

## 瑜伽師地論卷六

### 本地分中有尋有伺等三地之三

己四、不如理作意施設建立<sup>二</sup> 庚一、徵

復次，云何不如理作意施設建立？

「廣分別」中分五大科，現在是第四科「不如理作意施設建立」。  
其次，什麼叫做不如理作意施設建立呢？

庚二、釋<sup>二</sup> 辛一、嚧柁南

嚧柁南曰：

執因中有果 顯了有去來 我常宿作因 自在等害法  
邊無邊矯亂 計無因斷空 最勝淨吉祥 由十六異論

先以偈頌標出來有十六種異論。

辛二、長行<sup>五</sup> 壬一、標

由十六種異論差別，顯不如理作意應知。

由十六種不同的異論、不同的知見，就能夠明白不如理作意了。

壬二、徵

何等十六？

哪十六種異論呢？

壬三、列

一、因中有果論，二、從緣顯了論，三、去來實有論，四、計我論，五、計常論，六、宿作因論，七、計自在等爲作者論，八、害爲正法論，九、有邊無邊論，十、不死矯亂論，十一、無因見論，十二、斷見論，十三、空見論，十四、妄計最勝論，十五、妄計清淨論，十六、妄計吉祥論。

這是列出來一共有十六種異論，都是佛法以外的邪知邪見。

壬四、釋<sup>十六</sup> 癸一、因中有果論<sup>三</sup> 子一、標計<sup>二</sup> 丑一、所計

因中有果論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：

解「釋」分十六科，第一科「因中有果論」。「標計」，標示出來外道的執著。「所計」，是所執著的理論。

「謂如有一」，就是有一類外道的出家人，或是在家的婆羅門，「起如是見」，他內心發起這樣的思想見解。「見」，有智慧的意思，能發明這一套理論；也有執著的意思，就是肯定自己的思想最正確，誰都不能動搖。「立如是論」，又發表出來這樣的言論，包括用語言宣講或用文字寫書，教授其他的人來認同自己的思想。

《披尋記》：「若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論」者，此中沙門、婆羅門，唯是假名，非第一義。由顯自心忍可欲樂當所說義，是故說言「起如是見」。由顯授他當所說義，是故說言「立如是論」，如下自說。（陵本八卷十四頁）

常常時、恆恆時，於諸因中具有果性。

是什麼樣의思想和言論呢？，就是從無始以來一直到現在，於諸因中具有果性；而且從現在到未來、盡未來際，也是於諸因中具有果性。

丑二、能計

謂雨眾外道作如是計。

「能計」，說明能有這樣思想的人是誰。

「雨眾外道」<sup>一</sup>，就是數論學派<sup>二</sup>的外道。他們的大導師「劫比羅」，漢譯為「黃赤」，因為這位大導師的頭髮與面色都是黃赤色，所以也稱為黃赤色仙人。他的大弟子名「伐里沙」，漢譯為「雨」，是在雨季出生的，後來有許多人來從他學習，所以名為「雨眾」。

「作如是計」，他們所主張的理論就是所謂二十五諦。依次是：一、自性，舊譯為冥性，也名為勝性。在沒有變現萬法以前，他處在本來面目的境界，叫做自性；變現萬法以後，在萬法中，自性是最殊勝的，所以叫做勝性。這自性是萬法之因，具足以下二十三諦。二、大，大是增長的意思，自性表現於外的相貌擴大了，就叫做大，或名為覺、想、遍滿、智、惠等。三、我慢，自性增長以後，他就觀察神我，知道神我想要享受，這時候叫做我慢。四、五大，又變現出來地、水、火、風、空。五、五唯，生出色、聲、香、味、觸。六、五知根，又續生眼、耳、鼻、舌、皮可以受用。七、五作業根，還有口、手、足、小便處、大便處能作業。八、心平等根，就是心臟，指肉團心說。以上二十三諦，也就是宇宙萬法。九、我為知者，即神我，以思為體。<sup>三</sup>

數論外道的《金七十論》<sup>四</sup>提到：自性為了滿足神我的需求，就變現出來二十三諦，使令神我能夠享受。為什麼自性能變現萬法呢？因為有貪瞋癡迷惑自性，自性就變出來萬法給神我享受；神我是受者，自性是作者。但是神我受用以後，因為二十三諦都是無常，無常中就有苦惱，於是神我厭棄二十三諦而修學聖道。自性（勝性）因為自己所變現出的萬法令神我苦惱，感覺慚愧而不變現，萬法又回到自性的本體裏面去。這時候神我湛然獨立，沒有令神我苦惱的事，就是得涅槃了。

子二、敘因<sup>二</sup> 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論，顯示因中具有果性？

問：什麼理由，數論外道起如是見，立如是論，以顯示因中具有果性？

丑二、答<sup>二</sup> 寅一、標

答：由教及理故。

由於數論外道的先師創造了教法，安立出來一大套道理，所以有這種執著。

寅二、釋<sup>二</sup> 卯一、由教

教者，謂彼先師所造教藏，隨聞轉授，傳至於今，顯示因中先有果性。

解釋分二科，「由教」，先說明其中的言教。

「教」，是指數論外道的大老師劫比羅所造的教法，語言文字裏面含藏很多道理，隨當時和他學習論述的弟子，也展轉授與後來的人，留傳到現在，這一套教藏顯示出來因中先有果性。

卯二、由理<sup>二</sup> 辰一、出彼人

理者，謂即如彼沙門、若婆羅門，為性尋思，為性觀察，

「由理」，說明執此道理的理由。「出彼人」，指出會執著道理的人。

「理」，是指這一類外道所執著的道理，就如那個沙門或婆羅門的個性擅於思惟，「為性尋思」是指尋心所，以思為體性，於意言境上活動時，粗轉為性。「為性觀察」是指伺心所，以慧為體性，於意言境上活動時，細轉為性。這是顯示他的內心有這兩種功能，善於推求思惟，喜好深入觀察宇宙間的道理。

住尋伺地、住自辦地、住異生地、住隨思惟觀察行地。

「住尋伺地」，他還沒有離尋伺欲，安住在有尋有伺的境界，依此發出來尋伺的作用。「住自辦地」，又憑自己思考的能力發明一大套的理論，自圓其說。「住異生地」，他還沒有斷除三界內的見煩惱，還是凡夫的境界。「住隨思惟觀察行地」，他沒有聖人的智慧，只是隨順自己內心的思惟觀察而加以執著。

《披尋記》：「為性尋思」等者，於意言境遽務推求，是名「尋思」。於意言境不甚遽務而隨觀察，是名「觀察」。未離尋伺欲故，說名「住尋伺地」。具自辯才，成所立論，說名「住自辦

地」。未斷三界見所斷法種子，說名「住異生地」。未得諸聖出世間慧，如其所聞隨起執著，說名「住尋思性觀察行地」。

辰二、明彼思<sup>二</sup> 巳一、別辨相<sup>二</sup> 午一、正辨<sup>二</sup> 未一、辨<sup>四</sup> 申一、依施設辨

**彼作是思：若從彼性此性得生，一切世間共知共立彼爲此因；非餘。**

「明彼思」，說明因中有果論者內心思惟的相貌。「依施設辨」，依世間共知的道理來辨明因中有果。

他這樣思惟：若此一法性從彼法性而生，彼法就是因，此法就是果；果從因出生，一切世間共同都知道這件事，所以大家都同意安立彼法爲此法因，不是另有一法爲此法因。

譬如麥種是麥芽的因，麥芽就是麥種的果，不是穀種爲麥芽的因。又譬如酪從乳來，以乳爲因；瓶由泥造，泥是瓶的因。這些都是世間共知的事。

《披尋記》：「若從彼性此性得生」等者，彼性，謂因；此性，謂果。果從因生，名「從彼性此性得生」。如穀麥芽從彼穀麥種生，世間共知共立彼穀麥種是其芽因；非餘爲因。是第一理。

申二、依求取辨

**又求果者，唯取此因，非餘。**

「依求取辨」，依所求果來辨明因中有果。

若是求果的人，譬如想要求酪，一定從牛乳中取得，乳爲酪的因。唯取此法之因，才能得酪，而不是其他不能爲因的東西。

《披尋記》：「又求果者，唯取此因，非餘」者，如諸欲求穀麥果者，亦唯執取彼穀麥種以爲其因，不取餘因。是第二理。

申三、依所作辨

**又即於彼，加功營構諸所求事，非餘。**

「依所作辦」，是依據所應努力的事來辨別因中有果的道理。

又要在能生果的因，加上人力的作用。譬如想要得到酪，應當謀求種種器具努力造作，從牛乳中求取酪；或想要得到瓶，應當去塑泥燒製以得瓶。不是在別的事上努力而求此果。

《披尋記》：「又即於彼，加功營構諸所求事，非餘」者，如說工巧智為先，隨彼勤劬為建立，工巧業處眾具為和合故，工巧業處辦，是名「加功營構諸所求事」。如求穀麥果者，即於彼種加功營構，非於餘處。是第三理。

申四、依彼生辦

又若彼果，即從彼生，不從餘生。

「依彼生辦」，這是從果由因生來辨明因中有果。

若是彼果，一定從彼因而生。譬如酪從牛乳而生，瓶從泥而生，麥芽從麥種生；決定不是從他法而生。

《披尋記》：「又若彼果，即從彼生，不從餘生」者，如穀麥果從彼種生，不從餘生。是第四理。

未二、結

是故彼果因中已有。

從前面所舉的四個道理，可以明白彼果在因中已經有了。

午二、反成

若不爾者，應立一切是一切因，為求一果應取一切，應於一切加功營構，應從一切一切果生。

「反成」，從反面來成立因中有果。

若不承認前面所說四種道理，「應立一切是一切因」，應立一切法都是一切法的生因，比如以乳能生酪爲例，若說乳中沒有酪而能生出來酪，那麼應該一切法都是能生酪的因。「爲求一果應取一切」，若要求取酪，不一定用牛乳，應該是水、泥土等一切法都可以出酪。「應於一切加功營構」，應該是在一切法上努力加工都能生出來酪。「應從一切一切果生」，應該從一切法都能生出一切果。但是事實上不是這樣，因此應該同意因中有果的道理。

## 巳二、結略義

如是由施設故、求取故、所作決定故、生故，彼見因中常有果性。

如前面所說，由世間共知施設果從因生、求果唯取其因、求果決定於因加功營構、又彼果一定從彼因生，依這四種道理數論外道主張因中常有果性。

《披尋記》：「由施設故」等者，此即前說四種道理略義，如其次第配釋應知。

## 子三、理破<sup>三</sup> 丑一、審問所欲

應審問彼：汝何所欲？何者因相？何者果相？因果兩相爲異不異？

「理破」用佛法的道理破斥對方。「審問所欲」，詳細查問對方的想法。

應該詳細查問數論師：你怎麼想？什麼是因相？什麼是果相？因相和果相兩者有差別？還是無差別呢？

## 丑二、推逐徵詰<sup>二</sup> 寅一、無異相難

若無異相，便無因果二種決定。因果二種無差別故，因中有果，不應道理。

「推逐徵詰」，是按對方所說的道理推度思惟，相續追逐質問。

如果你說因相和果相無差別，那因和果二種就不決定了。因若同於果，因就不決定是因；果若同於因，果也不決定是果。因和果無差別，顯示因不具因的別相，果也不具有果的別相。既然因果無差別，因就是果了，而說因中有果，這不

合道理。比如乳是因相，酪是果相，而說因中有果，乳中有酪，這樣因和果是有差別？是無差別？事實上乳和酪有差別，而說因果無異相，又說因中有果，不是自相矛盾了嗎？這就不對了。

寅二、有異相難<sup>四</sup> 卯一、更徵

**若有異相，汝意云何？因中果性爲未生相，爲已生相？**

若說因相與果相有差別，你怎麼想？你主張因中有果性，那因中之果是未生相？還是已生相呢？

卯二、詰非<sup>二</sup> 辰一、未生相難

**若未生相，便於因中果猶未生，而說是有，不應道理。**

若說因中有果是未生相，但是果還沒有生就是沒有，而卻說因中有果，這不合道理。

辰二、已生相難

**若已生相，即果體已生，復從因生，不應道理。**

若說因中有果是已生相，就是果的體相已經成就了，而你卻說果從因生，這也不合道理。

這樣說因中有果，等於說果已經成就，只是寄存在因處，不是因能生果。若是因能生果，應該說原來沒有果，後來有了，才叫做生。既然果體已經具足，就不須要再從因而生了。

卯三、顯正<sup>二</sup> 辰一、要待緣

**是故因中非先有果；然要有因，待緣果生。**

「顯正」，顯示佛法中正因緣的道理。



所以，並不是因中原來就有果的體相。然而要有能生果的因，也就是能生果的功能性，又要憑藉其他的助緣，果才能生。

依唯識的理論，就是阿賴耶識裏面有一切法的種子，有能引生一切法的功能性。但這時候還沒有果的體相，要仗託眾緣和合，果才出現。

《披尋記》：「因果兩相為異不異」等者，勝義而言，因果兩相非異不異。由順益義是因義，成辦義是果義。望義不同，施設有別，是故因果非定一異。今難彼執相異不異，皆成過失。如文易知。

辰二、辨五相<sup>二</sup> 巳一、總標

又有相法於有相法中，由五種相方可了知。

「有相法」，有體相的法，也就是一切現行的有為法，這是果。「於有相法中」，這個也是有為法，但是屬於因。如果說果在因中的話，這果和因的關係，由五種相可以明白。

巳二、列釋

一、於處所可得，如甕中水。

第一要有「處所」可得。就像甕裏面有水，水依甕而住。水喻果，甕喻因。若依唯識的道理說，水譬喻一切法的種子，攝藏在阿賴耶識裏面，有生起一切法的功能性，但不是果。這是指因緣而說。

二、於所依可得，如眼中眼識。

第二要有「所依」止的法可得。譬如眼識是有為法，要以眼根為依止而緣取境界。這是指增上緣而說。

三、即由自相可得，如因自體，不由比度。<sup>三</sup>

第三果應該也要有自性可得，比如因本身的體相就是有能生果法的功能，是可以現見的，而不是藉由推比揣度而說有。譬如見煙知有火，這就是比度而知。

現在說不由比度，就是果是有相法，應該有它的自相，不是由推比而來的。

#### 四、即由自作業可得。

第四有相法有各自的功能及業用可得，譬如眼識能了別色業。

#### 五、由因變異故果成變異，或由緣變異故果成變異。

第五因若有變異，果隨之變異；或緣有變異，果也隨之變異。譬如敲磬，磬是因，所發聲是果。你用木錘去敲，或用鐵錘敲，緣有變化，所得的聲音就不一樣。或者磬毀損了，發出的聲音也不同。這表示因是無常性，緣也是無常性；因或緣有變化，所得的果也隨之不同。這是用佛法的道理，破斥數論外道所說自性不變異，但自性所生一切法無常，是不合道理的。

#### 卯四、結斥

是故彼說常常時、恆恆時，因中有果，不應道理。由此因緣，彼所立論非如理說。

因此，數論外道說從無始以來一直到現在，從現在到未來，於諸因中具有果性，不合道理。由於這個因緣，他們所安立的因中有果論是不如理的說法。

《披尋記》：「又有相法於有相法中」等者，諸有為法，名「有相法」。於餘有相法中，說有餘有相法，應有五相可得，如文可知。因果兩相亦復如是。執常常時、恆恆時，於諸因中具有果性，不應道理。

#### 丑三、結顯二門

如是不異相故、異相故，未生相故、已生相故，不應道理。

「結顯二門」，其中「異、不異」是二門；「未生、已生」也是二門。

所以數論諸師所主張的因中有果論，若說因相不異果相，或因相異於果相，或在因位中果的體性是未生相，或果的體性是已生相，都不合道理。

癸二、從緣顯了論<sup>二</sup> 子一、標計<sup>二</sup> 丑一、所計

從緣顯了論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：一切諸法，性本是有，從眾緣顯，不從緣生。

「從緣顯了論」，如有一類外道的出家人，或是在家的婆羅門，生起如此的見解，安立如此的言論：一切諸法的體性本來就有，只是要眾多助緣才能顯示出來，但並不是眾緣能夠生出一切法。譬如泥中原來有瓶，但要眾多努力，泥中的瓶才顯現出來。乳中原來有酪，也是須要眾多因緣努力，酪才顯現出來。所以是本來有，從眾緣顯，而不是本來沒有，從緣生。

丑二、能計

謂即因中有果論者及聲相論者作如是計。

是誰這樣執著呢？就是因中有果論者，還有聲相論者作這樣的主張。

聲相論者認為聲音本來是有，不是新生的，須藉眾緣才彰顯出來聲音。

《披尋記》：「一切諸法，性本是有」等者，勝義而言，一切諸法，性非是有；然要有因，待緣果生。今此外道見果先有，復從因生，不應道理。說從緣顯，不從緣生，是名「從緣顯了論者」。

子二、敘破<sup>二</sup> 丑一、舉因中有果論者<sup>三</sup> 寅一、敘因<sup>二</sup> 卯一、問

問：何因緣故，因中有果論者見諸因中先有果性從緣顯耶？

問：什麼原因，因中有果論的外道執著諸因中先有果的體性，然後從緣顯了呢？

卯二、答<sup>二</sup> 辰一、標

**答：由教及理故。**

答：由於他們的大老師有如此的教法，又安立出來一套道理。

辰二、釋<sup>二</sup> 巳一、指由教

**教如前說。**

其中的教，如前所說，由他們的大老師所造教藏，隨聞轉授，傳至於今，顯示從緣顯了論。

巳二、釋由理<sup>三</sup> 午一、出彼人

**理者，謂如有一，爲性尋思，爲性觀察，廣說如前。**

執此道理的理由，如有一類沙門、或者婆羅門，他的性格歡喜尋思，歡喜觀察，乃至住尋伺地、住自辦地、住異生地、住隨思惟觀察行地，都如前文所說。

午二、明彼思

**彼如是思：果先是有，復從因生，不應道理。然非不用功爲成於果，彼復何緣而作功用？豈非唯爲顯了果耶？**

他這樣思惟：若果原來是有，而說從因生，不合道理。然而不須要加上功力，果就能顯現出來嗎？不是！還須要用功，果才能成就。果既然有了，爲什麼還要加上人爲的努力？這不就是爲了要把果顯現出來嗎？

例如屋子裏面一片漆黑，所有的人都被黑暗障住了；開了燈，裏面的人才顯現出來。所以因中是有果，但是還須要緣來顯了。這也顯示人爲的功用不是徒勞。

午三、結所立

**彼作如是妄分別已，立顯了論。**

因中有果論者及聲相論者因為這樣的虛妄分別，而建立從緣顯了的理論。

《披尋記》：「然非不用功為成於果」等者，為成辦果，非不加功營構一切，如是營構為緣，唯為令果顯了。是即彼論成立道理。

寅二、理破<sup>二</sup> 卯一、推逐徵詰<sup>三</sup> 辰一、無障緣有障緣難<sup>二</sup> 巳一、總徵

**應當問彼：汝何所欲？為無障緣而有障礙？為有障緣耶？**

應該提出來難問他：你是怎麼想的？你說因中有果，一切法性本來都有了，但是為什麼卻不顯現呢？是沒有障礙緣所以果不顯？或是有障礙緣所以果不顯呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、無障緣難

**若無障緣者，無障礙緣而有障礙，不應道理。**

若說因中有果並沒有障礙緣，既然沒有障礙緣就應該看得見果。但是說無障緣卻不能顯果，那就是有障礙了，可見說沒有障礙緣是不合道理的。

午二、有障緣難<sup>二</sup> 未一、不障因難<sup>二</sup> 申一、斥非

**若有障緣者，屬果之因，何故不障？同是有故，不應道理。°**

若說因中是有果，但現在不能顯現是因為有障礙緣把果障住了，那麼有果之因也應該被障礙才對，為什麼一個障，一個不障呢？因為果是有，因也是有，你若說果障而因不障，不合道理。

申二、舉喻

**譬如黑闇障甕中水，亦能障甕。**

譬如黑暗能夠障礙甕中的水，同時也能夠障礙甕，使令我們看不見。這個譬

喻中，甕比如因，水比如果；果被障礙，因也被障礙，這才合道理。

未二、亦障因難

若言障緣亦障因者，亦應顯因，俱被障故。而言但顯因中先有果性，不顯因者，不應道理。

如果你說這個障礙不但障礙果也障礙因，那麼你說從緣顯果就不圓滿，也應該說顯因才對。因為果及因兩者都被障了，那麼顯的時候也應該是顯因又顯果。可是你說只顯因中先有果性，卻不顯有果之因，就不合道理了。

《披尋記》：「無障緣、有障緣」等者，「障」，謂障覆令不現前。難彼果性從眾緣顯，翻徵不顯應有障緣。若有障緣，因亦應障；若許障因，因亦應顯。何故不說？唯立果性從緣顯了，不應道理。

辰二、有性果性難<sup>二</sup> 巳一、總徵

復應問彼：爲有性是障緣？爲果性耶？<sup>一</sup>

還應該難問從緣顯了論的人：你所說的因中有果，是在因中有果的體性但沒有果的相貌，而爲障礙緣所障？還是在因中時果相已經現前，而爲障礙緣所障呢？

因中已經有果的體性，但還沒有果的相貌，叫做有性。在因位的時候，果的體相已經現前，叫做果性。

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、有性障緣難

若有性是障緣者，是即有性常不顯了，不應道理。因亦是有，何不爲障？

若說在因中有果的體性但沒有果的相貌而爲障緣所障，那麼這個「有性」永久也不會顯了，因為有障時，它不能顯了，沒有障礙時，它沒有相，也是不顯了。所以，你們主張從緣顯了，就不合道理。又因中有果的體性有障礙，所以不顯了；那麼因也是有體性，爲什麼不障礙呢？如前說瓶中有水譬喻因中有果，瓶和水同

時爲黑暗所障，黑暗不只是障礙水，同時也會障礙瓶。所以若障礙果，同時也會障礙因才對。現在你說只是障礙果而不障礙因，是什麼道理呢？

午二、果性障緣難

若言果性是障緣者，是則一法亦因亦果，如芽是種子果、是莖等因，是即一法亦顯不顯，不應道理。

若說因中的這個果本來就是有體相的，只是爲障緣所障，這樣說就一法又是因又是果。比如種子是因，芽是果，由種而有芽；但芽也是莖葉的因，莖葉是芽的果。這麼一來，若說芽是因的時候，只是有性，沒有體相所以不顯；說它是果的時候，就是破障而顯。而一法又是因又是果、又顯又不顯，還是不合道理。

《披尋記》：「為有性是障緣」等者，彼謂因中恆有果性，相不可得，是名「有性」。若已現前，有相可得，是名「果性」。今徵障緣為何者？若是有性，應常不顯；常不顯故，而言從緣顯了，不應道理。若是果性，應非一向；非一向故，亦顯不顯，而但說言從緣顯了，亦不應理。

辰三、顯異不異難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又今問汝，隨汝意答。本法與顯爲異不異？

還要問一問你，隨你的想法回答。你主張因中有果性，是本有的果法，因爲後來破除障緣，果才顯了。那麼這個因中本有的果法和後來顯現的果法，是有差別是無差別呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、顯不異難

若不異者，法應常顯，顯已復顯，不應道理。

若因中本有的果法和從緣顯了的果法沒有差別，本法與果法應該都是恆常顯現的，那麼本來就已經是常顯現的，應該不須要再顯現了，你卻說還要從緣顯了，這不合道理。

午二、顯異難<sup>二</sup> 未一、更徵

**若言異者，彼顯爲無因耶？爲有因耶？**

若說本法與從緣顯了的果法有差別，那麼請問：彼從緣顯了的果法是無因而顯現？還是有因而顯現呢？

未二、雙破<sup>二</sup> 申一、無因難

**若言無因，無因而顯，不應道理。**

如果說沒有本有之果性作因，不須要有條件就顯現出來果法，你們卻是主張因中有果，從緣顯了，那就不合道理了。<sup>∞</sup>

申二、有因難

**若有因者，果性可顯，非是因性，以不顯因能顯於果，不應道理。**

若說要有條件才可以顯現出來果性的相貌，這樣說就只是有條件的果性可顯，而不是因性了。但是，就像前面說障果也應障因的道理一樣，既然能顯果性，應該也能顯因中有果的因性，因果同屬有性之法。你卻說不能顯現因中之本法，唯能顯現果法，這不合道理。

卯二、結顯二門

**如是無障緣故，有障緣故；有相故，果相故；顯不異故，顯異故；不應道理。**

如前文推求分別中有三種二門：無障緣或有障緣，令果在因位不能顯了；有性或果性，爲障緣所障而不顯了；本法與從緣顯了之果法，或異或不異；都是不合道理的。

前文說「有性、果性」，這裏的文是「有相、果相」。在從緣顯了論者來說，此二字無差別，性就是相，相就是性。



《披尋記》：「本法與顯為異不異」等者，彼謂因中先有果性，是名「本法」。今徵與顯為異不異，二俱有過。如文可知。

寅三、顯正<sup>二</sup> 卯一、斥他計

是故汝言：若法性無，是即無相，若法性有，是即有相；性若是無，不可顯了，性若是有，方可顯了者；不應道理。

「顯正」，顯示佛法的正義。「斥他計」，喝斥從隨緣顯了論者的執著。

所以從緣顯了論者說：若沒有法性，就沒有法相；若有法性，就有法相。因此性若是無，就是無相，就不可以有相顯了；性若是有，才可以有相顯了。這是不合道理的說法。

依佛法的道理說，一切法的種子有生起一切法的功能。在因緣未和合時，沒有果的相貌，但是能生的功能不能說無。而從緣顯了論者說「若法性無，是即無相」、「性若是無，不可顯了」，這和佛法是不相同的。在佛法中，性和相不一樣，雖是現在無果法之相，然而有生起果法的功能性，將來生起之後還是可以有相。外道的意思，性就是相，相就是性，有性就是有相，無性就是無相，性和相無差別。這和佛法不同，佛法不承認這種說法。

《披尋記》：「若法性無，是即無相」等者，勝義而言，若法自相可得，是名「有相」；與此相違，是名「無相」。然不應執有性無性。果未生時，相不可得；然有因性，不可謂無。是故汝言「若法性無，是即無相，若法性有，是即有相」，不應道理。又復有因，待緣果生，果即顯了；未顯了位，因性非無。是故汝言「性若是無，不可顯了，性若是有，方可顯了者」，亦不應理。

卯二、明自說<sup>二</sup> 辰一、標

我今當說：雖復是有，不可取相。

「明自說」，說明佛法中的正見。「標」，先舉出來正義。

我現在應該告訴你：一切法尚未生起的時候，有它的功能性，就是因性。雖然是有性，但是不可以取相，因為它還沒有生起，還看不到它的相貌。

謂或有遠故，雖有而不可取。

「列」，底下列出來幾種情形。

或者雖有事物，然而太遙遠了，因為眼耳鼻舌身意的功能不夠好，而取不到它的相。但不能因為取不到相就說沒有。

《披尋記》：「或有遠故，雖有而不可取」者，此說處所極遠，色境雖有而非現前，故不可取。如前〈意地〉說。（陵本三卷五頁）

又由四種障因障故，而不可取。

或者雖是有體相的事物，由於被四種障礙的原因障礙住了，所以不能取到它的相貌。但不應該取不到相就不承認它是有。

四種障：一、「覆蔽障」，譬如黑暗或不澄清色，而看不清楚事物。二、「隱沒障」，譬如藥草、咒術或者神通的力量，能令事物隱藏不顯現。三、「映奪障」，如少小物被廣大物所障礙。譬如飲食中的藥，有些藥放在飲食裏，就不知道有藥。或太陽的光明奪去了星辰的光芒，白天就看不到星辰的光。四、「幻惑障」，是幻化所作事。譬如以稻草變成大象，只看見象而不見草。

《披尋記》：「又由四種障因障故，而不可取」者，此中四障，謂覆蔽障、隱沒障、映奪障、幻惑障。如下〈聞所成地〉釋。（陵本十五卷八頁）

復由極微細故，而不可取。

或者特別微細的事物，也是不能取到它的相。譬如極微、風的顏色、中有，我們的肉眼也都不得見。

《披尋記》：「復由極微細故，而不可取」者，此微細性，略有三種。一、損減微細性，二、種類微細性，三、心自在轉微細性。如下〈決擇分〉釋。（陵本五十四卷十一頁）

或由心散亂故，而不可取。

或者欲界散亂心取不到定地的相貌。要有定，才能夠取到定的相貌。定是有的，但是心散亂就不可能取得定相。

《披尋記》：「或由心散亂故，而不可取」者，此說定地境界非不是有，由心散亂，故不可取。

或由根損壞故，而不可取。

或者因為眼根損壞了，雖然青黃赤白的顏色是有，但是眼睛盲了就不能取相。

《披尋記》：「或由根損壞故，而不可取」者，諸根損壞由二因緣：一、由羸損故，二、由全壞故。又意根壞由四因緣，如下〈決擇分〉釋。（陵本五十四卷二十一頁）

或由未得彼相應智故，而不可取。

譬如要無分別智現前，才可以相應於第一義諦。凡夫沒證得無分別智，不能與第一義諦相應，也就不能取得勝義相。

《披尋記》：「或由未得彼相應智故，而不可取」者，此說勝義諦相非不是有，然由未得彼相應智，故不可取。

丑二、例聲相論者<sup>三</sup> 寅一、例同

如因果顯了論不應道理，當知聲相論者亦不應理。

如同因中有果從緣顯了論者的主張不能成立一樣，應當知道聲相論者的說法也不合道理。

寅二、顯別

此中差別者，外聲論師起如是見，立如是論：聲相常住，無生無滅；然由

宣吐方得顯了。

聲相論和因中有果從緣顯了論其中還有一點差別。外道的聲論師起如此的見解，倡立如此的言論：聲音的體相是永久存在的，沒有生也沒有滅；然而要經由宣吐，聲音才能顯了。譬如鐘聲是常住的，但你要去敲它，聲音才顯現出來。

寅三、結非

是故此論如顯了論，非應理說。

從緣顯了論者是普遍地說一切法都是因中有果；而聲論師是單就聲音一種說，在發聲的因緣裏面就有聲音，但是要從緣顯了，也就是因中有果論了。因此聲論師的主張與因中有果從緣顯了論者的主張一樣，都是不合道理的說法。

《披尋記》：「聲相常住，無生無滅」等者，勝義而言，聲非恆有。謂由現在方便生故。外聲論師立聲是常，從緣顯了，例如前破。當知非理。

癸三、去來實有論<sup>三</sup> 子一、標計

去來實有論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，若在此法者，由不正思惟故，起如是見，立如是論：有過去、有未來，其相成就，猶如現在，實有非假。

「去來實有論」，如有一類外道的出家人、在家的婆羅門，或者在佛法中有一部分的人，由於不正確的思惟，生起如此的見解，安立如此的言論：有過去、有未來，一切法體性相成就，就像現在一樣，都是實有，並非假有。

《披尋記》：「若在此法者」者，諸佛弟子，名「在此法」。簡彼外法，故得此稱。

子二、敘因<sup>二</sup> 丑一、問

問：何因緣故，彼起如是見，立如是論？

問：什麼原因這一類學者會有這種見解，成立這樣的理論？

丑二、答<sup>二</sup> 寅一、總標

答：由教及理故。

答：由於這一類學者的老師有這樣的教法，又安立出來一套道理，所以有這種執著。

寅二、別釋<sup>二</sup> 卯一、由教<sup>二</sup> 辰一、外道攝

教如前說。

由這類人的大老師所造教藏，隨聞轉授，傳至於今，顯示去來實有的道理。

辰二、內法攝<sup>二</sup> 巳一、標因

又在此法者，於如來經不如理分別故。

在佛法中的學者，對於佛說的聖教不能合理的思惟，所以有了不正確的想法。

巳二、舉教<sup>三</sup> 午一、十二處有教<sup>二</sup> 未一、引說

謂如經言：一切有者，即十二處。

如佛經說：一切有，就是過去有十二處，現在有十二處，未來也有十二處。

未二、敘執

此十二處，實相是有。

因為佛說有眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法十二處，因此一分學者認為，這十二處的體相真實是有。

午二、有過去業教

又薄伽梵說有過去業。

又佛在經中說：有過去造的業。那麼有過去業、現在業，也有未來業，這不是三世實有嗎？

午三、有過去色等教

又說有過去色、有未來色，廣說乃至識亦如是。

佛又說有過去的色受想行識五蘊，有未來的色受想行識五蘊。根據有過去法、有現在法、有未來法，如此可知三世都是實有。

卯二、由理<sup>三</sup> 辰一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，爲性觀察，廣說如前。

執此道理的理由，就是有一沙門或婆羅門，他的性格善於粗略思惟世間的道理，又能進一步深入觀察宇宙間的道理。廣如前文所說。

辰二、顯彼思

彼如是思：若法自相安住，此法真實是有。

去來實有論者內心如此思惟：若是某一法本身的相貌安住不變，表示這一法真實是有。

此若未來無者，爾時應未受相；

若說這一法未來沒有，表示未來並沒有成就此法自相安住。如果未來沒有的話，那爲什麼到現在就有了呢？所以，從它現在是有，就可以知道它在未來也是有。比如龜沒有毛，兔子沒有角；可以叫烏龜有毛、叫兔子長角嗎？不能的，沒有就是沒有辦法再有了。以此類比，若是未來沒有現在卻有，那麼龜應該有毛、

兔子應該有角了。所以未來沒有，現在也不能有；現在有，就表示未來也是有。他用這一句話來成立「未來是有」。

**此若過去無者，爾時應失自相。**

如果說這一法現在真實是有，但是到了過去就沒有這一法了，那就是在過去的時候失掉了這一法的體相。譬如現在造了功德或罪過，一剎那就過去了。若說過去業無，應在過去時失掉了自相，也就不能得果報。可是，還是能得果報，由此可以證明過去也是有。

**若如是者，諸法自相應不成就。**

若未來法非真實有，過去法也是非真實有，那麼現在的一切法相也不應該成就了。

**由此道理，亦非真實，故不應理。**

因此，若說過去、未來法非真實有，是不合道理。

辰三、結彼立

**由是思惟，起如是見，立如是論：過去、未來性相實有。**

「結彼立」，將外道所成立的道理作一個總結。

由於如此思惟，所以他執著這樣的見解，建立這樣的理論向人宣說：一切過去法、未來法、現在法的性相都是真實有。若說沒有，業果的相續就不能成立了。這是他的解釋。

但是，在佛法中，唯識學者以阿賴耶識來成立因果的道理，過去、現在、未來一切法是依他起。中觀學者不成立阿賴耶識，而說緣起畢竟空，過去如幻有，未來如幻有，現在也如幻有。去來實有論者則是主張三世實有，這是有差別的。

《披尋記》：「彼如是思」至「性相實有」者，此中總顯外道、小乘所執。謂若諸法於三世中

自相安住，此法真實是有。若許未來無者，「爾時應未受相」；未受相故，應無現在法生。若許過去無者，「爾時應失自相」；失自相故，應無業果相續。如是思惟，皆不應理，故說「過去、未來性相實有」。

子三、理破<sup>二</sup> 丑一、破實有體<sup>三</sup> 寅一、顯彼過<sup>二</sup> 卯一、別徵詰<sup>三</sup> 辰一、自相故<sup>二</sup> 巳一、總徵

## 應審問彼：汝何所欲？去來二相與現在相為一為異？

「理破」，以佛法的正義破斥對方。「破實有體」，破斥執著有真實的法體。

三世實有論者提出他的理論，又引佛說，看上去是很穩固的樣子。所以，以下應該詳細地問問三世實有論者，你究竟想什麼？過去、未來二法的實有相，與現在可以見聞覺知的法相，是一體？還是異體？這是用一異來破他。

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、相一難

## 若言相一，立三世相，不應道理。

若你說過去、未來的法相和現在的法相無差別，三者同一個法相，是一體的，那你安立過去、未來、現在三種相，就不合道理。因為說過去、說未來、說現在，表示有變化。若說是一相，就是沒有變化，沒有變化卻安立過去、未來、現在三世相，就不合道理了。

午二、相異難

## 若相異者，性相實有，不應道理。

若說過去相、未來相和現在相有差別，卻又說過去、未來、現在性相實有，不合道理。因為有變化就不真實，那你說是實有，就不對了。

《披尋記》：「去來二相與現在相為一為異」等者：勝義而言，過未無相。由已滅故，或未生故。唯現在法已生未滅，有相可得。今難彼執過去、未來性相實有，雙徵與現在相為一為異？若相是一，應不說三；若相是異，應假非實。故不應理。



辰二、共相故<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝應說自意所欲？墮三世法，爲是常相？爲無常相？

「共相」，是一切法共有的相貌。

你應該說一說你內心想什麼？屬於過去、未來、現在三世的法相，究竟是常住？或不是常住呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、常相難

若常相者，墮在三世，不應道理。

若你認爲三世諸法是常住不變，就像無爲法，而它又屬於未來、現在、過去，那就不合道理。因爲未來、現在、過去有生滅變化，就不是常住了，怎麼可以說是常相？

午二、無常相難

若無常相，於三世中恆是實有，不應道理。

若你承認是無常，卻又主張一切未來、現在、過去法都是真實有，也不合道理。因爲有變化就不真實了，不真實又說是實有，這個立論是有困難的。

《披尋記》：「墮三世法，爲是常相」等者，勝義而言，墮三世法唯是無常，有生滅故。今雙徵彼爲常、無常，二俱有過。如文可知。

辰三、來故等<sup>二</sup> 巳一、舉未來向現在<sup>二</sup> 午一、總徵

又今問汝，隨汝意答。爲計未來法來至現在世耶？。

「來故等」這一科，又分兩科。科文中的「來」字，是指第一科「舉未來向現在」，總共提出七個問難。「等」字，表示以下第二科「例現在往過去」，同樣也是有七個問難。

我現在再問問你，隨你內心的思想回答。你認為未來的事情是實有體性，它是由未來來到現在嗎？

時間在我們的感覺上有兩個相反的相貌：已經存在的事情，就感覺它是從過去來到現在<sup>2</sup>；若是原來沒有的事情忽然間出現，我們就感覺它是從未來來到現在。

### 爲彼死已，於此生耶？

第二問：未來法它在未來死了，現在才出生嗎？

前問「爲計未來法來至現在世」，是說未來法沒有死，而來到現在。此問「爲彼死已於此生耶」，則是未來法死後，又有因緣來到現在才出現。

### 爲即住未來爲緣，生現在耶？

第三問：未來法它沒有來到現在，而是居住在未來，但是它能作緣生起現在的果法？

這是現在法要以未來法爲緣而生起的意思。

### 爲本無業，今有業耶？

第四問：未來的法體在未來不發生作用，但是未來法來到現在的時候才發生作用，而得到現在的果法？

「業」即業用。法有體、用之別。無業就是沒有作用。

### 爲本相不圓滿，今相圓滿耶？

第五問：未來法的體相雖然是有而不圓滿，它來到現在才具足圓滿果的體相嗎？

「本相」是未來法的自體相。「今相」是現在的果相。

### 爲本異相，今異相耶？ =

第六問：法在未來時的相貌就不同於現在？還是說來到現在時才有不同的相貌？

窺基大師的解釋，本身的法體無差別，但過去相不同於現在相，現在相也不同於未來相，相對於過去、現在，而名為未來；相對於過去、未來，而名為現在，所以叫做「異」。這個異是由三世相待而說的。

### 爲於未來有現在分耶？

第七問：法在未來的時候就有現在分嗎？

去來實有論者主張過去是有，現在也是有，未來也是有。「有」，是在過去法中有現在分與未來分，在現在法中有過去分與未來分，在未來法中也有過去分與現在分。每一世都有三分。

《披尋記》：「為計未來法來至現在」等者，此難彼執有未來法，性相實有，從彼未來，現在法生。總有七難，如文可知。與下〈決擇分〉中文義無別。然彼唯說六種道理，應對勘之。（陵本五十一卷十五頁）

午二、別詰<sup>四</sup> 未一、來至現在難

若即未來法來至現在者，此便有方所；

「別詰」，以下又一一再問難。

根據去來實有論者主張，若是未來已有具足的法體，法體完整不變來到現在，而有現在法的相貌現前。既然法在未來已經完全具足，應該占有一個處所，那麼它在什麼地方呢？

復與現在應無差別；

若未來法與現在法一樣是有方所，這樣未來法和現在法不就是無差別了嗎？這在解釋上就有困難。

**復應是常；不應道理。**

若是未來法來至現在，一點也不變，那它應該是常住。既是常住不變，怎麼有過去、未來、現在的差別呢？所以，若說未來法來至現在，不合道理。

《披尋記》：「若即未來法」至「復應是常；不應道理」者，此第一難，有三過失。一、有方所過。非彼未來法有方所可得，若來至現在，此便有方所。二、與現無別過。現在世法容有方所，若計未來亦有方所，即與現在應無差別。三、是常過。未來、現在若無差別，便應是常。

未二、死已現生難

**若言未來死已現在生者，是即未來不生於今；**

如果你說未來實有法體死了以後，現在法才生，是則未來實有法已死，就不能再生出現在。你又說它來到現在，就違背自己的主張，無法自圓其說了。

**現在世法本無今生；**

若說未來法死已現在生者，還有一個過失，就是現在法本來沒有，現在才生起，這樣就不能說它是從未來來至現在。

**又未來未生而言死沒；不應道理。**

又未來的法根本還沒生起，你卻說它死了，這個也有過失。因為有生以後才說死，未來法還沒有出現，怎麼能夠說死呢？這不合道理。

《披尋記》：「若言未來死已」至「而言死沒；不應道理」者，此第二難，亦有三失。一、未來不生於今失。未來若死，是即非彼能生於今；而言未來受相能生現在，不應道理。二、現在世法本無今生失。汝許現在世法從未來生，若未來法不生於今，是即現在世法本無今生；而言未來實有其相成就，不應道理。三、未來未生而有死沒失。非未來未已生法有死後<sup>2</sup>義；而言未來死已，不應道理。

若言法住未來，以彼為緣生現在者，彼應是常；

如果你說，法在未來時已有，安住在未來，沒有來到現在，但是它能夠作緣生起現在的法。這樣講也有過失，第一個過失「彼應是常」，未來法一直住在未來不動，就表示是常住法。若是常住法，不應有三世的差別。

又應本無今生，非未來法生；不應道理。

第二個過失：既然未來法沒有來到現在，則現在法的生起，應是本無今生，不是由未來法生起的。因此，主張三世實有不合道理。

《披尋記》：「若言法住未來」至「未來法生；不應道理」者，此第三難，有二過失。一、是常失。若法已生，可有緣義；若未生法許為緣者，是則彼緣應是常有，不應道理。二、非未來法生失。異法相望，可有緣義；若未來法許為緣者，是則未來便成異法。現在世法從異法生，非未來生。如是現法還成本無今生，非未來有。

未四、業等成過難<sup>二</sup> 申一、舉業<sup>二</sup> 酉一、本無今有難

若本無業用，今有業用，是則本無今有，便有如前所說過失，不應道理。

如果法在未來時沒有發出作用，要等到未來法來到現在才有作用，也才有果的形相顯現出來。這便有如前「以彼為緣生現在」中所說「本無今有」的過失。因為去來實有論者主張未來法生現在法，現在又說未來法沒有業用，現在法才有業用，可見現在不是未來法所生。這就有自語相違的過失，是不合道理的。

酉二、本法一異難<sup>二</sup> 戌一、總徵

又汝何所欲？此業用與彼本法為有異相？為無異相？

又你怎麼想？法在未來是實有，但沒有發生作用，到現在才發生作用。那麼現在法的作用和未來就有的本法是有差別相？是無差別相？

**若有異相，此業用相未來無故，不應道理。**

如果你說現在法的業用與未來法是有差別相，那麼這個業用相在未來應該是沒有的。可是你說三世都是實有相，要由有才現出世間的一切法相，又說未來沒有業用相，那就是有體而無用，這不合道理。

又你主張法在未來、現在、過去同樣都是實有，未來法沒有業用相，業用相和法體是不一樣的，那麼現在和過去也應該說都是實有法體而沒有業用。你現在只單說未來沒有業用，這也是不合道理。

**若無異相，本無業用，今有業用，不應道理。**

若說本法的體相與現在法的業用無差別，則法體是過去實有、現在實有、未來實有，因此三世的業用也應該是過去有、現在有，未來也有。但你卻說未來沒有業用，現在才有，就不合道理。

《披尋記》：若「本無業用，今有業用」等者，此第四難。初難業用本無今有，便非未來法生。由是說有如前過失。次難業用與彼本法為異不異。若相有異，然不可得；而說是有，故不應理。若相無異，應亦可得；而說本無今有，亦不應理。

**如無業用有此過失，如是相圓滿、異相、未來分相應知亦爾。**

如前面「本無業用，今有業用」的主張，可以用「本無今有」、「本法一異」、「有異相」、「無異相」四項難問去徵破他的過失。如此，「相圓滿」、「異相」、「未來分相」這三種主張，也可以用同樣的方法去破斥他們。

《披尋記》：「如無業用」至「應知亦爾」者，此後三難，例無業用過失應知。謂說業用本無今有，具如前顯，有其過失。如是本相不圓滿，今相圓滿；本異相、今異相；及與未來有現

在分相；說未來有皆不得成。本異相、今異相者，謂於未來，有未來分及有因分，由此二種其相有異，名本異相。來至現在，有現在分及有果分，由此二種其相有異，名今異相。如下〈決擇分〉釋。（陵本五十一卷十五頁）未來分相者，謂未來法來至現在，有現在分相應知。

## 酉二、顯別

此中差別者，復有自性雜亂過失故，不應道理。

這裏又有一點差別，就是把「相圓滿」、「本異相今異相」、「未來分相」這三種主張合起來說，其中還有自性雜亂的過失。比如說過去、現在、未來每一世具有三世分，即未來法有現在分，但是又說未來相不圓滿，現在相圓滿。這使令未來本來不圓滿，但它有現在分又是圓滿，又說圓滿又說不圓滿，所以是雜亂。

「本異相今異相」也有雜亂的過失。相對於過去說有現在與未來，相對未來又說有現在與過去。但是未來中有過去、現在二分，三世都互相有，就顯不出過去、未來、現在的差別，那就是雜亂了。因此去來實有論，不合道理。

《披尋記》：「復有自性雜亂過失」者，謂彼本法相不圓滿，或復圓滿；或有因分、或有果分；如是故成自性雜亂過失。

## 巳二、例現在往過去

如未來向現在如是，現在往過去，如其所應過失應知。謂即如前所計諸因緣及所說破道理。

如前面「未來向現在」有這麼多的過失，主張「現在往過去」，應有的過失，也就應該可以知道了。現在這裏也是有七個問難，就像前面舉出有七種所執著的因緣一樣，而破斥的道理也是相同的。

## 卯二、結略義

如是自相故，共相故，來故，死故，爲緣生故，業故，相圓滿故，相異故，未來有分故，說過去未來體實有論，不應道理。

因此，無論是說一切諸法於三世中有不變的自體相，或三世諸法的共相是常相或無常相，或主張未來法來到現在，未來法死而生在現在，未來法爲緣而生現在，未來法無業用現在法有業用，未來法相不圓滿今相圓滿，本相異今相異，未來法有現在、過去二分等，由此九個問難可以知道主張過去、未來法體是實有的，不合道理。

寅二、釋妨難<sup>二</sup> 卯一、敘難

如是說已，復有難言：若過去、未來是無，云何緣無而有覺轉？若言緣無而有覺轉者，云何不有違教過失？如說：一切有者，謂十二處。

「釋妨難」，解釋對方所提出來的問難。「敘難」，先敘述他的問難。

如前面已經破斥了去來實有論的過失，但是對方又提出問題來問難：我們的眼耳鼻舌身意觸對色聲香味觸法時，就會引起第六識的覺受分別。若說過去、未來沒有實有的法性，爲什麼心緣過去、未來會有種種分別心生起呢？這表示無所緣境，不能生起分別心，所緣實有，分別心才能生起。若是緣無有法卻能生種種了別心，怎麼能避免有違背聖教的過失呢？因爲佛在經中說，眼等六內處、色等六外處，過去有、現在有，未來還是有。所以，必定要承認三世一切法實有。

去來實有論者提出來這兩個問題：一、緣無而有覺轉，二、違背聖教。

《披尋記》：「如是說已」至「謂十二處」者，此中外難略有二種。一、緣無覺轉難，此難通說一切世間。二、違教過失難，此難唯說在此法者。下文徵破，隨此應知。

卯二、徵破<sup>二</sup> 辰一、總徵

我今問汝，隨汝意答。世間取無之覺爲起耶？爲不起耶？

「徵破」，論主責問對方，破彼難問。「總徵」，總問取無之覺。

我現在問你，隨你思量回答：世間上的人對於沒有的事，是能起分別心呢？或是不能起分別心呢？



辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、無覺不起難<sup>二</sup> 午一、世間相違過

**若不起者，能取無我、兔角、石女兒等覺皆應是無，此不應理。**

「別詰」，一一難問。「無覺不起難」，難問不能生起無的分別心。「世間相違過」，有違背世間法的過失。

若說沒有的事就不能起分別心的話，比如佛教徒觀察色受想行識沒有常恆住不變異的我，就不能有無我之覺。又例如世間人尋求兔角、石女兒時，也不會生起兔子無角、石女無兒的分別了。因此說不起取無之覺，這不合道理。

午二、自教相違過

**又薄伽梵說：我諸無諂聲聞，如我所說正修行時，若有知有，若無知無，此不應理。**

「自教相違過」，這一科說若不能生起無覺，有違背佛教的過失。

又世尊說：我很多無諂曲心的聲聞弟子，他們隨順我的教導努力修行而證得聖智的時候，他內心有清淨光明的智慧，能真實「若有知有，若無知無」。因此，你若說取無之覺不能生起，有違背聖教的過失，這不合道理。

巳二、緣無覺起難<sup>二</sup> 午一、總徵

**若言起者，汝意云何？此取無覺，爲作有行？爲作無行？**

「緣無覺起難」，這一科是難問能起緣無之覺。先是總問，而後一一別詰。

如果說取無之覺能生起，你的想法是什麼？這分別心在「無」的境界上活動時，是作「有」的分別？還是作「無」的分別？

午二、別詰<sup>二</sup> 未一、作有行難

**若作有行，取無之覺而作有行，不應道理。**

如果你認爲是作有的分別，但是取無之覺應該是作無的分別，說是作有的分

別，這就不對了。

未二、作無行難<sup>二</sup> 申一、更徵

**若作無行者，汝何所欲？此無行覺，爲緣有事轉？爲緣無事轉？**

如果說是作無的分別，你怎麼想？這無的分別，是以有事作所緣而生起？或以無事作所緣而生起？

申二、逐詰<sup>二</sup> 酉一、緣有事轉難

**若緣有事轉者，無行之覺緣有事轉，不應道理。**

如果你說以有事作所緣而生起無的分別，但是無的分別是因爲沒有所緣的境界而生起的，而你說是有事作所緣，這是不對的，不合道理。

酉二、緣無事轉難

**若緣無事轉者，無緣無覺，不應道理。**

若是以無事作所緣而生起無的分別，那就是緣無事而生無之覺了，但是你說緣無則不能生分別心，這樣就有自語相違的過失，不合道理。

這一大段文要說明緣過去的十二處、緣未來的十二處而生分別心，不表示過去是實有、未來也是實有。過去是無，未來也是無，但仍會有分別心，這句話並不違背佛的聖教。

寅三、釋密意<sup>三</sup> 卯一、釋十二處有教<sup>三</sup> 辰一、標密說

**又雖說一切有者，謂十二處；然於有法密意說有有相，**

「釋密意」，解釋佛於言外另有特殊的意趣。「釋十二處有教」，解釋十二處有教所隱藏的深意。

世尊雖用語言安立說一切有，有眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法，有過去、未

來、現在十二處，然而有法、有相，其中有隱藏未顯的道理。

窺基大師解釋，雖安立有法、安立有相，但不是真實有相，這就是密意。<sup>2</sup>

**於無法密意說有無相。**

對於沒有的事情，佛也安立有無法、無相，這無法或無相能詮顯無的道理，因此密意說此無法或無相為有。

辰二、釋所以

**所以者何？若有相法能持有相，若無相法能持無相；是故俱名為法、俱名為有。**

什麼道理呢？若有體相的事能保持它自有的相貌，比如房子有房子的相、草有草的相、花有花的相，這叫做有法、有相；若是無體相本來是無也能保持無的相，就叫做無法、無相；因為有相、無相都有任持自性的作用，所以二者都名為法，也都名為有。

這是佛法的大智慧，安立一切有法、有相、無法、無相等種種名，都是有原因的。因為它能引心活動，能作所緣境而生分別心。這是第六識才有這個作用，前五識不能。其中過去法是無，未來法也是無，但是心能在無法上活動，所以佛密意說過去有十二處，未來有十二處。若你以此來證明三世實有就錯了，這是沒聽懂佛的話，是不如理作意。

辰三、結彼過

**若異此者，諸修行者唯知於有，不知於無；應非無間觀所知法，不應道理。**

若不同意這個解釋，按照你的說法，有智慧的修行人只能知道有法，以有法作所緣境，心才能活動，對於無的境界，他的心不能活動，因此不能知道無法；也就是不能普遍觀察一切所知法，這不合道理。

「無間」是沒有隔礙或缺少，也就是普遍的意思。佛菩薩就是有智慧的大修行人，都能普遍觀察一切法，有能知有，無能知無，這才符合事實。

《披尋記》：「又雖說一切有者，謂十二處」等者，此中總說一切謂十二處，然意唯難法處所攝非實有境。由世尊說：由二種緣，諸識得生。謂眼及色，如是廣說乃至意法。若意亦緣非有事境而得生者，云何不有違教過失？如世尊言：過去諸行為緣生意，未來諸行為緣生意，是故得知過去、未來諸行實有。當知此難唯在此法者，於如來經不如理分別，故作是說。今依理釋。謂於有法密意說有有相，於無法密意說有無相。此中「法」言，通有、非有。由能執持諸五識身所不行義，故佛世尊假說名「法」，是謂密意。由有性者，安立有義能持有義；若無性者，安立無義能持無義；故皆名法。由彼意識，於有性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；於無性義，若由此義而得安立，即以此義起識了別；故俱名有。若於二種不由二義起了別者，不應說意緣一切義、取一切義，諸修行者應不遍觀一切所知，不應道理。下〈決擇分〉有五言論道理，證成意識緣無為境，皆應了知。（陵本五十二卷二頁）

卯二、釋有過去業教<sup>三</sup> 辰一、標密說

又雖說言有過去業；由此業故，諸有情受有損害受、受無損害受。此亦依彼習氣，密意假說為有。

釋密意第二科「釋有過去業教」，解釋佛說有過去業，其中也隱藏深意。

又佛雖然說有過去業，是因為諸有情在過去一生、二生乃至無量劫，造了淨不淨業。由於業力的緣故，若是造了罪業，就會領受有損害的苦受；若是造了善業、無記業，就會領受無損害的樂受或不苦不樂受。佛依諸有情現在得到的果報說有過去業，所得的果報就是受。但是，不可以因此執著過去業真實是有。因為佛說有過去業，亦依據彼眾生造業時熏成了習氣，這個習氣也就是種子。它和業力相似，造善業有善業的習氣，造惡業有惡業的習氣，造無漏業有無漏的習氣，這些習氣種子就攝受在現在的阿賴耶識裏面。因此，佛密意假說有過去業，也是依眾生現在的阿賴耶識裏面，有過去造業所熏成的習氣，而不是說過去業為實有。

辰二、釋因緣

謂於諸行中，曾有淨、不淨業，若生、若滅。由此因緣，彼行勝異相續而轉，是名習氣。

過去業是怎麼回事呢？眾生於剎那剎那生滅變化的色受想行識中，曾經造作過清淨的善業或者不淨的惡業，這些業在造作的時候生起，造作完了就滅去，同時就在阿賴耶識裏面熏成了種子。由於造業以後又有愛取煩惱的活動，彼淨行、或不淨行的種子就會展轉強勝相續流轉，叫做習氣。

**由此相續所攝習氣故，愛、不愛果生。**

由於一切有情的阿賴耶識中，相續攝持著淨不淨業所造成的習氣種子，經過愛取煩惱的滋潤熏習成熟了，才会有可愛或者不可愛的果報生起。

這樣說，過去是滅了，為什麼能生果報呢？是因為阿賴耶識能攝持習氣，而得到現在這個果報，因此說有過去業，並非說過去是真實有。

辰三、結彼過

**是故於我無過，而汝不應道理。**

佛說有過去業，是依習氣而說。所以我這樣解釋沒有過失。而你說過去是真實有，未來也是真實有，這是違背聖教，不合道理。

《披尋記》：「又雖說言有過去業」至「不應道理」者，於現法中領納苦受，名「受有損害受」；領納樂受、不苦不樂受，名「受無損害受」。如是諸受，或異熟攝、或異熟生，隨應當知。以彼唯是業所引故，先所作業雖已謝滅而不捨離；依自相續而得生起，是名「習氣」。依此習氣，世尊假說有過去業，是謂密意。淨、不淨業先造作已，名曾生滅。從是以後，愛、取為緣，展轉增勝，相續而生，名勝異轉。即此名為彼業習氣。由是而言有過去業。

卯三、有過去色等教<sup>三</sup> 辰一、標密說

**復雖說言有過去色、有未來色、有現在色，如是乃至識亦爾者，此亦依三種行相密意故說。**

「有過去色等教」，「等」字表示包括受、想、行、識。這是解釋佛說有五蘊，其中所隱藏的密意。

又佛雖然說五蘊是三世有，有過去的色法、有未來的色法、有現在的色法，乃至於受蘊、想蘊、行蘊、識蘊也是有。這是佛依三種有爲法的相貌，密意說有三世五蘊。

「色」就是指我們的生理組織，「行」是一切有爲法。

辰二、列三相

**謂因相、自相、果相。**

什麼是三種行相呢？三種有爲法的相貌是指因相、自相、果相。

辰三、別配屬

**依彼因相，密意說有未來；**

我們現在的色受想行識在活動的時候，無論是作善、作惡、不動或無漏等業，就是創造了因，將來會得果。佛是根據現在的這個因相，而密意說有未來的五蘊。雖然說有，但不是未來的五蘊真實顯現了，所以未來還是沒有色受想行識。若依此而說未來實有，這就錯解佛的意思了。

**依彼自相，密意說有現在；**

依現在的色受想行識各有各的體相，佛密意說現在是有。現在有色受想行識，雙方都能同意。

**依彼果相，密意說有過去；**

每一個眾生都有色受想行識，但是各自的色受想行識都不相同。爲什麼眾生有差別的五蘊身？就是過去世所造的業不同，現在所得的果報也就有差別。從現在這個果相來說，一定有過去的因。所以，佛依現在的果相，密意說過去有因。雖然說過去有因，是約現在的果說的，其實還是指現在有，但是果報受盡以後，當然壞滅，所以過去、未來都是無。

是故無過。

佛依因相、自相、果相密意說有過去色、有現在色、有未來色，是爲了顯示三世諸行無常，所以佛法的主張是正確的，沒有過失。而你說過去是真實有，未來也是真實有，這就不對了。

《披尋記》：「依彼因相，密意說有未來」等者，若法未受，待緣當生，是名「因相」；若法正受，體未壞滅，是名「自相」；若法已受，體已壞滅，是名「果相」。為顯三世諸行無常，故作是說。

丑二、破實有相<sup>三</sup> 寅一、標破

又不應說過去、未來是實有相。

「理破」之第二科「破實有相」，破斥對方執著有真實的法相。「標破」，標示出來對方的錯誤而加以破斥。

又你不應該說過去、未來法是實有相。

寅二、徵因

何以故？

什麼原因不應說過去、未來法是實有相呢？

寅三、釋成<sup>三</sup> 卯一、未來相<sup>二</sup> 辰一、標

應知未來有十二種相故。

「釋成」，解釋成立佛法的正義。

應該知道未來法有十二種相。

辰二、列

## 一、因所顯相，

果是因的功能力所顯現，有什麼因就得什麼果，所以未來法是現在造因所顯示的果相。

## 二、體未生相，

未來果法的體性現在還沒有出現。

## 三、待眾緣相，

爲什麼現在沒有出現？因爲要等待、憑藉眾多的緣具足了，未來法才出現。

「待眾緣」表示不只是一個因，還須要很多的緣。

## 四、已生種類相，

過去法、現在法都是因爲具足眾多的因緣而出現，未來法雖然還沒有出現，但是可以推比而知它和已生法是同類的，一樣也是因緣所生法。

## 五、可生法相，

「可生法相」作二種解釋。第一個解釋：只要這一法所依賴的因緣具足了，它就能生起。第二個解釋：只要還有愛見煩惱，所有的有漏因緣就都會具足，未來法就可以生起。

## 六、不可生法相，

「不可生法相」也作兩種解釋。第一個解釋：如果這一法的因緣不具足，就是差一點，也不能生起。第二個解釋：若是把愛見煩惱斷滅、證得阿羅漢果了，臨命終時，雖然還有很多的業力，但是有漏的因緣不具足，所以欲界、色界、無色界的未來法都不可能現起，也就是不可生了。



## 七、未生雜染相，

若是有很多見煩惱、愛煩惱，以愛、見為緣，造了很多的業，這些雜染業將來會有很多雜染的果報，但現在還沒生起。

## 八、未生清淨相，

若是遇見了佛法，能修學戒定慧，逐漸令三業清淨，將來會得到很多如意的果報，但是現在還沒生起。

這兩項是分別果報的性質，或為雜染，或為清淨。

## 九、應可求相，

對於清淨的境界，比如修四念處希望成就無漏的聖道，這是應該努力去創造的。

## 十、不應求相，

有漏的欲求、有求、邪梵行求，這是苦惱的境界，浪費你的精神、時間，所以不應該求。

## 十一、應觀察相，

佛所開示的四念處法門，七覺支、八正道的法門，能令貪、瞋、癡漸漸地微薄，乃至使你解脫一切苦惱，這是應該去學習、觀察的。

## 十二、不應觀察相。

若不依據佛說的法門去修行，就不能夠滅除貪、瞋、癡的煩惱，不能解脫一切苦，還會增長苦惱，那就是不應該去觀察的。

雖然說未來法非實有，但有這十二種相。我們沒得阿羅漢以上的聖位、沒有所作已辦，還是應該注意。

《披尋記》：「未來有十二種相」等者，初三易知。如過去、現在法是已生相，未來當生，知亦應爾，是名第四「已生種類相」。三界繫法未斷未盡，是名第五「可生法相」。與此相違，般涅槃法，是名第六「不可生法相」。未生法中，若雜染攝，是名第七「未生雜染相」。若清淨攝，是名第八「未生清淨相」。於三求中，無上梵行求，是名第九「應可求相」。欲求、有求、邪梵行求，是名第十「不應求相」。於佛善說法毗奈耶如理思惟當所得相，是名十一「應觀察相」。與此相違，是名十二「不應觀察相」。

卯二、現在相<sup>二</sup> 辰一、標

**當知現在亦有十二種相。**

應當知道現在法也有十二種相。

辰二、列

**一、果所顯相，**

現在法是過去因所得的果，這個果已經顯現出來了，就是現在相。

**二、體已生相，**

現在法一剎那間出現了，已經有法體存在，叫做體已生相。

**三、眾緣會相，**

現在法也是眾緣會合了才顯現出來的相貌，叫做眾緣會合相。

**四、已生種類相，**

現在法和過去法同類，一樣也是因緣所生法，都是因為具足眾多因緣而出現，叫做已生種類相。

## 五、一剎那相，

現在果法所顯示的相，只有一剎那。

佛菩薩的智慧法語告訴我們，現在法只是一剎那的相而已。不像我們肉眼所見，好像一直停留在那裏。比如夜間不開燈，若是拿著一支點著火的香，快速旋轉，就看見好像有個光環。實際上哪有光環？只是小小的光點而已。這是什麼意思？表示我們的眼睛遲鈍，看不見只是剎那剎那相續轉動的光點，卻以為是個光環。其實世間上一切有為法，都只是一剎那現前而已，剎那間就滅去了，不過它是相續地剎那生、剎那滅，可是我們的肉眼只看見生而不看見滅。說是這個人的身體活了一百年或二百年，我們感覺他好像長久存在。其實只是剎那生剎那滅相續顯現，這一剎那相，就是無常的意思。

所以，佛告訴我們修無常觀，不只是觀心無常，也應該常常觀察一切有為法都是剎那生、剎那滅地變化。當無常觀熟練的時候，若是有個人在罵我，無常觀立刻便能現前：觀察罵者一剎那就過去了，並不存在。所以通達無常可以對治一切貪瞋癡的煩惱。可是若不修無常觀，無常觀不現前就不能對治煩惱，總是隨順向來的習慣，有人罵我我就煩，已經過去幾千年了，心裏還記著這個人罵我，煩惱就很難對治。

## 六、不復生法相；

法現前一剎那就過去了，不能再生。

我們人與人見面，分開的時候說再見，其實是不能再見了。說昨天我們相見，今天又見面，昨天已過不能再生，今天又是另一個因緣生起，今天所見的已經不是昨天那個人了。

## 七、現雜染相，

我們現在的色受想行識，一剎那間不如理作意出現，就會造作許多雜染汙穢，身行雜染、說話雜染、內心思想也是雜染，所有三業都是雜染汙穢相。

## 八、現清淨相，

若能相信佛法、學習戒定慧，能夠用如理作意清除內心的煩惱，就能顯現出來清淨相。

## 九、可喜樂相，

如意的境界現前，有喜樂相。

## 十、不可喜樂相，

不可意的境界現前，有苦惱相。

還可以解釋成樂受是可喜樂相，苦受是不可喜樂相。若從智慧上說：如果作這件事情雖然不是令你身心舒服，但是事情是對的，應該努力去學習，那就是可喜樂相；雖然這件事令人如意，但它是增長煩惱的，那就是不可喜樂相。

## 十一、應觀察相，十二、不應觀察相。

這與未來法中應觀察、不應觀察的情形一樣。

《披尋記》：「現在亦有十二種相」等者，此中為顯現在無常，剎那不住，是故說言「一剎那相」。剎那以後，決定壞滅，因已受用，無更生義，是故說言「不復生法相」。一切雜染所顯、一分清淨所顯，由是故說「現雜染相」、「現清淨相」。境有可愛、不可愛別，由是說言「可喜樂相」、「不可喜樂相」。於佛善說法毗奈耶如理思惟現所得相，是名「應觀察相」。與此相違，是名「不應觀察相」。

卯三、過去相<sup>二</sup> 辰一、標

## 當知過去亦有十二種相。

應當知道過去法也有十二種相。

辰二、列

## 一、已度因相，

過去的事情，因緣和合現起後，一剎那間就過去了。或者說過去是現在的「因」，過去法也是「因」所成就的，但是因已經現起領受，其實不管你受或不受，事情已經過去了，叫做已度因相。

## 二、已度緣相，

法生起有因也有緣，一剎那滅後，因過去，緣也過去了。

## 三、已度果相，

因緣所成就的果，一剎那過去了，果的體性也不存在了。

## 四、體已壞相，

前面分說因、緣、果，現在總起來說，法的體性已經壞了，不復存在。

## 五、已滅種類相，

過去法雖然有無量無邊的差別，總而言之，是屬於已滅一類的相。

## 六、不復生法相，

已滅去之法，不能再生起了。

## 七、靜息雜染相，

已經滅去、不再生起的法相中，屬於雜染的有漏法，一剎那間已成過去，滅去也就止息了，都是無常相。

## 八、靜息清淨相，

佛教徒依照佛所開示的四念處去修止觀，由善法所顯現出來的清淨相，也是剎那剎那滅去、止息了。

### 九、應顧戀處相，

過去幾十年或者多少年來修學聖道，對於聖道這件事，應該顧戀、愛惜。現在也應該努力修學。

### 十、不應顧戀處相，

因為過去曾經放逸造作了很多罪過，對於那些事情不應該留戀，不要再去放逸了。

### 十一、應觀察相，

過去曾經修習戒、定、慧，對於佛所開示的法，應該要多思惟觀察。

### 十二、不應觀察相。

這和前面未來、現在法中所說的意思，是一樣的。

《披尋記》：「過去亦有十二種相」等者，因已受盡，是名「已度因相」。緣已謝滅，是名「已度緣相」。自性已滅，是名「已度果相」。因果已受用故，由是說言「不復生法相」。染淨功用已謝故，由是說言「靜息雜染相」、「靜息清淨相」。若於過去淨修梵行，是名「應顧戀處相」。受用諸欲，是名「不應顧戀處相」。於佛善說法毗奈耶如理思惟已所得相，是名「應觀察相」。與此相違，是名「不應觀察相」。

癸四、計我論<sup>四</sup> 子一、標計<sup>二</sup> 丑一、所計

計我論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：有我、薩埵、命者、生者、有養育者、數取趣者，如是等諦實常住。

「計我論」這一科，彌勒菩薩大慈大悲爲我們顯示出來「有我」的相貌，不然，什麼是我？什麼是無我？初學習佛法或者學習佛法幾十年的人都不一定明了。以下這段文，一一說明計我論者的執著而後破除它的理論。希望各位多注意，然後，自己用功修止觀才不會搞錯，或者爲他人講解也會說得明白一點。

「計我論」，如有一類外道的出家人，或在家的婆羅門，生出如此的見解，安立如此的言論：有我、薩埵、命者、生者、養育者、數取趣者。這一共舉出有六個名字，在《大智度論》裏面有十六個名字<sup>2</sup>，其他像《金剛經》則說四個，各各地方所說數目不一樣。依照佛法的大意，我乃至數取趣者都是假名字，但是計我論者不認爲這是假名字，反而以爲它是真實不虛、不變異、永久常住，有不可破壞的體性。

「我」，是指在我們這個色受想行識的生命體上，有一個我是真實常住的。但是我們觀察這個五蘊的生命體，其中色蘊是四大和合的生理組織，這個身體有時候胖了、有時候瘦了、有時候有病、有時候健康，很明顯是有變化；而受蘊、想蘊、行蘊、識蘊也是變化無常。雖然《大般涅槃經》<sup>3</sup>上說：「非即六法不離六法」，就是色受想行識之外有第六法名爲我，但是這個我只是假立的名字，並不承認有實體性的我。而計我論者所執著的，不是即色受想行識就是我，而是離色受想行識另外有一個我。明白一點說，我住在色受想行識裏面，而又不同於色受想行識。所以，我是有真實體性，不是指假名我。

「薩埵」是梵語，漢譯作有情。我們的眼耳鼻舌身意有情識、有感覺，叫做有情。佛法說，唯獨是六根去取六塵生六識，另外沒有我。但是，計我論者執著有真實體性的有情。

「命者」，在我們的色受想行識五蘊中，一分是生理組織，還有一分是心理活動。生理與心理和合起來，活活潑潑地生存下去，就叫做命，若是死了就沒生命。依佛法說，這只是一期壽、煖、識和合存續的現象，其中並沒有真實的命者。計我論者則執著命者有真實常住不變的體性。

「生者」，是這個色受想行識的生命體，能夠生起分別，造作種種事，作種種活動。計我論者則執著有真實體性的我能生起眾事。

「有養育者」，外道認爲這個色受想行識外的我不是靜態的，他能創造未來的業力，所以人死後會再得一個果報，就是業力的關係。而業力從哪裏來呢？計我論者執著是從我而來的，是我所創造的，叫做養育者。

「數取趣者」。「數」是頻繁的意思，一次又一次地去得果報。「趣」是趣向所

往生處。得果報不一定在同一個地方，有時候在人間，有時候跑到天上去，有時候又到三惡道去了。在五趣中不斷地去取得果報，叫做數取趣。計我論者執著我能數取五趣，色受想行識的果報是無常的，但是我沒有生滅變化，永久存在。

佛法說我乃至數取趣都是假名字，沒有真實體性。但是計我論者執著我、有情、命者、生者、有養育者、數取趣者都是真實常住。

丑二、能計

謂外道等作如是計。

「外道」，是指佛法以外的修行人或者哲學家，他們作如此的執著。

《披尋記》：「有我、薩埵」至「作如是計」者，勝義而言，唯於諸行假立我等諸差別名，非有我等諦實常住。由於五取蘊我我所現前行故，假名為「我」。由諸賢聖如實了知唯有此法，更無餘故。又復於彼有愛著故，假名「有情」。即此薩埵由壽和合現存活故，假名「命者」。由具生等所有法故，假名「生者」。由能增長後有業故，假名「有養育者」。由能數數往取諸趣無厭足故，假名「數取趣者」。復有所餘意生、摩納縛迦我差別名，此不具說，故置「等」言。如下〈異門分〉釋。（陵本八十三卷十六頁）彼外道等於此我等諸差別名不如實知，故計我等是諦、是實、是常住法。

子二、敘因<sup>二</sup> 丑一、問

問：何故彼外道等起如是見，立如是論？

問：什麼緣故計我論外道會起如是見，立如是論？

丑二、答<sup>二</sup> 寅一、總標

答：由教及理故。

答：由計我論外道的大老師先有如此的教法，又開示出來一套道理，展轉相傳，而有這種執著。



寅二、別釋<sup>二</sup> 卯一、由教

教如前說。

其中的教，與前面所說一樣。

卯二、由理<sup>二</sup> 辰一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，爲性觀察，廣說如前。

其中的理，也是有一沙門或是婆羅門，爲性尋思，爲性觀察，與前面所說一樣。

辰二、顯彼思<sup>二</sup> 巳一、標列二因

由二種因故：一、先不思覺，率爾而得有薩埵覺故；二、先已思覺，得有所作故。

計我論外道舉出兩種原因證明有我：第一種，不須要特別思惟、觀察，很自然地就有有情的分別，也就是有我的感覺。第二種，先思惟、觀察有我，然後才能有所作爲。

巳二、別釋其相<sup>二</sup> 午一、不覺爲先而起我覺<sup>三</sup> 未一、標

彼如是思：若無我者，見於五事不應起於五有我覺。

「別釋其相」分別解釋二種因相。第一種「不覺爲先而起我覺」，不預先思惟、觀察而生起有我的分別。

計我論者如此思惟：若像佛法中主張一切法無我，那麼，當我們接觸色受想行識五事的時候，不應該生起五種有我的感覺；但是事實上，我們會生起有我的分別，可見佛法說無我是不對的。

《披尋記》：「由二種因故」等者，謂於五取蘊先無我思，率爾而起有薩埵覺，是第一因。又

於見色聞聲等業，先有我思方有所作，是第二因。由此二因，故說有我。

未二、列<sup>五</sup> 申一、於色

## 一、見色形已，唯應起於色形之覺，不應起於薩埵之覺。

第一約色蘊說。若是無我，我們日常生活中看見一個人，應當只是看見他的形相容貌，不應生起這是一個有情的分別。但是事實上，我們生起那是一個有情的分別，足見還是有我才對。

《披尋記》：「見色形已」等者，此約色蘊為論。謂見有情容色形貌，起有情覺；若無我者，此不應爾。

申二、於受

## 二、見順苦樂行已，唯應起於受覺，不應起於勝劣薩埵之覺。

第二約受蘊說。若是無我，我們日常生活中看見他人遭遇到順於苦惱的境界或者順於快樂的境界，應該只是生起他人在受苦、受樂的感覺而已。不應見到富樂的人，就生起這個有情殊勝有本領的分別；而見到苦惱的人，就生起這個有情劣弱沒有能力的分別。但是，我們會生起這種勝劣的分別，這也是可以證明有我。

《披尋記》：「見順苦樂行已」等者，此約受蘊為論。若順苦品諸根境界，名順苦行。若順樂品諸根境界，名順樂行。諸有情類見順苦行，起劣我覺；見順樂行，起勝我覺。若無我者，此不應爾。

申三、於想

## 三、見已立名者名相應行已，唯應起於想覺，不應起於剎帝利、婆羅門、吠舍、戌陀羅、佛授、德友等薩埵之覺。

第三是約想蘊說。若是無我，假使見到一個名字叫做某甲的人，你稱呼他某

甲，就是名字與人相應而已，應該只是生起名想的分別，不應再生起這個人是刹帝利、是婆羅門貴族，或是吠舍、戌陀羅等下賤種姓的分別，也不應生起這個人的名字是叫做佛授或是德友的差別想。但是，我們會生起貴賤等種種的分別，這也是可以證明有我。

《披尋記》：「見已立名者名相應行已」等者，此約想蘊為論。由諸有情族姓等別，是故安立刹帝利等諸差別名，是謂「名相應行」。諸有情類見此差別行已，率爾而起刹帝利等彼差別覺。若無我者，此不應爾。

申四、於行

**四、見作淨不淨相應行已，唯應起於行覺，不應起於愚者、智者薩埵之覺。**

第四是約行蘊說。假使我們看見一個人為善或者為惡，他就是造作了清淨或不淨相應的行為，我們應該只是生起淨行或不淨行的分別，不應該再生起這個人行淨行是有智慧的有情，或者他行不淨行是愚昧的有情的分別。但是，我們會生起這種分別，就表示有我。

《披尋記》：「見作淨不淨相應行已」等者，此約行蘊為論。謂見有情若作淨行，便起智者薩埵之覺；作不淨行，便起愚者薩埵之覺。若無我者，此不應爾。

申五、於識

**五、見於境界，識隨轉已，唯應起於心覺，不應起於我能見等薩埵之覺。**

第五是約識蘊說的。若是無我，每一個人遇到境界，當他的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識隨著所見的境界在活動時，應該只是心識生起分別就好了，不應該生起我能見、我能聞，乃至我有智慧等種種我的分別。但是事實上，人們會起我能見聞覺知的分別，就可以證明是我。

《披尋記》：「見於境界，識隨轉已」等者，此約識蘊為論。境界現前，諸識隨轉。諸有情類若見此已，便起我能見等薩埵之覺。若無我者，此不應爾。

由如是先不思覺，於此五事唯起五種薩埵之覺，非諸行覺。

前面舉出來五蘊的事例，都是由於原來沒有預先思惟觀察有我，但是於此五事很自然地就會生起五種有情的分別，並不是只思惟色、受、想、行、識諸事而已。因為彼諸事都是變化無常，若是沒有我，應該只思惟色、受、想、行、識無常變易的境界而已。但是，並不如此。

《披尋記》：「於此五事唯起五種薩埵之覺，非諸行覺」者，謂於五蘊唯起五有我覺，不起彼彼諸事覺故。彼彼諸事唯無常攝，是名「諸行」。我則不爾，故是常住。

是故先不思覺，見已率爾而起，有薩埵覺故，如是決定知有實我。

所以，原先並沒有思惟有我，但是遇見五蘊所攝諸事時，任運地就生起有情的感覺，也就是有我的感覺。因此，可以知道決定有真實常住的我。

午二、思覺為先見有所作<sup>三</sup> 未一、標

又彼如是思：若無我者，不應於諸行中，先起思覺，得有所作。

第二種「思覺為先見有所作」，先思惟有我，而後才能夠有種種作為。

又計我論者如此思惟：若是沒有真實常住的我，不應該在色受想行識眾緣和合所生、生滅變異的諸行中，內心先生起我想要如何如何的分別，然後才發動去造作種種業用。

未二、釋<sup>二</sup> 申一、約見色等辨<sup>二</sup> 酉一、舉眼見

謂我以眼當見諸色，正見諸色，已見諸色；或復起心，我不當見。如是等用，皆由我覺行為先導。

由於內心先起我應該以眼觀察色境，將來能見種種色，現在正見種種色，過去已見種種色；或者又於內心生起我不應該以眼觀察色境，就不會看見種種色。

這樣不論未來、現在、過去見色或不見色的作用，都是在未發生事情前預先計劃我要這樣做、我要那樣做。而這都是由於我的分別為前導，然後才有所作。

酉二、例耳等

**如於眼見如是，於耳鼻舌身意，應知亦爾。**

如眼見色的作用以我為先導，耳、鼻、舌、身、意的作用，應該知道也都是以我為先導才能發動。

申二、約作業等辨

**又於善業造作、善業止息，不善業造作、不善業止息，如是等事，皆由思覺為先方得作用，應不可得。**

又如有人，一時發動善心作利益眾生的事、停止不作善事，一時或者發動不善心作了惡事、停止不作惡事。這樣決定作或不作這些善、惡事，都是由於有我的思覺作為前導，才能發起作用；若是無我，作善、作惡的業用就不可得了。

未三、結

**如是等用，唯於諸行，不應道理。由如是思，故說有我。**

像前面所說的見色、聞聲，或者作善、作惡等等的作用，如果沒有我為前導，只是色受想行識因緣和合變化的話，不合道理。由於計我論者如此思惟觀察之後，認為有我才是對的。

《披尋記》：「由如是思，故說有我」者，此中「思」言，唯說思覺，非謂尋思。唯結第二因故。

子三、理破<sup>二</sup> 丑一、別徵詰<sup>二</sup> 寅一、詰二因<sup>二</sup> 卯一、不覺為先而起我覺難<sup>四</sup> 辰一、即事異事難<sup>二</sup>

我今問汝，隨汝意答。爲即於所見事起薩埵覺？爲異於所見事起薩埵覺耶？

「理破」，以佛法的道理破斥有我論。「別徵詰」，一條一條地分別詢問。「詰二因」，詢問前面所說二種因。「不覺爲先而起我覺難」以下分四科，先就第一因提出問題來質問。

現在我問你，你可以隨你的想法回答。你認爲是在所見的事情上發起有情的感覺？或者不是於所見的事情上發起有情的感覺呢？

凡夫不論有多大的智慧，都是心粗。現在用「一、異」的責問，就顯出計我論者理論上的粗略。《中觀論》也是用「一、異」來破斥異論。

已二、別詰<sup>二</sup> 午一、即所見事難

若即於所見事起薩埵覺者，汝不應言：即於色等計有薩埵、計有我者，是顛倒覺。

若說就在所見的色等五事上生起有情的感覺，那麼你不應該說：在色受想行識上執著爲有情、執著有我，就是顛倒分別。這是破斥他與自己的主張自相矛盾。

《披尋記》：「若即於所見事起薩埵覺」等者，此難違彼自宗。彼計思覺爲我，非即色等。故作是難。

午二、異所見事難<sup>二</sup> 未一、約色蘊辨

若異於所見事起薩埵覺者，我有形量，不應道理。

若說不是在所見色等五事上生起有情的感覺，那麼你是主張離開了色蘊另外有一個我。但是你所執著的我，又說是有形量，或如虛空大，或隨身體大小，或像芥菜子大。這樣既說不是在色法上有我，但是又說離開色蘊以外的我有形量，是不合道理的，因爲在色蘊上才有形量大小可言。

未二、約餘蘊辨

或有勝劣，或刹帝利等，或愚或智，或能取彼色等境界，不應道理。

上面依色蘊辨，以下則約其餘的受想行識四蘊來辨。

又或者你所執著的我異於苦樂受，卻有勝劣的差別；或是異於想蘊，卻有刹帝利等種姓的差別；或是異於行蘊，卻有或愚或智的差別；或是異於識蘊，卻有我能見聞等差別。顯然你所執著的我並不能離開受想行識諸蘊，那怎能說異於五蘊另外有個我呢？這是不能成立的。

《披尋記》：「若異於所見事起薩埵覺」等者，於色事中形量可得，於受事中勝劣可得，於想事中刹帝利等可得，於行事中愚智可得，於識事中能取境界可得；我若異於所見事者，便不應起形量等覺。非我自性有形量等故。此不應理。

辰二、自體餘體難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝何所欲？爲唯由此法自體起此覺耶？爲亦由餘體起此覺耶？

又你究竟怎麼想的呢？是唯獨於此色受想行識諸法的自體生起有我的感覺？或是離開了色受想行識以外也由其餘的法體生起有我的感覺呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、唯由自體難

若唯由此法自體起此覺者，即於所見起彼我覺，不應說名爲顛倒覺。

假設你說唯獨是在此色受想行識的自體上生起我覺，也就是在所見的色等五事上生起有我的感覺，那麼你之前就不應該說在色受想行識上執著有我是顛倒覺。

《披尋記》：「若唯由此法自體起此覺」等者，色等五事其相各別，今此說名「此法自體」。謂如前說色有形量，乃至識能取境。若唯由此而起形量等覺，便不應言：「即於色等計有薩埵、計有我者，是顛倒覺。」

午二、亦由餘體難

若亦由餘體起此覺者，即一切境界各是一切境界覺因，故不應理。

若是你說除了色受想行識以外也由其餘的法體生起我覺，那麼就不只在自境界事上為自境界分別心生起的因緣，而是在一切境界事上都是生起一切境界分別心的覺因了。譬如本來應該是在色法上生起色法的分別、在心法上生起心法的分別；若說在色法上生心法的分別、在心法上生色法的分別，或者在善法上起惡的分別心、在惡法上生起善的分別心，這就有混亂的過失了。

《披尋記》：「若亦由餘體起此覺」等者，色等法外別有實我，是名「餘體」。若亦由實我而起形量等覺者，是則非唯自境界事為自境界覺因；即應一切境界各是一切境界覺因。許由餘體起此覺故。

辰三、情非情數難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝何所欲？於無情數有情覺，於有情數無情覺，於餘有情數餘有情覺，為起為不起耶？

又你怎麼想？在無情類中生起有情的分別，在有情類中生起無情的分別，於其餘的有情類中生起其餘有情的分別；這樣的覺受分別，是生起或不生起呢？

「於餘有情數餘有情覺」，譬如某人是張先生，你認為他是李先生。

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、起異覺難

若起者，是即無情應是有情，有情應是無情，是餘有情應是餘有情，此不應理。

如果你同意會生起這樣的分別的話，那麼無情應是有情，有情應是無情，色法認為是心法，心法認為是色法，這個有情是張先生你認為他是李先生，就都混亂了，這是不合道理的。

《披尋記》：「若起者，是即無情應是有情」等者：汝若許起此等覺者，此覺應是顛倒而非真實。汝有我覺，當知亦爾。故不應理。



**若不起者，則誹撥現量，不應道理。**

若你認為這樣的分別心不會生起，那就違反現量的道理，還是不合道理。

窺基大師舉一個例子，譬如遠處被火燒禿的枯樹，遠遠看以為是個人，這就是於無情物上生起有情的感覺，這是一般凡夫平常現前的境界，叫做現量。若是計我論者說於無情數不起有情覺，那就是違反現量，所以不合道理。<sup>二</sup>

《披尋記》：「若不起者，則誹撥現量」等者，現見世間起顛倒覺。如於遠處見杌為人，即於無情起有情覺。如是於有情數起無情覺，於餘有情數起餘有情覺，顛倒亦爾。汝若不許起此顛倒覺者，便與世間現量相違。誹撥為無，不應道理。

辰四、現量比量難<sup>二</sup> 巳一、總徵

**又汝何所欲？此薩埵覺為取現量義？為取比量義耶？**

又你怎麼想？你所執著有我的感覺，是用現量來證成？或以比量來證成呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、取現量義難

**若取現量義者，唯色等蘊是現量義，我非現量義，故不應理。**

若是你說是從現量境界上生起有情的感覺而證明有我的話，事實上，唯有色受想行識是現量境，這個我不是色受想行識，眼耳鼻舌身意沒有辦法接觸，就不是現量境。因此，以現量義來證明有我，不合道理。

「現量」，我們的眼、耳、鼻、舌、身、意接觸現前的所緣境，而發生了別的作用，這叫做現量。譬如說我現在看見火正在燃燒，這是現量的境界。「比量」，是內心的推比度量。譬如火在牆那一邊燃燒，遠遠看見有煙，沒看見火；因為以前看見火燃燒時會冒煙，現在雖然沒有看見火，但是看見煙了，由此推比而知有火，這叫做比量。

《披尋記》：「若取現量義」等者，「義」謂境界。若取現量境界起薩埵覺者，即唯色等現量可

取。離色等外，別無實我是其現量，故不應理。

午二、取比量義難

**若取比量義者，如愚稚等未能思度，不應率爾起於我覺。**

若你說是在比量的境界上生起有情的感覺來證明有我的話，因為我的體性沒有色受想行識的相貌，但是會發出來作用，所以得由作用推知、經過思惟觀察才知道有我。那麼，世間特別愚笨的人，或者幼稚的小孩智慧未成熟，他們還不能觀察思惟，就不應該任運地生起有我的感覺。所以。用比量義也不能成立有我。

《披尋記》：「若取比量義」等者，思量比度，是謂「比量」。若取比量境界起薩埵覺者，便不應言「率爾起於我覺」。又愚稚等未能思度，彼亦不應起於我覺。

卯二、思覺為先得有所作難<sup>五</sup> 辰一、覺我為困難<sup>二</sup> 巳一、總徵

**又我今問汝，隨汝意答。如世間所作，為以覺為因？為以我為因？**

「思覺為先得有所作難」，現在質問第二因。以下分五段，提出五個問題來質問。

又我現在再問你，隨你意回答我。世間上的人能見聞覺知一切境界，或者是做種種善惡的事情，他是以「覺」為因？還是以「我」為因？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、以覺為困難

**若以覺為因者，執我所作，不應道理。**

若是以「覺」為因，認為人都是事先經過思惟觀察，然後才能見聞覺知，或者作善、作惡等事。這是以覺為發動的條件，你執著是我所作，就不合道理。

午二、以我為困難

若以我爲因者，要先思覺，得有所作，不應道理。

若是以「我」爲因，但事實上還是先思惟觀察：我應該怎樣見聞覺知，我應該怎樣作善、作惡，然後才有所作。這樣還是以思覺爲先而有所作，你說是以我爲因，這不合道理。

計我論者說，是由我來決定，然後發動去做事情。但是，事實上是用分別心來觀察怎樣對我有利，而發動種種的造作。若認爲是以我爲因而有所作，就與事實不符合。

《披尋記》：「如世間所作」等者，自下難第二因。如見色、聞聲等，及造作、止息業，皆世間攝故，名「世間所作」。今雙徵彼，為覺為因？為我為因？覺非即我，我非即覺，而言由我覺故得有所作，不應道理。如文易知。

辰二、因常無常難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝何所欲？所作事因常無常耶？

又你怎麼想？這個眼耳鼻舌身意觸對色聲香味觸法時有所行動，在造作種種事的時候，有一個發動的因，這個所作事因，就是能作者。這個能作者，他是常住？或者是無常的呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、無常難

若無常者，此所作因，體是變異；執我有作，不應道理。

如果你同意所作事因是無常的話，這個能作者的體性是有變化的；既是有變化，你卻執著沒有變化的我會做種種事，那不合道理。因爲你認爲所作因是無常，而又執著我是常住，就是自相矛盾了。

《披尋記》：「若無常」等者，謂所作因若許無常，是則彼體非無變異；便不應執我有所作。以汝許我是常住故。

午二、常難

**若是常者，即無變異；無變有作，不應道理。**

如果你認為所作事因是常，就是能作者常恆住無變異；既然無變化，就是前後一致的，不應該有所作為。因為要作種種事情，就會作種種分別，也就是有變化。你說我常住不變而有所作，不合道理。

《披尋記》：「若是常」等者，謂所作因若許是常，是即彼體應無變異；無變異故，應無有作。而言我有所作，亦不應理。

辰三、我動無動難<sup>二</sup> 巳一、總徵

**又汝何所欲？為有動作之我能有所作？為無動作之我有所作耶？**

又你怎麼想？你說的能作者，到底是活活潑潑有動作的我，能有所作為呢？或是靜態沒有動作的我，能有所作為呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、有動我難

**若有動作之我能有所作者，是即常作，不應復作。**

假設你同意有動作的我才有所作為的話，你執著我是常住的，那麼我就應恆常做種種事情，不應有時不做，然後有時候又做了。但是事實上，我們人做種種事情，都是有的時候做，有的時候不做，不是恆時不間斷地做。所以這樣主張還是有問題，不符合事實。

《披尋記》：「若有動作之我」等者，汝執我常。若許有動作我能有所作者，是即所作應亦是常；不應作已復有所作。然實不爾。猶如眼根，屢觀眾色，觀而復捨；又如耳根，數數於此聲至能聞。如是等用皆非常作，而是復作。汝動作我，不應道理。

午二、無動我難

**若無動作之我有所作者，無動作性，而有所作，不應道理。**

若是你執著無動作的我有所作為的話，我是靜態沒有動作又會有所作為，這就自相矛盾了，不合道理。

《披尋記》：「若無動作之我」等者，若我性無動作，便非能有所作；言有所作，自語相違，不應道理。

辰四、作因有無難<sup>二</sup> 巳一、總徵

**又汝何所欲？爲有因故我有所作？爲無因耶？**

又你怎麼想？須要種種因緣我才能有所作為？或不假藉種種因緣我就能有所作為呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、有因難

**若有因者，此我應由餘因策發方有所作，不應道理。**

若你同意要有因的話，如此我須要假藉其他種種因緣來鞭策發動，然後才有所作。這樣，就不是我有所作，而是種種的因緣有所作了。而你執著我有所作，不合道理。

《披尋記》：「若有因」等者，若許有因，我有所作，是則此我應待餘因方有所作；而言以我為因而有所作，不應道理。

午二、無因難

**若無因者，應一切時作一切事，不應道理。**

若你同意無因的話，那麼我應該一切時能做一切事，但是事實上並不如是。比如我們的眼睛要有光明才能見物，缺少光明就不能有所見，所以是有時能見、

有時不能見。若是說我不用憑藉種種因緣就能有所作，那麼我應該一切時一直能有所作為，但這與事實不符，因此你的主張不合道理。

《披尋記》：「若無因」等者，若許無因，我有所作，汝我是常，應一切時作一切事。然實不爾，故不應理。

辰五、作依自他難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝何所欲？此我為依自故能有所作？為依他故能有所作？

又你怎麼想？你所執著的我只靠自己就能有所作為？還是要靠其他的因緣才能有所作為？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、依自難

若依自者，此我自作老病死苦雜染等事，不應道理。

若是唯獨靠自己就有所作為的話，那我自己會造作老、病、死、愛別離、怨憎會、種種染汙等事，使令自己受種種苦惱，這不合道理。因為人人都不願意老、病、死、苦，乃至有不名譽等事，既然我們都不願意接受這些事，怎麼我會自己給自己製造這些苦惱呢？所以不合道理。

《披尋記》：「若依自」等者，若唯依自我有所作，是則此我不應自作老病死苦雜染等事。非所願故。然有是事，故不應理。

午二、依他難

若依他者，計我所作，不應道理。

若說不是我自己的力量，要靠其他因緣我才有所作，則不能說是我能造作種種事，你執著是我所作，不合道理。

《披尋記》：「若依他」等者，若許依他我有所作，是則非我能有所作；而計我作，不應道理。

寅二、破所計<sup>八</sup> 卯一、於諸蘊中假施設故<sup>九</sup> 辰一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。爲即於蘊施設有我？

「破所計」正式破斥有我論者的執著。第一科「於諸蘊中假施設故」，破斥他在色受想行識五蘊裏假施設我。

我現在再問你，隨你的意願來回答。你說有我，就是在這色受想行識五蘊的體相上施設爲我？

爲於諸蘊中？

或者是離開了色受想行識的體性之外，另有一個我，而這個我是住在色受想行識之中？

爲蘊外餘處？

或說色受想行識不是我，另外有一個我，這個我不住在色受想行識裏面，而是在色受想行識以外的地方住？二者雖然不同住，但是彼此有相屬關係，譬如色是我的，受想行識也是我的，是這樣子嗎？

爲不屬蘊耶？

或是色受想行識不是我，另外有一個我，這個我不在色受想行識裏面，是在別的地方住，而且與色受想行識沒有關係，是這樣子嗎？

這一共有四個問題。第一個問「於蘊施設有我」，也就是「即蘊是我」。底下三個是「離蘊是我」，離開了五蘊另外有一個我。其中一個在蘊中、一個在蘊外，但蘊屬於我。第四個，我在蘊外，而且蘊不屬於我。

辰二、別詰<sup>四</sup> 巳一、即蘊難

若即於蘊施設我者，是我與蘊無有差別；而計有我諦實常住，不應道理。

假設就在無常變化的五蘊裏面施設有個我，就是我和五蘊沒有差別。但五蘊有老病死、有變異，是虛妄法，就不是常住的。而你執著我不顛倒有真實的體性，在空間上說是體性真實，在時間上看又是常住不壞。這樣我的體性與色受想行識的體相不符，所以執著五蘊是我，不合道理。

《披尋記》：「若即於蘊施設我」等者，蘊是無常，而計我常，故不應理。

巳二、於諸蘊中難<sup>二</sup> 午一、總徵

若於諸蘊中者，此我爲常？爲無常耶？

若你說我不是五蘊，而是在五蘊中住。你所執著的我是常住？還是無常有變化呢？

午二、別詰<sup>二</sup> 未一、常難<sup>三</sup> 申一、難有損益

若是常者，常住之我爲諸苦樂之所損益，不應道理。

若你說在五蘊中的我是常住的，但是五蘊會遭遇老、病等苦惱的境界，也會有如意的喜樂境界，那麼住蘊中的我是不是也會因苦惱事而受傷害，因如意事而受利益呢？若是我也受苦樂的損益，那麼我也就是有變化了，你卻說我是常住，就不合道理。

申二、難起法非法

若無損益，起法非法，不應道理。

如果你說我在五蘊中，五蘊雖有苦有樂，我卻不受傷害、增益影響，無損無益。若是這樣的話，我會發動有道德的行爲或者不道德的行爲，就不合道理了。

事實上，人受到苦惱的時候，爲了要消滅苦，就會想辦法採取道德或不道德



的行動；或者爲了享受如意的境界，爲了保護自己的利益，也會採取合法或非法的行爲。你說苦樂來了對我沒有影響，我是不受一切法的，那爲什麼會發起合法或非法的行動呢？既然須要發動道德或不道德的行爲，這就表示我受到傷害或者利益了。如此，有所損益的我就不是常住不變了。我非常住而說是常，不合道理。

申三、難蘊應不起等

**若不起法及非法，應諸蘊身畢竟不起；**

若是說我不會受到苦惱或安樂的境界影響，我也不會採取如法、不如法的行動，這樣應該就沒有煩惱、沒有業力，也決定不會再有五蘊的果報生起了。

我們會得到色受想行識的果報體，是由惑、業招感的。現在說我不受一切法的影響，沒有煩惱、沒有業力，也就沒有果報可得了。譬如阿羅漢入無餘涅槃的時候，前一念滅，後一念不生，便入於涅槃的境界，從此色受想行識的果報體畢竟不起。計我論者的我是這樣的境界嗎？不是！無量劫來，死後復生輪迴不息，無間斷地受果報，若說諸蘊身畢竟不起，與事實不合。

**又應不由功用，我常解脫。**

又，如果你說不起法非法，應該諸蘊身不起，那就不須要辛苦修習梵行，我就常住在解脫的境界，自然得涅槃了。事實上不是如此，而是一直在生死苦裏流轉。

這一科「常難」共分三個問難：難有損益、難起法非法、難蘊應不起常住解脫。這些都與事實不相符合，所以執著我在五蘊中常住，不合道理。

《披尋記》：「若是常」等者，苦樂無常，故有損益；我若常住，應無損益。此不應理。若無損益，應不發起正行邪行。正行名「法」，邪行名「非法」。而汝計我起法非法，不應道理。若不起法及非法，是則應無愛非愛果自體得生；此不生故，應諸蘊身畢竟不起。又應不修梵行，常住解脫。

未二、無常難<sup>二</sup> 申一、離蘊不可得

若無常者，離蘊體外，有生有滅相續流轉法不可得，故不應理。

若你說在蘊中住的我是無常，就是離開了色受想行識以外有個生滅無常的我，這樣講也是不對的。因為五蘊就包括一切有為的生滅法，另外再沒有生滅無常、相續流轉的法體；所以離開五蘊之外，生滅流轉法並不可得。因此你主張離蘊體外有個生滅無常的我，也是不合道理。

申二、此後不作得

又於此滅壞，後於餘處不作而得，有大過失，故不應理。

又你認為我是無常，則無常我就會和五蘊一起滅壞，而所造法非法的業力也都隨之滅壞了。之後，在另一個地方忽然又出現一個色受想行識的生命體，又有一個我了。這樣說的話，人不須要作善、作惡，無因無緣又得一個果報，會有無因有果的大過失，所以不合道理。

《披尋記》：「若無常」等者，唯諸蘊體有生有滅，故是無常；於諸蘊中說有實我，體是無常，而不可得。以離蘊外別無所餘生滅法故。又若說言我有生滅，相續流轉，是則常住之我應許於此滅壞；後於餘處不作而得，成大過失。

已三、蘊外餘處難

若蘊外餘處者，汝所計我應是無為，不應道理。

若你執著我是常住，但在五蘊以外住的話，因為五蘊已經包括一切生滅的有為法在內了，如果你所執著的我是在五蘊之外，就應該是無為。若我是無為法，那就沒有老病死、沒有六道輪迴、沒有種種貪瞋癡以及善業、惡業的變化，自然就是涅槃的境界嗎？這也是有問題，不合道理。

《披尋記》：「若蘊外餘處」等者，蘊是無常，唯是有為；若於蘊外餘處施設有我，是則汝我應是無為。與蘊異故。

若不屬蘊者，我一切時應無染汙，又我與身不應相屬，此不應理。

又如果你所執著的我在五蘊之外，與五蘊沒有關係，則我應該一切時中都沒有染汙，我的體性應該是清淨，自然就是解脫的，但事實上並不如是。又若說我與色受想行識不相屬，你就不應該說我有色受想行識，色受想行識屬於我了。所以若主張我不屬於五蘊，也是不合道理。

《披尋記》：「若不屬蘊」等者，蘊有取法，故是染汙；若不屬蘊施設有我，是則我應常無染汙。又與蘊身都不相屬。然實不爾，故不應理。

卯二、由於彼相安立為有故<sup>二</sup> 辰一、總徵

又汝何所欲？所計之我，為即見者等相？為離見者等相？

第二科「由於彼相安立為有故」，破斥他由於見聞覺知等相安立為有我。「總徵」，這裏先總問，以下再分別難問。

又你怎麼想？你所執著的我，是約眼耳鼻舌身意接觸色聲香味觸法有見聞覺知等相，那麼為即見聞覺知者的體相為我？還是離開見聞覺知者的體相而有我？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、即見者等相難<sup>二</sup> 午一、更徵

若即見者等相者，為即於見等假立見者等相？為離於見等別立見者等相？

若你認為見聞覺知者的體相就是我的話，是在見聞覺知這件事上假立有見者、聞者乃至知者等相？或是離開了見聞覺知之外，另外安立見者、聞者乃至知者等相？

午二、別詰<sup>二</sup> 未一、即於見等假立見者等相難

若即於見等假立見者等相者，則應見等是見者等；而汝立我為見者等，不應道理。以見者等與見等相無差別故。

若你主張就是在見聞覺知上假立名字爲見者、聞者乃至知者等相，譬如我們的眼睛見一切色時，就假立眼識是見者乃至意識是知者，那就應該說見聞覺知就是見者、聞者、覺者、知者。而你現在卻安立我是見者、聞者乃至我是知者，這就不合道理。因爲眼見就是見者，眼見、見者的體相是相同的，你另外執著有一個我說是見者、聞者，就有差別了，這是不對的。

《披尋記》：「若即於見等假立見者等相」等者，勝義而言，即於見等假立見者等相。如有頌言：諸行皆剎那，住尚無況用；即說彼生起，爲用爲作者。（陵本十六卷七頁）離見等外，別無見者等相。而汝立我爲見者等，不應道理。相無別故。

未二、離於見等假立見者等相難<sup>二</sup> 申一、更徵

**若離於見等別立見者等相者，彼見等法爲是我所成業？爲是我所執具？**

假設你說離開見聞覺知，另外立一個我是見者乃至知者等相。那麼我還要再問問你，這見聞覺知是我所發出來的業用？爲是我所執持的工具？

申二、別詰<sup>二</sup> 酉一、我所成業難<sup>二</sup> 戌一、喻破<sup>五</sup> 亥一、喻如種子

**若是我所成業者，若如種子，應是無常，不應道理。**

若說見聞覺知是我所發出來的業用的話，譬如種子能生芽，種子不是芽，但是芽是種子發出來的作用。我的體性和見聞覺知的關係，就如同種子和芽一樣，那麼種子是無常，則我的體性也應該是無常。你執著是常，這不合道理。

亥二、喻如陶師等

**若言如陶師等，假立丈夫。此我應是無常，應是假立；而汝言是常是實，不應道理。**

若說我能發出來見等作用，就像陶師能製作種種陶器的話，事實上陶師也是一個人，是色受想行識的生命體，假立名字爲陶師。這個假名安立的陶師有老病

死等無常法，那麼你所執著能發出見等作用的我，也應該是無常而非常住，也應該是假立名字而非真實。而你卻執著我是常法、是實法，不合道理。

亥三、喻如具神通者

若言如具神通，假立丈夫。此我亦應無常假立，於諸所作隨意自在。此亦如前，不應道理。

若說我能發出來見等作用，就像具足神通的人能夠作種種變化的話，這樣也是虛妄，因為還是依那個色受想行識能發神通變化的業用，安立具神通者的假名而已，他還是無常法。而且你說我如神通者一樣能隨意自在作種種事，但是你說我能發出來見聞覺知的事情也能隨意自在嗎？譬如眼根壞了就不能見，那不能說是自在，只能說是在因緣和合之下有見聞覺知的作用而已，所以，這個如具神通者的我也應該是無常的，只是假立的名字。與前面所說一樣，你執著我是常住、真實，不合道理。

亥四、喻如地大<sup>二</sup> 天一、無常難

若言如地，應是無常。

若說我能發出來見聞覺知的作用，就像地大能生萬物。但是地大也是無常法，所以你所執著的我也應該是無常。

天一、無業用難<sup>三</sup> 地一、標

又所計我，無如地大顯了作業，故不應理。

又你若以地大比喻所執著的我，地大有明顯的作用，但是你所執著的我卻不像地大有顯了的作用，所以也是不合道理。

地二、徵

何以故？

怎麼知道你所執著的我不如地大呢？

地三、釋

世間地大所作業用，顯了可得。謂持萬物令不墜下。我無是業顯了可得。

世間的地大所作的業用是明顯可得的。就是地大能夠生長萬物、能攝持萬物令不墜下。但是你所執著的我，並沒有如地大這般明顯可得的業用，所以你說我如地大，是不合道理的。

亥五、喻如虛空<sup>二</sup> 天一、非實有難

若如虛空，應非實有。唯於色無假立空故，不應道理。

若是你說我就比如虛空，那也是不合道理。因為並沒有真實的虛空，只是在沒有色法的地方假名為空，並不是有真實的空。因此，你執著我是真實不虛，不合道理。

天二、無業用難<sup>二</sup> 地一、標非

虛空雖是假有，而有業用分明可得，非所計我，故不應理。

虛空雖是假有，然而很明白可以知道它的業用。但是你所執著的我並沒有分明的業用，所以說我如虛空，也是不合道理。

地二、隨釋

世間虛空所作業用分明可得者，謂由虛空故，得起往來屈伸等業。

世間假有的虛空有分明的業用，怎麼知道呢？因為虛空的原故，所以容許我們可以作往來屈伸等業用。但是我並沒有這樣的作用。所以，執著有我是不對的。

戌二、結斥

是故見等是我所成業，不應道理。

由前面這五個譬喻，可以知道計我論者若說見聞覺知是我發起的業用，是不能成立的。

酉二、我所執具難<sup>二</sup> 戌一、喻如鎌破

若是我所執具者，若言如鎌。如離鎌外，餘物亦有能斷作用；如是離見等外，於餘物上見等業用不可得故，不應道理。

若你說這六根、六識的見聞覺知是我的體性所執持的工具，我用它來做事，譬如人拿鎌刀去割草一樣。然而除了鎌刀以外，世間還有其他的事物也有能斷的作用。但是離開了見聞覺知以外，其他能發起見聞覺知等業用的事物並不存在。所以你的譬喻，不合道理。

戌二、喻如火破<sup>三</sup> 亥一、標

若言如火，則徒計於我，不應道理。

若說見聞覺知爲我執持的工具，就像我能用火來燒物，則你所執著的我是白費心力，等於是沒有我了，所以不合道理。

亥二、徵

何以故？

爲什麼這樣說呢？

亥三、釋

如世間火，離能燒者亦自能燒故。

像世間上的火，離開了能使用火的人，火自己也有燃燒的作用，能燒各式各樣的東西。如果說我譬如像火那樣，就表示不須要有我，見聞覺知自然能夠見聞覺知。所以你用火來作譬喻，就等於否認了自己所執著的我。

巳二、離見者等相難

**若言離見者等相別有我者，則所計我相乖一切量，不應道理。**

如果你說離開見聞覺知者等相以外，另有一個我的話，你所執著的我就違背了聖言量、現量、比量等一切量。聖人都是訶斥有我、讚嘆無我的，你執著有我，與聖言量相違。若因緣生法正現在前，應該能直覺量知境界，但是我的相貌不可得知，與現量相違。經過智慧觀察以後，根本沒有我可得，這也與比量相違。所以你執著有我，乖違三量，不合道理。

《披尋記》：「若離於見等別立見者等相」等者，自下難見等法，有其二難。一、我所成業難，二、我所執具難。我所成業中復分五難。一、喻如種子難，二、喻如陶師難，三、喻如成就神通難，四、喻如地大難，五、喻如虛空難。於如是難，喻顯彼所計我非常非實，亦無業用。隨其所應，如文可知。我所執具難中亦有二難。一、喻如鑣難，二、喻如火難。喻顯我無業用及徒計於我，不應道理。

卯三、建立雜染及清淨故<sup>二</sup> 辰一、總徵

**又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，爲與染淨相應而有染淨？爲不與染淨相應而有染淨耶？**

我還要再問問你，隨你的意願來回答。你經過了思考認為有我，這個我是與染汙法或清淨法在一起合作相應後才有染汙法、清淨法的出現？或者不與染汙法或清淨法在一起合作，就自己有染淨呢？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、與染淨相應難<sup>二</sup> 午一、舉外物

**若與染淨相應而有染淨者，於諸行中，有疾疫災橫及彼止息順益可得。**



若是我與染汙法或清淨法一起合作而後才有染淨的話，世間上一切有漏有爲法都在遷流變化中，有時忽然出現傳染病、災難、橫禍了，有時這些疾病災橫停止又呈現出欣欣向榮、助益增長的形相。

**即彼諸行，雖無有我，而說有染淨相應。**

這些有情以外的諸行，譬如樹木、藥草等無情物，它們也有災橫或順益等形相可得，而顯現有好壞、榮枯等差別相。雖然這些無情物沒有常恆住不變異的我，也還是有染淨相應的差別。

午二、例內身

**如於外物，內身亦爾。雖無有我，染淨義成。故汝計我，不應道理。**

就像外面的事物雖然沒有我，還是有染淨相應的相貌可得，我們這個內身也是一樣。不須要有我，也能成立染淨的意義。所以你執著有我，不合道理。

《披尋記》：「若與染淨相應而有染淨」等者，染淨相應，唯於諸行有相可得。如諸行中有疾疫災橫，是名染相相應；與此相違，止息順益，是名淨相相應。言「有疾疫災橫」者，謂為老病死所依處故。言「止息順益」者，謂離彼苦，不為愁嘆憂苦種種熱惱所依處故。如是諸行染淨相應，非由有我。譬如世間外物雖無有我，亦有災橫順益事業成就。如是內身道理亦爾。雖無有我，染淨義成。《顯揚》頌云：「知世間外物，離我有損益；內雖無實我，染淨義應成。」（《顯揚論》十五卷十五頁）

巳二、不與染淨相應難

**若不與染淨相應而有染淨者，離染淨相，我有染淨，不應道理。**

若說我不與染淨法合作而又有染淨的話，離開一切染淨相，而又執著我有染淨，這是自相矛盾了。所以執著有我，不合道理。

《披尋記》：「若不與染淨相應而有染淨」等者，若離諸行染淨自相，而別計我有染淨相，義

不可得，故不應理。

卯四、建立流轉及止息故<sup>二</sup> 辰一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，爲與流轉相相應而有流轉？爲不與流轉相相應而有流轉及止息耶？

前一科「建立雜染及清淨故」，染汙是指惡法，清淨是指善法。而這一科之中的「流轉」包括了雜染與清淨，「止息」就指涅槃說。「流」是相續，「轉」是活動；有因就有果、有果就有因，因果相續不斷的活動，名爲流轉。滅除了這個流轉相，名爲止息。

我再問問你，隨你的意願回答。你執著的我，是因爲與流轉相相應而有流轉？或是不與流轉相相應而有流轉及止息呢？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、與流轉相應難<sup>二</sup> 午一、標列行相

若與流轉相相應而有流轉及止息者，於諸行中有五種流轉相可得。

若是你說我與流轉相相應而有流轉及止息的話，在一切有爲法中有五種相續不斷活動的相可得。

一、有因，二、可生，三、可滅，四、展轉相續生起，五、有變異。

一、「有因」，流轉第一個要先有因，才有流轉相可得。二、「可生」，因是能生，果是所生，所生之果是可能生起的。譬如人有愛煩惱，生死就會現起。三、「可滅」，果生以後，必定要無常滅壞。果從因生，因的力量窮盡，果也就滅了。四、「展轉相續生起」，果滅了之後，不是一滅就永滅，展轉又有因緣相續順次現起果法。五、「有變異」，因緣果法相續生起是有變異的，有時候是善果現前，有時候是惡果現前。諸法現前有相似相續的流轉，也有不相似相續的流轉。譬如人由小孩到老年，一直是相似相續地流轉。若是死掉以後，第二生可能再做人、生天或者跑到惡道去，就和前生不相似。總而言之，六道輪迴中有相似相續、有不相似相續，不斷地展轉變換活動。

若諸行中，此流轉相可得，如於身、芽、河、燈、乘等流轉作用中，雖無有我，即彼諸行得有流轉及與止息，何須計我？

若是在一切有爲法中，有流轉相現前可得，譬如巨大的樹身，相續存在幾十年或幾百年；或者種子生芽，是不相似相續流轉；或像長江、黃河的水，相續流了幾千年；或像燈的光明，也是相似相續流轉；或像車子行走，也是相似相續流轉的作用。這些身外之物雖然沒有我的體性，但是也有相續的流轉相以及止息相，那麼我們這個生命體也應該是這樣，不須要有我。既是如此，你何必執著有我呢？

《披尋記》：「若與流轉相相應」等者，諸行因果相續不斷，是謂「流轉」。此流轉相，有五可得，如文易知。即此斷滅，說名「止息」。世間現見內外諸行有流轉相及止息相。如身表色，業用為依，轉動差別，此內行攝；如種生芽，如河流注，如燈生明，如乘運載，於如是等因緣和合各自有其作業差別，當知此外行攝；是名內外諸行諸流轉相。如是諸行，或時流轉、或時止息，其相可得；非由有我，何須妄計？

若不與彼相相應而有流轉及止息者，則所計我無流轉相而有流轉止息，不應道理。

若是所計執的我不與流轉相相應就有流轉或止息的話，那麼你所執著的我應該是獨立存在，也就是沒有流轉相了。既然我沒有流轉相，但是卻還有流轉或止息的事情，這不合道理。

《披尋記》：「若不與彼相相應」等者，汝所計我若不許與流轉相應，是則汝我應無流轉止息。然實不爾，故不應理。

又我今問汝，隨汝意答。汝所計我，爲由境界所生若苦若樂，及由思業，

並由煩惱、隨煩惱等之所變異，說爲受者作者及解脫者？爲不由彼變異，說爲受者等耶？

我現在再問你，隨你的想法回答。你所執著的我，是由於對不如意的境界感覺苦惱、對如意的境界感覺快樂，隨所領納苦受或樂受的變異，說我爲受者？又心一動思心所會採取有目的的行動，和根本煩惱、隨煩惱一起合作，或者作善、或者作惡，是由於造善惡業及煩惱的變異，說我爲作者？是由於你所執著的我感覺到苦，因此修習梵行，解脫惑業苦，說我是湛然獨立存在，所以名爲解脫者？或者你認爲我不由苦樂、思業、煩惱等的變異，即離開諸行變異，而說我是受者、作者、解脫者呢？

由於境界所生或苦或樂的感覺，其實就是果報，說爲「受者」。由於思業、煩惱所採取的行動，就是造因，說爲「作者」。

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、由彼變異難

若由彼變異者，是即諸行是受者作者及解脫者，何須計我？設是我者，我應無常，不應道理。

假設你認爲是由於苦樂、思業、煩惱等變異而說我是受者、作者和解脫者的話，那麼你所執著的我就是屬於諸行之內的一法。既然如此，就說有變化的諸行是受者作者解脫者，何必在諸行之外還執著一個常恆住不變異的我？假設你說那就是我，那麼我就是無常法，你執著我是常是實，不合道理。

巳二、不由彼變異難

若不由彼變異者，我無變異，而是受者作者及解脫者，不應道理。

若你說我不受惑、業、苦的變異影響，我沒有變異，但我是受者作者及解脫者，這樣的說法不合道理。因爲若是受者作者解脫者，那就是有爲法，這樣還是有變異，所以你不應該執著有個常我。

《披尋記》：「為由境界所生若苦若樂」等者，諸行時分若有若無，可計受者作者及解脫者。

如於諸行有苦樂等位，可計我為受者。有善惡等思及貪瞋等煩惱，可計我為作者。於此滅盡，可計我為解脫者。是則我為若苦若樂，及由思業，並為煩惱、隨煩惱等之所變異。為許爾耶？為不許耶？二俱有過。如下別破。此中「等」言，等取諸行滅盡。《顯揚》頌云：「位思煩惱分，非常變異故。此若無變異，受作脫非理。」（《顯揚論》十四卷十八頁）其義正同。<sup>ㄟ</sup>

卯六、施設有作者故<sup>ㄟ</sup> 辰一、總徵

**又汝今應說自所欲。為唯於我說為作者？為亦於餘法說為作者？**

你現在應該說一說自己究竟怎麼想。你認為唯獨我是能創造萬法的作者？或是其他法也能名為作者？

辰二、別詰<sup>ㄟ</sup> 巳一、唯於我難

**若唯於我，世間不應說火為燒者，光為照者。**

若你認為唯獨在我的自體上說我是作者，只有我能造作一切法。這樣世間人用火燃燒時不應該說火能燒，用燈照明時也不應該說光能照，而應該說我是燒者、照者才對。然而世間人是說火是燒者、光是照者，可見執著唯獨我是作者，還是不對。

巳二、亦於餘法難

**若亦於餘法，即於見等諸根說為作者，徒分別我，不應道理。**

若是你說在其他的法上也可以安立作者的名字，那麼應該說有見、聞、嗅、嚐、觸、知作用的眼等六根就是作者了，你另外再分別有一個我，就是徒然無用了。所以執著有我，不合道理。

卯七、施設言說故<sup>ㄟ</sup> 辰一、總徵

**又汝應說自意所欲。為唯於我建立於我？為亦於餘法建立於我？**

又你應當說一說自己內心的想法。你認為唯獨在我的體性上建立我的名字言說爲我？或是在其餘法上也言說爲我？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、唯於我難

**若唯於我者，世間不應於彼假說士夫身呼爲德友、佛授等。**

若唯獨是在我的體性上稱之爲我，那麼世間人不應對彼彼五蘊假合的生命體，稱呼這個人的名字叫德友、那個人的名字叫佛授，或其他各別的名字。

色受想行識和合而成的生命體，就假說叫做「士夫」。世間人就是依這個五蘊身，稱呼他是德友，依另一個五蘊身，稱他爲佛授。而計我論者是執著離開五蘊另外有個常恆住的我，也就不是五蘊身了。若說唯獨於我稱之爲我，世間人就不應該稱五蘊假合的人身爲德友、佛授，而是於五蘊身以外的那個我稱呼爲德友、佛授，但世間不是這樣稱呼的。所以你執著的我，不合道理。

巳二、亦於餘法難<sup>三</sup> 午一、標

**若亦於餘法者，是則唯於諸行假說名我，何須更執別有我耶？**

若是你說不只是在我的體性上建立我的名字，在色受想行識諸法上也可以名之爲我，那就和一般人在有漏有爲的色受想行識上假名爲我一樣，爲何須要另外再執著有我的體性呢？所以你另外執著有我是不對的。

午二、徵

**何以故？**

是什麼原因？

午三、釋

**諸世間人，唯於假設士夫之身起有情想，立有情名，及說自他有差別故。**

因爲一切世間人，唯獨在假立士夫的五蘊身上發起有情的想法，爲他安立一個有情的名稱，以及從這上面相對來說自己與他人的差別。這是世間人習慣在五蘊上這樣假立，實在不是你說的我。

《披尋記》：「假說士夫身」者，於五取蘊假立士夫，是名假設士夫身。

卯八、施設見故<sup>三</sup> 辰一、計我之見善不善難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝何所欲？計我之見爲善？爲不善耶？

又你是怎麼想？執著有我這種思想是屬於善法？或不善法呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、是善難

若是善者，何爲極愚癡人深起我見，不由方便，率爾而起？能令眾生怖畏解脫，又能增長諸惡過失？不應道理。

若執著有我的思想是善的話，那麼特別愚癡的人不能說是善，而他深深執著有我的妄見，不須要假藉什麼理由，自然就會生起我見？又爲什麼能令執著我見的眾生害怕解脫之後沒有我，而怖畏無我的境界？這不能稱之善，實在這是一個惡法。又爲什麼執著有我的人，爲了保護自己的利益、權利、高位，私心大就會作種種惡事增長過失？由此可見，你說執著有我是善法，不合道理。

午二、不善難

若不善者，不應說正及非顛倒。若是邪倒，所計之我體是實有，不應道理。

若說執著有我不是善法，那你就不應該說有我是正確、是不顛倒。若你承認有我是錯誤顛倒，那麼你執著我的體性是真實常住，就是不合道理了。

《披尋記》：「計我之見爲善、爲不善」等者，若計我見爲善，是則極愚癡人不應深心生起，亦復不應率爾而起。又復起時，應不能令眾生怖畏解脫而求後有，及能增長諸惡過失而墮惡

趣。若計我見為不善者，是則彼見應不如理，應是顛倒。若許爾者，顛倒所緣之我而計實有，不應道理。

辰二、無我之見善不善難<sup>二</sup> 巳一、總徵

又汝何所欲？無我之見為善？為不善耶？

又你怎麼想？無我的思想是善法？或是不善法呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、是善難

若言是善，於彼常住實有我上見無有我，而是善性，非顛倒計，不應道理。

若你說無我的見解是善的話，怎麼叫做無我呢？就是在執著有常恆住不變異有實體性的我上，經過深刻的觀察而認識到沒有真實常住的我，這樣認為無我就是善性，不是顛倒執著。你卻還是執著有我，那不合道理。

午二、不善難

若言不善，而一切智者之所宣說，精勤方便之所生起，令諸眾生不怖解脫，能速證得白淨之果，諸惡過失如實對治，不應道理。

若說信解無我的思想是不善的話，然而無我是一切大智慧者所宣說的真理；無我的智慧是須要長時期精進地修學聞思修三慧，加上行六波羅蜜的功德才能現前；無我的智慧能令眾生不怖畏解脫、對解脫的境界生歡喜心；成就無我的智慧以後，能迅速地成就無漏清淨的三乘聖果；無我的智慧能對治一切煩惱、能滅諸惡過失。因此，你若說無我是不善法，不合道理。

所以，從功德過失上來看，無我是對的，執著有我有種種過患，是錯誤的。

《披尋記》：「無我之見為善、為不善」等者，若無我見言是善者，便不應計有常住我。若言不善，便應不為一切智者之所宣說；應非精勤方便之所生起；應不能令不怖解脫、速證白淨之果；亦不能令如實對治諸惡過失。然皆不爾，故不應理。



又汝意云何？爲即我性自計有我？爲由我見耶？

你的意思怎樣？是我的體性自己執著有我？或是因爲我見在執著有我呢？

巳二、別詰<sup>二</sup> 午一、即我性難

若即我性自計有我者，應一切時無無我覺。

若是我的體性自己執著有我，那麼應該一切時都不會有無我的覺悟；因爲一直執著有我，就沒有希望能夠得聖道。可是，爲什麼有人成佛、有人得阿羅漢果、得辟支佛道呢？他們都能證得無我的智慧，顯見無我覺是有的。

午二、由我見難

若由我見者，雖無實我，由我見力故，於諸行中妄謂有我，是故汝計定實有我，不應道理。

若說由於我見在執著有我的話，這樣雖然沒有真實有我的體性，但是由於執著有我的思想，便在沒有真實體性的有爲法上錯誤地認爲有我，這是愚癡的想法。所以，你還執著決定有實我體性，就不合道理。

丑二、結略義

如是不覺爲先而起彼覺故，思覺爲先見有所作故，於諸蘊中假施設故，由於彼相安立爲有故，建立雜染及清淨故，建立流轉及止息故，假立受者、作者、解脫者故，施設有作者故，施設言說故，施設見故，計有實我皆不應理。

如前文所說：不用思覺爲先而生起我覺，由思覺爲先見我有所作，於諸蘊中假施設有我，由即於見或離於見等相安立有我，由我與染淨相應或不相應建立雜染及清淨，由我與流轉相相應或不相應建立流轉及止息，於苦樂、思業、煩惱變

異假立受者、作者、解脫者，唯於我或餘法施設有作者，唯於我或餘法施設言說，施設執我之見是善非善。由這十大段的文可以知道，執著有我，都是不合道理。

子四、顯正<sup>三</sup> 丑一、標說

又我今當說第一義我相。

現在我應當說，佛法中第一義我的真實相。

丑二、釋義<sup>二</sup> 寅一、明假有相<sup>二</sup> 卯一、遮實

所言我者，唯於諸法假立為有，非實有我。然此假我，不可說言與彼諸法異不異性。勿謂此我是實有體，或彼諸法即我性相。

佛法所說的「我」，唯獨是在色受想行識諸法上假立有我，我只是假名安立，沒有真實的體性。這個假名我與彼五蘊諸法，不可說異，也不可說不異。

怎麼叫做不可說「異」？五蘊諸法與我，二者體性不同，叫做異。不可以說我與五蘊體性相異，因為我若與五蘊相異，表示離開了色受想行識，另外有我的實體性存在。所以，不可說異，就是說你不要以為我是實有體性。

怎麼叫做不可說「不異」？若說我與五蘊不異，那麼五蘊就是我的體性相貌了。這樣也不對，因為色受想行識是依他起法，依他起法的體性「非實有全無」<sup>四</sup>，依他起的因緣法是有體性的，但我只是假立的名字，沒有實體性。所以，不可以說不異，表示不可以說彼色受想行識諸法就是我的體性相貌。因此，五蘊諸法與我不可以說相即，也不可以說別異。

《披尋記》：「然此假我」至「即我性相」者，以理而言，依實立假，不可說異；然假非實，亦非不異。假我與法亦復如是。若謂此我是實有體，是則可說與彼法異；若謂彼法即我性相，是則可說與法不異。然不如是，勿作是說。

卯二、顯相<sup>二</sup> 辰一、別列

又此假我是無常相，是非恆相，非安保相，是變壞相，生起法相，老病死

相，唯諸法相，唯苦惱相。

前一科「遮實」，是遮遣我有實體性；這一科「顯相」，則顯出我爲假有相。

佛法中所說的我，名之爲假我，是依五蘊假立。色受想行識五蘊剎那剎那變異，所以是「無常相」。五蘊的體性住壽有限，不是永久存在，所以是「非恆相」。此五蘊身壽量尚未窮盡，還生存的時候，可能爲意外的因緣所破壞、非時而死，不能保證決定活多大歲數，叫做「非安保相」。能活多久，也不決定都是快樂，總會有煩惱來衝擊，使令快樂變壞，所以是「變壞相」。又五蘊身是因緣所生法，本來沒有，要有因緣出現，才「生起法相」。生起以後，會衰老、會病痛、會死亡，就有「老病死相」。這五蘊身唯有色受想行識展轉變化、相續流轉等「法相」，沒有實體性的我。它是眾多煩惱、業力所得的果報，唯是「苦惱相」而已。

既然五蘊是無常相乃至唯苦惱相，依五蘊而假立的我，顯然也是無常相乃至唯苦惱相，這有什麼好愛的呢？

辰二、引證

故薄伽梵說：苾芻當知！於諸法中，假立有我。此我無常無恆，不可安保，是變壞法，如是廣說。

所以佛在經中說：比丘當知！於色受想行識諸法中，假名安立有我。如此假我變異無常，不是永久常存，不能保證活多久，不決定安樂，是變壞法。如是廣說，乃至生起法相，老病死相，唯諸法相，唯苦惱相。所以，這我有什麼好執著的呢？

《披尋記》：「又此假我是無常相」等者，謂彼諸行剎那剎那壞故，是「無常相」。自體繫屬有限住壽故，是「非恆相」。壽量未滿，容被緣壞，非時死故，是「非安保相」。乃至爾所時住，於其中間不定安樂，是「變壞相」。如下〈攝事分〉說。（陵本八十六卷一頁）唯諸行生，假立有我，是名「生起法相」。老病死苦之所隨逐，是名「老病死相」。唯緣生法相續流轉，是名「唯諸法相」。唯是諸行麤重所顯，是名「唯苦惱相」。

寅二、釋假說因<sup>二</sup> 卯一、標

由四因故，於諸行中假設有我。

爲什麼本來沒有我，佛法中還說我呢？有四個原因，佛在色受想行識諸法上假立我的名字。

卯二、列

### 一、爲令世間言說易故；

第一個理由：我們在世間上生存，佛法在世間上流行，假立有我的名字，彼此之間溝通時，在言說上比較方便。

### 二、爲欲隨順諸世間故；

第二個理由：世間人說話常用我字，佛法也隨順使用。

### 三、爲欲斷除謂定無我諸怖畏故；

第三個理由：有一些執著我的人害怕無我，爲了斷除這類人的怖畏，佛法也說有我的名字，但不是有實體性的我。

### 四、爲宣說自他成就功德、成就過失，令起決定信解心故。

第四個理由：是爲了宣說自己或他人成就功德，譬如說某某人得阿羅漢果，某某人得到三明、六通、八解脫等種種功德。或者是爲了宣說自己或他人成就過失，譬如說某某人有很多的貪煩惱，某某人有很多的瞋煩惱，某某人有很多的業障，有各種不同的過失。爲了要宣說自他的功德或過失，而安立我的名字，使令我們發起決定信解無我的道理。

《披尋記》：「為宣說自他成就功德」等者，補特伽羅品類差別略有二十八種，如下〈聲聞地〉說。（陵本二十六卷一頁）於中行向者，住果者，乃至俱分解脫者，是名「成就功德差別」。貪增上者、瞋增上者，乃至薄塵性者，是名「成就過失差別」。為顯自他諸行因果相續無亂，

是故宣說補特伽羅諸差別名。

丑三、結非

是故執有我論，非如理說。

所以執著真實有我的思想言論，是不如理的說法。

癸五、計常論<sup>四</sup> 子一、標計<sup>二</sup> 丑一、所計

計常論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：我及世間皆實常住，非作所作，非化所化，不可損害，積聚而住，如伊師迦。

什麼是「計常論」？如有一類外道的出家人，或在家的婆羅門，生起如此的見解，安立如此的言論：我及有情世間、器世間都是真實有體性，永久常住不變，不是作者所造作，不是自作、他作，不是時間或極微所創造，也不是大自在天或梵王所變化。我及世間自然成就不可損害，是眾多成分積聚而永久存在，就好像王舍城附近的伊師迦山一樣牢固不可破壞。

「伊師迦」是山名，或是一種草名，是牢固不可破壞的意思，外道以此譬喻我及世間實有常住。

《披尋記》：「我及世間皆實常住」等者，非由自作，非由他作，是名「非作所作」；非自在天及梵王等諸變化者之所變化，是名「非化所化」。此顯我及世間是其實有。近王舍城有伊師迦山，堅固常住，不可損害。此喻我及世間是其常住。

丑二、能計

謂計前際說一切常者、說一分常者，及計後際說有想者、說無想者、說非想非非想者，復有計諸極微是常住者，作如是計。

這樣計常論的人，分成兩大類：

第一類計我及世間常，在時間上說有二種差別：一、計前際常，主張過去我

及世間常住，包括說一切常者、說一分常者。二、計後際常，主張未來我及世間常住，分成三類，即說有想、說無想、說非想非非想。說有想者，即除去無想天、非想非非想天以外的一切生處；說無想者，即無想天；說非想非非想者，即是非想非非想天。

第二類計極微常，這一類人主張諸極微常住。

《披尋記》：「謂計前際說一切常」等者，此中一切常住論者略有二別。一、計我常，二、計極微常。計我常中復略有二。一、計前際常，二、計後際常。前際常中又二。一、說一切常，二、說一分常。後際常中又三。一、說有想，二、說無想，三、說非想非非想。如下〈攝事分〉廣釋其相。（陵本八十七卷二頁）

子二、敘因<sup>二</sup> 丑一、問

問：何故彼諸外道起如是見，立如是論：我及世間是常住耶？

問：什麼原因，彼諸外道有如此的見解，安立如此的言論，說我及世間都是常住呢？

丑二、答<sup>二</sup> 寅一、指廣說

答：彼計因緣，如經廣說，隨其所應盡當知。

答：彼外道執著這種思想的原因，在《梵網六十二見經》、《長阿含經》說得很詳細，隨經中所說的情形應當可以明白。

《披尋記》：「彼計因緣，如經廣說」者，謂如《梵網六十二見經》說。

寅二、敘差別<sup>二</sup> 卯一、計前後際常<sup>二</sup> 辰一、計前際<sup>二</sup> 巳一、約一切常辨<sup>二</sup> 午一、依靜慮

此中計前際者，謂或依下中上靜慮起宿住隨念，不善緣起故，於過去諸行，但唯憶念，不如實知，計過去世以爲前際，發起常見。

「敘差別」這一科說明計常論中不同思想的差別相。「計前際」中分二科，說明一切常見及一分常見。<sup>2</sup>

計常論中執著過去世一切常的人有三種，他們依止自己所成就的下品靜慮或中品靜慮或上品靜慮，在禪定裏面發起宿命通，隨順神通念力思惟觀察過去世中的生命，能夠知道過去世自己姓什麼，叫什麼名字，誰是其父親、母親，以及生活的情形。但是他們只能夠憶念而已，不能如實通達緣起的道理，不能了解過去諸行不常不斷的真實相，不知諸行雖相續不斷而有生滅變化。因此，他們執著過去世的我與世間都是常住不可破壞。

文中說下、中、上靜慮，當然是指色界禪，沒有得到色界禪不能有神通。雖然沒有明白說是初禪、二禪、三禪、四禪，不過每一禪也都有下、中、上三品。這是說依三種靜慮發起神通，執著一切常。<sup>3</sup>

若是平常人知道有人得神通了，很容易以為：「喔！他就是佛！他說的一定是對。」從這段文看來，有神通的人靠不住。印度有一類外道，因為得了天眼通，看見牛、雞、狗死了生到天上去，因此認為牛、雞、狗的行為是生天的因。於是他自己和他的徒弟，大家就持牛戒、持雞戒、持狗戒，學習牛、雞、狗的行為，以為這樣將來可以生天。現在彌勒菩薩說：這類人雖然有神通，但是不懂得緣起的道理，知見還是有問題。《阿含經》說緣起甚深、極甚深，是要佛的智慧才能通達；唯有佛才能說佛法，不是阿羅漢，也不是辟支佛。由此可知，小乘阿羅漢還是不能建立佛法的，所以不能不承認大乘，不能不讚歎大乘不可思議。

午二、依天眼

**或依天眼，計現在世以為前際，於諸行剎那生滅流轉不如實知。**

或有一種人依止禪定發起天眼通，執著現在世以為前際。在未來之前，現在世與過去世合在一起，都叫做前際，未來世則是後際。他對於一切有為法都是剎那生滅而相續不斷地流轉的緣起道理，不能真實明了，看到有情死時、生時五蘊的變化，有時善的色受想行識生起，有時惡的色受想行識生起，他不能真實知道因果的變化，所以執著是常。這樣加上前面三種，一共是四一切常。

《披尋記》：「此中計前際者」至「生滅流轉不如實知」者，此顯前際一切常者彼計因緣。彼

一切常略有四種，起計因緣總唯有二。一、依靜慮起，二、依天眼起。依靜慮中，清淨有別，謂下、中、上。由此差別，起宿住念。此宿住念緣彼所聞不正法藏及所信解而得生起，是名「不善緣起」。由是於過去行不如實知，計曾有我，發起常見，是為一切常中前三常見。依天眼者，彼見有情死時、生時、妙色、惡色、若劣、若勝差別而轉。彼於諸行剎那生滅流轉不如實知，便計爾時以為前際，發起常見，是為一切常中第四常見。

已二、約一分常辨

**又見諸識流轉相續，從此世間至彼世間無斷絕故，發起常見。** ㊦

又有一種人以天眼通看到有情死時、生時諸識變化，從久遠以來一直到現在，由這個世間流轉到另一個世間，或人間、天上，或三惡道，識一直相續沒有中斷，他不明白識是剎那生滅變化，因此發起心是常住，其餘一切法是有變化。或者說，就是以識為我，執著我是常住，其餘都是無常。這是一分常論。

**或見梵王隨意成立，** ㊦

或有一種人從大梵天死後生到人間得宿住通，於禪定中觀見過去世，在壞劫時大火燒毀器世間，把初禪天以下都破壞了，後來到了成劫世界成就時，二禪天的人死了生到初禪天，最初來的人是梵天王，他心想怎麼獨我一人呢？因此希望還有其他人來。才一動念，就有人從二禪天或者其他天來生初禪天。於是梵天王心裏就認為，那些人是隨我意而生，我是眾天子之父，眾天子是我兒。其餘後來初禪天的人也認為原來只有一個梵王，我是隨他意而生，所以他是我父。因此，執父常子無常，執著梵天王是常，餘人皆是無常。這是計一分常。

**或見四大種變異，**

或在禪定中展轉看見地、水、火、風四大種變化，不見心識也是有變化，所以執著心的自性是常住。這也是一分常。

**或見諸識變異。**



或在禪定中觀察諸識展轉變化，但不見四大種有變化。因此執著四大種是常，識是無常。這也是計一分常。

《披尋記》：「又見諸識流轉相續」至「諸識變異」者，此顯一分常者彼計因緣。諸有情類，唯識流轉，因果相續，而非是常。彼見此世間滅生彼世間，無斷絕故，不如實知因果道理，故起常見。此計我常，名一分常。又見梵王最初生已，諸餘世間漸次成立；便計梵王有大自然，能生世間，不知梵王亦世間攝，故起常見。此計梵王是常，名一分常。或見大種有變異故，不見諸識變異，計識自性一分是常。或見諸識有變異故，不見大種變異，計四大種一分是常。如是名為計前際中四一分常。

辰二、計後際<sup>二</sup> 巳一、舉因緣

計後際者，於想及受雖見差別，然不見自相差別。

執著未來世常的人，在禪定中思惟未來當生處所，觀察到「想」有各種差別，例如若生在無色界的空無邊處天、識無邊處天或無所有處天，唯獨有一種想；若生在下地，就有種種想，欲界人天、三惡道有狹小想；色界天除無想天以外有無量想。也觀察到「受」有苦受、樂受、不苦不樂受的差別，例如在色界四禪天以上及無色界四空天，都是捨受；若是初禪、二禪、三禪，都是樂受；欲界人、天，乃至餓鬼、畜生，有苦、樂、捨等受；地獄眾生則唯獨是苦受。雖見三惡道、人、天中有種種想、受的差別，然不明白我的自相差別，不知道是無所有。依《顯揚聖教論》的解釋，「不見自相差別」就是對於我的本性是空無所有、但有假名這件事，他不能得見。<sup>3</sup>

巳二、明所立

是故發起常見，謂我及世間皆悉常住。

因此他就成立常見的思想，執著我及世間都是常住。

《披尋記》：「計後際者」至「皆悉常住」者，此由生處計我差別。謂見我有一想，或種種想，是名見想差別。有一想者，謂在無色空無邊處、識無邊處；有種種想者，謂在下地。即如所

說，隨其次第應知說我有狹小想、有無量想。見我一向有樂、有苦，及有樂苦，及不苦不樂，是名見受差別。一向有樂者：謂在下三靜慮。一向有苦者：謂在那落迦。有樂有苦者：謂在鬼、旁生、人、欲界天。有不苦不樂者：謂在第四靜慮已上，乃至非想非非想處。如下〈攝事分〉說。（陵本八十七卷五頁）彼於當生起如是計，是故說名「計後際者」。雖於想受見有差別，然計為我，於想及受不如實知，是故說言「不見自相差別」。

卯二、計極微常<sup>二</sup> 辰一、舉因緣

又計極微是常住者，以依世間靜慮起如是見。由不如實知緣起故，而計有為先，有果集起，離散為先，有果壞滅。

計常論中又有一類人，他們已經成就禪定，依止世間有漏的靜慮而發起極微是常住的思想。由於不能真實知道世間緣起的道理，就執著世間一切法要有極微為先，才有果的集起。譬如器世間在空劫的時候，有眾多極微體性散布在虛空中，到了成劫、住劫時，極微聚集和合成麤色聚，才有器世界或有情等出現。等到壞劫的時候，眾多極微體性離散，器世界等壞滅之後又變成極微，保留在虛空中常住不壞。

辰二、明所立

由此因緣，彼謂從眾微性，麤物果生，漸析麤物，乃至微住；是故麤物無常，極微是常。

由於這類學者在靜慮中思惟觀察以後，就決定建立如此的思想：由於集合眾多極微體性，才有麤大物體的出現；極微是因，麤物是果。若是逐漸分析麤大的物體直到究竟最細分，最後只有極微繼續存在不可破壞。因此麤大物是無常性，而極微是常住。

《披尋記》：「又計極微是常住」等者，謂由依止色聚種子功能故，若遇相似緣時，或小聚無間大聚生，或大聚無間小聚生。由此因緣，施設諸聚有增有減，如前〈意地〉已說。（陵本三卷三頁）是名色聚緣起道理。由彼於此不如實知，妄計色聚集極微成。要有眾微性為先，方

有麤物果相集起；彼眾微性離散為先，故有麤物果相壞滅。又於極微，唯由分別覺慧分析諸色至極邊際而得建立，非由體有，亦不了知，妄計漸析麤物乃至微住。由此因緣，計極微常。

子三、理破<sup>二</sup> 丑一、別徵詰<sup>二</sup> 寅一、詰前後際常<sup>二</sup> 卯一、總指破我

此中計前際、後際常住論者，是我執論差別相所攝故。我論已破，當知我差別相論亦已破訖。

計常論中不論是計前際常或計後際常，都屬於執我論所攝；計我論是執著有我的自性，而計常論是執著有我的差別相。前文既然已經破除了我的自性論，應當知道各種我的差別相論同樣也已破除了。

《披尋記》：「是我執論差別相所攝」等者，計有實我，是執自性；計我是常，是執差別。實我不有，說何是常？由是說言：「我論已破，當知我差別相論亦已破訖。」

卯二、更破執常<sup>二</sup> 辰一、正破二計<sup>二</sup> 巳一、計前際常<sup>二</sup> 午一、約隨念難<sup>二</sup> 未一、總徵

又我今問汝，隨汝意答。宿住之念，為取諸蘊？為取我耶？

「更破執常」分兩科，第一科「正破二計」，分別責問以破斥計前際常、計後際常的執著。

又我現在問你，隨你的想法回答。你於宿命通中發起憶念力觀察過去世而執著前際是常，是以過去的色受想行識諸蘊作所緣境？或以我的體性作所緣境呢？

未二、別詰<sup>二</sup> 申一、取蘊難

若取蘊者，執我及世間是常，不應道理。

假設你說是隨宿住通緣念過去世的五蘊，那麼你執著我及世間是常住，就不合道理。因為色受想行識五蘊生滅變化，有老病死，都是無常。你執著是常，不合道理。

若取我者，憶念過去如是名等諸有情類，我曾於彼如是名、如是姓，乃至廣說，不應道理。

若你說是取我的體性爲所緣境，那麼就是離開五蘊之外有我了。但是，你卻憶念過去世我曾經是哪一類的有情，叫什麼名字、什麼族姓，乃至於或男或女，或富貴或貧賤等等，這些法並不是我。因此，你說以我爲所緣境，也是不合道理。

《披尋記》：「若取我」等者，憶念過去諸有情眾略有八言說句品類差別。何等名為八言說句？謂如是名、如是生類、如是種姓、如是飲食、如是領受苦樂差別、如是長壽、如是久住、如是所有壽量邊際。如下〈菩薩地〉釋。（陵本四十九卷二十頁）今於此中略不具述，故言「乃至廣說」。此宿住念唯取過去諸行，得有如是品類差別，而非取我，故不應理。

午二、約諸識難<sup>二</sup> 未一、總徵

又汝意云何？緣彼現前和合色境眼識起時，於餘不現不和合境所餘諸識，爲滅？爲轉？

又你怎麼想？當眼根緣現前色境和合生起眼識的時候，其它所有聲香味觸法等境界不現前，根與境不和合時，其餘諸識是滅了？還是現起活動？

外道執著有我，有各式各樣的情形。或執著色是我，或者執著受、想、行、識是我所，現在這裏是指執著識是我的一類。

未二、別詰<sup>二</sup> 申一、識滅難

若言滅者，滅壞之識而計爲常，不應道理。

若你說眼識活動的時候，其它不現前不和合境的耳鼻舌身諸識是滅了；而滅壞的識你卻執著是常住，就不合道理。

申二、識轉難

若言轉者，由一境界，依一切時，一切識起，不應道理。

若你說眼識在色境上活動時，其他不現前不和合境諸識也是現起活動，這樣說在同一個境界上，不管任何時候，一切了別性的諸識都在現起活動，這不合道理。依一般情形，當眼根正在注意色境，只是生起眼識，耳識乃至身識就不動。這時候，聲等境已經過去不現前，根境不和合，耳等諸識也應該是滅去了。所以你執著識是常住，無論說滅、說現起，都不合道理。<sup>㉞</sup>

《披尋記》：「緣彼現前和合色境眼識起時」等者，此難前計一分常者說諸識常。以理而言，若色現前和合轉故，即於此境唯眼識起。於爾所時，餘聲等境若已過去，而非現前，非和合轉，耳等諸識應即謝滅。汝計識常，為滅為轉，皆不應理。如文可知。

巳二、計後際常<sup>㉞</sup> 午一、總徵

又汝何所欲？所執之我，由想所作及受所作，為有變異？為無變異？

又你怎麼想？你執著離蘊有我，想和受為我的工具，由於想及受在活動時有種種變化，那麼你所執著的我有沒有受到影響？是有變異？或者沒有變異？

午二、別詰<sup>㉞</sup> 未一、有變異難

若言有者，計彼世間及我常住，不應道理。

如果你說我會受到想、受所作的影響而有變異，卻還計執世間及我是常住，這不合道理。

未二、無變異難<sup>㉞</sup> 申一、約諸想辨

若言無者，有一想已，復種種想，復有小想及無量想，不應道理。

若說我不受想、受變動的影響，我的體性沒有變化，這也不合道理。因為眾生若是生到無色界三天就有一種想，若生下地就有種種想，又欲界有小想乃至色

界有無量想等。眾生未來到不同的地方受生，想就有各式各樣的差別，而你執著想爲我所有，我卻不受影響，不合道理。

申二、約諸受辨

又純有樂已，復純有苦，復有苦有樂，有不苦不樂，不應道理。

又若是眾生在色界初禪、二禪、三禪受生，就是純有樂受的境界；壽盡之後若到地獄受生，就純是苦受的境界；若到餓鬼道、畜生道、人間、欲界天受生時，就是有苦也有樂；或者到色界第四禪天以上受生，就是不苦不樂的捨受境界。如此受有各式各樣的變化，卻說我不受影響，這不合道理。

《披尋記》：「所執之我由想所作及受所作」等者，此難計後際者，由想及受，說我是常。想、受自相既有差別，當知唯是有變異法。若所執我由彼所作而有變異，應非是常；若無變異，應不說有想受差別。此中所作，謂由後際有想及受，安立有我，是故說我由彼所作。

辰二、別敘餘計<sup>二</sup> 巳一、計前後際俱行見者<sup>二</sup> 午一、計色非色等<sup>四</sup> 未一、是色

又若計命即是身者，彼計我是色。

第二科「別敘餘計」，除了前面兩種執著之外，再說一說其他的執著。現在以前叫做「前際」，現在以後叫做「後際」，「前後際」就包括了過去、現在、未來三世。「行」，就是色受想行識等有漏的有爲法；我和色受想行識在一起活動，不是離開色受想行另外有個住處，就叫「俱行」。而有這樣의思想和執著的人，就叫「見者」。所以，「計前後際俱行見者」，是指一類在思想上執著過去、現在、未來三世的色受想行識上有我見的人。以下說有四種常見及四種邊見。

又若執著我爲命者就是色身的人，他執著我是色身的主宰，我就是這個有形體的生理組織。「命即是身」，這裏的「身」單是指色身，不提受想行識。

未二、非色

若計命異於身者，彼計我非色。

若執著我爲命者但不是色身的人，他執著我是受想行識，我不是色身。

未三、亦是色亦非色

**若計我俱遍，無二無缺者，彼計我亦是色亦非色。**

若執著我遍於色及非色的人，遍於色之我與遍於非色之我是一不是二，所以叫「無二」；我遍於色也不缺非色，遍於非色也不缺於色，我無所缺少，所以叫「無缺」。他所執著的我，是色也是受想行識。

未四、非色非非色

**若爲對治此故，即於此義中，由異句異文而起執者，彼計我非色非非色。**

第四種人的思想，表面上他反對前面是色、是非色、是色又是非色等三種思想，爲了對治這樣的說法，他以不同的文句倡言：「我非色非非色」。他執著的我，不是有形相的色法，也不是無形相的非色法。這種思想和第三種執著只是文句的不同，內容並沒有差別。比如說「非色」，就是「亦非色」，「非非色」就是「亦是色」，其實內容是一樣的。

這一共舉出四種見，但執著有我主要是三類：一、「命即是身」；二、「命異於身」；三、「計我俱遍，無二無缺」。此處只述不破，因爲在前面「正破二計」中已經徵破了。

《披尋記》：「又若計命即是身者」至「非色非非色」者，此計有我略由三見。「計命即身」，是名初見。「計命異身」，是第二見。「計我俱遍，無二無缺」，是第三見。由依初見，計我是色。依第二見，計我非色。依第三見，我論有二。一、計我亦是色亦非色，二、計我非色非非色。彼同計我遍色非色，無二無缺，與前二別，成第三見。此前所計我亦是色，即後所計我非非色；此前所計我亦非色，即後所計我為非色。後所計我雖同前義，而文句異，故成差別。

午二、計邊無邊等<sup>四</sup> 未一、有邊

又若見少色、少非色者，彼計有邊。

又有一種外道觀見色狹小，就執著少部分的色是我。我的體性有限，或者是在心中就像一個手指頭那麼大，或者是住在身體裏面，和全身的大小形量一樣；觀見受想行識所依所緣狹小，就執少無色是我；因此他執著我是有邊際的。<sup>3</sup>

未二、無邊

若見彼無量者，彼計有無邊。

他若觀見色遍一切處無量，受想行識也是無量，就執著我是無量無邊的。

未三、亦有邊亦無邊

若復遍見，而色分少、非色分無量，或色分無量，非色分少者；彼計亦有邊亦無邊。

又有一種外道能遍見色、非色，但是他所見色分是狹少、非色分是無量，或是遍見色分是無量、非色分是狹小。所以，他就執著我也是有邊也是無邊，因為少分就是有邊，無量就是無邊。

未四、非有邊非無邊

若爲對治此故，但由文異，不由義異，而起執者，彼計非有邊非無邊。

這個外道的思想不同前三種，他爲了對治前三種思想，就提出非有邊非無邊的說法。但其實也只是語言上有所不同，內容還是沒有差別。他所執著的我不是有邊也不是無邊，這和前面亦有邊亦無邊意思是一樣的。

《披尋記》：「又若見少色、少非色」等者，若見有色狹小，名見少色；若見無色狹小，名少非色，由此二種，彼計有邊。若見彼色、非色無量，計有無邊。此中「有」言，謂計有我是無邊故。《顯揚》同此。若復遍見色與非色隨一狹小或復無量，彼計亦有邊亦無邊。由文異故，



彼計非有邊非無邊。如是四種我論差別，依前三見，故作是執。由計我是色，或計我非色，狹小無量有差別故，計我有邊或是無邊。由計我亦是色亦非色，或狹小或無量故，計我亦有邊亦無邊。由計我非色非非色，或狹小或無量故，計我非有邊非無邊。

巳二、計七種斷見論者

**或計解脫之我，遠離二種。**

還有一類「計七種斷見論者」，執著斷見思想的人有七種，這裏沒有列出來，但是在第七卷中會解說。

是哪七種人執著斷見呢？欲界人、欲界天是兩種，色界諸天爲一種，無色界天有四種，合爲七數。他們執著斷見的思想，就是人死了以後，我就斷滅了，叫做「解脫之我」。這是遠離前面兩種色非色、有邊無邊以外的另一種執著。

《披尋記》：「或計解脫之我，遠離二種」者，七種斷見論者作如是計：謂我死後，斷滅無有，爾時我善斷滅，名解脫我。如下斷見論說。（陵本七卷八頁）彼所計我，離色非色及邊無邊，名「離二種」。

寅二、詰極微常<sup>五</sup> 卯一、由觀察不觀察故<sup>二</sup> 辰一、總徵

**又計極微常住論者，我今問汝，隨汝意答。汝爲觀察計極微常？爲不觀察計彼常耶？**

還有執著極微是常的人，我現在問你，隨你的想法回答。你是經過觀察而執著極微常住不變？還是不經觀察就執著極微是常呢？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、不觀察難

**若不觀察者，離慧觀察，而定計常，不應道理。**

若說不須要觀察，你遠離智慧不作種種思惟觀察，卻堅固執著極微是常，這不合道理。

**若言已觀察者，違諸量故，不應道理。**

若已經作過觀察而說極微是常，雖然如此，但你還是違背了世間公認真理的標準，還是不能成立。因為極微不能作前五識的境界，違背了現量，也無法比量，而聖言量也不說極微是常，所以不合道理。

《披尋記》：「若言已觀察者，違諸量故」等者，現量、比量，及聖教量，是名「諸量」。諸量為依，能正觀察。汝則不爾，諸量相違，故不應理。

卯二、由共相故<sup>二</sup> 辰一、總徵

**又汝何所欲？諸微塵性為由細故，計彼是常？為由與麤果物其相異故，計彼常耶？**

「由共相故」，約諸法的共通相提出問難，破彼執常。

又你怎麼想？由於諸微塵體性是分析到不能分析的最細分的緣故，所以你執著極微是常？或是由於極微與麤物的果相不同，所以執著極微是常呢？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、由細難

**若由細者，離散損減，轉復羸劣，而言是常，不應道理。**

若由於極微是最細分而執著是常，但是你先前主張諸微塵體性離散為先而有麤物果相壞滅，或由逐漸分析麤物損減到極微。這樣極微是由於麤果物展轉羸弱低劣，到最後沒有力量凝結在一起了，而你卻說極微是常住相，不合道理。

《披尋記》：「若由細」等者，此難彼計離散為先，有果壞滅，及漸析麤物乃至微住。若計極微離散為先，或由分析損至極微；是則極微於麤果物轉復羸劣，而言是常，不應道理。

巳二、由相異難<sup>二</sup> 午一、難能生果

若言由相異故者，是則極微超過地水火風之相，不同種類相故，而言能生彼類果，不應道理。

如果你說極微與麤果物的相不同，這樣極微已經超過地水火風的相，就是與麤物不同種類相了，而你卻說能生出地水火風不同種類的果，這不合道理。

比如說若由極微組成山河大地乃至大風猛火等，我們是可以覺知到的，但是如果分析到最微細的極微時，就已經沒有地大、水大、火大、風大的相貌了，所以叫做「超過地水火風之相」。既然極微沒有地水火風的相貌，那和麤果物對比起來，就是不一樣的種類了。不同類而說極微能生地水火風的果，不合道理。

午二、難無異相

又彼極微，更無異相可得，故不中理。

又若說極微與麤果物的相不同，但是離地水火風等類相之外，更無其他另外的體相可得。因此你執著極微是常，能生出地水火風等，就不合道理了。

《披尋記》：「若言由相異故」等者，此難彼計以有為先，有果集起，及從眾微性，麤物果生。如文可知。

卯三、由自相故<sup>二</sup> 辰一、總徵

又汝何所欲？從諸極微所起麤物，爲不異相？爲異相耶？

「由自相」，約極微的自體相提出問難，破彼執常。

又你到底怎麼想？你認爲從眾多極微能生起麤大物體，生起以後，極微和麤大物二者的相貌，是有差別？是無差別？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、不異相難

若言不異相者，由與彼因無差別故，亦應是常；是則應無因果決定，不應道理。

假設你說彼極微的自相，和所生麤大物體的自相，彼此沒有差別的話，這樣因和果就是無差別了，既是無差別，極微是常，麤物也應該是常。然而，都是常也就不會有變化，那因怎麼能成為果？就會造成因不決定是因、果不能決定是果，也就沒有因果秩序了，所以不合道理。

《披尋記》：「是則應無因果決定」者，因非即果，果非即因，相差別故。若言不異，皆應是常。皆是常故，應無變異。依何說有因果差別？如是便無因果決定，故不應理。

巳二、異相難<sup>二</sup> 午一、更徵

**若異相者，汝意云何？爲從離散極微，麤物得生？爲從聚集耶？**

若說極微的自相與麤大物的自相有差別，你的想法是什麼？是極微不用和合，就從離散的極微生出來麤大物？或是極微聚集以後才生起麤大物呢？

午二、別詰<sup>二</sup> 未一、從離散難

**若言從離散者，應一切時，一切果生；是則應無因果決定，不應道理。**

若說極微不須要和合，各據一處的極微有能力生出地水火風等麤大物的話，應該一切時間不論成住壞空劫，都能夠生起一切地水火風。先前你主張壞劫時世界散壞，極微散布在虛空中，等到成劫時極微集合起來而有世界出現，可是現在說離散的極微有能力生出麤大物，那麼空劫也應該有世界成就了，不須等到成劫。要是任何時候因都能生果，這樣就沒有因果的決定性了，事實上並不如此，所以不合道理。

《披尋記》：「若言從離散」等者，獨立極微，是名「離散」，果未起時，彼常恆有。若從離散極微麤果物生，彼麤果物亦應恆有而無壞滅；又應遍一切物而無差別。如是亦無因果決定，故不應理。

未二、從聚集難<sup>二</sup> 申一、更徵

若從聚集者，汝意云何？彼麤果物從極微生時，爲不過彼形質之量？爲過彼形質量耶？

若是你說眾多的極微聚集在一起才生出麤果物體，你再想一想：麤果物體從極微生的時候，是不超過極微的形相與質量？或是超過極微的形相與質量呢？

申二、別詰<sup>二</sup> 酉一、不過彼量難

若言不過彼形質量者，從形質分物，生形質有分物，不應道理。

「分物」是指分析麤體物到了不可分、極微小的極微細分。「有分」是指麤體物中有很多極微的細分。若你說麤果物體不超過極微的形相與質量，主張從原來是不可捉持的極微細分，生出廣大可捉持、含有眾多極微細分的麤體物。若是麤體物不超過極微量，就應該像極微一樣不可捉持；但是事實上極微雖不可捉持，麤物是可以捉持的，因此你是自相矛盾了，不合道理。

《披尋記》：「若言不過彼形質量」等者，此由方所難麤果物從極微生。眾極微性離散而住，不可執取；是名「形質分物」。彼麤果物極微集成，而可執取；是名「形質有分物」。若言不過彼量，應無異相，不可執取；不應說名是有分物。言有分者，謂與極微同在一處，有彼分故。《顯揚論》云：若不過者，麤質礙物應如極微，不可執取；又復世間不見質礙不明淨物同在一處。故不應理（《顯揚論》十四卷二十頁）。今準彼釋。

酉二、過彼量難<sup>二</sup> 戌一、難本計

若言過者，諸極微體無細分故，不可分析，所生麤物亦應是常，亦不中理。

「難本計」，難問計常論者原來的主張。

若你說麤物超過了極微形質量，先前你認為諸極微的體性是微細到不能再分析了，所以你主張極微是常，由極微所生麤顯的物體是無常。那麼，麤果物超過極微量的這一部分，它就不是極微所生的，也是細分不可分析，就應該如同極微是常<sup>8</sup>，這樣也不合道理，因為事實上無論是地水火風山河大地，都是無常的。

若復說言，有諸極微，本無今起者，是則計極微常，不應道理。

「難轉計」，難問轉變原來的執著，又生起另一種想法。

若你改變原來的想法，說麤果物超過極微量的那一部分本來沒有，現在另有極微現起，那麼從無而有就是無常了。如果這一部分的極微是無常，應該所有的極微也都是無常。你執著極微是常，就不合道理。

《披尋記》：「若言過」等者，《顯揚》亦云：若過彼量者，過量之處麤質礙物非極微成；應是常住。（《顯揚》十四卷二十一頁）今此中義，諸極微體無細分故，不可分析，故說是常。所生麤物若過彼量，過量之處非極微成，應如極微不可分析，應亦是常。若復說言：過量之處別有極微，本無今起，是則極微不應計常。

卯四、由起造故<sup>二</sup> 辰一、總徵

又汝何所欲？彼諸極微起造麤物，爲如種子等？爲如陶師等耶？

又你怎麼想？諸極微創造麤果物時，是像種子生芽那樣生起？還是如陶師製造陶器時，依自己的意願捏塑而成呢？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、喻不相應難<sup>二</sup> 午一、喻如種子等

若言如種子等者，應如種子，體是無常。

如果你說極微創造麤果物就像種子生芽一樣，那麼種子是無常法，極微也應該是無常法。

午二、喻如陶師等

若言如陶師等者，彼諸極微應有思慮，如陶師等，不應道理。

如果你說是像陶師製造器皿一樣，陶師製造陶器時，心裏要思惟怎麼製作；

那麼你所執著的極微應該也有思慮，如同陶師。然而極微是物質卻能思慮，這也不合道理。

巳二、同喻無有難

若不如種等及陶師等者，是則同喻不可得故，不應道理。

如果你說極微生麤物不像種子生芽或陶師作陶的情形，那就沒有同法的譬喻可以證成你的理論了，因此你執著極微聚集成麤物，不合道理。

卯五、根本所用故<sup>二</sup> 辰一、總徵

又汝意云何？諸外物起，爲由有情？爲不爾耶？

「根本所用故」，根本上說，一件事情的出現，都是因爲有此須要，比如人須要覆蔽而造房子，因此有房子出現。極微造麤果物也應該符合這個原則。

又你怎麼想？一切山河大地的生起，是由於有情共同的業力而起？或者不由有情的共業而起呢？

辰二、別詰<sup>二</sup> 巳一、由有情難

若言由有情者，彼外麤物由有情生，所依細物不由有情，不應道理。

如果你同意是由有情的共業而起的話，那麼地水火風等外在的麤物是由有情的業力而生起，而麤物所依止的極微細物卻不是由有情的業力生起，這不合道理。應該說不論麤物或是極微細物，都由有情的業力所起，這樣才公平。

誰復於彼制其功能？

你若一定執著極微不由有情的業力所生，那誰能制伏有情的業力，令其不造極微的功能呢？

若言不由有情者，是則無用，而外物生，不應道理。

若是你說不但是極微，就是麤大的物體也不由有情的業力生起，這就表示根本不是有情的須要。既然不須要，卻有山河大地、廣大世界出現了，這不合道理。

從這段文看得出來，佛教的理論是生命論為主，而不是宇宙論。因為有情的須要，才出現器世界；若是一個世界存在，就有有情存在。如此，一切十方世界以眾生為本，而眾生又以心為本，宇宙是心所變現的，還是從心這方面來立論的。

《披尋記》：「諸外物起，為由有情」等者，以理而言，諸外物起，為諸有情共業所感。是諸有情生所須故。若諸極微起造麤物，是則極微亦同麤物，由有情生。若許爾者，應非是常。若不許者，離有情業，誰復於彼制其功能？為麤物依起造麤物，不應道理。若言麤物不由有情生者，是則無有所須而外物生，不應道理。

丑二、明略義<sup>二</sup> 寅一、破前後際常

如是隨念諸蘊有情故，由一境界一切識流不斷絕故；由想及受變不變故，計彼前際及計後際常住論者，不應道理。

「理破」的第二科「明略義」，重申前面所破計前後際常及計極微常的要義。

如前面已經徵破依宿住通隨念過去世，看見有情的五蘊生死相續不斷，由一境界生識或由一切識流轉不斷絕；或者觀察未來世，由想、受所作有變異或不變異；因此常住論者執著前際、或執著後際，我及世間常，都是不合道理。

寅二、破極微常

又由觀察、不觀察故，由共相故，由自相故，由起造故，根本所用故，極微常論不應道理。

另外，論主又由計極微常是經過觀察或不經觀察，由極微是細相或極微與麤果物是異相，由極微所起麤果物是不異相或異相，極微起造麤物如種子或如陶師，極微與外麤物為由有情或不由有情而生等，一一破彼計極微是常的主張，都是不



合道理。

丑三、總斥非

是故計常論者非如理說。

因此，計常論者所有主張都是不如理的說法。

子四、顯正<sup>二</sup> 丑一、無變異相<sup>二</sup> 寅一、標

我今當說常住之相。

我現在應當說一說什麼是常住的相貌。

寅二、列

若一切時無變異相，

若有一法，於過去世、現在世、未來世等一切時中都不變化，這一法名為常法。

若一切種無變異相，

若有一法，與色、受、想、行、識有關，雖是五蘊有種種苦、樂、善、惡等種種變動，然而這一法全不變異，這一法也名為常法。

若自然無變異相，

若有一法，它本身的體性沒有生滅變化，這一法也名為常法。

若由他無變異相。

若有一法，任何其他的力量都不能損害或增益，這一法也名為常法。

又無生相，當知是常住相。

又，若有一法無生無滅，如佛所證，已得圓滿大解脫，當然可以說是常住相。但是計常論者所執著的我及世間都有變化，所以不能成立常住相。

《披尋記》：「我今當說常住之相」等者，若去來今無有變異，名「一切時無變異相」。若無苦樂等受，善惡等思，貪瞋等煩惱差別，名「一切種無變異相」。若法自性無生無滅，是名「自然無變異相」。若不為他之所壞滅，是名「由他無變異相」。圓滿解脫，名「無生相」。如是一切皆常住相。彼我世間皆非有故，云何是常。