具足五年有一遊伽，卽二閏月，其一從月，其二從日。五年中間十二日，又九日，又六日，又三日，又十五日，此中日夜是其長短。月者分別三用：一者分別月，二分別十五日，三分別圓滿。日者，分別夜日，分別夏冬秋節，分別年，是三用。從日得成閏月有兩者：一從月，二從日。是閏月者，從月所作，是月日應作兩小月，一小月者，是第三半中，第二小月，第七半中。一年之中應六小月，五月足少三十日，此三十日，應補五年中，若不作小月

，則月圓不當時，是小月者從日所作。依世間說，以三十牟休多決定是一日，夜分三十牟休多爲六十分，日行疾故五十九分，便周長餘一分。因是事故，二月則長一日，又二月復長一日，乃至一年足長六日，如是五年則長一月，以是一月補五年中，是爲日家閏月。若不作閏者，時節及年差壞不當。復次，五年應兩閏月：第一在第三年，第二在第五年」。由於閏月，所以在一年中，六月減夜，共計減去六夜，作爲閏月之用。所以有頌明白的說：

**寒熱雨際中一月半已度於所餘半月智者知夜減**　印度通行的分季法，即每年分爲寒季、熱季、雨季，此與餘處的分法不同，大抵出於環境的關係，爲印度適於實際生活的分法。每季有四個月，每月度過半月以後，到達其餘的半月，就在這餘半月中，減去一夜，如是一年六次，計減去六夜。至於夜增晝減，晝增夜減，在光記有兩種說法：一、從夏至到冬至，是夜增晝減，從冬至到夏至，是晝增夜減。二、時長名增，時短名減，依此解說，從秋分至春分，是夜增晝減，從春分至秋分，是晝增夜減，而春分秋分，則爲晝夜相等。這種說法，與現代曆數是不大相合的，爲了避免人的誤會，光記作這樣的解說：「論主所以不廣明曆數者，恐人耽著邪命自

活」。

癸二　明劫數量

子一　正明劫量

**應知有四劫　謂壞成中大　壞從獄不生　至外器都盡**
**成劫從風起　至地獄初生　中劫從無量　減至壽唯十**
**次增減十八　後增至八萬　如是成已住　名中二十劫**
**成壞壞已空　時皆等住劫　八十中大劫　大劫三無數**

這是大時量的計算。大時量，就是佛陀學上所常用的劫字。劫是略稱，具足的說，應叫劫波，依其意譯，叫做大時。而此劫波，大抵又可分爲小中大的三種，而本頌則講壞成中大的四種。現說如下：

**應知有四劫謂壞成中大**　此中，初句總標，次句列名。應知，是勸許的意思，就是勸我人對於四劫相各各了知。本頌說的四劫相，是壞、成、中、大。但照向來所說，有成、住、壞、空的四劫，此中爲什麼光指出壞和成的兩種？關於這問題，光記有三解說，但唯第一說最好，就是壞劫中含有空劫，中劫中賅有住劫，所以不

特別另說住、空。至於此四劫的意義，是這樣的：

**壞從獄不生至外器都盡**　壞劫，就是世界漸漸的入於破壞、毀壞的狀態。壞劫所要經過的時間，是二十中劫。然在這個時候的大破壞，是所謂自然運行的破壞，未必是伴於道德的，所以人們從這破壞而不感到苦痛。尤其是在人們精神狀態的向上，是世界大破壞的開始。世界的破壞有二種，一是有情的破壞，一是外器的破壞，而把這個稱爲趣壞與界壞的也有。於此二者之中，先是有情壞，次是器界壞。有情世間破壞時，與成劫剛剛來個相反。成劫的時候，有情由上界上地，向下界下地，漸漸下生；而到壞劫時，有情由下界下地，向上界上地，漸漸上生。所以有情世間開始走上末日的命運，就是地獄的衆生，自然的生起悔心，盡其業習而生人中，到再不落於地獄，因而地獄的破壞，同時就是壞劫的開始（有地獄定業的有情，趣於他界的地獄）。如是從地獄趣起，進而餓鬼、傍生等，亦漸次的受生於人間界，而人間界的有情，從南贍部洲起，自發菩提心，修禪定，從初禪進至二禪、三禪，死生於下三禪天。他們初由一個人獲得初靜慮定，在禪悅的喜樂中，不禁快活得高唱起來：「離生喜樂，甚樂甚靜」。這麼一唱，別人聽了，也就自然的跟著修學禪

定，而命終之後，生於初禪天等。南洲如此，東西二洲亦然，唯北洲有情，因過於享樂，不能修禪定，所以先生於六欲天。這人趣的有情沒有了，就是人趣壞了。同樣，即使在六欲天，進而，即使在初靜慮，漸次進於上界，在二靜慮以下，完全沒有有情，就叫做有情壞。在這之間，要經十九中劫的時間，到最後一劫，緊接著就是破壞物器世間。物器世界的破壞，有三種的方法，就是三大災，這到後面再說。

**成劫從風起至地獄初生**　這二句頌是專解釋成劫的。世界毀壞了之後，剩下的，祇是一個一物無存的廣大的空界，經過二十中劫之後，由於到此世界的有情共業力的因緣，漸漸的有微細之風吹起，是爲成劫的開始。等到風的逐漸增大，就是世界成立（成劫）之相。於此成劫二十劫中，初一劫間成立器世界，就是依報世界，後十九劫間成立有情世界，即有情下生各地。其成立的經過，大概是這樣的：首先從上漸次而生第三靜慮以下、須彌山以上的所謂空居界，於此有有情生，漸漸更生地居界。而這時候，從下至上，順次發生的，就是先生大風輪，一面仰周布而爲土臺，一面仰側布而爲水輪之圍。更在這上面生水輪，在水輪之上生金輪，乃至到所見的九山、八海、四洲等的發生。如是器世界的成立，要經一中劫的時間。從此更

須費十九劫，以完成有情世界。阿毘達磨論師，這時，對於婆羅門教的信仰，欲給與一種佛教的解釋。那就是關於大梵天是世界創造者這種信仰的起源。據論文說：對於成立的世界所住的有情，是從上界而漸次及於下界：先從第二禪天最上位的極光淨（光音天），有一有情，下生於初禪的大梵天位。時此梵天，對於初禪以下的最初有情，最少限度，生起如世界創始者的誤信。同時，後來更從光音天下生梵衆天或梵輔天的有情們，也生起以大梵天爲創造者的誤信。婆羅門教徒，以梵天爲世界主的理由，畢竟也不外於照這誤信而傳的。總之，生於初禪的有情，從此向下，漸次而爲欲天，更生四洲的人界，乃至於從餓鬼、畜生以及到達阿鼻地獄，是爲有情世界的完成。也就是成劫的二十中劫的完了。

**中劫從無量減至壽唯十**　這兩句是明中劫中的第一減劫。成劫完成了世界，是就到達了住劫，而此住劫的世界，涉及二十中劫而持立而繼續。因爲世界初成，出現在這世界的人類壽命，是無量的——上明有情壽量文中，說南洲有情壽量不定，長至無量，短極十歲——，到住劫開始，人類的壽命，漸次衰減，從無量歲，一直減至十歲，名爲初一住中劫。

**次增減十八**　這一句是明中劫中的中間十八劫。於初一中劫中，人壽減至十歲後，再從十歲開始，過百年增一歲，一直增至極頂的人壽八萬歲；更從人壽八萬歲往下減，經過百年減一歲，一直減至人壽十歲，如是一增一減，爲一中劫。接著終而復始的再增再減，直至十八次的增減，計爲十八中劫。

**後增至八萬**　這一句是明中劫中的最後增劫。二十中劫的中間十八劫，每劫都有一增一減，前後無別；最初一劫叫減劫，最後一劫叫增劫。增劫，就是從人壽十歲，過百年增一歲，一直增至八萬歲，是爲增劫。一切的增劫，最多不會超過八萬歲，一切的減劫，最少不會短過十歲。雖說初劫有減無增，後劫有增無減，但他們的時間是相等的，並沒有多少的差別。

**如是成已住名中二十劫**　如是像上面所說的最初減劫，中間增減劫，最後增劫，爲成已住的二十中劫。

**成壞壞已空時皆等住劫**　經二十中劫世間成，二十中劫成已住，合名成劫；經二十中劫世間壞，二十中劫壞已空，合名壞劫。如是成壞及壞已空，雖說沒有或增或減或增減的二十差別，然而由於他的時量，如同住劫一樣，各各皆成二十中劫，

所以說時皆等住劫。

**八十中大劫**　什麼叫做大劫？就是將成、住、壞、空的各二十中劫總和起來，合八十中劫爲一大劫。

**大劫三無數**　經中常說行菩薩道要經三無數劫，然後方得成佛，此三無數劫，是積什麼劫而成的呢？這是將前所說的大劫，從十百千累積成不可統計的劫量，而成爲三無數劫的。

子二　明劫中人

丑一　佛及獨覺

**減八萬至百　諸佛現世間　獨覺增減時　麟角喻百劫**

這一頌是說明在劫中，有些什麼特殊人物出現世間？那主要的是說明佛、獨覺、轉輪聖王。本頌先說明佛及獨覺的出現。

**減八萬至百諸佛現世間**　佛在什麼時劫出現世間呢？是在南贍部洲的人壽，從八萬歲減至百歲的時候，就有佛陀出現到這人世間來了。有人問：佛爲什麼只在減劫出世不在增劫出世呢？增劫，正是人類向上的時候，照理應該有佛出世才對呀！

關於這個問題，情形是這樣的：增劫的時候，有情見到自己壽命一天天的增進延長，於是就耽著自己的壽命，愛好這人世間，加之於人群多修妙行，少有墮入於三惡道的，所以如有佛陀出世，爲其說無常、苦的道理，使他厭離這私欲佔有的世間，那是很難做到的，與其難以教厭，不如佛不出世，所以於增劫中無佛出現。到了人壽減至百歲的時候，由於有情時常感到生命的危脆和短暫，大悲佛陀如果出現，爲諸有情說無常、苦的眞理，那他很容易接受佛陀的教化，厭離世間，修學梵行。佛於增劫或減劫出世，窺基大師在彌勒上生經疏裏，有這樣的問答：「問：何故釋迦減劫百歲出世，彌勒增劫出世？答：釋迦願於惡世教化，行苦行等，並異彌勒。彌勒願好時教化，所以不說超劫。又釋迦衆生遭苦發心，樂卽退敗；彌勒衆生樂卽發心，苦卽退敗。如俱胝耳樂妙樂具故，所以不同。見惡時出厭心深故，樂時出者欣心勝故」。根據此說看來，諸佛也不一定皆在減劫出現，這完全要看佛的願力以及佛所化的衆生如何發心以爲斷的。

**獨覺增減時麟角喻百劫**　三乘聖者中的獨覺聖者，是在什麼時候出世的呢？那是沒有一定的，有時在增劫出現，有時在減劫出現，爲什麼會如此？因獨覺要在個

人自了，獨自覺悟，什麼時候因緣成熟，就在什麼時候出現，所以在增劫或減劫的出現，都無關係。不過我們要知道的，所謂獨覺，是有二類的：一爲部行獨覺，一爲麟角獨覺。部行獨覺，是有部屬隨行的，不是孤獨的一人。有說這是由前三果人成的，就是他原來是聲聞人，因聽聞如來正法而證得三果，但到證四果的時候，不須依賴他人的啓發，而獨自覺悟，所以就轉名爲獨勝覺了。有說這是由凡夫成的，相傳古代有五百仙人在深山中修習苦行，時有一獼猴與獨覺同住一處，久而久之，受了獨覺聖者的威儀感化，不知不覺的也表現了謹嚴的威儀。當然，獼猴是跳躍不息的，有時在此，有時在彼，一時獼猴到了外仙的住處，於無意中現出了原先所見的獨覺聖者的威儀，而五百仙人見到習性好動的猿猴，表現這種嚴整的威儀，不禁受到極大的感動，並且極度的敬羨這種威儀相，因爲如此，所以仙人也就都證到獨覺菩提了。這就是由異生類而獲證的獨覺。假定不是異生，怎會修習苦行？麟角獨覺，唯一出世，是從譬喻得名的，因爲麟這動物只有一角，所以喻獨覺聖者，只有個人的獨來獨往，絕對沒有部屬的同行。凡是麟角獨覺，一定要經百劫修菩提資糧，然後方成獨覺聖果，所以說麟角喻百劫。

丑二　輪王出現

**輪王八萬上　金銀銅鐵輪　一二三四洲　逆次獨如佛**
**他迎自往伏　諍陣勝無害　相不正圓明　故與佛非等**

佛及獨覺出現世間是在什麼時候，如上所說已經知道，輪王出現的情形怎樣，現在略爲說明。依論文的頌前問起看，計有五問：一、什麼時候出現？二、輪王約有幾類？三、是否有二輪王出現？四、輪王有何威德？五、輪王具有何相？順此所問而答：初句答第一問；二、三兩句及第四句中的逆次二字答第二問；獨如佛三字答第三問；第五第六兩句答第四問；第七第八兩句答第五問。

**輪王八萬上**　這是解答第一問題。轉輪聖王的出現世間，是在減劫的時候，就是在此南贍部洲的人壽，從無量歲一直減至八萬歲，時有轉輪聖王生於世間。因在人壽八萬歲的時候，「有情富樂，壽量損減，非其器故；或順彼受業，定與彼時，方感果故。如感佛身業，要劫減時方能與果」。此王出現世間，所以得名轉輪聖王者，由於他有一種輪寶，隨轉應導，威伏一切，所以名爲轉輪聖王。

**金銀銅鐵輪一二三四洲逆次**　這是解答第二問題。輪王約有四類的差別，就是

金、銀、銅、鐵的四類。如其次第，勝上中下，從後向前逆數的次第看，鐵輪王所能統領的區域，只有一大部洲，銅輪王所可統領的區域，達到二大部洲，銀輪王所可統領的區域，更爲擴大，可以統領三大部洲，金輪王則能統一四大部洲。輪王出現世間，依契經說是這樣的：輪王到這世間來，是生於刹帝利種的，當他到繼紹灌頂的時候，於十五日沐浴齋戒，昇高臺殿，臣僚輔翼，而在東方忽有輪寶現在其前，輪有千輻，光色具足，來應王所，是則名爲轉輪聖王。此來應的輪寶，婆沙三十說，由於王類的不同，來應的輪寶也有不同：「王四洲者有金輪寶，其量正等四俱盧舍；王三洲者有銀輪寶，其量正等三俱盧舍；王二洲者有銅輪寶，其量正等二俱盧舍；王一洲者有鐵輪寶，其量正等一俱盧舍。如四輪寶有此差別，應知餘寶亦有差別：謂王四洲者餘寶最勝，乃至王一洲者餘寶最劣」。

**獨如佛**　這是解答第三問題。輪王出現，如佛的出現一樣，一世界中唯一佛出，當知輪王亦然，絕對沒有二王俱生。中含四七多界經說：「阿難！若世中有二轉輪王並治者，終無是處；若世中有一轉輪王治者，必有是處。阿難！若世中有二如來者，終無是處；若世中有一如來者，必有是處」。俗說天無二日，人無二王，也

就是這意思。

**他迎自往伏諍陣勝無害**　這是解答第四問題。由於輪王的威德有大有小，所以統一天下的情形也就有別。他迎，是約福威最勝的金輪王說。金輪王統一四洲，根本不用武力，也不須何表示，四洲的諸小國王，一個個的親自來迎，並作這樣的請求：「我等國土，寬廣豐饒，安隱富樂，多諸人衆，唯願天尊，親垂敎勅，我等皆是天尊翼從」。自往伏，是約威力較差的銀輪王說。銀輪王的統一三洲，雖也不用武力，但需親自出馬，到自己所要統一的區域走一趟，各小國王，親見其威德，也就自然的臣伏於他。諍，是約福威又差的銅輪王說，銅輪王統一二洲，光是在諸小國走一趟還不行，必須在各小國向諸國王，宣佈自己的仁慈政綱，競威顯德以後，各小國王，才肯心悅誠服的接受他的領導。陣，是約鐵輪王說的。鐵輪王的威德最差，所以他的統一天下，要調動兵馬，到各國邊境，擺出威嚴的陣容，顯示鐵般的紀律，諸小國王，見其情勢，不敢抗命，歸其統攝。總之，四大輪王統一天下，其方式雖各不同，但均未動一武器，傷一生靈，都是用的和平手段，令其臣伏。到他們臣伏後，令各安其所居，勸修十善業道。所以輪王死後多得生天。

**相不正圓明故與佛非等**　這是解答第五問題。輪王出現世間，不特由於具有七寶，與其他的諸王不同，就是輪王所具的三十二大士相，也不是其他小王所有的。輪王具有三十二相，佛也具有三十二相，這麼一來，佛與輪王，豈不是相等而沒有差別了嗎？假定說是沒有差別，祇要有輪王出現世間教化就好了，何必還要佛？或者轉輪王就是佛。所以金剛經說：「若以三十二相觀如來者，轉輪聖王卽是如來」。實際，輪王與佛，是大有差別的。舊譯俱舍對此很詳細的分別說：「佛三十二相有三德與王相不同：一、處極正不偏；二、極明了不隱昧；三、極圓滿無減缺」。而輪王的三十二相，可說是歪而不正，糢糊而不明朗，缺而不圓，所以輪王與佛，並不完全是一樣的。這不過僅約佛的相好說，若以佛的福力、威德、智慧對比，那就更有天淵之別了，何況輪王只是世間之王，而佛却爲出世的法王呢！

丑三　劫初有王

**劫初如色天　後漸增貪味　由惰貯賊起　爲防雇守田**

這一頌，向來雖則說是論究原始人類有無小王興起的問題，而實是有關人類社會演進的敍述，所以是很重要的一頌。

**劫初如色天**　這一世界的最初人類，依照印度的一向傳說，是從光音天下生下來的，而且都是化生的，所以原始人類的一切情況，與色界天一模一樣。如受生色界天的有情是化生的，是諸根頓具的，是沒有男女區別的，劫初的有情也是如此，沒有男女的區別，四肢是圓滿具足的，而且可以自在的飛揚空中。又如色天有情生來是具有光明的，原始人類出生後也具有光明，因爲那時人類剛從光音天下來，「充滿喜樂和光明的憧憬，無憂無慮，不識不知，既不知什麼是經濟問題，也無所謂家庭男女。社會學者所說，古代蒙昧的原始社會，一切是平等的，與佛經所說的最初人間，恰好相合」。這時的人類，是飲食喜樂，不另外受用段食，而其壽命幾乎是無量歲。

**後漸增貪味**　經過一個相當的時期以後，地面上漸漸的生起一種自然的地味來，又香又甜，叫人嘗了大有「五味調和百味香」之感，於是那時人類就受用這些飲食，是爲人類受用段食的開始。據經說，劫初的人類，體質細妙輕盈，由於吃了隨地所產的食物，體質逐漸粗重，而身上的光明也隱沒了。這時，由於有情的業力，天空開始有日月星辰的出現，以代替自身的光明。自身光明既然隱沒，於是就「逐

漸發現了膚色的不同。這時，體力光彩出衆的，開始驕傲起來。印度人對於種族的分別，起初卽在於膚色。直到現在，白種人還以爲有色人種不及他們優秀呢！由於膚色不同，自然覺得彼此不同，人類就一族一族的分化起來」。等到地味吃光了，地上又另出一種地餅，由於大家貪著競食，不久地餅又被吃光而隱沒了。

**由惰貯賊起**　隨地所產的食物吃完以後，大地又生起一種自然香稻，這種植物的果實，也是很香甜，很可口的，不用費什麼力，可以自由取食。「那時漸發現男女的不同，異性相逐，感到有點不大雅。爲了掩蔽兩性的媾合，締結兩性的密切關係，開始有家庭的組合，建造起粗陋的房舍。這樣，夫婦、父子、兄弟等親族的關係，都在家庭基礎上建立起來。起初，吃的問題還容易解決，自然粳米到處都是。但有了家庭，人口漸多，私心也旺盛起來。大家對於天生的稻穀，爭奪而蓄積起來。這樣，自然粳米沒有了，不得不耕耘而食；這卽是從採集經濟而進入農業社會的開始」。由於衆生的懶惰貪著，分田耕食，對於自己所得的一分田，生愛護心，對於他人所得的一分田，懷侵奪念，刼盜過失的產生，是開始於這個時候。

**爲防雇守田**　世間既有盜賊出現，「接著經濟問題嚴重起來，有的辛苦耕作而

反得不到收穫；有的游手好閒，到處飽食無憂。大家覺到公共沒有法紀，不能安定，於是就公推田主——梵語刹帝利，就是國王——來分配，這近於中國古代的均田傳說。有了國家組織，制裁權力，多少減少些紛爭。國王是大衆公舉的，稱爲「衆許平等王」（王是不用自動耕種的，由民衆將所收的六分之一的稻穀，獻於衆許平等王）。但從國家制——初期還是部落制建立起，人類社會卽分爲上下，上層卽王族——刹帝利族，下層卽庶民，庶民有納稅的義務，也就是有了治者與被治者。各成各的家，各作各的事，雖有國家權力，世間還不能太平。做工的能生存，但由於天時人事，收穫不一定可靠，積蓄了，也有失亡的危險。人類的私欲，有增無已，有些人作出越軌的行爲——殺、盜、淫、妄，罪惡蔓延。有些人感覺痛苦與失望，厭世的思想流行，出家去修行。由此政治組織不良，人類自私的罪惡，特殊的宗教階級產生了。但這種厭世者，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，卽是婆羅門族的來源。這是神教的職業宗教者，不是出家者，也不是正常的在家者，專門執掌祭祀，替人作祈禱，靠此生活。佛教雖認爲世間是苦，容許厭苦的出家生活，但對於吃教而營爲世俗生活的婆羅門，根本反對。此時因社會工作繁多，職業分化，專門務

農經商的自由民，成爲吠戍族。沒有土地，作工作等活命的，成爲首陀族。這些種族，佛法以爲只是古代同一人類的職業分化」。

子三　明劫中災

丑一　小三災

**業道增壽減　至十三災現　刀疾饑如次　七日月年止**

住劫中，器世間雖說是安住無壞，但隨有情的果報因緣，並不是完全沒有變動。特別在這人間的南贍部洲，有著種種的變化，而那最顯著的，是壽命的長短及道德完善與否的循環。到了所謂澆季的時代，由於人心的日趨險惡，於是世間就有種種的災難出現，而那最主要的，就是現在所要說的小三災與大三災。此頌先明小三災。

**業道增壽減至十三災現**　上面說過，人類自從發現男女的不同，男女欲與物質欲，就一天天的滋長，當知這所滋長的欲，就是煩惱，由於煩惱的不斷衝動，於是十惡業道就增盛起來，而人壽亦隨之逐漸減少，直至人壽減到十歲定命時，世間有小三災起，這可說是惡業所招感到的必然結果，所以經中常說，有種種的惡業，就

有種種不幸的惡果。小三災，不過是惡業所招感的惡果之一。

**刀疾饑如次七日月年止**　小三災，是指的刀兵災、疾疫災、饑饉災的三種。刀兵災的出現，是在人類壽命十歲的時候，那時人們的瞋心，發達到了極點，那怕大家是很好的友人，只消一句話說不投機，就會拔出刀來殺害他。地下所生出來的草木，隨手拿來都成爲鋒利的刀刃，各逞兇狂，互相殘害，那個時候，正是你殺我，我殺你的時代，所以徧地都是刀兵災。此刀兵災起，大約要經過七日七夜，才能止息，而在這七日七夜，所殺死的人眞是不可勝數。疾疫災的出現，有說在人壽十歲時，有說在二十歲時。那時有類非人出現，吐出一種毒的東西，人們一碰到了就可送命，絕對沒有辦法可以救治的，而且根本也不聞有醫藥之名。此疾疫的流行，大約要經過七月七日，才能止息，而在這七月七日，因疾疫而死的人又不計其數。饑饉災的出現，有說在人壽十歲時，有說在三十歲時。那時天上的龍，看見世界上的人太惡了，就七年不肯降雨，所以各處地方，都遭旱災，沒有東西可吃，餓死的人眞多。此饑饉災起，大約要經過七年七月七日的時間，才能停止。如簡單的解說頌文，那是這樣的：小三災如其次第，刀兵災唯七日而止，疾疫災經七月七天而止，

饑饉災經七年七月七日而止。小三災的出現，俱舍但說劫末十歲時，沒有分別在那劫中有何災起；而婆沙百十三，說住劫中，最初劫有饑饉災，次劫有疾疫災，再次劫有刀兵災，次第輪轉而起。

丑二　大三災

**三災火水風　上三定爲頂　如次內災等　四無不動故**
**然彼器非常　情俱生滅故　要七火一水　七水火後風**

小三災，是在住劫出現的。世間經過住劫的階段，就走上壞劫的歷程，壞也不是容易的，要壞二十中劫的長久，才能夠壞完。起初的十九中劫是破壞有情世間，到最後一劫就開始破壞器世間。器世間經三大災的破壞，就完全壞了而入於空劫。這兩頌，就是說明大三災的情形。

**三災火水風上三定爲頂**　大三災，就是火、水、風。火災的波及，以第二靜慮定爲頂，就是平常說的火燒初禪，到第二禪天，大火就燒不到了。火災起時，世間有七個太陽同時出現，越燒越厲害，從地獄、人間一直燒到初禪天，燒得空空洞洞，一些都沒有。平常的火，燒了東西，還有灰在，劫火燒了，連灰也沒有。火災後

的水災，以第三靜慮定爲頂，就是一般說的水淹二禪，到第三禪天，大水就淹不到了。水災起時，世間整年整月的，皆下著滂沱大雨，從阿鼻地獄起，一直淹到二禪天，所有二禪天以下的世界天地，都被大水浸壞了，像水浸鹽一樣，一些兒也不留。水災後的風災，以第四靜慮定爲頂，就是一般說的風擊三禪，到第四禪天，大風就吹不到了。風災起時所發生的破壞作用，比火水二災更加厲害，一直要吹到三禪天，所有三禪天以下的世界天地，被這大風一齊吹得乾乾淨淨，一些兒也不留。如是爲大三災的情形。

**如次內災等**　火水風三災，破壞世界時，爲什麼火災焚燒至於初禪、水災浸溺至於二禪、風災飄散至於三禪？頌文告訴我們說，如其次第，由於初二三定中的內災，與彼外災相等的。外在的三大災難，由內在的三災來的，沒有內在的三災，就不會感受外在的三災。如初靜慮爲有尋有伺地，就以尋伺爲內災，尋求伺察，分別種種，猶如猛火，燒惱其心，所以與外火災一樣。第二靜慮以喜愛爲內災，與輕安俱能潤身，所以與外水災一樣。第三靜慮以動息爲內災，此息就是風，所以與外風災一樣。正理三二說：「故初靜慮內具三災，外亦具遭三災所壞，第二靜慮內有二

災，故外亦遭二災所壞，第三靜慮內唯一災，故外但遭一災所壞」。外界是由四大所成的，爲什麼單說火水風的三災而不立地爲災呢？這因外在的器世間就是地，地與地不相違，所以不立爲災，火水風與地相違，所以別立爲災。

**四無不動故**　初二三靜慮都曾說到他的災難，爲什麼沒有說到第四靜慮的災難呢？這因第四靜慮無有外災，他之所以無有外災，主要由於無內災患，所以佛說彼名不動，不動就不壞，因而內外三災之所不及，而災難唯三不可說四。

**然彼器非常情俱生滅故**　第四靜慮既然不動不壞，那豈不是永恆而常住了嗎？答：不然！彼第四靜慮的器界，雖不爲三災所動，但決不是常住的，因爲器世間是隨有情的業力所感，外器世間不能離開有情而有。特別第四靜慮天處，總無地形：譬如衆星，居處各別，有情於彼天生時，所住天宮就隨著現起，於彼天歿時，所住天宮也就隨之而滅，所以彼所住的器界，絕對不是常住而不壞的。

**要七火一水七水火後風**　上來所說的大三災，是以怎樣爲他的次第呢？如上所說，我們知道，世間的大災初起是火災，像這樣的火災，一次接著一次，無間的發生七次火災，然後有一次大水災起，大水災過後，又復無間的發生七次火災，度過

七次火災，乃又發生一次水災，這樣一次水災、七次火災，共經七次水災，再復發生七次火災，然後就有大風災起。簡單的說：在八七火災中間，有七水災，第八七火災後，方有一風災。如是八七火災，七八有五十六次，水災七次，風災一次，計數總有六十四災。爲什麼要七火災後方有一水災？這是順極光淨天的壽八大劫而說的，因極光淨天的壽量極八大劫，到他們壽命勢力將要窮盡時，就由第八次的水災壞彼二禪。爲什麼八七火災後方有一風災？這是順遍淨天的壽六十四大劫說的，因遍淨天的壽量極六十四大劫，到他們壽命勢力將要窮盡時，就由第六十四次的風災壞彼三禪。論文說：「由彼有情所修定因於上漸勝，故感身壽其量漸長，由是所居亦漸久住。由此善釋施設足文遍淨天壽六十四劫」。不過，我們還得知道的，就是火水風的三災，不論那一災起，世界都會歸於毀滅。世界上的種種災難，都是衆生的惡業感應來的，若要不受災難，唯有不造惡業，所以修學佛法者，當從淨化自心和樂善生做起，以期達到身心淨化及世界莊嚴。

# 分別業品第四

前世間品，明有漏果，是苦諦，此業品及後隨眠品，明有漏因與緣，是集諦。世間品所說的有漏果，主要雖不出有情世間與器世間，但這各有衆多的差別，世界不是獨一的世界，衆生不是唯一的衆生。然這差殊的果報體，不是無因如此，而有他的動力因。什麼是動力因？這就是業品所要說的。世間以有情爲本，有情又以業爲自體，所以流轉在生死中的有情，煩惱固爲主要的推動力，而直接招感生死果報的，却是由煩惱而引生的業力。所以經中說：「世間依業而轉，有情依業而轉，有情爲業所纏，如車依軸而行」。又說：「有情以業爲自體，爲業之相續者，以業爲母胎，以業爲眷屬，以業爲所爲者。凡此上下之區別，均爲業所支配」。一般而言：有情的生命完成，一爲五蘊的材料因，一爲業力的動力因。雖分二因，實於同一生命，作不同的觀察，而爲如此說明。事實上，有情的生命，主要在於業，離於業，根本不能存在。所以如據佛陀的眞意說，業不僅是依附於生命的一種力，而實可以說爲生命營求自己創造時的一種內在的規定。業對生命既有這樣重大的關係，那末，業的意義是什麼呢？約

他的自體說，就是一種造作。本論四說：「思謂造作，能令心有所作」。成唯識論一說：「起身語思，有所造作，說名爲業」。本品名爲業品，其所要說明的，就是業的體性，所造業能造大事，表無表中別解脫律儀得戒捨戒事，釋經十事，雜明十事。將此予以一一分別抉擇，所以名爲分別業品，於八品中位列於四，所以說爲第四。

戊二　明有漏因

己一　明業體性

庚一　正明業體性

辛一　明所造業

壬一　明二三業

**世別由業生　思及思所作　思卽是意業　所作謂身語**

本頌的初句總答問，次句明二種業，後二句明三種業。世品說完後，有人提出這樣的問題來問：如所說的有情世間及器世間，是有各式各樣差別的，但這種種的差別，究竟是怎樣產生的呢？爲大力者之所主使而如此的呢？抑或自然而然就這樣的呢？這在印度宗教學說中，有種種說法不同。如婆羅門教說：世間的差別，是由

梵天或大自在天生的。數論學派說：由神我要求，與自性合作，產生種種差別的世間。勝論學派說：萬有諸法的不同，是由能作者所造作成的。但依佛教眼光看來，這都不是正確因，在佛法的立場上講，認爲是這樣的：

**世別由業生**　就是種種差別的世間，都是由衆生差別不同的業力所生起的。所謂「業有善惡，果分淨穢」。如有一類衆生，雖所造業是善，但常爲惡業之所凌雜，因此他所感得的內身是不淨的，外器是清淨的。另有一類衆生，所造行業與此相反，所以他所感得的外器是不淨的，內身是清淨的。復有一類衆生，所造內在外在的諸業，都是不清淨的，所以所感得的內身外器，也就不清淨了。更有一類衆生，由於所造內外諸業，都是潔白清淨的，因而感得的依正二報，也就極其清淨。這樣看來，可見世間萬有的現象，無不由有情業力使然。我們了解了差別世間，是由有情的業力所起，則吾人對於行業，應該加以特別注意。名色之芽的好壞，關鍵在於善惡業，如種子的不同，其所抽出的芽，自然不同。佛法重視個己行爲的活動，原因在此。一些不能察果知因的人們，見到世間樂善好施的人，反而貧窮困苦，慳悋不捨的人，反而富有逸樂，於是就生起錯誤的知見，以爲世間的一切，都是無因而

如此的。由於這一不正認識的產生，卽爲世間增加無限的罪惡。佛法爲糾正此一錯誤，特別强調自作自受的業力說。既一切由業，那末，業有多少呢？先明二種業，就是：

**思及思所作**　二種業者，一是思業，二是思所作業。舊論把這譯爲：一故意業，二故意所造業。中含二七達梵行經說：「云何知業？謂有二業，思、思已業，是謂知業」。本事經一法品也說：「業自性者，或思業，或思已業」。這二業，是佛教各派所共認的，因爲是大聖佛陀所宣說的，誰也沒有異議。思是心所法，就是意志活動，能推動我們的身體去動作，語言去表達意思。「思是意志的，從思慮到決定去做，所以他是業的動力」。及是並及，意謂不但意志活動的思是業，並及因思心所的發動，而表現於外的身體動作，語言表白，所謂從思所生的，則名爲思所作業。次明三種業，就是：

**思卽是意業所作謂身語**　三業是從二業開出來的，謂佛所說的思業，就是通常講的意業；從思所作的業，就是通常講的身語二業。所以二業開出來就是三業。思與意相應，說名意業。由分別思慮的意業，發現於外所有的身體動作是身業，語言

詮表是語業。正理三十三說：「如是三業，隨其次第，由所依、自性、等起故建立：謂業依身故名身業，業性卽語故名語業，此業依意復與意俱，等起身語故名意業」。三十四又說：「何故語表體卽語言、身表意業非卽身意？以離語言無別聲能表，離身及意有色表思業，故立身業名從所依，語業約自性，意業隨等起，由此於中無相違過」。

壬二　明五種業

癸一　總明表無表

**此身語二業　俱表無表性**

這兩句頌，是顯示將身語意的三業，再分開而爲五業，卽三業中的身語二業，各分表無表兩類，則成五業。二業、三業、五業的差別，這不過是開合不同而已。

**此身語二業俱表無表性**　此思所作的身語二業，各各都有表無表業。表是表示，如做一件事情，把他表示於外，使人一見就知，說名爲表。以身業說，虔誠禮佛，所表示的，人知爲善，執刀殺人，所表示的，人知爲惡，所以稱爲身表業。以語業說，稱揚讚嘆，表示於外，人知爲善，誹謗漫罵，表示於外，人知爲惡，所以稱

爲語表業。無表，就是所行所爲，所語所言，已經成爲過去，但還有一股力量在，而這股力量又無法表示於外，使人知其爲善爲惡，所以稱爲無表。或有人說：無表既無表示於人，怎知他是有的呢？這是從表業推論出來的。如我人身體上的種種所作，爲身表業，是任何人都可見到的，但當身業活動時，依原因結果的規則，以將來招果的原因，擊發於現在的生命體中，潛然存在，不散不失，隨心而轉，決不是動作完了就完了，一點遺痕沒有留下來，可是所留下的潛存業力，無形無象，於此於彼，對他都無表示，名爲身無表業。語無表業，例此可知。這無表業，在有部學者看來，是很重要的，假定不承認有無表業，那世間的因果律就無法建立，國家的法律也就無從施行，爲此，所以於生滅不住的身語表業之外，特別立身語的二無表業。茲將五業表列於左：

- 業
  - 思業——意業
  - 思已業
    - 身業
      - 表
      - 無表
    - 語業
      - 表
      - 無表

然於此成爲問題的，就是意業有沒有表無表性？依多數的小乘學者說，意業是沒有表無表的，因爲意業自體是思，無從顯示表無表性，所以正理三十三說：「復有何緣唯身語業表無表性，意業不然？以意業中無彼相故，謂能表示故名爲表，表示自心令他知故，思無此事故不名表，由此但言身語二業能表非意」。雜心第三彈斥成實說：「意思是思自性。有欲令意業是無作（無表）性，此則不然！意非作性故，非色故，及三種故」。可是成實論的學者，不但說身語二業有表無表的差別，就是意業也有表無表的不同。如成實卷七業相品後說：「問曰：但身口有無作，意無無作耶？答曰：不然！所以者何？是中無有因緣，但身口業有無作而意無作。又經中說：二種業，若思、若思已，思卽是意業，思已二種，從思集業及身口業，是意業最重後當說。從重業所集名無作，常相續生，故知意業亦有無作」。接著在無作品中，又加以詳說。若依大乘，對此亦有諍論，然瑜伽五十三卷，說意業有表無表，與成實所說，大致相同。

癸二　別明身語表

**身表許別形　非行動爲體　以諸有爲法　有剎那盡故　應無無因故**

**生因應能滅　形亦非實有　應二根取故　無別極微故　語表許言聲**

這十句頌文，主要是辨別身語表業有無其實體。說一切有部，承認各有實體，而在經部師，則說是假立的。於中，前九句是明身表，後一句是明語表。九句中的初句，是論主據有部的主張以立身表，次五句是破正量部的以行動爲身表體，後三句是論主破有部以形色爲身表業體的主張。頌中的兩個許字，有人說不是表示論主的不信，因爲顯宗論也如這裏說許的，但從論文逐一破斥看，我們認爲此二許字，都是表示論主不信，因論主是贊同經部主張假立的。光記說：「論主朋經部，故破二宗，語表業中准身表業，故不再破」。但在正理論，從三十三至三十五卷，廣有破立，可以參閱。

**身表許別形**　身表業，究以什麼爲他的自體呢？依有部說，是以形色爲自體的。許，是承認義，即有部承認別起的身形爲身表業。身爲髮毛等的總聚，在此身體的內在，由心所的思之所推動，表現爲種種的差別形態，以表示內心的活動如何，所以名身表業。爲什麼不立顯色及大種等爲身表呢？因爲這些唯獨是屬無記性的，不如形色之可通於善惡無記的三性。

**非行動爲體**　這是以有部義破斥正量部的。據正量部的學者說：在一切有爲法中，心心所法及音聲光明等，都屬刹那生滅的，由於時間的極爲短促，不可說他有所行動，但不相應行及身表業色等，由於多時久住而非刹那滅的，所以可有行動，卽此行動名爲身表。如裁紙，在裁的動作還未完了，這祇是行動的過程，不是刹那滅，所以身表業是以行動爲體的。現在用一「非」字來否定他，意思是說，依我們有部看，身表業不是以行動爲體的。爲什麼？曰：

**以諸有爲法有刹那盡故**　頌文的故，作兩次讀，就是有刹那故，盡故。諸有爲法，不僅心心所等，是有刹那的，一切的一切，都是有刹那的，既然都有刹那，可見沒有長時久住的行動，行動尙且沒有，怎可以彼爲體？現立一量如下，當可了知其理。量云：

身表業色定無行動……（宗）

有刹那故……（因）

如聲光等……（喩）

聲光等是有爲法，因爲有刹那故，所以沒有行動，身表業色是有爲法，如聲光等有

剎那故，當如聲等無有行動。論主這樣的破，正量部並不就承認錯，所以他挽救說：你所立的有剎那故的因，根本就犯有隨一不成過，因我不承認身表業，如聲光等是有剎那的。既無剎那，當然就有行動。爲了進一步的破其執著，又立量說：

身表定有剎那……（宗）

以有盡故……（因）

如心所等……（喻）

首先我得問你：你承不承認心、心所法是有窮盡的？如承認有窮盡，我再問你：爲什麼會有窮盡？還不是由於有剎那嗎？心所是如此，當知身表亦然。身體的活動，後來之所以得告一段落，原因就在活動的過程中，不斷的有剎那滅。既有剎那，怎可說以行動爲體？正理三十三說：「復如何知諸有爲法皆剎那滅必不久住？以諸有爲後必盡故」，也就是這道理。

論主又說：諸有爲法，決定是剎那滅，因爲他的滅，是不待其他條件的，如拋物空中，向空拋去的時候，固須假藉人力，向下墜落的時候，並不須要人力。由此可知：待因而有的，是生起果法，滅無的無法，是不待因的，正因滅不待因，所以

生已卽滅，生已卽滅，豈可久住？正量部聽了此說，就抓住這點，再爲自己挽救說：我們說的滅，是待因滅的，與你所說不同。從諸法的生滅講，生是比較困難的，須主客因具足，然後方得生起，滅則不然，他可通於難易的兩方面，易滅的，單由主因就可以滅，如心心所法及聲光等，難滅的，不特須要主因，而且還要客因，如不相應行及餘色等薪等，雖有難易的不同，但都待因而滅却無二致。世間明白現見的，如柴薪等，要與火合，方致滅無，可見諸法滅時，並不是不待客因也可滅的。論主不以他說爲然，乃又破道：

**應無無因故**　假定如你所說，薪等要待火因而滅，無火燒薪，薪就永遠不滅，那末，世間就應無有一法不待因而滅！可是事實並不如此，因爲現見心心所法及燈焰等，不待因也可滅的。所以立量說：

薪等法滅定不待因……（宗）

有爲攝故……（因）

如覺焰等……（喻）

覺指心心所法，焰指燈焰，此兩者同屬有爲法，他們的滅，是前念生後念滅，根本

不待什麼因，薪等法既也屬於有爲，當如覺焰等不待因滅。如你一定堅執薪待因滅，那你亦應承認覺焰等滅亦待客因，爲什麼？是有爲攝故，猶如薪等。還有，若諸法滅必待客因，不特有違現量的過失，而且更有如下的過失：

**生因應能滅**　我們知道，以火燒薪，他那熟變現象的生起，有下中上的三個階段不同，在這三階段中，初時熟變爲黃，則爲下品，次時熟變爲黑，則爲中品，後時熟變全黑，則爲上品。假定如你所執薪等滅時以火爲因，那就應當其生因體就是滅因，爲什麼？如中品熟變黑的現象生起，下品熟變黃的現象就滅，而上品熟變全黑的現象生起，中品熟變黑的現象就滅，如是，生中上熟的因體，豈不就是滅下中熟的因嗎？但事實上，生滅相違，生因怎能爲滅？所以你所說的滅必待因的道理，是不能成立的。

**形亦非實有**　上來，論主站在有部的立場，破正量者的行動爲身表體；這裏，論主又站在經部的立場，破有部有實自體的形爲身表之說。有部學者，列舉種種理由，破斥了正量部，自以爲自宗理論可以成立，但據經部看來，未必如此，因爲形的自身，是否有其實體，還是一個問題。色，如界品說有二，就是顯色與形色，有

部以爲此二種色，皆由極微組合而成，各有他的實在自體，所以就主張身表業以形色爲體。經部認爲形是沒有他的實在自體的，世間所以現見長短方圓等的種種形色，那都不過是在顯色聚中假安立的，如一物質性的東西，是具有六方面的，看他在那一方面表現出一種什麼形態，就爲他假安立一種什麼名稱。論中明白的說：「形非實有！謂顯色聚一面多生，卽於其中假立長色；待此長色，於餘色聚一面少中，假立短色；於四方面並多生中，假立方色，於一切處徧滿生中，假立圓色：所餘形色，隨應當知」。舉例來說：如粉筆，我們看他是長形的，實有者就以爲他是實有的，實際這不過是顯色偏向一面伸展而已。論文以很好的譬喻開曉假相說：如人手提火燈迅速的向一方面無間運行，在旁看的人，就以爲他是長；待到那人將火燈再迅速旋轉的時候，遠遠看去是一圓色，就又以爲他是圓：由此可見若長若圓的形色，都是沒有別類色體的。有部學者聽了此說，當然不會接受，所以正理三四救說，假定如你所說，形色唯顯一面多生，那我們的認識，於中應無差別，但是事實不然，謂在同一物體上，可以產生兩種不同的認識，如一枝粉筆，我們見他是白，就產生顯色的認識，了知他的長度，就產生形色的認識，在同一物體上，既可產生顯形

的兩種認識，就應承認二者都有實體，不可說顯實形假。如冷暖堅的觸境，雖同爲一身根所取，但因認識的不同，所以體就有了差別。論主不同意他的這種說法，所以就又破斥說，假如汝定妄執實有別類形色，那該是：

**應二根取故**　就是同一形色，爲二色根所取。論文說：「謂於色聚長等差別，眼（根能）見，身（根能）觸」。這麼一來，就成二根取的過了。爲什麼呢？因在道理上講，十二處中，無有一種色處，可爲二種色根之所取的，所以知道形色，本來沒有實體。無實體的假形，依經部的正義說：當我人的身根接觸到他時，意識就在這當中，依於身根所觸，取假有的長等。這在有部也是不承認的，他們認爲所有假有的，都是意識所緣的境界，如種種極微所安布的形色，是無分別的眼識所取，身並不能取於形色，怎可說有二根取過？正理雖舉種種理由，但不能證形色別有，如實疏破可知。

**無別極微故**　這是正式顯示形假的理由。形色決定不是實有的，假定形爲實有，即應有積集成形的極微，可是事實不然。實疏說：「如有對青等析至極微，有別極微猶名青等，形微若實，析至極微，微應名長等。形若別有，應有極微名爲長等

」。這是說，顯色是實有的，形色不是實有的，如青色（白色等亦然），我們把他分析到最後不可再分時，他那微細不可見的極微，仍然是青色的，形色不是這樣，因爲我們把一長短的東西，分析到最後不可再分時，在那最極微細的極微上，看不出他的長短形態的，如果形是實有，爲什麼沒有極微名爲長等？由這道理看來，可見形是顯色的一面多生，只是在顯色上假名安立的，絕對沒有他的實在自體。

**語表許言聲**　上明身表業，此明語表業。有部以言聲爲語表業的自體，經部則以發語思爲語表業的自體，論主不同意有部，所以說「許」。意思是說，這祇是有部一家之所承認而已。然有部所以以言聲爲語表者，因在他看來，離了語言，沒有別聲，可以表達語業的。

癸三　別證無表相

**說三無漏色　增非作等故**

這兩句頌，是別證無表相。以經部的立場說，不但身語表業沒有實體，就是無表業也一樣沒有實體的，都是在思種子上假名安立的。有部說身語二無表業，以大種所造色爲體，各各都是實有的。一者說假，一者說實，於是就展開熱烈的爭論。

有部爲了證明他的實有，特又提出很多理由來說。一、說三色證，二、無漏色證，三、福增長證，四、非作成業證，五、法處色證，六、八正道支證，七、別解脫戒證，八、戒爲提塘證。頌文只舉前四種，而用一「等」字概括餘四。不過我們首先須知道的：有部列舉的八大證明，在他雖以爲是非常有力的教證或理證，但在經部看來，並不能證成他的無表實有，所以在下個別解釋的時候，將兩方比對起來予以說明。

**說三色證**　經中每說有三種色，卽有見有對色，無見有對色，無見無對色。有見有對色最易了解，卽十二處中的色境處，他是佔有空間性，而爲我們眼根之所見的。無見有對色，在十色處中，除了色境處，餘眼等五根及聲香味觸等九色處，雖爲眼根所不能見，但仍屬大種所造色，有對礙性。無見無對色，是一種既不可見，而又無所對的色法，爲十一處所不攝，乃屬於法外入處者。有部據此說爲無表，所以他反問經部：假定如你所說，沒有實有自體的無表，經裏所說無見無對色，該是指的什麼呢？由此可知有無表色的存在。論據經部的意思說：你這不能證明無表色的實有，因依我們所了解的經意，所謂無見無對色，是由定力而生的定境界色，並

非指的無表，由於定境界色，不是眼根所取之境，所以說無見，由於定境界色，不障礙處所，所以說無對，如此無見無對色，怎可以之證明無表的存在？

**無漏色證**　雜含二說：「云何無漏法？諸所有色無漏非受彼色，若過去未來現在彼色不生愛恚。如是受想行識無漏非受彼識，若過去未來現在彼識不生愛恚。是名無漏法」。吾人所知的五根五境的諸色，其性質都是有漏的，有漏色外，有無漏色，於是有部就以這成立他的無表色。但經部說，無漏色，也是指的定境界色，色之所以得名無漏，因他是依無漏定而生的，所以不是爲有無表色之證。

**福增長證**　中含第二世間福經說：「有信族姓男族姓女，已得此七世間福者，若去、若來、若立、若坐、若眠、若覺、若晝、若夜、其福常生，轉增轉廣」。經說的七福業事，與論文所說不同，現依論列舉其七：一、施羈旅客，二、施路行人，三、施有疾人，四、施看病人，五、施園林，六、施常乞食，七、隨時施。一個人能從這七方面行施，不管是在行住坐臥時，不論有心無心時，他的行施的福業，總是在那兒相續增長的。當知這增長的福業，就是無表色。經部說：這又不對！因爲經中說的福增長業，是在思心所的種子上假立的，並非有如你所說的無表色的存

在。我們知道，不管什麼人，當其思念施物，那思念的種子，同時就熏存於自身中，後來有時雖會起惡心或無記心，但前熏存的思種子，仍然微細相續，不斷不滅，所以漸漸轉變，差別生果，名爲福業增長。這樣增長著的福業，那裏可以說爲無表色？所以這不是有力的證明。

**非作成業證**　這是一種不以自身去作而能成就業力的說明。如有這麼一個人，想要殺害他人的生命，但自己不出面，只是指使別人去殺。從表面看，殺人者另有其人，但當殺者完成殺的使命，主謀者也成就了惡業道，儘管他不曾親手拿刀殺人。這不作而成的惡業，在有部看來，就是無表色，如說沒有無表色，非自所作的，怎可成爲自身的殺生之業？經部說，這也是以思心所的種子爲體的，因爲當正教他去殺時，那教殺的一念思種子，已熏存於自己的身中，相續不滅，等到受教者完成殺業，在能教者的生命體上，自然而然的，也就使所熏的種子，細微增長，而成就自身的殺業，所以在思種子外，不須有無表色。

**法處色證**　雜含十三說：眼是內入處，四大所造淨色，不可見有對，耳鼻舌身內入處亦如是。意是內入處者，若心意識非色不可見無對。色外入處，四大造可見

有對，聲香味四大造不可見有對，觸外入處者，四大及四大造色，不可見有對，法外入處者，十一入所不攝，不可見無對（此取經意，非引經文）。此經十二處，一一分別論無見無對等，所以正理三十五把這稱爲各別處經。寶疏一一對釋，最順契經十二處別說的意趣，可以參閱。經中法處，既然唯說無見無對，不說無色，可見法處不遮無表色的存在。假定法處眞的沒有無表色，直捷了當的就說爲無色好了，何必要說什麼無見無對呢？經部說：這仍是定境界色，不足以證明無表色的實有。

**八正道支證**　在八正道中，屬於色法的有三支，卽正語、正業、正命。我人修學聖道，到最後入於正定時，在定中，沒有身體的活動，所以沒有正業，不發語言，所以沒有正語，不乞食以資生命，所以沒有正命。定中雖無此三支，但仍說是具八正道者，就因正語等三，是無表色的緣故，由於定中具有正語等的三無表色，所以一出定後，立刻生起三正，不起三邪。假定沒有無表色，正語等三，既早停息，出定之後，怎有三正現前？頌疏說：「定中說正語等，此於因上立果名故，因卽無表色，果卽正語等」。經部說：不對！定中的正語、正業、正命，是在所起的思心所上假立的，並沒有他的實在自體。要知定中雖無正語等的三表業，但因有思心所

，思起三正，依其思念之力，所以出定後起三正，那裏須要什麼無表色爲因？

**別解脫戒證**　受別解脫戒的行者，受得別解脫戒後，雖然有時生起惡心或無記心，甚而至於無心，但其戒體，仍然相續，不斷不滅，這不滅的戒體，在我有部看來，就是無表色，假定沒有無表色，那別解脫的戒體，怎可相續存在？經部說：存在的別解脫戒體，是以思種子爲體的，並不是什麼無表色，因思種子上，有防非止惡的功能，所以就建立爲別解脫律儀。

**戒爲堤塘證**　塘是池塘。塘水所以不溢於外，主要的原因，由於有堤岸。我們的身口七支，如塘水一樣的容易向外奔流，如受戒，就可以戒爲堤，防身口七支的犯戒之過。既以戒爲堤塘，可知他有實體，假使沒有實體，怎可說爲堤塘？當知此戒堤塘，就是無表。經部說：這仍不出思心所。要知我人受戒之前，由誓願力，思念我從今後，決定不再作這種種罪惡，於是以後，每一念及，慚愧現前，能自制止，不使犯戒，是爲提塘之義。這並不關於無表色的有無，純粹是依心的持受而如此的。

經部的思種子義，在他的思想系中，是很重要的一著。現在我們不妨再將上面

所說的五業，依有部經部兩家的意思作一總括說明。業有身口意的三種，大概是佛教徒所一致承認的，問題在於對他的解釋如何。依有部說：意業是以思心所爲體的，但由思心所所發動引生的形色和語言，名爲身表和語表，這都是色法，身表以形色爲體，語表以言聲爲體。進而由身表與語表，剎那引起一種不可表示、沒有對礙的色法，名爲無表色，亦卽無表業，是以大種所造色爲體的。所以表無表色皆有實性。經部譬喻師的業力見解，與有部却大不相同。婆沙百二十二卷敍述他的意思說：「表無表業，無實體性」。然則他以什麼爲業呢？婆沙百十三卷說：「譬喻者說，身語意業，皆是一思」。思，分別說，有四類，卽審慮思，決定思，動身思，發語思。我們無論做那樁事，必先在內心上審思考慮一番（審慮思），然後決定怎樣去做，如何做法（決定思），這都是意業方面的；由意思的審慮和決定，而動身（思）、而發語（思），這是屬於身業與語業方面的。由此可知身語二表業的實體非有，完全是由思心所的發動而引生的。「這還在三業方面說，談到無表業，譬喻論者只說成就；後代的經部，說是因思心所的熏習而微細相續漸漸轉變。簡單的說，無表業是微細潛在相續的思種子。他與有部對立起來，有部說是無表色，他却說是

種子思」（唯識學探源）。現將兩派不同的意見，表示如左：

- 業
  - 意業……
    - 以思心所爲體……有部
    - 以審慮思決定思爲體……經部
  - 表業
    - 身表業
      - 以形色爲體……有部
      - 以動身思爲體……經部
    - 語表業
      - 以言聲爲體……有部
      - 以發語思爲體……經部
  - 無表業
    - 身無表業
      - 以大種所造色爲體……有部
      - 以思心所種子爲體……經部
    - 語無表業
      - 以大種所造色爲體……有部
      - 以思心所種子爲體……經部

辛二　明能造大

壬一　表無表大種異

**此能造大種　異於表所依**

如上所說，我們知道，表色是大種所造的，無表也是大種所造的，所造者必然是以能造的大種爲所依，但表無表所依的大種，是同呢？還是不同？這是個問題，所以現在來分別他。

**此能造大種異於表所依**　頌中的「此」字，指無表色。意謂此無表色所依的能造大種，望於那表色所依的能造大種，兩者是不同的。爲什麼呢？因所造的表無表色之果，是不同的，就是表色的果較粗，而無表色的果細，果既有粗細的不同，其能造因當然有別。

壬二　能造時之同異

**欲後念無表　依過大種生**

這兩句頌，是討論能造與所造，在時間上，是同是異的問題。一般來說，諸所造色，大多與生因的大種，是同時俱生的，但有特別的，就是現在未來，也有少分是依過去生的，如：

**欲後念無表依過大種生**　欲是欲界，簡別色界的定俱無表，因色界無表，是在定境中，必與大種同時俱生，所以沒有後念無表依前念大種的現象。但欲界不同，

據寶疏說：最初一念是作俱無表，第二念已去是作後無表，屬於作俱無表的，是從現在的大種所生，在時間上是同時的，屬於作後無表的，是從過去的大種所生，在時間上是異時的，第二念的無表如此，第三念、乃至無數念的無表，都可依其前念大種而起。所謂依過去大種生的這話，並不是說大種在過去世能造現在未來的諸色，而是說作俱大種住現在時，有股强有力的力量，能夠懸造未來的諸念無表，使之落謝於過去世，然後現在未來的無表，依他而得生起。所以論中說無表色有二種依：一爲所依，就是過去大種，因能親生第二念已去的無表，所以又名生起依，或叫生因。二但爲依，就是現在依身的四大種，因無表色依彼得以相續，所以又名依因，或叫相續依。

壬三　能造依地別異

**有漏自地依　無漏隨生處**

能造的四大種，就諸地說，通於欲色二界的五地，所作的身語業，當知也是通於五地的，因而論鋒一轉，就產生這樣的問題：那一界地的身語業，是由那一界地的大種所造的呢？關於這一問題，須要從有漏無漏兩方面去分別。如說：

**有漏自地依無漏隨生處**　身語二業，如將之略爲分別有二種：一是有漏的，一是無漏的。如別解脫律儀及靜慮律儀，雖屬於欲色二界的，但同是有漏戒，有漏法的繫地是決定的，所以凡是有漏的身語業，各各依於自地的大種所造。論說：「欲界所繫身語二業，唯欲界繫大種所造，如是乃至第四靜慮身語二業，唯是彼地大種所造」。若身語業是屬無漏的，那就隨有情的生命生於何處，令無漏業生起現前，即由彼地的大種所造。如我人的生命生於欲界，有無漏現前的時候，就以欲界的大種所造。雖說欲界的無漏現前，須依色界的六地而起，但不依於色界的六地大種所造。其理由有三：一因無漏法不墮於界的，所以不用彼地大種所造；二因沒有大種是屬無漏的，所以無有不繫的大種所造；三因所依身的力量無漏得生，所以就用那隨身大種所造。如是身生初靜慮無漏現前，即以彼地大種所造，乃至身生第四靜慮無漏現前，即以彼地大種所造，所以說無漏隨生處。

辛三　明執受類別

**無表無執受　亦等流情數　散依等流性　有受異大生**

**定生依長養　無受無異大　表唯等流性　屬身有執受**

這八句頌，主要是說明表無表的類別，以及是由那一類的大種所造。類，就是異熟性、長養性、刹那性、等流性的諸類。於中，前六句明異表類及所依大種，後兩句明表類及所依大種。

**無表無執受**　執受者，執是執持，受是覺受，如執持四大種爲生命體而於中生起覺受，是爲執受義。無表色，不管他是散位的，還是定位的，都是在表業活動時，激發於內心的一種潛力，並沒有具體的質礙性，無可執受，所以說無執受。順便一談的：無表在是異熟、非異熟中，唯屬非異熟，因爲無表只有善不善性，絕對沒有無記無表的，異熟生既是無記的，所以無表非異熟。五類中的長養性，要極微之所積集的，才可說有所長養，無表既不是極微之所積集的，又是無形無象而無具體性的，所以沒有長養性。

**亦等流情數**　等流，是對同類因說的，無表從同類因生，所以有等流性。亦，另有所指，謂顯無表在五類中，不僅通於等流，且亦通刹那性。無表通刹那性，是約初念無漏無表說的。依有部說，行者修十六觀行，其初苦法忍現前，與苦法忍俱起的道共無表，就是屬於刹那性，不可說爲等流，因初無漏沒有同類因。頌文雖未

直接說明，但「亦」字確含有刹那性的意思。情數，是對非情數說的。佛法將一切法分兩大類：一爲有情數，一爲非情數。無表在此兩類中，是屬於有情數的，因爲他是依自肉身起的，所以非情數的外界沒有無表。

**散依等流性有受異大生**　散指欲界，依指無表所依大種，意謂欲界別解脫無表所依大種，在五類法中，屬於等流性，因爲是從同類因生的。能依的無表雖無執受，所依的大種却有執受，爲什麼？因散心位上的果體，有情必依他的愛染心，執爲生命自體的。至於其他四類的有無，光記說得很明白的：「非異熟因生，故非異熟生；無別勝緣，故非所長養；同類因生，故非刹那；是有爲故，非實」。異大生的異，是不同的意思。別解脫無表，雖說是很多，主要的指身口七支。意謂身口七支的無表，一一是由各別大種所生。如不殺生無表，由不殺生的大種所生，不偷盜無表，由不偷盜的大種所生……；反言之，不偷盜的大種，不生不殺生無表，不殺生的大種，不生不偷盜無表。爲什麼如此？因七支互相相望，既不是俱有因，又非同一果，所以七支無表的生因，也就各各不同。無表所依的大種，是有情數非有情數，頌文雖未說到，但比知能依的無表，可說他是有情數，因無非情數的大種，可造

有情色的。

**定生依長養無受無異大**　上兩句，明散無表所依大種，這兩句，明定無表所依大種。定生的無表，有靜慮律儀與無漏律儀的兩種。凡定所生的無表，在五類中，有長養性。因修靜慮的行者，在定中有殊勝心現在前的時候，得定水的滋潤，生命體就有所長養。所以與定心俱的必有殊勝長養大種能作生因，造定心俱所有無表。其次，定生無表所依大種，在執無執受類中，屬於無執受類，因爲這是定心之果，在靜定中，沒有一般的愛染心，執此大種爲內在的生命體，所以所依的四大無執受。光記說：「非異熟因生，故非異熟生。凡五類中等流者，異熟、長養不攝名等流，造定大種長養攝盡，故不別立等流大種，同類因生故非刹那，是有爲故非實」。無異大者，是說定心位上的靜慮、無漏二律儀無表，雖具身口七支，但不是從各別的四大種生，而是從同一大種所生的，因爲定中一切都歸於統一，身口七支，展轉相望，同得一果，所以所依大種，猶如定心，唯一而無差別。

**表唯等流性屬身有執受**　這兩句是明諸表業的。無表約類以明，已如上說，表業約類如何，今當分別。表業，有身表與語表的二種，在五類法中，唯獨屬於等流

性，不通其他的四類。首先須要知道的，就是身語的二表，都是從同類因生的，所以有等流性。既是表業，當然是有爲的，所以非實性；既是從同類因生的，當然就沒有刹那性；無別勝緣爲之資助，所以非所長養；不從異熟因生，當然不是異熟生。因爲非餘四類，所以頌中用一「唯」字簡別。在身語二表中，屬於身的，唯是身表，因而，亦唯屬身的身表有執受，不屬身的語表無執受。同爲表業而有此不同者，因身表是與身合的，語表是聲，所以有別。至於其他的意義，與散無表是相同的，所以正理三十五說：「餘義皆與散無表同，謂有情數及依等流、有受、別異四大種起」。

庚二　義門分別業

辛一　正明性界地

**無表記餘三　不善唯在欲　無表遍欲色　表唯有伺二　欲無有覆表以無等起故**

上明業的體性，已說了二業、三業、五業的差別，現在再從義門方面，以性、界、地等予以分別。性指善等三性，界指欲等三界，地指五趣雜居地等的九地。

**無表記餘三**　這是三性分別。記是記別，如我人做一件事，不論是善或惡，可以明白記別的，叫做記。無表，如上所說，只有善不善無表，沒有無記無表，所以唯通善不善性，不通無記。正理三十六，對此有很好的解說：「無表唯通善不善性，無有無記。所以者何？是強力心所等起故，無記心劣，無有功能爲因等起引強力業，令於後後餘心位中及無心位亦恒續起」。餘，代表身語二表及思的三業；三，指善惡無記的三性。意謂表業及與意思，一一皆通善等三性。

**不善唯在欲**　不論身語的表無表業以及意思，都有不善性，但此不善性，就三界分別，唯獨在於欲界，不通色無色界。爲什麼如此？因不善業，大都是從無慚無愧及三不善根生起的，可是這些唯欲界有，到達上界已經斷除，所以上界無有不善。至於善及無記，因頌中沒有別遮，可說三界諸地都有的。

**無表遍欲色**　無表色在三界中，唯遍欲色二界，不通於無色界。關於這個，首先須知；無表是一種色法，凡是色法，一定是由大種所造，欲色二界有大種，所以有所造無表，無色界既無大種，當也沒有所造無表。再者，什麼地方有身語的活動，就在什麼地方有身語律儀，欲色二界有身語的活動，所以欲色二界有身語律儀，

無色界既無活動的身語，身語律儀自也沒有。還有，生於無色界的有情，時刻想伏除色法，厭棄背捨諸色法，所以在無色定中不能生色。

**表唯有伺二**　這是討論表業在諸地中的有無。在前界品講「五識有尋伺」時，曾分爲有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺的三地。在這三地中，表色唯屬有尋有伺、無尋唯伺的二地有，換句話說，只在欲界及色界的初禪中有，到二禪以上，就不可說有表色了。因爲表色，要有尋或伺的推動，才能引發，沒有尋伺，必不能有身語的活動，二禪以上的有情，既常在定中沒有尋伺，所以不發表業。有人問：二禪以上，如果眞的全無表業，語表當然也就沒有了，既然沒有語表，怎麼還有聲處？聲處就是語表的自體啊！不然！要知上地雖無有情的語言發聲，但有外界的大種爲因可以發聲，所以不妨有聲處。

**欲無有覆表以無等起故**　此明有覆無記的表業，唯在初禪。表業通於善惡無記的三性，而無記有有覆無覆的兩類。說到有覆無記，在三界中，唯色界初禪有，欲界都無有覆無記，爲什麼？因表業生起，須以等起心爲因，欲界沒有引生有覆無記表業的等起心，自然就沒有有覆無記的表業了。有人說：欲界具有的身邊二見，不

是屬於有覆無記性嗎？既有生起的等起心，爲什麼說沒有有覆表？不錯，身邊二見，確是有覆性的，但他屬於見所斷的煩惱，唯向內門而轉，不能發表業，能發表業的，是屬修所斷的煩惱。欲無有覆表，我們知道了，怎知色界初禪，獨有此表業呢？經中說：有一次馬勝比丘，到大梵天中，問大梵天說：此四大種，當於何位盡滅無餘？大梵天王，本不能解答這問題，然爲保持自己的體面，不回答則喪失權威，所以就「王顧左右而言他」的亂說一陣，以欺誑梵衆，其後又向馬勝比丘諂媚似的懺悔。由此可以證知大梵天仍有諂誑心。諂誑是屬有覆無記性的煩惱，所以可爲等起心，引發有覆無記表業。欲界雖也具有諂誑惑，但是屬於不善性，非爲有覆無記性，所以爲等起心而生起的，亦屬不善表業，不可說爲有覆無記表。

辛二　因論而生論

壬一　明四種善等

**勝義善解脫　自性慚愧根　相應彼相應　等起色業等　翻此名不善勝無記二常**

義門分別中有兩科，這是第二因論生論。即討論到某一論題，從那一論題又產

生另一論題。這在本論的長行裡，是常有的例子。前說表無表業，皆由等起心所引發。如等起心是善的，所引發的表無表業卽善，反之卽惡。上文頌說：「欲無有覆表，以無等起故」，可見等起心是很要緊的。然於此成問題的，就是一般說的善等三性，爲但從等起心上分別？抑可從其他而得名爲善等？現在的答覆是：三性的類別，不一定由等起心有，而是由四種因成的：一、由勝義；二、由自性；三、由相應；四、由等起。

**勝義善解脫**　第一明勝義善。解脫卽是涅槃，涅槃就叫做勝義善。這因涅槃界中，徹底的永遠的寂滅了一切苦痛，享受無礙自由的安隱快樂的解脫生活，如身體健壯，無諸病痛者，身心輕快一般。這是把涅槃的安隱說名爲善的。正理論的第一解釋同此，而第二解釋是：「或眞解脫是勝是義得勝義名：勝謂最尊無與等者，義謂別有眞實體性。此顯涅槃無等實有，故名勝義。如是勝義安隱名善，如是涅槃是善常故，於一切法其體最尊，是故獨標爲勝義善」。

**自性慚愧根**　第二明自性善。這包括了五個心所，就是慚、愧及無貪、無瞋、無癡——三善根。此五心所，小乘列爲大善地法，大乘則屬於善心所。在一切有爲

法中，不須相應法與之相應，不須等起因爲其等起，而其自體當下卽可稱爲善的，唯慚與愧及無等三種貪善根，所以稱爲自性善。如世良藥，他的本身就可除病健身，無須夾雜別的什麼東西。

**相應彼相應**　第三明相應善。前相應二字是標，卽將相應善的名稱標擧出來；後三字是釋，卽解釋什麼叫做相應善。彼相應的彼字，指自性善的五心所；與彼自性善的五心所相應而起的心心所，是爲相應善。原來，心心所法當中，除自性善等及煩惱心所，其餘心心所本身，無所謂善的，有時因與慚愧及三善根相應，方成善性，假定不與彼慚等相應，那是不成其爲善性的。如雜藥水，水本不是藥，但因雜了藥的關係，亦名爲藥。

**等起色業等**　第四明等起善，這專指色業等法。色業，卽身語二表。如上曾說，凡身語二表，都要依等起心爲因才得生起，假定是以自性善及相應善爲所等起，則色業就名等起善。等是等於生、住、異、滅四相，得、二無心定，這些，如以自性善及相應善爲所等起，也就名爲等起善了。此善，論文喻「如良藥汁所引生乳」。

**翻此名不善**　此明四不善。卽將上面所說的四種善翻轉來，就名爲四不善。第一勝義不善者，是指生死而言。沉淪在生死中，雖說有無邊苦痛，但眞正使我們痛苦的，無過於生死，可說生死卽苦，苦卽生死，於生死中，一切諸法皆以苦爲自性的，縱然有時感到一點不是快樂的快樂，但在生死沒有解脫之前，苦痛始終是潛在的。如有痼疾的人，爲病魔所纏，呻吟床第，苦不堪言。此約苦義，顯示不善。第二自性不善者，是指無慚無愧及三不善根。因在有爲有漏法中，不須相應法與之相應，不須等起因爲其等起，而其自體當下卽可稱爲不善的，唯無慚無愧及貪等三不善根，所以稱爲自性不善。如世毒藥，他的本身就可毒害於人，無須夾雜別的什麼東西。第三相應不善者，如與自性不善的無慚等相應的諸餘心心所法，卽爲相應不善。第四等起不善者，指身語二色業及得並四相等，但不包括二無心定，因這二定是屬善性的。身語業等所以稱爲不善，以是自性、相應不善所等起的，如毒藥汁所引生乳。

有人於此提出這樣一個難題，若生死法名爲勝義不善，則在一切有漏法中，就不應該說是還有善及無記，因爲這都是屬於生死所攝的。對的，據勝義講，確實是

這樣的，不過約異熟說，諸有漏法，如不能記別他爲異熟果的，就立爲無記，如能記別爲愛樂的異熟果的，就立爲善，這樣說善說無記，又有什麼不可呢？

**勝無記二常**　本科頌文，前四句是個別明四種善，第五句總明四種不善，今第六句明無記。無記性，照頌文看，只有一種勝義無記。什麼是勝義無記？就是三無爲中的虛空無爲及非擇滅無爲的二常法。擇滅無爲，由修聖道所證，屬善性，所以非勝義無記；虛空及非擇滅，一由無礙爲性，一由緣缺，不是聖道之所證的，而體是常的，所以稱爲勝義無記。此外，在道理上講，有爲無記，可名爲自性無記，所以順正理論曾經說此。如（三六）說：「由是無記唯有二種：一者勝義，二者自性。有爲無記是自性攝，不待別因成無記故；無爲無記是勝義攝，以性是常無異門故」。爲何沒有相應、等起二種無記？因在諸心所中，非善卽惡，無一心所可以說是唯屬無記性的，既然如此，當然也就沒有與之相應而成爲相應無記，或由其爲等起心而成爲等起無記了。

壬二　明二種等起

**等起有二種　因及彼刹那　如次第應知　名轉名隨轉**

**見斷識唯轉　唯隨轉五識　修斷意通二　無漏異熟非**
**於轉善等性　隨轉各容三　牟尼善必同　無記隨或善**

如上所說，身語二業，由等起力，成善不善，但是等起究有幾種？那一種的等起力量，能令身語成善不善？等起與等起之間，又有什麼關係？差別又在什麼地方？此三頌中：第一頌正明二等起；第二頌約六識明差別；第三頌約三性辨同異。

**等起有二種因及彼剎那**　初句總標有二等起，次句列舉二種等起。等起，名能等起。法義說：「謂審決思等齊爲緣起業，故名等起，由此舊論曰『緣起』」。第一種叫做因等起，卽在將作業而尙未作業時，先在內心，作這樣的思惟考慮，我今當作如是如是所應作業，能引業故所以稱因。照這樣說，審慮、決定、發動三思，都是因等起。第二種叫做彼剎那等起，彼卽業的代名詞。我們正當作業——開始實現於行爲時，與彼作業同時而起的心心所法，名剎那等起，因在時間上，是同一剎那的。舊論稱此共剎那緣起，其義亦同。

**如次第應知名轉名隨轉**　上說二種等起，如其次第，應知第一因等起名轉，第二剎那等起名隨轉。轉爲轉起或生起的意思。初因等起，所以得名爲轉，因他能引

發故；次剎那等起，所以得名隨轉，因有因等起的推動，而開始正作業時，與先轉心所引發業，俱時活動，所以說名隨轉。於此二者中，隨轉是很重要的，假定沒有隨轉，即使有先因等起爲能引發，但也不過猶如死屍或無心位的有情，雖有身體的存在，而無表業的活動，所以正理三六說：「若無隨轉，雖有先因爲能引發，如無心位或如死屍，表應不轉。隨轉於表有轉功能，無表不依隨轉而轉，無心亦有無表轉故」。

**見斷識唯轉**　此下一頌，約六識明差別。意識，如前界品說，通於見、修、非的三斷，現約見所斷的意識說，在轉與隨轉中，唯屬於轉，因他在能起表近因等起尋伺生中，能爲資糧，所以於發表業能得爲轉，不爲隨轉，因於外門心正起業時，心性粗散，在這時，見所斷識不起，所以非隨轉攝。正理三六說：「見所斷心爲因等起發身語業，定不能爲剎那等起，見所斷識，雖能思量而無功能動身發語」。

**唯隨轉五識**　五識，唯是屬於修道所斷的，在轉與隨轉中，唯爲隨轉，不通於轉，因爲五識沒有分別，而且又是向外門方面活動的，沒有力量推動轉起業力，所以唯爲隨轉。

**修斷意通二**　意卽第六意識，第六意識，不但屬見道所斷，也通修道所斷。見所斷的唯轉，修所斷的如何？通於轉與隨轉。爲什麼通轉？因有分別，能夠思考、審慮、推動業力轉起；爲什麼通隨轉？因他有向外門活動的力量。

**無漏異熟非**　此說無漏法及異熟法，俱非轉隨轉。諸無漏法，常在定中，不能起業，所以是非轉非隨轉。諸異熟法，任運而起，不能發業，所以非轉非隨轉。可是此說，正理三六，說有太減太過的過失，因而顯宗把這句，改爲「俱非修所成」，釋爲「有非轉隨轉，謂餘一切修所成識，以修所成無分別故」。光記對於正理所說，曾加破斥，可以參閱。

**於轉善等性隨轉各容三**　此下一頌，約三性辨同異。簡單的說，轉與隨轉的三性不同。就是前轉心，若爲善性，到後隨轉的階段，容有善等三性；若前轉心爲不善性，則後隨轉，亦容具有善等三性；若前轉心爲無記性，則後隨轉，也同容有善等三性。但這是約凡夫位上說，若到聖者的階段，那又不同，如說：

**牟尼善必同無記隨或善**　牟尼指佛。約大聖佛陀說：轉與隨轉，其性，多部分是同的，少部分是不同的，如在轉的時候是善性，其後隨轉必也同樣是善的，不特

不可說爲不善，就是無記也不可說。佛，依有部說，有無記心，如在轉的時候是無記性，其後隨轉自也是無記性的，不過有的時候，善性亦可隨無記轉的，所以頌說或，就是有轉無記而隨轉爲善，所以說善隨無記轉。怎知佛有無記？如佛說法就是以語工巧無記說的。怎知有善隨無記轉？如佛說法時，心若增長，就是善隨轉。但如大衆、一說、說出世、雞胤等部所說，佛只有善心，沒有無記心，因爲佛常安住於定中的，又「諸佛世尊，盡智無生智恆常隨轉，乃至般涅槃」，因此證知佛無無記心。

己二　明律儀等

庚一　總標三別

**無表三律儀　不律儀非二**

本品的四大科，第一明業體性，已經講過，現講第二明律儀等。此科的內容，是詳細說明無表相的如何。無表大略有三種，就是律儀、不律儀、非律儀非不律儀之三，如下頌說：

**無表三律儀不律儀非二**　無表三總標，意謂無表色有三大類。那三種呢？一、

律儀無表；二、不律儀無表；三、非二——非律儀非不律儀無表。未說明三律儀是什麼之前，先談一談律儀的定義是什麼。論文說：「能遮能滅惡戒相續，故名律儀」。光記對此詮釋有三，而以第二釋爲確當，謂「能遮未來所引惡戒相續，能滅過去能引惡戒相續」。雜心論的子註說：「一切經論中，言律儀者，悉應言等護也」。百一羯磨註說：「此言護者，梵云三跋羅，譯爲擁護。舊言律儀，乃當義譯，云是律法儀式，若但言護，恐學者未詳，故兩俱存。明了論已譯爲護，卽是戒體無表色」。基師表無表章說：「律謂法式，儀謂軌範。古有釋云：「律類也，儀者式也。種類法式，名爲律儀，皆通善惡，故說名不律儀」。今解：唯彼善戒，得名可爲法式，可爲軌範，故名律儀」。依照這意思說，非律儀名不律儀，惡於戒名惡戒。總之，能守護身口七支，根絕犯戒之非的，就名律儀，否則就是不律儀。

庚二　依三別解

辛一　別解律儀

壬一　總明三善律儀

**律儀別解脫　靜慮及道生**

上面總標三律儀，此下別釋三律儀。於中，先別解律儀。如是所說律儀，大概有幾種差別？頌說：

**律儀別解脫靜慮及道生**　就善律儀說，約有三種：一、別解脫律儀，二、靜慮律儀，三、道生律儀。生字可通於靜慮，名靜慮生律儀，卽定共戒；道生律儀，卽無漏戒，或道共戒。律儀不出這三大類，至於內容，到下再爲解釋。

壬二　別明初善律儀

癸一　明初律儀

**初律儀八種　實體唯有四　形轉名異故　各別不相違**

此頌明初律儀，就是別解脫律儀，因這在三善律儀中，是居於最初的一種，所以名初律儀。別解脫律儀者，依受戒的作法，受五戒乃至具足戒，身口惡業別別解脫的戒法。義別章說：「別別防非名之爲別……戒卽解脫，解脫惡故……別解脫者，是戒別名」。別卽個別或別別的意思。受持別解脫律儀的，能別別遠離一切罪惡而獲得身心自在解脫。如受持不殺生戒，則於此遠離殺生罪惡而得解脫。受持不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒等，也是如此。然而此初律儀的行相差別是怎樣的呢

?頌說：

**初律儀八種**　謂別解脫律儀相差別，共有八種。一、比丘律儀，二、比丘尼律儀，三、正學律儀，四、勤策（沙彌）律儀，五、勤策女（沙彌尼）律儀，六、優婆塞律儀，七、優婆夷律儀，八、近住律儀。正理三十六，對此八衆律儀的差別安立，有這樣的說明：「依能修離惡行及離欲行補特伽羅，安立前五律儀差別，以如是類補特伽羅，乃至命終，能離殺等諸惡業故，及能遠離非梵行故。次復依能修離惡行非離欲行補特伽羅，安立盡形在家二衆律儀差別，以如是類補特伽羅，乃至命終，能離殺等諸惡行故，不能遠離非梵行故，由是經中但作是說，離欲邪行非非梵行。後復依能修非全離惡行欲行補特伽羅，安立在家一晝一夜律儀差別，以如是類補特伽羅，不能全離惡行諸欲，爲令漸習全離惡行及諸欲行方便住故」。此中須要略加解說的，是關於正學律儀。正學是中國話，印度叫式叉摩那，其地位在比丘尼下沙彌尼上，是沙彌尼將受比丘尼戒升格爲比丘尼而尚未升格的學佛女子。依佛制，在這階段，進修六法二年期滿，然後得受比丘尼戒。爲什麼要經過這一階段？據說：佛在世時，有一長者婦，不知身懷六甲，發心出家，進而並受比丘尼戒，其後

胎兒逐漸長大，顯露於外，於是大受人們譏嫌，沾汚清淨僧團聲譽，佛乃隨制此一制度，於二年中學戒受六法，然後受具足戒。瑜伽五十三對此說得更爲明白：「問：何故世尊於苾芻律儀中，制立苾芻、勤策二衆律儀；於苾芻尼律儀中，制立苾芻尼、正學、勤策女三衆律儀？答：由彼母邑多煩惱故，令漸受苾芻尼律儀。若於勤策少分學處（沙彌唯十故云少分）深生喜樂，次應授彼正學所有學處；若於正學多分學處（正學十六故云多分）深生喜樂，不應率爾授彼具足，必更二年久處習學，若深愛樂，然後當授彼具足戒。如是長時於少學處積修學已，方有力能受廣大衆多學處，然後於苾芻尼律儀，能具修學」。

**實體唯有四**　八種別解脫律儀，是約受持的八衆說的，如推求他的實體，實際唯有四種。一、苾芻（包括苾芻尼），二、勤策（包括正學、勤策女），三、近事（包括近事女），四、近住。唯此四種，有實自體，相各別故。因爲，苾芻尼的律儀範圍，超不出苾芻的律儀，離了苾芻律儀，沒有什麼苾芻尼律儀的；正學、勤策女的律儀範圍，超不出勤策的律儀，離了勤策律儀，沒有什麼正學、勤策女律儀的；近事女的律儀範圍，超不出近事男的律儀，離了近事男律儀，沒有什麼近事女律

儀的；近住律儀有其獨立的自體。近住律儀不是也有男女受持嗎？爲什麼不分近住男和近住女呢？這因時間短戒法同，所以綜合爲一。從何而知是這樣的呢？答：

**形轉名異故**　形謂形相，卽男女根，世間所以有男女的差別，卽由於男女根的不同。男女根是生理現象的一種，有改變的可能性，如世男變女、女變男，根本原因在於根的轉換。受比丘戒的比丘，當然是男性，但若由形改轉而成爲女性的時候，當下卽可稱爲比丘尼。並不是根形轉變了之後，要重受比丘尼戒，才有資格叫比丘尼。因爲在轉根位，戒體既無所捨亦無所得，卽令本來的苾芻律儀，轉名爲苾芻尼律儀。如原爲女性的比丘尼，若根形轉變而爲男性時，當下也就具有比丘的資格，不須重受比丘戒。於此成爲問題的：比丘是男性，比丘尼是女性，戒體怎麼是一？這是約性別問。其次，比丘所受的是二百五十戒，比丘尼則爲三百四十八戒，戒體何以爲一？這約戒的多少問。當知比丘、比丘尼的性雖有別，戒有多少，但當他們在開始受戒時，兩衆互得其戒，一因七支的戒體是相等的，二因各作誓說，自今受戒以後，一切諸惡皆斷，由發這樣的願力，所以互得遮戒，雖皆互得遮戒，但由隨緣有別，因而持犯不同，制罪各別。其外，如沙彌、沙彌尼、正學女、近事男、

近事女的轉根，也是如此，可以推知。

**各別不相違**　一個學佛者，先爲在家的近事，次發心出家做了沙彌，後更具足成爲比丘，不消說，曾三次受律儀戒的，問題就在這裏：當從近事律儀受沙彌律儀，更由沙彌律儀受比丘律儀，如是三種律儀，爲漸次的由少增多立三種名呢？還是其體各別具足頓生呢？頌文告訴我們，是其體各別具足頓生的。如不殺生，近事有近事階段的不殺生戒體，沙彌有沙彌階段的不殺生戒體，比丘有比丘階段的不殺生戒體。不殺生如此，餘戒比例可知。爲什麼如此？這由於受戒的因緣差別不同。因，指求戒者的發心，有本發心求五戒的，有本發心求十戒的，有本發心求具足戒的；緣，指授戒者的戒師，求五戒者，只須從一師受，求十戒者，須要從二師受，求具戒者，更要從十師受。正理三六說：「以諸遠離（戒）依因緣發，故因緣別遠離有異」。假定不是這樣的話，一個捨比丘戒者，不但失去了比丘的資格，就連沙彌、近事的資格也失去了，因這二者是含攝於比丘戒中的。可是事實不然，捨了比丘戒，雖復沒有資格叫做比丘，但仍可以叫做沙彌，即使捨沙彌戒，沒有資格叫做沙彌，但近事的資格還在，可見三種律儀，其體各別。雖然各別，但於一有情身中，

俱時而轉，並沒有互相乖違的地方，所以受沙彌戒，不捨近事戒，受比丘戒，不捨沙彌、近事戒，假使受後捨前的話，一失了比丘的資格，就不復名爲沙彌等了。

癸二　安立四戒

**受離五八十　一切所應離　立近事近住　勤策及苾芻**

前頌說：「初律儀八種，實體唯有四」，但四種戒如何安立呢？這是本頌所要說明的。先將頌文分開說明，然後依之加以解釋。一、受離五所應離立近事律儀；二、受離八所應離立近住律儀；三、受離十所應離立勤策律儀；四、受離一切所應離立苾芻律儀。

**受離五所應離立近事**　近事，指在家的近事男近事女二衆。近事的意義，婆沙一百二十三說：「親近修事諸善法故，謂彼身心狎習善法，故名鄔波索迦（近事）……有餘師說：親近承事諸善士故。復有說者，親近承事諸佛法故」。如是名爲近事。他們所應遠離的有五惡法，就是殺生、不與取、欲邪行、虛誑語、飲諸酒的五者。受此五戒，名近事律儀。

**受離八所應離立近住**　近住，爲親近三寶一宿而住學習出家律儀的在家男女二

衆。近住的意義，婆沙一百二十四有三說：一、近阿羅漢住，就是受了這律儀的行人，隨卽需要學彼阿羅漢行的。二、近盡壽戒住，就是受這戒的時間，雖則爲一晝夜，但已近於盡壽戒而住了。三、近時而住，就是受這戒的時間，是很短促的，只是近時而住而已。如是名爲近住。他們所應遠離的惡法，就是殺生、不與取、非梵行、虛誑語、飮諸酒、塗飾香鬘舞歌觀聽、眠坐高廣嚴麗牀座、食非時食的八者。受此八戒，名近住律儀。

**受離隨十所應離立勤策**　勤策，就是出家的沙彌，常爲比丘勤加策勵而得名的。其中，包括了正學女及沙彌尼。他們所應遠離的惡法，卽於近住的八種中，將塗飾香鬘歌舞觀聽開爲二種，再加一受蓄金銀等寶以爲第十。受此十戒，名勤策律儀。

**受離一切所應離立苾芻**　苾芻，就是出家的大僧，譯爲乞士，卽乞食、乞法之士。此中，包含了比丘尼。他們所應遠離的，是一切惡法。受此具足戒的，立苾芻律儀。

**俱得名尸羅　妙行業律儀　唯初表無表　名別解業道**

別解脫律儀，不但叫做別解脫律儀，還有其他衆多差別的名稱。現於本頌中，且說六種名，以詮釋他的意義。

**俱得名尸羅**　如上所說八衆所受的別解脫律儀，一一都可名爲尸羅。尸羅是印度話，中國譯爲戒，他的本義是平治的意思，凡能具有平治功用的，在印度都叫尸羅，戒因能平險惡諸不善業，所以名爲尸羅。原來，守戒與犯戒，在身心的感受上，是絕對不同的，犯戒者，身心感到熱惱，守戒者，身心感到清涼，現以清涼之戒，平治熱惱惡戒，所以名爲尸羅。

**妙行**　行是行爲，一個人的行爲活動，能夠得到有智慧的，有人格的，有道德的，稱揚讚美，認爲這是合乎人生的向上行爲，名爲妙行。順正理論，在這之外，更有一個意思，說人們的行爲，如果純潔，守持的戒行，如果清淨，由此可得愛樂之果的，名爲妙行。

**業**　業是造作爲義，所以所作的自體，說名爲業。正理三六說：「雖契經中說諸無表名爲非造，亦名非作，以有慚恥受無表力不造惡故，而有作義」。

**律儀**　論說：「能防身語，故名律儀」。意謂由此能防身語七支，不造種種過非。餘義如前說。

**唯初表無表名別解業道**　別解脫是第五異名，業道是第六異名。這兩個名稱，都是唯在初念的表及無表而得的。爲什麼？因在受戒的時候，第一念表及無表的不殺生戒等，有一股强大的力量，別別棄捨殺生等的種種罪惡，所以依初別捨義立別解脫名。正理更說：「或初所應修故，名別解脫；或彼初起最能超過如地獄險惡趣故，名別解脫」。到了第二念已後，就離惡說，雖還有力能捨，但因不是初捨，不可名爲別解脫，只可名爲別解脫律儀。第一念表及無表的不殺生戒等，又可名爲根本業道。業是思，就是受戒之前的求戒思，此思到達受戒的這一刹那，獲得究竟圓成，暢遂其所思，名根本業道。到了第二念後，不可名爲業道，只可名爲後起，因爲是在根本之後的。所以論文很明白的說：「故初刹那名別解脫，亦得名曰別解律儀，亦得名爲根本業道；從第二念乃至未捨，不名別解脫，名別解律儀，不名業道，名爲後起」。

**八成別解脫　得靜慮聖者　成靜慮道生　後二隨心轉**

律儀的別名已解釋過了，現進一步說明如何成就律儀。本頌的初句，明成就別解脫，次兩句，明成就定道，後一句，明三者的差別。可是首先要問：怎樣的人成就怎樣的律儀呢？頌說：

**八成別解脫**　能夠成就別解脫律儀的，只有上面說的苾芻、苾芻尼乃至近住的八衆學佛者，而這是不分在家出家的。如苾芻受苾芻戒，就成就苾芻的別解脫律儀，乃至近住受近住戒，就成就近住別解脫律儀。雖各人所得的戒法有多少不同，但總名成就別解脫律儀。然有人問，除了佛教徒，其他的宗教學者，如婆羅門教徒、回教徒等，各各都有他們所受的戒，可不可以也叫別解脫呢？當然，一般宗教徒，有他們所受的戒，這是我們不否認的，但不承認他是別解脫律儀，因爲他們所受的戒，沒有一種力量，能永遠的解脫諸惡，所以如此，病在他們貪著諸有而不能捨離。

**得靜慮聖者成靜慮道生**　這兩句明成就定道戒。頌文應讀爲：得靜慮者成靜慮生（律儀），得聖者成道生（律儀）。靜慮生者，是說這律儀，乃依靜慮而生的。所以一個獲得靜慮的行者，那他就一定得到這靜慮律儀。這裏所說的靜慮，不但指根本四靜慮，未至、中間及上三靜慮近分定，總名爲靜慮。近分定所以得名靜慮，因爲他已近於靜慮的緣故。於此定中，得這律儀的，能不再造作而自然的受持淨戒，所以名爲靜慮律儀。道生者，是說這律儀，乃從無漏聖道而生的。因而學及無學的聖者，得到了無漏聖道，那他同時也就得這道生律儀，自然而然的不犯諸淨戒了。

**後二隨心轉**　上面所說三種不同的律儀，以隨心轉不隨心轉分別，前一別解脫律儀，是不隨心轉戒，後二定道生律儀，是隨心轉戒。隨心轉，是說這兩種戒，乃隨行者的定心而轉的。入定，二戒就隨定心生起，出觀，二戒又隨定心而失。總之，隨定心有無爲轉移的戒，名隨心轉。別解脫律儀不然。正受別解脫戒時，這是屬於善心，但其後惡、無記的異心現前，或入於無心的階段，所受別解脫戒，仍然一樣存在的，並不隨心的轉移而有所失，或轉變爲惡及無記，所以名不隨心轉律儀。

**未至九無間　俱生二名斷**

靜慮與無漏的二種律儀，不但可以叫做隨心轉戒，而且還可名爲斷律儀，但這是據於什麼意義、依於什麼位置而建立的呢？頌說：

**未至九無間俱生二名斷**　頌中第八字的「二」字，指靜慮戒與無漏戒之二，因這二律儀是與定俱時而生的，所以說俱生二。卽此俱生二律儀，又可名爲斷律儀。但在什麼情形下得名爲斷呢？在未至定中九無間道的時候，此二得名爲斷律儀。爲什麼唯此名爲斷律儀呢？因在這當兒，靜慮及無漏戒，有股强大的力量，能永斷欲界所纏的惡戒及能起破戒煩惱。唯稍有分別的，就是前八無間道俱生的二戒，只能斷欲界能起的煩惱，到第九無間道俱生的二戒，不但能斷欲界能起的煩惱，而且兼能斷除欲界所纏的惡戒，所以婆沙一百一十九說：「謂前八無間道中二隨轉戒，唯與起破戒煩惱作斷對治，第九無間道中二隨轉戒，通與破戒及起破戒煩惱作斷對治」。此外，有作四句分別的，恐煩不述。

**正知正念合　名意根律儀**

從上說來，律儀似乎唯有身語二者，但我們在經中，有時看到說有意律儀，有時又看到說有根律儀，然這意、根二律儀，是以什麼爲他的自性呢？爲了解答這問題，所以頌說：

**正知正念合名意根律儀**　什麼叫做根律儀？根就是六根，如雜含十一說：「云何律儀？眼根律儀所攝護眼識色，心不染著」。又四十三說：「云何律儀？多聞聖弟子，若眼見色，於可念色不起欲想，不可念色不起恚想，次第不起衆多覺想，相續住，見色過患，見過患已能捨離。耳鼻舌身意亦復如是。是名律儀」。什麼叫做意律儀？意就是意業。如論引經說：「身律儀善哉，善哉語律儀，意律儀善哉，善哉遍律儀」。此頌，有人說是出於有部所誦的契經。在現存的漢譯增一阿含第十二卷中，講到三惡行、令修三善行的地方，說有五頌，其中第四頌說：「身行爲善哉，口行亦復然，意行爲善哉，一切亦如是」。又薩婆多律攝十四說：「釋迦牟尼佛出現於世，諸聲聞衆多煩惱，造諸惡業，多行放逸，不修善品，作少善時，便生喜足，爲三事故，說其三頌，爲遮惡行示善方便，令不妄念善品日增，於十二年中，

爲無庖僧伽，說斯波羅提木叉略教。一切惡莫作，一切善應修，偏調於自心，是則諸佛教。護身爲善哉，能護語亦善，護意爲善哉，盡護最爲善。乃至次頌卽是示善方便。初之三句，如其次第，別護三業，捨惡修善，勸令盡護，卽解脫衆苦，故嘆善哉」。不管是意律儀，抑或是根律儀，一一都用正知正念合爲自體。頌中的合字，是很要緊的，假定沒有這字，人們就要誤會，以爲：正知是意律儀自體，正念是根律儀自體，現在用一合字，可以使人明白知道：綜合正知、正念爲意律儀自體，綜合正知、正念爲根律儀自體。正知是慧，慧有抉擇的功能，有了此慧，就能分別什麼是善、什麼是惡，善的去行，惡的遠離，自然合乎律儀。正念是明記不忘，卽清清楚楚的記得何者爲善，何者爲惡，惡的時刻記得遠離，善的時刻記得修持，所以具足正念，就能衆善奉行而不被惡法所迷惑了。

壬二　約世明成就

癸一　成就無表

子一　約世成善惡

**住別解無表　未捨恒成現　剎那後成過　不律儀亦然**

**得靜慮律儀　恒成就過未　聖初除過去　住定道成中**

總成三律儀，上面已講過，跟著而來的，應思擇一下：表及無表，誰能成就什麼？在三世時間中，齊於什麼時分？且先論究成就無表律儀及不律儀。於中，初三句明別解脫律儀無表，第四句明不律儀無表，五六兩句明靜慮律儀無表，第七句明無漏律儀無表，最後一句双明定道律儀無表。

**住別解無表未捨恒成現刹那後成過**　此明別解脫律儀無表。住卽安住，如戒經說的：若諸佛子安住淨戒律儀，卽是住的意思。受戒而不善爲安住戒中，那就會要常常的犯戒。別解，就是別解脫律儀。一個安住別解脫律儀無表的佛弟子，不管比丘乃至近住，從最初第一刹那起，直至沒有捨戒之前，在這長時期中，恆時都成就現在；至於進入第二刹那以後，不但成就第二刹那的現在，而且亦成就第一刹那的過去，但決不成就後一刹那的未來。約成就現在說，顯示有法俱得，約成就過去說，顯示有法後得，約不成就未來說，顯示無法前得。爲什麼沒有法前得？因不隨心色，其勢微劣，在法之前，沒有力量能得，所以無法前得。正理三十六說：「前生所得別解脫戒，於今受戒最初刹那，如靜慮律儀，何不成過去？此責非理！此戒與

心非同果故，離染心等皆同一果，故彼戒如心得過去生者。又別解脫未曾得，應如勝品靜慮律儀（是無始來所從未得的殊勝靜慮），非初剎那中得過去生者」。

**不律儀亦然**　此明不律儀無表。約世成就來說，這和別解脫律儀一樣，所以說亦然。謂一安住於殺生等惡律儀的人，從第一剎那開始，一直到他沒有捨棄這罪惡的殺生法以前，是恆時成就不律儀無表的，到了第二剎那後，一面成就現在，一面也成就過去，但不成就未來。其義比例善律儀可知。

**得靜慮律儀恒成就過未**　此明靜慮律儀無表。修靜慮者，獲得靜慮律儀，在未捨棄之前，在時間上，恆時成就過去與未來。怎知成就過去？因前生所曾失去了的過去定律儀，到今生第一剎那得靜慮的時候，必定還得過去所失的，所以成就過去。然於此須加簡別的，所謂成就過去，不是一切過去都可成就的，只是成就順解脫分的過去，在解脫分前的順抉擇分所攝靜慮律儀，於初剎那是不成就過去的。怎知成就未來？因隨心轉色，勢力強勝，所以在未捨已來，恆時成就未來。

**聖初除過去**　此明無漏律儀無表。聖是聖者，指得無漏無表的人，初是最初的第一剎那。說一切有部，不承認初念無漏有同類因，故十六心的初心苦法忍位，只

成就未來，不成就過去。成就過去，一定是要過去曾經有過的，過去既然一向都是有漏，從來不曾有過無漏，怎麼可以成就過去？怎知成就未來？因無漏戒，是隨心轉戒，勢力殊勝，常隨心現，所以成就未來。不過還得知道的：在初剎那，雖不成就過去，但自第二念後，那就不唯成就未來，而亦成就過去了。

**住定道成中**　此双明定道無表。住是安住，中是現在，因爲現在是在過去與未來之中的。修靜慮者，得聖道者，如安住於定道，必然成就現在的靜慮律儀與無漏律儀，但若說是出觀，那就不成現在，因爲「定道無表隨心轉故，散心現前必無彼故」。

子二　約世成處中

**住中有無表　初成中後二**

律儀不律儀無表的成就如何，我們已知道了，但是住中無表怎樣呢？現在略爲說明。所謂住中，指非律儀非不律儀而言。這爲什麼稱爲住中？光記解釋說：「非極善律儀，非極惡不律儀，故名處中」。善珠的表無表章義鏡，所說大致如光。彼說：「處中有善及有不善，謂雖善業非是極善，雖惡業非是極惡，既處中庸，故云

處中」。又伽略十三說：「誓受一時，亦名不律儀，若不誓受而行殺者，但名處中」。義林二末表無表章說：「非律儀非不律儀者，不可儀軌同於律儀名非律儀，非不可制如不律儀名非不律儀」。總之，有一類法，說他是律儀嗎？不像；說他不是律儀嗎？也不像。所以名爲處中。如是處中無表如何，現來略爲說明。

**住中有無表初成中後二**　首先我們須要知道的：住中所起之業，不一定都有無表，有時可有無表。何以有時沒有無表呢？那是這樣的：如人行善，善雖是善，但不是純淨，其中夾雜著不淨的成分；作惡，惡雖是惡，但不是煩惱，其中夾雜著清淨的成分：像這樣的住中律儀，就沒有無表。若人行善，是純淨的，作惡，是極惱的，像這樣的處中律儀，就有無表。如有無表，那他不是屬於善戒種類所攝，就是屬於惡戒種類所攝，或者不是屬於二類。彼初第一刹那，必定成中——現在，初刹那後至第二念，一直到未捨以前，恆恆時常常時的，一面成就現在，一面成就過去，所以說後二。

子三　住善惡成中

**住律不律儀　起染淨無表　初成中後二　至染淨勢終**

世間有住律儀，有住不律儀者，這是不成問題的，但安住律儀的人，有沒有成就惡無表的呢？安住不律儀的人，有沒有成就善無表的呢？假定是有，所經的時間爲久爲暫？頌中，初二句答第一問，後二句答第二問。

**住律不律儀起染淨無表**　這兩句頌，拆開來讀，爲：住律儀起染無表，住不律儀起淨無表。如出家的比丘，不用說，是安住於律儀的人，但有時爲極殊勝的煩惱所驅使，不由自主的做出殺害有情的罪行，是就生起了染污無表。如殺豬宰羊的，不消說，是安住不律儀的人，他雖日日殺害有情，但有時遇到殊勝的因緣，激發他生起內在的純淨信心，或禮佛，或誦經，做出種種的殊勝善業，於是就發生了諸善無表。

**初成中後二至染淨勢終**　住律不律儀者所發的善不善無表，當其二心沒有斷捨之前，在時間上，初一刹那成就現在（中），到第二念後，那就不但成就現在，而且也成就過去了。然到什麼時候才會喪失這新起的染淨無表呢？這得看他們的勢力如何而定，染淨勢力什麼時候枯竭，善惡無表就什麼時候失去，所以說至染淨勢終。

**表正作成中　後成過非未　有覆及無覆　唯成就現在**

無表的成就如何，已如上說，今當略說成就表業。無表雖唯善不善的二種，而表業却是通於三性的。於中，初二句明成善惡表，後二句明成無記表。

**表正作成中後成過非未**　表，通指律儀、不律儀、非律儀非不律儀三種所有身語表業。正作，是正當我人造作表業時，那不管是善表、不善表、處中表，在三世的時間說，名成就現在（中）。其後，從第二念乃至無數念，恆時通成過去，因爲作業之後，並非立卽消滅，而是相續存在的。成就現在叫法俱得，成就過去名法後得。非未，意謂表業不成就未來，也就是說沒有法前得，因這是不隨心色，力量微薄，不可能預得未來法。

**有覆及無覆唯成就現在**　上明有記表業，此明無記表業。無記有二：一、有覆，二、無覆。不論有覆或無覆的無記表業，在時間上說，唯成就現在，不通過去與未來。無記表業，較之善不善的表業，其力更弱。如善不善表，可成善不善無表，而無記表業却無無記無表。法力既然薄弱，得力當然亦微，所以唯成就現在一刹那

，不能逆成未來，追成過去。有人問道：前說表無表業，由等起心之所引發，有覆及無覆表，當然也由無記等起心所引發的。能等起的無記心既通三世，所等起的無記表業爲什麼不通三世？這是不能一概而論的，要知在等起心中，無記心是最劣的，無記表業從劣心起，其微劣的程度，尤甚於那等起心。第一、無記心雖劣，但不從他起，無記表業，必從他起。第二、正理三六說：「如無記心能發表業，所發表業不生無表」。由這兩點，證知所等起的無記表業劣於能等起的無記心。

癸三　惡戒異名

## 惡行惡戒業　業道不律儀

在別明初善律儀的一科文中，曾經說到律儀有六種異名，但不律儀是否也如律儀一樣，可以安立許多別名呢？答：有的。不過只有五個，缺一別解脫異名，因不律儀，只有束縛，絕對不會別別棄捨諸惡法的。玆依頌的次第，略釋如下：

**惡行**　這是第一異名，對前律儀的妙行講，就是罪惡的行爲，如要期盡壽造諸惡業者，那他所表現出來的行爲，一定是罪惡的。因而爲有智慧、有道德、有品格的人之所訶厭，同時因此罪行，招感將來不可愛樂的苦果，所以叫做惡行。

**惡戒**　這是第二異名，對前律儀的尸羅講，就是能障淨戒的。清淨尸羅能否如法受持，問題就在行者是否不作不道德的行爲，如有障礙清淨尸羅的守持，那就名爲惡戒。

**業**　這是第三異名，以造作爲義，如我人身口七支有所造作時，就稱爲業。這裏說的業，與律儀中的業，名雖同而義極相反，前者是指的善的行爲（業），此中則指罪惡行爲。

**業道**　這是第四異名，與律儀中的業道，也是名同義異，因那是屬十善的根本業道所攝，而這是屬十惡的根本業道所攝。正理三六說：「根本所攝，能暢業思，業所遊路，故名業道」。

**不律儀**　這是第五異名，對前異名中的律儀說的。我人的身語活動，如向惡的方面奔放，應該予以禁制的，但現在任情的讓他向惡的方面發展，所以就稱爲不律儀。

上來所說五種異名，都是不律儀的差別名稱，如就時間去分別，第四業道，唯就最初一念說，其餘四名，是通於初後位的。

**成表非無表　住中劣思作　捨未生表聖　成無表非表**

此科所要討論的：成就表業是否必定成就無表？反過來說：成就無表是否必須透過表業？關於這問題，應以四句分別：一、成就表非成就無表；二、成就無表非成就表；三、成就表亦成就無表；四、不成就表亦不成就無表。但頌文中，只說到前兩句，後兩句沒有說到，這在我們解釋頌文後，略爲一談。

**成表非無表住中劣思作**　這是第一句成就表非成就無表。然這是約什麼說的呢？是約住中劣思作說的。住中，卽住於非律儀非不律儀的處中。住中的人作業，有時成就無表，有時不成就無表，因爲其思有勝劣的差別。身語二業的作善作惡，是以思爲原動力的。住中之人，以微劣思，作善而非純善，作惡而非極惡，如是處中表業，就是唯成就表不成就無表。

**捨未生表聖成無表非表**　這是第二句成就無表不成就表。以一般說，無表業的完成，必須通過表業；可是現在說，無表業已經成就，而表業反而不成就了。這怎麼講呢？當知這是專約捨未生表聖說的。聖卽聖者，有經生與不經生的兩類，經生

聖者如初二果，還要到欲界來經歷生死；不經生聖者如三四果，三果不再來欲界受生，四果已徹底獲得無生。經生聖者，既然受生，必住母胎，於母胎中，過去所生表業已捨，現在表業還沒有生，所以表業是不成就的，但過去所成就的無表，現在法爾成就，如分開說，在欲色界的聖者，決定成就定、道無表，若生無色界的聖者，那就唯成就道共無表，所以說成就無表非成就表。

第三俱句者，如住中者，以殷重心造作善不善業，一方面成就表業，另方面也成就無表。還有不經生的聖者，住於現在位，表業固然成就，無表業也成就。是爲成就表亦成就無表。第四俱非句者，如經生的凡夫，當其捨離生命報體，而再受生住胎之時，既不成就表業，也不成就無表，因他過去所得的無表，已隨一期生命體的崩潰而捨去了。

辛三　得戒緣別

壬一　明得三律儀

**定生得定地　彼聖得道生　別解脫律儀　得由他教等**

三種律儀的表與無表，及其成就或不成就，上來已一一說明，現再略述得戒的

差別因緣。先明得三律儀的如何而得。

**定生得定地**　此明得定共戒。定共戒，是與定相應，由定而生的，所以欲得此戒，必要在定地中，假使住散心地，那是不能得的。得定生戒的定地，包括未至、中間、四根本定，上三近分定，合計有九地。在這九種定地中，任何一種定地現前，都可獲得定共戒。如住未至定地，即得與彼相應的定生律儀，乃至住第四靜慮地，即得與彼相應的定生律儀。

**彼聖得道生**　此明得道共戒。道共戒，是與無漏聖道相應，由聖道而生的，所以欲得此戒，須先證得無漏聖道，否則的話，就是住於定地，也是不能得的。然得聖道的，唯有聖者，所以說聖。彼指上面所說九地中的未至、中間及四根本定的六地，因唯有住於這六地的聖者，才能證得無漏道。當聖者得此無漏道時，即有與聖道相應的淨戒同時俱起，所以說彼聖得道生。

**別解脫律儀得由他教等**　此明得別解脫戒。別解脫律儀的獲得，是由於他教等。他教，是從他人教授而得，亦即從師受得。必須如此，始可表現其效能。然此所謂他，主體有二種，就是僧伽全體及其個人。約八衆說，可分三類：一、比丘、比

丘尼、正學之戒，須依僧團傳授，方可得戒。二、沙彌、沙彌尼之戒，從二人受。三、近事男、近事女、近住，從一人受。後二類，如合起來說，就是從個人得。因八衆弟子的別解脫律儀，都要依師傳授教誡而得，所以說得由他教。

頌中的等字，顯示除了從他受而外，還有其他種種方式，都可能得戒。關於得戒的緣別，在四律（一、十誦律，二、四分律，三、僧祇律，四、五分律）、五論（一、毘尼母論，二、磨得勒伽論，三、善見論，四、薩婆多論，五、明了論）中，所說各有不同。而俱舍長行所依用的，是十誦律的十種得戒，現略爲一談。

一、自然得：這是約佛與獨覺說的。佛與獨覺，一向稱爲無師自悟，不從於師，自然起無漏智（盡智），同時而得具足戒。正理三七說：「自然謂智，以不從師證此智時得具足戒」。有論說：「非佛、聲聞、緣覺、人、天所造，故曰自然。如來、辟支不假師諮，修道進德，惑盡解滿，會自然理，而發具足，故云自然」。

二、見諦得：這是約憍陳如等五比丘說的。佛初成道後，到鹿野苑，爲五比丘轉四諦法輪，他們聽了以後，當下就體見了眞理，了達迷悟因果，自然發得具足戒。正理三七說：「謂五苾芻由證見道得具足戒」，就是此意。

三、善來得：這是約耶舍等諸比丘說的。善來是所化人，佛知此人願樂出家，命之善來即發具戒。經說耶舍童子，深厭生死，希求出家，他於具足戒，雖還沒有作法受得，但因佛命善來比丘，由之而得具足戒。正理三七說：「謂耶舍等，由本願力，佛威加故」。

四、自誓得：這是約大迦葉說的。大迦葉有一次在多子塔邊，疑六群比丘還未得戒，因而佛告迦葉說：汝當發慚愧心徹於骨髓。迦葉聽了佛的話，就在多子塔邊，發誠實的誓說：世尊是我大師，修伽陀是我大師。由於信受佛爲大師，即得具足戒。

五、論議得：這是約蘇陀夷的得戒說的。當蘇陀夷七歲的時候，來到佛前想要出家，佛爲試探他的根性，乃向他問道：你要出家，那是很好的，但你的家在那兒呢？善根深厚的小兒回答說：三界無家。這一回答，非常合乎佛的心意，雖年未滿二十，而佛令衆僧羯磨，得具足戒。

六、受重法得：這是約佛的姨母大愛道比丘尼說的。大愛道最初從佛要求出家，佛沒有聽許，於是她就自動的剃髮披衣，倚立在祇園門外，祈求聽許受戒。後經

阿難的再三請求，佛乃爲她們宣說八敬法（一、百歲尼應禮敬初歲比丘。二、不得罵謗比丘。三、不得舉說比丘過失。四、從大僧受戒。五、半月從大僧乞行摩那捶。六、半月從僧請求教誡人。七、依僧安居。八、詣僧自恣），派遣阿難去傳授。大愛道聽了，對此法深爲尊重，絕對遵守，於是便得具足戒。

七、遣使得：這是約法授比丘尼說的。此尼的相貌非常端莊美麗，意欲投佛受戒，但因路途遙遠，深恐在半途發生意外事件，不住僧中，大僧遣尼受法轉與受戒，因而使她得具足戒。

八、邊五得：這是約邊國僧少而以五人能使得戒說的。在佛法盛行的地方，比丘衆多，有如法僧團，受戒必依法定十人受，但若邊僻的國土，出家衆少，不能如法的集衆僧行十人受，所以可減爲五人，即以四人爲僧衆，一人爲羯磨師，作法授戒。慈恩大師義林章三說：謂僧爲三人以上，所以五人受時，一人爲羯磨師，一人爲和尙，餘三人爲僧衆。然五人中，一人爲羯磨師，餘四人則爲僧衆。此爲婆沙、正理等的正說，光記、寶疏固然依於此說，就是道宣律師也據此說。

九、十衆得：這是約佛法盛行僧衆很多地方說的。如一般所說三師七證的十人

傳受而得具足戒。

十、三歸得：這是約六十賢部（六十賢人共爲一部）得戒說的。佛遣阿羅漢爲他們三說歸依佛法僧，他們歸依三寶，因而便可得戒。十誦律六十說：「若未結白四羯磨，若人歸命三唱我隨佛出家，是善受具足戒。若結白四羯磨後，歸依三唱出家，不名得具足戒」。薩婆多論說：「三語得戒，三歸得戒，佛成道已八年中得，八年後更無得者」。約所歸名三歸得，據三翻說亦名三語得。

壬二　明戒時分齊

癸一　別解脫分齊

**別解脫律儀　盡壽或晝夜**

此明受戒時間的分齊。所謂分齊，就是齊於幾時要期而受。受戒，必要有個確定的期限，在確定的期限內，決不違犯所受的律儀，沒有期限，那是不行的，所以現在來說明這個。

**別解脫律儀盡壽或晝夜**　就別解脫律儀說，那時間的期限，大約可分二類：一以盡形壽爲期，一以一晝夜爲期。在八衆弟子中，前七衆所受的別解脫戒，須盡形

壽受持，卽盡自己一生的身形壽命，無間斷地受持，爲持戒的期限。後一近住衆所受的八關齋戒，時間僅有一晝夜，卽於早晨日出時起，從師受戒，至明晨日出爲止，整整二十四小時，爲此受戒的期限，超過了這期限，坐高廣大床，行夫婦正淫，或非時食等，那是不算犯戒的。但這一晝夜的時間規定，是有部宗所主張的，若在經部師看來，則不一定局限於一晝夜，若二、若三、或五、或十、乃至多天，均無不可。時間的久暫，全視行者自覺能夠受持多久爲準，但最少不得短過一晝夜。成實九說：「有人言：此法但齊一日一夜，是事不爾！隨受多少戒，或可半月乃至一月，有何咎耶」？正理三七說：「此中經部作如是言：二邊際中，盡壽可爾，於命終後，雖有要期，而不能生別解脫戒，依身別故，別依身中，無加行故，無憶念故。一晝夜後，或五或十晝夜等中受近住戒，何法爲障令彼衆多近住律儀非亦得起」？雖有部不承認此說，但依理而言，多晝夜受，是未嘗不可的。

### 癸二　不律儀分齊

#### 惡戒無晝夜　謂非如善受

前講別解脫律儀，在時間方面，有盡形壽受持與一晝夜受持的差別，但不律儀

是否也可如別解脫那樣劃分兩種呢？頌解答說：

**惡戒無晝夜謂非如善受**　不律儀的惡戒，在時間上講，只有盡形壽的一種，絕對沒有一晝夜的不律儀。因爲不律儀的完成，要以盡壽爲期，就是終生獻身於屠夫職業的人，始得成就不律儀，一晝夜中沒有這種可能，所以不成就不律儀。推其原由，以不律儀不如善律儀可以堂堂正正地在戒師面前公開求受。世間沒有這麼一種傻人，會到一個人的面前求受一晝夜的不律儀，說是我在一晝夜中，要行殺生偷盜等的惡行，因殺盜淫等是一種不光明的行爲，如爲煩惱所使，只有偷偷的去做，決不敢向人公開表明。退一步說，就是有人肯爲表白，也沒有這樣一個戒師，肯得爲其證明受此惡戒，否則的話，那就沒有做戒師的資格了。於此或有人問：一晝夜作惡不敢向人公開求受，難道終生行不律儀的人，曾向師求受過的嗎？如沒有而成就不律儀，一晝夜爲什麼不可？這不能一概而論！終生獻身於屠夫之類的人，雖不必要對師說明我在一生中造作種種的罪惡，但因最初所起潛在的壞善意樂是堅強的，所以一起了畢竟造惡的意念，就成就了不律儀，不須向師求受的。

**近住於晨旦　下座從師受　隨教說具支　離嚴飾晝夜**

近住律儀是一晝夜，如上所說已經知道，但正當受此戒時，其方法如何，不可不知，所以現來略爲說明。依頌文看，須具七大條件，方可稱爲如法受戒。

**近住於晨旦**　於晨旦，是受近住戒的第一條件。卽發心受此戒者，在每逢齋期（十誦律六十一說：六齋者，八日、十四日、十五日、二十三日、二十九日、三十日）的那一天早上，太陽剛剛要出的那個時候，開始受戒，因爲這要經過一晝夜的時間的。婆沙百二十四說：「問：若至午後受此戒者亦得戒不？答：應言不得。除先要期月八日等恆受齋戒，彼有餘緣，午前不憶，食已方憶，深生悔愧，卽請戒師，如法受者，亦得此戒」。

**下座**　這是第二條件。受戒的人，在正舉行受戒時，一定是老師在上座，弟子在下座，絕對不可大模大樣地昂然高座。所以必須如此者，這是表示發心者的身心謙敬。身的謙敬，謂除身體有病，可以不必蹲跪，餘者或蹲或跪，曲躬低頭，合掌恭敬。心的謙敬，謂於授戒師，不生絲毫的輕慢，對於三寶生極尊重殷淨信心。正

理三七說：「以諸律儀從敬信發，若不謙敬不發律儀」。

**從師受**　這是第三條件。依佛制，受善律儀，一定要從師受，不是自己在三寶面前發一發誓就可以了的。如懺悔，在大衆前發露，會因過分的羞恥，制止犯戒的行爲。原來一般的人們，大都缺乏自增上、法增上的力量，而於世間增上却有所戒懼，俗說人言可畏，就是這道理。如對師受戒者，一旦遇到犯戒的因緣，雖沒有自、法的增上力，但因想到如眞犯了戒，不但要受一般人的閒話，而且也愧對自己的師長，經這樣的一反省，立可克制犯戒的過失，保全戒德。從師受有這樣的利益，所以無容自受。

**隨教說**　這是第四條件。當戒師爲你說戒時，受戒者一定要隨著戒師說，戒師說一句，你接說一句，隨戒師之後而說，既不可越前，也不可同說。假定不是這樣的話，受戒者固不成，傳授者也不對，所以這也是重要的條件之一。

**具支**　這是第五條件。支卽八支戒，發心受近住戒的，對此八支戒，務要具足受持，方可成近住人，如果缺少一支，就不得成近住。

**離嚴飾**　這是第六條件。受戒者於受戒時，衣著要樸素而不得華麗，更不得滿

戴金銀珠寶的首飾爲莊嚴具，因爲貪著這些，容易生起憍逸，但常用的莊嚴具，不在禁止之列，因爲緣此不會生起憍逸。

**晝夜**　這是第七條件。一晝夜卽二十四小時，爲近住戒的期限，卽從今日的日出時起，直至明晨的日初出止，在這時間內，所受的戒法，是恆時相續的。假定不是這樣如法受戒，那只能稱爲妙行，不得成爲近住律儀。

癸二　明具八支

**戒不逸禁支　四一三如次　爲防諸性罪　失念及憍逸**

受近住戒，爲什麼不是七支或九支，而不多不少的剛好八支？這一頌就是說明這個理由的。先將頌文拆開來讀，然後依次解釋。戒支四爲防諸性罪；不放逸支一爲防失念；禁約支三爲防憍逸。

**戒支四爲防諸性罪**　八支戒中的前四種——殺、盜、淫、妄，叫戒支，所以立此第一戒支者，目的是爲防範性罪，因爲能離殺生乃至能離虛誑語，就可不再毀犯殺等四大性罪了。

**不放逸支一爲防失念**　不放逸支，是指離飲酒的一種。酒是亂性的東西，受戒

者雖具尸羅，如果飲酒，就要放逸，不能守護餘支，在不知不覺中，毀犯性罪了。一個精神正常的人，善惡好壞，均能判斷，一旦飲酒，神志昏亂，失諸正念，忘了什麼是應該做的，什麼是不應該做的，結果，不應做的做了，應做的反而不做。現在立此第二不放逸支，目的就在防範失念，以期正常的爲人。

**禁約支三爲防憍逸**　禁約支的三支，是八支中的最後三支，即塗飾香鬘舞歌觀聽、眠坐高廣嚴麗床座、食非時食。塗飾香鬘，就是塗脂抹粉，身著華服，頭戴莊嚴具等，舞歌觀聽，就是去看那種易於勾起人們邪思的不正當的娛樂，受用高廣床座等，這都是使人心起憍舉，而可能毀犯其餘的淨戒的，如能與這些脫離關係，不去習近，其心就可遠離憍舉了。至於非時而食，因不斷的受食，能令心縱逸，假定依時而食，一方面能遮止恆時受用飲食的過患，一方面想到自己已受近住律儀，則於世間就可深生厭離而不貪著了。當知立此第三禁約支，其旨就在防範憍逸，不致去犯諸餘尸羅。

近住八支律儀，名八齋支。關於齋支的解釋，有部與經部，有不同的解釋。依有部說：離非時食，一方面是齋體，因爲這是齋食故，一方面是齋支，因爲是八支

之一故。所餘七支，只可說他是齋支，因爲是八支之一故，不可說他是齋體，因爲不是離非時食故。依經部說：離殺生等的八支律儀，就總說名爲齋，就別說名爲支，以別成總而得支名，所以齋的總名，是假非實。有說這是餘師的主張，不一定是經部的立場。學者思之！

癸三　明受戒人

**近住餘亦有　不受三歸無**

依一般說，受近住者，當然是已受近事律儀的人之進一步，但除了近事男或女，是否還有其他的人可受這近住戒呢？爲了說明受戒人的資格，所以頌中告訴我們說：

**近住餘亦有不受三歸無**　最正常的受近住戒，自是近事男或女，但除此外，還有一種人，雖尚未受近事律儀，但在一晝夜中歸依了三寶，在說了三歸後，是也可以受近住戒的，可是沒有受過三歸依的人，那是沒有資格受近住戒的。不過有時也有例外，那就是不知要經歸戒的手續，或雖知道如是程序，但因急於求戒而忘記了，直接的受近住律儀，由於他的意樂力强，佛制也許其得戒。

## 稱近事發戒　說如苾芻等

於此有一問題值得討論的：成近事男或女，爲但受三歸卽可？爲須發五戒方可？這在經部與有部，有不同的解說。依有部說：近事之所以得名近事，須發五戒。不發五戒，不名近事。不過五戒之發，並非要到說戒時，就在三歸受完了的時候，卽發得五戒。依經部說，不是這樣，受三歸時，名三歸近事，說五戒時，名五戒近事。假定如有部不承認唯受三歸就成近事的話，那就與經說相違。如契經說：「佛告大名：諸有在家白衣男子，男根成就，歸佛法僧，起殷淨心發誠諦語：自稱我是鄔波索迦，願尊憶持慈悲護念。齊是名曰鄔波索迦」（雜含三十三說：「有釋種名摩訶男，白佛言：世尊！云何名爲優婆塞？佛告摩訶男：在家清白，修習淨住，男相成就，作是說言：我今盡壽歸佛歸法歸比丘僧爲優婆塞，證知我是名優婆塞」。此中所說的契經，大概出此）。經既但說齊是名曰鄔波索迦，不說要發五戒方名近事，可見有三歸近事。有部說：不錯，經中是這樣說的，我並不否認，但經說與我

說，無何衝突之處，怎麼知道？曰：

**稱近事發戒說如苾芻等**　五戒的發得，在我迦濕彌羅國諸論師看來，不是在說戒相時，而是在稱近事等時。如受三歸者，說完三歸後，面對歸依師，「起殷淨心，發誠諦語，自稱我是鄔波索迦，願尊憶持慈悲護念」！就在這樣說的時候，即完成了近事律儀。若說離於稱號，但受三歸即成近事的話，那後來自己所稱的我是近事等言，豈不是成爲多餘而無用了嗎？況且經中接著更說：「我從今者乃至命終護生」。既三歸後，復自誓言護生，所以證知前受三歸等時，已得五戒名爲近事。經部依此又問難說：既於自稱近事時已發五戒，其後何必還要爲說五戒？有部回答道：歸戒者於自誓時，雖已發得戒體，但對戒相的差別，還不怎麼了知，爲了使他正確了知五戒學處，所以又爲說離殺生等五種戒相，以堅定其守持淨戒之心。如比丘的受別解脫戒，在一白三羯磨時，已得具足戒，成正式比丘，但因戒相還不明了，又爲彼說四種學處，令其了知堅持不犯。所以「近事必具五戒，非受三歸未發五戒而名近事」。什麼叫做學處？就是受戒者所應學習的律儀。法蘊足論第一說：「所言學者，謂於五處未滿爲滿，恆勤堅正修習加行，故名爲學。所言處者，即離殺等

，是學所依，故名學處」。

癸二　會釋經文

**若皆具律儀　何言一分等　謂約能持說**

經部主張五戒隨受多少皆發得戒，有部則說要由五戒方名近事，因爲双方意見有著這樣的出入，所以經部就據經提出責難。如說：假定眞的要具五支律儀方名近事，爲什麼佛在經中說有四種優婆塞呢？所以頌說：

**若皆具律儀何言一分等**　如正法念處經說：「優婆塞有四種，何等四種？一、一分行，二、半分行，三、數數行，四、一切行」。增一阿含二十卷中也有說：「夫清信士之法，限戒有五，其中能持一戒、二戒、三戒、四戒、乃至五戒，皆當得之。當再三問，能持者使持之」。論文依經說的四種是：「一、能學一分，二、能學少分，三、能學多分，四、能學滿分」。經既說有四種近事，可見成爲近事者，不一定要五戒全具。有部不承認這說法，所以回答此問難道：

**謂約能持說**　在道理上講，雖諸近事皆具律儀，然約受戒者能持的能力說，所以差別的說有四種。卽最初發心受戒時，雖具受五支律儀，但到後來遇到某種逆緣

，不能全部的受持，因而就在「其中，或有於諸學處能持一分，乃至或有具持五支，故作是說。能持先所受故，說能學言。不爾！應言受一分等，故此四種，但據能持」。

### 癸三　明三品戒

**下中上隨心**

一切律儀，在品類上說，是不是都平等呢？不！這是有等級的，大略說來，約有三品的差別，促成三品的由於什麼？頌說：

**下中上隨心**　如有三十人同堂受戒，同一戒師，同一戒法，可是其中十人得下品戒，十人得中品戒，十人得上品戒，所得品位有如此不同，當知完全是隨受戒者的心力所轉移。如發心殷重、懇切、至誠，即得上品戒，其次得中品戒，再次得下品戒。所以戒品的高低，不是以人爲標準，而是隨發心的不同。正因如此，有證果的聖者，只成就下品戒，而具縛的凡夫，却成就上品戒。如婆沙百一十七說：「頗有新學苾芻成就上品律儀，而阿羅漢成就下品律儀耶？答：有！謂有新學苾芻以上品心起有表業受諸律儀；有阿羅漢以下品心起有表業受諸律儀。如是新學苾芻成就

上品律儀，而阿羅漢成就下品律儀」。

## 癸四　明三歸體

**歸依成佛僧　無學二種法　及涅槃擇滅　是說具三歸**

爲在家佛弟子的近事，第一步必須虔誠的歸敬三寶，這可說毫無異議的。但當歸依佛法僧時，究竟以何爲所歸依的對象，在部派佛教的學者間，有著不同的論調。如歸依佛，爲歸依佛的生身呢？抑歸依成佛的無學法？再歸依僧，爲歸依僧的現實身呢？還是歸依成僧的二種法？這都是問題，所以須要加以說明。

**歸依成佛無學法**　有部說：歸依佛，不是歸依佛身，是但歸依成佛的那無漏無學法，由於彼法的殊勝，所以身得佛名。確實的，佛之所以爲佛，不在種族的高貴，身相的莊嚴，而在體悟緣起眞理，獲得了清淨無漏法，才成爲人間的佛陀，爲一切有情之所歸依。如果不是這樣，未在菩提樹下成等正覺之前，也有他的所依身，爲什麼不稱爲佛呢？可見佛的所依身，不能作爲歸依的對象，我們要歸依佛，應歸依成佛的無學法。什麼是無學法？即佛身中所具有的盡智無生智及彼隨行無漏五蘊，名爲無學。論主說：歸依佛，無學法固當歸依，佛所依身是佛體，也是歸依的對

象。如汝有部所說，唯無學法是所歸依，爲什麼經說若有衆生，心懷惡念，出佛身血，成無間罪，當墮無間地獄呢？這是論主主張歸依佛身最有力的根據。大衆部說：如來身中所有諸法，完全是無漏的，因而也就一切是所歸依的對象。他的根據，是經中說的「身是已修」的這句話。所已修心既然承認他是眞淨的，所已修身自亦應當承認他是眞淨無漏，而爲吾人之所歸依。還有犢子部說：補特伽羅是所歸佛。如是諸說，正理第三十八卷中，有往返的辯論，可以參閱，恐煩不述。

**歸依成僧二種法**　有部說：歸依僧，是但歸依成僧的學與無學的二種法，不是歸依僧的現實生命體。以聲聞僧說，有四向四果的差別，所謂歸依僧，不但歸依證得無學法的第四阿羅漢果聖者，就是證得有學法的四向及前三果，也都爲歸依的對象，因爲他們已成就了有學法故。所以發智論說：「歸能成僧學無學法」。或有難說：佛於經中曾經說過：「四双八輩補特伽羅，是福田僧皆應供養」。豈不分明顯示僧之所依身也是所歸依嗎？有部辯說：這是不了義經所說，屬於別義意趣，眞正說來但應依法，不應依彼補特伽羅。雜心說：「歸依僧所得學無學法名歸僧，不歸僧所成就非學非無學法及生身」。既然但歸能成法，爲什麼對生身人說之爲僧？這

是由於他得彼學無學法，從所得方面，名彼能得人爲僧。

**及涅槃擇滅**　此明歸依法。歸依法，是以愛盡離滅涅槃爲所歸依的對象。正理三十八說：「或愛盡者，三界愛斷。所言離者，除愛所餘諸煩惱斷；所言滅者，顯有餘依涅槃界。言涅槃者，顯無餘依涅槃界」。總之，涅槃卽是擇滅，一切衆生身中所證擇滅，是善是常，寂滅一相，所以通爲歸依。正理又說：「有餘師說：歸依法者，謂通歸依諸佛世尊所說雜染及清淨法。彼說非理！所以者何？佛說涅槃名最上法，又有經上滅爲最上，是故唯應歸依此法」。

**是說具三歸**　如是向上所說，名爲具三歸依。不錯，學佛者須要歸依，但歸依是什麼意義呢？當知歸依是救濟的意義。「如人落在水中，發見救生艇，卽投託該船而得到救濟。歸依三寶，卽在生死大海中的有情，信受佛法僧三寶，依止三寶而得到度脫」。佛也曾經這樣說過：「諸有歸依佛、及歸依法、僧。於四聖諦中，恆以慧觀察：知苦、知苦集、知永超衆苦、知八支聖道，趣安隱涅槃。此歸依最勝，此歸依最尊；必因此歸依，能解脫衆苦」。

**邪行最可呵　易離得不作**

受別解脫戒的佛弟子有八衆，於中，優婆塞優婆夷的在家二衆，佛爲他們制離欲邪行戒，爲其餘的大衆制離非梵行戒，這是我們所熟知的。可是，淫，站在學佛的立場看，是不淨的染汚行，既然如此，佛爲什麼不對在家二衆制離非梵行而制離欲邪行呢？有三個理由：

**邪行最可呵**　這是第一理由。邪行兩字是總標，最可呵說明第一理由。在家學佛的男女二衆，佛許可他（她）們有正常夫婦的結合，但不可越過夫婦正常關係而去侵犯別人的妻女。做人如侵犯到他人的妻女，即是邪淫，就是不道德的行爲，不僅要爲出世的聖者所呵斥，即世間的正人君子，也認爲這是最可呵斥的非理邪行。所以佛爲近事，特制離欲邪行，期使他（她）們過著正淫的生活。

**易離**　這是第二理由。衆生一向在無邊的欲海裏打滾，一下子要他們徹底遠離世間淫欲，那是不容易做到的，佛看準了這點，所以在許可正常夫婦的關係下，要他們遠離欲邪行，那他們會毫不感困難的依教奉行。正因爲易於離此罪行，所以佛特制離欲邪行。

**得不作**　這是第三理由。謂諸聖者，由於身中成就了無漏聖法，對於世間的欲邪行法，決定不再違犯，因而得不作律儀。如還經歷欲界受生的初二果聖者，雖經多番的受生，但決不犯欲邪行，然而離非梵行就不然了，換句話說，經生的聖者，並不能離非梵行，因爲還有正常夫妻的結合。假定爲近事制離非梵行，經生聖者豈不要犯近事戒？事實不然！所以佛爲近事制離欲邪行，不制離非梵行。

癸六　娶妻不犯

**得律儀如誓　非總於相續**

有諸在家的男女衆，在還沒有結婚之前，卽已信仰了佛教，而且受了近事律儀，然後遇到良緣，經過正常手續，結髮而爲夫婦，實行正淫生活，這算不算犯戒呢？依佛法說：不犯！爲什麼？頌說：

**得律儀如誓非總於相續**　世間一般受欲樂者，當其正式在受近事戒時，只是如本受誓而得律儀。什麼是他們的本受誓呢？卽本誓離世間的欲邪行，因爲本誓如此，所以現在對於爲他所繫屬的諸女人所，明明白白知道是屬於他的，但仍與之發生非法的關係，這自然是犯欲邪行的。然而受近事戒者，在正受戒時，並沒有總於一

切有情相續，發下這樣的本誓：「我當於彼離非梵行而得律儀」。既沒有發過這樣的本誓，現在娶妻，如先本誓而行，怎可名爲犯戒？正理三八說：「既如本誓而得律儀，今正隨行如何名犯」？

## 癸七　離虛誑語

**以開虛誑語　便越諸學處**

三業中的口業有四支，佛爲什麼對近事戒只制離虛誑語而不立離餘離間語等？這有如上所說的三種原因：一、虛誑語最可呵斥，二、在家衆易於遠離，三、一切聖者得不作。除了這三大原因外，佛爲在家衆制離虛誑語，旨在防護一切學處。此話怎講？頌說：

**以開虛誑語便越諸學處**　虛誑語，是絕對開許不得的，假定准許說虛誑語，那就不能守護一切戒了。因爲一許說虛誑語，犯戒者如被檢問，你是不是違犯此戒？他會以虛誑語否定自己所作的罪惡。如偷說沒有偷，殺說沒有殺，這末一來，豈不是便違越了近事所應學的一切學處了嗎？佛爲防護其他一切戒，使之堅持不犯，所以於一切學處皆制虛誑語，且令犯戒者不敢否認自己的所犯，否則的話，又加一虛

誑語罪。

## 癸八　明離飲酒

**遮中唯離酒　爲護餘律儀**

佛所制定的遮罪很多，如不著香花鬘、不歌舞觀聽、不非時食等都是，爲什麼爲近事只制離飲酒的一種遮戒？頌說：

**遮中唯離酒爲護餘律儀**　酒是亂性的，試看世間一般飲酒者，大都心多放逸，易犯律儀，所以佛在一切遮罪中，唯教在家衆戒飲諸酒，使能如法守護其餘一切律儀。婆沙百二十三有七說，其第五云：「復有說者，若不防護離飲酒戒，則總毀犯諸餘律儀，餘則不爾」。如殺、盜、淫、妄，是在家弟子應守的戒法，可是因於飲酒而失念的關係，則對應守的律儀，就不記得守護了，而且糊里糊塗的，應作的不作，不應作的而作，以致毀犯了一切律儀。經中說因飲酒而犯五戒的，就是此一證明。「由此世尊知飲諸酒，是起一切性罪因故，能損正念及正智故，能引破戒破見愚故，於一切種離遮罪中，唯說此爲近事學處。故離飲酒雖遮戒攝，而於一切立學處中，與離性罪相隨而制」。酒，依一向所說，是屬遮罪，因他本身不是性罪，不

過由於佛的遮制，不許學佛者飲酒，我們違犯佛的遮制，這才成爲遮罪的。性罪不同，其性本身就是罪，不問佛制未制，我們犯了，就成爲罪，如殺生等。可是有人說：飲酒不是遮罪而是性罪，因佛在經中，曾說過身有四惡行，謂殺生乃至飲酒，不應遮罪屬惡行攝。反之，如酒惡行不是性罪，殺等惡行亦應不是性罪，彼既不爾，此何獨然？究竟是性罪還是遮罪，在正理論第三十八卷，双方展開熱烈論戰，可以參閱。

壬五　明得三律儀

癸一　得處時同異

**從一切二現　得欲界律儀　從根本恒時　得靜慮無漏**

這首頌，在明得戒因緣的差別中，屬於第五一科，是說得三種律儀。上二句明得別解脫律儀，下二句明得靜慮與無漏二律儀。得別解脫戒，唯在散心位得，主要是在人類，然而從何而得呢？頌文告訴我們，從三方面得：

**從一切得欲界律儀**　一切，是指加行、根本、後起三者而言。什麼叫做加行？就殺生說，當我們還沒有去殺害某一衆生之時，先於心中起一殺的動念，或者預備

了一些屠殺的器具，是爲加行。什麼叫做根本？如我們由於殺念的蠱惑，而正式去把有情的生命殺了，當被殺的有情生命正告結束的一剎那，是爲根本。什麼叫做後起？卽將有情的生命殺害了，不但不知悔改，反而殺意昂然，殺無表業隨轉不絕，名爲後起。此一切爲發罪處，所以得別解脫戒，也就從這離一切罪惡的地方而得，是名從一切得。

**從二得欲界律儀**　二，在光記中有三種解說，但法義評定第二解最爲確當，今依第二解來說。二卽二類，有兩種二類。第一種的二類是：一、有情類，二、非情類。第二種的二類是：一、性罪類，二、遮罪類。欲界的有情，得別解脫戒，爲從有情得？抑從非情得？爲從性罪得？抑從遮罪得？答曰：是從二種二類得的，因情與非情一一都具性、遮二類罪的。正理三九說：「從二得者，謂從二類，卽情、非情、性罪、遮罪。於情性罪謂殺等業，遮謂女人同室宿等；非情性罪謂盜外財，遮謂掘地斷生草等」。因爲是這樣的關係，所以說從二得。

**從現得欲界律儀**　現卽現在。得戒，是於蘊處界上得的。蘊處界三通於三世，從現得，是說一個欲界有情之得別解脫戒，於三世中，是從現在的蘊處界得，非從

過未的蘊處界得。爲什麼？因這別解脫律儀，唯於現有情轉及於現有情所依止處轉。有情轉者，如犯欲邪行的人，當得欲邪行的罪，而此得罪，是從守護有情方面得的，不是從其他方面得的。現受別解脫戒，遠離一切欲邪行等，其所發得的戒，也就從守護有情方面發戒，不從其他方面發戒。有情所依者，所依，卽有情的生命體。如殺生，當殺害了有情的生命，便從有情所依的生命體上，獲得了殺生之罪。現受別解脫戒，卽制止這種罪行的再犯，所以得別解脫戒，也就從有情所依的生命體得，不從其他方面得。有情所止者，所止，卽外在的器界。如偷盜，在自己所居住的地方，盜竊其中所有的東西，不管就佛法或國法說，都是犯罪的，所以就從有情所依止處得罪。現受別解脫戒，糾正這不當的盜竊行爲或不再墾土掘地等，所以得別解脫戒，也就從有情所止的外器界得，不從其他方面得。得別解脫律儀如此，而餘二律儀又從什麼地方得呢？頌說：

**從根本得靜慮無漏**　根本，指根本業道。謂得靜慮、無漏二種律儀，但從根本業道而得，因爲定前的加行與定後的後起，都是屬於散心位，在不定位中，是沒有這兩種律儀的，然在定中，唯有根本業道，所以唯在根本起。

**從恒時得靜慮無漏**　恆時，卽指三世。上說得別解脫戒，唯從現在世得，現說得靜慮與無漏二律儀，通從過去、現在、未來的三世蘊處界得。其理由在光記說有五種，現只提出兩點來說：一、靜慮與無漏二律儀，是隨心轉戒，其力甚强，對於三世的罪惡，一一通能防範，所以能於三世蘊處界得。二、靜慮與無漏二律儀，既是心隨轉戒而與心俱有，心是能緣三世的，所以隨心而轉的戒，由於心的勢力，也就能夠防範三世了。

癸二　明有情支因

**律從諸有情　支因說不定　不律從一切　有情支非因**

不管是得律儀或不律儀，都是從有情、支、因三方面得的，但二者在這三方面的獲得，是同呢？還是不同呢？絕對是不同的！這一頌就是分辨他們的差別的：上二句明律儀從有情、支、因得；下二句明不律儀從有情、支、因得。

**律從諸有情得**　發心受別解脫律儀，其得律儀，定從一切諸有情得。如以不殺生戒說，發心者就是以不殺害一切衆生爲主的，若不從一切有情上著眼，說是只對部分有情存不殺害之心，那是不能得別解脫戒的。所以受戒的動機要純善，要對一

切有情皆存不殺害的仁慈之心，盡除一切惡意，才能得別解脫戒。

**律從支得說不定**　支，卽身語七支。由於受戒者的不同，從七支得戒，也就不定。有的必須從七支得戒，有的只須從身三語一的四支卽可得戒。如以八衆弟子說：比丘、比丘尼二衆，就一定要從身語七支得戒，其餘的六衆，只要從四支——身三語一（虛誑語）——就可得戒。

**律從因得說不定**　因，卽三品心；心，卽受戒因。受戒，有完具三因而受的，有不完具三因而受的，所以說不定。然而不管完具與否，但三心絕不能同時生起。如以下品心受戒，則無中品與上品。三心既不俱起，理應不具三因才對，怎可說爲不定？這如舉例來說是這樣的：謂有一人，初以下品心受在家五戒，次起中品心受沙彌十戒，後發上品心受比丘戒。如是次第發心受戒，完具三品，名爲從一切因得。反之，如不漸次上進，唯受近住、近事、勤策戒，那就要觀其發心如何而定了。如發上品心的，就從上品因得，發中品心的，就從中品因得，發下品心的，就從下品因得。如是發心受戒，不具三品，名爲不從一切因得。

我們知道，發揮受戒之功能的，在於對僧伽或教誡師所發的特殊誓願。據此，

基於常識的善事（惡事亦然），因受事情或條件的支配，是不徹底的。所以論中說有五種限定：一、有情定：例如心念我不殺生，無害的動物，固不應殺，有害的動物，却不能不殺，這就是有情定。二、支定：如比丘、比丘尼戒，須從七支得戒，但若說是思念，我唯於某律儀支能持不犯，其餘的諸支就是犯了也沒有關係，是爲支定。三、處定：處卽處所，亦卽地方，發心受戒者，如念在某一區域內，我可持戒不犯，但到另一地方，卽使是去做了，那也沒有關係，是爲處定。四、時定：謂念我在某一特定的時間內，可持離殺生戒等，超過了這個時間，我就是去做殺生等的行爲也是可以的，是爲時定。五、緣定：謂念在普通的情形下，雖則可以不犯律儀，但遇戰爭的因緣，那就不能守不殺生戒了，這是緣定。受戒者，如作五種定限，那就不得叫做律儀，只可說爲律儀相似的妙行。所以一個眞正發心受戒的人，必須完全離去上述的五種限制，在一切時，或一切處，卽使有怎樣的事情許可，也誓離一切的惡事，如是於此就得一種獨特的力量，稱爲戒體，以術語說，就是受得別解脫戒。

**不律從一切有情得**　以上說律儀，此下說不律儀。得不律儀，如得律儀一樣，

定從一切有情處得。這是約其不善動機說的。如有人最初所發的動機，在損害一切有情，甚至要盡形壽損害一切有情，所以證知不律儀是從一切有情處得。

**不律從一切支得**　支，卽七支。從支得律儀，雖說或七或四不定，但得不律儀，却是定從七支得，決無由四支得的道理。律儀與不律儀的從支得，所以有這不同，是約難得易得說的。律儀難得漸受，所以有不具支；不律儀易得頓得，所以無不具支。於此，或有人說：不律儀如必從七支得，在事實上，或有說不過去的，且以屠夫說：殺害生命，固屬身支的一種，但他對於女色看得很淡，除對自己夫妻的正常結合，決不侵犯他人的妻女，而且他的爲人忠厚老實，於一生中，一錢不苟，一物不取，同時他是一個啞子，不能說一句話，根本就無語業四支之過。這末說來，他只從身三中一支得不律儀，怎可說七支得？據頌疏的解釋，這是約他偏損一切善的不善意樂說的。

**不律非從一切因得**　因，卽三品心。得不律儀，決定無有由一切下、中、上三品因而得，因爲下、中、上三品心，如前所說，是不俱時起的。律儀與不律儀的從因得，所以也有這樣的不同，問題還是在於難得與易得。律儀難得漸受，所以有從

一切因得，不律儀易得頓得，所以無從一切因得。

不律儀，我們已經說得很多，但於此中，怎麼叫做不律儀呢？正理三九說：「此中何名不律儀者？謂諸屠羊、屠鷄、屠豬、捕鳥、捕魚、獵獸、劫盜、魁膾、典獄、縛龍、煮狗及罝弶等。等言類顯譭構、譏刺、伺求人過、喜說他非、非法追求以活命者，及王典刑罰、斷罪彈宮等。但恆有害心，名不律儀者。由如是種類，住不律儀故，有不律儀故，行不律儀故，巧作不律儀故，數習不律儀故，名不律儀者。言屠羊者，謂爲活命，要期盡壽恆欲害羊，餘隨所應當知亦爾」。根據這段文看，我們就可清楚的知道什麼是不律儀者了。

癸三　明得惡處中方便

**諸得不律儀　由作及誓受　得所餘無表　由田受重行**

從一切有情、一切支、非一切因得不律儀，已如上說，但得不律儀及餘處中無表的方便怎樣，還沒有說到，現當爲之說明。頌中，初二句明得惡戒的方便，後二句明得處中的方便。

**諸得不律儀由作及誓受**　上面說得律儀的時候，得別解脫戒，是從師受得，得

定共戒，是從定地得，得道共戒，從無漏道生得，現說一切得不律儀者，不外從兩方面得，一由作得，二由受得。所以分這兩種，因不律儀人總有二種，一是生在不律儀家的，一是生於餘家而後受此業的。如生在不律儀的屠夫家中的兒童，一生下來直到懂得人事，由於天天看殺而成爲習慣，對殺一事，視爲家常便飯，不算什麼回事，所以待長大後，自然就會殺生，當其開始行殺生等加行時，由作而就得不律儀。即或自己誓受，其心輕微，不發惡戒，必要開始動作行殺生等，方得惡戒。如生在其餘的普通人家，不是以殺生爲業的，但在某一環境下，因無其他工作可做，突然動念想以殺生爲業，並發誓盡形壽以此爲業，雖一向不見殺等惡事，但以初起的誓心程度很重，所以就由誓受，發得不律儀戒。頌疏說：「便發誓言：我從今日乃至命終，謂我當作如是事業養活自身。起誓心時便發惡戒」。

**得所餘無表由田受重行**　得律儀不律儀，已都知道：得非律儀非不律儀是怎樣得的呢？得所餘處中律儀無表，是從三方面得的：一、由田得，田即福田或功德，對於諸有福德者，常施供養，或施花草樹木，或施果園竹林，或施其他種種，彼由此而得的善無表，於初施時就生起了。這就善說，若就惡說，得不善處中，是這樣

的：「謂於田所作罝網等，不善無表初作便生」。二、由受得：如有人作這樣的要期說：我從今日起，每天在吃飯前，必先供佛及僧，或禮拜三寶等，假定不這樣做，那我決不先食。或者有人作這樣的誓限說：我從今日起，每逢（六）齋日、半月、一月、一年，誓願常施食等。但當人們發起這樣誓心的時候，就發得處中的善無表。如以不善說，有作這樣的誓言：我從今日起，若不經過一番打罵，那我決不先食。或者有人如此誓說：我從今日起，規定在一月內的某幾日中，必須打罵一頓，心裏才得快活。這就是受，雖說誓心微劣，然而由於受生，無表續生。三、由重行得，亦即由作得：重是殷重心，即以殷重心而行。如正理三九說：「謂起如是殷重作意行善行惡，謂淳淨信或猛利纏，造善惡時能發無表，長時相續乃至信纏勢力終盡」。

辛四　明捨差別

壬一　捨別解脫

**捨別解調伏　由故捨命終　及二形俱生　斷善根夜盡**
**有說由犯重　餘說由法滅　迦濕彌羅說　犯二如負財**

將律儀不律儀的因緣差別，已如上說，現在再就捨戒的因緣差別，略爲一說。我人初發心受戒，由於某緣的成就，獲得戒法，但此戒體，不一定盡形壽存在，在某種情況下，是可捨去的，所以此第四科明捨差別。先明捨別解脫戒。

**捨別解調伏**　這是總標。調伏，是別解脫的異名，亦卽戒的異名。戒能調伏六根，不使任意向外奔放，做種種不正當的行爲。根之取外六境，每成犯戒的因緣，如以戒鈎鈎攝六根，就可不犯律儀。調伏，也可說爲調伏煩惱，我人所以有時不能嚴格的守戒，究其根源，在於煩惱衝動，如將煩惱克制而調伏了，自不會去做違犯戒律的事情。八衆所受別解脫戒，在什麼情況下捨呢？這有有部、經部、法密部的三家說法不同。依有部說：八衆中，除近住戒是由五緣而捨，餘七衆戒是由四緣而捨。分別如下：

**由故捨**　這是捨戒的第一原因。故卽故意，亦卽決意放棄戒律的受持，如出家者的還俗，就是這種情形。比方一個得別解脫的人，因了某種事故，自己願意捨棄先時所得戒法，漸漸對戒失却愛好意樂，生厭離心，就是捨戒的象徵。不過眞正捨戒，須備三個條件：第一自己有捨戒之心，第二於有解人前，第三發表我今後不再

持戒的捨辭。如是三緣具足，方可正式捨戒。假使但起捨學處心，如在夢中作捨戒的夢境，固不能算捨戒；如但起表業而於顛狂心時所表達的捨辭，也不能算爲捨戒；卽或有捨戒心，起表業的捨辭，如只對不解者甚或至於對畜類起心發表，那還是不能算捨戒的。

**命終**　這是捨戒的第二原因。受戒者開始受戒時，原希望盡形壽受戒的，戒防身語的過非，是依身而受得的，今所依的身體既然毀滅，那能依的戒體自也與命終共捨。

**及二形俱生**　這是捨戒的第三原因。受戒的根器，依佛的規定，黃門二形人，是沒有受戒資格的，所以凡發心受戒的，不是具男根，就是具女根，易言之，卽正常的男性或女性，才有資格受戒。如最初受戒時，是單具一形的男子或女子的正常人，可是過了若干年後，生理上忽然發生變化，成爲男女二根同時俱有的陰陽人，於是就失去法器的資格。過去所獲得的戒體，也就隨所依身的變化而捨棄了。

**斷善根**　這是捨戒的第四原因。善根，就是無貪、無瞋、無癡的三善根。受戒者之所以得戒，主要是由於善根力量而起，現在旣失三善根，或全沒有慚愧心時，

因爲戒法的基礎喪失了，所以其戒也就自然而捨。

**夜盡**　以上所說四種捨戒原因，專約比丘等七衆說的，若近住捨戒，須更加這第五捨戒的原因，而是由五緣捨的。所以要加夜盡一緣者，因前七衆爲盡形壽戒，沒有其他的捨緣，一生都不成捨戒的；而近住戒，乃在家者一晝夜所受持戒，所以一晝夜的期限一過，自然而然的就捨此戒。

**有說由犯重**　有說，指經部說。經部站在嚴肅主義的立場，說捨戒的因緣，乃是由於犯重。重戒，以比丘、比丘尼說，就是淫、殺、盜、妄的四重禁戒，於此四重禁戒中，如犯其一時，其他一切戒法，也就隨之頓失。原來經部師，唯是機械論者，四重戒的犯一，如斷善根一樣，就失去一切戒法的基礎。此說如徵於聖典，是契於律的旨趣的，如十誦律第二十一卷說：「若比丘，於是四墮法，若作一一法，是非比丘、非沙門、非釋子、失比丘法。如多羅樹頭斷，更不生不青、不長不廣。比丘亦如是」。雖則如此，但從另方面說，因爲佛敎非常尊重懺悔的價值，所以一旦由過犯了戒，立刻就與斷善根者，作同一處理，把不犯的其他戒律價值也一概抹煞，老實不客氣的說，殘酷的氣氛未免太濃！有部不以此說爲然，所以後面予以破

斥。

**餘說由法滅**　餘說，指法密部說。法密部的看法是：當正法滅的時候，就是捨別解脫戒之緣。因得別解脫戒，是由師教得的，到正法滅的時候，一切學處的結界、羯磨，都已止息了，那裏還有戒體？所以就捨了。但這是約未得律儀無新得說的，如先已經得戒，那怕就是正法滅了，也沒有捨的可能。正理三九說：「有餘部執：正法滅時別解律儀無不皆捨，以諸學處結界羯磨所有聖教，皆悉滅故。爾時雖無得未得律儀，而先得律儀無有捨義」。

**迦濕彌羅說犯二如負財**　經部說犯四禁戒之一，就捨一切戒法，形式主義的毘婆沙師，特別是迦濕彌羅的毘婆沙師，反對此說，因犯四重戒，不犯其他戒，是沒有可捨理由的。在一一別解脫戒上，認爲即使犯戒，如能發露懺悔，其罪是可免的。這在論文中，兩派之間，展開很長的論戰。得戒而復犯戒，婆沙師舉喻說：如負債的富翁，具有兩種名稱，一名富翁，一名負債者。有錢的人叫做富翁，這是不成問題的，但當他一時周轉不靈，向人借債時，又不能不說他是一負債者，雖然負債，但不失其爲富翁，因爲債一還清，立刻就唯名富翁了。佛弟子對於戒律的得失，

亦復如此：初得戒時，名爲具尸羅者，後破戒時，又名爲犯戒者，雖則犯戒，但不失爲比丘的資格，因爲一旦發露悔除，當下就可恢復唯名具戒人了。況且在道理上講，如正理三九說：「謂如受一一非遍得律儀，應犯一一時非遍捨一切；本於一切有情處所受得律儀，不應今時於一犯罪便捨一切」。如一般所說，犯四根本戒，如斷多羅樹頭，是不通懺悔的，今有部說，即使犯重戒，也可懺悔清淨的。因此，論主說有部爲多煩惱者作犯重罪緣。這話怎講？如犯重而可懺悔，那煩惱熾盛的人，對戒無所畏懼，豈不要悔而再犯，犯而再悔，成爲他犯重戒的罪緣？這一罪名加在有部頭上，婆沙學者是擔當不起的，所以正理三九反駁說：「然應詳審誰最能作犯重罪緣？爲作是言：雖犯一戒而有餘戒應勤護者？爲作是言：既犯一戒餘戒皆失任造惡者？非對法者！此決判言，少障生天解脫愛果，然唯示導令彼修因，如何謗言勸他犯重？謂我但作如是誠言：犯一戒時餘戒不捨，應於餘戒專精護持，如是眞名遮他犯重；汝說犯一頓捨一切，豈不專作犯重罪緣？故造罪緣在汝非我」！有部的意思，犯了一戒，餘戒尚在，今後應時勤加守護，就可勉學人向上，不復毀戒。若如經部所說，犯一重戒，諸戒盡棄，令人前途絕望，豈不反更促成他爲非作歹？所

以有部責爲：「故造罪緣在汝非我」。其實說來，經部也並不是不承認懺悔之力的，如屬經部系的成實論第八卷十不善業道品說：由慈心、善心、實智等發生，即使是宿業也滅罪，或者使之滅輕。因而，經部師把犯重戒的比於敗種，可說是指沒有一點懺悔心意者說的，如能眞切至誠的發懺悔心，也許不是如此。

壬二　捨定道戒

**捨定生善法　由易地退等　捨聖由得果　練根及退失**

如何捨別解脫戒，已經知道，靜慮與無漏二律儀，如何當捨，這是現在所要說的。於中，初二句明捨靜慮律儀，後二句明捨無漏律儀。

**捨定生善法由易地退等**　此明捨定生戒，由於三緣：一、由易地捨：衆生於三界九地中，往返不息，或由上界而生下界，或由下界而生上界，於是從定所生善戒，亦隨其所依地的變易而捨。如定生喜樂地的衆生，具有與定生喜樂定相應的戒法，當此衆生上生或下生時，必捨該定生戒，因有漏諸法，都是繫縛於界地的，所以由下地生上地時，捨下地之戒，由上地生下地時，捨上地之戒。二、由退捨：定生戒，是由定生而與定相應的一種戒，初得勝定時雖得此戒，但後煩惱衝動退失勝定

，則其戒自然亦隨之而捨。三、由命終捨：不管什麼戒，都依有情的生命而得，生命一旦宣告結束，其戒也就捨去。論說：「等言，爲顯捨衆同分，亦捨少分殊勝善根」。意思是：依未至定發得煖等四善根，於臨命終時，或生欲界，或生上界，當煖等四善根捨時，其無表也就隨之而捨。

**捨聖由得果練根及退失**　此明捨聖道生無漏戒，由於三緣：一、由得果捨：如得初果的聖者，有與無漏道俱生戒，此戒在聖者獲得後之第二殊勝果時，因捨前之向道及果道無漏，所以其戒也就隨之而捨。推其原由，則以二果位所得的道生戒，遠較初果及二果向來得殊勝；如是捨二果戒得三果戒，乃至捨三果戒得四果戒，其捨劣取勝的道理，都是一樣的。二、由練根捨：如有些聖者，在上進過程中，修練其根，到轉根的時候，若得利道之根，就捨鈍道之根，由於根捨，所以其戒亦隨之而捨。這練根與前得果，從表面看，雖似同一；然得果捨，是依同類而說，而練根捨，是依異類而立，二者略有差別。如舉例說：由預流果至一來果時，鈍根者捨前鈍道得後鈍道，利根者捨前利道得後利道，這是得果；如鈍根者，在轉根時，捨鈍根道，得利根道，這是練根。由此可見彼此的不同。三、由退失捨：如先得此法而

後又退失不成就此法了，名爲退失。比方得羅漢聖果者，有時起欲界惑而退失，則其戒與羅漢的果道就同時捨去，因無漏戒是由聖果位無漏道所引發的，聖果道既退，其戒自喪失。

## 壬三　捨不律儀

**捨惡戒由死　得戒二形生**

上說捨戒，是就善律儀講，此捨不律儀，是指惡戒而言。得不律儀，或由作得，或由誓受，捨不律儀，由三因緣，分別如下：

**捨惡戒由死**　由死，是捨惡戒的第一原因。不律儀戒，只有盡形壽，沒有一晝夜，既本依於現實生命而得，現在他的生命既已崩潰，能依惡戒自必隨之而捨，所以說由死捨。

**得戒**　這是捨惡戒的第二原因。得惡戒者，最初雖曾發願終生做屠夫，以殺害有情爲職業，但後來遇著殊勝因緣，放下屠刀，歸依三寶，受別解脫律儀，當其發得善戒時，那惡戒就捨去了，因爲善惡戒性相違，不能同時俱起，所以得戒就捨。

**二形生**　這是捨惡戒的第三原因。不管是善律儀惡律儀，其所受得的，起初必

須是正常男子或女人，如果後來生理上發生變化，成爲二形人，就失去資格了。現得不律儀者，既然二形俱生，當就捨去原所得的惡戒了。

## 壬四　捨處中戒

**捨中由受勢　作事壽根斷**

如何捨不律儀，也已知道了，捨非律儀非不律儀的處中戒，又是在怎樣的情況下捨呢？這有六個原因。頌中的「由」字與「斷」字，要作六次說，就是由受斷，乃至由根斷。

**捨中**　這是總標。中指非律儀非不律儀的處中戒，捨字意顯如何捨此處中無表。由六緣捨，一一如下說明。

**由受斷**　這是第一由受心斷壞故捨：如有人最初生起這樣的善心而發誓說：我每在餐前，必先禮佛三拜，或默念三寶一遍，而後進食，依此願力，發得處中的善無表。假使長久照此做下去，自然係持這處中善無表不失；設若要期未滿，忽然覺得這樣做太麻煩，深生追悔，決意捨棄本所受的善心，則前所得的無表，也就與之俱捨。反之，如有人最初發起這樣的惡心而誓願說：我從今日起，恆在某一段的時

間內，先做捶打的工作，然後再做別的事情，依此願力，發得處中的惡無表。假使要期未過，忽然覺得捶打是非法的，我爲什麼要這樣做？經這麼一反省，就棄捨先所受心，而處中惡無表也與之俱捨。

**由勢斷**　這是第二由勢力斷壞故捨：處中善惡無表的生起，是由淨信及煩惱的勢力之所推動。淨信的勢力存在，其所引的無表就存在；煩惱的勢力存在，其所引的無表也存在。假定此二能起的勢力斷壞時，其所起的無表也隨之而捨。如所射出的箭，在其勢力未盡時，是一直向上的，到了射的勢力盡時，箭頭自然就墜下而停止了。

**由作斷**　這是第三由作業斷壞故捨：無表本來是由善惡的作業而得的，所以誓作後，應該天天這樣作去，如發心作而沒有發誓不作，但實際早就沒有照著去作了，則今根本受心，雖還沒有捨棄，然當所受的作業斷壞時，其無表就捨去。爲什麼？因這無表，是期加行生的，加行既已停止，所以無表就捨。但這是就記得不作說的，如因忘念不作，那就不在此例。

**由事斷**　這是第四由事物斷壞故捨：得處中無表的，如發善心，淨施出家衆的

塔廟、精舍、牀具、園林；或發惡心，施設在俗者的罝網等的事物。本由施彼這些引生無表，現在塔廟精舍以及罝網等，既然是已經毀壞了，則所得善惡處中無表，自然就捨棄了。這完全視乎施物的存在時間的久暫而定，什麼時候所施的事物壞了，就在什麼時候捨棄他所得的無表。

**由壽斷**　這是第五由壽命斷壞故捨：處中善惡無表的獲得，原本依於我人的身體，換句話說，他是隨壽命而轉的，壽命存在，無表就存在，現作處中戒人的所依身既然斷了，能依的處中無表，自然也就隨之捨棄，所以說由壽命斷壞故捨。

**由根斷**　這是第六由依根斷壞故捨：得善處中戒，是以三善根的動力而得，如現在發起加行斷善根時，那在加行位中，就捨處中善根所引的無表。得惡處中戒，是由三不善根的力量而得，如現在發起加行斷不善根時，則在加行位中，就捨不善根所引的處中無表。論文說由善根斷，是專約善無表說，今此說由依根斷，是據正理而双約善惡無表說。至於處中無表，所以在加行捨，那是由於他羸劣的關係。

壬五　捨諸非色

**捨欲非色善　由根斷上生　由對治道生　捨諸非色染**

上面所講捨律儀及不律儀，都是側重在有色的一面，此下說明捨諸非色。非色，指心等法，有善非色與染非色的二種。頌中，前二句明捨非色善，後二句明捨非色染。

**捨欲非色善由根斷上生**　欲謂欲界。屬於欲界所有的一切非色善法，如生得善及聞思善並彼眷屬，如說是捨的話，由於二緣：一、由根斷捨：不管是生得善，還是聞思積成的加行善，都由三善根而得的，可說三善根是欲界非色善的生因。現在善根既斷，欲界非色善，自必隨其失去。二、由上生捨：欲界有情，如上生於色界，因爲所居之地轉易，所以得色界殊勝的非色善，就捨欲界的劣非色善了。

**由對治道生捨諸非色染**　諸指三界。屬於三界所有的一切非色染法，如見所斷及修所斷的一切非色染，由對治道生的一緣而捨。分開來說：見所斷的對治道生，就捨見所斷的一切非色染法，修所斷的能斷無間道生，就捨修所斷的一切非色染法，唯此道生能斷彼染，非餘方便能捨彼染，所以若無對治道生，三界內的一切非色染法，那就沒有辦法斷捨了。

辛五　約處明成就

**惡戒人除北　二黃門二形　律儀亦在天　唯人具三種**
**生欲天色界　有靜慮律儀　無漏並無色　除中定無想**

這是約處明成就。意思是說：在三界五趣中，那一界趣的有情，才得成就律儀不律儀？是天趣嗎？抑是人趣？人趣有四大洲，是唯某一洲的人類成就呢？還是四洲人都有資格成就律儀不律儀？這實在是值得討論的一問題，所以現在爲之略爲分別。

**惡戒人除北二黃門二形**　這兩句是明成就不律儀的。能成就不律儀的，在三界中，唯是欲界的人類，而人類的四洲，要除去北俱盧洲的人們，因他們的環境安樂，日常生活的富裕，沒有極重的無慚無愧心，所以不會作惡，不作惡，自不成就不律儀。其他三洲的人羣，雖都有成就不律儀的資格，但必須除去二黃門與二形人。黃門是沒有男根的男子，二形卽非男非女的陰陽人。黃門有兩種：一、扇搋；二、半擇迦。二者皆通本性、損壞。本來無根，叫做本性扇搋；本無欲樂，叫做本性半擇。前雖有勢用，但沒有根；後者雖有根，但沒有勢用：是爲二者的差別。生後被損無根，叫做損害扇搋；被損而無欲樂，叫做損壞半擇。初雖有勢無根，後者無勢

有根，是爲二者的差別。二黃門及二形人，一爲所依身不健全，一非世間的正常人，所以他們都不成就不律儀。光記說：「如鹹鹵田不生穢草，故無不律儀，無五間罪，無斷善根諸雜染法」。

**律儀亦在天**　成就惡戒，雖唯於欲界人類，但成就律儀，不僅人趣可能，就是天趣也有的。然就人類說，同樣要除去北俱盧洲、二黃門、二形。北俱盧洲的人們，作惡固不可能，由於環境圓滿，行善也做不到，不行善，當然也就說不上受戒，不受戒，自無別解脫律儀，終日沉醉於欲樂之中，不知修定之爲何，所以定共戒與道共戒也沒有。黃門與二形人，爲什麼不成就律儀？論說：「由二所依所起煩惱，於一相續俱增上故，於正思擇無堪能故，無有極重慚愧心故」。而且，成就善戒，要有強盛堅住的善心方可，扇搋半擇迦等，既沒有強盛堅住的善心，自不具有善戒。光記說：「如鹹鹵田嘉苗不植，是故無律儀，亦無得果，亦無離染諸清淨法」。

**唯人具三種**　律儀雖亦在天，但就三種律儀說，唯人趣中完具別解脫、靜慮、無漏的三種，到了欲界天以上，就只有靜慮、無漏的二律儀，而不具別解脫的律儀了。別解脫律儀，上面說過，是從師受的，天趣無結界、羯磨等事，所以不成就別

解脫戒。

**生欲天色界有靜慮律儀**　若生欲天以及色界的有情，都容得有靜慮律儀，因爲此二界中，是都可以入定的。不過，色界天的無想天，只可說他成就靜慮律儀，不可說他現得靜慮律儀，這點不可不知。若生無色界天，那就必定沒有靜慮律儀，爲什麼？麟說：「謂無色故，現在無戒，有漏繫定，故生上不成下過未戒，不同無漏」。

**無漏並無色除中定無想**　此說無漏律儀，不但欲界天及色界天有，並且在無色界也有。唯此所說無色界有，是約成就說，不約現行說。謂生無色界的聖者，雖則是無色的，但成就色界六地中的過去未來的無漏律儀。從他成就過去看，可知有法後得，從他成就未來看，可知有法前得，得而不失，所以說名成就。無漏律儀雖通三界，但於色界中要除去中定及無想天，換句話說，生於中定及無想天的，沒有無漏律儀。中定，卽指大梵天，位居大梵天中的梵王，起戒取見，唯是異生，所以沒有無漏律儀。無想天是外道所居的地方，懷有僻見，亦唯異生之流，所以沒有無漏律儀。由此可以知道，眞正得無漏道的聖者，決不住中定或無想天中，所以要除去

這兩個地方。

己三　釋經諸業

庚一　三性業

**安不安非業　名善惡無記**

上來已說業的體性，現就各經所散說的諸業，略爲一談，以明佛法對於業的重視。諸經說業雖多，今頌只舉十一種業。先釋經中說的三性業。依照頌文拆開來看是這樣的：安業名善，不安業名惡，非前二業名無記。但此三業，在今流行的四阿含中，並不見有全文，而集異門論三法所牒經也沒有舉此業，唯雜含十八說到「善不善無記無知」而已。經無明文，想此三業，是取義說的。

**安業名善**　正理四十說：「諸安隱業說名爲善」。由此善業感得可愛的異熟果報，能暫時的濟拔衆苦，由此善業證得究竟的寂滅涅槃，能永久的濟拔衆苦，所以說名安隱。

**不安業名惡**　論十五說：「不安隱業名爲不善」。有情只要造了這種業，由此必然的就要招感那不可愛樂的異熟果報，不特如此，而且有了這業的存在，極能遮

止人們趣向於涅槃。由於與前安隱性相違故，所以說名不安隱。

**非前二業名無記**　不是前面所說的善業或不善業，因爲沒有特別勝能，不可記別是善或者不善，所以立名無記，亦卽是非安隱非不安隱的意義。

庚二　福等業

**福非福不動　欲善業名福　不善名非福　上界善不動　約自地處所業果無動故**

在有的經中，又說有福業、非福業、不動業的三種。上面說的三性業，是從業的本質上講，這裏說的福等業，是從倫理和他的結果分類。然而福非福等的相狀怎樣呢？這是現在所要說明的。

**福非福不動**　這是總標福業、非福業、不動業的三業。如是三業如何，以三界分別，是這樣的：

**欲善業名福**　屬於欲界所有的善業，經中把他說名福業，因他是招可愛果而與非福相違的。我們常說：某人福報大，某人眞有福，就是由這善業感得的果報。

**不善名非福**　屬於欲界所有的不善業，經中把他說名非福業，因他是招不可愛

果而與福業相違的。我們常說：某人沒有福，某人福報薄，就是由這不善業感得的果報。

**上界善不動**　屬於色無色界所有的善業，經中把他說名不動業，因他是能感得不動異熟的。或有人說：自第四靜慮及至非想非非想，固可說他不動，至於下三靜慮，初靜慮有尋伺動，第二靜慮有喜受動，第三靜慮有樂受動，怎可說爲不動？答：

**約自地處所業果無動故**　不錯，下三靜慮，有尋伺等的災患，擾亂不息，是有動的，可是其業對果，約自地處所來說，非如欲界有所轉動，所以立不動名。欲界業的有所轉動，這話是怎樣講的？如有某類業力，可以感得外之錢財地位，內之形量色力，其業本應於天等中成熟感果的，但由其餘的因緣力量所引轉的關係，反而在人趣中，其業就成熟了。可見欲界中業，有轉動的餘地。但色無色界的餘地處業，絕對不容轉令易地處受，由於業果處所的不可改動，加以屬於定地所攝，沒有散動的可能，所以立不動名。

**順樂苦非二　善至三順樂　諸不善順苦　上善順非二**
**餘說下亦有　由中招異熟　又許此三業　非前後熟故**
**順受總有五　謂自性相應　及所緣異熟　現前差別故**

在有的經中，又說有順樂受業，順苦受業，順不苦不樂受業的三種。現依頌文解說如下：

**順樂苦非二**　這是總標三受業。經中雖曾說到這三業，但沒有加以辨別。婆沙百十五說：「復有三業：謂順樂受業，順苦受業，順不苦不樂受業。問：何故作此論？答：爲欲分別契經義故。如契經說：順樂受等業。契經雖作是說，而不廣辨」。

**善至三順樂諸不善順苦上善順非二**　這是別釋三受業。如以三界分別：諸善業中，始從欲界，一直到色界第三靜慮，名爲順樂受業。因這樂受，從欲界的人類到三禪的諸天，都是有的，到第四靜慮以上，就唯有捨受而無樂受了。所以論文說：「以諸樂受，唯至此（第三）靜慮」，就是這個道理。諸不善業，約欲界說，欲界所有諸不善業，名爲順苦受業。因這苦受，唯欲界有，所以不論色界。上善的上，

指第四靜慮以上，意謂第四靜慮及無色界所有善業，說名順不苦不樂受業。因第四靜慮以上，只有捨受而無其他諸受的。於此成爲問題的：就是捨受，在下諸地，是承認他有呢？還是決定無呢？據婆沙十五說：說下地無有捨受異熟，約有兩家看法：一說下地法粗，此受微細，下地不寂靜，此受寂靜，所以下地無有捨受。一說下地有情所起善業，都是爲求樂受而起的，決沒有爲求不苦不樂受而起善業，所以下地無有捨受。但另外的學者，不以此說爲然，如說：

**餘說下亦有由中招異熟**　餘說是婆沙四說中的第四說。依此師說，下地亦有順非二業，論主認爲有理，所以取之以破餘三師說。爲什麼要這樣說呢？因中間定唯是不苦不樂受的。光記說：「由中間定無尋唯伺業，能招中定捨異熟故，以生中定唯有捨故」。中間定，在初禪頂，爲大梵天所得之定，彼常住在此定中，以三地分別，是無尋唯伺地。如不承認中間定有捨受異熟，那中間定業就應沒有異熟果，或者說中間定根本無業，因爲沒有苦樂所感果的緣故。可是事實不然，所以下地亦有順非二業。

**又許此三業非前後熟故**　這是引發智論說，以證明下地有捨異熟。在發智論中

，對此共有三段文的說明，今引如下：「頗有三業非前非後受異熟耶？曰：有。謂順樂受業色，順苦受業心心所法，順不苦不樂受業心不相應行；又，順樂受業心不相應行，順苦受業色，順不苦不樂受業心心所法；又，順樂受業心心所法，順苦受業心不相應行，順不苦不樂受色」。此都證明欲界有順非二業。光記說正取第二段中順不苦不樂受業心心所法爲證，這是有欠正確的，因爲此中所說明的，是有關於業的通局，不可說是證異熟果。顯宗論說：「然於下地理應定有順非二業」，亦卽此一意思的說明。

**順受總有五謂自性相應及所緣異熟現前差別故**　如上所說，有一問題，就是業因有善有惡，而受果唯是無記，業因受果，二性既然不同，怎可說爲順樂受等？這在論文有三重解釋：一、約利益釋順義，謂業能爲因，利益樂受，因能益果，所以立順受名。二、約所受釋順樂，謂果是能受，業因是所受，所受順於能受，所以立順受名。三、約能受釋順，謂卽彼樂是業所受，因爲樂是業所感的，所以當樂果起的時候，業因是能受，樂果是所受，能受順於所受，所以立順受名。順樂受業，有這三種解說不同，順苦受業，順不苦不樂受業，也有此三說，例上可知。說明了順

受是什麼意義，便明順受總有五種差別：一、自性順受：此卽苦、樂、捨的三受自體，因其體就是受，與自性不相違，所以名爲自性順受。如中含二七達梵行經說：「覺（舊譯受或云覺，或云痛）樂覺時便知覺樂覺，覺苦覺時便知覺苦覺，覺不苦不樂覺時便知覺不苦不樂覺」。二、相應順受：此卽是一切觸，而與受相應者，在相應中觸能順受，所以名爲相應順受。如契經說：「順樂受觸，順苦受觸，順不苦不樂受觸」。三、所緣順受：此卽色等一切境，因諸境界是受所緣的，所緣諸境順能緣受，所以名爲所緣順受。如雜含十三說：「比丘眼見色已，覺知色而不覺色貪，我先眼識於色有貪，而今眼識於色無貪，如實知，乃至耳鼻舌身意法亦如是說」。四、異熟順受：此卽能感的異熟業，順於所感的異熟果，所以名爲異熟順受。關於此，論文引經，說順現受業等，正理引經，說順樂受業等，二論不同。有說論文的現字，恐是樂字之誤，因順現等四業，唯顯時定不定，是後明三時業中所說的。五、現前順受：此卽現在正現行受，因爲現前不違，所以名爲現前順受。如中含二十四大經說：「阿難！若有覺樂覺者，彼於爾時二覺滅，苦覺，不苦不樂覺」。樂覺如此，苦覺，不苦不樂覺亦然。因當樂受正現在前的時候，並不是有其他的受，

能夠受此樂受，但據樂受自體現前，卽說名爲受於樂受。頌說差別，就是這五受的差別。

上來雖復泛說五種順受，但於前所說的順三受業中，是說第四異熟順受。論文說：「由業能招受異熟故，雖業（因）與受（果）體性有殊，而得名爲順樂受等」。

庚四　三時業

辛一　明四種業

**此有定不定　定三順現等　或說業有五　餘師說四句**

現在來說三時業。時卽感果的時期，這有現在、未來的差別，而未來又有順次、順後的不同。所以約如是分別者，因爲我人造業，必定要引其果，可是說到引果的時期，必然就有三時業說的出現。在阿毘達磨，就業的種類，大大的分析，成爲論究中心的，有四業家、五業家、八業家之說。三時業說，雖名定業，此外還有不定業，所以有此諸家說業的不同。

**此有定不定定三順現等**　先明四種業。此上所說的順樂受等的三業，各有定不

定的差別。不定業者，如三時業，其受報的時期、種類，都不是一定的，而介於三時業之間的，由關係的如何，而受報不定，是爲不定業。定業，分開來說有三：一、順現法受，就是現生作業，現世受其果報。二、順次生受，就是現生作業，來世受其果報。三、順後次受，就是現生作業，於第三生或其以後受報。依佛教說，業並不是與作同時受其果報，必相續多少的時期，漸次的增上，始實現其果，由於果實現時，有遲有速，所以分爲三時。然究竟說來，怎樣的業是順現法受的？怎樣的業是順生受的？怎樣的業是順後次受的？那是很難說明的。我們知道，業是意志的行爲，如雖極爲猛利，而其動機深刻不重大，就順現法受果，如雖不猛利，而是很深重的，就順次生受，如是兩者交錯的，就順後次受。又說依於希願分別三時業：造業者，希願欲於現世受的，是順現受，期望於將來受的，是生、後二報。大毘婆沙論，更比較三報的價值說：現報最輕，次報最重，後次報最重。如世間的果類，早熟則劣，遲熟則勝，是一樣的道理。

**或說業有五**　此明五種業。五業，就是將上四業中的不定業，開爲二種：一、異熟定時不定，即所得的果報是一定的，但感果的時限並不一定。二、異熟時俱不

定，即所得的果報與感果的時限，都是不決定的。由此二業，再加前三時業，合爲五業。不過要知道的：果定時不定業，固然是有，時定果不定業，是沒有的。爲什麼？因爲於時若定，於果是必定的，時只是異熟的位之差別，他是依於異熟而有的，離了異熟，根本沒有另外的時性。既有果定時不定業，四業家爲什麼不說此呢？須知四業是約時辨，如前所說，時與異熟無別體性，若於報定，於時亦定，所以就屬定攝，而不須另說了。

**餘師說四句**　此明八種業。餘師，光記說是有餘經部師；頌疏說是餘譬喻師說。所謂四句：第一句者，於時分定異熟不定，這就是順現、順生、順後的三業。在三世的時間上來說，那是決定了的，但對於感果是不定的。如順現業，假定現世受其果，即在現生中受，假定現世不受，那就永遠不受，所以說於時分定異熟不定。分開來說，則有三種：一、順現時定果不定，二、順生時定果不定，三、順後時定果不定。第二句者，於異熟定時分不定，這就是果定時不定，意謂受果是決定了的，但在時間方面，不決定是在什麼時候。第三句者，於異熟定時分亦定，這就是順現、順生、順後的三業，不特時間是決定了的，而得異熟果也是決定了的。如分開

說，則有三種：一、順現時定果亦定，二、順生時定果亦定，三、順後時定果亦定。第四句者，於時不定果亦不定，這就是時果俱不定，意謂異熟固非定得，卽於其時亦不決定。如是分別，初三兩句，各有三業，二四兩句，各有一業，合爲八業，如更明白的說：順現業有定不定，乃至順不定業有定不定。表列如下：

八業
- 順現業
  - 報定……於時分定於報亦定
  - 報不定……於時分定於報不定
- 順生業
  - 報定……於時分定於報亦定
  - 報不定……於時分定於報不定
- 順後業
  - 報定……於時分定於報亦定
  - 報不定……於時分定於報不定
- 順不定業
  - 報定……於時不定於報果定
  - 報不定……於時不定於報不定



**四善容俱作　引同分唯三　諸處造四種　地獄善除現**

**堅於離染地　異生不造生　聖不造生後　並欲有頂退**

前說三時業，雖有四業、五業、八業的三說不同，但在論主是取四業說的，所以現在進一步的說四業差別。

**四善**　四業家的說四業，是但於時中說定不定，以釋經中所說順現受等的四種業相的差別，定業分三，不定唯一，合爲四業，是說最善，因爲在道理上講，絕對沒有異熟不定時分定業的。

**容俱作**　順現等的四業，吾人容或可以同時俱作，但不決定同時俱作，所以說容。如一煩惱極重的人，在同一個時候內，遣一使去殺人，派一使去偷盜，令一使說虛誑語，而其本人則行欲邪行，四根本業道，一時完成，所以說俱作。此所俱作的四業，某一是感順現的，某一是感順生的，某一是感順後的，某一是感不定的。婆沙百十四，對此有明確的說：「問：頗有一時起三種業耶？答：有！謂先遣二使，斷生命，不與取，後自行欲邪行。以此自究竟，非由他故。若由如是種類法生，三業同時皆得究竟。於中，初業於現法中受異熟果，第二業於無門生受，第三業於隨第三生已後諸生受異熟果」。

**引同分唯三**　造業總歸是要引果的，但前所說的四業，有那幾業能引衆同分呢？關於這問題，婆沙百十四有三說：第一說，順生順後二業，通於引滿二業，就是一方面能引衆同分，一方面能滿衆同分；順現順不定二業，唯限滿業不通引業，就是只能滿衆同分，不能引衆同分。第二說，順生順後順不定三業，各通引滿二業，唯限於滿業的，只是順現受業。第三說，順現等四業，一一皆通引滿二業。論主於婆沙三說中，評取第二說，所以論說「能引唯三，除順現受，現身同分，先業引故」。如我人的現實生命體，是人同分，當然他不是突空來的，是由過去的業力所引的，既由先業引現同分，因而現在所造的順現業，自然只能滿衆同分，不可說引衆同分了，所以能引唯三。

**諸處造四種地獄善除現**　以三界五趣的諸處來說，「何界何趣能造幾業？諸界諸趣，或善或惡，隨其所應，皆容造四」。如人趣中，若善若惡，都可造順現等的四業，若天趣中，隨其所應，只可造善的順現等四業，至於地獄趣的有情，惡的雖容造順現等四業，善的祇能造順生、順後、順不定業，不能造順現業，因地獄有情，現實所受的果報，唯是不可愛樂，既無愛果可得，所以要除現。

**堅於離染地**　堅是堅固，不可動搖改轉的意思，於此是顯不退性名堅，因爲不退，所以是堅。離染地，九地各有其染，看其離染的程度，判定他屬於某一離染地。而於離染地不退者，又有異生、聖者的差別。現在分別說明如下：

**異生不造生**　此明不退異生於四業的造不造。一個於欲界離染地的不退異生，只容可造順現、順後、順不定的三業，不可說是能造順生業，因不退性離了此地的諸染，於第二生中，決不仍生此離染地的。正理第四十說：「異生不退若離彼染，無容於彼無間受生，故彼應除順生受業；於上地歿必還生下，故容造彼順後受業」。婆沙百十四說：「若諸異生生在欲界，未離欲界染，能造欲界四種善不善業，若已離欲界染，未離初靜慮染……，若不退法者，彼能造欲界三種善業，除順次」。

**聖不造生後**　此明不退聖者於四業的造不造。一個生於欲界的聖者，如已離去欲界地染，若是不退聖者，那他只可造順現、順不定的二業，決不會造順生、順後的二業，因不退性離此地染，決不再會生於下地的。正理第四十說：「聖者不退若離彼染，必無容有於彼更生，故彼雙除順生順後」。

**並欲有頂退**　不退聖者固不造生後，卽有退聖者，如退離欲界染的不還果人，

亦不再造欲界的順生順後二業，但初定已上的諸業，仍容有造，因還沒有離於彼地諸染的；又如退離有頂染的阿羅漢果，對於諸地的順生順後二業，都不再造，因已遠離彼地諸染污的關係。爲什麼這樣說？因這裏所謂有退聖者，只是退彼所得果，諸已退果的聖者，必不立刻生命結束，就在他這一生中，還可修得所退果的。關於這，到論二十五卷，再詳細的解說，現不具論。

辛三　中有造業

**欲中有能造　二十二種業　皆順現受攝　類同分一故**

這頌，討論中有造不造業的問題。中有，是四有中的一個階段。因爲上面已說明了生有、本有、死有造業的經過，所以現在再來說明中有造業的如何。

**欲中有能造二十二種業**　中有，以三界分別，只有欲色二界有，而此所顯示的唯約欲界，至於色界沒有談到。據寶疏說：「色界中有既有善心，故知亦造順現受業，然無諸位略而不論」。我們知道，色界有情，是化生的，諸根是頓具的，不須經過胎內胎外的諸位，所以就略而不談。欲界有情住中有位，所以容有能造二十二種業，就是於中有位、胎內五位（一、羯剌藍，二、頞部曇，三、閉尸，四、鍵南

，五、鉢羅奢佉）、胎外五位（一、嬰孩，二、童子，三、少年，四、中年，五、老年）的十一位，一一位中可造定業不定業，定業十一，不定業十一，合爲二十二業。

**皆順現受攝類同分一故**　在定業不定業中，其中有所造的十一種定業，完全屬於順現受攝，因爲是一類同分而無差別的。類是種類，如人，中有、本有同是人的一類，如狗，中有、本有同是狗的一類。中有一位與自類十位，所以是一類同分，因爲是一業所引的，如世間品說：「此一業引故，如當本有形」。長行說：「若業能引當往所趣，彼業卽招能往中有，故此中有若往彼趣，卽如所趣當本有形」。又婆沙百十四說：「若中有位所造諸業，至本有位受異熟者，此業當言是順現法受、順次生受耶？答：此是順現法受非順次生受。所以者何？中有、本有總衆同分無差別故」。至於中有所造十一種不定業，或就在現實生命體上受果，或要換一新的生命才受果，或根本上總不受果，正因爲如此，所以說爲時不定業。這樣講來，可見十一種不定業，並不是唯在現實生命體上的十一位受果。

**由重惑淨心　及是恒所造　於功德田起　害父母業定**

業有定不定的兩類，但在怎樣的情況下所造諸業，方可說爲決定受果？換句話說，定受業的相狀，究竟是怎麼樣？講到定受業相，約有四因，現在分別如下：

**由重惑淨心**　這是第一因。重惑，是極重的煩惱，淨心，是純潔的淨心。由極重煩惱所造的惡業，由純潔淨心所造的善業，如是善惡業，皆屬定業攝。

**及是恒所造**　這是第二因。謂造善造惡者，雖不具有重惑淨心，但因今天這樣做，明天這樣做，恆恆時常常時都這樣做，如是所造的善惡業，亦是屬於定受業。

**於功德田起**　這是第三因。謂造善造惡者，對於佛法僧的三寶，或對得勝果的聖者（勝果，主要的是指初預流果及後阿羅漢果。因爲，初果斷見惑盡，初出見道；無學斷修惑盡，初出修道，所以是勝。至於中間的二果，因爲不是初出，所以不名勝果），或對得慈定及滅盡定者，雖不起重惑及重淨心，亦不常時的去這樣做，但因爲功德田勝，不論行善作惡，必然是定受業。

**害父母業定**　這是第四因。謂作惡者，對待自己的生身父母，以極重心，行損害事，固然是定業，就是以輕微心，行損害事，亦必是定業。業定兩個字，通於前

三句，不是局限在害父母的。

辛五　現法果業

**由田意殊勝　及定招異熟　得永離地業　定招現法果**

定受業相，由於四因，已經知道；現法果業，其相如何，今當略說。現法果業，是對順次果業等說的，就是現生造業現生受果的業。

**由田意殊勝**　現法果業，約有二因：一、由田勝：如據傳說，有苾芻於僧衆中作女人語，其苾芻卽於現在生中轉作女人。或有人說：偶作這麼一點遊戲，何以竟有這樣大的果報？當知用心雖輕，但所對境很重，所以卽於現生中受果。二、由意殊勝：如據傳說，過去健陀羅國迦膩色迦王的時候，有一黃門，恆賢內事，後因見五百牛將去其種，就發起一念善心，以錢將這些牛買回而救其厄，然卽由於這種善業力的因緣，當下就轉黃門成爲男身。又據西域記卷第一說：「屈支國（舊龜支國）先王深敬三寶，觀禮聖跡，命母弟攝知留事，其弟竊自割勢，封之金函上王而言：王廻駕之日，乃可開發。王之還也，有搆禍者，曰：弟淫亂中宮。王聞怒欲置嚴刑。弟曰：願開金函！王開觀乃斷勢也。弟曰：懼有讒禍，割勢自明，今果有徵，

願垂照覽！王弟後遇五百牛欲事刑腐，惟念以財贖此羣牛，以慈善力，男形漸具」。此一事實，就對境說，牛爲畜類，是很輕的，但因心重，所以於此生中，就受其果。

**及定招異熟得永離地業定招現法果**　除了田勝意勝所造業於現生中受果外，還有其餘的業亦於現生中受果，如生於此地的阿羅漢及不還者，雖已將此地的雜染永遠的捨離，但在他未離染前所作的善不善業，因於此一生命結束後，不再到這地來受生，所以所有以前所作的諸業，如果是異熟定而時不定的，必定能招現法果。假使說在這地中，還有順生順後定業，那就證明他沒有永遠的離去雜染，而於第二生或第二生後，仍要受異熟果。假使有一種業，於時不定於果亦不定，由於現在永離染的關係，那就絕對不再受異熟果了。

辛六　明即受業

**於佛上首僧　及滅定無諍　慈見修道出　損益業卽受**

於功德田造業，所謂功德田者，其類很多，究於那種功德田起業而決定受果呢？這也是值得探討的問題，所以現在略爲說明。

**於佛上首僧**　佛上首僧，如依正理三十八說，佛就是僧，假使不是這樣，經中爲什麼說：汝等若能以少施物，如次供養佛上首僧，則於僧田獲得周徧清淨施福。要是照這意思說來，阿羅漢等爲僧，佛爲上首之僧。但據大乘瑜伽卷第六十說：「謂阿羅漢及佛爲首大苾芻僧，如是名爲田廣大性」。對法八說：「又於佛爲上首僧中，造善惡業，必得現異熟」。與本頌所說稍有不同，因爲今說佛卽是僧，至於聲聞，在下別出預流羅漢的。所以有此差別，由於瑜伽所說德田總爲五種，因而將佛及羅漢合爲大苾芻，今頌開爲六種，所以別論。佛爲僧攝，在學派中，如化地部，就是這樣主張的：「僧中有佛，故施僧者便獲大果，非別施佛」。其外像這樣說的還有，玆不具論。若有於佛上首僧，不管是作損業或作益業，此業必定能卽招果。

**及滅定無諍慈見修道出**　舊論說：「若總說大苾芻衆，以佛爲現前上首，若約人差別有五」。現前上首僧已說，今別就五人分別。一、從滅定出者，滅定，就是滅盡定，亦卽滅受想定，入此定的，因滅騷動的心心所法，獲得內心的極爲寂靜，卽此寂靜的心境，猶似涅槃的寂滅。如是滅定行者從滅定出，其身爲殊勝寂靜功德之所莊嚴，亦爲殷淨心之所生長依處，換句話說，其存在的生命體，是很尊貴高尙

的。假使有人對他，不管是造損業或益業，都定卽受其果。二、從無諍三昧出：無諍，約表現於外的行相說，就是不與他諍執，處處隨順衆生。在他看來，衆生已經夠苦的了，我爲什麼還要與他諍論，以加深其苦？約表現於內的心相說，諍是煩惱的別名，隨時隨刻遏止煩惱的生起，不使他活動，因內在無諍，外在卽慈和。如是無諍行者從無諍定出，其身爲無諍功德之所積集熏習，也是很殊勝難得的。現在假使有人對他，或造損業，或造益業，定將受其應得之果。正理第四十說：「謂此定中，已能永拔一切煩惱災患相續，有緣一切有情爲境，所起無邊增上意樂，無諍功德積集熏身，從此出時彼心相續，不爲一切世間定心及不定心之所勝伏，是福非福近果勝田」。三、從慈定出：修習此定者，旨在利益安樂一切有情，以緣無量有情爲境，其身爲利益安樂增上意樂之所熏習積集，所以出此定後，有爲無量最勝功德所熏修身相續而轉能生勝業。假使有人對他，或造損業，或造益業，定將受其應得之果。四、從見道出：謂諸行者，進入見道，以此道中的無漏淨智，斷除一切見所斷惑，獲得見道的殊勝所依身，所以從此出時，淨身相續而起。假使有人對他，或造損業，或造益業，定將受其應得之果。五、從修道出：謂諸行者，在修道的過程

中，以無漏智，永斷一切修所斷惑，獲得修道的殊勝所依身，所以從此修道出時，羅漢淨身相續而起。假使有人對他，或造損業，或造益業，定將受其應得之果。

**損益業卽受**　這是總結上面的。意謂於前六種田中，不管是爲衰損業，抑或是爲利益業，此業必定能卽招果。光記卷第十五說：「餘定，謂除前五定是所餘定；餘果，謂四果中除初後果，是餘次第一來不還果。若從餘定出，由前所修定非殊勝；若從餘果出時，見所斷惑先已斷故，修所斷惑未畢竟盡。故彼相續於初出位非勝福田，爲損益時非受卽果」。

庚五　二受業

辛一　明二受業

**諸善無尋業　許唯感心受　惡唯感身受　是感受業異**

此明心受身受的二業。心受，是第六意識相應的受，其業能招與心受相應的異熟果，名心受業。身受，是前五識相應的受，其業能招與身受相應的異熟果，名身受業。現在所要探討的，就是有沒有一種業，唯感身受非心，或唯感心受非身？分別如下：

**諸善無尋業許唯感心受**　此明唯感心受不感身受的業。謂從色界的中間定，至有頂諸地的無尋善業，唯感心受的異熟非身，因爲於彼諸地之中，根本是沒有身受的，如果身受現前，其必與尋相應，所謂無尋業感有尋果，那絕對是不會有的。

**惡唯感身受**　此明唯感身受不感心受的業。謂欲界中所有惡業能感受的，當知唯感身受的異熟非心，因爲惡業所招感的唯在於苦，而苦唯是五識所相應的，如有與心相應的苦受，那就決定名憂，憂受是不屬於異熟果所攝的，所以惡不感心受異熟。

**是感受業異**　如上所說，是感身受心受的二業差別。此說出於發智論，如彼第十一說：「頗有業感身受非心耶？答：有，謂不善業。頗有業感心受非身耶？答：有，謂善無尋業。頗有業感身心受耶？答：有，謂善有尋業」。善有尋業，通感身心二受，義準於前可知，所以略而不論。

辛二　明心狂業

**心狂唯意識　由業異熟生　及怖害違憂　除北洲在欲**

此明心狂業，是從前說憂根非異熟來的，如正理第四十說：「若執憂根定非異

熟，諸有情類所發心狂，在何識中？何因所感？依何處起非異熟耶」？此中計有三問：初句答初問，中二句答第二問，第四句答第三問。

**心狂唯意識**　此答第一問。謂諸有情心若發狂，那是決定唯在意識，若在五識，其心必不發狂，因五識身無有分別，由此可知狂從分別心生。由何因故有情心狂？曰：

**由業異熟生及怖害違憂**　此答第二問。有情所以心狂，約有五因：一、由業異熟生。論說：「謂由彼用藥物咒術令他心狂，或復令他飲非所欲若毒若酒，或現威嚴怖禽獸等，或放猛火焚燒山澤，或作坑穽陷墜衆生，或餘事業令他失念。由此業因，於當來世，感別異熟，能令心狂」。二、由驚怖。謂在我們這世間上，有天龍等八部的非人，常常現出非常可怖的形狀，來逼惱有情，有情一見那可怖的形狀，致使自己的心發狂起來。三、由傷害。謂我人在這世間上，因了某一件的事情，惱亂了非人等，非人由此大動瞋恨，來傷害我人生命體上的支節，致使人們心狂起來。四、由乖違。謂有情生命體內的風、熱、痰界，互相違反，大種乖適，所以心狂。婆沙百二十六說：「謂多食胡桃、麻子、苣藤等時，發熱風等，大種乖反，心便

狂亂」。五、由憂愁。謂如世人，由於喪失親愛等事，內心時時憂愁不捨，久之心即發狂。經說有一婆羅門女，名爲婆私瑟摅，一次把自己所心愛的六子喪失，於是心發狂亂，露形馳走，一直到見了佛，始得本來的心。

**除北洲在欲**　此答第三問。心會發狂的有情，在三界中，唯有欲界，而於欲界內，須除去北俱盧洲的人類，所餘欲界諸有情類，不管是欲天、人趣、惡道，都可能心發狂亂。地獄有情，恆時都在狂中，因被衆苦之所逼迫的緣故。其餘諸趣，只是容有心狂，不是絕對心狂，在正常關係下，可能心不發狂。至於欲界的聖者，除了大聖佛陀，心無有狂外，其餘的聖者，於五因中，由大種乖適，也容有心狂，不過沒有其他的四因而已。無異熟生者，就定業不定業說，如果是定受業，必要先受其果，然後方可得聖，如果是不定受業，因爲已得聖道，就能使令無果，所以不從異熟生令心發狂。無驚怖者，因爲證得聖果的聖者，已經超出不活、惡名、大衆、死亡、惡趣的五畏，所以決不由驚怖而使心發狂。無傷害者，因爲證果的聖人，沒有使非人等憎嫌的事，非人也就不傷其支節，使令心狂。無愁憂者，因爲聖者已證得諸法的法性，不會因失親愛，以致憂愁發狂。

**說曲穢濁業　依諂瞋貪生**

在有的經中，佛又曾經說過曲、穢、濁的三業，這是依於什麼說的呢？其業相又如何呢？現以兩句頌來說明他。

**說曲穢濁業依諂瞋貪生**　根據頌文，先作這樣分配：說曲業依諂生，說穢業依瞋生，說濁業依貪生。反過來說，依諂而有的身語意業的活動，名爲曲業，因爲其性是屬於邪曲類的。諂是邪曲的一類，那末，眞正的曲是什麼呢？依據經說，是諸惡見，惡見才實在是曲。依瞋而生的身語意業的活動，名爲穢業，因爲其性是屬於瞋穢類的。瞋就是瞋，爲什麼說穢？正理第四十說：「謂瞋現前如熱鐵丸，隨所投處，便能燒害自他身心，諸煩惱中爲過最重，故薄伽梵重立穢名，是諸穢中之極穢故」。依貪而起的身語意業的活動，名爲濁業，因爲其性是屬貪濁類的。貪之所以名濁，正理第四十說：「謂貪現前，染著所緣，是染性故」。正理更舉兩番三業說：「又眞直道謂八聖支，能障彼生三業名曲；眞實無病謂永涅槃，障證彼因三業名穢；依外道見於佛教中障淨信心不信名濁，以能擾濁淨信心故，從彼所起三業名濁

。又墮斷常違處中行，從彼所起身語意業違直道義，故立曲名；由損減見所起諸業，能穢淨法故立穢名，穢名必依極穢義故；薩迦耶見所起諸業，能障無我眞實淨見，依障淨義故立濁名」。

庚七　黑黑等

辛一　四業名體

**依黑黑等殊　所說四種業　惡色欲界善　能盡彼無漏　應知如次第名黑白俱非**

中含二十七達梵行經中，曾經說到這四業的差別。如佛對諸比丘說：「云何知業有報？謂或有業黑有黑報，或有業白有白報，或有業黑白黑白報，或有業不黑不白無報」。經中雖曾這樣略略的指示，但並沒有詳細解釋，所以現在略說其相。

**依黑黑等殊所說四種業**　這兩句是總標。佛之所以說黑黑等的四種業，是依業果的性類不同以及能治所治的差別。四種業者：一、黑黑異熟業；二、白白異熟業；三、黑白黑白異熟業；四、非黑非白無異熟業。黑黑者，初黑是因，次黑是果，因果俱黑，故名黑黑。白白者，初白是因，後白是果，因果俱白，故名白白。黑白

黑白者，是黑與白相違釋。非黑非白者，是指諸無漏業。前三就業果的性類差別建立，後一就無漏能治有漏所治建立。

**惡色欲界善能盡彼無漏**　這兩句是別釋。惡指欲界的諸不善業，因爲其性一向染污，所以說名爲黑；依其黑業所招感的不可意異熟果，亦是黑的，所以重說黑黑。色指色界，意謂色界所有善業，其性既不染污，又無惡業間雜，所以說名爲白；依其白業所招感的可意異熟果，亦是白的，所以重說白白。欲指欲界，意謂欲界所有善業，其性雖白而非黑，但有時爲惡業之所凌雜，所以稱爲黑白；依其黑白業所招感的果報，亦爲非愛果所雜，所以重說黑白黑白。就欲界的善業自性說，他本來是白而非黑的，但爲黑業之所凌雜，所以立黑白名。論說：「此黑白名，依相續立，非據自性，所以者何？以無一業及一異熟，是黑亦白互相違故」。講到善惡業果相雜，在欲界中，不特善業果爲惡業果所雜，就是惡業果亦爲善業果相雜，如此，既可說黑白黑白，亦應說白黑白黑？不能這樣比例！要知欲界的善業果，必爲惡業果所雜，如說欲邪見能斷善根，就是這個道理；但不善業果，却不一定爲善業果所雜，如闡提有情的身中，就不具善業，於地獄中，更無可意果可言。因爲如此，所

以不說白黑白黑業。最後非黑非白業，就是無漏業，其性不染汚，所以是非黑，不招白異熟，所以是非白。如是非黑非白的無漏業，能盡對治彼前黑等三業。黑等業爲所對治，無漏業爲能對治，所以說爲能治所治的差別。

**應知如次第名黑白俱非**　這兩句是配前兩句的。意謂如上所別釋的四業，如其次第，應知是這樣的：欲惡名黑，色善名白，欲善名俱，無漏名非。

辛二　無漏斷別

**四法忍離欲　前八無間俱　十二無漏思　唯盡純黑業**
**離欲四靜慮　第九無間思　一盡雜純黑　四令純白盡**

前說無漏業，能盡黑等三業，於是有人就提出這樣的問題：能盡前三業的無漏業，是不是都有這種功能性呢？不能！那末，是怎樣的呢？現舉兩頌略加說明。首先要知道的，此中所謂諸無漏業，主要的是指見道中的八忍八智，修道中的九無間道九解脫道。

**四法忍離欲前八無間俱十二無漏思唯盡純黑業**　四法忍，指見道中的苦法忍、集法忍、滅法忍、道法忍；離欲前八無間，指修道所離欲界九品思惑的前八無間道

。此前八無間及彼四法智忍，俱行合爲十二無漏思，唯能永斷不善的黑黑業。如分別說：四法智忍，唯斷欲界四諦所斷不善業；八無間道，唯斷欲界修所斷惑的不善業。

**離欲四靜慮第九無間思一盡雜純黑四令純白盡**　此頌的意思是：離欲界九品思惑的第九無間道的一無漏思，能夠永盡雜業及純黑業。所以能盡雜業者，因爲這時能總斷除欲界諸有漏善；所以能盡純黑業者，因爲這時亦能斷除第九不善業的。離色界四靜慮九品思惑的各各第九無間道的四（靜慮）無漏思，能夠永盡諸純白業。所以能盡純白業者，因爲各能永斷當地有漏善法的。唯當知道的，這裏說的斷善法，是約所緣斷說，非約自性斷說。自性斷法，斷了就不能再現行，所緣斷法不然，如就斷善法言，只是斷善法上的能緣煩惱，當能緣彼煩惱盡時，就說名爲斷彼善法，事實這時只是離去煩惱繫縛，善體還是存在的，所以斷已仍容現前。

辛三　敍異師說

**有說地獄受　餘欲業黑雜　有說欲見滅　餘欲業黑俱**

所說黑黑等的四種業中，第一第三皆有異說，雖均出於婆沙，但並爲不正義。

於中，前師約五趣以明，後師約五斷以說。如以婆沙評家的意思來說：欲界中的惡勝善劣，善不能夠凌雜於惡，所以惡業皆名黑黑。既然善劣惡勝，惡能凌雜於善，所以善業皆名黑白。

**有說地獄受餘欲業黑雜**　有餘師說：順地獄受業，名爲黑黑業，因爲地獄異熟果報，唯是不善業之所招感的。除此諸餘欲界所有諸業，不管是善的，抑或是惡的，都名爲雜業，因爲所餘欲界異熟果報，皆通善惡業之所招感的，所以順彼受，名爲黑白業。正理不以此說爲然，所以破道：「如是所說前已遮遣，謂善無能雜不善故」。此破，同於婆沙的評家意思。

**有說欲見滅餘欲業黑俱**　有餘師說：屬於欲界見所斷業，因爲沒有善法之所凌雜，所以名爲純黑業。除此餘欲界中所有屬於修道所斷的業，因爲有善不善相雜，所以名爲黑白業（俱業）。正理據婆沙評家意，說此亦非理，可以參閱。

庚八　三牟尼等

**無學身語業　即意三牟尼　三清淨應知　即諸三妙行**

此一頌中：初二句明三牟尼，次二句明三清淨。三牟尼及三清淨，都是佛在經

中所曾說過的。中含五等心經說：「舍利子！當學寂靜：諸根寂靜，心意寂靜，身口意業寂靜」，即是說的三牟尼。唯此經中說有意業寂靜，與本頌所說稍有出入。中含五水喻經說：「復次，諸賢！或有一人，身清淨，口意淨行」，即是說的三清淨。

**無學身語業即意三牟尼**　此明三牟尼。牟尼是印度話，中國譯爲寂默，就是諸煩惱寂滅之義。我們知道，無學聖者，已經斷盡一切見思煩惱，所以無學聖者所表現的身業名身牟尼，語業名語牟尼，即無學意名意牟尼。即意，簡別不是意業，因爲意牟尼，不是以意業爲體的。不特如此，眞實可以說爲牟尼的，唯有心意，所以經說：「心寂靜故，有情寂靜」。眞實牟尼既唯是意，無學身語業，爲什麼說爲牟尼？要知勝義牟尼，雖唯以心爲體，但是其相幽隱，微細難知，須藉他法比度，方可了知，無學的身語業，遠離一切衆惡，可以比知其心，所以隨所比知，立名牟尼。意業既不是勝義，又沒有能比作用，所以不得名爲牟尼。或有人問：牟尼爲什麼唯在無學不在其他身中？因爲，唯有諸煩惱永寂，才是眞實牟尼，能永寂諸煩惱的，是阿羅漢，所以無學身語業即意，名爲三牟尼。婆沙百十七說：「有說：無學身

中煩惱意言，究竟息滅寂滅圓滿，故立寂靜。餘身不爾，故不建立」。

**三清淨應知卽諸三妙行**　此明三清淨。身語意三種清淨，應知卽是諸身語意三種妙行。反過來說：諸身語意三種妙行，名身語意三種清淨。此三清淨，不唯就無漏說，亦通於有漏言。所不同的：有漏妙行得名清淨，是約暫時能離煩惱垢穢說；無漏妙行名爲清淨，是約永離煩惱垢說。正理第四十一說：「無漏妙行，永離惡行煩惱垢故，可名清淨；有漏妙行，猶爲惡行煩惱垢汚，如何清淨？此亦暫時能離惡行煩惱垢故，得清淨名。或此力能引起無漏勝義清淨，故立淨名」。

庚九　三惡行等

**惡身語意業　說名三惡行　及貪瞋邪見　三妙行翻此**

有的經中，說有三惡行；有的經中，說有三妙行。如長含八衆經說：「復有三法，謂三惡行：身惡行，口惡行，意惡行」。又說：「復有三法，謂三善行：身善行，口善行，意善行」。雜含十四也說：「云何不善法？如實知不善身業、口業、意業，是名不善法」。又說：「云何善法？如實知善身業、口業、意業，是名善法」。這都是經說三惡行、三妙行的明證。

**惡身語意業說名三惡行及貪瞋邪見**　此明三惡行。三惡行者，謂一切不善的身語意三業，然於意惡行中，復有非意業的貪瞋邪見的三種。身惡行是身業，語惡行是語業，意惡行包括意業貪瞋邪見。貪瞋邪見，毘婆沙師，雖竭力的不承認他是意業，但譬喻師，根據中含第三卷業相應品思經，說貪瞋邪見卽是意業。論主同情譬喻師，說「許有煩惱卽是意業，斯有何失」？順正理者說：「如是所許，違前契經及後正理」。「正理者何？謂若煩惱卽是業者，十二緣起及三障等差別應無。由此證知貪等非業」。

**三妙行翻此**　此明三妙行。三妙行者，翻前三惡行，應知就是一切善的身語意三業，然於意妙行中，復有非意業的無貪無瞋正見。

庚十　十業道

辛一　明業道體性

壬一　正明業道體

**所說十業道　攝惡妙行中　麤品爲其性　如應成善惡**

又有經中說有十業道，此有二類：一、十惡業道，二、十善業道。十惡業道，

就是殺生、不與取、欲邪行的身三；虛誑語、離間語、麤惡語、雜穢語的語四；貪、瞋、邪見的意三：合爲十惡業道。十善業道，就是離殺生、離偷盜、離邪淫的身三；離虛誑語、離離間語、離粗惡語、離雜穢語的語四；無貪、無瞋、正見的意三：合爲十善業道。此十業道，不管是善的、惡的，其相究竟怎樣，今當略說。

**所說十業道**　這是總標經中所說的十業道。

**攝惡妙行中麤品爲其性**　這是出十業道的自體。謂前所說的三惡行及三妙行中，假定是屬於粗顯易知的，就攝爲十業道。此中所謂粗品，簡別非粗顯的。粗顯的，就根本業道而言，非粗顯的，指加行後起罪及飲酒打縛等。因爲這些行相，雖則說是屬於惡行，但因不怎麼粗顯，所以不屬業道所攝。如身惡行，令他有情，或時喪失生命成殺業道，或時喪失財物成盜業道，或時失妻妾等成邪淫業道。世尊爲欲使令有情遠離這些，所以就粗顯品說爲業道。若語惡行，可以說爲語惡業道的，是指那過失特重的，如果是加行後起及輕微的輪王、北洲染心歌詠等，於無人處粗惡語等，或行誑等缺緣不成，這一切的一切，相不粗顯，不名業道，要語惡行，粗顯易知，方可說爲業道的。若意惡行，可以說爲意惡業道的，是指極重的貪瞋等，如

果是輕貪等，並不善思皆非業道。輕貪等，約輪王及北洲人等所起的輕微貪等說的，因爲這些行相，是不粗顯的。不善思所以非業道者，因爲業道是與業爲道的意思，思的本身就是業，不可自體還爲自體作道。再就十善業道說：身善業道，於身妙行，屬於加行後起，離諸飲酒、布施供養，因爲相非粗顯，所以不名業道。語善業道，於語妙行，屬於加行後起，愛語、和合語、實語等，因爲相非粗顯，所以不名業道。意善業道，於意妙行，如屬善思，則不可以說爲業道，因爲思的本身就是業，不可自體還爲自體作道。光記說：「准前惡業於善業中，亦應具說輕無貪等，而不說者略而不論。或前惡中說輕貪等，善中不說影顯可知」。

**如應成善惡**　這是配屬善惡業道。如其所應，假定攝前所說妙行，名善業道，攝前所說惡行，爲不善業道。

壬二　明業道差別

癸一　明表無表

子一　約根本明

**惡六定無表　彼自作淫二　善七受生二　定生唯無表**

十業道中，身三語四的前七業道，一般說來，是有表無表的，但是不是一一皆定有表無表呢？這實在是還值得研究的。於中，上兩句明不善業道，下兩句明善業道。

**惡六定無表彼自作淫二**　此明不善業道。惡六者，就是殺生、不與取、虛誑語、離間語、粗惡語、雜穢語。如是六種，就無表說，那是決定有的，表業，或有或無，可不一定。如遣他人殺生、偷盜，或使人進行挑撥離間等，當所派遣的人，完成其任務時，根本業道成就，雖則無有自己的表業，而無表不能說沒有，所以說定有無表。如是六種，假定是親自去做的，那就不但有無表業，而且也有表業，所以具有表無表二。如舉刀殺人，正下刀時，這是身表業，彼即命終，這是身無表業。如起身表業時，被殺害者，並未立即死亡，經過一個時期以後，其命方終，那就與遣使謀害一樣，唯有無表而無表業，因爲表業早已過去。淫二者，謂身三惡業中，其欲邪行，必有表無表的二種，因爲這要自身去行，獲得究竟方受快樂，並不是令他去行，而能使自己生歡喜的。

**善七受生二定生唯無表**　此明善業道。身三語四的七善業道，如果是從師受而

生的別解脫戒，那就決定具有表無表的二業，因爲受生的別解脫戒，必然是依表成的，有表就有無表，這是一定的道理。定生，指靜慮、無漏的二種律儀，因這兩種律儀，都是依定生的。定生戒，唯有無表而無有表，因是但依心力而得生的。

子二　約前後釋

**加行定有表　無表或有無　後起此相違**

前就根本業道明，此約加行後起釋。問題是這樣來的：如根本業道所說表無表的有無，加行後起所說表無表的有無，是不是如根本一樣呢？不然！今略分別。

**加行定有表無表或有無**　此明加行。就業道加行說，表業是決定有的，無表或有或無，沒有一定。如以極猛利的煩惱所起的惡加行，就有無表，否則就沒有；如以極淳厚的淨心所起的善加行，就有無表，否則就沒有。總之，加行無表的有無，關鍵端在起心的輕重。

**後起此相違**　此明後起。就業道後起說，表無表的有無，與前加行剛剛相反，就是無表決定是有，有表或有或無，那是沒有一定的。如隨前所作業而繼續的去作，就有表業，否則就沒有。

十業道的加行、根本、後起，我們在前面曾屢屢的提到，但什麼叫做加行？什麼叫做根本？什麼叫做後起？換句話說，加行、根本、後起三者，究依什麼而建立的，似還不大清楚，因而現在略爲分別。且以不善業中的最初殺業來說：如有一個屠宰猪羊的屠戶，在他沒有行殺之前，先發一念殺害之心，進而設法籌得一筆經費，到各地方去訪問牧羊養猪之所，見到自己中意的猪羊，給以相當的價值，將其購還繫養令肥，然後牽入屠宰場所，執刀求穴斫刺其身，乃至猪羊生命未終之前，在這歷程中所經過的種種階段，都是殺業的加行；隨著刀殺的表業，使猪羊正式命終，當活潑潑的生命，宣告結束的一刹那頃，其所有的表無表業，是爲殺生根本業道；刹那殺死生命後，表業雖已停止不動，但那殺生的無表業，仍然不絕的隨轉相續，這就是殺業的後起。此殺業後起，是約無表說的，表業亦有後起，如以屠宰爲活的人，殺害了猪羊後，再將已死去了的生命體，加以拔毛、剝皮、割截、洗治、稱賣、收利，甚而至於稱讚其美，這就是表業的後起。論說：「餘六業道，隨其所應，三分不同，准例應說」。這是類釋，詳如正理第四十一，一一說明他的三位，現在且再舉不與取說，其他不具論。如偷盜者，在他沒有偷盜之前，先發一念偷盜之

心，進而遣人或自到別人的家裏，伺察他人的財物所在，然後拿著偷盜用的工具，悄悄的進入他家，或穿壁由下方便而入，或登梯從高方便而入，慢慢的伸出双手，到處探摸他人的財物，乃至還未將他財物移動之前，在這之間所有準備，都是盜業的加行；待將別人的財物移轉，離開原來所放的處所，正當這一剎那的表無表業，是爲不與取的根本業道；從此以後，不絕隨轉的盜業無表，是爲不與取的後起，此盜業後起，是約無表說的，如將財物取出後，加以如何收藏，如何受用等，是爲表業的後起。如上所說，身三語四的七業道，雖皆有加行、根本、後起三者，但貪瞋邪見的意三業道，只有根本而無加行、後起。爲什麼？因貪瞋邪見三者，剛剛現在前的時候，就已成爲根本業道，所以沒有加行、後起的差別。但有人說：意三業道，不特有根本，亦有加行、後起，什麼道理？因有不善思，於貪瞋邪見，能爲前後的助伴，爲前助伴，就是加行，爲後助伴，就是後起，所以具有三分。

癸二　以三根辨

子一　明爲惡加行

**加行三根起　彼無間生故　貪等三根生**

有的經中又這樣說：「芯芻當知殺有三種：一、從貪生，二、從瞋生，三、從癡生；乃至邪見有三亦爾」。經中雖曾這樣說過，但怎樣形態的殺生是從貪生？怎樣形態的殺生是從瞋生？怎樣形態的殺生是從癡生？並未加以分別，所以現來略爲說明。還有，十業道的根本完成，並不是一一都由三根所究竟的，可是加行與根本不同，卽一一加行皆由三根所生起的。

**加行三根起**　不善業道加行生時，一一皆由三不善根之所生起。何以知之？如殺生加行的由貪而起，因爲貪愛對方的齒髮身分，或者是爲獲得他人的錢財，於是生起殺生的動機，這就是由貪所起的殺生加行。從瞋所起的殺生加行，如人一向有著怨家仇敵，見到他就覺討厭，因而生起憤恚心，以剪除當前怨敵，減少自己的威脅，是爲從瞋所起的殺生加行。從癡所起的殺生加行，如在波斯的邊地，於習慣上，殺有病的父母而滅除他們的苦痛；或在婆羅門爲了祭祀而殺生；或爲國王官吏由於法律，誅戮怨敵除剪凶徒，不但沒有罪惡，而且有大福德，起殺加行；或外道說，爲除人之禍害而殺蛇蠍等，甚而至於說，羊鹿水牛及餘禽獸，本是供給人類受用的，殺了也沒有什麼罪惡：像這樣的舉出視爲正當的殺生，在佛法看來，都是從無

知（癡）所起的殺生加行。其次，就偷盜說。從貪起偷盜加行，謂隨自己的所需，或爲救拔自身親友，引起盜取別人東西的心念，就是從貪所起的偷盜加行。從瞋起偷盜加行，謂對自己不滿意的人，看他享受種種快樂，心裏有所放不下，爲想使他吃些苦頭，所以就發起憤恚心，想方法去盜取他所受用的財物，是爲從瞋所起的加行。從癡起偷盜加行，如世間的國王，依世間的法律，侵奪惡人的財產，認爲這是法所當然的，並沒有什麼罪惡。「又婆羅門作如是說，世間財物於劫初時，大梵天王施諸梵志，於後梵志勢力爲劣，爲諸卑族侵奪受用，今諸梵志於世他財，若奪若偷，充衣充食，或充餘用，或轉施他，皆用己財，無偷盜罪」。還有，被生活逼迫，事不得已而爲盜取，在當時印度思想界，也認爲是正當的。如成實論第七卷說：「世法經說：若乏食七日，從首陀羅奪取無罪，若命欲斷得從婆羅門取。是人雖以惡業活命，不名爲破戒人，以急難故，猶如虛空塵垢不汚，是人亦爾罪所不染」。像這種種，在佛教看來，都是從癡所起的偷盜加行。邪淫加行依三根起者：如對他人的妻女，生起染著的愛心，或爲貪求她的錢財，而故意的想與之接近，以期人財兩得，是爲從貪所起的邪淫加行。如爲除却自己的怨仇，內心生起極大的憤恨，希

望從姦淫他的妻女著手，是爲從瞋所起的邪淫加行。從癡起者，如波斯的地方，讚於母等行非梵行；如當時行於一類修道者間的左道派，或所承認的亂倫風習，謂在梵志的牛祠中，有諸男女，受持牛禁，或嚙草，或飲水，隨便在什麼地方碰到，不管是親是疎，隨遇隨合。「又諸外道作如是言：一切女人，如臼、花、果、熟食、階陞、道路、橋、船，世間衆人應供受用」。佛教認爲此皆從癡所起的邪淫加行。正理第四十一說：「虛誑語等（語四業道）：從貪生者，如爲財利、恭敬、名譽、濟己及親起四加行；從瞋生者，如爲除怨，發憤恚心起四加行；從癡起者，如因邪見，起誑語等四種加行。又虛誑語從癡起者，如外論言：若人因戲笑，嫁娶對女王，及救命救財，虛誑語無罪。又雜穢語從癡起者，如依吠陀及餘邪論，學習諷詠，傳授於他，謂無罪愆，皆從癡起」。

**彼無間生故貪等三根生**　前明身三口四的七業道，一一由三根生，今明貪瞋邪見的意三業道，一一由三根起。於此，首先成爲問題的：身三口四的七惡業道，各各有他的加行，可以說是從三根生，貪瞋邪見的意三惡業道，才現在前卽說名爲根本業道，既沒有另外的加行，怎可說是從三根生？當知這是約從三根無間而生說的

。如有的時候，從貪無間生貪業道，有的時候，從瞋無間生貪業道，有的時候，從癡無間生貪業道；如有的時候，從貪無間生瞋業道，有的時候，從瞋無間生瞋業道，有的時候，從癡無間生瞋業道；如有的時候，從貪無間生癡業道，有的時候，從瞋無間生癡業道，有的時候，從癡無間生癡業道。頌疏卷第十六說：「前念名根，後名業道，根道義別，故說業道從三根生」。

子二　明生善三位

**善於三位中　皆三善根起**

不善業道從三根起，已經知道，諸善業道，是不是也是那樣呢？現以兩句頌文略加說明。

**善於三位中皆三善根起**　論文說：「諸善業道所有加行、根本、後起，皆從無貪、無瞋、無癡善根所起」。從這看來，可以知道，不但根本業道是由無貪、無瞋、無癡的三善根之所生起，就是那加行、後起，也是依這三善根而成的。爲什麼這樣說？因善的加行、根本、後起的三位，都是由善心而起的，其善心必與三種善根共相應的。然而，何爲善業道的加行？謂離前不善加行；何爲善業道的根本？謂離

前不善根本？何爲善業道的後起？謂離前不善後起。進一步說，但離前惡，還不得稱之爲善，如有人止息殺生，而不去作善事，怎可說是善？所以必須要遠離前不善三位，修此善三位名善三位。舉例說：如出家的沙彌，進受具足戒的時候，先入比丘戒壇，向諸比丘行禮，發懇切至誠的心，出誠諦不虛的語，請親教師，乃至一白二羯磨等，皆名爲善業道加行；到第三羯磨完成的那一剎那，所有表無表業，名爲根本業道；從此以後，乃至一直到說四依（常乞食、樹下坐、著糞掃衣、食陳棄藥），以及在生命未結束以前所有的隨轉，表無表業皆名後起。

子三　明究竟業道

**殺麤語瞋恚　究竟皆由瞋　盜邪行及貪　皆由貪究竟　邪見癡究竟**

**許所餘由三**

上面曾經說過，一切業道的究竟，並不是都由三根所完成的，既然如此，那末，問題就來了：那一業道是由那一根所究竟的呢？或由那一根而究竟那一業道呢？現來分別如下：

**殺麤語瞋恚究竟皆由瞋**　在十惡業道中，關於殺生、粗語、瞋恚的三惡業道，

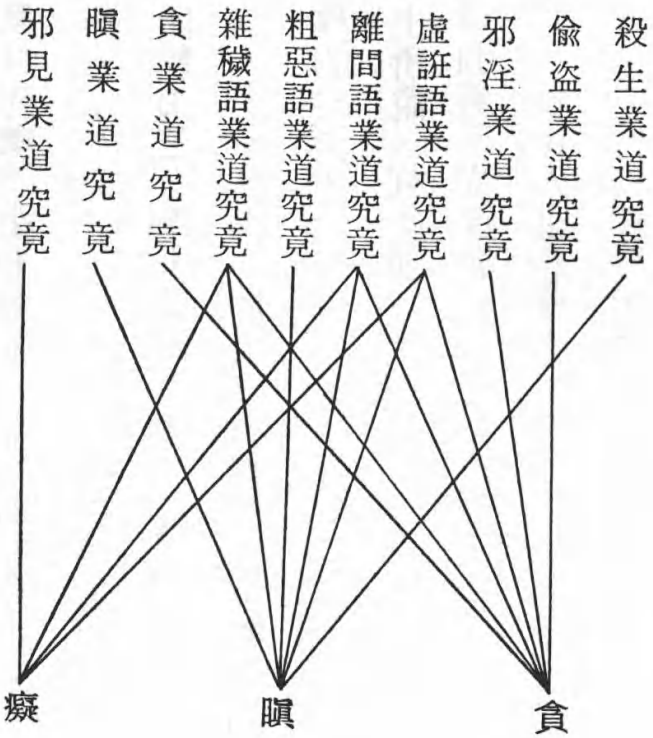
是由瞋之所究竟的，因爲這要內心毫無所顧，極粗惡的心念現在前時，才能完成這三業道。究竟，就是完成終了的意思。

**盜邪行及貪皆由貪究竟**　在十惡業道中，關於偷盜、欲邪行、貪愛的三惡業道，是由貪之所究竟的，因爲這要內心有所顧戀，極染汚的心念現在前時，才能完成這三業道。

**邪見癡究竟**　在十惡業道中，屬於意惡業道的邪見，所以獲得究竟，是由於愚癡，因爲要上品癡的現前，始能完成其邪見的。

**許所餘由三**　在十惡業道中，除了上面所說，所餘虛誑語、離間語、雜穢語的三惡業道，一一都容許是由三不善根之所究竟的，因貪瞋癡現在前時，無一不能完成這三種的惡業道。

總上所說，列表如下：




癸三　業道依處

**有情具名色　名身等處起**

惡業道的生起，不是突然來的，必有他的對象，而後才能產生，現依前說三、三、一、三的四品業道，依其所有的次第，說明他於四處而生。四處：一、有情，二、衆具，三、名色，四、名身等。

**有情具名色名身等處起**　一、殺生、粗惡語、瞋恚三者，是於有情處所生起的，即或有時也罵非情，但因過失很輕，不能構成業道。二、偷盜、欲邪行、貪愛三者，是於衆具處所生起的，這裏說的衆具，包括情及非情，因爲都是他人所受用具。以偷盜說，如偷猪馬牛羊，就是於有情處起的，如偷金銀財寶，就是於非情處起的。以邪淫說，這唯通於有情處起，不通非情。至於貪，或在有情身上起貪，或在非情物上起貪，也是通於情及非情的。三、邪見，此一惡業道，是於名色處所生起的，色就是色蘊，名包含四蘊，名色兩者，通於因果，邪見正是撥無因果的，所以於名色處起。四、虛誑語、離間語、雜穢語三者，是於名身等處所起的，因爲行欺誑等，一定要巧作言詞，才說得使人動聽，所以必依名身等，等卽等取句文。

癸四　問答分別

**俱死及前死　無根依別故　軍等若同事　皆成如作者**

殺惡業道的根本業道的成立，究竟是由什麼而建立的呢？這大概需要兩個條件：一是殺生的加行，一是所殺的命終，在這兩者當中，缺少任何一個條件，都不得成爲殺生根本。對的，根本業道的完成，確是如此，不過所成問題的，就是一個殺

生者，已經發起加行，而且亦已使得對方命終，但結果本身仍不爲殺罪所觸，這情形有沒有呢？其次所成問題的，就是有很多的人，集成一支勁旅，欲去勦殺怨敵，結果怨敵被某一個人所殺，其他的人是不是也得成就殺生業道？此一頌中：初二句解答第一問題；後二句解答第二問題。

**俱死及前死無根依別故**　此明具有加行、果滿（命終）而不爲殺罪所觸。如有這麼一個人，生起殺害的加行，欲去謀殺某一個人，可是結果，能殺的人與所殺的人，在同一時候俱死了，甚而至於還死在被殺者之前，這樣，縱然他是一個殺生者，但不成就根本業道，爲什麼？正理四十一說：「以所殺者其命猶在，不可卽令能殺有情殺罪所觸，以所殺者命未斷故，非能殺者其命已終可得殺罪，別依生故」。別依生者，意說殺生加行所依止的生命體，早已成爲過去，現在雖有另一新的生命出生，但他未起殺生加行，不是殺罪所依止身，所以不可說他成殺業道，否則的話，那就太不合理了。

**軍等若同事皆成如作者**　此明同爲一事，同得成就殺生業道。如於軍等之中，多數人從事殺生的時候，只有一人達其目的，其他下手而不殺害的人之責任，在阿

毘達磨論者看來，是具有同等殺人過惡的，亦卽是一切皆成殺生業道的。若有由於他力逼迫而參加殺人的集團，如果立誓是爲救護自己的生命，乃至命終亦不行殺，既沒有殺害的心，當也就沒有殺罪，但若進入殺人集團後，因而卽與他人具有同等的殺心，是也就具有殺罪了。

癸五　惡業道相

子一　明身業道相

**殺生由故思　他想不誤殺　不與取他物　力竊取屬己　欲邪行四種行所不應行**

上面已說十善十惡的根本業道，但如何而成業道，其相應該加以思擇。於中，先說十惡成業道之相。大要分三：卽身業道相，語業道相，意業道相。

**殺生由故思他想不誤殺**　此明由具五緣，成殺生的業道。殺生，不用說，是殺害生物之義，在一切惡行中，這是最重要的。不獨佛教重視，從某種意義說，爲印度一般宗教所共忌的，最顯明的事實，如耆那教，極端重視不殺生。然而，完成殺生重罪，須具五個條件：一、要由先發欲殺故思，卽先要故意的發起殺生的動機，

假定根本沒有殺害的心念，是不得成爲殺罪的。二、於他有情，他簡別不是自己，因爲自殺是不成業道的，有情簡別不是非情，因爲斷殺非情是不成業道的。三、起他有情之想，他想簡別不是自想，因爲於他作自身想，殺了是不成業道的，有情簡別不是非情想，如將有情作非情想，殺了也是不成業道的。四、作殺加行，就是手裏拿著刀，從這兒走到被殺者那兒，完成殺生的準備。五、不誤殺，就是要想殺這有情，就唯殺這有情，不錯誤的漫殺其餘的有情。誤犯殺生，是否也可說是完成殺生罪呢？從反於不欲死的有情意志說，誤殺與殺可以成爲同樣的結果。因此，結果論者的耆那，主張誤殺也成立殺生罪，如誤觸火被火所燒一樣。但這在佛教，是不承認的。雖充分的須負不注意的責任，但因沒有欲殺的動機，不可說有完全意義的殺生罪。如誤觸他人之妻，或如饗宴的結果，客人偶然破壞胃腸，那也不外是偶然的過失而已。總之，殺生罪的成立，雖有種種條件，但那最主要的，佛教認爲是動機，所以，即使自己不下手，但以殺意令人行事，如前所說，亦成立殺生罪。頌文的最後殺字，包括兩個條件：一是殺加行，二是不誤殺。關於殺生，論文及成實論卷第八，曾提出這樣的問難：有情的生命，既是剎那剎那生滅，則所謂殺生，豈不

是沒有意義了嗎？據寶疏說，這是立長時四相的正量部的詰難。對這問題，論文有二說：一、斷息風叫做殺生，二、斷命根叫做殺生。成實師也舉二說：一、斷相續生名爲殺生，二、有殺生心名爲殺生。就是殺生，並不關於念念相續，要之，在一期的相續中，强使斷滅他的相續，在反於衆生要求生存意志的一點上，說他成爲罪惡。婆沙卷第百十八又提出這樣問題說：有實在的衆生，可說有殺生罪，既沒有實在衆生，怎可說有殺生罪呢？對這疑問，世友以有衆生想答，卽因有衆生想，所以有殺生罪。

**不與取他物力竊取屬己**　此明由具五緣，成不與取的業道。不與取，是竊人不與或强取的意思。這是次於殺生，而爲佛陀說得最煩瑣的。據五分律說，比丘如盜竊五錢以上有價值的東西，就被判爲波羅夷罪。如摩竭陀的阿闍世王制定，盜五錢以上的東西，慣習的處以死罪。然而盜罪成立的條件，如前所說殺生罪一樣，須要具備五個條件：一、要由先發欲盜故思，卽先要故意的發起偷盜的動機，假定根本沒有偷盜的心念，那是不得成盜罪的。二、於他物中，他物簡別不是自物，自己盜取自己的東西，不得算爲盜罪。三、起他物之想，如以爲那東西是自己的，就是取

來，也不成爲盜罪。四、作盜加行，就是或用强力劫奪，或復暗暗竊取，起盜加行，從這兒走到盜取的那兒，完成偷盜的準備。五、不誤而取，令屬己身。五緣中的不誤、故思、他物想三者，是從前頌所流來的，在這兩句頌中，並沒有頌出，其餘他物及力竊取的二緣，是此半頌所明說的。關於盜業，還有可議論的，就是採取地下的東西，犯不犯盜罪呢？依律是這樣的：佛陀初制盜戒時，有一類的比丘，認爲佛陀所制，是誡取聚落（卽村落）的東西，山林原野的東西，恐怕是不禁止的，於是就隨意的去取，但結果又爲佛陀所叱責。這在婆沙、俱舍以及成實所說的意見，有所不同。俱舍說：縱然是無主的，因伏藏物，是國王的，所以如盜取他，就構成了盜罪。婆沙說：人民的所有權，僅是及於地上物，地下的東西，不屬人民所有，所以盜取者，如取地上所屬人的所有物，就於所屬人得罪，如取地下的伏藏物，就對國王犯罪，因爲這是國家的，但屬兩國中間的東西，如取的話，沒有輪王出世，還是判爲無罪的。成實說：「問曰：有人言，伏藏屬王，若取此物，則於王得罪，是事云何？答曰：不論地中物，但地上物應屬王。所以者何？給孤獨等聖人亦取此物，故知無罪」。然據彌沙塞律等說：不特地上的東西不可取，就是空中或地下的

東西，也禁止盜取，因此，現在俱舍所說，是得佛教眞意的。其次，關於盜取寺院塔廟的所有物，也爲佛教所絕對禁止的，因爲這是三寶所有物，持主雖沒有特別的私欲心，但若盜取，對於如來及衆僧，就成立盜罪。

**欲邪行四種行所不應行**　此明由具四緣，成欲邪行的業道。欲邪行或邪淫，在原則上，是與不是自己的妻或夫交接所得之罪。然據佛教說，即使是自己的妻婦，假定在非時非處行淫，同被計算於邪淫之中。所以完成欲邪行的業道，須具四個條件：一、於非境行不應行，非境者，謂與不是己夫或妻交接，這所以成爲罪惡，因是反於他的意志而無理强行的。不錯，這確是一大罪惡，但若相對而行，不論對於何人，都無什麼損害，難道也有罪嗎？這在佛教看來，縱然是相對的，如不在履行一定的手續後，反於那男子或女子之保護者的意志，就這點說，仍被認爲是罪惡的。然據律說，男女保護者有十種：一、父母所護，二、兄姊所護，三、親里所護，四、自護，五、法護，六、自任，七、衣物，八、共誓，九、有主，十、作信。第一至第三，是明其媒姆的意義，第四自護，是獨立者之義，第五法護，是出家者之義，第六自任，是自己不得任性之義，第七衣物，是妾的意義，第八共誓，是婚約

完成之義，第九有主，是所決定的夫或妻之義，第十作信，是如藝娼妓之義，卽一日一月乃至一交會（男娼也有）。這樣，如有妻之男與有夫之妻相通，一方面反於其妻的保護（意志），另方面破壞他夫的保護，在這點上，成爲邪淫。又卽使是獨身者，但爲父母所繫念的男子，同與父母所護的女子相通，在反於兩方保護的一點上，成爲邪淫。至於眞有獨立自護或自任的男女，彼此合意交接，誰也不勉强誰，雖則不是邪淫，但據成實論第八十不善道品說，在衆人前仍須舉行一種儀式，作爲附帶的條件。所以佛教所說的正淫，終於主張唯是一夫一妻的關係。二、於非道行不應行，謂或卽使自己的妻子，如於不應行的非道而行，像在口中，或在肛門，或在其餘非道，而行交接。三、於非處行不應行，謂在不應交接的地方而行交接，如於寺廟、僧閣、佛塔、神社等。四、於非時行不應行，謂在不應交接的時候而行交接，如在妻懷胎時，飲兒乳時，受齋戒時，雖爲夫妻，也以淫欲而被禁止。懷胎時行淫，會損壞胎中子，令受多病。飲乳時行淫，母乳則竭，又因心著於淫欲的關係，不復能再照顧自己的兒女。還有在妻受齋戒時，縱然是自己的原配夫人，如與之交接，亦犯邪行。但這另有學者說：受齋戒如果是自己受的，沒有得到夫婿的允可

，並不能算是非時，假定是夫許受齋戒而有所犯，那就是非時了。若於比丘尼行非梵行，有說是於國王邊得罪，因爲這是爲王所護持而不容許這樣做的，不特普通人這樣做不可以，就是國王犯了也成業道。有說對於自己受齋戒的妻子尚且不可侵犯，何況修清淨梵行的比丘尼？當然是更不可以的了。

子二　明語業道相

**染異想發言　解義虛誑語　由眼耳意識　並餘三所證**
**如次第名爲　所見聞知覺　染心壞他語　說名離間語**
**非愛粗惡語　諸染雜穢語　餘說異三染　佞歌邪論等**

身三惡業道相已說，今辨語四惡業道相。於中，初二句明虛誑語，次四句明虛誑語的所見等相，七八兩句明離間語，第九句明粗惡語，第十句明雜穢語，後二句明雜穢語的異說。

**染異想發言解義虛誑語**　此明由具四緣，成虛誑語的業道。虛誑語就是不眞實語，是的說成不是，不是說成是，完全是虛假欺誑的。一、於所說境異想發言，就是像下面所說的見言不見，不見言見等。二、謂所誑者了所說義，就是對方對你所

說的話了解沒有錯誤，假使對方未解或誤解了，那就屬於雜穢語攝。三、起染污心，就是發起欲欺誑對方的動機。四、不誤，就是所說與心相違背的話，確實是與心相違的，一點都沒有錯誤。具此四緣，成虛誑語業道。或有人問：有的時候，不以惡意發出妄言，不特與人無損，而且使人得大利益，像在這種情形下，是否構成妄語罪呢？以佛法說，苟以誑的動機，對人說出假話，即成立妄語罪。所以做人決不可隨便的異想發言。

**由眼耳意識並餘三所證如次第名爲所見聞知覺**　此明虛誑語的所見等相。長含第八衆集經說：「復有四法，謂四不聖語，不見聞覺知，言見聞覺知。復有四法，謂四聖語，見聞覺知，則言見聞覺知」。婆沙七十一說：「但所依事四故說四，若廣有八或十六」。據此可以知道：衆集經說四，是約所依事說，集異門等說八，是約境見不見爲八說，境與想相望，則成十六聖言，非聖也是如此。所以論文引經說：「諸言略有十六，謂於不見不聞不覺不知事中，言實見等，或於所見所聞所覺所知事中，言不見等：如是八種名非聖言。若於不見乃至不知言不見等，或於所見乃至所知言實見等：如是八種名爲聖言」。聖言非聖言，依婆沙的解說，是這樣的：

「以不善故名非聖，復次，於非聖相續中現前故名非聖，復次，非聖所說故名非聖，復次，非聖由此得非聖名故名非聖」。「以善故名聖，復次，於聖者相續中現前故名聖，復次，聖者所成就故名聖，復次，聖者所說故名聖，復次，聖者由此得聖者名故名聖」。所見等相，依婆沙師說：若境由眼識所證名爲所見，這就是色，若境由耳識所證名爲所聞，這就是聲，若境由意識所證名爲所知，這就是法，若境由鼻舌身三識所證，名爲所覺，這就是香味觸。不過須要知道的，就是婆沙所說見聞覺知的作用，是根而不是識，這裏所以說識，是顯根要假藉識的助力，方能取境。頌中說的餘三，是指鼻舌身的三識，此三所以合立爲覺，因爲香味觸境，唯是無記性攝，無記性法，猶如死者的無覺，所以能證者偏立覺名。還有經部宗對見聞覺知所說的不同，可以參閱論文，這裏不贅述了。

**染心壞他語說名離間語**　此明由具四緣，成離間語的業道。離間語，就是兩舌。以中傷、離間別人關係爲目的所發的語言。一、起染污心，就是生起挑撥離間的動機。二、發壞他語，就是發出破壞他人的語言，只要你發出了這語言，不管是否達到那個目的，都構成妄語罪。三、聽我說話的人，了解我所說的意思，確實含有

挑撥性。四、不誤發離間語。此四緣中，前之二緣，頌文所有，後之二緣，從前流來。寶疏將前二緣合爲一緣，那是錯誤的。

**非愛粗惡語**　此明由具四緣，成粗惡語的業道。粗惡語，就是惡口，簡單的說，以惱他爲目的而發的語言。如套上兩句說，應該是這樣的：「染心非愛語，說名粗惡語」。四緣是：一、起染污心，就是生起惡口漫罵的動機。二、發非愛語，就是說出令人不愛聽的話，使人聽了感到有點刺刺的受不了。三、聽我漫罵的人，了解我所罵的意思，確實是針對著他而且極粗惡的。四、不誤惡言。具此四緣，就成就了業道。

**諸染雜穢語**　此明由具二緣，成雜穢語的業道。雜穢語，就是綺語。這雖沒有特別的惡意，但說出來的話，容易啓人邪思，如說戲言、空話、猥談等。這兩種緣：一是染污心，二是所發語言。

**餘說異三染佞歌邪論等**　有餘師說，雜穢語的範圍是很寬的，只要是異於前說的虛誑語、粗惡語、離間語的三種，所有諸餘染心所發的語言，如佞歌、邪論等，都屬雜穢語攝。論文說：「佞謂諂佞，如有芯芻，邪命居懷，發諂佞語；歌謂歌詠

，如世有人，以染汚心，諷吟相調及娼伎者，爲悅他情，以染汚心，作諸詞曲；言邪論者，謂廣辯說諸不正見所執言詞；等謂染心所發悲歎，及諸世俗戲論言詞。但異前三，染心所發一切，皆是雜穢語收」。

子三　明意業道相

**惡欲他財貪　憎有情瞋恚　撥善惡等見　名邪見業道**

語四惡業道相已說，今辨意三惡業道相。初句明貪業道，次句明瞋業道，末二句明邪見業道。

**惡欲他財貪**　此明貪業道相。他財，就是屬於他人所有的錢財。別人的錢財，原屬別人所有，在道理上講，任何人所不可非理妄求的，但貪欲心特別旺盛的有情，見到別人有了衆多的錢財，就生起不正當的欲念，想方設法的，希望別人的財物，都歸我來受用，或者想用强力奪取，或者暗暗的去偷拿，以達到屬我爲目的，像這樣的非理耽求的惡欲，名貪業道。至於欲愛，是否皆貪業道，學者間有不同的看法：有的說欲愛皆貪業道，因爲五蓋經中，依貪欲蓋，佛說應斷此世間貪的；有的說欲愛只可名之爲貪，不可說是皆成業道，因爲意惡行中，要屬粗品所攝，方可說

爲業道，不然的話，貪著自己的財物，難道也成業道嗎？

**憎有情瞋恚**　此明瞋業道相。瞋之所以成爲業道，是對其他的有情，生起高度的憎恚心，欲給予他種種的逼惱或傷害，假定不是這樣的話，對自己發脾氣，或對非情生瞋，雖不能說是沒有過失，但因過失很輕，不能構成瞋業道。

**撥善惡等見名邪見業道**　此明邪見業道相。邪見，前面說過，就是撥無因果。論文說：「於善惡等惡見撥無，此見名爲邪見業道」，邪見所撥無的，光記、寶疏依正理所說十一類言，將論文所引的分爲十一類，這實在是沒有檢查阿含經的原文所產生的錯誤。雜含三十七論十不善業中說：「不捨邪見，顛倒如是見，如是說：無施、無報、無福、無善行惡行、無善惡業果報、無此世、無他世、無父母、無衆生生，世間無阿羅漢，等起等向此世他世、自知作證，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。又中含三思經說：「無施、無齋、無有咒說、無善惡業、無善惡業報、無此世彼世、無父無母（恐脫無衆生生一句）、世無眞人、往至善處、善去、善向、此世彼世、自知自覺、自作證成就遊」。據此二經所說的十一類，那應該是這樣的：一、無施與，二、無愛樂，這是撥可愛樂欲果之因，雜含叫做無

報，中含叫做無齋。無施與，依外論說，是無施的三類福，依佛法說，是無施悲田福。無愛樂，依外論說，是無施別婆羅門福，依佛法說，是無施恩田福。三、無祠祀，是祭天地之福。依外論說，這是無施衆婆羅門福。依佛法說，這是無施福田福。四、無妙行無惡行，雖有二無，因爲唯是業的一類，所以雜含叫做無善行惡行，中含叫做無善惡業，發智叫做無妙行惡行，並無第二無，因而不可開之爲二。五、無妙行惡行業所感果異熟，這是屬於謗果邪見。六、無此世間無彼世間，雖彼此不同，但同屬於世的一類，所以中含叫做無此世彼世。此世，指現在世，彼世，指過未世。婆沙對此提出意見說：過去未來的二世，人所不見，固可撥之爲無，現世是現在明明白白所見到的，怎可撥之爲無？不錯，閉著眼睛瞎說是不對的，但爲無明所蒙蔽的外道、要這樣的撥之爲無，那你又有什麼辦法？如無明者、愚盲者的墮坑落塹，你能責怪他嗎？七、無父無母，這事雖然是二，但屬同生的一類，所以雜含說爲無父母，婆沙說這所謗者，主要的是謗沒有父母感子女的業，就感子說，若父若母，隨一是不可能的。八、無化生有情，雜含說是無衆生生，婆沙解釋說：「有諸外道作如是說：諸有情生皆因現在精血等事，無有無緣忽然生者，譬如芽生必因

種子、水、火、時節，無有無緣而得生者，故定無有化生有情」。謗此，是通謗因果。謗因，是屬見集所斷，謗果，是屬見苦所斷。九、世間無有沙門或婆羅門是阿羅漢，這是謗無聖者的邪見，也屬於見道所斷。雜含及發智，都說世間無阿羅漢，中含說是世無眞人，都是約此說的。十、無正至，依發智說，這是撥無滅諦的邪見，屬於見滅所斷。雜含叫做等至，中含叫做往至善處。十一、據發智說：「無正行，此世他世，即於現法，知自通達，作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，如實知。此謗道邪見，見道所斷」。中雜二含的文義與此所說相同。可見正理論師所說的十一類，是指此，若以光寶所分，那是不合經意的。總之，做一個人，絕對不可生起邪見，如果生起邪見，就會一切不顧而無惡不作了。

辛二　釋業道名義

**此中三唯道　七業亦道故**

經中說的十業道，有善惡的兩類，其體是什麼？有什麼差別？這在前面都已說過，但所謂業道，是依什麼意義而得名的呢？現以半頌來略加說明。

**此中三唯道七業亦道故**　在十業道中，以十惡業道說，於中最後意三的貪瞋邪

見，唯可說是道，不可說爲業道，然而所以仍稱爲業道者，因他是以業爲性的思心所之所遊履的緣故。把這意思說得明白一點：與貪等相應的思是業，爲業之思，不能獨立活動，「以彼貪等轉故思轉，彼貪等行故思行，如彼貪等勢力，而思有造作故，故貪等三與思爲道」。除此，其餘的身三語四的七支，是身體的動作，言語的發動，其體就是業，而這業的身三語四，又爲思業之所遊履，所以具名業業道，上業是身語業，下業是思業，業及業之道，總立業道名。所以此中所說的業道，具足的顯示業道業業道的意思。光記說：「此中意說：一業顯多業，一道顯多道，雖復業道性類不同，業名同故，而一業名爲餘業故，道名同故，而一道名爲餘道故……如言車牛，雖多車牛性類不同，車牛名同，而一車牛名爲餘車牛故」。這是約惡業道說，善業道義類此應知。

辛三　義便明斷善

**唯邪見斷善　所斷欲生得　撥因果一切　漸斷二俱捨**

**人三洲男女　見行斷非得　續善疑有見　頓現除逆者**

前來所說十惡業道，一一皆與善法現起，相互違背，那末，我們平常所說的斷

善根，在十惡業道中，是由那一業道呢？再者，斷善根與續善根，究竟有些什麼差別呢？這也是兩個重要的問題，所以也來給予解答。初句，解答第一問題，後七句，解答第二問題。

**唯邪見斷善**　此說在十惡業道中，能夠斷善根的，唯有上品圓滿邪見，其餘的諸惡業道，是沒有這個能力的。但據發智論說，斷善根的是諸不善根，與此所說不同，這是什麼道理？不，斷善根的確是邪見，因爲邪見是由不善根之所引發的，所以發智論中就將這責任推到不善根上去。如一個村莊被火燒了，推求起火的原因，是由盜賊施放的，所以人們就說某村被賊燒了。發智論說不善根斷善根，也就是這個道理。什麼善根爲此邪見所斷呢？答：

**所斷欲生得**　邪見之所斷的，唯是欲界生得善根，非加行善根。爲什麼不斷加行善？因斷善根者，在先加行位，已經捨去加行善了，所以到了眞正斷善時，就唯有斷生得善了。爲什麼不斷色無色界的生得善？因色無色善先不成就，所以現在不可說斷。

**撥因果一切**　此明邪見的相貌。緣何邪見能斷善根？是指撥無因果的邪見。撥

無有因，就是否定有情所作的善惡業；撥無有果，就是否定善惡業所招感的異熟果。因果俱撥爲無，是大邪見。婆沙三十五說：「評曰：應說謗因謗果邪見俱能斷善。謗因邪見如無間道；謗果邪見如解脫道。謗因者，與善根成就得俱滅；謗果者，與善根不成就得俱生：是故此二俱能斷善」。但邪見很多，有自界緣的，有他界緣的，有有漏緣的，有無漏緣的，是不是一切邪見都能斷善呢？有餘師說：能斷善根的，唯自界緣及有漏緣的邪見，若他界緣及無漏緣的邪見，不能斷善根。但現在說，不管是有漏緣、無漏緣的，不管是自界緣、他界緣的，一切邪見，皆能斷善。

**漸斷**　善根有九品差別，邪見斷時，爲頓斷還是漸斷，自也是個問題。現在頌中告訴我們，是漸斷而非頓斷，因邪見是有九品的。九品邪見與九品善根，順逆相望漸次而斷：謂初下下品的邪見，能斷上上品的善根，次下中品的邪見，能斷上中品的善根，再下上品的邪見，能斷上下品的善根；乃至上上品的邪見，能斷下下品的善根。從下下品至上上品，這是順，從上上品至下下品，這是逆。邪見是從下至上的，所以是順；善根是從上至下的，所以是逆。如此品品漸斷，就如修道斷九品修所斷惑一樣。

**二俱捨**　二、指善根及其所發的律儀。此中意說：一個有情斷善根的時候，不唯斷善，同時亦斷律儀，二皆俱捨的。原來九品善根是能發九品律儀的，所以隨其所應，如上上品律儀，爲彼上上品善心所等起果，當彼上上品善心斷時，爲彼等起果的上上品律儀，也就同時而斷。如是乃至下下品律儀，爲彼下下品善心所等起果，當彼下下品善心斷時，爲彼等起果的下下品律儀，也就同時而斷。這是約九品次第說，如果約加行生得說，那就有差別了。正理第四十二說：「諸律儀果，有從加行，有從生得善心所生，若從加行善心生者，律儀先捨，後斷善根。然斷善根，加行根本皆名斷善，依此故說斷善根位捨諸律儀。若從生得善心生者，隨斷何品能生善根，所生律儀爾時便捨，捨能等起彼隨捨故」。

**人三洲男女**　此明能斷善根的處所及人。眞正能斷善根的，在五趣中唯有人趣。惡趣有情沒有這種功能，因爲他們所有的染汚不染汚慧，是不堅牢的，由於染慧的不堅牢，所以他們不能斷善，由於不染慧的不堅牢，所以他們不能進入聖位。天趣有情也不會斷善，因爲他們現見善惡諸業果報，不可能生起撥無因果的邪見的，邪見不生，當然就不會斷善根。人趣有四大洲，而可斷善根的，還要除去北俱盧洲

，因爲他們所享受的果報，是極快樂的，不會生起極惡的意樂來，極惡意樂不生，當然也就無由斷善。所以剩下來的，只有三洲的人類，有斷善的可能。三洲的人中，有男有女，是不是男女都能斷善呢？依正義說，若男若女，都能斷善，因爲男女各皆成就八根（苦、樂、喜、捨、命、身、意、女加女根，男加男根），如說女不能斷善，怎可唯有八根？所以說女身不斷善，那是不合道理的。

**見行**　佛教所說的行者，大約有兩類人：一是見行人，一是愛行人。見行人，是憑自己的理智，去體見諸法的眞理，不倚仗他力；愛行人，由於自己的理智薄弱，不能獨力的發見眞理，所以唯信他語愛樂而行，就是別人怎樣說，自己就怎樣的行，純是他力的。見行者的見强，發起不善意樂來的時候，也就極爲堅深，所以他能斷善根。愛行者的見弱，雖不是不起不善意樂，但起了不善意樂後，既不能堅執，又不能深入，所以他不能斷善。還有、扇搋、半擇迦、無形、二形人，能不能斷善？不能！因爲他們的意樂輕動，所作所行微劣，而且這是屬於愛行及多貪的有情類，所以說非扇搋等能斷善根。

**斷非得**　這裏所說的斷善根，是以什麼爲他的自體呢？當知這是以非得爲其自

體的。有情原來是成就善根的，但當極重的邪見現在前的時候，其有一股雄厚的力量，能令善根的成就得滅除，並使不成就得相續而生，就在這善得不生非得續生的這個當兒，斷除了善根，所以斷善是以非得爲體的。

**續善疑有見**　前說斷善根，此明續善根。有情的善根斷了，並不是不可續的，但在怎樣的情況下，方可說爲續善根呢？現在說有兩個條件：一、疑有，疑本可以通於兩方面的，就是疑有或疑無。疑無不能續善，疑有可以續善。所謂疑有，是對因果生起這樣的疑惑：因果大概是有的吧？這不可以說是全無吧？只要這麼一個疑念一生，善根立即就可續起。二、見，這兒所說的見，是指正見，從正見中，明見因果不無，確定因果是有，則由撥無因果的邪見所斷之善根，也就立即生起。

**頓現除逆者**　斷善根是漸斷的，我們已經知道，續善根剛剛相反，是九品頓續的，不過頓續已後，於後後時，漸漸現起，如一個人生了大病，雖能一日頓除，但要氣力完全恢復，必須漸次漸次增進。善根的頓續，固不成問題，但現世續？抑來世續？頌說於現身中能續善根，唯須除去五逆的人，因爲經說造逆並斷善根者，是不能在現身中續善的，然而他們有沒有續善的可能？有！在怎樣情況下續善？要從

地獄將死或將生的時候，方能續善，如在其餘的時間，那是不能續善的。將死，指地獄果報快受完的當兒；將生，指正住中有還未生到地獄的當兒。頌疏說：「若由過去宿習邪見以爲因力，彼斷善根將死時續；若由現在邪教緣力，彼斷善根將生時續」。其他還有多種分別，閱論可知。

辛四　業道思俱轉

**業道思俱轉　不善一至八　善總開至十　別遮一八五**

乘於義便，如何而斷善根，亦已辨別；現應更明本業道義，如所說的善惡二業道中，有幾可以同時而生並與思俱時而轉？於中，上兩句明不善業道與思俱轉，下兩句明善業道與思俱轉。

**業道思俱轉**　這是總標。不過首先要知道的，就是這裏說的俱轉，是約同一刹那俱時而轉說的，不是約因等起思前後而俱說的，因爲我人受戒，不管是受四支戒還是受七支戒，得戒必是從有心得的，決不可說無心得戒，可見是約刹那等起思說。

**不善一至八**　此明不善業道與思俱轉。這有一俱轉，有二俱轉，乃至有八俱轉

的種種差別。現在依次一一略作說明。一俱轉者，謂離所餘身語七種不善業道，貪等三中隨一現起與相應思俱時而轉，因爲貪等各別現前，而決不能同時俱生的。或說於先加行，遣使造作殺等六種惡業，當善無記的不染污心時，於前殺等六種業中，任何一業獲得究竟，是爲一業與思俱轉。假定是染污心究竟，那就成爲二俱轉了。現說不染，爲簡別此，以免成二俱轉。二俱轉者，二業現起，與思同時，爲二俱轉。如有自發瞋心時，究竟的完成殺業，或自起貪位成不與取，或自起貪位成欲邪行，或自起貪位成雜穢語，如是四類，都有二業道與思俱轉。三俱轉者，明三業道與思俱轉。如有人生起瞋心，將屬於他人所有的鷄鴨等的生命，一方面將他盜取得離了本處，一方面又將所盜得的加以宰割，以斷絕牠的生命。在此情形下，是就有了瞋、盜、殺的三業與思俱轉。或說於先加行，遣使造作殺等六種惡業，其後貪瞋邪見一正起時，於前殺等六種業中，隨便那兩種獲得究竟，就成爲三俱轉。如貪現前而偷盜及虛誑語究竟，就是貪盜及虛誑語三業與思俱轉；如瞋現前而殺及離間語究竟，就是瞋殺及虛誑語三業與思俱轉；如邪見現前而粗惡語及雜穢語究竟，就是邪見粗惡語及雜穢語三業與思俱轉。四俱轉者，明四業道與思俱轉。頌疏說：「此

有三類：第一四者，謂欲壞他，說虛誑語，意業道一，語業道三。以壞他故，是離間語，說虛誑故，復成誑語，此是染言，必兼雜穢，故語業三。第二四者，又欲壞他，說粗惡語，意業道一，語業道三。以壞他故，是離間語，說粗惡故，復成粗語，此是染言，必兼雜穢，故語業三。第三四者，若先加行，遣使殺等，造惡色業，貪等現前，於前殺等，隨三究竟，既貪等一，殺等隨三，故四俱轉」。五俱轉者，明五業道與思俱轉。如說於先加行，遣使造作殺等六種惡業，其後貪瞋邪見一正起時，於前殺等六種業中，隨有四種究竟，就成五業與思俱轉。六俱轉者，明六業道與思俱轉，如說於先加行，遣使造作殺等六種惡業，其後貪瞋邪見一正起時，於前殺等六種業中，隨有五種究竟，就成六業與思俱轉。七俱轉者，明七業道與思俱轉。如說於先加行，遣使造作殺等六種惡業，其後貪瞋邪見一正起時，於前殺等六種業中，悉皆究竟，就成七業與思俱轉。八俱轉者，明八業道與思俱轉。如於加行位，遣使造作殺等六種惡業，而自已又行欲邪行，如是七業一時究竟，既行邪欲必有貪心，所以就成八業與思俱轉。爲什麼不說九俱轉及十俱轉？因意三的貪瞋邪見，各各依於自力現前，決不能同時而生起的，所以不說。

**善總開至十別遮一八五**　此明善業道與思俱轉。頌疏說：「十善業道，通據隱顯，名爲總開。隱謂處中善，顯謂律儀也。隱顯通論，有十俱轉。別據顯相，無一、無八、無五俱轉。唯據律儀，不約處中，名爲顯也」。說明白點，顯相律儀，只有二俱轉、三俱轉、四俱轉、六俱轉、七俱轉、九俱轉、十俱轉，沒有一俱轉、八俱轉、五俱轉，因爲一、八、五俱轉，是屬於處中善的，所以合有一至十俱轉。且約顯相律儀說：二俱轉者，明有二善業道與思俱轉。如善五識現在前的時候，雖沒有欲界散位的七支之善，但因識是善的，所以有無貪、無瞋的二善根，即此二善根與思俱轉，名二俱轉。爲什麼不說正見？見是推求分別的，五識無有分別，所以不說正見。又依無色所有的盡智、無生智現在前的時候，因爲是在定中，所以沒有欲界散位的七支之善，因爲是無色的，所以又無色界定生的七支之善，既是盡智、無生智，必然就有無貪、無瞋的二善根，即此二善根與思俱轉，名二俱轉。爲什麼不說正見？因爲息推求的緣故。三俱轉者，明有三善業道與思俱轉。如與正見相應的意識現在前的時候，雖沒有身三語四的七色善，但必有無貪、無瞋、正見的三善業道，即此三善業道與思俱轉，名三俱轉。怎知沒有七色善？因不受戒及不入定的緣

故。四俱轉者，明有四善業道與思俱轉。如在惡、無記心現在前的時候，得近事、近住、勤策律儀，既是惡無記心現前，當然就無無貪無瞋正見，但因受近住戒等的關係，所以有身三語一的四善律儀，即此四支善戒與思俱轉，名四俱轉。六俱轉者，明有六善業道與思俱轉。如善五識現在前的時候，得近事、近住、勤策律儀，因爲是善五識，所以必有無貪、無瞋，即此無貪、無瞋加上前說的身三語一的四支律儀與思俱轉，名六俱轉。七俱轉者，明有七善業道與思俱轉。如善意識無隨轉色正見相應現在前的時候，得近事、近住、勤策律儀，既與正見相應，必然就有無貪、無瞋、正見，即此無貪等三再加上所得的身三語一的四支律儀與思俱轉，名七俱轉。又在惡、無記心現在前的時候，得苾芻戒，成七善無表，即此七善無表與思俱轉，名七俱轉。九俱轉者，明有九善業道與思俱轉。如善五識現在前的時候，得苾芻戒，因爲五識是善的，所以有無貪、無瞋，因爲是得苾芻戒，所以有身三語四的七支善，即此七善並無貪、無瞋與思俱轉，名九俱轉。又依無色所有的盡智、無生智現在前的時候，得苾芻戒，因爲是盡智、無生智，所以有無貪、無瞋，因爲是得苾芻戒，所以有身三語四的七支善，即此七善並無貪、無瞋與思俱轉，名九俱轉。又

屬靜慮所攝的盡智、無生智現在前的時候，因爲是靜慮的關係，所以有定生的七支戒善，因爲是盡智、無生智的關係，所以有無貪、無瞋的二善根，卽此無貪、無瞋並七善與思俱轉，名九俱轉。十俱轉者，明有十善業道與思俱轉。如善意識無隨轉色正見相應現在前的時候，得芯芻戒，因爲是正見，所以有無貪、無瞋、正見三者，因爲是得苾芻戒，所以有身三語四的七支戒善，卽此一切與思俱轉，名十俱轉。又餘一切有隨轉色正見相應心正起位，因爲有隨轉色，所以有身三語四的七支戒善，因爲是正見相應，所以有無貪、無瞋、正見三者，卽此一切與思俱轉，名十俱轉。論說：「別據顯相，所遮如是；通據隱顯，則無所遮：謂離律儀，有一、八、五」。離律儀，就是處中善，因爲非律儀故。一俱轉者，明有一處中業道與思俱轉。如惡、無記心正現在前的時候，得一支遠離（就是受一支戒），卽此一戒與思俱轉，名一俱轉。五俱轉者，明有五處中業道與思俱轉。如善意識無隨轉色正見相應現在前的時候，得二支遠離，因爲是正見相應，所以有無貪、無瞋、正見三者，卽此三者再加二支遠離與思俱轉，名五俱轉。八俱轉者，明有八處中業道與思俱轉。如善意識無隨轉色正見相應現在前的時候，得五支遠離，因爲是正見相應，所以有無

貪、無瞋、正見三者，卽此三者再加五支遠離與思俱轉，名八俱轉。

辛五　約處成業道

**不善地獄中　粗雜瞋通二　貪邪見成就　北洲成後三**
**雜語通現成　餘欲十通二　善於一切處　後三通現成**
**無色無想天　前七唯成就　餘處通成現　除地獄北洲**

善惡業道，有唯成就的，有通現行的，成就約得而不失說，現行約發生活動說，然而於諸界趣，那一界有幾業道唯是成就？那一界有幾業道亦通現行？那一趣有幾業道唯是成就？那一趣有幾業道亦通現行？今以三頌略爲分別。

**不善地獄中粗雜瞋通二**　於業道中，約不善說，在欲界的地獄趣，有三惡業道通於二種，就是粗惡語、雜穢語、瞋之三者，皆通現行成就。於此首先要知道的：成就不一定現行，現行却一定成就，所以現在只約現行解說。地獄有情，被種種痛苦的逼迫，有時相互而罵，所以知有粗惡語；有時被痛苦煎熬得沒有辦法的時候，發出怨歎悲叫的音聲，所以知有雜穢語；有時爲苦所逼，身心粗强，懵戾不調，彼此互相憎惡，所以知有瞋恚。

**貪邪見成就**　於地獄中，有二惡業道，唯是成就，不通現行，就是貪及邪見。貪爲什麼不現行？因在地獄中所接觸到的一切環境，都是苦痛的，沒有一點快樂可言。邪見爲什麼不現行？因在所處的環境中，明明白白現見業果的。除了這所說的五惡業道，其餘的五惡業道，於地獄中，既不成就，又不現行。生在地獄中的有情，他的命終，由於業力的窮盡，並無被殺的可能性，所以沒有殺業道。一天到晚只是在受苦，沒有什麼財物可以攝歸於自己的，所以沒有盜業道。將男繫屬於女，將女繫屬於男，於此可以構成邪淫罪，地獄中既沒有這種現象，所以沒有邪淫業道。有欺騙的必要，才須說虛誑語，地獄中業鏡現前，什麼過惡都明白的放在你的眼簾，抗拒固然抗拒不得，諱言實也諱言不了，沒有說妄言的必要，所以無虛誑語業道。既由於這無用的關係，加以爲苦所逼，心常遠離，所以沒有離間語。

**北洲成後三雜語通現成**　在欲界人趣的北俱盧洲，唯成就而不現行，有三惡業道，那就是最後的貪瞋邪見三者。北洲的人群，大家都是「無我我所，無守護者」，一切資生之具，都可適量的隨意受用，不必分外貪求，所以無貪現行。生在北洲，環境美滿，身心柔輭，彼此和樂共存，誰也不惱害誰，所以無瞋現行。前面講斷

善根的時候，曾經說過，北洲的人，沒有極惡的意樂，所以無邪見現行。在語業方面，只有雜穢語，是通於現行及成就的，因爲他們有的時候，也以染汚心歌詠讚唱的。我們知道，北俱盧洲的有情，壽無中夭，定是千歲，所以沒有殺生業道。既沒有我所以攝取財物，當然也就沒有偷盜業道。北俱盧洲，沒有家庭組織，沒有男女互相繫屬，所以沒有邪淫業道。大家既是和樂相處，還有什麼挑撥離間？所以無離間業道。因爲環境優美，身心柔輭，彼此相談，言詞清美，所以無粗惡語。大家開誠相見，沒有欺瞞的必要，所以無虛誑語。

**餘欲十通二**　於欲界中，除前地獄、北俱盧洲，諸餘欲界，如天、鬼、傍生、三洲人，十惡業道，一一皆通成就現行二種。然而他們之間稍有差別者，天、鬼、傍生三趣，身三語四的前七業道，唯有處中攝，無不律儀，但人趣的三洲，俱有處中及不律儀二種。

**善於一切處後三通現成**　不善業道已如上說，此明十善業道。善在三界五趣的一切處，可以通於現行及成就的，唯最後的無貪、無瞋、正見的三善業道。

**無色無想天前七唯成就**　無色界及無想天，對於身三語四的前七善色，但容成

就必不現行。容，含有不定的意思，就是過去曾經現起過的，現在容可成就，如果過去根本未曾現起過，那就不成就了。此說無色成就前七，是約生到無色界的聖者，成就過去未來無漏律儀說的，他之所以不現行，因無色界是無色的。此說無想成就前七，是約生到無想天的有情，成就過去未來第四靜慮的靜慮律儀說的，他之所以不現行，因無想天是無心的。正理四十二說：「律儀必託大種、定心，二處互無故不現起」。現在還須加以分別的，就是生無色界的阿那含聖者，成就過去幾地的無漏律儀，那就看他在欲色二界的五地中，依於那一地曾起曾滅無漏律儀以爲定奪。如過去唯依某一地曾起曾滅無漏律儀，生無色時，就唯成就過去某一地戒；如過去依二地、三地、四地、五地曾起曾滅無漏律儀，生無色時，就成就過去二地、三地、四地、五地戒。若未來世，依五地身（欲界及四靜慮），無漏律儀，皆定成就。

**餘處通成現除地獄北洲**　餘處，指餘欲色界、人天四趣，唯於此中，要除去地獄及北俱盧洲。在這餘界餘趣之處，身三語四的七支善色，一一皆通現行、成就二種。然而他們之間稍有差別者，就是鬼與傍生的二趣，唯有處中善，不具律儀，而

於色界，則唯有律儀，無處中善，通具處中善及律儀的，是欲界人趣的三洲及六欲天。三洲與欲天又有別者，是關於律儀方面，卽六欲天，只有定、道二律儀，無別解脫；而三洲人，具有別解脫、靜慮、無漏三種律儀。

辛六　明業道三果

**皆能招異熟　等流增上果　此令他受苦　斷命壞威故**

造業，不管是善的、惡的，必然是要感果的，所以現在來說一說善惡業道的得果怎樣。換句話說：十善業道所感的果是什麼？十惡業道所感的果又是什麼？於中，初兩句總明三果，下兩句別釋所以。

**皆能招異熟等流增上果**　於業道中，先就十惡業道說，每一惡業道，都能招感異熟、等流、增上的三果。一個有情，特別是我們人類，對於十惡業道，如果多修多習多所作，由是罪惡，於未來世，生地獄中，受諸苦報，這就是所感的異熟果。地獄受苦的有情，時間雖然是很長，但不是沒有窮盡的時候，一旦業報受完了，自然就要從地獄出來，如果是生到人中，那他的生命體，還要受等流果。分別的說：前世如果是個殺生者，今生爲人的時候，壽命就短促，前世如果是個不與取者，今

生爲人的時候，就會感到經濟的困難，前世如果是個欲邪行者，今生爲人的時候，就會遇到不貞潔的妻子，前世如果是個喜歡說虛誑語的，今生爲人的時候，就必然的受到種種誹謗，前世如果是個挑撥離間說離間語的，今生爲人的時候，在親戚朋友之間，就難得到和睦，前世如果是個動輒以難聽語言罵人的，則今生爲人的時候，必然就要聽到種種不樂意的音聲，前世如果是個喜歡說俏皮話雜穢語的，則今生爲人的時候，說話就不夠莊重嚴肅，難以邀得別人的重視，前世如果是個貪心重的，今生爲人，貪心也就特別熾盛，前世如果是個瞋心重的，今生爲人，瞋心也就特別增長，前世如果是個邪見大的，今生爲人，癡心也就特別濃厚：如是名爲等流果。怎知又感增上果？那是這樣的：生而爲人，必然有他所受用的資生具，至於資生具的如何，這就要看業感如何了。假定是殺生的，現在所有的資生具，就缺少光澤而不美觀，假定是不與取的，現在所有的資生具，大多會遭遇霜雹等的摧殘，假定是欲邪行的，現在所有的資生具，一定多被塵埃蒙蔽，骯髒而不潔淨，假定是虛誑語的，現在所有的資生具，一定多諸臭穢，難以受用，假定是離間語的，現在所有的資生具，一定所居險曲，離得我們遠遠的，可望而不可用，假定是粗惡語的，現

在所有的資生具，如田園等，一定是荊棘叢生，鹹鹵遍地，假定是雜穢語的，現在所有的資生具，隨時候的改變而改變，不能稱意的受用，假定是貪業重的，現在種植的果類，收穫就很少，假定是瞋業重的，現在種植的果類，就會變得辣辣的，與一般的果類不同，假定是邪見重的，現在種植的果類，縱然費很大的勞力，結果，不是根本沒有收穫，就是收穫得很少：如是名爲業道增上果別。

**此令他受苦斷命壞威故**　此明業感三果的理由。如就十惡業道一一分別，那未免是太麻煩了，所以現在且就殺生略爲說明。造殺業者，所以生地獄中受極苦報者，因爲殺生是令他受苦的，如一個活潑潑的有情，爲刀之所宰割，那是很苦的，這只要聽被殺者所發出的悽慘之聲，就可知道。造殺業者，所以生人中受短命之報者，因爲殺生是斷他壽命的，如一有情的生命，本來是可多活幾年的，但爲我們所殺，使他減少壽命，所以感短命報。造殺業者，到人中來，感外資具，所以是粗惡的，因爲殺害有情，是壞他威光的。因爲如此，所以感有三果差別。殺生業道是這樣，其餘的諸惡業道，如理應思。

十惡業道，各別感有三果，十善業道，亦必各感三果。於中，且就不殺生說：

若有於不殺生多習多修多所作，由此善業的力量，將來生到天上去，享受種種的福樂，這就是所感的異熟果。等到天福享盡了，轉生到人間來，感受極長的壽命，是就所謂等流果。復卽仗此善因緣力，所感外在諸資生具，有大威光，是增上果。其餘諸善業道所感三果，翻前不善業道三果可知，不再煩說。

庚十一　明邪命

**貪生身語業　邪命難除故　執命資貪生　違經故非理**

佛在經中，有時說到八邪支，於中有邪語、邪業、邪命的三者。邪語，是由瞋癡而生的語業；邪業，是由瞋癡而生的身業；邪命，是由貪癡而生的身語二業。現在所成問題的，就是在邪語、邪業之外，爲什麼要更立邪命？於中，上兩句正答所問，下兩句別破所執。

**貪生身語業邪命難除故**　婆沙百十六，對這說得很好：「如於不善語業道中，若貪所起名爲邪語，亦名邪命，爲命起故，瞋癡所起但名邪語，不名邪命，不爲命而起故。於不善身業道中，若貪所起名爲邪業，亦爲邪命，瞋癡所起但名邪業，不名邪命」。又問：「若爾！何故佛別說正命邪命？答：佛以邪命誑惑於人，微細難

覺故。復有說者，以諸邪命，難可淨除故」。這樣說來，從貪所生的身語二業，如只說爲邪語、邪業，本來也是可以的，佛之所以更立爲邪命者，因由貪而生的身語二業，由貪微細而能映奪諸有情心，所以從貪所起的業，也就難可禁護，佛爲使諸行者，對於正命殷重修習，所以離前邪語邪業別說邪命。正理四十二說：「諸在家人邪見難斷，以多妄執吉祥等故；諸出家者邪命難除，所有命緣皆屬他故」。婆沙百十六也說：「謂有二法難除難捨，卽在家者邪見及出家者邪命。諸在家人雖極聰慧受持五戒，若苦所逼，則以種種香華飲食祠禱天神；諸出家人雖極聰慧受持具戒，資身命緣繫屬他故，見施主時整威儀現親善相，是故別說邪命正命」。確實的，出家者的一切生活來源，都是靠信衆供給的，爲了維持生命的生存，有時就不得不在施主前，虛僞的現起親善相，所以這是很難斷的。但這不是說出家人不要生活，問題在於怎樣取得生活的所需；如眞正爲維持生命以修道，而感得信衆的供養，這是正命；假定出發於貪心，妄求美滿的生活，這就是邪命了。

**執命資貪生違經故非理**　有餘異師這樣的執說：從貪所生的身語二業，有的可以說爲邪命，有的不可說爲邪命，是不可一概而論的。如緣彼活命諸資生具，貪欲

所生的身語二業，固可說是邪命，但若爲自戲樂作歌舞等，雖則說是從貪生的，然因不是爲自生命的維持，是就不可說爲邪命。現在破斥他說：像你這樣講，是違契經的，所以也就不合正理。

邪語、邪業、邪命是這樣講，當知正語、正業、正命亦然，例上可知，所以不再一一敍說。

己四　雜明諸業

庚一　明業得果

辛一　總明諸業

**斷道有漏業　具足有五果　無漏業有四　謂唯除異熟**
**餘有漏善惡　亦四除離繫　餘無漏無記　三除前所除**

如前根品所說，果有異熟等的五果，現在我們所要問的，就是由怎樣的業得那幾種果？

**斷道有漏業具足有五果**　斷道的道，指一切無間道，而這諸無間道，有兩種的功用：一、約能證無爲說，名能證斷；二、約能斷煩惱說，名能斷惑。具此兩種勝

用，所以名爲斷道。卽此斷道，有有漏與無漏的二種差別。有漏道業具足五果：一、謂自地中有漏斷道所招可愛異熟，爲異熟果。二、謂自地中後念所生的，不管是相等的還是殊勝的諸相似法，爲等流果。三、謂由有漏斷道的力量，斷去煩惱以後所證得的擇滅無爲，爲離繫果。四、士用果，如分別說有四種：①俱生士用，是由有漏道所牽引的；②無間士用，是由有漏道所牽引的次一刹那的解脫道；③隔越士用，是由有漏道所修得的未來功德；④不生士用，是由有漏道所證得的諸無爲斷：如是一切，皆爲有漏道的士用果。五、謂離自己所餘一切的諸有爲法，都是增上果，唯於此中，還要除去前生，爲什麼？寶疏說：「後是前因，前非後果，無取與故」，所以要除前生。

**無漏業有四謂唯除異熟**　於前所說的所斷道，如果是無漏道業，那就只有四果，謂於五果中，唯除異熟果，因爲異熟果，是有漏業所招感的，無漏業不招感果，所以要除去異熟。

**餘有漏善惡亦四除離繫**　餘有漏，指斷道之外的所餘有漏，此餘有漏，不管是善業惡業，亦只具有四果，謂於五果中，除去離繫果，因爲不是斷道，不能斷惑以

證擇滅無爲。

**餘無漏無記三除前所除**　餘無漏，指斷道之外的所餘無漏，此餘無漏及無記業，只有三果，謂除前所除的異熟及離繫二果，有餘等流、士用、增上三果。爲什麼要除異熟果？因無漏及無記是不招感果的。爲什麼要除離繫果？因非斷道是不能斷惑證滅的。

辛二　三性相對果

**善等於善等　初有四二三　中有二三四　後二三三果**

諸業有果，於前二頌，已總分別，此下再就異門，辨別業有果相。所謂異門，就是其次所要說的三性門、三時門等。此頌先就三性相對果辨。

**善等於善等**　上善等，是善不善無記的三業，下善等，是善不善無記的三法。以善等三業爲因，如其次第，對善等三法辨果，視其果數的多少差別。如明他們的自體，頌疏說：「三業色行二蘊少分爲體，善等三法五蘊爲體」。

**初有四二三**　於三業中，最初的善業，以善法爲四果，即唯除去異熟果，因爲異熟的體性，不是善而是無記的，所以要除去；善業以不善法爲二果，就是士用與

增上，因善引生是士用果，善法不障是增上果，善望不善性類不同，所以沒有等流果，善以不善爲果，所以沒有異熟果，善雖是善但非斷道，所以沒有離繫果；善業以無記法爲三果，就是士用、增上、異熟，因爲善與無記性類差別，所以沒有等流果，因爲善非擇滅，所以沒有離繫果。

**中有二三四**　於三業中，居中的不善業，以善法爲二果，就是士用與增上，因不善引生是士用果，不善法不障是增上果，不善望善性類不同，所以沒有等流果，不善業非斷道性，所以沒有離繫果，不善以善爲果，所以沒有異熟果。不善業以不善法爲三果，就是於士用、增上二果外，加一等流果，因不善業望不善果，是同類的，所以有等流果，因不善業以不善法爲果，所以沒有異熟果，不善業非斷道性，所以沒有離繫果。不善業以無記法爲四果，卽於五果中，除去離繫果，因離繫是善性，與不善相違，所以要除去。有士用、增上二果，準前可知。有異熟果，因爲是不善業之所感的。唯有等流果，似覺成問題，因不善與無記，性類不同，怎會有等流果？爲解決這問題，所以論說：「謂偏行不善及見苦所斷餘不善業，以有身見邊執見品諸無記法爲等流故」。所謂偏行不善，就是苦諦下的邪見等三及癡、無明並

集諦下的二見、疑、無明相應惑業，是謂徧行不善，以言不善故，不得總言十一徧使。言及見苦所斷等者，卽徧行外苦下貪瞋慢等非徧行相應惑業爲同類因，是諸同類因皆能引生身邊二見，二見望彼，雖說體性不同，因爲同是染汚的，所以與不善爲等流果。

**後二三三果**　於三業中，最後的無記業，以善法爲二果，就是士用與增上，因無記引生是士用果，無記法不障是增上果，無記望善性類不同，所以沒有等流果，無記不招異熟，善法不是異熟性，所以沒有異熟果，無記不是斷道，所以沒有離繫果。無記業以不善法爲三果，就是士用、增上、等流三果，不善與無記性類不同而有等流果者，謂以身邊二見爲同類因，以諸不善爲等流果，無異熟、離繫二果，如前所說。無記業以無記法爲三果，就是士用、增上、等流三果，無記望無記，性類相同，所以有等流果，因異熟果非無記性所牽，所以沒有異熟果，因離繫果唯是善家之果，所以要除去離繫果。

辛三　三世相對果

**過於三各四　現於未亦爾　現於現二果　未於未果三**

此以三世業對三世法明果多少。三世業的範圍較狹，所以唯色行二蘊的少分爲體；三世法的範圍較寬，所以通取五蘊爲體。

**過於三各四**　此說過去業望於三世法，各各具有四果，卽唯除去離繫。離繫是無爲法，無爲法的自體，不屬於三世所攝，所以必須除去。怎知有餘四果？因相應、俱有、能作等因，是通於三世所攝的，所以有士用、增上的二果；由過去的善惡業爲因，而招感到異熟果，今時同在過去，所以有異熟果；後後似於前前，所以有等流果。過去業望於過去世法，具有如是的四果，當知望於現在及未來法，也具有如此四果，準前可知。

**現於未亦爾現於現二果**　此約現在望於未來及現在望於現在說。謂現在世業望於未來世法，亦如過去業望於三世法一樣的，具有四果，其義如前說，不再重述。然現在世業望於現在世法，只有士用及增上的二果，由俱有、相應因故，所以有士用果，由能作因故，所以有增上果。爲什麼沒有異熟果？因在現在只有一念。爲什麼沒有等流果？因在現在沒有前後。爲什麼沒有離繫果？因墮於三世中的。

**未於未果三**　此說未來世業望於未來世法，具有三果，就是除去等流及離繫的

二果，有餘士用、增上、異熟的三果。爲什麼要除等流？因未來是無前後的，要有前後方可說有等流。爲什麼要除離繫？因墮於三世中的，要不墮世方可說有離繫。麟說：「俱有、相應因通未來，故有士用果。有異熟果者，未來雖無前後，其異熟因約體建立，以善惡性爲因，無記性爲果，故得有也」。

論說：「不說後業有前果者，前法定非後業果故」。這兩句的意思，是顯示頌中現在世不說過去法，未來世不說現在過去法的所以。因爲一切的因果法，不是前因後果，就是因果同時，絕對沒有後因前果的。約現在過去說，現在是後業，過去是前果，約未來現在過去說，未來是後業，現在過去是前果，前法既然決定不可爲後業果，所以頌中就不說後業有前果了。

辛四　諸地相對果

**同地有四果　異地二或三**

前就三世門辨，今就諸地門辨。諸地，就是向來所說的九地。現在所成問題的，就是那一地的業，感有那幾種的果？

**同地有四果**　於九地中，任他屬於那一地的業，都必以同地法爲四果，就是除

去離繫果，因爲離繫是不屬地所攝的。如五趣雜居地業，就以五趣雜居地法爲四果，乃至非想非非想地業，就以非想非非想地法爲四果。

**異地二或三**　九地中業，有有漏業，有無漏業。卽此一地中的有漏業，望彼另一異地法爲二果，就是士用與增上。如欲界加行善心入初禪定有引起力，這是士用果，彼法不障，那是增上果。爲什麼沒有異熟果？因無欲界業可以感初禪異熟的。爲什麼沒有等流果？因有漏異地是沒有同類因的。假定這一地中的無漏業，望彼另一異地法爲三果，就是士用、增上、等流，沒有異熟及離繫的二果。爲什麼有等流果？因無漏法不墮地，異地相望有同類因，所以有等流果。爲什麼沒有異熟果？因這不是無漏業所引的。爲什麼沒有離繫果？因這不是屬於界地所攝的。

辛五　三學相對果

**學於三各三　無學一三二　非學非無學　有二二五果**

已辨諸地業果，今辨三學業果。光記說：「以三學業對三學法爲果差別。若學業以學位色行二蘊少分爲體；若無學業以無學色行二蘊少分爲體；若非學非無學業，以有漏色行二蘊少分爲體。若學法以學位有爲無漏法爲體；若無學法以無學位有

爲無漏法爲體；若非學非無學法，除有爲無漏法，以餘一切法爲體。總而言之，三學業狹，三學法寬」。於中，三學業的少分色行二蘊，色蘊，指學無學的無漏戒，行蘊，指學無學的道共思。

**學於三各三**　此說有學業望於學等三法各爲三果。學業以學法爲三果者，就是士用、增上、等流，除去異熟及離繫二果。怎知有等流果？因學業與學法同是無漏的。怎知有士用果？因學業望於學法是有引起力的。怎知有增上果？因學業不障學法發生的。爲什麼沒有異熟果？因學業是無漏的，所以不感異熟。爲什麼沒有離繫果？因學業是有爲的，所以不得離繫。學業以無學法爲三果者，亦卽士用、增上、等流，除去異熟及離繫二果。其中有士用果，約在金剛定時引生盡智說。餘果有無，準上可知。學業以非學非無學法爲三果者，就是士用、增上、離繫，除去異熟及等流二果。學業對非學非無學法，能夠斷惑證理，所以有離繫果。從無漏觀中，能夠出生非學非無學的有漏善心，所以有士用果。學業不障非學非無學法的發生，所以有增上果。爲什麼沒有異熟果？因學業是無漏的，所以不感異熟。爲什麼沒有等流果？因有爲無漏的學業與無爲有漏的非學非無學法，其性類是不同的，所以沒有

等流。

**無學一三二**　此說無學業望於學等三法，或爲一果，或爲三果，或爲二果。無學業以學法爲一果者，就是唯一增上果，餘四皆無。怎知有增上果？因無學業不障學法發生。爲什麼沒有異熟果？因無學業是無漏的。爲什麼沒有等流果？凡講等流，不是相等，就是超勝，沒有劣的可以說爲等流，有學法既劣於無學業，當然就沒有等流果了。爲什麼沒有離繫果？因無學法不是無爲性。爲什麼沒有士用果？因沒有無學業，可以引起有學心的。無學業以無學法爲三果者，就是士用、增上、等流，除去異熟及離繫二果。無學業望於無學法，同是無漏性，所以有等流果；無學業望於無學法，有其引起力，所以有士用果；無學業望於無學法，不障其發生，所以有增上果；無學的無漏業，不感異熟，所以沒有異熟果；因無學業是有爲的，所以不得離繫果。無學業以非學非無學法爲二果者，就是士用及增上，無餘三果，準上學業對非二所說可知。唯此中說無離繫果者，因無學不更斷惑證滅，無有無間道的關係。

**非學非無學有二二五果**　此說非學非無學業望於學等三法，有二果、二果、五

果的差別。非學非無學業以學法爲二果者，就是士用及增上，無餘三果。一切學人，皆從有漏心入無漏觀，由彼有引生力，所以有士用果。非二業望於有學法，不障其發生，所以有增上果。爲什麼沒有異熟果？因學法是無漏的，不感異熟。爲什麼沒有等流果？因有爲無漏的學法與無爲有漏的非學非無學業，其性類是不同的。爲什麼沒有離繫果？因學法是有爲的。非學非無學業以無學法爲二果者，如前望有學二果說可知。非學非無學業以非學非無學法爲五果者，如前有漏道業具有五果說，此不重說。

辛六　三斷相對果

**見所斷業等　一一各於三　初有三四一　中二四三果　後有一二四**
**皆如次應知**

已辨三學業果，今辨三斷業果。光記說：「以三斷業對三斷法爲果差別。若見所斷業，以四諦所斷行蘊少分爲體；若修所斷業，以行色二蘊少分爲體；若非斷業，以有爲無漏色行二蘊少分爲體。若見所斷法，以四諦所斷受想行識蘊爲體；若修所斷法，以修所斷五蘊爲體；若非所斷法，以一切無漏法爲體。總而言之，三斷業

狹，三斷法寬，既知寬狹，思擇可知」。

**見所斷業等一一各於三**　此是總標。論文說：「見所斷、修所斷、非所斷三業，一一爲因，如其次第，各以三法爲果」。

**初有三四一**　三斷業中的最初見所斷業望於三所斷法，或爲三果，或爲四果，或爲一果。見所斷業以見所斷法爲三果者，就是士用、增上、等流，無異熟及離繫二果。約從身見相應思業，能夠引生邊見等說，所以知有士用果；約見所斷業及見所斷法，同爲染汚法的前後相生說，所以知有等流果；約不爲他法所障說，所以知有增上果。爲什麼沒有異熟及離繫？因異熟無記及無爲，不是屬於見道所斷法。見所斷業以修所斷法爲四果者，謂於五果中，唯除離繫果，因這不是修所斷法。怎知有餘四果？見所斷業通於不善，修所斷法通於無記，所以知有異熟果；見所斷業望於修所斷法，能爲徧行因，所以知有等流果；見所斷業望於修所斷法，能夠無間而生，所以知有士用果；由於不爲他法所障，所以知有增上果。見所斷業以非所斷法爲一果者，就是唯一增上果，無餘四果。寶疏說：「非所斷法，非無間相生，故無士用果；無同類、徧行因，故無等流果；非所斷非異熟，故無異熟果；非所斷非斷

道，故無離繫果；不障礙故，有增上果」。

**中二四三果**　三斷業中的中間修所斷業望於斷法，或爲二果，或爲四果，或爲三果。修所斷業以見所斷法爲二果者，就是士用及增上，無餘三果。修所斷業望於見所斷法，能夠無間而生，所以知有士用果；由於不爲他法所障，所以知有增上果；因見所斷法唯是染污性，所以沒有異熟果；修部煩惱無徧行惑，能取他部他界，所以沒有等流果；見所斷法不是無爲，無爲是非斷的，所以沒有離繫果。修所斷業以修所斷法爲四果者，謂於五果中，唯除離繫果，因這不是修所斷法。怎知有餘四果？修所斷業望於修所斷法，能爲同類因，所以有等流果；能無間相生，所以有士用果；能不爲他法所障，所以有增上果；修所斷業通不善法而貫無記，所以有異熟果。修所斷業以非所斷法爲三果者，就是士用、增上、離繫，無異熟、等流二果。爲什麼沒有異熟果？因非斷法是無漏的。爲什麼沒有等流果？因修所斷業是有漏的，非所斷法是無漏的，兩者性類不同，所以沒有等流果。怎知有餘三果？由有漏道斷惑證非斷滅，故有離繫果；由有漏善心能夠無間的引生非斷的無漏心，故有士用果；因不爲他法所障，故有增上果。

**後有一二四**　三斷業中的最後非所斷業望於三所斷法，有一果、二果、四果的差別。非所斷業以見所斷法爲一果者，就是唯一增上果，無餘四果。非所斷業，以有爲無漏的身語思爲他的自體，如果拿這望於見所斷的有漏法，但不爲障，就是增上果。怎知無餘四果？若善若染的有漏法，望於非斷的無漏業，其性類不同，所以沒有等流果；無漏業不感異熟，加以見所斷法沒有異熟性，所以沒有異熟果；無漏望於有漏，沒有引生的意義，所以沒有士用果；見所斷法不攝無爲，所以沒有離繫果。非所斷業以修所斷法爲二果者，就是士用與增上，無餘三果。所以有士用果者，因從無漏觀出，入有漏心時，是有引生的意思的。其餘諸果有無，如前所說可知。非所斷業以非所斷法爲四果者，謂於五果中，唯除異熟果，因這不是無漏所招感的，若因若果都是無漏的。怎知有餘四果？非所斷業望於非所斷法，同是無漏，所以有等流果；前後能夠無間相生，所以有士用果；無漏力能斷惑證理，所以有離繫果；不爲他法所障，所以有增上果。

**皆如次應知**　從三性門到三斷門，將因配果，如其次第，隨其所應，當知就是這樣的。如次，論文雖說偏前諸門，但第二三世門，第三諸地門，並無如次義，所

以特別又說隨其所應。

庚二　明本論業

**染業不應作　有說亦壞軌　應作業翻此　俱相違第三**

科文所說的本論，惠暉說是發智論。在發智論中，說有三業：一、應作業，二、不應作業，三、非應作非不應作業。本論雖這樣說，但其狀態怎樣，未詳分別，所以論主特爲一說。

**染業不應作有說亦壞軌**　此明不應作業。初句正說，次句異說。第一師說：一切染汚身語意業，都是不應作業，因爲這是從非理作意所生起的，假定我們不知道他的非理性，而從事染汚的身語意業的造作，那就要構成罪惡，爲了避免罪惡沾身，不應作此染業，名不應作業。有餘師說：不但染業是我們所不應作的，就是一切毀壞軌則的身語意業，那怕就是不是染汚的，我們也不應作，因爲那是不合世間軌則的。正理四三說：「謂諸無覆無記身業，若住若行若飲食等，諸有不合世俗禮儀，皆說名爲壞軌身業；諸有無覆無記語業，壞形言時及作者等，但有不合世俗禮儀，皆說名爲壞軌語業；等起前二思，名壞軌意業。此及染業，名不應作」。

**應作業翻此**　此明應作業。與前相翻，應這樣的：善業名應作，有說亦合軌。第一師說：一切諸善身語意業，皆名應作業，因這是從如理作意所生起的，假定我們能夠依照這個去做，就可產生合理的行爲，積集種種的功德，所以名應作業。有餘師說：不但善業是我們所應作的，就是一切合軌則的身語意業，那怕就是無覆無記性的，也是我們所應作的，因爲那是合於世間軌律的。翻前正理所說：「謂諸無覆無記身業，若住若行若飲食等，諸有合乎世俗禮儀，皆說名爲合軌身業；諸有無覆無記語業，善形言時及作者等，但有合於世俗禮儀，皆說名爲合軌語業；等起前二思，名合軌意業。此及善業，名應作業」。

**俱相違第三**　此明非應作非不應作業。俱相違者，就是與前二業俱相違背，名第三業。如以二師分別：第一師說：四種無覆無記及有覆無記，皆爲第三業。第二師說：四無記中，除威儀無記，餘三無記及有覆無記，名爲第三業。

上來三業，各有二師所說，究竟那個對呢？正理四三說：「若依世俗後亦可然，若就勝義前說爲善」。此中意謂：前師約勝義盡理而說，是比較確當的，後師約世俗不盡理說，雖也未嘗不可，然而總不若前說爲善。

庚三　明引滿因

辛一　明業感多少

## 一業引一生　多業能圓滿

此明引業與滿業。佛法概論說：「如生爲人類，人與人是一樣平等的。人類的壽命，根身的構造，感官的認識，對於自然的享受等，都大致相同。從這引業所感的業果說，人類的主要本質是平等的。人與人間所有的差別，如相貌不同，眷屬不同，貧富不同，知識才能不同等，是過去的滿業與現生業所使然的」。引滿二業的大意，觀此可知。唯成爲問題的：業引於果，爲由一業但引一生還是引多生呢？或此一生，爲但一業所引還是多業所引呢？爲解答這問題，所以說：

**一業引一生**　此釋引業，舊說總報業。有部學者，依於正理，作這樣的肯定說：「但由一業唯引一生」。既不可說一生由多業引，也不可說一業能引多生。假定說一業能引多生，那時分定業，就應成雜亂，可是事實上，時分定業，是決定了的，必無雜亂的可能，所以不可說一業能引多生。假定說一生由多業引，那現實的生命體，就應數死數生，因爲業果是差別的，可是事實上，無一有情，於一生中，有

衆多死生的，所以不可說一生由多業引。如是種種分別，可知一業唯引一生。

**多業能圓滿**　此釋滿業，舊說別報業。意說有情的生命體，雖由一業之所引的，但使其獲得圓滿莊嚴，那還是承認由多業力所成的。論文舉喻說：「譬如畫師，先以一色圖其形狀，後塡衆彩」。一色圖形，喻一引業，後塡衆彩，喻多滿業，就是這個道理。如人類有情，雖同樣是人，但有各式各樣的差別。從其同爲人說，這是引業的作用，從其有差別說，這是滿業的功能。

辛二　明引滿因體

## 二無心定得　不能引餘通

能引能滿有情之生命體的，不唯是業力，就是其他的一切善不善法，都有引滿的功能，不過由於業力殊勝，所以特就引滿二業而說。唯當注意的，就是在這當中，與業俱有的，固然能引能滿，假定不與業俱有，那就只能滿而不能引了，爲什麼？因勢力微劣的緣故。如是種類其體怎樣呢？頌說：

**二無心定得不能引餘通**　二無心定，就是無想定與滅盡定。此二種定，雖有異熟，但因不與諸業俱有，所以只能滿不能引，因無勢力可以引生命體的。得，是指

不善及善諸有漏得。如是諸得，由與諸業非爲一果，所以也只能滿不能引，爲什麼？因無勢力可以引生命體的。除這而外，所餘一切不善善有漏法，皆容通於引滿兩者。

庚四　明三重障

辛一　正明三障

壬一　明障體

## 三障無間業　及數行煩惱　並一切惡趣　北洲無想天

佛在經中，有的時候，說有三種重障：一、業障，二、煩惱障，三、異熟障。如是三障，以什麼爲體？爲什麼叫障？

**三障**　這是總標。經說三障，這是出於毘尼母經第一。婆沙百十五說：「如契經說：若諸有情成就六法，雖聞如來所證所說法毘奈耶，而不堪任遠塵離垢，於諸法中生淨法眼。何等爲六？一、煩惱障，二、業障，三、異熟障，四、不信，五、不樂，六、惡慧」。於彼六中，現在取其最初的三障來說。唯彼所說的次第，與現在下面別釋的次第有別。爲什麼如此？法義說：「煩惱與業互爲因緣，約由惑起業

，說爲煩惱業，據由業起煩惱，說爲業煩惱，是故佛說二次第，異熟定果故必爲後」。

**無間業**　這是出業障體。五無間業，名爲業障。一者弒父，二者弒母，三者弒阿羅漢，四者破和合僧，五者惡心出佛身血。正理四三說：「非唯無間是業障體，所有定業能障見諦，一切皆應是業障攝。謂有諸業造作增長，能感惡趣、卵生、濕生、女身、人天第八有等，並感大梵順後受業，或色無色一處二生，有此皆無入見諦理，何緣不說是業障收？見此類中有非定故，謂於如是業種類中，皆有强緣可令迴轉，不障聖道及障資糧，故於此中，雖有少業不可轉者，不立爲障。無間種類皆不可轉，故唯於此立爲業障。毘婆沙說此五因緣，易見易知說爲業障，謂處、趣、生、果及補特伽羅。處，謂此五定以母等爲起處故。趣，謂此五定以地獄爲所趣故。生，謂此五定無間生感異熟故。果，謂此五決定能招非愛果故。補特伽羅，謂此五逆依行重惑補特伽羅，共了此人能害母等。餘業不爾，不立爲障」。此五不可轉的重業，爲什麼叫做無間？因這一生命結束，必定無間於第二生中受果，在這新舊生命轉換的過程中，絕對沒有其餘的生果之業，可以爲之間隔，所以說名無間。這

是約受生的法說，如約受生的人說，就是凡曾造了這種業的人，當彼生命告一段落後，就決定的墮入地獄中，其間毫沒有間隔，所以名爲無間。論中還有兩種說法：一、「彼有無間得無間名」；二、「與無間法合故名無間，如與沙門合故名沙門」。

**及數行煩惱**　這是出煩惱障體。有情煩惱的活動，大別約有兩種：一是厲害雖不厲害，但常常的不斷現起，這叫數行煩惱；二是猛利雖極猛利，但不經常的發生活動，這叫猛利煩惱。於此兩者之中，說爲煩惱障的，是數行而非猛利。爲什麼？因經常現起的煩惱，就他的活動力說，雖不怎麼猛利，但由於他不斷活動的關係，如果說是要斷除他，那是很難的，不但如此，而且由彼展轉增進，令上品煩惱生，越發難以根治，所以說爲障體。至不經常活動的猛利煩惱，生起來的時候，固然銳不可當，但因他的不數數現行，所以對治道的一生起，很容易的就可將其解決，所以不說爲障。

**並一切惡趣北洲無想天**　這是出報障體。報障，亦名異熟障，就是指生命的報體。三惡趣的全部及善趣的一分，如人趣北俱盧洲的果報及天趣無想天的果報，這

都是屬於報障所攝。因這些有情所受的生命果報，是佛法所常說的八難中的五難，有此果報體的存在，必然的就障礙了佛法的聽聞及聖道的修持，所以說名爲障。

經中所說三障，都已一一解說，現在進一步所要說的，就是這三者爲什麼都叫障？婆沙百十五說：「如是三種能礙聖道及聖道加行善根，是故名障」。正理更加一障離染義，光記、寶疏都認爲這說得很盡理，但法義不以爲然，因大梵天以有漏道離染，必然是在七方便位，此論則是屬於加行所攝，不可彼此混爲一談。



**三洲有無間　非餘扇搋等　少恩少羞恥　餘障通五趣**

三障的體義，業已明白，但那一趣中，具有其障，不能不辨，所以現在略爲分別。

**三洲有無間非餘扇搋等**　上來所說三障，於五趣中，並不是說每一趣中都完備的，且以無間業障說，只有在我們的人趣中，可以說有，其餘的諸趣諸界，都是沒有的，而就在人中，還要除去北俱盧，唯餘三洲有無間業，即在有無間業的三洲內，亦唯正常的男子或女人，可能造無間業，如果是扇搋、半擇迦、無形、二形人，

那還是沒有力量構成無間業的，這如前面說他們不能受惡律儀的道理是一樣的。婆沙百十九說：「問：若扇搋、半擇迦、無形、二形，殺害父母得無間不？答：不得」。或者有人要問：同樣的是殺害父母，爲什麼他們不得無間罪業？答：

**少恩少羞恥**　這是說明黃門雖殺父母而不得無間業的所以。黃門，有本性的與損壞的兩種：如是本性的，父母對他就少有恩德，因沒有給他一個完整的生命體，是使他缺身的唯一增上緣，所以他對父母也就少有羞恥。如是損壞的，父母對他就少有愛念，因爲做父母的，已經給了你完具不缺的身體，並且希望你將家族綿延不絕的傳下去，而你却將他損壞了，做父母的怎會愛念你？正因不得父母的熱愛撫慰，所以他對父母的慚愧也就輕微，可是觸成無間罪的，必須壞重慚愧方可。扇搋等既然沒有極重的慚愧心，當然也就不能構成無間罪了。也就因爲這個道理，婆沙百十九又說：「若非人殺非人父母，不得無間；非人殺人，人殺非人，應知亦爾。惟有人類殺人父母，方得無間」。還有鬼及傍生，父母於彼恩少，彼於父母慚愧心微，如扇搋等，雖害父母而非無間。至於天及地獄，是化生有情，根本沒有父母，所以就不論了。

**餘障通五趣**　除了業障唯是人趣三洲所有外，其餘的煩惱障及異熟障，通於五趣所有。煩惱障的遍一切處，這是容易了解的，無須多說。異熟障的通於五趣，三惡趣是全分的，人趣只有北洲，天趣唯無想天，其他的三洲及餘諸天，不可說爲異熟障。正理四三說：「豈不三洲處扇搋等身，非聖道器故異熟障攝。無如是理！以於彼生引業所牽同分相續，可成男等爲聖道器，唯三惡趣、無想、北洲，決定無容證聖道義，故唯於彼立異熟障」。

辛二　別明業障

壬一　出業障體

**此五無間中　四身一語業　三殺一誑語　一殺生加行**

前是正明三障，此則別明業障。業障所以別明，是爲探究他的自體爲何。我們造業，不出身語意三，現在所要問的，就是五無間業，以三業爲體呢？抑以身語二業爲體？如據經部上座師說，是以三業爲體的，因爲身語二業，一一獨能招異熟果，這在道理上是很難成立的；然據有部學者說，是以二業爲體，所以現在特舉一頌說明。於中，初一句是標，次句正出體，後二句約五不戒分別加行根本。

**此五無間中四身一語業**　謂於此所說的五無間業中：有四屬於身業，就是弒父、弒母、弒阿羅漢、惡心出佛身血；有一屬於語業，就是破和合僧。

**三殺一誑語一殺生加行**　此約加行、根本分別。五無間中，屬於根本業道的，有四，就是弒父、弒母、弒阿羅漢、破和合僧。如再約身業與語業說，前三是身業的殺生根本業道，後一是語業的虛誑語根本業道。破僧無間是虛誑語，既是虛誑語，爲什麼叫做破僧？這是約因受果名說的。虛誑語是因，所破僧是果，和合無間的僧團，所以會破裂，是因虛誑語導成的，假定沒有人從中說種種的虛妄語欺誑僧衆，僧團決不會破裂的。而此爲因的虛誑語，有力能破僧，所以說名破僧。屬於業道加行的，有一，就是惡心出佛身血，因爲佛身誰也不能殺害得了，所以不能構成殺生根本業道，雖然如此，但因從殺的動機出發，不能不說有殺生加行罪。

壬二　別明破僧

癸一　破僧體及成

**僧破不和合　心不相應行　無覆無記性　所破僧所成**

破僧，佛法認爲是極大罪惡，所以特別另立一科，明破僧義。唯當知道的，僧

破與破僧，是有通局的。如說僧破，是就唯約所破僧說，若說破僧，那就通於能破所破的兩方了。現因說僧破，可見是唯局所破僧言。但僧破的自體是什麼呢？在能所破人中，誰成就此僧破？於中，前三句答第一問，後一句答第二問。

**僧破不和合心不相應行無覆無記性**　此答僧破的自體。僧，本是和合衆，就是集團的和合。在和合、安樂、清淨的僧團中修學聖道，原可預入聖者之林的，但因僧被破了，於是就失却和合性，而入聖也就成了問題，所以僧破是不和合性，卽和合上的非得爲體。如是不和合，心不相應行蘊所攝，爲無覆無記性。婆沙百十六說：「僧破是不和合性，無覆，是不相應行蘊所攝」。不過成問題的，既是無覆無記性的，怎會成無間罪？因照平常說，業不是善就是惡的。如是無記僧破，所以說爲無間，因是從誑語不善性所生的果，所以說這僧破是無間業的果，不說是無間業。同時要知道的，就是這個因果，是能所生的因果，不是能所感的因果，要說無間業所感果，那是無間大地獄的果報，這是大家所知道的。

**所破僧所成**　此答成僧破體。和合無間的僧團被破，不用說，是有能破與所破的兩方的，但成此僧破的，是所破僧所成的，非能破者成此僧破。爲什麼？因僧破

是無覆無記性的，而破僧者是不善性，所以兩者有著不同。

癸二　能破成時處

**能破者唯成　此虛誑語罪　無間一劫熟　隨罪增苦增**

此明能破成時處。於中有兩個問題：一、能破人有什麼爲其之所成就？二、破僧所感的異熟是在什麼地方？要經過幾久的時間？

**能破者唯成此虛誑語罪**　這是答覆第一問以明罪體。破和合僧的能破者，所成就的唯是破僧罪，而這又是以虛誑語爲性的，謂卽與僧破俱時所生的語表無表業爲此罪體。

**無間一劫熟隨罪增苦增**　這是答覆第二問以明處時。破和合僧的罪業，將來必感無間大地獄的異熟果報，而受極重大苦的時間，要經一中劫。爲什麼不說經一大劫？因在欲界沒有這麼長的壽量的。爲什麼說必感無間？因造餘四逆罪，不一定生於無間，而可生於餘地獄的，但破僧罪，不造則已，造了決不可能逃避無間的果報。然而仍有問題須待解決的：造一逆罪是次生受，造五逆罪亦次生受，豈不是一時同受五果嗎？假定說唯初一逆受無間果，豈不是餘逆變成無果了嗎？沒有這樣的過

失！要知造五逆者，能引無間果的，雖唯是一，但餘四逆，能助其滿，就是隨他所造的罪業增加，所受的苦果也就增劇，如造一逆受一分苦，若造二逆就加倍苦，乃至造五逆罪，也就受五倍苦。所以論說：「謂由多逆感地獄中大柔輭身、多猛苦具，受二、三、四、五倍重苦」。

癸三　具緣成破僧

**苾芻見淨行　破異處愚夫　忍異師道時　名破不經宿**

破僧的罪惡固然很大，但完成破僧並不簡單，是要具有種種條件的。如：什麼人具有資格破僧？在什麼地方可以破僧？怎樣的僧能爲所破？正破僧時是在什麼時間？破僧的時間約經幾時？具這樣的五個條件，方可完成破僧。

**苾芻見淨行**　此答第一問破僧的人。眞正夠資格破僧的，唯有出家的大苾芻，不說在家衆沒有這種力能，就是出家的苾芻尼，也不夠資格，因要與佛爲敵，而自認自己是佛，才能見信於衆，使大衆跟著他去，尼是女流，如說自己是佛，難邀衆信，所以不能破僧。南山戒疏三說：「初就人明破者，羯磨爲言，通僧及尼俱有破義，法輪一種唯據比丘，餘衆不可故。尼是女報，號佛無信，三衆未具，不合羯磨

也」。其次，就見行人與愛行人分別，能破僧者，唯見行人非愛行者，因爲自信力堅強的人，總以爲自己所見是對的，不輕易接受別人的領導，所以就從同一集團中分裂出來，獨行其是。再則，要住淨行而不犯戒的人，方能破僧，因爲促使僧團的分裂，首先就要本身健全，以取得大衆的信任，認爲某人所說的話是對的，假定本身有很多缺點，戒行又不清淨，你想自己領導一個教團，而從和合衆中出來，那是不可能的，因爲你所說的話，別人根本就不信任。

**破異處**　這是答第二問的破僧處。論說：「要異處破非對大師」。異處，是指象頭山，當提婆達多實行反叛如來，佛住在鷲峯山，兩處相距三四里而在同一界內，提婆達多在彼破僧，所以不是面對大師。行宗云：「方志云伽耶，世謂靈岳，亦云象頭山。提婆始於王舍行化，有五百新學比丘信受五法，隨往伽耶布薩，二法俱破方成破僧」。戒疏三說：「後至伽耶，羯磨說法方破衆法，如是究竟破法輪僧」。爲什麼不敢面對佛陀這樣做呢？論說：「以諸如來不可輕逼，言詞威肅對必無能」。

**愚夫**　這是答第三問的能破於誰。論說：「唯破異生非破聖者」。僧團，有聖

者也有凡夫，可以爲彼所破的，只有凡夫的僧團，非諸聖者的僧團，因凡夫的心性輕動，自己把握不住，聽說那一邊好，就走向那一邊，聖者不然，他對事理觀察得清清楚楚，誰對誰不對，自己明白得很，決不隨便的從化於人。成實論說：「凡夫輕躁易可破壞，若得世間空無我心尙不可破，況無漏也」？戒疏說：「羯磨破者，眞俗俱能，聖者事迷，容生別衆非法故也；法輪破僧，唯俗諦僧，聖人識達，不從化故」。

**忍異師道時名破**　這是答第四問的破僧時間。論說：「要所破僧，忍師異佛，忍異佛說，有餘聖道，應說破僧在如是時」。忍是忍信的意思，就是被所破的僧衆，首先要信自己的老師與佛是不同的，要信確有異於佛說的聖道，就在所破僧這樣信忍的時候，就正是僧破的時候。頌疏說：「謂提婆達多作如是言：我是大師，非沙門喬答摩；我所說五法是道，非喬答摩所說八支是道。愚癡芯芻，信提婆達多是我大師，信彼五法是出離道，正起此信卽法輪破」。提婆達多妄說的五道，正理四三說是：「一者不應受用乳等，二者斷肉，三者斷鹽，四者應被不截衣服，五者應居聚落邊寺」。婆沙說：「一、盡形著糞掃衣，二、盡形常乞食，三、盡形一坐食

，四、盡壽常居迥露，五、盡壽不食一切肉味鹽蘇乳等」。

**不經宿**　這是答第五問的經幾時破。論說「此夜必和不經宿住，如是名曰破法輪僧，能障聖道輪，壞僧和合故」。意謂聖道被遮暫時不轉，是爲破法輪，和合被壞暫不和合，是爲破僧。唯此破僧的時間是很短的，不經一宿僧還和合，如日暮時破，到夜三更的時候，就又和合起來了。大乘義章云：「如經中說：不經一宿僧還和合，何因緣故合？由舍利弗及目連故。目連以通令其調達眠而不覺，又現勝通，化彼新學五百比丘令其生信，舍利弗辨說令其生解，還來歸正，故得和合」。

癸四　明破二僧別

**贍部洲九等　方破法輪僧　唯破羯磨僧　通三洲八等**

破僧有兩種，一是破法輪僧，一是破羯磨僧，現在所要研究的，就是：那一洲人並且要好多人，方能完成破法輪僧？那一洲人並且要好多人，方能完成破羯磨僧？前兩句答第一問，後兩句答第二問。

**贍部洲九等方破法輪僧**　佛法雖流行於三洲，但佛的出現人間，獨出現於南贍部洲，所以唯有在南贍部洲，至少集合九人，或更超過此數，方可完成破法輪僧的

任務。爲什麼必須九人？謂要八個苾芻，分爲二衆以爲所破，於中，四衆是正的，四衆是邪的，再加一能破者，以爲第九，所以極少須要九人，不達這種人數，不能破法輪僧。頌中的等字，表示在九人以上，不管有多少人，都能完成破法輪僧。

**唯破羯磨僧通三洲八等**　佛法既流行於三洲，證知三洲都有出家的比丘衆，有比丘衆，必然就要舉行羯磨，所以通三洲而破僧的，唯是破羯磨僧。爲什麼極少必須八人方能完成破羯磨僧？論說：「要一界中僧分二部；別作羯磨故須八人」。佛律的規定，舉行僧羯磨，至少要四人，僧衆既分兩部，別別舉行羯磨，一部四衆，所以要有八人。如超過此數，不管有多少人，亦成破羯磨僧，所以說等。

癸五　無破法輪僧

**初後皰雙前　佛滅未結界　於如是六位　無破法輪僧**

正理四三說：「於何時分容有破僧？破羯磨僧，從結界後，迄今亦有，至法未滅；破法輪僧，除六時分，何等爲六」？結界，就是作法，佛律規定，僧衆中無論要做一件什麼事，都必須先作羯磨之法，羯磨僧是所作的攝僧界，所以自從結界後，一直到現在，乃至如來正法律未滅以前，都容有破羯磨僧的可能。但破法輪僧，

要除去六個時間，那六時間呢？這是本頌所要解答的。

**初後皰雙前佛滅未結界**　這是指出所除的六時。一、初，這是約佛成佛轉法輪未久時說的，因在那時，釋尊爲出家弟子，僅提示了法味同受、財利共享的原則，然而就這樣子，大家已能和樂爲道，內心又是極純淨的，不會生起惡意樂來。二、後，這是約佛將要涅槃時說的，因在那時，聖教增廣，大家還能和樂安住，此二時中，僧衆一味和合，所以不可破壞。三、皰前，皰是瘡疱，是不好的東西。佛法最重視的，就是見正戒正，假定在正見上生起邪見，在正戒上生起邪戒，這邪見邪戒就叫做皰。在聖教中，戒見二皰未生起以前，是不會破法輪僧的，因爲要邪見皰生，自以爲是，才敢破僧。四、雙前，這是約未建立第一雙時說的，就是在第一雙未建立以前，絕對無有能破法輪僧的。第一雙，指一對賢聖弟子，就是舍利弗與目犍連，目犍連的止極爲第一，舍利弗的觀極爲第一。光記說：「諸佛法爾皆有第一雙賢聖弟子，若有破壞法輪僧已，不經日夜，此第一雙還令和合」。所以破法輪僧，一定要在第一雙建立以後。五、佛滅，就是到佛涅槃以後，沒有破法輪僧的可能，因爲要有眞佛爲其敵對，方可說言我是大師非彼如來，佛滅既無大師與之相對，還

能對誰而說我是他非？即使說了也不會有人信受！光記說：「若於大師般涅槃後作如是言：我是大師非如來者，咸共責言：大師在世，汝何不言我是大師，今涅槃後乃作是語」？六、未結界，就是於一界內，無有僧分二部，可以名爲僧破。

**於如是六位無破法輪僧**　這是總結。意謂唯有在這六位，沒有破法輪僧的可能，除此而外，所餘時間，法輪可壞。

壬三　明成逆緣

**棄壞恩德田　轉形亦成逆　母謂因彼血　誤等無或有　打心出佛血　害後無學無**

別明業障一科文中，前已指出業障體及別明破僧義，現再進一步的說明造成逆罪之緣。首先要問的，爲什麼說害母等是成無間罪而不是其餘的罪呢？答：

**棄壞恩德田**　害父母等所以成爲無間罪者，由棄恩田壞德田故。我人的生命體，是從那兒來的？是由父母所恩賜給我們的，因有父母才有我們的身體，父母是出生我們身體的根本，眞是恩重如山，不知什麼時候，才能酬報得了？然而，現在不知報答，反而加以迫害，這不是棄恩田於不顧是什麼？既棄恩田，當成逆罪。我人

的勝功德，是從那兒來的？是由具諸勝德的佛及羅漢的聖者所賜給我們的，因爲佛及羅漢們，其本身固然具諸殊勝功德，同時亦能出生一切有情殊勝功德，所以稱爲大功德田，我們對於有德的聖者，應該恭敬尊重，服勞侍奉才對，然而，現在不知敬重，反而加以迫害，這不是壞彼勝德所依止身是什麼？既壞德田，當成逆罪。

**轉形亦成逆**　這是解答一個問題的。有人這樣問道：父母的根形正常，我們將之殺害了，當然是成逆罪的，但若父母轉形了，殺了是不是也成逆罪？現在論主告訴我們說：雖然父母轉了形，如果我們去殺，仍然構成逆罪，因二老的所依止身，還是那一個，並不曾有所轉變。

**母謂因彼血**　這也是解答一個問題的。如有這麼一個女人懷了孕，可是就在羯剌藍的這個階段墮下來了，當他剛剛墮下時，就爲另一女人取去置在產道中，然後生子逐漸長大，這一長大的孩子，將來殺了那一女人，是否構成害母的罪逆？關於這問題，首先要弄清楚的，就是誰是生母。以道理說，識託彼血而成生命體的是生母，所以要殺這生母才成逆罪，如殺後母，雖不能說沒有罪，但不成爲逆罪，而只成無間同類。然如上座者的看法不同：有情在羯剌藍位，如果還有命的話，那就不

會墮下來，假定墮下來的話，那必是沒有命了，何況現實世間不可能有這事！所以此問是多餘的。即或退一步說，假定有這種事發生，將來成人殺害而成逆罪的，在後母而不在前母，因爲前面說過，由棄恩田成無間罪，眞正對他有重恩的，是取羯剌藍的女子，不是墮羯剌藍的女子。

**誤等無或有**　如有這麼一個人，本來是想殺害父母的，但結果却誤殺了他人，或本欲殺害他人的，但無意中却殺害了父母，像這種誤殺，是不成逆罪的。等者，等取害餘人，只有無表沒有表業，如有一人起一加行，害母及餘人，有二無表，表唯有一，即唯在害母上有表，在害餘人的身上無有其表，因無間業的勢力堅强，所以必須有表。然如尊者妙音所說，於此二位是有二表的，因爲要有表業，方能斷絕他命，表業假定沒有，怎能使人命終？或有者，如有於阿羅漢無阿羅漢想，因對他的所依止身，生起決定的殺害心，沒有什麼簡別，所以殺害就成逆罪。正理四三說：「有於阿羅漢無阿羅漢想，亦無決定解此非阿羅漢，無簡別故害成逆罪。非與父母全與此同，以易識知而不識者，雖於殺害無棄恩心，阿羅漢人無別標相，既難識是亦難知非，故漫心殺亦成無間」。假定有人殺害自己的父親，而父親又是一個阿

羅漢者，那他是得一逆罪還是二逆罪呢？得一逆罪，因所依身是一的。

**打心出佛血害後無學無**　頌中最後的無字，是無無間的意思。一、惡心出佛身血，並非一切皆成無間，要以殺心出佛身血，方成無間罪逆，如以打心出佛身血，不成無間罪逆，所以有此差別，因爲前者罪重，後者罪輕。二、若人起殺加行時，那被殺的人，還不是個無學聖者，到了將死的時候，始證得阿羅漢果（後無學），在這樣的情形下，那能殺的人，是不是構成逆罪呢？不！因他沒有對無學身起殺加行，所以無有無間罪。

壬四　明加行定

**造逆定加行　無離染得果**

造無間加行罪，可轉不可轉，有兩說不同，一說是可轉，一說不可轉，而有部所宗，無間加行總說有二，一近，二遠，近的不可轉，遠的可以轉。依此，就發生這樣的問題：如有一個造了不可轉的無間加行的人，那他有沒有離染得果的可能呢？答：

**造逆定加行無離染得果**　什麼是無間加行？如發欲害父母的殺心，而尚未正式

的興害父母，是爲無間加行。無間加行，假使必定成就，那在中間決定沒有離染得果的可能，因爲彼業殊勝，於第二生中，必受其果報，而離染道及得果道，又不能令彼業道不起，所以決定無離染得果。

壬五　罪重大果

**破僧虛誑語　於罪中最大　感第一有思　世善中大果**

有情的行爲活動，不出惡行妙行的兩種，但在一切惡行的無間業中，那一種的罪業是最重大呢？又在一切妙行的世善業中，那一種的善業有最大果報呢？這確是兩個重要的問題，所以現在略爲解說。

**破僧虛誑語於罪中最大**　這是解答第一問題。何罪最重，經中說不一定，有時說邪見最重，有時說意業罪中最大，有時說破僧罪重，雖然這樣，但不衝突，因爲所望不同，說法自然有別。說邪見重，這是從五僻見出發的，說意業大，這是從一切業出發的，說破僧重，這是從五無間出發的。謂於五無間中，如論其罪業最大的，不能不以破僧爲首屈一指，所以正理四三說：「爲破僧故發虛誑語，諸惡行中此罪最大。如何此罪虛誑語收？由所發言依異想故：謂彼於法有法想，於非法有非法

想，於大師有大師想，於己身有非一切智想；然由深固惡阿世耶（意樂），隱覆此想作別異說，設有不以異想破僧，則不能生劫壽重罪」。破僧的罪惡所以大過一切，因爲佛陀的法身，鄭重的寄託僧團，和合僧的存在，卽是法身的常在人間。破和合僧，無異毀傷如來的法身，法身被毀，就障礙了世間天道及解脫道的進趣，何有罪惡過於此者？所以諸惡行中，此罪最重。

**感第一有思世善中大果**　這是解答第二問題。善業感善果，這是沒有問題的，但感最大果，這倒值得探究的。如以世出世間說：感第一有頂業思，於世間善中爲最大果，因爲所得寂靜異熟，有八萬大劫那麼長久的。與金剛喻定相應業思，於出世善中爲最大果，因爲這時所得，是最極殊勝的，爲什麼？永遠斷盡了一切的煩惱，才得此大果的。大果本有這兩類，現爲簡別出世的大果，所以說世善中大果。

壬六　無間同類

**汚母無學尼　殺住定菩薩　及有學聖者　奪僧和合緣　破壞窣堵波　是無間同類**

五無間業，定生地獄，可說沒有疑義，但成爲問題的，除這無間業外，是否還

有別的罪業，亦定生於地獄？有的，那就是諸無間的同類業。無間同類業，雖定生於地獄，但不一定無間生，因爲不是無間業，所以順生、順次等不定。舊論說：「有餘師說：唯由無間業，必定得無間生，由同類不定」。所謂無間同類，其相是怎樣的呢？答：

**汚母無學尼**　這是第一同類業相。謂有對於自己的母親，或對已證阿羅漢尼，行非梵行，爲極汚辱，是爲殺母同類業相。

**殺住定菩薩**　這是第二同類業相。謂若有殺百大劫中修相好的住定菩薩，菩薩深恩猶如於父，是爲害父同類業相。

**及有學聖者**　這是第三同類業相。謂若有殺有學聖者，學與無學同爲世間的福田，所以於彼造業，是爲殺阿羅漢同類業相。

**奪僧和合緣**　這是第四同類業相。僧和合緣，就是僧團所必須的資生之具，如有人將僧團所以和合的外緣，用强有力的非法手段奪去，使僧離散而不得和合，是爲破僧同類業相。

**破壞窣堵波**　這是第五同類業相。窣堵波，就是塔，這裏主要的是指佛塔，爲

人天之所恭敬供養的，設若有人，不特不尊敬禮拜，反而加以破壞，是爲出佛身血同類業相。

**是無間同類**　這是總結。如上所說的五種，就是五無間業的同類。什麼叫做同類？相似義是同類。法義說：「解同類者，光寶不同：光記約境義同以解同類，同類之業也，故云恩深猶父等；寶疏約得罪解，業卽同類也。今謂各有理：若尋其所以，如光記釋；若依立名，如寶解。於中，寶爲勝。論頌前及結文，舊論等，但云同類故」。

庚五　明三時障

**將得忍不還　無學業爲障**

感異熟果的異熟業，在三個時期中，能給行者極大的留難，障礙行者繼續的前進，行者如不拿出高度的毅力，對他加以克服，那就不能達到所期求的目標，所以說爲三時障。

**將得忍業爲障**　小乘行者，在加行位中，從頂位將要進入忍位時，有感惡趣的異熟業，能極爲他的障難，使他不能順利的登上忍位的寶座。爲什麼？因一入忍位

，就再也不墮惡趣，所以要作留難，使之不得超越，仍歸我所掌握。

**將得不還業爲障**　已證一來果的聖者，在他將欲超越欲界而入不還果時，有屬欲界所繫的異熟業，能極爲他的障難，使他不能如意的證得不還。爲什麼？因不還聖者，斷了欲界的九品思惑，再也不到欲界來受生，欲界繫業，爲欲使他不出自己的魔掌，所以多方留難，令不得證不還。但在這順現、順生、順後等的諸業中，要除去順現法受，換句話說，順現法受，不爲不還果作障，因得不還果，是不越現果的，所以能爲障的，唯是順生受業，順後受業及順不定受業中，異熟定異處熟者。

**將得無學業爲障**　有學聖者，在他將要得無學果時，有色無色業，能極爲他的障難，使他不輕易的跳出三界，獲證無學聖果。爲什麼？因出三界的聖者，已證得寂滅無生，不再受生於三有海中，不再聽有漏業的指揮，所以色無色業，在力之所能範圍內，總歸要作大障，使之不能完成任命。這如前說，也要除去順現受業。

此三時的異熟障，論中曾喻說：如人欠債很多，一旦說是要離原來所居住的國土到別個地方去，於是一切債主就都來包圍你，使你不得自由的離去，非逼得你還清一切債務不可。所以我人如欲超凡入聖，必須多修無漏業，還清一切宿債，然後

始可如願以償，不是說要出離就可出離的。

庚六　明菩薩相

辛一　明住定位

**從修妙相業　菩薩得定名　生善趣貴家　具男念堅固**

說到菩薩，從他的進程上看，大約可分爲二期：第一是輪廻時代的菩薩，謂從初發心一直到兜率天，其間輪廻於生死中種種修行，所以名爲輪廻時代。第二是所謂最後身菩薩，謂快要成爲佛陀，再無輪廻的現象，卽從兜率下降到降魔成道之間。現在說的住定菩薩，雖說一切都已住定，但還屬於輪廻時代的菩薩。然而，從什麼階位得住定名？又爲什麼說名爲定？現在分別如下：

**從修妙相業菩薩得定名**　菩薩在三大阿僧祇劫中，積諸修行的結果，漸次進於百劫位，爲這劫位之特徵的，在實踐上，從此勤修三十二妙相果業，在自覺上，從此能夠感得將來作佛。在這意義之下，所以菩薩得定住名。適應這個，入於這劫位時，約有六義得名爲定：

**生善趣貴家具男念堅固**　菩薩所以名爲住定：一、到了這時，常常生於人天的

善趣，而已不再生於惡趣了，是爲善趣定。婆沙說爲「捨諸惡趣恆生善趣」。二、入於這位，在善趣中受生，如果是生於人間，那他決定常生婆羅門、刹帝利、或大富長者家，而決不受生於貧窮下賤的賤族，是爲生貴家定。婆沙說爲「捨下劣家恆生貴家」。三、菩薩此時，人中受生，不但是生貴家定，而且必然的常具諸勝色根，決不有所缺減，如生貴家而六根不具，那也不能算是美滿生命，所以說具根定。婆沙說爲「捨不具根恆具諸根」。四、諸根完具的菩薩，如果是女身，那還不能認爲理想的，然住定菩薩，常受男身，是爲男身定。婆沙說爲「捨非男身恆得男身」。五、具丈夫相的菩薩，常能憶念宿世因緣，知道過去曾經做過什麼，是爲念定。婆沙說爲「捨有忘失念恆得自性生念」。六、堅固，就是對於所作的善事，總是一往直前的這樣做去，決不因爲遇到什麼挫折，就生退屈之心，是爲堅固定。這在婆沙卷第一七六中，沒有說到。

在這位的修養中，應特別注意的：卽菩薩的三十二妙相，是在這期間所修得的。三十二相，就是大人相。據印度人的信仰說，是最大權威者，應具備的人相。這思想，元從毘紐拏神話脫化來的，但在地上，主要爲轉輪聖王所應具的人相，但這

相好觀，一入於佛教，慢慢就變爲佛及菩薩（最勝身）的特相。據南方論事說：北道派的學者，說這是菩薩所成就相，而且主張這唯是菩薩的特相。其實，菩薩在修養期，既已修集了三十二相，到了最後成佛，自也具此諸相，怎可說是唯在菩薩？然不論怎麼說，佛菩薩的三十二相等，不能不說完全是從輪王的神話脫化來的。這是事實，既不容忽視，也不容否認。

辛二　明修相業

**贍部男對佛　佛思思所成　餘百劫方修　各百福嚴飾**

前面講到修妙相業，因論生論，那修妙相業的狀態是怎樣的呢？如舉其相，總有七種：一、修處，二、依身，三、修時，四、緣境，五、思慧，六、劫量，七、福數。光記是分這樣的七門，寶疏只有六門而無佛時，這沒有光記分得確當。

**贍部**　菩薩修妙相業，要在南贍部洲，方能圓滿修成，因爲在四洲中，唯有此洲有情的覺慧，是最極明利的。這是第一修處。

**男**　南洲有情，有男有女的差別，若是女身，縱在南洲，仍不能修妙相業，所以就第二依身說，必須要依男身而修。女身尚不可修，其他的扇搋、半擇迦等，當

更不用說了。

**對佛**　這是第三修時門。應於何時修妙相業？舊論十三說：「此修於何時？大師在現在時」。婆沙百七十七說：「於何時起者，佛出世時，非無佛世」。顯宗二十四說：「造此業時，惟現對佛。謂親見佛不共色身相好端嚴種種奇特，有欲引起感此類思，不對如來無容起故」。

**佛思**　這是第四緣境門。應緣何境修妙相業？舊論十三說：「由緣佛爲境故、意故」。婆沙百七十七說：「緣何境起者，現前緣佛起勝思願，不緣餘境」。顯宗二十四說：「此妙相業唯緣佛思，佛是可欣順德境故」。

**思所成**　這是第五思慧門。此妙相業，於聞思修的三有漏慧，是由思所成慧所修成的，因爲觀佛超思，不是聞修類慧所攝。正理四十四說：「非修所成，不定界故，所感異熟，此所繫故；非聞所成，彼羸劣故；亦非生得，加行起故」。

**餘百劫方修**　這是第六劫量門。菩薩修妙相業，不是在三大阿僧祇劫中，而是在三無數劫外，餘百大劫修妙相業。百劫位，是諸佛在因中修菩薩行時所必經的一個階段，在原則上雖然如此，但於百劫不一定全部修行。由非常的大勇猛大精進，

得多少減其劫數的。如今釋迦牟尼佛，就是超劫的一例。卽超九劫，而於九十一劫修妙相成。

**各百福嚴飾**　這是第七福數門。菩薩所修的三十二妙相業，一一都是由所謂百福之所莊嚴的結果。婆沙百七十七說：「問：如契經說，佛一一相百福莊嚴，何謂百福？答：此中百思名爲百福。何謂百思？謂如菩薩造作增長足善住相業時，先起五十思，修治身器，令淨調柔，次起一思，正牽引彼，後復起五十思，令其圓滿。譬如農夫，先治畦隴，次下種子，後以糞水而覆溉之，彼亦如是。如足善住相業，有如是百思莊嚴，乃至頂上烏瑟膩妙相業，亦復如是。由此說佛一一相百福莊嚴」。然五十思又是怎樣講的呢？這是約十善業道說的，卽每一善道有五種思。如初不殺業的五思：一、離殺思，二、勸導思，三、讚美思，四、隨喜思，五、廻向思。餘不偷盜等的五思，準此可知。怎樣才成爲一福量呢？這有多種的說法不同，有說輪王於四天下自在爲一福；有說如帝釋於二天自在爲一福；有說乃至六天；有說除補處，餘一切人所有爲一福；有說大千一切衆生共爲一福；有說大千衆生盲，能治得差爲一福；有說大千人服毒，能治得差爲一福；有說大千人死，救得爲一福；有

說一切人破戒、見，能爲說法，令捨是事爲一福；有說量無邊際，無可爲譬，惟佛能知。

辛三　明供養佛

壬一　明供佛數

**於三無數劫　各供養七萬　又如次供養　五六七千佛**

輪迴中的菩薩資格，學者雖生不同的意見，但解說爲自利利他，作種種的修行，不管那一派，都是承認的。而修養的要素，在遇種種的佛陀，讚嘆佛，供養佛，行種種波羅蜜。就中，關於遇佛，在南傳，雖數爲二十四佛，到婆沙，却舉出二十餘萬佛。今依北傳說如下：

**於初無數劫供養七萬五千佛**　即最初是釋迦佛，最後是寶髻佛。

**於二無數劫供養七萬六千佛**　即最初是寶髻佛，最後是燃燈佛。

**於三無數劫供養七萬七千佛**　即最初是燃燈佛，最後是勝觀佛。

菩薩從初發心，於三無數劫中，所供養佛，所以有多少不同，這是約智慧的勝劣分的：即在前位，智慧下劣，所以所供養的佛少，到了後位，因爲智慧增勝，所

以所供養的佛多。但如泰法師說：「三劫中，皆應供養七萬七千：初劫在三塗化生時，多有佛出世不供養，減二千佛；第二劫減一千佛；第三劫時，雖亦三塗受生，教化衆生，爾時業用自在故，但佛出世卽來人中受生供養，故具供養七萬七千佛」。這樣說來，供養佛的多少，也不無理由了。

壬二　明所逢佛

**三無數劫滿　逆次逢勝觀　燃燈寶髻佛　初釋迦牟尼**

上來說菩薩供養這麼多的佛，當然曾遇到這一一佛的，但仍成爲問題的，就是三無數劫一一滿時以及初發心時，所遇到的是什麼佛？

**三無數劫滿逆次逢勝觀燃燈寶髻佛初釋迦牟尼**　頌中的逆次兩字，是自後向前的意思。「謂於第三無數劫滿所逢事佛名爲勝觀，第二劫滿所逢事佛名曰燃燈，第一劫滿所逢事佛名爲寶髻，最初發心位逢釋迦牟尼」。據契經中告訴我們：釋迦世尊於過去久遠劫前，爲做陶器的陶師，一天在工作的地方，碰到了古釋迦，起殷淨心，塗以香油，浴以香水，三事供奉佛及弟子，同時在佛前發大誓願：願未來作佛，亦名釋迦牟尼；智慧弟子，亦名舍利弗；神足弟子，亦名目犍連；多聞弟子，亦

名阿難等，佛卽允可。所以今之釋迦與古之釋迦，名號、弟子等，一一都是弟子的。

辛四　明六度圓

**但由悲普施　被析身無忿　讚歎底沙佛　次無上菩提**
**六波羅蜜多　於如是四位　一二又一二　如次修圓滿**

菩薩於三無數劫間所修的波羅蜜，在南傳，說爲施、戒、出離等十波羅蜜；在婆沙，只說施、戒、精進、智慧的四波羅蜜；其後於此四中，加忍辱與靜慮，就成六波羅蜜。現在先將南傳的十波羅蜜略爲一說：第一布施波羅蜜者，是施捨一切的意思，家財珍寶，固不用說，就是妻子、自己，也都施捨，只知是爲菩提而行。第二戒波羅蜜者，是保持清淨的戒行，嚴守不犯。第三出離波羅蜜者，是厭離世間之意，第四智慧波羅蜜者，是養成正確的判斷力。第五精進波羅蜜者，是努力不懈勤作善事。第六忍辱波羅蜜者，簡單的說，就是忍耐。第七眞實波羅蜜者，卽不論在怎樣的場合，都說眞實話，決不出一句虛言。第八決定波羅蜜者，是決斷而不動搖的意思。第九慈悲波羅蜜者，就是慈愛一切衆生。第十捨波羅蜜者，是住於平等心

之意。將這些德目，完全履行的，名叫波羅蜜。謂以善慧時代的發心爲起點，到最後安住於兜率天宮，在四阿僧祇（異於北傳的三無數劫）千劫（異於北傳的百劫）之間，無數次的受生，實不外爲欲完成這十波羅蜜的階梯。龍樹的菩提資糧論中，雖也有十波羅蜜的名稱，但與此稍有不同，這不同，就是南北傳的不同。

**但由悲普施**　此說施波羅密多圓滿：菩薩發心布施，不是爲求人天小果，但由悲心普施一切。而其所施，不是一點一滴，一切能施，無所遮礙，乃至即使施捨自己的肉體，其心亦毫無顧惜。如尸毘王以身施鴿，解剔皮肉，雖受痛苦，舉身上秤，以贖鴿命，心不悔恨。立誓自證說：我心無悔者，身可平復。既立誓已，天地震動，其身乃恢復原有的狀態。像菩薩這樣的捨身命施，心不退悔，是爲施波羅蜜圓滿相。

**被析身無忿**　此說戒忍二波羅蜜圓滿。菩薩行者，被人截斷身肉手足，不起一念瞋忿之心，是爲所修戒忍圓滿。「析身不報，淨戒圓滿；心無忿故，忍辱圓滿」。如分別舉例：不惜身命護持淨戒者，如須摩陀王，精進持戒，常依實語，與劫磨沙陀大王共期，乞求還國七日，供養沙門以後，再來就死，後來時間到了，爲持眞

實語戒，就準時而去，決不爲惜身命，躊躇不前。如是菩薩因地持戒捨身，心無悔恨，是爲戒波羅蜜圓滿相。割截支解心不起瞋者，如羼提比丘，常修慈忍，在林樹下，入禪三昧，時有迦梨尸王，爲了女色，生重弊垢，截其手足耳鼻，心忍不動。時王問他說：現我這樣的割截汝身，你眞的能忍得下嗎？比丘回答他說：當然是眞的，你如不信的話，我可這樣的發誓：假定眞實能忍，心不瞋恨，當令我身，立刻恢復原有狀態。說這話時，身卽平復。如是等不惜身命，修行忍辱，是爲忍波羅蜜圓滿相。

**讚歎底沙佛**　此說精進波羅蜜圓滿。這最明顯的例子：如一向所說，釋迦菩薩在底沙（或補沙、或弗沙）佛之下，與彌勒菩薩同時修行，從那根機方面說，彌勒本應比釋迦菩薩先成佛的，但因釋迦菩薩的修行，極猛烈且極眞摯，尤其於底沙佛上靈山入火界定，見底沙佛光明赫耀時，於七晝夜中，一足停立，就那麼的一瞬不瞬的瞻視佛陀的相好，並且讚歎佛陀不止，如其時偈說：

天地此界多聞空　逝宮天處十方無
丈夫牛王大沙門　尋遍山林遍無等

釋尊由這精進力，終於超越九劫，而於九十一劫成佛。釋迦爲現在佛，彌勒爲未來佛，其理由亦卽在此。是爲精進波羅蜜圓滿相。

**次無上菩提**　此說定慧二波羅蜜圓滿。次無上者，盡智已去，名無上覺，隣次成佛，名次無上。這是金剛喻定的階段，亦卽定慧的修習圓滿。如尙闍梨仙人，坐禪的時候，工夫深到無出入息，鳥於螺髻中生子，不動不搖，乃至鳥子飛去，是名禪波羅蜜圓滿相。菩薩大心分別，如劬嬪婆羅門大臣，分閻浮大地作七分；若干大城、小城、聚落、村民，盡作七分。般若波羅蜜亦如是，是名慧波羅蜜圓滿相。

**六波羅密多於如是四位一二又一二如次修圓滿**　如是像上所說的六波羅蜜多，是在施捨、無忿、精進、次無上這樣的四位，如其一二又一二的次第，修習圓滿的。一者，是初施位的一波羅蜜多；二者，是次無忿位的戒忍二波羅蜜多；又一者，是精進位的一波羅蜜多；又二者，是次無上位的定慧二波羅蜜多。

庚七　明施戒修

辛一　略明施戒修

**施戒修三類　各隨其所應　受福業事名　差別如業道**

雜明諸業中，此是第七明施戒修。這三類業，是契經說的。如雜含卷第十說：「何等業報得如是威德自在耶？此是三種業報。云何爲三？一者布施，二者調伏（戒），三者修道（修）」。此外，長含八衆集經、中含十八、三十四，都曾說到這三類。所以論引契經，說有三福業事：一、施類福業事，二、戒類福業事，三、修類福業事。舊論將此三者，譯爲施性福業類，戒性福業類，修性福業類；婆沙百二十六引經，說爲施性福業事，戒性福業事，修性福業事。此論的類字，同舊論的性字，惟說類字，是就可以不須別論得名的差別；舊論的類字，同此論的事字，合起來說，是類事義。

**施戒修三類**　這是總標。修是約定說的。類者性類，就是施戒修三者的各別性類。

**各隨其所應受福業事名**　施戒修三，雖都可以說之爲福，但於此中稍有分別的，就是有的是福亦業亦事，有的是福是業但不是事，有的是福是事但不是業，還有餘俱有法，唯受福名而非業非事的，因爲有著這樣的差別，所以各各隨其所應，得受福業事名。且施類中，以身語二業來說：如由身布施，或施身，或施身業，或施

所捨物；如由語布施，或施語，或施語業，或施所捨物。像這樣的布施之類，是完具福業事的三種義名的。因爲是善，所以名福；因爲造作，所以名業；因思所託，所以名事——事是所依義。身語施類，不是自己行施的，而是那等起思所促動的，此促動的等起思，只可說名福業，不可說名爲事。因爲是善，所以名福；因有造作，所以名業；因思不爲自己之所依託，所以不名爲事。至於與能等起思所等起俱有諸法，就唯受福名而不得名業名事了。因爲是善，所以名福；因爲其體不是造作，所以不名爲業；因爲思不正式的依託於彼，所以不名爲事。其次說到戒類，戒唯身語七支爲體，所以具受福業事名。因爲是善，所以名福；因有造作，所以名業；因能爲思之所依託，所以名事。最後再說修類。集異門說：「慈悲喜捨四無量，是名修類」。由此可知修類非一，今唯舉慈影顯其餘，所以論文說修類中，慈以無瞋爲性，只可說名福事，不可說名爲業。因爲是善，所以名福；因慈相應思業，以慈爲門而有造作，所以名事；因爲不是業性，所以不名爲業。至於與慈俱行思、與慈俱行戒，只可名爲福業，不可說名爲事。因爲是善，所以名福；因有造作，所以名業；因思正託慈門而起，俱有思戒，既不是思正所託起，所以不名爲事。除思戒外，

所餘諸俱有法，就唯受福名而不得名業名事了。因爲非作，所以不名業；因非思所依託，所以不名事。慈無量如此，悲喜捨三，準此可知。

**差別如業道**　如上所說差別，假定舉個例子來說，就如前述的十業道一樣：有的是業亦道，如身三語四的前七；有的是道非業，如貪瞋癡的意三。道名雖通十種，而業唯局前七。「今福果事，通局亦爾：福名卽通，事業不定。此等差別，如業道也」。

辛二　廣明施戒修

壬一　明布施

癸一　明施體及果

**由此捨名施　謂爲供爲益　身語及能發　此招大富果**

前說三福業事，第一就施類說。然而說到施，什麼法是施？如行此施時，將得什麼果？於中，前三句解答第一問題，後一句解答第二問題。

**由此捨名施**　布施這一術語，在佛教徒口中，是常常說到的，但什麼是布施的眞體，恐非一般人所能了知。就完成施說，所捨物及能捨具，雖都可以說名爲施，

但此中是依捨具立施名，因爲要由此具，捨事方能得成，所以眞正的施體，是捨所由，說得明白一點，由無貪心及能發身語，是眞施體。

**謂爲供爲益**　布施本爲實際利他的善行，但一般常含有不純正的動機，如爲諍勝故施，或爲名譽故施，由此雖亦可以完成捨事，但不是佛法所重的，更不是這裏所要說的，眞正的行施，要爲供養饒益於他，否則，如爲求財、爲畏懼等行施，那都不是佛陀所讚善的。

**身語及能發**　前說捨具，什麼是捨具呢？此說身語二業及彼能發，名爲捨具。能發又是指的什麼呢？光記說：「無貪俱時，能起此身語業心心所法聚，名爲能發」。

**此招大富果**　明施所得果，答第二問。行人修施類福業事，如能將之廻向解脫，本亦可以得離繫果的，現且就近決定而言，但說能招大財富果。所以名爲大財富者，因爲自己修得的果報，爲任何人所不可侵奪的。然這必須以純正的動機行施方得，如動機不純，雖廣行大施，也不能得大財富果。

## 爲益自他俱　不爲二行施

行施的目的是爲什麼？是爲所益。爲益於己而行施呢？爲益於他而行施呢？爲俱益自他而行施呢？這當是行施者所應了知的。現在頌文告訴我們，大約有四類行施的不同：

**爲益自行施**　這是爲益自身而行施的一類。如未離欲的凡夫、聖者以及已離欲的一切異生，用種種的供養品，奉施佛菩薩的塔，以此功德，招感未來的福果，得大利益，名爲自益。正理四十四說：「謂自增長二種善根：一者能招大富爲果，二者爲得上義資糧」。可是，不管行者以怎樣上品的東西奉施於塔，而塔本身並沒有如何的受用他，所以於他無益。

**爲益他行施**　這是爲益他身而行施的一類。如已遠離欲貪的聖者，爲了憐愍苦惱的有情，盡自己的所有施予他們，他們得到聖者的所施，就能增益諸根大種，名爲益他。可是，自己雖作如是布施，但因已超欲界異熟果地，於第二生中不再受欲界果報，所以無益於自。

**爲俱益行施**　這是爲益自他而行施的一類。如諸未離欲貪的凡夫、聖者以及已

離欲貪的一切異生，將自己的所有，毫無悋惜的拿來施諸有情，有情得此，增益諸根大種，是爲益他；自己既做了布施的功德，將來當感大富樂果，是爲益自。如是名爲自他俱益。

**不爲二行施**　這是不爲自他而行施的一類。如彼已離欲界貪愛的聖者，爲了恭敬無上的佛陀，報答佛陀的深恩，特將自己所有的奉施佛塔。如是行施，既無益於他，亦無益於自，因爲自不由此招果，他不由此而得受用，所以兩俱無益。

癸三　明施果別因

子一　明主等異

**由主財田異　故施果差別**

上面曾說由施而招大富之果，但施（因）果的差別究竟何在，前面並未說到，所以現在略爲一論。法義十八說：「謂總言被施富，對此別言，亦通施與果，辨施各別所由因及果各別所由因。謂施差別之因主財等，果差別之因施差別」。

**由主財田異故施果差別**　施與果的差別，由於三種原因，就是主、財、田。因爲施有三種不同，所以果也有此差別。

**主異由信等　行敬重等施　得尊重廣愛　應時難奪果**

於主、財、田的三者中，先明施主的差別。所謂施主，就是能布施的人。因能布施的人不同，所以施之與果，也就有了差異。

**主異由信等**　怎知施主有不同呢？這是從施者所具的功德多少分的。如佛法說的深信、持戒、多聞、智慧、捨施、慚、愧的七聖財，在施主的身中，或有是全具的，或有是少具的，或有是不具的，這麼一來，施主的身份，自然不同了，所以說主異由信等。正理四十四說：「或有施主於因果中得決定信，或有施主於因果中心懷猶豫，或有施主率爾隨欲；或有施主具淨尸羅，或少虧違，或全無戒；或有施主於佛教法具足多聞，或有少聞，或無聞等：而行惠施。由施主具信戒聞等差別功德，故名主異。由主異故施成差別，由施差別得果有異」。

**行敬重等施得尊重廣愛應時難奪果**　頌中的等字，等於自手、應時、無損的三施。發心布施者，具有了如上七聖財的功德，行敬重、自手、應時、無損的四施，

如其次第，就可得尊重、廣愛、應時、難奪的四果。如將施與果配合來說，那是這樣的：施者如行敬重施，便感常爲他人之所尊重的果；施者如行自手施，便能感得於廣大財愛樂受用；施者如行應時施，就可感得應時之財，不管在什麼時候，如有所須，應時而有；施者如行無損施——就是施者不損惱所施的人以及財物無損，就可感得難奪之財，不特不爲王之所侵奪，就是水火等也不能損壞。

丑二　明財異

**財異由色等　得妙色好名　衆愛柔輭身　有隨時樂觸**

上明施主的差別，此明施財的差別。所謂施財，就是所布施的錢財。因所施財的不同，所以施體及果，也就有了差別。

**財異由色等**　萬有的現象，任何物質體，沒有不具色香味觸四塵的。所施的財物，自也不能例外。但每一施財，是否都具有美妙的色香味觸，却是另一問題。有是四種全具的，有是三二一隨具的。今論且約一種具說，所以說色具足等。

**得妙色好名衆愛柔輭身有隨時樂觸**　施者行施，如以色相具足的財物施捨於人，那他將來就可感得微妙的色相；如以香具足的財物施捨於人，那他將來就可感得

美好的名聞，好像芬馥的香氣遍於諸方一樣；如以味具足的財物施捨於人，那他將來就可感得衆人的愛敬，好似美妙的味兒，爲大衆之所愛好；如以觸具足的財物施捨於人，那他將來就可感得身體的柔輭，並且隨時都可有樂受觸生，卽天氣冷的時候，有溫觸現前，天氣熱的時候，有涼觸現前。於此四者之中，如果有何所缺，隨其所缺的什麼，其果也就跟著而減。如所缺的是色，就減妙色之果，乃至如所缺的是觸，就減柔輭身等果。

丑三　明田異

**田異由趣苦　恩德有差別**

施財的差別已知，現在進而說明所施田的差別。所謂施田，就是布施的對象。因所施的對象不同，所以所得果有別。然布施的對象有幾種呢？大體說來，可以分爲四種：

**田異由趣苦恩德有差別**　田異者，就是四種田：一、趣田，二、苦田，三、恩田，四、福田。由於施田有這四類的差別，致令那施體及果，也就有種種殊。第一趣別者，就是五趣或六趣的區別，謂施上位之趣比施下位之趣，有更高的意義，如

布施畜生，有百倍的價值，而布施罪人，有千倍的價值，就是此類。第二苦別者，就是以苦爲標準，看誰的苦重，就先布施誰，在佛教，特別獎勵布施病人、看護人、乃至苦於寒暑的貧者等。因爲施者除去受者的差別苦，所以所得的果報有差別。第三恩別者，就是布施父母、師長、法師以及其外受恩的人，彼所得果，有萬億倍。第四德別者，就是布施持戒者、聖者等，若施捨寺院塔廟，也入於此中。施持戒人，得億倍果，乃至施佛得無量果。

### 癸四　明施福最勝

**脫於脫菩薩　第八施最勝**

阿毘達磨，對於布施，雖下種種的說明，且論其功德的大小，但那最高的，要而言之，是無所得的布施，後來到般若等，所說三輪空寂，實也不外是强調這點。此中所說最高最勝的布施，約有三種：

**脫於脫菩薩第八施最勝**　第一解脫人施於解脫人，如無學聖者施於無學聖者，於財施中其福最勝。第二菩薩行者所行布施，不是爲求富樂之果，而是爲了利樂一切有情，乃純潔的不著的布施，所以於施福中，亦最爲勝。第三從布施的動機說，

論中說有八種：一、隨至施，這沒有自發的布施的意志，不過因了布施的因緣，逼近了自己，隨緣樂助而已。二、怖畏施，據論中說，這是因爲看到財產破壞相現前，爲了挽救保持財產的不失，才行布施；據正理說，這是因爲遇到危難，發生恐怖，欲由布施的功德來救濟，才行布施。三、報恩施，就是爲報別人所給我的恩德而行惠施。四、求報施，就是希求別人給我一種酬報而行惠施。五、習先施，就是先祖是這樣施的，做兒女的，不得不效法先人的布施。六、希天施，就是爲希求生天而行惠施。七、要名施，就是爲了博得樂善好施的名譽而行惠施。八、爲莊嚴心（謂爲引發諸信等聖財，故行惠施）、爲資助心（謂欲滅除諸慳恪垢，而行惠施）、爲資瑜伽（謂求定樂展轉生因而行惠施。謂由施故便得無悔，展轉乃至心一境性）、爲得上義（謂得涅槃。由初捨財，乃至展轉一切生死皆得捨故）而行惠施。於此八者之中，那最高的布施，不用說，是從第八種的動機所出發的布施。

癸五　明施果無量

**父母病法師　最後生菩薩　設非證聖者　施果亦無量**

佛在經中曾經說過：施者如施四向四果、獨覺、如來諸聖者，那所得的果報，

是無量無邊，而且由聖者的果位增進，其果報量也就更爲增加。然所成爲問題的，就是若施不得聖果的異生，是不是也能招無量福？是！怎樣？如施：

**父母病法師最後生菩薩設非證聖者施果亦無量**　對於自己的父、母、病人、說法的法師、最後生菩薩，縱然他們都還不是聖者，假定我們能夠布施供養，同樣是能招無量果的。雜心第八說：「施此五種人得大果，何以故？父母長育生身恩故，施者得大果；病者無所依怙，增悲心故，施者得大果；說法者增長法身故，示人善惡故，施者得大果；近佛地者，積集功德，廣攝衆生故，施者得大果」。

癸六　明業輕重相

**後起田根本　加行思意樂　由此下上故　業成下上品**

一切能感無量果業，上下品類，並不是相等的，因爲由六種因，令一切業，成爲輕重的差別，其輕重相怎樣，是我們所應知的，所以現在略爲分別。於中，上兩句釋六因，下兩句別顯所作業重。

**後起田根本加行思意樂**　六因者：一、後起，就是作了這種業，其後仍然繼續不絕的隨前而作。二、田，就是於上所說的四田，或者行善，或者造惡。三、根本

，就是上面所說的十根本業道。四、加行，就是引發那根本的身語業等。五、思，就是使業道究竟的等起思。六、意樂，就是造作種種行業的意趣。頌疏說：「先從意樂引起加行，次從加行引生於思，次復從思引發根本，此之根本必於因起，於後方有後起現前，今依次，從後向前」。

**由此下上故業成下上品**　由此所說的六因，有下上品的不同，所以所作業，亦成下上品。舉例來說：如有的業，唯由第一後起因，成爲重品，因爲不斷的造作，一定是要安立他的異熟果的；或有的業，由對所對的田造作，成爲重品，如於恩德田中造業就重，於餘人等造業就輕。或有的業，雖對於田，但必須要由根本力作，然後方得成爲重品，若由後起等餘四作，不得成爲重品。光記說：「如父母田，行殺罪重成無間業，非於父母作盜等成無間罪，此卽約田顯根本重」。論說：「若有六因皆是上品，此業最重，翻此最輕，除此中間非最輕重」。法義十八解釋說：「此重約六因具缺，辨最重最輕及重輕。謂上來據六隨一明重，故不言最；今依六具下上，故特言最。六種因皆是上品，此業最重；若六因皆是下品，此業最輕；若六因中，三上品，三下品，應分別此，三是重非最，三是輕非最；若四上、二下，亦

應分別，若但是上無餘二，只是重，若但四下無餘二，只是輕：餘一切準此」。舊論說：「若人作業，此六因一切皆是上品，應知此業是最重品；若人作業，此六因一切皆是下品，應知此業是最輕品」。此證最重最輕，具足六因若下若上。寶疏說：「六上最重，六下最輕，隨缺少多，非極上下」。此說最得論意。

癸七　明造作增長

**由審思圓滿　無惡作對治　有伴異熟故　此業名增長**

佛在經中說業有二種：一是造作業，二是增長業。業是造作，造作業易知，所以不問；增長業難知，所以問道：爲什麼說業名增長？業名增長者，約有五種因，將頌拆開來說，是這樣的：

**由審思故此業名增長**　這是第一原因。我人造業，如果不加思索，或只略加思惟，就這樣的去做，這只可以名爲造作；如經再三考慮，或作審諦思度，然後再去造業，那業就名增長了。

**由圓滿故此業名增長**　這是第二原因。我人造業，或就三惡行說，或就十惡業說。就前者說，若一惡行墮惡趣，若二惡行墮惡趣，若三惡行墮惡趣，在沒有到達

墮惡趣之前，只可名爲造作，不得名爲增長，若至墮惡趣，不論是多是少，皆名增長。就後者說，若一業道墮惡趣，若二業道墮惡趣，乃至若十業道墮惡趣，在沒有到達墮惡趣之前，只可說是造作，不得名爲增長，若至墮惡趣，不論是多是少，皆名增長。

**由無惡作對治故此業名增長**　這是第三原因。惡作，就是追悔。我人造業，如有時覺得不對，生起追悔心來，發露懺悔，以此懺悔的善業對治非善，是就名爲造作；如不知自己作惡的非是，不曉得改悔自己的過失，對於所作惡未加對治，此業卽名增長。婆沙說：「復次，若業作已不捨不吐不依對治者，具二種（造作、增長）；若業作已能捨能吐依對治者，唯造作。復次，若業作已無變悔者，具二種；若業作已有變悔者，唯造作」。

**由有伴故此業名增長**　這是第四原因。我人造業，如作不善業道時，還以不善業道爲他的助伴，「如盜他財，復汚他室，殺他子等」（正理四四），此業名爲增長。如作不善業道時，而以善業道爲他的助伴，那就唯名造作了。婆沙二十四說：「復次，不善業以不善業爲眷屬者，具二種（造作、增長）；以善業爲眷屬者，唯

造作」。

**由有異熟故此業名增長**　這是第五原因。我人造業，如果說是決定招感異熟，此業名爲增長；假定說是不感異熟的話，都就但名造作了。

光記說：「上來所說諸不善業，皆名造作，亦名增長；若說善業，造作、增長，約五種因，翻上應知異前所說。諸善惡業，由無五因，唯名造作，不名增長」。

癸八　明施制多福

**制多捨類福　如慈等無受**

制多，又名窣堵波，就是塔。在印度，有藏舍利的塔，有藏法寶的塔。後之佛子，爲了珍敬舍利，尊重法寶，常常以香華去供養塔。然如前說，奉施制多，唯爲自益，在塔的本身，並無受用的。講到塔的有無受用，學者間是有不同看法的：化地部說，無攝受益；法藏部說，有攝受益。有攝受益，所以供養塔的功德就大；無攝受益，所以供養塔的功德就小。不管功德大小，供養塔有福報，可說沒有諍論。不過，約無攝受說，既無攝受，怎麼能成施福？答：

**制多捨類福**　布施有福德這句話，是佛弟子常常說的，但這施福的完成，不唯

要待受者受用，卽當施者善心施時，就已成就。所以施福有兩類：一類是捨福，一類是受福，奉施制多，雖沒有受的一類福，但有施捨的一類福，而且施福就在初捨資財卽成。因爲一念捨心現前，是由無貪俱思所等起的，能對治貪，當然是有福德的了。假定不是這樣的話，有施僧伽或別人等的諸資生具，在其還沒有受用時，那所接受的施物就已壞了，豈不是施主就唐勞無功了嗎？然而不然，就因用福雖無而有受福。好了，制多不但不用，而且亦復無受，怎知施彼能生於福？答：

**如慈等無受**　這是舉例說明。如一修慈定者，當其正在修時，於諸有情平等發起與樂意樂，雖說當時並無受者亦無攝受，但由勝解力而從善心生無量福。修慈如是，修悲喜捨亦然。正理四十說：「於有德田追生勝解起極尊重，奉施制多雖無受者亦無攝益，由自思力有多福生」。

癸九　明果由內心

**惡田有愛果　種果無倒故**

有人這樣設難說：於良善田植施業種，將來招可愛果，固然沒有問題；若於惡田植施業種，田既是惡的，那所感得果，也就不是可愛的了吧？不然！怎樣？答：

**惡田有愛果種果無倒故**　感果的可愛不可愛，不在田的好壞，而在種的良否。善種子種在善田中，固然得可愛果；就是種在惡田中，同樣得可愛果的，因爲種果是無倒的，所謂種如是因，得如是果，因果絲毫不爽。如世間的種果，甜的種子，一定結甜果，苦的種子，一定結苦果，決不會苦種結甜果，甜種結苦果。

壬二　明戒修

癸一　明戒

**離犯戒及遮　名戒各有二　非犯戒因壞　依治滅淨等**

施類福業事，已經說過，戒類福業事，現在當辨。說到戒，有性戒、遮戒的不同，此中所明，不出此二。

**離犯戒及遮名戒各有二**　怎樣叫做犯戒？卽殺生、偷盜、邪淫、乃至雜穢語的諸不善色，因爲是性罪，所以不管什麼人做了，都名犯戒。什麼叫做遮？如非時食、持金銀寶物等，就他本身講，雖無所謂罪，但佛爲了護持正法及諸有情，特別的爲之遮止，受戒者如果犯了，亦名犯戒，然爲簡別性罪，所以別立遮名。假定遠離性罪的犯戒及遮罪的犯戒，俱說名戒，而此二者又各有二，就是表及無表，因爲是

以身語業爲自性的。

**非犯戒因壞依治滅淨等**　頌中的淨字，顯示戒的清淨。怎樣獲得清淨戒名？這要具有四德：一、非犯戒壞，就是離前犯戒的過失。二、不爲犯戒因壞，促成犯戒的因素，是貪等煩惱及隨煩惱。三、依治，治是能對治，卽四念住等，依此能治前犯戒及貪等煩惱。四、依滅，滅是涅槃，依此涅槃，廻向涅槃，不爲求得人天報果而持戒。具此四德，戒就名爲清淨，不然，那就不名清淨了。等是等於異說，謂由五種因，戒得清淨，如論說可知。

癸二　明修

**等引善名修　極能熏心故**

戒類福業事業已辨別，今當辨別修類福業事。修，是約定善說，如不定善，不得名修，所以頌說：

**等引善名修極能熏心故**　等引就是定。頌疏說：「謂離沈掉名之爲等，引生功德名之爲引」。卽此等引善，說名爲修。修是什麼意思？熏習義是修義。「以定地善於心相續，極能熏習令成德類，如花熏苣藤，是故獨名修」（論文十八）。

癸三　明戒修果

子一　正明戒修果

**戒修勝如次　感生天解脫**

前說施福能招大富，那末，持戒修定又能感得什麼呢？答：

**戒修勝如次感生天解脫**　就勝而言，如其次第：持戒能感生天之果，修定能得解脫之樂。據實而論，不特持戒，就是施捨，亦能感生天果；不特修定，就是持戒，亦能感解脫果。就勝而言，說施能招大富，據實而論，不特施福，就是戒修，亦能感得大富。

子二　明梵福量果

**感劫生天等　爲一梵福量**

論引經說：「四人能生梵福：一爲供養如來馱都（此云性，如來體性），建窣堵波於未曾處；二爲供養四方僧伽，造寺施園四事供養；三佛弟子破已能和；四於有情普修慈等。如是梵福其量云何」？

**感劫生天等爲一梵福量**　有部中的先毘婆沙師說：隨福能感一劫生天，於是天

中受諸快樂，齊此叫做一梵福量。這裏說的一劫，是以四十中劫爲一劫言，因他所感受的快樂，是同梵輔天的一劫壽的。頌中的等字，等取毘婆沙師所說的梵福量，是同前妙相業中的一福量。

### 壬三　明法施

**法施謂如實　無染辯經等**

佛教所說布施，不僅在於財施，還有所謂法施，而且法施重於財施，因爲財施只能解決現實身體上的苦，而法施能徹底的拔除生死大苦。上面已說財施，今當略說法施。

**法施謂如實無染辯經等**　法施，簡言之，就是以佛法，示導於人，令識善惡道路，增長法身慧命，所以以法施人者，須具兩個主要條件：第一要不顚倒的如實而說，第二要無染心的不求名利而說。果能如此分辨十二分教，令諸衆生生正信解，名爲法施。舊論十三說：「修多羅等十二部正教如實道理，無染汚心顯釋文義，是名法施」。雜心論主，約合門唯爲經律論，彼第八說：「於修多羅、毘尼、阿毘曇眞實分別，不著名利，廣攝衆生，是名法施」。論各據一，都無不可，所以正理論

以十二攝三藏。

庚八　順三分善

**順福順解脫　順抉擇分三　感愛果涅槃　聖道善如次**

三福業事，前已分別解釋：順三分善，今當略爲解說。法義說：「順是能順，三分之順，故名順三分，依主釋；此業卽善，名順三分善，持業釋」。如將其次第，配合起來說，那是這樣的：

**順福分感愛果善**　倒過來說，能感世間可愛果的善法，名爲順福分。婆沙七說：「順福分善根者，謂種生人天種子。生人種子者，謂此種子能生人中高族大貴、多饒財寶、眷屬圓滿、顏貌端嚴、身體細輭，乃至或作轉輪聖王。生天種子者，謂此種子能生欲、色、無色天中受勝妙果，或作帝釋、魔王、梵王，有大威勢，多所統領」。

**順解脫分感涅槃果善**　倒過來說，能感出世涅槃妙果的善法，以此所有一切功德廻求涅槃，名爲順解脫分。婆沙七說：「順解脫分善根者，謂種決定解脫種子，因此決定得涅槃果」。從這意思看來，我們可以知道：種了解脫分善的，名有涅槃

法，未種解脫分善的，名無涅槃法。

**順抉擇分感聖道善**　倒過來說，能感聖道果的善法，名爲順抉擇分。其實，聖道卽名抉擇，抉擇卽名聖道。這主要的是指煖、頂、忍、世第一的四善根。婆沙七說：「順抉擇分善根者，謂煖、頂、忍、世第一法」。準此，分是因的意思，順是引生義、資益義，順生益於抉擇四諦的因種，所以名爲順抉擇分。

庚九　明書等體

**諸如理所起　三業並能發　如次爲書印　算文數自體**

世間說有書、印、算、文、數的五種，但他們各以什麼爲體呢？我們也應知道，所以有此一頌。

**諸如理所起三業並能發**　這兩句總擧其體。諸指一切，如理簡不如理，所起是正起書等的加行。三業，就是身語意三。能發，謂隨應能發三業的心心所法，就是受想行識的四蘊。

**如次爲書印算文數自體**　像上所說的三業及能發的四蘊，如其次第爲書印等的自體。分開來說：書印二者，以前身業及彼能發五蘊爲他的自體；算文二者，以前

語業及彼能發五蘊爲他的自體；最後計數，以前意業及彼能發四蘊爲他的自體。明白了他們的自體是什麼，再將他們的意義略爲一釋：數謂意思，就是計數諸法，如從一至十等的數目，爲意業的工巧。但這數，是約能數法說，非約所數物言。文謂字，就是善巧安布的字母，所以文是能成諷詠詩賦的，不是所成的諷詠詩賦。算謂語算，如說九九八十一等，這也是能算之法，不是所算的一、十、百、千、萬、億等。印謂手印，婆沙說這是所有能造印法，不是指所造印，因爲能成於印，所以說爲印。書謂手書，婆沙說書，不是指所造字，是指所有能造字法，因彼能成於字，故說爲書。

庚十　諸法異名

**善無漏名妙　染有罪覆劣　善有爲應習　解脫名無上**

在聖教諸法相中，還有少分的異名，在本品的最後，也應把他辨別清楚，使諸探究法相的學者，不致迷謬的以此爲彼，以彼爲此。

**善無漏名妙**　善無漏法，是指有爲無漏的道諦及無爲無漏的擇滅。因爲這是智者之所稱揚的，所以於聖教中亦名爲妙。品類足論第六說：「妙法云何？謂無漏有

爲法及擇滅」。正理四十四說：「勝染無記及有漏法，故唯此法獨受妙名」。

**染有罪覆劣**　諸染汚法，是指不善有覆無記法。因爲這是智者之所呵厭的，所以於聖教中亦名有罪。因爲這能覆障解脫大道，所以於聖教中亦名有覆。因爲這是極鄙穢而應棄捨的，所以於聖教中亦名爲劣。品類足論第六說：「劣法云何？謂不善及有覆無記法」。

**善有爲應習**　一切有爲善法，在聖教中亦名應習，卽應常常的修習，令其繼續增長。不善無記爲什麼不叫應習？因爲彼體不是昇進之法，所以不名應習。無爲爲什麼不名應習？因他是不變易法，不可說在相續中，數數修習令其增長，同時，修習的目的是爲了得果，無爲無果，所以不名應習。

**解脫名無上**　解脫，是指涅槃。涅槃是善是常，無有一法能勝涅槃，超衆法故，所以於聖教中亦名無上。準此可知所餘一切有爲以及虛空、非擇滅，只可說是有上，因爲不具涅槃所有善常相的。