

俱舍論頌疏講記

分別睡眠品第五

世親菩薩 造論

圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

俱舍論頌疏講記 卷十九

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（內部整理資料 僅供學習參考）

今天講「隨眠品」，即「煩惱品」，整部《俱舍》一共是八品，這是第五品。我們回顧一下，第一品，「界品」，是講一切法的體；第二是「根品」，講一切法的用。這是總的體用，然後分別地講兩重因果。

一重是流轉的因果。先說流轉的果，「世間品」是最粗顯的當下的現實世界，分有情世間、器世間兩種。世間的來源是業，「業品」廣講過了。造業的動力是隨眠——煩惱。所以，對我們感得的苦的世間來說，煩惱是最大的助緣。從感果的直接和間接關係來說，因是業，緣是煩惱，果是世間。另一方面，親因雖然是業，實際上，力量最大的還是煩惱，沒有煩惱就不造惡業。過去的業若沒有煩惱滋潤，也不感果。所以，真正感果最大的因素是隨眠，而我們學佛法的關鍵，也在對治煩惱。這個苦的世間，是由煩惱推動造業而來的，滅苦決定要從斷除煩惱下手。斷除煩惱，不造新業。過去無始以來造的業無量無邊，不可能全部消完或者把一切報都受掉，把煩惱斷了之後，沒有煩惱水的滋潤，乾的種子不生芽，這個業可以不感果。十二因緣對這個道理發揮得很具體。

修行的重點是對治煩惱。佛法總的來說，對治煩惱有三個方式：一個是原始佛教的根本道，一個是大乘道——波羅蜜乘，一個是密乘。在根本的佛教裏邊，就是直接對治煩惱，把煩惱一個一個消滅，講的對治道都是斷煩惱的道。在波羅蜜乘裏邊斷煩惱的方式是另外一種，就在利他之中，把煩惱斷除。因為一切煩惱是從我執發生的，以菩提心利他的時候，把自己（我執）甩到一邊去，這樣就可以把它對治掉。而金剛乘的斷煩惱方式，是以毒攻毒，以大的煩惱來對治一般的煩惱。這個大的煩惱，當然不是指真正的煩惱。「大欲即是於大樂」，《真實名經》裏講了很多，以貪瞋癡來消滅貪瞋癡，表面上好像是貪，實際上不是貪，是滅除貪的貪。總的來說，還是對治煩惱，這個原則是一模一樣的。斷除了煩惱，業不生果，就可以脫離三界。所以說斷煩惱是一個關鍵問題。

現在我們要講煩惱，第一個是認識煩惱。要消滅敵人，敵人是怎麼樣子的，需要認識到。不然，你亂消滅，把自己的親人傷害了，敵人還是逍遙自在。所以說斷煩惱，第一是認識煩惱，然後知道煩惱的危害性，發心斷除煩惱。斷煩惱的方式是對治道，如何對治。這是「隨眠品」要講的主要內容。

分別隨眠品第五之一

釋曰：貪等煩惱，名曰隨眠，隨逐有情，增昏滯故，故名隨眠。此品廣明，故名分別。就此品中分二：一、明惑體，二、明惑滅。就明惑體中分三：一、明根本惑，二、諸門分別，三、雜明諸煩惱。就明根本惑中分五：一、明增數，二、明見修斷，三、明五見，四、明四倒，五、明七九慢。就第一明增數中分四：一、明六隨眠，二、明七隨眠，三、明十隨眠，四、明九十八隨眠。且初第一，明六隨眠者，論云：前言世間差別，

皆由業生，業由隨眠，方得生長，離隨眠業無惑有能標宗，所以者何？徵也。隨眠有幾？問數。頌曰：

隨眠諸有本 此差別有六 謂貪瞋亦慢 無明見及疑

「釋曰：貪等煩惱，名曰隨眠，隨逐有情，增昏滯故，故名隨眠」，解釋品題，什麼是隨眠？為什麼叫隨眠？「貪等煩惱」，貪瞋癡慢疑等等這些煩惱，叫隨眠。

為什麼叫隨眠？「隨」是「隨逐有情」，跑到哪裏，跟到哪裏。在世間上，名譽地位、金銀財寶、妻子兒女，都不能跟着你走。不要說眼睛閉了，下一輩子跟不去，就是這一世到其他地方去，也不能全部帶走。這一些是身外之物。而真正跟着你跑的，始終跟在你身上不離的，就是煩惱。上天也好，下地也好，它是跟在你身邊不離的。這是「隨」的意思。「眠」，是「增昏滯」，睡眠是昏昏懵懵的，遲鈍得很。增加昏滯，使你好的作用起不了，糊裏糊塗。「眠」，另外還有行相微細的意思，隨眠的行相不容易認出來，很微細，好像睡覺一樣。你自己看看，什麼時候睡着的知不知道？你知道時沒有睡着，睡着了你又不知道是怎麼睡着的，所以這個行相很微細。兩個解釋，行相微細，增昏滯。

「隨」，是隨逐有情，跟着有情跑的，隨便到哪裏都逃不了，除非你把它斷掉。沒有斷掉，煩惱就跟着你，永遠在你身上，一碰到相應的境就會跑出來。所以說沒有證到初果、二果、三果，不能說狠話。你說：「我保險了，碰見什麼事情，我不會起煩惱。」這個大話不能說。只要煩惱在心上沒有斷掉，你碰到那些相應的境，再一個提不起正念，馬上煩惱就生起來，這是客觀的規律，逃也逃不了的。所以說修行的人，第一是要遠離。對五欲的境遠離之後，即使心裏的煩惱種子還在，沒有這個境勾引你，煩惱暫時可以不起作用，現行不起來。如果碰到那個境，就要提正念，正念一失，煩惱就會起來，就會跟着它跑，什麼破戒的罪就會起來。所以初學的人，一定要遠離五欲的境，並不是逃避，是爲了積蓄自己的力量。自己能力沒有鍛煉出來之前，不能到敵人當中去衝鋒。你要是能力有了，當然是可以，但是還要注意，被譏嫌的事情還是不要做。不要說我不害怕，什麼事情都可以做，因爲你要教化有情，你自己要做得如法。

「品」，是章的意思。什麼叫「分別」？廣明，詳細地說明隨眠的事情。

在有部裏邊，「隨眠」這兩個字是指根本煩惱；而其他的部，「隨眠」是指煩惱的種子，兩者不一樣。所以說在看書的時候，有時字典往往會搞錯，因爲字典裏是什麼解釋都收來，不成體系的。而我們研究一部論、一部經的時候，都是有體系的。有部的體系，隨眠是現行煩惱，指根本的貪瞋癡慢疑、五見這些根本惑；而其他的部認爲，隨眠是煩惱種子，經部就是這樣說的。這就不能把其他的解釋拿到這裏來用。

這一品總的綱，一是「明惑體」，煩惱的體。二是「明惑滅」，煩惱如何消滅，煩惱不是要保留的東西，是要消滅的東西，所以要說「惑滅」。

「就明惑體中分三：一、明根本惑，二、諸門分別，三、雜明諸煩惱」，煩惱還有好幾種，隨眠是一種，是根本的，還有其他的，如垢、纏等等，這些是小的煩惱，有其他的名字。根本的惑叫作隨眠，又分五科來講。

「一、明增數」，煩惱有幾個？開始講是六個，再開為七個，又增到十個。

「二、明見修斷」，見道所斷的，跟修道所斷的差別。

「三、明五見」，五個見，身見、邊見、邪見、見取、戒禁取。本來在根本惑裏邊是一個見，打開之後，一個見分為五個見。

「四、明四倒」，現在的世界，讓我們顛倒，迷惑我們的，就是這四倒——常樂我淨。本來是無常的，觀是常的；本來是苦的，說是樂的；本來是不乾淨的，說是淨；本來是沒有我的，說是有我。常樂我淨這類錯誤觀點一產生，什麼煩惱都會生，什麼業都會造出來。

「五、明七九慢」，慢在我們修行當中，有特殊的體現。很多人自己學了一點法，慢得不得了，其實也沒有什麼行持，更沒有什麼修證，看了幾本書，看的對不對還不知道，就自以為高人一等。這樣子修行，越修越遠。修行的目的，《百法明門論》裏講得很清楚，是要達到無我，一個是補特伽羅無我，一個是法無我。而這個慢心，我慢，是我執最大的一個表現。如果增加慢心的話，就是增加我執，跟修行背道而馳。如果學佛學到把我執養得胖胖的、大大的、高高的，那你修行的方向搞錯了。煩惱不但沒斷，反而增加了，你自己以為不得，實際上很可憐。

第一個，增數。煩惱的數字增加當中，第一是六個隨眠，根本煩惱最簡略的是六個，廣一點七個，再廣一點十個，再廣一點九十八個，一點一點增。從基本的六個隨眠講起。「且初第一，明六隨眠者」，「論云：前言世間差別，皆由業生，業由隨眠，方得生長，離隨眠業無感有能」，這是《俱舍論》的總結。在前面「世間品」，詳說器世間、有情世間各式各樣的差別，這些是哪裏來的？因為各式各樣的業所感生的。那這個業又怎麼出生的？是煩惱生起來的。沒有煩惱，業也生不起來。「離隨眠業無感有能」，離開煩惱，業要感三有果的能力是沒有的。

這從兩方面講。第一，因為是有煩惱纔造業的，沒有煩惱，業就造不出來，那怎麼感果呢？第二，業雖然造出來了，決定要有煩惱滋潤它，纔能感果。如果沒有煩惱滋潤它，這個乾的種子也生不了果。所以，十二因緣，有能生支、能引支這兩支。能引，沒有能生的支，沒有煩惱去滋潤它，生不出來，引是引出來了，但是生不出來。就像嬰兒在娘胎裏邊，養不出來。假使有了能生支之後，果就要生出來了。所以煩惱是一個關鍵問題。

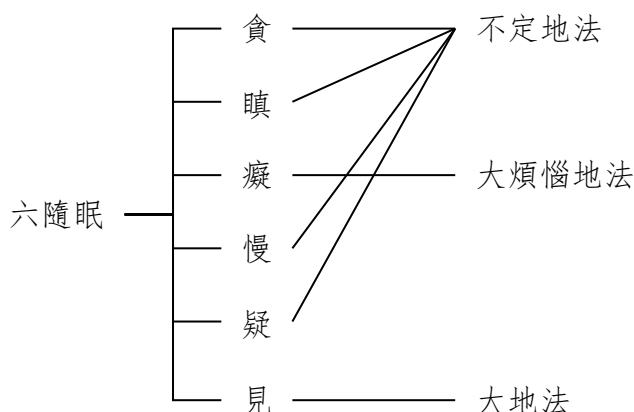
「所以者何」，這是什麼原因？「隨眠有幾」，煩惱這麼重要，到底有幾種隨眠？這是提問了，下邊頌就是回答這個問。

「隨眠諸有本，此差別有六，謂貪瞋亦慢，無明見及疑」，隨眠是一切三有的本。「有」，欲有、色有、無色有，不是一個有，「諸」，諸是多個。一切有的根本是隨眠。所以說，沒有隨眠，即使有業，也感不了果，因為隨眠是根本。第二個

問題，「隨眠有幾」？下邊回答，「此差別有六」，隨眠的差別可以分六種。哪六種？貪、瞋、慢、無明、見、疑。

釋曰：隨眠諸有本者，由此隨眠是諸有本，故業離此，無感有能。諸有者，三有也。此略應知，差別有六：一貪，二貪瞋，三慢，四無明，五見，六疑。頌說亦言，非直瞋名貪瞋，意顯慢等亦由貪力，於境隨增，以一切惑生，皆因貪力故，是故應言貪瞋、貪慢乃至貪疑也。及聲顯六體各不同。

〔表五 - 一：六隨眠〕



「釋曰：隨眠諸有本者，由此隨眠是諸有本，故業離此，無感有能。諸有者，三有也」，為什麼煩惱那麼重要呢？根本煩惱（隨眠）是諸有的本。諸有是三有，欲有、色有、無色有，就是三界。三界的根本是煩惱。已經造的業，或者沒有造的業，離開了煩惱，就沒有能力感三有的果。所以，真正感果的能力，歸根到底，還歸結在煩惱上。從發動業的根本來說，沒有煩惱發不動業；從業要生果的時候來說，沒有煩惱的滋潤，果也生不了。

「此略應知，差別有六」，煩惱，應該要知道，最略地說有六種：一個是貪、一個是貪瞋、一個是慢、一個是無明、一個是見、一個是疑。頌裏邊，「謂貪瞋亦慢」，為什麼貪瞋不分開？這是有道理的。因為沒有貪，瞋生不起來，也起不了作用。「亦慢」，這個「亦」也是有作用的，並不是一個虛字。

「頌說亦言，非直瞋名貪瞋，意顯慢等亦由貪力，於境隨增，以一切惑生皆因貪力故，是故應言貪瞋、貪慢，乃至貪疑也」，不只是「瞋」字，應當是貪瞋，「亦慢」，慢也是以貪為本。這個「亦」，世親論主的解釋，應當這六個煩惱都以「貪」帶頭，一個貪本身是貪，貪瞋、貪慢、貪癡（無明）、貪見、貪疑，這都是因貪的根本而生起的。頌裏邊的「亦」字，表明不但是瞋叫貪瞋，慢、無明、見、疑，也是由貪的力量。

「於境隨增」，隨增是一個法相名詞，「界品」裏面講過。煩惱隨增，煩惱跟煩惱相應隨增，心王、心所的隨增。所緣隨增，煩惱與境互相增長，叫所緣隨增。

煩惱跟境要隨增的時候，都有貪的力量在裏邊。如果没有貪，其他的煩惱力量也產生不了。根本的是個貪。所以根本佛教（原始佛教）裏邊，把十二因緣的重點說是貪，把集諦也說是貪，三有的貪，這個貪是根本的煩惱，是煩惱作用的出發點。「以一切惑生」，一切煩惱要生，都因貪的力量而產生。所以，這六種煩惱，貪（本身是貪）、貪瞋、貪癡、貪慢、貪無明、貪見、貪疑，所有的煩惱，都是以貪的力量纔能夠於境隨增，纔能夠生起來。每一個前面都要擺一個貪字。

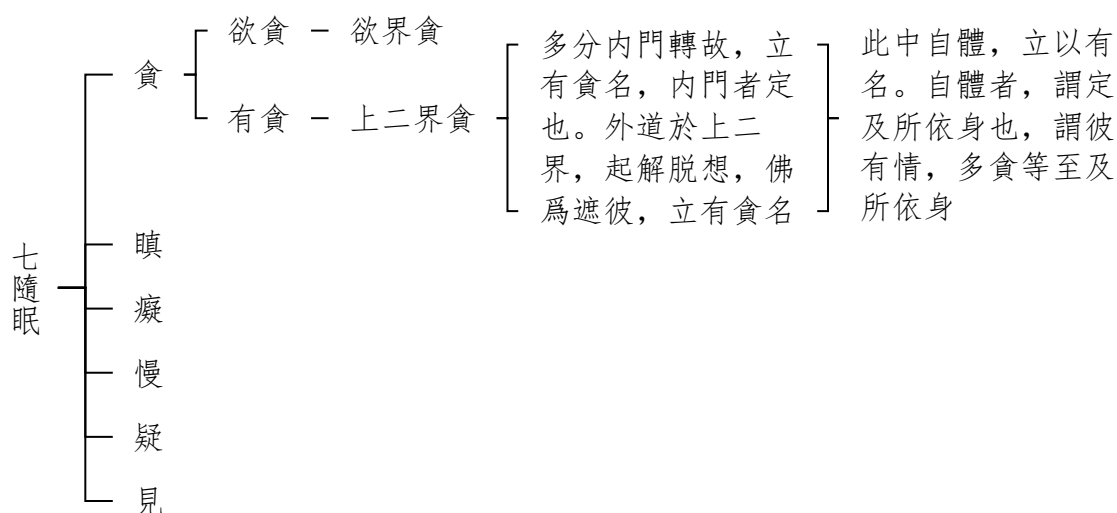
「及聲顯六體各不同」，「無明見及疑」，「及」字是顯示，這六個煩惱各有各的體，各不相同。所以這裏邊用字很巧妙，這是聲明。在做文字的時候，離不開聲明。世親菩薩五明都是精通的，他以簡練的一個頌，含攝很多的意思。没有聲明，每一個煩惱都有貪而體又不同，要把這個意思寫出來，要講很多話。現在用這兩個字，一個「亦」，一個「及」，把意思全部表達出來了。世親菩薩聲明的造詣，前面講過，當時聲明最精通的那個婆羅門，跟世親菩薩辯論，被世親菩薩駁得體無完膚。世親菩薩，不但內明高深，聲明也是非常之精通的。

根本煩惱最略的分六個，貪、瞋、慢、無明、見、疑。這六個各是各的，體不同，同時這六個都是從貪引起而生起作用的，所以也可以叫貪、貪瞋、貪慢、貪無明、貪見，貪疑。

從此第二，明七隨眠。論云：若諸隨眠，體唯有六，何緣經說，有七隨眠？頌曰：

六由貪異七 有貪上二界 於內門轉故 爲遮解脫想

〔表五 - 二：七隨眠〕



「從此第二，明七隨眠」，從六個增到七個，怎麼增呢？「論云：若諸隨眠，體唯有六，何緣經說有七隨眠」，依據經來辨這個問題。前面說，根本煩惱有六個，但是經上有說七隨眠，怎麼解釋？經裏的問題論裏邊都要解釋。

「頌曰：六由貪異七，有貪上二界，於內門轉故，爲遮解脫想」，因爲貪裏邊有差別，分了兩個：欲貪，有貪。總數成了七個。什麼叫有貪？「有貪上二界」，有貪是上二界的貪。爲什麼叫有貪？第一是「於內門轉故」，上二界都在定地，大部分是定中的境界，內門轉，不緣五欲外境的，而欲貪是緣五欲外境的，所以這兩個不同。第二，「爲遮解脫想」，有的外道認爲色界、無色界的定是解脫，這裏把色界、無色界的貪分出來，表明這還是屬於三有之一，沒有解脫。這是密意。這樣分出以後，六個變七個。而經裏邊說的七隨眠，就是指這個，把貪分兩個，一個是欲界的欲貪，一個是色界、無色界的有貪。

釋曰：六由貪異七，有貪上二界者，前六隨眠，由貪異故，分成七種也。一欲貪，二有貪，故名貪異。謂欲界貪，名爲欲貪，上二界貪，名爲有貪。於內門轉故者，釋有貪名也。上二界貪，多分託內門轉，少分緣外門轉，故立有貪名。內門者，定也。貪緣定起，以內爲門，名內門轉。謂上二界，多起定貪故也。少分緣外門轉者，謂彼亦緣色聲味觸法外境界也。

「釋曰：六由貪異七，有貪上二界者」，前面六個隨眠，因爲貪有不同，要分兩個，一個是欲貪，一個是有貪，所以叫貪異。欲貪是貪欲界的五欲外境，有貪是貪色界、無色界定內的那些境界，所以有差別。貪分了兩個，那就成了七個。

「謂欲界貪，名爲欲貪」，欲界的貪叫欲貪。欲界是外門轉，專門緣五欲境的。

「於內門轉故者，釋有貪名也」，爲什麼叫有貪？「上二界貪，多分託內門轉，少分緣外門轉，故立有貪名」，上二界的貪，「多分」，從大部分來說，都是內門轉，定中的境界，不緣外境的。但是不能說絕對不緣外境，也有「少分緣外門轉」。在初禪的時候，段食沒有，鼻識、舌識沒有，但是眼耳身識還有，初禪還有緣外境的。二禪、三禪的人也可以借下界的眼識看東西。本來二禪以上無尋無伺，五識是唯尋伺，五識不起，怎麼樣看東西？用初禪的眼識看，同樣能看。所以，上地可以借下地的識來看（緣外境），或者是初禪裏邊，用眼耳身三個識緣外境，但是這畢竟是少數，大部分的時間，都是定中的境界，內門轉。所以，「多分託內門轉，少分緣外門轉」，那總的來說，叫有貪，屬於內門轉。

什麼叫內門？內門是定。入定的時候，是專門在意識裏邊觀想，不緣外境的。所謂外境，照現在的話說，是那些客觀的存在。「貪緣定起，以內爲門」，這個貪是緣定的境界而起，它的方向是朝內的，是從內的定的境界而生起來的，叫內門轉。內門轉是什麼原因呢？「謂上二界，多起定貪故也」，因爲上二界的人都貪著禪定，對外面的五欲境界不貪的。欲界貪五欲境界，完全沒有定，定的境界超過五欲境界。

有本雜誌上講，一個歐洲人，他對佛教感到很奇怪。他們的哲學觀點，認為是飲食男女，人之大欲，這是人不可避免的東西，是本能，你們出家人怎麼可能把男女的事情除掉呢？他認為不可思議。那是他不知道禪定，如果他嘗過禪定的味道，就會感到世間男女的貪欲，髒得不得了，丟還來不及！定的樂比這個超勝得多。初禪的境界是離生喜樂，離開五欲的境界。一般人會問，如果離開了五欲境界，人生不是枯燥得很嗎？沒有意思，沒有味道。但實際上不是那回事。離開五欲之後，會得到殊勝的樂，遠遠超過五欲樂。如果定樂超不過欲樂，就沒有人修定。正因為定中的樂，超過欲樂，而且更清淨、更殊勝、更樂，所以有志氣的人，拋棄五欲，追求定樂。這還是世間禪定的樂，如果是出世的禪定，更殊勝。

除了定樂之外，還有法樂，般若的空性大樂。這個空性大樂，把一切法觀空之後，感到心上反映的樂，那是超過一切，那是世間上任何的樂都不可比擬的。所以，修行是可能的，如果沒有這些樂，修行是不可能了。但我們也是要去追求纔能得到這個樂。你不要說，出了家之後，這個定中的樂，無漏的空性大樂，不去追求。那你苦苦惱惱的，五欲關住了，這邊的又拿不到，那你在中間挂起來，結果很多人就會退。既然出了家，就要往上進。

上二界的有情，都對定起貪。因為他知道欲界的五欲很粗，不要了，但沒有修無漏的出世道，所以對定起貪，還放不下。所以說緣內門轉。

「少分緣外門轉者，謂彼亦緣色聲味觸法外境界也」，有的時候，也可以稍稍地緣外。初禪的時候有眼識、耳識跟身識，也可以借下地的識，緣外境界。法境是意識的境界，但是你緣外面色聲香味的時候，意識也可以緣。所以緣外的不是說絕對沒有，但主要的還是緣內，因為他貪著這個定味，內的味道強，對外邊是稍稍緣一下，不去貪著的。

為遮解脫想者，又由外道，於上二界，起解脫想，佛為遮彼，立有貪名，顯彼所緣，非真解脫。此中自體，立以有名。自體者，謂定及所依身也。謂彼有情，多貪等至定也及所依身，定之與身，名之為有，緣有起故，名為有貪，有之貪故，依主釋也。義准欲界貪名欲貪，貪著五欲外境界故，欲之貪故，亦依主釋也。

「為遮解脫想者，又由外道，於上二界，起解脫想，佛為遮彼，立有貪名，顯彼所緣，非真解脫」，因為有的外道，對上界的定，以為解脫。最明顯的，外道修無想定的，以為無想定就是涅槃，還有非想非非想天的，也以為這是最高的境界，解脫了。那麼對這些，佛告訴他們，實際上這還在三有輪轉之中，並沒有真的解脫，所以叫有。有是三有輪轉的意思，有貪，還是屬於有的貪，並沒有真的解脫。

釋迦佛在成道以前，他以太子身份從王宮出來，參訪當時最有名的婆羅門外道，一個是阿羅藍，還有一個是郁陀仙。一個是得到無所有處定，一個是得到非想非非想定，是外道裏最有名的兩位。太子去參訪之後，很快把他們的定學到了。他

們很高興，想把太子留住，分一半徒弟給他教。但太子觀察這個定，沒有智慧，不能解脫，就離開了。太子在成佛之前，已經觀察到這是不究竟的東西，不是真的解脫，成佛之後，直接對外道指出，這是有貪，並不是解脫。爲了遮止外道認爲解脫，故意安個名詞——有貪，這是輪迴之中的貪。

「顯彼所緣，非真解脫。此中自體，立以有名」，「有」是什麼東西呢？當下這個自體叫有。什麼叫自體？這個體是定與所依身，修定的身體和定的境界叫有。

「謂彼有情，多貪等至」，色界、無色界的有情雖然不貪欲界粗的那些五欲，但是對他所得到的定，還是貪著。所以色界、無色界的有情都貪等至，等至就是定。

「及所依身」，對他自己的身體，當然還有執著。「定之與身，名之爲有」，有的自體是指他們色界、無色界的定，跟修定所依的身體，這是有漏的東西，也是流轉三有的東西，這就是有。貪著這個定跟所依的身體，這個貪叫有貪。「緣有起故，名爲有貪」，這個貪緣的即定跟那個依的身體。「有之貪故，依主釋也」，這是對有生起的貪，叫有貪，依主釋。

「義准欲界貪名」，根據這個道理，也可以知道欲界的貪叫「欲貪」，也是依主釋。「貪著五欲外境故」，欲界是散地，沒有定力，上邊八個地都是定地。三界九地，一個是散地，八個是定地。欲界沒有定，他緣外邊的五欲境界起貪心，叫欲貪。「欲之貪故」，是欲的貪，依主釋。

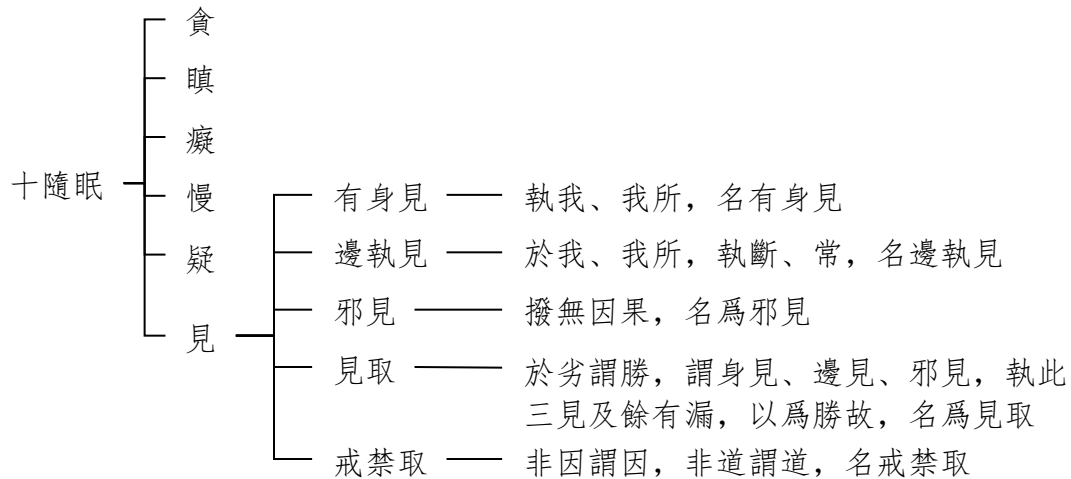
從此第三，明十隨眠。論云：即上所說六種隨眠，於本論中，復分爲十。如何成十？頌曰：

六由見異十 異謂有身見 邊執見邪見 見取戒禁取

「從此第三，明十隨眠」，六個又放開成十個。「論云：即上所說，六種隨眠，於本論中，復分爲十」，上面所說六個隨眠，「於本論中」，在《發智論》裏邊，把這六個煩惱又分成十個。「如何成十」，怎樣分成十個呢？

「頌曰：六由見異十」，這六個煩惱，由見不同，分成十個。本來是一個見，打開來有五個見，六個就變十個。

〔表五 - 三：十隨眠〕



釋曰：前六隨眠，由見異故，分成十種。五是見性，一有身見，二邊執見，三邪見，四見取，五戒禁取。餘貪等五，非是見性。

「釋曰：前六隨眠，由見異故」，前面六個隨眠，因為見有不同，分了十種。「五是見性」，這個見裏邊有不同的種類，可以分成五個：有身見、邊執見、邪見、見取、戒禁取。「餘貪等五，非是見性」，其餘的貪瞋癡慢疑，不是見性，不屬於見的。見是推求的意思，有身見等五個屬於見。天台宗的五鈍使、五利使，前面沒有見性的是五鈍使，有見性的是五利使，更厲害一些。

從此第四，明九十八。論云：又即前所說六種隨眠，於本論中，說九十八，依何義說九十八耶？頌曰：

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

「從此第四，明九十八」，六個變七個，六個變十個，十個又化成九十八。「依何義說九十八耶」，《發智論》裏邊又說有九十八個隨眠，什麼根據呢？

「頌曰：六行部界異，故成九十八」，這六個煩惱，它的部不同。部有幾部？前面一開頭說有五部。見道有苦、集、滅、道四部，修道一部，一共是五部。界有三界。根據三界、五部的不同，六個根本煩惱化成九十八個。怎麼化呢？

「欲見苦等斷」，欲界的見苦等，等是見集、見滅、見道所斷的煩惱。「十七七八四」，見苦所斷的十個煩惱，見集所斷的七個煩惱，見滅所斷的七個煩惱，見道所斷的八個煩惱，還有修所斷的四個煩惱。

【表五 - 四：見所斷八十八隨眠】

見惑	欲界	苦諦十	——	貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見	三十二	八十八使
		集諦七	——	貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見		
		滅諦七	——	貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見		
		道諦八	——	貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取見、戒禁取見		
	色界	苦諦九	——	貪、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見	二十八	
		集諦六	——	貪、癡、慢、疑、邪見、見取見		
		滅諦六	——	貪、癡、慢、疑、邪見、見取見		
		道諦七	——	貪、癡、慢、疑、邪見、見取見、戒禁取見		
	无色界	苦諦九	——	貪、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見	二十八	
		集諦六	——	貪、癡、慢、疑、邪見、見取見		
		滅諦六	——	貪、癡、慢、疑、邪見、見取見		
		道諦七	——	貪、癡、慢、疑、邪見、見取見、戒禁取見		

【表五 - 五：修所斷八十一品隨眠】

修惑十隨眠	欲界	貪	一、五趣雜居	九品
		瞋		
		癡		
		慢		
	色界	貪	二、離生喜樂地（初禪）	九品
		癡	三、定生喜樂地（二禪）	九品
		慢	四、離喜妙樂地（三禪）	九品
			五、捨念清淨地（四禪）	九品
	无色界	貪	六、空無邊處地	九品
		癡	七、識無邊處地	九品
		慢	八、無所有處地	九品
			九、非想非非想處地	九品

「謂如次具離，三二見見疑」，「十七七八四」，是怎麼來的呢？按次第，十個裏邊除開三個見成七個，除開兩個見成八個，除開所有見和疑，成四個，即餘下

的貪、瞋、癡、慢，那麼這樣，成了「十七七八四」。「十七七八」是見所斷，「四」是修道所斷，這是欲界的隨眠。

「色無色除瞋」，色界、無色界，要把瞋除掉。色界、無色界的有情是没有瞋心的。有的人，他說自己得了禪定，如果說見道，見道的人也必定得禪定。在五停心觀的時候，內凡，還不是聖者，這個時候已經得定了。到四加行——煖、頂、忍、世第一，更是得了禪定，這些人都是沒有瞋心的，開悟見道更不用說。如果有人說他開悟什麼的，脾氣却大得不得了，除非是菩薩示現，否則，靠不住。為什麼？開悟的人，決定是得了禪定的，沒有禪定怎麼開悟呢？這是定中的功德。開悟，決定禪定已經先得到了，得了禪定之後，從定中開智慧——空性的慧，那是開悟。開悟的人，決定是沒有瞋心的。看古代的祖師，最標準的是布袋和尚，小孩打他、罵他，在他身上爬什麼的，從來不發脾氣，一天到晚開口笑的。為什麼呢？沒有瞋心。要鑒別一個人是不是真的開悟，是不是真的禪定，那就看瞋心有沒有，這是很容易的一個衡量標準。

但是，有些菩薩示現瞋恨相，示現貪相，這是例外，我們不說。反正凡夫他修行到有成就，不要說得了禪定，哪怕只是跟定相應，瞋心決定是減下去了。如果一個凡夫，瞋心大得不得了，那跟定道、戒還不相應，差得十萬八千里。好好地下功夫，不要得少為足，不要我慢貢高。我慢貢高會讓人越走離道越遠的，將來是魔道，我執大魔。所以真正修行，在這個地方下功夫。並不是說，背了幾個頌，理解幾句話，就算是學好了。學了之後，要用得起來，用在身上。隨眠是多少，身上有幾個隨眠，自己要認識到，認識到後把它壓下去，不給它起作用，然後慢慢地把它消除，這就是修行，學法真正起作用也在這裏。

「色無色除瞋，餘等如欲說」，色無色界的煩惱，瞋要除掉。餘下的跟欲界一樣。欲界見道所斷的，是十七七八，色無色界，這兩個界見道所斷的，是九六六七。欲界修道所斷的四個煩惱，貪瞋癡慢，色無色界斷的是三個，貪癡慢。欲界是十七七八四；色界是九六六七三；無色界也是九六六七三，加起來，總的是九十八。

釋曰：初六句明欲界，後兩句明上二界。六行部界異者，標也。行謂見行，謂六隨眠，由見行異 行謂行解，分別為十，即此十種，部界不同，成九十八。部謂五部，謂見苦、見集、見滅、見道、修所斷部。界謂欲、色、無色三界。

「釋曰：初六句明欲界，後兩句明上二界。六行部界異者，標也」，這六個煩惱，由見行的不同，由部、界的不同，所以分了九十八。「謂六隨眠，由見行異」，行是什麼？行解。一個心所法，它有一定的行相，這叫行解。因為見的行相不同，有的是邪見，有的是見取等等，因為行相、行解不同，分了十個。這十個裏

邊，包括貪、瞋、癡、慢、疑、見，這個見分五個，加上前面的貪瞋癡慢疑，一共十個。

什麼叫部？五部。見道的時候有四部，見苦、見集、見滅、見道；修所斷的一部，修道的時候，不分苦集滅道，它是總的。為什麼見道要分苦集滅道，而修道不分？因為見道時候的煩惱是迷理的，迷苦諦道理乃至迷道諦的道理，各有不同，所以要分四部；而修道的煩惱是迷事，不是迷理，不分苦集滅道，這樣一共五部。界又分三界：欲界、色界、無色界，這十個煩惱，打開成九十八。

欲見苦等斷，十七七八四者，此明欲界有三十六也。苦等，等取餘四部也。十謂見苦有十隨眠，七七謂見集、見滅各七隨眠，八謂道諦有八隨眠，四謂修道有四隨眠。謂如次具離，三二見見疑者，釋上數也。具者，見苦具十也；離三見者，謂集滅各七，離身見、邊見、戒禁取三也；離二見者，謂道諦有八，除身、邊二見也；離見疑者，謂修道四，除五見及疑也。故頌上見字，兩度言之，一離三見，二離二見也。如是合成三十六種苦下具十，集滅各七，二七十四，足前成二十四，並道八，成三十二，加修道四，故成三十六也。前三十二，名見所斷，纔見諦時，彼則斷故；後修道四，名修所斷，見四諦已，後後時中，數數習道時彼方斷故。

「欲見苦等斷，十七七八四者，此明欲界有三十六也」，欲界總的根本煩惱，見道所斷的、修道所斷的，一共有三十六種。「見苦等」，「等」怎麼說？「苦等，等取餘四部也」，見苦、見集、見滅、見道，還有修所斷，除見苦還有其他的四部，一共是五部。

先介紹一個名詞，八十八使，使是煩惱，見道所斷的煩惱有八十八種，叫八十八使。開悟也好，見道也好，要斷八十八個煩惱。是哪八十八個？分三界來說。欲界見苦所斷的煩惱，十個隨眠全部都有，貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、戒禁取、見取。集諦下少三個，沒有身見、邊見、戒禁取，就是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取，一共七個。滅諦下見道的時候要斷掉的，也是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取，七個，跟集諦一樣的。道諦下邊，七個加上戒禁取，因為戒禁取直接迷道的，所謂非道謂道，所以，道諦下面有它。貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取、戒禁取，一共是八個。所以欲界見道所斷的煩惱，十個、七個、七個、八個，一共三十二。

色界沒有瞋，在四個諦下面分別除一個瞋，本來是十七七八，變成九六六七，這樣是二十八。無色界一樣，沒有瞋心，也是二十八個。三十二、二十八、二十八，加起來就是見道所斷的八十八個煩惱。見道斷八十八使就是這個。

後來修道的四個煩惱叫修所斷。「見四諦已」，見了四諦以後，「後後時中，數數習道時彼方斷故」，見了四諦之後，後邊不斷地去遵照四諦的道理，在事上對修，這樣纔能斷，是一品一品慢慢地斷。修道所斷的，欲界裏有貪、瞋、癡、慢四

個；色界裏有貪、癡、慢，沒有瞋；無色界也是貪、癡、慢，一共十個。八十八加十個，九十八。但是斷的時候，不一樣。修所斷的煩惱分九九八十一品。而見道所斷煩惱，在見道的時候，十五個剎那（剎那是很快的）把八十八使斷得乾乾淨淨的。「千年暗室，一燈照破」，幾萬年、幾億年的一個漆黑的洞，只要一個燈一照，當下照得亮亮的，不需要經過很長的磨練，這是見道，很快。但是修道却不是那麼容易，修道煩惱還少點，欲界只有貪瞋癡慢，色界是貪癡慢，無色界也是貪癡慢，一共只有十個，却是要一品一品斷。欲界分九品；色界四個地——離生喜樂、定生喜樂、離喜妙樂、捨念清淨，每一個地又是九品；無色界，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，也是四個地，也是每一個地九品。三界九地，九九八十一品，斷的時候，一品一品斷，起一個對治道斷一品，再來一個再斷一品。把欲界的九品斷完，纔能得到色界的定。

要進入色界，欲界的九品修惑要斷完。如果是世間道斷的，那就得初禪；以出世道斷的，那就成三果阿那含，欲界的煩惱沒有了。初果是見道，斷掉八十八使，但是欲界的修所斷的煩惱可以一品也不斷，乃至斷五品，這屬於初果的。二果是斷欲界煩惱六品。斷了九品以上，三果。所以初果、二果，不一定顯出家相，還有在家的，可以帶妻。然而他因為見了道，煩惱很輕，只要一提起正念，煩惱馬上就息下去了，不像凡夫。而且初果、二果，因為見道所斷的煩惱斷完了，對三寶、四諦的法，絕對不懷疑；對五戒，受也好，不受也好，即使斷命因緣，也不犯的。這是聖者的功德，他無論什麼情況之下，不會犯五戒的。

到了三果以上，那是截然地離欲，對五欲、對欲界的男女貪，已經斷完了。三果是不還果，把欲界的九品煩惱斷完，欲界再不來了，品位很高。再往前，初禪的離生喜樂地有九品，定生喜樂地九品，然後離喜妙樂地、捨念清淨地，再加上無色界的四個地，一共是八九七十二品，這些斷完之後，纔證阿羅漢果，九九八十一品煩惱全部斷完。但成佛還不行，成佛要諸冥、一切種冥都滅除，除煩惱之外還要所知障的習氣都斷完。

這是八十八、九十八的一些數字。念珠一百零八顆是怎麼來的？見道所斷的煩惱是八十八使，修道所斷的煩惱十個，九十八，還要加上十個纏，纏是小煩惱。哪十個纏呢？無慚、無愧、慳、嫉、悔（惡作）、眠（睡眠）、昏沉、掉舉、忿、覆。九十八加十，一百零八。那就是念珠一百零八的來源，從斷德上面說，就斷一百零八種煩惱，這是從功德方面說，要修的一百零八個三昧，這是念珠數字的來源。

所以這些煩惱，要知道。你要見道，要斷什麼東西？你要修道、證果，要斷什麼東西？知道了，修行前可以有方向。如果人家說你開悟了，你自己問問：這些見道斷的煩惱斷了沒有？如果没有斷，沒有開悟。如果斷掉了，那你自己也知道，不要人說。所以這是學教的好處，有一個方向，有標準的。你到什麼地位，自己一核對就知道，不會增上慢。

有的人就是不學教，自己拼命修禪定，也會得到一些境界，但離見道、證道還很遠。修定有九住心，本來心是緣外境的，第一是內住，緣內境。第二是等住，緣內的時候，一下子又蹦出去了，等住，使它時間長一點，有的說法是一串念珠念佛的時間，能夠定在這個境上。然後靜住，慢慢進去。到第五住的時候，定的境界又深了，會有那些感覺，是定中一些光影門頭，感到自己身體沒有了，或者看到一些山河大地，好像是如幻如化的。有些人搞錯了，他感到自己身體好像不見了，或者是看東西都是飄飄茫茫的，以為證空性了。差得遠了，這還是定境，連般若皮毛還沒碰到。要把空性的見真正得到、證到之後，那纔是叫證到空性，那是真的開悟。所以說，看到這些境界，自以為開悟，那是不學教的關係。我們提倡學教也是這個道理，「止觀章」好好學過，你再去修禪定，基本上可以保證你不會走那個偏路，也不會起增上慢，未得謂得，未證謂證。

修定沒有教理的配合，那就很容易搞錯。因為定中的境界千變萬化，而且是超過一般普通的經驗，那麼你感覺很稀奇，搞不清楚，從來沒有這個經驗，也沒有人指示，就會搞錯。

一般說觀想一個佛像，假使修四臂觀音的，觀四臂觀音，沒有得定的人，你不要說觀，想都想不清楚，漆黑一團，你觀在前頭，他却跑到後頭去了，你觀在上邊，他跑到邊上去了，你觀不起來的。如果你心能夠定到五住心以上，不但是顯出來，而且感到就是自己身上一樣。有的人就說：「我自己成佛了。」這個差得太遠了！這個跟成佛還不知道差了多遠，十萬八千里也不能形容。那不過是定中的境界，他自己感到能觀、所觀的分不出來，因為定裏邊沒有內外、前後之分，定的境界跟我們外邊的散心境界是完全不一樣的。

這個時候，有經驗的，有師承教過的，他當然自己有把握；沒有師承教過，或者自己沒有經驗，但你看了這些書之後，也有一個標準——自己在什麼地步，不會狂妄地自以為證到什麼境界。現在很多人修一些功，有一點境界就說自己成佛、成菩薩之類的話。如果你真正學了佛教教理之後，那就謙虛得多，曉得自己在哪一步。如果有一點水準的，看一看九住心，那還在奢摩他成就之前，已經有這個境界，毗鉢奢那空觀還沒有碰到。千萬不要以為證到空性，這是不曉得差到哪裏去了。所以一定要學教，不學教，你走路沒有方向，自己沒有標準，走到哪裏也不知道，還自己以為高得很。

見道所斷的八十八使——見惑。什麼叫使？在《大乘義章》^①裏邊是這麼說的，世間上的公使，也就是現在的警察，專門抓罪人的，看到罪人就把他抓起來。這個煩惱也是一樣，它跟我們跑，碰到有機會，就把我們捆起來，不使我們出三

^①《大乘義章》卷六：「所言使者，如地論說，隨逐縛義，名之為使。蓋乃就喻以名煩惱，如世公使，隨逐罪人，得便繫縛。煩惱亦爾，久隨行人，繫縛三有，不令出離，故名為使。毗曇、成實亦同此說。故雜心云：使之隨逐，如空行影，影水行隨。成實說言：使之隨逐，如母隨子，亦如瘡病鼠毒未發，如熱鐵黑相，如種中芽，如債未還，此等皆是隨逐義也。」

界，我們就被煩惱所繫縛，所以叫使。這八十八個使加上十個修惑，一共是九十八使，使就是煩惱。

「六行部界異」，本來根本是六個煩惱，因為行相不同，分了五個見；部不同，又分了五個部；界不同，分了三個界。這樣打開，見所斷的有八十八使，修所斷的有十個，一共是九十八。

先說見惑。見惑裏邊分三界，因為欲界的，與色界、無色界的煩惱是不一樣的，但都是見所斷的，把它們列在一個表裏。部異，欲界的煩惱裏邊，分五部。見所斷的分四部，見苦、見集、見滅、見道，這是什麼意思？開悟也好，見道也好，就是見苦集滅道四個道理。有的人說開悟是開悟空性，這一點也不錯。但是空性不離緣起，苦集滅道，就是緣起性空的具體表現。我們在《印度佛學史》裏講到，佛教的教義核心是緣起。緣起包括兩個內涵，一個是性空，一個是如幻的緣起。緣起性空、性空緣起是一個東西。從如幻的變化來說，一切法都是因緣和合而生的，這是緣起；沒有自性，就是性空。從苦、集、滅、道來看，苦是果，集是因，世間流轉的緣起是苦集二諦；滅是證到的涅槃，是最高的境界，要達到這個滅，需要修道，這是還滅的因果，這也是緣起。所以，流轉的緣起跟還滅的緣起，基本上就攝在苦集滅道裏邊。所以見道，並不單是一個空落落的空性。在空性裏邊，苦集滅道四諦，如幻如化的緣起，絲毫不爽地看得非常清楚，這是見道。

是什麼障住我們見道？煩惱。障住我們見苦諦的煩惱有十個：貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、戒禁取、見取。見了苦諦的時候，把這十個煩惱就滅掉了。障住我們見集諦的煩惱是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取。戒禁取因為直接違背苦諦的果跟道諦，所以在集諦、滅諦裏邊沒有它。障礙我們見滅諦的，也是貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取這七個。障礙我們見道諦的，除了貪、瞋、癡、慢、疑、邪見、見取之外，還有一個戒禁取，非道謂道。這些都是障礙我們見四諦的煩惱。見了道之後，這些煩惱徹底消滅。假使欲界的四諦看到之後，這三十二個煩惱就消滅了。這樣類推色界、無色界。欲界的見道跟色界、無色界的見道，兩個東西相似，但不是一碼事，色界、無色界畢竟有它們的特徵。所以說在色界、無色界見道的時候，也有色界的苦集滅道，也有無色界的苦集滅道四諦，這是類智。一個是法忍，一個是類忍。在見道的時候，八忍八智，忍是無間道，智是解脫道。

上界苦集滅道裏的煩惱，障礙見苦、見集、見滅、見道的煩惱，跟欲界相似，但是有不同——色界、無色界沒有瞋心，瞋煩惱早已沒有了。所以色界裏邊每一個諦少一個瞋，九六六七，一共是二十八個。無色界同樣，也是少一個瞋，九六六七，也是二十八個。這樣一共八十八個煩惱是障礙見道的，叫八十八使。

修斷的煩惱，是貪瞋癡慢。修道的煩惱是迷事的，對事上不清楚。迷理是道理搞不清楚，沒有一個方向；迷事，道理清楚了，但是還要幹。很多人看過佛經的，知道貪污是不對的，偷盜是不對的，但是他真正到了那個位置的時候，碰到有些可以佔的便宜，明知故犯，這就是迷事。再比如，學過不淨觀的，知道一切男女都是

骷髏，都是膿血，都是大小便、痰、涕、胰涎、胃液，這些肚子裏的都是髒的，倒出來，臭得不得了，這個道理知道了，但是你碰到真的事情，不一定能夠不起煩惱，那就是迷事。

迷理的煩惱，一下就斷完了，但是迷事的煩惱却是一品一品慢慢地磨、慢慢斷。迷事的煩惱，種類很少，貪瞋癡慢。色界、無色界同樣沒有瞋，就是貪癡慢。一共是十個，雖然數字少，但却不是一下斷完的，而是一品一品地斷。三界九地，一共是九九八十一品。欲界是五趣雜居地：天、人、地獄、餓鬼、畜生。這五個趣，同時都居在欲界，色界單純，在初禪是離生喜樂，離開欲界的那些不善法，得到的喜樂，初禪也有九品的修惑。第二是定生喜樂，離開了初禪的定，還能得更殊妙的喜樂，二禪也有九品的修惑。第三個是離喜妙樂，第三禪也有九品惑。第四禪捨念清淨地，也是九品。乃至無色界，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，每一個地都有九品的煩惱。欲界的六品斷完是一來果，欲界的九品斷完是不還果，再把上二界的八九七十二品的煩惱斷完，那就成阿羅漢果。修惑是十個，加上見惑八十八，是九十八使，這就是所謂的見修二惑。加上十個纏，就成了一百零八煩惱。

有人問得很好：這十個纏到底是見所斷還是修所斷？總的來說，大部分是修所斷。我們學過小煩惱地法，恨、忿、嫉、惱等等，這些都是小煩惱地法，單獨起的，唯修所斷。但是無慚、無愧、昏沉、睡眠、掉舉這五個，那就要看情況。這五個跟見所斷的八十八使相應的時候，它們是見所斷；假使跟修所斷的十個煩惱相應的時候，它們是修所斷。所以這十個纏裏邊，五個一定是修所斷；有五個通見所斷和修所斷，這五個在我們看起來好像有些不是煩惱，但是真正修行的時候，這都是煩惱，障礙修行的，睡眠、昏沉、掉舉等。實際上不要說是大的修行，即使在念經的時候，這就是大的障礙。你念經打瞌睡，那你念什麼經呢？昏沉，雖然沒有瞌睡，已經糊裏糊塗了。或者掉舉，人坐在殿上念經，心在街上，那你念經不曉得念啥東西。有些人念經有口無心，人家舉腔的舉錯了，他也跟着錯，這樣念經的效果當然不大。

論云：此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷？問也。此中者，光法師解云：此十隨眠中也。寶法師云：此論前文，將五見疑配四諦竟，後言餘貪等四，各通五部，則有此問。故知此中，此貪等四中。寶解為善之也。

引《俱舍論》的話，「此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷」，前面講的那些煩惱裏邊，比如貪，在見苦下也有，在修所斷裏也有。那麼什麼樣的貪是見苦所斷，什麼樣的貪是見集所斷，乃至什麼樣貪是見滅所斷呢？

這有兩個註解，一個是普光的，一個是法寶的。玄奘法師的座下，研究《俱舍》的有三大師。一個是普光法師，玄奘法師講《俱舍》的時候，他做筆記記下來，叫《俱舍論記》，通常略稱《光記》。一個是法寶，他著了部《俱舍論疏》，

一般稱《法寶疏》或《寶疏》，他的觀點跟《光記》有些不同之處。這兩部有的地方是針鋒相對的，學《俱舍》，非看這兩部不可，他們的差異、辯論都在裏邊。還有一部《神泰疏》，留下來的沒有幾卷，佚失很多。重要的是這三大家，普光、法寶完整的書都有。以前，在金陵刻經處，普光《俱舍論記》單行本是有的，《法寶疏》從來沒有印過，只是大藏經裏有。但目前來說，《光記》這一部書，綫訂本有三十本，現在恐怕金陵刻經處沒有印。因為版子是不是全在都成問題，很多版都遺失了，要補起來很困難。看的人也不多，能夠研究的人不多，所以這部書恐怕到現在還沒有印。

這個裏邊，普光法師和法寶法師解釋有不同，兩個註解都引。圓暉法師認為法寶講的對。先把普光法師的意思講一講。「問也」，這一句話是《俱舍論》的問題。「此中者，光法師解云：此十隨眠中」，這個「此中」，普光法師說指根本的十個煩惱，這十個煩惱裏邊，哪些是見所斷，哪些是修所斷。

而法寶法師說「五見疑配四諦竟」，「五見疑」決定是見所斷，把四諦配好了，都是八十八使裏邊的。「後言餘貪等四」，見和疑是見所斷，沒有懷疑，不要多問；而貪瞋癡慢這四個，有的是見所斷，有的是修所斷，裏邊有混淆。這四個東西，哪些是見所斷？哪些是修所斷？

簡單地說，普光法師是基於十個煩惱裏邊如何分；而法寶法師認為基於四個煩惱裏邊怎麼分。差異在這裏。為什麼說法寶法師說得比較合理呢？法寶法師講的比較簡單明確，而普光法師講的比較繁複。

今天講的東西不容易，不是聽了之後，就能解決問難的，回去還得要仔細地思惟。聽大座講經的人，一般聽過算數。有些人到講經的時候，書拿出來，經講完了，迴向一念，書合起來，擺在那裏，明天要講，再拿出來，再翻。這樣子學法，一輩子學不到什麼大東西。有一位，他聽經也聽了不少，給一些初入門的講經，說開示，滔滔不絕，但是真正有條有理的、有系統的東西，要他拿出來，就不行了。學法要系統地學，還得要認真思惟。當然，修一般不容易，要得定之後纔修，聞思却是能做到的。聞了之後，一定要思。深入一步的，把它從表面透到裏邊去的，就靠思惟。要把裏邊內在的聯繫與辯證的關係，裏邊的那些脈絡都搞清楚，非思不可，單是聞是不夠的。儘管你多聞，但不經過思，是表面的。海公上師打個比喻，是水瓢上寫賬。你一筆賬寫在本子上，那你以後要查，可以查出來，如果寫在水瓢上，水一舀，寫的賬都沖掉，沒有了，這個是不穩固的。單是聞是不穩固的，是膚淺的。你學了、背了很多東西，主要是在辯論的時候拿來應用的。如果辯論的時候你輸了，人家說你的老師沒教好，假使辯贏之後，老師教得好，所以說老師對他們教得很認真。如果不辯論，學過馬馬虎虎算了，這個收效不大。在討論的時候，要能深入，最好能夠引起辯論。但是辯論不是吵架，不要面紅耳赤地鬧起來了。

若緣見此所斷爲境，名見此所斷，餘名修所斷。解云：答也。光法師云，此有二意：一緣見此爲境。此者，此四諦也。謂五見疑，親迷四諦，名緣見此也。二緣見此所斷爲境。所斷是五見疑也。謂貪等四，非親迷諦，但緣五見疑上起故，名緣見此所斷也。此中意者，若五見疑緣苦諦起，名見苦所斷，乃至緣道諦起，名見道斷；若貪等四緣見苦所斷五見疑爲境，名見苦所斷，乃至緣見道諦所斷三見疑爲境，名見道諦斷。不緣見此爲境，及見此所斷爲境，名修所斷。若依寶法師解云，此貪等四，若緣見此所斷爲境，名見所斷；不緣見此所斷爲境，名修所斷也。如是三十六中，見分十二，謂苦下五見，集滅各二見，道諦有三見，故成十二也；疑分爲四，四諦各一也；餘四各五，餘貪等四，各通五部，四五二十也。兼前十二見及四疑，故欲界中有三十六。

「此中何相見苦所斷，乃至何相是修所斷」，法寶法師跟普光法師的分歧，是「此中」的「此」。一個說是十個煩惱；一個說是四個煩惱。下邊是《俱舍論》的回答。「若緣見此所斷爲境，名見此所斷」，這是《俱舍論》的回答。這個答案，兩個解釋。「光法師云，此有二意」，光法師把「若緣見此所斷爲境」這句話分兩層意思，「緣見此」跟「緣見此所斷」。「一緣見此爲境」，這個「此」指四諦，苦集滅道。「謂五見疑，親迷四諦，名緣見此也」，這十個煩惱裏邊，五個見跟疑，是直接對苦集滅道四諦不明白、疑惑的，這個叫「緣見此」，假使明白了苦集滅道的道理，五見、疑就斷掉了。「二緣見此所斷爲境」，那不是直接的，這是第二層，「謂貪等四，非親迷諦」，貪、瞋、癡、慢，對四諦不是直接迷的。但是，它們可以緣五見、疑（五見疑是緣此四諦的），間接地緣四諦。這是「緣見此所斷」。

五見、疑，是見苦集滅道的時候要斷掉的煩惱。假使貪瞋癡慢是緣它們的，那麼貪瞋癡慢也是見所斷；餘下來的叫修所斷。這是普光法師的解釋。

五見、疑是直接迷四諦道理的，叫「見此」。其他的貪瞋癡慢，不直接迷四諦道理，緣的境是五見、疑。五見、疑是見苦集滅道的時候所斷的煩惱。假使五見、疑是迷苦諦的，而貪瞋癡慢緣這五見、疑，貪瞋癡慢也是見苦所斷；假使二見、疑是迷集諦的，而貪瞋癡慢緣二見、疑，貪瞋癡慢也是見集所斷；緣迷滅、道諦的同樣如此。餘下的是修所斷。

「此中意者」，因爲普光法師的兩層意思講得有點繁複，他再重新總結一下。「若五見疑緣苦諦起，名見苦所斷」。「見此所斷」，這個「此」代表苦集滅道，見苦的時候，是見苦所斷，乃至緣道諦起的，叫見道所斷。這是直接迷諦理的，五見、疑，迷哪一個諦，見哪個諦的時候把它斷掉，這是第一層。

第二層，「若貪等四」，貪瞋癡慢，四個，「緣見苦所斷五見疑爲境」，叫見苦所斷，乃至緣見道所斷的三見疑爲境，叫見道所斷。「不緣見此爲境，及見此所斷爲境」，既不緣見此（四諦），也不是緣見此所斷（五見、疑），餘下來的那些貪瞋癡慢，就是修所斷。

「若依寶法師解」，下面是法寶法師的解釋。「此」，不是指十個煩惱，而是指貪瞋癡慢，因為五見疑，決定是見道所斷，不要再分析了。至於貪瞋癡慢，有見道所斷，也有修道所斷。哪些貪瞋癡慢是見所斷，哪些貪瞋癡慢是修所斷，那就要簡別一下。所以法寶法師認為，「此」指貪瞋癡慢這四個。

「此貪等四，若緣見此所斷為境，名見所斷；不緣見此所斷為境，名修所斷」，假使這個貪等煩惱，緣見道所斷的見、疑那些煩惱為境的（「見此」，是見苦、見集、見滅、見道中的某一個），那麼這些貪瞋癡慢是見所斷；假使不緣那些的，是修所斷，這個比較乾脆。圓暉法師同意法寶法師的說法。「寶解為善之也」，認為法寶法師的解釋比較好。

「如是三十六中，見分十二」，在這三十六中，欲界見修所斷的煩惱有三十六。「見分十二」，見裏邊有十二種。苦下邊五個，集諦、滅諦下邊各兩個，道諦下三個，「故成十二也」。這是總結算賬。「疑分為四」，疑是四個，四諦下面各一個。「餘四各五」，其他留下來的貪瞋癡慢，「餘貪等四，各通五部」，它們每一部都通的，見集、見苦、見滅、見道、修，都有它們。每個煩惱在五部裏邊都有，因此各有五個。「四五二十也，兼前十二見及四疑」，貪瞋癡慢有二十個，十二個見，加四個疑，成欲界三十六。

色無色除瞋，餘等如欲說者，色無色界，於五部下，各除瞋恚，餘與欲同，故色無色，各三十一，兩界合論，成六十二，通前三十六，總計成九十八使，更加十纏，名一百八煩惱。

「色無色除瞋，餘等如欲說」，欲界的算好，色界、無色界把瞋除掉，餘下的跟欲界一樣。色界、無色界，「於五部下，各除瞋恚，餘與欲同」，五部每一部下各除一個瞋，其餘的跟欲界的都一樣。「故色、無色各三十一」，欲界是三十六，除五個瞋，就是三十一。「兩界合論六十二」，色界三十一，無色界也三十一，一共是六十二。再加上欲界的三十六，九十八。九十八加十個纏，就是一百零八煩惱。

從此第二，明見修斷。論云：於此所斷九十八中，前八十八，名見所斷，忍所害故；後十隨眠，名修所斷，智所害故。總標。如是所說見修所斷，為決定不？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

忍所害隨眠 有頂唯見斷 餘通見修斷 智所害唯修

「從此第二，明見修斷」，見道所斷的、修道所斷的裏邊還有問題，還要再詳細地辨。「論云：於此所斷九十八中，前八十八，名見所斷，忍所害故；後十隨眠，名修所斷，智所害故」，這裏把前面的九十八，用見修分一分。前面八十八個，叫見所斷，見道的時候斷掉的煩惱。「忍所害故」，這個煩惱是忍所斷的，「害」是把它消滅。在見道的時候，前五剎那是見道，第十六剎那是修道。這十

六剎那是依苦集滅道來分的。先是苦法忍。對治欲界煩惱的叫法智、法忍。對治色界、無色界的，叫類智、類忍。類是同類的意思。法是本法，色界、無色界的苦集滅道跟欲界的苦集滅道有相同之處，叫類。

在斷煩惱的時候，忍是無間道，把煩惱斷掉；智是解脫道，證明煩惱斷掉的這個得。開始的時候是苦法忍，消滅欲界苦諦下的煩惱的無間道，正在搏鬥的時候，是忍。這個忍是起消滅煩惱功能的。苦法忍之後，苦法智，煩惱斷掉，宣布解放，宣布見苦下的十個煩惱消滅了，這是解脫道。然後跟着就是苦類忍，上二界苦諦下的煩惱，以類忍來斷。然後，苦類智宣布上界色界、無色界每一界苦諦下的九個煩惱斷掉。這是苦諦，分苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智。其他三個諦一樣，集法忍、集法智、集類忍、集類智，滅法忍、滅法智、滅類忍、滅類智，然後道法忍、道法智、道類忍、道類智。從苦法忍到道類忍，這十五個剎那是見道；第十六剎那（道類智）是修道。這是忍和智的差別。忍是無間道斷煩惱的時候，智是解脫道。忍是把煩惱消滅；智是證明解放。忍是第一次消滅，智是已經見過一次，重復的。

前面八十八使，是見道所斷，是忍（法忍、類忍）來把它們斷掉的。後面十個隨眠，即欲界的貪瞋癡慢、色界的貪癡慢、無色界的貪癡慢，這十個是修所斷，智所害。這裏也知道，見道所斷的煩惱是忍斷的，修道所斷的煩惱是智來斷，這兩個有不同。將來「賢聖品」的時候還要講。這是把見道所斷、修道所斷分了類。「如是所說見修所斷，為決定不」，根據上面所說的，見道所斷、修道所斷，是不是決定如此？產生這個問題。「不爾」，不一定。「云何」，怎麼樣不定？

「頌曰」，下邊那個頌來解釋這個問題。這是有部的見解，經部來說就不一樣。先看有部的體系，認為有不決定的，什麼不決定的？以頌來回答。

「忍所害隨眠，有頂唯見斷，餘通見修斷，智所害唯修」，哪些東西不決定？「忍所害隨眠」，見道所斷的煩惱，「有頂唯見斷」，三界裏邊，非想非非想天這一個地——有頂，這個決定是見所斷。其餘的，下邊八個地，可以通見所斷、修所斷。「智所害唯修」，前面說的智所害的煩惱，決定是修所斷。

前面九十八裏邊，八十八是見所斷，忍所害；十個是修所斷，智所害，是不決定的。忍所害的裏邊，下邊八地的煩惱，既可以見所斷，也可以修所斷，只有有頂的，非見所斷不可。而智所害的決定是修所斷。這是有部的說法。

釋曰：前三句明忍所害隨眠，第四句明智所害隨眠。忍所害隨眠，有頂唯見斷者，忍謂見道中，法類智忍也。前八十八，名忍所害隨眠，於中有頂地攝，唯見所斷，以有頂惑，唯類智忍方能斷故。餘通見修斷者，餘八地中，忍所害隨眠，通見修斷。謂聖者斷，唯見非修，法類智忍，如應斷故。上七地，類忍斷，欲界一地，法忍斷也。若異生斷，唯修非見，數習世俗智所斷故。智所害唯修者，後十隨眠，名智所害，唯修所斷。以諸聖者，通用無漏、世俗二智斷故。若諸異生，唯世俗智，方能斷故。

「釋曰：前三句明忍所害隨眠，第四句明智所害隨眠」，忍所害、智所害，八十八使是忍所害，後邊十個是智所害。

「忍所害隨眠，有頂唯見斷」，忍所害的隨眠，八十八使裏邊，有頂天的那一部分，決定是見所斷——見道的時候纔斷。「忍謂見道中，法類智忍也」，見道的時候有法忍、類忍，「法類智忍」，法智忍、類智忍，就是指法忍、類忍。「前八十八，名忍所害隨眠」，什麼叫忍所害隨眠呢？前面八十八使。前面八十八個是忍所害的，是見道時斷的煩惱，在有頂來說，那一定是見道的時候斷。「以有頂惑，唯類智忍方能斷故」，因為它是上界，用類智忍來斷的。法智忍是斷欲界的，類智忍纔能斷有頂惑。

「餘通見修斷」，除了有頂地以外，還有下面八個地，八十八使中屬於下面八個地的煩惱不一定是見所斷，有的時候見斷，有的時候修也可以斷。那麼怎樣分呢？「謂聖者斷，唯見非修」，聖者斷決定是見道的時候，不是修道。「法類智忍，如應斷故」，如其所應，按照煩惱所屬的地，上邊的七個地，類智忍來斷，欲界的那一地，法智忍來斷。

「若異生斷，唯修非見」，假使是凡夫，他決定是修，不是見道。就是說聖者斷的時候，一定是見所斷；而凡夫（異生）斷的時候，斷下面八地的煩惱（忍所斷煩惱）的時候，是修所斷。「非見」，不是見所斷。「數習世俗智所斷故」，哪個智來斷呢？「世俗智」，無始以來經常修習的那些世俗智來斷它。

「智所害唯修」，智所害的，是修所斷的煩惱。「後十隨眠，名智所害」，這個不能見所斷，一定是修所斷。「以諸聖者，通用無漏、世俗二智斷故。若諸異生，唯世俗智方能斷故」，就聖者來說，可以用無漏智，也可以用世俗智來斷；而對異生、凡夫來說，唯以世俗智斷。

先要知道一個原則。三界九地，如何以有漏道斷煩惱。以前印度婆羅門修禪定，他不用佛教的出世的無漏法，他自己修世間禪，也可以得到初禪，乃至得到非想非非想定。他們是怎麼斷的呢？欣上厭下。他看到上地的靜、妙、離，上面的清淨、上面的寂靜、上面的殊妙、上面的離開苦難；而看到下地是粗、苦、障。下地相對來說，是非常的粗、非常之苦，又障（不能出離）。假使欲界修初禪的人來說，他看見欲界的粗、苦、障，而看到初禪的靜、妙、離。以這樣子欣上厭下的世間心（動機）出發，但這不是菩提心，也不是出離心，也可以得到世間的禪定，那個時候把欲界的煩惱離掉了，這是以世俗智離的，欲界的煩惱裏邊忍所害的那一部分，也用世俗智把它離掉。乃至無所有處，也可以羨慕上邊非想非非想的靜、妙、離，厭惡它本地的粗、苦、障，用世間定，把它的煩惱滅掉，證非想非非想的定。

這八地都可以用世俗智，把那些忍所害、智所害的煩惱斷掉。這是有部的話。但對非想非非想天來說，上面靜妙離的對象沒有了，他是最高，三有之頂，他往上無可再離。從世俗法，他不能再往上。那麼要斷它的煩惱，只有無漏法，就是用類智忍來斷，這是見道所斷，不能再由世俗智斷。所以說有頂這一地的忍所害隨眠，

決定是見所斷，是聖者纔能斷得掉。而下邊八地，凡夫用欣上厭下的方式也可以斷。假使聖者，是見所斷，凡夫是修道所斷，所以見修是通的。修所斷的煩惱——智所害的，那當然都是修所斷。聖者可以用無漏法或者有漏智來斷，而異生只能用世俗智來斷。

從此第三，明五見，就中分二：一正明五見，二別釋戒禁取。且正明五見者，論云：由行有殊，分見爲五，名先已列，自體如何？頌曰：

我我所斷常 撥無劣謂勝 非因道妄謂 是五見自體

「從此第三，明五見」，把五個見詳細講一下。「分二」，分兩科。「正明五見」，「別釋戒禁取」，先講什麼叫五見，然後把戒禁取特別地提出來講一下。

「且正明五見者，論云：由行有殊，分見爲五」，因爲它的行相、行解不同，把六個煩惱裏的見分成五個。「名先已列，自體如何」，前面講過五見的名字，它的自體是什麼呢？

「頌曰：我我所斷常，撥無劣謂勝，非因道妄謂，是五見自體」，這個頌簡單扼要，要背。五見的體是什麼呢？

「我我所」，薩迦耶見，執我、我所，執著五蘊是我，或者五蘊中間某一個是我。最粗淺的人，他執這個身體是我，色蘊；高超一點的，執受是我，能夠感覺的是我；再高一點的想是我；乃至思是我，能夠自由意識活動的是我，笛卡爾「我思故我在」，我是思心所；還要再高的，執了別的心識是我。這些都是執蘊爲我。還有一種是離蘊爲我，離開五蘊還有一個獨立的靈魂的東西，有這麼一個我。執我，總離不開即蘊我、離蘊我。執著這個是我，還有屬於我的東西。這是薩迦耶見。

「斷、常」，邊見，執斷常。執持常見，或是斷見。

「撥無」，邪見。說因果沒有的，做好事不得好果，做壞事也不一定得壞果。

「劣謂勝」，見取。本來是不好的東西，執爲最殊勝的。

「非因道妄謂」，不是因說是因，不是道說是道，戒禁取。

「是五見自體」，這些是五見的體。

釋曰：前三句出體，第四句結成。我我所者，執我我所，名有身見也。身即是有，故名有身，以五取蘊爲體。緣於有身，執我我所，執即是見，見緣有身，名有身見。有身之見，依主釋也。西國名薩迦耶見，此云壞身見，或名有身見。故論云：壞故名薩，聚謂迦耶，即是非常、和合蘊義非常是壞義，和合是聚義，迦耶即薩，名薩迦耶，即五取蘊迦耶體也。爲遮常、一想，故立此名，要此想爲先，方執我故。解云：此上是經部釋，爲遮外道計於常想，立其薩名，遮計一想，立迦耶名，是則壞身之見，名壞身見也。毗婆沙師，作如是釋，有故名薩，身義如前，勿無所緣，計我我所，故說此見緣於自身，緣薩迦耶，而起此見，故標此見名薩迦耶。已上論文，釋有身之見也。

「釋曰：前三句出體，第四句結成」，前三句出五見的體，接下去總結，結成，結成這五個體。

這裏講薩迦耶見，有兩個解釋，一個是有部的解釋，一個是經部的解釋。有部認為三世一切有，三世的法，不管過去、未來，都是有自體的。經部認為有些法是有體，有些法是没有體的。學空一定要從四個層次，有部、經部、唯識、中觀這樣上去，纔是踏實的。這裏先把有部、經部的兩個薩迦耶見介紹一下。

先說有部的，「執我、我所，名有身見」，什麼叫薩迦耶見呢？有身見，執著有我、有所的。什麼叫有身見？「身即是有」，這個身體是有的，叫有身。「以五取蘊為體」，我們這個身體以五取蘊為體，注意不是五蘊，五蘊裏邊有無漏五蘊，這裏指有漏的五蘊，即煩惱所取的五取蘊，以五取蘊為體，執有我、我所。

「緣於有身，執我我所」，緣五取蘊，執著這是我，這是我所（我的東西）。「執即是見」，執著它是我、我所的一個執就是見。「見緣有身」，這個見緣的境是有身——五取蘊，叫有身見。「有身之見」，這個見是有身的見，「依主釋」。這是有部的講法，薩迦耶見叫有身見。這個身是有，有身是五取蘊。緣五取蘊，執這個是我，那個是我所，這就叫薩迦耶見。

「西國名薩迦耶見」，西國，就是印度，叫薩迦耶見。經部的解釋，「或名有身見」，他說有部的有身見也叫壞身見。「故論云」，《俱舍論》原文這麼說，「壞故名薩」，薩迦耶的薩，漢語叫壞。「聚謂迦耶」，迦耶就是聚，積聚的意思。壞聚，無常的就叫壞，和合攏來積了一聚，不是一個東西叫聚。我們執一個我，都是執著我是一個，不能說有十幾個我，那不成為我，我是一個。有的說身體是要壞的，靈魂是常的、不壞的，一般執我是一、是常。而這裏就是破一、破常，它是無常的、要壞的；是和合聚攏來的一大堆，不是一個。「非常是壞義，和合是聚義」，薩迦耶，壞是薩，迦耶是聚。

「迦耶即薩，名薩迦耶」，無常的東西，是積聚的東西。因為它是積聚攏來的，纔是無常的，如果不是積聚的，原來是有自性的，那就是常了。正因為是積聚的，又可以合，又可以散，那就是無常。所以說，迦耶跟薩是一個東西，迦耶就是薩，薩迦耶，是持業釋。「即五取蘊」，它的體是五取蘊。

「為遮常、一想，故立此名」，因為外道執一個不變的靈魂，執一個什麼東西是有常的，是一的。經部要破掉他們「常、一」這個概念，叫薩迦耶見。「要此想為先，方執我故」，先有這個常、這個一的概念，纔執著這是我，是常、一的我。經部要破我，你所執的我，是個無常的、非一的，是積聚攏來的，那就不成其為我。

「解云：此上是經部釋」，這是經部的解釋。經部為什麼要這樣說呢？因為外道執有我。「為遮外道計於常想，立其薩名」，外道是執常，遮掉這個常，立一個薩——無常。「遮計一想，立迦耶名」，外道執一，遮掉這個一，叫迦耶，針鋒相

對破外道常、一的我。「是則壞身之見，名壞身見也」，這個壞身見，就是薩迦耶見。

「毗婆沙師，作如是釋」，有部師怎麼說呢？「有故名薩」，薩就是有，這個迦耶是身，身是和合、積聚的意思。「勿無所緣，計我我所，故說此見緣於有身，緣薩迦耶，而起此見，故標此見名薩迦耶」，有部特別聲明，你認為這個薩迦耶見，是無常的，是和合積聚的，那你所緣的我，是沒有這個我的。有部說，你心要緣個東西，沒有的東西是不能緣的，一定要有東西的纔能緣。所以他說，這個薩是有，迦耶是積聚。「勿無所緣，計我我所」，如果沒有所緣的境，你執著它是我、我所，這是講不通的。「故說此見緣於有身」，所以有部說這個見，一定緣有體的那個身，不能緣空的東西。「緣薩迦耶，而起此見」，緣薩迦耶這個五取蘊，纔產生我、我所的見，這是強調心要緣有的東西。

經部說你緣的「我」根本是虛妄的，這個薩迦耶見緣的境是沒有的，是空的、虛妄的東西。經部裏邊是比較進步的。世親菩薩在講有部的薩迦耶見時，特別把經部的東西摻進去。世親論主是同意經部的意思的。

斷常者，於我我所，執斷常，名邊執見。斷常名邊，執即是見，依邊起執，邊之執故，依主釋也；邊執即見，持業釋也。

「斷常者，於我我所，執斷常，名邊執見」，第二個是邊見，也叫邊執見。在前面執我我所基礎上，執我是常的、我是斷的，我所是常的、我所是斷的，這是邊執見。「斷常名邊」，斷也好，常也好，叫邊，執就是見。

「依邊起執，邊之執故，依主釋也」，邊執之見，依主釋。「邊執即見，持業釋」，這個邊執就是見，也可以作持業釋解。

撥無者，撥無因果，名為邪見。邪即是見，名為邪見，持業釋也。

「撥無因果」，本來世間上苦集滅道的因果、緣起法等等，說是沒有的，這是邪見。「邪即是見」，本身這個邪就是見，叫邪見，持業釋。

劣謂勝者，於劣謂勝，名為見取。見謂身見、邊見、邪見，執此三見，以為勝故，名為見取。見之取故，是依主釋也。除三見外，執餘有漏，以為勝者，亦名見取。理實應立見等取名，略去等言，但名見取。

「劣謂勝者，於劣謂勝」，本來並不好，是很低劣的東西，說它殊勝，這個是見取見。「謂身見、邊見、邪見」，這三個見都是錯的，執著它以為是好的，就是見取。「見之取故」，對前面三個見的「取」，取著，叫見取，「依主釋」。

是不是一定要執這三個見呢？不一定。「除三見外，執餘有漏，以為勝者，亦名見取」，除了三個見之外，對其他的有漏法說是殊勝，也屬於見取。照這樣說，「理實應立見等取名」，不但是三見，還有其他的有漏法，要加一個等纔行，要見

等取這個名字。把等字略去，其他有漏法隱在裏邊，單說見取。但是我們知道，不一定是執薩迦耶見、邊見、邪見，對其他的有漏法執為勝的，都屬於見取的範圍。

非因道妄謂者，非因謂因，非道謂道，名戒禁取。戒謂佛法中五戒等也。禁謂外道狗牛等禁也。執此禁戒以為因道，名戒禁取。戒禁之取，依主釋也。論云：如大自在生主，或餘非世間因執我等生世間也，妄起因執；投水火等，種種邪行，非生天因，妄起因執已上非因執因也；受持戒禁，數相應智，非解脫道，妄起道執外道計算數智，得涅槃也。理實應立戒禁等取名，則略去等言，但名戒禁取。已上論文，等取執非戒禁餘法也。

「非因道妄謂」，「非因」，本來不是因，說它是因；「非道」，本來不是道，說它是道，這是戒禁取。

「戒謂佛法中五戒等也。禁謂外道狗牛等禁也。執此禁戒以為因道，名戒禁取。戒禁之取，依主釋也」，戒禁取裏邊要分，戒有佛教裏的五戒等，難道不對嗎？這個問題等一下解釋。禁是外道的戒，外道的牛戒、狗戒等等禁條，執這個戒禁以為是證涅槃的因、證涅槃的道，叫戒禁取。是戒禁的取著，依主釋。

「論云」，是《俱舍論》的原文。「如大自在生主，或餘非世間因，妄起因執」，大自在天，或者生主，本來不是世間的因，一定要說世間是他創造的，非因謂因。因有兩種：一種是能生因，一種是生天因。這是能生，創造世間的因，虛妄的，自己安立一個，大自在天也好，生主也好，等等。本來不是世間的因，却說他是創造世間的因，這是第一個能生因。

第二是生天的因。「投水火等，種種邪行」，外道有的是自己跳進水裏去。以前外道有一個執著，認為印度的恒河能把煩惱洗盡，於是乾脆跳到恒河裏去淹死，認為把煩惱洗乾淨，將來可以生天，這是愚癡，這是自殺，將來感的果決定是三惡道。佛教是反對自殺的，自殺就是殺人，如果一個比丘自殺，那是殺比丘，這個罪很大，不得了。但他們外道却不知道，以為恒河能夠滅罪的，跳進恒河裏把罪也洗乾淨了；或者事火外道，自己跳進火裏去。總之種種的邪行，以為能生天。「妄起因執」，本來不是生天的因，他執為能生天的因。

「受持禁戒，數相應智，非解脫道，妄起道執」，他受持那些禁戒，「數相應智」，有種外道，經常在數那些法的，搞計算的，以為這是解脫道。這個智跟他的計數相應的，叫數相應智。他認為這樣子算算算，到以後能解脫等等。本來不是解脫道，他認為是能夠解脫的道，這些都是非道謂道。

這裏包括牛戒、狗戒。這個外道，不是說他完全愚癡，笨得學牛、學狗去了。他也有一些神通，看到一個牛第二輩子生天。這個生天是由前面的順後受業所感，它前輩子造了善業，但這個業是順後受，不是第二輩子馬上感果，第二輩子是做牛，那個順後受業可以讓他生天。但是那些外道，他有點神通，一看這個牛生天了，追究牛到底為什麼生天呢？就看牛吃草的，吃水的。這樣，他就學牛一樣，飢

餓吃草，渴了吃水，疲倦睡覺，男女性起來了就姪欲，他以為這樣能生天。這是愚癡，非道謂道。這些將來感苦果。

「外道計算數智得涅槃也」，這個計算數的智慧，他們認為能夠解脫證涅槃，這是外道的一種。當然具體沒有很詳細的解釋，大概類似於算八卦之類的東西，拼命算，算到後來，他能夠到多少時間之後，能解脫，能證涅槃。這樣來說，「理實應立戒禁等取名」，不但是戒禁，還有各式各樣的東西，應該加個等字，「略去等言」，這個等字略掉，叫戒禁取。所以說戒禁取，不一定是戒禁，對其他的東西執著能夠生天、能夠是解脫的，都在裏邊。

這裏要解釋一下，為什麼五戒也屬於戒禁取？我們持了戒之後，由戒生定，由定生慧，般若的智慧出來了，然後「照見五蘊皆空，度一切苦厄」——證涅槃，這是《心經》裏講得很清楚的。只要持戒，不要定、慧，認為就憑一個戒能證涅槃，這是執著。所以說戒禁取包括佛教內部的，執著五戒或者八戒能夠解脫，能夠證涅槃，這是偏了。本來不排斥持戒是證涅槃的因素之一，但是，這不是具足的因，只是一個前導，要引發後邊的定、慧纔能夠得到涅槃。這當然比外道的戒禁取要稍勝一等，至少你持個五戒，也能得人天，但畢竟你說能證涅槃，是不現實的，也屬於戒禁取。「戒淨有智慧，便得第一道」，戒清淨之後還得要智慧，由戒生定，由定起無漏的空的智慧，然後第一道——涅槃可以證到。單執著個戒，不要定、慧，那當然是支分不夠。如果執著單是持戒，不修定、慧，甚至於排斥定、慧，認為能得涅槃解脫，這是屬於戒禁取的範圍。

戒禁取意思是非因計因，非道計道，因是集諦，既然它是迷因，為什麼在集諦下邊沒有戒禁取，而只有苦諦跟道諦裏邊有它？

從此第二，別明戒禁取者，論云：若於非因起是因見，此見何故非見集斷？解云：既迷因起，應見集斷也。頌曰：

於大自在等 非因妄執因 從常我倒生 故唯見苦斷

「從此第二，別明戒禁取者，論云：若於非因起是因見，此見何故非見集斷」，根據《俱舍論》原文，提一個問。戒禁取是非因計因，戒禁取既然是迷因，為什麼不是見集諦的時候斷？集諦是因，苦諦是果，道諦是道，它既然是迷因的，該是在集諦裏邊斷，為什麼集諦下面沒有它？

「頌曰：於大自在等，非因妄執因，從常我倒生，故唯見苦斷」，他在頌詞裏簡單明白地標出來。大自在也好，其他的也好，本來不是創造世間的因，說它是因，「從常我倒生」，計因的時候，主要是想到這個大自在是常的，或者是它有這麼一個我，起常倒、我倒。這個常倒、我倒是苦諦所斷的。苦諦之相，無常、苦、無我、空。無常是對治常，無我是對治我。既然是常我倒而生的，直接是對苦諦有違背的，這個屬於見苦所斷，不是見集所斷。

釋曰：執自在等生世間者，必先計度，彼體是常，起常倒也；執爲一我，起我倒也。執常我已，方起因執，故非因執，從常我生。常我二倒，唯見苦斷，故彼非因執因，亦見苦斷。以常我倒，身邊見攝，迷粗果故，故見苦斷。然戒禁取，總有二類：一非因執因，二非道計道。非因執因，復有二類：一迷執我常法起，二迷宿作苦行等起計狗等生天因。此二迷苦果，故皆見苦斷。非道執道，亦有二類：一執有漏戒等，爲解脫道，此迷粗果故，亦唯見苦斷；二執謗道邪見及疑，爲清淨道，此戒禁取，違道諦強，見道諦斷。

非因執因，計大自在天或者帝釋、梵天是創造世間的因，有些宗教認爲是上帝創造的等等。既然計他是生世間的因，那麼心裏必定先有這麼一個設想，大自在等，它的體是常（不是創造出來的，是常的），起個常倒；它一定是唯一獨立地存在，不靠其他東西幫助的一個我，起一個我倒。

一切有爲法本來沒有我的，本來是無常的，你執了常倒、我倒兩個倒，纔會執它是創造世間的因。如果它不是常的，也沒有我的，那它怎麼是因呢？既然它是創造世間的因，它決定本身是常的，也是有主宰的這麼一個神，我是主宰的意思。先有常倒、我倒，纔會執它是創造世間的因，所以常我兩倒是一個根本。

「故非因執，從常我生」，所以非因執因的執著，從常倒、我倒而產生，而常我兩倒是見苦所斷，所以屬於見苦所斷。「故彼非因執因，亦見苦斷」，苦諦下邊的四個行相，無常對治常，無我對治我，常我兩倒是見苦所斷，所以從常我兩倒所生的非因執因也是見苦所斷，它們有直接聯繫的。「以常我倒，身邊見攝」，常倒、我倒這兩個是身見、邊見所攝。邊執見——執常執斷，身見——執我我所，所以這兩個顛倒，是身見、邊見所包含的。「迷粗果故，故見苦斷」，身是果，有這個身，然後執這個身有常，或者是斷。既然是從果而迷，產生非因執因的，所以是見苦所斷。

非因執因又有兩類，「一迷執我常法起，二迷宿作苦行等起」，一個是執有一個常的、我的創造主，他能造世間，非因執因。另外一個，「迷宿作苦行等起」，就是他執著修苦行能生天，比如持牛戒、狗戒。有些外道有神通，他看到一頭牛，或者一隻狗，死掉以後生天了，學狗或者牛那樣子做，這樣子刻苦地生活，他們認爲是能生天的因，這樣也是非因執因。這一類，他們迷現在的苦行，將來能生天，也是從果上看的，也是見苦所斷。「此二迷苦果」，第一類也好，第二類也好，都是從苦諦上（果上）來看，雖然是非因執因，它的內涵重點還是在果上看，所以是見苦所斷。

非道執道也有兩個。第一，「執有漏戒等，爲解脫道，此迷粗果故，亦唯見苦斷」，有漏的戒，五戒、八戒之類的。它本身是能夠得到涅槃的原因，因爲由戒纔能生定，有了定之後，纔發無漏的般若智慧，「照見五蘊皆空，度一切苦厄」，超脫生死。但是你單持有漏的戒，如果沒有無漏的定慧，解脫也得不了，所以不能偏

執。持戒的目的是生定慧，不單是持戒就夠。既不能離開戒，也不能局限於只要持戒就夠了。單是執著戒就能解脫，也是非道計道。這也是迷苦果，因為這個有漏的戒，它能夠感得生天這一類的果，他認為是解脫。這些是迷果起的，見苦斷。

第二，「執謗道邪見及疑，為清淨道」，真正是清淨的道，能出離的道，謾謗它不能出離，這是謗道的邪見。還有懷疑，本來是不對的，但是執著它是清淨的。像提婆達多一樣，他誹謗佛的道，說八正道不能出離，自己立一個道，這樣非道計道。這是迷道諦，直接跟道諦相違的，這是見道所斷。

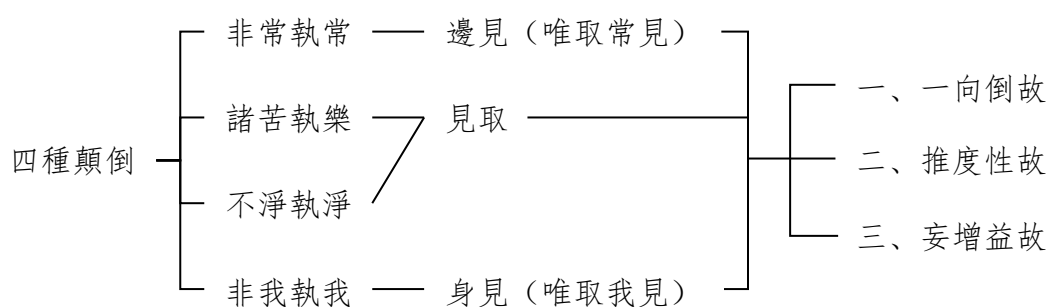
所以說見道所斷裏邊有一個戒禁取，是指這一類，而大部分的戒禁取，還是見苦所斷。前面的八十八使裏邊，見苦下邊五個見全的。見集、見滅下邊，邊見、身見是果上起的，當然集滅裏邊不會有；而戒禁取，只有見苦、見道下邊有，見集沒有，見滅當然更不會有戒禁取，它不是迷滅諦，而是迷因。但是，迷因不是迷集，它是從果上看的，這是見苦所斷。直接違背道諦的那些邪見疑，執它為清淨道，那是直接違背道諦的，是道諦所斷。

我們現在在這個世界上，都在顛倒裏過生活。什麼倒？常、樂、我、淨。這個世界本來是無常的，一定要執它是常的。千秋之業，秦始皇併吞六國之後，還要傳之萬代，哪知道是無常，傳到二世馬上就垮臺了。不淨執淨，這個世界上到處穢污的，這個人本來是血肉、痰、涕、大小便所組成的，而執為是清淨的，這是顛倒。沒有我的，偏偏要來一個我，我要怎麼辦，我要創造什麼偉大事業，以我為中心，一切要聽我指揮。沒有那個事情。本來沒有我的，這個我哪裏來呢？一切法本來自性空，說它是有的。所以這些都是顛倒。

從此第四，明四倒。論云：如前所說，常我倒生，為但有斯二種顛倒？問也。應知顛倒，總有四種，謂一於非常執常顛倒，二於諸苦執樂顛倒，三於不淨執淨顛倒，四於非我執我顛倒。答也。如是四倒，其體云何？頌曰：

四顛倒自體 謂從於三見 唯倒推增故 想心隨見力

【表五 - 六：四種顛倒】



「從此第四，明四倒。論云：如前所說，常我倒生」，前面講戒禁取從常我倒而生。「爲但有斯二種顛倒」，是不是只有這麼兩個顛倒呢？這是《俱舍論》提的問題。「應知顛倒，總有四種」，回答，應當知道顛倒不只兩種，總的說有四種。

第一，「於非常執常顛倒」，一個是常倒，本來是無常的，執它是常的。

第二，「於諸苦執樂顛倒」，一個對於苦執爲樂。現在世間的某些哲學思想也知道一切法都是無常的，剎那剎那變化，沒有一個法能夠安住一剎那的，都在變，無常。再進去，就是苦，假使能常的，就是安樂。一切法再好，無常的，今天是很好，明天怎麼樣不知道，今天做皇帝，明天被人家抓起來殺頭了，這個就是苦的，不能常保的。所以，本來世間上都是三苦、八苦，但是你執這世間是樂的，拼命追求，這是樂倒。

第三，「於不淨執淨顛倒」，一個是對不乾淨的認爲是乾淨。尤其是男女之身，大小便滿的，你想想，這個人的身上汗那麼臭，大小便又那麼臭，它是產生大小便的一個機器，你說有什麼乾淨呢？廁所大家都討厭，感到臭，不願意進去，廁所原本是乾淨的，是人的大小便給它搞髒的，人本身是產生大小便的，那比廁所要髒得多，却執它是淨，那是很顛倒。

第四，「於非我執我顛倒」，一切法本來沒有我的，沒有自在，沒有主宰的，一定要執著我要做主，我要有主宰。這是我的顛倒。總的來說，一共有四個倒：常倒、樂倒、淨倒、我倒。「如是四倒，其體云何」，這四個顛倒，到底以何爲體呢？

「頌曰：四顛倒自體，謂從於三見」，四顛倒的體，是三個見裏劃出來的。「唯倒推增故，想心隨見力」，爲什麼只有四個倒，其他的不叫倒？「唯倒推增故」，由這三個原因，立四個顛倒。經裏邊說還有想顛倒、心顛倒，也解釋一下。

釋曰：初兩句出體，第三句廢立，第四句通經。四顛倒自體，謂從於三見者，謂邊見中，唯取常見，以爲常倒；於見取中，取計樂、淨，爲樂、淨倒；於身見中，唯取我見，以爲我倒也。

「釋曰：初兩句出體，第三句廢立，第四句通經」，先出體。「四顛倒自體，謂從於三見」，四顛倒的體是什麼呢？是三個見。「謂邊見中，唯取常見」，邊執見裏邊斷、常二見，取一個常見，「以爲常倒」。

「於見取中取計樂、淨，爲樂、淨倒」，本來是不乾淨的，說它是乾淨；本來是苦的，說它是樂，這是見取，以劣執爲勝。淨倒、樂倒是見取裏邊出來的。身見裏邊執個我，本來沒有我的，說有一個我，我倒是從身見來的。所以，常樂我淨四個倒，是身見、邊見、見取裏產生的。

唯倒推增故者，此舉三因，以立四倒。言三因者，一一向倒故，二推度性故，三妄增益故。謂戒禁取，非一向倒。執有漏道得淨涅槃，雖非究竟斷惑證滅，而能暫時離染證滅，緣少淨故，非一向倒。斷見邪見，非妄增益，無門轉故。餘貪瞋等，不能推度，非見性故。是故餘惑，非顛倒體。

爲什麼要安四個倒？「唯倒推增故者，此舉三因，以立四倒」，立這四個顛倒，要符合三個原因。「言三因者」，哪三因呢？一是「一向倒故」，二是「推度性故」，三是「妄增益故」。

「謂戒禁取，非一向倒」，立四個倒，要一向是顛倒的，沒有一點點靠近真理的那一方面的。戒禁取是不是倒？不能說倒！「執有漏道得淨涅槃，雖非究竟斷惑證滅，而能暫時離染證滅，緣少淨故，非一向倒」，戒禁取，不管是佛教內部的五戒、八戒，還是外道的那些戒禁取。佛教裏邊，執五戒、八戒，也能夠感人天的福報，有一部分真理，不是全部顛倒。

「有漏道得淨涅槃」，佛教的五戒、八戒，真正證涅槃雖然不可能的，不能究竟地斷煩惱證滅，但是可以生人天，或者證到初禪、二禪，把那些染污暫時地滅下去，也可以證到一部分的擇滅。所以說，「緣少淨故，非一向倒」，它有少分的清淨之處，不能說一向顛倒。所以戒禁取不能立在四倒裏。

斷見、邪見能不能立在這四個倒裏邊？這個倒，要妄增益，本來不是那麼的，你說它有這麼一個東西。而斷見，一切都斷滅，不是妄增益，不是增益的事，是損滅的；邪見，撥無因果，也不是增益。「無門轉故」，因爲邪見也好，斷見也好，從無的那一個方面來轉的，是斷滅的那一方面說，不是增益方面的，所以也不能立在倒裏邊。

其餘的貪瞋那些煩惱，「不能推度」，不是見性。見是推度爲性，四個倒都有推度功能的，而其他的貪瞋等煩惱，沒有推度功能，所以也不能立在倒裏邊。

立倒要三個條件。一個是一向倒，一向顛倒，沒有一點點清淨的、符合真理的地方。第二個是推度性，要有見性的。第三是妄增益，無中生有的，本來不是乾淨說它是乾淨，並不是斷滅。「是故餘惑非顛倒體」，所以其他的煩惱，包括斷見、邪見，這些都不是顛倒的體。顛倒的體只有三個，就是邊見（取常見）、薩迦耶見、見取（取淨、樂二倒）。

想心隨見力者，通經也。若唯見是倒，何故經言，於非常計常，有想心見三倒，於苦、不淨、非我，亦有想心見三倒？答：理實應知，唯見是倒，想心隨見，亦立倒名，與見相應，行相同故。此十二倒，依婆沙師，預流永斷，見及相應，見所斷故。分別部說，八唯見斷，四通見修斷，謂樂淨中，各有想心，此四想心，預流未斷。故引頌言：尊者慶喜阿難告彼尊者辨自在言初果人也，由有想亂倒，故汝心焦熱，遠離彼想已，貪息心便

淨。據此頌，聖人由有想心倒也。由此頌文，故經部說，八想心倒，學未全斷。

「想心隨見力者，通經也」，經裏有想顛倒、心顛倒，也解釋一下。「若唯見是倒，何故經言，於非常計常，有想心見三倒，於苦、不淨、非我，亦有想心見三倒」，引經問難：你說顛倒是見，推度性的，為什麼經裏邊說，非常謂常裏有想顛倒、心顛倒、見顛倒？於不淨、苦、無我裏邊也有想顛倒、心顛倒、見顛倒？單說個見顛倒，好像跟經不符合，沒有講完全。

「答：理實應知，唯見是倒，想心隨見，亦立倒名，與見相應，行相同故。此十二倒，依婆沙師，預流永斷，見及相應，見所斷故」，雖然經裏邊說有這麼多的倒，四個倒裏邊每一個都有三個倒，有十二個倒，但實際上說，這十二個歸結攏來就是四個倒。只有見纔是真的倒，想也好，心也好，它們所以叫倒，因為跟見相應，見是倒，心跟想也成了倒。相應心所五義相應，同一行相、同一時間、同一所依等等，五個相同。這裏指在觀境的時候，心所法的行相（行解）是相同的。心是心王，見是慧心所，想是想心所，這是相應的，見顛倒，這個心也顛倒，這個想也顛倒。

「此十二倒」，這十二個顛倒，「依婆沙師」，依有部的論師來說，預流果全部斷完。為什麼？見是迷理的，本身是見道所斷，相應法同樣，都是迷理，當然也是見所斷。這是有部的說法。其他的部如經部、分別部有另外的說法。

下邊世親論主引其他的部——分別部，分別部認為，這十二個不一定是見所斷，有八個是見所斷，四個通修所斷。

「謂樂淨中，各有想心，此四想心，預流未斷」，這十二個倒當中，樂顛倒、淨顛倒裏，樂的想、樂的心、淨的想、淨的心，這個預流果沒有斷，為什麼呢？

他引經裏一個頌來證明，「尊者慶喜，告彼尊者辨自在言」，慶喜（阿難）給一個得初果的人（辨自在）說。「由有想亂倒，故汝心焦熱，遠離彼想已，貪息心便淨」，他雖然證了初果，見道的煩惱斷完了，但是修道斷的煩惱沒有斷，他還有貪心。這個得了初果的人，因為起了貪心，他心裏很熱惱，阿難用這個偈來教化他。因為你心裏的想顛倒，所以你心裏焦熱。心裏煩惱生起來了，就像熱鍋上的螞蟻一樣，坐立不安，心裏焦熱。只要你把想離開之後，心就清淨了。從這裏邊說，初果的人有想倒，有心倒，如果沒有想倒、心倒，怎麼辨自在證了初果之後，貪心起的時候，心、想都起顛倒呢？這證明，樂、淨的想、心的顛倒在初果的時候也有，那是修所斷。初果已經見了道，他這個還沒斷，要修道纔能斷掉。

根據這個頌，分別部說這十二個顛倒，有四個是通見道、修道所斷的，即淨、樂的想、心顛倒。八個乃是見道所斷。根據這個頌，初果的那些聖者，他還有心顛倒、想顛倒。因為初果人，沒有斷盡欲界修所斷的九品煩惱。斷了六品是一來果，初果可能是一品也沒有斷，或者斷了五品，這個時候沒有斷完，碰到一點事，他還能起貪心。但是這個貪心，只要人家一提起，或者自己能夠提起正念，馬上就息下

去，跟一般凡夫不一樣。阿難尊者看到這個聖者起了煩惱，給他說這個頌，他貪心馬上就息下去了。這個頌證明初果的人，還有想顛倒、心顛倒。

「由此頌文，故經部說，八想心倒，學未全斷」，根據這個頌文，經部說，不是四個，有八個想、心倒（每一種有兩個），見道之後沒有斷完，可以通修所斷。經部說，常、樂、我、淨四個見顛倒直接是見性，是見道所斷的；而常樂我淨的想顛倒、心顛倒這八個，可以通修所斷，因為這個頌說見了道之後，還可能起想顛倒、心顛倒，不一定是樂、淨、我跟常，見了道的人也可能起這個顛倒，但是很容易滅下去。經部的主張是八個顛倒通見修所斷，四個顛倒纔是真正的見所斷。

為什麼世親菩薩要把這幾句話擺進去呢？他同意經部的說法。因為這個頌明明可以看出來，想、心顛倒在初果還沒有斷完。經部把常、樂、我、淨的想和心這八個顛倒，全部歸於見修所斷。

下邊要講慢。這個慢，對我們修行的人，是個大障礙。自己要好好檢查一下，到底我們有多少慢在裏邊。本來貪瞋癡慢疑見六個煩惱，慢只是其中一個。現在把慢分爲七個，還可以分爲九個。為什麼要這樣分析？就是要把慢認識清楚，認識清楚才能消滅它。如果你糊裏糊塗，不認識它，消滅不了。這個慢是我執的一個最大的護擁者，一切我執在哪裏表現？在慢上表現。你怎麼知道自己有我執呢？從有慢心裏一看就看出來了。所以我們要看修行是不是上路，看他慢心有沒有。真正修行上路，是把我執要滅下去，「降伏我執大魔求加持」，要把它降伏。如果我執的表現息下去，我執現行不起，那是修行有成效。如果我執很厲害，甚至於比以前更大，那麼修行是退了，走到反道去了。我執你拿不出來，又看不到，最大的表現就在慢上。有慢就知道有我執，慢得厲害，我執就厲害。所以要把慢仔細地琢磨一下。

從此第五，明七九慢。就中分二：一正明七九慢，二明未斷不起。且第一明七九慢者，論云：爲唯見隨眠，有多差別，爲餘亦有？頌曰：

慢七九從三 皆通見修斷 聖如殺纏等 有修斷不行

「從此第五，明七九慢」，把慢分七個，又分九個，主要讓我們認識慢，也是認識我執。「就中分二：一正明七九慢，二明未斷不起」，第一，正面說什麼叫七慢，什麼叫九慢；第二，有些慢，包括其他煩惱，在某些情況下，雖然還沒有斷，但是可以不生起現行。先說第一科。什麼叫七慢？什麼叫九慢？「論云：爲唯見隨眠，有多差別，爲餘亦有」，見分五個，五個裏邊又分很多支分，其餘煩惱是不是有差別呢？

「頌曰：慢七九從三」，其中慢也可以分很多差別，可以分七，也可以分九。

「從三」，這個九，是從三分出來的。「皆通見修斷」，這七個慢、九個慢，通見所斷、修所斷。「聖如殺纏等，有修斷不行」，對聖者來說，那些慢，跟「殺纏」，瞋恨心，雖然是修所斷，見道的時候沒有斷，但是可以不現行。

釋曰：初句正答，第二句明見修斷，下兩句分修道不行。且慢七者，一慢，二過慢，三慢過慢，四我慢，五增上慢，六卑慢，七邪慢。令心高舉，總立慢名，行轉不同，故分七種。於他劣謂己勝，於他等謂己等，雖然稱境，以心高舉，說名為慢。於他等謂己勝，於他勝謂己等，名為過慢，過前慢故。於他勝謂己勝，名慢過慢，慢他過故。執我我所，令心高舉，名為我慢，恃我起故。未得謂得，名增上慢。於多分勝，謂己少劣，名為卑慢。於無德中，謂己有德，名為邪慢。成就惡行，名為無德，恃惡高舉，名為邪慢也。

「釋曰：初句正答，第二句明見修斷」，第一句正面回答。是不是其他煩惱也可以分很多差別呢？慢，可以分七個，也可以分九個。第二句說慢是怎麼斷的。見道所斷、修道所斷都有。下面兩句，「明修道不行」，即使是修所斷的，對聖者來說，也可以不現行。

「且慢七者」，七個慢，怎麼分呢？第一是慢，第二過慢，第三慢過慢，第四我慢，第五增上慢，第六卑慢，第七邪慢。

什麼叫慢？「令心高舉」，前面講心所法的時候講過，憍是自己感到飄飄然，沒有跟人家比較；慢是自他比較而來的，跟人家一比，認為自己高，這就是慢。一個凡夫，跑到哪裏去，你都可以檢查自己的慢心。你到一個團體裏邊，你就會比一比，我在這裏怎麼樣，我在裏邊是優勝的，或者是不行的，馬上就會比較，就會產生這些慢的感覺來。感到自己優勝的，就了不得；感到自己是非常差，差也沒關係，這也是慢的表現，是卑慢。所以知道慢的行相後，可以檢查自己。這個心理狀態，你認為不是慢，其實是慢！什麼慢？名字都有。總的來說，什麼叫慢？「令心高舉」，本來不是那回事，把自己心抬得高高的，就是慢。「行轉不同，故分七種」，它的行相、變化不同，又分了七個慢。

「於他劣謂己勝，於他等謂己等，雖然稱境，以心高舉，說明為慢」，他確實是差，你覺得他就是不及我，高興，這就是慢。「於他等謂己等」，他確實跟你功德一樣，你覺得我跟他一樣，好像是了不得，這也是慢。雖然自己勝，他差，或者自己跟他相等，跟客觀情況是符合的，但是你心裏有個抬舉，把自己抬起來了，就是慢，所以慢是很容易出現的。即使自己跟他相等，你也知道相等，但是你想，「哎，我跟他一樣，很厲害」，這個心一高舉起來，就是慢。

「於他等謂己勝」，本來他和你相等的，你以為比他高，那更是慢。「於他勝謂己等」，他本來比你高，你以為跟他相等。有些人本來學得很好，你覺得「哎！他也不過如此，跟我差不多」。真正差不多嗎？你去比比看，其實差得遠了。但是你總自以為好像是差不多。這是過慢，超過客觀事實。前面客觀上是符合的，你把心抬高，自以為了不得，那是叫慢。本來他跟你相等，你說比他好；或者本來他比

你好，你說跟他差不多，這是過慢，比慢還過一層。慢是客觀相稱的，過慢在客觀也不稱了，比前面的慢還要超過一級。

「於他勝謂己勝」，他本來比你好的，現在你說你比他好，這是慢過慢，比前面過慢還要加一層。「慢他過故」，比過慢還要加一層。

「執我、我所，令心高舉，名為我慢」，我慢，是執我、我所。自己執一個有我，有了我就有所，這個心叫我慢。所謂我慢貢高，就是有那個「我」，如果「我」沒有了，怎麼我慢貢高呢？佛教講無我，根本沒有我慢貢高的一點點可以沾邊的，有我慢貢高，說了半天就是跟佛教不相應，你不但是我慢，還要貢高，那是跟佛教背道而馳。「恃我起故」，因為有這個我，就產生我的慢。《戒定慧基本三學》裏邊的「禪定品」，後邊有三十八個恃。比如自己出生高貴，了不得；自己才能過人，以為了不得；自己身材長得高大，又是以為了不得；頭腦聰明又了不得，反正三十八種自以為了不得的東西，這都是我慢裏邊產生出來的。

「未得謂得」，本來你沒有證到什麼，但是不懂法相，不是故意誑語，你說你證到了，未得謂得，未證謂證，是增上慢。

「於多分勝，謂己少劣，名為卑慢」，本來人家比你好得多，你覺得自己只比他差一點，差得不多，也承認自己差，但是不承認差得很多，感到只稍微差一些。

「於無德中，謂己有德，名為邪慢」，這個更壞。自己沒有品德，做了壞事的人，還自以為自己有德，自己很好。在社會上有些人，壞事做透，還是高高在上，自以為了不得，邪慢。什麼叫無德呢？「成就惡行」，做了很多壞事，「名為無德」。「恃惡高舉」，做了壞事，還以為了不得，憑自己做了那麼多壞事，把自己抬得高高的，邪慢。這是最壞的。

這裏把慢分了七類，不是叫你看人家，要看自己。自己在什麼場合，你心裏一個念頭起來，什麼慢？自己檢查一下。慢是障道的，要把它除掉。

慢九者，發智論說，慢類有九，一我勝慢類，二我等慢類，三我劣慢類，四有勝我慢類，五有等我慢類，六有劣我慢類，七無勝我慢類，八無等我慢類，九無劣我慢類。從三者，此九慢類，從前七慢中三慢流出，其三慢者，謂慢、過慢、卑慢也。初我勝慢類，從過慢出；第二我等慢類，從前慢出；第三我劣慢類，從卑慢出；第四有勝我慢類，亦從卑慢出；第五有等我慢類，從前慢出；第六有劣我慢類，從過慢出；第七無勝我慢類，從前慢出；第八無等我慢類，從過慢出；第九無劣我慢類，從卑慢出。問：無劣我慢，高處是何？答：謂自愛樂勝有情聚，返顧己身，雖知極劣，而自尊重，得成無劣我慢也。

「慢九者」，根據《發智論》，慢還可以分為九個，「一我勝慢類，二我等慢類，三我劣慢類，四有勝我慢類，五有等我慢類，六有劣我慢類，七無勝我慢類，八無等我慢類，九無劣我慢類」，這九個，基本上從前面開出來的。跟他比較，有

等的，有勝的，有劣的，分了九個。「從三者，此九慢類，從前七慢中三慢流出」，從前面七慢中的三個慢，開出這九個。「其三慢者」，就是慢、過慢、卑慢三個。

第一，「我勝慢類，從過慢出」，我勝慢類是從過慢裏邊開出來的。本來人家跟你差不多，你說比他高，那是過慢，所以我勝慢類，是從過慢裏來的。

第二，「我等慢類，從前慢出」，我等慢類，人家跟我一樣，我也說一樣，從前慢出，雖然是符合客觀的，但是你說「我跟他差不多，我也很好」，這個慢心起了，是我等慢類。

第三，「我劣慢類，從卑慢出」，從前面的卑慢出，「他雖然更好，我也不差」，也承認自己不如他，但只是差一點點，還以為自己了不得，就是我劣慢類。

第四，「有勝我慢類，亦從卑慢出」，有勝我慢類，人家比我勝，我也承認自己差，但是還是抬高自己。

第五，「有等我慢類」，人家跟我相等，產生一個慢，從前面慢出來的。

第六，「有劣我慢類」，人家跟我相等的，說我比他高，是從過慢出。

第七，「無勝我慢類」，無勝我，他跟我一樣，從前面的慢出，符合客觀情況，但是自己抬高自己。

第八，「無等我慢類」，人家跟我相等，我說比他高，是從前面過慢裏分出來的。

第九，「無劣我慢類，從卑慢出」，無劣我慢類，人家比我高，我也承認自己差，但是說我這樣也可以，從卑慢出。這九個慢是從前面三個慢裏開出來的。

「問：無劣我慢，高處是何」，無劣我慢——最後一個，既然人家是比我高，你也承認他高，那抬高自己的慢從什麼地方說起來呢？

「答：謂自愛樂勝有情聚，返顧己身，雖知極劣，而自尊重，得成無劣我慢也」，他自己「愛樂勝有情聚」，比他超勝的有情聚，他也羨慕那些人，再反過來看看自己，跟他們比起來差遠了。但是雖然如此，「而自尊重」，感到自己還是很了不得的，慢就表現在這個地方，所以這個很微細。不要說你承認人家高，你就沒有慢心，還有慢在裏頭。

這樣開了九個，叫我們好好地辨析自己心裏的狀態。慢心是很容易起來的，即使你承認人家高，你比他低，還有慢在裏邊，何況你認為比人家高。所以說這個慢，是很不容易除掉的。

皆通見修斷者，七慢、九慢，皆見修斷。緣見所斷起者，名見所斷，緣事起者，名修所斷。修所斷慢，聖未斷時，雖復成就，或有現行，或不現行。不現行者，我慢一也，所餘六慢，聖可現行。前九慢類，聖亦不現行。故頌言有修斷不行者，即九慢類，及我慢也。聖如殺纏等者，舉例釋也。如殺生纏，是修所斷，聖雖未斷，必不現行。殺纏既爾，慢類亦然。

殺生纏者，謂瞋是也。等者，等取盜、姪、誑纏，無有愛全，有愛一分。言無有者，謂三界非常，於此貪求，名無有愛。一類衆生，被苦所逼，作如是念，願我死後，斷壞無有，故於無有，而起愛也。有愛一分者，有諸異生，願我當爲闍羅筏拏大龍王等闍羅筏拏，水中龍象，從水爲名，帝釋所乘也。於當有起愛，名爲有愛，願爲龍象等，是有愛中一分愛也。此一分愛，緣傍生故，聖不起也。殺等諸纏，緣事起故，皆修所斷。

「皆通見所斷者」，到底是見所斷、修所斷？「七慢、九慢，皆見修斷」，七個慢也好，九個慢也好，都是通見道所斷、修道所斷。

怎樣叫見所斷，怎樣叫修所斷呢？「緣見所斷起者，名見所斷。緣事起者，名修所斷」，這個慢，假使是緣見所斷的煩惱起的，「若緣見此所斷爲境，名見此所斷」，假使這個慢心，緣的是見此所斷的煩惱，那這個慢心也是見道所斷；假使這個慢心是緣事而起的，不是迷理的，叫修所斷。

「修所斷慢，聖未斷時，雖復成就，或有現行，或不現行。不現行者，我慢一也。所餘六慢，聖可現行。前九慢類，聖亦不現行。故頌言有修斷不行」，辨了修所斷、見所斷之後，就聯繫到聖者還有沒有起那些慢。見所斷的慢，當然聖者是斷掉了，見道以後，見道所斷的煩惱全斷掉了。

那修所斷的煩惱，聖者還起不起現行？這裏有簡別。慢有修所斷、見所斷。見所斷的，聖者決定不起，於見道的時候斷完了。修道所斷的慢，聖者起不起？一般說，修所斷的慢，有的聖者還沒有斷，應當會起，但是「有現行，或不現行」，有的是要起，有的不起的。哪個不起？我慢。因爲聖者見到無我，我慢不起，即使是修所斷的我慢，雖然種子沒有斷，但是現行事實上不會出來。所以我們可以再有一個鑒別標準，你說這個人開悟（見道）了，有沒有我慢？如果還是我慢貢高，那靠不住。

見所斷的慢除掉了，修所斷的我慢也不現行，真正是聖者，決定沒有我慢。所以這裏說修所斷的煩惱，聖者雖有成就，成就意思是種子沒有斷，但是它可以不現行。哪一個不現行呢？我慢一個，這是就七慢來說。其餘六個慢「聖可現行」，其餘六個慢，聖者有的時候還會起來，但是起來之後，一觀照，馬上就沒有了，跟凡夫不一樣。凡夫慢起來，你勸他，他還要跟你發脾氣，他說：「我什麼慢？」跟你吵起來。聖者不一樣，雖然現行，別人一說或者自己正念一提就息下去了，而我慢，絕對是不現行的。

前面九個慢，聖者也不現行的，聖者跟凡夫差別很大。這九個慢，聖者沒有的，即使是修所斷，種子沒有斷，「聖亦不現行」，現行也不起。所以簡別聖者、還是凡夫，這些地方就可以看出來。「故頌言」，所以頌裏說，「有修斷不行」，聖者雖然有些煩惱是修所斷的，但是不現行，就是指這九個慢跟我慢。

「聖如殺纏等」，我慢跟九慢，聖者雖然修所斷的沒有斷，但是不起現行。其他的例有沒有？還有，殺纏。殺生的纏（煩惱）就是瞋，是修所斷的煩惱。「聖雖

未斷，必不現行。殺纏既爾，慢類亦然」，聖者修所斷的煩惱雖然沒有斷，但是如殺生這個煩惱，聖者絕對不起現行。聖者見道以後，任何情況之下都不會犯五戒，肯定是不殺生的，哪怕你殺了他的頭，叫他殺，他也不殺。「必不現行」，這個不會起來。「慢類亦然」，這是舉殺纏這個例，慢類也是這樣。聖者任運不犯五戒，這是大家公認。

什麼叫殺生纏？「殺生纏者，謂瞋是也」，殺生纏就是瞋恨心，這個瞋恨心起了，要殺生的。「等」，不但是瞋，還有「盜、姪、誑纏」，殺盜姪妄，在聖者不會起的，這個大家都公認的。還有「無有愛全，有愛一分」，這些聖者都不會起的。

盜姪誑這些煩惱，當然大家知道。什麼叫無有愛？「謂三界非常，於此貪求，名無有愛」，希望三界斷滅。「一類衆生，被苦所逼，作如是念，願我死後，斷壞無有，故於無有，而起愛也」，什麼叫無有愛呢？有的衆生，他活得苦透了，到處碰壁，他希望最好是死了之後什麼都沒有了。現實中很多這樣的人，他在世界上，到處碰壁，實在是活不下去了，希望一死了之，什麼都不要有了，這叫無有愛。實際上不可能的，你死了之後，後頭還有輪迴等在那裏。一般說，死了以後三惡道去，是很苦的。無有愛，是希望死了以後，「斷壞無有」，什麼都沒有。他這個意思，也是不要再受苦，苦受得實在吃不消了，最好死了以後什麼都沒有，苦也沒有，這叫無有愛，聖者不會起這個心的。

「有愛一分」，什麼叫有愛一分呢？「有諸異生，願我當爲菴羅筏拏大龍王等」^①，菴羅筏拏是一種龍。菴羅筏拏本來是一條河的名字，這裏是帝釋天所乘的那條龍。某人因爲看到帝釋天乘的龍象很尊貴，他也發一個願，將來做帝釋天騎的龍象。這樣的願，聖者不會起的，因爲這畢竟是畜生，聖者不會起生畜生道的願。

「於當有起愛，名爲有愛」，將來要投生的這個有。「起愛」，希望投生，將來再要感一個有，這個叫「有愛」。想要做龍、做象的願是有愛的一部分，叫有愛一分，這個聖者不會起的。聖者是生人天的，不會發願做畜生。所以，「緣傍生故，聖不起也」，因爲這個愛，是希望自己將來做一個畜生，這樣的愛、這樣的願，聖者不會起。

凡是見了道的聖者，是不會有這些的。我慢沒有，九慢也沒有；想殺盜姪妄的那些煩惱也沒有；或者希望死了以後，一切斷滅，世界整個消滅的想法，也不會有；或者想將來要投生，做一個很偉大的畜生，也不會有。這是聖者見了道以後就有的功德。

^① 《光記》卷十九：「一分者，謂異生時發願，當爲菴羅筏拏大龍王等。正理云：等言爲顯阿素洛王、北俱盧洲、無想天等。菴羅筏拏是水名，水中龍象，從水爲名，即是帝釋所乘龍象王也。故正理七十五說菴羅筏拏大象王，是三十三天所乘象王。」

「殺等諸纏，緣事起故，皆修所斷」，殺生、盜、姪、妄，或者是有愛、無有愛，這些都不是迷理的，而是迷事的，從事上起來的煩惱，這是修所斷。雖然是修所斷，聖者對修的煩惱不一定斷完，但是他不現行，這是聖者的一些功德。

從此第二，明未斷不起。論云：何緣聖者，未斷不起？頌曰：

慢類等我慢 惡作中不善 聖有而不起 見疑所增故

「從此第二，明未斷不起」，既然這個煩惱沒有斷，怎麼不起現行呢？

「論云：何緣聖者，未斷不起」，為什麼聖者這個修所斷的煩惱還沒有斷，却不起現行呢？

「頌曰：慢類等我慢，惡作中不善，聖有而不起，見疑所增故」，這些煩惱是見、疑所增上的，因為有見有疑，就產生這些煩惱。既然見疑在見道的時候斷掉了，這些煩惱自然也沒有依靠，也不會產生了。雖然本身沒有斷，但事實上它沒有現行的力量，所以不起。

釋曰：慢類等者，謂九慢類也，等取殺等諸纏，無有愛全，有愛一分也。此慢類等，及與我慢，並惡作中，不善惡作。聖有而不起者，此上慢等，聖有而不起也。

「釋曰：慢類等者，謂九慢類也」，慢類等，就是九慢等。聖者雖然沒有斷，可以不起來。「等」，「等取殺生諸纏」，就是前面所說殺盜姪妄的那些煩惱，還有「無有愛全，有愛一分」，所有的無有愛，有愛的一部分，發願做畜生的那一部分。「此慢類等」，上面這些，「及與我慢」，並還要加一個「惡作中不善」，再補一個，不善的惡作。惡作是追悔，追悔有善、不善的。假使做了好事追悔，就是不善的；假使做了壞事追悔，那是善的。這裏說惡作中不善，是做了好事追悔。比如今天布施，「哎呀，該不要布施的，現在錢不夠了」。這樣的心就不好。或者念誦念了很多，追悔，「哎呀！花了那麼多時間白白地念了，沒得好處」。你念了一遍經，或者念了一百遍經，好處是你自己見不到的，但是你認為沒有好處，這個追悔是不善的惡作。

「此上慢等，聖有而不起也」，上面的慢類、我慢等等，聖者雖然有它們的種子，得還在，但是不起現行。

見疑所增故者，釋不起所由也。九慢、我慢，我見所增。殺等諸纏，邪見所增，由起邪見，行殺等也。無有愛全，斷見所增。有愛一分，常見所增。不善惡作，由疑所增。此見及疑，聖已永斷，故慢類等，聖不現行。論云：而由見疑背已折故。解云：慢類等已^①見疑為背，聖斷見疑，名背已折也。

^① 已：疑為「以」字。

「見疑所增故」，為什麼不起現行呢？這些煩惱，是見疑所增長的。「釋不起所由也」，聖者不起現行，是這個原因。

「九慢、我慢，我見所增」，九慢、我慢是由薩迦耶見所增長的。「殺等諸纏」，殺盜婬妄的煩惱，屬於邪見滋長起來的。「由起邪見，行殺等也」，如果沒有邪見，不會起殺盜婬妄，因為見不正，有邪見，就會引起殺盜婬妄的事情。

什麼叫邪見呢？不相信造了因是要感報的。假使信因果，他就不會去殺生。人家說，殺了生之後要受報的，他不相信。起了邪見纔做殺盜婬妄的事情。本來邪婬不能做，他說這個沒有關係，只要自己舒服，什麼都可以幹。「由起邪見，行殺等也」，因為有了邪見，殺盜婬妄纔會起來。

「無有愛全」，全部的斷見，希望一切斷滅，「斷見所增。有愛一分，常見所增」，「有愛」，希望將來死了之後投生，一分指要做畜生等不好的那一部分，這是常見所增。

「不善惡作，由疑所增」，疑心所增長的。

這個見也好，疑也好，都是見道所斷的。「聖者已永斷」，這些見、疑，聖者在見道的時候把它們斷完了。「故慢類等，聖不現行」，由見、疑發起的那些煩惱，也不現行。

「論云：而由見疑背已折故」，為什麼不起呢？《俱舍論》裏邊說，「由見疑背已折故」，見疑的背已經斷掉了。

「解云：慢類等已見疑為背，聖斷見疑，名背已折」，什麼叫背已斷折？一個人如果背脊骨被打斷了，坐不起來，也站不起來，只能睡在那裏。這個煩惱一樣的，殺盜婬妄的煩惱也好，九慢、我慢也好，這些是見跟疑的力量支持起來的，見、疑等於說是它們的背脊；現在見疑在見道的時候斷掉了，背脊被打斷了，雖然沒有死掉，但是爬不起來，行動不能自在。那些煩惱雖然還在，但是現行起不了了。我們經常說，見了道的聖者，他是不會犯五戒的，就是這個道理。

犯五戒——殺盜婬妄等，是緣事而來的，本來是修所斷的，不是迷理的，他如果還沒斷修道的煩惱，為什麼不起這些煩惱呢？因為這都是邪見支持來的，邪見沒有了，這些事情的作用不起了。所以聖者的一些特徵，我們知道很多了。現在有些人說見道、開悟，這也是個尺子。

學一部論，要踏踏實實，自己確實懂了，人家問你也答得出來，自己也最好是能用起來，那纔是把一部書學好了。單是表面上文字看一看，似是而非，似懂非懂的，這不算數的，這要下工夫聞思修。我們經常說，聞了之後要思。聞慧是聽懂（聽不懂，聞慧還沒有），聞慧有了之後還得思慧，沒有經過思惟，不深刻，就像水瓢上寫帳。思惟是把它刻下去，刻在木頭上，這個擦不掉了。思慧得到還不夠，還要修。但是嚴格的修，談何容易，要得定之後纔行。不一定是定中纔叫修，思惟修也是一種修，也可以達到一定的效果。如果說真正得了定之後纔叫修行，恐怕沒有幾個人在修行，因為沒幾個人得定。只要認真地思惟也是修行。

從此大文第二，諸門分別。就中分八：一、明遍行非遍行，二、明漏無漏，三、明二種隨增，四、明二性分別，五、明根非根，六、明惑能繫，七、明惑隨增，八、明次第起。且初第一，明遍行非遍行者，論云：九十八隨眠中，幾是遍行，幾非遍行？頌曰：

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

「從此大文第二，諸門分別。就中分八：一、明遍行非遍行，二、明漏無漏，三、明二種隨增」，煩惱隨增有兩種，一種是所緣隨增，一種是相應隨增。第四是「明二性分別」，一般是三性分別，煩惱怎麼是二性分別呢？既然是煩惱，沒有善的，要麼是有覆無記，要麼是不善，所以是二性分別。第五「明根非根」，根有善根、不善根。煩惱裏只能有不善根，哪些是根，哪些不是根呢？第六，「明惑能繫」，煩惱繫縛於哪一界？第七，「明惑隨增」，煩惱的隨增。第八，「明次第起」，煩惱的生起，有一定的次第的。這裏講煩惱是比較明細的。

「且初第一，明遍行非遍行者」，第一科，哪些屬於遍行，哪些不屬於遍行。遍行在前面有一點概念，這裏還要再仔細廣講。「論云：九十八隨眠中，幾是遍行，幾非遍行」，煩惱最略的是六，開廣一點七，再廣是十，再廣是九十八。從最廣的來說，九十八個隨眠裏邊，哪些屬於遍行、哪些不屬於遍行？

「頌曰：見苦集所斷，諸見疑相應，及不共無明，遍行自界地。於中除二見，餘九能上緣。除得餘隨行，亦是遍行攝」，這裏講哪些是遍行。「見苦集所斷」，見苦、見集所斷的煩惱裏邊，「諸見」，見苦所斷的見，五個具足；見集所斷的見，除了三個，還有見取、邪見。諸見，諸代表多數。還有疑，以及相應的跟不共的無明。什麼叫相應無明？就是跟其他煩惱相應的、同時生起的無明。還有一種是自己長出來的，不跟其他煩惱一起生起的無明，叫不共無明。

這一些煩惱是遍行隨眠，它自界地可以遍行，通五部的都能夠生起。而其他的煩惱，只能是當部的生起。在這十一個遍行煩惱裏，除身見、邊見兩個見，其餘九個都能上緣，即遍行煩惱裏的上緣惑，能夠緣上界（色無色界）的煩惱。

「除得餘隨行」，這是講煩惱的體，它的隨行，同時生起的相應、俱有法，裏邊要除開得，因為得的果跟煩惱的果不同，所得的是那個本法。「亦是遍行攝」，除了得以外其餘的相應法、俱有法，四相——生住異滅這一些，也屬於遍行攝。所以除了根本的十一個隨眠之外，它的隨行法，也是屬於遍行。

釋曰：見苦集所斷者，遍行隨眠，唯在苦集諦也。諸見疑相應，及不共無明者，苦下五見，集下二見，名為諸見。疑者，苦集下疑也。相應者，謂與見疑相應無明也。不共者，謂苦集下，不共無明也。總有七見、二疑、二無明，名十一遍使也。

「釋曰：見苦集所斷者」，遍行煩惱有幾個呢？在見苦、見集所斷的煩惱裏邊，有十一個。遍行隨眠，只在苦集諦下纔有。「諸見疑相應，及不共無明」，見苦集諦下的哪些煩惱是遍行呢？見苦所斷的煩惱下邊五個見：身見、邊見、見取、戒禁取、邪見。集諦下兩個見：邪見、見取。這七個見叫諸見。還有疑，見苦下一個疑，見集下一個疑，算兩個；再加兩個無明。這個無明，有的時候相應，「謂與見疑相應無明也」，跟見疑同時生起的無明。還有一種是不共無明，不與見疑同時生起的，自己單獨生起無明，見苦下一個無明，見集下一個無明。七個見、兩個疑、兩個無明，一共十一個，叫遍行煩惱，也叫遍使（使即煩惱）。

遍行自界地者，謂此十一，力能遍行自界、自地五部諸法，名為遍行。一遍緣五部，二遍隨眠五部，三為因遍生五部，依此三義，立遍行名。

為什麼叫遍行？「遍行自界地者，謂此十一，力能遍行自界、自地五部諸法，名為遍行」，「自界」，假使這個煩惱是欲界的，就在欲界裏，不能超出欲界。「自地」，欲界的只有一個地，假使色界的，初禪是離生喜樂地，二禪是定生喜樂地等等。對上二界來說，還限於自地。

不管上界也好，欲界也好，都有五部的煩惱，見苦、見集、見滅、見道，還有修所斷，這五部煩惱裏邊都能遍行，在五部裏都能起作用。起什麼作用呢？「一遍緣五部」，它五部裏的都能緣。「二遍隨眠五部」，在五部下邊都能起隨眠的作用。第三，「為因遍生五部」，它也可以產生五部。從這三個方面叫它遍行。

其他的煩惱，假使同類因生等流果，只能在自地的自部。見苦所斷的生起見苦所斷的，見集所斷生見集所斷，只在自己那一部裏邊做同類因。而遍行煩惱，它力量廣，五部裏邊都可以起作用。什麼作用呢？它能緣五部，能在五部裏起隨眠作用，同時也能夠產生五部的法（煩惱法）。這個通五部的作用，就是遍行。

於中除二見，餘九能上緣者，明九上緣惑也。於十一中，除身邊二見，餘九隨眠，能緣上界上地，名九上緣惑也。不執上界為我所故，身見不緣上也。邊見必依身見起故，故邊見不緣上也。緣上界者，於上二界，或各緣一，或二合緣。緣上地者，於上八地，或一一別緣，或二二合緣，乃至或八地合緣。

十一個遍行煩惱裏，除了身見、邊見兩個見，其餘九個有另外一個名字，叫上緣惑，能夠緣上界。兩個見不能緣上界，因為它執著自己的身，生在這一界，這一地，就執在這個地方，不會把上界的東西執為自己，所以身見、邊見不緣上界。而其他九個煩惱，都能夠緣上界，也叫做上緣惑。

「餘九隨眠，能緣上界上地」，其餘九個煩惱，苦諦下三個見、集諦下兩個見、苦集之下的疑、苦集之下的無明。這九個隨眠，能緣上界（色界、無色界）、上地（即上界八個地）的煩惱，叫上緣惑。

「不執上界爲我我所故，身見不緣上也」，爲什麼身見、邊見要除掉呢？對上界的東西，不會執持爲我我所的，這個我決定在自己本地，不會把上邊的東西執爲我。我我所這個見，決定不能超越自己本地的。

「邊見必依身見起故，故邊見不緣上也」，邊見是依身見來的，執這個身是斷的、是常的，是身見的差別。既然根本的身見不緣上，它也不會緣上。所以在十一個遍行裏邊，這兩個見不緣上界，而其餘九個都能緣上界。

「緣上界者，於上二界，或各緣一，或二合緣。緣上地者，於上八地，或一一別緣，或二二合緣，乃至八地合緣」，緣上界裏邊也有差別，有各式各樣的變化。

從欲界來說，上界是色界、無色界，或者緣一個——色界或無色界，或者兩個合起來一起緣。色界有四個地，無色界有四個地，這八個地，或者是一個地一個地緣，比如緣離生喜樂地，乃至緣非想非非想地，分別地緣，一次只緣一個；或者兩個兩個緣，比如初地二地合起來緣，三地四地合起緣，或者三個三個緣，乃至八個一起緣都可以，千變萬化，不局限於一種方式。

除得餘隨行，亦是遍行攝者，十一隨眠，相應俱有，名爲隨行。此之隨行，亦遍行攝，遍行因故。隨眠上得，以與隨眠，非一果故，不名遍行，故除得也。

「除得餘隨行，亦是遍行攝」，這十一個根本隨眠是遍行，但它還有相應法。什麼相應法？十一個隨眠是煩惱，跟它一起生起的決定還有心王、十大地法等等，這些叫相應法。跟它同時生起的不相應行，生、住、異、滅、得、非得等等，這些叫俱有法。這些相應法、俱有法，把得除掉，也是遍行。「相應俱有，名爲隨行」，凡是跟它相應的法、跟它同時生起俱有的法，都叫隨行。隨行（除得）也屬於遍行的範圍，是遍行所攝，爲什麼它們攝在遍行裏？「遍行因故」，因爲它們都能作遍行因。遍行因在前面講六因四緣五果的時候講過。

在遍行的法裏邊，一個得要除掉，即隨眠上的得。「以與隨眠，非一果故，不名遍行」，遍行因是要跟煩惱同時產生同一個果的，而這個得的果是那個煩惱本身，與煩惱不是同一果。「於八一有能」，這個得所得的是本法。它跟煩惱不是同時產生一個果，不能叫遍行。其餘的隨行，都屬於遍行的範圍，也能叫遍行，因爲它們能起遍行因的作用。

這一科主要是補充以前講的什麼叫遍行煩惱。而增加的內容，遍行煩惱十一個裏邊有九個是上緣惑——能緣上界。遍行煩惱的範圍，除了十一個煩惱本身之外，還有它的隨行法，也屬於遍行，但是要把得除掉。

下邊一科比較難，最好預習一下。中國儒家有這句話，叫「書讀百遍，其義自見」。你念它一百遍，道理自己會出來的。佛法裏邊，更有加持，我們天天念經念經，不是一百遍，一年有三百六十天，一天念三遍，上千遍。天天念有什麼好處？其義自解。一定時候道理自己會出來的，再加上加持，各方面的違緣障礙會去掉，各方面的修行的順緣會來，自己學法的勁頭會提高，這個有經驗的人會知道，沒有經驗的，把念經當負擔，永遠得不到這個好處，永遠得不到加持。因為加持是從你認真念誦來的，你如果以完成任務、敷衍馬虎的態度去念，加持是不會來的。

以前有一位上座，他是海公上師座下的，後來到了上海。他跟我說，他講經也講不來，也沒有很深的禪定功夫，但是念誦天天不斷，在念經的時候，可以聽到海公上師搖鼓。這就是念誦得到的加持。當然我們初步學的人，他的觀想力沒那麼強，要得了定之後，要見就見，觀想出來的。只要你真心地、虔誠地、信心具足地去念，加持就來。這個事情是因果，法爾如此。你說你要加持，你如果馬馬虎虎，道信不信，是不可能見的。你真正能夠達到有至誠的信心來念的話，加持必定來的，這個就是法爾的道理。你既沒信心，又不認真，就算勉強求，也求不到的，想佔便宜，更佔不到的。

從此第二，明漏無漏緣。論云：九十八隨眠中，幾有漏緣，幾無漏緣？頌曰：

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

「從此第二，明漏無漏緣」，現在講漏無漏緣。有些煩惱緣有漏法，有些煩惱能緣無漏法。前面講煩惱隨增的時候，就講起這個問題，無漏緣的惑不隨增，煩惱雖然可以緣無漏法，但它不推動你的煩惱勢力。

就像交朋友一樣，如果兩個朋友都是煩惱心很重的，兩個要好之後，他的煩惱染到你身上，你的煩惱染到他身上，兩個人的煩惱都越來越厲害。你如果碰到一個老修行，你跟他交朋友，你煩惱再多，他煩惱不起來的，他也不會熏染你。你後來還是自己這麼多煩惱，不會增長的。如果碰到一個你相應的，那越說越投機，越說越好，那個時候，看起來好像是很爽快，一個什麼知心朋友，結果，煩惱把你一扇，火「叭」燒起來了，結果要鬧事的。所以說不要看了順自己的人就是好的，有的時候對自己不順的，反而是好。為什麼？你的心還是煩惱，順你煩惱的是惡友，不順煩惱的是善友。那個人，你看了討厭，感到不能滿自己的願，那你要想想，可能是你自己有煩惱在裏邊，你有煩惱，他怎麼好滿你的願呢？所以這個人你以為是惡友，其實是善友。如果你跟某人很相應很投機，你也有煩惱，他也有這個煩惱，當然投機，這是善友嗎？不是，是惡友，煩惱增長了。所以說煩惱增長是一個大毛病。

「論云：九十八隨眠中，幾有漏緣，幾無漏緣」，九十八個隨眠裏邊，哪些是緣有漏的，哪些是緣無漏法的？煩惱隨增的叫有漏，煩惱不隨增的叫無漏。

「見滅道所斷，邪見疑相應，及不共無明，六能緣無漏」，哪些煩惱能緣無漏的，見滅、見道所斷的煩惱裏邊，有一個邪見，一個疑，還有一個無明。不管是相應無明還是不共無明，相應——跟邪見、疑相應同時生起的；不共——單獨生起的，都是無明。一個邪見，一個疑，一個無明，見滅有三個，見道也有三個，這六個煩惱，能緣無漏法，叫無漏緣惑。

「於中緣滅者，唯緣自地滅」，緣滅（無漏緣）的煩惱，只能夠緣自地的滅，欲界的緣欲界的滅，初禪的緣初禪的滅，乃至非想非非想的緣非想非非想的。因為滅諦沒有同類因的，互不相干，每一地跟每一地不生關係的。這個滅是擇滅，是無為法，每一地都互相沒有關係，這個能緣的，只能緣本地，不能緣其他地。

「緣道六九地」，緣道諦的煩惱，要麼是六地，要麼是九地。什麼原因？「由別治相因」，因為有別治的關係，有相因的關係。

「貪瞋慢二取」，其他剩下來的，貪瞋慢，還有兩個取，見取、戒禁取，「並非無漏緣」，這些不能緣無漏法，為什麼呢？「應離境非怨，靜淨勝性故」，所謂貪的境是應該離開的、應該要去掉的，而無漏法是要爭取的、不應該離開的，所以貪不能緣無漏法；「境非怨」，瞋緣的境是怨家，而無漏法不是怨家，不相應，所以瞋不能緣無漏；「靜淨勝性故」，這幾個原因，後邊會講。為什麼貪瞋慢兩個取，這些煩惱不是無漏緣惑呢？有幾個原因：一個是應離，一個是境非怨，一個是靜，一個是淨，一個是勝性。

釋曰：初一行頌總明，第二行頌別釋，第三行頌簡法。見滅道所斷者，謂見滅所斷，取邪見、疑、無明三；見道所斷，取邪見、疑、無明三，各三成六。頌言相應者，謂與見疑相應無明也；及不共無明者，總名無明也。六能緣無漏者，此六煩惱，親迷滅道，名無漏緣。除此六外，所餘煩惱，皆有漏緣，義可準知。

「釋曰：初一行頌總明，第二行頌別釋」，第一個頌四句總說哪些是無漏緣的煩惱。第二個頌分別解釋怎樣無漏緣，緣滅的時候怎麼緣，緣道的時候怎麼緣。滅諦——擇滅是無漏法，道諦也是無漏法。道諦是有為的無漏，滅諦是無為的無漏，緣滅諦的時候，是緣自地的滅；緣道諦的時候，緣九地，或者六地。「第三行頌簡法」，第三個頌簡別哪些不是無漏緣，為什麼不是無漏緣。

「見滅道所斷」，這是講無漏緣煩惱的範圍，是見滅、見道所斷的煩惱。「謂見滅所斷，取邪見、疑、無明三」，見滅、見道所斷的煩惱下邊，都是邪見、疑、無明三個，這六個煩惱叫無漏緣煩惱，能緣無漏法。比如邪見，謗滅、謗道。「頌言相應者」，相應是什麼意思？跟邪見、疑相應的那個無明。還有不共無明，就是不跟其他煩惱相應的，單獨生起的無明。不管是相應也好，不共也好，總是一個無

明。邪見、疑、無明，見滅、見道下各三個，這六個煩惱能緣無漏法，叫無漏緣惑。「此六煩惱，親迷滅道，名無漏緣」，因為這六個煩惱，對滅諦、道諦的道理是直接迷的，不了解滅諦、道諦的道理，是直接緣的，所以說是緣無漏的。

「除此六外，所餘煩惱，皆有漏緣」，除了這六個之外，所有其他的煩惱，都是有漏緣。「義可準知」，問題是問幾個有漏緣，幾個無漏緣。他回答有六個是無漏緣，意思是剩下的都是有漏緣，大家要學會舉一反三。

於中緣滅者，唯緣自地滅者，於六煩惱中，緣滅諦者，唯緣自地擇滅，不緣他地擇滅。以九地滅，上下相望，非因果故，故緣自地，非他地也。謂欲界繫三種隨眠，唯緣欲界諸行擇滅，乃至有頂三種隨眠，唯緣有頂諸行擇滅。

「於中緣滅者，唯緣自地滅者」，在這六個緣無漏的煩惱裏邊，緣滅諦的煩惱，只緣自地的滅，假使這個煩惱是欲界（五趣雜居地）所繫，那麼可以緣五趣雜居地的擇滅，假使色界離生喜樂地的煩惱，只能緣離生喜樂地的擇滅，乃至非想非非想地也如此。

「於六煩惱中，緣滅諦者，唯緣自地擇滅，不緣他地擇滅。以九地滅，上下相望，非因果故」，這六個煩惱，緣滅諦的三個，只能緣自地的滅，因為九地的擇滅是無為法，上地下地互相來看，都不是有因果的。無為法無因果，「故緣自地，非他地也」，既然沒有因果關係，那只能緣自地的，上邊的跟它不相干，緣不到。

舉個例，「謂欲界繫三種隨眠」，欲界繫的三種隨眠，只能緣欲界的「諸行擇滅」。欲界諸行——有為法的擇滅。「乃至有頂」，色界的初禪緣初地的，乃至二禪緣二禪的，一直到非想非非想地——有頂，都是緣當地的滅，不能上下緣。原因是九個地的擇滅沒有因果關係。

緣道六九地者，六煩惱中，緣道諦者，通緣六地及九地道。論云：謂欲界繫三種隨眠，唯緣六地法智品道六地，未至、中間、四本靜慮，唯此六地，有法智品也。若治欲界，若能治餘，皆彼所緣，以類同故。解云：未至地法智，能治欲界也；中間等五地法智品，能治餘上界也。皆彼所緣者，此六地法智品，雖治不同，皆為欲界三惑所緣，以同是法智品類故，皆得緣之也。

「緣道六九地」，緣道諦的煩惱，要麼是緣六地，要麼是緣九地。不是每一地都可以緣，緣六地的緣六地，緣九地的緣九地，各了各的。在六地當中，要緣六地都能緣，九地當中，要緣九地都能緣。

「六煩惱中，緣道諦者，通緣六地及九地道」，緣道諦的三個煩惱，要麼一種緣六地道，要麼一種緣九地道。「論云：謂欲界繫三種隨眠，唯緣六地法智品道。若治欲界，若能治餘，皆彼所緣，以類同故」。《俱舍論》的原文很扼要。如果是欲界繫的、緣道諦（無漏法）的三個隨眠，即邪見、疑、無明，能緣依六地起的法

智品道。什麼叫法智品？見道的時候，法智對治欲界的煩惱，包括苦法忍、苦法智、集法忍、集法智、滅法忍、滅法智、道法忍、道法智，這些都是法智品道，屬於法智品的，品即是類的意思。

起法智的忍也好、智也好，這個道叫法智品道，有六地能起，即未到地定、中間定、四個根本禪，這六個地都能起無漏道，修法智品的道。關於未到地定，是從欲界將要進入初禪，在初禪還沒有得到（欲界有九品煩惱，斷掉之後得初禪），欲界的九品沒有斷完，但是已經進入初禪的邊境，不屬於欲界，那個時候叫未到地定，是初禪的近分定，屬於色界，但還沒有到根本禪，叫未到，這個未到地定能夠修無漏道，起法智品。

中間定是初禪到二禪中間一個定，無尋唯伺定，大梵天王是中間定得到之後而投生的，這個天比梵衆天、梵輔天要高一等，因為它不是有尋有伺，是無尋唯伺。中間定也能起無漏道。

還有四個根本禪，初禪、二禪、三禪、四禪都能起法智品的無漏道，這些都是對治欲界煩惱的。欲界的煩惱，都能緣這些法智品，因為法智品是對治它的。欲界煩惱，對這六個地的道都能緣。不管是對治欲界煩惱，還是對治上兩界煩惱，欲界繫的邪見、疑、無明這三個隨眠都能緣。為什麼能緣那麼多呢？它們是同類的，都是法智品，是同類的道，所以都能緣。

什麼叫能治餘呢？「解云：未至地法智，能治欲界也」，未到地定的法智品，一定對治欲界煩惱的。因為未到地定正是快進入初禪，要把欲界的煩惱斷完，所以對治的是欲界煩惱。「中間等五地法智品，能治餘上界也」，中間定，乃至初禪、二禪、三禪、四禪這五個地，「能治餘上界也」，能治上界的煩惱。「皆彼所緣者」，此六地法，皆是法智品。雖然對治的不同，都是欲界三種煩惱所緣的境，因為同是法智品的關係。

這個地方說的比較略，《光記》有一個註解^①，未到地定的法智品能治欲界的煩惱，六地中的滅、道法智品於修道位能治餘色界、無色界的煩惱。未到地定裏邊的法智品道，治欲界的煩惱，這是一樣的。這六地（包括未到地定）裏邊的滅、道法智品（滅法智、道法智），能夠對治修道位的色界、無色界的煩惱。苦集二諦下的法智品道，不能治上界，而滅、道二諦下的法智品能對治上兩界修所斷的煩惱，這個是特殊的功能。但不管是對治欲界的也好，對治上界的也好，都是法智品。所以說，這三個煩惱都能緣它們，因為它們是法智品的同類。因為這六地都是法智品道，雖然對治的不同，未到地定的法智品決定是對治欲界的煩惱，而這六個地裏的滅道諦下邊的滅法智、道法智，却能對治色界、無色界修所斷的煩惱，這屬於對治上界的煩惱，也屬於法智的一類。所以，它們也能緣這六地的法智品道。

^① 《光記》卷十九：「若治欲界，謂未至定中法智品道能治欲者。若能治餘，謂六地中滅、道法智品，於修道位能治餘色界、無色界者。皆彼邪見、疑、無明所緣，以法智品類同故。」

緣九地者，色無色界八地各有三種隨眠，一一能緣九地類智品道九地，謂未至等，更加三無色，除有頂也。若治自地，若能治餘，皆彼所緣，以類同故。已上論文。解云：若治自地者，謂類智品，治當地也。治餘地者，謂類智品治餘七地。此九地道，雖治不同，皆爲八地三惑所緣，以同是類智品故。

「緣九地者，色無色界八地各有三種隨眠」，法智品對治欲界的，類智品對治色界、無色界的。前面六個地起法智品道，對治欲界的煩惱，所以欲界的煩惱能緣它。而這九個地起類智品道，欲界的煩惱不能緣，而上界的煩惱能緣。「緣九地者」，色無色界八個地，每一個地都有三個隨眠——邪見、疑、無明，每一個煩惱都能緣九地，因爲它們都是類智品，相同的。哪九地？前面的六個地，再加空無邊處、識無邊處、無所有處這三個無色地。非想非非想處不能起無漏道的。

無漏道是斷煩惱的一把刀，要很快。而非想非非想天，道想不想的，糊裏糊塗，若明若昧的，這樣子沒有力，斷不了煩惱。所以說修行的人，把眼睛閉起來，腿收起來，很舒服，迷迷糊糊，你想斷煩惱，永遠沒有那個事，反而要笨。有一個居士是苦行家，他修苦行很厲害，他說曾經有一次，用磚砌了個圍牆，把自己圍在裏邊，不倒單，也不吃飯，不睡覺，就是修定，修了不曉得七天還是多少天，各式各樣的境界都出現了，但是出了關之後，沒有開悟。他就是下死功夫。這個心是很好，但是沒有方法。後來他告訴我，他是怎麼地用功，他問對不對頭啊？我說：

「你有什麼感覺？」他說：「感覺記憶明顯地下降，腦筋記不住東西，以前什麼東西看過，聽過都記得清清楚楚，現在那些東西模糊得很，一下子就忘掉了。」我說：「你修什麼法？」他說：「不思善，不思惡，就是這麼一心不動定下去。」我說：「你這個法，就感這個果，不但你現在的記憶力、智慧要下降，將來還可能感畜生道，因爲愚癡的果是畜生。」他很害怕，馬上不修了，現在念佛，那專門念佛也好。修行不要盲修瞎練。定是開慧的一個方便，不是究竟、不是目的，你得了定以爲滿足，你什麼都不追求，這樣不但以前的智慧衰退下去，感的後果還很可怕。無想定，一般外道修無想定，以爲解脫，什麼思想都沒有，把第六意識都滅掉，結果，無想定出來很多是三惡道。這是《俱舍》前面講過的，讓你善的思想能力都沒有了。

九地，未到地、中間定、初禪、二禪、三禪、四禪這六個，再加上三無色——空無邊處、識無邊處、無所有處。非想非非想天的心若明若昧、糊裏糊塗的，斷不了煩惱，所以無漏道起不來，只能起有漏道。所以，在佛法裏邊不修那個定，因爲它不能起無漏道。我們要修六地，或者九地。這六地或九地，都能起無漏道。六地，能起法智品道；九地，能起類智品道。這九地、六地也不是拆開的，前面六地，不但是法智品道，類智品道同樣能起。而無色界的三定，只能起類智品道，因爲無色界跟欲界太遠，有四種遠，行相遠、對治遠等等，不能對治欲界的煩惱，所以不能起法智品道。這九個地，都能起類智品道，類智品道是斷色界無色界煩惱

的。色界、無色界每一個地的三個無漏緣惑，都能緣九地的類智品道，為什麼？它們都是類智品道，這是同類的。

「若治自地，若能治餘，皆彼所緣，以類同故」，類智品道，或者是治自地——對治本地的煩惱，或是治餘地——對治其餘七地的煩惱（上面一共八個地）。總的來說，它們都是類智品，種類是相同的，上地的無漏緣惑都能緣它們。

欲界的無漏緣的三個煩惱能緣六地，因為這六地都是法智品道；色界無色界的煩惱即道諦下的邪見、疑、無明能緣九地，因為都是類智品道。

由別治相因者，釋上緣道六九地也，一由別治，二由相因也。由相因者，由互相望為同類因。若緣法智，即緣六地者，以六地道，各互相望，同類因故；若緣類智，即緣九地者，以九地道，各互相望，同類因故。

「由別治相因者，釋上緣道六九地也」，為什麼一個是緣六地，一個緣九地？因為別治相因的緣故。第一是別治，第二是相因。「由相因者，由互相望為同類因。若緣法智，即緣六地者，以六地道，各互相望，同類因故」，相因，它們互相為同類因，以六地來說，都是法智品，法智品生法智品，都是同類的，可以作同類因。既然是同類因，它們可以互相通，緣這個地，也能緣那個地，六個地都能緣。

「若緣法智，即緣六地」，欲界的無漏緣惑能夠緣無漏法，這個無漏法是法智。法智是苦法智、集法智、苦法忍、集法忍這些。欲界這幾個惑對六個地的法智都能緣，因為這六地互相都是同類因，都是起法智品道的。

上二界的煩惱，能緣九地類智品，為什麼？這九地類智品道互相對望是同類因，既然是同類因的關係，就能緣，這是「相因」。本來只緣一地，怎麼能緣六地、九地呢？因為是「相因」，六地都是法智品道，九地都是類智品道，它們互相為同類因，所以能緣六、能緣九。

由別治者，謂類智品，不治欲界，名別治也。雖法、類智，亦互相因，而類智品，不治欲界，故類智品，非欲三所緣。論云：法智品，既能治色無色，彼應為八地各三所緣？問也。非此皆能治色無色，苦集法智品，非彼對治故。答也。解云：上界苦集細，欲界苦集粗，緣粗不可斷細，故緣欲界苦集，不能治上也。緣細以可斷粗，故滅道法智，能治上也。又論云：亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故。解云：以上界見惑，唯類忍斷；若異生斷，唯俗智斷；唯有頂地，非異生斷故。故滅道法智，不能全治也。

第二個原因，別治。「由別治者，謂類智品，不治欲界，名別治也」，類智品道，不對治欲界煩惱，只對治色界、無色界的，別治。「雖法、類智，亦互相因，而類智品，不治欲界，故類智品，非欲三所緣」，雖然法智品、類智品都是無漏智，可以作同類因，但是類智品不對治欲界煩惱，所以欲界的三個煩惱不能緣類智

品。它的對治是有差別的，它不治欲界，那麼欲界的煩惱就不能緣類智品道，所以「非欲三所緣」。

「論云：法智品，既能治色無色」，法智品道，能對治色界、無色界，「彼應爲八地各三所緣」，這是另外提一個問題。法智品道裏的滅法智、道法智，能夠對治色界、無色界修所斷煩惱；既然能對治色界、無色界的煩惱，應當色界、無色界八個地的煩惱能夠緣它啊？前面因爲欲界的煩惱，類智品不能斷，所以說不能緣；既然法智品道能斷色界、無色界的煩惱，色界、無色界的煩惱應當能緣它，這是反問。

「非此皆能治色無色，苦集法智品，非彼對治故」，這是一個原因。第二個，「又論云：亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故」，這兩個原因，所以說色界、無色界的煩惱不能緣法智品道。

第一個原因，「非此皆能治色無色」，並不是所有的法智品都能夠斷色界、無色界煩惱的。「苦集法智品，非彼對治故」，只有滅法智、道法智能夠對治色界、無色界的煩惱，苦法智、集法智不能對治。

「解云：上界苦集細，欲界苦集粗，緣粗不可斷細，故緣欲界苦集，不能治上也」，這裏解釋爲什麼苦集的法智品不能斷色界、無色界的煩惱。因爲上界的苦集是細，上界的果和因，比欲界要微細得多，欲界最粗，你能夠斷粗的，當然不一定能斷細的，力量不一定那麼大。粗的容易斷，細的難斷。那麼欲界苦集的法智，能斷欲界的煩惱，但是色界的細，斷不了。只有滅道二智能斷色界、無色界煩惱，苦集二智不能斷。這是一個原因。

滅道爲什麼能斷呢？「滅道法智能治上也」，「緣細以可斷粗」，緣細的，可以斷粗的。欲界的滅道智，它所緣的欲界的煩惱細，上二界修所斷的煩惱粗，所以可以斷上面的。這是解釋爲什麼法智品道裏的滅、道法智，能夠斷色界、無色界的修所斷煩惱，而苦、集法智不能斷上邊。因爲粗細的關係，苦集是欲界粗、上界細，而滅道反過來，所以說滅道智能夠斷上邊。這是一個原因。

「亦非全能治色無色，不能治彼見所斷故」，第二個原因。「又論云」，《俱舍論》說，法智道——六地的法智道品，並不能對治色界、無色界所有的煩惱，只能對治它的修所斷，見所斷是斷不了的。

「解云：以上界見惑，唯類忍斷」，上界見所斷的煩惱，只有類忍斷它，苦類忍、集類忍、滅類忍、道類忍。「若異生斷，唯俗智斷」，假使凡夫斷，由世俗智斷，因爲凡夫沒有無漏智，只有世俗智。「唯有頂地，非異生斷故」，有頂地煩惱，這是異生斷不了的。「故滅道法智，不能全治也」，滅、道法智，只能斷上二界修所斷的煩惱，而對見所斷是斷不了的，不能全部對治它。所以說，上二界的煩惱，不能緣這六地的法智道品。

又論云：二初無故，非彼所緣。解云：答前問也。一四諦中，闕初苦集；二見修斷中，闕初見斷，故言二初無也。由此二無，故法智品，非彼八地各三所緣。

「又論云：二初無故，非彼所緣」，這是《俱舍論》進行總結，「二初」，兩個初沒有的緣故，所以它不能緣它。「解云：答前問也」，前面那個問題總結一下。為什麼不能緣呢？因為沒有兩個初。第一個初，苦集滅道四諦，苦集是初；第二個，見所斷、修所斷裏邊，見所斷是初。苦集法智不能斷上面的，滅道法智所斷的又只能是修所斷，不能斷見所斷的。所以說，它不能緣法智品道。

「一四諦中，闕初苦集」，苦集法智不能對治上界，所以缺一個初。「二見修斷中，闕初見斷」，見所斷、修所斷裏邊，只能斷上界的修所斷，不能斷見所斷。缺兩個初，能力不夠，所以上二界的煩惱，不能緣法智品道。

又論云：即由此因，顯遍行惑，有緣諸地苦集無遮，境互為緣因，非能對治故。解云：即由此因者，由前緣滅自地，緣道六九地因也。故顯遍行中，九上緣惑，能緣上八地苦集無遮也。境互為緣因者，簡滅諦也。以九地苦集境，互為增上緣，互為能作因，由互為緣因故，緣諸地苦集無遮也。非能對治故者，簡道諦也。為苦集境非能對治故，或緣一地，或二合緣，乃至總緣八地，不同緣道諦，若緣一地時，即緣六地，或緣九地，故言非能對治也。

「又論云：即由此因，顯遍行惑，有緣諸地苦集無遮，境互為緣因，非能對治故」，就是這個原因，滅道有限制，滅諦下的只能緣當地的滅；道諦下的，緣法智品道就緣六地，緣類智品道就緣九地；而苦集下的遍行煩惱，沒有這個障礙。「即由此因」，因為滅諦、道諦有限制，而苦集却沒有限制，苦集可以通行。苦集下邊遍行惑，「有緣諸地苦集無遮」，它可以緣「諸地」，九個地的苦集，都可以緣，沒有遮止，因為它沒有這些限制。滅諦，九地的滅，沒有因果關係，而苦集有因果關係；道諦有法智品、類智品的對治不同的關係，而苦集却不是對治道。「境互為緣因」，苦集諦相互間都能作增上緣、能作因，而滅諦互相沒有因果關係。道諦是對治道，而「非能對治故」，苦集諦不是對治道。

「解云：即由此因者，由前緣滅自地，緣道六九地因也。故顯遍行中，九上緣惑，能緣上八地苦集無遮」，九個上緣惑，對上二界苦集這兩個境界，都可以緣，沒有遮止，因為它沒有這個限制。「境互為緣因者」，這是簡別滅諦，滅諦的境，九地沒有因果關係，而九地的苦集，「互為增上緣，互為能作因」，這是叫緣因，不是親因，這是疏的因。什麼叫緣因？就是增上緣和能作因。它沒有滅諦的限制，九地的苦集都能緣，沒有遮止。「非能對治故」，這是相對道諦來說的，「為苦集境非能對治故」，道諦是能對治，苦集境不是能對治。「或緣一地，或二合緣，乃至總緣八地，不同緣道諦，若緣一地時，即緣六地，或緣九地，故言非能對治也」，道諦，雖然九個地有因果關係，但是它有限制。緣一地法智品道，就緣六地；緣一地類智品道，就緣九地，有限制的，或者六，或者九。而苦集却没有對治

的作用，它緣的時候，九地裏邊緣一個，緣二個，緣三個、四個，乃至八個，都没有限制。緣苦集的上緣惑，緣上界的苦集諦，是自由的，都可以緣，合起來緣、分開緣都可以，没有限制；而無漏緣惑緣滅道却有限制。

貪瞋慢二取，並非無漏緣者，滅諦下貪、瞋、慢、見取，及道諦下貪、瞋、慢、見取、戒禁取，此等煩惱不緣滅道，名非無漏緣。應離者，明貪不緣滅道，以貪隨眠應捨離故，若愛滅道，是善法欲，非是貪也。境非怨者，明瞋不緣滅道，以瞋緣怨境，滅道非怨，故非瞋境也。靜者，明滅道非慢境也。慢緣粗動，滅道寂靜故，非慢境也。淨者，明滅道諦非戒禁取境也。非淨執淨，是戒禁取，滅道真淨，故非戒禁取境也。勝性者，明滅道非見取境也。滅道真勝，執以為勝，非見取也。是故貪等，不緣無漏。

「貪瞋慢二取，並非無漏緣」，前面講的無漏緣惑，還有一些不能緣無漏法。「滅諦下貪、瞋、慢、見取，及道諦下貪、瞋、慢、見取、戒禁取，此等煩惱不緣滅道，名非無漏緣」，這些煩惱，不直接緣滅道二諦，叫非無漏緣。

它們不緣滅道二諦的原因，就在這個頌中說明，「應離境非怨，靜淨勝性故」。「應離」，應離是什麼意思呢？是指貪的對象。貪不緣滅道，為什麼？「貪隨眠應捨離故」，貪隨眠，所貪的東西，都要捨離的。假使貪滅道，滅道是善法，不要捨離，是要追求的，這個不叫貪。滅道不屬於貪所緣的，所以貪不能緣無漏境。滅道是善法，對善法歡喜叫善法欲。我們要進取，要向上，歡喜持戒、修定。修定也算是一個意樂心，乃至我們要得到無漏慧，斷煩惱，都有這個追求的心，這個不是貪。這是對善法的要求，是善法欲，不屬於貪，貪的對象不是善法，所以貪是不能緣無漏法的。

「境非怨」，瞋為什麼不緣無漏滅道二諦？因為瞋所緣的境都是怨境，心裏對怨家這一類所緣境，起瞋恨心；而滅道不是屬於怨家的境，所以說瞋也不能緣滅道，不能緣無漏。

「靜」，慢為什麼不能緣無漏的滅道二境呢？慢是高舉，所以緣的境是粗動、不平靜的，而滅道二諦是寂靜的，所以不是慢所緣的境。慢不緣無漏。

「淨」，戒禁取為什麼不緣滅道二諦？戒禁取所執的境，不是清淨的境界。本來不清淨，你執它是清淨，這是戒禁取。「滅道真淨，故非戒禁取境」，滅道二諦本來是清淨的，不是戒禁取的境界。

「勝」，為什麼見取不能緣滅道二境呢？見取是執劣為勝，把本來不好的認為殊勝第一，這是見取；現在滅道本身，是最殊勝的，不是見取的境界。

「是故貪等，不緣無漏」，所以貪、瞋、慢、戒禁取、見取，不緣無漏法，無漏緣裏邊沒有它們。

從此第三，明二隨增。論云：九十八隨眠中，幾由所緣故隨增，幾由相應故隨增？頌曰：

未斷遍隨眠 於自地一切 非遍於自部 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

從此第三，明二隨增」，《俱舍》一開始，煩惱隨增叫有漏，相應隨增，所緣隨增，這裏是正式打開來講。

「論云：九十八隨眠中，幾由所緣故隨增，幾由相應故隨增」，《俱舍論》提了個問題：在九十八個隨眠裏邊，哪些是相應隨增的，哪些是所緣隨增的？這個問題，提的範圍是很廣的，而答的頌詞很扼要。

「頌曰：未斷遍隨眠，於自地一切，非遍於自部，所緣故隨增」，先講哪些煩惱所緣隨增。第一個是「未斷」，煩惱沒有斷掉。如果煩惱斷掉了，隨增功能、能力就沒有了，所以先決條件是未斷。這個未斷的煩惱，如果是遍行的，「於自地一切」，五部都能夠所緣隨增，在所緣的境上，能夠隨增煩惱。「非遍」，假使不是遍行煩惱的話，「於自部」，只有自己那一部；見苦所斷的，就在見苦所斷那裏隨增；見集所斷的，就在見集所斷的境裏邊隨增，不能超越自部，因為不是遍行。

「所緣故隨增」，對所緣的境，能夠增長煩惱，叫所緣隨增。

「非無漏上緣，無攝有違故」，這是簡別無漏緣惑與上緣惑，它們緣無漏的境，緣上地的境，不能所緣隨增，為什麼？「無攝有」，不攝為己有，「違」，有漏、無漏法是相違的，沒有所緣隨增的力量。

「隨於相應法，相應故隨增」，這個煩惱跟它相應的法，都是相應隨增，這個相對簡單一些。煩惱是心所法，跟它相應的心王、心所，行相既然是一樣的，所緣的境就一樣，所依的根也一樣，當然是互相隨增。

先要明確一下什麼叫所緣隨增、相應隨增。煩惱緣那個境，境能夠增長煩惱，煩惱又染污那個境，叫所緣隨增。煩惱跟它相應的心王、心所互相染污，起增長煩惱作用的叫相應隨增。以前講所緣隨增、相應隨增的時候，也舉過一個比喻，這個比喻來自《順正理論》，現在再提一下。

如何隨眠於相應法及所緣境有隨增義？先軌範師作如是說：如城邑側有雜穢聚，糞水土等所共合成。於此聚中，由糞過失，令水土等亦成不淨；由水等力令糞轉增，更互相依皆甚可惡。如是煩惱相應聚中，由煩惱力染心心所，煩惱由彼勢力轉增，更互相依皆成穢污；此聚相續穢污漸增，亦令隨行生等成染。如豬犬等居雜穢聚，生極耽樂，眠戲其中，糞穢所塗轉增不淨，復由豬等穢聚漸增。如是所緣自地有漏，由煩惱力有漏義成，彼復有能順煩惱力，令其三品相次漸增。（《順正理論》卷四九）

《順正理論》有這麼一段文，「如何隨眠與相應法及所緣境有隨增義」，隨眠，對它的相應法（五義相應），所緣的境（心在這個境上起作用），它怎樣有隨增的意思呢？「先軌範師作如是說」，什麼是相應隨增呢？過去那些堪作模範、有一定威信的軌範師，他們打個比喻，假使城外角落有一堆垃圾，「糞水土等所共合成」，就是大糞，跟水，還有土，合成的一堆髒東西。在髒東西裏邊，本來水土是乾淨的，但是糞把水土染成不淨。而水土反過來，它的力量，「令糞轉增」，使糞的臭味更大。我們在五臺山，在燒炕或者燒火盆的時候，是用牛的糞。牛糞不是臭得很嘛，燒起來不會臭氣熏天嗎？但是牛糞曬乾之後，一點也不臭。假使稀的大糞，那就是臭得不得了。所以說糞使水土成不淨，而水土反過來又使糞更髒更臭，這樣互相推動的力量，使這一聚越來越髒。這比喻相應隨增，煩惱跟它相應的心王心所，煩惱的力量使心王心所染污、不清淨，而心王心所又反過來推動，使煩惱力量更大，這是相應隨增。

所緣隨增，也打一個比喻。豬或者狗，住在一個髒地方，它很高興呆在裏邊遊戲、睡眠。本來豬狗已經不乾淨，而那些髒東西、垃圾，塗在豬狗的身上，使豬狗更不乾淨；而豬狗本身有大小便，又把那個地方弄得更髒。這樣子互相作用，使豬狗身上，越來越髒。這是所緣隨增。煩惱緣那個境，本來單是一個境是沒有關係的，但是由煩惱力量，使境也起染污的作用，境染污更增長煩惱的作用。我們看一個人，他本來是一堆血肉、膿血、大小便這麼一個東西，古代大德說人就是一個臭皮囊。但是煩惱的力量，使你看過去，就感到這個境不是那麼可厭，感到可愛；而境引起煩惱，滋長更大的煩惱。這樣互相推動，煩惱越來越厲害，這就是所緣隨增，所緣的境跟能緣的煩惱都有推動的力量。

這就叫做相應隨增、所緣隨增。講隨增要分兩個，一個是相應的心王、心所的隨增，一個是所緣的境的隨增。

釋曰：初一行頌，明所緣隨增，次兩句簡法，後兩句明相應隨增。未斷遍隨眠，於自地一切者，煩惱隨增，要須未斷，故初頌首，標未斷言，通後位也。遍隨眠，於自地一切者，五部也。遍行隨眠，謂於自地五部諸法，所緣隨增，遍緣五部，以爲所緣，能緣煩惱，於所緣境，隨住增長，故名隨增。非遍於自部者，非遍行隨眠，唯緣自部，故於自部，所緣隨增。所緣故隨增者，屬上兩句也。

「釋曰：初一行頌，明所緣隨增，次兩句簡法」，第一個頌，四句，講所緣隨增的情況；下面兩句簡別，有些法爲什麼沒有所緣隨增；最後兩句講相應隨增。所緣隨增要複雜一點，講得多，相應隨增簡單些。

「未斷遍隨眠，於自地一切者」，煩惱隨增，第一是要煩惱沒有斷，如果煩惱斷掉了，它根本沒有隨增的力量。在有部裏邊，煩惱斷掉之後，煩惱的體還在，但是沒有作用，沒有隨增的力量，不能生起。

「故初頌首」，所以頌的開頭是從沒有斷的煩惱來說的。「未斷言，通後位也」，「未斷」兩個字，通前後。因為講到隨增都是未斷的，不管所緣隨增、相應隨增，都是指沒有斷掉的煩惱。

「遍隨眠，於自地一切」，「一切」是五部。「遍隨眠」是遍行隨眠，十一個隨眠，自地五部都能滋長的，叫遍行隨眠。「於自地五部諸法，所緣隨增」，既然在五部裏邊遍隨眠，遍滋長，那麼它在五部裏邊都能隨增煩惱。遍行隨眠在本地五部裏邊都能隨增。

「遍緣五部，以為所緣，能緣煩惱，於所緣境，隨住增長，故名隨增」，遍行煩惱，五部境都能緣，也能在五部境裏邊起隨眠的作用，也能在五部裏邊起增長煩惱的隨增作用。它既然能遍緣五部，以五部為它的所緣境，那能緣的煩惱，就在所緣境裏邊隨增，這是所緣隨增，因為它是遍行煩惱，力量可以通及五部。就像豬和垃圾互相地打髒。

「非遍於自部」，非遍行煩惱沒有通五部的能力。比如這個煩惱是見苦所斷的，就在見苦所斷的境裏邊隨增；假使見集所斷的，就在見集所斷的境裏邊隨增；乃至修所斷，在修所斷裏邊隨增。因為非遍行煩惱，「唯緣自部」，只能自部裏邊起作用。「故於自部，所緣隨增」。

「所緣故隨增」，一個是在自地的五部，一個是在自地自部裏邊，因為煩惱和所緣的境互相增長，叫所緣隨增。

非無漏上緣者，六無漏緣惑，及九上緣惑，無所緣隨增，故言非也。

「非無漏上緣者」，簡別六個無漏緣惑及九個上緣惑，「無所緣隨增」，沒有所緣隨增，為什麼呢？下面回答，「無攝有違故」。這裏是一個因明，講法相都是因明，這裏宗、因、喻三個，宗和因兩個標出來了，喻省掉了，因明的宗、因、喻三支，重在因上。先來個宗，無漏緣、上緣煩惱沒有所緣隨增。

無攝有違故者，釋上無隨增義。無漏上境，無身見愛攝為己有，名無攝有。以無攝有故，無所緣隨增。如衣潤濕，埃塵隨住。衣喻法也，潤喻愛也，埃塵隨住，喻惑隨增也。違故者，又無漏法，及上地境，與惑相違，雖被惑緣，以相違故，無隨增也。如於炎石，足不隨住。炎石喻無漏上境也；不隨住者，喻不隨增也。

「無攝有違故」，無攝有故、違故，兩個因，解釋上文無隨增的意思。「無漏上境，無身見愛攝為己有」，第一個，無漏法也好，上地的境也好，身見、邊見都不會攝為己有。身見、邊見，把自己的色身攝為自己，不能把上界的東西，或者把無漏的東西，攝為這是我，沒有把它攝為自己的功能，所以說無攝有。身見、邊見，對無漏法，或者上地的境，不會攝為它自己的。既然不攝為自己，煩惱也增不起來。我們為什麼起煩惱，總是執著我，你罵了我一句，脾氣發起來，要打起來，

那麼這是觸犯了「我」。上面東西跟你不相干的，你說這是「我」，這個我在哪裏？在色界，在初禪，在二禪，那個那麼遠，你怎麼會把這個當成你呢？無漏法更不用說，無漏法是清淨的東西，跟我們的有漏五蘊，根本不是一回事。既然不攝爲我我所，那就不會產生煩惱，所以沒有隨增的可能性。

「以無攝有故，無所緣隨增」，因爲身見、邊見對無漏的、上地的法，不攝爲自己，那也不會隨增。打個比喻，頌裏邊沒有喻，但是長行裏有喻。「如衣潤濕，埃塵隨住」，好比衣服打濕了，灰塵那些就粘得住，如果衣服是乾的，灰塵是粘不住的，即使碰到，一拍就掉了。衣比喻的是法；潤比的是愛，身見，執爲自己的那個愛；「埃塵隨住」表示煩惱隨增。既然沒有身見、邊見的水來潤它，那麼它也不會粘住灰塵。身見、邊見固然是煩惱，但是對上界的東西和無漏的法，不能起執爲自己的愛，所以煩惱不隨增。就像衣服既然沒有被打濕，對灰塵是粘不住的，粘不住的意思就是不隨增。如果衣服被打濕了，碰到那些灰（髒東西），一下就粘住了，那就是煩惱隨增。

「違故」，是第二個因。「又無漏法，及上地境」，無漏的法，或者上地的境界。「與惑相違」，跟煩惱的行相是相違背的。「雖被惑緣，以相違故，無隨增也」，雖然是被煩惱所緣，但是它們兩個性質是相背的，合不攏，所以說隨增不了。「如於炎石，足不隨住」，一塊很燙的石頭，燒紅的，腳在上邊是站不住的，痛得不得了，趕快要下來，因爲性是相違的。上次打的比喻也是這樣，你煩惱再多，碰到個老修行，他不跟你多說話，你說那些世間法，什麼煩惱話，他不會聽的，你跟他在一起，不會煩惱隨增。如果碰到一個跟你性格相同的，那話就說不完，經也不要學，一天到晚，人家在用功，你們倆個不停地講閑話，講的都是煩惱，隨增。

「無漏上境」，炎石比喻無漏跟上地的境界，無漏境、上地的境，它跟本地的煩惱是相違背的，「不隨住」，不會隨增，站不住的，站上去心裏難過的。宗：無漏上緣惑没有所緣隨增。因：無攝有違故。喻：衣上没有濕潤，它不粘灰塵；炎石上足是不能住的。宗、因、喻都具足。

隨於相應法，相應故隨增者，隨謂隨何煩惱，謂遍行、非遍行，漏、無漏緣，自界緣、他界緣，此等諸惑，於所相應受想等法，由相應故，於彼隨增。

「隨於相應法，相應故隨增」，隨你哪個煩惱，遍行、非遍行、無漏緣、有漏緣、自界緣、上界緣，不管哪個煩惱。「於所相應受想等法，由相應故，於彼隨增」，這些煩惱跟它相應的那些法——心王心所，受、想是心所法，心王是識，它們這樣相應，都有相應隨增的作用在裏邊。

我們經常說要親近善友、師父，離開惡友、惡知識，就是這個道理。你跟那個相應的人，如果他是煩惱的，你就跟煩惱隨增。如果你是善法相應，心王心所也成

了清淨的，無漏法一來，那整個的心就是無漏的。所以我們簡擇朋友，標準很重要。但是這個話儘管說，但是勝不過煩惱習氣。就是會跟自己相應的人呆在一起，說不完地說。煩惱隨增的時候，一個人的煩惱引起別人的煩惱，別人的煩惱又引起他的煩惱。結果對這個地方不適應，只好走掉。我們經常說學法，親近具德師父，你有親近的心、學法的心當然是相應，當你起不信、不恭敬的心，如何對治？這是一個重點。對親近具德師父，講了很多正面的話，但這也不是一句話就解決問題，要下死功夫，否則單是看一看書，起不了作用。

從此第四，二性分別。論云：九十八隨眠中，幾不善，幾無記？頌曰：

上二界隨眠 及欲身邊見 彼俱癡無記 此餘皆不善

「從此第四，二性分別。論云：九十八隨眠中，幾不善，幾無記」，本來是三性分別，怎麼二性分別呢？因為是「隨眠品」，只有不善跟有覆無記兩個性，所以說「二性分別」。九十八個隨眠裏邊，哪些是不善的？哪些是無記的？

「頌曰：上二界隨眠，及欲身邊見，彼俱癡無記」，上二界（色界無色界）的隨眠，跟欲界的身見、邊見，還有跟身見、邊見相應的無明（癡），這些都屬於無記的。「此餘皆不善」，這些除開，餘下的那些隨眠，都是不善的。無記的隨眠是少數的，大多數欲界的煩惱都是不善的。上界的隨眠為什麼是無記呢？因為上二界有禪思，初禪、二禪、三禪，都有它的禪思，禪的力量把隨眠鎮伏了。我們經常聽到，石頭壓草，把隨眠壓伏在裏邊，使它起不了不善的作用，所以說上面的隨眠都是屬於無記的。而欲界沒有這個石頭把它鎮住，它就要起不善作用。而身見、邊見以及相應的無明為什麼是無記的？因為它本身不是惡的，為了要求自己來世安樂，他可以拜佛燒香，甚至做布施、救濟貧窮等等善法，這是從我執出發的，有身見、邊見的關係。所以說身見、邊見不能說是不善法，只能說無記，有覆無記。有覆是有覆聖道的，有這個東西見不了聖道，但它本身不是惡。有的人，也可以因為有身見、邊見，不明因果，從惡的方向着想，做很多壞事，殺人放火都來了，而有的人為了自己的利益，他從善的地方着想，明因果，做好事。所以身見、邊見本身不能說是善，也不能說是惡，只能是無記。

釋曰：上二界隨眠者，色無色界一切隨眠也。及欲身邊見者，欲界中身邊見也。彼俱癡者，彼欲界身邊見相應無明也。無記者，此上煩惱，唯有覆無記性也。謂不善性，有苦異熟，苦異熟果，上二界無，故彼隨眠唯無記性。欲身邊見，迷自事故，非欲損害他有情故，唯無記性。依經部宗，身見有二，一者俱生，唯以無記性，二者分別，是不善性。與身俱起，名曰俱生，因邪思起，名為分別。

「釋曰：上二界隨眠者，色無色界一切隨眠也」，上二界是色界、無色界，它所有的隨眠都是無記的，而欲界裏邊，只有很少的煩惱是無記的。

「及欲身邊見」，欲界的身見、邊見。「彼俱癡」，跟身見、邊見相應的無明，這些屬於無記。「無記者，此上煩惱，唯是有覆無記性也」，上邊煩惱屬於有覆無記。「謂不善性，有苦異熟」，不善性的煩惱有苦的異熟。「苦異熟果，上二界無」，因為上二界沒有苦異熟果，上二界的果總是定生喜樂、離生喜樂、離喜妙樂這些，沒有苦。既然沒有苦異熟，當然沒有不善的法。所以說，「上二界無，故彼隨眠唯無記性」，這是從因果的角度來論證沒有不善的煩惱。

「欲身邊見，迷自事故，非欲損害他有情故，唯無記性」，欲界的身見、邊見，執五蘊是我，或者是在我的身上，起差別，起這是常的、斷的邊見。「迷自事故」，它不是對外的，只迷自己的身心，並沒有損害他的意圖，所以說是無記性。這是有部認為身見、邊見是執著我的，這是見所斷的煩惱。

但是經部宗要進一層，他們認為身見有兩種：一種是俱生的身見，是無記的；另一種是分別的身見，是不善的。執五蘊為我的這個見有兩種。一種是與生俱來的，不要經過一些分別，也不要受一定的教育，一生下來就能夠知道「這個是我」。不要說人，最低的動物，哪怕是蒼蠅、蚊子，它也會保護自己，曉得「這是我」，要愛護自己。我們看到蚊子來叮，你把手伸過去，它感到你手上的熱度，馬上就飛走了，蚊子的敏感性是很強的，它叮在那裏，你只要兩個眼睛盯住它一看，它好像有感覺，馬上就飛走了，這是保護自己的表現，它有身執。這個身執沒有經過什麼傳統的教育。

什麼叫傳統教育？那些學數論或者勝論的，或者是耶穌教，它裏邊講了很多什麼叫我。這些經過學習分別而來的我見，是分別我見。與生俱來的我見，動物也有，人當然也有，而經過學習分別產生的，動物不一定有。比如螞蟻，你給它講數論的道理，什麼叫我，它也聽不懂，它這個分別我執是起不來的。

經部裏分兩種，一種是俱生我執，一種是分別我執。這個分法，在中觀裏邊也採取，這是更上一層的比較明細的分析。什麼叫俱生我執呢？「與身俱起，名曰俱生」，它跟身一起起來的，只要有身，它就會執著這個是我，這是俱生我執。這個俱生我執，經部認為是修道所斷的，見道的時候不斷，而有部認為薩迦耶見在見道之後全部斷完，不會有了。

「因邪思起，名為分別」，邪思，不正的思惟，分別這是我。有些說法是不變的靈魂是「我」，這個色殼子是房子，房子壞了，找一個新房子，這是邪分別。不變化的靈魂是沒有的，從現量、比量、聖教量來說都沒有，這是以邪的思惟起來的，執著有我，這是分別我執。這個分別我執是見道所斷，這是經部的說法。

所以，經部把薩迦耶見分成兩種，一種是與生俱起，見道斷不了，要修道所斷，這是很微細，一生下來就有，不要經人教；另一種是分別我執，或者是聽了人的教，或者是自己亂想，想出這麼一個叫我。哲學裏邊，思惟什麼叫我，各式各樣

的流派很多。笛卡爾是「我思故我在」，我是一個思惟，有思惟就是我，等等，這一類討論得不少，都是邪分別，佛教認為這是分別我執。反而從來不學那些哲學的人，反倒沒有這些。有的人說學多了要成所知障，也不能這樣講，學了不好的東西纔能夠障你的所知，學好的越學越聰明，哪裏會是所知障呢？很多人說：「你經不要學，學多了之後，所知障越來越重，你還是閉了眼睛去修定好了。」這個話是害人的。把佛四十九年慈悲心說的法不要了，不是滅法嗎？

此餘皆不善者，此身邊外，餘欲界繫一切隨眠，唯不善性。

「此餘皆不善」，除了上面講的無記的之外，「唯不善性」，欲界餘下的煩惱都是不善的，是要感苦異熟果的，這是二性分別。

從此第五，明根非根。就中分二：一、明不善根，二、明無記根。

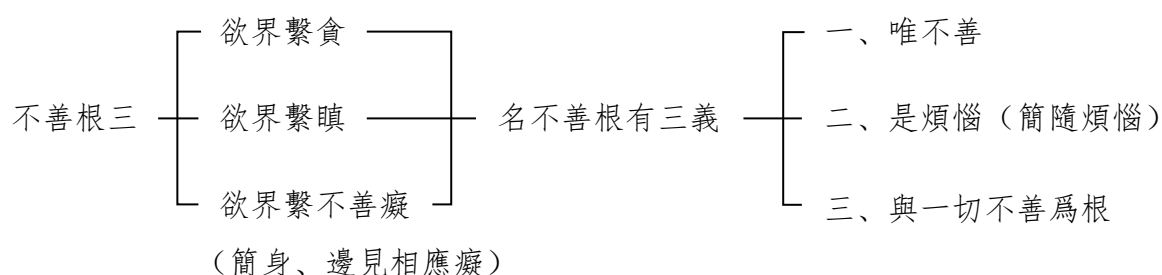
「從此第五，明根非根」，哪些是根，哪些不是根。煩惱裏邊，講的當然是不善法，不善根。又因為煩惱是兩性分別，既有不善的，也有無記的，無記也有個根。不善根容易，什麼叫無記根？這有辯論。

且初第一，明不善根者，論云：於上所說，不善惑中，幾是不善根，幾非不善根？頌曰：

不善根欲界 貪瞋不善癡

「且初第一，明不善根」，什麼叫不善根？「論云：於上所說，不善惑中，幾是不善根，幾非不善根」，煩惱分兩類，一個是有覆無記，一個是不善性。在不善的煩惱裏邊，哪些是不善根，一切不善法的根子；哪些不是不善根，即不是根本的。

〔表五 - 七：三不善根〕



「頌曰：不善根欲界，貪瞋不善癡」，欲界的貪、瞋，跟不善的癡，因為癡還有無記的，所以說要標明不善癡，這些是一切煩惱的根本，是不善的根。一切不善法的根子就在貪瞋癡。貪瞋癡，這是一般的說法，如果學過法相的，是貪瞋不善癡。學過《俱舍》，應該知道跟身見、邊見相應的癡，不一定是不善的。三不善根，是貪、瞋跟不善癡，這裏的貪瞋癡都是欲界繫的，如果不是欲界繫，比如色無

色界也有貪禪味，但是這個貪不是不善根。所以說「皆由無始貪瞋癡」這句話要正確地理解。

釋曰：唯欲界繫一切貪瞋，及不善癡，簡身邊見相應癡也。名不善根，有三義：一唯不善；二是煩惱，簡隨煩惱也；三與一切不善爲根。由具三義，名不善根。所餘煩惱，非不善根，義准可知。

「釋曰：唯欲界繫一切貪瞋，及不善癡」，只有欲界所繫縛的一切貪，一切瞋，還有一切不善的癡（無明）。什麼叫不善癡呢？要簡別身邊見相應癡。跟身見、邊見相應的無明是無記性的，把它除開，餘下的是不善的癡。欲界的貪、欲界的瞋、欲界的不善癡，是一切不善法的根本，叫不善根。

爲什麼叫不善根？有三個意思，第一，「唯不善」，它本身是不善，不通無記。第二，「是煩惱，簡隨煩惱也」，是根本煩惱、大煩惱，不是隨煩惱（小煩惱）。第三，「與一切不善爲根」，一切不善法，從這個根上長出來。真正的不善根，是這三個東西。「由具三義，名不善根」，要立不善根，起碼具備這三個條件。在一切煩惱中，具足三個意思的只有三個：欲界的貪，欲界的瞋，欲界的不善癡。

「所餘煩惱，非不善根，義准可知」，其餘的煩惱，不屬於不善根。

從此第二，分無記分。就中分二：一、明無記根，二、因便明四記。且初明無記根者，論云：於上所說無記惑中，幾是無記根，幾非無記根？頌曰：

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

「從此第二，明無記根」，無記有沒有根？「就中分二，一、明無記根，二、因便明四記」，先講無記根。這個無記不是十四無記。四個記是第二科。「且初明無記根者，論云：於上所說無記惑中，幾是無記根」，煩惱裏邊有無記的，哪些是產生一切無記煩惱的根子？「幾非無記根」，哪些不屬於無記根？

「頌曰：無記根有三，無記愛癡慧，非餘二高故」，有部的說法，無記根和善根、不善根一樣，都是三個。哪三個呢？無記的愛、無記的癡、無記的慧。「非餘」，其他煩惱不是的，爲什麼？「二高故」。這也是一個因明比量，什麼二高故，下面要說。

「外方立四種，中愛見慢癡，三定皆癡故」，外國的師（論師），一般是指經部師。他們說無記根有四種，無記的愛、無記的見、無記的慢、無記的癡，爲什麼？「三定皆癡故」，這是它的因。

釋曰：前三句，薩婆多說，後三句，經部師說。無記根有三者，標也。毗婆沙師說：不善根既三，無記根亦三也。

「釋曰：前三句，薩婆多說」，前三句是有部的說法，「後三句，經部師說」，這是經部的話。「無記根有三者，標也」，有部說無記根有三個。「毗婆沙師說，不善根既三，無記根亦三也」，善根、不善根、無記根都是三。哪三個呢？

無記愛癡慧者，列數也。一無記愛，上界貪也。二無記癡，謂上界癡，及欲界身邊見相應癡也。三無記慧，此通有覆及與無覆。言有覆者，上界染慧，及欲界身邊見慧也。言無覆者，異熟生等四無記也。

「無記愛癡慧」，無記的愛、無記的癡、無記的慧，這是一切無記法的根子。「列數也」，把它的數字列出來。

第一是無記愛。什麼叫無記愛呢？上二界的貪。色界、無色界隨眠都是無記的，它的愛（貪）也是無記的，這是無記的根。

第二是無記癡，上二界的無明，及欲界身見、邊見相應的癡。欲界身見、邊見相應的癡也是無記的癡。上二界的癡和欲界身見、邊見相應的癡，都屬於無記癡。這是第二個。

第三是無記的慧。「此通有覆及與無覆」，這個無記，有覆無記、無覆無記都有。有覆無記的慧，即上界的染慧以及欲界的身邊見慧，身見、邊見本身就是慧。上二界都是無記的，而慧有染污的，有不染污的（善的慧是不染污的），也有無漏的。這指的是上二界的染污慧，是無記根，欲界身見、邊見這兩個慧也是無記根。還有無覆無記的。什麼叫無覆的？「異熟生等，四無記也」，異熟生、威儀路、工巧處、通果心，這四個裡邊的無覆無記慧也屬於無記根。

非餘二高故者，簡法也。非餘者，上界疑慢也，此非無記根。謂疑於二趣轉，性搖動故，不應立根。慢於所緣，高舉相轉，異根法故，夫根法下轉也，慢既高舉，故不立根。

為什麼只有三個，其餘不立無記根呢？「非餘二高故」。「非餘者，上界疑慢也」，上界的慢，上界的疑，也是無記的，為什麼不立根？「謂疑於二趣轉，性搖動故」，疑是不決定的，一會兒考慮這裏，一會兒考慮那裏，二不定。這個二不定是最害人的，你要做個事情，二不定的話，百事無成。我們做事情要堅定，非此不可！一定要朝這個方向下去，這纔有成功的希望。你這裏想想，那裏看看，那你怎麼成功？所以說二趣轉，性搖動，不立根，立根的資格都沒有。

「慢於所緣，高舉相轉，異根法故，夫根法下轉也，慢既高舉，故不立根」，慢，抬高自己，高舉的相生起來，和根的意思不一樣，根是埋在下邊的，慢是高高舉在上邊，那不是根。

爲什麼色無色界的疑跟慢，不能是根呢？一個是二不定，兩邊跑；一個是自己抬高自己，高舉相，不是根的意思，根是埋在下邊的。我們做事情也是這樣，要腳踏實地，這纔有成功希望。把自己舉得高高的，飄飄然的，決定失敗。這兩個與根的意思不符合，所以不立根。這是有部的說法，無記根是三個，無記的愛、無記的癡、無記的慧，而其他的慢跟疑不能立根。

外方立四種者，外國諸師，立無記根有四種也。中愛見慢癡者，列四名也。中謂無記，善惡中故。一無記愛，上界貪也；二無記見，上界見，及欲身邊見也；三無記慢，上界慢也；四無記癡，謂上界癡，及欲身邊見相應癡也。三定皆癡故者，釋立四無記所以也。三定者，愛、見、慢三，依定而轉，愚夫修定，不過此三，謂愛上定，及見上定，慢上定也。皆癡者，此三皆依無明力轉，有斯勝用，故立此四，爲無記根。

「外方立四種者，外國諸師，立無記根有四種」，經部立四個無記根。哪四個？「中愛見慢癡」，「中」是無記，既不是善，又不是不善，在中間的。無記的愛、無記的見、無記的慢、無記的癡，這是屬於無記根。「中謂無記，善惡中故」，善惡的中間，所以叫中。「一無記愛」，上界的貪，跟前面一樣。「二無記見」，上界的見，跟欲界的身邊見，跟有部基本一致。三是無記的慢，上二界的慢，是有覆無記的。四是無記的癡，「謂上界癡」，及欲身見、邊見相應的癡。

爲什麼要立四個？因爲修定的關係，「三定皆癡故」，解釋爲什麼要立四無記。三個煩惱，「愛、見、慢三，依定而轉」，這是指上界，上界的愛、上界的見、上界的慢，都是從定上生的。「愚夫修定，不過此三」，愚夫（不是聖者）修定，超不過這三個東西，愛著於定，或者對定有什麼見，或者得了定以後又慢，貢高我慢，這都是從定上產生的。「謂愛上定，及見上定，慢上定也」。

總的來說，都是癡，「依無明力轉」。所以說，「有斯勝用，故立此四，爲無記根」，這三個東西歸根結底是從癡上來的，所以，有這樣的作用，他們立了四個無記的根。他所以強調這三個，因爲上二界是有定的，定裏行相是產生愛、見、慢之類的。假使只立個癡，這些行相就不顯了。如果說它是從癡來的，只立一個癡，那麼執著上界的貪、見、慢就顯不出來，所以他立四個無記根。

從此第二，明四記事。頌曰：

應一向分別 反詰捨置記 如死生殊勝 我蘊一異等

「從此第二，明四記事」，這個四記是回答，答問難的記。論裏邊講這些無記，而經裏邊也有十四無記，這二者是不是一回事呢？不是一回事，經裏十四無記是指佛教徒碰到十四種問題，不回答的，這也叫無記。答問題的時候，有四種方式，其中一種是無記，不回答。「明四記事」，答問題有四種方式，記是回答。

「頌曰：應一向分別，反詰捨置記」，對人家的問題，有四種答法。第一種是一向記，直截了當的回答。第二種是分別記，要分別的，某些情況之下是這樣子，某些情況之下是那樣子，要給他簡別的。第三種是反詰記，當你答問題的時候，你要反問他：你這個問題到底問的是哪一點？我們舉過例的，他問：人是高勝的，還是下劣的？這個要反問：你到底是問人跟天比，還是跟畜生比？第四是捨置記，不能答的。比如他問：「我到底是常的，還是斷的？」不睬他，為什麼？這個「我」是沒有的東西，你問常還是斷就是錯的。在經論裏邊經常舉問石女兒的喻。石女是印度的一個土話，是不能生孩子的女人。如果你問：石女的孩子，到底是胖的還是瘦的？聰明的還是笨的？這個話不是白問嗎？所謂「我」本來是沒有的，你問這個「我」是常的還是斷的，怎麼回答呢？如果說常的或者斷的，等於承認有「我」，上了他的圈套了，像這些問題不回答，這叫無記。「如死生殊勝，我蘊一異等」，舉例，「如死、生、殊勝，我蘊一異等」，這是對四種答問法舉的喻，是阿毗達磨的四種回答法。

釋曰：上兩句標，下兩句指事釋之。且問記有四：一應一向記，二應分別記，三應反詰記，四應捨置記。記者答也。如問死者，一切有情，皆當死不？應一向記，一切有情，皆定當死。如問生者，一切有情，皆當生不？應分別記，有煩惱者受生，無煩惱者不生。如問殊勝，應反詰記。有作是問：人為勝劣？應反詰言：為何所方？若言方天，應記人劣，若言方下惡趣，應記人勝。如問我蘊一異者，應捨置記。若作是問：我與五蘊為一為異？應捨置記。此不應問，若有我體，何^①問一異？本無我體，一異不成。如問：石女生兒，為白為黑？應捨置記。謂石女本自無兒，何得論其黑白？此上依毗婆沙師說。

「釋曰：上兩句標，下兩句指事釋之」，上兩句是標出回答的四種方式，下兩句拿具體的事實來解釋它。

「且問記有四」，「且」，人家提問題，回答的時候有四種方式。第一種，應一向記，直截了當地肯定回答；第二種是分別記，是要簡別的；第三種是反詰記，要反問他的；第四種是捨置記，不回答的。「記者，答也」，記就是答。

第一種，一向記。「如問死者，一切有情，皆當死不？應一向記，一切有情，皆定當死」，第一種，人家問：一切有情是不是都要死的？一向記，直接地、肯定地回答：一切有情都要死。沒有一個有情不死的，你再修氣功也好，修什麼外道也好，修羅漢身也好，搞了半天，最多活得長一點，最後是非死不可的！歷史上沒有一個不死的人，一切有情決定要死，這是一向記，沒有一個例外。

第二種，分別記。「若問生」，假使你問一切有情是不是都要投生的呢？那要分別記，不能說一切有情都要生的，阿羅漢不投生了。「應分別記，有煩惱者受

^① 何：疑為「可」。

生，無煩惱者不生」，一切有情是不是都要投生呢？不能一向記，要分別情況。有煩惱沒有斷掉的，要受生；煩惱斷完了，就不投生了。這是第二種，分別記。

第三種，反詰記。「有作是問」，有人這樣問，「人爲勝劣」，人到底是殊勝，還是下劣？這個話你怎麼回答呢？當然要有一個比較的對象，那就反問。「應反詰言：爲何所方？若言方天，應記人劣，若言方下，應記人勝」，這個你要反問：你對哪個比？「方」就是比。假使你說跟天比，那當然人下劣，假使你跟下（三惡道）比，那當然人殊勝。像這些問題，你不要直接回答，你直接一回答，肯定輸，像這一類問題，當然沒有這個例那麼膚淺。很多的問題，表面上看很簡單，好像是很好回答，但是暗地裏，就埋了這些因素的，你要好好地考慮一下再回答。回答錯話，辯子被抓住，你非輸不可。

第四種，捨置記，不能回答的。「如問我蘊一異者，應捨置記」，他假使問：我跟五蘊到底是一個還是不是一個？就是問：我就是五蘊呢，還是離開五蘊另有一個實在的我？像這些問題，你不能答，你一答就承認有我。不管是一也好，是異也好，總是已經承認「我」是有了。有這個東西纔可以說一、異，這個東西都沒有，你怎麼說一、異呢？所以不能答，一答就輸，像這些問題，要捨置記，不能回答。「此不應問」，這個問題不能問的。「若有我體，可問一異」，假使有我，纔可以問一、異。本來沒有我的，那麼一、異就談不上。打個比喻，「如問：石女生兒爲白爲黑？應捨置記」，假使有人問：石女生的孩子，是白的、黑的？這也不要回答的。石女是不能生育的女人，根本沒有孩子的，你問她的孩子是白的，黑的，這不是無中生有嗎？

「此上依毗婆沙師說」，這是有部的說法。前面一開始的時候就講了順前句答，順後句答等等，這是又一種方式，一向記、分別記、反詰記、捨置記。

頌言等者，等取發智本論，及契經說。發智如論說，今且敘經。云何有問，應一向記？謂問：諸行者無常耶？此問名爲應一向記。云何有問，應分別記？謂若有問：諸有故思造作業已，爲受何果？此問名爲應分別記，造善受人天，造惡受惡趣。云何有問，應反詰記？謂若有問：士夫想與我爲一爲異？此問假我。應反詰言：汝依何我，作如是問？若言依粗我色蘊上我，應記與想異想色不同，故言異也。此問名爲應反詰記。

「頌言等者，等取發智本論，及契經說」，到此爲止，有部的四個記講完了；「等」，還有其他的說法。「發智如論說」，《發智論》的說法，《俱舍論》裏邊有，比較複雜，這裏沒有引，《發智論》對回答問題的方式，還有幾種。「今且敘經」，不但是阿毗達磨論師的，經裏邊還有答問的一些方式。

「云何有問，應一向記？謂問：諸行者無常耶？此問名爲應一向記」，經裏對一向記、分別記等，還有一些解釋，這裏引一下，因爲有關。《發智論》另外有一套，這裏沒有用。經裏邊說，假使有問，哪些問題要一向記，是一邊倒肯定的回

答。舉個例，「謂問：諸行者無常耶」，一切有爲法，是不是都是無常的？「此問名爲一向記也」，這個要一向記地肯定下來，諸行無常。這個四法印裏有的，一切有爲法都是無常的。

「云何有問，應分別記？謂若有問：諸有故思造作業已，爲受何果」，故思造業，不是隨隨便便造的，是故思，即有意造作的，這個當然要受果。那麼這裏問：假使有一個故思造的業，它受什麼果啊？這個問題你要分別答：假使故思造的善業，受人天果；故思造的惡業，要受惡趣果。你不能籠統地說：故思造業，果生人天。所以一定要分別記。

「云何有問，應反詰記？謂若有問：士夫想與我爲一爲異」，「士夫想與我」，士夫是人，人的想與這個我是一，還是異？這樣的問題。這個我是假我，不是說實在的我，實在的我沒有的，是不能問的，不能回答的。這個安立的我，跟想心所是一個，還是跟想心所不是一個？「應反詰言：汝依何我，作如是問」，那你要反問：你這個我（假我），是根據什麼來問的？「若言依粗我」，假使你依最粗的我，就是這個色殼子，「應記與想異」，應該回答他，這個跟想不是一個東西。「此問名爲應反詰記」，像這一類，你要明確它的內涵，這個概念到底是指的什麼東西？這叫反詰記。

云何有問但應捨置記？謂若有問：世爲常？一問。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。爲命者即身？十三問。爲命者異身？十四問。此問名爲但應捨置。已上論文。解云：此經問世，及問如來兼命者，皆是我之異名。此有十四問，皆不可記，名十四不可記事。以我體既無故，皆應捨置答也。

還有一種叫捨置記，是不回答的，就是十四無記。這是引經上有十四無記，這一段文是從這裏引出來的，這個無記不是前面善惡無記的「無記」。「若有問：世爲常，無常，亦常亦無常，非常非無常」，世間是常的，還是無常的，還是亦常亦無常，還是既不是常又不是無常？這是一類，世間常的問題。第二類是世間有邊（常是時間，邊是空間）的問題，世間是有邊還是無邊的？很多人問這類問題，這個世界、宇宙之外，還有沒有什麼東西啊？天外還有什麼天？學佛的人有的時候，也還在兜這個圈圈，這都是戲論。你問世間是有邊的，還是無邊的，或者又有邊又無邊，或是非有邊非無邊，這些話，都不能回答。這是空間的問題。第三類，「如來死後爲有，非有，亦有亦非有，非有非非有」，如來死了之後，是有，還是沒有，或者又有又沒有，或者非有非非有？這一套東西，也是一類問題。第四類，「爲命者即身，爲命者異身」，這個命是不是就是這個身體，這個生命是不是離開身體的？這十四個問題，一概都是捨置記，不能回答的。

「解云：此經問世，及問如來兼命者，皆是我之異名」，這裏所說的世間也好，如來也好，命也好，都是外道的名詞，實際上，都指的是「我」，就是個人我、大我之類的東西。這十四個問題，因為含的是「我」，而這個「我」本來是不存在的東西，所以，你說常也好，非常也好，有邊也好，無邊也好，死了之後有也好，沒有也好，都不對，都不能回答，一回答，就承認他的「我」了。所以，這十四個問題不可記，不能回答。「以我體既無故，皆應捨置答也」，因為「我」本來是沒有的，你說「我」的分別，常、非常，斷、非斷，或者有邊無邊，或者是死後有沒有，存不存在這一些，都是不能回答的，如同問石女兒的情況。所謂十四無記，是指這十四個問題，不能回答，叫無記。

佛教不是一本字典。我們經常聽人說，「你要學佛法，你先把古文學好，古文通了之後，佛教無師自通，自己一學就會」。這個話很不合邏輯，如果佛教只要文字通了就懂的話，那麼文學家都該成大祖師，有的文學家甚至要謗佛呢。當然也不否定文字的這個基礎，對學佛法有一定的幫助，如果文字功夫不好，書都看不懂，但是有了文字功夫還要系統地學習纔行。

俱舍論頌疏講記 卷二十

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理資料 仅供学习参考）

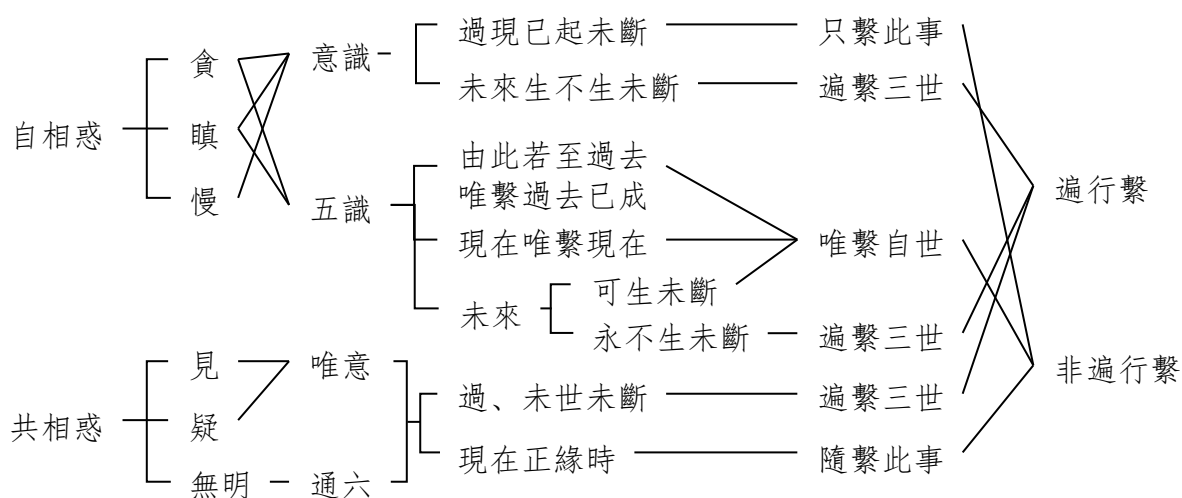
分別隨眠品第五之二

從此第六，明惑能繫。就中分二：一、約世明能繫，二、約斷明能繫。就約世明能繫中，分二：一、正約世明繫，二、明三世有無。此下第一，正約世明繫。論云：謂諸有情，於此事中所繫境事，隨眠隨增。應說過去、現在、未來，何等隨眠能繫何事？頌曰：

若於此事中 未斷貪瞋慢 過現若已起 未來意遍行
五可生自世 不生亦遍行 餘過未遍行 現正緣能繫

「從此第六，明惑能繫」，煩惱有繫縛的力量。裏邊又分兩個，「一、約世明能繫」，從三世來說，「二、約斷明能繫」。「約世明能繫中，分二：一、正約世明繫，二、明三世有無」，這是有部的說法，這一科比較繁瑣，不太好懂。我們畫了張表，能夠把表領會，這一科也算勉強可以了。「此下第一，正約世明繫」，有部認為，法在現在、過去、未來都是實體有的，於是就產生這些觀點，經部反駁這些問題，認為現在法是有，過去未來法是没有體的。然後引起雙方的辯論。

【表五 - 八：自相、共相惑世繫】



「論云：謂諸有情，於此事中，隨眠隨增，（名繫此事）」，這裏少一句話，在《俱舍論》裏邊有後面這句，「名繫此事」。那些有情，在這個事（境）上，煩惱要隨增的，叫繫縛在這個事上。這個東西有繫縛的力量，能夠隨增煩惱的，叫繫縛。「應說過去、現在、未來，何等隨眠能繫何事」，過去的、現在的、未來的，哪一些隨眠能夠繫縛在哪些事上？從繫的問題產生三世的能繫。能繫，繫什麼事？

「若於此事中」，所繫的事裏邊。「未斷貪瞋慢」，煩惱有自相惑、共相惑，先說自相惑，貪瞋慢三個。「未斷」，這裏能繫，都指沒有斷，「未斷」兩個字一直連下去的。假使過去、現在的煩惱沒有斷，它繫多少？繫三世。「若已起」，假使已經生起來了，那麼它能夠繫多少？「未來意遍行」，有部的概念，過去、未

來、現在都是實在有的，未來的意（第六識），是遍三世的。「五可生自世」，前五識，假使未來能夠生的（不是緣缺不生），只繫於自世，不遍行。「不生亦遍行」，假使不能生的，也屬於遍行。這是講貪瞋慢，自相惑。

「餘過未遍行」，餘，除了貪瞋慢以外，五個見、疑、無明，是共相惑。根本煩惱一共十個，貪瞋慢是自相惑，無明、疑、五見，是共相惑。共相惑與自相惑的性質不一樣，過去、未來的，是遍三世。現在世的，「正緣」，現在世正在緣這個境的時候，不通三世。

釋曰：初句明所繫事，後七句明能繫惑。第二句未斷字，第八句能繫字，通在中間句也。欲曉此頌，且要先知隨眠有二：一者自相，謂貪瞋慢，緣別法起，名為自相；二者共相，謂見疑癡，緣多法起，名為共相，緣共相境也。

「初句明所繫事」，「若於此事中」是說所繫的境，所繫的事情。「後七句明能繫惑」，後面的七句，都是說能繫的煩惱。一個是所繫的事，一個是能繫的煩惱，能所要分明。

第二句「未斷」，第八句「能繫」，這兩個是通前後。一定是沒有斷的煩惱，它在什麼情況之下能繫。「通在中間句也」，中間的句裏邊都要用它們這兩個。

「欲曉此頌，且要先知隨眠有二」，假使要懂得這個頌，先要知道煩惱有兩大類。「一者自相，謂貪瞋慢，緣別法起，名為自相」，這是自相惑。「二者共相，謂見疑癡」，見有五個，身見、邊見、見取、邪見、戒禁取，還有疑、癡，一共七個煩惱。「緣多法起，名為共相，緣共相境也」，一切法當體，各別各別的东西叫自相，而某一類法共同的特點就是共相。比如說某某人，他有一個具體的自相，而說到「人」却有一些共相。自相、共相也是相對而言的。對六道來說，人又是自相。六道有天、人、阿修羅等等，人是屬於其中一個，具有區別於天、阿修羅的特徵，這是「人」的自相。

第一種，緣某個具體的，叫自相惑。貪、瞋、慢，這是對個別發起的。起貪不是對一切都貪，是貪某一個東西；瞋也是，不是一切都瞋，瞋某一個人，或者瞋某一件事情；慢也是對某人起慢，不是對一切都起慢。這是對個別的法而起的煩惱，叫自相惑。

第二種，緣多法的煩惱，見、疑、癡。見起了之後，對很多的事情都包在見裏頭。疑，懷疑的事情可以很多，不是懷疑一個事情，可以疑一切。你懷疑因果，所有的因果都在裏邊。比如邪見，撥無因果，一切佛說的緣生因果，你完全都否定掉了，不是一個，比如布施能感大富，持戒能生天，你也撥掉，因果撥完了，那是共相。

癡同樣是這個情況，更好理解。癡是糊裏糊塗，什麼都不知道，不是不知道一個事情，而是什麼都糊塗，什麼都愚癡、不明白，這是緣多法起，叫共相。

若於此事中者，所繫事也。未斷貪瞋慢者，能繫惑也。於所繫事，未斷貪瞋慢，名為能繫也。

「若於此事中者，所繫事也」，煩惱能夠繫縛的那個事情。

「未斷貪瞋慢」，自相惑，貪瞋慢是緣自相的，沒有斷的能繫的惑。「於所繫事，未斷貪瞋慢，名為能繫」，貪瞋慢，這還沒有斷掉，它有繫縛的力量，把這個事繫住。繫就是不能解放。我們繫縛在三界裏邊，就是煩惱的作用。比如貪，假使一個男青年，被某一個女人迷住了，就繫在這個事上，解不開了，這個事情對他是一個繫縛。這個貪瞋慢，沒有斷的時候，是能繫的煩惱。

過現若已起者，此貪瞋慢於所繫事，過去已生未斷，現在已生，能繫此事。以貪瞋慢是自相惑，非諸有情定遍三世諸事起故，不名遍行。現在已生，不標未斷者，體現在前，必然未斷，義必有之，故不標也。

「過現若已起者」，這個貪瞋慢要分過去、未來、現在。於所繫的事情上，過去的，已經起過作用，標一個未斷。「現在已生」，現在的，當然已經生出來，「能繫此事」，過去未斷的，能夠繫；現在已經生的，也能繫。

「以貪瞋慢是自相惑，非諸有情定遍三世諸事起故，不名遍行」，貪瞋慢是自相惑，它緣個別的事情。那些有情，不一定三世的一切事情都能夠緣完，既然不緣完，不叫遍行。這個遍行，不是前面遍行煩惱，而是三世都能夠繫縛的叫遍行。既然三世的事情，它不能夠繫縛完，那麼不叫遍行。

「現在已生，不標未斷者」，過去的要指明未斷，現在不說未斷，什麼原因？「體現在前，必然未斷」，既然體現前，當然沒有斷。「義必有之」，決定有「未斷」兩個字的意思，所以不必再標。

應知遍行，須具二義：一者世遍，縛三世故；二者事遍，能縛一切自所緣故。過現意識貪瞋慢三，雖於世遍，闕於事遍，謂有緣此境，不緣餘境故。

「應知遍行，須具二義」，這是普光法師的解釋，有人反對這個解釋，但是我們還是依據普光法師的來講。他說遍行有兩個意思。一個是世遍，三世的事情都能繫縛；第二個是事遍，在三世裏邊，一切事情都是其所緣，既是能緣的能遍，時間又能遍，這叫遍行。從這兩個意義來看，哪些煩惱是遍行，哪些是不遍行？

「過現意識貪瞋慢三，雖於世遍，闕於事遍，謂有緣此境，不緣餘境」，過去、現在的意識（第六識），能緣過去，能緣未來，能緣現在，三世的境都能緣。它們裏邊起的貪瞋慢三個煩惱，因為它是意識相應的，能緣三世，時間上是遍的，但是「事遍」沒有，「謂有緣此境，不緣餘境」，因為貪瞋慢是自相惑，貪這個，

不貪那個，瞋這個，不瞋那個，對一切事情不能全部緣完。事上的遍沒有，所以不叫遍行。

未來意遍行者，未來意識貪瞋慢三，遍於三世，乃至未斷，皆能繫縛。以未來意識，縛三世境，及一切事故，能遍繫名遍行也。謂未來意識，境流三世，故名世遍。又此意識，種類無邊，於所緣事，必能遍縛，亦名事遍。

「未來意遍行」，未來的，還沒有生的意識，它是遍三世。「未來意識貪瞋慢三，遍於三世」，遍三世沒有問題，「乃至未斷」，只要它沒有斷，「皆能繫縛」，三世跟事，都有繫縛的能力。因為它是煩惱，有能力繫縛它的境。

「以未來意識，縛三世境及一切事故，能遍繫名遍行也。謂未來意識，境流三世，故名世遍。又此意識，種類無邊，於所緣事，必能遍縛，亦名事遍」，這個未來意識，能緣三世，這個沒有生的意識多得不得了，每一個意識相應貪等，分別能緣一個境，總的加起來，能遍所有的事。所以說，既有世遍，又有事遍，這個叫遍行。前五識跟意識不一樣，前五識只能緣現量境，即當前的那個境，不能緣三世，而意識能緣三世。

五可生自世者，未來五識相應貪瞋，若未斷可生者，唯繫自世。在未來世，唯繫未來，若流至現，唯繫現在，若落謝過去，唯於過去，謂境必俱故。不生亦遍行者，未來五識相應貪瞋，若未斷不生，亦遍繫三世，及一切自所緣事。謂所緣境，或在未來，或流至現在，或謝過去，識雖未來，緣闕不生，由未斷故，性能繫彼三世境也。或有同時參差三世，如有眼識，定緣青黃赤色三境而起，隨闕一境，識即不生。其所闕境，或一未來，或一現在，或一過去，故說五識遍縛三世。言事遍者，謂不生五識，種類無邊，於自所緣，必能遍縛。

「五可生自世」，五識雖在未來，不是緣缺不生的，可以生的，只緣自己那一世，因為五識是現量境。未來五識相應的貪瞋，假使它沒有斷，可生的，「唯繫自世」。「在未來世，唯繫未來，若流至現，唯繫現在，若落謝過去，唯於過去」，因為它只能緣當世，假使在現在，就緣現在的，在過去就緣過去的，在未來就緣未來的，不能緣很多的境。「唯繫自世」，不是遍行。

「不生亦遍行」，這個不生是緣缺不生。因緣不夠，生不起來，是永遠不生。不生五識的是遍行。遍行有兩個條件，一個是遍三世，一個是遍一切事。五識假使緣缺不生，它能遍繫三世，及一切自所緣事。

這個識的所緣境，或者在未來，或者在現在，或者在過去。識緣缺不生，永遠在未來世。「由未斷故」，但是這個識相應的貪瞋，因為沒有斷的緣故，還有能繫

的力量。「性能繫彼三世境也」，因為沒有斷，能夠繫縛三世的境。繫跟緣不一樣，緣一定要因緣和合，繫是有這個可能性。假使一個眼識，它要緣青黃赤三個顏色纔能生起，但是因為這些顏色缺了一個，這個識沒有生起來。青黃赤這個客觀的境可以留在三世裏邊，或者一個在現在，一個在未來，一個在過去，它都能繫。所以說五識能遍繫三世，這是從可能性來說，它能夠繫三世，這是世遍。

「言事遍者，謂不生五識，種類無邊，於自所緣，必能遍縛」，這個事遍也不是某一個五識的貪瞋能緣很多的事，因為未來沒有生的五識，它的種類是多得不得了，既然有那麼多的識，當然可能把一切都緣完，所以說事也遍。

五識裏邊，未來的可以生的，既然能生，就繫在當下的那一世，過去的緣過去，現在的緣現在，未來的緣未來那一剎那，這是不能遍的。「唯繫自世」，不是遍行。未來永不生，因為它緣缺不生，種類無邊，緣的境也可遷流三世，世遍、事遍，所以說屬於遍行攝。

自相惑是貪瞋慢，分意識跟五識兩種。意識的，過去現在的，已經起來沒有斷的，只有三世，不是遍行；未來的，還沒有生的，那是遍三世，遍一切事，屬於遍行。五識的，未來的可以生的，唯繫自世，不是遍行；未來的永不生，還沒有斷的，可以繫三世，也可以繫一切事，所以屬於遍行攝。

餘過未遍行者，餘謂見、疑、無明，貪等外故，名之為餘。見、疑、無明，若在過去，或於未來未斷，皆能遍縛三世一切事境，以共相惑，定遍起故。

「餘過未遍行」，「餘」指十個根本的隨眠中的見、疑、無明，「過未遍行」，屬於過去未來世的，它們是遍行。「餘謂見、疑、無明」，餘下來的煩惱，從六個煩惱來看，是見、疑、無明，從十個煩惱來看，是五個見，一個疑，一個無明。

「貪等外故，名之為餘」，這一些煩惱，在貪瞋慢以外，叫餘。「見、疑、無明」，這些煩惱，假使在過去或者未來，沒有斷，「皆能遍繫三世一切事境，以共相惑，定遍起故」，假使它在過去，或者在未來，它能夠緣三世、一切事。共相惑，它緣的境很寬。比如無我，無我緣一切境，都沒有我，都沒有自性。

現正緣能繫者，見、疑、無明，於現在世，正緣境時，隨於何境，能繫此事。此現在惑，雖具二遍，以不定故，不說遍行。此能繫字，通上諸句，思而可知。

「現正緣能繫」，假使是現在的，只繫正在緣的那個東西。因為現在只有一剎那，這一剎那緣這個，就緣不到那個，所以只能夠繫所緣的那個東西。「見、疑、無明，於現在世，正緣境時，隨於何境，能繫此事」，緣什麼境，就繫在這個事上。「此現在惑，雖具二遍，以不定故，不說遍行」，本來共相惑的功能，能緣一

切境，但是現在只有一剎那，緣這個境的時候，不能緣那個境。而過去、未來，因為剎那剎那時間很多，繫緣可以通一切境。現在惑由於緣的境限制，只有一剎那，不能緣一切，所以不叫遍行。

「此能繫字，通上諸句，思可知也」，「能繫」兩個字，是通上邊的，通中間所有煩惱。

共相惑從六個煩惱來說，是見、疑、無明；從十個煩惱來說，這個見包含五個見。「唯意」、「通六」，一個單是意識，一個通六，六個識，全部一起說。過去、未來世沒有斷的，遍三世；現在正緣的，只能在這個事上，不能遍一切事。

過去、未來的，六識相應的見、疑、無明，三世一切事都能緣，是遍行；現在的，限於時間一剎那，不能緣一切事，「隨繫此事」，緣什麼事，就繫在什麼事上，事不遍，所以不是遍行。這張表分了自相惑、共相惑兩類，每一類裏邊，又分意識與五識，然後看它們能夠繫多少東西，最後決定哪些是遍行，或非遍行。這張表要掌握。

「煩惱品」的這一些章節，是難度比較高的，但不是一切都是那麼高的難度。如果這本《俱舍》難度全部是那麼高，恐怕能學的人太少了。難度沒有那麼大，可以衝過去，實在衝不過去，暫時把問題留一下，把能懂的學懂再說，以後時間長了，學的東西多了，再回過來看，也就會懂。

有個公案，以前在廣濟茅棚，有一位法師講《華嚴經》，講了三年。這三年裏邊，聽眾的流動性也很大。開始講的時候，滿座，講了幾個月，一年，兩年，講下去，人越來越少。大家也知道，因為《華嚴經》是經中之王，是很高深的一部經，不好懂。最後，到講完了，座上只剩一個人。這位法師也是量很大，他很高興對那個人說：「講了三年，總算你是聽圓滿了，還是有一個人才，也好啊。」那個人說：「我聽是聽了三年，我一點也不懂。」「一點也不懂，怎麼你聽三年呢？」他說：「對這個法有信心，我不退，懂也好，不懂也好，我坐在那裏聽，這麼維持了三年，我實在是不懂。」法師說：「你有業障，智慧未開，你好好地去拜《華嚴經》吧。」那個人拜了三年，懂了，後來當法師，講《華嚴經》。這個也是鼓勵大家，不懂也要聽，種子還是種下去了，好好用功，將來總是會成熟，成熟之後就會懂了。

從此第二，明三世有無等。就中分二：一、述宗，二、正破。就述宗中，分二：一、教理證，二、敘說定宗。且初教理證者，薩婆多宗，說有三世，經部不許，欲將破彼。今且敘宗，論云：應略標宗，顯其理趣。頌曰：

三世有由說 二有境界故 說三世有故 許說一切有

「從此第二，明三世有無等。就中分二：一、述宗，二、正破」，三世有無。有部說三世繫、過去繫、現在繫，未來繫，經部說，如果三世有，你講的這麼一大

套，可以成立，現在先問你一個根本的問題：三世到底是不是實在有的？因為經部的看法，現在的事情是實在有的，過去未來是沒有體的，這樣你講了半天，不是徒勞嘛，談什麼能繫不能繫呢？下邊辯論三世到底有沒有。分兩科，一述宗，有部的宗，然後是經部來破。「就述宗中，分二：一、教理證，二、敘說定宗」，有部的宗不是亂立的，有教證，有理證，教——聖教，理——從道理上證明。

「且初教理證者，薩婆多宗，說有三世」，這個辯論是三世有沒有的問題，薩婆多宗（有部）認為決定有三世，三世一切有，否則就不叫有部。有部依教、依理來證明有三世。「經部不許」，經部不承認。「欲將破彼」，爲了要破有部，經部讓有部先說，然後來破。《俱舍》開始講序的時候，講了三世有無的問題，講了四家，最後的評論，世友尊者說得最好。這裏也是一樣，先把有部的四家介紹一下，然後比較哪個最好，經部再把有部最好的也破掉了。世親菩薩在這些地方是同意經部的。世親菩薩後來進入唯識，是有基礎的，經部本來已經把過去、未來空掉了，唯識把境也空掉了，那是又深一層的空。

「三世有由說，二有境界故」，有部證明三世有，宗因喻，先說宗旨，三世是有的。再說因，「由說故」，「由二故」，「由有境故」，「由果故」。第一個，「說」，三世是佛說的，教證。第二個，「二」，識是緣生，有能緣、所緣兩個，這也是教證。第三個，「有境」，能緣的識有它的境。第四個，「果」，造的業有它感的果。後兩個從理上來證明有三世。

「說三世有故，許說一切有」，然後，他來一個結論，要承認三世有，這纔算是一切有部的人，如果你不說三世有，就不是有部的。有部的宗旨，三世都是實在有的。

釋曰：上兩句證，下兩句結宗。三世有由說者，三世實有，由經說故。經言：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子衆勤修厭捨，以過去色是有故，應多聞聖弟子衆勤修厭捨；若未來色非有，不應多聞聖弟子衆勤斷欣求，以未來色是有故，應多聞聖弟子衆勤斷欣求。

「釋曰：上兩句證，下兩句結宗」，上兩句是以教證、理證來證明三世有，下兩句總結，我們的宗派是這樣的。

「三世有由說者，三世實有，由經說故」，是佛在經裏說的，怎麼說呢？

「經言：苾芻當知，若過去色非有，不應多聞聖弟子衆勤修厭捨，以過去色是有故，應多聞聖弟子衆勤修厭捨；若未來色非有，不應多聞聖弟子衆勤斷欣求，以未來色是有故，應多聞聖弟子衆勤斷欣求」，佛的意思是說一切色是無常的，過去的色要厭捨它，未來的色要斷掉它，不要去追求。這是教比丘如何修行的一些方法。有部根據這一句話，證明三世是有的，因為這是佛明明說的。如果過去色是沒有的，那麼多聞聖弟子還去厭它幹什麼，還捨它幹什麼呢？因為過去色是有的，那麼要厭捨它，要好好地修。當然這個厭捨不是說厭捨就厭捨了，要修的。經上說要

勤修厭捨，對過去的色不要執著。原始佛教經典裏經常有這些事情。有一次，一個比丘出去托鉢，在路上看到一個年輕胖胖的女人，給他笑了一笑。這個比丘，看她一笑，以為這個女人對他有意思，他雖然心裏很欣慕那個女人，但是畢竟不敢跑過去跟她說話，回去之後心裏總想着那個事情，解不開、繫住了，不能真正靜修了，一天到晚在這個煩惱的堆裏邊，頭髮也不剃，手指甲也不剪，煩惱相現了。有人看到他的煩惱相，去稟白佛。佛把那個比丘叫來說：「你為什麼這樣啊？」這個比丘很老實，如實地說了這個事情。佛叫他修不淨觀，就解決了。這也是對過去的色執著，放不下。假使過去是沒有的，不會再把它執著，那根本不要去修了。過去色是有的，所以說要勤修厭捨。

未來也一樣，有的人欣慕未來，他總想到未來，要有怎樣的美好理想，很執著，作為修行來說也是要斷的。假使未來沒有，那不會有欣求，也用不着斷了。這兩句話是教修行的方法，有部以此為由，說過去世是有，未來世是有，證明是有，這是佛說的。經部認為，過去的有是曾有，未來的有是當有，現在是真正有，是實在的。曾有、當有是沒有體的，雖然都是有，但畢竟和現在的實有不一樣。

二有境界故者，二者，謂契經說，識二緣生。如說眼識以眼及色為二緣，乃至意識，以意根及法為二緣。意根過去，法通三世，過未若無，能緣意識，應闕二緣。過去無故，便闕意根；過未無故，復闕法境。已上教證也。

第二句，「二有境界故」，這句話是三個理由。「二」，佛說有二，「識二緣生」，凡是識，都要兩個緣生，境和根。「如說眼識以眼及色為二緣，乃至意識，以意根及法為二緣」，根境相對生識，當然其他的緣很多，學過《八識規矩頌》就知道，生眼識有九個緣，還有光明、空隙等等，但這是次要的，最根本的是根、境，根境識三和合生觸，經上很多這一類的說法。識要生，最根本的緣是兩個，一個是根，一個是境。「意根及法為二緣」，意根緣法境，意識生起來。什麼叫意根？無間滅意。那麼這裏從意根上做文章，意根（無間滅意）是過去，法通三世，所緣的法，過去、未來、現在都可以有。假使說過去、未來沒有的話，「能緣意識，應闕二緣。過去無故，便闕意根；過未無故，復闕法境」，意根本身是無間滅意，無間滅是已經滅掉了，滅掉就是過去，如果過去沒有，那意根就沒有了。佛說兩個緣生意識，意根這個緣就沒有了，法裏邊，固然現在法可以緣，過去的法、未來的法也能緣。比如想到昨天的事情，或者想到自己小時候的事情，那是緣過去境，也一樣能生意識；想明天的事情，也能生意識。如果說過去、未來是沒有的，那個意識就生不起來，那佛說的兩個緣能生意識，怎麼講啊？過去應當是有的，意根纔能起作用；未來也應當是有的，因為緣三世境都能生意識。這證明過去、未來都是實體有的，這是有部的教證。

根據兩緣生，來證明過去未來是有。「以上教證也」，上面都是以聖教量來證明過去、未來、現在三世的實在有。

有境者，此下有二種理證，此初理也。以識起時，必有境故，有境識生，無境不生，其理決定。過未若無，所緣無故，識亦應無。有果者，第二理也。又過去業，有當果故，過去若無，其過去業，體應非有，由業無故，當果應無。既業有果，故知過未理必實有。

「有境者，此下有二種理證」，以道理來證明三世有，有兩種。「此初理也」，有境是第一個理。「以識起時，必有境故」，識生起的時候，必定有一個所緣的境，沒有境的話，怎麼生起識來呢？所以說，「有境識生」，識起的時候，必定有境，「無境不生」，沒有境，識不能生。「其理決定」，這個道理是肯定的，沒有什麼懷疑的。從這個道理推出來，「過未若無」，過去、未來假使沒有的話，「所緣無故，識亦應無」，緣的過去、未來的境是沒有體的，所緣沒有，這個識也就生不起來。從這個道理來推，既然識能生起來，那過去、未來是有的。我們可以想昨天的事情，這個意識能生，那說明昨天的境是有的，比如你昨天在某處碰到什麼人，你很容易想起來，如果說那個境是沒有的，這個意識怎麼生呢？既然能生意識，可見得過去、未來的境是有的，這是一個理證。

有果，第二個理證。「又過去業，有當果故」，過去的業，能感當來的果。「過去若無，當果應無」，假使過去的體是沒有的，那業也不存在，當來的果也感不出來了，把因果都破掉了。「既業有果」，既然過去造業將來能感果，可以知道過去未來決定有。過去的業是有，那過去是有體的；未來的果決定有，能感得，未來亦有體。「理必實有」，根據道理推論，決定是實在有的。這是兩個理證。

下兩句者，結宗，說三世實有故，許是一切有宗也。

「說三世有故，許說一切有」，這兩句是總結有部的宗。說三世實有的緣故，是一切有部宗，「一切有部是說三世法都是實有的」，這是他們根本的宗旨，叫一切有部，如果否定了三世有，那就不稱其為一切有。這個一切有，是根據佛說的、根據道理推出來的。這是有部的宗旨。

下邊一個問題是：如果三世是實在有的，過去、未來、現在的三世，是怎麼分出來的呢？這個我們可以想像：假使一切法，過去、未來、現在都是實在有，擺在那裏，過去本來有的，未來本來有的，那怎麼區分現在、過去、未來呢？這個問題，有部有四大家的解釋。

從此第二，定宗。論云：今此部中，差別有幾？問數。誰所立世，最善可依？問宗差別。頌曰：

此中有四種 類相位待異 第三約作用 立世最為善

「從此第二，定宗」，要立這個宗派，一定要把這個根本問題解決掉。既然說三世一切法都是實在有的，三世差別如何來安立？

「論云：今此部中，差別有幾？誰所立世，最善可依」，有部有幾家來解釋這個問題？哪一家安立得最好，可以作為依據？這還是有部宗的事情。

「頌曰：此中有四種，類相位待異，第三約作用，立世最為善」，有部有四種解釋：一種是類的不同，一種是相的不同，一種是位（作用）的不同，一種是待（互相對待）。第三種「約作用」，這個說法在有部四家的解釋中最好；然而經部又把這一家破掉了，這是一個辯論。

釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問。今此部中，差別有四：一類異，二相異，三位異，四待異。尊者法救，作如是說：由類不同，三世有異。謂從未來至現在時，捨未來類，得現在類。若從現在流至過去，捨現在類，得過去類。但類不同，非體有異。如破金器，作餘物時，形雖有殊，金色無異。

「釋曰：上兩句答初問，下兩句答第二問」，一共提兩個問題。在有部裏邊安立三世差別的，有幾種？此有四種。哪四種？「類相位待異」，這四種不同。「誰所立世，最善可依」，哪一家立的三世的說法最善，是可以依據的？「第三約作用，立世最為善」，第三種，以作用來安立三世最善巧，可以依靠。這是從有部宗的内部來說。「今此部中，差別有四」，一切有部安立三世的不同，有四種差別：「一類異，二相異，三位異，四待異」。

「尊者法救」，法救尊者，「作如是說：由類不同，三世有異」，本來一切法都是實在有的，因為類別的不同，所以分三世。怎麼叫類別不同呢？「謂從未來至現在時」，本來是一個法還沒有生，在未來世，到現在生起來了，怎麼區分它的未來、現在呢？「捨未來類，得現在類」，它本來是屬於未來那一類的，現在把未來的那一類捨掉，而得到現在的那一個類，那它就叫現在。「若從現在流至過去，捨現在類，得過去類」，假使現在的法一剎那過去，怎樣變成過去的呢？把現在的那個類捨掉，把過去的類拿起來，就叫過去的法。「但類不同，非體有異」，因為類的不同分三世，體都是實在的。

這是第一種解釋，雖然三世的法都實在有，由類不同，可以區別過去、未來、現在。未來沒有生的叫未來類；把未來類捨掉，拿了現在類，成了現在法；把現在類捨掉，過去的類把它拿起來，成了過去的法。這樣解釋三世的差別。

打個比喻。「如破金器，作餘物時，形雖有殊，金色無異」，假使一個金的器，把它改造成其他的東西，比如本來是一個金戒指，把它打成金項鍊，形狀是不同，但都是金，本體是一樣的。什麼意思呢？金戒指比方是過去，項鍊算是現在，形狀不同，但是體是一個。三世都是實在有，形狀不同，體沒有動。未來的樣子，

未來類捨掉，不是戒指了，得現在類，變成項鍊。過去、未來、現在有差別，這個差別是類的不同，不是體的不同，這是第一種解釋。

這樣解釋看起來很善巧，世親菩薩的評論很尖銳，說這是外道見，因為在數論外道裏邊講一個變易，這樣子講，成為數論外道一類，照佛教說講不通。

尊者妙音，說相不同，三世有異。謂法在過去，正與過去相合，而不名為離現未相。以過去相顯，但名為過去。現在正與現在相合，而不名為離過未相。未來正與未來相合，而不名為離過現相。隨顯得名，准過去說。

第二位是妙音尊者。妙音尊者是部很有名的一位論師，他說三世的不同，由相來判。「說相不同，三世有異」，因為法的體沒有動，但是它的相有不同，三世有分別。什麼相不同呢？

他說，一切法都有三個相，過去相、現在相、未來相。法在過去的時候，跟過去的相合，而現在相和未來相並沒有丟掉，還是在那裏，但是沒有合起來。因為過去的相比較顯著，直接跟過去相相合，現在、未來相擺在一邊，這叫過去法；同樣的，法在現在的時候，它跟現在的相合，但是並沒有說離開過去、未來的相，只是沒有合，未來法也是如此。隨那個比較明顯的相，就安它的名字。打個比喻，假使一個人有三張票子，手裏拿一張，假使這張票子代表過去相，那屬於過去法；現在、未來相的兩張票子，並不是沒有，只是放在口袋裏。假使這個法在現在，就把現在相那張票子拿在手裏，而過去、未來相的票子，擺在口袋裏，隱在裏邊，而現在相的那張票子顯在外面，現在的法、未來法也如此。隨哪一個相顯就說這個法屬於哪一個。

這是從相的不同來判別法三世的差異，是妙音尊者的說法。

尊者世友，說位不同，三世有異。未作用位，名為未來；正作用位，名為現在；作用謝位，名為過去。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。

第三位是世友尊者，在《俱舍》開始的時候就介紹過世友尊者。他說三世的區別是由位的不同，它處在什麼位，「三世有異」。沒有作用的那個階段，叫未來，正在作用的那個階段，叫現在，作用謝了之後，叫過去。

「至位位中，作異異說」，擺在哪一個位置，就作哪一個位置的說法，調一個位置，就調一個位置的說法。「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」，籌就是算盤，算盤的珠子，放在個位檔就當一，放在十位檔就是十，放在百位檔就算一百，放在千位檔就算一千。算盤的珠子是一模一樣的，但是擺的地方不一樣，它的數字的大小也不一樣。法的體是一樣的，就看放

在什麼部位。正在作用的那個位置，說它是現在；作用謝掉，是過去；作用還沒起來，是未來。這是世友尊者的安立三世的不同。

尊者覺天，說待不同，三世有異。待謂觀待，前觀於後，名為過去，後觀於前，名為未來，觀待前後，名為現在。如一女人，名女、名母，觀母名女，觀女名母。

「尊者覺天，說待不同，三世有異」，最後是覺天尊者，他說是待不同，三世有異。什麼叫待？觀待。「前觀於後，名為過去」，前面的法對後頭的法來說，那是過去。後面的對前面的來說，它叫未來。「觀待前後」，對前對後，相對於過去與未來而言，中間的那個法叫作現在。這樣好像還不太明顯，打個比喻。比如一位女士，她可以叫女兒，也可以叫母親，就看觀待誰。對她的母親來說，她是女兒，對她的女兒來說，她是母親。所以說同樣一個人，她可以叫母親，也可以叫女兒。相對於後面要生起的法來說，是過去；相對於前面已經生的法來說，是未來；夾在過去、未來中間的那個，叫現在。這是覺天尊者所安立的三世。

總的一個原則，法的體是不變的，三世法都是實在有的。既然實在有的，因為它的類不同，它的相不同，它的位不同，或者它的觀待不同，它成了過去、未來、現在三世。這是有部的四位尊者對三世的解釋。

論主評云：法救執法有轉變故，應置數論外道朋中，以數論執法有轉變故也。妙音所立，世相雜亂，三世皆有三世相故。覺天所立，世還雜亂，三世法中，應有三世。謂過去世，有多剎那，前後剎那，應名去來，中名現在；未來現在，類亦應然。故此四中，第三世友，立世最善，以約作用位，立世差別故。

「論主評云：法救執法有轉變故，應置數論外道朋中，以數論執法有轉變故也」，世親論主評論說，法救尊者說法有轉變的，類可以變的，而轉變的思想屬於數論外道，「朋」是一類的。數論外道，說二十五諦，有自性、有變易，可以變出各式各樣的東西。那麼你現在說，一個法體是實在有的，可以變易，變成現在類、過去類、未來類，那不是跟數論的思想有相同之處嗎？所以這個不能承認。

「妙音所立，世相雜亂，三世皆有三世相故」，妙音尊者說的，三世的相要混雜。因為三世法都有三世的相，過去法也有過去相、現在相、未來相，現在法也有過去相、現在相、未來相，到底跟哪個相合？還是搞不清楚，所以妙音尊者的說法，世親菩薩認為還是有毛病。

「覺天所立，世還雜亂」，覺天尊者的說法，對待過去叫現在，對待未來叫過去，這樣也有三世雜亂的毛病。「三世法中，應有三世」，因為過去、未來、現在都有三世，「謂過去世，有多剎那」，過去世有很多的剎那，「前後剎那，應名去來」，過去世的某個法，相對於它後面那個剎那叫過去，相對於前面那個剎那叫未

來，相對前面和後面的剎那說是現在，這樣一個過去的法，也有過去、未來、現在，這樣安立，還是混淆，不能明確地標出。

「故此四中，第三世友，立世最善」，這四個說法，第三位尊者——世友尊者，他安立三世的差別最善巧。「以約作用位，立世差別故」，以作用的地位來安立三世。也很好理解，作用沒有起，這個時候叫它未來，作用正起來的時候，叫現在，作用已經謝掉了，叫過去。

前面講「序品」時，說有部的體是三世實有，安立三世的差別有四個解釋，世親論主認為世友尊者說得最好，沒有再分析下去。這裏却引出後邊的辯論，經部又破世友尊者的說法。因為經部跟有部有根本的差別點，經部認為過去、未來是沒有體的，現在是有實在體的，既然要破有部的三世實有，那麼就從世友尊者的說法來破。前面三個有毛病，把其中最好的世友尊者的論點破掉之後，有部的三世實有就垮了。

有部說三世有，引經上說，過去法有故，未來法有故，經部對佛經裏三世有的解釋，過去是曾有，假使昨天你做了那個事情，不能把它給抹殺了。未來是當有，將來會有，現在還沒有生出來。現在是真正有，是實在的有；過去、未來是曾有、當有，沒有體的，但不能說它沒有。這是有部、經部的差異，其他的差異還多。有部認為，一切法，不管有為無為、有漏無漏，都是有實體的。而經部認為，第一個，三世裏邊減掉兩世，過去、未來沒有體；第二個，無為法沒有實體；第三個，蘊處界三科，五蘊、十二處沒有實體，只有十八界有體。經部、有部比較來說，經部已經空了很多。

所以說學空，一定要有層次地學。要學空，先要學有。緣起跟性空，兩個是一個東西，緣起都不認識，怎麼空呢？「照見五蘊皆空」，先照見五蘊，五蘊什麼東西，然後把它空掉。五蘊都認不得，空什麼東西呢？糊裏糊塗的，鼠唧鳥空。以前人有這個話，六即不曉得哪個即，「唧、唧、唧」，好像老鼠叫一樣；鳥空，鳥在天上飛，發出「空、空」的聲音，這叫是鼠唧鳥空。這是說，經典的意思不明確，隨自己的主觀作解，那是錯誤的，也是沒有意義的。

真正要達到實際的空，必定要有次第。一切法，沒有次第是不行的。你說超越，超越還得要次第。你坐飛機從上海到北京，你說我超越去，中間那幾個省就不經過嗎？還是經過的，不過快一點。古代的比喻是裁紙，一張一張裁，固然是慢，把紙疊起來，現在有切紙機，一刀切下去很快，實際也沒有超越，切紙機切下去，每一張紙都經過的，不過快一點就是。所以說頓也好，漸也好，沒有次第是不行的。從世間上的事情也看得出來，讀書必定要從幼兒園、小學、中學、大學這麼上去，不可能直接跳到大學的。最起碼的次第，先要學有部的有；然後學經部的空，空了很大一部分；然後學唯識的空，把外境空完，只留下個內識；再學一個中觀的空。中觀裏邊又有層次，有自續派的，應成派的，最徹底的是應成派空，這個掌握了，那是真正的空見，那麼你將來修證出來的就是這個空見，能照見五蘊皆空，能

度一切苦厄。如果你的空見是偏的，或者執了錯的，那你修定再深，證到的空，也是偏的，錯的。所以知見很重要，錯的知見證到是錯的果，正的知見證到是真的果。這也是強調聞思修的重要性，如果聞思修馬馬虎虎，弄了個糊裏糊塗空，那你再用功、苦行，證到的也是一個糊裏糊塗的空，作用不大。

從此第二，經部廣破。頌曰：

何礙用云何 無異世便壞 有誰未生滅 此法性甚深

「頌曰：何礙用云何，無異世便壞，有誰未生滅，此法性甚深」，這裏邊有幾次的反覆。第一個是經部質問，「何礙用」，這個作用，過去、未來是沒有起，是什麼東西阻止它起不來的？「用云何」，現在是起了這個作用，這個作用是什麼東西把它引出來的？是不是另外一個作用把它引起來？這樣弄下去就有無窮過。

「無異」，有部說，法體跟作用是沒有異的，有體必有用，體就是用，離不開的，體是一個，用也不會無窮。「世便壞」，這是經部破，照你這麼說，三世就不能安立。「有誰未生滅，此法性甚深」，這是他們廣辯，最後，世親論主站在經部這邊嘲笑有部，有部辯得沒有話說了，就說，「此法性甚深」，這個三世的法，甚深微妙，不可思議，我們辯來辯去，都是在思議裏邊。三世實有因為不可思議，超脫言思的，你用言思來說，也沒有說對。這是他沒有話說，以不可思議、法性甚深來回答。

釋曰：前三句，經部破，第四句，有宗答。何礙用云何者，此用字兩度言之：一、何礙用，二、用云何。何礙用者，經部破云：汝說三世法體常有，應一切時，能起作用。何法礙用，時有時無？

「釋曰：前三句，經部破，第四句，有宗答。何礙用云何者，此用字兩度言之：一、何礙用，二、用云何」，「用」字通兩處。《光記》也是這個說法，何礙用，用云何。

什麼叫何礙用？「經部破云」，經部破有部，你說三世的法體是實在有的，「應一切時，能起作用」，既然法是常的，作用也應當是常的，過去、未來、現在的法都能起作用。「何法礙用，時有時無」，哪個東西，把過去、未來的作用頂住了？我們說體用不相離，有體必有用，你既然說過去、未來、現在的法都有體的，那應當都有作用。但你說過去、未來的作用是沒有（一個是沒有起，一個是已經謝掉了），而現在作用是正在生起來。那麼這個過去的作用、未來的作用，是什麼東西把它壓住，使它不起來的呢？

用云何者，汝說法體由作用故，三世有別，又此作用，云何得說為去來今？且作用中，而得更立有餘作用，用上有用，便致無窮。

第二個問難，「用云何」。你說法體由作用故，三世有差別，這個法，因為一個是作用起了，一個作用謝了，一個作用沒有起，差別三世。「又此作用，云何得說為去來今」，這個作用，怎麼說它是過去、未來、現在呢？「且作用中，而得更立有餘作用」，是不是另外有一個作用，使這個作用生起來叫現在，這個作用謝掉叫過去，這個作用沒有生出來叫未來？作用的過去、未來、現在，是什麼法使它產生的？「用上有用」，假使你說作用裏邊還要安個作用，「便致無窮」，那有無窮過，小作用把大作用生起來，那小作用又有哪個把它生起來呢？這樣下去沒有完。

無異者，有宗救也。用不離體，名為無異。既用即體，體既無無窮之過，故用亦無無窮之失也。

「無異」，這是有部來救。有部說無窮過是沒有的，為什麼？體用無異。「用不離體，名為無異」，體跟用不能判成兩個東西，體是一個，用也是一個，「既用即體」，既然用就是體。「體既無無窮之過故，用亦無無窮之失也」，體不會無窮，一個法一個體，它的作用跟體沒有差別，怎麼會無窮呢？

世便壞者，破也。此經部重破：若言無異，三世便壞。體既恒有，用亦應然，何得有時，名為過未？故彼所執世義破壞。

「世便壞者，破也。此經部重破」，經部又來破它。「體既恒有，用亦應然」，你說法體和用沒有差別，體是三世有的，那用也是三世有的，既然三世都有用，那麼你的三世差別就安立不成功了。不能說「沒有生的是未來，已經生的是現在，謝掉的是過去」。因為過去的體是有的，用也應當有，既然無異，體有用也有，未來的體也是有的，未來也有用，也是無異。照你的說法，你安的三世自己破壞了，不能成立。

「何得有時，名為過未」，照你這麼說，體用都是恒有，那作用也是恒有的，那怎麼可以說，這個時候叫過去，那個時候叫未來呢？「故彼所執世義破壞」，所以你自己安立的三世就破壞了，自己破壞自己的宗。

有誰未生滅者，更以理破之。若說過未，如現實有，應俱名現。誰未已生，名為未來，誰復已滅，名為過去？故不許法本無今有，有已還無，則三世義，皆不成立。

「有誰未生滅」，這是經部「更以理破之」，更用道理來破。「若說過未，如現實有」，假使你說過去未來的法，跟現在一樣，是實在有的，「應俱名現」，那麼都該叫現在。本來你說作用消失的叫過去，作用還沒起來叫未來，但作用都是有的，都該叫現在，那還怎麼分呢？「誰未已生，名為未來，誰復已滅，名為過去」，這個法體都是有的，都現在面前，都是現在。「誰未已生」，哪個還沒有生出來叫未來，哪個生了之後滅掉叫過去呢？法體沒有動啊！法都實實在在地擺在那

裏，未生的也沒有，已滅的也沒有，那過去、未來、現在怎麼安立呢？「故不許法本無今有，有已還無，則三世義，皆不成立」，這是經部的說法。經部的說法，未來的法還沒有生起來，沒有體的；現在因緣和合的相顯了，有體了；但是等因緣散了之後，這個法過去了，法體也沒有了。「本無今有，有已還無」，本來一切法是没有的，現在是因緣和合而有，因緣散了之後，還是沒有。「本無」，就是未來沒有體的，「今有」，現在有體的，「有已還無」，有了之後過去了，也沒有體了。你如果不承認過去、未來沒有體而現在有體，這個三世安立是不會成功的。總括地講，「皆不成立」，你所安立的三世，都站不住腳。經部攻得很厲害。

又經部云：汝薩婆多，許體恒有，而說性非常，如是義言，所未曾有。依如是義，故有頌曰：許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作。此頌經部調有宗也。言如外道說，自在天自作諸世間，須作即作也。

「又經部云」，經部最後又總結說它的毛病，「汝薩婆多」，你們有部，「許體恒有」，你們主張體是恒有的，是常住不會滅的，三世的法，它的體都是有的。「而說性非常」，既說是恒有，那就是常，但又說非常，過去、未來、現在變化的。「如是義言，所未曾有」，這樣的說法，從來沒聽到過。

「依如是義，故有頌曰」，根據這個道理，你的說法是荒謬的。這個體既然恒有，就沒有變化，又說非常，是無常變化的，這個講不通的。所以下邊做了個頌，嘲笑有部。「許法體恒有，而說性非常，性體復無別，此真自在作」，你主張法體是恒有的，而又說法體性是無常的，又說體跟性是沒差別的（無異），你這樣的說法，只能「自在作」。「自在作」跟大自在天一樣，要造一個人，就造一個人，要造地獄就造地獄，隨心所欲，沒有客觀規律，那就破壞了法性。你這樣說法，跟大自在天一樣，隨心所欲，不講道理，想到哪裏就是哪裏。這是經部嘲笑有部的話。

此法性甚深者，薩婆多救也。如向所難，我不能通者，謂法性甚深，非尋思境，豈不能釋，便撥爲無？論主意朋經部，故作斯釋。

「此法性甚深」，有部說，「如向所難，我不能通者」，有部已經沒有話說，你問了那麼多，我不能夠回答你，並不是說我們道理輸了。「法性甚深」，超出言思的，我們不能用語言來給你講就完了，真正的法性，還是我們的道理對的，因為法性很深，不能用言詞表達，我們表達不出來，並不是我們輸了，這是有部的強辯。法性甚深，不可思議的，「非尋思境」，尋思不能把它全部表達出來。「豈不能釋，便撥爲無」，你怎麼能夠說我們解釋不了就算是錯了呢？「論主意朋經部，故作斯釋」，這明明是嘲笑的話，因為論主世親菩薩是傾向於經部思想的，所以說他以有部這麼一個回答來結束。這個回答人家一看就勉強得很。

這個辯論到此爲止。世親論主認為有部的三世實有站不住腳，還是同意經部的，現在有，過去、未來沒有。這是世親菩薩在學經部時候的思想，到進入唯識的

階段，他的思想又上了一層。我們將來要接下去講世親菩薩的《二十唯識論》，唯識觀點外境是空，只有內識是有，把過去、未來、現在一下空完了。這是唯識進一層的空。我們學法最怕似是而非，沒有懂透，問難經不起考驗。學法不能馬馬虎虎，因果錯了，不得了。

從此第二，約斷明離繫。論云：今應思擇，諸事已斷，彼離繫耶？設事離繫，彼已斷耶？問也。若事離繫，彼必已斷；有事已斷，而非離繫。答也。斷非離繫，其事云何？徵起。頌曰：

於見苦已斷 餘遍行隨眠 及前品已斷 餘緣此猶繫

「從此第二，約斷明離繫」，從斷來說離繫。「論云：今應思擇，諸事已斷，彼離繫耶？設事離繫，彼已斷耶」，第一個問題，一個事情，煩惱之類的，斷掉之後，它是不是就離繫？第二個問題，這個事情離繫，是不是已經斷掉？

「若事離繫，彼必已斷」，假使這個事情是離繫，它決定是斷掉了。反過來，「有事已斷，而非離繫」，有的事斷掉了之後，並沒有離繫。一般認為斷跟離繫一個意思，實際上有差別，《俱舍》對這樣的問題要明細分辨。學過《俱舍》的人思想是精密的，一般來說，粗裏粗氣的是學不進的。但是你真的下了功夫，學好之後，思想非常精密，處理世間上的事情，不會粗粗糙糙亂搞，會慎重考慮，基本上能夠掌握它的原則性。因為這個思想鍛煉之後，任何地方都能夠應用這個邏輯，對自己的思惟有極大的幫助。如果心粗要想入定，簡直是鬧笑話。修定的時候，比如修一個法，要在鼻子尖上堆金剛杵，一個一個堆上去，很多的金剛杵都觀得清清楚楚，心粗觀得起來嗎？一個金剛杵也觀不起來。金剛杵有五個股，每一個股裏邊怎麼樣，要一個一個觀出來，你心粗能行嗎？你要觀起來了，還不一定得定，要堅定了之後，心細得沉下去，最後能夠在境上不動不搖，纔算入三摩地。如果學前面的那些，心還那麼粗，眼睛閉起來要入定，那是不可能的。

「斷非離繫，其事云何」，斷了之後還沒離繫，這個不好理解，怎麼回事呢？

「頌曰：於見苦已斷，餘遍行隨眠，及前品已斷，餘緣此猶繫。」從這裏開始，又是一個難度高的，大家要堅持下去。

釋曰：上兩句明見道，第三句明修道，第四句通上兩位，應言：餘遍行隨眠，緣此猶繫也；及前品已斷，餘緣此猶繫。

「頌曰：於見苦已斷，餘遍行隨眠」，這是見道，「及前品已斷」，修道。見道的時候，有這些情況，他的煩惱斷了，而沒有離繫，修道的时候也有這種情況。

「第四句通上兩位，應言：餘遍行隨眠，緣此猶繫也」，第四句說明還沒有離繫的原因，對上面兩句都通的。兩位，見道位、修道位，這兩個位都有「餘緣此猶繫」。其餘的煩惱緣它，還是繫在那裏，雖然本身已經斷了，但是還沒有離繫。

於見苦已斷，餘遍行隨眠者，謂苦智已生，集智未生。苦智已生，見苦已斷；集智未生，有餘集諦遍行隨眠也。此集下遍行隨眠，緣此苦諦，猶繫也。是則苦諦雖斷，而集惑猶繫，是名斷非離繫也。

「於見苦已斷，餘遍行隨眠」，見苦已斷，「謂苦智已生，集智未生」，見道的時候，斷見所斷的煩惱，八十八使。這八十八個隨眠裏邊，斷見苦所斷的，「苦智已生」，苦法智、苦類智生了，欲界見苦下面的煩惱斷了，色界、無色界見苦下的煩惱也斷了。但是集智沒有生，集法智、集類智還沒有生。見苦、見集下面的煩惱有十一個叫遍行惑，它們五部都能生，五部都能隨眠，五部都能緣。

先從見苦下的煩惱來說。見苦下的煩惱，「苦智已生，見苦已斷」，欲界見苦下的十個煩惱斷掉了，上二界見苦下的各九個煩惱也斷掉了。「集智未生」，集智還沒有生，見集下面煩惱還沒有斷，見集的遍行煩惱還在。「此集下遍行隨眠，緣此苦諦，猶繫也」，見集下的遍行煩惱，它可以緣苦諦的法，因為五部都能緣。它緣苦諦下的煩惱，見苦下的煩惱雖然本身斷掉了，但是見集下的遍行煩惱把它繫在那裏，沒有離繫。這是見道位的一個特殊情況，雖然本身斷掉了，但還沒有離繫，還有見集下的遍行煩惱把它繫住，這是見道位的情況。「是則苦諦雖斷，而集惑猶繫，是名斷非離繫也」，這是見道的時候，斷了而不離繫的情況。

及前品已斷者，於修道位九品隨眠，於前八品，隨斷何品，名前品已斷。前品已斷，未斷後品，能緣此前品者，於前品猶繫。故前品雖斷，而後品猶繫，是名斷非離繫。

修道的煩惱，欲界、色界、無色界九地，每一個地有九品修道的煩惱，第一品、第二品，乃至第八品斷之後，還有後頭的第九品等沒有斷的煩惱，還能緣它。它本身是斷掉了，但是煩惱還緣着它，還是繫住的，沒有解放，這是修道的時候，斷而未離繫。一定要九品斷完，這纔算緣縛斷。一定要到九品斷完纔行。雖然它本身是斷了，但後邊的那個煩惱還能緣它。假使斷了七品，後邊八、九兩品能緣它，還沒有離繫；乃至斷了八品，第九品還在，也能緣它，都沒有離繫。所以一定要到九品斷完，能緣的煩惱沒有了，不能把它繫住了，那纔是真正的離繫。

見道的時候，有斷而未離繫，修道的時候，也有斷而未離繫。見道時，只有這個情況，纔是斷而未離繫；修道的九品，前面斷而後面沒有斷，斷而非離繫。

從此大文第七，明惑隨增。就中分二：一、正明惑隨增，二、明有隨眠心。且初正明隨增者，論云：何事有幾隨眠隨增？問也。若隨事別答，便費多言論。是故應造略毗婆沙，由此雖勞少少功力，而能越渡大大問流。謂法雖多，略有十六種，即三界五部三五十五，及無漏法足前成十六也。能緣彼識，名數亦然識亦十六。應知何法何識境，易思何事何隨眠隨增。境識既解，境即是事，事上惑增，自當了也。此中且應知，何法何識境？頌曰：已上論文。

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 各三淨識境
見滅道所斷 皆增自識行 無漏三界中 後三淨識境

「從此大文第七」，這科是難度較高的。「明惑隨增」，說明煩惱隨增。煩惱隨增裏邊，那麼多煩惱，那麼多緣的境，要所緣隨增、相應隨增，這是個非常複雜的問題，世親菩薩的總結，用一種規律把很繁複的事情簡單地解決了。

「一正明惑隨增，二明有隨眠心。且初正明隨增者，論云：何事有幾隨眠隨增」，什麼事情隨眠隨增？有幾個隨眠隨增？「若隨事別答，便費多言論」，假使你對這些問題，每一個都做個別回答，那要費很多的話。「是故應造略毗婆沙，由此雖勞少少功力，而能越渡大大問流」，所以在這裏要拿點聰明出來，造一個略的毗婆沙。用一個簡單的方式，「雖勞少少功力」，雖然費了很小的力氣，却能夠回答很多的問題，「能越渡大大問流」，這裏把比喻連起來說，費了很少的氣力，能夠越渡問題的河流。「謂法雖多，略有十六種」，法雖然很多，歸納起來，只有十六種。即三界五部，三界——欲界、色界、無色界，五部——見苦、見集、見滅、見道、修道，欲界五部、色界五部、無色界五部，再一個無漏法。法再多，歸納起來，都在這十六種裏邊。

「能緣彼識，名數亦然」，能緣它的識，也是十六種。「應知何法何識境，易思何事何隨眠隨增」，先知道哪些法是哪些識所緣的境，然後再說什麼事情隨眠隨增，這是世親菩薩的聰明之處。我們理解之後，感到這是大大的聰明智慧，把很繁複的問題，歸納成極有系統的一個方式來回答。

「境識既解，境即是事，事上惑增，自當了也」，什麼識緣什麼境（事），這個境識知道以後，這上邊煩惱怎麼隨增，那當然會知道，所以很善巧。只要知道什麼法是什麼識的境，就可以知道煩惱隨增的事情。

「此中且應知，何法何識境」，先要說什麼法，是什麼識所緣的境。「頌曰：見苦集修斷，若欲界所繫，自界三色一，無漏識所行」，這是欲界。「色自下各三，上一淨識境」，這是色界。「無色通三界，各三淨識境」，這是苦集修三個部下邊，三界的什麼識緣什麼境的情況。還有見滅、見道兩部。「見滅道所斷，皆增自識行」，見滅、見道所斷的再加一個，即滅道下邊的一個識加進去。「無漏三界中，後三淨識境」，最後一個無漏法，是三界中的後面三個，及清淨識的境。先把什麼法以什麼識來緣搞清楚。

釋曰：前兩行頌，明苦集修三境。後一行頌，上兩句明滅道境，下兩句明無漏境。見苦集修斷者，通標三界三部也。若欲界所繫者，簡別前三部也。自界三色一，無漏識所行者，此上欲界所繫，苦集修斷，各五識緣。謂自界三，及色界一，並無漏識，名為五識。自界三者，即如前說，

苦集修也。及色界一者，謂修所斷，以色界修斷，得緣欲界苦集修也。無漏識者，謂無漏識，亦緣欲界苦集修也。

「釋曰：前兩行頌，明苦集修三境」，一共是十六種，三界的五部跟無漏法。五部裏邊先說見苦、見集、修所斷這三部，欲界的、色界的、無色界這三部，什麼識緣什麼境；然後說見滅所斷、見道所斷。五部講完之後，再說無漏法。「後一行頌，上兩句明滅道境」，後邊一個頌前面兩句說見滅、見道的境；後頭兩句，無漏法的別境。大家回去非討論不可，用集體的智慧來幫助自己，不要忽視集體的智慧。

以前一個老人，他要走了，把幾個孩子叫在一起，他拿一根筷子，說你們拗拗看，啪，一下就斷了。再拿一把筷子合在一起，幾個孩子用最大的力氣，也拗不斷。老人說，團結起來有力量，分散、不和合的話，是要被人家一拗就斷的，馬上就消滅的，大家合起來力量就來了。你個人的智慧，懂不了《俱舍》的內容，通過集體的智慧，大家一起來，就能懂了，所以要重視集體的智慧。不要覺得別人都不如我，還是我自己看看書好一些。「三人行，必有吾師」，這是儒家的話。每一個人都有特長，要相互學習。

「見苦集修斷者，通標三界三部也」，這裏總標一個體，整個三界的見苦、見集、修所斷三部。下邊分說。

「若欲界所繫者，簡別前三部也」，前面三部是總的，現在先講屬於欲界的三部。「自界三色一，無漏識所行」，欲界所繫苦集修所斷的法，有五個識能緣，哪五個識？「謂自界三，及色界一，並無漏識」，欲界有三個，色界有一個，無漏識一個，一共是五個，叫五識。自界三個識是什麼？「即如前說，苦集修也」，自界在苦集修下面的識能緣它。色界一，「謂修所斷，以色界修斷，得緣欲界苦集修也」，色界修所斷的那些煩惱相應的識，可以緣欲界的苦集修三部的法。最後一個無漏識，也能緣欲界的苦集修。緣苦集修的無漏識，就是斷苦集修煩惱的那個無漏識，如果它不緣苦集修，怎麼斷它們呢？所以，這五種識，都能夠緣欲界三部下所繫的法。

色自下各三，上一淨識境者，謂色界所繫，苦集修斷，各八識緣。謂自界三，及下界三，下即欲界也，三謂前說苦集修斷。並上界一，謂無色界，修所斷識，能緣色界苦集修故。兼無漏淨識，亦緣色界苦集修斷故。此八識，一一各皆容緣色界苦集修斷也。

「色自下各三，上一淨識境」，色界來說，為色界所繫的苦集修三部的那些法，有八個識能緣。「自下各三」，「自」，色界。「下」，欲界。色界裏邊有三個，欲界裏邊有三個，六個。這個「三」就是苦集修。「並上界一」，「上界」，色界的上面，無色界。無色界修所斷識，能夠緣色界苦集修的法。修空無邊處到無

間道的時候，可以緣第四禪裏邊的法。再加一個無漏識能緣。一共是八個識。「此八識，一一各皆容緣色界苦集修斷也」，這八個識都能緣色界苦集修三部的法。

無色通三界，各三淨識境者，無色所繫，苦集修斷，各十識緣。謂通三界各三爲九，三謂苦集修也，無漏淨識爲十。此之十識，一一皆容緣無色界苦集修斷。

「無色通三界，各三淨識境」，無色界所繫的苦集修三部的法，有十個識能緣。「謂通三界，各三爲九，三謂苦集修也」，苦集修，欲界有三個，色界有三個，無色界有三個，再加個無漏識，這十個識都能緣無色界的苦集修所斷的境。

見滅道所斷，皆增自識行者，約三界說。且欲界繫見滅所斷，爲六識緣，五識如前，更增第六見滅所斷識。見道所斷，亦六識緣，五識如前，更增第六見道所斷識。自諦下識，名爲自識也。色界見滅見道所斷，各爲九識緣，八識如前，各增自一。無色界見滅見道，各十一識緣，十事如前，各增自一，准前欲界說也。

「見滅道所斷，皆增自識行」，見滅、見道所斷的法，到底幾個識緣呢？「皆增自識行」，增加自己（見滅、見道）下邊的一個識。「約三界說」，欲界裏邊，欲界繫的見滅所斷，「爲六識緣，五識如前，加第六見滅所斷識」，這是見滅裏邊。見道所斷裏邊也是六個，前面五個識和苦集修一樣，再加一個見道所斷的識，這是六個。

「自諦下識，名爲自識也」，自諦下的識叫自識，見道下面的叫見道所斷的識，見滅下邊的叫見滅所斷的識，是自己部下面的。色界見滅道所斷，「各爲九識緣」，本來是八個，加一個自諦下的識。「八識如前」，八識跟前面色界一樣。「各增自一」，在見滅所斷的下邊，加一個見滅所斷的識；見道所斷的法下邊，加一個見道所斷的識。所以九個。

無色界，見滅道所斷的，有十一個識。本來十個，再加一個，也是自諦下邊的識。所以講了前面欲界的苦集修，再講滅道，那就容易。所以這樣安排很有規律性，如果没有這樣安排，你自己試試看，一本亂賬。

無漏三界中，後三淨識境者，謂無漏法，通十識緣。謂三界中，各後三部，謂見滅、見道、修所斷識，兼無漏識，以爲第十。此之十識，一一皆容緣無漏也。

「無漏三界中，後三淨識境者」，無漏法，哪些識能緣呢？有十個識。三界裏邊，各後三部，即見滅、見道、修所斷的識，再加一個無漏識，都能緣無漏法，一共十個。「此之十識，一一皆容緣無漏也」，這十個識都能夠緣無漏法。

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

解云：欲界三部，五識緣，色界三部八識緣，無色三部十識緣，義如前說。

見滅道所斷 各增自識緣六識等緣也。

無漏法應知 能爲十識境

「見苦集修斷，欲色無色繫。應知如次第，五八十識緣」，這是總結前面的一個頌。見苦、見集、修所斷三部，欲界、色界、無色界繫的，哪些識能緣它？應當知道，按次第，欲界是五個識能緣它，色界是八個識能緣，無色界是十個識能夠緣。

「解云：欲界三部，五識緣」，欲界的見苦、見集、修所斷，這三部有五個識能緣，「色界三部八識緣，無色界三部十識緣」，這是苦集修的總帳。「見滅道所斷，各增自識緣」，見滅、見道，加一個識，前面五、八、十識，加自己識，見道下邊加見道所斷的識，見滅下邊加見滅所斷的識。三界裏能緣這兩部的識都一樣的，再加上一個，分別變成六個、九個、十一個。「無漏法應知，能爲十識境」，最後一個無漏法，有十個識能緣它。

這是總結前面的一段文，難度比較高，這裏如果實在覺得困難，可以先繞過去，暫時不去管它，等以後學得比較多一點再回過來看，那就很容易了。只要大家肯用功，即使文化程度不高，也可以學得很好，這樣的例子很多。

煩惱怎麼樣隨增，什麼地方隨增，這個問題非常繁複，要解釋這個問題，要想一些善巧方法。先把法分成十六種。一切法，有各式各樣的分法。

現在分成十六種，這樣子對隨眠的隨增，可以得到一個明確的概念。哪十六種？三界——欲界、色界、無色界，五部——見苦、見集、見滅、見道所斷的四部，再加上修所斷一部，一共五部，欲界五部，色界五部，無色界五部，再加無漏法，一共十六種。法如此，能緣它的識也同樣，見苦所斷的識乃至修所斷的識，欲界、色界、無色界，各五種，然後無漏識一種，能緣的識也是十六種。然後分別講這十六種法如何被十六種識所緣。

論云：如是了知，十六種法，爲十六識所緣境已。今應廣辨，何事何隨眠隨增。若別疏條，恐文煩廣，故我於此，略示方隅。且有問言：所繫事內，樂根有幾隨眠隨增？

「論云：如是了知，十六種法，爲十六識所緣境已」，十六種法，有幾個識能緣它，有的是八個識，有的是五個識等等。現在要廣辨，「何事何隨眠隨增」，哪個法上，哪個隨眠要隨增？

「若別疏條，恐文煩廣」，假如你一個一個講那文字就太繁複，寫不完。「故我於此，略示方隅」，世親菩薩用他的善巧指示一些方隅。四個方，你知道東方，那麼南方、西方、北方也知道了。有的人晚上能看北斗星，北方知道之後，北方順

時針過去就是東方，再轉過去是南方，再過去西方。所以晚上走路能觀星斗，也可以不迷失方向，這是「方」。再說隅，假使一張桌子，四個腳，知道一個腳，其他三個腳一模一樣的，也該知道。略示方隅就是這個意思，告訴你一方一隅，其餘的自己類推，這是用一種簡單善巧的方法來講。

舉例，「且有問言：所繫事內，樂根有幾隨眠隨增」，假使有這麼問，在所繫縛的事裏邊，樂根（二十二根中的樂根）有幾個煩惱跟它所緣、相應隨增的？

應觀樂根，總有七種。謂欲界一，即修所斷樂在五識，故唯修斷，色界五部色有意樂，故通五部，無漏第七謂第三禪，無漏樂也。無漏樂根，非諸隨眠之所隨增，如前已說。七中前六謂欲界一，色界五也，隨其所應，欲修所斷，及諸遍行，色界一切，隨眠隨增。欲界修斷，緣自部樂，及苦集遍行隨眠，能緣修斷樂。色界樂根，既通五部，故一切識，皆緣樂根。言一切者，五部惑也。

如果叫你去想，不曉得你從何下手。世親菩薩指你一個方式。「應觀樂根，總有七種」，你先看看，樂根到底有幾種，然後再說，哪些隨增，怎麼樣隨增。如果樂根都不知道有幾個，怎麼說隨增呢？先把對象認清楚。

樂根一共有七種。「欲界一」，欲界有一種，「即修所斷」。樂根在欲界裏邊，屬於身識所相應的受，身識屬於前五識，「故唯修斷」，它不是屬於見的，不在意識裏邊，所以只有修所斷。「色界五部」，色界裏邊，有第三禪的樂，這個樂是意樂，即意識相應的，通五部，所以色界有五個。還有無漏的樂根，以無漏法得到第三禪，這個樂根也是無漏的。這樣加起來，三界一共有七種樂根。為什麼不說無色界？無色界沒有樂，只有捨受。總的來說，所有樂根，這七種全部包括，知道這七種樂根之後，纔可以說哪些是怎麼煩惱隨增。

「無漏樂根，非諸隨眠之所隨增，如前已說」，在這七種裏邊，現在講哪些煩惱隨增，先把無漏樂根除掉，無漏的法煩惱不隨增。

「七中前六」，七個樂根前面六個是有漏法，這是有隨增的。「謂欲界一，色界五也」，「隨其所應，欲修所斷，及諸遍行，色界一切，隨眠隨增」，這個話很略，看他的註解。

欲界修斷，緣自部修所斷的樂根。「及苦集遍行隨眠，能緣修斷樂」，遍行煩惱，雖然在苦集諦下邊，但是它對五部的法都能緣，所以苦集諦下的遍行隨眠也能緣修所斷的樂根。「色界樂根，既通五部，故一切識，皆緣樂根」，色界的樂根，它五部都通的，所以一切識都能緣，故言一切。所以說欲界修所斷樂根，本部、遍行隨眠（苦集所斷的）能緣它；色界的，五部通，都能緣。這是所緣隨增。

若有問言：緣樂根識，復有幾種隨眠隨增？前約樂根，此約樂根上識也。應觀此識，總有十二。謂欲界四，除見滅斷。解云：欲界見苦、見集遍行，及修所斷，能緣樂根；欲界道諦，邪見、疑、無明，能緣無漏樂也。滅諦體非樂根，故滅諦所斷，

不緣樂也。色界五部，無色界二，即見道諦及修所斷。無色道諦，邪見、疑、無明，緣下第三禪無漏樂，故無色道諦所斷，有緣樂識也。無色修所斷生得加行善，通緣九地類智品道，故彼修斷，得有緣下第三禪無漏樂根識也。無漏第十二，皆能緣樂根。此上明緣樂識，總計有十二也。謂欲界有四、色界有五，足前成九；無色界有二，足前成十一；更加無漏識，故成十二也。

「若有問言：緣樂根識，復有幾種隨眠隨增」，現在再進一層，緣這個樂根的識，又有哪些煩惱可以隨增？「前約樂根，此約樂根上識也」，前面樂根是所緣法，現在能緣樂根識是所緣法，這是又一個問題。「應觀此識，總有十二」，你要知道能緣的識有多少煩惱隨增，先要把能緣的識有幾種分析一下，這個識一共有十二種。「謂欲界四，除見滅斷」，欲界有四種，要除掉見滅所斷的。

「解云：欲界見苦、見集遍行，及修所斷，能緣樂根；欲界道諦，邪見、疑、無明，能緣無漏樂」，道諦下邊的邪見、疑、無明，這些是無漏緣惑，能緣無漏樂根。滅諦的無漏緣惑，是緣滅諦的，滅諦本身不是有為法，沒有樂根，所以不能緣。滅諦裏邊，除了無漏緣惑，還有其他的惑，它也不跟樂根相應，也不能緣，所以滅諦下邊的惑不能緣樂根。五部裏邊，除掉見滅所斷，餘下四部都能緣樂根，這是能緣的識，在欲界裏邊有四種。

「色界五部」，色界裏邊五部是通的，因為樂根是意樂，那五部都通。

「無色界二」，即見道諦、修所斷兩種。無色界的道諦下邊的邪見、疑、無明，可以緣第三禪的無漏樂。所以，無色界道諦裏邊有緣樂根的識。「無色界修所斷生得加行善，通緣九地類智品道，故彼修斷，得有緣下第三禪無漏樂根識也」，無色界修所斷的那些生得的、加行的善法，可以緣九地的類智品（前面講過六地是法智品道，九地是類智品道），九地的類智品裏包含第三禪的無漏樂根，所以這些修所斷的善法也可以緣無漏的樂根。

欲界四個，色界五個，再加無色界兩個，再加無漏的識，能緣樂根的識一共是十二個，然後再說緣這十二個識，哪些煩惱隨增。

此隨所應，欲界有四部，色界有為緣，無色界二部，及諸遍行，隨眠隨增。解云：此文正明緣樂識上隨眠隨增也。欲界有四部，除見滅斷也。色界有為緣者，取五部下緣有為惑，除滅諦下邪見、疑、無明，彼緣無為也。緣滅諦邪見等，非是緣樂根識，故須除也。無色二部，謂道諦斷，及修所斷。謂道諦下邪見、疑、無明，是緣樂識，此下貪瞋癡等，緣邪見等起故，道諦下貪等，名樂根識上隨眠隨增也。無色修所斷識，既緣樂根，故修所斷煩惱，於緣樂識上隨眠隨增也。及諸遍行者，即無色界苦集下遍行隨眠，緣彼道諦所斷及修所斷樂根識也。

「此隨所應，欲界有四部，色界有為緣，無色界二部，及諸遍行，隨眠隨增」，這個當然無漏識要除開，它是不隨增煩惱的，前面十一個裏邊，欲界四部，色界的有為緣，無色界兩部，及諸遍行煩惱隨增。

「此文正明緣樂識上」，緣樂根的識上邊煩惱隨增情況怎樣。「欲界有四部，除見滅斷也」，除了之後，「色界有爲緣者，取五部下緣有爲惑，除滅諦下邪見、疑、無明」，簡別緣無爲的，因爲樂根是有爲法，緣無爲的那些邪見、疑、無明，當然不能緣樂根，要除掉，所以叫有爲緣。「緣滅諦邪見等，非是緣樂根識」，無爲法是滅諦下的擇滅，那些邪見、疑、無明，對擇滅有懷疑的，起邪見的，這些能緣擇滅無爲法的隨眠要除開，它們不緣樂根，「故須除」，要把它除掉。無色界二部，道諦斷的、修所斷的。「道諦下邪見、疑、無明，是緣樂識。此下貪瞋癡等，緣邪見等起故，道諦下貪等，名樂根識上隨眠隨增也」，道諦下的邪見、疑、無明直接緣無漏法，它下邊還有貪癡慢，這一些是間接緣無漏的，就是緣邪見、疑、無明的這些法，能夠隨增。無色界修所斷的，「既緣樂根，故修所斷煩惱，於緣樂識上隨眠隨增也」。「及諸遍行者」，無色界苦集下的遍行，既然是遍行，道諦所斷的、修所斷的，它都能緣，也能夠隨增，這是第二層。

若復有問言：緣緣樂根識，復有幾種隨眠隨增？解云：此問緣樂根識上，隨眠隨增也。應觀此識，總有十四，於前十二，更加二種，即無色界，見苦集斷取遍行也。如是十四識，能緣緣樂根能緣緣樂上識。此隨所應，欲色如上，無色四部，除見滅斷，隨眠隨增。此正明隨增，上來具註論文，欲令尋論者，易曉其義，是故敘之矣。

「若復有問言：緣緣樂根識，復有幾種隨眠隨增」，緣緣樂根的識，這是第三層，樂根是一層，緣樂根的識，第二層，緣緣樂根的識，第三層，緣第二層的那個識，多少煩惱隨增？這裏只略略地講一下。「應觀此識，總有十四」，這個識有十四種，「於前十二」，加兩種，無色界見苦見集所斷，一共十四個識能緣緣樂根識。這裏邊怎麼隨增？欲、色界跟前面一樣，無色界四部（本來無色界兩部，加見苦、見集這兩部），見滅是緣無爲法的，不緣有爲法，所以沒有隨增。這個法隨眠隨增，根據前面的加兩個識。

這裏講得比較略，在《俱舍論》原論裏邊講得很廣，日本人的註解，也講得非常廣，太廣了，初學腦筋吃不消，這要點定力纔行。這裏是略示方隅，舉幾個例，把方式、原則懂了之後，自己去運用。

從此第二，明有隨眠心。論云：若心由彼，名有隨眠，彼於此心定隨增？問也。此不決定，或有隨增，謂與心相應，及緣心未斷。相應已斷，則不隨增。依此義門，故作是說。頌曰：

有隨眠心二 謂有染無染 有染心通二 無染局隨增

〔表五 - 九：有隨眠心〕

有隨眠心	有染心 通二	有隨增	染心與惑相應，隨眠未斷	相應隨增
		不隨增	緣此染心，隨眠未斷	所緣隨增
	無染心	不隨增	相應隨眠已斷，不斷伴性，仍曰有隨眠	
		唯局隨增	緣此無染心之隨眠未斷	所緣隨增

「從此第二，明有隨眠心。論云：若心由彼，名有隨眠，彼於此心定隨增？」先說什麼叫有隨眠心。分兩種，第一種，隨眠隨增的，所緣隨增也好，相應隨增也好，都叫有隨眠心；第二種，有助伴的，也叫有隨眠心。假使這個隨眠，雖然和心在一起，煩惱的得沒有了，它的體還在。但是隨增的作用已經滅掉了，這也叫有隨眠心。

要講明這些明細的內涵，故意先提這個問題。假使有隨眠的心，它是不是一定隨增的？「此不決定」，回答不一定。「或有隨增，謂與心相應」，或者是有隨增的，這種是指這個惑跟心相應，是相應隨增；「及緣心未斷」，或能緣這個心的那個煩惱沒有斷，所緣隨增，都是隨增。但是「相應已斷，則不隨增」，跟它相應的煩惱，已經斷掉了，雖說有隨眠心，但是不隨增。所以說在有隨眠心裏邊，有隨增的，也有不隨增的，這是兩種。「依此義門，故作是說」，根據這個道理，下面說一個頌。

「有隨眠心二」，有隨眠的心分兩種，一種是有染的，一種是沒有染污的。「有染心通二，無染局隨增」，有染的心，它通兩個，有隨增，有不隨增；無染的心，只有隨增，沒有不隨增的。這跟我們一般的理解不大相合，所以說看起來有點彆扭。這是有部的體系，研究有部非要把它的東西探討一番不可。

釋曰：有隨眠心二者，標也。謂有染無染者，列數也。有隨眠心，總有二種，有染、無染心差別故。與惑相應，名為有染；於有漏中，善無記心，名為無染。

「釋曰：有隨眠心二」，這是第一句。有隨眠的心是不是一定隨增的？不一定。先把有隨眠心分為兩種，「謂有染無染」，一種是染污的，一種是不染污的。煩惱是染污的，不善法是染污的，有覆無記也是染污的。不染污的，是善法、無覆無記。這裏說有隨眠的心，分為有染污和無染污的兩種心。「與惑相應，名為有染」，與煩惱相應的，叫有染污的。「於有漏中，善無記心，名為無染」，有漏法裏邊，善的、無覆無記的心，叫無染，沒有染污的。

有染污的是五部都有，無染污的心決定是修所斷。「不染非六生，色定非見斷」，不染污的法不是見所斷的，只有修所斷。見所斷的，決定是染污法。所以善法、無覆無記，只能是修所斷。先把有隨眠的心分為這兩種，再說隨增不隨增的問題。

有染心通二者，有染污心，名有隨眠。此有隨眠，通有隨增，或不隨增，故云二也。有隨增者，一謂染心與惑相應，隨眠未斷；二謂緣此染心，隨眠未斷，故名有隨增。不隨增者，此謂染心，相應已斷，則不隨增，仍說有隨眠，以恒相應故。已斷縛性，故不隨增，不斷伴性，故恒相應也。相伴性，必不可斷，有伴性故，名有隨眠。

有染污的心通二，有染污的心有隨增、不隨增。無染污的心，決定是隨增。我們聽起來好像是反掉了，怎麼有染污的心，有的時候不隨增，無染污的心反而一定隨增呢？不要從染污、不染污本身來看，要看煩惱對它有沒有隨增。無染的心本身不是煩惱，不能說隨增。有染污的心有二，「通二者」，有染污心叫有隨眠心，這個有隨眠通隨增、不隨增，故說有兩種。

哪一種有隨增的？染污心與煩惱相應，隨眠未斷，第一種，相應隨增。煩惱跟心王、心所相應的時候，這個煩惱沒有斷掉（這個很要緊），相應隨增，這是有隨增的。「謂緣此染心，隨眠未斷」，第二種，緣這個染污心的煩惱，煩惱是能緣，這個染污心是所緣，能夠緣它的煩惱沒有斷掉，那麼也隨增。這是所緣隨增。

「不隨增者，謂此染心，相應已斷，則不隨增」，假使這個煩惱心斷掉了，染心雖然跟煩惱相應，但是這個不隨增，也叫有隨眠心。煩惱斷掉了，怎麼叫有隨眠心呢？「以恒相應故」，這是有部的說法，因為它跟煩惱這個東西總是相應的。它斷的是縛性，煩惱上的得斷掉了，繫縛的能力沒有了，煩惱隨增的能力沒有了，但是不斷伴性，不能把煩惱和心王心所隔離開來，體還在，只是得沒有了。沒有這個得，惑的繫縛的作用沒有了，那麼也不隨增。這個叫伴性，還不能斷的，所以是恒相應，它的助伴性還在。

什麼助伴性呢？這是有部的說法，三世的法都是有的，現在你把煩惱斷掉了，煩惱的非得現了，當然煩惱不能現行，但是過去、未來煩惱還在，雖然煩惱作用沒有，但是體跟心王心所，在過去、未來是恒相應，助伴性沒有除掉，還叫有隨眠心，但是不隨增。所以說，有隨眠心裏有兩種，一個是隨增，一個不隨增。

相應伴性「必不可斷」，跟它相應的這個助伴性斷不了的，只能斷它的得，不能斷它的體。「有伴性故，名有隨眠」，因為它的伴性，雖然隨眠的作用沒有了，但是體還在，這叫有隨眠。這是有染污的心，兩種。

無染局隨增者，簡不隨增，故名爲局。以無染心，非惑相應，不由伴性，名有隨眠。唯局隨增，名有隨眠，謂由隨眠，緣無染心，隨眠未斷，名有隨眠。言未斷者，隨增義故，故唯局隨增，名有隨眠也。

「無染局隨增」，無染心局限於隨增，沒有不隨增的。「簡不隨增，故名爲局」，只限於隨增，沒有不隨增。「以無染心，非惑相應」，既然本身是無染污

心，它跟煩惱不相應。沒有伴性，它的有隨眠，只是所緣隨增，沒有相應隨增。它本身心王心所裏沒有煩惱，怎麼相應隨增呢？

緣它的煩惱沒有斷，有所緣隨增，叫有隨眠。「謂由隨眠，緣無染心」，隨眠緣無染污的心，隨眠沒有斷，叫有隨眠。能緣它的隨眠還在，這個無染污心，叫有隨眠。如果沒有隨眠緣它，或者緣它的隨眠斷掉了，不叫有隨眠心。所以說，既然有那些煩惱來緣它，決定有隨增。「言未斷者，隨增義故」，煩惱沒有斷，有隨增的作用。「故唯局隨增」，無染污心，只要有煩惱緣它，決定有所緣隨增的作用，所以說只有隨增。

這裏有一張表，有隨眠心有兩種，一種是染污的，一種是無染的。有染污的心裏邊有兩種，一種有隨增，一種不隨增。哪些是隨增的？兩種。染心與惑相應隨眠未斷，染污的心跟煩惱相應，這個煩惱沒有斷，這是相應隨增。第二種緣自染心，隨眠非斷，能緣這個染污心的煩惱沒有斷，所緣隨增，這兩種都是隨增。不隨增的，相應隨眠已斷，心王跟心所，跟煩惱本來是相應，現在把這個煩惱斷掉了，但是伴性沒有斷，煩惱的體還在，叫有隨眠，但是它的作用沒有了。

有一部《俱舍論法義》，他們認為這叫染污習氣，這個習氣叫類性。打個比喻，某個人做過賊，他後來改掉了，但是人家還要叫他賊。但這個說法在《光記》等古疏裏都沒有。根據古疏說，這個煩惱的相應隨眠斷掉了，是得斷了，作用沒有了，不是斷它的體。所以說伴性還在，所以叫有伴性，既然有伴性，還是叫有隨眠，但是不隨增，因為它的得斷掉了。

無染污心，唯局隨增。無染污心只有隨增的，不要理解成無染心有隨增，而是說有隨眠去緣的無染污心，那決定是隨增。為什麼？能緣它的煩惱沒有斷，能緣無染污心的煩惱既然緣它，這個煩惱又沒有斷，當然有所緣隨增。所以有隨眠心的無染污心，只有一種——隨增。聽起來好像是不對，仔細分析一下，就是如此。

這裏邊困難的問題，是有部的一些講法，三世一切有，過去、未來法的體都有的。這跟其他的部，如經部、唯識、中觀的說法都不一樣。我們要先認識有部，纔能夠達到經部，所以必須要把它探討一下。有部的學好之後，然後依經部的來批判，纔是有的放矢，如果你有部沒有學，你批判什麼呢？有的人一開始就把中觀學起來了。中觀的書也很多，《中觀論》當然是講中觀，還有《維摩詰經》等大乘經都是講中觀的。中觀是對下部不徹底的說法的批判，下面的觀點都沒有學，你怎麼學中觀呢？所以說龍樹菩薩的《中觀論》是針對當時的有部（有部的有），大眾部的空（惡取空），立個中觀。到月稱論師的《入中論》，又擴大了，把龍樹菩薩的原則領受下來，因為當時唯識也出現了，除了對外道，對有部、大眾部的空、有，還要對唯識的一些執著（阿賴耶識之類的），再來一個批判，所以它的範圍更寬。以前很多人寫信來，跟我討論《入中論》的問題。《入中論》雖然是中觀的入門書，但是它的範圍更廣一些。總的來說，你要知道下邊的見，你纔能學中觀去對治

它，如果下邊的還不知道，空啥東西呢？鼠唧鳥空，六即本來是有很深意思，空本來有二十空、十八空等等，你下邊沒有學，就說這個空，那就是鼠唧鳥空了。

所以學東西一定要有層次，有次第。沒有次第，一開始就拿最高的經論，好是很好，最多種個種子，還是懂不了的。你如果這一輩子想要實際上能拿到點東西，或者有修證的話，非從下邊下手不可！基礎搞好，纔能登高處，慢慢地走，實際上到得反而快；一開始要急，摔倒了，動也動不來，怎麼到呢？我們學法要按次第，從淺入深，從初到後，不能跳躍；大根機的人，他以前學過，看起來似乎能跳躍，實際也不是跳，他已經學過了，並不是說不學一下子就跳過去。所以很多人想佔便宜，這個經煩的很，我只要修個定，開悟了，什麼都知道，三藏十二部都在我心裏，這不是便宜嗎？你連經都搞不懂，怎麼開悟呢？《俱舍》還不是三藏十二部裏最難的一部，《俱舍》都不通，你還怎麼通三藏十二部，怎麼開悟呢？

當然，智慧不夠，要好好培福，再加上老老實實地學，時間久了，智慧會開的。《影塵回憶錄》裏面那個香燈師的故事，大家好好去看看。這位香燈師甚至於可以給諦閑法師代座，但是他講好經之後，下來還是去行堂，這個根本，他不忘掉。他的這個智慧，是從培福上得來的。智慧現在有了，根本如果拔掉了，那是無根之木，要枯死的。所以他即使當了法師，下了座還是去行他的堂。海公上師非常讚歎他這一點。所以說我們學法的人，開始不要自暴自棄，不要說我現在看也看不懂，太笨了。實際上你不笨，只要好好努力，堅持一陣子會搞通的。

從此第八，明次第起。就中分二：一、正明次第，二、明起惑因。且初明次第者，論云：如上所說，十種隨眠，次第生時，誰前誰後？頌曰：

無明疑邪身 邊見戒見取 貪慢瞋如次 由前引後生

「從此第八，明次第起。就中分二」，煩惱生起是怎樣的次第？「一、正明次第，二、明起惑因」，這兩科很重要！講煩惱的次第，煩惱起來是哪個帶頭，哪個接下來起？如果我們知道這個東西，對斷煩惱有好處。所以整個《俱舍》是修行的，這裏就是修行的方法，要知道煩惱的規律性，纔能斷它。

「且初明次第者，論云：如上所說，十種隨眠，次第生時，誰前誰後」，《俱舍論》裏引個問題，前面所說的十種根本煩惱（貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取、戒禁取），生的時候，哪個在前，哪個在後？「頌曰：無明疑邪身，邊見戒見取，貪慢瞋如次，由前引後生」，無明最先，由無明引起疑，由疑起邪見，邪見起身見、邊見、戒禁取、見取，見取之後，起貪，貪之後起慢，慢之後起瞋，挨着次第，前面的引生後面的。前前引生後後，跟十二支緣起一樣的。

釋曰：一無明，二疑，三邪見，四身見，五邊見，六戒禁取，七見取，八貪，九慢，十瞋。煩惱生時，先由無明，於諦不了，由不了故，次引生疑，於四聖諦，生猶預故。從此疑心，引生邪見，謂定撥無苦集滅

道。由撥無諦，引身見生，謂苦蘊中，撥無苦理，便決定執此爲我故。從此身見，引邊見生，謂依我執斷常邊故。從此邊見，引生戒禁取，便計前執，爲能淨故。從戒禁取，引見取生，謂計能淨已，或必執爲能勝故。從此見取，次引貪生，謂自見中，情深愛故。從此貪後，次引慢生，恃自見解，生高舉故。從此慢後，次引生瞋，違己見中，必憎嫌故。如是且依次第起說，越次第者，前後無准。

「釋曰：一無明，二疑，三邪見，四身見」，第五是邊見，第六是戒禁取，兩個「取」合用的，戒禁取跟見取，第七是見取，第八是貪，第九是慢，最後是瞋。

「煩惱生時，先由無明，於諦不了」，什麼次第呢？先是無明。什麼叫無明？對道理搞不清楚。什麼道理？真正的真理，真理指四諦、三寶。

「由不了故，次引生疑」，因爲他對真正的真理，三寶四諦因果搞不清楚，引生疑。學佛的人，最重要的是對三寶的信心，對三寶信心建立之後，然後真正能得佛的加持。如果你三心二意，神也拜拜，佛也求求，這樣子搞，佛教的意思得不到；神看見你對他不專誠，他對你也有看法，你兩邊不討好。如果你真正相信，佛教是高於一切的，那你就放下那些不究竟的法，真正歸投於最究竟的佛陀，以及他的法寶、他的僧伽，那麼你纔是有信心。這個不是憑空而來，是過去善根，加上現在努力修加行，所以這也是修得來的。天上掉下來的信心是没有的。有了過去的善根，要擴大它，不要給它退下去。過去信心有一點，後來退掉，這樣的人多的很。

有些出家人，開始出家總還有道念，對三寶有信心，但是後來退了，而且退得很厲害。信心退，對三寶就無緣了，甚至於因果也不顧了，亂幹。這是因爲信心不堅固，凡夫沒有見道之前，信心是會退的，碰到惡緣、惡知識、惡友，把你信心退了，老本吃完就没有了。所以你現在有的信心，必須要把它鞏固、擴大起來，不然碰到一些打擊，你馬上就退了。爲什麼那麼多人還俗呢？也是信心不堅固的原因。

有這麼一個說法，佛教不可不信，因爲佛教的靈異太多了，但不可全信，如果全部照着去做，把世間上的東西都放棄，好像又不對頭，若即若離，又信又不信。這樣子的人，是他對佛教不理解，真正理解佛教是真理，一信到底，全部信下去，怎麼能不可全信呢？不全信，你得不到好處，你還是門外漢。半信半疑的，身在佛門里，心在門外，後來就會退，還俗犯戒等等，一定要把信心建立起來。

自己信了佛之後，要斷疑生信，這是《金剛經》說的。你不斷疑，在佛教裏站不住，你自利還利不了，怎麼度衆生呢？怎麼斷疑？要把三寶的道理搞清楚，這纔信得下去，疑就没有了。要好好地學。你不學怎麼會知道啊？就算念一句阿彌陀佛，也還得學一學，阿彌陀佛有什麼好處，知道之後，再來念阿彌陀佛就有味道了，否則念了幾天就没有勁了。淨土宗也有五經一論，有理論東西的，你都要學。不了諦理就生疑。

「於四聖諦，生猶預故」，什麼疑呢？對四聖諦有懷疑，對苦集滅道不相信。人間是苦，他說不苦；這個苦是煩惱來的，他說不是煩惱來的；滅是最清淨的，他

說什麼滅啊，滅了之後，什麼享受都沒有了，難過死了。當時佛在世的時候，就有外道說你們修證涅槃，證了涅槃什麼都沒有了，我們看到世間上，一個眼睛壞了，都苦得不得了，你們什麼都沒有了，那不是最苦的地方嗎？怎麼說涅槃是最快樂呢？他不理解，你現在的都是苦的東西，你滅掉了，不是快樂嗎？現在的東西，你認為是快樂的，滅掉了認為是苦了，這是顛倒見了。沒有這個顛倒見，就不會產生那樣的邪見，這個顛倒見要除掉，靠什麼呢？就要靠學，「諦聽諦聽，善思念之」，佛再再說你要多聞，多聞了還要思惟、還要修。

「從此疑心，引生邪見」，疑心起了，那邪見要生了。「謂定撥無」，本來是懷疑：到底有還是沒有啊？等到生了邪見就說決定沒有，說因果是沒有的，地獄是沒有的。邪見是從疑生的。決定撥無苦集滅道，說世間上不是苦，苦的因不是煩惱等等，苦集滅道，流轉的因果，還滅的因果，都否定掉了。

「由撥無諦，引身見生」，四諦是真理，否定四諦，就生身見。身見是執著為自己打算。「謂苦蘊中，撥無苦理，便決定執此為我故」，本來五取蘊是苦，他說沒有苦，本來是苦、空、無常、無我，他說是常、樂、我、淨，既然覺得沒有苦，把這個五取蘊執為我。這是身見。

身見起了之後，生邊見。這個我是常的，是斷的？產生這些問題，邊見。「謂依我執斷常邊故」，就執斷常。

「從此邊見，應生戒禁取，便計前執，為能淨故」，他有了邊見之後，自己執常的，或者執斷的，把自己所執的，認為是能夠達到涅槃的，這是外道。他執常見也好，斷見也好，以為這樣能夠得到最清淨的、最高的境界，這是戒禁取。

「從戒禁取，引見取生，謂計能淨已，或必執為能勝故」，見取本來是下劣的，執為最殊勝的。既然戒禁取生起來了，以為這是能夠達到最好的境界，那麼就產生見取執這為最清淨、最高無上的道理了，其他的都是等而下之，都不行。這是見取。

「從此見取，次引貪生，謂自見中，情深愛故」，既然見取生起來，對自己那個見起了很深的感情，貪著這個見，對自己的見生貪心。

「從此貪後，次引慢生，恃自見解，生高舉故」，因為貪了之後，執著這個見，就生起慢，自以為見解最高，生起高舉的心，這是慢。

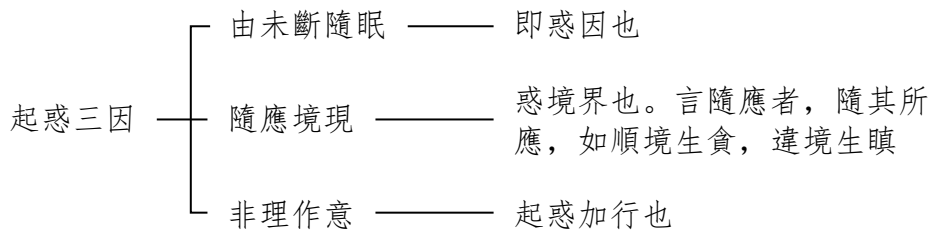
「從此慢後，次引生瞋」，慢了之後，自認為了不得，別人觸犯他一點點，就發脾氣。「違己見中，必憎嫌故」，哪一個跟他的見不合，必定起極大的煩惱，起瞋恨心。

「如是且依次第起說，越次第者，前後無准」，這是根據有次第的說法，但是還有一些說法，十個煩惱不一定一個接一個，可以中間跳幾個而生。《俱舍論》裏邊舉的有喻，這裏省略了。

從此第二，明起惑因。論云：諸煩惱起，由幾因緣？頌曰：

由未斷隨眠 及隨應境現 非理作意起 說惑具因緣

〔表五 - 一〇：起惑三因〕



「從此第二，明起惑因。論云：諸煩惱起，由幾因緣」，煩惱生起最重要的因緣有幾個？「頌曰」，解釋這個問題。

「由未斷隨眠，及隨應境現，非理作意起，說惑具因緣」，這裏重要的是三個，第一個，煩惱沒有斷掉，種子還在。第二個，「隨應境現」，「隨應」，跟你那個相應的。假使是順了貪的境，就會生起貪心；假使遇到瞋相應的境，比如碰到冤家，那就生起瞋恨心；假使碰到一些外道，搞那些迷信的東西，跟愚癡、無明相應的，就生起無明愚癡的心。第二個要有境現。第三個，「非理作意起」，自己沒有提起正念，不如理的作意起來了。

具足這些因緣，煩惱決定生起。佛教是緣起論，一切法的現象都是因緣具足現出來的，如果因緣不具足，那它決定不現。如果把它的根子斷掉，那永遠不現。但一般的凡夫，煩惱的根是沒有斷掉的，「未斷隨眠」，這個因緣要聖道現前纔能除掉。那麼努力修聖道。但是聖道現之前，要使煩惱不生，要注意下邊兩個。一個，「隨應境現」，順了煩惱的境不要現前。我們出家人要遠離那些五欲境，使心能夠收得住，不起煩惱。另外一個，「非理作意」，你見了境現前之後，如果提起正念，也不一定起煩惱。假使不起正念，即使沒有境，你也可以心裏胡思亂想，也會起煩惱。所以我們能夠掌握的是下邊兩個。

釋曰：由三因緣，煩惱現起：一、由未斷隨眠，即惑因也；二、隨應境現，說言及隨應者，隨其所應也，如順境生貪，違境生瞋等，此惑境界也；三、由非理作意，即起惑加行也。由上三因，煩惱現起。說惑具因緣者，此上三因，謂此且據具因緣說，或有唯託境界力生，如退法根阿羅漢等。

「釋曰：由三因緣，煩惱現起」，煩惱現起，主要是三個因緣。這三個因緣，第一個是因，煩惱的根子，是主因；第二個是境界，順了煩惱的境；第三個是加行，自己非理作意，煩惱就會生起來。提起正念，把這個非理作意克制下去，把這個加行除掉。

第一個，「由未斷隨眠，即惑因也」，這是煩惱根本的因。

第二個，「隨應境現，說言及隨應者」，頌裏邊「及隨應」這三個字，就是「隨其所應」，順貪的境，生貪；順了瞋的境，生瞋心；順了癡的境，生癡心。「隨其所應」，跟哪個相應，就生什麼煩惱。下邊舉喻，「如順境生貪，違境生瞋等」，對你心裏順的，合你心意的境，那決定生貪心。如果看到一個好的東西，心裏正要那個東西，那你起貪心。「違境」，這個境是你不歡喜的，冤家來了，他要給你找麻煩的，那決定生瞋心。這個是隨了境而現的。「此惑境界也」，這是煩惱的境界。境界對於煩惱的生起是不是有力量？有力量的。我們既不是唯心論者，又不是唯物論者，是緣起論者。心、境和合，自己非理作意，這幾個因緣和合之後，決定煩惱要生起。

第三個，非理作意，「即起惑加行」。

一個是因，一個是境，一個是加行，「由上三因，煩惱現起」，這三個因具足（「因」包括緣），煩惱決定生起來。要達到一個目的，我們也要從因緣上求。假使學佛的人要得禪定，禪定的因緣，你一個一個做到，這個定決定生。在《舍利弗阿毗曇》裏，第一句話，「因緣具足，則能生定」，定就生得起來。你要得定，不要從定的果上求，要從定的因緣上求。生定的因緣具足，定決定生，如果因緣少一個，生不了。

海公上師經常打這個比喻，你要吃飯，不是從飯上求，你要求什麼？求米，求水，求鍋，求柴火，求引火的火柴。這些具足了之後，把米洗好，鍋水加好，下邊柴點燃，半個多小時，決定是飯。鍋蓋打開來，不會成其他東西的。如果你裏邊條件缺一個，比如沒有火柴，那一百年也不能成飯；或者擺了一鍋沙，水開了很久，你打開來看，還是沙，不是飯。因緣條件具足，飯就出來了，因緣條件差一點點，不生。

學佛的人，經常說自己要求一個什麼，要得一個什麼成就，得不到。你從因上去追，你到底缺什麼條件，條件找出來，少哪個，補哪個，這個果就會來。如果你埋怨，怎麼我用了那麼多功夫，還沒有得到一點成就，那你是愚癡。你没有從因緣上去看，你根本不是一個佛教的緣起論者。真正佛弟子是從因緣上看的。如果你這一點都不知道，你還是一個門外漢，怎麼求成就呢？

「此上三因，謂此且據具因緣說」，從具足的來說，要包括這三個。但是也有不具足三個因緣的。「或有唯託境界力生，如退法根阿羅漢等」，單是境界也能引起煩惱的，退法阿羅漢，鈍根的阿羅漢，包括那些得了三果的人。得了三果的人，欲界的煩惱除掉了，最明顯的，瞋心是沒有的，不會發脾氣的，對男女的貪心也不會生，這是三果阿那含。證得四果的阿羅漢，三界的煩惱都不會生了。但是鈍根的聖者，他裏邊煩惱的因是斷掉了，但是習氣還在。只要境界出來的時候，他還能夠冒出一點煩惱的氣味出來。

有的人歡喜說大話，說自己是真正的修行者，不怕一切境界，就在境界裏去磨練。磨練，你能夠勝得過，固然是很好，就怕你勝不過。你只不過是凡夫，煩惱的

因素在裏邊，本身裏邊有火種，你跑到火裏邊去，裏應外合，那馬上就爆炸，火就燃起來。即使是聖者的阿羅漢，是鈍根的，他裏邊的因素已經破滅了，但是外面境界現前的時候，還會引起這個煩惱的氣味。所以，不要輕視境界的力量。

很多人說出家人是逃避現實。要知道，你在修練過程中，如果不這樣遠離那些環境，真正道力生不起來，你永遠不能在五欲裏邊去度衆生。如果你經過一段時間清修，把真正道力養成之後，然後進入這個五欲世界，那時隨心所欲，蓮花出淤泥而不染。這是要道力充沛的人纔能說的，甚至於鈍根的聖者，也不敢說這個話，何況我們凡夫？所以說凡夫不要說大話。真正修行，境界是一個重要的因素，不能輕視的，不要說我在境界裏磨練。你磨練，磨到後來是要下水的，把你戒體破掉之後，那就下三惡道。這不是一個很輕鬆的事情。我們看到很多人，他總以為，我沒有關係的，我是久經鍛煉的人，這些事情我不怕的。但是你碰到冤家，即使她長得很醜，你會迷掉，會被她拉下水的。希望修行的人一定要注意境界的力量。在道力生起之前，一定要遠離那些能夠產生煩惱的境界。即便是退法阿羅漢，「託境界力」，還是會生起煩惱。

還有一個，「非理作意」。如果我們能夠提起正知正念，這些境界現前，也不害怕。但不要充好漢，說我只要正念提起來就不怕。你這個正念碰到那個境界來的時候，會變邪念。開始的時候，正念提起了，等到你碰上這個因緣，就可能變邪，犯戒都會有的。

從此大文第三，雜明諸煩惱起。分三：一、明漏等四門，二、明結等六門，三、明五蓋差別。就明漏等四門，分二：一、出體，二、釋名。

「從此大文第三，雜明諸煩惱起」，煩惱有各式各樣的名字，要分析它到底是什麼並詳細地解釋。分三科，「一、明漏等四門，二、明結等六門，三、明五蓋差別」。這都是經上提的煩惱的名字。第一門，「明漏等四門」，又分二科，「一出體，二釋名」，先說它的體是什麼，然後說它為什麼叫漏。

此下出體，論云：即上所說，隨眠並纏，經說為漏、瀑流、軛、取。漏謂三漏：一欲漏，二有漏，三無明漏。言瀑流者，四瀑流：一欲瀑流，二有瀑流，三見瀑流，四無明瀑流。軛謂四軛，如瀑流說。取謂四取：一欲取，二見取，三戒禁取，四我語取。如是漏等，其體云何？頌曰：

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	故別為一漏
瀑流軛亦然	別立見利故	見不順住故	非於漏獨立
欲有軛並癡	見分二名取	無明不別立	以非能取故

〔表五 - 一一：三漏〕

三漏	┌	欲漏 — 欲界繫根本煩惱除癡有三十一，並十纏成四十一
	├	欲漏 — 上二界根本煩惱除癡各二十六，二界合成五十二
	└	欲漏 — 三界無明各有五種，共十五物。由無明爲三有根本，別立一漏

「此下出體，論云：即上所說，隨眠並纏，經說爲漏、瀑流、軛、取。漏謂三漏」，欲漏、有漏、無明漏。「言瀑流者」，有四個瀑流，「一欲瀑流，二有瀑流，三見瀑流，四無明瀑流」。「軛謂四軛，如瀑流說」，跟瀑流一樣，也是欲軛、有軛、見軛、無明軛，軛的名字、數字跟瀑流一樣的。還有取，四個取：欲取、見取、戒禁取、我語取。這些都是煩惱的別名。「如是漏等，其體云何」，這個漏、軛、瀑流等等，到底它的體是哪些？

「頌曰：欲煩惱並纏，除癡名欲漏」，有一張表，一百零八個煩惱（九十八根本煩惱加十個纏）。「欲煩惱並纏」，見道斷的欲望煩惱有三十二個，修道所斷的欲望煩惱有四個：貪、瞋、癡、慢。還有十個纏，即無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沉、忿、覆。在欲界見道所斷的三十二個裏邊，每一部裏邊都有癡，除掉四個癡；修道所斷的四個煩惱裏邊也要除癡，「名欲漏」，這是欲漏。

「有漏上二界，唯煩惱除癡」，有漏，是上二界煩惱，沒有纏。「除癡」，因爲癡是另外一個漏，即無明漏，所以把它除開。

爲什麼叫有漏？「同無記內門，定地故合一」，色界、無色界的那些煩惱，都是「無記」性的，有覆無記。「內門」轉，定中的境界，不向外緣，不攀緣外境的，緣定境跟自己的身心，都在定地裏，所以把色界、無色界要「合一」，叫有漏。

所除下的無明，是無明漏。因爲無明是諸有本，三界的根本是無明，所以把它特別立一個漏，叫無明漏。

「瀑流軛亦然，別立見利故」，瀑流、軛，分別有四個，前面三個跟漏一樣，一個欲、一個有、一個無明，再加一個見瀑流、見軛。「別立見」，前面三個之外再把見另立一個出來。爲什麼呢？「見不順住故，非於漏獨立」，漏是住於三界的，見跟漏的意思不順，所以在漏裏邊不立見。

「欲有軛並癡，見分二名取。無明不別立，以非能取故」，四個取。「欲有軛並癡」，欲界的軛，及有軛（上二界的軛），加上癡；「見分二」，把見分兩個，這樣四個叫取。無明不立爲取，「以非能取故」，無明是糊裏糊塗，見是明利、能追求的、能推求的，所以沒有無明的取。

釋曰：初兩行明三漏，次一行明瀑流及軛，後一行明四取。欲煩惱並纏，除癡名欲漏者，此四十一物，名欲漏體。謂欲界繫根本煩惱有三十一，並十纏，成四十一。

「釋曰：初兩行明三漏」，「初兩行」，開頭兩個頌，講三漏。「次一行」，下面一個頌，「明瀑流及軛」。最後一個頌，講四個取。

先說漏，「欲煩惱並纏，除癡名欲漏」，欲界的煩惱，在見所斷裏邊三十二個，把四個癡除掉，二十八，再加上修道所斷的貪、瞋、慢（癡除掉）三個，三十一，欲界的根本煩惱有三十一個。這三十一個根本煩惱再加十個纏，這四十一個東西，叫欲漏，這是欲漏的體。

有漏上二界，唯煩惱除癡者，此有五十二物，為有漏體。謂上二界根本煩惱各二十六，五部惑中，各除瞋癡也，兩界合論，故成五十二。彼上二界，雖有昏沉、掉舉二纏，不立為漏體者，以纏少故。又此二纏，隨從他起，不自在故。

「有漏上二界，唯煩惱除癡」，有漏是色界、無色界的漏，這裏邊只有根本煩惱，不加纏（小煩惱），但是癡要除掉。「此有五十二物，為有漏體，謂上二界根本煩惱各二十六」，上二界的根本煩惱，各有二十六個。見道所斷的，色界的有二十八，除四個癡，有二十四個；再加上修道所斷的，除癡餘兩個，一共是二十六個。無色界也是二十六個。

「五部惑中，各除瞋、癡煩惱也」，本來色界裏邊沒有瞋，因為無明另外立一個漏，癡也除掉。兩界合論，色界、無色界加起來，一共五十二個。

「彼上二界，雖有昏沉、掉舉二纏」，這個纏裏邊，不是有昏沉、掉舉兩個嗎？色界、無色界難道沒有昏沉、掉舉嗎？雖然有，但是不擺到漏裏去，有兩個原因。第一個，「以纏少故」，這個纏一共十個，這裏只有兩個，它數字很少。第二個，隨他起，「隨從他起，不自在故」，在色界、無色界，昏沉、掉舉這兩個纏，它們自己不能起來，是跟着其他煩惱起來的，「不自在」，沒有自在權，跟着人家跑的。從這兩個原因說，不特別立出來。所以在色界、無色界裏邊，都是根本煩惱。

同無記內門，定地故合一者，明上二界，合為有漏也。一同無記性，二同內門轉緣定及身，名內門轉也，三同是定地，由此三義，二界隨眠，合為一漏。

為什麼色界、無色界合在一起講？色界、無色界為什麼不叫色漏、無色漏，而合說一個有漏呢？「同無記內門，定地故合一者，明上二界，合為有漏也」，色界和無色界有三個相同之處，所以合起來說一個「有漏」，不分兩個。

第一是「同無記性」，色界、無色界的煩惱都是有覆無記性的。第二是「同內門轉」，「緣定及身，名內門轉」，不緣色、聲、香、味、觸的外境；要麼是緣定的境界，要麼緣自己的身體，所以它是內門轉，都是在內的。外境是在外的，欲界是緣外境的。色界、無色界，因為是定地，基本上外境是不攀緣的，只緣定境跟自己的身。第三，「同是定地」，都是定地生的。色界，第一個是離生喜樂地（初禪），一直到最高的一一無色界的非想非非想定，都是定地。

無明諸有本，故別為一漏者，三界無明，各有五種，此中十五物，為無明漏。謂由無明為三有根本，別為一漏也。

無明漏。無明特別立一個漏，為什麼呢？「無明諸有本」，三界的無明，是我們流轉生死的根本，特別重要，把它單立一個漏。

「三界無明，各有五種」，三界無明，比如欲界，見苦、見集、見滅、見道裏邊都有無明（癡），修所斷裏邊，也有一個無明，一共是五個，欲界有五個無明。色界五部也有五個，無色界同樣也有五個無明，一共是十五個，這十五個無明是無明漏的體，「此中十五物，為無明漏」。

「謂由無明為三有根本，別為一漏也」，無明是我們流轉生死、感三界（三有）的根本，如果沒有無明，就不會流轉。無明起了之後，糊裏糊塗，對四諦、三寶、業果這些道理，尤其是四諦裏邊，滅諦、性空的道理不知道，就在流轉生死中。如果知道一切法本空，沒有我的，誰在流轉呢？那當下就不流轉了。現在我們執著一個我在流轉，實際流轉的體都是沒有的，怎麼流轉呢？再說流轉三界，三界是什麼呢？自性空。能流轉的人是空的，所流轉的三界也是自性空的，還有什麼流轉呢？當下就是涅槃。因為無明的原因，執著有個我，外邊有個世界，那麼就在流轉。所以真正流轉的根本是無明，把它特別立一個漏，無明漏。

瀑流軛亦然者，瀑流與軛，體與漏同，故說亦然。謂前欲漏，折^①出諸見，名欲瀑流，及名欲軛。如有漏，折出諸見，名有瀑流，及名有軛。折出諸見，名見瀑流，及名見軛。

〔表五 - 一二：四瀑流〕

四瀑流	{	欲瀑流	——	欲漏除見，有二十九
		有瀑流	——	有漏除見，有二十八
		見瀑流	——	三界中各十二見，共三十六
		無明瀑流	——	三界無明各有五，共十五物

^① 折：《俱舍論》中作「析」。

什麼叫瀑流，什麼叫軛？現在把它的體先講清楚。「瀑流軛亦然者」，「瀑流與軛，體與漏同」，它的體跟漏是相同的，所以說「亦然」。

「謂前欲漏，折出諸見」，把欲漏裏的那些見都除掉，就是欲軛、欲瀑流。在欲界裏邊，苦諦下邊有身見、邊見、邪見、戒禁取、見取，都是見。集諦下邊有邪見、見取，滅諦下邊有邪見、見取見，道諦下邊有邪見、見取、戒禁取，把這些見分出來，另外安一個見瀑流、見軛。

「如是有漏，折出諸見，名有瀑流」，有瀑流也一樣，從有漏裏邊把見除掉，就是有瀑流，也叫有軛。「折出諸見，名見瀑流」，從欲漏、有漏裏邊，所除下的見，另外歸入見瀑流、見軛。

如是已顯，二十九物，名欲瀑流，謂貪、瞋、慢，各有五種^{十五也}，疑^{四四諦下疑也}，足前成十九，纏^{十足前成二十九}。二十八物，名有瀑流，謂貪與慢各十^{上二界各五}，總成二十，疑^{八上二界各四}，疑成八，足前成二十八也。三十六物，爲見瀑流，謂三界中，各十二見^{苦下五見}，集滅各二見，爲四，足前成九，道諦下三見，故成十二也。十五物爲無明瀑流，謂三界無明，各有五也。應知四軛，如瀑流說。

「如是已顯，二十九物，名欲瀑流」，欲漏有四十個，除開那些見，欲瀑流餘二十九個。「謂貪、瞋、慢，各有五種（十五也）」，這個二十九是哪些呢？貪、瞋、慢，每一部裏邊都有五個，苦集滅道下邊都有疑，修斷的煩惱裏沒有疑，共有四個，加十個纏，一共是二十九個。這是欲瀑流的體，也是欲軛的體。

「二十八物，名有瀑流」，有瀑流裏有二十八個。「謂貪與慢各十」，貪、慢在苦、集、滅、道、修裏邊都有它，這樣色界裏邊貪有五個，無色界也有五個，一共是十個，慢也是有十個。「上二界各五，總成二十」。疑有八個，「上二界各四」，色界有四個疑，無色界也有四個疑。加起來二十八個，這是有軛、有瀑流的體。

「見瀑流」有三十六個。「謂三界中，各十二見」，苦下面有五個見，身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，五個。集、滅下邊各兩個，邪見、見取，共九個，加道諦下面三個，十二個。三界中各十二個，共三十六個，這是見瀑流、見軛的體。

「無明瀑流」，就是前面的無明漏，同樣是十五個東西，三界各是五個。「謂三界無明，各有五也」。

瀑流如此，軛也完全相同，二十九個欲軛，二十八個有軛，三十六個見軛，十五個無明軛。

別立見利故者，折出諸見，別名見瀑流及見軛者，以見推求性猛利故。見不順住故，非於漏獨立者，令住生死，名為漏義，見性猛利，不順住義，由此於漏，不獨立名，但可與餘合說為漏。

「別立見利故」，這是頌裏來解釋，「折出諸見，別名見瀑流及見軛者，以見推求性猛利故」，把漏裏邊的見都拿出來，另外安立一個見瀑流、見軛，什麼原因呢？因為見的推求性非常猛利，作用大，把它另外立一個瀑流、軛。

見既然力量那麼大，推求心那麼猛利，為什麼漏裏邊不立見呢？「見不順住故，非於漏獨立」，漏的意思，「令住生死，名為漏義」，叫你在生死裏邊安住，不讓你出三界、出生死，在生死裏邊流轉的，這個意思叫漏。「見性猛利，不順住義」，見性猛利，猛利的人就像一個頑皮的孩子一樣的，叫他坐，坐不住的，他東跳西跳的。而這個漏的意思，能夠安住在生死裏邊，「不順住義」，「住」跟「推求」兩個東西是不順的。所以在漏裏邊見不要獨立，只能附在其他的漏裏邊。

欲有軛並癡，見分二名取者，此明四取，體同四軛。欲軛並癡，名為欲取，有軛並癡，名我語取。見軛分二：一名戒禁取，二名見取。

【表五 - 一三：四取】

四取	欲取	——	欲軛並癡，有三十四
	我語取	——	貪、慢、無明各十，疑有八，共三十八（我語謂內身，依之說我故，上界煩惱，多緣內身，名我語取）
	戒禁取	——	三界各二，成六
	見取	——	界各有十種見（十二見中，除二戒禁取），共三十物

「欲有軛並癡，見分二名取」，什麼叫取？「此明四取，體同四軛」，四個取的體，跟四個軛的體是一樣的。

「欲軛並癡，名為欲取」，四個取是欲取、我語取、戒禁取、還有一個見取，這四個取的體如何呢？欲軛，把癡加進去，這叫欲取，癡不另外安立。有軛再加上癡，叫我語取。見軛分成兩個取，一個叫戒禁取，一個見取，因為它們兩個各自的作用不同，在取裏邊分兩個。

應知三十四物，為欲取體，謂貪、瞋、慢、無明各五^{四五}二十，疑有四足前成二十四，並十纏足前成三十四。三十八物，為我語取體，謂貪、慢、無明各十，疑有八^上界合論。六物為戒禁取體，三界各有二戒禁取，故為六也^苦下一，道下一。三十物為見取體，三界各有十種見^{十二}見中，除二戒禁取。

「應知三十四物，爲欲取體」，欲取裏邊有三十四個煩惱。「謂貪、瞋、慢、無明各五」，貪、瞋、慢、無明，每個分別在五部都有，各是五個，共二十。「疑有四」，修道裏邊沒有疑，所以疑只有四個，再加十個纏，共三十四個東西，就是欲取。

我語取，色界、無色界的，一共有三十八個。「謂貪、慢、無明各十」，貪、慢、無明在色界各五個，無色界也各有五個，每個煩惱各十個，一共是三十，疑在色界有四個，無色界也有四個，共八個，加起來是三十八，這是我語取。

戒禁取有幾個？有六個。「三界各有二戒禁取，故爲六也」，欲界有兩個戒禁取，「苦下一，道下一」，苦諦和道諦各一個，色界、無色界同樣，都是兩個。三界合起來是六個。

見取，有三十個。「三界各有十種見」，以欲界來說，有十二個見，苦下邊是五個，集下邊是兩個，滅下邊兩個，道下面三個，因爲戒禁取單獨立，去掉苦諦、道諦下的戒禁取，餘下有十個見，色界、無色界也分別是十個見，一共是三十個煩惱，這是見取的體。

上界煩惱，名我語取者，我語謂內身，依之說我故。上界煩惱，多緣內身，名我語取。我語之取，依主釋也。於諸見中，別立戒禁取者，由此獨爲聖道怨故，雙誑在家出家衆故。謂在家衆，計自餓等，爲天道故；諸出家衆，計捨可愛境，爲清淨道故。

我語取，是色界、無色界的煩惱。它們的煩惱爲什麼叫我語取呢？「我語謂內身，依之說我故」，什麼叫我語呢？我們內在的身心相續。我們是依這個內身而說我的，所以把內身叫我語。語是說的意思，依這個內身而說我。

「上界煩惱，多緣內身，名我語取」，上界的煩惱，要麼緣定，要麼緣內身，基本上都緣內身，因爲定不一定是煩惱所緣的了，還有一個身執沒有除掉，雖然生到上界去，身執還是有的，所以說多緣內身，內身就是我語，所以叫我語取。

「我語之取，依主釋也」，取著這個我語，這是依主釋。

「於諸見中，別立戒禁取者，由此獨爲聖道怨故」，在取裏邊，戒禁取只有六個，把它特別地安一個取，什麼原因？有很多原因。因爲這個是「聖道怨」，要修聖道，它是要作對的，是違背聖道的，是聖道的冤家。「雙誑在家出家衆故」，不管在家的居士也好、出家的僧人也好，都會受它的騙，遠離聖道，所以這個戒禁取很厲害，特別把它提出來，另外立一個取。

怎樣「雙誑在家出家衆」呢？「謂在家衆，計自餓等，爲天道故」，在家的，印度當時的外道自己打餓七，以爲這樣就可以生天，這是過去印度外道的戒禁取。我們現在修行，沒有到那個水平的人，不要自己去亂打餓七。真正你修行上路了，要專心用功、精進修持的時候，沒有功夫吃飯，定力可以維持身體，那幾天不吃飯也是可以的。但是初學，不要隨便去做，你道還沒有，把自己餓在那裏，道也沒

有，定也沒有，白受一些苦，毫無益處，不要搞得像那些外道。外道在家的那些信徒，認為餓自己，或者是持牛戒、狗戒等等，能生天的，他們持這個戒禁取，那是永遠遠離聖道，不能得到聖道。

出家的，「計捨可愛境，為清淨道故」，可愛境是什麼呢？在《光記》裏舉個例，別解脫戒，能夠捨掉可愛境。五欲一般認為是可愛的，妻子、兒女、財產、名利、地位、權利等等，這些是在家人所歡喜的東西，出家人能夠捨掉，靠什麼捨掉？靠別解脫戒，他受了戒之後，這些東西一刀兩斷，再也不去攀緣了。那這是好事情，但是你以為這個就是道，那還差一點。真正最究竟的是要達到菩提涅槃，單是持一個戒還差一點，不要以為這個就滿足了。所以說出家眾以為捨掉那些可愛境就是清淨道，那也屬於戒禁取的範圍裏邊。

這是講在家、出家的，之所以不能達到聖道，是有戒禁取的原因。

受過大戒的都知道，戒清淨，還得要有智慧加上去，纔能夠達到第一道，得到菩提涅槃。如果單是戒淨，沒有智慧，那僅僅是人天的果，還不能真正得到清淨道。但是回過來，如果認為得清淨道就不要戒，那完全錯透了，戒是清淨道必需的條件，但是充分的條件，還要定慧。如果認為單是戒不夠就不要戒，那錯得透頂。我們要真正得到清淨道，要在戒的基礎上，得到定慧，無漏的智慧、般若的智慧，那真正的菩提涅槃就在手掌之中。清淨道是從戒而來的，由戒生定，由定發慧，這是必然的因果。離開戒是不能產生慧的。

無明不別立，以非能取故者，不立無明別為取者，能取諸有，故名為取，謂不了相，名為無明，非能取故，不立為取，但可與餘，合說為取。此上四取，依薩婆多宗說也。

「無明不別立，以非能取故」，前面有無明漏、無明軛、無明瀑流，為什麼不立無明取呢？「以非能取故」，無明不能取著。

「不立無明別為取者，能取諸有，故名為取」，能夠取著三有的，叫取。「謂不了相，名為無明」，無明的特點是不明了，糊裏糊塗，不知道。「非能取故，不立為取」，無明是糊裏糊塗，沒有取著的能力。既然是屬於取，都要取著的，無明沒有這個能力，所以在四個取裏邊，無明不能單獨立一個取，「但可與餘，合說為取」，只能附在其他的取裏邊。

「此上四取，依薩婆多宗說也」，這四個取，根據有部說的。這是世親菩薩總結有部的取。

若依經部，四取謂以貪為體性。貪緣五欲境起，名為欲取；貪緣六十二見起，名為見取；貪緣戒禁起，名戒禁取；貪緣三界我語起，名我語取。故彼四取，以貪為體。

「若依經部，四取謂以貪為體性」，依經部來說，四個取都以貪為體。

「貪緣五欲境起，名為欲取」，這個貪，緣五欲的境，色、聲、香、味、觸，財、色、名、食、睡，叫欲取。「貪緣六十二見起」，有六十二種不正的見，對這六十二不正見起歡喜心，執著認為這是無上清淨的道，叫見取。「貪緣戒禁起，名戒禁取」，對那些自餓、自苦其身的，或者其他不究竟的認為是究竟的，這個貪執著它、歡喜它，這叫戒禁取。「貪緣三界我語起，名我語取」，這個貪緣三界的我語，緣三界內身而起，叫我語取。總的來說，這四個取都是貪，而貪的對象不同，分四個取。這是經部的說法。「故彼四取，以貪為體」。

從此第二，釋名。論云：此隨眠等，名有何義？頌曰：

微細二隨增 隨逐與隨縛 住流漂合執 是隨眠等義

〔表五 - 一四：隨眠〕

隨眠	眠	——	微細者，釋眠義，根本十惑現在前時，行相難知，故名微細，猶如睡眠，行相微細，故名為眠
	二隨增	{	(一)能隨於所緣法，增昏滯故 (二)能隨於所相應法，增昏滯故
隨	隨	隨逐	—— 謂此煩惱，能起諸得，恒隨有情，常為過患
		隨縛	—— 不作加行，為令彼惑生，而數現起，或設劬勞為遮彼惑起，而數現起，隨縛有情

「從此第二，釋名。論云：此隨眠等，名有何義」，前面一開始講「隨眠品」裏邊，說根本煩惱叫隨眠。「等」是漏、瀑流等等。這些名字是什麼意思？

「頌曰：微細二隨增，隨逐與隨縛」，解釋隨眠有幾個意思。「微細」，隨眠的行相微細，就是難知。「二隨增，隨逐與隨縛」，第一是煩惱隨增，有相應隨增、所緣隨增兩種；第二是隨逐，隨逐有情；第三是隨縛，把有情縛起來，這三個意思都是隨的意思。「住流漂合執」，漏有住、流的意思；瀑流是漂的意思；軛是合的意思；取是執著的意思。「是隨眠等義」，這些就是隨眠、漏、瀑流、軛、取的意思。

釋曰：微細者，釋隨眠義也。根本煩惱，行相難知，故名微細，猶如眠也。

「釋曰：微細者，釋隨眠義也」，根本煩惱，它的行相很微細、難知，故說微細，好像睡着了一樣。我們睡着以後，你自己看看什麼時候睡着的，你自己不知道的，這個行相很微細。煩惱如睡眠一樣，也很微細，所以叫隨眠。

二隨增已下，三義釋隨。且第一二隨增者，所緣隨增，相應隨增，能隨煩惱，於所緣境，及所相應，增昏滯故。隨逐者，第二釋隨義。煩惱起得，此煩惱得，隨逐有情，常爲過患也。隨縛者，第三釋隨義，煩惱現行，隨縛有情。

「二隨增已下，三義釋隨」。行相微細叫隨眠，這是眠的意思。這個隨是什麼意思？隨有三個意思，第一是「二隨增」。煩惱要增長的。增長的方式兩個，一個是所緣隨增，跟所緣的境滋長煩惱，境界來了，順了貪的就生貪，順了瞋的就生瞋。還有一個相應隨增，與心所法相應，把心王、心所都染污了，心王、心所反過來又推動煩惱，力量更大。「能隨煩惱，於所緣境，及所相應，增昏滯故」，能夠隨了煩惱與所緣的境所緣隨增，與所相應的心王心所相應隨增，增加昏滯，搞不清楚，糊裏糊塗。

第二是隨逐。「第二釋隨義。煩惱起得，此煩惱得，隨逐有情，常爲過患也」，煩惱起一個得，這個煩惱得跟着有情跑的，煩惱得斷了，煩惱就斷掉了，煩惱得還在，沒有斷，就生過患。你跑到天上也好，到了地獄也好，有這個煩惱得在你身邊，碰到境，起不正作意這些條件，就起煩惱，造罪受苦，這是跟着你跑，使有情受大過患的。

第三是隨縛。「隨縛者，第三釋隨義，煩惱現行，隨縛有情」，煩惱現行的時候，它把有情捆住了，不自在，有了煩惱的人不自在。我們看到青年人，他對他的對象着迷之後，簡直是失去理智，瘋狂一樣，如果對象失掉了，他會發狂，自殺，甚至於殺人放火都會幹。這是在煩惱的勢力之下，把有情捆住了，不能得到解放，乃至做那些愚癡造罪的事情。

隨縛在《光記》裏還有更深的意義。他說這個煩惱，隨着我們衆生，不要加行的。我們要做一個好事情，你要用功把它提起來，修行要得到一個好處，你不用功，根本得不到，有時用了很多的功，也不一定能夠得到一點氣味。這個煩惱却是你不要動念頭，不要指示它起來，它自己就會起來，即使你用了功夫把它壓下去，壓不住，還要起來。

很多人知道自己煩惱重，一直對治，一直懺悔，還不行，煩惱還是要起來，這就是煩惱的厲害。如果認識到煩惱厲害，那你好好地、正確地對待煩惱，不要隨着煩惱轉，煩惱一起來的時候，馬上要對治它，即使對治不了，「在下切齒」，雖然暫時煩惱的勢力大，你還在它下邊，被它征服了，你咬牙切齒地說：「總有一天要勝過你！」這個心生起來之後，總有一天，煩惱會被你降伏。如果煩惱勝過你，「哎呀，沒有辦法，只好隨煩惱跑」，那沒有志氣，永遠斷不了煩惱。一般的凡夫，要勝過煩惱是困難的，煩惱常常要把你征服的，但是不要甘願就此做奴隸，被煩惱牽着走，要咬牙切齒地痛恨它，總有一天要把煩惱勝過，這樣你纔有翻身的日子，不然就不會有勝過煩惱的時候。

這三個隨，隨增、隨逐、隨縛，是介紹隨眠的「隨」的意思。

住流漂合執者，釋上漏等名也。住者，能令衆生久住生死。流者，能令有情三界流轉。於六根門，泄過無窮，故名爲漏。漂者，極漂善品，故名瀑流。合者，和合有情，受種種苦，故名爲軛。執者，爲有漏依，執取生死，故名爲取。

「住流漂合執者，釋上漏等名也。住者，能令衆生久住生死」，使衆生在生死裏邊長久地住，這是漏的意思。不把這個漏除掉，就永遠在生死裏邊，超不出去，這很厲害。要出生死，要把三個漏除掉。

「流者，能令有情三界流轉」，使得有情在三界裏邊流轉，也是漏的意思。漏有兩個含義，一個是住生死，一個是流轉生死。

「於六根門，泄過無窮，故名爲漏」，總結兩個意思，爲什麼會流轉生死呢？在六根門頭，眼、耳、鼻、舌、身、意，能泄過無窮。在靠海的地方，尤其像荷蘭，他們海水的水平綫超過陸地，要築堤壩把水擋住，然後土地纔能夠保證安全。如果堤壩破了，這個水淹進來了，就不得了，把所有的房屋、生命、財產，完全都淹沒了。煩惱也是這樣，我們的六根，如果你不提起正念，就產生煩惱。漏，就像堤破掉後水漏進來一樣，把你整個的法身慧命都沖掉了，流轉生死，產生很多的過失。六根門頭，眼睛看到好看的，起貪心，耳朵聽到好聽的起貪心，眼、耳、鼻、舌、身、意這六根，都能夠產生很多的煩惱。這個漏的意思就是讓你在生死裏邊流轉、安住，不能出來。爲什麼？泄漏無窮的過失。

「漂者，極漂善品，故名瀑流」，瀑流，這些煩惱把你善品全部沖掉了。大水沖下來的時候，把人、房屋、家畜等等全部沖走了。我們好不容易修了一點點善法，被它這個瀑流一沖，沖得光光的，什麼都沒有。這是煩惱的危害性，這些名詞都包含了要斷煩惱的意思。

「軛」，假使趕馬車，用幾根棍子套在馬身上，再用繩子繫在車上，馬就跑不開，只能拉着車子跑。煩惱也是，「和合有情，受種種苦」，這些煩惱套在身上，叫你受很多的苦。煩惱指揮你造業，造了業之後，受地獄、餓鬼、畜生的報，生死輪迴的苦，你都要受，就像馬被車子的軛套在身上一樣，跑不脫，這叫軛。

「執」是取的意思。「爲有漏依，執取生死，故名爲取」，有漏依靠這個取能夠執著生死，離不開生死。有這個取，你總是在生死裏邊追求。我們看哪一個人不在追求？不到黃河心不死，一直到最後一口氣咽了纔停下來，咽氣之前，這個追，那個追，財、色、名、食、睡，都會去追求，這就是把執取在生死裏邊。

是隨眠等義者，結上也。

「是隨眠等義者，結上也」，最後總結，這就是隨眠、漏、瀑流、軛，跟取的意思。

俱舍論頌疏講記 卷二一

〔印〕世親菩薩 造論

〔唐〕圓暉法師 著疏

智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理資料 仅供学习参考）

分別隨眠品第五之三

從此第二，明結等六門。就中分二：一、正明結等，二、諸門分別。就正明結等分二：一、明結等五門，二、明六垢。就明結等五門分二：一、標章，二、別釋。且第一標章者，論云：如是已辨隨眠並纏，世尊說爲漏瀑流等，爲唯爾所，爲復有餘？頌曰：

由結等差別 復說有五種

釋曰：除漏等外，由結等差別，復有五種：一結，二縛，三隨眠，四隨煩惱，五纏。

「從此第二，明結等六門」，論是解釋經的，經裏有關煩惱的名詞很多。

「明結等六門」，還有結、纏、垢等這些名相需要分別。「就中分二：一、正名結等，二、諸門分別。就正明結等分二：一、明結等五門，二、明六垢。就明結等五門分二：一、標章，二、別釋」，標章就是提一下品目。

「論云：如是已辨隨眠並纏，世尊說爲漏瀑流等，爲唯爾所，爲復有餘」，前面講了隨眠、十個纏，又可以說是漏、瀑流、輓、取，「爲唯爾所」，煩惱的名相是不是只有這麼多？

「頌曰：由結等差別，復說有五種」，經裏邊佛所說的還有「結等」煩惱的名相，一共有五種。

「釋曰：除漏等外，由結等差別，復有五種」，還有結、縛、隨眠、隨煩惱、纏，五種。

從此第二，別釋，就中分五：一、釋結，二、釋縛，三、釋隨眠，四、釋隨煩惱，五、釋纏。就明結中分三：一、明九結，二、明五下分結，三、明五上分結。且初第一，九結云何？頌曰：

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
遍顯隨惑故 惱亂二部故

〔表五 - 一五：九結〕

九結	愛結	三界五部	十五
	恚結	欲界五部	五
	慢結	三界五部	十五
	無明結	三界五部	十五
	見結	身見	三界苦（三）
		邊見	三界苦（三）
		邪見	三界四部（十二）
	取結	見取	三界四部（十二）
		戒禁取	三界苦道（六）
	疑結	三界四部	十二
	嫉結	欲界修	一
	慳結	欲界修	一
總：九結			一百事爲體

「從此第二，別釋」，下邊分別解釋。分五個，「一、釋結，二、釋縛，三、釋隨眠，四、釋隨煩惱，五、釋纏。就明結中分三」，先講結，結的內容分三科，一是明九結，二是明五下分結，三明五上分結。結有三種，一種是九結，一種是順下分結，一種是順上分結。「且初第一，九結云何」，什麼叫九結？

「頌曰：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，爲賤貧困故，遍顯隨惑故，惱亂二部故」，總的說結有九種。見、取立成兩個，一個見結，一個取結，因爲它們兩個的體是相等的，取也是相等的。十個纏裏嫉、慳這兩個立爲結。因爲這兩個唯是不善，不通無記。「及自在起故」，它們特別強，以自己的能力能夠起來，不用跟着其他煩惱起。

爲什麼把嫉、慳安立爲結呢？有七個原因。第一，慳、嫉這兩個經常要現行的。第二，「爲賤貧困故」，妒忌是下賤的因，慳吝是貧窮的因。第三，「遍顯隨惑故」，從這裏可以顯出其他的煩惱。第四、五、六、七，「惱亂二部故」，二部有四種，一共七個原因。除了嫉跟慳，其餘八個纏因爲沒有這些原因，不安立爲結。

釋曰：結九者，一愛結，二恚結，三慢結，四無明結，五見結，謂三見也，六取結，謂二取也，七疑結，八嫉結，九慳結。於中恚、嫉、慳，唯欲界繫，餘遍三界也。

「釋曰：結九者，一、愛結，二、恚結，三、慢結，四、無明結，五、見結」，見結是三個見，身見、邊見、邪見。「六、取結」，就是戒禁取、見取。

「七、疑結，八、嫉結，九、慳結」，一共九個。「於中恚、嫉、慳，唯欲界繫」，按三界來分，這九個結裏邊，瞋恚的結，妒忌的結，慳吝的結，只有欲界有。其餘的六個結，三界都有。

問：何緣三見名爲見結，二取名爲取結？答：頌言物取等，謂三見二取，一則物等，二則取等。言物等者，物者體也。三見有十八物，二取亦十八物，故名物等。見十八者，謂苦下有身、邊二見，四諦下各有邪見，合成六見，三界各六，故成十八。取十八者，苦下有二取，集、滅各有一取，謂唯見取，道下亦二取，故成六取，三界各六，故名十八。

「問：何緣三見名爲見結，二取名爲取結」，見、取本來都是五個見裏邊的。三個見安一個見結，兩個取安一個取結，這是什麼原因呢？

「答：頌言物取等，謂三見二取，一則物等，二則取等」，物等，取等。「言物等者，物者體也」，物就是體。「三見有十八物，二取亦十八物」，三個見有十八個東西，兩個取也有十八個東西，叫物等。見有哪十八個呢？四個諦裏邊都有邪見，苦諦裏邊還有身見、邊見，欲界是六個見；色界、無色界也各六個見，一共有十八個，都是見道所斷的。取也是十八個。苦諦裏邊有戒禁取、見取；滅諦、集諦裏邊都有見取；道諦裏邊也有戒禁取、見取，所以是六個。三界都是六個，還是十八。因爲見結、取結都有十八個體，這是安見結、取結的第一個原因。

言取等者，三見等是所取也，二取等是能取也，故名取等。謂由戒取，執身見等爲能淨故；或起見取，執身見等以爲勝故。故身見等，名爲所取；戒見二取，名能取也。

取等是安見結、取結的第二個原因。「言取等者，三見等是所取也」，身見、邊見、邪見這三個見，都是所取。而見取、戒禁取這兩個取都是能取，一個能取，一個所取，相等，「故名取等」。「謂由戒取，執身見等爲能淨故；或起見取，執身見等以爲勝故。故身見等，名爲所取；戒見二取，名能取也」，舉一個例子。戒禁取是「非因謂因，非道謂道」，它執著身見或邪見等等能夠達到清淨的境界。而見取是「執劣爲勝」，執身見、邪見等等，本來是下劣的，執爲最殊勝。一個是執身見等爲得淨的因；一個是執身見等是殊勝。這樣，身見等是所取，而戒禁取、見取兩個是能取，所以，把它分爲兩個結。

由二唯不善，及自在起故者，謂嫉慳二，唯不善性。又嫉慳唯自在起，不隨從他，唯自力起故，名自在起。由二義勝故，於纏中別立爲結。

前面都是根本煩惱，後邊的十纏是小煩惱。爲什麼小煩惱裏邊，要安嫉跟慳作兩個結呢？「由二唯不善，及自在起故」，第一個理由，是主張八個纏（也有說十個纏的）的那些論師提的。因爲這兩個纏，總是不善的，又自在起的。「謂嫉慳

二，唯不善性」，不通無記，「又嫉慳，唯自在起，不隨從他」，自己獨立能起來，不用其他力量來把它們引出來的，「唯自力起」，自己力量能起來，叫自在起。由這兩個特殊原因，所以把它們安爲結。

此釋非理，論主破云：若纏唯八，此釋可然，許有十纏，此釋非理。以忿覆二種，亦具兩義故，故應立爲結。

世親菩薩認爲這種說法不對，「此釋非理，論主破云」，世親論主破：假使纏只有八個，「此釋可然，許有十纏，此釋非理」。因爲十纏裏邊忿跟覆，這兩個也是「唯不善，自力起」，那麼忿、覆也該立結，那九個結要變十一個結。所以這個理由不能成立。

由此應言，嫉慳過失尤重。一、數現行故，謂由嫉慳，數現行也。二、爲賤貧因故，嫉爲賤因，慳爲貧因也。三、遍顯隨惑故，謂遍顯歡戚隨煩惱也。謂嫉與憂相應，遍顯戚隨惑也；慳喜相應，遍顯歡隨惑也。

「由此應言」，應當照下面的說法纔對。這是主張纏有十個的論師提的。總的說，嫉跟慳過失特別重。爲什麼特別重？舉了七個理由。

第一個原因，「數現行故」，因爲嫉跟慳兩個經常現行。

第二個原因，「爲賤貧因故，嫉爲賤因，慳爲貧因也」，大家都不歡喜做下賤的人，也不歡喜做貧窮的人，但人都有妒忌心，都有慳吝心，恰恰是這個妒忌心使你下賤，慳吝心使你貧窮。所以想高貴就不要妒忌，要隨喜。否則就把自己拖到下賤的那邊去了。畜生裏邊，貓、狗、蟲蟲、螞蟻等都是下賤的，人家罵狗東西，就是說狗下賤，餓鬼、地獄更賤。即使生到人間，如果妒忌心重的，還是要受下賤的苦；如果慳吝心重的，要受貧窮的苦。看到人家高貴，高高在上，有錢有勢，生活非常豐裕，而自己地位又沒有，飯也吃不飽，這樣子苦還是蠻重的。雖然是人，衆同分很好，但是滿業不行。所以要從因上看，好好地對治無始以來的嫉跟慳的習氣，根子拔掉了，它的枝末也生不起來。這是因爲它的害處大而立爲結的。

第三個原因，「遍顯隨惑故」，一切隨煩惱，都可以從這兩個煩惱裏邊顯出來。「謂遍顯歡戚隨煩惱也」，一種是歡喜的隨煩惱，一種是憂戚的隨煩惱。「謂嫉與憂相應」，妒忌的心跟憂相應，一切跟憂相應的隨煩惱，都可以用妒忌顯出來。慳是跟喜相應的，凡是跟歡喜相應的隨煩惱，都從慳裏邊可以顯出來，有代表性。

四、惱亂出家在家二部故。謂出家於教法爲嫉慳惱亂，在家於財物爲嫉慳惱亂。五、或惱亂天、阿素洛故。謂天帝釋有甘露味，阿素洛有女色，天慳味嫉色，阿素洛慳色嫉味，便興鬥爭。六、或惱亂人天二勝趣故。七、或惱亂他及自部故。部者衆也，謂慳惱自衆，嫉惱他朋。

「惱亂二部」有四種情況，列爲第四至第七個原因。下面分別解釋。

第一個二部，是出家、在家的二部。「謂出家於教法爲嫉慳惱亂，在家於財物爲嫉慳惱亂」，一般說，出家人不應計著財物，但是現在一些出家人對財、對物還是貪得很，不但貪財，有的還要貪名、貪利、貪權位。但總的來說，正規的出家人，財、物、名、利那些是丟掉了，但是在法上，却是有執著，有嫉、慳。人家學得好，嫉妒，自己有了一些法，慳，捨不得給人家，保守，或者是壟斷。這樣，它的果報就是愚癡。小路尊者剛出家的時候，一個偈四句話都背不下來，因爲他過去世做大法師的時候，有法慳吝，捨不得給人家，怕人家勝過他。出家人，爲法上的嫉、慳惱亂的很多。一些法師裏邊，也有互相嫉妒的，也有互相慳法的。慳財感的果報是窮，慳法感的報是愚癡。嫉妒感的當然是下賤，不論是妒忌人家的財富，妒忌人家的修證，還是妒忌人家精通三藏，都是下賤的報。

「在家於財物爲嫉慳惱亂」，在家人都是爲財物名利，爲權位所惱亂，總是妒忌人家的，自己有了，慳吝，捨不得給人家。各個行業都有，乃至練武的也有，總要留一手，不給你教完，要留給誰？留給自己的孩子，自己家傳，其他的人不傳，爲什麼？怕你勝過他。慳財，慳法，慳技術。這是惱亂二部的第一個解釋。

第二個二部，「或惱亂天、阿素洛」二部。「天帝釋有甘露味」，天上的甘露味是最好的飲食。男的阿修羅非常醜陋，但女的阿修羅却長得非常端正。「天慳味嫉色，阿素洛慳色嫉味，便興鬥諍」，天上的天人，他們是凡夫，有妒忌心，也有慳吝心。「慳味」，甘露捨不得給阿修羅吃，「嫉色」，女的阿修羅長得好，他妒忌，想佔爲己有。而阿修羅呢，「慳色」，捨不得把女阿修羅送給天人，「嫉味」，天上殊勝的甘露味，他們沒有，妒忌。「便興鬥諍」，因爲這些事情惱亂的關係，就興鬥諍。阿修羅跟天戰爭的最大原因，就是爭奪天上的財富，包括甘露味。

第三個二部，「或惱亂人天二勝趣」，人、天兩趣，這是五趣裏邊高等的、殊勝的趣。惱亂人、天兩趣，對人也好，天也好，都因爲有慳、有嫉，感得憂惱，惱亂，這個很普遍。

第四個二部，「或惱亂他及自部故」，自、他部。部就是衆，自己的一派，人家的一派。「謂慳惱自衆，嫉惱他朋」，慳吝，對自己的內部，不歡喜，你有東西不給自己人，不平均分配，那麼自己內部不滿意。妒忌，對人家那一部，人家好，你心裏不歡喜。那麼這兩部也都惱亂。

惱亂二部，因爲二部不同，分了四個，所以成了四、五、六、七。

由上七義，故於十纏，唯二立結。頌言惱亂二部故者，應知攝後四種二部也。

「由上七義，故於十纏，唯二立結」，因爲以上七個原因，一是「數現行故」，二是「賤貧因故」，三是「遍顯隨惑故」，第四、第五、第六、第七，都是

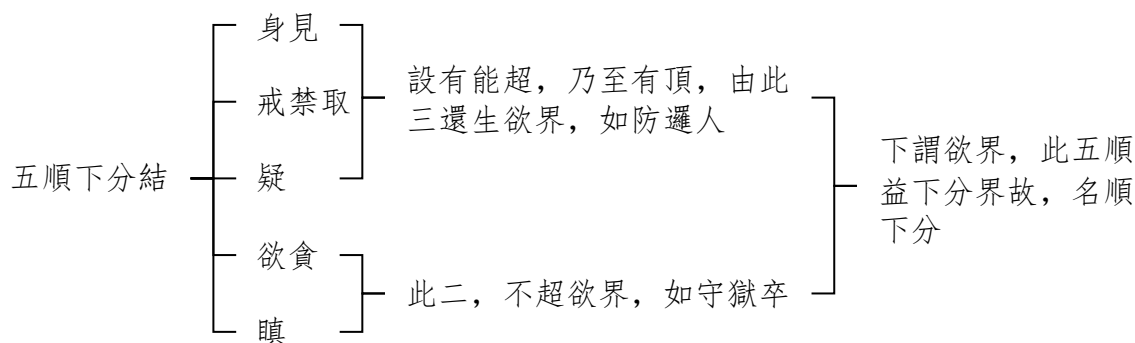
「惱亂二部故」，所以在十個纏裏邊，要把這兩個特別重要的纏，惱亂得特別厲害的纏，立在九結裏。「頌言惱亂二部故者，應知攝後四種二部也」，這個頌裏「惱亂二部」，實際上包含四種「二部」。

我們看一看九結以多少個東西為體。愛結，就是貪，見所斷四部，加修所斷一部，都有貪。欲界五個，色界五個，無色界五個，三五一十五。恚結，欲界五部，五個，色界、無色界沒有瞋恚，只有五個。慢結跟貪一樣，三界都有，三五一十五。無明結，也是三界都有，三五一十五。見結十八個。取結十八個。疑結，疑是迷理的惑，見所斷，見苦所斷、見集所斷、見滅所斷、見道所斷，都有疑結；修所斷沒有疑。三個界，三四一十二。嫉結，嫉是十纏之一，是修所斷的，只有欲界有，所以是欲界的修所斷一個。慳結，也只是欲界有，只有一個。加起來，十五，五，十五，十五，十二，十八，十八，一，一，一共一百個，這樣，九結以一百個東西為體。

從此第二，明五下分結。論云：佛於餘處，依差別門，即以結聲，說有五種。頌曰：

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
「從此第二，明五下分結」，有的書上是順下分結。

〔表五 - 一六：五順下分結〕



「論云：佛於餘處，依差別門，即以結聲，說有五種」，佛在其他的經裏，根據另外的意思，說有五種結。這個結要交代一下。

「頌曰：又五順下分」，五順下分結。「下分」是欲界。這五個結是順欲界的。「由二不超欲」，其中兩個只有欲界有，把你捆在欲界裏不能超出欲界。這兩個結色界、無色界沒有的，就是欲界的貪跟瞋。或者「由三復還下」，還有身見、戒禁取、疑，這三個是凡夫有的，即使超出欲界之後，還要流轉生死，將來還要回到欲界來。所以這五個都是順下分的。

下邊是另外一個問題。見道之後，第十六刹那的果位是預流果。預流果把迷理的煩惱都斷了；但是一般只說斷三個，為什麼說預流斷三結？疑、五個見，這六個煩惱是預流果所斷的，但是經上都說斷三結，什麼原因？「攝門根故三」，因為攝門、攝根的原因，六個裏重點說三個。「或不欲發趣，迷道及疑道，能障趣解脫，故唯說斷三」，或者是下面這個原因，「不欲發趣」，不想到涅槃趣，「迷道」，聖道迷掉了，「疑道」，懷疑聖道。這三個東西，能夠障解脫，所以說斷三個，實際上是斷六個。因為有這樣的原因，為突出重點，說預流斷三。

釋曰：又五順下分者，一身見，二戒禁取，三疑，四欲貪，五瞋。
問：何緣此五名順下分？答：下謂欲界，此五順益下分界故，名順下分。

「釋曰：又五順下分者」，五順下分結是哪五個？一個是身見，一個是戒禁取，一個是疑，一個是欲貪（特指欲界的貪，男女貪、飲食貪，色界沒有男女，沒有飲食），一個是瞋（欲界有，色界沒有瞋心）。所以看一個人是不是得定，可以通過看他有沒有瞋心來判斷。如果瞋心很大，定的氣味根本沒有，如果有一點定的氣味，瞋恚心就小一點，乃至得了定之後，瞋恚完全不現行。以世間道得的初禪，把煩惱壓下去了，不現行；如果以無漏道斷的，瞋恚的根子也斷掉了。

「問：何緣此五名順下分」，為什麼這五個煩惱叫順下分呢？「答：下謂欲界」，欲界叫下，在三界裏邊，欲界是最下的一個界。「此五順益下分界故」，這五個煩惱，既順欲界，又滋益欲界，使你繫縛在欲界裏邊，所以叫順下分。

由二不超欲，由三復還下者，正釋順下也。由貪瞋二，不超欲界，設有能超，上生有頂，由身見等三，還生欲界。

「由二不超欲，由三復還下者，正釋順下也」，「不超欲」，假使有欲貪，有瞋恚，永遠超不出欲界；要超出欲界，必定要把欲貪、瞋恚斷掉。

很多人想追求神通，得了禪定以後，神通一修就出來的。但是得禪定要離開欲界纔能得，初禪離生喜樂，最起碼要把欲界的五蓋除掉，欲貪、瞋都必須除掉。不管是世間道，還是出世道，神通都需要從禪定中練出來。一個人是不是從禪定中得來的神通，也很容易判斷。如果這個人有欲貪，妻子兒女都歡喜的，又有瞋恨心，不順的時候發脾氣的，那麼可想而知，這個人的神通不是自己練出來的，是他力來的。他力，佛菩薩只對煩惱輕的人有感應，佛菩薩的加持力有。但是貪、瞋重的，佛菩薩的感應得不到，那就是鬼神的感應，鬼神也有貪、瞋。所以，這個神通很顯然是鬼神通，是鬼神附在你身上，不是自己的。因為有欲貪跟瞋這兩個煩惱，是不可能跳出欲界的。

「設有能超」，假使你把欲貪跟瞋斷掉，超出去了，乃至超到有頂，最高的非想非非想天，但是身見、戒禁取、疑沒有斷的話，結果還得還欲界來。因為這三個東西，見道纔能斷，凡夫斷不了。你這三個東西還在，還要流轉生死，流轉生死裏

邊，造業的機會多，生欲界的機會極多，還要回來。放長綫釣大魚，畢竟還得把你勾回來。

佛在世時，有一個鬱頭蘭弗仙人，他修非想非非想的定。因為修定的時候，水裏的魚跳來跳去，天上的麻雀飛來飛去，擾亂他修定，他就發了一個惡願，將來要把鳥獸和魚趕盡殺絕。後來他非想非非想定修成了。釋迦牟尼佛說，很可惜，八萬大劫享受完之後，禪定散掉，要墮入畜生道，成為飛天狐。惡願現前，變飛狸之身，會飛的狐狸，天上能吃鳥，水裏能吃魚，這個畜生道，又去欲界了。所以這個非想非非想也靠不住，還生欲界。

故說貪瞋如守獄卒，身見等三，如防邏人，故說此五名順下分。

「故說貪瞋如守獄卒」，所以把貪、瞋比喻為「守獄卒」，監牢裏守監獄的士兵。「身見等三」，比喻為「防邏人」，巡邏的人。假設你好不容易把欲貪、瞋這兩個守獄卒打倒，衝出牢獄跑出去了，該是解放了，但你碰到巡邏的，還得把你抓回關起來。這個巡邏的身見、戒禁取、疑三界都有，不容易避開，無論你在哪裏碰到它，都會把你抓回到欲界來。這三個東西，不見道，斷不了。

海公上師經常鼓勵我們，這一輩子的要求，即身成佛恐怕不是這個根基，即身求個見道，這個願要發。是不是能見？當然不敢肯定，但是這個志氣要有。有即身成佛的心當然好，可是太高怕跳不上去，怎麼辦呢？即身見一個道，從這裏看，就有這個好處，見道之後自在，把巡邏兵打倒，可以出去。如果巡邏兵還在，這三個東西斷不了，總有一天還要回欲界來受苦的。回欲界，不一定是生人天，還有可能是墮地獄、餓鬼、畜生三惡道。所以，對這三個一定要警惕。

「故說此五名順下分」，這五個煩惱是順下分，是順欲界，滋長欲界的。

有說言下分者，謂下有情，即異生也。及取下界，謂欲界也。前三能障超下有情，後二能令不超欲界，故五皆得順下分名。

另外一個說法，其餘的論師說，「有說言下分」，這個下分不一定指欲界，指「下有情」，下等的有情。有情包括兩種，上等的是見道以上的聖者，下劣的就是凡夫，異生就是凡夫，這個順下就是凡夫，「及取下界」，還有下界，欲界。不但是凡夫，還取欲界，凡夫是有情之下，欲界是三界之下，都是下。「前三能障超下有情」，前面三個，身見、戒禁取、疑，障住你不能成聖者，後兩個，欲貪跟瞋，使你不能超越欲界，都是順下的。前面三個順下有情，後邊兩個順下界的欲界。「故五皆得順下分名」，解釋不一樣，實際內涵是相通的。

問：如諸預流，斷六煩惱，云何經說斷三結耶？答：此有二師。

「問：如諸預流，斷六煩惱」，剛纔說身見、戒禁取、疑不斷，不能超三界，斷了這三個，可以超出下界、下有情，作聖者。但是從見道來看，要把五見、疑這

六種煩惱斷完，纔能成預流果。這裏怎麼只說斷身見、戒禁取、疑三個呢？這個問題如何通釋？「答：此有二師」，有兩種論師來解決這個問題。

第一釋者：頌云攝門根故三。言攝門者，謂身見在一門，即苦門也；戒禁取在二門，謂苦、道門也；疑通四門，謂四諦門也。說斷三種，攝彼三門，故說斷三，已說斷六。

「第一釋者」，第一種論師的解釋，「頌云攝門根故三」，是攝門、攝根的緣故，所以說三個。

「言攝門者，謂身見在一門，即苦門也；戒禁取在二門，謂苦、道門也；疑通四門，謂四諦門也。說斷三種，攝彼三門，故說斷三，已說斷六」，攝門有三個。此約三種類別，叫三個門。第一個門，攝一個諦的，只有一個，攝苦諦的；第二個門，攝苦、道二諦的；第三個門，攝四諦通的。

身見，攝苦門，苦門裏邊還有邊見。因為身見是苦門的一種，邊見是身見生的，也屬於這一類型的，所以用身見來代替邊見，都攝在身見裏邊。

戒禁取攝苦、道兩門，通兩個門，只有一個戒禁取，不攝其他的。

疑，通四門，見苦、見集、見滅、見道，四個門都有；還有見取、邪見。見取、邪見、疑，這三個都是通四個門的。

這樣，一門、兩門、四門，總的由三個東西來代表，所以說斷三結，實際上是斷六個煩惱。因為攝門的緣故，這三個種類都攝完了，一個攝一門，一個攝兩門，一個攝四門，攝一門的代表兩個（身見、邊見），攝兩門的代表一個（戒禁取），攝四門的代表三個（疑、見取、邪見），一共六個。

言攝根者，謂邊見依身見轉，見取依戒禁取轉，邪見依疑轉，故說斷三種，攝彼三根，故說斷三，已說斷六。

「攝根者，謂邊見依身見轉，見取依戒禁取轉，邪見依疑轉，故說斷三種，攝彼三根」，一個東西跟了另外一個東西跑，能跟的是枝末，所跟的是根。攝根，把根攝進之後，它的枝末也包在裏邊。假使小牛跟了母牛，所隨的母牛叫根，小牛是它的枝末，說到母牛，就可以把小牛包進去。同樣地，說三個就包六個。

怎麼跟呢？邊見隨身見轉，有了身見纔有邊見，身見是根，邊見隨身見生，所以說有了身見，就包含邊見。有了戒禁取，纔能有見取，戒禁取是根，見取攝在戒禁取裏。對正道生疑，邪見纔生得出來。如果對正道不疑，完全相信，一信到底，邪見也生不出來。所以，對三寶、四諦、業果，懷疑的，最後就墮到邪見去了。所以要斷疑。

我們這裏以前有一個人，長得很端正，事情也肯幹，就是對三寶的信心不夠。據他自己說，他看了那些謗佛的書之後纔信佛的，信佛的根基不堅固。有疑在裏邊，越來越邪，最後這裏住不住，到其他地方去了。

有疑就有可能產生邪見，最厲害的是斷善根，這是往壞的方面發展。反之，往好的方面發展，就是《金剛經》說的斷疑生信，不但是生信，還會開悟。疑，每個人都有。禪宗說大疑大悟，小疑小悟，看你怎麼對待它。學過法相，這些關係自己要知道，那麼行動的取捨，自己應該有個抉擇，不要糊裏糊塗。年紀大的人念佛，沒有法相的基礎，有的事情不懂，但是信心堅固，也可以超過去。有些人對業果不決定，這個事情能不能做？做了下地獄的，地獄在哪裏啊？我沒看到過等等，很懷疑。地獄的苦，《俱舍》裏講過了，不是一年、兩年、一百年、兩百年，而是多少劫的苦，那個是夠受的。

第一種論師的解釋，這三個煩惱，從攝門來說，包括六個，從攝根來說，也包括六個，「故說斷三，已說斷六」，所以，說斷三個，其實代表六個都斷掉了。

或不欲發趣，已下第二釋也。或言，謂顯有餘師釋。凡趣異方，有三重障：一不欲發趣，二迷正道依邪道故，三疑正道。趣解脫者，亦有三障：一不欲發趣，謂由身見，執我、我所，怖畏解脫，不欲發趣；二者迷正道，謂由戒取，執非道故，迷於正道；三者疑於道，謂由疑故，於道猶豫。佛顯預流永斷如斯趣解脫障，故說斷三。

第二種論師的解釋。「或不欲發趣」，先打個比喻，「凡趣異方，有三重障：一不欲發趣，二迷正道依邪道故，三疑正道」，異方就是外地。要到一個地方去，障礙你去的，最重的有三個東西：第一個，你根本不想去，當然不會去。第二個，你雖然想去，但是道路不明，「迷正道」，該怎麼走的正道，你不知道，依了邪道跑越跑越遠，到不了目的地。第三個，雖然知道正道，但到底能不能到達？懷疑。懷疑就猶豫，猶豫就不勇猛往前進，最後偏離了，往岔道跑去，就到不了目的地。這是一個世間的比喻，用來比喻解脫道，也一樣的。解脫道是目的，趣解脫者有三個障。

「一不欲發趣，謂由身見，執我、我所，怖畏解脫，不欲發趣」，第一個，你不想解脫。有身見，執著有我、我所，有我就有所，我的財產、我的家庭、我的地位、我的名譽等，這些我所都跟着來；這些東西來了之後，貪著放不下，執著這些，你永遠都休想解脫。佛教的解脫，第一個是人無我，補特伽羅空。外道他們也要求解脫，他們也害怕苦的，但是真正佛的解脫，他們害怕的。現在氣功師也好，什麼也好，都是要長生不老、不害病，要金剛身，把我保得好好的。如果我都没有了，他劃不來，不幹！所以跟他們說無我，他們不接受，根本不願意解脫。自己沒有解脫的趨向，當然不會解脫。

第二個是迷正道。「謂由戒禁取執非道故，迷於正道」，現在我們看到的戒禁取多得不得了，五花八門。他也想解脫，心很好，也想成佛，但是走的道路不對頭。什麼氣功師也勸他，什麼外道也勸他，什麼青海無等等，他們都說是佛教，你去聽了之後，執著這個是正道，那你永遠到不了解脫的目的。

第三是疑於道。「謂由疑故，於道猶豫」，正道告訴你了，你也得到了，但是懷疑。很多人會這樣想，這個師父說的話到底對不對？人家說他好！好！好！自己却不能肯定他到底好不好。這樣，「於道猶豫」，猶豫是模稜兩可，很容易滑到錯的那一邊去。疑來了之後，要知道這是煩惱，斷疑生信，乃至大悟、小悟；否則，就去邪道了。

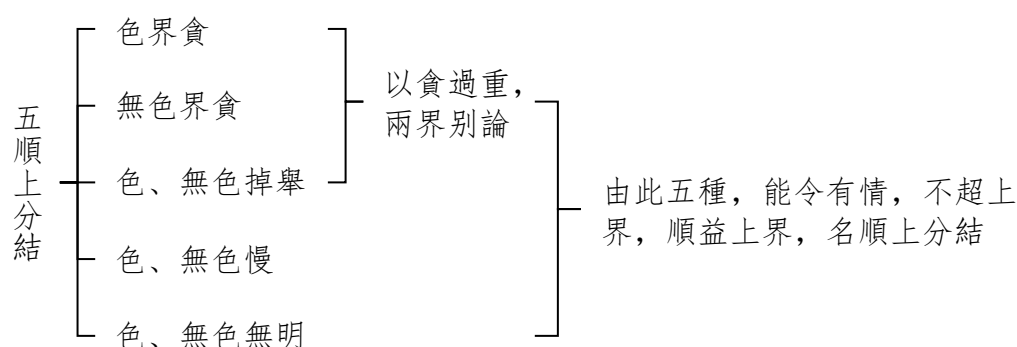
「佛顯預流永斷如斯趣解脫障，故說斷三」，佛表示預流果永遠斷掉了趣解脫的這三個障，所以說「斷三」，斷三個結。

從此第三，明五上分結。論云：佛於餘經，如順下分，說順上分，亦有五種。頌曰：

順上分亦五 色無色二貪 掉舉慢無明 令不超上故

「明五上分結」，結裏邊有九結，有五下分結，還有五上分結。

〔表五 - 一七：五順上分結〕



「論云：佛於餘經，如順下分，說順上分，亦有五種」，佛在有的經上講順下分的五個結，還在其他的經裏講順上分的也有五個結。

「頌曰：順上分亦五，色無色二貪，掉舉慢無明，令不超上故」，順上分，也有五個結，色界的貪、無色界的貪、掉舉、無明、慢，一共五個。為什麼叫順上分結呢？不能超上，如果你有這五個東西，要出色界、無色界是不行的，跳不出的。反過來說，你要成阿羅漢，要超出色界、無色界，非斷這五個不可。

釋曰：順上分五。一色界貪，二無色界貪，三色無色掉舉，四色無色慢，五色無色無明。由此五種，能令有情不超上界，名順上分結。以貪過重，兩界別論。

「釋曰：順上分五。一色界貪，二無色界貪，三色無色掉舉，四色無色慢，五色無色無明。由此五種，能令有情不超上界」，不超上界，滋益上界，順益上界，叫順上分結。順上分結裏邊，掉舉，色界、無色界都有，合一個。慢，色界、無色

界的慢合一個。無明，色界、無色界的無明合一個。貪要分兩個，色界貪、無色界貪。

「以貪過重，兩界別論」，因為貪的過失特別重。凡是流轉生死，除了根本原因是無明之外，其他最重要的是貪。貪著欲界的男女、飲食，那非生欲界不可。你貪著色界的禪味，就生色界去。你貪著無色界的禪味，就生無色界去。如果不貪，就超出三界。所以，這個貪是重點。色界的貪，無色界的貪，在五個裏邊，過失特別重，要分兩個來講；其他的過失輕一點，合成一個講。

掉舉，修定的時候，從貪所生的攀緣，儘在想這個、想那個，心裏放不下，就是掉舉。這是定中的境界。慢，自己對他人產生一種高舉的狀態。無明，糊裏糊塗，對道理不明白，這是最根本的煩惱。而起作用最大的是貪，所以色界、無色界的貪，分成兩個。總的來說，順上分的五個結，拆開說有八個。因為色界、無色界的掉舉、慢、無明，也是兩個，因為分合不同，一共是五個。

為什麼叫順上分？欲界是下界，相對的色界、無色界稱為「上」。這五個順上分結，就是把你繫縛在色界、無色界不得超越，它決定是聖者纔顯的。如果是欲界的凡夫，還沒有見道，還沒有超出異生，談不上順上分。這五個的作用還都放在順下分結裏，都在增加五順下分結的力量。一定要等你成了聖者之後，把五順下分結斷掉了，五個順上分結獨立的力量纔顯出來。五順上分結，主要是指不還果以上的，因為預流果、一來果，欲界還要來，還要下；而順上分的聖者，是欲界不來的。

從此第二，明三縛。論云：已說結，縛云何？頌曰：

縛三由三受

釋曰：縛有三種。一者貪縛，二者瞋縛，三者癡縛。

「縛三由三受」，縛有三種，是由三種受而來的。

【表五 - 一八：三縛】

三縛	┌	貪縛 — 謂於樂受，貪縛隨增	┐	謂依三受勢力所引，故立三縛
		瞋縛 — 謂於苦受，瞋縛隨增		
		癡縛 — 謂於捨受，癡縛隨增		

「釋曰：縛有三種。一者貪縛，二者瞋縛，三者癡縛」，把有情綁起來，不給你解脫，叫縛。縛有三種，貪縛、瞋縛、癡縛。我們自己想想，縛是最難受的，如果把你的手脚捆得緊緊的，即使給你吃得很好，你還是不舒服。貪、瞋、癡這幾個東西，就是把我們捆起來捆得緊緊的。

何緣說此三爲縛？謂依三受，故立三縛。謂於樂受，貪縛隨增；謂於苦受，瞋縛隨增；謂於捨受，癡縛隨增。所緣、相應，俱隨增故。謂於捨受，亦有貪瞋，非如癡故。

「何緣說此三爲縛」，爲什麼這三個叫縛呢？「謂依三受，故立三縛」，這個三縛是依三種受安立的。因爲三種受的勢力引出這三種縛，所以依受而安立。「謂於樂受，貪縛隨增」，當你有樂受的感覺時，決定貪煩惱隨增，這個縛把你捆得緊緊的。當你受苦的時候，決定是瞋縛隨增，即瞋心會增大，不斷地滋長。有些幹苦力的人，他搬重東西，搬得渾身大汗，累得不得了時，邊幹邊罵，好像心裏出口氣，這就是瞋心起來了。勞動強度大一點，就起瞋心，如果其他的怨境現前，那瞋心更厲害。「謂於捨受，癡縛隨增」，捨受，不苦不樂受，該輕輕鬆鬆，但是因爲愚癡，不明道理，這個癡的縛也隨增。

根據三個受有三種煩惱要隨增，所以立三個縛。煩惱隨增，不單單是起了煩惱，這個煩惱還把你捆得緊緊的，瞋心起來之後，弄得不好要殺人的。

大家可能還記得，「盂蘭盆會」超度的時候，有兩張照片，其中一張是個年輕人，火氣大，爲了朋友跟別人鬧，起煩惱，結果把對方殺掉，犯罪槍斃。所以說這個瞋縛，不是起了煩惱就完了，它把你縛起來，會縛到刑場槍斃去的。槍斃的時候，瞋心肯定更厲害，那決定是去惡道，下地獄的。這是最重的煩惱。

「所緣、相應，俱隨增故」，三個縛在樂受、苦受、捨受的時候隨增，怎麼隨增？有所緣隨增，也有相應隨增。「謂於捨受，亦有貪瞋，非如癡故」，這個「謂」，《俱舍論》的原文是「雖」，雖然在捨受裏邊，也有貪瞋的隨增，但是力量不大，所以說，捨受裏邊只是癡煩惱隨增。這裏要分別自有情、他有情，自己有樂受、苦受、捨受時會產生三種隨增，在其他有情有樂受、苦受、捨受的時候，你也可以產生三種隨增。這是對自他有情，都可以煩惱隨增的。

論的這一句話，「雖於捨受，亦有貪瞋，非如癡故」。《光記》裏有一段分析，他說雖然自己感到捨受、不苦不樂的時候，是癡隨增，貪、瞋的煩惱不是一點也不起，所緣隨增、相應隨增都有，但不厲害，力量不如癡大。所以，從大部分來說，是癡隨增。同樣，在樂受的時候，癡、瞋的所緣、相應隨增都有，但不如貪的力量大，所以說貪隨增。在苦受的時候，也有貪、癡的所緣、相應隨增，但力量不如瞋的煩惱大，所以說瞋隨增。

這個樂受，貪隨增；苦受，瞋隨增；捨受，癡隨增。都是從多分的、力量大的那一部分來說的，並不是絕對地說。絕對地說，其他的煩惱，還是多少會起的。

還有另一種看法。自己感樂受的時候，不會起瞋的隨增。自己感苦受的時候，不會起貪的隨增。但是他有情起瞋煩惱的時候，你會起貪的隨增。你的冤家受了大苦，很煩，大發脾氣時，你會很高興，你可以起貪的隨增。但是你自己大發脾氣的時候，你心裏很高興，恐怕不會。所以，有人這麼說，自己樂受時，瞋隨增不會有，苦受時，貪隨增也不大會有。捨受時，貪、瞋隨增都有。在樂受的時候，癡隨

增可能還有一點，在苦受的時候，癡隨增也可能有一點。但是，他有情起苦受、樂受、捨受的時候，你都可以起貪、瞋、癡三種的隨增。這因為是他有情在受，你是旁觀者，他在受苦你可以高興，他在高興你可以妒忌、生氣，這沒限制。

從此第三，明隨眠。論云：已分別縛，隨眠云何？頌曰：

隨眠前已說

釋曰：隨眠有六，乃至九十八品，初已說也。

「已分別縛，隨眠云何」，這裏說了縛，接着問隨眠是怎麼樣的。

「隨眠前已說」，隨眠前面已經講過了。

「釋曰：隨眠有六，乃至九十八品，初已說也」，隨眠，根本的煩惱，開始最略地說是六種：貪、瞋、癡、慢、疑、見。證預流果所斷的也是六種。當然修所斷的還有貪、瞋、癡、慢。打開來廣說，見道的八十八使，修道的十個煩惱，欲界的貪、瞋、癡、慢，色界、無色界的貪、癡、慢。這九十八個煩惱，前面講過，這裏不再重複。

從此第四，明隨煩惱。頌曰：

隨煩惱此餘 染心所行蘊

釋曰：隨煩惱此餘者，此隨眠外，餘纏垢等，名隨煩惱。隨根本煩惱起，故名隨煩惱也。此隨煩惱，是染心所，行蘊所攝。

「隨煩惱此餘，染心所行蘊」，什麼叫隨煩惱呢？「此餘」，此是隨眠，餘是隨眠以外的，行蘊所攝的，其他的那些染心所。就是把根本的隨眠除開，其他染污的心所，叫隨煩惱，比根本煩惱小一點的煩惱。

「此隨眠外」，隨眠是根本煩惱。「餘纏垢等」，下邊要講的十個纏、六個垢等，這些是煩惱的等流，比如忿、恨、嫉，都是瞋的等流，從根本煩惱瞋裏邊流露出來的。「隨根本煩惱起故」，隨了根本煩惱起，叫隨煩惱。

「此隨煩惱，是染心所」，隨煩惱在五位七十五法裏說起來，是染污的心所法，這個染污不一定是善，包括有覆無記。「行蘊所攝」，這些隨煩惱，是行蘊裏邊的染污的心所法，根本煩惱以外的那些染污的心所法，都叫隨煩惱。

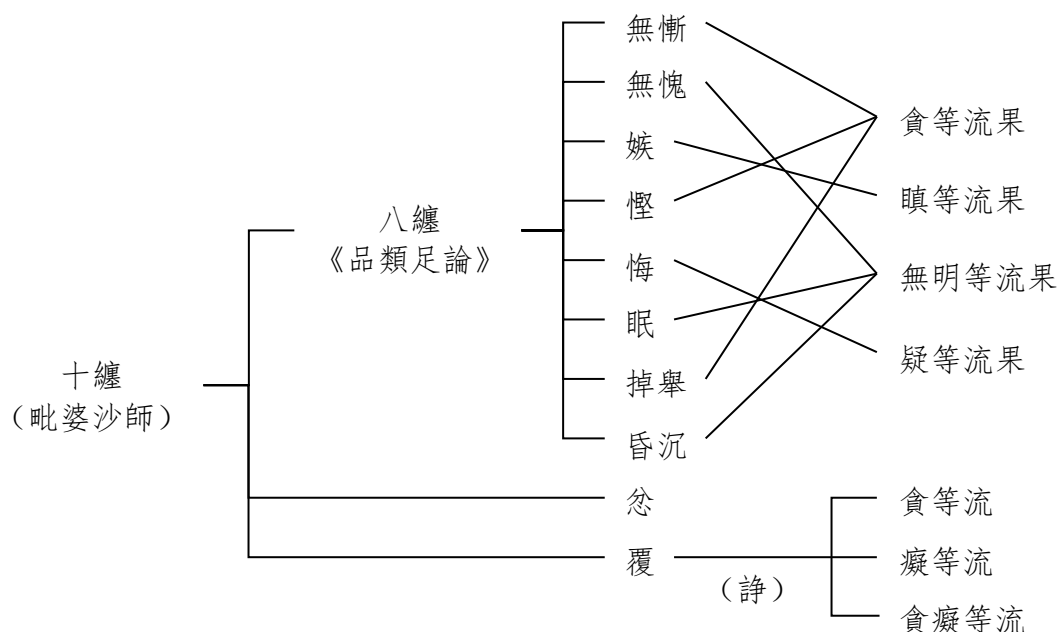
從此第五，明纏。頌曰：

纏八無慚愧 嫉慳並悔眠 及掉舉昏沉 或十加忿覆
無慚慳掉舉 皆從貪所生 無愧眠昏沉 從無明所起
嫉忿從瞋起 悔從疑覆諍

「纏八無慚愧，嫉慳並悔眠，及掉舉昏沉」，纏有兩家說法，有八纏家，有十纏家。主張八個纏的，無慚、無愧、嫉、慳、悔（追悔）、眠（睡眠）、掉舉、昏沉，一共八個。主張十個纏的，「或十加忿覆」，第九個忿，第十個覆，一共是十

個纏。它同根本煩惱的關係：「無慚慳掉舉，皆從貪所生」，十個纏裏邊的無慚、慳、掉舉，由根本煩惱貪所派生；「無愧眠昏沉，從無明所起。嫉忿從瞋起。悔從疑覆諍」，覆是從哪個起的？有幾家不同的說法，有諍論，長行要說。下面要講。

【表五 - 一九：十纏】



什麼是纏？纏有兩個定義。一個是纏縛有情在生死之中，一個是起惡行，使有情墮到惡趣之中。很多隨煩惱也有這個功能，為什麼這十個要立為纏，其他的不立為纏呢？隨煩惱當中，過失特別重立纏，那些過失不大的，不立在纏裏邊。所以纏跟根本煩惱，一百零八個，都是過失比較大的。

大煩惱地是無明、懈怠、放逸、不信、昏沉、掉舉六個法。這裏邊，昏沉特別障礙智慧，掉舉障礙定，所以，昏沉、掉舉要立纏。不信、懈怠、放逸這三個障定、慧的力量不勝，不立纏。在《入阿毗達磨論》裏邊，不信、懈怠、放逸，這三個不立為隨煩惱，也不立為纏和垢。就是說這三個煩惱過失不太嚴重，也容易遣除，所以不立在這些煩惱裏邊。無明是根本煩惱，所以不再立纏。

大不善地裏邊的無慚、無愧是過失特別重，凡是不善心都有它，立為纏。

小煩惱地十個法裏邊的慳、嫉、忿、覆，過失也比其他的重，立纏。其他六個過失輕，立在垢裏邊。

不定地法裏邊，睡眠障慧，惡作障定，這兩個障礙定慧的作用大，也立為纏。不定地裏的尋伺，它沒有那麼大的過失，尋伺還可以順菩提分法，不但不障慧，還會生慧。初禪就有尋伺，所以說尋伺不障定，不立纏。不定地法除了睡眠、惡作、尋伺，還有貪、瞋、慢、疑，這四個是根本煩惱，不需要再立纏。

我們把前面講過的煩惱心所，包括大煩惱地法、大不善地法、小煩惱地法，跟不定地法裏的那些煩惱都簡別過了，立纏的原因就是如此。

釋曰：前一頌標纏，次一頌半明根本等流。纏八者，品類足論說。或十者，毗婆沙師說纏有十：一無慚，二無愧，三嫉，四慳，五悔，六眠，七掉舉，八昏沉，九忿，十覆。無慚、無愧，根品已釋。嫉謂於他諸興盛事，令心不喜。慳謂財法巧施相違。悔即惡作，根品已釋。眠謂令心昧略爲性。悔眠二種，雖通善惡，今十纏中，唯取染污。

下邊解釋。第一個頌標纏，第二個頌，標它的等流，從根本煩惱的等流關係。

纏八，這是八纏家，《品類足論》裏邊說的。「或十者」，是《大毗婆沙》有部論師說的，纏有十個。《品類足論》在前，開始的時候是八個。《大毗婆沙》是總結六足論的，所以發展到十個。法最早是六十四法，《俱舍》是七十五法，後來到唯識是一百個法，在《瑜伽師地論》是六百幾十個法，是根據衆生的根機需要發展的。

先說十個纏，第一是無慚，第二是無愧，第三是嫉，第四是慳，第五是悔，第六是眠，第七是掉舉，第八是昏沉，第九是忿，第十個是覆。「無慚、無愧，根品已釋」，在「根品」中，「無慚愧不重，於罪不見怖」，無慚、無愧講過。對那些有戒定慧功德的人不尊重，這是無慚。做了壞事，造了罪不害怕，不怕墮惡趣，不怕受後報，這是無愧。

「嫉謂於他諸興盛事，令心不喜」，不隨喜，人家好他不高興；人家壞他倒高興，這是妒忌。人家有什麼好的事情，或者是學法學得好，或者做了大事情出名，或者得高位有大權力，或者發了財等，對這些事情妒忌，這樣的心不好。這是煩惱心，過失特別重。

「慳謂財法巧施相違」，慳吝財，感的是貧窮報，慳吝法，感的是愚癡報。「巧施」，善巧地布施，「相違」，對立面。布施要善巧，亂施也不行。怎樣布施功德最大，怎樣布施是善巧，在「業品」裏邊講了很多。

「悔即惡作，根品已釋」，悔是惡作，惡作就是追悔，「根品」也講過了。惡作通善惡。做了好事，懊悔；做了壞事，懊悔，這兩種情況都有。

眠，「令心昧略爲性」，「昧」，糊裏糊塗。「略」，所緣的境很小。一般說，醒的時候，六個識都起作用；睡的時候，前五識不起作用，只有意識在動，這個意識也不敏利，是糊裏糊塗的，力量很弱地在活動；真正昏睡的時候，意識休息了。眠是昧略爲性，心先是糊裏糊塗，暗昧，然後是略，前五識不起作用，第六識也起極少的作用，昧略爲性。

「悔眠二種，雖通善惡，今十纏中，唯取染污」，睡眠、惡作，有善的，有不善的。睡眠時你做好夢，布施的夢，那是善的；你做壞事，殺、盜、姪、妄的夢，那是惡的。但是，十纏裏的悔、眠，單取染污一方面，不善的，跟有覆無記的，那些善的不在此中。

掉舉、昏沉，亦根品已釋。令心憤發，說名為忿。隱藏自罪，說名為覆。

「掉舉、昏沉，亦根品已釋」，掉舉，因為貪著的原因，心安不下來，想那些過去的事情，想家鄉、國土、親里等等，這是掉舉心，不能安住定中。

昏沉是心沒有力，跟睡眠相似，也是暗昧，沉相，沒有很敏利的心。昏沉跟睡眠，是程度的不同，睡眠是心昧略為性，前五根簡直不起作用。聽經的時候，如果睡眠的話，耳朵裏根本聽不到講什麼。昏沉的程度淺，耳朵裏聽得蠻清楚「嘩嘩嘩」說話聲，但是什麼意思攝不住，糊裏糊塗。有的時候，有的人昏沉，頭一擺一擺地在搖，別人推他一下，他還要發脾氣。昏沉時自己不知道的，還自以為很清楚，實際上是昏沉。

「令心憤發，說名為忿」，心爆發，瞋恨心爆發起來了，這是忿。忿跟恨，有個比喻。忿，就像樺樹皮，類似刨花一樣的，一點即燃，大火「嘩」一下子燒完之後就沒有了。恨，是懷恨在心，經久不捨的。就像是炭火，表面上不那麼激烈地發出來。我們在五臺山烤火的那個火盆，火不多，但卻能夠在很長時間保持它的溫度。這兩個行相是不同的，都是瞋的等流。

什麼叫覆呢？隱藏自罪叫覆。「隱藏自罪」，自己有什麼不好的地方，把它掩飾過去。做了壞事，人家問你，你說「這個事情不是我幹的」，或者說「這個事情我没有做錯」，這一類，有罪不肯發露，覆藏。

無慚、慳、掉舉，是貪家等流果也。無愧、眠、昏沉，是無明等流。嫉、忿，是瞋家等流。悔是疑等流。覆有說貪等流，有說癡等流，有說貪癡等流。有說智人覆，是貪等流；無智人覆，是癡等流。頌云覆諍者，三說不同，故名為諍。

「無慚、慳、掉舉，是貪家等流果也」，等流是從根本惑裏邊派生的。無慚是對有功德的不尊重，貪著自己。慳，貪著自己的財法，不願捨，不願布施。掉舉，因為有貪，攀緣過去的或者是當下的、客觀的一些外境。這三個都是從貪而生的，是貪的等流果。

「無愧、眠、昏沉，是無明等流」，這三個都是愚癡，糊裏糊塗。無愧，是造了罪自己還不知道，不知道因果，不知道將來感的果報。昏沉、睡眠，糊裏糊塗，都是無明的等流。

「嫉、忿是瞋家等流」，妒忌、忿都是瞋的等流果。妒忌人家有好事情，心裏很不舒服。妒忌，一般跟忿、瞋一起起來。

「悔是疑等流」，追悔，是因為猶豫起疑產生的。兩邊不確定，一會兒這樣子好，一會兒那樣子好。如果堅定不移的，決定明了，就不會懊悔。

到底覆是從哪個根本煩惱出來的呢？有三家不同的說法。有說是貪的等流；有說是癡的等流；有說是貪、癡的等流。貪的等流，是「有智人覆」，這個智不一定

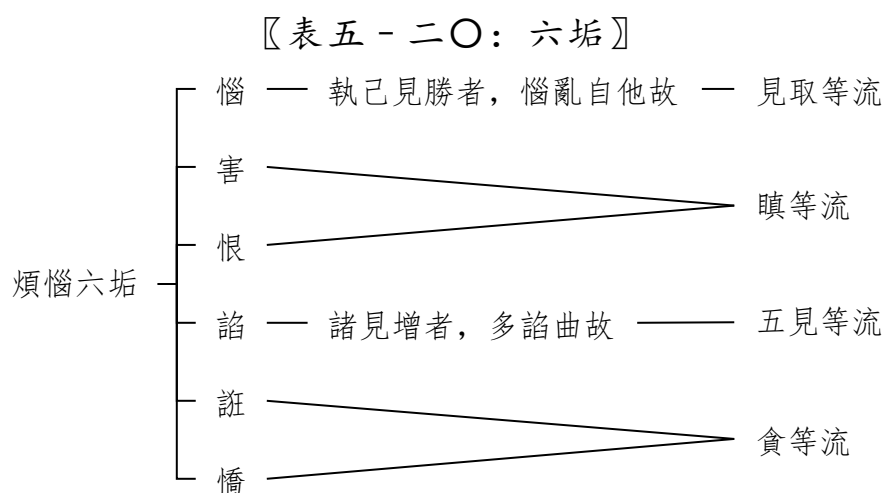
是智慧。他很明確，不是糊裏糊塗的，他做這個事情，是要追求名，追求利，追求權位，有明確的目的，這樣子來覆藏罪，是貪的等流。無智，他糊裏糊塗的，那是癡的等流。說貪癡等流，貪名利的是有智的人，糊裏糊塗的，愚癡而覆藏的，是癡的等流，這樣說比較完整。

「頌云覆諍者，三說不同」，頌裏邊說覆有諍論，就是這三家的諍論。世親菩薩採取的最後一個。貪癡等流，有智的是貪，無智的是癡，這個比較完整。

從此大文第二，明煩惱六垢。頌曰：

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

「從此大文第二，明煩惱六垢」，煩惱，還有一種叫垢。行相比較粗的，立垢；過失重的，立纏。



「煩惱垢六」，煩惱垢是惱、害、恨、諂、誑、憍，這六個。垢同根本煩惱的關係，「誑憍從貪生」，因為貪而產生誑憍，「害恨從瞋起，惱從見取起，諂從諸見生」。

釋曰：前兩句明六垢，次四句明本惑等流。一惱，二害，三恨，四諂，五誑，六憍。此從煩惱生，穢污相粗，名煩惱垢。惱謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫誨。害謂逼迫，行打罵等。恨謂結怨。諂謂心曲。誑謂惑他。憍根品已釋。誑、憍，貪等流；害、恨，瞋等流；惱，見取等流；諂，五見等流。頌言諸見者，即五見也。

前兩句明六垢，標出六垢的名字；下邊四句講每一個垢跟根本煩惱的關係，是從哪個煩惱等流下來的。

六個垢，一是惱，二是害，三是恨，四是諂，五是誑，六是憍。

「此從煩惱生，穢污相粗，名煩惱垢」，垢是從煩惱生的，從根本煩惱等流下來的，而它的染污相粗顯，穢垢容易看出來，這個叫垢。

垢裏邊，第一是惱。「惱謂堅執諸有罪事，由此不取如理諫誨」，明明這個事是有罪的、不好的，却堅執不放，還認為自己是對的；人家如法地給你諫、勸、教誡，你不聽，執著「我認為對就對」。這個我們自己有沒有？恐怕每一個人都會有一點，只是多一點或少一點罷了。人家看見你做的不如法的事情，好心勸你，你還要發脾氣，還認為很如法，這個就叫惱。

「害謂逼迫，行打罵等」，對其他的有情做逼迫的事情，如打、罵等等。

「恨謂結怨」，心裏結了怨，表面上看起來不太厲害，心裏這個結是打不開的。就像是炭火，表面上不是很熱，但維持的時間却很長。叢林裏不要有這些情況。忿，一下子爆發起來，打人，罵人，這當然不好。恨，兩個人結了怨，見面不說話，鼓眼睛，做事情不合作，或者扯皮，唱反調。這對自己說，是起了煩惱，感惡報。對人家說，是結了怨，來世相見的時候，就成了怨家，要互相做惱害的事情。對整個道場來說，破壞和合。都不好。修行，修什麼？這些行為把它去掉，就叫修行。不是光嘴裏說說的修行。修行，要認識煩惱，認識它的危害性，認識它的行相；如果這個行相出現了，知道它是煩惱，知道它的危害性是要墮惡趣去的，要趕快把它除掉。否則，不但不能度人，自己也不能度。自己還不會游水，跳到水裏救人，會淹死的。分派結黨，拉山頭，鬥爭，鬧事，我們這個道場禁止這樣的事情，希望大家好好地以行持為主。如果有這些情況出現，屢教不改，很簡單，還單。

「諂謂心曲」，心不直，做假象討好人，這是諂。「誑謂惑他」，騙人家。這些行相比較粗顯，一看就看得出來的，就是六個垢。諂、誑，在「根品」裏邊舉了一個大梵天王的例子，這是為了貪著自己的名利、地位等等，做一些諂的樣子。

六垢和根本煩惱的關係。憍、誑，都是貪等流。憍，「根品」裏邊把慢、憍這兩個法相分辨得很清楚。「慢對他心舉」，慢是跟他比較的，由比較而來的，抬高自己，那是慢。「憍由染自法」，沒有跟人家比較，自以為了不得，就是憍。戰國時齊國有個鄒忌，生得很漂亮，身高八尺有餘，大家都說他好看，他心裏很高興，自以為是齊國的美男子。後來與城北的徐公一比，知道徐公纔是齊國最美的，比他還美，他就憍不起來了。憍是沒有跟人家比較，自己堅執自己了不得。慢，是比較之後，認為自己還是比人家超勝，這兩個行相有不同。

「害、恨、瞋等流」，害，迫害；恨，懷恨在心，這是瞋的等流。

「惱，見取等流」，見取，什麼叫見取？執劣為勝，把一些本來不好的，執為殊勝。惱也是這樣，本來是壞事，有罪的事情，你認為是對的，人家諫誨你，不聽，心裏反而起懊惱，這是見取的等流果。

「諂，五見等流」，諂曲的人，五個見的等流。身見、邊見、邪見、戒禁取、見取這五個見，都能夠產生諂曲的行為。世間上，一般見多的人，行動都諂曲不正

直，而出家人以直心爲道場。什麼原因要諂曲呢？第一是五見多，第二是要討好人家，反正是爲了維護自己利益，總離不開個我執。「諂從諸見生」，諸見就是五個見。

從此大文第二，諸門分別。就中分五：一、三斷分別，二、三性分別，三、三界分別，四、六識相應，五、五受相應。且第一，三斷者，論云：此垢及纏，爲何所斷？頌曰：

纏無慚愧眠 掉昏見修斷 餘及煩惱垢 自在故唯修

諸門分別，分五門。第一是三斷門，這些煩惱，哪些是見道所斷？哪些是修道所斷？哪些是非所斷？第二是三性門，是善的？是惡的？是無記的？當然煩惱沒有善的，只有染污，或者是無記。第三是三界分別，哪些屬於欲界？哪些屬於色界？哪些屬於無色界？第四是六識相應，哪些煩惱跟前五識相應？哪些煩惱跟六個識都相應？哪些煩惱單跟意識相應？第五是五受相應，苦樂憂喜捨五個受，苦是身上的不舒服，憂是心上的不舒服，喜是心中的舒服，樂是身上的舒服，捨是身心的平等性（既不是舒服也不是不舒服）。哪個煩惱跟哪個受相應？這是五個分別門。

「第一，三斷者，論云：此垢及纏，爲何所斷」，根本煩惱的三斷門講過了，這個垢跟纏，是見所斷，還是修所斷？

「纏無慚愧眠，掉昏見修斷」，纏裏邊的無慚、無愧、睡眠、昏沉、掉舉，見修斷，見道所斷、修道所斷的。「餘及煩惱垢，自在故唯修」，還有其他幾個纏跟垢，自在而起，只有修所斷。

釋曰：纏中無慚、無愧、睡眠、昏沉、掉舉，此五與見惑相應，是見所斷；與修惑相應，是修所斷。餘謂嫉、慳、忿、覆、悔，及煩惱六垢。此之十一，自在起故，唯修所斷。不隨他惑，自力而起，唯與無明共相應故，名爲自在。

「釋曰：纏中無慚、無愧、睡眠、昏沉、掉舉」，此五個，是通見、修斷的，跟見道所斷的煩惱相應的時候，見所斷；跟修道所斷的煩惱相應的時候，修所斷。在見斷裏邊，跟見苦所斷的煩惱相應的時候，是見苦所斷；與見集所斷煩惱相應的時候，是見集所斷，這是兩種都通的。

除了這五個纏以外，餘下的纏還有五個。「嫉、慳、忿、覆、悔」，加上煩惱的六個垢，這十個小煩惱，不是跟其他煩惱起來的，是自力而起，自在而起的。它們跟見道所斷的煩惱是不相應的，所以不能是見所斷，只能是修所斷。

「不隨他惑，自力而起，唯與無明共相應故，名爲自在」，什麼叫自在呢？不隨其他的煩惱而生的，不隨其他的勢力而生的，而是依自己的力量生的，自力而起的，它只跟一個無明（這個無明不是自在而起的無明，就是隨着它的煩惱而生起的

無明）相應，與其他的煩惱都不相應，這個叫自在。這個自在起的煩惱，只是修所斷的。

從此第二，明三性。論云：此隨煩惱，誰通何性？頌曰：

欲三二餘惡 上界皆無記

釋曰：欲三二者，欲界眠、昏、掉三，通不善、無記二性。與身、邊見相應，是無記性。餘惡者，所餘隨惑，皆不善性。上界皆無記者，上二界中，一切隨惑，皆唯無記性。

「從此第二」，明三性門。當然，煩惱是沒有善的，只有惡或有覆無記這兩種。「此隨煩惱，誰通何性」，每一個煩惱在三性門中具體屬於什麼性的？

「頌曰：欲三二餘惡，上界皆無記」，欲界的昏沉、掉舉、睡眠，這三個煩惱通不善，通無記。欲界其餘的煩惱都是惡的、不善的，沒有無記。「上界皆無記」，色界、無色界的煩惱，全部是有覆無記，既然稱為煩惱，當然是有染污的。

「釋曰：欲三二者」，欲界的纏、垢這些煩惱裏有三個，是通無記、不善二性的。哪三個？「欲界眠、昏、掉」，睡眠、昏沉、掉舉。所以叫「欲三二」。

煩惱一般是不善的，怎麼會是無記呢？這個昏沉、睡眠、掉舉，跟身見、邊見相應的時候，身見、邊見是無記心，它們也是無記的。「餘惡」，其餘的煩惱，除了這三個以外的煩惱，「所餘隨惑」，小煩惱，「皆不善性」，都是屬於染污，不善的。「上界皆無記」，色界、無色界的纏、垢，都是無記的。「上二界中，一切隨惑，皆唯無記性」，上界沒有不善性的，所以只有無記性。

從此第三，三界分別。論云：此隨煩惱，誰何界繫？頌曰：

諂誑欲初定 三三界餘欲

釋曰：諂、誑，唯在欲界初禪，臣衆相依故。三三界者，三謂昏、掉、憍三，皆通三界。餘欲者，餘者，除前五外，所餘隨惑，唯欲界繫。

「從此第三，三界分別」，第三個，是三界分別門。「論云：此隨煩惱，誰何界繫」，這些隨煩惱，哪一個屬於哪一界繫？忿屬於哪一界繫？恨屬於哪一個界繫？這可以起很多問。

「頌曰：諂誑欲初定，三三界餘欲」，諂誑兩個，只有欲界、初禪裏邊有，二禪以上沒有。欲界有諂誑，大家是司空見慣，不稀奇，馬勝比丘的公案，證明在初禪的大梵天王還有諂誑。

「臣衆相依故」，為什麼會有？因為臣衆相依故。有領導和被領導的人，就會產生諂誑，如果大家是平等的，諂誑就不會產生。欲界有臣主相依的情況，初禪也有，大梵天王是主，其他的是他的部下，所以也有諂誑的現象發生。

「三三界」，還有昏沉、掉舉、憍，這三個煩惱三界都有，通三界。

「餘欲」，其他還有十一個煩惱。從十個纏、六個垢裏邊，除掉諂、誑兩個，再除昏、掉、憊三個，都是欲界的。「餘」，除了前面五個以外，餘下的十一個。這十一個隨煩惱粗，是欲界繫，只有欲界有，其他的色界、無色界沒有。

從此第四，明六識相應。此下總明本惑及隨惑，於六識中，何識何地起？頌曰：

見所斷慢眠 自在隨煩惱 皆唯意地起 餘通依六識

釋曰：見所斷惑，及修所斷慢、眠，並自在隨煩惱，即前嫉等五纏，及六垢是也。此見斷等，唯意地起，依五識身，無容起故。餘通依六識者，餘謂修斷貪、瞋、無明，及與修惑相應無慚愧、昏、掉，並大煩惱中不信、懈怠、放逸，此等名餘也。此餘惑等，一一皆通六識地起。

「從此第四，明六識相應。此下總明本惑及隨惑，於六識中，何識何地起」，六識相應，根本煩惱、隨煩惱，在六識裏邊，哪一個識，哪一個地，怎麼起來？

「頌曰：見所斷慢眠，自在隨煩惱，皆唯意地起」，見所斷的煩惱，修所斷的慢跟眠，還有自在起的（自力起的）隨煩惱，都是意地起的，是第六識起的。「餘通依六識」，除了上面之外，其餘的六個識都能起。

「釋曰：見所斷惑」，見所斷的煩惱，跟修所斷的慢、睡眠，還有自在起的隨煩惱，嫉等五個纏，六個垢。「此見斷等」，等慢、眠，自在起的隨煩惱，這些都是第六意識起的。「依五識身，無容起故」，在眼耳鼻舌身這五個識裏邊，不會起這些煩惱，沒有辦法起。見所斷的，迷理的，決定是意地裏邊的。慢、眠，也是意識裏邊的。睡是意識要睡眠，眼睛纔睜不開。假使心裏邊很清楚，意識不想睡眠，眼睛要睡眠，沒有那個事情。耳朵睡覺，也沒有那個事情，眠是意識的事情。嫉等，眼睛妒忌，耳朵妒忌，沒有那個事情，都是第六意識的事情。

「餘通依六識者」，其餘的，修所斷的貪、瞋、無明，與修惑相應的無慚、無愧等等，大煩惱裏的不信、懈怠、放逸，這些煩惱，六個識都可以起。

從此第五，明五受相應。就中分二：一、明本惑相應，二、明隨惑相應。且第一明本惑相應者，頌曰：

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

「從此第五，明五受相應」，苦、樂、憂、喜、捨，哪些跟哪個受相應？這些問題提得比較微細，但是回答却很善巧，先把特殊的情況講清楚，相同的情況只要用一句話就回答了，這種回答方式值得我們學習。在五受相應裏邊，「分二：一明本惑相應，二明隨惑相應」，先說根本煩惱，跟哪個受相應，再說第二個隨煩惱跟哪個受相應。

「且第一明本惑相應者，頌曰：欲界諸煩惱，貪喜樂相應」，欲界的煩惱裏邊，貪心跟喜樂相應。「瞋憂苦」，瞋心起的時候，總是心裏愁憂，或者身上受苦。「癡遍」，愚癡，苦樂憂喜捨都可以起。「邪見憂及喜」，邪見有憂與喜，這是心裏邊的。「疑憂」，懷疑總是憂。「餘五喜」，其餘五個煩惱，屬於喜相應。「一切捨相應」，總的來說，每一個煩惱跟捨受都是相應的。

「上地皆隨應，遍自識諸受」，上地，色界、無色界，隨其所應，跟自己的識所受的相應。這是三界裏邊，與根本煩惱相應的情況，上二界比較簡單。

釋曰：欲界諸煩惱中，貪與喜受樂受相應，以歡行轉，遍六識故。瞋與憂苦相應，以感行轉，遍六識故。言癡遍者，謂癡遍與前四受相應，以歡感行轉，遍六識故。

欲界的諸煩惱裏邊，貪跟喜受樂受相應。「以歡行轉，遍六識故」，貪，以歡喜的行相生起。眼睛看到綠顏色，或者其他好的東西，眼識感到舒服，這個貪，眼耳鼻舌身意六識都會起。「瞋與憂苦相應，以感行轉，遍六識故」，瞋恨心也是遍六識的，對心來說是憂，對身來說是苦。如果一個人發脾氣，臉發青，他的臉也就不好看；心裏愁苦，血壓增高，心跳加速等等，身也受苦，這是身心跟憂苦相應的。「以感行轉」，悲感的，愁感的行相，六個識都會起。

「言癡遍者」，癡跟前面的四個受相應。這個無明，不管是苦樂憂喜捨，它都相應。「以歡感行轉」，歡喜的時候也會產生無明，憂感的時候也有無明的行相可以生起，所以說遍六識都相應。

邪見憂及喜者，謂邪見以歡感行轉，唯意地故，與憂喜相應。先造罪業，後起邪見，喜受相應，不懼報故；先造善業，後起邪見，憂受相應，福唐捐故。

「邪見憂及喜者，謂邪見以歡感行轉，唯意地故」，邪見，是第六意識生的，眼睛不會有邪見，耳朵也不會有邪見，心裏有分別纔起邪見。起了邪見之後，跟心不順的，愁憂；順的，生喜。所以邪見的行相，歡喜、憂感都有，但只有意地轉，只能是憂喜，沒有苦樂。「與憂喜相應」，怎麼樣邪見跟憂喜相應呢？舉例，「先造罪業，後起邪見，喜受相應，不懼報故」，先造了罪，後來起邪見，佔了很多便宜，殺了人，偷了東西，起邪見——「後面沒有果報的」，那他就高興。這是喜受相應的。

「先造善業，後起邪見，憂受相應，福唐捐故」，開始做了很多善事，供養、布施、義務勞動等，辛辛苦苦做了很多，後來邪見一起，認為這些都是白幹，沒有福報的，心裏就不高興，想想事情白做了，錢也白花了，這是憂的行相相應。所以，邪見可以跟喜相應，也可以跟憂相應。

疑憂餘五喜者，疑與憂受相應，以感行轉，唯意地故。餘五喜者，謂餘身

見等四，及慢爲五。此之餘五，與喜相應，以歡行轉，唯意地故。

「疑憂餘五喜」，懷疑的人心裏總是不坦然，沒有決定。疑，總是跟憂的行相憂受相應。「以感行轉，唯意地故」，懷疑，是第六意識的事情，眼睛不會懷疑，耳朵也不會懷疑。意地是憂。「餘五喜」，還有其他五個，身見、邊見、見取、戒禁取，跟慢，一共五個，跟喜相應。「以歡行轉，唯意地故」，本身是意地的，起的時候總是跟喜相應。起身執，不以自己有個身體感到苦，這個要修行纔會感受到，一般的凡夫都有身執，總是對自己很滿意，喜受相應。慢當然是喜受相應的，自己高慢，感到自己了不得，怎麼會苦呢？

一切捨相應者，約通相應說，此上一切，皆捨相應，以諸隨眠，相續斷時，必住捨受。

「一切捨相應」，前面是就個別的說。總的來說，所有的煩惱都是跟捨受相應的。「約通相應說，此上一切，皆捨相應」，前面所講的根本煩惱，跟捨受都是相應的，爲什麼呢？「以諸隨眠，相續斷時，必住捨受」，當煩惱到勢力快要完的時候，那時候總是捨受。纔起的時候力量強，可以喜，可以樂，可以憂，可以苦，但是力量衰退了，最後一念是捨受，所以說跟捨受都是相應的。

上地皆隨應，遍自識諸受者，此明上界，所有煩惱，隨其所應，遍與自地諸識俱起諸受相應。如初禪中，具有四識，若眼等三識，所起煩惱，與樂捨相應，若意地起惑，即與喜捨相應。二禪已去，乃至有頂，唯有意識。若二禪起惑，即與喜捨相應。若第三禪起惑，即樂捨相應。第四已去，乃至有頂，所起煩惱，唯捨相應。

「上地皆隨應，遍自識諸受」，上地，色界、無色界，它裏邊所有的煩惱，「隨其所應，遍與自地諸識俱起」，在哪一個地，哪一地的識起的就跟它的受相應。

「如初禪中，具有四識」，初禪，因爲沒有段食，沒有味、沒有香，六個識裏邊兩個沒有，初禪有四個識。眼、耳、身，加上意，這四個識，「所起煩惱，與樂捨相應」，假使是眼耳身這三個所起的煩惱，是樂受、捨受相應；假使是意地起的煩惱，跟喜、捨相應，離生喜樂，既然喜樂，就沒有憂苦。

「二禪已去」，一直到有頂，只有意識，前五識都沒有。二禪因爲意識裏邊還有定生喜樂，二禪起的煩惱是喜、捨相應，身識沒有，樂也沒有。三禪是離喜妙樂，三禪的樂是意樂，寂靜的意樂，三禪煩惱，跟樂、捨相應。第四禪已去，乃至有頂，所有煩惱只有捨受。因爲第四禪開始，都是捨受，煩惱起的時候，也是捨受相應。

這裏有一個問題，上二界的煩惱裏也有疑。凡夫在沒有見道之前，疑都是有的。在欲界疑是不決定，心裏不會坦然地喜起來，疑是與憂相應的。為什麼上二界的疑不跟憂相應，反而可以跟喜樂相應呢？因為欲界和上二界的疑本質不一樣，上二界的疑，都是屬於善品的想。另外一種說法，比如說我們做一個事情，雖然很勞苦，但是，對它最後達到一個目的，它要成就的那個結果，不厭疲勞，樂於精進，拼命去幹。所以上二界的疑，雖然本身是疑，但它不與憂受相應。

從此第二，明隨惑五受相應。論云：已辨煩惱諸受相應，今次復應辨隨煩惱。頌曰：

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 餘四遍相應

「論云：已辨煩惱諸受相應，今次復應辨隨煩惱」，前面把根本煩惱跟五受相應的情況講完了。接下來講隨煩惱跟苦樂憂喜捨相應的情況。小煩惱跟五個受相應，是怎麼樣的情況呢？

「頌曰：諸隨煩惱中，嫉悔忿及惱，害恨憂俱起」，這裏邊的大前提是隨煩惱。隨煩惱裏邊，嫉、悔、忿、惱、害、恨，這幾個跟憂受一同起來的，是憂受相應。「慳喜受相應」，慳吝，自己有財有法，人家沒有，高興，捨不得給人家，自己沾沾自喜。「諂誑及眠覆，通憂喜俱起」，諂誑眠覆，憂喜都可以起。「憍喜樂」，驕慢自滿，當然是喜樂的情況，自滿不會憂苦。「皆捨」，跟前面一樣，所有煩惱，捨總是相應的。「餘四遍相應」，隨煩惱還餘下無慚、無愧、昏沉、掉舉，這四個遍相應，所有的受都能相應。

釋曰：隨煩惱中，嫉、悔、忿、惱、害、恨，此六唯與憂受相應，以感行轉，唯意地故。慳喜受相應，謂以歡行轉，唯意地故。諂、誑、眠、覆，此四通與憂喜相應，以歡感行轉，唯意地故。憍與喜樂相應，二禪已下，喜受相應，第三禪憍，樂受相應，以歡行轉，唯意地故。頌言皆捨者，此上隨惑，約通相應說，一切皆與捨受相應，相續斷時，必住捨故。

「釋曰：隨煩惱中，嫉、悔、忿、惱、害、恨」，這六個煩惱，只能跟憂受相應。妒忌的時候，追悔的時候，忿怒的時候，惱的時候，恨的時候，害人的、打人的、罵人的時候，哪有高興的呢？都是憂，心裏不高興，心裏不舒服纔幹這些事情，是瞋的等流果。「以感行轉，唯意地故」。

「慳喜受相應」，慳吝，喜受相應。慳與貪，行相是差不多的，貪是貪自己的，也可以貪人家的，慳是貪著自己的東西，不願意捨給人家，當然是屬於喜受相應。這是意地轉，沒有樂。

諂、誑、眠、覆，這四個憂喜相應，歡喜的時候，可以諂誑眠覆，心裏不舒服的時候，也可以做諂誑眠覆的事情，所以憂喜行相都可以生起。但也只有第六意識有，不能與苦樂相應。

「憍與喜樂相應」，憍，自滿，跟喜樂相應，心中的喜跟樂，跟第三禪的意樂，意地樂可以相應。「二禪已下，喜受相應，第三禪憍，樂受相應」，二禪以下，憍，是心裏的狀態，只能跟喜受相應；到了第三禪，有意樂，三禪的意樂也可以跟憍相應。三禪的凡夫也有憍的心，這個時候跟樂受相應，這個樂受是心受。「以歡行轉」，既然是自滿，這是歡喜的，不是憂苦的，也是只有意地的，不通身受。

「頌言皆捨」，上面所有的隨煩惱，「約通相應說」，總的說，跟捨受都相應的。「相續斷時，必住捨故」，當煩惱勢力息下去了，最後的那個時候，捨受。

餘四遍相應者，餘謂無慚、無愧、昏沉、掉舉，此四通與五受相應，以歡感行轉，遍六識故。

「餘四遍相應」，隨煩惱還餘下無慚、無愧、昏沉、掉舉，這四個，跟五個受都相應。「以歡感行轉，遍六識故」，無慚、無愧、昏沉、掉舉，六個識都能有，可以是歡喜的，也可以是憂感的，所以五個受都能相應。

從此第三，明五蓋。論云：今次應辨蓋相云何。頌曰：
蓋五唯在欲 食治用同故 雖二立一蓋 障蘊故唯五

〔表五 - 二一：五蓋〕

五蓋	欲貪	}	是破戒惑故	—	障戒蘊	}	故唯此五，建立為蓋
	瞋恚						
	昏眠	—	是破戒惑故	—	障慧蘊		
	掉悔	—	是破戒惑故	—	障定蘊		
	疑	—	是破戒惑故	—	障解脫蘊， 障解脫知見蘊		

「從此第三，明五蓋。論云：今次應辨蓋相云何」，五蓋也是煩惱，什麼叫蓋？蓋是蓋子，蓋子能把東西蓋起來，把它遮住，是障礙的意思。這個障礙專指障聖道。

「蓋五唯在欲」，蓋有五種，三界裏邊只有欲界有。「食治用同故，雖二立一蓋」，昏沉、掉舉、睡眠、惡作這四個，合成兩個，為什麼合兩個？有幾個原因：一是食同，一是治同，一個是用同，「雖二立一蓋」。「障蘊故唯五」，障無漏的

五蘊。無漏的五蘊有五個，戒、定、慧、解脫、解脫知見，那能障的也是五種，所以立五種蓋。

釋曰：上兩句明蓋，下兩句廢立。蓋五唯在欲者，佛說蓋有五：一欲貪，二瞋恚，三昏眠，四掉悔，五疑。然此五蓋，唯在欲界，以契經說，如是五種，純是圓滿不善聚故，上界無不善，故知唯在欲。

「釋曰：上兩句名蓋，下兩句廢立」，上兩句講五蓋是怎樣組合起來的，下兩句說為什麼只能五個蓋？這是廢立。

「蓋五唯在欲」，佛說蓋有五種，欲貪，欲界的貪，色界、無色界的貪不在裏邊；瞋恚，也是欲界有的；昏眠，把昏沉、睡眠合一種；掉舉、惡作，悔掉也合一種；疑是一種。「然此五蓋，唯在欲界」，這五種蓋，只有欲界有。「以契經說，如是五種，純是圓滿不善聚故」，因為經上說過，這五種純粹是不善的，是圓滿的不善，是完完整整的不善。「上界無不善，故知唯在欲」，既然是不善，而且是純粹的、圓滿的不善，上界根本沒有不善，所以這五個蓋決定是欲界的。

問：何緣昏、眠二法，及掉、悔二法，合為一蓋？答：頌言食治用同故，雖二立一蓋。食謂所食，治謂能治，即非是食也。

「何緣昏、眠二法，及掉、悔二法，合為一蓋」，為什麼昏沉與睡眠合一蓋，掉舉與惡作兩個合一個蓋？為什麼不立七個蓋，要立五個蓋呢？

「答：頌言食治用同故」，食同、治同、用同。「雖二立一蓋」，雖然是兩個法，却是立一個蓋。什麼叫食同？「食謂所食，治謂能治，即非是食也」，食，滋益它的東西。治，對治它的東西，就是非食，食的對立面。一個是滋益這個蓋的，一個是能夠對治這個蓋的。

言食同者，且昏眠蓋，同有五食：一瞢，二不樂，三嚙呻，四食不平等性，即過度飽也，五心昧劣性，即因疲勞生也。言治同者，此二非食，謂光明想。言用同者，此二俱能令心沉昧。

先說食同，睡眠跟昏沉蓋，有五個食都能夠使它增長。哪五個呢？

第一是「瞢」，昏沉來了，快要睡着的那個懵裏懵懂的樣子。我在南普陀講《俱舍》的時候，很多人聽不懂，要昏沉（倒不是想睡眠），但是有一個人他很用功，儘量地對治昏沉，當昏沉來了，眼皮垂下來睜不開的時候，他就把眼睛瞪起來，鼓得大大的來對治。我們講了兩年《俱舍》，我發現他一天也沒有昏沉打瞌睡。

第二是「不樂」，心裏不高興，聽經聽不進，那昏沉就要來了。要把《俱舍》學好，一些重要的頌要背。以前我們這裏有一個，考他的時候，總是背不出來。他

說念這個頌詞心裏就發火，要發脾氣。不樂，法上沒有緣，後來跑掉了。與法無緣，這個也沒有辦法。

第三是「噸呻」，打呵欠，懶人的樣子。這是滋益睡眠的。

第四是「食不平等性」，吃得太脹。吃了午飯，吃得脹脹的，眼睛就會睜不開，要午睡去了。宰予（孔子的學生）貪睡，孔夫子罵他「朽木不可雕也」，白天睡起覺來，這人還能有什麼作為呢？我們因為是早上早起，為了把念經、學法這些事情搞好，身體實在疲勞了，那只好午睡一下。我們出家人，每天睡午覺，這個自己想一想，好不好。如果一個遊客中午跑進來，全廟沒有人，都在房間裏睡覺，這個也不太好看。最近因為事情多，需要晚上也幹，否則越積越多，這沒有辦法。如果沒有什麼大事情的話，我們希望大家晚上九點鐘按了鈴，就可以睡覺。晚上如果早點睡覺，可能冬天不睡午覺也可以。當然實在不行，也不勉強。

第五是「心昧劣性，即因疲勞生也」，過分疲勞。本來出家人應該是少事少惱，少幹點俗事。但是現在，不像以前佛在世的時候，鉢一托什麼事都沒有了，我們現在一個常住，就像一個單位一樣，事情多得不得了，這也沒有辦法，為了護持正法，這些疲勞只好承擔一下。

次說治同，對治它的也是同樣的，因為這兩個行相相仿。「此二非食」，對治法，「謂光明想」，觀想光明，能夠把心提起來。光明想，當然是需要有一點定力的人，如果一點定力也沒有，觀想力很弱，光明想了半天，漆黑一團。那怎麼辦呢？擦眼睛、冷水洗臉，實在不行，站起來到外面去走一圈，用這種辦法，對治是相同的。

「言用同者」，它的作用相同的。「此二俱能令心沉昧」，昏沉、睡眠的作用一樣，都能使心沉下去。生公說法，頑石點頭，竺道生法師獨自說法的時候，照樣石頭會點頭——說得好！我們這裏，有的時候講經時可以看到有幾個人不斷地點頭，但不是頑石點頭。尤其是以前有位年紀大點的，晚上不倒單，白天聽經，一坐下來就拼命點頭，學也學不進。

這裏強調一下不倒單這個事情，你如果定力還沒有鞏固，修行沒到一定的水平，還是倒一下單好。佛也說中夜以右脅而臥的獅子臥是可以的。以前四川昭覺寺有一位師父，他為了不倒單怎麼做呢？他把繩子懸起來扣在頸子上，坐在那裏，昏沉來要倒下去的時候，就會把喉嚨掐緊，這樣人就醒過來了，這很危險。那是因為昭覺寺這個道場，護法菩薩念得很多，怨鬼不會來；如果有怨鬼的地方，只要繩子一碰，替死鬼把你拉起就送走了，這太冒險了。你要對治睡眠，經上有辦法，《定道資糧》都有講的，但沒有說拿繩子挂起來的，不要亂搞。

掉、悔二蓋，言食同者，謂四種法：一親里尋，二國土尋，三不死尋，四隨念昔尋，隨所經事，憶念尋求也。言治同者，此二非食，謂奢摩他。言用同者，此二能令心不寂靜。

掉、悔兩個蓋，食同，四種法使它們增長。

第一是「親里尋」，惡尋伺，想家庭，想親屬朋友等等。

第二是「國土尋」，假使是四川人，跑到這裏來，就講四川怎麼怎麼好，吃的辣椒也好，氣候也好。四川我去過，霧氣大，昏沉沉的，那裏我也不適應。國土尋，總是本鄉的好，出來不安心，總要回老家纔好。

第三是「不死尋」，想到不會死，要幹這個，幹那個，事情就多了。

第四是「隨念昔尋，隨所經事，憶念尋求也」，追想過去的事情，哪個事情好、舒服，哪個事情很不好，以後碰到該怎麼做，報仇等等。如果想這些東西，你修什麼定呢？打妄想了。想到哪個事情做對的就掉舉，哪個做錯的就追悔。這四個是增長掉、悔的。

治同，對治法也同，「此二非食」，食的對立面，「奢摩他」，心定下來，不要亂想。

用同，「言用同者，此二能令心不寂靜」，這兩個法都能使心靜不下來。今天走了一位，心實在定不下來，非要去跑一下不可。心跟身體是聯繫的，心不定，這個腳也定不下來，坐也就坐不住了，只好跑了，東南西北到處跑，跑到後來心定下來，纔能住下來。現在年輕人都犯這個毛病，都要跑一圈纔定下來，甚至於跑到沒有地方跑了，回家去了，這樣的人也有。

問：諸煩惱等，皆有蓋義，何緣世尊唯說此五？答：頌言障蘊故唯五，謂貪恚蓋能障戒蘊，昏眠能障慧蘊，掉悔能障定蘊。定慧無故，於四諦疑，疑故能障解脫蘊，及解脫知見蘊，皆不得起。故唯此五，建立爲蓋。依經部釋：昏眠障定，掉悔障慧，定障理應先慧障故。

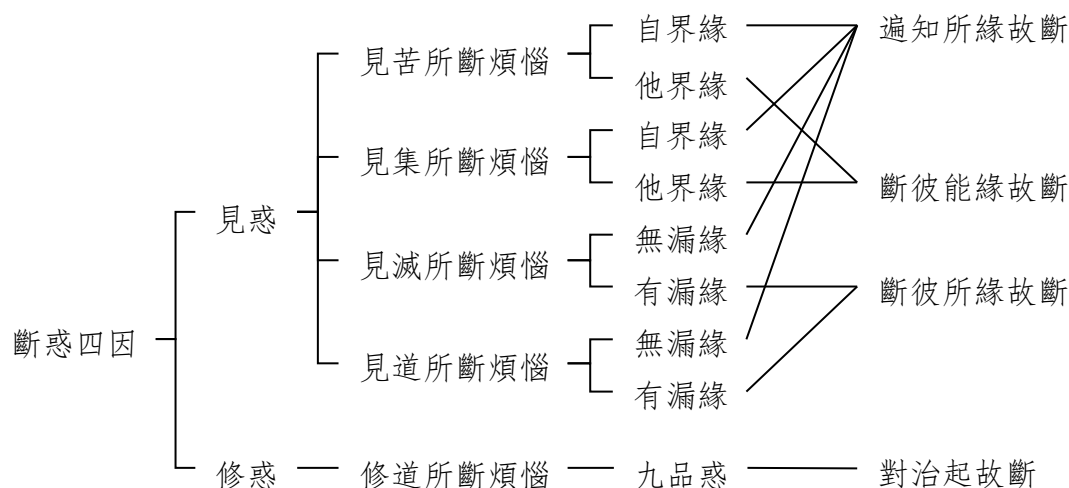
這些都是開示我們修行的辦法。如果有這五蓋，不但不能得聖道，連初禪也得不了。五蓋的危害性很大，大家要注意。

從此大文第二，明惑滅。就中分六：一、明斷惑四因，二、明四種對治，三、明斷煩惱處，四、明四遠性，五、明斷惑得滅，六、明九種遍知。

「從此大文第二，明惑滅」，前面從根本的六個煩惱，發展十個，乃至九十八，一百零八等等，還有其他的隨煩惱，中間的差別都講完了。現在這一科開始講煩惱如何滅，這是重要的問題。修行就是斷煩惱。「就中分六」，分六科。第一，「明斷惑四因」，斷煩惱有四種方式。第二，「四種對治」，對治有四種。第三，「明斷煩惱處」，什麼地方斷。第四，「明四遠性」，有四種遠，這都是連貫下來的。第五，「明斷惑得滅」，斷煩惱證得擇滅。第六，「明九種遍知」，有九遍知，這是在經上講的斷煩惱的智慧，這六科按照順序講下去。

此下第一，明斷惑四因。論云：今應思擇，他界遍行，及見滅道斷有漏緣諸惑，於彼斷位，不知彼所緣，知彼所緣時而彼不斷，如是諸惑，斷由何因？解云：問也。他界遍行者，九上緣惑也。此遍行所緣者，上界苦集是也。

【表五 - 二二：斷惑四因】



「此下第一」，先說第一科，「明斷惑四因」，斷煩惱有四種因素，就是四種方式來斷。「論云」，這是先引《俱舍論》的原文來引出問題。「今應思擇，他界遍行，及見滅道有漏緣諸惑，於彼斷位，不知彼所緣，知彼所緣時而彼不斷，如是諸惑，斷由何因」，這是提一個問題，要搞清這個問題需要有前面的基礎。

一般見道所斷的煩惱，把這個諦的道理搞清楚，而且親自證到，看得清清楚楚，這個煩惱就自然斷了。打個比喻，你遠遠地看到一個東西，以為是一個人，你心裏起了人的感覺，假使你跑過去看，發現是根木頭，你親自看到這根木頭，那麼你認為是人的這個誤解當然消除了。見道所斷的煩惱也是這樣，本來看這個世間，認為是常樂我淨的，當你認識到無常、苦、空、無我之後，那就把常樂我淨的那些誤解全部斷除了，毫無懷疑，將所緣境的真相看到了，煩惱就斷了。

比如說苦諦，你認為是常樂我淨，這是顛倒。如果你見到它本相是無常的、苦的、空的、不淨的、無我的，那麼就見到苦諦了。見到苦諦，那些見苦所斷的煩惱，自然就斷掉了，一般是這樣的。

但是裏邊有特殊的兩種，緣上二界的上緣惑，以及滅道諦下面的有漏緣惑，這兩種煩惱的斷法不一樣，所以要提這個問題。「他界遍行」，遍行惑，可以緣其他的界，欲界的遍行惑可以緣色界、無色界，色界的遍行惑可以緣無色界。這個遍行惑不限於界，這種煩惱有特殊性，它的斷法不一樣。還有一種見滅道斷的有漏緣煩惱。見滅道斷的煩惱，既有緣無漏的，也有緣有漏的。邪見、疑、無明是直接緣無漏的；而貪瞋慢等是緣有漏的邪見、疑、無明等等的，所以叫有漏緣惑，這些惑也是特殊的。這兩種煩惱見着所緣境的時候，不斷，沒有見到所緣境的時候，却斷

了，這樣的煩惱是怎麼回事？論裏提了這個問題之後，因為比較深奧一點，圓暉法師把它解釋一下。

「他界遍行者」，所說的「他界遍行」是指什麼呢？「九上緣惑也」，指九個上緣惑，能夠緣上二界的九個煩惱。「此遍行所緣者，上界苦集是也」，他界遍行是指，在苦集諦下邊有九個煩惱，能緣上二界，它所緣的境，當然是上界的苦集諦。

及見滅道斷有漏緣諸惑者，謂滅道下，貪瞋慢是也，謂貪瞋慢，緣邪見、疑、無明起，名有漏緣。此貪等所緣者，即邪見、疑、無明也。於彼斷位者：若他界遍行斷位者，謂苦集智忍生時也；若滅道有漏緣斷位者，謂滅道智忍生時也。不知彼所緣者：若斷他界遍行時，不知上界苦集也；若斷滅道有漏緣時，不知彼邪見、疑、無明也，以滅道智忍但知滅道諦故。

「及見滅道所斷有漏緣諸惑者」，見滅道斷有漏緣諸惑，指什麼呢？「謂滅道下，貪瞋慢也」，滅道諦下邊所斷的煩惱貪、瞋、慢，這些不直接緣滅道二諦，而是緣邪見等等其他的煩惱。「緣邪見、疑、無明起」，邪見、疑、無明是見滅道下斷的煩惱，直接緣滅道二諦，當你見了滅道二諦之後，它們就斷了。（邪見是謗滅諦，真正見了滅諦之後，邪見自然沒有了；疑，對滅道二諦有產生懷疑的，把滅道二諦看清楚，證到了，這個疑當然沒有了；無明是不明白，把滅道二諦證到之後，當然不會無明。）而見滅道下面的貪、瞋、慢，不直接緣滅道二諦，却是緣滅道諦下的邪見、疑、無明這些有漏法。這些煩惱的斷法不一樣，這個叫有漏緣惑。

「此貪等所緣者，即邪見、無明、疑也」，它所緣的境是邪見、無明、疑。

「於彼斷位者：若他界遍行斷位者」，這個斷位有兩種斷，第一種是他界遍行斷位，就是斷九個上緣惑的時候。「謂苦集智忍生時也」，「苦集智忍」生起的時候，就把這些煩惱都斷完了，因為它們本身是見苦集底下的煩惱，那麼見苦、見集的智慧生起之後，它們就斷掉了。「若滅道有漏緣斷位者」，第二種，在見滅、見道下的有漏緣惑，就是貪瞋慢，它們什麼時候斷？「滅道智忍生時也」，見滅、見道的智慧生起來的時候，它們斷了。

這個斷裏邊有問題。「不知彼所緣者」，當斷上緣惑（他界遍行）的時候，它並沒有緣上界的苦集諦。在欲界的苦集智生的時候，上界的苦類智忍、集類智忍都還沒有生起，上界的苦集諦，還沒有徹底明了，證到的是欲界的苦集諦道理。這個時候，「不知所緣」，它並沒有緣上界的苦集諦，這個煩惱却斷掉了。

第二種，滅道智有漏緣的煩惱，這個煩惱斷的時候，「不知彼邪見、疑、無明也，以滅道智忍，但知滅道諦故」，滅道二諦下面的有漏緣煩惱，這些有漏緣惑所緣的境應該是邪見、無明、疑，那時候並沒有徹了邪見、無明、疑的真相，證到的却是滅道二諦——無漏的法，它所緣的境並沒有證到，而有漏緣惑本身却斷掉了。

通常的道理，要對所緣的境認清證到之後，它纔斷掉，現在這兩種，所緣的境並沒有證到，但是它却斷了，這是一種特殊情況。

知彼所緣時而彼不斷者：知他界遍行所緣者，謂上界苦集類智也，而彼他界遍行不斷者，謂已斷故，故不斷也。知滅道下有漏緣惑所緣時者，謂苦集智忍也，以苦集智忍知苦集故。彼滅道下，邪見、疑、無明，體是苦集，故苦集智忍生，能知彼也。而彼邪見等不斷者，謂未起滅道智忍故也。

反過來，「知彼所緣時而彼不斷者」，所緣的境證到的時候，它却没有斷，這兩個是反常的現象。

「知他界遍行所緣者」，他界遍行所緣惑，就是九個上緣惑，等到證到上界苦集二諦的時候，就是上界的苦集類智生的時候，這個時候已經斷了，不需要再斷。

「而彼他界遍行不斷者，謂已斷故」，因為它在欲界的苦集智忍生的時候，已經斷掉了，真正證到它的境界的時候，它反而不斷了，這是一種。

下面證到滅道二諦下的有漏緣煩惱所緣時，「謂苦集智忍也」。滅道二諦的有漏緣惑，它所緣的境是邪見、疑、無明，這些本身是有漏法，有漏法是苦集二諦所攝。當苦集智忍生的時候，「以苦集智忍知苦集故」，緣到並且清楚地知道了苦集二諦，但邪見、疑、無明並不斷。

「彼滅道下，邪見、疑、無明，體是苦集」，既然邪見、疑、無明是有漏法，是苦集二諦，當知道苦集諦的苦集智生的時候，能知道邪見、疑、無明。「而彼邪見等不斷者，謂未起滅道智忍故也」，雖然知道邪見、疑、無明是苦集諦，本身是苦的，但是它們不斷，為什麼？因為滅道二諦的智忍還沒有生起來。它們是緣滅道二諦的，那麼在滅道二諦的智忍沒有生的時候，它們是斷不了的，所以這是一種特殊情況。因為這樣兩種特殊情況，他就問，到底斷的方式有幾種？

又論云：非要遍知所緣故斷。答前問也。若爾斷惑，總由幾因？却徵也。由四種因。總答。何等為四？問也。頌曰：

遍知所緣故 斷彼能緣故 斷彼所緣故 對治起故斷

「論云：非要遍知所緣故斷」，《俱舍論》回答，一切見所斷的煩惱，並不都是所緣的境證到之後就斷。「若爾斷惑，總有幾因」，既然不一定，那麼斷煩惱一共有幾個因素？提出因為有一些特殊情況的出現，斷煩惱的方式決定不是一個。

「由四種因」，有四種因相可以斷。哪四種？

「頌曰：遍知所緣故，斷彼能緣故，斷彼所緣故」，一句一種，遍知所緣故斷，斷彼能緣故斷，斷彼所緣故斷，這三種都是斷見道所斷的煩惱；「對治起故斷」，這是修道斷的煩惱。見所斷的煩惱有三種方式來斷，哪一些煩惱是哪一種方式斷，這是一定的；修所斷的煩惱，要對治道起的時候能斷，只有一種，肯定的。

釋曰：前三句，明斷見惑因，第四句，明斷修惑因。且斷見惑，總由三因。遍知所緣故者，第一因也，此名遍知所緣故斷。謂苦集斷自界緣惑，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，由遍知所緣故斷。言所緣者，即苦集也。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、無明即斷，名遍知所緣故斷。言所緣者，即滅道諦也。

「釋曰：前三句，明斷見惑因，第四句，明斷修惑因」，天台宗見思二惑，見惑是見道所斷的煩惱；所謂思惑，即修道所斷的煩惱。前面三句講的是見道的煩惱怎麼斷，有三種；第四句是修道所斷的煩惱，有一種方式。「且斷見惑，總有三因」，斷見所斷的煩惱，總的來說有三種因相，就是三個方式。

「遍知所緣故」，第一句，「第一因也」，這是第一個因。「此名遍知所緣故斷」，這個斷法，叫遍知所緣故斷，以這因相來斷所斷煩惱。具體是哪一些呢？

「謂苦集斷自界緣惑」，苦集斷的自界緣惑。在見苦、見集下斷的煩惱分兩類，緣自界和緣他界。以欲界來說，欲界的見苦、見集下斷的煩惱，一種是緣自己欲界的，一種是緣色界、無色界的。前者是自界緣，後者是上界緣。「以自界緣」，因為緣自界的，「緣自欲界苦集諦故」，緣自己欲界的苦集諦，若「苦集忍生」，苦集智忍生的時候，把苦集諦的真相完全明白了，以前錯解的煩惱自然不生了。就像本來是根木頭，你以為是一個漂亮的女人，產生貪心；或者以為是一個仇人，生起瞋心，現在你看清楚是一根木頭，那麼貪心、瞋心那些煩惱都沒有了。所以把所緣的境界徹底證清楚，這些煩惱自然就沒有了，這就是遍知所緣故斷。「既知苦集」，當你證到苦集的忍（智慧），明白苦集諦的真相後，「故知自界緣惑斷，由遍知所緣故斷」，這個自界所緣的惑，就是緣欲界苦集二諦搞不清楚的煩惱，自然就斷掉了。這個斷法，就是遍知所緣，把所緣的境界全部徹底地了解之後，自然就斷掉了。一般的見所斷煩惱是這樣斷的，是最普遍的方式。

「言所緣者，即苦集也」，這是苦集二諦，迷苦的，苦忍生的時候，證到了，不會再迷。迷集諦的，當集諦的忍生的時候，徹底明白之後，再也不會疑了。這是苦集二諦的。

見滅、見道的情況，因為滅道二諦是無漏法，這是另外一種情況。見滅、見道下的煩惱分兩種，一種是有漏緣惑，一種是無漏緣惑，即邪見、無明、疑。它們是直接緣滅諦、道諦無漏法的。有漏緣惑，是貪瞋慢，它們緣的是緣滅道二諦的邪見、疑、無明，所以叫有漏緣惑。邪見、疑、無明這些無漏緣惑，當滅道智忍生的時候，滅道二諦的真相全部明白了，那麼邪見、疑、無明就斷掉了。

「知滅道諦故，彼邪見、疑、無明即斷，名遍知所緣故斷」，這也是遍知所緣故斷。本來邪見認為滅諦是沒有的，沒有涅槃的，現在世間上會說，哪裏有涅槃呢？道諦也沒有，你修道白白地浪費時間。當你徹底證到滅道二諦的時候，這些邪

見當然就沒有了。你看清楚了滅諦，也清楚了道諦是能通達到這個滅諦的道路，那這些邪見、疑、無明當然也沒有了。這些煩惱，都是對所緣的境徹底明白以後，自然就斷掉了，都是遍知所緣故斷。

苦集諦是知道苦集的真相——無常、苦、空、無我，因、集、生、緣；滅道二諦是滅、靜、妙、離，道、如、行、出。對滅道二諦的真相明白以後，煩惱自然就斷。這兩種都屬於遍知所緣故斷，是第一種斷法。

斷彼能緣故者，第二因也，此名斷彼能緣故斷。謂見苦集斷他界緣，以自界緣惑緣他界緣惑，他界緣惑是所緣境，自界緣惑是能緣心也。若斷自界緣惑時，彼他界緣惑即隨斷，名斷彼能緣故斷。言能緣者，即自界緣是也。

第二種，「斷彼能緣故者，第二因也」，能緣的法斷掉了，它本身也斷了。這是第二種斷法，叫斷彼能緣故。

這裏，所緣的是煩惱，能緣它的也是煩惱，這是煩惱緣煩惱。當能緣它的煩惱斷掉之後，這個被緣的煩惱也就跟着斷了，這是第二種方式，跟前面不同。

「謂見苦集斷他界緣，以自界緣惑緣他界緣惑，他界緣惑是所緣境，自界緣惑是能緣心」，見苦、見集所斷的他界緣，這個上緣惑本身是緣上界的，自界緣惑能緣他界緣惑，當自界緣惑斷的時候，他界緣惑也就跟着斷。自界緣惑是能緣的心，他界緣惑（九種上緣惑）是所緣的境，這裏的能緣、所緣是這樣。

「若斷自界緣惑時，彼他界緣惑即隨斷，名斷彼能緣故斷。言能緣者，即自界緣是也」，圓暉法師又再三地講，自界緣惑是能緣。在苦集二諦下的他界緣惑，它緣的境是上二界的苦集，而自界緣惑能夠緣它，當自界緣惑斷掉之後，這個他界緣惑也就斷了。打個比喻，好比一個人，他很脆弱，沒有力量的，他靠在柱頭上，頭抬着看上邊，看上邊指緣上二界的苦集二諦，但是他要靠着那個柱頭，柱頭好比能緣它的自界緣惑。如果柱倒了，他也就倒下去了，因為他靠着柱站在那裏的。自界緣惑斷掉了，能緣它的煩惱斷掉了，它本身也就斷掉了，這是斷彼能緣故斷，是一種特殊的斷法。

斷彼所緣故者，第三因也，此名斷彼所緣故斷。謂見滅道斷有漏緣惑，以滅道下，貪等有漏緣惑，緣邪見等無漏緣惑，無漏緣惑名為所緣。所緣若斷，彼能緣有漏緣惑亦隨斷，故名斷彼所緣故斷。言所緣者，即無漏緣惑是也。

第三種，「斷彼所緣故」，反過來，所緣的境斷掉了，它也斷掉了，這是第三種的斷法。「此名斷彼所緣故斷」，把它所緣的境斷了之後，它自身就斷了，它的因是斷彼所緣，這具體指哪一些呢？「謂見滅道斷有漏緣惑」，指見滅、見道下有漏緣的煩惱。

「以滅道下，貪等有漏緣惑，緣邪見等無漏緣惑，無漏緣惑名爲所緣。所緣若斷，彼能緣有漏緣惑亦隨斷，故名斷彼所緣故斷。言所緣者，即無漏緣惑是也」，見滅、見道斷的煩惱，一種有漏緣，就是貪瞋慢，緣邪見、疑、無明；一種是無漏緣惑，就是邪見、疑、無明，緣無漏法。當滅智忍、道智忍生的時候，把滅道二諦看清楚了，再也不生邪見、疑、無明了，緣它的貪瞋慢也就斷掉了。

打個比喻說，一個沒有力的人，他靠一個手杖站在那裏，如果手杖斷掉了，他肯定也倒下去了。跟前面那個不一樣，前面依靠的柱頭，他是柱頭的所緣；這裏他是手杖的能緣，手杖是他的所緣，所緣的境斷掉之後，它自己也斷了。所以見滅道下邊的有漏緣惑，是斷彼所緣故斷。

見道斷煩惱只有以上三種方式。遍知所緣故斷，是最普遍的；而斷彼能緣故斷，只有兩種；斷彼所緣故斷，也只有兩種，後面都是特殊情況。

如果自己學法，又幫助人家學法，甚至於犧牲自己、幫助人家，這樣感的果是大智慧。有書的人盡可能把書拿出來借給大家看。總的來說，犧牲自己、成就人家，是最大的利益。佛在三大阿僧祇劫，把自己的頭目腦髓都犧牲了，最後得到的是無上正等菩提。所以要求智慧也得付些代價。一方面是勤苦一點，多動一點腦筋，多鑽研一下，另一個是把自己有的資料，讓大家分享，不要佔爲己有，只有自己。佛教是破我的，一切我執的表現都要掃除乾淨，《金剛經》說，以無人無我無衆生無壽者，修一切善法，得到阿耨多羅三藐三菩提。

對治起故斷者，明斷修惑，由第四因，此名對治起故斷。謂九品修惑，由九品能對治道斷。若上上品惑，下下品道爲對治，乃至下下品惑，上上品道爲對治。此對治門，後當廣釋。

「對治起故斷者，明斷修惑」，修道斷的煩惱是對治起故斷，對治的道起了之後，它就斷了。前面講過，見道斷的煩惱，有八十八種，叫八十八使。修道斷的煩惱是十種，九九八十一品，要一品一品地斷。修道斷的煩惱，斷的方式是要起對治道，起一個對治道，就斷一品煩惱。「由第四因，此名對治起故斷」，這是第四種。「謂九品修惑，由九品能對治道斷」，每一個地有九品修所斷煩惱，九品的對治道起了之後就能斷。「若上上品惑，下下品道爲對治」，上上品即最大的煩惱、最粗的煩惱，由下下品（最小）的道爲對治，反過來，下下品的惑，由上上品道爲對治。什麼原因？「此對治門，後當廣釋」，後邊要講。

比如洗衣服，衣服上粗的泥塊，輕輕一搓就去掉了，好比上上品的惑用下下品對治。但是一個小的油漬，你不下大功夫，不用汽油這一類東西洗，是洗不掉的。所以最微細的煩惱要上上品的對治道來對治。對治道的品類是從明利的程度來說的，最明利的是上上品，最鈍的是下下品。

這裏產生一個問題，修所斷的煩惱，由對治道斷，難道見所斷的煩惱不要對治嗎？不是對治道斷嗎？大家去思考一下。

從此第二，明四種對治。論云：所言對治，總有幾種？頌曰：
對治有四種 謂斷持遠厭

【表五 - 二三：四種對治】

四種對治	斷對治	——	無間道，斷煩惱故
	持對治	——	解脫道，持擇滅得故
	遠分對治	——	勝進道，令所斷惑得轉更遠故
	厭患對治	——	加行道，緣苦集諦，深生厭故

四道次第 —— 加行道後名無間道，無間道後名解脫道，解脫道後名勝進道

「從此第二，明四種對治。論云：所言對治，總有幾種」，對治道能斷修所斷煩惱，所謂對治，到底有幾種啊？

「頌曰：對治有四種，謂斷持遠厭」，佛經上所講的對治，一共有四種內涵，一種是斷，一種是持，一種是遠，一種是厭。所以「對治」的內涵有四種，不是那麼簡單，不能亂套。

釋曰：對治有四。一、斷對治，謂無間道，斷煩惱故。二、持對治，謂解脫道，此道能持擇滅得故。無間道後，名解脫道也。三、遠分對治，謂勝進道，令所斷惑得轉更遠故。解脫道後，名勝進道也。四、厭患對治，謂加行道，緣苦集諦，深生厭患故。無間道前，名加行道也。論主正此文云：第一、加行，二、無間，三、解脫，四、勝進。

「釋曰：對治有四。一、斷對治」，有四種對治，一種是斷對治，「謂無間道，斷煩惱故」，斷煩惱是對治的一種，並不是所有的對治都是斷煩惱。修道的時候，當你正在斷一品煩惱的時候，還正在滅，是無間道，好像兩支部隊正在拼的時候。解脫道是把煩惱滅掉了。所說的斷煩惱是無間道，正在斷，就像刀正砍下去，還沒有分開，無間道是正在加功用行的時候，正在斷煩惱。

「持對治，謂解脫道，此道能持擇滅得故」，等到把煩惱斷完，證到擇滅空性，解脫道，煩惱已經斷掉，不要再斷。「此道能持擇滅得故」，既然斷完了，那這個解脫道持擇滅得。這個無為法即擇滅證到之後有個得，這個得由解脫道執持。

「無間道後，名解脫道也」，無間道之後是解脫道，解脫道能夠保持勝利的果實，把擇滅的得護持下來。

第三種，「遠分對治」，還有一種對治，叫遠分對治，「謂勝進道」，是另外一個道，「令所斷惑得轉更遠故」，勝進道，從無間道進入解脫道，這是一個過

程，但是你到了解脫道之後，並不是到此為止，還要往前進，叫勝進道。假使欲界的煩惱斷完了，欲界再也不會來了，是不還果，但是色界、無色界的煩惱還沒有斷，還要往前進，這是勝進道。這個時候，離開前面的煩惱，越來越遠了，「令所斷惑得轉更遠故」，道越進，你離開那個煩惱越遠，叫遠分對治。所以說解脫道之後，叫勝進道，這個勝進道對煩惱的得來說更遠了，叫遠分對治。

第四種，「厭患對治，謂加行道」，四種對治實際上是四個道的功能。我們修行，先是由加行道，厭患對治，「緣苦集諦，深生厭患故」，要先對苦集產生厭患的心，纔能入無間道斷煩惱，纔能由解脫道證擇滅，纔能依遠分勝進道更往前進。如果沒有厭患，對欲界五欲貪得很厲害，不知道它的過患，那麼你永遠入不了無間道，也得不到解脫道，更談不上勝進道，所以說根本的開端還在加行道。加行道做什麼的？就是對我們現在的苦集二諦「深生厭患」^①，比如修淨土的，厭惡娑婆世界。這個娑婆是苦集二諦的代名詞，佛把娑婆世界裏邊的苦集二諦，說得很清楚，有生老病死，有愛別離等等，天有天的苦，人有人的苦，六道衆生各式各樣的苦給你說完了，苦的原因是什麼？煩惱，造業。這樣的一個堆堆有什麼好啊？就是火宅，一點沒有安樂之處，那你當然一定要遠離。娑婆世界如此，極樂世界反過來，滅道二諦，是寂靜的，清淨的，是修道的地方。實際上就是四諦的形象化，我們修四諦，實際上就是娑婆、極樂。其他的方式修四諦，直接證道的也可以。用娑婆、極樂，這是一種對人說法的善巧方便，一般容易吸引人家，可以厭患苦集，欣於滅道。

一共四個道，最初是加行道。「厭患」，對娑婆世界厭患，不要貪著。修淨土的也好，修其他法門也好，都知道苦集是要厭患，娑婆是要厭患，但是真正厭患的有幾個人？大家要好好捫心自問，如果哪一個地方不厭離的，趕快把它解掉，這些繩子把我們捆得緊緊的，永遠在娑婆世界出不了，只有把它一根根解掉之後，極樂世界，或者是滅道二諦，纔能證到。修行，加行道是下手的地方。

「論主正此文云」，世親論主把這個文整理一下，第一是加行道，第二是無間道，第三是解脫道，第四是勝進道。學四個對治，也學了四個道。加行道、無間道、解脫道、勝進道，內涵是厭患對治、斷對治、持對治、遠分對治，能起這四種作用。

從此第三，明斷惑處。論云：諸惑永斷，爲定從何？頌曰：

應知從所緣 可令諸惑斷

釋曰：應知諸惑，得永斷時，不可令其離相應法，以相近故；但可令惑遠離所緣，令彼所緣，不復生故。

^①《集異門足論》卷六：「四聖諦者，一、苦聖諦，二、苦集聖諦，三、苦滅聖諦，四、趣苦滅道聖諦。云何苦聖諦？答：五取蘊，謂色取蘊、受取蘊、想取蘊、行取蘊、識取蘊，是名苦聖諦。云何苦集聖諦？答：諸有漏因，是名苦集聖諦。云何苦滅聖諦？答：擇滅無爲，是名苦滅聖諦。云何趣苦滅道聖諦？答：諸學法、無學法，是名趣苦滅道聖諦。」

「從此第三，明斷惑處」，《俱舍論》的體系前後是一貫的，都是前帶後，後帶前，前面提了之後，固然後面要講，後面的把前面的更充實一下，使意義更踏實一點，互相補充。煩惱在什麼地方斷？這個聯繫到前面有個頌，「有隨眠心二，謂有染無染，有染心通二，無染局隨增」，是這個頌的繼續，有了前面的頌，後面很簡單，幾句話就解決了。

「論云：諸惑永斷，爲定從何」，煩惱斷掉，從什麼地方斷？這個問題提出來好像有點奇怪，但是看下去就知道，確實非要這麼明確一下不可，否則會混淆。

「頌曰：應知從所緣，可令諸惑斷」，煩惱的斷，只有從所緣隨增來看，可以說是煩惱斷。煩惱有相應隨增、所緣隨增兩種，從相應來說，相應的煩惱雖然是斷掉了，隨增的作用沒有了，但是伴性還在。有部是一切法都有它的自體，體不能消滅，作用可以消滅，隨增的作用沒有了，但是伴性（互爲助伴）去不掉的。所緣縛是緣那個境，境產生力量把你捆住。所緣隨增是可以斷的，只要這個境不使你生這個煩惱心，你就斷了。斷了煩惱之後，什麼境來，都不怕，這是斷煩惱的成果。但在沒有斷煩惱之前，什麼境來我們要區別對待，要對治。

在家人晚上狂歡一夜，第二天上班去了，忘掉了，能不能算放下？不能算！假使你煩惱斷了，再好的境來不動心，酒肆淫舍都可以行菩薩道。但即使煩惱斷了，如果你是出家人，給人家做個榜樣，到那些場所去行不行啊？你可以這麼做，其他的出家人都這麼做起來，不行的啦！所以你即使煩惱斷了，也不能這樣做。佛在世，佛是智慧最高，煩惱斷得最徹底，習氣也斷了的，我們有沒有看見佛跟一個女人攬起手走路？沒有的！我們學佛，以佛爲標準。有些大德的示現，是對個別的人，一種教化的方式。丹霞燒檀香佛，我們能不能燒啊？不能燒！不要看了一二則公案，就拿來倣效，祖師的意思不是這個，你搞錯了。所以我們還是要踏踏實實地，根據佛指示的道理做自己該做的。

「應知諸惑，得永斷時，不可令其離相應法，以相近故」，相應法，有伴性，它很近，不能說斷掉了。而所緣法，「但可令惑遠離所緣」，對所緣境不生起關係，那可以說斷掉了。「令彼所緣，不復生故」，令彼所緣，再不生起它繫縛的作用。這裏說煩惱斷，從所緣上說，它的繫縛、隨增力量斷掉了，叫煩惱斷。相應法是有伴性，不能說永斷，這是有部的說法。

這是有部的解釋。每一個部，它的思想體系都是特殊的，如果思想體系一樣的，就不要分部，一個部好了。佛在世的時候，原始佛教一味的，爲什麼要分那麼多部？因爲我們很多煩惱。學一個不是簡單嗎？衆生的習氣煩惱都很多，要不同種類的方法對治。那些佛弟子就整理了這麼二十部，慢慢地後來有大乘，中國有十宗，顯宗，還有中觀、瑜伽等等，都是要對治衆生煩惱，一個藥不夠。這個藥治得了你的病，治不了他的病，怎麼辦呢？所以各式各樣宗派都要有。但是每一個宗派，都能成就（成道），不要起宗派見，排斥其他的。你弘你的淨土，他弘他的禪宗，各度各的衆生，不要互相攻擊，不要互相誹謗，一誹謗就是造極重罪，所以我

們學法，不要抬高自己，把人家貶低，甚至誹謗起來，這個一定要避免。只要是佛說的宗派，都好，念佛也好，參禪也好，我們都贊成，只要不相互影響。

從此第四，明四遠性。論云：所言遠分，遠性有幾？頌曰：

遠性有四種 謂相治處時 如大種尸羅 異方二世等

從此第四，明四遠性。論云：所言遠分，遠性有幾」，遠分對治的遠，有沒有分種類呢？

「頌曰：遠性有四種」，遠性也要分四種。「謂相治處時」，相遠、治遠、處遠、時遠，四種遠。打個比喻，「如大種尸羅，異方二世等」，如四大種是相遠，尸羅是治遠，異方是處遠，二世是時遠。

釋曰：上兩句標，下兩句釋。遠性有四：一相遠，二治遠，三處遠，四時遠。如大種者，如四大雖俱，以相遠故，亦名為遠。如尸羅者，如持犯戒，此名治遠，雖一身中，有持戒、犯戒，以相治故，亦名為遠。異方者，如東西海，此名處遠，雖同一世界，方處隔故，亦名為遠。二世者，如過末世者，此名時遠。雖一法上，立此二世，望現在世，時分隔故，亦名為遠。等言為明，舉事未盡，如所造色等，亦名相遠，如善惡性等，亦名治遠，如南北海等，亦名處遠，故致等言。

「釋曰：上兩句標，下兩句釋」，上兩句標它的總體，下兩句解釋具體的那些例。先說「遠性有四」，遠性有四種，一種是「相遠」，一種是「治遠」，一種是「處遠」，一種是「時遠」，下邊舉例具體解釋。

第一種是「相遠」，「如大種者，如四大雖俱，以相遠故，亦名為遠」，四大種，地水火風，在一個物體裏邊。我們身上都有地水火風，人的身體的溫度是火，呼吸、血液的流通是風，骨頭（牙齒）等堅硬的是地，痰、涕、胃液、血液等等液體的是水。地水火風都在一個地方，但是它們的行相各是各的，不一樣，所以雖然一起，還是遠。好像一個寮房住兩個人，一個參禪的，一個念佛的，雖然他們住一個地方，思想完全不一樣，那就是「相遠」。雖然地水火風在一個物體裏邊，但是它們的相完全不一樣，甚至於不調和的時候，會害病。這是一種遠，相遠。

第二種是「治遠」，「如尸羅者，如持犯戒，此名治遠」，持戒，犯戒。一個人，假使他受了比丘戒，犯了很多戒，還有很多戒沒有犯，一方面又持戒，一方面又犯戒，這兩個是矛盾的。在一身中，「有持戒、犯戒，以相治故，亦名為遠」，他身上有持戒、犯戒，「以相治故」，一個是持戒是能治，犯戒的是所治，所治的是煩惱，這些他身上又都有，能治的跟所治這兩個是不能協調的，所以這也叫遠，這是第二種的遠。

第三種是「異方」，「如東西海」，東海，西海，「名處遠」，雖在一個世界上，東西兩方的海隔得很遠，這也叫遠。

第四種是「時遠」，「二世」，這是時間遠，過去、未來的世界，對現在來說很遠，不是一個時間段。「雖一法上，立此二世」，每一個法都可以立三世，也有過去、未來、現在，但對現在來說，過去、未來是比較遠的，時分不一樣，兩個合不攏，也叫遠。

「異方二世等」，等，還有其他的喻可以舉。「等言爲明」，等這個字表示「舉事未盡」，我們舉的例還沒有完，再舉一下，「如所造色等，亦名相遠」，四大種在一個物體裏邊，各是各的相，它們是相遠的，不能調和的，四大種是能造色，聲香味觸都是所造的色，能造的四大，跟所造的色，合在一起，也是性質不同的，它們的相也是遠的。在一個人身上，他有的時候起善念，有的時候起惡念，善惡也是相反，一個能治，一個所治，也叫治遠。南北海和東西海一樣，也是處遠。時，只有三世。

煩惱斷了之後，還能不能再生出來，再要斷，有沒有這個可能性？煩惱斷了之後，得了擇滅這個離繫，是不是可能重新再得？

從此第五，明斷惑得滅。論云：前言惑斷，由治道生，道勝進時，所斷諸惑，爲再斷不？第一問。所得離繫，有重得耶？第二問。頌曰：

諸惑無再斷 離繫有重得 謂治生得果 練根六時中

「從此第五，明斷惑得滅」，斷了煩惱，得到擇滅，這兩個是相對的。這一方面是斷了煩惱，另一方面是得了擇滅，這是兩方面分別地來看。

「論云：前言惑斷，由治道生，道勝進時，所斷諸惑，爲再斷不」，第一個問題，《俱舍論》引出來的。前面說斷煩惱，由對治道生，煩惱就斷。道勝進時，當這個道再往前進的時候，所斷的煩惱是不是要再斷？比如初果的時候，對治道把這個煩惱斷掉了，當到二果勝進道的時候，這個煩惱是不是再斷一次？這是第一個問題。

第二，「所得離繫，有重得耶」，初果得了一個離繫果，證到擇滅，得二果的時候，這個離繫果，是不是重新再得？因爲二果比初果勝，那是不是離繫果要重新得呢？這些問題，我們自己也可以想得到，初果證的擇滅，當然一般說是淺一點，二果證的擇滅是高一點，這個擇滅，初果到二果的時候，是不是重新再得一下呢？

「頌曰：諸惑無再斷，離繫有重得」，這個重點是說當道勝進的時候，煩惱不需要再斷，但是離繫果要重得，有六個時候，要重新得離繫果。「謂治生得」，第一個是治生，對治道生的時候。得果，初果、二果、三果、四果，得果包含四個。第六是練根。當你鈍根的時候得的這個離繫（擇滅），跟你練利根的時候，得的擇滅不同。但是，煩惱，初果斷了，二果不要再斷，三果也不要再斷。鈍根斷的煩惱，利根也不要重新再斷。這是兩重的說法，煩惱斷了不用再斷，離繫有重得。這裏的煩惱斷，是說當道勝進的時候，是不是再斷，並不是說退不退的問題，這是兩個問題。

釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。諸惑無再斷者，諸惑頓斷，若更不退，必無後時再斷惑義。離繫有重得者，離繫者，謂擇滅無爲也。道勝進時，重起勝得，得前無爲，是故無爲，更許重得。

「釋曰：初句答第一問，下三句答第二問。諸惑無再斷」，第一個問題，煩惱斷了之後，當道勝進的時候，不要再斷，不管你道怎麼高，煩惱下邊斷了之後，上邊不需要重斷。「下三句答第二問」，離繫果有六個時候，重新再得。對治道生的時候，第一次得離繫果；得初果、二果、三果、四果的時候；練根，鈍根練成利根的時候，還要得一次離繫果。

「諸惑無再斷者，諸惑頓斷，若更不退，必無後時再斷惑義」，假使煩惱是頓斷，一下斷掉了，只要你不退，道勝進的時候，不需要再斷煩惱。這個煩惱，假使初果斷了之後，到二果的時候不需要再斷一次，到三果的時候也不要重斷，乃至成佛的時候，已經斷的煩惱，沒有重斷的必要，這是第一個問題。

「離繫有重得」，但是離繫，擇滅無爲，所證的擇滅，按着次第要重新得的。

「離繫者，謂擇滅無爲也」，離繫果是擇滅無爲，也是後來大乘所說的空性，這個擇滅是要重得的。《金剛經》說：「一切賢聖皆以無爲法而有差別。」一切賢聖證的都是擇滅無爲，但是有差別，當你道勝進的時候，所得的離繫果要勝，也跟這裏是相符的。「道勝進時，重起勝得」，當你道往前勝的時候，這個離繫果的得，比以前要超勝。初果得的離繫，跟二果的離繫不一樣，二果的離繫比初果要勝。

「重起勝得，得前無爲」，前面初果證到的擇滅得，到二果的時候，重新得一個殊勝的二果的擇滅得。「是故無爲，更許重得」，無爲法的擇滅得允許重得。

前面講過，擇滅的得，隨所證的道來判的，你是什麼道證它的，就是什麼樣子的擇滅得，所以這個擇滅的得，根據能證的道，要往上升的。「一切賢聖皆以無爲法而有差別」，所證的都是無爲法，因爲道的差別不同，證的無爲法有深淺的不同。

所言重得，總有六時：謂治生一，得果有四，練根第六時也。治生時者，謂解脫道。得果時者，謂得預流、一來、不還、阿羅漢果。練根時者，謂練鈍根轉爲利也。此六時中，諸分離繫，隨道勝進，重起勝得。如欲界繫，見四諦斷，色無色界，見三諦斷，除道諦也，所有無爲，具六時得。色無色界，見道諦斷，所有無爲，唯五時得，以治生時即得果故，不應於此分爲二時。解云：道類智起，名治生時，即得預流果也。故六時中，除治生一。

「所言重得，總有六時」，有六個時候可以重得這個擇滅得。

哪六個時候？「謂治生」，第一個是治生，對治道生的時候，煩惱斷掉了，證到擇滅，這是第一次得到擇滅的得。「得果」，初、二、三、四果，那是第二次、

第三次、第四次、第五次的得。最後，是練根，本來是鈍根的，轉為利根，這個時候，他的道勝了，這個擇滅得也殊勝了，所以又得一次更高的擇滅得。

「治生」，「謂解脫道」，無間道正在跟煩惱鬥爭，煩惱正在斷，煩惱力量衰退了，但是煩惱本身還在，煩惱的得還沒有消滅，非得還沒起。到解脫道的時候，煩惱消滅了，煩惱的得沒有了，煩惱的非得成了，這個時候擇滅得得到了。所以說第一次得擇滅的得，是煩惱的非得得到的時候，兩個是對稱的。煩惱斷掉了，這是解脫道的時候，第一個，「治生」。

得果的時候，「謂預流、一來、不還、阿羅漢」，這四個果，每得一個果，它的道不一樣，這個擇滅得要重新得一次。治生一般說是見道，正在見道的時候，煩惱斷掉了，得到這個擇滅得，那是在十五剎那，還沒有得初果，到第十六剎那道類智的時候，得預流果，這時再得一次擇滅得。斷了欲界的六品煩惱，得第二果的時候，又得一次擇滅得。到第三果九品欲界的煩惱斷完了，再得一次三果的擇滅得。乃至三界的煩惱斷完了，再得一次阿羅漢果的擇滅得。

阿羅漢有鈍根、利根，假使是鈍根證的阿羅漢果，可以練利根，當成了利根的時候，這個擇滅得還是要變成為利根的擇滅得了。所以隨着道的勝進，這個擇滅的得，是要重得的。雖然都是斷煩惱，證空性，但是，一切賢聖以所得的道不同，就有差別，「以無為法而有差別」，就是這個意思。

「此六時中，諸惑離繫，隨道勝進，重起勝得」，這六個時當中，隨着道的勝進（往上進），煩惱的離繫得重新要起，起殊勝的得。後邊的得，勝於前面的得。

「如欲界繫，見四諦斷，色無色界，見三諦斷，除道諦也，所有無為，具六時得」，欲界繫的見四諦斷的煩惱，色界、無色界見三諦，見道的時候，這些煩惱雖然斷掉了，它們的擇滅得有六個時候可以得。第一個是治生，第二個是得預流果，乃至最後成阿羅漢果，乃至練根，這是具足六時得的。色無色界的見道諦斷的煩惱斷掉之後，它所得的無為的擇滅得，只有五時。「以治生時」，當道類智生的時候，當下就得預流果，「不應於此分為二時」，治生與得果合二為一，不要分兩個，本來六個成五個。

「解云：道類智起」，第十六剎那證預流果，「道類智起，名治生」，這時候，對治道生了，但是同時又證預流果，不要分兩個時候。「故六時中，除治生一」，因為治生、得果在一個時候，得果殊勝，把殊勝的標出來就夠了，所以得預流果，治生那個時就不要了，這是見道的時候五時得。

欲界修斷五品無為，亦五時得，除預流果。欲界修斷第六品無為，唯四時得，謂於前五更除一時，得果治生，時無異故。解云：第六解脫道起，名治生時，即得一來果，除治生一時也。

「欲界修斷五品無為，亦五時得」，修道的時候，也有五時得，欲界修所斷的煩惱，一品到五品斷了，還沒有證一來果，當下有治生，一來果沒有同時生，所

以，它也五時得。因為預流果在見道十六剎那的時候就得了。修道的時候，斷一品乃至五品修所斷煩惱，這個時候，治生有，但是預流果除開，也是五時得。

修道的時候，有四時得的，就是欲界修所斷的煩惱第六品，當第六品煩惱對治道生的時候，當下證第二果，把治生那一個除掉了，原因和前面一樣。所以，第六品煩惱斷的時候，它的離繫得是四個時候。「謂於前五更除一時」，前面五個當中還要除一個，「得果治生，時無異故」，得第二果、對治道生在同一個時間，所以要除一個。

「解云：第六解脫道起，名治生時」，第六品煩惱斷的時候，解脫道生的時候，是治生（對治道生），這個時候，當下就得一來果，治生跟一來果兩個同時的，以得果為殊勝，把治生略了，只有四個時候。

欲界修斷第七八品無為，亦四時得，得果四中，除前二故。欲界修斷第九品無為，唯三時得，謂於前四中，又除一時，以治生時即得果故。解云：第九解脫道起，名治生時，即得不還果，除治生一時也。

「欲界修斷第七八品無為，亦四時得」，欲界修所斷的煩惱，第七品、第八品斷的時候，證得的無為擇滅，也有四個時候，重得擇滅得。「得果四中，除前二故」，因為得初果、二果的時候還沒有開始斷第七、八品煩惱，所以六個裏要去掉兩個，還有四個。

「欲界修斷第九品無為，唯三時得，謂於前四中，又除一時，以治生時即得果故」，欲界的第九品煩惱，以後得擇滅得，只有三個時候。得初、二果的時候還沒有斷第九品，要除去。第九品煩惱對治道生的時候，當下是第三果，兩個是同時的，而第三果殊勝，略去治生，是三時得。

「解云：第九解脫道起，名治生時」，第九解脫道把煩惱斷掉了，治生，但是這個時候，得不還果，略去治生不標，是三時得。

色無色界修斷無為，唯除有頂第九品無為，所餘無為，亦三時得，得果四中，除前三故。有頂第九，唯二時得，謂前三內又除一時，以治生時，即得果故。解云：第九解脫道起，名治生時，即得阿羅漢果，除治生一時也。此約鈍根及次第證者說，若利根者，則無練根；若超果者，則不定也。鈍根及次第證者說，若利根者，則無練根；若超果者，則不定也。

「色無色界修斷無為，唯除有頂第九品無為，所餘無為，亦三時得」，色界、無色界的所有修所斷煩惱的無為（擇滅），八個地七十二品當中的七十一品，把有頂第九品的無為除掉，其餘的七十一品煩惱的無為都是三時得。

「得果四中，除前三故」，因為這個時候，三果已經得到了，前面三個果要除掉，就三時得。

「有頂第九，唯二時得」，有頂的第九品煩惱斷的時候，只有兩時得。「謂前三內又除一時，以治生時，即得果故」，前面三個裏邊，再除一個，為什麼？第九品煩惱斷的時候，得阿羅漢果，治生得果在一時，略去治生。

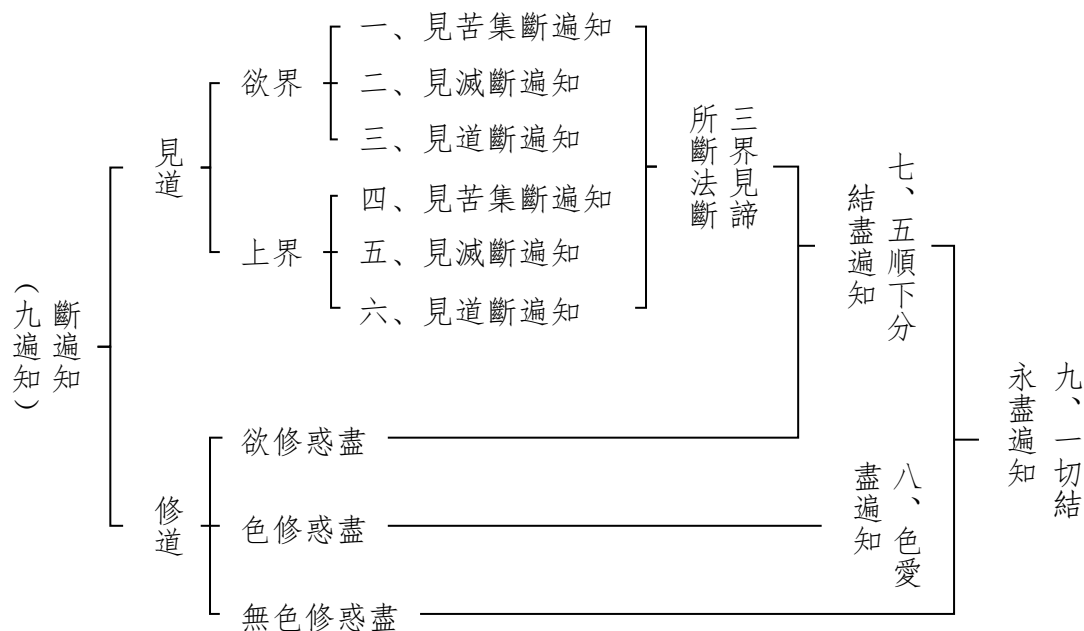
「解云：第九解脫道起，名治生時」，當有頂第九品的煩惱斷掉了，解脫道起的時候，叫治生，這個時候，得阿羅漢果，阿羅漢果殊勝，把治生略掉。「此約鈍根」，前面那些都是以鈍根說的。對鈍根而言，還有一個時候，當你練成利根的時候，還要得一次，這會有二時得。同時，這些也是指次第證的，證果不跳躍，如同我們念書一樣，按部就班升學的，如果是利根的，或者有跳級的，那就不一樣。

「若利根者，則無練根」，假使是利根、次第證，要去掉練根一個時候，他本來是利根，就不需要再練。假使「超果者」，假使超越證的，那又不一定。

從此第六，明九遍知，就中分六：一、列九遍知名，二、明六對果，三、明建立遍知緣，四、明成就遍知，五、明集遍知處，六、明得捨遍知。此下第一，列遍知名。且遍知有二：一、智遍知，二、斷遍知。智遍知者，謂無漏智，於四諦境，周遍而知，名智遍知也。斷遍知者，謂即諸斷，斷即是擇滅，由斷顯故，擇滅名斷。斷遍知者，此於果上立因名故，遍知是因，斷名為果。故斷名遍知者，是果上立因名也。論云：為一切斷，立一遍知？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

斷遍知有九 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

〔表五 - 二四：九遍知〕



「從此第六，明九遍知」，有九個遍知，都是講煩惱斷了之後的情況，什麼叫九遍知呢？「就中分六」，六個科目來講九遍知。第一，「列九遍知名」，先講九遍知的名字。第二，「明六對果」，一對一對的果，有六個對。第三，「明建立遍知緣」，為什麼要建立這九個遍知？第四，「明成就遍知」，如何成就遍知？第五，「明集遍知處」，什麼地方集遍知？第六，「明得捨遍知」，怎麼得？怎麼捨？一共六科。

先介紹九遍知是什麼，所以列九遍知名擺在第一。

遍知有兩種，一個是智遍知，一個是斷遍知，現在講的是斷遍知。「且遍知有二：一、智遍知，二、斷遍知」。

什麼叫「智遍知」？「謂無漏智，於四諦境，周遍而知，名智遍知」，無漏的智慧，對四諦的道理，那個境，周遍而知，全部地正知，這個智慧就叫智遍知，屬於智慧。

什麼叫「斷遍知」？「謂即諸斷，斷即擇滅，由斷顯故，擇滅名斷。斷遍知者，此於果上立因名故，遍知是因，斷名為果。故斷名遍知」，斷遍知跟智遍知不一樣，智遍知是能遍知的智，而斷遍知是智遍知所證到的斷，所以斷遍知本身是擇滅，是無為法。

擇滅為什麼叫斷？因為斷了煩惱之後，纔顯出擇滅來，「由斷顯故，擇滅名斷」，所以擇滅叫斷，這是有財釋。因為擇滅是由斷顯出來的，所以擇滅的名字不用，用斷來顯它。

「斷遍知者」，果立因名。本來斷是果，現在把遍知這個因的名字安上去，就是果上立因名，也叫斷遍知。本來果是斷，是擇滅無為法，不能叫遍知，因為遍知是因，有了智遍知，纔能證到這個擇滅。所以把這個遍知擺上去，是果上安因的名字，斷是果，遍知是因，果叫斷遍知，這是果立因名，這是什麼釋？自己考慮。

「論云：為一切斷，立一遍知」，斷遍知是擇滅，因為遍知而證到的斷叫斷遍知，是不是一個遍知證一個斷，就立一個遍知？「不爾」，不是。「云何」，怎麼安呢？

「頌曰：斷遍知有九」，斷遍知一共有九個。哪九個？「欲初二斷一」，欲界初、二的斷遍知立一個，見苦、見集斷了之後，證到的擇滅，立一個遍知。「二各一合三」，見滅、見道各一個遍知，欲界一共三個遍知。「上界三亦爾」，色界、無色界也有三個遍知。所以說見道有六個遍知，欲界三個，色界、無色界三個。修道有三個遍知，「餘五順下分，色一切斷三」，欲界的五順下分結斷了之後，得一個遍知；色界的煩惱斷了之後，再得一個遍知；一切斷，三界的煩惱斷完，又得一切結斷遍知，一共是三個。

釋曰：初句標數，次三句明見諦六遍知，後二句明修道三遍知。欲初二斷一者，謂欲界繫初苦集二斷，立一遍知。二各一合三者，二謂欲界滅

道二諦，各立一遍知。言合三者，欲界四諦，合成三遍知也。一、見苦集斷遍知，二、見滅斷遍知，三、見道斷遍知。

「釋曰：初句標數」，第一句，「斷遍知有九」，標數。法相、法數是肯定的，斷遍知是九個。

「次三句明見諦六遍知」，下邊三句，明見道的時候有六個遍知。最後兩句，明修道的時候有三個遍知。見道的時候，六個遍知怎麼安的？

「欲初二斷一」，欲界繫的見道所斷的苦集下的煩惱，斷掉之後，合攏來立一個遍知。

「二各一合三」，欲界的見滅、見道，它們的煩惱斷掉了之後，各立一個遍知，一共是三個遍知。

「言合三者，欲界四諦合成三遍知也」，欲界見道四個諦下的煩惱，斷了之後合成三個遍知。苦、集下合一個遍知，見滅、見道分開，各一遍知。這樣欲界四諦是三遍知，「一、見苦集斷遍知，二、見滅斷遍知，三、見道斷遍知」。

上界三亦爾者，上二界四諦，合成三遍知，如欲界數，故言亦爾。一、色無色見苦集斷遍知，二、色無色見滅斷遍知，三、色無色見道斷遍知。此上六種遍知，名三界見諦所斷法斷六種遍知。言法斷者，擇滅名也。

「上界三亦爾」，上二界見道所斷的煩惱斷掉之後，也安立三遍知，「如欲界數，故言亦爾」，見苦、見集合一個，見滅、見道各一個，一共有三個，跟欲界一樣，所以說「亦爾」。

欲界三個，色、無色界三個，一共六個。「此上六種遍知，名三界見諦所斷法斷六種遍知」，上面六個遍知，有個名字，叫三界見諦所斷法斷六種遍知。

「言法斷者，擇滅名也」，什麼叫法斷呢？就是擇滅，斷了三界見諦所斷法而證到的擇滅，有六種，叫六種遍知。

餘五順下分，色一切斷三者，餘謂三界修斷法斷，立三遍知，見斷外故，名之爲餘。欲修惑盡，立一遍知，名五順下分結盡遍知。此遍知體，並前見諦六種遍知，及此修斷九品無爲，總集名爲五順下分結盡遍知。故論云：五順下分結盡遍知，並前立故。解云：並前見諦也。

「餘五順下分，色一切斷三」，這兩句話講修所斷的。「餘謂三界修斷法斷，立三遍知」，把見斷的法斷遍知除開，餘下的是修所斷的法斷遍知，又有三個。

「見斷外故，名之爲餘」，見所斷的法斷遍知之外叫餘，就是修所斷的。「欲修惑盡，立一遍知」，欲界的修所斷的九品斷完，立一個遍知，即欲界的五順下分結盡遍知。

「此遍知體，並前見諦六種遍知，及此修斷九品無爲，總集名爲五順下分結盡遍知」，五順下分結盡遍知，把三界見道所斷六個遍知，都包括在裏邊，再加上欲界的九品煩惱斷掉之後，合攏來叫五順下分結盡遍知，表上畫得很清楚。

「故論云：五順下分結盡遍知，並前立故」，所以《俱舍論》裏邊有這麼一句話，五順下分結盡遍知，是跟前面見所斷的六個遍知合攏來的。「解云：並前見諦也」，並前面見諦的六遍知。爲什麼要立一個呢？欲界的煩惱斷了之後，得三果，欲界再也不來了，超出欲界，所以這個地方總立一個遍知。

色一切斷三者，色謂色界修惑盡，立一遍知，名色愛盡遍知。一切斷者，謂無色修惑盡，立一遍知，名一切結永盡遍知。此遍知體，總集三界見、修無爲，名一切結盡遍知體也。故論云：一切結盡，通前遍知，並前立故。解云：並前見、修斷無爲也。頌言三者，結上三界修道，立三遍知也。問：何緣色無色修斷別立遍知，非見所斷？答：以色無色修所斷惑，治不同故，遍知別立，見斷治同，遍知合說。

「色一切斷三者」，色界的煩惱斷了，乃至一切的煩惱斷了，加上前面欲界的五順下分結斷了，一共有三個，是修所斷的遍知。

「色謂色界修惑盡，立一遍知，名色愛盡遍知」，頌裏邊的「色」這個字，意思是色界所有修所斷煩惱斷完了。色界初禪、二禪、三禪、四禪，四個地每地九品，這三十六品修所斷的煩惱斷完的時候，要立一個遍知。色界的貪已經沒有了，再也不去色界了，叫色愛盡遍知。這是第八個，色愛盡遍知不含前面的。

「一切斷者」，無色界的修惑盡，無色界，空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處，也是四地三十六品，這三十六品的煩惱斷完，立一個遍知，叫一切結永盡遍知。這個遍知不但是無色界的三十六品，還要把前面的五順下分結、色愛盡遍知，全部包完，所以叫一切結永盡遍知，三界所有煩惱全部斷完，這個遍知得到就是阿羅漢了。

「此遍知體，總集三界見、修無爲，名一切結盡遍知體也」，這個遍知的體是最寬的，三界見道所斷、修道所斷的煩惱全部斷完的擇滅，就是一切結永盡遍知的體。

「故論云：一切結盡，通前遍知，並前立故」，一切結盡遍知，把前面的遍知通通拉在裏頭，跟前面一起立起來的。「解云：並前見、修斷無爲也」，前面的見道也好，修道也好，欲界、色界的那些無爲，全部都在裏邊，總的立一個一切結盡遍知。

「頌言三者，結上三界修道，立三遍知也」，總結三界的修道所斷的擇滅，立三個遍知。前面見道是六個，這裏是修道三個，一共九遍知。

「問：何緣色無色修斷別立遍知，非見所斷？答：以色無色修所斷惑，治不同故，遍知別立，見斷治同，遍知合說」，這裏提一個問題，色界、無色界修所斷的

煩惱，是分開立遍知的，色修惑盡立一個色愛盡遍知，無色界的修惑盡立一個一切結永盡遍知，這是分開的。但見道的時候，欲界的有三個遍知，色界、無色界合起來是三個遍知。爲什麼見道的時候要合，修道的時候要分呢？回答說，見所斷的煩惱對治的方式是相同的，都是類智，所以可以合起來。而色界和無色界修道所斷的對治法是不一樣的，所以不能合起來。色修惑盡、無色修惑盡要分開說，因爲對治道不同。

從此第二，明六對果。論云：如是所立九種遍知，應辨於中幾何道果。頌曰：

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

「從此第二，明六對果」，六對果，是一對一對的果有六對。「論云：如是所立九種遍知，應辨於中幾何道果」，在這九遍知裏邊，哪些是哪一個道的果。

「頌曰：於中忍果六，餘三是智果」，第一對，忍跟智的果。在九遍知當中，有六個遍知屬於忍的果，三個遍知屬於智的果。

「未至果一切，根本五或八」，未至定跟根本定的一對，未至定的果有一切，所有都可做未至定的果。而根本定的果，只有五個，或者是八個。

「無色邊果一，三根本亦爾」，無色界的邊是空無邊處的近分定，它的果是一，三個根本定是三，非想非非想不能斷煩惱，所以沒有。前面講過，有九個定可以起無漏道，就是未到、中間、四根本、三無色。非想非非想天的智慧很微弱，無漏道要明明白白的纔能起。

第一是忍果六，智果三。第二是未至果一切，九個都有；根本定的果，五個或者八個。第三是無色界的邊處，一個果；三根本定，空無邊處、識無邊處、無所有處，也是一個斷遍知。

「俗果二聖九」，世俗智的果有兩個，無漏智的果有九個遍知。「法智三類二」，法智的果三，類智的果二。「法智品果六」，法智品包括法智、法忍，類智品包括類智、類忍，法智品的果是六，類智品的果是五。這六對，把九遍知用六個方式來判它們的果。

釋曰：此有六對果。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。

「釋曰：此有六對果。初兩句名忍、智果」，第一對，忍跟智一對。「次兩句明未至、根本果」，未至定跟根本定一對。「次兩句明無色近分、根本果」，無色界的近分定跟根本定一對。「次一句明俗、聖果」，世俗智跟無漏智兩個一對。再

下一句，「明法、類智果」，法智果跟類智果。「次兩句明法、類智品果」，法智品包括法智、法忍，類智品包括類智、類忍，又是一對。

於中忍果六者，於遍知中，忍果有六，謂見諦六遍知也。忍謂八忍。六種遍知，是忍所得，名為忍果。

「於中忍果六」，在這九個斷遍知當中，屬於忍的果有六個，見道所斷的都是忍果，是六個遍知。「於遍知中，忍果有六，謂見諦六遍知也」，見道的時候，八忍八智，忍是無間道，智是解脫道，斷煩惱的遍知是忍的果。忍是八忍，苦法忍、苦類忍、集法忍、集類忍、滅法忍、滅類忍、道法忍、道類忍，這八個忍都是斷見所斷的煩惱。這六個遍知是忍所得，是忍的果，叫忍果。

餘三是智果者，餘謂修斷三種遍知，此三智果，唯智得故。

「餘三是智果」，「餘三」，除了見道的六個遍知之外，其餘三個，修道所斷的遍知，屬於智的果。「餘謂修斷三種遍知，此三智果，唯智得故」，這是智得到的果。這是忍果、智果的一對；忍的果有六，智的果有三。忍的果，是見道所斷的果；智的果，是修道所斷的果。

未至果一切者，謂未至定，能斷三界見、修惑故，具有九遍知果，故言一切。

「未至果一切」，未到地定跟根本定這一對。「未至」，指未到地定。從欲界開始修禪定，禪定已經得了，還沒有到初禪，未到地定。這是欲界到初禪中間的一個階段，是初禪的近分定。正在斷欲界的煩惱，一品、二品、三品，乃至八品，第九品沒有斷，這都屬於未到地定，到欲界第九品斷完，就是初禪的根本定。

這個未至定最厲害，三界的見、修所斷的煩惱都能斷，一切果都能得。「具有九遍知果」，既然能斷三界見、修的煩惱，九遍知的果都能得，所以未至定得一切的果，「故言一切」。

根本五或八者，毗婆沙師說，根本靜慮，果唯有五，以根本地，唯能永斷色、無色界見、修惑故，故有上界見諦三果、修斷二果。以不能斷欲界惑故，故欲界四遍知，非根本果也。

「根本五或八」，根本定，就是四個禪，有五個遍知或八個遍知兩種說法。根據《光記》，根本定五為正，八是一個特殊情況。「毗婆沙師」，有部的說法，根本靜慮的果只有五個。為什麼？「以根本地，唯能永斷色、無色界見、修惑故」，欲界的煩惱未到地定斷，既然未到地定把欲界煩惱斷完了，「諸惑無再斷」，入根本定，不需要再斷一次。色界、無色界的煩惱，四根本定都能斷。所以說，「唯能永斷色界、無色界見、修惑故」，它只能斷色界、無色界的見道、修道的煩惱。

「故有上界見諦三果」，所以，它可以斷上界見所斷的煩惱，可以有上界的三個果。「修斷二果」，修道所斷的色修惑盡、無色修惑盡，四根本定能得。欲界的修斷煩惱也已經斷掉，不需要再斷。所以說，它有五個果，見道的三果，修道的二果。「以不能斷欲界惑故」，欲界的惑不要斷了。「故欲界四遍知，非根本果也」，欲界的四個遍知，見道三個、修道一個，根本定不斷的。

或八者，或言謂顯妙音師說。彼說根本有八遍知果，於前五上，更加欲界見諦三遍知果。謂先凡位離欲界染，後依根本地，入見諦時，於欲界繫見四諦斷，許別道引無漏得故。別道引者，謂法智及法忍也。此別道位，起能得得，得欲界見諦三種遍知。故此見諦三遍知，亦是根本地果，除順下分，以順下分唯是未至果故。謂根本地所起見道，無容修彼欲界修惑斷對治故。以見、修不同，故不修也。故五下分遍知，非根本地果也。

「或八」，也有論師說是八個，「或言謂顯妙音師說」，「或」指妙音論師。

「彼說根本有八遍知果」，他說根本定也可以得八個遍知爲果。「於前五上，更加欲界見諦三遍知果」，在前面的根本五個果上面，再加上欲界見道的三遍知，爲什麼呢？

「謂先凡位離欲界染，後依根本地，入見諦時，於欲界繫見四諦斷，許別道引無漏得故」，爲什麼別道引呢？「謂法智及法忍也。此別道位，起能得得，得欲界見諦三種遍知。故此見諦三遍知，亦是根本地果」，這個說法，是超越證。他在凡夫的時候，還沒有見道，修世間定，以有漏定把欲界的九品煩惱斷完了。世間定很多，婆羅門就是修世間禪定，他得的初禪不用無漏法得的，是用他自己的一些欣上厭下的方式，把欲界的煩惱斷掉，證到初禪，這是凡夫也可以做到的。他先斷了欲界的煩惱，證到初禪以後，以初禪的定，來觀察四諦十六行相，見道。超越證，一證就是三果。

因爲他前面的禪定是有漏道，欲界見道所斷的三個遍知沒有證到，「許別道引無漏得」，依根本地見道的時候，有另外一個道，引出前面三個斷遍知的「無漏得」，就是得到斷遍知。什麼別道引呢？就是法智、法忍。這個時候，他見道，又起了法智、法忍的無漏道，引出見道斷的三遍知。這樣三個遍知，在根本地也可以得，所以可以得八個遍知。這是一種特殊情況，通常是五個遍知。這是超越證，開始的時候，先斷了欲界的煩惱，得了初禪之後，再去入見道，這時候，見道的三遍知也引出來了，加上前面五個，一共有八個。這是妙音論師的另外一種說法。

「除順下分」，什麼原因？「以順下分唯是未至果故」，五順下分結盡，一定是未到地定的果，根本禪是不能得到的。

「謂根本地所起見道，無容修彼欲界修惑斷對治故」，根本地，在見道的時候，沒有功夫去斷欲界修所斷的煩惱，對治道不會起來。見道十五剎那，斷三界八十八使見所斷的煩惱，哪有功夫去斷修道的煩惱呢？不可能再去斷修道的煩惱。所

以五順下分結盡遍知，根本地不能得。「以見、修不同，故不修也」，因為見道跟修道不一樣，修道的，未到地定已經修過，不需要再修。「故五順下分遍知，非根本地果」，根本地，一般說是五個果，或者八個果，五順下分結盡遍知不能加。這是根本和未到地定的一對。

無色邊果一者，邊謂空處近分，近空處故，名無色邊。以空處近分起有漏道，能斷色界修惑盡故，唯得色愛盡一遍知果也。三根本亦爾者，無色前三根本，除有頂也，唯得一切結盡一遍知果，一數同前，故言亦爾。

「無色邊果一」，無色定的邊是空無邊處的近分定，它的果是一個。「三根本亦爾」，三個根本定的果也是一個。「邊謂空處近分」，空無邊處是無色界定的最低一個，它的近分定叫無色邊。「近空處故，名無色邊」，靠近空無邊處，空無邊處是無色界的開始，它的近分定是從色界到無色界的邊。這個近分定得到的九遍知的果，只能得一個，它怎麼得呢？

「以空無邊處近分起有漏道，能斷色界修惑盡故，唯得色愛盡一遍知果也」，這是指有漏定，以前佛在世時，婆羅門修的，他們得到四禪定以後，進一層，感到四禪還有色身，中國的老子也說，「吾所以有大患者，為吾有身」，這個身是大患的根本，有身就有很多的災患，生、老、病、死都是身的事情。他們也看到這一點，要把身也滅掉，以色界的第四禪定為基礎，來修無色界的定。欣上厭下，羨慕上界無色界的靜、妙、離，厭惡色界的粗、苦、障，基於這樣的心情來修無色界的定，起無色界的近分定，把色界的煩惱斷完。當色界煩惱斷完的時候，得到一個果，色愛盡遍知，這是九遍知當中的一個，空無邊處的近分定能得這一個斷遍知。

「三根本亦爾」，這是無色界的近分定跟根本定的一對來比較。無色界前面三個根本定，空無邊處、識無邊處、無所有處，「除有頂也」，把有頂除開。它們也是得一個斷遍知，一切結盡的遍知。利用這三個定，可以證阿羅漢果，把三界煩惱都斷完，所以也得一個遍知。因為它的數字是一，所以說「三根本亦爾」，也是一個。為什麼要除有頂呢？前面講過，有頂地不能起無漏道，無漏道要明利的智慧。非想非非想若昧若明，這樣的心，要想斷煩惱，得無漏定，不可能。修定不要什麼都不想，糊裏糊塗，只是很舒服，飄飄然，感到身體起了很多的樂觸，感到心裏發熱，發煖之類的。修定的時候會起這些現象，但是你没有智慧，斷不了煩惱，頂多在裏邊享受一段定中的禪樂，禪觸的享樂享完了，會墮下來。

外道為什麼修這個定呢？他也知道身體是災患的根本，而心却是災患的因緣，起煩惱造業都是心，要把這個心滅掉。但身體已經沒有了，心再滅掉，他害怕，怕這個「我」斷掉。外道始終要執著我的，我要長壽，我要怎麼怎麼，或者大我之類的，要維持這個東西，這是他的根本。如果把這個老巢鏟掉了，他修什麼呢？修了半天，本來是為一個我，「我」都沒有了，他還修什麼？所以他知道過患，但是又捨不得放下「我」，就修這個定。這個身體沒有了，心又像有像沒有，到此為止。

來一個非想非非想，這是一個不徹底的辦法，是消極的逃避的辦法。不用智慧來斷除煩惱的根。實際上，什麼叫智慧斷煩惱？煩惱本空，智慧照見五蘊皆空，當場就斷掉了。如果你不能照見五蘊皆空，那永遠斷不了的。這個照空的智慧，在非想非非想天是不能生起的，所以它不能起無漏道。

前面這三個根本定，能起無漏道，得一切結盡遍知的果。前面空無邊處的近分定得一個色愛盡遍知，數字都是一，叫「亦爾」。

俗果二者，俗道果二，謂世俗道，能斷欲界色界修所斷故，得順下分及色愛盡二遍知果。聖九者，謂聖道力，能斷三界見修惑盡，得九遍知果。

「俗果二」，世俗道跟無漏道的比較。「俗果二聖九」，俗道果，用世間道來修得的果有兩個遍知，謂世俗道能斷欲界、色界的修所斷的惑。世間的禪定，婆羅門也能把欲界的煩惱斷完，證初禪，也能把色界的煩惱斷完，生空無邊處，得無色界定。所以，世俗道（世間道）也能夠斷煩惱，證二個遍知，「俗果二」，就是順下分結跟色愛盡這兩個遍知的果。這兩個遍知果通聖（無漏）和有漏。但是，無漏道的聖道，九個果都能得。

「聖九者，謂聖道力，能斷三界見修惑盡，得九遍知果」，這當然，無漏的聖道，這九個遍知，一切都能得。修道所斷的煩惱，欲界、色界，無色界除了有頂地，也可以有漏道斷。有頂地的煩惱，有漏道是斷不了的，一定要無漏道斷。為什麼呢？世間道斷煩惱是欣上厭下，到了非想非非想天，上面更好的沒有了，所以以世間道來斷有頂的煩惱是不可能的，只有無漏道能斷。「聖道力，能斷三界見修惑盡」，三界的見道、修道的煩惱斷完，「得九遍知果」，無漏道能得。

法智三者，法智果三，謂法智力，能斷三界修惑盡故，得修斷三遍知果。類智果二，謂類智力，但能永斷色、無色界修所斷故，得色愛盡、一切結盡，二遍知果。

下邊法智、類智的一對。「法智果三，謂法智力，能斷三界修惑盡故，得修斷三遍知果」，法智能把三界修道的煩惱都斷完，得三個斷遍知，就是五順下分結盡、色愛盡、一切結永盡的遍知，這三個法智能得。

類智的果是兩個，「謂類智力，但能永斷色、無色界修所斷故」，欲界的修惑已經斷掉了，「諸惑無再斷」，不需要再斷。類智是斷上兩界的，只能兩個果，就是色愛盡、一切結盡遍知。欲界的五順下分結，是法智斷的。這是法智、類智的一對。

法智品果六者，品者，類也。法智、法忍，同品類故，名法智品。前說法忍得三果，法智得三果，今法智品，忍智雙說，故得六果。類智品果

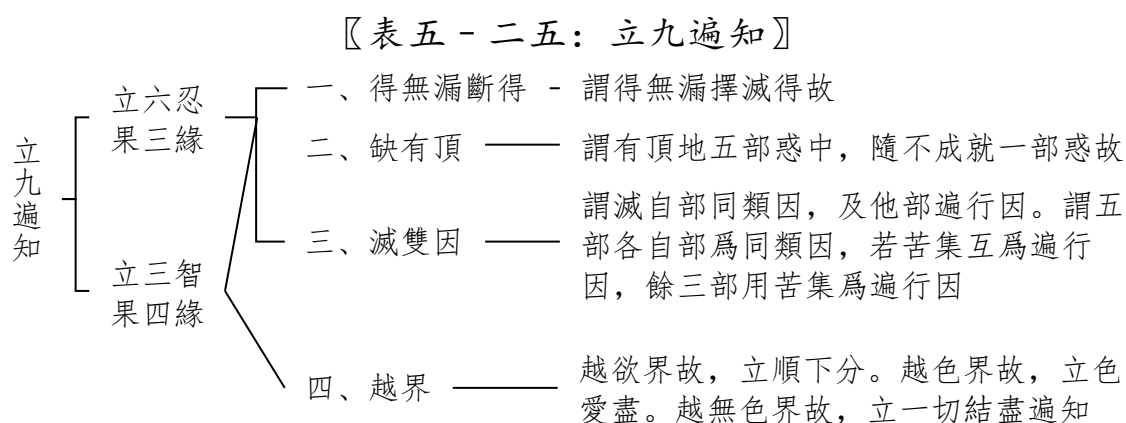
五者，品同前釋。前說類忍得三果，類智得二果，今類智品，忍智雙說，故得五果。

下邊是法智品、類智品。這個品，包含同類的，即法智、法忍和類智、類忍。「品者，類也。法智、法忍，同品類故，名法智品」，品是同類。法智品，是法智同類的，法智、法忍都是同一個種類（品類）的，所以法智品包含法忍。「前說法忍得三果，法智得三果，今法智品，忍智雙說，故得六果」，很簡單，法忍，只有三個果，法智也是三個果，加起來是六個果。

「類智品五果者，品同前釋」，類智品包含類智、類忍，類忍的果是三個，見道的三個果，類智的果是兩個，類智、類忍合起來是五個果。

從此第三，明遍知緣。論云：何故一一斷，不別立遍知，唯就如前九位建立？頌曰：

得無漏斷得 及闕第一有 滅雙因越界 故立九遍知



「從此第三，明遍知緣」，爲什麼要安立九個遍知？

「論云：何故一一斷，不別立遍知，唯就如前九位建立」，每一個斷都是擇滅，爲什麼其他不安遍知，而前面九個要立遍知？

「頌曰：得無漏斷得，及闕第一有，滅雙因越界，故立九遍知」，滿足四個條件纔立遍知。

第一個條件，「得無漏斷得」，要得到無漏道斷的擇滅纔行，有漏道斷的不能算。第二個條件，「及闕第一有」，第一有是有頂，有頂的煩惱五部，就是見苦、見集、見滅、見道、修五部裏邊，斷了一部，叫「闕」。第一有的煩惱至少斷一部，這個時候纔能立遍知。第三個，「滅雙因」，雙因，一個是同類因，一個是遍行因，這兩個因都能夠滅掉纔能安立遍知。這三個條件是針對見所斷煩惱的。

修所斷的，第四個條件「越界」，不但要前面那些，還要越界。五順下分結，這個斷遍知超越欲界，色愛盡遍知超越色界，一切結盡遍知，這個斷遍知超越三界，越界時纔能安立遍知。

所以要符合這四個條件，纔安立遍知。其他的擇滅，沒有符合這些條件，所以不能安立遍知。能夠符合條件的只有九個，安九個遍知。四個條件，第一是得無漏斷得，第二個是缺第一有，第三個是滅雙因，第四個是越界。前面三個，因相是立見道的六個忍果；後面一個越界，是立修道位中的三個智果。

釋曰：且由三緣，立六忍果。一、得無漏斷得，謂得無漏擇滅得故。二、闕有頂，謂有頂地五部惑中，隨不成就一部惑故，不成名闕。三、滅雙因，謂滅自部同類因，及他部遍行因，故名滅雙因。謂五部各自部爲同類因；若苦集互爲遍行因，餘三部用苦集爲遍行因。

「釋曰：且由三緣，立六忍果」，安立見道所斷的六個忍果的條件有三個緣。

第一，「得無漏斷得」，一定要由無漏道斷的。「謂得無漏擇滅得故」，無漏道斷了煩惱，得到擇滅，這是第一個條件。

第二，「闕有頂」，假使在苦法忍起的時候，見苦煩惱斷掉了，無漏斷得是有了，但是有頂的煩惱沒有動，那還不能安立遍知。「闕有頂」，「謂有頂地，五部惑中，隨不成就一部惑故，不成名闕」，在有頂的五部煩惱裏，隨哪一部不成就，消滅了，這個時候叫缺，缺一部就可以算缺有頂。

第三，要「滅雙因」，雙因，同類因、遍行因。「自部同類因」，假使見苦所斷的煩惱，它自己裏邊的同類的，前因後果行相相似的是同類因。還有遍行因，可以緣其他部裏邊的那些，十一個遍行煩惱。這兩個因都能夠滅掉，滿足這個條件纔能安立。三個條件加起來，只有六個忍果滿足。

「謂五部各自部爲同類因」，五部裏邊，自部裏邊的前因後果相似的、行相相同的，這是同類因。他部，是遍行因，「若苦集互爲遍行因」，苦諦、集諦互相可以緣，這一類屬於遍行因，遍行五部。遍行因只有苦集諦下有。「餘三部用苦集爲遍行因」，餘三部，滅、道、修這三部。苦集裏邊的十一個遍行煩惱，也可以做它們的遍行因，可以生起它們的煩惱。

如諸異生，能斷苦集，有滅雙因，闕餘二緣，雖得無爲，不立遍知。若諸聖者，入見道位，至苦類忍現行已前，雖得無漏得，闕餘二緣，不立遍知。謂苦類忍，雖斷有頂惑，猶現在前，而不名闕。至苦類智、集法忍位，雖闕有頂，未滅雙因，未滅集下遍行因故。謂集法忍，雖斷集部，未不成就，故不名滅。集法智位，三緣具故，方立遍知。故後法智、類智位中，所得無爲，皆三緣具，故立遍知。

「如諸異生，能斷苦集，有滅雙因，闕餘二緣」，假使凡夫，他也可能斷苦集，用有漏道斷，把同類因跟遍行因滅掉，但是沒有無漏斷得，也沒有缺有頂，這樣少兩個條件。「雖得無爲，不立遍知」，所以這裏的擇滅得到之後，不能立遍知。有漏的道決定不能斷除有頂的煩惱，因爲有頂是最高，有漏道斷是欣上厭下，

有頂上面沒有再可以欣求的，有頂的煩惱用有漏道斷不了，所以缺有頂這一個條件，在有漏道斷是不可能的。一切凡夫所證的斷得，三個條件中，不符合後頭兩個，不能立遍知。

「若諸聖者入見道位，至苦類忍現行已前，雖得無漏得，闕餘二緣，不立遍知」，聖者見道的時候，從苦法忍，苦法智，到苦類忍現起，苦類忍把上界見苦下的煩惱斷掉，也可以有無漏得，但是還沒有缺有頂，還沒有滅雙因，因為它單是見苦下的，見集下的遍行因還沒有斷掉。「闕餘二緣，不立遍知。謂苦類忍，雖斷有頂惑，猶現在前」，類忍可以斷上界的煩惱，有頂的煩惱也能斷，但是類忍的時候，煩惱的力量衰退了，再也不能生起來，但是它本身的煩惱得還在，沒有不成就，這個時候不能叫缺有頂。忍是正在拼搏的時候，煩惱還沒有死掉；要到解脫道的時候，煩惱纔消滅，這個時候叫不成就。所以苦類忍的時候，不能叫缺有頂。

「至苦類智，集法忍位」，苦類忍後邊是苦類智，苦類智後邊是集諦的集法忍，這個時候，已經把有頂的煩惱消滅了，缺有頂這個條件滿足。但是，集法忍的時候，說「未滅集下遍行因故」，見集下的遍行因沒有不成就，還正在滅。所以集法忍的時候，滅雙因還沒有完。「謂集法忍，雖斷集部，未不成就」，跟前面一樣，雖然正在斷，但是還沒有把它徹底消滅，到第二個剎那解脫道的時候，煩惱不成就。所以在集法忍的時候，煩惱還沒有不成就，煩惱得還在，不能叫滅雙因。

「未不成就，故不名滅」，既然沒有不成就，不能叫滅掉。

到集法智的時候，「三緣具故」，集法智的時候，無漏得當然是得到了，在苦類智的時候，第一有見苦下的煩惱滅了，缺有頂；欲界見集下的煩惱滅掉了，欲界見苦、見集下的煩惱，遍行因全部滅掉了（同類因，見苦下邊有，見集也有，見苦滅掉之後，見苦下的同類因已經滅掉，但是遍行因一定要到集法智的時候纔滅）。見集下的遍行因煩惱滅掉了之後，三緣具足，這時候纔立個遍知。

「故後法智、類智位中，所得無爲，皆三緣具」，以後法智、類智的位裏，三個緣都是具足的，所以立遍知。

為什麼苦集二諦要拼起來立一個遍知呢？因為要滅雙因。苦集下邊都有遍行因，單滅掉見苦下的遍行因，見集下的遍行因沒有滅掉，滅雙因條件還不具足，所以苦集二諦要合攏來，全部斷完了之後，纔立斷遍知。而後邊的滅諦、道諦下的法智、類智起的時候，前面三個緣早就具足了，所以它們可以個別立一個遍知。見滅下的煩惱斷了之後，立一個遍知；見道諦下的煩惱斷了之後，也立一個遍知，因為緣已經夠了。

見道下邊欲界有三個遍知，苦集合一個，滅道各一個；上兩界同樣，苦集合一個，滅道各一個，一共六個遍知。這是見道時，法智忍跟類智忍六個忍的果。

越界者，此明四緣立三智果，謂於前三，加越界故。越欲界故，立順下分；越色界故，立色愛盡；越無色界故，立一切結盡遍知。

第四個條件是「越界」。「此明四緣」，這是第四個緣。「立三智果」，後邊三個修道的智果，不但要前面三個緣，還要加上第四個緣，要有越界。沒有越界，即使有了前面三個，也不能立修道的果。所以修道的智果，三個都是越界的，除了前面的無漏得、缺第一有、滅雙因，還要加一個越界，纔算一個修道的果。

後邊三個裏邊，「越欲界故，立順下分」的斷遍知，第一個是超欲界，超欲界是順下分結斷遍知。「越色界」立一個色愛盡斷遍知。「越無色界」，欲界已經超越，色界、無色界也超越，整個三界都超越了，「立一切結盡遍知」。這是為什麼一切結盡遍知要把前面的都包在裏面。後邊三個斷遍知是修道位的。

五順下分結盡遍知，也要把前面六個忍果也包在裏邊，因為要滿足這四個條件。

雜心論師，總立五緣，於前四上，加離俱繫。謂離自部繫，及他部繫，名離俱繫。與雙因別者，因寬繫狹故也。謂繫唯隨眠，因通相應俱有法也。

「雜心論師，總立五緣」，東方迦濕彌羅的有部是這樣講的，西方雜心論師，他說立五個緣，在前面四個裏邊，再加一個「離俱繫」。

什麼叫「離俱繫」呢？「謂離自部繫，及他部繫，名離俱繫」，離開兩種的繫縛叫離俱繫，即自部、他部的繫都離開了。

「與雙因別者」，跟滅雙因不是一樣嗎？滅雙因的同類因是自部的，遍行因是他部的，但是跟雙因有差別的地方，「因寬繫狹」，雙因的體要寬一點，俱繫的體要狹一點。「謂繫唯隨眠，因通相應俱有法也」，繫只有煩惱（隨眠），而雙因的同類因、遍行因，不但包括煩惱，還包括相應的心王心所，還有生、住、異、滅、得等等俱有法，因的體寬。它們的作用是一樣的，而體是因寬繫狹。離俱繫實際上可以包含在滅雙因裏邊，所以迦濕彌羅的論師不另外立離俱繫。

世親論主基本上是同意前面的，不過把雜心論師的也稍微提一提，但是後來總結，兩個作用是一樣，是體有寬狹的不同，雙因的體要寬一些，離俱繫的體要狹一些，體寬的當然包容狹的。

從此第四，明成就遍知。論云：誰成就幾遍知？頌曰：

住見諦位無 或成一至五 修成六一二 無學唯成一

「從此第四，名成就遍知」，要成就遍知，從人的角度來說，是什麼情況？

「論云：誰成就幾遍知」，哪些人，成就哪些遍知？見道的、修道的、初果、二果、三果、四果，各式各樣的人，每一個成就幾個遍知？

「頌曰：住見諦位無」，在「見諦位」，見道的時候，或者沒有，苦法忍到集法忍的時候，一個遍知也沒有成就。「或成一至五」，或者成就一個、二個、三

個、四個，乃至五個。集法智到道類忍的時候，後邊的五個可以成就，見道位滿的時候，六個忍果都可以成就。

「修成六一二」，修道位的時候，成就六個或者一個、二個。「無學唯成一」，無學道的時候，成就一個。

釋曰：住見諦位無者，見道有十五心，前五心來，無遍知也。

「釋曰：住見諦位無」，見道的時候，有十五個剎那。見四諦，一共有十六個剎那，前十五剎那是見道，最後一個剎那入於修道。苦、集、滅、道四諦，欲界的有苦法忍、苦法智，色無色界的有苦類忍、苦類智，這是苦諦下四個剎那。集諦下邊，欲界的集法忍、集法智，色無色界的集類忍、集類智。然後滅諦下的，欲界的滅法忍、滅法智，色無色是滅類忍、滅類智。然後道諦下邊的，欲界是道法忍、道法智，色無色界的道類忍、道類智。到道類忍這第十五個剎那是見道，第十六個是修道。

見道裏邊，「前五心來，無遍知也」，要到集法智的時候，三個緣纔具足，前面五個心是沒有斷遍知的。苦法忍、苦法智、苦類忍、苦類智、集法忍，這時候滅雙因的條件還沒有足，所以沒有斷遍知；到集法智，滅雙因成就，缺有頂、無漏得前面已經成就，有斷遍知。

或成一至五者，於見道位，至第六集法智，及集類忍，唯成一遍知；至第八集類智，及滅法忍，成二遍知；至第十滅法智，及滅類忍，成三遍知；至第十二滅類智，及道法忍，成四遍知；至第十四道法智，及第十五道類忍，成五遍知；故言一至五也。

從見道開始，「或成一至五者，於見道位」，至第六個心集法智的時候，以及第七個集類忍的時候，得到第一個遍知。

到第八個集類智，及滅法忍的時候，得二遍知。第一個遍知是欲界苦集下的遍知，到第八個集類智這個時候，上兩界苦集下的遍知也成就，第二個遍知成就，滅法忍沒有單獨的得，還是成就前面兩個遍知。

到第十個剎那，滅法智，欲界滅諦下的遍知成就，滅類忍沒有得什麼，附帶在後頭。所以第三個，欲界滅諦的遍知成就，「成三遍知」。

到第十二剎那，滅類智，上兩界滅諦下的斷遍知成就，道法忍沒有得什麼，在滅類智後頭，成就四個遍知。

到第十四剎那，道法智，欲界道諦下的斷遍知成就，成就五個遍知。到第十五剎那，道類忍，沒有再得什麼，因為它還在拼，一共是五個，只有五遍知。所以說，「或成一至五」，到第十五個道類忍都是屬於見道的。

第十六剎那的時候，第六個遍知，上兩界的道諦下的斷遍知成就，這已是修道。見道，或者沒有，或者成就一個，或者兩個、三個、四個、五個，根據見道的智忍來判。

修成六一二者，修謂住修道位，從道類智乃至未離欲染，成六遍知，及離欲者却退亦成六遍知。全離欲染，色愛未盡，成一遍知，謂順下分。或先離欲，來入見道，至道類智，未起色愛盡勝果道時，亦成就一，謂順下分。又從色愛盡起色纏退，及無學位起色纏退，亦成順下分一也。若色愛永盡，成二遍知，謂順下分，及色愛盡。或先離色愛者，來入見道，從道類智，後起色愛盡勝果道，至未全離無色愛前，成順下分及色愛盡二。從無學位，起無色纏退，亦成順下分、色愛盡二。無學唯成一者，謂一切結盡遍知。

「修成六一二」，修道位，到第十六剎那道類智的時候，成就六個忍果。「修謂住修道位，從道類智，乃至未離欲染」，在欲界的煩惱斷完之前，這時有六個遍知。

第六個遍知得到是在第十六剎那，已經屬於修道，但它是道類忍（見道位）的果。「乃至未離欲染」，欲界的煩惱還沒斷，或者斷一品、二品、三品，沒有斷九品，都是成就前面六個遍知，這是一種。

「及離欲者却退」，另外一種，本來欲界的煩惱斷完了，但是他退了，這個時候也是成就六遍知。這是兩種，一種是見了道之後，欲界的煩惱還沒有斷；一種是雖然斷掉了，但是退掉了，這都是成就六遍知。

「全離欲染，色愛未盡，成一遍知，謂順下分」，把欲界九品的煩惱全部離掉，但是色界的煩惱還沒有斷完，這個時候，成就一個遍知。這個順下分結盡遍知，把前面六個都包含在裏邊，這是集遍知。看起來雖然是成一個遍知，這個順下分結盡遍知把前面六個忍果都包含在裏邊，這是一種。

「或先離欲，來入見道，至道類智，未起色愛盡勝果道時，亦成就一」，先是離欲，以世間道把欲界煩惱九品斷完了，再見道，到道類智的時候，一直到把色界的煩惱斷完之前，成就一個遍知，即順下分結盡遍知。

「又從色愛盡起色纏退，及無學位起色纏退，亦成順下分一也」，前面是從下往上修，也有從上退下來的，本來色愛盡遍知得到了，但是起了色界的煩惱，色愛盡的遍知退掉了，那個時候也成就順下分結盡遍知。

還有從無學位，起色纏退，不但是無色界的煩惱起來了，色界的煩惱也起了，只有欲界的煩惱沒有起，也成就一個順下分結盡遍知。這是三種情況，一種是往上進的，還有往下退的兩種。

「若色愛永盡，成二遍知，謂順下分，及色愛盡」，假使把色界的煩惱斷完，成就兩個遍知。一個是順下分結盡遍知，一個是色愛盡遍知，這是第一種往上進的，先見道，再修道。

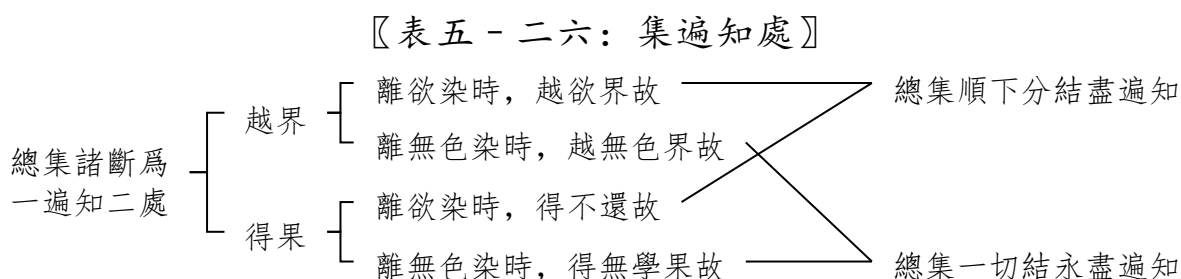
「或先離色愛者，來入見道，從道類智，後起色愛盡勝果道，至未全離無色愛前，成順下分及色愛盡二」，這是第二種上進的。凡夫的時候，以有漏道先把色界的煩惱斷完，進入無色界。這個時候，再來入見道，進入第十六剎那道類智——修道，再起色愛盡的勝果道，這時他無色界的煩惱沒有斷完，成就兩個斷遍知，一個是欲界的順下分結盡遍知，一個是色愛盡遍知。

「從無學位，起無色纏退，亦成順下分、色愛盡二」，假使從無學的果起了無色界的煩惱，色界煩惱沒有起，成就順下分結盡斷遍知、色愛盡斷遍知。因為欲界的煩惱，跟色界的煩惱沒有起，這兩個斷遍知是成就的。這是說，兩個是往上修的，一個是往下退的，都成就兩個斷遍知。

「無學唯成一者」，無學道只成就一個遍知。「謂一切結盡遍知」，這一個遍知包含前面九個。這是從人的立場來觀察，哪一個位次的人，成就幾個遍知。

從此第五，明集遍知。論云：何緣不還、阿羅漢果，總集諸斷，為一遍知？頌曰：

越界得果故 二處集遍知



「從此第五，明集遍知」，明集遍知，為什麼第七、第九，要把前面的都包起來，叫集遍知呢？

「論云：何緣不還、阿羅漢果，總集諸斷，為一遍知」，為什麼不還果時的順下分結斷遍知，要把前面的六個忍果都包在裏邊，說一個遍知？阿羅漢果的一切結盡遍知，也要把所有九個遍知都包在裏邊？

「頌曰：越界得果故，二處集遍知」，這有兩種條件，一是越界，超越三界裏任何一界，叫越界。第二是得果，還要得果。滿足這兩個條件的，在這個地方叫集遍知。整個九遍知當中，只有兩個，順下分結盡遍知跟一切結盡遍知。

釋曰：具二緣故，總集遍知：一者越界，二者得果。離欲染時，越欲界故，得不還故；離無色染時，越無色界故，得無學果故。故於兩果，總集遍知。

「釋曰：具二緣故，總集遍知」，要具足兩個條件，纔把所有的遍知合攏來安一個遍知。第一是越界，超越欲界，或者色界，或者無色界；第二是得果，得初果、二果、三果、四果都可以。

要滿足兩個條件，不是每一個都行。初果、二果，不越界。初果，欲界的煩惱沒有斷完，一品不斷到斷五品的都叫初果，還要七返生死，沒有超出欲界。二果，斷了六品，欲界還得來一次，也沒有超欲界。三果是不還果，不到欲界來了，這是越界。所以得三果的時候，超越欲界了，這個時候，纔安立集遍知，就是順下分結盡斷遍知。

「離欲染時，越欲界故」，當欲界的九品煩惱斷掉，超越欲界，同時又得不還果，這個時候要集遍知。「離無色染時」，當無色界的煩惱斷完，超越無色界，這個時候，「得無學果」，也是越界得果，兩個條件滿足了。所以說，這兩個地方安立集遍知。而色愛盡遍知，色界的煩惱斷完了，但是三果在前面得到了，四果還沒有得，不能安立集遍知。

從此第六，明得捨遍知。論云：誰捨、誰得，幾種遍知？頌曰：

捨一二五六 得亦然除五

「明得捨遍知」，如何得遍知，如何捨遍知？

「論云：誰捨、誰得，幾種遍知」，哪些人捨幾個遍知，哪些人得幾個遍知？這個問題本來也很麻煩，世親菩薩把它有條理地歸納起來，只有半個頌。

「頌曰：捨一二五六，得亦然除五」，捨的時候，捨一，捨二，捨五，捨六。得，得一，得二，得六。這個頌很簡單，下邊解釋。

釋曰：捨一者，謂無學道退，捨一切結盡一遍知也；及色愛盡退，捨色愛盡遍知；並全離欲退，捨五順下分一遍知也。捨二者，謂諸不還，從色愛盡，起欲纏退，捨色愛盡，及順下分，二遍知也；及得阿羅漢時，亦捨前二遍知也。捨五者，謂先離欲，來入見道，至道類智，證不還果時，得順下分一，捨前見道五遍知也。言捨六者，謂未離欲聖，得離欲時，得五順下分一遍知，捨前忍果六遍知也。

「釋曰：捨一者，謂無學道退，捨一切結盡一遍知也」，當無學道，阿羅漢退的時候（有部說，阿羅漢會退，但不是永遠退，這一輩子決定會重新得到阿羅漢果的，不會再流轉生死），一切結盡斷遍知就沒有了，捨掉一個。

「及色愛盡退，捨色愛盡遍知」，或者得了色愛盡的三果聖者，假使色界的煩惱起來，捨一個色愛盡遍知。

「並全離欲退，捨五順下分一遍知也」，三果本來欲界的煩惱斷掉了，色界煩惱還沒有斷，這個時候，假使他欲界的煩惱又起來了，就把五順下分結盡遍知也捨掉了。這是「捨一」，有三個情況。

「捨二」，捨兩個斷遍知，有什麼情況呢？「謂諸不還，從色愛盡，起欲纏退，捨色愛盡，及順下分，二遍知也」，假使不還果，本來色界煩惱斷掉的，他現在不但色界煩惱起了，欲界的煩惱也起了，那要捨兩個，色愛盡遍知和順下分結斷的遍知。

得阿羅漢的時候，「亦捨前二遍知也」。從不還果證阿羅漢果的時候，在不還果階段斷了色界煩惱，有順下分、色愛盡兩個遍知，證阿羅漢果後，得到了一切結盡遍知，這個遍知包含前面所有的遍知，就捨掉了順下分和色愛盡遍知。

捨三捨四的沒有。「捨五」，「謂先離欲」，先是離欲，「來入見道」，是超越證。先是把欲界的九品煩惱，用有漏道斷掉，然後進入見道，到道類智的時候，證不還果，得到一個順下分結盡的斷遍知，前面五個忍果的遍知就沒有了。得了順下分結盡遍知，把前面都包在裏邊，所以說前面五個遍知就捨掉了，得一捨五。

「捨六者，謂未離欲聖，得離欲時，得五順下分一遍知，捨前忍果六遍知」，那是一般的按次第上去，不是超越證的。這個聖者從見道到第十六剎那，得了六個遍知，後來他修道，把欲界煩惱斷完之後，得到一個五順下分結盡遍知，前面六個果就捨掉了，所以捨六個遍知。

得亦然除五者，謂得遍知，有得一、得二、得六，如前捨數，故言亦然，唯除得五。言得一者，謂得未得九遍知中，一一漸得，皆名得一。前見道位，成二、三、四、五等者，約成就說，成通先後故也。得唯據初，故漸得中，無有初得二、三、四、五等遍知也。此下言得二、六者，唯約退位得說，非據漸得也。及從無學，起色纏退，亦名得一，謂順下分。言得二者，謂從無學，起無色纏退，名為得二，謂色愛盡，及順下分。言得六者，謂從不還退，一剎那中，得忍果六也。

「得亦然除五」，得跟捨一樣，「謂得遍知，有得一、得二、得六」，「如前捨數」，得一、得二、得六，跟前面捨的數字一樣的。「亦然」，得五是没有的。

怎麼「得一」呢？「謂得未得九遍知中，一一漸得」，九個遍知當中，本來是一個也沒有，按次序來，一個一個地得。所以，「前見道位，成二、三、四、五等者，約成就說，成通先後故也。得唯據初，故漸得中，無有初得二、三、四、五等遍知也」，這裏邊又牽涉到成就跟得的問題。得，簡單說一下，假使給你一塊錢，得一次一塊錢；第二次又是給你一塊錢，又得一次一塊錢；給你五次，每一次得都是一塊錢，你總共有了五塊錢。成就是看總數的，第五次給你，你得一塊錢，但却成就五塊錢。得是最初一剎那，成就是得了以後，一直下去的，所以成就和得不一樣。

見道位的，成就一，成就二，成就三，成就四，成就五，但是得的時候，都是得一個。這一段文是解釋得、成就不一樣。假使沒有得到九遍知的，你往前進，一個個得的時候，都叫「得一」。

前面那個頌，「住見諦位無，或成一至五」，這個是說成就，可以成就一，成就二，成就三，成就四，成就五，前後要加起來看。

「此下言得二」，得二是什麼情況？「唯約退位得說」，往前進的時候得二是不可能的，退的時候可以得兩個得，也可以得六個。比如阿羅漢退得兩個，從不還退，得六個。

「唯約退位得說，非據漸得也」，不是按次一個一個得來說。退的時候，前面高的退掉了，有一個，或者兩個，或者六個可以一下得到。「從無學，起色纏退，亦名得一」，假使無學道，起色界的煩惱，欲界的煩惱沒有起，他捨掉一個一切結盡斷遍知，同時他得到一個順下分結斷遍知，這是得一。

「得二者，謂從無學，起無色纏退，名為得二。謂色愛盡，及順下分」，得二的，阿羅漢起了無色界的煩惱，捨了一個一切結盡斷遍知，得了色愛盡斷遍知和順下分結斷遍知兩個。

「得六者，謂從不還退，一剎那中，得忍果六也」，不還果，本來有五順下分結盡遍知，是一個總的，但是起了欲界的煩惱，順下分結斷遍知就沒有了，得到六個忍果，六個斷遍知，這是得六。得一、得兩是有，得三、得四、得五都沒有，按照實際情況來說，沒有這些例子。

整個《俱舍》的難點，最高、最多的，都在「隨眠品」裏邊，總算是越過了。好像爬山一樣的，這座山一個山頭，一步一步地爬，累得不得了，畢竟爬過了。我們記得上五臺山的時候，朝中臺、西臺這些還不見得太累，朝北臺，那確實是辛苦。五臺山的山形很厚，你從這邊看上去，以為這是頂，但是跑到這裏，上面還有，再跑上去，上面還有，吃力得不得了。如果一個人跑，就往後退了。我們去的時候有二十九個人，實在吃力的時候，休息一下再爬，反正人多氣壯，如果一個人就害怕了，荒蕪人煙，到處是雪，夏天上面還有雪的。

「隨眠品」這樣一座山畢竟爬過了，下邊是順了。順在哪裏呢？順在要走還滅道路。流轉生死的階段過了，下邊是從凡夫走到聖者的道路，前面的「世間品」是果，「業品」是因，「隨眠品」是緣，流轉的因、緣、果全部講完了。現在開始是還滅的因、緣、果，這是我們要求的東西。前面要捨，後面要得，前面要厭，後面要求，這是我們學道的人的分界綫，下面是「賢聖品」。

思考題

分別隨眠品第五（卷十九至二一）

- 一 何謂隨眠？其體云何？
- 二 試釋六隨眠、七隨眠、十隨眠。
- 三 何謂有貪？以何義故立有貪名？
- 四 試比較欲貪、有貪之同異。
- 五 隨眠中幾是見性，幾非見性？何謂見性？
- 六 依何義說九十八隨眠？
- 七 何謂八十八使？
- 八 何謂五部？五部中以見、修又如何分？
- 九 何謂見所斷惑、修所斷惑？
 - 一〇 試釋迷理惑、迷事惑、見惑、思惑。
 - 一一 用自己語言，簡要說明八十八使、九十八隨眠、一百零八煩惱。
 - 一二 解釋「若緣見此所斷爲境，名見此所斷；餘名修所斷」。
 - 一三 何名見所斷，忍所害故？修所斷，智所害故？
 - 一四 有部宗認爲見、修所斷，爲決定否？
 - 一五 爲什麼忍所害隨眠，有頂唯見斷？爲什麼餘通見、修斷？
 - 一六 智所害唯修，詳述聖、凡斷之差別相。
 - 一七 五見之自體云何？
 - 一八 試述薩迦耶見，經、有二部之不同解釋。
 - 一九 云何執斷、常？
 - 二〇 云何撥無？
 - 二一 云何劣謂勝？
 - 二二 云何「非因道妄謂」？
 - 二三 解釋「戒禁取」。
 - 二四 云何非因執因二種（依論文釋）？
 - 二五 非因執是因，云何此見非見集斷？
 - 二六 道諦下戒禁取，如何安立？
 - 二七 顛倒有幾？其體云何？
 - 二八 安立四倒，共具幾因？
 - 二九 云何四倒不增不減？
 - 三〇 經云有想心見三倒，論但說見，如何通釋？
 - 三一 十二倒是見所斷，抑修所斷？依有部、分別部、經部各別說之。

- 三二 慢差別有幾？
- 三三 云何七慢？一一述之。思維觀察自己具幾慢。
- 三四 云何九慢？一一述之。思維觀察自己具幾慢。
- 三五 九慢與七慢之關係如何？一一細述之。
- 三六 七慢、九慢屬何所斷？
- 三七 「有修斷不行」指哪些法？
- 三八 何等諸法，聖者未斷而不起？何以故？
- 三九 九十八隨眠中，幾是遍行、幾非遍行？
- 四〇 何謂遍行？遍行有幾義？
- 四一 何謂上緣惑？上緣惑有幾？如何而緣上地？
- 四二 何故身、邊二見非上緣惑？
- 四三 除十一遍行隨眠外，尚有何法遍行所攝？
- 四四 九十八隨眠中，幾有漏緣、幾無漏緣？
- 四五 云何「相應及不共無明」？其體是一是二？
- 四六 何故緣滅三惑唯緣自地滅？
- 四七 詳細說明「緣道六九地」。
- 四八 何謂法智品道、類智品道？
- 四九 細釋「由別治相因」，此句說明什麼問題？
- 五〇 法智品道能治色、無色，何故不為八地各三隨眠所緣？
- 五一 詳釋論文「即由此因，顯遍行惑，有緣諸地苦集無遮，境互為緣因，非能對治故」，此段文說明什麼問題？
- 五二 什麼叫非無漏緣惑？其體有幾？
- 五三 非無漏緣惑為什麼不緣無漏？
- 五四 何謂所緣隨增、相應隨增？
- 五五 九十八隨眠中，幾由所緣故隨增？幾由相應故隨增？
- 五六 無漏緣上緣惑，有所緣隨增否？為什麼？
- 五七 九十八隨眠中，幾不善幾無記？
- 五八 經部宗與有部宗對身見有何不同觀點？
- 五九 何謂不善根？幾是不善根？幾非不善根？
- 六〇 何謂無記根？無記根有幾？
- 六一 經部宗說無記根與有部有何不同？
- 六二 前云無記，經中所記十四無記，亦此中攝耶？
- 六三 問答方式總有幾種？
- 六四 經中所說與此論所說，有無差別之處？
- 六五 何謂十四無記？一一細釋之。
- 六六 十四無記云何皆應捨置答？

- 六七 云何名「繫」？「繫」與「緣」有無不同？
- 六八 過去、現在、未來何等隨眠能繫何事？
- 六九 何謂「自相」、「共相」？「自相惑」、「共相惑」？
- 七〇 六隨中幾是自相惑？幾是共相惑？說明其理由。
- 七一 何謂能繫中「遍行」？
- 七二 有部宗對三世法是怎樣說的？有什麼依據？
- 七三 「二」故，這一論據，是如何論證三世有的？
- 七四 「有境、果故」又怎麼論證的？
- 七五 有部宗中立世差別，有幾種說法？
- 七六 云何「類、相、位、待異」？詳釋之。
- 七七 世親論主就四說中，以誰為最善可依？
- 七八 經部如何破？
- 七九 就經部、有部的辯論中，你自己的看法如何？
- 八〇 諸事已斷，彼離繫耶？設事離繫，彼已斷耶？
- 八一 何謂斷與離繫，用自己的話與比喻來說明其同異。
- 八二 云何諸法，略為十六種？
- 八三 詳述何法何識境？
- 八四 無色界無漏淨識緣色界苦集修斷，具體指何法？
- 八五 結前義一頌「見苦集修斷……能為十識境」，用自己理解來說明。
- 八六 何謂樂根有七？
- 八七 緣樂根識云何有十二？
- 八八 緣緣樂根識云何有十四？
- 八九 何謂有隨眠心？具體有哪些？
- 九〇 有隨眠心有幾？其中隨眠隨增與否？用自己語言表述之。
- 九一 與染心相應惑已斷，云何仍名有隨眠心？
- 九二 云何已斷縛性，不斷伴性？
- 九三 云何無染心唯局隨增？
- 九四 試述十隨眠生起次第及其原因。
- 九五 起惑因緣有幾？一一詳述之。
- 九六 退法根阿羅漢等，唯託境界力生惑，這對修行人說明什麼問題？
- 九七 「漏」何義？漏有幾種？其體云何？
- 九八 「瀑流」何義？共有幾種？其體云何？
- 九九 「軛」是何義？共有幾種？其體云何？
- 一〇〇 「取」是何義？共有幾種？其體云何？
- 一〇一 上二界有昏沉、掉舉二纏，何不立為漏體？
- 一〇二 上二界合為一種有漏，何故？

- 一〇三 輓、瀑流中別立見輓、見瀑流，何故？
- 一〇四 在三漏中，何不別立見漏？
- 一〇五 何謂我語取？
- 一〇六 云何諸見之中，別立戒禁取？
- 一〇七 云何取中不立無明取？
- 一〇八 試比較有部四取與經部四取之同異。
- 一〇九 除前所說隨眠纏，世尊說爲瀑流等四，爲唯這些，抑尚有餘？
- 一一〇 何爲結？結有幾種？共有多少體？
- 一一一 何緣三見名爲見結、二取名爲取結？
- 一二二 何緣纏中嫉慳立爲二結非餘？
- 一一三 論主破云「若纏唯八，此釋可然，許有十纏，此釋非理」，何故？
- 一一四 詳釋十纏家所立七義。
- 一一五 何謂順下分結？此結有幾？
- 一一六 何緣此五名順下分？下是何義？
- 一一七 預流斷六煩惱，何故經說斷三結？哪三結？
- 一一八 何謂順上分結？此結有幾？
- 一一九 貪、掉、慢、癡，色、無色界共八，云何說五？
- 一二〇 試比較順下分、順上分結，並述其關係。
- 一二一 何謂縛？縛有幾種？
- 一二二 何緣說三爲縛？
- 一二三 約自相續，說明三受所有隨增。
- 一二四 約他相續，說明三受所有隨增。
- 一二五 何謂隨煩惱？何故名隨煩惱？其體是何？
- 一二六 何謂纏？纏有幾？何故諸煩惱中唯此立爲纏？
- 一二七 八纏、十纏各依何據？
- 一二八 釋十纏之行相。
- 一二九 說明十纏各各是何根本煩惱之等流。
- 一三〇 詳明「覆諍」之內涵。
- 一三一 何謂垢？垢有幾？
- 一三二 釋六垢之各各行相。
- 一三三 試以三斷門分析纏與垢。
- 一三四 何謂自在起？
- 一三五 試以三性門分析纏、垢。
- 一三六 試以界繫門分析纏、垢。
- 一三七 試以六識相應門分析根本煩惱及隨煩惱。
- 一三八 試就五受相應門分析本惑。

- 一三九 試就五受相應門分析隨惑。
- 一四〇 在五受相應門中，疑在欲界與上界有何不同？
- 一四一 何謂蓋？蓋有幾？爲什麼五蓋唯在欲界？
- 一四二 何緣昏眠和掉悔，皆二法合爲一蓋？
- 一四三 試述昏眠、掉悔二蓋之食、治、用及對修行上起什麼影響？
- 一四四 云何蓋唯有五？
- 一四五 經部釋五蓋與有部有何不同？
- 一四六 詳釋「於彼斷位不知彼所緣；知彼所緣時，而彼不斷」，具體指哪些惑？爲什麼這樣說？
- 一四七 斷惑總有幾因？
- 一四八 何謂「遍知所緣故」？哪些惑斷由此因？
- 一四九 何謂「斷彼能緣故」？哪些惑斷由此因？
- 一五〇 何謂「斷彼所緣故」？哪些惑斷由此因？
- 一五一 何謂「對治起故斷」？哪些惑斷由此因？
- 一五二 一切見惑，亦由對治道起而斷，云何但言修惑？
- 一五三 對治有幾種？一一詳釋之。
- 一五四 道有幾種？與「對治」有何關係？
- 一五五 諸惑永斷，爲定從何？
- 一五六 遠性有幾？各各分別舉例說明之。
- 一五七 頌曰：「諸惑無再斷」，此與有部果位有退，如何通釋？
- 一五八 「離繫有重得」，此頌說明何義？
- 一五九 離繫重得六時，一一詳釋之。
- 一六〇 試述超越證三果人，有幾時得離繫？
- 一六一 何謂遍知？何謂智遍知？何謂斷遍知？
- 一六二 「由斷顯故擇滅名斷」，六離合釋中何釋？
- 一六三 「斷遍知」這一名詞，六離合釋中何釋？
- 一六四 斷遍知有幾？一列名說明之。
- 一六五 試以見、修二道分別九遍知。
- 一六六 五順下分、一切結盡二遍知與其他遍知有何不同處？
- 一六七 何緣色、無色修斷別立遍知，非見所斷（依自己理解詳釋，勿徒抄疏文）？
- 一六八 云何「六對果」？有哪六種？
- 一六九 試述一一對果。
- 一七〇 「未至定能斷三界見、修惑」，試在頌疏中找出依據。
- 一七一 「三根本亦爾」哪三根本？爲什麼要除有頂？
- 一七二 「法智力，能斷三界修惑盡」，在頌疏中找出依據。

- 一七三 「法智」與「法智品」何別？爲什麼說是「同品類故」？
- 一七四 何故一一斷不別立遍知，唯就九位建立？
- 一七五 何謂「無漏斷得」？詳釋之。
- 一七六 何謂「缺有頂」？詳釋之。
- 一七七 何謂「滅雙因」？詳釋之。
- 一七八 雜心論師與毗婆沙師就此有無不同論點？
- 一七九 誰成就幾遍知？
- 一八〇 何故第七、第九總集諸斷爲一遍知？
- 一八一 誰捨、誰得幾種遍知？