

瑜伽師地論卷七

本地分中有尋有伺等三地之四

癸六、宿作因論^四 子一、標計^二 丑一、所計^二 寅一、指廣說

宿作因論者，謂「如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論，廣說如經」。

什麼是「宿作因論」？如有一類外道的出家人，或者在家的婆羅門，主張過去所作的業力是現在得果報的因，生起宿作因的見解，安立宿作因的言論，其中的內容如經論中所說。

寅二、釋略義

凡諸世間所有士夫補特伽羅所受者，謂現所受苦。皆由宿作為因者，謂由宿惡為因。由勤精進吐舊業故者，謂由現法極自苦行。現在新業由不作因之所害故者，謂諸不善業。如是於後不復有漏者，謂一向是善性故，說後無漏。由無漏故業盡者，謂諸惡業。由業盡故苦盡者，謂宿因所作及現法方便所招苦惱。由苦盡故得證苦邊者，謂證餘生相續苦盡。

「釋略義」，以下論主一一引經中的話，概略解釋宿作因論者所執著的思想。

凡是一切世間所有生死流轉中的人，他們現在遭遇到種種不如意事所受的痛苦，都是由於過去造了許多罪惡為因，所以現在要受苦。造罪是「因」，現在受苦是「果」，由如是因得如是果。「由勤精進吐舊業故」，由於信受宿作因道理的人，他們主張在現在的色受想行識中努力不懈地修持不吃飯、或吃很少、或曬太陽、或用火烤、或隻腳站立、或冬天不穿衣等種種苦行；總而言之，做了很多奇怪的事情令自己受苦，認為現在多受苦就能消除過去所造的罪業。由於現在不造作新

的罪業，罪因不再生起，當然就把不善業除遣了。由於現在勤修苦行滅掉舊的罪業，也不再造作新的不善業，因此，以後的生命就不再有罪業，所剩下來的只是良好、無罪的善業，之後就是無漏了。他們認為已得無漏，一切罪業惡行都盡除了。由於罪業盡除了，過去宿作所招的苦惱沒有了，而現在不再造作新業也不會招來苦惱。從這裏看出來，宿作因論者認為現在的生命體上有兩種苦惱。一種是「宿因所作」，過去罪業所招的苦惱；一種是「現法方便」，現世新造罪業所招的苦惱。到此為止已經達到苦惱的邊際，證得將來的生命一直沒有苦惱，就是得解脫了。

丑二、能計

謂無繫外道作如是計。

什麼人有宿作因的思想呢？就是無繫外道有這樣的執著。這一類外道提倡不穿著衣服，遠離衣食束縛；而且爲了滅除過去、現在的罪業勤修苦行，遠離煩惱繫縛。又因爲裸露身體，也稱之爲裸形外道或無慚外道。梵語是「尼犍陀弗咀羅」，也叫「尼乾子」。

《披尋記》：「凡諸世間所有士夫補特伽羅所受」等者，此中牒釋經文所敘彼計。彼云：凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，皆由宿作為因。由勤精進吐舊業故，現在新業由不作因之所害故，如是於後不復有漏；由無漏故，業盡；由業盡故，苦盡；由苦盡故，得證苦邊。此是經中所敘彼計。今別牒釋，如文易知。

子二、敘因^二 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？

問：是什麼因緣，彼諸外道生起如此的見解，安立如此的言論？

丑二、答^二 寅一、總標

答：由教及理故。

答：第一個原因是「教」，由於他們的大老師傳授如此的教法。第二個原因是「理」，他們依內心的思想安立出來一大套道理。宣傳出來的是教，內心的思想是理；也就是勸別人相信他的思想。

寅二、別釋^二 卯一、由教

教如前說。

由「教」，如因中有果論中已經說明。

卯二、由理^四 辰一、出彼人

理者，猶如有一，爲性尋思，爲性觀察，廣說如前。

由「理」，譬如有人，內心善於尋思，能夠觀察宇宙人生的道理，詳細情形如前所說。

辰二、舉彼見^三 巳一、標

由見現法士夫作用不決定故。

由於看見人們在現在的生命體中所發出來的作用不決定，所以生起宿作因論的思想。

巳二、徵

所以者何？

什麼叫做作用不決定？

巳三、釋

彼見世間雖具正方便，而招於苦；雖具邪方便，而致於樂。

尼乾子外道的大老師看見世間上的人，有些雖然以正當的思想作了很多的慈善事業，卻招來很多苦惱的果報，以為造善業不決定得善報。有些人雖然思想和行為沒有道德，作了很多損人不利己的事，卻得到很多如意的果報，就以為造惡業不決定得惡報。

辰三、顯彼思

彼如是思：若由現法士夫作用為彼因者，彼應顛倒。由彼所見非顛倒故，是故彼皆以宿作為因。

尼乾子的大老師如此思惟：若以現在的生命體所發出來的作用，作為一個人受苦或受樂的因，那麼這一個世界就顛倒混亂了。由於他看見世間因果不決定的現象，便認為他所提出來的見地才不顛倒，所以應該都以宿作為因，也就是以過去世作善、作惡為因，而有現在的苦樂果報。

辰四、結彼立

由此理故，彼起如是見，立如是論。

由此見地的原故，所以生起如此的見解，安立如此的言論，以教導他的門徒。

《披尋記》：「由見現法士夫作用不決定故」等者，彼見世間諸有情類於現法中種種作業，或正方便而反招苦，或邪方便而反致樂，果不決定。故作是思：彼諸所受不由現法功用因得，唯以宿作為因，應正道理。

子三、理破^三 丑一、總徵

今應問彼，汝何所欲？現法方便所招之苦，為用宿作為因？為用現法方便為因？

「理破」，論主以佛法的真理來破斥他的邪知邪見。

現在應該問問尼乾子外道，你究竟怎麼想？一個人為了消除過去所造的舊

業，在他現在的生命體中作種種苦行，因此招來的苦受，是以宿作業爲因？或是現在方便所作爲因？

「現法方便」，現在的生命體所表現出來的行動；「所招之苦」，或坐、或臥在荊棘上刺痛自己身體所受的苦。

丑二、別詰^二 寅一、宿作為困難

若用宿作為因者，汝先所說，由勤精進吐舊業故，現在新業由不作因之所害故，如是於後不復有漏，乃至廣說，不應道理。

若你說以現法方便修苦行所受的苦是以宿作的罪業爲因，那麼你先前說「由勤精進吐舊業故」，就不合道理。因爲你現在修苦行所受的苦，很明顯是你現法方便所招來的，不是以宿作為因，那麼這個苦不應該能排遣過去的罪業。因爲這個苦和過去的宿作罪業沒關係，你是白受苦了。

依佛法的道理說，若是過去所造的某種罪業現在發生作用使令我們受苦，應該受苦的果報結束之後，這個罪業也就消除了。若是你自己故意製造苦行來受苦，那不是過去的業發生作用，過去的業還潛伏沒有動，你不能消滅它。甚至有的出家人也提到多受苦能消罪業，現在從這段文就可以分別出來，你自己故意去受苦，不能消罪。

又你說「現在新業由不作因之所害故」，也是不合道理。因爲一般能夠相信因果的人，平時若不修止觀來調伏煩惱的話，有時明知道作惡會有惡報，但是一旦煩惱動了，還是要作惡，更何況是不相信因果的人？所以你說現在修苦行不再造罪業，將來就不爲罪業所害，這也只是一句空話而已，還是做不到的！因此，你說「如是於後不復有漏」乃至「由苦盡故，證得苦邊」，也都是不合道理。

寅二、現法方便為困難

若用現法方便爲因者，汝先所說，凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，皆由宿作為因，不應道理。

若是你改變主意，說現在所受的苦是因爲現在的思想行爲有錯誤，所以招感

了苦惱，那麼你以前所說「凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，皆由宿作為因」，就不合道理了。

丑三、結斥

如是現法方便苦宿作為因故，現法士夫用為因故，皆不應道理，是故此論非如理說。

如前文中，若說現法方便修苦行所受的苦，是以宿作的罪業為因，不合道理，因為很明顯是由現法方便所招引的；或者說是以現在的生命體所發出來的作用為因，也不合道理，這樣就不能說現在所受的苦是過去造罪業的因；所以宿作因是不如理的言論。

《披尋記》：「現法方便所招之苦」等者，此約彼計現法極自苦行為難。此自苦行若用宿作為因，應不說言能吐舊業，乃至得證苦邊。若用現法方便為因，便不應言現所受苦皆宿因作。

子四、顯正^二 丑一、標說

我今當說如實因相。

我現在應該說佛法中契合真實的因果道理。

丑二、列別^三 寅一、唯用宿作為因^二 卯一、標類

或有諸苦唯用宿作為因。

從佛法的因果道理來看，或有眾生現世遭受很多苦惱，唯獨是過去所作的罪業為因緣。這是宿作為因。

卯二、舉例

猶如有一，自業增上力故，生諸惡趣或貧窮家。

譬如有人，由於過去生中所造作的不善業力量強大，使令他生到三惡道去受苦，或者來到人間卻生在貧窮之家，生活困難受種種苦。

寅二、雜用宿作現業為因^二 卯一、標類

或復有苦雜因所生。

或者有眾生所受的苦，不唯獨是過去宿作的罪業，也有現在所造的罪業，兩者和合為因緣而生苦惱。這是雜因。

卯二、舉例^二 辰一、舉事王

謂如有一，因邪事王，不獲樂果而反致苦。

譬如有一種人，因為用邪因、詐術等不道德的行為為國王做事，雖然他希望因此能得到樂果，然而因為宿世沒有造福德善業，不但不能得到如意的福報，反而遭受苦惱。

現在用不道德的行為做事，這是現業；過去沒有造善業，這是宿因。現業和宿因兩者和合起來而得苦，所以說是「雜因所生」。反之，假設這個人宿世作了很多的功德，雖然他現在以邪方便事王，但是因為過去世福報的任持，他還是能得到如意的果報。

《披尋記》：「或復有苦雜因所生」等者，謂若事王，因邪方便而招於苦；當知此苦亦宿因作，亦現緣生。何以故？若有福者，雖邪事王，亦獲富樂；若無福者，便反致苦。由無福故，知宿因作；具邪方便，知現緣生。總此二種，名雜因生。

辰二、例餘業

如事於王如是，由諸言說、商賈等業、由事農業、由劫盜業、或於他有情作損害事，若有福者，獲得富樂，若無福者，雖設功用而無果遂。

如同為王做事得到如此的果報是雜因所成，其他從事言說寫作職業、行商做

生意、農民生產、製造工巧業，或以劫盜為業，或以宰殺牲口等為業的人，也是一樣。若是他宿世作過許多利益人的善業，那麼他現在不管做什麼事業，都能獲得富貴安樂；若是這個人過去未造福業，雖然現在加功用行從事種種行業，還是得不到富貴安樂的果報。

《披尋記》：「如是由諸言說、商賈等業」等者，此顯求財諸邪方便。若言說業、若商賈業、若工巧業、若事農業、若劫盜業、若屠羊等於他有情作損害事。如是等類，彼所招苦亦雜因生，如事王說。然彼亦有或致富樂、或無果遂，當知此由宿所作業，有福無福，故有差別。

寅三、純由現法功用為因^二 卯一、標類

或復有法，純由現在功用因得。

或者有一類是現在功用為因，如有眾生純粹以現在的生命體造作種種事業所發出來的作用為因緣，而有所得。

卯二、舉例

如新所造引餘有業；

譬如在現在的生命體中無明緣行，由無明為緣，創造了罪業，福業或不動業。現在所作業力，將來能得三惡道，人天或色界、無色界天等三有的果報。這就是以現法功用為因而得果報。

或聽聞正法，於法覺察；

或者歡喜學習佛法、修學戒定慧，由聽聞正法、專精思惟、如理作意、隨法修行，能夠成就聞思修三慧，乃至斷惑證真得聖道。這都是純由現在的努力而得以成就。

或復發起威儀業路；

或者由於內心勝思而發動行爲，心一變，行爲也跟著變，表現出來的境界就是行住坐臥四種威儀。譬如我現在心裏想要坐下就坐下，想要走就走，想要去紐約就去紐約。這也是在現世的生命體中才有這種功用。

或復修學工巧業處；如是等類唯因現在士夫功用。

或者依自己的能力或好樂，學習一種專業技能，如律師、會計師、工程師等等世間的工巧業。這些都唯獨是依現在的生命體發出功用而得成就。

《披尋記》：「或復有法，純由現在功用因得」等者，於現法中，無明為緣，造作諸業，能引後有，名「新所造引餘有業」。聞說正法，正能生起聞思修慧，是名「聽聞正法，於法覺察」。行住坐臥，名四威儀。由心變異，彼有異變，是名「發起威儀業路」。於此生中，由長大已，習學世間諸工巧業，是名「修學工巧業處」。如是等法純由現在功用因得，非宿因作。

癸七、自在等作者論^三 子一、標計^二 丑一、所計

自在等作者論者，謂如有一，或沙門、或婆羅門，起如是見，立如是論：凡諸世間所有士夫補特伽羅所受，彼一切或以自在變化為因，或餘丈夫變化為因，諸如是等。

什麼是自在等作者論？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：凡是世間所有的有情所受的苦樂果報，一切是以大自在天的創造變化為因，或者是以梵天的創造變化為因，或以時間、方所、本際、自然、虛空、我等作為因。這一類的思想叫做自在等作者論。

窺基大師解釋，「丈夫」就是「神我」^一，或說為實我。執著「我」有各種說法：數論師認為自性是作者，神我是受者；勝論師則認為我既是作者，我也是受者。

丑二、能計

謂說自在等不平等因論者作如是計。

是誰有如此的思想？就是說大自在天等不平等因思想的人，他有這樣的執著。

他們主張以大自在天或梵天等爲因而有世間萬物，屬於有因；而大自在天是誰爲因？他是無因而有的。這樣說，有的有因，有的無因，就是「不平等因」。而佛法說一切法都是因緣所生，未曾有一法不從因緣生，那麼這就是平等的。

《披尋記》：「或以自在變化為因」等者，彼執有一大自在天，體實遍常，能生諸法，故說「自在變化為因」。或執有一大梵，常住實有，具諸功能，生一切法，說「餘丈夫變化為因」。「等」言，等取時、方、本際、自然、虛空、我等。（《成唯識論》一卷九頁）如是皆名不平等因論者，執自或他有所作故。

子二、敘因^二 丑一、問

問：何因緣故，起如是見，立如是論？

問：什麼因緣不平等因論者起如是見，立如是論？

丑二、答^二 寅一、總標

答：由教及理。

由於他們的大老師傳授如此的教法，及依他們內心的思想安立出來一套理論。

寅二、別釋^二 卯一、由教

教如前說。

由「教」，如前因中有果論中已經說明。

卯二、由理^三 辰一、出彼人

理者，猶如有一，爲性尋思、爲性觀察，廣說如前。

由「理」，是指有如此見解的人，心性善於尋思、善於觀察，如前因中有果論

中所說。

辰二、舉彼見^三 巳一、標

彼由現見於因果中，世間有情不隨欲轉，故作此計。

由於這一類人見到現世的因果中，世間的有情雖有所造作，但所有的行為和境界，不能隨自己的心意滿足所願，還是作不了主，所以有這樣的思想。

巳二、徵

所以者何？

為何如此呢？

巳三、釋^二 午一、因不隨欲

現見世間有情，於彼因時欲修淨業，不遂本欲，反更為惡。

他看見世間上有些相信善惡果報的有情，現世在造因的時候，想要修清淨善業，做於人有利益的事情，但是卻不能滿足他的本願，他雖然不願意作惡，反而因為惡因緣出現，就不得不去作惡。

午二、果不隨欲^二 未一、標相

於彼果時，願生善趣樂世界中，不遂本欲，墮惡趣等。

這個有情將得果報的時候，希望能夠往人天善趣生到樂的世界，也不能夠滿足他的願望，反而墮落到三惡道去了。

未二、釋義

意謂受樂，不遂所欲，反受諸苦。

這表示有情的內心想要受樂、不想受苦，但是不能夠滿足他的願望，反而要受種種苦惱。

辰三、顯彼思

由見此故，彼作是思：世間諸物必應別有作者、生者，及變化者為彼物父，謂自在天，或復其餘。

由於這一類人看見世間這樣的現象，就如此觀察思惟：世間一切事物不能隨人所願，決定另外有一個「作者」能主宰世間禍福，「生者」能出生苦樂事，「變化者」能變化世間萬物，他為一切眾生萬物的父親，能造作變化種種如意、不如意的境界讓眾生來受。這個主宰者就叫做自在天，或者其他的梵天或神我等。

子三、理破^二 丑一、喲陀南標

今當問彼，^一 喲陀南曰：

功能無體性 攝不攝相違 有用及無用 為因成過失

這一科「理破」，用佛法的道理來破斥自在等作者論。「喲陀南標」，以偈頌標出來問難的要義。

現在應當問難他的大意就是：「功能無體性」，大自在天有創造世間的功能，這個功能無論是有因或無因，都是無體性，不能成就。「攝不攝相違」，大自在天是屬於世間，或不屬於世間，都與道理相違，也不能成立。「有用及無用」，說大自在天創造世間，是因為他有所用，或他無所用，都不合道理；「為因成過失」，說大自在天等以自己為因而創造世界，或者以其他法為因而創造世間，都有過失。

《披尋記》：「功能無體性」等者，難彼功能有因無因皆不成就，名「無體性」。難世間攝或復不攝，道理相違，是名「相違」。難彼自在變生世間有用無用，及世間生自在為因或餘為因，皆不得成，名有過失。

丑二、長行釋^三 寅一、別徵詰^四 卯一、由功用難^二 辰一、總徵

汝何所欲？自在天等變化功能，爲用業方便爲因？爲無因耶？

你是怎麼想？大自在天或者梵天等有變化世間萬物的功能，這樣的能力須要用行動、方法爲因才能創造世間？或者不須要用行動、方法爲因就能創造世間呢？

辰二、別詰^二 巳一、用業爲因難

若用業方便爲因者，唯此功能用業方便爲因，非餘世間，不應道理。

若你認爲大自在天須要用業方便爲因才能創造世間的話，何以唯獨大自在天是用行動、方法爲因創造世間萬物，而不是其餘世間的人？因爲世間上的人也能發動行爲、運用方法創造種種事物，所以這不公平，不合道理。

《披尋記》：「若用業方便爲因」等者，《顯揚論》云：若此功能業爲因者，何不信受一切世間以業爲因；若此功能以求方便爲因生者，何不信受一切世間以自功力爲因得生。（《顯揚論》十四卷十九頁）此中總難業及方便，應如彼釋。

巳二、無因難

若無因者，唯此功能，無因而有，非世間物，不應道理。

如果說不須要假藉任何業方便爲因的話，何以唯獨大自在天可以無因而有創造世間的功能，而其餘世間萬物不能無因而有？這樣也是不平等，不合道理。

《披尋記》：「若無因」等者，《顯揚》亦云：若此自在生世功能無有因緣自然有者，汝何不計一切世間無因自有。（《顯揚論》十四卷十九頁）今此義同。

卯二、攝不攝難^二 辰一、總徵

又汝何所欲？此大自在爲墮世間攝？爲不攝耶？

又你怎麼想？你所主張能創造宇宙萬物的大自在天，是屬於世間法所攝？或

者是不屬於世間法所攝呢？

辰二、別詰^二 巳一、世間攝難

若言攝者，此大自在則同世法，而能遍生世間，不應道理。

如果你認為大自在天屬於世間所攝，那就是有生有滅、無常變化的因緣生法了。既然大自在天等同於世間法，你卻說他能遍生世間一切事物，不合道理。

巳二、世間不攝難

若不攝者，則是解脫，而言能生世間，不應道理。

如果說大自在天是超越世間所攝，那就是已得解脫的聖人了，而你說他能出生世間一切事物，變化種種苦惱讓眾生受苦，這不合道理。因為聖人應該創造清淨無漏的安樂法，令一切眾生得大解脫才對。

《披尋記》：「此大自在為墮世間攝」等者，《顯揚論》云：又若自在世間所攝，墮在世間，而言能生一切世間，是則道理相違。若此自在非世間攝，是則解脫，解脫之法能生世間，不應道理。（《顯揚論》十四卷十九頁）此中文義，勘彼應知。

卯三、有用無用難^二 辰一、總徵

又汝何所欲？為有用故變生世間？為無用耶？

又你怎麼想？大自在天創造世間上的一切事物，是因為他有所須要而創造？或者他無所須要卻加以創造？

辰二、別詰^二 巳一、有用難

若有用者，則於彼用無有自在，而於世間有自在者，不應道理。

若說大自在天有所須要而創造世間的話，世間上有苦樂、善惡等種種差別，

這一切難道是大自然所須的？如果他還有所缺、有所求，須要造物爲其所用，這就表示他不自在了，你卻說他創造世間有自在力，這不合道理。

《披尋記》：「若有用」等者，此中義顯諸世間生苦樂等別；如是一切於大自然何遍須爾？若言有用，變生世間，於無所須應不得生；而言有自在用，遍生一切世間，不應道理。

巳二、無用難

若無用者，無有所須，而生世間，不應道理。

若說大自然無所須要而創造世間的話，既然無所須，卻無端創造世間，生出種種苦惱，也是不合道理。如此，大自然豈不是無事生非，成了愚癡狂亂的人了？

《披尋記》：「若無用」等者，謂若自在雖生世間無所須者，不應化生一切世間；或此自在有如顛狂愚夫之過。（如《顯揚論》十四卷十九頁說）

卯四、為因性難^二 辰一、總徵

又汝何所欲？此所出生，為唯大自然為因？為亦取餘為因耶？

又你究竟怎麼想？你說大自然能出生世界一切萬物，是唯獨以大自然為因？或是大自然本身力量還不夠，還要取其他的條件為因才能出生世間呢？

辰二、別詰^二 巳一、唯大自然為因難

若唯大自然為因者，是則若時有大自然，是時則有出生；若時有出生，是時則有大自然；而言出生用大自然為因者，不應道理。

若說唯獨大自然本身就能夠出生一切世間，不須要另外假藉其他的條件，這樣就顯示任何時候只要有大自然也就有世間出生；反之，若有世間萬事萬物出現，這時候也就是有大自然了。如此一來，若是說大自然本來常有，那

麼世間也應該是本來常有的；而你現在卻說世間的出生要用大自在天爲因，不合道理。

《披尋記》：「若唯大自在爲因」等者，此中義顯大自在體本來常有，世間出生亦復應爾。唯此爲因，更無餘故。不應說言自在爲因，世間更生。下說樂欲自在爲因，義同此故。

巳二、亦取餘爲因難^二 午一、更徵

若言亦取餘爲因者，此唯取樂欲爲因？爲除樂欲更取餘爲因？

若是你感覺到主張世間萬事萬物的生滅變化唯獨以大自在爲因的說法有困難，因此改變主意，就說大自在天還須要憑藉其他因素才能生出世間。那麼，這是唯獨憑藉歡喜爲因？或者還須要其他法爲因？

午二、別詰^二 未一、唯取樂欲爲因難^二 申一、更徵

若唯取樂欲爲因者，此樂欲爲唯取大自在爲因？爲亦取餘爲因耶？

若你認爲唯獨取樂欲爲因，那麼這樂欲是唯獨以大自在天自己本身爲因？還是也取餘法爲因呢？

申二、別詰^二 酉一、唯取大自在爲因難

若唯取大自在爲因者，若時有大自在，是時則有樂欲；若時有樂欲，是時則有大自在；便應無始常有出生，此亦不應道理。

如果唯取大自在的樂欲爲因的話，那麼只要有大自在天在時就有樂欲，若有樂欲時也就有大自在；二者分不開。你若主張大自在天是從無始以來就常有，那麼樂欲也應該從無始以來就有，因此世間上一切事物應該從無始以來就都存在，不應該是因爲有大自在天才逐一出現，所以不合道理。

酉二、亦取餘爲因難

若言亦取餘爲因者，此因不可得故，不應道理。

若你說不但是大自在天的樂欲爲因，還要取餘法爲因，那麼世間上每一個眾生也都可以用自己的樂欲，再加上其他的條件而創造出種種事物。而你主張要有大自在天的創造，萬事萬物才出現，這麼說的話，在大自在天創造之前並沒有任何事物，要取餘法爲因是不可得的。所以這個說法也是不合道理。

未二、彼欲無有自在難

又於彼欲無有自在，而言於世間物有自在者，不應道理。

又，你說大自在天有樂欲，既然他心裏面還有欲求，就表示還有所不足，有所不足就是不自在。你說他於世間物有大自在，這是自相矛盾了，不合道理。

《披尋記》：「又於彼欲無有自在」等者，如前已破為有用故變生世間，其義正同。~

寅二、結略義

如是由功用故，攝不攝故，有用無用故，爲因性故，皆不應理。

「結略義」，簡略地將這一段的要義作一個結論。

如前文中，顯示主張大自在天創造世間要由功用、不由功用，或大自在天屬於世間法、不屬於世間法，或大自在天爲自己有所用、無所用而創造世間，或大自在天唯獨以自己爲因、要以他法爲因而創造世間，都不合道理。

寅三、總斥非

是故此論非如理說。

因此，主張大自在等是萬物的作者，是不如理的說法。

癸八、害為正法論^四 子一、標計

害爲正法論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：若於彼祠中，咒術爲先，害諸生命，若能祀者、若所害者、若諸助伴，如是一切皆得生天。

什麼是「害爲正法論」？如有一類外道的出家人，或者在家的婆羅門，發起這樣的見解，安立這樣的言論：若是在供奉祭祀天的處所，先念咒術，再殺羊、殺豬或殺各式各樣的生命，用牠們的肉來祭祀天，這麼做以後，能祭祀的人、所殺害的眾生、共同合作的人，都能生到天上去享福。

子二、敘因^二 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？

問：因爲什麼樣的緣由，彼外道發起如此見解，安立如此言論？

丑二、答^二 寅一、明所由

答：此違理論，諂誑所起，不由觀察道理建立。

答：這種違背真理的言論，是因爲內心不正直，爲了欺誑他人而生起，也就是用來欺騙人的事情。這不是內心正直的人，爲了追求真理，經過智慧觀察道理而後安立的。

寅二、出所為

然於諍競惡劫起時，諸婆羅門違越古昔婆羅門法，爲欲食肉，妄起此計。

就在諍競惡劫興起時，很多新的婆羅門都不忠厚，沒有道德，他們認爲古代的婆羅門已經落後，自己才是進步的一代，因此違背古代婆羅門的律法，爲了想要吃肉，就想出來殺生祭天的辦法來欺誑人。

「惡劫」，就是這個時代的惡人太多了，鬥諍的事也是特別多。

《披尋記》：「此違理論，諂誑所起」者，心不正直，不明、不顯，解行邪曲，故名為「諂」。為欺罔彼，內懷異謀，外現別相，故名為「誑」。如下〈攝事分〉說。（陵本八十九卷七頁）義顯唯染汙心，故立是論。

子三、理破^三 丑一、別徵詰^五 寅一、由因難^二 卯一、總徵

又應問彼：汝何所欲？此咒術方為是法自體？為是非法自體？

應該問他：你是怎麼想？你主張咒術為先害諸生命，殺者、被殺者、助伴者都能生天，那麼你這個咒術方法本身是以善法為體性？還是以惡法為體性？

「法」，是指合乎道理的善法；「非法」，是指有過失不道德的惡法。

卯二、別詰^二 辰一、是法自體難

若是法自體者，離彼殺生，不能感得自所愛果，而能轉彼非法以為正法，不應道理。

若是你認為這個咒術方本身有一種力量，能對人有利益，是合乎道德的話，應該不須要殺害生命，就能夠令人得到可愛的果報。如果說咒的力量不能使人生天，要透過殺生，使令殺者及已死眾生才能生天的話，那麼這個咒不是善咒。既然不是有力量的善咒，說念咒能反轉殺生的非法行為成為生天之因，以惡因去得善果，這不合道理，實在是騙人的。

《披尋記》：「若是法自體」等者，善行所攝，名「法自體」。若咒術方是善行攝，應離殺生而能感得自所愛果。然汝不爾，要待殺生轉彼非法以為正法，不應道理。

辰二、是非法自體難

若是非法自體者，自是不愛果法，而能轉捨餘不愛果法者，不應道理。

若你說這咒術方以不道德的惡法為體性，它就是個惡咒，或者是騙人的一種詞句而已，沒有什麼力量。但是殺害眾生是得不可愛果的因，你卻執著持念咒術

能夠消除罪過，令祭祀的人、被殺者、助伴者棄捨所有不可愛的果報，轉為可以生天，這不合道理。

《披尋記》：「若是非法自體」等者，不善行攝，是名「非法自體」。若咒術方體是不善，即是能感不愛果法；而能轉捨所餘若能祠者、若所害者、若諸助伴不愛果法，令得生天，不應道理。

寅二、由譬喻難^二 卯一、舉救

如是記已，復有救言：如世間毒，咒術所攝，不能為害。當知此咒術方亦復如是。

經過這樣的道理破斥之後，害為正法論者感覺到不能自圓其說，於是說一個比喻來自救：譬如世間上的毒蛇，若是以咒術制伏，毒蛇就不能以毒害人。在祀天的廟上殺豬宰羊時所說的咒術方也是能轉此惡因為生天之因。

卯二、申難^二 辰一、總徵

今應問彼，汝何所欲？如咒術方能息外毒，亦能息內貪瞋癡毒？為不爾耶？

害為正法論者說咒術能制伏外毒，現在應該再問難他，你怎麼想？你說念咒術方能息滅身外的毒素，它是不是也有力量能止息內心的貪瞋癡三毒？或者它只能息滅外毒而不能息滅內毒呢？

辰二、別詰^二 巳一、能息內毒難

若能息者，無處、無時、無有一人貪瞋癡等靜息可得，故不中理。

若是你說你所念的咒術不但能息滅外毒也能息滅內毒，實在這只是空話。因為遍世界一切處所、一切過去現在未來、一切世間出世間的有情，都是要經過修學梵行、修四念處、八聖道才能息滅貪瞋癡，並沒有哪一個是念了咒術就能把貪瞋癡三毒止息的。所以你的說法實在是騙人的，不符合事實。

巳二、不能息內毒難

若不能息者，汝先所說，如咒術方能息外毒，亦能息除非法業者，不應道理。

如果你所念的咒術不能息滅內毒，那麼你先前所說如咒術方能息外毒，亦能息除惡業的禍害，這句話就不合道理。

《披尋記》：「無處、無時、無有一人貪瞋癡等靜息可得」者，遍諸世界一切處所，遍去來今一切時分，遍世出世一切有情，皆依教法正修梵行而得靜息貪瞋癡毒，不由咒術。現見一切不可得故。

寅三、由不決定難^二 卯一、總徵

又汝何所欲？此咒術方爲遍行耶？不遍行耶？

又你究竟怎麼想？你於殺羊時能令羊生天的咒術方，能夠普遍施行呢？或是不能普遍施行呢？

比如羊是我所不愛，自己的親人是我所愛；一切不論自己所愛或不愛的有情，只要念這個咒，然後殺死他，就能令他生天，那叫做「遍行」。如果只是殺了不可愛的有情，能令他生天，叫做「不遍行」。

卯二、別詰^二 辰一、遍行難

若遍行者，自所愛親不先用祠，不應道理。

若是這個咒術方普遍能令一切愛、不愛的眾生生天的話，你卻不先用自己所愛的親人來祭祀，令他們早日生天，就不合道理了。

辰二、不遍行難

若不遍者，此咒功能便非決定，不應道理。

若是這個咒術方不能夠遍行的話，那麼這個咒的功能是不決定的，也就是不靈驗了。如此你說能令祀者、所害者、助伴者都得生天，很明顯的就是欺騙人了！所以不合道理。

《披尋記》：「若不遍」等者，謂咒術方唯行非愛，不行所愛，是名「不遍」。若唯非愛用以祠祀，而言令得生天，彼咒功能應非決定。何以故？若定生天，自所親愛何不用祠？若令非愛當得生天，不令所愛，不應道理。

寅四、由於果無能難^二 卯一、總徵

又汝何所欲？此咒功能，爲唯能轉因？亦轉果耶？

又你怎麼想？這個咒術方的功能，唯獨能轉爲生天之因？或者也能轉成生天之果呢？

譬如殺羊是一種罪過，可是念了咒就把這個罪過轉變成生天之因，這就是轉因。如果這個咒能夠在果上發生力量，那就不用殺羊了，一念咒就令羊生天了，這叫「轉果」。

卯二、別詰^二 辰一、唯轉因難

若唯轉因者，於果無能，不應道理。

若說念這個咒只能轉得生天之因，卻沒有能力轉得生天之果，這樣只能轉因、不能轉果，不合道理。

《披尋記》：「若唯轉因」等者，謂令轉變得生天因，是名「轉因」。咒術功能若能轉因，何不轉令得天身果？無異因故。許唯轉因，於果無能，不應道理。

辰二、亦轉果難

若亦轉果者，應如轉變，即令羊等成可愛妙色，然捨羊等身已，方取天身，不應道理。

若說這個咒術也有能轉成生天之果的力量，那就應該像轉因那樣轉果，一念咒就把羊的果報身轉變成可愛的天身了；然而你卻要在殺死羊以後，才令牠生天而得天身，這不合道理。

《披尋記》：「若亦轉果」等者，天可愛身，是名「可愛妙色」。咒術功能若亦轉果，應即轉變羊等不可愛身，令成天身可愛妙色。然害彼命，捨彼身已，方取天身，不應道理。

寅五、由咒術者難^二 卯一、總徵

又汝何所欲？造咒術者，爲有力能及悲愍不？

又你怎麼想？這個造咒術的人，他有能力及哀愍心賦與咒術力量，使令羊生到天上去嗎？

在本論後文提到，若要賦與咒特別的功能，譬如降雨的力量或尋獲失物的力量，最低限度要得到禪定。雖然得禪定的人能賦與咒的力量，但是不決定靈驗。若是有禪定功夫的聖人，所說出來的咒語那就靈驗得多了。但是看經論上提到的咒，還要有條件配合才能靈驗，不是無條件。

卯二、別詰^二 辰一、有力能等難

若言有者，離殺彼命，不能將彼往生天上，不應道理。

若說造咒術的人有超越一般人的能力及悲愍心，但是他卻不能不殺羊命，就直接令羊生天，不合道理。必須殺死羊才使令羊生天，就顯示這個人並沒有能力及悲愍心。

辰二、無力能等難

若言無者，彼所造咒能有所辦，不應道理。

若說造咒術的人沒有賦與咒的能力及悲愍心，你卻執著他所說的咒語能夠有力量令被殺的眾生生天，這不合道理。

《披尋記》：「造咒術者，為有力能及悲愍不」等者，若有力能及悲愍者，是則離殺彼命，應能將彼往生天上。然彼不爾，故不應理。若無力能及悲愍者，而言彼所造咒能令所害轉得生天，不應道理。

丑二、結略義

如是由因故，譬喻故，不決定故，於果無能故，咒術者故，不應道理。

如前文所有別詰問難中，顯示由咒術方為正法、非法；譬喻世間毒，咒術方能息、不能息內毒；咒術方為遍行、不遍行，功能不決定；咒術方唯轉因，於果無能；造咒術者有力能、無力能等說法，都不合道理，實在是欺騙人的事情。

丑三、總斥非

是故此論非如理說。

所以，害為正法論是不如理的說法。

子四、顯正^三 丑一、標說

我今當說非法之相。

我現在應該說一說非法的相貌。

丑二、顯義

若業，損他而不治現過，是名非法。

若有一種行為，會損害其他的眾生，又不能對治現在的過失，就是不善法。比如我有貪瞋癡的煩惱，若是我的行動能夠滅除現在的煩惱過失，這是「治現過」；若不能對治現在的過失，只會傷害人，這就是惡法。

丑三、明體

又若業，諸修道者共知此業感不愛果。

又若有一種行爲，一切修學聖道的人都共同知道，造了這種業能招感令人苦惱的果報。當然這件事就是惡法。

又若業，一切智者決定說爲不善。

又若有一種行爲，一切正知正見、有聖道的大智慧人，都肯定認爲這件事不是善法。

又若業，自所不欲。

又若有一種行爲，用在自己身上就不歡喜，或者加在所親愛的人身上也不歡喜。就可見這是惡事。

又若業，染心所起。

又若有一種行爲，是由貪心、瞋心、愚癡心、高慢心、疑惑心等各式各樣煩惱發動所起的，那麼這一定是染汙、不清淨的。

又若業，待邪咒術方備功驗。

又若有一種行爲，因爲本身的能力不夠，要憑藉邪咒術才能發出功能靈驗，這也不是善法。

又若業，自性無記。

又若有一種行爲，體性是无記的，不是善、也不是惡，那也無法得可愛的果報。

諸如是等皆是非法。

如上所說眾多種類的業行，都是不善法相，也就是非法。

《披尋記》：「我今當說非法之相」等者，由非善義，說名「非法」。若不善業，若無記業，一切皆是非法相攝，以不能感可愛果故。若所造業能損害他，而非方便對治彼現法過，令出不善，安立善處，如是造業是非法相。又若造業能引憂苦，是名「自所不欲」。煩惱等流，是名「染心所起」。又所作業，自無勝能，待餘方驗；如咒術方能息外毒，是名「待邪咒術方備功驗」。又業自性非善所攝，亦非不善，是名「自性無記」。餘相易知，皆是非法。

癸九、邊無邊論^三 子一、標計^二 丑一、所計^二 寅一、舉差別

邊無邊論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，依止世間諸靜慮故，於彼世間住有邊想、無邊想、俱想、不俱想，廣說如經。

什麼是「邊無邊論」？如有一類外道的出家人，或是在家的婆羅門，已經成就世間四靜慮，他們依止禪定思惟觀察所居住的世間，而生起四種不同的思想：世間是有邊、世間是無邊、世間是亦有邊亦無邊、世間是非有邊非無邊。這在《阿含經》中有詳細的解說。

寅二、明所立

由此起如是見，立如是論：世間有邊、世間無邊、世間亦有邊亦無邊、世間非有邊非無邊。

由於在禪定裏面觀察而生起如此的見解，又向別人宣說如此的言論：世間有邊、世間無邊、世間亦有邊亦無邊、世間非有邊非無邊。

丑二、能計

當知此中已說因緣及能計者。

應當知道這裏已說依止靜慮為因緣，以及能執著有邊無邊思想的人是沙門或婆羅門。

《披尋記》：「此中已說因緣及能計者」者，依止靜慮，是謂「因緣」。住邊無邊想，是謂「能計者」。

子二、敘因^四 丑一、起有邊想

是中若依斷邊際求世邊時，若憶念壞劫，於世間起有邊想。

其中，若是這個人依世間中斷的情形，來尋求廣大世間的邊際時，他在禪定裏面憶念壞劫，看見火、水、風災生起，將器世間完全破壞，世間到此為止，就認為這是世間的邊際了，因為沒有看見成劫，而生起世間有邊的執著，所以叫做「有邊想」。

《披尋記》：「依斷邊際求世邊時」者，憶念世間若成若壞，非常住故，名斷邊際。

丑二、起無邊想

若憶念成劫，則於世間起無邊想。

若是這個人在禪定裏面憶念成劫，看到世間壞了以後，經過一段時間，世間又開始成就了，就認為世間是沒有邊際的。因為沒有看見以後世間還會破壞，就生起世間無邊的執著，所以叫做「無邊想」。

丑三、起二俱想

若依方域周廣求世邊時，若下過無間更無所得，上過第四靜慮亦無所得，傍一切處不得邊際；爾時則於上下起有邊想，於傍處所起無邊想。

若是在禪定中依周遍廣大的世間而求其邊際時，他觀察下方世界超過無間地獄以下就沒有世界可得，觀察上方世界過了第四靜慮以上也無世界可得。但是若觀察周圍四面八方一直有無量無邊的世界可得；因為他的神通力只能觀察到此，不能超越中千世界，也就得不到世界的邊際。因此，他對這個世界的上下起有邊想，而對於側邊四面八方起無邊想，所以執著世間是亦有邊亦無邊。

《披尋記》：「若依方域周廣求世邊時」等者，此約世間成劫分位，憶念上下傍一切處二種俱行，故於世間起亦有邊亦無邊想。若有一向憶念上下，下至無間那落迦下，上至第四靜慮之上，憶念如是分量邊際，便於世間住有邊想。若有一向傍憶無際，便於世間住無邊想。如下〈攝事分〉說。(陵本八十七卷三頁)今此唯約住二俱想，故不具說。

丑四、起不俱想

若爲治此執，但依異文，義無差別，則於世間起非有邊非無邊想。

若有一個沙門或者婆羅門爲了要對治世間亦有邊亦無邊的執著，就執著世界不是有邊也不是無邊，其實只是依止不同的文句作意思惟，所詮釋的道理並沒有差別。前文說有邊，他說非有邊；前文說無邊，他說非無邊。非有邊就是無邊，非無邊就是有邊，二者只是語言上不同，意義還是一樣。

《披尋記》：「若爲治此執」等者，此中唯約異文起不俱想。然憶世間壞劫分位，爾時便住非有邊想非無邊想。諸器世間無所得故。如下〈攝事分〉說。(陵本八十七卷三頁)今此亦略而不說之。

子三、理破^三 丑一、總徵

今應問彼：汝何所欲？從前壞劫以來，爲更有世間生起？爲無起耶？

現在應該問邊無邊論者，你怎麼想？從先前的壞劫以來，是不是還有世間生起？或是沒有世間生起呢？

丑二、別詰^二 寅一、世間有難

若言有者，世間有邊，不應道理。

若你說在前一個壞劫之後還是有廣大的世間成就，如此你卻執著廣大的世間到壞劫就結束了，所以有邊際，這不合道理。

若言無者，非世間住，念世間邊，不應道理。

如果你說壞劫之後就沒有世間再生起，既然沒有所居住的世間存在，也就沒有能居住的眾生了，誰來念世間的有邊或無邊呢？所以執著世間有邊無邊，不合道理。

如是彼來有故，彼來無故，皆不應理，是故此論非如理說。

如前文所說，邊無邊論者或說從壞劫以來又有世間出現，或說從壞劫以來沒有世間出現，都不合道理，所以邊無邊論是不如理的說法。

《披尋記》：「從前壞劫以來」等者，壞劫以來，世間更起，應不念言世間有邊；若不更起，世間尚無，應不念言有邊無邊。」

不死矯亂論者，謂四種不死矯亂外道，如經廣說應知。

什麼是「不死矯亂論」？「矯」是內心狡詐，「亂」是說話詭辯、混亂不明。這是說有四種不死矯亂的外道，他們主張自己永久不死也不亂，若是問他因果業報等事，他不正面分明的回答，假託餘事混亂欺騙人。這四種不死矯亂外道的思想，可以參考《長阿含經》、《梵網經》、《沙門果經》、《南傳大藏經》。

《披尋記》：「不死矯亂論」等者，四種差別如下自說。由彼外道自稱不死，若有詰問，矯設亂言而不分明作決定答；是故說名不死矯亂論者。

彼諸外道，若有人來，依最勝生道問善不善，依決定勝道問苦、集、滅、

道，

這些不死矯亂的外道，假設有人來，從能得最殊勝生命的最勝生道，向他請問什麼是善？什麼是不善？或從能斷煩惱得出世間涅槃的決定勝道，向他請問什麼是苦、什麼是集、什麼是滅、什麼是道？

佛法雖然廣大無邊，簡略地說就是這兩類：一是最勝生道，一是決定勝道。

「道」是道路，從這條道路可以通達到另一個境界。「最勝生道」，是要能夠修學五戒十善，學習諸惡莫作、眾善奉行，將來可以得到如意的果報，又在人間、天上獲得殊勝的生命，這就是最勝生的道路。「決定勝道」，是出世間三乘聖道：聲聞、緣覺、菩薩；菩薩是因，佛是果。最勝生道是生人間、天上的善法，但是生在人、天中還有可能會造惡，於是又會從人、天退墮到三惡道，還是不能令人安心。若是學習出世間的善法，了解苦、集為世間六道輪迴的因果，滅、道為出世間聖人的因果，修行四聖諦、斷除煩惱得涅槃，勝利了再也不會退回生死凡夫的境界，決定令人安隱，所以叫做決定勝道。

便自稱言：我是‘不死亂者’。

有人來向他提出這兩大問題後，不死矯亂的外道不作正面的答覆，卻說：「我是永久也不死、也不亂的人。」

「不死亂」的「不」字貫下來，是不死、不亂，意謂他是一個思想清明、頭腦不混亂的人。

隨於處所，依不死淨天不亂詰問，即於彼所問，以言矯亂；

「不死淨天不亂」，是說佛教徒得四禪八定以後，又在定中修四念處，真實解脫一切煩惱了，當他入於「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」時，沒有生死可得，無相無分別，也就是「不死不亂」的境界，名善清「淨天」；這唯指佛法中已得解脫的聖人。若是不死矯亂的外道得到世俗的四禪八定，不能了達四諦、無相心定，不是善清淨天，但是他自稱是不死亂者。

隨於任何地方，若有人依出世所證得的聖道來向他請問「不死淨天不亂」的問題，當然這個問的人應該是一個佛教徒。「即於彼所問，以言矯亂」，這個不死

矯亂外道，因為對於對方的境界莫測高深，不敢說真實語，就用其他的話來欺誑人。這裏面是什麼意思呢？譬如，初果聖人雖然還沒得四禪八定，但是當他正念一提起來與法性相應時，得四禪八定的外道沒有辦法知道他內心的境界；但是若三果以上的聖人得了四禪八定，他的神通力能知道得四禪八定的外道是什麼境界。由於外道沒辦法知道佛教徒的神通境界，他心裏面有顧忌，不敢正面答覆，所以就說出一些話想要擾亂對方。

或託餘事方便避之；

或者他就假藉其他事情，顧左右而言他。

或但隨問者言辭而轉。

或者他就隨順問話者的意思，同意對方的說法；你若說是黑的，他就說是黑，你若說是白的，他就說是白。他本身不提出他自己的看法。

《披尋記》：「依最勝生道」至「言辭而轉」者，若世間道能往善趣，是名「最勝生道」。若出世道能證涅槃，是名「決定勝道」。若有人來，依此二道而興請問，謂於最勝生道，云何為善？云何不善？於決定勝道中，云何是苦？乃至云何是道？彼便自稱我是不死亂者。意說我於不死無亂而轉，然自所證及清淨道皆應隱密，不許記別，故但稱言我是不死亂者。若有「不死淨天不亂詰問」，彼懷恐怖，便設詭言而相矯亂，或託餘事方便而避，或隨所問印順而轉。

〈攝事分〉中廣釋其相。（陵本八十七卷四頁）此中不死淨天，謂有善清淨天，於諸諦中已了達故，其心已得善解脫故，於自不死無亂而轉，是故說名不死淨天。與彼外道不死矯亂有別。以彼唯能入世俗定，於諸諦中不了達故，其心未得善解脫故，自假宣稱不死無亂，是故有別。

丑二、釋差別^二 寅一、第一差別

是中第一、不死亂者，覺未開悟；第二、於所證法，起增上慢；第三、覺已開悟，而未決定；第四、羸劣愚鈍。

四種不死矯亂論者中，第一種，是對於最勝生道和決定勝道的道理都不能明

白，也不能回答，尚未開悟。第二種，是對於自己用功修行所成就的境界生起錯誤的想法，只是得世俗的四禪，錯認為是得殊勝的聖道，未得謂得，心裏面生出高慢心，實在他並沒有得解脫。這樣的人他對於真實解脫的無漏境界也是莫測高深。第三種，對於最勝生道的善不善法、決定勝道的四諦道理，已經有多少明白，但還沒能完全了達。第四種，是特別愚鈍的人，他完全不明白最勝生道和決定勝道。本論〈攝事分〉中說到，第四種外道專修止行，所以特別愚鈍、智慧不足，不能以諂詐的言詞亂人；因為多偏向止行增長定，而不修觀行增長慧，則有定而無慧，所以羸劣愚鈍。^一

《披尋記》：「是中第一」至「羸劣愚鈍」者，此中第一，謂於最勝生道善與不善，及於決定勝道苦集滅道都無所知，是名「覺未開悟」。第二，謂於所證世俗定法，非善解脫計善解脫，是名「於所證法起增上慢」。第三，謂於最勝生道、決定勝道雖有所知，而不了達，是名「覺已開悟而未決定」。第四，謂於最勝生道及決定勝道皆不了達，於世文字亦不善知，是名「羸劣愚鈍」。

寅二、第二差別^二 卯一、假託餘事^二 辰一、別釋^三 巳一、覺未開悟

又復第一、怖畏妄語，及怖畏他人知其無智，故不分明答言，我無所知。

又說第一種不死矯亂外道，他對於提問題的人莫測高深，害怕對方會因自己的回答說錯話了，而批評自己說妄語，又害怕他人知道自己的智慧不夠，因此不敢明明白白說：我對你的問題一無所知。

《披尋記》：「又復第一，怖畏妄語」等者，謂作是思：我等既稱不死無亂，復有所餘不死無亂，於諸聖諦無相心定已得善巧，彼所成德望我為勝。彼若於中詰問於我，我若記別，或為異記、或撥實有、或許非有。彼於記別見如是等諸過失已，作是思惟：我於一切所詰問中皆不應記。又於是中見有餘過，謂他由此鑒我無知，因則輕笑不死無亂。如下〈攝事分〉說。（陵本八十七卷四頁）今應準釋。若怖異記、或撥實有、或許非有，是即怖畏妄語；怖有餘過，是即怖他知其無智。

巳二、於證起慢

第二、於自所證，未得無畏，懼他詰問，怖畏妄語，怖畏邪見，故不分明說，我有所證。

第二種不死矯亂外道，於自己所成就的世俗禪定，並沒有達到無所恐懼的境界。若是在佛法裏面就完全不同，佛教徒成就了禪定，又有無我、無我所的智慧，就沒有恐怖，有我我所的人都有恐怖。這個外道雖是得色界四禪，解脫了欲的煩惱，已經超過一般凡夫，成就一種清淨高尚的境界，也稱之為上人法；然而他對於四聖諦無相心定還不能善巧了達，所以害怕別人詰問，怕他一說別人會說他是妄語，或說他是邪知邪見，因此他不敢明白地說：我證到什麼境界。

《披尋記》：「第二，於自所證未得無畏」等者，自所證定，唯依世俗，於諸聖諦無相心定未善巧故；若他詰問，不能無畏。怖畏記別多諸過失，是名「怖畏妄語」。怖畏隱密而不記別，或怖劣昧為他所知，由是因緣不能解脫，是名「怖畏邪見」。下第三中說二怖畏，亦同此釋。

巳三、覺未決定

第三、怖畏邪見，怖畏妄語，懼他詰問，故不分明說，我不決定。

第三種不死矯亂外道，因為怖畏邪見，怖畏妄語，又害怕別人提出問題，所以他不敢分明說：這件事我不決定。

辰二、總結

如是三種，假託餘事以言矯亂。

以上三種不死矯亂外道，都是假託別的事情而說欺騙人的話，不正面答覆對方的問題。

卯二、隨言辭轉

第四、唯懼他詰，於最勝生道及決定勝道，皆不了達，於世文字，亦不善知，而不分明說言，我是愚鈍，都無所了。但反問彼，隨彼言辭而轉，以

矯亂彼。

第四種不死矯亂外道，只是害怕別人提出問題來難問。他對於最勝生道的善不善法，及決定勝道的苦集滅道都不明白，也不善知世間語言文字，可見他也不明明白白向對方說，我自己愚笨，什麼都不明白，而是反過來向對方提出問題，然後再隨順對方所說去答覆。若對方說是黑的，他就說是黑；對方說是白的，他也說是白。他用這樣的模式來欺騙人。

子三、廣指經說

此四論發起因緣，及能計者，並破彼執，皆如經說。

這四種邪論發起的因緣，以及有這種思想的人，佛法如何破斥他們的執著，在《長阿含經》⁸中有詳細的解說。

子四、總結斥非

由彼外道多怖畏故，依此見住。

由於這四種外道心裏面懷有多種怖畏，就執著於自己的邪見。「依此見住」，就以此見為依止處，像在房子裏面似的，他就在這樣的思想裏面居住。

《披尋記》：「由彼外道多怖畏故，依此見住」者，如前已說怖畏妄語，怖畏他知，怖畏邪見，名「多怖畏」。依此怖畏，住自見取，是名「依此見住」。

若有人來有所詰問，即以諂曲而行矯亂。當知此見是惡見攝，是故此論非如理說。

若是有人提出最勝生道及決定勝道來詢問時，他內心裏不老實，表面上就說些邪曲的話來欺騙對方。應當知道他們這種思想是屬於邪惡的見解，不是善法，因此不死矯亂論是不如理的說法。

無因見論者，謂依止靜慮及依止尋思。應知二種如經廣說。

什麼是「無因見論」？有一類外道依止已經成就的色界四靜慮，或者沒有禪定而依止奢利的意根思惟分別，計度一切法都是無因而生。這兩種無因見論在《長阿含經》中有詳細的解說。

《披尋記》：「依止靜慮及依止尋思」者，依止靜慮起宿住念，計我、世間無因而生；或依尋思，亦計無因；是名二種無因論者。

子二、敘因緣^二 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道依止尋思，起如是見，立如是論：我及世間皆無因生？

問：什麼理由？彼無因見外道依止內心的尋思，生起如此的見解，安立這樣的異論：我及世間都是無因而生？

丑二、答^二 寅一、明彼見^二 卯一、標義

答：略而言之，見不相續以為先故，諸內外事無量差別種種生起。或復有時，見諸因緣空無果報。

答：要略地說，主要的原因就是無因見外道依止禪定發宿命通憶念久遠以前時，見一切諸法事物不能相續，就到此為止了。譬如無量無邊不同的有情、廣大的器世間等種種法生起，但是後來就中斷了，沒有相續。或者有時看見有情雖然種種因緣辛苦營求作業，但是沒有得到果報。因此他就主張都是無因的。

卯二、舉事

謂見世間，無有因緣，或時欻爾大風卒起，於一時間寂然止息；或時忽爾瀑河瀰漫，於一時間頓則空竭；或時鬱爾果木敷榮，於一時間颯然衰頹。

舉例來說，譬如看見現在所處的世間，沒有什麼因緣，有時忽然間颳起大風，一時之間又停止寂然了；有時忽然間河水暴漲泛濫成災，一時之間又突然消失乾涸了；有時樹木茂盛花果繁榮，一時之間又凋零衰弱枯萎了。他就以這些實例來證明無因而有的理論是對的。

寅二、結彼立

由如是故，起無因見，立無因論。

由於這樣觀察的原因，他就生起一切法無因的見解，安立無因的言論。

子三、理破^二 丑一、別徵詰^二 寅一、破依止靜慮^二 卯一、總徵

今應問彼：汝宿住念，爲念無體？爲念自我？

現在應該提出問題來難問無因論者：你依止靜慮發起宿住念，憶念過去久遠以前生命存在的情況，是依現在的一念心憶念前一剎那，一直向上推到無法想知、一切法都沒有了的時候，你是在憶念前一剎那無體？或是憶念你心中的自我？其實這是兩個念。「無體」，比如這一念心剎那生起了，在這一剎那前什麼都沒有，所以叫無體，也就是無因的意思了。

窺基大師解釋，這個有宿住念的外道，他前一生得過無想定，把第六意識滅了令心不分別，死後就往生到色界四禪的無想天，在彼天中享有五百大劫的壽命。當無想天的壽命盡了，他又來人間受生的時候，分別意識就現前了，但是欲心特別輕，只要再修行很容易就能成就色界四禪，若得宿住念便能憶念過去生命的情況。他所能憶念的，就是從無想定出定以後的心念，但是出無想定那一念分別心之前的境界，他就不能憶念了。因爲不知道那一念之前是怎麼回事，就認爲一切法本來無因而有，所以主張無因論。

卯二、別詰^二 辰一、念無體難

若念無體，無體之法未曾串習，未曾經識，而能隨念，不應道理。

若你說憶念無體，但是你從來不曾連續不斷地學習無實體性的法，也就不曾認識一切法體本來是無。既然你從來沒有經驗過這件事，而現在忽然就能隨意憶念過去一切都無，這不合道理。

依唯識的道理，你曾經學習過的法熏習在阿賴耶識中，也才有能生起這一法的因性。譬如我為什麼做這個夢？就是因為以前有過這個經驗。比如說人的心裏面有貪瞋癡，有時以貪心作善事、有時以貪心作惡事，有時以瞋心作善事、有時以瞋心作惡事。由於作善、作惡的種種差別，因此就有時做人、有時做天或到三惡道，從久遠以來就是善有善報、惡有惡報，六道輪迴不斷地重覆。總而言之，曾經串習過無體性的法，才會有無的思想。這是熏習的道理。如果你從來沒有這樣串習過，怎麼會有這種思想？這是不對的。

辰二、念自我難

若念自我，計我先無，後歟然生，不應道理。

若你說是念這個自我，心裏面思惟觀察到前一刹那沒有我，一刹那後忽然我就生起了，因此說無因而生，也是不合道理。依佛法的道理：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」譬如街上有人家失火了，消防車趕去救火。說這火是無因而生，你同意嗎？如果是無因而生，為什麼這一家失火，另一家沒有失火呢？同樣是無因，為什麼有生有不生？可見失火是有原因。所以「計我先無，後歟然生」是錯誤的。

《披尋記》：「汝宿住念，為念無體」等者，此難依止靜慮計無因者。若念無體，若念自我，俱不應理。如文可知。

寅二、破依止尋思^二 卯一、總徵

又汝何所欲？一切世間內外諸物種種生起，或歟然生起，為無因耶？為有因耶？

又你怎麼想？依你的觀察，一切世間有情的內在生命，以及器世間的外在事物，有種種情況生起，本來沒有、忽然間有了，你認為那是無因而有呢？或是有

因而有呢？

卯二、別詰^二 辰一、無因難

若無因者，種種生起，歟然而起，有時不生，不應道理。

若你說是無因的話，但是現見一切世間內外諸物生起有種種差別，有一些法本來沒有但忽然間就出現了，可是也有一些法有時候不生起。既然是無因而生，那麼應該一切法於一切時、一切處都生起，為什麼有的生起、有的不生起呢？為什麼有的地方失火，有的地方沒有失火？為什麼那個小孩聰明，這個小孩就笨？如果都是無因，為什麼現象不同呢？所以你說無因而生，不合道理。

辰二、有因難

若有因者，我及世間無因而生，不應道理。

如果你說世間種種差別現象生起是有原因的話，那麼你執著我及一切世間是無因而生，就和原來的主張相反，是自相矛盾了，不合道理。

《披尋記》：「一切世間內外諸物種種生起」等者，此難依止尋思計無因者。若計無因，是則世間內外諸物應不見有種種差別而生，或歟然生，或時不生，以無種種因緣異故。若許有因，便不應計我及世間無因而生，以有種種因緣異故。

丑二、結略義

如是念無體故，念自我故，內外諸物不由因緣種種異故，由彼因緣種種異故，不應道理。

如前文所說，若依止宿住念為念無體，為念自我，或依止尋思說內外諸物不由因緣卻有種種差別生起，或說由因緣而有種種差別生起，都不合道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

所以無因見論是不如理的說法，是邪知邪見。

癸十二、斷見論^四 子一、標計^二 丑一、所計^二 寅一、舉欲麤色

斷見論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：乃至我有麤色四大所造之身，任持未壞，爾時有病、有癰、有箭。若我死後，斷壞無有，爾時我善斷滅。

什麼是「斷見論」？如有一類外道的出家人，或在家的婆羅門，發起如此的見解，安立如此的言論：我有地、水、火、風的麤色，有眼耳鼻舌身意所組成的身體，因為這四大的身體還持續活潑地生存，還沒有死壞，這時候有三件事：一是「有病」，四大不調錯亂了就會有病痛；二是「有癰」，因過去的罪業使令四大身有如毒癰瘡；三是「有箭」，因人與人之間結冤的關係，心有怨恨就像暗箭隨逐。有這三種苦惱。若是這個生命體結束了，病、癰、箭等眾苦就解除了，這時候我就隨之斷滅。

這一段文裏面有兩個意思：一是我，以我為主，說我有麤色四大所造的身體；二是我所，四大的身體是我所有；這樣表示有我、我所的意思。有我就有身體，有身體就有我。若是這個所執的生命體沒有了，我也就斷滅了。這是舉欲界眾生的生命體由有而無的斷滅情況。

寅二、例欲天等

如是欲界諸天，色界諸天，若無色界空無邊處所攝，乃至非想非非想處所攝，廣說如經。

如前所說欲界眾生死後斷滅的情形，其他如欲界諸天、色界諸天，還有無色界天的空無邊處天、識無邊處天、無所有處天，乃至非想非非想處天，所有三界諸天眾生也有死後斷滅的思想。不過色界天、無色界天的有情沒有病、癰、箭的問題，但是也要死亡。斷滅論如《長阿含經》中所說。°

《披尋記》：「爾時有病、有癰、有箭」者，因界錯亂所生病苦，是名「有病」。因於先業所生癰苦，是名「有癰」。因他怨箭所中之苦，是名「有箭」。如下〈攝事分〉釋。（陵本八十六卷四頁）如是諸苦皆由身有，我若無身，苦皆斷滅。

丑二、能計

謂說七種斷見論者作如是計。

前面說斷見論的思想，現在說能有這樣思想的人是誰？就是有七種斷見論。哪七種呢？欲界、欲界天二種，色界諸天一種，再加上無色界諸天四種。這七種人都主張生命斷滅以後就不再相續的思想，所以稱之為斷見論。

《披尋記》：「七種斷見論者」，謂欲界人、天為二，色界諸天為一，無色界天為四，故有七種。

子二、敘因^二 丑一、問

問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？

問：什麼因緣，這七種外道發起如此的見解，建立如此的言論？

丑二、答^二 寅一、總標

答：由教及理故。

答：第一個原因是「教」，由於他們的大老師傳來這樣的教法。第二個原因是「理」，由他們內心的思想安立出來一套道理。

寅二、別釋^二 卯一、由教

教如前說。

由「教」，如前卷六因中有果論中所說。

卯二、由理^三 辰一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，乃至廣說。

由「理」，是說主張斷見論的人，心性善於尋思、善於觀察，或有高深的禪定，乃至如前廣說。

辰二、顯彼思

彼如是思：若我死後復有身者，應不作業而得果異熟。

他作如此的思惟：若我這個身體死亡以後，又有一個生命體出現的話，就應該是不造業而有果報了。「異熟」就是果報，果報是由業力得來的。斷見論者的意思，是人死了以後，一生所造的福業、罪業，就隨身體的破壞而消滅。因此，死後也就沒有業了。若是沒有業，又得一個身體，那就會有不是由業而感得果報的過失。所以他主張身體壞滅以後，我也隨之斷滅才對。

《披尋記》：「若我死後復有身者，應不作業而得果異熟」者，意謂我死，業隨身滅；若復有身，是則我不作業而更得異熟果。此不應爾。由是計我死已，未來我無。

若我體性一切永無，是則應無受業果異熟。

依斷見論者的想法，主張斷滅的第一個理由是說身體，若身體滅壞後又有果報現前，就是不作業而得果，這是一個過失。第二個理由是說有我，身體裏面有個我。若如佛法所說一切的生命體在生存的時候，就沒有我的體性，既然無我，誰受果報呢？沒有人領受果報，所領受的果報也不應該有。這是第二個過失。但是事實上，人是有生命體的果報，所以應該有我。這樣的講法，就是他主張人在生存的時候是有我的；死亡以後沒有身體，我也沒有了。

這是顯示出斷見外道內心的思惟。

《披尋記》：「若我體性一切永無」等者，意謂依現在身，我若是無，是則應無受業果者。此亦不爾。由是計我有身，現在我有。

觀此二種，理俱不可，是故起如是見，立如是論：我身死已，斷壞無有，猶如瓦石，若一破已，不可還合；彼亦如是，道理應知。

斷見論者觀察這兩個理由，認為不斷滅是不對的，因此起如是見，立如是論：若死亡以後，我的身體斷壞，我也就沒有了，好像瓦或石頭一破裂以後，不可能再復合了。斷見論者認為，身體死亡以後，不能再有新的生命，就類似這樣的道理，你應該知道。

子三、理破^二 丑一、別徵詰^二 寅一、總標

今應問彼：汝何所欲？為蘊斷滅？為我斷滅耶？

現在應該責問斷見論者，你怎麼想？你是主張身體斷滅？或是我斷滅呢？

寅二、別詰^二 卯一、蘊斷滅難

若言蘊斷滅者，蘊體無常，因果展轉生起不絕，而言斷滅，不應道理。

如果你說麤鄙的四大或色受想行識五蘊，死亡後就斷滅的話，我們佛法也是主張色受想行識沒有不變異的體性，身體是要滅的，但滅了還會生起。因為造的業沒有滅，業的作用能使令你再得果報，得了果報還是無常的，壽命到了又死亡，死後業沒有滅，又會再得果報，這樣展轉生起不斷絕。你卻說這一個生命體滅去以後，就永久也不相續，這不合道理。

《披尋記》：若言蘊斷等者：此難彼計斷滅若蘊為體，便不應言斷不更生。蘊體無常，生滅滅生相續不絕故。

卯二、我斷滅難

若言我斷，汝先所說麤色四大所造之身有病、有癱、有箭，欲界諸天，色界諸天，若無色界空無邊處所攝，乃至非想非非想處所攝，不應道理。

如果說是我斷滅，那麼你先前所說我有蘊色四大所造的身體，所以有病、有癰、有箭；欲界諸天、色界諸天、乃至無色界非想非非想處天也是有蘊。如前所說蘊體無常，蘊是滅了以後還會生起，展轉不絕。若有蘊，就表示你執著的我還在；有我就有蘊，有蘊就有我。所以你說我斷滅，也不合道理。

《披尋記》：「若言我斷」等者，汝先所說蘊色四大所造之身，乃至非想非非想處所攝，皆蘊為體，而非是我。言我斷滅，相不可得，故不應理。

丑二、結略義

如是若蘊斷滅故，若我斷滅故，皆不應理。

這樣若說蘊斷滅，或說我斷滅，都不合道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

因此，斷見論是不如理的說法。

癸十三、空見論^四 子一、標計^二 丑一、外道

空見論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：無有施與，無有愛養，無有祠祀，廣說乃至世間無有真阿羅漢。

什麼是「空見論」？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：沒有布施，沒有對我所愛、所尊重的人供養、奉獻，沒有為自己所恭敬、有恩德的人死後立祠堂祭祀。還有其他種種說法，譬如說沒有妙行、惡行，沒有善惡果報，甚至世間沒有真實證得阿羅漢的聖人。這是先標出外道的思想。

《披尋記》：「廣說乃至世間無有真阿羅漢」者，此中廣說，謂無妙行、惡行及彼二果異熟；

無彼世間、無此世間；無父、無母、無化生有情。如下敘破應知。

丑二、大乘惡取空者

復起如是見，立如是論：無有一切諸法體相。

「大乘惡取空者」，是指佛法內有一部分學習中觀論的人，對於空義認識錯誤，不符合龍樹菩薩的思想，以為一切法都是空無所有，因此訶斥他們叫做惡取空。

也有佛教徒生起如此的知見，安立如此的言論：沒有眼耳鼻舌身意、色聲香味觸法、眼識耳識鼻識舌識身識意識，一切都是空無所有，這樣的思想叫做「空見論」。這也是不對的。

子二、敘因^二 丑一、外道^二 寅一、問

問：何因緣故，彼諸外道起如是見，立如是論？

問：什麼因緣，空見論的外道發起如此的見解，安立如此的言論？

寅二、答^二 卯一、總標

答：由教及理故。

答：由於他們的大老師傳授這樣的教法，以及由內心的思想安立出來一套道理。

卯二、別釋^二 辰一、由教

教如前說。

「教」，已如前面因中有果論中所說。

辰二、由理^二 巳一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，乃至廣說。

「理」，如有這樣的沙門、或婆羅門，善於推求思惟，生性喜好觀察，或者成就禪定，乃至如前廣說。

已二、釋類別^六 午一、無施與等^二 未一、由彼見

又依世間諸靜慮故，見世施主一期壽命恆行布施無有斷絕，從此命終，生下賤家，貧窮匱乏。

「釋類別」，以下分六科，解釋空見論的外道有六種不同的思想。

有一類外道已經成就了色界四靜慮，他在世間有漏的禪定裏，以天眼通看見世間上有些有福德的施主，一生當中長時地布施財富去救濟貧窮，命終以後本來應該要得到大富貴的，但是卻生到人世間的下賤家，生活非常貧窮，衣食住都匱乏。

未二、顯彼思

彼作是思：定無施與、愛養、祠祀。

他在禪定中看見種種情形以後，內心這樣思惟：用自己的財富行布施並沒有功德，以財富供養所愛或有恩德的人也是沒有功德，於所恭敬或有恩的人死後立祠堂奉祀也沒有功德。總而言之，作了功德卻沒有得到果報，作了等於沒作，所以世間決定沒有施與、愛養、祠祀等事。

《披尋記》：「又依世間」至「愛養、祠祀」者，施主所施，略有四種：一、有苦者，二、有恩者，三、親愛著，四、尊勝者。如下〈聲聞地〉釋。（陵本二十五卷十四頁）今此施與，謂於有苦；愛養，謂於有恩及親愛者；祠祀，謂於尊勝。彼諸外道依世靜慮所得天眼，見世施主一期生中，或於有苦、或於有恩、或於親愛、或於尊勝恆行布施，而命終已，生下賤家，貧窮匱乏。故作是思：「定無施與、愛養、祠祀。」

午二、無妙行等^二 未一、由彼見

復見有人，一期壽中恆行妙行、或行惡行；見彼命終，墮於惡趣，生諸那落迦，或往善趣，生於天上樂世界中。

又有一類外道在禪定中以天眼通觀察，看見有人在他這一期生命當中長時地作利益人的善事安樂他人，或一生作罪過的惡事傷害別人；但是這些人死亡以後，行善的人墮三惡道或生到地獄中去受苦，作惡事的人卻生到天上的世界去享福。

未二、顯彼思

彼作是思：定無妙行及與惡行，亦無妙行、惡行二業果異熟。

他在禪定中看見這種情形以後，心裏面這樣思惟：決定沒有什麼善行和惡行，也決定沒有善惡這兩種業力所得的果報。

這樣的人是在禪定中親自以天眼通看見的，不是沒有神通的普通人胡思亂想，因此他的執著非常厲害，有時還不如沒有神通的人會謙讓些，願意聽聽佛菩薩的話。

《披尋記》：「恆行妙行、或行惡行」等者，感生善趣，是名「妙行」；令墮惡趣，是名「惡行」。往善趣生，是妙行果；墮惡趣生，是惡行果。果即彼業之所變異成熟，是名「業果異熟」。

午三、無此世間等^二 未一、約同欲界生辨^二 申一、由彼見^二 酉一、舉刹帝利婆羅門

復見有一刹帝利種命終之後，生婆羅門、吠舍、戌陀羅諸種姓中；或婆羅門命終之後，生刹帝利、吠舍、戌陀羅諸種姓中。

「無此世間等」分二科，「約同欲界生辨」，約同生在欲界的人沒有決定的種姓，執著無此世、無他世。

第三類外道在禪定中以天眼通觀察，，見到世間有一刹帝利種姓命終之後，生到婆羅門種姓，或生到吠舍、戌陀羅的種姓之中。或者有的是婆羅門種姓死後，生到刹帝利、吠舍、戌陀羅等種姓之中。

刹帝利是統治階級，包括國王、大臣等。婆羅門是讀書人，是哲學家、宗教師一類。吠舍是做買賣的生意人。戌陀羅是耕田的農夫或者奴隸。

酉二、例吠舍戍陀羅等

吠舍、戍陀羅等亦復如是。

還有他也觀察到有的吠舍、戍陀羅種姓死掉以後，就生到刹帝利或婆羅門種姓之中。

申二、顯彼思

彼作是思：定無此世刹帝利等，從彼世間刹帝利等種姓中來；亦無彼世刹帝利等，從此世間刹帝利等種姓中去。

他內心裏面這樣思惟：這一世的刹帝利等種姓，決定不是從過去世的刹帝利等種姓中來；而下一世的刹帝利等種姓，也決定不是從這一世的刹帝利等種姓去。那就刹帝利不永久是刹帝利，婆羅門也不永久是婆羅門，吠舍、戍陀羅也都是這樣。他是以同生在欲界的人來辨別沒有決定的種姓，所以主張沒有此世、他世。⁹

《披尋記》：「刹帝利種」等者，於一世間人趣有情，種姓有四。謂刹帝利、婆羅門、吠舍、戍陀羅。十方世界無量世間，諸有情類於中往來；由是說有此世、彼世差別。現所依處，名「此世間」；非現所依，名「彼世間」。彼諸外道由依靜慮所得天眼，唯見此世諸有情類於四姓中展轉死生；故作是思：定無此世、彼世刹帝利等流轉依處。

未二、約從上生下辨

又復觀見諸離欲者生於下地。

「約從上生下辨」，約從上地死歿生下地，執著無此世、無他世。

他又在禪定中以天眼通觀察，看見有人離欲界欲生到色界或無色界天，於色界、無色界天死後又生到欲界來，可能生在人間或者三惡道，都沒有決定性。他根據看到的事實作這樣的思惟：一定沒有欲界與色界的彼此界線！若是上地決定離欲的話，就不應該再來到欲界，生於下地欲又現前，可見不是決定離欲的。這是約上下地來辨別，決定沒有此世、彼世。

《披尋記》：「又復觀見諸離欲者生於下地」者，世間離欲生上地者，彼業盡已還生下地。觀見此故，亦作是思：定無此世、彼世差別。何以故？從彼上地生於下地，非從彼世生此世故。

午四、無父無母^二 未一、由彼見

又見母命終已，生而爲女，女命終已，還作其母；父終爲子，子還作父。

又有一類外道在色界靜慮中以天眼通觀察，看見某人的母親死了以後，第二生給他作女兒；當他死後，女兒又作他的母親。或者是某人的父親死掉以後，來作他的兒子；他死後，兒子又作他的父親。

未二、顯彼思

彼見父母不決定已，作如是思：世間畢定無父無母。

那個有禪定的人以天眼通看到父親、母親不決定作父親、母親的情形，就這樣思惟：究竟來說世間決定沒有父親、沒有母親。^二

午五、無化生有情^二 未一、由彼見

或復見人身壞命終，或生無想、或生無色、或入涅槃，求彼生處不能得見。

「化生有情」通常指中有說的，現在是指包括中有、以及一類化生的有情。

或有一類外道在禪定中以天眼通觀察，看見有人身體壞了壽命結束，死後生到哪兒去受果報呢？若是生到色界第四禪的無想天，雖然色界天還是有形相的身體，但是他不容易看見；如果是生到無色界天去，因爲無色界天沒有四大組合的身體，當然他看不見；若是阿羅漢身壞命終入涅槃了，那是覓之了不可得的境界，也是無法看見。其他人往生的處所，他能看見。但這三類人死亡以後，他看不見生到何處。

未二、顯彼思

彼作是思：決定無有化生眾生，以彼處所不可知故。

於是他內心就這樣思惟：決定是沒有化生的眾生，因為他所生的地方沒辦法知道。

我們平常人多數有一個習慣，一般都是以自己的想法來判斷事情，只有少數人可能例外。而有禪定的人也是一樣，由於自己看不見、不能知道生處，所以就認為沒有化生的有情。

《披尋記》：「或生無想」等者，由生無色，無所依身；或入涅槃，當不更生；故無中有可得。又生無想，雖有中有，然相難見。彼諸外道依此三事，便作是思：一切定無化生眾生。

午六、世間無真阿羅漢^二 未一、由彼見

或於自身起阿羅漢增上慢已，臨命終時，遂見生相。

或有一類外道自己精進用功修行，成就了色界四靜慮，他就誤以為是得阿羅漢果了。在《大毘婆沙論》^三上說到，有一位無聞苾芻，他很少聽佛說法，認為聽法都是戲論，就自己在阿蘭若寂靜處用功修行。修世俗定得了四禪，只是凡夫的境界不是聖道，但是他錯認消息了，認為是得阿羅漢果。這樣他的想法比他所成就的又更加增上，本來是凡夫禪認為是阿羅漢，因此而生高慢心，所以叫做增上慢。他生起增上慢以後，本來以為自己是阿羅漢，應該是色受想行識前一剎那滅，後一剎那就不生了，但是壽命終了臨死的時候，卻看見後一個生命開始的中有相，並沒有入於不生不滅的涅槃境界。

未二、顯彼念

彼作是念：世間必無真阿羅漢，如是廣說。

他內心這樣想：世間決定沒有真實的阿羅漢。若是阿羅漢入無餘涅槃，前一剎那五蘊滅，後一剎那不生，怎麼我現在又有色受想行識？可見並沒有真阿羅漢。如《大毘婆沙論》中有解說。^四

《披尋記》：「或於自身起阿羅漢增上慢」等者，或有外道自未證得阿羅漢果，起增上慢，妄謂已證，苦已解脫；然命終時生相現前。彼見是已，便撥流轉對治還滅，說如是言：世間必無真阿羅漢，亦無正至正行，乃至我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有，如是廣說應知。下雜染中別釋其相。（陵本八卷十四頁）

丑二、大乘惡取空者^二 寅一、問

問：復何因緣，或有起如是見，立如是論：無有一切諸法體相？

問：又是什麼理由，大乘佛法中有一類學者生起如此的見解，安立如此的言論：沒有眼耳鼻舌身意，色聲香味觸法，眼識乃至意識，一切諸法體相都是畢竟空的？

一切法都是因緣生，因緣生無自性，所以是畢竟空。在無自性這一方面來看，一切法是畢竟空；可是諸法還是因緣有，畢竟空的同時一切法還是有。一切法是因緣有，所以是畢竟空，這兩件事不相障礙。若是搞錯了，就不承認一切法是如幻有，而認為根本都是沒有的。譬如說，我因為有眼病，看見空中有花，但是眼睛沒有病的人沒看見花。宇宙間的萬事萬物、根身器界，最主要的是內身，就是色受想行識五蘊；因為我們心裏的虛妄分別，所以有種種影相，若是沒有虛妄分別，就是畢竟空。這樣說法對不對？現在這裏的意思，就是這叫惡取空。

佛教的理論說到修行的事情，的確不能粗心大意，一定要細心學習，不論奢摩他的止也好，毘鉢舍那的觀也好，都是要一遍再一遍地學習，重複又重複，由止和觀深細觀察才不會偏失，便有可能逐漸趣向中道。一般人說，什麼是四禪八定、什麼是三十七道品，查一查大辭典就知道了，我不須要再去聽人講解。學習教義、修行都不應該是這樣的態度。

這裏說也有大乘的佛教徒執著空見，那是什麼原因呢？

寅二、答^二 卯一、出彼由

答：以於如來所說甚深經中，相似甚深離言說法不能如實正覺了故；

答：因為那個大乘學者，對於佛所宣說的甚深《般若經》中，相似的甚深離言說法，沒能真實正確的理解。「甚深離言說法」，是佛陀無分別智所證悟的第一

義諦，爲最上深妙的離言法性，那是離言說相的，名爲證法。「相似」，是佛依他所證悟的離言說法，安立種種名言宣說出來，這一部分語言文字的佛法，名爲教法，也就是相似甚深離言說法。雖然那個學者也用功學習了佛法，但是不能正確無誤地覺了明白，所以發起無有一切諸法體相的空見論。

「甚深」有兩種；一是「法性甚深」，一是「緣起甚深」。這裏說法性、真如甚深是第一義諦，也就是一切法畢竟空義。可是有的人以爲一切法畢竟空，也把如幻有的緣起法空掉，那就沒有因果了。若是讀《大智度論》，或嘉祥大師的《中觀論疏》，或印順老法師的《中觀論頌講記》，就會知道在這些論疏之中雖說一切法畢竟空，但是一切法還是宛然有，當然就沒有犯這個過失。

但是依唯識的立場，修習唯識觀有一種方法，遍計執一定是依依他起才有。能遍計的是依他起，所遍計也是依他起，但是能遍計去遍計所遍計時，就是遍計所執。雖然遍計執是畢竟空、是無所有，但若是連依他起都空無所有，把如幻有的緣起法也空掉，那就不能建立世俗諦的因果了。這是在呵斥不承認如幻有的人，名爲「惡取空」。

又於安立法相不如正理而思惟故，起於空見。

「安立法相」就是用語言文字表達一切法的體性與相貌。當然能安立法相的人就是佛。對於佛所安立的法相，依照唯識學的立場來說，就是圓成實相、依他起相、遍計所執相。因爲不能夠契合佛所安立的正理分別思惟，而執著一切都是空，遍計執是空，依他起、圓成實也都是空，因此變成惡取空了。

「相似甚深離言說法不能如實正覺了」，是不能從語言文字上如實通達一切法空的第一義諦。「安立法相不如正理而思惟」，是包括對一切緣起法的甚深義不能如其正理的思惟。

卯二、顯彼念

彼作是念：決定無有諸法體相。

那個大乘學者因爲這兩個理由，心裏這樣思惟：決定沒有一切法的體相。這是顯示出來大乘惡取空者的見地。

《披尋記》：「無有一切諸法體相」等者，謂有一類大乘惡取空者，撥無一切諸法體相。此於如來所說甚深經典不能如實解所說義，不如正理，虛妄分別，是故名為「惡取空者」。如來經典有二甚深。一、空性甚深，二、緣起甚深。此中唯約空性相應，說名「甚深」。如甚深義，於一切法離言自性而起言說，是名「相似甚深離言說法」。又彼大乘惡取空者，由於大乘安立法相不正思惟，起如是見，立如是論：一切唯假，是為真實，若作是觀，名為正觀。彼於虛假所依處所，實有唯事，撥為非有，是則一切虛假皆無，何當得有一切唯假是為真實。如下〈菩薩地〉說。（陵本三十六卷十六頁）大乘法相略有三種。一、遍計所執相，二、依他起相，三、圓成實相。遍計所執相唯假非實，依他起相、圓成實相唯實非假。於此安立，顛倒思惟，執一切假，名不如理。

子三、理破^二 丑一、別徵詰^二 寅一、詰外道^四 卯一、破無施與等^二 辰一、總徵

今應問彼：汝何所欲？為有生所受業及後所受業？為一切皆是生所受耶？

現在應該責問主張無有施與等這類人：你怎麼想？你認為現在所作的布施、愛養等功德，有在第二生受果報，也有在第三生以後才受果報的差別嗎？或是唯獨在第二生受果報？

現在這一生中造福業或罪業，現在就得果報，叫做現所受業；這一生沒得果報，第二生得，叫做生所受業；若第二生也沒得果報，要第三生以後得，叫做後所受業。

《披尋記》：「生所受業及後所受業」者，謂若造業能感無間生果，是名「生所受業」，亦名順生受業。若業能感彼後生果，是名「後所受業」，亦名順後受業。如下雜染中說。（陵本九卷八頁）

辰二、別詰^二 巳一、生受後受俱有難

若俱有者，汝先所說無有施與、無有愛養、無有祠祀，無有妙行、無有惡行，無有妙行、惡行業果異熟，無此世間、無彼世間，不應道理。

假設你認為有生受業與後受業，那麼你先前以天眼只看見第二生所得的果報，便主張無施與、愛養、祠祀，又說決定無有妙行、惡行，無有妙行、惡行所

感得的果報，也決定無此世間、無彼世間，表示作這些功德都沒有果報，那就不對了！因為有可能是第三生以後才得到果報，所以你的主張不合道理。

《披尋記》：「若俱有」等者，意難若有後所受業，即所感果非唯生受。汝依天眼見無間生，說無施與，乃至無此世間、無彼世間，不應道理。

巳二、無有後受難

若言無有後所受者，諸有造作淨與不淨種種行業，彼命終已，於彼生時，頓受一切淨與不淨業果異熟，不應道理。

若你主張沒有第三生以後得果報的話，那麼大多數人一生中都會造作種種善業或不善業。當他生命結束之後，第二個生命現起時，一下子就領受所有淨不淨業的果報，事實上這是不可能的事情。所以你不承認有施與、愛養、祠祀是不對的，不合道理。

《披尋記》：「若言無有後所受」等者，意難若唯生所受業，便應於無間生頓受一切業果異熟。然實不爾，故不應理。

卯二、破無父無母^三 辰一、總徵

又汝何所欲？凡從彼胎藏及從彼種子而生者，彼等於此爲是父母？爲非父母耶？

又主張無父無母的人，你怎麼想？凡是從胎藏及從種子而生的人，那個提供胎藏及種子的人，是他的父親、母親？或不是他的父親、母親呢？

辰二、別詰^二 巳一、是父母難

若言是父母者，汝言無父無母，不應道理。

如果你說從彼胎藏及種子而生，彼就是他的父母的話，那麼你先前主張無父

無母，就不對了，不合道理。

巳二、非父母難

若言彼非父母者，從彼胎藏及彼種子所生，而言非父非母，不應道理。

若你主張彼不是父母的話，然而從彼胎藏出生，卻不承認她是母親；從彼種子出生，也不承認他是父親。這就不合道理了。

辰三、簡過

若時爲父母，是時非男女；若時爲男女，是時非父母；無不定過。

若這一生他是你的父親、她是你的母親，那麼這時候他就不是你的兒子、她也並不是你的女兒。到了第二生父親作了你的兒子、母親作了你的女兒，這時候他就不是你的父親、她也並不是你的母親。所以，沒有不決定的過失。

卯三、破無化生有情^二 辰一、總徵

又汝何所欲？爲有彼處受生眾生，天眼不見？爲無有耶？

還要問主張無化生有情的人，你怎麼想？有一些眾生所受生的處所，是天眼所不能見的？或是沒有呢？

辰二、別詰^二 巳一、若有不見難

若言有者，汝言無有化生眾生，不應道理。

若是你說有天眼所不能見的受生處所，那麼你執著沒有化生的眾生，不合道理。因爲他是有去受生，只是你看不到。

巳二、若無不見難

若言無者，是則撥無離想欲者、離色欲者、離三界欲者，不應道理。

如果你說沒有天眼所不能見的話，那麼你就是誹撥沒有「離想欲者」，就是有人成就四禪後，在定中訶斥想，滅掉了想就入無想定，而生無想天。「離色欲者」，是有人在色界第四禪裏面破斥對色的執著，成功了以後，就生到無色界天的空無邊處天、識無邊處天、無所有處天、非想非非想處天。「離三界欲者」，是佛教徒修學出世間的聖道，解脫了欲界欲、色界欲、無色界欲，成就一切法不受的涅槃境界。所以，你若不承認有成就無想定的人、有離色界欲的人、有出離三界欲的人，就不符合事實，不合道理。

《披尋記》：「為有彼處受生眾生，天眼不見」等者，此中徵詰，謂若受生眾生，有為天眼所不見者，是則或生無想，不應由不見故，而言無有化生眾生。若無天眼所不見者，是則離想欲者、離色欲者、離三界欲者現非不有，而撥為無，不應道理。

卯四、破世間無真阿羅漢^二 辰一、總徵

又汝何所欲？為有阿羅漢性，而於彼起增上慢？為無有耶？

又問主張無真阿羅漢的人，你怎麼想？你認為有阿羅漢聖性，就是有真實的阿羅漢，而於阿羅漢生起增上慢？還是沒有阿羅漢聖性而生起增上慢呢？「阿羅漢性」，就是佛教徒放下世間一切，修學四念住，斷除愛見煩惱，得了阿羅漢，成就清淨的境界。

這段文的意思，就是問是不是有真實阿羅漢，和增上慢阿羅漢這兩種不同？

辰二、別詰^二 巳一、有增上慢難

若言有者，汝言世間必定無有真阿羅漢，不應道理。

若說有真實的阿羅漢，那麼你自身起阿羅漢增上慢已，卻說世間決定沒有真實的阿羅漢，這不合道理。

巳二、無增上慢難

若言無者，若有發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢，此乃應是真阿羅漢，亦不中理。

若是說世間上沒有真實的阿羅漢，因為有人不正思惟，顛倒認為自己是阿羅漢，這樣說若有增上慢的阿羅漢，那就應該有真實的阿羅漢，而你不承認有真實的阿羅漢，也是不合道理。

或者，若說沒有增上慢的阿羅漢，但事實上有發起不正思惟，顛倒自謂是阿羅漢的人，那麼這個人就是真阿羅漢，這樣也是不合道理。²¹

我同意前一個解釋：若是有人於阿羅漢起增上慢，那就一定有真阿羅漢。那個增上慢的阿羅漢從哪裡來？因為他認為有真實阿羅漢，所以他發心修行，只是得到色界四禪，並沒有成就阿羅漢，但卻誤認自己已經證得。所以應該是有真實的阿羅漢，他才有增上慢的過失。

《披尋記》：「為有阿羅漢性，而於彼起增上慢」等者，此中徵詰，謂若許有非阿羅漢而起增上慢者，便不應言世間定無真阿羅漢。若言無有起彼慢者，是則顛倒自謂是阿羅漢，應是真阿羅漢。如是二種，理俱不可。

寅二、詰大乘惡取空者²² 卯一、總徵

又應問彼：汝何所欲？圓成實相法、依他起相法、遍計所執相法為有？為無？

還應該問大乘惡取空的人，你怎麼想？依唯識的說法，世間一切法可以歸納為三類：一、「圓成實相法」，這樣的法具有圓滿、成就、真實，就是本來有的，不是虛妄的。按唯識的經論說，這一法自性實有，不是任何人造作，真如理性本自成就。二、「依他起相法」，是因緣有法，是由種子現起的一切法。主要是識，總說有八識²³。三、「遍計所執相法」，是沒有體性可得之法，因為虛妄分別執著而有，若不執著就沒有這件事。

《圓覺經》上有一句話：「雲駛月運，舟行岸移。」有人乘船，船在河面上向前走，他不感覺船動，而感覺岸向後移動；天空的雲在飛，但是不感覺雲在跑，而是月亮在動。真實地說，是船在行走、雲在移動，而我們認為河岸、月亮在行

走，這一類法是虛妄分別，實在沒有這件事，而我們執著以為有，就是遍計所執相法。依他起是因緣生法，這一類法是有但不真實，可以由染汙轉變成清淨。三惡道法可以變成人間天上法，人間天上法也可以變成三惡道法，世間法也可以變成出世間法。遍計執是根本沒有這回事；依他起法雖然有但不真實；圓成實是實相法，是自性有，不是虛妄的。

現在問惡取空的學者，圓成實相、依他起相、遍計所執相這三類法，你認為是有？或是沒有呢？

卯二、別詰^二 辰一、有三相難

若言有者，汝言無有一切諸法體相，不應道理。

如果說有這三類法相，你卻說沒有一切諸法體相，這樣就自相矛盾了，不合道理。

辰二、無三相難

若言無者，應無顛倒，亦無染淨，不應道理。

若說沒有這三類法相，那就應該沒有顛倒錯誤的事情，沒有虛妄分別執著，沒有我執、法執，也沒有染汙法或清淨法，這就不對了。因為從事實上，凡夫都是迷惑顛倒，就有遍計所執相；依他起就是我們的虛妄分別心，在生死流轉中是雜染的；覺悟以後證得涅槃的清淨法，是成就圓成實相。所以你否認這件事，說沒有這三種法，這是不合道理的。

《披尋記》：「若言無者，應無顛倒」等者，謂若無有圓成實相等法，是則由無遍計所執相法，應無顛倒可得；由無依他起相，應無雜染可得；由無圓成實相，應無清淨可得。然皆不爾，故不應理。如有頌云：「由熏起依他，依此生顛倒；如是互為緣，展轉生相續。」（《顯揚論》十六卷六頁）此中顛倒成有遍計所執相法。又有頌云：「假有所依因，若異壞二種；雜染可得故，當知依他有。」（《顯揚論》十六卷十頁）此中雜染成有依他起相法。又有頌云：「於依他執初，熏習成雜染；無執圓成實，熏習成清淨。」（《顯揚論》十六卷十三頁）此中清淨成有圓成實相法。今此所說，應無顛倒，亦無染淨，應依彼頌配釋差別。

如是若生後所受故，非不決定故，有生處故，有增上慢故，有三種相故，不應道理。

如前文中所有問難，顯示有生所受業、後所受業，破無施與等；從彼胎藏及彼種子而生，破父母非不決定；有受生的處所爲天眼所不能見，破無有化生有情；依有增上慢顛倒執爲阿羅漢，破世間無真阿羅漢；依有圓成實、依他起、遍計所執三種相法，破惡取空者執無有一切法體相。所以執著空見論不合道理。

是故此論非如理說。

因此，空見論是不合正理的說法。

妄計最勝論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：婆羅門是最勝種類，刹帝利等是下劣種類；婆羅門是白淨色類，餘種是黑穢色類；婆羅門種可得清淨，非餘種類；諸婆羅門是梵王子，從大梵王口腹所生，從梵所出，梵所變化，梵王體胤。

什麼是「妄計最勝論」？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：婆羅門是最殊勝的種類，其餘刹帝利、吠舍、戌陀羅是下劣的種類；婆羅門是特別清淨的白色類，其他是不淨汙穢的黑色類；婆羅門種姓修梵行可以離欲、得到清淨，其他種姓都不能修行；所有婆羅門都認爲是梵王的兒子，從大梵王的口或腹所生，是從梵天所出，梵天王所變化，梵王的子孫展轉相續下來的，所以婆羅門最殊勝、最尊貴，其餘種姓都不如他。

經論裏提到，根據外道的說法^五：成劫之初，大海上有個那羅延天，從他的肚臍生出大蓮花，大蓮花中生出梵天，從梵天的口又生出來婆羅門，胳膊生出刹帝利，腋下生出吠舍，腳生首陀羅。因爲生處不同，所以婆羅門是最殊勝的。

丑二、能計

謂鬪諍劫諸婆羅門作如是計。

這是在鬥諍劫，不是和平的時代，諸婆羅門有這樣의思想和執著。

子二、敘因^二 丑一、問

問：何因緣故，諸婆羅門起如是見，立如是論？

問：什麼因緣，諸婆羅門生起如此的見解，安立如此的言論？

丑二、答^二 寅一、總標

答：由教及理故。

答：由於他們的大老師傳授如此的教法，又依他們의思想安立出來一大套道理。

寅二、別釋^二 卯一、由教

教如前說。

由「教」，如前因中有果論中已說。

卯二、由理^二 辰一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，乃至廣說。

由「理」，如有一沙門或婆羅門，心性善於尋思、善於觀察、住尋伺地，乃至廣說如前。

辰二、明彼立

以見世間真婆羅門性具戒故，有貪名利及恭敬故，作如是論。

「婆羅門」，漢譯是淨行，有三種不同：一是生在族姓家，為種姓婆羅門。二是由名假說為婆羅門，不一定是種姓。三是真婆羅門，因為他內心具有受持淨戒的功德，有高尙的意願想要修學禪定，乃至想要得涅槃，真實有清淨的德行，所以是真婆羅門。這個善於尋思的人看見世間上有真婆羅門，又見其餘種姓貪求現世名利及貪求他人的恭敬，因此安立婆羅門是最尊貴種姓的言論。

《披尋記》：「以見世間真婆羅門性具戒故」等者，諸婆羅門略有三種。一、種姓婆羅門，二、名想婆羅門，三、正行婆羅門。於中，第三名真婆羅門。已能驅擯惡不善法，名「性具戒」。由見世間此種類故，計婆羅門以為最勝。又見世間所餘種類有貪利養及恭敬故，計餘種類以為下劣。故作是論。

子三、理破^二 丑一、別徵詰^二 寅一、由產生等難^二 卯一、舉產生難^二 辰一、總徵

今應問彼：汝何所欲？為唯餘種類從父母產生？為婆羅門亦爾耶？

「由產生等難」，用由父母所產生的理由來問難妄計最勝論者。

現在應該問他，你是怎麼想？除了婆羅門，唯有其他種姓的人是從父母產生？或者婆羅門也是從父母產生的呢？

辰二、別詰^二 巳一、唯餘種類難

若唯餘種類者，世間現見諸婆羅門從母產生，汝謗現事，不應道理。

假設你主張唯有其他種姓的人是父母所生，婆羅門不是，但是世間上的人現前都能看見婆羅門也是從父母所生，你說是從梵天所生，這是違背事實，不合道理。

巳二、婆羅門亦爾難

若婆羅門亦爾者，汝先所說諸婆羅門是最勝種類，刹帝利等是下種類，不

應道理。

若是你承認婆羅門也是由父母所生，那你先前說婆羅門是梵天所生，是最殊勝的種類，其餘刹帝利等族姓也是父母所生，卻是下劣種姓，這個說法也是不能成立。

《披尋記》：「為唯餘種類從父母產生」等者，此中徵詰，意難諸婆羅門亦從父母產生。云何得知是梵王子，乃至梵王體胤？而言婆羅門是最勝種類，不應道理。

卯二、例作業等難^九 辰一、作業

如從母產生，如是造不善業，造作善業，造身語意惡行，造身語意妙行，於現法中受愛不愛果，便於後世生諸惡趣，或生善趣。

「例作業等難」，以下分成九段，從個人的行為這一方面來考察，難不能成立的理由。

如前面所說的道理，大家都是從父母所生，你是高尚其餘都是下劣，這件事是不能成立的。還有其他的理由也是不能成立。為什麼？就像一切種姓的人過去世都有造作罪業、殺盜姪妄等事，也造作過利益他人的事，現在也是有惡因緣就造作身語意業的惡行，有善因緣就造作身語意業的善行。一般人都是不知足，遇見什麼因緣，多數隨順境界轉，近朱者赤，近墨者黑。所以，現在的色受想行識中，若過去世造作善業今生就會得可愛的果報，或是造作罪業就會得不可愛的果報。若是現在造作身語意業的惡行，或是造作身語意業的善行，那他將來在後世就是生諸惡趣，或是生諸善趣。一切種姓不論婆羅門、非婆羅門都是這樣。你說婆羅門是高尚，其他種姓是下劣，這是不能成立的。

《披尋記》：「如是造不善業」至「或生善趣」者：意難諸婆羅門造業受果，同餘種類，不應計勝。謂由先世造不善業，造作善業，於現法中受愛不愛果；復由現法造身語意惡行，或彼妙行，便於後世生諸惡趣，或生善趣。如是差別，結略義中作業故攝應知。

辰二、受生

若三處現前，是彼是此，由彼由此，入於母胎，從之而生。

若造善惡業得果報的時候，將要受生必須具足三個條件：一、「是彼是此」，就是他的父親、母親和合時，都起染汙心；二、「由彼」，正值他的母親沒有什麼病，可以受孕的時候；三、「由此」，當時這個受生的人中陰身出現了。這個時候三處都現前，中有就入於母胎了，從這樣的因緣而得果報。一切種姓都是這樣受生的，婆羅門並沒有特別。你說婆羅門高尚，別人都是下劣，這個理由也是不能成立。

《披尋記》：「三處現前」至「從之而生」者，意難諸婆羅門同餘受生，即結略義受生故攝。三處現前，得入母胎。一、其母調適，而復值時；二、父母和合，俱起愛染；三、健達縛正現在前。如前〈意地〉中說。（陵本一卷十七頁）於入胎時，或當欲為女、或當欲為男，依此說言「是彼是此」。若當欲為女，彼即於父便起會貪；若當欲為男，彼即於母起貪亦爾。乃至廣說。依此說言「由彼由此」，亦如前〈意地〉說。（陵本一卷十八頁）諸胎生者皆同此相，唯婆羅門計為最勝，不應道理。

辰三、工巧業處

若世間工巧處，若作業處。

若是從母胎出生以後，長大了要到社會上做事，就必須憑藉世間的工巧業，學習專業知識，就會有醫生、會計師、建築師、營農、商賈等各式各樣專業的智慧。有了專業的智慧，還要有其他的能力，就是要靠身業、語業發動出來作用，就能做出一番事業。無論你是不是婆羅門，只要有智慧有能力就可以做事業，所以沒有誰是特別高尚、誰是不高尚的分別。

《披尋記》：「若世間工巧處、若作業處」者，若由工巧智為先而有所作，名「工巧處」。所餘身語所作，名「作業處」。結略義中工巧業處故攝。

辰四、增上

若善不善，若王若臣，若機捷，若增進滿足。

前面是說作各式各樣的行業，這裏是說在做事情的時候。若有善良的動機，有好心腸能利益社會，那他所造作的就是善業；若有惡心的動機，造作罪過就是不善業。這不只是婆羅門，其他種姓的人也是一樣。若有人有因緣就能作國王，或作臣爲王服務，不一定是刹帝利；其他種姓的人也是可以把刹帝利打倒，他就可以作國王或臣了。「機」是什麼？易經上說幾者動之微，就是心微動的時候。

「捷」，是敏捷。這是說心特別敏捷的人，他就智慧高，有的人遲鈍，他就智慧愚。這樣智慧敏捷優秀的人，不一定是婆羅門，其他種姓也是有。若是有人能夠增進財富，使令自己所歡喜、所希求的財富滿足，那麼不管是不是婆羅門，只要他有能力就能做到這件事，沒有能力就做不到，這怎能說你婆羅門是特別優秀的。

《披尋記》：「若善不善，若王若臣」至「增進滿足」者，「若善不善」，謂業增上。「若王若臣」，謂位增上。「若機捷」，謂辯才增上。「若增進滿足」，謂財富安樂自在增上。結略義中增上故攝。

辰五、彼所顧錄

若爲王顧錄以爲給侍，若不顧錄。

若有人能令國王滿意歡喜錄用他，他就來爲王做種種事，若王不錄用他，那麼他只好做其他工商或者農耕等事情，就是各有各的因緣，不管是不是婆羅門，大家都一樣。

《披尋記》：「若爲王顧錄」至「不顧錄」者，「爲王顧錄」，謂事王業。「若不顧錄」，謂除事王，餘營農等。結略義中彼所顧錄故攝。此前爲顯諸有情類自體生已，隨墮世俗，造作諸業，故別別說。

辰六、老病死法

若是老病死法，若非老病死法。

無論你是若爲王或爲臣，是機捷也好或財富多也好，若不能修學佛法、修學戒定慧，就不能超越老病死，要受種種苦。若你能夠相信佛法，按照佛教的戒定慧，修行出世間的離欲法門，就能超越老病死的苦惱，能得阿羅漢道、得無生法忍、得無上菩提。這些事情都是公平的，不論你是婆羅門或不是婆羅門都一樣。

《披尋記》：「若是老病死法，若非老病死法」者，謂於三學起邪行時，便不堪任超越疾病、衰老、夭歿，是名「老病死法」。若於三學起正行時，即能超越如是三事，名「非老病死法」。云何三學？謂增上戒學、增上心學、增上慧學。於此三學邪行、正行，〈攝事分〉中廣釋其相。（陵本九十四卷五頁）結略義中應說未說，疑有脫文。

辰七、梵住

若修梵住已，生於梵世，若復不爾。

「天住」，就是四靜慮。「梵住」，就是慈悲喜捨四無量。

這是指世間的離欲法門，若是你能修學色界的四靜慮，得到初禪、二禪、三禪、四禪，在禪定中修慈、悲、喜、捨的三昧，那麼修成功了，就可以生到梵天爲梵天王。若是不肯努力修習禪定，不論是不是婆羅門，都不能成就這件事。

《披尋記》：「若修梵住」等者，依世間道修習離欲，名「修梵住」。住靜慮中不退轉故，於此命終生彼靜慮，名生梵世。結略義中梵住故攝。

辰八、修覺分

若修菩提分法，若不修習。

這是指出世間的離欲法門，若修菩提分法就是修學三十七道品，成功的時候，就超越老病死了。若是不修習三十七道品，就不能得聖道，不能超越老病死。

從歡喜這一方面來說，菩提分法是所要修學成就的聖道；從厭離這一方面來說，老病死是所要超越的苦惱境界。

《披尋記》：「若修菩提分法」等者，此顯依出世道修習離欲。如有頌言：覺分有眾多，最初

三十七。謂四念住、四正斷、四神足、五根、五力、七覺支、八聖道支，是名三十七菩提分法。於此親近積集，若修、若習、若多修習，是名為「修」。下〈聲聞地〉廣釋其相。（陵本二十八卷十五頁）結略義中修覺分故攝。

辰九、證菩提

若悟聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提，若復不爾。

前文修菩提分法，是在因上說；從悟聲聞菩提以下，是在果上說。

若是這個人有善根，能夠值遇佛陀出現世間，從佛聽聞正法，修學三十七道品，而證得須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果，這叫做「聲聞菩提」。若是有人過去遇見很多佛，聽佛說法，修學聖道，善根栽培得非常殊勝；他這一世生在沒有佛出現的世間，無師自悟，能修學四念住、三十七道品，就得阿羅漢果了，這叫做「獨覺菩提」。若是有人發無上菩提心，也是修學四念住、三十七道品，他能斷煩惱障、所知障，一切煩惱及煩惱習氣，一切染汙無知、不染汙無知，乃至究竟清淨得一切種智，這叫做「無上菩提」。或者這個人沒有修學三十七道品，他就不能得聲聞菩提、獨覺菩提、無上菩提。那麼婆羅門、非婆羅門都一樣，只要肯努力，機會都是平等的，這有什麼高下可論呢？

《披尋記》：「若悟聲聞菩提」等者，謂有一類待佛出世，從佛聽聞正法音聲，證法現觀，乃至得證阿羅漢果，是名「聲聞菩提」。或有一類出無佛世，無師自能修三十七菩提分法，證法現觀，乃至成阿羅漢，是名「獨覺菩提」。復有一類依菩薩道，一切煩惱並諸習氣無餘永害，遍一切種不染無明無餘永斷，是名「無上菩提」。結略義中證菩提故攝。

寅二、由戒聞勝難^二 卯一、總徵

又汝何所欲？爲從勝種類生，此名爲勝？爲由戒聞等耶？

又你怎麼想？你認爲一個人在高貴的族姓中出生，所以名爲殊勝？或者不論什麼族姓，只要能夠持戒清淨、博學多聞，具有高尙的品德，就稱他爲殊勝？

若由從勝種類生者，汝論中說：於祠祀中，若戒聞等勝，取之爲量。如此之言，應不中理。

假設你主張從梵天生或從貴族生是殊勝種類的話，那還是有問題。因爲你們的論書上說：在供天的廟堂上祭祀的時候，要在婆羅門裏面找一個持戒、多聞都殊勝的人來宣讀祭祀文，你們是以有學問、品德好爲選擇的標準，並不是任何一個婆羅門都殊勝。那麼，你並不是以種姓爲尊貴，而是以戒聞等功德爲尊貴。所以，若說從勝種類生爲尊貴，但是你書上說戒聞等才是殊勝，這樣就自相矛盾了，不合道理。

辰二、戒聞勝難

若由戒聞等者，汝先所說：諸婆羅門是最勝類，餘是下類，不應道理。

如果你主張戒聞等功德才是殊勝種類，那麼你先前說諸婆羅門是梵王生，所以是最殊勝的種類，其餘種姓都是下劣的種類，就不能成立了，不合道理。

《披尋記》：「為從勝種類生，此名為勝」者，此中徵詰，顯彼前後自語相違，如文易知。結略義中戒聞勝故攝。謂持彼戒禁，從彼多聞，彼計為勝，名戒聞勝。

丑二、結略義

如是產生故，作業故，受生故，工巧業處故，增上故，彼所顧錄故，梵住故，修覺分故，證菩提故，戒聞勝故，不應道理。

如前文主要從父母所產生，由造業而受果，三處現前而受生，學習工巧業處，善不善業等增進，爲王所顧錄，修慈悲喜捨，修三十七道品，證悟菩提，戒聞殊勝等這麼多理由，反駁主張婆羅門是最勝種類，不合道理。

是故此論非如理說。

所以執著婆羅門在一切種姓中最為殊勝，是不如理的說法。

癸十五、妄計清淨論^四 子一、標計^二 丑一、所計^三 寅一、計現法涅槃^二 卯一、總標

妄計清淨論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：若我解脫，心得自在，觀得自在，名為清淨^四。

什麼是「妄計清淨論」？如有一類外道的出家人，或者在家的婆羅門，生起如此的見解，安立如此的言論：若我能解脫欲界的一切束縛、生活困難，隨意自在的享受五欲樂，是心得自在；若我能成就更高尚的境界，有大智慧、大光明，得到三昧樂，是觀得自在；這就叫做清淨。

《披尋記》：「若我解脫，心得自在」等者，意謂解脫於人趣中俱生匱乏、飢渴等苦，生諸天中，於妙五欲縱任自在，隨欲自在，是名「心得自在」。或復解脫憂、苦、喜、樂諸下地受，生初靜慮或至第四，是名「觀得自在」。

卯二、別釋^二 辰一、心得自在

謂於諸天微妙五欲堅著攝受，嬉戲娛樂，隨意受用，是則名得現法涅槃，第一清淨。

什麼是「心得自在」呢？這在佛法中，是用來形容阿羅漢或者佛的自在境界。現在是說有一類外道，主張欲界諸天的天人有微妙的五欲，有特別好的色聲香味觸，因為太如意了，所以佔有五欲的心特別堅固愛著，在天上遊戲快樂，隨自己的心意享受，自在滿足，這樣叫做得現法涅槃。「涅槃」，在佛法裏面是指修學聖道的人，斷除了見煩惱、愛煩惱以後，所證得的清淨境界。妄計清淨論者執著在六欲天享受這麼多的如意欲樂，就是現在的色受想行識證得涅槃，是最殊勝的清淨。

欲界天上的人壽命特別長，所有的時間就是用來享受欲樂。他們的身體不老

不病，永久健康，不像世間人，有時有病，而且會老。欲界天上沒有土匪的干擾，沒有惡國王會來控制，也沒有什麼災難。地居天還有一些問題，空居天則完全沒有這些事情，所以他們在六欲天中，都能隨心受用自在滿足。外道執著這種境界就是得涅槃。

《披尋記》：「謂於諸天微妙五欲堅著攝受」等者，此中「諸天」，謂欲界天。於諸天中，從四王眾天乃至知足天，現住欲塵，富貴自在，眾妙五欲甚可愛樂。唯發喜樂，恆為是樂牽引其意以度其時。如前〈有尋有伺地〉說。（陵本四卷十七頁）是名「於妙五欲堅著攝受，嬉戲娛樂」。此謂縱任自在。又樂化天變化欲塵，富貴自在；他化自在天由他所化諸欲塵故，富貴自在。如前〈有尋有伺地〉說。（陵本五卷六頁）是名於妙五欲「隨意受用」。此謂欲自在。依此計為「現法涅槃，第一清淨」。

辰二、觀得自在

又有外道，起如是見，立如是論：若有離欲惡不善法，於初靜慮得具足住，乃至得具足住第四靜慮，是亦名得現法涅槃，第一清淨。

還有一類外道發起如此的見解，安立如此的言論：假設有人能放下世間的五欲、離惡不善法，專心去修習禪定，他在一個所緣境上繫念而住，而且又能以智慧審慮觀察，從欲界定、未到地定到成就色界初靜慮了，還要努力修行才能圓滿而住，隨意自在。由得初禪具足住離生喜樂，進步到得二禪具足住定生喜樂，又進步到得三禪具足住離喜妙樂，乃至得四禪具足住捨念清淨。這也名為於現在的色受想行識中得涅槃，是最殊勝的清淨。

妄計清淨論者主張於欲界六欲天受樂隨意自在，及於四種靜慮得具足住也是隨意自在，加起來就名為五現法涅槃論。

《披尋記》：「若有離欲惡不善法」等者，煩惱欲因所生種種惡不善法，如身惡行、語惡行等，名「欲惡不善法」。由斷彼故，說名「離欲惡不善法」。於一所緣，繫念寂靜，正審思慮，故名「靜慮」。靜慮有四：離生喜樂，是名為初；定生喜樂，是名第二；離喜妙樂，是名第三；捨念清淨，是名第四。於諸靜慮別別修習，獲得究竟能正安住，是名「於初靜慮得具足住，乃至得具足住第四靜慮」。依此亦計「現法涅槃，第一清淨」。

寅二、計沐浴支體^二 卯一、舉於孫陀利迦河

又有外道，起如是見，立如是論：若有眾生，於孫陀利迦河沐浴支體，所有諸惡皆悉除滅。

又有不同思想的外道，生起如此的見解，安立如此的言論：如果眾生能到孫陀利迦河中沐浴頭、手、足等支體，河水能夠洗除罪過，使令你所有的罪過都沒有了。

卯二、例於婆湖陀河等

如於孫陀利迦河如是，於婆湖陀河、伽耶河、薩伐底河、菟伽河等中沐浴支體，應知亦爾，第一清淨。

如於孫陀利迦河沐浴能除滅罪過，於婆湖陀河、伽耶河、薩伐底河、菟伽河等河中沐浴支體，應知也是能夠消除罪業，得最殊勝的清淨。「菟伽河」就是我們一般說的恆河。

寅三、計持狗戒等

復有外道，計持狗戒以為清淨，或持牛戒、或持油墨戒、或持露形戒、或持灰戒、或持自苦戒、或持糞穢戒等，計為清淨。

還有一類外道，執著向狗學習，持狗戒能得清淨；或向牛學習，持牛戒；或持以油墨塗身戒；或持不穿衣服裸露形體戒；或持以灰塗身戒；或持自苦戒，如臥在荊棘上面刺自己的身體、或在太陽下曝曬、或四周燒火炙烤身體；或持糞穢為食、糞穢塗身戒等。他們執著這樣受苦，罪過就會消滅，就是得解脫、得清淨了。

丑二、能計

謂說現法涅槃外道，及說水等清淨外道作如是計。

這是說主張現法涅槃論的外道，以及在河水中沐浴、持狗戒等能令人清淨的外道，他們有這種執著。

在別的文上說，得了禪定有神通的外道，看見牛、狗、雞死後生到天上去，就以爲要向牛、狗、雞等學習，將來死後也能夠生天。所以主張想要生天享受五欲樂，要持牛、狗、雞等戒。

子二、敘因^二 丑一、問

問：彼何因緣，起如是見，立如是論？

問：那些外道是什麼因緣生起如此的見解，安立如此的言論？

丑二、答^二 寅一、總標

答：由教及理故。

答：由於他們的大老師傳授如此的教法，又安立出來一大套道理。

寅二、別釋^二 卯一、由教

教如前說。

「教」，如前面因中有果論中已說。

卯二、由理^二 辰一、計現法涅槃者^二 巳一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，乃至廣說。

「理」，如有一沙門、或婆羅門，心性善於尋思觀察，或者成就禪定，乃至如前廣說。

巳二、顯彼見

彼謂得諸縱任自在、欲自在、觀行自在，名勝清淨。然不如實知縱任自在等相。

主張得現法涅槃的外道，以為能夠放縱自己的身口意受用五欲，無論什麼都是滿意自在的，或能隨意變化五欲享樂自在，或得色界四靜慮具足住自在，這樣名為得最殊勝、最清淨。可是他們並不是真實認識縱任自在、欲自在或觀行自在的相貌。

《披尋記》：「彼謂得諸縱任自在」等者，「縱任自在、欲自在」，謂於五欲心得自在。「觀行自在」，謂於靜慮觀得自在。彼諸外道計勝清淨，而實不知彼彼諸相。由彼得諸縱任自在、欲自在者，雖無人趣諸匱乏苦；然有煩惱欲貪相應未能遠離，不應妄計最勝清淨。又彼得諸觀行自在者，雖能遠離煩惱欲貪；而未能捨色、無色貪，亦不應計最勝清淨。是謂不如實知縱任自在等相。

辰二、計持自苦戒者

又如有一，計由自苦身故，自惡解脫；或造過惡，過惡解脫。

又主張持自苦戒的外道，以為由現在造作種種苦惱因緣，主動令自己的色受想行識受苦，他就能從罪惡的境界得解脫了；或者過去所造的種種罪惡，由於自己受苦就把以前所作的罪惡解脫了。

為了消滅罪業自己主動去受苦，以及得解脫，這是兩回事，應該分開來說。比如說我以前造作過罪業，現在罪業成熟得果報了，假設這個罪業應受重苦，染上嚴重的病痛一直受苦，這樣受苦即是把那個罪消滅，病痛也就好了。雖然過去的罪業已滅，但是還沒得解脫。為什麼？並不是以前造的罪令你不得解脫，而是你內心還有煩惱，就不能得解脫。若是說有人過去造了很多罪，但是這一生他能夠修行斷滅煩惱，雖然過去所造的罪業成熟了也會得果報，但是不能障礙他得解脫。

《阿含經》中說，阿那律尊者是天眼通第一，具足四禪八定與滅盡定，得阿羅漢了，生病也是很苦。但是他一入定的時候，苦就不能障礙他，那還是沒有苦。又如目犍連尊者是神通第一，他的身體被執杖外道打扁了，雖然骨肉爛盡非常痛

苦，但是不能障礙他得解脫。

所以佛教徒應當遠離無益苦行，努力學習佛法，從佛法上得到正知正見，知道不解脫的原因是什麼？解脫的原因是什麼？從這地方開始入門，然後努力用功修四念處斷滅煩惱，你才能得解脫。只是受苦有什麼用？沒有用！主動的受苦那是白受苦。若是過去的業力還在，一旦業力發動了，你還是要再受苦的。

《披尋記》：「又如有一，計由自苦身故，自惡解脫」等者，此中「自惡解脫」，意說新不善業能令解脫。謂如彼計，現在新業由不作因之所害故。「或造過惡，過惡解脫」，意說宿不善業能令解脫。謂如彼計，由勤精進吐舊業故。如前宿作因論中說。（陵本七卷一頁）今於此中略牒彼計，故作是說。

子三、理破^二 丑一、別徵詰^三 寅一、破計現法涅槃^二 卯一、於欲自在^二 辰一、總徵

今應問彼：汝何所欲？若有於妙五欲嬉戲受樂者，爲離欲貪？爲未離耶？

現在應該問主張現法涅槃的外道，你怎麼想？若在欲界天上享受微妙五欲嬉戲受樂的人，他是已經破除欲貪的染汙心？還是沒有破除欲貪的染汙心呢？

辰二、別詰^二 巳一、已離欲難

若已離者，於世五欲嬉戲受樂，不應道理。

若你說生欲界天的人已遠離染汙心，但是他對於欲界天的微妙五欲還是堅固愛著，享受快樂，這是不合道理的。因爲若是有厭離心，就不應該執著欲樂。

巳二、未離欲難

若未離者，計爲解脫清淨，不應道理。

若你說生欲界天的人未離欲貪還有染汙心，那麼你主張享受五欲是解脫清淨，就不合道理。因爲既有染汙心，就不應該執著是清淨。

又汝何所欲？諸得初靜慮乃至具足住第四靜慮者，彼爲已離一切貪欲？爲未離耶？

又你怎麼想？所有成就初禪、二禪、三禪、四禪已得圓滿而住的人，他們已離三昧樂的染著心？或者沒有離三昧樂的染著心呢？

如果沒有遵循佛法、依據無漏的般若法門修學聖道的人，若成就了世間上的欲樂，就會有欲界欲的染著心。或者雖然遠離欲，成就了色界定、無色界定，定裏面有三昧樂，他還會有愛著三昧樂的染著心。這都是執著，還是不清淨。

辰二、別詰^二 巳一、已離一切欲難

若言一切離者，但具足住乃至第四靜慮，不應道理。

如果說他們已離三昧樂的染著心，只是圓滿地安住在初靜慮乃至第四靜慮，這樣說是不合道理的。因爲若已離一切貪欲，就是超出三界了，不應於色界四靜慮中自在安住。

譬如離開了欲界欲，就不是欲界的人；若是不染著色界四靜慮，就不是色界天上的人，而是超過這個境界了。現在說他已離四靜慮的染著心，但還是住在色界天的四靜慮，那是不合道理的。

巳二、未離一切欲難

若言未離一切欲者，計爲究竟解脫清淨，不應道理。

如果說他們未離三昧樂的染著心，那麼你執著安住在色界四靜慮中是究竟圓滿解脫清淨，不就是自相矛盾嗎？是不合道理的。

依佛教的理論，若真實得解脫的聖人，他的內心是不與萬法爲伴侶的，不住色聲香味觸法生心，亦不住非色聲香味觸法生心，一切都不住，湛然獨立，是無著的境界。若是未離欲界、色界乃至無色界的人，內心都是有伴侶的，就是心在活動的時候要有所緣境。心是能緣，境是所緣，能緣的心去取所緣的境界，也就是有所住、有所染著的煩惱境界。這在佛法的定義上看，都不是究竟解脫清淨。

寅二、破計沐浴支體^二 卯一、總徵

又汝何所欲？爲由內清淨故究竟清淨？爲由外清淨故究竟清淨？

又問於河中沐浴能得清淨的外道，你怎麼想？由內心清淨才是究竟清淨？或由身體清淨就是究竟清淨？

卯二、別詰^二 辰一、由內清淨難

若由內者，計於河中沐浴而得清淨，不應道理。

若你主張內心清淨才是究竟清淨，那麼你執著到河裏面沐浴身體能得到究竟清淨，就不合道理了。

辰二、由外清淨難

若由外者，內具貪瞋癡等一切垢穢，但除外垢便計爲淨，不應道理。

假設你說只要身體清淨就是究竟清淨，可是內心裏面有貪欲、瞋恚、愚癡、邪知邪見等一切垢穢，只是除掉外身的垢穢，便執爲究竟清淨，這不合道理。

寅三、破持狗戒等^二 卯一、受淨不淨難^二 辰一、總徵

又汝何所欲？爲執受淨物故而得清淨？爲執受不淨物故得清淨耶？

又問持牛狗戒的外道，你怎麼想？你執持領受清淨物而得清淨？或執持領受不淨物而得清淨呢？

辰二、別詰^二 巳一、受淨物難

若由執受淨物得清淨者，世間共見狗等不淨，而汝立計執受狗等得清淨者，不應道理。

若你認爲執受清淨物而得清淨，世間上的人都看見狗吃糞穢、牛吃草等執受

不淨物，而你卻安立持狗戒、持牛戒，主張學習狗等行為能得清淨，是不合道理。

巳二、受不淨物難

若由執受不淨物者，自體不淨而令他淨，不應道理。

若你說執受不淨物而能得清淨，但是吃這些糞穢等物，本身就是不淨的東西，卻執著它能令人清淨，這就太顛倒迷惑了！不合道理。

卯二、邪行正行難^二 辰一、總徵

又汝何所欲？諸受狗等戒者，為行身等邪惡行故而得清淨？為行身等正妙行故得清淨耶？

又你怎麼想？這些秉承師父的教導向狗、牛、雞等學習的人，目的也是希望成就清淨，那麼他們要怎樣才能得清淨？是向狗、牛、雞等學習邪惡行而能得清淨？還是向人、天的賢聖人學習正妙行而能得清淨呢？

辰二、別詰^二 巳一、由行邪行難

若由行邪惡行者，行邪惡行而計清淨，不應道理。

若你主張學習邪惡行能得清淨，既行不正當的惡行卻執著是清淨，這不合道理。

巳二、由行正行難

若由正妙行者，持狗等戒則為唐捐，而計於彼能得清淨，不應道理。

若你主張學習賢聖善人的正妙德行能得清淨，這樣說持狗戒、持牛戒就白辛苦了，不能得到清淨的。而你執著能得清淨，不合道理。

丑二、結略義

如是離欲不離欲故，內外故，受淨不淨故，邪行正行故，不應道理。

如前文所說，無論是欲界天或成就四靜慮具足住離欲或不離欲，河中沐浴爲內清淨或外清淨，持狗等戒爲執受淨物或不淨物，及爲行邪惡行或行正妙行，都是用二門去觀察，就知道妄計清淨論者的思想是荒謬、錯誤的，都不合道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

所以，妄計清淨論是不如理的說法。

《披尋記》：「如是離欲、不離欲故」等者，如前徵詰，文易可了。今結略義，依次應知唯最後計。由自苦身能解脫惡，未申徵詰。當知如前宿作因論文中已破，故不更難。

癸十六、妄計吉祥論^四 子一、標計^二 丑一、所計

妄計吉祥論者，謂如有一，若沙門、若婆羅門，起如是見，立如是論：若世間日月薄蝕，星宿失度，所欲爲事皆不成就；若彼隨順，所欲皆成。爲此義故，精勤供養日月星等，祠火誦咒，安置茅草，滿甕頻螺果^𑖀及餉佉^𑖁等。

什麼是「妄計吉祥論」？如有一類外道的出家人，或在家的婆羅門，發起如此的見解，安立如此的言論：若是世間發生日蝕或月蝕，或者星宿失去常軌運行時，世間上的人想要做的事都不能成就；若日、月、星宿能隨順正常運轉，則人們所有的希求都能成就。因爲這個道理，世間人應該精勤供養日、月、星宿，在廟裏用火祭祀，或者念咒，或在住處安置茅草，或準備一整甕的頻螺果及螺貝，這樣就能夠得到吉祥。

丑二、能計

謂曆^𑖂算者作如是計。

誰有如此的思想？就是星相家及卜算的人有這種執著。

子二、敘因^二 丑一、問

問：彼何因緣，起如是見，立如是論？

問：曆算者是什麼因緣生起如此的見解，安立如此的言論？

丑二、答^二 寅一、總標

答：由教及理故。

答：由教及理如前說。

寅二、別釋^二 卯一、由教

教如前說。

由「教」，如前因中有果論中所說。

卯二、由理^三 辰一、出彼人

理者，謂如有一，爲性尋思，乃至廣說。

由「理」，如有一沙門、或婆羅門，心性善於尋思，善於觀察，或成就世間禪定，乃至廣說如前。

辰二、顯彼見

彼由獲得世間靜慮，世間皆謂是阿羅漢。若有欲得自身富樂，所祈果遂者，便往請問。

那位妄計吉祥論者已離欲界欲，成就了世間禪定，他還是個凡夫，但是社會

大眾認為他是阿羅漢。假使有人想要得到榮華富貴，希望所有祈求都能滿願，便去向他請問。

然彼不如實知業果相應緣生道理。

他雖然得了世間靜慮，也超過一般欲界的凡夫，但他並不是聖人，不能真實明白業果相應緣生的道理，由業力得果報的道理他還不懂。依佛教的思想，世間上的人都是由自己的思想發動行為創造命運的。眾生造善業或造惡業，隨業力成熟而感得果報，若是罪業成熟了，就有苦惱的事情出現，也會現出來一些不吉祥的相貌。

但見世間日月薄蝕、星度行時，爾時眾生淨不淨業果報成熟，彼則計為日月等作。

但是這個得世間靜慮的人看見世間日蝕或月蝕，或星辰運行不正常的時候，正好眾生有淨業或者不淨業的果報成熟，他就執著是因為日月薄蝕、星宿失度的關係，使令眾生有苦惱或者如意的事情出現。

事實上，是眾生的罪業成熟，而出現相應不吉祥的相貌。因為器世間種種差別是以眾生的業因為本，外在的太陽月亮是枝末，去供養太陽、月亮是沒有用的。

辰三、明彼立

復為信樂此事者建立顯說。

又因為有人相信星相、愛樂卜算這些事，這個成就世間靜慮的人就為他們說出來一大套道理。

《披尋記》：「然彼不如實知業果相應緣生道理」者，諸有情類無始時來，自業增上能感自體，即此自體名異熟果；共業增上能起世間，即此世間名增上果。日月星度皆世間攝，依有情業，彼方得有。由諸有情淨不淨業果報成熟，爾時便有日月薄蝕、星宿失度等相顯現，是名「業果相應緣生道理」。

子三、理破^二 丑一、別徵詰^二 寅一、總徵

今應問彼：汝何所欲？世間興衰等事，爲是日月薄蝕星度等作？爲淨不淨業所作耶？

現在應該問妄計吉祥論者，你怎麼想？這世間上有的地區經濟繁榮，普遍五欲富足，有的地區經濟衰退，多數貧乏困苦；你認爲這是日月薄蝕、星宿失度的作用？還是這個地區大眾所作的淨業、不淨業所感得的作用呢？

寅二、別詰^二 卯一、日等所作難

若言日等作者，現見盡壽隨造福非福業，感此興衰苦樂等果，不應道理。

如果你說是日蝕、月蝕等作用的話，但是從事實見到的情況來看，若是某一地區的人一生中都持五戒十善，隨時救護他人的苦難、造作福業，那麼這地區一定顯現和平快樂的興盛相。若是另一地區的人時常製造紛爭，或者販毒，甚至拿著槍枝彼此殺害，造作十惡業，這一地區也就顯現出來不安樂的衰苦相。這實在是隨其所造福、非福業而感得的果報，你說日月等作，就不合道理了。

《披尋記》：「感此興衰苦樂等果」者，此中「等」言，等取諸有所作，或得或失。

卯二、淨不淨業所作難

若淨不淨業所作者，計日等作，不應道理。

如果你同意興衰苦樂是由人們的淨、不淨業所作，卻還執著日月薄蝕、星宿失度的作用，不合道理。

若是我們明白興衰苦樂是由自己的思想行爲所創造，從此改善自己的思想行爲，就能獲得興盛和樂了。如果說是由於太陽月亮等所作，與自己的思想行爲沒有關係，那麼我們就無能爲力了，只好坐在那裏等著太陽月亮給你創造吉祥。有這種道理嗎？

丑二、結略義

如是日等作故，淨不淨業作故，不應道理。

如前面所問難，顯示無論是興衰苦樂是由日月所作，或者是由淨不淨業所作，從這二門來觀察，都不合道理。

子四、結斥

是故此論非如理說。

因此，妄計吉祥論是不如理的說法。

壬五、結

如是十六種異論，由二種門發起觀察，由正道理推逐觀察，於一切種皆不應理。

如前面所說，從最初因中有果論到最後的妄計吉祥論，本論論主對於這十六種不如理的言論，先各以正反兩門質問對方，再以佛教的道理展轉問難，由此明白十六種異論是不如理作意的言論，都不合道理，是邪知邪見。同時也顯示，唯有佛法才能令眾生離苦得樂，是真實不虛的大解脫法門。

《披尋記》：「由二種門發起觀察」等者，謂於十六異論徵詰義中，問彼所欲，由二差別令隨意答，是名「由二種門發起觀察」。復於其中展轉徵詰，斥其非理，是名「由正道理推逐觀察」。由此當知十六異論皆不如理作意施設建立，是名「於一切種皆不應理」。