諦觀全集論釋一

俱舍論頌講記

釋註者　演培法師


01455697

港台书

B942
20099
3

諦觀全集論釋一

俱舍論頌講記（下）

釋註者 演培法師



俱舍論頌講記（下）

諦觀全集
E14

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

諦觀全集

演培法師 著

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

佛學叢書

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

瓔珞叢書

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

瓔珞叢書

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

國家圖書館預行編目資料

俱舍論頌講記　演培法師　釋註

--初版.--臺北市:天華.民 77

面:公分.--（諦觀全集;E12-14）

ISBN 957-9397-22-8（一套精裝）

1.論藏-註釋

222.6　　81004441



目次

分別隨眠品第五……一——一四八
分別賢聖品第六……一四九——三一二
分別智品第七……三一三——四〇四
分別定品第八……四〇五——四六三

俱舍論頌講記 下册

分別隨眠品第五

有情流轉的動力在業，從上業品所說，我們已經知道，但業的感果，不是單純的，單純的業，不能感果，必須還要其他的條件予以助力，方有感果的功能，然能助業一臂之力的，就是本品所說的隨眠。經說：「有漏有取，復起後有生及老死，所謂業爲田，識爲種，無明暗覆，愛水爲潤，我慢灌溉，見網增長，生名色芽」。老實講：諸有漏業，所以活躍的將衆生牽引到這兒那兒，其基本原因，全在愛慢等的煩惱滋潤灌溉，一旦我人以對治道將諸煩惱徹底根治掉，再得不到愛水的滋潤，我慢的灌溉，其業必然就乾枯而再沒有受生的可能了。這最明顯的例子，就是現見世間的諸離染者，於身語意的三業活動中，雖仍不斷的造作種種的善業，但已沒有功能再招後有果了。所以證知不唯業是生死的動因，還有强有力的爲其助緣的隨眠在。不特如此，我人

所以造生死業，並不是自己甘願的，而是隨眠在鼓動的，因爲煩惱一衝動，自己就做不得主，乃不得不聽命於他的指揮，於是造作無邊的罪業，奔放於三有生死海中，無有了期。輪轉於世間的有情苦命兒，是由業感的，能感有情苦命兒的業力，是由惑造的，所以有說流轉生死的根本，是爲父的無明與爲母的貪愛。生死根本既在隨眠，諸有「智者應勤精進思擇隨眠速令除滅」！如自覺自己的煩惱淨盡，不再從自我的私欲私見而行動，就不會再作感生死的後有業。如明燈不再加油，不久自然會歸於息滅。但欲解決隨眠，首須認識隨眠，然後始可針對著予以勦絕。本品詳細的說明隨眠的種類、意義，所以叫做分別隨眠品，而在八品的次第上，這是位居於五，所以說第五。或有人說：從品的內容看，不唯講隨眠義，亦講結、纏、垢等，爲什麼品名獨標隨眠？依光記說，這有兩個原因：一因隨眠的勢力強勝，二因隨眠的說明在前，由此品標隨眠之名。至於隨眠的釋名和意義，理當在此有個交代的，因本品的第三十九頌，專門解釋隨眠等義，所以還是讓到那兒再說好，現在我們只要知道隨眠是根本惑就得了。

己一　明惑體

庚一　明根本惑

辛一　明增數

壬一　明六隨眠

隨眠諸有本　此差別有六　謂貪瞋亦慢　無明見及疑

業品一開頭，就這樣告訴我們說：「世別由業生」。意謂世間的種種差別，都是由業之所支配的，由於有這種業，就有這法生，由於有那種業，就有那法生，事實確是這樣的。不過，業獨爲世間的因素，却爲佛法之所不許，業之所以爲因而感果，乃是由於隨眠的助力，所以於緣起教初說隨眠。怎知隨眠能爲業助？而隨眠又有幾種呢？於中，初句答第一問，後三句答第二問。

隨眠諸有本　隨眠，卽煩惱。本是根本。諸有的有，略說爲三有，卽欲有、色有、無色有；中說爲九有，卽五趣雜居地等的九地；廣說爲二十五有，卽欲界有十四有（四大部洲、四惡趣、六欲天），色界有七有（四禪天、初禪中的大梵天、四禪的無想天、五淨居天），無色界有四有（四空天），合爲二十五有。天臺宗的學

者，把這總攝一頌說：「四洲四惡趣，六欲並梵天，四禪四無色，無想五那含」。如是諸有，爲有情的生命果報，他之所以不絕的輪轉於生死海中，是以隨眠爲他的根本的，所以有漏業離了這隨眠惑，就決定沒有感果的功能。然而仍成問題者，就是隨眠何以爲諸有的根本？這在論文中說有十種原因，在順正理論說有十六種原因，以明隨眠爲生死的根本，現因無暇一一俱說，只好略舉幾個重要的一談。一、吾人身語意的三業活動，是聽命於煩惱的指揮，所以由煩惱發動招感後有的業。二、隨眠有股力量，繫縛衆生於生死海中，不讓跳出三界外去，如人趣有情，有人趣的煩惱留住，只有使你更向低一級的地方去，決不容你向上升高一級，何況出三界而了生死？因有强有力的煩惱支配著我們，所以我人不能自由的獲得生死自在。隨眠既是生死根本，我們卽應從衆多義門去認識他，進而決定除滅隨眠。

此差別有六謂貪瞋亦慢無明見及疑　這是解答第二問題的。隨眠既爲諸有的根本，首先我們要知道的，就是他的種類究有多少。這裏說有六種，謂貪、瞋、慢、無明、見、疑。關於六種隨眠的定義，有的從前曾經說過，有的下面會要談到，玆姑略而不論。於此值得提出討論的，是「亦慢」的「亦」字。據世親自己的解說，

是顯示瞋、慢、無明等的五隨眠，都是由貪的力量而於境隨順增長的，如經說的因愛生瞋，就是顯示瞋由貪的力量，才對境界隨順增長的。瞋既如此，慢及無明等亦然。依這意義解說，我們對於頌文，應該讀成貪、貪瞋、貪慢、貪無明、貪見、貪疑。但順正理主不以此說爲然，因這解釋，不合文意，要知這三句的主要目的，本在標數列名，就是標出隨眠的數目，列出他們一一名稱而已，那裏有什麼此因於彼而於境隨增的意義？法義說：此責非理！當知此論是世親造的，在他正作此頌時，心中含有這意義，所以特別說亦，這有什麼不對？又有什麼不合文意？正理論主又說：此中「亦」字，並沒有什麼特殊含義，只是爲了句子的完整，因爲沒有這一個字，句子就不圓滿了。法義說：這也不符事實，我們從全論的前後頌文看，凡是作者欲用來滿足句子的字，都是用「並」和「及」，甚或同時用兩個「及」字，從未見用「亦」字以滿足文句的。衆賢論師又說：假定欲令這「亦」字另有別義，我以爲是可作這樣解說的，如貪雖有多種，但可歸納起來成爲一隨眠，如是瞋慢等亦可作這樣的辨理，所以說亦。法義以彼之矛攻彼之盾說：你剛才說不順文意，不可作別解，爲什麼現在你又作別解？從這種種分別起來，因爲頌是世親造的，所以我們

覺得，還是以世親本人的解說爲確當。

壬二　明七隨眠

六由貪異七　有貪上二界　於內門轉故　爲遮解脫想

上面所說的六隨眠，在經中不曾見有說過，可說沒有經典的根據；現在所說的七隨眠，經中又稱爲七使，是有經典根據的。如雜含十八說：「閻浮車問舍利弗：所謂使者，云何爲使？舍利弗言使者七使：謂欲貪使、瞋恚使、有愛使、慢使、無明使、見使、疑使」。世親在未造本論前，其所有的作品，不談隨眠則已，一談隨眠就是七隨眠。法義說：「初句正答明成七，下三句辨所增名體。於中，初一句正示名體，謂有貪標名，上二界者出體……後二句敍有貪別立由，二句卽二因」。

六由貪異七　這是正答而明七隨眠的所以。所謂七隨眠，就是將上所說六隨眠中的貪，分爲欲貪與有貪的二種，因由貪的不同，所以成七隨眠。欲貪下面沒有講到，現在略爲說明。什麼是欲？經說：「欲者，謂眼所識色，可愛樂念染著色」。明白的說，欲貪就是欲界所有的貪，如貪五欲的境界等，是多向外門轉的。

有貪上二界　有貪，簡單的說，就是上二界貪。上二界貪，爲什麼叫做有貪？

此中的有字，是約自體以立名的，而自體乃指定及所依止的生命體，因上二界的有情，多於定及所依身，深生味著，卽此所味著的身與定，名之爲有，緣此有而起貪，名爲有貪。

於內門轉故　這是明有貪的第一理由。內，卽指所修的定。欲界散心位上的有情，見色聞聲等，都是向客觀的外在轉的，可是到色無色界的有情，因爲內向修定的關係，緣定起貪，以內爲門，所以名內門轉。

爲遮解脫想　這是明有貪的第二理由。修色無色界定，縱然得到很深的境界，但依佛的眼光看來，仍在生死圈中，並沒有眞正得到解脫，然而印度其他的宗教學者，却於此生起解脫的觀念，以爲到了這兒，就超脫生死了。正理四十五說：「於色無色起解脫想」；入論上說：「靜慮、無色，如四禪比丘，執四禪謂四果，無色亦可例知」。準此，總於上二界起解脫想。有說不是於上二界都起解脫想，只是在第四禪的無想天起解脫的觀念。如舊論說：「於此二界中，卽計無想定」。論第五也說：「修無想定爲何所求？謂求解脫。彼執無想是眞解脫，爲求證彼修無想定」。此兩說中，應以前說爲正。佛爲糾正他們這種錯誤的想法，所以特地告訴他們說

，這不是眞解脫，這還是有所貪愛的。

壬三　明十隨眠

六由見異十　異謂有身見　邊執見邪見　見取戒禁取

如上所說六種隨眠，有時依於異門，又可建立爲十種隨眠，這是怎樣建立而成爲十的呢？其情形是這樣的：

六由見異十　謂於前六種隨眠中，由於見行的差別，所以就分爲十。見行的行，是行相，卽行解，爲心心所緣境的作用。所以婆沙說的「以行相、部、界差別而分別之」的行相，就是作行解說的。入阿毘達磨論上說：「依界、行相、部別。謂貪諸欲，故名欲貪」。從這種種看來，可知標的雖是行相，於其釋義但是行解。

異謂有身見邊執見邪見見取戒禁取　所謂見的不同，是那幾種呢？約有五種差別：一、有身見，二、邊執見，三、邪見，四、見取，五、戒禁取。如是五見，再加貪等五，合爲十隨眠。於中，五是見性，五非見性。至於什麼叫做有身見等，到後再說，現只略擧其名。

唯仍須稍加分別的，就是這十隨眠，是不是爲經所說？光記與寶疏，均說爲經

說，這實在是錯誤的，因在一切小乘經中，從未見說有十隨眠的。或有人說，這是發智論所說的，但查發智論，並無如今所說的十隨眠，雖則彼五有十隨眠，但那是於九十八中，分別隨增具缺，完全不是說的五鈍五利。如發智說：「此中欲界異生、聖者，幾隨眠隨增？幾結繫耶？答：異生九十八隨眠隨增，九結繫；聖者十隨眠隨增，六結繫」。不特發智不見有此說，就是於六足、婆沙中，也未見有以五利五鈍立爲十隨眠的。所以諸論當中，只有於七隨眠，復分爲九十八。不過推尋九十八的本原，則全在五鈍五利，如不據此，就不得成九十八數，所以知道：就義容有十隨眠，更何況諸論說有五見？

壬四　明九十八隨眠

六行部界異　故成九十八　欲見苦等斷　十七七八四

謂如次具離　三二見見疑　色無色除瞋　餘等如欲說

如上所說六種隨眠，不僅可以分七、分十，而且依餘異門，又可建立爲九十八隨眠，這是怎樣建立的呢？現以兩頌來說明。舊論說：「復次，此十隨眠惑，於阿毘達磨藏中，更立爲九十八」。與今論文由六成九十八，稍爲不同，但大義無妨。

發智三說：「九十八隨眠者，謂欲界繫三十六隨眠，色無色界繫各三十一隨眠」。於中，初六句明欲界繫，後二句明上二界繫。

六行部界異故成九十八　六，即前面的六隨眠。行謂見行，由見行異，前六隨眠，分別爲十。即此十種，由於部界的不同，所以就成九十八。部是部類，有五部，即見苦、見集、見滅、見道、修所斷。界謂三界，即欲界、色界、無色界。婆沙五十說：「佛唯說有七隨眠，如何强增爲九十八？爲遮彼意，廣七隨眠爲九十八。謂依行相、界、部別故」。

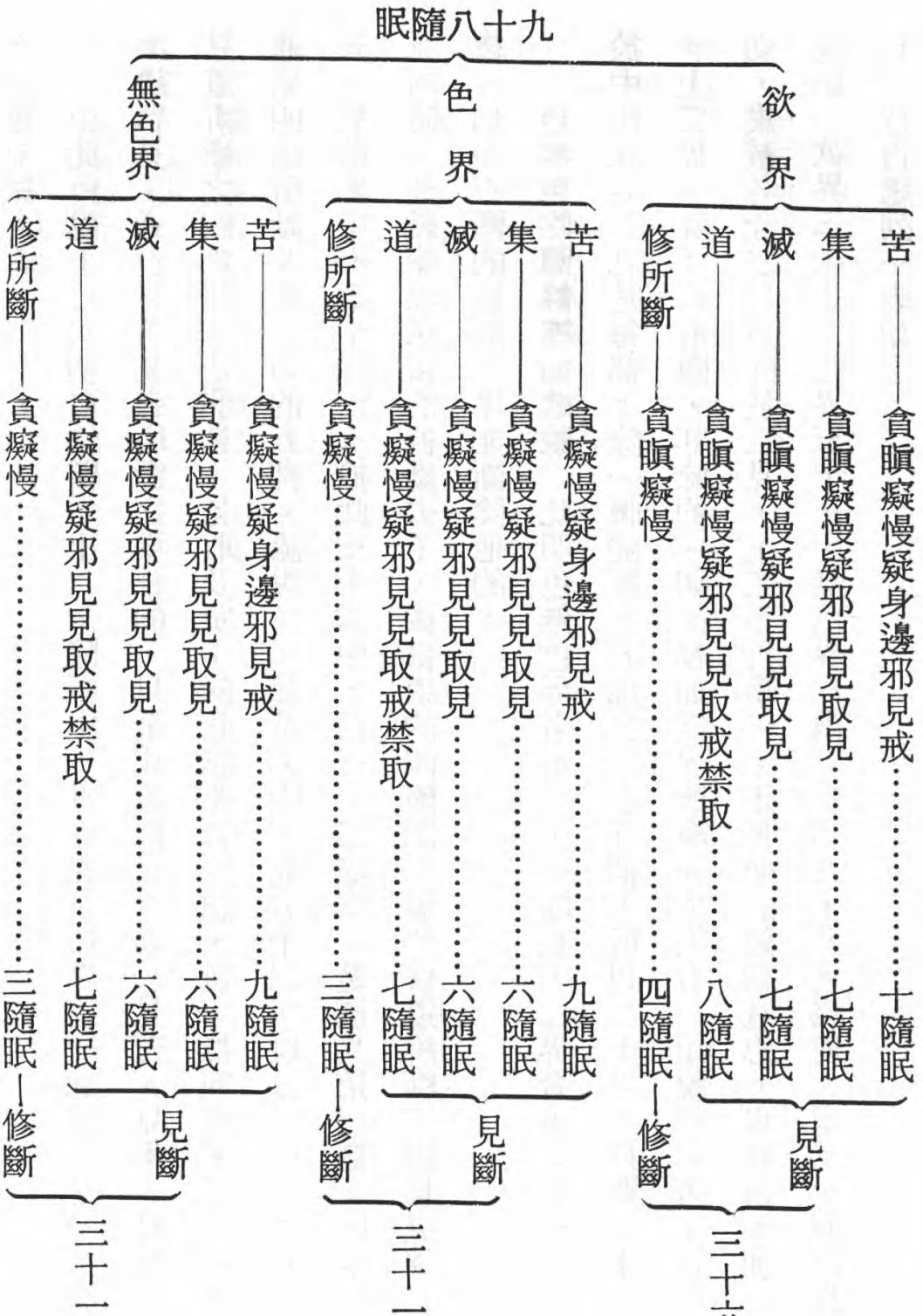
欲見苦等斷十七七八四　此明欲界有三十六隨眠。謂於欲界見苦所斷有十隨眠，見集所斷有七隨眠，見滅所斷有七隨眠，見道所斷有八隨眠，修道所斷有四隨眠。頌中的等字，就是等於見集等。五部總計，合爲三十六種。

謂如次具離三二見見疑　此釋上面三十六數的原因。謂如五部的次第，其數多少是這樣的：見苦所斷具十隨眠；見集與見滅所斷各七隨眠，於中除去身見、邊見、戒禁取的三隨眠，所以頌說離三見；見道所斷有八隨眠，於中除去身見、邊見的二隨眠，所以頌說離二見；修道所斷有四隨眠，於中除去五見及疑的六隨眠，所以

頌說離見疑。

由此所說，已可明白的顯示出：十隨眠中，唯在見苦所斷這一部的，是有身見與邊執見；通於見苦見道所斷之兩部的，只是戒禁取見；通於見苦、見集、見滅、見道所斷之四部的，是邪見、見取及疑；除此諸餘貪、瞋、慢、無明四者，一一皆通見四諦所斷及修所斷的五部。論說：「如是六中，見分十二，疑分爲四，餘四各五，故欲界中有三十六」。於此三十六中，前三十二隨眠，是屬見道所斷，因爲一見諦時，他就毫無保留的被斷去了，後修道的四隨眠，屬於修道所斷，因於見諦已後，仍須不斷的修道，才能斷除他的。

色無色除瞋餘等如欲說　此明色無色界各有三十一隨眠，二界合論成六十二。於中所除者，就是每部下除一瞋隨眠，五部共除去五個，所以三十六，只剩三十一。上二界，除了沒有瞋，其餘的一切，都如欲界所說。古人有一頌說：「苦下具一切，集滅各除三，道除於二見，上二不行瞋」，正是顯的這個意思。現在再來加一總結：欲界三十六，色界三十一，無色界亦爾，合爲九十八。爲使大家易於明白起見，特再總列一表如下：


九十八隨眠
欲界
苦——貪瞋癡慢疑身邊邪見戒……十隨眠
集——貪瞋癡慢疑邪見見取見……七隨眠
滅——貪瞋癡慢疑邪見見取見……七隨眠
道——貪瞋癡慢疑邪見見取戒禁取……八隨眠
見斷
修所斷——貪瞋癡慢……四隨眠—修斷
三十六
色界
苦——貪癡慢疑身邊邪見戒……九隨眠
集——貪癡慢疑邪見見取見……六隨眠
滅——貪癡慢疑邪見見取見……六隨眠
道——貪癡慢疑邪見見取戒禁取……七隨眠
見斷
修所斷——貪癡慢……三隨眠—修斷
三十一
無色界
苦——貪癡慢疑身邊邪見戒……九隨眠
集——貪癡慢疑邪見見取見……六隨眠
滅——貪癡慢疑邪見見取見……六隨眠
道——貪癡慢疑邪見見取戒禁取……七隨眠
見斷
修所斷——貪癡慢……三隨眠—修斷
三十一

忍所害隨眠　有頂唯見斷　餘通見修斷　智所害唯修

前說隨眠有九十八，於中，爲忍所害而屬見所斷的有八十八，爲智所害而屬修所斷的有十。但這裏成爲問題的：前八十八隨眠，是否決定唯屬見道所斷而不通於其他？後十隨眠，是否全都只屬修道所斷而不通於其他？這一頌就是解答這個問題的。

忍所害隨眠有頂唯見斷餘通見修斷　此明忍所害的隨眠。害卽破除或對治的意思。忍指八忍八智的忍，包括法智忍與類智忍的兩種。如在苦諦下，具稱應叫苦法智忍和苦類智忍。意謂修學佛法的行者，在法智忍及類智忍階段所斷的隨眠，名爲忍所害隨眠。前八十八隨眠，雖都屬於忍所害的，但以九地的每地都有忍所害的隨眠說，那屬於有頂地所繫的隨眠，唯獨是屬見道所斷，爲什麼？因這唯是類智忍所能斷的。除了有頂地，其餘八地忍所害隨眠，不特通於見道所斷，且亦通於修道所斷。唯這有凡夫與聖者的差別：假定說是聖者所斷，那就唯是見道，不通於修，而且用法智忍抑類智忍，還要看他的界地所繫，如是欲界一地所繫的，就用法智忍斷

，如是上界七地所繫的，就用類智忍斷。假定說是異生所斷，那就唯是修道，不通於見，爲什麼？因這是凡夫不斷的修習世俗智之所斷的。於此或者有人提出這樣的問題：見修二惑的分界，明明白白的已經決定，爲什麼見諦惑亦名修所斷呢？要知名爲見惑修惑的，是據所迷法說的，現因是約惑斷來講，所以雖爲見惑，亦可名爲修所斷，由數習智之所斷故。所以如是分別者，當知此中的見斷修斷，不是說的見惑修惑，是約見無漏理斷說名爲見，於凡夫位修習斷說名爲修。所以下八地惑，依有部的意見，認爲凡夫是能斷的。但在其他的學派，有不同的看法。婆沙百四十四說：「如譬喻者說，無有世俗道能斷煩惱」；又五十一說：「謂譬喻者作如是說，異生不能斷諸隨眠」。據此，這兒所謂斷，實際就是伏，而且唯能伏於修惑，見惑不特不能斷，就是伏也不可以。論主在這兩種不同意見中，是同情譬喻師而不以有部所說爲然的。

智所害唯修　此明智所害的隨眠。智指無漏智和世俗智。寶疏說：「此釋第四句，明智所斷，卽修所斷，此唯修斷，不通見斷」。如以聖者及諸異生來分別：異生唯以不斷修習所得的世俗智，斷此修所斷的十隨眠；聖者由修無漏世俗的二智，

斷此所斷的十隨眠。除了聖凡用智的不同，九地所攝的一切智所害隨眠，唯修所斷。

辛三　明五見

壬一　正明五見

我我所斷常　撥無劣謂勝　非因道妄謂　是五見自體

本頌是從前「六由見異十」等的一頌而來，因爲前文雖已列出五見的名稱，但五見的自體是什麼並未指出，所以特於此加以說明。

我我所　此釋第一有身見。身見有兩種，就是計執我見、我所見。梵語叫做薩迦耶，義譯爲有身見。薩字含有有與壞的二義，經部與有部兩家各取一義。有部取有義，顯示五蘊有實自體，經部取壞義，顯示五蘊無常敗壞。迦耶是身，兩家同以和合積聚爲義。有部的意思，如順正理說：「迦耶卽薩，名薩迦耶，卽是實有非一爲義。此見執我，然我實無，勿無所緣而起此見，故於見境立以有聲」。經部的意思，如婆沙八說：「譬喻者作如是說：薩迦耶見無實所緣。彼作是言：薩迦耶見計我我所，於勝義中無我我所，如人見繩謂是蛇，見柘謂是人等。此亦如是，故無所

緣」。成實十一說：「實無我故，說緣五陰，五陰名身，於中生見，名爲身見，於無我中而取我相，故名爲見」。有情的五蘊身，是衆多元素的和合聚，聚既不是單純的，當然不能稱爲獨立的一；和合聚的五蘊身，是非常的不斷的演化著，既是非常敗壞的，當然不能稱爲永恆的常。衆生不了解非常非一的道理，總以爲這生命體，是唯一的獨立的，是永恆的不可變壞的，於是便在上面生起我我所的錯覺。現在說薩，就是指出他的非常，說迦耶，就是指出他的非一。如能體認壞聚的意義，我我所的有身見，就不會再生起了。在這兩派的解說中，論主是取經部所說的。

斷常　此釋第二邊執見。邊者兩邊，常是一邊，斷是一邊，若執斷、若執常，都是走的兩極端，名爲邊見。這是從我我所的有身見所引發的。如說人死了，永遠轉生做人，畜生死了，轉生永做畜生，常常時恆恆時的無有改變，即落於常見；若說人死了，猶如燈滅一般，一了百了，什麼都沒有了，即落於斷見。執斷執常，因爲是從我我所事來的，所以我們又可這樣解說：假定有諸愚夫，妄計我我所與蘊是一體的，蘊滅了我也就隨之而滅，是爲斷見；假定有諸愚夫，認爲我我所與蘊是異體的，蘊雖滅了而我仍然存在，是爲常見。一頭腦充滿這種錯誤見解的人，就難免

不做爲非作惡的事而成一墮落者，對於現實人生，永遠鼓不起改造創新的勇氣。

撥無　此釋第三邪見。撥無，就是撥無因果、四聖諦理等。有了這種見解的人，必然就不相信有四諦眞理，善惡因果以及道德價值等，所以稱爲邪見，因他所起的錯謬執見，是有乖於正道的。於此或有人問：五見都是從顚倒所產生的，在道理上講，應該都叫邪見，現爲什麼獨稱撥無因果爲邪見？這因撥無因果，望於其他的四種妄見，其過失來得特別重大的關係。說到五見過失的輕重，應從增益損減二執方面分別：有身、見取、戒禁取的三見，唯是屬於增益的妄執，邊執見中，雖有屬於損減的一分斷見，但也有屬於增益的一分常見，唯損減而無增益的，只有撥無一切的邪見。增益的過失輕，損減的過失重，所以於五見中，特別把撥無立爲邪見。

劣謂勝　此釋第四見取見。意謂本來是極卑劣的東西，但在錯誤的認識中，却妄執爲是極殊勝的。如初禪不是究竟的解脫，而有些宗教學者，堅執此爲眞正的解脫；又如前面說的身邊等見，本是劣不足道的妄見，不知者，妄執以爲最極殊勝：如是名爲見取。婆沙四十九說：「此取諸見，故名見取」。雜心第四名取見見，加通名以顯能所取別。再說，此本通取五取蘊的，所以但名見取者，因爲諸見通取五

蘊，今取諸見，所以但名見取。婆沙又說：「復次，以何相故立見取名？謂若取見，或取餘蘊，執最勝者，立見取名。復次，應名見等取，略去等言，但名見取。復次，多取見故名見取」。

非因道妄謂　此釋第五戒禁取見。此見有二：一執非因計因，二執非道計道。非因計因有兩類：一是能生因：如大自在天，原非宇宙萬有的眞因，但在不了解萬有因緣的學者，觀彼以爲是世間因。餘如自性、士夫、生主、時、空、方等，本都不是生起諸法的原因，可是印度有許多學者，就執這些爲因。「如農夫秋收多實，便作是言：私多末度天等所與；若生男女，復作是言：是難陀等天神所與；若信自在者，便作是言：毘瑟拏天矩陛羅等天神所與。如是等類非因計因」（婆沙第九）。二是生天因：即不是生天的因，妄計爲生天的因。如持牛戒、狗戒等。外道學人，雖有神通，但因不了八萬劫前的諸事，不知牛狗有順後生天的業力，見牛吃草死後生天，就以爲吃草是生天因，於是就仿效牛吃草，名牛戒禁，見狗噉糞死後生天，就以爲噉糞是生天因，於是就仿效狗噉糞，名狗戒禁。發智二十說：「有諸外道，起此見，立此論：諸補特伽羅，受持牛鹿狗戒、露形戒等，由此便得淨脫出離至

苦樂邊，此非因計因戒禁取見苦所斷」。非道計道，就是不是獲得眞正解脫之道，而妄計爲是解脫之道。如有學者，計恆河水，能洗除衆生的衆罪，有些學者，計猛烈火，能燒一切煩惱，於是或入河中沐浴，或投火坑焚燒。遁說：「謂戒但爲證滅遠因，要假定慧方得涅槃，今唯執戒能得涅槃，故名戒取」。戒取者，婆沙四九說：「此取諸戒禁，故名戒禁取」。舊論名戒執取見；雜心四名取戒見；成實十一名戒取；甘露上名戒盜：此等並不言戒禁，以戒就是禁的緣故。

是五見自體　這是結說。如上說的我我所等，就是五見的自體。在此還有一問題須要解決的，就是於五見中，爲什麼三立見名、二立取名？因後二見唯是取行相轉的，如取諸見以爲最勝，所以名見取；取諸戒禁能得淨脫出離至苦樂邊，所以名戒禁取。還有一種說法，就是前面的三見，推度所緣的勢用，特別來得猛利，所以叫見；後面的二見，執受能緣的勢用，特別來得猛利，所以叫取。

壬二　別明戒取

於大自在等　非因妄執因　從常我倒生　故唯見苦斷

這頌是別明戒禁取見的，而特重於非因計因。於自在等非因計因，如是戒禁取

迷於因義，這在道理上講，應該屬於見集所斷，爲什麼反而說是見苦所斷？

於大自在等非因妄執因　大自在卽大自在天；等卽等於時、方、空等。時論者，謂萬有的眞因在時，所謂時來衆生熟，時去衆生滅。空論者，謂萬有的眞因在空，如沒有空，萬有諸法，就無從生起。這一切，本不是諸法生因，愚癡無聞凡夫，從惡友邊，聽說自在等，於是就執爲眞因，所以說非因妄執因。然這妄執是從什麼生起的？答：

從常我倒生故唯見苦斷　有了非因計因的妄執，那他必然就不能觀察深理，於是就在自在等諸蘊粗苦果義，妄計彼體是常住的，整個的，自由自在的大我，爲生起世間的眞因，所以非因計因的妄見，是從常我二顚倒產生的。雖則是於非因起因執，但所迷之境在粗果處，所以要斷除他的時候，唯屬見苦所斷，不可說爲見集所斷。以苦諦下有苦空無常無我的四相，行者觀苦諦的四相，而徹見苦諦時，於中旣有無常無我觀，常我二執在見苦時，當然就斷，因而從常從我所引生的非因計因的妄執，自然也就隨之而斷。正理四七說：「謂執我者是有身見，於苦果義妄執爲我，故現觀苦我見卽除，無我智生非於後位，若有身見見集等斷，於相續中我見隨故

，則無我智應不得生，以見唯法時我見卽滅故，無我智起我見已除，然有身見於自在等相續法中計一我已，次卽於彼相續法上，起邊執見計度爲常，由此應知於自等法，常我二執唯見苦所斷。故有頌言：未如實見苦，便見彼爲我，若如實見苦，則不見爲我」。至於邪見撥無正道及疑眞道，而且就執邪見爲眞正的解脫道，因於因果相不別迷執，堅而不捨的强有力的違背道諦，所以於見道時永斷。

辛四　明四倒

四顚倒自體　謂從於三見　唯倒推增故　想心隨見力

前頌明戒禁取，講到從常我二倒生，所以這裏順便就來談四倒。四倒，就是無常計常，非樂計樂，無我計我，不淨計淨，這是常常講到的，所以這裏只指出他的自體。義章說：「所言倒者，邪執翻境，名之爲倒」。於中，初二句出體，第三句廢立，第四句通經。

四顚倒自體謂從於三見　第二句頌，舊論譯爲「從二見半生」。這是順於婆沙、正理的正義的。正理四七說：「然毘婆沙決定義者，約部分別，十二見中，唯二見半是顚倒體，謂有身見苦、見取全，邊執見中取計常分，斷常二見行相互違，故

可說言二體各別」。如分別說：無我計我的顛倒，是以身見爲自體的，但身見有我我所的二種，今唯取其中的我見以爲我倒；無常計常的顛倒，是從邊執見來的，但邊執見具有斷常二邊，今唯取其中的常見以爲常倒；非樂計樂、不淨計淨的二倒，是從見取來的，見取的特色，是執劣爲勝，一切執劣爲勝，都可說爲見取，但現在只取苦下的計苦爲樂、不淨計淨爲二倒的自體。於此或有人問：煩惱種類很多，即見也有五種，爲什麼現在只取三見爲四倒的自體？答：

唯倒推增故　意謂凡可成爲顛倒相的，要具三個條件：一、一向倒，這就簡別了戒禁取不可爲四倒的自體，因他不是一向倒的，爲什麼？要知執有漏道得淨涅槃，雖不是眞正的究竟斷惑證滅，但亦能暫時的離染證滅，即暫離下八地染而證彼滅。二、推度性，這就簡別了貪瞋慢疑無明，不能爲四倒的自體，因爲四倒的自體，必須是推度性才可，五鈍使沒有這種推度的功能，所以不能爲四倒的自體。三、增益性，這就簡別了斷見及邪見，不可爲四倒的自體，因爲執此執彼，都是在增益方面轉的，而邪見斷見，却是於壞事門方面轉的，所以不能爲四倒的自體。三義完具，可爲倒體，今查戒取，具後二義，無一向倒，邪見斷見，具前二義，無增益性，

貪等煩惱，具前後義，無推度性，所以都非倒體。

想心隨見力　這是通經。如上所說四倒從於三見，似乎是說唯見是倒，假若眞的唯見是倒，爲什麼經說四倒各有想、心、見三倒，四三合爲十二倒呢？當知想倒、心倒，原本不可叫做顚倒，經中所以稱爲倒者，實是隨見倒的力量而得名的，如離了見，想與心的二倒，就不成其爲倒了。義章說：「二依達摩多羅所說，直就同時心心數法，義分三倒：心是心王，想是想數，見是慧數。此三之中，見是倒體，心想非倒，與見相應，爲見所亂，通名爲倒。問：見能濁亂一切法，何故唯言亂心亂想？心是其主，故偏說心；想能取相，助見中强，故偏說想」。所以在道理上講，實實在在唯見是倒，至於想心，體非推度，非四倒體，因爲與見相應，行相相同，所以隨見說倒。

辛五　七九慢

壬一　正明七九慢

慢七九從三　皆通見修斷　聖如殺纏等　有修斷不行

上面講六隨眠時，曾說到貪、見二隨眠的行解差別，可是除了貪、見，還有沒

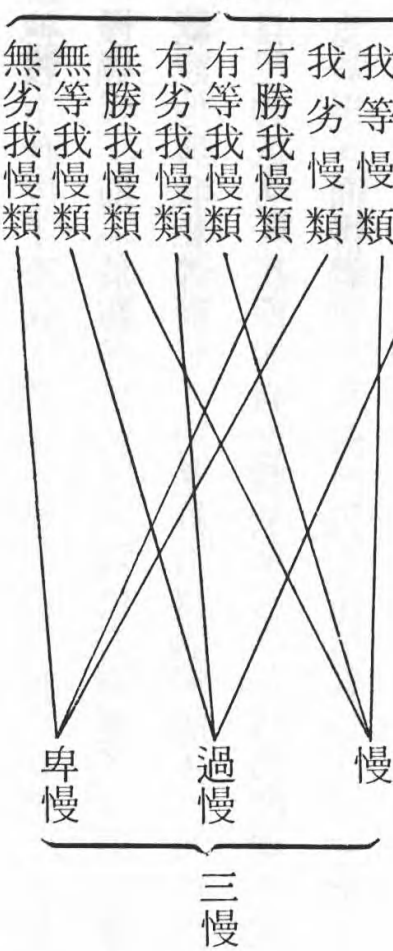
有其他的隨眠行解不同呢？本頌解說慢也有差別不同。慢的特性，是自舉凌他，即把自己看得很高，而欲凌駕於他人之上，所謂空腹高心，看不起人，是慢的行相。唯慢的行爲表現，不是單純的在自己一面，而是從自他雙方比較上生起的，所以正理四七說：「較量自他心生高舉，說名爲慢」。從內心的高舉看，雖說一切都是一樣的，但由於行解生處的不同，所以就把他分爲七種。

慢七　慢七，應該倒過頭來，說爲七慢：一、慢：即看不起他人。如以道德學問說，別人的德學與我比較起來，我的學問的確比他好，道德的確比他高，於是就生起高慢心，以爲自己了不起，這是「於劣謂己勝」的一類。若見他人的德學，與自一樣的高下，就又高慢的說：他有什麼了不起，還不是與我差不多，這是「於等謂己等」的一類。這兩種慢心，望於所緣境，就比較而言，勝即說自己勝，等即說自己等，適如其量的如實而說，這有什麼過失而名爲慢？當知雖實勝劣處生，因能令心高舉染惱，所以說名爲慢，於理實有如此過失。二、過慢：如他人的德學，本與自己相等，但站在自己的立場看，總覺得自己的德學，比他還要高勝一籌，這就是「於等謂己勝」的過慢行爲。若見他人的德學，勝過自己，不特不承認他人的高

勝，反而說他沒有什麼了不起，頂多不過與我一樣，這就是「於勝謂己等」的過慢行爲。三、慢過慢：卽「於勝謂己勝」。這慢心勝過了前面的過慢。過慢，見勝過自己的人，祇說他與我相等而已；可是具有慢過慢的人，見他人的德學高於自己，不但不承認自己的低劣，反而說自己勝於他人。如以慢的過失說：慢的過失最輕，過慢的過失重於慢，而慢過慢的過失，則更重於過慢，層層增上，可見慢過慢的慢心爲最重了。四、我慢：這是從我見生起的。衆生於五取蘊上，執著我與我所，於是「或緣我起慢，或持我起慢，或由我起慢，故名我慢」。五、增上慢：卽未得謂得，如修學佛法者，沒有證得出世的聖果，而謂已證得道果，就是此類。六、邪慢：卽自己沒有殊勝的功德，而妄執自己有勝功德。或有人問：增上與邪慢，都是於未得法上所生起的，那又有什麼差別呢？雖則說是如此，但彼此稍有差別：卽增上慢是在功德法上生的，邪慢是在無得法上生的。又增上慢，內外道的學者，都可生起，而邪慢唯外道學人方得生起。再說：邪慢，只有凡夫可以生起，增上慢，不論凡聖，都可生起。因爲有這種種差別，所以分兩種說。七、卑慢：謂見他人比自己勝，雖自認諸多不如，但不肯恭敬讚嘆勝過自己的人。如說甲的德學比乙高，而乙

却說他高是他高，於我有什麼關係？我雖不如他，但我還不是生存嗎？像這樣的心生高舉，名爲卑慢。關於七慢，正理還有一種解說，現在引錄於此，作爲我人認識慢的一助。如四八說：「有餘師說：恃全實事高舉名慢，恃少實事心生高舉，名爲過慢，恃無實事心生高舉，名慢過慢，於五取蘊我愛爲先，名爲我慢，於證少德謂已證多，心生高舉，名增上慢，攝受少事心謂爲足，恃生高舉，名爲卑慢，實鄙惡類，自謂有德，心生高舉，名爲邪慢」。

九從三　九指九慢，從三，表示這九慢是從前七慢中的三慢所開展出來的。現在將他們的關係，圖示如左：



皆通見修斷　九慢是從三慢所流出的，他的所斷，同於七慢，所以不論，現在所欲問的，就是七慢由何而斷？雖有人說我慢、邪慢，唯見所斷，其餘的五慢，通於見修斷，但如實的說，理應七慢皆通見修二道所斷。既然如此，那又是怎樣斷法呢？這要看諸慢緣於什麼而起來說。假定是緣見道而現起的，那就屬於見道所斷；假定是緣修道而現起的，那就屬於修道所斷。

聖如殺纏等有修斷不行　這兩句明修斷不行。意謂屬於修道所斷的七慢，在證道果的聖者身中，不一定是把他斷除了的，雖還沒有斷除而仍成就，但有的現行，有的不現行，却是不一定的。其決定不現行的，只有我慢一種，其餘的六慢，聖者是還可以現行的。至於九慢，因以我見爲所依而生起的，是我見之所增的，有學聖者既然已經斷了我見，所以在修道位上，也就決不生起。舉例來說：如殺纏等，在未離欲貪聖者的生命體上，雖還具有而未斷，但也決定不現行。殺纏卽殺害有情生命時現起的一種煩惱——瞋。等，是等於盜、淫、誑、無有愛全及有愛一分的煩惱。什麼叫做無有愛？無有，就是指的三界無常，如果於此貪求，是就名爲無有愛。如有一類爲苦所逼的衆生，覺得在這無常苦迫的世間，再也不能住下去了，於是就

生起這樣的觀念，希望自己在這次死了以後，就歸於斷壞無有，所以於無有而起愛。婆沙二十七說：「無有者，謂衆同分無常，緣此愛，名無有愛，是故此愛唯修所斷，以衆同分唯修所斷」。什麼叫做有愛一分？有愛，就是貪著未來的生命體。如有一類衆生，希望自己將來做龍、做象，或做阿修羅，或生無想天，或生北俱盧洲等。一分，以初果聖者說，樂求後面的三果，也會生起有愛，現爲簡別那個有愛，所以叫做一分。這一分愛，是緣傍生等產生的，聖者決定不起。殺等諸纏，緣事而起，都是屬於修道所斷，初果有學聖者，對這雖未斷除，但已不再現行。殺等是這樣，當知慢類我慢，有修所斷，聖者猶有，不說也就知道了，所以說「有修斷不行」。

壬二　明事斷不起

慢類等我慢　惡作中不善　聖有而不起　見疑所增故

科文的事斷，就是修所斷。上面說緣修道而現起的慢不現行，這究竟是什麼道理？依我人的意見：未斷應即可以現起，不現應即已經離去，何緣聖者猶有而不現起？本頌來說明他的原因。

慢類等我慢惡作中不善　這是指出事斷不起的種類。慢類，卽九慢類。等，是等於殺等諸纏。再加上七慢中的我慢。另外還有惡作中的不善惡作。不善惡作是對善惡作說的：如做錯了事，生起深切的痛悔心及殷重的慚愧心來，覺得這是不應該做的，名善惡作。若做功德事，後來生起懊悔心，我爲什麼要做這功德？這就是不善惡作。如是一切，都是緣事而現起的。

聖有而不起見疑所增故　這是說明有而不起的原因。在有學聖者的生命體上，雖成就如上所說的一切，但絕對不再現起發生活動作用，爲什麼？因爲是由見疑所增益的。如慢類與我慢，是有身見所增的；殺等諸纏，是由錯誤的邪見所增的，因爲生起邪見，而後才行殺等；無有愛全，是由斷見所增的；有愛一分，是由常見所增的；不善惡作，是由疑所增的，可是見疑二者，有學聖人於見道位已經永斷，所以由他們所增的慢類等，雖還成就未斷，但已不再發生現行作用了。正理更有別義說：「以諸聖者善修空故，善知業果相續理故，此慢類等、我慢、惡悔，聖雖未斷而定不行」。

庚二　諸門分別

辛一　明徧非徧行

見苦集所斷　諸見疑相應　及不共無明　徧行自界地
於中除二見　餘九能上緣　除得餘隨行　亦是徧行攝

上來已說明了根本惑，現在來講諸門分別。於中先講第一徧行非徧行的差別。前說隨眠有九十八，然而我們所要問的，就是於九十八隨眠中：幾是屬於徧行的？幾是屬於非徧行的？頌中告訴我們：十一是徧行隨眠，餘爲非徧行隨眠。前一行頌正明徧行十一，次二句明九上緣，後二句明俱起亦徧行。

見苦集所斷　隨眠通於四諦下都有的，但現在所說的徧行隨眠，唯屬見苦見集所斷的一部分，屬於見滅見道所斷的一切，沒有一個是徧行隨眠，所以說見苦集所斷。然指其中的那一部分呢？答：

諸見疑相應及不共無明　諸見，有見苦所斷的五見，有見集所斷的邪見、見取，合爲七見，再加苦集各一的疑及無明，所謂七見、二疑、二無明，總計爲十一徧行。頌中的相應，指相應無明，他是不是徧行，沒有一定。與徧行隨眠相應，就是屬於徧行的，與非徧行隨眠相應，就是屬於非徧行的。所以此中所標的別數，是取

自力起的不共無明，因這不共無明，在見苦集所斷下，沒有說是不是徧行的，所以成爲十一。唯此是約欲界說，如以三界說，三界各有十一，應說有三十三是徧行。婆沙十八曰：「品類足說：九十八隨眠中，三十三是徧行，六十五非徧行」。

徧行自界地　如上所說十一隨眠，所以得能稱爲徧行，因就他們的力量說，是足能徧行於自界自地的五部諸法的，所以名爲徧行。自界自地，簡非他界他地。如欲界的徧行，唯於欲界五部隨增，而於他界就沒有隨增功能了。爲什麼如此？因徧行隨眠，於他部法，有等流果或異熟果，所以能夠隨增，但望於他界他地，等流果及異熟果，就都沒有了，所以不能隨增。講到這裏，對於徧行兩字，不得不加以說明。凡可成爲徧行的，必須具備三個條件：一、徧以五部爲所緣境界；二、徧於五部隨眠隨增；三、爲因徧生五部染法。依此三義，立徧行名。除了這十一隨眠，其餘的五部諸惑及彼相應俱有諸法，於此三義中，任何一義都不具有，所以不得立爲徧行隨眠。

於中除二見餘九能上緣　在這十一種徧行隨眠中，除了身邊二見，其餘的九種惑，一一能緣上界上地。爲什麼要除身邊二見？因欲界的有身見，唯能妄執自界的

生命體爲我我所，上界的我我所爲他之所不執的，所以不能上緣。邊見是依身見起的，有身見尚不能緣上，何況邊執見？不用說，當然是更不能緣上了。正理四八更舉餘師說：「身邊二見愛力起故，取有執受爲己有故，以現見法爲境界故，必不上緣」。欲界九惑雖能緣於上界隨眠，但上界惑却不能緣於欲界隨眠，這是什麼道理？因爲欲界，既不是定地，又不是離染地，沒有一種力量，能夠攝伏自界的煩惱，所以能夠緣於色無色界；可是上界，既是定地，又是離染地，具有一種力量，能夠攝伏自界的煩惱，所以不能緣於欲界隨眠。

除得餘隨行亦是徧行攝　此明俱起徧行攝。頌中的隨行，是指十一隨眠的相應俱有法。相應法，是與煩惱同時相應的心心所；俱有法，是不相應行中的得及四相等。於中除了得，其餘的一切隨行，都是徧行所攝。爲什麼要除去得？因隨眠上得與隨眠，不是屬於同一果的。餘諸隨行爲什麼是徧行攝？因與隨眠是同一果的。雖然如此，但究竟不是正徧行，所以說攝，眞正徧行，上面說過，要具三義。彼相應法，只具有兩種徧義，缺乏徧隨眠五部的一義；彼俱有法，只具有一種徧義，卽但能爲因徧生五部染法，其他的二種徧義，是不具有的。

見滅道所斷　邪見疑相應　及不共無明　六能緣無漏
於中緣滅者　唯緣自地滅　緣道六九地　由別治相因
貪瞋慢二取　並非無漏緣　應離境非怨　靜淨勝性故

已明徧行隨眠唯是十一，兼顯徧行因通彼隨行，現在進而就漏無漏門分別：於九十八隨眠中，有幾是緣於有漏的？有幾是緣於無漏的？這也是我們所應知道的。初一行頌總明，第二行頌別釋，第三行頌簡法。

見滅道所斷邪見疑相應及不共無明六能緣無漏　此頌總明能緣無漏。前說徧行，唯就見苦集所斷說，此明緣無漏，唯約見滅道所斷明，同時還要知道的是頌中只指出緣無漏的六種隨眠，其餘的隨眠爲緣有漏，准此可知，所以不說。見滅見道的隨眠，原來也有多種，現在唯就見滅道所斷的邪見、疑、彼相應不共無明，各三成六，能緣無漏。如再說得明白一點：見滅所斷有邪見、疑、無明的三種，見道所斷有邪見、疑、無明的三種，二三合攏起來成六，如是六種，諸界地中，能緣滅道，名緣無漏。欲界滅道各三成六，當知上二界亦各有六，三六合有十八隨眠爲無漏緣

，餘八十是有漏緣。法勝六卷毘曇四說：「三界有十八使定無漏緣」，就是此意。

於中緣滅者唯緣自地滅　此下一頌，別明無漏緣。於六煩惱中，先就緣滅諦無漏者說，那他唯是緣於自地擇滅，而不緣於他地擇滅的，因九地滅的上下相望，是不含有因果性的，所以屬於欲界繫的三種隨眠，就唯緣於欲界的諸行擇滅，乃至屬於有頂所繫的三種隨眠，就唯緣於有頂的諸行擇滅。怎知上下相望滅非因果？因爲不是同類因、等流果，所以與道諦不同，因爲沒有能作因、增上果，所以與苦集不同，既然如此，當然只有緣於自地擇滅了。滅聖諦所以無因果義，因他是無爲無生法，無相能夠引起因果。姑以邪見爲例，正理四八說：「謗滅邪見於九地中，一一唯能緣自地滅，此有所以，所以者何？謂若有法，此地愛所潤，此地身見執爲我我所，彼諸法滅，還爲此地見滅所斷邪見所緣……彼由耽著此地行故，若聞說有此地行滅，便起此地邪見撥無，非上行中有下耽著，寧下邪見撥彼滅無」。

緣道六九地由別治相因　能緣無漏的六種煩惱，緣滅諦唯緣自地滅，我們已經知道，緣道諦的無漏，又是怎樣的呢？通緣六地及九地道，於此首先需要了解的：六地，是指未至地、中間地以及四根本靜慮地；九地，是在這六地上，更加下三無

色地。以九地分別：如屬欲界所繫的邪見、疑、無明三種隨眠，是就唯緣未至等六地的法智品道。所謂法智，因緣欲界的四諦，最初證知諸法的眞理，所以名爲法智，或說於六地定中，觀欲界的四諦法，起無漏的智慧，名爲法智。六地中的法智，如在未至地，唯能治欲界的見道諦惑，如在六地中，能治上八地的修惑。雖有治欲治餘的不同，但同爲欲界的邪見、疑、無明所緣，因同是法智品類。如屬上界所繫的邪見、疑、無明三種隨眠，那就一一能緣九地的類智品道。所謂類智，因緣上界的四諦，與下界四諦相類似，所以名爲類智，或說依九地定，觀上界的四諦境，起無漏的智慧，名爲類智。色無色界的八地，每地有三種隨眠，一一都能緣於未至等九地的類智品道，而各地的類智品道，或能治當地的修惑，或能治餘地的修惑，雖所治的不同，但同爲八地的三惑所緣，因同是類智品故。爲什麼緣道通於六九地？由別治相因的緣故。九地差別不同名別，能對治道叫治，雖則說是諸地各別，但無漏道能夠對治，因展轉相望更互爲因。且如未至地中所起的無漏，與餘地所起的無漏，都可互爲因果的，因道諦的無漏，不是屬於界地所繫的，所以異地可以互爲因果。謂邪見謗果亦謗因，謗因亦謗果，不同其滅非展轉因，唯謗自地不及上下。正

理四八說：「由治有殊互相因故，謂所緣道雖諸地別，而展轉相屬互爲因果故，由是邪見六九總緣。滅不相因，唯緣自地」。要知講到能緣惑及所治的時候，經論中就據有漏的九地以說，因爲未至、中間，是不別立所斷惑的；但是說到所緣道及能治的時候，經論中就又依無漏的九地以說，因爲欲界以及有頂天中，是沒有無漏的能治道的。

貪瞋慢二取並非無漏緣　我們知道，滅諦下除了邪見、疑、無明，還有貪、瞋、慢、見取，道諦下除了邪見、疑、無明，還有貪、瞋、慢、見取、戒禁取，如是諸煩惱，本也爲無漏所斷的，爲什麼並非無漏的滅道所緣？換句話說，爲什麼不緣無漏的滅道？答：

應離境非怨靜淨勝性故　這是解釋貪等不緣無漏的所以。貪是應捨離的法，其行相爲愛，如愛滅道，那是善法欲，只有使之增進，不應使之捨離，今說應離，就是顯示貪惑不緣滅道。瞋是緣於怨境起的，滅道不是怨的對象，緣之不會生瞋，所以瞋惑不緣滅道。慢是緣於粗動境起的，滅道是寂靜爲性，緣之不會心生高舉，所以慢惑不緣滅道。非淨計淨，這是戒禁取的功用，滅道是以眞淨爲性的，緣之以爲

眞淨，這並沒有錯誤，所以滅道非戒禁取所緣的境界。不是眞勝而妄以爲眞勝，這是見取的特能，滅道確實是眞勝的，緣之以爲眞勝，正是恰到好處，所以滅道亦非見取的境界。

辛三　明二隨增

未斷徧隨眠　於自地一切　非徧於自部　所緣故隨增
非無漏上緣　無攝有違故　隨於相應法　相應故隨增

前說十一徧行隨眠緣於五部，能隨順增長，所以現在來明二種隨增。二隨增者，一是所緣隨增，一是相應隨增。今所欲問者，九十八隨眠中：幾種是由所緣故隨增？幾種是由相應故隨增？於中，初頌明所緣隨增；次二句簡非所增；末二句明相應隨增。

未斷徧隨眠於自地一切所緣故隨增　凡是講到隨增，其煩惱一定是未斷的，假定斷了，那就說不上隨增了，所以頌初特用未斷兩字。徧行隨眠有兩種：一是自界地的徧行，一是他界地的徧行。於徧行中，如果是屬自界地的，其能普於五部自界地法所緣隨增。爲什麼說這是所緣隨增？因能緣的徧行煩惱，於所緣的五部境上，

能夠隨住增長，所以名爲所緣隨增。

未斷非徧於自部所緣故隨增　非徧行隨眠也有兩種，一是有漏緣的非徧行，一是無漏緣的非徧行。於非徧行中，如果是屬有漏緣的，其唯能於自部自界地法所緣隨增。爲什麼說這是所緣隨增？因能緣的非徧行煩惱，於所緣的自部境上，能夠隨住增長，所以名爲所緣隨增。此中將初句頌的未斷二字取來，也是顯示指未斷的非徧行說的。

非無漏上緣無攝有違故　這是簡別非徧行中的六無漏緣惑及徧行中的九上緣惑，於所緣境沒有隨增的意義，所以說非。爲什麼道理？這有兩個原因：一、無攝故：凡攝受自界自地諸法而爲自己之所有的，在一切煩惱中，不出身見與愛，即由於有身見而執取自身，愛著以爲己有，可有隨增的意義，但諸無漏及上地境，不爲諸下身見及愛攝爲己有，所以緣無漏上境的下惑，非是所緣隨增。二、有違故：無漏聖道涅槃及上地法，與能緣彼的下界地惑，是互相相違的，所以雖能爲下地惑所緣，但因更互相違的關係，沒有隨增的意義。

隨於相應法相應故隨增　此明第二相應隨增。隨謂不管隨於什麼煩惱，若徧行

若非偏行，若有漏緣若無漏緣，若自界緣若他界緣，只要是於所相應的受等諸法相應，就名相應隨增。正理四九說：「隨何隨眠於相應法，由相應故於彼隨增」。我人的煩惱不現起則已，一現起必與受等相應，而使所相應的同成染汚，如水雜毒，說名隨增。

辛四　二性分別

上二界隨眠　及欲身邊見　彼俱癡無記　此餘皆不善

此是二性分別門。二性，就是三性中的不善及無記。爲什麼不說善性？因這隨眠法，是屬染汚性，理必不通於善的。那末，九十八隨眠中，幾是不善？幾是無記？答：

上二界隨眠及欲身邊見彼俱癡無記　此明有覆無記性的隨眠。色無色的上二界中所有一切隨眠以及屬於欲界所繫的有身見及邊執見並那身邊二見所相應的無明，都是有覆無記性的。上二界的一切隨眠，所以沒有不善性者，因爲上界無苦異熟，從彼無有苦果異熟，證知彼無不善因性，如有不善因性，理應定有苦果。婆沙又有一說：「若法是無慚無愧自性與無慚無愧相應，是無慚無愧等起等流果者，是不善

，色無色界煩惱不爾，故是無記」。欲界所繫的身邊二見及彼相應無明，所以不是不善性者，因凡叫做不善的，一定是與善相違的，但此我常二見，與彼施等善行，並不怎樣相違，所以不名不善。怎知不相違背？如執我執常的有情，誤認我是永在恆在的，爲恐此常我將來會受到痛苦，所以不敢作惡，而經常的勤修布施持戒的功德，希望常我在未來世中，能夠感受人天妙樂，因此但是有覆無記，絕對不可說爲不善。至邊見中的一分斷見，所以也不可說爲不善，因他是不違涅槃而順厭離門的。正理四九說：「邊執見中執斷邊者，計生斷故，不違涅槃，順厭離門，故非不善。如世尊說：若起此見，我於一切皆不忍受，當知此見不順貪欲順無貪等，乃至廣說。又世尊說：於諸外道諸見趣中此見最勝，謂我不有，我所亦不有，我當不有，我所當不有」。但經部上座師不承認斷見能順涅槃，所以正理又說：「上座於此作如是言：何有如斯下劣邊見能順解脫？以諸有情一切妄見皆入此攝，然我不知有何意趣，執此邊見能順解脫」？論主依經部先軌範師，作著這樣的解說：有情的有身見是有兩種的：一是與身俱生的俱生我見，唯是無記性，屬於修道所斷；一是因邪思起的分別我見，是不善性，屬於見道所斷。現說身見無記性，是約俱生身見說的

。然而此說，有部學者不承認，他們認爲身見，只有分別，沒有俱生，唯是見斷，不通修斷，至於禽獸等的妄計，應知那是修道所斷不染無記邪智之所收攝。不管兩家解說怎樣不同，總之，欲界身邊二見，唯是有覆無記性攝。

此餘皆不善　此明不善性的隨眠。於欲界中，除上所說身邊見及彼相應無明是無記性外，其餘屬於欲界所繫的一切隨眠，因爲與上相違，所以皆不善性。

辛五　明根非根

壬一　明不善無記根

不善根欲界　貪瞋不善癡　無記根有三　無記愛癡慧
非餘二高故　外方立四種　中愛見慢癡　三定皆癡故

前頌所說不善及無記隨眠，於中，有幾是屬不善根？有幾是屬非不善根？有幾是屬無記根？有幾是屬非無記根？初二句明不善根；次三句，迦濕彌羅師明三無記根；末三句，外方諸師明四無記根。

不善根欲界貪瞋不善癡　可以說爲不善根的，在諸不善隨眠中，唯有屬於欲界所繫的一切貪、瞋及不善癡，因爲這是不善的煩惱，而又爲不善法之根，所以舊論

十四說：「若惑非善又爲非善法根」，就是此意。不善根，能生一切惡法，依於這一解釋，根是因的意思。然而就此有人問道：一切已生惡法，皆能爲後法生起之因，怎可說不善根只有三種？要知三不善根是對三善根而建立的，因爲善根只有三種，所以不善根也只有三種，其他的一切已生惡法，雖能爲後法生起之因，但不可立之爲根。同時，如據婆沙所說，凡可立爲根的，須具五個條件：一、通於五部，見疑不通五部，所以不立爲根；二、徧依六識，五識身中沒有惡慢，所以不建立慢不善根；三、是隨眠性，纏垢等不是隨眠，所以不立爲根；四、能起粗惡的身語二業；五、斷善根時，能作極堅牢極强固的加行。唯貪瞋癡具此五義，非所餘法，所以特地把他立爲不善根。明白了什麼是不善根，其餘的煩惱非不善根，准此意義也就可知，所以頌中不復再說。

無記根有三無記愛癡慧非餘二高故　這是迦濕彌羅師明三無記根。照他們的意思說：不善根既有三種，無記根當然也就有三，那三種呢？就是無記愛、無記癡、無記慧。無記愛，約上界的貪說；無記癡，約上界的癡及欲界身邊見相應癡說；無記慧有兩種，就是有覆、無覆。有覆無記慧，是指欲界身見、邊執見及色無色界的

五部染污慧；無覆無記慧，是指威儀路、工巧處、異熟生、變化心的四種無記慧。有人這樣問：疑慢二隨眠，爲什麼不說他是無記根？根之所以爲根，因爲他的定住義是很殊勝的，但疑是以猶豫爲性，如說這是有呢？還是沒有呢？轉來轉去的其性動搖而不定住，違於根的意義，所以不立爲根。根之所以爲根，是趣向於下的，如世間明白見到的，隱於土下的叫做根，但慢是以高舉爲性，不可一世的向上而轉，與根法相異，所以不立爲根。

外方立四種中愛見慢癡三定皆癡故　這是外方諸師立四無記根。頌文的中字，就是說的無記，因這是處於善惡之中的。然四無記是那四種呢？一、無記愛，就是上界的貪；二、無記見，就是上界的見及欲界的身、邊見；三、無記慢，就是上界的慢；四、無記癡，就是上界的癡及欲界身、邊二見所相應的癡。論文說：「何緣此四立無記根？以諸愚夫修上定者，不過依託愛見慢三，此三皆依無明力轉，故立此四爲無記根」。依照他們的意思，認爲根是堅強義，所以正理說：「根義必依堅牢立故」。如此，慢可立爲無記根，因爲他有一種殊勝的力量，使諸瑜伽師退失百千殊勝的功德；如此，無覆無記慧，不可立爲根，因爲他的力量薄弱，不具有一種

堅強的特性。

上來立三無記根與立四無記根的兩說，在婆沙百五十六，評家認爲前說爲善，正理、顯宗、此論，雖俱舉兩說，但均無評取，那末，論主的意思，究竟在什麼地方呢？從前後文看來，我們覺得論主之意，還是在於初說。這有兩點可以證明：一、論文說「亦有三種」，對善不善並是三根，完全同於婆沙評家；二、論文敍說根義的時候，只敍毘婆沙師的根義，不敍外方諸師的根義。正理四九更說到上座不立無記根，並對他加以破斥，可以參閱。

壬二　因便明四記事

應一向分別　反詰捨置記　如死生殊勝　我蘊一異等

諸契經中，如雜含三二、三四，中含六二見經及箭喻經，都曾說到十四無記事，那與這兒所說的無記，是不是相同呢？是不同的！爲什麼不同？因經說的十四無記，專門是約應捨置問而立無記名的。關於問記論，原來有四種，現在本頌就是說的這個。於中，初二句，示問所依的四名，下二句，正明能依的問相。

應一向分別反詰捨置記　這是示問所依的四名。所謂問記，記是答的意思。卽

對四種不同的來問，予以四種不同的回答。發問所依的四名：一、應一向記；二、應分別記；三、應反詰記；四、應捨置記。所以頌文第一應字，應該通到下面；末後記字，應該通到上面。

如死生殊勝我蘊一異等　這是正明能依的問相。像上所說的四種，如其次第，發生死、生、勝劣、一異的四問，答其所問的也有四，是爲四記事。一、如有人這樣的問道：一切受生的有情，是不是皆當死呢？那就應一向的這樣回答（記）他：一切受生的有情，不管是胎生、卵生等，必定皆當死的。生者必死，是緣起的定律，時不論古今，地不分中外，必然是如此的，我們可以肯定的，毫無含糊的這樣答覆。二、如有人這樣的問道：一切死了的有情，是不是都還要受生呢？那就應分別的去回答（記）他：有的死了還要受生，如仍具有煩惱的有情；有的死了不定受生，如煩惱已斷的有情。因爲受生不受生，全看有無煩惱的滋潤業，所以須要作分別記。三、如有人這樣的問道：人究竟是勝是劣？那就應運用反詰的方法去回答（記）他：你所說的勝劣，是觀於什麼而言的？是觀於高級的天趣？抑觀於低級的惡趣？假定說是望於諸天，應記我們人劣；假定說是望於鬼畜，應記我們人勝。勝劣是

對待的，必須對待其他的有情，方可顯出誰勝誰劣，所以須要用反詰記。四、如有人這樣的問道：爲質素的五蘊與和合的有情，究竟是一是異？那就應運用捨置記。所謂捨置記，根本就是默然不答。因這在道理上是不應該問的，爲什麼？要知凡問一個什麼，必須要有那個自體，否則，豈不問了等於不問？如有實在我的自體，當然可問是一是異，我的自體本來沒有，還有什麼一異可說？如問石女兒是黑是白一樣，石女根本就沒有兒，何得論其是黑是白？關於捨置記，婆沙有問答。「問：第四無答，云何名記？答：佛雖告言此不可記，而實已與答理相應，是根本答故亦名記，令彼問者得正解故。或有默然於理得勝，況酬彼問而非記耶」？上來依於婆沙師說已竟，頌中最後還有一個等字，是等於對法諸師及契經所說。對法諸師所說，二三差別難辨，因爲都是屬於反詰的，這看論文可知，於此不再煩說；毘婆沙師所說，唯獨是指事別，於義不違於經，論主爲欲直依經說，不取前二，所以現在根據經說，略爲一談：一、如有問諸行是無常嗎？那就應一向記：不錯，諸行是無常的。二、如有問故思造作業後，應當受什麼報果？那就應分別記：如所造的是善業，就受人天果，如所造的是惡業，就受惡趣果。三、如有問士夫想與我爲一爲異？那

就應反詰記：你所說的我，是依於什麼說的？假定是依色蘊上的粗我說的，因爲色與想是不同的，就應記說與想是差別的。四、如有問世間爲常（一問）？爲無常（二問）？亦常亦無常（三問）？非常非無常（四問）？世爲有邊（五問）？無邊（六問）？亦有邊亦無邊（七問）？非有邊非無邊（八問）？如來死後爲有（九問）？非有（十問）？亦有亦非有（十一問）？非有非非有（十二問）？爲命者卽身（十三問）？爲命者異身（十四問）？那就應捨置記：因這都是從自我出發的。如從現在的自我出發，依於過去世，有常無常等的四見；依於未來世，有邊無邊等的四見；依於如來涅槃，有有非有等的四見；再加卽身、異身的二見：合爲十四不可記事。

辛六　明惑能繫

壬一　約世明能繫

癸一　正明世繫

若於此事中　未斷貪瞋慢　過現若已起　未來意徧行

五可生自世　不生亦徧行　餘過未徧行　現正緣能繫

這是論究怎樣的隨眠在怎樣的境事上有所繫縛。講到事繫，本來是很多的，但現在所要辨的事繫，唯就依緣及部類辨。正理五〇說：「就依緣者，謂眼識俱所有隨眠，唯於色處爲所緣繫，於自相應諸心心所意處法處爲相應繫……若意識俱所有隨眠，於十二處爲所緣繫，於自相應諸心心所意處法處爲相應繫。就部類者，謂見苦斷徧行隨眠，於五部法爲所緣繫，於自相應諸心心所爲相應繫，見苦所斷非徧隨眠，唯於自部爲所緣繫，於自相應諸心心所爲相應繫。如是一切隨應當說」。現約三世時間辨繫，首先標宗，就是「諸有情類於此事中，隨眠隨增名繫此事」；其次問起，就是「應說過去、現在、未來，何等隨眠能繫何事」？於中，初一句總標所繫事，下七句明能繫惑；而在這七句中，前五句就自相惑說，後二句約共相惑說；在自相惑的五句中，初二句明過現意相應，次三句明未來六識相應。未斷言與能繫言，各通中間五處。

若於此事中　這是總標所繫事。繫事，是指所繫境事言。有人說：這就是於五蘊法上立所繫。色法就是一一極微，心心所就是一一刹那，於此諸法上，皆有煩惱緣，假定把一一極微及刹那心心所上的煩惱斷盡了，一一得一擇滅。如欲明白下面

的頌文爲何，先當知道隨眠有二種：一是緣別法起的自相惑，卽貪瞋慢三者；一是緣多法起的共相惑，卽見疑癡三者。了知自共相惑的不同，下面的頌文，也就容易明白了。

未斷貪瞋慢過現若已起　此明過去現在意識所相應的自相惑。未斷，卽是顯示有能繫的功用，因凡是能繫的，必然是未斷的。於所繫事上，如果還有未斷的貪瞋慢，卽證明他仍有能繫惑的存在。就三世說：貪瞋慢三於所繫事上，如果是屬過去已生（簡別未生）而未斷（簡別已斷）的，或者是屬現在已生而未斷的，那他就能繫於此事。所以必須說已生未斷者，因爲未生或者生了已斷，是沒有能繫的作用的。於此或有人要問：貪瞋慢三與意相應，既然繫於三世，爲何不把他說爲徧行？這有兩個理由：一因貪等雖繫三世，但不是三界一切有情，都能決定徧起繫三世諸有漏法盡的。或有有情具有徧繫自境之義，或有有情不具徧繫自境之義，徧不徧繫自境，其類是不一定的。如再說得明白一點：過現貪瞋慢中，若緣此事而起，就繫於此事，若緣餘事而起，就不繫於此事。

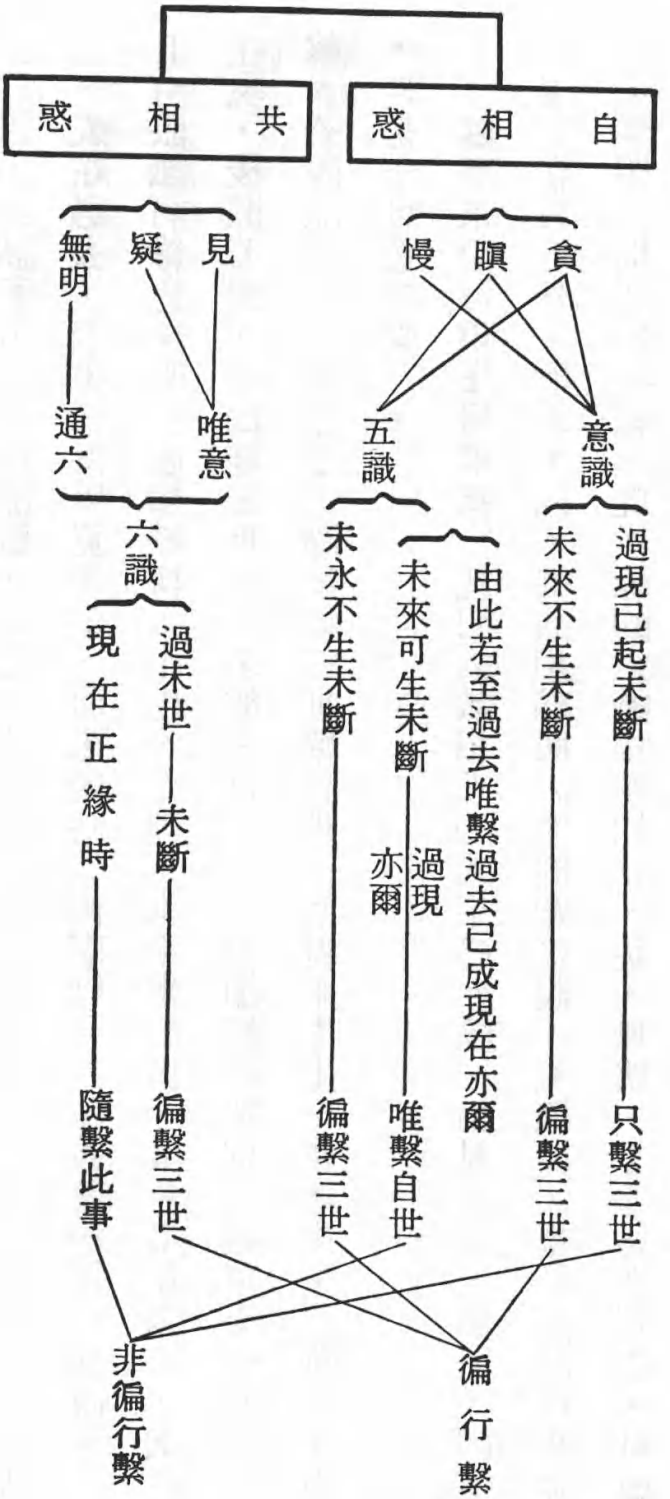
未來意徧行五可生自世不生亦徧行　此明未來六識相應的自相惑。意謂未來世

的意識所相應的貪瞋慢三，對於境事，不管是已生或者不生乃至未斷，徧於三世皆能繫縛。法勝六卷毘曇第三說：「意地生不生法，亦緣縛三世諸有漏法。何以故？彼緣一切有漏法故」。正理五〇說：「雖於此事或生不生，但未斷時皆名能繫」。所以然者，因爲未來意識，境流於三世的，如有一類衆多意識與貪相應，或有一類衆多意識與瞋相應，乃至一類衆多意識與慢相應。其識雖在未來世境，但自遷流行於三世。再說，未來意識是無量無邊的，所以不管對於什麼所緣境事，必都能夠徧緣。意識明白了，五識怎樣呢？這要看他可生不可生的來分別：未來五識相應貪瞋，假定是未斷而可生的，那就唯獨繫於自世，因爲五若已生，唯能爲現量緣，所以可生亦唯未來，可生既然唯在未來，已生而流至現在，亦卽是唯繫現在，已滅而落謝過去，亦卽是唯繫過去。顯宗說：「由此已顯五識相應可生隨眠，若至過去唯繫過去，至現亦爾。義准若與意識相應可生隨眠，若在過現未斷，容繫非自世法」。未來五識相應貪瞋，假定是未斷而不生的（非慧道所斷不生，只是緣缺不生，所以說未斷不生），亦能縛三世及一切自所緣事。頌疏說：「謂所緣境，或在未來，或流至現在，或謝過去，識雖未來緣缺不生，由未斷故，性能繫彼三世境也」。正理

五〇說：「諸與五識相應隨眠，若定不生亦縛三世，謂彼境界，或在未來，或在現在，或在過去，彼雖已得畢竟不生，而未斷時性能繫縛」。法義解釋這段文說：「且有眼識可緣色，眼生起緣缺得永不生，是則未來不生眼識，其色境在未來，次流在現，後滅若過，境已涉三世，故名繫三世。由是須知緣與繫別，雖是不緣而卽能繫。若眼識不得緣缺不生，隨境涉三世繫自世，然得永不生，常居未來，雖居未來，性是三世色能繫」。

餘過未偏行現正緣能繫　此明六識相應的共相惑。餘，指見、疑、無明，因這三者，在貪等外，所以名餘。就共相惑與六識的關係說：見與疑，唯是意識所相應的，無明，則通於六識。此所餘的六識相應的見、疑、無明，不論是在過去，抑或是在未來，如果說是未斷的話，一一皆能偏緣三世一切事境，因爲這是共相惑，所以於自所緣，必定能夠偏繫。慧說：「共相惑與意識種類多故，緣一切境盡，如過去邪見撥過去，現在、未來亦然」。過未世雖如此，若現在世不然。現在世的見、疑、無明，當他正在緣境時，不管隨於什麼境界，都必能繫此事。頌說正緣，是顯示緣境繫事，必是在一物，而又是同時。唯於此中，有意識與五識的差別：五識必

是現量的，所以現在正緣於色，就唯繫於現在色事；假定意識現在前時，如果正緣過去未來之境，是就繫於過去未來境事，如果正緣現在之境，是就繫於現在境事。雖則說是意識相應有世偏，共相惑故有事偏，但因現在唯一剎那，於此一剎那中，如果緣於這境，是就不能緣於他境，因爲非定皆偏，所以不名偏行，與過未有多念，有著很大的不同。總前所說，聊列一表如下：



三世有由說　二有境果故　說三世有故　許說一切有
此中有四種　類相位待異　第三約作用　立世最爲善

前約三世明能繫，我們已經知道，但由此而來的問題，就是關於過未的有無。如論說：「若實是有，則一切行恆時有故，應說爲常；若實是無，如何可說有能所繫及離繫耶」？說有說無，似乎都成問題，必須把他探究清楚，然後方可辨能所繫，所以正理五〇說：「今應思擇過去未來，爲實有無方可辨繫」。但是講到過未有無，在佛教的學者中，是有著很大諍論的。那主要的，就是三世有者與二世無者的兩大陣線的對立，而彼此又各擁有廣大的群衆，所以互相彈斥，誰也不肯讓誰。正理五〇對此也有透闢的說明：「然於過未實有無中，自古諸師懷朋黨執，互相彈斥，競興論道，俱申教理，成立己宗，處處傳問如斯諍論：實有論者廣引教理，種種方便破無立有；實無論者廣引教理，種種方便破有立無」。由此可知學者的諍論，是怎樣激烈的了。大體說來，有部是主張三世有的，經部是主張二世無的；此二頌

，是有部以教理定宗，後一頌，是經部舉理說廣破。正理五〇於頌前：先廣辨諸有相貌，明經部有非有爲境，皆能生覺，有部唯緣有境，覺方得生；次復辨去來實有假有，成立去來實有，破論主朋經部。所以衆賢論師特別聲明自己的立場說：「故我今者發大正勤，如理思惟立去來世，異於現在非畢竟無，謂立去來非如現有，亦非如彼馬角等無，而立去來體具是有，唯此符會對法正宗」。學者如欲知道正理論主所說的有相以及假有實有之辨，請閱順正理論卷第五十，此不詳說。頌初二句證成，次二句結宗，後四句答覆兩個問難。

三世有由說二有境果故　三世有，這是標宗。意思是說：過去、未來、現在三世，都是實有的。怎知三世是實有的呢？由聖教及正理可以證知。一、由經說故：雜含第三有一經說：「爾時世尊告諸比丘：過去未來色尚無常，況復現在色？多聞聖弟子，如是觀察已，不顧過去色，不欣未來色，於現在色厭離，欲滅寂靜，受想行識亦復如是」。次廣約三世說，今因現在極成，所以但引過未文。然說得最明白的，無過於正理：「謂世尊說過去未來色尚無常，何況現在？若能如是觀色無常，則諸多聞聖弟子衆；於過去色勤修厭捨，於未來色勤斷欣求，現在色中勤厭離滅。

若過去色非有，不應多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨，以過去色是有故，應多聞聖弟子衆，於過去色勤修厭捨；若未來色非有，不應多聞聖弟子衆，於未來色勤斷欣求，以未來色是有故，應多聞聖弟子衆，於未來色勤斷欣求」。經中既說過去色有勤修厭捨，未來色有勤斷欣求，明知過去未來是實有的。二、二緣生故：我人的心識生起，必仗所依所緣的二緣，然後方可得生。雜含第八有一經說：「世尊告諸比丘：有二因緣生識，何等爲二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法」。假定說去來世眞非實有的話，能緣過未的意識，是就缺少了兩種助緣，這話怎講？爲意識之所依的意根，本是在於過去的，過去既然沒有，當就缺少了意根之緣；爲意識之所緣的法境，原是通於過未的，假定過未沒有，豈不也就缺乏了法境之緣？二緣不具，能依能緣的彼識不生，可是事實不然，證知過未有實自體。三、識有境故：一切認識作用的生起，必有他的所了之境，因爲先見有境，然後識方得生。如世尊說：「各各了別彼彼境相名識取蘊。所了者何？謂色至法」。沒有說是有識而無境的，所以緣去來識，應知定必有境，若去來世境體實無，是就應有無所緣識，所緣若無，識亦應無。既不承認識是非有，理當承認實有去來。不可一面否定有實去

來，一面又肯定說能緣識有。四、業有果故：我人造作的善不善業，早已落謝過去，卽此過去世業，待緣能招當來愛非愛果。從業在過去世有，證知過去實有，從果在當來世有，證知未來實有，假定如二世無者，說無過去未來世，善惡二業其體應無，愛非愛果亦應非有。然已謝業既有當果，應知過未決定非無。上來四義證三世有，初二是教證，後二是理證，由此教理證成已宗。正理五一說的「我引教理成立已宗，過去未來現在實有」，就是此意。

說三世有故許說一切有　如有自認自已是一切有宗的學者，無論怎樣都應承認去來實有，因爲唯有說三世皆定實有的，方可許彼是說一切有宗。正理五一說：「諸有處俗及出家人，信有如前所辨三世，及有眞實三種無爲，方可自稱說一切有，以唯說有如是法故，許彼是說一切有宗，餘則不然，有增減故，謂增益論者，說有眞實補特伽羅及前諸法；分別論者，唯說有現及過去世未與果業；刹那論者，唯說有現一刹那中十二處體；假有論者，說現在世所有諸法亦唯假有；都無論者，說一切法都無自性皆似空花：此等皆非說一切有」。於中，分別論者的意趣，與飮光部的宗義同，如婆沙五一說：「或復有執：諸異熟因果若熟已其體卽無，如飮光部。

彼作是說：諸異熟因，果未熟位其體猶有，果若熟已其體便無。如外種子，芽未生位其體猶有，芽若生已其體便無」。所以照有部的學者說：一切憎厭實有去來的學派，不管他怎樣的說有，都沒有資格自稱是說一切有者，因爲他們不承認去來有實自體，其思想與那都無論者，只是隔著一剎那見未全相同而已，怎可妄自認爲是說一切有？

此中有四種類相位待異　從此以下的四句，是答覆兩個問難的。如是向上所說的一切有宗，自古以來的學者，雖同樣的說三世有，但彼此所運用的方法，却有著很大的不同，然而卽此不同共有幾種呢？現在頌文告訴我們：在此有部的學者中，運用不同的方法建立三世，約有四種差別：一、類異，二、相異，三、位異，四、待異。第一類異，是法救論師所主張的。依照他的意思：諸法爲體，在這諸法上，由於有三類的差別，所以就建立三世的不同。如從未來至現在時，捨未來類，得現在類，如從現在流至過去時，捨現在類，得過去類：所以諸法活動於三世的時間中，只說他類有不同，不可說他體有差別。舉例來說：如破金器改作其餘的東西時，在形態上雖好像是變了，但金體仍是那個，絲毫沒有變質。第二相異，是妙音尊者

的主張。依照他的意思：三世建立的差別，完全由於相的不同。麟記說：「相謂相狀，非生等四相」。光記說不相應中別有一類世相不同，三世有異，這是錯誤的，因在妙音所造的甘露味論上，雖列有不相應行，但並沒有別立四相。然則怎樣由相不同而建立三世呢？如法在於過去，正與過去相合，而不名爲離現未相，因爲過去相顯，所以但名過去；如法在於現在，正與現在相合，而不名爲離過未相，因爲現在相顯，所以但名現在；如法在於未來，正與未來相合，而不名爲離過現相，因爲未來相顯，所以但名未來。可見諸法活動於三世的時間中，只可說他相有不同，不可說他體有差別。第三位異，是世友尊者的主張。在他的意思：三世之所以有別，完全在於位的不同。如未發生活動作用的階位，就名爲未來；如正發生活動作用的階位，就名爲現在；如活動的作用已入於過去的階位，就名爲過去。所以頌疏說：「至位位中，作異異說。如運一籌，置一位名一，置百位名百，置千位名千，歷位有別，籌體無異」。因而諸法活動於三世的時間中，只可說他位有不同，不可說他體有差別。第四待異，是覺天尊者的主張。他的意思是說：三世之所以有別，完全由於觀待不同。如前觀後，前名過去，如後觀前，後名未來，觀待前後，中名現在

。如一女人待前待後，待前父母名之爲女，待後兒女名之爲母。「如是諸法行於世時，待現未名過去，待過現名未來，待過未名現在」。所以諸法活動於三世的時間中，只可說「前後相待立名有異，非體非類非相有殊」。立世差別既然有這四種，而在這四種中，那個所立的最爲妥善最可依憑呢？

第三約作用立世最爲善　這是答覆第二問難，亦卽破三取第三說。依照論主的意思：在此四種說一切有中，第一、第二、第四三家所立悉皆非理，唯有第三約作用建立三世最爲完善。正理五二說：「由此應知尊者世友，所立實有過去未來，符理順經無能傾動。謂彼尊者作如是言：佛於經中說有三世，此三世異云何建立？約作用立三世有異：謂一切行作用未有名爲未來，有作用時名爲現在，作用已滅名爲過去，非體有殊」。然而這裏所說的作用，究竟是指的什麼呢？是指有爲法的引果功能，卽餘性生時，能爲他的因性，所以依此立世有殊。可是，其餘三師的建立，爲什麼悉皆非理？且如第一法救論師，執法有轉變的作用，那就如數論學者執三德轉變成二十五諦一樣，所以應把他歸於數論系的思想中。今論所破，同彼雜心，彼說：「當知此是轉變薩婆多」，婆沙亦曾有破，可知這不是有部的正宗。正理五十

二破論主說：「今謂不爾！非彼尊者說有爲法其體是常，歷三世時法隱法顯，但說諸法行於世時，體相雖同而性類異。此與尊者世友分同，何容判同數論外道」？正理論主的這一反破，並不能挽救他的判同數論，因彼法救既離自性別說其類，終歸是走上了性常的路線，尤其從他的金器、乳酪的譬喻看，更可發現他的這一思想結論，況且三世的流入，未來有滅，過去有生類，完全是同於數論所說的體性常住而用不斷轉變的，怎可說是不同？假定說部分同於世友，是就不可破的話，餘師也有部分同於世友（體性不異卽同），難道也不可破？所以分同不可破的這句話，是不能成立的。第二妙音尊者所立，世相雜亂，爲什麼？因爲三世各有三世相故。第四覺天尊者所立，同樣有三世雜亂的過失，怎麼樣？卽於三世法中，一一皆有三世，如過去世，有多刹那，前一刹那，應名過去，後一刹那，應名未來，中一刹那，應名現在；若未來世，雖還沒有分出前後，因有多念的緣故，容有前後的存在，所以同過去世一樣的雜亂；至於現在，雖則說是唯一刹那，而與過去有著差別，然望前後雜亂是同，如以現在望於未來，現在在前，是則應名過去，如以現在望於過去，現在在後，是則應名未來，若前若後，復名現在，所以雖則是在一念之中，但從法

的望前望後，已得三世之名了。慧說：「現在雖一念，由觀前後不同，前後經三念，三念皆現在攝，故云現在亦應有三世」。從上分別三師的過失看來，益發證明第三世友尊者，約作用位，立三世別，最善！

子二　經部舉理說廣破

何礙用云何　無異世便壞　有誰未生滅　此法性甚深

論主上面說第三世友立世最善，這還是站在有部立場說的，實際論主是同情經部二世無的主張的，所以現在特依經部舉理說來廣破。首先作這樣的難說：你所說的過去未來，應該叫做現在，爲什麼？因你執有實在自體的緣故，如正有作用時，或如馬角等。或者這樣責難亦可：你所說的過去未來，不應叫做去來二世，爲什麼？因你執有實在自體的緣故，如汝所說的現在。就這樣的一難，去來二世的實有，已經不能建立，但爲使人更正確的了知過未非實有，所以再用頌來廣破。於中，初三句經部破有部，後一句有部唱法性難思。唯舊論的此頌，與新論的所譯，頗有不同，如彼卷十四偈說：何礙？緣不具非常此云何？壞悉檀理故（這句是新論所無的），功能不異故（相當於新論的無異二字），世義則不成（相當於新論的世便壞三

字），未生滅云何（此卽新論的第三句）？由去來體故（這也是新論所無的，不過舊論又沒有新論的最後一句）。頌文初句中的用字，光記及頌疏，均作兩度說，就是：何礙用，用云何，但實際只屬下而不可說是通上的，所以舊論無用言，而唯牒釋何礙二字，次牒釋此云何三字，假定不是這樣的話，頌文爲什麼不譯成「何礙用用何」？所以光記等將用作兩度說，是不對的。

何礙　這是第一何礙力難。經部學者說：假定如你有部所說法體是恆有的，那就應該在一切時中，都能生起作用，因爲作用是依體起的，法體既然恆有，用當恆時現起，可是事實上，用是時有時無的，那我倒要問你：究竟有股什麼障礙的力量，能夠令此法體所起的作用，有的時候有，有的時候沒有？假定說是由於衆緣的不和合，所以作用有時不起，那也不成理由，因爲汝宗所說的諸行及彼衆緣與我宗所說是不同的：我們認爲有爲諸行，在衆緣和合下，是本無今生的，生彼諸行的衆緣，有著種種的差別，有時和合有不和合，所以諸行可不恆生；你們容許諸行衆緣，於一切時中，恆常有體的，既常有體，應常現在，怎能爲礙？所以承認體常而不承認用常，那在道理上是講不通的！

用云何　這是第二更有作用難。經部學者說：假定如你有部所說法體於三世皆有，而這去來今的三世建立，不是由於法體本身，而是由於作用分別，那我倒要問你：這能成的作用，亦有他的三世，而此作用的三世，又是那個使他成爲三世差別的呢？假定說更有其他的作用令此作用成爲三世的差別，那末，用復有用，豈不成爲無窮？

無異世便壞　這是第三世義破壞難。初無異二字，是有部宗救。彼救更有作用難說：一切作用都是從法體上所現起的，離開了法體就沒有另外的作用，如果承認作用是異於法體的，那可有你所說的過失，然而我們並不認爲作用異體，體不離用，用不離體，體用是相卽的，不離用的法體，既沒有無窮的過失，不離體的作用，當然也就沒有此失！經部反破他說：假定照你這樣說的話，那所建立的世義，就被你破壞了！爲什麼？因爲作用就是法體，法體既然是恆有的，作用照理亦應恆有，作用如果恆有，怎麼可以有時叫做過去，有時叫做未來？所以汝之所立世義不成！

有誰未生滅　這是第四未生已滅不成難。經部學者說：假定如你有部所說過去未來皆如現在一樣是實有的話，那就應該都名現在，爲什麼？因爲你說過未是實有

的。現我倒要問你：你承不承認過未是現在？假定不承認過未是現在，是就不應說過未有實自體；假定承認過未就是現在，那你又以什麼爲未生的，叫做未來？又以什麼爲已滅的，叫做過去？如是展轉推徵，「故不許法本無今有，有已還無，則三世義，應一切種皆不成立」（論文卷第二十、五）！從所引的論文看，我們就可知道：經部的宗義，是現在實有，過未是無；而他三世的建立，是這樣的：就諸法的本無位，建立未來，就諸法的今有位，建立現在，就諸法的還無位，建立過去。因此，准自所立的宗義，難破有部的宗義。論主意朋經部，所以特依經部作此解說。

最後論主更評斥有部學者說：你們一方面承認法體是恆有，一方面又說性是非常，像這樣的常與非常的義言，我眞是從未聽過，你們眞可以算是隨心所欲，要怎麼說就怎麼說了。「依如是義，故有頌言：許法體恆有，而說性無常，性體復無別，此眞自在作」！自在，是印度宗教家所計的大自在天，爲世間的創造主，任隨自己的意志，要作卽作，是不受絲毫限制的。你們現在隨心所欲的要說就說，豈不等於那個自在天嗎？這簡直把有部看做外道，可謂輕調得非常到家了！

然而於此，有部根據經部過未無實說而加以反詰道：假定眞的如你所說去來非

實有的話，那能繫所繫以及離繫又從何說起呢？這沒有問題，依我的宗義，可作這樣說明：過去煩惱所生隨眠，因在現在是還有的，所以說有過去的能繫煩惱；未來煩惱所因隨眠，在於現在也是有的，所以說有未來的能繫煩惱；卽此能緣過去未來所緣境事的煩惱隨眠，在現在世是存在的，所以說有過去未來的所繫縛事。假定在現在的隨眠種子斷了，那過未的境事就可得離繫名了。現在隨眠，有果隨眠與因隨眠的差別：若斷現在的果隨眠，就是斷過去的因煩惱；若斷現在的因隨眠，就是斷未來的果煩惱。由是我們應當知道：說過未的能所繫及與離繫，不是約實有的過未說，而是據於曾有當有說，所以我們雖主張去來非實有，但不妨能繫所繫及與離繫的建立。

此法性甚深　這是有部說法性難思。上來僅就頌文，對有部提出四點責難，論文還有一段，詳破有部的所立及證，爲避煩瑣，略而不論，有欲知者，請閱論文。有部被論主一再的難破，對於很多難題，簡直無法解答，於是在不得已之下，只好嘆法性的甚深，不是我人尋思的境界，然而不能因爲我人的不能通釋，就誹撥說無有實在的過去未來！照論文看，有部已是詞窮義盡，無可再說，但從正理去看，對

於論主的難破，都曾加以通釋的，所以衆賢論師不承認有不能解答的問難，不特如此，而且認爲論主說的不能通釋，是詭設謗言！事實，論主是不是詭設謗言？不然！要知你有部宗，前以識有境、業有果的二理，成立過未的實有，所用的那個同法喻，是不現在的，而用做什麼呢？由於這樣的道理，說如現在實有去來，怎麼可以說是詭設謗言？所以你順正理主，雖能通釋我的諸難，但這不過是你自情以爲如此，實際那裏能夠通釋我的所難？

壬二　約斷明離繫

於見苦已斷　餘偏行隨眠　及前品已斷　餘緣此猶繫

上來因辨隨眠，說到於如是位繫如是事，可見事與繫的關係，是非常密切的。然而在此我人不得不問的：假定諸事已經斷了，那他是不是離繫？假定說是已離繫了，那他是不是已斷？這要分開來說：如果是事已經離繫，那他必然是已斷，然而有事雖說已斷，但並不能說是離繫。斷而不能離繫，究竟是怎麼一回事？現在頌文就是答覆這個問題的。於中，初二句明見道位，第三句與「餘」字明修道位，最後四字，通見修二道位。於者境聲而流修位，是簡別不緣的。

於見苦已斷餘徧行隨眠緣此猶繫　頌中的餘字，本廣涉及到集滅道修的四部的，但下有徧行兩字，是就唯約集諦的煩惱說了，因徧行惑唯是苦集諦所有的。在苦諦下，假定苦智已生，斷除苦諦所應斷的煩惱，證得無爲，但因集智還沒有生起，仍有餘集諦的徧行隨眠，卽此集諦未斷的徧行隨眠，緣於這苦諦時，猶繫縛於苦諦，名爲惑雖斷而事未離繫。正理五三說：「於見位中，餘及徧行應隨去一，然此煩說缺緣此言」。由於這樣的道理，所以顯宗卷第二六，將頌文的「徧行」改爲「緣此」二字。其實，本頌並沒有他所說的過失，因爲頌末「緣此猶繫」的四字，是作兩度讀的，那裏缺少什麼「緣此」兩字？假定說本頌的「餘及徧行隨一煩說」，那顯宗的「餘緣此」三字前後兩說，豈不也嫌重複？假定說「徧行」兩字無用而須除去的話，那爲什麼長行又說「徧行隨眠」？

及前品已斷餘緣此猶繫　於修道位的九品隨眠，其前面的八品，不管是斷了那一品，都叫前品已斷，雖則前品已斷，但因後品未斷的關係，卽此後品緣於前品的時候，前品之事猶爲後品的能緣煩惱所繫，所以名爲惑雖斷而事未離繫。正理五三說：「及聲兼明前前已斷，後後未斷皆能繫義。此中何用說緣此言？修斷九品必相

緣故，非是所緣者有時非所緣，故緣此言定爲無用。若謂別說有不能言，卽徧行中亦應簡別，以有見集所斷徧行隨眠，不緣見苦所斷事故」。

辛七　明惑隨增

壬一　正明惑隨增

見苦集修斷　若欲界所繫　自界三色一　無漏識所行
色自下各三　上一淨識境　無色通三界　各三淨識緣
見滅道所斷　皆增自識行　無漏三界中　後三淨識境

明惑隨增，就是說明怎樣的境事，有那幾種隨眠隨增。這如隨所緣的境事，一個一個的說起來，那就眞的未免太多，所以現在只好簡略的說一說，卽此簡略的一說，業已越過了衆多的問流（其問衆多，猶如水流，名爲問流）。然則如何簡略而說呢？謂法雖有很多，略則有十六種，卽三界各有五部，三五一十五，再加無漏法，合爲十六。五部當中的滅道，不就是無漏法嗎？爲什麼還要另立無漏法？要知五部法中的滅道，是取其下的煩惱惑，今取滅道的自體，所以於五部外，別立無漏法。所緣的境事既有十六，能緣的心識也有十六。現在我們首先所應知道的：就是那

一種法爲那種識所緣的境，所以有此三頌。於中，初二行頌明三界苦集修的三境，次二句明三界滅道的二境，後二句明無漏法境識。

見苦集修斷　這是通標三界的三部，卽見苦所斷部，見集所斷部，修道所斷部。

若欲界所繫自界三色一無漏識所行　此下別釋，先明欲界。假定是屬欲界所繫的見苦、見集、修所斷法，一一都爲五識所緣。那五識呢？就是自己欲界的苦、集、修三及色界的修所斷一，並無漏識一，總此五者，皆容緣於欲界所繫的三部。正理五三說：「且欲界繫見苦斷法，爲自界三識所緣者，謂欲見苦所斷一切，及欲見集所斷偏行，欲（界）修所斷善無記識，色（界）修所斷善識非餘，無漏識中唯法智品；見集、修斷、如應當知」。容緣的「容」字，顯示有不爲其所緣。以見苦爲五識所緣說：苦諦自部下的十種隨眠爲同類因，能緣苦部，假定是偏行因，緣他部及九上緣，那就不緣苦諦，因五識中有緣不緣時，所以論文說「容」。集下緣苦者，七惑中的偏行因，就能緣於苦諦，緣他部及九上緣，那就不緣苦諦。修部緣苦者，修有三性識，屬於善及無記中的聞思慧，學觀諦理及作無我觀，那就緣於苦諦，

假定是不善識，那就不緣苦諦。色界修部緣欲界苦者，如於初定近分時，厭下苦、粗、障，就能緣於苦諦，欣上淨、妙、離，那就不緣苦諦。無漏識緣欲界苦者，如果是苦法智忍、苦法智，就能緣於欲苦，假定是苦類智忍、苦類智，那就不緣欲苦。見苦如此，見集准苦說可知。今依婆沙八十七，將見苦等爲五識緣，圖示如左：

見苦所斷五識——
一、欲界見苦所斷一切隨眠相應識
二、欲界見集所斷偏行隨眠相應識
三、欲界修所斷善及無覆無記識
四、色界修所斷善及無覆無記識
五、無漏識謂苦法智忍苦法智

見集所斷五識——
一、欲界見苦所斷偏行隨眠相應識
二、欲界見集所斷一切隨眠相應識
三、欲界修所斷善及無覆無記識
四、色界修所斷善及無覆無記識
五、無漏識謂集法智忍集法智



修部爲五識緣是這樣的：苦集二諦下的偏行隨眠，能夠緣於修所斷法，假定是九上、自部緣的隨眠，那就不能緣於修所斷法。色界修部緣於欲界修所斷法，如善作無我觀及苦粗障，那就能緣，若作靜妙離及染無記，那就不緣。無漏識緣於欲界的修所斷法，如果是法忍智就緣，假定是類忍智就不緣。欲界修部自緣修所斷法，謂以聞思觀於諦理及無我觀，能緣自部。

色自下各三上一淨識境　此明色界。假定是屬色界的見苦、見集、修所斷法，一一都爲八識所緣。那八識呢？就是自界的苦、集、修所斷三，下欲界的苦、集、修所斷三，合爲六識，再加上無色界的一修所斷識，並一無漏淨識，總此八識，一

一皆容緣於色界所繫的三部。爲自界三識所緣，如前欲界所說可知，今不重說。爲下欲界三識所緣，是怎樣的呢？謂欲界見苦、見集所斷的九上緣惑，能緣色界的三部所斷法，但唯作自界緣的隨眠，那就不能緣色界的三部所斷法。欲界的修所斷通於三性，如果是善作欣上心及無我觀的，就能緣於色界的三部所斷法，如果是餘善及染無記，那就不能緣於色界的三部所斷法了。無色界的修所斷識，緣於色界的三部法，是這樣的：在空無邊處的近分定的當兒，修厭下的三行觀，就能緣色界的三部所斷法，修欣上的三行觀及染無記心，就不能緣。無漏淨識緣於色界的三部法，是約類智忍說的，如果是法智忍，那就不能緣了。

無色通三界各三淨識緣　此明無色界。假定是屬於無色界所繫的見苦、見集、修所斷法，一一都爲十識所緣。那十識呢？就是三界各有苦、集、修的三識，三三如九，再加一無漏淨識，總此十識，一一皆容緣於無色界所繫的三部諸法。欲界與色界的各各三緣，如前欲界緣於色界所說，自界的三緣，如前欲界所說，無漏淨識所緣，如前色界所說，所以現在不再一一敍說。

見滅道所斷皆增自識行　此據滅道煩惱說，不是約道諦說。假定是屬欲界所繫

的見滅、見道所斷法，一一爲六識緣。那六識呢？一、欲界見苦所斷偏行隨眠相應識；二、欲界見集所斷偏行隨眠相應識；三、欲修所斷善及無覆無記識；四、色修所斷善及無覆無記識；五、無漏識，謂滅、道法忍、滅法智；六、欲見滅所斷有漏緣隨眠相應識：這是緣欲界繫見滅所斷法的六識。若緣欲界繫見道所斷法的六識，五識如前見滅所斷能緣識，第六是欲界見道所斷有漏緣隨眠相應識。滅道爲什麼不互相緣呢？因滅道下無偏行惑，不緣他部，所以不互相緣。欲界是這樣，上二界亦然。頌中說的自識，自諦下的能緣識，名爲自識。假定是屬色界所繫的見滅、見道所斷法，一一爲九識緣。那九識呢？一、欲界見苦所斷他界緣惑相應識；二、欲界見集所斷他界緣惑相應識；三、欲修所斷生得、加行善識；四、色界見苦所斷偏行隨眠相應識；五、色界見集所斷偏行隨眠相應識；六、色界修所斷生得、加行善識並異熟、威儀無記心；七、無色界修所斷加行善識；八、滅類智忍、滅類智；九、色界見滅所斷有漏緣惑相應識：這是緣色界繫見滅所斷法的九識。若緣色界繫見道所斷法的九識，前七識如見滅說；第八道類智忍、道類智；第九色界見道所斷有漏緣惑相應識。假定是屬無色界所繫的見滅、見道所斷法，一一爲十一識緣。那十一

識呢？以無色界的見滅所斷法說：三界各有苦、集、修的三識，三三就有九識，第十無漏識，謂滅類智忍、滅類智；第十一無色見滅所斷有漏緣隨眠相應識。以無色界的見道所斷法說：三界各有苦、集、修的三識，三三就有九識；第十無漏識，謂道類智忍、道類智；第十一無色見道所斷有漏緣隨眠相應識。

無漏三界中後三淨識境　此明無漏法境識。假定是屬不繫的無漏法，那他就爲三界中的見滅、見道、修所斷的後三部識及無漏淨識的所緣境。所以無漏法，總爲十識所緣。那十識呢？三界見滅所斷無漏緣惑相應識有三，三界見道所斷無漏緣惑相應識有三，三界修所斷加行、生得善識有三，三三有九識，再加無漏識爲十。唯無漏識須稍加分別的：假定是滅諦，就是滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智；假定是道諦，就是道法忍、道法智、道類忍、道類智。

論文說：「爲結前義，復說頌曰：見苦集修斷，欲色無色繫，應知如次第，五八十識緣（欲界三部五識緣，色界三部八識緣，無色三部十識緣）。見滅道所斷，各增自識緣（六識所緣）。無漏法應知，能爲十識境」。到此，已隨頌文略加解說，長行還有明事隨增一大段文。說來非常麻煩，所以略而不論。學者如欲了知，可

閱論文，並參考各家註疏，當可瞭然。

壬二　明有隨眠心

有隨眠心二　謂有染無染　有染心通二　無染局隨增

這頌是明我人的心識，由於有那煩惱的存在，所以就叫有隨眠心，但那煩惱與心相應時，是不是決定隨增？這不能決定的：或者有所隨增，如與惑相應，叫做相應隨增，如緣心未斷，叫做所緣隨增；或者有不隨增，如相應已斷，就不名隨增，雖則不隨增，仍名有隨眠，因爲伴性是不可斷的，所以約伴性說有隨眠；如所緣已斷，不但不名隨增，亦不名有隨眠。依此義門，所以這樣說道：

有隨眠心二謂有染無染　什麼叫做有隨眠心？隨眠就是五部九十八惑；心就是上十六識中的前有漏十五心；有者由於隨增、助伴的二義。顯宗二六說：「何等名曰有隨眠心？有隨眠名依何義立？復由何等名有隨眠？且前所言三界各五部十五種識名有隨眠心。如是諸心各有二種：謂徧、非徧行，有漏、無漏緣，染、不染心有差別故（答第一問）。依二義立有隨眠名：一是隨眠所隨增故，二以隨眠爲助伴故（答第二問）。由隨眠故名有隨眠，相應隨眠通斷未斷，所緣唯未斷心名有隨眠」

。依頌文看，有隨眠心，大別爲二：一、與惑相應的有染心；二、有漏中善無記心的無染心。

有染心通二無染局隨增　染無染心中的有染心，名有隨眠，此有隨眠，通於二種：一、有隨增；二、不隨增。有隨增者，是指相應、所緣的二種隨增。不隨增者，是指染心相應煩惱縛性已斷，再也沒有隨增的功能性。關於這隨增不隨增義，均如頌前所釋，玆不再論。唯不隨增而有隨眠的道理，或者不易了解，特再略爲一說。在相應縛已斷位，所以唯有隨眠非隨增者，因爲現實生命體中，已經沒有了煩惱，所以說是非隨增；因那助伴性，仍恆時的相應，所以說猶有隨眠。這助伴性是什麼？就是染污習氣，亦卽類性。謂先來隨眠與心相應，現在雖則斷了隨眠，因所相應的心，不是由於道力所斷的，所以仍名有隨眠。如人原來是小偷，現在雖不再幹盜竊的工作，但仍名爲小偷。有漏善無記的無染心，在隨增不隨增中，唯獨限於隨增，所以說局。因無染心，不是惑所相應的，他的有隨眠，不是由於助伴，而是由於隨眠，緣無染心，隨眠未斷，名有隨眠。未斷，卽表示有隨增的意義，所以唯局隨增，名有隨眠。

俱舍法義卷二十說：「如是有隨眠心有兩種：一、有染，四部全，修道一分，即染污心；二、無染心，修道善無記心。有染心亦有二：一、隨增有隨眠心；二、不隨增有隨眠心。若無染心，唯隨增有隨眠，無不隨增有隨眠心」。由是示圖曰：



辛八　明次第起

壬一　正明次第起

無明疑邪身　邊見戒見取　貪慢瞋如次　由前引後生

十隨眠的現起，有沒有他的次第？就諸論看，都曾說到他的生起次第，不過各家的說法不一就是了。就實際言，諸隨眠的生起，應該沒有他一定的次第，所以正

理五三說：「理實煩惱行相無邊，以所待緣有差別故，無有決定次第而生」。話雖這麼說，「然有一類煩惱現行，前後相牽非無次第」。所以正理接著又說三種次第不同，最後一說猶如本頌，而前二種所示的次第：一、約一類不善觀察身、邊、邪、見取、戒禁、疑、貪、慢、瞋、癡，如其次第前後生起；二、約一類稟性愚癡、癡、疑、身、邊、戒、禁、邪見、見取、貪、慢、瞋，如其次第前後生起。今頌所說的次第是：

無明疑邪身邊見戒見取貪慢瞋　這是標出十種隨眠的次第：第一是無明，第二是疑，第三是邪見，第四是身見，第五是邊見，第六是戒禁取，第七是見取，第八是貪，第九是慢，第十是瞋。

如次由前引後生　這是解釋十種隨眠次第的理由：謂如上所列十種隨眠的次第，是由前前引生後後的。我人的煩惱現起，首先是由不共無明，對於四諦不能了達；由於不能了達四諦，對四聖諦也就沒有觀察的功能，因而接著就生起猶豫不決的疑惑，是苦呢還是不是苦呢？……是道呢還是不是道呢？這麼一猶豫，若遇到邪說，就生起邪見，說是沒有苦集滅道的四聖諦，亦即撥無世出世間的因果；由於撥無

四諦，所以引身見生，卽於苦蘊中，撥無苦空無常無我的眞理，便決定執著這生命體，以爲是我；從此我見，復執我有斷常，於是產生邊見；由於對我隨執斷常的一邊，以爲這就是能得那清淨涅槃的，所以就引生戒禁取；從這戒禁取，引見取的生起，因於如是妄計，執爲最極第一；見已見德緣之起貪，所以從此見取，次引貪生；對於自己所貪的，以爲勝過他人一籌，所以從此貪後，次引慢生；於他所起違己見中，情不能忍，生起極大的憎嫌，所以從此慢後，次引生瞋。這就是十隨眠前後生起的次第。

壬二　明惑生起因

由未斷隨眠　及隨應境現　非理作意起　說惑具因緣

諸煩惱的生起，不是無因緣的，然而由幾因緣，煩惱才得現前？講到煩惱生起的因緣，那是有各式各樣的：有以方域爲惑起的因緣，如生南方的人，貪心特別來得猛盛，而生北方的人，瞋又特別來得熾然。有以邪論爲惑起的因緣，如習兵書講究戰爭的人，就增加了他的瞋恚，如喜聽娼妓放逸求樂的人，就增長了他的貪欲，如學外道典籍的人，愚癡就展轉增盛。有以寡聞爲起惑的因緣，如無知的人，煩惱

就重些，多聞博學的，煩惱就輕些。有以時分爲惑起的因緣，如在某一時間內，生起某一類的煩惱，如在另一時間內，又生起另一類煩惱。像這樣說來，生起煩惱的因緣，眞是多得很，然而在無邊因緣中，那最極殊勝的，唯有三種。如說：

由未斷隨眠　這是說隨眠由第一因力起。且如將起欲貪時，此欲貪隨眠，既未爲無間道所斷，又未爲解脫道徧知，所以說爲未斷未徧知欲貪隨眠。正理五三說：「未斷未徧知欲貪隨眠者，三緣故說未斷徧知：謂得未斷故；對治未生故；未徧知境故」。

及隨應境現　這是說隨眠由第二境界力起。且如將起欲貪時，有順欲貪境現在前，然後欲貪才得生起。頌文的「隨應」二字，是顯示隨便什麼煩惱現起，如其所應，都必有隨順於他的境界現前。至於這順境是假是實，譬喻師與一切有者有諍論：譬喻師說諸境界，是沒有實在自體的，有部師說諸境界，無一是不成實的。彼此諍論，閱正理三十五卷可知。

非理作意起　這是說隨眠由第三加行力起。且如將起欲貪時，有緣彼的非理作意生起。正理五三說：「謂有如木境界現前，及有如鑽燧非理作意起，鑽境界木欲

貪火生。此中何名非理作意？謂於上妙衣服、花鬘嚴具、塗香、雕粧、粉飾嬌姿所顯女相糞聚，起有情想所住持心俱，顛倒警覺，名非理作意」。

總之，根本煩惱的生起，須具三個條件：一、煩惱的自體，在我人的生命體中，尚未斷者；二、生煩惱緣的對象，是現存於外界的；三、更在我人的內心，對於那個對象，妄爲分別而起非理作意，婆沙六一說：「說三緣故，起欲貪隨眠：一、欲貪隨眠未斷未徧知；二、順欲貪纏法現在前；三、於彼有非理作意……諸有情，三因緣故，起諸煩惱，名具因緣：一由因力，二由境界力，三由加行力」。

說惑具因緣　上來所說的三因，只是且據具因緣而生起者說，其實也有唯託境界力而生起的，如退法阿羅漢、不還及離欲異生，就是唯託境界力，不由其餘的二因，因爲煩惱已斷，所以沒有未斷隨眠，因爲意樂清淨，所以沒有非理作意。但這乃是特殊的例外，若在我們普通的常人，必由上述的因緣力才得生起。還有，前說的欲貪是如此，諸餘隨眠應知亦然；根本煩惱的生起是如此，枝末煩惱的現前，准之也就可知。

辛一　明漏等四門

壬一　正明漏等四門

欲煩惱並纏　除癡名欲漏　有漏上二界　唯煩惱除癡
同無記內門　定地故合一　無明諸有本　故別爲一漏
暴流軛亦然　別立見利故　見不順住故　非於漏獨立
欲有軛幷癡　見分二名取　無明不別立　以非能取故

一切煩惱，統攝於根本、枝末的二類，其根本惑的體性，已如前說，其枝末惑的體性，到後再論。現在先來分別一下諸經論中所說的三漏，四暴流、四軛、四取、五順下分結、五順上分結、九結等的種種煩惱，看看這些煩惱是不是出於根本枝末的二類之外。此四頌，先明漏等四門。於中，前兩頌明三漏，第三頌明暴流及軛，第四頌明四取。第一三漏者，就是欲漏、有漏、無明漏。這三者，能使有情，久住在生死中，不絕的流轉於三界，而於六根門頭泄漏過非，無有窮盡的，所以名之爲漏。第二四暴流者，就是欲暴流、有暴流、見暴流、無明暴流。這四者，漂沒我人的善品，就如急流暴水，能漂諸物一樣，所以名爲暴流。第三四軛者，就是欲軛

、有軛、見軛、無明軛。這四者，令諸有情與界趣生共相和合，使受種種生死大苦，猶如車軛駕在牛的身上，令受痛楚一樣，所以名軛。第四四取者，就是欲取、我語取、見取、戒禁取。這四者，爲有漏法的所依，而執取生死的，所以名取。明白了他們的特性，再來說明他爲根本、枝末惑的所攝。

欲煩惱幷纏除癡名欲漏　此明欲漏。欲漏，是以欲界所繫的四十一惑爲他的自性，卽欲界繫的根本煩惱三十六（見惑三十二、修惑四）中，除去四諦以及修道五部所起的五個癡煩惱，取其餘的三十一，再加枝末惑中的無慚、無愧、睡眠、掉擧、惛沈、慳、嫉、忿、覆、悔的十纏，合爲四十一惑，叫做欲漏。

有漏上二界唯煩惱除癡　此明有漏。有漏，是以色無色上二界所繫的五十二惑爲他的自性，卽色無色界各有根本煩惱三十一（見惑二十八、修惑三）中，除去四諦以及修道五部所起的五個癡煩惱，取其餘的五十二，爲有漏體。頌中的「唯」字，是於說言「唯」，非「唯」是煩惱爲有漏名「唯」，因有漏體，也有惛沈、掉擧兩個枝末惑（纏）的，雖然體有二纏，但今少分屬無，所以唯說言煩惱。正理五三說：「色無色界雖復亦有惛沈、掉擧，而纏不應依界分別，上界纏少，不自在故（

隨從他起，故不自在），由是有漏唯說煩惱，若纏亦依界分別者，則有漏體有五十六」。

同無記內門定地故合一　此明上二界合爲有漏的所以。如是合說上二界爲有漏者，約有三個原因：一、如欲界的煩惱，多屬不善性，有苦異熟、苦異熟果，但上界的煩惱，沒有苦異熟、苦異熟果，所以同是無覆無記性。二、同內門轉故，內門轉者，從多分說，緣定及身，從少分說，亦緣外色。三、同依定地生故。由於有這三義的相同，所以二界隨眠合爲一漏。

無明諸有本故別爲一漏　此明無明漏。無明漏，是以欲漏、有漏五部所除的三界所起十五種癡煩惱爲他的自性。諸煩惱中，所以別出無明爲一漏者，因爲他是三有生死的根本。正理五三說：「何緣唯此別立漏名？爲顯無明過患勝故，謂獨能作生死根本。如契經說：無明爲因生於貪染，乃至廣說。又如頌曰：諸所有惡趣，此及他世間，皆無明爲根，貪欲所等起」。

暴流軛亦然　此明四暴流與四軛，因這二者的自體，是與三漏相同的，所以說亦然。欲暴流者，欲界所繫的煩惱，其體有二十九，卽前欲漏的四十一惑中，除去

苦諦下的五見，集諦下的二見，滅諦下的二見，道諦下的三見，合十二見，取其餘的二十九惑爲體。二十九惑，是指貪、瞋、慢的各有五種，三五成十五，加四諦下四個疑並枝末煩惱十。所以除去諸見，因要別開三界諸見爲一見暴流的。有暴流者，上二界的煩惱，其體有二十八，卽前有漏的五十二惑中，除去色界與無色界的各十二見，取其餘的二十八惑爲體，就是貪十（上界各五）、慢十（上二界各五）、疑八（上二界各四）。見暴流者，爲三界四諦修道五部所起諸見的總稱，其體有三十六。無明暴流者，爲三界四諦修道五部所起的癡煩惱，其體有十五，與三漏中無明漏同。四暴流如此，當知四軛，如暴流說。

別立見利故　此明諸見別立的所以。於諸煩惱中，析出諸見，別立見暴流及見軛者，因爲見的推求性，特別來得猛利，所以別立。

見不順住故非於漏獨立　此明諸見不別獨立見漏的所以。漏之所以名漏，在於他有一般力量，能夠稽留有情於三界生死中久住，使諸有情不輕易的跳出生死的魔掌，可是其性猛利的諸見，不順於住的意義，所以於漏不別獨立見漏的名稱，只可與其餘的煩惱相合而說爲漏。正理五三說：「謂令異生及諸聖者，等住生死故名爲

漏，諸見無有令聖住能，漏義不全故不別立」。

欲有軛幷癡見分二名取　此明四取的自體，同於四軛。欲軛並癡，名爲欲取；有軛並癡，名我語取；見軛分二：一、戒禁取；二、見取。欲取者，爲欲界所繫的煩惱，其體有三十四，卽根本煩惱的二十四，與枝末煩惱的十纏。其根本煩惱的二十四，是指貪、瞋、慢、癡四者，一一通於四諦以及修道的五部，五四合爲二十，更加迷惑四諦的四個疑煩惱，所以總有二十四。我語取者，爲上二界的根本惑，其體有三十八，就是上二界的四諦以及修道的五部，各有貪、慢、癡的三者，色界五三一十五，無色界亦五三一十五，二界合論，計有三十，更加迷惑上二界四諦的八個疑煩惱，所以總合有三十八。此名我語取者，我語，是指內身，依內身而說我，名爲我語，上二界的煩惱，多緣內身而起，於生死中，實無有我，而取有我，但有言說，無有實義，所以名爲我語取。戒禁取者，其體有六，就是三界苦、道二諦下的戒禁取見。爲什麼別立戒禁取見？因非道計道的妄計，爲聖道的大怨，一執著了這個，就要捨去眞道而不修了。同時他還有誑惑在家出家的力量，使在家衆妄計自餓爲生天道，而不如法的修十善業，使出家衆直以破衣粗食爲清淨道，而不如法修

行三十七道品。見取者，其體有三十，就是三界三十六見中，除去六個戒禁取（每界有二），取其餘的三十見爲體。

無明不別立以非能取故　此明無明不別立爲取的所以。在上三漏、四暴流、四軛中，無明都曾獨立的佔一地位，爲什麼在四取中反而不別立呢？所以不立無明別爲取者，當知取之所以爲取，約其能取諸有而言，無明以不了爲相，沒有能取的特性，所以不可獨立的別爲一取，只可與其餘的煩惱相合而說爲取。

上來所說四取的自體，是就有部而言，如就經部師說，那就又不同了。頌疏說：「依經部說，四取謂以貪爲體性：貪緣五欲境起，名爲欲取；貪緣六十二見起，名爲見取；貪緣戒禁取起，名戒禁取；貪緣三界我語起，名我語取：故彼四取以貪爲體」。

如是三漏、四暴流、四軛、四取，雖有種種的煩惱，但皆於根本惑及枝末惑上，作適宜的分合，而別說爲漏等之名。所以三漏、四暴流、四軛、四取，實卽根本煩惱九十八與隨煩惱中的無慚等十，合爲百八煩惱而已。

微細二隨增　隨逐與隨縛　住流漂合執　是隨眠等義

上來所說隨眠、有漏、暴流、軛、取等名，名是能詮，必有他的所詮義，其所詮義是什麼呢？本頌特爲作個別的解釋。

微細二隨增隨逐與隨縛　此以四義釋隨眠義。一、微細：根本煩惱，不說不起，我們難知，就是現前，也難認識，不特凡夫如此，就是聖者亦然，如阿難陀說：「我今不知於同梵行起慢心不」？我們試想想看，聖者如阿難陀，對於慢心的有無尚且不能了知，何況我們凡夫？所以諸隨眠的行相，是極微細的。婆沙五十說：「微細義是隨眠義者，欲貪等自性行相，俱極微細」。入論上說：「微細義是隨眠義，彼現起時難覺知故」。二、二隨增：隨增是隨順增長的意思。一爲所緣隨增，一爲相應隨增。這在界品開頭「於彼漏隨增」的一句頌中已經說過，現在再引正理五三一段文說：「或如怨害伺求瑕隙，及如見毒，應知煩惱於自所緣有隨增義；亦如熱鐵丸能令水熱，及如觸毒，應知煩惱於自相應有隨增義」。這是約煩惱增長境界及相應法說。正理接著又說：「二皆同乳母令嬰兒隨增，乳母能令嬰兒增長，及令伎藝漸次積集；所緣、相應令諸煩惱相續增長及得積集」。這是約境界及相應增長

煩惱說。三、隨逐：謂煩惱這東西，從無始來，在有情的身心相續中，起煩惱得，由這煩惱得，隨逐有情，常爲種種的過患。四、隨縛：謂煩惱這東西，一旦發生現行活動的作用，就牢牢的繫縛住有情，使令不得自在。正理五三說：「言隨縛者，極難離故。如四日瘧及鼠毒等。有說：隨縛謂得恆隨，如海水行隨空行影」。由於上面所說的四種因緣，所以十種根本煩惱立隨眠名。關於這隨眠名稱的解釋，光記與寶疏有著很大的不同：光記把隨與眠拆開來講，說微細義是解釋眠，其餘三義是解釋隨；寶疏說四義都是解釋隨眠的，不可割裂的分開來講。比較兩家所說，我們認爲寶疏所說是對的，因爲照光記那樣講，於義既不通，又無文這樣說，所以現在約四義總釋隨眠解說。

住流漂合執　此釋漏等四名的意義。住流是漏的意義：稽留有情於生死中久住名住，令有情於生死中不絕流轉名流，或於六瘡門中不淨流出名流，所以入論說：「稽留有情久住三界，障趣解脫故名爲漏；或令流轉從有頂天至無間獄，故名爲漏；或彼相續於六瘡門泄過無窮，故名爲漏」。婆沙四七還有多義解釋漏的意思，現在一併引錄於此：「一、留住義，唯令有情留住欲界、色、無色界。二、淹貯義，

如濕器中淹貯種子便能生芽，如是有情煩惱起中，淹貯業種能生後有。三、流派義，如泉出水、乳房出乳，如是有情從六瘡門諸漏流派。四、禁持義，如人爲他所禁持故，不能隨意遊適四方，如是有情爲煩惱所禁持故，循環諸界、諸趣、諸生，不得自在趣涅槃界。五、觔（與魅同）惑義，如人爲鬼之所觔惑，不應說而說，不應作而作，不應思而思，如是有情爲諸煩惱所觔惑故，起身語意三種惡行。六、醉亂義，如人多飲根莖枝葉花菓等酒，便不了應作不應作事，無慚、無愧顛倒放逸……煩惱流轉有情，乃至有頂，故名爲漏」。漂是暴流的意義：有情的一切殊勝功德事，常爲煩惱水之所漂奪，如水的暴流能漂沒一切一樣，所以叫做暴流。婆沙四八對此有三義解說：「一、漂激義，謂諸煩惱等漂激有情，令於諸界、諸趣、諸生生死流轉。二、騰注義，謂諸煩惱等騰注有情，令於界、趣、生生死流轉。三、墜溺義，謂諸煩惱等墜溺有情，令於界、趣、生生死流轉」。合是軛的意義：就是煩惱這東西，能逼令有情與種種的痛苦和合，使不得擺脫世間的苦難，所以名軛。婆沙四八說：「和合義是軛義，謂諸有情，爲四暴流所漂溺已，復爲四軛和合繫礙，便能荷擔生死重苦。如牽搖牛置之轅軛，勒以鞦靼能挽重擔。故一切處說暴流已，卽便

說軛，義相隣故」。執是取的意義：就是煩惱這東西，執取五欲、我語等的彼彼自體，名之爲取。入論有多義釋取：「薪義是取義，能令業火熾然相續而生長故，如有薪故火得熾然，如是有煩惱故，有情業得增長。又猛利義是取義，或纏裹義是取義，如蠶處繭自纏而死，如是有情四取所纏，流轉生死喪失慧命」。

是隨眠等義　這是結上所說，如頌可知。

辛二　明結等五門

壬一　出結等體

癸一　標章

由結等差別　復說有五種

根本煩惱的隨眠與枝末煩惱的纏，在諸經中，佛曾說爲漏及暴流等，這在前面已辨別過了，但是不是就唯有這些？或者還可說爲別的名稱呢？答：有！是些什麼？曰：

由結等差別復說有五種　即上所說的諸煩惱，由於結、縛、隨眠、隨煩惱、纏的意義有別，所以復又說爲五種。在此有一問題必須解決的，就是前說的漏等四門

，都曾說到並纏，現在所說的結等五門，爲什麼單言煩惱呢？當知煩惱是有通有別的，現在約通諸惑說，所以與前並沒有什麼相違。再者，前以隨眠及纏說爲漏等，所以差別的說爲隨眠並纏；現在所說的五門，於中既然有纏，不可再說纏爲纏，所以就存煩惱的通名。

癸二　別釋

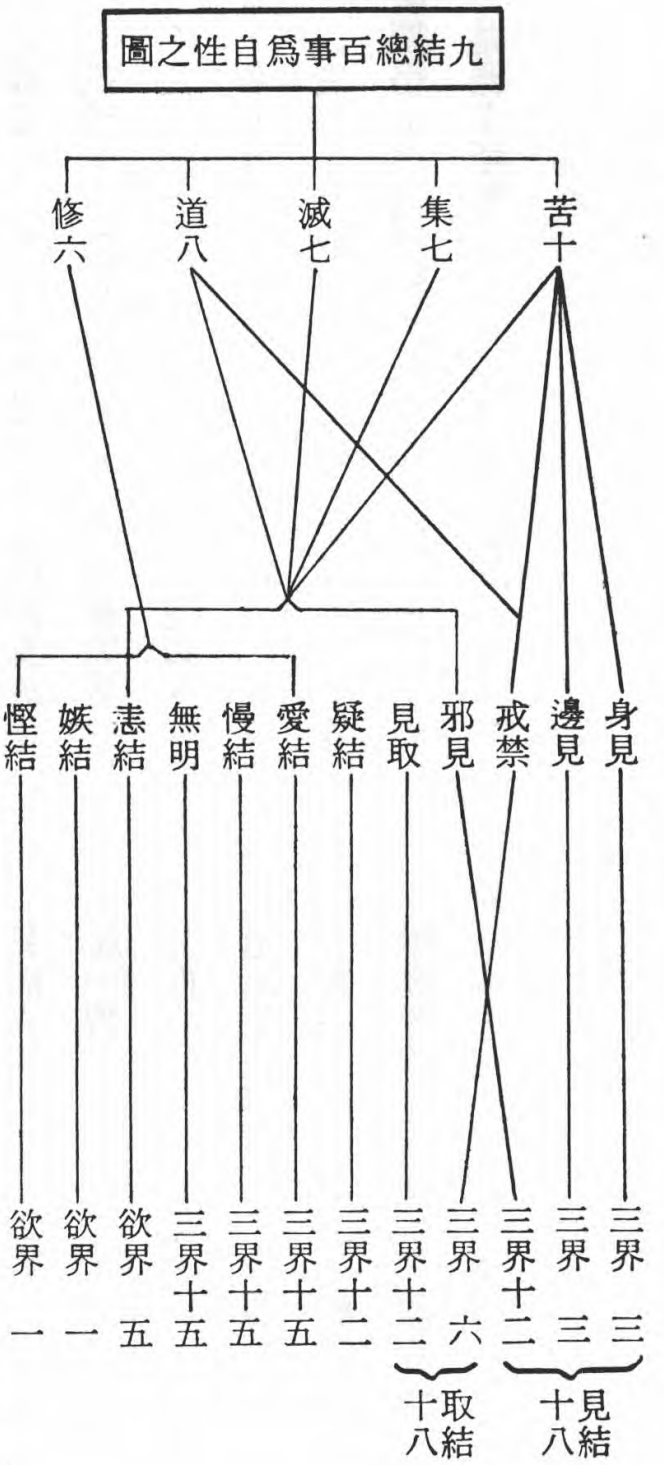
子一　諸結

丑一　九結

結九物取等　立見取二結　由二唯不善　及自在起故　纏中唯嫉慳
建立爲二結　或二數行故　爲賤貧因故　徧顯隨惑故　惱亂二部故

諸結，大體有三類，就是九結、五下分結、五上分結。煩惱所以名爲結者，婆沙說有繫縛與合苦的二義，如爲欲界所繫的煩惱，能繫縛欲界的有情，使與欲界的諸苦相合而不相離，所以名結。頌中最初「結九」二字是總標，餘句示廢立。於中，初句後三字及第二句，明見、取二結的廢立，後二行頌，明嫉、慳二結的廢立。有差別者，前一行頌，約八纏家說，後一行頌，約十纏家說。

結九　這是總標結有九種：一、愛結，二、恚結，三、慢結，四、無明結，五、見結，六、取結，七、疑結，八、嫉結，九、慳結。愛結，是說的三界貪；慢結，是說的七慢；無明結，是說的三界無知：此三結，於三界四諦修道的五部，各有其一，體各十五，合爲四十五。恚結，就是瞋恚，正理說「恚謂於違想及別離欲所攝受行中令心憎背」。這唯於欲界四諦修道的五部，各有其一，因爲上二界無瞋，所以體合有五。見結，是依五見中的身、邊、邪的三見而立的。身邊二見，唯於三界見道苦諦下而起，體合有六；邪見通於三界四諦而起，體合十二。三者總十八見，名爲見結。取結，是依五見中的見取、戒禁取的二見而立的。見取見，於三界四諦，各有其一，體合十二；戒禁取見，於三界苦諦及道諦下，各有其一，體合有六。二者總十八取，名爲取結。疑結，於三界四諦，各有其一，體合十二。總此十二疑煩惱，名爲疑結。嫉、慳二結，都是屬於隨煩惱，唯欲界修道所斷，其體各一。如是像上所說，九結以百事爲他的自性，圖示如下：



物取等立見取二結　此明見、取二結的廢立。首先我們要問的，就是五見之中：爲什麼身、邊、邪的三見合稱見結？又爲什麼將見取、戒禁取的二取合稱取結？簡單的答覆，約有兩個理由：一、三見與二取，自體（物）各有十八，其數是相等的，所以約物等立見、取二結。二、三見爲二取之所執取，是屬於所取的，二取能夠執取三見，是屬於能取的，所以約取等立見、取二結。物等的各有十八，如前已

說，玆不再釋；取等的能取所取，是怎樣的呢？如以戒取執彼三見爲清淨的涅槃道，或以見取執彼三見爲最極第一殊勝，所以三見爲所取，戒見二取爲能取。

由二唯不善及自在起故纏中唯嫉慳建立爲二結　此約八纏家明嫉、慳二取的廢立。有人這樣問道：在諸隨煩惱中，爲什麼唯以嫉、慳立爲結呢？八纏家說：這有兩個理由：一、嫉、慳二纏，一向以來，都是不善，不通善及無記；二、嫉、慳二纏，一向以來，都是獨立，不仗他力而自在現起。由於這兩種因緣，所以於八纏中，唯以嫉、慳二纏，別爲建立二結。婆沙五十、八義中的第三義說：「以嫉與慳獨立離二，故立爲結，餘纏不爾。獨立者，謂自力現行；離二者，謂一向不善。忿覆二纏雖能獨立亦復離二，而似隨眠爲隨眠相之所映奪，其相不顯故不立結」。除了嫉、慳具有這二義外，其餘的六纏無一完具這二義的：如無慚、無愧，雖則說是唯屬不善，但不是獨立的自在現起的；如悔，雖則說是屬於自在而起的，但他亦通於善而不是唯不善的；餘三兩義皆無：所以一一不得立名爲結。

或二數行故爲賤貧因故偏顯隨惑故惱亂二部故　此約十纏家明嫉、慳二取的廢立。論主的意思，像上面的解釋，站在八纏家的立場說，固然可以，若在十纏家的

立場說，就不對了，因爲具上二義的，不唯嫉、慳；忿、覆也有的，豈不是忿、覆也應立爲結嗎？然而不然，所以我們應當知道：嫉、慳所以立爲結者，不僅由於具上兩大理由，最主要的還是由於他的過失特重：一、此二隨惑，在有情的生命中，是不斷現行的。二、此二隨惑，爲有情所以賤及貧的原因，卽嫉爲人下賤的原因，慳爲人貧窮的原因，所以婆沙說：「無威德者由多嫉妬，極貧窮者由多慳恪」。三、此二隨惑，能徧顯隨惑的，這話怎講？因爲嫉與憂相應的，所以能徧顯感的隨惑；因爲慳與喜相應的，所以能徧顯歡的隨惑。四、此二隨惑，能惱亂在家出家的二部衆，卽在家者爲嫉慳財貨而被惱亂，出家者爲嫉慳教法而被惱亂。五、此二隨惑，能惱亂人天的二部衆，所以佛對憍尸迦說：「由嫉慳結人天惱亂」。六、此二隨惑，能夠惱亂天及阿素洛的二趣，婆沙五十說：「佛爲呵責天帝釋故，於彼契經說此二結。諸天中有蘇陀味勝阿素洛，阿素洛宮有端正女勝彼諸天；天自慳味、嫉他美女，非天慳女、嫉他美味：由嫉慳結數與戰鬪」。七、此二隨惑，能惱亂他以及自衆，卽慳能夠惱亂自衆，而嫉能夠惱亂他朋。由這種種之義，可以看出他的過重，所以特於隨煩惱中，別出此二爲結。頌中所說的惱亂二部，當知是包含後面的四

種二部的。

丑二　五下分結

又五順下分　由二不超欲　由三復還下　攝門根故三
或不欲發趣　迷道及疑道　能障趣解脫　故唯說斷三

五順下分結，就是欲貪、瞋、身見、戒禁取見、疑。這是佛在其他的地方，依差別門而以結聲說的五種。於中，初三句標體釋名，卽初二字是示數，次三字爲標名，第二第三兩句示廢立，後五句通妨難，有正說異說的兩種。

又五順下分　欲貪等五爲什麼說他是順下分？下指欲界，因在三界中，欲界是最下的，而欲界爲三界的一分，所以又名分，下分之順名順下分。貪等五種，於下分法，能爲順益，故名下分。

由二不超欲由三復還下　此明廢立，正釋順下的意義。我們知道，貪瞋二種，是欲界繫的煩惱，卽由此二煩惱，使令有情不得超脫欲界，所以說由二不超欲。萬一凡夫以有漏道斷此貪瞋，上生到有頂天去，然由身見等的三種煩惱的力量，仍然使他下生到欲界中來，因這身見等的三結，不是凡夫所能斷的，所以說由三復還下

。這個道理，在婆沙四九以十二義明廢立中，於第七復次說：「復此，此五於彼欲界有情，猶如獄卒及防邏者，故偏立爲順下分結。謂初二結猶如獄卒，後之三結如防邏者。如有罪人（喻凡夫人）禁在牢獄（喻欲界），有二獄卒（喻貪瞋）恆守禦之不令輒出，後有三防邏者（喻身、戒、疑）常爲防邏。彼人設以親友財力，傷害獄卒走出遠去，三防邏者還執將來閉置牢獄。若有異生，以不淨觀傷害貪欲，復以慈觀傷害瞋恚，離欲乃至無所有處，生初靜慮乃至有頂，彼有身見、戒禁取、疑，還執將來置在欲界」。然此五下分，如依義章說，具有四下義，立名下分結。一、界下，就是欲貪與瞋恚，唯有在欲界而不通於上二界。二、果下，就是貪、瞋、戒取三者，能感三途的弊惡之果。三、人下，就是身見、戒取、疑三，唯有在凡夫的身上生起，聖人決不起這三種煩惱的。四、所障下，就是身見、戒取、疑三，能障初果的證得，所以名所障下。

攝門根故三　諸得預流果的聖者，已將五見及疑的六種煩惱斷了，爲什麼經中但說斷去身見、戒取、疑的三結呢？如雜含二九說：「何等爲須陀洹果？謂三結斷」。觀答這問題有二師義，此約第一師說。一、攝門：意謂身見唯在苦的一門，戒

禁取通於苦道的二門，疑則通於四諦門。經說斷三結，是總攝彼三門的。二、攝根：意謂五見及疑，俱是屬於根本煩惱，現在雖則祇說身見、戒取及疑的三根本惑，但已攝取其餘的三根本惑，因爲是隨轉的緣故。如邊見隨身見轉，見取隨戒禁取轉，邪見依於疑轉：所以斷此三種，就能攝彼三根。正理五四說：「言攝根者，身見等三是餘三根，以邊執見、見取、邪見，如其次第，隨有身見、戒禁取、疑三勝根而得轉故」。不管從攝門或攝根講，表面上雖則說是斷三，而實際上已說斷六，所以經說預流斷三結與實際斷六根本惑，並沒有什麼衝突。

或不欲發趣迷道及疑道能障趣解脫故唯說斷三　此約第二師說。一個人要到什麼地方去，首先須排除三障，否則是不會去的。那三種障呢？一、覺得這地方對於自己有益，其他的地方或許不利於我，這麼一想，於是就不欲發趣而前去了。二、雖有心發趣前去，但因迷失正道，依於邪路而行，終歸不能到達目的地。三、見有兩條道路橫在前面，並且都有人在不斷的來去，於是對於正道就生起猶豫，不知從此到彼是對是不對，因爲疑於正道，所以不能前進。在世間上要到一個地方去是如此，當知欲從生死的熟路回過頭來趣向於陌生的解脫道，也有這樣的相似三障：一

由於有身見，對灰身泯智的解脫涅槃，生起極大的怖畏，認爲果眞是寂無所有，那還有什麼解脫可言？於是對於解脫不欲發趣。二、由於戒禁取，雖能生起趣求解脫的大志，但因迷失正路的關係，依於世間的邪道而行，不管你經過怎樣的辛苦，終是徒然而不能至於涅槃。三、由於猶豫不決的疑惑，因爲不能善自觀察，見諸邪道也有很多人的修習。於是便對正道心懷猶豫，不知趣向解脫是對是不對，因爲如此懷疑，所以不能趣向解脫。佛爲顯示預流永斷像這樣的趣解脫障，所以唯說斷三。

丑三　五上分結

順上分亦五　色無色二貪　掉擧慢無明　令不超上故

前說順下分有五，此說順上分亦五，也是佛陀在其他地方所曾說過的，如長含八衆集經及陰持入經出。五順上分者，就是色貪、無色貪、掉擧、慢、無明。色貪，爲色界繫的貪愛，其體唯一，就是色界修所斷的貪。無色貪，爲無色界所繫的貪愛，其體亦唯一，就是無色界修所斷的貪。掉擧，爲色無色所繫的枝末煩惱，這有二種，就是上二界的掉擧，唯獨是修所斷的。慢，爲色無色所繫的煩惱，有二種，就是上二界的慢，亦唯修之所斷。無明，此唯修所斷的上二界癡。

順上分亦五　何謂順上分？上指色無色界，因這二界是在欲界之上的，而色無色各爲三界的一分，所以又名分，上分之順名順上分。色貪等五，於上分法，能爲順益，故名順上分結。正理五四說：「要斷見所斷彼方現行故，見所斷惑未永斷時，亦能資彼令順下分，故要永斷見所斷惑，方現行者名順上分」。

色無色二貪掉擧慢無明　這是擧出五順上分結的名稱，其義如前已釋。然而在此須要知道的：名義上雖則五種，而實際體有八物，因掉擧、慢、無明，亦色無色界有別的。爲什麼此五說爲順上分呢？

令不超上故　因這五種煩惱，能令有情，不超上界，而順益於上界的。婆沙四十九說：「問：何故唯修所斷立爲順上分結？答：貪趣上界名順上分。見所斷結亦令墮下，故不立爲順上分結。復次，上人所行名順上分，上人是聖，非諸異生。見所斷結唯異生起，故不立爲順上分結。於聖者中，唯立不還者所起諸結，名順上分。何故預流及一來者所起諸結非順上分結？答：順上分者，謂趣上生，預流一來所起諸結，亦令生下，故不立爲順上分結」。

縛三由三受

諸結差別已略解說，現在來說縛。縛是什麼意思？是繫縛之義。本來結就是縛，因爲結縛二相沒有什麼差別的，所以品類足一說：「縛云何？謂諸結亦名縛」。然而經中（如雜含三十二、增一第九）所以別說縛者，正理五四說：「以能繫縛故立縛名，卽是能遮趣離染義」。正因結縛無別，所以甘露毘曇，將三縛說爲三結。

縛三由三受　經中說縛有三種，就是貪縛、瞋縛、癡縛。而此三縛是隨三受所立的：一、於諸樂受貪縛隨增，因爲所緣、相應二種都隨增的。然此樂受有貪縛，是約勝及自身而言，如約對他來說，亦有瞋縛，比方見到怨家享受快樂的時候，自心中不期然的就會生起瞋恨來，而於貪瞋同時，必定有癡。二、於諸苦受瞋縛隨增，因爲所緣、相應二種都隨增的。然此苦受有瞋縛，是約勝及自身而言，如約對他來說，亦有貪縛，比方見到自己不滿意的人爲苦所逼，內心就起一種貪求，希望其苦永不離於彼身，而於貪瞋同時，必定有癡。三、於諸捨受有癡縛，因爲所緣、相應二俱隨增的。准前捨受，亦有貪瞋，非如癡故。既一一受各具三縛，爲什麼現在以三縛別配三受？當知這是世尊依多分理，說隨三受建立三縛。

隨眠前已說

隨眠前已說　關於隨眠，或說有六，或說有七，或說有十，或九十八，一一如前已說，這裏不再重述了。

子四　隨煩惱

隨煩惱此餘　染心所行蘊

隨眠在前說過，我們固然知道，但隨煩惱是什麼，還有一說的必要。詳細的列彼隨煩惱相，如法蘊足論第九卷雜事品中說，這裏不能一一詳論。

隨煩惱此餘染心所行蘊　依照光記的解釋，是這樣的：蘊是簡別無爲，行是簡別色等四蘊，心所是簡行蘊中的不相應行法，染簡心所中的善及無記，此餘簡染污中的根本煩惱，意謂在此根本煩惱之餘，名爲隨煩惱。然而將釋隨煩惱，必須先解說根本惑。此諸根本煩惱，本亦名爲隨煩惱，因爲都是隨心而作惱亂事的。但在這本惑之餘，復有異於諸根本煩惱法，屬於染污心所行蘊所攝，隨著根本煩惱而起活動的，亦叫做隨煩惱，他之所以不名煩惱，因他不是屬於根本。由此可知，隨從根

本起而惱亂有情之身心的，名隨煩惱。

子五　釋纏

丑一　正明纏

纏八無慚愧　嫉慳幷悔眠　及掉擧惛沈　或十加忿覆　無慚慳掉擧
皆從貪所生　無愧眠惛沈　從無明所起　嫉忿從瞋起　悔從疑覆諂

在我人的內心，不但起貪等的十根本惑，隨從那根本惑，更有枝末煩惱與之俱起，此枝末煩惱，就是這裏所要說的十纏六垢。今先解釋十纏，初頌標擧纏數，次頌半明根本等流。

纏八無慚愧　纏，究竟有多少，兩說不同：依品類足論，說有八纏，依毘婆沙論，說有十纏。頌中的纏八，是據品類足說的。無慚、無愧二者，屬大不善地法，一切不善心起，必與之相應俱起。此二在根本中，雖已解釋過，不妨再略爲一論。對戒定慧等的諸功德法，及師長等的有德者，不生崇敬之心，無所忌憚，無所隨屬，名爲無慚；而於所造之罪，以自觀無恥爲性。凡爲具有戒定慧等諸善士所呵厭之法，說名爲罪，若有於此罪惡，不見有什麼怖畏，那就是無愧；而於所造之罪，以

觀他無恥爲性。

嫉慳幷悔眠及掉擧惛沈　此中有六纏：嫉、慳二者，屬小煩惱地法中的二種，是自他各別而現作用的。悔、眠二者，屬於不定地法。悔通善惡二性，眠通善惡無記三性。依照他們的性質，本不可獨名纏的，現在所以把他說名爲纏，乃唯取他們染汚性的一邊。掉擧、惛沈二者，屬於大煩惱地法，凡染汚心的生起，必與之相應俱起。嫉以妬忌爲性，就是爲了求得自己的名譽財利，不願意見到他人的榮耀，所以對於他人的諸興盛事，總是使自己的內心不樂意。慳以恪惜爲性，就是對於自己的財物及所學得的正法等，堅固的耽著，不肯以一點兒惠施於人。悔，於自所作追悔爲性。眠，主要的是令心昧略爲性。掉擧，令心於境不寂靜爲性。惛沈，令身心惛重，於諸善法，不能堪任爲性。這都是在根品中解釋過的，所以毋須再一一詳說。

或十加忿覆　前依八纏說，今依十纏說。十纏，就是於上八纏之外，再加忿、覆二種隨煩惱。此二也是屬於小煩惱地法。對於情及非情的不饒益境，令心憤發不已，說名爲憤；對於自己所作的罪惡，恐怕別人知道而失去利養，特用種種的方法

將他隱藏起來，說名爲覆。然而是諸煩惱，爲什麼說名纏呢？正理五四說：「如是十種，繫縛含識，置生死獄，故名爲纏；或十爲因，起諸惡行，令拘惡趣，故名爲纏」。如據長行說，不特隨煩惱叫纏，就是根本煩惱亦名纏。雜含三十五說：「尸婆！有五因五緣生心法憂苦，何等爲五？謂因貪欲纏，緣貪欲纏生心法憂苦；因瞋恚、睡眠、掉悔、疑，緣瞋恚、睡眠、掉悔、疑生彼心法憂苦」。正因爲是這樣的道理，所以舍利弗毘曇第二十，將貪、瞋、癡說名爲三纏。

無慚慳掉擧皆從貪所生　此下明根本等流，以顯示無慚等的法體。隨煩惱的建立，是約法從煩惱起而言，然則何法由何煩惱起呢？無慚、慳、掉擧三者，都是從貪所生的，爲貪的等流，因要以貪爲近因，然後方得生起的。此中等流的意思：等是相似義，流是流出義，卽隨煩惱的行相，相似於本惑，從本惑之所流出，所以名爲等流。

無愧眠惛沈從無明所起　此明無愧、睡眠、惛沈三者，都是從無明所起，爲無明的等流，因這三者的相貌，與無明是極相鄰近的。如無愧不了業因感果的道理，就與無明相似最好的例子。

嫉忿從瞋起　此明嫉、忿二者，是從瞋恚而起，爲瞋恚的等流，因這二者的相貌，是同於瞋恚的。

悔從疑覆諍　此明悔之所從出及覆有諍論。悔是惡作，若人於法生決定心時，惡作心就不會生起，所以會生起惡作心，是卽因爲於法無決定解，所以悔是從疑惑，爲疑的等流。覆有三說不同：有說是貪的等流，有說是癡的等流，有說是貪癡的等流。或者這樣分別：諸有知者因愛生覆，是卽貪的等流，諸無知者因癡生覆，是卽癡的等流。覆諍者，因爲三說不同，所以名之爲諍。依婆沙四七第三評家義：「應作是說：是二等流，或貪名利覆藏自罪，或由無知覆藏罪故」。由是入阿毘達磨論上，唯擧俱義；雜心第四，唯擧初二說，意並取二說以自成第三義，今論三義並云有說，而意顯取第三，因前二義都是偏於一邊。

丑二　明六垢

煩惱垢六惱　害恨諂誑憍　誑憍從貪生　害恨從瞋起　惱從見取起
諂從諸見生

前明十纏，此明六垢。於中，前兩句正明六垢，次四句明本惑等流。惱等六種

，所以名垢，因爲這些都是從煩惱生的，穢汚不淨的相貌，特別來得明顯，故此得煩惱垢名。然依舍利弗毘曇第二十一卷看，根本煩惱中的貪、瞋、癡，也說爲三垢的。

煩惱垢六惱害恨諂誑憍　此明六垢，前四字標數，後六字列名。堅執智者所可呵厭的諸有罪事，不受任何人的如理諫誨，而以熱惱爲其體性的，說名爲惱。對他能作種種的逼迫事，依之而行打罵等爲其體性的，說名爲害。對於忿所緣的不可愛事，隨念分別數數尋思，而以結怨不解爲他的體性的，說名爲恨。正理五四說：「恨與忿相有差別者，如樺皮火其相猛利，而餘勢弱說名爲忿，如冬室熱其相輕微，而餘勢强說名爲恨，由此故有說恨相言，忿息已續生令心濁名恨」。若有爲了悅取他人的心意，不表現出自己本來的狀態，乃故矯揉造作的裝出別異的儀容，而以心懷險曲爲他的體性的，說名爲諂。若有爲了誑惑於他，在內心中先爲籌度，巧設種種的方便，令人後時生顛倒解，而以現相惑人爲他的體性的，說名爲誑。諂與誑稍有差別，如正理五四說：「又幻惑他說名爲誑，匿自情事說名爲諂」。憍者，就是對於自法先爲染著，令心傲逸爲他的體性。正理五四說：「有餘師說：從貪所生，

恃己少年、無病、壽等諸興盛事，心傲名憍。有餘師言：於自相續興盛諸行，耽染爲先不顧於他，謂己爲勝心自舉恃，說名爲憍。由不顧他，與慢有異」。

誑憍從貪生　此下明根本等流，以顯示誑等的法體。誑與憍這兩種，是從貪煩惱等流而生，何以知道？因爲是貪的種類的緣故。一個人原應本本分分的，他之所以現出誑相，還不是由於爲了貪求名聞利養？如果不是一念貪心的觸動，怎會現出誑惑世間的狀態？一個人的內心自舉，以爲這也是我勝於人，那也是我超過別人，主要的就是太過貪著自己的一切，所以不期然的就現出憍態。

害恨從瞋起　此明害與恨的二者，都是從瞋等流而起的，怎麼知道？因爲是瞋的種類的緣故。一個人爲什麼要害人？推究他的根由，就是對他有著極大的瞋恚，由於瞋恚到極點，所以就想出辦法來陷害他，以消除自己內心的恚怒。人與人間的相處，理應相親相愛的，所以會懷恨於人，甚而至於恨之入骨，原因就在於瞋恚，有了瞋恚在心，看什麼都不順眼，也就覺得什麼都可憎恨了。

惱從見取起　此明惱從見取等流而起的。惱是對於他人的惱亂，爲什麼會如此？根本原因在於見取的作祟。一個人的思想錯誤而不自知其錯誤，如有別人指出他

的錯誤所在，並且如理的諫誨，使他放棄錯誤的知見，他不但不接受，反而堅執自己絕對是對的，於是一方面自己內心生起熱惱，一方面又以之惱亂別人，造成了自他惱亂，所以說惱從見取起。

諂從諸見生　此明諂從諸見等流而生的。諸見不出五見。經說：「實曲者何？謂諸惡見」。正理五四說：「實智相違心曲名諂」。這麼說來，諂、染慧見行相相似，所以心曲之諂爲險曲的五見等流。舊論十五偈說：「何法爲邪曲？謂邪見等見」，亦卽此意。

丑三　分別纏垢

寅一　三斷分別

纏無慚愧眠　惛掉見修斷　餘及煩惱垢　自在故唯修

上來所說的十纏六垢，還可從三斷、三性、三界的三門加以分別，現在先分別第一三斷門。我們知道：煩惱有見道所斷與修道所斷的兩種，今此隨煩惱於見修二斷方面，又應作怎樣的分別呢？答：

纏無慚愧眠惛掉見修斷　意謂十纏中的無慚、無愧、睡眠、惛沈、掉擧的這五

種，通於見修二道所斷；卽與根本的見惑相應者，是屬見道所斷，若與根本的修惑相應者，是屬修道所斷。正理五四說：「無慚、無愧通與一切不善心俱，眠欲界中通與一切意識俱起，惛沈、掉擧通與一切染汚心俱：故五皆通見修所斷」。

餘及煩惱垢自在故唯修　餘指十纏中的其他嫉、慳、悔、忿，覆的五種，此五及六煩惱垢，唯獨是屬修道所斷而不通於見道所斷，爲什麼？因這十一種惑，自迷事起，唯與修所斷他力無明共相應，而與自在起纏垢相應所有無明唯修所斷，所以五纏六垢亦唯修所斷。既是自迷事起，不與見所斷煩惱相應而起，沒有迷理的意義，當然就不通於見所斷了。

寅二　三性分別

欲三二餘惡　上界皆無記

隨煩惱的所斷已經知道了，而善惡無記的三性，又應怎樣分別呢？換句話說：那幾種通於善性？那幾種通於不善性？那幾種通於無記性？雖則說是這樣分別，但如頌文看來，沒有一種是通於善性的，這點我們首先得知道。

欲三二餘惡上界皆無記　欲了解十纏六垢的三性義，還得配合三界來說明。屬

於欲界所繫的睡眠、惛沉、掉舉三者，通於不善及有覆無記的二性。其所以有此差別，就看他的相應如何：假定是與貪等相應的，就屬不善性；假定是與身、邊二見相應的，就屬無記性。除此三者而外，其餘欲界所繫的一切七纏、六垢，完全唯是不善性。隨其所應屬於上二界所繫而有的諂、誑、憍、惛沉、掉舉，一切唯是有覆無記性，因上二界沒有不善性的。

寅三　界繫分別

諂誑欲初定　三三界餘欲

上來所說的十纏六垢，在欲、色、無色的三界，是不是都存在呢？換句話說：那幾種屬欲界繫？那幾種屬色界繫？那幾種屬無色界繫？這也不可不知道的，所以現在略爲分別。

諂誑欲初定三三界餘欲　六垢中的諂、誑二者，唯屬於欲界及色界初禪所繫。欲界有諂、誑，這是沒有問題的，色界初禪亦有，如前所說梵王被馬勝問，一方面誑惑馬勝比丘，一方面又對之諂言愧謝，由此證知梵世亦有諂誑。十纏中的惛沈、掉舉，六垢中的憍，此三隨煩惱，通於三界所繫。除了前來分別的五種，其餘六垢

中的惱、害、恨，十纏中的無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、忿、覆，此十一隨煩惱，皆唯在於欲界，不通上二界繫。再總結的一說：屬於欲界所繫的，總有十六；屬於色界所繫的，唯惛沈、掉舉、諂、誑、憍的五種；屬於無色界所繫的，唯惛沈、掉舉、憍的三種。爲什麼是這樣的？因上二界的界地殊勝，雖有有覆無記的煩惱，但無不善性的煩惱。十纏六垢的諸隨煩惱，除了諂、誑、憍、惛沈、掉舉可通於有覆無記外，其餘隨煩惱的性質，都是屬於不善的，所以不爲上二界繫。

壬二　諸門分別

癸一　六識相應門

見所斷慢眠　自在隨煩惱　皆唯意地起　餘通依六識

如上所分別的根本煩惱及隨煩惱，與六識相應的關係是怎樣的呢？就是有那幾種與第六意識相應？有那幾種通與六識相應？答：

見所斷慢眠自在隨煩惱皆唯意地起　此明與意識相應而起的隨眠及隨煩惱。諸有屬於見所斷的一切煩惱及修所斷的慢、眠以及隨煩惱中自在而起的，如是一切，皆與意識相應，唯意地起。爲什麼？且嫉、慳、忿、覆、悔的五纏及惱、害、恨、

諂、誑、憍的六垢，此中除悔，餘之十種，稱小煩惱地法，具有四義：一、唯修所斷；二、唯意識地起；三、唯無明相應；四、分別現行。既唯意識地起，所以唯與第六意識相應而不與前五識相應，悔與眠，是不定地法；悔以分別心追悔過去的所作，眠以昧略爲性，所以唯意識起而非前五識所得現行。

餘通依六識　此明通與六識相應而起的隨眠及隨煩惱。如修所斷的貪、瞋、無明，及彼相應的諸隨煩惱，卽無慚、無愧、惛沈、掉擧，及餘大煩惱地法所攝隨煩惱，就是放逸、懈怠、不信，如是一切，通與六識相應，皆依六識容得生起。爲什麼？且放逸、不信、懈怠、惛沈、掉擧的五者，稱爲大煩惱地法，遍通一切染污心而起，所以不問前五識與第六意識，當心染污時，必與之相應。無慚、無愧的二者，稱爲大不善地法，遍通一切不善心而起，所以心不善時，亦得遍與相應。

癸二　五受相應門

子一　本惑五受相應

欲界諸煩惱　貪喜樂相應　瞋憂苦癡徧　邪見憂及喜
疑憂餘五喜　一切捨相應　上地皆隨應　徧自識諸受

前根本中，曾經說到苦樂憂喜捨的五受根；但此五者與今所說的本惑、隨惑的相應是怎樣的呢？於中先明本惑與何受根的相應。前六句頌，就欲界的根本十惑說，後兩句頌，就上地的根本諸惑說。

欲界諸煩惱貪喜樂相應　在欲界所繫的諸煩惱中，假定是根本貪惑，那就與喜樂二受相應。因貪的對象在可意境，依六識身起的，卽依眼等前五識生起的時候，就與樂受相應，依第六意識生起的時候，就與喜受相應。

瞋憂苦癡徧　在欲界所繫的諸煩惱中，假定是根本瞋惑，那就與憂苦二受相應。因瞋的對象在不可意境，亦是依六識身起的，卽依眼等前五識生起的時候，就與苦受相應，若依第六意識生起的時候，是就與憂受相應。根本癡惑又是怎樣的呢？癡煩惱，雖則說是通依六識但因不分可意與不可意，所以徧與憂喜苦樂相應。卽對於可意或不可意之境，假定是依前五識生起的時候，就與苦受或樂受相應，假定是依第六意識生起的時候，就與憂受或喜受相應。

邪見憂及喜　欲界所繫的邪見，以第六意識爲所依，隨著歡行與慼行的差別，而有與憂受或喜受相應的不同。卽當歡行時，就與喜受相應，若當慼行時，就與憂

受相應。如造惡業後而起邪見，認爲苦果是沒有的，對於苦報不生畏懼，於是就歡欣鼓舞起來，與喜受相應。若造善業後而起邪見，撥無福樂的果報，感到所修的善業，徒設劬勞，於是就悲哀愁慼起來，而與憂受相應了。

疑憂餘五喜　欲界所繫的疑惑，以第六意識爲所依，因爲內心的愁慼，所以唯與憂受相應。一個心懷猶豫的人，對於所觀的境界，大都不能給予肯切的決定，然而又不能不對他求一決定，所以在內心中，就常常的生起愁慼之念。除了上面所分別的五惑，其餘的身見、邊見、見取見、戒禁取見及慢之五根本惑，唯與喜受相應，因是歡行轉而唯以第六意識爲所依的緣故。既歡行轉，當然就不通於憂受，既唯意地，當就簡別了樂受，所以正理論中評餘師說此五亦有憂受的不當，而唯與喜俱爲善說。

一切捨相應　五受中的前四受，與十根本惑的相應，前已分別，捨受相應又是怎樣的呢？一切根本煩惱，皆與捨受相應。爲什麼？因捨受是癡惑之所隨增的，可是無明徧與煩惱相應而無有簡別的，所以煩惱相續至究竟時，起處中欲，漸漸衰微相續便斷，當在這個時候，煩惱與捨相順，因而皆與捨受相應。有人提出這樣的責

難說：捨受既不是歡行又不是慼行，怎可與歡慼二行的煩惱相應？不錯，歡行與慼行，其相相違，如果同時生起，會得發生衝突，所以他們絕對不能相應而起，可是捨受不然，不特與愁慼的一邊無違，就是與歡欣的一邊亦極隨順，是故捨受通與歡慼兩類煩惱相應，沒有什麼不可以的。

上地皆隨應徧自識諸受　爲上界所繫的諸煩惱中，各各隨其所應，徧與自地諸識俱起，諸受相應。上諸地中，識的多少，是不同的：如初靜慮具有眼耳身意四識，就與喜樂捨的三受相應，謂依眼耳身三識所起的煩惱，必然是與樂捨二受相應，設依意識所起的煩惱，是就與喜捨二受相應了。從第二靜慮已去一直到有頂天，唯有一第六意識，雖然如此，但他們所相應的受，却有不同：卽依二禪意識所起的煩惱，與喜捨二受相應，依三禪意識所起的煩惱，與樂捨二受相應，依四禪乃至有頂意識所起的煩惱，唯與捨受相應。

子二　隨惑五受相應

諸隨煩惱中　嫉悔忿及惱　害恨憂俱起　慳喜受相應
諂誑及眠覆　通憂喜俱起　憍喜樂皆捨　餘四徧相應

根本煩惱與五受的相應，已如上說；諸隨煩惱與五受的相應，今當分別。於中，初句總標，餘七句別釋。

諸隨煩惱中　這是總標，即在一切的隨煩惱中，怎樣分別他們的五受相應呢？欲知其詳，當爲一一的別說。

嫉悔忿及惱害恨憂俱起　在諸隨煩惱中，唯與憂受相應而起的，有嫉、悔，忿、惱、害、恨的六種，因這些都是依於第六意識現起，而唯隨感行轉的。然有別師說：六中之惱，亦與喜受相應，因爲他是見取的等流，屬於歡行轉的緣故。

慳喜受相應　此說慳惑唯與喜受相應，因這是隨歡行轉，而唯依第六意識生起的。唯依意識，這就顯示了他不通樂受；唯歡行轉，這就顯示了他不通憂受。所以歡行轉者，因爲慳的狀態與貪的相貌，是極相似的。

諂誑及眠覆通憂喜俱起　此說諂、誑以及眠、覆四者，通與憂受或喜受相應而起，因是歡感行轉，而唯依第六意識生起的，唯依意識，這就顯示了他們不通苦樂二受；歡感行轉，這就顯示了他們通於憂喜二受。意謂有的時候，以歡喜之心而行諂等，有的時候，以憂感之心而行諂等。於中誑有異說，有人以爲誑是貪根本惑之

所等流的，應當唯是隨歡行轉，不應說與憂感相應，何況一個人正在行誑時，必然是充滿歡喜的，以爲自己這樣做非常得意，如是那裏還有什麼憂感？正理對於這一問題的解答，是這樣的：在道理上講，因果的相貌，是各別的，如無慚與掉舉，雖則是爲貪的等流，但與憂苦有相應義，由此知道，所謂與受相應的道理，不唯在於同因，主要但據相別，所以我們認爲是有憂感而行誑的。當知人之行誑，必是情有所憂，不然的話，那他爲什麼行誑？

憍喜樂　此說憍惑與喜樂二受相應，因這是歡行轉，而唯依第六意識生起的。唯其中須稍加分別者：如在第二禪天已下諸地，唯與喜受相應，若在第三禪天，那就與樂受相應了，第三禪天，雖沒有前五識，但因界地極爲殊勝，歡喜增勝，所以與樂受相應。

皆捨　此上所說諸隨煩惱，是據別相應說，如約通相應說，一切都與捨受相應，怎麼知道？因在相續斷時，必然都住於捨的。

餘四偏相應　除上所說的十二種，其餘無慚、無愧、惛沈、掉擧四種，一一偏與五受相應，以歡感行轉，偏依六識而生起的，偏依六識，這就顯示了他通於苦樂

二受，歡感行轉，這就顯示了他通於憂喜二受，捨受偏於一切，不說可知。若再明白分別：依前五識起時，就與苦受或樂受相應，依第六意識起時，就與憂受或喜受相應。

辛三　明五蓋差別

蓋五唯在欲　貪治用同故　雖二立一蓋　障蘊故唯五

於上所說煩惱、隨煩惱中，有的依於異門，佛又說之爲蓋，今當略爲分別蓋相。如契經中說蓋有五：一、欲貪蓋，二、瞋恚蓋，三、惛眠蓋，四、掉悔蓋，五、疑蓋。蓋是什麼意思？是蓋覆之義，謂有這五法的存在，就蓋覆我人的心性，而使善法不得生了。有說：「通名蓋者，蓋以覆蓋爲義，能覆蓋行者清淨心善，不得開發，故名爲蓋」。由此可知五蓋對於我人的不利了。

蓋五唯在欲　如經所說的五蓋，假使以三界分別，那他唯有在於欲界，上二界是無五蓋可能的。爲什麼？因這五種，純是圓滿不善聚，而色無色界無有不善，所以證知五蓋唯在欲界。同時更應了知的：惛沈、掉擧、疑三者的自體，雖則說是通於三界，但唯屬於欲界所有的可得蓋名，爲了顯示惛、掉唯欲界有，所以特與眠、

悔和合而立，因爲眠、悔唯是屬於欲界繫的，爲了顯示眠、悔必須是染汚性的，方可立爲蓋名，所以特與惛、掉和合而立，因爲惛、掉唯是屬於染汚性的。正理五五說：「疑准前四，在欲可知」。不過仍成問題的：五蓋中的欲貪、瞋恚、疑三，各各都是依於一體而立蓋名，爲什麼惛眠、掉擧二者，各各都是依於二體合立蓋名呢？答：

食治用同故雖二立一蓋　一體立蓋的欲貪、瞋、疑三者，所食與能治，都是各別的，所以別立蓋名。如欲貪蓋的所食，是一切可愛境相，而能對治他的，是不淨觀想，所以說多貪衆生不淨觀；瞋恚蓋的所食，是一切可憎境相，而能對治他的，是慈悲觀想，所以說多瞋衆生慈悲觀；疑蓋的所食，是過現未的三世，如於過去世生如是疑，乃至於未來世生如是疑，而能對治他的，是如實觀察緣性緣起，因爲緣起是貫通三世的，若能如實觀察，諸疑就冰釋了。雜含二七說：「貪欲蓋以何爲食？謂觸相，於彼不正思惟貪欲能令增。何等爲瞋恚蓋食？謂障礙相，於彼不正思惟瞋恚蓋能令增……何等爲疑蓋食？有三世。何等爲三？於過去猶豫，現在、未來亦猶豫，於彼起不正思惟疑蓋能令增。何等爲貪欲蓋不食？謂不淨觀。何等爲瞋恚蓋

不食？彼慈心思惟……何等爲疑蓋不食？彼緣起法思惟」。二體立蓋的惛眠、掉悔二者，約有三種原因，就是食同、治同、用同，所以其體雖殊合立一蓋。且說惛睡的三因：一、食同，就是所食，他們的食法約有五種：①臺瞢，這是惛睡的前奏；②不樂，這是心情的不悅；③頻申，這是由於事業過分疲勞所生；④食不平等性，這是由於飲食過度，吃得太飽，而現身心沈昧之態；⑤心昧劣性，這是約心取境說，取境不明叫做昧，取境力弱叫做劣。以此五種爲因緣，不論具有那一種，惛睡蓋就得增益。雜含二七說：「何等爲睡眠蓋食？有五法。何等爲五？微弱、不樂、欠呿、多食、懈怠，於彼不正思惟睡眠蓋能令增」。二、治同，就是非食，謂同一光明想，此想生起來的時候，心卽警覺，惛眠狀態就不現前。約他不能有益於彼，所以叫做非食。雜含二七說：「何等爲睡眠蓋不食？彼明照思惟」。是則以毘鉢舍那慧思惟想，對治惛眠。三、用同，就是事用，意謂惛眠皆能令心沈昧劣弱，所以叫做用同。再說掉悔的三因：一、食同，所食有四：①親里尋，就是尋諸親里的這樣那樣的事情，怎樣才能使他們安樂，成就一切無惱害法；②國土尋，就是尋思國土內的有關國家的大事，怎樣才能使人民獲得安居樂業，不致受到種種的迫害；③不

死尋，就是尋思自己怎樣才能不死，因爲還有許多事情，須要我去做，唯有不死才能做種種事業；④隨念昔尋，就是隨念過去所曾經做過的種種事情。由於這樣的東想西想，心裏妄念紛飛，所以就增益掉擧，如果想到不如意事，轉而又生憂悔。雜含二七說：「何等爲掉悔蓋食？有四法。何等爲四？謂親屬覺、人衆覺、天覺、本所經未覺，自境念他人令憶念而生覺，於彼起不正思惟掉悔令增」。二、治同，就是非食。針對這兩種病態，而下同一對治的法藥的，是奢摩他，意謂用止的方法，止息種種不必要的妄念。雜含二七說：「何等爲掉悔蓋不食？彼寂止思惟」。是則以奢摩他定思惟想，對治掉悔。三、用同，就是事用，意謂掉悔皆能令心不得寂靜，所以叫做用同。論文總結此意說：「由此說食治用同故，惛眠掉悔二合爲一」。

障蘊故唯五　此句所要討論的，就是一切煩惱都有蓋的意義，爲什麼世尊唯以此五名蓋？不錯，在道理上講，諸惑皆能覆障聖道以及加行，但佛於立蓋門唯說五者，因爲唯有這五種，對於五蘊能有極大的障覆。如欲貪與瞋恚，能爲戒蘊的大障，就是有了這二煩惱在內心的活動，不免常常促使人們對於淨戒的違犯，或者障於淨戒的嚴持。惛沈與睡眠，能爲慧蘊的大障，慧是清明的，此是昏濁的，有了這蓋

的存在，內心就糢糊而不能明見一切。掉擧與悔，能爲定蘊的大障，定是寂靜的，此是動亂的，有了這蓋的存在，內心就散亂而不能止息。定慧不具，對四諦理就有所疑，由疑不能向解脫前進，所以就障解脫蘊及解脫知見蘊。由於此五能障無漏五蘊，是故我佛唯以此五建立爲蓋。上依有部師說，若據經部師義，雖也約於五蘊，但稍不同的，唯在所障定慧的次第。論主的意思，似不贊同有部釋，可是正理的判決，却又符合於理契順於經，學者不妨參閱。

己二　明惑滅

庚一　斷惑四因

徧知所緣故　斷彼能緣故　斷彼所緣故　對治起故斷

隨眠及隨煩惱，演繹開來，雖則說有很多，但歸納起來，不外見修二惑。行者如欲斷此見修二惑，約有四種不同的原因。見惑由三因斷：一、徧知所緣斷，二、能緣斷，三、所緣斷。所以有此差別者，因四諦所斷的煩惱，各有二類：卽苦集二諦所斷者，各有自界緣與他界緣的煩惱；滅道二諦所斷者，各有無漏緣與有漏緣的煩惱：所以惑斷所用的因也就不同。修所斷惑，唯由一因，就是對治斷。今略分別

如下：前三句明斷見惑因，後一句明斷修惑因。

徧知所緣故　這是斷見惑的第一因，名爲徧知所緣故斷。如見苦集所斷的自界緣惑，不論是欲界、色界、無色界的，絕對毫無簡別的，都是屬於徧知所緣故斷。然而斷的經過是怎樣的呢？頌疏說：「以自界緣，緣自欲界苦集諦故，苦集忍生，既知苦集，故知自界緣惑斷，由徧知所緣故斷。言所緣者，卽苦集也」。不但苦集的自界緣惑，是由徧知所緣故斷，卽滅道的無漏緣惑，亦由徧知所緣故斷。頌疏說：「及見滅道斷無漏緣惑，以邪見、疑、無明，緣滅道無漏，滅道忍生，知滅道諦故，彼邪見、疑、無明卽斷，名徧知所緣故斷。言所緣者，滅道諦也」。簡單而明白的說：苦集諦下的自界緣惑，由徧知苦集二諦的眞理而斷；滅道諦下的無漏緣惑，由徧知滅道二諦的眞理而斷：是爲徧知所緣故斷。

斷彼能緣故　這是斷見惑的第二因，名爲斷彼能緣故斷。如爲欲界所繫的他界緣惑，以欲界所繫的見苦集斷。這話怎講？謂以自界緣的煩惱，緣於他界緣的煩惱，他界緣的煩惱，是所緣的境界，自界緣的煩惱，是能緣的心識，所緣必賴能緣而存在，假定自界緣的煩惱斷的時候，那他界緣的煩惱也就隨之而斷，如羸弱多病的

人，倚杖站立，一旦杖斷，當然也就隨之而倒，所以名爲斷彼能緣故斷。

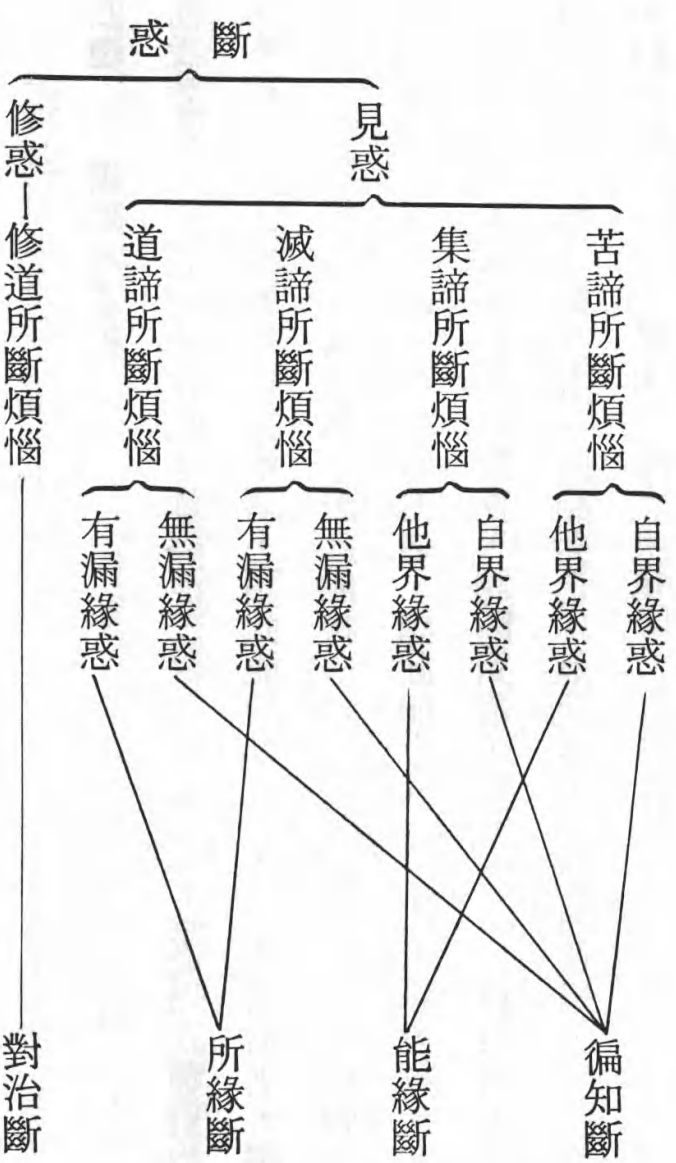
斷彼所緣故　這是斷見惑的第三因，名爲斷彼所緣故斷。如斷滅道下的有漏緣惑，只要斷了他的所緣，那能緣者也就隨斷。此中所謂所緣，就是無漏緣的煩惱，能緣，就是滅道下的貪等有漏緣的煩惱。所緣的無漏緣惑若斷了，能緣的有漏緣惑自然隨斷，「如羸病者杖策而行，去彼杖時彼隨倒故」，所以名爲斷彼所緣故斷。

對治起故斷　這是明斷修惑，由於第四因，名爲對治起故斷。修所斷惑有九品別，其對治道亦有九品。斷上上品的煩惱，運用下下品的對治道，斷下下品的煩惱，運用上上品的對治道。論說：「以若此品對治道生，則此品中諸惑頓斷。何品諸惑誰爲對治？謂上上品所有諸惑，下下品道能爲對治，至下下品所有諸惑，上上品道能爲對治」。於此我們應當要知道的：煩惱是以粗細爲上下的，道智是以明昧爲上下的，如世間的黑暗，少少的光明就可破，如果是細暗，那就要大明才可破，以道破惑亦然，所以上上品惑用下下品道等。

或有人說：三界所有一切見所斷惑，當其正被斷時，也是由於對治道生，如苦諦下的煩惱，以苦法智忍爲對治道，爲什麼斷見惑不說對治道？對的，在道理上講

，實在也應說對治道，然而現在爲了顯示三界所有一切修所斷惑，決定皆由九品對治道斷，所以才作這樣的說。至於見惑的對治道，唯有有頂天決定是由苦類忍爲對治道，而下八地是不定的，如凡夫以有漏道爲對治，聖者以無漏道爲對治，因爲是這樣的不定，所以斷見惑不說對治道。

今將斷惑四因，圖示於下：



對治有四種　謂斷持遠厭

前說對治，而此有幾種呢？依婆沙三說：「苦法智忍能爲五種對治：謂捨、斷、持、不作、不往對治。捨對治者，謂此能捨異生性故；斷對治者，謂此能斷欲界見苦所斷十隨眠故；持對治者，謂此能持一切後位諸聖道故；不作對治者，謂此能令畢竟不作五無間業故；不往對治者，謂此能令畢竟不往三惡趣故」。又婆沙百八十一：「尊者世友言：對治有四種，謂斷對治，厭壞對治，持對治，遠分對治。色界於貪等具四對治，欲界有三除斷對治，無色界有二謂持及遠分」。雜心第十次第所列，同世友說。今所異者，唯在次第。

對治有四種謂斷持遠厭　上句是標數，下句是列名。四種對治者：一、斷對治，謂以無間道，正式的斷諸煩惱。二、持對治，謂起斷對治斷了煩惱以後，能持擇滅之得，就是解脫道是。三、遠分對治，謂於解脫道後，更使遠於無間道所斷的煩惱，就是所謂勝進道。若依雜心第十說：「遠分對治者，解脫道爲首」；「以解脫道如彼能令此所斷惑得更遠故」：所以名爲遠分對治。四、厭患對治，謂於惑、業

、苦心生厭患而起加行，就是加行道。論主的意思，如眞正說這四者的次第，理應是這樣的：第一加行道，第二無間道，第三解脫道，第四勝進道。正理爲救有部所說的次第，乃作是言：「應知多分是加行道。若爾！何緣於最後說？阿毘達磨非次第求，豈不曾聞何煩徵詰？或不定故說不在初：謂彼非如無間道後定有解脫，解脫道後方有勝進，是故不定。以加行道，或有起在無間道前，或有生於勝進道後，非決定故。又不定者，謂或有一補特伽羅由一加行，乃至證得阿羅漢果，或二或多，是故不定。又不定者，無間道等如前加行，亦能與後爲加行故，不可定言唯爾所是加行道攝。說多分言，應知爲顯無間、解脫、勝進道中，緣苦集諦者，亦厭患對治」。

庚三　明斷惑處

應知從所緣　可令諸惑斷

惑的四種對治已說，今當辨別斷惑理趣。首先我們要問的：諸惑永斷究竟從於什麼？假定說是從於所緣，不可！爲什麼？「謂若此法是彼所緣，未曾有時非所緣故」；假定說是從於相應，不可！爲什麼？「謂相應法互爲因故，此法無時非因性

故」；假定說是從於自性，更不可！爲什麼？「謂法無容捨自性故；以斷惑時不可令彼所斷諸法失所斷性」。這麼說來，我們不得不好好的思量他的從何所斷了。

應知從所緣可令諸惑斷　依此頌說，諸惑永斷，決定仍是從於所緣，因爲要於所緣徧知，方可令惑永斷，假定沒有這種力量的話，那就不能永斷諸惑了。有人這樣說：煩惱斷，是斷自身煩惱之義，爲什麼要望所緣以論其斷？當知這是將煩惱上的得斷去，使他在所緣的境上，再也沒有繫縛的功能，所以名離所緣，即於所緣境上，不復再生煩惱，名從所緣斷。

庚四　明四遠性

遠性有四種　謂相治處時　如大種尸羅　異方二世等

前四對治中的第三遠分對治，一切遠性總有幾種呢？本頌來說明這個問題。於中，上兩句標，下兩句釋。

遠性有四種謂相治處時　諸有一切遠性，總歸納爲四種：一、相遠性；二、治遠性；三、處遠性；四、時遠性。

如大種尸羅異方二世等　如大種，是解釋相遠性。地水火風的四大種，雖然同

在一聚中生，但因彼此的狀態不同，亦名爲遠。如尸羅，是解釋治遠性。有情的持戒犯戒，雖然同在一身中行，但因彼此相治的關係，亦名爲遠。如異方，是解釋遠處性。海的東岸西岸，雖然同樣的在一大海之邊，但因東西方處相隔，亦名爲遠。如二世，是解釋時遠性。過去未來的二世，雖然是在同一法上建立，但望於現在世，因爲時分相隔，亦名爲遠。對此，有人發生這樣的問題：已滅的過去，與現在是很相近的，未生的未來，與現在也是相隣的，在時間上講，只隔一刹那，怎麼可以說遠？當知這裏所謂遠，是約三世的體性，各別隔於現在而言，至於現在與過去及與未來，雖也有世性別的意義，但因現在是有作用的，不得名遠，過未不然，以無作用，故說名遠。等是等於所舉的事例未盡：如所造色與能造四大，雖爲同時俱起法，但因彼此的性別，亦名相遠。如善惡性，雖同在一有情身中行，但因彼此相治的關係，亦名治遠。如南北海，雖同樣的在一大海邊，但因南北的方處相隔，亦名處遠。於四遠中，僅時遠一種前已舉盡，現從餘三多分說，所以言等。

庚五　斷惑得滅

諸惑無再斷　離繫有重得　謂治生得果　練根六時中

上來已將諸惑對治辨別完了，然而還有一問題須得解決者，卽修對治道的人，當其道入於勝進階段時，對前所斷的諸惑，有沒有再斷的可能？所得的離繫，有沒有重得的道理？答：

諸惑無再斷　這是答覆第一問。正理五六說：「所斷諸惑由得自分，無間道故便頓永斷，離退後時無再斷義，斷已復斷則爲唐捐」。依此看來，諸煩惱得，自在對治道的時候，一斷是就永斷，絕對沒有再退墮義，因爲聖人的退墮，是其餘的煩惱所使然的，不是由於這永斷惑。所以遁麟記說：「今詳或退與不退，俱無再斷，以後起者非前惑故」。光記釋爲「若更不退，必無後時再斷惑義，唯有退時方須再斷」，不順論義，因爲論說「必無後時再斷惑義」的。

離繫有重得謂治生得果練根六時中　這是答第二問。離繫，是指擇滅無爲，其體常住，本無隨道漸爲勝進之理，然而現在所以說有重得者，因當道勝進時，有重起勝得之義，得前無爲，是故無爲更許重得。這話怎樣？要知無爲雖然沒有什麼勝劣，可是所修對治道却有勝劣，由於道有勝劣的關係，其所證無爲也就有深淺，而離繫得，乃隨其道以判其性。至重起勝得，總有六時：一、解脫道時，二、得預流

果時，三、得一來果時，四、得不還果時，五、得羅漢果時，六、練根卽轉根時。在這六時中，諸惑的離繫，隨道的勝進，而重起勝得。解脫道時，當知就是頌文所說的治生；得初果乃至得第四果，當知就是頌文所說的得果；練根就是練鈍根而轉爲利根。不過諸離繫者，有具六時，有不具六時之別：如欲界所繫見四諦斷及色無色界見三諦（除道諦）斷，具六時得。色無色界見道諦斷所有無爲及欲界前五品修所斷無爲，唯五時得，卽於六中，除去治生，因道類智起，卽得預流果，所以不須於此分爲二時。欲界第六、第七、第八三品修所斷無爲，唯四時得，卽於得果的四時中，除去前二，有餘解脫道等的四時。欲界第九品修斷無爲，唯三時得，卽於前四中，又除去治生一時，因第九解脫道一起，卽得不還果了。色無色界上八地中，除有頂第九品，所餘一切修斷無爲，亦三時，卽於得四果中，除去前三，由餘三時得。有頂第九品修斷無爲，唯二時得，卽於前三時內，又除去治生一時，因第九解脫道一起，卽得阿羅漢果了。上來只是約鈍根及次第證者說，假定是利根及超越證者，又有不同，請參閱大正藏第六十四卷續論疏部第二、俱舍論頌疏抄卷第二十一、六九〇頁。

庚六　明九徧知

辛一　列九徧知名

斷徧知有九　欲初二斷一　二各一合三　上界三亦爾　餘五順下分色一切斷三

諸修行者，於彼一切離繫位中，又得徧知之名。講到徧知，要有兩種：一叫智徧知，二叫斷徧知。智徧知，就是無漏智。法義說：「智者是體，徧知是用，智周徧了知四諦境，故名智徧知。知卽徧，徧知是智，並持業釋」。婆沙雖有餘師，說此體通有漏世俗智，但據正理五六說：「唯無漏慧爲智徧知，是我宗中正意所許」。斷徧知，就是諸斷，以擇滅爲體。光記說：「徧知是智，卽是斷因，斷是智果，體非徧知，而言徧知，此於果上，假立因名」。婆沙三四亦有問答說：「問：於所緣境能徧知故立徧知名，斷無所緣及徧知用，何故名徧知？答：斷是智果故亦名徧知，如阿羅漢是解果故亦說名解」。明白了徧知是什麼，進而所要問的：一切見、修所斷無爲合立一徧知呢？還是一切斷各各立一徧知呢？今此一頌半來解答這問題。於中，初句標數，次三句明見斷六徧知，後兩句明修斷三徧知。

斷徧知有九　斷三界的見修二惑，總有九種徧知，分開來說，斷見惑有六徧知，斷修惑有三徧知。

欲初二斷一二各一合三上界三亦爾　此明見道所立的六徧知。屬於欲界所繫的最初苦集二諦斷，立一徧知；屬於欲界所繫的其次滅道二諦斷，各各立一徧知。總此欲界四諦見惑斷，合立三種徧知：一、見苦集斷徧知；二、見滅斷徧知；三、見道斷徧知。爲什麼初二諦合立，後二諦各立？遁麟說：「由此二諦有徧行惑，互相緣縛，要滅雙因，方得徧知，故共立一；滅道二諦，他部之因，先已滅故，但知當諦，各立徧知」。不特欲界如此，上二界亦然：謂於色無色二界苦集二諦斷，立一徧知，滅道二諦斷，各立一徧知。總此上界四諦見惑斷，合立三種徧知：一、色無色見苦集斷徧知；二、色無色見滅斷徧知；三、色無色見道斷徧知。「如是名爲三界見諦所斷法斷，六種徧知」。法斷是什麼意思？所斷的煩惱叫做法，所證的擇滅叫做斷。舊論十五說：「所滅惑滅離」，惑言就是此中所說法字，可見法是約煩惱說，頌疏謂「法斷者，擇滅也」，是錯誤的。

餘五順下分色一切斷三　此明修道所立的三徧知。謂將屬於欲界所繫的一切修

惑全斷，立一徧知，就是五順下分結盡徧知。此以三界見惑無爲及欲界九品修惑所斷無爲爲體。光記說：「身見、戒取、疑，雖是見道斷，此中不但取欲界修道九品無爲，並前三界見道無爲合立故，具立五順下分結盡徧知」。屬於色界所繫的一切修惑全斷，立一徧知，就是色愛結盡徧知，此唯以色界修道斷無爲爲體。屬於無色界所繫的一切修惑全斷，立一徧知，就是一切結永盡徧知。有人這樣難說：盡無色修惑立一徧知，應如色界名無色愛盡，爲什麼叫做一切結永盡？當知約盡處立，雖則叫做無色修道，但現在是約越界得果總並前三界見道及欲色二界的修道無爲而立此徧知的，所以名爲一切結永盡。頌文最後的「三」字，是總結上三界的修道而立三種徧知。頌疏更有這樣的問答：「問：何緣色無色修斷別立徧知非見所斷？答：以色無色修所斷惑，治不同故，徧知別立，見斷治同，徧知合說」。

辛二　明有六對果

於中忍果六　餘三是智果　未至果一切　根本五或八　無色邊果一
三根本亦爾　俗果二聖九　法智三類二　法智品果六　類智品果五

如是像上所立的九種徧知，我們於中更應辨別幾何道果。此中說有六對果：初

兩句明忍智果，次兩句明未至根本果，次兩句明無色近分根本果，次一句明俗聖果，次一句明法類智果，次兩句明法類智品果。今依其次第解釋如下：

於中忍果六餘三是智果　此明忍智一對果。於九種徧知中，屬於忍果的有六，忍謂八忍，六種徧知，是忍所得，名爲忍果。簡單的說，就是見諦所斷的六徧知。今論所說的忍果六，當知全依雜心第四而言。若據婆沙六十三，忍果有二說，一說爲六，一說爲七。六約次第證果者說，七依超越第三果人說，因彼於第十六心時，得五順下分結盡徧知，此徧知就是第十五心忍果，合前忍果六，所以有七。然而忍不是智，怎麼忍果說爲徧知？忍雖不是智，但是智的眷屬，或忍與智是同一果，所以不妨說爲徧知。九徧知中，屬於智果的，是餘修斷三種徧知，卽五順下分結盡徧知，色愛結盡徧知，一切結盡徧知。因爲此三唯智之所得的，所以叫做智果。前忍果雖有六七異說，而此智果唯三無有異說。

未至果一切根本五或八　此明未至根本一對果。行者於未至定中，能斷三界所有見修二惑，九徧知果無不具有，所以說一切。根本靜慮果，有五或八的兩說。毘婆沙師說：根本靜慮果唯有五，爲什麼？因根本地唯能永斷色無色界的見惑與修惑

，所以只有上界的見諦三果，修斷二果。於根本地既不能斷欲界的見修二惑，則欲界見三修一的四種徧知，當然不是根本靜慮果了。妙音尊者說：根本靜慮有八徧知果，卽於前五之上，更加欲界見諦的三徧知果。他的意思是說：行者先於凡夫位的時候，已將欲界染離去，後來依根本地入見道的時候，對於欲界所繫的見四諦斷，容許以法忍法智的別道而引無漏得的，所以欲界見諦三種徧知，亦是根本地果。這樣看來，於九徧知中，唯五順下分結盡徧知，不是根本地果，其餘皆是，所以說有八。爲什麼要除去順下分？因這唯是未至定果，根本地中所起見道，不可能修彼欲界修惑斷對治的。

無色邊果一三根本亦爾　此明無色近分根本一對果。無色邊，是指空無邊處近分，因近分定近於空處的根本定，所以名無色邊。依這空處邊，起世俗有漏道，斷色界的修惑盡，所以唯得一色愛結盡徧知果。爲什麼唯依空處邊而不依識處邊等？這因近分定，只能對治次下一地的煩惱，不能間隔而治的。舊婆沙四八說：「空處邊非餘無色定邊」。正理五六說：「聖依俗道離諸染位，所斷斷果亦名徧知，以得無漏離繫得故」。都是顯示不依識處等邊。不特近分定唯得一果，就是無色前三根

本定，亦唯得一一切結盡徧知果，所以說亦爾。爲什麼只說前三根本而不說有頂？因有頂地無自聖道，不是斷惑的所依，所以唯說前三有徧知果，不說有頂。有頂既然沒有無漏道，那於下三無色中，究依何地起無漏道而斷有頂煩惱？唯依根本地所起無漏道斷。

俗果二聖九　此明俗道聖道一對果。世俗有漏道，能斷欲色二界的修惑，所以可得五順下分結盡、色愛結盡二徧知果。有漏道不能別斷三界見惑，所以不得見道六忍果；有漏道不能斷有頂煩惱，所以不得一切結盡的這一徧知果。假定是聖道，那就得九徧知果，因無漏道力，能斷三界見修二惑盡的。

法智三類二　此明法智類智一對果。此中說智是簡別忍，所以不就見道忍果之六論有無，而就修道智果之三論多少。法智是欲界斷智，以此智力能斷三界的修惑盡，所以就得修斷三徧知果。類智是上界斷智，以此智力唯能永斷色無色界諸修惑盡，所以就得色愛結盡及一切結盡二種徧知果。有人這樣說：類智是上界的斷智，固可說他得後二徧知果，法智是欲界的斷智，在道理上講，應該只能得第七五順下分結盡一徧知果，怎麼可說亦得後二徧知果？論第二十六卷說：「緣滅道法智，於

修道位中，兼能治上修斷，類無能治欲」，所以法智能得上二界修道所斷二徧知果，類智不能得欲界修道所斷一徧知果。爲什麼類智不能治欲？正理七三解釋說：「要於自界所作已圓，方可兼爲他界所作，非諸類智已成事時，他事未成有須助義，故無類智治欲界法」。

法智品果六類智品果五　此明法智品類智品一對果。品是類的意思。忍之與智，雖然有別，但同是法，却無二致，所以合爲一類，名法智品。前於忍果六中，說法忍得欲界見苦集所斷、見滅所斷、見道所斷三徧知果，前說法智得欲界修道所斷、色界修道所斷、無色界修道所斷三徧知果，如今忍智雙說，所以卽得六果。前於忍果六中，說類忍得上二界見苦集所斷、見滅所斷，見道所斷三徧知果，前說類智得色界修道所斷、無色界修道所斷二徧知果，如今忍智雙說，所以就得五果。

辛三　明立徧知緣

得無漏斷得　及缺第一有　滅雙因越界　故立九徧知

婆沙六十二說：「問：一切擇滅皆名爲斷，斷是智果故，皆應名徧知，何故此名唯在九位，餘位不得名徧知耶」？此中問的意思是：八十九品的斷位，一一道所

得斷，既然都是智果，理應都得徧知之名，爲什麼唯在九位立名徧知？所以如此立者，因六忍果，具有三緣，斷無隨縛，立徧知名，而三智果，具有四緣，斷無隨縛，立徧知名。本頌現在就是解說這個問題的。

得無漏斷得及缺第一有滅雙因　此明忍果的三緣。第一是得無漏擇滅得；第二是缺有頂，卽有頂中的五部煩惱，任隨一部斷了，就是此緣的完成，並不是一定要具斷，所以說缺；第三滅雙因，就是滅自部的同類因及他部的徧行因。現在對此加以簡別，看看究竟要到什麼程度，方得具有三緣。首以我們凡夫而言：雖能斷苦集離八地染，具有滅雙因的一緣，但因不具無漏斷得及缺第一有的二緣，所以縱得無爲，不得立名徧知。再以見道聖者而言：於初三心中，假定是在苦法忍位，自他雙因全部未滅，假定是在苦法智位，雖然已滅自部欲界同類因，但因未滅集部徧行因，所以亦爲未滅雙因，假定是在苦類忍位，因還沒有生起智解脫道，不但未滅他部徧行因，就是上界自部苦同類因亦未滅，所以亦爲未滅雙因。而此三心，任何一心，都不具備缺有頂的這一條件，因爲苦類智解脫道還未生起。所以從入見諦至苦類忍現行以前的聖者，雖已具有無漏斷得的一緣，但因未缺有頂、未滅雙因，所以不

立徧知。假定從苦類忍進一步入於苦類智，由苦類智再進一步入於集法忍，在此第四第五二心的階段，仍缺未滅雙因的一緣，如於苦類智位，雖滅上界苦諦下的煩惱，但集諦下的煩惱還未滅除，至於集法忍位，雖已滅苦諦下的徧行煩惱，但因集法智解脫道未生，所以自部的煩惱還未去，由此可知滅雙因不成。這樣，見位第四、第五二心的聖者，雖具無漏斷得及缺有頂（苦類智生時正缺有頂，集法忍位前位已斷，當亦具有）的二緣，但因尚缺滅雙因的一緣，所以不得立爲徧知。如從集法忍進一步入於集類智，三緣完具，就可立徧知之名了。至於其後的法智、類智諸位，所得無爲，皆三緣具，立爲徧知，當更不成問題了。

越界　此明智果的四緣。所謂四緣，不是另有什麼，就在上述的三緣之外，再加現在所說的越界一緣。假定是越欲界，就立五順下分結盡徧知，假定是越色界，就立色愛結盡徧知，假定是越無色界，就立一切結盡徧知。

故立九徧知　這是總結。意謂由具三緣，立忍果六徧知，由具四緣，立智果三徧知，如是合立九徧知名。

辛四　明成就徧知

住見諦位無　或成一至五　修成六一二　無學唯成一

上來所立徧知有九，這我們已知道了，但在得徧知的聖者，那一個能成就那幾種徧知？初二句明見道位，第三句明修道位，第四句明無學位。於中住位兩字，應通末後兩句。住是能住，是顯示行者的能夠成就。爲什麼不說凡位？因見道尚且有無不定，凡位決定無有，當就不用談了。

住見諦位無或成一至五　行者在進入聖位的過程中，假定是依未至定而入於見諦的話，於見道十五心，從初苦法忍第一心直至集法忍第五心，於此五位，都無徧知；若至第六集法智以及第七集類忍，於此二位，唯成就一欲界見苦集斷徧知；若至第八集類智以及第九滅法忍，於此二位，便成就欲見苦集斷及色無色見苦集斷二徧知；若至第十滅法智以及第十一滅類忍，於此二位，便成就欲見苦集斷、上界見苦集斷及欲見滅斷三徧知；若至第十二滅類智以及第十三道法忍，於此二位，便成就前三及上界見滅斷四徧知；若至第十四道法智以及第十五道類忍，於此二位，便成就前四及欲見道斷五徧知，所以頌說或成一至五。假定是依根本定而入於見諦的話，前七心來，都無徧知，若至第八心後，或成就一徧知，或成就二徧知等，隨其

所應，如理可知。爲什麼依根本定入見諦，無有欲界見修四徧知？因根本定不是欲界惑的對治。或者有人又要這樣的問：先離欲者，入正決定，至苦類智、集法忍的時候，三緣已經完成，爲什麼不立徧知？當知三緣雖然已具，但是雙因尚未得成，前面曾經說過，徧知是就無漏斷得而立的，彼於異生位，雖已斷了欲界見苦集等的煩惱，然而現今他僅獲得苦下的無漏離得，還沒有獲得集下同類因的無漏離得，所以雙因不成，既然不成雙因，當即不立徧知。

修成六一二　此明修道位。住於修道位中的聖者，從道類智第十六心開始，一直到還沒有離欲染以前，所謂第九無間道人，都是成就見道所斷的六徧知，其他如離欲而又退者，亦成就六徧知。於此所成問題的，前說忍果六徧知是屬見道，現在爲什麼又說是修位成六？這因前得果門，由見道得是忍果，所以屬於見道；而今約人成就，是在道類智位，所以屬於修道。再就離欲退者而言：他們在沒有退欲惑的時候，只得到五順下分結盡一徧知，現在退欲惑時，怎麼返成就六？這因五順下分結盡，總集欲界見修諸斷爲一，名義上雖則是一種，實質上是具七種的，所以現在離欲退人，雖捨欲界五順下分結盡徧知，但仍成就其餘見諦的六徧知。假定是完全

離去欲染，以離欲第九解脫道爲初，乃至離色界最後無間道，色愛未盡，於其中間，唯成就一徧知；或者是先離欲而來入見道的，從道類智起，一直到未起色愛盡勝果道時，於其中間，亦成就一徧知；還有色愛已斷起色纏退的人以及無學位起色纏退的人，亦成就一徧知。如是各各所成就的一徧知，都是指五順下分結盡而言。假定是色愛永盡的聖者，從色愛斷盡起，一直到有頂能斷第九無間道人，於其中間，都成就下分結盡及色愛結盡二徧知；或者是先離色愛而來入見道的，從道類智後起色愛盡勝果道，一直到尚未完全脫離無色愛前，於其中間，亦成就下分結盡及色愛結盡二徧知；還有從無學位，起無色纏退時，捨一切結盡徧知，亦成就下分結盡及色愛結盡二徧知。

無學唯成一　此明無學位。入於無學位的聖者，唯成就一，就是一切結盡徧知。

辛五　明集徧知處

越界得果故　二處集徧知

諸不還果及阿羅漢果，總集所有諸斷立一徧知，這是什麼道理？現在來解釋說

：

越界得果故二處集徧知　於所得斷總集建立爲一徧知，是由具於二緣，可是能具足二緣者，唯是在於二處：第一是越界，第二是得果。假定是離欲染而越於欲界，就得不還果，假定是離無色染而越於無色界，就得阿羅漢果，所以於此總集所得斷建立一徧知。至於預流、一來，雖則也是得果，但無越界的功能，色愛盡位離色界時，雖有越界的功能，但又不是得果，餘位二義俱無，所以於彼諸位不總集所得斷立徧知名。

辛六　明得捨徧知

捨一二五六　得亦然除五

什麼人捨徧知？什麼人得徧知？捨徧知是捨那幾種？得徧知又是得那幾種？這也都是我們所要知道的。上句明捨，下句明得。

捨一二五六　捨有捨一、捨二、捨五、捨六的不同。捨一有三類：一、從無學退者，不論起那一界的煩惱，總是捨一切結盡徧知。二、從色愛退者，起色界染時，捨色愛結盡徧知。三、全離欲退者，起欲界染時，捨五順下分結盡徧知。捨二有

二類：一、諸不還者，從色愛盡，起欲纏退，捨色愛結盡及五順下分結盡二徧知。二、得阿羅漢果時，捨色愛結盡及五順下分結盡二徧知。捨五者，就是從先離欲而入於見道的，到達了道類智，證得不還果時，得一五順下分結盡徧知，捨前見道忍果的五徧知。捨六者，謂未離欲的所有聖者，當其獲得離欲的時候，得一五順下分結盡徧知，捨前見道忍果的六徧知。

得亦然除五　如前捨徧知，有一二等的不同，當知得徧知，亦有一二等的不同，所以說亦然。同中稍有不同的，就是除去得五。得一者，謂得未得，九徧知中，一一漸得，皆名得一；還有從無學位，起色纏退，得一五順下分結盡徧知，亦名得一。得二者，謂從無學起無色界諸纏退時，得色愛結盡及五順下分結盡二徧知，名爲得二。得六者，謂從不還退，於一刹那中，得忍果六徧知，名爲得六。爲什麼沒有得五？正理五六說：「無得五者，理無容故。謂先離欲依未至定入見諦者，道類忍時捨五徧知得不還果，此果若退可得五徧知，此退既無，故無容得五」。

分別賢聖品第六

有漏因緣果的三品，都已講完，無漏因緣果的三品，今當詳論。此分別賢聖品，是說的無漏果，爲行者指出其果，然後再告訴他應修怎樣的因具怎樣的緣，使行者明確了知聖果之所由來。講到賢聖的果位，小乘中的毘曇有門與成實空門，所說略有不同：依成實空門入道：學人有十八，無學有九。學人十八者：一、信行，二、法行，三、信解，四、見得，五、身證，六、家家，七、一種子，八、向初果，九、得初果，十、向二果，十一、得二果，十二、向三果，十三、得三果，十四、中般，十五、生般，十六、行般，十七、不行般，十八、上流般。於中，初二爲賢，次十六爲聖。無學九者：一、退，二、思，三、護，四、住，五、進，六、不動，七、不退，八、慧解脫，九、俱解脫。依毘曇有門入道：賢位有七，聖位亦七。七賢，亦名七方便：一、五停心，二、別相念，三、總相念，四、煖，五、頂，六、忍，七、世第一。七聖者：一、信行，二、法行，三、信解，四、見得，五、身證，六、時解脫，七、不時解脫。如依仁王經說：地前名賢，地上名聖，就是三賢十聖，五位修行。今頌所說

，賢爲七賢，聖則略說四聖，就是四果，詳說八聖，就是於四果外，再加四向。若論修行的階段，亦有五位分別：謂五停心、別相念、總相念的三方便爲資糧位；煖等的四加行爲加行位，見道爲通達位，修道爲修習位，無學道爲究竟位。本品既叫賢聖品，那末，何名爲賢？何名爲聖？這是我們首先要分別的。法勝毘曇說：「於人天中應受供養，故名賢聖」。雜心五說：「賢聖者，正定聚，謂七人及眞實凡夫」。光記解說：「賢謂賢和，聖謂聖正」。慧暉對這更進一步加以解釋說：「賢和者卽事和，聖正者正卽涅槃理，聖於此正得決定故」。古抄說：「事和者和順義，當體和事遠順理也，理和者，見道已上證位無別云和也」。說文說：「有多識以行，謂之賢」。桂苑珠叢說：「無事不通爲聖」。大乘義章十七說：「和善曰賢，會正名聖。正謂理也，理無偏邪，故說爲正，證理捨凡，說爲聖矣。此賢與聖同異有三：一、同體異名，其猶眼目，以同體故，莫問始終，皆名爲賢，並得稱聖。二、賢聖體別，別有五種，其第五約位分別，見道已前調心離惡，名之爲賢，見諦已上會正名聖。故仁王說三賢十聖。三、通局分別，賢通聖局，從始至終，皆名爲賢，故經說云賢者，舍利弗等，見諦已上方得名聖」。今頌約體別說爲賢聖。至本品說在隨眠品後，因爲賢聖的差別，

是由隨眠的强弱來的，離了隨眠的强弱，就無法辨別賢聖，所以於隨眠後，次明賢聖。法勝毘曇四卷說：「已說使品，賢聖品今當說」；六卷又說：「已說流轉次第，不流轉次第今當說」。雜心五說：「已說諸煩惱，修行今當說」。都是此意。

丁二　明無漏之因果

戊一　明無漏果

己一　總明道體性

已說煩惱斷　由見諦修故　見道唯無漏　修道通二種

關於煩惱及其俱有相應法的如何而斷，在前隨眠品本已詳細的說過了，但斷不是無因而自然的，必藉聖道而後始得，然這所由道的狀態怎樣，這是我們現在所要說的。首先須知的，就是此頌的頌文，雖正理與這一樣，但顯宗却全改了，如彼頌說：「已說煩惱斷，由見修道故，見道見聖諦，修道修九品」。因此，別行的本頌卷下，此一頌文，全同顯宗，想來不是奘公親譯，而是後人所錄出的。正理雖未擅改頌文，但對下兩句曾有破斥，如彼論五七說：「此中問答，俱不應說，前已說故。謂前說忍所害隨眠，有頂地攝唯見斷等。彼言已顯有頂見修所斷隨眠，如其次第

唯聖見道，修道所斷下八地攝，見斷隨眠，聖見道斷，凡修道斷，修斷聖凡俱修道斷。既說見道唯依聖身，豈不已成唯是無漏？既說修道通依凡聖身，豈不已成通有漏無漏？是則今說義不異前，由此不應造頌再說，說已復說成無用故」。今依義門反復推尋，覺得正理論主所說，其理由是不充分的，要知前顯九十八隨眠幾何所斷，只是隨其所應分別見修，並未論說什麼道體，現正明其道體，所以須明唯無漏與通二種，不可以相似義而壞義門的差別。依法相分別法門，如理推之，不借多句，其事雖已具足，但初學的行人，就這樣是不能曉了的，所以依義門的差別，各各分別顯示。論主的頌文，非常的正當，實不必改動。

已說煩惱斷由見諦修故　這兩句是結前。論諸煩惱，依世尊說，只有二種：一是屬於見所斷的，一是屬於修所斷的。如契經說：「諸漏有二：謂有諸漏是見所斷，或有諸漏是修所斷」。可是後來的佛子造論，有將二類開爲見苦所斷乃至修道所斷五種的，這在前隨眠品開始的第四第五兩頌，已詳細的說過了。不過略攝起來，還是由見諦道斷及修道斷二種，所以說「已說煩惱斷，由見諦修故」。

見道唯無漏修道通二種　這兩句是出道體。斷煩惱的道體，如以漏無漏分別：

見道唯是無漏不通有漏，因於十五心位，見道速能對治三界的見惑。頌疏說：「於四諦下，一剎那中，頓斷九品見所斷故，非有漏道有此堪能，故唯無漏」。正理破頓斷九品因說：「所說見道唯無漏因，謂一剎那斷九品故。此因非證！有漏亦能一剎那中斷五部故，豈能頓斷便無漏攝」？寶疏舉出很有力的理由反破他說：「其斷惑者，九品頓斷難，必用無漏道，五部合斷易，凡位唯合斷。九品頓斷難，見道頓斷九，所以唯無漏，我以九品頓斷爲因，何爲將五部合斷爲難」？修道，不僅通於無漏，且亦通於有漏，所以說通二種。因爲修道，不是速斷三界的煩惱，又不是頓斷九品的煩惱，與見道有著很大的不同，所以可通有漏。不過要了知的：修道通有漏，是約以世俗智斷煩惱說的，若約眞實修道說，亦卽唯限於無漏了，所以三無漏根的已知根，不通有漏。爲什麼見惑九品是頓斷而修惑九品是別斷呢？這因見惑的九品相望，繫縛力特別堅強，所以聖者要以無漏聖道一時頓斷；修惑的九品相望，同部異品，其繫縛力不怎樣強，所以聖者亦可以有漏道漸次別斷。

己二　明道所證諦

庚一　明四諦

諦四名已說　謂苦集滅道　彼自體亦然　次第隨現觀

見諦，這是學佛者的唯一要求，不見諦，就不能見苦邊際，而長夜在生死中與苦搏鬪。不錯，見諦是很要緊的，是但所見諦的相貌怎樣的呢？不能不先知道，所以現在來說明見諦相。

諦四名已說謂苦集滅道彼自體亦然　這三句是顯四諦的名體。行者所見的聖諦有四，關於四諦的名字，在前界品已經說過：如彼頌說「無漏謂道諦」，就是說的道諦；「擇滅謂離繫」，就是說的滅諦；「及苦集世間」，就是說的苦集二諦。界品所指出的四諦之名，其次第是不是也是那樣呢？不！四諦的次第，應該是這樣的：一、苦，二、集，三、滅，四、道。於此仍成問題的：就是這品所列四諦，與彼界品所說諦體，有沒有差別？沒有？爲什麼！因列名的次第容有不同，而名所顯的體是無別的，所以說「彼自體亦然」。四諦的各各自體是什麼？三界的有漏諸法，爲苦諦體；三界的有漏業及煩惱，爲集諦體；擇滅無爲的空寂之理，爲滅諦體；斷惑證眞的無漏慧，爲道諦體。因論生論，有人又這樣問：無爲有三，爲什麼唯以擇

滅爲滅諦體，而餘二無爲則非四諦攝呢？能不能立爲諦，這主要是在看法怎樣：若法是苦果、苦因、苦滅、苦對治者，那就可以立爲諦，否則就不能立爲諦。看看虛空及非擇滅二無爲的性質，爲四位的任何一位所不能屬，所以不立爲諦。爲什麼是這樣的？因他們是無爲法，不能歸納在道諦中，是無記法，不能歸納在滅諦中，是無漏法，不能歸納在苦集二諦中，所以非四諦攝。

次第隨現觀　這一句是明四諦的次第。四諦之所以這樣次第，說明他的理由，本來是很多的，但主要的一點，是隨現觀的次第而次第的：謂於現觀位，最初觀察生死流轉的苦痛，其次觀察苦痛以什麼爲因，進而觀察苦痛怎樣得以消滅，最後觀察消滅苦痛的方法。如害病求醫，先要從病象而測知病因，然後爲求病痛的痊愈，再進一步運用對治病因的藥方，使病者吃下，眞正得到病體的康復。「因此，學佛者有首先推究因緣的必要。知道了世間苦迫的所以生、所以滅的條件，才能合理的解決他，使應生的生起，應滅的滅除」。論引良醫經說：「『夫醫王者，謂具四德，能拔毒箭：一、善知病狀；二、善知病因，三、善知病愈，四、善知良藥。如來亦爾！爲大醫王，如實了知苦、集、滅、道』。故加行位如是次觀，現觀位中次第

亦爾，由加行力所引發故，如已觀地縱馬奔馳」。四諦就叫四諦好了，爲什麼經中又說爲聖諦？因這是聖者的聖慧所通達的，如實見苦是苦，乃至如實見道是道，所以名爲聖諦。凡夫雖也觀於四諦，但因苦計爲樂，道計非道，顚倒而見，所以不名凡諦。論引頌說：「聖者說是樂（謂諸聖者說涅槃是樂），非聖說爲苦（謂諸外道說涅槃是苦，如彼說道：我見世間，無一目者尙以爲苦，況彼涅槃諸根總滅而得有樂？所以妄計爲苦）；聖者說爲苦（有漏之法，聖說爲苦），非聖說是樂（非聖於中，妄說樂受，唯是其樂，所以成爲顚倒）」。雜含十三有頌與這相似，如說：「賢聖見苦者，世間以爲樂；世間之所苦，於聖則爲樂」。

辛二　別明苦諦

苦由三苦合　如所應一切　可意非可意　餘有漏行法

於五受中，爲苦之自體的，唯是一分苦受，所餘有漏，悉皆非苦，諸有漏行怎麼皆是苦諦？現以此頌來解答這問題。

苦由三苦合　苦諦之所以名爲苦諦，是由三苦與之和合的關係。所謂三苦，就是苦苦、壞苦、行苦。苦苦，是由苦受來的，因彼苦受，其性就是苦的，所以經說

：苦受，生時苦，住時苦，名爲苦苦。壞苦，是由樂受來的，因彼樂受，其性本是樂的，但由壞滅而成苦性，所以經說：樂受，生時樂，住時樂，壞時苦，名爲壞苦。行苦，是由捨受來的，因彼捨受，本是非苦非樂的，但因生滅無常，遷流不安，所以行成苦性。如契經說：「若非常卽是苦」，就是此意。

如所應一切可意非可意餘有漏行法　一切有漏，如其所應，與三苦合，皆名苦諦。諸有漏行，雖說很多，類別有三，就是可意有漏行法，非可意有漏行法，所餘有漏行法。可意有漏行法，是指樂受及彼資具說的，如其所應，假定與壞苦合，那就說名爲苦，因未離染的凡夫，於彼壞時，必定會生憂愁苦惱的。諸非可意有漏行法，是指苦受及彼資具說的，如其所應，假定與苦苦合，那就說名爲苦，因苦受的自體及順苦法現前，必然能惱我人身心的。所餘有漏行法，是指不苦不樂受及彼資具說的，如其所應，假定與行苦合，那就說名爲苦，因衆緣所造的諸法，無一不是無常的，而有漏無常性，無一不是苦的。這樣說來，可見有漏行法，悉皆是苦。但這是依不共說的，若約道理來講，可意及不可意，都應名爲行苦，因爲都是無常性的。話雖這麼說，但因行苦微細，一般人不易覺察，唯聖者所能觀見，所以有這麼

一首頌說；「如以一睫毛，置掌人不覺，若置眼睛上，爲損及不安。愚夫如手掌，不覺行苦睫，智者如眼睛，緣極生厭怖」。由此可見凡夫厭上品苦苦，不及聖人厭下品行苦。怎麼知道？如諸愚夫，墮落在無間獄中所受的劇烈痛苦，雖能引起他的恐怖心而生厭離，但比之聖者厭怖有頂天的行苦，那還差得很多。可是在此，成實論師提出問難說：如凡有爲性就是苦的話，那道諦也應是行苦攝，因是有爲性的，如諸有漏。論主答覆這問題說：聖道雖則是有爲性的，但同時又是無漏性的，不可說他是苦，苦之所以爲苦，主要在於違逆聖心，聖道生起，不特不違逆聖心，且由此能引衆苦永盡，所以雖是無常，不得名之爲苦。至於經說「觀諸有爲涅槃寂靜」，那是約有漏有爲說的，卽苦是有爲有漏，有其擇滅名涅槃寂靜，不是約無漏有爲說的，這點我們必須分別清楚。經說：「一切無常悉皆是苦」，當知這是唯約有漏非常說的，無漏非常不在此例。

庚二　明二諦

彼覺破便無　慧析餘亦爾　如瓶水世俗　異此名勝義

上面依經說四諦，今復依經說二諦，就是世俗諦與勝義諦，在沒有解釋二諦前

，首先要知道的，就是四諦是不是都通世俗與勝義的二諦？據婆沙的評家說，四諦是皆通二諦的。我們知道：苦集二諦，是世間的有漏法，不用說，是世俗諦，可是苦諦下，有苦、空、無常、無我的四行相，集諦下，有因、集、緣、生的四行相，當知這就是通於勝義諦；滅道二諦，是出世的無漏法，不用說，是勝義諦，但滅諦中，有似園林等，爲安隱處義，道諦中，有似船栰等，備載運用義，當知這就是通於世俗諦。明白了四諦通於二諦，進而所要問的，就是二諦的狀態是怎樣的？

彼覺破便無慧析餘亦爾如瓶水世俗　此明世俗諦。世是時間遷流，俗是蒙蔽隱覆。如知緣起的一切因果法，在遷流的時間中，沒有自性而現出自性相，欺誑凡人，使人不能見到他的眞實相，所以名爲世俗。舉例說：如現見的一隻花瓶，當他還完整而沒有破壞時，我們確實覺得他是隻花瓶，而且認爲是實有的，但等到將他打破而成爲碎瓷時，在我們的觀念上，瓶的感覺就不存在了。瓶是如此，衣服、玩具、房舍等，都是這樣，所以名爲世俗。又如有的東西，以慧將其餘的質素分析出來，其覺也就消失。如日常所見的水，其中含有色香味觸的各種元素，假定現在有人運用他的勝慧，析除色等的各種元素，那就決不可能再於其中生起水的認識，所以

說水覺則無。水是如此，火等當知亦爾，所以名爲世俗。世俗法既是可破壞而浮虛不實的，爲什麼叫做諦？當知諦是眞實正確的啊！對的，世俗是虛妄法，本不足以稱爲諦，現在所以把世俗稱爲諦，是因一切虛妄如幻的法，由過去無明行業熏習所現起的；現在又由無明妄執，在亂現的如幻虛妄法上，錯誤的把他認作眞實。雖實無有自性，但在凡夫共許的心境上，成爲確實的。就世俗說世俗，所以叫世俗諦。論說：「依世俗理，說有瓶等，是實非虛，名世俗諦」。唯此中所說世俗稍有別者：彼覺破便無，如瓶名世俗，是約物體破壞以說明世俗的；以慧析覺無，如水名世俗，是約智慧分析以說明世俗的。

異此名勝義　此明勝義諦。什麼是勝義諦？諸法假定有異於前面所說的如水如瓶，即使那東西是破壞了，或爲慧所分析了，但對那東西的認識，並不是沒有，這就叫勝義諦。舉例說：如顯色的東西，我們就是把他破碎到如極微那麼一點，結果那色覺仍同樣的存在。又如我們以慧分析味等或受等，或析至一極微，或析至一剎那，但那味覺或受覺，總歸是存在的，決不因爲分析，就歸於烏有。如是像這樣的眞實有，就名爲勝義，因一切時體是恆有的。依勝義理說有色等，是眞實不虛的，

所以名勝義諦，因如勝義理說爲有的。上來所說的二諦，是據有部而言的，但在其他的學者，如先軌範師，認爲可以叫做勝義的，是無漏智及此後得世間正智所取的諸法；可以叫做世俗諦的，是除此以外餘智所取的諸法。爲什麼他要這樣說？因先軌範師的意思是：正智取境，是不顛倒的，所以名爲勝義諦；非正智取境，是不眞實的，所以名爲世俗諦。

己三　約聖道辨人

庚一　明聖道加行

辛一　總標加行門

將趣見諦道　應住戒勤修　聞思修所成　謂名俱義境

一個於聖諦中求眞見的行者，在一開始修學時，那他應該學修一些什麼呢？這說起來本是很多的，但最主要的，「應於解脫具深意樂，觀涅槃德背生死過」。如不具有求解脫的意樂，深深了知涅槃的功德，生死的過患，怎肯認眞的修行？不眞切的修行，怎能於聖諦中獲得眞見？所以現在先來說明應修何種加行。

將趣見諦道應住戒勤修聞思修所成　不管是怎樣的一個發心者，在他將欲趣向

於見諦道時，第一條件就是要安住於清淨尸羅，因爲戒是出世的階梯，涅槃的基礎，沒有淨戒，一切不能完成。安住清淨戒後，其次就要精勤勇猛的攝受隨順於見諦的聽聞，換句話說，就是要多聞正法，從正法的聽聞中，了解世出世間的事理，進而對所聞的法義，對所了解的事理，加以審愼的思惟抉擇，令師教授教誡的所生慧增，無倒思惟已後，方能決定依照所思惟的去實踐。總括的說一句，就是先住於戒，後修三慧。論說：「行者如是住戒勤修，依聞所成慧起思所成慧，依思所成慧起修所成慧」。然此三慧的差別，究竟怎麼樣的呢？答：

謂名俱義境　意謂如其次第，以名俱義爲所緣境。就是聞所成慧，以名爲所緣境，思所成慧，以俱（名義）爲所緣境，修所成慧，以義爲所緣境。所謂以名爲所緣境者，就是在聞慧的階段，對於文義的觀察，還沒有能夠捨文而觀於義，且主要的是隨順師說的名句文身，於義差別有決定慧生，所以這慧叫做聞所成慧，約入方便說但緣名，其實不但是以名爲境的。所謂以俱爲所緣境者，就是到思慧的階段，爲欲了知別義的緣故，對於其義，復加精勤審思，爲使所思擇的別義，沒有絲毫的差錯，復又念師前所教的名句文身，文義先後印證，於是對差別義，生起決定慧，

叫做思所成慧。「此加行時，由思義力，引念名故，說緣俱境」。所謂以義爲所緣境者，就是到修慧的階段，對於文義的觀察，已能捨文而觀於義，不待名言，就可證義差別，由此所生的決定慧，叫做修所成慧。正理五十九說：「諸瑜伽師此中立喻，如彩畫者習彩畫時，最初從師敬受畫本，審諦瞻相臨本倣學，數毀數習乃至刮眞；然後背本數思數習，爲令所習無謬失故，復將比較所倣畫本，令已所造等本或增，不爾所習無增進理；由此後時所作轉勝，無勞觀本隨欲皆成。習三慧法，應知亦爾。毘婆沙師復別立喻：如有一類浮深駛水，曾未學者不能離岸及浮所依；曾學未成，能暫捨離去之不遠，恐乏沈溺，復還趣岸，或執所依；曾善學者，能無勞倦不顧岸依，雖經極深險難洄澓，能免淪沒自在浮渡：如是應知三慧相別」。此據婆沙有部宗的意思，若依論主自己的見解，認爲這樣的解說三慧，是有些不妥的，爲什麼？因緣名時是聞慧，緣義時是修慧，如是，思慧豈不是不成了嗎？所以論文提出論主的意見說：「今詳三相無過別者，謂修行者，依聞至教所生勝慧，名聞所成；依思正理所生勝慧，名思所成；依修等持所生勝慧，名修所成。說所成言，顯三勝慧，是聞思等三因所成」。論主的這一解說，與成實論師的意思，是一樣的。如

彼卷第二十，三慧品說：「從三藏十二部經中生名爲聞慧，以此能生無漏聖慧，故名爲慧。如經中說：羅睺羅今能成就得解脫慧，雖聞韋陀等世俗經典，以不能生無漏慧故，不名聞慧。若能思量諸經中義，是名思慧，如說行者聞法思惟義趣。又說行者聞法思惟義已，當隨順行，若能現前知見，是名修慧，如說行者於定心中見五陰生滅，如諸經中說。汝等比丘修習禪定，當得如實現前知見」。雖正理五九舉此破後，說論主不達婆沙的意思，但實際上，那是免不了相亂過失的。

辛二　明身器清淨

具身心遠離　無不足大欲　謂已得未得　多求名所無
治相違界三　無漏無貪性　四聖種亦爾　前三唯喜足
三生具後業　爲治四愛生　我所我事欲　暫息永除故

凡依佛陀的教命而實踐的，不管是什麼人，都須先要清淨身器，但身器怎樣才得清淨而令所修得以速成呢？講到身器清淨，大略由於三因：一、身心遠離，二、喜足少欲，三、住四聖種。所謂身器，身是修行者的所依身，器就是譬喻依身的。「教法依身運轉，法水如傳器物」，所以名爲身器。

具身心遠離　清淨身器的第一動因，就是遠離身心。身心怎樣才得遠離？外如斷絕惡友的交緣，不與惡友相往還，是就離去身上的穢相，而得身遠離；內如離去不善的思惟，不起不正的分別，是就離去心上的穢相，而得心遠離。說起來雖則是很容易的，行起來實在並不簡單，所以第二步必須做到：

無不足大欲　因爲無不足與無大欲，爲身器清淨的第二動因。無不足，是喜足的意思，謂對所得沒有不感到滿足的。無大欲，是少欲的意思，謂對未得沒有過分追求的欲念。修行佛道者，果能少欲喜足，那就內能不雜奸邪之念，外可絕諸惡友之交。身心遠離，就易得成了。假定不是這樣，那就很難令心得定。不過所成問題的，就是無不足與無大欲，二者究竟有些什麼差別呢？答：

謂已得未得多求名所無　意思是說：對於已經得到了的衣服等的資身之具，本是很好很多了的，但仍以爲不好不多，恨不得有更好更多的東西，心裏才得滿足，像這樣的過分多求，是爲不喜足，而這爲喜足之所無的。對於尚未得到了的日常生活的用品，要求越多越好，這是人類的大欲，而這爲少欲之所無的。婆沙四一說：「於未得色等種種追求，是多欲；於已得色等，復更希求，是不喜足」，是爲二者

的差別。修學佛法者，以出離解脫爲本，令心遊於幽玄的境界，所以對於卑近外界的事物，不存拘泥，不生貪著，得能少欲喜足；假定拘泥於卑近的事物，沒有少欲知足的心意，那就內雜奸邪之念，外多惡友之交，是就成爲修善大業的大障了。

治相違界三無漏無貪性　此辨能治等的諸門。治有能治所治，而此二者是相違的，如喜足與不喜足相違，而能針對治之，少欲與大欲相違，而能針對治之。界三是明界繫，意說少欲喜足，如果是有漏的，就通三界：如欲界繫善心相應喜足少欲，爲欲界繫，色界繫善心相應喜足少欲，爲色界繫，無色界繫善心相應喜足少欲，爲無色界繫。假定是無漏的，那就通於未至等的九地。能治二種雖通三界，所治二種唯在欲界。無貪性者，是顯喜足少欲的體性。喜足少欲的特質，既在不事貪求，當然是以無貪爲性的了。反過來，無喜足與大欲，既在貪得無厭，亦卽以貪爲自體的了。

四聖種亦爾　此明清淨身器的第三動因，在於住四聖種。前說少欲喜足的自體爲無貪，而這無貪果對什麼東西而少欲喜足呢？主要爲對於已得的衣服、飲食、臥具，生喜足心，並對斷煩惱修聖道，生樂欲念。如其次第，名爲衣服喜足聖種，飲

食喜足聖種，臥具喜足聖種，樂斷樂修聖種。總稱爲聖種者，因爲依此能出生衆聖的。婆沙百八十一說：「聖者卽是佛、獨覺、聲聞，彼從此生，相續不斷，故名聖種」。少欲喜足的無貪，既在四聖種上表現，可知四聖種亦是以無貪爲性的，所以說亦爾。約體同前，固然沒有問題，約界所繫，那又是怎樣的？婆沙百八一說：「界者，皆墮三界及不墮界。問：色界無飲食，無色界無前三，云何三界皆具四種？答：彼雖無食等，而有彼喜足功德。有說由下界具四種故，展轉引生，上界者亦具四種。世友作如是說：上界雖無食等，而有彼對治」。再說：前三聖種通不通無漏？亦通無漏。然而無漏觀門，不緣衣服等事，怎可說前三聖種亦通無漏？要知衣服等事，雖不是聖道生起之所緣的，然由對於衣服等生喜足心，而能引發聖道的生起，在聖道果上立緣衣服等因，所以說前三聖種亦通無漏。

前三唯喜足　此辨四聖種相。四聖種，在中含二十一說處經中，有這樣的說明：「阿難！我本爲汝說四聖種：比丘比丘尼者得粗衣，而知止足，非爲衣故，求滿其意。若未得衣，不憂悒，不啼泣，不搥胸，不癡惑；若得衣者，不染、不著、不欲、不貪，知出要，而用衣如此，事利不懈怠，而正知者，是謂止住舊聖種。如是

食、住處，欲斷樂斷欲修樂修，彼因欲斷樂斷欲修樂修，故不自貴、不賤他，如是事利不懈怠，而正知者，是謂止住舊聖種。阿難！此四聖種，汝當爲諸少年比丘，說以教彼，若爲諸少年比丘，說教此四聖種者，彼便得前隱、得力、得樂，身心不煩熱，終身修梵行」。唯此四中，前三的自體，唯在於喜足，即對衣服等，隨有什麼所得，沒有不生喜足的。至於第四聖種，雖然不是喜足，但因能夠棄捨欲貪及有貪，所以亦用無貪爲性。如上所說，少欲喜足，都能對治貪，都以無貪爲性，但爲什麼唯立喜足爲聖種而非少欲呢？正理五九說：「以少欲者，容於衣等物有希求故。謂有意樂性下劣者，於未得境不敢多求，設已得多容求不歇；見喜足者，少有所得，尚不更求，況復多得？故唯喜足建立聖種」。第四聖種的樂斷樂修，婆沙雖有四義解說，但以第一「樂斷煩惱，樂修聖道」，最爲殊勝。佛爲什麼要立這四聖種？答：

三生具後業　此明立四聖種的所以。一個人生存在這世間，不能沒有他的生活資具，又不能沒有他所作的事業，俗人如此，出家亦然。當知前三聖種，爲助道的生具，最後一種聖種，爲助道的事業。學佛的出家弟子，既捨棄了世俗的生具及世

俗的事業，不能不有以代替之，釋尊有感於此，所以立這助聖道的生具和事業，使諸弟子依此而行，不久當得解脫。論說：「汝等若能依前生具作後事業，解脫非久」，就是此意。然仍成問題的，就是爲什麼唯安立這二事？答：

爲治四愛生　我佛世尊所以立此二事說四聖種，其最主要的目的，是爲對治衣服、飲食、臥具、有無有的四愛。於中，前三易知，第四有無有愛，是什麼意思？有愛，是於有情自體起愛，卽自體愛，所以說：「於當來果報，赴愛名有愛」。無有愛，就是否定自我的愛。凡是緣起的存在，必有他相對的矛盾性，所以對於自己身心的存在，有時覺得可愛而熱戀他，有時又覺得討厭而欲捨棄他。其實這還是愛，還是以愛爲動力。集異門足論解釋這說：「此中有者，謂五取蘊，卽色受想行識取蘊。無有者，謂此五取蘊，當來斷滅。如有一類作是念言：願我當來五蘊生起；復有一類作是念言：願我死後五蘊斷滅。於有無有諸貪、等貪執藏防護堅著染愛，是名因有無有愛生」。依於這一解說，可以明白知道：現在五取蘊叫有，未來五取蘊爲無有，若現在有，若未來無有，均起愛，名爲有無有愛。

我所我事欲暫息永除故　這是以異門說明立四聖種的意義。我所事欲，意指在

衣服、飲食、臥具的三事上所起的貪欲；我事欲，意指在個己的生命體上所起的貪欲。前者爲我所愛，後者爲我愛。佛爲使令行者，暫息我所事上的貪愛，所以立前三聖種，爲永拔除我所及我事上的貪愛，所以立第四聖種。此與前說不同者：如以對治言，前四各治一愛，今之前三，雖亦各治一愛，但第四聖種，能通治四愛；如以所愛言，前通說四愛，今別判爲我與我所；如以治說，前總叫治，今則別斷，且有暫永的不同。由於有這種種差別，所以特說這一異門。

辛三　廣明七加行

壬一　明五停心

癸一　總標二門

入修要二門　不淨觀息念　貪尋增上者　如次第應修

如是身器清淨，依於佛道修行，最初所得的階位，就叫五停心。意於在這階段上，修行五法，停止五過。那五法呢？一、不淨觀，二、慈悲觀，三、因緣觀，四、界差別觀，五、持息念。第一與第五，頌文會講到。慈悲觀者，觀一切衆生，生慈悲之念，爲對治瞋恚的唯一方法。因緣觀者，觀諸法由因緣而生的道理，爲對治

愚癡的不二方法。界差別觀者，觀五蘊、十八界等的諸法差別，爲對治執著我見的最主要的方法。於此五者之中，本頌爲什麼唯說初後二者？答：

入修要二門不淨觀息念　衆生的根性有無量無邊，修行的入門亦有無量無邊，但今約最要說，入修略有二門：一、不淨觀，二、持息念。不僅我們凡夫要以這爲入道的要門，就是三世諸佛亦以這爲入道的要門。婆沙七四說：「復次，二種色觀，於入佛法爲甘露門，謂不淨觀及持息念」。是不是諸行者都要以這二門入修？不！怎樣？答：

貪尋增上者如次第應修　有情約有二類：一類是貪心猛利數數現前的貪行增上者，一類是尋多亂心妄想紛飛的尋行增上者，如其次第，前者應依不淨觀爲入修要門，後者應依持息念爲入修要門。依近對治門說，不淨觀固是對治貪的，持息念固是對治尋的，但若實在說來，不淨觀不唯能治貪病，亦能治餘瞋等諸病，持息念不唯能治尋病，亦能治餘癡等諸病。

癸二　別釋二門

子一　明不淨觀

爲通治四貪　且辨觀骨鎖　廣至海復略　名初習業位
除足至頭半　名爲已熟修　繫心在眉間　名超作意位

入修要門雖說有二，但爲使人易於理解，今特分開，先辨不淨觀相，次明持息念觀。就明不淨觀中，此兩頌明不淨相，後一頌明諸門分別。

爲通治四貪且辨觀骨鎖　如前所說，不淨觀，觀境界的不淨相，爲對治我人貪愛執著的方法；然能使人生起貪愛執著的客觀境物，其種類是很多的，所以對之而起貪的種類亦復很多。現在先舉出貪的種類，然後再說對治的方法。貪的種類雖多，然就那顯著者言，要以發於外向的四種貪，過失最重：一、顯色貪，二、形色貪三、妙觸貪，四、供奉貪。這四種貪，有一時俱起者，有各別而起者。怎樣對治這四種貪？其方法有二：一爲別治法，就是以四法別別對治四貪；二爲通治法，就是以一法通治四貪。先說別治四貪法：若見他身青黃赤白等的顏色，生起第一顯色貪的時候，立刻就取死者身上所現的膨脹、青瘀等相，作不淨觀而修，了知現今可貪愛的妙色，亦不過是如此，有什麼可貪愛的？這麼一想，那妙色的念頭必然就去，

而顯色貪也就對治掉了。若見他身水眸、柳眉、纖指、細腰等的形態，生起第二形色貪的時候，立刻就取死者經日爲烏鴉、餓狗、豺狼等噉食後所現的諸相，作不淨觀而修，了知現今可貪愛的形色，亦不過是如此，有什麼可貪愛的？這麼一想，就可對治形色貪了。若觸他身柔輭光澤的皮膚肌肉等，生起第三妙觸貪的時候，立刻就取死者經日爲蟲蛆，蠅蚋累累聚啖後所現的狀態，作不淨觀而修，了知現今可貪愛的妙觸，亦不過是如此，有什麼可貪愛的？這麼一想，妙觸貪就被對治掉了。若見他身進止起坐等的威儀，生起第四供奉貪的時候，立刻就取死屍僵直不動的狀態，作不淨觀而修，了知現前可愛的供奉，亦不過是如此，有什麼可愛的？這麼一想，供奉貪就被對治掉了。如上所說，是別治法的大要，通治法又是怎樣的呢？謂對可生貪愛的對象，不論是顯色、形色，抑或爲妙觸、供奉，唯取一骨鎖相而觀，所以頌文說觀骨鎖。骨鎖，是皮肉完全爛了以後所剩下的骨架連鎖，易言之，就是一具骷髏，觀此皮肉已爛的骨鎖，試問有什麼姸姸之顏、嬌嬌之容、肌膚之柔輭、風姿之悅目，可爲生起四貪的對象呢？所以唯一骨鎖觀，就可通治四貪。不過要知道的，就爲修此骨鎖不淨觀，只能伏貪令不現行，要斷是不行的，因爲斷惑，必須徧

緣一切才行，此骨鎖觀，只緣少分，所以不能徹底的斷除煩惱。論說：「然瑜伽師，修骨鎖觀，總有三位：一、初習業，二、已熟修，三、超作意」。今分別解釋如下：

廣至海復略名初習業位　此明初習業位。正理五九說：「且觀行者，欲修如是不淨觀時，應先繫心於自身分，或於足指，或於眉間，或鼻額中，或於額等，隨所樂處專注不移，爲令等持得堅牢故。從入已去名初習業，入言爲顯最初繫心，假想自身足指等處，下至能見錢量白骨，由勝解力漸廣漸增，乃至具見全身骨鎖……見全身已復方便入，緣外白骨不淨觀門，謂爲漸令勝解增故，觀外骨鎖在已身邊，漸徧一牀、一房、一寺、一園、一邑、一田、一國，乃至徧地以海爲邊，於其中間骨鎖充滿。爲令勝解漸復增故，於所廣事漸略而觀，乃至唯觀自身骨鎖，齊此漸略不淨觀成，名瑜伽師初習業位」。修此骨鎖觀，爲什麼以大海爲邊而不觀大海？因大海之德，不留死屍的。

除足至頭半名爲已熟修　此明已熟修位。謂對前所修的略觀，爲了使他勝解力的更爲增强，乃於一具白骨當中，先略去足骨，唯觀其餘的身骨，繫於內心而住，

如是漸次漸次的簡略，乃至到達髑髏骨，捨頭半骨，唯觀半骨，繫心而住，不淨觀成，名爲已熟修位。

繫心在眉間名超作意位　此明超作意位。謂對前所修的略觀，爲了使他勝解力的獲得自在，乃又將前所留觀的頭部半骨捨去，繫心於眉宇間，專注一緣，湛然而住。因這已達不可計議的境界，所以名爲超作意位。

丑二　義門分別

無貪性十地　緣欲色人生　不淨自世緣　有漏通二得

關於不淨觀，還有許多問題須要解決：第一以什麼爲性？第二依於幾地？第三緣於什麼境界？第四在什麼地方得生？第五有什麼行相？第六緣那幾世？第七是有漏還是無漏？第八爲離染得抑加行得？現依頌文的次第，來答覆這些問題。

無貪性　這是解答第一問題。婆沙對此，本有多家的說法不同：有的以慧爲他的體性，有的以厭爲他的體性，但評家說以無貪爲他的體性，今說此觀以無貪爲性，就是根據評家來的。因修此觀門時，以思所成慧，觀察內身的不淨，能伏四貪令不現行，從所治而說以無貪爲體，若並眷屬而言，應以四蘊五蘊爲性。

十地　這是解答第二問題。十地，就是四根本靜慮及四近分、中間、欲界。於此十地，皆容能緣欲界中色，所以通依十地。

緣欲色　這是解答第三問題。謂不淨觀，唯緣欲界所見的色境，爲什麼？因以欲界顯形色，爲此觀所緣對象的緣故。正理五九說：「此不淨觀力能徧緣欲界所攝一切色處」。

人生　這是解答第四問題。能修令不淨觀現起的，唯有在我們人趣中，而在人類的四洲，唯有東南西的三洲，北洲人們亦不能修。爲什麼天趣無有此觀？因此觀的行相，唯在不淨上轉，天上無有青瘀等的諸不淨相，所以不能生起不淨觀。

不淨　這是解答第五問題。不淨觀是善性，從他的自體說，應該是清淨的，現在所以說他不淨，那是約他的行相說的。正理五九說：「此觀行相唯不淨轉」，就是此意。

自世緣　這是解答第六問題。不淨觀，若已生法，過去世色爲過去不淨觀所緣，未來世色爲未來不淨觀所緣，現在世色爲現在不淨觀所緣，即能緣的不淨觀，與所緣的色法，爲一具有，同於一世，所以名自世緣。若不生法，那就可以通緣三世

，謂能緣的不淨觀，雖因緣缺不生，但所緣法，或在未來，或至現在，或謝過去，所以能通緣於三世。

有漏　這是解答第七問題。此不淨觀的行相，非無常等的十六行相所攝，只是一種假想觀而已，所以在道理上講，唯屬有漏。

通二得　這是解答第八問題。此不淨觀，通離染得及加行得，所以說通二得。何謂離染得？就是離下地染時，得上地的不淨觀，如離欲界煩惱時，得初禪近分並初禪及中間三地的不淨觀，離初禪煩惱時，得二禪近分並二禪不淨觀；離二禪煩惱時，得三禪近分並三禪不淨觀；離三禪煩惱時，得四禪近分並四禪不淨觀，欲界不淨觀，無離染得。離染得已，於後後時，亦由加行令得現起，未離染者唯加行得。光記說：「此且據一相說。若細分別，曾得、未曾得，俱通二種：曾得離染得者，謂離下地染得上地觀；曾得加行得，謂非離染，由加行力，修得曾得者。未曾得離染得者，謂離有頂染時得；未曾得加行得者，謂非由離染，由加行力，修得未曾得者」。光師所說未曾得有離染得，是指盡智位言，因在盡智位中，一切有漏無漏的功德，不管是曾得未曾得，全由離有頂染而得的。

子二　明持息念

丑一　九門明念

息念慧五地　緣風依欲身　二得實外無　有六謂數等

前明不淨觀，此說持息念觀，持息念，就是數息觀。義章說：「於自氣息，繫心數之，不令忘失，名數息觀」。寶疏說有九門，頌疏只說八門，卽將釋名與出體合爲一門，今依寶疏分別如下：

息念　這是第一釋名門。息就是風，念持息故，名爲息念。印度名爲阿那阿波那念，或名安那般那念，或簡單的叫做念安般，或極略的名爲安般。如雜含二九說：「世尊告諸比丘：當修安那般那念！若比丘修習安那般那念，多修習者得身止息及心止息，有覺有觀，寂滅純一明分想，修習滿足」。增含第二廣演品說：「世尊告比丘，有一法，當修行，有名譽，成大果，諸善普具，得甘露味，至無爲處。一法者，謂念安般」。雜心八說：「安般念，今當說。安那者持來，般那者持去，亦名阿濕婆娑阿濕婆娑念者憶念」。解脫道論七說：「安者入，般者出，於出入相彼念等」。因此知道：所謂阿那，譯云持來，就是入息；阿波那，譯云持去，就是出

息。婆沙二六說：「經曰：有持來，有持去。此中持來者，謂入息，持去者出息。故施設論說：吸風入內名持來，引風出外名持出」。通常所以叫做數息觀者，那是約義說的，卽數從一以至十的數字。

慧　這是第二出體門。此持息念，以什麼爲體？當知慧爲自體。既以慧爲自體，爲什麼說念不說慧？因此品的念的功用殊勝，所以特得念名。這話怎講？我們知道，念是明記不忘的意思，他對我們出入息的數量，有憶念記持的功用，慧雖以息爲所觀境，假使沒有念爲助力，那是很難修得成的。顯宗二九說：「此品念勝，故得念名，由念力記持入出息量，故顯緣息定慧得成，由念功能故說爲念」。寶疏說念力持慧，既違正理、顯宗，亦背次上持息念名，所以爲今之所不取。

五地　這是第三依地門。此念所依，唯通五地，就是欲界、靜慮中間、初禪近分、二禪近分、三禪近分，不通其他諸地。爲什麼唯以這五地爲所依？因此念唯與捨受相應，所以不在根本諸地。欲界苦樂，能順引尋，而此念正是對治尋的，所以不得俱起。苦攝於憂，樂攝於喜，色界喜樂，違於專注出入息境，而此念唯於出入息境專注所修成的，兩者剛剛是相違背的，所以不得俱起。至於第四禪已上，諸定

現在前時，雖說有彼捨受，但因息已無有，不能起此持息念觀，所以亦非此觀所依。

緣風　這是第四所緣門。此念所緣的對象，唯以出入息風爲境，除了這個而外，不緣任何其他的東西。

依欲身　這是第五依身門。此念唯依欲界人天趣的有情身起，非餘有情身，不過在人趣中，還要除去北洲有情，因依北洲人身，是不能修此觀的。

二得　這是第六辨得門。依俱舍說，通於離染得及加行得；依正理說，唯加行得非離染得。因而正理者向俱舍者提出這樣的責問說：持息念是勝品微細的觀門，唯內道所起的功德，專由勝加行得卽可，怎麼可說通於離染得？況欲界並下三禪近分，都不是離染地，怎麼可說有離染得？俱舍者回答正理者說：滅盡定中，佛無一德不是離染而得的，又離非想第九品染，三乘之人，盡智初心，修九地中有漏功德，又中間定爲離染地攝，無一不是離染得，怎麼可說非離染得？

實　這是第七作意門。此念唯與眞實作意相應，顯示不是假想的。光記說：「正理論云：『此唯眞實作意相應，有說亦通勝解作意』。此論同正理前師，雜心、

婆沙同正理後師……前師唯據根本，故唯眞實；後師亦通加行，故通勝解」。本義抄說：「若依當卷初釋（初師解釋），餘處第二釋者，今論意：加行、根本同唯眞實作意相應；若依當卷第二釋，餘處初釋者，今論意：加行通勝解，根本唯眞實作意相應」。

外無　這是第八內外門。佛法與異教學者，誰能修這法門？這裏告訴我們：唯有依於正法而修的有情，方能確切的依此而修，諸餘異教學者，不能修這法門。什麼道理？第一、在異教群中，無有能說這法門者，說尚無說，況有人修？第二、諸異教學者，對此極微細法，不能有所自覺，自覺尚無，何況云修？第三、此持息念與我執，二者是最極相違的，有此則無彼，有彼則無此，異教者既有我執存在，當就沒有這持息念了。

有六謂數等　這是第九辨相門。辨此觀相，要具六因，方得圓滿。一、數，二、隨，三、止，四、觀，五、轉，六、淨。數謂繫心緣入出息，從一至十不減不增。所謂從一至十者，就是五入息五出息，而以入息爲始。婆沙二六說：「淨數者，於五入息數爲五入，於五出息數爲五出」。雜心八說：「五出息，五入息，此爲十

數」。爲什麼以入息爲始？婆沙二六說：「先數入息，後數出息，以生時息入，死時息出故。又如是觀身心安隱，非顚倒故；又如是觀顯於生死先入後出，非顚倒故」。爲什麼不多不少剛剛十數？爲恐心的極狹略聚，所以不得減於十數；爲恐心的廣逸散亂，所以不得增於十數。唯於數入出息的過程中，可能有三種過失產生：一、數減失，就是於二謂一，於三謂二，乃至於十謂九。二、數增失，就是於一謂二，於二謂三，乃至於九謂十。三、雜亂失，就是於五入數爲出，於五出數爲入，易言之，就是於入謂出，於出謂入。必須離此三種過失，方可說是正數。假定中間錯亂數得不對了，應立刻的從一次第數之，終而復始，乃至得定，不可錯了就讓他錯下去。隨謂繫心，隨入出息，念入出息，爲短？爲長？爲遠到什麼地方？然後再回轉頭來，且念入息，爲行徧身？爲行一分？隨息而行。止謂繫念，或唯在鼻端，或唯在眉間，或唯在足指，隨所樂處，安止其心，是名爲止。觀謂觀察了息風已後，更觀息俱大種造色，並依色住的心及心所，具觀五蘊以爲境界。婆沙說：「爲風大故，等觀四大，觀四大已，次觀四大所造之色，所謂色聲香味觸色。依何法能有造作？謂依心法故，次觀察受想行識。觀察是等，名之爲觀」。轉是移轉的意思，就

是轉此入出息觀，起身念住，展轉乃至起世第一法位，名之爲轉。淨是昇進的意思，就是從苦法智忍開始，一直昇進到見道而修道，修道而無學道。

丑二　六門明息

入出息隨身　依二差別轉　情數非執受　等流非下緣

這一頌，是明息相的差別。所謂數息的息，一定有他的狀態，現以六門來分別他。

入出息隨身　這是第一依身門。婆沙對此，本有隨身地和隨心地的兩說，評家取隨身地，今亦同評家說。爲什麼說入出息是隨身而非隨心？因這是屬於身的一分所攝，是物質而不是精神的。

依二差別轉　這是第二依轉門。依二的二字，指身與心的二者。意思是說：入出息的轉動，不但要依於身，同時要依於心，無身固無息轉，無心息轉亦無。爲什麼必須依此二者？原來息的轉動，須要具備四個條件：一、息所依地，就是欲界及色界的初二三禪；二、風道通，就是口與鼻；三、毛孔開，就是身分上的毛孔不閉；四、入出息地的粗心在前。於此四者中，前三名身差別，後一名心差別。必須四

者具備，然後息方得轉，若缺任何一種，其息必然不轉。如無心定的有情，雖具其他的三個條件，但因缺少粗心現前的一緣，所以息不得轉；若生無色界的有情，由於四個條件完全不具，所以息亦不轉；至於諸根未滿未熟的羯剌藍、頞部曇、閉尸、健南四位的有情，雖具粗心現前及入出息地的兩個條件，但因風道未通，毛孔未開，所以息亦不轉。總之，不管那一類的有情，只要有一個條件不具，息就不轉，所以說依二差別轉。

情數　這是第三依情門。謂在有情數與非有情數中，息是屬於有情數而非屬於非情數，因這是身根的一分，外在的非情，是沒有息的。有說息出了身，非出入息，就非有情數，這是不對的，要知息雖離身出外，但他畢竟是有情的息風，所以不可說不是有情數攝。正理六十說：「此入出息有情數收，無覺身中息無有故，是雖從外來而繫屬內義」。外入的尚爲情類繫屬，內出的當亦情類繫屬。

非執受　這是第四非執受門。謂在有執受與無執受中，息是屬於非執受而不是屬於執受，所謂執受，一定要與根合，息既如毛髮等不與根合，毛髮等不是執受，此息當亦非執受了。

等流　這是第五五門類。謂息在五類中，唯是等流性，不通所長養等，因爲他是同類因所生的，所以是等流性。因爲身增長位息便損減，身損減時息便增長，不是所長養的東西，所以非所長養。因爲這個斷了以後還更相續，諸餘異熟色斷不更續的，所以非異熟生。因爲是前後相續的，所以不是刹那。因爲這是生滅無常法，所以不是無爲實法。

非下緣　這是第六息觀門。謂出入息，只可爲自地心及上地心的所緣，不可爲下地心的所緣，換句話說，下地心是不能緣上地息的。舉例來說是這樣的：欲界息，可爲欲界自地心所緣，亦可爲初二三禪上地心所緣；初禪息，可爲初禪自地心所緣，亦可爲二三禪上地心所緣，但不可爲欲界下地心所緣；二禪息，可爲二禪自地心所緣，亦可爲三禪上地心所緣，但不可爲欲界及初禪的下地心所緣；三禪息，唯可爲三禪自地心所緣，不可爲二禪以下的下地心所緣，所以頌說非下緣。

壬二　明四念住

癸一　別相念住

依已修成止　爲觀修念住　以自相共相　觀身受心法

自性聞等慧　餘相雜所緣　說次第隨生　治倒故唯四

由前五停心位，逐步漸進，就到達了別相念住位。此位以能觀的觀智，別別觀察身受心法，以對治四倒爲目的。於中，初二句依前總標；次二句明觀之相；又二句辨三種體；第七一句明次第；末後一句明唯說四的所以。

依已修成止爲觀修念住　這是依前總標。謂依前不淨觀及持息念的二門，已經修成止的工夫了，現在爲了修觀，應更進一步的修四念住。正理六十說：「已修成止以爲所依，爲觀速成修四念住，非不得定者，能如實見故」。根據正理所說的意思，我們可以知道：在五停心位上，不論是修不淨觀或持息念，主要的目的是止息行者心念的散動，所以偏修於止。現在入於念住位，修四念住觀，取身受心法的差別相，以破除常樂等的顛倒，生起如實見，所以名爲觀。四念住觀應如何而修呢？答：

以自相共相觀身受心法　這是明觀之相。謂或以自相觀身受心法，或以共相觀身受心法。何謂自相別觀？就是觀身受心法的自性，以對治淨樂我常的四倒。身以什麼爲自性？以大種、造色、五根、五境爲他的自性，觀此身的自性，可以對治淨

的顛倒。受以什麼爲自性？以領納苦樂捨爲他的自性，觀此受的自性，可以對治樂的顛倒。心以什麼爲自性？以六識心王爲他的自性，集起名之爲心，以能集起三業事的，觀此心的自性，可以對治常的顛倒。法以什麼爲自性？以身受心外所餘的諸法爲他的自性，觀此法的自性，可以對治我的顛倒。何謂共相別觀？就是觀身受心法的共相，各爲非常、苦、空、非我，因非常等，不是那一法所專有，而是一切法所共有的，所以名爲共相。例如觀身，此身與餘諸有爲法，同樣的是屬非常，與餘諸有漏法，同樣的是屬苦性，與餘一切法，同樣是空的，亦復同是非我的。這樣的觀，名爲身共相別觀。身共相是如此，當知受心法三者，亦復如是。

自性聞等慧餘相雜所緣　這是辨三種體。所修念住，大別起來，約有三種：一、自性念住，以慧爲體。什麼慧爲自性念住體？就是聞思修的三慧。既名念住，爲什麼以慧爲體？因要有念的力量，而後始能令慧安住於境，或說由於慧力，可使念安住境，因這樣的關係，所以得名念住。論說：「理實應言慧令念住，是故於慧立念住名，隨慧所觀能明記故」。正理六十說：「此卽是慧，於斷煩惱趣涅槃中，慧最勝故。如契經說：『姊妹當知：諸聖弟子執智慧劍，能斷一切結縛隨眠，直趣涅

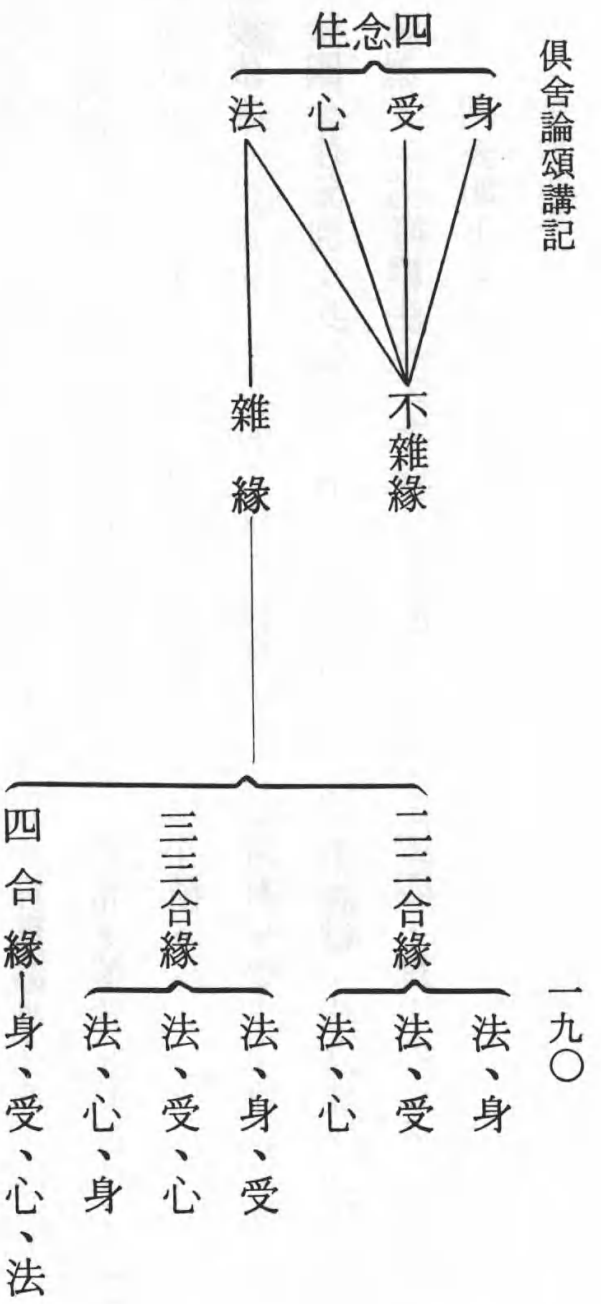
槃無罣礙故』。又契經說：『若有於身住循身觀名身念住，於受心法，說亦如是』。諸循觀名唯目慧體，非慧無有循觀用故……故知唯慧得念住名」。二、相雜念住，光記依正理、顯宗的意思，說慧及慧相應並俱有四相爲體；寶疏於相雜位，以義保存慧體。兩師所說，寶義爲勝。所謂相雜，就是慧俱有法與慧俱時，相雜而住，名爲相雜。三、所緣念住，此以慧所緣的身受心法爲他的自體，或以慧所緣的一切諸法爲他的自體，因一切法無不是慧所緣的。如是所說三種念住，那一種有斷煩惱的功用？唯第二相雜念住，具有斷惑的特能，非餘二種念住。爲什麼自性念住不能斷惑？因離慧的助伴，但唯慧的力量，是不能斷惑的。爲什麼所緣念住不能斷惑？因彼緣諸法的作意，是太過於普散了，不能集中力量破惑。爲什麼相雜念住能夠斷惑？這因他俱有兩個優勝的條件：一是不但有慧，而且攝有助伴；二是彼之作意，能夠總略所緣。由於這樣的關係，所以三中唯相雜能斷煩惱，非餘二種。

說次第隨生　這是明次第生。四念住的生起次第，是這樣的：先身，次受、心、法。爲什麼必然如是次第？因是相隨相順的。謂諸有情，大多數喜歡受用於色，而此以情深欣樂於受爲緣，欣樂於受的原因，在於內心的不調，內心的不調，由於

煩惱的活動，隨順觀察此理，四念住就次第生起。或隨所緣粗細不同，所以生起有此次第：謂身最粗，粗者先觀，所以身念住初生；次爲受粗，所以受念住次生；心細於受，所以心念住後生；法最微細，因於其中有最極微細的涅槃的，所以法念住在最後生。

治倒故唯四　此論說四所以。所修念住，爲什麼不多不少剛好四種？這因所治的顚倒有四，所以能治的行門亦唯四。謂爲對治不淨淨想顚倒，所以說身念住；爲了對治於苦樂想顚倒，所以說受念住；爲了對治無常常想顚倒，所以說心念住；爲了對治無我我想顚倒，所以說法念住。反過來說：以不淨觀觀身不淨，能治淨想顚倒；以苦觀觀受是苦，能治樂想顚倒；以無常觀觀心無常，能治常想顚倒；以無我觀觀法無我，能治我想顚倒。因此，四念住觀，不增不減。

最後依論一說雜緣不雜緣的差別：雜緣，謂於法雜有身等；不雜緣，謂卽單觀於法。依四念住分別：身受心三者，只有不雜緣，沒有雜緣；法念住，通於雜緣不雜緣。論說：「若唯觀法名不雜緣；若於身等二、三或四，總而觀察名爲雜緣」。今依此意，列表如下：



癸二　總相念住

彼居法念住　總觀四所緣　修無常及苦　空無我行相

從上別相念住漸進之位，叫做總相念住位。謂前於不雜緣法念住無間，引所緣雜法念住生，現應進一步的修總緣共相法念住生，然而這法念住的狀態是怎樣的呢？這就是現在這一頌中所要說明的。

彼居法念住總觀四所緣　別相念住中，雖有二二合緣，三三合緣，或四合緣，但都不是唯獨的直接的緣於四法；現在由於觀智的增進，所以能總緣身受心法的四

法。總別相的念住，所以有這樣的不同，是依位的淺深而來，位淺，或時二合觀，或時三合觀，或時四總觀，位深，是就唯總觀四，而不再作別緣。

修無常及苦空無我行相　所謂總緣身等四所緣境，以觀於非常、苦、空、非我的四行相。婆沙第二說：「若順次第說功德者，應先說不淨觀，或持息念等，次說念住，次說三義觀（次第觀蘊處界，名爲三義觀），次說七處善（觀色苦、觀色集、觀色滅、觀色道、觀色愛味、觀色過患、觀色出離，如是七觀，名七處善），次說煖頂忍等」：今論爲什麼不說三義觀、七處善？要知今論所要說的，是說諸法的法要，不是欲將婆沙每一論題，都要講完，所以略而不論。

壬三　明四善根

癸一　正明煖等四善根體

子一　善根觀行

從此生煖法　具觀四聖諦　修十六行相　次生頂亦然

如是二善根　皆初法後四　次忍唯法念　下中品同頂

上唯觀欲苦　一行一刹那　世第一亦然　皆慧五除得

既已修了從未修的十六行相，那末，從此無間而進一步的生何善根呢？現在就來說明四善根體，先論善根的觀行。

從此生煖法　上來所修的觀智，雖已上達而得自在，然而欲起眞正的無漏智力，斷除迷理的煩惱，親切的入於見道，必須更修加行之功，以起殊勝的善根爲要。那殊勝善根在最初的，就是煖法，所以說從此生煖法。爲什麼叫做煖？如火將要燃燒的時候，先有煖氣的現前。當知焚燒煩惱之薪的無漏聖道智火，在他剛剛要生的前相，說名煖位。

具觀四聖諦修十六行相　於此煖位，究修如何之行？謂能具觀苦集滅道的四聖諦境，而修苦、空、非常、非我等十六行相。十六行相，就是以能觀的智力，向四諦的一一，作四種的觀解。如向苦聖諦的觀察，起觀非常、苦、空、非我的四行相，向集聖諦的觀察，起觀因、集、生、緣的四行相，向滅聖諦的觀察，起修滅、靜、妙、離的四行相，向道聖諦的觀察，起修道、如、行、出的四行相。初向苦諦作非常、苦、空、非我觀者：苦爲三界的果報，卽一切世間之法。此法在有情的身心上，以逼迫惱害爲性，所以叫苦。此法從我人的身心乃至妻子眷屬自餘的諸物，無

一可爲眞實我的所有，所以叫空。此法稱衆緣和合，待因緣而生，亦以因緣之散而滅，所以叫非常。此法既無常住的意義，亦無獨一或主宰的意義，所以叫非我。次向集諦作因、集、生、緣觀者：集爲迷的原因，就是起惑造業，由惑業產生苦果，猶如種子的能生芽等，所以叫做因。此惑業集積苦果而使現生，所以叫做集。此惑業復有一股力量，使所生的苦果相續不絕，所以叫做生。同時又能爲助緣而成辦苦果，所以叫做緣。次向滅諦作滅、靜、妙、離觀者：滅諦就是涅槃，涅槃界中斷絕五蘊，所以叫做滅。止息貪、瞋、癡三毒的煩惱，所以叫做靜。無有一切的過患，所以叫做妙。解脫一切的災難，所以叫做離。後向道諦作道、如、行、出觀者：道爲悟的原因，就是無漏法，此法爲聖者的實踐履行，所以叫做道。契於正理，所以叫做如。趣向涅槃果，所以叫做行。超出三有的生死，所以叫做出。如此四諦，各起四種觀解，合稱十六行相。

次生頂亦然　修前煖善根的行者，由下而中，由中而上，漸次漸次的增長，到達最極成滿的時光，更生殊勝的善根，這叫做頂法。在此頂位之中，亦觀四諦十六行相，如前煖位一樣，所以說亦然。爲什麼稱爲頂？這有二種解說：一、在四善根

中，忍位以上，稱「忍不墮惡趣」，煖與頂二位，稱爲動善根，有進退的可能性，進而可以起忍、世第一的不動善根，退而仍可起惑造業墮入惡趣。今頂善根，於動善根中，稱爲最勝，如人身的有頂，所以叫做頂。二、此頂位居於進退兩位的中間，向前進可至後之忍位，漸漸入於見道，決定不再有退，向後退可以退至煖位，動輒有退墮罪惡之趣的危險，如山頂的在進退中間，所以叫做頂。

如是二善根皆初法後四　如是像上所說煖及頂的二善根，在初安足（初起）的時候，都是唯觀法念住的，什麼道理？因此煖頂的行者，以十六行相，最初遊履於四聖諦迹。四聖諦迹者，謂三世諸佛依此門爲入道之迹。雜含十五說：「苦滅道跡聖諦」。中含七說：「過去諸如來無所著等正覺，彼亦有此正行，說法謂四聖諦」。於見道中初起，所以唯法念住，因煖頂位，是順於見道的。及後增進的時候，不特唯修法念住，且可通修四念住，所以與初起不同。

次忍唯法念　修頂善根的行者，由下品而中品，由中品而上品，漸次漸次的增長，到達最極成滿的時光，更生殊勝的善根，這就叫做忍法。在這忍位中，行者對四諦理，信認印可，稱爲最勝，而且再無退墮之虞，所以名忍。世第一法，於四諦

理，既無退墮，忍可亦勝，且無間的入於見道，然因不能具觀四聖諦法，所以不得名忍。在此忍位，不論是初起，或是後增進，因爲接近見道，無稍容預，所以初後唯觀法念住，不能具觀四念住。

下中品同頂上唯觀欲苦一行一剎那　這忍善根，有下、中、上的三品。於下，中二品的階位，如前頂位一樣的，具觀四聖諦，修十六行相。然四聖諦，以界分別，有欲界四諦與上二界的四諦差別。行者對這上下八諦，各起十六行相，合修而爲三十二行相。至於上品忍位，唯觀欲界苦諦，以一剎那心起一行相，直入後之世第一法位。現就中忍位減緣減行一說：中忍品位，雖初具十六行相而觀上下八諦，但爲欲作入見道的準備，修銳利的觀慧，漸次省略所緣及行相，名爲減緣減行。緣指上下八諦，因這是所緣的境；於這所緣境上而起觀解，爲十六行相就是行，因這是能緣的行。所以減緣減行，是就十六行相而將觀智力集中於一點所行的方法。如下表觀第一周，從一至第三十一，減去第三十二，即上界道諦下出之一行相（減行）；觀第二周，從一至第三十，減去第三十一，即上界道諦下行之一行相（減行）；觀第三周，從一至第二十九，減去第三十，即上界道諦下如之一行相（減行）；觀

第四周，從一至第二十八，滅去第二十九，即上界道諦下道之一行相（此因不全緣上界道諦，所以名爲滅緣，不過滅緣之時，亦並滅行，但屬滅緣攝，所以不名滅行）。如此第五、第六等，每觀一周，從下逆次滅一行相，直至三十一周時，稱一行二刹那，以二刹那之心，唯觀留欲界苦諦下的一行相。餘之三十一行相，悉已滅去。所謂七周滅緣，二十四周滅行，即在三十一周中，每四周滅去三行相及一緣。在道理上，實在說來，應是三十一周滅行，但因其餘的七行，屬於滅緣所攝，所以但言二十四。今表如左：

滅緣																滅行													
欲界苦諦	非常一	觀留	欲界苦二	滅行	欲界苦空三	滅行	欲界非我四	滅行	欲界苦諦	非常五	滅緣	欲界苦六	滅行	欲界苦空七	滅行	欲界非我八	滅行	欲界苦諦	因九	滅緣	集十	滅行	集生十一	滅行	集緣十二	滅行	集諦	因十三	滅緣	集十四
滅行	生十五	滅行	集緣十六	滅行	滅諦	滅二一	滅緣	盡二二	滅行	妙二三	滅行	離二四	滅行	滅諦	道二五	滅緣	如二六	滅行	行二七	滅行	出二八	滅行	道諦	道二九	滅緣	如三十	滅行	行三一	滅行	出三二
滅行																													

如此七周減緣，二十四周減行，唯觀留欲界苦諦下的一行相，是爲中忍滿。爲什麼唯觀留一行相？因若觀於上下八諦理，如下忍位，起三十二行解，那就觀智散漫而不猛利，不能爲發起無漏眞智的勝緣，所以於此位中，漸漸減少，以使智力漸歸猛利。婆沙第五以喻示其相說：「譬如有人，欲從己國，適於他國，多有財產，不能持去，遂以易錢，猶嫌其多，復以易金，猶嫌金重，復以貿易大價寶珠，持此寶珠，隨意所往，行者亦然」。此中忍的滿位，一行二刹那，無間起殊勝的善根，就名爲上忍位了。在此我們仍不得不知的，就是入見道者的根機，有利鈍的差別；利根之中，有著我者及著我所者的兩類；鈍根之中，有我慢增者及懈怠增者的兩類。其著我者的入於見道，是從非我的這一行相而入；其著我所者的入於見道，是從空的這一行相而入；其我慢增者的入於見道，是從非常的這一行相而入；其懈怠增者的入於見道，是從苦的這一行相而入：所以於中忍位中，所觀留的行相，亦隨其根機而各有不同。前表只是就其一類，以觀留非常的這一行相爲例，並不是每一行者都這樣的。

世第一亦然　從前上忍一行一刹那中，無間生起最極殊勝的善根，名爲世第一

法。此位所發的善根，在有漏世間法中，是最爲殊勝的，所以名爲世第一法。論說：「此有漏故，名爲世間；是最勝故，名爲第一。此有漏法世間中勝，是故名爲世第一法」。於此成爲問題的：所謂最勝，是約都勝說？抑約分勝說？假定說都勝，世俗智爲見道的眷屬，難道這可勝於世俗智？假定說分勝，不應唯此是世第一，煖等前三，亦應名世第一，因爲也是分勝的。現在告訴責問者說：世第一法，於有漏中，名爲都勝，爲什麼？因能開聖道門，世俗智無此勝能，不得名世第一，不唯如此，而且世俗智，要由世第一法方得生的，怎可相提並論？在此世第一法位，唯緣欲界的苦，唯有一行一刹那心，同前上忍所行的一樣，所以說亦然。

皆慧五除得　煖等四善根法以什麼爲體？一一皆以慧爲自體，若並助伴而言，那就皆五蘊攝，因定俱必有隨轉色的，如定共戒名爲色蘊。煖等所以皆以慧爲自體，因爲是以念住爲性的。謂總相念住居法念住，從此而生煖法等。此煖等四，雖有能得的得，但助伴體中的得，不是煖等四善根體，所以說除得。爲什麼不可以得爲體？要知聖者出見道後，有法後得得此煖等，煖等上的得，聖是容可現行的，假定煖等以得而爲自體，難道聖者還有煖等善根重現在前？正理六一說：「勿諸聖者煖

等善根重現前故，然已見諦不許煖等重現在前，已見諦者加行現前成無用故」。

子二　善根差別

此順抉擇分　四皆修所成　六地二或七　依欲界身九
三女男得二　第四女亦爾　聖由失地捨　異生由命終
初二亦退捨　依本必見諦　捨已得非先　二捨性非得

所生善根相體，如前已辨，至於彼差別義，現在當說。於中，前十一句觀相，相是相狀的意思；最後一句出體，體是體性的意思。

此順抉擇分　這是釋名。謂前五停心觀，別相念住，總相念住，名順解脫分。解脫就是涅槃，分是因的意思，謂五停心觀等的善法，能順解脫而爲其因，所以名順解脫分。而此煖、頂、忍、世第一法，名順抉擇分。抉是抉斷的意思，擇是簡擇的意思，分是一分的意思。謂諸聖道，名爲抉斷簡擇。但是講到諸聖道，主要的是說見道，因爲有苦等四，所以說之爲諸。總見道名爲抉擇，見道中的一分，所以名爲抉擇分。今此煖、頂、忍、世第一法的四善根，爲引其抉擇分的緣，順益於彼，所以名爲順抉擇分。此順解脫分、順抉擇分，亦名七方便位，因爲是獲得聖果的資

糧方便之故。

四皆修所成　這是明三慧所攝。煖等四善根法，唯依定地而有，所以於聞思修的三慧中，唯是修所成，非聞思所成。

六地二或七　這是明所依地。煖等四善根，依正義說，皆依六地，就是依於四靜慮、未至、中間。爲什麼欲界沒有？因欲界不是定地；爲什麼無色界無有？因煖等四，是見道的眷屬，無色界沒有見道，所以煖等亦無；還有，無色界心不緣欲界見道，可是任何一個人，對於欲界見道，都應先修，所以彼無色界無有。二或七的二字，是指煖與頂的二善根。此二善根，依妙音尊者的意思，是以七地爲所依的，就是於前六地外，更加欲界。婆沙百八十八及雜心五，都有此說。他爲什麼要加欲界爲所依？因尊者妙音，認煖頂是思慧，所以可依欲界。假定眞的如此，四皆修所成的，這話又怎麼通？當知這是依正義說，非依妙音尊者義說，不可例比！

依欲界身九　這是明所依身。煖等四善根法，唯依欲界人天身起。欲界天有六，人有四，合爲十處，但可爲四善根所依的，只有九處，卽於人中除去北俱盧洲，而依其餘的九處之身，得入於離生。不過約初起說：煖等前三善根，固是三洲初起

，但是後生六天，亦仍繼續現前；第四世第一法，不特三洲可以初起，就是六天亦可初起，什麼道理？因第四善，只有一念，所以人天皆得初起。天的初起是這樣的：先在人中修前三種善根剛剛完成，忽然命終而生天上，到了天上更起煖等，於是世第一法也就生起。爲什麼唯依欲身不依上界天身？因唯欲界有厭苦的功能，上界不厭苦，所以非所依。

三女男得二　這是明男女得別。煖等四善根法，唯依正常的男女身得，不可依畸形的扇搋等得。頌文第一個三字，是指前三善根。意謂前三善根，不論是男是女，都可得二。所謂男得二者，就是作爲一個男子，一方面可得男善根，一方面亦得女善根，名爲得二。依古人的解說：男身男善根的現起，女善根亦成就而保持之，怎麼知道？因在煖頂忍位轉根的時候，男可轉形而爲女的。所謂女得二者，就是作爲一個女子，一方面可得女善根，一方面亦得男善根，名爲得二。依古人的解說：女身女善根的現起，男善根亦成就而保持之，怎麼知道？因在煖頂忍位轉根的時候，女可轉形而爲男的。

第四女亦爾　這是明女得第四善根的情形。第四世第一法，在女子方面得二種

，如前煖等是一樣的，所以說亦爾。所謂女得二者，就是作爲一個女子，一方面可得女善根，一方面亦得男善根，名爲得二。爲什麼如此？因在第四善根位，女亦容可轉形爲男的。但此第四善根，在男身方面，唯得一男善根，而不能得女善根，什麼道理？這是由於他本來是男身，證聖已後，無有再轉爲女的可能，對於女身已得非擇滅了，所以不得女善根。假定本來是女，那就不是這樣，如羅漢尼，仍是屬於女性的。

聖由失地捨異生由命終　這是明捨善根義。得四善根，不是永遠得而不捨的，若聖若凡，都有捨的可能，不過捨有不同罷了。就聖者說，依於那一地而得這善根的，一旦失去那一地時，其善根也就捨了。如在初靜慮地得四善根，由初靜慮上升至二靜慮，其初靜慮善根必然就捨去。如在初靜慮地得四善根，就在初靜慮地命終，復更生於初靜慮地，由於地未失的關係，煖等善根也就不捨。就異生說，於所依地，不論失與不失，只要一旦命終，煖等善根就捨，因在異生身中，沒有見道的力量去資助他，所以生命一結束就捨。聖凡捨的不同，總說一句：異生決定沒有失地而捨，聖者決定沒有命終而捨。

初二亦退捨　謂於四善根中的初二煖頂善根，如在異生方面來講，亦可由於退捨，但就聖人而言，那是不會退捨的；至於後二善根，聖者固然不會退捨，就是異生亦無退捨，這是我們不可不知的。

依本必見諦　諸異生類，假定依於四根本地而起煖等善根的話，那他在現生中必然得見於諦，爲什麼？一因他的根性猛利，二因他的厭離心深，所以能夠做到這步田地。假使依於未至地及中間地而起煖等善根的話，那他在現生中就不一定得見於諦，爲什麼？一因根有利鈍，二因厭有淺深，根利而厭深的，於現生中可以見諦，根鈍而厭淺的，於現生中不得見諦，所以這是沒有一定的。有餘師說：依根本定而起煖等的四善根，於現生中就必定可以到達涅槃，因厭患三有的心，是非常深切的。

捨已得非先　這是明重得的所得。一個得了煖等善根的行者，由於某種特殊的因緣，將所得的煖等捨去了，後來經過一個相當時期，復又重行修得，當知此所修得的，絕對不是原先所捨的，而是得先所未得的，因煖等四善根，就我們衆生講，從無始來未曾熟修，現在要想修得，必要大加功用，然後始成。光記說：「於未曾

得生欽重故得先未得，於已曾得不欣樂故非得曾得。以趣聖求昇進，若得餘定，以曾熟修，非由大功，故後重得，得先所得」。若在異生命終而捨去煖等，不遇明白了達煖等分位的善知識，固然還須從煖修習而得，假使遇到這樣的大善知識，指示我們修頂的方法，我們照那方法去修，就可從煖而次第的生於頂；從頂生忍，當知亦復如此。

二捨性非得　這是明失退出體。二捨，就是由失捨和由退捨，退捨雖然必起過患，但是失捨却未必然。然而不論失捨、退捨，因爲是捨得的，所以其性非得。換句話說，失退二捨，不是以得爲體的。

子三　善根勝利

煖必至涅槃　頂終不斷善　忍不墮惡趣　第一入離生

善根的觀行，善根的差別，我們都已說過了，但得此善根後，究有什麼勝利，這也是一般人所要知道的，如沒有勝利可言，那行者又何必辛苦的去修他？頌文四句，分別說明四善根的勝利。

煖必至涅槃　這是煖善根的勝利。謂諸行者，於修學的過程中，假定得到這煖

法，不說是不退，即使退起邪見，以邪見的力量，斷其善根，造無間業，墮三惡趣，然而不論怎樣，必不長久流轉於生死中，而很迅速的成爲聖者，以至入於涅槃。

頂終不斷善　這是頂善根的勝利。謂諸行者，若從煖位進一步的得到頂位，不說是不退，可以保持善根，即使退失其位，甚至造惡業而墮到地獄裏去，也畢竟不再斷善根，因以觀察三寶殊勝功德爲門，而引生清淨信心的。假定得頂而不再斷善根的話，爲什麼經說退頂？「由彼曾起近頂善根，依未得退密作是說」，並不是眞正得頂的，還可再斷善根。

忍不墮惡趣　這是忍善根的勝利。謂諸行者，若從頂位再進一步的入於忍位，即就下中忍來說，不特不斷善根，而且再也不造五無間業，由於不造五無間業的關係，惡趣也就不再墮入了。正理六一說：「得忍不墮諸惡趣者，已遠趣彼業煩惱故，得惡趣生非擇滅故」。如就上忍位說，那就不但不會再墮惡趣，而且復得五種不生：一、生，就是不再受生卵生、濕生的生命，因爲這類有情的生命，愚癡是特別重的。二、處，就是從此以後，不再生於無想天、大梵天、北俱盧洲等處，因爲這些地方是難處，不能修學佛法的。三、身，就是從此以後，不會再招感到扇搋、半

擇迦、二形的生命體，因爲這類有情身，依佛法說，是不能接受佛法的。四、有，就是從此以後，必不再受第八等有。第八有者，預流聖者，極七返受生，盡於欲界之生，不更受第八有生。等是等色界一處二生業，謂於色界十六天，一處只受一生，更不再受第二生，因於第二生業，已得非擇滅了。欲界第八生業，色界第二生業，都是障得上品忍的，現在既已獲得上品忍了，當就不會再受欲界的第八生，色界諸天的第二生了。五、惑，就是從此以後，不再生起見所斷的煩惱了。爲什麼對此五種能得不生？因於此五得非擇滅的緣故。

第一入離生　這是世第一善根的勝利。謂諸行者，若從忍位進而趣入世第一位，雖說是還站於異生的立場，但已能夠趣入正性離生。假定是這樣的話，異生豈不就是聖者了嗎？因世第一法現在前時，是有見道上的得的。不然！當知苦法忍在生相，雖說有得在身，但還沒有成就，是以不得名爲聖者。

子四　三乘轉根

轉聲聞種性　二成佛三餘　麟角佛無轉　一坐成覺故

佛法的修行者，由於有聲聞、獨覺、佛的三種種性的差別，因而煖等的四善根

法也就有三品不同，不管是隨聲聞種性所已生起的善根，或者是隨獨覺種性所已生起的善根，乃至隨於佛陀所已生起的善根，他們可不可以由這一乘而轉向於另一乘呢？頌解答說：

轉聲聞種性二成佛三餘　謂有一類根性，事前雖未種植佛乘的順解脫分，但依聲聞乘的種性，生起煖頂位的善根，那是容可轉生佛乘煖頂善根的，轉成佛乘的煖頂善根後，同樣是可成佛的。不過，我們還得知道的：這兒所謂轉，不是說轉就轉的，是要經過長時間的，就是先轉起佛種性的順解脫分善，然後再經三大阿僧祇劫的長期修行，方能轉起煖頂位善。聲聞種性的有情，如果已得忍位，那就不能趣向佛乘，也就是沒有成佛的可能了。因聲聞乘所修的加行，最久不過是經六十劫，就可證得聲聞聖果，但是大心菩薩，爲了多作利益他事，爲了拔濟無邊有情，弘誓莊嚴經無量劫，所以往生惡趣，就如遊於園苑一樣，必須如此，然後方得成佛，假定不是這樣，那就無成佛義。可是忍位善根一起，就斷絕了衆多利他之事，再也不得趣向佛乘，所以聲聞煖頂可轉向佛乘，起忍則無轉成佛義。若依聲聞種性起煖頂忍三位善根，那是都可轉生獨覺乘道的，因聲聞種性的忍法生起，對於獨覺菩提是無

能爲障的，獨覺亦如聲聞不往惡趣的，所以起彼忍位，亦可轉於獨覺，而此獨覺在於佛外，所以頌文說餘。唯須要知道的，就是從聲聞轉成獨覺，也不是說轉就轉，而是先要轉起獨覺種性的順解脫分善，然後再經百劫的長期修行，方能轉起煖頂位善。聲聞種性有轉有不轉，已經知道，獨覺種性所起的煖頂，可不可以轉向餘乘呢？答：

麟角佛無轉一坐成覺故　講到獨覺，約有兩類：一是如先所說的部行獨覺，起煖頂善，同聲聞一樣的，容可轉生佛乘煖頂；二是現在所說的麟角獨覺，起煖頂善，與佛乘一樣的，不可轉爲餘乘，因爲此二聖者，皆以第四靜慮爲依，一坐便成自乘之覺。我們知道，第四靜慮爲最極明利的三摩地，不動不搖，堪爲麟角，大覺所依，所以麟角喻及佛種性，煖等善根都是不可轉的。所言一坐者：有說從煖善根乃至菩提，不起于座名爲一坐；有說從不淨觀乃至菩提，不起于座名爲一坐。什麼叫做麟角獨覺？光說：「如麟一角，獨出如佛」，所以名爲麟角。他們最初發心，雖也還是由於教力，但到後來將要入聖的時候，因是獨自悟道的，所以得獨覺名。

癸二　便明順解脫分差別

前順解脫分　速三生解脫　聞思成三業　殖在人三洲

有人這樣問道：一個發心修行的行者，在現生中剛剛開始種下順解脫分善根的時候，是不是在現生中就能生起順抉擇分？不是這麼簡單的，所以此頌特別便明順解脫分差別。初句總標，第二句明修果久近，第三句的上三字是顯三慧所成，後二字是明業體，第四一句，明所起處。

前順解脫分速三生解脫　行者在現實生命體中，如果生起順抉擇分，那他在前生中，一定是已起了順解脫分的，不然，現生決不會生起順抉擇分的，什麼道理？要知不管那一個有情，在他初種順解脫分的時候，迅速得不得再迅速的，也要三生方得解脫，就是於第一生中，初起順解脫分，於第二生中，生起順抉擇分，於第三生中，入聖乃至得解脫。論說：「譬如下種、苗成、結實，三位不同；身入法性、成熟、解脫，三位亦爾」。聲聞極速，固然只要三生，如果極遲，那就要六十劫。獨覺又不同：最快不得少於四生，最慢那就須要百劫。所謂四生者：一、最初發心生；二、起順解脫分生；三、順抉擇分生；四、入聖生。三生六十劫與四生百劫，就根機說，誰鈍誰利？從修行的時分長短來看，其根機的利鈍，已很清楚的劃分出

來了。如經三無數大劫而修行的佛，是最極利根；經百大劫長時間而修行的麟角，是極利根；經六十劫而修行的聲聞，如身子等是極利根。反過來說，三生得脫的聲聞，四生得脫的獨覺，由於修行時分極爲短促，所以大都是屬鈍根性的有情。

聞思成三業　此明三慧及業體。謂順解脫分的完成，全在聞思二慧，非由修慧所成，因這是屬散地所有的。所成的順解脫分，以什麼爲體呢？以三業爲體，不過就最勝言，唯是意地意業，就最勝說，雖以聞思相應的意業爲主，但此聞思相應的思願所攝起的身語二業，亦得名爲順解脫分。種殖順解脫分，是不是須要很多的施戒聞等諸善？這不一定，如果殊勝意樂至誠相續，那怕是極少分的施戒聞等善法，也可種殖順解脫分，否則的話，就是修習很多的善法，也不能殖成順解脫分。

殖在人三洲　在什麼地方可以種殖順解脫分？唯在人中三洲能殖，因爲唯有人趣，厭離般若均極殊勝的。如三惡趣，雖有厭離苦的功能，但缺乏了殊勝般若；天趣有情，雖有殊勝般若的作用，但因苦痛的輕微，又缺乏厭離的一個條件；至於北俱盧洲，既無甚深的厭離，又無殊勝的般若：所以不能種殖順解脫分。人趣三洲，不管是在什麼時候，有佛出世也好，無佛出世也好，都可種殖順解脫分。

庚二　約三道辨人

辛一　明三道建立

壬一　約現觀位明

癸一　明十六心

子一　正明十六心

世第一無間　卽緣欲界苦　生無漏法忍　忍次生法智
次緣餘界苦　生類忍類智　緣集滅道諦　各生四亦然
如是十六心　名聖諦現觀　此總有三種　謂見緣事別

所謂十六心者：一、苦法智忍；二、苦法智；三、苦類智忍；四、苦類智；五、集法智忍；六、集法智；七、集類智忍；八、集類智；九、滅法智忍；十、滅法智；十一、滅類智忍；十二、滅類智；十三、道法智忍；十四、道法智；十五、道類智忍；十六、道類智。如是八忍八智的十六心怎樣生起，現在當爲分別。

世第一無間卽緣欲界苦生無漏法忍忍次生法智　由世第一法位，無間發無漏十六心，觀上下八諦之理，而斷三界見惑的八十八使。首先緣欲界的苦聖諦境，生起

無漏法，名苦法智忍，從此苦忍無間，再緣欲界苦諦，其次生起法智，名爲苦法智。於此須要知道的：前四善根中的忍，是屬有漏性，現在這裏所說的忍，是屬無漏性。怎麼知道這屬無漏性攝？因從世第一法後無間而生起的。如契經說：「世第一無間，入正性決定，或正性離生，爾時名越異生地」。此苦法智忍，既是決定、離生一分所攝，當然是屬於無漏的了。所謂入正性離生者：見所斷的煩惱，令諸有情墮在三惡趣中，受種種不可言說的劇苦，就如生硬的飲食，在有情的生命體中，作出種種苦惱的事一樣，所以名之爲生；或說見惑煩惱這種東西，令諸有情所修的善根，不得淳熟，所以名之爲生。現在所得的見道，能夠超越這些，所以名爲離生。正性，或說就是涅槃，或說就是見道，依前者言，正性的離生，名爲正性離生，依後者言，正性卽離生，名爲正性離生。所謂入正性決定者：或說取決涅槃，或說決了諦相，名爲決定。此緣欲界苦聖諦境所生的無漏法，爲什麼名之爲忍？這因我人從無始時來，對於苦法這東西，爲身見所迷惑，妄執有個實有的我我所，現從佛法的實踐中，創見那唯是苦法性，並沒有個實在的我我所，對於此法，忍可現前，名苦法忍。這苦法忍，能夠引發後面的苦法智生，是彼智生障的對治，所以特又名爲

苦法智忍。這一苦法智忍，爲什麼叫做入？因是最初入於正性決定，或是最初入於正性離生，所以說名爲入。假定這樣的話，爲什麼於無漏慧，唯初見諦得決定名？這因在見諦時，始於四聖諦理，獲得難以毀壞之決定見的。

次緣餘界苦生類忍類智　謂於苦法智無間，次緣餘上二界的苦聖諦境，首先有類智忍生，名爲苦類智忍，從此類忍無間，復再緣於此境，有類智的生起，名爲苦類智。這裏所得的忍智，爲什麼叫做類？正理六一說：「最初證知諸法眞理，故名法智，此後境智與前相似，故得類名，是後隨前而證境義，或從前生故，後得前類名，如世間言子是父類，卽是從欲界苦決定覺，所生餘界苦決定覺義」。

緣集滅道諦各生四亦然　如緣欲及上界的苦諦，生法忍、法智、類忍、類智的四心，當知緣餘三諦，各各有四心生，亦復如是。謂卽於前苦類智後，次緣欲界集聖諦境，有法智忍生名集法智忍，此忍無間而緣欲界集諦，有法智生名集法智；次緣餘界集聖諦境，有類智忍生名集類智忍，此忍無間卽緣上界集諦，有類智生名集類智；次緣欲界滅聖諦境，有法智生名滅法智忍，此忍無間卽緣欲界滅諦，有法智生名滅法智；次緣餘界滅聖諦境，有類智忍生名滅類智忍，此忍無間卽緣上界滅諦

，有類智生名滅類智；次緣欲界道聖諦境，有法智忍生名道法智忍，此忍無間卽緣欲界道諦，有法智生名道法智；次緣餘界道聖諦境，有類智忍生名道類智忍，此忍無間卽緣餘界道諦，有類智生名道類智。

如是十六心名聖諦現觀此總有三種謂見緣事別　如是次第有十六心，總說名爲聖諦現觀，因這是對三界的四聖諦境，次第現前而如實觀的。現觀，是一種親切、直接而明明白白的體驗；是一種直覺到的經驗，不是意識的分別，不是抽象的說明，也不是普通生活的經驗；他是內心深入對象的一種特殊經驗。講到聖諦現觀，向有四諦漸現觀與四諦頓現觀的不同。四諦漸現觀，就是先觀苦諦，然後觀集諦，見苦時不見集，漸次證見，所以叫漸現觀。四諦現觀完滿，就是證得初果。四諦頓現觀，就是將四諦作一種共相空無我觀，所以一念智生，就能一了百了，頓下現觀四諦，證得初果，所以叫頓現觀。漸現觀的，先收縮其觀境，集中於一苦諦上，見苦諦不見其他三諦；如是從苦諦而集諦、而滅諦、而道諦，漸次證見，要等四諦都證見了，才能得道。頓現觀的，對四諦的分別思辨，先已用過一番工夫，所以見道時，只收縮集中觀境在一滅諦上；一旦生如實智，證入了滅諦，就能四諦皆了。總之

，四諦頓現觀是見滅諦得道，四諦漸現觀是見四諦得道。四諦漸現觀，是有部宗的學者所主張的，他們認爲行者觀四諦時，在苦諦沒有觀成功前，決不能現觀集諦。四諦漸現觀，固然未嘗不可，但爲什麼先觀於苦乃至最後現觀於道？這是就四諦的粗細而觀的，苦諦最粗，所以先觀，乃至道諦最細，所以後觀。照這麼說，漸次現觀，是很對的了，爲什麼大衆系的學者又主張頓現觀？關於這個問題，首先要了知的，就是現觀有三種：一、見現觀，這唯是無漏慧，於諸四聖諦境，如實的覺了，名見現觀，就是由見分明現前，如實而觀四諦境義。二、緣現觀，這就是無漏慧及慧相應的心心所法，同一所緣，名緣現觀，即由見等的心心所法，同能取於所緣的四諦境義。三、事現觀，這就是前所說的諸相應法及餘俱有，同一事業，名事現觀。餘俱有者，就是道共戒及生等四相，俱有因故，名爲俱有。彼大衆者所說頓現觀，約事現觀說則可，約餘二現觀說則不可。爲什麼？因事現觀最初觀見苦聖諦時，即能斷除苦下的集諦煩惱，證得苦下的滅諦擇滅，斷集證滅，由於能治能證的道諦，如是在現觀見苦時，於集、滅、道三，有斷、證、修習的力用，所以事現觀是頓的。彼大衆者，如約事現觀說頓，不但沒有過失，而且應讚言善。至於見、緣二現

觀，只可說他是漸非頓：以見現觀於四聖諦的一一自相，各各現見，如契經說：諸聖弟子，於苦的行相思惟於苦，於集的行相思惟於集，於滅的行相思惟於滅，於道的行相思惟於道。此四聖諦的別別自相，行者現觀時，必不能頓時俱見，所以見現觀是漸非頓。緣現觀是緣迷境的，迷於苦諦有我執生，若於現觀中緣此我執，悟達他的我相不可得，就可對治實有的我執。但這不是頓觀諸法無我，若是頓觀諸法無我，那就不能於諦別別了知。所以唯緣苦諦非我時，得名爲現觀，非泛指緣一切無我。因此，緣現觀是漸非頓。有部學者，亦卽依這見、緣的二種現觀，說爲漸現觀；若以事現觀說，有部也承認是頓觀的。

子二　明十六依地

皆與世第一　同依於一地

上來已說明了現觀俱有十六心，但這十六心依於何地而起作用呢？現以兩句頌來說明他。

皆與世第一同依於一地　如前所說世第一法，依於四靜慮、未至、中間的六地，當知這十六心，一一皆與世第一同樣的依於六地。至爲什麼唯依六地，如前明世

第一法中所說可知，不再贅說。

子三　明忍智次第

忍智如次第　無間解脫道

如前所說，八忍八智，是前後次第，相雜而起的，但爲什麼必然是這樣的？不可沒有一個明白的說明，這兩句頌就是解答這問題的。

忍智如次第無間解脫道　八忍八智，如其次第，前者是無間道，後者是解脫道。八忍爲什麼叫做無間道？依論文說，間是間隔，意謂在忍尚未生起來時，前之惑得能爲障礙，令不能夠證於聖果，現在忍生起了，斷除了那惑得，令彼惑得，不再能爲隔礙，所以名無間道。依正理說，從忍至智，中間無有餘道能爲隔礙，令不從忍生智，所以名無間道。婆沙九十說：「無間道能斷煩惱，隔煩惱得令不續故（這就是俱舍所依的根據）；亦能證滅，引離繫得，令生起故（這就是正理所依的根據）」。俱舍、正理各據婆沙一義，並沒有什麼衝突的。八智爲什麼叫做解脫道？因在這時已了知了四聖諦的眞理，一方面解脫了惑體，一方面又與離繫得俱時而起，所以名解脫道。無間道與解脫道的主要差別點：「諸無間道唯一剎那，諸解脫道或

相續故」，這就是二道重要差別所在。

子四　明見修道別

前十五見道　見未曾見故

八忍八智的十六心，都是見於四聖諦理的，但可不可說都是屬於見道所攝？不可！怎樣？應該說是這樣的：

前十五見道見未曾見故　十六心的前十五心，就是從第一苦法智忍，乃至第十五道類智忍，名爲見道，因在這過程中，見到了從來所未曾見的四聖諦理，所以獲得見名。至第十六道類智時，雖亦有一先未知諦，但無一諦先未見者，因一切忍皆是見性，而且在道類忍位，於諸諦中見已圓滿，是以到十六心時，不復名爲見道。或者有人這樣問：第十五心道類忍，是道諦理，到第十六心，方見道類忍，是則第十六心見第十五心，亦是見到從來所未見的諦理，爲什麼說十六心是修道而非見道？要知此中但約上下八諦而言，不是約十六剎那心而言，即在道類智位，對於上下界的四聖諦理，已經普徧的見到了，只道類忍少分一剎那心未見，不可因爲少分未見，就說他是屬見道所攝。論說：「非一剎那未見今見，可名今見未見諦理」；正

理六三說：「非於一諦多剎那中，未見一剎那，可名未見諦」。同時要知道的：如是十六心，分爲因果二位，因謂預流向，果謂預流果。換句話說：聖諦現觀的前十五心位，叫做預流向，第十六心位，叫做預流果。前十五心，爲趣向第十六心預流果的因道，所以名預流向。第十六心道類智，既是屬於果攝，如餘修道，當然不是見道所攝。或者又有這樣的問道：八忍對於諦理，未見而今始見，可以說是見道，八智的前七智，既是已見今見，怎麼也是見道所攝？要知前七智，於自分見，雖說已經明了，但餘諦還未見，中間所起，知諦未盡，所以也是見道所攝。

癸二　依位建立

子一　依前十五心建立

名隨信法行　由根鈍利別　具修惑斷一　至五向初果　斷次三向二離八地向三

見修二道生起的差別，如前所辨已經明了，現當進一步的依於此道分位差別，建立衆聖補特伽羅。依見道十五心位，如何建立衆聖的差別？這是此中頌文所要說的。

名隨信法行由根鈍利別　小乘在見道位中，立有兩類聖者的不同：一是隨信行人，一是隨法行人。爲什麼會有這兩類聖者？要知這是約根機的利鈍而安立的：如鈍根者，就立名爲隨信行；若利根者，就立名爲隨法行。隨信行，就是信行人，謂彼行者，由於自己的根鈍，沒有判別抉擇的力能，一味的隨信他言，憑他生解，他人是怎麼說的，自己就怎麼信解，而且依此信解去行，所以名爲隨信行。隨法行，就是法行人，謂彼行者，由於自己的根利，仗藉自己的智力，讀誦諸經諸論，從經論中獲得信解，依此所信解的而行，所以名爲隨法行。簡單的說：信行人，憑教入道；法行人，依智入道。

具修惑斷一至五向初果　如上所建立的兩類聖者，於見道位，又立爲三向。這兩句頌，是立初果向。具是具有修惑，謂彼二類聖者，在過去世的時候，沒有運用世俗的有漏六行，斷除修所斷的煩惱，所以名爲具縛。假使在先凡夫位上，已用有漏的六行，斷了欲界一品乃至五品的修惑，到了見道位中，就名初果向了，因爲他是趣向於初果的。初果，就是預流果，此於一切沙門果中，一定是最初得的。

斷次三向二　這是立二果向。謂彼二類聖者，在先凡位中，如已斷了第六品或

七八品，名斷次三。所謂次三者，因這三品，是在前五品之後的。這個斷次三品的行人，到了見道位的時候，就又名爲二果向了，因爲他是趣向於二果的。二果，就是一來果，在偏得果中，這是居於第二。

離八地向三　這是立三果向。謂彼二類聖者，在先凡夫位中，如斷欲界九品修惑盡，或先已斷初靜慮地的一品，乃至斷無所有處地的九品惑盡，到了見道位的時候，就又名爲三果向了，因爲他是趣向於三果的。三果，就是不還果，在偏得果中，這是居於第三。

子二　依第十六心建立

丑一　建立聖果

至第十六心　隨三向住果　名信解見至　亦由鈍利別

依見道十五心建立衆聖差別，我們已經知道；依修道十六心建立衆聖差別，又是怎樣的呢？頌文爲之解答說：

至第十六心隨三向住果　謂前所說隨信、隨法兩類行者，到第十六道類智心的時候，隨前三向，今住三果，不復再名爲向了。是怎樣的？即前爲預流向的，到了

道類智時，就安住於預流果；在前爲一來向的，到了道類智時，就安住於一來果，在前爲不還向的，到了道類智時，就安住於不還果。

名信解見至亦由鈍利別　謂住果位的行者，捨去原來隨信行、隨法行的名稱，轉得現在名爲信解及名見至的二名，而此二名亦由根的利鈍差別而安立的。明白點說：諸鈍根者，先名隨信行，今則名爲信解；諸利根者，先名隨法行，今則名爲見至。什麼叫做信解？信謂淨信，就是信心所，解謂勝解，就是勝解心所，由信增上，勝解心起，名爲信解。什麼叫做見至？見是慧的別名，至者來至，謂由慧增上力而正見顯，由彼向見至此果見，名爲見至。

丑二　住果非向

諸得果位中　未得勝果道　故未起勝道　名住果非向

從上「隨前三向今住三果」的話，於是便產生這樣一個問題：在先凡夫位時，斷修所斷的煩惱，斷了欲界一品至五品，爲什麼不叫一來向而名爲預流果？斷了欲界的七八品，爲什麼不叫不還向而名爲一來果？斷了上七地的諸品，爲什麼不叫阿羅漢向而名爲不還果？關於這個問題，現在舉頌爲答：

諸得果位中未得勝果道　我們知道，八聖的建立，是依於聖道，但當正得預流、一來、不還果的時候，那他對於五品等的勝果道，一定是還未得的，怎麼知道？因所斷的煩惱離繫得生，道類忍沒有力量能夠斷彼繫得，假定道力能夠斷那繫得，因而引彼離繫得生，固然可說此道能證彼滅，可是事實不是這樣，所以此道不能證於彼滅。

故未起勝道名住果非向　由於在得前果的時候，沒有得彼勝果道，所以雖先已斷修所斷惑欲一品等，但名住果不名後向。分開來講：斷欲五品，至道類智，因爲未起五品的勝果道，所以但名預流果，不得名一來向；斷欲七八品，至道類智，因爲未起七八品的勝果道，所以但名一來果，不得名不還向；斷上七地諸品，至道類智，因爲未得七地諸品的勝果道，所以但名不還果，不得名阿羅漢向。所謂勝果道是什麼意思？是向道的意思，因爲向道，勝於前之果道，或爲趣向後果之道，所以名爲勝果道。於住果位，所以未起勝果道，因勝果道是向後果之道，現既安住於果位上，當然不能得勝果道。

地地失德九　下中上各三

依於十六心位，建立衆聖差別，已如前面詳細分析過了，現當進一步的，約修所斷的煩惱，辨別漸次生起能對治道的分位差別。

地地失德九下中上各三　地地，是指三界九地，意於三界九地中，每一地每一地，都有他的九品過失，每一地每一地，亦都有他的九品功德。過失是什麼？就是所治的障；功德是什麼？就是能治的道。功德與過失，怎樣各分九品？是這樣的：其根本品有下、中、上三，此三又各分三，所以就成九品。下品三者，就是下下品、下中品、下上品；中品三者，就是中下品、中中品、中上品；上品三者，就是上下品、上中品、上上品。地地的過失各有九品，九九總有八十一品思惑；地地的功德亦各有九品，九九總有八十一品無間道，八十一品解脫道。德失雖各有九品，而能所治正相反，這話怎講？就是下下品的道，能斷上上品的障，乃至上上品的道，能斷下下品的障。爲什麼這樣？舉例說：如洗衣裳，一定是粗垢先除，然後再漸除細垢，因爲粗垢落在衣服上頭，不怎麼堅著，只要稍爲用點功力，以水浣洗便能遣

除，細垢不同，他落在衣服上，已經很有力量，如不多加功用，是不能遣除的。又如粗闇，小小的光明，就將他消滅，但是細闇，沒有大明，是不能滅的。功德與過失的相對，其道理也是這樣。能對治的道力量强，所對治的障力量弱，所以一刹那頃的下下品道，能斷無始上上品的惑。如經長時期間所集衆病，只要吃一點點的良藥，就可使他立刻痊愈；又如在長時間中所集衆闇，只要一刹那頃的光明，就可使他立卽消滅。

癸二　歷位廣明

子一　預流七生

未斷修斷失　住果極七返

功德過失的各有九品，亦已辨別，其次當再依彼差別，建立聖者的不同。現在先約修惑完全未斷的來建立。

未斷修斷失住果極七返　一個見道的聖者，對於九地的修惑，如果一品還未斷的話，那他住預流果，往來天上人間，各有七返受生。住預流果，本來有受七生、三生、五生、乃至一生的，現在論說極言，這就顯示了受生最多不過七返，並不是

說諸預流者，一定要受七返生死，三生、兩生、一生都可以的。預流的流，是指諸無漏道，因到這時始參預此流，所以名爲預流。不過我們還要問的，就是這預流的名稱，究竟是依什麼而得的？爲約最初得道而得名預流的？爲約最初得果而得名預流的？若約最初得道名爲預流，那就應當以苦法忍名爲預流，因爲這是最初得道的；若約最初得果名爲預流，那超越人至道類智，得二三果應名預流，因爲這是最初得果的。現在解答這個問題說：預流這個名稱，唯約最初得果說，因在四沙門果中，這是一定最初得的，超越人得二、三果，雖也可以說是初得，但不一定是初得，而此定是初得，所以名爲預流。言七生者，於人中受七生，於六欲天受七生，應該說有十四生；若再以中有、生有分別，人中七生，有七中有，有七生有，天上七生，有七中有，有七生有，四七總有二十八生，爲什麼說彼極受七生？所以說爲七生者，是因七數相等的。所謂七生，人天合受七生，未嘗不可，有什麼可以證知人天各受七生？小本雜含說：「於人天中，七生七死，得盡苦際」；「飲光部經，分別說於人天處各受七生」：由此證知人天各受七返生死。爲什麼預流只受七生而不受八生？因在他的生命體上，齊此七生，所有聖道，一定是成就的，到了第七生的時

候，遇到佛法，固然會得阿羅漢，就是遇不到佛法，居在家中，亦必得阿羅漢，不過得阿羅漢果後，必不再住家中，自然得苾芻形相而已。現在更要問的：預流既還沒有斷除不善修惑，怎可名爲無退墮法——不再墮於三惡趣？因爲從此以後，不再造墮彼業；雖不再造新業，但有舊業豈不可墮？舊業固然不無，已無與果功能，所以仍是不墮；爲什麼沒有功能？因有强盛的無漏善根力將他鎭壓住了，使他不能發生作用；爲什麼會被鎭壓？因善根力的加行以及意樂的清淨；再進一步說，諸有決定墮惡趣的業力，在忍善根位尙且不起，況是已得預流果的聖者？老實說，墮不墮在於智愚，不在罪大罪小，所作罪雖小，如是愚癡無智者，亦會墮三惡趣的，如一小塊鐵團，會得沈水一樣；所作罪雖大，如是智而不愚者，不特不會墮惡趣，而且可以脫苦，如一大的鐵鉢，可以浮在水面一樣。爲什麼如此？這就在造罪者有沒有慚愧，沒有慚愧就會墮落，有慚愧就可脫苦。

子二　一來向果

斷欲三四品　三二生家家　斷至五二向　斷六一來果

行者於預流果位，既斷三界見惑，進而當斷修惑，在斷修惑的過程中，由於所

斷惑品多少的不同，而建立種種的聖位，此頌先來建立一來向果。初兩句明家家，次兩句明向果。

斷欲三四品三二生家家　關於成爲家家，約有二種：一是超越的，二是次第的。法勝毘曇六卷三說：「若住果，若凡夫人，欲界修道斷中，三種盡，上上、上中、上下，彼說家家」。正理六四說：「謂或於先異生位斷，或今預流進修位斷」。這都包含超越與次第的二種。但今俱舍論中，唯約次第而論，所以說預流進。一來向的聖者，當斷三品或四品的思惑時，名爲家家聖者。所謂家家者，是從家至家之義；卽從人間生天上，或從天上生人間。這有二種：斷欲三品惑的聖者，名爲三生家家；斷欲四品惑的聖者，名爲二生家家。爲什麼這樣分別？要明瞭這個道理，先當知道欲界九品惑，潤七番生死，卽以九品煩惱的勢力，使有情於欲界中，受七度之生：謂上上品惑，能受二生；上中、上下、中上三品惑，各受一生；中中、中下二品惑，合受一生；下上、下中、下下三品惑，合受一生，如是共爲七生。

行者若斷前三品的思惑，尙有後六品的惑在，必須三度受欲界生，所以名爲三生家家。行者若斷前四品的思惑，尙有後五品的惑在，必須二度受欲界生，所以名

爲二生家家。此二者，各有天家家、人家家的差別。三生家家中的天家家，稱爲天三人二：謂於人間悟證預流果者，斷前三品的思惑，沒於人間，受生天上（天一）；復從天沒，生於人間（人一）；次沒人間，再生天上（天二）；復從天沒，再生人間（人二）；最後又沒人間，生於天上（天三），就在天上斷盡一切煩惱，而悟證阿羅漢果。三生家家中的人家家，稱爲人三天二：謂於天上悟證預流果者，斷前三品的思惑，沒於天趣，受生人中（人一）；復從人沒，生於天上（天一）；次沒上天，再生人中（人二）；復從人沒，再生天上（天二）；最後又沒天上，生於人中（人三），即於人中斷盡一切煩惱，而悟證阿羅漢果。二生家家中的天家家，稱爲天二人一：謂於人間悟證預流果者，斷前四品的思惑，沒於人間，受生天上（天一）；復從天沒，生於人間（人一）；次沒人間，再生天上（天二），即於天中斷盡一切煩惱，而證悟阿羅漢果。二生家家中的人家家，稱爲人二天一：謂於天上悟證預流果者，斷前四品的思惑，沒於天趣，受生人中（人一）；復從人沒生於天上（天一）；次沒天上，再生人中（人二），即於人中斷盡一切煩惱，而證悟阿羅漢果。今將九品的潤生及家家的不同，表示如下：



或有人問：斷欲界修惑的一品、二品或五品，爲什麼不名家家？這因得了初果的聖者，要麼不斷欲界修惑，如開始斷欲修惑，一斷就是一大品結（三品爲一大品），絕對沒有說是斷了一品、二品，不斷三品，就於中間死生的；亦決沒有說是唯斷五品，不斷第六品，就於中間死生的。什麼道理？因初果聖者，在斷欲界修惑時

，生起極大的加行，所以斷一二品必斷三品。又一品不能障於得果，所以斷了五品，亦必斷第六品。家家是什麼意思，如前所說固已知道，但要具備什麼條件，預流方得轉名家家？論說要具三個條件：一、由斷惑，就是斷欲界修惑的三四品；二、由成根，就是得能治彼的無漏根；三、由受生，就是更受欲有的三生、二生。今此頌中，只說第一與第三的兩個條件，沒有說第二成根的一個條件，因預流果後進斷修惑，諸無漏根一定是有的，所以頌中略而不說。

斷至五二向斷六一來果　此明一來向果。謂預流果的聖者，進斷欲界一品乃至五品的修惑，就名一來向。此爲趣向一來果的因道，所以名爲一來向。假定斷了欲界的六品修惑，那就名一來果了。所謂一來者，就是在欲界的人間天上，一往來之義。因於九品惑中斷前六品，尚留有下三品惑，依這下三品惑的力量，必往來於欲界人天的，所以名一來果。卽此一來果，亦名薄貪瞋癡，因爲上中六品的重貪瞋癡已斷，而唯有下三品的薄貪瞋癡存在的緣故。

子三　不還向果

丑一　正明不還

斷七或八品　一生名一間　此卽第三向　斷九不還果

一來向與一來果的差別，已經辨別過了；不還向與不還果的差別，其次應當建立。於中，初兩句明一間，次兩句明向果。

斷七或八品一生名一間　此明一間。謂一來果的聖者，進斷欲界修惑，斷前七品，固然唯受一生，斷八品惑，亦復唯受一生，卽此一生，亦名一間。間是間隔，意謂斷七八品惑的聖者，尙存欲惑的第九品，爲其間隔，使之不能證於不還果；或說唯爲一生之所間隔，使之不能證於涅槃。由於具此二義，所以名爲一間。應知此一間如家家，亦有人天二種，婆沙五十三說：「一間有二，謂天一間及人一間。天一間者，謂於天上，唯受一生，六欲天中，隨應受一生；人一間者，謂於人中，唯受一生，三洲隨應，除北俱盧」。如家家須要具備三個條件，當知此一間亦須具備三個條件：一、由斷惑，就是斷除欲界的七八品惑；二、由成根，就是成就了能治彼七八品惑的無漏根；三、由受生，就是更受欲有的殘餘一生。今此頌中，只說第一與第三的兩個條件，沒有說第二成根的一個條件，因一來果後進斷修惑，諸無漏根一定是有的，所以頌中略而不說。於此成爲問題的，就是只有第九一品的修惑，

怎麼還有力量能爲障礙，令不獲證不還聖果，而於欲界再受一生？這因斷了這一品，便超越了欲界所繫的諸業、煩惱、異熟、等流二果地故，彼一品惑極爲留礙，所以障得不還果容更受生。至斷六品惑的時候，因爲還未超越欲界地，所以沒有斷五品而於中間受生的道理。

此卽第三向斷九不還果　此明向果。卽此斷欲修惑七八品的行者，應知亦名第三不還果向。此爲趣向不還果的因道，所以名不還向。假定斷了欲界的九品修惑，那就名爲不還果了。所謂不還者，因爲到此階段，已將欲界九品修惑全部斷盡，不會再依欲界修惑的力量，還來欲界受生的事實，所以名不還果。卽此不還果，亦可名五下結斷，所以雜含三十四說：「五下分結盡，得阿那含」。五下分結，就是欲貪、瞋、身見、戒禁取見、疑。正理六四說：「此或名爲五下結斷，如契經說：『永斷五下分結，名爲不還』；此據集斷密作是說，必無五結俱時斷理，或二或三先已斷故，理實應說於此位中，斷二或三得不還果」。

丑二　不還差別

寅一　七種不還

此中生有行　無行般涅槃　上流若雜修　能往色究竟
超半超偏沒　餘能往有頂　行無色有四　住此般涅槃

不還向與不還果的差別，雖然已經知道，但在諸契經中，復以種種門建立不還的差別，今當進一步的說明那個差別相。這兩頌是明七種不還。初一頌半明五不還，第七句明無色不還，第八句明現般不還。初中前兩句明四不還，次一行頌明上流不還。

此中生有行無行般涅槃　此明四種不還。頌文的「此」字，是指不還體。謂此不還，總說有七：一、中般，意說不還的聖者，於欲界沒而往生色界時，就在中有位上，生起强有力的聖道，斷盡上二界的修惑，成阿羅漢而入無餘涅槃。二、生般，意說不還的聖者，於欲界沒而往生色界時，生去已後不久，就能生起强有力的聖道，斷盡殘餘的修惑，成阿羅漢，於命終時，方般涅槃。這生般聖者，具有勤修、速進的二道。前中般，是約入無餘依涅槃說，此生般，是約入有餘依涅槃說，因爲不是纔生便般無餘者。光說：「彼色界中，於捨壽命，般入涅槃無自在故。於初生時，斷餘惑盡，名爲生般，後盡彼壽，方般無餘故」。三、有行般，意說不還的聖

者，於欲界沒生到色界去已後，須經長時間的加行勤修，然後方得入於有餘依涅槃。這有行般的聖者，雖有勤修道，但無速進道。四、無行般，意說不還的聖者，於欲界沒生到色界去已後，在長久的時間中，不加何等的修行，任運而自然的入於有餘依涅槃。這無行般的聖者，不特沒有速進道，就連勤修道亦無。有行、無行的次第，是約有部宗的學者說的，若約經部師的意見來說，應先無行而後有行，爲什麼如是次第？這有教證與理成。雜含二九說：「斷五下分結，能得中般涅槃，彼地未等覺者，得生般涅槃，彼地未等覺者，得無行般涅槃，彼地未等覺者，得有行般涅槃，彼地未等覺者，得上流般涅槃」。又雜含二七說：「五下分結盡得中般，若不得中般得生般，若不得生般得無行般，若不得無行般得有行般，若不得有行般得上流般」。這是最有力的教證。論說：「有速進道、無速進道，無行、有行而成辦故，不由功用得、由功用得故」。分開來說：有速進道而不由功用般於涅槃的，名爲無行般；無速進道而由功用般於涅槃的，名爲有行般。成實論第一有更好的說：「生滅者，生時深厭離有，卽入涅槃，是名生滅，以利根故；或有生已，諸無漏道自然在前，不加勤行而入涅槃，是不行滅，以根中故；或有生已，深畏受生，勤修行

道而入涅槃，是名行滅，以根鈍故」。這是最有力的理成。因此，論主認爲如是次第，是極契合於理的。

上流若雜修能往色究竟超半超徧沒餘能往有頂　此明第五上流般。上流是上行的意思，卽生色界的不還聖者，不在所生之處般於涅槃，而更轉生較上的天處，於其轉生的天處，方始入於涅槃，名上流般。這有二類：一有雜修，卽樂慧的聖者；二無雜修，卽樂定的聖者。假定是雜修而樂慧的上流，樂智慧的高妙，不樂禪定的殊勝，則能往於色界的色究竟天，因爲色界是智慧勝的。如是樂慧的上流，復有三種的差別：一、全超，謂此聖者，在欲界的時候，於四靜慮，已具雜修，後來因爲遇到逆緣，將上三靜慮退失了，唯味著於初禪，所以從此命終，上生到梵衆天，然由過去的熏習力，在梵衆天，仍能雜修第四靜慮，所以從梵衆沒，就上生色究竟，最初天沒，最後天生，頓超中間十四天，所以名爲全超。二、半超，謂此聖者，從梵衆天沒，生色究竟天，中間有十四天，漸次漸次受生，或唯越於一天，就上生色究竟，或越二天、三天，乃至越十三天處，然後生色究竟，都可名爲半超，因爲所超非全，所以名爲半超。如果是越一天的，那就要受十五生，如果是越二天的，那

就要受十四生，如果是越三天的，那就要受十三生，乃至如越十三天的，那就唯受三生。這樣看來，可以知道：半超聖者，極多受十五生，極少唯受三生。爲什麼不說生於大梵天而說生於梵衆天？大梵說我能生世間，這是非因計因的戒禁取，是僻見處，聖者決不生到這樣的地方去的。三、徧沒，謂此聖者，在色界十六天中，盡徧受生，一天也不超越的，所以名爲徧沒。假定是不雜修而樂定的上流，樂禪定的殊勝，不樂智慧的高妙，於色界十六天，雖能徧生色界，但不受生於五淨居天，所以經初十一天後，直生無色界的下三無色，然後生有頂天，入般涅槃。這樣分別，所以知道，色界的下十一天，不論樂定樂慧，是都可以受生的，但到廣果天，自然就分二路：謂樂慧者，從此生於五淨居天，而樂定者，從此生於無色界天。七種不還中，從中般至上流般的前五，都是行於色界的聖者，雖說樂定上流，生無色界，因爲經色界生，所以是色界攝。

行無色有四　這是第六行無色般。意說不還的聖者，於欲界沒，不生色界，超生無色界而般涅槃者。此與上流般中的樂定聖者不同：彼是生於色界而更生無色界的，此是不生色界而直生於無色界的。如就其類分別，有生般、有行般、無行般、

上流般的四種，望前行於色界的，缺一中般，因無色界是沒有中有的。此行無色界的上流般，例前行於色界的上流般，亦有全超、半超、徧沒的三類。謂四無色中，超於中間的二處，名爲全超；唯超一處的，名爲半超；徧於四空處受生的，名爲徧沒。

住此般涅槃　這是第七現般。意說不還的聖者，既不行於色界，亦不行於無色界，就住於此而能般涅槃的，名爲現般涅槃。爲什麼能夠如此？因他以欲界的現實生命體，斷盡三界的所有修惑，所以能夠現般涅槃。

寅二　九種不還

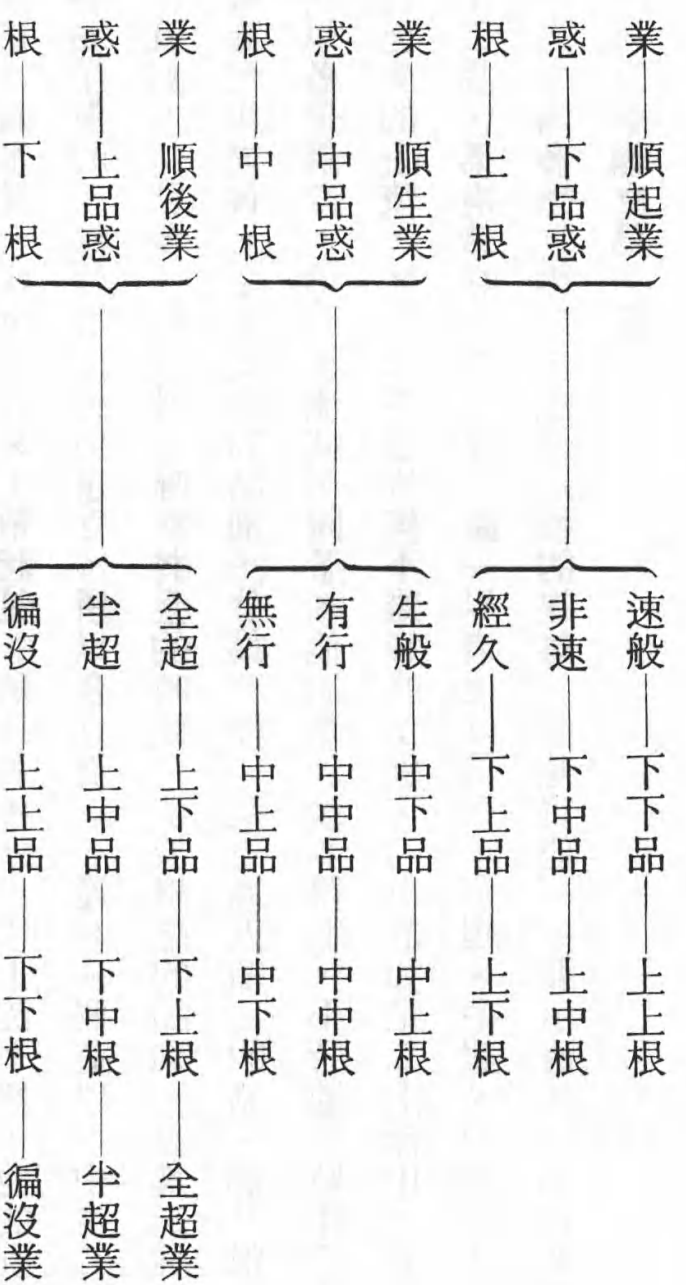
行色界有九　謂三各分三　業惑根有殊　故成三九別

行於色界的五不還者，依其異門顯示，有九種的差別。這九不還，考之於婆沙，是沒有的，如婆沙百七十四，雖說有一、二、五、二十、三十，乃至一萬二千九百六十等的差別，但沒有如此所說的九種。又如雜心第五，雖說有五、七、八、十五、二十等的差別，但也沒有如此所說的九種。當知此中所說，同於成實論第一分別賢聖品第十所說。初兩句，總釋三種、九種不還；後兩句，別釋三種、九種不還

。

行色界有九謂三各分三　謂卽行於色界的五種不還，先總立爲三，然後又將總三各分爲三，三三就有九種。總三是什麼？一、中般；二、生般；三、上流般。爲什麼不說有行般與無行般？因這二般，都是要生色界後，方得入於涅槃的，所以現在把他總歸於生般所攝。總三又是怎樣的各分爲三？第一中般三者：一、初起而卽般涅槃的，叫做速般；二、至遠而始般涅槃的，叫做非速般；三、近當來所生處而始般涅槃的，叫做經久般。初者如札火，中者如鐵火，後者如小火星，所以論說「由三火星喻所顯故」。第二生般三者：一、約速建立纔生而卽般涅槃的，叫做生般；二、約非速建立要勤修行而始般涅槃的，叫做有行般；三、約經久建立無功用行而卽般涅槃的，叫做無行般。論說：「此皆生已得般涅槃，是故並應名爲生般」。第三上流般三者：一、約速建立而超諸天般涅槃者，名爲全超；二、約非速建立而超一天、三天，乃至十三天般涅槃者，名爲半超；三、約經久建立而於十六天盡偏受生得涅槃者，名爲偏沒。是諸三種，皆是由速、非速、經久而得般於涅槃的，所以雖分九種，彼此不相雜亂。

業惑根有殊故成三九別　如是像上所說的三種、九種，都是由於業、惑、根三者的差別而成的。由業差別而成三者：造順起業，成爲中般，中有名起，趣向未來的生處，暫時而起，所以感此中有業，名爲順起業；造順生業，成爲生般；造順後業，成上流般。由惑差別而成三者：下品煩惱，在中般行者的生命體上現行；中品煩惱，在生般行者的生命體上現行；上品煩惱，在上流般行者的生命體上現行。由根差別而成三者：上根者爲中般，因爲他是最速利的；中根者爲生般，因爲他是處中行的；下根者爲上流般，因爲他是最遲鈍的。於此須要特別了知的：頌中雖說「業惑根有殊」，但那是約總相說，卽以三種不還而論，固然皆由業惑根的差別，但約別相而言，只有上流的三種不還，可說具由惑業根的差別，而中般生般的各三不還，不是由於業的差別，而是由於惑根的差別。爲什麼上流三者可有業的差別？因順後業，有全超業、半超業、偏沒業的三種差別。爲什麼中生二般的三者無有業的差別？因中般三，同是屬於起業，生般三，同是屬於生業，所以無有差別可言。今將九種不還，圖示如下：



寅三　七善士趣

立七善士趣　由上流無別　善惡行不行　有往無還故

有人據經問道：假定說是眞有九種不還，爲什麼諸契經中佛唯說有七善士趣？如中含七法品善人往來經，是就說七善人所往至處，並且廣說中般三、生般三及上流的七善人。舊論說：「七種賢聖人行」，也是此意。上兩句明立七善士趣的所以

，下兩句簡別諸餘有學非屬善士趣攝。

立七善士趣由上流無別　經立七善士趣，是依中般、生般各三，上流爲一而立的，因爲上流無別，所以只有七善人。爲什麼前二各分爲三，第三上流唯立爲一？所謂上流，是上行的意思，由於彼此義同，所以但立爲一。於此或有要問：中生二般也是義同，爲什麼各分爲三？這因他們的別相，很難了知，如不加以分別，是無法了解的，爲欲使令學者，容易了解起見，所以各各分三；上流不然，他的別相，是很容易了解的，無須於彼更別建立，所以合立爲一。還有一個道理：中生二般的差別，就只有這麼多，如中般，唯在將生的時候，依於根惑的品別，分爲三種；生般，唯在已生之後，依於根惑的品別，分爲三種；要是爲人顯示的話，那是很容易的，所以各分爲三。第三上流就不同了，他的差別義多得很，不特通於將生已生，而將生已生的上流，又有於靜慮雜修不雜修的差別，「復於如是二上流中，若無雜修容生二界，若有雜修唯生一界，生一界者復分爲三，全超、半超、徧沒異故，於半超內差別有多」。因爲上流是這樣的複雜，要想將他一一顯示清楚，那是非常困難的，所以就總立爲上流。

善惡行不行有往無還故　這是解答一個問題而明諸餘有學非爲善士。有人提出這樣責問：爲什麼唯依於此立善士趣而不依於所餘有學？諸餘預流及一來的有學聖者，並不是說不可名善士趣，實際講來，佛也曾經說過他們是善士的，如經中說：「云何善士？謂若成就有學正見，乃至成就有學正定」。但是現在所著重的在趣，什麼叫做趣？謂趣上果及趣上生，而能趣於上果及上生的，只有已斷欲界貪瞋等的非善士法及與無學大善士果極相隣近的聖者，所以經唯說此七聖名善士趣。同時還有兩個理由：一、專門能夠行善而不作惡的，只有這七種聖人，諸餘預流及一來者，雖則說是可以行善，但是有時亦作於惡，所以不得名善士趣。二、確能往生上界而不復還來欲界的，亦唯此七善人，諸餘預流及一來者，只能往來於欲界中，無有力能生於上界，所以不得名善士趣。

寅四　明無三事

經欲界生聖　不往餘界生　此及往上生　無練根並退

光記與寶疏，並科此頌爲非生上界，這實在是不大妥的，因爲缺少了生上生、無練退的二事，所以此應科爲明無三事。婆沙五十三說：「評曰：若在欲界經生聖

者，定不復生色無色界。所以者何？若在欲界經生聖者必無三事：一者不退，二者不轉根，三者不生色無色界。聖道久住相續中極堅牢故。恐上二界有長時苦同欲界故」。現在不過是加「從欲上生」這一點不同而已。上兩句明非生上，下兩句明無練根退。

經欲界生聖不往餘界生　諸有在聖位的聖者，如果是經欲界受生的，那他必定不往生色無色界，因他厭苦的心非常迫切，深感欲界已多苦惱，如生上界也同欲界有長時的苦痛，豈不是自尋苦惱？所以於欲界經生的聖者不生上界；如果是於色界經生的聖者，因色界純樂無苦，厭離心不易生起，所以容可生於無色界。或有人這樣問：欲界經生的聖者，上界尚且不生，亦應不更生於欲界？不能這樣說，要知於欲經生的聖者，雖則厭離心很重，一因煩惱的難斷，二因聖道的未熟，不能不在欲界更受多生。設或經生聖者，精進勵力的修持，使聖道於身中現起，斷上二界惑盡，得阿羅漢果，現身就般涅槃了，所以必不往生上界。

此及往上生無練根並退　此欲界經生的聖者及往生上界的聖者，必無練根及無有退。什麼道理？因爲經多數生，久久熏練修習，其根已經漸漸極爲成熟了，所以

已得預流、一來的聖者，其所依身是極殊勝的，婆沙所說「彼相續中極堅牢故」，就是此意。如入見道所依身，因爲是凡夫身，雖然已得無漏，但說不上殊勝；得無漏後的經生聖者，因所依身是聖身，極爲殊勝，所以無練根及退轉理。至於上界經生的聖者，亦因所依身是殊勝的，所以也無練根及退轉的道理。正理六五說：「以曾經生於自相續，蘊積聖道極堅牢故，及得殊勝所依身故，由此彼無練根、退理」。

寅五　雜修靜慮

先雜修第四　成由一念雜　爲受生現樂　及遮煩惱退

前面曾經說到，上流般的聖者，由於雜修靜慮爲因，得能往生色究竟天，現在針對此說，提出三個問題：一、先應雜修那一種的靜慮？二、由於到達怎樣的階位知道雜修已成？三、究竟爲了什麼因緣而要雜修靜慮？今此頌文，初句答第一問，次句答第二問，後兩句答第三問。

先雜修第四　諸有欲想雜修四靜慮者，不管是阿羅漢人，或者是彼不還者，必先雜修第四靜慮，然後方能雜修下三靜慮。什麼道理？因彼第四靜慮，止觀均等，

最具有堪能性，而在一切樂行中，彼第四靜慮樂行，又是最殊勝的，如依於彼雜修靜慮，即使後來退失而生到餘天中去，但由先時雜修彼的力量，仍能依彼雜修靜慮。

成由一念雜　諸有雜修四靜慮者，當其正在雜修時，究作一種什麼方便，彼必先入第四靜慮？論說：「多念無漏相續現前，從此引生多念有漏，後復多念無漏現前，如是旋還後後漸減，乃至最後二念無漏，次引二念有漏現前，無間復生二念無漏，名雜修定加行成滿；次後唯從一念無漏，引起一念有漏現前，無間復生一念無漏，如是有漏，中間刹那，前後刹那，無漏雜故，名雜修定根本圓成，前二刹那似無間道，第三刹那似解脫道。如是雜修第四定已，乘此勢力隨其所應，亦能雜修下三靜慮」。

爲受生現樂及遮煩惱退　行者雜修靜慮的因緣有三：一爲受生，就是生於五淨居天；二爲現樂，就是求得現法樂住；三爲遮止起煩惱退。若不還修由前三緣，而以根的利鈍分別：諸利根者雜修靜慮，是爲現法樂及生淨居的二緣：「爲現樂者，欣樂勝定，謂世俗定最能資身，由此能令現法樂住，前後無漏爲其助伴」；「爲受

生者，希求勝生，謂厭共生欣不共故」。諸鈍根者雜修靜慮，不特爲前現法樂及生淨居的二緣，亦爲遮防起煩惱退的一緣：「謂鈍根者起二無漏，方便防護清淨等持，令味相應等持轉遠，不令淨爲染等無間緣故」。若羅漢修由後二緣，不由受生，而以根的利鈍分別：諸利根者雜修靜慮，專爲現法樂住；諸鈍根者雜修靜慮，不僅是爲現法樂住，亦爲遮防起煩惱退。

由雜修五品　生有五淨居

行者爲生五淨居天而雜修靜慮，那末，淨居爲什麼不多不少而唯有五呢？現在以頌答道：

由雜修五品生有五淨居　淨居所以不多不少唯有五者，由雜熏修第四靜慮有五品差別的緣故。五品者：一、下品；二、中品；三、上品；四、上勝品；五、上極品。初品有三心現前，就算成就圓滿。謂初起一念無漏，次起一念有漏，後又起一念無漏。中品有六心現前，就算成就圓滿。謂二有漏，爲四無漏之所雜修。上品有九心現前，就算成就圓滿。謂於前六心外，更起三心，於中三有漏，爲六無漏之所

雜修。上勝品有十二心現前，就算成就圓滿。謂於前九心外，更起三心，於中四有漏，爲八無漏之所雜修。上極品有十五心現前，就算成就圓滿。謂於前十二心外，更起三心，於中五有漏，爲十無漏之所雜修。如是五品雜修爲因，如其次第能感五淨居果。不過須要知道的，就是此中的有漏無漏，無漏只能熏修有漏，使去招感五淨居果，無漏本身並不招感淨居果的，因他根本就是憎背三有的。

得滅定不還　轉名爲身證

中含五一阿濕具經說：「若有比丘，非俱解脫，非慧解脫，而有身證。云何比丘而有身證？若有比丘，八解脫身觸成就遊，不以慧見證漏已盡已知，是比丘而有身證」。這就是以不還名身證。經中既說不還也可名爲身證，那究竟是依什麼殊勝功德而立這身證名？頌解答說：

得滅定不還轉名爲身證　謂入滅盡定而於身得寂靜之樂的不還果聖者，轉名身證。婆沙五四說：「身證謂信勝解或見至，以身具證八解脫，未以慧盡諸漏」。謂即由身證得似涅槃法，依身而又以身作證，身即證故名爲身證。爲什麼說由身證非

心證呢？因滅盡定中，滅諸心心所，是無心的，怎麼可說心證？依身生的，所以但名身證。論主更確切的解釋說：彼不還人，從滅盡定剛剛起來的時候，得到從來所未得的唯有識心而身寂靜的境界，於是便作這樣的思惟：這滅盡定最爲寂靜，很有一點兒像涅槃。由此思慧及身，證得身的寂靜，所以名爲身證。

子四　羅漢向果

丑一　向果差別

上界修惑中　斷初定一品　至有頂八品　皆阿羅漢向

第九無間道　名金剛喻定　盡得俱盡智　成無學應果

不還向與不還果以及他們的種種差別相，都已分別說明了；阿羅漢向與阿羅漢果的差別，現應次第的建立。頌的前六句明羅漢向，後二句明羅漢果。婆沙對此提出問題道：離欲界染，只有九品，立一來、不還的二果；離上界染，有七十二品，唯立一阿羅漢果，這是什麼道理？答：離欲界染所以立有二果，是因欲界的惑染，難斷難破難可越度；離上界染所以唯立一果，是因上界的惑染，易斷易破易可越度；所以這個問題是很易解決的。

上界修惑中斷初定一品至有頂八品皆阿羅漢向　不還果的聖者，既已全斷欲界修惑的九品，由是進而更斷色界初禪天第一品，如是二品三品漸次漸次斷至無色界有頂天第八品的修惑，是就轉名爲阿羅漢向，而逐步逐步的趣向於阿羅漢果了。

第九無間道名金剛喻定　卽此所說阿羅漢向中，那能斷有頂惑的第九無間道，亦說名爲金剛喻定。金剛是最堅最銳的，能破一切而不爲一切所破，此定的堅銳，猶如金剛一樣，無一煩惱而不破的。定雖有力能破一切，但是先已破除了的餘惑，不爲現在所破，現在所破的，唯是第九品惑，雖唯破最後一品惑，而實有能破一切的功能。此無間道，既能摧毀最微細的一品惑，因而也就知道一切無間道中，唯此刹那是最極上品，正因爲這是最極上品，所以能永斷除一切煩惱。此金剛喻定生起時所依的地，是未至、中間、四根本、下三無色的無漏九地，因爲是能治道所依的地。欲界不是定地，所以非爲所依；有頂不是無漏——婆沙二八說：非想非非想處，無自地無漏，所以亦非所依。此多種金剛喻定，悉皆隨一生起，就證得阿羅漢，並不是說一個行者能起衆多的。

盡得俱盡智成無學應果　金剛喻定既能斷有頂地的第九品惑，當然就有力能引

起這第九品惑的盡得俱行的盡智，使令至於生相中。前金剛喻定，是斷惑中最後的無間道，這所生盡智，是斷惑中最後的解脫道。什麼叫做盡智？謂由這解脫道，與諸漏的盡得，同時俱生盡，名爲盡智。如是斷盡有頂的第九品而盡智至已生的時候，那就成爲無學阿羅漢果了。所謂無學者，就是到了這個地步，一切所作皆已成辦，更無有何可學，所以名爲無學。所謂阿羅漢者，依照他的意思譯爲應，就是一個梵行已立，煩惱已斷，生死已了的聖者，應受人天廣大的供養；或也可以這樣講，證得無學果位的聖者，對於諸自利行，都已修學完成，爲自利事，沒有什麼應更學的，如果現在還有要做的，那就唯作諸利益他事。因爲具此二義，所以譯名爲應。通常說的應供，卽此應爲他事，應受供養。婆沙對此又作多種的解釋說：「復次，阿羅者，謂一切煩惱，漢名能害，用利慧刀，害煩惱賊，令無餘故，名阿羅漢。復次，羅漢名生，阿是無，以無生故，名阿羅漢。彼於諸趣、諸生、生死法中，不復生故。復次，漢名一切惡不善法，言阿羅者，定遠離義，遠離諸惡不善法故」。

丑二　諸門辨道

寅一　地由道離染

有頂由無漏　餘由二離染

如上所說，修道是有兩種的：一是有漏的修道，一是無漏的修道，現在我們所要問的，就是於此二種道中，由那一種的道，離那一地的染？頌文解答說：

有頂由無漏餘由二離染　三界最高有頂地中所有煩惱，唯無漏道能夠使他徹底的遠離，絕對不是有漏道的力量所能爲力的，爲什麼？因有漏道是欣上厭下的，唯於次上近分地中，起世俗的有漏道，能治下地的煩惱，有頂既爲三界最高的一地，在他上面更無上地可以欣求，當然是就沒有有漏道能夠離於彼地的煩惱了。或有人說：以自地的世俗道治自地的煩惱惑，這有什麼不可呢？不可！爲什麼？因自地道爲自地煩惱之所隨增的，無力能夠治彼煩惱，如人被縛不能自解，其道理是一樣的。有頂之下的其餘八地煩惱，通由漏無漏的二道能令永離，因爲世出世道俱能遠離的。

寅二　道引離繫得

聖二離八修　各二離繫得

下八地染，既通由漏無漏二道得以遠離，那他們各有幾種離繫得呢？這是緊接

上面而來的問題，現以頌文解答說：

聖二離八修各二離繫得　聖言簡別凡，聖二言簡聖一道，八言顯下八地，簡有頂，修言簡見道。總括而論：一切有學的聖者，都可用有漏無漏的二道，離於下八地的修所斷惑，而且不論是有漏道或無漏道，各能引生二離繫得。分別而論：聖以有漏道斷下八地修所斷的煩惱時，一方面固能引生有漏的離繫得，另方面亦能引生無漏的離繫得，所以說「能具引生二離繫得」。聖以無漏道斷下八地修所斷的煩惱時，能具引生二離繫得，與前所說是一樣的。所以能夠如此者，因「有漏無漏二種斷道，於八地中所作同故」。正理六六說：「由此有學離八修斷，世出世道隨一現前，各未來修世出世道。既說聖者二離八修，各能引生二離繫得，准知聖者離有頂修及見斷時用無漏道，唯引無漏離繫得生，亦不未來修世俗道，與世俗道不同事故。異生離八用有漏道，唯引有漏離繫得生，亦不未來修無漏道，未入聖故，不說自成」。

無漏未至道　能離一切地　餘八離自上　有漏離次下

寅三　道離地通局

有漏無漏道，都有離染的功用，這是不成問題的，但由那一地的道，斷那一地的染，是還須要分別的，此頌就是明道離地通局的。

無漏未至道能離一切地　諸無漏道，通依未至、中間、四靜慮及三無色的九地，假定是依未至地所起的無漏道，能離欲界乃至有頂的九地染，所以說一切。

餘八離自上　餘八，就是靜慮中間、四靜慮及三無色。假定是依這八地所起的無漏道，隨其所應，能離自地染及上地染，但不能離下地染，因彼已離而無可再離的。如舉例說：初定中間，能離自地及上七地，初靜慮地，能離自地及上六地，乃至無所有處，能離自地及上有頂。上地的聖道現前，下地的惑染已離，所以不離下地。

有漏離次下　有漏言簡別無漏，下言簡別自地及上地，次言顯隣次，簡別不是隔越於下地。綜合而言：一切的有漏道，唯能遠離次下一地的惑染，既不能離自地染，亦不能離上地染，更不能離隔越的下地染。如依未至地所起的有漏道，唯能離於次下的欲界惑染，若依第二靜慮近分所起的有漏道，唯能離於次下的初靜慮染。爲什麼不能離上地染？因爲他的勢力微劣；爲什麼不能離自地染？自地煩惱所隨增

故；爲什麼不能離隔越的下地染？因彼已離而無可再離的。

寅四　近分攝道別

近分離下染　初三後解脫　根本或近分　上地唯根本

諸依近分離下地染的，如無間道都是屬於近分所攝的，諸解脫道是不是亦屬近分呢？這沒有一定！那是怎樣的？頌文解答說：

近分離下染　諸道所依的近分，大概總有八種，就是四靜慮邊及四無色邊，邊就是近分的意思，因他近於根本的關係。如論二十八卷中說：「四本靜慮，四本無色，各有近分，與八根本爲入門故」。初禪近分，離欲界染；二禪近分，離初禪染；乃至有頂近分，離無所有處染，所以說近分離下染。

初三後解脫根本或近分　初三，指初二三禪，後解脫，指第九解脫。意謂此三近分離下三地染，第九解脫現在前的時候，或者入於根本，或者就在近分，是沒有一定的。此中既然特別指出第九解脫道，可以想見前八解脫道，都是屬於近分的，不能入於根本定。

上地唯根本　從第四禪一直到有頂天，都名爲上地。此上五地的近分，各各離

下於五地染，第九解脫現在前的時候，那就唯有入於根本，而不就在近分。爲什麼有此差別？要知此上五地，不論是近分，或者是根本，同樣都是只有捨受，所以在離下染的時候，必定欣求上地，但因受無差別，所以必入根本。下三靜慮就不同了，近分雖然都唯捨受，根本却有喜樂受的。因而要從這一受轉入另一受，覺到稍爲有點艱難的，所以有不能夠入於根本。

寅五　世俗道緣行

世無間解脫　如次緣下上　作粗苦障行　及靜妙離三

諸出世道的無間、解脫如何，前面既已說了；諸世間道的無間、解脫怎樣，現在應當分別。首先要問的：諸世間道，是以什麼爲所緣的？又是作什麼行相的？頌文解答說：

世無間解脫如次緣下上作粗苦障行及靜妙離三　有漏世俗的無間道及解脫道，如其次第，能緣下地上地。說得明白一點：有漏的無間道，能緣自次下地；有漏的解脫道，能緣彼次上地。以無間道緣於下地的諸有漏法，作粗苦障的三種行相，於三行相中，隨起一行相；以解脫道緣於上地的諸有漏法，作靜妙離的三種行相，於

三行相中，亦隨起一行相。如對起來說：無間道緣下爲粗，解脫道緣上爲靜；無間道緣下爲苦，解脫道緣上爲妙；無間道緣下爲障，解脫道緣上爲離。粗是什麼意思？謂下地的諸有漏法，由於有多掉舉，非同上地寂靜，所以說名爲粗。苦是什麼意思？謂下地的諸有漏法，由於難以超越，非同上地美妙，所以說名爲苦。障是什麼意思？謂下地的諸有漏法，由於有多災害覆障，非同上地能得出離，所以說名爲障。靜是什麼意思？「諸上地中不作功用掉舉微劣，故名爲靜」；妙是什麼意思？「不設劬勞掉舉微劣引生勝樂，故名爲妙」；離是什麼意思？「於下地中所有災害，能決定見，心不生欣及能越彼，故名爲離」。

丑三　盡等相生

不動盡智後　必起無生智　餘盡或正見　此應果皆有

前面曾經說到，金剛喻定無間，必有盡智續生，但盡智無間的時候，又有什麼智續生呢？頌文解答這一問題說：

不動盡智後必起無生智　諸阿羅漢，也有利根鈍根的差別，像不動羅漢，就是屬於利根的。如是不動種性的諸阿羅漢，盡智無間必然的會生起無生智，因這無生

智，是他本來之所追求的，所以可與盡智俱時而得。盡智與無生智的行相有什麼差別？論二六卷說：「知苦、斷集、證滅、修道，名盡智；不應更知、不復更斷、不復更證、不復更生，名無生智」：這就是二者的行相差別。

餘盡或正見　除不動法阿羅漢之外，其餘的退法等的五種阿羅漢，因爲是屬鈍根的關係，所以於盡智無間，或仍生起盡智，或卽引生無學正見，沒有無生智無間而生，因爲後來還容有退的。這樣說來，他們在因位中，是不是雙求盡、無生的二智呢？求當然是求的，由於到了極果，可能還要有退，所以金剛喻定正滅位中，不得無生唯得盡智，而盡智後亦唯盡智現前，或卽引生無學正見。

此應果皆有　這是答覆一個問題的。有人這樣問道：不動羅漢，於盡智後，既然是起無生智，難道他沒有無學正見嗎？不是！凡是羅漢，不管是鈍根利根，必然都有無學正見的，所以不動羅漢，於無生智生起之後，或者更起無生智，或卽引生無學正見，現在所以不說者，因爲這是一切應（阿羅漢）果之所共有的，猶如盡智一樣，是故金剛喻定正滅位中，一切皆得無學正見。不過我們須要知道的，就是這無學正見，不是因中所正求的目標，因而盡、無生的二智無間，或有卽生起的，或

有不現前的。

丑四　便明道果

寅一　沙門性果數

淨道沙門性　有爲無爲果　此有八十九　解脫道及滅

上來所說的四果，應知就是四沙門果，於此產生三個問題：一、怎樣叫做沙門性？二、這果體是指的什麼？三、果位的差別總有幾種？這都是我們所必須要知道的問題，現在分別解答如下：

淨道沙門性　這是解答第一問題。淨是清淨，清淨道就是無漏道。易言之，諸無漏道爲沙門性。如在生命體上，懷有這無漏道的，就名爲沙門。沙門是什麼意思？就一般說，即出家的宗教徒；依佛法說，能勤苦修行，斷諸惑染的，即名爲沙門。中含四八說：「云何沙門？謂息止諸惡不善之法，諸惡穢汚爲當來有本，煩惱苦報生老病死因，是謂沙門」。正理六七說：「言沙門者，能永息除諸界趣生生死魑魅，或能勤勵息諸過失，令永寂靜，故名沙門」。增一四六說：「沙門名息心，諸惡永已盡」；又說：「復以何故名爲沙門？諸結永息故，名爲沙門」。雜含二九說

：「何等爲沙門義？謂貪欲永斷，瞋恚、癡永斷，一切煩惱永斷」。所以眞正做個名符其實的沙門，是不簡單的。不說一般的人們不夠資格稱爲沙門，就是已斷無所有處染的異生，也不得稱爲眞正的沙門，因爲他們尙有殘餘的過失存在，所得寂靜安寧，只是暫時的，不是究竟的。

有爲無爲果　這是解答第二問題。沙門性既是諸無漏道，沙門果體當就通於有爲無爲，所以佛說總有四沙門果，就是初預流果，次一來果，次不還果，後阿羅漢果。雜含二九說：「何等爲沙門果？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果」。中含二六獅子吼經說：「此中有第一沙門、第二、第三、第四沙門，此外更無沙門梵志，異道一切空，無沙門梵志」。所謂有爲果，是約解脫道說；所謂無爲果，是約擇滅說。正理六九說：「道類智品，是謂有爲預流果體，見斷法斷，是謂無爲預流果體；道類智品或離欲界第六無漏解脫道品，是謂有爲一來果體，見斷法斷及欲界繫修所斷中前六品斷，是謂無爲一來果體；道類智品或離欲界第九無漏解脫道品，是謂有爲不還果體，見斷法斷欲修斷斷，是謂無爲不還果體；盡智、無生智、無學正見品，是謂有爲阿羅漢果體，三界見修所斷法斷，是謂無爲阿羅漢果」。

觀此，所謂有爲無爲果，可說是很清楚了。

此有八十九解脫道及滅　這是解答第三問題。此沙門果，簡單的說，雖則如上四種，詳細分析，實有八十九種，因解脫道有八十九種，所證擇滅亦有八十九品。所證擇滅是無爲果，諸解脫道是有爲果。此八十九種，屬於見道的，其數有八，屬於修道的，有八十一。謂斷三界所有的見惑，有八無間（八忍）、八解脫道（八智）；斷三界九地的修惑，有八十一無間道，八十一解脫道。見修合論，總有八十九。諸無間道，唯是沙門性，不可名沙門果；諸解脫道，不僅可名沙門性，亦可名爲沙門果。

寅二　立四果因緣

五因立四果　捨會得勝道　集斷得八智　頓修十六行

諸沙門果，既然總有八十九，佛爲什麼不把他一一具說出來，而唯說四果？當知果雖有多，然而所以不說，是也有他原因的，本頌就是顯示不說的所以。

五因立四果　佛之所以只說四果，是由五因而建立的。正理六七說：「若斷道位具足五因，佛於經中建立彼斷，及與斷得俱時而生，淨解脫道爲沙門果」。所謂

五因，是那五種呢？答：

捨曾得勝道集斷得八智頓修十六行　這三句頌，就是說的五因。一、捨曾道，謂捨先前所曾得的若果若向之道。如分別說：在預流果，唯捨向道；於餘三果，不但捨向道，且捨前果道。這捨曾道，簡單而扼要的說，是捨先前所得的劣道，得後所得的殊勝道。二、得勝道，謂於得果位中，而攝殊勝道的。三、總集斷，謂總集擇滅無爲。如證預流果時，其總集斷，是總集三界見惑上的無爲得，依所斷的見惑有八十八，其上無爲亦有八十八，因爲無爲有八十八，所以能得的得亦有八十八，故預流果時，起八十一類殊勝得，得八十八見惑上的無爲，以之名預流果時總集斷。次證一來果時的總集斷，見惑上的無爲，如前預流果，更起六種一類勝得，得欲界六品修惑上的無爲，以之爲一來果時的總集斷。次證不還果時的總集斷，見惑上的無爲，亦如前預流果，更起九種一類勝得，得欲界九品修惑上的無爲，以之爲不還果時的總集斷。次證羅漢果時的總集斷，見惑上的無爲，亦如前預流果，更起八十一品的一類勝得，得三界八十一品修惑上的無爲，以之爲羅漢果時的總集斷。四、得八智，謂於一時中，總得四法、四類的八智。五、頓修十六行，謂能頓修無常

、苦、空、非我等的十六行相。能具如上所說的五因，唯有住於四果位上的聖者，其他不論在什麼階位，都不完具這五因，因爲是這樣的關係，所以佛唯說四果。

寅三　明中間二果

世道所得斷　聖所得雜故　無漏得持故　亦名沙門果

照上面說，唯有淨道，是沙門性，既然如此，那由有漏道力所得的二果，爲什麼亦說他是屬於沙門果攝？頌文答說：

世道所得斷聖所得雜故　謂以世俗的有漏道，得一來、不還果的時候，此果不唯以世俗道所得的擇滅爲斷果性，而且兼以前之見道所得的擇滅，於中相雜總成一果，同起一類果道勝得，得彼所得諸擇滅的。由於世俗道所得擇滅，與無漏道所得相雜的關係，所以就以少從多，而亦名爲沙門果了。

無漏得持故亦名沙門果　還有一個道理，就是中間的一來、不還二果，以世俗的有漏道去證得的時候，因爲無漏斷得所任持的關係，不說不退，即使有退，在未到命終的當兒，必然還可得果，無漏斷得印所印故，亦得名爲沙門果體。

寅四　沙門果異名

所說沙門性　亦名婆羅門　亦名爲梵輪　眞梵所轉故
於中唯見道　說名爲法輪　由速等似輪　或具輻等故

依世俗道斷修所斷得二果時，所得擇滅亦可名爲沙門果體，這在前面已經說過了，然而我們知道，沙門果是酬沙門性的，沙門性是什麼意思？雖前已說，但這有沒有差別名，尚未談到，現在此頌告訴我們，所謂沙門性，也是有他的差別名的。

所說沙門性亦名婆羅門　如前所說的沙門性，假定是站在世俗的道理上講，那沙門是沙門，婆羅門是婆羅門，二者是有差別的，如佛在契經中說：「應施沙門，婆羅門等」。假定依於勝義的道理說，那沙門就是婆羅門，婆羅門就是沙門，二者是無差別的，所以沙門性亦可名爲婆羅門。增一阿含第九說：「世尊告曰：欲言沙門者，卽我身是。所以然者，我卽是沙門，諸有奉持沙門戒律，我皆已得。如今欲論婆羅門者，亦我身是。所以然者，我卽是婆羅門也。諸過去婆羅門所持法行，吾已悉知」。雜含十七也說：「如實知受集、受滅、受道等者，彼是沙門之沙門，婆羅門之婆羅門，同沙門同婆羅門，沙門義婆羅門義」。增一四六更說：「何故名婆羅門？盡除愚惑之法，名爲梵志」。婆羅門是印度話，中國譯爲淨行，卽修諸清淨

行，而遠離於諸煩惱的。約四種姓說，婆羅門實爲一種族名；約宗教徒說，婆羅門實爲在家的宗教徒。

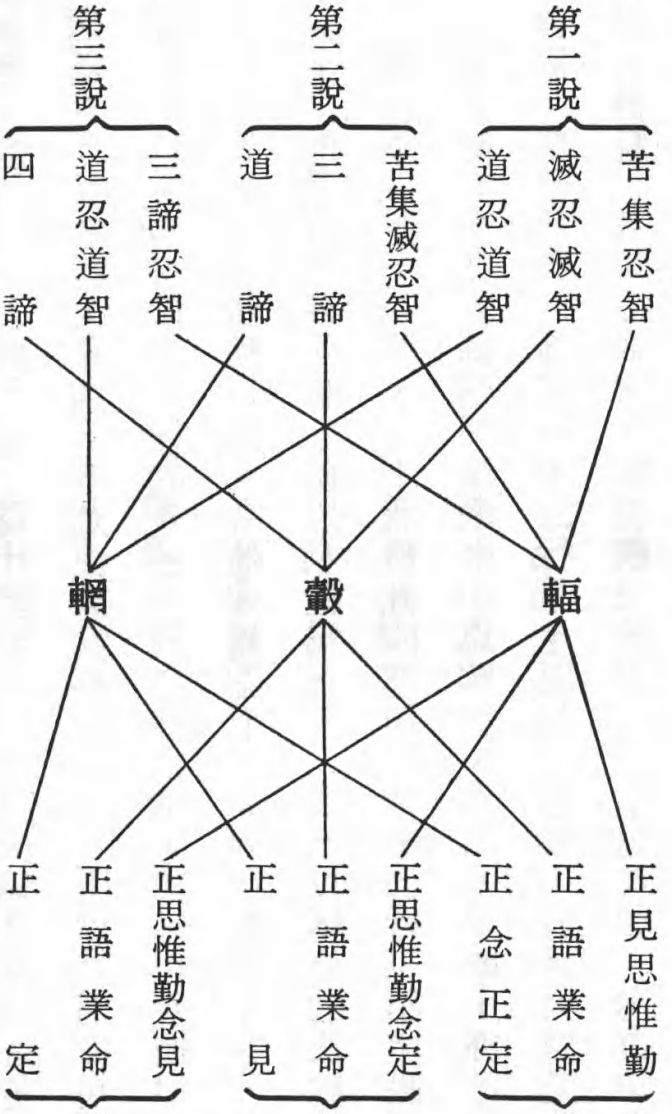
亦名爲梵輪眞梵所轉故　卽此所說的婆羅門性，亦可名爲梵輪，爲什麼？因這是眞梵王力所轉的。正理六七說：「佛與無上梵德相應，是故世尊獨應名梵，由契經說佛亦名梵，亦爲寂靜，亦名清涼，寂默沖虛蕭然名梵，佛具此德故立梵名，旣自覺悟爲令他覺，轉此授彼故名梵輪」。於中，梵王（佛）爲能轉，無漏（法）爲所轉，於所轉義，含有自轉與他轉：謂無漏法，佛自覺悟，這是自轉；令爲他覺，這是他轉。雜含二六說：「能轉梵輪，於大衆中獅子吼而吼」。梵是清淨義，名之爲佛，輪是輪轉義，名所詮法，梵之輪故，名爲梵輪。簡世間初靜慮的假梵王，所以說名爲眞。

於中唯見道說名爲法輪　如上所說的沙門性，通於見、修、無學的三道，然而於中，唯依見道，說名法輪。雜含十五說：「世尊於波羅奈國仙人住處鹿野苑中轉法輪」。中本起經上說：「佛告梵志：吾欲詣波羅奈，擊甘露法鼓，轉無上法輪」。爲什麼見道說名法輪？

由速等似輪　這是答覆上面所問的。見道之所以名爲法輪，因速行等的狀態，似於世間的輪相的。宗輪論語體釋說：「如輪王的輪寶，旋環不息，迅速的向前推進，有捨有取，能伏未伏，鎭伏已伏，上下廻轉的。見道也是這樣，所以說名法輪。配合來說：見道的沒有間歇，如輪寶的旋環不息。十六心後的刹那見道，如輪寶的行用速疾。見道的捨苦等境取集等境，如輪寶的捨前取後。見道的見所未見的眞理，斷所未斷的惑障，已斷的不再退，已見的不再迷，如輪寶的降伏未伏，鎭伏已伏。見道的觀下苦後，觀上苦等，如輪寶的上下廻轉。由具這些特殊的意義，所以唯有見道獨名法輪」。

或具輻等故　這是第二妙音尊者的解說。婆沙舉妙音尊者的意見說：「八支聖道是正法輪」。我們知道，世間的輪相，具有輻、轂、輞的三大要素，如缺少任何一種，那就不成爲輪相，八支聖道有似於彼，所以說名法輪。謂正見、正思惟、正勤、正念，似世間的輪輻。正見是慧，正思惟等，資助於慧，智慧向外取境，就與輪輻相似，所以說名爲輻。正語、正業、正命，似世間的輪轂。正定，似世間的輪輞。三者聯繫起來說：正見等四依戒而轉，就如輪輻依轂而轉；正語等三以戒爲體

，戒是正見等的衆行所依，猶如依轂而有輻一樣的；定能攝正見等令不散失，如輞攝輻使令不散。婆沙百八十二說：「尊者妙音說曰：學八聖道，展轉和合，一時至他相續中轉，故名法輪。此八支道，見道位勝，是故見道，獨名法輪」。轂輻輞三，如何配合，婆沙總有六說，今列一表如下：



爲什麼唯是見道說名法輪？因唯見道是法輪初，所以說名法輪。如憍陳如等五比丘

，見道生的時候，地空天神，卽相互的傳告道：世尊已爲世間轉正法輪。或者有問：憍陳如等，既是自己入於見道，爲什麼說是世尊轉法輪？當知這是世尊他轉法輪之相，因爲五比丘的證入見道，本是由於世尊的法化，所以特別推在釋尊的身上。原來所謂轉法輪，有部說有二種的：一、於自身中轉，如佛在菩提樹下，以三十四心成無上道，卽爲自轉法輪。二、令他身轉聖道，如佛在鹿野苑中，爲五比丘說法，使他見道，卽是令他轉法輪。佛以利他爲正事，所以以轉他的法輪，而爲佛的初轉法輪。雜含十五說：「諸比丘！我於此四聖諦三轉十二行，不生眼智明覺者，我終不得於諸天魔梵沙門婆羅門聞法衆中，爲解脫、爲出、爲離，亦不自證阿耨多羅三藐三菩提，我已於四聖諦三轉十二行，生眼智明覺故，於諸天魔梵沙門婆羅門衆中，得出、得脫，自證得阿耨多羅三藐三菩提，乃至憍陳如、拘隣知法已，地神擧聲唱言：諸仁者！世尊於波羅那三轉十二行法輪，聞虛空神，謂六欲天，展轉聞梵天，乘聲唱言，諸仁者！世尊於波羅那三轉十二行法輪」。什麼叫做三轉？如說此苦聖諦，這是顯示見道；此應徧知，這是顯示修道；此已徧知，這是顯示無學道：所以三轉就是顯示三道。什麼叫做十二行相？謂於一一轉時，別別發生眼智明覺，

三四一十二，名爲十二行相。如實說來，苦諦下有三轉十二行相，集滅道三，亦各有三轉十二行相，總有十二轉，四十八行相，然因其數相等，所以但說三轉十二行相。論主敍述了有部的宗義，又表示自己的正解道：法輪並非唯是在於見道，卽此三轉十二行相所有法門，名爲法輪。所謂三轉，是三周而轉的意思；所謂十二行相，是三周循歷四聖諦的意思。謂此是苦，此是集，此是滅，此是道，爲第一周的示相轉四聖諦；此應徧知，此應永斷，此應作證，此應修習，爲第二周的勸相轉四聖諦；此已徧知，此已永斷，此已作證，此已修習，爲第三周的引證轉四聖諦。由此法門，於他相續，令解義故。此約敎名法輪，於他相續，見道生時，已至轉初，故名已轉，理實三道，皆名法輪。

寅五　沙門果依身

三依欲後三　由上無見道　無聞無緣下　無厭及經故

依佛正法而行，能得四沙門果，那是不成問題的，但那一沙門果，依於那一界身得，這也是一個問題，所以此頌特爲分別。

三依欲後三　三指前三果，欲指欲界，意謂前三果人，依於欲界身得，名爲三

依欲。後指阿羅漢，三指三界，意謂後一阿羅漢果，通於三界身得，所以名爲後三。於此有人提出這樣責問：初預流果及第二一來果，還沒有離欲界染，說他不依上界身得，這當然是不成問題的，但超越的第三果，在先已經離去欲界染，怎麼也不可以依於上界身得？爲了解答這問難，所以第二句頌說：

由上無見道　不論是次第證或超越證的聖者，必然是要先入於見道的，可是色無色界身，沒有見道的道理，所以無上界超越，能證第三不還果。爲什麼上界身必不起於見道？第三句頌解釋無色界身不得見道說：

無聞無緣下　謂於無色界中，無容得聞無我聖教，但是要入見道，必須聽聞此教，如果離了聽聞無我聖教，那是決定不能入於見道的。又彼無色界，不能緣於下之欲界，但是見道，一定要先緣欲界苦，如不緣下欲界苦，是也不能入於見道的。無色界中，既無正聞，又不緣下，當然是就沒有見道了。怎知色界沒有見道？第四句頌釋說：

無厭及經故　謂於色界中，無有厭苦，不但無厭於苦，而且還著定樂，可是要入見道，必須厭離於苦，如無厭苦之心，不得入於見道。又經中說：「有五補特伽

羅（五那含），此處通達，彼處究竟」。此處，就是欲界，通達，就是見道；彼處，就是色界，究竟，就是涅槃。既然是在欲界見道，而於色界入般涅槃，可知上界是無見道的。

丑五　明六種性

寅一　六阿羅漢

阿羅漢有六　謂退至不動　前五信解生　總名時解脫　後不時解脫

從前見至生

如前所說，預流果等的有學聖者，是有多種差別的，但無學的阿羅漢果，是不是也有多種差別呢？也有的！總有六種差別。於中，初句標名數，次句列名字，後一頌辨差別。辨差別中，前二句約前五辨；後二句約後一辨。

阿羅漢有六謂退至不動　這是標數列名。阿羅漢，由於種性的差別，佛在經中說有六種不同。雜含三頌曰：「羅漢有六種」。中含三十大品福田經說二十七賢聖中云：「居士！云何九無學人？思法、昇進法、不動法、退法、不退法、護法（護則不退、不護則退）、安住法、慧解脫、俱解脫，是謂九無學人」。第一退法者，

謂得阿羅漢果以後，偶然遇到一點異緣，立即就起修惑，退失所得之果，而降爲不還果、一來果、或預流果等。第二思法者，謂得羅漢果的聖者，因恐所得果的退失，常常的想要殺害自己，希求早日結束生命，而入於無餘涅槃，所以名爲思法。第三護法者，謂證果的羅漢聖者，對於前所得的阿羅漢果，常常的都能爲之防護，使其不再退失。第四安住法者，謂得果的聖者，安住於所得之果，既離殊勝的退緣而不再失，亦離殊勝的加行而不上進。第五堪達法者，謂得果的聖者，其性具有堪能的作用，就是堪能好修練根，迅速的達於次之不動性。第六不動法者，謂一旦證得羅漢果後，不特不再爲煩惱所動，就是無論遭遇到什麼事情，也不會有所退動。

前五信解生總名時解脫　此中，上句示能所生，下句辨別異名。六種羅漢當中，前五種性，是從先來有學位上信解性之所生的，所以此五總名時愛心解脫，爲什麼？因恆時愛護自己所證得的果法，所以名爲時愛；因心解脫一切的煩惱繫縛，所以名爲解脫。或簡單的說爲時解脫，因要等待時機，方能入定及解脫的。所謂待時，約略有六：一、得好食時，二、得好衣時，三、得好臥具時，四、得好處所時，五、得好說法時，六、得好同學時。爲什麼要待這些勝時？因前五種的羅漢，是屬

於鈍根性的，假定沒有這些殊勝的時緣，那是不能證得羅漢妙果的。

後不時解脫從前見至生　此中，上句辨異名，下句示所從。六種羅漢當中，最後不動種性羅漢，因爲是屬利根的關係，不要等待像上所說的好時機，隨時隨地都有解脫見修二惑的可能，所以名爲不時解脫；或因不爲煩惱之所退動，及心解脫煩惱繫縛，所以亦名不動心解脫。當知此不時解脫的羅漢聖者，是從前學位屬於利根性的見至性所生的。

寅二　六性先後

有是先種性　有後練根得

如是像上所說六阿羅漢所有種性，爲是先來所有的？還是其後方得的？關於這個，那是沒有一定的，爲什麼？現在分別如下：

有是先種性有後練根得　於六阿羅漢中，最初的退法種性，必定是先有的，因他最是極下，無有先，非此性可後成。其後思法等的五種性，不特是有先有的，而且亦有後得的。如有先來學位是思法性，後至無學果位，還是思法種性，或有在先學位，是退法種性，後至無學果位，從退練根成思。又如有先學位是護法性，後至

無學果位，還是護法種性，或有在先學位，是退法種性，後至無學果位，從退練根成護。如思法、護法是這樣，當知安住、堪達、不動，隨其次第，也應當作這樣的說。如是有先護法，後即不轉護法，亦有先護法轉成餘三，這樣，其餘的一切，也可作這樣的說。在此，我們還要知道的，就是退法種性的羅漢，不一定眞正要退的，乃至堪達種性的羅漢，也不一定眞正能堪達的，現在所以說有六種性的差別，不過是約容有而建立的，約此容有而言，三界皆有六阿羅漢。假定有人一定堅執：退者必定是退，乃至堪達必能堪達，那就唯有欲界，具有六種種性，色無色的上二界中，就唯有安住及不動的二種種性了，爲什麼？因彼上界，無有退失，所以缺無退法，無有自害，所以缺無思法，無有自防，所以缺無護法，無有練根，所以缺無堪達。麟說：「問：既無此四，如何言彼有六種性？答：彼雖不退，是此性人，故名退等」。

寅三　從性果退

四從種性退　五從果非先

就上六種羅漢，分別退不退的時候，那一種性的羅漢，是從什麼而退的？爲從

種性退？還是從得果退？答：

四從種性退　不動種性，不論就性就果，都是不會退的，現在姑且不談。就可退的前五種性來說：其從種性退的，只有思法、護法、安住法、堪達法的四種，最初退法一種，絕對沒有從種性退的道理，因此種性，是居最下的，不能再有所退。從種性退的思法等四，是怎樣退法的呢？謂從堪達法而退至安住法，由安住法而退至護法，自護法而退至思法，經思法而退至退法，名爲從種性退。

五從果非先　具有退的可能性的前五種性，從退法起，直至堪達法止，都可從果位退的，就是從阿羅漢果退而至於不還、一來、預流的有學果，名爲退果。然而於此須要簡別的，就是思法等四，若性退，若果退，雖都有退，但均不是約先說的。如先在有學位，住思等的四性；今到達無學位，仍住思等的四性，其性與果，必定都沒有退的道理，爲什麼？因是學無學的二道所成，非常堅牢穩固，不可能有退的。假使唯於無學位上，由退法等性，修練而成思等的四種性，因爲唯是無學一道所成的，所以容有退的可能性。唯先退法，前面說過，只有退果義，沒有退性義，因爲其性就是退的，所以頌中所說的非先，不包含退法。於此我們所要問的：一道

所成的思法種性阿羅漢，當其退住於學位時，必然是退思法種性嗎？這是這樣的：一道所成的思法種性阿羅漢，假定是退法種性人，證了阿羅漢果後，修練於根，成爲思法種性的一類。而今此人生起煩惱，退阿羅漢，還住於學位時，不退思法種性者，因爲在先學位，本是退法種性，現在退還學位之時，仍然是思法種性，這實在是表示勝進而非是後退。

再就果退不退來說：依照有部宗的意見：初預流果，是絕對不退的，因斷迷理的見道煩惱，「諦理眞實，楷定可依，聖慧已證，必無退理」。後之三果，許有退果的可能，因斷迷事的修道煩惱，「事相浮僞，無定可依，斷迷彼惑，有失念退」。據於經部宗的意見：初預流果及後羅漢果，絕對沒有退果的可能，因爲這是無漏聖道之所證的；中間的一來及不還二果，因爲許有世俗有漏道之所證的，所以容有退果的意義。此外，大衆部說：第四果不退，前三果有退。因煩惱惑還未完全斷除，所得聖解還未圓滿，所以前三果有退；因煩惱惑全部解決，所得聖解已經圓滿，所以羅漢果無退。譬喻師等說：諸有四果，皆無有退。根據論主的判定，認爲經部師說從阿羅漢亦無退義，是最契合於理的。經部說阿羅漢果有六，約現法樂住，論

退不退，不約退果而言，假定是得果性，都名爲不動的，不可說有六種。現法樂住，就是有漏的四靜慮：「退此靜慮，名爲退法；思此靜慮，名爲思法；護此靜慮，名爲護法；安住靜慮，名爲安住法；堪達靜慮，名堪達法；不退靜慮，名不退法；約現法樂住，分六種性也」。經部師意，詳如論說，此不具釋。

寅四　六種學凡

學異生亦六　練根非見道

阿羅漢有六種性，如前所說已知，但是除此以外，其餘是否亦有六種性呢？設是有的話，能不能都修練根呢？頌文解答說：

學異生亦六　學指有學，意謂有學與異生，各各亦有六種性，因無學果的六種性，是從有學、異生的六種性來的，卽由異生有六種性，有學也就有六種性，由於有學有六種性，無學也就有六種性，假定沒有有學、異生的六種性，無學的六種性也就不可得。

練根非見道　不過講到練根，必定不是在於見道，因於見道位，無有練根之道理的，爲什麼？由見道迅速，不容於此起彼練根加行的，所以說練根非見道。除此

，於餘位中，得起加行，能修練根。

寅五　三種退別

應知退有三　已未得受用　佛唯有最後　利中後鈍三

如說不動退現法樂，爲什麼不動法亦許有退義？雖說有退，但並沒有什麼相違過失，什麼道理？頌解答說：

應知退有三已未得受用　講到退，仔細分別起來，應知總有三種：一、已得退，就是已經獲得的殊勝功德，由於特殊的因緣，復又退失。二、未得退，就是尚未獲得的殊勝功德，即從未得的意義上，說名爲退。唯此未得退，是約自種性功德未得說呢？還是約勝種性功德未得說呢？總約此二未得，名爲未得退。三、受用退，就是已經獲得的一切殊勝功德，在當受用的時候，忽然不現在前，約此不現，名之爲退。於此三種退中，前二是以非得爲體，後一只是不現在前而已。

佛唯有最後利中後鈍三　約人分別，具幾種退，是這樣的：最高的無上佛陀，唯有最後一種受用退，不具前二。佛爲什麼會有受用退？正理第七十說：「以有決定所作事業牽引其心，雖有所餘無量希有不共佛法，無暇起故」。這就是說，佛的

功德多得很，但不能一時頓現於前，同時受用。除佛世尊，其餘利根性的不動羅漢，具有中間的未得退及最後的受用退。怎知有未得退？「謂於殊勝無諍定等，應得功德未能得故，有未得退」。怎知有受用退？「有餘事業牽引其心，已得功德無暇起故，有受用退」。爲什麼沒有已得退？因是利根的關係。假定是屬鈍根的餘五種性，那就容許具有三種退了，爲什麼？因鈍根者，亦容退失已得的殊勝功德的。經說不動法羅漢，退現法樂住，當知是約受用退說，非約其餘二種退說，所以許不動法亦有退義，並沒有什麼相違的過失！

寅六　退果時等

一切從果退　必得不命終　住果所不爲　慚增故不作

諸有退果的阿羅漢，在他命終後，還更受生不受生呢？又在住果時所不作的惡事，在退果以後還作不作呢？這確是兩個重要問題，現在簡單的分別如下：

一切從果退必得不命終　這是答覆第一問題。諸有一切從果退的聖者，不論是屬那一種性，在不久的時間之內，必然還得其所失的，所以無有命終而不得者。正理第七十說：「若有壽量將臨盡者，必無退理無失念故；要有餘壽方有退理，退已

不久必還證得」。退而復得的這一著，在修學梵行的立場講，是很要緊的一著，假定不是這樣的話，那由修梵行所得的聖果，不特不是安隱之所，且也成爲不可信託的了。所以我們必須承認：退雖可以退，但退了以後，在未命終前，必然是還得的，唯有這樣，修行才有意義，得果才可憑信。

住果所不爲慚增故不作　這是答覆第二問題。住於果位所不應爲的一切違果事業，在退果的時候，由於慚愧增上的因緣，雖暫失念煩惱現行，然如住果時一樣的，絕對不再造作違果的惡事，如高貴的種族，一時失去高位，而不同於凡庸，造極鄙下的業，又如壯士，雖跌倒了，而不仆於地上。

寅七　練根不同

練根無學位　九無間解脫　久習故學一　無漏依人三
無學依九地　有學但依六　捨果勝果道　唯得果道故

如上所說，諸聖有是從練根得的，因而現當進一步的思擇：無學有學聖者，在他正練根的時候，各有幾無間道及幾解脫道？是用有漏道還是用無漏道？依於什麼身及依什麼地？共有三問，頌答如下：

練根無學位九無間解脫久習故學一　這是答覆第一問題。彼求殊勝種性的修練根者，如果是在無學位中轉一一性的話，那就各有九無間道、九解脫道，如初證得阿羅漢果，是以九無間道、九解脫道的。爲什麼如此？因那鈍根的種性，要由久久不斷的串習，然後方可令轉的，不是由於少少的功用，就可使令得轉的，所以須九無間、九解脫。正理第七十說：「然無學位修練根時，道數所修如斷有頂」，就是此意。如果是在有學位中轉一一性的話，那就各有一無間道、一解脫道，因這不是要久久修習才得的，所以如初證得預流果，是以一無間道（道類忍）、一解脫道（道類智）的。於此或者有問：有學位中練根，爲世出世二道所成，亦可有久習義，爲什麼不用九無間、九解脫道？要知有學練根，雖爲世出世間二道所成，但因凡位種性，是不決定的，不同聖位種性，是由學無學道二聖所成，久久串習，所以唯用一無間道、一解脫道。所謂練根是什麼意思？正理第七十說：「以何等故名爲練根？調練諸根令增長故，謂道力故令根相續，捨下得中，捨中得上，漸漸增勝，名爲練根，故練根名，目轉根義」。練根的目的是爲什麼？是爲遮遣見修所斷的諸惑，「故學位中修練根者，正爲遮遣見惑所發；無學位中修練根者，正爲遮遣修惑所發

。如是斷彼能發惑時，所起無間解脫多少如是，如是斷彼所發無知現行，道數亦爾。是故無學修練根時，用九無間九解脫道，學位練根二道各一」。

無漏　這是答覆第二問題。如是像上所說的無間道及解脫道，一切都是以無漏爲性，絕對不是屬於有漏的，爲什麼？因在聖者的立場，必定沒有用有漏道而轉根的道理，以世俗法體非增上，無有此堪能性的，所以不通有漏。

依人三　此下是答第三問題。這是依身門。謂能修練根的所依身，唯是人趣三洲的生命體，因唯有依於此身，始有怖退的可能。至於北洲及三惡趣，因爲沒有聖道，根本就談不上什麼修練根；至於餘天趣中，雖則說是有聖道，但因沒有退的關係，所以不須修練根。

無學依九地有學但依六　這是依地門。無學聖者的練根，是依未至、中間、四禪、三無色的九地，爲什麼？因唯在這九地中，是有無漏道，其餘地中是沒有的；有學聖者的練根，但依於六地，就是在前九地中，除去最後的三無色地。爲什麼有學不依這後三地練根？答：

捨果勝果道唯得果道故　此明有學不依後三地練根的所以。我們首要知道：所

謂轉根者，是容有捨果及勝果道的，但是所得的唯果，而不是勝果道，爲什麼？因行者內心之所欣求的，唯獨是在於果的。光記說：「若住果轉根，卽捨果得果，若住勝果道轉根，捨果及向，所得唯果。由斯不定，故說容言。心唯欣果，所以所得唯果。意總棄劣，所以捨通果、向」。由於沒有有學聖者，是屬無色界地之所攝的，所以有學行人的練根，唯依於未至、中間及四靜慮的六地。正理第七十說：「設許學位依無色練根，定是不還住勝果道位，無不還果無色地攝，故不依無色修練根得果，以初二果唯未至攝，不還唯通六地攝故」。

寅八　九種無學

七聲聞二佛　差別由九根

無學果位的補特伽羅，總說起來約有幾種？是由於什麼而有差別的？現以頌文來簡略答覆這兩個問題。

七聲聞二佛　這是答覆第一問題的。居於無學位的聖者，總說起來有九種，就是七聲聞及二佛。七聲聞者，卽於如上六種的阿羅漢，更開爲七：謂退法等五，再將第六不動性者分二，如有利根者，不依練根修行的力量，其本來固有的性質爲不

退者，名爲不退；若根不利者，依於練根修行的力量，從堪達法而進至不動性者，名爲不動。二佛者，就是辟支佛及佛。辟支佛名爲獨覺，佛名大覺。如是結合七聲聞二佛，名爲九種無學。

差別由九根　這是答覆第二問題的。無學聖者之所以有九種差別，主要是由下下等九品根的差別而成的。若分別說：由下下根而成退法，由下中根而成思法，由下上根而成護法，由中下根而成安住，由中中根而成堪達，由中上根而成不動，由上下根而成不退，由上中根而成獨覺，由上上根而成大覺。

辛二　明七種聖人

壬一　建立七聖

加行根滅定　解脫故成七　此事別唯六　三道各二故

上來所說有學無學的補特伽羅，如果把他一切總收起來，實在不過於七種：一、隨信行，二、隨法行，三、信解，四、見至，五、身證，六、慧解脫，七、俱解脫。但是現在所成問題的：依於什麼而建立這七種的？其事差別又有幾種？

加行根滅定解脫故成七　這是答覆第一問題。謂依加行的不同，立初二種聖者

，就是依於先時隨信他語，立名隨信行，若於先時自隨法行，立名隨法行。謂依根性的不同，立次二種聖者，就是依於鈍根，立名信解，依於利根，立名見至。謂依所得的滅盡定，立第五身證一聖者名，由身證得滅盡定故。謂依解脫的不同，立後二種聖者，就是唯依慧力而離去煩惱障者，立名慧解脫，若依慧力兼得滅定而離去解脫障者，立名俱解脫。由於加行、根性、滅定、解脫的差別，所以成爲七種聖者，而一切聖者，無不於此七中收攝。

此事別唯六三道各二故　這是答覆第二問題。如是所說的七聖者，其名雖然有七，而其體事，實在唯有六種，就是見、修、無學的三道，各有二種，所以成六。如初見道所有的二聖者：一、隨信行，二、隨法行。即此見道的二聖者，到達修道的階段，就又別立二名：一、信解，二、見至。即此至於無學道位，復更別立二名：一、時解脫，二、不時解脫。這樣講來，那末，七中的身證、慧解脫、俱解脫，屬於什麼所攝呢？當知身證屬於六中的信解、見至二種所攝，但有其名而無實體；至慧解脫與俱解脫，屬於六中的時解脫與不時解脫所攝。雖則如此，然若實際說來，只有二種聖者，就是隨信行與隨法行的不同，餘皆不過是此二種隨道差別而已。

壬二　慧俱解脫

俱由得滅定　餘名慧解脫

前面說到七種聖人的時候，內有慧、俱二解脫的聖者，但什麼叫做慧解脫，什麼叫做俱解脫，上來尚未解說，現在略釋如下：

俱由得滅定　這是解釋俱解脫。謂於六羅漢中，那以無漏的智力，解脫見修的二惑，而且兼得滅盡定，以解脫定障者，名爲俱解脫。如論說：「諸阿羅漢得滅定者，名俱解脫，由慧定力，解脫煩惱、解脫障故」。

餘名慧解脫　這是解釋慧解脫。謂於六羅漢中，諸餘未得滅盡定者，唯依無漏的智力，解脫見修二惑的煩惱，名爲慧解脫。如論說：「所餘未得滅盡定者，名慧解脫，但由慧力，於煩惱障得解脫故」。既唯得解脫煩惱障而未能離於定障，所以不得名俱。

辛三　明學無學滿

有學名爲滿　由根果定三　無學得滿名　但由根定二

雜含二九說：「斷此五下分結，受生般涅槃阿那含，不還此世，是名增上慧學

。何等爲增上慧學？是比丘重於戒戒增上，重於定定增上，重於慧慧增上。彼如是知如是見，欲有漏心解脫，有有漏心解脫，無明有漏心解脫，解脫知見，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有，是名增上慧學」。經說不還此世，現說不可牽引，就是不爲欲界的煩惱所牽引，而再還入欲界，其義是一樣的。經說重令增上成無學，現說唯此不名爲滿，其義也差不多。惟所成爲問題者：所謂有學與無學位，各各是由幾因，於等是學位，等是無學位中，獨稱爲滿？頌解答說：

有學名爲滿名根果定三　這是明有學滿的。有學聖者於有學位中，所以能夠獨得滿名者，必須具有三因：一、由根滿：根有利鈍的差別，利爲滿而鈍非滿，無等位中更有上故。如有的有學者，就是唯由根滿的，像未離欲染的見至，就是屬於這一類型。從他沒有離欲這一方面看，說他沒有果滿與定滿；而從見至這一方面看，所以說他爲根滿。二、由果滿：謂於三果中，那得不還者，名爲果滿，因爲這在有學中，是最上的。如有的有學者，就是唯由果滿的，像未得滅定的信解不還人，就是屬於這一類型。由於他是不還果的聖者，所以名爲果滿；由於他是信解性的人，所以不名根滿；由於他是未得滅盡定的，所以不名定滿。三、由定滿：謂於所得定

中，得到滅盡定的，名爲定滿。如是所說，各隨其一，名爲單滿。此外，還有具二、具三的不等。如有的有學者，由根與果的關係，亦可得滿名，像見至不還未得滅定的聖者，就是屬於這一類型。由於他未得滅盡定，所以不得名爲定滿；由於他是見至性的人，所以名爲根滿；由於他是三果中的不還果，所以亦名果滿。如有的有學者，由果與定的關係，亦可得滿名，像諸信解而得滅盡定的不還，就是屬於這一類型。由於他是不還果的聖者，所以名爲果滿；由於他已得滅盡定，所以亦名定滿；但因他不是見至性的人，所以不名根滿。如有的有學者，根果定三悉皆具足而稱爲具滿的，像諸見至而得滅盡定的不還，就是屬於這一類型。由於他是見至性的人，所以名爲根滿；由於他是不還果的聖人，所以名爲果滿；由於他是得滅盡定者，所以名爲定滿。不過在此還要知道的，就是一切有學聖者，沒有一個說是但由於定，或者由根及定，而得名爲滿的。

無學得滿名但由根定二　這是明無學滿的。無學聖者於無學位中，沒有說是不是果滿的，所以就不由滿建立果名，因凡滿的這個名稱，必然是對不滿說的，無學位中，既然無果不滿，當就無須另外特立了。是則無學得滿名，是由於什麼呢？謂

但由於根定二因：一、由根滿：謂未得滅盡定的不時解脫阿羅漢，就是屬於根滿的這一類型。因不時解脫是利根性的，所以名爲根滿；因爲沒有得到滅盡定，所以不名定滿。二、由定滿：謂得滅盡定的時解脫阿羅漢，就是屬於定滿這一類型。因時解脫是鈍根性的，所以不名根滿；因爲已得滅盡定，所以名爲根滿。如是所說，各隨其一，名爲單滿。此外，還有定根皆滿的，名爲具滿。如得滅盡定的不時解脫阿羅漢，就是屬於這一類型。因不時解脫是利根性的，所以名爲根滿；因爲是得滅盡定的，所以名爲定滿。如果是時解脫而又不得滅盡定的話，那就名爲双缺而不得名爲滿了。

庚三　明諸道差別

辛一　四道差別

應知一切道　略說唯有四　謂加行無間　解脫勝進道

諸道，如果廣說起來，那是多得很的，有所謂世間道、出世間道、見道、修道、無學道等，可是從這種種道中，略說起來，約有幾種，可能徧攝一切道呢？現在解說於後。

應知一切道略說唯有四　這是總標。在未說明道的四種差別前，先來略釋道是什麼意義。所謂道，有兩個意思：一是指的涅槃路，謂諸三乘賢聖，循著這條道路前進，可以很迅速的進入二種涅槃城。二是指的尋求所依，謂諸修學行者，依此而尋求於涅槃果的，所以一切修苦智等，無不是爲的尋求涅槃。由具此二意義，所以名之爲道。

謂加行無間解脫勝進道　這是別釋。所謂四道者：一、加行道，卽由所修的加行，無間而有無間道生，爲引無間道前的加行，名加行道。二、無間道，謂由此而能滅除所應斷的煩惱惑障，名無間道。三、解脫道，謂無間道後，最初所得的解脫，名解脫道。四、勝進道，謂除加行、無間、解脫，所餘諸道，漸次漸次的勝進，名勝進道。

辛二　四種通行

通行有四種　樂依四靜慮　苦依所餘地　遲速鈍利根

道，佛在其他經中，又立名爲通行，以能通達而趣向於涅槃的緣故。但是，通行有幾種呢？依於什麼階位而立的呢？頌文答說：

通行有四種　這是解答第一問題。所謂四種通行：一、苦遲通行，二、苦速通行，三、樂遲通行，四、樂速通行。中含五十九第一得經說：「有斷樂遲，有斷樂速，有斷苦遲，有斷苦速」。此中斷是定的意義。增含二十三，更有詳細的說明，可以參閱。通行之所以有四種的差別，當知那是依地依根的不同而建立的。

樂依四靜慮苦依所餘地　四種通行中的苦樂，是約得定的難易而建立的：謂依根本四靜慮中，所生聖道名樂通行，因爲這是止觀双行，任運而轉，如乘船筏順流而下，所以名樂通行。若依無色、未至、中間，所生聖道名苦通行，因這不能止觀雙行，或止增而觀減，如無色地，或觀增而止減，如未至、中間，如依陸地乘馬等行，所以名苦通行。或有餘師作這樣的說：依於近分、無色定的難以成辦，其所起的聖道，說名爲苦；若根本靜慮的易於成辦，其所起的聖道，就名爲樂。

遲速鈍利根　卽上苦樂的二種通行，如約根性的利鈍分別，那是這樣的：謂諸鈍根者所起的聖道，不能速疾的趣向究竟涅槃，名之爲遲；若諸利根者所起的聖道，極能迅速的趣向究竟涅槃，名之爲速。或者還可這樣的分別：謂諸遲鈍者所起的通行，名遲通行；若諸迅疾者所起的通行，名速通行。或又可作這樣的解說：謂於

苦樂二通行中，屬於鈍根者名之爲遲，屬於利根者名之爲速，若二行於境，通達稽遲，說名遲通，通達迅速，說名速通。

辛三　菩提分法

壬一　擧數釋名

覺分三十七　謂四念住等　覺謂盡無生　順此故名分

道，佛在其他經中，亦名爲菩提分法，但這有幾種呢？其名義又是怎樣的？現就這兩問題，分別解答如下：

覺分三十七謂四念住等　這是解答第一問題的。所謂覺分幾種，經中說有三十七，就是四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七等覺支、八聖道支。雜含二六說：「佛告比丘！爲汝說：如來應等正覺者，先未聞法，能自覺知，現法自智，得三菩提，於未來世，能說正法，覺諸聲聞。所謂四念處、四正斷、四如意足、五根、五力、七覺分、八聖道分：是名如來應等正覺，所未得法能得」。增一十八說：「諸善三十七道品之法，無放逸之法，最爲第一」。

覺謂盡無生順此故名分　這是解答第二問題的。菩提是印度話，中國譯爲覺，

而以盡智、無生智，爲此覺的自體。若隨能覺者的差別，又可立爲聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提的三種。所謂覺，由於無明睡眠皆永斷的關係。如上所列的三十七法，一一皆隨順趣向於菩提，所以都叫做菩提分法。法以軌持爲義，分是因的意思，分就是法，所以名分法，因爲是屬覺的分法，所以名菩提分法。

壬二　略出體性

此實事唯十　謂慧勤定信　念喜捨輕安　及戒尋爲體

三十七菩提分法，是各別有一自體呢？還是怎麼樣的呢？不是各別有一自體，而其體實是這樣的：

此實事唯十　謂此覺分，就名分別，雖三十七，但論實體（事），唯有十種。唯言，簡別第二師十一爲體，彼謂身業語業不相雜亂，戒分爲二，故成十一。第三師十二爲體，彼謂正語、正業、正命，三各差別，故成十二。以那十法爲體呢？答：

謂慧勤定信念喜捨輕安及戒尋爲體　謂於三十七中：四念住、慧根、慧力、擇法覺支、正見，此八以慧爲體。四正斷、精進根、精進力、精進覺支、正精進，此

八以勤爲體。四神足、定根、定力、定覺支、正定，此八以定爲體。信根、信力，此二以信爲體。念根、念力、念覺支、正念，此四以念爲體。喜覺支一，以喜爲體。捨覺支一，以（行）捨爲體。輕安覺支一，以輕安爲體。正語、正業、正命，此三以戒爲體。正思惟一，以尋爲體。正理七一說：「如是覺分實事唯十，前五卽是信等五根，由境等殊分爲三十，更加喜、捨、輕安、戒、尋，戒分爲三，復總成七，並前合成三十七種」。

壬三　釋念住等

四念住正斷　神足隨增上　說爲慧勤定　實諸加行善

四念住、四正斷、四神足的三者，其名根本就無別屬，爲什麼念住獨說爲慧，正斷獨說爲勤，神足獨說爲定？頌解答說：

四念住隨增上義說爲慧　謂於四念住位，隨其慧增上義，所以說名爲慧。爲什麼於慧立念住名？婆沙二三說：「謂由念力令慧住境，或由慧力令念住境，故名念住」。於此二種說中，論主認爲：從道理上講，實是由慧令念住境才對，因爲如實見者能明記故。「實見是慧，明記是念，旣因實見方能明記，故知因慧令念住境」

。

四正斷隨增上義說爲勤　謂於四正斷位，隨其勤增上義，所以說名爲勤。爲什麼於勤名爲正斷？以在正修習的時候，能夠勤斷二惡，如已生惡方便令斷，未生惡法遮令不生，復能勤修二善，如未生善方便令生，已生善法修令增廣。義章說：「策修不退爲勤，勤心不邪名正，勤能斷懈怠障，故言正斷」。正斷又可名爲正勝：謂遮三業的惡非，勤修三業的善根，要以這四種爲最勝，所以名爲正勝。

四神足隨增上義說爲定　謂於四神足位，隨其定增上義，所以說名爲定。爲什麼於定立神足名？謂能爲神妙的諸德所依，所以名爲神足。法義卷第二五說：「初義：神足名定而爲果，欲等名足卽爲因，以神足定由欲等四因。今正呼定名神足，從因爲名，由四而生，故名四神足」。婆沙百四十一說：「一三摩地由四因生，故從所因立四名稱」。簡單的說：依定而成神通靈妙的勝德，如依足而成運用自在之義，所以古人說：「千里之行，起於足下」。四神足的名義是怎樣的？一、欲，希求爲義；二、勤，勤策爲義；三、心，所依爲義；四、觀，觀察爲義。

實諸加行善　四念住等的三四，雖隨增上義，說爲慧勤定，但若就其實體而論

，三品善法，實皆徧攝諸加行善。光記說：「四念住、四正斷、四神足三品善根，若據相應及俱有法，以出體性，體實徧攝諸加行善」，就是此意。

壬四　覺分增次

初業順抉擇　及修見道位　念住等七品　應知次第增

覺分的實踐，就其通義說，自始至終，都要奉行的；但就增勝說，在不同的階段上，有不同的覺分增，現在所要問的，就是在那一個階位，有那一種的覺分增？今略分別如下：

初業念住增　初業，是修別相念住、總相念住的階位。因此爲七加行的最初，亦爲向菩提的最初，所以名爲初業。於此初業位中，因能審諦的照了身、受、心、法的四境，修習非常、苦、空、非我的行相，慧的功用特別殊勝，所以說四念住增。

順抉擇正斷等增　順抉擇，就是煖等的四善根位。於此位中作分別說：第一煖位，以見生死的過患，涅槃的功德，因而遂能不顧一切的勇猛精進，從此不墮生死，速疾的趣證涅槃。由於勤的功用特別殊勝的因緣，所以說正斷增。第二頂位，以

能克制心識的向外活動，一步一步的趣於不退位，不論怎樣，再也不會缺乏信等的善根。由於定的功用特別殊勝的因緣，所以說神足增。第三忍位，因爲於此永息惡趣，隨便怎麼樣，也不會再向下退墮，不唯如此，而且很快的可以得入正性離生，善根堅固，增上義成。正因根的意義特別殊勝，所以說五根增。第四世第一位，因爲這是世間第一殊勝的法，不特不再爲世間的煩惱之所屈伏，亦復不爲一切其餘的異生法之所屈伏，由是可知他的力義增勝。正因力的意義特別殊勝，所以說五力增。

及修見道位覺支等增　修就是修道。謂於修道位中，業已漸次接近菩提的果位，助覺的力量特別殊勝，所以說覺支增。或者也可這樣說：在此修道位中，斷九品的修惑，數數不斷的覺，覺支的意義特別增勝，所以說覺支增。見道位中，所有的道義，沒有不具足，由於道支增勝的因緣，所以說八聖道增。又八聖道，如世間輪，速疾而行，見道似輪，旋轉不息，通行往趣義勝，所以說道支增。正理七一說：「見道位中二義最勝：謂見道位聖慧初生，如實尋求諦理勝故；又於此位不起期心，能速疾行往趣勝故」。七覺支八聖道的先後次第，是隨數字的增加而說的，不是

約修學的次第說的，若約修的次第說，那應先八聖道後七覺支。

念住等七品應知次第增　這是結上初業等位，有念住等的七品增勝。正理第七一說：「有餘於此立次第言：行者最初由慧勢力，於身等境自相共相，如實了知導起衆善，如有目者將導衆盲，是故最初說四念住；由四念住了衆境已，於斷惡修善能發起正勤，故於第二說四正斷；由正勤力令相續中，過失損減，功德增盛，於殊勝定方能修習，是故神足說在第三；勝定爲依，便令信等與出世法爲增上緣，由此五根說爲第四；根義既立，能招惡趣（的）惡業煩惱不能屈伏，由此五力說爲第五；力義既成，能如實覺四聖諦境，無疑慮故，說七覺支在於第六；既如實覺四聖諦境，厭捨生死欣趣涅槃，故說道支以爲第七」。

壬五　漏無漏別

七覺八道支　一向是無漏　三四五根力　皆通於二種

覺分的次第增勝，已經知道；有漏無漏的分別，又是怎樣？換句話說：那幾種唯是屬於無漏的？那幾種通於有漏無漏的？頌解答說：

七覺八道支一向是無漏　謂於三十七菩提分法中，七覺支及八聖道支，一向以

來，唯獨是屬無漏的，因爲這是唯在修道見道位中方建立的。前面說過，修道位中，七覺支增，隣近菩提，而治有頂地的修惑，所以七覺支體，一向是無漏的。於此或者有問：一切覺分都是有助於菩提的，爲什麼唯此獨標覺支之名？這因他是最隣近於菩提果的。由於是這樣的理趣，所以證知七覺支，但依對治有頂地說，假定類治下地，是就唯於無漏立覺支名了。如果不承認這道理，那豈不是通於有漏無漏？見道位中，八聖道支是最極殊勝的，所以這一向唯獨是屬無漏性攝。「雖正見等亦通有漏，然彼不得聖道支名，聖道支名目無漏故」。

三四五根力皆通於二種　謂於三十七菩提分中，四念住、四正斷、四神足的三四，以及五根、五力，一一皆通於有漏、無漏的二種，不言可知。於此還得一說的，就是信、進、念、定、慧的五法，爲什麼說名爲根、亦說名力？婆沙百四十一說：「能生善法故名爲根，能破惡法故名爲力；有說不可傾動名根，能摧伏他名力；有說勢用增上義是根，不可屈伏義是力。若以位別，下位名根，上位名力；若以實義，一一位中，皆具二種」。因論生論，又有問道：五根、五力，爲什麼是這樣的次第？有說：「謂於因果先起信心；爲果修因，次行精進；由精進故，念住所緣；

由念力持，心便得定；由心定故，能如實知：是故信等如是次第」。

壬六　依地有異

初靜慮一切　未至除喜根　二靜慮除尋　三四中除二
前三無色地　除戒前二種　於欲界有頂　除覺及道支

覺分的漏無漏別，亦已明白；但是此菩提分法，在諸地中，又是怎樣的？就是那一地中，具有那幾種的覺分？頌解答說：

初靜慮一切　謂於初靜慮地中，三十七菩提分，完全具足，所以說一切。但這是約容有說的，若於一念頓現在前來說，極多只有三十四，因四念住只是一慧而分爲四，於一念中必不可能並生的。

未至除喜根　謂於未至地中，除去喜覺支一，具有三十六覺分。爲什麼要除去喜？因一切近分地，皆是勵力而轉，於下地法，猶還懷著疑慮，不敢有所保信，所以不生於喜。

二靜慮除尋　謂於第二靜慮地中，除去正思惟道支一，亦唯具有三十六覺分。爲什麼要除正思惟？因彼靜慮是屬無尋無伺地，既無有尋，所以要除去正思惟道支

一。

三四中除二　謂於第三靜慮、第四靜慮以及中間定中，各除喜與尋的二種，所以只有三十五覺分。

前三無色地除戒前二種　謂於前三無色地中，除去屬於戒學的正語、正業、正命，以及除去前面所除的喜、尋二種，所以三無色地，各有三十二覺分。爲什麼要除去戒的三支？因這是色法，無色界是無色的，所以無此三支。

於欲界有頂除覺及道支　謂於欲界地及有頂地中，除去七覺支及八聖道支，只有其餘的二十二覺分。爲什麼除去覺及道支？因這一向是屬無漏的，而欲界及有頂，沒有無漏，所以全無七覺及八道支。

辛四　四種證淨

證淨有四種　謂佛法僧戒　見三得法戒　見道兼佛僧法謂三諦全　菩薩獨覺道　信戒二爲體　四皆唯無漏

行者依於佛所指示的覺分而行，不是全然空無果的，到達相當的時候，一定是要證淨的，但此證淨有幾種呢？依於什麼位次而得呢？他的實體又是什麼法呢？爲

有漏還是無漏呢？現在分別解答如下：

證淨有四種謂佛法僧戒　這是答覆第一問題。「經說證淨總有四種：一、於佛證淨，二、於法證淨，三、於僧證淨，四、聖戒證淨」。如雜含三十法鏡經說：「何等名法鏡經？謂聖弟子於佛不壞淨，於法不壞淨，於僧不壞淨，聖戒成就，是名法鏡經」。依此可知：證淨亦名不壞淨。有的經中，佛又將此說爲四不壞信，或名四證信。證信與證淨，是同一意義的兩種說明，以能獲得深刻的信解，必然就能得到內心的清淨。論說：「爲依何義立證淨名？如實覺知四聖諦理，故名爲證；正信三寶及妙尸羅，皆名爲淨。離不信垢、破戒垢故，由證得淨立證淨名」。所以依小乘說，要證到初果，才得不會敗壞信心。然而還要問者，就是此四證淨，爲什麼必然這樣次第？這在婆沙，本以六種理由，說明他的次第，今舉其重要的一種來說，是這樣的：信佛猶如良醫，信法猶如良藥，信僧如看病者，由於信心的清淨，所以就發聖戒，因而戒淨說在第四。

見三得法戒　此下有四句，答覆第二問題。謂於見道位中，證見苦集滅的前三諦時，於一一諦，各得法戒二種證淨。卽所證的三諦理，緣彼慧相應而起的淨信，

是爲法證淨；能緣慧相應的道共無表，是爲戒證淨。

見道兼佛僧　謂於見道諦的階位，不僅能得法、戒二種證淨，而且兼得佛、僧二種證淨。佛相續中諸無漏法，是道諦攝，緣彼起信，得佛證淨。聲聞僧中學無學法，亦道諦攝，緣彼起信，得僧證淨。怎知見道諦時亦得聖戒證淨及法證淨？謂能通達唯有道法是證滅因，誠可遵求生決定信，所以知有此二證淨。因此，見道諦時俱四證淨。唯須加以分別的：若約見道現行而言，祇有法、戒二種證淨，即緣菩薩道、獨覺道的慧相應信，是法證淨，能緣慧相應的道共無表，是戒證淨。所以復得佛、僧二種證淨，那是約得修說的，即未來修緣佛無學法而起信，是佛證淨，於未來修緣聲聞無學法而起信，是僧證淨。

法謂三諦全菩薩獨覺道　這是明所信的法。講到所信法，大略有二種，一是別，二是總。就總而言，通於四諦，因爲一切都是法的；就別而論，唯苦集滅三諦全，道諦祇是少分，即單指菩薩道（菩薩身中的有學法）及獨覺道（獨覺身中的學無學法），說名爲法。這樣說來，所以知道，見四諦時，於一一諦，皆得法證淨。至於聖所愛戒，常常都是與現觀相應的，所以於一切時，也就無不得此證淨。然此爲

什麼叫做聖所愛戒？婆沙百三說：「是諸功德所依處故。謂諸聖者愛樂功德，故愛此戒，如人愛寶亦愛寶器。如是聖者愛樂清淨菩提分法功德寶故，亦愛如是所依戒器」。

信戒二爲體　這是答覆第三問題。由於所信的對象，有四種的差別，所以立名也就有四，但就自體而論，實在唯有二種：謂佛法僧的三寶證淨，以信爲體，聖戒證淨，以戒爲體，所以說信戒二爲體。

四皆唯無漏　這是答覆第四問題。如是四種證淨，一一唯是屬於無漏的，不通有漏，爲什麼？因有漏法，不可立爲證淨。

辛五　正智解脫

壬一　明正智時

學有餘縛故　無正脫智支　解脫爲無爲　謂勝解惑滅
有爲無學支　卽二解脫蘊　正智如覺說　謂盡無生智

中含四九聖道經說：「學者成就八支，謂正見至正定；漏盡阿羅漢成就十支，謂無學正見至無學正智」。於是有人從此就發生這樣的問題：以什麼因緣不說有學

位中具有正解脫及正智？而此正脫正智的自體又是怎樣的？

學有餘縛故無正脫智支　這是解答第一問題。有學位中的聖者，不論是預流、一來、不還，都還有殘餘的繫縛存在，沒有眞正的徹底的獲得解脫，如被很多的繩索所縛，卽使被解了多縛，而唯剩下一縛，不得名爲解脫。旣無解脫支，正智支自亦不立，因爲要有解脫體，而後纔可立解脫智，不是說解脫體沒有，就可立解脫智的，所以有學位上，不立正脫正智的二支。

解脫爲無爲謂勝解惑滅　講到解脫的自體，約有二種：一是屬於有爲的，一是屬於無爲的，有爲解脫，謂以無學的勝解爲體；無爲解脫，謂以惑盡所得的擇滅爲體。

有爲無學支卽二解脫蘊　謂於爲無爲的二解脫中，唯有爲中的無學解脫，可得建立爲解脫支，惑盡所得的擇滅無爲，沒有支的功用，所以不可立爲解脫支。尤其須要注意的：解脫而名爲支，是就明顯的只屬有爲不通無爲，所以頌疏說：「以立支名，屬有爲故」。卽此有爲解脫，於餘經中，說爲心解脫及慧解脫的二種。斷除一切貪瞋癡等，得心解脫；一切所知無障礙故，得慧解脫。而此二種解脫，於戒、

定、慧、解脫、解脫知見的五分法身中，屬於第四解脫蘊。

正智如覺說謂盡無生智　如是已說正解脫體，正智之體又是什麼呢？這如前三十七覺分中說。謂卽前面所說的盡智、無生智，爲正智的自體，亦卽五分法身中的解脫知見蘊。

壬二　明解脫時

無學心生時　正從障解脫

所言無學的心解脫，其心究於何位正得解脫？爲於未來正得解脫？爲於現在正得解脫？爲於過去正得解脫？頌文答說：

無學心生時正從障解脫　謂初無學心，於未來世正生的那個時候，從煩惱障正得解脫，名正解脫，若現在世，名已解脫，非正解脫。什麼叫做障？光記釋說：「謂煩惱得，由彼惑得能遮無學初心生故，說名爲障。金剛喻定於現在世正滅位中，彼煩惱得不至生相，名爲正斷。由正斷故不能爲障，初無學心復至生相，於正生位正得解脫，非惑得俱名正解脫。金剛喻定流至過去已滅位中，彼煩惱得名爲已斷，初無學心流至現在已生位中名已解脫」。

道唯正滅位　能令彼障斷

如何從障解脫，上面已經說明，但以道斷障時，究竟是在何位，能令生起的障斷？此中所說的道，是指金剛喻定，這首先應當了知。

道唯正滅位能令彼障斷　能令彼障斷的道，在生起來了以後，唯有在他正當滅的時候，始可正式的令那障斷，不是說什麼時候都可斷障的。因在道滅的前後位，一定是沒有斷障的功用的。如道未生位，不可說是得解脫，如道已生位，只可說是已得解脫，不管是未得、已得，都不可立爲正解脫名，假定說是道正滅的時候，不能令障斷的話，於道生位，怎麼可以得正脫名？所以知道道在正滅時，有能斷障的功用。

壬四　明滅離斷

無爲說三界　離界謂離貪　斷界斷餘結　滅界滅彼事

雜含第十七說：「云何諸解脫界？……若斷界、無欲界、滅界，是名諸解脫界……云何斷界乃至滅界……斷一切行，是名斷界，斷除愛欲，是無欲界，一切行滅

，是名滅界」。無欲界就是離界，此二是同一意思。然而，於前所說二解脫中，如是三界是以什麼爲體？其差別又是怎樣的？頌解答說：

無爲說三界　這是答覆第一問題。經中所說斷滅離的三界，於前所說二解脫中，是以無爲解脫爲其自體的。這意思就是表示：約體說，唯是一無爲；約義別，則建立三名。正理七二說：「理實無爲體無三別，於一一體具三義故」，所以說有三界。

離界謂離貪　此下三句答覆第二問題。什麼叫做離界？這是唯約遠離貪結而得名的。如說「離愛結得故名離界」，就是此意。雖於離愛所得義中，世尊亦說是斷是滅，然而依於近治，所以唯說離聲。

斷界斷餘結　什麼叫做斷界？這是約斷九結中其餘的瞋、慢、無明、見、取、疑、嫉、慳的八結而得名的。如說「斷八結得故名斷界」，就是此意。雖斷餘結所得義中，世尊亦說是離是滅，然離滅名是別說的前二種，所以在此義中，唯說斷聲。

滅界滅彼事　什麼叫做滅界？這是約滅所餘一切貪等隨眠所隨增事而得名的。

如說「滅彼蘊得故名滅界」，就是此意。雖滅諸蘊所得義中，世尊亦說是斷是離。然而在諸經中，多是說蘊滅的，所以於此義中，也就唯說滅聲。

辛六　厭離通局

厭緣苦集慧　離緣四能斷　相對互廣狹　故應成四句

行者對於某一法體，生起厭患心的時候，是不是就能離於某一法體？不是這樣的！然則怎麼樣呢？現在略爲說明如下：

厭緣苦集慧　此明厭而非離。謂唯緣於苦集二諦所有的忍智，名苦集慧，就是此慧，說名爲厭，因爲由於這個慧力，徹底的認識了苦集，確爲我人的大患，因而對其生起甚深的厭離，隨時隨刻都想解決他，以期求得生命的解脫，所以說名爲厭。

離緣四能斷　此明離而非厭。謂緣四聖諦境所起的忍智，那有能斷惑的功用的，都可名之爲離，因爲能夠離諸煩惱的。

相對互廣狹故應成四句　這樣分別起來，厭離相對，互爲廣狹，應當成爲四句：一、是厭非離：這就是緣苦集而不能令惑斷的所有忍智，因爲所緣的是厭境，所

以有厭，因爲這不是離染的，所以非離。不過還要知道的，就是此中先離欲染而後始見諦者的苦集法忍，固然是厭非離，卽見道中的苦智集智，亦但名厭不名爲離，因爲是緣厭境的，所以是厭，因爲惑已先斷，所以忍不名離，因爲不是斷治，所以智不名離；再則修道中加行、解脫、勝進道所攝的苦智集智，亦但名厭不名爲離，因爲是緣厭境的，所以是厭，因爲不是斷治的，所以非離。二、是離非厭：這就是緣滅道而能使令惑斷的所有忍智，因爲能離於染，所以是離，因爲是緣欣境，所以非厭。不過還要知道的，就是此中未離欲染而入見諦者的滅道法忍，固然是離非厭，卽諸所有滅道類忍並修道中爲無間道所攝的滅智道智，亦但名離不名爲厭，因爲是斷治的，所以是斷，因爲是緣欣境，所以非厭。三、亦厭亦離：謂緣苦集而能使令惑斷的所有忍智，因爲是緣厭境，所以有厭，因爲能令惑斷，所以有離。不過還要知道的，就是此中未離欲染入見諦者的苦集法忍，固是亦厭亦離，卽諸所有苦集類忍並修道中爲無間道所攝的苦智集智，亦是有厭有離，因爲是緣厭境，所以有厭，因爲是能斷道，所以有離。四、非厭非離：謂緣滅道而不能使令惑斷的所有忍智，因爲是緣欣境，所以非厭，因爲不令惑斷，所以非離。不過還要知道的，就是此

中先離欲染而後見諦者的滅道法忍，固是非厭非離，卽見道中的滅智道智並修道中爲加行、解脫、勝進道所攝的滅智道智，亦是非厭非離，因爲是緣欣境，所以非厭，因爲不是斷道，所以非離。如是以四句分別，對於厭離的差別，自然也就了知了。

分別智品第七

前品明無漏果，此品明無漏因，意謂認清了自己所要趣向的崇高標的，就當依照一種正確而無謬的方法，一步步的向這標的前進，然後始能證得所要證的果位。佛法雖甚深如海，廣大無邊，但能表彰佛法的特色，而又爲行者主要行門的，則無過於智慧，所以本品特標名智品，或如舊譯稱爲「釋分別慧品」。智的特色，在對事理有決斷力，而其義狹；慧的特色，在於分別事相通達理性，而其義廣。雖有這樣不同，然而依於通門，以此立名並沒有什麼不可。不唯智與慧是如此，在大小乘經論裏，佛菩薩等對他，還安立了種種不同的名稱，如觀、忍、見、光、明、覺、方便等。至三十七道品中，所說正見、正思惟、擇法等，都是智或慧的異名。他們所指的內容，雖沒有多大差別，但在佛法說明上，這些名稱的安立，自有他各個不同的特殊含義。慧說：「智、慧、見、忍，同體義別：決斷名智，簡擇名慧，推求名見，信可是忍」，這就顯示了四者的差別，其義到後頌文，再爲詳加分別。阿含經說：「明（智）爲一切善法之根本」。智慧爲一切功德之本，修行固須智慧，方不致走錯方向，證悟也須依

於智慧，始能獲得圓滿究竟，所以這是非常重要的，佛法的修學者，絕對不可忽視智慧的重要性，不特不可忽視，而且要格外的尊重與努力！因爲如此，本品特別廣明，所以名爲分別智品。智品緊接在賢聖品後說，因前品是果，此品是因，因望於果，異常親切，所以其次辨智。在此品中，主要是說兩點：第一、總括悟因的一切智慧而爲十種，以顯示他們的差別，這就是前三十三頌所講的。第二、明由智慧力所成就的佛及其餘聖者並諸凡夫共不共的功德，這就是後面二十八頌所說的。修學佛法的行者，如依本品所說的智慧去行，獲得決斷性的智慧，沒有說是不了生死，斷煩惱，證眞理，成就解脫功德的。

戊二　明無漏因

己一　明諸智差別

庚一　忍智見別

聖慧忍非智　盡無生非見　餘二有漏慧　皆智六見性

當明此品眼目的智慧，須先辨忍、智、見的差別。此三皆以慧心所爲體，所以古來把他稱爲「體同用別」。謂體同爲大地法的慧心所，但因依於作用的不同，而

立忍、智、見的差別：其慧心所，有推度的功用者，立名爲見；有決斷的功用者，立名爲智；有推度忍可的功用者，立名爲忍。所以於慧之中，有是忍而非智的，有是智而非見的，有是智見二性而非忍的，今當一一分別如下。於中初兩句及第三句的餘二兩字，明無漏慧，以下八字，明有漏慧。

聖慧忍非智　講到慧，大別有二，就是有漏慧與無漏慧。頌中說的聖慧，是指無漏慧言，因唯有無漏慧，方可得名爲聖，爲什麼？以能如實的正觀四聖諦，所以名之爲聖；有漏慧雖也可以觀於四聖諦，但因觀不分明，不得名之爲聖。聖慧忍，簡別不是四加行當中的忍，而是見道位中的八忍。忍，當然不是智性，爲什麼？因忍起時，可與自所斷疑得俱，還沒有成爲決斷，要具有決斷性的，方可說名爲智。光記說：「泛言諸忍略有四種：若忍辱名爲忍，卽無瞋名爲忍；若安受苦忍名爲忍，卽精進名爲忍；若忍許名爲忍，卽信名爲忍；若觀察法忍名爲忍，卽慧名爲忍：此中言忍，以慧爲性」。婆沙九五說：「問：何故無漏忍非智耶？答：以無漏忍於所觀諦，雖忍而未決，雖觀而未審，雖尋求而未究竟，雖伺察而未了知，雖現觀而未重審，惟作功用，加行不息，故不名智」。這是婆沙諸說中的一說，而今此論是

正依於婆沙第二復次所說。雖則不可說名爲智，但可說爲是見性攝，因爲他是具有推度性的。

盡無生非見　下面頌中所說的盡智、無生智，都是無學位上所起的智，雖則可名爲智，但不可以名見，因此二智已經徹底的息下了推求之心，不復再事推求，所以不名爲見。婆沙九五說：「有餘復說：盡無生智，亦是見性，爲遮彼意，顯彼息求，不復推度，是智非見」。然而名爲智者，因他含有決斷性的關係。

餘二　除了前說八忍、二智，其餘的無漏諸慧，如有學的八智，無學的正見，一一皆通智見二性，但不可以名之爲忍。爲什麼？因爲已斷自疑，所以得名爲智；因爲是推度性，所以得名爲見，因爲非是初見，所以不名爲忍。

有漏慧皆智六見性　上是分別無漏慧，此是說明有漏慧。諸有漏慧，一切皆是屬於智性所攝，因諸有情，對無始來所緣諸境，數數重觀，所以是智，但不可以名忍，因爲忍的定義，是對未曾見的四聖諦理，而今創見說名爲忍，今於有漏慧的所見境中，沒有一樣是創見的，所以不可名忍。在此不過要知道的，就是於諸有漏慧中，亦有身、邊、邪、見、戒的五染污見以及有漏正見的六種，是屬見性所攝，因

爲是推度性的。

庚二　十智相別

辛一　正明十智相別

壬一　明別總數辨三智相別

智十總有二　有漏無漏別　有漏稱世俗　無漏名法類

世俗徧爲境　法智及類智　如次欲上界　苦等諦爲境

忍、智、見的三者差別，已經分辨過了；現在所要問的：智有幾種呢？其差別相又是怎樣？頌初二句，別總示數答初問；第三句以下五頌半，並說十智相別，以答第二問。因爲如此，所以其次二段，無頌起問，後至盡無生有相別問，那是因爲在最後的。光記、寶疏都未得論意，所以所分科文亦卽不當。

智十總有二有漏無漏別　論到智有幾種，現以十智攝一切智：一、世俗智，二、法智，三、類智，四、苦智，五、集智，六、滅智，七、道智，八、他心智，九、盡智，十、無生智。如是十智，次第安立，諸論各別，今論以漏無漏分，特以世俗爲初，於無漏中，開成次第，所以這樣排列。是諸十智，總括起來，略有二種：

一、有漏智，就是帶有煩惱過非的智慧，不能斷迷理之惑；二、無漏智，就是離煩惱過非的清淨無垢的智慧，有斷迷三界四諦理所起煩惱的作用。

有漏稱世俗　這是顯示有漏智的異名。謂有漏智，亦可稱爲世俗智，因他多取瓶等世俗境物的，如普通世人所起的智慧，都是屬於這類。正理七三說：「前有漏智總名世俗，瓶衣等物性可毀壞，顯在俗情故名世俗。此智多取世俗境故，多順世間俗事轉故，從多建立世俗智名，非無取勝義，順勝義是轉，然是愛境，無勝功能，息內衆惑，故非無漏」。婆沙對此，總有七說，今據初說，如婆沙初義說：「知世故名智，雖亦少分知蘊界處四聖諦等諸勝義法，而多分知男女往來瓶衣車乘舍林山等世俗法，故名世俗智」。

無漏名法類　這是顯示無漏智的異名。謂無漏智，復分爲法智與類智的兩種差別。法智，是斷迷欲界四聖諦理所起的煩惱智，能知諸法的眞理；類智，是斷迷上二界四聖諦理所起的煩惱智，類似於前的法智，同類四諦下的煩惱。

世俗偏爲境　這是說世俗智，偏以一切有爲無爲諸法，爲所緣的境界，因契經中曾經這樣說過：有世俗智能徧知苦，廣說乃至徧知虛空、非擇滅。

法智及類智如次欲上界苦等諦爲境　這是說法智、類智所緣的境界。謂法智但以欲界的苦等四聖諦爲所緣境，如正理引發智論說：「法智云何？謂緣欲界繫諸行無漏智，緣欲界繫諸行因無漏智，緣欲界繫諸行滅無漏智，緣欲界繫諸行能斷道無漏智，及緣法智緣法智地無漏智，是名法智」。類智通以上二界的苦等四聖諦爲所緣境，類於前法智所說可知。

壬二　明苦集滅等六智相別

法類由境別　立苦等四名　皆通盡無生　初唯苦集類

此明苦等六智相別，光記科文說爲「明三增至九」，這是不大妥的，因這唯開法類，不開世俗，而且文說於中，是簡持義，謂於如是三種智中，從法類二立四種名，也就因爲如此，所以舊論沒有此頌的前文，而直接的以偈說曰：「此二由諦異成四」。所以知道：這是明苦等的六智，不是明從三增至六。

法類由境別立苦等四名　謂前法智、類智，由緣四諦境，是有差別的，所以分爲苦、集、滅、道的四智。如此四智的次第，斷苦、集、滅、道四諦下所起的煩惱。

皆通盡無生初唯苦集類　如是法、類及四諦的六智，到了無學身上，假使不是見性的，就又名爲盡智、無生智了。換句話說，盡無生智，是以六智爲體的。不過要知道的，就是盡無生智初起時，唯以苦、集、類的三智爲性。初生簡別後念，唯是簡別滅、道、法的三智。婆沙百二說：「最初盡智，亦是苦類智，亦是集類智，若起苦類智，爾時不起集類智，若起集類智，爾時不起苦類智」。爲什麼初起唯以苦、集、類的三智爲性？「以緣苦集六種行相，觀有頂蘊爲境界故」。苦集二諦，本有八行相，所以不作空、非我二行相者，因這二智涉於世俗，所以觀內不作空、非我行。觀有頂蘊，就是以有頂地的四蘊爲境。初起之時，雖然唯苦集類，但後起時，因能徧緣四聖諦境，所以通於六智。金剛喻定，亦以六智爲體，與此所說是同是異？關於這個，要分別說：假定是緣苦集，唯緣有頂的四蘊，就如初念二智，唯是苦、集、類智，但同於境，不同行相，因此金剛喻定，是能觀空及非我的二行相的；假定是緣滅道，通於三界九地，涉及苦等六智，那就異於初念二智了。舊論說：「金剛譬三摩提，緣苦集爲境，則無二智同境，若緣滅道爲境，則與二智不同」。

法類道世俗　有成他心智　於勝地根位　去來世不知
法類不相知　聲聞麟喻佛　如次知見道　二三念一切

此明他心智的相別，光記科文說爲「明九增至十」，這也是不大恰當的，因爲餘五不增，不成他心智，成爲他心智的，於前所說九種智中，只有四智，所以不可說「明九增至十」。舊論亦無此頌的前文，而直接的以偈說曰：「從四他心智」。此中頌文，初兩句正明他心智成相，後六句明知不知相，於此前三句明不知相，後三句明了知相。

法類道世俗有成他心智　謂於前面所說的九種智中，有法智、類智、道智以及世俗智的四智，可以成爲他心智。此中有成者，麟說：「非此四智皆是他心，故言有成，如未離欲及不修者，卽不成故」。所謂他心智，是能了知一切他心的意思。但在知他心中，要同類的才知，不同類的不知。如婆沙一百說：「然他心智，能知同類心心所法，非不同類：謂有漏者知有漏，無漏者知無漏，曾得者知曾得，未曾得者知未曾得」。因爲如此，所以欲知他無漏心，以法、類、道三智所成的他心智

知；欲知他有漏心，以世俗智所成的他心智知。爲什麼苦集智不成他心智？因無漏他心智，不能見於有漏心的；爲什麼滅智不成他心智？因滅是無爲性的，而他心智却是有爲；爲什麼盡無生智不成他心智？因此二智是非見性的，而他心智屬於見性。由於這些關係不同，所以餘五智不成他心智。

於勝地根位去來世不知法類不相知　此明不知相。他心智的主要作用，在於了知他心，但也有不知，或互不相知的。如以地說，下地的他心智，唯知自地及下地的心，不知上地者的心；如以根說，信解、時解脫的鈍根他心智，不知見至、不時解脫的利根者之心；如以位說，不還聲聞的他心智，不知無學者的心，無學者的他心智，不知獨覺者的心，獨覺者的他心智，不知大覺佛陀的心。高位、利根、上地，名之爲勝，所以頌文中的勝字，實包含了這三方面，可以讀爲：於勝地不知，於勝根不知，於勝位不知。如再以三世的時間分別：他心智，唯以現在他身的心心所爲緣境，不能知過去、未來的他心。婆沙一百說：「問：諸他心智，爲能通緣三世、爲但緣現在耶？答：諸他心智，但緣現在」。其次，爲法智品所攝的他心智，不能了知類品心，爲類智品所攝的他心智，不能了知法品心。譬如二人，同在一處，

一人觀地，一人觀空；如此二人，雖住一處，所向異故，彼此面不相見。

聲聞麟喻佛如次知見道二三念一切　此明了知相。謂他心智，知他別相，只容於修道中有，見道中是沒有的，雖說見道中沒有他心智，但可爲所緣境。如以三乘聖者此智所知分別：聲聞人的他心智，於見道中，唯能知二刹那心，就是知苦法忍及苦法智，所以不能了知第三苦類忍，因初二念心，是法分心，第三念等，是類分心，法類不同，所緣境別，因而不知。假使更欲了知類分心的話，那就必須另再修類分他心的加行，或上加行，或中加行，經十三念，加行修滿，彼已度至第十六心，雖知此心而非見道。婆沙一百說：「本欲知第三心，今仍知彼十六心，是故聲聞他心智，唯知見道二心」。麟喻（獨覺）人的他心智，於見道中，唯能知三刹那心，就是知苦法忍、苦法智以及第八集類智心，所以能知此第八集類智心，因知初二念的法分心後，爲欲更知類分心的關係，乃復別修類分他心的下加行，經五念心，加行卽滿，所以能知那第八集類智心。大覺佛陀的他心智，於見道中，不由加行，而能了知一切刹那心。正理七三說：「三乘聖者起此智時，中下二乘必須加行，聲聞加行或上或中，麟喻但須下品加行，佛無加行隨欲現前」，就是此意。此中所說

上中下三品的加行，或唯依於心力的强弱而分，或唯依於心念的多少而分，參閱頌疏抄卷第二十六，可知其詳。

壬四　別明盡無生二智相別

智於四聖諦　知我已知等　不應更知等　如次盡無生

前來已說種種智的相別，盡無生的二智相別如何，現當進一步的來加以說明。光記將此作爲十智相殊的大科，而不入於十智相別中，實在不大恰當，因爲既未辨於相別，終復有十智相攝，怎可成爲獨立的大科？於中，初句標能所知，次二句明二相別，末句結合名。

智於四聖諦　這是標能所知，謂智是能知，四聖諦爲所知，能知知於所知，所以說智於四聖諦。然則，什麼叫做盡智？什麼叫做無生智？其下頌文答曰：

知我已知等不應更知等如次盡無生　謂羅漢聖者，於無學位中，若正自知，我已知苦，我已斷集，我已證滅，我已修道，有此盡行相智，名爲盡智。換句話說，已斷有頂第九品修惑，一切煩惱滅盡，於此位所起的法智、類智及四諦之智，名爲盡智。謂修行的聖者，於知、斷、證、修的作用上，得非擇滅名曰無生，觀此無生

之智，名無生智。換句話說，就是我已知苦，沒有更可知的，我已斷集，沒有更可斷的，我已證滅，沒有更可證的，我已修道，沒有更可修的。由此無生行相所有的智慧，名無生智。於此須更知的：羅漢的根機，有利鈍兩種：鈍根羅漢，因爲是有退墮的，所以不能生起無生智；利根的不動羅漢，因爲是無退墮的，所以能生起無生智。

如是十智相攝是怎樣的？第一世俗智，約攝自體，是攝一全，約攝他心智，是攝一智的少分，謂攝有漏他心智，不攝無漏他心智。法智與類智，約攝自體，是攝一全，而攝餘苦等四智、盡無生智及他心智，只攝少分。苦等四智，通法、類智攝，法智攝法分邊，不攝類分邊，類智攝類分邊，不攝法分邊，名少分攝。盡無生智，以六智爲體，法智攝法分及四諦智法分邊，不攝類分邊。他心智以四智爲體，法智攝法分邊，類智攝類分邊，所以都是少分。苦集滅三智，約攝自體，各攝一全，約攝法、類、盡、無生的四智，各攝少分。法、類二智，通四諦智，苦智攝苦邊，集智攝集邊，滅智攝滅邊，所以是少分。盡、無生二智，以六智爲體，苦智攝六智中苦智邊，集智攝六智中集智邊，滅智攝六智中滅智邊，並攝六智中法、類智少分

，法、類智通四諦智，苦、集、滅智各攝法類中苦智邊、集智邊、滅智邊，所以是少分。道智，約攝自體，是攝一全，約攝法、類、盡、無生、他心的五智，是各攝少分。法、類二智，通四諦智，攝緣道諦邊法、類智，不攝緣餘三諦法、類智，所以是少分。盡、無生二智，以六智爲體，攝六智中道品及法、類智中緣道諦的法智、類智，所以是少分。他心智，以四智爲體，此唯攝四智體中的道智，所以是少分。他心智，約攝自體，是攝一全，約攝法、類、道、世俗的四智，各攝少分。盡、無生二智，約攝自體，各攝一全，約攝四諦、法、類的六智，各攝少分。謂唯攝無學身中四諦智及法類智非見性者，不取無學身中六智有見性者及有學身中的六智，所以是少分。

辛二　十智建立因緣

壬一　正明建立十智緣

由自性對治　行相行相境　加行辦因圓　故建立十智

有漏無漏的二種，爲什麼開爲十智，這當然是個問題，現以七緣說明立二爲十的所以。雜心論第六，亦是約七緣建立十智，今論完全是依雜心而說的。那七緣呢

?答：

由自性故　謂由自性的因緣，立世俗智，爲什麼?因世俗智的自體，是屬有漏的世俗法，不是以勝義無漏之智爲自性的。

由對治故　謂由對治的因緣，立法與類的二智，爲什麼?因此二智，能對治欲界與上界的煩惱。論文「全能對治」的「全」字，是簡別滅道法智兼治上界的修惑。

由行相故　謂由行相的因緣，立苦與集的二智，爲什麼?因此二智所緣的境體，爲一物的因果，雖然沒有差別，但能緣的行相不同，如苦智作非常、苦、空、非我的四行相，集智作因、集、生、緣的四行相，所以別立。

行相境故　謂由行相與境的因緣，立滅與道的二智，爲什麼?因此二智，能緣的行相——滅智作滅、靜、妙、離的四行相，道智作道、如、行、出的四行相——既別，所緣的境體——滅智爲滅諦的無爲，道智爲道諦的有爲——亦別，所以別立。

由加行故　謂由加行的因緣，立他心智，爲什麼?因他心智，並不是唯知他心

而不知他人的心所法，不過在修加行時，目的本爲欲知他心，但至加行成滿時，亦知他人的心所，今約加行，所以立他心智名。

由事辦故　謂由事辦的因緣，建立盡智，這是什麼意思？即無學者稱所作已辦，已成辦知苦、斷集、證滅、修道以及解脫道的一切可作事業，而此盡智，即於無學的事辦身中，最初而生，名爲盡智。

由因圓故　謂由因圓的因緣，立無生智，爲什麼？因此無生智，在一切諸智中是最勝的，與見、修、無學、盡智一切聖道爲同類而生的，盡智生時，雖以見、修的聖道爲因，尚未以無學的聖道爲因，所以不名因圓。

故建立十智　這是總結。謂由上面所說的七種因緣，建立如此十智的差別。

壬二　便明法智能兼治

緣滅道法智　於修道位中　兼治上修斷　類無能治欲

如上所說的法智、類智，全能對治欲界與上界的煩惱，但有沒有少分亦能治於上界與欲界的煩惱呢？頌解答說：

緣滅道法智於修道位中兼治上修斷　謂彼緣於滅道的法智，在修道位的當中，

兼能對治上界的修所斷惑。此中修道，簡別見道，因見道中，唯有類忍，能夠治上。此中滅道，簡別苦集，因欲界的苦集粗，上界的苦集細，緣粗不能斷細，所以苦集法智不能治上。再說，欲界的滅、道，勝於上界的苦、集，所以緣下勝者，能治上劣。同時，約斷惑的先後，必須先要除去自界的煩惱，然後方能兼治他界的煩惱，沒有說是本身問題沒有解決，就可幫助他人的。

類無能治欲　由於是這樣的因緣，所以類智必無能治欲界者，什麼道理？正理七三說：「要於自界所作已周，方可兼爲他界所作，非諸類智已事成時，他事未成有須助義，故無類智治欲界法」。

庚三　諸門分別

辛一　明十智行相多少

壬一　正明行相

法智及類智　行相俱十六　世俗此及餘　四諦智各四　他心智無漏
唯四謂緣道　有漏自相緣　俱但緣一事　盡無生十四　謂離空非我

這是第三諸門分別的一大科，於中又分爲七，第一明十智行相多少，就中復分

爲三，而此三科文，光記與寶疏，均不判屬於諸門分別，這不但違理，而且也違文。怎知違文？雜心論第六，於三性門、三學門、所緣門、依地門等後，接著就說這行相的。又此論文所說於此十智中，是卽顯示體上的義門差別，如界品的諸門分別，初言於前所說十八界中，根品的諸門分別，初說此二十二根中等。怎知違理？因在上面敍說了十智相別、出體以後，接著辨體上的差別，這是一定的道理，所以此爲諸門分別無疑。

法智及類智行相俱十六　十智之中，法智緣欲界的四諦，作非常、苦、空、非我等的十六行相；類智緣上界的四諦，亦作非常、苦、空、非我等的十六行相，所以各各俱有十六行相。

世俗此及餘　謂十智中的世俗智，因爲是緣一切法的，不但作此十六行相，而且更有所餘自相共相之行。如於煖、頂、忍位，其對四諦修十六行相，上忍及世第一法，唯對苦諦修一行相，五停心、總別念住之位，則觀諸法的自相及共相。所謂自相，如受領納等，所謂共相，如無我觀等。

四諦智各四　謂十智中的苦等四智，各對自諦作四種的行相：苦智於苦諦，作

非常、苦、空、非我的四行相；集智於集諦，作因、集、生、緣的四行相；滅智於滅諦，作滅、盡、妙、離的四行相；道智於道諦，作道、如、行、出的四行相。

他心智無漏唯四謂緣道有漏自相緣　謂十智中的他心智，以有漏無漏分別：假定是無漏的他心智，屬於道諦所攝，所以就緣道諦，而唯作道、如、行、出的四行相；假定是有漏的他心智，唯緣自所緣的心心所的自相，因所緣的境是自相，能緣的行相自然亦是自相。

俱但緣一事　此說他心智，不論是有漏的，還是無漏的，都是唯緣一事，即緣心時不緣心所，緣心所時則不緣心，是於一念之間，但緣一事而爲其境。

盡無生十四謂離空非我　謂十智中的盡智、無生智，除去苦諦下的空與非我的二行相，能作其餘的十四行相。這話怎講？意謂生起了的盡無生智，觀四聖諦的眞理後，而於後得智中作如是說：我生已盡（緣集諦的四行相），梵行已立（緣道諦的四行相），所作已辦（緣滅諦的四行相），不受後有（緣苦諦非常與苦的二行相）。然此我生已盡的所謂我，涉於世俗，與空、非我的二行相相違，所以在觀內，唯作非常、苦的二行相，不作空、非我的二行相。或者有說：非我的行相與我相違

，固可不作；空的行相，怎可說是與我之言相違？要知空的行相，是爲治我所見的，無我的行相，是爲治我見的，我見與我所見，雖說有所差別，但同以我爲體，是以觀內，不但離非我的行相，亦應離於空的行相。

壬二　行相淨盡

淨無越十六　餘說有論故

此兩句頌所要討論的，有沒有無漏法，越此十六行相外，而更爲所餘的行相所攝？婆沙百二九中，對此有兩說，後說有餘師，不說是外國，而評取無越義，但未見後說，以識身論難前說之文，今論主的意思，認爲後說勝於前說，所以在長行中，對於前說，只是略爲一述，對於後說，則加詳細抉擇。

淨無越十六　淨指無漏而言。大毘婆沙諸論師說：沒有無漏行相，可以越此十六行相，因爲離這十六行相，所餘是不可得的。

餘說有論故　前述有部義，此則敍異說。有餘西方師說：有無漏的行相，越此十六行相外，而爲所餘的行相所攝。怎麼知道？因爲識身足論曾經這樣說過的。如彼論說：「頗有不繫心能了別欲界繫法耶？曰：能了別。謂非常故、苦故、空故、

非我故、因故、集故、生故、緣故：有是處，有是事，如理所引了別」。總之，西方論師的意思：識身足論既於非常等八行相外，言別有是處、有是事的二行相，可以證知離十六行相外，別有有是處、有是事的二種無漏行相。

壬三　實體能所

行相實十六　此體唯是慧　能行有所緣　所行諸有法

所說十六行相，爲但名別還是體亦有異？什麼叫做行相？能行是怎樣的？所行又是什麼？寶疏說這是明行相體緣，那是不對的。應說是明實、體、能行、所行。

行相實十六　行相與實事的多少，婆沙七九有兩說，而有部的正義：如「名」既有十六，其「實」亦爲十六，爲什麼？所治、所行相有別故。言所行境相有別者：苦聖諦有四行相：一、非常，因爲是有生滅的；二、苦，因爲是逼迫性而有違於聖心的；三、空，因爲是無主宰無實自體的；四、非我，因爲是違於我相的。集聖諦有四行相：一、因，因爲是能生法而如種子能生於芽的；二、集，因爲是有多種因集而令果現的；三、生，因爲是令果相續而不斷的；四、緣，因爲是各別助緣而令果成辦的。滅聖諦有四行相：一、滅，因爲是衆苦永息的；二、靜，因貪瞋癡三

毒猛火是息滅了的；三、妙，因爲無有衆患而是善是常的；四、離，因爲是一切災患永解脫而極安隱的。道聖諦有四行相：一、道，因爲是能通尋求諸法性相而至解脫的；二、如，因爲是無顚倒而如實契於正理的；三、行，因爲是如實的趣向於涅槃解脫的；四、出，因爲能永超出生死苦海而不再在三界逗留的。言所對治相有別者：爲了對治常見，所以修非常行相；爲了對治樂著諸行，所以就修苦的行相；爲了對治我所見的妄執，所以就修空的行相；爲了對治我見的妄執，所以就修非我的行相；爲了對治外道的無因論，所以就修因的行相；爲了對治妄執自在等的一因論，所以就修集的行相；爲了對治妄執轉變因常因論，所以就修生的行相；爲了對治妄執以知爲先的能生論，所以就修緣的行相；爲了對治妄執歸依自在爲涅槃論，顯示諸蘊永滅才是涅槃，所以就修滅的行相；爲了對治妄執自體所有解脫，是雜染惑苦的不正見，所以就修靜的行相；爲了對治妄執涅槃如被咒詛，遂致殄滅是弊壞論，所以就修妙的行相；爲了對治妄執解脫還會退見，所以就修離的行相；爲了對治沒有解脫道的妄執，所以就修道的行相；爲了對治苦行是眞道見及謗眞道是邪論的妄執，所以就修如的行相；爲了對治不修道而生死自淨及世間離染是眞道的妄執，

所以就修行的行相；爲了對治常常遭遇不能永遠離染道所誑惑，而於眞正的聖道反不尊敬，所以就修出的行相。由於所行境及所對治是有別的，所以實事也就有十六。

此體唯是慧　如是所說十六行相，假定約他的自體說，那唯是以慧爲體，因以慧觀四聖諦境，而能作這種種行相的。

能行有所緣所行諸有法　此明能行與所行。有所緣，是指心心所法，因爲心心所法，是有他的所緣境的，卽此有所緣法，也就是能行，因能行於所緣境的。一切諸法，皆是所行，因爲是爲所緣境的。古人有說：以現在一念的能緣心心所，名爲能行，除此而外，過去未來的心心所及他身的心心所並自他色、不相應等諸法，都名所行。這樣講來，可以知道：能行所行，其體是有寬狹的。如慧，因爲是有簡擇的功用，所以名爲行相，因能取於所緣境，所以名爲能行，因亦爲他的所緣，所以名爲所行。所餘心心所法，因能取於所緣境，所以名爲能行，因亦爲他所緣，所以名爲所行，但因沒有簡擇的功能，所以不得名爲行相。諸餘一切有法，因是爲他所緣的，所以名爲所行，因沒有取境的力用，所以不名能行，因沒有簡擇的功能，所

以不是行相。論說：「由此三門體有寬狹：慧通行相、能行、所行；餘心心所，唯能、所行；諸餘有法，唯是所行」，就是此意。

辛二　明性地依身三門

性俗三九善　依地俗一切　他心智唯四　法六餘七九
現起所依身　他心依欲色　法智但依欲　餘八通三界

十智行相的差別，已經辨別過了，現當進一步的辨別：十智於三性中的所攝是怎樣的？依於何地而起何智？正現起時的所依身又是如何？今就此三門，一一分別如下：

性俗三九善　這是三性門分別。俗謂世俗智，三謂三性，合起來說，就是世俗智通於三性。因但於境有決斷者，皆名爲智，不簡善惡，所以通於三性。其餘的九智，唯是善性。

依地俗一切　此下有三句頌，是依地分別門。俗謂世俗智，一切謂指九地。意說世俗智，通依欲界乃至有頂的九地，所以說一切。

他心智唯四　謂十智中的他心智，唯依四根本靜慮，不依近分靜慮中間，爲什

麼？因爲此智所緣，是最極微細的，假定依於彼近分地等，那道力就微劣，不能了達他相續中的現在微細心心所法。爲什麼亦不依無色界地？因彼沒有加行，而此要由加行起的。原來他心智是五通中的一通，一定要依止觀均等的四根本靜慮才得生起，所以不依慧多定少的未至、中間，亦不依定多慧少的無色界地。

法六餘七九　謂十智中的法智，通以未至、中間、四根本靜慮的六地爲所依，不依餘近分定，因那唯是屬於有漏的，亦不依無色界地，因這唯是緣於欲界的四聖諦的。除上所說的世俗、他心、法智的三智，所餘四諦智、類智、盡智、無生智的七智，通依未至、中間、四靜慮、下三無色的九地。正理七四說：「所餘七智，九地爲依，謂下三無色及前說六地。總說如是，然有差別：謂此所說七種智中，類智決定依九地起；苦、集、滅、道、盡、無生智，若法智攝六地爲依，類智攝者通依九地」。

現起所依身他心依欲色　此下四句頌，是依身分別門。謂十智的現起，其所依身有差別者：假定是他心智，依於欲色界身，都是可以現起的，唯不依於無色界身，因爲彼界無有通的。

法智但依欲　謂十智中的法智現起，唯有依於欲界身，而不依於上二界身。因爲是緣欲界的四諦境的，所以依欲界身；因爲生上二界，不起法智緣欲四諦的，所以不依上二界身。婆沙百六說：「謂生二界，必不起法智，以彼厭下苦、集諦故，不欲重觀，既不觀下苦、集，亦不觀下滅、道，以滅、道智用苦、集智爲上首故」。

餘八通三界　謂除上說的他心智及法智外，所餘的世俗智、類智、四諦智、盡智、無生智的八智，通依三界身而得現起。總說雖然是這樣，但其中略有差別：謂世俗智、類智，通依三界，那是沒有問題的；其餘的六智，如果是屬法智所攝的，那他唯依欲界身現起，假定是屬類智所攝的，才得通依三界身起。

辛三　明念住十智相攝

諸智念住攝　滅智唯最後　他心智後三　餘八智通四

三性、九地、依身的三大問題，業已辨別過了；今當進一步的辨別，四念住與十智的相攝如何？換句話說，就是說明那一種智攝於那一種的念住當中。

諸智念住攝滅智唯最後　講到諸智與念住相攝的關係，其中四諦智的滅智，唯

攝於最後的法念住中，因滅智所緣的，是擇滅無爲，而此擇滅無爲，唯是法境，非爲身、受、心三。

他心智後三　謂十智中的他心智，爲四念住中的後三念住所攝，因他心智，能夠了知他人受、心、法的三者的。爲什麼不爲身念住所攝？因他心智，顧名思義，是知他心的，不是知他色的，身念住是屬色法，所以要除身念住而不爲其所攝。

餘八智通四　謂除前面說的滅智及他心智外，所餘世俗智、法智、類智、苦智、集智、道智、盡智、無生智的八智，通爲身、受、心、法的四念住所攝。爲什麼如此？因八智所緣的境，通於色及心心所等，所以通四念住。或者有問：道智怎麼亦通身念住？因道智能緣無漏色，所以亦得名通身念住攝。

辛四　明十智互相而緣

諸智互相緣　法類道各九　苦集智各二　四皆十滅非

如是十智，彼此之間，展轉相望，一一當言以幾智爲境？這是此頌所要說明的。在此首要知道的：所謂十智相緣，如約自身說，那是以住念智緣於前念智的，並不是就同時言；若望他人說，那就是同時而緣，不一定以異時論。

諸智互相緣法類道各九　講到諸智的互相而緣，其中法、類、道的三智，一一各以九智爲所緣境。法智以九智爲境者，卽於十智中除去類智；類智以九智爲境者，卽於十智中除去法智。爲什麼法智不緣類智、類智不緣法智？因法、類的上下境別，不能互相而緣。除此而外，所餘一切不遮：假定是無漏智，那就都是道法智緣，假定是世俗智，那就爲苦、集法智所緣。法智是如此，當知類智也是這樣。道智以九智爲境者，卽於十智中除去世俗智，因道智是緣道諦的無漏法，九智都是道諦所攝，所以爲其所緣，而世俗智及有漏的他心智，因爲是有漏的，所以不爲道智所緣。

苦集智各二　謂十智中的苦智與集智，一一各以二智爲所緣境，就是世俗智及有漏所攝的他心智，因此二智通於苦、集二諦所攝，所以苦、集二智緣於苦、集二諦時，能以世俗智及有漏他心智爲所緣境。

四皆十滅非　謂十智中的世俗、他心、盡及無生的四智，一一皆以十智爲所緣境。因爲世俗及他心的二智，總能緣於心心所法，所以能緣十智；盡及無生的二智，於初起時，雖唯能緣苦、集，而後念時，通能緣於四諦，所以緣彼四諦的智，皆

此所緣，而盡智緣於盡智，無生智緣於無生智，則約前後念說。滅智不以諸智爲所緣境，所以說非。爲什麼滅智不以諸智爲所緣境？因他唯以擇滅爲所緣的緣故。

辛五　明十智所緣境界

壬一　正明所緣境

所緣總有十　謂三界無漏　無爲各有二　俗緣十法五

類七苦集六　滅緣一道二　他心智緣三　盡無生各九

十智相緣，如上所說，已經知道，但爲十智之所緣的總有幾法？那一種智以那幾法爲所緣境？這也是我人不可不知道的，現在簡單的把他分別如下：

所緣總有十謂三界無漏無爲各有二　這是解答第一問題。於中，初句標所緣，次二句列十所緣。講到十智所緣的對象，總括的說有十種法：謂於一切有爲法中分爲八種，卽三界所繫及無漏有爲，而此四者各有相應不相應的兩種，所以成爲八法；其次無爲亦有二種，卽善性的擇滅無爲與無記性的虛空、非擇滅無爲。有爲有八，無爲有二，爲無爲合說，總有十法。

俗緣十　此下五句頌，是解答第二問題。謂十智中的世俗智，通能緣於上面所

列的十法，爲什麼？因世俗智作無我觀，觀於一切法的。

法五　謂十智中的法智，唯能緣於欲界二、無漏道二及善無爲的五法。欲界二者，就是唯取欲界的相應、不相應二；道二者，亦是取其相應、不相應二；善無爲者，就是擇滅，簡別不是無記無爲，所以說名爲善。爲什麼不取無記無爲？因虛空、非擇滅的二者，不是諦所攝的，所以爲智之所不緣。

類七　謂十智中的類智，唯能緣於色、無色界的相應、不相應二；無漏聖道相應、不相應二，總合成六，再加善無爲，就爲七法。爲什麼要除欲界的相應、不相應二？因類智是不緣於欲界的；爲什麼要除無記無爲？因這不是諦所攝的，所以爲智之所不緣。

苦集六　謂十智中的苦智與集智，各各能緣三界所繫的相應、不相應二，三二合爲六法，爲苦、集智緣。因此二智不緣無漏的境界，所以除去無漏道的相應、不相應二及善、無記無爲二。

滅緣一　謂十智中的滅智，唯以一善性的擇滅無爲爲所緣境，因他除此擇滅爲所緣外，餘皆不是他所緣的對象。

道二　謂十智中的道智，唯以無漏道的相應、不相應二爲所緣境。因道智是無漏，所以不緣有漏境；因道智是有爲，所以不緣無爲境。

他心智緣三　謂十智中的他心智，唯以欲界、色界、無漏道的三相應法爲所緣境。因他心智，唯緣心心所，不緣不相應及無爲，又不緣無色，所以但緣三相應法。

盡無生各九　謂十智中的盡智與無生智，各以九法爲所緣境，即於十法中，除去無記無爲，因這不是此二智的所緣境。爲什麼？要知盡、無生智，緣法雖說是很廣的，但決不緣非諦之法，無記無爲既非諦攝，所以此二智不緣。

壬二　明俗智緣境

俗智除自品　總緣一切法　爲非我行相　唯聞思所成

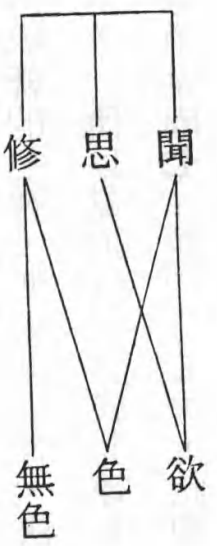
這是討論有沒有一智於一念中能徧緣一切法的問題。依佛法說，不說其他的智不能徧緣一切，就是非我觀智也不能徧緣一切，然則彼所不緣者是什麼？而其自體又是什麼？頌解答說：

俗智除自品總緣一切法爲非我行相　謂以世俗智總緣一切法而爲非我行相的時

候，那他必然不能緣於自品，所以說除自品。所謂自品，實包含了自體、相應、俱有的三方面。自體，就是俗智的自體，爲什麼不能緣此？因境是所緣境，有境是能緣智，境與有境，有所差別，所以不緣自體，假定緣於自體，那就差別不可得了。相應，就是俗智相應的心心所法，爲什麼不能緣此？因這是同一所緣，所以不緣相應法，譬如衆人同觀初月，不相見面。俱有，就是俗智的同時四相及得，爲什麼不能緣此？因這與能緣的俗智，是極相隣近的，如眼不見極相隣近的扶根色等，所以不緣俱有法。若據婆沙第九所說，這是遮止四計四執的：謂智觀者，遮犢子部執補特伽羅的能知；不緣自體者，遮大衆部執智等能了爲自性；不緣相應者，遮法密部執慧等能了相應受等；不緣俱有法者，遮化地部執。彼說慧有二種：一、相應；二、不相應。相應慧知不相應，不相應慧知相應。

唯聞思所成　這是解答第二問題。謂這無我觀的世俗智體，因爲唯是欲色界之所攝的，所以唯是聞思所成慧，不是修所成慧。頌中的「唯」字，就是簡別修慧的。雜心論十擇品說：「此智聞慧、思慧，非修慧。何以故？修慧者，分段緣故。是故說欲界、色界，無色界聞思非分故」。欲界無修，色界無思，所以舊論十九說：

「此智若欲界智，是聞思慧，若是色界智，但是聞慧」。聞、思、修的三慧與欲、色、無色的三界，其關係是這樣的：



辛六　明凡聖所成就智

異生聖見道　初念定成一　二定成三智　後四一一增

修道定成七　離欲增他心　無學鈍利根　定成九成十

十智所緣的境界如何，已經分別過了，今當更應深細的思擇，以就凡聖明其所成就的智之多少。換句話說：看看是那一類的人，能成就那幾種的智？

異生聖見道初念定成一　謂自吾人凡夫，以至三賢四善根的行者，及見道十五心中初起苦法智忍的聖者，如是凡聖，唯成一智，就是世俗智；見道初念的聖者，雖成就無漏慧，然而其慧唯忍非智，所以於十智中，唯成俗智而已。爲什麼？因他們這時都還沒有離欲的。

二定成三智　謂入見道至第二念苦法智位的聖者，那就決定成就世俗智、法智、苦智的三智了。雖說法智、苦智其體是一，但因所望有別，所以分爲二種。婆沙有六說：「卽一智體，以對治故名法智，以行相故名苦智」。

後四一一增　謂於苦法智後，總有四位：一、第四念的苦類智位；二、第六念的集法智位；三、第十念的滅法智位；四、第十四念的道法智位。於此四位中，各各增一智，所以說一一增。如第四念苦類智位的聖者，其所成就的四智，卽於世俗智、法智、苦智外，增一類智。第六念集法智位的聖者，其所成就的五智，卽於世俗智、法智、苦智、類智外，增一集智。第十念滅法智位的聖者，其所成就的六智，卽於世俗智、法智、苦智、類智、集智外，增一滅智。第十四念道法智位的聖者，其所成就的七智，卽於世俗智、法智、苦智、類智、集智、滅智外，增一道智。這樣講來，所以見道位，總成七智。

修道定成七　前約見道說，此約修道說。謂於修道未離欲位，卽欲界修惑未全斷者，亦成七智；卽世俗智、法智、苦智、類智、集智、滅智、道智，與見道所總成的七智一樣。

離欲增他心　謂於修道位中，那已離欲的聖者，即欲界修惑完全斷者，在成就前所說的七智外，更加他心智之一，總成八智。論說：「如是諸位，若已離欲，各各增一，謂他心智」。根據此意，可說從異生、聖見道初念位，乃至修道位，一一可增一他心智，不可唯約最後位增一爲八。若詳分別：異生、初聖，加一他心智，原來是成一智的，現在就成二智了。第二苦法智位，加一他心智，原來是成三智的，現在就成四智了。如是乃至第七修道未離欲位，加一他心智，原來是成七智的，現在就成八智了。

無學鈍利根定成九成十　謂於無學道中，假定是鈍根時解脫的聖者，那他決定成就九智，即於十智中，除去無生智之一；假定是利根不時解脫的聖者，那他決定十智完全成就。於此我們首要知道：十智中，以無生智爲最殊勝；初從世善的俗智，漸漸修行，發無漏苦法智忍，終至無生智，所以此智在無學位的聖者，唯是利根乃能成就的。

辛七　約諸位以辨修智

壬一　約見道辨修

見道忍智起　即彼未來修　三類智兼修　現觀邊俗智
不生自下地　苦集四滅後　自諦行相境　唯加行所得

此明於見道十五心中頓修幾智，大分爲二：初二句總明見位，次六句明三類智、俗智。此第二中，復分爲六：一、第三四句正明；二、不生字明觀後俗智永不生；三、自下地三字，明所修俗智依地；四、第六句明此俗智念住攝；五、第七句明此俗智行相境；六、第八句明此智加行得。

見道忍智起即彼未來修　此總明見位。謂於見道位中的八忍七智，不管是忍起還是智起，都即彼忍智於未來修的，而且唯修同類不雜餘修。如忍正起時，即修彼未來忍，不修彼未來智，而智正起時，亦修彼未來智，不修彼未來忍。爲什麼如此？一因先未曾得此無漏智，而今開始創得，其勢力還未廣，所以唯修同類不能傍修；二因此之對治所緣，都是決定了的，見道八忍，定緣八諦，斷八諦惑，不相交雜，所以唯修同類。雜心六說：「謂苦法智現在修，即彼未來修苦法智，非忍非餘智，如是乃至道法智。諸忍亦如是者，苦法忍現在修，即彼未來修，非智非餘忍，一切忍亦如是」。

三類智兼修現觀邊俗智　此正明三類智、俗智。謂於見道位中，苦、集、滅的三類智，正現起的時候，能兼修未來現觀邊的世俗智。因此世俗智，要於一一諦現觀後邊，方能兼修，所以立現觀邊的世俗智名。邊者，是究極義。前之法智，不緣上界的四諦，沒有究極義，所以不名爲邊；次之類忍，雖能緣於上界的四諦，但猶與疑得相應，沒有究極義，所以不名爲邊。今類智位，現觀上界諦理，已經達於究竟，具有究極義，所以名之爲邊。因此現觀邊，實就是三類智。光記說：「以世俗智，從無始來，數曾知苦、斷集、證滅；三現觀邊，亦得知苦、斷集、證滅，（與世俗智）同爲一事」。於三現觀中，因爲有此事現觀，所以三類智邊能修世俗智。爲什麼於道類智時不能兼修世俗智？這有二義：一、約曾未曾說：無始已來，假定曾經知苦、斷集、證滅的，那是以世俗智而有知、斷、證的，所以於三類智邊，能修彼未來世俗智；假定從未修過無漏道，那就不能從道類智邊，修彼未來世俗智。二、約偏不偏說：謂修行者，雖可於三諦偏事現觀，而必無於道偏事現觀的。如說偏知苦盡，偏斷集盡，偏證滅盡，於當諦事，所要做的，都已完畢，由此於三諦邊，可修彼世俗智；但是於道，必無能修一切道，不但見道位，不能修一切道，就是

至無學位，也不能偏修，因爲三乘六種性，其道各別，不能互修，再進一步說，就是佛所修道，亦不能盡，因佛不修聲聞等道，「非起得得，故得修不盡；非盡現前，故習修不盡」。正理七四說：「謂三諦中依事現觀，容一行者總得其邊，必無有能偏修道者，異根性道不能修故，於自根性雖容得修，百千分中不起一故」，也就是這一意思的說明。

不生　此明觀後俗智永不生。不生，是說此世俗智，不論是在觀中或出觀後，都不得現起，因見道是無漏，世俗智是有漏，漏無漏相違，所以於見道中無容得起。舊論十九說：「此智於在觀及出觀位，一向不生爲法。若入觀不得生此智，以相違故；若出觀亦不得生此智，以心粗故」。婆沙三十六又說：「此智與見道現行相違故，過見道位無容起故，設見道位中見道須臾不現前者，此智便起，以見道無剎那斷義，是故此智無容現前」。因不現前，得非擇滅，名不生法。

自下地　此明修俗智的所依地。謂不論依於那一地見道現前，都能修未來的自地下地，即修此世俗智，以未至、中間、四靜慮、欲界的七地爲所依。分別的說：假定是依未至地而見道現前的話，那就能修未來的未至及欲界的二地俗智，依未至

地修，是修自地，依欲界修，是修下地。假定是依中間地而見道現前的話，那就能修未來的中間、未至以及欲界的三地俗智。修中間者，是修自地，修未至及欲界者，是修下地。如是乃至假定依於第四靜慮而見道現前的話，那就能修未來色界六、欲界一的七地俗智。修第四靜慮，是修自地，修餘六地，是修下地。毘婆沙第四說：「問：何故六地見道上能修下下不修上？答：上地法勝現在前時，即能修下，下地法劣現在前時，不能修上，如劣朝勝，非勝朝劣，此亦如是」。婆沙百六十八又說：「見道依下必不修上，以是初得道故；無漏依上必修下地，以自在不繫故」。俗智修欲而不修無色界者，因無色界沒有見道，所以不修。

苦集四滅後　此明俗智爲念住攝。謂世俗智，假定是在苦、集邊修，那就通爲四念住攝，因苦、集二諦是通於身、受、心、法四境的；假定是在滅諦邊修，那就唯屬最後法念住攝，因滅唯是屬於法境的。爲什麼不論道諦？因在道諦邊，不修此世俗智，所以不論。

自諦行相境　此明俗智的行相境。如上所說，知道俗智是依苦、集、滅三諦的現觀邊而修的，因此依於那一諦修，就以那一諦的行相，緣此諦爲境。假定是在苦

諦現觀邊修的，就以緣苦的四種行相，是欲界繫的緣欲界苦，是色界繫的緣上苦諦；假定是在集諦現觀邊修的，就以緣集的四種行相，是欲界繫的緣欲界集，是色界繫的緣上集諦；假定是在滅諦現觀邊修的，就以緣滅的四種行相，是欲界繫的緣欲界滅，是色界繫的緣上滅諦。

唯加行所得　此明俗智由加行得。講到得，有加行得與生得的不同，此智是由加行得，而不是由生得的，所以頌中特別用「唯」字加以簡別。舊論十九說：「世俗智有二種：一、性法得，二、修習得；此智但是修習得」。爲什麼一定說他是加行得？正理七四說：「此世俗智唯加行得，卽由見道加行得故。欲界攝者是思所成，色界攝者是修所成，非聞所成彼微劣故」。

壬二　約修道辨修

修道初刹那　修六或七智　斷八地無間　及有欲餘道
有頂八解脫　各修於七智　上無間餘道　如次修六八

此明修道離染的過程中如何修智，大分爲二：初二句明初刹那，顯示未離染已離染的差別，所以說或；後六句明住果位，約有五類的不同，如下一一分別。修道

是學位，唯就八智說，不論盡無生。

修道初剎那修六或七智　此明初剎那修。修道最初的一剎那，就是第十六心的道類智。當此道類智正現在前的時候，於修未來智，或者修六，或者修七，而此六、七修的差別，就在已離欲與未離欲。假定是未離欲的，那他未來就修法、類、苦、集、滅、道的六智。爲什麼不修他心智？因他心智唯依四根本，未離欲者不得，所以不修。爲什麼不修世俗智？因世俗智唯是有漏，不是有頂之所能治的，此道類智是有頂的能治智，彼此相違，所以不修。假定是已離欲的，那他未來就修七智，即於前六智上，更加一他心智。爲什麼不修世俗智？因那是有漏，而這是無漏，彼此相違，所以不修。

斷八地無間　此明八地無間道。謂斷欲界、初定、二定、三定、四定、空無邊處、識無邊處、無所有處八地中惑而有的無間道，名爲斷八地無間。爲什麼不說有頂地的無間？因有頂地不修世俗智，此八無間修世俗智，所以別說。

及有欲餘道　此明有欲餘道。有欲，顯示還未離欲。謂尚有欲聖者所有的加行、解脫、勝進諸道，名爲餘道。爲什麼？因這是在前說的無間道之外的。

有頂八解脫　謂斷有頂地的八解脫道，卽於九解脫道中，除去第九一解脫道。爲什麼要除去第九解脫道？因那是屬無學所攝，不是有學位中所要明的，所以除去。

各修於七智　此說前面所講的八地無間道、有欲餘道、有頂八解脫，各各能夠修於未來七智。八無間道及有欲餘道所修的未來七智，就是法、類、苦、集、滅、道、世俗的七智。法、類二智怎麼可以互修？這是由於因力相資的關係，卽他們二者，互爲同類因。爲什麼不修盡、無生智？因這是有學而非無學。有頂八解脫道所修的未來七智，就是於上七智中，除一世俗智，加一他心智。爲什麼要除一世俗智？因這非有頂地所能治的；爲什麼要加一他心智？因這是解脫道所攝的。爲什麼不修盡、無生智？因這是有學而非無學。

上無間餘道如次修六八　上無間，是斷有頂的九無間道。此上九無間道，於未來能修法、類、苦、集、滅、道的六智。爲什麼不修他心智？因這是無間道，所以不修；爲什麼不修世俗智？因這是有頂治，所以不修？爲什麼不修盡、無生智？因這是有學而非無學，所以不修。餘道，是指斷欲界的第九解脫道、第九勝進道、斷

上七地的諸解脫道及諸勝進道、斷上八地的諸加行道、斷有頂前八品惑的諸勝進道：如是一切，皆名餘道。此諸餘道，於未來能修八智，卽於前六智上，更加世俗智及他心智，總成八智。

壬三　約無學道辨修

無學初剎那　修九或修十　鈍利根別故　勝進道亦然

於見道、修道位中如何修智，已經辨別過了，現應進一步的就離染得無學位，以辨修智。

無學初剎那修九或修十　無學道最初的一剎那，就是斷有頂的第九解脫道。得此第九解脫道的無學果位，於未來修智，或修九智，或修十智。爲什麼有此二者差別？答：

鈍利根別故　所以有修九智、十智的不同，是約鈍根、利根分別的。假定是鈍根的時解脫阿羅漢，要除去無生智，唯修九智；假定是利根的不時解脫阿羅漢，那就具修十智了。

勝進道亦然　謂於無學位，不但是解脫道，有修九修十的不同，就是諸勝進道

，也有修九修十的差別，至於其道理，如前所說是一樣的，所以說亦然。

壬四　約餘位辨修

練根無間道　學六無學七　餘學六七八　應八九一切
雜修通無間　學七應八九　餘道學修八　應九或一切
聖起餘功德　及異生諸位　所修智多少　皆如理應思

上來雖已辨明見、修、無學三道的修智，但還有練根等的餘位，其所修智是怎樣的，不可不知，所以現以三頌略爲分別。

練根無間道學六無學七　行者練根，有的是在有學位中，有的是在無學位中。假定是在有學位上練根所有的諸無間道，那他能修未來苦、集、滅、道、法、類的六智。論文所說「諸無間道」的「諸」字，因顯前五種性各有九無間道，所以說諸，不是說無間道有五性非一，名之爲諸。爲什麼不修盡、無生智？因這是有學而非無學。爲什麼不修俗智？因有學練根一無間道正斷見惑，似於見道，所以不修。爲什麼不修他心智？因無間道能斷於障，所以不修。假定是在無學位上練根所有的諸無間道，那他能修未來的七智，即於前六智上，更加一盡智。爲什麼不修世俗智？

因無學練根九無間道，斷修惑所引障，就如斷有頂染一樣，所以不修。爲什麼不修他心智？因無間能斷於障，所以不修。爲什麼不修無生智？練根聖者，是鈍根性，所以不修。

餘學六七八　餘學的「餘」，對練根無間道，實是指練根諸解脫道、加行道、勝進道而言。有學位上練根所有的諸解脫道，假定是還沒有離欲的，那他能修未來苦、集、滅、道、法、類的六智。爲什麼不修世俗智？光記說：「見道解脫總有七種，三雖修俗四不能修，從多分似故不修俗」。爲什麼不修他心智？因斷障解脫，非容其參預，所以不修。假定是已離欲的，那他就能修未來的七智，即於前六智，更加一他心智。爲什麼加這一他心智？因這不是斷障的，所以修未來他心。若離欲、若未離欲，都是約有學說，所以都不修盡、無生智。有學位上練根所有的加行道，假定是還沒有離欲的，那他能修未來的苦、集、滅、道、法、類、世俗的七智。爲什麼不修他心智？因爲是還沒有離欲的，所以不修。假定是已離欲的，那他能修未來的八智，即於前七智上，更加一他心智。爲什麼加此一智？因這是已離欲的。若離欲，若未離欲，都是約有學說，所以不修盡、無生智。有學位上練根所有的諸

勝進道，假定是還沒有離欲的，那他能修未來的七智；假定是已離欲的，那他能修未來的八智。此所修的七智、八智，都如前加行說，所以不再分別。

應八九一切　上句餘學的「餘」字，應該貫到此句的上頭，讀爲「餘應八九一切」。餘謂無學練根的諸解脫道、加行道、勝進道。應就是無學聖者。意思是說：無學位上的退法等五的種性，在修練根的時候，如果還在前八品解脫道的階段上，那他能修未來苦、集、滅、道、法、類、他心、盡的八智。爲什麼不修無生智？因這是鈍根性；爲什麼不修世俗智？因這是如有頂治的。無學位上的退法等前四種性，在修練根的時候，如果到達第九品解脫道的階段上，那他就能修未來的九智，即於前八智上，更加一世俗智。爲什麼加一此智？因這世俗智，是同得應果的。爲什麼不修無生智？因這是鈍根性。無學位上的第五堪達種性，在修練根的時候，如果到達第九品解脫道的階段上，那他能修未來的十智，所以說一切。此第五種性與前四種性，所以別說，因前四種性未得無生，而此種性是得無生的。其次，無學位上練根所有的諸加行道，除無生智外，那他能修未來其餘的九智。還有，無學位上練根所有的諸勝進道，假定是鈍根性的，除無生智外，那他能修未來其餘的九智；假

定是利根性的，那他能修未來的十智，所以說一切。

雜修通無間學七應八九　此明雜修無間道及修五通的諸無間道。修此也有有學與無學的不同：假定是有學聖者雜修無間道及修五通的諸無間道，那他能修未來苦、集、滅、道、法、類、世俗的七智。爲什麼不修他心智？因這所修的是無間道，所以不修；爲什麼不修盡、無生智？因這是有學而非無學，所以不修。爲什麼叫做雜修？是雜修靜慮的意思。爲什麼只說五通？因於六通中除去漏盡通的。假定是無學聖者雜修無間道及修五通的諸無間道，鈍根性者，能修未來的八智，卽於十智中，除去他心智及無生智。爲什麼要除他心智？因這所修的是無間道；爲什麼要除無生智？因這是屬鈍根性。利根性者，能修未來的九智，卽於十智中，除去他心智，因爲此所修的是無間道。無學鈍根能修八智，所以頌說應八；無學利根能修九智，所以頌說應九。

餘道學修八應九或一切　餘道，是指雜修及修五通的諸解脫道、加行道、勝進道。這也有有學與無學的修習不同：假定是在有學位雜修這些餘道，那他能修未來的八智，卽於十智中，除去最後的盡及無生的二智。爲什麼要除去此二智？因這是

有學而非無學。假定是在無學應果位上雜修這些餘道，鈍根性者，能修未來的九智，即於十智中，除去最後的無生智。爲什麼要除去此智？因這是屬鈍根性的關係。利根性者，能修未來的十智，所以頌說一切。在此不過須要知道的：上說修通的諸解脫道，唯約宿住、神境、他心的三通而修解脫道說，不約天眼、天耳二通而修解脫道說，因這二者是無記性的，不名爲修。

聖起餘功德及異生諸位所修智多少皆如理應思　再就聖者諸餘功德及異生諸位，以明修智的多少差別。聖者生起諸餘四靜慮、四無量等修所成攝的有漏功德時，假定他是一個有學而尚未離欲的聖者，那他能修未來的七智，即於十智中，除去他心、盡及無生的三智；假定他是一個有學而已離欲的聖者，那他能修未來的八智，即於十智中，加一他心智，仍除盡及無生的二智，因爲已經離欲，所以有他心智，因爲還是有學，所以無盡、無生的二智；假定他是一個無學而屬鈍根性，那他能修未來的九智，即於十智中，除一無生智，因爲這是鈍根性的，假定他是一個無學而屬利根性的，那他能修未來的十智。異生位上，假定是未離欲的，那他唯能修未來世俗的一智，餘者皆不得修，假定是已離欲的，那他就能修未來的二智，謂於世俗

智外，再加一他心智。麟說：「若斷欲第九解脫，得初定他心，乃至離第三禪染，得第四定他心，若離第四定染，不得他心，故異生依四靜慮，卽具二智，自餘諸位，唯修世俗」。頌文的末後兩句，告訴我們：要知聖者所起的諸餘功德以及異生諸位，所修智的多少，皆如道理所說，應該好好的思量，不可有所錯誤！

壬五　約依地辨修

諸道依得此　修此地有漏　爲離得起此　修此下無漏
唯初盡徧修　九地有漏德　生上不修下　曾所得非修

未來修智的多少，在前面固已分別過了，但正式作諸未來修的時候，那是依於幾地而修的呢？諸所起得是不是也名所修呢？關於這兩問題，現在爲之解說：前七句解第一問題，後一句說第二問題。

諸道依得此修此地有漏　前雖說智有十，現總十智爲二，就是有漏智與無漏智。有漏智，必隨道所依地，所以此中分爲二類：一爲依地，一爲得地。道起所依地爲依地，道初所得法地爲得地。諸道，是指世俗道及無漏道。假定是修有漏法，總有兩類：一、諸道依此地現起之時，能修未來的此地有漏。二、諸道得此地初所得

法時，能修未來的此地有漏。顯宗三六說：「諸道依此地及得此地時，能修未來此地有漏。謂依此地，世俗聖道現在前時，未來唯修此地有漏，以有漏法繫地堅牢難修餘故。隨依何地離下地染，第九解脫現在前時，亦修未來所得上地根本近分有漏功德，離下地縛必得上故」。此中所謂上地，是對所離的下地說，實在是指所得的此地，因依上地離下地染，必然是得其上地的。

爲離得起此修此下無漏　前明修有漏，此明修無漏。說此修無漏道，總有三類：一、爲離此地時，能修未來此地無漏及下地無漏。唯此所謂修此地下地，是望離染地說，不是望依地說，如果望依地說，也可名爲修上的。雜心六說：「若此地離欲，卽修此地及下地。謂初禪離欲，卽修初禪功德及未來（卽新未至），如是乃至第一有離欲，修一切地無漏功德」。二、得此地時，能修未來此地無漏及下地無漏。三、依此地中諸道現起時，能修未來此地無漏及下地無漏。離此、得此、起此三者，所以都能如是者，因無漏道，非地之所繫的，因而可得傍修。論說：「爲離此言，通二四道」。爲離此，是說的能治道，而此能治道，「恐謂唯無漏中無間、解脫，故言通有漏無漏二各四道，二道俱離染，故加行勝進，亦是離染之道類故」。

唯初盡徧修九地有漏德　唯初盡智現在前的時候，其力足能徧修九地有漏而爲意地所攝的聞、思、修所成的不淨觀等無量勝功德，不唯如此，而且不論隨於那一地的盡智現在前時，都能通修自地、上地、下地的諸有漏德。但是在此所要問的：爲什麼唯這初盡智時，力能徧修諸有漏德？因就殄滅無始來的一切善根的煩惱怨賊說，唯有初盡智現起時有此創能，如有摧伏國所共怨，一切俱來慶賀稱善，所以此時力能徧修諸有漏德。

生上不修下　然而此若生於上地，那他必不修下地善。如身在欲界得阿羅漢，固然通修三界九地的諸有漏善，但若生於初定得阿羅漢，那就不修欲界的諸有漏善，而祇修上二界八地的諸有漏善了，如是乃至生於有頂得阿羅漢，唯修有頂一地的諸有漏善，而不再修下八地的諸有漏善了。爲什麼？因身生上定，不成下有漏善的，所以生上不能修下。生上而不修下，約有漏說，固然如此，約無漏說，是怎樣呢？無漏諸地自在，上下不遮，換句話說，無漏生上，亦得修下，與有漏不同。

會所得非修　說到修，大概都是約先未得說的，就是先時從來所未曾得過，而現在開始得了，當知此得是由用功所得的，所以名爲所修，假使先時曾經得過的，

後因某種因緣又棄捨了，現在縱然還得前所捨的，但不得名爲所修，因這不是由設劬勞而證得的，所以曾得捨而還得，不名所修。

壬六　明四種修義

立得修習修　依善有爲法　依諸有漏法　立治修遣修

講到修，不唯約得說名爲修，總說修有四種，就是得修、習修、對治修、除遣修，或有更加防護修、觀察修，而爲六修的。但照毘婆沙師說：防護修，就是對治修；觀察修，就是除遣修。現在姑依前四修說，如是四修依於什麼而立的呢？頌解答說：

立得修習修依善有爲法　此明得習二修。如此二修，是依有爲善法而建立的。一切有爲善法，都應當須要修習的，爲什麼？爲了可愛的果，應當精勤修習，使令漸漸增長，所以名爲習修。一切有爲善法，都能得可愛果，即得世間可愛異熟的增上果，並得出世間的諸離繫果，所以應當精勤修習，從下至中，從中至上，令速獲得所求愛果，因而名爲得修。染、無記法及善無爲，因爲沒有這樣的作用，所以不得立名爲修。正理七五說：「諸未曾得功德現前，及得未來所餘功德，新修得故皆

名得修；曾得未得功德現起，現修習故皆名習修。此二但依善有爲立」。如果在時間方面分別：於未來世唯有一個得修，因能起得而得的；於現在世則具得習二修，有法俱得，名爲得修，體現行故，名爲習修」。

依諸有漏法立治修遣修　此明治遣二修。如此二修，是依諸有漏法而建立的。治修，就是對治修，有四種對治，爲有漏法敵對治道，所以以有漏法爲依，建立此對治修。光記說：「此有漏法，望對治道生邊，有能治故，名對治修」。遣修，就是除遣修，謂望離縛義邊，除遣惑縛，名除遣修。

己二　明智所成德

庚一　明不共法

辛一　舉數標名

十八不共法　謂佛十力等

能成之智的差別，已如上說；其所成的功德，又是怎樣的呢？此可大分爲二類：一是不共的功德，一是共的功德。現在先說佛的不共功德。所謂十八不共佛法，是那十八種呢？答：

十八不共法謂佛十力等　初句舉數，次句標名。謂佛果位上的十力、四無畏、三念住、大悲，如是總合名爲十八不共法。爲什麼說這十八是不共法呢？因這唯是諸佛初成佛時，於盡智位上所有的功德，而與諸餘聖者及諸凡夫所不共的，所以名爲不共法。

辛二　隨名別解

壬一　正明不共

癸一　明佛十力

子一　明佛心力

力處非處十　業八除滅道　定根解界九　徧趣九或十　宿住死生俗
盡六或十智　宿住死生智　依靜慮餘通　贍部男佛身　於境無礙故

此明佛的十力相別：初六句出體，次四句諸門分別，於中有四門。關於十力的廣說，在增一阿含第四十二卷中有一經。中含四七多界經，對於是處非處，亦曾廣爲分別。至於雜心、甘露味等論，都以十力相配諸智而說。

力處非處十　此明第一處非處智力。頌初力字一字是總標十力；處非處下是別

釋。什麼叫做處？合乎道理謂之處。如說身等惡行，感非愛果，所修善因，感可愛果，這是一定的道理，所以名處。什麼叫做非處？不合道理謂之非處。如說造諸善行，可以感惡趣果，作諸種種罪行，反而感可愛果，這是不合道理的，所以名非處。如來大智，於處如實了知是處，於非處如實了知是非處，名爲處非處智力。此智力，具以如來十智爲他的體性，因佛十智，隨其所應，皆能了知處非處的。同時爲了簡別餘所有智，所以特別說爲如來十智。

業八除滅道　此明第二業異熟智力。業是因，異熟是果。如來大智，善能了知如是類業，感如是類諸異熟果，無罣礙智，名爲業異熟智力。所謂業因，就是集諦，所謂異熟果，就是苦諦。婆沙三十說：「唯緣苦集，十力經說，知他衆生因緣處所受其果報」。此智力，以如來的八智爲他的體性，即於十智中，除去滅、道二智。爲什麼要除這二智？因滅、道二智，不緣苦、集有漏，換句話說，業因苦果，不是滅道所攝的，所以唯八智爲體。

定九　此明第三靜慮、解脫、等持、等至智力。靜慮，就是四靜慮；解脫，就是八解脫；等持，就是三三摩地；等至就是四禪四無色的八等至。如是一切，都是

定的異名。如來大智，如實了知靜慮等，名爲靜慮等智力。此智力，以如來的九智爲他的體性，卽於十智中，除去一滅智。爲什麼要除去滅智？因靜慮等不是屬於滅諦所攝的。

根九　此明第四根上下智力。根，就是信、進、念、定、慧的五根，而此信等五根，在衆生分上，有上下的差別。如來大智，能知衆生信等根的上下差別，所以名爲根上下智力。此智力，以如來的九智爲他的體性，卽於十智中，除去一滅智，其義如前說。

解九　此明第五種種勝解智力。意謂如來大智，善能了知衆生種種喜樂勝解，所以得此智力名。此智力，以如來的九智爲他的體性，卽於十智中，除去一滅智，其義如前說。

界九　此明第六種種界智力。意謂如來大智，善能了知衆生種種性以及世間種種界非一界，皆如實知，所以得此智力名。此智力，以如來的九智爲他的體性，卽於十智中，除去一滅智，其義如前說。

徧趣九或十　此明第七徧趣行智力。徧趣行，就是一切諸行，因爲一切諸行，

隨其所應，皆能趣果，所以名爲徧趣行。如來大智，於此一切徧趣行中，皆能如實了知，所以名爲徧趣行智力。雜心論說：「向地獄乃至涅槃，彼緣起及衆具，故名趣力」。根據此說，唯以九智爲此智力的自體，卽於十智中，除去一滅智，因擇滅無爲不是能趣的。彼論又說：「有說趣智力，是十智性」。根據此說，不唯以能趣爲境，亦復緣所趣爲境，所趣通五趣及涅槃，所以加滅智爲十。

宿住死生俗　此明第八宿住隨念智力。宿住是所知境，餘四字是能知智，隨彼彼所曾經驗過的諸事，皆能如實了知，所以得此智名。十力經說：「復次，如來悉知一切所趣心之道，或一生、二生、三生、四生、五生、十生、五十生、百生、千生、億百千生、無量生；成劫、敗劫、無數成敗劫中，我昔生彼處名是字，是食如此之食，受其苦樂，壽命長短，死此生彼，彼死生此：自憶如是無數宿命之事」。此智力，因爲是緣事法的，所以唯以俗智爲體。此句頌中，復說明第九宿住死生智力。前者以了知佛陀本身過去所經諸事，此則了知衆生死此生彼的現象。十力經說：「復次，如來知衆生生死之趣，以天眼觀衆生之類，善色惡色，善趣惡趣，隨行所種，皆悉知之；或復衆生身口意行惡，誹謗賢聖，造邪見業，身壞命終，生地獄

中；或復衆生身口意行善，不誹謗賢聖，恆行正見，身壞命終，生善處天上，是謂名爲天眼，清淨觀衆生類所趣之行」。此宿住死生智力，亦名天眼力。義章說：「天眼力者，經中亦名生死智力」。此智力，因爲是緣事法的，所以唯以俗智爲體。

盡六或十智　此明第十漏盡智力。漏盡，就是擇滅涅槃理，爲所緣境，緣此漏盡智，名爲漏盡智力。婆沙三十所緣門中說：「若緣漏盡境故，則緣滅諦；若依漏盡身故，則緣一切法」。因爲所緣的對象不同，所以以幾智爲體也就有別。如果說是但緣有漏盡擇滅，那就只以六智爲體，於十智中，除苦、集、道、他心的四智。爲什麼要除去這四智？因這四智是不緣滅諦的。「滅諦故有滅智；通上下界有類（智）、法（智）；佛故有盡（智）、無生（智）；滅諦後邊有俗智」。如果說是緣擇滅所依相續身中所得法，因爲那是通一切法的，所以就以十智爲體。

宿住死生智依靜慮餘通　此明十力的依地。謂第八宿住隨念智力、第九宿住死生智力，依四根本靜慮生起；其餘所有的八智，通依欲界、四禪、未至、中間、四無色的十一地生起。婆沙三一說：「地者，宿住、死生在四根本靜慮，是通性故，近分、無色、及不定地，非通所依故無。此二餘力，有漏者在十一地，無漏者在九

地」。所謂九地，卽於十一地中，除去欲界及有頂，因此二地是沒有無漏的。今總說爲十一，未加簡別。

贍部男佛身　此明十力的依身。謂此十力，皆依贍部男子佛身，因爲唯有這個，方堪爲力所依的。或說佛身卽是男，何必要說男子佛身？當知佛身雖亦是男，但此是有所簡的，卽爲簡二乘聖者，二乘身雖是男，然而不堪爲力所依。

於境無礙故　此明力的意義。謂佛的大智，對於一切的所知境，已經獲得無礙，要想知道什麼，就能知道什麼，甚而至於極久之時，極遠之處，也沒有說是不了知的，所以名之爲力。諸餘聖者，雖亦能知境界，但不能夠無礙，所以不名爲力。力之所以爲力，婆沙說有諸義，如彼三十說：「不可屈義、不可伏義、不可摧義、不可害義、不可轉義、不可覆義、能徧覺義、能荷擔義、堅固義、最勝義、能制他義、是力義」。本頌所說無障礙義，實是包含了如是諸義的。

子二　明佛身力

身那羅延力　或節節皆然　象等七十增　此觸處爲性

諸佛心力無邊，已經略爲分別；諸佛身力大小，又是怎樣的呢？現當爲之說明

。於中，初二句正明身力量，第三句明所喻延力量，第四句出體。

身那羅延力或節節皆然　此正明身力量。佛有生身、法身之別，現在所說身力，是約生身而論。佛生身力究竟怎樣，我們本是不可知的，現在所以能夠分別，是以世間共所欽重的那羅延力做譬喻的。那羅延，此云人生本，即是大梵天王。外道說：一切人皆從大梵天生，所以名爲人生本。中論疏說：「那羅延，此云生本，以是衆生本故」。若問佛的身力如何，頌中顯示兩種異說：有說佛的生身力，等於那羅延力一樣；或說佛身所有的支節，節節皆如那羅延力一樣。論文更舉大德法救義說：如來身力猶如心力，是無量無邊的，不可以其他什麼大力者與之相比，假定不是這樣的話，那諸佛的生身，就應不能持無邊的心力，既能持無邊的心力，證知身力亦是無邊。於此三說中，論主意取第三大德說。因唯有這樣，才能活潑的顯示佛的身力，亦唯有這樣，才能顯示佛的身力特色和偉大！

象等七十增　此明所喻延力量。謂佛身力如那羅延力，而那羅延力量又是怎樣的呢？此以象等七力，十十倍增來顯示他。一、十凡象力，當一香象力；二、十香象力，當一大露形神力；三、十大露形神力，當一勝蘊神力；四、十勝蘊神力，當

一妙支神力；五、十妙支神力，當一執持神力；六、十執持神力，當一那羅延力。頌中的等字，就是等於後面的六種。

此觸處爲性　這是出體。如是身力，是以觸處爲體的，觸有能觸所觸，能觸是身，所觸是塵，於所觸中，大種勝者，名爲身力，因爲異餘大種，所以又名差別。

癸二　明四無畏

四無畏如次　初十二七力

佛的身力心力，都已說過了，佛的四無所畏，其相又是怎樣的呢？所謂無畏，是沒有怖畏的意思。爲什麼會無怖畏？因爲有智，不畏他人，或從智中而生無畏，所以名爲無畏。舊論二十說：「無畏以無怖爲性。云何說智慧爲無畏？由此四法故，諸佛於大衆中，無復疑心故，說彼是無畏，此無畏是智慧所成，故於智說無畏，非智是」。今將四無畏解釋如下：

四無畏如次初十二七力　佛四無畏，如經所說是這樣的：一、正等覺無畏，以十智爲體，猶如「初」力。因處非處智力，了知諸法是非，就是正等覺義。怎樣叫做正等覺無畏？「謂佛自言：我於諸法正等覺者，若有世間沙門、梵志、天魔梵等

，依法立難，言佛如來於如是法非正等覺，無有是處。設當有者，我於是事，正見無畏，故得安隱無怖無畏」。二、漏永盡無畏，以六智或十智爲體，如第「十」力。怎樣叫做漏永盡無畏？「謂佛自言：我於諸漏已得永盡，若沙門等，依法立難，言佛於漏未得永盡，佛爲通釋，無怖畏故」。三、說障法無畏，以八智爲體，如第「二」力。怎樣叫做說障法無畏？「佛說染法必能爲障，若外道難言，染非能障，佛爲通釋，無怖畏故」。四、說出苦道無畏，以九智或十智爲體，如第「七」力。怎樣叫做說出苦道無畏？「佛說修道必能出苦，若外難言，道非出苦，佛爲通釋，無怖畏故」。然此四無畏，究竟是顯什麼意思？主要是爲顯自利利他義：前二是爲顯示自利義，後二是爲顯示利他義。

癸三　明三念住

三念住念慧　緣順違俱境

佛四無畏，亦已說了，佛三念住，其相差別，又是怎樣的呢？然此三念住與前所說四念住，是同是異，也是一個問題。據正理第七五說：「非前說四今復說三，可總說言念住有七，今三攝在前四中故，謂在緣外法念住攝」。由此可知此三念住

，不是異於四念住的。

三念住念慧緣順違俱境　三念住者：一、緣順境不生歡喜念住：如諸弟子對於佛陀，一向恭敬尊重，不少有所差錯，但是在佛緣之，一點不生歡喜，捨而不生執著，安住正念正知，是爲第一念住。二、緣違境不生憂慼念住：如諸弟子對於佛陀，不生恭敬之心，不能正受正行，但是在佛緣之，一點不生憂慼，捨而不生執著，安住正念正知，是爲第二念住。三、緣順違（俱）境不生歡慼念住：如諸弟子對於佛陀，有一類是非常尊敬的，有一類又非常的不敬，可是在佛看來，對於敬佛的弟子既不生喜，對不敬佛的弟子亦不生慼，仍然那樣行所無事的安住正念正知，是爲第三念住。此三念住以什麼爲體呢？皆以念與慧爲體。婆沙三一說：此是第一處非處智力攝，所以智是體性，又因此正憶念，所以念爲體性。或說如來安住正念正知，於三境中不生歡慼，所以知以念慧爲體，因爲正念就是念，正知就是智。

癸四　明佛大悲

大悲唯俗智　資糧行相境　平等上品故　異悲由八因

我們常說學佛要學佛的大悲心，但是諸佛的大悲，究竟是怎樣的呢？要學習他

得先認識他，此頌就是爲我們分別什麼是大悲的一個問題，並且告訴我們大悲與悲的差別所在。

大悲唯俗智　此出大悲體。如來大悲，於十智中，以俗智爲體，因爲他是普緣一切有情的，假定異此俗智而以無漏智爲體的話，那就不能普緣一切有情，亦卽不能作三苦行相，而行拔濟之事了。

資糧行相境平等上品故　此釋大悲名。如來所有的大悲名稱，是以五義而建立的：一、資糧大，謂由大福德大智慧的二大資糧之所成辦的。二、行相大，謂此力能於苦苦、壞苦、行苦的三苦之境，作拔苦的行相，不同於悲唯作苦苦的行相。三、所緣（境）大，謂總以三界一切有情爲所緣的對象。四、平等大，謂離怨親等的差別，等於一切有情，作諸利樂事的。五、上品大，謂於一切悲中，此悲爲最上品，更無有餘悲能與此相等的。正理七五更「有餘師說：由大加行所證得故；唯大士身所成就故；入大功德珍寶數故；能拔有情大苦惱故：立大悲名」。

異悲由八因　此明大悲與悲的差別。謂以大悲與悲相望，其不同點約有八種：一、自由性異：大悲以無癡卽智慧爲體，而悲却是以無瞋爲體的。二、由行相異：

大悲能作苦苦等三苦的行相，而悲唯能作苦苦的一行相。三、由所緣異：大悲通以三界爲所緣，而悲唯緣欲界。四、由依地異：大悲唯依第四靜慮，而悲通能依四靜慮。五、由依身異：大悲唯依佛身而有，悲可通依二乘等身。六、由證得異：大悲是離有頂惑而證得的，悲則由離欲界惑而證得。七、由救濟異：大悲所要做的救濟事業已經完成，而悲僅是希望實行救濟而已。八、由哀愍異：大悲普於一切有情平等拔苦，悲唯拔欲界有情的苦，其哀愍不平等，由此可見。

壬二　諸佛同異

由資糧法身　利他佛相似　壽種姓量等　諸佛有差別

佛的十力、四無畏、三念住、大悲的不共功德，都已一一辨別過了；現在進而所要討論的，就是佛與佛之間相望，其所有法是不是都是一樣的？關於這問題，可以這樣說：有他們同的一面，也有他們異的一面。初二句明其同，次二句明其異。

由資糧法身利他佛相似　諸佛相望，彼此相等而無差別的事，主要的有三：一、由資糧等諸佛相似，就是沒有那個佛，所修福德智慧的二大資糧，不究竟圓滿的。二、由法身等諸佛相似，就是沒有那個佛，不圓滿成辦法身的，換句話說，都是

證得清淨法身才成佛的。三、由利他等諸佛相似，就是沒有那個佛，對於分內所應做的利他事業，不究竟完成的。

壽種姓量等諸佛有差別　諸佛相望，彼此相異而有差別的事，約有多種：一、壽別，謂佛壽有長短，如釋迦佛壽百歲，彌勒壽八萬歲等。二、種別，謂佛有生刹帝利種，如釋迦佛、毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍羅佛；有生婆羅門種，如拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉波佛。三、姓別，謂佛有姓喬答摩，如毘婆尸佛、尸棄佛、毘舍羅佛；有姓迦葉波，如拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉波佛；有姓瞿曇，如釋迦佛。四、量別，謂佛身有長丈六，如釋迦佛，有長千尺，如彌勒佛。五、等，等於佛法住世久近等，或有諸佛般涅槃後法住千年，或有諸佛般涅槃後住七日等。或者要問：同樣是佛，爲什麼有此差別？諸佛之所以有如是別者，是由出世時所化有情，機宜差別的緣故。

庚二　明共功德

辛一　總標明

復有餘佛法　共餘聖異生　謂無諍願智　無礙解等德

如來的不共功德已說，其共功德今當辨。共功德中，有與餘聖共同的共聖功德，有與凡夫共同的共凡功德。今先標諸共功德名。

復有餘佛法共餘聖異生　謂佛世尊，除了上面所說的不共功德外，還有其餘無量功德，與餘聖者及諸異生所共同的。但此須要注意的：所謂共德，只是約名體同說，若約作用說，其勝劣是有很大差別的。正理七五說：「雖佛身中一切功德，行相清淨殊勝自在，與聲聞等功德有殊，然依類同說名爲共」。然而有那些共功德呢？答：

謂無諍願智無礙解等德　如無諍、願智、四無礙解，這是共二乘聖者的功德，因爲此三，二乘也是具有的；如五通、靜慮、四無色、八等至、三等持、四無量、八解脫、十徧處等，這是共諸異生所有的功德，因爲這些，異生也是具有的。

辛二　別解釋

壬一　明共聖德

癸一　明無諍行

無諍世俗智　後靜慮不動　三洲緣未生　欲界有事惑

於聖凡共功德中，先明共聖功德，第一辨無諍德。初句出體，後三句諸門分別。

無諍世俗智　諍，在正理論中說有三種，就是死的蘊諍，鬪的言諍，百八煩惱的煩惱諍。現在是約煩惱諍說。所謂無諍行，就是使他有情不緣己身而生貪瞋等煩惱的一種行門。如此無諍行，但以俗智爲他的體性。婆沙百七九說：「無諍是慧。問：若爾！何故說應習靜定無諍耶？答：欲顯定俱故名定，而實是慧，是名無諍自性」。怎樣修此無諍行？謂觀有情的痛苦，是由煩惱而生的，反過頭來審察己身，已在甚勝的福田中，假定有情因緣我身而生煩惱的話，那豈不是一件非常可痛的事？因此就有意的引發那無諍的智慧，此智一生，就能使他有情不緣己身而生貪瞋等修惑，因息煩惱諍，所以得無諍名。

後靜慮不動　此明所依地及能起人。謂無諍行，唯依第四靜慮而起，因在樂通行中，這是最極殊勝的。什麼人能起無諍行？唯是無學聖者，而且唯是無學中的利根不動羅漢所起。假定是退法等的鈍根羅漢，自身煩惱的現起，尚且不能防止；至於他身的煩惱，當更非彼等所能止息的了。

三洲緣未生欲界有事惑　此明所依身及所緣境。謂能有此無諍智者，唯是人趣東南西三洲的人身，餘者無有。而此智之所緣的，唯緣未生起的欲界有事惑——修惑煩惱令不生起，既不緣欲界已生起的有事惑，亦不緣欲界的無事惑——見惑煩惱。因爲已起的修惑，是不可轉的，所以不緣；起未起的見惑，唯於內門總相緣境，不可遮防，所以不緣。

癸二　明修願智

願智能徧緣　餘如無諍說

無諍的自體、依地、依身等，都已辨別過了；願智的自體、依地、依身等，又是怎樣的呢？現在也以兩句來加分別。

願智能徧緣餘如無諍說　願智望於無諍智，主要的不同一點，就是在於所緣，即前無諍，唯緣未生的欲界有事惑，而此願智，則能徧緣於一切諸法。除此，諸餘皆如無諍所說。謂以俗智爲體，依第四靜慮，唯利根不動羅漢所起，依三洲的人身。怎樣叫做願智呢？如不動阿羅漢，欲起此願智時，先發誠切的誓願，求知所知的境界，於是便生起加行，或順或逆的出入於四禪、四無色，然後入第四邊際靜慮，

由此靜慮無間，隨所入定的勢力勝劣，因而如先之願，引起正智，對於所求之境，皆能如願如實了知，所以名爲願智。

癸三　明無礙解

無礙解有四　謂法義詞辯　名義言說道　無退智爲性　法詞唯俗智
五二地爲依　義十六辯九　皆依一切地　但得必具四　餘如無諍說

願智業已辨別過了，現當敍說四無礙解。於中，初一頌總示體，兼顯所緣；次一頌別明智攝、依地等；第九句明得數；第十句顯餘義同前。

無礙解有四謂法義詞辯　這是舉數標名。意謂諸無礙解，總括說有四種：一、法無礙解；二、義無礙解；三、詞無礙解；四、辯無礙解。無礙解是什麼意思？簡單的說：以智緣於名等，能夠決斷而無滯礙的，名無礙解。顯宗三十七說：「無礙解名，釋有多義：或於彼彼境領悟無礙，名無礙解；或於彼彼境決斷無礙，名無礙解；或於彼彼境正說無礙，名無礙解。有餘師說：於境現前時無顛倒智，名無礙解」。

名義言說道無退智爲性　這是出體兼顯所緣。總說無礙解體及其所緣是這樣的

：四無礙解，總以無退智爲他的體性，此智爲什麼叫做不退？因這是利根所有而不可退轉的。由無退智，緣能詮名（包括句文，就別相說，雖有名、句、文的差別，但因同能詮表，所以總說爲名），名法無礙解。法有軌持與軌則的二義：此名句文，能持所說義及能令生物解，所以說名爲法。由無退智，緣所詮義，名義無礙解。正理七六說：「若無退智緣一切法所有勝義，立爲第二，義卽諸法自相共相」。由無退智，緣諸方域俗聖言詞，名詞無礙解，卽能了知世語典語，於諸方域種種差別。由無退智，緣於契合正理而又無滯無礙的言說，並及緣於自在的定慧二道，名辯無礙解。正理七六說：「卽於文義能正宣揚，無滯言詞說名爲辯，及諸所有已得功德，不由加行任運現前自在功能，亦名爲辯，此能起辯立以辯名，了辯及因智名辯無礙解」。

法詞唯俗智五二地爲依　謂法無礙解及詞無礙解，唯以俗智爲體，爲什麼？因前者是緣世俗的能詮之名句文，而後者是緣世上言詞的事境，所以皆唯以俗智爲體。他們的體性雖同，但所依之地不同：法無礙解，通以欲界及四靜慮的五地爲依，而不依於無色界的四地，因無色界是沒有名句文等的；詞無礙解，唯以欲界及初靜

慮的二地爲依，因爲語言是以尋伺爲因，可是到了二禪已上，已經沒有尋伺，所以也就無有語言。

義十六辯九皆依一切地　謂義無礙解，假定是以諸法爲義，那就以十智爲體，假定是以涅槃爲義，那就以俗、法、類、滅、盡、無生的六智爲體，其義如十力中的漏盡力說。至辯無礙解，除了滅智之外，以其餘的九智爲體，因爲是緣有爲法的。他們的體性雖不同，但所依之地是同的，就是此二皆依欲界乃至有頂的九地爲依而起的。或者有說：言說唯在欲界及初定中有，辯無礙解既是運用言說的，怎麼可以通於九地？這因他於言說及道，許隨緣一皆得而起的，所以通於九地。

但得必具四　此說四無礙解，要麼就不得，如果得的話，不管是得那一種，必然具得四種，假定不是具得四種的話，那就不得名之爲得，不過欲隨自己的心意而現起的時候，也可具四或不具四的。有的學者說：有的是不具得四種的，因爲沒有道理說是得一必就要得四種的。

餘如無諍說　此四無礙，皆是利根不動羅漢所起的，唯依人趣東南西三洲的人身，不依餘者，如無諍所說一樣，所以說餘如無諍說。

六依邊際得　邊際六後定　徧順至究竟　佛餘加行得

如是像上所說的無諍、願智、四無礙解，總稱爲共聖德，但這樣的共聖德，究竟是依於什麼而得的呢？這也不能不知，頌解答說：

六依邊際得邊際六後定　頌中的「六」字，是指無諍、願智、四無礙解的六種，這六種都是依於邊際定之所得的，因爲是由邊際定之所引發的緣故。假使依因果的關係說：邊際定是因，因定而引生此六，那六就是果了。邊際六，又是什麼意思？是說邊際定的自體有六種，即於前所引生的六種中，除詞無礙，更加一延促壽等邊際，所以體就成六。延促壽等，就是留壽行、捨壽行等。如有利根俱解脫阿羅漢，前世業所感得的命根衆同分中，有同分長而命根短者，爲了延續命根，於是就修布施，入邊際定，從邊際定起來以後，心裏就這樣想，口頭就這樣說：我所有的一切能感富異熟果的業，願皆轉招壽異熟果，所以就由邊際定力，感得現在命根，是爲留壽行。捨壽行、促壽行，准此可知。爲什麼要除去詞無礙解？當知他雖依於第四邊際定發，但因體是欲界，所以爲初靜慮攝，非彼第四靜慮攝。後定，就是第四

定，這顯示邊際名，但依第四靜慮，不依餘三靜慮。

徧順至究竟　這是解釋邊際名。什麼叫做邊際？謂從一切地，徧所隨順，增至究竟，得邊際名。怎樣叫做徧所隨順？就是在正修學這靜慮的時候，從欲界的加行善心，入初靜慮，次第順入，一直至於有頂，然後復從有頂，入無所有處，次第逆入，一直至於欲界，再從欲界，次第順入，展轉一直至於第四靜慮，名一切地徧所隨順。怎樣叫做增至究竟？論說：「謂專修習第四靜慮，從下至中，從中至上，如是三品，復各分三，上上品生，名至究竟」。如是具有像上兩種意義的靜慮，所以得邊際名。邊是什麼意思？是無越的意思，即於諸勝定中，無有越於此邊際定的，所以名邊。際是什麼意思？是類或極的意思。謂此定中有種類相似義，如一頌有四句，名爲四際，或如一界四海分齊，都是種類相似義。若說涅槃名爲實際，那就是顯示極義。正理七六說：「如是二言，顯此靜慮是最勝類，定中最極殊勝功德，多此引生，樂通行中此最勝故」。

佛餘加行得　此明得者的得法不同。謂前所說無諍智等的六種，假定是佛的話，不僅由加行得，亦可由離染得，因爲諸佛的功德，在初盡智的時候，由於離染的

因緣，是可一切頓得的，不須要什麼加行，假定是餘聖者，那就唯由加行得，而不可以離染得了，因爲不是一切皆得的。

壬二　明共凡德

癸一　正明六通

通六謂神境　天眼耳他心　宿住漏盡通　解脫道慧攝
四俗他心五　漏盡通如力　五依四靜慮　自下地爲境
聲聞麟喻佛　二三千無數　未曾由加行　曾修離染得
念住初三身　他心三餘四　天眼耳無記　餘四通唯善

共聖的功德，已經顯示過了，共凡的功德，現在應當辯別。與凡夫共同的功德，本來是有六神通、四靜慮，乃至十徧處等，但是此下所說的，唯在六通，不說其餘，因靜慮等，要到下面的定品，才詳顯示，所以現在唯說六通，作爲此品的結束。此四頌中：初一頌列名出體，後三頌諸門分別。於此計有六門：一、智攝門；二、依地門；三、緣境門；四、二得門；五、念住門；六、三性門。

通六謂神境天眼耳他心宿住漏盡通　此列六通名。一、神境智證通；二、天眼

智證通；三、天耳智證通；四、他心智證通；五、宿住隨念智證通；六、漏盡智證通。如是六通，就與凡夫相共來說，只有前五，第六漏盡通，是不共於凡夫的，現在因依總相而說，所以亦共異生。但此六者爲什麼都叫做通？婆沙百四一說：「於自所緣，無倒了達，妙用無礙，故名爲通」。智是證（了達義），亦卽是通。至於六通的意義，如通常說，這裏不再加以解釋了。

解脫道慧攝　這是出六通體。謂此六通，以解脫道所攝的慧爲其自體。這裏所說的解脫，只是約出障初說，在道理上講來，於勝進道亦容得起，所以正理七六說：「解脫道言顯出障義，勝進道中亦容有故」。

四俗他心五　謂於六通中，除去他心、漏盡的二通，其餘神境、天眼、天耳、宿住的四通，皆以俗智爲體，什麼道理？因都是緣於世俗境的。他心智通，以法、類、道、世俗、他心的五智爲體，什麼道理？因他心智通，通緣漏無漏境，所以通於五智。

漏盡通如力　謂第六漏盡智通，如十力中的漏盡智力，或除苦、集、道、他心，而以其餘的六智爲體，或卽通以十智爲體。

五依四靜慮　謂六通中的前五通，唯依四靜慮不依無色、近分、中間，因爲他們沒有五通所依的定的。爲什麼無色非五通依？因前三通，但別緣色，無色界是無色的，所以前三通境，不是無色所能緣的。他心智通，在初修的時候，以色爲門，即將觀於他心，先觀我心，爲觀我自己的心，先觀我自己身相，假定自心忿怒時，依身外相亦必忿怒於形，觀依身忿怒形，知自心是忿怒心，假定自心喜悅時，依身外相亦必是適悅形，觀依身喜悅形，知自心是適悅心，這樣觀自身心以後，復觀他的身心二相，亦是如此，由此加行，後得他心，於他心等，能如實知。至宿住通，漸次憶念分位差別，就是先自審察次前滅心，漸後逆觀此生胎內五位胎外五位的十時分位前後差別，知結生心，乃至能憶知中有前身一念命終心，名宿住通的加行成就，如果根本成就的話，能憶過去生中，某處某姓的種種事。但是依無色地，沒有這樣的功能。爲什麼未至、中間非五通依，因這是觀增止減，而不是止觀均等的，所以非五通依。

自下地爲境　這是明五通的緣境。謂此五通所緣，唯緣自地境及下地境。且如神境通，假定是於初禪發的，那他就能於初禪及下欲界，行化自在，可是於此上地

，就沒有這樣的功能，因爲勢力劣故。

聲聞麟喻佛二三千無數　前約竪明作用寬狹，此約傍顯作用寬狹。以諸聖者來說：假定是不作意的話，聲聞能於一千諸世界境，起行化等自在作用，麟喻能於二千諸世界境，起行化等自在作用，大覺能於三千諸世界境，起行化等自在作用；假定是極作意的話，聲聞能於二千世界、麟喻能於三千世界、大覺能於無數世界，起諸神通妙用，自在無礙。

未曾由加行曾修離染得　此明五通的二種得。謂得通者，於無始來，假使從來所未曾得過的，現有殊勝猛利勢用，那就由加行得，假使過去曾經串習過的，現在沒有什麼殊勝勢用，那就由離染得。

念住初三身他心三餘四　此明五通爲念住攝。約四念住以辨六通：神境、天眼、天耳最初的三通，唯屬身念住攝，因爲是緣色而起的，如神境通，緣色香味觸的四處，天眼通緣色處，天耳通緣聲處，所以是身念住攝。他心智通，唯屬後三念住所攝，無身念住，因爲他是知心而不知色的。所餘宿住通及漏盡通，因爲是緣五蘊一切境的，所以通於四念住攝。

天眼耳無記餘四通唯善　此分別五通的三性。謂五通中的天眼與天耳二通，在三性中，唯是無記性攝，因此二通的自體，是眼耳識相應慧的關係。眼耳識的生得善，不許異地而起，今通既與二識相應，假定是善的話，那就應如二識不得異地起，事實通是可以異地起的，既異地起，當然不是善性所攝。同時，天眼與天耳二通，是與定相生的，依定發通，還從定出，所以證知不是善性，唯屬無記，不過在四無記中，是屬通果無記而已。除此而外，其餘的四通，性唯是善。

癸二一　辨三種明

第五二六明　治三際愚故　後眞二假說　學有闇非明

雜含三一三明經說：有無學三明：謂無學宿命智證通，無學生死智證通，無學漏盡智證通。然彼三明，於六通中，以什麼爲性呢？

第五二六明　這是出體。謂第一宿住智證明，以無學位所攝的第五宿住通爲其自性；第二死生智證明，以無學位所攝的第二天眼通爲其自性；第三漏盡智證明，以無學位所攝的第六漏盡通爲其自性。

治三際愚故　此明廢立。謂於六通中，爲什麼唯以此三說名爲明？六中三種獨

名明者，如其次第，能夠對治三際之愚：宿住智明，通達解了過去的一切，能治忘失前際的愚昧；死生智明，通達解了未來的一切，能治不知後際的愚昧；漏盡智明，通達解了涅槃眞實之樂，能治愛著中際的愚昧。

後眞二假說　此通妨難。爲什麼此三都叫無學明呢？因爲都是在無學身中而起的。唯此三種明中，只有最後的漏盡明，容可說是眞的，因爲通無漏的，餘二名明，只是少分明相，假說名明。妙音尊者說：「於三明中，唯漏盡智是勝義明，餘二能引勝義明，故假立名明」。

學有闇非明　此遮有學。有學身中，本亦具有宿住智及死生智的，爲什麼不叫做明呢？此之所以不名明者，因爲他的身中，還有愚暗存在。正理七六說：「有學身中有愚暗故，雖有前二不立爲明，雖有暫時伏滅愚暗，後還被蔽，不可立明，要暗永無，方名明故」。

癸三　明三示導

第一四六導　教誡導爲尊　定由通所成　引利樂果故

雜含八說有神足變化示現、他心示現、教誡示現的三種示現；長含堅固經說的

神足、觀察他心、教誡的三神足；中含傷歌羅經說的如意足示現、占念示現、教訓示現的三示現：都是此中所說三種示導的別名。現在所要問的，就是此三示導，於六通中，以什麼爲體呢？

第一四六導　這是出體。謂第一神變示導，以六通中的第一神境通爲其自性；第二記心示導，以六通中的第四他心通爲其自性；第三教誡示導，以六通中的第六漏盡通爲其自性。此三爲什麼叫做示導？示者示現，導者導引，示現此三，引導衆生，亦示亦導，名爲示導。關於此三示導的詳細說明，可閱集異門足論第六，茲不具釋。

教誡導爲尊　謂於三種示導中，如果說到那最尊最勝，當然要算教誡示導，爲什麼？這有兩個理由：

定由通所成　第一、教誡示導，決定是由第六漏盡通所成的，前二示導就不然，或由咒術而得騰空自在，或由咒術而得知他心念，不一定要由通成。正因教誡示導是由通所成的，所以是最勝的。

引利樂果故　第二、教誡示導，是以言說教誡，令諸有情如所說的而如實的去

行，或者引生當來人天的利益果，或者引生究竟安樂的涅槃果，可是前二示導，就沒有這樣的勝能，如現神變，只能令諸有情歸伏，示現記心，只能令諸有情信受，而決不能使令獲得利樂之果。正因教誡示導能引利樂之果，所以是最尊最勝的。

癸四　別明神境

子一　正明神境

神體謂等持　境二謂行化　行三意勢佛　運身勝解通
化二謂欲色　四二外處性　此各有二種　謂似自他身

上來對於六通、三明、三示導，雖都已經說過了，但神境通的神境二字的意義，還有再加一說的必要，所以此特別明神境。

神體謂等持　神境的「神」之自體，唯是指的最極殊勝的等持，因爲由此等持而能爲諸神變事的，諸神變事都是從靜定中所引發出來的，定有神有，從用爲名，所以叫神。

境二謂行化　神境的「境」字，就是指的諸神變事，但此神變事境，又有二種差別，一爲不變本形的行，一爲變化異狀的化。下面再來詳細解釋行化二者的差別

：

行三意勢佛運身勝解通　此釋行境，復有三種：一、運身，謂如飛鳥能夠乘空而行。婆沙說：「舉身凌虛猶若飛鳥，亦如壁上所畫飛仙」。二、勝解，謂由勝解之力，以極遠的地方，作極近的思惟，很快的就能到達那兒。婆沙說：「於遠作近解，由此力，或住此洲，手捫日月，或屈伸臂頃至色究竟天」。三、意勢，就是欲到極遠的地方去，剛剛舉心緣時，立卽到達那裏，其勢之速，有如意故，得意勢名。婆沙說：「眼識至色頂，或上至色究竟，或傍越無邊世界」。於此三者中，凡夫唯成運身的一種，二乘成運身、勝解的二種，佛則三者具成。頌說意勢佛，表示這唯是佛所成的，運身、勝解通，表示這二種亦通二乘。

化二謂欲色四二外處性　此釋化境，亦有二種：一是欲界化，二是色界化。爲欲界化的，是色、香、味、觸的四外處性，爲色界化的，是所謂色、觸的二外處性，因色界中沒有香、味，所以不化香、味二處。

此各有二種謂似自他身　謂此欲色二界化，各有似自身化及似他身化的二種。如再分別：身在欲界，其化有四，就是作欲界似自身化及似他身化二，同時作色界

似自身化及似他身化二。身在色界，其化亦四，卽作色界似自身化及似他身化二，同時作欲界似自身化及似他身化二。欲色各四，總成八種。

子二　明能所化

能化心十四　定果二至五　如所依定得　從淨自生二
化事由自地　語通由自下　化身與化主　語必俱非佛
先立願留身　後起餘心語　有死留堅體　餘說無留義
初多心一化　成滿此相違　修得無記攝　餘得通三性

神境通的能化心所化作的諸變化事，爲就是通呢？還是別的什麼？不就是通而是通的果。然而這有幾種呢？差別又是怎樣的？初二句明數答初問，後十四句辨差別答後問，於中又有九門，到後再釋。

能化心十四定果二至五　此明數以答初問。謂從神境通所生的能變化心，總計有十四種，就是初靜慮有二化心，二靜慮有三化心，三靜慮有四化心，四靜慮有五化心。何謂初禪的二化心？一爲欲界所攝的初禪作欲界化，二爲初禪所攝的初禪作初禪化。何謂二禪的三化心？一爲欲界所攝的初禪作欲界化，二爲初禪所攝的初禪

作初禪化，三爲二禪所攝的二禪作二禪化。何謂三禪的四化心？一爲欲界所攝的初禪作欲界化，二爲初禪所攝的初禪作初禪化，三爲二禪所攝的二禪作二禪化，四爲三禪所攝的三禪作三禪化。何謂四禪的五化心？一爲欲界所攝的初禪作欲界化，二爲初禪所攝的初禪作初禪化，三爲二禪所攝的二禪作二禪化，四爲三禪所攝的三禪作三禪化，五爲四禪所攝的四禪作四禪化。如是所有諸果化心唯依自地以及上地，絕對沒有說是依於下地的。如初禪化，依於初禪，名依自地，依二禪等，名依上地；二禪等化，不依初禪，所以無上依下。爲什麼下地定心不能生於上果？因下地劣，無力能生上地的殊勝果，所以不生。

如所依定得　此下辨差別以答後問。先明果同依得，就是果化心與所依定同時而得。如得初靜慮，同時必得初靜慮的能化心，得二靜慮，同時必得二靜慮的能化心，乃至得第四靜慮，同時必得第四靜慮的能化心。爲什麼如此？因果化心所依定，二者必是俱時而得的。

從淨自生二　此明從與生相。淨是指善定說的，自是指化心說的。意謂此能化心，一方面從淨定生，一方面從自己生，是從淨自二者所生的；同時此能化心，一

方面能生淨心，一方面能生化心，是能生淨自二心的。從他生，名爲從生，能生他，名爲與生。頌疏說：「謂從靜慮起能化心，此心必無直出觀義。且從淨定地，起初化心，此後後化心，從自類化心，生最後化心，還生淨定，故此化心，從二心生，能生二心」。

化事由自地　此明事與心同地。謂諸自地化事，是由自地化心所起的，絕對沒有異地化心而能生起異地化事。舉例來說：欲界化心唯化欲界外四境事，初禪化心唯化初禪諸所化事，乃至四禪化心唯化四禪諸所化事。

語通由自下　此明化語由自下地心。謂能化心所發的語言，通於自地心及下地心。如欲及初禪化所發的語言，這語言，必然是欲及初禪自地所起；假定是依二禪等化所發的語言，那他必然是依下地心所發的，因二禪已上沒有尋伺，無發語心發動語言，所以須起下初禪心，然後始能發語。舊論二十說：「若所化人在欲界或初定地，由同地心，可得令言說，若所化人在上地，但由初定心，令言說」。

化身與化主語必俱非佛　此明化人化主語默同不同。謂若有一化主，生起許多化身，要化主語之時，彼諸化身方語，言音詮表，一切都是相同的，所以有伽陀說

：「一化主語時，諸所化皆語；一化主若默，諸所化亦然」。長含五闍尼沙經說：「現無量神足者，亦皆由此四神足起。時梵童子卽自變化形，爲三十三身，與三十三身，一一同坐，而告之曰：汝今見我神變力不？答曰：唯然已見！梵童子曰：我亦修四神足，故能如是無數變化。時三十三天各作是念：今梵童子獨於我坐，而說是語，而彼梵童一化身語，餘化亦語，一化身默，餘化亦默」，與此是同一意思。但是這唯約其餘的化說。假使約佛化主說，那就完全不同了，因佛世尊，如所意欲，或前或後，不一定是同時的，就是言音所詮，或彼問佛答，或佛問彼答，也有差別。義足證說：「佛語化人默然，化人語佛默然，何以故？正覺直度正所意故」。

先立願留身後起餘心語　此明願力留身令語。或有人問：發語心與化心別，既起發語心，變化已經沒有，既然沒有變化，那裏還有化身，因爲化身是從化心而有的，化身既不可得，又怎麼能發語？現在回答他說：這是由於過去的願力，留所化身，後起餘心，發語表業，所以化語二心雖然不同，但依化身也是可以發語言的，並沒有什麼化語缺所依的過失。

有死留堅體餘說無留義　此明由願死後留骨身。講到願力留身，兩派學者說法

不同：有說願力留所化身，不唯現時能令久住，亦能令住至於死後，如大迦葉，留骨鎖身一直到彌勒下生，是爲明證。但這所久留的，唯是堅實的骨鎖身，而不是血肉之軀，我們不可不知。有說願力留所化身，唯能留所化身令久時住，絕對無有能令至於死後的，聖大迦葉留骨鎖身，是由天神持令久住的，而不是願力留住的。

初多心一化成滿此相違　此明初心成滿化有差別。謂初開始起化事時，要由多念化心，方能化作一所化事；但是到後成滿的時候，與此初起化事相違，就是只要一念化心，卽能化作衆多化事。正理師更加一所依差別說：「初習業者，由多化心，要附所依，起一化事；習成滿者，由一化心，能不附所依，起衆多化事」。此中所謂所依，就是木石等。

修得無記攝餘得通三性　此明二得三性差別。如是像上所說十四能變化心，假定都是從定所修得的，那就是屬無記性攝（四無記中的通果無記）；假定是餘生得等能變化心，那就通於善、不善、無記的三性所攝。如天龍鬼神等所有能變化心，或善、或惡、或是無記，卽爲通於三性的明證。

癸五　別釋眼耳

天眼耳謂根　即定地淨色　恒同分無缺　取障細遠等

前說天眼天耳的這句話，是指的什麼意義？爲是指的慧體？爲是指的色根？假定是指慧體，那就不應名爲天眼天耳；假定是指色根，那就不應名之爲通。試問其體究竟是什麼呢？頌解答說：

天眼耳謂根即定地淨色　這是出體。天眼天耳的自體，就是天眼根和天耳根，由於是緣聲光爲一種加行，所以依四靜慮於眼耳邊，引起彼地的微妙大種，所造淨色眼耳二根，見色聞聲名爲天眼天耳。如是眼耳所以叫做天者，因爲是定地攝而又是極清淨的緣故。天眼耳，有三類別：一、修得天，如前所說，由修定而得的；二、生得天，由生天中而得的；三、似天，就是生於餘趣，由殊勝業之所引生，能見能聞似天眼耳。

恒同分無缺取障細遠等　此明義門。一、同分彼同分門：謂於上說三類天眼耳中，唯有修得天眼耳根，不論是過去已生、現在正生、未來當生，恆恆時都是同分，因天眼耳識必是俱有，方能有所見聞的。二、處具缺門：謂左右二眼，處所必具，無翳無缺，如生色界一切有情。婆沙百八六說：「又天眼左右勝劣品類必同，謂

非左劣右勝等；又現前時，必皆具足，無瞎無缺，亦無眩亂及彼同分」。三、緣境障不障門：謂天眼耳，「能隨所應取彼障隔，極細遠等諸方色聲」。細遠等的等，等取前後左右晝夜等。慧暉說：「肉眼見近不見遠，天眼遠近皆見；肉眼有同分彼同分，天眼唯同分；肉眼見前不見後及不見左右，天眼前後左右皆見；肉眼見障內不見障外，天眼內外皆見；肉眼見粗不見細，天眼二皆見；肉眼見晝不見夜，天眼晝夜皆見；肉眼見明不見暗，天眼明暗皆見；肉眼有翳缺，天眼皆無也」。婆沙百五十說：「見前後左右諸色者，非石壁等所障故；見下諸色者，非地水等所障故；見上諸色者，非雲霧等所障故」。

癸六　明通種類

神境五修生　咒藥業成故　他心修生咒　又加占相成
三修生業成　除修皆三性　人唯無生得　地獄初能知

前說化心是由修得及餘生得等的不同，那末，此神境等五是不是各各有異呢？假定有異的話，那又是怎樣的？於中，初五句明五通種類；第六句明三性分別；後二句明五趣通局。

神境五修生咒藥業成故　此說神境通類總有五種：一是由修得的，二是由生得的，三是由咒成的，四是由藥成的，五是由業成的。

他心修生咒又加占相成　此說他心通類總有四種：一是由修得的，二是由生得的，三是由咒成的，四由占相成的。占相者，占謂占卜，相謂觀相，卽從占卜觀相中，能知他心，名占相成。

三修生業成　此說天眼、天耳、宿住三通，唯有三種，一是由修得的，二是由生得的，三是由業成的。非咒、非藥、非占。

除修皆三性　此明三性分別。謂五通中，神境、他心、宿住的三通，假定是由修得的，那就唯是善性；天眼、天耳的二通，假定是由修得的，那就唯無記性；除了修得之外，所餘生得、咒成、藥成、業成、占相成等，一一都是通於善、惡、無記的三性。

人唯無生得地獄初能知　此明五趣通局。謂於人趣得通，除了沒有生得通外，其餘修、咒、藥、業、占相的五類都有。爲什麼沒有生所得通？光記說：「以占相智所覆損故，有他心智及願智等所映蔽故」。於地獄趣，初受生的時候，唯以生得

的他心智知他心等，唯以生得的宿住智知過去生，但是一經苦受逼迫以後，那就更無知義可言了。怎知地獄初生有此？婆沙一百一說：「如契經說：地獄有情互相謂言：奇哉！自誤！我等過去曾聞沙門婆羅門說：諸欲過患，能引未來可怖畏事，汝等應斷！我等雖聞而不信受，今因彼欲受斯劇苦」。因此知道地獄初生，有生得他心智及宿住智。光記以六類對五趣配立，雖有多種解釋，但實不出二解：



分別定品第八

於明無漏因果中，賢聖品是明果，智品是明因，這在前面都已說過了，現在定品是明緣。爲什麼如是次第？因先懸出一個崇高的目標，使我們有所欣求，所以先說賢聖的果位；但果必須假藉於因，修怎樣的因方得怎樣的果，這是行者必須認清的，所以次說智品以明因；可是智慧的產生，不是突突空空的，一定要待於緣，然後始能增長，所以次說智所依的定品。定，是將散亂的心念集中於一處的意義，或名靜慮，是靜止念慮散亂的意味。定是佛教全體通有的思想，如三學中的定學，不論大小乘，都很重視的。有人說：一切的佛教思想，都是禪之考察的結果，而由禪的思惟，佛教思想，始得體驗化。譬如基督教，假定離開了祈禱，那他就變成了沒有生氣的基督教；同樣，我們的佛教，如果離開了禪觀，也就沒有活潑潑的佛教。如俱舍、成實這些小乘宗派，在其背後，沒有說是不設想著禪觀的，俱舍在本品中，特別說明種種的禪定，其義也就在此。不過須要知道：眞正重要的禪定，是要從實踐中去體驗的，假使專在理論上處理這問題，那就失去定的特質和實修的意義了。沒有四靜慮、四無色等種

種定的修行，試問那裏有什麼俱舍宗？佛教所以特別重視定，而且特別重視定的實踐，乃因佛教是自覺中心的宗教，而自覺之智非定無以開發，從定開發智慧，運用智慧利劍，斬斷煩惱亂絲，始可獲得自覺與解脫，所以在佛教的實修上或悟證上，定學是佛教學者所不可忽略的一環。本品的三十九頌中，前三十八頌，詳細說明令心專注一境的禪定，所以名爲分別定品；此品是諸品中的最後一品，所以說爲第八。品內頌文，大分爲：一明諸定功德，二明正法住世。前有三十八頌，次唯最後一頌。於明諸定功德中：初明所依的諸定，後明能依的功德。於明正法住世的一科，歷來雖都把他附於本品，但在俱舍法義，說前八品分別諸法，此最後一頌，是正宗分中第二大科文，我覺得這也是一種看法，所以順說於此。

戊三　明無漏緣

己一　諸定功德

庚一　所依諸定

辛一　四靜慮

靜慮四各二　於中生已說　定謂善一境　幷伴五蘊性　初具伺喜樂

後漸離前支

諸智所成的功德，在前智品已經說過；餘靜慮等所成的功德，現在應當辨別，於中先辨所依止定，然而在諸定內，靜慮是怎樣的，當又是我們首先要知道的。前面說過，定有兩種：一由前世的造業力而自然生得的定地，名爲生得定；一由漸漸修業所得的定，名爲修得定。如在欲界的散地，得上界的定地生，其心專注一境時，就稱爲修得定。其生得定有八種之別：卽色界的四禪天與無色界的四空處。修得定亦有八種：卽四靜慮與四無色定。現在先說四靜慮。

四靜慮各二　靜慮差別，總有四種：卽初靜慮、二靜慮、三靜慮、四靜慮。如是四靜慮又各有二：卽第一生靜慮與第二定靜慮。什麼叫做靜慮？這名義先當解釋。光記說：「由定寂靜慧能審慮，審慮卽是如實了知義，從用及果爲名，故名靜慮。如契經說：心若在定，能如實了知」。又說：「有餘部計審慮是思，爲簡彼說，故言此宗審慮以慧爲體」。有人這樣問：假定寂靜審慮就叫做靜慮的話，那八地等持豈不是都應名爲靜慮了嗎？不然！要曉得，靜慮這個名稱，是從勝立名的，唯色界定獨得勝義，所以色定立名靜慮。怎知色定獨名爲勝？論文說有四義：一、諸等

持內攝十八支；二、止觀均行最能審慮；三、得現法樂住；四、是樂通行。婆沙八十評家說：「具斷結、正觀二義，名爲靜慮。欲三摩地，雖正觀非斷結；無色定，雖斷結非正觀。復次，徧觀徧斷名靜慮；欲三摩地雖徧觀非徧斷；無色定二義俱缺。復次，能靜息一切煩惱，及能思慮一切所緣，名爲靜慮；欲三摩地雖思慮一切所緣，非靜息一切煩惱；無色定二義都無。復次，無色定有靜無慮；欲界三摩地有慮無靜；色定俱有故名靜慮。靜謂等引，慮謂徧觀，故名靜慮」。婆沙百四一又說：「靜謂寂靜，慮謂籌慮，此四地中，定慧平等，故稱靜慮」。

於中生已說　謂於二種靜慮中，第一生靜慮，在前世間品已說。如世間品說色界中有十七天，就是生靜慮。若以頌文顯示：「三靜慮各三，第四靜慮八」，就是說的生靜慮。

定謂善一境幷伴五蘊性　謂於二種靜慮中，第二定靜慮，其體唯是善性，心一境性，以善等持而爲自性，假定並加助伴，那就以五蘊爲體。經部解釋定靜慮說：是心同一類，說名爲定，什麼道理？因三摩提，是依增上心學，而心清淨爲勝，經中說爲四定，如雜含三十說：「何等爲增上意學？若比丘離惡欲不善法，有覺有觀

，離生喜樂，初禪具足住，乃至第四禪具足住」。

初具伺喜樂後漸離前支　是靜慮體，同爲心一境性，爲什麼分爲初、二、三、四靜慮不同？這是約他所具支數的多少不同而分的：如於初定，具伺、喜、樂，名初靜慮。卽由於此，亦可知其具有尋義，因爲尋伺二者，必定是俱行的，如煙與火。有人難說：尋伺必定俱行，這話不大靠得住，如中間定就是無尋而唯伺的。現在遮彼所難道：無有伺、喜、樂之伺離尋，所以說必俱，不是說一切獨伺不離尋。其後三定，逐漸離去前支。如離尋伺而唯具喜樂支，立第二靜慮；若離尋伺及喜而唯具樂支，立第三靜慮；設離尋伺喜樂四者，立爲第四靜慮。如是於心一境性，由於尋伺喜樂的具不具，所以分爲四種。中含四二分別觀法經說：「離欲離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂得初禪成就遊；喜覺觀已息，內靜一心，無覺無觀，定生喜樂得第二禪成就遊；離喜欲捨無求，遊正念正智，而身覺樂，得第三禪成就遊；樂滅、苦滅、喜憂本已滅、不苦、不樂、念清淨，得第四禪成就遊」。

辛二　四無色

無色亦如是　四蘊離下地　幷上三近分　總名除色想　無色謂無色

後色起從心　空無邊等三　名從加行立　非想非非想　昧劣故立名

色界四靜慮定，如前已說；無色界四無色定，今當分辨。於中，初句及四蘊，明體性；離下地三字，約離染生分四；次兩句頌，顯除色想；第五句頌，釋總名；第六句頌，釋妨難；後四句頌，釋別名。

無色亦如是四蘊　此四無色與四靜慮，不但其數相同，就是自性亦同。所謂數同，就是同爲四數。所謂自性同，就是四各有二，第一生無色與第二定無色。生無色體，在前世間品已說，如頌說「由生有四種」，就是指此。定無色體，總說一句，亦善性攝，令心專注一境，以心一境性爲體。由於數、性同四靜慮，所以頌說亦如是言。假定並加助伴，那就以受想行識四蘊爲體，因無色界沒有隨轉色，所以除去色蘊而唯有四蘊。

離下地　此明四無色的所以。謂既同爲心一境性體相無別，爲什麼分爲四種差別？這是約離下地染分的：即離色界第四靜慮染而生於上地時，立爲空無邊處；離空無邊處染而生於上地時，立爲識無邊處；離識無邊處染而生於上地時，立無所有處；離無所有處染而生上地時，立非想非非想處。

幷上三近分總名除色想　此顯除色想。並是對前說的：謂前四根本無色，並此上三無色近分，此七總名除去色想。但是在此有人提出問題道：此七能緣下地類智品道俱生無表色，爲什麼說是皆除色想？光記解答說：「無色雖亦緣下六地類智品道俱生戒色，今據有漏，言除色想」。再者，空無邊處近分，爲什麼不說他除去色想？這因他緣下界地色，還有色想的存在，所以不得除色想名。

無色謂無色　此釋無色總名。無色界定所以都說他是無色者，因爲悉皆沒有色的緣故，所以立無色名。可是在大衆部、化地部的學者，不承認此說，他們認爲無色界還是有色的，所以立無色名，那是因爲色極微細，一般有情不容易察知，不是說完全無色，名爲無色。於此成爲問題的：假定如有部者所說，無色界是無色的，生到無色界的有情，要經很多劫的時間，在這長時間中，色相續斷，等到無色界報盡，歿生於下面欲、色界時，其色是從什麼地方生的呢？論主舉經部義解答說：

後色起從心　意謂後來的色法生起，是從心生起的而不是從色生起的，即在過去生中的時候，所起招感色果的因，熏習於心的功能，現在成熟了，所以今時欲、色界色，從彼無色界心中色種生。

空無邊等三名從加行立　此釋前三無色的別名。謂空無邊處等三無色名，都是從加行而安立的。卽於修定之前，先起加行，厭諸色境，由勝解力，思無邊空，加行成時，名爲空無邊處；其次於加行中，厭無邊空，起勝解想，思無邊識，加行成時，名爲識無邊處；再次於加行中，厭無邊識，起勝解想，捨諸所有，寂然而住，加行成時，名爲無所有處。在此應當知的：前三無色地，於加行位時，雖是思空、思識、思無所有，但從根本說，是也緣餘法的，並不是常常的唯緣於空等，不過現在立名，是從加行，不從根本，所以作如是說。

非想非非想昧劣故立名　此釋第四無色的別名。非想者是說此地中想，無有如下七地的明勝想，等於無想一樣，所以名爲非想；非非想者，是說此地中想，雖不怎麼明勝，但也並非全無有想，猶還有昧劣想在，與二無心定，全無有想不同，所以名非非想。於此非想非非想處加行位中，緣那根本地的若勝若劣之想，於是就作是念：明勝想是沒有的，昧劣想是有的，而此思念，依根本起，由想昧劣，所以從根本立名，不從加行立名。

此本等至八　前七各有三　謂味淨無漏　後味淨二種
味謂愛相應　淨謂世間善　此卽所味著　無漏謂出世

以上所說四靜慮及四無色定，名八等至。原來所謂定，是有七種名稱的：一、三摩呬多，此云等引；二、三摩地，此云等持；三、三摩鉢底，此云等至；四、馱衍那，此云靜慮；五、質多翳迦阿羅多，此云心一境性；六、奢摩他，此云止；七、現法樂住。此中等引、等至、靜慮三者，通於有心無心，餘四唯有心定。其次，等持、心一境性二者，通於定散，餘五唯通定地。這裏所說等至，只是七種定名當中的一種，其義如何，現來分別。

此本等至八前七各有三謂味淨無漏後味淨二種　此上所辨別的四靜慮、四無色的根本等至，總合起來，計有八種。假定把他再加分別：前七又各有三種，就是第一味等至，第二淨等至，第三無漏等至；最後非想非非想處，只有二種，就是第一味等至，第二淨等至，缺一第三無漏等至。爲什麼有頂沒有無漏等至？因此地中，其想昧劣，無漏不起，所以沒有這一等至。

味謂愛相應　這是解釋第一味等至。味是味著，什麼能味著？愛能味著，因此等至與愛相應，味著於境，所以此得味名。愛相應的這句話，是以自性說的，因爲此以等持而爲自性的，假定說是並加助伴的話，那就應該說愛俱品法名味等至。

淨謂世間善此卽所味著　這是解釋第二淨等至。淨是世間的善定，因他離諸惑染而與無貪等諸白淨法所共相應的。他之所以不同於味，因爲是善的關係；他之所以不同無漏，因是有漏的關係。當知此淨等至，就是前味等至所味著的境界，怎麼知道？由這淨定的無間滅，那味定接著生起，緣彼過去淨定，深生味著，所以知道這就是所味著境。婆沙百六十一說：「淨定無間起味相應定，淨定爲所味，是所緣故，味相應定是能味，是能緣故」。爲什麼唯緣過去不緣現在未來？因現在沒有淨定，未來淨未曾領受，所以不緣。但這只是一種分別說，實際味定是可廣緣自他三世諸法的。如婆沙說：「愛相應定能緣三世」。

無漏謂出世　這是解釋第三無漏等至。無漏是出世間定，卽脫離煩惱垢染，最極高妙的善定。得到這定的，其心不動不散，能起無漏眞正的智力。他之所以不同淨定而爲愛所味著，因這是愛之所不緣的。

壬二　別明八等至

癸一　別明靜慮

子一　明靜慮支

靜慮初五支　尋伺喜樂定　第二有四支　內淨喜樂定

第三具五支　捨念慧樂定　第四有四支　捨念中受定

如是所說八等至中，可以攝支的，只是四靜慮而不是四無色。正理七七說：「若諸無色寂靜增故，心心所法昧劣而轉，是故於彼不建立支，或彼地中等持偏勝，非一偏勝可立支名，要多法增方名支故，由此靜慮獨得支名，定慧均行多法增故，由此近分亦不立支，色近分中唯慧增故」。既唯靜慮獨得支名，那末，於四靜慮各有幾支呢？在未解答這一問題前，先來略說支義：支是資助義，謂具五支，能夠資助初定的；或支是隨順義，謂諸靜慮所攝支，各能隨順當地定而不有所違的；或支是顯成義，謂由五支以顯成初定，乃至由四支以顯成第四定。具是三義，名之爲支。

靜慮初五支尋伺喜樂定　此明初定所具支。謂於淨無漏的四靜慮中，最初靜慮

具有五支：一、尋；二、伺；三、喜；四、樂；五、心一境性。心一境性是定的異名，定與等持體同而名異，所以說到定，就是勝等持，而此中則說爲心一境性。

第二有四支內淨喜樂定　此明第二靜慮所具支。謂於第二靜慮唯有四支：一、內等淨；二、喜；三、樂；四、心一境性。

第三具五支捨念慧樂定　此明第三靜慮所具支。謂於第三靜慮具有五支：一、行捨（是大善地法中捨，所以名爲行捨，揀別不是捨受的捨）；二、正念；三、正慧；四、受樂（簡彰初二定是輕安樂，以顯受蘊所攝樂。婆沙八十評說：「初二靜慮是輕安樂，而行蘊攝；第三靜慮別是受樂，而受蘊攝）；五、心一境性。

第四有四支捨念中受定　此明第四靜慮所具支。謂於第四靜慮唯有四支：一、行捨清淨；二、念清淨；三、非苦樂受；四、心一境性。既明白了四靜慮所具支數的多少不同，進而我們所當問的：爲什麼初與三的兩種靜慮各具五支，二與四的兩種靜慮各具四支？這自有他的道理：初靜慮中所以具有五支者，因欲界的諸多惡法及妙五欲，難斷難捨，難可越度，所以須具五支。三靜慮中所以具有五支者，因在第二靜慮有極重喜，其相動踴喜中之極，引五部愛難捨難斷，爲了對治這個，所以

須具五支。於初靜慮及第三靜慮中，沒有這樣的事情，所以第二靜慮及第四靜慮，各唯建立四支。

子二　明支體性

此實事十一　初二樂輕安　內淨卽信根　喜卽是喜受

爲四靜慮所攝支名，總計既有十八，而其實事（體）究竟有幾種呢？換句話說：爲一一名有一一體呢？還是名多而體少呢？初句頌，總顯體數；下三句，顯異外宗。

此實事十一　謂支名雖十八，而其實體十一：初靜慮所有五支，其實體亦卽是五；第二靜慮雖有四支，其三如前，增內淨支一，足前爲六；第三靜慮雖有五支，定支如前，增餘行捨等的四支，足前爲十；第四靜慮雖有四支，其三如前，祇增一非苦樂支，足前爲十一。然於此成問題的：初二定已有樂支，第三定亦是樂，怎麼可說第三增一樂受？而且樂體如是同的，那靜慮支應就沒有十一！爲了解答這問題，所以頌說：

初二樂輕安　要知前三靜慮雖各有樂，但是第三定樂以受爲體，初二靜慮樂就

是輕安，彼此之樂是不同的，所以靜慮支實有十一事。爲什麼初二定樂說爲輕安而不可說爲樂受樂？當知受樂，不出身心，在身說爲身受樂，在心說爲心受樂。初二靜慮，於正在定，既然沒有樂根，五識身又不起，可以證知身受樂非有，同時我們知道，初二定中是有喜的，喜就是喜受，於一心中無有喜樂二受俱行，所以亦無心受樂。但這是有部學者說的，如照經部師的意見：心受樂根根本是就沒有的，前三靜慮所說的樂支，無一不是身受所攝樂根。因此，初二定樂，是身受樂，非輕安樂。經部之所以這樣說，因他承認在定中，是可以有身識的，就是在定中，先有輕安風，從勝定生起，然後引生身識相應樂受，徧觸於身，所以知有身受樂。同時經說諸聖弟子修歡、喜、輕安、樂、三摩地五法。於中輕安與樂，既然別說，益可證知初二定樂，是身受樂，非是輕安。在此還有一問題須加分別的：輕安、行捨，本來都是徧於四靜慮的，爲什麼初二唯立輕安、後二唯立行捨？正理七七說：「以此於彼偏隨順故：謂欲界中有諸惡法，初靜慮地有尋伺想，能逼惱心猶如毒箭，初二離彼故輕安增；第二靜慮喜極動涌，第三靜慮樂受極增，二俱能爲愛勝生處，三四棄彼故行捨增」。

內淨卽信根　第二靜慮四支中的內等淨，當知就是信根。謂諸行者，假使證得第二靜慮的時候，亦可於離定地染中，有深信生，這就名爲內等淨。在得初定的那個時候，離於欲界的散地染，雖則說是也曾生信，但因離定地染還未生信，所以於初定中不立信支，現在離初定染，創信諸定地法，所以於二定中立以信支。信就是信，爲什麼說爲淨？因信是淨相，所以立淨名，如清水珠令心清淨，內心平等爲緣故生，由此信根名內等淨。光記說：「信是淨相，故立淨名，離外鼓動，定內等流，故名內等，淨而內等，故立內等淨名」。雖說諸根皆有信根而可立支，但初靜慮尋伺識身，如熱淤泥信不明淨；後二靜慮行捨用增，映奪信根故無內淨，由此唯第二定立信爲支。

喜卽是喜受　謂初二定中所具喜支，依有部說就是喜受，爲什麼要這樣說？因有上座部師，謂喜不是喜受，而是行蘊心所法攝，別有喜體，爲了簡別於彼，所以特別說明，喜是喜受，不是另有別體。

子三　明染無支

染如次從初　無喜樂內淨　正念慧捨念　餘說無安捨

於淨無漏四靜慮中所具諸支，於諸染靜慮中，是不是也皆具有？有是有的，但不是一切皆有！既然如此，那末，在那一定中，沒有那一支呢？這也是我們所當知道的，現在頌說：

染如次從初無喜樂內淨正念慧捨念　謂於染污四靜慮中，如其次第，離於以下的各支：謂初靜慮染中，沒有離生的喜樂，因定與煩惱相應生，非離煩惱而定得生的。於第二靜慮染中，無有內等淨支，因彼爲諸煩惱所擾濁故。雖諸世間說有染信，但不是爲信所攝，所以不立爲支；樂是輕安，唯善性攝，如同初定，不再別簡，所以此定染支，唯有喜定二種。於第三靜慮染中，無有正念、正慧的二支，因彼爲諸染樂所迷亂故。正理七八說：「染污定中雖有念、慧，而得失念、不正慧名，故此二支染中非有；行捨唯是大善法攝，例同第四故此不遮；故此染支唯有二（樂受、等持）種」。於第四靜慮染中，無有行捨清淨與念清淨的二種，因彼爲諸煩惱之所染污的緣故。由於是這樣的關係，所以於第四染，唯有非苦樂受和等持的二支。

餘說無安捨　上以有部師說，假定以餘師說：初二染中，但無輕安之樂，不可說沒有喜，亦不可說沒有內等淨，因爲喜、信通於善染，所以皆是支攝。後二染中

，祇可說是沒有行捨，不可說是沒有念、慧，因爲念、慧通於善染，亦皆屬於支所攝的。

子四　明名不動

第四名不動　離八災患故　八者爲尋伺　四受入出息

中含五十烏陀夷經說：「比丘離欲、離惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，得初禪，成就遊，聖說是移動；比丘覺觀已息，內靜一心，無覺無觀，定生喜樂，得第二禪，成就遊，是聖說移動；比丘離喜欲，捨無求遊，正念正智，而身體樂，得第三禪，成就遊，是聖說移動；比丘樂滅苦滅，喜憂本已滅，不苦不樂，捨念清淨，得第四禪，成就遊，是聖說不移動」。根據此經所說，我們明確知道：前三靜慮是有動的，第四靜慮是不動的，但這是依什麼意義而說的呢？頌解答道：

第四名不動離八災患故　下三靜慮之所以名爲有動者，因他還有種種災患的存在；第四靜慮之所以名爲不動者，因他已經不爲八種災患所動，是故世尊說名不動。所謂八種災患，是那八種呢？頌解答說：

八者謂尋伺四受入出息　八種災患，就是尋、伺、憂、苦、喜、樂、出息、入

息。這裏所說八種，是約粗對治欲界及出入息說的，若約唯對色界定內心所來講，那就只離尋、伺、喜、樂的四者了。有餘師說：入第四定能照萬物，寂靜不爲災患所動，如密室的燈光，照於室內的諸物，燈焰不爲外風所動。婆沙八十說：「復次，若三摩地非散亂風之所搖動，如密室燈，能正觀者名爲靜慮；欲界三摩地多散亂風之所搖動，如四衢燈」。此文對欲，四禪通喻密室，與此唯喻第四定略有不同。成實十六說：「問曰：四禪中無樂受，是中云何有愛使？經中說樂受中愛使？答曰：是中有細樂受，但斷粗樂故，說不苦不樂，如風動燈，若置密室，則名不動。四禪亦爾，必有細樂，斷粗苦樂，故名不苦不樂」。

子五　生受有異

生靜慮從初　有喜樂捨受　及喜捨樂捨　唯捨受如次

如定靜慮，諸受有著這樣的差別；生靜慮中，諸受是不是也有這樣的差別？假定不是這樣的話，那又是怎樣的？現在頌說：

生靜慮從初有喜樂捨受　謂前定靜慮所有諸受，雖是初二有喜，第三有樂，第四有捨，而生靜慮所有的諸受，却是這樣的：於初靜慮具有三受：一、喜受，爲意

識之所相應的；二、樂受，爲眼耳身三識之所相應的；三、捨受，爲眼耳身意四識之所相應的。

及喜捨樂捨唯捨受如次　此明後三靜慮的具受差別。謂於第二靜慮，具有喜捨二受，而此二者都與意識相應。爲什麼沒有樂受？因無前五識，所以沒有身受樂；因爲心悅粗，所以沒有心受樂。身心二樂皆無，所以無有樂受。第三靜慮，具有樂捨二受，而此二者亦與意識相應。第三定中雖無身樂，但因心悅微細，所以有意地樂。第四靜慮，唯有一與意識相應的捨受，因第四定中心轉寂靜，所以唯有捨受。如次者，如其次第，從初靜慮至第四靜慮，其所有受若此。如是亦即顯示了定、生二者受有差別。

子六　明起下心

生上三靜慮　起三識表心　皆初靜慮攝　唯無覆無記

我們知道，上三靜慮，既沒有眼耳身的三識身，又沒有尋伺的二心所，生彼三靜慮中，怎麼能有見聞觸以及生起表業？要曉得，生於彼地，眼識等並不是完全沒有，不過不屬於彼地所繫罷了。然則是怎樣的呢？頌解答說：

生上三靜慮起三識表心皆初靜慮攝　有情上生於上三靜慮中，生起眼耳身的三識身以及發表業心，並不是就屬於上三靜慮所有，而是都屬於初靜慮所攝的。這就是前面界品所說向下地借識的道理，欲知其詳，可參閱界品最後「眼不下於身」等的二頌。再舉喻說：生上起下，猶如初禪起欲界化心，二禪起初禪化心，所以能見聞觸及發表，起下三識及發表心。

此唯是無覆　然於上地借下地識，祇是借他的無記，不借他的善、染，所以說此唯是無覆無記。爲什麼不借下染？因生上後，其下地染，已離了的；爲什麼不借下善？因生上後，已得勝善，所以不起下地劣善。無記是中庸性，所以得起下地無覆。但此無記在四無記中是屬那一種呢？依寶疏說，是屬自性無記。如說：「此借識心，是自性無記，耳識非威儀，非威儀無記，上地無工巧無記，變化唯在意，非變化無記，異熟非異地起，非異熟無記，由此故知唯是自性」。

癸二　明三等至

子一　明初得等至

全不成而得　淨由離染生　無漏由離染　染由生及退

如是分別解釋靜慮已後，對於淨味、無漏的三等至，應當還要加以分別解釋，現在先說他們初得是怎樣的。

全不成而得　全不成，是對已成更得少分而說的。頌疏說：「如由加行得順抉擇分及勝進分，彼於先時，得順退分及順住分，今由加行，得順抉擇分及勝進分，已先得彼順退分等，故抉擇等而不名得，謂由四分同淨定故。又退離自染，得順退分定，亦不名得，謂彼先得順住分定，順勝進定，或抉擇分，今方由退，得退分定，故此退得而不名得，以此四分同淨定故」。現在我們所要問的：其全不成而現在始得的，那淨等至是由幾緣而得的呢？頌解答說：

淨由離染生　謂淨等至，由二緣得：一、離染得，即在下地離下地的染，而得上地的淨定。二、受生得，即由上地生下地時，而得下地的淨定。不過在此還須加以分別的：八本等至中的前七等至，固然是由二緣而得的，但有頂的淨等至，唯由一離染得，而無受生得，因爲沒有由上地而生於自地的。爲什麼此中但說本等至？以諸近分未離染時，有全不成由加行得，爲了簡別這個，所以但說本等至。

無漏由離染　謂無漏等至，唯由離染一緣而得，即離下地的染時，而得上地的

無漏，不由受生而得。唯此須注意的，就是這亦但據全不成者說，假定先時已成的話，在餘時是亦可以得的，如於盡智位得無學道，於練根時得學無學。

染由生及退　謂染污等至，由二緣得：一、受生得，卽由上地生下地時，而得下地的染。二、退得，卽於此地離染退的時候，而得此地的染。無由離染及加行得，因爲在這二時是能捨染的。

子二　明等至相生

無漏次生善　上下至第三　淨次生亦然　彖生自地染

染生自淨染　並下一地淨　死淨生一切　染生自下染

三等至的初得因緣，已經明白了，但是無漏等至無間，有那幾種等至生起？淨等至無間，有那幾種等至生起？染等至無間，有那幾種等至生起？如是等至相生，我們亦當知道，所以特爲一說。

無漏次生善上下至第三　謂無漏等至，無間次生自地、上地、下地的淨及無漏的二種等至，所以說善，善卽包含了淨及無漏的二種等至。無漏之後，爲什麼不生染？因染與無漏，是極相違的，所以不生。然於上下地，各各只能至於第三，絕對

不能到達第四的，因爲太遠了，無力能夠超生第四。所以於無漏四靜慮、三無色的七等至中，從初靜慮無間生六，就是自地、二地、三地，各有淨及無漏的二種，三二所以成六。無所有處無間生七，就是自地及下識處、空處，各有淨及無漏的二種，三二成六，再加生上有頂一淨等至，所以有七。第二靜慮無間生八，就是自地及上三禪、四禪並下初禪，各有淨及無漏的二種，四二所以成八。識無邊處無間生九，就是自地及下空處、第四靜慮並上無所有處，各有淨及無漏的二種，四二成八，再加生上有頂一淨等至，所以有九。第三靜慮、第四靜慮、空無邊處，各無間生十，就是上地四、下地四合有八，並自地二，總爲十種。

淨次生亦然兼生自地染　謂從淨等至所生，亦如前面所說一樣，所以說亦然，所不同的，就是各能兼生自地染汚。若分別說是這樣的：從有頂淨等至無間生六，就是自地的淨、染二及下無所有處、識無邊處，各有淨及無漏之四，所以成六。從初靜慮無間生七，就是自地的染、淨、無漏三及上二地、三地，各有淨及無漏的二種，二二如四，再加自地三，所以有七。無所有處無間生八，就是自地及下識處、空處，各有淨及無漏的二種，三二成六，再加生上有頂一淨等至及自地中一染等至

，所以有八。第二靜慮無間生九，就是自地及上三禪、四禪並下初禪，各有淨及無漏的二種，四二成八，再加生自地中一染等至，所以有九。識無邊處無間生十，就是自地及下空處、第四靜慮並上無所有處，各有淨及無漏的二種，四二成八，再加生上有頂一淨等至及自地中一染等至，所以有十。第三靜慮、第四靜慮、空無邊處，各各無間生十一，就是自地三及上地、下地各有四種，所以總有十一。

染生自淨染並下一地淨　謂染污等至，無間能生自地淨及染污的二種等至，並能生次下一淨等至。生次，是隣次的意思。如從有頂染等至，唯生次下識處淨等至，所以叫做生次。爲什麼唯生下淨而不生下無漏？正理七七說：「謂爲自地煩惱所逼，於下淨定亦生尊重，故有從染生次下淨；極相違故，不生無漏」。

死淨生一切染生自下染　前來所說的染淨相生，是約在定說明的，假定是生淨染而生於染，其情形就又不同。如於命終的時候從生得淨，一一無間能生三界一切地染，就是不論生於那一地，都能生於彼地染。如於命終的時候從染生染，一一無間能生自地及生下地諸染，但不能生上地染。下染之所以不能生上者，因爲未離下染，絕對是不能生上的。

淨定有四種　謂卽順退分　順住順勝進　順抉擇分攝
如次順煩惱　自上地無漏　互相望如次　生二三三一

三等至中的淨等至，復有四種的差別，所謂從淨等至而生無漏等至，是四種皆能生呢？還是某一種能生？現在分別如下：

淨定有四種謂卽順退分順住順勝進順抉擇分攝　這一行頌，明淨等至，總有四種：一、順退分攝；二、順住分攝；三、順勝進分攝；四、順抉擇分攝。如是四者，於下七地，各具有四，於有頂地，唯具有三，缺無第三順勝進分，爲什麼？要知所謂勝進，是向上地進趣的意思，在有頂地，既無上地可以進趣，當然也就沒有順勝進分了。或者有說：正理論說順自地勝德，名爲順勝進分，有頂地既有他的勝德，怎麼可說沒有順勝進分？要知勝進分的勝德有二：一是自地的殊勝功德，一是上地的殊勝功德，雖自地勝德不無，但不能牽引上地勝德，所以彼無順勝進分。

如次順煩惱自上地無漏　這兩句頌，是解釋四種淨定的意義。謂如其次第：定之能順於煩惱者，名爲順退分定；定之能順於自地者，名爲順住分定；定之能順於

上地者，名爲順勝進分定；定之能順於無漏者，名爲順抉擇分。於此四者之中，能夠生無漏的，唯有第四順抉擇分，因爲唯有此分是順於無漏的，其他順都不順，怎麼能生？

互相望如次生二三三一　這兩句頌，是說明四種淨定的相生。謂彼互相相望，如其次第，相生的情形，是這樣的：第一順退分，能生順退、順住的二分；第二順住分，除不生順抉擇分，能生順住、順退、順勝進的三分；第三順勝進分，除不生順退分，能生順住、順勝進、順抉擇的三分；第四順抉擇分，唯能生自順抉擇分的一種，餘三皆不能生。有說亦生順勝進分，但非正說。

子四　明修超等至

二類定順逆　均間次及超　至間超爲成　三洲利無學

如上所說，淨及無漏二種等至，皆能上下超至第三，但行者修超等至時，究竟是應怎樣修法呢？到了加行成滿時，差別又是怎樣的呢？初二句，標列二類六品；第三句明修相，至言含有加行，第四明能修處人。

二類定順逆均間次及超　二類定，是說本善等至，分爲有漏、無漏的二類。順

逆，是說往上叫做順，還下叫做逆。均間，是說同類叫做均，異類叫做間。次超，是說相隣叫做次，越一叫做超。

至間超爲成　此明修超的行相。謂觀行者，在修超定的時候，先於有漏的八地等至，順逆均次的現前數數不斷的修習，其次再對於無漏的七地等至，順逆均次的現前數數不斷的修習，又次對於有漏無漏的等至，順逆間次的現前數數不斷的修習，復次對於有漏順逆均超的現前數數不斷的修習，再次對於無漏順逆均超的現前數數不斷的修習，如是而修，是名修習超加行成滿。於中所謂順逆間次者，法義說：「如有漏初禪入無漏初禪，乃至有漏無所有入無漏無所有，漏無漏雜故，名爲間，不超地，於地地次第，故名次」。又麟說：「間次者，如從初禪有漏入二禪無漏，異類故間，不超地名次」。又有初禪無漏爲先，次入有漏間次，像這樣的解說，是也可以的。加行成滿後，進而對於有漏無漏的等至，順逆間超，名超定成。所謂順逆間超者，假定是以有漏爲先的，那就由初禪有漏入於第三禪的無漏，其次則入空處有漏，再其次入於無所有處的無漏；假定是以無漏爲先的，那就由初禪無漏入於第三禪的有漏，其次則入空處無漏，再其次入於無所有處的無漏。「此間亦超，最

難修故爲根本，前住中若間無超，若超無間，修猶易故爲加行」。

三洲利無學　此明修處及人。謂能修超等至者，在五趣中唯人趣，在人趣中唯人三洲，在三洲人中唯是利根不時解脫的諸阿羅漢，因爲要得無諍、妙願智等，邊際定者，方能修此超越定的，不是其餘什麼人都可修的。利根無學之所以能修，主要有兩大原因：一是定的自在，二是沒有煩惱。鈍根性的時解脫者，雖則說是也沒有煩惱，但因定不自在，所以不能修超等至；利根性的諸見至者，雖則說是定得自在，但因還有諸餘煩惱的存在，所以不能修超等至。

子五　明等至依身

諸定依自下　非上無用故　唯生有頂聖　起下盡餘惑

如是像上所說的種種等至，究竟是依什麼身而生起的呢？爲依自地？爲依下地？爲依上地？這也是不能不知的問題。

諸定依自下非上無用故　此明依身。謂諸等至的生起，或者是依自地身，或者是依下地身，但不依於上地身，因依上地的身，無容可以起下的，什麼道理？原因有五：一、依上地而起下地，那是沒有用的；二、在自地的本身，是有殊勝定的；

三、下地的無漏定，劣於上地的無漏定的；四、於下地退的時候，已經是棄捨了的；五、下地法是可厭毀的，怎麼還可爲依？五者中，前三通簡靜及無漏的二種等至；後二唯簡淨等至的一種。

唯生有頂聖起下盡餘惑　此明差別。謂唯生於有頂地的聖者，必定會起無所有處的無漏等至，爲什麼？爲了徹底解決有頂地的諸餘煩惱，而自有頂本身又無聖道，所以於下聖道欣樂而起。爲什麼唯依無所有處起而不依於餘地起呢？這因唯有無所有處與有頂地是最極隣近的，所以特起彼地無漏勝定，以掃盡諸餘的煩惱。

子六　明等至緣境

味定緣自繫　淨無漏徧緣　根本善無色　不緣下有漏

諸等至中，那一種等至緣於那一種境界而生？換句話說：味等至是緣於什麼境界而生的？淨及無漏的等至又是緣於什麼境界而生的？頌解答說：

味定緣自繫　此通八等至以明味定所緣，繫言是顯示有漏，因無漏是不繫的，所以正理七八說：「以有漏法是所繫事故，所繫言顯是三有攝」。謂味等至，唯緣自地所繫的諸有漏法。因爲下地貪愛已離，所以不緣下地；因爲愛著界地有別，所

以不緣上地；因爲這是愛行相轉，所以不緣無漏，假定愛於無漏，那就應當不是煩惱，而應成爲善法了。

淨無漏徧緣　此明色界淨無漏等至所緣，對下無色，不說也就知道了。謂此淨及無漏的二種等至，一一俱能徧緣自地、下地、上地。爲什麼？因有爲無爲都是他之所緣境的緣故。不過，有差別者，就是虛空、非擇滅的二種無記無爲，爲無漏等至之所不緣，因這不是諦所攝的。假設是淨等至，那是能緣無記的，如無我等。

根本善無色不緣下有漏　此明無色淨無漏等至所緣。頌中不緣兩字，是反顯有所緣的；根本兩字，是反顯近分亦緣下有漏；善這一個字，含攝了淨及無漏的二者，因這都是屬於善性的，如前文說：「善言具攝淨及無漏」。無色兩字，顯示前句是色界；不緣下三字，是反顯能緣自上諸法；有漏兩字，是顯不遮緣下無漏。雜心第七有頌說：「無色則不緣下地有漏種，謂根本善有」。接著解釋說：「無色根本淨及無漏，不緣下地有漏法，離色相故，緣自地及上地，故說非下。比智品緣下無漏，故說非有漏種；以方便所攝無礙道緣下地，故說根本；味相應緣自地，故說善有」。簡單而總括的說：根本地所攝的善無色定，對於下地的諸有漏法，是不能緣

的，一因已經厭離，二因無色界善心，極爲寂靜，其勢微劣，無徧緣智，所以不緣下有漏法。

子七　明等至斷惑

無漏能斷惑　及諸淨近分

四禪、四無色的八定，有味、淨、無漏的三等至，但是在這三者中，何者具有一種力量，能夠斷諸煩惱？

無漏能斷惑　三等至中，當以無漏等至爲最要，因行者起此無漏等至，能生無始來所未起的眞智，斷諸煩惱，以脫迷的境界而證入悟的境界，所以論說：「諸無漏定，皆能斷惑」。雜心七說：「無漏根本初禪八地煩惱對治，乃至無所有處二地煩惱對治」。

及諸淨近分　除了無漏能斷惑外，及諸淨近分亦能斷惑，因欣上厭下而能斷次下地的煩惱的。既唯說近分能斷煩惱，反顯可知根本淨是不能斷煩惱的。第一不能斷下地的煩惱，因爲是已離了的；第二不能斷自地的煩惱，因爲爲自之所繫縛了的；第三不能斷上地的煩惱，因爲是勝於自己了的。婆沙有說：有漏道亦能作十六行

相，爲什麼不能徧斷？要知他雖學作聖道的行相，但因不怎麼明了，所以不能斷煩惱，如師子的兒子，還未有害獸的功用。這樣說來，那末，中間禪淨，能不能斷煩惱呢？不能！其理由如根本說。

子八　明近分差別

近分八捨淨　初亦聖或三

上面講到近分能斷煩惱，現在進而說明近分差別。第一所要問的近分究有幾種？第二所要問的他與何受相應？第三所要問的於味等三是不是悉皆具有？

近分八　這是解答第一問題。謂四根本靜慮及四根本無色，各各有一近分，因爲與八根本，作爲入門之近方便的，所以近分有八。

捨　這是解答第二問題。謂此八種近分，一一皆與捨受相應，因此近分定起時，艱難辛苦的作功用轉，未離下地惑染，內心還懷有恐怖，所以非喜樂相應。

淨初亦聖或三　這是解答第三問題。謂此八種近分，都是屬於淨定所攝，唯稍別者，就是初禪近分，亦通無漏，所以說初亦聖。爲什麼初禪有無漏而上七地無無漏的問題，順正理論第七十八中，這樣告訴我們說：「上七近分無無漏者，於自地

法不厭背故；唯初近分通無漏者，於自地法能厭背故，此地極隣近多災患（欲）界故，以諸欲貪由尋伺起，此地猶有尋伺隨故」。但還要知道的，卽於八近分中，都沒有味等至，因這是離染道，由艱辛而起的，所以不生貪愛。或三者，這是顯示別有餘師作這樣說：初近分定，不特有淨及無漏的二種等至，而且亦有味等至，因在未起勝根本定，緣於劣未至定時，亦能生起貪愛的。因此，初近分定，實具有三種等至。然則上七地近分定，有沒有味等至呢？沒有！因已得下根本定，於彼近分不生貪愛的。

子九　明中定不同

中靜慮無尋　具三唯捨受

從上所說更引生的一個問題，就是中間靜慮與諸近分，其義是同還是有別？兩者是有差別的：謂諸近分是離染道而爲入根本的因，但中間定却不是這樣的，不唯如此，還有其他的別義，現以頌說如下：

中靜慮無尋　講到中間靜慮，唯有在於初定，自餘諸定，因爲沒有昇降，所以也就沒有中間。我們知道，初根本定的近分，有尋有伺與之相應，上七定中，若尋

若伺，悉皆無有，唯獨中間靜慮，是無尋而有伺的。由於他是無尋有伺，所以勝於初定，由於他還有伺存在，所以不及二定。依於此義，立中間名。

具三唯捨受　謂此中間靜慮，具有三種等至。怎知有味等至？因有大梵的功德可爲愛味的，所以知有味等至。餘二具有，不說可知。此中間定，如諸近分，唯是捨受相應。因爲沒有三識身，所以不是樂受；因爲是由自勉功用而轉，所以無有喜受；因爲是已出離欲界，所以沒有憂苦：由此一向捨受相應。行者修習此定，如能多多修習，將來能爲大梵，若不多多修習，將來可作梵輔，因是在同一處，所以說此定能招大梵處果。

辛四　諸等持

壬一　明尋伺等三

初下有尋伺　中唯伺上無

什麼叫做等至，已經辨別過了；等持是何意義，現在應當分別。經說等持總有三種：一、有尋有伺三摩地；二、無尋唯伺三摩地；三、無尋無伺三摩地。如是三種，其相是怎樣的？頌解答說：

初下有尋伺　初指初定，下指未至。意謂此初靜慮及未至定，是有尋有伺三摩地，而與尋伺相應的等持。

中唯伺上無　中指中間靜慮。意謂此中間靜慮，是無尋唯伺三摩地，而唯與伺相應的等持。上指二禪以上。意謂從第二靜慮近分，乃至非想非非想處，是無尋無伺三摩地，而爲非尋伺相應的等持。

主二　明單空等三

空謂空非我　無相謂滅四　無願謂餘十　諦行相相應　此通淨無漏

無漏三脫門

佛在經中，有的時候，又說空、無願、無相的三種等持，如是三種，其相差別，又是怎樣的呢？初頌正明體相，而第四句通上三句；後兩句漏無漏分別，於中第五句總判，第六句別合三解脫門。

空謂空非我諦行相相應　此明空三摩地相。謂空三摩地，爲空及非我的二種行相相應等持。空行相是針對我所執的，非我行相是針對我執的，所以婆沙說：「以非我行相，對治我行相，以空行相，對治我所行相」。此二行相，都可名空，所以

名爲空三摩地。

無相謂滅四諦行相相應　此明無相三摩地。謂無相三摩地，爲緣滅諦下的四種行相相應等持。滅諦就是涅槃，涅槃是無相的，所以名爲無相，緣彼無相涅槃的三摩地，也就得名無相。所謂無相，是無什麼相呢？是無色、聲、香、味、觸、男、女、生、異、滅的十相。正理七九說：「或復相者，是因異名，涅槃無因，故名無相；或相謂世蘊上中下，涅槃異彼故名無相」

無願謂餘十諦行相相應　此明無願三摩地。謂無願三摩地，爲緣餘諦的十種行相相應等持。餘諦的行相，就是其餘苦諦下的非常及苦的二行相；集諦下的因集生緣的四行相；道諦下的道如行出的四行相，如是名爲餘諦十種行相。非常等的十行相，是不可願法，名爲無願，緣於彼的三摩地，名爲無願三摩地。或有說道：非常與苦及集諦四行相，爲三有的因果法，行者由於意樂，不願三有，這是對的，因爲他是可厭患法，但是聖道是我們所要修的，難道亦由意樂而不願求聖道嗎？因諸聖道是依屬於有的，所以亦不願求。既然如此，那末，行者又要修聖道做什麼呢？當知聖道是能趣涅槃的因，爲了求證涅槃，必須要修聖道，不是說離了聖道而可得涅

槃的。雖然如此，但道猶如船筏，到了某個階段，還是一定要捨，所以亦由意樂不願聖道，而緣於道諦的行相，亦可得無願名。至於苦諦下空及非我的二行相，因與涅槃相相似，不是所厭捨法，所以雖緣可厭法，但因不取可厭相，不得名爲無願。

此通淨無漏無漏三脫門　這是漏無漏分別。謂此空、無相、無願的三等持，一一通於淨及無漏的二等至，因爲是屬世出世間的等持之所攝的。於中屬無漏者，名爲三解脫門，因此三種等至，能與解脫涅槃，作爲通入之門的。由於是這樣的關係，所以諸有漏法，不是眞解脫門，因其性住世間，與涅槃解脫相違反的。

壬三　明重空等三

重二緣無學　取空非常相　後緣無相定　非擇滅爲靜　有漏人不時

離上七近分

經中不特說有單空等三等持，復有契經說有重空等三等持，就是空空、無願無願、無相無相三者。基說：「重三等持，雖無文說，理亦通有，然非唯無學不時解脫起，異生、有學亦能起，故不唯有漏，亦通無漏，故顯揚第四說，道諦四行通三解脫，卽三等持重緣之行，是無漏故，如理應知」。現以六句頌，說明其相。於中

，初四句頌正明體相，後二句頌諸門分別。

重二緣無學取空非常相　重二，指空空與無願無願二。是二如其次第，取空及非常相，因爲是對後言，所以叫做重二。舊論偈說：「二定緣無學，由空無常相」。取空相，是釋空空。謂空空等持，緣前無學空三摩地，取彼空相，空行相後起，還與空行相相應，最能順於厭捨，非我行相不是這樣，所以這是勝於非我的。正理七九說：「謂彼先起無學等持，於五取蘊思惟空相，從此後起殊勝善根相應等持，緣前無學空三摩地，思惟空相，於空取空，故名空空。如燒死屍以杖迴轉，屍既盡已杖亦應燒，如是由空燒煩惱已，復起空定，厭捨前空」，故名空空。取非常相，是釋無願無願。「無願無願，緣前無學無願等持，取非常相，觀前無願，作非常相，厭捨無願，無願不欣，重言無願。不取苦相因集生緣者，此五非是無漏相故。不取道等四行相者，爲厭捨故，謂此無願，不願聖道，作道等相，便欣於道，不能厭故」（見頌疏）。

後緣無相定非擇滅爲靜　此釋第三無相無相。謂無相無相等持，以無學無相三摩地非擇滅爲所緣境。因無漏法是沒有擇滅的，所以觀前無相爲非擇滅，而於這無

相上更復無相，所以名爲無相無相。既然是觀非擇滅，當然就但取靜相，而非滅妙離的三行相。爲什麼不作滅相？常非常滅，其義雖然不同，但因滅名相同，恐相混濫，所以不觀。爲什麼不作妙相？因非擇滅是無記性的，所以不觀。爲什麼不作離相？因非擇滅不是離繫果，所以不觀。

有漏人不時離上七近分　此以諸門分別。重三等持，在以有漏無漏方面分別，唯是屬於有漏的，因無漏觀道，都爲欣行，此於聖道有所厭捨，所以不是無漏。而且這唯是人趣三洲的人，能起此定，在人方面，通依男女，因依女身，亦能自在延促於壽的。如以有學無學來分別，這唯是無學位上的不時無學聖者，能起此定，時解脫者愛樂聖道，不起此定。如以所依地來分別，除離初禪以上的七近分地，沒有空空等的三等至外，通依欲界、未至、中間、四本靜慮、四本無色的十一地。假定是在欲界的，就從未至所攝的聖道後起；假定是在有頂的，就從無所有所攝的聖道後起，假定是在其餘諸地的，那就各從自地聖道後起。爲什麼上七近分不爲所依？因上七近分沒有殊勝功德，所以不能爲依。

壬四　明修四等持

爲得現法樂　修諸善靜慮　爲得勝知見　修淨天眼通
爲得分別慧　修諸加行善　爲得諸漏盡　修金剛喻定

佛在經中，又曾說過四種等持，就是爲住現法樂修三摩地、爲得勝知見修三摩地、爲得分別慧修三摩地、爲諸漏永盡修三摩地，但這四者的差別狀態，究竟是怎樣的呢？頌解答說：

爲得現法樂修諸善靜慮　這是解釋爲住現法樂修三摩地。什麼叫做現法樂住？就是在現在修諸淨及無漏的二善靜慮，而得安住於現法樂中，名爲現法樂住。正理七九說：「住此先受離生喜樂，後生梵衆受樂同此，何故不言住後法樂？詳此唯說現法樂者，爲令棄捨樂現欲樂，說現定樂令其欣樂，或現樂住是後樂依，但說所依能依已顯。如契經說：先住此間入諸等至後方生彼，或現分樂三乘皆住，後樂不定是故不說。謂或退墮（不受）、或上受生（生無色界等不受）、或般涅槃便不住故」。依於此義，所謂法樂，是對欲樂說的，就是善法樂。

爲得勝知見修淨天眼通　這是解釋爲得勝知見修三摩地。法蘊足論第七，對這有很好的解釋說：「清淨眼識相應勝慧，說名爲知，亦名爲見」。卽天眼識相應勝

慧，領受觀察彼彼諸色，是名此中殊勝知見。正理七九又說：「若依諸定修天眼通，便能獲得殊勝知見，此依何義立知見名？本靜慮中有徧照智，此徧照故立以見名，見體卽知故名知見。眼根名見世所極成，爲簡異彼以知標見」。

爲得分別慧修諸加行善　這是解釋爲得分別慧修三摩地。謂諸行者，假使能夠修三界的諸加行善以及無漏有爲善，那他就可獲得分別慧。所以從欲界乃至有頂的一切聞思修所成的有漏善法，以及諸餘無漏有爲，總說名爲加行善法。因爲他能引發慧的生起，於諸境中差別而轉，所以說修了這個，就能得分別慧。

爲得諸漏盡修金剛喻定　這是解釋爲諸漏永盡修三摩地。謂諸行者，不要諸漏永盡便罷，如果要的話，就得修金剛喻定，只要一修金剛喻定，就能夠諸漏永盡了。正理七九說：「謂若修習第四靜慮金剛喻定幷隨轉法，便能獲得諸漏永盡，第四靜慮佛依自說，無上菩提依此得故，金剛喻定頓證漏盡，引盡智生是故偏說」。

庚二　能依功德

辛一　四無量

無量有四種　對治瞋等故　慈悲無瞋性　喜捨無貪

此行相如次　與樂及拔苦　欣慰有情等　緣欲界有情
喜初二靜慮　餘六或五十　不能斷諸惑　人起定成三

前面既已說了所依止的定，那依定而生的能依功德，現在更當說之。然而於諸功德中，先來辨別四無量。於中初句總標，第二句顯唯有四，三四兩句出體，五六七三句明行相，第八句明所緣，九十兩句明所依地，第十一句明不斷惑，第十二句明處及成。

無量有四種　所謂四無量者，就是慈、悲、喜、捨的四心。義章說：「四無量者，化物心也，化心不同，一門說四」。經中名此以爲無量，是從三種無量鈎鎖而來的，就是由緣無量的有情，而得無量的福，由得無量的福，而得無量的果，因此四行有三無量，所以名爲無量。於三者中，初爲境無量，次爲因無量，後爲果無量。如正理七九說：「言無量者，無量有情爲所緣故，此四能引無量福故，無量愛果此爲因故」。爲什麼無量唯此四種而不增不減呢？答：

對治瞋等故　要知佛說四無量，是爲對治瞋等的四種障的。衆生心中的障，本來是很多的，可是對治瞋、害、不欣慰、欲貪瞋的四多行障，只有四無量，所以如

次建立慈悲喜捨。如契經說：「若習若修若多所作，慈能斷瞋，悲能斷害，喜斷不欣慰，捨斷欲貪瞋，故唯有四」。無量唯四的原因，已經知道了，但其自體是什麼呢？答：

慈悲無瞋性喜喜捨無貪　謂第一慈無量心，唯以無瞋爲體，能對治瞋恚的煩惱；第二悲無量心，或以無瞋、或以不害爲體，能對治害的煩惱；第三喜無量心，以喜受爲體，能對治不欣慰；第四捨無量心，以無貪或無貪無瞋的二者爲體，能對治欲界貪瞋的煩惱。如是說四無量的自性，是就各別而說，假定並諸眷屬的話，那就應該說是以五蘊爲體。自體差別如是，行相差別又是怎樣的呢？答：

此行相如次與樂及拔苦欣慰有情等　講到四無量的行相，如其次第是這樣的：謂能給予衆生的安樂，是修慈的行相。卽先思惟自己所受的快樂，或聽說他佛菩薩等所受的最上妙樂，心裏就作這樣的想：願諸一切有情，皆得齊受如是快樂，因作這樣的思惟，所以就入於慈等至。若爲拔諸有情的痛苦，是修悲的行相。卽先思惟自己所感受的痛苦，或聽說他諸有情所受的極重苦楚，於是心裏就生起這樣的想念：願諸一切有情，皆得遠離如是痛苦，因作這樣的思惟，所以就入於悲等至。假定

諸有情類，眞的離苦得樂，豈不是一件極大快慰的事嗎？世間有那一件事，比衆生離苦得樂的事，更值得慶喜的嗎？因作這樣的思惟，所以就入於喜等至。當行者觀於衆生的時候，一切都是平等的，沒有什麼怨親的差別，因作這樣的思惟，所以就入於捨等至。這樣不同的運觀，是爲四者行相的差別。

緣欲界有情　此明四無量的所緣。謂四無量，普以欲界一切有情爲所緣境，但必不能緣於色無色界。爲什麼唯緣欲界境？因能對治緣彼瞋等諸障的。爲什麼不緣色無色界？因上界中沒有瞋等諸障的。於此仍成問題的唯緣欲界境的四無量，假定說是唯緣有情，爲什麼經說修習慈等思惟一方一切世界？如中含二一說處經說：「阿難！我本爲汝說四無量，比丘者心與慈俱，徧滿一方成就遊，如是二、三、四方，四維上下普及一切；心與慈俱，無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，徧滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱、無結、無怨、無恚、無諍，極廣甚大，無量善修，徧滿一切世間成就遊」。正理七九說：「此由勝解，總緣器中一切有情，故無有失」。

喜初二靜慮餘六或五十　此明四無量的所依地。謂彼第三喜無量，因爲就是喜

受，唯是由修所成，所以應說他唯是依於初二定立，什麼道理？以於餘地沒有喜根的緣故。其餘慈、悲、捨的三無量，通依四靜慮、未至、中間的六地；或有其他的學者說，唯依四靜慮、中間的五地，而不依於未至地，因所修的無量，是容有的功德，要已離欲者方能生起，未至定是還未曾離欲，怎麼能爲無量所依？或者還有學者說：此四無量，一一通依欲界，四根本定、四禪近分、中間的十地。寶疏對此加以說明道：「此師意說：定、不定地、根本、加行，以皆緣無量有情，授與饒益，除去衰損，慶慰得捨，忘懷平等故」。

不能斷諸惑　此明四無量不能斷惑。謂上雖說此四能夠對治瞋等，而實無量不能斷諸煩惱，爲什麼？一、能夠斷惑的是緣法作意，無量是由勝解作意相應而起的，所以不能斷惑。二、能夠斷惑的是眞實作意，無量既然是只徧緣一切有情，所以不能斷惑。三、能夠斷惑的是要通緣三世或非世，無量既是唯能緣於現在的境，所以不能斷惑。四、能夠斷惑的必須無間道，但無量是在解脫道可得的，所以不能斷惑。五、前面說過，要諸無漏定或諸淨近分定，方能斷惑，此四無量既是屬於有漏根本靜慮所攝，當就不能斷惑了。至於前說能治瞋等的四障，那是約加行位制伏瞋

等說，並不是說無量眞能斷惑。

於此，再說一說初修四無量心的修法：當然，開始的時候，是從自己所受的快樂，而想像到如何使令一切有情，也能等受如是快樂。但是，如果自身煩惱本來增盛，不能一下子就能運此平等之心，是則不妨將有情分爲三品，所謂親友、處中、怨讐。又於其親，復分上（父母）、中（法與財之交）、下（唯財之交）的三品；處中唯一；怨亦分下（奪親友的資具）、中（奪己身的資具）、上（奪名譽與命及親友）：如是總成七品。對這七品的有情，先於上親起眞誠與樂的勝解，如是漸增而至上怨，使上怨的有情，亦與上親的有情平等，離怨親的差別，生同一與樂的心，進更普及一切有情，由一村而一鄉，由一鄉而一縣，由一縣而一省，由一省而一國，次第擴充，畢竟對一切世界有情，皆唯有這一個平等與樂的心，是爲慈無量心的修行。慈無量心的修行是如此，悲喜捨的三無量心，當知也是如此。不過修捨無量時，在七品的有情中，初由處中的有情開始，次及怨親，最後至於上親。爲什麼這樣？因怨親處中三者，處中與怨，比較說來，是還屬於易捨的，最難捨的無過於親愛，是以以上親爲最後捨。

人起定成三　此明四無量的處所及成。處所，是以五趣分別。舊論說：「四無量是何道起？偈曰：人道生」。可見此四無量，唯人趣起，非餘趣生。光記說是現起分別，是不對的。成是成具分別：謂於初二定中，不得則已，如得的話，不論得到那一無量，必然是成四無量的，但是到了三禪以上，除不成喜，餘隨得一時，必成慈、悲及捨的三種。

辛二　八解脫

解脫有八種　前三無貪性　二二一一定　四無色定善
滅受想解脫　微微無間生　由自地淨心　及下無漏出
三境欲可見　四境類品道　自上苦集滅　非擇滅虛空

四無量的大意，已經辨別過了；八解脫的一切，亦當略爲辨別。於中初句總標，次兩句別明前三解脫，第四句別明次四解脫，第二行頌別明第八解脫，後一行頌總明所緣。

解脫有八種　這是總標。八解脫者：一、內有色想觀外色解脫：謂於內身有色想的貪愛，爲了除去這貪愛，而觀外之不淨青瘀等色，以使貪不現起，所以名爲解

脫；二、內無色想觀外色解脫：謂於內身無有色想的貪愛，雖說其貪已經去除，但爲使其益加堅固，亦觀外之不淨青瘀等色，以使貪不現起，所以名爲解脫；三、淨解脫身作證具足住：謂觀淨色，使令貪不現起，這叫做淨解脫，證得這淨解脫於身中，具足圓滿，安住於定，名爲身作證具足住；四、空無邊處解脫；五、識無邊處解脫；六、無所有處解脫；七、非想非非想處解脫；此四解脫，各能棄捨下地的貪，所以名爲解脫。八、滅受想定解脫身作證具足住：這就是滅盡定，此定厭捨受想等心，永遠安住於無心，所以名爲解脫。婆沙八四說：「問：解脫是何義？答：棄背義是解脫義。問：何等解脫棄背何心？答：初二解脫棄背色貪心，第三解脫棄背不淨觀心，四無色解脫棄背次下地心，想受滅解脫棄背一切有所緣心」。

前三無貪性二二一一定　此別明前三解脫。謂前三解脫，以無貪爲他的體性，因爲近能對治貪的緣故。但三者稍有差別的：就是初二在不淨相上轉，而作青瘀等的諸行相；第三解脫在清淨相上轉，而作淨光鮮白的行相。三者如約助伴說，都以五蘊爲性。此第二句，應讀爲二二定、一一定。二二的前一「二」字，是指的初二解脫，後一「二」字，是指的初二靜慮。合起來的意思是說：初二解脫是依於初二

靜慮而起的，所以名爲二二定。一一的前一「一字」，是指的第三解脫，後一「一」字，是指的第四靜慮。合起來的意思是說：第三解脫是依於第四靜慮而起的，所以名爲一一定。爲什麼第四靜慮有此淨解脫身作證具足住？因第四禪，離八災患，內心澄淨，所以有淨解脫。

四無色定善　這是別明四無色解脫。謂四無色解脫，以四無色的善定，爲他的自體。不可說是無記或染，因爲不是解脫的緣故；亦不可以說是散善，因爲其性是微劣的緣故。

滅受想解脫微微無間生　此下有四句明第八解脫。滅受想解脫：有人解說爲只是厭背受想，有人解說爲厭背一切有所緣心，又有解說爲是解脫定障，所以名爲解脫。此定現前，是在微微心後，所以說微微無間生。什麼是微微心？要明白這個，先要知道入定心有三種：一是想心，就是粗想心；二是微細心，就是細想心；三是微微心，就是最細心。微細心望於前面的想心，已經說得上微細的了，而此第三種心，比微細心更要微細，所以說名微微心。行者入滅盡定，唯從此微微心入，不從想心或微細心入。

由自地淨心及下無漏出　此明出滅定心。謂這或起有頂淨定心而出，或起下地無所有處的無漏心而出。這樣說來，我們知道：滅定的入心，唯獨是屬有漏的；出心，通於有漏無漏二心的。

三境欲可見四境類品道自上苦集滅非擇滅虛空　此總明八解脫的所緣。謂前三解脫，唯以欲界可見色處爲境。所不同的：初二解脫觀不淨的可憎境，第三解脫觀可愛的淨色境。其次，四無色解脫，各緣自地及上地的苦集滅諦，並諸九地類智品道，爲所緣境，同時，亦緣自地及上地的苦集諦上非擇滅，並諸九地類智品道上非擇滅，以及虛空無爲爲所緣境。無色解脫爲什麼不緣下地苦集行相？因爲下劣及棄背下地，所以不緣。

於此或有人問：八解脫中，爲什麼唯有第三及第八得身證名而非其餘的六種？這有兩個原因：一、殊勝，所謂殊勝者，第三解脫，唯取淨相，不能起惑；第八解脫，是無心定，異於前七的有心。以此義望於餘六解脫，特爲殊勝。二、二界之邊，所謂二界邊者，第三解脫，依於色界邊際的第四靜慮；第八解脫，依於無色界邊際的有頂地。由於這兩種原因，所以第三、第八獨得身證之名。

勝處有八種　二如初解脫　次二如第二　後四如第三

八解脫的差別，已經辨別過了；八勝處的意思，亦當有所辨別。現在順著頌文，略爲分別如下：

勝處有八種　這是總標。八勝處者：一、內有色想觀外色少；二、內有色想觀外色多；三、內無色想觀外色少；四、內無色想觀外色多；五、內無色想觀外色青；六、內無色想觀外色黃；七、內無色想觀外色赤；八、內無色想觀外色白。如是八種，爲什麼叫做勝處？婆沙八五說：「勝所緣境，復勝諸煩惱，故名勝處」。百四一又說：「降伏所緣，摧滅貪愛，故名勝處」。意謂境或煩惱叫做處，而此觀勝於彼，所以名爲勝處。此觀所觀的同樣是色，爲什麼有多少差別？義章說：「於外色中，始觀一身，以爲不淨，名爲觀少。何故不多？龍樹釋言：學觀之始，畏心難攝，不取多觀」。反之，學觀如果已久，是就可以多觀了。

二如初解脫次二如第二後四如第三　此八勝處是從八解脫的前三種中所開出來的，所以自性、境、地等，都同於前三解脫。如明白的說：八中初二的一切，如前

初解脫；次二如第二解脫，後四如第三解脫。或者也可這樣說：初二勝處是初解脫果；次二勝處是第二解脫果；後四勝處是第三解脫果。所以要從前三解脫開出八勝處者，正理第八十說：「前三解脫於諸色中，但能總取不淨淨相，今八勝處於諸色中，分別少多青等異相；故前解脫但於色中，棄背欲貪及不淨想，今八勝處能於所緣，分析制伏令隨心轉」。

辛四　十徧處

徧處有十種　八如淨解脫　後二淨無色　緣自地四蘊

八勝處的差別，亦已辨別過了；十徧處的差別，又是怎樣的呢？現在再來爲之略爲分別。中含五五第一得經說：「有十一切處。云何爲十？比丘！無量地處修一思惟，上下諸方不二；無量水處、無量火處、無量風處、無量青處、無量黃處、無量赤處、無量白處、無量空處、無量識處。第十修一思惟，上下諸方不二，衆生如是樂一切處，意解者變易有異」。

徧處有十種　這是總標。十徧處者：一、地大徧一切處；二、水大徧一切處；三、火大徧一切處；四、風大徧一切處；五、青色徧一切處；六、黃色徧一切處；

七、赤色徧一切處；八、白色徧一切處；九、空無盡徧一切處；十、識無盡徧一切處。如是十種，爲什麼叫做徧處？正理第八十說：「於一切處無間無隙，周徧思惟故名徧處，徧於處故立徧處名，或此善根卽名爲處，行相徧故立徧處名」。

八如淨解脫　謂上十徧處中的前八徧處，如前八解脫中的第三淨解脫，是以無貪爲他的自性，假定並加助伴，那就都以五蘊爲性；依於第四靜慮；緣欲界可見之色爲境。

後二淨無色緣自地四蘊　謂上十徧處中的後二徧處，如其次第，以空、識之善無色爲體，各以自地的受等四蘊爲所緣境。

頌疏分別說明解脫、勝處、徧處的漸次增勝說：「應知此中修觀行者，從諸解脫入諸勝處，從諸勝處入諸徧處，以後後起勝前前故。謂修解脫，但於所緣，總取淨相，未能分別青黃赤白，後四勝處，雖能分別青黃赤白，而未能作無邊行相，前四徧處，謂觀青等一一無邊，復思青等爲何所依？知依大種故，次觀地等一一無邊，復思此所覺色由何廣大？知由虛空故，次觀空無邊處，復思此能覺誰爲所依？知依廣識故，觀識無邊處，此所依識，無別所依故，別更不修上地徧處」。

辛五　得依身

滅定如先辨　餘皆通二得　無色依三界　餘唯人趣起

如上所說解脫、勝處、徧處的三門功德，是由於什麼而獲得的？依於怎樣的身而起的？關於這兩問題，也有知道的必要，頌答如下：

滅定如先辨　謂於八解脫中，第八滅盡定解脫，在前根品已經說過，就是這唯有聖者得，異生不起，唯加行得，非離染得，而初起時，滅定決在人中。欲知其詳，參閱根品所說。

餘皆通二得　謂除滅定外，餘解脫等，悉皆通於二得，就是假定曾經修習過的，那就由離染得，假定從未修習過的，那就由加行得。正理第八十說：「前八徧處初修習時，皆以眼識爲其加行，空處徧處初修亦爾，以初必緣空界色故，由勝解力後成滿時，通緣自地四蘊爲境。識處徧處初修習時，但以意識爲其加行，以初必緣識爲境故，由勝解力後成滿時，亦緣自地四蘊爲境」。

無色依三界　謂四無色解脫、空識二徧處，一一通依三界身起，不過在其初起的時候，大多是依於下地，依自下地皆容後起，唯無所有亦依上地。

餘唯人趣起　謂諸所餘一切依欲界身，唯在人中三洲除北，因爲餘慧力劣，而又沒有聖教，所以無有；因爲是治欲貪，所以上二界無。或說初起唯依人趣，因爲要由教力，始能被引起的。天趣既然無教，當然也就不起。人中由教力起，不論異生聖者，都是能現起的。

辛六　起定緣

二界由因業　能起無色定　色界起靜慮　亦由法爾力

在此還得要研究的，就是色無色界，既然沒有說者，生於色界，起四靜慮，是以什麼別緣而生起的？生無色界，起四空定，又是以什麼別緣而生起的？

二界由因業能起無色定　謂生色無色界，假定是起四無色定，那是由於二緣：一、由因力：「謂於先時近及數修爲起因故」。卽前生的順生業爲近修，現前數習的順現業爲數修，如是近修及數修，此二並爲因力。由此因力，能起四無色定。二、由業力：「謂先曾造感上地生順後受業，彼業異熟將起現前，勢力能令進起彼定，以若未離下地煩惱，必定無容生上地故」。簡單的說：唯順後業爲業力，那不定業，因不一定爲因力或爲業力，所以這裏不說。其次要知道的：生上二界，起無色

定，除了由因業力外，決不由法爾力，因爲無雲等天，是不爲三災之所壞的。

色界起靜慮亦由法爾力　謂生色界天中，起色界的四靜慮，除了由因業力的二緣外，而且亦可由法爾力，起諸靜慮。所謂法爾力者，就是在器世界將欲壞時，下地有情，自然而然的能起上地靜慮，爲什麼？因在這時候，所有的善法，由法爾力，自然都增盛起來了。假定是生欲界，而起上界定時，那除了前三緣外，還要更加一由教力的緣。如是約三界別辨，我們可以知道：無色由二力，色界由三力，欲界則由四力。

己二　正法住世

佛正法有二　謂教證爲體　有持說行者　此便住世間

前來分別的諸勝法門，都是爲了弘持如來的正法，但是問題又來了：什麼叫做正法呢？其住世間當經幾時呢？頌解答說：

佛正法有二謂教證爲體　這是解答第一問題。講到如來的正法，雖則說是很多，但就其體而言，實不出於兩種，就是教正法與證正法。所謂教正法，就是如來現身於世間，爲適應各類不同的衆生，而宣說的言教，遺留於後世，以教化有情者，

雖說在當時，僅有言說，無有文字，但如今我們所研究的三藏十二部教典，都是屬於教正法。所謂證正法，就是如來聖智所親切體證到的宇宙萬有的實相眞理，亦卽三乘所有的菩提分法並三乘的聖果，婆沙百八三說：「勝義正法者，謂聖道，卽無漏根、力、覺支、道支」。正理亦說：「三乘諸無漏道」。雜心十說：「有漏修慧雖離名轉，有垢，不說第一義正法」。反顯第一義正法是無漏的。

有持說行者此便住世間　這是解答第二問題。講到如來的正法，究竟住世好久，問題不在於正法的本身，而在於住持正法的人。假定世間不斷的有受持及正說的人，如來的教法也就不斷的住在世間；假定世間不斷的有依教而如法修行的人，如來的證法也就不斷的住在世間。正理第八十說：「然非行者唯證法依，教法亦應依行者故，謂有無倒修行法者，能令證法久住世間，證法住時教法亦住。故教法住由持、說、行，但由行者令正法住。故佛正法隨此三人，住爾所時便住於世」。眞是所謂「道藉人弘，法依人住，人在法在，人亡法亡」。總說一句，不論時間的年數，但隨能持人的有無。雜含二五說：「我之教法則千歲不動」；又說：「過千歲我教法滅」。中含二八瞿曇彌經說：「阿難！若女人不得於此正法藏中，至信捨家無

家學道者，正法當住千年，今失五百歲，餘有五百年」。五分律二九說：令尼行八敬法，正法復住千年。這些都是警策後人的說法，使世人知道，唯有學佛者，如實受持、正說、奉行，佛法才能住在世間，假使學佛者，懈怠、放逸，不知佛法是什麼，不知如何叫修行，那佛法就要從世間毀滅了！

甲三　結論

迦濕彌羅議理成　我多依彼釋對法　少有貶量爲我失　判法正理在牟尼

前來所說，是正宗八品的大要，對此正宗的六百頌，更有七言一頌，爲第三大科文，是結己所造，述謙讓佛，相當於一般說的流通分。於中，初句示毘婆沙善成，次句結己所造，第三句顯謙，後一句讓佛。正理第八十說：「阿毘達摩此論所依，此攝彼中眞實要義，彼論中義釋有多途，今此論中依何義釋」？頌解答說：

迦濕彌羅議理成我多依彼釋對法　迦濕彌羅，是當時北印度諸國之一，爲說一切有部的大本營，有部學者以教理二證所成立（議）的義理，的確是很能善爲成立的，因此我現在造這部俱舍，大多也是依彼釋對法宗。是不是完全照那樣的解說？不！是這樣的：

少有貶量爲我失判法正理在牟尼　從多數說，我雖依於婆沙而造此論，但是於中，時以經部義宗，對婆沙的道理，少少加以貶量，這當然爲我的過失，但此所貶量的究竟對不對，我也不願在此多所申辯，因眞正的決判諸法正理，唯在眞實大牟尼尊，不是我們說是就是，說非就非的。前句承認爲自己的過失，是自謙，後句推尊大聖釋迦世尊，爲讓佛，由此亦可見論主的偉大了！