

俱舍論頌疏講記

分別界品第一

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（一）

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

（内部整理资料 仅供学习参考）

「俱舍卷」整理說明

由於宗義差別，佛教分為四宗，所謂有部、經部、唯識、中觀，學者循此階梯修學，逐漸達到究竟般若智慧。集萃四宗要籍，形成五論學制，即《俱舍論》《釋量論》《現觀莊嚴論》《入中論》《律論》，以上五論是系統學習佛法的根本教典。

《俱舍論》，全稱《阿毗達磨俱舍論》，譯「對法藏論」，主依有部，兼采經部，以三十卷八千頌之篇幅含攝《大毗婆沙》二百卷十萬頌要義，是根本阿毗達磨中具集大成性質之著作。論分九品，其中「界」「根」二品闡明萬法體用，「世間」「業」「隨眠」三品講述流轉生死諸果、因、緣，「賢聖」「智」「定」三品教授解脫還滅諸果、因、緣，末「破我品」歸結無我。古有讚云：「含藏發智、六足之簠簋，深入四阿含經之關鍵。十二部經思已過半，八萬法門由而可知。」綜之，此論詳細解釋佛陀初轉法輪四諦法要，在修行次第中屬共中、下士道，為大乘基礎。世俗諦之業果緣起亦大乘所需，由此成辦殊勝依身而增上圓滿資糧，方成大覺。此論在古印度內外共學，號稱「聰明論」；五部論中喻如寶藏，以所詮詳廣，猶百寶庫藏。

此論作者世親論師是古印度最負盛名的佛教大師之一，先在西方有部出家，後受兄無著菩薩引導，進入大乘唯識，成為瑜伽行派代表大師。廣學多聞，為世眼目，遍弘三乘，造論眾多，有「千部論主」之譽，被尊「南瞻部洲六莊嚴」之一。高足無數，特出四勝，即：戒律殊勝功德光論師，量理殊勝陳那論師，對法殊勝安慧論師，般若殊勝聖解脫軍。高山景行，仰止無限。

《俱舍論》，陳真諦三藏初譯，唐玄奘法師再譯。玄奘法師門下傳釋《俱舍》，稱三大家，即普光、法寶、神泰。普光詳記玄奘法師口授而成《俱舍論記》（即《光記》），義門廣博，眾說並舉。法寶撰《俱舍論疏》（即《寶疏》），非滯文言，多興理辨。泰疏稍早，惜文不全。《光記》《寶疏》是深入《俱舍論》最直接詳備之註疏，但以其論岐義富，卷帙巨大，一般學者難以洞悉。應晉州刺史賈曾勸請，玄奘法師再傳弟子圓暉法師依《光記》《寶疏》，著成《俱舍論頌疏》，簡明易入，成為學人踴躍受習之廣流通本。在後來諸釋疏中，唐遁麟法師《俱舍論頌疏記》（《麟記》）與唐慧暉法師《俱舍論頌疏義鈔》（《暉鈔》）較受推崇。

然於時下，《俱舍論頌疏》也顯得文深義艱，難以理解，讀者亟需契機能入之讀本。多寶講寺智敏上師多年弘闡《俱舍》，多次講解《俱舍論頌疏》，名稱普聞，廣譽影響。此次整理出版的《智敏上師著述集》之「俱舍卷」，包括《俱舍論頌疏集註》《阿毗達磨俱舍論略註》《俱舍論頌疏表釋》《俱舍論頌疏講記》《俱舍大要講記》，共五種，針對讀者各種需求提供了一套系統教材。

智敏上師根據多年對《俱舍論頌疏》之教學研究，將《頌疏》中疑難名相、義理進行集要註釋，所引用文獻皆出自一般讀者無暇接觸閱讀之論典，如《大毗婆沙》《順正理論》《光記》《寶疏》《麟記》《暉鈔》等。經過整理，遂成《俱舍論頌疏集註》，學人通過此書，可全面、準確、清晰地了解《頌疏》之涵義。

爲便讀者深入經藏，親近大師，敏公對《阿毗達磨俱舍論》亦進行簡要註釋，即《阿毗達磨俱舍論略註》，打開文本，讀其文句，仿佛親聆論師音聲，當面對話。有宿緣善根者，則更契入密微，廣發慧明。

敏公最早於一九六二年即弘揚《俱舍》，八十年代以後在各地佛學院多次講解《俱舍論頌疏》，根據講課錄音整理編訂而成《俱舍論頌疏講記》，以顯豁易懂之語釋，消除今人對於深細法相術語之隔礙，稍前有內部整理流通本，廣受歡迎。

在講課期間，敏公上師爲便學者了解《俱舍》繁複義理內涵，將頌文要義通過表格形式顯現，層次清楚，一目了然，對讀者幫助很大。此諸表格、科判，及思考題等，皆整理在《俱舍論頌疏表釋》一書中。

一九九五年，敏公上師應邀到澳洲弘法，根據聽衆機緣概略講述《俱舍》每品大要，爲初學者進入《俱舍》深義提供一個方便階梯。此次根據講解錄音整理成書，名爲《俱舍大要講記》，適合初學者閱讀。

以上五種著作針對不同層面的需求，構成智敏上師《俱舍》教學的一個有機整體，學人可藉此通達《俱舍》要義，進而了解根本乘有部之精髓，爲學習唯識、中觀打下堅實的基礎。《智敏上師著述集》之「俱舍卷」的整理出版，爲學習《俱舍論》相關論典搭建了一個寬厚易入、深淺有致的平臺，我們樂於見聞、助成讀者在本卷諸書中獲益，共同推動《俱舍》一系的研究與弘揚。祝吉祥！

多寶法幢編輯室
二〇一四年六月

凡例

- 一、本書系根據智敏上師一九九三——一九九四年於浙江三門多寶講寺講釋《俱舍論頌疏》（簡稱《頌疏》）錄音記錄整理而成。內容包括八品二十九卷全部，隨文次第，輯成八冊。
- 二、本書所引《頌疏》原文主要依據《俱舍論頌疏集註》，並參校《大正藏》本與福建莆田廣化寺影印本（簡稱《續藏》本）。
- 三、本書《頌疏》原文由句讀改為標點，註釋中引用古文，亦改為標點。
- 四、本書《頌疏》原文中引用，如論云、本論、發智、六足、婆沙、正理、舊云、新云等等甚多，其中論指《俱舍論》，本論及發智是指《發智論》，六足是指《法蘊足論》《集異門足論》等六部論，婆沙指《大毗婆沙論》，正理指《順正理論》，舊云指《光記》，新云指《寶疏》，尋文易解，一般均未加書名號。（此中書名詳見參考文獻。）
- 五、為便於讀者了解原文結構及大意，作者制有許多表格，一般列於相應原文之後，個別表格係綜合總結，無直接原文對應，列於講釋之處。
- 六、本書總目錄僅列八冊卷次品名。每分冊目錄按照原文主要科目形成，並增加甲、乙等編次，相應內容亦隨文標示於正文天頭及頁眉位置。
- 七、每冊書後附本冊相關思考題，便於參考。
- 八、本書主要參考文獻，列於第八冊之後。
- 九、本書由「多寶法幢」編輯室具體承擔整理核校工作，由於《俱舍論》義理精深，法相微細，限於工作人員學識能力，疏誤不當之處，在所難免，敬祈方家大德慈悲賜正。

多寶法幢編輯室
二〇一六年十月

目 錄

整理說明.....	3
凡 例.....	5
俱舍論頌疏講記 卷一	
緒 論.....	3
阿毗達磨俱舍論略釋記.....	5
俱舍論頌釋疏.....	13
圓暉自序.....	13
六門分別.....	20
壹 明論緣起.....	21
貳 明論宗旨.....	50
叁 明藏所攝.....	57
肆 翻譯不同.....	58
伍 略釋品題.....	61
陸 廣釋文義.....	75
序分.....	80
甲一 正明序分.....	80
乙一 歸敬序.....	80
乙二 發起序.....	94
甲二 隨難別解.....	94
乙一 出對法體.....	95
乙二 釋藏名.....	107
乙三 明說意說人.....	109
正宗分.....	113
總標綱要.....	113
分別界品第一之一.....	128
甲一 標蘊辨異名.....	128
乙一 有為名體.....	128
乙二 有漏異名.....	134
甲二 釋蘊立處界.....	137
乙一 釋蘊立處界.....	137
乙二 明總攝開合.....	177
甲三 釋三科名義.....	181
乙一 釋三法名.....	181
乙二 明教起因.....	187

乙三 明蘊廢立.....	190
乙四 明名次第.....	193
乙五 明名廢立.....	203
乙六 明攝異名.....	205

俱舍論頌疏講記 卷二

分別界品第一之二.....	219
甲四 諸門分別.....	219
乙一 有見無見等三門.....	219
乙二 界繫門.....	231
乙三 有漏無漏門.....	232
乙四 有尋有伺門.....	233
乙五 有所緣無所緣等二門.....	239
乙六 大種所造等二門.....	242
乙七 能斫所斫等三門.....	243
乙八 五類門.....	246
乙九 得成就門.....	255
乙十 內外門.....	259
乙十一 同分彼同分門.....	259
乙十二 三斷門.....	264
乙十三 是見非見門.....	268
乙十四 識所識等三門.....	288
思考題.....	293

俱舍論頌疏講記 卷一

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

(内部整理资料 仅供学习参考)

緒 論

上一個階段，我們講了《印度佛學史分期略說》，這是為《俱舍》開道的。其中講到，原始佛教、部派佛教，是屬於根本教，後來的大乘教，分為瑜伽行派和中觀學派。根本教是從基礎下手，大乘兩派的目的是要證最高的中道觀。這在修行次第裏面也可以很明顯地看出，《印度佛學史》是從平面的角度把整個佛學看一下，從原始佛教到部派佛學，到後來的所謂小乘，再到大乘的瑜伽與中觀。修行次第是講從開始入門到最後證菩提這麼一個過程。

佛教裏最高的見地是中道觀，即緣起性空。但是要證到緣起性空，該怎麼下手？對這個問題，以中觀祖師龍樹菩薩的學風，是以這兩句話概括的：「先分別諸法，後說畢竟空。」先要把所有的法都分別得很清楚，再說它自性空——畢竟空。也就是《心經》說的「照見五蘊皆空」，在空之前，你要先把五蘊是什麼東西分別得清清楚楚，再說它的自性空、畢竟空。如果對它本身還弄不清楚，談什麼自性空呢？無的放矢。龍樹菩薩另外一句話也經常講的：「先得法住智，後得涅槃智。」三乘聖者都是從這裏下手的。

根據修行次第，「先分別諸法」，先要把因果緣起搞得清清楚楚。一個是流轉的因果，一個是還滅的因果。流轉的因果是生死輪迴的因果。如何出輪迴是還滅的因果。這兩方面都離不開緣起，把因果緣起搞清楚之後，然後證入法性空，這是必然的道理。《俱舍》就是從根本的因果緣起下手。

我們學法，按照修行次第，先從根本——下士道、中士道下手，這些就包括在《俱舍》裏面。《俱舍》這部論到底講的是哪一乘？以前有人分判它是小乘。小乘這個名字，是從部派佛學進入初期大乘中間辯論時，對部派佛學的一個貶稱，實際上大乘是部派佛學的繼續。我們說三乘，聲聞也好，緣覺也好，菩薩乘（佛乘）也好，證入菩提都要經過這個次第：先分別諸法，然後得到自性空。我們現在講《俱舍》，也是從中、下士道下手。上士道是不是不講呢？也講一些，但是講得很略。總的來說，《俱舍》這部論不是小乘，而是三乘共通的。在《俱舍》裏邊，固然主要講聲聞，也少許講了緣覺，菩薩乘六波羅蜜多及釋迦牟尼佛成佛的經過也講了一些。所以總的來說是屬於共三乘的，不能說是專門屬於小乘。

從修行次第的角度來看，所謂小乘其實應該叫根本乘。你要進入瑜伽或者中觀，如果根本乘教義不知道，是爬不上去的。根本教義知道以後，不是停留在這裏不上去，這是為進入瑜伽和中觀做一個階梯的。所以說根本乘不是小乘，一定要辨明這一點。大小乘的分判，是從發心上來看的。如果你發的是世間的心，求財求福的，那談不上三乘，最多是人天乘，這只能說避免三惡道，在人天裏享到一些福報，這個不屬於修行。真正的修行，是從下士道開始，要把現世的那些追求放下，至少要把心放到後世去，這樣纔能進入修行的下士道。而著眼於現世的，連下士道都談不上。《俱舍》是為以後的中觀或瑜伽做一個基礎的，所以是根本乘。

世親菩薩著《俱舍》，開始時造了六百個頌。這六百個頌概括了《大毗婆沙》十萬偈——兩百卷的要點。後來加上序分、流通分，共六百零七個頌。這個頌比較簡略，後來迦濕彌羅的國王請他再造解釋，就作了一個廣的《俱舍論》，一般叫《八千頌》（古印度都是以頌來計數的）。頌文很略，《俱舍論》比較廣，唐朝圓暉法師著了一個註解——《俱舍論頌疏》，就是我們現在用的講本。

用這個本子有兩個原因：第一，圓暉法師有傳承。玄奘法師去求學，學好之後，回國來翻譯、傳授。玄奘法師在迦濕彌羅國前後花了約兩年時間，跟當時的大德僧稱法師學習了《俱舍論》《順正理論》等。後來到了那爛陀寺，他的師父是戒賢論師，當時是那爛陀寺的主講。戒賢論師又給他解決了《俱舍論》中的一些疑難^①。戒賢論師的師父，就是極有名的護法菩薩，是唯識宗裏成就最大的一位。玄奘法師的弟子中，傳承《俱舍論》有三大家：普光、法寶和神泰，圓暉法師是第三代。所以總的來說，傳承沒有失掉。第二，圓暉法師根據玄奘法師的系統，把普光法師的《俱舍論記》（簡稱《光記》）裏邊的要點都講到了。現代人的著作，要麼太略，要麼條理沒那麼清楚。雖然《俱舍論》的參考資料不少，但是沒有像《俱舍論頌疏》那麼有條有理的，所以我們採取這一本。

這本書是唐代的著作，文字上當然比現在的著作難懂一點。但這個文字可以說就是當時的白話，沒有什麼艱深的辭藻，是比較平實的。只要我們學過一品、兩品，後面的基本上自己就會掌握了。所以在學第一品的時候，文化水平低的要把文字好好鑽研一下。前面兩篇序文字上是深一點，後面基本上就是一般的法相文章。有人說這本書沒有標點，其實學到後來，不要標點，自己就會點，不是很難。基本上有個規律，大概四個字一點，有時候是六個字一點。學過一品兩品後，自己會掌握這個規律的，並不困難。

^①見《大唐大慈恩寺三藏法師傳》。

阿毗達磨俱舍論略釋記

正議大夫持節諸軍使晉州刺史賈曾 撰

「阿毗達磨」，就是對法，或者廣法、無比法，這是論著的一種體裁，《俱舍論》是屬於這一類的。本書後面廣講阿毗達磨。「俱舍」，就是藏。「論」，即教誡弟子的書。「略釋記」，以簡略的解釋作個記，也就是序。

「正議大夫」「持節諸軍使」「晉州刺史」，這些都是官銜。隋唐以後，以大夫為高級階官稱號，持節是州或郡的長官，管軍事的，所以叫持節諸軍使。晉州是一個地方，今山西臨汾一帶。刺史相當於一個州府的長官，後來的郡太守、知州這一類的，比知縣要大。作序的人叫賈曾，他為什麼要作這篇序呢？有緣起。

昔釋迦去代，過九百年，天親菩薩纂論千部，弘宣蓋遠，發起良多。至於標揭義門，訓剖名相，文約事廣，詞微理明，則此對法藏論尤稱工也。

「昔釋迦去代，過九百年」，這是追溯源流，釋迦牟尼佛涅槃以後，過了九百年的時候。「天親菩薩纂論千部，弘宣蓋遠，發起良多」，「天親菩薩」也翻作世親菩薩，他起先在有部出家，非常聰明，把根本部派的教義都學精通了，造了五百部論，弘揚根本教。後來因為無著菩薩的教化，進入唯識，也就是瑜伽行派。他感到以前弘揚根本部派，有的時候對大乘法門有點毀謗，就又造了五百部論來弘揚大乘的瑜伽行派。所以，他的著作有一千部，五百部弘揚根本部派，五百部弘揚瑜伽行派，叫千部論主，這是很有名的。「弘宣蓋遠」，他的教化影響非常久遠。「發起良多」，闡發的道理也非常多。在這一千部論裏邊，哪些最好呢？

「標揭義門」，什麼叫義門呢？就是在論裏面從不同的角度來討論一個法，每一個角度就是一個門，也叫論門。這是阿毗達磨裏面的常用方法，比如說有漏無漏一個門，有見無見一個門，尋伺一個門。那麼這樣一個一個門來分別觀察一個法，揭示裏面的內涵，就是標揭義門。這樣從不同的角度觀察一個法，用各種義門把它標出來，就會把那個法弄得一清二楚，沒有一點混淆。

「訓剖名相」，把它的法相名詞仔細地分析、解釋。

「文約事廣」，它的文字簡單，但內容非常廣泛。

「詞微理明」，它用的詞非常精妙，講的道理非常清楚明白。世親菩薩的聲明也是非常了不起的。有一個大臣精通聲明，他看到別人用佛教的道理來駁《俱舍論》，沒有辦法駁倒，便用聲明的辦法來破《俱舍論》，說它在文詞方面不行，想在這一點上貶低它。結果世親菩薩造了個論把他駁得體無完膚。所以《俱舍論》的文字水平也是極為高超的，在聲明上也具有極高的價值。

符合「標揭義門，訓剖名相，文約事廣，詞微理明」這些條件的，在世親菩薩那一千部論裏面要算《俱舍論》最善巧了，所以說「此對法藏論尤稱工也」。「工」就是好。「阿毗達磨俱舍論」翻成漢語，就是「對法藏論」。「阿毗達磨」是對法，「俱舍」是藏，所以叫「對法藏論」。

世親菩薩了不得，他的功績很大，弘揚佛教，遍布全印度，闡發的道理也非常之多。這段話強調突出《俱舍論》超勝的地方。

雖源出婆娑^①，本詮論藏，若能究根界之旨，窮世聖之源，辨因果於真俗，祛執滯於人我，乃十二部經，思已過半；八萬法門，由而可知。豈唯但趣小乘，專攻說有而已。

根據玄奘法師的傳承，世親菩薩到迦濕彌羅，隱姓埋名，用了四年時間把《大毗婆沙》學通了。然後他感到裏邊的道理有不透徹的地方，就造了《俱舍論》，以經部的或其他的一些他認為符合佛說的道理來破《大毗婆沙》，很多地方是依經部來破的。世親菩薩造這部《俱舍論》，來源是《大毗婆沙》，似乎範圍不超出《大毗婆沙》。「本詮論藏」，在經、律、論三藏裏邊，《俱舍論》單是屬於論藏，好像範圍不大，其實不然。我們看下表：

【表一一：俱舍論九品三十卷科判表】

一、界品二卷	諸法體	總明有漏無漏	明諸法事
二、根品五卷	諸法用		
三、世間品五卷	有漏果	別明有漏	
四、業品六卷	有漏因		
五、隨眠品三卷	有漏緣		
六、賢聖品四卷	無漏果	別明無漏	
七、智品二卷	無漏因		
八、定品二卷	無漏緣		
九、破我品一卷	明無我理		

(按：俱舍頌爲八品，無破我品。)

第一品「界品」，兩卷，講諸法的體。第二品「根品」，五卷，講諸法的用。一個是體，一個是用，所有有漏、無漏的法都包括在裏邊。

第三品「世間品」，講有漏的果。第四品「業品」，講有漏的因。世間是苦，苦是怎麼來的呢？是造了業來的。業是漏的因。業又是怎麼來的呢？是煩惱推動而

①婆娑：正譯「婆沙」，即《阿毗達磨大毗婆沙論》之略稱，亦作《大毗婆沙》。

來的。煩惱是緣。所以第五品「隨眠品」講煩惱。有漏的果，有漏的因、緣，這是一層。有漏的因果，就是十二支緣起裏的流轉因果，即惑、業、果。

第六品「賢聖品」，講無漏的果，即修無漏法能感什麼果。要得到這樣的好果，要修智慧。佛教裏邊第一強調的是智慧，沒有智慧，一事無成。你要避免世間苦，比如三惡道的苦，要知道那些有漏的因果，避免造五逆十惡，這要有智慧。無漏的果是要出世的，需要戒定慧、聞思修，那更要有智慧。真正要得到無漏果的因，就是智慧，所以第七品是「智品」。有了這個因，還要緣，緣就是「定」。單是有智慧沒有定，這個智慧是不鞏固的，所以一定還要有定，由定生慧。生了慧之後，可以證到無漏之果，所以第八品是「定品」。這三品是無漏的因果。

第九品「破我品」，在《俱舍論》的六百頌裏邊是沒有的。有的人說是後加的，但是論裏面有這一品。究竟是原論裏有的還是後來加進去的，說法很多，我們不去考證那些，這個頌到八品為止。整個《俱舍論》的結構清楚了。

「若能究根界之旨」，「根」，「根品」；「界」，「界品」。「界品」「根品」講一切法，包括有漏的和無漏的，它們的體和用，是這兩品講的。意思是，假使你把「根品」「界品」裏邊講的道理，「旨」裏面深的意思，都能夠究竟明白，「究」是探究。「窮世聖之源」，「窮」把這個道理追根到底徹底明白。「世」，「世間品」；「聖」，「賢聖品」。「世間品」的「源」就是「業品」和「隨眠品」。「源」就是源頭，也就是因緣，隨眠是緣，業是因。「賢聖品」的「源」呢？是「智品」「定品」。所以你要把這兩種有漏、無漏的因果搞清楚。「辨因果於真俗」，「世間品」「業品」「隨眠品」，這是流轉的有漏的因果；「賢聖品」「智品」「定品」是還滅的無漏的因果。把這兩層因果弄明白，然後在這中間，「祛執滯於人我」，把人我執去掉。我們講十二緣起的時候已略略講了，「無我唯諸蘊」，這十二支緣起裏邊沒有一個「我」在流轉，是什麼在流轉呢？就是五蘊。所以說，你把流轉生死的與還滅證聖的——有漏、無漏兩層因果搞清楚之後，就能把執著於「人我」的「人我執」去掉。

如果能弄明白《俱舍論》講的這些道理，「十二部經，思已過半」，佛說的經，你大部分已經知道了。還有小部分是瑜伽跟中觀。上層建築還沒有講，根本的基礎全部講了。「八萬法門，由而可知」，這是證教。佛教分教、證二門，教正法是十二部經，證正法（修行證道）是八萬四千法門。也就是說，學了《俱舍》，十二部經一大半都知道了；修行方面的八萬四千法門也「由而可知」。雖然還不是佛教的全貌，但是根本的東西抓住了，往上再加一層（瑜伽、中觀）就行了。

「豈唯但趣小乘，專攻說有而已」，從這一點看，《俱舍論》豈但是二乘（小乘）的法，豈但是只講證小乘阿羅漢果呢？而且也不是專說有部的。因為《大毗婆沙》是有部的，有人以為《俱舍》的範圍總超不出有部。但實際上《俱舍》把十二部經裏邊一大半都講了，八萬四千法門也可由此而知。所以它的範圍不限於小乘，也不是單講有部。

這部論，有的叫做《說一切有部阿毗達磨俱舍論》，把有部的帽子戴上去了。其實，本論遠遠地超出有部的範圍，也不是二乘。根據有的說法，《俱舍》是根本乘。如果我們要進入瑜伽、中觀，沒有根本乘這個基礎，你是上不去的。歐陽竟無是一位研究唯識的法相家，他曾經說，假使研究法相唯識，而沒有學過《俱舍》，那等於無本之木，一棵沒有根的樹；無基之屋，一棟房屋沒有地基，或地基打得馬馬虎虎、縹縹皮皮（俚語：浮於表面）的，是不牢固的、要垮的。所以說學法相唯識，一定要先學好《俱舍》^①。

學中觀，更需要《俱舍》，因為從唯識再上一層，纔進入中觀。《四宗要義》裏面很清楚，分了四個層次，即先學有部，再是經部，然後進入瑜伽（唯識），最後是中觀。這樣子幾個層次上去，那學的東西就踏踏實實，一絲不苟。尤其是學空性，若要知道中觀的空性，先要知道瑜伽的空性；要知道瑜伽的空性，先要知道經部的空性；要知道經部的空性，先要知道有部的一切有。「先分別諸法」，把有部的一切法都知道以後，纔能談得上空。空並不是一下子什麼都沒有的空，那樣空空蕩蕩的，就是過去所謂的「鳥空」，鳥在天上飛，「空、空、空」，這是不踏實的空，沒有用。真正的空性要一層層地上去，先是經部的空，然後進入瑜伽的空，把一切外境全部空完，只留下一個阿賴耶識。然後把這個阿賴耶識也掃掉，纔是進入中觀的空，要這樣學纔踏實。否則，浮於表皮，這本書看看，那本書看看，看了半天，真正什麼叫空，還是搞不清楚。

要學空性，並不是那麼容易的。一般學得沒有那麼踏實，就會偏到一邊去。前面在《印度佛學史》講過，初期大乘思想的出現，本來是糾正有部的「有」與大眾、方廣的「空」。凡夫的心總是要執著一邊，不是執空，就是執有。初期大乘龍樹菩薩的般若中道觀糾正了這個偏差，時間久了，很多人又執著到空的一邊去了。後來無著、世親菩薩出來，講三性，遍計所執性、依他起性、圓成實性。三性中為什麼要講圓成實性是有呢？就是為了對治當時的人偏於空的一邊。月官論師跟月稱論師辯論的時候，當時評價說龍樹菩薩的宗派有毒、也有甘露，而彌勒菩薩的瑜伽行派比較安全。這也是說龍樹菩薩的空觀，如果學得不好，會落到偏空的一邊去。

有些人理解空性時就是把緣起忽略了，偏於空的一邊。有些人學的時候，經要最高的，直接要大乘，而且要最高的圓教、頓教，不斷地拔高。高了半天，事實上的表現沒有。大乘是要利益衆生，要發菩提心、行菩薩行，而我們這一方面好像做得還不行。什麼原因？就是因為空到一邊去了，執了空的方面，而忽略了緣起方面，認為六度裏面這些要求身體力行的事情可以不做，只要空，空了以後就什麼都解決了。「自性本具萬法」，只要心一空就好了，這樣對行菩薩道的方面就忽略了。要避免這種情況，要從根本下手。《俱舍》就是根本法，廣講那些「有」的法，不是說執著的有，而是清楚地辨析兩層因果。先講萬法的體，再講萬法的用。

^①見歐陽竟無《阿毗達磨俱舍論敘》。

然後一層講有漏因果，再一層無漏因果，講得很仔細，按照這樣學進去，不會墮了一邊去，可以避免那些所謂的「豁達空」。

大唐三藏玄奘法師，躬得梵本，再譯真文；其徒大乘光法師，親承密誨，初傳正釋。既盡善矣，又何加焉？

這段是讚歎玄奘法師。「大唐三藏」，唐朝時候的三藏法師。玄奘法師學好瑜伽行派，帶回好幾千卷的梵本經論，然後組織翻譯，其中一部就是《俱舍論》。為什麼叫「再譯」呢？因為這是第二次譯。《俱舍論》第一次翻譯是在陳朝的時候，真諦三藏來華翻譯多部經典，期間本來想回去，不料風向轉變，船隻漂回廣州，他就停留在廣東嶺南地方，大家請他翻了《俱舍論》，共二十二卷，叫《俱舍釋論》，現在藏經裏有這部書。這是《俱舍論》的第一次翻譯，唐朝的玄奘法師是第二次翻。

為什麼要翻第二次？因為當時中國的佛教有些混亂，各家所言均有不同，到底怎麼回事搞不清楚。於是玄奘法師發心去留學，想親自去看看，佛教的原來面目是怎樣的。到達那爛陀寺後，親近戒賢論師，學的是瑜伽行派，也學了《俱舍》等論。他看前面真諦三藏翻譯的《俱舍》，認為有些地方有缺點（後來有考證說他們傳承不同），玄奘法師重新翻了一次，所以叫「再譯真文」。「真文」指《俱舍論》，意思是世親菩薩造的是一點不錯的，叫「真文」。

「大乘光」就是玄奘法師的弟子普光法師。當時玄奘法師傳過一次菩薩戒，普光法師受了菩薩戒，他專門弘傳玄奘法師的《俱舍》，人們尊他叫「大乘光」。

「親承密誨」，玄奘法師邊譯邊講，光法師記錄下來，叫《光記》，這在藏經裏有，共三十卷，很長一部。他得到玄奘法師的傳承，「密誨」就是口傳。「初傳正釋」，普光法師把《俱舍論》的解釋第一次傳了下來。

「既盡善矣，又何加焉」，《俱舍論》本身講的範圍很廣，玄奘法師譯講的時候，又把當時古印度一些學派的東西都講出來了。既然玄奘大師翻的《俱舍論》比以前的更完善，講得也透，普光法師的筆記《光記》又好又全，已經算盡善盡美了，其他的註解可以說不需要了，那為什麼還要著《俱舍論頌疏》呢？

然論歧則說繁，義富則辭黷，學徒始習，難以兼功。

雖然《光記》好得不得了，但是「論歧」，頭緒紛繁。如果去翻一下《光記》就知道，它裏面講的是細得不得了。乍一看，把頭都看昏了，一共三十卷，以前木刻本是二十本。「義富則辭黷」，裏面講的道理非常豐富，各式各樣的說法，頭緒一多，說的話就繁。「學徒始習，難以兼功」，初學的人要一下子把它學完很困難。賈曾是做官的，有公務，像這樣細緻的書他沒有時間學。

有圓暉上人者，慧炬熾然，戒珠融朗；後來之美，先達所印；幼好斯文，長而獨得。嘗因暇日，見爲討論。余時迫俗塵，倦於周覽，乃求略釋，先辨頌文。良願不違，欣然默受；舊德聞已，深相激讚。居諸未幾，刪削遽成。

「有圓暉上人者」，有一位圓暉上人，「上人」是恭敬的稱號，上覺之人。

「慧炬熾然，戒珠融朗；後來之美，先達所印；幼好斯文，長而獨得」，這是讚歎圓暉上人。他從小非常聰明，他的智慧就像火炬，火炬可以照破黑闇，他的智慧可以通達一切道理，把無明的黑闇都除掉。「戒珠融朗」，他持戒非常清淨，可以明珠來比喻。《法華經·譬喻品》裏邊有這句話，叫「持戒清淨，如淨明珠」，比喻法師持戒的精嚴清淨，一點沒有犯，好像明珠一樣，裏面一點雜的東西都沒有。

「融」是大明，比明的程度還要高一點。「朗」也是亮的意思。「後來之美」，後起之秀。「先達所印」，前輩的那些大善知識，都印可他，說這個人是了不得的，會有成就的。「幼好斯文，長而獨得」，圓暉上人從小就歡喜研究《俱舍》這部書，長大以後，有特別的心得。

「嘗因暇日，見爲討論」，賈曾和圓暉法師是好朋友，經常在一起。古代的大官一般都歡喜跟那些比較高尚的、有學問的出家人一起，經常問問道。唐朝的時候，出家都是要考試的，考不上的人不能出家，要求很嚴。那些文學根基差一點的，就沒有資格出家。能出家的一般學問都很好，對佛教也有研究，做官的士大夫們都歡喜跟他們交往談論。「余時迫俗塵，倦於周覽，乃求略釋」，這時賈曾在做官，俗塵世間的事很多，時間匆迫。對於普光、法寶的那些註解沒有時間精力去閱覽，希望得到簡單的解釋。「先辨頌文」，他希望誰能夠把《俱舍》六百頌解釋一下，於是就向圓暉上人提這個要求，因爲上人學得非常好。如果學得不好，跟他提沒有用，寫不下來，上人本來對《俱舍》也特別有心得。

「良願不違，欣然默受」，圓暉上人悲心很大，既然賈曾有這個要求，這麼好的善願，自然不忍違逆，他「欣然默受」，很高興地默然地接受，答應了。「舊德聞已，深相激讚」，舊德，就是當時的大德們，聽了這個事情都很讚歎。「居諸未幾，刪削遽成」，「居諸」，這是《詩經》裏的話，「日居月諸，照臨下土」，「居」「諸」都是助語詞，太陽啊，月亮啊，照耀我們這個大地，指光陰。「居諸未幾」，沒過多久時間，因爲他很熟悉這本書，所以答應之後，「刪削遽成」，把那些繁的去掉，重要的取下來，很快地著成了這本書。這本書有怎樣的好處呢？

以簡則易知，有功則可久；雖允在家之請，乃爲有學之資。賢人之業，其不泯矣。

「以簡則易知」，因爲它簡單一點，學起來容易理解，容易接受。「有功則可久」，這樣使一般的初學者都能夠深入到《俱舍》的義理裏邊去，功德很大，可以流傳永久。「雖允在家之請，乃爲有學之資」，雖然請法的人是在家人，但是《俱

舍論頌疏》寫出來之後，能成為「有學之資」。「有學」指見道以上、無學以下的聖者，所有的初、二、三果，包括菩薩都是有學。要證到有學，這個資糧就是《俱舍》，所以說《俱舍論頌疏》這部書，雖然求法的是一個在家人，但是一切修行人要證到有學的果位，這個資糧就靠《俱舍》，它的重要性並不限於在家居士。「賢人之業，其不泯矣」，賢人是有賢德的人，他的事業是不會泯滅的。

上人自陳作意，已題別序。以余本緣所起，欲重宣揚，嘉旨再三，故疏此記。俾夫後身廣慧，遙證通方，過去衆賢，永慚偏識云爾。

「上人自陳作意，已題別序」，圓暉上人自己也寫了個序，表達他自己作這部《頌疏》的一些意思。這裏的序是賈曾所寫。「以余本緣所起，欲重宣揚，嘉旨再三，故疏此記」，因為是賈曾發起請法的，圓暉上人請賈曾寫一篇「記」，「記」也是序的意思。「欲重宣揚」，要再說一遍《頌疏》的緣起。「嘉旨再三」，上人再三吩咐，他就寫了這篇記。

「俾夫後身廣慧，遙證通方」，根據唐法盈《俱舍論頌疏敘記》，世親菩薩捨壽，往生兜率，蓮華纔開，即下華臺，禮拜彌勒。彌勒菩薩讚歎他「善來，廣慧」，廣慧即世親菩薩後身之名。上面這句話意思是說，使《俱舍》論主世親的後身廣慧菩薩遙為圓暉法師著疏作證明，釋此博通之教，可以信受從學。

「過去衆賢，永慚偏識」，出自《大唐西域記》，衆賢即衆賢論師，偏識指《順正理論》。衆賢論師造《俱舍雹論》，欲辯破《俱舍》，維護有部正義。後生病快要不行了，讓人將論交世親菩薩閱正，世親菩薩改題《順正理論》。前面這句話意思是說，讓過去的衆賢論師對《順正理論》的偏識未達之說永感慚愧。

這是從兩方面來映襯圓暉法師所著《俱舍論頌疏》的價值。事實上，此疏著成，很快流通開來，成為研習《俱舍論》的一本重要的釋疏，流傳至今，依然講學不斷，饒益廣泛。下面引《俱舍論頌疏敘記》一段文字延伸閱讀。

後身廣慧，西域記第五云：天親、無著、師子覺三賢哲每相語曰：凡修行業，願覩慈氏，若先捨壽，得遂宿心，當相報語，以知所至。其後師子覺先捨壽命，三年不報。世親菩薩，尋亦捨壽，時經六月，亦無報命。時諸異學咸皆譏誚，以為彼二賢流轉惡趣，遂無靈鑒。

其後無著菩薩於初夜分，正為門人教授禪法，燈光忽翳，空中大明，有一天仙乘空下降，即進階庭，頂禮無著。無著曰：爾來何暮，今名何謂？對曰：從此捨命，往覩史多天，慈氏內衆蓮華中生。蓮華纔開，從華臺下，禮拜慈氏。慈氏讚曰：善來廣慧，善來廣慧。旋繞纔周，即來報命。無著曰：師子覺今何所在？對曰：我旋繞時，見師子覺在外衆中，耽著欲樂，無暇相顧，詎能來報矣。準西域記，世親房在健

陀羅國，於此造俱舍論。今此意云，使廣慧菩薩遙證疏主釋此通方之教也。

過去衆賢永慚偏識者，西域記第四云：僧伽跋陀羅（此云衆賢）迦濕彌羅國人也。聰敏博達，幼傳雅譽，特深研究說一切有部毗婆沙論。時有世親菩薩，秉心玄道，求解言外，破毗婆沙師所執，作阿毗達磨俱舍論，論辭義善巧，理致精高。衆賢修覽，遂有心焉。於是深研鑽極十有二年，作俱舍論二萬五千頌，凡八十萬言。凡所製論，言深致遠，窮幽洞微。復告門人曰：以我逸才，持我正論，遂屈世親，挫其鋒銳，無令老叟獨擅先名。於是學徒四三俊彥，持所作論，推訪世親。

世親是時，在北印度磽迦國奢羯羅城，遠傳聲聞衆賢當至，世親聞已，即治行裝。門人懷疑，前進諫曰：大師德高先哲，名擅當時，遠邇學徒，莫不推謝，今聞衆賢，一何遑遽，必有所下，我曹厚顏。世親曰：吾今遠遊，非避此子，顧此國中，無復鑒達。衆賢後進也，詭辨若流，我衰耄矣，莫能持論，欲以一言頹其異執，引至中印度，對諸髦彥，察乎真偽，詳乎得失。遂即命侶，負笈遠遊。

衆賢至中印度秣底補羅國，大都城南德光伽藍北三四里，大伽藍中，忽覺氣衰，於是裁書謝世親曰：如來寂滅，弟子部執，傳其宗學，各擅專門，黨同道，嫉異部。愚以冥昧，猥承傳習，覽所製阿毗達磨俱舍論，破毗婆沙師大義，輒不量力，沉究彌年，作為此論，扶正宗學。智小謀大，死期將至，菩薩宣暢微言，抑揚至理，不毀所執，得存遺文，斯為幸矣，死何悔哉。於是歷選門人有辭辯者，而告之曰：吾誠後學，輕陵先達，命矣也如何？當從斯沒，汝持是書及所製論，謝彼菩薩，代我悔過。授辭適畢，奄爾云亡。

門人奉書至世親所，致辭曰：我師衆賢已捨壽命，遺言致書，責躬謝咎，不墜其名，非所敢望也。世親菩薩覽書閱論，沉吟之久，謂門人曰：衆賢論師，聰敏後進，理雖不足，詞乃有餘，我今欲破衆賢之論，若指諸掌，顧以垂終之託，重其知難之辭，苟緣大義，存其宿志，況乎此論，發明我宗。遂為改題為順正理論。門人諫曰：衆賢未沒，大師遠跡，既得其論，又為改題，凡厥學徒，何顏受媿。世親為除衆疑，而說頌曰：如師子王，避豕遠逝，二力勝負，智者應知。衆賢死已，焚屍收骨，於伽藍西北二百餘步菴沒羅林中，起率都婆，今猶現在。意云正理論為偏識，令過去衆賢，永慚見正理論偏識之說。

俱舍論頌釋疏

中大雲寺沙門圓暉 述

「俱舍論頌釋」，《俱舍論頌》的解釋。對古代的註解再解釋一下叫「疏」。

「中大雲寺沙門圓暉述」，中大雲寺，是圓暉法師所在的寺院。圓暉上人自己也有一個序，然後正式打開講。

粵燭天下之幽者，其惟赫日乎？鼓萬物而成者，其惟飄風乎？匡大教而濟時者，其惟菩薩乎？

這三句，兩句是喻，一句是正文。「粵」，語助詞，為開頭的發起式，沒有含義，但有文氣。把天下的幽闇照亮的，那只有紅紅的太陽。月亮能照，亮度不夠；乃至星光燈燭，其亮度和所照的範圍更等而下之，都不如太陽。「鼓萬物而成者，其惟飄風乎」，「鼓」是「鼓」的古體字，因為鼓是用皮紮的，用一個「皮」的偏旁，現在很少用這個字。鼓動萬物使它成長的，那就是飄風（即南風），南風是暖和的，南風一來，萬物都成長起來了。

「匡大教而濟時者，其惟菩薩乎？」「匡」，匡扶、扶持，「大教」，佛教。在學《俱舍》之前，我們學了《印度佛學史分期略說》，很多關於佛教歷史的問題都先解決了，例如大小乘的問題、世親菩薩歷史等等。原始佛教以後，慢慢到無著菩薩、世親菩薩那個時候，外道已經不少，到法稱論師的時候，外道更是多得不得了，甚至於把佛教很多寺院都兼並了，迫使佛教徒改信外道。過去印度是很講智慧的，如果在辯論中輸掉，要麼把命給他，要麼自己改變信仰，作對方的教徒。法稱論師的時候，外道的廟非常多，佛教衰敗了。經過法稱論師的辯論，把那些最大的外道降伏了，恢復了很多寺院，那就是「匡大教」，即護持佛教，發揚光大。「濟時」，救濟當時的衆生。

佛教並不是拿來好看，或者是使自己了不得，顯揚自己的知識淵博，或者宣示自己修持怎麼高。學了佛教是要度衆生用的。所以「匡大教」的目的還是「濟時」。有這樣功德的人只有菩薩。這裏將菩薩譬喻為照亮幽闇的太陽、生長萬物的南風。菩薩扶持大教，也就是在濟度衆生，功德是無可比倫的；這是菩薩的事情，也只有菩薩纔行。

爰有大士，厥號世親，弘道於五天，製論於千部，光我師之正躅，解外道之邪紛，功無得而詳也。

先泛說菩薩功德，然後又專門點出世親菩薩。「爰有大士」，有這麼一個大士（大士即菩薩），「厥號世親」，尊號叫世親。「弘道於五天，製論於千部」，這是讚歎世親菩薩的功德，他宣揚佛教遍於五天。「五天」即五天竺，天竺分五個部

分，東南西北中，所以叫五天。「製論於千部」，世親菩薩開始弘揚部派佛學，造了五百部論，廣傳它的教義。後來進入瑜伽行派，又造了五百部論來弘揚瑜伽行派的學說，一共造了一千部，有「千部論主」的尊稱。

世親菩薩弘揚佛教遍於五天竺，造論滿一千部，以這樣的功德，「光我師之正躅，解外道之邪紛，功無得而詳也。」他來光顯本師釋迦牟尼佛的「正躅」，「躅」，大步地走，這裏引申指教迹、佛的正教。世親菩薩光揚本師釋迦牟尼佛的正教，把外道的那些邪教擾亂遣除掉。他的功德多得不得了，全部寫出來實在太多了。我們在講《印度佛學史》的時候，也介紹了世親菩薩的一些功德：自從佛滅度以後，最多聞、能背誦最多的，是世親菩薩；同時教化出家人最多的也是他，無著菩薩教化了上萬比丘，世親菩薩比他更多，大概有六萬多比丘；造的僧伽藍也有好幾百。反正功德極大。歷史記述了他的一些重要功績，還有其他各式各樣的事迹，沒有辦法仔細地全部考證下來，所以「功無得而詳也」。

千部之內，俱舍論是其一焉。斯乃包括六足，吞納八蘊，義雖諸部，宗唯以正，故得西域學徒號為聰明論也。

世親菩薩的千部論裏邊，哪一部最好呢？「千部之內，俱舍論是其一焉」，在一千部論裏邊，《俱舍論》是其中之一。這一部有什麼殊勝？「斯乃包括六足，吞納八蘊」，它可以把「六足論」都包進去，「八蘊」，指《發智論》，「吞納」，可以把《發智論》的意思全部包括在裏邊。

當時有部最根本的論典稱為「一身六足」，「一身」指《發智論》，是根本。「六足」，是六個分支，即六部論：《集異門足論》《法蘊足論》《施設足論》《識身足論》《品類足論》《界身足論》。在當時部派佛學裏邊，有部是最強大的一派，他們有這些完備的論典，同時，論典裏邊的辯論的方式非常完整。所以能夠弘揚他們的教義，成為很強大的一派。

《發智論》一共八品，在梵語裏叫八個健度，翻為漢語是八蘊、八聚。蘊是一堆一堆的，也是八品的意思。哪八個蘊呢？「雜蘊」「結蘊」「智蘊」「業蘊」「種蘊」「根蘊」「定蘊」和「見蘊」。用「八蘊」來代替《發智論》，用「六足」來代替「六足論」，這是做文章的技巧。《俱舍論》文雖不多，但是把《發智》、「六足」的意思全部包括了。

「義雖諸部，宗唯以正」，他採取的教義，各個部派都有，當然根本依的是有部，他是在健馱羅西方有部出家，又參照了東方有部的教義，又學了經部乃至正量部的，各個部派都學過。裏邊講的道理，雖然各宗派的都有，但是並沒有偏見，哪個講得對就取哪個。什麼叫對？符合於佛的原意就對。所以說「宗唯以正」。

我們在以前講過，聽經之前，一定要把偏見除掉，這是障礙聽法的。我們現在學法，希望大家把聽法的幾個條件好好地學一學。很多人也知道這個道理，也在討論這個道理，但是偏偏聽的時候，不照這麼做，後來待不住，跑掉了。這是他自己

沒有依法行持。把書背下來也好，講得天花亂墜也好，做不到，白白地，那個不起作用的。儘管講得很多，跟書上的話差不多，却做不到，說明根本沒有理解。既然自己不理解，也不能使其他人理解。你要去講給人家聽，也是講得不對頭的。

所以自己要學好，自證纔能化他。自己沒有學好，來不及要去教人，好為人師。凡夫都有這個心，做師擡高自己，人家向我恭敬、禮拜、磕頭、供養、遞紅包，這不是很高尚的事情嗎？他想爬這個高位子，以為光榮得不得了。你要看看有沒有這個本事。溫州有放焰口的，上臺放了一半，被鬼拉下來，掉在地上，吐血而死。沒有這個資格，你救不了人家，人家餓鬼等了半天，你給的東西也吃不到，好處一點也沒有，碰到哪個脾氣大的，把你拉下來。如果福報沒有，就死掉了。所以這個不是開玩笑的事情。有那個功德，可以做那個事情，沒有功德，不要勉強。有的廟裏邊幾個人爭着做主法，這些都是我執的表現。這樣談不上學法，我執還沒有放下，再大的再高的法給你，結果還是做我執的營養品，我執越來越胖、越來越大。我執大了，這個道就越來越小。這樣學法不在正路上，希望大家不要有這個心。

「故得西域學徒號為聰明論也」，從漢朝開始，凡是在中國西方的地方都叫西域，但是範圍有大小。漢朝的時候，因為交通不發達，所謂西域就是指現在的新疆這些地方。到唐朝的時候，交通發達了，根據《大唐西域記》的描述，西域所指的範圍比漢代廣多了，包括整個的尼泊爾、印度、中亞、西亞南部、阿富汗東北部等等。《大唐西域記》這本書，裏邊把西域的情況講得很仔細，值得推薦。

西域那些地方的學徒都稱《俱舍論》為「聰明論」，不但包括《發智》、「六足」，各部派的意思都有，以正理為它的宗旨。大概一九八幾年，北京社科院出版一本書，裏邊談到《俱舍》，認為《俱舍》這本書可以當作佛學概論來研究，它把佛教的內容基本上都包括了，只是沒有把法空的道理大大地發揚。因為它是根本教，是從基本上下手的，中觀高深的道理沒有發揮很多，但是整個佛教的一般理論，全部講到了。所以也可以當佛學概論來看。

《俱舍》包含的內容很廣，它的聲明的價值也很高。所以在當時公認一切有知識的人都要學一下。如果這一部書不學，第一，當然裏邊講的內容不知道。第二，顯得你學問不廣博。這麼重要的書你還沒學過，拿什麼跟人家辯論？談不上。當時一般的知識分子，不管是信佛的，還是不信佛的，乃至外道，都要學這部論。如果不學，說話沒有共同語言，辯論也辯不起來。它講的內容很廣，天文地理、各式各樣的世間因果、出世的無漏因果都有，所以叫「聰明論」。

至如七支無表之說，作傳律之丹青；三科蘊界之談，與弘經為潤色。光光佛日，寔在茲焉。

這篇文章做得極好，我們本來想要編一本佛教語文課本，這兩篇序就是最好的文章，因為講的是佛法，又是極好的文章。唐代的出家人學問都很高，圓暉上人是

一位很有名的高僧，當然他的文章也是極妙的。這些文章學了之後，不但對理解佛教有幫助，對寫文章也有幫助。

「至如七支無表之說」，「七支」指身口七支。有人把這裏的七支跟普賢七支供搞混起來了。普賢七支供是普賢菩薩的大願，分禮讚、供養、懺悔、隨喜、請轉法輪、請佛住世和迴向，分這樣七支。這裏的「七支」不是普賢七支供，是「業品」裏邊講的身三口四的無表色。身三口四以強心造業的時候都有無表色。受戒，把身三口四管住，不殺、不盜、不姪、不妄語、不綺語、不惡口、不兩舌，也有無表色。

《俱舍》講七支無表這個學說，「作傳律之丹青」。講律的時候要講戒體的問題，一定要講無表色，而且要仔細發揮。「丹青」，指丹砂（朱砂）跟青腹，這是兩種礦石，可以做顏料。上了這個顏料之後不會變色，比喻那些不可更改的論點。所以《俱舍》裏講七支無表色的那些論述，在講律藏的時候，也以此為依據，而且不能改變。「作傳律之丹青」，是一個永遠不渝的、原則性的依據。

「三科蘊界之談，與弘經為潤色」，「三科」，蘊、處、界。講法相一開頭就要講這三科，把萬法用三個類來分。「五蘊」，包括一切有為法；十二處，包括一切有為無為法；十八界也包括一切有為無為法。以這三科，即三類來分別萬法。前面是「七支無表之說」，這裏「三科蘊界之談」，三科是蘊處界，中間省略，這是慣用文法。《俱舍》裏邊講三科的這些說法，在我們弘揚經藏的時候，可以對講經作補充、增上，增加對經義的理解。

「光光佛日，寔在茲焉」，「寔」，是「實」的古體字，以太陽比喻佛，佛的教法普利所有的眾生，好像太陽一樣照遍大地，整個佛教所有的光明，都在《俱舍論》裏邊，這是特別地推崇《俱舍論》。

從這裏邊可以看出來，《俱舍論》雖然是論，但裏邊含有律藏，也含有經藏。「七支無表之說」「傳律之丹青」，這是跟律有關係的。「三科蘊界之談」，可以補充經裏邊的意義，跟經藏有關係。「光光佛日」，如同太陽一般光明的佛法，就在這部論裏邊。這是讚歎《俱舍論》的殊勝。

有正議大夫晉州刺史賈曾，惟公特稟異氣，別授精靈；文蓋雲間，聲雄日下；器宇冲邈，容止清閑；蓋縉紳龜鏡之士也。

「有正議大夫，晉州刺史賈曾」，這就是前面序文的作者賈曾。「惟公特稟異氣，別授精靈」，惟，語氣詞，用於句首。「異氣」，讚歎他的氣質，特別與眾不同，天賦獨厚。「別授精靈」，好像天專門給他一些聰明，意思是他特別聰明。

「文蓋雲間，聲雄日下」，這是講他的學問。《世說新語》中有一個典故，《晉書》中也有這段文。當時有一個學問家叫陸雲，字士龍，吳郡人。另一個荀鳴鶴，潁川人。潁川靠近當時的京都洛陽，故稱日下。他們都是當時有名的文學家。有一次他們倆敘溫涼（聊天），文人好勝，陸士龍說「雲間陸士龍」，好像是雲間

的一條龍，那是了不得的。荀鳴鶴當下對上「日下荀鳴鶴」，太陽之下，鶴立雞群，太陽之下只有我荀鳴鶴。這兩個人都是擡高自己。從文學角度來看，這兩個句子對得非常好，當時很有名。在古代，這是大家傳誦的一個佳對。這裏讚歎賈曾的文章「蓋雲間」，他的文章超過陸士龍，「聲雄日下」，「雄」是聲譽大，他的聲譽、威光超過荀鳴鶴。前面講他的天賦特別聰明，這裏講他後天的文學造詣。

「器宇冲邈，容止清閑，蓋縉紳龜鏡之士也」，「器宇」是胸襟，「冲」是謙和澹泊，「邈」是遠的意思，胸襟廣闊、心量大。「容止清閑」，「容止」，威儀行動，「清」，清高，「閑」，同「嫻」，文雅的意思。他的威儀、舉止行為非常清雅。「縉紳龜鏡之士也」。「紳」是帶子，身上縛一個帶子。笏是朝板，插在帶子上，上朝的時候要用，「縉紳」是指做大官的官吏。不但地位高，有權位，而且是「龜鏡之士」，很聰明。「龜」，龜可以決疑，古代碰到什麼問題難以決定時就用龜殼來占卜。烏龜能預知，看今天是雨是晴，用草紙放烏龜尾巴上一點，尾巴朝上要天晴，尾巴朝下要下雨。「鏡」是鏡子，什麼東西在鏡子裏一照，好的醜的全照出來了。這個說他有預知之明，看東西能夠分辨是非，當下是非好醜都能夠明白，跟鏡子一樣，不用猶豫，不要去考慮。這都是讚歎賈曾的。

公前任禮部侍郎，省司多暇，歸心正法。乃相命談義，遂請造略釋。

「公前任禮部侍郎」，公是對賈曾的尊稱。他以前做禮部侍郎，即禮部的副長官。「省司」就是衙門，當他做這個副長官時，「多暇」，閑的時間比較多。「歸心正法」，他專門歸心於佛的正法。既然他研究佛法，而圓暉上人又是當時有名的高僧，「乃相命談義」，相命是客氣的說法，他要我來給他談談佛法的道理。談到後來，「遂請造略釋」，因為廣的論太繁，希望做一個略的，把頌文解釋一下，這是第一個緣起。

有大聖善寺懷遠律師者，清以戒珠，涼以風儀；既勤勤於法門，亦孜孜以勸誘，志存兼濟，故有請焉。

「有大聖善寺懷遠律師」，另外還有大聖善寺裏的一位懷遠律師，這位律師持戒很好，「清以戒珠」，珠裏邊沒有一點瑕疵，沒有一點點髒的，乾乾淨淨的亮亮的珠，表示他持戒非常清淨。「涼以風儀」，「風儀」就是儀容，也可以說威儀。為什麼叫涼？有了煩惱就熱，比如起了貪心之後，心裏就耐不住，像熱鍋上的螞蟻一樣要朝外面跑。瞋心更不要說，臉紅耳赤，脖子馬上粗起來。從那些威儀裏邊看出來很清涼清閑。這個「涼」，表示煩惱是息下去的。這是讚歎懷遠律師，外邊持戒很清淨，內心煩惱息下去了，所以非常之清閑。

「既勤勤於法門，亦孜孜以勸誘」，這位懷遠律師，一方面他自己很精勤地修行。同時，「亦孜孜以勸誘」，孜孜不倦地去引導人家，弘揚佛法，自利利他。

「勤勤於法門」，是自利方面；「孜孜以勸誘」，是利他方面。所以下面說「志存

兼濟」，他的志向，具有兼濟自他二利的功德，既自己勤勤於修行，也很熱心於勸化他人。他也有一個要求，希望做一個略的解釋，以利那些初機學人。這是圓暉上人著這部《俱舍論頌疏》的兩個緣起。既然兩位邀請，他怎麼表態呢？

在圓暉多幸，遭茲像化，咀以真詮，狎以蘭室，喜朝聞於夕殞，荷嚴命以斯臨，課以庸虛，聊爲頌釋。

先要客氣一下，他說，從他本人來說，很幸運碰上像法的教化。唐時還在像法，現在是末法時期了。「咀以真詮」，「真詮」是佛的真的教義，三輪的教法。

「咀」是嚼，就是品味，能夠親自嘗到佛法的真理。「狎以蘭室」，親近那些有德的人，親近之後，好像進入了芝蘭之室。他這是自謙，自己本來沒有香味，因為親近有德人，他們身上有香，也帶上了點香味道，利用這個來著疏。

這兩篇文章是極好的古文，可以背下來。「喜朝聞於夕殞」，孔子說「朝聞道，夕死可矣」，孔子認為一個人人生下來主要是要明道的，如果早上把道聽到了，晚上死掉也划得來。佛教裏也有類似的話：「若人生百年，不聞生滅法。不如生一日，而得見聞之。」意思是活了一百年，沒有聽聞無常的法理，無常是三法印之一，表示佛法。如果不知道佛法，倒不如活一天知道佛法。我們人活在世間上的真正意義，不是跟畜生一樣，吃喝玩樂，而是要追求道的，這個道一旦得到之後，就算馬上死掉都划得來。這裏引用《論語》裏的「朝聞道，夕死可矣」，表示他也有這個心，他很歡喜聽聞到《俱舍》這些殊勝的佛法，哪怕是晚上死掉也划得來。同時，兩位請他作《頌疏》，這是很嚴肅的一個使命。「荷嚴命以斯臨」，他負荷了這麼一個嚴肅的使命。「斯臨」，倒裝——臨斯，面對這個任務。

「課以庸虛，聊爲頌釋」，自己本來是一個很平凡的、沒有實際學問的人。「庸」，平凡。「虛」，沒有實學。他們既然將這樣嚴肅的使命要求我做，我也只好勉爲其難地來把頌解釋一下，這是他自謙。這些我們都可以學，不要自高自大，以爲自己怎麼了不得。像圓暉上人那麼有學問的人，他還說得那麼客氣。

刪其枝葉，採以精華。文於廣本有繁，略敘關節；義於經律有要，必盡根源。頌則再牒而方釋，論乃有引而具註，木石以銷，質而不文也。

「刪其枝葉，採以精華」，這本《頌疏》按照怎樣的原則著作呢？把繁瑣、頭緒太多的地方刪掉，重要的部分保存下來。要簡明扼要，不能像《光記》那樣把什麼都擺進去，那就失去意義，不如直接去看《光記》。文字不能太廣，要把《俱舍論》或者《光記》太繁複的刪去，把要點說出來「略敘關節」。

「義於經律有要，必盡根源」，那些與經、與律有關係的、重要的道理，不但引過來，還要解釋，把它的根源找出來。雖然說是「略」，文字可以簡單一些，但是要緊的義理，不但不能略掉，還要把它根源闡發出來，自己解釋一番。

「頌則再牒而方釋」，這是《頌疏》的體裁。《俱舍論》原文的結構是一個頌或幾個頌，然後長行解釋。在《頌疏》中，也是先標出頌子，在解釋頌的時候，將頌文再引一下，然後針對這句頌解釋。「論乃有引而具註」，《俱舍論》裏邊重要的東西，不但要引論裏邊的原文，還要註解一下，重要的方面不能忽略。我們看到一本《俱舍論頌略釋》，確實是略釋，很多意思都不講了，太略了，看了跟不看差不多。這本《頌疏》從頭到尾，把每一個頌都給你清清楚楚地交代的。所以採取這一本做教材，是有一定的理由的。

「木石以銷，質而不文也」，「質」，求它的真實、本質。「文」，修飾。《論語》中有這麼一句話：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」「文勝質」，文字寫得很好，談的却不是事實，跟編小說一樣，沒有意思。「質勝文」，只重實際，而沒有文字的修飾，不高尚不清雅，很粗。應該做到「文質彬彬」，文跟質同時重視。

圓暉法師的意思是，這部頌疏，「木石以銷」，只是消文，即是木頭就是木頭，石頭就是石頭，給你直接指出來。「質而不文」，內容上實事求是，但是自己文字不好，不夠清雅。這是上人自己客氣的話，實際我們看《頌疏》就知道，文采非常好，內容也寫得非常真實。

冀味道君子，義學精人，披之而不惑，尋之而易悟，其猶執鸞鏡而鑒像，持龍泉以斷物，蓋述之志矣，愚見不敏，何必當乎？庶通鑒之士，詳而正焉。

「冀味道君子，義學精人，披之而不惑，尋之而易悟」，「冀」，希望。「味道君子」，歡喜研究佛教道理的那些高尚的人。「義學精人」，專門研究佛教法相教理的叫義學。專門研究義學的精人，可以「披之而不惑」，看了這部書不會再有疑惑，看後自己的問題就解決了。「尋之而易悟」，只要跟着這部書去追索，什麼道理都會懂，可以悟到人空的那些道理。

「其猶執鸞鏡而鑒像，持龍泉以斷物，蓋述之志矣」，寫這部書的目的，希望像面鏡子一樣，照東西一清二楚。對佛的教理，好像用鏡子照，一模一樣，沒有失去它的真相。「持龍泉以斷物」，「龍泉」是寶劍，用來砍東西是最鋒利的。學了《俱舍論頌疏》之後來判斷是非真假，跟龍泉寶劍一樣，當下立斷，不再懷疑，那就是寫這部書的目的。

「執鸞鏡而鑒像」，「鸞鏡」，這是個很好的譬喻。鏡能照像，鏡子照出的像跟本來的東西是一模一樣的，比喻佛的道理用《頌疏》表現出來，就跟鏡子照像一樣。為什麼把鏡子叫做「鸞鏡」呢？這裏也有個典故。據說過去有一個人，他在路上看見兩隻鸞鳥在跳舞（鸞是鳳凰一類的鳥）。鸞鳥長得很好看，又是一對在跳舞，他看了很歡喜，他本來要去京城的，於是就把這對鸞鳥抓起來帶去京城，但是當時交通不便，路上很辛苦，鸞鳥死掉一隻。他把剩下的這隻獻給國王，讓它跳

舞，但一隻鸞鳥孤單單的，舞不起來。獻鳥人很着急，國王也很掃興，這麼難得一見的鸞鳥，要是跳起舞來該有多好，於是就問那些有智慧的大臣。一位大臣說，鸞鳥要成對纔能舞，可以拿鏡子來照，它看到鏡子裏邊有隻同樣的鳥，就會認為是一對。國王讓人拿來鏡子，鸞鳥看見鏡子裏還有一隻鸞鳥，很高興就跳起舞來了。這個鏡子作用很大，可以使鸞鳥認為鏡子裏有隻真的鸞鳥。這本《頌疏》也跟鏡子一樣，把佛教的教理給你照得清清楚楚。

「持龍泉以斷物」，也是一個極好的譬喻。龍泉是一種寶劍，據史書《吳越春秋》，楚王召見他的大臣風湖子，告訴他說，聽說吳國有個人叫干將，越國有一個人叫歐冶，這兩個人是專門鑄劍的專家，我想叫你去請這兩個人鑄寶劍行不行？於是風湖子前去見他們兩位，請他們鑄兩把寶劍，即龍泉和太阿，鋒利無比。這個譬喻是說，我們把《頌疏》的道理學好以後，一些事情來了，能夠當下立斷，是真的，是假的，道理該是怎麼樣的，馬上就能判斷，像龍泉寶劍一樣，砍下去利利索索的。

以前五臺山的佛協副會長絳白楊，他法相學得很好。開會的時候，別人講了很多，他在那裏聽着，最後他發言，哪裏對哪裏不對，他一下子給你講出來，沒有人可以推倒他。也是跟龍泉一樣，他給你決斷，這樣子對，那樣子不對，非常之恰當，不需要懷疑。總的來說，這裏表示這本《頌疏》能夠像鸞鏡一樣照東西，清清楚楚跟真的一樣；跟龍泉一樣判斷事物，非常之乾脆、決斷，沒有疑惑。

「愚見不敏，何必當乎？」我這個人是很愚笨的，我的見地是不聰明的，我說的話不一定正確。「庶通鑒之士，詳而正焉」，希望那些博學的人，仔細地看一看，來糾正它。序文一般都用這樣的話。

這篇序用的典故很多，這些典故都是很有意思的。同時他把《俱舍論》的殊勝、世親菩薩的一些事迹等等都寫得比較詳細。這篇文章雖然文字不多，意義也不太多，但是你看了之後，感到非常之向往，非常之好。文章的作用也在這裏，把義理發揮到極致。文章寫得不好，就算最好的東西說出來，人家聽了也無所謂，平平淡淡的，這就是文字的作用。我們要學佛法，要通五明，就是弘法的時候需要用。聲明，不論演講也好、寫文章也好，都能用到它，這是幫助弘法的。

六門分別

將啟論端，六門分別：第一明論緣起，二釋論宗旨，三明藏所攝，四翻譯不同，五略解品題，六廣釋文義。

「將啟論端，六門分別」，要開講論，先說《頌疏》的總體結構，分六個門來講。

壹 明論緣起

初明論緣起者有二：一、明本緣起，二、明別造意。

第一「明論緣起」，分兩個小科，「一、明本緣起，二、明別造意」。

一 明本緣起

本緣起者，自迦葉遁形於鷄足，末田乞地於龍宮，雖大義少乖，而微言尚有。洎乎尊者鞠多，道不繼於三聖；摩訶提婆，亂真言於五緣，二部分宗，諍興於摩揭提國；五百羅漢，飛來於迦濕彌羅。一切有宗，興茲國矣。

「本緣起者，自迦葉遁形於鷄足」，佛付法於迦葉尊者，迦葉尊者再付法於阿難尊者。迦葉尊者把僧團託付給阿難後，自己拿着釋迦牟尼佛的糞掃衣，前往鷄足山。山石裂開，尊者進去入定，等待彌勒菩薩降生，然後他要把這件衣服獻給彌勒菩薩。入定之前，尊者想到，阿闍世王會來這裏。阿闍世王是瓶沙王的兒子，他殺父幽母，造了逆罪，他的善根斷掉了，後來佛的加持使他對佛的信心非常之堅定，這個信叫無根信，是從佛的加持而得到信心，而且超過一般的世間人。佛經上是怎麼描述他的信心呢？國王出去都是乘大象的，很高的象。阿闍世王要是在路上遠遠地看見佛來了之後，立刻從象上跳下來磕頭。這個跳不是慢慢跳，是一下子滾下來的。佛用神力接住他，所以他没有受損。佛滅度後，付法於迦葉尊者，阿闍世王對迦葉尊者也非常恭敬。有一次迦葉尊者前來，他也是騎着象去迎接，遠遠地看到迦葉尊者，也是當下連滾帶跳地下來。迦葉尊者趕快用神通把他接住，並對他說：

「阿羅漢跟佛不一樣，佛隨時隨地能夠使神通，阿羅漢要入定纔有神通，以後不要這樣，不要把身體損壞了。」從這一點來看，阿闍世王對三寶恭敬得不得了。

迦葉尊者想到阿闍世王可能要來找他，他就發了個願，假使阿闍世王跟阿難一起來看他的時候，石頭就打開來，讓他們見一見，然後封起來等待彌勒出世——彌勒出世要等很長時間。他在裏邊入滅盡定，待到彌勒佛出世後，他再出定並奉上釋迦牟尼佛的法衣。迦葉尊者生活在佛在世的時代，是一個非常端正的人，身上有金光。但彌勒佛時代人的福報更大，身體比我們高大許多，他們看見迦葉尊者那麼小，會有點輕視。迦葉尊者那個時候就要顯神變，顯了神變之後，他們纔驚服，非常之讚歎，之後尊者把法衣獻給彌勒菩薩。這裏說迦葉尊者遁形，就是把身體隱入鷄足山，等待彌勒菩薩出世。也就是說迦葉尊者離開我們，不教化了。

迦葉尊者傳法於阿難，阿難傳法於末田地，也叫末田地迦，末田是略稱，他很早就滅度了，阿難尊者又傳法於商那和修。按通常的說法，付法的傳承是從迦葉到阿難，阿難到商那和修，商那和修再到優婆鞠多。

「末田乞地於龍宮」是一個公案，這個公案也點出迦濕彌羅的殊勝。釋迦牟尼佛在世的時候，在烏仗那國降伏了那裏的一條惡龍，然後又以神通飛回去，經過迦

濕彌羅那個地方，那時是一片大池。佛陀授記說：「在我涅槃之後，有一個弟子叫末田地迦，他在這裏弘我的正教。」佛涅槃後五十年，阿難尊者的弟子末田地迦，修行證得阿羅漢果，他聽說釋迦牟尼佛曾經授過他記，非常高興。他就前往迦濕彌羅那個地方，盤坐入定。那地方還是一片大池，是龍王的地方。他坐在那裏入定，龍王看見非常讚歎、恭敬，出來給他頂禮，問他有什麼需要？末田地迦說：「請你布施我一塊地，只要容下兩膝盤坐就行。」龍王說這一點小地方，毫不在乎，它就吸水騰開地方給他。但它一吸水，末田地迦尊者施展神通，身體也跟着變大，龍王不斷地吸水，末田地迦的身體也不斷地增大，最後水都吸完了，尊者兩膝也蓋滿了整座池。龍王只好反過來請求尊者慈悲，布施一點地方給他的龍子龍孫。尊者就把西北角一塊水面給龍王安身，其餘地方就是後來的迦濕彌羅，佛法在那裏一度大興。

「雖大義少乖，而微言尚有」，在《漢書·藝文志》中說：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。」仲尼，就是孔夫子，他有七十二個大弟子。孔子去世後，他所講的精微道理就斷掉了。他的七十二個弟子都去世後，孔子所傳的重要的意思就改樣了。這裏引這個典故是什麼意思呢？佛的教法一代代地傳下來，雖然弟子們在見解、功德上有深淺的不同，但是，總的見還沒有差異到分部派的程度。雖「大義少乖」，一代一代傳下來，多少有點變動，但是「微言尚有」，沒有改變而分成宗派，還是一味的。

「泊乎尊者鞠多，道不繼於三聖」，一直到優婆鞠多尊者的時候，他的道行跟前面三位聖者有差別。三聖就是迦葉、阿難以及商那和修。這三代時佛法是一味的，沒有分派，到優婆鞠多以後分了派。優婆鞠多雖然了不得，但是畢竟從他的弟子開始分了部派，這與前面三聖不一樣。

如來以正法眼藏付大迦葉，迦葉付阿難，阿難付法於商那和修和末田地，末田地迦在迦濕彌羅那裏弘揚。另一支由商那和修廣傳。商那和修又付法於優婆鞠多。前面有三代，到優婆鞠多是第四代。優婆鞠多，人稱「無相好佛」，他度的弟子數量跟佛在世時差不多，只是他沒有三十二相八十種好，當然他是阿羅漢，跟佛的功德還是不能比的。一般書上說，他度的弟子，兩夫婦一起出家成阿羅漢果的，就有裝滿好幾個大山洞的籌子（竹片子）的數量。單個人成阿羅漢的，乃至成初果、二果、三果的更不計其數。他的功德當然很大，但是畢竟與前代相比有一些差距。

「尊者鞠多所化無量」，他度的衆生很多。「而自道德不及前聖」，他自己的功德不如前面三聖。「即如和修問定不識，及詣羅漢尼房傾油等事」，這兩個都是公案。

優婆鞠多功德很大，他的弟子對他非常恭敬。有一次，商那和修來了，穿戴平平常常的，是一般老修行的樣子。優婆鞠多的弟子看到這麼一個老和尚，不起恭敬心。優婆鞠多却對他很恭敬，請他上座，然後請法。商那和修這時即將入涅槃，他因為要摧壞優婆鞠多弟子的慢心，就用手指空，一指，當時就有甘露下來。他問優

婆鞠多這是什麼三昧，優婆鞠多不知道。再做一個，又問是什麼三昧，問了五百個，優婆鞠多都不知道。這證明商那和修得到的定遠遠多於優婆鞠多，其他戒、定、慧的功德也大大超過優婆鞠多。這樣，優婆鞠多的弟子，慢心被降伏了。這一點證明優婆鞠多還是不如以前的聖者。商那和修的功德超過優婆鞠多那麼多，阿難又超過商那和修，迦葉尊者又超過阿難，這一代一代，畢竟還是有後不如前的情況。這是第一個公案。

另外，優婆鞠多有一次去訪問一位比丘尼，她一百二十歲了，是佛在世的比丘尼，親見過佛。這個人很有名，大家都高興去看看她，優婆鞠多也去訪問她。這位老比丘尼在門後邊擺了一鉢油，優婆鞠多進去的時候，一推門，把油灑了一點在地下。這個老比丘尼說，我以前這個地方擺的是水，水比油還容易潑出來。佛在世的時候，六群比丘到這裏來，門後的水一滴也沒潑出來。受過戒的知道，六群比丘是佛在世的時候最調皮的比丘。佛在世時那麼出名的調皮的比丘，而進來時的威儀那麼好，連一點水都沒潑出來，而你稱無相好佛，進來把油都灑了一點出來，跟佛在世時是不能比的。從這點來看，優婆鞠多比以前的聖者要差一點。

「先聖所化弟子情無異執」，以前的聖者，他們的弟子是同一個見，沒有其他看法的，所以不分部派。優婆鞠多有五百個弟子，各執異見，五百個弟子分成了五部，每一百人有一個首領，各執各的見，「不能楷准」，大家不能夠融合起來，你說你的對，我說我的對，不能統一於一個見解。「五典」就是律藏分了五部。「故為道劣」，從這些地方看，他的道不如以前。

關於「律分五部」也有個公案。釋迦牟尼佛成道後三十八年左右的時候，到王舍城國王那裏應供，吃好飯以後，羅睺羅給他洗鉢的時候，一不小心，鉢掉在地上打破了，裂成了五塊。就一個鉢倒也不奇怪，另外還有很多比丘在同一天，都來跟佛說，他們的鉢破成了五片，那這個事情就奇怪了。佛告訴他們，這表示佛滅度以後，在最初五百年，有些惡比丘，見不能統一，把佛的律藏分為五部，鉢破掉是一個預兆。

所以說迦葉尊者、阿難尊者、末田底迦、商那和修、優婆鞠多，這五位的時代都沒有分部。「體權通道，故不分教」，他們是比較一致的。而優婆鞠多的五位弟子，各領一百人，「各執異見」，不能統一，把律藏分了五部。

第一，曇無德部，即法藏部。曇就是達磨，達磨就是法。法藏部的律藏是《四分律》。為什麼叫《四分律》呢？因為它的律是分四次誦完的。我們受戒，一般都是依《四分律》的，這個我們要記住。

第二，彌沙塞部，即化地部。它的律藏是《五分律》。

第三，迦葉遺部，迦葉就是飲光，律藏沒有翻過來，只有戒本翻譯了，即《解脫戒經》。「飲光」，我們經常看到有的地方塑迦葉尊者像，手捏成拳頭，不是佛教的手印。造像的人解釋說，迦葉尊者手裏有光，攥成拳頭嘛，把光遮掉，這好像對「飲光」的理解有誤。飲光是什麼意思呢？「迦葉」，譯為飲光，是說他身上有

金光，把其他的光都湮滅、覆蓋了，好比太陽出來，月亮、星星的光都被蓋住了，「飲」是個比喻，這叫飲光。

第四，薩婆多部，說一切有部。它的律藏是《十誦律》，一切有部的律典，義淨法師翻譯了很多。

第五，婆蹉富那部，即犢子部。犢子部的律藏，沒翻過來。

「摩訶提婆，亂真言於五緣，二部分宗」，正式開始分部是分為上座、下座兩部，「摩訶提婆」，譯為大天，他提出五件事引起辯論，導致教團分為兩部。「諍興於摩揭提國；五百羅漢，飛來於迦濕彌羅，一切有宗，興茲國矣」，這也標誌迦濕彌羅的重要性。第一，末田地迦以前曾在迦濕彌羅弘法；第二，分成上座、下座（大眾）兩部後，上座部的阿羅漢也是飛到迦濕彌羅去的。「五緣」，就是「大天五事」，有兩個說法。這裏注解引自《大毗婆沙》第九十九卷，是有部的看法，說他很壞。而在《瑜伽師地論略纂》裏邊，說這個事情是冤枉的，摩訶提婆並不是那麼壞，是有人故意誣衊他的。這些我們不要把一邊的話執著得太實在就行了。

有部的說法：阿育王信了佛法之後，對三寶非常恭敬，在鷄園寺裏面供養幾萬個僧人，因為供養很多，很多外道混到僧團裏來，龍蛇混雜，裏邊的思想複雜得很。有一次誦戒的時候，有一個叫大天的人，他上去誦完戒之後，說了一個頌：「無學漏失因魔引，無知疑惑由他度，聖道不起假聲呼，是謂如來真佛教。」他說五個事情是真正的佛教。

第一，「無學漏失因魔引」，第二，「無知」，第三，「疑惑」，第四，「由他度」，第五，「聖道不起假聲呼」。這五個事情比較複雜，我們暫時不談。他說這五個事情是佛的正教。諸阿羅漢未料竟有人在誦戒時，當着大眾說這些是佛教，他們認為這是完全錯誤的，進行了鮮明的反對，「無學漏失因魔引，無知疑惑由他度，聖道不起假聲呼，是汝狂言非佛教」，把他前三句引下來，最後一句反過來，說這些是你的狂言，不是佛教。

這樣引起鬥諍，大家互相辯論，經過一夜都停不下來。阿育王派大臣去勸，勸了之後仍然停不下來，這下事情就大了。這五個事情都不是小事情，一個說它是佛教，一個說完全是狂言，那幾句話怎麼平得下來呢？阿育王親自來調解也不行，結果怎麼辦呢？取籌表決——少數服從多數。有的說取籌跟相似佛法都是壞佛教的事情。結果擁護大天的人居多，很多都是一般的凡夫僧。而阿羅漢只有五百人，另外還有五百凡夫僧傾向於阿羅漢的，加起來也只是一千人，而鷄園寺裏的比丘一般是兩三萬。兩相比較，支持大天人多得多，表決結果大天為對。

阿羅漢們感到這樣不行，這個結論是壞佛法的事情，就準備離開鷄園寺。這本來是一個如法的事情，避免在一個地方鬥諍。據說阿育王對這事很不高興，他想你們不接受我的供養就走掉了，說你們是阿羅漢，我倒要試試看真假。因為他們離開這裏要渡恒河，阿育王吩咐大臣準備一條有破洞的船，船到河中心時，水慢慢漏進去，就往下沉了。這五百阿羅漢都有神通，一下子飛了上去，把那五百個凡夫僧也

帶上天上，一起飛到迦濕彌羅國去了。阿育王知道後非常慚愧，哎呀，搞錯了，原來他們真的是羅漢，再去請他們回來呢，不來了！

這個說法倒不是要講佛教的歷史，而是指出迦濕彌羅的殊勝。第一，末田地，他根據佛的授記，到迦濕彌羅開闢了道場，廣弘佛法。第二，阿育王統治摩揭提國時期，鷄園寺裏的阿羅漢，因為不贊同摩訶提婆的見解，飛去了迦濕彌羅。這兩個典故點出迦濕彌羅是聖者所居的地方，處所優勝。後面要講到，有部的結集就在那個地方。

佛涅槃後，四百年初，健馱羅國，有王名迦膩吒迦。其王敬信尊重佛經，味道忘疲，傳燈是務。有日請僧，入宮供養。王因問道，僧說莫同，王甚恠焉。問脅尊者曰：佛教同源，理無異趣，諸德宣唱，奚有異乎？

佛滅度後大概「四百年初，健馱羅國，有王名迦膩吒迦」，健馱羅是西方有部的中心地帶，這位迦膩吒迦國王非常敬信佛法，阿育王之後在印度弘揚佛法的國王中，貢獻最大的就是他。

「其王敬信尊重佛經，味道忘疲，傳燈是務」，他對佛經非常尊重。「味道」，品嚐法的味道，研究、體驗修行的道，甚至忘記了疲勞，一心專注、不顧一切地研究佛的道理，這是自利。「傳燈是務」，這是利他。法能破掉無明愚癡的闇，就像燈照破黑闇一樣，所以用燈來比喻佛法。傳法於他人叫傳燈，把佛的法一代一代傳下去、長久住世。國王以傳演佛法為責任，自利利他，這位國王是行菩薩道的人。

「有日請僧，入宮供養。王因問道，僧說莫同，王甚恠焉」，這個「恠」是奇怪的怪，古體字。有一天國王齋僧，請高僧大德到王宮裏應供。應供之後，向他們問法。「僧說莫同」，但是僧回答的卻不一樣。這個也不奇怪，當時處於部派佛學階段，分了好多部派，僧人的見解有所不同，但都在佛教的緣起法則之下，只是理解有深有淺，有大有小，所以說有所不同。

「王甚恠焉」，國王很奇怪，都是佛說的法，怎麼他的弟子說的不一樣呢？他問脅尊者，尊者八十多歲出家，他脅不著席，精進修行，證羅漢果，成就三明六通，馬鳴還是外道時也是他降伏的。他功德很大，名氣也很大。迦膩吒迦國王對他像國師一樣地恭敬。「佛教同源，理無異趣，諸德宣唱，奚有異乎？」佛弟子們所學的法，都是同一源頭，都是佛一個人說的法。按理來講，不應該不一樣。但是現在請來的諸位大德們所弘揚的，却有不一樣的，什麼原因呢？

尊者答曰：自五夢不祥，雙林現滅，百有餘載，諸部肇興。雖復萬途，津梁一揆。是故大聖喻折金杖，況以爭衣。爭衣則衣終不破，斫金則金體無殊。是故依之修行，無不皆成聖果。

他說，「自五夢不祥」，有五個夢表示佛要滅度。「雙林現滅」，佛在雙林示現滅度。自佛滅度後一百年之內，還是一味的原始佛教，一百年以後，「諸部肇興」，好幾個部派開始興起。肇，開始。

五夢不祥，《摩耶經》裏說摩耶夫人有一天做了五個夢。

第一，「須彌山崩，四海水竭」，根據佛教所說，我們這個世界中間是須彌山，七重金山，外邊是咸水海，中間四大洲，東勝身洲等，供曼達時就是這樣觀。她夢到須彌山崩塌下來，那是不得了的。須彌山是不動搖的，什麼風都吹不動，竟然崩塌了。「四海水竭」，四大海的水是不會枯的，竟然枯竭了，這個夢很不祥。

第二，「有諸羅刹手執利刀，競挑一切衆生之眼」，夢到很多的羅刹鬼拿刀把衆生的眼睛挑掉了，正法的眼睛沒有了，也是佛滅度的預兆。

第三，夢見「欲色諸天忽失寶冠，脫瓔珞，不安本座，身無光明，猶如聚墨」，夢到欲界、色界的天人，突然之間他們頭上戴的天冠掉下來，身上瓔珞也掉下來，坐在座上也不安穩了。本來天人都有光明的，這時光明也沒有了，「猶如聚墨」，黑黑的，天人的福報沒有了，這也是佛滅度的相。人天是依佛的言教而來的，沒有佛的教化，以煩惱行事，那是三惡道的果報。

第四，「如意珠王在高幢上，恒雨珍寶，周給一切」，輪王七寶裏有金輪寶、摩尼寶，如意珠就是摩尼寶，它是珠中之王，把它放在一個高幢上，需要什麼儘管向它求，要衣服，衣服就像雨一樣地下來；沒有錢用，金子、銀子等像雨一樣地下來，要什麼就有什麼，「周給一切」。但是「有四毒龍，口吐猛火，吹倒彼幢，吸如意珠，猛疾惡風，吹沒深淵」，四條毒龍，口裏吐着猛火，把高幢吹倒了，要把如意珠吸過去，結果又來一陣很厲害的風，把珠吹到深淵裏去，找不到了。那也是佛滅度的一個徵兆。

第五，「有五獅子從空中下，嚙摩耶乳，入於左脅，身心疼痛，如被刀劓」，佛本來是從右脅而生的，五頭獅子是從左脅進去，那也是佛滅度的一個預兆，「身心疼痛，如被刀劓」，好像刀割的一樣難過。

「五夢不祥」表示佛即將滅度的預兆。

「雙林現滅」，是佛真正滅度。「雙林」，也叫娑羅林，娑羅，印度話，意為高遠。這種樹很高大，比一般的樹都要高，而且四方八株，長在四個方向，每個方向兩株，都是五丈高，「四榮四枯」，四根枝幹繁榮，另四根是枯樹。「下根相連，上枝相合」，下邊的根互相連接，上邊的枝也是互相結住的，這是雙林樹。佛就是在雙林進入涅槃的。這都是指佛涅槃這件事，以「五夢不祥，雙林現滅」表達，不但包括了很多典故，同時也顯得文辭典雅。

佛涅槃一百多年以後，開始分部派。「雖復萬途，津梁一揆」，雖然分了很多部，開始是上座、大眾二部，後來又慢慢地分出了十八部，這十八部連同原來根本二部，一共是二十部。雖然分為很多部，修法、教理都不同，但是「津梁一揆」，

作用是一樣的。「津梁」是渡河的橋梁，能渡河的作用是一樣的，都是度衆生出生死海的。十八部也好，二十部也好，依哪一部修行都能成道。

「是故大聖喻折金杖，況以爭衣。爭衣則衣終不破，斫金則金體無殊。是故依之修行，無不皆成聖果」，這又是兩個公案。「喻折金杖」，在《大集經》裏面，一個國王做了個夢，夢到一根金杖折爲五段，表示律分成五部。另一個國王做了個夢，看見一件衣服又牢固又大，有十八個人搶着要，「衣終不破」，雖然十八個人儘量拉那件衣，衣沒破掉。這表示十八部雖然意見不一致，有辯論，但是各部佛法原則性的東西還在。所以說，不管你是分五部也好，十八部也好、或者二十部也好，你只要跟着它去修行，「無不皆成聖果」，都能證果證道，只是所走的方向、路綫等不同而已。

就像我們要去北京，可以乘飛機去，也可以乘火車、乘汽車、騎自行車，也可以徒步，古代很多都是徒步，只要肯走，還是能到的，只不過中間所花的時間、辛苦程度等等不一樣。修行也是這樣，有快的、有慢的、有難的、有易的，但是總的說來都能證道。了解了這個道理，對不同宗派不要指責誹謗。現在一般人最容易犯這個錯，自己學哪一派，就謗其他的，人家的都不好，只有自己的好。這樣一來，固然跟你同見的人，心裏認同這個宗派，會修學下去。但是衆生的根機千差萬別，並不是每個人都跟這個宗派有緣，他要信那個宗派的，你却說那個不好，搞得他什麼都不信，把他的善根斷了。所以不要從自己的我見出發，只要能證果證道的都是好的。

王聞此語，因爲問曰：諸部立範，孰最善耶？我欲修行，願尊者說。

「王聞此語，因爲問曰」，國王聽了這個話明白了，因爲部派的關係，見解不同，僧人回答的話當然不一樣。既然有差別，「諸部立範，孰最善耶」，這麼多部派裏邊，它們安立的規範，哪一個最好？「我欲修行，願尊者說」，哪個最好，我來按照哪個來修行，也願弘揚這個。希望尊者您告訴我。

尊者答曰：諸部懿典，莫越有宗，王欲修行，宜遵此矣。

脅尊者本身是有部的，而且那時有部最興盛，當然也確實有優點。所以脅尊者的回答是，「諸部懿典」，各部的懿典，「懿」是好的意思，各部的經典都好，但是都沒有超過有部的，國王要修行，最好是依循有部，照着有部的修。

王曰：向承嘉旨，示以有宗，此部三藏今應結集，須召有德共詳議之。於是萬里星馳，四方雲集，英賢畢萃。

國王聽後說，根據您的教示，有部最好，那麼最好將有部三藏結集一下。「須召有德共詳議之」，結集三藏當然要大德高僧一起來進行。此前歷史上有過三次結集：第一次是佛涅槃不久的時候，在王舍城畢鉢羅窟，以迦葉尊者爲首，阿難尊者

集經藏，優婆離集律藏。第二次，是耶舍比丘發起的，七百結集。第三次，是在阿育王時代，由目犍連帝須發起結集的，主要是辯補特伽羅有沒有問題。第四次，就是有部迦濕彌羅結集。大德高僧一起來，一同來商談該怎麼結集。

「於是萬里星馳，四方雲集，英賢畢萃」，這個形容得很好，這個號召一發出後，「萬里星馳」，「萬里」指很遠的地方，那些大德很快都趕過來了。「星馳」，第一個意思，很快，像流星一樣的飛馳，第二個意思，晝夜兼程，白天趕路，半夜裏頂着星再趕，大家都很積極地響應號召。「四方雲集」，四方的大德高僧跟雲一樣地聚集到健馱羅這個地方。「英賢畢萃」，所有那些能幹的有賢德的人全部集中起來了。

凡聖極衆，既多煩亂，不可總集。爲遂簡凡僧，唯留聖衆。聖衆尚繁，簡去有學，唯留無學。無學復多，不可總集。

來的人太多了，有凡夫也有聖者，多得不可計數。那麼多人，如果都一起來結集三藏，到時候會意見紛雜，就不堪其煩，難以開展。

「爲遂簡凡僧，唯留聖衆」，人數要限制一下，於是對於凡夫僧，請他們回去，「唯留聖衆」，請聖者留下，聖者就是見道以上的。但那時佛教興盛，「聖衆尚繁」，見道以上的聖者，還是太多。「簡去有學，唯留無學」，於是請有學聖者回去。有學指見道以上，無學道以下，包括初果、二果、三果、三果向（大乘有學指見道以上、尚未成佛的菩薩）。無學，在這裏是指四果阿羅漢。那麼只留下無學聖者。「無學復多，不可總集」，即使這樣，留下來的無學人數還是很多，還是不能全部容納。

於無學內，定滿六通，智圓四辯，內閑三藏，外達五明，方堪結集。故以簡留，所簡聖衆，四百九十有九。

阿羅漢煩惱都是斷盡的，得慧解脫，但不一定有神通。「定滿六通」，要求他的定力要六通全俱。「智圓四辯」，他的智慧要成就四無礙辯。「內閑三藏」，三藏都要通。「外達五明」，指佛教以外的知識，即對世間的學問，醫方明、工巧明等等，也要通達。這個條件就高得不得了了。

什麼是「定滿六通」？六通是：神境通（起各式各樣變化）、天眼通、天耳通、他心通、宿智通（即宿命通）、漏盡通。要證到俱解脫（即定解脫、慧解脫俱有）的、比較利根的阿羅漢纔兼具前五通和漏盡通。

智慧方面要圓滿四個無礙辯。《俱舍論》「智品」裏有這麼一個頌，「無礙解有四，謂法義詞辯，名義言說道，無退智爲性」，無礙解即無礙辯，有四種：法無礙辯、義無礙辯、詞無礙辯、辯無礙辯。無退智是四個無礙辯的體性。

無退智，「緣能詮名」，這個智慧緣能夠詮解的名——名句文身，這個叫法無礙辯。所謂名句文身，就是對事物安立名字和表達概念，它所表達的是法。什麼叫

法？「能持自性」，它能保持自己的特徵，「軌生物解」，人家看到這個法之後，對那個東西就產生一定的理解。緣名句文身無所障礙，叫「法無礙辯」。對名句文身包含的意義能夠通達無礙的，叫「義無礙辯」。「無退智，緣方言詞，名詞無礙辯。謂緣諸方域，俗聖言詞」，各種言語都會講。無論英國話、法國話，乃至天上的話都會說，這就是「詞無礙辯」。弘法的時候，如果方言不通，那效果就沒有。我們到溫州去，他們比較保守，尤其是老年人，普通話不聽的。我說你們廣播電視臺的廣播聽不聽？「不聽」，他們只講自己的溫州話，其他語言不學的。法師去給他們講經，他們不曉得你講什麼。如果你有詞無礙辯，對溫州人說溫州話，對廣東人說廣東話，對英國人說英國話，弘法的效果要大得多了。

但這也不是決定性因素。我們記得在寶光寺的時候，星雲大師來訪。他說：「我没有神通，也不會說外語，但是我把佛法弘開了。」在世界上，如果有神通，能通方言，那當然最好，但是没有這個，只要一心弘揚佛法，佛法局面也打得開。不要說我没有神通，不弘法了。星雲大師就是典型的例子，他的影響極大，不但中國臺灣、美國，在全世界都有影響，有神通或者會外語的人弘法不見得就超過他，所以不懂外語也能弘法，我們不要因為某一些缺點就退了。

定功德方面說，六個通都要滿；從智慧方面說，要圓滿四個無礙辯。從內來說，精通三藏；從外邊來說，通達五明。這樣的阿羅漢纔留下來結集。「故以簡留，所簡聖眾，四百九十有九」，這樣選擇留下的阿羅漢還有四百九十九位。想想看，這個時期的佛法多興盛啊，我們現在求一位都難，不要說「定滿六通，智圓四辯，內閑三藏，外達五明」，現在我們去找一位見了道的聖者，不好找啊！相差得太遠了。我們知道第一次結集是五百結集，五百位聖者，這裏是四百九十九，比第一次結集還差一位，哪位來補呢？

王曰：此國暑濕，不堪結集，應往王舍城中迦葉結集之處，不亦宜乎？脅尊者曰：王舍城中，多諸外道，酬答無暇，何功造論？迦濕彌羅國，林木鬱茂，泉石清閑；聖賢所居，靈仙遊止。復山有四面，城唯一門，極堅固矣，可結集矣。於是國王及諸聖眾，自彼而至迦濕彌羅。

國王迦膩吒迦王說：「我們這個國家，天氣又熱，濕氣又大（那邊一般的地方都是這樣），結集三藏的大事情不適宜放在這裏。」他提建議，「應往王舍城中迦葉結集之處，不亦宜乎？」到第一次結集所在的王舍城畢鉢羅窟，迦葉尊者曾在那裏結集三藏，這個地方不是很相宜嗎？

「脅尊者曰：王舍城中，多諸外道，酬答無暇，何功造論」，脅尊者有遠見，他認為，王舍城裏邊現在都是外道，如果去那裏結集三藏，外道來找你辯論，那一天到晚跟他們應酬、答辯都來不及，哪有工夫去結集三藏呢？所以事物都有無常性，迦葉尊者結集三藏的時候，王舍城確是個好地方，但是現在情況不一樣了，「所謂此一時，彼一時也。」

「迦濕彌羅國，林木鬱茂，泉石清閑；聖賢所居，靈仙遊止」，脅尊者認為王舍城不適合，指出迦濕彌羅是個好地方，末田地迦尊者曾在那裏弘化，後來上座部五百阿羅漢又飛去那裏，是一個聖賢所居的地方。那些修行的仙人也喜歡在那個幽靜的地方住。「復山有四面，城唯一門」，迦濕彌羅這座城四面圍山，只有一座城門通到外面。「極堅固矣」，可以防止外道。這個地方自然環境好，又清淨沒有干擾，從歷史上講，也是聖者住過的地方。「可結集矣」，這個地方結集，是比較好的。

「於是國王及諸聖衆，自彼而至迦濕彌羅」，國王親自帶着聖衆，從健馱羅一起去迦濕彌羅。

到彼國已，緣少一人，未滿五百，欲召世友，然世友識雖明敏，未成無學，衆欲不取。世友顧聖衆曰：我見羅漢，視之如唾，久捨不取，汝何尊此，而棄我乎？我欲證之，須臾便獲。遂於僧衆，便立誓言：我擲縷至空，縷下至地，願我便證阿羅漢果。縷未下空，諸天接住，語世友曰：大士方期佛果，次補彌勒，三界特尊，四生攸賴，一何爲此小緣，而欲捨斯大事？於是聖衆，聞此空言，頂禮世友，推爲上座。

「到彼國已，緣少一人」，數一數，四百九十九，最好滿數五百——第一次就是五百結集。「未滿五百，欲召世友」，想請世友尊者來。

《大唐西域記》是這樣說的，阿羅漢們要開始結集，世友尊者在門外補衣服，一位大阿羅漢對他說：「我們要結集三藏，你在這裏幹什麼？你快回去吧。」世友尊者說：「我雖然不聰明，但我也學了很多的佛教，對三藏內明都有深刻的研究，我也希望參加。」阿羅漢對他很不客氣：「這裏參加結集的都是無學，你要參加，趕快回去好好修，成了無學再來。」第一次結集前，阿難也不是無學，是初果羅漢，迦葉尊者不讓他進去。阿難尊者在門外很難受，經過他弟子的啟發，精進了一夜，就在疲勞不堪、頭快要碰到枕頭的時候，證了四果。他去敲門。迦葉尊者問他：「你證四果沒有？」他說證了。迦葉尊者說：「既然證了，就不要開門，你自己進來好了。」結果阿難就從石頭裏進來了。

「然世友識雖明敏，未成無學」，世友尊者「識雖明敏」，他精通三藏，外達五明，學問很好，但是還沒有成阿羅漢。「衆欲不取」，四百九十九位大阿羅漢不想要他。「世友顧聖衆曰：我見羅漢，視之如唾，久捨不取，汝何尊此，而棄我乎？我欲證之，須臾便獲」，世友尊者說：「你們覺得證阿羅漢多麼了不得，阿羅漢果在我看來就跟口水一樣，你們怎麼會如此看重它，而棄捨我呢？我要想證阿羅漢，馬上就可以證。」當下就在僧衆面前，「便立誓言」，發一個誓，「我擲縷至空，縷下至地，願我便證阿羅漢果」，我現在把一個綫團拋上去，綫團落地，就證得阿羅漢。凡是有定力的、有功德的那些人，他發個願，馬上就會滿願的。

結果這個綫團拋上去以後，天人着急了，「諸天接住」，天人把綫團接住，不讓它落回地上，對世友尊者說：「大士方期佛果，次補彌勒，三界特尊，四生攸賴，一何爲此小緣，而欲捨斯大事？」大士即菩薩，他們對世友尊者說，大菩薩，你將來要證佛果的，彌勒菩薩之後成佛的就是你，你是彌勒菩薩之後的補處菩薩。「三界特尊」，佛是三界裏最尊勝的，「四生攸賴」，四生，胎、卵、濕、化，要靠你來度的，何必爲了這麼個小事，把大的佛果棄掉，去證阿羅漢果呢？

「於是聖衆，聞此空言，頂禮世友，推爲上座」，阿羅漢們聽見天人的話，這纔知道他是大菩薩，非常佩服，就請他爲上座，世友尊者也成爲四位評家之一。結集《大毗婆沙》的時候，有四大評家，都是超勝的大德，很多結集中產生的問題，由他們來抉擇評判。

這些資料，都是從《大唐西域記》裏摘取下來的。佛教內部現在重視《大唐西域記》的人不多，但是它的作用却極大。最近，一個古建築公司的總經理來談起一個問題，他去尼泊爾那裏建一座中國式的寺院。那些專家們知道尼泊爾的藍毗尼園是釋迦牟尼佛的誕生地，但是這個花園到底在哪裏？他們查了各式各樣資料都找不到。最後根據《大唐西域記》裏指的地方，很快就找到了，而且證據確鑿，從這個地方挖掘出一塊石碑，石碑上刻有釋迦牟尼佛誕生地的情況。所以《大唐西域記》即使在現在，價值也極高，單是對發掘佛教古迹來說就有很大作用，玄奘法師的貢獻實在是大。

於是五百聖衆，初集十萬頌，釋素怛纁藏；次造十萬頌，釋毗奈耶藏；後造十萬頌，釋阿毗達磨藏，即大毗婆沙是也。

這樣把世友尊者加進去共五百聖衆，開始結集。「初集十萬頌，釋素怛纁藏」，印度的典籍都是以頌爲單位。他們首先結集了十萬個頌，解釋素怛纁藏，即經藏。

「素怛纁，此翻爲綫」，素怛纁是綫，這個綫是什麼意思？《四分律》裏邊有，「譬如有華散置案上，風吹則散，何以故？不以綫貫穿故」，說個比喻，假使有很多花擺在桌面上，很好看，但是風一吹，吹得到處飛。「今以綫有貫華之能」，用綫把花貫穿起來成爲華鬘，風再吹不掉了。「教有貫義之用」，跟綫一樣，經藏能夠把佛講的法義貫穿起來。

一匹布也有經綫和緯綫，如果只有緯綫而沒有經綫，那布也要散掉了，無論花的綫還是布的經綫，都是起貫穿的作用。佛經，即「素怛纁」的真正含義是綫。古人說「天經地義，不可改變之爲經」，當然也可以說佛說的經是不可改的，但梵文不是那個意思。第一個十萬頌解釋素怛纁，這個十萬頌現在沒有流傳下來。

第二又造了十萬頌，解釋毗奈耶藏，即律藏。毗奈耶是梵語，意爲「調伏，調治六根，伏制三業」，把六根調治好，不要亂看、亂聽、亂動。年輕的比丘或者居士，不要去亂看，看了之後你心定不下來，不能安心於道，就會造惡業，造惡業之

後必定去三惡道，「地獄門前僧道多」。我們還是要眼根收攝，不要亂看，耳根也要收攝，聽音樂也不好。

有個公案講一下。一個國王，他帶很多宮女去山裏遊覽，因為山上的空氣好，在宮殿裏呆久了感到不舒服。他要單獨享受聲色，派衛兵把山封起來，不准別人上來。他讓宮娥嫖女裸體跳舞唱歌，自己一個人享受。忽然空中有五百個仙人飛過，有的仙人看到下面裸體女人跳舞，眼睛一看，起了煩惱，心一動，神通沒有了；有的聽到聲音，覺得音樂很好聽，神通也沒有了，反正眼、耳、鼻、舌、身，接觸到之後，起了染著心，定力就失掉了，神通也沒有了。平時修得很好，現在却像野鴨子一樣「啪啪」地掉下來。國王很生氣：「你們竟敢偷看我的宮女跳舞？」他們說自己是仙人，國王說：「你們是仙人，那你們的神通呢？你們飛起來啊！」仙人們飛不動了，被國王砍了手足。仙人碰到五欲都糟糕了，何況我們沒達到仙人的水平，你去貪著，結果到哪裏去呢？地獄門前嘛，這個事情要提高警惕。

這個是毗奈耶藏，是「調治六根」，把六根收攝起來，「伏制三業」，使身口意三業不要造罪。第二個十萬頌現在也沒有流傳下來。最後再造十萬頌，解釋阿毗達磨藏。阿毗達磨，也叫對法、無比法、向法等等。這是論藏，這十萬個頌解釋論藏的，流傳下來了，就是大藏經裏面的《大毗婆沙》，共二百卷，是相當大的篇幅。這個《大毗婆沙》現在保存在漢傳佛教中，要歸功於前賢玄奘法師，他確實偉大。這些論典的原文，在印度早已經沒有了，南傳的也沒有。

我們現在佛教有三大語系：漢語系、藏語系和巴利文系。在巴利文系裏，阿毗達磨固然是有一些，但是沒有漢語系那麼多，典籍也不太一樣，他們是南傳。西藏的阿毗達磨却不多，沒有《大毗婆沙》這些。據說，法尊法師在世時，把《大毗婆沙》翻成藏語，他翻譯的功德很大。法尊法師是非常了不得的，不但是把藏文的翻過來，又把漢語的《大毗婆沙》這麼大的篇幅翻成藏語，這個功德不可思議。我們也希望這裏有人將來能夠把《大毗婆沙》翻成英語，流傳到世界上去，這是眾生的共同財富，佛教的財富是應該大家共享的。現在翻為英語的經典極少，論藏差不多沒有，這有待於一代代的努力。

圓暉法師是玄奘法師的再傳弟子，學有傳承。玄奘法師座下，講《俱舍》最有名的有三部：普光法師的《俱舍論記》，簡稱《光記》，法寶法師的《俱舍論疏》，簡稱《寶疏》，還有這部圓暉法師的《頌疏》。所以說這個有正規的傳承。

《大唐西域記》裏邊載的東西很多，價值很高。另外一部也值得推薦，《大慈恩寺三藏法師傳》，是玄奘法師的傳記。這本書詳細描述了玄奘法師不遠萬里去學習，路上經過的千辛萬苦，以及留學歸國翻譯的情況，值得一看。

世友商確，馬鳴採翰，備釋三藏，懸諸千古。法雲重布於遐方，佛日再暉於沙界，傳燈之盛，斯之謂焉。

在結集三藏的時候，當時有四大評家：世友尊者、法救尊者、妙音尊者、覺天尊者。世友尊者是主要的一位，碰到問題都由他來抉擇確定。這裏是強調世友尊者的重要性。「馬鳴採翰」，馬鳴尊者也是一位名家，翰就是筆，由馬鳴來執筆。「備釋三藏，懸諸千古」，集結的三十萬頌，分三部分分別解釋素怛纜、毗奈耶、阿毗達磨，把三藏全都解釋了。但現在留下的只有解釋論藏的《大毗婆沙》，解釋經藏、律藏的部分沒有流傳下來。這是千古希有的，要讓它流傳於千古後代，以後再也不可能再有這樣的著作了。

「法雲重布於遐方」，佛的法像白雲一樣，重新遍布於很遠的地方。因為佛在世的時候，或者大菩薩在世的時候，整個佛教很盛，流傳得很遠。從佛教史裏來看，後來的一些外道（如婆羅門教）興起來，很多的寺院因為辯論的失敗，而歸於外道，所屬的佛教信眾也被迫改信外道，這就是佛教衰敗的現象。這個時候，經過迦濕彌羅三藏的結集，把佛法整理完備了，「法雲重布於遐方」，重新地四方流布。「佛日再暉於沙界」，本來由於外道的侵犯，佛法的光明慢慢地減弱下去了，經過這一次三藏的整理，佛法再次在娑婆世界放大光明。「傳燈之盛，斯之謂焉」，教法弘傳是這樣興盛，這就是當時的情景。這是大大讚歎迦濕彌羅結集的影響之大。

五百羅漢既結集已，刻石立誓，唯聽自國，不許外方。敕藥叉神，守護城門，不令散出。

五百位阿羅漢結集之後，深覺珍貴，在石頭上刻字立誓，只允許本國的人學習，不能傳到外面去。當時外道多，怕他們拿去之後來破壞佛教。

我們知道，過去的婆羅門教（後來演變成印度教）在佛陀時代與佛教的辯論中輸掉了，一蹶不振。但是後來的婆羅門教裏邊許多有學問的人，把婆羅門教的教義修改了一下，把佛教現成的教義充實到他們的理論中去，又重新興起來了，號召力也大起來了，甚至於把釋迦牟尼佛當作他們教裏的第幾位聖者，反而把佛教包羅到他們裏邊去了。這樣婆羅門教的勢力很大。為防那些人再把這個珍貴的三藏偷去，又來破壞佛教，所以說只許本國的人學，不准帶出去。

「敕藥叉神，守護城門」，阿羅漢們有神通，命令那些藥叉守護城門。「不令散出」，不准人家帶出去。我們在講《印度佛學史分期略說》的時候，說過一個公案，記載在世親菩薩的傳記裏的。當時有一位出家人，他知道迦濕彌羅結集非常殊勝，就想把《大毗婆沙》流諸四方，於是就去迦濕彌羅學了好幾年，因為書不能帶出來，他就把《大毗婆沙》全部背下來。學好之後準備回去，經過城門口的時候，藥叉大吵大鬧叫起來，大家聽到藥叉的聲音，就把他拉回來不准走，大家查問他的情況，他裝得瘋瘋癲癲的，大家看他是個瘋子就不去追究了。過了一段時間，他又偷偷地出去，守門的藥叉又大叫，驚動了城裏的人，又把他抓住查問，他還是裝瘋，大家搞了半天，看他是個瘋子，又放掉了。第三次他又偷跑，這次藥叉神不叫

了，他想我叫了幾次，你們都放掉他了，這次我也不高興叫，比丘就跑回去了。因為他年紀很大了，所以回去之後，他叫弟子趕快拿筆來：「我要把學的東西背下來，你們趕快記錄。」趁他還沒有圓寂，要把所學的全部背出來並記錄下來。這樣子，結集的三藏，在迦濕彌羅之外已經流傳開一些，後面說起的世親菩薩，他在迦濕彌羅外面可能也學過流傳出來的教典。

然世親尊者，舊習有宗，後學經部，將為當理，於有宗義，懷取捨心。欲定是非，恐畏彼師，情懷忌憚，潛名重往。時經四載，屢以自宗，頻破他部。

世親菩薩在那爛陀寺，依有部出家。另有說是在健馱羅國，西方有部出家。當時西方有部比較自由開放，那裏經部的學說以及其他各派的學說都有講學。他雖然是有部出家，後來對經部學說學了很多，認為經部確實有道理，而有部宗的見解，他感到有的地方是可取的，而有的地方不如經部，應當要捨的，「懷取捨心」，要把有部宗義過分執著的那些改掉，把最合理、恰當的見解樹立起來。這樣重大的工作，草率行事是不能成就的。「欲定是非」，到底他們迦濕彌羅裏邊是怎麼講的，還是要親自去一下。但是他當時名聲已經很大，大家也知道他有部、經部、大眾部等都學，以經部的道理為最好。如果他明着去，「恐畏彼師，情懷忌憚」，那邊的人恐怕要有顧慮，這個人來，決定不是真正忠於有部，給他學習會造成障礙。所以「潛名重往」，他就改了名字進去，「重往」，並不是說他已經去過迦濕彌羅了，而是說他往外邊學過一點流傳出來的內容，想再去那裏仔細學習正規的、嚴格的有部教義，了解到底是怎麼回事。

「時經四載」，去了之後學了四年。世親菩薩本來學過很多，在這四年裏，他把迦濕彌羅有部那些細節全部學透了。「屢以自宗，頻破他部」，當然，印度學法要辯論的。他經常「以自宗」（他自己立的宗）來「破他部」（即有部）。世親菩薩是以理為宗，哪一種講法他認為符合佛的原意的，就以它為宗。沒有偏見，並不是說我是有部出家的，就認為有部什麼都對，也不是說對經部感興趣，就認為經部什麼都對。對其他部派也一樣，只要他認為符合佛的意思的，他都採取。他經常以自己立的宗，來破有部。

時有羅漢，被詰莫通，即眾賢師悟入是也。悟入怪異，遂入定觀，知是世親，私告之曰：此部眾中未離欲者，知長老破，必相致害，長老可速歸還本國。

在辯論的時候，有位阿羅漢經常被世親菩薩問得沒話說。這個阿羅漢是誰呢？就是眾賢論師的師父悟入阿羅漢。悟入尊者感到很奇怪，這個人怎麼智慧那麼大，經常把一向被認為最高的有部的觀點攻破。他入定一觀察，知道他是世親菩薩，就私下告訴他說：「我們這裏有部的部眾，並不是每個都是聖者。聖者當然是不會害

人的，但還有一些是沒有離欲的人，這些人會有貪瞋等煩惱，要是知道長老你把有部的宗旨破掉，他們心裏不高興，可能會害你的。」什麼是離欲？一般是證了三果以上，欲界的男女欲沒有了，瞋恚心也沒有了。在證到三果之前，還沒有全部離欲，欲界的煩惱包括瞋心也還有。當然初果以上的聖者也不會害人，這裏主要指的是那些凡夫。那時世親菩薩對於迦濕彌羅的《大毗婆沙》已經全部掌握，就聽從悟入尊者的話回去了。

於時世親至本國已，講毗婆沙。若一日講，便造一偈，攝一日中所講之義，刻赤銅葉，書寫此偈。如是次第，成六百頌，攝大婆沙，其義周盡。標頌香象，擊鼓宣令云：誰能破者，吾當謝之。竟無一人能破斯偈。

「於時世親至本國已」，他回到本國之後，「講毗婆沙」，就給大家講《大毗婆沙》的教義，「若一日講，便造一偈，攝一日中所講之義」，他講一天，就把一天所講的內容全部總結起來，寫一個偈子（即頌）來包攝。由此可見這個偈子造得很巧妙。因為一天講的至少有幾個小時，只用一偈，即四句話把內容包完。一個頌造好後，「刻赤銅葉，書寫此偈」，就把這個頌刻寫在赤銅葉（銅片）上。這樣按照次第，一共講了六百個頌，這就是《俱舍頌》。「攝大婆沙，其義周盡」，這六百頌把《大毗婆沙》十萬頌的意思都攝盡了，世親菩薩的善巧由此而知。

「標頌香象，擊鼓宣令云：誰能破者，吾當謝之」，他造好頌之後，把寫好的頌文挂在香象的背上。在印度，最大、最好、最優種的象叫香象。「擊鼓宣令」，讓香象背着頌文，到處打鼓宣傳：「誰能破者，吾當謝之」，這個「謝」在印度是砍頭，或者做對方的弟子。那就是到處找人家辯論，看誰能破他的《俱舍頌》。

「竟無一人，能破斯偈」，這樣到處打鼓宣傳，竟然沒有一個人能夠破他一字。所以這個《俱舍頌》，確實是非常了不起的。

將此偈頌，使人齎往迦濕彌羅。時彼國王及諸僧衆，聞皆歡喜，嚴幢幡蓋，出境來迎標頌香象。至國尋讀，謂弘己宗。

他感到既然沒有人破，「將此偈頌，使人齎往迦濕彌羅」，世親菩薩派人把頌送去迦濕彌羅。這時候的迦濕彌羅國王，他本來知道世親菩薩很有名氣，現在他把著作《俱舍頌》派人送來，《大毗婆沙》的意義總括在六百個頌中，因此他們都很高興。《俱舍頌》正文六百頌，再加上序分、流通分，一共是六百零七頌。

國王與迦濕彌羅國僧衆，「聞皆歡喜」，因為世親菩薩名氣大，他來弘揚有部的《大毗婆沙》，說明有部的影響很大，當然極高興。「嚴幢幡蓋，出境來迎」，準備了儀仗隊，幢、幡、蓋，弄得很莊嚴，親自到國境外邊來迎接《俱舍頌》。

「至國尋讀，謂弘己宗」，請回國之後，馬上去研讀，以為世親菩薩是弘揚《大毗婆沙》的。

悟入知非，告衆人曰：此頌非是專弘我宗，頌置傳說之言，似相調耳，如其不信，請釋即知。於是國王及諸僧衆，發使往請，奉百斤金，以申敬請。論主受請，爲釋本文，凡八千頌。寄往果如悟入所言。此是第一明本緣起也。

「悟入知非，告衆人曰」，悟入尊者心裏有底，世親菩薩改名到迦濕彌羅國來學了四年，辯論的時候經常以經部立論來破有部，怎麼會專門來弘揚有宗呢？所以他告訴大家：「此頌非是專弘我宗，頌置傳說之言，似相調耳。」你們不要高興太早，這個頌並不是專門弘揚有部的，他的頌裏邊經常有「傳說」這個話，意思是有部的傳說，並不是佛說的，是不可靠的。「似相調耳」，好像來戲弄我們，並不是真正弘揚。「如其不信，請釋即知」，大家如果不相信，可以請他解釋一下。因爲頌很略，裏邊深、透的意思還不一定顯出來，請他做個解釋，就知道到底是什麼意思。

「於是國王，及諸僧衆，發使往請，奉百斤金，以申敬請」，國王跟迦濕彌羅國的僧衆，就派人去請世親菩薩造註釋。古人對法是很尊重的，請他造一部註解，供養他一百斤的黃金。「以申敬請」，以表示對世親菩薩的恭敬。

「論主受請，爲釋本文」，在世親菩薩的傳記裏面提到過，他把供養所得的錢都去造寺院、供養僧人了，自己當然是不要錢的。論主（世親菩薩）接受了請求，解釋他所造的六百頌，釋論一共有八千個頌，比原頌廣很多，這個八千頌就是《俱舍論》。「寄往」，《俱舍論》著好以後，派人送到迦濕彌羅去。「果如悟入所言」，大家一看，果然就如悟入所言，很多地方是以經部來破有部的，並不完全是弘揚有部宗。當然，他認可有部的看法也不少。世親菩薩以理爲宗，這是我們做學問的人應該持的態度。

「此是第一明本緣起也」，這是造《俱舍論》根本的緣起。

二 明造論意

第二明造論意者，大意有三：一、爲衆生斷煩惱故，二、欲令智者慧解深故，三、弘持正法令久住故。

「第二明造論意」，造這部論有什麼目的呢？「大意有三」，主要有三個。

第一，「斷煩惱」，佛教是從斷煩惱下手的，斷煩惱是主要的一個事情。阿羅漢把煩惱斷完了，佛把習氣也斷完了。習氣就是煩惱的氣分。比如說茶壺，裏面經常放茶葉泡茶，以後這個茶壺倒點開水進去，倒出來的水還是有茶的味道。什麼原因？因爲茶的味道，很久很久熏在裏面，吸到茶壺的組織裏邊去了。所以開水倒進去，雖然沒有一片茶葉，也有茶的味道。阿羅漢煩惱斷了，習氣還在。佛呢，煩惱、習氣全部斷完。所以說斷煩惱、斷習氣是佛教的一個重要的目的——成就斷德。佛三個功德，斷德是其中之一。造這部論也是爲了使衆生斷煩惱。

第二，「欲令智者慧解深故」，使有智慧的人，能夠產生正確且深刻的智慧，這是智德。佛的智慧是一切種智，所有出世的、世間的事情，一目了然，現量能夠知道。

第三，「弘持正法令久住故」，我們每一次念經也好、法會也好，都要念「聖教日興隆」，為什麼？要令正法久住，佛弟子做什麼事情都要存這個心。正法久住有什麼好處？使衆生得安樂，大家學了正法之後，依正法行持，不會受苦果，最起碼得人天安樂，最高的得到出世的涅槃之果。

斷煩惱者，欲令衆生出三有故。有情沉淪，由惑未滅；欲求出離，須斷惑緣；斷惑正因，所謂淨慧；論正詮慧，論主因之，故製斯論。故下文云：何因說彼阿毗達磨？舉頌答曰：由惑世間飄有海，因此傳佛說對法。故知造論，爲斷煩惱。

為什麼要「斷煩惱」呢？目的是爲了使衆生脫離三有。三有即欲有、色有、無色有，也就是三界——欲界、色界、無色界。

衆生沉淪、流落三界的主要原因是什麼？「由惑未滅」，由於煩惱沒有斷掉。我們講《印度佛學史》的時候，談到十二支的緣起，總歸說來就是惑、業、果（苦）。因爲煩惱推動造業，造了業之後就感苦果，這樣子不斷地流轉，到三惡道的時間多，人天的機會少，在三有裏不斷地受苦，即使是人天也有苦。所以最後總結說，「純大苦蘊集」。「純」，流轉生死是哪個在流轉？純粹是五蘊，沒有一個我。「大」，無始無終，你不修行的話，不但是無始，也沒有結束。假使受快樂還好，實際却是受「大苦蘊集」，流轉生死苦得不得了，所以說整個流轉的緣起就是那麼回事情。這樣的苦是怎麼來的？就是煩惱。假使你要出離三界的話，一定要斷煩惱。爲什麼煩惱叫緣呢？因爲真正感果的是業，煩惱是疏一點、遠一點，業是由煩惱推動造的，所以煩惱對果來說是緣。

「斷惑正因，所謂淨慧」，惑是煩惱，那麼真正針對煩惱、能斷煩惱的因是什麼？是「淨慧」，即無漏慧，也就是般若。以世間上的智慧，或者我們的聞、思、修慧，這些有漏的慧，只能壓伏煩惱，把它壓下去。孔夫子也講仁義道德，也主張要把煩惱息下去。當然他的範圍較小，但總是也講一點，要息伏煩惱，但是斷不了，只能伏。外道修定，世間的四禪八定只能伏煩惱，把煩惱伏下去，只是不現行，但這個手腕更高了，並不是硬把它壓下去，而可以使它伏下去，在定的力量下邊，煩惱可以顯不出來，不出頭。但是根子還在，待你定力失去了，煩惱又顯了。

佛教的聞慧、思慧、修慧，也是有漏，也只能伏，不能斷。一直要到無漏慧出來之後，纔能斷。無漏慧什麼時候出來？要見道的時候纔生出來。那麼在修道位，不斷地增長無漏智慧，慢慢地把煩惱斷完。見道的時候，在十五個剎那（剎那是很短的時間）把八十八使（即八十八個煩惱）全部斷掉，跟轉動的輪子一樣，一上一下、一上一下的，速度很快，所以用輪來比喻。

「論正詮慧」，斷煩惱真正的因是淨慧，那淨慧是怎麼來的？淨慧要靠有漏的慧——聞慧、思慧、修慧，慢慢地上去而證到。論藏阿毗達磨正是講慧的。經藏主要講定，律藏講戒，而論藏主要講慧。慧是斷煩惱的因，這一部論正是講慧的，所以造這部論的目的，是為斷煩惱。所以我們一再給大家說，我們學法如果不從斷煩惱下手，單是以這個法的一些道理、名相來莊嚴自己的知識，那就全部錯掉了。你要真正地把法學好，一定要從斷煩惱下手，不是做一個裝飾品，把自己莊嚴起來。

「我學了多少法，能說什麼法，能寫多少多少文章」，煩惱還是那麼多，沒有用的。這是為了自己的名利學一些法，這不是我們的目的，真正目的是斷煩惱第一。

這有什麼證明？用《俱舍論》本文來證明。「故下文云」，《俱舍論》裏邊有這個話：「何因說彼阿毗達磨」，為什麼要說阿毗達磨呢？舉《俱舍》裏一個頌，「舉頌答曰：由惑世間飄有海，因此傳佛說對法。故知造論，為斷煩惱」，為什麼造阿毗達磨？因為煩惱，世間的有情就漂流在三有大海之中，沉淪生死主要是煩惱沒有斷。為了要斷煩惱，「因此傳佛說對法」，因此要說對法。這個對法來自誰？「傳佛說」，是從佛那裏傳過來的。所以我們說對法，主要是要對治煩惱。這個對法也不是論主或其他祖師自己想出來的，是從佛那裏傳過來的，那是有依據的。

第一個，造論的目的是斷煩惱。我們一定要記住，學法的人如果不從斷煩惱下手，那就跟氣功師一樣。氣功師不斷煩惱，他主要講功能，有什麼什麼通，看到什麼什麼的，給人家治病等等，這不是佛教，是外道！

第二生慧解者，斯論乃四含幽鍵，六足玄關，法相川源，義門江海。文清清兮玉潤，理明明兮月華。啟學人之昧心，發智者之明慧。故下文云：我於方隅已略說，為開智者慧毒門。

第二，「生慧解」。這部論包含了極多的內容，有哪些呢？

「四含幽鍵，六足玄關」，關鍵就是最要緊的東西。閉門的橫木，加鎖的木門，是門戶之要，是關鍵的地方。這部論顯發出「四阿含」跟「六足論」中的關鍵。

關於四阿含，有經四阿含、律四阿含。這裏講的是經四阿含：《長阿含》《中阿含》《雜阿含》《增壹阿含》。還有律四阿含：《辨識阿含》《根本阿含》《雜細阿含》《正宗阿含》，這四部大家可能不知道。講戒相的部分，是《辨識阿含》，講二十犍度的是《根本阿含》，講律裏邊的仔細內容的，是《雜細阿含》，講律的宗旨，即《正宗阿含》。這個我們將來講律藏的時候要講。海公上師把《辨識阿含》和《根本阿含》都編了書，後邊兩個——《雜細》《正宗》，沒來得及編。這部論把四阿含要緊的道理，乃至「六足論」重要的意義，全部都包在裏邊了。「六足論」，前面講過。

「法相川源，義門江海」，「法相」，佛教的專用詞彙。講法時所用的法相名詞的源頭，就在這裏邊。「川源」，就像大河的源頭一樣。「義門江海」，義門就

是論門，凡是講阿毗達磨的，或者講昆勒的，對於一個法，從很多角度來考察它的含義^①。比如用有漏無漏門來觀察，或者有見無見門來觀察，乃至有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺等等，以各種各樣的門去觀察，可以把這個法弄得一清二楚，一點也沒有疑問。這個義門義理無窮，如同「江海」一般廣大。這部《俱舍論》裏邊包含的內容極豐富，要講法相，它是一個源頭；要講義門，它像江海一樣多。

「文清清兮玉潤，理明明兮月華」，《俱舍論》的文辭非常清楚，而且非常優美，像寶玉一樣光潤。道理講得很明白，如月亮那樣皎白。「華」是月亮周圍的暈，跟太陽的彩虹一樣。不但是道理講得清楚，文字也優雅光潤。「啟學人之昧心，發智者之明慧」，它啟發學者的昧心，即糊塗的、不清楚的心，開發我們的智慧。這不單是圓暉法師自己的看法，在《俱舍論》頌文中也有證明：「故下文云：我於方隅已略說，為開智者慧毒門」，這是在最後流通分裏講的。論主說，佛法的道理多得很，我這部書是說不完的，只能講一方一隅，你們可以以此類推。那就是說，雖然只是簡單講了一方一隅，但是作用却很大。「為開智者慧毒門」，講了一點點，可以打開有智慧者的慧毒門。

如身少破，著少毒藥，須臾毒氣遍滿身中。此論亦然，開少慧門，諸有智人，能深悟入，如似毒門，名慧毒門。聰明論名，因茲起也。

「如身少破」，只要皮膚破開一點點，把一種毒藥擺上去，不用多久，毒氣就會遍布全身，人就會死。莎士比亞的《王子復仇記》裏也有類似的情節，劍鋒上塗一點很毒的藥，只要刺破皮膚一點，人就會因毒氣遍布全身而死掉。

「此論亦然」，慧毒門也是這個意思，但這裏却不是死，而是開發智慧。

《俱舍》裏講的慧只講了一方一隅，但是你得到一方一隅的智慧後就可以類推，這個智慧就會發展，慢慢可以充遍全身，智慧全部會開起來，所以這部論作用很大。

所以這部論，有智慧的人只要能夠學進去一點，將來會深深地把佛教的三藏十二部都悟通，所以這部論也叫「聰明論」。雖然只有六百頌，但這六百頌一進入你的腦子，在八識田中播種下去的話，將來就會把這個智慧全部開發出來，就跟那個慧毒門一樣，所以叫「聰明論」。那麼我們這裏的人學了，會不會聰明起來？現在纔開始，還不好說，等學完了，我看一定會聰明一點，如果你沒有聰明起來，那說明沒學好。拿我自己的經驗來說，以前也曾學過很多，比如唯識法相、天台的教義等。但是把《俱舍論》學完之後，就感到不一樣了，跟以前的知見相比，都感到進了一層，這個是必然的，因為這是「聰明論」嘛！

^①昆勒：又作蜺勒，論藏名。《大智度論》卷十八：「智者入三種法門，觀一切佛語，皆是實法，不相违背。何等是三門？一者蜺勒門，二者阿毗曇門，三者空門。問曰：云何名蜺勒？（中略）答曰：蜺勒有三百二十萬言，佛在世時，大迦旃延之所造。佛滅度後，人壽轉減，憶識力少，不能廣誦，諸得道人撰為三十八萬四千言。若人入蜺勒門，論議則無窮。其中有隨相門、對治門等種種諸門。」

第三弘持正法者，自青蓮罷笑，白毫掩色，邪徒紛紜，正法陵遲。雨衆三德之談，米齋六句之說，殘我華苑，汨我清流。論主方欲掃彼邪雲，光斯佛日，製論之意，其在茲乎！故下文云：上來所說種種法門，皆爲弘持世尊教法。

「青蓮罷笑」，佛的眼睛如青蓮華，經常含笑的。青蓮華不笑了，什麼意思？佛涅槃了。「白毫掩色」，佛的眉間常放白毫光，佛佛道同，這個都是一樣的，白毫光不放了，也表示佛涅槃了。佛入了涅槃之後，「邪徒紛紜」（「紜」即糾），邪徒就是外道，他們到處擾亂佛法。「正法陵遲」，「陵」，是小的山，「遲」，慢慢地平下去了，意思是正法慢慢地衰退了。

「雨衆三德之談，米齋六句之說」，這是指外道，《成唯識論》裏講了很多，這裏只是提了一下。當時最主要最厲害的外道，一個是數論師，一個是勝論師，「雨衆三德之談，米齋六句之說」，就是指這兩種外道。

數論外道，首領叫劫比羅。他最上首的弟子叫筏里沙，筏里沙是印度語，意思是雨，因爲他是下雨的時候生的。他的徒子徒孫就叫雨衆外道。他很聰明、很有威信。他造了一本《金七十論》，立了二十五個諦，總括而說有三個，即變易、自性、我知。變易是能變一切法的。我知是有知覺的我，就是神我、大我。自性有三個德，一是薩埵，勇健之德，二是刺闍，塵坌之德，三是答摩，闇鈍之德，這三個通常也叫喜憂闇，跟貪瞋癡類似。他們說自性有這三個東西，由此變化產生了世間種種善惡好醜的法。神我，本來是一個大我，後來因爲這三個德把它捆起來了，成了個小我。他們的修行就是把那些煩惱去掉，解放小我，回復大我。當時佛教很多人都辯不贏，受了他們的損害。這是雨衆外道，就是數論師。

米齋是指勝論外道，在當時也比較厲害。勝論外道的首領叫鶻鷃，爲什麼又叫他「米齋」呢？「先爲夜遊，驚他妊婦，遂收場碾糠粃之中，米齋食之，故以爲名也」，他經常晚上出去，當然也不是去做壞事，去乞食、修道之類的。有一次晚上出去，這個外道又黑又瘦，一個懷孕的女人看到他這個樣子以後嚇了一跳，墮了胎。他感到這個不好，本來是晚上去乞食的，於是不去乞食了。那麼吃東西怎麼辦呢？「場碾糠粃之中」，從打穀場剩下的糠裏邊撿些米來吃，「米齋食之」，人家就叫他米齋仙人，他的教派叫勝論派。勝論師造了一部《六句論》，哪六句呢？實、德、業、有、異同、和合。這在《成唯識論》裏有廣講、廣破。

這兩個外道在當時是最厲害的兩個。他們外道的論說，「殘我華苑，汨我清流」，摧殘了佛教的華苑，把佛教清淨的法流搞渾濁了，破壞了佛教。「論主方欲掃彼邪雲，光斯佛日，製論之意，其在茲乎！」世親論主，要把他們的邪雲掃掉，使太陽般的佛法重新顯出來，從而弘持正法，令正法久住。就是第三個，弘持正法。這也不是圓暉上人自己說的，《俱舍論》裏邊就有，「故下文云，上來所說種種法門，皆爲弘持世尊教法」，論裏說到的各種法門，目的都是爲了弘持佛的教證二法，這在《俱舍論》後面的流通分裏說到的。

這裏圓暉上人總結了一下，世親菩薩造這個論，有三個目的：第一個是斷煩惱，使大家學了這個論之後可以斷除煩惱；第二個，學了這個論之後可以開發智慧；第三個，造這個論是爲了弘持正法。也就是斷、智、悲三個功德，這是世親菩薩造論的意思，都是依據《俱舍論》的本文。

又三藏教興，皆有四意。故婆沙云：說素怛纜藏，依力等流，一、爲衆生得增上心學論道故，二、爲衆生種種雜說故，三、令衆生種善根故，四、爲衆生未入正法令入正法故。

「又三藏教興，皆有四意」，不管是經藏、律藏、論藏，它要興起來，都有四個意思。「故婆沙云」，根據《大毗婆沙》的原文，一個一個地來講。

「說素怛纜藏，依力等流」，佛說經藏，是根據佛的十八不共法裏的十力功德等流出來的。爲什麼要宣說經藏呢？

第一，「爲衆生得增上心學論道故」，要使衆生得到增上心學，即是定學。爲什麼叫「增上」？所謂增上三學，《瑜伽師地論》二十八卷裏有解釋^①。增上有兩層意思：「所趣義故，最勝義故」。

什麼是「所趣義」？即並不是到此爲止，還要往上面去的。「爲趣增上心而修淨戒，名增上戒學」，你學戒、修淨戒的目的是爲了趣向增上心學（心學即定學），這個戒叫增上戒學，因爲它還要再上去的。「爲趣增上慧而修定心」，修這個定也要往上的，並不是到此爲止，以此爲足。修定的目的是爲了修慧，要趣向於慧的，所以心學也有所增上。得到慧學後，還要不要往上？「爲趣斷煩惱而修知見，名增上慧」，慧也還有它的目的，要去斷煩惱的。慧是正知見，爲了要斷煩惱而修正知見。戒定慧三學都是要增上的，都有它們趣向的目的，所以叫增上三學，這是第一個意思。

第二個意思，「最勝義」。這個增上三學，增上戒也好，增上定也好，增上慧也好，只有聖教（佛教）纔有，其他理論裏沒有，所以是不共外道，也不共世間法的。比如有的外道也講修定，但他們不是從戒生的定，像婆羅門也好，氣功師也好，儘管看上去有些相似的定或通，但都不正確。氣功師的定根本不是自己的定，都是鬼神加持而得到定和神通，他們總的一個出發點不是從戒而來的。佛教必定要從戒生定，如果你不從戒而生的定，就沒有增上戒，也不是增上定學，那是屬於外道的定。

我們強調要持戒，有的人很不理解。我們前一次講了沙彌戒，有人說囉嗦。叫他背一下頌，他又覺得背這個東西好像很難爲情。但你不要戒，定怎麼來？你没有定，慧又怎麼開呢？没有慧，又如何斷煩惱，證涅槃，得佛的無上菩提？你最根本

^①《瑜伽師地論》卷二八：「所趣義故，最勝義故，名爲增上。云何所趣義？謂爲趣增上心而修淨戒，名增上戒學；爲趣增上慧而修定心，名增上心學；爲趣煩惱斷而修智見，名增上慧學……云何最勝義？謂若增上戒學，若增上心學，若增上慧學，唯於聖教，獨有此三，不共外道，如是名爲最勝義故，名爲增上。」

的東西不要，而只要抓最高的東西，怎麼行呢？現在的人常犯這毛病。看到高的東西都想要，但是你怎麼得到它呢？方法不要，你是得不到的。有的人到處跑去追求高的果，但是產生這個果的根子却不要。想收穫果實，却不要樹根，不要樹枝，也不要樹幹，怎麼可能得到果實呢？所以說學法的人一定要把這些看清楚，離開了戒，要想得佛法的成就，或者修密法的生圓次第等等，是根本不行的。所以不要眼睛生在頂上，要看地面。出家人到外面去，乞食什麼的，眼睛要看前面五尺地，不看遠，看遠了，就會東看西看的，心要亂掉。修行的人要從腳下下手。當然對於前面路的趣向、目的要清楚，但是腳下一步一步地却是最重要的，一定要踏踏實實地上去。

在《略論釋》裏面說了個公案，有個人要到印度去，他很講究，從他家鄉出去，要經過哪些路，經過哪些站口，中間有哪些危險的森林，哪裏有吃的、哪裏有住的，搞得一清二楚，一直到目的地，全部搞清楚了，而且弄得很熟悉。按說應該好上路了，但是在他屋子前面有個坑，他却不知道，跨出門就掉進坑裏死掉了。後面的路綫就沒用了，他根本沒有離開西藏，甚至家都沒有離開。這就是眼睛看得太遠了。不是遠的不要看，對將來的趣向、目的地要清楚，但是更要搞清楚當下下腳的地方，否則只是擡頭往前看，一下子掉到坑裏沒有了。這是一個公案，也是個譬喻，值得我們警惕。

我們再次強調，對於《俱舍》不要看輕，這是佛的一個根本法，所以講《俱舍》魔障是不小的。演培法師講《俱舍》好幾次，在大陸講過四次，都沒有講完，每次都是中斷的。去海外之後也講過，也沒有講完。所以障相當大，昨天有點小魔障，希望大家這段時間要多多地求加持。我們的前行儀軌中，念《心經》就是驅魔障的，下邊的《菩提道次第求加持文》，求歷代的祖師加持。自己平時要注意戒行，戒清淨的，加持力就大。要是自己戒不清淨，魔障就會來。希望大家好好地注意這個事情。同時，在念誦的時候，要認真念，這都是求三寶護法加持的殊勝的緣，不要放棄。

「三藏教興，皆有四意」，經藏、律藏、論藏，每一個藏興起都有四個意思。經藏，「素怛纁藏，依力等流」。佛有十八個不共法，即十力、四無畏、大悲、三念住，一共是十八個。不共於聲聞、緣覺，更不同於凡夫，外道更不用說。這十八個法是最殊勝的法，只有佛的身上纔有，其他有情沒有。這在後面「智品」中會詳細講。經藏是依佛的十力等流而宣說的。

十力是什麼？這裏略略地說一下。十力即十個智慧的力量，這個智慧的力量在所緣的境裏邊都能夠無礙地遍知，對所緣的境界毫無妨礙地、透徹地、圓滿地知道，這個叫力。這十個力，只有佛纔有。

第一個，「處非處智力」，對於善惡因果的抉擇。「處」是合道理的，善的因感可愛的果，不善的因感苦的果。「非處」是不合理的，比如說善的因感不可愛果，不善的因感可愛果。對於這些因果關係佛全都知道，這是「處非處智力」。而

一般人就會搞錯，比如一類外道，他認為持牛戒、狗戒能生天，就想守持牛戒、狗戒。佛說這是錯的，持牛戒不能生天。如果你持牛戒清淨，下輩子滿你的願，做個牛，如果持得不清淨，還得下更苦的三惡道。這些事情的對錯一般人搞不清楚，只有佛纔能知道。

第二個，「業異熟智力」，什麼業感什麼異熟果，佛知道得清清楚楚，一點也不含糊。

第三個，「靜慮解脫等持等至智力」，關於修定方面，四禪八定，各種各樣問題，佛全部了知。

第四個，「根上下智力」，知道衆生身上的善根，就是五根，即信、勤、念、定、慧，有上品、下品，各種各樣的差別等等。

第五個，「種種勝解智力」，衆生的種種的意樂、勝解，比如衆生喜歡修什麼樣的法，佛能完全知道。

第六個，「種種界智力」，衆生的各式各樣的種性，佛完全知道。根據他的種性，給他說不同的法。

第七個，「遍趣行智力」，一切行，都會趣向相應的果，這個行感什麼果，那個行感什麼果，佛都能知道。

第八個，「宿住隨念智力」，即宿命通，過去的事情都可以馬上知道。

第九個，「死生智力」，衆生這生死後要生到哪裏去，佛全部知道。

第十個，「漏盡智力」，煩惱斷盡的智慧，得到擇滅涅槃的智慧。

以上這十個力，都是智慧的力量，從十力等流出來講素怛纔藏。

講經藏的目的，第一，「爲衆生得增上心學論道故」，使衆生得到增上心學。什麼叫「論道」？就是「能詮教」，使衆生得到增上心學所需要的那些教法，「以言論道理成於教故」，以語言，各式各樣的道理而成立這樣的教法，叫論道。簡單地說，使衆生得到增上心學、修學禪定所需要的一些知識^①。

第二，「爲衆生種種雜說故」，衆生是哪一類的根機，需要什麼法，就給他說什麼法。不是有系統地、圓頓地說，因爲要對機說法，所以是「雜說」。

第三，「令衆生種善根故」，對那些初機的衆生來說，先讓他種個善根。

第四，「爲衆生未入正法令入正法故」，還沒有進入佛法的，使他進來。

這是講經藏有這四個意思，是分層次的。經藏是最初的；律藏是第二的，中等的；最高的是論藏。所以說前面的經藏是種善根、入正法。

說毗奈耶藏，依悲等流，一、爲衆生得增上戒學論道故，二、爲衆生說諸學處故，三、爲衆生已種善根者令相續成就故，四、令已入正法者受持正法故。

①《麟記》卷一：「論道：指能詮教也，以言論道理成於教故，而令衆生得此之教，得論道言。」

毗奈耶藏，即是律藏，毗奈耶是調伏之義。律藏是從佛的大悲等流出來的，就是佛的十八個不共法中的大悲心。佛從大悲心出發說戒，是爲了保護我們，使我們不犯錯誤，可以不墮惡道，不受苦。八供裏邊，以塗香來象徵別解脫戒。什麼意思呢？印度是個熱帶地方，蟲很多，尤其是毒蟲，叮在人身上，要害瘡的，很厲害。但是你在皮膚上塗一點帶香的油，蟲子就不敢叮了，它聞到這個味道要跑的。這個象徵意義是，衆生持了戒之後，那些煩惱就不能侵犯，也就不會再造惡業，所以律藏是從佛的悲心出發說的。

現在偏偏有些人，感到戒好像是不慈悲，這個做不得，那個做不得，束縛人性的。不要說現在，第一次結集的時候，佛纔剛入涅槃，就有這麼個癡比丘，他說佛在世的時候說了很多法，這個做不得，那個也做不得，捆綁得很不舒服。佛涅槃了，那自在了，沒人管了。這樣愚癡的人，佛涅槃的時候就出現了。到現在末法時期，當然更不足爲奇。很多人希望衝破戒律的約束，要得到他們所謂的自由，要改動戒，這些我們認爲是錯誤的。戒是佛制的，等覺菩薩尚且不能改動，何況你一個薄地凡夫，哪能改變佛的戒律呢？「改戒」這個是笑話，不能聽從那些話。記得文革結束，恢復宗教政策後開始那幾年，某佛學院第一批學生裏邊就有唱這個調子的，其他的佛學院也有響應的。說是要向日本學習，僧人帶妻子。這完全是錯誤的，日本帶妻的不是僧人，是在家的，真正僧人也是要獨身的。

「說毗奈耶藏，依悲等流，一、爲衆生得增上戒學論道故」，說毗奈耶藏，使衆生得到殊勝的戒學而宣說的教法。「二、爲衆生說諸學處故」，學處就是戒相戒條等，這些戒相的規定是我們要學的地方，律藏裏爲衆生講說哪些是我們應當學的。「三、爲衆生已種善根者令相續成就故」，中等的衆生，他已經種下過善根的，使他的善根相續下去，慢慢發展，甚至於成就。「四、令已入正法者受持正法故」，還沒有進門的，使他進門，進入正法。已經進來的，要讓他受持。所以我們學法也是這樣，對纔進門的居士，條件比較寬大，給他講的東西也比較淺。但是你進了門後，乃至於剃頭出家，那要求就高了，要受持正法。該背的要背，該修的要修，學修上要慢慢地加緊上去。

說阿毗達磨藏，依無畏等流，一、爲衆生得增上慧學論道故，二、爲分別諸法自相共相故，三、爲已成就者令得正解脫故，四、爲已受持學處者通達諸法真實相故。

「說阿毗達磨藏」，即論藏。「依無畏等流」，這是佛十八不共法中的四無畏。下面解釋「四無畏」。

第一，正等覺無畏。佛在一切大衆面前，無論你是沙門、婆羅門、居士、國王、大臣，佛自己站出來說，「我是一切智者」，講這個話，沒有畏懼。沒有哪個能說他不是一切智，還有什麼東西不知道；沒有誰難得倒佛，因爲他確實是一切智。

第二，漏永盡無畏。佛的煩惱習氣是斷完的，佛可以講這個話，心裏無所畏懼。沒有人可以指出他還有什麼煩惱習氣沒有斷。

第三，說障道法無畏。說哪些是障道的，無畏，佛肯定是不會說錯的。假使我們要修行，哪些是對修行有障礙的，佛一個一個給你清清楚楚說出來，人家說這個不障道，駁不了他。佛的話不會錯，說那是障道就是障道。比如男女的事情障道，這是佛親口說，所以這個事情一定要把它去掉，如果你不去掉，就進不了道。那你拼命地要往前進，結果反而往後退。有個公案，據說在終南山有一個出家人，他看見一隻梅花鹿拼命地往前跑，但是它的身體卻不斷往後退。怎麼回事呢？他說那邊山洞裏有一條大蟒蛇，這個蟒蛇不曉得幾里長，很大很大的，躲在山洞裏邊。它要吃東西怎麼辦呢？用吸氣的方法，看見獵物就儘量吸氣，把獵物吸進洞裏吞下去。它看見這頭鹿後就使勁吸，鹿也知道蟒蛇在吸它，拼命跑但跑不動，因為這個吸力太强了。所以，修行的人，他感到佛法好，拼命地想修行，但是後邊的貪瞋癡不去斷，這個貪瞋癡的力量把你吸過去，那你不管怎麼努力，還是在往後退，沒有往前進。這個很嚴重，不要看輕了！你好像是在努力修行，實際上你是在往後退。貪瞋癡不斷，修行是沒有辦法的。佛說婬欲是障道法，這個話是一點不錯的。這個不斷掉，對修道永遠有障礙，為什麼在家菩薩修行慢，就是這個道理。在家人持守五戒，把與其他女人的婬欲都斷掉了，但還留下一個他的妻子，婬欲沒有斷完，這個修行就要慢得多了。出家人就乾脆，戒律裏一下子給你全部遮止掉。但行為上斷了之後，如果你心還是放不下，那還不是跟梅花鹿一樣嗎？你雖然拼命地往前跑，但貪瞋癡的力量把你吸住，你還是在往後退，最後就被「蟒蛇」吞到肚子裏，去三惡道了。

第四，說盡苦道無畏。生死是苦，怎樣把它斷掉，超出三有的流轉呢？佛有方法。假使有人說，「你這個方法不行，出不了生死」，這不可能，佛說能離苦就一定能，佛說這話是毫無畏懼的。

這四個法，佛在一切大眾面前宣布，沒有畏懼，因為任何人都駁不倒他。佛是一切智者，什麼都搞得清清楚楚的，所以有這四種無畏。從四無畏等流出來，講的就是阿毗達磨。講阿毗達磨的目的有幾個呢？

「一、為衆生得增上慧學論道故」，使衆生得到增上三學裏邊的慧學，慧學是高層次的。某佛學刊物裏有一篇文章說，按照戒定慧這個次第來好像是不太行，認為還是要從慧下手，學了慧之後慢慢修定，然後就能受戒，也能得定。他依自己的觀點講了一套道理，這其實是凡夫知見。可能因為他自己的根器緣故，或許以前戒定慧有點基礎，這一輩子修點慧，把以前的善根引出來了，得了一點點好處。但是這個不足為信，不是大家可以普遍學習的，你說的只是一種特殊情況，因為你前面已經有基礎了。如果沒有基礎，照你這個辦法是行不通的。或者是你搞錯了，並沒有得到好處，而自以為得好處。

這裏我們再講一個公案，這是海公上師說的。海公上師當時常住在五臺山，但也經常四處弘法。有一次去上海，一個老修行見到上師，他對上師說：「我一個人關在房間裏修行，反而感到煩惱很重，跑到公園裏去看看，反而心裏舒暢了，沒有事了。」什麼意思呢？他一個人關起來修行，男女的心放不下，總是要想那些女人的事情。到公園裏去以後，眼睛看看男的女的，看多了，心裏反而淡薄了，沒念頭了。那這個是不是真的沒有姪欲心了呢？如果真是這樣，那大家都去看女人、看跳舞好了，這樣就可以把煩惱斷掉？當然是不可能的。海公上師給他分析，他說：

「你所謂在房間裏修行，感到心裏息不下去，這是煩惱根子沒有斷，煩惱習氣很重。你跑到公園裏去看男男女女的，你感到心裏平下去了，實際上不是煩惱平下去了，你是已經滿足姪欲心了。」《俱舍》裏說，姪欲有幾種程度：在欲界的人、畜生，以及四天王天，是要交合而且漏泄的；到忉利天，交而不漏泄；一層層地上去，夜摩天，互相擁抱滿足姪欲；兜率天，兩個人握握手滿足姪欲；再上去化樂天，互相對視一笑，姪欲心就滿足了；最高的他化自在天，欲界最高天，眼睛相互看一看就滿足姪欲了。

這個很嚴重，它告訴我們，你對女人的眼睛一看，兩個人眼睛相對，這是欲界的他化自在天的姪欲，已經做了姪欲的事情。欲心滿足了，當然沒有什麼想頭。但是這個習氣越來越深，你放不下，以後你會不斷地發展，從兩個眼睛看，要發展到笑，笑要發展到握手，握手要發展到擁抱，擁抱就要犯根本了。這是一層一層來的，你跑出去感到心好像反而清淨，實際上不是清淨，是已經滿足你的欲心了。所以這個是很危險的事情，不要搞錯了。有的人歡喜看看女學生體操，好像沒有什麼關係，實際上大有關係，不能看！

「二、為分別諸法自相共相故」，一切法的自相共相。「自相」，法自身的相貌。一切法都有它自己的體性、相貌、作用，即體、相、用。自相，它自己的那個相貌，一個人有自己的相貌，各人的相貌不一樣。「共相」，共通的相貌。我們每個人的臉不同，這是他的自相，但是都是兩個眼睛一個鼻子一個嘴，這是共相。在各種人裏邊，男人有男人的共相，女人有女人的共相。漢人有漢人的共相，歐洲人有歐洲人的共相。共相、自相是無限定的，看你取什麼範圍。比如「一個女人」是自相，「所有的女人」——不管是中國人還是日本人、黑人還是白人——是共相；假使說中國人是自相，日本人也有一個自相，那麼「所有人類」就是共相，都是人類，這是相同的。

一切有為法最大的共相，是無常相，一切有為法都是生滅、無常的。一切法，不管有為法也好、無為法也好，最大的共相是空性，即自性空。雖然無為法是没有生滅的，但是空性是有的，不管有為法、無為法都是自性空。自相、共相是相對的，範圍可以寬可以窄，以一個法為自相，與它同類的就是共相。

因為大家還沒有學過法相，恐怕不大容易懂。再舉一個例子，以色法來說，譬如桌子、凳子，都是物質的東西，屬於五蘊裏邊的色蘊，桌子是桌子，凳子是凳

子，屋子是屋子，各不一樣的，是自相，但它們都屬於物質，是共相。再譬如受，有三種：苦受，不舒服；樂受，感到高興；捨受，無所謂、不苦不樂。三種受不一樣，這是自相，但是都是受，感覺，是共相。自相、共相的分別大概是這樣，慢慢多接觸之後就會知道。

「三、爲已成就者令得正解脫故」，這是最高一層，前面講對於入門的給他種善根，種了善根的使他善根相續，慢慢成就。而這個增上慧學，對善根已經成就的，使他得解脫。

「四、爲已受持學處者通達諸法真實相故」，已經受了戒、得了定的人，使他產生無漏的慧，能夠通達諸法最高的真實相，就是實相、空相，這是增上慧學的作用。

這是佛講三藏，每一個藏都有四個意思。

又依婆沙，有七意造論。

根據《大毗婆沙》，菩薩祖師造論，一般地說有七個意思。

一、爲饒益他故。爲令有情於佛聖教無倒受持，使得悟入甚深法性。譬如有人爲饒益他，於黑闇處燃大明燈，令有目者見種種色。

這是饒益有情，使他於佛的聖教，無倒受持，能夠悟入甚深法性。因爲佛說的教，前面講過，經藏是雜說，論藏是把這些雜說的話貫穿起來，把它的體系、重點抓出來，使之條理化。這樣使我們無倒地受持，不會搞錯。論的解說使我們對經教能夠無倒地理解，理解之後就能受持，最後悟入甚深法性，即一切法的空性，這是最高的知見。

這裏打個比喻，有人爲了饒益人家，在黑闇處燃一盞大明燈。經沒有論的闡發，我們看不懂，好像在黑闇裏一樣。論把經解釋清楚了，就好像點了一盞明燈，使有眼睛的人能見種種色。《金剛經》不是舉這個譬喻嗎？「如人有目，日光明照，見種種色」^①。有眼睛不夠，還要日光明照。我們上次討論念誦，你說有眼睛就不用背書，看着書念就好了。眼睛雖然有，可是當斷電的時候，燈不亮了，不會背的就沒法念。所以我們還是鼓勵大家背，這是海公上師的教誡。單是眼睛還不行，還得要有個大明燈。這樣各式各樣顏色纔會分別出來。論就是大明燈，經上的道理是各式各樣的東西，沒有一盞大明燈去照它，看不清楚。

二、爲破無明闇故。如燈破闇，能發光明。造論亦爾，破無明闇，發智慧明。

^①《金剛經》：「須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」

智慧都是以明來比喻的。論藏就是慧藏，講增上慧的。「如燈破闇，能發光明。造論亦爾，破無明闇，發智慧明」，燈能除黑闇，慧的燈能夠把我們煩惱裏面的無明闇去除，而發出光明的智慧。前面的燈表示論能照東西，把經裏邊的道理照給你。這裏是破闇，破無明的闇。這兩個比喻不一樣，不要認為是差不多的。我們上次叫大家討論緣起法，中觀的、唯識的，跟其他的部派進行比較，有人說「差不多的」。這個差不多的，就表示你沒有仔細研究。哪有差不多的？「差不多先生」，你說牛醫生跟人醫生差不多的，那你吃他的藥好了，吃了，死掉了，死掉了你說和活著差不多的？那你下了地獄你看看是不是差不多？藥叉鬼把你又在油鍋煎，你說「跟天上差不多的」，這個總不好說吧！所以不要糊塗。

三、爲顯無我像故。譬如鏡面，極善磨瑩，種種相現。論亦如是，分別法相，令無我像分明顯現。

照鏡子，把無我的像照出來。鏡子你好好地磨，什麼像擺在前面，它都給你顯出來，一模一樣。前面我們說，「執鸞鏡而鑒像」，鸞鏡照起來，一個鸞鳥以為真的有個鸞鳥來了，跟它跳起舞來了。那這個鏡子照像，跟真的一樣。你好好地磨出一面光潔的鏡子，什麼樣的東西擺在面前，什麼樣的像就顯出來。

這個論分別法相，把一切法仔細地研究、分析，最後分析到沒有我。這個「無我」的像，如果沒有論去照就顯現不出來。我們要看出無我的像，只有從論上去研究、探討。所以，把法相分別清楚之後，無我的像就「分明顯現」。這個道理跟龍樹菩薩所說的一樣，「先得法住智，後得涅槃智」。無我的相，人無我、法無我，都是證得擇滅涅槃。如果不從分別法相下手，怎麼得到呢？這個是很明顯的，先要從緣起法下手，把它搞清楚，然後這個空性纔能顯出來。這個知見跟龍樹菩薩的中觀是一樣的，所以這部論哪裏屬小乘呢？

四、爲度生死河故。如牢船筏，百千衆生，依之無畏，度至彼岸。論亦如是，佛及有情，依之無畏，到涅槃岸。

「生死河」，以河來表示生死。一條大河（印度經常用恒河來比喻），要渡到大河彼岸去，非要牢的船不可。如果船不牢，而河流的水很急，肯定渡不過去。四川有個巫山峽，那個地方，不會駕船的人，被捲進漩渦裏去，非船沉人死不可。船老大要很能幹的纔能夠駕駛過去。假使這個船不牢，在很兇猛的波浪裏邊，渡不過去的，所以一定要牢的船筏。

這部論，跟船筏一樣，它可以載我們衆生到彼岸去，而且不需要害怕。乘那個大的、牢靠的船過河，一點也不害怕。如果是個破船、小船，那就是提心吊膽的，就怕沉下去了。溫州江心寺在江的中間，要乘船纔能去。乘大的船擺渡過去是穩當的，基本上沒有什麼危險。還有一些人趕時間，坐半個鐘頭一班的小艇，快得不得了，像射箭一樣，一下子就過去了，但是不穩，頭翹得很高，尾巴點在水面上。據

說翻船的也不少。論藏，像牢靠船筏，可以使人不用害怕，憑藉它慢慢地渡過生死大河。不單是衆生，佛也是靠論渡過去的，依之無畏，到達涅槃的彼岸。

五、爲照契經等故。如人執炬，則見衆色，而無迷亂。論亦如是，照契經等義而無迷亂故。

我們是鈍根，經裏的意思看不清楚。論就像一把火炬，經裏講的道理，有了論的解釋，一下子就看得清清楚楚。有了明亮的大燈，拿東西、看人都不會搞錯，沒有燈或者燈光不明亮就會認錯人，很難堪。論如同大火炬，把經的道理照得清清楚楚，一點也沒有迷亂。

藏地、印度重視學論，由論入經，而我們漢人重經輕論，以爲只要學經就好了，「論是後代的菩薩、祖師作的，經是佛親口說的，念經比學論好。」結果經倒是好，可是你眼睛看不清楚，迷亂了，搞錯了，那還怎麼好呢？論像是梯子，經像是高樓，要上高樓，沒有梯子，想自己跳上去，跳了半天，即使腿跳斷了，還是上不去。學論的他有梯子，一級一級地上去了，結果他在樓上跟你笑笑，你怎麼辦？你毫無辦法，你不肯登梯子嘛。論是梯子，也是照亮契經的明燈，沒有燈去照，經就看不懂，就會迷亂，就會搞錯。所以說學論是便宜的事情，不要認爲論不夠好，論是解釋經的。《俱舍論》就是四阿含、「六足論」的鑰匙嘛。拿了這把鑰匙，就能開智慧的寶藏，那不是聰明論是什麼呢？這個問題你們可以討論：爲什麼叫聰明論？看你們怎麼答的？不是從一個方面，可以多方面來回答。「論亦如是，照契經等義，而無迷亂」，有論照經，不會搞錯。

六、爲觀察善等諸法故。如別寶人，識金剛等寶。論亦如是，分別善等諸法故。

比如採寶的人，他到大海裏或者高山上去採寶，費了千辛萬苦，却不識寶，結果拿了一些石頭回來，還高興得很，那不是傻瓜嗎？所以說，如同能夠鑒別寶物的人，他知道哪些礦石裏有鑽石，哪些有真金，哪些有翡翠等等，因爲這些寶物都含在礦石中，要從中採出來的。那你要識得出來，纔能獲得寶物。如果不識貨，把普通石頭搬回來，那你白忙了自己還不知道。

論也一樣，「分別善等諸法」，它給你分別，哪些是善，哪些是惡；哪些是有漏，哪些是無漏；哪些該取，哪些該捨，你纔有一個標準。如果你沒有論分別諸法，把好的當成壞的，壞的當成好的，亂七八糟，得的果也不會好。我們經常聽到這個話，「反正信教都好，都是勸人爲善」，這個話聽起來似乎是平等的。很多教都說是勸人爲善的，但每一個教都有它自己的標準，什麼是善的，什麼是惡的，標準是截然不同的。

一般說善惡的標準，是根據社會上的道德準則來定的，也有他們教主自己定的，也有根據其他的一些鬼神的什麼標準定的，反正總有一個人爲的標準在裏邊。

而佛教的善惡却是客觀的、如理的，做了這個事情要墮惡道，就是惡的。做這個事情生人天的，乃至證涅槃的，就是善的；前一個是有漏善，後一個是無漏善。這是客觀的事實，不是人爲的。所以善惡的標準不一樣，你說勸人爲善都是好的，這個話就是懵懵懂懂的。這個善裏邊大有講究。

玄奘法師去印度取經的時候，他在船上碰到強盜，強盜把他抓起來，搶了很多的錢，也俘虜了很多的人。強盜信邪教，搶了東西之後，要感謝他們的神，用什麼方法感謝呢？就從那些抓來的人裏邊找一個長得最端正的活祭他們的神。這些強盜找了半天，看見玄奘法師長得最好，一定要用他祭神。很多人求強盜：「千萬不要用法師，我們代替他都可以。」強盜說：「你們長得不好，神不要。」一定要玄奘法師。玄奘法師，作爲出家人無所謂，他說：「好，不要急，允許我做一下準備。」結果玄奘法師入定，入定之後到兜率天見彌勒菩薩，非常歡喜。就在這個時候，護法神發怒了，玄奘法師是一位了不起的具有大善根、要弘揚正法的人，怎麼能殺他呢？馬上掀起大風暴，把這個船吹得搖來晃去，眼看就要翻了。這樣大家恐懼得不得了。船上那些跟玄奘法師一路的居士，趁這個機會趕緊說：「你們要害法師，你看，天都發脾氣了，要把船都沉下去，大家同歸於盡，都死完了。」那些強盜害怕起來，就在玄奘法師面前磕頭求饒。玄奘法師出定之後說：「好，你們可以動手了。」他們趕緊說「不敢，不敢」，拼命磕頭，哀求玄奘法師饒恕他們，然後法師纔知道是這麼回事。那些外道竟然認爲殺一個最端正的人祭神是善事情，這些善惡標準實在可怕，這難道也是善嗎？

七、爲顯諸大論師不傾動故。如妙高山，踞金輪上，一切猛風不能傾動。諸大論師，亦復如是，輕毀邪論不能摧伏故。

須彌山是什麼大風都吹不動的。一切猛風，劫初時最大的風也吹不動，諸大論師也是這樣。「輕毀邪論不能摧伏故」，外道那些毀謗輕蔑佛教的邪論，都摧伏不了他。

前面講佛說三藏，每一個都有四個意思。這裏說菩薩祖師造論有七個意思，這是通指的，凡是造論都有這七個意思。

貳 明論宗旨

第二明論宗旨者，自教迹區分，部成十八，所立宗旨，固非一家。如一說部、大衆部、鷄胤部、說出世部，此四奉宗，一切諸法，無非是假，但有言說。若經部宗，立一切法，少分實有，多分是假。

這部論所宗的主張是什麼？釋迦牟尼佛涅槃一百多年以後，佛所傳的本來一味的原始佛教，開始分爲上座、大衆二部。慢慢地上座部裏邊又分部，大衆部裏邊也再分，這樣分成十八部，每一部的宗旨都不一樣，「固非一家」。舉個例，「如一

說部、大衆部、鷄胤部、說出世部」，這四個是大衆部裏邊分出來的。「此四奉宗，一切諸法，無非是假，但有言說」，這四部所推崇的宗旨，認為一切法都是假安立的，只有言說、名言，沒有實體，這是大衆部的知見，接近於大乘。

「若經部宗，立一切法，少分實有，多分是假」，從經部的知見來說，一切法裏邊有一小部分是實在有的，哪一小部分呢？就是三科（即蘊處界）裏的十八界，而蘊、處是假安立的。從三世看，過去、未來是假的，現在的法是真實的。蘊、處是假的，過去、未來是假的，無為法也是假的。經部把大部分的法都歸於假安立，沒有體的，而少部分有實體。再上去就是唯識、中觀。

《四宗要義》裏講，為什麼佛教的要義要立四部呢？有部是分析一切法，每一個法都是三世一切有，從「有」的角度把法相的緣起都搞清楚；然後進入經部，把大部分法空掉；再然後進入唯識，把外境全部空完，只留一個識；最後到中觀，把識也空掉。學法，跟登樓梯一樣。你要登上一切法自性空的高樓，最起碼有這四級樓梯要登。如果你不按四級樓梯去登，想跳上去，腳板跳斷了也上不去。下邊的東西都不知道，上面的怎麼會知道呢？如同說小學的算術都算不來，就想學懂大學的微積分，根本就是做夢。所以學法要按次第。

這裏介紹了幾個不同部派的主張。大衆部說一切法是空的，只有言說；經部認為少分是有，大部分是空、假的。

若薩婆多宗，一切有法，為所奉宗。計有不同，總有四說：一、類，二、相，三、位，四、待。

「薩婆多宗」，薩婆多宗就是有部，說一切法有。「一切有法，為所奉宗」，他們認為一切法都是有的，這是他們所奉的宗旨、主張。怎麼叫一切有呢？在後面的「隨眠品」裏要講的，「說三世有故，許說一切有」，一切有部，主張三世一切法都是有的，不但是現在的一切法有，過去的、未來的法也是有，都是有體的。認同這個主張的，纔能叫一切有宗的人。

既然一切法都是有實體的，三世法也都是有實體的。過去也有、現在也有、未來也有，那三世怎麼分呢？一般認為事物一會兒有、一會兒沒有，在變化之中纔能分別過去、未來、現在，現在說一味都是有的，那三世怎麼區分呢？這個問題比較難解決，有部裏有四大論師（即四大評家）來解釋，他們各有一種說法，分別是以「類」、「相」、「位」、「待」來區分三世。

問題的焦點，一切法的體，過去、未來、現在都是有的，那麼三世的變化是從哪裏來的？無為法沒有三世，因為它是「常」的，是不變的。有為法有三世，有部認為有為法，是「恒」有，不是「常」有。常有是沒有生滅的無為法。它用一個「恒」字表示總是有的，但是跟無為的「常」不一樣。無為的常有是沒變化的，而有為法的恒有却有變化，有剎那生滅，但是前後相續，「恒」字表示總是有體的，那怎麼區分三世呢？這個問題四大評家有四個說法來解釋。

言類者，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。

第一個是法救尊者的說法。「尊者法救，作如是說，由類不同，三世有異」，因為種類的不同，所以三世不一樣。法當然是過去、現在、未來都存在的，是恒有，但是因為它的類不一樣，那麼就有三世的差別。「謂從未來，至現在時，捨未來類，得現在類」，法有三個類，它在過去的時候叫過去類，在現在的時候叫現在類，在未來的時候叫未來類。「從未來」，這個法還沒有生（未來），到它生出來（現在），即從未來到現在，它把未來那個類丟掉，成了現在的類，就屬於現在。從現在，一剎那過去之後，把現在的類捨掉，得了過去的類，成過去了。法的體沒有差別，而三世的差別是從類的不同而分別出來的。

打個比喻，「如破金器，作餘物時，形雖有殊，金色無異」，三個類，好比拿一塊金子打的三個東西，第一個是過去類、第二個是未來類、第三個是現在類。打了不同的東西，幾個類調來調去，但是金總還是那個東西。三世雖然變化，法體還是金，沒有動。

言相者，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，但名過去也。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，準過去說。

第二個是妙音尊者的說法，由「相」的不同，所以三世不一樣。「法在過去，與過去相合」，法有三個相：過去相、未來相、現在相。法在過去的時候，已經落謝到過去去了，和「過去相」相合，叫過去法。「而不名為離現未相」，雖然與「過去相」合，但不能說它離開現在、未來的相，只不過是合不合的問題。「以過去相顯」，過去相明顯，而現在、未來的相隱在裏邊，「但名過去也」，所以說叫過去法，不叫現在、未來。

同樣，法跟「現在相」合的時候，叫現在法，不叫過去、未來，但是也沒有離開過去、未來，只是過去、未來的相隱下去，而「現在相」顯出來了。法跟「未來相」合，「而不名為離過現相」，「未來相」顯出來了，而「過去相」跟「現在相」隱下去了。「隨顯得名，準過去說」，哪一個相顯就屬於哪一個時候的法。「過去相」顯，叫過去法；「現在相」顯，叫現在法；「未來相」顯，叫未來法。法的體是一樣的，一個顯，另外兩個隱在裏面。以相顯不顯來區別三世，法體是恒有。

言位者，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，置在一位名一，置百位名百，置千位名千，歷位有別，籌體無異。

第三個，是世友尊者的解釋。他說，三世不同是因為「位」的不同。沒有起作用的位叫未來，正在起作用的位叫現在，作用起過謝掉了，叫過去。從作用沒有生出來、正在興起來、已經興了之後謝掉，這樣來區別三世，法體還是一個。「至位位中，作異異說」，作用已經過了，叫過去；作用還沒起來叫未來；作用正起來叫現在。處於什麼樣的位就是什麼樣的法。

用算盤來作比喻。「籌」是籌子，如算盤珠子，你擺在個位的地方它就是一，擺在十位的地方就是十，乃至擺在一億的位置就是一億。珠子的大小（體）是一樣的，而它的作用不一樣。作用起的時候是現在，作用沒有起的時候是未來，作用過去了叫過去。以作用起的地位不同來區別三世，而體還是一樣，法體恒有。

言待者，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。

第四個，覺天尊者的說法，由「待」不同，就是相對來說，「三世有異」。「待謂觀待」，這個相對於那個來看。「前觀於後，名為過去」，前面的觀待後面的，叫過去。「後觀於前」，後面的來觀待前面的，還沒有來，叫未來。「觀待前後」，相對於前面、後面來說，中間那個是現在。打個比喻，「如一女人，名女、名母」，有一個女人也可以叫女兒，也可以叫母親。這是觀待而說的，對她的母親說，她是女兒；對她的女兒說，她是母親。前面觀待後面是過去，後面觀待前面是未來，正在前後中間的是現在。這是相對的看法，以這樣的方式來解釋三世。

這是四大評家的說法。這四個說法各有各的道理，到底採取哪一個呢？

論主評云：法救執法有轉變故，應置數論外道朋中，以數論宗執法有轉變故也。妙音所立，世相雜亂，三世皆有三世相故。覺天所立，世還雜亂，一世法中，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。

「論主評云」，論主指《俱舍論》的作者世親菩薩。他評論說：「法救執法有轉變故，應置數論外道朋中，以數論宗執法有轉變故也。」法救論師說法有轉變的，過去屬於過去類，現在屬於現在類，未來屬於未來類，類可以變的，但是法沒有動。我們前面提到數論外道，立二十五諦，總括起來三個：變易、自性、我知，主張有變易的。論主說法救論師來個變易，跟數論外道是朋友。這個批評得很厲害，把法救尊者的否定掉了。

「妙音所立，世相雜亂，三世皆有三世相故」，妙音尊者說的過去跟「過去相」合，這樣安立是亂的，爲什麼呢？「三世皆有三世相故」，三世裏邊都有三世，根據你的說法，過去法也有三世，未來法也有三世，這樣不是就混淆起來了嗎？

覺天論師的說法，同樣三世要混的，爲什麼呢？「一世法中，應有三世」，過去法，不是一剎那，有很多剎那。後一剎那對前一剎那說是未來，前一剎那對中間那一剎那說是過去。過去裏邊還有過去、現在、未來，未來之中也有過去、未來、現在。過去世有很多剎那，「前後剎那應名去來」，前一剎那叫過去，後一剎那叫未來，中間一剎那又可以叫現在。過去裏邊有過去、未來、現在，未來裏邊也有過去、未來、現在。那麼還是混亂，講不清楚。

世親菩薩評論，「第三世友，立世最善」，就有部的四個評家來說，世友尊者的最好。

在後面，世親菩薩把世友的也破掉了，世友的說法也有毛病。那究竟哪個對呢？論主認爲經部的對，但這裏沒有寫出來。單是從有部四個評家裏來看，論主認爲世友尊者的是比較對的。

今天的内容比較複雜一點，你們討論的時候要仔細。我們希望，講一節課，消化一節課，講得不多，但是要求全部消化。如果昨天的食還沒有消下去，那新吃下去的更消不了了，再下去，要害腸胃病的了。所以最好當天就消化掉，第二天新鮮的纔吃得下去。要求大家這次討論時間長一點。

有部的宗旨，三世一切法的體都是有的，過去也有，未來也有，現在也有，那麼三世怎麼差別呢？這個問題四位尊者各有解釋。

第一個是法救尊者的說法。他說法是一樣的，而類不同，過去的類、現在的類、未來的類。種類改變之後，就顯出過去、現在、未來。打個比喻，把金子打成器，一個器的樣子代表過去，一個器的樣子代表現在，一個器的樣子代表未來。雖然有未來、過去、現在，但是金是一樣的。未來的法，當它要到現在的時候，把未來的樣子改掉，變成現在。假使一剎那之後，落謝過去，現在類改變成過去的類。法的體沒有動，但是類改變了，所以三世有差別。

什麼叫「捨未來類」？一切法在沒有生之前都在未來，它本來是保持未來的種類，但是要生出來了，一定要把未來類捨掉纔能得到現在的。金子本來是那個樣子，到現在要改個樣子，不能既保持原來的樣子，又保持現在的样子。一塊金子兩個樣子，那是不行的。所以要把未來類捨掉，得到現在的類。一剎那過去之後，現在類又捨掉了，得到過去類，成了過去的種類。但是這裏邊牽涉到要改變、變易，數論師有轉變、變易這個說法，所以世親菩薩批評法救尊者，說有轉變跟數論外道相同。

第二個解釋，是妙音尊者的。他認爲法是一個，但是相有三個。在過去的時候，跟「過去相」合；現在的時候跟「現在相」合；在未來的時候跟「未來相」

合。但是跟「過去相」合的時候，並不是現在、未來沒有，這兩個隱在裏邊，而過去相是顯露在外邊的。三個相本來是有的，只是有沒有顯出來。打個比喻，身上有三張鈔票，一張代表過去，一張代表現在，一張代表未來。現在還沒生出來時，未來的鈔票拿在手裏，顯在外邊，但是過去、現在這兩張鈔票還在口袋裏。當法生出來，把現在的拿出來，未來的放進去，顯在外面的是現在相，跟「現在相」合。但是過去、未來的並不是沒有，還在裏邊。

當然，比喻只能比喻某些方面，全部跟法一模一樣是不可能的。一模一樣的東西，就是它本身。其他東西做個比喻，只能從某個地方看是相像的，其他地方不會全部相像。跟「過去相」合的時候，並沒離開現在、未來，跟「現在相」合的時候，也沒有離掉過去、未來。跟那個相合的時候，是屬於那個部分，沒有合的，東西還在，只是隱在裏邊，不顯。這是用相來分別三世。

第三個是最清楚的。作用沒有起的時候叫未來，正在起作用的時候叫現在，作用謝掉了叫過去。比喻如算盤珠子，珠子放在個位的地方，它代表一；放在十位的地方，代表十；放在億位那個地方，代表一億。

第四個觀待，相對地來說。一個法相對以前來說，前面是過去；相對後來說，後面是未來；中間是現在。比喻，一個女人，對她女兒說她是母親，對她母親說她是女兒。過去、未來、現在是相對的來安排。離開了相對的東西，就說不出它是過去、未來、現在。

第二個和第四個，世親菩薩有看法，相對或者用相來說有問題。因為過去時間很長，過去裏邊，比如昨天的十二點鐘，十二點鐘以前的是過去的過去，十二點鐘是過去的現在，十二點以後的是過去的未來。過去裏邊也有過去、未來、現在。那麼未來的時間也很長，也有過去、未來、現在。當然這一剎那時間是現在。這個是混的，裏邊沒有嚴格的界限，所以這個解釋也不好。

最後，評取世友尊者的，以作用的生起、謝掉、跟沒有生起來安立三世的差別。這個是對有部來說，世親菩薩認為是世友尊者的講得最好。有的書上認為世親菩薩主張是以作用的生滅來定三世的，實際上，從《俱舍》後邊可以看到，世親菩薩是同意經部的，對有部的四個都否定，對於「位」（作用）的說法也否定了。怎麼否定的呢？大意是，你說以作用謝掉、作用生起、沒有生起來代表過去、現在、未來的三世差別，那問一下，既然體是存在的，為什麼未來的作用沒有起來？為什麼現在作用起來了？為什麼過去作用謝掉了？這是什麼原因？同樣一個體，為什麼作用一會兒出來，一會兒不出來？體是由作用把它分出來的，作用又是哪個把它分出來的？現在的作用、沒有生起的作用、謝掉的作用，哪個來區分它呢？這樣分起來，就沒有完地分了。再一個，既然體是有的，為什麼作用沒有？如果體是有的，作用也應該是有的。為什麼體是常的，作用却是變化的？一會兒生起來，一會兒不起來。所以毛病很多，最後也否定了這個觀點。

依經部宗，過未無體，唯現世有。

「依經部宗」，有部認為三世的法都是實有的，相比之下，經部認為，過去的和未來的法是没有體的，是假的，只有現在的法是實有的。這個比較現實一點，過去的法跟未來的法都是實實在在有的，一般的人還想不通呢。經部的說法，一般人好像容易接受，現在法是有的，過去、未來是没有的、假的。

今詳世親著論宗旨，有其兩種。

那麼世親菩薩到底贊成經部還是有部呢？圓暉法師仔細地考察一下，他感到世親菩薩作這個論，宗旨有兩種（這是圓暉法師的見解）。

一者顯宗，即一切有。故下文云：迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法。既言依彼釋對法藏，故知此論，有部爲宗。

一個是顯在外邊的，是一切有部宗。這部書叫《說一切有部阿毗達磨俱舍論》，標榜的是一切有部。他以《俱舍論》裏的原文爲證，「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法」，迦濕彌羅結集三藏，大家討論這個道理圓滿成功。大部分是依迦濕彌羅的《大毗婆沙》來解釋阿毗達磨的。「既言依彼釋對法藏，故知此論，有部爲宗」，既然世親菩薩自己說他是依迦濕彌羅的《大毗婆沙》來解釋對法藏的，當然這本書是以有部爲宗旨的。這是顯的一方面。

二者密宗，所謂經部。故下文云：經部所說，不違理故。此一部論，多將經部，破薩婆多。故知世親，密意所許，經部爲宗。此上不同。第二明宗旨竟。

密的一方面，他內心裏邊所主張的實際上是經部。圓暉法師認為論主的主張是經部，當然他不是全部採取經部，有部裏邊不如法的，他用經部的合理的來破它。世親菩薩的宗旨，以理爲宗，哪一個合理的，就用那個宗，不限於哪個部派，這是非常公允的一個態度。

說他密宗是經部，也有依據，「故下文云」，世親菩薩自己在後文中說的，「經部所說，不違理故」，這是在辯論一個問題的時候，辯論了半天，最後，世親菩薩不直接表態，話很含蓄。他說辯了半天，到底哪個對呢？他說有部有自己的傳承，也不能說它錯，因為它一直是這麼傳承下來的。經部的錯不錯呢？經部也不能說它錯，因為它是合理的，它講的道理是不違背的。實際上，是尊重傳承，還是尊重道理呢？這當然很明顯，他實際上是傾向於經部，但說的話很幽默。

在《俱舍論》裏邊辯論的時候，有些話是很幽默的。世親菩薩在破世友尊者關於三世以作用來分的時候，也是辯論了很多。世親菩薩與有部辯來辯去，最後他以有部的口吻說了一句話，「法性甚深」，一切法的體性是甚深難說的，不可言喻的，所以說來說去，這都是表面上的話，真正的法性甚深甚深，不是我們可以用語

言能表達的。就是有部沒有話說了，來這麼一個藉口。這個也是很幽默的，你沒有必要辯了，辯的話都是語言文字的名相的東西，而法性甚深，要離名言的。一般學佛的人也會用這一套，他倒不是從《俱舍》裏學會的，自己都會說，當一個道理講不通的時候，他就說，「這是甚深微妙、不可思議的」，好像解決了，其實是不了了之。

真正學法是不能這樣的，這是不負責的態度。當然從勝義諦來說，是離言說的，但是從世俗諦來說，是可以論證的。如果道理沒有一個標準，那麼糊裏糊塗就完了。所以講法相的人，是絕對理智的。有部開始的時候，為什麼勢力那麼大呢？因為他完全是從正理來推論一個道理，沒有憑信仰、憑感情。所以說教化作用很大，它的威信也很大。

世親菩薩內心很多地方傾向於經部，但也不是全部同意經部。一個顯宗，一個密宗，實際上是以理為宗。哪一個部派是合理的，符合佛的原意的就以哪個為宗旨，不偏向於哪一個部派。他所持的是公允的態度。

叁 明藏所攝

第三明藏所攝者，藏有三種。一素怛纜藏，此翻為縵，或名為經，正詮於定。二毗奈耶藏，此稱調伏，正詮於戒。三阿毗達磨藏，此言對法，正詮於慧。於此三中，此論即是阿毗達磨藏攝。

這部《俱舍論》，在三藏裏邊是哪一個藏所攝呢？

「藏有三種」，第一，「素怛纜藏」，素怛纜是印度話，翻過來叫「縵」（古體字，即「綫」）。「或名為經」，經就是綫，比如花沒有綫穿起來要散失。把佛說的話穿起來，就是素怛纜。「正詮於定」，正面講的是定，當然兼帶的也有戒，也有慧。第二，「毗奈耶藏」，「毗奈耶」是調伏，調治六根，制伏三業，不亂幹，不妄動。「正詮於戒」，毗奈耶藏，正面的、主要的是講戒，當然兼帶的也有定、有慧。第三，「阿毗達磨藏」，對法。本來論藏有幾種，阿毗達磨藏是其中一種，後來這一種特別發展，幾乎以阿毗達磨代替論藏，所以一般說到阿毗達磨藏，就等於說論藏。「此言對法」，阿毗達磨是什麼？對法。「正詮於慧」，它正面講的，或者說主要講的是慧。這三種藏裏邊，《俱舍論》屬於阿毗達磨藏，論藏所攝。

問：為唯一藏攝，亦通餘二？答：順正理第一云：諸有素怛纜及毗奈耶所有窮理問答，皆是此中阿毗達磨藏攝。

這裏提個問題，《俱舍論》只是阿毗達磨藏所攝，還是也通其他兩個藏呢？這裏引《順正理論》的話來答，因為《順正理論》為了破《俱舍》，花了很多心血解釋有部的《大毗婆沙》的問題，所以有可取之處。

《順正理論》第一卷裏說：「諸有素怛纜，及毗奈耶所有窮理問答，皆是此中阿毗達磨藏攝。」所有經藏也好，律藏也好，裏面辯道理的，所有問答之類的都屬於阿毗達磨藏。阿毗達磨藏裏邊，有經藏的、律藏的一些問答，追求道理的那些內容都包含在內，是通二藏的。正面主要講的是論藏，而經藏、律藏裏邊的「窮理問答」，都兼帶地包含在阿毗達磨藏裏邊，就是說通二藏。

所以《俱舍論》到底是哪一藏所攝，正面說的是論藏，講的是慧，但是也包含有經藏、律藏裏邊的一些道理。後面「業品」裏邊講七支無表就是律藏的事情。我們第一次在廈門講《俱舍》，這個班裏的一個畢業生到北京去考佛學院，問答題裏邊有很多戒律的問題，他都答下來了。主考很奇怪，他說：「你是不是學過律藏的？」他說「沒有」。「那這些問題你怎麼會解答呢？」「我學過《俱舍》，那裏邊也講律藏，無表色什麼的講得很多。」序文說「傳律之丹青」，律宗裏邊講的一些無表色之類的，不可改變的道理，《俱舍》裏都有。學過《俱舍》，對律藏的很多問題也明白了。

肆 翻譯不同

第四明翻譯不同者，此論翻譯，總有兩時。初即陳朝，後居唐代。陳朝三藏真諦法師，有於嶺南，譯成二十二卷。大唐三藏，永徽年中，於慈恩寺，譯成三十卷。翻譯不同，非無所以。由前譯主，未善方言，致使論文，義在差舛。

這部論在漢地一共有兩次翻譯。第一次在陳朝，第二次在唐朝。陳朝是誰翻的呢？「陳朝三藏真諦法師」，真諦法師，他是印度人，到中國來弘揚佛法，翻了很多經論。他在嶺南，就是廣東那一帶地方，翻成二十二卷的《俱舍釋論》。第二次翻譯，「大唐三藏」，圓暉法師那個時候還是唐朝，所以他稱「大唐」，「永徽年中，於慈恩寺，譯成三十卷」。

這兩個翻譯不同，真諦三藏翻的不容易懂，玄奘法師翻的意思比較清楚。裏邊內容也有不同的。「翻譯不同，非無所以」，不是沒有原因的，為什麼呢？「由前譯主，未善方言，致使論文，義在差舛」，真諦三藏是印度人，對漢語方言太不善巧，在翻譯的時候，論文裏有翻錯意思的地方。舉兩個例如下。

至如無爲是因果，前譯言非。

無爲法是因也是果，但是真諦三藏翻爲「無爲非因果」。大家考慮一下，無爲法是不是因果？無爲法是没有生住異滅的、沒有作用的，怎麼是因果呢？無爲法是六因裏的「能作因」。一個法生出來時，凡是對它有幫助的，甚至於不妨礙它的法，都叫「能作因」。當別的法生起來時，無爲法不會妨礙。無爲法沒有作用，不妨礙法的生起，這也屬於一個因，所以無爲是因。

假使證了無餘涅槃，或者是三果，把欲界的煩惱斷掉，叫擇滅，這都是無爲法。「一切賢聖皆以無爲法而有差別」（《金剛經》），無爲法都證到了。這個無爲法是離繫果，是修行者的果，所以無爲法也是果。既然無爲法既是因又是果，怎麼說它不是呢？所以他認爲真諦三藏翻的「非」有問題。這是一例。

現法無非得，昔翻云有。

「現法」，現在生起的法，當然沒有「非得」。在有部裏邊，一個法要生出來，一定有個「得」跟它一起生出來。既然法生出來了，決定有個「得」，而「非得」是否定這個法生出來。「現法」，現在已經生起的法、現行的法，有「得」，是沒有「非得」的。而真諦法師的版本說「有非得」，這個又有問題。這是另一例。

所以認爲真諦法師翻的有點問題。這也不奇怪，因爲他是印度人，對漢地的方言不太善巧，在翻的時候，意思表達的不一定完全恰當。當然後來有人考證，指出這是傳承不同，認爲真諦三藏的傳承，跟玄奘法師的傳承不一樣，也有一定的道理。

大唐三藏音善兩方，譯義無差，綴文不謬。由使懷疑之客，得白玉於青山；佇決之賓，獲玄珠於赤水。由是此論，譯有兩時。

「大唐三藏音善兩方」，玄奘法師精通漢語不用說。隋朝末年，當時出家要經過嚴格的考試，沒有一定的學問考不上。年齡也有限制。玄奘法師那時纔十三歲，洛陽舉行了一場度僧考試。他看見裏邊的人在考，羨慕得不得了，在考場外邊走來走去，心裏捨不得離開。當時的主考官是大理寺卿鄭善果，他見這個孩子非同一般，就問他：「你在這裏幹什麼？」「想出家。」「你出家幹什麼？」法師回答：「遠紹如來，近光遺法。」意思是遠的要繼承釋迦牟尼的法，紹隆佛種，近的要光揚釋迦牟尼的教。這兩句話非常打動鄭善果的心，他當下決定破格讓他參加考試。那時候法師纔十三歲，雖然年齡小，仍然通過了度僧考試，可見他的漢語是非常好的^①。不但如此，他對印度文字也通曉好幾種。玄奘法師是聰明絕頂的，在語言方面的造詣也了不起。「譯義無差，綴文不謬」，他翻譯的義理和文字的組織都不會有錯誤。

「由使懷疑之客，得白玉於青山；佇決之賓，獲玄珠於赤水。由是此論，譯有兩時」，總的來說，這部論有兩次翻譯，讚歎玄奘法師翻譯得更好。

^①《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷一：「俄而有敕，於洛陽度二七僧。時業優者數百，法師以幼少不預取限，立於公門之側。時使人大理卿鄭善果有知士之鑒，見而奇之。問曰：子爲誰家？答以氏族。又問曰：求度耶？答曰：然，但以習近業微，不蒙比預。又問：出家意何所爲？答曰：意欲遠紹如來，近光遺法。果深嘉其志，又賢其器貌，故特而取之。因謂官僚曰：誦業易成，風骨難得。若度此子，必爲釋門偉器。但恐果與諸公不見其翔翥雲霄，灑演甘露耳。」

這裏有兩個典故，我們先把它的意思講一下。「懷疑之客」，因為以前的譯本翻得不太善巧，使人對很多問題有疑惑。後面的譯本使那些懷疑的人，好像「得白玉於青山」。在青山裏獲得了白玉，意思是說問題解決了。

「佇決之賓」，「佇」是等待，等待決定的那些人。這是對偶句，做文章的修辭。有些問題不能解決的那些人，得到玄奘法師這本書，好像是從赤水找回了玄珠。傳說軒轅黃帝外出遊歷的時候，丟掉了一顆很寶貴的玄珠，後來又拿回來了，就是指問題得到了解決。

這兩個典故可以參考慧暉法師的註解。「得白玉於青山」^①，據說古代有一個藍田人，叫卞和，「少有賢德」，他年輕的時候就有很好的德行，「政於荆山」，他在某地做官，得到了一個寶玉，「方尺」，很大一塊。第一次他獻給楚昭王，沒被接受。第二次獻給楚荆王，也沒被接受。後來到楚平王的時候，纔接受他的供獻。玄奘法師翻的論，人家看到之後，像得到白玉一樣。白玉是屬於青山的，在青山裏得到白玉，那就不會錯的。

「獲玄珠於赤水」，是《莊子》寓言裏的一個典故。據說軒轅黃帝到赤水的北面去巡遊，從赤水之北登上崑崙山去考察，在回來的路上，把玄珠丟掉了。開始「使智索之不得」，讓有智慧的人去找，找不到。再讓離婁去，這是一個眼睛非常亮的人，百步以外可以看到一根秋毫，結果也沒找到，又派別的一些能幹的人都找不到。最後一個叫「罔象」的人找到了。黃帝很讚歎，罔象不簡單，讓他找到了。罔象這個名字是什麼意思呢？就是無心道人，不貪色聲香味觸，心裏無罣無礙，沒有那些雜念的思想。《莊子》寓言裏是「玄學」，把那些對外邊的攀緣都放下，內心也不要考慮問題。從佛教來看，這雖然比世間上的一般人高明，但還屬於無想定一類的，沒有心，智慧開不了。這是《莊子》的寓言，不是講佛教。隋唐時候一般接受佛學空理的都是學過老莊的。所以他們寫的文章，老莊的氣味也很濃。

這裏總的意思是說，過去看舊譯文本的人，對有些問題懷疑，得了玄奘法師這本新翻的論本，問題都解決了。

^①《暉鈔》卷一：「得白玉於青山者，藍田人卞和，少有賢德故，政於荆山，得璧玉方尺，三獻楚，初昭王，次荆王，後平王，第三獻納之。方唐三藏得論以程先德。」

伍 略釋品題

第五略釋品題者，阿毗此云對，達磨此云法，俱舍此云藏。

這部書叫《阿毗達磨俱舍論》。「阿毗」的意思很多，廣、對、甚深、智等等，這裏主要是講對。「達磨」是法。「俱舍」叫藏。

謂無漏慧，名之爲對。對有二義：一者對向，謂對向涅槃；二者對觀，謂對觀四諦。

「謂無漏慧，名之爲對」，能對的對是什麼？是無漏的智慧，就是般若智慧。

無漏的智慧叫對。對有幾個意思？「一者對向，謂對向涅槃；二者對觀，謂對觀四諦」，這個對有兩個意思，一個是對觀，一個對向。無漏智慧起什麼作用？對觀四諦，觀察四諦。它趨向的目標是什麼？對向涅槃，將來的果是涅槃的果。現在的作用是觀四諦，把四諦觀清楚，證到之後，能夠踏上通往涅槃的道路，到涅槃的目的地。所以它遠的目的是對向涅槃，當下的作用是對觀四諦。

法有二種：一勝義法，謂是涅槃；二法相法，通四聖諦。釋法名者，一則軌生物解，二乃能持自性，故名爲法。

法也有兩種，一種勝義法，一種法相法。勝義法是涅槃，最高的法。根本教認爲一切法裏至高無上的、最殊勝的法，叫勝義法，就是涅槃。一般人對涅槃的意思有誤解，認爲涅槃就是死，「最高的法是個死，那你們學什麼東西呢？」這個完全是誤解。涅槃是把一切不好的煩惱、業障、苦果全部掃清，得到最清淨的一個境界。從消極方面說，把不好的掃除，從積極方面說，菩提等一切作用都在裏邊，所以涅槃不能單從消極方面來看。有個公案說，一個外道問佛教徒：「你們求什麼？」「求涅槃。」外道說：「涅槃是什麼都消滅掉，六根都不起作用，現在我們看到世間上，一個瞎子，一個聾子就苦得不得了，你們六根都不起作用不是更苦？辛辛苦苦修行去求那麼苦的果幹什麼？」外道不知道涅槃的含義，他以爲那些苦的現象消滅了，就什麼都沒有了，那是他的誤解。他不知道這個苦的東西消滅之後，還有好的在後頭呢。

法的第一個意思指勝義法，就是涅槃。第二個意思指法相法，就是四諦——苦集滅道。

什麼叫法？凡是講法相的，都背得出這個定義：「能持自性，軌生物解。」這兩個要素是很重要的，凡是唯識法相的書上講「法」，這兩句話是經常用的。

什麼叫「能持自性」？能稱得上一個法的，它決定要能保持自己的特徵。假使說火，它是熱的，水是流的，風是動的，桌子是這麼個樣子，它這個自性要保持。不能說今天這個樣子，明天就改了樣。比如說火，今天這火是熱的，可以燒東西，

明天火冷了，不能燒東西了。那這個法就沒有「能持」。它今天熱的，明天還是熱的，凡是火，都是熱的，這是「能持自性」。安上「火」的名字就要有一定的作用，要表現出它的特徵來。

第二個，「軌生物解」，它有一種規律性的東西，能夠使人家知道它是什麼。人家看到這個法之後，就產生一定的理解。這個「物」不一定是東西，也可以是指人。

凡是一個法都有這兩個意思，一方面，能夠攝持自己的特性，不會改變；另一方面，使人家看了這個法就知道是什麼東西。

仔細分辨法相要用六離合釋，我們根據補充的講義來講一下。講義引自梅光羲的《相宗綱要》，是范古農老居士編的，范老是一位法相家，是教過我法相的老師。

六離合釋

六離合釋者，梵語稱爲殺三婆釋。大乘法苑義林總科簡章云：凡二義以上爲一名者，恐有所濫，故皆用此六種之釋以分別之。其有但以一義爲名者，則是直呼其自體，無有所濫，則不須用六釋分別之可也。此乃天竺辨名義之法也。初離之以示義，後合之以彰名，故亦名爲六離合釋焉。（《相宗綱要》）

什麼叫六離合釋？梵語稱爲殺三婆釋，翻過來叫六離合釋。《大乘法苑義林總科簡章》裏有這麼一句話，「凡二義以上爲一名者，恐有所濫，故皆用此六種釋以分別之」，兩個義以上爲一名，就是複合名詞。一個名詞裏包含有兩個（或以上）內容，比如說所知障，所知和障是兩個東西，把它們合起來是所知障，代表另一個東西，這叫複合名詞。其構成是兩個概念合攏來的一個名詞。複合名詞有的時候會產生混淆，用六離合釋把它卡定，只能作這樣解，不能作那樣解，那它的意思就不會混淆。比方這是用「持業釋」的，那你用另外的方式解釋就不行。這種方式是印度的語法，叫六離合釋。

「其有但以一義爲名者，則是直呼其自體，無有所濫」，假使一個概念組成的名詞，這個名詞直截了當就是它自己，不會有混淆。凡是六離合釋所指的都是複合名詞，兩個概念合起來的。比如說桌子，它是一個簡單名詞，不是複合名詞，沒有什麼混淆的。

「此乃天竺辨名義之法也」，這是印度把一個名詞的正確意義辨清的方法，也是語法之一種。「初離之以示義，後合之以彰名」，爲什麼叫六離合釋？先把這兩個概念分開來看，這是一個概念，那是一個概念，最後把它合攏來，顯示複合名詞的含義，所以叫離合，「亦名爲六離合釋」。

蕩益略解謂單一字者不用六釋，而唯識述記則云：言無爲者，此非六釋，無二義故。然則據唯識述記觀之，則知字雖是二，義但屬一者，亦非六釋，可知不同之處，在義之單復，而不在字之單復矣。（同上）

蕩益大師是明朝的，說起來還是我們的福氣大一些。唐朝玄奘法師翻了很多法相的經典、論典，他的弟子們也造了很多註疏解釋，但是到唐武宗滅法的時候，很多書毀掉失傳了。而這些法相的書，却由日本留學生帶回日本去了。我們現在看到的很多書，都是從日本大藏經來的，我們漢地的藏經裏沒有。我們現在能夠看到這些書，還是很幸運的。五代的永明延壽大師也好，明朝的蕩益大師也好，他們是研究法相的，却都沒有看過那些書。

這裏邊有一點要注意，《唯識述記》裏邊講得很清楚，凡是六離合釋不在字的多少，一個詞有兩個概念，這纔用六離合釋，並不是說兩個字就要六離合釋。舉個例，「無爲」，只有一個意思，雖然有兩個字，這個用不着六離合釋。蕩益大師認為凡是兩個字就要用六離合釋，這個說法有點問題。因為他沒有看過唐朝的《唯識述記》，可能有一些混淆。我們現在直接看唐疏，這個福氣相當大，不要辜負自己。這麼好的機會來了，如果自己糊裏糊塗混過去了，那就可惜了。這也是自己過去辛辛苦苦用功，纔感得現在看到藏經的福報。但是拿到了之後不發揮作用，不好好學，道學不學，甚至於沒有學，那就太可惜了。

六離合釋者，一曰持業釋，二曰依主釋，亦名依士釋，三曰有財釋，四曰相違釋，五曰鄰近釋，六曰帶數釋。（同上）

所謂六離合釋，即複合名詞的六種解釋。先把它拆開為兩個概念，分別看是什麼東西，然後再合攏來成一個名詞，有六種離合的解釋方式。哪六種呢？持業釋、依主釋、有財釋、相違釋、鄰近釋、帶數釋，這裏邊經常用的就是持業釋、依主釋、有財釋，而裏邊最容易混淆的，也是這幾個。鄰近釋用得不多，也不容易理解。帶數釋、相違釋，這是簡單的。

一、持業釋者，凡義雖有二，而體則仍是一者，則即持業釋也。持者，能持之體；業者，所持之義也。蓋二義同依一體也，故此亦名為同依釋焉。例如煩惱障者，煩惱與障，蓋二義也，然論其體，則仍是一，不可分而為二也。持二義於一體之上也，此即持業釋也。（同上）

「持業釋者，凡義雖有二，而體則仍是一者，則即持業釋也」，拆開的兩個概念意思不同，但所指的體是同一個，這叫持業釋。「持者，能持之體；業者，所持之義也」，「義」就是作用，依體而持用。兩個概念，一個表示體，一個表示用，這叫持業釋。「蓋二義同依一體也」，兩個概念都是依同一個體，「故此亦名為同依釋」，有時也叫「同依釋」，但一般叫持業釋。

舉個例子，「煩惱障」，這是個複合名詞，煩惱是一個概念，障又是一個概念，「煩惱與障，蓋二義也」，煩惱，比如貪、瞋、癡、慢、疑，障表示障礙，對修行有障礙的。這兩個東西合起來看，煩惱是體，它的作用是障，煩惱就是障。

「然論其體，則仍是一，不可分而二也」，所以這兩個概念是指同一個東西，這是持業釋。

持業釋的特徵：一個是體，一個是用，兩個所依是同一個體，「持二義於一體之上也，此即持業釋也。」持業釋以後經常要碰到。

二、依主釋者，從所依之法立能依之名者，此即依主釋也。依者能依，主者所依也。如云歷城縣淨居寺者，謂在歷城縣之淨居寺也，即是依歷城縣之淨居寺也。歷城縣是所依，淨居寺是能依。從所依縣，名能依寺，此即依主釋也。又如所謂法華玄義者，從所釋經，名能釋文，故亦是依主釋也。餘可例知。（同上）

「依主釋者，從所依之法立能依之名」，一個法依靠在另一個法上，把所依靠的法，擺在能依的這個法的名字上去，叫依主釋。「依者能依，主者所依」，「依」是能依的法，「主」是它所依的法。舉個例容易懂。

「如云歷城縣淨居寺」，歷城縣是一個概念，是一個縣，淨居寺是一個概念，是一個廟。這兩個概念合攏成一個複合名詞，歷城縣的淨居寺，這個淨居寺是在歷城縣裏邊的。因為同名的寺院可能很多，比如南普陀，廈門有個南普陀，臺灣也有個南普陀，那不是要混淆嗎？如果講「臺灣南普陀」「廈門南普陀」，就不會混淆了。這是依主釋，主是那個縣城，「謂在歷城縣之淨居寺也」，依歷城縣這個地方的一個淨居寺。「歷城縣是所依，淨居寺是能依」，歷城縣是所依的法，能依的是淨居寺。從所依的縣來安它的名字。

我們這裏是三門縣的多寶講寺。多寶講寺是不是其他地方還有？其他地方好像沒有聽到過多寶講寺，假使多寶講寺這個名字全國很多，非得要套一個三門縣的多寶講寺。龍興寺好像很多，那些有重名的寺院，一定要安個地方，這個是依主釋。

又舉個例，「法華玄義」是一部書，是把《法華經》裏深的意思講出來的一部書。「從所釋經，名能釋文」，法華是一部經，玄義是一部註解，本來是兩個東西，現在把它合攏來，這個玄義是解釋《法華經》的，依主釋。依的主是法華，依法華來發揮的玄義，叫依主釋。

如臣依主名依主釋，又如作用之依士夫，故又可名之為依士釋。依主依士，皆就能依以彰名，此乃一釋之異名而已。俱舍光記云：依主依士，名異義同。（同上）

為什麼叫依主釋呢？好像臣依國王一樣，「如臣依主名依主釋，又如作用之依士夫」，也可以叫依士釋，為什麼呢？士夫是個人，作用是要靠人起作用的，所以

叫依士釋也可以，但是一般都說依主釋。「依主依士，皆就能依以彰名，此乃一釋之異名而已。俱舍光記云：依主依士，名異義同。」引《光記》的話，依主釋也好，依士釋也好，名字雖然不一樣，意思是一樣的。

至宗鏡錄及藕益略解則云：如子從父，名從勝立劣，名為依主釋；如父從子，名從劣立勝，名為依士釋。若據此言，則依主依士各有不同，則六合釋應成為七合釋，恐非正義也。（同上）

這裏梅光羲說：「若據此言，則依主依士各有不同，則六離合釋應成為七合釋，恐非正義也。」這個話錯了。窺基大師《百法明門論解》裏邊明確指出，依主依士，以劣顯勝，叫依士；以勝顯劣，叫依主^①。這個話跟《宗鏡錄》的一模一樣。《宗鏡錄》沒有錯，藕益大師也沒有錯，反而他自己錯了。我們不要看輕現在的論本，這些在宋朝、明朝都是看不到的。我們現在能看到這些唐代註疏，主要是因為清末楊仁山到日本去，看到那邊的《大藏經》裏有這些好東西，他就請了回來，我們纔有福報看到。

三、有財釋者，以所有之法，為能有之名者，此即有財釋也。有者能有，財者所有也。如戒名解脫，戒是修因，解脫是所得之果，名戒為解脫，於義似不當，然能持戒者，後必得解脫之果，故知戒中實有解脫，故可名戒以為解脫。此即從所有法立能有名，即是有財釋也。有云有財釋者，即是取他名以為自名，亦有以也。（同上）

「有財釋」比較困難，「以所有之法，為能有之名」，這個法含有另一個法，以它所含有的法來命名，此即有財釋。「有者能有，財者所有」。「有」是能有的那個法，「財」是它所有的那個東西，兩者是兩個概念。

打個比喻，「戒」也叫「解脫」，戒就是戒，怎麼叫解脫呢？「戒是修因」，持戒以後，將來得解脫的果。有了戒為因，將來會得到解脫果，這就有財，有那個果的作用。你只要持好了戒，「戒淨有智慧，便得第一道」，那將來會得到解脫成佛的果位。「解脫是所得之果，名戒為解脫」，戒本身的名字不用，而用解脫來安它的名字。因為它有解脫的果在後頭，所以戒可以叫解脫，這是有財釋。這種解釋，理解比較困難一些，但是用熟了也無所謂。我們在新樂庵講六離合釋，其中少數有幾個全部搞通了，沒有什麼困難。有一位沙彌尼纔十七歲，據說她很不簡單，四歲就吃素，七歲時把早晚兩堂功課全部背下來，能把「楞嚴咒」全背下來，據說是一個老和尚投胎的，很了不得。她接受力很强、很聰明，現在在那裏做老師，還不過十幾歲。

①窺基大師《百法明門論解》：「大乘者是能詮教，唯聲名句文四法故劣；百法乃所詮事理，通一百法故勝。將勝就劣，以劣顯勝，云大乘之百法，依士釋也。又百法是所緣，乃舉全數故勝；明是能緣之慧，即別境五中之一法耳故劣。將劣就勝，以勝顯劣，云百法之明，依主釋也。」

戒與解脫是兩個概念，現在用解脫來代替戒的名字，叫解脫，這就是有財釋。「名戒爲解脫，於義似不當」，把戒的名字叫解脫，意思上好像不太妥當，但是有聯繫，因爲持戒的人後來肯定有解脫果。它有那個財，財不一定是錢，意思是有那個後果，「故知戒中實有解脫」，有那個解脫，就叫解脫，有財釋。「故可名戒以爲解脫，此即從所有法立能有名」，所有的法是解脫，能有的法是戒。現在能有的法的名字不要，乾脆用所有的名字安上去，解脫，就是戒。

「有云有財釋者，即是取他名以爲自名，亦有以也」，有的人說，什麼叫有財釋呢？把他的名字安過來，「以爲自名」，做自己的名字，這叫有財釋，這是有道理的。

四、相違釋者，集多數各別之法，聯之以爲一名者，此即相違釋也。相違云者，謂其義乖反，其體各別也。例如止觀之名，止體是定，觀體是慧，可謂其體各別矣。然今則集此各別之二法，聯之使成爲一名，此即相違釋也。亦如教觀之名，教者解也，觀者行也。其體亦各別也。今亦集之使成一名，故亦是相違釋也。又如君臣父子等皆相違釋，例此可知。（同上）

第四是「相違釋」，這個好懂。「集多數各別之法，聯之以爲一名者，此即相違釋也」，幾個不同的法，把它合攏來做一個名字，這叫相違釋。「相違云者，謂其義乖反，其體各別也」，它們的意思各是各的，不是合得攏的，它們的體也是各別不同的。

舉個例容易懂。「止觀」，止是修定，觀是修慧，這兩個東西本來不是一個東西，體也不一樣，作用也不一樣，它的意思也不一樣。但是合攏來，「止觀」，大家也知道止觀是什麼東西，那就叫相違釋。「止體是定，觀體是慧，可謂其體各別」，各是各的體，把它們兩個合攏來，做一個名字「止觀」，它有特殊的意思在裏邊，這就是相違釋。

「教觀」，天台有《教觀綱宗》，教是教解，觀是觀行，這兩個也不是同一個東西，把它們合攏來，「今亦集之使成一名，故亦是相違釋」。相違釋的例子很多，再比如「父子」，父親是父親，兒子是兒子，體各不相干，意思也各不相干，而合攏來，叫「父子」，大家知道其含義。在世界上，父子、君臣、夫婦、南北、東西等等，都是相違釋。東跟西兩個不相干的，兩個體也不一樣，但是合攏來，東西、南北，是大家經常用的名詞，這個叫做相違釋。

五、鄰近釋者，於同時相依不離法中，從其勝事以立名者，此即鄰近釋也。今就念處之名言之，觀身不淨乃至觀法無我。此觀之體本是慧處，本應名之爲慧處，然則名之爲念處者，因與慧相應之念其力强勝，故就勝者立名，名之爲念處也。（同上）

「於同時相依不離法中」，兩個法，同時互相依靠，不能拆開的。「從其勝事以立名者」，這兩個法中有一個作用勝，另一個差一點。以作用勝的那個來安名字，這就是鄰近釋。舉個例，「念處之名言」，四念處：觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我。這四個念處，此能觀之體，本是慧，觀身不淨也好，觀受是苦也好，觀法無我也好，這能觀的都是慧，是以慧來觀的，可怎麼叫念處呢？慧要觀的時候，決定要以念來把它持好，念頭持住，然後纔能觀得起來，這個念的力量強，就叫念處，不叫慧處。

爲什麼要念經？就是修我們的正念。正念起了之後，慧就出來了。慧出來要靠正念。四念處，明明是慧在觀，因爲念的力量強，慧的名字不用，而用念，這叫鄰近釋。念跟慧是同時相依、不能離開的，在修行的時候既要用慧又要用念，但是中間作用強的是念，就叫它念處，不叫慧處。

六帶數釋者，就其法體上所帶之數以立名者，即帶數釋也。帶數者，謂其法體之上帶有數量也。如二諦、三性等名。皆以其法體上帶有二三等數量，彰其所帶之數量，故名爲二諦、三性等也。雖然帶數釋者，必其法體之上帶有數量，方可名帶數釋，非謂凡有數字在首者，皆是帶數釋也。（同上）

帶數釋最容易懂。「就其法體上所帶之數以立名者，即帶數釋也」，這個法上面有個數字。「帶數者，謂其法體之上帶有數量也」，舉個例，「二諦、三性」，三性就是三自性，二諦即真俗二諦。帶數釋一定要有數字，但並不是說凡是有數字的都是帶數釋。

例如，三藏法師之一名，此則雖有數字在首，而仍不是帶數釋也。蓋三字雖爲數字，而法師之體則仍是一，是則法體之上未曾帶有數量矣。據實而言，三藏法師者，蓋謂此是能弘三藏之法師耳，乃是從所弘之法以名能弘之人，仍是依主釋也。又如兩江者，江體有兩，故名兩江，此即是帶數釋。然兩江總督則非帶數釋，而仍是依主釋矣。（同上）

再舉個例，「三藏法師」，雖然有數字，不叫帶數釋。三是數字，但所指的法師是一個，並不是三個法師。二諦是二個諦，三性有三個性；而三藏法師指一個人，不是指三個法師。比如《大慈恩寺三藏法師傳》說的是玄奘法師，所以這個不是帶數釋。「則法體之上未曾帶有數量矣。據實而言，三藏法師者，蓋謂此是能弘三藏之法師耳，乃是從所弘之法以名能弘之人」，這是依主釋。三藏是主，能弘的是法師。三藏法師拆開來說，「三藏」是帶數釋，指經藏、律藏、論藏，三藏法師不是帶數釋，所依的是三藏，能依的是法師，合起來是通三藏的法師，是依主釋。

再舉個例，兩江，江有兩個，這是帶數釋。兩江總督，是管兩江的總督，是一個官職，這是依主釋，不是帶數釋。

這裏邊自己多辨一下，也不是太難。學法相，六離合釋是最基礎的。這是印度的語法，學法相的非要知道不可。

此六釋中，持業依主，每可兼通。若欲別之，則義異而體同者，是持業而非依主，體別而分能所者，是依主而非持業也。六釋大意，略述如是，欲詳知者，應讀大乘法苑義林總科簡章。（同上）

這是大概地講一下，要詳細知道，應該去看《大乘法苑義林》。其實《法苑義林》也是綱領性地講了一下。

六離合釋是學法相最基礎的知識，就像數學的加減乘除一樣。比丘是勇士，這些不算難關，真正的難關是把煩惱克服下去，咬了牙關忍下去，不要隨着煩惱走，這纔是真正的勇士。像這些文字上的問題，不是很困難的，只要心靜下來就能學會。

學法的違緣一個是內障，一個是外障。外障，學法的條件不好，或者是其他的緣阻礙聞法的機會。內障，自己的煩惱跟所知障。坐着聽法的時候，心裏總起煩惱，或者是起貪心，或者是瞋心放不下，這樣聽法是聽不進去的。還有所知障，智慧差一點，學一個法，就是爬不上去，就像爬梯子，一般的人一脚踩上去，你腿太短，爬不上去，這是智慧差的緣故。這要修對治法。所以智慧差或者是煩惱重，學不進不要放棄，不要自暴自棄，這才是學法的態度。

你感到自己智慧不夠，就修智慧，先修文殊菩薩的五字真言。我們在五臺山，「喻阿巴雜那的的的的的」這個咒起碼念一百萬，連十萬都不太夠的。如果没有這個基本功，學法當然有困難。另一個是懺悔法，有過去的業障什麼的，如果不懺悔掉，它把你擋在那裏，你怎麼衝得過去呢？佛說的方法很多，有障就消障，智慧不夠就開智慧，四加行裏邊開智慧的、消除業障的、培福的都有，自己要會用。所以我們的時間還是很緊張的。如果四加行修一個，你一天起碼也要花上兩小時，如果磕大頭，更不夠，還有其他學法的一些事情。那麼這些配合起來，事情就會成功。學法也好，修行也好，跟打仗一樣的，打仗不是單靠一個兵種，比如步兵，還要機械化的坦克部隊幫助，上面要空軍的掩護，還要炮兵排除前面的障，這樣配合起來，你纔能打勝仗。如果你孤軍衝進去，就算向前衝了一點點，結果還是會被人家消滅的，這是不穩當的。所以學法要四面照顧到。

本宗的家風就是這樣，不是單純用一個簡單的方法，而是各個方面都配合好，一個組合，整個的圓滿的一個結構，這樣去做，無往不勝。幹什麼事情，都要有辦法。修行也好、學法也好，自己要想辦法，不要泄氣。看到困難就退，這是最下等的。要迎難而上，當然也不是蠻上，要有智慧地上，知道該怎樣克服這個困難。

六離合釋，這個「離」是什麼意思？先要把它分離成爲兩個概念，這個是什麼，那個是什麼。比如茶杯，先知道茶，知道杯，再合起來就是茶杯。如果茶也不知道，杯也不知道，你說茶杯，茶杯是啥東西，糊裏糊塗。所以說先要離開來，再組合起來成爲複合的名詞。組合方式有六種，所以叫六離合釋。下面再簡單復習一下。

兩個東西都依一個體，是持業釋。作用叫「業」，一般情況下，一個是體，一個是用，但也可以兩個東西都指體。持業釋也叫「同依釋」，兩個法都同依一個體。持業釋的特點是兩個東西是一體的。

比如「大乘」，大乘法門。「大」的意思有七個方面的大，體大、相大等等；「乘」，指能載運，渡過生死河流到彼岸去的。這是兩個概念，把它合攏來叫「大乘」，大就是乘，兩個是一個體的，持業釋。再比如「大種」，地、水、火、風。「大」呢，指體大、相大、用大。「種」，爲一切色法做種子，一切色從地、水、火、風產生的。所謂大的就是那個種，它能做種，是作用，它本身是大，大種是持業釋。四大種，帶數釋，有四個大種，這個時候，大種做單個概念看。

比如「煩惱障」，煩惱是一個東西，它能起什麼作用？它可以障住我們修行，障住我們證涅槃，障住我們的菩提。煩惱有障的作用，叫煩惱障。煩惱是體，障是煩惱的作用，兩個是一個體，不是兩個東西，所以是持業釋。「所知障」是不是持業釋？有很多人說「所知」是一種障，東西學多了，把修行障掉了，最好不要學，所知障就沒有了，這是不懂法相的笑話。實際上所知障是依主釋。佛是一切智，一切都知道的。我們的所知給障住了，障我們的所知，即所知的障，這個叫所知障，是依主釋。所知是好東西，但是給障住了，這叫所知障。

所以，煩惱障跟所知障兩個釋不一樣。如果說所知障是持業釋，懶人最高興了，「學多了是障，越學越障，我什麼都不學，那就沒有障了，那就成佛了」，這是大笑話，修行成了白白花時間，顛倒！所以這就可以看出六離合釋的重要性。所知，我們要知道得多一點，因爲障住了，就知道得不多，所以要把這個障除掉。而煩惱障却是另一回事，你說煩惱的障就不對了，把障住煩惱的東西去掉，你難道要把煩惱擴大嗎？那又是一個顛倒了。煩惱本身就是障，煩惱障我們的修行，障我們的道，障我們的菩提涅槃，要把它去掉。所以說煩惱障、所知障這兩個，一個依主、一個持業，不能混淆。如果搞錯，意思就全部反過來了。

持業釋裏面再舉個例。「勝義」，無漏的叫勝，「義」，有實體的叫義。這個無漏的就是那個實體，持業釋，這兩個是一個東西。持業釋的主要條件是兩個概念一個體。

依主釋，一個是所依，一個是能依。依着那個所依的，來安這個能依的名字。比如「聞慧」，聞所成的慧。慧有好幾種，這是什麼慧呢？依靠聞法而得來的慧是聞慧，這是依主釋。一個是聞，一個是慧，慧跟聞不是一碼事，是兩個東西，因爲聞產生這個慧。思慧、修慧也一樣的，因爲思惟，多多思惟，如理思惟纔產生的慧

叫思慧。修慧，定中起修得到的慧，叫修慧，都是依主釋。依主釋很普遍。所知障是依主釋，所知是一個所依的法，所知上面有障，把它障住了，那麼是所知的障。還有眼識、耳識、身識，這個識是依眼根發的，叫眼識，依主釋。茶杯，裝茶的杯子。香爐，燃香的爐子，爐很多，這個是燃香的，叫香爐。電燈，用電發亮的燈，油燈是以油來發光的燈，都是依主釋。

昨天有人提問：「戒叫解脫，是不是說別解脫戒？」把別解脫和戒合起來，不叫有財釋。戒有解脫那個財，戒將來能感那個果，戒的名字不說了，用解脫來代它的名字，這叫有財釋。自己名字不用，用它的財作名字，這是有財釋。

再舉個例，「破僧」，僧破成兩半，什麼事情使它破的？妄語。典型的提婆達多，他編一些妄語挑撥僧團，使僧破為兩半。破僧的罪是從妄語來的。妄語是罪的體，而破僧是它的果。這個妄語產生的後果特別嚴重，所以這個妄語叫破僧。因為這個特殊的妄語，把僧破了兩半，把妄語的名字省去，就叫破僧，這是有財釋。

還有一個，「增語」，指第六意識要以語言為增上，就是意識緣境的時候都帶名言，以名言、語言來緣境，有這個功能，所以把意識叫做增語，這是有財釋。這個比較難懂。

再如有為法的「有為」兩個字，「為」是遷流造作，有遷流造作的作用的，叫有為，有財釋。不管色法也好，心法也好，都是有為，因為有遷流造作。具體的法就不說了，都叫有為。

以後在學法相時還會碰到很多這類說法。具體的日常生活裏邊，藥品很多都是有財釋。「感冒清」，這是一種藥，它有治癒感冒的功能——財，「感冒清」，把感冒清除，這是有財釋。「退熱靈」，這個藥退熱很靈，吃下去高燒馬上會退，這是財。那個藥成分裏邊並沒有叫「退熱」的物質，退熱是它的功效，很多藥品都是用它的功效來做宣傳的。有一種補藥——「康福多」，吃了就健康，福氣會大，康福多，那也是財。

相違釋，兩個東西把它連起來，父子、君臣、山河、矛盾。比如「矛盾」，矛，是進攻的兵器；盾，是防衛的兵器，這兩個東西合在一起叫矛盾，表示相悖的事情。再如「河山」，拆開是一個山、一個河，合起來指國土，比如大好河山。這些在日常語言中常用的，理解不太困難。

鄰近釋比較困難，昨天舉「念處」，即「觀身不淨、觀受是苦、觀心無常、觀法無我」這個四念處。本來能觀的是慧，但是這個慧要靠念的力量把這個境持住，然後慧去觀它，中間念的力量很强，作用很大，就把它叫念處，不叫慧處。因為這兩個法有密切的關係，用力量強的來做它的名字，力量薄弱的那個不說，這叫鄰近釋。

再說一個，數息觀又叫「持息念」，數息，數一、二、三、四……數息觀，當然能觀的是慧，但是為什麼叫持息念呢？在修數息觀的時候，要數那個息，數進去或者數出來，一、二、三、四到十，再從一、二、三、四到十，這樣慢慢地數，這

是念的力量，就靠這個念來觀。這個念的力量很強，所以用念來做這個名字，持息念，不叫持息慧。在生活中，比如上海有好幾個縣，青浦縣是上海的郊縣，但是也可以說是上海，這個也是鄰近釋。它本來是青浦縣，屬於上海郊區，跟上海市區挨得很近，也可以叫上海。這也屬於鄰近釋一類的。

帶數釋，一個名字帶有數字，比如五蘊，帶一個「五」，表示五個蘊，色、受、想、行、識；十二處，眼、耳、鼻、舌、身、意、色、聲、香、味、觸、法；十八界，十二處再加六個識；「百法」，七十五法，六十四法等，這些都是兩個概念，一個是數字，再加上另一個概念，帶數釋，這個最簡單。

總的來說，持業釋、依主釋、有財釋是經常用的，鄰近釋的例子少一點，帶數釋一目了然，相違釋也很簡單。

下邊我們接着看文。「略釋品題」，阿毗叫對，達磨叫法，俱舍叫藏。人家問：「你在清涼橋聽什麼？」「聽《俱舍》。」「什麼叫俱舍？」「俱舍就是俱舍，還有什麼呢？」這是噙掉了。俱舍叫藏。無漏慧叫對，對有兩個意思：對向與對觀。所對的法也分兩個：對向涅槃，涅槃是勝義法；對觀四諦，四諦是法相法。

昨天有人問，什麼是勝義法？什麼是法相法？一般而言，勝義法是無漏慧所證到的境界，離言說的。法相法，是依名言安立的，四聖諦都在裏邊。法是軌生物解、能持自性。

言對法者，謂無漏慧，名之爲對，四諦涅槃，名之爲法。此無漏慧，名對法者，法之對故，名爲對法，是依主釋。依光法師，對與法俱通能所，下文當釋。

什麼叫對法？「言對法者，謂無漏慧，名之爲對」，無漏慧是能「對」的智慧。「四諦涅槃，名之爲法」，四諦、涅槃是所對的法，所以這裏是能所關係。無漏慧爲什麼叫對法？「法之對故」，無漏慧能對觀四諦、對向涅槃，是四諦、涅槃法的能對，是所對法之能對，所以叫對法，依主釋。法是指四諦、涅槃，能對的無漏慧叫對法。

「依光法師，對與法俱通能所，下文當釋」，「光法師」即普光法師，在他的《光記》裏邊，對跟法，都通能所，這個比較繁瑣，我們不一定照這個講。法寶法師對普光的解釋有一點批評，下邊就看到了。

藏有二義：一者包含，二者所依。言包含者，猶如簍篋。此論包含發智論等諸勝義言，故名爲藏。發智論等名爲對法，俱舍名藏，而非對法；然今此論名對法藏者，對法之藏，故名對法藏，依主釋也。

「藏」，有兩個意思，一個是包含，一個是所依。所謂「包含」，「猶如簍篋」，就是一個小箱子之類的東西，也可以翻成籃子，擺東西的用具。小箱子也好，籃子也好，藏的原意就是這個。

「此論包含發智論等諸勝義言」，「等」是指「六足」。這部論包含有《發智》、「六足」裏邊的殊勝的話，像個籃子或者書箱一樣，它這個箱子是放《發智》、「六足」那些勝義的道理的，叫對法藏。為什麼叫對法藏？《發智》、「六足」等，這些是對法，阿毗達磨；《俱舍》只不過是藏《發智》、「六足」這些對法的一個箱子，叫對法藏，對法之藏，依主釋。這是「俱舍」的第一個解釋。

言所依者，正理釋云：藏或所依，猶如刀藏，引彼義言，造此論故，以對法藏，名對法藏。

藏的第二個意思是「所依」。《順正理論》對此有發揮，這裏引過來了。「藏或所依，猶如刀藏」，刀藏，刀的殼子。「引彼義言，造此論故」，為什麼叫依呢？依靠《發智》、「六足」裏邊的道理，纔造這部《俱舍論》。「以對法藏，名對法藏」，這裏邊文章還蠻多的。

光法師釋云：鞘名刀藏，刀所依故。言刀名藏，取鞘藏名，以有藏故，名為刀藏。彼發智等，是此所依，所以然者，謂引彼義言造此論故。彼發智等，名為對法；此論所依，故亦即是藏。今俱舍論名對法藏者，全取本論對法藏名，有對法藏，故名對法藏，是有財釋。

「光法師釋云」，普光法師解釋說，「鞘名刀藏」，刀的鞘叫刀藏，「刀所依故」，這是講所依。「言刀名藏，取鞘藏名，以有藏故，名為刀藏」，這個話講錯了，法寶法師把它駁掉了。「彼發智等，是此所依」，《發智》、「六足」是這部《俱舍論》的所依，「所以然者」，為什麼是所依呢？「謂引彼義言，造此論故」，因為《俱舍論》是依靠《發智》、「六足」的那些道理而寫的。

「彼發智等，名為對法」，《發智》、「六足」等等這些論叫對法，這是公認的，沒有什麼可說的。「此論所依，故亦即是藏」，《發智》、「六足」本身又是藏，因為它們是《俱舍》的所依，所以《發智》、「六足」既是對法，又是藏，《發智》、「六足」叫對法藏，這是持業釋。《發智》、「六足」是對法，也是藏，藏跟對法是指一個東西，所以是持業釋。這是第一層。現在《俱舍論》也叫對法藏，為什麼？「全取本論對法藏名，有對法藏故，名對法藏，是有財釋」，《俱舍論》裏邊引了對法藏（即《發智》、「六足」）裏很多道理，有對法藏，所以把《俱舍論》叫對法藏。不說《俱舍論》的名字，就叫對法藏，把《發智》、「六足」的名字拿過來用，這是有財釋。《發智》、「六足」叫對法藏這是持業釋，《俱舍論》裏面包含了《發智》、「六足」的道理，把對法藏作它的名字，這是有財釋。

所以，如果不知道六離合釋，那就不曉得講啥東西，聽了打瞌睡。而學過以後呢，很有味道，知道一個是持業釋，一個是有財釋，非此不可；如果不是這樣子，這個對法藏安不上去。一定要這樣子才行。學法上了路，越學越高興，甚至於不要

睡覺了，把其他的東西都丟掉了，沒工夫搞。如果學不好的，愁悶得很，一天到晚打妄想，想哪裏去跑啊……那你向煩惱的方向發展，又是那句話，「地獄門前僧道多」。這個要提高警惕，自己敲警鐘，這個話要自己對自己說。

寶法師云：藏或所依，猶如刀藏，此正理文，但釋藏義，未辨有財。正理下文，以對法藏，故名對法藏，此文方釋有財。光法師說刀名藏，作有財釋，謬之甚矣。

法寶法師，《俱舍》三大家之一。隨玄奘法師學《俱舍》的，有三大家，一個是普光，他在玄奘法師講的時候做筆記全部記下來了；一個是神泰，他著的疏，沒有全部留下來；還有一個是法寶，他的疏是全的，三十卷。這三大家是玄奘法師座下解釋《俱舍》最完備的。神泰的疏因為不全了，他的意思不能全部透發出來。法寶與普光兩位是全的，但有的地方却有辯論，法寶的在後，他很多地方是批評普光的，說他記的不合理。這裏引一段法寶法師對普光法師的批評。

「藏或所依，猶如刀藏」，這是《順正理論》解釋藏的意思，這個地方並沒有講有財釋。《順正理論》下面的文，「以對法藏」（《發智》、「六足」），因為含有它的關係，「故名對法藏」，所以《俱舍》也叫對法藏，這段文講的纔是有財釋。「光法師說刀名藏，作有財釋，謬之甚矣」，普光法師判此為有財釋，法寶法師給予了批評。所以普光法師那一段錯的就不講了。

釋對法藏中無持業釋者，謂世親論主，不欲自取其功，推能於本故也。

《俱舍論》叫對法藏，能不能作持業釋解，《俱舍論》本身就是對法呢？我們只講了依主釋和有財釋，而沒有講持業釋，這是什麼原因？世親菩薩謙虛，他的東西不過是靠他們來的，依主釋或者有財釋，並不是自己能夠寫對法。

實際上，《阿毗達磨俱舍論》本身就是對法，也可以說是持業釋。這裏不用持業釋，因為世親論主「不欲自取其功」，他自己不願佔這個功名。「推能於本故也」，把功勞推到它的「本」——《發智》、「六足」那裏去了。這個《俱舍論》算不得一個對法藏，因為《發智》、「六足」是對法藏，有《發智》、「六足」的內容在裏邊，所以也叫對法藏。世親菩薩有這麼大的成就，寫東西還不敢自稱是對法藏，而現在的人學了一點佛學，就大篇文章寫出來，吹自己有什麼了不得，有什麼發現，和世親菩薩的態度比一下，該慚愧收斂一點了。

昨天討論時有人提了幾個問題，我們回答一下。

第一個問題：「此無漏慧，名對法者，法之對故，名為對法」，怎樣理解？

這個無漏慧為什麼叫對法？它對的是四諦、涅槃。四諦、涅槃都是法。「法之對故」，它是那個法的能對，依主釋，叫對法。因為這裏法特別指勝義法（即涅

槃）和法相法（四諦）。勝義法、法相法是所對，無漏慧是能對。「法之對故」，所以叫對法，依主釋。

第二個問題：藏有兩義，一是包含，二是所依，所依怎麼解釋？

所依，能依的是《俱舍》，所依的是《發智》、「六足」。《俱舍》是依《發智》、「六足」造的，這個很簡單。

「藏有二義：一者包含；二者所依。言包含者，猶如簍篋，此論包含發智論等諸勝義言」，所以叫藏。《發智論》等是對法，《俱舍》是藏，俱舍就像箱子，藏《發智》、「六足」那些對法，是《發智》、「六足」的藏，叫對法藏。這是依主釋。「所依」，這個也很清楚。「引彼義言，造此論故」，引《發智》、「六足」的道理來造《俱舍論》的，所以叫「所依」。有對法藏，名對法藏，這是有財釋。

第三個問題：光法師的錯誤有哪些？

光法師錯就錯在刀藏是有財釋。「鞘名刀藏，刀所依故」，《順正理論》，刀藏只解釋所依，刀的所依是刀鞘，也叫刀藏，藏也是鞘的意思，解釋到此為止。光法師過分發揮，「言刀名藏」，沒有把刀叫藏的，他說「言刀名藏，取鞘藏名，以有藏故，名為刀藏」，這個成了有財釋，這個講錯了。所以後來法寶法師說：「藏或所依，猶如刀藏，此正理文，但釋藏義。」只解釋藏是所依的意思，沒有說有財釋。「光法師說刀名藏，作有財釋，謬之甚矣」，把刀藏當作有財釋來講，這句話是錯了。

「彼發智等，是此所依」，彼《發智》、「六足」是《俱舍》所依的。什麼叫所依呢？「所以然者，謂引彼義言，造此論故」，《俱舍論》是引《發智》、「六足」裏邊的意思而造的。彼《發智》、「六足」是所依，是藏，它本身又是對法。對法即藏，叫對法藏，這是持業釋。再翻過來，《俱舍》是依《發智》、「六足」而來，裏邊含有《發智》、「六足」的義言，《發智》、「六足」叫對法藏，《俱舍》含有對法藏，叫對法藏，這個地方纔是有財釋。

為什麼不講持業釋？世親論主謙虛，他說這部論只不過是依它們而造的，它們叫對法，這個也叫對法。所以把俱舍作「對法即藏」的持業釋沒有採用。

依主釋也好，有財釋也好，都是論主不取自己的功。「對法」，指對向涅槃、對觀四諦，又有廣大法、無比法等很多意思。這樣殊勝的法，世親論主自己不居功，所以用的是依主釋與有財釋。

有的人覺得六離合釋很難，深入不下去，這是對內容不熟悉的原因。依主釋、有財釋等，下邊經常要碰到。自己每看到一次，自己要思惟一下，它為什麼這樣說，你一個搞懂，兩個搞懂了，第三、第四，慢慢自己就會決定它的性質了。

陆 廣釋文義

一 別釋品名

第六廣釋文義者，就中有二：一、別釋品名，二、依文正解。就別釋品名，復分爲二：一、正釋品名，二、明品先後。

「廣釋文義」，這是真的要講頌了，品的名字講一下，然後講正文，一步一步進來了。到現在爲止，《俱舍論》還沒有進門，纔開了個端。「別釋品名」，先說品的名字。裏邊又分兩科：一是正釋品名，二明品的前後次序。

言正釋品名者，族義、持義、性義名界，此品廣明，故名分別。問：此品亦明蘊處，何故以界標名？答：此品廣以二十二門分別十八界，故以界標名，蘊處不爾，故不標也。

第一品叫「界品」。什麼叫「界」？「族義」，種族的意思；「持義」，能持自性的意思；「性義」，各式各樣的性不同，這是「界」的意思。「此品廣明，故名分別」，這一品詳細地、廣大地說明這些問題，所以叫「分別界品」，「分別」就是廣明的意思。

這裏提個問，經裏邊固然是講十八界，但是也講五蘊、十二處。爲什麼不叫蘊品、處品，而叫「界品」呢？因爲這品分兩卷，第一卷蘊、處、界都講的，第二卷裏邊以二十二門來分別十八界的法，所以「以界標名」。「蘊處不爾，故不標也」，二十二門分別的時候，並沒有分別蘊，也沒有分別處，所以不標蘊處的名，單標界名。我們也可以回想一下。經部認爲，界是實在的、蘊處是假法。對有部來說，蘊處界都是實在的，世親菩薩那個時候認爲蘊是假法，處、界是實在的法，而經部認爲只有界是實在的法。但是世親菩薩二十二門分別只以界爲對象，這一品名爲「界品」，也可以說，這是他傾向於經部的表現。

二明品先後者。此頌上下，總有八品：一、界品，二、根品，三、世間品，四、業品，五、隨眠品，六、賢聖品，七、智品，八、定品。破我一品，無別正頌，故此不論。

「此頌上下，總有八品」，整個的《俱舍頌》，前前後後一共有八品：「界品」「根品」「世間品」「業品」「隨眠品」「賢聖品」「智品」「定品」。

最後還有一個「破我品」，「無別正頌，故此不論」。「破我品」，這本書後頭有，以前「破我品」都不印的。因爲《俱舍》的頌是到八品爲止，「破我品」出現在《俱舍論》（即八千頌）裏邊。「破我品」是破犢子部的補特伽羅我，也破勝論師、數論師，可以參考。講十二緣起的時候，直截了當地說明了這個問題，「無我唯諸蘊」，在生死流轉當中，沒有我的。外道也好，世間上的人也好，都執著一個我在裏邊流轉生死，這裏開門見山給你說「無我」，沒有我的，那麼什麼在流轉

呢？「唯諸蘊」，就是五蘊在流轉。那五蘊是什麼東西呢？它安了十二支，第一支是無明，無明是不是五蘊啊？無明是一個心所法，我們在講分位緣起的時候講過，每一個分位都是五蘊，但是依哪個法力量特別強，就安它的名字。在無明支的時候，它的體是五蘊，而無明的作用特別強，所以叫無明。

《俱舍論》一共有八品，而「破我品」世親菩薩沒有造頌，所以「不論」。本來前面八品都是按頌解釋的，而「破我品」中間固然有幾個頌，但並不是按頌解釋的，是插進去的，體裁不一樣，所以這裏不說。八品次第，大家對照本書第十一頁《俱舍論》科判表好好看看。

初二品總明有漏、無漏，後六品別明有漏、無漏。總是其本，所以先說，依總釋別，所以後說。就總明中，初界品明諸法體，根品明諸法用。體是其本，所以先說，依體起用，故次明根。

一共有八品，開始兩品是「界品」和「根品」，將有漏無漏法合起來總說，後邊六品分別說。一個總說，一個別說。「總是其本，所以先說」，因為「總」的是根本，所以先說。「依總釋別，所以後說」，「別」是從根本裏開出來的，放在後邊說。這是第一層。

「就總明中，初界品明諸法體，根品明諸法用」，「總」裏邊有兩品。這兩品也有前後。第一是「界品」，是講萬法的體。萬法的作用在「根品」裏講。

「體是其本，所以先說，依體起用，故次明根」，有體纔有用，先把體搞清楚，然後「依體起用」，它的作用纔出來。所以先講「界品」，再講「根品」。

就別明六品中，初三品別明有漏，後三品別明無漏。有漏可厭，所以先說；厭已，令欣無漏，所以後說。

分別說有漏，講了三品；分別說無漏，也說了三品。有漏是應當厭離的，擺在前面說。厭離之後，欣求無漏，所以無漏擺在後頭。先說要厭離的東西，然後說要追求的東西。該厭的都不厭離，要去追求好的果，追求不到的。很多人學佛法，心裏也很歡喜，這個道理好，但是對五欲又放不下，全部都想要，那就會南轅北轍，成就不了。如果說煩惱不除掉，你要學佛法是不會有效果的。學習佛法本來是斷煩惱的，但是你却聽任煩惱增長，這個方向錯掉了。

有漏法要厭，然後無漏法要欣求。如果有漏不厭，你雖然有這個好樂心求無漏，求不到的。就好像碼頭上有一條船要開，繩子套在碼頭上不解開，你開足馬力，開不動，還在碼頭上。有漏法不厭離，同樣，被它綁得緊緊的，沒法解脫，這個道理很簡單。如果修行的人，對五欲那些煩惱不厭離，你再怎麼求佛法，哪怕你把《俱舍論》背下來，沒有作用。為什麼？《俱舍論》講了半天，目的是叫你要離開五欲，心向菩提。

當然，對這個道理生歡喜，會種下個種子，種子的作用還是有。你這輩子歡喜它，下輩子還歡喜它，慢慢煩惱輕了，最後真正上路了。這一點我們知道一些法相的，這是等流果。這個要注意，不論你現在煩惱怎麼重，只要你對這個法有意樂心，這個種子是好的，以後等流下去，慢慢地總會走上正路的。就怕你說「反正學不會，不學了，麻煩」，這個心等流下去，不但以後也學不會，甚至於以後再也碰不到這些殊勝的法。所以對法必須發願，要學要親近，發願經常碰到，生生世世不離開。只有發這個願，不要有厭煩的心。如果你對法起厭煩心，這個種子等流果不得了，知道等流果，會感到非常可怕。所以對於法的意樂心一定不要退，要經常生起對法的意樂心，這是很重要的。有幾位同學對學法生起了意樂，感到很高興，這是對的，將來會越來越上進。

還有一點，討論是必要的。我在范老居士那裏學法，那時候沒有像現在這麼正規化，沒有組織討論。但是我們有幾位經常早一點到，在沒有開講之前自己討論一下，很得益。現在在上海講法相的，都是我們法相學社一起討論的那幾位，沒有討論的都沒登臺，沒有進入法相學社學習過的更講不了。這個就可以看出討論的必要性。討論能使人開發智慧，很多問題自己想不到，或者自以為解決了，人家一個問題給你戳過來，你就手足無措，感到以前沒有注意這個事情，那就幫你開智慧。

為什麼叫你們晚上討論？一方面深入，一方面開智慧，用大家的智慧來提高自己。一個人的力量是有限的，人多力量要大一點，不要嫌時間浪費了。你就算把錄音或者書背下來，不理解是沒有用的。還要深入到文字裏邊去，不要浮在面上。說個老實話，法相是不難的。參禪，一輩子坐破蒲團參不透，還是老樣子，這個倒是可能的，而且是蠻多的。在禪堂裏開悟的人畢竟是少數，沒有幾個。大部分人，就是這麼坐着，坐了一輩子，走了。當然坐禪能使煩惱輕下去，心寂靜下去，這個好處是有的，但是沒有悟。而你學法相，只要是肯下工夫，學一句，懂一句；再學一句，又懂一句，一步一個脚印，不會浪費時間的。不可能學了這部論，最後毫無收穫。這個法相是梯，上一步高一點，上兩步又高一點。參禪是跳龍門，你跳不上去，又掉下來，還是在原地方。梯是上一步算一步，絕對不會浪費時間的。所以學法相是踏實的。我們以前年紀輕的時候，也接觸過很多宗派，比如禪宗等等，這些書大概也看過一些，但是後來覺得法相最踏實，所以學的是法相宗。法相為基礎的，比較踏實。這個工夫花下去，肯定是不會空的。

有漏的可厭，不但是可厭，還有一點，我們現實所接觸的東西，一天到晚看到的、聽到的東西就是這些有漏法，是最具體的東西，直接擺在我們面前，離我們最近的。而無漏的東西，你却是一下子還碰不到，隔了一層。所以說，直接從有漏的厭離下手，然後再進一步追求那個無漏的。要知道有漏的不好之後，纔要想追求無漏的。如果你感到有漏的很好，你怎麼會去親近無漏的呢？所以有漏放在前頭，無漏放在後頭。有漏裏邊又有三品，哪個在前，哪個在後呢？

就別明有漏中，世品明果，業品明因，隨眠品明緣。果粗易厭，所以先明；果不孤起，必藉於因，故次明業；因不孤起，必待於緣，所以後明隨眠。

「世品明果，業品明因，隨眠品明緣。果粗易厭」，「世間品」是說我們現在的身心世界，這是最現實的，在有漏裏邊又是直接的，是我們每天接觸的、最容易看得到的、最粗的，容易使我們生起厭離。話雖這樣說，厭離的心却不是文字上看看「厭離、厭離」就能厭離。這個世界究竟是不是可厭，是不是值得貪著呢？這個不但要看，還要深入思惟。因為看到的還是表面現象。固然有些可以觸發你的心，看到一些死人，僵在那裏，可怕的樣子，「啊，可怕，無常，這個世間不好」，但是看到跳舞場乒了乓唧響起來，又忘掉了，「哎，世間很好」，這說明你觀苦還是表面上的。要深入下去，跳舞場到底好不好？要看到最享樂的事情也害怕，這纔對了。這個要下工夫，要靠智慧。因為果是最粗的，容易使我們起厭離。我們看到死人、病人，看到世間的災患，火災燒死好多人，水災淹死好多人，甚至於地震活埋了好多人。這個容易看到，看了可怕，所以擺在前面說。

「果不孤起，必藉於因，故次明業」，這個果不是無緣無故自己起來的，決定有因，要追溯它的因，業是果的因，所以接着講「業品」。造了業之後感現在的果，業是果直接的因。要產生這個果，「因不孤起」，還要靠緣，因還有其他的推動，緣是隨眠，就是煩惱。因為有煩惱推動造業，造業之後就感這個果。單是有煩惱而不造業，不感果，所以直接的因是業。但是煩惱的力量很大，如果你造了業，沒有煩惱去潤它，能生支就沒有了，雖然所引支有了，可以不感果（依十二因緣說）。在有漏裏邊，果是最粗，容易厭離，第一個講「世間品」。「世間品」是哪裏來的？它的因是業，第二個講「業品」。而業決定還要助緣，這個助緣就是煩惱（隨眠），第三個講「隨眠品」，所以有漏裏邊的次第排好了。

就別明無漏中，賢聖品明果，智品明因，定品明緣。果相易欣，所以先說；果必藉因，故次明智；智必待緣，故後明定。

「別明無漏中，賢聖品明果，智品明因，定品明緣」，這是無漏的，就是還滅的。我們看到有漏的可怕，有漏的可厭，要求無漏的果。

「果相易欣」，我們容易去追求的是果，所以擺在前面說。同樣，果必定有因，既然要求這個果，你不能從果上下手，應從因上下手。造了這個因，果自然會來，如果不造這個因，等到死，果也不會來。海公上師經常打這個比喻，比如燒飯，燒飯的條件很簡單，大家恐怕都會燒。一個鍋、一個灶、一些米，淘洗之後，把米、水摻在鍋裏，灶裏擺上去，下面柴火一引，一燒，飯就來了。所以要吃飯呢，要從因上下手。你說要吃的是飯，拿柴火幹什麼，拿米幹什麼？但是沒有灶，沒有柴，沒有米，沒有水，飯從哪裏來呢？所以要從因上求，沒有這些因，果從哪

裏來？如果因不要，單是求果去，求了一輩子，不要說一輩子，永生永世都求不到。

「果必藉因，故次明智」，「賢聖品」的果位的因是智慧。那我們很明白，要得果，第一要修智慧。智慧從哪裏來？聞思修。你如果說修佛法，果是要的，却不要聞、不要思、不要修，呆呆地坐在那裏想得果，會不會？從這裏看，不會啊！你這個智慧哪裏來？天上掉下來啊？那是無因論。我們說緣起論，什麼法都是一定的因緣生出來的，這是佛教。你說無緣無故的，「等在那裏，天上掉個智慧來了，開悟了」，這是沒有事情。果必定要靠因，所以要明智慧。智慧還需要緣的，就是定。假使沒有定的力量，智慧是搖動的，好比一個在風裏邊的蠟燭，忽閃忽閃的，不起作用，什麼都照不清楚。把它密封起來，這個智慧纔能明亮，什麼都看得清清楚楚的。所以最後還要明定。這就是《俱舍論》八品的次第。

二 依文正解

從此第二，依文正解者。將釋此頌，略為三分：一、序分，二、正宗，三、流通。夫聖人造論，必有由致，故初明序分。序分既訖，當有所陳，故次明正宗。宗義已彰，勸物修學，故後有流通。初三行頌是序分，次有六百行頌是正宗，後四行頌是流通分。

這裏是《俱舍論》開頭，前面還是序言。一般的經也好、論也好，都是三分，一個是序分，一個是正宗分，一個是流通分。我們的儀軌也有三分：加行、正修、結行。反正一個組織，都離不開這三個。一個是核心，正的；前加行，前面的一些準備發起；後面，總結迴向等。那纔是完整的。

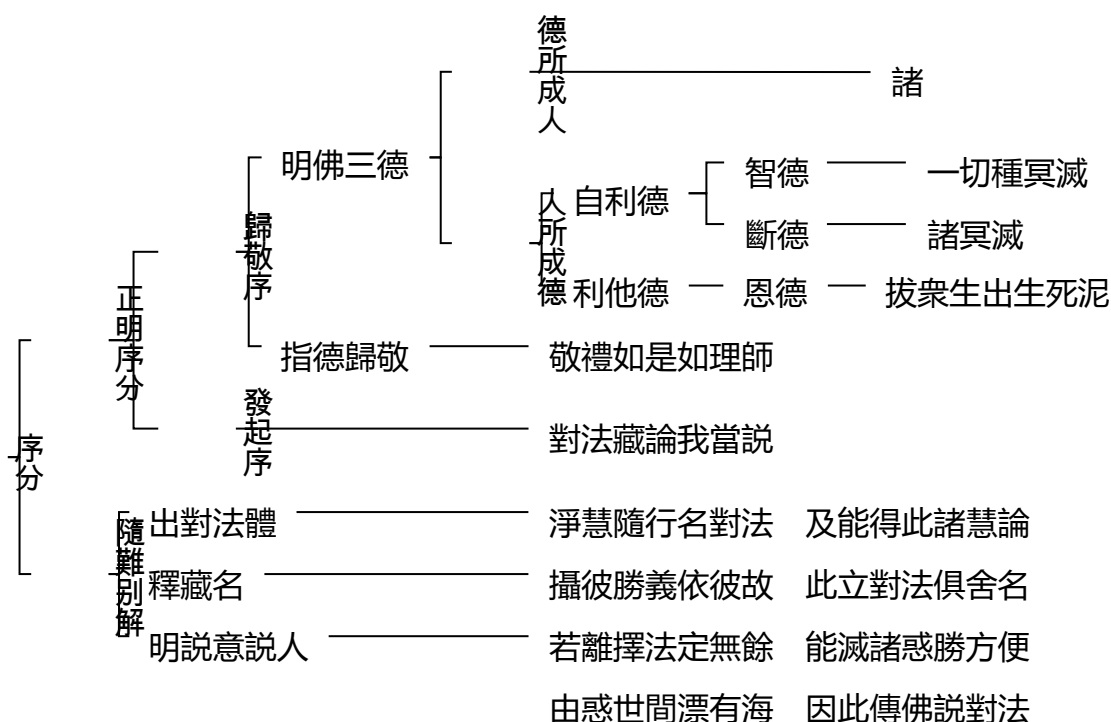
「夫聖人造論，必有由致，故初明序分」，聖者造論的時候，必定有因緣，所以先說序分，造論的原因。「序分既訖，當有所陳，故次明正宗」，序分把因緣講好，那麼開始陳說道理，就是正宗分。「宗義已彰，勸物修學，故後有流通」，宗旨的道理講清楚了，要勸大家學。這個「物」是大家，物可以是指人。既然把道理講清楚了，勸我們好好學、好好修。所以後有流通分，起這個作用。

《俱舍頌》的正宗分是六百個頌，流通分、序分加上，六百零七個頌。「初三行頌是序分」，開頭的三個頌是序分，次有六百行頌是正宗分，最後四行頌是流通分，這是整個的《俱舍頌》。

序分

就序分中，文分兩段。初有四句頌，正明序分，後有八句，隨難別解。

【表一—二：序分】



序分裏邊三個頌。「初有四句」，第一個頌爲「正明序分」。「後有八句」，另兩個頌爲「隨難別解」，解釋一些問題。

甲一 正明序分

且初正明序分四句者，頌曰：

乙一 歸敬序

諸一切種諸冥滅 拔衆生出生死泥
敬禮如是如理師 對法藏論我當說

這個頌非常有名，我們前一代學佛的人，雖然沒有學過《俱舍》，但這個頌都背得下來，因爲《俱舍》是比較有名的一本書，大家都尊重它。那麼我們也要開始背了。叫你們抄的好處在哪裏？不但經過腦子，經過眼睛，還經過手，比單是書上看看要深刻得多。抄了之後，再去背，背了之後，再一講就掌握了。在科舉時代出了很多文學家，他們做文章非常之好，唐宋八大家那些文字很好，他們怎麼來的？年紀大一點都知道，小孩子纔懂事，就念書了。什麼書？「子曰：學而時習之，不

亦樂乎？」背那些東西，意思根本不懂。聽說以前的私塾老師，從四書五經一大堆中抽一本讓小孩子背，背不出打手心，打得腫起來，明天還要背。雖然當時是什麼都不懂，只是死背，但年齡大一點后，智慧稍微開一點了，給你一講，這個印象特別深，能夠得到的理解也特別深刻。這樣以後做文章，一下想到這個問題，馬上句子跳出來了。

或者你參加辯論，人家問你，如果你沒有背過，答不上來，所以一定要背。

當然學佛不是靠辯論，也不是靠寫文章，但即便修定也是需要背誦功夫的，修定時靠什麼呢？正知正念。修定的時候，如果你還要拿本書看看，眼睛閉一下，修一下，這個不行的。修定的時候你只能坐着不動，怎麼還看書呢？那當然要背下來。修三歸依觀，就算你不能把一本書全背下來，至少也要把頌子背下來。三歸依觀的頌背不下來，你坐在那裏幹啥呢？坐那裏沒有事幹了。修行，就是修正知正念。一切修止觀的都是正知正念。正知正念哪裏來？先把念修出來，四念住，持息念，都是念的作用。正念強了，以後東西都會來；正念沒有，什麼都沒有。這個念是第一個基礎。那麼要背，你們要下點工夫。

「諸一切種諸冥滅，拔衆生出生死泥，敬禮如是如理師，對法藏論我當說」，清末楊仁山把日本的藏經拿回之後，興起了一個新的學風，對法相、《俱舍》都產生了極大的重視和欽仰，學習的風又興起來了，也出了很多的法相家。《俱舍論》以前從來不講的，也有人講了。幾乎所有學法相的都會背這個頌，他們雖然沒有學過《俱舍》，但這個頌他們也背下來。《俱舍》六百零七個頌，是不是每個頌都要背？也不一定，這個頌是要背的。

「諸一切種諸冥滅」，「一切種冥滅」是智德，「諸冥滅」是斷德，「拔衆生出生死泥」，這是悲德，也是恩德。斷、智、悲，佛的所有的功德，以三個類型來包括。那些有智德、斷德、悲德圓滿的人，我要歸敬。敬禮佛的三個德。「諸」，不說明是哪個，凡是有這三個功德的人，我都敬禮。不講「佛」，因為外道也稱他們的師是佛。這樣的人，不一定是一個，可以是多個。實際上有這三個功德的，除了佛之外，沒有第二個。雖然指德，實際上還是歸依佛。因為恐怕外道譏嫌，故意不標出「佛」，「諸」指有這些功德的人^①。這是歸敬序。

第四句，「對法藏論我當說」，發起序。「對法藏論」，就是《俱舍論》，「我當說」，馬上就要說。

為什麼造論的時候要歸敬？《光記》裏邊這麼說，恐怕有魔^②。為什麼我們講經開頭要念三天廣的《五大金剛》，每次講經要念《心經》？都是祛魔的。玄奘法師，他去取經，在沙漠地帶，晚上一個人坐在那裏，看到飛沙走石好像千軍萬馬衝

①《光記》卷一：「初說諸言，顯無朋黨，以德召人，諸有三德，我即歸敬。以諸外道，各謂其師，是一切智，若偏歸敬釋迦牟尼，恐彼生謗，故置諸言，息其異論。」

②《光記》卷一：「何故論初，讚德歸敬？解云：恐有魔事，造論不終，讚德歸敬，請加被故。故顯宗云：以讚禮言，滅諸惡障，標嘉瑞故。又解：為知世尊，有勝功德，於佛說法，生信尊重。又解：猶如孝子，凡有所作，皆啟父母，論主亦爾，今欲造論，先啟世尊。」

過來，他馬上念《心經》，念了幾遍，什麼都息下去了。所以《心經》力量很大，不要看輕了。四川有一個中學體育老師，他是氣功師，跑到昭覺寺請定公加持，什麼原因呢？他說還有一個氣功師跟他一起練氣功，他能清楚地感受那個人在偷他的氣，但是他沒有辦法阻止。於是定公叫他念《心經》。他念了之後，過年了，就來送禮感謝。爲什麼？《心經》一念，偷不了了。我們一般《心經》隨便念念，好像沒有什麼了不得的，從上面例子看，《心經》的力量大得不得了。但是要看你怎麼念，你如果馬馬虎虎地念，有口無心地念，當然功效不大。如果你誠心誠意地一心專念的話，功效馬上就來。

念經、念咒功效大不大，第一個要素是信心。我們爲什麼要修？就是增加信心。沒有信心，就像大樹沒有根，這個樹再大，栽在那裏，兩天就焉掉了，結不了果子的。你信根堅定的，那你念的經咒功效就大，所以首先是信心。第二個菩提心，一切經咒都是度衆生，拔苦予樂的，如果沒有菩提心，功效只是到這裏爲止，大的功效發不出來。如果菩提心具足，真正把自己拋開，情願犧牲自己爲一切衆生，那你念經咒馬上見效。我們看古代念《穢迹金剛》之類的經，力量大得不得了，一些功能馬上都出來了。爲什麼現在的人念了很多沒有效呢？那就看你自己，念的人心不一樣，第一是信心不夠，第二是菩提心沒有。那你再念，功效就沒有那麼大，受到限制。《藥師經》大家每天念，念《藥師經》的功效大得不得了，但是你念呢，感冒的還在感冒，咳嗽的還在咳嗽，乃至於生其他病的還在病，那就是念的心不一樣。

當然從另一個角度來說，我們也要知道，因爲我們在學正法，弘正法，有些小的魔障來了，你把它消掉，這是消業障，這個是好事情。只要不是大的魔障，不至於中斷你修法、弘法的，就沒有關係。得感冒就把無始以來那些重的地獄、餓鬼業消掉了，不是很便宜嗎？所以這些也不要懷疑。

但是功效大不大，決定它的是在於你對三寶信心與菩提心上邊，這個要自己去衡量。如果你想要念經念咒功效大，就應趕快把信心提起來，趕快把菩提心發起來。但是，趕快又不是憑口講的，「我趕快發菩提心！」要發起不是那麼簡單，看到人家受苦，你是不是情願代他受呢？這個恐怕不會。不要說我們，佛的堂弟難陀，佛帶他到地獄裏去看，看見把罪人被叉起來丟在鍋裏煎，痛苦得不得了。後來看到一個空的鍋，他問是怎麼回事，佛說：「你自己問。」他問那個獄卒：「這個鍋怎麼是空的呢？」獄卒說：「人間有一個難陀，他爲了天上的享受修行，生天享受完到這裏來。」他趕快跑開，恐怕獄卒知道他是難陀，馬上把他叉進去。那就是心裏害怕了。這個菩提心真正生起了，代一切衆生受苦也不怕。那時他纔開始修行，修行的動機是因爲看到天女的相貌好，但這一次看過地獄，他知道惡道的苦以後，真的發心修行了。

修行的人念咒念經，菩提心、信心生起來，不是一句話就可以生起來的。我們天天念《五字真言》，菩提心天天在發，到底你發了沒有？我們說天天念，天天

念，就是叫你發的程度一點點積起來。量變可以導致質變，偈十萬、二十萬、三十萬、四十萬、一百萬地念，歸依的心就會堅強。一方面三寶加持，一方面你不斷地串習，這樣就會產生力量。我們天天念經，一天四座，每一座都要好幾次發菩提心，發菩提心，爲什麼？把這個力量增強。你不要念疲了，天天那幾句話，馬馬虎虎，念着念着打瞌睡。你自己把那些力量都損失了，所以不便宜。我們既然好不容易碰到這些經，你念一道，一道的力量；念兩道，兩道的力量。你去打瞌睡，東想西想。甚至人家開始念文殊咒，有人却跑開了。海公上師經常說，中間念咒的時候是刃上加鋼。這是刀口最緊要的關頭，偏偏到念咒的時候，你抽小解，其實也不是真抽小解，是去外邊耍一會兒。這個就是不想念經，反正這個地方是默念咒，那就停下來休息，這個錯誤不得了。自己放棄自己的權利，這個很可惜！

造歸敬頌的原因，第一個，恐怕有魔事，恐怕因爲魔的妨礙而造論不終。演有講《俱舍論》，幾次都沒有講完，最後幾品是寫完的。前邊是人家筆記下來的，後邊是他自己寫的。所以這個不要看輕，《俱舍論》有那麼多的魔障，那就說明《俱舍論》是多麼重要。如果不重要，魔不來障你的，因爲太重要，所以障。世親菩薩要造這部論，那個魔力量也很大，恐怕有魔妨礙造論的事情，所以要「讚德歸敬，求佛加被」。

第二個，造這個論先是歸敬三寶，使大家知道釋迦佛有那麼大的功德，對佛產生恭敬心，對佛說的法也產生尊重，所以說要讚歎德。

第三個，我們在歸依的時候講過，凡是佛弟子，一切重要的事情，都要陳白三寶。造論那麼大的事情，當然要陳白三寶，要歸敬三寶。歸敬的意思很多，扼要說這幾點。

釋曰：此之四句，正明序分。就此序分，復分兩段：一歸敬序，二發起序。即前三句，是歸敬序，第四句是發起序。

這四句是正式講序分。裏邊又分兩段，一個是歸敬序，一個是發起序。前三句是歸敬序，歸敬佛的三德。第四句是發起序，發起造論。

就前三句，初兩句明佛三德，第三句指德歸敬。

三句裏邊再來分析，「初兩句明佛三德」，智德、斷德、恩德或者是悲德。「第三句指德歸敬」，這裏沒有直接標明佛的具體的名字，而以德來彰佛，我歸敬有這樣德的人。只有佛纔有這個德，所以歸敬的就是佛。爲什麼不直接說「佛」呢？因爲怕外道說你們自己擡高自己，說自己的好。而外道也有自己稱佛的，現在印度有個婆羅門，他著本書，有人拿來送給我兩本，他就自稱「薄伽梵」，薄伽梵就是世尊，他自稱成「佛」了。外道有佛，內道也有「佛」，到底是怎樣的佛呢？有這樣功德的人。有這樣功德的人，不要說外道沒有，內道裏邊除了無上正等正覺的佛陀，其他的也沒有圓滿這三個功德，所以歸敬的是佛。

丙一 明佛三德

初諸字，明所歸敬，次十三字，明佛三德。諸者，謂諸佛，故論云：諸言所表，謂佛世尊。後十三字中，前有六字，明自利德，後七字，明利他德。

頌文裏第一個「諸」字，「明所歸敬」，指所歸敬的人，這是代名詞，指那些人，不是一個。「次十三字」，下邊十三個字，「明佛三德」，智、斷、悲三個功德。這是總的標一標，下邊一個個解釋。這本書解得是很仔細的。

「諸者，謂諸佛，故論云：諸言所表，謂佛世尊」，「論」是《俱舍論》，引經據典，《俱舍論》裏邊也這麼說，「諸」這個字就是代表佛世尊，是代名詞。

「言」就是字。「後十三字中，前有六字，明自利德」，前面六個，佛自利的功德圓滿；「後七字，明利他德」，後邊七個字，利他的功德圓滿。

一切種諸冥滅者，自利德也。冥有二種：一者，一切種冥；二者，諸冥。一切種冥名不染無知，諸冥是染污無知。此二無知，能覆實義，及障真見，故說爲冥。 外境名實義，內心名真見。

「一切種諸冥滅者，自利德也」，這個裏邊兩個自利的功德。「冥有二種：一者，一切種冥；二者，諸冥」，這句話裏邊，這個冥是兩用的，一切種冥、諸冥。這個滅也是兩用的，一切種冥滅、諸冥滅。

什麼叫一切種冥？「一切種冥名不染無知」，「無知」，不知道真實現象，沒有智慧。但是「一切種冥」的無知是不染污的。什麼叫不染污？善、惡、無記三個性裏邊，善是不染污的，惡是染污的，無記裏邊要分兩個，有覆無記是染污的，無覆無記是不染污的。所以「不染污」指善跟無覆無記，「染污」指惡跟有覆無記。因此染污跟惡不一樣，假使問你，「染污是不是惡？」怎麼回答？「惡是染污」，要反過來答。凡是惡的一定是染污的，而染污的不一定是惡的。「有覆無記是不是染污？」「是染污。」「是不是惡？」「不是惡。」所以說話要有方式，這個方式後邊有。

不染無知是不染污的，包括善和無覆無記。「諸冥是染污無知」，包括惡的跟有覆無記。「此二無知」，為什麼叫無知呢？「能覆實義，及障真見」，外邊的境叫「義」，無知把這個境的實際情況蓋住了，使你不能如實地知道那個境。明明是一個枯木頭，遠遠地看就當個人，實義被蓋掉了，沒有看對。「障真見」，不是外面的東西搞錯，是內部的見本身錯了。能夠外「覆實義」、內「障真見」的東西，叫冥，也就是無知。「外境名實義，內心名真見」，內心正確的見給障住了，外面實在的、客觀的東西給蓋覆了，使你看錯，兩種都叫無知，也叫冥。

一切種者，不染無知種類無邊，名一切種。障一切法，不能悟解。是不染無知，故種類多也。不染無知，劣慧爲體，三性門中，善無記攝。體非煩惱，故名不染。於境不悟，稱曰無知。無知即不染，名不染無知，持業釋也。亦名習氣，數習煩惱，所成氣分。習之氣故，名爲習氣。唯佛永斷，二乘猶有。

「一切種者，不染無知種類無邊，名一切種」，不染無知，這個無知不是屬於煩惱的。這個種類多得不得了，各式各樣的都有，凡是你對一個東西不知道，都是不染無知。假使你電視機不會裝、錄音機不會修，這些都是不染無知。「障一切法，不能悟解」，把各式各樣的法障住了，不能使人悟解，這就是不染無知，一切種冥。「是不染無知，故種類多也」，所以說不染無知的種類多得不得了，佛却是沒有，佛一切都知道。

佛在世的時候，有個放牛娃，他聽說佛對於天文、地理、哲學什麼道理都講得好，他想佛在王宮出生，從小是太子，後來參訪婆羅門修苦行，最後菩提樹下成道，教化衆生，沒有放過牛，那麼放牛的技術，我總該比他高一點吧！他故意去問佛，他說：「佛陀，你是一切智者，你看放牛重要的有幾點呢？」佛就一、二、三、四，說了很多。那個放牛娃聽了很驚訝：「哎呀，我只知道一大半，佛還說了很多從來沒聽到過的。」這下服了。即使放牛的知識，佛也是全部圓滿地知道，一切種冥全部去掉了。

「不染無知」，它的體是什麼法呢？「劣慧爲體」，它這個慧力量很弱，是不明確的慧。「三性門中，善無記攝」，三性指善、惡、無記。三性門裏邊，不染無知屬於「善」「無記」（無覆無記）所「攝」。「體非煩惱，故名不染」，它的體不是煩惱，而是劣慧——不正確的慧。體不是煩惱，所以不叫染污。雖然不染污，「於境不悟，稱曰無知」，這個劣慧碰到境的時候，不能正確的知道，所以叫無知。「無知即不染，名不染無知，持業釋也」，它本身是不染污的，又是無知，對一切境不能悟解，無知跟不染污，是同一個體，是持業釋。學一次，意思理解深刻一次，要學上四五個之後，能夠自己說。

「亦名習氣」，不染無知也叫習氣。「數習煩惱，所成氣分」，這個煩惱不斷地生起來，很多次地練習這個煩惱，它就會有氣分。比如泡茶，一個茶壺，一次泡，二次泡，泡上一年後，這個茶壺裏不要放茶葉，水倒下去就會有茶的味道，那就是習氣。經常串習的煩惱所成的氣分，叫習氣。什麼釋？「習之氣故，名爲習氣」，依着習來的氣分，依主釋。

習跟氣不是一個東西，數習的煩惱所成一個氣分，這是兩個東西。比如說鮑魚之肆裏邊有腥氣，這個氣味是從鮑魚生出來的，但是氣味並不是鮑魚。再比如最好的茶壺是宜興茶壺，那個陶器裏邊的孔隙很細，用它泡茶，泡到後來，孔隙裏把茶

的氣分吸得很厚。最後，你没有茶葉，倒點開水，喝起來跟茶是一樣的味道。氣是依在習上而有，但不是同一個東西，所以是依主釋。「唯佛永斷」，這個習氣，佛是永遠斷完的。「二乘猶有」，阿羅漢還是有。

故論云：聲聞、獨覺雖滅諸冥，以染無知畢竟斷故，非一切種，所以者何？由於佛法極遠時處，及諸義類無邊差別，不染無知猶未斷故。

「故論云」，《俱舍論》說，「聲聞、獨覺雖滅諸冥」，煩惱的冥（無知）滅掉。「以染無知畢竟斷故」，染污無知斷完了。「非一切種」，一切種冥沒有斷。

「所以者何？由於佛法極遠時處，及諸義類無邊差別，不染無知猶未斷故」，不染無知，對佛所知道的法，極遠的時間、處所及其他的各式各樣的東西，他不能知道。這是《俱舍論》裏的話，凡是重要的地方，不但沒有削掉，把論的原文引下來，引下來之後還要給它註解。

解云：佛法者，佛所知法，即極遠時等是也。八萬劫外，名極遠時；三千界外，名極遠處也。

「解云」，這是解《俱舍論》的話，什麼叫佛法？「佛所知法」，叫佛法。這是什麼釋？依主釋。這個很容易。佛所知的法是什麼東西呢？極遠時處等等。什麼「極遠時」？八萬四千劫以外的，叫極遠時。聲聞只能到八萬四千大劫為止，再遠的事情，阿羅漢即使入定也沒有辦法知道。佛不要說八萬四千劫以外的，即使無始以來的事情，也像看手掌一樣清楚。佛有這個功能，阿羅漢還沒有。從空間上來說，阿羅漢只知道一個三千大千世界。在原始佛教裏邊，不講他方佛，只講本世界裏邊的事情。一個世界一尊佛，釋迦牟尼佛出現了，其他的佛不會有的，所以只講一尊佛。緬甸造的玉佛，基本上都是釋迦牟尼佛。有人告訴我，他們那裏沒有藥師佛、阿彌陀佛的佛像，因為他們崇信原始佛教，認為只有一尊佛，即釋迦牟尼佛。

佛的智慧可以知道十方世界。阿彌陀佛、藥師佛、阿閼毗佛、寶生佛等等，多得不得了。有一本《千佛名經》，列了一千尊佛的名號。這個是極遠的處所，三千界以外的，佛都知道。「及諸義類無邊差別」，每一個法各式各樣的特徵，各式各樣的意思，佛一清二楚，沒有一個法不知道。一個頭髮絲絲那麼小的東西，在無量劫以前的一個小事情，佛都能現量地看到，這個不用懷疑，佛的確具有那樣的能力。

我們這裏講一個阿羅漢斷煩惱而未斷習氣的公案^①。畢陵伽婆蹉是一位阿羅漢，他出身於富貴之家，家裏傭人很多。因為他培的福報大，不但這一輩子，生生世世都生在富貴之家。後來他出家修成了阿羅漢，功德很大。他每天都要經過一次恒河，這個恒河的女神恭敬阿羅漢，看到他來了，河神就把水往兩邊一排，畢陵伽婆蹉就從乾的地方踏過去，腳上一點不沾濕。這樣搞慣了，他自己一跑近恒河就

^①見《大智度論》卷八十四。

說：「小婢，給我開路！」小婢是小丫頭的意思，因為他從小在富貴家裏搞慣了，喊女僕都是叫丫頭，心裏也沒什麼看不起。這個河神心裏不高興，心想：我天天給你開路，你還叫我小丫頭。一次二次忍下去，天天如此，她受不了，去佛那裏告狀：「我天天給那個阿羅漢開路，他叫我小丫頭，我受不了。」佛讓人把畢陵伽婆蹉找來，問他是不是這回事情？他說：「我是叫她小丫頭。」佛說：「這個不好，人家給你開路幫忙，你該當面給她道個歉。」阿羅漢本來就沒有煩惱心，覺得說錯話就該道歉，馬上說：「小丫頭，對不起！對不起！」還是喊小丫頭。他習慣養成了，習氣還在，雖然心裏沒有嬌慢的煩惱，可是這個習氣沒有斷完，還是喊小丫頭。這就是說阿羅漢習氣還有。

諸冥者，是染污無知。諸謂諸境，即四諦修道五部境也，五部非一，故名諸境。冥者，即是見修所斷一切煩惱，以此煩惱，覆障諸境，故說爲冥。染污無知，無明爲體。煩惱不淨，名爲染污。於境不悟，故曰無知。無知即染污，名染污無知，持業釋也。

「諸冥者，是染污無知」，這個無知是染污的，是屬於煩惱的。「諸境」，有很多的境。什麼境？「四諦修道五部境也」，四諦，苦、集、滅、道四部，加一個修道，一共是五部，所觀的境是五部。這五部境，不是一個部，叫「諸」，諸是多數。「冥」，對這五部境不知道，糊塗。被見道、修道的煩惱障住了，這是煩惱障。

「以此煩惱，覆障諸境」，本來世間是苦，是不淨，這個煩惱把它蓋住了，不淨的當作淨，苦的當作樂，無常當作常，本來是沒有主宰的，認爲我可以作主宰，這些就是常樂我淨的顛倒。秦始皇要做一萬世的皇帝，這個做不到的。任何東西要因緣和合纔能成功。六國被他併吞，這是過去的福報，也是當時的環境所造成的。要一萬世地做下去，就沒那麼容易，第二世就完蛋了。所以這個「我」是沒有的，自在是沒有的。但是因爲這些煩惱在的時候，就把這些道理都蓋掉了，認爲自己可以做主宰，所以叫「冥」。「覆障諸境」，蓋住了見、修道的五部境。苦諦無常、苦、空、無我，蓋住了；集諦因、集、生、緣也蓋住了；修道的煩惱也把修道的境蓋住了。這五部境被蓋住了，搞不清楚了，迷了，叫冥。這個冥本身是煩惱，所以是染污的。

「染污無知，無明爲體」，它本身是無明，這個無明當然是總的來說，因爲一切煩惱的根本是無明。無明裏邊也包含其他煩惱。「煩惱不淨，名爲染污」，煩惱是不乾淨的，叫染污，「於境不悟，故曰無知」，對那些五部境不能正確地了解，叫無知。這個染污無知是什麼釋？持業釋。染污本身是體，無知是它的作用，對境不能悟解，染污就是無知，同一個東西，持業釋。

頌言滅者，滅有二滅：一擇滅，二非擇滅。

【表一—三：二滅】

滅	非擇滅	——	一切種冥滅是非擇滅，由佛世尊斷滅一切種冥，證不生法，故名非擇滅
	擇滅	——	諸冥滅者，即是擇滅，由佛世尊斷煩惱冥，證不生法，名為擇滅

一切種冥滅，是非擇滅。由佛世尊斷一切種冥，證不生法，故名非擇滅。此言證者，是不染無知勝緣闕位，得非擇滅，名為證也。由斷此冥，獲一切智，能知一切種類法故，智德圓滿。

滅有二個滅：一種擇滅，一種非擇滅。下面先說非擇滅。

一切種冥是用非擇滅來滅的。怎麼滅呢？「由佛世尊斷一切種冥，證不生法，故名非擇滅」，這個不生法叫非擇滅。佛把一切種冥斷掉，把那些無知斷掉，證到一個無為法，這個無為法就是非擇滅。無為法是不生法，不生不滅。證到非擇滅以後，那些不染無知再也不會生出來了，所以叫非擇滅。

「此言證者，是不染無知勝緣闕位」，這個證是什麼意思呢？不染無知就是一切種冥，它要生起來，決定有個殊勝的緣。「勝緣闕位」，如果這個重要的緣沒有了，就生不出來了。這樣就叫做證一個不生法，即非擇滅。一個法要生起，一定要因緣，因緣沒有怎麼生？這個非擇滅，不是滅掉什麼，是緣不夠不生。這個冥斷了之後，得一切智。「獲一切智，能知一切種類法故，智德圓滿」，證到了一切智之後，什麼法都清清楚楚地、一點不差地、現量地知道，智德圓滿。佛的功德裏有三個，其中智慧的功德圓滿，就是一切種冥滅掉了。

一切法要生起來，需要因緣具足。你把它重要的緣抽掉了，它就不能生了。假使以打仗來比喻，打仗，要是硬把它打下來的，這是擇滅，把它滅掉。如果你把它封鎖，糧也沒有，水也沒有，打不起來，他自己投降，那是非擇滅。打仗要有彈藥、糧食，你把那些給斷掉，維持打仗的因緣不夠，不能打了，它就是滅掉了，這個滅掉叫非擇滅。不費一槍一彈之力，直接拿下，不要打的。非擇滅是法生起的緣沒有了。怎樣叫不染無知生起的緣沒有呢？在成佛之前，身上下可以產生不染無知，但是在菩提樹下證了正覺之後，這個身心改變了，不染無知從他身上生不起來了，叫勝緣闕位。勝緣，重要的因緣，生起不染無知的因緣在佛的身上沒有了，佛身上不能再生不染無知，所以智德圓滿。

下面把討論時提的關於不染無知的問題說一下。

佛證到不生法，怎麼證的？所謂「證」，不是直接的、積極的證，是把產生不染無知的勝緣（有力的緣）去掉了。這個時候，它不會生了，叫非擇滅。非擇滅是無為法，種類很多，不染無知的非擇滅是其中的一部分。

什麼叫「勝緣闕位」呢？佛在菩提樹下（這個在「根品」中要說），經過三十四個心以後，證了無上正等菩提。證了無上正等菩提之後，佛的身體已經改變了，不染無知再也生不出來了。證到無上正等菩提之後，那個身心都轉化了，不染無知要生的緣就沒有了。不染無知生不了了，稱這個不染無知得了一個「非擇滅」。

擇滅，是用智慧的力量——淨慧，把煩惱直接地消滅，擇而滅之，一個一個把它滅掉。非擇滅，是把它的緣去掉。上次我們舉兩個例：擇滅等於是直接交鋒打仗，把敵人吃掉；非擇滅等於說把他們的糧、水斷掉，他沒有緣再打。這當然是比喻，斷煩惱，不是軍事戰爭，當然裏邊有一些不一樣。但是有相同的地方可以作比喻。

「不染無知，劣慧為體」，這個地方却是有點問題的。染污無知是煩惱，無明為體，這個問題不大。但是不染無知，劣慧為體，對一切法不能悟解。既然稱慧，怎麼叫不能悟解？劣慧是差的慧、沒有力的慧。《順正理論》講了兩種解釋：一種是說，無始以來對一切法微細的差別不去求解，這個慧跟其他的因素互相為緣，同類的等流果不斷地生出來，無始以來積集那麼多的劣慧，就是不求悟解的那個慧。另外一種解釋，有一種不染污的慧，跟煩惱相應，對法不能得到正確的悟解^①。而法寶法師從《大毗婆沙》裏邊取了一些資料，證明這個劣慧是邪智。這個邪智說得清楚一點就如把木頭當人看，把人當木頭看。這個不是煩惱，僅僅是搞錯了。這一類的東西叫劣慧^②。

這個劣慧，聲聞能斷一部分，但是斷了之後，不能保證不現行，而佛却是得了非擇滅，永遠不生。所以說佛超過二乘，這也是一個方面。佛把煩惱斷掉了，聲聞也斷了。而習氣，聲聞只能部分斷，斷了之後也不能保證不現行，佛全部斷完，而且保證永遠不再生，所以這是佛超過二乘的地方。當然，要真正去辯劣慧的問題，書上很多，也講得很繁複，我們把扼要的一些抓住就可以了。

另外今天討論的時候，這個頌還是可以再討論一下，可能還有些隱藏的不太好懂。文字表面上好懂，有些地方要問為什麼這樣？學法就要問自己為什麼？多問幾個為什麼，道理就出來了。還有昨天的作業本，我感覺有的人很好，也是很仔細地發揮，還有一些是趕任務，平時沒有做，要臨時交，做一下，這個對自己沒有好處。

我們出的思考題，主要是幫你追問題的。怕你在文字上看不出內含的問題來，幫助你追問一下。就是要你在看書復習的時候，問一下自己，然後把答案寫上去。這樣邊復習，邊做作業，就有收穫。做的時候，當然要動腦筋，為什麼這樣說。不

①《光記》卷一：「不染無知，以未成佛來，所有一切有漏無染劣慧為體。故正理二十八云：是故即於味、勢、熟等不勤求解慧，與異相法俱為因，引生彼同類慧。此慧於解又不勤求，復為因引生不勤求解慧。如是展轉無始時來，因果相仍習以成性，故即於彼味等境中，數習於解無堪能智。此所引劣智名不染無知。即此俱生心心所法總名習氣，理定應然。或諸有情有煩惱位，所有無染心及相續，由諸煩惱間雜所熏，有能順生煩惱氣分。故諸無染心及眷屬，似彼行相差別而生。由數習力相繼而起故，離過身中，仍名有習氣。」

②《寶疏》卷一：「問：此邪智是何？答：此是欲界修所斷中，無覆無記邪行相智。如於机起人想，及於人起机想，於非道起道想，於道起非道想，如是等。」

要等到快交的時候纔馬馬虎虎趕出來。這樣印象不深刻，學習的效果不大。我們既然下了工夫，就希望得好的效果。這個效果靠平時的鑽研，平時就要看書復習，鑽研這些問題。所以作業最好是平時做，不要臨時做。這些看似小事，但對你學習的深入，却是大問題。

諸冥滅者，即是擇滅。由佛世尊斷煩惱冥，證不生法，名為擇滅，斷德圓滿。故頌滅字通二滅也。智德是佛身中智慧為體，斷德是佛所證擇滅為體。滅名為斷，由斷顯故。

第二個煩惱的斷，「諸冥滅者」，這些煩惱即染污無知怎麼滅呢？這個滅的方式不一樣，是打仗硬打下來的。擇滅，把煩惱一個一個消滅。「由佛世尊斷煩惱冥，證不生法」，把煩惱斷掉，這個共二乘，阿羅漢也有。「證不生法」，證到一個無為法，這個叫擇滅。擇而滅之，這是斷德圓滿。「故頌滅字」，頌裏邊二次用到這個「滅」字，「通二滅也」，一個是一切種冥滅，一個是諸冥滅。

「智德是佛身中智慧為體」，智德是佛身上的智慧為體。「斷德是佛所證擇滅為體」，既然是擇滅為體，怎麼叫斷德呢？「滅名為斷，由斷顯故」，「滅」，這個本來是滅德，是擇滅的功德，怎麼叫斷德呢？滅叫斷，因為這個滅由斷纔顯出來的，沒有斷的話，這個滅得不到的。把滅叫做斷，這個什麼釋？斷本身不是擇滅，是斷而得到擇滅，這是有財釋。而「斷德」兩個字，是由斷所顯的德，這是依主釋，不是持業釋。所以斷德裏邊有兩個意思，一個是把滅叫斷，這是有財釋，由斷纔顯滅；一個是斷德這個詞，是依主釋。

上邊一個是智德圓滿，一個是斷德圓滿。有人認為，佛的功德不共二乘，他的斷德，不是到斷煩惱為止，應該把習氣也斷了^①。實際上根據《頌疏》的意思，斷德是共二乘，但智德不共二乘，佛的功德還是超勝於二乘。根據《頌疏》原文的意思看，還是這樣講好。圓暉法師作為玄奘法師的三傳弟子，是有傳承的。

拔衆生出生死泥者，歎利他德也。一切衆生，於生死泥，淪沒無救。世尊哀愍，隨授所應正法教手，拔濟令出。此是恩德，大悲為體。言衆生者，有衆多生死故也。言泥者，有漏業、煩惱、異熟果為體。煩惱如水，業、異熟如土。由此相參，成生死泥。

「拔衆生出生死泥」，這是讚歎利他的功德。「一切衆生，於生死泥，淪沒無救」，紅軍長征的時候，經過沼澤地，有很大的泥潭，那地方一踩就陷下去了，越掙扎陷得越深，這是很危險的地帶。這個生死泥也是這樣，看看是泥巴，但是一踩上去，越踩越深，你越是用力想拔出來，就陷得更深一些，這個生死泥是不得了的。「於生死泥，淪沒無救」，在裏邊淹沒了，沒人救你，怎麼辦呢？

^①見《俱舍論頌疏講記》（上）第五五頁。

「世尊哀愍，隨授所應正法教手，拔濟令出」，這是恩德。「大悲爲體」，恩德是大悲爲體，恩德、悲德是一個東西，從衆生分上說是恩，從佛的本分上說是悲。衆生在生死泥中，淪沒無救，佛就伸出手去救他，是不是伸出手就能救出來？在《法華經》裏，一個長者的大舊宅子燒起火來了，長者是不是把他的孩子抱出去呢？沒有。抱出去他要掙扎，掙扎就會掉下來，結果還是燒死。所以要他自覺地出來。佛教都是要自覺的，不能用勉強的手段強迫把你拉出去，一定要你自己願意走，這纔走得掉。長者想辦法，對裏面喊：「門外有牛車、鹿車、羊車，這三個車都很好玩，你們趕緊到外面來玩吧。」大家都自己跑出來，這樣出三界了。如果你自己没有這個意樂心，不想出去，佛也沒有辦法。如果我們不想修行，佛還有辦法給我們出離，那世間上没有衆生了。一尊佛就可以把一切衆生都救完，無量無邊的世界，無量無數的佛，早就把一切衆生全部度盡了，哪還有什麼衆生、苦惱、地獄呢？實際那是不可能的。你自己没有覺悟，自己不想出離，什麼人也救你不了。

救你的手是什麼呢？「正法教手」。從這裏我們看到，真正度化衆生的是正法。神通也好，算命也好，那都是等而下之的，甚至於有些還是冒充的、騙騙人的事情。辟支佛就是顯神通，人家起個信心就完了，但如何出離，他没有方法。真正的佛教是以正法爲體，包括教證二法。現在的人就是迷信神通，只要你神通大，管你什麼法，都會相信，這樣很有危險性。重點是法，當然有法有通更好。有法無通，保險。如果有通無法，危險。「隨授所應正法教手，拔濟令出」，真正把我們從生死泥拔出的手是正法，「此是恩德，大悲爲體」。

什麼叫衆生？「有衆多生死故也」。如果說衆緣所生的叫衆生，那無情也是衆生。所以有衆多生死就叫衆生。衆生，我們強調是有情，是有衆多生死的，不能說「衆緣所生」。當然，有情也是衆緣所生，但是衆緣所生的却包括無情，比如一棵樹長出來也是很多因緣而成的。所以學法相的人對定義要嚴格。

這個「泥」有考究，「有漏業、煩惱、異熟果爲體」，就是業、惑、果三個東西，十二因緣就是這三個東西。這個生死泥就是有漏業、煩惱、異熟果爲體。「煩惱如水」，業跟異熟是土，水跟土一混成了泥。單是乾土不粘人的，乾土最多身上搞點灰，不會把你粘得緊緊的，不會被陷下去。加了水就不行了，水跟泥土一摻，不但是軟軟的，還是有粘性的，把你粘在那裏動彈不得。「由此相參，成生死泥」，由煩惱加上業跟果，生死泥就成功了。這個生死泥中間重點是煩惱——水，如果没有水，這個泥是乾泥，危險性還不大。加了水之後，粘的、軟的、陷沒的特徵都出現了。單是有業，没有煩惱可以不感果。即使業都受完，而煩惱没有斷，還會造業，生死根本没斷，所以重點是煩惱。

修行的人下手是斷煩惱。當然業障也要懺悔，不懺悔業障，它把你修行的機緣都障住了。有些人修行的障來了，他還不知道是障，怪客觀外境，說這没有辦法啊。什麼叫没有辦法？障來了，你要認識它，業障、內障、外障，你看看是煩惱障，還是業障？業障就要修懺悔法——金剛薩埵，你不修，這個業障當然清淨不

了。如果是煩惱障來了，要自己拿法鏡來照，這是煩惱，不要跟它跑，學佛就是學這些。如果你學了半天，自己毫無主宰，煩惱一牽就走，學它幹啥？最多是學個會說的法師，到處宣揚，拿點紅包、登登報，出名了。結果哪裏去呢？「地獄門前僧道多」。所以我們學法的目的要端正，要自利利他，自利的條件下，纔能利他，自己還利不了，怎麼利他呢？這些東西都要好好地考慮。

丙二 指德歸敬

敬禮如是如理師者，指德歸敬。稽首接足，故稱敬禮。諸有具前自他利德，故云如是，即如是者，指前三德也。如理師者，顯利他德，益物爲勝，故別標敬。由佛世尊能方便說如理正教，拔濟衆生，名如理師。上來歸敬序竟。

「敬禮如是如理師者」，這裏我們看出來，前面說「頌則再牒而方釋」，一個頌前面已經寫了，在解釋的時候，再引一次。「敬禮如是如理師」，在頌子裏寫過，這裏要講這句話，再引一次。「指德歸敬」，有這樣功德的人纔歸敬他。我們敬禮的是這樣的如理師，就是具足前面所說的智德、斷德、悲德的人。

「稽首接足，故稱敬禮」，用自己的頭來接他的足，那是最恭敬的禮。自己最尊貴的是頭，而對方最低下的是腳，把自己的頭挨到他的腳上去，那是恭敬到極點了。「故稱敬禮」，這叫敬禮。「諸有具前自他利德」，具足前面自利利他功德的人，叫「如是」——這樣的師。「即如是者，指前三德也」，「如是」兩字是指前面的智德、斷德與悲德。

「如理師」的特別含義是什麼呢？「顯利他德」，這是引用《俱舍論》裏邊的話，如理師是利他德，「益物爲勝」，這個「物」也是指有情。這個利他德，就是利益衆生，是最超勝。利益衆生，必定自己自利完成。如果自利沒有，也利不了衆生，你發心再好，泥菩薩過河自身難保，你利不了他。比如別人掉進河裏去了，你要救他，自己不會游泳，不但沒把他救起來，你自己也淹死了，這就是自己利不了，也利不了人。所以真正利他，必定自己能自利。

《現觀》裏邊一開頭兩句話，海公上師經常提，所以我們也記得很熟^①。「堅穩之自行，及隨順熾然利他之教」，「堅」——堅定，「穩」——不動搖的，「自行」——自己的修行，先要有自利，自己的修行，然後隨順利他、熾然利他。在見空性、得空性之前，隨順利他，隨分隨力地利他。不能一開始發菩提心就什麼都幹起來了，這個不可能。你自己能力還沒有，一個小麻雀翅膀還沒長全，你說要跟大鵬鳥一樣，飛上萬丈的高空去，這是妄想，不行的。初發心菩薩，登地以前，隨順利他，該做的事情要做，但過分的事情，像我們經常聽說的，割截身體，斷指燃臂

^①《現證莊嚴論顯明義疏》：「聖慈氏說，堅穩之自行，及隨順熾然利他之教者，謂由各各自明之慧，依止般若波羅蜜多經，所有至極之教，是將來能得一切妙善主要之因也。」（見《能海上師全集》第五輯第二五頁）

等，這不是地前菩薩做的事情。你做了，不但自己受不了，人家看了感到殘酷，要退信心。

據說唐朝時供養佛的指骨舍利，每三十年要從法門寺地宮裏拿出來，大街上巡展一次，請到皇宮裏，給大家供養禮拜，然後拿回去。在一次法會中間，街上擠滿了各式各樣的人，都來瞻仰，燒香禮拜的人多得不得了。據說有個人燃燈來供養，他用棉花蘸了油在自己頭上燒，燒得很痛，他搖搖晃晃的，痛好減輕點。有兩個年輕人故意跟他開玩笑：「哎，你供養很好，你不要動啊。」把他挾住，一動也不能動，痛得不得了，「哇哇」大叫起來，旁邊的人覺得很殘酷。所以這樣是過分了。登地的菩薩證了空性，藥王菩薩焚身，燒完了也無所謂的。而你沒證空性，還是一個凡夫，燒得痛了之後，大喊大叫，人家看了不理解，這樣好像太殘酷了。

菩薩戒要講這個問題。菩薩戒裏說，在某一程度上可以做，超過了暫時不要做，登地證了空性以後再做，這些都有一定的軌範。

「隨順利他」，一開始自己能力沒有全的時候，發心固然要大，但要量力而行，根據菩薩戒的要求，該怎麼做，佛都給你分量，不夠不行，過分也不行。我們說布施，能不能把三衣一鉢全部布施掉？不行的。三衣一鉢是比丘自己要用的東西，不能布施。還有妻子、兒女、父母是不能布施的，這個菩薩戒裏都要講。

「熾然利他」，證到空性以後，一切法都是如幻如化，都是空的，把頭砍下來，跟砍一個樹枝一樣無所謂，那時候纔能做布施頭目腦髓的事情。這些都要有一定的條件，不能隨便做。要根據菩薩戒的要求做，所以要學菩薩戒。你如果真的發菩提心，要做菩薩，一定要根據菩薩戒來做，不要自己想一套亂幹，結果適得其反。

「益物為勝」，既然是如理師，利他功德，也包括自利的，沒有自利，怎麼利他呢？所以如理師，實際上自利、利他都有。標利他，表示目的是利他，自利也是為了利他。我們為什麼要修自利的那些功德？主要是準備將來利他的本錢，如果沒有本錢，你怎麼利他呢？所以利他必定要先自利，自利是為利他服務的。有的人搞錯了，自利，就當自了漢，什麼利他的事情不幹，只要自己有利的拼命做，這個也不對。反過來你一味利他，不要自利，基本功不要了，實際上你能力達不到，好心會做壞事，結果對你自己不利，對他也不利。所以這兩個極端都不能做。所以「如理師」，重點是利他，實際上包括自利。

「由佛世尊能方便說如理正教，拔濟衆生，名如理師」，這是從利他方面說。如理師，就是佛，能夠以各式各樣的方便說如理的正教，來救衆生。這裏很明確看到，真正救衆生的是正教。

「上來歸敬序竟」，以上歸敬序講完了。這裏有個問題，一般的歸敬序，歸敬三寶，這裏是歸敬佛寶，那麼僧寶、法寶有沒有呢？也可以包括進去^①。這個論重

①《光記》卷一：「此論亦敬佛寶，於智德中，兼顯佛故……此論亦敬法寶，涅槃果法，即斷德故……此論亦敬僧寶，於恩德中，兼顯僧故……拔衆生令出三界，即顯僧寶。」

點是歸敬佛的三德：智德、斷德與悲德，這是歸敬佛的。智德當然是佛特有的。斷德，是證到的涅槃的果，前面說，「擇滅名斷，由斷顯故」，既然歸敬斷德，也就是擇滅的法寶，這個功德也在歸敬之中，所以也有歸敬法寶的。僧寶，佛固然是「拔衆生出生死泥」，一切的菩薩，乃至凡夫僧，也都在做這個事情，有圓滿的、有少分的。「拔衆生出生死泥」，廣泛地說，也包含僧寶。所以說這個歸敬頌，狹義說是歸敬佛的三德，廣義說也是歸敬三寶。

乙二 發起序

對法藏論我當說者，是發起序，爲發起論端故也。教誡學徒，故稱爲論。教是教授，令人修善；誡是誡勗，令人斷惡。斷惡修善，故名教誡。其對法藏，鄰次當辨。我當說者，五蘊假者，目之爲我；當說之言，簡已正說。

「對法藏論」——《俱舍論》，我下面要說，這是「發起序」，發起造論的序。「爲發起論端故也」，下面要說對法藏論，這句話是開端。

什麼叫論？「教誡學徒，故稱爲論」。什麼叫教誡？「教是教授，令人修善；誡是誡勗，令人斷惡。斷惡修善，故名教誡。」有這樣作用的叫論。「其對法藏，鄰次當辨」，發起序之後，那就要說對法藏論。「鄰次」，接下去。

這個解釋確實講得仔細，所以這本書我感到非常之圓滿。對法藏論，就是《俱舍論》，「我當說者」，這個「我」是什麼？五蘊假安立的我。十二因緣裏，「無我唯諸蘊」，十二支流轉，只是五蘊在流轉，沒有一個我。這裏說「我」是法假。法假的我五蘊假安立的，「目之爲我」，實際上是五蘊，五蘊裏邊假安立的這麼一個我。「當說」，「簡已正說」，「簡」是簡別，不是已說，不是現在正在講，是當說，馬上就要講。這個解釋透徹，每一個字都交代了。

甲二 隨難別解

從此第二，隨難別解。此復分三：一釋對法，二釋藏，三明說意說人。

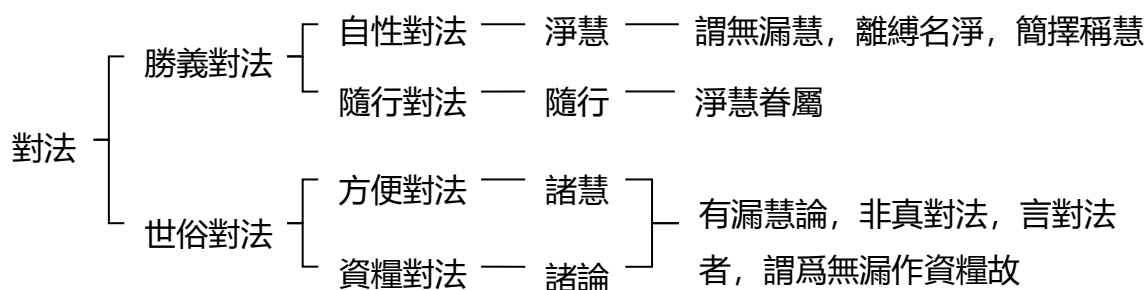
「對法藏論我當說」，什麼叫對法？前面講了對觀四諦、對向涅槃，好像還沒有講清楚，到底是什麼東西來觀，對法有幾種呢？都要在這裏交代。第一個是解釋對法，第二個解釋藏，第三個爲什麼要說對法？還有是什麼人說對法？是不是世親菩薩說的，或者是《發智》論主說的，追根從哪個傳下來的，這些就是這裏要討論的問題。

乙一 出對法體

且初第一釋對法者，頌曰：

淨慧隨行名對法 及能得此諸慧論

【表一—四：對法】



什麼是「對法」？首先是「淨慧」，即無漏的智慧。擴大一點，淨慧的「隨行」也屬於對法。一個法決定不能孤立生起來，淨慧生出的時候，必定有心王，還有其他的心所，及不相應行——得、生、住、異、滅等，同時生起來。這些跟淨慧同時生起來的隨行法，也叫對法。對法真正的體是淨慧，但是跟淨慧同時生起的隨行法也屬於對法。再擴大，「及能得此」，「此」是淨慧，能夠得到淨慧的「諸慧」。淨慧是怎麼生出來的？先要有生得慧，受持十二部經，然後聽聞它的意思，從聞慧到思慧，思慧到修慧，修慧再上去，無漏慧。前面這些慧是無漏慧的加行，有這些慧之後，纔能有無漏慧。所以能得無漏慧的諸慧，即聞慧、思慧、修慧，也叫對法。「諸論」，《發智》、「六足」之類的那些論，也叫對法。那對法的範圍就相當廣了。

丙一 明勝義對法

釋曰：淨慧隨行名對法者，明勝義對法也。

對法有兩種，一種是勝義對法，一種是世俗對法。先說勝義對法。

淨慧者，謂無漏慧。離縛名淨，簡擇稱慧。

「淨慧」是無漏的慧，無漏慧為什麼叫淨？「離縛名淨」，離開了煩惱的繫縛叫淨。「簡擇稱慧」，這個智慧有什麼作用呢？簡擇。簡是簡掉不好的，擇是要好的。我們買東西總要挑一下，假使買一個錄音機，總要試試看，聲音放一放，開關試一試，不行的話，挑一個再試一下，這就是簡擇。

這個慧離開繫縛叫「淨」，有簡擇作用叫「慧」。淨慧是什麼釋？持業釋。淨表示它本身是無漏的，它又可以簡擇的，是同一個東西。真正的阿毗達磨就是無漏慧。

淨慧眷屬，名曰隨行。慧相應心及受想等諸心所法，四相及得，道共無表，此等諸法是慧眷屬，隨慧行故，名曰隨行。

【表一—五：隨行二十八法】

隨 行 二 十 八 法	色法	道共戒無表
	心法	第六意識
	心所法	大地法 ———— 受、想、思、觸、欲、念、作意、勝解、三摩地
		大善地法 ———— 信、勤、行捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸
		不定地法 ———— 尋、伺
	不相应行法	得、生、住、異、滅

「隨行」，淨慧的眷屬。一個法不能孤立生起來，決定同時有相應的一些法，尤其是心所法，它決定要跟心王相應。心所法裏邊有十個大地法，心法生起來這十個都有，它們一定要相應。淨慧是善法，十個大善地法也一定要同時生起。所以說，有很多法跟它一起生的。

慧相應的「心」，心王。「及受想等」，大地法裏邊的受心所、想心所等等。還有「四相」，既然是有為法，決定有生、住、異、滅，這四個相是不相應行。還有「得」，一個法生起來之後，決定有個「得」。「得」這個法在有部裏很重要。「得」還有法前得、法後得、法俱得。將來講不相應行的時候，是相當麻煩的一個課題。既然淨慧生起來，它決定有個得。還有「道共無表」，無漏的心生起來的時候，有一個道共戒。道共戒的體是無表色，是色蘊裏邊的，也一定會生起。

「此等諸法是慧眷屬，隨慧行故」，這一些法是慧的眷屬，跟慧一起的，「名曰隨行」。好比國家領袖，要出國訪問，一定有批班子，包括高級幹部，他的秘書，還有保護他的衛兵、保健醫生等等。這批人一定是跟着他一起行動的，不可能讓一位國家元首單獨一個人出去訪問的。

有個表可以看一看（表一—四）。「淨慧隨行名對法，及能得此諸慧論」，對法分四個：兩個是勝義對法，兩個是世俗對法。勝義對法裏邊，一個是自性對法，就是對法的本身，即淨慧；一個是隨行對法，隨淨慧一起生起的那些法，淨慧的隨行法。世俗對法中，一個是方便對法，就是諸慧，聞、思、修所成的慧；一個是資糧對法，就是《發智》、「六足」這些論。

隨行有二十八個法，在五蘊裏邊，有色蘊、識蘊，還有受蘊、想蘊、行蘊。

從五位來分（即色、心、心所、心不相應行、無爲），色法一類的是道共戒，這是無表色。有部的說法，道共戒屬於色蘊。

心王，第六意識。慧心所沒有心王不會自己起來，是與心王同時生起的。

十個大地法，心法起了決定會有它們。哪十個法？受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地。這十個法，一切心都有，不論是在善心、惡心或無記心中都有，所以叫大地法。淨慧本身就是慧心所，所以隨行裏邊要把慧除開。

大善地法也是十個法，凡是善心生起的時候，決定有它們。哪十個？「信」，對三寶的信心。「勤」，精進，指對善法。如果對惡法的勤，假使有人做賊，他也很賣力，跑去挖牆、翻箱子什麼的，甚至於晚上不睡覺，這個不能叫勤，不但不叫勤，叫懈怠。爲什麼叫懈怠？既然那麼多工夫去做惡法，善法肯定是放下了，對善法來說還是懈怠。所以這個「勤」，決定是對善法的精進。還有行捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸，這十個法，在一切善法裏都有。

不定地法，尋、伺，在欲界和初禪決定有這兩個法。不相應行裏邊，一個法生起來，決定有個得。生、住、異、滅，一切有爲法，都有生、住、異、滅四相。

這二十八個法決定跟淨慧一起起來，叫隨行。淨慧隨行是勝義對法。

現在不要看書，大家把這二十八個法與五蘊配配看。這個自己動腦筋。如果什麼都靠人家，腦筋永遠不會開竅；要自己去鑽，自己去攻。答案在後頭有，可以知道自己想得對不對。不對的，以後改進方式。如果想對了，以後照這個方法再做下去。所以這就是聰明論，你學了一點，自己要舉一反三。比如世間學做木匠，做桌子四個角，教會一個角，還有三個角不要教了。這是慧毒門的意思，我們學習《俱舍論》的時候，就要利用這一些，把自己的智慧開起來。

如是淨慧，及與隨行，通攝五蘊，名爲勝義阿毗達磨。此五蘊中，言色蘊者，道共戒也。受想蘊者，隨行中受想心所也。行蘊者，除受想外諸餘心所，四相及得也。識蘊者，慧相應心也。言勝義者，無漏名勝，實體稱義，勝即是義，名爲勝義。勝義即對法，名勝義對法，持業釋也。

【表一-六：隨行二十八法五蘊對照】

隨 行 二 十 八 法	色蘊	道共戒無表
	受蘊	受
	想蘊	想
	行蘊	大地法 ———— 思、觸、欲、念、作意、勝解、三摩地
		大善地法 ———— 信、勤、行捨、慚、愧、無貪、無瞋、不害、輕安、不放逸
		不定地法 ———— 尋、伺
		不相應行法 ———— 得、生、住、異、滅
	識蘊	第六意識

在這二十八個裏邊，色蘊是道共戒，道共戒體是無表色，屬於色蘊。受想蘊，是隨行當中受想心所。行蘊，除了受想以外其他的心所法，還有四相及得。識蘊是慧相應的心王，就是第六意識。「通攝五蘊」，五個蘊裏都包含有。

「言勝義者」，什麼叫勝義？每一個字都給你講清楚，法相的書就好在這裏，沒有含含糊糊的東西。「無漏名勝」，無漏的叫「勝」。「實體稱義」，有實體叫「義」。勝就是義，叫勝義，持業釋。勝義阿毗達磨，又是什麼釋？阿毗達磨，本身就是勝義，無漏的。「勝義即對法，名勝義對法」，持業釋。

有人在聽經之前先預習一遍，這個非常好。真正學習，預習是一個極重要的方式。預習之後，哪裏懂哪裏不懂，自己心裏有數，那些不懂的，在聽的時候，特別注意，那就接受力特別強。如果你沒有看過，聽的時候糊裏糊塗，平平淡淡地過去了，懂的是懂了，不懂的還是不懂，就會這樣，因為你注意力沒有那麼集中。所以預習是一個很好的方式，希望大家都預習。

勝義阿毗達磨，勝義就是對法，所以是持業釋。假使單獨看勝義這個詞，它也是一個複合名詞，勝即是義，勝是無漏的，義是有體的，持業釋。把勝義當一個概念，阿毗達磨又當一個概念，「勝義阿毗達磨」又是持業釋，這個阿毗達磨本身是勝義。

丙二 明世俗對法

及能得此諸慧論者，此明世俗對法。頌文諸字，通在兩處：一則諸慧，二則諸論。慧論非一，故名爲諸。此諸慧論是有漏法，名爲世俗。此者，無漏淨慧也。由彼諸慧諸論，方能得此無漏淨慧，名能得此也。非但淨慧隨行名爲對法，及能得此諸慧論亦名對法，故云及也。

「及能得此諸慧論」，世俗阿毗達磨，即世俗對法。《俱舍》的法相很嚴格清晰。不但是《俱舍》，法相的書基本上都一個格式，每一個字都給你講清楚，沒有含糊的。所以一個概念清楚後，其他的解釋不能擠進來，因為只能作這樣解。假使在國際上訂一個條約，條款不能有混淆的含義，否則就不得了，要牽涉到很大的問題。法相也是如此，只能作這樣解，其他的解釋不能攙進來。所以學東西，要有嚴格的界限。我們經常聽說差不多先生，在法相裏邊，不能用「差不多」。學阿毗達磨的人，「大概如此」「好像差不多」這些話，一點不要。要麼是決定如此，要麼是不知道，不知道就要求知。知道之後，要肯定就是如此，不要差不多，含含糊糊的。

「頌文諸字，通在兩處：一則諸慧，二則諸論」，這個「諸」是兩用的，「諸」是多數。學過外語的，名詞後加個「s」就完了。漢語要加個「諸」，不加諸，多數單數看不出來。不是一個慧，不是一個論，叫「諸」。

「此諸慧論是有漏法」，有漏法是世俗法，諸慧論叫世俗對法。頌裏邊「及能得此」的「此」，指「無漏淨慧」。無漏淨慧不是憑空而來的，要靠諸慧、諸論。

「由彼諸慧諸論，方能得此無漏淨慧」，諸慧論是得無漏淨慧的必要條件。「名能得此」，要得到無漏慧，必須要諸慧、諸論。「非但淨慧隨行名為對法」，能夠得到這個淨慧的那些慧、那些論也可以叫對法，「故云及也」。

言諸慧者，慧有四種：一者生得慧，生便得故；二者聞慧，聞教成故；三者思慧，因思起故；四者修慧，從定生故。定名為修，熏修於心，令成功德，無過於定，故獨名修。

【表一—七：諸慧】

諸慧	生得慧	生便得故
	聞 慧	聞教成故
	思 慧	因思起故
	修 慧	從定生故（定名為修，熏修於心，令成功德，無過於定，獨名為修）

「諸慧」是哪些慧呢？慧有四種。

第一種，生得慧，「生便得故」，生下來就有的慧，不是白癡。在佛教裏邊，這個生得慧指能夠「受持、諷誦十二部經」，就是能念經、能看佛書的智慧。最先要有這個智慧，如果這個沒有，你就根本不能聽經。白癡沒有生得慧，糊裏糊塗的。以前上海有一個小女孩，她的母親先前生了兩個男孩，後來又懷孕了，這位母

親害怕自己總是養孩子會老得太快了，就吃打胎的藥，結果胎沒有打掉，把那個胎兒的腦損害了。生下來一個女孩子沒有後腦，被藥打掉了。這個孩子養起來就麻煩了，什麼事情都不知道的，沒有生得慧，只知道張口要吃，要吵要鬧，生活不能自理。這樣她的父母一天到晚要來照顧她，養到十四歲時覺得實在太麻煩了，女人的特徵也來了。她母親一天到晚地抱怨。最後怎麼辦呢？一包安眠藥把她送掉了，這個很慘。當然，是這個孩子過去造的業，但也是打胎藥害了這個小孩子。

第二種，聞慧，聞教生的，聽經之後產生一種智慧。不是你看看書就是聞慧，「《金剛經》我會念了」，這不叫聞慧，這是生得慧。認得字，會念經，背下來，這些都是生得慧。聞慧是把經裏的意思聽進去，心裏邊產生的智慧，這個智慧比生得慧高一級。

第三種，思慧，聞慧還是膚淺的，思慧是經過思惟而產生的。聽聞正法之後，還要如理思惟，深入地去思考那個問題，再再地思考，這樣產生的智慧叫思慧，這比聞慧又高一級。

最後是修慧，「從定生故」，真正的修，要得定以後纔叫修，在得定以前都不能叫修。「定名為修，熏修於心，令成功德，無過於定，故獨名修」，為什麼把定叫修，其他不能叫修呢？因為要使我們的心成就功德，必須要靠定的力量來熏修，其他的力量很小。

我們自己有經驗，大家可以看一看，凡是年輕人都想修不淨觀。你把不淨觀的書找了很多，這是什麼不淨，那是什麼不淨，屎啦尿啦，髮、毛、爪、齒，皮、肉、精、血，三十六物，背得很熟。背下來之後，你心裏想想，確實是那個東西。但是你到馬路上去看看，就不起作用了。那些所有背下來的東西，髮、毛、爪、齒，皮、肉、精、血，就沒有力量了，看看那些外境，還是蠻好的，這個就不行。那就是沒有得定，如果得定之後，再長得怎麼好看，觀你骷髏馬上就顯出骷髏來了，那你還有什麼好看？要是晚上，路上丟一個骷髏骨在那裏，恐怕會把你嚇壞，更不會去歡喜它。真正的功德，要從定中來，所以真正的修在定。

在定得到之前能不能叫修呢？修行次第講這個問題，廣義的修也可以包進去。為什麼？不經過聞思，入定修的力量從哪裏來呢？所以說聞思也是得定修的一個前加行。如果範圍擴大一點，再再地思惟也能叫修。

這裏是嚴格的說法，定中的叫修。它也給你講得很清楚。「定名為修」的原因是「熏修於心，令成功德」。把功德熏在心上，使這個心功德成就，沒有定是不行的。海公上師經常打這個比喻，陶器、瓷器是拿泥巴做成坯子，樣子跟瓷器、陶器是相同的，很好看。但是沒有拿到窯裏去燒過的話，不能加水，水沖進去，馬上就化掉了。而用火燒煉之後，拿出來的陶器，不要說是冷水，就是開水倒進去也不會炸、不會爛，這個作用就不一樣了。修行也是如此，聞思所成慧在內容上與修慧是一樣的，但是聞思所成慧不堅固，經過定火的熏修之後，就非常堅固了。所以要成就功德，一定要定的力量。

很多人，要修生圓次第，想修大圓滿，但是你没有定，教給你也没用。我們學過法相，你自己應該知道。真正修生圓次第，你至少要有點定力纔行。生圓次第裏尤其是觀想非常細緻，你没有定的話，恐怕觀到後來你就昏倒了。海公上師第一次傳三歸依觀的時候，没有書，頌子也没有。結果一傳之後，有個老居士，「那麼多東西，我想得都昏過去了」，那就是接受不住了。後來因為照顧那些年老的，就編了個頌。編了頌還不夠，後來著了本書。現在的人，書還不夠，還要註解，這個是根器越來越鈍了。這裏是說定的重要性，如果你没有定力，你把那麼多觀想的東西一想，頭都要暈了，你怎麼修生圓次第呢？

所以我們學法，要把法和自己的機衡量一下，是那個機纔去求那個法。不是那個機，你求那個法要出問題。比如一隻小貓，奶還沒斷，它就吃老鼠去了，吃了老鼠之後，它自己也脹死了。那你没有力量就去求高法，就跟小貓一樣，把自己脹死了，所以這個有危險性。自己要充實自己，把自己修成法器，「共同道熟密器成就已」，這個話說得很清楚。「共同道熟」，波羅蜜乘的教你修成熟了，然後密器纔成就。如果波羅蜜乘的道你没有成熟，密乘的給你也没有用，恐怕反而把你脹死。

所以自己還是要量力而行，不要專門向高處攀。現在好些人，拼命地追求高法。自己菩提心也沒生起來，出離心也沒真正生起來，乃至於對三寶的信心還成問題，空性的見根本不要談。毗鉢舍那章講空性的，你去看一看，你看得懂就算不錯了，不要說生起對它的理解。這些東西還沒得到，就慢慢來吧。把這些都得到之後再往上求高的法。

言諸論者，謂六足論等。一、舍利子造集異門足論，二、大目犍連造法蘊足論，三、迦多演那造施設足論。已上三論，佛在世造。佛涅槃後一百年中，提婆設磨造識身足論。至三百年初，尊者世友造品類足論，又造界身足論。至三百年末，迦多演尼子造發智論。前六足論，義門稍少；發智一論，法門最廣。後代論師說六爲足，發智爲身。後代論師多宗發智，大毗婆沙依之而造。

「諸論」是「六足」、《發智》等。哪「六足」？第一，舍利弗造的《集異門足論》。我們以前在五臺山，每人都有一部。「第二，大目犍連造的《法蘊足論》，在昭覺寺印過。第三，迦多演那（又譯迦旃延，下同）造的《施設足論》。

「已上三論，佛在世造」，這三部論都是佛在世的大弟子造的。舍利弗是智慧第一，目犍連是神通第一，迦多演那是論議第一。第四，佛涅槃後一百年中間，有位提婆設磨尊者造《識身足論》。第五，佛涅槃後三百年初，尊者世友造《品類足論》，第六，尊者世友後來又造《界身足論》，以上是「六足」。到三百年末的時候，迦多演尼子造《發智論》，這是「一身」。

前面六部論，「義門稍少」。「義門」，把所有的法從各種不同角度，用一個一個的門來觀察，比如有漏、無漏，有見、無見等等，這就是義門。「六足論」裏

的義門講得少一點，《發智論》義門最多、最廣。所以後代的論師，認為六個是補充叫足，《發智》是全的、廣的，叫身。「後代論師，多宗發智」，因為《發智論》力量很强，講的義門又多，確實價值高，有部的那些論師都推崇《發智》。而且因為推崇、弘揚《發智》，把有部的勢力擴展到很遠的地方，攝受了很多的信徒。「大毗婆沙依之而造」，《大毗婆沙》就是依《發智論》而做的解釋。五百個羅漢對《發智論》的見解都寫在上邊，最後由四大評家來判斷哪一個對，哪一個不對。

無漏淨慧，是真對法。有漏慧論，非真對法。言對法者，謂為無漏作資糧故，亦名對法。故論云：此諸慧論是彼資糧，故亦得名阿毗達磨。言資糧者，先因論教，次有生得；從生得後，方有聞慧；從聞慧後，次起思慧；從思慧後，始生修慧；從修慧後，起無漏慧。故諸慧論，是淨慧資糧也。

無漏的淨慧是真的對法，它本身是對法——自性對法。有漏的慧、有漏的論不是真正的對法。「謂為無漏作資糧故」，它們能作為無漏淨慧的資糧，也叫對法。本身不是對法，給無漏淨慧作資糧，將來能生起無漏淨慧，有那個財，因此是有財釋。

「故論云：此諸慧論是彼資糧」，《俱舍論》裏說，這些慧也好，論也好，是無漏淨慧的資糧，「故亦得名阿毗達磨」。什麼叫資糧？「先因論教，次有生得」，先有《發智》、「六足」這些論教，再有生得慧能夠看這個教。從生得慧以後，纔有聞慧。你單是看也不行，單是看，會念，受持，哪怕你背下來，還不解決問題。還要聽，把裏邊的意思透發出來，聽過講的跟自己看的，有的時候會不一樣。當然註解講得仔細一點，也會產生一些勝解，但是重點會摸不到。還有一個是傳承，傳承不是看看註解，就能得到的。

海公上師講經，一舉一動，對我們聽經都有一定的影響。他講經的時候，他的手印，他說話的態度等等，都能幫助我們產生理解，也幫助我們記憶。當你想起這個法，海公上師怎麼樣說的，你把樣子一記起來，他說的話的意思就想起來了，所以這個聽聞有一定的作用。這是傳承的關係。如果没有傳承，自己看註解看出來的，你照這個經去講，不聽。這個大有關係。經過大善知識座下學法學好的，那個傳承是真正過得硬的。

「言資糧者，先因論教，次有生得」，生得慧之後，去聽聞，聽聞之後有聞慧。聞慧之後自己再去思惟，起思慧。從思慧以後生修慧。從修慧以後，成無漏慧。修慧之後，無漏慧怎麼來？以後講見道的時候，會講這個問題，這個是我們人生最大的一個轉折點。從無始以來，我們流轉生死，都在有漏法裏邊打轉轉，管你是善的、惡的、無記的，都是有漏的，總跳不出三界。當見道的第一剎那，無漏法出現了，這是無始以來，劃時代的第一個無漏法，那是最殊勝的東西。在這個時

刻，前半截跟後半截分開了，前半截是凡夫，後半截是聖者。在見道之前，是凡夫，什麼時候了生死不知道，遙遙無期，見了道以後，身上有無漏法，就是聖者了，他的生死也是決定會了掉的。所以這些慧也好，論也好，是淨慧的資糧，要靠它們慢慢地得到無漏淨慧。

釋此法名者，能持自性，故名爲法。且如色法，變礙爲性，能持此性，故名色法。略舉此一，餘法例然。

「釋此法名者」，這裏解釋「法」，什麼叫法？「能持自性，故名爲法」，一個事物，它能夠保持自己的特性，叫法。假如色法，它是「變礙爲性」，它有變化，有阻礙的作用，這個叫色法——物質。這個物質的特點是要變要礙。凡是稱爲色法，它都有這個變礙的自性，不能說這個色法，今天變礙爲性，明天不變礙了，把人家搞得糊裏糊塗，那這個法就不起作用了。凡是色法，它決定有變有礙，能夠持這個變礙性的叫色法。

「變礙爲性」，有的書上作「變礙爲法」。對於藏經不要隨便改，如果懷疑有誤，旁邊註個字就好了。有個公案，喜饒嘉措是個神童，從小聰明非凡，是全藏聞名的。他十二歲時，看藏經，感到藏經有些不對頭，改了幾個字。被人知道之後，一個十二歲的小孩子竟然改藏經，這不得了，馬上把他關起來了。藏經不能亂改。只有校對的時候，與其他書裏校對一下，旁邊寫個小註，表示可能錯了。大正藏下邊有很多小字，是校對的字，沒有改原文的。海公上師的《基本三學》，據說有位居士去校對的時候，大筆一揮改了幾個字，我非常反對。你沒通過海公上師本人，不要改他的。你認爲這個字有錯，可以來個註解，不要改。改了之後，原文的意思假使有出入了，那個責任很大。校對只能是校，不能改。有的時候，自己的學識沒有到家，你以爲對了，實際上不是那麼回事。所以不能憑自己私人的看法來改大德的東西，不能隨便改。

「能持自性」叫法，能夠持這個變礙性的叫色法。色受想行識的受，領納爲性，能夠持領納性的叫受。「餘法例然」，其餘類推。這是慧毒門，一個教你，其餘自己照此類推，都打開了。

法有二種：一勝義法，二法相法。勝義法者，謂是涅槃。是善是常，故名爲勝。有實體故，復名爲義。即勝名義，即勝義名法，故名勝義法，持業釋也。二法相法者，通四聖諦。相者，性也、狀也。望自體邊名性，望他緣邊名相。此四諦法，是法相故，故名法相法，法相即法，持業釋也。

「法有二種」，法的定義是能持自性。法的種類有兩種：勝義法、法相法。「勝義法者，謂是涅槃。是善是常，故名爲勝。有實體故，復名爲義」，無漏的叫勝。是善的，這是無爲法，又是常的，叫「勝」。有部認爲是一切有，無爲法也是

有體的，叫「義」。這個勝本身就是義，叫勝義，這是持業釋。勝義法，現在把勝義當一個概念，法又是一個概念，合起來，「勝義法」，這個勝義就是法，也是持業釋。這個法本身是常，是善，是有體的。勝義法只有一個，就是涅槃，是屬於滅諦的，所以只涉及到一個諦。

第二，「法相法」，法相法「通四聖諦」。法相法，四諦都通的，苦集滅道都講。

什麼叫法相？「相者，性也、狀也」，對它自己來說是它的特性，對人家來說，它的樣子。在法相書裏邊，相跟性，基本上是通用的。在性宗裏邊，相跟性絕然不同。性是法的內涵，相是法的外相，兩者是不一樣的。所以法相是有體系的，是這個宗派的，它整個的法相都是服從於它的教義的，有其一定的、特別的含義。另外一個宗派，同樣一個法相名字，有它自己的含義，所以不能混淆。你查字典，同一個法相名字有幾個解釋，你把它亂配，那就不對頭了。比如一個很好的機器，裏邊的零件如果搞錯一個，這個機器就起不了作用，不能運轉。所以學法一定要有體系地學，一個宗就是一個宗的體系，另外一個宗，雖然同樣的名字，它的解釋不一定一樣。

在法相裏邊，相是兩個作用，「望自體邊名性」，對內說是性；「望他緣邊」，對外來說是狀——形狀。這個「四諦法，是法相故，故名法相法」，這四諦法它本身叫法相。法相法，什麼釋？它本身是法相，法相就是法，持業釋。

對有二義：一則對向，謂無漏慧，對向涅槃；二則對觀，謂無漏慧，對觀四諦。前言對向，以因對果。因即淨慧，果即涅槃。後言對觀，以心對境。心即淨慧，境即四諦。無漏淨慧，但是其對，是能對故；而非是法，非所對故。言對法者，是法之對故，依主釋也。

對有兩個意思，對向、對觀。「一則對向，謂無漏慧，對向涅槃」，無漏慧就是阿毗達磨，它就是對法，對向涅槃，無漏慧最後的目的是要達到涅槃，這是勝義法。在沒有達到勝義之前，現在起什麼作用呢？「二則對觀，謂無漏慧，對觀四諦」，要觀四諦，然後斷煩惱，證涅槃。所以遠的目的是涅槃，當下的任務是觀四諦。「前言對向，以因對果」，因對果來說，這是因果一對，「因即淨慧，果即涅槃」。對觀是心跟境來講一對，心境相對，能觀的是無漏慧，所觀的境是四諦法。

「無漏淨慧，但是其對，是能對故」，無漏淨慧是能對，所觀的境是所對。「而非是法，非所對故」，因為無漏淨慧是能觀，是能對，而不是所對的法。「言對法者，是法之對故」，是勝義法的對，或者是四諦法——法相法的對，「法之對故」，叫對法，依主釋。

下邊引光法師的文，有點麻煩。能懂的就懂，不懂的暫時不管它。我們說「百法明門」，初地菩薩，一個法能變一百個樣子，能以一百個方式來講。二地菩薩，能變一千個樣子。到了佛就無量無邊，一個法可以說不完的，講一句法，可以窮生

死際講不完，那是佛的智慧^①。但是我們現在呢，他給你變化一下，智慧大的，能夠領會，那很好。先把基本的領會了，那些變化的樣子暫時不管也可以。

光法師云：能對對勝，且與對名；理實而言，亦名為法，持自性故。所對法勝，且立法名；理實而言，亦名為對，是所對故。由此對法，俱通能所，總有六種：一自性對法，謂淨慧也；二隨行對法，謂淨慧眷屬也；三方便對法，謂有漏四慧也；四資糧對法，謂論教也；五境界對法，謂四諦也；六果對法，謂涅槃也。前四能對名對法，後二所對名對法也。

「光法師云：能對對勝，且與對名」，能對的是淨慧，對的作用比較殊勝。所以把「對」的名字安上去。「理實而言，亦名為法，持自性故」，照道理來說，它也叫法。因為它本身也有它的自性，無漏的簡擇，就是淨慧的自性。無漏慧能持自性，也可以叫法。它既是對，也可以叫法，通能所。所對的法，本來是涅槃法（勝義法）和四諦（法相法）。它們法的意思殊勝，所以姑且叫「法」。照道理講也叫「對」，為什麼？「是所對故」，它是所對，所對還是對的一個環節，對不能離開能所，能對的叫對，所對的也可以叫對。「由此對法，俱通能所」，這樣看起來擴大了，能、所都可以叫「對法」。阿毗達磨——對法，也可以說是淨慧，也可以說四諦法，也可以說是涅槃法，這是廣泛的對法的意思。

這裏總有六種，前四種是比較要緊的，後兩種看情況掌握。「自性對法」，淨慧本身是對法。「隨行對法」，淨慧的眷屬，二十八個法。「方便對法」，有漏的四個慧，生得慧、聞慧、思慧、修慧。「資糧對法」，論教，《發智》、「六足」。這是眾賢論師《順正理論》講的四個。所以立六個是普光法師的意思。「境界對法」，四諦，是觀的境界。「果對法」，所向的涅槃是果，也叫對法。「前四能對名對法」，前四個能對的叫對法，就是淨慧跟它的眷屬，還有產生淨慧的方便及資糧。「後二所對名對法也」，後邊兩個涅槃跟四諦法是所對的，叫對法。

此能所對，各有三釋。且能對法，有三釋者：一能對名對，所對名法，法之對故，名為對法，依主釋也；二能對非對法，所對名對法，能對名對法者，有對法故，名為對法，有財釋也；三能對名對，是能對故，亦名為法，持自性故，對即是法，名為對法，持業釋也。所對法中，亦有三釋，準能對說。

「此能所對，各有三釋」，所以說能對的、所對的都有三個解釋。

①《大乘本生心地觀經》卷二：「一切如來為化十地諸菩薩眾，現於十種他受用身。第一佛身，坐百葉蓮華，為初地菩薩說百法明門，菩薩悟已起大神通，變化滿於百佛世界，利益安樂無數眾生。第二佛身，坐千葉蓮華，為二地菩薩說千法明門，菩薩悟已起大神通，變化滿於千佛世界，利益安樂無量眾生。第三佛身，坐萬葉蓮華，為三地菩薩說萬法明門，菩薩悟已起大神通，變化滿於萬佛國土，利益安樂無數眾生。如是如來漸漸增長，乃至十地他受用身，坐不可說妙寶蓮華，為十地菩薩說不可說諸法明門，菩薩悟已起大神通，變化滿於不可說佛微妙國土，利益安樂不可宣說不可宣說無量無邊種類眾生。」

「且能對法，有三釋者」，能對有三個意思。第一個，「能對名對，所對名法，法之對故，名為對法，依主釋也」，淨慧是能對，它所對的法叫法，它是四諦、涅槃的能對，叫對法，依主釋。第二個，「能對非對法，所對名對法」，能對本來不是對法，所對的法是對法。因為能對有那個所對的對法，從有財的角度講，能對也叫對法，有財釋。第三個，「能對名對，是能對故，亦名為法，持自性故，對即是法」，持業釋。能對如此，所對也有三個，道理是一樣的，靠自己去思考。這樣的講法很複雜。

依寶法師，唯說能對，名為對法，釋對法名，唯依主釋也。此解甚佳，妙符論也。

「依寶法師，唯說能對，名為對法」，普光法師說了那麼多，法寶法師的意思，能對的叫對法，所對的不叫對法。只用依主釋來解釋對法，不要持業釋，也不要財釋。「此解甚佳，妙符論也」，這個解釋，圓暉法師說很好。圓暉法師的意思，法寶法師講得比較合理。為什麼？跟論的意思符合。因為論裏邊說，「淨慧隨行名對法」，沒有說四諦涅槃叫對法。所以說能對的淨慧跟它的隨行，乃至它的資糧的慧論，這個叫對法，是符合世親菩薩原意的。其他的，普光法師講的那些，這是發揮的，作為開智慧的一個門也可以用。但是主要的意思還是根據論主的原文來解。

「淨慧隨行名對法，及能得此諸慧論」，人家問你阿毗達磨是什麼？對法。什麼叫對法？能對，所對。對向什麼？從因果一對來看，對向涅槃；心境一對來看，對觀四諦。淨慧、隨行，諸慧、諸論，這都叫對法，但是有差別。淨慧是自性對法，無漏的，勝義對法。隨行是跟淨慧一起生起的，也是無漏的，也叫勝義對法。能夠作勝義對法資糧的那些慧、那些論，它能夠產生阿毗達磨對法，有對法故，名對法，有財釋。但這是世俗對法，本身是有漏的。所以說我們現在聽經也好，思考問題也好，乃至入定修也好，出現無漏慧之前，還在有漏裏邊，還不堅固。無漏法出來以後，這纔不退。

海公上師提出，我們現在進軍的目標是見道。見道就是證無漏法。無漏法第一次出來是在見道位。所以我們要求這一輩子最好能見道。見道之後不退，有這樣的好處。那麼你是不是能見道？儘你的力量拼命地跑。不要說「反正我不行，隨它去」，這是自暴自棄。你能跑到見道最好，跑不到，也要朝這個方向上跑。那你下一輩子，一跑就到了。如果你這輩子不跑，下輩子更不行，再下輩子還要不行，懶惰的等流果不斷地發展，那以後就沒有辦法了。所以即使跑不到，跑的心要有，這個願要發，這樣總有一天會到的。

上一次我們講阿毗達磨，有人提這個問題：勝義對法跟勝義法的區別？

勝義對法就是淨慧、隨行；世俗對法是諸慧、諸論。勝義對法對觀四諦，四諦是法相法，對向涅槃，涅槃是勝義法。這裏要注意，勝義法跟勝義對法，這兩個勝

義的意義不一樣。勝義對法的勝義，「無漏名勝，實體稱義」。「義」和實體是一樣的。這裏的勝義對法是無漏的有為法。而「勝義法」，「是善是常，故名爲勝」，有個「常」在裏邊，是涅槃，是無為法。前面的淨慧是有為法，剎那生滅的，不是常的，所以勝義法的「勝」跟勝義阿毗達磨那個「勝」有一點不一樣。一個指無為法，一個指有為的無漏法，主要把這兩個勝義的差別搞清楚。

乙二 釋藏名

從此第二，釋藏名。論云：已釋對法，何謂此論名對法藏？頌曰：

攝彼勝義依彼故 此立對法俱舍名

釋曰：上句釋藏，下句釋名。

「從此第二，釋藏名」，解釋俱舍的名。「論云：已釋對法，何謂此論名對法藏」，爲什麼這部論叫對法藏論？「頌曰：攝彼勝義依彼故，此立對法俱舍名」，「攝彼」，包含「彼」，《發智》、「六足」這些勝義的言教。「依彼故」，依靠《發智》、「六足」而造的。一個是「攝」，一個「依」，這兩個是藏的意思。「釋曰：上句釋藏，下句釋名」，什麼叫藏？一個「攝彼勝義」，一個「依彼」。「攝彼勝義故」，「依彼故，此立對法俱舍名」，所以叫對法藏。

攝彼勝義依彼故者，以二義釋藏也。一、攝彼勝義故，二、依彼故。攝彼勝義者，包含名藏。謂此俱舍，攝彼對法發智論等諸勝義言，故名爲藏。對法之藏，名對法藏，依主釋也。依彼者，所依名藏。謂此俱舍，依彼對法發智論等，從彼引生。彼是所依，故名爲藏。發智論等是對法藏，今此俱舍，有對法藏，故名對法藏，有財釋也。此立對法俱舍名者，結成也。

【表一—八：藏義】

藏有二義	{	攝彼勝義故	——	包含名藏（此《俱舍論》是藏）
		依彼故	————	所依名藏（《發智》、「六足」是藏）

【表一—九：對法藏義】

對法藏亦有二義
謂此論者，攝彼對法，（即）《發智論》等諸勝義言，故名爲藏。對法之藏，名對法藏（依主釋也）
《發智論》等，是名對法，又是此論之所依，故又名藏。《發智論》是對法藏，今此論者，有對法藏（《發智論》等諸勝義言），名對法藏（有財釋也）

「攝彼勝義依彼故者，以二義釋藏也」，藏有兩個意思：「一、攝彼勝義故，二、依彼故」。「攝彼勝義」是什麼意思？「包含名藏」，包含就是「攝」，包含那個阿毗達磨，「發智論等」，「等」是「六足」之類的。因爲它包含有《發智》、「六足」這些對法裏殊勝的言教，所以叫藏。這個是包含它們的藏，對法之藏，叫對法藏，依主釋。簡單說，藏就是箱子，藏《發智》、「六足」的箱子。

「依彼者，所依名藏」，「依彼」，依《發智》、「六足」造的，所依的《發智》、「六足」本身是藏。「謂此俱舍，依彼對法發智論等，從彼引生」，依靠《發智》、「六足」造出來的，《發智》、「六足」是所依，所以《發智》、「六足」是藏。藏的意思是所依。《發智》、「六足」既然是藏，本身又是對法，對法就是藏——對法藏。現在這個《俱舍》，有《發智》、「六足」的東西在裏邊，有對法藏，叫對法藏，有財釋。這樣安立這個論的名字叫對法藏。

「此立對法俱舍名」，《俱舍》就是對法藏，爲什麼這裏「對法」用漢文（意譯），「俱舍」要梵語（音譯）？因爲這樣才能把頌配工整，都是七個字。這句話是總結，我們用表來看。

「俱舍」，翻譯成漢語叫藏。藏有兩個意思，一個是包含，一個是所依。包含，包含什麼呢？「攝彼勝義故」，《俱舍論》能夠包含《發智》、「六足」的勝義的言。「依彼故」，《發智》、「六足」是藏，是所依，《俱舍論》是依它來造的。所以這裏邊，第一個藏，《俱舍論》是藏，《俱舍論》是箱子，能夠包含、藏那些《發智》、「六足」的。第二個藏，《發智》、「六足」是藏，是《俱舍論》所依的。

對法藏有兩個意思。第一個是攝彼、包含的意思。「謂此論者」，《俱舍論》。「攝彼」，包含那個對法——《發智》、「六足」等等勝義的言說，所以把《俱舍論》叫藏。「對法之藏」，是包含那些對法的藏，叫對法藏，依主釋。

第二個，《發智》、「六足」是所依，是造《俱舍論》所依靠的。《發智》、「六足」本身是對法，又是這部論所依靠的，又叫藏。《發智》、「六足」叫對法藏，持業釋。而《俱舍論》爲什麼叫對法藏呢？《俱舍論》裏面有《發智》、「六足」的東西，因此也叫對法藏，這是有財釋。

這兩個表比看長行要稍微清楚一點，但還是要動腦筋。《俱舍》為什麼叫慧毒門呢？你如果皮膚一點也沒破，毒藥塗在皮膚上，它不會進入到血脈裏去。你至少自己要鑽一鑽，要稍微打破一點點，讓智慧鑽進去。然後，這個智慧作用發生之後，遍布全身，那就簡單了。你說做一個桌子，這個角你搞不清，那另外三個角也都搞不清楚。如果把這個搞清楚了，另外三個也解決了。不但三個解決了，下邊的東西也是相仿的，抽屜下邊還有四個角，一樣也可以依此類推，這個慧的力量就打開來了。如果你這個角搞不清楚，一點也鑽不進去，那當然沒有辦法。慧毒門固然發展智慧很快，可以充滿全身，但是你自己還要下工夫，要把皮劃破，讓慧的毒進去。所以儘管《俱舍》是聰明論，也還要靠自己努力鑽研。自己不努力鑽研，把《俱舍論》拿在手裏，供在那裏，也不過是一本書。你就算把它背下來，理解不了也沒有用。

我們以前在寶光寺有一位同學，他的師父是跟海公上師一起進藏的，也對《俱舍》很推崇。他師父叫他背《俱舍頌》，他基本上背完了，那很厲害了。背完了是不是理解了？不理解。當我們開學講《俱舍》的時候，他的成績並不好。但是因為背過的，他很熟悉，問起來，他可以根據頌的原文，想得起來，那麼以後的受用要大一點。但是沒有解的時候，受用還是沒有的。單是背了這個頌，能受持讀誦，單是生得慧，還沒有進入聞思修的慧，聞慧的門還沒開。慧毒門一定要從聞慧開始，聞慧、思慧、修慧，最厲害的是修慧，要把它打開，這個智慧纔可以迅速地充滿全身。

所以說還是要靠自己，一定要下點工夫。不要認為不懂就放棄了，「反正我搞不懂」。你這輩子搞不懂，下輩子還是不會懂。那你要成佛度衆生，你總有一輩子要搞懂的。你與其等到無量劫以後去搞懂，還不如現在就搞懂。你現在搞一點，就得一點收穫。所以主觀的努力在佛教裏面不能缺少。不要認為佛教好像是宿命論者，講因果的，反正有因有果，等在那裏好了，這個完全搞錯了。我們不是宿命論者，我們是講緣起因果的。當下你這個心，就是最殊勝的緣。你這個心一發，什麼東西都可以搞起來。你這個心不發，機緣來了，還是會錯過。所以說自己努力，把握自己的命運，這是佛教的要點，與世間上講命什麼的不一樣。

乙三 明說意說人

從此第三，明說意說人。論云：何因說彼阿毗達磨？問說意也。誰復先說阿毗達磨？問說人也。頌曰：

若離擇法定無餘 能滅諸惑勝方便
由惑世間漂有海 因此傳佛說對法

釋曰：從若離擇法乃至第四句因此說對法者，明說論意也。傳佛說對法者，明說論人也。故第四句說對法三字通兩處也。

第三，「明說意說人」，為什麼要說《俱舍》？是誰說的《俱舍》？

「論云：何因說彼阿毗達磨」，這是說意。「論云」，《俱舍論》說，為什麼要講阿毗達磨呢？其實，《俱舍》裏每一個頌都是有因緣的，要解決某個問題，纔說那個頌。「誰復先說阿毗達磨」，是誰先開始講阿毗達磨的呢？

為了解決這兩個問題，由一個頌來答，前三句是理由，後一句是總結。「因此」，因為前面三句所說的原因，所以「傳佛說對法」。對法是從佛那裏傳過來的，最早說對法的人是佛。

「釋曰：從若離擇法乃至第四句因此說對法」，前面三句，跟第四句的一半「因此說對法」，這是說阿毗達磨的原因。第四句裏邊半句，「傳佛說對法」，是什麼人最先說對法。所以這個頌分兩層意思，文字也分兩層來講。「故第四句說對法三字通兩處也」，一個是「因此說對法」，一個是「傳佛說對法」，從佛那裏傳過來的，佛最早說對法。

丙一 明說論意

擇法者，慧也。慧能滅惑，為勝方便。若離於慧，定無有餘能滅諸惑勝方便也。由煩惱惑，令有情世間漂在三有生死海中，故說對法，以對法中詮慧故也。論雖明戒定，兼非正也。

「擇法者，慧也。慧能滅惑，為勝方便」，擇法是慧的作用，慧能夠簡擇法。壞的、要墮惡道的法，去掉它，有漏的人天也不要。無漏的、感四果四向、菩薩道的，成佛道的，這個需要，把它取過來。這個能擇法的功能，就是慧。「慧能滅惑，為勝方便」，因為擇法的關係，去惡修善，最後能夠滅除煩惱，證到無為法。這個擇法的慧——無漏慧，是能滅煩惱最殊勝的方便。

「若離於慧，定無有餘能滅諸惑勝方便」，離開無漏慧，滅煩惱的殊勝方便決定沒有！不學慧，想滅煩惱，不可能。那就非學阿毗達磨不可。你說：「我不學阿毗達磨，我念佛。」你念佛，生到西方去，你學不學？不學，你永遠是一老衆生，還是要學阿毗達磨。反正到西方去要學，你現在就學起來嘛。現在學起來，到西方去後，那就在初學的前面一點，或者學起來快一點。你現在不學，到西方去纔開始學，很慢，人家往前走了，你還拖在後頭，也不好意思。

「由煩惱惑，令有情世間漂在三有生死海中，故說對法」，因為要滅煩惱，一定要對法。沒有對法，滅不了煩惱。那麼乾脆不滅煩惱行不行啊？不滅煩惱，你就在生死大海裏邊，永遠跳不出來，受很大的苦。因為煩惱惑，能夠「令有情世間漂在三有生死海中」。「三有」，欲有、色有、無色有，就是指三界。有情在三界裏漂流都是因為煩惱的關係。你說不要滅煩惱，那你永遠漂流在生死大海裏，永遠沒有出期。這個生死大海，三惡道的時間多，人天的時間極少。

前面講「生死泥」的時候，把煩惱比喻成水。如果沒煩惱的水，單是果和業，如同乾土，也不會陷下去，所以煩惱是一個主要因素。煩惱滅掉了，業雖然沒有消盡，可以不受報，可以出三界。如果煩惱還有，要先把業受完，你說「什麼業我咬了牙受，最苦的也受」，熬過去。但你煩惱沒有斷，新的業還會造出來，還離不開三界。以前印度的苦行外道，他們也知道人受苦、不能出離，都是因為過去造的業。他們說把業趕快受完，多受點苦，業受完了，就解脫了。但是你煩惱沒有斷，業就算真的受完了，也解脫不了，何況你是受不完的。無始以來，起心動念都是業，你怎麼受得完呢？你想把什麼苦都一輩子受完，實際上你滅不了那麼多業。比如阿鼻地獄裏的衆生，那苦夠受的，什麼苦都一起來，而且是有間斷的，剎那剎那不斷地在受苦，他無始的業還是受不完。最多把這一次地獄的苦受完之後，出來了，但其他的業還多的是。所以單是從業上看，想要把業受完，這是外道的知見，這是解決不了問題的，一定要從煩惱這個根本上斷。煩惱斷了，業當然不會造了，即使過去的業還沒有完的，也可以不受。

所以說漂流生死主要由於煩惱，而要斷煩惱呢，除了慧的擇法，沒有其他的辦法，那麼你非學阿毗達磨不可。有的人學佛，「我不學阿毗達磨，我學別的宗派」，不管你什麼宗，要不要斷煩惱？你要斷煩惱，還是需要阿毗達磨，這裏就看得出來，你要學佛，要成佛度衆生，不學阿毗達磨是沒有辦法的，所以阿毗達磨是絕對的重要。「故說對法」，因為這個原因，纔說對法。

「以對法中詮慧故也」，對法是論藏，它重點是講慧的。「論雖明戒定，兼非正也」，前面說過，論藏裏邊也兼帶講戒講定，不是正面的講，主要講慧。所以真要得慧，要從論藏裏去求。

丙二 明說論人

傳佛說對法者，然佛世尊處處散說阿毗達磨，迦多演尼子等，結集安置。猶如大德法救所集無常品等鄔陀南頌^①。已上論文也。鄔陀南者，此言集施，或云集散。集所說義，散施有情，名鄔陀南。言法救者，以法救人故也。法救大德，佛說無常義，集為無常頌，乃至無我義，集為無我頌。上來明序分竟。

「然佛世尊處處散說阿毗達磨，迦多演尼子等，結集安置。猶如大德法救所集無常品等鄔陀南頌。已上論文也」，這是《俱舍論》的原文。阿毗達磨，到底哪個先開始說的？實際上佛在經裏邊、律裏邊，到處散說阿毗達磨。阿毗達磨、摩怛理迦等等都是論，佛在經、律裏都有涉及的。迦多演尼子把它們集合起來，成了專門的一部書，就是《發智論》。實際上這都是佛原來說的，只不過沒有集中，迦多演尼子把這些散說收集了起來。好像以前有一位大德叫法救，他把佛所說無常那些

①《稽古》：「姚秦竺佛念譯出曜經千章法句，宋天息災譯法集要頌經是也。」

頌，全部集在一起，成了一個無常品。迦多演尼子把佛說的阿毗達磨集中起來，所以最初說的還是佛。

「鄢陀南者，此言集施，或云集散。集所說義，散施有情」，把佛所說意思集中起來，然後布施給有情，叫鄢陀南。這裏「鄢陀南」一詞，是指佛的十二分教中的「無問自說」一類。而集施頌該是「嘑陀南」。這可能是寫的時候寫錯了^①。因為過去的經書是用手寫的，可能有筆誤。這裏的鄢陀南是集施頌。把佛到處散說的東西，集在一起，成爲一本書，這樣來布施有情，應該叫「嘑陀南」。

法救是過去的一個大德，法救的意思，「以法救人」。「法救大德，佛說無常義，集爲無常頌」，他把所有佛說無常的道理都集中起來，編了一本《無常頌》。

「乃至無我義」，將佛所說的一切法都無我的意思集中起來，編寫一個《無我頌》，他做了這些工作。後代的迦多演尼子也是這樣做，把佛散說的阿毗達磨集中起來，寫成了《發智論》。這表明，阿毗達磨，《發智論》等，並不是他們自己創造的，仍然是從佛說的經律裏收集攏來的。「傳佛說對法」，所以最初說對法的就是佛，不是其他人編的。所以阿毗達磨從理上說，非學不可；而從源頭上講，這是佛說的，當然是要學的。這裏是強調阿毗達磨的重要性。

^①見《頌疏集註》第五三頁。

正宗分

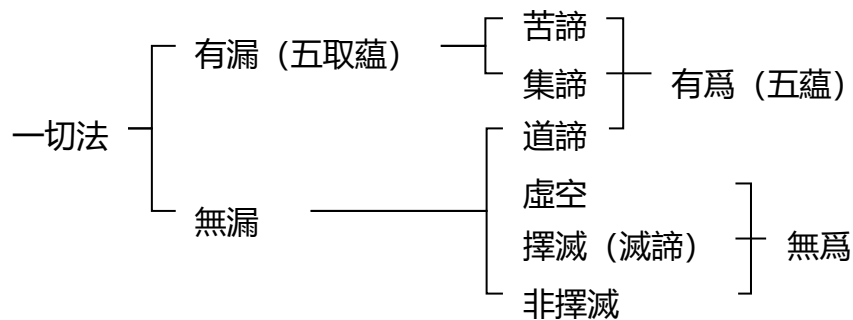
總標綱要

從此已下，明論正宗。就中有二：一、總標綱要，二、別釋體性。且初標綱要者，論云：何法名為彼所簡擇，因此傳佛說對法耶？頌曰：

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

釋曰：初一句總標，後十一句別釋。就別釋中，前三句別釋有漏法，後八句別釋無漏法。

【表一——○：一切法大類】



正宗分一共有六百頌，開始這些都是最重要的問題。「就中有二：一、總標綱要，二、別釋體性」，先說綱要，然後解釋它各別的體性。第一，「總標綱要」，前面說要學阿毗達磨，阿毗達磨——慧是擇法的，那麼慧到底擇什麼法呢？

「何法名為彼所簡擇」，所謂擇法，能擇的是無漏慧，那麼所擇的是什麼法？武器再精，敵人在哪裏不知道，打不了勝仗。既然阿毗達磨——慧非常重要，那麼簡擇的是什麼法呢？

「頌曰：有漏無漏法」，這就是綱要，要簡擇有漏法、無漏法。有漏法是要滅掉的，都是三界流轉生死的，煩惱隨增的。要簡去的是那些有漏法，有漏的包括善的、無記的、染污的。第一個染污的不要，無記的、善的，也是流入三界人天的，也不要。要取什麼？無漏法。無漏法可以還滅，可以出生死。簡擇什麼法？簡擇有漏法、無漏法。無漏的要，有漏的不要。什麼叫有漏？什麼叫無漏？下邊分開講。

「除道餘有為，於彼漏隨增，故說名有漏」，這三句話是有漏。法相法是四諦，四諦裏邊哪些是有漏的呢？「除道」，道諦除開，其餘的是有為法，屬於苦、集二諦。無為法暫且不說，有為法裏邊把道諦除開，餘下的是有漏法。為什麼叫有漏？「於彼漏隨增」，「漏」是煩惱，在這裏邊煩惱會增長的，叫有漏。凡是煩惱不增長的，不叫有漏。

「無漏謂道諦，及三種無爲」，有爲法裏的道諦，以及三個無爲法，這是無漏的體。那麼什麼叫無漏呢？前面說「於彼漏隨增」叫有漏，於彼漏不隨增就是無漏。什麼叫三無爲法呢？「謂虛空二滅」，虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲。擇滅、非擇滅都是滅。什麼叫虛空無爲？「此中空無礙」，「此中」，這三個無爲法裏邊，虛空無爲是沒有障礙的——沒有能礙、沒有所礙。「擇滅謂離繫」，擇滅無爲就是離繫。「隨繫事各別」，隨你解開多少繫縛，就得到多少擇滅。第三個非擇滅，「畢竟礙當生，別得非擇滅」，本來要生的，緣不夠生。不但是現在不生，畢竟不生，畢竟把它阻礙住了，永遠不能生了，這個叫非擇滅。

這裏很簡單扼要，什麼叫有漏，什麼叫無漏，有漏有哪些，無漏有哪些，都交代清楚了。下邊把這個頌再廣講一下。

「釋曰：初一句總標」，第一句「有漏無漏法」，淨慧擇法，擇有漏無漏法，總標。那什麼叫有漏無漏？「後十一句別釋。就別釋中，前三句別釋有漏法，後八句別釋無漏法」，「除道餘有爲，於彼漏隨增，故說名有漏」，這三句解釋有漏。後面八句講無漏，「無漏謂道諦」，一直到「別得非擇滅」，都講無漏法。

有漏無漏法者，標也。謂一切法，不過二種：一者有漏，二者無漏。

分別一切法有很多門，有漏無漏、有爲無爲、有見無見等都可以分別。我們修行的時候，有漏無漏有大關係。有漏法是流轉生死的，無漏法是出生死的，那關鍵在有漏無漏。所以這裏總標，用有漏無漏來分別一切法。有爲無爲也可以，但是有爲無爲修行的意義不突出。所以這裏用有漏無漏來標。一切法不過兩種，一種有漏，一種無漏。有漏的不要，無漏的要取。

從這裏看，法相就是修行。法相不是像哲學一樣把世間的法研究一番就完了。抉擇有漏無漏就是修行的，先要把它搞清楚，然後自作取捨。如果你哪個該取，哪個該捨都不知道，糊裏糊塗，學了一大堆法相沒有用，把時間浪費掉了。我們學法相也是開眼睛，爲了修行。不要把法相拿到，却把修行忘掉了。這就是一般禪宗罵的，所謂知見多了，反而成了修行的障礙。知道得多本來不是障，但你自己執著，把行丟掉，那就成了障。所知是爲了修行用的。你眼睛開了，該走路了。你光給人家講，「這裏好，那裏好，這條路走得快，那個路走得慢」，跟人家講了半天，自己一動也不動，那有啥意思？是要自己走的。把路看清楚，自己走，帶了人家一起走。不是講給人家聽，好玩的。

除道餘有爲者，明有漏體也。除道者，除道諦也。諦有四種：苦、集、滅、道。苦、集、道三是有爲法，道雖有爲，是無漏法，今明有漏，故除道也。餘有爲者，即苦集諦，道諦外故，稱之爲餘。故餘有爲，即苦集諦。

「除道餘有爲者，明有漏體也」，有漏的東西，到底是哪些呢？諦有四種：苦、集、滅、道。「苦、集、道三是有爲法」，道諦雖然是有爲，但是無漏的。所以說有漏不等於有爲，無爲也不等於無漏。現在要講有漏，先把無漏的道諦除開。「餘有爲者」，餘下的有爲是苦諦、集諦，這是有漏的。「道諦外故，稱之爲餘」，有爲法有三個諦，除了道諦，還餘下兩個，就是苦、集二諦。

於彼漏隨增者，解有漏義。於彼者，彼前苦集。漏謂煩惱，泄過無窮。煩惱名漏，諸漏於彼苦集諦中，等隨順增長故。苦集諦名爲有漏，有彼漏故。故論云：諸漏於中，等隨增故。漏於苦集相應法中、所緣法中，互相隨順，互相增長，相望力齊，故名等。

苦、集二諦爲什麼叫有漏？「於彼漏隨增」，有漏是漏要隨增的，要增長的。「於彼者」，就是苦、集二諦。這兩個裏邊，煩惱要增長的。什麼叫煩惱？漏就是煩惱。爲什麼煩惱叫漏呢？「泄過無窮，煩惱名漏」，煩惱產生很多過失，無窮無盡的，要漏出來。如果有了煩惱之後，要產生過失。因爲泄漏過失，叫漏。

佛教的法相名詞，漏是煩惱。有些外道把佛教的名詞拿去，也不知道什麼叫漏，亂七八糟地說，你身體上有毛病的，漏失的，說這是有漏。有漏、無漏是有沒有煩惱的問題，不是生理上漏不漏失的問題。當然生理上漏失是煩惱的表現，但不漏失也不見得沒有煩惱。只有真正把煩惱斷掉，那纔叫無漏。不是說不失精就是無漏。有些外道專門修這個法，以爲這樣就無漏了，這樣修不了生死的，只是身體好一點而已。

「諸漏於彼苦集諦中，等隨順增長故。苦集諦名爲有漏，有彼漏故。故論云：諸漏於中，等隨增故」，有漏，「有彼漏故」。這是什麼釋？有那個漏，有財釋。什麼叫等隨增長？「漏於苦集相應法中」，苦集跟它相應的那些法裏邊，「互相隨順」，兩個相順的，「互相增長」，互相力量增強。「相望力齊，故名等」，互相隨順，互相增長，你對我隨順，我對你也隨順，你增長我，我也增長你，力量相等叫「等」，這個「等」並不是多數。「等隨增故」，兩邊互相有同樣的力量，可以使它隨增。這裏隨增，《順正理論》裏有一個註解^①。爲什麼世親菩薩把它起名《順正理論》呢？有很多道理《俱舍論》還沒詳細發揮，它發揮得很詳細。所以說可以把它流傳下來，便於披尋、輔助解釋。

「於彼漏隨增」，「彼」是什麼？苦集二諦。「隨增」，就是隨順增長的意思。隨順增長有兩種：一種相應，一種所緣。

①《順正理論》卷四九：「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。如猪犬等居雜穢聚，生極耽樂眠戲其中，糞穢所塗轉增不淨，復由猪等穢聚漸增。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。」

什麼叫相應隨增？煩惱與相應的心王心所，隨順增長。假使起貪心，這個貪心生出來的時候，決定有一個心王——第六意識，還有心所法，十個大地法，受、想、思、觸、欲、勝解、念、定、慧、作意，還有六個大煩惱地法，這一系列決定是同時生起的。這些相應的心王心所，好像小集團一樣的，你推我，我推你；我順你，你順我，很講得攏。講得攏，相互都要增長力量，煩惱力量也越來越大，越來越大。你的力量推動他，他的力量推動你，兩邊都是煩惱，越推越大。有的人以為講得攏就是好事情。講得攏，順着你的煩惱，不一定是好事情，沒有好處。心王起來了，貪等心所法也起來了，它就要追求，跟它相應的煩惱，互相隨順。這些煩惱合了一起隨增，都是一夥的，都是歡喜這個貪的。然後你的力量推動他，他的力量推動他，相互地把煩惱越來越擴大，這就是相應法裏面的隨增。

打個比喻，一坑大糞與水土相合，水土本來是清淨的，但是大糞跟它一合，就不清淨了。這個糞加上水土之後，把它打得稀爛，越來越臭，水土的力量使糞更臭。糞又把水土打髒，互相地隨順，互相地增長。所以說，糞由於水土的增加，臭氣更加厲害。這裏糞比喻煩惱，水土比喻其他心王心所。心王心所本來是沒有煩惱，不髒的，但煩惱一起，把它們摻進去，它們也跟着順起來了，互相增長，相應隨增。

所緣隨增，一個是能緣，一個是所緣。煩惱與所緣的境界隨順增長，如果看到一個客觀的、好的外境，假使一個人長得好，就起貪心。本來外境好，你不動心，沒有貪心起來，也沒什麼問題。就像照鏡子，鏡子裏照一個大糞，或照一個最好看的人，鏡子沒有關係，它不會說你這個境是好是壞，但是人如果有煩惱的話，對了好好的境他會起貪心，這是所緣隨增，所緣的境與能緣的心互相隨增，因為境界的美，生起貪心，因為貪心，對這個境更執著。

本來一個人，有的人看到他非常討厭，有的人却對那個人愛得不得了，什麼原因？就是心理關係。你對他心裏有貪心，你感覺他可愛得不得了，世界上就他一個人。但是其他的人一看就討厭，甚至於跟他說話都不想說。那就是心裏有沒有貪的問題。這些事情，世間上經常碰到。外邊的境固然引生煩惱，但是心裏煩惱一起，煩惱又把這個境執得更放不下，這就叫所緣隨增。打個比喻，豬住在一個髒的地方，眠樂嬉戲，豬是不怕髒，垃圾裏也會滾來滾去的。豬身為雜穢所塗而不淨，那些髒的垃圾把豬打髒了。又因為豬住在那裏，屎尿又加上去，使這個地方更臭。所以說所緣隨增，就像豬，本身是臭的，它的住處（境）也是髒的，境上的髒使它的身更髒，它身上的髒又使境更髒，這樣互相隨增。

一個是互相相應，一個是能緣所緣，兩種隨增的方式不同。以前有人講有漏，生煩惱的叫有漏。這裏隨順增長的叫有漏，不是單是生，生了之後還要長，不長的不叫有漏。這個過去有辯論。

又論云：緣滅道諦，諸漏雖生，而不隨增，故非有漏。不隨增義，隨眠品中，自當廣釋。

苦集固然要生煩惱，緣滅道的時候，也會生煩惱。修行的時候，你感到苦起來了，就起煩惱了。但是滅道諦不算有漏。「漏雖生」，雖然緣滅道諦時煩惱也會生，「而不隨增」，但是不增長，所以不叫有漏。所以滅諦、道諦，雖然有的時候引起煩惱，但是不會增長，這個煩惱也沒有力，所以不能叫有漏。

「不隨增義，隨眠品中，自當廣釋」，隨增不隨增在後面「隨眠品」裏邊要講，這裏略略地提一下。為什麼滅諦、道諦裏邊煩惱不隨增呢？「隨眠品」裏講，煩惱在無漏法中相應隨增不會有。緣無漏的境，有的時候也會生煩惱，如外道謗滅諦、謗涅槃，「涅槃苦啊，現在世間上没有眼睛，耳朵聾都苦，你們把六根都消滅了，要證涅槃，你不是苦透了嗎，你還求涅槃幹啥？」這是謗涅槃。謗涅槃，雖然生了煩惱，但是這個煩惱不會所緣隨增。打個比喻，「猶如炎石，足不隨住」，好像一塊燒得很燙的石頭，你站上去，馬上會要跳起來，趕快要下來，站不住的。另一個比喻，在一個鹽鹼田裏邊，把種子播下去，雖然也會長個小苗苗，但是不結實的，穀子長不出來。那就是說，煩惱雖生而不隨增。這裏過去有個辯論：煩惱生的是有漏，還是煩惱隨增的是有漏。世親菩薩採取的是煩惱隨增的叫有漏。單是生，緣滅、道諦也會生，但滅、道諦是無漏法，緣它不是隨增的。

故說名有漏者，結也。

下面是總結，「於彼漏隨增」的，叫有漏；有漏法有哪些？都在苦集二諦的範疇下。

無漏謂道諦，及三種無爲者，別釋無漏也。

什麼叫無漏法？於彼漏不隨增的。漏隨增的是有漏法；漏不隨增的，是無漏法。具體的無漏法有哪些？前面說有漏法的體是除了道諦以外的有爲法，在苦集二諦內。餘下的，道諦跟三個無爲法是無漏的。「無漏謂道諦，及三種無爲者，別釋無漏也」，無漏跟無爲哪個寬？無漏不但包括三個無爲，還包括有爲的道諦，而無爲只有三個法，所以無漏的範圍要大一些。這裏邊有文章，假使問「無漏法是不是無爲的」，要說「無爲法是無漏的」，這樣沒有毛病。這個答問法後邊要講。因為範圍有大小，問你問題的時候，要考慮一下再回答。

道諦者，有爲無漏也。

道諦是有爲當中的無漏，它是有爲法，但是無漏的。

三種無爲者，無爲無漏也。謂虛空二滅者，列三無爲也。二滅者，擇滅、非擇滅也。

「三種無爲者，無爲無漏也」，無漏法有有爲的，有無爲的。有漏法沒有無爲的。無爲法都是無漏的，沒有有漏的。三個無爲法是無爲的無漏。哪三個無爲法呢？「虛空二滅」，一個是虛空無爲，一個是擇滅無爲，一個是非擇滅無爲。

此中空無礙者，釋虛空體。此中者，於略所說三無爲中，虛空但以無礙爲性，由無障故，色於中行。

「此中空無礙者」，講虛空無爲的體。「此中者」，這三個無爲法中間的虛空無爲，是無礙爲體。「由無障故，色於中行」，由於無礙的關係，一切法，不單是色法，所有的法都能生起來。

虛空有兩種，一種是屬於色法的虛空，我們看見的空，小的一個眼眼也是空，針的眼眼裏邊也是空，宇宙，大得不得了，也是虛空，這些不是虛空無爲。虛空無爲是絕對的無礙，能礙所礙都沒有；而色法的虛空，沒有能礙，却有所礙。

什麼叫能礙所礙？水裏邊丟一個東西進去，水排開了，水不能障礙那個東西進去，沒有能礙的作用；但是水本來在那裏，有所礙，這個東西把水排掉了，把水的地方佔了。色法的虛空也是一樣的，這裏是虛空，擺個東西在這裏，虛空就讓開了。說明虛空沒有能礙的力量，不能阻礙你。但是東西擺過去，這塊地方虛空排掉了。所以虛空沒有能礙的力量，但是有所礙的性質。東西擺進去，虛空就讓開了。再清楚一點說，這個房間本來是空的，你把它堆滿，這個房間就不空了。或者在地下挖個洞，本來地下是滿的，你挖個洞，虛空出來了。但是你把泥土填下去，這個空又沒有了。所以這個虛空還是生滅法，可以把它創造出來，也可以把它消滅掉。這還是屬於色法。

虛空無爲是無爲法，以無礙爲性，沒有生滅。受想行識等法生的時候，虛空無爲既沒有能礙，它不障礙你生，又沒有所礙。所以虛空無爲跟色法的虛空有差別，不要含含糊糊的，以爲虛空就是虛空無爲，虛空無爲就是虛空。爲什麼要辯這麼多呢？因爲過去有人說虛空不能算無爲法。世間上說的空間，這個虛空當然不是無爲法。但是我們說的虛空無爲，不是他們說的那個虛空。沒有能礙、沒有所礙的虛空無爲是沒有生滅的。過去很多辯論，主要是爲這個問題。一定要區別開來，虛空無爲是無爲法，虛空不是無爲法。

昨天討論提了三個問題：

第一個，「對法藏中，詮慧故也」，此中詮慧，什麼慧？

戒、定、慧的慧，前面都交待清楚的：經藏——素怛纜藏主要講心學，是定；毗奈耶藏主要講戒；阿毗達磨藏主要是講慧，兼帶有戒、定。這個慧論，還是屬於論裏邊的。諸慧、諸論都是世俗對法，都是有漏的，不是無漏的。

第二個，凳子是不是煩惱的？

凳子是無情，無情沒有心法，談什麼煩惱呢？它雖然不起煩惱，但是可以作所緣，隨增煩惱。就是所緣隨增，也是有漏之一。

重點是第三個問題，你們沒有去好好討論：「因此傳佛說對法」，擺個「傳」字，表示不信嗎？在古代的註解裏，有幾種說法。有的說是世親菩薩對佛說對法，表示懷疑。有的是根據正面講，對法是佛先說的，展轉由諸大論師傳過來，沒有什麼否定的意思。這兩種註解都有。

這個是值得辯論的。到底世親菩薩對阿毗達磨有沒有懷疑？從阿毗達磨來說，經部也有阿毗達磨經，他們是重經阿毗達磨的，只是對論的阿毗達磨他們有懷疑。經的阿毗達磨是佛說的，這個沒有問題。所以說不相信佛說的，這個不可能。而且《俱舍》論主說「若離擇法定無餘，能滅諸惑勝方便」，如果不是佛說的，怎麼會如此推崇？所以從這裏看，阿毗達磨是佛說的。

那麼可疑的在哪裏？根據我們的推想，世親菩薩對有部的《大毗婆沙》某些地方，是用經部的方法來把它駁掉的。這個他在迦濕彌羅學法的時候就表現出來了——採取經部的來破有部的某些觀點。但是這個前面序中也指出了，並不是全部否定《大毗婆沙》《發智論》。那就是說，他對《發智論》《大毗婆沙》是直接從佛傳來的有懷疑。認為他們的論師，可能摻了些自己的意思，並非全部是佛的原意。有「傳」的懷疑，或許是指這個。因為他對《發智論》、阿毗達磨並沒有全部否定，某些地方是堅持下來的，解釋了很多。某些地方的問題有辯論。我們前後照顧到，從全面來看，佛說的阿毗達磨，這個沒有問題。傳下的論師，是不是全部根據佛的原意來解釋，這個他打問號。就是說，那些論裏邊，很多地方是根據佛說的，沒有問題。但是有一些可能摻了論主自己的意思，這個他是要批駁的。這個意思可以說在第一頌，在發起序裏就埋下了一個伏筆。後邊正文裏邊很多地方都是用經部或其他部來破有部的說法。從整個的論前後看，應當這樣說。

這裏圓暉法師解釋的「傳佛說對法」對初學者也沒有問題。因為佛當時說阿毗達磨，被結集，慢慢地傳下來。而在傳的過程中，摻不摻東西，是要分辨的。所以說，這個「傳」字從正面說，是從佛傳過來，有正面的意思。但是在《俱舍論》裏邊，「毗婆沙師傳說如是」，這是毗婆沙師有部的傳說，也有懷疑的意思。從佛傳下來的阿毗達磨，論師是不是全部依照佛的原意，這裏面還有一些問題。這是在開頭的時候提這麼一筆，以後《俱舍論》中間有一百幾十個地方，指出毗婆沙師是不夠的。辯論的時候，應當在這些地方來辯。凳子，是所緣隨增。小孩子為一顆糖可以吵架，那麼為一個凳子，你爭個位置，也可以發脾氣。這是所緣隨增，可以生起煩惱。至於凳子本身是無情，當然沒有煩惱。

過去有人認為虛空不是無為法，所以這個地方特別強調，虛空無為跟虛空不是一個東西。虛空無為是無為法，平時我們所謂的虛空是空界。空界從有部說是明闇為體，是色法，屬於色蘊。而虛空無為是無為法，五蘊裏邊不包的，兩個有差別。

無為法，最要緊的是不生不滅的，是常的，是不可造作的，這是無為法的特徵。而有為法，却是遷流造作，有生有滅，剎那生滅。虛空有沒有生滅呢？我們說桌子、凳子，它裏邊的質子、原子在不斷地變化，不斷地生滅，剎那剎那生滅。我

們的心，一個念頭，一個念頭，不斷地像大河的浪潮一樣，一起一伏，一起一伏。你不修定還感覺不到，如果你念佛，或者是修禪定，那你看到心裏思想煩得不得了。東一個，西一個，拿也拿不住，不曉得多少的妄念，這就是剎那生滅，一下兒這個，一下兒那個，這個很明顯。那麼虛空呢？我們不說無爲法的虛空，只說看見的天空的空，它有沒有剎那生滅？如果說明闇，它白天亮了，晚上黑了，不是有變化生滅嗎？普通意義的「空間」，可以挖個洞，空間就出來了，把它填了，空間又沒有了，也不是生滅嗎？從這個地方看，空間是有爲法。

從能礙所礙的角度來看，雖然都沒有能礙，但空界是有所礙的。虛空無爲是無礙爲性，沒有能礙，沒有所礙，沒有方所，沒有大小，是個無爲法。無爲法沒有生滅，是超出時間、空間的，也不能說無常，它是常的。

擇滅謂離繫者，出擇滅體，擇滅以離繫爲性。繫者，縛也。縛有二種：一相應縛，二所緣縛。然此二縛，隨眠品明，此略不釋。斷此二縛，證得無爲，名爲擇滅。擇者慧也，由慧簡擇四聖諦故。滅者涅槃，不生名滅。擇力所得滅，名爲擇滅。如牛所駕車，名曰牛車，略去中言，故作是說。

「擇滅謂離繫」，根據前面的序，凡是要講一個頌的時候，即使前面已經把整個的頌都提出來了，講之前還是要再重新標一下。「擇滅謂離繫」，首先把擇滅再提一提。「出擇滅體」，擇滅以什麼爲體？是以離繫爲體，「擇滅以離繫爲性」，性就是體性。

「繫者，縛也」，什麼叫「繫」呢？把它縛起來，繩子繫起來跟繩子縛起來是一樣的意思。縛有兩種：一種是相應縛，一種是所緣縛。相應縛是心王心所的，煩惱跟心王心所相應。這個「相應」在「根品」講心所時會提到，心王心所有五義相應，什麼叫五義相應？同一所緣，同一所依，同一行相等等有五個方面相同，叫相應^①。心王心所跟煩惱相應，受了煩惱的繫縛，這是一種。那就是相應隨增。「所緣縛」，煩惱跟所緣境縛起來，纏在境上，就是所緣隨增。相應縛，所緣縛，這兩個縛後邊「隨眠品」會詳細講，這裏就不多說了。多說就太亂了，想到這個詳細講一下，想到那個也講一下，結果講到後來，那就開無軌電車，把主題離開了。

有一位老師講的東西內容很豐富，但是次第搞錯了，開頭講得難得不得了，容易的放在後頭，這樣把學生講得團團轉。他講的時候，每上一節課，把《瑜伽師地論》的東西要抄一黑板。學生跟我說，學了一年，筆記本有那麼大一堆。原來書上的主題已經夠麻煩了，他把難的擺在前頭，容易的擺在後頭，講這個枝節到那裏，講那個枝節在這裏，兜得很遠，跟主題離得太遠了。結果學生學了兩年，筆記本那麼大一堆，實際心裏空空如也，主要的都沒抓到，毫無所得。偏一邊去了。學法要把重點抓住。參考固然也要，不要參考到一邊，把重點丟掉了。

① 《俱舍論頌疏》卷四：「心、心所五義平等，故說相應：一所依、二所緣、三行相、四時、五事。」

這兩個縛把我們捆起來了：相應縛，由心王、心所捆起來；所緣縛，是煩惱跟境兩個捆起來。那只要把捆起的繩子解掉，就證到無為法，叫做擇滅。

「擇者慧也」，慧的作用是簡擇法。「由慧簡擇四聖諦故」，由慧來簡擇四聖諦，有漏的不要，無漏的要取、要求。這是慧的作用。「滅者涅槃，不生名滅」，這個滅不是什麼都沒有。外道謗涅槃，他們說：「現在看到世界上，眼睛沒有，耳朵聾的，乃至身上殘缺的，都夠苦了。你們把六根全部滅掉，那不是苦透了嗎？你們下了那麼多工夫，追求一個目的，却是那麼苦，幹什麼呢？」他們不知道，這個滅，不是六根滅掉，而是那些煩惱、苦不生，不好的東西滅掉，好的東西當然就相對地顯出來了。不生叫「滅」，就是涅槃，涅槃是不生不滅的。之所以叫「滅」，就是那些有漏的苦、集滅掉了。

這個滅——涅槃，怎麼來的？「擇力所得」，用慧力簡擇四諦法而得到的涅槃，叫擇滅。打個比喻，牛所駕車，把中間「所駕」兩個字省掉，叫牛車。「略去中言」，把中間「力所得」三個字省掉，就是「擇滅」，意思還是一樣的。「故作是說」，「牛所駕車」，可以省略叫「牛車」，同樣「擇力所得滅」，也可以省略叫「擇滅」。這個「擇滅」，一個是擇，是慧的作用，一個是滅，涅槃，這兩個概念合一個名詞，這是什麼釋？這兩個不是一個東西，不能持業釋。也不能有財釋，它們不是它的財。擇力所得到的滅，這個滅是依擇的力量來的，依主釋。

「擇滅謂離繫」，離繫，把相應縛跟所緣縛這兩個繫縛離掉，證到的那個不生法，叫擇滅。擇，這個慧的擇法的力量，所得到的涅槃——滅，無為法，所以叫擇滅。

隨繫事各別者，明擇滅數量。謂擇滅隨所繫事，體各別故。且如三界九地，地地有九品煩惱，九九八十一品。斷一品惑，證一品擇滅，乃至斷八十一品，證得八十一品擇滅。故體各別也。

擇滅的體有多少？「隨繫事各別」，擇滅不是一個。在大乘裏邊，無為法是一味的，不分彼此，是通的。而在根本教裏邊，擇滅無為體很多。有一個繫縛，把它解放一塊，就得一個擇滅。

這個有沒有矛盾？擇滅本身是離言的，談不上多或少，但是我們理解的時候，也可以說多，也可以說少。說多有說多的道理，整個體系是多的體系，說一個是一個的體系，不能亂扯。每一個宗派安立擇滅，跟它的整個的教義是配合的。你不能把這個宗派的擇滅的說法扯到那個宗派的擇滅去，那是要出毛病的。就像每一個機器零件，擺在原配的機器裏邊都起作用。但是同樣的零件，規格不一樣，調一個機器擺進去，不起作用，開不動，甚至搞不好會爆炸。所以學法也要有體系地學。這個宗是這個宗的東西，那個宗有那個宗的理論，不要混起來。如果有本事，跟世親菩薩一樣，把有部的缺點去掉，經部的長處放進去，成個俱舍學，也成了俱舍宗。在古代有俱舍宗，而日本研究俱舍的很多，俱舍成為一宗。但是你没有這個本事，

就不能亂扯，把這個宗、那個宗東扯西扯，表面上好像博學多能，廣通各宗，實際上是稀裏糊塗，什麼都不通，所以不要自作聰明。

在這裏，擇滅的體是多的，如果原來繫縛的事情有一個，解放之後就得一個擇滅。「明擇滅數量」，「隨繫事各別」這句話就是解釋擇滅的數量有多少。「謂擇滅隨所繫事」，隨你相應縛也好，所緣縛也好，縛住的事情解決一個，就得到一個擇滅。「體各別故」，每一個體不一樣。本來是離言的，你說它一樣或不一樣，這只是方便我們生一個理解。真正證到那個，根本不能說一，也不能說異。

「且如三界九地」，打個比喻說，三界九地，三界：欲界、色界、無色界。九地：欲界是五趣雜居地，色界是離生喜樂地、定生喜樂地、離喜妙樂地、捨念清淨地，無色界是空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處地。每一個地的煩惱分九品，九九八十一品煩惱。從修斷的煩惱來說，斷一品煩惱，證一品擇滅。乃至斷了八十一品，證八十一品擇滅。所以體各是各的，也是很多的。

「隨繫事各別」，這裏單舉修道所斷的煩惱，見所斷的沒有攝在裏邊。這裏不過舉個例，擇滅是很多的，不是一個。為什麼不是一個？如果你說擇滅是一樣的，那麼你證了一個擇滅之後，你應該全部得到了，一即一切，什麼都證到了，那是成佛了，或者成阿羅漢了？沒有啊！所以不只是一個。

又論云：依何義說滅無同類？問也。擇滅體多，應有同類，依何義說擇滅無同類耶？**依滅自無同類因義，亦不與他，故作是說，非無同類。**答也。依滅自無同類因義者，顯擇滅不從同類因生也。亦不與他者，擇滅亦不與他作同類因也。故作是說者，經依無同類因義，故作是說，滅無同類也。非無同類者，顯擇滅有多體同類也。

「又論云：依何義說滅無同類」，《俱舍論》裏邊有一句話，「滅無同類」是根據什麼說的？既然擇滅有那麼多，難道相同的沒有嗎？

「依滅自無同類因義，亦不與他，故作是說，非無同類」，他說，你這個意思會錯了。並不是說同類的擇滅沒有，是說擇滅本身「無同類因」，擇滅是無為法，能產生它的同類因是没有的。反過來，它自己也不會做同類因產生其他的法。「亦不與他」，也不與其他的法做同類因。自己既不是其他的同類因生出來的，自己也不做同類因生其他的法，所以說「滅無同類」。並不是說擇滅沒有同類的。小字是圓暉法師加註。他在序中說過，重要的地方不但要把《俱舍論》的原文引過來，並且還要註解，這體現了前面序裏所提起的體裁。這裏把《俱舍論》原文引過來，怕不懂，他又以小字作註解。

這裏是一個問答。「擇滅體多，應有同類」，既然說有很多很多的不一樣的體，那麼多裏邊總有相同的，「應有同類」。為什麼說「滅無同類」這句話呢？下面回答。「依滅自無同類因義者」，這句話是引《俱舍論》原文。「顯擇滅不從同類因生」，擇滅不是由同類因生起來的。「亦不與他者」，擇滅也不與其他的法作同類因。自己既不是同類因所生，也不做其他法的同類因，這個叫「滅無同類」，

並不是說沒有相同的。「故作是說者，經依無同類因義，故作是說，滅無同類也」，經上有這句話，「滅無同類」，這個「同類」是不作同類因，也不從同類因生，並不是說沒有同類的。「故作是說，滅無同類也」，經上是這樣說「滅無同類」。「非無同類者，顯擇滅有多體同類也」，最後《俱舍論》說「非無同類」，擇滅體很多，同類的是有的。

畢竟礙當生，別得非擇滅者，釋非擇滅。言當生者，當來生法。此當生法，緣會則生，緣闕不生；於不生時，得非擇滅。此非擇滅，礙當生法，令永不起，名畢竟礙。言別得者，謂非擇滅，有實體性，緣闕位中，起別得得。故非擇滅，得不因擇，但由緣闕，名非擇滅。

「畢竟礙當生，別得非擇滅者」，解釋非擇滅。非擇滅是什麼？一般沒有學過法相的，這是很新奇的東西。「畢竟礙當生」，「礙」，阻礙。「當生」，在未來的法，還沒有生到現在來。當要生還沒有生，把它礙住，不給它生出來，而且是「畢竟礙」，永遠不生，這樣叫非擇滅。畢竟把它礙住，當生的不給它生，這樣得到一個無爲法，叫非擇滅。這個滅不是用慧簡擇的力量來的，而是因緣不夠，緣缺不生產生的，叫「別得」。另外得到一個滅，叫非擇滅。這句話解釋非擇滅。

「言當生者，當來生法」，「當來」就是將來，將來要生的那個法，你把它礙住，不給它生。「此當生法，緣會則生」，這個法本來因緣和合要生的，但是緣還不夠，就不能生。「緣闕」，把它要生的緣去掉，不給它生。「於不生時，得非擇滅」，這個時候緣缺了，永遠缺下去，畢竟不能再生，叫非擇滅。

「此非擇滅，礙當生法，令永不起，名畢竟礙」，這是有部的說法。經部說無爲法沒有體的，有部說一切法都有體。非擇滅這個無爲法，「礙當生法」，本來要生那個法，把它阻礙掉了，不但不給它生，而且令它永遠不能生起來，叫「畢竟礙」。這裏邊，「畢竟」兩個字很要緊，暫時擋一擋不叫非擇滅，畢竟給它礙住不生，叫非擇滅。

「別得非擇滅」，「別得」兩個字要講一下。「謂非擇滅，有實體性，緣闕位中，起別得得」，它是有體的東西，在緣缺的時候，它起個「得」。前面是起一個非擇滅，是一個「得」。另外一個「得」，是來得到非擇滅。上面那個「得」是不相應行。下面那個「得」起得到的作用，得到非擇滅。所以說「得得」，一個是不相應行的「得」；一個是動詞得到，得到一個非擇滅法。「故非擇滅，得不因擇，但由緣闕，名非擇滅」，非擇滅跟擇滅不一樣，擇滅是慧簡擇的力量得到的，而非擇滅是因緣缺了不生得到的。下邊舉例。

論云：如眼與意專一色時，餘色聲香味觸等謝，緣彼境界五識身等，住未來世，畢竟不生。由彼不能緣過去境，緣不具故，得非擇滅。

這是《俱舍論》的原文，下邊是圓暉法師的註解，因為這段文很要緊，引過來之後，再解一下，我們直接看解釋。

解云：如眼與意識專一色時，所餘不見聞等色聲香味觸落謝過去也。於專一色時，合有一類五識緣彼已謝五境。緣正專一色故，餘五識不得起。此未起五識畢竟不生，謂五境已謝故；五識唯緣現在，不合緣過去境故。未來五識得非擇滅。

「解云：如眼與意識專一色時，所餘不見聞等色聲香味觸落謝過去也」，當眼根跟意識——跟眼根同時生起的意識，專門盯了一個色在看，心裏在思惟，觀察那個色的時候，因為你心裏集中，其他的聲音，其他的色香味觸，你都視而不見，聽而不聞，沒有去注意。那這些東西就緣缺了。本來你可以看到那個色，但是你專注這個色的時候，那個色雖然出現，你沒有看到。你看色的時候，有聲音來了，因為你一心專注那個色，耳朵裏聲音雖然起了，也沒有起耳識去分別它。鼻子的香、身上的觸都一樣，都沒感覺到。假使你在看書的時候，外邊在唱歌，唱歌的唱完了，過去了；或者有個香味道，香了一陣子沒有了，不能再產生了，「落謝過去」。

「於專一色時，合有一類五識緣彼已謝五境」，本來你看色的時候，也可以起一類的五識——眼耳鼻舌身識，去分別其他的色聲香味觸（它們都是可以生的，邊看邊聽也可以的），但是因為你太專心了，那些東西你沒有聽到、沒有看到。而過了一些時間，這個東西就過去了，不能再重現了，這個境已經謝掉了。本來是可以緣它的，但是因為你「正專一色」的緣故，其餘的五識沒有起來，這個沒有起的五識不能再生了，這五個境已經過去了。因為要生一個識，必要境跟根和合。現在境已經過去了，現不出來了。根雖然在那裏，但這個原來該生的識，不會生了。這個識畢竟不生，現在不能生，將來也不能生，這個境已經過去，永遠不能再重現。過去的事情，叫它再重新現一道，不可能的。所以要抓緊時機，這個事情錯過機會了，那永遠錯過了，就沒有辦法了。色聲香味觸境現出來，你沒有聽到，沒有聽到，永遠聽不到了，而本來可以生的五識，永遠也生不起來了，那個叫非擇滅。

「謂五境已謝故」，這個五境過了，根也就不能緣它，根境不相對，識也生不起來。「五識唯緣現在，不合緣過去境故」，前五識不像意識可以緣昨天的事情，五識只能緣當下的東西，過去的不能緣，未來的也不能緣。這個境現前的時候不緣它，它現在過去了，再也緣不到了。「未來五識得非擇滅」，這個五識，還沒有生出來，在未來世，它再也不能生了，得非擇滅。

言觸等，等取法界中有與能緣同時為所緣境，謂他心智所緣心所也。五識等，等取意識中亦有緣同時境，謂他心智也。以他心智，唯緣現在，緣心不緣心所，緣心所不緣心。正緣心時，緣心所他心智得非擇滅；正緣心所時，緣心他心智得非擇滅。此約同時合緣者說也。

《俱舍論》裏面「觸等」，這個「等」，指還有其他的東西，在法界裏邊還有一個「與能緣同時為所緣境」，是什麼呢？「他心智所緣心所」，他心智可以緣人

家的心王、心所。「五識等，等取意識」，五識還有「等」，等意識。這個意識，「亦有緣同時境，謂他心智也」，是指他心智。他心智有什麼特點呢？「唯緣現在，緣心不緣心所，緣心所不緣心。正緣心時，緣心所他心智得非擇滅；正緣心所時，緣心他心智得非擇滅。此約同時合緣者說也」，他心智有個特徵，只能緣現在的。假使我現在動什麼念頭，得他心通的人，可以用他心智來觀察。但是他心智有限制，觀心王的時候不能觀心所，觀心所的時候不能觀心王。當你觀心所的時候，本來該觀心王的那個他心智就不能生了。當你觀心王的時候，本來該觀心所的他心智就不能生了。但是時間過了，再要生也生不起來了，跟前面一樣，也叫非擇滅。

非擇滅，有人認為：佛的智德纔是非擇滅，而聲聞、緣覺沒有非擇滅，凡夫更沒有。實際上非擇滅很多，任何有情都有非擇滅，不但人有非擇滅，螞蟻、老鼠都有非擇滅。老鼠看這個東西的時候，它沒有看到貓來；沒有看貓，看貓的眼識就沒有生起來，境已經過去了，永遠生不了。所以非擇滅很多。

亦論云：於法得滅，應作四句。

下邊是開智慧的門，慧毒門。論裏邊有一個話，「於法得滅，應作四句」——四料簡。天台宗最歡喜用四料簡，它脫胎於阿毗達磨。論裏邊說，於一個法得擇滅、非擇滅有四句可以說。這個四句簡單說一下，A、B 兩個東西：一是單句，得 A 不得 B；第二是得 B 不得 A；第三雙句，既得 A，又得 B；第四句雙非，既不得 A，又不得 B。這裏 A、B 是擇滅、非擇滅，第一句，這個法可以得擇滅，不能得非擇滅；第二句，只能得非擇滅，不能得擇滅；第三句，既能得擇滅，又能得非擇滅；第四句，既不能得擇滅，又不得非擇滅。

或於諸法，唯得擇滅。謂諸有漏過、現、生法。以有漏故，唯得擇滅；以過、現、生法故，不得非擇滅。

第一句，「或於諸法，唯得擇滅」，只有擇滅，不得非擇滅。「唯」就是單單得擇滅，不得非擇滅。哪些法呢？「諸有漏過、現、生法」，過去的，現在的或者未來可生的有漏法。不管是過去已經生了，或者現在正在生的，或者未來要生的，這個法因為是有漏的關係，它只能得擇滅。有漏法，可以由慧的力量，把它的繫縛去掉。過去已生的，現在正生的，或者未來要生的，都不能得非擇滅。還沒有生，把它障礙掉，不給它生出來，得非擇滅。所以這一類法，只能得擇滅，不能得非擇滅。

或於諸法，唯得非擇滅。謂不生法，無漏有爲。以不生故，得非擇滅；以無漏故，不得擇滅。

第二句，「或於諸法，唯得非擇滅」，不能得擇滅。「謂不生法，無漏有爲」，「不生法」，還沒有生出來，當然可以得非擇滅。無爲法當然談不上擇滅、

非擇滅——本身就是滅。它是無漏的有爲法，無漏法不能得擇滅，有漏的東西可以得擇滅，無漏的東西怎麼得擇滅呢？它沒有生，可以得非擇滅。它本身是無漏的，不能得擇滅。所以這一類法只能得非擇滅，不能得擇滅。

或於諸法，俱得二滅。謂彼不生，諸有漏法。以不生故，得非擇滅；以有漏故，亦得擇滅。

第三句，「或於諸法，俱得二滅」，「諸法」不是一個法，有一些法兩個滅都可以得到。「謂彼不生，諸有漏法」，還沒有生的，可以得非擇滅；本身是有漏的，可以得擇滅。爲什麼前面無漏說無漏有爲，這裏有漏法單說有漏，不說有爲？有漏的決定是有爲的，沒有一個有漏無爲法。而無漏法裏邊却是既有有爲，也有無爲，所以要簡別一下——無漏有爲。這個法還沒生出來，可以得非擇滅；是有漏的，也可以得擇滅。

或於諸法，不得二滅。謂諸無漏，過、現、生法。以無漏故，不得擇滅；以過、現、生故，亦不得非擇滅。

最後一句，有些法兩個滅都不能得到。無漏法，不能得擇滅；已經生了，不能得非擇滅。「謂諸無漏，過、現、生法」，「無漏」，擇滅的條件沒有了。「過、現、生法」，生都生了，談什麼非擇滅？非擇滅也沒有資格了。「以無漏故，不得擇滅；以過、現、生故，亦不得非擇滅」，所以說既不得擇滅，又不得非擇滅。

這是把擇滅非擇滅做四料簡，這個東西用了有什麼好處？開智慧。經常去料簡料簡的話，你智慧就能活動起來。我們經常用法輪來比喻智慧：你放着不去用它，一天到晚，懶懶的，那個輪子銹了，你推也推不動的。生銹了要動起來，吃力得不得了。你如果天天用，上點油，一推就轉起來了，這個效果很大，又不感到吃力。所以腦筋要練的，要經常去磨，跟磨刀一樣的。不磨，時間久了，本來聰明的也會鈍下去，不要說新的東西加上去，加不上了。

有一個居士，他說他是一個苦修者，曾經用磚把自己圍起來，七天七夜坐在那裏，既不倒單，又不吃飯，就這樣子修行。修什麼法？他修一個「不思善不思惡」，什麼都不想，靜下去。很舒服，身上起很大作用。但是他跑過來對我說：「坐下去舒服是舒服，身上作用也起了，裏邊動起來了；就是腦筋好像不行了，什麼事情說了就忘掉了，這是怎麼回事？」我說：「你修什麼法？」他說就是這樣。我說：「你自己修出來的，你什麼都不想，你把智慧鈍下去了。本來智慧要經常磨練磨練，阿毗達磨，越用越利。你把它壓下來，不要用，它當然鈍下去了。你現在智慧鈍下去，還好，還是一個人。如果你搞得不好，最愚癡的是畜生，那你將來會投畜生。」這你把智慧鈍下去，弄得愚癡不堪的時候，那你投人投不到，投個畜生。那你修了半天，修了個畜生道。這劃不來，跟一些苦行外道學鷄一樣，一天到晚腳翹起來，朝着太陽，哇哇地曬。這麼辛苦，他想把那些罪都消了，可以生天。

問佛，佛說：「你修這個鷄戒，你成就了，變個鷄。」你本來想做鷄嘛，滿你的願，做個鷄。假使你犯了戒，搞不好還得下地獄。這樣子劃不來，愚癡。

智慧是要經常用的。不用要鈍。而這個就是磨練智慧的方式，第一次碰到，頭昏得很。那麼多東西，一會兒擇滅，一會兒非擇滅。這個有，那個沒有，乾脆不要想了，「阿彌陀佛」，是很好。好倒是好，智慧怎麼開呢？智慧開不出，你生到阿彌陀佛極樂世界，阿彌陀佛還要教你學阿毗達磨的。你不學，怎麼開智慧呢？

分別界品第一之一^①

從此第二，別釋諸法體。於中有二：一、辨諸法異名，二、明諸法體。

總的講完，再分別地解釋。先說各式各樣的名字差別，再說諸法的體。什麼叫名字差別呢？這個是解《阿含經》《發智》、「六足」的鑰匙，經上出現很多名字，都是指有為法的，現在集中在這裏。以後你讀經的時候看到這個，這個是有為法，看到那個也是有為法。所以這個鑰匙掌握住，以後看經就方便了。第一是辨異名，這些是經上出現的名字，把它集在一起，都是指一個東西。

甲一 標蘊辨異名

就辨異名中分二：一、明有為異名，二、明有漏異名。

辨異名中，又分兩個：一個有為的異名，一個是有漏的異名。有為、有漏的差別要搞清楚。學法相一定要界限分明。有的有為法是有漏的，有的有為法是無漏的；有漏的法決定是有為的。

乙一 有為名體

且初明有為異名者，論云：前言除道餘有為法是有漏，何謂有為？頌曰：

又諸有為法 謂色等五蘊 亦世路言依 有離有事等

有為法在經裏邊有很多名字，學好之後，以後碰到那個名字，馬上知道它的內涵。「論云：前言除道餘有為法」，前面講有漏法的時候，「除道餘有為」，除道諦之外，其他的有為法是有漏的。「於彼漏隨增」，這個叫有漏。「何謂有為」，有為法是什麼？

「頌曰」，回答一個頌。「又諸有為法，謂色等五蘊」，什麼叫有為法？色受想行識這五個蘊就是有為法。它還有什麼名字？經上出現的名字還多，「世路、言依、有離、有事等」，「等」，「有果」等等其他的名字。

^①此標題在《頌疏》原文中無，係編者所加。

釋曰：又諸有爲法，謂色等五蘊者，標有爲法也。爲者，作也，此有爲法衆緣造作，故名爲。有彼爲故，名爲有爲。

「釋曰：又諸有爲法，謂色等五蘊」，有爲法的體是什麼？就是五蘊，「標有爲法也」。「爲者」，有爲的「爲」什麼意思？「作也」，爲是造作。「此有爲法衆緣造作，故名爲」，衆緣造作叫「爲」。

「有彼爲故，名爲有爲」，這個法有衆緣造作的作用，叫有爲。「有爲」這兩個字是什麼釋？有財釋。有造作的那個作用，有彼爲故，有那個「爲」，叫有爲。那麼「有爲法」是什麼釋？「有爲」一個概念，「法」一個概念，這個法本身是有爲的，持業釋！

問：過、現衆緣造作故，可說名有爲。未來既未造，如何名有爲？
答：是彼過、現造作類故，故名有爲，如乳如薪。飲兒乳時，可名爲乳，未飲名乳，飲流類故。正燒名薪，未燒名薪，燒流類故。

「問：過、現衆緣造作故，可說名有爲」，有衆緣造作的叫有爲法，過去的法已經有過衆緣造作，現在的法正在衆緣造作，有爲通三世，過去的、現在的可以承認它是有爲，有衆緣造作，而未來的法還沒生出來，沒造作出來，怎麼叫有爲呢？

「是彼過、現造作類故，故名有爲」，它跟過去的、現在的造作的「爲」是同類的，也叫「爲」。爲什麼？它要麼不生，一生的話，還要衆緣造作，跟它們一樣的。打個比喻，「如乳如薪」。「飲兒乳時，可名爲乳，未飲名乳，飲流類故」，譬如奶，餵小孩時叫奶，沒有餵的時候，還是奶。爲什麼？「飲流類故」，它是可以飲的乳的同一類的東西，當然也叫乳。再一個比喻，「正燒名薪，未燒名薪，燒流類故」，柴火，正在竈裏燒的時候叫柴火，那麼砍下的木頭，它將來要燒的，「燒流類故」，也能叫薪，也能叫柴火。

同樣，未來的法，雖然現在還沒造作，將來它要麼不生，生的時候，決定有衆緣的造作，跟過去、現在的法，同一流類的，也叫有爲。所以三世都是有爲。

色等者，等取受想行識，名爲五蘊。

有爲法的體，「色等五蘊」，色受想行識。「等取受想行識」，「等」裏邊包含受想行識這四個東西。「名爲五蘊」，這五個東西叫五蘊。

亦世路言依，有離有事等者，正辨異名。

「異名」，有爲法在經上還出現有什麼名字呢？「世路」「言依」「有離」「有事」，「等」，還有其他的。這些都是經上出現的名相，都是指有爲法的。「正辨異名」，這兩句話正辨異名。

亦世路者，世謂三世，路即是法，世所依故。謂過去法，是世已行；現在法，是世正行；未來法，是世當行。故有爲法是三世路，世之路故，名爲世路，依主釋也。又解：此有爲法，可破壞故，名之爲世；無常所依，故名爲路。世即是路，名爲世路，是持業釋也。故論云：或爲無常所吞食故。解云：有爲被無常遷，無常是能吞食也。

「亦世路」，先說世路。世，三世。路就是法。「世所依故」，三世依了法來的，有這個法纔顯出三世。三世等於是一個人，法就是路，人是在這個路上走的。

「謂過去法，是世已行；現在法，是世正行；未來法，是世當行」，所以說這個路是人走的：過去是人已走過了；現在的人正在走；未來的人，將來還要來走，那麼叫世路。走的是人——過去、未來、現在三世，就是世。路就是法。三世就在法上現出來的。「故有爲法是三世路」，有爲法是三世的路。「世之路故」，三世所行的路叫世路，依主釋。有爲法叫世路是什麼釋？有爲法自己的名字不說，用「世路」代替，它有世路的作用、功能，有財釋。

「又解：此有爲法，可破壞故，名之爲世」，世路還有一個意思，有爲法是可以破壞的，所以叫世，世是可破壞的意思。「無常所依，故名爲路」，它是無常所依的，叫路。可破壞的叫世，無常所依的叫路——路就是無常。走路，走着走着就到頭了，是無常。這個世本身就是路，可破壞的東西也就是無常的東西。「世即是路」，持業釋。持業釋跟前面依主釋，意思有點不一樣。一個是作可以破壞講，一個是三世叫世。一個是三世在法上行的叫路，一個是無常所依的叫路。這兩個解釋意思不一樣，所以六離合釋也不一樣。雖然不一樣，但有爲法叫世路，還是有財釋。「故論云：或爲無常所吞食故」，爲什麼要引這個呢？表明路是無常的意思。

「解云：有爲被無常遷，無常是能吞食也」，有爲法被無常所變壞，等於被無常大鬼吞食一樣。我們大雄寶殿前面有一張十二因緣圖，一個無常大鬼，張了個大口，把六道衆生都吞在裏邊。這表示六道輪迴裏邊都是無常遷流，要壞滅的，等於是無常鬼把人吞掉一樣。這個是象徵，並不是真正有一個鬼，叫無常，張了個大口，把六道衆生都吞下去。有爲法都離不開無常大鬼，都要給它所變壞遷流的。這是根據論裏邊解釋無常的意思。

言謂言語，以聲爲體；此言所依，即名俱義。言俱義者，取有爲義；此所詮義，與能詮名，俱墮三世，故名俱義。無爲雖義，不墮三世，不名俱義，非言依也。

有爲法也叫「言依」。「言」，「言語」，它以聲音爲體。「此言所依，即名俱義」，我們說一個概念，說個名詞，叫「名」。這個名含的意思、內涵，就是它的「義」。

「言俱義者，取有爲義」，「俱義」，名跟義兩個是有關係的。「俱」表示是相等的，這就有爲法。「此所詮義，與能詮名，俱墮三世，故名俱義」，有爲法

的名字，是聲音所表達出來的；或者是名句文身——不相應行所表的。「名」所代表的意思——詮就是指內含的意思——也是無常的。這兩個「俱墮三世」，都是要過去、未來、現在遷流的，所以名跟義有同樣的意思在裏邊，這個就叫有爲法。而無爲法不一樣，無爲法雖然也有個名，這個名也是名句文身或者是聲音表達的，同樣是無常，但是無爲法的內涵，不受三世遷流，是常的，所以名義不相應，不名俱。

「名俱義」是有爲法，不是名俱義的，不叫有爲法，不叫言依。所以言依一定有這個內涵，就是名俱義。名、義兩個東西是同等的，有一定的關係的，都是無常遷流的，那麼這叫有爲法，叫言依。如果不是名俱義的，名跟義不是劃等號的：一個是常，一個是無常的，那就不叫言依。所以說言依，一定是名俱義。既然是名俱義，那就是有爲法。

有離者，離謂永離，即是涅槃。一切有爲，有彼離故，名爲有離。如有財者，名爲有財。

「有離」，有什麼離？「離謂永離，即是涅槃」，一切有爲法都有它的涅槃。「一切有爲，有彼離故，名爲有離。如有財者，名爲有財」，好像有錢的人，叫有錢。這是什麼釋？有爲法自己的名字不說，叫有離，有它的涅槃，有財釋。

有漏法可以擇滅，有涅槃。那麼無漏的道諦也是有爲法，它離不離呀？「我所說法，如筏喻者」，到了那個時候，過了河，船也要捨掉的，你不能把它背起走。到了涅槃岸，這些道諦都要放下，當然要離。有漏的法固然要離，無漏的道諦，像渡船一樣，渡了生死大河，這個船還是要放掉，不能儘把它抓住。抓住就是執著，無上的果就證不到了。我們走路，一個腳踩在地上，第二個腳跑到前面去。如果第一個腳不放下，那你不能往前走？你一定要把第一個腳踩的那塊地捨掉，然後這個腳再往前邁一步。那麼那個腳又要放開，這樣纔能前進。如果你一個地方不肯捨，永遠在這裏定住，不能動了。所以要進步，就是要捨，得到一個捨一個。在法相上叫轉依，把那些染污的依捨掉一個得到一個淨依，慢慢地轉到後來圓滿了，成佛。

這裏「有離」，一切有爲法都要離。固然有漏的要離——擇滅；無漏的，當你修行過了那個階段，也得放下。修行次第有下士道、中士道、上士道，你說下士道好不好？你要得到人天果報，要避免三惡道，非下士道不可。但執著下士道不動了，那你三界解脫不了的。要證無上大菩提更不行。那一定要捨，捨掉往前走。但是捨，並不是反其道而行之，下士道捨掉，五戒受不了，亂七八糟的，不對的。這個功德還是要保存下來的。只是不能執著在那裏不動。

有事者，事是因義，有爲有因，故名爲有事。

在有部的解釋，事就是因。一切有爲都有因，有爲法因緣所生，當然有因。所以說，有因的也就是有爲法。

頌文等者，等取有果。有爲有果，無爲無果。是故有爲，名爲有果。

「有事等」，「等」什麼？有部說，等是有果。既然有因，當然也有果。有爲法由因所生，它本身也能作爲因，生它的果。而無爲法是因而没有因，它可以是其他法的能作因，却没有因（無爲法是不生法）；它本身是果，却没有果，無爲法是離繫果，但不能引生其他的果，所以没有果。而有爲法是有因也有果的。

如是等類，是有爲法差別衆名。

這些都是有爲法的差別名。我們以後碰到就知道了。假使言依，一看是有爲法。如果你去查字典，恐怕還查不出。而學過《俱舍》就知道，言依就是有爲法。世路也好，有離也好，等等，這都是有爲法。

昨天提了幾個問題，現在看一看。第一個問題，擇滅是不是涅槃？

這個涅槃是怎麼來的？用擇的力量得到的。由淨慧簡擇的力量得到的滅叫擇滅。所以說，涅槃是擇滅，滅本身是不生法，「生滅滅已，寂滅爲樂」，就是涅槃。涅槃在後期的大乘裏邊就是真如。一切有爲法都有離，有那個涅槃性。有漏的可以擇滅，有涅槃性。無漏的那些道諦，當你到了彼岸的時候，也要捨的。如果你到了彼岸，還背着船不捨，就是執著，那真正的、全部圓滿的涅槃就不能得到。這裏這個涅槃性就是真如性。一切有爲法都有它的涅槃性、都有它的離。「生滅滅已，寂滅爲樂」，這就是三法印中的「涅槃寂靜」法印。在涅槃裏邊，一切有爲法都是空的，都沒有自性，就是空性、真如等等。

在講中觀的時候，證到一切法的空性、無我性，它本身就是滅。《心經》裏邊，「照見五蘊皆空」，當下「度一切苦厄」，生死就滅掉了。並不是把生死一個一個消滅。當然在根本教裏邊，從下手的方法說，用擇滅，一個一個地把它滅掉，實際上就是證到空性。這個無漏慧，深一級地講，就是般若的智慧、空性的智慧。等到證空性了，當下就是涅槃。所以涅槃跟有爲法，一個是性空，一個是緣起，是兩邊。有爲法都有緣起，也都有性空的一面，都有它的離。

第二個問題，關於四料簡。

當別人提一個問題，兩個東西的範圍各有大小，甲包含不了乙，乙也包含不了甲，這時就要用四料簡的方式回答問題。舉個例子，用現實比較容易理解的，人跟佛弟子這兩個來四料簡。

第一種，是人不是佛弟子。世間上没有歸依三寶的人，他是人，不是佛弟子。第二種，是佛弟子，不是人。比如歸依三寶的天人，他是佛弟子，但不是人間的人。第三種，是人又是佛弟子。像我們這些出家人，還有歸依三寶的居士。第四種，既不是佛弟子，又不是人。比如那些没有歸依三寶的畜生、餓鬼，或者天人。

兩個概念，範圍互有大小。人跟佛弟子，佛弟子包不了人，沒有歸依三寶的人有很多。但是人又包不了佛弟子，因為佛弟子裏邊，有天，甚至龍王、畜生也有歸依三寶的。這種情況一定要四料簡。

第三個問題，就法明兩滅的寬狹。

一切有漏法可以有擇滅，無漏法不能擇滅。什麼是擇滅？不好的東西用對治道把它去掉。無漏的是不需要對治的。比如說抓人，要抓強盜、賊那些壞人，如果抓了好人，就搞錯了。對治道，對治那些染污的東西，所以說有漏法可以由對治而滅的，有擇滅。有為法裏那些非有漏的法（道諦），那是擇滅不了的。所以擇滅是只限於有漏法。而非擇滅，却是一切有為法都有。所以從這一方面看，非擇滅是寬，擇滅是狹一點。

但是擇滅有三世，過去法有擇滅，現在法有擇滅，未來法有擇滅。而非擇滅只能是未來法，現在法生都生了，怎麼非擇滅呢？過去法，已經生過了，也談不上非擇滅。非擇滅是還沒有生的法，緣缺永遠不生，那纔叫非擇滅。所以從時間上三世的情況來看，非擇滅要狹一些。

互有寬狹，纔能四料簡。如果兩個法一樣大，或者一個法大，一個法小，可以把它包完，也不能四料簡。比如說，男人是不是人？不需要四料簡，「男人是人」，因為「人」的範圍寬，把男人都包進去了。如果另一個問題，雄性是不是人？這是互有寬狹。

第四個問題，道諦是無漏有為，為什麼不能擇滅？

擇滅是用對治道對治那些染污法，對治有漏法的，無漏法是不染污的，不能擇滅。比如說一個警察把好人抓起來了，這警察不是很糊塗嗎？對治道是對治有漏的，無漏法我們要用它來修道，不能把它消滅了，所以道諦是不能擇滅的。

但是，道諦過了之後要捨。「法尚應捨，何況非法」，這一步過了，不把它捨掉，前面的就走不過去了。海公上師經常拿走路打比喻。你兩隻腳走路，如果不把後面那個腳提起來，把那個地方捨掉，想往前走怎麼走？你一定要把後邊踩的地方捨掉，然後纔能跑到前面去，這樣一邊捨，一邊取纔能前進。唯識裏邊說轉依，把染污的依轉成清淨的依，最後圓滿，就是成佛。如果你堅持着低級的不放，高級的就得不到了。

所以道諦到最後還要捨，捨了低的得到高的，一步一步前進。比如修行次第，得了下士道，當然比一般的要好，但是到了中士道，下士道就要捨了。並不是捨它的意義，而是範圍要擴大，不能總守在那個下士道上。到了上士道，中士道也要擴大，不能就守在中士道上邊。這個是要捨，但不是擇滅。

還有一個問題，關於「有離有事等」。有離，有為法都有它的離性，就是涅槃性、空性、真如。如果從大乘真如來看，那就簡單，不管有漏無漏法，都有它的真如性。關於「有事」，有部講是「有因」的意思，而按經部的說法，有事不是指有因，是指有體。經部說有為法有體，而無為法沒有體。把「事」當「因」講，好像

有點彆扭。而當有體講，符合字面的意思。但有部認為有為無為都是有體的，「三世一切有」。這裏世親菩薩同意經部看法，有事作有體講。

所以這裏注意，《俱舍論》裏說「毗婆沙師傳說如此」，在有部裏傳承的說法是「有事指有因」。真正照佛的意思講，有事是有體。經部講是有體。《俱舍》裏有很多辯論的問題，這是其中一個。世親菩薩同意經部的看法。

乙二 有漏異名

其次第二，明有漏異名。頌曰：

有漏名取蘊 亦說爲有諍 及苦集世間 見處三有等

釋曰：有漏名取蘊者，煩惱名取，能執取生死故也。蘊從取生，故名取蘊，從因爲名。如草糠火，火從草糠生，名草糠火。或蘊屬取，故名取蘊，從屬爲名。如帝王臣，臣屬帝王，名帝王臣。或蘊生取，故名取蘊，從果爲名。如華果樹，樹生華菓故，名華菓樹。

「其次第二，明有漏異名」，什麼叫有漏？「於彼漏隨增」，這個頌很重要。「異名」，有漏法在經律論三藏裏，還出現過其他的什麼名字？這些異名有必要說一下。「有漏名取蘊，亦說爲有諍，及苦集世間，見處三有等」，有漏，有的地方叫「取蘊」，有時叫「有諍」，有時叫「苦」，有時叫「集」，有時叫「世間」，還有「見處」「三有」。「等」，還有其他的。

「釋曰：有漏名取蘊者，煩惱名取」，總的說煩惱叫取。「能執取生死故也」，如果分開來講，後邊「隨眠品」有四取。煩惱爲什麼叫取？能執取生死。爲什麼叫取蘊呢？這裏有三個解釋。

第一個，「蘊從取生」，取是因，蘊是果。有了煩惱，就要感那個果——五蘊，所以叫取蘊，「從因爲名」。舉個例，「如草糠火」，草糠是因，從草糠裏邊燒出來的火，所以叫草糠火。從「取」裏生的「蘊」，叫取蘊。這裏取是煩惱，這個蘊叫取蘊，是從「取」生出來的「蘊」，依主釋。不能說是持業釋，有財釋更談不上。

第二個，「或蘊屬取，故名取蘊，從屬爲名」，它屬於那一類的。「如帝王臣」，打個比喻，帝王的臣，這個臣屬於帝王，叫帝王臣。這個蘊屬於取的，屬於煩惱的蘊，簡別還有不屬於煩惱的。有爲法裏還有無漏蘊，那不屬於煩惱的。只是從屬於煩惱的叫取蘊，好像國家裏的臣都是屬於帝王管的，要聽帝王話的。這是從從屬的關係來說，屬於取的蘊，依主釋，很簡單。

第三個，「或蘊生取」。學過十二因緣的都清楚，煩惱造業，業生果，這個果是從煩惱生的。但反過來，果（事）也能生煩惱，識緣名色、名色緣六入、六入緣觸、觸緣受、受緣愛，從事也能生煩惱。受緣愛，這說明事也能生煩惱，從蘊生取，叫取蘊。「如華果樹」，能生華果的樹叫華果樹。「從果爲名」，是什麼釋？

有財釋。這個有財釋是一部分的有財釋，因為蘊自身的名字還在，取是它的果，是它的財。有的地方解為依主釋——能夠生取的蘊。

言有諍者，煩惱名諍，觸動善品，損害自他，故名爲諍。此有漏法，諍隨增故，名爲有諍，有彼諍故。猶如前說，有彼漏故，名爲有漏。

「有諍」，煩惱叫諍。「觸動善品，損害自他」，如果起煩惱了，就把心裏的善品、善法損壞了。不但自己起了煩惱，還要「損害自他」。最近聽說有一個大學生，遇到什麼事情，思想想不通，切脈自殺。同房間的那個居士嚇得不得了，後來趕快搶救，總算救活了，這就是害自己。起了煩惱，偷東西、搶東西，甚至殺人放火等等，都是害他。所以煩惱就是有諍，損害自他，觸動善品，故名爲諍。

「此有漏法，諍隨增故，名爲有諍」，這個有漏法「諍隨增」，不但是產生諍，而且增長煩惱，就是「於彼漏隨增」。有漏是隨增——所緣隨增、相應隨增，這裏也隨增「諍」，這樣叫有諍。「名爲有諍，有彼諍故。猶如前說，有彼漏故，名爲有漏」，這是什麼釋？也是有財釋。

苦者，苦諦。三界有漏，違聖心故，總名爲苦。非是苦受，逼迫之苦，以彼苦受，唯欲界故。

「苦者，苦諦」，苦指苦諦，是三有的果。「三界有漏，違聖心故，總名爲苦。非是苦受，逼迫之苦，以彼苦受，唯欲界故」，這個苦是三界的苦。三界有漏法，「違聖心故」，對聖者來說都是違逆的、不順的。不順聖心叫苦，並非單是苦受的苦。苦有三種，苦苦、行苦、壞苦。苦苦是苦受，逼迫之苦，只有欲界有，色界、無色界沒有。色界、無色界是行苦、壞苦。欲界中，苦苦、壞苦、行苦都有。總的來說，三有的苦是行苦。

爲什麼叫「違聖心故」？行苦。照我們凡夫的看法，就這麼一天天地過嘛，好像蠻安逸，沒有什麼苦啊。但是在聖者的眼睛裏看，這個行苦比阿鼻地獄還要苦。因爲行苦，有爲法不斷地生滅。在煩惱、業的指揮下，你一點自在權也沒有。你想這樣，它偏偏那樣。我們做事情疲倦了，坐下來休息一下，很舒服。這個行苦却是停不下來的，不斷地剎那剎那生滅，你想它歇一會兒都不行，不聽你的話的，它叫你哪裏去你就非去不可。在聖者的眼裏，這個行苦，比阿鼻地獄還苦。打個比喻，一根毛擺在手上，輕輕的，又不痛，又不癢，根本感覺不到，就像凡夫對於行苦，是感覺不到的。但是聖者看行苦，就像把毛放在眼睛裏，再柔軟的東西放在眼睛裏都是很難過的，一定要去掉纔行。以聖者的眼光來看，三界盡是苦，三界之苦一定要從行苦來解釋。如果以苦苦來解釋，欲界有苦苦，色界、無色界根本沒有苦苦，那麼沒有苦啦？有苦啊！所以說這個苦，就是有漏法。有漏法，「除道餘有爲」，就是苦集二諦。苦是有漏的一個異名，這是什麼釋？有財釋。它跟有漏法三個字不相干，但有漏法就是苦的，所以說叫苦。

集者，集諦。有漏諸法，招集苦故，名之爲集。

前面說什麼是有漏。「除道餘有爲」，一個是苦，一個是集。「集者，集諦。有漏諸法，招集苦故」，從因上來說，有漏法都會招苦果，所以叫集。這是什麼釋？有財釋。

世間者，是可毀壞義。有漏諸法，有二種壞：一、四相壞，二、對治壞，故名世間。無漏道諦，雖四相壞，闕第二對治壞，故不名世間。

「世間」，有漏法叫世間。反過來說，無漏法是出世間的。什麼叫世間？「可毀壞義」。「有漏諸法，有兩種壞：一、四相壞，二、對治壞，故名世間」，有漏法，兩種方法可以破壞。第一種是四相壞，這是有爲法都有的，生、住、異、滅這四個相壞。一切法纔生出來，馬上就住、異、滅就跟上來，一刻也不得停下來，剎那剎那生滅。第二種是對治壞，用對治道破壞它，消滅它，就是擇滅。有這兩種壞，名爲世間。有漏法可以擇滅，可以用對治道破壞它。

「無漏道諦，雖四相壞，闕第二對治壞，故不名世間」，無漏的道諦也是有爲法，生、住、異、滅是有的，但是不要對治的。無漏道沒有過失，你去對治它幹什麼？就像警察是抓壞人的，好好的一個人，而且是一個得力的幹部，如果你把他抓起來，這個國家還搞得好嗎？無漏道諦雖然有四相壞，而沒有對治壞，不能叫世間。道諦是出世間的。

我們以前在南普陀考過一次，什麼叫兩種壞？一個同學說了一種壞，第二個答不出來。後來考好跟他講了，一輩子忘不了。這就是考試的好處。他在考的時候，拼命動腦筋，想來想去想不出來，求的力量很强，考好給他一指，那個吸收力强得不得了，他跟我說，一輩子也忘不了。學法也要這樣子，要求強的人，他學法快，爲什麼？他吸收力强。如果馬馬虎虎，半學不學的，甚至於說「你叫我學，我沒辦法，我只好學」，這樣學出來，根本不行的。吸收力强，那效果也大得多，這個效果要靠自己努力。當然努力是要努力，還要照顧到身體。如果一天到晚看書，覺也不睡，弄得昏頭昏腦，學法的效果也不見得好，身體搞垮更麻煩。我們學法的，身體還是要緊的。

「世間」也是有漏法的異名，世間跟有漏法是兩個概念，用世間來解釋有漏法，有財釋。因爲有漏法有那個財，什麼財？可毀壞的財。有兩種壞纔叫世間。道諦雖然有四相壞，沒有第二種對治壞，不能叫世間。

亦名見處者，見謂五見：身見、邊見、邪見、見取、戒禁取。此有漏法，見所住處，故名見處。

還有一個名字叫「見處」。「見」有五個，「身見、邊見、邪見、見取、戒禁取」，這些後邊「隨眠品」要講。身見就是薩迦耶見，執著有我我所。邊見執斷執

常。邪見，撥無因果。見取，認為自己的見解最高，人家的都不行。戒禁取，非道謂道，就像印度過去的外道，他持狗戒牛戒，這些是不能證聖果的，這是戒禁取。

「此有漏法，見所住處，故名見處」，有漏法是五種不正見住的地方，不正見就在有漏法裏生出來，所以叫見處。現在不說有漏法，見處這兩個字什麼釋？一個是見——五見，處是見住的地方，就是有漏法。合起來是什麼釋？依主釋，是見所住的地方。見處一個概念，有漏法叫見處，什麼釋？處本身是有漏法，見是從處生出來的，是財，有財釋。這個不是全部的有財釋，叫一分有財釋。「見處」合起來說，見的住處，是依主釋。但是見處與有漏法兩個名字對照來看，那就是一分有財釋。

名三有者：欲有、色有、無色有。諸有漏法有三種義，得名三有。一、三有因，因即集諦；二、三有依，依即苦諦；三、是三有攝。具此三義，故名三有。

什麼叫三有？「欲有、色有、無色有」，就是三界。什麼叫有？有就是三界的生死，三界裏邊都有生死，而且是有因有果的。欲有就是欲界，色有就是色界，無色有就是無色界，界是三個界限。而有呢，三個界裏面都有因有果，有生死的因果。「有三種義，得名三有」，有漏法有三個意思叫三有。「一、三有因」，是三有的因。因是集諦，有漏法就是集諦。「二、三有依，依即苦諦」，三有依託在有漏法上，這就是苦諦。苦諦、集諦就是有漏法。「三、是三有攝」，有漏法是三有所攝的，是不出三界的，是三界所包含的。具備這三個意思叫三有。

有漏法叫三有是什麼釋？三有跟有漏法是兩個東西，不管是三有因，還是三有依，或三有攝，都是有財釋。不用自己的名字，以其他名字來代替，這是全分的有財釋。

等者，等取有染。如是等類，是有漏法差別衆名。

「等者，等取有染」，還有其他的一些名詞，這裏沒全部說完。「如是等類，是有漏法差別衆名」，這些都是有漏法各種不同的名字。

甲二 釋蘊立處界

乙一 釋蘊立處界

丙一 釋色蘊立處界

從此第二，正明體性。就中有三：一、總辨體性，二、別釋名義，三、諸門分別。就總辨體中分三：一、正出體，二、明總攝，三、顯開

合。就第一正出體中分三：一、明色蘊，二、明三蘊，三、明識蘊。就明色蘊中分二：一、正立蘊，二、立處界。

「從此第二，正明體性」，前面說有為法的體具體說是五蘊。五蘊到底是什麼東西？這裏廣說。《俱舍論》很有條理，前面說的東西，馬上跟着解釋。五蘊是什麼？再後面色蘊是什麼？受蘊是什麼？馬上就要講。

「第一正出體」裏邊又分三科，第一，「明色蘊」。第二，「明三蘊」，這個三蘊，是把色、識蘊除開，中間受想行三個合在一起講。第三，「明識蘊」，了別的識。第一，「明色蘊中分二」，一從蘊來說；二從處界來說。

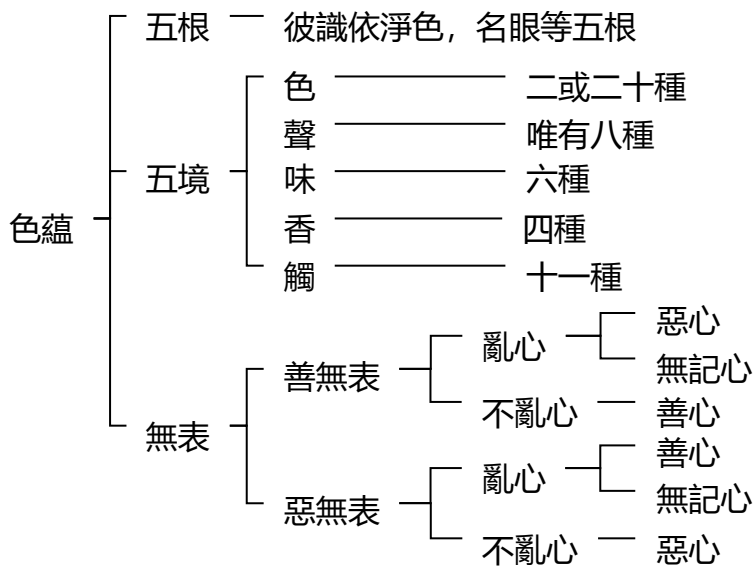
丁一 釋色蘊

就立蘊中分二：一、開章，二、別釋。且初開章者，論云：前言色等五蘊謂有為法，色蘊者何？頌曰：

色者唯五根 五境及無表

釋曰：五根，眼耳鼻舌身；五境，色聲香味觸；及無表色。此十一種，名為色蘊。

【表一——：色蘊分類】



「且初開章者，論云：前言色等五蘊謂有為法，色蘊者何」，我們一開始講有為法，「又諸有為法，謂色等五蘊」，有為法是什麼東西啊？色等五蘊，什麼叫色等五蘊？色受想行識五個蘊。那麼色蘊是什麼呢？這個頌也很要緊，「色者唯五根，五境及無表」，色蘊裏邊包含十一個法：五根、五境、無表色。

「釋曰：五根，眼耳鼻舌身；五境，色聲香味觸」，一般認為色蘊就是這十個東西，有部還加一個「無表色」。「此十一種，名為色蘊」，色蘊裏邊有十一個東西。這個無表色，經部、其他部有看法。

從此已下，依章別釋。就此有三：一釋五根，二釋五境，三釋無表。

「從此已下，依章別釋」，什麼叫眼耳鼻舌身？什麼叫色聲香味觸？什麼叫無表色？「就此有三：一釋五根，二釋五境，三釋無表」，首先講什麼叫五根。

戊一 釋五根

且初釋五根者，頌曰：

彼識依淨色 名眼等五根

釋曰：彼者，彼前眼等五根也。識者，即眼耳鼻舌身識也。眼識等五，依止眼等五根，從依得名，名眼識等。頌言彼識，彼能依識，故名彼識。依淨色者，彼識所依，五種淨色，名眼等五根。眼等五根，體清淨故，如珠寶光，故名淨色。

「頌曰：彼識依淨色，名眼等五根」，「彼」就是五淨色根，眼耳鼻舌身根；「彼識」，依五淨色根生的識叫眼識、耳識、鼻識、舌識、身識。這個「淨色」，不是一般的粗色，是清淨的色，肉眼看不到，天眼纔能看見，它的體是光明一樣的。眼識依的淨色叫眼根，耳識依的淨色叫耳根，乃至身識依的淨色叫身根。

《八識規矩纂釋》說眼睛像葡萄一樣，這是浮塵根，不是淨色根^①。真正發眼識的，是包在裏邊的一個淨色根，不是那個葡萄一樣的東西。這個淨色，肉眼是看不到的。耳朵像蒲扇那樣，鼻子像垂瓜一樣，這些我們所看到的五官都是浮塵根，不是發識的根，真正發識的根是含在裏邊的淨色根。這些浮塵根是幫助我們看和聽的，比如浮塵根的耳朵，可以把聲音集中在一起，然後淨色根聽起來更清楚。如果沒有耳朵，聽聲音就要差一點，但真正的耳根是裏面的淨色根。所以說，「彼識依淨色，名眼等五根。」

「彼者，彼前眼等五根」，就是前面頌說的眼耳鼻舌身這五個根。「識」，依五根所生的識，它們所依的淨色，就是眼根等五個根。「眼識等五，依止眼等五根，從依得名，名眼識等。頌言彼識，彼能依識，故名彼識」，所依是「淨色」。彼識所依的五種淨色，叫眼等五根。「眼等五根，體清淨故」，為什麼叫淨色？這個根的體是清淨的。「如珠寶光」，跟珠寶的光一樣的，光明為體。它不是我們肉眼看到的血肉的體，所以叫淨色。有的書上說是神經等等，神經是解剖起來肉眼能看的，不是淨色。現代醫學認為，能聽的是耳神經，能看是眼神經，實際照佛教的

① 《八識規矩纂釋》卷一：「浮塵根眼如蒲桃朵，耳如新卷葉，鼻如雙垂瓜，舌如初偃月，身如腰鼓類是也。」

意思說，真正能看的、能聽的，還不是神經，而是淨色，比神經還微細。眼識等五識所依的淨色叫五根。反過來說，從外表能夠看到的那些只能叫浮塵根。

戊二 釋五境

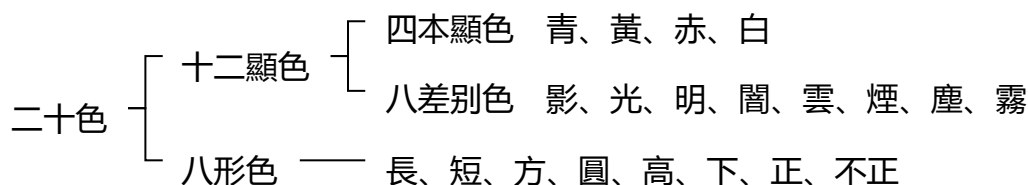
次下第二，釋五境者，頌曰：

色二或二十 聲唯有八種 味六香四種 觸十一爲性

眼根所對的境是色，耳根所對的境是聲等等，把色聲香味觸分開講。先說眼睛所對的境——色境。「色二或二十」，眼根所看到的境是色法，總的說有兩種，分開來說二十種。其餘四根所對的境，聲有八種，味六種，香四種，觸十一種。

釋曰：色二或二十者，色有二種：一顯、二形。或二十者，開爲二十。顯色十二，形色有八，故成二十。顯色十二者，青、黃、赤、白、影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧。形色八者，長、短、方、圓、高、下、正、不正。日焰名光，月星火藥諸焰名明。障光明生，於中餘色可見名影，翻此爲闇。謂形平等名之爲正，形不平等名爲不正。餘色易了，故今不釋。

【表一一二：二十色】



「色二或二十」，總括地說色有二種：顯色、形色。顯色，青、黃、赤、白；形色，長、短、方、圓等。一切色，除了這兩種之外，沒有另外一個色。

顯色裏邊還要分，形色裏邊也還要分。顯色十二個，形色八個，合起來二十個。顯色十二，哪十二個？「青、黃、赤、白」，四大顯色，然後，「影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧」：三個四，一共十二。形色八個，「長、短、方、圓、高、下、正、不正」。青、黃、赤、白是四個基本色，從青、黃、赤、白裏邊可以變化出各式各樣的顏色。如咖啡色等等，都是青、黃、赤、白裏邊調起來變出來的。「影、光、明、闇」，「日焰名光」，太陽的光叫光。而月亮、星、火、電燈、藥（有一些藥也能出光的）、「諸焰」，它們的光明只能叫「明」，不能叫「光」。所以在法相裏邊，光、明有分別的，太陽的光明叫光，其他的沒有太陽那麼亮的，只能叫明，不能叫光。

「障光明生，於中餘色可見名影，翻此爲闇」，影跟闇又有差別。「障光明生」，光明照不到的地方。「於中餘色可見名影」，雖然光明照不到，但是裏邊黑黑的東西在動，還是看得到的，這叫影，不是漆黑一片。「翻此爲闇」，東西看不到，伸手不見五指，那就是闇，這兩個有程度的差別。

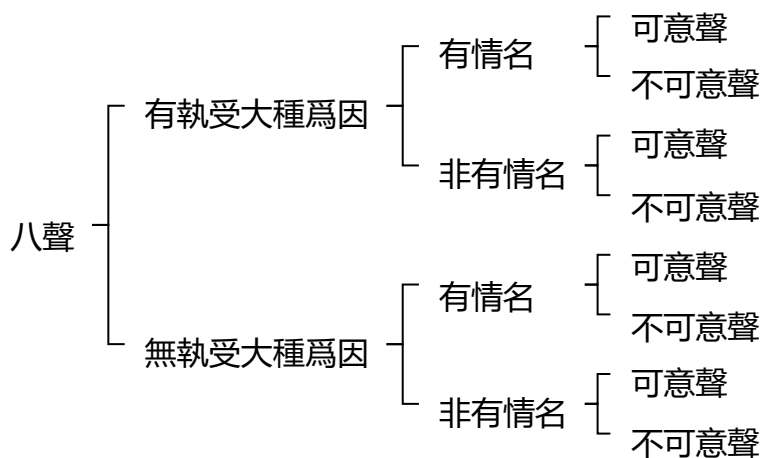
雲、煙、塵、霧，這是自然現象，我們都看到的。雲，天上的雲。煙，燒飯時煙囪裏冒的煙。塵，馬路上的灰塵。霧，有的時候水氣大了，到處是霧。四川一天到晚是霧，早上爬起來，山頭也看不到的，都是白茫茫的一片。這是顯色的差別。

形色也有八種，長的、短的、方的、圓的、高、下、正、不正。長短是橫的，豎的是高下。「正、不正」，「謂形平等名之爲正，形不平等名爲不正」，這個形狀是平等的，如正方形、長方形，或者是菱形、八角形，有規律的，兩邊對稱的叫正。亂七八糟的，形不平等的叫不正。這是形色的八種。「餘色易了，故今不釋」，其他沒有講的，「雲、煙、塵、霧」，「青、黃、赤、白」，「長、短、方、圓」等，這些不要解釋了。

色境裏邊分「二或二十」。二：顯色、形色。二十，顯色十二種：青、黃、赤、白、影、光、明、闇、雲、煙、塵、霧；形色八種：長、短、方、圓、高、下、正、不正。

聲唯有八種者，一、有執受大種爲因有情名可意聲，二、有執受大種爲因有情名不可意聲，三、有執受大種爲因非有情名可意聲，四、有執受大種爲因非有情名不可意聲，五、無執受大種爲因有情名可意聲，六、無執受大種爲因有情名不可意聲，七、無執受大種爲因非有情名可意聲，八、無執受大種爲因非有情名不可意聲。

【表一一三：八聲】



聲有八種，這裏有一個表比較清楚。如果只看文字會難理解，把表看一看，其實是很有規律的。聲有八種，一種是有執受大種爲因，一種是無執受大種爲因。有

執受大種爲因裏邊，又分有情名和非有情名，有情名裏又分有可意聲、不可意聲；非有情名裏也有可意聲、不可意聲。無執受大種爲因也有有情名，可意聲、不可意聲；也有非有情名，可意聲、不可意聲。

釋聲中的含義，「有執受大種爲因」，「有執受」，你的手被碰一下，你知道的；若是一個木頭凳子被碰一下，沒有感覺，因爲沒有執受。「大種」是四大種。有識執爲他身體的大種，這樣發出來的聲音，比如我們說話的聲音，拍手的聲音，或者是身上其他動作產生的聲音，總之從有情身上發出來的。反過來，「無執受大種爲因」，不是有情身上發出的聲音，比如風吹、河流、樹搖的聲音，自然界打雷的聲音之類，這是非有情身上所發出的聲音。

這兩大類，每種有有情名、非有情名。什麼叫有情名？能詮表意義的，說得簡單一點就是講的話，可表詮某種意思，能夠使人明白，這叫有情名。非有情名，不代表什麼意思的，不是說的話。可意聲、不可意聲，可意聲是悅耳的，聽了心裏歡喜；不可意聲，不悅耳的，聽了使人不舒服的。

這八個聲，我們再看前面一個表。第一個「有執受大種爲因」，有情身上發出來的。「有情名」，能夠代表意義的。「可意聲」，好聽的話，好聽的歌等等，聽了很舒服。「不可意聲」，罵人的話，聽了心裏難過。這些聲音都是有情身上出來的，代表一定意義的聲音。

「有執受大種爲因非有情名」，有情身上發出來的聲音。「非有情名」，不代表什麼意義，不是說話，拍手、頓腳、跳這些聲音。「可意聲」，有節奏的拍手，那是聽了舒服的。「非有情名不可意聲」，頓腳的聲音，或者打人的聲音，不可意，聽了讓人心裏難受的。

無執受大種爲因，自然界的聲音，不是有情身上出來的。「無執受大種爲因」又是「有情名」的，過去舉的例子，比如化人，就是變化的人，他本身不是一個人，他也說話，說話是「有情名」的聲音。悅耳的是「可意聲」；不悅耳的是「不可意聲」。現在收音機、錄音機裏發出的聲音等等都是，這也有好聽的、不好聽的。「無執受大種爲因非有情名」，不代表意義的。溪水的流淌，樹葉子的搖動等等。有的聽了很好聽；有的聽了不好聽，打雷、山洪爆發、山崩的聲音，聽了讓人害怕的，這些都是非有情名，也是無執受大種爲因。

有情身中，所發音聲，名有執受，謂言手等也。就中語業名有情名，能詮表故；拍手等聲名非有情名，不能詮表故。風林河等，所發音聲，名無執受大種爲因。無執受中有情名者，謂化人語聲，此化人身，雖無執受，能詮表故，稱有情名。餘義易知。

【表一一四：釋聲中含義】

釋聲中含義	有執受大種爲因	指有情身上所發出的
	無執受大種爲因	指非有情身上所發出的
	有情名	指能詮（音「全」，闡明事理，詳細解釋）表意義的
	非有情名	指不能詮表意義的
	可意聲	悅耳的
	不可意聲	不悅耳的

「有情身中，所發音聲，名有執受」，有識執爲自體的四大種爲因，這個叫有執受。「謂言手等也」，手、喉、脚，都能出聲音。「就中語業名有情名」，語業，說的話是有情名。「能詮表故」，能夠表達意義的。「拍手等聲」，也是從有情身上發出來的，但是「非有情名」，不是說話，不能詮表意義。那麼風、林、河等所發出的聲音，「名無執受大種」，是自然界的，不是從有情身上發出來的。「無執受中有情名」，既然是自然界發出的，怎麼說起話來呢？當時以神通爲例，「化人語聲」，神通變化一個人出來，這個人也能說話，這個是無執受大種爲因，是有情名。「此化人身，雖無執受，能詮表故，稱有情名」。「餘義易知」，其他的好懂，就不說了。

味六者，苦、酢、鹹、辛、甘、淡別故。

味有六種，「三德六味」，你們要記住這六個味，「苦、酢、鹹、辛、甘、淡別故」，有這麼多的差別。苦，苦的；酢，「醋」的古體字，酸的；鹽是鹹的；辛是辣的，四川人最喜歡吃辣的，花椒、辣椒；甘，甜的；淡，淡的。各式各樣的差別有六種。

香四種者，好香、惡香、等香、不等香，有差別故。沉檀等名好香，葱、薤等名惡香。好、惡香中，增益依身名爲等香，損減依身名不等香，無增損者名好、惡香。故好、惡香中，各分出等、不等香，故成四香。

【表一一五：四香】

四香	好香	使人感到舒適喜悅的，如沉檀等
	惡香	使人感到難受可厭的，如葱薤等
	等香	增益依身的
	不等香	損減依身的

「香四種者，好香、惡香、等香、不等香」，有四種差別。什麼叫好香？「沉檀等名好香」，最好的香，沉檀香，這是好香，聞了舒服的。「葱、薤等名惡香」，葱、大蒜這一類的味道，不好聞，臭的。吃大蒜的人，不但口臭，身上的汗也臭，如果你跟他一個寮房，鞋子之類的都是大蒜臭，所以入衆的人不能吃這個東西，你吃了要惱害人家。惡香是不好聞的香。這裏，梵文語法跟漢語不一樣。我們把好聞的叫香，不好聞的叫臭。梵文叫好香、惡香，這個文字用的有點不一樣。好香、惡香裏邊，對身體有補益的，叫等香，聞了對身體有好處。有的好香固然對身體有好處，有的惡香做藥的，並不好聞，但是對身體有幫助，這也叫等香。對身體有損害的叫不等香。既不增益，又不損害的，就只叫好香或惡香，不另外取名。所以說，好香、惡香裏邊，還分爲對身體有增益的等香，對身體有損的不等香。「故好、惡香中，各分出等、不等香，故成四香」。

色、聲、香、味、觸，這裏它講的順序是色、聲、味、香、觸，味在前頭，香擺在後頭。古印度講聲明，爲了押韻悅耳的關係，把味擺在前頭。其他的註解，還有別的解釋，我們認爲還是押韻恰當一些。翻譯也是根據原文照翻，把味放在前頭。

觸十一者，一地，二水，三火，四風，五輕，六重，七滑，八澀，九飢，十渴，十一冷。堅名地，濕名水，煖名火，動名風，可稱名重，翻此名輕，柔軟名滑，粗強名澀，食欲名飢，煖欲名冷，飲欲名渴。

觸有十一種，分爲兩類，一是能造觸，一是所造觸。能造觸：地、水、火、風；所造觸：輕、重、澀、滑、冷、飢、渴七種。

【表一一六：十一觸】

十 觸	四能造觸	地	堅性，能成持用
		水	濕性，能成攝用
		火	煖性，能成熟用
		風	動性，能成長用
	七所造觸	重	有分量可稱的
		輕	無分量可稱的
		滑	光滑柔軟的
		澀	粗糙強硬的
		飢	覺得飢餓有受用食物的要求
		渴	覺得口渴有受用飲料的要求
		冷	覺得寒冷有追求溫煖的要求

「堅名地」，堅硬的叫地。這個地，不是我們普通說的地。我們說的地在腳下。這個地可以是軟的，地毯、草地，或者是沙土地。而這裏是手碰上去硬的叫地，不一定在地上。堅硬性的叫地，天花板碰上去硬硬的，身上的骨頭也是硬的，都是地。地、水、風、火在人身上都有。濕的叫水，這個濕是聚攏來的意思，有聚集力量的叫濕。乾麵粉散的，加點水，它就聚成一團了，濕有這個功能。煖的叫火，即溫度。動的叫風，運動性。輕重，能夠稱的叫重，「可稱名重，翻此名輕」，不能稱的叫輕。柔軟的叫滑，粗強的叫澀。「食欲名飢」，想吃東西，叫飢。「煖欲名冷」，想煖和，叫冷。「飲欲名渴」，想飲水，這個叫渴。這個好像奇怪，講它幹什麼？有文章。

冷飢渴三，是心所欲，非正目觸，因有三觸，發此三欲，故冷飢渴，是觸家果，而非是觸。今言觸者，從果爲名。故論云：此皆於因，立果名故。如有頌曰：諸佛出現樂，演說正法樂，僧衆和合樂，同修勇進樂。解云：佛出現等實非是樂，能生樂故，從果爲名，觸亦如是。

「冷飢渴三，是心所欲」，冷飢渴不是觸，觸是身所碰到的境界，這個冷飢渴是欲心所，想吃飯，想煖和，想飲水，所以說「冷飢渴三，是心所欲」，是心所法裏的欲心所，「非正目觸」，並不是指觸。「因有三觸，發此三欲，故冷飢渴，是觸家果，而非是觸」，觸和欲是關聯的，因爲有三種觸，產生三種反應（欲）。一個是冷，希望煖和；一個是飢，希望吃東西；一個是渴，希望飲水。觸是因，冷飢渴是心所的欲，欲煖、欲吃、欲飲的心所法，它並不是觸，而是觸的果。「今言觸者，從果爲名」，以它給觸取名是以果爲名，用果來做它的名字。什麼釋？有財釋。冷飢渴本來不是觸，而是心所法，但觸能夠產生心所法的果，所以觸自己名字不用，用冷飢渴來代指，是有財釋。

「故論云：此皆於因，立果名故」，《俱舍論》裏邊有一句話，因上安立果名。「如有頌曰」，因立果名的事情，其他的地方也很多。舉一個頌爲例，「諸佛出現樂，演說正法樂，僧衆和合樂，同修勇進樂」。「解云：諸佛出現等實非是樂」，佛出現了，佛說法本身不是樂。「僧衆和合樂」，僧衆和合當下也不是樂。「同修勇進樂」，一起精進修行，有的時候還蠻苦的，比如早上很早起來，眼睛睜不開，晚上肚子很餓等等。

那這個樂是什麼樂呢？它能生樂的果。你修行很精進的時候，好像蠻辛苦，但將來果報不得了，這個樂是涅槃的大樂，常、樂、我、淨的樂。諸佛出現，不一定是大樂，而出現之後，決定要演說正法，正法決定有人修行，僧衆和合地修行，將來決定能證到大樂，所以叫樂、樂、樂，因立果名。這幾個樂，都是果上決定會得到的樂。

昨天討論時有幾個問題，現在回答一下。

第一個問題：有漏以什麼爲體？

一種意見是苦集二諦。前面說什麼叫有漏？「除道餘有爲」，除了道諦以外的有爲法，就是苦集二諦。滅諦是無爲法，所以說苦集二諦是有漏的體。具體說，苦諦裏邊有多少？集諦裏邊有多少？把十二因緣打開來，更多。另一種意見說，煩惱隨增爲體。實際上一個是體，一個是用，苦、集是體，煩惱隨增是作用，東西還是一個，兩種意見根本上是不矛盾的。

第二個問題：「又諸有爲法，謂色等五蘊」，佛的報身是不是無爲法？有沒有生滅？

佛依《俱舍》來說，不講報身，也談不上生滅。身包括色身和法身，色身當然是有爲法，也有生滅。法身指五分析法身，所謂戒、定、慧、解脫、解脫知見，這是無漏五蘊，後面會講到。在大乘中說，佛有法報化三身。法身指空性，那就是無爲法了，當然是常的，不生不滅。報身是依了法身來的，佛的報身是極微細的不可思議的身，不是一般生滅的身。因爲佛證到般若智慧之後，知一切法本來是無生，根本就没有生，但是在衆生分上有生。所以這個身是甚深微妙的身。佛已經證到了圓滿的法身，法身的體是常的，受用身和變化身是依法身而來的，也是常的。第二個佛發的大願是常的，他的事業恒順衆生，恒常利益衆生，從這個角度說，受用身跟變化身也是常。所以我們不能以世間的生滅來看佛身。初地菩薩看的佛跟二地菩薩看的不一樣，這個是衆生分上的根機不同。佛本身不好說有什麼變化，有什麼生滅。

第三個問題：能不能說凡有生滅就是行苦？

有生滅的法當中，苦、集二諦當然是行苦。行苦是苦的根本，所謂壞苦、苦苦都是行苦裏生出來的。道諦也是生滅的，但不能說苦，因爲道諦是引樂的，它最後的結果是樂。

第四個問題：蘊屬取，如何理解？

蘊屬取，舉個例，「帝王臣」，臣民是屬於帝王管的，要聽帝王的話的。同理，五蘊屬於取，受取的擺布，取（煩惱）要怎樣，五蘊就跟着取（煩惱）跑，這就是取蘊。這是從屬的關係，一個是主人，一個是部下，蘊要聽取的話。有漏的取蘊，就是受了煩惱的牽制，不能自在。什麼是行苦？行苦是煩惱業拉你一起跑，休息一刻也不行，叫你跑哪裏就跑哪裏，鼻子被人家牽着走，那是不自在的苦。

第五個問題：有爲法的體？

有爲法的體是五蘊，造作是它的用，體用要分清楚。有漏法，煩惱隨增是它的作用，體是苦集二諦。體是具體的東西，是拿得出來的東西，作用是抽象的。比如說一切有爲法無常，葉子在春天是嫩綠的，在夏天是茂盛的，在冬天謝掉了，成了枯葉，那個是無常，但拿個無常看看，拿不出來，只能從具體東西上表現出來。假使沒有東西，無常從哪裏表現出來？所以「體」，就是指具體的東西。

五根、五境及無表，這是色蘊裏的十一個法。這裏有兩個「色」的名詞，一個是色蘊的「色」，是總的；一個是五境的色（即眼根所對的色）。這十一個法總的

叫蘊色——五蘊裏屬於色蘊的色。在蘊色裏又包含色、聲、香、味、觸五境，後面這個色叫處色（十二處的色）。這個範圍有大小。假使人家問你：「色是什麼？」那你不能回答，先問他：「你問的是蘊色，還是處色？」如果是處色，回答「色二或二十」；如果是蘊色，那就是十一個，五根、五境及無表。假使你問不清楚，直接回答「色二或二十」，他說還有聲香味觸等等。所以沒有把總分的概念搞清，那就會被人家抓住漏洞。

回答問題，先要把法相搞懂，看他問的哪一類的東西，纔能回答。如果你糊裏糊塗地回答，在辯論的時候肯定會輸掉。你現在輸掉，難為情就完了，過去在印度如果輸掉了，頭要砍下來的，或者自己做外道的弟子，這個廟要送給人家，那就關係到整個正法的命脈了。

戊三 釋無表

從此第三，明無表色，於中有二：一、正明無表，二、明能造大種。

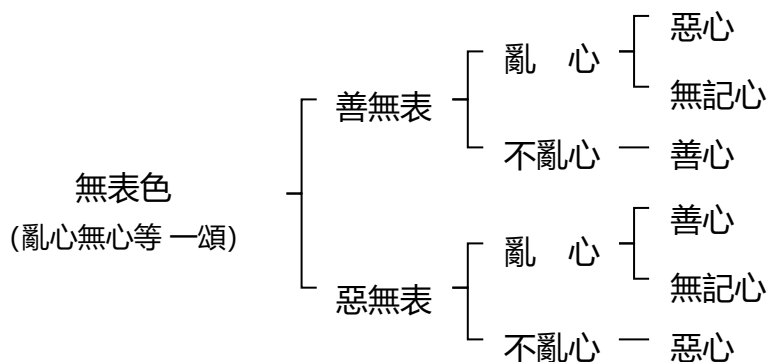
己一 正明無表

且初第一，正明無表者，頌曰：

亂心無心等 隨流淨不淨 大種所造性 由此說無表

釋曰：亂心無心等者，明無表位。亂心者，此善無表餘，惡、無記心，名為亂心，亂善無表故；善心名不亂心，同善性故。此惡無表餘，善、無記心，名亂心，亂惡無表故；惡心名不亂心，同惡性故。故善惡心，通亂不亂。無記心，唯名亂，無無記無表故。故論云：亂心者，謂此餘心。

【表——七：無表色】



無表有幾個條件：第一，「亂心無心等」，是它的位；第二，「隨流」，它的相似相續；第三，「淨不淨」，它的性沒有無記的，要麼是淨，善的，要麼是不

淨，不善的；第四，「大種所造性」，無表色是四大種所造的。一切色法都是四大種所造的，所以四大種叫能造。

觸分能造觸、所造觸。能造觸，地、水、火、風，堅、濕、煖、動爲它的性；所造觸，輕、重、澀、滑、冷、飢、渴。這是就觸來說能造所造。從色法來說，能造色是地、水、火、風，前面十個色法都是四大種所造，無表色也是四大種所造，也屬於色法。「由此」，由上面的條件成立的情況下，叫無表色，下邊仔細分析。

「亂心無心等」，「亂心」，「等」就是含不亂心；「無心」，「等」就是還包括有心。亂心、不亂心一對；無心、有心一對。這個「等」字代替兩個沒有說的。因爲如果全部說出來就難以寫成五個字的頌。這句頌是講無表的位，即無表在什麼情況之下可以存在。有好幾個位，一個是亂心，一個不亂心，一個無心，一個有心，無表色都可以存在。

無表色，只有善的無表跟惡的無表。善的無表，受歸依、受戒等，比如受五戒八戒，這個時候身上就產生一個無表色，這個無表色是戒體，這個戒體是善的。那麼惡律儀，比如古代印度的首陀羅，他們專門操一些職業，像殺生、捕魚、打獵、做劊子手、判刑的官等等。一般有身份的人不願意做，因爲他們也懂因果，不願做這些殺害生命的職業，就叫那些奴隸去做。假如殺豬的，他家裏生生世世殺豬，他的孩子從小長在這樣的家裏，這一輩子也要以殺豬爲業，當他心起決定，開始行業的時候，這一輩子以殺生爲他的生活，這時就產生一個惡律儀，這個惡律儀就是一個無表色。所以說無表色有善的和惡的兩種。

心有幾種不同的性呢？有善心、無記心、不善心（惡心）。對善的無表來說，無表色（例如戒體）在身上生起來了，但心却是要變化的，有的時候起善心，有的時候起惡心，有的時候起無記心。在你受戒的時候，要歸依三寶，要出離，將來要依法行持，那這是善心。但是你受了戒之後，不見得善心永遠保持下去，你回去可能看到什麼東西不順心，發脾氣，惡心（瞋恨心）來了，但是無表色不會失掉，只要你不違背五戒、八戒的根本戒；受了三歸依的，不去歸依天魔外道、外道典籍、外道邪衆，也不說自己不歸依、不信三寶的話，這個歸依體的無表色就不會破壞。那麼偶爾起一個煩惱心，比如起個瞋心、妒忌心、貪心等等，只要不是破壞無表色的體，無表色仍存在。惡的無表，當你起個善心、無記心時，它也不會損失。比如說殺豬的人，他跑到寺院裏，也磕個頭，燒枝香，這個時候他起了善心，但他的惡無表（惡律儀）還存在。如果他歸依三寶、發心不幹了，那惡律儀可以消滅。如果只是泛泛地求點福，磕個頭，燒枝香，雖然起的好心，但那個惡律儀還是存在的。所以說善的無表色，在「亂心」（跟無表色不一致的心，例如惡心、無記心）起的時候，可以存在。當然善心的時候，更能存在。惡的無表色，在它的亂心不亂心時也同樣存在。

對善的無表來說，亂心是惡心、無記心。惡、無記對善是不一致的，叫亂心；不亂心，就是善的心，對於善的無表來說是一致的。對惡的無表色來說，它的亂心

是善心、無記心，與惡無表不一致，對惡一致的惡心，這是不亂心。所以亂心、不亂心是相對於無表色的性質而說的，不能孤立地說亂心不亂心。如果人家問你：「亂心是善心對不對啊？」你要反問：「對哪個無表來說？」總的來說，無表色在與它性質一致的心，或者不一致的時候，都能存在。

「此善無表餘」，善無表的「餘」是不善、無記。「惡、無記心，名為亂心，亂善無表故」，惡心、無記心，對善的無表色是亂心，即不一致。「善心名不亂心」，假使起善心的時候，名不亂心，因為它們是一致的。「同善性故」，無表色是善的，善心也是善性。反過來，惡無表的「餘」是善、無記心。「亂惡無表故」，與惡無表的性質是不一致的。

「故善惡心，通亂不亂。無記心，唯名亂」，因為無表色沒有無記的，所以無記心總是與它不一致的。而善心、惡心則有的時候是亂心，有的時候是不亂心，看對什麼無表。「無無記無表故」，無記的無表色是没有的。所以無記心總是亂的，跟那個無表色不會一致。「故論云：亂心者，謂此餘心」，《俱舍論》裏說得簡單，什麼叫亂心呢？「此餘心」，這個「此」，善無表或者惡無表，餘下來的心，即與它不一致的心，叫亂心。反過來，不亂心是跟它一致的心。

無表色，不管是生起跟它同性質的心還是不同性質的心，它都能存在。這一點跟色法有共同處，所以有部把它擺在色法裏邊。亂心、不亂心一對說好了。

無心者，謂無想定、滅盡定。等言，顯示不亂、有心。謂亂心等，等取不亂心；無心等，等取有心。亂不亂心，散位一對；無心有心，定位一對。故頌等字義通兩處。

「無心者，謂無想定、滅盡定」，心一般都是起作用的，除非睡着的時候，心休息了，但是從唯識來說，第七、第八識是不休息的。這裏說的無心有兩種，無想定和滅盡定，這兩個雖然作意和依地不同，但都是把心心所停下來了，都是無心定，無心就是指這兩個定。

這個「等」字，就亂心來說，等代表不亂心；就無心來說，等代表有心。一個是有，一個是無，用「等」來代替。「謂亂心等，等取不亂心；無心等，等取有心。亂不亂心，散位一對；無心有心，定位一對」，「無心」就是無想定、滅盡定，這兩個定是没有心的。什麼是有心呢？一般的禪定比如四禪八定都是有心的，這個論中沒有說，因為《俱舍》是慧毒門，說了這一邊，那一邊你自己可以知道。這裏說亂心、不亂心散位一對，在沒有入定的時候是散心，分為亂心和不亂心。有心、無心是針對入定的時候說的，一般的禪定——四禪八定，是有心的定；假使入了無想定、滅盡定，那是無心定。所以有心、無心是就入定而說的。

「故頌等字義通兩處」，所以頌裏邊這個「等」通兩邊，一個「亂心等」，等不亂心；一個「無心等」，等有心。無表色在散心位，不管是亂心還是不亂心都可

以存在。入有心定，無表色還存在。入無心定時無表色也還在。所以不論有心、無心，無表色都是存在的。這是無表色的第一個特徵。

隨流者，明無表相。隨謂隨順，性相似故；流謂流轉，相續起故。故論云：相似相續，說名隨流。相似名隨，相續名流。

「隨流者，明無表相」，無表的相貌。「隨謂隨順，性相似故，流謂流轉，相續起故」，隨流是相似相續的一個簡單說法。「隨」，隨順，前後的東西是相近的、相似的；「流」是相續的，沒有斷掉。比如說一座山，昨天看看如此，今天看看也如此，今天看到的跟昨天的幾乎沒有改變，這是相似。昨天的山存在，今天還繼續存在，中間任何時候也沒有消失過，這是「相續」，連續地生起。無表色也是相似相續，比如受了歸依之後，產生一個善的無表色——歸依戒體，這個歸依戒體在歸依的時候生起，不會說等你歸依受好，回去了就不見了。只要你不破歸依戒，戒體就存在，「相似相續」。本來是善的，你回去後，這個歸依戒體會不會變成惡的，或者無記呢？不會！「相似」，本來是善的，還是善的。只要沒有破掉，還是會等流下去的。所以無表色有相似相續的功能，「相似名隨，相續名流」，這是無表色的相貌。

淨不淨者，出無表體，無表唯善惡，不通無記性，名淨不淨。

「淨不淨」，無表的體只有善或不善。「無表唯善惡，不通無記性」，三性門：善、惡、無記，總是可以對一般的法分類。比如一個人的起心，就分為善心、惡心、無記心。那麼這個無表色是屬於善的、無記的、還是惡的呢？無表色只能是善的或者惡的，沒有無記的。因為無表要強有力的心纔能生出來，無記心是沒有什麼力量的，無所謂的心，當然力量很弱。而受戒也好，受歸依也好，都是發了強有力的心，所以它生無表色。而做惡律儀，如一輩子要殺豬的，這個心也還是很強，有無表色。如果泛泛的，非善非惡的，力量小的，生不起無表。所以沒有無記的無表色，只有善的跟不善的，善的是「淨」，不善的是「不淨」。這是就三性來說。

大種所造性者，簡法也，為簡諸得。諸得者，雖復通四位行，相似相續，濫無表相。然得非是大種所造。簡諸得故，是故復言大種所造，謂無表色，大種所造故。造者，因義，因有五因：一生因，二依因，三立，四持，五養。此後當說。

「大種所造性者，簡法也」，「簡法」，簡別其他的法。因為在不相應行裏邊有個「得」，這個「得」也是「亂心無心等」，在亂心、不亂心、無心、有心，都存在，也是隨流，也有淨不淨這個特點。

「諸得者，雖復通四位」，那些「得」也通四位（即「亂心無心等」四位），也是「相似相續」，就是隨流。雖然也有無記的「得」，但基本上是「濫無表

相」，它跟無表是相混淆的。所以這裏要標出無表色的特徵——「大種所造」。而「得」是不相應行，不是色法，不是大種所造。所以這裏要加上一個「大種所造性」，簡別「得」。如果不說「大種所造性」，「得」跟「無表」前面幾個特徵都有，會混淆。加上一個「大種所造性」，那就不會混淆了。「是故復言大種所造，謂無表色，大種所造故」，無表色是四大種所造的。

「造者，因義」，什麼叫大種所造呢？這個造是因的意思。「因有五因」，四大種對所造的色來說，作五個因。「一生因，二依因，三立，四持，五養」，生、依、立、持、養，四大種對一切色法，都起五個因的作用。「此後當說」，這個以後要說，我們略略地說一下^①。

第一，「生因」，一切所造色，都是從四大種生的，四大種是所造色生的因。第二，「依因」，「造色生已，隨逐大種，如依師等」，這個能造色、所造色，能造的是四大種，地水火風；所造的是青黃赤白等色法，一切色法都是所造的。所造色生起以後，所造色不能自己獨立，要跟着四大種跑，好像依師一樣，學生要跟着老師跑的。那些幼兒園的小孩，老師帶頭在馬路上一個牽一個走，小孩不能離開老師，否則會出事故。所以四大種跟所造色的關係，也是如此，所造色生了之後，就跟着四大種跑。第三，「立因」，「大種任持所造色」，好像牆壁上挂一幅畫，畫是所造色，全靠牆壁把它挂住，沒有這個牆壁，畫就會掉下來。第四，「持因」，這個四大種使所造色相續不斷，沒有四大種的維持，所造色就斷掉了。最後，「養因」，比如我們種的樹、苗、菜、稻，從一個小的種子，慢慢地生芽，越來越大，是哪個使它增長的？四大種。四大種對所造的色有五個作用，就是上述的五個因，這是「大種所造性」的「造」有五個含義。

由此說無表者，結成。由此者，由此上三句，得立無表名。說者，顯此是師宗言。無表雖以色業為性，同有表業，然非表示令他了知，故名無表。

「由此說無表者」，這是總結。「由此者」，由上面三句，滿足上面三個條件的東西，叫無表色。「由此上三句，得立無表名」。

「由此說無表」，這個「說」裏邊有文章，「顯此是師宗言」，有部裏邊說這樣的叫無表色。言外之意，經部不同意這個看法。經部認為無表不是色，而是思心所的種子。世親菩薩心裏邊是同意經部的說法，但是從有部來說這樣就叫無表色。

「說無表」，就表示世親菩薩並不同意有部無表色的說法。經部的無表，將來「業品」要講。

①《俱舍論頌疏》卷七：「四大種望所造色，能為五因：一生，二依，三立，四持，五養。此之五因，於前六因，能作因攝。此四大種，生所造色，名為生因，造色生已，隨逐大種，如依師等，說為依因；大種任持所造色故，如壁持畫，說為立因；令所造色相續不斷，說為持因；增長因故，說為養因。」

「無表雖以色業爲性，同有表業」，無表色跟表色都是色法。表色是什麼？表色是身語業，比如動作、說話。色裏邊有顯色、形色，所以動作是色；說話的聲音，也是色法。這個色法是可以表示出來讓人家知道的。比如說一句話，或做個打人的樣子。搶劫東西的人，拿把刀舉一下，說：「把東西拿出來。」他的動作給人家一個表示，使人知道他要幹什麼，使人害怕。無表色雖然同表業一樣都是色法，表業可以表示令他知道，無表色却不能令他知道，看不到、聽不到，什麼 X 光也照不出來的。

己二 明能造大種

此下第二，明能造大種。於中有二：一、實四大種，二、假四大種。

「此下第二，明能造大種」，「大種所造性」，無表色是所造的，那麼能造的四大種是什麼呢？「於中有二」，分兩個，「一、實四大種，二、假四大種」。四大種就是地、水、火、風，但有其他說法，這個辯論在有部裏邊就提出來了。世間上說的四大種是假四大，真正的四大種是地水火風。一般學佛的人恐怕都不知道，四大還有假的、真的。

庚一 實四大種

且初第一，明實四大種者，論云：前言無表，大種所造，大種者何？頌曰：

大種謂四界 即地水火風 能成持等業 堅濕煖動性

釋曰：大種謂四界者，標也。三義釋大：一、體寬廣故。謂四大種，遍所造色，其體寬廣。二、增盛聚中形相大故。謂大地、大山，地增盛；大江、大海，水增盛；炎爐猛焰，火增盛；黑風團風，風增盛。三、能起種種大事用故。如地能持世界，火能壞初禪，水能壞二禪，風能壞三禪。一義釋種，與所造色爲所依故，故名爲種。大即是種，故名大種。能持自性，故名爲界。

「且初第一，明實四大種者」，先說真的四大種——實四大種。「論云：前言無表，大種所造，大種者何」，一環扣一環，前面說大種所造性，無表色是大種所造的，那麼能造的大種是什麼？「頌曰：大種謂四界，即地水火風，能成持等業，堅濕煖動性」，大種就是四個界：地界、水界、火界、風界。那它起什麼作用呢？

「能成持等業」，地能持，水能攝，等等，四大各自功能不一樣，用「等」來代替。它的體性，「堅濕煖動性」，地水火風的體性分別是堅的、濕的、煖的、動的。這是體，前面是用，體用要分明。如果問「地是能持的」和「地是堅的」哪個對？地的作用是能持，它本體是堅硬的，都對。但一個體，一個用，不能混起來。

「釋曰：大種謂四界」，所謂四大種就是地水火風四個界。先說大種，什麼叫大，什麼叫種？「三義釋大」，這個「大」字有三個意思。

第一，「體寬廣故」，體大。以前老法師講經，體、相、用——體大，相大，用大，都要這麼擺一套。這裏地水火風也有體相用的大。第一是「體寬廣」，體大。「謂四大種，遍所造色，其體寬廣」，一切所造色裏，都有四大種，體很寬廣。

第二，「增盛聚中形相大故」，當他們集合起來的時候，形相非常大。比如說大地，那就相當大，你看到大地的邊沒有？沒有看到過。現在科學發達了，說地球是圓球，而你用肉眼去看，却是大而無邊。不要說整個地球，就看三門縣也看不到邊。飛機飛得高一點，大概還可以看得遠一點，但地球是一個圓的，還是看不到。所以地是形相大，「大地、大山」，比如到五臺山朝北臺，哎呀，爬上去，看看快到了，跑了半天，還差得遠，再爬，看看又以爲到了，還是沒到。怎麼回事呢？五臺山的山很胖，從下邊看，以爲這個好像是頂，等爬到那裏，頂還在上面。等筋疲力盡，看看上面還是那麼遠。如果一個人爬，恐怕會打退堂鼓，因爲不曉得什麼時候跑到。我們那時第一次爬，人多，爬到後來總算到了，這是大山。大地、大山是地大的增盛，地大是堅性的東西聚攏來，聚成大山、大地，形相很大。水積聚起來，「大江、大海」，比如大海茫茫一片，看不到邊，那是水大的形相。「炎爐猛焰，火增盛」，大爐的火焰是火大增盛的樣子。火大，比如山林大火的時候，遍山是大火，比爐子裏的火還大得多。劫火洞燃的時候，整個世界燒掉了，一直燒到初禪，這個火夠大了。下邊是風大，「黑風團風，風增盛」，黑風團風就是颶風、颱風、龍捲風之類，這是風大的相，這是相大。

第三，「能起種種大事用故」，起大的作用，用大。「如地能持世界」，整個世界就靠地撐在那裏。如果地不撐，上面的建築物全部垮掉。所以地的作用很大，我們所以能生存就是靠地。「火能壞初禪」，火的作用能夠一直燒到初禪。劫末的時候，從阿鼻地獄起火，慢慢一層層燒上來，燒到地面上，四大洲燒完，須彌山燒完，忉利天，乃至夜摩天，這個空居天也燒完，一直燒到初禪。初禪以上不燒了，爲什麼？因爲初禪以上沒有尋伺。火的原因是尋伺，尋伺有粗動，感的果就是火。「水能壞二禪」，固然初禪以上火燒不到，但是火災之後有水災。七次大火之後，一次大水。這個水從地面一直淹到二禪，二禪爲什麼會被淹？因爲有喜的衝動，感到水的報。第三禪，是風大，「風能壞三禪」，風大把三禪都吹毀了。風大的因是什麼？呼吸，呼吸就是風。到第四禪沒有出入息了。曾有報紙說，南傳佛教有一個人入定，把他關在玻璃箱裏邊，灌滿水，然後把玻璃箱密封起來。他坐在裏邊入定，結果三個月後打開來看，活的。爲什麼？他沒有出入息了，毛孔也不呼吸，那就是入了四禪以上的定，不要呼吸也能活。我聽說還有一次，有個婆羅門入定後，把他全身的皮膚用油漆塗過，密不透氣的，也是幾個月不死。他入四禪以上的定，

不要呼吸。不過出了定就不行了，要悶死了。這是他們搞試驗，看他入定之後是不是真正不呼吸。這個是風壞三禪，風的作用。地水火風，它們的作用大。

這是「大」的三個意思：體大、相大、用大。還要解釋「種」。「一義釋種，與所造色爲所依故，故名爲種」，一切所造色，都是依靠四大種造的，跟種子能生芽、花、果、稻穀一樣，它是種。「大即是種」，持業釋。四大種這個「大種」，「大」有三個大，體大、相大、用大；「種」，爲所造色做種子，三大的東西本身就是種子，這個種子有三個大，所以是持業釋。四大種是什麼釋？帶數釋。大種當一個概念，四個大種，當然是帶數釋。

什麼叫「界」？「能持自性」的叫界。每一個界有它的自性，眼界是能看的眼根，能了別色法叫眼識界。界決定有它的自性，如果不是這個自性的，不能放在這個界裏邊。能聽的，眼界裏不能擺進去，只能擺在耳界裏邊去。能持自性的叫界，講「界品」這個含義的時候，提到有一個持的意思，就是持自性^①。那麼具體說，四大種分別是什麼東西？

即地水火風者，舉數。能成持等業者，明用，地能成持用。等者，等取水能成攝用，火能成熟用，風能成長用。堅濕煖動性者，出體，地堅，水濕，火煖，風動。

「即地水火風者，舉數」，地水火風有什麼作用？以什麼爲體性？

「能成持等業者」，這是明作用。「地能成持用」，大地能持一切。「水能成攝用」，水能夠把它攝起來。乾麵粉收不攏來的，風一吹就散掉了，如果你用水一和，電扇也扇不掉，用濕的力量集聚起來了。「火能成熟用」，能夠成熟。比如燒飯，米用火一燒就成熟了；樹上的果子成熟要溫度，那就是火。「風能成長用」，長大要風。這個風不一定是吹的風，風是運動，能夠動纔能長，如果死板板的一動也不動，就長不了。它們的作用：一個是持，一個是攝，一個是熟，一個是長。

「堅濕煖動性」，這是講體性，地是堅性，水是濕性，火是煖性，風是動性。我們經常說四大皆空，人的身體是四大所造的，那麼點點看身上的四大是什麼？骨頭、頭髮之類的硬的，地大；血、鼻涕、體液等液體是濕的，水大；身上的體溫，火大；運動，不但是鼻子裏呼吸，還有毛孔呼吸、血液的運行、心臟的跳動等等，這都是風大，有運動性。這是真的四大種，堅濕煖動性。

真四大種在色法裏邊屬於觸法。硬的，煖的，濕的，動的，都是身體感覺的對象。眼睛能看出它是硬的、煖的嗎？一碗湯，看看煙也沒有，好像是不太燙，結果喝下去，把人都燙死了。這就是眼睛看不出溫度。所以有些東西需要眼來看，有的東西要手去摸，對象不一樣。這個地水火風是身體碰上去的感覺，就是堅濕煖動。有部裏邊標出真的地水火風是堅濕煖動性，是觸的一部分——能造觸。

① 《俱舍論頌疏》卷一：「言正釋品名者，族義、持義、性義名界。」

庚二 假四大種

從此下第二，明假四大種者，論云：云何地等？地等界別？頌曰：

地謂顯形色 隨世想立名 水火亦復然 風即界亦爾

釋曰：地謂顯形色者，釋假地也。地謂顯形色，色處爲體，謂青等地，依顯色立；長短等地，依形色立。此非實地，實地是堅，唯身根得，非眼根見。於顯形色，假立地名，是色處攝，眼所見也。隨世想立名者，釋立假所由。謂諸世間，相示地者，以顯形色，而相指示，佛隨世間想，立此假地名。

「從此下第二，明假四大種者，論云：云何地等？地等界別」，世間上的地水火風到底怎麼回事？「頌曰：地謂顯形色」，世間上所謂的地就是顯色、形色。比如說操場上一塊草地，它是圓的，顏色是綠的。綠是顯色，圓是形色，這個就叫地。「隨世想立名」，「它爲什麼叫地呢，明明不是地水火風的那個地？」世間上生生世世傳下來說這個叫地，我們也叫地。「水火亦復然」，水火同樣，也是顯形色。「風即界亦爾」，風有兩個說法，一說風就是風界；一說「風亦爾」，也是顯形色，這是假四大。

「釋曰：地謂顯形色者，釋假地也」，假四大的地是顯色、形色，「色處爲體」，前面的堅、濕、煖、動是觸處，這是色處。「謂青等地，依顯色立；長短等地，依形色立」，青的地是顯色，假使一塊泥巴地，黃的，也是顯色。假使這塊地是操場，圓的，或者跑道，長的，長短方圓，那是形色。這個顯色、形色都不是真的地。「實地是堅，唯身根得」，實地是觸處，身根的對象。「非眼根見」，色處是眼見的，實在的地是堅性，眼睛是看不到的。「於顯形色，假立地名，是色處攝，眼所見也」，假地是由顯色、形色假安立的，這個不是觸處，是色處所攝的，是眼所見的，眼根的對象。

前面說，不是觸處、堅硬的東西，不能叫地。那爲什麼要安假的地？「謂諸世間，相示地者，以顯形色，而相指示，佛隨世間想，立此假地名」，世間上，生生世世、祖祖輩輩傳下來，說這個叫地。佛隨世間的安立，也叫地。這是不與世間爭，假安立的事情隨順他們，如果全部用法相來說，那人家都不懂了。你既然要弘法，教化衆生，有些地方就要隨順世間，他們怎麼說的就怎麼說，但是真的、假的要分清楚。

水火亦復然者，釋假水火。此假水火，用顯形色，以之爲體，例同假地，名亦復然。

「水火亦復然者，釋假水火」，假的水火，跟地一樣，「用顯形色，以之爲體」，以顯色、形色爲體。「例同假地，名亦復然」，跟假地一樣，比如說水，綠的，顯色；一條河是長的，形色。海，藍顏色的，顯色；無邊際的，很廣大，那是

形色。火，紅紅的，是顯色；火焰上面尖尖的、下面圓圓的，那是形色。這很容易懂。

風即界亦爾者，釋假風。風即界者，此一師釋，無有假風，風即是界。界者，體也。體即是動，世間於動，立風名故，立動爲風，即是實風，故無假風。言亦爾者，此一師釋，許有假風，如前假地水火，依顯形色立，風亦如此，依顯形色，故言亦然。如世間說黑風、團風，黑即是顯，團即是形，此用顯形，表示風故。

「風即界亦爾者，釋假風」，風有點爭論，有兩個說法。「風即界者，此一師釋，無有假風，風即是界」，一派的論師說沒有假風，風當下就是風界。「界者，體也」，風就是動，就是動性。「世間於動，立風名故」，反正世間所有的風就是運動。「立動爲風，即是實風，故無假風」，就是實風。這是一派的論師這麼講。

還有一種說法，「亦爾」，跟假地一樣，也是顯形色。「此一師釋」，這一派論師的解釋，「許有假風，如前假地水火，依顯形色立」，風同樣如此，也是「依顯形色，故言亦然」。怎麼打比喻呢？「如世間說黑風、團風」，「黑」是顯色，黑黑的、灰灰的，這個顏色看了使人害怕的。海上起颱風、龍捲風就是有點黑黑的顏色。「團風」就是龍捲風，圓的形狀。「此用顯形，表示風故」，這也是用顯色、形色來表示這個風，也是有假風。

真的地水火風是堅濕煖動，是觸處，是身根的境；而假的地水火風都是顯形色，只是風界裏面有辯論：一個說假的風就是真風，沒有其他的東西；一個說假風也是顯形色，比如黑風、團風。

討論中提出了五個問題，下面解釋一下。

第一個問題：無表色是怎樣生的？

無表色有三種，律儀、非律儀、處中律儀（即非律儀非不律儀）。律儀無表，是善的。非律儀無表是不善的，比如殺豬殺羊家裏的孩子，他要一輩子操這個職業，起的惡誓願力很强，就產生惡的無表。

律儀無表裏邊的別解脫無表，要從師受。凡是受三歸、五戒、八戒，乃至比丘具足戒，一定要師承。師承裏邊，有的要僧伽，十個、五個，或者是一個、兩個，決定要有人授，經過一定的儀式纔能生起無表色。另外一種律儀是靜慮律儀，是跟定心俱起的。得了定以後，有一個定共戒，這個不要受。還有一個道共戒，無漏律儀，得了無漏心，見道以上，就有無漏戒，這也不要受，它自己會生起。定心跟無漏心都是定中的，沒有定，無漏心生不起來。這個定心力量强，不要外面的人授，也不要經過儀式。

別解脫戒，發了出離心還不夠，決定要從師受。三歸，先要有歸依三寶的心，要認識到除了三寶以外，其他都不能作最後的、究竟的依靠。其他的道理都是相似的，不是究竟的真理。真正要達到究竟真理，依靠它能夠真正解脫苦難的，只有佛

法僧三寶。這個心生起之後，還得要如法的儀式、如量的戒師，在壇場裏作羯磨，自己也發願發誓，這樣強烈的心生起之後，無表色就起了。

處中律儀，就是在律儀和不律儀之外，造的其他的善惡事，比如發脾氣殺了個老鼠，或起了善心去禮佛等。當造作這個善惡業的心消失了之後，這個無表色就消失了。

所以說律儀無表裏邊，散心的別解脫無表一定要由師授。定心的定共戒，無漏的道共戒，因為定的心力很强，可以自己發起。惡律儀是一輩子操殺生等業，他當時要幹這個工作的時候，發的心也很強，能產生惡律儀。無表色就是這樣，從表業、或者從定心、無漏心而生起的。

第二個問題：四位指什麼？

四位就是「亂心無心等」，亂心、不亂心、無心、有心。亂心、不亂心，沒有入定的散心的一對；有心、無心是定裏的一對。什麼是無心？無想定、滅盡定，是沒有心的，其他的四禪八定是有心的。

第三個問題：無表色是什麼？

這個問題值得探討。

當然，每一個部派都有它一整套系統的說法，前面說過，依哪一部修行都能證道。金杖斷了五段，每一段都是金。爭衣，十八個人爭衣，衣還沒有破，十八部依之修行都能證道，但是要有體系，不能這個扯一點，那個扯一點。很多人修行，這裏拿一點，那裏拿一點，把各派的都修一點，自己配不成一套，那就有問題。要一門深入，淨土的就專修淨土，天台的專修天台……這樣在整個的系統裏邊修，成為一整套，容易成就。我們經常打這個比喻，收錄機的集成電路，每一類有它的一套線路，如果你把這個的線路跟那個的線路搞起來，亂七八糟組合，湊成一個，會不會響呢？當然響不了，沒有用，白辛苦。所以修行也不要白辛苦，要有系統的。

第四個問題：「得」的具體含義是什麼？

這個「得」還沒學。一個法要生起來，就有個得跟它一起起來。得，通俗地說，得到一個什麼東西。登了比丘壇，戒體得到了，得就跟這個戒體同時生起來。當然它通四位，無心、有心、亂心、不亂心，都能存在。它也是相似相續，跟戒體同時生起，不能說今天得起來了，明天得又沒有了。沒有戒體，得也就沒有了。戒體是善，得也是善的。得跟無表色有很多地方是同的。但無表色是「大種所造性」，是色法，這個得是不相應行，不是四大種所造。所以無表色要加一個「大種所造性」，簡別無表色不是得。

第五個問題：亂心的時候，善無表還存在不存在？

當然是存在的。無心、亂心等四個位裏邊，它都存在。善無表在亂心，就是惡心、無記心中間也可以存在，在同樣的不亂心——善心裏邊當然存在。因為無表有這個特徵，所以有部把它歸到色法裏邊了。色法就是跟心不相干，起善心也好，起惡心也好，色法是不會改變的，這個無表色也同樣不改變，它總是存在的。

得的問題將來講不相應行時要講。無表色的位，書上講得很清楚，不能混淆。無表色是什麼？無表色怎麼生起的？「業品」裏邊廣講。

前面講的真四大假四大。學過《印度佛學史分期略說》的可以回憶一下。大眾部有個案達派，他們認為四大是眼睛看得到的，是物質，是有實體的，可以分到極微的，跟有部的說法不一樣。有部認為不是眼睛看的，是身體碰到的，「堅濕煖動性」，不是顯形色。顯形色是眼睛看的，是假四大。有部為什麼要說真四大假四大？就因為有些部派認為四大是可見的，是眼睛的對象，是顯形色。而有部認為那是假四大。真正的四大是身的對象，是觸處，它以堅濕煖動為它的體性，也有極微，煖、堅也可以分得很細很細。學過部派佛學，好處就在這裏。正因為其他部派有這個思想存在，就要提這個真四大假四大。

什麼叫色蘊？什麼叫色？這裏來個總結。

問：始自眼根，終於無表，世尊何故說為色耶？

「問：始自眼根，終於無表」，從眼根開始到無表，眼耳鼻舌身、色聲香味觸，一直到無表色。「世尊何故說為色耶」，從眼根起一直到無表色，這十一法，它們各自都不同，為什麼眼等五根、色等五境，乃至無表，都叫色？

答：論有兩釋。第一釋云：可變壞故名為色蘊。變者顯刹那無常，壞者顯眾同分無常也。**誰能變壞？**問也。**謂手觸故，即便變壞，廣說乃至蚊虻等觸。此變壞者，即是可惱壞義。**答前問也，下文引證。

「答：論有兩釋」，《俱舍論》裏邊有兩個解釋。第一個解釋「可變壞故」叫色，要變的、要壞的，叫色蘊。「刹那無常」，一剎那一剎那變；「眾同分無常」，一期的生死變。一個是刹那刹那的改變，一個是一期生命完了要死掉，凡這樣變壞的叫色蘊。

「誰能變壞」，哪個把它變壞呢？「謂手觸故，即便變壞」，有的東西用手一觸就變壞了。比如說螞蟻，你去捏它一下就死掉了，或者是受傷了。「廣說乃至蚊虻等觸」，變壞的方法多得很，乃至蚊子咬一口，也會壞，也會變。「此變壞者，即是可惱壞義」，所謂「變壞」，是可以使它惱壞的意思。什麼叫惱壞，用一個具體的例子來說。

故大德法救集義品中，作如是說：趣求諸欲人，常起於希望，諸欲若不遂，惱壞如箭中。此頌是釋迦菩薩為多求王說也。此王性貪，欲採海寶。魔變為臣，來白於王：我能採寶。遂與王期。及至期日，魔不為來，其王憂苦，如箭在身。佛為彼王，說此頌矣。今引意證，色可惱壞也。

「故大德法救集義品中，作如是說」，法救尊者前面說過，他把佛經裏同樣意義的文句，集結成一部部的書。裏邊有這麼一個說法，「趣求諸欲人，常起於希

望，諸欲若不遂，惱壞如箭中」，那些多求的，「趣求諸欲」，心裏追求各式各樣欲望的人，常常在心裏起個希望，要求這個，要求那個，假使這個欲不滿足的話，「惱壞如箭中」，心裏難過得不得了，好像中箭一樣地不舒服，痛苦得很。

這個頌是釋迦佛在因地的時候，爲一位多求王說的一個頌。這個緣起是怎樣的呢？多求王很貪，他想採海裏的寶。魔呢，你歡喜什麼，就變個什麼東西來滿你的願，於是就變成一個很能幹的大臣，「來白於王：我能採寶。遂與王期」，跟王約定好，某某日，給你採寶去。於是多求王就等着，天天盼那日到來。「及至期日，魔不爲來」，好容易等到那一天，魔不來，糟糕，心裏難過得不得了，好像中箭一樣，渾身難過。「其王憂苦，如箭在身，佛爲彼王，說此頌矣」，佛就給他說這個頌。

現在引這個頌是說惱壞的意思，不但是蚊虻，不但是手碰，即使心裏願達不到，也起惱壞的作用。多欲的人，這是經常有的。年輕人談戀愛，跟女友約好，等了半天，那個女友不來，就急死了。後看到那女人在跟其他的男青年逛馬路。啊，氣得不得了，回去簡直人都不要做了。這是愚癡，他不了解一切法的緣起。這都是惱壞的意思。這個變壞不但是手觸、蚊虻等等，拿刀砍更不要說，就是心裏邊滿不了願，也會讓身體惱壞，比如發脾氣，身上要死掉很多細胞，現在醫學上就有這個說法，也是惱壞的意思。

又論云：有說變礙，故名爲色。 第二師釋色義也，變謂變壞，礙謂質礙也。

第二個解釋，「又論云：有說變礙，故名爲色」，「變礙」，一方面要改變，要變化，剎那剎那變；一方面「礙」，你要過去，它把你擋住，有這樣「變礙」的作用，叫色法。論主是採取後邊那個。但是有變礙爲色，裏邊却有一大套的辯論。這個辯論大家回去自己先看看，看得懂最好，看不懂，那第二天來聽，至少求解的心要强得多。你求解心强了，接受力也會强。如果你根本没有看，講過了聽在耳朵裏，就像聽一個外國人說話，不曉得他說什麼，糊裏糊塗的，打瞌睡都會。因爲這裏比較深。這裏比開始學的要稍難一點，要動腦筋。

五蘊，色受想行識，每個都有它的特徵。對於色法，第一個說法是變壞爲性，這跟心法有混淆，心法也要變，也要壞掉。第二個說法是變礙爲性，有質礙的，這個東西擺在這裏，其他東西擺不過去，這是物質的特徵。不但要變，而且還有礙，這纔真正表達了色法的特徵。世親菩薩最後也是同意變礙爲性，但這裏有許多辯論。因爲「變礙爲性」有很多漏洞，人家鑽這些空子，說你不成立，這樣翻來覆去辯。最後世親菩薩把一些辯難調和了，這些辯難都不能推倒變礙爲性，這中間的轉折很多。

學法，第一是要討論，第二就要辯論。辯論不是亂辯，都要有依據的，每一個辯論的人，他的思想都是有體系的，根據他自己的體系提出問題來。你要駁掉他，也要有你的體系，如果你前後兩個矛盾，本來是這樣主張的，辯到後來自己主張也

改變了，另外編了一套講，那你沒有體系，亂的，這樣的辯論沒有價值。你本身就沒有有一個中心思想，跟了人家的話題跑，那沒有意思。所以真正的辯論，自己要有有一定的理論基礎，對方的教理也要知道，然後纔辯得起來。如果你說你的，我說我的，各不相干，搞了半天，誰對誰不對，搞不清楚。我們中國人說，「知己知彼，百戰不殆」，你既要知道自己的，還要知道人家的，把人家缺點找出來，以自己優點回過去，這樣你就勝了。如果人家的缺點與自己優點都不知道，亂七八糟的，你說你的，他說他的，對不了口，那個辯論就沒有用。這裏的辯論大家可以參考參考。

「又論云：有說變礙，故名爲色」，第二個說法，有變礙叫色。這是指第二家論師，色的性是變礙，一個是改變，一個是有質礙。

若爾極微，應不名色，無變礙故，難第二釋也。由一極微不是積集，故無變礙也。此難不然。無一極微各處而住，衆微聚集，變礙義成。 答也。

現在無一極微各處獨住也，以五識依緣必應積集也。依謂五根，緣謂五境，依緣極微既必積集，變礙義成也乎。

「若爾極微，應不名色，無變礙故，難第二釋也」，這是問難。對方說：「你說色有變礙，照你這麼說，極微（色分到最小不能再分，這個最小單位叫極微）不能叫色，因爲所謂的極微是沒有變礙的。如果有變礙，就還可以分，一直分到最後沒有變礙，跟空相近，這纔叫極微。既然極微沒有變礙，那極微不能叫色。你明明說色分到最小叫極微，但極微不是色，自相矛盾。」這是難第二個解釋。「由一極微不是積集，故無變礙也」，我們看到的東西都是積集起來的，但一個極微不是積集的東西，所以它沒有變礙。

「此難不然」，論主說，這個難沒有道理。「無一極微各處而住」，一個個分開來住的單一的極微是沒有的。我們看到的東西都是極微一堆堆合起來，能夠成那個物質。單獨存在的極微是沒有的，所以說這個問難不成立。

「現在無一極微各處獨住也」，實際上極微單獨住的情況是沒有的。都是積集起來存在的，積集起來就有質礙，所以這個難沒有用。「以五識依緣必應積集也」，五識的依——五根，五識的緣——五境，一定是很多極微積集起來的。單一的極微，既不能做所依，又不能做所緣。「依謂五根，緣謂五境，依緣極微既必積集，變礙義成也乎」，所看到的五境，所依的五根，都是極微積集起來的，變礙爲色的意思可以成立。前面說的有部的極微，是物質的最小單位。色法、四大種都是可以分解爲極微，但是單獨的極微是沒有的，具體存在的必定是積集起來的，所以變礙的意思能成立，第一個難解決了。

過去、未來應不名色。 難也。現在極微聚可得名爲色，過未衆微散，應不名爲色矣。此亦曾當有變礙故，及彼類故，如所燒薪。 答也。過去曾變礙，未來生法當變

礙故，故名爲色。及彼類者，謂未來不生法。此不生法，雖非當變礙，是變礙類故，亦名爲色。猶如火薪也。

「過去、未來應不名色」，過去的色和未來的色，過去謝掉了，未來還沒有來，它怎麼變礙呢？質礙根本不可能。這是第二個難。「現在極微聚可得名爲色」，現在極微還可以聚攏來，可以得到，有礙有變，可以叫色。過去的、未來的極微看不到又碰不到，怎麼礙呢？怎麼變呢？所以不能叫色。

「此亦曾當有變礙故，及彼類故，如所燒薪」，這個問題也可以解決的。過去的色曾經有變礙，未來的色將來會有變礙，是變礙的同類，也可以叫色。前面舉過的喻，薪，燒的時候叫薪，沒有燒的時候也叫薪。乳，飲的時候叫乳，沒有飲的時候也叫乳。因爲是同類，所以還是可以叫色。「及彼類者，謂未來不生法。此不生法，雖非當變礙，是變礙類故，亦名爲色。猶如火薪也」，過去的已經變礙，將來的會變礙，雖然不是現在的變礙，但仍是同類，也可以叫色。第二個難又解了。

諸無表色應不名色。難也。根境積極微成變礙可名色，無表非極微，無變礙故，應非色。

「諸無表色應不名色」，問題在無表色。無表色怎麼叫色呢？無表色是要變的，剎那生滅；但無表色看不到，也碰不到，怎麼會礙呢？這又是一難。「根境積極微成變礙可名色」，根也好，境也好，很多極微積集起來的，有變礙，可以叫色。但無表色不是極微積集，不是可以看到的物質。「無變礙故」，它有變，却没有礙，所以不能叫色。

有說表色有變礙故，無表隨彼，亦受色名，如樹動時，影必隨動。解云：釋無表難總有三師，此是第一雜心師釋也。影從樹上起，樹動影必動；無表從表生，表色無表色也。

「有說」，有人這麼說，「表色有變礙故，無表隨彼，亦受色名，如樹動時影必隨動」，表色有變礙，而無表色從表色生的，也叫色。比如受戒，白羯磨、發願、念文，那都是表色，表色是有變礙的，無表色既然從表色生的，那也叫色。打個比喻，樹比喻表色，樹的影子比喻無表色，樹一動，影子也動，表色是色，那無表色也是色。這是第一個解釋。

「解云：釋無表難總有三師」，問難是無表色不是色，總有三家論師來解決這個問題，第一個是雜心論師。他說「影從樹上起，樹動影必動」，先是比喻，樹影子從樹生的，樹一動，影子當然動。「無表從表生」，表色是變礙叫色，無表色當然也叫色。

此釋不然，無變礙故。又表滅時，無表應滅；如樹滅時，影必隨滅。解云：此是論主破雜心師釋也。汝本以變礙釋色，無表無變礙，如何成色？故云此釋不然，無

變礙故。又破喻云：影從樹上起，樹滅影亦滅；無表依表生，表滅無表滅。然表滅時無表不滅，滅既不等，色豈同乎？又正理論破云：隨心轉戒不從表生，應當非色也。

「此釋不然」，論主說，這個話不對。不對在哪裏？「無變礙故」，無表色沒有變礙，怎麼叫色呢？這裏沒有解釋這個問題。「又表滅時，無表應滅；如樹滅時，影必隨滅」，你說無表跟表色，好像影子跟樹一樣的。那麼樹倒掉了，影子沒有了；但表色沒有了，無表色還有。戒堂裏邊白四羯磨、發願，下壇之後，表業沒有了，無表色還在。只要不破根本戒，無表色永遠跟着你，一直到命終。所以這個比喻不對頭，這是世親論主認為雜心論師的說法有毛病，破他的解釋。「汝本以變礙釋色」，本來以變礙為性來解釋色，現在總的問題還是沒有解決，無表色沒有變礙，怎麼叫色？「故云此釋不然」，所以這個解釋不對頭。無表色沒有變礙，色有變礙，這個問題沒有解決。

「又破喻云：影從樹上起，樹滅影亦滅」，再對喻進行破斥，樹的影子從樹生起來的，樹砍掉，影子當然沒有。同樣無表色從表色生，表色滅了，無表色應當也滅掉。「然表滅時，無表不滅」，但實際上表色滅掉，比如登壇的事情結束，那你的戒體也沒有了嗎？不會。戒體受了之後不破，就還在，不但在，還在增長，不斷地發展，所以說無表不滅。「滅既不等，色豈同乎」，一個是滅，一個不滅，既然不對等，這個無表色怎麼能和色法相同？這是論主破。

「又正理論破云」，依《順正理論》的是東方師，雜心論師是西方師，他們看法也有不同。《順正理論》怎麼破？「隨心轉戒不從表生，應當非色也」，「隨心轉戒」，就是定共戒、道共戒，隨着心生的。定心生起，有定共戒；無漏心生，有道共戒。這兩個戒，力量強，不要表色，不要登壇作羯磨。照你這麼說，道共戒、定共戒不是從表色生的，那不叫色啦？但道共戒、定共戒也是無表色。

世親論主指出了，《順正理論》也指出來了，這個話不能成立。第一雜心論師的解釋被否定了。

有釋所依大種有變礙故，無表業亦名為色。 此是第二有宗釋無表難也。

第二師說，無表色是「大種所造性」，是依靠大種的，既然大種是變礙的，而無表色是四大種造的，雖然沒有變礙，也應當叫色。這是有部的論師講的。

若爾所依有變礙故，眼識等五應亦名色。 解云：此是論主破有宗也。無表依大種，隨大種名為色；眼識等依五根，隨根識名色也。

世親論主破有部：如果所依大種有變礙，無表色可以叫色，照你的邏輯，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，它們依的根，即眼根乃至身根都有變礙的（五根是色法），那麼所生的識也應該叫色，那就鬧笑話了。生的眼識等怎麼叫色法呢？色法不能了別的。那麼，你說「所依的是有質礙的色法，依色法而生出來的也叫色」，這個說法根本不合邏輯。這是論主破斥有部的說法。

此難不齊。無表依止大種轉時，如影依樹，光依珠寶。眼等五識，依眼等時^①，則不如是，唯能爲作助生緣故。解云：此文有宗古師救也。彼言論主將五識依五根難無表色，此難不齊也。謂無表依大種，大種親因。如影依樹，樹爲親因；光依珠寶，珠寶爲親因。良由大種望無表色具生等五因，故名親依。由是親依故，大種名色，無表亦名色也。眼等五根爲增上緣，助生五識，但是疎依，而非親依，故眼識等不隨五根名爲色也。

「此難不齊」，有部再補救說，你這個難跟我說的話不是等齊的。「無表依止大種轉時，如影依樹，光依珠寶。眼等五識，依眼等時，則不如是，唯能爲作助生緣故」，無表色依四大種是很親密的，好像影子依樹，光依珠寶一樣，光直接從珠寶裏生的，影子也是直接從樹生的。而眼識依五根却不是如此，只不過作一個助緣，這兩個依不一樣。

「解云：此文有宗古師救也」，「救」，是指有宗的主張被人家擊破之後，再次反駁。論主將五識依五根來難無表色，有宗說這個難是不對等的。因爲無表色依大種，大種是親因，好像影子依樹，光依珠寶一樣，是直接所依。「良由大種望無表色具生等五因，故名親依」，四大種對無表色來說，有生、依、立、持、養五個因。這個因很直接，是親因。「由是親依故，大種名色，無表亦名色也」，因爲這個依是親近的，直接的，所以大種叫色，無表也叫色。而眼識等依五根，五根是增上緣，不是直接的依因。「助生五識」，生五識要有四個緣，眼根只是增上緣，不是親依，是疎依^②。「故眼識等不隨五根名爲色也」，既然眼根不是親的依，那麼眼根是色，眼識不能叫色；無表色依大種是很親的，大種是色，無表色可以叫色。

此影依樹、光依珠寶言，且非符順毗婆沙宗。彼宗影等顯色極微，各自依止四大種故。解云：此是論主破古師解言有違宗失也。汝宗影之與光，各自有大種以爲親依。今言影依樹，光依珠寶，豈非違宗失乎？

「此影依樹、光依珠寶言，且非符順毗婆沙宗」，論主說，你的比喻，影依樹，光依珠寶，這本身就違背了有部的自宗。因爲你們有宗裏邊，影子依它自己的大種，它依樹是間接的；光依它自己的大種，它依珠寶也是間接的。所以，影依樹，光依珠寶，這個話本身就不符合你們自己的毗婆沙宗，跟你自己的宗派違背，那怎麼對呢？「彼宗」就是有宗，有宗裏邊，「影等顯色極微，各自依止四大種故」，影也好，光也好，它們的極微都依止自己的四大種，影子有影子的四大種，光有光的四大種，並不是直接依樹，直接依珠寶。

①眼等五識，依眼等時：《大正藏》本作「眼識等五，依眼等根」。

②《俱舍論頌疏》卷七：「心心所由四者，謂心心所，由四緣生。此中因緣，謂五因性。等無間緣者，謂心、心所，必須前念等無間緣，引發生故。所緣緣者，緣境起故。增上緣者，除自性外，餘一切法，皆不障故。」

「解云：此是論主破古師」，破有部的古師。你自己有宗裏說，影跟光自己都有大種的，大種是親因，而現在你說影子所依的樹是親因，光所依的珠寶是親因，違背自宗。與自宗主張相違，犯了因明的過失，所以你這個話是不成立的。

設許影光依止樹寶，而無表色不同彼依。彼許所依大種雖滅，而無表色不隨滅故。解云：此文是論主縱破古師，故言設許也。樹寶若滅影光必滅，大種若滅無表不滅，故言無表色不同彼依也。依既不同，爲喻不成也。

「設許影光依止樹寶，而無表色不同彼依。彼許所依大種隨滅，而無表色不隨滅故」，就照你這麼說，影子依樹，光依寶，樹滅了，影子也滅了，寶滅了，光也沒有了，而無表色依四大種卻不一樣，四大種滅掉了，無表色不滅，所以這個比喻還是不對。

「解云：此文是論主縱破古師」，即使照你這麼說，還是有毛病。「故言設許」，假設許可你說「影依樹」，但是樹滅掉了，影子也沒有了；寶滅掉了，光也沒有了，所以「樹寶若滅影光必滅」。而四大種滅掉了，無表色並不滅，這樣救，還是沒有解決問題。「故言無表色不同彼依也」，無表色的依大種，跟影依樹，光依寶還是不一樣。「依既不同，爲喻不成」，這個依既然不相同，你打的比喻不成立。

「色變礙爲性」能不能成立呢？「復有別釋」，另外還有世親菩薩自己的解釋。

復有別釋彼所難言：眼識等五所依不定，或有變礙，謂眼等五根；或無變礙，謂無間滅意。無表所依，則不如是。故前所難，定爲不齊。變礙名色，理得成就。解云：此是第三，論主爲正釋也。無表依大種，但是變礙依，不同五識通有二依。故無表依大種得名色也。上來正明色蘊。

你說無表色依大種，大種是色，無表也叫色，那麼五識依五根的，五根是色，五識也該叫物質的色？

這與無表色依四大種是不同的。爲什麼？五識依五根，所依不定。五識依有兩個，一個是依五根，一個是依意根，一個是色法，一個不是色法。無間滅意簡單地說，就是意根。要生眼識的時候，不但需要依物質的眼根，也須依心理狀態的意根。既然眼識依意根，也依眼根，那就跟無表色依四大種不一樣。無表色依四大種却只有一個依，四大種是色，無表色也叫色。所以說，「變礙名色，理得成就」，決定可以成立的。

「解云：此是第三，論主爲正釋也。無表依大種，但是變礙依，不同五識通有二依」，五識有兩個依：一個是有質礙的五根，一個是沒有質礙的意根。所以用五識難無表色是不成立的，「變礙名色，理得成就」。

這個辯論，中間的彎子很多，辯來辯去到這裏已經得到結論。如果你們討論能辯成這樣，都有很充足的理由，也有依據把對方駁倒，那法師馬上就出來了。你們辯論恐怕達不到這樣的高度，但要向這個看齊，慢慢學習這個辯論的方法。這樣的辯論，自己要有一定的理論基礎。若你亂辯，離開正題談一些不相干的話，那就浪費時間了。討論問題要在點子上。

丁二 立處界

從此大文第二，正立處界者，頌曰：

此中根與境 許即十處界

釋曰：此色蘊中，五根五境，於處門中，立爲十處。於界門中，立爲十界。上來二段不同，總是明色蘊竟。

色蘊包括十一個法：五根、五境、無表色。那麼這個五根、五境、無表色，在十二處裏邊是哪幾處？在十八界裏邊是哪幾界？這要把它們的關係拉一拉。「此中根與境，許即十處界」，「根與境」，五根五境。「許」，是有部許，有部認爲是十處界。五根是五個處：眼處、耳處、鼻處、舌處、身處；五境是另外五個處：色處、聲處、香處、味處、觸處，一共十個處。十八界裏邊也是十個界。一個色蘊，在十二處裏邊佔十個處，十八界裏邊也佔十個界，它們的關係如此。

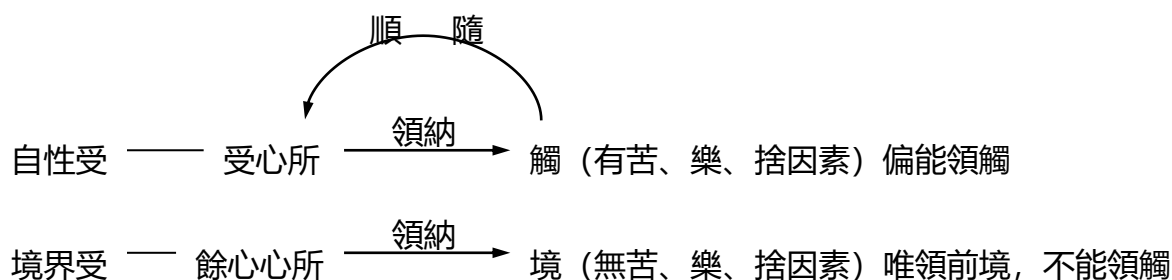
丙二 釋三蘊立處界

其次第二，明受等三蘊者，頌曰：

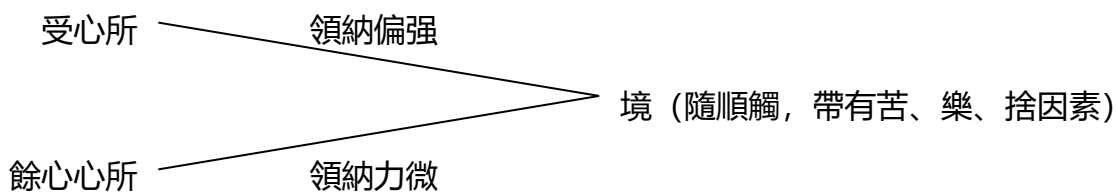
受領納隨觸 想取像爲體 四餘名行蘊 如是受等三

及無表無爲 名法處法界

【表一一八：受領納一】



【表一一九：受領納二】



「頌曰：受領納隨觸」，這一句話講受蘊。「想取像為體」，這一句話講想蘊。「四餘名行蘊」，這一句講行蘊。「如是受等三，及無表無為，名法處法界」，這是跟界、處拉關係。受蘊、想蘊、行蘊，即「受等三」三個蘊，加上色蘊的無表色，加上無為法，就是十二處裏的法處，十八界裏的法界。這樣，十二處中的十一處已經落實了，十八界中的十一個界也落實了，十二處裏邊只剩下一個意處，十八界裏邊還剩下七心界。

釋曰：受領納隨觸者，釋受蘊也。受能領納，隨順觸因，故名為受。此隨觸言，為顯因義，因即是觸，能生受故，觸順於受，故名為隨。受能領納，隨順觸因，名領納隨觸。

「釋曰：受領納隨觸」，這句話解釋受蘊。受，領納為性，領納什麼東西？「隨順觸因」，觸是受的因，受領納觸。十二緣起裏邊，觸緣受，觸能生受，所以觸是因，受是果。「觸因」，觸本身是受的因，持業釋。觸因又是隨順受的。苦的觸生苦受，樂的觸生樂受，不苦不樂的觸生不苦不樂的受。

「此隨觸言，為顯因義」，觸是受的因，觸「能生受故」。但這個觸又是「順於受」的，「故名為隨」，觸因隨順受的。這句話就是說，苦的因素、樂的因素、不苦不樂的因素，已經含在觸裏邊了，受不過把觸裏的因素明朗化。觸裏邊的因素是苦的，就感到苦受；觸的因素是樂的，就感到樂受；不苦不樂的因素，就感到不苦不樂受。所以觸叫隨觸，是隨順受的觸因。觸是因，觸又是隨順受的。「受能領納，隨順觸因，名領納隨觸」，受能夠領納隨順受的觸因，叫「領納隨觸」。

問：何故受能領觸？答：受從觸生，行相似觸，領似觸邊，說受能領。如世間說子能領父，子之媚好，皆似於父，故名為領。餘心所法唯領前境，不能領觸，名境界受。唯受一箇，偏能領觸，名自性受。

「問：何故受能領觸？答：受從觸生，行相似觸」，為什麼受能夠領納觸呢？因為受是從觸生的，它的行相跟觸是相似的，它領納跟它相似的觸，就這一方面說受能夠領。什麼叫領？「如世間說子能領父，子之媚好，皆似於父，故名為領」，如世間所說的，兒子能夠延續父親的相貌。兒子跟父親的相貌是相像的，這個叫領，就是繼承的意思。受繼承了觸的因素，觸含有苦的因素，產生的受也是苦的。

受；觸含有樂的因素，產生的受也是樂受，受跟觸行相是相像的，受能夠繼承觸裏邊的苦、樂、不苦不樂的因素，叫「領納隨觸」。

受有這個功能，叫「領納」。其他的心所法也能接受外境，但是不能接受觸的那些因素，所以只有受纔叫「領納隨觸」。「餘心所法」，除了受以外還有很多其他的心所法，想、思、欲、勝解、作意等等，這些心所法也能領納，但領納的是境（前面所緣的境），不能領納觸，「名境界受」。「唯受一箇，偏能領觸」，單單受能領納觸，「名自性受」。

現在有兩個法相名詞：一個叫境界受，一個叫自性受。自性受是領納觸的受心所，境界受是領納境界的其餘的心所。這個要分清楚，境界受是其他心所法，自性受，自性就是受，本身就是受，領納觸的，功能不一樣。這是一個解釋。

又解：此隨觸聲，為顯前境，隨順觸境，故名隨觸。受能領納，餘心所法，雖俱領境，唯受偏強，以自性是受故，獨得受名。如有十人同一處坐，一人是賊。倂忽有一人叫喚呼賊，十人雖復俱聞賊聲，實是賊者領則偏強。心、心所法雖同領境，實是受者，領亦偏強，故獨名受。

「又解」，另外一個解釋。「此隨觸聲，為顯前境」，這裏的「隨觸」是指境，是前面的境隨順觸，「故名隨觸」。這是「隨觸」另外一個意思。

「受能領納，餘心所法，雖俱領境，唯受偏強，以自性是受故，獨得受名」，境是隨順觸的，受領納這個境。其他的心所也領納境，但是領納的力量不强，受的領納力量特別强，所以受叫自性受。為什麼其他的心所法領納不强，而受心所領納强呢？打個比喻。假使有十個人坐在一個房間裏，其中有一個是賊，忽然有人叫：「抓賊抓賊！」這十個人裏邊，同樣聽到抓賊的聲音，九個人不是賊，心裏坦然，無動於衷；而那個賊聽到這個聲音，却是提心吊膽，坐立不安，感覺不一樣。這個比喻什麼意思？所有的心所法都領納這個境，但是受領納的敏感性特別强，它能夠知道這個觸，而其他的心所法雖然也領境，沒有什麼大的反應，就像同樣聽到那個抓賊的聲音，十個人之中九個不相干的很漠然。因為受心所領納的能力特別强，所以它叫受，其他的心所法不叫受。

這是兩個解釋，都可以用。兩個解釋都能解下來的最好，如果懂其中一個勉強也可以，如果兩個都不懂，那說明你没有理解受蘊的意思。

此有三種，謂苦、樂、捨。

受有幾種？總的來說三種，「謂苦、樂、捨」，一種是苦受，一種是樂受，一種是捨受，就是不苦不樂受。後面講心所法的時候，還要分五種。苦、樂裏邊，還分身苦、心苦，身樂、心樂。身樂叫樂、心樂叫喜，身的不舒服叫苦，心的不舒服叫憂。這樣分成了五個受，苦、樂、憂、喜、捨，這是法相名詞。假使從講法相的

角度，不能說：「我心裏很快樂。」要說：「我心裏很歡喜。」如果你說：「我這個心很苦惱。」又不對了。心是憂，只能是憂惱。從法相的角度，說話不能隨便。

這些法相名詞很要緊，佛經就是要靠這樣嚴格的界定去解，你馬馬虎虎去解，那就是差不多先生，大概意思抓住就覺得對了，有的時候抓錯了，你也不知道。所以說，真正法師是不好做的，尤其是《俱舍》沒有學好，很容易犯錯誤。做法師犯錯誤，不是個人的事情，影響大家，因果很大。所以做法師不要隨便，還是要好好地學。做法師的，上了座，不要高興得很，到處亂說。都是有因果的，要提心吊膽地，說錯一句話，因果就很厲害。

想取像爲體者，明想蘊。想能執取苦樂怨親男女等像，故名想蘊。

「想取像爲體」，這是講想蘊。「想能執取苦樂怨親男女等像，故名想蘊」，把外境的像擺到心上來。苦、樂、怨、親、男、女等的像，簡單地說，就是一切法的自相、共相，把這個像拿到自己心上來，這就是取像爲性。我們以前學法相的時候，范老居士說中國人寫這個「想」，很有意思，相下邊一個心，相是外相，客觀的相，它在心裏顯出來，就是想。這與法相名詞的意思是相合的。把外面的苦、樂、怨、親、男、女等自相、共相，擺在心上，心裏取那個像，這就叫取像爲性。

四餘名行蘊者，明行蘊也。四者，謂色受想識。除四蘊外，諸餘心所有四十四，及十四不相應，此五十八法，是四蘊餘，總名行蘊。造作遷流，二義名行。據此義邊，色等五蘊，俱合名行。謂由行蘊攝法多故，偏得行名。

「四餘名行蘊」，什麼叫行蘊呢？「四餘」，四個蘊，色蘊、受蘊、想蘊講過了，後邊識蘊沒有講，這四個蘊之外，餘下來的，全部叫行蘊。《俱舍》裏邊把有實體的法分了七十五個，其他的法都是七十五個裏邊變化出來的，是假法。七十五法裏邊，把色蘊、受蘊、想蘊，以及了別的識蘊除開，所餘下的有爲法，都屬於行蘊。「四者，謂色受想識」，除開這四個蘊之外，其餘的法，包括心所法四十四個，不相應行十四個，共五十八個法，「是四蘊餘，總名行蘊」。

什麼叫行呢？「造作遷流」。如果說造作遷流叫行蘊，那麼「色等五蘊，俱合名行」，色蘊也是造作遷流的，受蘊也是造作遷流的，那麼這五個蘊，全部都該叫行蘊。「謂由行蘊攝法多故，偏得行名」，其他幾個蘊攝的法不多，可以安立別的名字，這個蘊裏邊攝的法最多，所以叫它行蘊。

如是受等三，及無表無爲，名法處法界者，立處界門。受等三者，等取想行，名三也，並無表成四，及三種無爲成七，此等七法，十二處中，名爲法處，十八界中名爲法界。

「如是受等三，及無表無爲，名法處法界」，受想行三個蘊與處和界拉關係。受想行三個蘊，加上色蘊的無表色，再加上三個無爲法，就是十二處裏邊的法處，十八界裏的法界。

「立處界門」，這是講安立十二處、十八界裏哪一個處、哪一個界？「受等三者，等取想行」，這三個蘊，「並無表」，加上前面色蘊裏的無表色，再加上三個無爲法，這七個法，在十二處裏邊就是法處，十八界裏邊叫法界。那麼十二處，現在十一個處有了；十八界，十一界都有了。還留下一個處，七個界，在識蘊裏講。

一切法，最初總結六十四個法；到《俱舍》增加到七十五個法；世親菩薩在《百法明門論》裏邊又增加到一百個法；在《瑜伽師地論》裏邊有六百幾十個法，這是開合的不同，原則是一樣的。把一切法歸納成這七十五個實在有體的東西，其餘的就是從這裏邊變化出來的。這七十五個法，學《俱舍》非要知道不可。現在根據下面的表先看一看總的名字。

色法十一：五根——眼耳鼻舌身，五境——色聲香味觸，無表色，十一個。

心所法有四十六個。大地法十個：受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地。大善地法十個：信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、勤、不害。大煩惱地法六個，一切煩惱都有它們幾個：癡、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉。大不善地法兩個：無慚、無愧。小煩惱地法十個，這是單獨起的：忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍。還有不定法八個：尋、伺、睡眠、惡作、貪、瞋、慢、疑。

【表——二〇：五位七十五法】

五位七十五法	色	五根	——	眼、耳、鼻、舌、身
		五境	——	色、聲、香、味、觸
		無表色		
	心	——		
		大地法十	——	受、想、思、觸、欲、慧、念、作意、勝解、三摩地
		大善地法十	——	信、不放逸、輕安、捨、慚、愧、無貪、無瞋、勤、不害
		大煩惱地法六	——	癡、放逸、懈怠、不信、昏沉、掉舉
		大不善地法二	——	無慚、無愧
		小煩惱地法十	——	忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍
		不定地法八	——	尋、伺、睡眠、惡作、貪、瞋、慢、疑
		不相應行十四	——	得、非得、同分、無想、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身
		無爲三	——	虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲

現在要問，貪、瞋、慢、疑都是壞東西，怎麼是不定的？《俱舍》的「不定法」跟《百法》的「不定法」含義不一樣。《百法》裏的不定法，指不一定是善或者惡。《俱舍》裏是指生起的不定，前面那些心所法在什麼時候生起哪些法，都有規律性的，具有辯證關係，而這八個法却没有前面的規律性，不定哪個心生起。並不是善惡的不定，是生起的辯證關係的不定，所以叫不定地法。

還有不相應行十四個：得、非得、同分、無想、無想定、滅盡定、命根、生、住、異、滅、名身、句身、文身。

最後，三個無爲法：虛空無爲、擇滅無爲、非擇滅無爲。

總的來說五個位，就是五個大類：色、心、心所、不相應行、無爲。其中色十一，心王一個，心所四十六，不相應行十四，無爲三個，加起來一共七十五個。

色、受、想、識，這四個蘊之外，其餘的心所法四十四個，以及不相應行十四個，這五十八個法，構成行蘊。心所本來有四十六個，因爲受、想兩個心所，各安一個蘊，所以把受心所、想心所除開，剩下四十四個。七十五法裏邊有五十八個在行蘊裏邊，這個行蘊的法最多，行的意義特別強，這個蘊就叫行蘊。其他的都是遷流造作，能不能叫行蘊？因爲其他蘊包含的少，而且有自己更明顯的特徵，所以用其他的名字來表示。比如「色」固然也有遷流造作，但是色變礙爲性。「受」也是遷流造作的，但是它領納爲性。「想」當然也是遷流造作，但它取像爲性，從它特殊的那個特徵來表達。這個遷流造作是通一切有爲法的。這五十八個法沒有一個共同的特別的特徵，所以就以行來作它的名字。後邊的識蘊，當然也是遷流造作，但它是「了別爲性」，了別的意義特別強，就以了別的特徵爲名。

下面這個表很有價值。其他地方講五蘊、十二處、十八界，各了各的，是平面的，沒有關係的，而這裏講是立體的，是把它關係構起來的。五蘊、十二處、十八界三個，五蘊單攝有爲法，十二處、十八界裏邊有無爲法，五蘊不攝無爲法。有爲法的體就是五蘊。

五蘊裏邊的色蘊——五根、五境，相當於十二處裏邊的十個處——眼處、耳處、鼻處、舌處、身處、色處、聲處、香處、味處、觸處，也相當於十八界裏邊的十個界——眼界、耳界、鼻界、舌界、身界、色界、聲界、香界、味界、觸界。五蘊裏邊的受蘊、想蘊、行蘊，加上無表色，加上無爲法，相當於十二處的法處，十八界的法界。五蘊裏的識蘊，相當於十二處的意處，十八界的七個心界——眼識界、耳識界、鼻識界、舌識界、身識界、意識界、意界。

這樣五蘊、十二處、十八界的關係全部在裏邊了。你們要把這個表搞得很熟，講起哪一蘊就知道是哪個處、哪個界。這個弄得很熟之後，看法相書就很便宜，有些問題不要查字典，自己心裏轉一個念頭馬上就明白了。

昨天討論中提了一個關於無表色的問題，下面就來講一下。

無表色不是有部隨便安立的，經上有依據。經上說色有三種，有見有對、無見有對、無見無對^①。有見有對，就是色處。有見，看得到的，有對，有質礙的。無見有對，看不到的，但是有質礙的，就是五根、聲、香、味、觸這些。無見無對，無見，看不到的，無對，沒有質礙。既然經上說有這麼一種色，那除了無表色，還有什麼呢？所以有部安立無表色，認為這個就是「無見無對」的色。另外經上有說，法處所攝色^②。法處是意的對象，意的對象裏邊還包含一種色，這個色當然也是無見無對的，不是外邊的色處那個色，有部安立法處所攝色是無表色。經上共有八個依據，來成立無表色。

這個無表色是特殊的色，無見無對。色是有質礙的，無表色沒有質礙，怎麼安到色裏邊呢？那麼就引起了一套辯論。無表色雖然沒有質礙，但是它所親依的四大種是有變礙的色法，因為四大種有變礙，所造的無表色也叫色。比如說某人親生的孩子，是某人的血統，這個無表色是親依四大種而生的，也屬於色的一類，要安在色裏邊。前面進行了很多辯論，最後結論是這樣。

這裏還有一個辯難，如果無表色依四大種，四大種是色法，無表色就叫色；那麼五識依五根而生，五根是色法，五識也該叫色法，那豈不成笑話了。世親菩薩解釋，五識依五根，這是疏緣，只不過是生起識的一個助緣，它不但依有色的淨色根，還依意根，所依不定是色法。而無表色決定是只依四大種，這兩個依不一樣，所以無表色是色可以成立。

色、受、想、行四個蘊都講完了，跟十二處十八界怎麼配，也講完了。現在講最後的了別的識蘊。有人問：識蘊怎麼是一個法？這一個法就是心王，裏邊包括眼、耳、鼻、舌、身、意六個識。在七十五法裏邊，單標一個心王，實際上這個心王打開來是六種。

丙三 釋識蘊立處界

從此已下第三，明識蘊。於中有二：一、明識蘊，二、釋妨。

丁一 明識蘊

且初第一，明識蘊者。頌曰：

識謂各了別 此即名意處 及七界應知 六識轉爲意

釋曰：識謂各了別者，明識蘊也。了別名識，此有六種，了別不同，故名爲各，謂初眼識了色，乃至意識了法。此即名意處及七界者，立處界

①《俱舍論頌疏》卷十三：「第一說三色證者，以契經說色有三種，此三爲處，攝一切色。一者有色有見有對（色處是也），二者有色無見有對（眼等五根，聲香味觸），三者有色無見無對（無表色也）。此經既說有無見無對色，明知實有無表也。」

②《俱舍論頌疏》卷十三：「第五法處色證者，又契經說，苾芻當知，法謂外處，是十一處所不攝法，無見無對。此經於法處中，不言無色，故知法處中，實有無表色，若無無表色，此經闕滅，便成無用，謂經闕滅無色言故，既不言無色，明知實有無表。」

門。此識蘊於十二處中，即名意處；於十八界門，名七心界，於六識外，更加眼界，名七心界。應知六識轉爲意者，明有意界。應知六識轉謝過去，能與後識爲所依邊，名爲意界。故知六識居現在世名識，在過去名意。

「從此已下第三，明識蘊。於中有二：一、明識蘊，二、釋妨」，「妨」是妨難，裏邊還有一些問題要解釋。「且初第一，明識蘊者」，什麼叫識？「識謂各了別」，色，變礙爲性；受，領納爲性；想，取像爲性；行，造作遷流爲性；識，了別爲性。這五個蘊的性都要記住。「識謂各了別」，眼識了別色，耳識了別聲，乃至意識了別法，各各了別對象不同，叫做「各了別」。「此即名意處」，識蘊在十二處裏就是意處。前面的十個處是色蘊的眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸；受、想、行、無表色、無爲法，叫法處；識蘊就是意處，這樣十二處配齊了。十八界，眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸，前面十個界有了，加一個法界，和法處一樣的，最後再加上七個界，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、眼界，這七個界就是識蘊，這樣十八個界也全了。

「六識轉爲意」，眼界是哪裏來的？眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六個識滅謝之後就轉爲意，就是意界的意。

「釋曰：識謂各了別者，明識蘊也」，「識謂各了別」這句話解釋識蘊的特性，就是了別爲功能。因爲有六種識，所以有六種了別不同。「故名爲各」，各是各的了別，不是混的。「謂初眼識了色，乃至意識了法」，最初眼識了別的是色境，耳識了別的是聲境，至意識了別的法境，各是各的不同，不能混淆，所以說「各了別」。「此即名意處及七界者，立處界門」，識蘊在十二處中是意處，在十八界中是七心界。七心界是專門名詞，這七個界屬於心理狀態的，叫七心界——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，再加個眼界，是屬於心理的。不是只有六個心嘛，怎麼說七心界呢？「於六識外，更加眼界，名七心界」，下面馬上給你解釋。

「應知六識轉謝過去」，現行的六識，當它一剎那過去之後，馬上轉個名字，叫意界。它有什麼功能？「能與後識爲所依邊，名爲意界」，後邊的識生起來要依靠它的。前面在辯論無表色是不是色法的時候，說眼識依的是淨色根，但是也要依意根，即無間滅意。這個不是色法，不是物質的東西。六識轉謝過去，馬上改個名字叫意，它的作用是給後面的識做個依靠，依這個意來生起後面的識。

「故知六識居現在世名識」，這六個識在「現在世」，即正在現行的時候叫識；當它過去了，改個名叫意，作用也不一樣。現在世時，眼識了別色，乃至意識了別法。了別的作用謝掉，就成過去法。但是它另外起個作用，以它爲依，可以生起後面的識。在唯識裏邊，就是等無間緣。等無間緣，前面這個識過去，後面這個識纔上來。等於說在一個很狹的走廊買票，前面那個人票買了，後邊排隊的人纔上來，如果前面沒有走開，後邊的上不來。前面那個識沒有謝掉，沒有讓開，後邊那

個識生不起。前面那個識謝掉了，作一個依靠，後面識能上來，這就是意界的作用。

下面釋妨難，有人提一些難，要作出解釋。

丁二 釋妨難

次下釋妨，於中有二：一、別立意界妨，二、十八界不成妨。

第一個問難，為什麼要立意界？第二「十八界不成妨」，難十八界不成立。

戊一 別立意難

且初第一，別立意界妨者，論云：若爾六識即是意界，異此說何復為意界？頌曰：

由即六識身 無間滅為意

釋曰：身者體也。此六識身，初謝過去，名無間滅。謂於中間，無間隔故。即此六識，無間滅已，為後識依，即名意界。意者，所依義，故過去識得名為意，由與現識為所依故。

「且初第一，別立意界妨者，論云：若爾六識即是意界，異此說何復為意界」，照你這麼說，六識謝掉就是意，六識就是意界，離開六識還有什麼叫意界呢？

「頌曰：由即六識身，無間滅為意」，「六識身」，身就是體，這六個識的體滅掉了，「無間」，還沒有隔開，滅掉馬上就轉為意，為後識生起的意。就是這個東西，只是時間不同，一個是現在世，一個是無間滅。

「釋曰：身者體也」，六識身，六識的體。這六個識「初謝過去」，纔謝過去——無間，一剎那纔過去，「名無間滅」。「謂於中間，無間隔故」，從它現行到滅掉，中間沒有隔開其他的時間。這六個識無間滅掉以後，馬上給後面的識作生起的依靠，這個就叫意。「意者，所依義」，意是所依的意思，這是梵文的文法。我們漢文，意没有所依的意思。「故過去識得名為意」，所以過去的識叫意，「由與現識為所依故」，後來現行的識要以它為所依纔能生起來。這裏有個問難：六識就是意，為什麼還要說意界呢？不一樣，一個是現行的叫六識，一個是無間滅叫意。作用也不一樣，現行的識，眼了別色，耳了聲，乃至意了法。但是無間滅意，是為後面的識生起做依靠，而自己不了別什麼東西，因為了別的作用已經過去了。但是它可以做依，後面的識依它而生，所以要安立意界。

戊二 十八界不成妨

從此第二，十八界不成妨者，難前問起。論云：若爾實界，應唯十二，或應十七，六識與意更相攝故，何緣得立十八界耶？頌曰：

成第六依故 十八界應知

「論云：若爾」，照你這麼說，十八界不能算十八個，只有十二界，或者十七界，什麼道理呢？「六識與意更相攝故」，它們是一個東西。把六識擺進去，該十七個界，若六識不要，將意境擺進去的話，該十二個界。「何緣得立十八界耶」，為什麼要立十八界呢？因為實際上六識就是意境，它們是一個東西。你擺了六識，就不能擺意境，擺了意境就不能擺六識，立十八界不對頭。「成第六依故，十八界應知」，為什麼要擺十八界？因為第六意識沒有根。我們說眼識，當然也依意根生的，但是眼識還有一個淨色根——眼根。乃至耳識、鼻識、舌識、身識都有一個淨色根，但是意識沒有根。既然眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都有根，為什麼意識沒有根，也得安立個根。既然要給意識安個根，那意境就要擺進去。所以要十八個，不能少。

釋曰：成第六依故者，立意境所由也。眼等五識，各有別依，謂眼等五根。第六意識，無別所依，為成此依，故立意境。十八界應知者，結成十八界也。既立意境，由此六識各有所依，成十八界。所依能依境界各六故，成十八界。所依六者，謂眼等六根；能依六者，謂眼等六識；境界六者，謂色等六境。

「釋曰：成第六依故者，立意境所由也」，解釋安立意境的理由。「眼等五識，各有別依，謂眼等五根」，眼、耳、鼻、舌、身五個識各有各的依。眼識依眼根，乃至身識依身根，都有它們的依。但是「第六意識，無別所依」，第六意識依什麼生呢？必定要安個所依，第六意識的所依就是意境。雖然它們的體是同在的，一個是現在世，一個是過去世，但是要安立第六意識的依，非要把它放進去不可。

「十八界應知者，結成十八界也」，應當知道，要安立十八界，不能少一個。

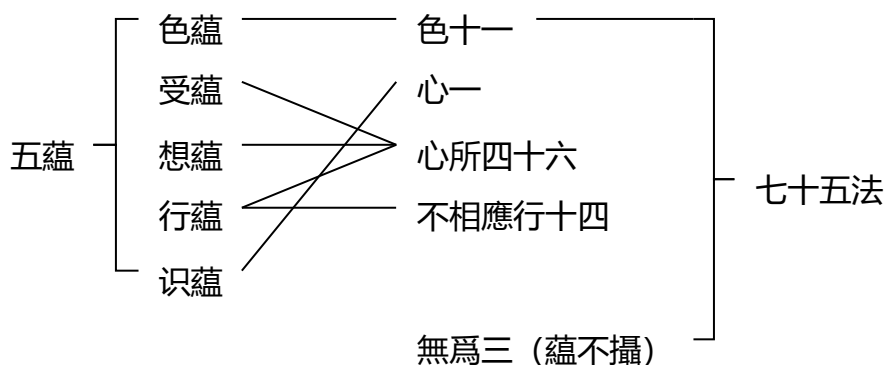
「既立意境，由此六識各有所依，成十八界」，因為要安立意識的根，所以要立意境。這樣六個識，每一個識都有一個依。「所依能依境界各六故」，所依是根，能依是識，所緣的是境，各是六個，共十八個。「成十八界」，不能少不能多，「所依六者，謂眼等六根；能依六者，謂眼等六識；境界六者，謂色等六境」。

這裏基本上把蘊處界的問題講完了。掌握這些，在用的時候，作用很大。而其他的書，講五蘊就單講五蘊，十二處就單講十二處，十八界就單講十八界，各不相干。在自己看書、思考問題或者寫東西的時候，是割裂的，沒有聯繫的。這裏把它們配起來，你熟悉之後，以後看書也好，思考問題也好，說話也好，或者寫文章，

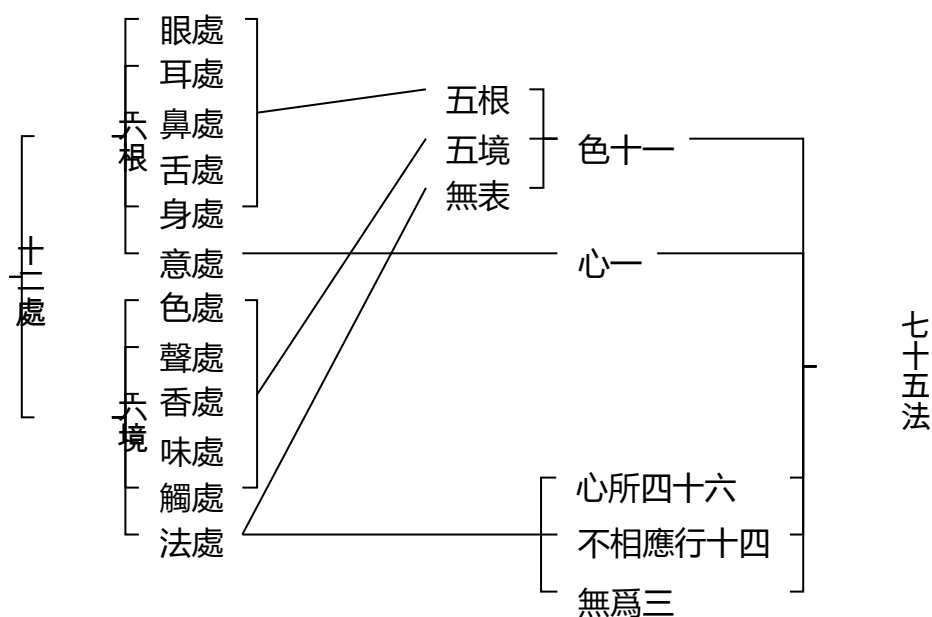
心裏邊就有一個踏踏實實的依據，不會混淆，不會搞錯。普通講法比較平面的，而這是立體的、互相聯繫的，這個關係很重要。

這裏表很多，分別表明蘊處界的關係，表明七十五法跟五蘊、十二處、十八界的關係，這些大家回去仔細琢磨，要做到閉着眼睛，心裏邊歷歷分明。這樣在看書或者解決問題的時候，不用費力思考，心裏稍微一想，那些東西就能現出來，如此纔行。

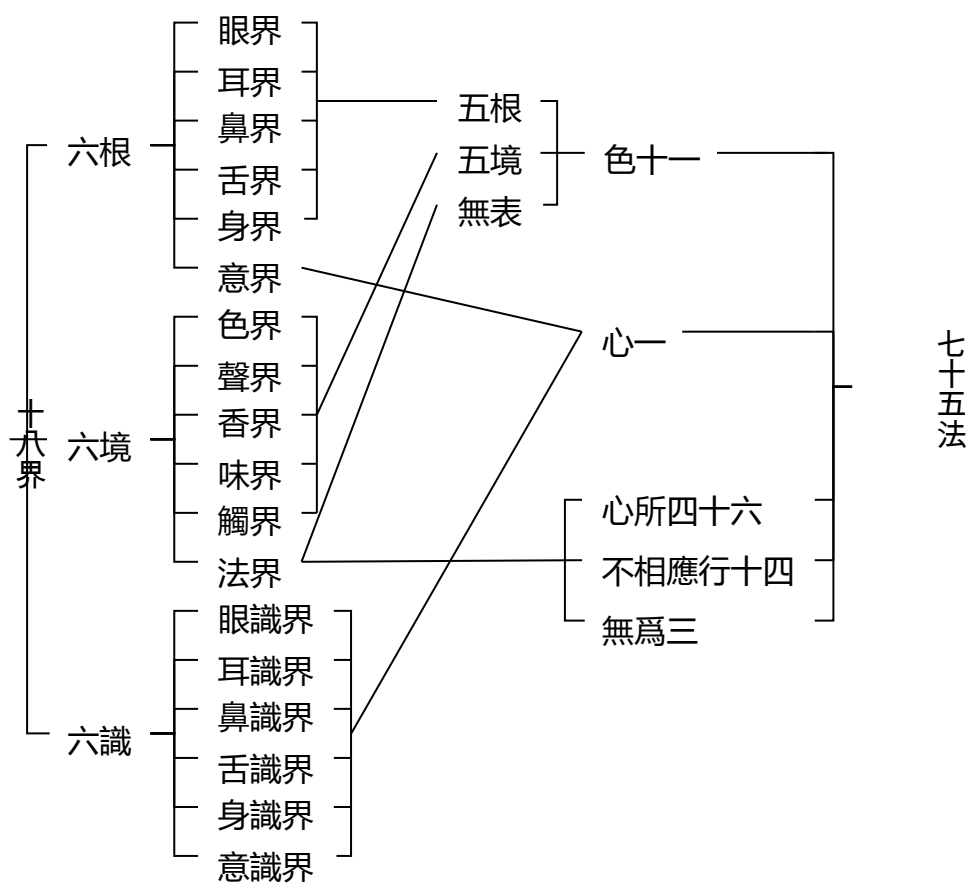
【表一-二二：七十五法與五蘊對照】



【表一-二三：七十五法與十二處對照】



【表一—二四：七十五法與十八界對照】



乙二 明總攝開合

從此第二，明總攝者，頌曰：

丙一 總攝

總攝一切法 由一蘊處界 攝自性非餘 以離他性故

釋曰：總攝一切法，由一蘊處界者，正明相攝。攝一切法，由一色蘊、由一意處、由一法界。所以者何？且一切法不過五位：一、色，二、心，三、心所，四、心不相應，五、無爲法。一切色法，一色蘊攝盡；一切心法，一意處攝盡；一切心所及不相應，並無爲法，一法界攝盡。故舉此三，攝法總盡。

五蘊、十二處、十八界裏邊，五蘊攝一切有爲法，十二處、十八界攝一切法。如果在五蘊裏取一個蘊，十二處裏取一個處，十八界裏取一個界，能否包括所有的七十五法？七十五法，是將宇宙萬法總納爲七十五個法。如果在蘊處界裏邊各取一個，要把所有的法包完，怎樣攝？這等於一個智力題目，也是考驗我們對蘊處界的關係熟不熟悉。「總攝一切法，由一蘊處界」，一個蘊一個處一個界，要把整個的法包完，可能。「攝自性非餘，以離他性故」，這個攝只能自己攝自己，不能攝其他的。假使要攝一個人，這個人只能代表他自己。如果說他的朋友，他的妻子，他的孩子，他的親屬等全部攝進去，那就没有邊了。爲什麼提出來這個問題呢？因爲化地部裏邊有攝他性，不攝自性，這裏就是針對化地部而說的。攝他性，那一個法可以攝無邊的法，法之間都有點關係嘛，那個攝就是泛泛的，不成其爲一個法相。這裏攝一切法的「攝」，只能攝自性的，不能攝他性，「以離他性故」，區別於「攝他性」的部派。我們先學《印度佛學史分期略說》，主要因爲《俱舍論》裏邊很多辯論都是跟其他部派觀點不同而產生的，可以了解一些背景知識。

「釋曰：總攝一切法，由一蘊處界者，正明相攝」，用一蘊、一處、一界把一切法攝完。「攝一切法，由一色蘊、由一意處、由一法界」，蘊裏邊取一個色蘊，處裏邊一個意處，界裏邊一個法界。「所以者何」，怎麼攝呢？「且一切法不過五位」，五位七十五法，第一是色法，第二是心法——心王，第三是心所，第四是心不相應行法，第五是無爲法。

用一個蘊、一個處、一個界把五位法攝完。第一個，一切色法，一個色蘊攝完。色法是十一個：五根、五境、無表色，一個色蘊就包完了。一切心法，一個意處攝盡。七心界——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、眼界，都在意處裏邊包完。當然，這是十八界裏分成七個，五蘊裏是一個識蘊，十二處裏邊是一個意處。因爲要用一蘊一處一界來攝，前面已經說了一個色蘊，就不能再用識蘊。一切心所及不相應行，及無爲法，由一個法界攝盡。「故舉此三，攝法總盡」，所以，

這三個法提出來，就把所有的法都包完了。這是一個很巧妙的方法。本來五蘊、十二處、十八界各是各的，現在在三科裏邊，每一科取一個，把七十五法包完，就是色蘊、意處跟法界。

攝自性非餘，以離他性故者，明攝分齊。前言攝者，唯攝自性，不攝他性，故云非餘。法與他性，恒相離故，故不相攝。自性攝者，色唯攝色，心唯攝心。且如眼處、眼界，及苦、集諦，是色蘊攝，同色性故。不攝意處、意界，及滅諦等，非色性故。

「攝自性非餘，以離他性故者，明攝分齊」，攝的範圍，這裏用一個蘊一個處一個界來攝一切法，這是攝自性，不是化地部的攝他性。「前言攝者」，前面說的總攝一切法的「攝」，「唯攝自性」，只能攝自性，「不攝他性，故云非餘」，不能攝他。「法與他性，恒相離故，故不相攝」，一個法跟其他法的性，它們總是合不攏的，不能相攝。自性怎麼攝呢？「自性攝者，色唯攝色，心唯攝心」，色只能攝色一類的，心攝心一類的。色是所見的，能見的是眼識，它們有關係，如果色把眼識也攝進去，那不對，攝他性了。

「且如眼處、眼界，及苦、集諦，是色蘊攝」，眼處、眼界當然是色蘊。「苦、集諦」，這裏是指苦、集諦裏邊的色法，眼根之類的，因為苦、集諦裏邊還有心法、不相應行等等。「是色蘊攝」，都是變礙為性攝的。「不攝意處、意界」，這些是心法；「及滅諦」，那是無為法，不能攝在色蘊裏邊。這樣一個蘊、一個處、一個界，可以把所有一切法全部攝完。這是一個智慧的問題，知道以後也不很困難。

丙二 開合

從此大文第三，明數開合，於中有二：一、明數合，二、明數開。

「明數開合」，身根、舌根是一個，眼根是兩個，耳根是兩個，鼻子雖然一個，鼻孔也是兩個，為什麼立根是一個？「一、明數合，二、明數開」。

丁一 明數合

且初第一，明數合者，論云：眼耳鼻三，處各有二，何緣界體，非二十一？頌曰：

類境識同故 雖二界體一

釋曰：類同者，同眼自性故。境同者，同以色為境故。識同者，同與眼識為所依故。由此眼界雖二立一，耳鼻亦應如是分別。

「且初第一，明數合者」，什麼叫數合呢？「眼耳鼻三，處各有二」，眼睛、耳朵、鼻子這三個，生在我們身上都有兩個，當然鼻子是兩個鼻孔，眼睛有兩隻，耳朵有兩隻。「何緣界體，非二十一」，既然眼根是兩個，那麼十八界裏要算兩個，不能算一個；耳根也是兩個，鼻孔也是兩個，那麼十八界裏邊要加三個，該是二十一界，那為什麼只說十八界呢？這個問題，其他書上從來沒提過，《俱舍》纔提這個問題，所以叫聰明論。如果問問你看，能不能答上來？

「類境識同故，雖二界體一」，三個原因，類同、境同、識同，所以雖然眼睛有兩個，但體是一個，不立兩個界，耳、鼻也一樣，所以還是十八界。「類同者，同眼自性故」，拿眼根來說，兩個眼睛種類是相同的，都是淨色根，能見的。「境同」，兩個眼睛都看色境，「同以色為境」，「識同」，兩個眼睛所生的都是一個眼識。「由此眼界雖二立一」，既然類也同、境也同、識也同，就不要立兩個根。所以說，雖然根所生的地方有兩個，但立一個界就夠了。「耳鼻亦應如是分別」，耳鼻也是同樣道理，所以還是十八界。這是辯為什麼不立二十一界的問題。

下邊的問題提得更怪，問為什麼眼睛生兩隻？這個問題，一般的法相書裏也不提的。

丁二 明數開

其次第二，明數開者，論云：若爾何緣，生依二處？頌曰：

然為令端嚴 眼等各生二

釋曰：然為令端嚴者，論有二解。第一師解，為所依身相端嚴故，界體雖一，而兩處生。若眼耳根處唯生一，鼻無二穴，身不端嚴。此釋不然。論主破云：若本來爾，誰言醜陋？又貓鷄等，有何端嚴？第二正解，為所發識明了端嚴。現見世間，閉一目等，了別色等，便不分明，是故三根，各生二處。

「若爾何緣，生依二處」，眼睛、耳朵、鼻子為何生兩個地方呢？「頌曰：然為令端嚴，眼等各生二」，這個問題，《大毗婆沙》裏邊講得也蠻多，說有四個理由，世親菩薩採取一個理由^①。

「釋曰：然為令端嚴者，論有二解」，這有兩個解釋。

「第一師解，為所依身相端嚴故，界體雖一，而兩處生。若眼耳根處唯生一，鼻無二穴，身不端嚴」，第一論師的解釋，生兩隻眼睛、兩個鼻孔、兩隻耳朵，這樣身相端嚴。如果只有一隻眼睛（或者一個鼻孔，一隻耳朵），這就不好看。為了身體端嚴，要生兩個。「此釋不然」，世親論主認為這個解釋不對頭。「論主破

^①《大毗婆沙論》卷十三：「問：何故眼耳鼻各有二處，而舌身唯有一耶？答：諸色根處為壯嚴身。若有二舌是鄙陋事，世便嗤笑，云何此人而有二舌，如似毒蛇。若有二身亦是鄙陋，世所嗤笑，云何一人而有二身，如兩指并。問：眼耳鼻處何故唯二不增不減？脅尊者言，一切生疑故不應責，謂若增減亦復生疑，云何此三各唯爾所，然各二處不違法性。有說，根處為壯嚴身，若減若增身便醜陋。有說，色根為生淨識，若當三識依二處生則明不亂，增便識亂，減則不明。有說，色根為取自境各唯有二，取境事足。減則不明，增便無用。」

云：若本來爾，誰言醜陋」，假使人類從無始以來都是一個眼睛、一個耳朵、一個鼻孔，都看慣了，怎麼難看呢？我們所謂好看難看，就是不習慣。如果看到一個人只有一個眼睛，就覺得「這個人怪得很」。我有一個侄子在上海浦東工作，他看到河的對岸一個人在走路，那個人耳朵跟豬的耳朵一模一樣，垂下來的，很大很大，顏色黑黑的，這當然是豬的一個殘餘的報，還沒有報完，長了這個相，看了很可怕。但這是不習慣，如果每一個人的耳朵都是這樣垂下來的，無始以來看慣了，那也不奇怪，所以這是習慣問題。「又貓鷄等，有何端嚴」，貓頭鷹，兩個眼睛、兩個耳朵，可是人家看了都害怕，有什麼好看的？所以這個理由不充足。

「第二正解」，世親菩薩認為合理的解釋。「爲所發識明了端嚴。現見世間，閉一目等，了別色等，便不分明，是故三根，各生二處」，這個眼耳是根，根是發識的依，兩隻眼是爲使產生的識更加明了，「端嚴」，爲使所發的識更清楚，這是事實。只用一隻眼睛看，或者一隻耳朵聽，肯定比兩個眼睛看、兩個耳朵聽要差一點。兩個耳朵，兩邊的聲音都能聽到。如果一個耳朵，只能聽一邊，另一邊就聽得不清楚。所以世親菩薩認為，要使它發的識更明了要兩個，這個依據比較合理。

《大毗婆沙》還有其他的解釋，說這個是法性如此，我們的因果業報感到的這樣的東西，去追究這個東西，沒有什麼大的意義。「法爾如此」，你說天爲什麼是藍的？地爲什麼是這樣的？造的業，感的果爲什麼是這麼一回事？一定要追一個底，這個沒有必要。這是一個解釋。

另外，《順正理論》與《俱舍》看法不同。《俱舍》論主世親菩薩說是「發識端嚴」。《順正理論》說，兩個眼看東西端嚴，不是識在看，而是根在看，根看起來要清楚^①。到底是眼根在看，還是眼識在看，後邊有辯論：一個是識見家，認為識是能看的；一個是根見家，認為根是能看的。這裏很明顯地看出來，衆賢論師是根見家，認為根是能見的；世親菩薩是識見家，認為能見的是識，這是接近於經部的。這裏，衆賢論師跟世親菩薩有唱反調的地方，你說是「發識端嚴」，他說是「根端嚴」，但是總的來說，意思還是差別不大，都是說能看得更清楚一些。至於哪個能看，這是另外一個問題。所以說身相端嚴不端嚴就否定了，衆賢論師也認為並不是身相的關係。

①《順正理論》卷三：「若爾何故，說眼等根爲令端嚴各生二處？此有別義，非爲嚴身。現見世間，於諸作用增上圓滿，亦說端嚴。若眼等根各闕一處，見聞嗅用皆不明了，各具二者明了用生。是故此言爲端嚴者，正是爲令用增上義。」

甲三 釋三科名義

從此大文第二，別釋名義。於中有六：一、釋三法名，二、教起因，三、蘊廢立，四、名次第，五、名廢立，六、攝異名。

「從此大文第二，別釋名義」，解釋什麼叫蘊，什麼叫處，什麼叫界。「於中有六：一、釋三法名」，「三法」就是蘊處界，「二、教起因，三、蘊廢立，四、名次第，五、名廢立，六、攝異名」。

這裏包含的內容很多，一個是什麼叫蘊，什麼叫處，什麼叫界。另外一個是次第，為什麼眼耳鼻舌身意的次第要這麼安，它這個次第是不是有關係的？有關係。色、受、想、行、識也有關係，不能顛倒，不能跳躍。

乙一 釋三法名

初第一，釋三法名者，論云：已說諸蘊及處界攝，當說其義。此蘊處界，別義云何？頌曰：

聚生門種族 是蘊處界義

釋曰：初句釋義，次句結成。

「此蘊處界，別義何云」？蘊跟處、界的相攝講完了。現在追問一下，什麼叫蘊？什麼叫界？什麼叫處？「聚生門種族，是蘊處界義」，很乾脆。前面的頌都要背，因為每一個頌包含的意思都很豐富，把頌記住，你以後看書也好，思惟也好，利益很大。聚是蘊的意思，生門是處的意思，種族是界的意思。「釋曰：初句釋義，次句結成」，初一句解釋蘊處界的意思，第二句總結。

聚謂積聚，即是蘊義。故經言，諸所有色，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若劣、若勝、若近、若遠，如是一切略為一聚，說名色蘊。此經意者，義有五門：

第一，三世門。謂無常已滅名過去，若未已生名未來，已生未謝名現在。

「聚謂積聚，即是蘊義」，五蘊的蘊是積聚的意思。「故經言，諸所有色，若過去、若未來、若現在、若內、若外、若粗、若細、若劣、若勝、若近、若遠，如是一切略為一聚，說名色蘊」，這是經上的話。有些人看不起論，認為論是論師，最多是菩薩、祖師著的，而經是佛金口說的，所以依經好，念經、學經，不要學論。你不知道論都是依據經來的，而且經裏邊的一些沒有說出來的密意，要靠菩薩給我們解釋一下。如果不靠這個，等於說爬高樓沒有梯，你怎麼上去？就算世界第一的跳高運動員，也跳不上去，非要梯不可。什麼是梯呢？就是論。所以說學論是

通經的，你不學論，經也通不了。這個蘊就是積聚的意思，經裏邊說，所有的色，過去的、未來的、現在的，這是三世，還有內外的、粗細的、勝劣的、近遠的，所有一切，把它堆在一起，是一聚，叫色蘊。分析成五個意思來講，「義有五門」。

「第一，三世門。謂無常已滅名過去」，一切法都是無常的，已經滅掉叫過去。「若未已生名未來」，「未已生」，還沒有生出來叫未來。「已生未謝」，生了還沒有滅掉，叫現在。

第二，內外門。自身名內，所餘他身非情名外。或約十二處辨，眼等五根名內，色等五境名外。

「第二，內外門。自身名內」，自己身上的色叫內。「所餘他身非情名外」，自己身上的四大，皮膚、頭髮、牙齒等等，這些屬於內的。人家身上的，或者是器世間的，都叫外。這是一個內外。另外一個，「或約十二處辨」，十二處就是六根、六境，「眼等五根名內，色等五境名外」，這兩個說法有什麼不同？十二處的眼耳鼻舌身，包括其他的有情，凡是屬於有情身上的都叫內。而前面的內，只有自己的；其他的有情，屬於他身，是外。這兩個標準不一樣。

第三，粗細門。色有三種：一有見有對，謂色境也；二無見有對，謂眼等五根，聲香味觸也；三無見無對，謂無表色也。此三色中，有對名粗，無對名細，或相待立。如無見有對色，望有見有對色名細，望無見無對色名粗。

「第三，粗細門」，色有粗有細。一共有三種色，第一種是「有見有對」，就是色境。色境是處色，眼根的對象，可以看得到的，是有質礙的。第二種是「無見有對」，看不到，但有質礙的，「謂眼等五根」，是淨色根，很細的，肉眼看不到的，但是有東西，是物質。聲香味觸同樣是物質，如聲波等很細的物質，都是有的，但是眼睛看不到。這裏主要是指肉眼看不到，叫無見有對，這是第二種色。第三種是無表色，「無見無對」，既不能看到，也沒有質礙。經上有說無見無對的色，所以有部安立為無表色。「此三色中，有對名粗，無對名細」，有對的，包括有見有對、無見有對叫粗，無見無對叫細。或者三個互相觀待而安立的，無見有對相比有見有對來說要細，但相對後面的無見無對來說，它又叫粗了。

第四，劣勝門。染污名劣，不染名勝。色十一中，眼等五根，香味觸八，是無記性。色聲兩種通三性。無表唯善惡。於三性中，善無記名不染，惡名染污也。

「第四，劣勝門」，哪個叫劣，哪個叫勝呢？佛教裏的劣勝，不是世間上說的有錢有地位的就是勝。「染污名劣」，有煩惱的，染污的，就是下劣的；不染污的，就是殊勝的。如果這個人煩惱很重，哪怕是有錢或者地位高，還是劣；如果這個人沒有錢，也沒有地位，但是不染污，這個了不得——勝。「色十一中，眼等五

根，香味觸八，是無記性」，這是無記的。十一個色法裏邊，無表色是有記的，要麼是淨，要麼是不淨，沒有無記的。中間色跟聲，色法裏的身表業，聲法裏的語表業，是有善惡的。至於其他的，五個淨色根跟香味觸這八個一向是無記的。「色聲兩種，通三性，無表唯善惡」，色、聲兩個通三性，因為語表色、身表色是有善惡的，當然色、聲裏無記性的也有。無表色沒有無記的，只有善惡。「於三性中，善無記名不染，惡名染污也」，什麼叫染污、不染污？善、惡、無記三個裏邊，善的與無覆無記是不染污，有覆無記與惡叫染污。

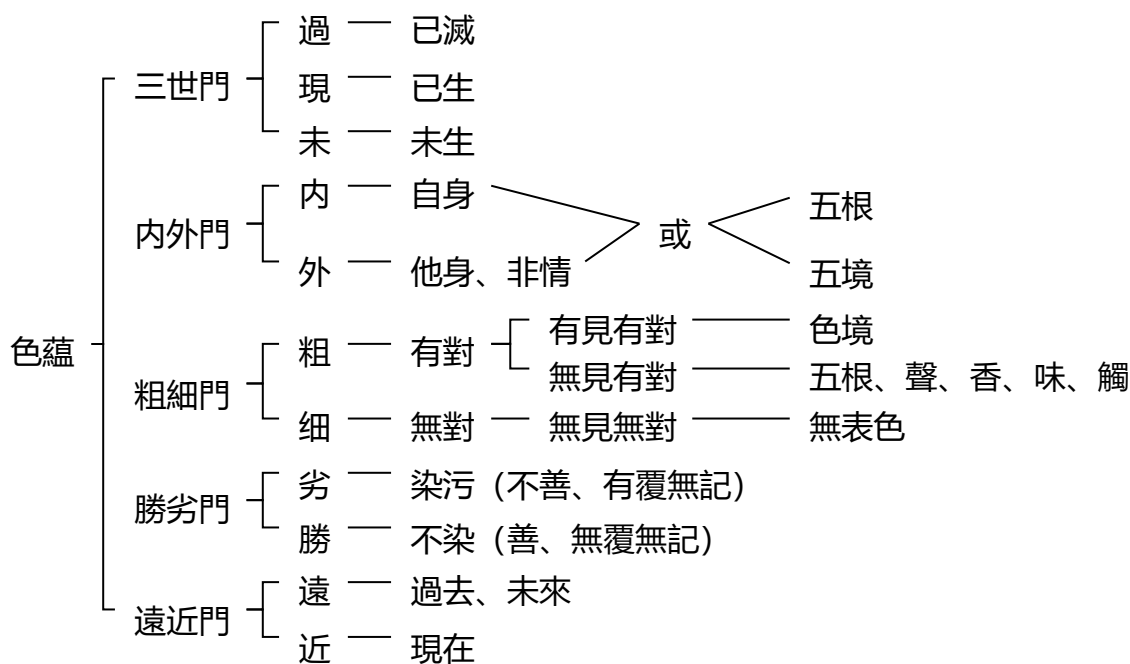
第五，遠近門。去來名遠，現在名近。

「第五，遠近門。去來名遠，現在名近」，過去、未來的叫遠，因為過去的已經過去了，未來的還沒有來，叫遠。現在叫近。

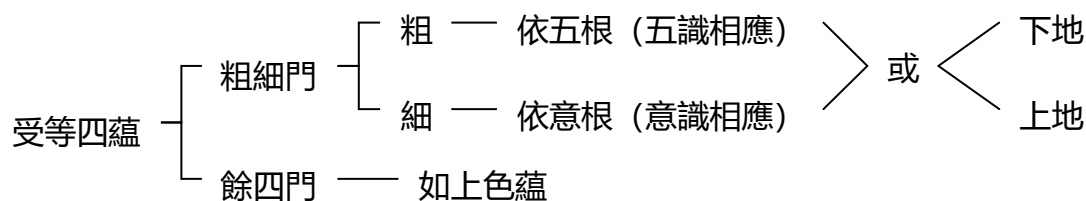
如色蘊中有此五門，乃至識蘊亦有五門，應知亦然。唯粗細一門，與色蘊有別。謂眼等五識，相應四蘊，依五根名粗。第六意識，相應四蘊，唯依意根名細。或約地辨，謂九地中，下地名粗，上地名細。

「如色蘊中有此五門，乃至識蘊亦有五門，應知亦然」，色以五門來看，把這五門集在一起，這一聚都是色，叫色蘊。受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，同樣也由五個門來分，把它集起來就成了蘊。「唯粗細一門，與色蘊有別」，除粗細門外，其他四個門都跟這裏一樣地講。列表如下。

【表——二五：色蘊五門分別】



【表一—二六：受等四蘊五門分別】



「粗細一門」，色蘊裏邊有有見有對、無見有對、無見無對，其他的四個蘊都是不可見的，所以它們的粗細門不一樣。那麼它們的粗細怎麼分呢？「謂眼等五識，相應四蘊，依五根名粗。第六意識，相應四蘊，唯依意根名細」，第一個解釋粗細。受想和行裏的心所法，跟前五識相應的，這樣依五個根（五根是色法）起的四蘊，叫粗；跟第六意識相應的，依意根（意根是心法），叫細。這是第一種劃分標準。

「或約地辨，謂九地中，下地名粗，上地名細」，第二種解釋，依九個地來看，欲界是五趣雜居地，初禪是離生喜樂地，乃至有頂是非想非非想地。這九個地，下邊的是粗，上邊的是細。這是相對來說，二禪的定生喜樂地對欲界、初禪來說，是細，對上面三禪、四禪、無色界來說，是粗。前面跟五識相應的叫粗，跟第六識相應的叫細，這是比較固定的；而後面的粗細是互相對待來看的，下地名粗，上地名細，在某地下面的是粗，在它上面的叫細。這兩個標準都可以用。

總的來說，蘊的意思是積聚，不管哪種色，過去、現在、未來，粗的、細的，把它聚在一起，一個聚，就叫色蘊。受想行識一樣，各式各樣的受，各式各樣想，各式各樣的行，各式各樣的識，把它堆在一起，成爲一堆一堆的，這些堆堆就叫受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

生門者，是處義也。謂六根六境，是心心所生長門處，由六識生，必託根境方能起故。論云：是能生長彼作用義。 依薩婆多宗，法體先有，不可言生，但生其用耳。

「生門者，是處義也」，處的意思是生門。「謂六根六境，是心心所生長門處」，六根、六境是心王、心所生長的地方。生長的門，比如說誰出身於將門，或者出身什麼高貴的門，就是指他生長的地方。心王、心所靠六根、六境生起來的，根境相對就生識，心王有了，心所也有了，這是心王心所生長的門——處。「由六識生，必託根境方能起故」，要生起六識，必定要靠根境相對，和合生識。

「論云：是能生長彼作用義」，爲什麼要這樣講呢？薩婆多部說一切法體本來是有的，你還生它幹什麼？這裏說生的是作用，作用是有生滅的，正因爲作用的生滅，纔分成過去、未來、現在三世。如果没有作用的生滅，那世間上都是一味的，動也不動的，本來法都是恒有，一直生在那裏的，看不出變化，所以就作用來分。

這裏是說生長法的作用，不是說生一個法的體，法的體本來是有的，但是法的作用却是要生出來的，這個「生長」是生它的作用。「依薩婆多宗，法體先有，不可言生，但生其用耳」，根據有部的說法，法體是恒有的，不能說把它生出來，所以強調生的是作用。

言種族者，是界義。論有兩釋：一解族者，謂種族也。是生本義，謂十八界，為同類因，各生自類等流果故，是法生本。如一山中有多銅、鐵、金、銀等族，說名多界。如是一身，或一相續，有十八類諸法種族，名十八界。

「言種族者，是界義」，界是種族的意思。「論有兩釋」，種族在《俱舍論》裏邊又有兩個解釋，一個是生本，一個是種類。這裏凡說「論」，都是指《俱舍論》，如果說「本論」，那就是《發智論》。

「一解族者，謂種族也」，界有兩個意思，第一個是種族的意思。「是生本義」，種族就是法生長的一個根本。「謂十八界，為同類因，各生自類等流果故」，十八界，每一個界，都是前面的同類因生後面的等流果，前面後面都是同一類，相似的。「是法生本」，是法生的本源。「如一山中有多銅、鐵、金、銀等族，說名多界」，打個比喻，一座山裏邊有很多的銅礦、鐵礦、金礦、銀礦等等，這個叫多界。這些礦一直是一樣的，不能說今天金礦，明天變成銅礦。金礦一直就是金礦，金生金，銅生銅。就像過去封建社會，封了爵位的，可以一代代世襲下去。這是生本、種族的意思。「如是一身，或一相續，有十八類諸法種族，名十八界」，一身——一個有情，或一相續^①，裏邊有十八類的種族，叫十八界。身上有十八界。

解云：金、銀等族，是金、銀等礦。言一身者，一有情身。一相續者，一法相續。此一身一相續，合前喻中，如一山中也。

這一身也好，一個相續也好，跟前面的喻配起來，好像一座山裏邊各式各樣的礦（種族），一身或一個相續的法，裏邊有十八種種類，就是十八界。

問：若爾無為，應不名界。謂無為法，非同類因，不成生本故。答：心心所法，生之本故。謂心心所緣無為法生，雖不為因而得為境，是心心所生之本故。

「問」，提出問題來了，學法要這樣學纔有味道。如果人家說一就是一，說二就是二，永遠跟在人家後頭，腦筋不開動的，學了半天是被動的。如果人家提了一個概念之後，他馬上想出問題來了，那麼這個纔是活的，也是智慧，這樣纔叫聰明論。既然說是生本義，同類因生等流果，「若爾無為，應不名界」，為什麼？「謂

①《光記》卷一：「一身謂一有情身，一相續謂一期相續。或一身謂一期身，一相續謂一有情相續。」

無爲法，非同類因，不成生本」，因爲「滅無同類」，無爲法是没有同類因的，也不作同類因，不生等流果，既然十八界是種族義，是同類因生等流果，那就要排除無爲法，它沒有這個特徵，不能包在裏邊。

「答」，十八界裏邊肯定有無爲法，那麼怎麼安在裏邊的？看他的回答，「心心所法，生之本故」，無爲法雖然不是自己生自己，但是心王心所可以以它爲本生起來，怎麼講呢？「謂心心所緣無爲法生，雖不爲因而得爲境，是心心所生之本故」，雖然它不是同類因，生起它的等流果，但是心王心所可以緣無爲法而生。比如想到一個擇滅，心裏想擇滅是怎麼樣的，是無漏的，是勝的，是常，是善的，這就生了很多的心王心所。這個心王心所是緣無爲法生起來的，雖然不是因，但是可以做境，境也是心王心所生的本，所以無爲法也能包在十八界裏邊，沒有矛盾。這是一個解釋。

有說界聲，表種類義。謂十八法，種類自性，各別不同，名十八界。此師解意，族謂族類，謂十八法，各各別也。如崔盧等姓，各各不同。

另外一個解釋，界是種類。「謂十八法，種類自性，各別不同，名十八界」，十八個種類的法，它們的自性、種類各別不同。眼識是了別色境的，耳識專門了別聲的，乃至眼根專門生眼識的，意根專門生意識的，各式各樣的自性不同。十八種類，叫十八界。「此師解意，族謂族類」，一個說族是種族，是生本的意思；一個說族是族類，即種類的意義，「謂十八法，各各別也」，十八個界，十八種樣子，分了十八個類。「如崔盧等姓，各各不同」，好像世間上姓崔、姓盧等等，分了很多姓。

薩婆多宗，三科俱實。若依經部，蘊處是假，唯界是實。若依論主，唯蘊是假，餘二並實。

有部「一切有」，當然蘊是實在有的，處也是實在有的，界也是實在有的。經部的看法，蘊是假安立的，處也是假安立的，只有十八界是實在的。世親菩薩的看法，蘊是假的，爲什麼？蘊是聚攏來的，它自己沒有具體東西；處界是真的有，是實在的法。這是世親菩薩在著《俱舍論》時的觀點，既不是經部的，也不是有部的，他有他自己的看法。到後期他進入唯識之後，那是唯識宗的看法——無境唯識，一切外境都是假的，只有一個識。從佛教史上看，世親菩薩晚年，就停留在唯識宗的觀點上，因爲他的環境，沒有進入中觀，但是唯識的造詣極高。

唯識宗由無著、世親兩位成立，而集大成的是世親菩薩的《唯識三十頌》，那是唯識宗發展的頂點，所以世親菩薩唯識的造詣極高。很多後來的論師對《唯識三十頌》註解，有各式各樣的看法。那裏邊又分兩類：唯識古學、唯識今學，這些註解後來玄奘大師譯集爲《成唯識論》。

乙二 明教起因

從此第二，明教起因。論云：何故世尊，於所知境，由蘊等門，作三種說？頌曰：

愚根樂三故 說蘊處界三

釋曰：所化有情，有三品故，世尊爲說蘊等三門。

「從此第二，明教起因」，佛說蘊處界這個教的原因在哪裏？「論云：何故世尊，於所知境，由蘊等門，作三種說」，「所知境」，我們所知道的一切法，爲什麼要用蘊處界三種說法呢？說蘊是一切有爲法；說處、說界也是那些有爲法，再加上無爲法。說三種樣子幹什麼？

「頌曰：愚根樂三故，說蘊處界三」，這個「樂」，實際上是好樂的「樂」，過去詮聲，現在不考校那些。愚有三種，根有三種，樂——意樂心也有三種，所以要說蘊處界。「釋曰：所化有情，有三品故，世尊爲說蘊等三門」，佛對機說法，所化有情的機有三種，所以佛蘊處界三門分開說。是怎麼三品機呢？

愚有三者：或愚心所，總執爲我，爲說五蘊。以五蘊中，一蘊是色，一蘊是心，分心所法爲受、想、行三蘊，故說五蘊，能破彼執。或唯愚色，總執爲我，爲說十二處。以十二處中，十處是色，唯意、法非色，故說處門，能破彼執。或愚色心，總執爲我，爲說十八界。以十八界廣說色心，十界是色，餘八是心，故說界門，能破彼執。

【表一—二七：三科】

三科	蘊	愚心所總執爲我	利根	樂略
	處	愚色法總執爲我	中根	樂中
	界	愚色心總執爲我	下根	樂廣

「愚有三者」，愚，就是愚癡、迷惑，對所知的境不懂，分三種。

「或愚心所，總執爲我」，一切外道也好，凡夫也好，尤其是外道，他總執爲一個我。有的人說是心所——在想的东西是我，有的說身體是我，有的說綜合的體是我，這樣總認爲有個我——補特伽羅。有人拿一篇文章叫我看，裏面講什麼靈魂之類的，根本不是佛教。佛教要破我，就是看你迷什麼東西。有些人對心所迷，認爲心所是我，把心所執爲是我，給他說五蘊，五蘊裏四個蘊都是心王心所。你說心王心所是我，所謂的「我」只能是一個，那從五蘊來看，「我」至少有四個，五蘊裏邊識蘊、受蘊、想蘊、行蘊都是心王心所，那你所謂的「我」有四個。而識蘊裏邊有六個，想蘊裏邊又有很多，受蘊裏邊也很多，行蘊裏邊更多，那麼到底你有幾

個？如果你說你有幾十個，那怎麼叫「我」呢？所謂我者，是一個，唯一的是「我」，你有幾十個「我」，也不成其為「我」了。

所謂我的含義，第一個是常。靈魂，總是流轉生死，總是存在的，不會消滅的，耶穌教也好，其他的教也好，都是認為靈魂是永生的，地獄永遠是地獄，天堂永遠是天堂，這是常。第二個是自在，都是我說了算，我有自在權。第三個是一，我就是一個，不能說一百個我，那成什麼我？所以我的概念，最起碼得有常、自在、一這三個意思。

後面十二因緣，就是破我的。既不是常，是有生滅的；也不是自在，業感緣起，煩惱造業，造什麼業感什麼果，你一點自在權也沒有。你造惡業，想生天享福，不可能，惡業把你拉到地獄去。這個不是聽你指揮的，這是沒有我的，不自在的。也不是一，有那麼多的五蘊，到底哪一個蘊是你呢？迷心王心所是我的，以前歐洲有個哲學家叫笛卡爾，說「我思故我在」，這個我是能夠思考問題的，就是心所法。怎麼破這個呢？你說心所法是你，心所法裏邊有受想行等等，哪一個是你？根本不是一個。「以五蘊中，一蘊是色」，物質的色蘊只有一個；有一個蘊是心王；心所法分別有受、想、行三蘊，受有各式各樣的受，想有各式各樣的想，行蘊裏邊更多，心所法有四十四個，那麼有多少個「我」呢？所以用五蘊的說法來破他的執。「故說五蘊，能破彼執」，迷心所為我的給他說五蘊。

「或唯愚色，總執為我，為說十二處」，一種人執色身是我，這是世間上最普遍的。這個色殼子，眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸，都是色法。如果你執色是「我」，給你說十二處。十二處裏邊，十個處是色，唯意、法兩處不是色。「故說處門，能破彼執」，你說色是你，那麼你起碼有十個處，每一個處裏邊又分很多東西，那你有幾個？那又破掉了。

還有一種，他既執色，又執心——他認為那麼多的色，那麼多的心是我。對這樣的人說十八界。十八界裏邊，「廣說色心，十界是色，餘八是心」，那你執色也好，執心也好，總的給你說，心有八個，色有十個，那「你」到底有幾個？每一界裏邊又分很多，越來越多，這個「我」就靠不住了。「故說界門，能破彼執」，這是一個愚。

愚心所的、愚色的、愚心色（兩個一起愚）的，分別給他說五蘊、十二處、十八界。

根亦三者，謂上、中、下根。上根聰利，說略便解，為開五蘊。中根稍遲，說處方解。下根最鈍，要須廣說，故為談界。

根器也有三種：上根、中根、下根。「上根聰利，說略便解」，上根很聰明，說個五蘊馬上就懂了。照見五蘊皆空，一切苦厄都沒有了，「為開五蘊」。「中根稍遲」，中根鈍一點，要說得多一點了，說十二個處，他就解了。「下根最鈍」，下根的人，要說廣的，十八界。現代的人，書越來越多，知識該越來越豐富，很多

人認為現在進步了，比從前聰明。實際上是笨了，你弄那麼多書就是笨；聰明的人，兩句話就解決問題。弄了一大堆書，一輩子都看不完，不是知識豐富，是根器不行了。以後書還要多，根器更不行。

樂亦三者，爲樂略、中及廣文故。如其次第，說蘊等三。

「樂」，意樂心。有的人歡喜略的，比如一句阿彌陀佛，其他都不要了。歡喜略的，給他講五蘊。歡喜中等，太略不夠，太廣受不了，給他說十二處。歡喜廣的，越多越好，知識豐富，給他說十八界。所以「如其次第，說蘊等三」，所以講蘊處界的理由很多，不是無緣無故說的。因為愚有三種，根器有三種，意樂心有三種，所以要說蘊，說處，說界。

昨天討論提出兩個問題。

第一個：粗細門的問題。

五蘊裏邊的粗細門，受想行識四個蘊跟色蘊有區別，色蘊裏分爲：有見有對、無見有對、無見無對。而受想行識的粗細怎麼分？大家參考前面的表，受想行識是心王或心所，其中依五根生的，跟前五識相應，這是粗。依意根的，跟意識相應，那就是細。

還有一種說法，粗細是三界九地相對而言，上地的細，下地的粗。欲界是最下的，上邊是初禪，初禪相對欲界說是細，對二禪說是粗；二禪對初禪說是細，對三禪說也是粗。這樣一層一層上去。

四個蘊裏最後一個識蘊，第六意識依意根，比前五識細。五識生的時候有受，看到好看的生喜受，看到不好的生憂受。五識生時也有想心所，它把外邊的境擺到心裏邊來，取那個像，還有相應的行蘊裏其他的心所法，如思、觸、欲、貪等，所以四個蘊都可以跟五識相應。也可以跟第六識相應。與第六識相應的，因為依意根的，叫細；與五識相應的，依前五淨色根的，那叫粗。

第二個：無爲法非同類因，不成生本。

無爲法不是同類因。界若作種族解，就是生本的意思。生本的意思又有兩個，一個是同類因各生自等流果；另外一個，無爲法能作所緣，能生起心、心所法，也屬於生本的意思，這個生本範圍比較寬。界的另一個意思是種類，無爲法也是十八種之一，可以包進去。

昨天講到「愚根樂三故，說蘊處界三」，「愚」是愚癡、無明。「根」是根器、善根，就是信、進、念、定、慧。這五善根深厚的是利根；五善根中等的是中根；五善根只有一點，甚至沒有的，那就是鈍根。依這五個法來決定他的根。簡單說，這個根就是信等五根。「樂」是什麼？在心所法裏邊，是以勝解爲體。這個勝解心所，起決定作用，認為這個好，歡喜這個。這是愚、根、樂三個的體，愚是無明；根是五根；樂是勝解心所。

乙三 明蘊廢立

從此第三，明蘊廢立。就中有二：一、正明蘊廢立，二、明蘊不攝無爲。

且初正明廢立者，論云：何緣世尊說餘心所，總置行蘊，分別受想爲二蘊耶？心所有四十六，唯除受想，餘四十四，入行蘊攝，名餘心所。頌曰：

爭根生死因 及次第因故 於諸心所法 受想別爲蘊

第一個，「正明廢立者」，問題是怎麼提的？《俱舍論》自己提，「何緣世尊說餘心所，總置行蘊，分別受想爲二蘊耶」，這個問題我們自己也會產生。心所法一共有四十六個，除受蘊、想蘊，其他的四十四個都在行蘊裏邊，受心所一個，開一個受蘊，想心所一個，開一個想蘊，這是什麼原因？其他的書比如《五蘊論》《百法明門論》都沒講這個問題。論裏怎麼回答呢？

「爭根生死因，及次第因故，於諸心所法，受想別爲蘊」，有三個原因：一個爭根因、一個生死因、一個次第因。因爲這三個原因，在心所法裏邊，把受、想特別提出來立蘊。

釋曰：初之兩句，正舉三因，後之兩句，結成別蘊。

前面兩句舉出三個因，後面兩句歸納。

言三因者：第一，爭根因。爭根有二，謂著諸欲，及著諸見。此二受想，如其次第，爲最勝因。味受力故，貪著諸欲。倒想力故，貪著諸見。

這是原文，接着是圓暉法師的解釋。

解云：諸欲者，是五妙境也。諸見者，是身見等五也。諸欲貪及諸見，體是煩惱，煩惱名爭，即爭名根。受想二法，與爭根爲因，爭根之因，依主釋也。

「諸欲者是五妙境也」，好的色聲香味觸這五個境，這就是欲。世間上所謂貪著五欲，就是這五個東西。「諸見者」，身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，這五個見。「諸欲貪及諸見，體是煩惱」，欲貪，即貪著五欲。欲貪與見都是煩惱。煩惱叫爭，前面說過，「亦說爲有爭，及苦集世間」，有爭就是有漏法，有煩惱就要爭，爭也就是煩惱。

貪著欲的煩惱是五鈍使——貪、瞋、癡、慢、疑。著見的是五利使——身見、邊見、邪見、見取、戒禁取。這十個煩惱是根本煩惱，能生起一切煩惱，是一切煩惱的根，所以叫爭。「煩惱名爭，即爭名根」，這個六離合釋裏什麼釋？持業釋。煩惱就是爭，爭就是根，一個東西。「謂著諸欲，及著諸見」，一般說貪著五欲的，以在家爲多；執著見的，以出家爲多。出家的不一定是佛教的出家人，外道也有出家的，凡是出家的，執著見很厲害的，辯論的時候頭可以輸，見不能放棄，

這是說出家人著見的佔多分。當然出家人貪著五欲的也有，在家人著見的也有。多分來說，著諸欲是在家的，著見是出家的。著欲也好，著見也好，它的根子是受、想。

「味受力故」，貪著五欲的味道。這些對欲貪著的，生起五鈍使的，因為是受的原因，有受就產生那些煩惱。因為顛倒想，「倒想力故」，這個世界本來是不淨、苦、空、無我的，你說是常樂我淨，有顛倒想之後，就執很多的見。這些見是從想生出來的，想是因。一個是受，產生五欲；一個是想，生了諸見，所以受想這兩個是爭根的因。因為是爭根的因，所以說它們重要，專門提出來，立了兩個蘊，這是第一個原因。「煩惱名爭，即爭名根」，持業釋。「受想二法，與爭根為因，爭根之因」，爭根因，爭根是一個概念，因是一個概念，依主釋。

第二，生死因者，由貪著受，起倒想故，生死輪迴，故受與想為生死因，生死之因，依主釋也。

「第二，生死因者，由貪著受」，貪著那些受，起貪、瞋、癡、慢、疑，起顛倒想，生五個邪見，輪迴生死。所以受想是生死輪迴的原因。生死之因，依主釋。「生死因」，這是第二個原因。

第三，明次第因者，鄰次當辨。由上三因，於心所法，應知別立受想為蘊。

第三，次第因。在五蘊裏邊，色、受、想、行、識，這個次第是一定的。這也是《俱舍》裏纔提到的。五蘊：色、受、想、行、識，不是隨便這樣排的，而是有一定的次第。因為有次第因，五蘊裏邊，色、受、想、行、識，決定是這個次第，受想兩個如果不立蘊，這個次第就不能成立。因為要成立五蘊的次第，那必定要把受想分別立兩個蘊。

一共這三個原因，受想特別安立為蘊。這問題其他書上基本不太講。我們以前學法相，比如《大乘五蘊論》《廣五蘊論》《百法明門論》，裏邊全部講五蘊，但並沒有講這些問題。因為《大乘百法明門論》等也是世親菩薩造的，《俱舍論》已講過，不再重提。

從此第二，明無為非蘊者，論云：何故無為說在處界，非蘊攝耶？頌曰：

蘊不攝無為 義不相應故

釋曰：初句正標，次句釋成。義不相應，論有三解。

第一解云：三無為法，與色等義不相應故。謂體非色，乃至非識。無為體非色，與色義不相應，乃至體非識，與識義不相應，故非蘊攝。

「從此第二，明無爲非蘊者」，五蘊裏沒有無爲法。《俱舍論》說，「何故無爲說在處界，非蘊攝耶」，十二處、十八界都有無爲法，爲什麼五蘊裏沒有？大家自己想想看。

《俱舍》一開頭，「又諸有爲法，謂色等五蘊」，說得很清楚，有爲法是色、受、想、行、識五個蘊，當然沒有無爲法。但是爲什麼不攝？能不能攝？「蘊不攝無爲，義不相應故」，蘊跟無爲法意義不相應，所以包不進去，而處界可以包進去。「釋曰：初句正標，次句釋成」，相當於前面是宗，後面是因。主張（宗）是「蘊不攝無爲」，原因是「義不相應故」。就是因明的格式，再加個喻，就是宗因喻三個。

「義不相應」，意義不相應有三個解釋。第一個，「三無爲法，與色等義不相應故」，三個無爲法，跟色、受、想、行、識這五個蘊的義都不相應。「謂體非色，乃至非識」，色是「變礙爲性」，無爲法沒有變礙，如虛空無爲，沒有能礙，也沒有所礙，色的特徵一個也沒有，跟色的義不相應。受「領納爲性」，無爲法不能領納。想「取像爲體」，無爲法也不取像。行蘊，「造作遷流」，無爲法不造作、也不遷流。識是了別，無爲法也不了別。那五個義都不相應，所以它的體不是色，乃至也不是識。「無爲體非色，與色義不相應；乃至體非識，與識義不相應」，說不相應，就是跟這些東西不相應。「故非蘊攝」，所以蘊包不進去。

問：無爲既非五蘊，何不立爲第六蘊耶？答：亦不可說爲第六蘊，彼與蘊義不相應故。聚義是蘊，無爲非聚義，義不相應，不可立蘊。

這五個蘊，色蘊包不進去，乃至受蘊、想蘊、行蘊、識蘊都包不進，那來個無爲蘊，立六個蘊好了。「答：亦不可說爲第六蘊」，再安一個蘊也不行，它跟蘊的意思也合不攏。什麼叫蘊？積聚義。「無爲非聚義」，無爲法不是一個東西可以聚起來的，它沒有過去、現在、未來，也沒有粗細，沒有遠近——前面五個門都沒有，聚不起來的。所以「義不相應，不可立蘊」，無爲法跟色、受、想、行、識的意義不相應，乃至跟蘊的意義也不相應，所以既不能放到五個蘊裏，也不能單獨安立第六個。這是「蘊不攝無爲」第一個解釋。

第二解云：又言取蘊，爲顯染依。染淨二依，蘊言所顯，無爲於此二義都無，義不相應，故不立蘊。取蘊有漏，故顯染依。無漏五蘊，便是淨依。故但言蘊，便通染淨。

「第二解云：又言取蘊，爲顯染依。染淨二依，蘊言所顯」，五蘊包含有兩種：一種是五取蘊，一種是無漏五蘊。五取蘊是有染污的，有煩惱的，是染污所依，即「染依」，無漏的五蘊是淨依。五蘊是總的，通「染淨二依」，有漏的五蘊，是染依；無漏的五蘊，是淨依。「染淨二依，蘊言所顯」，「蘊」這個字，通染依淨依，可以指取蘊，也可以指無漏蘊。「無爲於此二義都無，義不相應，故不

立蘊」，而無爲法，這兩個意思都沒有，「染依」也好，「淨依」也好，都不相應。所以「義不相應」，不能立蘊。這是第二個理由。

第三解云：有說如瓶破非瓶，如是蘊息應非蘊。解云：謂瓶破非瓶，不是瓶攝。蘊息是無爲，無爲非蘊攝。此第三釋。論主破云：彼於處界，例應成失。解云：此意者，蘊息是無爲，無爲非蘊攝。處界息處是無爲，亦可無爲非處界，故將處界爲例，彼第三解成過失也。

「有說如瓶破非瓶」，第三個說法因爲意思比較難理解，先舉個喻。瓶子摔在地上破了，成了一塊塊的碎片，人家再也不說這是瓶，因爲它看不出瓶的樣子。以這個喻爲例，說「蘊息應非蘊」，五蘊滅掉是無爲法。比如得到了擇滅。瓶破了，就不是瓶，那麼五蘊息掉是無爲法，無爲法也應當不是五蘊。

「解云：謂瓶破非瓶，不是瓶攝，蘊息是無爲」，這是第三個解釋。

大家看看，邏輯上有没有什麼毛病？這裏邊有文章。「論主破云：彼於處界，例應成失」，世親論主破，他這個說法表面上看沒有問題，但是用十二處、十八界來說，過失就現出來了。

《俱舍論》裏講得很略，圓暉法師把它解一下。「此意者」，這個意思，「蘊息是無爲」，蘊滅是無爲，無爲不是蘊攝，那麼界息或者處息也是無爲，那麼無爲也該不是界攝、處攝？所以這個道理不對頭。「故將處界爲例」，同樣把界跟處照這個格式來說，第三個解有過失。

如果再深入想想，這裏還有一點小講究。蘊息是無爲，無爲不是蘊攝，看上去沒有毛病，但是界處裏一比，有毛病。但是界、處本身包有無爲法，有爲的部分息下去，可以說無爲；無爲法却是息不了的，無爲法怎麼息呢？界、處本身是包含無爲法的，所以不能用這個邏輯來說，裏邊是不等的。所以論裏雖然這樣說，還是有點小問題在裏邊。

乙四 明名次第

從此第四，明名次第者，就中分二：第一蘊次第，第二處界次第。

前面的次第因這裏展開講。五蘊，色、受、想、行、識，這個次第不能動。「就中分二：第一蘊次第，第二處界次第」，蘊的次第決定之後，處、界的次第也不能動。五蘊、十二處、十八界的次第決定都不能動，什麼原因？

丙一 蘊次第

且初第一，蘊次第者，論云：如是已說諸蘊廢立，當說次第。頌曰：隨粗染器等 界別次第立

釋曰：此之兩句，總有四義：一隨粗次第，二隨染次第，三隨器等次第，四隨界別次第。

「且初第一，蘊次第者」，《俱舍論》裏有這個話，「如是已說諸蘊廢立」，諸蘊廢立的道理都講完了，「當說次第」，現在要說五蘊的次第。

五蘊的次第怎麼說呢？「粗」「染」「器等」——「等」包括器之外的其他東西，還有「界別」，這些都是原因，隨粗的次第，隨染的次第，隨器等的次第，隨界別的次第，來安立五蘊的次第。

且隨粗次第者，色有對故，諸蘊中粗。謂五蘊中，色蘊有對，餘四無對，故色最粗，先說色也。無色中粗，唯受行相，故世說我手等痛言。無色者，受等四蘊，於中最粗，唯受行相。何以得知？故舉喻言手等也，言痛即在苦受，不言手等想，明知受粗於想，故先說受。

「且隨粗次第者，色有對故，諸蘊中粗」，五蘊裏邊依粗細來排，色最粗，受第二，想第三，行第四，識最後（最細）。因為粗細的關係，次第決定如此，調一調，粗的細的就亂掉了。色、受、想、行、識，前面的粗，後面的細。

為什麼粗細這樣安立呢？「色有對故」，色是有質礙的，五蘊裏邊最粗。其他四個蘊都是精神的東西，沒有質礙。所以有質礙的色法最粗。「謂五蘊中，色蘊有對，餘四蘊無對」，什麼叫有對、無對？極微所成，有質礙的，有對；沒有質礙，不是極微所成的，無對。色既然是有對，其他四個蘊都是無對。有對的最粗，所以色擺在第一，這沒有問題。那麼餘下沒有質礙的四個蘊，也有相應的次第。

「無色中粗，唯受行相」，四個無色蘊裏邊，受的行相最粗。「世說我手等痛言」，世間上經常說，「我手痛、腳痛」，這是受的表現，受是比較明顯的，容易感覺到的。圓暉法師解釋，怎麼知道受最粗？「故舉喻言手等也」，手、腳、頭之類，「言痛即在苦受」，感到痛是在苦受。我們最容易感到的是手痛、不舒服之類，這就很明顯地說，受的行相粗，最容易感覺到，「明知受粗於想，故先說受」，第二個是受。

待二想粗，男女等想，易了知故。解云：待者，對也。二者，行識二蘊也。想對此二即粗，故言待二想粗。次說想蘊也。

「待二想粗」，相對於行、識兩蘊，想蘊又要粗一些。「男女等想，易了知故」，看到這是男的、女的，先知道這個相，然後再起貪心，貪在後頭。「解云：待者，對也。二者，行識二蘊也」，還剩下三個蘊裏邊，想蘊跟另兩個蘊比起來要粗。一般說，男女形相比較容易知道，「想對此二」，想相對於行、識兩個蘊來說比較粗，「故言待二想粗」。這裏文字講得很仔細，只要有點語文的基礎，誰都看得懂。

行粗過識，貪瞋等行，易了知故。此貪瞋等，是行蘊攝。既易了知，明知行蘊，粗於識蘊。

看了男女相之後，然後起貪、瞋、癡心。看到好的貪，看到不對的冤家、仇人起瞋心。這個「行」是心所法，所以行蘊挨着「想」後頭。行跟識哪個粗呢？當然行粗。「貪瞋等行，易了知故」，見了相之後，起貪瞋的心，這個心比較明顯、易了知。那麼識蘊是怎樣的？識蘊是了別總相，比較微細。「此貪瞋等，是行蘊攝」，心所法是行蘊裏邊的。「既易了知，明知行蘊，粗於識蘊」，因為貪瞋容易明顯地知道，而識蘊的了別比較細，所以行蘊粗。第四個是行蘊。

識最爲細，總取境相，難分別故。解云：境有二相，一者總相，謂色聲等。二者別相，謂違順等。心所取別，識取總相，故難分別，最爲細也。

識蘊最細，「總取境相，難分別故」，因為識蘊是取總相的。別相是心所法取的。「解云：境有二相，一者總相，謂色聲等。二者別相，謂違順等。心所取別，識取總相，故難分別，最爲細也」，心所法取別相，心王取總相。我們畫圖，總的一個藍圖是總相；裏邊紅顏色、黃顏色、人、鳥、房屋等等，都是別相。我們注意的是別相；總相不明顯。一接觸到時容易引人注意的是別相。所以說行比識粗，識是了總相，最細。根據粗細的次第，決定是色、受、想、行、識。這是第一個原因。

第二，隨染次第者，或從無始生死已來，男女於色，更相愛樂。此由耽著，樂受味故。耽受復因倒想生故。此倒想生，由業煩惱煩惱是行蘊攝故。如是煩惱，依識而生。由此隨染，立蘊次第。

「第二，隨染次第者」，染是煩惱，生起煩惱的次第，也是色、受、想、行、識。「或從無始生死已來，男女於色，更相愛樂。此由耽著，樂受味故」，飲食、男女是人的天性，人之大欲存焉。從無始以來，男的、女的，看了外相產生愛樂。爲什麼生起愛樂呢？因為有受，感到舒服，看到好看的感到歡喜，心裏高興。所以受在後頭。那麼爲什麼會起這個舒服的受呢？

「耽受復因倒想生故」，顛倒想。本來是不淨的，你說淨。想錯了，你就感到好受。如果你沒有顛倒想，本來就是大糞，本來就是不淨，有什麼樂受呢？所以這個受的原因是顛倒想，想在後頭。那麼這個顛倒想哪裏來的？「由業煩惱故」，因為煩惱、業產生顛倒想。煩惱業是行蘊，所以行蘊又在後頭。「如是煩惱，依識而生」，煩惱是心王生出來的，心王（識）是最後。從生煩惱的次第來說，也是色、受、想、行、識。「由此隨染，立蘊次第」，隨著煩惱生起的因，五蘊的次第也是色、受、想、行、識。

第三，隨器等次第者，器等者，等取飲食、助味、厨人、食者也。夫欲請客，先求食器。既得其器，次求米麵，以爲飲食。米麵已辦，次求鹽酢，以爲助味。便付厨人，使令調合。飲食既辦，進客令食。

「第三，隨器等次第者」，以比喻說明問題。「器等者，等取飲食、助味、厨人、食者也」，「器」是碗、盤之類的餐具。這個「等」，等四個東西：飲食、助味（擺點香料）、厨人（燒飯的廚師）、食者（吃飯的人）。「夫欲請客，先求食器」，以請客的事情來說，要請貴客，必須要求好的餐具，然後要燒東西給人家吃，如米、麵等飯菜。飯菜如果不加鹽和輔料是不好吃的，所以燒飯菜的時候，還要擺一些助味的鹽、酢等等提味道。

這裏說助味，就是鹽巴之類的東西。這些東西準備好，還要人燒。沒有人燒，擺在一起也不會變成飯菜的。「便付厨人，使令調合」，要廚師來調配做起來。

「飲食既辦」，飲食燒好之後幹什麼？「進客令食」，請客人吃。這個是請客的程序，下邊跟五蘊配起來。

色蘊如器，如世間器，飲食所依；色亦如是，受所依故。受類飲食，如世間食，有損有益；受亦如是，樂受益人，苦受便損。想同助味，如世鹽醋，助生食味；想亦如是，起怨想時，生苦受味，起親想時，生樂受味。行似厨人，由行蘊中，有業煩惱，能感異熟；如世厨人，造得飲食。識喻食者，受果報故。故隨器等，立蘊次第。

「色蘊如器，如世間器，飲食所依」，一切飲食所依，就是碗、盤子這些器。

「色亦如是」，一切受要靠色蘊纔能產生。所以說色是器，受是飲食。「如世間食，有損有益，受亦如是」，飲食吃下去，有營養的，吃了身體就好；有的吃了不好的，對身體有害處。受也一樣，喜樂受對人有好處，苦受對人有損惱。受相當於飲食。「想同助味」，想是助味，鹽巴、醋之類的，「如世鹽醋，助生食味，想亦如是」。你若想得很厲害，「起怨想時，生苦受味，起親想時，生樂受味」，這個人你當他是怨家的時候，心裏氣得不得了，很不舒服，就是這個想引起的。你不去想，根本怨親兩個人一樣的。但是你一想，這個是親，歡喜得很，甚至於放也放不下；那個是怨，恨得不得了，最好把他殺掉。這是想的作用。這個想的作用很厲害。爲什麼貪心貪得那麼厲害，瞋心瞋得那麼厲害呢？就是顛倒想的關係，不淨謂淨，無常謂常，無我謂我，本來是空的你說是不空的。這樣常、樂、我、淨一執著，那就生很多的事情出來。如果這個沒有，什麼事情都解決了，所以這個想起了極大的作用。助味擺下去，菜就好吃，不擺的話，菜不好吃。

「行似厨人」，行是造作遷流，遷流造作就是廚師，他把飯造起來。「由行蘊中，有業煩惱」，煩惱與業，它是造作的，造了業就要感異熟果報。「如世厨人，造得飲食」，本來是一些材料，經過造作成了飲食，飲食表示異熟果。異熟果來了，貴賓來吃。

「識喻食者」，這個識蘊就是貴客，「受果報故」，果報是識來受。請客是好東西請他吃，但是受報却不一定，不好的報你也得受，你起了煩惱造業，你不受也不行。

記得小時候，大概我纔十歲左右，有一個卓別林演的滑稽影片，叫《摩登時代》。大家可能知道卓別林，專門演滑稽電影。影片裏是一個新式的、理想的世界，什麼事都由機器代勞，人動也不要動。他去餐館吃飯，在一個很舒服的椅子一坐，跟理髮店的椅子一樣的，前面一個小茶幾一樣的東西，是機器。第一道菜來了，匙子自動送到你嘴裏，第二道菜來了，叉子叉起，送到你嘴裏，慢慢吃慢慢喝，很高興，一會兒毛巾來了，嘴邊一擦，自己不要動，坐在那裏吃喝就好了，這不很舒服嘛！後來機器壞了，怎麼樣？它不斷把東西加進來，你第一口還沒吃完，它啪啪啪來了，一堆堆的東西倒進去，湯又嘩嘩地倒進來，「哎呀，受不了了」，一臉都是髒東西。這個機器的毛巾也壞了，啪啪兩邊打耳刮子，把他搞得不行。他想下來，却下不來。這個報來了，不受也不行。這個「食者」就是受報的人。照這個比喻說，五蘊的次第也是色、受、想、行、識，這是第三個因。

第四，隨界別次第者，於欲界中，有諸妙欲，色相顯了，先說色蘊。於色界中，有勝喜等，受相顯了，次說受蘊。三無色中，取空等相，想相顯了，次說想蘊。第一有中，思最為勝，行相顯了。解云：第一有中，非想地也。謂思是業，行蘊所攝。由非想業，能感有頂八萬劫果。故思最勝，行相顯了，次說行蘊。

「第四，隨界別次第者」，三界來說，「於欲界中，有諸妙欲，色相顯了」，欲界裏邊有五妙欲，男女色之類，「色相顯了」，色蘊很明顯，欲界是最低的，因此色蘊排第一個。

然後色界裏邊，「有勝喜等」，「等」就是樂。色界初禪，離生喜樂；二禪，定生喜樂；三禪，離喜妙樂：都是喜樂。所以說色界裏邊「有勝喜等」，有殊勝的喜，比欲界殊勝得多。有人說，姪欲的事情，是人的天性，你們佛教徒，出家人怎麼放得下呢？他不知道還有殊勝的樂在這裏，如果得了禪定，這個樂不曉得比人間的男女樂超勝多少倍，如果没有這個喜樂，那這個事情就難辦了。我們修行，如果没有一個樂代替，要放棄世間樂很困難。用什麼樂代替？一個是法樂，我們現在學《俱舍》，學了有味道的人，他感到很樂，那可以把其他世間的樂放掉。那麼禪定之樂生起來，那不得了，一般世間的樂比不上。如果你證了道之後，空性大樂更不得了，世間的東西根本再也不要了，看得簡直如大糞一樣，這個是最殊勝的樂。我們有這些樂在後頭，所以對世間的那些樂看得微乎其微，完全可以拋棄。而且從事實真相來看，世間之樂不是真實的樂，都是苦。色界裏邊有喜有樂，喜樂是受，所以先說受蘊。

「三無色中」，哪三個？空無邊處、識無邊處、無所有處。「取空等相，想相顯了，次說想蘊」，空無邊處怎麼修呢？就想整個的宇宙一片是空。識無邊處，一片都是識。最後，無所有處，什麼都沒有，識也沒有，空也沒有——空是所緣境，識是能緣，能緣所緣都沒有。三無色定是相當高的，而這三個都是以想來修的。「想相顯了，次說想蘊」。

最後，「第一有」，「有」是三有，三有裏邊是第一的，那是最高的非想非非想天。「思最爲勝」，非想非非想天裏邊，思心所是最殊勝的，「行相顯了」。怎麼說「思最爲勝」呢？「第一有中，非想地也」，就是非想非非想天。「謂思是業」，造業的是思。（學到「業品」就知道，決定做什麼事情是思心所發動的。）這個思是「行蘊所攝」。

非想非非想的業，在三界裏邊是最高的。「能感有頂八萬劫果」，「有頂」，三有之頂，就是非想非非想天，有八萬四千劫的果報。這個思心所最殊勝，其他的思心所都沒有那麼殊勝，這是從有漏的來說，無漏的比它要更殊勝。在有漏裏邊，非想非非想天是最高的，所以叫有頂天，三有之頂。能感有頂的這個思心所最殊勝。從有頂來說，思心所的行相最殊勝、最顯了。思心所是屬於行蘊裏邊的，所以緊接着說行蘊。

此前四蘊，識住其中，故後說識。謂識住色中，識住受中，識住想中，識住行中。四是所住，識是能住，故識後說。由如世間，田種次第，先田後種。田喻四蘊，識喻其種。

「此前四蘊」，排好前面的四個蘊次第：欲界的色蘊，色界的受蘊，三無色的想蘊，非想非非想的行蘊。最後識蘊怎麼安排？「識住其中，故後說識」，將來要說，四識住，識住在色、受、想、行這四個蘊裏邊，所以識放在後頭。識是能住的，前四蘊是所住，所以識在最後說。

「謂識住色中，識住受中，識住想中，識住行中。四是所住，識是能住」，所住的先說，能住的後說。「由如世間，田種次第」，世間種田，要先有田，纔去弄種子。田都沒有，買很多種子幹什麼？所以先要有色、受、想、行，所住的，然後有識，能住。

比如說住房子，人是能住，房子是所住。所住的是色、受、想、行，能住的是識——識在後頭。所以，「田喻四蘊，識喻其種」，田比喻四個蘊，識比喻種子。既然先要有田後有種子，那麼色、受、想、行在前，識擺在最後頭。

由上四義，立蘊次第故，故此五蘊，無增減失。

因爲上面四個道理——「隨粗、染、器等、界別」，安立五蘊的次第如此。所以五蘊不但要這麼安次第，而且五個蘊不能增不能減，「無增減失」。

又論云：即由如是諸次第因，離行別立受想二蘊。謂受與想，於諸行中，相粗，生染，類食同助，二界中強，故別立蘊。前次第因，鄰次當辨，是此文也。相粗者，受想粗門。生染者，是受想生染門。類食是受也，同助是想也，此是受想器等門。二界中強者，受色界強，想無色強，是受想界次第門。故次第因含此四門也。

「即由如是諸次第因」，前面說受、想另外立兩個蘊，第三個因是次第因。因為次第因如此，所以「離行別立受想二蘊」，從行蘊裏邊把它們拿出來，另外立受蘊、想蘊。

受與想在那些行法裏邊，「相粗」，粗細的關係。「生染」，生染的關係。「類食同助」，類食，受是食品，想是助味。「二界中強」，色界裏邊受強，無色界的下三——空無邊處、識無邊處、無所有處，想的力量強。由這些原因，所以把它們安立兩個蘊，「故別立蘊」。

「前次第因，鄰次當辨」，前面說的「次第因」，「鄰次」就是跟着下邊要說，「是此文也」，就是指這一段文。什麼叫「相粗」？「受想粗門」，就是粗細門裏邊。「生染」，「受想生染」的門，生染的時候，先有「受」，受又是因為想來的，顛倒想來的。「類食」指受；「同助」指想。「此是受想器等門」，器等門裏邊說到的受想的關係。「二界中強」，是界別門。受，色界強；想，無色界強。

「是受想界次第門」，所以根據次第的原因，受想也需要安立兩蘊。前面在安立兩蘊時，說到次第因「鄰次當辨」，就在這裏說。

總結一下，由於爭根因、生死因、次第因，所以受想別立為蘊。現在受想立蘊的問題解答圓滿。第二個，五蘊不攝無為，你們好好考慮一下，第三個解釋有什麼問題？次第因，有四個方式，即粗細的次第，生染的次第，器等，請客吃飯的次第，最後，三界的次第，以這四個理由來安立色、受、想、行、識五蘊。六根為什麼眼根在前頭，耳根在後頭？你們把自己想的，跟書上的對比一下，可以測驗一下自己的智慧。

十二處是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，色、聲、香、味、觸、法六境，既然六根次第如此，六境的次第也不能顛倒。十八界跟十二處有一定的關係。六根、六境是一樣的，加六個識，根境相對成識——眼界就是眼根，色界就是色境，然後生眼識界。六根六境加六個識，成十八界。所以處的次第跟界的次第是一致的。一個安立了，其他一個也定下來了。

丙二 處界次第

其次第二，明處界次第者，論云：處界門中，應先辨說六根次第，由斯境識次第可知。頌曰：

前五境唯現 四境唯所造 餘用遠速明 或隨處次第

現在講十二處、十八界的次第。《俱舍論》裏說，十二處、十八界的次第，先從六根開始。六根次第安排好之後，六根所對的境就按六根的次第，六根、六境所對生的識，也按六根的次第。所以把六根次第排好以後，境、識不要另外再說。

「前五境唯現，四境唯所造，餘用遠速明，或隨處次第」，兩個方式。一個用所緣的境來分，一個用根在身上的高低來分。

釋曰：前三句，約境明次第。第四句，約處明次第。前五境唯現者，前五根境，謂六根中，眼等前五，唯取現境，是故先說。第六意根，取境不定。意境有四，三世、無爲。於此四中，或時取一，或二三四，是故後說。

【表一—二八：六根次第】

次 第	先	後
(一)	眼耳鼻舌身：唯取現境	意：境通三世、無爲
(二)	眼耳鼻舌：境唯所造	身：境通能、所造
(三)	眼耳：取遠境故	鼻舌：取近境故
(四)	眼：用遠速故	耳：用非遠速
(五)	鼻：用速明故	舌：用非速明

前三句是根據所取的境、所緣的境來看的。「前五境唯現者」，前面眼、耳、鼻、舌、身五根，它們所取的境，只有現境，即現量境：現在、現前、顯現，三個現。

「六根中，眼等前五，唯取現境」，現在的纔能取，過去的取不了；現前的纔能取，遠遠的也取不了；要顯現的，包起來的也取不了。「是故先說」，因為六根裏邊，前五個是取現量境，所以擺在前頭說。

「第六意根，取境不定」，意根取三世，不但是現在，過去、未來都能取，還有一個不墮於世的無爲法也能取。所以意根緣的境有四種：過去、未來、現在法及無爲法。「於此四中，或時取一，或二三四，是故後說」，它在取無爲、三世的境的時候，或者單取一，或者取兩個三個，或者一起都緣，所以擺在後邊說。

我們看看表，第一個，眼、耳、鼻、舌、身根取的是現境，所以擺在前頭；意根取的境通三世、無爲，放在最後頭。

四境唯所造者，初句前字，流至此中，應言前四境也。謂五根中，前四根境，唯是所造，是故先說。身境不定，是故後說。謂身取觸，觸有十一，四是能造，地水火風；七是所造，滑澀等。身根有時，或取大種，或取所造，或二俱取，故不定也。

前面四個根眼、耳、鼻、舌根所取的境都是所造色，所以擺在前頭。身根取的境有能造色，也有所造色。能造的是地、水、火、風，所造的是輕、重、澀、滑、冷、飢、渴。身根所對的觸，有時候取四大種——能造色，有時候取所造色，有時候兩個一起取，所以是不定的。不定的擺在後邊說，前面四個擺在前頭。所以前五根裏邊，把身根擺在最後。

餘用遠速明者，餘謂前四，眼耳鼻舌，身意外故，名之爲餘。此四根中，先說眼耳，取遠境故；鼻舌不爾，是故後說。於眼耳中，眼用遠故，在耳先說。遠見山河，不聞聲故。又眼用速，先遠見人撞擊鐘鼓，後聞聲故。鼻舌二根，用俱非遠。先說鼻者，謂由兩義：一速，二明。一速者，如對香美諸飲食時，鼻先臭香，舌後嘗味。二明者，鼻能取味中之細香，舌不能取香中之細味也。

「餘用遠速明」，「餘」，把意、身除開以後，還餘下四個：眼、耳、鼻、舌。「身意外故」，身根、意根以外餘下來的叫「餘」。

這四個根以用遠、速、明的標準判它的先後。「先說眼耳，取遠境故」，眼睛、耳朵，很遠的能夠看到、聽到。「鼻舌不爾」，鼻子稍微遠一點聞不到，要很近；舌頭沒有碰到，嘗不到味道。所以眼、耳、鼻、舌四個，將眼、耳置於前，鼻、舌放在後。

那麼眼、耳哪個在前？鼻、舌哪個在前？下邊還要分。「於眼耳中，眼用遠故，在耳先說。遠見山河，不聞聲故。又眼用速，先遠見人撞擊鐘鼓，後聞聲故」，眼睛與耳朵兩個比較，眼根又遠又速，耳朵相對要差一點。所以說眼睛在前，耳朵在後。

怎麼說眼睛是遠呢？很遠的山河可以看到，但是很遠的聲音就聽不見了，所以眼睛相對耳朵來說，它能接觸到外境的距離要遠一點。再就速度來說，這用現代科學的道理去理解很簡單，光波的速度快，聲波要慢點。我們遠遠看到人在撞鐘，鐘已經打下去了，聲音纔慢慢來。天上打雷時，先看到閃電亮了，然後雷聲纔傳過來。實際上在天空中閃電的時候，雷聲已經起來了。但是閃電過了一會兒，才聽到聲音來，那就是光速快，音速慢，所以耳朵聽起來慢一點，眼睛看要快一些。所以把耳朵放在眼睛後頭。

「鼻舌二根，用俱非遠」，它們的作用都是近的。那麼哪個在前呢？鼻在前。爲什麼？兩個方面，一個是速，一個是明。「速者，如對香美諸飲食時，鼻先臭香，舌後嘗味」，第一個是快，好吃的東西拿來了，鼻子一下就聞到香味了，舌頭

要碰上纔知道味道好不好。所以鼻比舌快一些。「二明者，鼻能取味中之細香，舌不能取香中之細味也」，這個要心細的人纔知道，心粗的人根本就感覺不到。鼻子聞的時候，味道裏邊有一點細香，它可以聞得到。燒飯的大師傅，一般都是胖胖的，什麼原因？他在炒菜燒飯的時候，那個味道裏邊就有營養，細的香都吸進去了，所以一般燒飯的人都很胖，營養他第一個嘗，吃的人第二個嘗。這個是「味中之細香」。「舌不能取香中之細味也」，舌頭，對香裏邊的味道是嘗不到的。所以鼻子在前，舌頭在後。

這樣決定了六根的次第：眼、耳、鼻、舌、身、意，這是一個標準，用取的境的不同來安次第。

或隨處次第者，處是六根所依之處，隨所依處有上下故，辨根次第。謂眼所依最居其上，其次耳鼻舌，身多居下，意無方所，有即依止諸根生者，故最後說。解云：謂六識身，總名為意。眼等五識，依五根生，非第六識，故言有即依止諸根生者。

第二個方式，「隨處次第」，「處」是六根所依的處——六根在人身上所佔的地方。所依的地方有高有低，高的在前說，「辨根次第」。

「謂眼所依最居其上」，我們自己身上，眼睛最高。「其次耳鼻舌」，然後耳朵、鼻子、舌頭，一個比一個低。身到底在上在下呢？頭頂在上，腳在最下，但是大部分來說，身體在眼、耳、鼻、舌的下邊，根據多數來說，身在後頭。「意無方所」，意是心法，沒有上下。「有即依止諸根生者，故最後說」，意是心王，心王包含六識，其中有的是依意根，有的是依淨色根，其中有一些依着諸根生的，所以擺在最後。當然，有的也不依諸淨色根生，而是依意根生。

「解云：謂六識身，總名為意」，「身」就是體的意思。這六識都叫意，就是意處。「眼等五識，依五根生」，六個識裏邊，眼、耳、鼻、舌、身五個識，是依五個淨色根的，第六意識，有一部分的識是依止諸根生的。諸根既然是它所依的，當然先說；發識在後，後說。這是根據根所依地方的高低，來定眼、耳、鼻、舌、身、意的次第。這兩個方式定下來都是眼、耳、鼻、舌、身、意。

在《俱舍論》裏邊講眼、耳、鼻這三個根，是橫起來擺的，高下是一樣的^①。這裏怎麼說眼、耳、鼻有高低呢？《俱舍論》裏說淨色根是一樣高，而這裏說的根所依處是指浮塵根，淨色根沒有高低，而浮塵根有高低。所以六根次第是眼、耳、鼻、舌、身，最後是意。因為意有一部分是依根的，擺在後邊說。

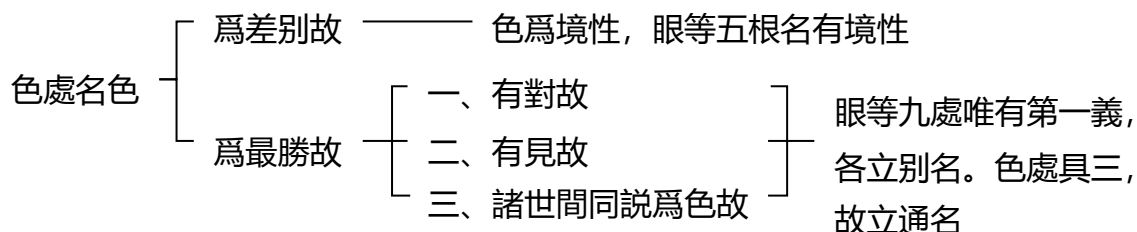
^①《俱舍論》卷二：「云何眼等諸根極微安布差別？眼根極微在眼星上傍布而住，如香菱花，清澈映覆，令無分散。有說，重累如丸而住，體清澈故，如頗胝迦不相障礙。耳根極微居耳穴內旋環而住，如卷樺皮。鼻根極微居鼻頰內背上面下，如雙爪甲。此初三根橫作行度處無高下，如冠花鬘。」

乙五 明名廢立

從此第五，明名廢立者，論云：何緣十處，皆色蘊攝，唯於一處，立色處名？又十二處，體皆是法，唯於一種，立法處名？頌曰：

爲差別最勝 攝多增上法 故一處名色 一名爲法處

【表一—二九：色處名色】



這裏提出一個問題：十個處都是色蘊，爲什麼只有一個處叫色處，其他的不叫色處？十二個處都是法，七十五法每一個都是法，爲什麼有一個處叫法處，其他的不叫法處？一般初級的書裏都介紹十二處、十八界，恐怕沒有人注意這個問題。這表示我們的心比較粗，這些問題含在裏邊却没有注意。《俱舍論》裏說，「何緣十處，皆色蘊攝」，十個處，眼耳鼻舌身，色聲香味觸，都是色蘊，「唯於一處，立色處名」，有一個處叫色處，其餘的不叫色處。又十二處都是法，爲什麼一個處叫法處？

「爲差別最勝，攝多增上法，故一處名色，一名爲法處」，爲差別故、爲最勝故、攝多法故、攝增上法故，由這幾個原因，所以一處叫色處，一處名爲法處。

釋曰：爲差別三字，通下兩句。且初爲差別故，一處名色者，境、有境性，種種差別，名差別也。謂色等五境，爲境性，是境界故。眼等五根，名有境性，有境界故。於此十處，若總名色，即無如此，境、有境性，種種差別。爲差別故，建立爲十，唯一名色。又眼等九各有別名，唯此色處，而無別名，爲眼等九名所簡別，雖標總稱，即受別名。

「釋曰：爲差別三字，通下兩句」，一個色處，一個法處，都有「爲差別故」，所以通兩句。「爲差別故，一處名色」，「爲差別故，一名爲法處」。十個處都叫色，那分不清楚了；十二處都叫法處，哪一個是眼睛，哪一個是耳朵，都搞不清楚了。爲了有所差別，所以十個色法的處裏邊，有一個處叫色處；十二個處都是法，有一個處叫法處。這是「爲差別」的緣故。

「境、有境性，種種差別」，境性，有境性，這是不同的。什麼叫境性、有境性呢？「謂色等五境爲境性」，色聲香味觸，這是境性。「眼等五根，名有境性，有境界故」，有能力取境的，所以根叫有境。「於此十處，若總名色，即無如此，境、有境性，種種差別」，假使都叫色處，哪個是有境，哪個是境，分不清楚。所

以爲了有差別，只這一個叫色，其餘的不叫色。又眼等九個處，都有其各別的名字，「唯此色處，而無別名」，這十個色處都是色法，眼耳鼻舌身聲香味觸，這九個都有自己的名字，而色處沒有其他名字。「爲眼等九名所簡別，雖標總稱，即受別名」，因爲其他的都有名字，色雖然是總名，也等於別名一樣。

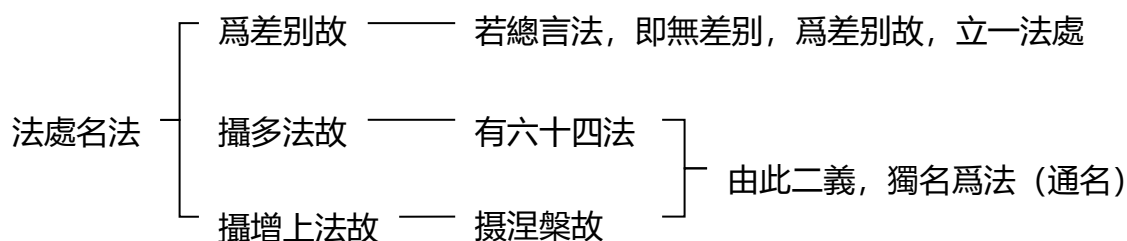
言最勝者，明色處得通名也。於十處中，色處最勝，故立通名。色有三義，名爲最勝。一者有對故，二有見故，三諸世間同說爲色故。眼等九處，唯有有對一義，無餘兩義，不名最勝。

「明色處得通名也」，爲什麼其他九個處不用色處，而一定要把顯形色安立爲色處呢？「於十處中，色處最勝，故立通名」，在十個處裏邊，色處對色的意思最勝，所以叫通名。

色有三個意思最勝：一是「有對」，二是「有見」，三是「諸世間同說爲色故」。第一個是有對的，有質礙的；第二個是有見，看得到的；第三個世間上都說是色。色處具足這三個原因，其他的處不具足，所以通名安在這個處上叫色處。其他的九個處不能叫色處，因爲它們對色的意思不最殊勝。耳鼻舌這些雖然有對，但見不到。聲香味觸也是見不到的，世間也不叫它們色。「眼等九處，唯有有對一義」，這三個意思裏邊，其他九個處，只有有對。有見沒有，世間上也不叫它們色。「無餘兩義」，其他兩個意思沒有。色處三個意思是全的，最殊勝，所以安總的名字。

又爲差別故，一名爲法處者，釋法處也。若總言法，即無差別。謂差別故，立一法處，如色應知。攝多增上法者，此明法處得立通名。一、攝多法。有六十四法，名爲多法。心所有四十六，不相應有十四，無爲有三，及無表色，此等諸法，法處攝故。二、攝增上法。增上法者，所謂涅槃，唯法處攝。由此兩義，獨名爲法。

【表一—三〇：法處名法】



十二處都是法，爲什麼法處叫法處，其他處不叫法處？「爲差別故」，假使十二處都叫法處，那沒有差別，所以要分開名字。「謂差別故，立一法處」，只有一

個法處，「如色應知」，跟色處一樣，爲了差別。如果爲了差別，其他的處叫法處也可以，爲什麼十二個處裏偏偏把它叫法處呢？

「攝多增上法」，兩個意思：一個「攝多法故」，一個「攝增上法故」。「此明法處得立通名」，爲什麼法處的通名安在它身上，不安在其他的處身上？第一是「攝多法」，法處裏邊法最多，有六十四法，所有的法一共是七十五個，它佔了絕大多數，法的意思最殊勝，把它立法處。這六十四個法是什麼？心所法四十六個，不相應行十四個，無爲法三個，再加無表色一個，一共六十四個法。第二是，「攝增上法」，七十五法裏邊哪一個法最殊勝呢？涅槃。涅槃的法最高最殊勝，在法處裏邊攝。所以說「增上法者，所謂涅槃，唯法處攝」。「由此兩義，獨名爲法」，因爲它是攝多法，攝增上法，其他的處沒有這兩個。所以其他的處用別的名字，法處用通名。

色蘊裏邊有十一個法，按着處裏說，十個都是有質礙的，眼耳鼻舌身色聲香味觸，爲什麼一個叫色處，九個不叫色處？另外，十二處都是法，七十五法，爲什麼一個叫法處，其他十一個不叫法處？這個道理這裏講清楚了。

乙六 明攝異名

丙一 略攝法蘊

從此第六，明攝異名。於中有三：一、略攝法蘊，二、明類攝餘蘊等，三、別明六界等。就第一略攝法蘊，復分兩種：一、攝法蘊，二、明法蘊量。

丁一 攝法蘊

且初第一，攝法蘊者，論云：諸契經中，有餘種種蘊及處、界名相可得，爲即此攝，爲離彼耶？經中種種蘊及處界者，蘊者謂八萬法蘊，於戒等五蘊名種種蘊。處謂十遍處、八勝處、五解脫處、無想天處、非想天處，名種種處。界謂六十二界、地等六界，名種種界。此經中蘊，爲即此論五蘊所攝，此經中處，爲即此論十二處攝，此經中界，爲即此論十八界攝，爲離彼蘊處界耶？彼皆此攝，如應當知。此論文總答前問。彼經中蘊處界，皆此論中蘊處界攝，如其所應當知，下文當辨。

這是關於蘊處界的其他的問題。什麼叫攝法蘊？這個意思在下邊說明。

另提一個問題。論是解經的，契經裏邊有種蘊、處、界的名相，五蘊、十二處、十八界裏能不能包含這些蘊處界？或者離開它們另外還有一些蘊、處、界？

「經中種種蘊及處界」，經裏邊講很多的蘊、處、界。「蘊者謂八萬法蘊」，有八萬個法蘊。「於戒等五蘊」，戒、定、慧、解脫、解脫知見，無漏五蘊等等，有很多的蘊。處，十遍處、八勝處、五解脫處、無想天處、非想非非想天處、空無邊處、識無邊處等等，很多的處。界，有六十二界，地、水、火、風、空界、識

界，很多的界。這些經中所談到的蘊、處、界是否分別是現在論裏邊的五蘊、十二處、十八界所攝？或者不是它們所攝，另外還有其他的蘊處界？

「彼皆此攝，如應當知」，這些經上所說的蘊也好，處也好，界也好，都能攝在五蘊、十二處、十八界裏邊。「此論文總答前問」，《俱舍論》回答前面提問。

「彼經中蘊處界皆此論中蘊處界攝」，不管經上講什麼蘊、什麼處、什麼界，都包在五蘊、十二處、十八界裏邊。「如其所應當知」，哪個包哪個，「下文當辨」，下文會說。

且辨攝餘諸蘊名相，頌曰：

牟尼說法蘊 數有八十千 彼體語或名 此色行蘊攝

釋曰：論有兩釋，諸說佛教，語爲體者，彼說法蘊，皆色蘊攝。語是音聲，故色蘊攝。諸說佛教，名爲體者，彼說法蘊，皆行蘊攝。名是不相應行，故行蘊攝。

怎樣攝其他的蘊，裏邊辨一下。「頌曰：牟尼說法蘊，數有八十千，彼體語或名，此色行蘊攝」，「牟尼」就是釋迦牟尼佛，他說的法蘊一共有「八十千」，八十千就是八萬，這是梵文的語法，以十千當一萬。漢語是十、百、千、萬，十位十位進的，其他語言的進位却是不一樣的：英語也是十個千、一百個千；法語裏的數字進位更奇怪。佛說的八萬四千法蘊，它的體到底是什麼呢？要麼是「語」，要麼是「名」。八萬四千法蘊，可以說它的體是語，語是音聲；也可以是名，即名句文身，代表說的含義、內涵。如果說「語」，就是音聲，是色蘊所攝。如果是名，名是不相應行，行蘊所攝，所以說「此色行蘊攝」。

「釋曰：論有兩釋，諸說佛教，語爲體者，彼說法蘊，皆色蘊攝。語是音聲，故色蘊攝」，假使說佛的教是聲音，「語」爲體，那麼法蘊是色蘊所攝。假使說佛的教是「名」爲體（聲音不表含義，內涵是在名裏邊表示），那麼法蘊是行蘊所攝。所以儘管法蘊有八萬四千那麼多，但總的來說，要麼是色蘊攝，要麼是行蘊攝，並沒有超出五蘊。

丁二 明法蘊量

從此第二，明法蘊量。論云：此諸法蘊，其量云何？頌曰：

有言諸法蘊 量如彼論說 或隨蘊等言 如實行對治

釋曰：初兩句頌，約文定量。第三句，約義定量。第四句，約行定量。

這個法蘊到底數量有多少？有幾個說法。「釋曰：初兩句頌，約文定量」，前面兩句，「有言諸法蘊，量如彼論說」。第三句，「約義定量」，根據它的意思來定量。「第四句，約行定量」，根據對治的修行來定量。

論云：有諸師言，八萬法蘊，一一量等法蘊足論，謂彼一一有六千頌，如對法中法蘊足論說。

「論云：有諸師言」，有論師說，八萬法蘊每一個的量都等於《法蘊足論》的量。「謂彼一一有六千頌」，每一個法蘊有六千個頌，「如對法中法蘊足論說」。這是第一種論師，約文定量。

或隨蘊等言者，是第二師約所詮義以為其量。或者，顯第二解也。

第二種，約義定量。「或隨蘊等言者」，「第二師」，第二類的論師，根據所代表的意思來定它的數量。「或者，顯第二解也」，另外一個解釋。

隨蘊等者，蘊者謂五蘊。等，等取十二處、十八界、十二因緣、四諦、四食、四靜慮、四無量、四無色、八解脫、八勝處、十遍處、三十七覺品、六神通、一無諍定、一願智、四無礙解等，一一教門，名一法蘊。

法門很多，每一個法門講一個法蘊。根據義理來說，一個意思一個法蘊，這樣來定法蘊的數量。

如實行對治者，是第三解。就行定量，是婆沙中正義家釋，故云如實。行謂貪瞋癡等八萬行別。對治者，是不淨觀等能對治門。所對治貪等有八萬故，能對治教亦有八萬。言八萬者，謂貪瞋等十種隨眠。此十隨眠，一一皆以九隨眠為方便，足成一百。此有前分一百，後分一百，合成三百。置本一百，就前分一百，一一皆以九隨眠為方便，成一千。後分一百，亦以九隨眠為方便，復成一千。兼本一百，成二千一百。已起有二千一百，未起有二千一百，足滿四千二百。約多貪、多瞋、多癡、著我、思覺，此之五人，一一有四千二百，合成二萬一千。更就三毒等分四人以配，一一有二萬一千，遂成八萬四千。

「如實行對治」，第三個解釋。「就行定量，是婆沙中正義家釋」，《大毗婆沙》裏邊認為是正義家講得對。「故云如實」，按實際上說，該是這麼說法。《大毗婆沙》這麼說，世親菩薩把它引下來，表示世親菩薩也讚成這個說法。「如實」，這個是比較對的說法。

什麼叫行對治呢？「貪瞋癡等八萬行別」，貪瞋癡等煩惱很多，有八萬四千，對治它們的法門也各式各樣的——不淨觀對治貪，慈悲觀對治瞋，因緣觀對治癡，界分別觀對治執我，數息觀對治尋伺。有一個煩惱，就有一個對治法。既然煩惱是八萬四千，那麼對治的法門也是八萬四千。「所對治貪等，有八萬故」，能對治的教，也有八萬。佛說的是對治法，這個對治法的八萬四千是根據煩惱的數量來定的，所以說「如實行對治」。

這個八萬四千是怎麼出來的，解釋一下。貪瞋癡等十個隨眠，即：貪、瞋、癡、慢、疑，身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，這十個根本煩惱，「一一皆以九隨眠爲方便」，每一個煩惱，都可以與其他的九個作方便，因爲貪可引起瞋，癡也可引起瞋……一個有九個助伴。根本的是十個，每一個有九個，那麼九十，再加上根本的，共是一百。

那麼前分一百，後分一百，變成三百。前分的一百，都有其他九個煩惱做助伴，那麼就成了一千。後分的也是一樣，自己的一百加上九個隨眠的一百成了一千。這個兩千，加上原來的一百，成二千一百。已經起來的有二千一百，還沒有起的，也有二千一百，這樣成四千二百。四千二百之後，依衆生的根機，多貪、多瞋、多癡、執我、「思覺」（思覺就是尋伺，是五停心觀所對治的煩惱），每一個都有四千二。這五種人，一共二萬一。

這二萬一裏邊，又分貪、瞋、癡、等分四類。貪、瞋、癡某一類特別厲害的：貪行者、瞋行者、癡行者。等分是貪、瞋、癡一樣的。這一共四類，每一類是二萬一，一共是八萬四千。

如彼所說八萬法蘊，皆此五中，二蘊所攝。若聲爲體，是色蘊所攝。若名爲體，是行蘊攝。

所謂八萬四千法蘊，都是這部論裏五蘊的兩個蘊所攝，「二蘊」是行蘊與色蘊。

丙二 類攝餘蘊等

從此大文第二，類攝餘蘊等。論云：如是餘處，諸蘊處界，類亦應然。餘處者，餘經處也。餘經所明諸蘊處界，皆此論中蘊處界攝，故言類亦應然也。頌曰：

如是餘蘊等 各隨其所應 攝在前說中 應審觀自相

釋曰：初句標經，次兩句明論攝經，下一句勸觀。

如是餘蘊等者，標經所說。如是餘經，所明蘊等，等取處界。蘊謂戒等五蘊。處謂十遍處等。界謂六十二界等。各隨其所應，攝在前說中者，明論攝經。謂經所明蘊處界三，各隨所應，攝在此論前所說中。謂此論五蘊，攝經五蘊。此論十二處，攝經十遍處等。此論十八界，攝經六十二界。故言各隨其所應也。應審觀自相者，觀知攝相，相者性也。應審觀彼，一一自相。夫言攝者，唯攝自相。色唯攝色，心唯攝心，名自相也。

「論云：如是餘處，諸蘊處界，類亦應然」，經裏邊其他地方講的蘊也好，處也好，界也好，跟這裏一樣，都是蘊處界裏邊可以攝的。

「頌曰：如是餘蘊等，各隨其所應，攝在前說中，應審觀自相」，照八萬四千法蘊跟五蘊來配。同樣，其餘經裏邊說的蘊、處、界，根據它們各自的條件，都可以攝在前面所說的五蘊、十二處、十八界裏邊。這個要看它的自相。這裏是自相攝，不能攝他相。

「釋曰：初句標經，次兩句明論攝經」，第一句是經裏邊所說的其他的蘊處界。下邊兩句是說，經裏說的蘊處界都可以攝在前面說的蘊處界裏邊。「下一句」，最後一句，叫你仔細地觀察，都可以攝得進去。聰明論，他舉兩個例給你，其他的自己去看。

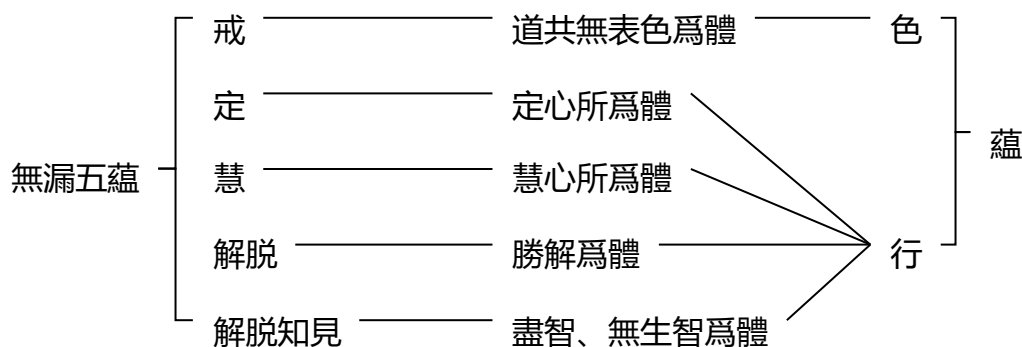
「如是餘蘊等者，標經所說」，經裏還提到其他的蘊，「如是餘經，所明蘊等」，「等」什麼？「等取處界」。經裏還提到哪些蘊處界呢？圓暉法師展開說，「蘊謂戒等五蘊」，無漏的五蘊。還有十遍處、八勝處等等。還有界，「六十二界等」。「各隨其所應，攝在前說中」，根據它所相應的，蘊對蘊，處對處，界對界，都攝在前面說的五蘊、十二處、十八界裏邊。「明論攝經」，經上的蘊處界都攝在裏邊。「謂經所明蘊處界三，各隨所應」，根據它相應的，都攝在這個論所說的五蘊、十二處、十八界裏邊。「謂此論五蘊，攝經五蘊。此論十二處，攝經十遍處等。此論十八界，攝經六十二界」，不要看六十二數字很大，前面的八萬四千法蘊，也只不過五蘊裏邊一蘊（或者色蘊、或者行蘊）所攝，這個六十二界，十八界裏邊攝完。「故言各隨其所應也」，各自各自相應的，都能攝。

「應審觀自相者，觀知攝相，相者性也」，你要看這個相怎麼攝，這個「相」是性。「應審觀彼，一一自相」，你要看每一個法的自相，它的體性是如何的。

「夫言攝者，唯攝自相」，前者說過，攝只能攝自相，不能攝他相。「色唯攝色，心唯攝心」，色一類的只攝色；心一類的，攝心的法。「名自相也」，只攝它的自相。

經中五蘊，謂戒、定、慧、解脫、解脫知見也。彼中戒蘊，此色蘊攝，戒是道共無表色也。彼餘四蘊，是行蘊攝。解脫蘊以勝解為體。解脫知見蘊，取盡無生智為體。此之四蘊，是心所法，故行蘊攝。

【表一-三一：無漏五蘊】



「經中五蘊」，經裏還有一個五蘊，是無漏的五蘊。論中講的五蘊，一種是有漏的，是五取蘊；一種是有爲的，就是五蘊。有爲的五蘊範圍大，包含有無漏的五蘊和五取蘊。五取蘊都是有漏的。五蘊是通染通淨，前面講染淨依，淨依指無漏五蘊。「經中五蘊，謂戒、定、慧、解脫、解脫知見也」，這是五個無漏蘊，也叫五法蘊。「彼中戒蘊，此色蘊攝」，戒屬於色蘊攝。戒裏邊的無表色是色蘊裏邊的；戒裏的表業——身語二表，也是色蘊所攝。「戒是道共無表色也」，這裏的戒是道共戒的無表色。這個是無漏的戒，不是別解脫戒。別解脫戒有身表、語表，還有無表色。而這個道共戒，不是從有表的色引生的，而是從無漏心生起來的。所以這裏的無漏五蘊，當然不能包含前面的別解脫戒，那是有漏的。定共戒也是有漏的，只有道共戒是無漏的。既然說是無漏五蘊，這個戒指道共戒，道共戒的無表色屬於色蘊。「彼餘四蘊，是行蘊攝」，還有定、慧、解脫、解脫知見這四個蘊，「行蘊攝」。定，定心所，三摩地，當然是心所法——行蘊。慧心所也是行蘊。解脫是什麼？「解脫蘊以勝解爲體」，勝解也是心所法，也是行蘊。「解脫知見蘊，取盡無生智爲體」，智也是慧心所。所以都屬於心所法，都是行蘊所攝，「此之四蘊，是心所法，故行蘊攝」。無漏五蘊，這個戒指的是道共無表，色爲體，色蘊；定，定心所爲體，行蘊；慧，慧心所爲體，行蘊；解脫，勝解爲體，也是心所法，行蘊；解脫知見，盡智無生智爲體，都是慧，也是行蘊。

前面講過的，經裏邊還有很多處，其中有五解脫處。五解脫處是《集異門論》裏邊的，文字很長，我們大略摘了一點。

【表一—三二：五解脫處】

五 解 脫 處	一、大師及諸師尊爲說法要	如是如是，於彼法要，能正了知若法若義，由正了知若法若義，便發起欣，欣故生喜，心喜故身輕安，身輕安故受樂，受樂故心定，心定故如實知見，如實知見故生厭，厭故能離，離故得解脫 (見《集異門足論》)
	二、以大音聲讀誦隨所曾聞	
	三、能爲他廣說開示隨所曾聞	
	四、獨處寂靜要思惟、籌量、觀察隨所曾聞究竟法要	
	五、能善取隨一定相，於彼所有義趣	

定相能善思惟，又善了

知，復善通達

第一，「大師及諸師尊爲說法要」，聽了大師——佛或者菩薩、阿羅漢、祖師等等說法之後，能夠解脫。怎麼解脫呢？「於彼法要，能正了知，若法若義」，了知法義之後，便生歡喜心。歡喜心起了之後，喜樂；喜樂之後，輕安；輕安之後，就受樂受；樂受之後，心定；定了之後，「如實知見」，慧來了；「如實知見故」，生厭離；厭離之後就出離；出離之後，得解脫，證涅槃。因爲聽了佛菩薩等說的經、法要之後，能夠得到解脫。這是第一種。

第二，「以大音聲讀誦隨所曾聞究竟法要」，大聲地朗誦你自己以前聽過的法。所以要念誦，念誦之後也能得解脫。

第三，「爲他廣說開示曾所聞究竟法要」，爲人家說重要的、究竟、了義的法要，自己也能得解脫。但這個要當心，不要說「說法能解脫的」，就趕快給人家說。如果說錯了，不但不解脫，把人家跟你自己一起拉下去了。要「究竟法要」，確實自己懂了，給人家說，也能得解脫。

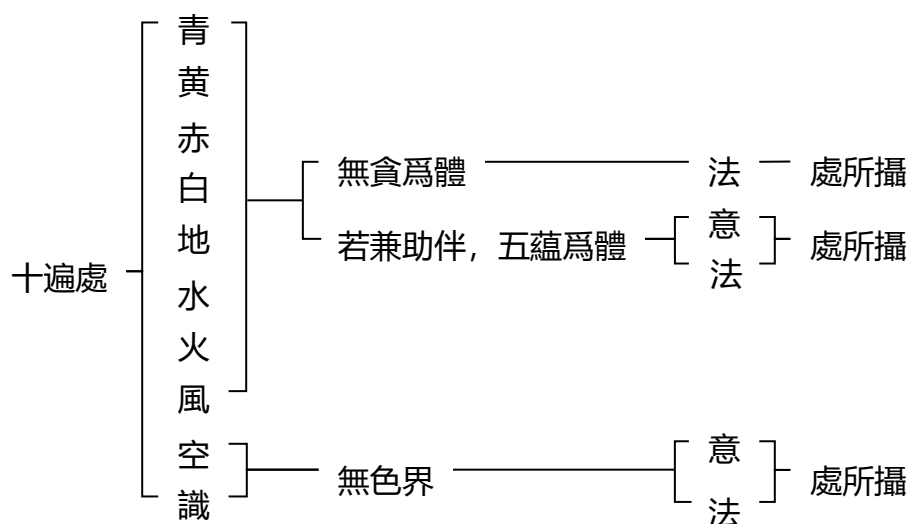
第四，「獨處寂靜，思惟、籌量、觀察，隨曾所聞究竟法要所有義趣」，一個人在寂靜的地方，好好地思惟觀察也能得解脫。

第五，「能善取隨一定相，於彼定相能善思惟」，取一個定相，入定思惟，那是更好，那是善通達，能夠得到解脫。

這是說有五種方式都能得解脫，叫解脫處。這是《集異門論》裏的一段。《俱舍論》舉五解脫處，經上既然有這個名相，我們也把它說一下。

又諸經說，十遍處等。前八遍處，無貪性故，十二處中，是法處攝。若兼助伴，五蘊性故，即此意處、法處所攝。此中色蘊，取定共無表色也。色等四蘊，是法處攝。識蘊是意處攝。攝八勝處，應知亦爾。空、識二遍處，空無邊等四無色處，四蘊性故，即此意處、法處所攝。復有二處，謂無想有情天處，及非想非非想處。初處即此十處所攝，無香味故。後處即此意、法處攝，四蘊性故。

【表一-三三：十遍處】



十遍處，青、黃、赤、白、地、水、火、風、空、識——青遍處、黃遍處、赤遍處、白遍處……觀整個的法界都是青的、都是黃的……遍一切處。最後觀空、識兩個，無色界的。青、黃、赤、白、地、水、火、風——觀這些色，「無貪爲體」，對這些都不起貪著。無貪是心所法，是「法處所攝」。假使「兼助伴」——一個法生起，決定還有心王心所，心王是意處，其他的心所法、得、四相屬於法處，「四相」是有爲法的生、住、異、滅。後兩個，空遍處、識遍處，是屬於無色界的，體性是後四蘊，是意處、法處所攝。十遍處，十二處裏邊的兩個處就攝完了。

「若兼助伴」，假設它同時生起的定共無表、心王、心所、不相應行等等，「五蘊性故」，五個蘊都涉及了。「即此意處、法處所攝」，也都屬於十二處裏邊的意處、法處。「此中色蘊，取定共無表色也」，因為這是入定的境界，有定共無表，這屬於無表色。「色等四蘊，是法處攝」，這裏的色只有無表色，無表色是法處所攝，受、想、行當然是法處。識蘊是心王，意處。所以總的來說，十遍處，都是意處、法處所攝。還有一個八勝處，「應知亦爾」，同樣的。

十遍處後邊空、識兩個遍處，空無邊、識無邊、無所有、非想非非想四個「無色處，四蘊性故」，只有四個蘊，沒有色蘊，所以屬於意處、法處所攝。

經裏還說兩個處，「無想有情天處，及非想非非想處」，無想有情天處，十個處所攝。因為無想天是色界，他不吃段食，禪悅爲食，香、味都是欲界裏邊的東西，色界沒有。所以十二處裏邊香、味要除掉。「後處即此意法處攝」，非想非非想天是無色界的，跟空識二遍處一樣，意處、法處所攝。沒有色蘊，「四蘊性故」。

又多界經，說界差別，有六十二界，隨其所應，當知皆此十八界攝。如有頌曰：界有六十二，十八界爲初，三六一四種，三六十一八，加一四成二十二界，足前十八界成四十。六三後二二。六三十八，二二成四，合二十二，足前成六十二。

三六者，一六，謂地、水、火、風、空、識界。二六，謂苦、我樂、憂、喜、捨、無明界。三六，謂欲、恚、害、無恚、無害、無欲也。**一四種者**，謂受、想、行、識也。**六三者**，一三，欲界、色界、無色界。二三，色界、無色界、滅界。三三，過去界、現在界、未來界。四三，善界、不善界、無記界。五三，劣界、處中界、妙界。六三，學界、無學界、非學非無學界也。**後二二者**，一二，有漏界、無漏界。二二，有爲界、無爲界也。

【表一-三四：六十二界】

六十二界	十八界		六根、六境、六識
	三六	初六	地、水、火、風、空、識界
		二六	苦、樂、憂、喜、捨、無明界
		三六	欲、恚、害、無欲、無恚、無害
	一四		受、想、行、識
	六三	初三	欲界、色界、無色界
		二三	色界、無色界、滅界
		三三	過去界、現在界、未來界
		四三	善界、不善界、無記界
		五三	劣界、處中界、妙界
		六三	學界、無學界、非學非無學界
	二二	初二	有漏界、無漏界
		二二	有爲界、無爲界

《多界經》說有六十二界，「隨其所應」也是十八界所攝。《多界經》裏有個頌。「界有六十二」，這是總說。「十八界爲初」，第一個是十八界。「三六一四種」，有三個六、一個四。「六三後二二」，還有六個三，最後有兩個二。一共加起來六十二。這個有表，一共六十二個界，看起來很簡單：

第一是十八界：六根、六境、六識。三個六，第一個六：地、水、火、風、空、識。第二個六：苦、樂、憂、喜、捨、無明。第三個六：欲、恚、害、無欲、無恚、無害。一個四：受、想、行、識。六個三，第一個三：欲界、色界、無色界。第二個三：色、無色、滅。第三個三：過去、未來、現在。第四個三：善、不善、無記。第五個三：劣、處中、妙。劣是不好的；處中，中等的；妙是好的。第六個三：學、無學、非學非無學。學，見道以上的聖者，還沒有證到無學，中間叫有學。從初果開始，一直到四果向；菩薩，見道到成佛以前，都叫有學。無學，二乘說是阿羅漢，大乘說是佛，再沒有什麼可學的了。非學非無學，既不是學也不是

無學，凡夫。這三個也把一切有情都包括了。兩個二：有漏、無漏，有爲、無爲。把一切法都包括了。

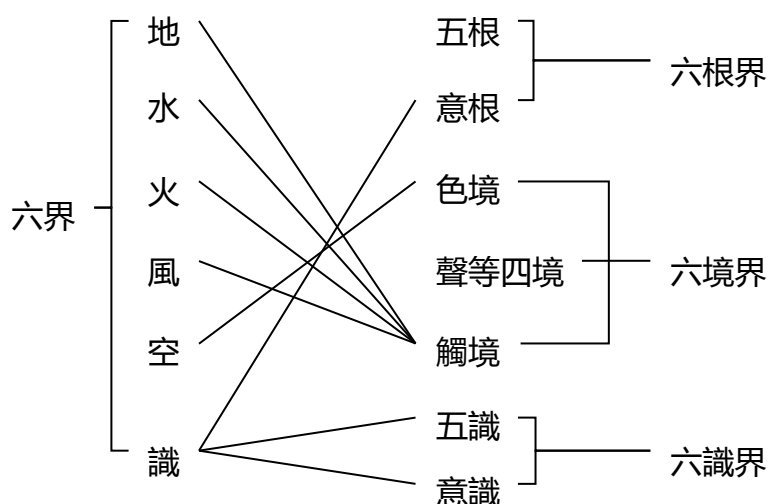
總的加起來六十二。六十二界沒有離開十八界。具體怎麼配？一看就清楚了。

丙三 別明六界

從此第三，別明六界。論云：地水火風，四界已說，空識二界，未說其相。爲即虛空名爲空界，爲一切識爲識界耶？問也。不爾。答也。云何？徵也。頌曰：

空界謂竅隙 傳說是明闇 識界有漏識 有情生所依

【表一—三五：六界】



地、水、火、風、空、識六界裏邊，地、水、火、風四個界前面講觸的時候講過了。而空、識兩個，「未說其相」，空、識兩界還沒有講，補充這兩個界，就是六界。

這裏提問，是不是虛空無爲就是空界，一切識就是識界？「不爾」，這個說法不對。空界不是虛空無爲，識界也不是一切識。空界既然不是虛空無爲，識界不是一切識，那麼到底是怎麼一回事？所謂空界，即是「竅隙」。「傳說是明闇」，有部的說法是明闇。「識界」呢？「有漏識」，不是一切識，識裏邊有漏的識叫識界。爲什麼是有漏的？「有情生所依」，有情生在三界所依的，就是這個識界。無漏的不是生所依，所以識界不能包無漏識，只能是有漏的。

釋曰：空界謂竅隙者，正明空界非虛空也。唯取門窻，及口鼻等，內外竅隙，名爲空界。傳說是明闇者，出空界體。應知此體，不離晝夜，晝

以明爲體，夜以闇爲體。依經部宗，空界是假。薩婆多師，空界是實，明闇爲體。論主意朋經部，故曰傳說。

「空界謂竅隙者，正明空界非虛空也」，空界不是指虛空無爲，是「竅隙」。什麼是「竅隙」呢？空孔。「唯取門窗，及口鼻等，內外竅隙」，裏邊的空處叫空界，當然也包括空間的虛空、太空等。空界，簡單說是沒有東西的地方。門窗的空孔，小一點的鼻子的空孔，乃至肺裏邊的空孔，細胞裏邊更小的空孔；大的，整個宇宙的虛空，這些都叫空界，但不是虛空無爲。

它以什麼爲體呢？「傳說是明闇」。「傳說」，世親菩薩說有部的傳承、他們的說法，明闇爲體，「出空界體」。「應知此體，不離晝夜」，這個空界離不開晝夜。「晝以明爲體，夜以闇爲體」，所以有部以明闇爲空界的體。這不是有部自己想出來的，而是有依據的，《阿含經》裏邊有這句話：「空無所依，但因日月^①。」空沒有所依，它依什麼？依太陽、月亮——太陽月亮就是明。所以有部把明闇當作空的體。這裏邊，經部論師認爲不是這麼講的。空界是假的，沒有東西的地方叫空界，怎麼空界還有一個體？這個話不通。東西沒有了，留下一個空間，叫空界。所以空界是假法，不是實在有的。但是薩婆多師——有部的論師認爲空界是有的，爲什麼？有部是一切有，他要成立他的體系。如果一切有裏缺一個東西，那這個體系就有缺陷，不完整了。所以他說空界也要有體，明闇爲體。「論主意朋經部，故曰傳說」，論主認爲經部說得好一些，這個空界是假法，東西沒有叫空，論主同意經部的說法，所以說「傳說是明闇」。

識界有漏識者，正明識界，非無漏識也。有情生所依者，明無漏識非識界所以也。由許六界，是諸有情生所依故，若無漏法，破壞三有，非生所依，故無漏識非識界也。

「識界有漏識」，識界，單是指有漏的識，不能是一切識。前面講意處、識蘊、七心界，是把有漏、無漏都包在裏邊的。現在只取有漏的一方面。「正明識界，非無漏識也」，這是簡別地、水、火、風、空、識，這六界不包含無漏識，這個識是有漏的。

「有情生所依者，明無漏識非識界所以也」，無漏識不包在識界裏邊的原因，就是識界是「有情生所依」，流轉生死的；而無漏識是出三界的，不流轉的。「由許六界，是諸有情生所依故」，因爲地、水、火、風、空、識六界，是有情流轉生死所依靠的六個東西。而無漏的識，不是有情流轉生死所依靠的。「若無漏法，破壞三有」，無漏法是出離三界、衝破三界，要破壞三有的。「非生所依」，不是有情流轉生死所依的。所以識界要把無漏識除開，「故無漏識非識界也」。第一卷講諸法的體，基本上講完了。

① 《中阿含經》卷四十：「梵志即復問曰：瞿曇，空何所依住？世尊答曰：空無所依，但因日月，故有虛空。」

俱舍論頌疏講記 卷二

〔印〕世親菩薩 造論
〔唐〕圓暉法師 著疏
智敏上師 講述

〔2018 版〕

(内部整理资料 仅供学习参考)

分別界品第一之二

甲四 諸門分別

乙一 有見無見等三門

從此第三，諸門分別。總有二十二門，分別十八界。此有三門，論云：於前所說十八界中，幾有見、無見？幾有對、無對？幾善、幾不善、幾無記？頌曰：

一有見謂色 十有色有對 此除色聲八 無記餘三種

現在開始第二卷，以二十二個門分別十八界，從各式各樣的角度觀察分析。

「從此第三，諸門分別」，「諸門」，總有二十二個門。「分別」什麼？分別十八界。「此有三門，論云：於前所說十八界中，幾有見、無見，幾有對、無對，幾善、幾不善、幾無記」，第一頌有三個門，一個是有見無見門；一個是有對無對門；一個是三性門，善、不善、無記三個性。以三個門來分別十八界。

「一有見謂色」，那就是說其他的十七個界都是無見。「十有色有對」，還有八個界是無對。這兩句把有見無見、有對無對說了其中一邊。說了有見，你該知道無見；說了有對，你知道哪個是無對。這是聰明論，說了這邊，就知道那邊。

「此除色聲八，無記餘三種」，這兩句是三性門。前面十個色裏，除了色、聲，

還有八個是無記的。其餘的通三種：善、惡、無記。

釋曰：一有見謂色者，十八界中，一界有見，所謂色界。由顯形色在此在彼差別不同，遂能示現此彼言說，言說名見，有彼言說故，故名有見。亦解見謂眼根，觀照色故，色有眼見，名為有見。

第一，「十八界中，一界有見」，有見無見門，十八界裏有一個界有見，就是色界，餘下十七界都是無見的。

第一個解釋，為什麼叫有見。漢語的文法，有見，沒有什麼言說不言說的。在梵語的語法裏邊，這個見含有言說的意思。色界為什麼叫有見呢？由顯色、形色，在這個地方，在那個地方，「差別不同，遂能示現此彼言說」，因為它有「在此在彼」的不同，可以用言說來表達，「此彼言說」。「言說名見」，漢語「見」跟言說不相干，梵語的語法裏見有言說的意思。有這個言說，可以說在此在彼，這個叫有見。「有彼言說故，故名有見」，這個六離合釋是什麼？有財釋。這是第一個解釋。

第二個解釋。「見謂眼根，觀照色故」，見是眼根，能觀照色；眼根能照色叫見。「色有眼見，名為有見」，這個色，色因為有眼根能觀照它，叫有見。十七界不是眼睛能觀照的，是無見。

十有色有對者，五根、五境，稱之爲十，體是色故，名爲有色。此十色界，極微所成，更相障礙，故名有對。論云：如手礙手，如石礙石，或二相礙手石名二。

「十有色有對」，什麼叫十有色？「五根、五境」，這十個東西都是以質礙爲體的。「體是色故，名爲有色」，它本身是色。色變礙爲性。因爲有變礙性的叫色，「體是色故」，叫有色。「此十色界，極微所成，更相障礙，故名有對」，這十個色都是極微所成。因爲有極微，互相障礙，這叫有對。「論云：如手礙手，如石礙石，或二相礙（手石名二）」，手擺在這裏，那個手過來，障礙住擺不過去。這裏擺個石頭，另外一個石頭要擺過去，礙住擺不過去。或者手跟石頭兩個互相障礙，石頭擺在這裏，手就不能擺，石頭給你頂住。這叫有對，互相障礙。

應知有對，總有三種：一、障礙有對，二、境界有對，三、所緣有對。

對是礙義，礙有二種：一、障礙礙，二、拘礙礙。障礙礙者，謂障礙有對，十色爲體，障礙即有對，持業釋也。拘礙礙者，謂境界、所緣二種有對。

【表一—三六：三種有對】

三種有對	障礙有對	—— 十色爲體，極微所成，更相障礙，故名有對，障礙即有對	}	障礙礙
	境界有對	—— 六根六識及心所法，此諸有境法，於色等境，爲境所拘，名爲有對		
	所緣有對	—— 六識及意，並心所法，爲所緣境所拘礙，名爲有對	}	拘礙礙

「應知有對，總有三種：一、障礙有對，二、境界有對，三、所緣有對」，「對」是障礙的意思。礙有兩種，第一種是「障礙礙」，手礙手，石礙石，手石相礙，第一個礙是障礙的意思。第二個是「拘礙礙」，拘礙的礙。所以單說有對，有兩個意思：一個是障礙的意思，一個是拘礙的意思。

什麼叫障礙礙？「謂障礙有對」，就是前面說的，十個色爲體，極微所成，互相障礙。障礙本身就是有對，持業釋。

第二個拘礙礙，跟障礙礙不一樣，不是頂住過不去這個意思。礙謂「境界、所緣二種有對」，境界有對、所緣有對有拘礙的意思。你看這個境，這個境把你抓住，拘礙。境界有對、所緣有對叫拘礙礙。你去觀境界也好，緣這個境也好，它把

你抓住，把你拘在這個境上，叫拘礙礙。這個對我們修行很重要，色、聲、香、味、觸，你心緣到它就被拘礙，不自由了。

境界有對體者，論雲：謂十二界六根六識，法界一分，於法界中唯取心所，故云一分。**諸有境法，於色等境。**前十二界及法界一分，能取境故，名諸有境法，於色等境者，即所取境也。**此十二界，爲境所拘，名爲有對，境界之有對，依主釋也。**

「境界有對體者」，境界有對的體是什麼？哪些東西叫境界有對？「論云」，《俱舍論》裏邊說，「謂十二界」，六根、六識，都是能夠取境的，「法界一分」，就是心所法。十二界加上半界（一部分）。「諸有境法，於色等境。此十二界，爲境所拘，名爲有對」，這十二界跟法界一分，能取境的，叫有境。有境法（能取境的法），跟「色等境」（所取的色等境）來說，這十二個界被境所拘，叫有對。這十二個界、法界一分，當它緣境的時候，被這個境所拘住了叫有對。「境界有對」是指被境界所拘礙住，這是依主釋。它的體是十二界（六根、六識），再加上心所法（法界一分），都能取境的。這是第一個，境界有對。

所緣有對體者，謂七心界全六識及意界也，法界一分心所是也。言所緣者，色等六境也。言有對者，七心界、法界一分也。此七心界、法界，名所緣有對者，爲所緣境之所拘礙，名爲有對，所緣之有對，依主釋也。

什麼叫所緣有對呢？「謂七心界全，法界一分」。七心界，心王，「六識及意界」。有人提出：「前面只說六識，這裏爲何說七心界？」前說六識還有六根，六根裏有意根（即是意界），還是七個心界；法界一分也一樣，心所法；就是少了前五根。「言所緣者，色等六境也」，所緣的境還是色等六境。爲什麼叫所緣有對呢？被所緣的境所拘礙。緣這個境，這個境把你抓住，旁邊境就緣不起了。所以說我們衆生的心有拘礙性，緣了這個，它給你拘住，你不能分心，其他的東西你就照顧不到，叫拘礙。這個拘礙就叫有對，所緣的有對，也是依主釋。

這裏明確一下，境界有對跟所緣有對有差別。一個是有五根的，一個沒有五根的。五根能取境，而心王、心所能緣境。取境，是從它的作用方面說；緣境，體是心王、心所，決定要由境把它生起來，沒有境它生不起。所以所緣有對、境界有對不一樣。下邊是四料簡。

論引施設足論，證境界有對，作四句分別。故施設足論，作如是說：此中於水，有礙非陸，如魚等眼。於陸有礙非水，從多分說，如人等眼。有於俱礙，如畢舍遮唐云食血肉鬼，室獸摩羅，及捕魚人、蝦蟆等眼。此畢舍遮等於水陸俱能見色，故通俱礙耳。**有俱非礙，謂除前相。**

「論引施設足論」，《俱舍論》引「六足論」之一的《施設足論》來說明境界有對，四句來分別。

「施設足論，作如是說：此中於水，有礙非陸，如魚等眼」，水裏邊能夠取境的，而岸上、陸地上不能的，是什麼？「魚等眼」，水裏的動物，它在水裏能很自在地看着東西，到了岸上，它的眼睛就不行了。還有一些「於陸有礙」，在陸地上能夠取境，在水裏不行。「從多分說，如人等眼」，人的眼睛在陸地上看東西很自在，到了水裏就看不清楚了。「多分說」，大部分的人如此。

「有於俱礙」，水也能行，陸也能行。哪些呢？「如畢舍遮」，畢舍遮是一種餓鬼。「食血肉鬼」，這是大力的鬼。還有「室獸摩羅」，鰐魚，一種很大的水陸兩棲動物，水上能看，陸地上也能看，它們的五根在水陸兩處都能用。還有「捕魚人、蝦蟆等眼」，少分的人，他能夠捕魚的，在水裏邊照樣看；還有蝦蟆等等，也是水陸兩棲動物，它水裏可以看，岸上也可以看。

「有俱非礙」，兩種都看不到的，水裏不能看，陸上也不能看。「唯除前相」，前面的除掉之後，其他的都是。這是就境界有對，用水上、陸上來作四料簡。

論云：境界所緣，復有何別？問也。若於彼法，此有功能，即說彼爲此法境界。心心所法，執彼而起，彼於心等，名爲所緣。

「論云：境界所緣，復有何別」，因爲境界有對跟所緣有對，兩個類似，那麼差別在哪裏？「若於彼法，此有功能，即說彼爲此法境界」，這是境界有對。這個法對那個法有功能，比如眼根對色境來說有功能，能取那個色，能觀照那個色。被取的法就是能取法的境界，這是境界的意思。什麼是所緣呢？「心心所法，執彼而起，彼於心等，名爲所緣」，心、心所法沒有境生不起來，要執著那個境而生起的。這個境對心、心所法來說是所緣。

解云：答也。彼法者，色等六境也，此有功能者，此六根六識，於彼色等，有見聞等功能也。

「解云」，圓暉法師又解釋一下。「彼法者」，這個「彼法」是什麼？「色等六境」。「此有功能者，此六根六識」，六根、六識對色、聲、香、味、觸等六境，有取境的功能。「於彼色等，有見聞等功能也」，眼能見、耳能聞、鼻能嗅、舌能嘗、身能觸、意能了別。六識、六根對六境，有它的功能，從功能上說，叫境界有對。

準此論文，功能所託，名爲境界，如眼能見色，識能了色，喚色爲境界，以眼、識於色有功能故也。心心所法，其性劣弱，執境方生，猶如羸人非杖不起，故色等境，識所攀附，名爲所緣也。已上註也。

【表一—三七：境界與所緣差別】

境界與所緣之差別	境界	—— 功能所託，名為境界。六根、六識，於彼色等六境有見聞等功能，即說色等，為根、識之境界
	所緣	—— 心心所法，其性劣弱，執境方生，故色等六，識所攀附，名為所緣

「準此論文，功能所託，名為境界」，這是圓暉法師的按語。根據《俱舍論》的文來說，功能所寄託的地方，叫境界。「如」，打個比喻：「眼能見色，識能了色，喚色為境界」，眼睛能夠見色，識能了別色，色是它們的境界——它們見色、了色的功能，就在這個色境上邊。「以眼、識於色有功能」，眼根跟眼識有見、有了別的功能，所以色是它們的境界。眼根、眼識是境界有對。

「所緣」，心心所法跟六根不一樣，它的性比較弱，一定要有境纔能生起來，「執境方生」。打個比喻，好像一個沒有氣力的人，他沒有杖不能走路，一定要拿個手杖。心王、心所沒有境生不起來的。所以說「色等境，識所攀附，名為所緣也」，色、聲、香、味、觸，這些境是識所攀附，六識，等於拿杖一樣，非要扶了它纔能走路，這個叫所緣有對。而六根不靠境照樣能生起來的。

準此論文，境界、所緣二義全別，且如一色被眼所見，名為境界，眼為有功能於色故也。即此一色，能引識起，名為所緣，為與識為力故也。

「準此論文，境界、所緣二義全別」，根據《俱舍論》原文分析，境界跟所緣兩個意思全不一樣。打個比喻，「且如一色被眼所見，名為境界」，假使一個色境，被眼根所看的時候，它叫境界，不叫所緣。因為眼根只能觀境，不是靠色生起的，所以這個色境叫境界。為什麼叫境界呢？「眼為有功能於色故也」，眼睛於色境有功能，什麼功能？能見、能觀照的功能，這個叫境界。

「即此一色，能引識起，名為所緣」，同樣這個色境，它能夠引起心王心所，從這一點看，它叫所緣，為什麼？「為與識為力故也」，給識一把力量，使它能生起來。從這一方面來說，叫所緣。

所緣、境界兩個不一樣。所謂作境界的時候，它是功能所寄託的地方。作所緣的時候，心王、心所靠它生起來。

我們看表一—三六，三個有對：

一是障礙有對，它的體是十個色法，眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸。為什麼障礙有對是以十個色為體呢？極微所成，更相障礙的，叫有對。障礙就是有對，持業釋。這屬於兩種礙裏邊的障礙礙。

另外兩個，境界有對跟所緣有對是拘礙礙，不是障礙礙。境界有對，以什麼爲體？六根、六識及心所法，心所法是法界一分。「此諸有境法」，這些法能夠取境，叫有境法，於色等所取的境，「爲境所拘，名爲有對」，它觀這個色、取這個色之後，就被這個色境所拘礙，把它局限在那個地了，這個叫有對。這個礙，叫拘礙礙。所緣有對，是六個識及意（意根），還有心所法，它爲所緣的境所拘礙。它靠所緣的境而生起，同時被所緣的境所拘礙，其他的境就不能觀照，所以也叫有對。這兩個有對都是拘礙礙。

有對的礙有兩個意思：一個是障礙，質礙的障礙；一個是拘礙，把它的功能或者它的體抓住，使它有局限性，不能普遍地取、緣，這也是礙。這兩個礙要分別清楚。

把境界有對與所緣有對的差別再分析一下，「功能所託，名爲境界」，境界是六根、六識取境及了別境的功能所寄託的地方。「六根、六識，於彼色等六境，有見聞等功能」，即說色等爲根境之境界，功能所寄託的地方，就是它的境界。

所緣不一樣。「心心所法，其性劣弱，執境方生，故色等境，識所攀附」，識要靠那些所緣的境，纔能生起來，這個時候，這個境叫所緣，不是境界。境界跟所緣，一個是功能所託，一個是心、心所法的體要靠它而生。

由此道理，礙取境義邊，名境界有對。故境界有對，通六根、六識，以根及識能取境故。礙緣境義邊，名所緣有對。故所緣有對，唯心心所，以心心所仗境起故。亦光法師云：礙體義邊，名所緣有對。礙用義邊，名境界有對。更有多釋，煩而不敘。

「由此道理，礙取境義邊，名境界有對」，這個礙——拘礙礙，從取境的意義來說，叫境界有對。「故境界有對，通六根、六識，以根及識能取境故」，不管是六根也好、六識也好，都能夠取境，從這一方面說是境界有對。還有心所法，這裏省略了。

「礙緣境義邊」，從緣境，靠境生起的這個意義來說，叫所緣有對。所以所緣有對，只有心王、心所。六根不要靠境來生，心王、心所靠所緣境而生起來，所以它的範圍小一點。「以心心所仗境起故」，心王、心所要靠境而起，六根不靠境起。

下邊是普光法師的分析，「礙體義邊，名所緣有對」，拘礙，從體上來說，叫所緣有對。因爲心王心所的體要生起來，要靠所緣的境。「礙用義邊」，從拘礙它的功能這方面說叫境界有對。因爲色法是六根、六識的功能所寄託的地方，功能就在這個境上。一個是從體上說，一個是從用上說。「更有多釋，煩而不敘」，光法師還講了很多解釋，太繁瑣了，這裏就不講了。

亦論云：云何眼等，於自境界及自所緣轉時，說名有礙？問礙義也。云何眼根、眼識等，於自境界轉時說名有礙？問境界有對也。云何眼識等，於自所緣轉時說名有礙？問所緣有對也。言自簡他，如眼見色、耳聞聲也。

「云何眼等，於自境界及自所緣轉時，說名有礙」，這是《俱舍論》的原文。「眼等」是眼等六識；「於自境界」，取境的時候，或者是「所緣」，緣境的時候，為什麼叫有礙呢？「問礙義也」，這是問礙的意思。「云何眼根、眼識等，於自境界轉時說名有礙」，這是問境界有對。「云何眼識等，於自所緣轉時說名有礙」，這是問所緣有對。這是兩個問題：一個是所緣，一個是境界。「言自簡他，如眼見色、耳聞聲也」，這個自境界簡別他境界。眼只能看色，耳只能聞聲；眼不能聞聲，耳不能見色，只是自己的境界。

越彼依餘，此不轉故。解云：答也。越彼色等，於餘聲等此眼等不轉故，名為礙也。**或復礙者，是和合義，謂眼等法，於自境界及自所緣和合轉故。**解云：是約和合義以釋礙也。

「越彼依餘，此不轉故」，假使眼睛不是對色——「彼」，而是依「餘」（聲、香、味、觸），那它是不能發生作用的。眼根或者眼識，只能在色境上起作用，就是解釋「自」——自境界。「越彼色等，於餘聲等此眼等不轉故，名為礙也」，什麼叫礙呢？只在眼睛取色界的時候，眼識能生起來，其他的境界則不生，這就叫礙。從生的那一方面說，叫礙，這個跟經部不一樣。經部說生的時候不叫礙，生起來了就沒有障礙，不叫礙；生不起來叫礙。這兩個意思恰恰相反。先把有部的說了，然後再說經部的。

有部說：取這個境，或者緣這個境，其餘的就不起來了。當你取這個境的時候，就叫礙，把它局限在這個境裏。「或復礙者，是和合義」，再說清楚一點，礙是和合。「謂眼等法，於自境界及自所緣和合轉故」，眼根、眼識跟色境和合生起的時候叫礙。「和合」在《俱舍論》裏是「和會」^①，意思差不多。「謂眼等法，於自境界」，就是色等境界，被眼根所緣生眼識，它們和合生起，這樣和合叫礙。這是有部「礙」的意思。當這個法生起來，其他的法不生起。在這個境上，把它拘住、局限住，叫礙，這是「拘礙礙」。

問：若法境界有對，亦障礙有對耶？答：應作四句。謂七心界、法界一分諸相應法，四十六心所名諸相應法。是第一句。能取境故，名境界有對，非極微成，非障礙有對。色等五境，是第二句。極微成故，名障礙有對，不能取境，非境界有對。眼等五根，是第三句。極微成故，名障礙有對，能取境故，亦名境界有對。法界一分，非相應法，是第四句。於法界中，除

①《俱舍論》卷二：「或復礙者是和會義。」

心所外，餘得非得等，名非相應法也。非極微成，故非障礙有對，不能取境，故非境界有對。

假使一個法是境界有對，是不是也是障礙有對？這兩個互有寬狹。境界有對，跟障礙有對，哪個也包不了哪個，要四料簡。

「應作四句」，它們的範圍互有寬狹，要四料簡來講。

「謂七心界、法界一分諸相應法，是第一句」，境界有對，而不是障礙有對，是七心界、法界一分（心所法）。這些法沒有質礙，不是障礙有對，但是能取境，是境界有對。六根、六識、心所法都能取境，但前五根是有質礙的，所以五根要除掉。下邊的七心界（意根、六識）、心所法沒有質礙，都能取境，於境上有功能。能取境故，叫境界有對；非極微所成、沒有質礙，非障礙有對。

第二句：是障礙有對，不是境界有對。「色等五境」，色、聲、香、味、觸，這是有質礙的，極微所成，但是不能取境，也不能緣境。「極微成故，名障礙有對，不能取境，非境界有對」，沒有取境的功能，不能叫境界有對。它本身是有質礙的，是障礙有對。

第三句：既是障礙有對，又是境界有對。「眼等五根」，極微所成，淨色根也是極微所成，是色法，所以叫障礙有對；同時它又能取境，是境界有對。

第四句，既不是境界有對，也不是障礙有對。「法界一分」，法界裏邊除了四十六個心所法是跟心相應的，其餘的如無爲法、十四個不相應法，是不相應的，它本身不是極微所成，故非障礙有對，又不能取境，也不是境界有對，這是第四句。

問：若法境界有對，亦所緣有對耶？答：應順後句，謂所緣有對，必是境界有對。以心、心所緣境起時，必取境故。自有境界有對，而非所緣有對，謂眼等五根。以眼等根能取境故，名境界有對，不緣境故，非所緣有對。

「若法境界有對，亦所緣有對耶」，它們的範圍大小怎麼樣，那就決定如何回答。所緣有對全部在境界有對裏邊。這樣的情況不要四料簡。但是回答的時候，有兩種。

一種，順前句答。假使前面的小後面大，順前句答，就是照問而答。但是現在前面大後面小，他問「境界有對是不是所緣有對」，要反過來順後句答，「謂所緣有對，必是境界有對」，因為還有些境界有對不是所緣有對。「以心、心所緣境起時，必取境故」，心王心所既是所緣有對又是境界有對。但是還有一些境界有對不是所緣有對，即眼等五根，它只能取境，並不要緣境而生，它本身不靠境生的，不是所緣有對。所以境界有對的範圍寬，所緣有對的範圍窄，順後句答。

假使我們問類似的問題——「人是不是男人？」要反過來答：「男人是人。」順後句答還是順前句答就看前後範圍的大小。

這裏把有部的所緣有對、境界有對的解釋講完了。講得還是不慢，第一次聽是比較困難的。自己回去再仔細看一看。單靠聽，它的作用到此為止，下邊靠自己的思惟，自己把思的力量提起來，思慧要自己開發。自己不用心，思慧生不起，也貫穿不了。

依經部宗中，大德鳩摩羅多，作如是說。鳩摩羅多，此云豪童也。是處心欲生，他礙令不起，應知是有對，無對此相違。此頌意者，如有色處，其心欲生，被他聲礙，心遂不起。心不起時，名為有對；心正生時，即名無對。不同有宗，於心生位，說名有對。論主意朋鳩摩羅多釋，故論云：此是所許。

「依經部宗中，大德鳩摩羅多，作如是說」，依經部的觀點，「大德」是尊稱，鳩摩羅多，意譯是豪童，是經部的祖師。他說一個偈：「是處心欲生，他礙令不起，應知是有對，無對此相違」。

它的意思是什麼？「處」就是色、聲、香、味、觸。本來你要看這個色，但其他的聲音很好聽，被聲音吸引過去，這個看色的心被阻礙掉了，「緣闕不生」，這個心非擇滅，沒有生起來。這個心不生的時候，叫有對。「心正生時，即名無對」，生起來了叫無對。對就是障礙，障住不生，叫有對。如果生起來叫無對。這跟前面有部的恰恰相反。這個你們自己去摸索一下。有部說，心生起來，被境界局限住了，叫有對。而這裏經部說障礙掉了，生不起來叫有對，生起來叫無對。

「不同有宗」，跟有部的說法不一樣。有部說：「於心生位，說名有對。」生起來叫有對，而經部說生不起來叫有對。那麼這個意思剛好相反。

「論主意朋鳩摩羅多釋，故論云：此是所許」，在《俱舍論》裏邊有一句話，「此是所許」，《光記》跟《寶疏》，包括圓暉法師的《頌疏》，都說世親論主是同意經部的說法。「此是所許」，這是我們認可的，而對前面有部的表示懷疑。

有人不同意這個說法。他說經部這個說法，也是有部所認可的。他有幾個依據：第一，《雜心論》也有這麼一段話，並沒有說它不對、反駁它。第二，世親論主凡對有部不相信的，都說「此是毗婆沙師這樣傳說的」，這裏沒有說這個話，表示世親菩薩沒有懷疑。第三，凡是世親菩薩用經部反對有部的話，《順正理論》都要進行反駁，而這一段，《順正理論》沒有反駁。這是《俱舍論法義》裏說的，也是神泰的觀點^①。

《俱舍》註疏有三大家。一個是普光，一個是法寶，一個是神泰。他們都是玄奘法師的弟子，都是研究《俱舍》獨成一家的。這三家裏邊，兩家說世親論主同意

^①《法義》卷二：「今皞按，神太為正。一、此本出法勝毗曇，彼一說三種有對訖云，如上座鳩摩羅多說，若心欲起時，為他所障礙，當知是障礙有對，相違是無對，彼已不破故。今云此是所許，有部不悉許經部義，而於此事若遇異緣可起，心不起為障礙有對，是亦有理，有部不敢諍，故簡別云：此是所許。若如光寶，何彼論不破耶？二、若朋經部，何故不言，毗婆沙師傳說如是，此中大德等。三、若違有部，正理論師何不破立？謂雖是非有部尊義，而亦無害，故彼不舉。」

經部，不同意有部。「此是所許」，這是世親菩薩認可的。但是神泰說，這是有部本來認可的，並不是世親菩薩反對有部，有部本身也認可經部這個說法^①。就是說有部跟經部並不是針鋒相對，對每一個問題都是相反的。某些地方，有部也贊同經部的說法。這個裏邊的辯論，雖然問題不太大，但是說世親菩薩到底同意經部還是同意有部，有這個關鍵在裏邊。

這個問題，有一方說，世親論主許可經部的說法，反對有部。有一方說，有部本身許可經部的說法，世親菩薩並沒有依經部來反對有部。這是過去兩種註解的不同看法。

此除色聲八，無記餘三種者，三性分別門，此十色中，除色聲二，所餘八種，是無記性。無記二字，義屬上句。餘謂色聲，是通三性。言三性者：一善，二不善，三無記。

「此除色聲八，無記餘三種」，這是三性分別門，以三性來分別十八界。「此除色聲八」，「此」指第二句的十個色，十色裏邊除了色聲，還餘下八個，這八個是無記。「此十色中，除色聲二，所餘八種，是無記性。無記二字，義屬上句」，「無記」二字要屬於前面一句。

「餘三種」，除這八界以外，其餘的十個界通三性。「餘謂色聲，是通三性」，十個色裏邊，色聲這兩個通三性。還有七心界、法界也是通三性的。

「言三性者」，即善、不善、無記。

若法可讚，置白品中，名為善性。若法可毀，置黑品中，名為不善性。非可讚毀，名為無記；亦解不能記異熟果，故名無記。

這個法假使是聖者讚歎的。凡夫讚歎靠不住，凡夫的標準各式各樣不同。見到以上的聖者，甚至於無學、佛，他們所讚歎的，「置白品中」，放在好的一品的。白法，一般指善法，白的是乾淨的，這個法是可讚歎的，屬於好的一個方面，是「善性」。反過來，這個法是聖者所譏毀的、不歡喜的，屬於不好的，擺在黑品中間。黑品是不乾淨的那一品。這個叫不善法，不善性。假使這個法既不可讚，又不可毀，叫無記。這是一種解釋。

《大毗婆沙》裏邊對善惡的解釋很多，我們也介紹一下^②。凡是要感可愛果的、感樂果的，叫善法。這個法做了以後，感的果是好的，那就是善法；假使感的果是去三惡道的，決定是惡法；不感苦樂果的是無記法。這個比較客觀。

①《泰疏》卷二：「此中大德下，引大德說，證有對無對義。鳩摩羅多，此云童子，是經部師。彼大德說，如人目觀南壁北時，是南壁南處心欲生，他南壁北礙令不起，應知是有對，無對此相違。雖是經部說，不違薩婆多義，故云此是所許也。」

②《大毗婆沙》卷五一：「問：何故名善、不善、無記？答：若法巧便所持，能招愛果，性安隱故名善。巧便所持者顯道諦。能招愛果者，顯苦集諦少分，即有漏善。性安隱者顯滅諦。若法非巧便所持，能招不愛果，性不安隱故名不善。此總顯苦集諦少分，即諸惡法。若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法能招可愛樂受果，故名善。若法能招不愛受苦受果，故名不善。若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法能引可愛有芽及解脫芽，故名善。若法能引非愛有芽，故名不善。若法與彼二種相違故名無記。復次，若法能令生善趣，故名善。若法能令生惡趣，故名不善。」

如果主觀地來看問題，每一個人都有他的主觀性，都有他的善惡標準，那麼就
 不好搞。當然我們以聖者的標準為主，這是對的。而從客觀的，離開主觀性來說，
 能夠感樂果的就是善法，那就没有話說了。能感人天果，甚至感三乘出世道、出離
 果的，就是善法；感三惡道的，那是惡法。用客觀的果來判斷善惡，誰也推翻不
 了。你怎麼能說感惡道的法是善的？難道你歡喜去三惡道？三惡道是好的嗎？既然
 是善法，怎麼會感惡道的苦果呢？所以，當然是：感惡道的法決定是惡法；感人天
 果的或者出世的聖者的果的，當然是善法；既不能感樂果，又不感苦果的，是無記
 法。這個標準比較客觀。拿這個標準去給人家說，那推翻不了。佛教的善惡，從客
 觀的因果上來說。

還有一種對無記的說法。「亦解不能記異熟果，故名無記」，那是就異熟果來
 說，不能感異熟果所以叫無記。

世間上說，「善得善報，惡得惡報」，善惡是因，異熟果是無記的，不能說是
 善惡，只能說苦樂。所以要說「善法感樂果，惡法感苦果」。異熟果没有善惡，小
 孩子生下來，你說是他是善的、惡的？不好說。比如一個私生子，他父母做的事是
 壞的，但是生下來的小孩子不能說他善的惡的，你不能罵私生子一頓，因為這個私
 生子本身又没有做壞事。這是打個比喻，跟這裏也不完全相同。異熟果是無記，而
 因有善惡，所以果報不能說善報、惡報，只能說樂報、苦報。那麼這裏說，能夠記
 異熟果的，即能夠產生異熟果的，是善惡法。產生苦的異熟果的是惡法，產生樂的
 異熟果的是善法，不能生異熟果的是無記法。

**眼等八種，不可記爲善不善性，是無記攝。若色聲二，從善心力等起
 身語表攝，是名爲善性；若從不善心力等起身語表攝，名爲不善；從無記
 心等起身語表攝，名爲無記，及不從心所等起，總名無記。**

「眼等八種，不可記爲善不善性」，眼、耳、鼻、舌、身、香、味、觸，這八
 個法，不可說它是善、不善，「是無記攝」。「色聲二」，身語表業，有善惡的。
 十惡道、十善道裏邊有七支是身語，身三口四。「從善心力」，發動的心是善的，
 這個力量「等起」的「身語表攝」，叫「善性」。「身語表」，從善的心「等起」
 的，這個身語表叫善性；從不善心的力量等起的身語表業叫不善。這個「等」是相
 等，心跟發動的身語表業是相等的：心善，業也善；心不善，業也不善。

從無記心所等起的身語表所攝的那個色聲，這叫無記。「不從心所等起，總名
 無記」，不從心所等起的，無意識的動作。你自己也不知道，有的人手脚不停的，
 坐在那裏上課，他不曉得在幹啥，有時候在說話，有時候拿個紙扯得稀爛，你問
 他：「你扯紙幹什麼？」他說：「不知道。」這是無意識的動作，也是屬於無記所
 攝。

故名不善。若法與彼二種相違，故名無記。復次，若法墮還滅品，性輕昇故名善。若法墮流轉品，性沈重故名不
 善。若法與彼二種相違，故名無記。」

言色聲二者，身表是色，語表是聲。言等起者，心王心所，等能引起，由色聲二非自性善惡，約能發心，判成善惡。心若是善，所發身語，亦名為善；心若不善，所發身語，亦名不善。所以身語，名等起善。

這裏的「色聲二者」是什麼呢？「身表是色，語表是聲」，後邊「業品」詳講。身表業，殺盜婬，是有動作的，形色為體，不管顯色如何。殺人——你的動作，拿把刀，砍過去……這些形色是身業。語業是說的話，妄語也好，惡口也好，離間也好，綺語也好，都是說的話，都是聲為體。這樣的色聲有善惡。

什麼叫等起？「心王心所，等能引起」，「等」，引起的東西跟它相等，善的引善的，惡的引惡的。能夠引起身語。「由色聲二」，這色、聲兩個不是自性善，也不是自性惡，而是根據能發動的心來判它的善惡。善心發動的，叫善，跟那個發動的心相等；惡心發動的叫惡，跟那個發動的心相等。所以叫「等起善」。

等起善是四種善的其中之一，下面把四種善介紹一下。

【表一—三八：善有四種】

善	自性善	——	無貪、無瞋、無癡、慚、愧
	相應善	——	與自性善相應之心心所
	等起善	——	善心等起身語表無表業，及四相得，二無心定
	勝義善	——	解脫涅槃

前表所示，善有四種。當然惡也有四種。

第一種，自性善，本身就是善。自性善有哪些呢？無貪、無瞋、無癡。貪瞋癡是三個壞東西，反過來就是三個好東西——善。

第二種，相應善，與自性善相應的心王心所。這有很多：起善心時的大地法，大善地法，還有心王，這些都是相應善。

第三種，等起善，善心同等發起的身語表跟無表業，跟它是相等的，都是善的。因為它是有為法，還有四相——生、住、異、滅。還有得，成就一個法，決定有得。還有二無心定，善心發動，修無心定（無想定、滅盡定）。這兩個定沒有心，不能說善惡，怎麼辦？等起善，發動的心是善的，那麼這兩個定也是善的，所以這也屬於等起善。

第四種，勝義善，最殊勝的善。涅槃，解脫涅槃，這是一切善中最高的善。前面說，法界、法處為什麼安一個法的名字，而其他的雖然都是法，不叫法處，不叫法界呢？其中一個原因是包含最高的涅槃這個法，法的意義最殊勝，所以叫法處或者法界。一切法裏邊最高的是涅槃。歸依三寶中間的歸依法，實際上就是歸依涅槃。佛說的法都是法，修行成佛的法就包括在佛寶裏邊。修行證四果四向的那些

法，都包含在僧寶裏邊。所以歸依佛法僧，實際上都是歸依那些成佛證果的法，而最高的目的是證涅槃。

乙二 界繫門

從此第四，三界分別門。論云：已說善等，十八界中，幾欲界繫，幾色界繫，幾無色界繫？頌曰：

欲界繫十八 色界繫十四 除香味二識 無色繫後三

「從此第四，三界分別門」，第四門，欲界、色界、無色界，來分別十八界。十八界哪些是欲界所繫的，即屬於欲界的？哪些是色界所繫的？哪些是無色界所繫的？

「欲界繫十八，色界繫十四，除香味二識，無色繫後三」，欲界繫的，十八個都全的。色界繫的，只有十四個。哪十四個？除了香、味和香、味的識（鼻識、舌識）四個界，餘下的十四個界。無色界，後三，六根裏邊最後一個眼界，六識裏邊最後一個意識界，六塵裏邊最後一個法界。這是屬於無色界的。無色沒有色，所以前面都沒有。

釋曰：欲界所繫，具足十八。色界所繫，唯十四種，除香、味境及鼻、舌識。除香、味者，段食性故，色界無段食，故無香、味；除鼻、舌識，無所緣故，鼻識緣香，舌識緣味，既無香、味，故無鼻、舌識。無色所繫，唯後三種，所謂眼界、意識界、法界。眼等五根，色等五境，此十是色，無色離色，故無此十。無此十故，五識亦無。故論云：依緣無故，五識亦無，五根為依，五境為緣。故唯後三無色界繫。

「釋曰：欲界所繫，具足十八」，欲界所繫的，十八個都有。

色界所繫只有十四種。「除香、味境」，從境來說是香與味沒有。識是要有境纔能生起來的，既然沒有香、味的境，鼻識與舌識也就不生了。所以這四個界都沒有。為什麼要除香、味呢？「段食性故，色界無段食，故無香味」，因為香與味屬於段食的。

「食」有四個：段食（最粗的，一段一段吃下去的）、觸食、思食、識食。得了初禪以上，色界的人最粗的飲食不要了。得了禪定的人不吃飯入定，幾個月、幾年都可以。為什麼？他不要段食。有的人沒有得定，打餓七，大可不必。有一位打了十八天餓七，餓得不得了。後來滿七，就拼命吃，吃得腸胃鬧病，大吐血，差一點把命送掉，總算花了很多錢搶救過來了。打餓七，開始進去的時候，慢慢減下來。出了七以後，吃東西要慢慢加起來，開始吃稀的稀飯，慢慢地吃厚稀飯，再吃乾的。不能餓得不得了，馬上就把乾饅頭吞下去，肯定出毛病。

過去自然災害的時候，有一個從鬧飢荒的農村裏跑出來的飢民，他跑到城市裏看到一個饅頭攤，饞得不得了。他老家那個地方連樹皮草根都吃的，他好多天沒有吃飯了，肚子餓得不得了。看到那個饅頭，又香又白，口水不斷地流出來。要想吃，眼紅得很。那個賣饅頭老闆很慈悲，看到那人餓極了，就說：「你吃，愛吃多少就吃多少。」他就拼命吃，吞下去，吞到後來，脹死了。因為他腸胃已經縮得很小了，一下子容納那麼多東西，受不了。所以打餓七的人，出了七，東西要一點點加，不要亂加。修行都有方法的，有傳承的。纔出家，頭一剃，就去閉關，肯定出毛病。這些方法你都不知道嘛。

色界的人不要吃段食，香、味這兩個境沒有，相對的鼻識與舌識也不起。所以色界沒有這四個界，只有十四個界。「除鼻舌識，無所緣故」，因為鼻識緣香，舌識緣味，既然沒有香、味，鼻識、舌識也不生。

無色界更簡單，「無色所繫，唯後三種，所謂眼界、意識界、法界」，六根、六境、六識裏邊最後三個。「眼等五根，色等五境」，這十個都是色法，有質礙。「無色離色」，無色界沒有色，當然沒有這十個。「無此十故，五識亦無」，眼、耳、鼻、舌、身根沒有，色、聲、香、味、觸的境也沒有，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識當然生不起來。所依的根也沒有，所緣的境也沒有，識當然不生。只留下最後的意識、意根、法界。所以無色界在十八界裏邊只有最後三個。「故論云」，《俱舍論》說：「依緣無故，五識亦無。」所依的五根、所緣的五境都沒有，當然五個識也不會生。「故唯後三」，所以只剩下後三，是無色界所繫。

乙三 有漏無漏門

從此第五，有漏無漏分別門。論云：已說界繫，十八界中，幾有漏，幾無漏？頌曰：

意法意識通 所餘唯有漏

釋曰：意法意識通者，通有漏、無漏二也。謂意及意識，道諦攝者，名為無漏，餘名有漏。法界若是道諦、無為，名為無漏，餘名有漏。法界有無漏心心所法，名道諦也。餘十五界，唯是有漏，道諦無為，所不攝故。

「從此第五，有漏無漏分別門」，這個很要緊。「論云：已說界繫，十八界中，幾有漏，幾無漏」，三界所繫講過了，十八界裏邊哪些是有漏的，哪些是無漏的？《俱舍》一開頭就是講「有漏無漏法」。用無漏的慧簡擇法叫對法，簡擇什麼？簡擇有漏、無漏。有漏的要去掉，無漏的要攝取、增長，這就是修行。「頌曰：意法意識通，所餘唯有漏」，意、法、意識這三個界通有漏、無漏，其餘的都是有漏。

「釋曰：意法意識通者，通有漏、無漏二也」，十八界裏邊最後三界，根、境、識的最後：眼界、法界、意識界，這三個通有漏、無漏。「謂意及意識，道諦

攝者，名為無漏」，道諦攝的意、意識屬於無漏，其餘的是有漏。法界假使是道諦、無為法，那就是無漏的，其餘的是有漏。「法界有無漏心心所法，名道諦也」，法界裏邊心心所法有無漏的，叫道諦。「餘十五界，唯是有漏，道諦無為，所不攝故」，為什麼其餘十五界都是有漏呢？道諦不攝，無為法也不攝，所以全部是有漏。所謂無漏就是道諦與無為法。有無為、道諦的，通有漏、無漏；假使不攝的，全部是有漏。這個頌子很簡單，但非常重要。哪些是有漏的，哪些是無漏的，這個頌背熟之後，一下就看出來，不要再去想。

乙四 有尋有伺門

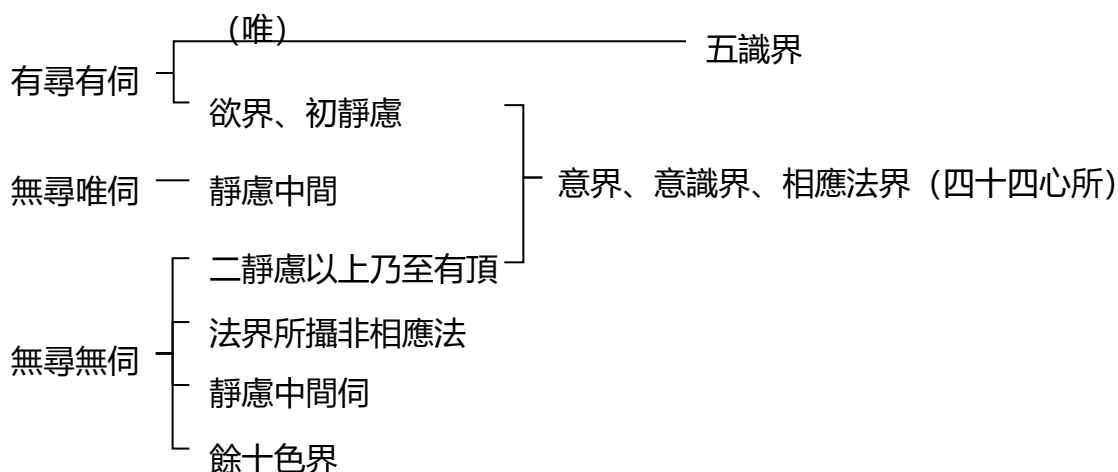
從此第六，有尋有伺門。於中有二：一、正分別，二、釋妨難。

丙一 正分別

且正分別者，論云：十八界中，幾有尋有伺，幾無尋唯伺，幾無尋無伺？頌曰：

五識唯尋伺 後三三餘無

【表一—三九：有尋有伺等門】



這裏邊情況複雜一點，有些問題。十八界裏邊哪些是有尋有伺，哪些是無尋唯伺，哪些是無尋無伺？總的來說分三類，後來還要分一類特殊情況。三界裏邊地分也三類：有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地。

「頌曰：五識唯尋伺，後三三餘無」，十八界裏邊前五識都是尋伺相應，就是有尋有伺。「後三三」，後邊三個（眼界、法界、意識界）三種情況分別都有，有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺。「餘無」，除了五識跟後三之外，其他的跟尋伺不相干。

釋曰：眼等五識，有尋有伺，由與尋伺恒共相應。謂眼等五識，有二種因，故與尋伺恒相應也：一行相粗，二外門轉。由此二因，故眼等識，與尋伺俱，其義決定，故說唯言。

眼、耳、鼻、舌、身五個識總是有尋有伺的，為什麼？「由與尋伺恒共相應」，與尋伺總是相應的。它要麼不生，生的時候，決定有尋、伺兩個心所跟它相應。「謂眼等五識，有二種因，故與尋伺恒相應也」，眼等五識為什麼決定跟尋伺相應呢？有兩個原因，「一行相粗，二外門轉。」第一個是行相粗，因為尋伺的心比較粗；第二個是外門轉，外門轉指不是入定的。定是內門轉，外門轉是有外境的，它只對外五境產生作用。外門轉的行相本身就是粗。有這兩個原因，它總是跟尋伺相應。「由此二因，故眼等識，與尋伺俱，其義決定」，因為這兩個原因，眼等五識跟尋伺總是同時生起的。「故說唯言」，所以頌裏邊說個「唯」，決定如此，只有跟尋伺相應，沒有例外。

後三三餘無者，後三謂意、法、意識，根境識中，各居後故。重言三者，明此三界，皆通三品，三品名三。言三品者，一有尋有伺品，二無尋唯伺品，三無尋無伺品。故論云：此後三界，皆通三品，意界、意識界，及相應法界，除尋與伺。法界中有四十六心所法，名相應法界。於四十六心所中，除却尋伺，取餘四十四心所。謂尋伺二種，不通三品，故除之也。今此文中意明通三品也。

「後三三餘無者」，後邊「意法意識」三界，「根境識中，各居後故」。「重言三者，明此三界，皆通三品」，意界、法界、意識界通三品——有尋有伺品、無尋唯伺品、無尋無伺品。

「故論云：此後三界，皆通三品，意界意識界，及相應法界，除尋與伺」，這是《俱舍論》的原文。相應法界指心所法，因為跟尋伺相應，要除掉它們本身。

「法界中有四十六心所法，名相應法界。於四十六心所中，除却尋伺，取餘四十四心所」，因為這裏本來是說跟尋伺相應不相應，當然要除開尋伺。「謂尋伺二種，不通三品，故除之也。今此文中意明通三品也」，尋伺本身的情況後邊再說。法界裏面包含的東西很多，主要的分四大類：一個是相應的心所法；一個是不相應行法；一個是無為法；再加上一個無表色。我們重點取的是相應的心所法，即相應法界。不相應行、無為法與無表色，都是不相應的，也歸入無尋無伺。法界裏邊相應的一部分是心所法。現在講的這三品都是跟尋伺找關係的，所以尋伺本身不屬於這三品之內，要把尋伺除開。這個就是後三通三。下邊說怎麼通三品。

若在欲界初靜慮中，有尋有伺；若在靜慮中間，無尋唯伺；第二靜慮已上諸地，乃至有頂，無尋無伺。明意界、意識界及四十四相應法界，在諸地中通三品也。

「若在欲界初靜慮中，有尋有伺」，從欲界到初靜慮，裏邊的意界、法界、意識界都屬於有尋有伺。

「若在靜慮中間，無尋唯伺」，第一靜慮與第二靜慮中間有個中間定。中間定的心比第一靜慮要細一點，比第二個靜慮要粗一點，沒有尋，還有伺，所以是無尋唯伺。

「第二靜慮已上諸地，乃至有頂，無尋無伺」，從第二靜慮以上，一直到無色界的有頂天——非想非非想天，都屬於無尋無伺。這裏定比較深細，尋伺心所已經息下去不起了。「明眼界、意識界及四十四相應法界，在諸地中通三品也」，通三品的情況如此。

尋伺到底是什麼？尋是尋求，伺是伺察^①。尋求比較粗一點。伺察，靜下來觀察，是細一點。這兩個心，舊的翻譯：覺、觀。尋就是覺，伺就是觀。所以說覺觀也好，尋伺也好，指的一個東西。有這麼個比喻——打鐘，一錘打下去，聲音「咣」一下子，這個粗一點，是尋。接着傳出「嗡嗡嗡」的聲音，這個細的好比伺。另外一個比喻——貓捉老鼠，開始不知道老鼠在哪裏，它到處找，這是尋；等到知道老鼠在洞裏邊，伏在洞口，一動不動地屏住氣，等老鼠出來，那個時候叫伺。一個粗一點，一個細一點，都是在追求。

第二靜慮以上沒有尋伺。靜慮深細以後，心的粗動的狀態就沒有了。

又論云：法界所攝非相應法、靜慮中間伺，亦如是。法界中有十四不相應，及三無為兼無表色，名非相應法。此非相應法及靜慮中間伺，同前第三無尋無伺品，故言亦如是。謂非相應法不與尋伺相應，故名無尋無伺。其中間禪伺，地法中無尋故，不與尋相應，故名無尋也；伺無第二伺共相應，故名無伺也。

「又論云：法界所攝非相應法、靜慮中間伺，亦如是」，不但是第二靜慮一直到有頂天的心王、心所、意根，包含法界裏邊的非相應法——不相應行、無為法、無表色，都是無尋無伺。它們跟尋伺從來不相應，無尋無伺。

「法界中有十四不相應，及三無為兼無表色」，這些都是非相應法。法界分四大類，第一類心所法是相應的，另三類不相應行、無為法、無表色，都跟心王不相應的。什麼叫相應？同一所緣、同一行相、同一所依等等，有五義相應，以後「根品」要說。非相應法都是無尋無伺，還有「靜慮中間伺」，就是中間定裏邊的伺，都是屬於第三品，無尋無伺，「故言亦如是」。「謂非相應法不與尋伺相應，故名無尋無伺」，既然是不相應法，跟心王心所都不相應，當然跟尋伺不相應，叫無尋無伺。「其中間禪伺，地法中無尋故」，第一靜慮與第二靜慮中間有個定，叫中間定。中間定只有伺，沒有尋。那麼對中間靜慮本身的伺來說，它也是無尋無伺。因為沒有尋，它不能跟尋相應；它本身就是伺，不能跟自己相應，因為只有一個伺。

①《法蘊足論》卷七：「尋與伺，何差別？令心粗性是尋，令心細性是伺。此復如何？如打鐘時，粗聲暫發，細聲隨轉。粗聲喻尋，細聲喻伺。」

不能說自己跟自己做朋友，自己跟自己相應，也不成立。所以靜慮中間伺本身也是無尋無伺。這是一個特殊情況。

又論云：尋一切時，無尋唯伺，無第二尋故，但伺相應故。尋同前第二品，名無尋唯伺。尋無兩尋同一時起，故無第二尋也，由尋無第二尋故，尋不與尋相應，故尋名無尋。尋得與伺相應，尋名唯伺。請細讀看之也。

「又論云：尋一切時，無尋唯伺」，對尋本身來說，一切時，都是無尋唯伺。「無第二尋故，但伺相應故」，這個尋自己跟自己不能相應，但是伺總是有的，因為尋粗伺細，有尋必有伺；但有伺的時候，不一定有尋。既然有尋決定有伺，伺跟尋總是相應的。「尋同前第二品，名無尋唯伺」，跟第二品一樣，叫無尋唯伺。因為尋自己沒有另一個尋來相應，「故無第二尋也」。「由尋無第二尋故，尋不與尋相應，故尋名無尋」，單是一個尋，不能跟自己相應，所以決定是無尋。但是尋起來的時候總有伺相應生起，「尋名唯伺」，只有跟伺相應。「請細讀看之也」，這個事情仔細看。

又論云：伺在欲界初靜慮中，三品不收，應名何等？此問意，伺非三品收者。伺不與伺相應，故不可言有尋有伺品；伺得與尋相應，故不可言第二無尋唯伺品及第三無尋無伺品。既非三品，應名何等？**此應名曰無伺唯尋，無第二伺故，但與尋相應故。**此文答前問也。伺無第二伺共相應，故名爲無伺；與尋相應，故名唯尋也。

「又論云：伺在欲界初靜慮中，三品不收，應名何等」，前面講三品把尋伺除開，現在就尋伺本身來看一看。欲界、初靜慮當中的這個「伺」，是有尋有伺嗎？不對，伺本身不能跟自己相應。是第二品無尋唯伺嗎？也不對，因為在欲界伺跟尋是相應的。第三品無尋無伺？更不對，欲界初靜慮決定有尋。「伺非三品收」，這個「伺」三品裏邊收不進去。它該叫什麼呢？

「此應名曰無伺唯尋」，叫無伺唯尋，因為沒有第二個伺，不能跟伺相應，無伺。「與尋相應故」，但欲界初禪有尋，所以與尋相應。「伺無第二伺共相應，故名爲無伺」，沒有第二個伺相應，自己跟自己不能相應，這是無伺。「與尋相應，故名唯尋也」，而欲界初禪有尋，所以伺跟尋是相應的，叫無伺唯尋。

由此故言，有尋有伺地有四品法。由此者，由有第四無伺唯尋品也；有尋有伺地者，欲界、初禪是也。**一有尋有伺，謂除尋伺，餘相應法。**餘相應法者，餘十四心所法也。**二無尋唯伺，謂即是尋。****三無尋無伺，謂即一切非相應法。**非相應法者，法界中有十四不相應、三無爲法及無表色也。**四無伺唯尋，謂即是伺。**

【表一—四〇：有尋有伺地共有四品法】

有尋有伺	——	謂除尋伺，餘相應法
無尋唯伺	——	尋
無尋無伺	——	一切非相應法
無伺唯尋	——	伺

「由此故言，有尋有伺地有四品法」，一般說三界九地，按尋伺相應又可以分三地：有尋有伺地、無尋唯伺地、無尋無伺地。「有尋有伺地」，是指初禪與欲界。在最初的有尋有伺地裏邊有四品的法。「由此者，由有第四無伺唯尋」，第四無伺唯尋加進去，有尋有伺地裏邊一共有四品法。

在欲界初禪中，第一品，有尋有伺的法，指除了尋伺以外其他的相應法——四十四個心所。第二品是無尋唯伺，就是尋。尋本身是無尋唯伺。第三個是無尋無伺，那是第三品法，一切非相應法。法界裏邊的十四不相應行、無爲法、無表色，這些都屬於無尋無伺。最後一品無伺唯尋，就是伺。

言餘無者，餘十色界，無尋無伺，常與尋伺不相應故。

「餘無者」，一共十八個界，五識除掉，後三又除掉，還餘下十個，即眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸，十個有色界。「無尋無伺，常與尋伺不相應故」，這十個色界是物質，跟尋伺當然不相應，永遠是無尋無伺。

大家看一看前面表一—三九，比較清楚一點。

十八界除開尋伺兩個用三品來分：有尋有伺、無尋唯伺、無尋無伺。第一個有尋有伺：五識是決定有尋有伺的，欲界初靜慮的意界、意識界、相應法界也是有尋有伺的。第二個無尋唯伺：靜慮中間定的意界、意識界、相應法界屬於無尋唯伺。第三個無尋無伺：二禪以上一直到有頂天（非想非非想天）的意界、意識界、相應法界。除了意界、意識界、相應法界以外，其他的非相應法界跟靜慮中間的伺也屬於無尋無伺。

尋伺本身怎麼辦？尋：一切時總是無尋唯伺。反正有尋決定有伺，但是本身不能相應，叫無尋唯伺。伺却是有條件的，在二禪以上沒有它的。在欲界、初靜慮的時候，無伺唯尋。在中間定的時候，無尋無伺，既沒有尋相應，也不能跟自己的伺相應。

在有尋有伺地，就是初禪、欲界，這是品類最多的一個地，它裏邊有四品法。第一是有尋有伺，除了尋伺以外的相應法，包括意、意識、相應法界。第二無尋唯伺，是尋心所法本身。第三無尋無伺，一切非相應法，法界裏邊的十四不相應行及無表色、無爲法，總是跟尋伺不相應。第四無伺唯尋，是伺心所。

無尋唯伺地有幾品法？你們自己去分，很簡單。無尋無伺地都是無尋無伺。最複雜的是有尋有伺地。

丙二 釋妨難

從此第二，釋妨難。論問起云：若五識身，有尋有伺，如何得說無分別耶？頌曰：

說五無分別 由計度隨念 以意地散慧 意諸念爲體

釋曰：上兩句釋難，下兩句出體。傳說分別，略有三種：一、自性分別，二、計度分別，三、隨念分別。由五識身，雖有自性而無餘二。論云：如一足馬名爲無足，是故經中，說無分別。自性分別者，體唯是尋，後心所中，自當辨釋。

「從此第二，釋妨難」，中間有一些問題。「論問起云」，論中間起這個問題。「若五識身，有尋有伺」，前面說「五識唯尋伺」，既然說前五識都是有尋有伺（尋伺就是分別，心粗的分別叫尋，稍微細一點的叫伺），「如何得說無分別耶」，爲什麼經上說它是無分別，這不是矛盾啊？

「頌曰：說五無分別，由計度隨念，以意地散慧，意諸念爲體」，前五識沒有分別，是由於它們沒有計度分別、隨念分別，並不是說一切分別都沒有。計度分別是依散地的慧，隨念分別是依與意相應的念。

「釋曰：上兩句釋難」，五識沒有分別，是什麼原因？因爲沒有計度分別，沒有隨念分別。「下兩句出體」，計度分別、隨念分別的體是什麼？「意地」是第六意識，「散慧」是沒有入定的慧以及第六意識相應的念。「傳說分別，略有三種」，這個是傳下來的說法，分別有三種：一個是自性分別，一個是計度分別，一個是隨念分別。「由五識身，雖有自性而無餘二」，五識是有尋有伺，屬於「自性分別」。自性分別力量很薄弱。計度分別、隨念分別比較深刻。自性分別雖然是一種分別，但這個分別力量不强。沒有後兩個强有力的分別，所以說它沒有分別。

打個比喻，「論云：如一足馬名爲無足，是故經中，說無分別」，好比說一匹馬只有一條腿，人家看到說：「這個馬沒有腿。」正常的馬是四條腿，它只有一條，就說它沒有腿。再舉個簡單的例，有一個人很笨，說這個人沒有腦筋。但他真的什麼都不知道嗎？也不是。他吃飯、穿衣服、大小便都會，他有腦筋，只是說這個腦筋太差，沒有深刻的思惟力，不是什麼腦筋都沒有。前五識的分別，不是什麼都沒有，是只有很微弱的自性分別，而沒有計度分別、隨念分別。所以經裏邊說它沒有分別。

什麼叫「自性分別」？「體唯是尋」，所謂自性分別就是尋。「後心所中，自當辨釋」，在講心所法的時候要解釋。尋是粗的尋求的心。這個粗的分別是很膚淺的，作用不大，一般叫它沒有分別。

以意地散慧者，出計度分別體。散謂非定，簡定中慧；意識相應，簡五識心。故第六識相應散慧，名為計度分別。

真正分別力強的，是計度分別跟隨念分別。計度分別是慧。這個慧不是定中的慧，定裏邊是專門一心地觀想。東想西想打主意的那個心是散地的慧、沒有入定的慧。「以意地散慧者，出計度分別體」，計度分別的體是意地的散慧。「簡定中慧」，不是定中的慧。「意識相應」，簡別五識相應的慧，也比較粗。第六意識相應的慧，這個慧能夠打主意、前後考慮問題，是比較深刻的。「故第六意識相應散慧，名為計度分別」，所以特別指出的是散心中第六意識相應的慧心所，這是計度分別的體。它的力量是計度，考慮問題、東想西想、思前想後，這些都是它的功能。

意諸念為體者，出隨念分別體。若定若散，意識相應諸念，名為隨念分別。念通定散，故名為諸。

最後一個，「隨念分別」。我們在分別的時候要想一些過去的事情，回憶以前那些經驗等等，這是「意諸念為體」。意地裏邊，第六意識相應的念心所。這個念心所不限於散心的，所以說「若定若散」，定中也好，散心也好，第六意識相應的念心所，叫隨念分別。「念通定散，故名為諸」，頌裏邊的「諸」是說通定通散。

這裏的問題是，五識與尋相應，為什麼說它沒有分別呢？尋是自性分別，比較微弱，而沒有强有力的計度分別、隨念分別，一般叫它沒有分別，並不是說什麼分別都沒有。因為識是了別，如果什麼分別都沒有，它不能叫識。這個頌重點講五識為什麼叫沒有分別，也介紹了所謂三種分別——自性分別、計度分別、隨念分別。三個裏邊只有第一個，一般就叫無分別。

乙五 有所緣無所緣等二門

此下第七有所緣無所緣門，第八有執受無執受門。論問起云：十八界中幾有所緣，幾無所緣？幾有執受，幾無執受？頌曰：

七心法界半 有所緣餘無 前八界及聲 無執受餘二

第七個門，哪些法是有所緣境的，哪些法是没有所緣境的？第八個門，哪些是有執受，哪些是無執受？這兩個門合為一個頌。「論問起云」，《俱舍論》裏提個問題。「十八界中幾有所緣，幾無所緣？幾有執受，幾無執受」，十八界中哪些是有所緣，哪些是無所緣？哪些是有執受，哪些是無執受？「界品」第二卷的全部內容，是以二十二個門來分別這十八界的法。這麼一分析，對這十八界的內涵清清楚楚，一目了然。

「頌曰：七心法界半，有所緣餘無」，前面兩句講有所緣無所緣。七個心界：眼、耳、鼻、舌、身、意識界，再加上意界。「法界半」，法界裏邊的一半，指相應心所法，這是有所緣的。「餘無」，十八界把七個半除掉之後，餘下十個半是沒有緣的。

「前八界及聲，無執受餘二」，「前八界」是「有所緣」的八界，加上一個「聲」，這都是無執受的。十八界裏邊除了這九個界，「餘」下來的通「二」，包括有執受、無執受。這頌很善巧，兩個門擺在一起，是連貫的，可以省很多字。

釋曰：初兩句者，答第七問。下兩句者，答第八問。七心者，六識意界也。法界半者，於法界中，有四品法，今唯心所法，取非全故，名為半也。此七心界及法界半，為有所緣。緣謂攀緣。心心所法，名為能緣，境名為所緣，有彼所緣，名為所緣。餘無者，餘謂十色界，及法界所攝非相應法，不能緣境，名無所緣。

「釋曰：初兩句者，答第七問。下兩句者，答第八問」，第一問裏邊，「七心法界半」的「七心」是什麼？「六識」，眼、耳、鼻、舌、身、意，再加上「意界」。「法界半」，法界「有四品法，今唯心所法，取非全故，名為半也」，這個半不是恰恰一半，而是裏邊的一部分，法界裏邊四十六個心所法。

「此七心界及法界半」屬於有所緣。「緣謂攀緣」。「心心所法，名為能緣，境為所緣。有彼所緣，名為所緣」，心、心所法，必定要靠所緣的境，纔能生起來。這個能生的心心所法是能緣，所緣的境是所緣。既然它是能緣，有那個所緣的境，叫有所緣。「有彼所緣，名為所緣」，這個是什麼釋？有財釋。心、心所法怎麼把所緣的名字安上去呢？有這個所緣的境，叫有所緣。「餘無」，除了七心界、法界的一半，餘下來的十個界，還有法界的另一半——不相應的那些法，這些都不能緣境，叫「無所緣」。

前八界及聲無執受者，前謂取前七心界，及法界全，此八及聲，總成九界，名無執受。餘二者，餘謂所餘，謂眼等五根，色香味觸。此之九界，各通二義：一有執受，二無執受。有眼等五根，住現在世，名有執受；過去未來名無執受。色香味觸，住現在世，與五根不相離者，名有執受；若在現在，不與根合及在身外，並過去、未來法，名無執受。解云：色香味觸，總有三類，名無執受。一不與根合，謂髮毛等；二在身外，謂非情中地水等；三過去、未來者也。

「前八界及聲無執受」，前面講的七心界、法界（這裏指全部法界），這八個界，再加一個聲界，一共九個界，是沒有執受的。心王、心所你怎麼執著它呢？沒有執受。聲音也沒有執受，打一下，聲音不會痛。打身上一下感到痛，太陽曬感到舒服，這是有執受。

這個「及」，《順正理論》裏有兩個說法：一個是前八界跟聲，全部沒有執受；另一個看法說，有執受大種發的聲可以有執受^①。但《俱舍論》裏邊講的是沒有執受。

「餘二」，餘下來還有九個界，通有執受、無執受。「餘謂所餘，謂眼等五根，色香味觸」，一共九個。「此之九界，各通二義：一有執受，二無執受」，眼等五根跟色香味觸通有執受、無執受。

先講眼等五根。「住現在世，名有執受」，現在的五根是有執受的，有感覺的。「過去未來名無執受」，過去的五根、還沒有生出來的五根是沒有執受的。所以就五根來說，現在世的有執受，過去、未來的叫無執受。色香味觸這四個法，「住現在世，與五根不相離者」的，叫有執受。色香味觸跟五根不相離的就是浮塵根。眼等五根是淨色根，淨色根外面必定包有浮塵根。浮塵根體不是根，是色香味觸。這個色香味觸與淨色根不相離的，跟它們挨着的，這是有執受。耳朵，蒲扇那麼一個，它不是耳根，但是它跟耳根兩個連起來的。它本身是有執受的，你把耳朵拉一下，它感到痛。這是有執受，現在世、不相離，兩個條件。

假使在現在，「不與根合」，在身外，「並過去未來法」，無執受。色香味觸與根不相合的，頭髮、指甲等等，跟身分開的。挨到頭皮的頭髮你拉一拉，痛的。在外邊的把它剪掉，一點也不痛。挨了皮的指甲，你掰一下很痛；長出來的，你剪掉它，根本感覺不到。所以雖然在身上的，但是與根不合的，是無執受。身外的，或者非情中的色香味觸，當然是沒有感覺的。還有過去、未來的，也沒有感覺，是無執受。

論云：有執受者，心心所法，共所執持，攝為依處，名有執受。損益展轉，更相隨故。由眼等五根，彼心心所攝為所依處。若扶根四境，攝為依處。故眼等九界，有心心所執受故，有彼執受，名有執受。由執受故，眼等與心損益相隨，心有喜樂，身亦益也，心若苦惱，身亦損也。

有執受搞清楚之後，無執受也就知道了。「有執受者，心心所法，共所執持，攝為依處，名有執受，損益展轉，更相隨故」，心心所法把它執住，作為它所依的地方，這個東西叫有執受。不但是執持，而且還要起作用。「損益展轉，更相隨故」，心舒服，所執持的四大、物質也得益；心裏邊憂苦，四大也受損失。天天歡歡喜喜的就長胖了；一天到晚愁眉苦臉的，又黑又瘦。這就有執受的那些物質，與心是有直接關係的。「眼等五根，彼心心所攝為所依處，若扶根四境」，色香味觸，「攝為依處」。一個是所依處，一個是依處，兩個有點不同。「故眼等九界，有心心所執受故，有彼執受，名有執受」，因為有它的攝持，攝為自己的依處，這

①《順正理論》卷四：「頌中及言，具含二義：一顯總集，謂八及聲總無執受。二顯異門，謂餘師說，不離根聲亦有執受。」

叫有執受。「由執受故，眼等與心損益相隨；心有喜樂，身亦益也，心若苦惱，身亦損也」，這是有直接關係的，叫有執受。

乙六 大種所造等二門

從此大文第九大種所造門，第十積集非積集門。論問起云：十八界中，幾大種性，幾所造性？幾可積集性，幾非可積集性？頌曰：

觸界中有二 餘九色所造 法一分亦然 十色可積集

「從此大文第九大種所造門，第十積集非積集門」，也是兩個門。「論問起云：十八界中，幾大種性，幾所造性？幾可積集性，幾非可積集性」，大種是能造的，所造的是色聲香味觸等。十八界裏邊哪些是大種所造性？哪些本身是大種？積集、不可積集，哪些是可以積集的？十個色法是由極微所成的，是積集的。

「觸界中有二，餘九色所造」，一共十個色界，觸界裏邊有兩種，能造的大種和所造觸，其餘的九個色界都是所造性。「法一分亦然」，法界裏有一分，無表色也是所造性。這三句解釋能造、所造的所造門。第四句解釋第二個問題。「十色可積集」，十個色法是極微所成，可以積集的；反過來，還有八個界不可積集。

釋曰：上三句答第九問，下一句答第十問。觸界中有二者，觸謂身所覺。觸通二種：一謂大種，地水火風；二所造，滑澀等七。餘九色所造者，餘謂所餘眼等五根，色等四境，唯除觸也。此九色界，唯所造性。法一分亦然者，法界一分，無表業色，同前九界，亦唯所造，故言亦然。法界中有四分法：一相應法，二不相應法，三無表色，四無爲法。今唯取無表，故言一分也。

「釋曰：上三句答第九問，下一句答第十問。觸界中有二者」，觸是身所覺的境。「觸通二種：一謂大種，地水火風；二所造，滑澀等七」，觸裏邊通兩種，四種是能造，七種是所造。四大種是能造觸，輕、重、澀、滑、冷、飢、渴這七種是所造觸，一共是十一種。其餘九個色都是所造。其餘九個界：眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味，都是所造的。「此九色界，唯所造性」，這個前面都講過。

「法一分亦然」，法界裏邊有一分，就是無表色，它跟前九界一樣，「大種所造性」。「故言亦然」，同樣也是如此。「法界中有四分法」，法界裏邊有四類法：一、相應法，心所法四十六；二、不相應法，十四個不相應；三、無表色一個；四、無爲法三個。一共六十四個法。「今唯取無表，故言一分也」，在這六十四法裏邊，只取一個無表色，這是一分。

十色可積集者，五根五境名爲十色，極微所成，名可積集。義準餘八，非可積集，非極微故。

哪些可以積集？哪些不可以積集的？十個可以積集的。五根、五境十個色界，也叫十有色，是極微所成的。十有色是那些極微所堆起來的，是可以積集的。「義準餘八，非可積集，非極微故」，其餘八個不可積集，因為不是極微所成的。

乙七 能斫所斫等三門

從此已下，第十一能斫所斫門，第十二能燒所燒門，第十三能稱所稱門。論問起云：十八界中幾能斫，幾所斫？幾能燒，幾所燒？幾能稱，幾所稱？頌曰：

謂唯外四界 能斫及所斫 亦所燒能稱 能燒所稱諍

釋曰：上兩句者，色香味觸，名外四界，此即名為能斫所斫。四塵成斧，名為能斫。四塵成薪等，名為所斫也。

「從此已下，第十一能斫所斫門，第十二能燒所燒門，第十三能稱所稱門」，這三個門看起來很簡單，但是裏邊包含了一些問題。第十一個能斫所斫，斫就是砍，如斧頭砍木材之類的，能夠砍的、所砍的。第十二個能燒所燒，火能燒，所燒的如柴或者其他東西。第十二個能稱所稱，如稱一稱幾斤重，能稱的跟所稱的。這些東西也要講，《俱舍》確實包羅萬象。「論問起云：十八界中幾能斫，幾所斫？幾能燒，幾所燒？幾能稱，幾所稱」，這些問題好像不相干，但是裏邊很有意思。《俱舍論》裏邊辯論很多。

「謂唯外四界，能斫及所斫，亦所燒能稱，能燒所稱諍」，這個頌很巧妙。十八界裏邊只有外四界，外四界當然不是內五根，既然是能斫所斫、能燒所燒，當然不是心王心所，也不是法界。那麼外四界是哪些？聲不能斫，你不能把聲砍一半。所以分析一下，就是色香味觸四個界。能斫所斫、能燒所燒、能稱所稱都在裏邊。「能燒所稱諍」，能燒、所稱裏邊有諍論，有的說是外四界，有的說不是。

「釋曰：上兩句者，色香味觸，名外四界」，十八界裏邊哪些是外四界呢？我們上面分析，六個境裏要把法界除開（法界是內的，意識所對的），再除開聲。因為聲不是能燒，也不能所燒，又不能砍，也沒有重量。所以色香味觸這四界是能斫所斫。如斧是能斫的，一把斧頭你把它分析一下，總離不開色香味觸。色，形色、顯色；香，斧頭有鐵腥氣；味，嘗嘗看，是淡淡的味道；觸，碰上去冷冰冰的。「四塵成斧」，就是色香味觸這四個塵，成為斧頭，能斫。「四塵成薪」，斧砍什麼？砍薪。「等」，還有其他東西，這是所斫。還是離不開色香味觸。

問：何法名斫？答：薪等色聚，相逼續生，斧等分隔，令各續起，此法名斫。

「問：何法名斫」，什麼叫斫？「薪等色聚，相逼續生，斧等分隔，令各續起，此法名斫」，這個講得巧妙，一般人不會這麼說，一般人認為砍兩半就完了，還講什麼叫斫？

「薪等色聚」，假使柴火也好，其他的東西也好，一堆一堆的色法。「相逼續生」，本來是挨得很近，一個一個相似相續生起來的。

有部說，一切法都剎那生滅，前一剎那生的法，第二剎那它自己就滅掉了，斧頭砍下去第二剎那它自己就滅掉了，這個砍起什麼作用呢？本來這個法，挨得很近，是一塊的，還要繼續相似相續生起來的，還是這麼一塊。但是斧頭一分，它第二次生的時候，就不能生出一塊了。它生的時候，不是原來的「相逼續生」，「令各續起」，各是各的生起來，這樣叫斫。

斧頭砍下去，那麼簡單的一個問題，在有部講起來不簡單。一切法本來是相似相續剎那生滅的，用不着砍，它自己也要滅。那砍的作用是什麼？它第二剎那生的時候，本來是一塊的，因為斧頭隔開，把它生的緣改變了，以後生的時候，兩塊各自生起來，這叫做砍。把有部的剎那生滅這個原則掌握住，意思就出來了。

這個裏邊提一個問題，五根能不能斫，能不能分成兩個^①？把一個人手砍斷，是不是他的根分成兩個呢？把五根分成兩個，兩方面還是繼續生起呢？把手砍掉，手那邊就沒有知覺了，但身體上還有知覺，所以不是「令各續起」。五根是砍不了的。五根為什麼砍不了？這是淨色。淨色是跟珠寶光一樣的。砍了之後，砍下的支分沒有了，但根在身上還是一個，所以五根在身上是不能砍成兩段的。

又提個問題蚯蚓也好，蛇也好，砍成兩段，它還會動，這是什麼原因^②？它的解釋：有些情況，它砍下去之後，風（運動的力量）還沒有完，並不是有根。就是還有餘的那些動力，它還動一下。這是一種說法。還有一種說法，分了兩個都活的。這是其他的有情來投生，本來砍下來的這塊要死掉，但是其他的有情來投生，成了兩個有情。這一類的動物是有的，但一個根不能變兩個根。

昨天看到一本《現代因果報應錄》，其中有個故事，有一個教書的老先生，他教了幾年，拿了六仟塊錢，回家去過年。他走在路上，聽到一家人在哭，哭得很傷心。他的心很慈善，就去問是怎麼回事。那家人說：「欠了很多債，沒有辦法，要把妻子、兒女都賣了，今天最後一夜，大家團聚，以後就各是各的分開了。」很傷心。他問：「你欠好多錢？」「六千。」「我這裏剛好六千，你拿去吧。」就把錢布施了。教了那麼多年的工資，本來養家去的，全部給了人家。這個人也確實是很好心，只要解決了別人的困難就好了，然後他就回去了。

①《俱舍論》卷二：「身等色根不名所斫，非可全斷令成二故。非身根等可成二分，支分離身則無根故。又身根等亦非能斫，以淨妙故如珠寶光。」

②《光記》卷二：「問：地獄碎身，或斷蛇等，令成多分，分各別行，是即支分離身有根？解云：地獄現相見成多分，理實諸分皆有身根。斷蛇等身有餘勢動。故婆沙九十云：有餘師說，諸地獄中，雖解支節為百千分，而諸分內皆有身根，諸分中間有連續故。如碎杜仲及藕根莖，亦如破苳蒂不相離。若相離者身根即無。非一有情有二身故。而世現見斷諸蟲身，為多分已猶行動者，風勢所轉非有身根。問：有斷蛇等各別生者，此云何釋？解云：是餘有情依託生故。」

他走在回去路上，走在山崖口，路很窄，一邊是懸崖，一邊是山壁。前面來了一批人，擡了一個大的木料，擡過來把他一擠，擠下山摔死了。人家一看就是那個老先生。「哎呀，這個人那麼好，怎麼做了好事不得好報。」大家都懷疑了：「那麼好的心，教了幾年的工資全部幫了人家，結果跑出去馬上就死掉了。」

哪知道這個老先生，他掉在山下邊，僅僅好像是悶絕一下，結果慢慢地醒過來。醒過來看見他睡在一張鋪着綢緞的床上，旁邊兩個年輕女人和一個老太太在哭。他醒過來很奇怪，「幹什麼？」「哇」，她們說：「活過來了，活過來了。」原來這是一個大戶人家的孩子，一個妻、一個妾，都是年輕的。父母只有這麼一個孩子，寶貝得不得了。一下子不曉得怎麼死掉了，正在哭的時候，却活過來了，高興得不得了。他們趕快請醫生來看這個病怎麼樣。醫生看看，沒有問題，休息一段時間就會好了。

本來他家裏有錢，請老師來教書，老師對這個學生很討厭，笨得不得了，今天教，明天忘，老師煩死了。那麼他活過來了，老師再教，這次跟以前大不一樣。不但是他教的都會，甚至於他做的文章超過老師。這個老師奇怪：「這是怎麼一回事啊？」他後來悄悄跟老師說他以前也是個老師，就把這個講一遍。「噢，這麼一回事」，那個老師說，「你既然學問那麼好，那我不要教了，我還不如你，我要回去了。」這個人確實好心：「你不要回，我們兩個人一起去考。」本來那個孩子笨得不得了，到二十來歲，秀才也考不取。後來他們一起考，兩個人都考上了。後來這個孩子一直考到進士，做了大官。有一次他跑回自己家鄉去，把這個事情講出來。後來又把自己老家安頓一下，給他們置備一些產業。

這就是說死掉的人可以有其他人來投生，然後活過來。蚯蚓之類的東西被砍成兩半，兩邊都是活的，不是身根變了兩個，而是另外的有情投生上去了。

亦所燒能稱者，如外四塵名能斫所斫，所燒能稱，其體亦然也。能燒所稱爭者，爭謂爭俱，能燒所稱兩解不同，名為爭俱。謂或有說，能燒所稱，體亦如前，唯外四界。或復有說，唯有火界，可名能燒，所稱唯重。重者，所造觸中重觸也。

「亦所燒能稱」，就是這個外四界——色、香、味、觸。一個物體，它決定有它的顯、形色；有它的香氣；有味道；也有它的觸，觸上去冷的、硬的、軟的等等。每一個物質都有這四個特徵：色、香、味、觸。能斫的是斧、刀之類，當然是由這些物質所成；所砍的也是這四種。聲音不能砍，其他的心王、心所更不能砍，它根本不是物質。「所燒能稱」，燒，把它燒掉，稱，稱一稱到底多重。所燒、能稱的東西，當然也是物質的東西，也是色、香、味、觸四個東西合成的，所以說「亦所燒能稱」。「如外四塵，名能斫所斫」，所燒、能稱同樣，體也是外四塵。

「能燒、所稱」，有「諍」，「諍謂諍論」，能燒所稱有兩個不同的解釋，叫諍論。《俱舍論》把兩個解釋一起拿出來，沒有說哪一個對、哪一個不對，兩個解都可以用。

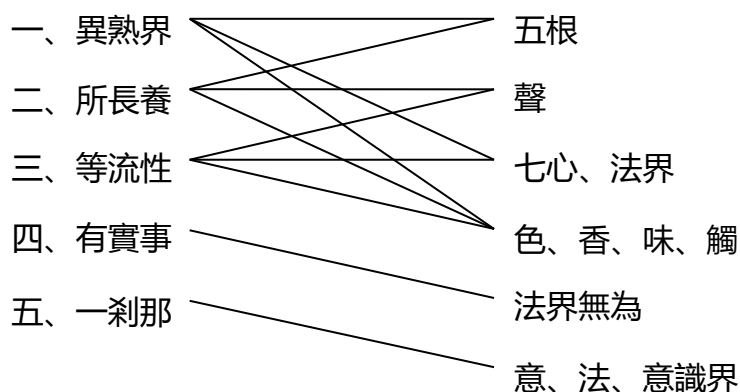
「謂或有說，能燒所稱體亦如前」，有的人說：能燒也好，所稱也好，它的體跟前面一樣，亦是四塵為體。另一種說法：能燒的是觸裏邊的火大，所稱的是所造觸裏的重，其他的色、香、味都不相干。這是兩種說法。

乙八 五類門

從此第十四，五類分別門。論問起云：十八界中，幾異熟生？幾所長養？幾等流性？幾有實事？幾一剎那？頌曰：

內五有熟養 聲無異熟生 八無礙等流 亦異熟生性 餘三實唯法剎那唯後三

【表一—四一：五類分別門】



「從此第十四，五類分別門」，這一門比較複雜，以五個類來分別十八界。

「論問起云」，論開個端，「十八界中，幾異熟生」，第一個類；「幾所長養」，第二個類；「幾等流性」，第三個類；「幾有實事」，第四個類；「幾一剎那」，第五個類。以這五個類來分別十八界。

「內五」，五根——眼、耳、鼻、舌、身，有異熟生、所長養。「聲」沒有異熟生的。「八無礙」，七心界、法界，這是心法、法塵，不是極微所成的，叫八無礙，它有「等流」性，也有「異熟生」性。「餘」，內五、聲、八無礙除掉，餘下的，「三種」都有。「實」，有實事，只有法界有，「唯法」。「剎那」，一剎那，只有後三界（意界、法界、意識界）纔有。因為一剎那是無漏的，只有最後三界通無漏。

釋曰：內五有熟養者，眼等五根，唯通二類，有異熟生及所長養。業所感得，名異熟生。於現在世，因飲食等，長小令大，養瘦令肥，名所長養。

「釋曰：內五有熟養者，眼等五根」，因為屬於我們身上的，是內。它通二類，一個是異熟生，一個是所長養，「有異熟生及所長養」。什麼叫異熟生？「業所感得，名異熟生」，我們的業（善、惡業）所感到的果，叫異熟生。「於現在世，因飲食等，長小令大，養瘦令肥，名所長養」，異熟生是隔世的，所長養是現世的。「飲食等」，所長養除了飲食，還有陽光、塗洗等等，可以使得小的養大，瘦的令肥，胖起來。

眼等五根，體非無爲，不名有實。又非苦忍初心，不名一剎那。

「實」是法界裏的無爲法，是「有實事」，是實實在在的，其他都是要變化的。眼等五根不是無爲法，不屬於有實事。

「又非苦忍初心，不名一剎那」，一剎那是苦法忍的初心，這個以後再解釋，又不是苦法忍的初心，所以也不能叫一剎那。五類裏邊只有兩類。

問：眼等五根，同類因生，有等流性，何故不言通等流耶？答：五類明義，體各不同，互不相攝。若眼等五根，異熟生攝不盡者，方立長養攝。若此二類攝不盡者，方立等流。今此二類攝根總盡，其眼等五根，離二類外更無別有眼等根性，故不立等流。雖眼等內亦有等流，離異熟性及所長養，無別性故，所以不說。

「眼等五根，同類因生，何故不言通等流耶」，既然同類因的可以生同類的，有等流性，那麼為什麼不說有等流性？「答：五類明義，體各不同，互不相攝」，因為這五類，它們的意義，體各不一樣的，互不相攝。

凡是異熟生攝不完的，用所長養來攝；假使異熟生、所長養還攝不完，再立等流。

眼等五根，異熟生、所長養兩種把它們包含完了，離開異熟生，所長養之外沒有單是等流性的五根，就不安立等流性。「雖眼等內亦有等流」，因為單獨的等流沒有，「所以不說」。

異熟生義，論有四解：一云異熟因所生，名異熟生。如牛所駕車，名言牛車，略去中言，故作如是說。此解異熟，或屬因，或屬果。若屬因者，異熟即因，名異熟因，持業釋也。若屬果者，異熟之因，名異熟因，依主釋也。若言異熟生，唯依主釋，謂異熟因所生，名異熟生，略去因所二字，但言異熟生，如言牛車，略去所駕二字也。

什麼叫異熟生？「論有四解」，《俱舍論》有四個解釋。

第一個，「一云異熟因所生，名異熟生」，異熟因所生的，叫異熟生。「如牛所駕車，名言牛車，略去中言」，略去中間「所駕」兩個字。「異熟因所生」，「因所」兩個字省掉，叫異熟生，「故作如是說」。「異熟或屬因或屬果」，假使異熟屬因，異熟是因，異熟因是持業釋。這個異熟因所生的，異熟生是果。假使異熟本身是果，異熟果之因叫異熟因，異熟因是依主釋。但不管是前面那個釋，還是後面那個釋，「異熟生唯依主釋」，是異熟因所生的，是依主釋。「謂異熟因所生名異熟生」，略去「因所」兩個字，簡稱異熟生。「如言牛車，略去所駕二字」。

這是第一個解釋：異熟因所生的叫異熟生。不管異熟是果也好、是因也罷，異熟因都是指因，異熟因是業，所造的業感的果是異熟生——異熟報。

第二解云：或所造業，至得果時，變而能熟，故名異熟，果從彼生，名異熟生。謂所造業，未至得果，起取果用；至得果時，起與果用。此與果用，與前取果用異故，名之爲變。變即是異，是能熟故，名異熟。異即是熟，故名異熟，持業釋也。果從彼生，名異熟生，異熟之生，依主釋也。此解意，異熟在因，生屬果也。

第二個，「或所造業，至得果時，變而能熟，故名異熟」，所造的業得果的時候，一方面要改變，一方面要成熟，叫異熟。異是變，熟是成熟。「果從彼生，名異熟生」，這個異熟指業，這個業到得果的時候，要變而且要成熟，所以叫異熟。異熟所生的果叫異熟生。

「謂所造業，未至得果，起取果用；至得果時，起與果用。此與果用，與前取果用異故，名之爲變。變即是異，是能熟故，名異熟」，一個業感果的時候，一個是取果，做一個因，將來能感那個果；到真正要感果的時候，給它加把力，把果生起來——與果。這兩個在「業品」中講得很詳細。開始沒有得果的時候是取果，把果引起來；到後來得果的時候，把果生出來，叫與果。前面是取果，後面是與果，作用不一樣，叫變異。業到果的時候，一方面要變，一方面要成熟，叫異熟。「異」當下就是「熟」，指的是同一個東西，都是業，「故名異熟，持業釋也」。「果從彼生」，異熟是業，果從業生的，叫異熟生。異熟之生，依主釋。「此解意」，這個意思是說，「異熟在因」，業叫異熟；「生」，異熟因生的東西，當然是果。這是第二個解釋。

第三解云：彼所得果，與因別類，而是所熟，故名異熟。此解意，果是無記，因是善惡，故言與因別類，名之爲異，復是所熟，異熟即生，持業釋也。

第三個解釋，「彼所得果，與因別類，而是所熟，故名異熟」，從因果來看，所感的果跟因是不同類的，而且是因所成熟的，叫異熟。這個異熟果跟因不一樣，果唯無記，因有善惡，不是同類的。「此解意」，這個解釋的意思，果是無記，因

決定是善惡的。凡是異熟因決定有善惡（無記的不感異熟果），可是感的果却是無記的。「故言與因別類，名之爲異，復是所熟」，這裏異熟是果，這個異熟果跟因不一樣叫「異」，而且是因所成熟叫「熟」，當下所生的東西就是異熟，異熟就是生，持業釋。第三個解釋強調因跟果是不同類的。

第四解云：或於因上，假立果名。此解意：果名異熟，同第三解。因非異熟，而今因名異熟者，此於因上立果名故。因名異熟，有異熟故，是有財釋也。果從異熟因生，名異熟生，異熟之生，依主釋也。

第四個解釋，「或於因上，假立果名」，「因非異熟」，因本來不叫異熟。「因名異熟，有異熟故」，因爲它有這個異熟果，所以叫異熟，有財釋。「果從異熟因生」，這個異熟指因，這個果從異熟因所生的，那就是異熟生。異熟之生，還是依主釋。

這是異熟生的四個解釋。我們回憶一下《基本三學》，「異時而熟」「異類而熟」「變異而熟」，這三個意思，對異熟內涵的解釋都包完了^①。

所長養者，且能長養，有其四種：一則飲食，二者資助，如塗洗也，三睡眠，四等持。此四勝緣，資益五根，長小令大，養瘦令肥，名所長養。能長養通三性，所長養唯無記。今五類門，取所長養也。

第二個，「所長養」。有所長養，還有個能長養，「且能長養，有其四種」，能長養的有四個種類。

第一「飲食」，是我們吃的飲食。第二「資助」，塗洗之類的。塗洗、洗溫泉浴、曬太陽等等，對身體有好處，這個屬於能長養的。第三「睡眠」，睡眠對身體有長養。如果你不睡覺，那恐怕身體受不了的。小孩子，身體長高一般都在晚上睡覺的時候，那時候最容易做的夢就是從山上掉下來，高處掉下來，這麼一震。這一震什麼意思？身體一下子長大了，你心裏反應就是這麼一震、一慌，實際上就是身體長高了。第四「等持」，禪悅爲食，這個最養人。有了等持可以不吃飯，而且身體非常好。以前印度外道很多，有不少修禪定的婆羅門。有一次，歐洲人到印度去探險，到山上看到一個洞，有人坐在裏邊入定，身上遍布蜘蛛網、灰塵，看上去至少有幾百年。他們考古學家可以分析，這樣的灰塵是幾百年以上的。而那個人入定，胖胖的，身體很滋潤。他們看了很奇怪，就把他擡下來。他入定，他們用很細微的動作把他擡到地面來，他也沒有感覺。入定的時候，他要先作意好。外面一些動作他是不大在意的，他感覺不到的。後來他出定了。出定之後，他們說他幾百年沒吃東西，就把最好的飲食給他吃。但過了一陣子后，他反而瘦下去。什麼原因

①《基本三學》：「異時而熟：因果不同時，非如刀砍傷，有生報後報，要待緣而熟。異類而熟：人作善惡業，天獄等受報，或因口作業，受報在身等，又手足作業，而餘處受報，勿謂報有差，報主不變易。變易而熟：木水盡成炭，炭無火成灰，舊種壞，新種生，果縛斷，子縛生，報有生後，果須變易。」

呢？在定中有禪悅爲食，維持他的身體。出了定之後，這個禪定的力量不夠了，單是靠人間的飲食當然撐不住。他那麼大年紀（幾百歲以上），最好的飲食給他吃，他反而要瘦下去。這就說明，禪定的滋養超過人間的飲食。

總的來說，能夠長養的有四種：飲食、塗洗、睡眠、等持。塗洗雖然不是吃下去的，但是屬於細的段食。「此四勝緣，資益五根，長小令大，養瘦令肥，名所長養」，用這四種能長養殊勝因緣，能使五根小的長大、瘦的養肥，這個五根是所長養的。「能長養通三性」，這四種能長養，善、惡、無記都有；所長養的是無記，五根一定是無記性的。

「今五類門，取所長養也」，在五類門裏邊，取所長養的。有異熟生的五根，也有所長養的五根，因爲異熟生沒有包完，所以還要把所長養擺進去。除了所長養和異熟生的五根，沒有其他的五根，所以等流性就不說了。

聲無異熟生者，聲有二類：一則等流，二所長養。無異熟生者，夫異熟色，任運而起，聲隨欲轉，有間斷故，無異熟生。

聲有兩類，一是「等流」，一是「長養」，而沒有異熟生。「夫異熟色，任運而起，聲隨欲轉，有間斷故，無異熟生」，異熟生是異熟因報得的東西，「任運而起」，不要作意，它自己就生出來了，中間不會斷。不會說五根明天沒有了，過了兩天又來了。而聲音却不是的，你要說話，聲音就有，你不說話就沒有，不是「任運而起」的，要起說話的欲纔有，因此不是異熟生。

異熟的色法定義是「任運而起」。異熟生的心法不是的，異熟生的心法不是一直生起的，要想起來纔有。凡是屬於色的、物質一類的異熟生，決定是任運而起，不要作意，它自己就生了。聲音是屬於色法，假使是異熟生，也要任運而起，不要你起心動念它自己就能生，但聲音不可能。小孩子生下來，並不是身上總是發出什麼聲音，他感到不舒服的時候，就哭，聲音有了，睡熟了，沒聲音。所以聲音不是異熟生。

八無礙等流，亦異熟生性者，七心法界，無積集故，名八無礙，此有等流、異熟生性。若從同類、遍行因生，名等流性。從異熟因所引生者，名異熟生。非積集故，無所長養。

「八無礙等流，亦異熟生性」，八無礙：七心界、法界。這不是極微所成，沒有積集性，這八個叫無礙。什麼叫礙？礙是障礙，是極微積起來，有障礙性的。這八個界，沒有障礙的，不是物質性的東西，叫八無礙。心王、心所、不相應行等等，都是無礙的。

這些有等流性，也有異熟生。從同類因、遍行因生的，叫等流性。因果同類的，叫同類因。六因裏邊還有個遍行因，有十一個煩惱叫遍行因，也是一種特殊的

同類因。遍行因也好，同類因也好，它生的果是跟因相似的，有等流性。也有「從異熟因所引生者」，過去業報所感的，也有異熟生。

因為它不能積集，所以沒有所長養性。所長養性是小的長大，瘦的變肥，都是積起來的。這八個無礙界沒有積聚的，所以沒有所長養性。

餘三者，餘謂餘四，色香味觸，此四是前眼等五根及八無礙外，名之爲餘。此之餘四，通三類也，有異熟因，有所長養，有等流性。

「餘三」，「餘」，前面的除掉，還餘下色、香、味、觸四個東西。「前眼等五根及八無礙外」，還除一個聲，五根、八無礙、聲，十四；十八界除了十四，還有四個，色、香、味、觸，「名之爲餘」。「此之餘四，通三類也」，這四個通三類：異熟生的、有所長養的、有等流性的。

異熟生、所長養、等流性是普遍的，下邊有實性、一剎那是特殊的。

實唯法者，無爲名實，非四相遷，體堅實故，此法界攝，故唯法界獨名有實。

「實唯法者，無爲名實」，爲什麼叫實？「非四相遷，體堅實故」，無爲法不是生、住、異、滅可以遷流的，是堅實的，叫實。無爲法只包含在法界中，「唯法界獨名有實」。

剎那唯後三者，意、法、意識，名爲後三，唯此三界，有一剎那。謂見道初心，苦法忍品，唯有此一剎那心，究竟不從同類因生，非等流故，名一剎那。餘有爲法，無非等流。苦忍相應心，名眼界、意識界也，望後名意，望前名意識也。受等俱起法，名爲法界。

「剎那唯後三」，一剎那只有後三界有，意、法、意識叫「後三」。凡是說到「後三」，即指六根裏邊的意界，六識裏邊的意識界，六塵裏邊的法界，這後三界纔有「一剎那」性。

什麼叫一剎那？「謂見道初心，苦法忍品」，見道第一個出來的法叫「苦法忍」；苦法忍只有一剎那，這一剎那心，「究竟不從同類因生」，它是無漏的。衆生無始以來是有漏的；這個是絕對不從同類因生，不是等流性，叫一剎那。因為世間上的法，從來沒有這麼一個法。從無始以來衆生都是有漏，一直到見道的第一剎那，無漏法來了，把整個前後判了兩半。前面是凡夫，後來是聖者，所以這一剎那有特別重要的意義。

「餘有爲法，無非等流」，其他的有爲法，都有等流性。「苦忍相應心，名眼界、意識界也」，這個苦忍是慧心所，跟它相應的心王叫意、意識界。什麼叫意、意識界呢？「無間滅爲意」，意已經滅掉了，怎麼還跟苦法忍相應呢？「望後名意，望前名意識」，對後邊要生的意識來說就叫意，對前面的來說叫意識。一個望

前、一個望後，是一個東西。「受等俱起法，名為法界」，不但是心王，還有其他的心所法，屬於在法界裏的。

五類分別門，還要補充一些。

五類分別門

1、異熟生：業所感得，名異熟生。

(1)、異熟因所生，名異熟生。

(2)、謂所造業，至得果時，變而能熟，故名異熟，果從彼生，名異熟生。

(3)、果是無記，因是善惡，彼所得果，與因別類，名之為異，復是所熟，故名異熟。異熟即生，名異熟生。

(4)、果名異熟，今於因上假立果名。因名異熟，有異熟故。果從異熟因生，名異熟生。

什麼叫「異熟生」？業所感得的果，叫異熟生。有四個解釋。一、「異熟因所生」，叫異熟生。二、「謂所造業」，到得果的時候，它要變，而且能成熟，業叫異熟，「果從彼生」，異熟所生的果叫異熟生。三、果是無記的，因是有善惡的，「彼所得果，與因別類，名之為異，復是所熟」，這個果跟因不一樣的，叫異，又是因所成熟的，叫熟，異熟是果，異熟是因所生的，叫異熟生。四、「果名異熟，今於因上假立果名」，第三個解釋中，本來果是異熟。現在第四釋中，因叫異熟，為什麼？因將來有這個果的財，所以因叫異熟，有異熟果，有財釋。異熟是因，果從異熟因生的，叫異熟生。

2、所長養：因飲食等，長小令大，長瘦令肥，名所長養。能長養有四，一飲食；二資助，如塗洗等；三睡眠；四等持。此四勝緣，資益五根。能通三性，所唯無記。

「所長養：因飲食等，長小令大，長瘦令肥，名所長養」，飲食等是能長養，五根是所長養。能長養的有四種，飲食、資助（塗洗）、睡眠、等持，「此四勝緣，資益五根」。能長養通三性，所長養的唯是無記。

3、等流性：同類、遍行因生，名等流性。

等流性：同類、遍行因所生的，名等流性。

4、有實事：無為名實，非四相遷，體堅實故，名有實事。

有實事，「無為名實」，實就是無為。「非四相遷」，不是四相所遷流的，體是堅實的，叫實。哪個界有實事呢？法界，有無為法。

5、一剎那：謂見道初心，苦法忍品，唯有此一剎那，究竟不從同類因生，非等流故，名一剎那。

「一剎那：謂見道初心」，見道有十五個剎那，十五個心。第一個心是苦法忍，這第一心「唯有此一剎那」，這一剎那沒有以前的同類因。其他一切法從同類

因生，這個法「究竟不從同類因生」，無始以來是有漏的，這是第一次無漏，沒有同類因。「非等流故」，它不是等流，叫一剎那。

把十八界跟五類門配起來。異熟生是五根，色香味觸（浮塵根），七心、法界也有異熟生。所長養包括五根、浮塵根的色香味觸、聲。等流性包括聲、心王、法界的心所、色香味觸。有實事是法界的無為法。一剎那，包括法界裏的苦法忍及其相應俱有法，以及相應的心王（意界和意識界）。

什麼叫見道初心呢？見道一共有十五個剎那，有八個忍、七個智；第十六剎那屬於修道。見道的時候，見的是四諦：有欲界的四諦，還有色、無色界的四諦。苦法忍，是見欲界苦諦的第一個心。要見苦諦的時候，無間道是忍，什麼叫忍？「於欲界與上二界」，上二界是色、無色界。對四諦道理忍可、印證的智慧（慧心所），把它印可（忍可）、印證、證到，這個叫忍。忍的時候，正在斷三界見惑。這時候在無間道，即正在斷障礙見道的那些煩惱，叫忍，正在斷煩惱，還沒有斷完，正在斷，下一剎那就斷完了。智，「斷見惑已」，見道所斷的煩惱斷掉，「觀照明了之智」，把它看清楚了，是解脫道，宣布煩惱斷掉了，叫智。

「又忍名為見，推度性故」，忍又叫見，它有推度性，還沒決定；而智已經斷了煩惱。煩惱包含疑，對四諦的懷疑已斷掉了。「決斷性故」，因為沒有疑，就決斷了。前面還在推度叫見（忍），有決斷的叫智。這個智跟忍都是慧心所，但是作用不同，分兩個。

【表一—四二：八忍八智】

欲界	色無色界
苦法忍，苦法智	苦類忍，苦類智
集法忍，集法智	集類忍，集類智
滅法忍，滅法智	滅類忍，滅類智
道法忍，道法智	道類忍，道類智

看前面那個表，欲界的煩惱為一類，色界、無色界並為一類。

苦諦欲界的是苦法忍，正在跟苦諦的煩惱搏鬥，正在斷，是苦法忍。苦法智，煩惱斷掉，把苦諦的道理證明了。之後要斷色、無色界苦諦的煩惱，這個跟欲界的煩惱不一樣，但是相似，叫「類」。「苦類忍」，正在斷上兩界的煩惱。上兩界的苦法跟欲界的苦法相類似的，但是不一樣。正在斷上兩界苦諦下的煩惱的時候，叫苦類忍。苦諦下煩惱斷完，就成了苦類智。苦諦斷完，再斷集諦。

集諦正在斷欲界集諦下邊的煩惱的時候，是無間道，集法忍。欲界集諦的煩惱斷完，進入解脫道，是集法智。再斷上界的，正斷時，是集類忍，上兩界的集諦煩惱斷完，是集類智。前面說的法輪，一上一下，就是這個意思：下界的苦諦斷了斷

上界的；把上界的（苦諦）斷好，又回過來斷下界集諦；下界集諦斷了之後，再斷上界的集諦。滅諦再回過來斷下界的滅諦下的煩惱，得滅法忍、滅法智；再斷上面的，滅類忍、滅類智。道諦再斷道諦的煩惱，下界的斷了得道法忍、道法智；最後斷上界的得道類忍。

見道到此為止。道類智已經是修道，因為要見的東西，在十五個裏邊都見完了。道類智證明已經見道，要見性的東西已經全部完成。這十五剎那是見道，第十六剎那及以後是修道。見道一共十五個剎那，見道很快。一剎那一個法生起，生、住、異、滅，十五個剎那，一下子全部解決。見道是很快的，頓的；修道是慢慢地一步一步來的。修道一下子成佛，不可能。禪宗有這個比喻，「千年闇室，一燈照破」，一千年的一個漆黑的房間，一個燈一點，馬上就看得清清楚楚，這是比喻見道很快。看清楚之後，裏邊的東西要怎麼清理，那就是一步一步來，不是一下子做得完的。所以見道是很快的，而修道是要一步一步上去。

在這十五剎那當中，最初一剎那，苦法忍，這是無始以來從來沒有過的境界：無漏法出現了！成聖者了！見道以上都是聖者，可以稱聖。我們現在是凡夫，凡夫跟聖隔得好遠，中間的關鍵，就在這一剎那。海公上師再再地激勵我們：這一輩子要達到見道。這個要求看起來比即身成佛要低得多，但也很高，這輩子要成聖者，不簡單。但成了聖者之後，眼睛開了，「法眼淨」，這個空性的眼睛看的時候，不會亂幹。見道以後，最起碼的預流果，他還有七返生死，在七返生死之中，即使投生到沒有佛出現的地方，五戒再也不會犯。哪怕你把他殺了頭，他也不犯五戒，逼著他犯都不犯的，這是道共戒的力量。見了無漏道之後，他天然有防非止惡的功能，叫無漏的道共戒。這個道共戒也就是「聖所愛戒」。四證淨（佛證淨、法證淨、僧證淨、戒證淨），見了道之後，對佛法僧的道理親自證到了，再也不懷疑三寶的事情。無漏戒得到了，對戒的作用確認了，再不會說持戒是麻煩事情之類的話。

現在的人煩惱重，持戒感到不舒服，這裏也不順，那裏也不安逸，說戒不好，最好把戒改了，不要了。這是煩惱習氣在害人。我們以前叫大家少拿點銀錢，有的人還說是錯因果，跑掉了。按照佛制，比丘一個錢都不能拿，沙彌也都不能拿，賺錢不是比丘的事情。現在感到持戒不舒服，因為無始以來都是煩惱習氣，戒就是把你的煩惱習氣除掉，把你改成一個聖者，當然不會順你的煩惱。

你如果被煩惱牽着鼻子走，當然對戒不歡喜。如果你認識到煩惱是不好的東西，它害得你無始以來在地獄、餓鬼、畜生裏邊轉，這一輩子要跟煩惱鬥爭，那你天然會守戒。戒是與煩惱反其道而行之的一個工具。你不要戒，就不能解脫。前面說戒叫解脫，為什麼？戒是因，解脫是果；因為戒有解脫的果，就叫解脫。如果你想解脫，非持戒不可；你没有戒，就是没有因，解脫的果從哪裏來呢？

佛教是緣起論，要因緣具足纔有果出現。解脫最重要的因——戒，你不要，怎麼感解脫的果呢？解脫是好事情，三惡道、煩惱、痛苦、一切病……全部解脫，要

得到這麼殊勝的果，非持戒不可。你說持戒不方便，現在時代在改變，要改戒，改了之後，那你就解脫不了。戒是佛保證你得解脫的一個保障，你不要，那你就是不要解脫，所以這些都是愚癡。現在有些人太差，持戒稍微嚴一點點，就感到不舒服，馬上跑掉了，跑掉只能是害你自己。

乙九 得成就門

從此下第十五，得成就門。依薩婆多宗，若得至生相名得，若得至現在名成就。成就時不名得，得時不名成就。言生相者，在未來世也。論云：如是已說異熟生等，今應思擇，若有眼界，先不成就，今得成就，亦眼識耶？若眼識界，先不成就，今得成就，亦眼界耶？如是等問，今應略答。頌曰：

眼與眼識界 獨俱得非等

釋曰：眼與眼識，四句分別。獨俱得非等者，獨是兩單句也，俱得者是俱句也，非者俱非句也。等者，明成就不成就四句也。

「從此下第十五，得成就門」，得成就門，以「得」和「成就」來判十八界。

「得」是十四個不相應行裏第一個，可以參考「根品」裏邊十四個不相應行的得。

「依薩婆多宗，若得至生相名得，若得至現在名成就」，「得謂獲成就」，本來「得」是一個總名，它有兩種別相：獲、成就。但這裏沒有提「獲」，以「得」代替「獲」。根據薩婆多宗（有部）來說，「得」是什麼？假使一個有情成就一個眼根，開始得到的時候叫「得」；得了以後沒有失掉，一直維持下去叫「成就」。一個法，開始纔起來，那就是「得」；得到之後不失掉，那就是「成就」。

「若得至生相」，生相是什麼？生、住、異、滅的生，還沒有住，正在生起來，所以在未來世；住、異是現在世；滅是過去，滅掉了。所以就生、住、異、滅來說，正在生相的時候，是將要生起來，還沒有到現在世，從未來將要進入現在，就是生相。在那個時候，這個法得到了，叫「得」，或者叫「獲」。「若得至現在」，從「生」到「住」，已經到現在世，叫「成就」。「成就時不名得，得時不名成就」，「成就」的時候，不能再叫「得」，因為它不是生相；在「得」的時候，還沒有到現世，不能叫「成就」。這兩個內涵不一樣，是時間問題。

「言生相者」，什麼叫生相呢？屬於未來世的。

「論云：如是已說異熟生等」，上邊的異熟生等等五類分別門講完了。「今應思擇，若有眼界，先不成就，今得成就，亦眼識耶」，要考慮這些問題，假使有一種眼界，先沒有成就，現在成就，是不是眼識也這樣？眼界、眼識是有聯繫的，眼界成就，是不是眼識也成就？反過來，假使眼識界先不成就，現在成就，是不是眼界也這樣？「如是等問」，這一類的問題很多，眼、耳、鼻、舌、身等。「今應略

答」，這些問題，現在要回答一下。「頌曰」，回答很簡單，「眼與眼識界，獨俱得非等」，一句話就把這個問題解決了。這個若不解釋，單看頌，還是莫名其妙。

「釋曰：眼與眼識，四句分別」，眼界成就是不是眼識也成就，眼識成就是不是眼界也成就？這個要用四料簡來講，因為互有寬狹。「獨俱得非等」，「獨」是兩個單句，是甲不是乙，是乙不是甲；「俱」，兩個都是的；「非」，兩個都不是。在《俱舍論》裏邊，經常碰到四料簡。天台宗四料簡用得更多。

這裏是眼根、眼識四料簡。「獨是兩單句也，俱得者是俱句也，非者俱非句也」，「獨」是一個得，一個不得；「俱」是俱得；「非」是兩個都不得。兩個單，一個俱，一個非——這是四料簡的格式。「等者，明成就不成就四句」，得、不得有四句，成就、不成就也有四句；眼識、眼界有四句、八句，耳識、耳界也有四句、八句，這個「等」包含很多東西。

且獨中第一單句，謂得眼不得識。謂生欲界漸得眼根。漸得眼言，意顯胎卵濕生。若是化生，根頓得故。夫論眼根，是異熟無記，唯法俱得，故約漸得，但名得眼。眼識通三性，有前後俱得，先中有位，已起眼識。今此漸得眼根，是受生已後，識前成就故，故不名得。及無色沒，生二三四靜慮時。 生二三四靜慮，中有初起唯有眼根而無眼識，眼識未起故，故不名得也。

第一句「得眼不得識」，得到眼根，沒有得到眼識。舉個例，「謂生欲界漸得眼根」，欲界的六根——十二因緣識緣名色，名色緣六處，這時候眼根纔長起來，叫得眼根。「漸得眼言，意顯胎卵濕生」，化生不是漸得，「若是化生，根頓得故」。所以生在欲界漸得眼根，「漸得」兩個字是指胎生、卵生、濕生，它們的眼根是慢慢長起來的。化生是一生下來根就全了，一下子得。

「夫論眼根，是異熟無記，唯法俱得，故約漸得，但名得眼」，眼根是異熟生，這是異熟果，是無記的。無記的東西因為力量不大，只有跟它同時生起的法俱得。沒有法前得、法後得。「故約漸得，但名得眼」，從「漸得」來說，它得到眼根，這裏指法俱得。

這個時候眼根得到，而識呢？「眼識通三性」，因為通三性的，有善、惡、無記，「有前後俱得」，有法前得、法後得、法俱得。「法」跟「得」同時的，叫法俱得；法在後面，「得」在前面是法前得；法在前面，後頭還有「得」是法後得。力量強的，通善惡的，纔有法前、法後；而力量薄弱的、無記的法，只有法俱得，與法同時生起的得。眼識是通三性，有法前得、法後得。

「先中有位，已起眼識」，在中有的時候，眼識已經起來，眼識本來有了。「今此漸得眼根，是受生已後，識前成就故，故不名得」，眼根纔剛剛生起來，到生相的時候叫得；而眼識在中有的時候已經有了。所以這個時候，眼識只能叫成就，不能叫得。這是第一種，「得眼不得識」的例子。

另外一個例子，「及無色沒，生二三四靜慮時」，無色界死掉，投生到第二、第三、第四靜慮天的時候，「生二三四靜慮，中有初起唯有眼根而無眼識，眼識未起故，故不名得也」，因為無色界沒有眼根，當然也沒有眼識。生到二三四禪，六根都是全的，所以纔開始生起眼根的時候，叫得眼根。二三四禪的有情看東西，要借初禪的眼識來看，這時候還沒有去借用，所以眼識還沒有得。只得到眼根，沒有得眼識，這是第一句。那麼眼識能不能成就呢？無色界沒有眼識，到了色界，還沒有借用初禪的眼識，當然也沒有成就。

第二單句，得識不得眼。謂已生二三四靜慮地，眼識現起。現之言正，起之言生，識在生相名為現起。此所起識在生相位，正在未來，爾時名得。其眼根在現在，名成就，不名得也。

「第二單句，得識不得眼。謂已生二三四靜慮地，眼識現起」，生到二三四靜慮，眼識起了，什麼叫現起？「現之言正，起之言生」，「現」這個字解釋是正，「起」就是生，正生的時候，就是生、住、異、滅的生相，還沒有到現在，這個叫得。眼識正在起來，得眼識；但是眼根在中有的時候已經有了，不能叫得，而是成就。所以是得眼識，而不得眼根。這是第二句，得眼識不得眼根。

第三俱句者，根識俱得。謂無色沒，生欲界及梵世時，欲界、梵世中有初心，根、識俱有，爾時名得。

第三句，既得眼根又得眼識，「根識俱得」。「謂無色沒，生欲界及梵世時，欲界、梵世中有初心，根、識俱有，爾時名得」，無色界本來沒有眼根，也沒有眼識，而生到欲界、初禪，本地就有眼識，中有的時候，眼根也有了，眼識也有了，都是得；注意不是二三四禪，二三四禪沒有眼識，要借下地的。在無色界沒有，生到欲界或者梵天，眼識、眼根正在生的時候叫「得」，既得眼根又得眼識，這是「俱」，兩個都有。

第四俱非句者，謂除前相。

第四句，「俱非」，既不得眼識，又不得眼根。「謂除前相」，把前面的排除，餘下的都屬於第四類。

頌言等者，等取成就四句。第一句者，成就眼根，不成就眼識。謂生二三四靜慮地，眼識不起。第二句者，成就眼識，不成就眼根。謂生欲界，未得眼根，及得已失。謂生欲界，必成就識，地法成故。未得眼根者，謂初受胎時也。及得已失者，謂是生後盲人也。既無眼根，故不成就。第三句者，謂生欲界，得眼不失，及生梵世，若生二三四靜慮，正見色時，根、識俱成就也。第四句者，謂除前相。

「頌言等者，等取成就四句」，「等」，除了「得」，還有「成就」也可以作四料簡。眼根如此，耳根、鼻根、舌根、身根是一樣的。

「第一句者，成就眼根，不成就眼識，謂生二三四靜慮地」，二三四靜慮地，就是二禪天、三禪天、四禪天。「眼識不起」，眼根早就成就了，中有的時候已經生起。生到二、三、四靜慮裏邊，入定不看東西，這個時候眼識沒有起來，眼識不成就。

第二句，「成就眼識，不成就眼根」。第一個先要肯定，在欲界裏邊，眼識是肯定成就的，「地法成故」——欲界這個地法爾如此，眼識在欲界是肯定成就的。但是眼根不一定成就。「未得眼根」，胎兒還沒有到六處，還在識、名色的時候，不成就眼根，眼根還沒有生起來。或者「得已失」，眼根本來是有的，後來壞掉了，盲人，不叫成就。「既無眼根，故不成就」，既然眼根還沒有生，或者生了之後壞掉了，眼根不成就。

第三句，既成就眼根，又成就眼識，那很普遍。「謂生欲界，得眼不失，及生梵世」，生在欲界，眼根沒有壞，或者生在初禪天，眼根也成就，眼識也成就。「若生二三四靜慮，正見色時，根、識俱成就也」，二三四禪，眼根總是有的，眼識要借下邊的，但是正在看東西的時候，眼根成就，眼識也成就。這是第三個俱句，「俱成就」。

第四句，俱不成就。「謂除前相」，把前面的三個情況排除，餘下的是既不成就眼根，也不成就眼識。

這個看起來也顯得很輕鬆，但要理解恐怕不是一時抓得住的。回去慢慢地咀嚼，好好消化一下，要把它弄懂。順便說一下，討論是從聞慧進入思慧的一個階段，希望大家透過討論，能夠把裏邊的意思深刻理解。最近有些人不願意討論，可能方式對他不合適。你們要去研究一下，如何能讓討論引起大家的興趣。一個組假使太大了，或者水平不一樣，可以分成兩組，但是差的組裏邊決定要有幾個水平高一點的輔導。討論是必須參加的，跟參加辯論一樣，辯論場不去是不行的，等於上殿不去不行一樣的。希望大家不要自由散漫，討論還是討論，可以改進一下討論方式，使每一個人能得益處。真正要把東西搞透，單靠自己悶頭看書恐怕不行，要靠集體的智慧。討論的時候，不要說題外話。

通過討論，第一個要求，把書上的東西搞懂；第二個要求，深入。搞懂之後，還有其他枝節的問題，要辯的，那是要求智慧高一點的。一般的人，文字上的意思一定要搞懂，否則的話，你現在不懂，以後更不懂。因為《俱舍》跟數學一樣的，加減法不會的話，乘除也做不來；加減乘除都搞不懂，幾何、微積分更不要談。那麼以後你聽得雲裏霧裏，慢慢就失去興趣了。所以說開頭的時候一定要抓緊。法相的東西只要肯努力，總會明白的，就靠自己努力。

有人提個問題，二三四禪為什麼要借初禪的眼識？

前面講「五識唯尋伺」，前五識界有尋有伺，二三四禪，本地是無尋無伺地，沒有眼識。並不是說不能看，他是用下地的眼識看。無色界連眼根也沒有，談不上看不看的問題，都在定中。二三四禪，六根是全的。根雖然有，當地的識却没有，只能借下地的眼識看。至於香、味、鼻識、舌識是沒有了，因為他不吃段食，香、味境沒有，識也沒有。色境是有的，可以借眼識來看。

乙十 內外門

從此第十六，內外門。論云：十八界中，幾內，幾外？頌曰：

內十二眼等 色等六爲外

釋曰：內有十二，六根、六識。此十二界，心所依故，所依親近，說名爲內。色等六境，爲心所緣，所緣疎遠，說名爲外。

「從此第十六，內外門」，這個好懂。「論云：十八界中，幾內，幾外」，前面說色蘊「若內若外、若粗若細」的時候講過，這裏是十八界分內外。「頌曰：內十二眼等，色等六爲外」，十八界中，內界有十二個。「眼等」，眼、耳、鼻、舌、身、意、眼識、耳識、鼻識、身識、意識，這是內。「色等六爲外」，色、聲、香、味、觸、法是外。

「釋曰：內有十二，六根、六識。此十二界，心所依故」，心依託在六根上，識依這六根而生。「所依親近，說名爲內」，所依的比較接近，跟我們是親近的，所以是內，這是從補特伽羅（有情）來說。「色等六境，爲心所緣，所緣疎遠，說名爲外」，色聲香味觸法這六境是心王、心所所緣的境，所緣比所依要疎遠一點，所以叫外。內外門比較容易，六根、六識是心所依的，叫內；六境是所緣，遠一點、疎一點，叫外。前面講的十二處裏邊有兩種標準，也可以參照。

乙十一 同分彼同分門

從此第十七，同分彼同分門。論云：十八界中，幾同分，幾彼同分？頌曰：

法同分餘二 作不作自業

釋曰：法同分者，法謂法界，此法界中，唯有同分，無彼同分。泛論六境名同分者，與能緣識定爲所緣。定有二義：一如色等五境，與識定爲所緣，名之爲定。謂五識名定，緣境不雜故。今此五境得名定者，謂與五識，定爲所緣故，五識緣時，說名同分。雖被意識緣，以非定故，故非同分。第二，法境名定，體即是定，唯意識緣，是決定故。定被意識緣，所以望意識名同分。

「從此第十七，同分彼同分門」，這一門頭緒多。什麼叫同分？這個原則掌握好。「論云：十八界中，幾同分，幾彼同分」，哪些是同分？哪些是彼同分？

「頌曰：法同分餘二」，十八界中法界總是同分的，「餘二」，其餘的有兩種情況，或者是同分，或者是彼同分。什麼叫同分、彼同分呢？「作不作自業」，作自業，就是起作用的，叫同分；不作自業，不起作用的，叫彼同分。什麼叫作自業？眼睛看色，色被眼睛看；耳朵聞聲，聲被耳朵聞，這是作自業。耳朵不聞聲音，就是不作自業。

「釋曰：法同分者，法謂法界」，「法同分」的「法」就是十八界裏的法界。「此法界中，唯有同分，無彼同分」，這個法界裏邊只有同分，沒有彼同分。色、聲、香、味、觸的色，可以有眼睛沒有看到的色。但是法界總是有意識去緣它。現在不緣，過去在緣；過去沒有緣，將來也要緣。意識不緣的法界是沒有的。色、聲、香、味、觸，眼識沒緣色，耳識沒緣聲，這個可以有，所以有彼同分。

「泛論六境名同分者」，先依六個境來分。「與能緣識定為所緣」，能緣這個境的識，一定緣這個境，這個境叫同分。「定為所緣」這個定有兩個意思，「定有二義」。

「一如色等五境，與識定為所緣，名之為定」，色、聲、香、味、觸，這五個境，決定是分別被眼識、耳識、鼻識、舌識、身識所緣。色一定是眼識所緣；聲音決定是耳識所緣，而不是被眼識或者鼻識所緣，這是決定的。「謂五識名定，緣境不雜故」，五識緣的境是不雜亂的，叫定。「今此五境得名定者，謂與五識，定為所緣故」，五境確定分別為五識所緣，這個境也叫定。「五識緣時，說名同分。雖被意識緣，以非定故，故非同分」，當五識緣這五個境的時候，假使眼睛看色，這個色就是同分——同分色。意識也可以緣這個色境，比如眼睛看到一座山，心裏意識同時也在別山：這個山好高？樹多不多？上邊有沒有田？這些都是意識的事情。意識雖然也緣這個色境，但是不叫同分。因為色、聲、香、味、觸、法，意識都能緣。這個色的境，不一定是給意識作所緣的，而它決定為眼識所緣。意識緣它不是決定的，不叫同分；決定要眼識緣那個色的時候，叫同分。第一個定，是前五境的定。

「第二法境名定」，法本身是境，因為「唯意識緣，是決定故」。因為法境只能意識緣，眼睛不能緣法，耳朵也不能緣法，乃至鼻、舌、身都不能緣法境，它決定是意識所緣，所以跟前面五個境不一樣。前面五個境可以有兩個識緣，或者是它自己相應的識——眼識，或者是意識。而法界那個境決定只能是意識所緣，「定被意識緣，所以望意識名同分」，決定被意識所緣，對意識來說，它決定是同分。所以說「法同分」，能緣法境的是意識，意識總要緣它。

論云：無一法界不於其中，已正當生無邊意識，故此法界，恒名同分。無邊意識，是無我觀，緣境無邊故。已正當生者，過去已生，現在正生，未來當生。

修觀，觀法最多的是無我觀。無常觀，觀一切有爲法都是無常，無爲法不是無常，不在裏邊。假使觀空，只觀一個空境。觀不淨，那境就比較窄。觀無我的時候，這個法是無我，那個法是無我，所有法都緣，除開能觀的法不能緣，它自己不能緣自己，但是第二念可以緣前面那個能觀的心。所以一切法都可以被意識所緣。

「無邊意識」，這個意識可以緣所有的境、無邊的境。這些境，或者是「正」在緣，或者是「已」經緣過了。已經緣過了是同分，正在緣也是同分。或者將來要緣，「當生」，將來要生起個意識來緣它。沒有一個法界不「已、正、當生」無邊意識，就是生起觀無我觀、觀無邊境的意識，一定會生起那個意識，或者是已生，或者是當生，或者是正在生。意識能觀無邊的境，所以所有的法界、無邊的法界都是同分。

餘二者，謂餘十七界皆有同分及彼同分，若作自業，名爲同分，不作自業，名彼同分。作自業者，業謂業用，如六根、六識，約能取境，名自業用。若不能取境，名不作自業。色等五境，約爲境名作自業，不爲境名不作自業。

法界都是同分的，一切的法都是意識所緣的。修無我觀的時候，緣一切法，不管有爲、無爲，都是無我。「餘二」，「餘」就是餘下的十七個界，有時候同分，有時候彼同分。

「若作自業，名爲同分，不作自業，名彼同分」，餘下的十七個界，當它們起作用的時候，「作自業」，眼睛看色，耳朵聽聲，它們各自的作用起的時候，叫同分；不起自己的作業的時候叫彼同分。比如，色境被意識所緣的時候，它本來該是被眼睛看的，但是意識緣它，眼識沒有緣，這個不是作自業，那就叫彼同分。

什麼叫作自業？「作自業者，業謂業用，如六根、六識，約能取境，名自業用」，以六根、六識來說，它取境的時候，就叫作自業，作自業就叫同分。「若不能取境，名不作自業」，假使它不取境，叫不作自業，就是彼同分。這是六根、六識，還有六個境。法境講過了，再講色、聲、香、味、觸五個境。當它「爲境」，就是作爲眼根的境，「作自業」，它被眼根看，生眼識，叫同分。「不爲境名不作自業」，不作那個境的時候，就叫不作自業，是彼同分。

此中眼根，于有見色，已見、正見、當見，名同分眼。如是廣說，乃至意根，各於自業境，應說自業用。彼同分眼，但有四種，謂不見色，已滅、正滅、當滅，及不生法。如眼有四，乃至身界，亦有四種，准眼應知。意彼同分，唯有一種，謂不生法，意生必同分，故唯不生，名彼同分也。

什麼叫同分？以六根來說，「此中眼根，於有見色」，眼睛能夠看到的這些色。眼睛看不到「無見」的色，所以要有見色。色有三種：有見有對、無見有對、

無見無對，這個限於有見的色。眼睛對有見色來說，它是能看的，或者已經看過、或者正在看、或者當看。因為這是有部，三世都有實在的，不管過去、現在、未來，已經看過的、或者正在看的、或者將來要看的，這些都叫同分眼。眼如此，耳、鼻、舌、身、意跟眼睛一樣，起自己作用的時候叫同分，「各於自業境，應說自業用」。

反過來，「彼同分眼」是什麼？沒有作自業的。有幾種？「但有四種，謂不見色，已滅、正滅、當滅，及不生法」，眼睛沒有看東西，看的作用已經滅掉了，過去；或者正在滅，現在正要滅掉；當滅，將來要滅掉。反正它沒有看東西，色境也滅掉了，不會再看了。還有不生法，緣缺不生的，當然沒有看東西。這四類都叫彼同分眼，因為它沒有起作用：過去沒有看、現在沒有看、將來沒有看，或者根本不生。這四類都沒有起看的作用，沒有作自業，叫彼同分眼。

「如眼有四，乃至身界，亦有四種」，眼、耳、鼻、舌、身，這五種同樣都有四種。「准眼應知」，根據眼的四種配上，不要再說了。

意的彼同分只有一種。不緣法界的意只有一種，不生法。這個意還沒有生出來，緣缺沒有生，永遠不生，當然不能緣境，這個叫彼同分。所以，意的彼同分跟眼、耳、鼻、舌、身不一樣。眼、耳、鼻、舌、身有四種，而意的彼同分只有一種，因為不管已生、當生、正生，都是要了別法界的。因為法界是它的對象，有意識，決定有法界顯出來。

色界爲眼已、正、當見，名同分色。彼同分色，但有四種，謂非眼見，已滅、正滅、當滅，及不生法。如色既爾，乃至觸境，應知亦然。同分亦三，彼同分四也。

六境，「色界爲眼已、正、當見，名同分色」，色界，眼睛正在看，已經看，或者將來要看的。反正有眼睛取它、起作用的，不管現在、未來、過去都叫「同分色」。什麼叫「彼同分色」呢？也有四種。不被眼睛看到的色，已經滅掉了，過去的；正滅，現在正在滅掉；當滅，將來要滅掉的。這個滅掉之前都沒有看，當然滅掉之後更看不到，這個就是彼同分色。還有一種「不生法」，緣缺不生，那當然看不到，這四種法是彼同分。

「如色既爾，乃至觸境，應知亦然」，色、聲、香、味、觸同樣。法界總是同分的。「同分亦三」，同分有三，彼同分四個，跟色境一樣。

眼等六識，同分有三，已生、正生、當生故。彼同分一，唯不生法故，如意界說。

「眼等六識，同分有三」，六個識，同分的識有三個，「已生、正生、當生故」。識生起，決定是了別境的。已經生的，或者正在生、將來要生的，決定起作

用。這是同分的識。彼同分，只有一個不生法——緣缺不生。沒有生就沒有起作用，是彼同分。

六根、六境、六識的同分、彼同分這些內容並不是很麻煩，這個要靠你自己去分析，人家的幫助只能是一個助緣，真正的吸收、理解，要靠自己下工夫。

問：何故名同分彼同分耶？答：此有三解。第一解云：根境識三，更相交涉，故名爲分；同有交涉分，故名同分。第二解云：或復分者，是已作用，作自業者，名已作業；同有作用分，故名同分。第三解云：或復分者，是所生觸，三和生觸；同有生觸，故名同分。

同分、彼同分的定義如何呢？有三個解釋，意思類似，是分別從三個側面來看的，東西是一個。

「第一解云：根境識三，更相交涉，故名爲分」，根、境、識三個，本來根、境各是各的，沒有產生關係，雖然眼睛對色，如果識不起來，就各了各的。現在是互相地產生關係，這時候這個交涉就叫分。「同有交涉分」，根也好、境也好、識也好，都有交涉的那一分，有交涉分，叫同分。根、境、識互相交涉的時候，大家都同有交涉那個分，這個交涉分就是「同」，叫同分，所以同分是持業釋。

「第二解云：或復分者，是已作用，作自業者，名已作業；同有作用分，故名同分」，這個「分」不是交涉分，而是起作用的分。有那個作用的分叫同分，「同」，本身；「分」，本身是那個作用的分，也是持業釋。

「第三解云：或復分者，是所生觸」，這個「分」不是作用，也不是交涉，而是生的果。「三和生觸」，「三和合生觸」，根、境、識三個合起生一個觸，這個觸是緣受的，對我們的心要產生作用。本來心、境漠不相干，現在三個一和合，心境起了交涉作用。「同有生觸」，大家都有生觸的那一分，這個觸是果，根境識同有那個觸的果，有財釋。

這三個意思是相近的。交涉，從它們三個的互相關係說，同有交涉分，叫同分；作用，既然有交涉，就要起作用，同有作用分，叫同分；三和合，要產生一個觸的果，同有生觸的果，也可以說同分。從這三個來說，都叫同分。

彼同分者，論云：由非同分與彼同分，種類分同，名彼同分。解云：如不見色眼，名非同分。此非同分，與彼見色眼，種類分同，名彼同分。言種類分同者，同眼自性故，互相引起故，又相繫屬故。

「彼同分者」，《俱舍論》裏邊說，「由非同分與彼同分，種類分同，名彼同分」，彼同分是沒有作用的那個。非同分，不是同分，但「與彼同分」，即與起作用的「同分」種類是相同的。看到東西的眼，跟沒有看到東西、不起作用的眼，都是眼，種類是同的。它們互爲等流果，同是一個類型的眼界，互相地引起作用，從這方面說，種類是相同的，叫彼同分。「解云：如不見色眼，名非同分」，看到顏

色、看到色境的眼睛，是同分眼；不見色的叫非同分眼。這個非同分眼跟看色的同分眼，種類一樣，都是眼界，「種類分同」，就種類這一分來說是同的，叫彼同分。什麼叫種類分同？「同眼自性故，互相引起故，又相繫屬故」，互為等流果的。從它們這些相同類型的方面來說，叫同類，但是它不起作用，所以叫彼同分。

同分是起作用的那個，取境的根、了別境的識，被自己所對的根、識所取、所了別的境叫同分。反過來，沒有起作用的根、識、境叫彼同分。法界是意識的對象，總是同分，跟前五境有所不同。

講到這裏，如何把它領會、體會、掌握、應用，成為自己的東西，決定要靠思考的作用。聞後進一步要思，真正要起大作用，就要修慧。思慧我們要爭取，這個工夫一定要下，不能停留在聞慧。以前很多法師講大座，聽的人聽過了，聞所成慧到底有沒有還成問題，思慧階段就更進不去，這樣的效果是很小的。

乙十二 三斷門

從此第十八，三斷門。論云：十八界中，幾見所斷？幾修所斷？幾非所斷？頌曰：

十五唯修斷 後三界通三 不染非六生 色定非見斷

釋曰：十五界者，五根、五識及與五境，唯修斷。

「三斷門」：見所斷、修所斷、非所斷，十八界裏哪些是見道時所斷的？哪些是修道的時候所斷的？哪些是非所斷，即不要斷的？

「頌曰：十五唯修斷」，前面十五界，只有修道所斷。「後三界通三」，後邊三界，意、法、意識界，通三個，見所斷也有、修所斷也有、非所斷也有。「不染非六生，色定非見斷」，見道所斷的，要排除三個情況：第一個是不染污的法，凡是見道所斷的都是染污法，不染污的，不是見道所斷；第二個是非六生，不是第六（意根）生的法，即前五識相應的法，或者其他的，不是見道所斷；第三個是色，色法決定不是見道所斷的。這三個很重要，「不染非六生，色定非見斷」，色法，決定不是見道所斷；不是意根生的，決定不是見道所斷；不是染污法，決定不是見道所斷。這個原則掌握好之後，以後用處極大。看法相書，碰到類似問題，如果沒有講原因，你自己一考慮，這三個情況一安，屬於哪一類的就很清楚了。所以這些頌要背，對你將來學法大有幫助，同時你有充分的理由可以講出來。

「釋曰：十五界者，五根、五識及與五境」，前面十五界，前五識、前五根、前五境，決定是只有修所斷。

後三界通三者，意、法、意識通三種斷，若眼界、意識界，與八十八隨眠相應，及俱有法，並隨行得，皆見所斷。苦諦有十煩惱。集滅各七，除身見、邊見、戒禁取也。道諦有八，除身、邊見。四諦合成三十二。上

界除瞋，有二十八，謂四諦下，各除瞋故，成二十八。上二界各有二十八，合成五十六。兼欲界三十二，成八十八。此等隨眠，是分別惑，迷理起故。纔見諦時，彼皆斷故，名見所斷。見謂見諦，見是能斷，惑是所斷，見之所斷，名見所斷，依主釋也。俱有法者，謂與見惑相應心所，兼四相是也。

【表一—四三：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		
	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		
	無色界	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		

「後三界通三」，後面三界——意、法、意識界，三個都有見所斷、修所斷、非所斷。「意、法、意識通三種斷，若意界、意識界，與八十八隨眠相應，及俱有法，並隨行得，皆見所斷」，意界、意識界，假使跟法界裏面的八十八種隨眠相應，這個心王，還有它的俱有法，生、住、異、滅等，還有得，這些是跟它一起的法，這一類都是見所斷。

什麼叫八十八隨眠？就是八十八使。先說欲界，苦諦下有十個煩惱，集諦、滅諦各有七個煩惱，道諦有八個煩惱。苦諦十個煩惱：貪、瞋、癡、慢、疑、身見、邊見、邪見、見取、戒禁取。集諦、滅諦裏邊要減三個：身見、邊見、戒禁取（跟集滅沒有關係）。道諦有八個，除開身見、邊見。苦諦十個，滅諦、集諦各七個，再加道諦八個，這樣欲界一共有三十二個。上二界，色界、無色界煩惱裏邊沒有瞋。凡是生到色界、無色界的，或者得色界無色界定的人，瞋已經滅掉了，沒有現行，但根子還有，有漏法不能斷根。所以色界瞋要除掉，本來欲界四諦是三十二

個，各除掉一個瞋，色界是二十八，無色界也是二十八，一共八十八。這八十八是見道所斷的煩惱。

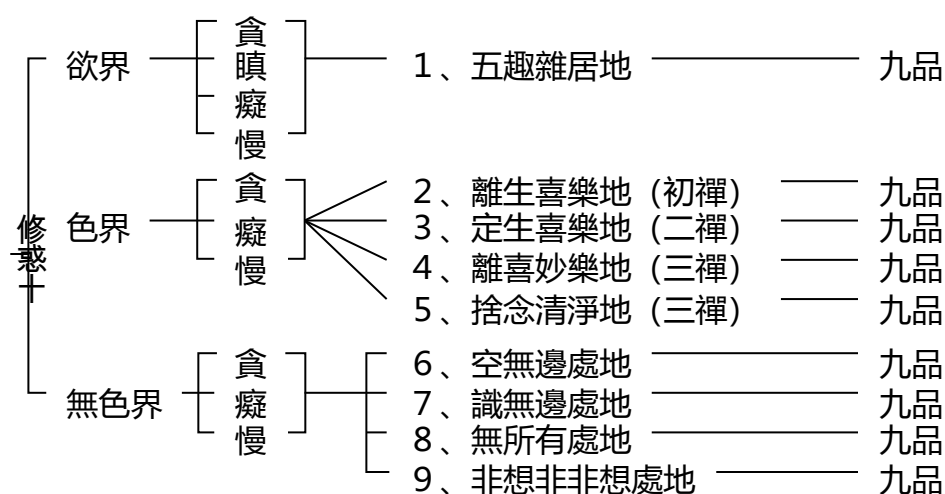
「此等隨眠，是分別惑，迷理起故。纔見諦時，彼皆斷故，名見所斷」，這些煩惱都是分別惑，就是見惑。分別惑是迷於道理而起的，道理不明而起的煩惱。這些煩惱，只要道理清楚，看到四諦的道理，馬上就解決，猶如「千年闇室，一燈照破」。道理知道之後，永遠不會再迷掉。假使有人從來沒有見過太陽，你說「太陽怎麼怎麼樣」，他總是模糊的。如果他睜開眼睛一看，「噢，這麼一個太陽」，那永遠不會忘記。見道也是這樣，一旦道理搞清楚，馬上就明白了。

這八十八個都是見所斷。「見是能斷，惑是所斷，見之所斷，名見所斷，依主釋也」，這很容易懂。「俱有法」，這八十八隨眠跟它們同時生起的俱有法。「謂與見惑相應心所，兼四相是也」，那些跟見惑相應的心所法，還有不相應行的生、住、異、滅（有為法決定有生、住、異、滅）。

見道見什麼？見苦、集、滅、道四諦，把八十八使斷掉就是見道。

此意等三，除見斷外，諸餘有漏，皆修所斷；通無漏故，名非所斷。

【表一—四四：修所斷八十一品隨眠】



十纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沉、忿、覆。

見修二惑共九十八，加十纏成一百零八數。

再看修所斷的八十一品。前面講過五部煩惱，見道有四部，分為苦集滅道——因為道理是一個一個分開看的，而修道就不分苦集滅道。欲界修所斷的煩惱：貪瞋癡慢。疑、身見等是迷理的，在見道的時候斷掉了，在修道的時候，欲界只剩下貪瞋癡慢四個。欲界也叫五趣雜居地，天、人、餓鬼、畜生、地獄這五趣，相雜地聚在欲界。這裏邊，每一地的煩惱都分九品。欲界有九品煩惱，上上品、上中品、上下品……乃至下下品，一品一品地斷。色界裏邊沒有瞋，還有貪、癡、慢。色界有

四個地：離生喜樂地（初禪），分九品；定生喜樂地（二禪），也分九品；離喜妙樂地（三禪），也分九品；捨念清淨地（四禪），也分九品。無色界也是貪、癡、慢，沒有瞋心。空無邊處地、識無邊處地、無所有處地、非想非非想處地，各分九品，九九八十一品。這是修道斷的煩惱，八十一品。

見道斷的是八十八個，修道斷的是十個，八十八個加十個，九十八。再加上十個纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沉、忿、覆。這十個纏，以後「隨眠品」要講。一共是一百零八。佛教裏一百零八這個數字就是這麼來的。一百零八顆念珠，就是斷一百零八煩惱。另外一方面修功德，一百零八個三昧。所以念珠一百零八，一方面是斷煩惱，一方面是修功德。作為佛弟子不知道一百零八的含義，那就該慚愧了。

「除見斷外」，除了見道所斷的八十八使，以及它們的俱有法如得等等之外，「諸餘有漏」，其餘的有漏法，全部是修道所斷的。

前面說「意法意識通，所餘唯有漏」，意、法、意識這三界還有部分是無漏的，這個無漏的部分叫非所斷——不是要斷的。無漏法斷它幹什麼？無漏是好的。

不染非六生，色定非見斷者，此通外難。謂經部宗，許異生性及招惡趣身語業等是見所斷。謂得見道，彼異生等，永不復生。既與見道，極相違故，應見所斷。為答此難，故有斯頌。雖爾，此法定非見斷。

「不染非六生，色定非見斷」，「此通外難」，這是回答外邊的一個問難。「謂經部宗，許異生性及招惡趣身語業等是見所斷」，世親菩薩的立場是公正的，他認為經部的主張不對，還是駁掉。經部這麼說，異生性，就是凡夫的那個性，及招感惡趣的身語業，都是見所斷。為什麼呢？見道之後，就不是凡夫，凡夫的異生性，經部認為是見道所斷的，見道以後，再也不會去三惡道，能夠感三惡道的身語業，經部的說法也是見道所斷的。「謂得見道，彼異生等，永不復生」，因為見道之後，異生性、招惡趣的身語業，再也不會起來了。「既與見道，極相違故，應見所斷」，既然跟見道背道而馳，當然是見所斷。這是經部的主張。

「為答此難」，為了回答這個問難，「不染非六生，色定非見斷」。他說：「你這個說法不對。」「雖爾，此法定非見斷」，雖然見了道之後，異生性也不生了，招惡道的身語業也不生了，但是這個却不是見道所斷。為什麼呢？

略說非見斷，總有三種：一不染法，善無記也。二非六生，謂五識也，不從第六意生，名非六生也。三者，色法。此三種法，定非見斷，非迷諦理親發起故。謂不染、非六生，非迷諦理，色法非見惑親發也。然異生性，是不染污，無記性攝，身語惡業，是色法故，故此二種，非見所斷。

「略說非見斷，總有三種」，略略地說一下，非見道所斷的東西，總的說有三種，這三種決定不是見道所斷的。

「一不染法」，就是善的、無覆無記的法。見道所斷的都是染污的法；不染污的法（善的、無覆無記的），決定不是見道所斷。「二非六生，謂五識也」，不從第六（意根）生的叫非六生，不是見所斷。「三者，色法」，第三個是色法。

這三種法決定不是見所斷，為什麼？「非迷諦理親發起故」，不是迷四諦的道理，不是見惑親自發起的。因為見道所斷的是迷理的惑親自發動的，現在它不是的，所以不是見道所斷。哪一些不是迷諦理的？不染污的，不是第六識生的。迷四諦的道理都是第六識的作用，如果不是第六生的，就不是見惑所發起的。不染污的，更不是了。這兩種絕對不能說是見道所斷，「非迷諦理」。「色法非見惑親發也」，色法不是見道的煩惱親自發動的。招惡趣的身語業（一個是音聲、一個是形色），不是見道的惑親自發起，而是迷事的惑（修惑）發起的。

見所斷的煩惱迷的是道理，修所斷的煩惱迷的是事情。舉個例說，有的人書念得很多，知道這個做不得、那個做不得，當官不能貪污受賄等等，這些哪個都知道。但事實上，鈔票來了，就迷掉了，管它犯不犯法，收了再說。在敵偽時期，江浙一帶國民黨都退了，被日本人佔領了。那時候汪精衛成立一個偽政府，有一個司法官生活很困難，做司法官待遇很薄。打官司的時候，這方面送他錢也收，那方面送他錢也收，幫哪一邊，他不管，有錢就要。但他明明知道是不對的嘛，以前也是念過孔孟之書的。這是迷事，不是迷理，修道所斷的煩惱都是迷事的。

這些不染污的、非六生的，不是迷理的。色法不是由見道所斷的煩惱親自發動的，也不是見道所斷。既不是迷諦理，也不是迷諦理親發動，所以這三種不是見道所斷。

「然異生性，是不染污，無記性攝」，異生性不是染污法，是無記的，所以不是見道所斷。招惡趣的身語業是色法，按有部的說法，身業是形色，語業是聲音，都是色。既然是色法，也不是見道所斷，「故此兩種，非見所斷」。

乙十三 是見非見門

從此第十九，是見非見門。於中有二：一、正明，二、傍論。

「從此第十九，是見非見門」，十八界裏邊來分哪些是見，哪些不是見。「於中有二」，分成二科。「正明」，解釋這個問題。「傍論」，附帶的一些問題。

丙一 正明

且初正明者，論云：十八界中，幾是見，幾非見？頌曰：
眼法界一分 八種說名見 五識俱生慧 非見不度故

眼見色同分 非彼能依識 傳說不能觀 被障諸色故

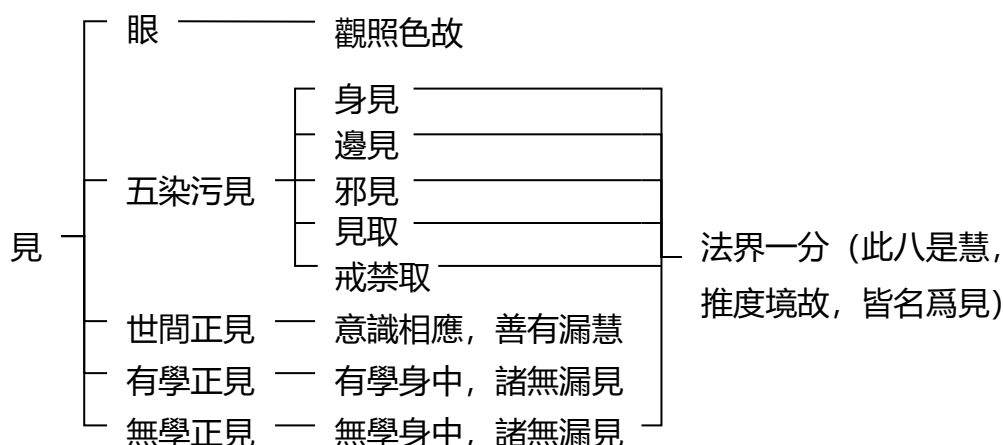
十八界裏邊，哪些是見，哪些不屬於見？「眼法界一分，八種說名見」，眼跟法界裏邊的一分，有八種都叫見。「五識俱生慧，非見不度故」，前五識相應的心所也有慧心所，這個慧心所不叫見，為什麼？沒有計度分別。

「眼見色同分，非彼能依識，傳說不能觀，被障諸色故」，這是辯論到底眼根在看，還是眼識在看。有部有兩家：一個是識見家，一個是根見家。一個主張能看的是眼識，一個主張能看的是眼根。

釋曰：眼全是見，觀照色故。法界一分八種名見，謂身見等五染污見。六世間正見，謂意識相應善有漏慧也。七有學正見，謂有學身中諸無漏見。

八無學正見，謂無學身中諸無漏見。此八是慧，推度境故，皆名為見，法界所攝，名一分也。

【表一—四五：眼法界一分名見】



「釋曰：眼全是見」，眼界完全是見，為什麼叫見呢？「觀照色故」，眼睛能夠觀照色。這是通俗的，大家都這麼說。法界一部分，有八種也叫見。

哪八種呢？身見、邊見、邪見、見取、戒禁取，這五種染污見（不正見）。第六種，世間正見。什麼叫世間正見？意識相應的、善的有漏慧，不是惡的，但不是無漏的。第七種，有學正見。有學是見道以上，沒有證無學的，他們的無漏見是有學正見。第八種，無學正見——無學的無漏見。這八種都屬於見。「此八是慧」，這八個見的體是法界裏邊的慧心所。為什麼叫見呢？「推度境故，皆名為見」，對境有推度的功能，跟觀察一樣的，所以叫見。「法界所攝，名一分也」，慧心所是法界裏邊包含的，所以叫法界的一部分。這八種加上眼，這些叫見。

眼，是觀照色故，叫見。還有染污見五個，加上世間正見、有學正見、無學正見，這八個是慧心所，屬於法界一部分，因為它能推度境，也叫見。其餘的是非見。

問：何故世間正見，唯意識相應？答：頌言五識俱生慧，非見不度故，

以無分別故，不能決度，是故非見。

下邊提一個問題。為什麼世間正見，要標出意識相應的善有漏慧？正見是善，那沒有問題；因為是世間的，所以有漏，也沒有問題；但是為什麼一定要跟意識相應呢？能不能跟前五識相應？

「答：頌言五識俱生慧，非見不度故」，五識相應的慧心所不叫見，因為沒有計度分別。前面講過「說五無分別，由計度隨念」，因為它沒有計度分別、隨念分別，只有一個自性分別，這個分別力量太薄弱，所以叫它無分別。「以無分別故，不能決度，是故非見」，它不能去推度、解決一些問題，不能叫見。

後四句頌，破識見家。謂尊者法救許眼識見，尊者世友說眼根見。故論云：若爾眼根，不能決度，云何名見？識見家難也。以能明了觀照諸色，故亦名見。眼見家答也。

「後四句頌，破識見家」，後面四個頌是破有些論師以識來見的主張。「謂尊者法救許眼識見，尊者世友說眼根見」，以法救尊者為主的那些論師，認為能見的是眼識；以世友尊者為主的，說能見的是眼根。一個是識見家，一個是根見家。

「論云：若爾眼根，不能決度，云何名見」，前說八種是見，五識相應的慧不叫見，因為它不能決度。那麼眼根也不能決度，怎麼叫見呢？識見家主張不是眼根見，說識纔能見。所以藉此發難：不能決度的不能叫見，眼根是色法，它怎麼能決度？五識相應的慧尚且不能叫見，眼根怎麼能叫見呢？

「以能明了觀照諸色，故亦名見」，主張眼根見的人回答：這個見與那個見不一樣，那個慧是決度、推度叫見；這個眼根是明了觀照色叫見，意思是能叫見，但見的作用不一樣。

若眼見者，餘識行時，亦應名見。此難意：依此宗，六識不並起，故餘識行，眼便無識。許眼見者，何故非見？非一切眼，皆能現見。眼見家答也。誰能現見？徵也。謂同分眼，與識合位，能見非餘。釋第五句頌。

「若眼見者，餘識行時，亦應名見」，這是識見家難：你說眼根能見，那其他的識起的時候，也應當見。「此難意：依此宗，六識不並起，故餘識行，眼便無識。許眼見者，何故非見」，有部裏邊說，六個識不能夠同時生起，起了眼識，不起耳識，起了耳識，不起鼻識。簡單地說，假使耳朵在聽聲音，眼根好好的，眼識

却没有生起來，既然說眼根能看，沒有生識也該能看，為什麼看不到呢？這是識見家問難。

「非一切眼，皆能現見」，不是一切眼都能看，有些眼根能看，有些眼根不能看。那麼識見家問：「誰能現見？」哪些眼能看呢？「謂同分眼，與識合位，能見非餘」，很簡單，正在起作用的眼，即同分眼能看；非同分眼，它沒有看東西，當然不能看，強調看的還是眼根。根見家說：同分眼，根境識三和合，這個時候能看。而非同分眼，沒有跟識和合生起來，不能見。「釋第五句頌」，這是解釋第五句「眼見色同分」。眼根看色，要同分眼纔能看，不是什麼眼都能看。

若爾，則應彼能依識見色非眼。 識見家難。**眼不爾，眼識定非能見。** 釋第六句。**所以者何？** 徵也。**傳說不能觀，被障諸色故。** 眼根有對，於障外色，理不合見。**若識見者，識無對故，壁等不礙，應見障色。** 此眼見家答。釋第七、第八句也。

「若爾，則應彼能依識見色非眼」，既然說眼根要生眼識纔能看，就是眼識在看，怎麼叫眼根看呢？識見家又反駁。

「眼不爾，眼識定非能見」，眼根不是這樣的，眼識決定不能見！這是根見家強調。

「所以者何」？什麼道理說眼識不能看呢？這是識見家問。你說眼識決定不能見，是眼根能見，什麼原因？

「傳說不能觀，被障諸色故」，根見家答，根據有部傳承，我們的眼睛，隔一個牆壁能不能看？看不到。因為眼根是色法，有對的，有障礙的色比如隔著牆壁就看不到；但識是無對的，它不是色法，不是極微所成，牆壁對它沒有礙，那它應當可以看到，為什麼看不到呢？那就證明不是眼識在看，而是眼根在看。「若識見者，識無對故，壁等不礙，應見障色」，這是根見家，以第七第八句「傳說不能觀，被障諸色故」的答覆。這樣證明是眼根在看。

依經部宗，說眼根見，假而非實。故論云：經部諸師，作如是說，如何共聚，揶揄虛空，眼色等緣，生於眼識，此等於見，孰為能所？但順世情，假興言說，眼名能見，識名能了，智者於中，不應封著。

依經部來說，「說眼根見，假而非實」，眼根見是假的，不是真正的能見。前面根見家和識見家打官司，打來打去。「經部諸師」，經部師說話：「如何共聚，揶揄虛空。」你們怎麼在虛空裏抓，虛空沒有東西，東抓西抓幹什麼？就是說，眼根看、眼識看，都偏到一邊去了，怎麼呢？「眼色等緣，生於眼識」，內有眼根、外有色境，這些因緣就生眼識。「此等於見，孰為能所」，這三個和合，起來見的作用，不能指定眼根見，也不能指定眼識見，它是因緣和合而見。你一定要說眼根見，一定要說眼識見，等於在虛空裏抓東西，虛空根本沒有東西。所以，「孰為能

所」，哪個是能，哪個是所呢？和合，作用就起。「但順世情」，順世間的習慣，假安立言說「眼名能見，識名能了」，有智慧的人不要太執著。都是因緣和合能見，不要固定在眼根上，也不要固定在眼識上。

這是依經部的話來批評前面兩家。前面「傳說不能觀，被障諸色故」的「傳說」兩個字，也是世親菩薩對根見家不太滿意，認為這是有部的說法，不是佛的原意，表示懷疑的態度。最後他用經部的話來個結論，還是同意經部的。

有人提一個問題，無記法怎麼斷？

斷有兩種斷。一個是自性斷，這是指染污法、煩惱；一個是緣縛斷。煩惱隨增：一種是相應隨增，一種是所緣隨增。所緣的境——無記的法，乃至於有漏的善，這些不是自性斷的，是緣縛斷，把緣它們的煩惱斷掉，它們對人的繫縛也就沒有了。緣縛斷是修所斷，修道的時候，假使欲界，到第九品煩惱斷掉之後，那麼整個欲界有漏的非見所斷的法，因為緣它的九品煩惱全斷掉，沒有繫縛它的東西了，叫緣縛斷。緣縛斷的範圍比較寬，身語業、有漏的善法等，都是修所斷中的緣縛斷。

丙二 傍論

從此第二，傍論。於中有七：一、兩眼見先後，二、六根六境離合，三、根境量大小，四、六識依世攝，五、眼等得依名，六、識隨根立稱，七、依地同異別。

這七科裏邊，前六科比較簡單，第七科比較繁瑣。

丁一 兩眼見先後

且初第一，兩眼見先後者，論云：於見色時，為一眼見，為二眼見？此無定准。頌曰：

或二眼俱時 見色分明故

釋曰：阿毗達磨諸大論師皆咸言：或時二眼俱見。以開二眼，見色分明，閉一目時，不分明故。故知有時二眼見色。又開一眼，觸一眼時，便於現前，見二月等。閉一觸一，此事即無。是故或時，二眼俱見，非所依別，識成二分，住無方所，故不同礙色也。

論裏提個問題：看色境的時候，是一個眼睛看，還是兩個眼睛看？

這裏包含一個問題：犢子部主張雖然有兩隻眼睛，但兩隻眼睛不是同時看的，這隻在看，那隻就不看，那隻看，這隻就不看，表面上看起來好像兩隻眼睛都在看，實際上每一剎那都是一隻眼睛在看^①。

^①《順正理論》卷七：「有餘部說，處隔越故，眼見色時唯一非二。又以一眼觀箭等時，能審定知曲直相故。速疾轉故，增上慢心，謂我一時二眼能見。」

世親菩薩反駁。「或二眼俱時，見色分明故」，當然一隻眼睛能看，兩隻眼睛也能看，兩隻眼睛看的時候，不是一隻看、另一隻不看，而是同時的。爲什麼要俱時看呢？看起來比較清楚。

犢子部以外的阿毗達磨論師一般都這麼說，兩隻眼睛是同時看的，不是一隻看、一隻不看。爲什麼要開兩眼看呢？比一隻眼睛要清楚得多。「閉一目時，不分明故」，你自己試試看，一隻眼睛閉着，一隻眼睛看當然要差得遠了。「故知有時二眼見色」，所以有的時候一隻眼睛看，有的時候兩隻眼睛看。兩隻眼睛看的時候是同時看的，不是犢子部那種說法。

爲了反駁犢子部的說法，其他論師提出了一個證明。兩隻眼睛張開，一隻眼睛不要碰它，用手按住另一隻眼睛，那麼就會看到兩個東西。比如看月亮，不按住的那隻眼睛看到一個月亮，手按住的那隻眼睛又看到另外一個月亮。如果一隻眼睛看，不會有兩個月亮出來，因爲這隻眼睛受到壓力，看的時候光的的角度稍微差一點，就看出有另外一個月亮。這很明確地證明：兩隻眼睛同時看。

「開一眼，觸一眼時」，手把眼睛按住，看到有「二月等」。假使你一隻眼睛閉掉，一隻眼睛看，用手去按它，還是一個月亮，不會變兩個。那就很明顯地證明，是兩隻眼睛同時在看。「是故或時，二眼俱見」，所以，兩隻眼睛都開的時候，是同時看的。

「非所依別，識成二分」，並不是像犢子部所說，因爲兩隻眼睛生在兩邊，識就分爲兩個，這邊看一下，那邊看一下。「住無方所，故不同礙色也」，因爲識是沒有方所的，不是有質礙的色，不需要一會在這裏、一會在那裏。

丁二 六根境離合

從此第二，六根境離合。論云：若此宗說，眼見耳聞乃至意了，彼所取境，根正取時，爲至不至？頌曰：

眼耳意根境 不至三相違

釋曰：眼耳意根，取不至境。謂眼能見遠處諸色，眼中藥等，則不能觀。謂耳能聞遠處聲響，逼耳根者，則不能聞。意無色故，不可名至。故此三根，取不至境。三相違者，三謂鼻舌身，此三取至境，故與上相違也。

「從此第二，六根境離合」，這些都是比較容易的。《俱舍論》的結構，容易的也有，難的也有，難的不會一直難，容易的也不會一直容易。我們經常打比喻，爬過五臺山的都知道，爬山的時候，有的時候陡坡，高得很，爬起來很吃力，但是過了這個山坡，平路又來了，甚至於有的時候還往下一點的，那很舒服，不要用氣力，但再跑了一段路，高坡又來了，還得要爬。所以這個結構很有意思，難的、容易的夾起的。

這裏說境與根兩個的離合關係。「論云：若此宗說，眼見耳聞乃至意了，彼所取境，根正取時，爲至不至」，照有部，眼睛看、耳朵聽，乃至意了別，它們正在取境的時候，「爲至不至」，根、境是碰到的，還是沒有碰到的？

「頌曰：眼耳意根境，不至三相違」，眼睛、耳朵、意三個根，跟那三個境：眼睛對的是色境，耳朵對的是聲境，意識對的是法境，「不至」，它們不是挨到的，有距離的。「三相違」，另外三個，鼻、舌、身，反過來——要碰到的。身體沒有碰到，你說這個是軟的、硬的？不知道，要碰一下纔知道。鼻子聞到纔知道，舌頭嘗到纔知道。

「釋曰：眼耳意根，取不至境」，眼、耳、意這三個根，取境時不碰到。「至」就是到達，兩個碰到。「謂眼能見遠處諸色」，眼睛能看到很遠地方的色，不要把東西抵在眼睛上看。「眼中藥等，則不能觀」，反過來，真正挨着眼睛，在眼上點一滴眼藥，眼藥在你眼睛裏，反而看不到。「謂耳能聞遠處聲」，耳朵同樣，遠遠的聲音能聽到，真正那個聲音挨着逼到耳根，就聽不清楚了，耳朵麻掉了。「意無色故，不可名至」，意根是心法，它根本不能說跟境合起來，當然也是不至境。「故此三根，取不至境」，所以這三根取境，是不要碰到的，可以隔開取一個境。

「三相違」，餘下的三個，鼻、舌、身，跟眼、耳、意根恰恰相違。這三個根取境的時候，根跟境要碰到。這是很直觀的事情，沒有什麼很深的道理可講。

丁三 根境量大小

從此第三，根境量大小者，頌曰：

應知鼻等三 唯取等量境

釋曰：鼻等者，等取舌身，此三唯能取等量境。言等量者，如根微量，境微亦然，相稱合生鼻等識故。眼耳取境，大小不定。謂眼有時見小，如見毛端；有時見大，如見山等；有時取等，如見蒲桃。耳不定者，取蚊虻雲琴聲，大小等別。雲聲是雷，依雲起故，西方呼雷，爲雲聲也。意無質礙，不可辨其形量差別。

「從此第三，根境量大小者」，根能取境的量的問題，根有多大，境是不是也那麼大？「應知鼻等三，唯取等量境」，應當知道，鼻、舌、身這三個取的境與根同樣大。反過來，眼、耳取的境不一定，大大小小都可以。

「釋曰：鼻等者，等取舌身」，鼻、舌、身這三個很多地方是相同的，「唯能取等量境」，只能取跟它們根相等的數量的境。「言等量者」，什麼叫等量呢？

「如根微量，境微亦然，相稱合生鼻等識」，「微」是極微，根有多少個極微的量，它取的境也是多少極微。因爲它們兩個「相稱合生鼻等識」，它們有多少極微的根，與多少極微的境，合攏來生諸鼻識、舌識、身識。所以說，根的極微的數

量、大小，與所取境的極微的數量、大小，是一樣的。舌頭去嘗味道，舌頭有多大，嘗的東西也只能這麼一塊。舌頭沒有碰到的，你也嘗不到味道；鼻子聞到哪一塊，就聞到那個氣味；碰到哪一塊身，跟被碰到的東西一樣大。這是常識問題。

「眼耳取境，大小不定」，眼睛、耳朵取的境，大小不一定。「謂眼有時見小，如見毛端；有時見大，如見山等；有時取等，如見蒲桃」，眼睛有時候看得很小，它看毛端（毫毛的尖尖），那個比眼睛要小得多。有的時候看得很大，眼睛只有那麼大，但是看大山、大海，那是大得不得了。有的時候一樣大，看個「蒲桃」（即葡萄），眼珠也是葡萄一樣的東西，大小相等。大的、小的、等的都可以。耳也一樣，「耳不定者，取蚊虻雲琴聲，大小等別」，耳朵可以聽蚊子、「虻」（小蟲）的聲音，那很細的。「雲聲」就是雷，雷在雲裏邊的，雷的聲音很大。琴聲不大不小的，彈鋼琴，或者是拉胡琴。所以大的小的，各式各樣都有。雲聲是雷，「依雲起故，西方呼雷，爲雲聲也」，西方就是印度，印度把雷叫雲聲，這個跟我們漢語說法不一樣。

「意無質礙，不可辨其形量差別」，意根是心法，它取的境跟它的大小不好比，心法本身沒有大小，跟境沒什麼好比的。當然意所取的境也是大小不一樣的，可以取大的——整個虛空，也可以取小的——一個微塵；但意本身沒有大小，不能跟境的大小去比。

丁四 六識依世攝

從此第四，六識依世攝者，論云：如前所說，識有六種，謂眼識界，乃至意識界。爲如五識唯緣現在，意識通緣三世、非世，如是諸識依亦爾耶？不爾。云何？頌曰：

後依唯過去 五識依或俱

釋曰：後依唯過去者，後是第六識，於六識中，最居後故。此第六識，唯依過去無間滅意。五識依或俱者，或表不定。眼等五識，所依有二：一者過去，謂無間意；二者現在，眼等五根。識與五根同現在故，名之爲俱。或言表此亦依過去，故五識依，名或俱也。

「從此第四，六識依世攝」，六識用三世來分。「論云：如前所說，識有六種，謂眼識界，乃至意識界」，十八界裏邊六個識界。

「爲如五識唯緣現在，意識通緣三世、非世」，前面說，五個識——眼、耳、鼻、舌、身，只緣現在的境；意識可以「緣三世」，過去、現在、未來的都能緣，還有「非世」，即不屬於世所攝的無爲法。「如是諸識依亦爾耶」，這六識依的根是不是也是同樣的？「不爾」，不是這樣。「云何」，如何呢？

「頌曰：後依唯過去，五識依或俱」，「後」，意識所依的意根，只在過去世，就是無間滅意，纔謝掉的那個識。「五識依或俱」，「五識依」，也依無間滅

意，還有跟它同時的五根。五根在現在世，五識也在現在世，而無間滅意決定是過去世的。所以意識只能依意根，意根決定是過去世。五識依同時的五根，也依過去的無間滅意。

「釋曰：後依唯過去者，後是第六識，於六識中，最居後故。此第六識，唯依過去無間滅意」，意識的根就是意根，前面的識滅掉，到第二剎那，叫無間滅意。

「五識依或俱」，五識依什麼？「或表不定，眼等五識，所依有二」，眼等五識，一個依過去的無間滅意，一個是依現在的眼等五根。五識與五根，同時在現在，「俱」。

「或言表此亦依過去，故五識依，名或俱也」，「或」的意思，它也依過去的無間滅意。五識一方面依過去的無間滅意，另一方面依現在同時的淨色根（五根）。

阿毗達磨裏邊問答有一定的方式。照這個方式回答問題，不會出差錯；如果不依這個規矩，很容易上當，答錯。以前印度是盛行辯論的，不管外道也好，佛教內部也好，都需要辯論。跟外道辯論輸了，要麼頭給他，要麼信他的教，甚至於所有寺院，所有的信徒都要歸他，這個關係極大。所以在辯論的時候，不能出一點差錯，這些地方都要仔細。不但是因明要熟，答問題的方式也要有一定的技巧，不能有空子給人家鑽。

這裏介紹阿毗達磨的答問法。《俱舍論》第十九卷裏邊還有一種，已經摘下來。南普陀的學生學過《俱舍論》以後，有一次，從中國佛學院來了一位畢業生，很愛辯論，但是到了南普陀，幾位學生給他介紹《俱舍論》裏邊的答問法，結果他聽了後，感到沒底，不敢辯了。這個答問法的重要也可想而知。

問：如是眼識所依性者，即是眼識等無間緣耶？設是眼識等無間緣，復是眼識所依性耶？答：應作四句。第一句者，俱生眼根。眼根是眼識所依性，非等無間緣。等無間緣，唯心心所，眼根是色，故非此緣。第二句者，謂無間滅心所法界。無間滅言，意表過去，過去心所，與現在眼識，為等無間緣；非心王故，非是眼識所依性也。第三句者，謂過去意根。無間滅意，與現在眼識為所依性；是心法故，復是眼識等無間緣。第四句者，謂除前相所說法。如眼既爾，乃至身識應知亦然。

什麼叫所依性？就是根。什麼叫等無間緣？前面一個心王、心所滅掉，後面那個馬上跟着生起來，前面那個叫等無間緣，相等的、沒有間隔的那個緣。等無間緣包含心王、心所。而所依的意根（無間滅意）決定是心王。如果問眼識所依的（所依性）意根、淨色根（色法），是否就是眼識的等無間緣？反過來，假使是眼識的等無間緣，是否就是眼識所依的根？眼識所依的根有淨色根，也有無間滅意。單說無間滅意是心王，而眼識的等無間緣，心所、心王都有，所以眼識的等無間緣比無

間滅意大，而眼識所依性還有淨色根，淨色根是色法，等無間緣又包不了它。所以說等無間緣跟所依性，互有大小，哪一個也包不了哪一個。

如果一個能包另一個的，那麼順前句答，或者順後句答。如果兩個恰恰一樣大小，答「如是」，就是這麼回事。這一個問題，兩邊都包不了對方，「應作四句」，要作四句回答。

第一句，是眼識所依性，而不是眼識的等無間緣。「俱生眼根」，跟眼識同時生的眼根，這眼根是眼識的所依性，但它是色法，不是等無間緣，等無間緣只能是心王、心所。

第二句，是等無間緣，而不是眼識的所依性。「謂無間滅心所法界」，「無間滅」，纔滅掉的，法界裏邊的心所法，可以作眼識的等無間緣。「無間滅言，意表過去」，只有過去纔可以做等無間緣。「過去心所，與現在眼識，爲等無間緣」，是等無間緣，但它不是心王，不是眼識所依性。

第三句，既是所依性，又是等無間緣，那就是無間滅意，就是意根。「無間滅意，與現在眼識爲所依性」，它是眼識所依的意根。「復是眼識等無間緣」，同時也是等無間緣。心王滅掉後，下邊一個識纔能生起來。

第四句，既不是眼識的所依性，也不是它的等無間緣。「謂除前相所說法」，前面所說的法除開，其他的一切法都是。色法也好，不相應行也好，不是無間滅的心王、心所也好，既不是它所依的性——不是它的根，也不是它的等無間緣。

「如眼既爾，乃至身識應知亦然」，眼識如此，耳、鼻、舌、身識都同樣。

問：若是意識所依性者，復是意識等無間緣耶？若是意識等無間緣，復是意識所依性耶？答：順前句答。謂是意識所依性者，定是意識等無間緣。意識所依即是意根故，故通俱句也。有是意識等無間緣，非與意識爲所依性，謂無間滅心所法界，非心王故，不是所依。

問題是一樣的。因爲意識跟前五識情況不一樣，所以另外講。

「順前句答」，意識的所依性是無間滅意（意根），屬於意識的等無間緣。而意識的等無間緣有心所法，不是意識的所依性，不是意根。前面範圍小，後邊範圍大。意識的所依性，一定是意識的等無間緣，所以這一類要順前句答。

「意識所依即是意根故，故通俱句也」，「意識所依性者，定是意識等無間緣」，這是順前句答。而意識的所依就是意根，也是「俱」句——既是意根，也是意識的等無間緣，這是第三句，答的時候，順前句答就可以了。

有的法是意識的等無間緣，但不是意識的所依性。「無間滅心所法界」，法界裏的心所法。「無間滅」，纔滅掉。它可以作等無間緣，但不是無間滅意，無間滅意決定是心王。

答問法

依大毗婆沙，答問法不過四種。以狹問寬，順前句答。以寬問狹，順後句答。互有寬狹，應作四句。若無寬狹，答曰如是。

根據《大毗婆沙》，回答問題的方法，一共四種。

「以狹問寬，順前句答」，假使範圍狹的來問範圍廣的，順前句答，把狹的擺在前頭，寬的擺後頭。假使以寬的來問狹的，要「順後句答」，倒過來答。假使問：意識的等無間緣是否都是意識的所依性呢？意識的所依性一定是意識等無間緣。順後句答，把後邊的拿過來答。假使「互有寬狹」，那麼要四料簡。假使沒有寬狹，答「如是」，「就是這樣」。

且如今問：若意識所依，亦等無間緣？此是以狹問寬，謂意識所依唯心王故，是狹；等無間緣通心王心所，是寬。順前句答者，順前問答，謂若是意識所依性者，定是等無間緣也。

「且如今問：若意識所依，亦等無間緣」，這個所依狹，是心王、無間滅意；等無間緣是心王、心所都有一無間滅的心王、心所。當然是等無間緣寬，所依性狹，這是以狹問寬，那要順前句答。「謂意識所依唯心王故，是狹；等無間緣通心王心所，是寬」，應該順前句答，「若是意識所依性，一定是意識等無間緣」。

以寬問狹，順後句答者，謂即改前問云：若意識等無間緣，復是意識所依性耶？此既即是以寬問狹，謂意識等無間緣是寬，通心王心所故；若所依性即狹，唯心王故。應作順後句答，謂若意識所依性者，必是等無間緣，順後句故。

假使反過來，以寬的問狹，要順後句答。「謂即改前問」，把前面的問題改一下：意識的等無間緣是否是意識的所依性？「謂意識等無間緣是寬，通心王心所故；若所依性即狹，唯心王故」，意識等無間緣寬，所依性狹；那要反過來，順着後邊那個答：「若意識的所依性，決定是等無間緣」，「順後句故」，把後邊的拿到前頭來，這叫順後句答。

若將眼識所依性與等無間緣爲問，此即互有寬狹。謂眼識所依，通色通心是寬，不通心所是狹；若等無間緣，通心心所是寬，不通色是狹。

「若將眼識所依性與等無間緣爲問」，「互有寬狹」，要四料簡。「謂眼識所依，通色通心是寬」，色是淨色根，心是無間滅意，寬；「不通心所是狹」，等無間緣也通心所，這一方面說，所依性狹。等無間緣通心王心所是寬，而不通色是狹。「互有寬狹」，這個要依四句答。

假使一樣寬狹，答「如是」。假使問有爲法是不是五蘊？回答「如是」就可以了。

依大毗婆沙，答問法不過四種：

一、以狹問寬，順前句答。如問：有漏法皆有為耶？答：有漏法定皆有為。

二、以寬問狹，順後句答。如問：有為法皆有漏耶？答：有漏必是有為。

三、互有寬狹，應作四句。如問：無漏法皆有為耶？答：應作四句。

1. 是無漏非有為，即三無為法。
2. 是有為非無漏，即一切有漏法。
3. 是無漏亦是有為，謂道諦。
4. 非無漏非有為，無。

四、無有寬狹。如問：五蘊是有為法耶？答：如是。

第一種，「以狹問寬，順前句答」。舉一個例：有漏法是不是有為的？那肯定是有為的寬，有漏的狹；順前句答，有漏法定是有為。要答問題，先要把法相搞清楚，如果法相不清楚，有漏法是什麼，有為法是什麼，糊裏糊塗的，人家問你，你怎麼回答？順前句、順後句、還是四料簡、還是「如是」？不知所云。真正辯論的時候，內涵不知道，你自己糊裏糊塗，怎麼辯？

第二種，「以寬問狹，順後句答」。有為法是寬，有漏法是狹，問：是不是所有的有為法都是有漏的呢？有漏法必是有為，還是這麼答。辯論時也有故意設個套，那麼要當心，不要把頭伸進去。

第三種，「互有寬狹，應作四句」。無漏法是不是有為的？無漏法裏邊有有為、無為，有為法裏邊有有漏、無漏，互有寬狹，要四句回答。第一句，是無漏不是有為，三個無為法。第二句，是有為不是無漏，那就是苦集二諦，一切有漏法。第三句，是無漏也是有為的，道諦。第四句，既不是無漏，也不是有為，沒有這個法。

第四種，「無有寬狹」。假使問：五蘊是不是有為法？五蘊就是有為法，一樣大小，「如是」。像這一類，就是看它法相的範圍大小來回答問題。

《俱舍論》十九卷的「隨眠品」裏邊，也有答問題的方式，這裏也介紹一下。

「應一向分別，反詰捨置記，如死生殊勝，我蘊一異等」，這是《俱舍論》裏的一個頌。「記」就是答。第一個，要「一向」記，一向就是肯定的。第二個，要「分別」記，該簡別一下。第三個，是「反詰」記，要反問一下纔答。第四個，是「捨置」記，不回答。

1. 應一向記

如問：一切有情皆當死不？答：一切有情皆定當死。

第一個，一向記，要肯定回答的。「如問：一切有情皆當死不」，一切有情是不是都要死的？一向記，一切有情都決定要死的。

2. 應分別記

如問：一切死者皆當生不？答：有煩惱者當生，非餘。

第二個，分別記。死去的是不是都要投生的？要分別：煩惱沒有斷的還要投生；煩惱斷掉的不投生——阿羅漢、佛不再投生。像這些問題要分別情況。

3. 應反詰記

如問：人爲勝劣？應反詰記：爲何所方？若言方天，應言人劣；若言方下，應記人勝。

第三個，反詰記。假使問：人到底是優勝的，還是不好的？這個怎麼答？那就要問他：你說跟什麼比啊？「方天」，人跟天比，人當然是差；「方下」，人跟畜生比，跟惡道比，當然是優勝。你沒有說跟哪個比，不好回答，先問你跟什麼比較。所以像這一類問題，先要反問他，跟什麼東西比較。在沒有說跟哪個比的前提下，不能說勝，也不能說劣。如果你說勝，他說：「天比你差嗎？」如果你說劣，「難道三惡道比人還要好啊？」所以這些問題不能直接回答。

4. 應捨置記

如問：蘊與有情（我）爲一爲異？應捨置記：有情（我）實無，故一異性不成。如石女兒，黑白等性。

第四個，應捨置記，不能回答。假使外道來套佛弟子，「蘊與有情爲一爲異」，五蘊跟這個我，到底是一還是兩個？他這個問題，你回答什麼都不對，你說五蘊與我是一也不對，是異也不對。因爲你要回答這個問題，就已經肯定有個「我」。實際沒有我的，你一回答就上當，應捨置記。有情是沒有的，故一異性不成，你說是一也不對，說異也不對。

經裏邊經常舉「石女兒」這個喻：石女的兒子是長得黑、長得白？長得聰明、長得笨？石女就是不養孩子的女人。石女根本沒有兒子，那麼她的兒子是白的、黑的，當然不能回答。如果回答是「白的」，就等於承認石女有兒子，所以像這些問題不能回答。有位龍軍比丘，國王問他：「命與身是一是異？」龍軍比丘說：「國王你花園裏那些菴羅樹的果子是甜的還是酸的啊？」國王說：「我花園裏沒有這種樹，怎麼說果子甜酸呢？」「本來就沒有命這個東西，怎麼好說與身是一、異呢？」國王懂了^①。很多地方說了話要錯，不說話反而對。談到「不二法門」的時候，維摩詰最後爲什麼不說話？說了就錯了。

^①《俱舍論》卷三十：「昔有大德，名曰龍軍，三明六通，具八解脫。於時有一畢鄰陀王，至大德所，作如是說：我今來意，欲請所疑，然諸沙門性好多語，尊能直答，我當請問。大德受請。王即問言：命者與身為一為異？大德

我們把阿毗達磨的答問法大概介紹了一下。

這些問答方式，要會用，經常練習。碰到問題，自己考慮該怎麼回答。

丁五 眼等得依名

從此第五，眼等得依名。論云：何緣識起，俱託二緣，得所依名，在根非境？以根境為二緣。頌曰：

隨根變識異 故眼等名依

釋曰：隨根變者，識隨根變，根若轉變，識亦異故。謂根若益，其識即明；根若有損，識便昧故。非境有變，令識有異。以識隨根，不隨境故，依名唯在眼等非餘。言眼等者，眼等六界也。

識生的時候要有根、境，為什麼根名所依，而境不名所依？比如說，眼根對色境生眼識，為什麼眼根名所依，色境不名所依？因為眼根變，眼識也受影響；色變，眼識不受影響。

「釋曰：隨根變者，識隨根變，根若轉變，識亦異故」，根怎麼變呢？「謂根若益，其識即明；根若有損，識便昧故」，眼根假使養得好好的，飯也吃飽飽的，那麼就有力，所發的眼識看東西就很清楚。假使沒有睡好，或者沒有吃飽，看東西就模模糊糊，不清楚。所以說根和識的關係密切，根好識也明，根有損失，識也味劣。所以，根有轉變，識也有轉變。「非境有變，令識有異」，境變了，識不會改變。假使你在看一堆東西，把它燒掉了，眼識還是好的，沒有受影響，所以境跟識的關係不大。

「以識隨根，不隨境故」，因為識隨根轉變，不隨境變。「依名唯在眼等非餘」，所以識依眼等六根，不依色等六境，「非餘」。「言眼等者，眼等六界也」，「眼等」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意這六個界。

因為根轉變，識也要轉變，而境轉變，識不受影響，所以根得所依名，境不叫所依。

丁六 識隨根受稱

從此第六，識隨根受稱者，論云：何緣色等，正是所識，而名眼識乃至意識，不名色識乃至法識？頌曰：

彼及不共因 故隨根說識

答言：此不應記。王言：豈不先有要耶，今何異言不答所問？大德質曰：我欲問疑，然諸國王性好多語，王能直答，我當發問。王便受教。大德問言：大王宮中，諸菴羅樹所生果味，為酢為甘？王言：宮中本無此樹，大德復責：先無要耶，今何異言不答所問？王言：宮內此樹既無，寧可答言果味甘酢？大德誨曰：命者亦無，如何可言與身一異？」

「從此第六，識隨根受稱者，論云：何緣色等，正是所識，而名眼識乃至意識」，識所了別的是色乃至法，「不名色識乃至法識」，但識却不叫色識乃至法識，而叫眼識乃至意識，什麼原因？前面說識依眼等六根，因為識跟根的關係密切；這裏是給識安名。

「頌曰：彼及不共因，故隨根說識」，「彼」指根變識變，境變識不變，所以識隨根安名字。還有「不共因」，眼根生眼識，這個眼根只能生你自己的眼識，而境不但是生你自己的眼識，也可以生其他人的眼識。所以說，生你自己眼識的不共的因，是眼根。色境不但能生你的眼識，也能生其他人的眼識，所以是共因。由這兩個原因，所以識不隨境安名，要隨根安名。「隨根說識」，眼根看東西，叫眼識，不叫色識；耳根聽聲音，叫耳識，不叫聲識。

釋曰：彼者，彼前所說，眼等名依也。及不共因者，眼等五根，與眼等識，為不共因。謂眼唯與自身眼識，為所依性，名不共因。若色便通自他眼識，及通自他意識所取，是共因也。如眼既爾，乃至身觸應知亦然。眼等五根，由上二義：一者所依勝，二者不共因。故識得名，隨根非境。

「釋曰：彼者，彼前所說，眼等名依也」，前面辨哪個是識的所依，在根不在境，這是一個原因，所以要隨眼根安眼識。

「及不共因」，「眼等五根，與眼等識，為不共因。謂眼唯與自身眼識，為所依性，名不共因」，你的眼根，只能唯一生你的眼識，不能生人家的眼識，這是不共的。而色「便通自他眼識」，色境可以生你的眼識，也可以生他的眼識，是共因。

「及通自他意識所取」，不但是別人的眼識，自他的意識也可以取色境。這個色境，對自他來說，不但眼識可以緣，還有意識也能了別，所以可以成為其他識的共因。一個色境，無量人的眼可以看，無量的意識可以去了別，「是共因也」，不是不共因。既然識的所依是眼根，識的不共因又是眼根，它們關係密切，那麼識就以根的名字來安，不以境的名字安。

「如眼既爾，乃至身觸應知亦然」，眼跟識的情況如此，乃至身跟觸境，同樣如此，識的名字安耳、鼻、舌、身識。「眼等五根，由上二義」，由前面說過的兩個理由，一個是所依勝，一個是不共因，所以識的名字要隨着根安，不隨着境安。

然依論文，唯依五根明不共因，五境明共因。不就意、法明者，謂意能生五識，非是不共因也；法唯意識緣，却名不共因也。雖意非不共因，而是意識所依性故，故隨所依，名為意識；法雖是不共因，非所依故，不名法識。

「然依論文，唯依五根明不共因，五境明共因。不就意法明者」，《俱舍論》裏邊，說不共因、共因的時候，單說前五根和前五境。意根和法境沒有說，因為情況不同。

「謂意能生五識，非是不共因也」，意——意根，不但能生意識，還能夠生眼等五識，因為意根是無間滅意，六個識都要靠無間滅意生起來。所以意根不是不共因。

「法唯意識緣」，法境只有意識能緣，前五識不能緣。所以法境反而成了不共因，跟前面的色等五境恰恰相反。

「雖意非不共因，而是意識所依性故，故隨所依，名為意識」，意根雖然不是不共因，但是從意識的所依來說，却是意根。所以說「隨所依名為意識」，隨它的所依——意根，來安立名字，叫意識，不叫法識。法雖然是不共因，「非所依故，不名法識」，不是識所依的，識依的畢竟還是意根，所依的根密切，所緣的境疏遠，所以還是叫意識，這裏是強調第一個原因「所依勝」。

今此五根，由所依勝及不共因，境無此義，是故五識從根受稱。喻如鼓聲及麥芽等。鼓聲因手及鼓，但名鼓聲，不名手聲者，鼓有二義：一所依勝，聲依鼓變故。二不共因，但生鼓聲故。手闕二義，不名手聲。鼓喻根也，聲喻識也，手喻境也，況法可知。但名麥芽，不名水等芽者，麥有二義，准鼓說之。

「今此五根，由所依勝及不共因，境無此義，是故五識從根受稱」，這五個根因為有「所依勝」「不共因」兩個原因；而所緣的色等五境沒有這兩個意思，所以「五識從根受稱」。「喻如鼓聲及麥芽等」，下邊打兩個比喻：一個是鼓的聲音，一個是麥的芽。

「鼓聲因手及鼓，但名鼓聲，不名手聲者，鼓有二義：一所依勝，聲依鼓變故。二不共因，但生鼓聲故」，比如鼓發聲的時候，一個是手打，緣是手；一個是鼓本身。為什麼不叫手聲，叫鼓聲？因為鼓有兩個意思，一個是所依勝，聲音是鼓上來的。另一個不共因，鼓是不共因，只能生這個聲音，而手不但能打鼓，也能打其他的東西，手是共因。所以這裏說，鼓是不共因，也是聲音所依的，所依勝。比喻以前五根安立識的名字。「手闕二義，不名手聲」，手既不是所依，這個聲音不是依手發的；也不是不共因，所以不叫手聲。「鼓喻根也，聲喻識也，手喻境也」，這是一個比喻。「況法可知」，它跟法比起來，你自己可以知道。

「但名麥芽，不名水等芽者，麥有二義，准鼓說之」，麥要生芽的時候，不但要麥種子，還要水、土、陽光。為什麼不叫水芽、土芽、陽光芽，而叫麥芽？同樣有兩個原因。一個是所依勝，這個芽親所依的是麥的種子，水、太陽不過是一個緣。另一個麥種子是不共因，麥種子只能生麥芽，而水、土、陽光却是共因，能生稻芽等等。因為這兩個原因，就叫麥芽，不叫水芽、土芽。

丁七 依地同異別

從此第七，依地同異別。頌曰：

眼不下於身 色識非上眼 色於識一切 二於身亦然
如眼耳亦然 次三皆自地 身識自下地 意不定應知

釋曰：欲釋此頌，且要先知，身、眼、色三，皆通五地。謂在欲界及四靜慮，眼識唯在欲界初禪。

「從此第七」，傍論裏邊的第七科。「依地同異別」，它所依的地，同的、異的差別，這個比較複雜。「頌曰：眼不下於身，色識非上眼，色於識一切，二於身亦然。如眼耳亦然。次三皆自地，身識自下地。意不定應知」，這是非常細密的問題。

「釋曰：欲釋此頌，且要先知，身、眼、色三，皆通五地。謂在欲界及四靜慮，眼識唯在欲界初禪」，要解釋這個頌，先要知道一些基本知識。就眼睛來說，當然眼識、色、眼根三個關係緊密，但眼根是長在身上的，再加上身根，所以先分析這四者的關係。身、眼、色，這三個五地都有，即欲界、初禪、二禪、三禪、四禪天，這五個地方都有身根、眼根、色境。無色界沒有身，也沒眼、色。而眼識只在欲界初禪，因為「五識唯尋伺」，前五識必然和尋伺相應，而尋伺只在欲界和初禪纔有，所以只有欲界和初禪有眼識。二禪以上無尋無伺，眼識、耳識、鼻識都不起了，他們要去看外邊的東西，不是用二禪的眼識看，用初禪的眼識看。

眼不下於身者，眼根望身，或等或上，終不居下。且欲界眼見欲界色，此即眼與身等。等，同地故言等。身在欲界，獲四禪眼，是即眼有身上。決定無有身居上地，起下地眼，以生上地自有勝眼，故不須起下地劣眼。故眼於身，終不居下。

「眼不下於身者」，從五個地來看，眼根對身體，或者是「等」，在同一個地；或者是眼在上地，身在下地。「終不居下」，眼不會在身的下地。

身在欲界，眼根也在欲界，這是「眼與身等」，「等」是同一地。「身在欲界，獲四禪眼」，假使身體在欲界，但是得了第四禪的眼根，修到四禪。「是即眼有身上」，「有」就是在，眼在身的上地——身體在欲界，眼根是四禪的眼。

「決定無有身居上地，起下地眼」，眼、身可以是同一地，也可以是身在下、眼在上，決定沒有身在上地，眼根在下地，「以生上地自有勝眼，故不須起下地劣眼」，身體在上地，自然就有上地殊勝的眼根，不需要用下地的眼根。但眼識為什麼用下地的呢？二禪以上沒有眼識，他只好用下地的。而眼根却是上地的殊勝，初禪、二禪、三禪都有眼根，不需要下地的眼根。所以「終不居下」，眼根或者在身

根上地，或者同一地，沒有在身下的。這裏所謂上下，就欲界和初二三四禪，這五個地的高下來看。

色識非上眼者，色、識望眼，等下非上。等謂同地，如欲界眼見欲界色，色、識與眼俱同地也。若以二禪眼，見初禪色，色、識屬初定，眼屬第二禪。此即色、識，望眼俱下地也。上地色細，下眼不能見上色故，故色非眼上也。上識不依下地眼故，故識非眼上也。由此理故，色、識非眼上。

「色識非上眼」，色跟識，不會在眼根之上。色跟識，一個是境，一個是了別的識，對眼根來說，「等下非上」，要麼是相等，同地；要麼在下邊，不會在上邊。「等謂同地」，比如說，欲界的眼根看欲界的色，這時候色境、眼識、眼根都是欲界的，同地。

或者是色、識在眼之下。比如用二禪的眼根來看初禪的色，這時色屬於初禪，了別的眼識也是初禪的，而眼根是二禪的。眼根對色境、眼識來說，眼根在上，色境、眼識都在下邊。可以在同地，可以在下地，色和眼識不能高於眼根，為什麼呢？

「上地色細，下眼不能見上色故」，這是先說色境為什麼不能在眼根之上，因為上地的色微細，而下地的眼根粗，下地的眼根不能見上地的色，所以色不能超過眼根之上。經上的比喻，一隻螞蟻要看一座高山的頂，它根本看不到，它在山脚下爬，哪怕爬到山腰上，只能看到它附近這麼一圈，很遠的山頂它是看不到的。下地的眼尚不能看到上地的，何況我們普通凡夫要看到那些。「故色非眼上也」，境不能在眼之上，上地的境細，下邊眼粗，看不到。

「上識不依下地眼故」，上面的識不依下地眼根，所以識也不在眼根之上。眼根生的識，決定不會超過眼根的；眼識相對於所依的眼根，要麼等，要麼在下，不會是眼根在下、眼識在上，所以「識非眼上也」。二禪的眼根看初禪的色，用初禪的眼識，這是眼識在下邊，眼根在上邊。

「由此理故，色識非眼上」，由這個道理，色境、了別的識，不能超過眼根。

色於識一切者，色望於識，通等上下，故言一切。如欲界識了欲界色，此即色望識等也。初禪眼識了欲界色，此即色望識下也。獲二禪天眼，借初禪眼識，了二地色，此即色望識上也。

「色於識一切者」，色對了別的識來說，上、中、下都可以，「色望於識，通等上下，故言一切」。「欲界識了欲界色」，欲界的眼識了別欲界的色境，這個色跟識，都在欲界，相等。

「初禪眼識了欲界色」，欲界的人得了初禪，或者初禪天的人要看欲界的色境，他們用初禪的眼識來看。色對識來說，色在下，眼識在上。得了二禪天眼的，

他借初禪的眼識看自己二禪的色。因為初禪、二禪、三禪、四禪是色界，它還有色境的。二禪以上要看的時候，他用初禪的眼識來看，他自地沒有眼識。這個時候，眼識在下，二禪的色在上。「此即色望識上也」，這是色境在眼識的上邊。

二於身亦然者，二者謂色、識，此二望身，通等上下，如色於識，故言亦然。如身生欲界，起欲界眼識，了欲色時，此即色、識，望身同地等也。身在欲界，發上天眼，起初禪識，了初禪色，此即色、識，望身上也。身生二禪，借初禪識，了下地色，此即色、識，望身下也。

「二於身亦然」，色、識跟身關係也同樣。「此二望身，通等上下，如色於識，故言亦然」，如「色於識一切」，「二於身」，色、識對身體來說，也是一切；跟前面一樣，「亦然」。「如身生欲界，起欲界眼識，了欲色時」，身在欲界，起欲界的眼識，看欲界的色，都在同一地。

「身在欲界」，他得了禪定，「發上天眼」，發了初禪、二禪、三禪的天眼。眼根是上邊的，要看用初禪的識來看。身是欲界的身體，眼根是上界的，眼識也是上界的，色境也是上界的，眼識與色境都在身上邊。假使身在二禪，用初禪的識看下地的色——看欲界或者初禪的色，所以色境、了別的眼識都在身之下。

上所引義，是略舉一隅，非遍盡舉，智者應知。

上邊只是舉一個隅，全部舉出來，那是多得不得了。這些比喻在有些書上有，日本人研究學問非常細緻。日本的一本《俱舍法義》裏邊，畫了一個表，把它們的關係都畫出來了。但是這個表即使看了，也還是記不住的，這裏邊的關係太複雜。大概的情況知道一下，掌握原則。如果全部舉出來，那是不勝其煩。「智者應知」，那就是慧毒門，舉一個喻，其他的照例類推。

如眼耳亦然者，釋耳根也。翻前頌云：耳不下於身，聲識非上耳，聲於識一切，二於身亦然。此言識者，耳識也。

「如眼耳亦然者」，上面辨的是眼根、色境、眼識。那麼眼根如此，耳根也同樣。「翻前頌云：耳不下於身」，前面「眼不下於身」，把眼改成耳，「耳不下於身」；色改成聲，「聲識非上耳，聲於識一切，二於身亦然」。前面眼改成耳，境是聲，情況是一樣的。「此言識者，耳識也」，這個識是耳識。

次三皆自地者，次三者，謂鼻、舌、身三，眼、耳次故，名為次三。謂鼻根、鼻識、香、身四種，舌根、舌識、味、身四種，身根、身識、觸三種，此等相望，總皆自地。謂此三種，取至境故。鼻、舌兩識，唯欲界故。唯身識一，望於身、觸，通自下地，與前少別。

「次三皆自地」，眼根、耳根是同樣的，鼻、舌、身不一樣。鼻、舌、身不能超越本地，鼻根只能聞本地的香、起本地的鼻識；舌根也一樣，起本地的舌識、了本地的味。所以說，「次三皆自地」。

「眼耳次故，名為次三」，鼻、舌、身三個，排在眼、耳後面，叫「次三」。

「謂鼻根、鼻識、香、身四種」，一個是鼻，一個是鼻識，一個是香，一個是身體（因為鼻根離不開身體）。對舌頭來說，舌根、舌識、味、身四個。對身來說，身根、身識、觸。這些互相對待來看，總是本地的，「總皆自地」，不能超越。

「謂此三種，取至境故」，為什麼是本地？因為它們取境要碰到，不能遠遠地去取。鼻子要碰到纔聞得到，所以一定要本地的，超地根本聞不到。有人說：「一盤菜，遠遠地來了，鼻子就聞到了，怎麼說要碰到呢？」菜、甜的糕、奶油等，它們散發很多小的微粒，在空氣裏邊，鼻根碰到那些微粒，纔感受到香味，如果不碰到，還是聞不到的。

「鼻、舌兩識，唯欲界故」，因為有段食纔有香、味，到初禪就沒有段食了，所以鼻識、舌識只有欲界有。「唯身識一，望於身、觸，通自下地，與前少別」，身識跟前面稍微有一點不一樣，所以說「身識自下地」，自地可以，下地也可以。

故頌曰身識自下地者，自者，生欲界初禪也。謂欲界初禪，身識望於身、觸，皆同地故，名為自也。下者，生上三定，借初禪識，覺上地觸，此即身識，望於身、觸，在下地也。

「故頌曰身識自下地者」，「身識」，可以自地。「自者，生欲界初禪也。謂欲界初禪，身識望於身、觸，皆同地故」，欲界初禪的身識與欲界初禪的身、觸同地，「名為自也」。

「下者，生上三定，借初禪識，覺上地觸，此即身識，望於身、觸，在下地也」，生到「上三定」，就是二禪、三禪、四禪，他要觸本地的觸，那麼他用什麼識呢？本地沒有五識，用初禪的身識來覺本地的觸。此即身識在下，身根和觸都在上邊。這個情況跟鼻舌不一樣。鼻舌最簡單，身稍微麻煩一些，既可以自地，也可以下地。這是把眼、耳、鼻、舌、身講完了。

意不定應知者，應知意界，四事不定。謂意有時與身、識、法，四皆同地，有時上下。於遊等至，及受生時，隨其而應，或同或異。如後定品，當廣分別。

意的關係更複雜。「應知意界，四事不定」，意有的時候可以與身、識、法（它的境是法）都在同一地，有的時候上，有的時候下，各式各樣的情況都會有。「於遊等至，及受生時」，入定的時候，受生的時候，「隨其而應，或同或異」，可以同地，可以上，可以下。「如後定品，當廣分別」，後邊「定品」要廣講。

已上七段，總是傍論竟，次辨正論。

傍論一共七段，最後這一段相當複雜。對這一段的文字，要求基本懂得講什麼事情，到後頭「定品」的時候還要講。

乙十四 識所識等三門

從此第二十，十八界中，誰六識內，幾識所識門。第二十一，幾常幾無常門。第二十二，幾根幾非根門。頌曰：

五外二所識 常法界無爲 法一分是根 並內界十二

釋曰：五外二所識者，色等五境，名爲五外。此外五境，二識所識：一爲五識所識，二爲意識所識。除此五界，餘十三界，義准應知，唯意識識，非五識身所緣境故。

「十八界中，誰六識內，幾識所識門」，第二十個門十八界爲六識裏邊哪個所識？前面講過，又是意識所識，又是前五識所識，可有兩種的。第二十一門，幾常、幾無常門。十八界裏邊哪些是常，哪些是無常的？常的是無爲法，無常的是有爲法。第二十二門，十八界裏邊哪些是根，哪些不是根？《俱舍》的結構非常巧妙，「界品」的最後一門是「根非根」，下文接着就講「根品」。

「頌曰：五外二所識」，這句話答第一個問題，十八界爲六識裏邊哪些識所識？「五外」，五個外境，色、聲、香、味、觸，被兩個識所識。比如色，既是眼識所識，又是意識所識；聲，耳識能了別，意識也能了別。五個外境，有兩個識可以了別，言外之意，法境只有意識能了別。法境是眼等五識不能了別的。說這一邊，就知道那一邊，這都是慧毒門的例子。這句話就把第二十門十八界爲六識裏邊幾個識所識講完了。

第二十一門，幾常、幾無常。十八界當中的「常」，「法界無爲」，法界裏邊的無爲法是常的。哪些不是常的？法界裏邊除了無爲法，還有三種，相應法、不相應法、無表色，再加上十七界，全部是無常。有爲法都是無常。

第二十二門，哪些是根，哪些不是根？「法一分」，法界裏邊有一部分是根，還有「內界十二」，眼界乃至意界，眼識到意識界，這十二個內界都是根。這裏重點還在根。

「釋曰：五外二所識者，色等五境，名爲五外」，前面十二處裏邊分內處、外處，十八界也分內界、外界，「色等五境」，色、聲、香、味、觸這五個境叫「五外」，只有這五個是被二識所識，法不是二識所識。

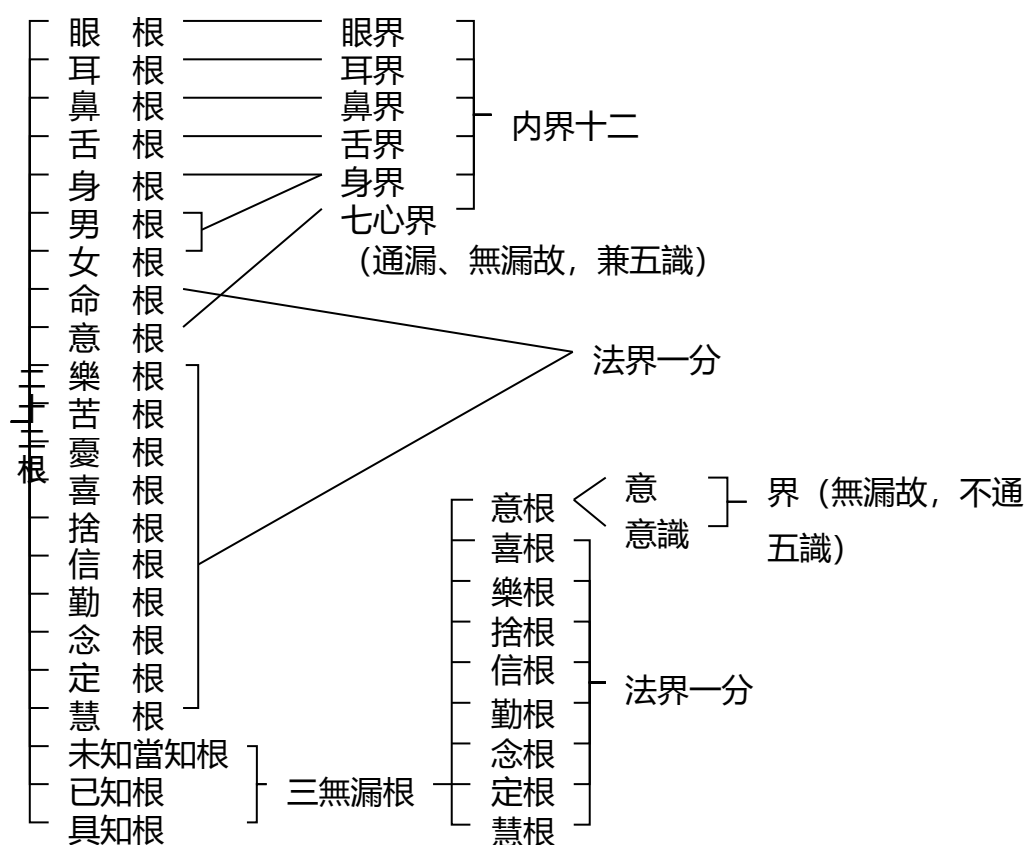
「除此五界，餘十三界，義准應知，唯意識識，非五識身所緣境故」，除開這五外境，還有十三界，都是意識所緣的境界，前五識不能了別。

常法界無爲者，唯有法界一分是常，謂無爲法。義准無常，法餘、餘界。言法餘者，除無爲外所餘法界也。言餘界者，餘十七界全也。

「常法界無爲者」，唯有法界的一部分是常的，「無爲法」。「義准無常，法餘、餘界」，法界裏除了無爲法，其他餘下的叫「法餘」。「餘界」，除了法界以外，其他的十七個界。法餘也好，餘界也好，都是有爲的，都是無常的。

論云：又經中說二十二根，謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、勤根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根。已上依經列數。

【表一-四六：二十二根】



「論云：又經說二十二根」，這二十二根是經裏邊有的。論是解釋經的，經上講的東西都要把它探討一番，經裏邊說有二十二個根，哪二十二個呢？「謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根、女根、男根、命根、樂根、苦根、喜根、憂根、捨根、信根、勤根、念根、定根、慧根、未知當知根、已知根、具知根」，一共二十二個。

在這裏邊，我們基本上都認識，前面眼等六根，男根、女根，這些問題不大，命根（一期生命就要靠命根），苦、樂、憂、喜、捨，受蘊裏講過了。只有後面三個不知道，未知當知根、已知根、具知根。這是經裏邊排二十二根的次第。

阿毗達磨諸大論師，皆越經中六處次第，於命根後方說意根，有所緣故。解云：經依六處次第，於眼等五根後，即說意根也。論依無所緣門、有所緣門次第，於命根後，方說意根。謂命根等前八，無所緣門；意等十四，是有所緣門也。

「阿毗達磨諸大論師，皆越經中六處次第，於命根後方說意根，有所緣故」，經上的次第如此，但是阿毗達磨，包括《發智論》《大毗婆沙》等等，這些論師排的次第跟經裏邊稍微有點不一樣，把意根放在命根之後。這是什麼原因呢？「有所緣故」，從它的作用，能緣不能緣來分，把意根放到樂根前面。把不能緣的眼、耳、鼻、舌、身、女、男、命根一起放在前面，把能緣境的意根放在後面，這是阿毗達磨重新安排的次第。

「解云，經依六處次第，於眼等五根後，即說意根也」，經的次第是六根挨着來的，眼等五根之後就是意根。論是「依無所緣門，有所緣門」的次第來安的。前面這些是不能緣境的，而後面那些都是能緣境的。以這個方式來安排次第，「於命根後方說意根」，把意根放到後邊來。「謂命根等前八」都沒有所緣，而「意等十四」是有所緣的，所以要把意根放到後面。這二十二根如何攝入十八界裏呢？或者說，十八界裏哪些是根，哪些不是根呢？

法一分是根者，於法界中，一分是根。謂命根，樂等五受根，信等五根，此十一根，是法界攝。後三無漏根一分，亦法界攝。由三無漏以九根爲體，所謂意喜樂捨，信等五根。此九根中，唯意根一，非法界攝。所餘八根，是法界攝。故三無漏根中，取一分名法界攝也。

「法一分是根」，法界裏邊有一部分是根。「謂命根」，這是不相應行，法界裏邊的。「樂等五受根」，苦、樂、憂、喜、捨這五個都是受，是法界裏邊的。

「信等五根」，信、勤、念、定、慧這五個善根是心所法，也在法界裏邊。這十一個根都是法界所攝。所以說「法一分是根」。後邊三個無漏根裏有一部分也是法界攝。三個無漏根要解釋一下。「由三無漏以九根爲體」，三無漏根有九個根爲體，哪九個？意、喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧。「唯意根一，非法界攝」，這九根裏邊，只有意根不是法界所攝，而是眼界、意識界所攝。喜、樂、捨是心所法，受心所；信、勤、念、定、慧也是心所法：都是法界所攝。「所餘八根，是法界攝。故三無漏根中，取一分名法界攝也」，這是講法界的一部分是三無漏根。

並內界十二者，眼等五界及七心界，名為十二。非直法界一分為根，並內界十二為根體也。且眼等五界，攝眼等五根也。七心界攝意根也。意界意識界，此二攝後三無漏根中一分也。言一分者，三無漏根，九根為體，於九根中，唯攝意根，故言一分。女根、男根，即是身根一分所攝，如後當辨。義准所餘，色等五界，法界一分，皆體非根。

「並內界十二」，十二個內界，眼、耳、鼻、舌、身、意、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識界，這十二個內界也是根。「眼等五界及七心界，名為十二」，七心界就包括意界，這六根六識都叫「內界十二」，這十二個內界也是根的體。

「眼等五界，攝眼等五根」，眼根到身根，分別是眼界到身界所攝。意根的體就是七心界所攝。意界、意識界這二個攝三無漏根中的一分，就是意。「言一分者，三無漏根，九根為體，於九根中，唯攝意根」，三無漏根是以九根為體的，其中一個是意根，那麼意界、意識界只攝三無漏根裏邊的意根，「故言一分」。「女根、男根，即是身根一分所攝」，男根、女根是身根一部分，屬於身界，「如後當辨」。

「義准所餘，色等五界，法界一分，皆體非根」，根據這個道理比下來知道，除了法界一部分，跟十二內界，其餘的色、聲、香、味、觸五個外界，跟法界的另外一部分，都不是根。

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，就是眼界、耳界、鼻界、舌界、身界。意根，七心界。眼、耳、鼻、舌、身這五界加上七心界，是內界十二，眼等五根和意根的體是內界十二。女根、男根，屬於身界。命根屬於法界的一部分，不相應法。樂根、苦根、憂根、喜根、捨根，這五個受，屬於法界一部分，就是受心所。信根、勤根、念根、定根、慧根，五善根，這也是法界的心所法，法界一部分。三無漏根，我們簡單說一下。

未知根，又叫未知當知根，是見道時的無漏根，見道時的那個無漏的心，就是未知當知的狀態。一些從來沒見過的、不知道的苦、集、滅、道的真諦的道理，「當知」是馬上要知道了。正在見道，還沒有見完，馬上就要全部知道了。已知根，已經知道了，已經見完了。那是修道的時候。修道的時候，雖然是見道的事情知道了，但是修道的事，還沒有做完。無學是具知根，什麼都知完了，具足了。因此三無漏根，未知當知、已知、具知，就是見道、修道、無學道的那些無漏的法。

三無漏根包含哪些內容呢？九個法為體。「意根」，就是意界、意識界所攝（不含眼等五界）。它的受是喜、樂、捨。見道得無漏根，所以苦、憂沒有，只有喜根、樂根、捨根。信、勤、念、定、慧，這是屬於無漏的部分。三無漏根，只有聖者纔有，是無漏的，所以說受裏邊，喜、樂、捨，是無漏的，信、勤、念、定、慧，取無漏的那一部分。喜、樂、捨、信、勤、念、定、慧，這八個根都是心所法，屬於法界的一部分，即法界一分。這裏有一個問題：前面二十二根的意根的體

是七心界：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、眼界；而三無漏根的意根却只有眼界、意識界。這個原因在哪裏？

今天把第二卷講完了。接下來是復習，測驗。這只是個方便，真正要學東西，却不是要靠考試的。真正學到手纔算自己的，即使不考試，你自己也要抓住重要的東西。爲什麼要背頌？真正理解之後，把頌一背，基本的內容自己心裏都有了。而背熟之後，用到時它自己就跳出來了。所以說背頌，對自己學法、修行、辯論，都有極大的幫助。

思考題

分別界品第一（卷一）

- 一 賈曾是怎樣推崇《俱舍》的？
- 二 為什麼說《俱舍》不是小乘和單屬有部的？
- 三 試述三藏十二部經。
- 四 玄奘法師之《俱舍》傳承如何？
- 五 賈曾對圓暉上人及其著述《俱舍論頌疏》之評價如何？
- 六 圓暉上人如何讚歎《俱舍》的？
- 七 《俱舍論》與經律有什麼關係？
- 八 圓暉上人是如何讚歎賈曾的？
- 九 圓暉上人是如何讚歎懷遠律師的？
- 一〇 圓暉上人接受勸請造論後，自己如何想法？如何著疏？目的如何？
- 一一 「末田乞地於龍宮」，為什麼要提此公案？
- 一二 云何尊者鞠多道不繼於三聖？
- 一三 諸部萬途，津梁一揆，試發揮其義。
- 一四 試述佛典第四次結集詳況（有條件，參考《大唐西域記》）。
- 一五 略述第四次結集之成果及影響。
- 一六 世親造論之前後經過如何？
- 一七 造論大意有三，試一一述之。
- 一八 為什麼要斷煩惱？
- 一九 為什麼《俱舍論》稱聰明論？
- 二〇 什麼叫慧毒門？
- 二一 《俱舍論》為什麼能發智者明慧？
- 二二 何謂雨眾三德之談、米齋六句之說？
- 二三 何謂增上三學？
- 二四 試述三藏各有四意。
- 二五 試述造論七意。
- 二六 自相與共相的差別有哪些？
- 二七 有部三世法恒有，如何分別三世各異？
- 二八 於四說中，世親菩薩如何評價？
- 二九 試述世親菩薩《俱舍論》宗旨。
- 三〇 《俱舍論》係何藏所攝？
- 三一 《俱舍論》新舊二譯何以有所不同？
- 三二 何謂阿毗達磨？

- 三三 分別解釋六離合釋之義并舉例說明之。
- 三四 無漏淨慧名對，為什麼又名對法？
- 三五 俱舍是什麼意思？
- 三六 試述俱舍名為對法藏的幾層意義。
- 三七 解釋分別界品之品題。
- 三八 闡述《俱舍》八品之結構。
- 三九 何謂序分、正宗分、流通分？
- 四〇 造論之端為什麼一般都有歸敬序？
- 四一 俱舍論主之歸敬序，但稱三德，為什麼？
- 四二 何謂三德？指什麼？且舉出其體。
- 四三 染污無知、不染污無知之具體差別，詳述之。
- 四四 試述二滅。
- 四五 試述生死泥。
- 四六 真能利他、出生死泥的，靠什麼？
- 四七 什麼叫如理師？
- 四八 對法有幾種？一一述之。
- 四九 試述四慧，一一明確其內涵。
- 五〇 試述下列法相名詞之正確涵義：一勝義、二世俗、三對法、四勝義對法、五勝義法、六法相法、七自性對法、八資糧對法、九方便對法、十世俗對法。
- 五一 淨慧之隨行有幾？一一說之。
- 五二 淨慧隨行通攝五蘊，如何攝之？
- 五三 「俱舍」主要包含哪些內涵？
- 五四 對法藏名是如何安立的？
- 五五 為什麼要說對法？
- 五六 誰最先說對法？
- 五七 所謂擇法，簡擇什麼法？
- 五八 何謂有漏、無漏？
- 五九 有漏法有哪些？無漏法有哪些？
- 六〇 試比較有漏、無漏與有為、無為的同異。
- 六一 虛空無為與虛空界有無差別？
- 六二 什麼叫擇滅？其體是何？
- 六三 什麼叫非擇滅？其體是何？
- 六四 試述「於法得滅」四句。
- 六五 試就法明二滅之寬狹。
- 六六 什麼叫有為法？其體是何？
- 六七 有為法有多少異名？一一詳述之。

- 六八 什麼叫有漏法？其體是何？
- 六九 爲什麼叫「取蘊」？
- 七〇 「苦」指何義？
- 七一 何謂「世間」？
- 七二 試述有漏法異名。
- 七三 色蘊者何？
- 七四 何謂五根？
- 七五 色、聲、香、味、觸境，各有幾種？一一舉名述之。
- 七六 什麼叫「能造觸」、「所造觸」？
- 七七 無表色是什麼？
- 七八 什麼叫「亂心無心等」？
- 七九 什麼叫「隨流」？
- 八〇 「大種所造性」一句何義？
- 八一 何謂真四大？
- 八二 何謂假四大？
- 八三 色法以何爲性？
- 八四 變礙名色，無表色無變礙，如何安立爲色？
- 八五 試述色蘊與處、界的配合。
- 八六 何謂受蘊？其體云何？
- 八七 何謂想蘊？其體云何？
- 八八 何謂行蘊？其體云何？
- 八九 五蘊皆有爲法，皆有造作遷流義，云何獨行蘊得「行」名？
- 九〇 試述受、想、行三蘊與處、界的關係。
- 九一 何謂識蘊，其體云何？
- 九二 試述識蘊與處、界的關係。
- 九三 何謂眼界？與六識身有什麼關係？
- 九四 十八界中，有謂該十二界、十七界或二十一界，試一一說明，並成立十八界不增不減。
- 九五 由一蘊、處、界，總攝一切法，如何攝？
- 九六 眼等各生二，究屬何緣？
- 九七 蘊、處、界三，其義云何？
- 九八 試述五蘊各各之五門分別。
- 九九 外道執「我」，有幾種意義？
- 一〇〇 佛陀爲什麼對一切法作蘊、處、界三種法？
- 一〇一 受、想心所，各立一蘊，何以故？
- 一〇二 蘊爲什麼不攝無爲法？

- 一〇三 五蘊次第，是依據什麼理由安立的？
- 一〇四 爲什麼說「故此五蘊，無增減失」？
- 一〇五 「蘊息是無爲，無爲非蘊攝。處界息處是無爲，亦可無爲非處界。」此例證在邏輯上是否恰當？
- 一〇六 處、界次第依何而定？
- 一〇七 云何十處皆色蘊攝，唯於一處立色處名？十二處體皆是法，云何唯於一種立法處名？
- 一〇八 八萬法蘊，以何爲體？
- 一〇九 試述法蘊之量三種。
- 一一〇 經中十遍處、八勝處、六十二界，就此論中十二處、十八界如何相攝？
- 一一一 何謂六界？
- 一二二 識界爲什麼不包括一切識？

分別界品第一（卷二）

- 一 十八界中，幾有見、幾無見？
- 二 十八界中，幾有對、幾無對？
- 三 何謂有見、有對？
- 四 有對有幾種？對是何義？共有幾種解釋？
- 五 試述境界、所緣之同異。
- 六 試比較有部與經部各所說有對、無對之義。
- 七 何謂善、惡、無記？
- 八 十八界中，幾善、幾不善、幾無記？
- 九 十有色中，除色、聲二，餘八是無記，爲什麼要除色、聲二界？
- 一〇 善有幾種？
- 一一 十八界中，幾欲界繫？幾色界繫？幾無色界繫？爲什麼？
- 一二 十八界中，幾有漏？幾無漏？
- 一三 十八界中，幾有尋有伺？幾無尋唯伺？幾無尋無伺？
- 一四 尋、伺二法應入何品？述有尋有伺地四品法。
- 一五 爲何經中說「五識無分別」？
- 一六 十八界中，幾有執受？幾無執受？幾有所緣？幾無所緣？
- 一七 何謂有所緣？有執受？
- 一八 十八界中，幾大種性？幾所造性？幾可積集性？幾非可積集性？
- 一九 十八界中，幾能斫、幾所斫？幾能燒、幾所燒？幾能稱、幾所稱？
- 二〇 試以五類分別十八界。
- 二一 何謂異熟生、所長養、等流性、有實事、一剎那？
- 二二 何謂得、成就？

- 二三 試以得分別「眼與眼識」四句。
- 二四 試以成就分別「眼與眼識」四句。
- 二五 十八界中，幾內幾外？
- 二六 何謂同分、彼同分？
- 二七 十八界中，幾同分、幾彼同分？
- 二八 什麼叫見所斷、修所斷、非所斷？
- 二九 十八界中於三斷門如何攝？
- 三〇 試述八十八使及一百零八煩惱。
- 三一 「不染非六生，色定非見斷」，試述其義。
- 三二 十八界中，幾見？幾非見？
- 三三 根見、識見，結合自己思想，哪個合理？為什麼？
- 三四 如何證明二眼俱時見色？
- 三五 六根取境為至不至？
- 三六 試述根、境量大小。
- 三七 六識所依根何世攝？
- 三八 試述阿毗達磨答問法兩種，各舉例說明之。
- 三九 識起以根、境二為緣，云何根名所依，境非所依？
- 四〇 識所了別是色等六境，云何不名色等識，而名眼識等？
- 四一 試述身、根、識、境，依地同異。
- 四二 十八界中，哪些屬於六識內幾識所識？
- 四三 十八界中，幾常幾無常？
- 四四 十八界中，幾根幾非根？